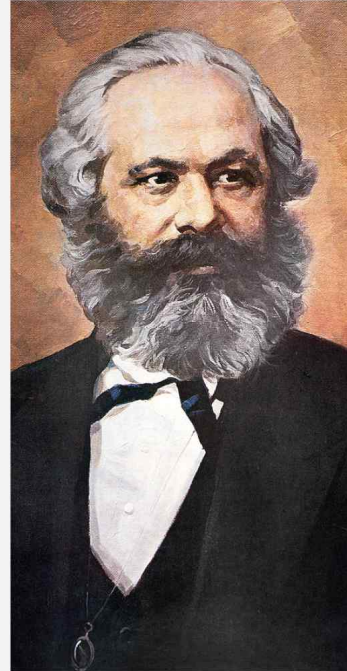




(사)한국철학사상연구회
2024년 가을 정기 학술대회

철학의 뉴 페이스 : 신진 연구자들의 목소리

2024년 12월 14일(토)
숭실대학교 진리관 522호



일정	발표 및 내용	사회
11:00~11:10	개회사 및 축사 - 김교빈(이사장)/전호근(회장)	
1부	11:10~11:50 [제1발표] 데카르트에게서 물체 관념의 기원 발표 정선우(연세대) 토론 김성우(대동평화연구원)	윤은주 (중앙대)
	11:50~12:30 [제2발표] 칸트 도덕철학에서 앎과 믿음의 문제 발표 함태원(건국대) 토론 오현우(건국대)	
	12:30~13:10 [제3발표] 오늘날 '맑스주의 철학'을 한다는 것에 대해 : 연구자 언저리의 한 개인이 쓰는 지난 몇 년의 회고 발표 강건영(건국대) 토론 이병태(경희대)	
13:10~13:30	휴식	
2부	13:30~14:10 [제4발표] 타인의 죽음과 경험 발표 정희수(서강대) 토론 송성아(서강대)	이현재 (서울시립대)
	14:10~14:50 [제5발표] 1860~1919년 동학과 대중교에 나타 난 신인일치의 민족 정체성 발표 한송희(성균관대) 토론 한수빈(서울대)	
	14:50~15:30 [제6발표] 비자연적 커뮤니케이션과 인공지능 발표 이진욱(건국대) 토론 박종성(건국대)	
15:30~15:40	휴식	
3부	15:40~16:40 종합토론	서영화 (서울대)
총회	16:40~17:00 한국철학사상연구회 정기 총회	조은평 (연구협력위원장)

안내문

한국철학사상연구회 2024 가을 정기 학술대회 종료 후
'내란수괴 윤석열 즉각 탄핵! 범국민촛불대행진'에 참여하고자 합니다.

| 목 차 |

<발표 1> 데카르트에게서 물체 관념의 기원	정선우 1
<토론 1> 정선우 선생의 「데카르트에게서 물체 관념의 기원」을 읽고	김성우 17
<발표 2> 칸트 도덕철학에서 앎과 믿음의 문제	함태원 19
<토론 2> 「칸트 도덕철학에서 앎과 믿음의 문제」에 대한 논평	오현우 32
<발표 3> 오늘날 '맑스주의 철학' 연구자가 된다는 것에 대해 : 연구자 비스무리한 이의 반쪽짜리 회고록	강건영 35
<토론 3> 「오늘날 '맑스주의 철학' 연구자가 된다는 것에 대해: 연구자 비스무리한 이의 반쪽짜리 회고록」에 대한 토론문	이병태 44
<발표 4> 타자의 죽음과 경험 - 하이데거, 사르트르, 그리고 레비나스의 경우	정희수 46
<토론 4> 「타자의 죽음과 경험」에 대한 논평(별지참조)	송성아 64
<발표 5> 한반도에 오랜 세월 편재해 있던 '초월자에 대한 독특한 관념' : 신인일치(神人一致)	한송희 65
<토론 5> “한반도에 오랜 세월 편재해 있던 '초월자에 대한 독특한 관념’ : 신인일치(神人一致)”를 읽고....	한수빈 81
<발표 6> 비자연적 커뮤니케이션 도구로서 인공지능	이진욱 84
<토론 6> 「비자연적 커뮤니케이션 도구로서 인공지능」에 대한 논평(별지참조)	박종성 93

데카르트에게서 물체 관념의 기원

정선우(연세대)

I. 들어가면서

“정신이 물체보다 더 쉽게 알려진다.” 왜냐하면 내가 물체, 가령 밀랍을 지각할 때조차 나는 밀랍을 지각하는 정신을 훨씬 더 명증하고 판명하게 지각하기 때문이다(AT VII 33; CSM II 22; 이현복 b 55~56). 이것이 바로 <둘째 성찰>에서 밀랍 사례 분석을 통해 데카르트가 도달한 결론이다. 그런데 물체가 정신에 비해 덜 명증하고 판명하게 알려진다는 사실을 인정할지라도 다음의 물음이 여전히 제기된다. 애초에 어떻게 정신이 물체를 인식할 수 있는가? 곧 밀랍이든 다른 어떤 물체든, 혹은 개별 물체든 물체 일반이든, 어떻게 물체에 대한 관념이 정신 안에 존재할 수 있는가?

이 물음에 대한 하나의 가능한 답변은 물체 관념이 정신 바깥의 물체에 의해 산출된 것이라는 가설이다. 곧 물체 관념이 외래적(adventitious)이라고 주장하는 것이다. 이는 대부분의 사람들이 쉽게 수긍할 수 있는, 상식에 입각한 답변이다. 그러나 데카르트는 이 가설을 거부한다. 데카르트에 따르면, 엄밀히 말해서 정신 안의 어떤 관념도 외부로부터 받아들인 것이 없기 때문이다. 곧 물체 관념을 포함해 정신 안의 모든 관념은 그 자체로 본유적(innate)이다. 이에 따라 정신이 물체를 인식할 수 있는 이유는 정신이 물체 관념을 본래부터 가지고 있었기 때문이라는 독특한 주장이 성립한다.

실제로 물체 관념의 본유성 주장은 데카르트의 초기 저작에서부터 후기 저술에서까지 일관되게 드러난다. 가령 <정신지도규칙>에 따르면, 우리의 인식과 관련하여 가장 단순한 것들인 ‘단순 본성들(simple natures)’이 존재하는데, 그것들은 “그 자체로 알려지고 어떠한 오류도 포함하지 않는다.” 그러한 본성들 가운데 하나가 ‘순전히 물질적인 것들’, 곧 연장, 형태, 운동 등이다(AT X 418~420; CSM I 44~45; 이현복 a 181~184). 또한 <엘리자베스에게 1643년 5월 21일에 보낸 편지>에 따르면, 우리 안에는 다른 모든 인식의 출발점이 되는 ‘원초적 개념들(primitive notions)’이 존재한다. 그러한 개념들 가운데 하나가 물체와 관련된 개념, 곧 연장 및 형태와 운동 개념이다(AT III 665; Shapiro 65).

여기서 알 수 있듯, 데카르트에게서 연장·형태·운동 관념은 (1) 다른 것의 도움이나 매개 없이 직접적으로 인식되며, (2) 그것으로부터 다른 인식이 형성되고 산출된다는 점에서 가장 기초적이고 일차적인 인식 중 하나로서 간주된다. 그리고 이를 근거로 데카르트가 연장·형태·운동 관념이 정신 안에 본유적으로 존재한다고 생각했음을 추론하는 것은 그다지 어렵지 않다. 그러나 이는 곧바로 상식적 반박에 부딪히게 된다. 우리가 어떤 물체(연장된 것)를 실제로 인식하기 전부터 우리 정신 안에 물체에 대한 관념(연장 관념)이 ‘항상 그리고 이미’ 존재했음을 수긍할 수 있는가? 우리가 실제로 물체를 인식할 때, 이러한 인식이 단지 우리 정신 안의 본유 관념을 상기하는 것에 불과하다는 주장을 수용할 수 있는가?

더욱이 문제는 이뿐만 아니다. 이후에 자세히 살펴볼 것처럼 데카르트는 연장·형태·운동 관념뿐만 아니라, 물체의 감각적 성질(색·소리·촉감 등)에 대한 관념까지 본유적이라고 주장한다. 물론 이러한 주장은 모든 관념의 본유성 테제를 일관되게 적용하기 위해서라도 받아들여져야 한다. 하지만 <프로그램에 대한 주석>을 제외하면, 앞서 살펴본 다른 저술들에서는 감각적 관념의 본유성이 언급되지 않는다. 물체의 감각적 성질은 단순 본성들의 목록에도 원초적 개념들의 목록에도 없을뿐더러 <제일철학에 관한 성찰>에서도 ‘나’에 대한 관념이나 신에 대한 관념, 수학적 관념(기하학적 도형에 대한 관념)의 본유성만 언급될 뿐이다.

따라서 모든 관념(감각적 관념을 포함한)의 본유성 테제를 일관되고 정합적으로 이해하기 위해서는 두 가지 문제가 해소돼야 한다. 첫째, 연장 및 형태, 운동에 대한 관념이든 감각적 성질에 대한 관념이든, 물체 관념이 외래적이지 않고 본유적이라는 주장은 우리의 상식과 직관에 배치된다는 점이다. 둘째, 감각적 관념이 외래적이지 않고 본유적이라는 주장은 데카르트의 다른 저작에서는 확인되지 않거나, 심지어 다른 저작의 내용과 상충하는 것처럼 보인다는 점이다.

본고에서 나는 이 두 의문점을 해소하고 데카르트의 본유성 테제가 물체 관념에 일관되게 적용됨을 보이는 것을 목표로 한다. 이를 위해, 나는 (a) <셋째 성찰>에서 제시된 관념의 참된 기원의 문제를 <프로그램에 대한 주석>에서 제시된 관념의 본유성 테제를 통해 해명하고(2장), (b) 물체 관념을 이루는 모든 관념, 곧 물체에 대한 지적 관념(연장·형태·운동 관념)과 물체에 대한 감각적 관념이 모두 정신에 본유적임을 증명할 것이다(3장). 마지막으로 (c) 그럼에도 불구하고 물체 관념의 기원이 이중화되는 까닭을 데카르트의 본유성 개념 자체와 그의 이중적인 심신 이론에서 찾고, 이를 데카르트의 본유성 테제의 한계로 지적할 것이다(4장).

II. 관념의 본유성 테제: 관념의 ‘참된’ 기원?

데카르트는 <셋째 성찰>에서 내 안의 관념들을 기원(origin)에 따라 세 가지로 분류한다. 본유적 관념(*innate ideas*), 외래적 관념(*adventitious ideas*), 조작적 관념(*factitious ideas*)이 그것이다(AT VII 37~38; CSM II 26; 이현복 b 61). 하지만 이 분류는 잠정적이고 임시적인 것에 불과하다. 데카르트가 말하듯, “어쩌면 나는 내 모든 관념들을 모두 외래적이라고, 혹은 모두 본유적이라고, 혹은 모두 만들어졌다고 여길 수 있는데, 왜냐하면 나는 아직까지 그것들의 참된 기원을 명석하게 간파하지(*perspexi*) 않았기 때문이다(AT VII 38; CSM II 26; 이현복 b 62, 강조는 인용자).”

<셋째 성찰>에서 언급된 관념의 기원의 잠정적 분류는 데카르트 철학에서 중요한 해석상의 쟁점을 야기한다. 왜냐하면 <셋째 성찰>에서의 분류와 달리, 데카르트는 다른 곳, <프로그램에 대한 주석>에서 모든 관념이 본유적이라고 주장하기 때문이다. 이 <프로그램에 대한 주석>은 데카르트가 <인간 정신 또는 이성적 영혼에 대한 설명>에 담긴 레기우스의 주장에 대해 조목조목 반박한 것인데, 특히 관념의 본유성 테제를 명시적 형태로 발견할 수 있다는 점에서 커다란 중요성을 지닌다.

먼저 데카르트가 결코 수용할 수 없었던 레기우스의 주장을 간략히 살펴보자. 레기우스에 따르면, “정신은 본유적인 관념들, 또는 개념들, 또는 공리들(*ideis, vel notionibus, vel axiomatis innatis*)을 필요로 하지 않는다. 그것의 활동을 수행하는 데 단지 사유하는 능력(*facultas cogitandi*)만으로 충분하다. 따라서 정신 안에 새겨진 모든 공통 개념들은 사물들의

관찰이나 전문(traditione)으로부터 기원한 것이다. 심지어 정신이 타고난 신의 관념조차 신적 계시나 전문이나 사물들의 관찰로부터 기원한 것이다(AT VIII-B 345; CSM I 295~296; 이현복 b 191).” 레기우스의 주장은 본유 관념의 존재와 필요성을 전적으로 부정하는 것을 핵심으로 하는 바, 이에 따르면, 정신 안의 모든 관념은 정신 외부로부터, 곧 감각적 경험으로부터 유래한다. 이는 일반적 의미에서 경험론적인, 또는 상식적인 시각을 잘 보여준다고 할 수 있다.

데카르트는 이러한 레기우스의 주장을 반박하면서 본유 관념의 존재를 굳건히 옹호한다. 심지어 그는 이 과정에서 정신 안의 모든 관념이 본유적임을 주장하는 데까지 이른다. 우선 데카르트는 레기우스 역시 긍정하는 정신의 사유 능력이 그 자체로 본유적이라는 점을 지적한다. 정신은 본성상 사유하는 것(res cogitans)이기 때문이다. 그리고 이 본유적 능력으로부터 유래한다는 점에서 본유적인 어떤 관념¹⁾이 있다고 주장한다.

오히려 나는 외부 대상들로부터도 내 의지의 결정(voluntatis meæ determinatione)으로부터도 유래하지 않고, 오직 내 안의 사유 능력으로부터만 유래한 어떤 사유들이 내 안에 있음을 주목했다. 그래서 나는 ‘외래적’ 또는 ‘조작적’이라 불리는 다른 것들과 구별하기 위해 ‘본유적’이라는 용어를 이러한 사유들의 형상들인 관념들 또는 개념들에 적용했다. (AT VIII-B 358; CSM I 303; 이현복 b 206)

데카르트가 보기에, 외부 대상들로부터 받아들인 관념(외래 관념)이나 내 의지가 만들어낸 관념(조작 관념)뿐만 아니라, 정신의 본성적·본유적 능력으로부터 생겨난 관념이 존재하므로 본유 관념의 존재는 인정돼야 한다.

여기서 중요하게 고려해야 하는 점은 (데카르트가 곧바로 덧붙이듯) 정신의 본유적 능력으로부터 어떤 관념이 생긴다고 할 때, 이 본유적 ‘능력(faculty)’은 잠재성(potentiality)의 의미로서 이해돼야 한다는 점이다. 데카르트는 이를 설명하기 위해 성격상의 소질이나 특정 질병에 걸리기 쉬운 체질을 예로 든다.

[관념들 또는 개념들이 본유적이라는 것은] 어떤 가족들에게 관대함이 본유적이라거나, 다른 가족들에게 통풍이나 담석 같은 어떤 병이 본유적이라는 것과 같은 의미이다. 이는 그러한 가족들의 아기들이 어머니의 자궁에서 이 같은 병을 앓는다는 것이 아니라, 그 병에 걸릴 만한 어떤 기질/성향 또는 능력(dispositione sive facultate)을 타고난다는 뜻이다. (AT VIII-B 358; CSM I 304; 이현복 b 206, 강조는 인용자, [] 안은 인용자 추가)

이처럼 설령 어떤 관념이 정신 안에서 아직 현실화되지 않았다고 하더라도, 정신은 그 관념을 마치 어떤 타고난 기질처럼 ‘항상 그리고 이미’ 소유하고 있으며, 바로 이런 의미에서 데카르트는 정신의 본유적 능력으로부터 유래하는 관념을 본유적으로, 곧 잠재적으로 존재하는 것이라고 여긴다. 이는 다음의 언급에서 더욱 명백히 확인된다.

우리 안에서 이 관념들[=우리의 사유 능력으로부터만 유래하는 관념들]은 그 능력

1) 앞으로 밝혀질 것처럼 이 ‘어떤’ 관념에는 ‘모든’ 관념들이 해당한다. 데카르트에게서 모든 관념은 정신의 본유적 능력으로부터 생겨나며, 이런 의미에서 모든 관념은 본유 관념이기 때문이다.

과 함께 본유적이다. 즉 이 관념들은 잠재적으로 우리 안에 항상 존재한다. 왜냐하면 ‘능력’이라는 용어는 단지 잠재성만을 나타내므로 어떤 능력 안에 존재한다는 것은 현실적으로가 아니라, 단지 잠재적으로만 존재한다는 것이기 때문이다. (AT VIII-B 361; CSM I 305; 이현복 b 209, [] 안은 인용자 추가)

그렇다면, 정신의 사유 능력 안에 존재하는 본유 관념에는 어떤 것이 속하는가? 모든 관념들이 관찰이나 전문 같은 감각적 경험을 통해서만 획득될 수 있다고 주장하는 레기우스에 맞서서 데카르트는 정신 안의 모든 관념들이 본유 관념에 해당한다고 단언한다.

유일한 예외인 우리가 우리 정신 앞에 직접적으로 가지고 있는 **이러저러한 관념이 우리 외부에 놓인 어떤 사물과 관계된다고 판단하는 경우와 같은 그러한 경험과 관련된 상황들을 제외하고** 우리 관념들 안에 정신 또는 사유 능력에 본유적이지 않은 것은 아무것도 없다. 우리가 **이러한 판단을 내리는 것은** 이러한 사물들이 감각기관들을 통해 우리 정신에게 관념들을 들여보내기(*immiserunt*) 때문이 아니라, 정확히 그 순간에 정신의 본유적 능력을 통해 그 관념들을 형성할 기회(*occasionem*)를 정신에게 제공하는 어떤 것을 들여보내기 때문이다. (AT VIII-B 358~359; CSM I 304; 이현복 b 206~207, 강조는 인용자)

이에 따르면, 정신 안의 관념들 가운데 본유적이지 않은 것은 아무것도 없다. 하지만 데카르트 스스로 언급하듯, 적어도 경험을 통해 형성된 사유만큼은 비-본유적이라고 여겨야 하지 않는가? 그러나 여기서 주의해야 할 점은 데카르트가 ‘유일한 예외’라고 간주한 것이 다른 아닌 외부 사물에 대한 ‘판단’이라는 사실이다. 데카르트에게서 ‘판단’은 어떤 관념에 대해 우리 의지가 이를 긍정하거나 부정할 때, 곧 관념에 긍정이나 부정 같은 의지작용(*volition*)이 덧붙여질 때 발생하는 것이므로 본래적 의미에서 또는 엄밀한 의미에서 관념이라고 부를 수 없다.²⁾ 따라서 의지의 산물인 판단이 본유 ‘관념’의 목록에서 일차적으로 배제되는 것은 당연하다.³⁾ 오히려 그러한 판단의 근거가 되는 관념 자체는 외부 물체 및 내 신체(감각기관)를 통해 들어온 것이 아니라, 정신의 본유적 능력으로부터 생겨난 것이라는 점을 고려한다면, 데카르트의 본유 관념 테제에 예외는 없다.

이러한 본유성 테제는 연장(물체/신체)과 사유(정신)의 이원론, 특히 신체적 운동에 의한 감각 작용과 정신의 사유 작용의 엄격한 분할에 기초한다. 이 분할에 따르면, 외부 물체나 내 신체는 결코 내 정신 안에 관념을 만들어낼 수 없다. 신체적 운동에 의한 이미지는 정신과 직접적으로 관련되지 않으며, 이미지(연장 양태)와 관념(사유 양태)은 구별되기 때문이다. 외부 물체에 대한 감각 작용 - 가령 시각을 통해 어떤 물체를 봄으로써 내 신체 안에서 혈액이나 신경, 동물 정기가 자극받아 운동하는 것 - 은 단지 정신의 사유 능력이 관념을 형성할 어떤 계기, 기회(*occasion*)를 제공할 뿐, 그것이 관념을 직접적으로 산출하거나 야기할 수 없다는 것이 데카르트의 주장이다.

결론적으로 모든 관념은 본유 관념으로서 간주돼야 한다. 곧 ‘나’(정신)에 대한 관념이나 신

2) 특히 AT VII 37, 56~57; CSM II 25~26, 39~40; 이현복 b 60~61, 84~85 참고.

3) 이는 <메르센에게 1641년 7월 22일에 보낸 편지; AT III 418>에서 명확히 드러난다: “저는 어떤 긍정도 부정도 포함하지 않는 모든 관념들이 우리에게 본유적임을 주장합니다(*je tiens que toutes celles qui n’enveloppent aucune affirmation ni négation nous sont innatæ*).”

에 대한 관념뿐만 아니라, 물체에 대한 관념, 기하학적 도형에 대한 관념⁴⁾, 나아가 감각적 성질에 대한 관념까지 모두 정신 안에 본유적으로, 곧 잠재적으로 존재한다. 엄밀히 말해, 어떤 사유가 의지작용이나 판단이 아니라, 순전히 관념인 한에서, 그것은 결코 외래적이거나 조작적일 수 없다.⁵⁾ 곧 데카르트 철학 체계 안에서 외래 ‘관념’이나 조작 ‘관념’은 존재하지 않는다. 이로써 관념의 참된 기원이 밝혀졌다.

그런데 널리 알려져 있듯, 데카르트는 관념에 두 가지 실재성을 부여한다. 이는 <제일철학에 관한 성찰>의 ‘서문’에서부터 제시되고 있는 바인데, 관념은 한편으로 지성의 작용으로서 간주될 수 있으며, 다른 한편으로 이 작용을 통해 표상된 것으로서 간주될 수 있다(AT VII 8; CSM II 7; 이현복 b 27). 마찬가지로 <셋째 성찰>에 따르면, 관념은 한편으로 사유의 특정한 양태로서 이해되며, 다른 한편으로 이러저러한 것을 표상하는 것으로서 이해된다(AT VII 40; CSM II 27~28; 이현복 b 64). 전자의 측면에서 관념은 형상적 실재성(formal reality)을 지니며, 후자의 측면에서 표상적 실재성(objective reality)을 지닌다. 그렇다면, 모든 관념이 본유적이라고 할 때, 이 ‘본유성’의 정확한 의미는 무엇인가? 관념의 형상적 실재성과 표상적 실재성 모두 본유적인가, 아니면 둘 중 하나만, 가령 관념의 형상적 실재성만 본유적인가?

먼저 모든 관념의 형상적 실재성은 정신의 사유 능력에 본유적이다. (1) 관념이 사유 양태인 한에서 관념의 형상적 실재성의 기원은 정신 자체의 실재성이다. 달리 말해, 사유 양태로서의 관념의 형상적 실재성은 사유 실체로서의 ‘나’(정신)의 형상적 실재성에 귀속된다. (2) 정신은 사유 능력을 본성으로 한다. 따라서 (3) 모든 관념의 형상적 실재성은 정신의 본유적 능력으로부터 유래한다.

다음으로 관념의 표상적 실재성 역시 정신의 사유 능력에 본유적이다. <프로그램에 대한 주석>에 따르면, 단지 관념의 형상적 존재(formal being)뿐만 아니라, 관념의 표상적·지향적 내용(representational.intentional content)도 본유적임을 알 수 있다.

내가 <굴절광학>에서 상세히 설명했듯, 운동들 자체도 그것들로부터 생기는 형태들도 감각기관들에 발생하는 그대로 정확히 우리에게 인식되지 않는다. 따라서 **운동들 자체와 형태들에 대한 바로 그 관념들은** 우리에게 본유적이라는 점이 따라 나온다. **고통, 색, 소리 및 이와 유사한 것들에 대한 관념들은**, 어떤 신체적 운동들을 기회로 하여 우리 정신이 그것들을 표상할 수 있으려면, 더욱더 본유적이어야 한다. 왜냐하면 이 관념들과 신체적 운동들 사이에는 어떠한 유사성도 없기 때문이다. (AT VIII-B 359; CSM I 304; 이현복 b 207, 강조는 인용자)

관념의 표상적 측면, 가령 운동·형태 관념이나 색·소리·고통 관념에 담긴 내용 자체도 본

4) 이후 자세히 살펴보겠지만, 데카르트는 <다섯째 반박에 대한 답변>에서 기하학적 도형(가령 삼각형)에 대한 관념 역시 본유적이어야 함을 주장한다(AT VII 382; CSM II 262; 원석영 389~390). 나는 기하학적 도형 관념이 궁극적으로 연장 관념으로 환원됨을 주장하며, 따라서 이를 연장 관념의 본유성을 다룰 때 함께 다룬다. 자세한 내용은 본고의 3장 2절을 참고하라.

5) 다음의 의문이 제기될 수 있다. 의지작용이나 판단의 기원은 무엇인가? 관념과 마찬가지로 그것들 역시 본유적이지 않은가? 데카르트에 따르면, 정신 안에는 인식 능력(facultas cognoscendi), 즉 지성뿐만 아니라, 선택 능력(facultas eligendi), 즉 의지도 존재하며(AT VII 56; CSM II 39; 이현복 b 84), 이 두 능력 모두 정신의 본유적·본성적 능력으로서 이해돼야 한다. 그러나 전자로부터 유래하는 관념의 기원은 본유적이지만, 후자로부터 유래하는 의지작용이나 판단의 기원은 **그것들이 의지의 자유로운 결정 또는 선택에 의한 것이라는 점에서** 조작적(비-본유적)이라는 것이 내 생각이다. 그리고 바로 이 점에 지성과 의지의 결정적 차이가 성립한다.

유적이어야 한다. 여기서 관념의 표상적 내용의 본유성을 입증하는 근거는 바로 신체적 운동과 관념의 내용 사이의 ‘비유사성’이다. 데카르트는 우리의 감각기관이나 뇌에 발생하는 신체적 운동이 관념의 내용과 전혀 유사하지 않으므로 만약 관념의 표상적 내용이 정신에 본유적으로 주어져 있지 않다면, 신체적 운동만으로는 관념의 내용이 인지되거나 식별될 수 없을 것이라고 주장한다.

결국 관념의 본유성 테제는 관념의 모든 측면에, 곧 관념의 형상적 존재에도 관념의 표상적·지향적 내용에도 인정돼야 한다.⁶⁾ 따라서 데카르트에게서 관념들 가운데 본유적이지 않은 것은 아무것도 없다. 모든 종류의 관념 - 사유, 신, 연장, 감각적 성질 등 - 이 본유적이며, 관념의 모든 측면 - 형상적, 표상적 - 이 본유적이기 때문이다.

하지만 <프로그램에 대한 주석>에서 명시적으로 제시된 물체 관념(지적인 것이든 감각적인 것이든)의 본유성에 관해서는 곧바로 상식적 의문이 제기된다. 어떻게 정신 안에 물체에 대한 관념이 본유적으로 또는 잠재적으로 존재할 수 있는가? 왜냐하면 비물질적인 것들(정신 자신이나 신)에 대한 관념이 본유적이라는 주장과 달리, 물체 관념, 심지어 감각적 관념이 본유적이라는 주장은 받아들이기에 훨씬 더 어려워 보이기 때문이다. 다음 장에서는 이와 관련하여 물체 관념의 종류를 세분화한 후, 각각의 관념의 기원이 정말로 본유적인지, 만약 본유적이라면, 어째서 그러한지를 데카르트의 여러 텍스트를 통해 상세히 검토 하겠다.

Ⅲ. 물체 관념의 종류와 기원

(1) 물체 관념의 종류

데카르트가 다른 모든 관념과 마찬가지로 물체 관념이 정신에 본유적이라고 주장할 때, 이 물체 관념에는 구체적으로 무엇이 속하는가? 물체 관념의 기원 문제를 다루기에 앞서서 우선 물체 관념을 이루는 것들을 분류하고 열거해 보자. 첫째, 내가 어떤 물체를 ‘애매하고 혼동되게’ 지각할 때, 내 정신에 드러나는 것은 색, 소리, 차가움이나 뜨거움 같은 물체의 우연적 성질 또는 감각적 성질에 대한 관념이다. 둘째, 내가 어떤 물체를 ‘명석하고 판명하게’ 지각할 때, 내 정신에 드러나는 것은 연장과 형태, 위치와 운동 같은 물체의 본질적 속성에 대한 관념이다. 마지막으로 어떤 물체와 ‘나’, 즉 정신의 공통된 특성이라고 할 수 있는 실체, 지속, 수에 대한 관념이 물체 관념에 첨가될 수 있다. 바로 이 세 가지야말로 물체 관념의 전부를 이룬다(AT VII 43; CSM II 29~30; 이현복 b 68).⁷⁾

6) <프로그램에 대한 주석>에서 제시된 본유성 테제가 비단 관념의 형상적(formal) 실재성뿐만 아니라, 관념의 표상적(objective) 실재성, 즉 표상적·지향적(representational.intentional) 내용에도 적용돼야 한다는 것은 여러 연구들에서 공히 확인되는 바다. [Wilson(1991). *Descartes on the Origin of Sensation* (특히 303쪽); Rozemond(1999). *Descartes on Mind-Body Interaction* (특히 457~458쪽); Nadler(2006). *The Doctrine of Ideas* (특히 94쪽) 참고]

7) 나는 물체 관념의 기원 문제를 다루면서 이 세 가지 관념들 가운데 앞의 두 가지 것만 탐구할 것이다. 왜냐하면 세 번째 관념(공통된 특성에 대한 관념)은 ‘나’(정신)의 관념에도 공통으로 속하는 것이므로 그것이 정신으로부터 유래했음을, 곧 정신에 본유적임을 쉽게 추론할 수 있는 반면, 앞의 두 관념, 곧 물체에 대한 지적·감각적 관념의 기원이 본유적이라는 주장은 상식이나 직관에 반한다는 점에서 쉽게 납득되지 않기 때문이다. 다음으로 이 절에서 나는 물체 관념이 가진 형상적 측면과 표상적 측면 가운데 후자의 것만을 탐구할 것이다. 왜냐하면 앞서 살펴봤듯, 전자, 곧 모든 관념의 형상적 존

이러한 물체 관념의 분류는 <둘째 성찰>의 밀랍 사례에 대한 분석에서 잘 드러난다. 데카르트는 이 분석을 시작하면서 물체 일반이 아니라, 어떤 특수한 물체, 가령 하나의 밀랍에 대해 고찰하겠다고 말한다(AT VII 30; CSM II 20; 이현복 b 51~52). 그렇다면, 내가 어떤 물체, 곧 하나의 밀랍이라고 지각하는 것은 정확히 무엇인가? 이러한 물체 관념의 표상적 내용을 이루는 것은 무엇인가? 이에 대해 데카르트는 다음과 같이 말한다.

밀랍에서 판명하게 파악된 것은 무엇이였는가? 확실히 내가 감각을 통해 도달했던 것 중에는 아무것도 없다. 미각, 후각, 시각, 촉각 및 청각으로 감지한 것은 지금 모두 바뀌었지만, 밀랍은 그대로 남아 있기 때문이다. [...] 그러나 내가 지금 상상하고 있는 이것은 정확히 무엇인가? 주의하자. 밀랍에 속하지 않는 것들을 제거하고 무엇이 남는지를 보자. 연장되고(extensum), 신축적이며(flexibile), 가변적인(mutabile) 것 외에는 아무것도 없다. 그러나 ‘신축적이고 가변적인’ 이것은 무엇인가? 이것은 [...] 내가 상상하는 것인가? 전혀 아니다. 내가 밀랍이 이런 종류의 무수히 많은 변화들을 겪을 수 있다고 파악하지만, 내가 상상하면서 이 무수히 많은 변화들을 두루 훑을(percurrere) 수 없으며, 따라서 이 파악은 상상 능력에 의해 완수되지(perficere) 않기 때문이다. 그리고 ‘연장된’ 이것은 무엇인가? [...] 이 밀랍이 무엇인지는 내 상상 에 의해 밝혀지지 않으며 오히려 정신에 의해서만 지각된다는 것을 나는 인정해야만 한다. [...] 주의해야 하는 것은 밀랍의 지각이 시각도 촉각도 상상도 아니라는 것, 이전에는 그렇게 보였다고 하더라도 결코 그렇지 않다는 것, 오히려 그것은 단지 정신의 내적 통찰(mentis inspectio)이라는 것[...]이다. (AT VII 30~31; CSM II 20~21; 이현복 b 52~54)

이에 따르면, 밀랍에 대한 인식은 애매하고 혼동된(obscure and confused) 관념일 수도 있고 명석하고 판명한(clear and distinct) 관념일 수도 있다. 밀랍의 우연적 성질들(색, 맛, 촉감 등)에 대한 관념이 전자에 속한다면, 밀랍의 본질적 속성에 대한 관념은 후자에 속한다. 이 후자의 속성(본질적 속성)은 밀랍이 지니는 연장 자체와 그 변화들을 의미한다. 그리고 연장과 그 변화들은 정신의 내적 통찰(inspection) 또는 (감각이나 상상과 구분되는) 순수 지성의 지각을 통해서만 내게 알려진다. 이처럼 물체 관념을 구성하는 표상적 내용에는 크게 두 가지, 곧 명석하고 판명한 관념으로서의 지적 관념과 애매하고 혼동된 관념으로서의 감각적 관념이 있음을 알 수 있다.

(2) 물체에 대한 지적 관념의 기원

이러한 분류 아래, 먼저 연장과 형태, 운동 같은 물체의 본질적 속성에 대한 지적 관념의 기원을 살펴보자. 애초에 우리가 어떻게 물체의 연장성을 인식할 수 있었는가? 위의 밀랍 사례의 분석에서 알 수 있듯, 우리가 밀랍이 연장된 것이며 무수히 많은 변화들을 겪을 수 있음을 인식한 것은 감각이나 상상을 통해서가 아니라, 오로지 순수 지성의 지각을 통해서다. 우

재의 기원은 사유 실체로서의 정신임이 분명하며, 여기에는 관념들 사이에 아무런 차이도 없는 반면, 후자, 곧 물체 관념의 표상적 내용이 정신의 사유 능력으로부터 기원한다는 주장은 추가적 해명을 필요로 하기 때문이다. 따라서 나는 앞으로 물체 관념을 크게 물체의 본질적 속성(연장)에 대한 관념 및 물체의 우연적 성질(감각적 성질)에 대한 관념으로 나누고, 각각의 표상적 내용의 기원이 무엇인지를 탐구할 것이다.

리의 감각 능력이나 상상 능력은 매우 제한돼 있어서 연장의 무수한 변화들을 결코 다 포착할 수 없는 반면, 정신의 지적 지각 또는 내적 통찰은 감각이나 상상의 범위를 훨씬 뛰어넘어 무수한 것들에 무한정하게(indefinitely) 확장될 수 있다. 바로 이 점이 데카르트가 연장이 순수 지성의 지각의 대상이라고 주장하는 까닭이다.

여기서 하나의 의문이 제기된다. <넷째 성찰>에 따르면, 분명 정신의 인식 능력은 유한하며, 우리 지성은 우리 의지와 달리 제한돼 있다(AT VII 57; CSM II 39~40; 이현복 b 84~85). 그런데 만약 연장의 변화들이 무수히 많다면, 곧 어떤 물체가 무한정한(indefinite) 변화들을 겪을 수 있다면, 유한하고 제한된 지성이 그것들을 파악하는 데 분명 한계가 있지 않은가(?) 어떻게 감각이나 상상력과 달리 지성이 무한정한 연장의 변화들을 파악할 수 있다고 확신할 수 있는가?

그러나 지성의 특수성을 고려하면, 문제는 해결된다. Gueroult가 강조하듯, 물론 우리 지성은 우리 의지에 비해 제한적이기는 하지만, 이는 의지와 비교했을 때 그러한 것일 뿐이다. 오히려 순수 지성은 감각이나 상상, 기억에 비해 무한정하게 확장될 수 있다.⁹⁾ 대표적으로 <여섯째 성찰>에 등장하는 천각형의 사례에서 알 수 있듯, 우리가 상상할 수 없는 무수히 많은 도형들(가령 천각형·만각형 등)을 순수 지성을 통해서 이해할 수 있기 때문이다(AT VII 72; CSM II 50; 이현복 b 104). 이와 마찬가지로 우리는 연장의 무수히 많은 변화들을 감각하거나 상상할 수 없음에도 불구하고 순수 지성에 의해서는 지각할 수 있다.

나아가 연장과 그 변화들에 대한 인식이 감각이나 상상력으로부터 유래하지 않는다는 것은 물체의 본질적 속성의 관념이 외래적이거나 조작적일 수 없음을 의미한다. 곧 연장 관념은 감각을 통해 외부로부터 받아들인 것도 상상력을 통해 임의로 만들어낸 것도 아니다. 따라서 연장 관념이 외래 관념도 조작 관념도 아니라면, 결국 본유 관념일 수밖에 없다. 이와 관련하여 데카르트는 <다섯째 성찰>에서 다음과 같이 말한다.

나는 철학자들이 흔히 연속체라고 부르는 양, 즉 이 양의, 더 정확히 말해 양적인 것의 길이, 넓이 및 깊이로 이뤄진 연장을 판명하게 상상한다. 또한 나는 이것의 다양한 여러 부분들의 수를 세고, 이 부분들에 다양한 크기, 형태, 위치 및 장소 운동을, 그리고 이 운동들에 다양한 지속을 지정한다. [...] 이러한 것들의 진리는 매우 명백하고 **내 본성과 매우 일치/부합해서(consentanea)** 내가 이것들을 처음 발견할 때, 내가 새로운 어떤 것을 배운다기보다 이미 전에 알고 있던 것을 기억하는 것으로, 즉 **내 안에 벌써 존재했지만** 이전에는 정신의 시선을 돌리지 않았다가 처음으로 주목하는 것으로 보인다. (AT VII 63~64; CSM II 44; 이현복 b 92~93, 강조는 인용자)

이처럼 정신은 연장 관념을 이미 알고 있었으며, 연장 관념을 잠재적으로 소유하고 있었다.

8) <둘째 성찰>의 밀랍 사례의 분석에서 제시된 개별 물체의 무수한 변화들과 직접적으로 관련되지는 않지만, Wilson은 **정신의 유한성**과 연장된 세계의 무한정성을 비교함으로써 무한정한 세계에 대한 관념이 유한한 정신으로부터 산출될 수 있는지를 묻는다. [Wilson(1986). *Can I be the Cause of My Idea of the World?* 참고] 그러나 나는 (개별 물체든 연장된 세계 전체든) 연장만큼이나 정신, 특히 지성이 무한정할 수 있으며, 밀랍 사례의 분석에서 그러한 **지성의 무한정한 지각의 가능성**이 제시되고 있음을 주장한다. 자세한 내용은 본문과 바로 이어지는 주석을 참고하라.

9) Gueroult(1984). *Descartes' Philosophy Interpreted According to the Order of Reasons* vol. 1 (특히 7장, 235~236쪽) 참고. 이러한 이유로 Gueroult는 비록 지성의 범위가 의지의 무한성에 미치지 못하는 못하지만, 그럼에도 불구하고 지성이 무한정한 지각을 가질 수 있음을 부각시킨다.

이러한 잠재적 상태의 관념을 현실화하기 위해서는 내 안에 이미 존재하는 관념을 ‘다시 떠올리고’ ‘주목하는’ 것으로 충분하다. 그런데 이 대목에서 데카르트가 연장 관념의 본유성을 강조하기 위해 사용하는 표현의 의미를 되새길 필요가 있다. 데카르트는 물체의 연장성과 관련된 진리가 내 정신의 본성에 일치/부합한다고 말한다. 하지만 정신의 본성은 사유인 반면, 물체의 본성은 연장이다. 사유와 연장은 실재적으로 구별된다. 그렇다면, 이 말을 어떻게 이해해야 하는가?

이를 해명하기 위해서는 <다섯째 성찰>에 등장하는 삼각형의 ‘참되고 불변하는 본성’에 대한 설명을 우회할 필요가 있다. 그런데 삼각형 같은 기하학적 관념에 대해 검토하는 것이 지금 문제가 되는 연장 관념을 이해하는 것과 무슨 관련이 있는지 의문스러울 수 있다. 하지만 데카르트가 <다섯째 성찰>을 끝마치면서 물체적 본성을 순수 수학의 대상과 동일시하는 것에서 알 수 있듯¹⁰⁾, 삼각형 관념 같은 기하학적 관념은 연장 관념으로 환원된다. 삼각형은 선과 각이 결합된 것이고, 이 요소들 모두는 형태로 환원되며, 형태는 연장으로 환원되기 때문이다. 따라서 만약 본유적인 기하학적 관념이 존재한다면(데카르트는 이를 인정하는데), 이는 그것이 본유적인 연장 관념의 한 부분 내지 한 종류인 한에서만 그러하다.¹¹⁾

데카르트에 따르면, 내 안의 삼각형 관념은 내가 의지 작용이나 상상 작용을 통해 자의적으로 만들어낸 것이 아니다. 오히려 이 도형의 참된 본성, 영원 불변한 본성이 내 정신 안에 존재한다. 이와 관련된 데카르트의 언급을 살펴보자.

예컨대 내가 삼각형을 상상하는 경우, 어쩌면 이 도형이 내 사유 바깥 어디에도 실존하지 않고 한 번도 실존한 적 없다고 하더라도, 이 도형의 규정된, 영원 불변한, 어떤 본성 또는 본질 또는 형상이 분명히 존재하며, 이것은 내가 꾸며낸 것도 내 정신에 의존하는 것도 아니다. 이는 삼각형에 관한 다양한 여러 특성들[...]이 증명될 수 있다는 사실로부터 분명하다. 이러한 특성들은 설령 내가 이전에 삼각형을 상상했을 때는 전혀 사유하지 않았던 것이라고 하더라도, 내가 원하든 원하지 않는 간에 지금은 명석하게 인지하는 것이기 때문에 내가 꾸며낸 것일 수 없다는 점이 따라 나온다. (AT VII 64; CSM II 44~45; 이현복 b 93, 강조는 인용자)

여기서 명확히 알 수 있는 것은 우리가 기하학적 도형 관념을 외부 사물로부터 받아들이거나 의지의 결정으로 만들어낸 것이 아니며, 따라서 그것은 본유적이라는 사실이다. 달리 말해, 기하학적 도형의 참된 본성이 정신의 사유 능력 안에 존재한다. 더욱이 정신은 도형의 참된 본성의 관념을 ‘본래적으로’ 소유할 뿐만 아니라, 이로부터 이 도형의 다양한 특성들을 ‘필연적으로’ 도출해 낼 수 있다. 이런 의미에서 기하학적 본성, 나아가 연장 속성에 대한 인식은 애초부터 정신의 본성(사유 능력)과 전적으로 일치/부합한다고 말해질 수 있는 것이다.

기하학적 관념의 본유성을 입증하는 텍스트는 이뿐만이 아니다. <다섯째 반박에 대한 답변>에서 데카르트는 도형에 대한 관념들이 감각으로부터 유래한 것이라는 가쌍디의 주장을 반박하면서 다음과 같이 말한다,

10) “순수 수학의 대상인 모든 물체적 본성” (AT VII 71; CSM II 49; 이현복 b 102)

11) 기하학적 본성은 연장 속성으로 환원되며, 따라서 연장 자체야말로 가장 단순한 것이라는 주장에 관해서는, Schmaltz(2014). *Descartes’ doctrine of true and immutable natures* (특히 214쪽); Nelson(2008). *Cartesian Innateness* (특히 327~328쪽) 참고. 특히 Nelson은 기하학적 도형이 연장에 관해 사유하는 방식 또는 양태라는 점에서 연장에 속한다고 강조한다.

참된 삼각형에 대한 관념은 이미 앞서서 우리 안에 존재했으며, 우리 정신은 그 관념을 종이 위에 그려진 삼각형의 형태보다 더 쉽게 인식할 수 있다. 그렇기 때문에 우리는 그 삼각형[=종이 위에 그려진 삼각형의 형태]을 보면서 그것을 파악하는 것이 아니라, 참된 삼각형을 파악하는 것이다. [...] 만약 우리 정신이 기하학적 삼각형에 대한 관념을 다른 곳으로부터 이미 소유하고 있지 않았더라면, 우리는 기하학적 삼각형을 종이 위에 그려진 모양으로부터 인지할 수 없었을 것이다. (AT VII 382; CSM II 262; 원석영 389~390, [] 안은 인용자 추가)

시각을 통해 마주치는 삼각형의 형태가 아무리 정교하게 그려지거나 작도된 것이라고 할지라도, 참된 삼각형의 본성과 다를 수밖에 없다. 우리가 아무리 삼각형의 선분을 곧게 그리더라도, 그것을 자세히 들여다보면, 울퉁불퉁하거나 휘어 있기 때문이다. 따라서 정신이 참된 삼각형의 본성 - 오로지 지성의 시각을 통해서만 인식할 수 있는 - 을 이해하기 위해서는 본유적인 기하학적 관념이 정신에 '사전적으로' 주어져 있었어야 한다.

이와 마찬가지로, 우리가 감각을 통해 경험하는 형태나 크기, 운동만으로는 우리 정신 안의 형태나 크기, 운동 관념을 설명할 길이 없는데, 왜냐하면 물체적 운동과 운동에 대한 관념은, 또는 물체적 형태와 형태에 대한 관념은 서로 다르기 때문이다.¹²⁾ 우리가 밀랍 사례에서처럼 운동이나 형태, 나아가 연장 자체를 명석 판명하게 지각할 수 있으려면, 운동이나 형태, 연장에 대한 본유적 관념이 우리 정신 안에 있어야 한다. 곧 이는 정신이 운동, 형태 및 연장 관념의 표상적 내용을 정신 외부로부터 받아들인 것이 아니라, 정신 내부에 이미 소유하고 있음을 뜻한다. 따라서 기하학적 도형의 참된 본성도 물체의 참된 본성도 정신 안에 본유적으로 존재한다는 사실로부터, 적어도 물체에 대한 지적 관념만큼은 외래 관념이나 조작 관념이 아니라, 본유 관념이라는 점이 따라 나온다.

(3) 물체에 대한 감각적 관념의 기원

물체의 본질적 속성, 곧 연장이나 형태, 위치와 운동에 대한 관념이 본유적이어야 한다면, 물체의 우연적이고 감각적인 성질에 대한 관념은 어떠한가? 그것 역시 본유적이어야 하는가? 오히려 감각적 관념만큼은 다른 관념들과는 달리 내 정신 외부로부터 생겨나는 것이 아닌가? Wilson이 적절히 지적하듯, 데카르트 역시 <여섯째 성찰>에서는 감각의 기원을 외부 물체로부터 찾는 것처럼 보인다.¹³⁾ <여섯째 성찰>에 따르면, 내 안에 감각적 관념들을 수용하고 인지하는 '어떤 수동적인 능력'이 존재하는 것이 사실이지만, 이 수동적 능력은 이 관념들을 산출하거나 야기하는 '어떤 능동적인 능력'이 전제되어야만 기능할 수 있다. 그리고 데카르트는 이 능동적 능력을 외부 물체들에 귀속시킨다.¹⁴⁾

12) “그러나 내가 <굴절광학>에서 상세히 설명했듯, 운동들 자체도 그것들로부터 생기는 형태들도 감각 기관들에 발생하는 그대로 정확히 우리에게 인식되지 않는다. 따라서 운동들 자체와 형태들에 대한 바로 그 관념들은 우리에게 본유적이라는 점이 따라 나온다.” (AT VIII-B 359; CSM I 304; 이현복 b 207, 강조는 인용자)

13) Wilson(1991). *Descartes on the Origin of Sensation* (특히 301~306쪽) 참고. 동일한 곳에서 Wilson은 감각의 기원과 관련하여 데카르트 철학에서 정신의 수동성(감각적 관념을 수용)과 능동성(감각 관념을 형성) 사이의 긴장이 있음을 날카롭게 지적한다. 이 지적은 단지 감각적 관념뿐만 아니라, 본유 관념 테제 전반과 관련하여 정신의 수동성(주어진 관념을 지각)과 능동성(본유적 능력으로부터 관념을 산출) 사이에도 적용될 수 있을 것으로 보인다.

14) 이는 <여섯째 성찰>, 특히 AT VII 79~80; CSM II 55; 이현복 b 111~112에 제시된 내용을 간략히

그러나 Nelson에 따르면, 감각적 관념들의 존재는 심신 합일(union)에 대한 본유적 인식에 기초한다. 곧 정신과 신체의 합일이 원초적 개념(primitive notion)에 속하며 감각을 통해 이 합일을 인식할 수 있다는 데카르트의 주장¹⁵⁾을 근거로 하여, Nelson은 원초적인 것과 본유적인 것을 치환 가능한 것으로 여기고, 나아가 모든 감각적 관념들이 심신 합일에 대한 원초적 개념과 관련된다고 주장한다.¹⁶⁾ 심신 합일에 대한 개념이 정신에 본유적으로 주어져 있으며, 이 개념으로부터 감각적 관념들의 존재를 도출할 수 있다는 점에서 감각적 관념들의 본유성이 인정된다는 것이다.

실제로 데카르트는 <프로그램에 대한 주석>에서 감각적 관념 역시 본유적이어야 함을 진지하고 굳건하게 주장하는 것처럼 보인다. 이에 따르면, 감각적 성질을 표상하는 내용마저 정신에 본유적으로 주어져 있어야 한다. 데카르트 스스로 예를 들고 있듯, 이러한 본유적인 감각적 관념에는 색, 소리, 촉감 같은 물체의 우연적 성질에 대한 관념이 모두 속한다. 이에 대한 데카르트의 언급을 다시 살펴보자.

[...] 우리 관념들 안에 정신 또는 사유 능력에 본유적이지 않은 것은 아무것도 없다. [...] 이러한 사물들[=우리 외부에 놓인 사물들]이 감각기관들을 통해 우리 정신에게 관념들을 들여보내기 때문이 아니라, 정확히 그 순간에 정신의 본유적 능력을 통해 그 관념들을 형성할 기회를 정신에게 제공하는 어떤 것을 들여보내기 때문이다. [...] 어떤 신체적 운동들을 제외하고 감각기관들을 통해 외부 대상들로부터 우리 정신에 도달하는 것은 아무것도 없다. [...] 고통, 색, 소리 및 이와 유사한 것들에 대한 관념들은, 어떤 신체적 운동들을 기회로 하여 우리 정신이 그것들을 표상할 수 있으려면, 더욱더 본유적이어야 한다. 왜냐하면 이 관념들과 신체적 운동들 사이에는 어떠한 유사성도 없기 때문이다. 따라서 우리 정신 안의 모든 공통 개념들이 그러한 운동들로부터 생겨나고 그것들 없이는 존재할 수 없다는 것보다 더 부조리한 것을 꾸며낼 수 있겠는가? (AT VIII-B 358~359; CSM I 304; 이현복 b 206~207, 강조는 인용자, [] 안은 인용자 추가)

앞서 관념의 본유성 테제를 설명하는 과정에서 제시된 두 가지 근거가 동일하게 감각적 관념의 기원에 대한 설명에도 적용된다. 감각적 관념이 정신에 본유적이어야 하는 까닭은, 우선 데카르트의 심신 이원론 때문이다. 어디까지나 연장에 속하는 신체적 운동과 그로 인한 감각적 이미지는, 원리상 결코 사유로서의 관념을 산출하거나 야기할 수 없다.

다음으로 신체적 운동과 관념의 표상적 내용 사이의 비유사성 때문이다.¹⁷⁾ 신체적 운동 자

요약한 것이다.

- 15) <엘리자베스에게 1643년 5월 21일 및 6월 28일에 보낸 편지> AT III 665, 691~692; Shapiro 65, 69> 참고. 이에 따르면, 우리 안에는 영혼과 신체의 합일(union)에 대한 원초적 개념(primitive notion)이 존재한다. 이 개념은 다른 개념들과 달리 지성이나 상상에 의해서는 단지 애매하고 혼동되게 알려질 뿐이지만 감각에 의해서는 매우 명석하고 판명하게 알려진다.
- 16) Nelson(2006). *Cartesian Innateness* (특히 324~328쪽) 참고. 동일한 곳에서 Nelson은 궁극적으로 단순한 본유 관념을 크게 네 가지로 분류한다. 사유(자아) 관념, 신 관념, 연장 관념, 심신 합일(인간) 관념이 바로 그것이다. 그에 따르면, 본유적인 기하학적 관념은 연장 관념으로, 본유적인 감각적 관념은 심신 합일 관념으로 환원될 수 있다.
- 17) Wilson과 Rozemond에 따르면, 데카르트는 <프로그램에 대한 주석>의 해당 부분에서 정신과 신체(물체)의 이종성(heterogeneity)을 문제 삼지 않는다. 여기서 데카르트는 신체적 상태가 어떤 관념의 원인이 될 수 있다는 사실에 대해 의문시하지 않기 때문이다. 오히려 데카르트가 여기서 문제 삼는 것은 신체적 상태와 관념의 표상적 내용 사이의 비유사성(dissimilarity)이다. [Wilson(1991).

체가 직접적으로 관념의 내용을 산출하거나 형성할 수 없는 까닭은 신체적 운동이 관념의 내용과 조금도 유사하지 않기 때문이다. 다시 말해, 우리가 감각기관을 통해 받아들인 것과 우리 정신이 지각하는 관념의 내용 사이에는 아무런 유사성도 없으며, 따라서 우리 정신에 관념이 미리 주어져 있지 않다면, 감각기관으로부터 신경을 거쳐서 뇌로 전달된 운동만으로는 관념의 표상적 내용이 인지되거나 식별될 수 없을 것이다.

하지만 이러한 근본적인 비유사성에도 불구하고 감각적 관념을 형성하는 데 신체적 운동이 아무런 역할도 하지 않는 것은 아니다. 데카르트에게서 감각기관으로부터 뇌까지 전달되는 신체적 운동의 역할은 단지 정신에게 어떤 관념을 표상할 간접적 계기 또는 기회(occasion)를 제공하는 것으로 제한된다. 따라서 다른 모든 관념과 마찬가지로 감각적 관념 역시 그것의 직접적 원인은 외부 물체나 내 신체가 아니라, 정신의 사유 능력으로서 간주돼야 한다. 감각적 관념과 관련하여 신체의 간접성 및 정신의 직접성을 설명하는 개념 쌍이 바로 ‘가까운 원인(proximate cause)’과 ‘먼 원인(remote cause)’의 구별이다. 이와 관련된 데카르트의 설명을 살펴보자.

두 가지 상이한 이유로 어떤 것의 존재가 다른 어떤 것으로부터 유래한다고 말해질 수 있는데, 그 다른 것이 어떤 것의 **가깝고 제일의(proxima & primaria) 원인** - 이것 없이는 어떤 것이 존재할 수 없는 - 이기 때문이든지, 혹은 그 다른 것이 단지 **멀고 우연적인(remota & accidentaria) 원인** - 다른 때가 아니라, 바로 그때 제일 원인에 결과를 산출할 기회를 제공하는 - 이기 때문이다. (AT VIII-B 360; CSM I 305; 이현복 b 208, 강조는 인용자)

이러한 구분에 따르면, 감각적 관념의 가까운 원인, 제일 원인은 단연코 정신의 사유 능력이다. 이는 앞서 논의한 비유사성 근거에 의해 입증된다. 만약 정신의 본유적 능력 안에 감각적 성질에 대한 표상적 내용이 사전적으로 주어져 있지 않다면, 우리는 어떠한 감각적 성질도, 가령 어떤 색이나 어떤 소리도 인식하거나 표상할 수 없을 것이다. 곧 감각적 성질에 대한 관념의 기원은 운동, 형태 및 연장 관념의 경우와 마찬가지로 정신 외부로부터가 아니라, 정신 내부에서 찾아져야 한다.

감각적 관념의 제일 원인이 정신의 사유 능력이라면, 그 제일 원인으로부터 관념이 실제로 산출되기 위해서는 모종의 계기가 필요한데, 그것이 바로 신체적 운동이다. 곧 감각기관으로부터 신경을 거쳐 뇌로 전달된 신체적 운동이 어떤 이미지를 형성하는데, 바로 이 운동과 이미지가 특정한 순간에 감각적 관념을 산출하도록 정신을 자극하고 유도한다. 따라서 신체적 운동은 감각적 관념의 먼 원인, 간접적 원인에 불과하다는 것이 데카르트의 설명이다.

Rozemond에 따르면, 이러한 데카르트의 설명은 신체적 상태와 감각적 관념의 비유사성에도 불구하고 신체적 운동이 감각적 관념의 원인이 될 수 있는 인과적 모델이다.¹⁸⁾ 곧 데카르

Descartes on the Origin of Sensation (특히 304쪽); Rozemond(1999). *Descartes on Mind-Body Interaction* (특히 450~451쪽)] 나는 여기서 신체적 상태와 관념의 내용 사이의 비유사성이 관념의 본유성을 입증하는 주된 근거라는 그들의 주장에 동의하지만, 그럼에도 불구하고 이러한 비유사성은 데카르트의 심신 이원론에 기초한다고 주장한다. 나아가 나는 데카르트의 이중적인 심신 이론이 한편으로(심신 이원론) 관념의 본유성 테제를 성립하게 하는 동시에, 다른 한편으로(심신 합일론 또는 상호작용론) 동일한 테제를 위태롭게 하거나, 적어도 일정한 한계를 노정시킨다고 주장할 것이다.

18) Rozemond(1999). *Descartes on Mind-Body Interaction* (특히 460~461쪽) 참고.

트가 양자 사이의 비유사성 문제로 인해 신체적 상태(가령 뇌의 상태)가 직접적으로 감각적 관념의 원인이 될 수 없음을 일관되게 유지하는 대신, 신체적 상태와 감각적 관념 사이에 일종의 중간 항으로서 정신의 본유적 능력을 도입함으로써, 신체적 운동을 정신의 본유 능력을 작동하게 하는 원인, 관념의 산출에 간접적으로 기여하는 원인으로서는 상정한다는 것이다.

그러나 이러한 설명 방식이 신체적 상태와 감각적 관념 사이의 비유사성 문제는 해결한다고 하더라도, 신체적 운동이나 상태(이차적 원인)가 정신의 본유적 능력(일차적 원인)에 영향을 준다는 것은 여전히 설명되지 않은 채 남아 있지 않은가? 만약 심신 이원론이 신체적 운동과 관념 사이의, 또는 감각적 이미지와 관념 사이의 직접적 인과 관계를 가로막는다면, 따라서 신체적 운동이나 상태가 감각적 관념의 제일 원인으로서는 지정될 수 없다면, 신체적 운동이 정신의 본유적 능력의 작동을 자극하고 유도한다는 주장 역시 납득되기 어렵기 때문이다.

더욱이 데카르트는 가까운 원인과 먼 원인의 구분을 비단 감각적 관념뿐만 아니라, 심지어 신 관념에까지 적용시킨다.¹⁹⁾ 상황이 이러하다면, 물체와 관련된 본유 관념들(연장 관념, 기하학적 관념, 감각적 관념)은 물론이거니와 실로 모든 본유 관념들의 기원이 이중화되는 것처럼 보인다.²⁰⁾ 관념의 가까운 원인(직접적 원인)은 정신의 사유 능력이지만, 관념의 먼 원인(간접적 원인)은 신체적 운동이나 상태에 있기 때문이다. 바로 이 점이 관념의 본유성 테제의 한계, 특히 물체에 관한 관념의 기원의 애매성을 드러낸다. 다음 장에서는 이러한 애매성의 이유를 데카르트의 심신 이론 및 본유성 개념과 연결 지어서 해명할 것이다.

IV. 물체 관념의 기원의 애매성의 원인

지금까지의 논의를 정리해 보자. 데카르트 철학에서 다른 모든 관념과 마찬가지로 물체 관념에 대해서도 본유성 테제는 일관되게 적용된다고 할 수 있다. 물체에 관한 지적 관념(연장·형태·운동 관념, 기하학적 도형 관념)이든 물체에 관한 감각적 관념(색·소리·촉감 같은 감각적 성질 관념)이든, 물체 관념은 정신 안에 본유적으로 주어져 있기 때문이다. 하지만 감각기관과 신경을 거쳐 뇌 속에 형성된 신체적 운동이 물체 관념의 먼 원인, 간접적 원인으로 지정된다는 점에서 물체 관념의 기원은 이중화된다. 물체 관념은 한편으로 가까운 원인으로서는 정신의 사유 능력을, 다른 한편으로 먼 원인으로서는 신체적 운동을 모두 필요로 하기 때문이다.

가령 정신 안에 삼각형 관념이 본유적으로 존재한다고 하더라도, 종이 위에 그려진 삼각형의 모양을 보거나 삼각형의 정의 및 특성에 관해 전해 듣는 과정이 수반돼야만 이를 ‘계기’로 하여 본유 관념으로서의 삼각형 관념이 ‘현실적으로’ 드러날 수 있을 것이다. 마찬가지로 형태·운동·연장 관념, 또는 색·소리·촉감 관념이 정신에 본유적으로 주어져 있다고 하더라도, 그러한 관념들이 정신에 의해 ‘현실적으로’ 인지되고 표상되려면, 감각기관을 통해 받아들인 신체적 운동이 정신에 관념을 산출할 ‘기회’를 제공해야 한다.

이처럼 모든 관념이 본유적이라는 데카르트적 테제에도 불구하고, 물체 관념의 기원이 이중

19) “전문이나 사물들의 관찰이 종종 우리가 신에 대해 가질 수 있는 관념에 주의를 기울이도록, 그리고 그것을 우리 정신 앞에 직접적으로 가져오도록 우리를 유도하는 먼 원인임에는 의심의 여지가 없다. 그러나 어느 누구도 이것이 그 관념의 가까운 원인이라 작용인이라고 말할 수 없다.” (AT VIII-B 360; CSM I 305; 이현복 b 208~209, 강조는 인용자)

20) 다만 본고에서는 물체 관념의 기원과 그 애매성만 다룬다. 실로 데카르트도 앞서 인용한 <프로그램에 대한 주석>에서 특히 물체 관념(운동·형태 관념 및 고통·색·소리 관념)의 기원에 주목하는 것을 확인할 수 있다. 신 관념을 포함한 모든 관념들의 일반화된 기원 문제는 후속 연구를 기약한다.

화되는 현상을 목도하게 된다. 분명 물체 관념은 정신의 사유 능력 안에 본유적으로 존재한다. 하지만 이는 단지 잠재적으로만 그러할 뿐, 이것이 현실화되기 위해서는 일종의 선행 조건으로서 특정한 신체적 운동이 요구된다. 그렇다면, 어째서 물체 관념의 기원은 이중화되는가? 어째서 관념의 본유성 테제는 이러한 한계를 지닐 수밖에 없는가?

우선, 그 이유는 본유성(*innateness*) 개념 자체에 근거한다. 앞서 인용했듯, 데카르트는 본유성 개념을 ‘잠재성(*potentiality*)’ 개념과 동일한 의미로 이해한다. 그리고 이를 ‘현실성(*actuality*)’ 개념과 대립시킨다.²¹⁾ 따라서 잠재성과 현실성의 구분에 따라 다음과 같은 결론이 도출된다. 곧 정신의 사유 능력 안에 관념들은 오로지 잠재적 상태로만 존재하므로 잠재적 관념들이 현실적으로도 존재하기 위해서는, 곧 그것들이 정신에 의해 현실적으로 의식되고 인지되기 위해서는 정신의 본유적 능력 외에 다른 원인이나 조건을 추가로 필요로 한다는 것이다.

그런데 이 현실화 계기, 즉 잠재적인 것을 현실적인 것으로 이행시키는 조건이 다른 아닌 신체적 운동·상태인 까닭은 무엇인가? 이는 데카르트의 이중적인 심신 이론에 근거한다.²²⁾ 데카르트의 심신 이원론에 따르면, 정신과 물체/신체는 실재적으로 구별된다. 곧 양자는 본성상 상이하고 상반된다(AT VII 13; CSM II 9~10; 이현복 b 31). 따라서 관념이 사유 양태인 한에서 그것은 단지 정신에만 속하며, 결코 외부 물체나 내 신체와 관련되지 않는다. 다시 말해, 관념은 외부 물체나 내 신체로부터 산출되거나 야기될 수 없다. 앞서 살펴봤듯, 바로 이 점이 관념의 본유성 테제를 뒷받침하는 근거 중 하나였다.

반면, 데카르트의 심신 합일론 또는 상호작용론에 따르면, 정신과 신체는 하나로 결합돼 있으므로 인과적 영향을 서로 주고받을 수 있다. 따라서 감각기관으로부터 생리적 과정을 거쳐 뇌에 도달한 운동이 관념을 산출하도록 정신을 자극할 수 있으며, 신체 안의 물질적 이미지가 정신 안의 관념으로 변환될 수 있다. 또는 더 정확히 말해, 정신 속의 관념은 신체적 운동이나 물질적 이미지를 매개로 하여 잠재적 상태에서 현실적 상태로 이행한다. 그 결과, 관념의 가까운 원인이 정신 자체에서 찾아져야 할지라도, 외부 물체 및 내 신체가 정신이 관념을 산출하는 데 ‘간접적으로나마’ 기여한다는 결론에 이르게 된다.

이처럼 (1) 정신 또는 관념에 잠재성 개념을 도입함으로써 잠재적 상태의 관념의 현실화의 원인을 추가로 지정할 필요성이 생기고 (2) 이중적인 심신 관계로 인해 관념의 경계 설정이 불분명해지면서²³⁾ 물체 관념의 기원의 이중화가 발생한다. 구체적으로 말해, ‘잠재적’ 물체 관념은 신체적 운동이나 이미지와 전적으로 구별된다는 점에서 양자는 서로 독립적이지만, ‘현

21) “‘능력’이라는 용어는 단지 잠재성만을 나타내므로 어떤 능력 안에 존재한다는 것은 현실적으로가 아니라, 단지 잠재적으로만 존재한다는 것[...].”(AT VIII-B 361; CSM I 305; 이현복 b 209, 강조는 인용자)

22) <엘리자베스에게 1643년 5월 21일에 보낸 편지; AT III 664~665; Shapiro 63~65>에 따르면, 인간 영혼(*human soul*)의 본성에는 두 가지 측면이 존재한다. 하나는 영혼이 사유한다는 것이고, 다른 하나는 영혼이 신체와 결합돼 있으며, 서로 작용을 주고받을 수 있다는 것이다. 전자의 측면에서 영혼은 신체와 구별되지만, 후자의 측면에서 영혼은 신체와 합일(*union*)을 이룬다. 전자의 측면이 심신 이원론을 드러낸다면, 후자의 측면은 심신 합일론 또는 상호작용론을 보여준다.

23) Gueroult 역시 데카르트적 관념 개념의 애매성을 지적한다. Gueroult에 따르면, 데카르트에게서 관념은 한편으로 사물의 모방 또는 반영으로서 이해되며(이를 ‘심리학주의’라 부른다), 다른 한편으로 정신 안의 본질로서 이해된다(이를 ‘수학주의’라 부른다). 특히 그는 관념의 이중적 측면의 문제점을 <셋째 성찰>에서의 신 존재 증명과 관련하여 부각시킨다. [Gueroult(1984). *Descartes’ Philosophy Interpreted According to the Order of Reasons* vol. 1 (특히 5장, 148~150쪽) 참고] 나는 초점을 약간 달리해서 데카르트의 관념 개념의 애매성이 관념의 이중적 기원에서 기인하는 것으로 보고, 이를 데카르트의 심신 이론(심신 이원론 및 심신 합일론 또는 상호작용론)과 연관시켜서 문제화했다.

실적' 물체 관념은 신체적 운동이나 이미지를 계기로 하여 정신 속에 산출된다는 점에서 양자는 (간접적으로나마) 인과적 관계를 맺는다. 이로써 물체 관념의 기원에 대한 데카르트적 설명은 애매성을 띠게 되는 것이다.

V. 나가면서

데카르트의 관념의 본유성 테제는 감각 속에 없는 것은 지성 속에도 없다는 아리스토텔레스-스콜라주의적 입장을 전면으로 뒤집는다. 오히려 데카르트적 관점에서 말하자면, 지성 속에 없는 것은 감각 속에도 없다. 어쩌서 그러한가? 만약 정신 안의 모든 관념이 본유적이라면, 정신은 자신이 본유적으로 소유한 것들만 지각하고 인식할 수 있을 것이기 때문이다. 곧 데카르트에게서 정신이 지각하고 인식할 수 있는 것은 모두 정신 안에 '항상 그리고 이미' 존재하고 있던 것이다. 그러므로 엄밀히 말해, 정신이 정신 바깥으로부터 새롭게 받아들이는 것은 아무것도 없으며, 심지어 물체의 연장성이나 감각적 성질에 대한 표상마저도 본래 정신 안에 주어져 있었어야 한다.

그러나 이러한 데카르트의 혁신적이고 급진적인 주장은 내재적으로 난점을 지닌다. 잠재적인 본유 관념은 오로지 정신의 사유 능력에만 의존하며 물체/신체에 조금도 의존하지 않지만, 그것이 현실화되기 위해서는 물체/신체의 도움을 필요로 하기 때문이다. 데카르트의 본유성 테제의 결정적 한계는 바로 여기에 있다. 그리고 이러한 한계는 데카르트 이후의 철학자들에게 남겨진 유산이자 해결해야 할 과제로서 등장한다. 곧 스피노자의 평행론, 말브랑슈의 기회원인론, 라이프니츠의 예정조화론 등은 각기 나름의 방식으로 데카르트의 내재적 문제를 해결하려는 시도들로서 이해될 수 있다. 다만 이러한 시도들의 내용 및 이에 대한 평가는 본고의 범위를 크게 벗어나므로 그에 관해서는 후속 연구를 기약한다.

■ 참고 문헌 ■

- Alan Nelson (2008). “Cartesian Innateness”, In *A Companion to Descartes* (pp. 319-333), ed. Janet Broughton & John Carriero, Blackwell Publishing.
- Magaret Wilson (1986). “Can I be the Cause of My Idea of the World?”, In *Essays on Descartes’ Meditations* (pp. 339-358), ed. Amélie Rorty, University of California Press.
- _____(1991). “Descartes on the Origin of Sensation”. *Philosophical Topics*, 19(1), 293-323.
- Marleen Rozemond (1999). “Descartes on Mind-Body Interaction”. *Journal of the History of Philosophy*, 37(3), 435-467.
- Martial Gueroult (1984). *Descartes’ Philosophy Interpreted According to the Order of Reasons* (vol. 1), trans. Roger Ariew, University of Minnesota Press.
- René Descartes (1996). *Œuvres de Descartes*. ed. Charle Adam & Paul Tannery, J. Vrin. [‘AT’라 표기]
- _____(1984-85). *The Philosophical Writings of Descartes* (vol. 1-2). trans. John Cottingham & Robert Stoothoff & Dugald Murdoch, Cambridge University Press. [‘CSM’이라 표기]
- _____(2007). *The Correspondence between Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes*, ed. & trans. Lisa Shapiro, The University of Chicago Press. [‘Shapiro’라 표기]
- _____(2012). 『성찰 1』, 원석영 역, 나남. [‘원석영’이라 표기]
- _____(2021). 『제일철학에 관한 성찰 외』, 이현복 역, 문예출판사. [‘이현복 b’라 표기]
- _____(2022). 『정신지도규칙·방법서설』, 이현복 역, 문예출판사. [‘이현복 a’라 표기]
- Steven Nadler (2006). “The Doctrine of Ideas”, In *The Blackwell Guide to Descartes’ Meditations* (pp. 86~103), ed. Stephen Gaukroger, Blackwell Publishing.
- Tad Schmaltz (2014). “Descartes’ doctrine of true and immutable natures”, In *The Cambridge Companion to Descartes’ Meditations* (pp. 205~222), ed. David Cunnig, Cambridge University Press.

정선우 선생의 「데카르트에게서 물체 관념의 기원」을 읽고

김성우(대동평화연구원)

논평을 시작하기에 앞서 몇 가지 번역어에 대한 제안을 해본다. 일본식 한자어 조어로 된 번역어는 의미의 명확성에도 불구하고 한글 세대에게 쉽게 이해되지 않는다는 문제점이 있다. 현재의 한국인의 일상어에 맞게 다시 번역어를 제시할 필요가 있다. ‘clara et distincta’는 통상적으로 ‘명석하고 판명한’으로 번역되는데, ‘선명하고 분명한’으로 번역하면 어떨까? 반대어는 ‘흐릿하고 모호(불분명)한’은 어떨까? 그리고 ‘연장’(extensio)보다는 길이, 너비, 깊이로 대변되는 ‘크기’(늘림, 늘어남)로 번역하면 어떨까? ‘양태’(modus)보다는 ‘모양’(면모)으로 번역하면 어떨까? 진리나 원리가 정신에 내재한다는 ‘본유적’(innatus)인 것과 외부에 대한 감각적 경험에서 기인한다는 ‘외래적’(adventitia)인 것 그리고 의지(voluntas)나 상상이 만든 ‘조작적’(factitia)인 것을 ‘타고난’(정신 내재적), ‘(정신) 바깥에서 온’, ‘상상이 만든’으로 번역하면 어떨까?

인식론에서 감성과 지성의 역할에 대한 논의는 합리론자인 데카르트부터 시작해 경험론자인 흄을 거쳐 초월관념론자인 칸트에게서 종합된다. 이런 철학사적 맥락에서 정선우 선생은 데카르트의 물체 관념의 (잠재성으로서) ‘본유성’을 주제로 데카르트 인식론의 일관성을 보여주려고 시도한다.

데카르트에게 물체(corpus, the body)는 본질적으로 ‘크기를 가진 것’(res extensa)과 동일하다. 물체 관념은 지성적 관념과 감성적 관념이 있다. 물체에 관한 지성적 관념은 크기와 형태 같은 공간적인 것과 위치와 운동과 같은 역학적인 것이 있으며 ‘본유’(정신 내재)적이다. 정선우 선생에 의하면 “어떤 물체(연장된 것)를 실제로 인식하기 전부터 우리 정신 안에 물체에 대한 관념(연장 관념)이 ‘항상 그리고 이미’ 존재했음을 수증할 수 있는가? 우리가 실제로 물체를 인식할 때, 이러한 인식이 단지 우리 정신 안의 본유 관념을 상기하는 것에 불과하다는 주장을 수용할 수 있는가?” 여기에 대해서는 데카르트는 결국 그 요소들이 크기로 환원되는 기하학적 관념의 사례로 본유성(정신 내재성)을 입증한다.

물체에 관한 감성적 관념(색, 소리, 감촉 등)의 본유성은 더 심각한 도전에 직면한다. 정선우 선생의 주장처럼 “감성적 관념이 본유적이라는 주장은 받아들이기에 훨씬 더 어려워 보이기 때문이다.” 게다가 이러한 주장은 “데카르트의 다른 저작에서는 확인되지 않거나, 심지어 다른 저작의 내용과 상충하는 것처럼 보인다는 점”이다.

정선우 선생이 핵심 논지는 “이 두 의문점을 해소하고 데카르트의 본유성 테제가 물체 관념에 일관되게 적용됨을 보이는 것”이다. 그렇지만 “물체 관념의 기원이 이중화되는 까닭을 데

카르트의 본유성 개념 자체와 그의 이중적인 심신 이론에서 찾고, 이를 데카르트의 본유성 테제의 한계”를 보여주고자 한다.

데카르트는 관념은 지성 작용으로서의 형상적(자체의) 실재성과 지성 작용을 통해 표상된 것으로서의 표상적(객관적) 실재성을 갖는다. 사유의 모습(양태)인 모든 관념의 형상적 실재성은 정신 자체의 실재성에서 기인하므로 ‘정신 내재적’이다. 또한 관념의 표상적(지향적/객관적) 실재성도 “감각기관이나 뇌에 발생하는 신체적 운동과 관념의 내용이 유사하지 않는다는 이유로 ‘정신 내재(본유)적’이라고 본다. 특히 크기와 운동과 같은 지성적인 관념만이 아니라 소리와 빛깔과 같은 감성적인 관념도 마찬가지이다. 이는 그의 정신과 신체의 이원론을 전제하고 있기 때문이다. 다시 말해 “연장(크기)에 속하는 신체적 운동과 그로 인한 감각적 이미지는, 원리상 결코 사유로서의 관념을 산출하거나 야기할 수 없”기 때문이다.

감성적 물체 관념도 ‘정신 내재적’(본유적)이라는 테제에도 불구하고 여전히 이 관념과 신체적 운동이 유사하지 않다고 하지만 그래도 신체적 운동의 역할이 있다. 물론 경험론이나 초월관념론과 달리 그 “역할은 단지 정신에게 어떤 관념을 표상할 간접적 계기 또는 기회(occasion)를 제공하는 것으로 제한된다.”

정선우 선생은 이러한 논증에 ‘가깝고 제일의(proxima & primaria) [필연적인] 원인’과 ‘멀고 우연적인(remota & accidentaria) 원인’의 구분이 중요하다고 말한다. “감각적 관념의 제일 원인이 정신의 사유 능력이라면, 그 제일 원인으로부터 관념이 실제로 산출되기 위해서는 모종의 계기가 필요한데, 그것이 바로 신체적 운동이다.” 그런데 마음과 신체의 이원론은 멀고 우연적 원인의 역할을 가로막는다. 여기에서 물체 관념의 기원이 애매하다는 점이 유래한다. “모든 관념이 본유적이라는 데카르트적 테제에도 불구하고, 물체 관념의 기원이 이중화되는 현상을 목도하게 된다.”는 한계를 지적한다. 이러한 애매함을 해소하려면 정신 안에 잠재된 관념이 현실화된다는 계기와 마음과 정신의 합일론이나 상호작용론이 이원론 외에도 필요하다. “데카르트의 혁신적이고 급진적인 주장은 내재적으로 난점”을 지닌다. 이후 이 난점은 철학사에 유산과 과제로 등장한다고 한다.

이 논문은 텍스트 분석이 꼼꼼하고 충실하다는 점에서 철학사 연구에 기여한다고 본다. 더욱이 결론에서 본유성 테제와 이후 철학사와의 연관성을 제시한 대목은 철학사적 의미가 있다고 기대된다. 물론, 이러한 본유성 테제를 경험론 및 초월관념론과 간략히 비교하는 대목이 있었다면 더욱 의미 있지 않았을까? 마지막으로, 텍스트 분석은 우리 시대의 맥락과 문제의식과 연결될 필요가 있다. 서론이나 결론에서 이러한 맥락과 문제의식을 보여줄 필요가 있지 않았을까? 예를 들어, 뇌과학이나 인공지능과 연결하여 이 논의가 어떻게 연관되는지 살짝 언급했다면 어땠을까?

칸트 도덕철학에서 앎과 믿음의 문제

함태원(건국대)

1. 서론

잘 알려져 있듯이, 칸트의 도덕법칙은 “너의 의지의 준칙이 항상 동시에 보편적 법칙 수립의 원리로서 타당할 수 있도록, 그렇게 행위하라”¹⁾는 정언명령의 형식으로 나타난다. 칸트는 이 형식을 도덕법칙의 법칙수립적 형식이라 부른다. 그러나 달리 말하자면 이 형식은 도덕법칙의 내용은 아니라는 것이다. 그렇다면 도덕법칙의 내용은 무엇일까? 적어도 위 형식만 보면, 도덕법칙의 내용은 의지의 준칙이 되어야 하는 듯이 보인다. 그런데 또한, 칸트는 도덕법칙의 모든 질료적 실천 원리들은 도덕적 원리에 부합하지 못하고, 오로지 도덕법칙의 형식만이 도덕적 원리라고 말한다. 그렇다면 그것이 의지의 준칙이라는 점에서, 칸트의 도덕법칙의 내용은 단지 한 주관이 그것을 도덕법칙이라 여기는 믿음에 불과한가? 만약 그렇다면, 칸트의 도덕법칙은 단지 믿음의 차원에서 성립하게 되는가? 그러나 도덕이 믿음이라면, 그 도덕은 어떠한 강제성도 가지지 못할 것이다. 단지 믿음에 근거해서는 어떤 의무도 발생할 수 없기 때문이다.

그렇다면 칸트의 도덕법칙의 내용은 앎이어야 하는가? 확실히 칸트는 도덕에 관해서 확실함과 앎의 필요성에 대해 강조한다.²⁾ 그러면 도덕법칙의 내용은 역시 앎인가? 그러나 그것도 곤란해 보인다. 왜냐하면 도덕법칙의 형식적 원리에서 지시되고 있는 도덕법칙의 내용은 준칙이기 때문이다. 준칙은 주관적인 실천 원리로서, 그 원리는 주관적이기 때문이다. 그러나 앎이 주관적이라는 것은 선뜻 받아들이기 어렵다. 게다가 칸트는 이러한 준칙이 법칙과 관련해서도 자의적일 수 있음을 용인하는 듯한 언급을 하기도 한다.³⁾ 또한 도덕법칙의 내용이 앎이라면, 도덕법칙의 객관성은 어떻게 이해될 수 있는가? 도덕법칙의 내용이 되는 준칙을 우리가 알 수 있는 것이거나 적어도 확실한 것이라면, 어째서 칸트는 도덕법칙의 형식적 원리를 강조하고 질료적 원리를 거부하는가? 또한, 우리는 이 앎을 어떻게 알 수 있는가?

만약 도덕법칙의 내용이 믿음이라면, 그 내용을 타인에게 강제할 수 없는 그저 자신만의 준칙에 불과할 것이다. 그렇다면 이는 도덕법칙의 형식에 부합하지 않을 수 있으며, 무엇보다도 어떠한 도덕성도 가지지 못하게 된다. 그렇다고 해서 도덕법칙이 만약 앎이라면, 우리는 그

1) 임마누엘 칸트, 『실천이성비판』, 백종현 옮김, 아카넷, 2009, 91쪽; V 30. 칸트의 저술은 바이세델판(Immanuel Kant Werke in Zehn Bänden, Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Darmstadt, 1975)을 기준으로 하되, 국역본은 모두 백종현의 번역을 인용한다. 단, 『논리학』의 경우는 한길사판 칸트전집을 인용한다. 인용 표기는 학술원판의 권수(로마 숫자)와 쪽수(아라비아 숫자)를 함께 표기하되, 『순수이성비판』의 경우, 초판(A)과 재판(B)의 면수를 함께 적는다. 또한 필요로 번역문을 수정하여 인용하는 경우 이를 각주를 통해 밝힌다.

2) 임마누엘 칸트, 『논리학·교육론』, 이엽, 김창원, 박찬구 옮김, 한길사, 2021, 107쪽; IX 70.

3) 임마누엘 칸트, 『윤리형이상학』, 백종현 옮김, 아카넷, 2012, 142쪽; VI 225.

앓을 어떻게 알 수 있는가의 문제와 더불어 그런 도덕법칙의 내용이 어떻게 객관적인 타당성을 가질 수 있는지의 문제가 발생한다. 즉, 칸트의 철학에서 도덕법칙의 내용은 앓과 믿음 양자 사이에서 모순된 위치를 가지고 있어 보인다는 문제가 있다. 이 글은 문제를 해결하기 위해 칸트가 앓과 믿음을 어떻게 구분하는지를 확인하고, 그에 따라 도덕법칙의 내용이 앓과 믿음 중 어디에 해당하며, 그 근거를 밝히는데 목적을 둔다.

2. 칸트의 앓과 믿음

2.1 의견, 믿음, 앓

먼저 칸트가 앓과 믿음에 대해서 어떻게 설명하는지를 확인해보자. 칸트는 『순수이성비판』에서 확신(Überzeugung)과 신조(Überredung) 그리고 의견(Meinen), 믿음(Glaube), 앓(Wissen)에 대해서 다음과 같이 서술한다.

“참으로 여김(Fürwahrhalten)은 우리 지성 내의 사건으로서, 객관적인 근거들에 의거하겠지만, 그 때 판단을 내리는 자의 마음 안에서 주관적 원인들도 필요로 한다. 참으로 여김이 모든 사람에게 타당하다면, 모든 사람이 오로지 이성을 가진 한, 그것의 근거는 객관적으로 충분하고, 그런 참으로 여김은 확신이라고 한다. 참으로 여김이 오로지 주관의 특수한 성질 안에서만 그 근거를 가지면, 신조라고 한다.”⁴⁾

위 인용문을 보면, 칸트는 우선 확신을 근거가 객관적으로 충분한 것으로, 신조를 단지 주관의 성질 안에서만 근거가 있는 것으로 구분한다. 특히 신조는 칸트에 따르면 단지 “순전한 가상(bloße Schein)”으로, 주관에만 있는 근거를 객관적인 근거로 잘못 생각하고 있는 경우이다. 이런 신조는 “사적 타당성(Privatgültigkeit)”만을 가지기 때문에 타인과 상통(相通, mittheilen)되지 않는다.⁵⁾ 즉, 확신과 신조를 구별하는 방법은 그것이 타인에게 전달될 수 있는가에 달려 있다. 타인에게 전달하려 할 때, “모든 판단들이 그에 합치하고 그로써 그 판단의 진리가 증명되는 객관에 의거할 것이라는 것을 적어도 추측하기 때문이다”⁶⁾ 그러나 칸트는 한 주관에 내적으로만 본다면 확신과 신조는 구별될 수 없다고 말한다. 한 신조를 타인에게 전달하려 하지 않는다면, 그 경우에 신조 역시 그 주관에게는 타당한 것으로 여겨지기 때문이다.

칸트는 이러한 신조에 대하여 특별한 예시를 들지는 않지만 패스터넵에 따르면, 좋아하는 가게나 응원하는 스포츠 팀이 다른 가게나 팀에 비해 우월하다고 여기는 것 등을 신조의 예시로 들 수 있다.⁷⁾ 즉, 신조는 문화적인 배경이나 개인적인 취향 등 “주관의 특수한 성질”에 근거하는 것을 의미한다. 물론 이 신조의 내용은 때때로 참일 수 있다. 예를 들어 내가 응원하

4) 임마누엘 칸트, 『순수이성비판』, 백종현 옮김, 아카넷, 2017, 946쪽; A 820/B 848. 백종현은 ‘Fürwahrhalten’을 ‘견해’로 옮기고 있지만, 여기서는 ‘참으로 여김’으로 옮긴다. 이에 관해서는 이 글의 2.2 확실함을 통한 믿음과 앓의 구분 참조.

5) 위의 책, 같은 쪽; A 820/B 848.

6) 위의 책, 같은 쪽; A 821/B 849.

7) Lawrence Pasternack, “The Development and Scope of Kantian Belief”, Kant-Studien, Vol. 102, 2011, p. 294.

는 스포츠 팀이 리그에서 1위를 유지하고 있다면 이에 근거해 응원하는 팀이 같은 리그에 속한 다른 팀에 비해 우월하다고 주장하는 것은 신조가 아니다. 그러나 단지 그 팀을 내가 더 좋아한다는 이유로, 팀의 전략이 자신의 취향에 더 잘 부합한다는 것을 근거로 그 팀이 우월하다고 주장하는 것은 신조에 해당한다. 즉, 신조는 “단지 우리 자신의 참이라고 여김의 근거가 객관적일지 아니면 주관적일지를 판단할 수 없을 정도로 의식하고 있을 뿐”인 것으로, “재료의 견지에서 보면 (질료상으로) 참일 수 있지만, “형식의 견지에서 볼 때 (형식상으로) 모두 거짓”이다.⁸⁾

칸트는 이처럼 확신과 신조를 구분한 뒤 의견, 믿음, 앎을 확신과 관련하여 다음과 같이 서술한다.

“참으로 여김, 또는 판단의 주관적 타당성은 (동시에 객관적으로 타당한) 확신과 관련하여 다음과 같은 세 단계, 곧 의견, 믿음, 앎을 갖는다. 의견이란 객관적으로뿐만 아니라 주관적으로도 불충분함을 의식하는 참으로 여김이다. 참으로 여김이 단지 주관적으로 충분하되, 동시에 객관적으로는 불충분한 것으로 여겨진다면, 그것은 믿음이라고 한다. 마지막으로 주관적으로뿐만 아니라 객관적으로도 충분한 참으로 여김은 앎이라고 일컫는다. 주관적으로 충분함을 일컬어 (나 자신에 대하여) 확신이라고 하고, 객관적으로 충분함을 (모든 사람에 대한) 확실함(Gewißheit)이라고 한다.”⁹⁾

칸트는 먼저 “모든 사람에게 타당”하게 전달될 수 있다는 전달가능성을 기준으로 확신과 신조를 구분한 뒤, 전달이 가능한 확신을 다시 의견, 믿음, 앎으로 구분한다. 이런 확신과 관련하여 의견은 주관적으로도, 객관적으로 그것이 확실하다고 여기기에 충분하지 않은 것이다. 반면 믿음은 그것을 확실하다고 여기는 것이 주관적으로는 충분하지만 객관적으로는 불충분한 것이고, 앎은 주관적으로도 객관적으로도 충분한 것이다.

의견, 믿음, 앎은 충분함의 정도에서는 차이가 있지만 적어도 그렇게 여기는 근거를 설명함을 통해서 어떤 것을 그렇게 여기는 이유를 전달할 수는 있다. 그런 점에서 의견, 믿음, 앎은 신조와 구분된다. 또한 같은 이유로 확신과 신조를 구분하는 것에서 보여졌던 “모든 사람에게 타당”하다는 의미로서의 확신의 자리는 확실함이 대신하게 된다. 칸트가 앞서 확신과 신조를 비교하며 “모든 사람에게 타당”하다는 확신이, 다시 의견, 믿음, 앎으로 나뉘며 “모든 사람에 대한” 확신의 자리를 확실함이 차지하고 있기 때문이다.¹⁰⁾ 그렇다면 무엇이 단지 주관적으로만 충분한 것이고 어떤 것이 객관적으로도 충분한 것인가? 즉, 앎과 믿음은 그 대상에서 어떻게 구분될 수 있는가? 이 물음에 대해 칸트는 『판단력비판』에서 의견, 믿음, 앎의 대상에 대해 설명하면서 믿음과 앎을 더 자세히 구분한다.

8) 임마누엘 칸트, 『논리학·교육론』, 113쪽; IX 73. 김창원은 『논리학』에서 ‘Überzeugung’을 ‘확실한 납득’으로, ‘Überredung’을 ‘남에 말에 따름’으로 옮기고 있다. 그러나 번역어의 통일을 위해 백종현의 번역어를 기준으로 번역한다.

9) 임마누엘 칸트, 『순수이성비판』, 947쪽; A 822/B 850. 칸트의 『논리학』에서도 『순수이성비판』과 같은 설명을 찾아볼 수 있다. 임마누엘 칸트, 『논리학·교육론』, 102쪽; IX 67 참조. 또한, 이진오는 “확신과 관련하여(in Beziehung auf die Überzeugung)”를 전후 문맥에 따라 확신이라는 “자대에 맞추어”라고 읽어야 한다고 주장하며, 이 글 역시 그 주장에 동의하지만 우선은 칸트의 문장을 그대로 옮긴다. 이진오, 「칸트 사유의 실존적 지평」, 『칸트연구』 제14집, 한국칸트학회, 2004, 48쪽 21번 각주 참조. 또한 백종현은 『순수이성비판』에서 ‘Gewißheit’를 ‘확실성’으로, 김창원은 『논리학』에서 ‘확실함’으로 옮기는데 이 글에서는 김창원을 따라 ‘확실함’으로 옮긴다.

10) 이진오, 앞의 글, 49쪽 참조.

먼저 앎에 관해서 칸트는 앎의 대상을 “그 객관적 실재성이 (순수 이성에서 의해서든 경험에서든, 그리고 전자의 경우에는 순수 이성의 이론적 자료에 의해서든 실천적 자료에 의해서든, 그러나 어떤 경우에는 그것들이 대응하는 직관을 매개로) 증명될 수 있는 개념의 대상들”인 “사실들(Tatsachen, res facti)”¹¹⁾로 제시한다. 그리고 믿음의 대상을 “순수 실천 이성의 의무에 맞는 사용과 관련해서는 (귀결로서든 근거로서든) 선형적으로 생각될 수밖에 없지만, 그 이론적 사용에 대해서는 초절적인(überschwenglich) 대상들”인 “믿음의 사상들(Glaubenssachen, mere credibile)”¹²⁾로 제시한다. 즉, 칸트는 앎을 증명될 수 있는 개념의 대상으로, 믿음은 그렇게 생각될 수 밖에 없지만 이론적으로는 증명될 수 없는 대상으로 정의한다.¹³⁾

『순수이성비판』의 설명과 관련하여 보자면, 앎은 주관적으로도 객관적으로 충분한 근거를 가지고 있는 것으로, 그 객관적 충분함으로 인해 증명될 수 있다. 그러나 믿음은 그 근거가 단지 주관적으로만 충분한 것이다. 따라서 믿음은 그 주관에게는 확신으로 여겨질 수밖에 없지만, 단지 주관적으로 충분한 것에 불과함으로 이론적으로는 증명될 수 없다. 즉, 앎과 믿음은 그 확실함의 정도에서 차이가 있다. 그렇다면 이 확실함은 무엇이고, 또 어떻게 확인될 수 있는가?

2.2 확실함을 통한 믿음과 앎의 구분

확실함에 대해 확인하기 전에, 우리는 참으로 여김 자체가 무슨 의미인지를 더 자세히 볼 필요가 있다. 참으로 여김(Fürwahrhalten)은 그 자체로 참(Wahrheit)이 아니라 참으로 여기는(halten für wahr) 것이다.¹⁴⁾ 즉, 참으로 여김은 “지성 내의 사건”¹⁵⁾으로, “어떤 것이 우리에게 대해서(우리의 표상력들의 주관적 성질에 따라)”¹⁶⁾, “어떤 것이 참이라고 표상되게 하는 판단 - 한 지성과 맺는 관계, 따라서 특정한 주관과 맺는 관계”¹⁷⁾이다. 그러므로 칸트에게 참으로 여김은 기본적으로는 모두 주관적인 성격을 갖는다. 또한, 참으로 여김에 속하는 앎과 믿음 역시 같은 이유로 주관적일 수밖에 없다.¹⁸⁾

칸트는 확실함을 그 근거가 (타인의 경험도 포함하여) 경험에 근거하는지, 이성에서 근거하는지에 따라서 경험적(empirisch) 확실함과 이성적(rational) 확실함으로 구분한다.¹⁹⁾ 이성에서 근거한 이성적 확실함은 그것이 필연적이라는 의식과 결합하는 경우로, 다른 말로 필연적 확

11) 임마누엘 칸트, 『판단력비판』, 백종현 옮김, 아카넷, 2009, 556쪽; V 468.

12) 위의 책, 557쪽; V 469.

13) 그렇다고 해서 칸트가 앎과 믿음을 서로 완전히 무관한 것으로 구분하는 것은 아니다. 위에서 언급했듯, 앎은 믿음을 함축한다. 후술하겠지만, 믿음의 대상이 이론적으로 증명될 수 없다는 것은 앎이 아닌 단지 순전한 믿음의 대상은 이론적으로 증명될 수 없다는 의미이다.

14) 이런 의미에서 패스터넡이나 스티븐슨, 시그넬 등 많은 연구에서 칸트의 참으로 여김을 일종의 명제적 태도(propositional attitude)로 본다. Lawrence Pasternack, op. cit., p. 290; Leslie Stevenson, “Opinion, Belief or Faith, and Knowledge”, Kantian Review, Vol. 7, 2003, p. 83; Andrew Chignell, “Belief in Kant”, The Philosophical Review, Vol. 116, 2007, p. 333

15) 임마누엘 칸트, 『순수이성비판』, 946쪽; A 820/B 848.

16) 임마누엘 칸트, 『판단력비판』, 554쪽; V 467.

17) 임마누엘 칸트, 『논리학·교육론』, 102쪽; IX 66.

18) 앎 역시도 주관적이라는 것은 칸트 철학의 특징이라 볼 수 있는데, 만약 앎이 절대적으로 타당하고 확실한 것이라면, 그것은 물 자체에 대한 앎으로밖에 볼 수 없기 때문이다. 이진오는 이를 “칸트의 초월적 비판철학의 당연한 귀결”이라고 설명한다. 이에 관해서는 이진오, 「지식과 믿음의 갈등」, 『칸트연구』 제17집, 한국칸트학회, 2006, 199-200쪽 참조.

19) 임마누엘 칸트, 『논리학·교육론』, 107쪽; IX 70.

실함이라고 부를 수 있다. 그러나 경험적 확실함은 경험의 오류가능성으로 인해서 필연적 확실함이 아닌 단지 실연적(實演的, assertorisch) 확실함에 머무른다. 다만, “경험적으로 확실한 명제를 선험적인 원리에 의거하여 인식한다면” 이때의 “확실함은 경험적 확실함이며 동시에 이성적 확실함일 수 있다.”²⁰⁾ 예컨대, 많은 자연과학적인 앎들, 혹은 귀납적인 앎들은 그 앎의 근거가 경험에 근거하지만, 자연과학의 선험적 원리들에 따라 인식됨으로 동시에 필연적인 확실함을 가질 수 있는 것이다.

즉, 칸트에 따르면 확실함은 경험이나 이성의 근거해서 나온다. 달리 말하자면 믿음은 경험이나 이성으로부터 확실함이 근거 지어지지 않는 것이다. 그러므로 믿음은 확실함이 아니라, “우연함의 의식이나 반대 가능성의 의식”인 불확실함(Ungewißheit)과 묶여 있다.²¹⁾ 그런데 칸트는 믿음 역시도 실연적이라 말한다. 그렇다면 믿음은 어떻게 실연적일 수 있을까? 칸트는 이에 대해 믿음은 “대상과 관련하여 필연적이라는 의미로 실연적이 아니라, 단지 주관과 관련해서만 필연적이라는 의미로 (단지 나에게 타당하다는 의미로서만) 실연적”이라 말한다.²²⁾ 다시 말해 믿음은 그 대상을 우리가 믿음이라고 생각하는 방식이 모순되지 않는 것만이 확실한 대상이다. 즉, 믿음은 대상의 그 반대가 증명될 수는 없다고 주관이 확신하는 방식인 참으로 여김이다.²³⁾

믿음은 앎과 다르게 불확실하지만, 여전히 한 주관에게는 실연적이다. 그 주관적인 참으로 여김의 근거가 객관적으로도 충분한지 혹은 주관적으로만 충분한지에 따라 앎과 믿음이 구분된다. 다른 주관 역시 같은 근거를 가지게 될 때, 필연적으로 같은 결론이 나오게 될 수밖에 없을 것이라 여기는 것을 앎이라 부르고, (적어도 그 가능성의 면에서는) 그 반대를 생각해볼 수는 있지만 그 대상이 그럴 수밖에 없는 것이라 여기는 것을 믿음이라 부르는 것이다.

예를 들어 외계인이 존재한다는 것을 생각해보자. 먼저 단지 외계인이 존재할 수도 아닐 수도 있다고 생각한다면 그것은 외계인이 존재한다는 의견을 가지는 것이다. 그러나 외계인이 없을 가능성을 생각해볼 수 있지만, 동시에 외계인이 존재할 수도 있다는 것을 넘어, 존재한다고 생각한다면 외계인이 존재한다고 믿는 것이다. 마지막으로 확실하게 모두가 외계인이 존재한다는 것을 받아들일 수밖에 없는 근거에 따라 외계인이 존재한다고 여기면 외계인이 존재한다는 것을 아는 것이다. 달리 말하자면, 칸트는 의견을 불확실한 것으로, 믿음을 불확실하지만 그럼에도 그럴 것으로, 앎을 확실한 것으로 여기는 것이다.

2.3 믿음의 실천성

위에서 언급했듯, 믿음은 순수 실천 이성의 의무에 맞는 사용과 관련해서는 생각될 수 밖에 없지만, 이론적 사용에 대해서는 초절적인 것이다.²⁴⁾ 이성의 이론적 사용의 관점에서, 믿음은 반대의 가능성을 생각해 볼 수 있고, 그 대상이 증명되는 대상이 아니므로 불확실할 수밖에 없다. 그러나 믿음은 반대의 경우의 가능성을 의식하면서도 그러할 것이라 여기는 것이었다. 그렇다면 어떻게 불확실함을 의식하면서 실연적으로 그러할 것으로 생각하는 것이 성립할 수

20) 위의 책, 107쪽; IX 71. 김창원은 ‘empirisch’를 ‘Erfahrungs-’와 구별하기 위해 ‘감각경험적’이라 옮기지만, 여기서 경험적은 모두 ‘empirisch’이므로, 일괄 ‘경험적’으로 옮긴다. 김창원의 주장에 대해서는 위의 책, 344쪽 각주 11 참조.

21) 위의 책, 102쪽; IX 66.

22) 위의 책, 103쪽; IX 66.

23) 위의 책, 105쪽; IX 67.

24) 임마누엘 칸트, 『판단력비판』, 557쪽; V 469.

있는가? 이러한 문제를 칸트는 믿음이 단지 실천적인 관점에서만 발생하는 것이라 설명하는 것을 통해 해결하려 한다.

“나 자신은 단지 내가 실천적으로 믿고 있다는 것의 유효성과 불변성만을 확신하고 있을 뿐이며, 한 명제의 진리나 한 사물의 실재성에 대한 나의 믿음은 그 자체가 인식이 아니라 단지 나와 관련하여 인식을 대신해주는 것에 해당될 뿐이다.”²⁵⁾

칸트는 믿음에 관하여 단지 어떤 것을 믿는다는 것은 단지 실천적일 뿐이라 설명한다. 또한 이러한 믿음은 그 자체로 인식이 되지는 않고, 단지 그 믿음을 가지고 있는 한 주관에 내적으로 성립하는 것임을 밝히고 있다. 따라서 믿음에 대해 “남게 되는 것은 선験적으로 주어진 실천적 의도에서 필요로 하는 자유로이 참으로 생각함”이다.²⁶⁾ 이는 믿음의 타당성이 단지 실천적인 영역에서만 성립함을 보여주는 것이다. 이러한 믿음의 실천적인 성격을 칸트가 사용한 예시를 통해서 더 자세히 확인해보자.

“믿음은 의견을 가진다는 것과 정도 면에서 구별되지 않고, 인식으로서 행동에 대해 갖는 관계 면에서 구별된다. 예를 들어 상인이 거래를 트기로 결정하기 위해서는 단순히 거래를 트면 이익이 될 것이라는 의견을 가지는 것만으로는 부족하며, 오히려 그렇게 될 것이라고 믿는 것, 즉 불확실한 것을 감행하는 데에 자신의 의견이 충분하다고 믿는 것이 필요하다.”²⁷⁾

칸트는 상인의 예시를 통해서 믿음이 행위에 관계함으로써 의견과 구분된다고 설명한다. 즉, 우리가 그 행위의 목적 달성이 불가능할 수 있음을 의식함에도, 어떠한 행위를 하려고 할 때 발생하는 것이 믿음이라고 여기는 것이다. 단지 이론이성의 관점에서만 본다면, 믿음은 그 불확실성에 의해서 유효하지 않다. 순전히 인식에 있어서, 대상의 진리나 실재성이 증명되지 않음은 그 인식이 유효하지 않다는 것과 다르지 않다. 그러나 실천적인 영역에서는 믿음이 유효할 수 있다. 실천적인 영역에서는 그 대상이 어떠한가의 문제가 아닌 단지 “의지의 규정근거들에 종사”²⁸⁾하는 문제만을 다루기 때문이다. 따라서 단지 한 주관의 의지 규정의 문제에 있어서는 대상의 실재성과 확실성이 중요한 것이 아니라, 그것이 그 주관에게 얼마나 확실하게 여겨지는가만이 문제가 된다. 한 주관이 어떤 것을 비록 주관적으로나마 확실하게 여긴다면 그 주관에게는 그 유효성이 실연적일 수 있다.

3. 도덕법칙은 앎인가 믿음인가?

25) 임마누엘 칸트, 『논리학·교육론』 108쪽; IX 70. 김창원은 『논리학』에서 맥락에 따라 ‘pragmatisch’가 도덕적인 의미로 사용되어 ‘실용적’이라 옮길 수 없어, ‘pragmatisch’를 ‘실천적’으로 옮기고 ‘praktisch’를 넓은 의미로 ‘실사용적’으로 옮겼다. 여기서는 ‘pragmatisch’와 구별하는 부분이 없으므로 ‘praktisch’를 일반적인 번역어인 ‘실천적’으로 옮긴다. 이에 관해서는 『논리학』, 345쪽 각주 10 참조.

26) 위의 책, 105쪽; IX 67.

27) 위의 책, 105-106쪽; IX 67-68 원주.

28) 임마누엘 칸트, 『실천이성비판』, 68쪽; V 15.

3.1 도덕법칙과 관련한 앎과 믿음의 문제

그렇다면 도덕법칙의 내용은 과연 믿음에 해당할 수 있을까? 분명히, 우리는 칸트에게서 도덕에 관해 의견이나 믿음으로는 부족하고 알아야만 한다는 언급을 다수 찾아볼 수 있다. 그중 하나를 대표로 확인해보자.

“도덕에서의 실천적 이성 인식의 대상들(정당성과 의무)에 관한 한 이런 대상들과 관련해서는 [...] 한갓된 믿음이란 결코 있을 수가 없다. 어떤 것이 정당한지 아니면 정당하지 않은지, 의무에 맞는지 아니면 어긋나는지, 허용되는지 아니면 허용되지 않은지는 완전히 확실히 알고 있어야 한다. 불확실함에 의거해서는 도덕적 문제들과 관련하여 아무것도 감행할 수가 없다. 법칙 위반 가능성에 의거해서는 아무것도 결정할 수 없다.”²⁹⁾

칸트는 도덕적 문제에 관해서는 불확실함에 의거해서는 안 되고, 알아야만 행위 할 수 있다고 주장한다. 이는 정당성이나 의무에 관해서 믿음은 있을 수 없다고 주장하는 것이다. 칸트는 도덕적 문제에 관해서 불확실함을 가지는 믿음은 행위를 이끌어 낼 수 없고, 법칙에 위반될 가능성이 있다면, 결정을 내려서는 안된다고 말한다. 칸트는 이것을 판사의 예시를 들어서 설명하는데, 판사가 피고인에 대해서 그 피고인이 범죄를 저질렀다고 믿는 것으로는 불충분하다는 것이다. 피고인이 범죄를 저지르지 않았다는 경우를 의식하면서 그 피고인에게 형량을 부과하는 것은 적절치 않기 때문이다. 칸트는 판사가 피고인이 “그러한지를 (법률적으로) 알아야 한다고” 말하면서 판결에 있어서 믿음이 충분치 않음을 설명한다.³⁰⁾

이 점에 있어, 도덕에 관해 믿음이 의지의 결정 근거로 쓰이는 것이 부적절하다는 것이 칸트의 주장인 듯 보인다. 특히 칸트는 의무를 강요(Nöthigung)로 보고 있다는 점이 믿음이 도덕법칙에 부적절해 보이는 근거가 될 수 있을 것이다. 칸트에게 “의무는 그 개념상 실천적 강요를, 다시 말해 마지못해서라도 행위하게 하는 규정을 함유”³¹⁾하는 것이기 때문이다. 즉, 칸트에게 의무는 기본적으로 강제적이고 필연성을 가지는 것이다. 따라서 칸트가 “[믿음을 근거로] 타인이 그렇게 부득이하게 받아들이도록 만들 수는 없다(믿음은 자유다)”³²⁾라고 말하는 것으로 보아 믿음이 도덕법칙과 관련하지 않은 것처럼 구별하는 듯이 보인다.

그렇다면 도덕법칙의 내용을 일종의 앎으로 보아야 하는 것인가? 그러나 그것도 곤란해 보인다. 우리가 도덕법칙의 형식적 원리에서 의지의 준칙을 법칙으로 여기라는 점에서 알 수 있듯이, 도덕법칙의 내용은 결국 준칙이기는 하다. 그렇다는 것은 그 내용은 한 주관의 주관적 행위 원리라는 것을 의미하는 것이다. 만약 우리가 도덕법칙의 내용을 일종의 앎으로서 알아낼 수 있다면, 우리는 도덕적인 문제에 대해 이렇게 고민할 필요가 없을 것이다. 왜냐하면 도덕법칙의 내용이 앎이라면 그것은 증명될 수 있어야 하며, 우리 모두가 필연적으로 받아들일

29) 임마누엘 칸트, 『논리학·교육론』, 107-108쪽; IX 70. 이외에도 칸트는 여러 곳에서 비슷한 내용을 언급한다. “윤리의 원칙들과 관련해서도 [...] 사람들은 무엇이 허용되어 있다는 한낱 의견에 입각해서 행위를 감행해서는 안 되고, 이것을 알아야만 한다.” 임마누엘 칸트, 『순수이성비판』, 948쪽; A 823/B 851. “여기서는[수학에서는] 형이상학과 도덕에서처럼, 아는지 아니면 알지 못하는지가 문제될 뿐이다.” 임마누엘 칸트, 『논리학·교육론』, 104쪽; IX 67.

30) 같은 책, 108쪽; IX 70.

31) 임마누엘 칸트, 『실천이성비판』, 163쪽; V 80.

32) 임마누엘 칸트, 『논리학·교육론』, 106쪽; IX 69 원주.

수밖에 없는 내용일 것이기 때문이다. 그러한 내용이 제시될 수 있다면, 모든 도덕적 문제나 법률은 하나로 일치되며 단지 판단력의 문제만 발생하는 상태가 될 것이다. 또한 도덕법칙의 내용을 알 수 있다면, 칸트 역시 (적어도 자신이 생각하는) 도덕법칙의 내용을 제시하지 않았는가의 문제도 발생한다.

나아가 칸트는 『윤리형이상학』에서 도덕법칙의 내용을 위한 준칙이 적극적인 내용 규정이 필요하지는 않은 듯이 말하기도 한다.

“일정한 행위들을 의무로 만드는 원칙이 실천법칙이다. 행위자가 스스로 주관적인 근거에서 원리로 만든 행위자의 규칙을 그의 준칙이라 일컫는다. 그래서 한가지 법칙들에서도 행위자의 준칙들은 매우 다를 수가 있다.”³³⁾

“무릇 행위들의 준칙들은 자의적일 수 있으며, 단지 행위들의 형식적 원리인 보편적 법칙수립을 위한 제한적인 자격 있음의 조건 아래에 놓여 있을 뿐이다. 그러나 법칙들은 행위들의 자의성을 지양하며, 그 점에서 모든 추장(推獎, Anpreisung)–이것에는 하나의 목적을 위한 가장 적절한 수단들을 아는 것이 요구되거니와–과 구별된다.”³⁴⁾

위 인용문에서 칸트는 도덕법칙의 내용일 될 준칙에 대해서 그 자의성과 주관성을 용인하는 듯하다. 특히 준칙이 법칙의 조건 아래에 놓여 있다는 점에서 준칙은 그저 법칙과 상충하지 않기만 하면 되는 것에 머문다는 것을 알 수 있다. 그렇다는 것은 도덕법칙의 내용으로 여겨질 수 있는 준칙은 얇이 아니라는 의미이다. 만약 도덕법칙의 내용이 주관에게 얇이라면, 그 얇은 다른 주관들에게도 역시 얇이다. 그러나 준칙이 자의적일 수 있고 단지 주관적인 원칙들이라면, 그것은 주관들 사이에서 일치하지 않을 수 있다. 따라서 칸트에게 있어서 도덕법칙의 내용이 되는 준칙은 얇으로서 성립할 수 없다. 그렇다면 도덕법칙의 내용은 믿음도 아니고 얇도 아니라는 이상한 결론이 나온다. 도대체 한 주관이 도덕법칙으로 여기는 준칙은 무엇일 수 있는가?

3.2 얇으로서의 형식과 믿음으로서의 내용

위와 같은 칸트의 언급들을 보면, 도덕법칙의 내용은 믿음도 아니고 얇도 아닌 것처럼 보인다. 도덕법칙은 보편필연적인 법칙이자 강제성을 가지는 법칙인데, 그렇다면 그 내용은 믿음이 될 수는 없는 듯 보인다. 또한 칸트는 단지 믿음에 근거해서는 도덕적인 문제들에 관해 행위할 수 없다고 분명히 밝히기도 한다. 따라서 믿음이 도덕적 문제에 관여할 수 없다면, 이는 얇이어야 한다. 그러나 동시에 칸트는 도덕법칙의 내용으로 여겨질 준칙이 주관적이고 또 자의적일 수 있음을 허용한다. 이는 다시 도덕법칙의 내용이 단지 얇처럼 보편타당한 것은 아니라는 것을 보여주는 것이다. 그렇다면 도덕법칙의 내용은 무엇인가?

이 문제를 해결하기 위해 우리는 도덕법칙의 형식적 원리와 도덕법칙의 내용이 될 준칙을

33) 임마누엘 칸트, 『윤리형이상학』, 142쪽; VI 225.

34) 위의 책, 472쪽; VI 389. 또한 칸트는 준칙을 단지 소극적 원리라고 표현하기도 한다. “준칙들은 여기서[윤리학]는 보편적인 법칙수립을 위한 한갓 자격을 갖춘 주관적인 원칙들로 여겨진다. 그러니까 그것은 단지 (법칙 일반과 상충하지 않는) 소극적 원리일 따름이다.” 위의 책, 471쪽; VI 389.

더 엄밀히 구분할 필요가 있다. 칸트는 “만약 이성적 존재자가 그의 준칙들을 실천적인 보편적 법칙들로 생각해야 한다면, 그는 이 준칙들을 질료 면에서가 아니라 한낱 형식 면에서 의지의 규정 근거를 가지는 그런 원리들로서만 생각할 수 있다”³⁵⁾고 말한다. 이는 도덕법칙의 형식적 원리만이 도덕법칙이 가지는 보편성과 객관적 필연성을 가지게 하는 것임을 보여준다. 즉, “저 준칙들이 보편적 법칙 수립에 적합하게 되는 그 순전한 형식이 준칙들은 그것만으로 실천 법칙으로 만든다”³⁶⁾는 것이다. 특히 이 도덕법칙의 형식적 원리가 이성적이고 선형적으로 증명된다는 점에서 도덕법칙의 형식적 원리는 확실하게 얹으로 여겨질 수 있다. 즉, 도덕법칙의 보편성과 강제성은 도덕법칙의 내용과는 무관하게 오직 도덕법칙의 형식에서 기인한다.

그러므로 도덕법칙의 내용은 그 내용이 도덕법칙의 조건에 부합하기만 한다면 어떤 내용이어도 상관은 없다.³⁷⁾ 도덕법칙의 보편성과 강제성은 도덕법칙의 형식이 담담하고 있기 때문이다. 그러나 도덕법칙이 내용상으로 필연성을 가지기 위해서는 적어도 주관적으로는 확실하게 여겨질 수 있는 믿음이어야 한다. 그러므로 도덕법칙의 내용은 비록 그것이 얹이 될 수는 없더라도 적어도 믿음이어야 한다. 그런데 칸트가 도덕적인 행위를 실행하기 위해서는 믿음이 아니라 얹이 필요하다는 것은 어떻게 이해될 수 있을까?

이 점에서 칸트의 자유에 대한 설명이 우리에게 믿음을 얹처럼 여겨야 할 단초를 준다. 칸트는 자유를 다음과 같이 설명한다.

“그러나 매우 주목할 만한 일은, 심지어 (그 자체로는 직관에서 현시될 수 없는, 그러니까 그 가능성이 이론적으로 증명될 수 없는) 어떤 이성이념마저 사실들 중에 들어 있다는 것이다. 그것이 바로 자유의 이념으로, 이 이념의 실재성은 하나의 특수한 종류의 인과성—이론적으로 고찰하면 이 개념을 초절적이겠다—으로서, 순수 이성의 실천적 법칙에 의해 그리고 이 법칙들에 준거해서 현실적인 행위들에서, 그러니까 경험에서 밝혀진다.—이것[자유의 이념]은 순수 이성의 모든 이념들 중에서 그것의 대상이 사실이고, 가지적(可知的, scibilia)인 것 중 하나로 계산되지 않으면 안되는 유일한 이념이다.”³⁸⁾

이러한 칸트의 설명은 자유가 분명히 믿음처럼 여겨지는 것 같지만 그럼에도 사실인 것 즉, 얹의 대상으로 계산되어야 하는 것으로 제시하는 것이다. 자유는 이론적으로 증명될 수 없다는 점에서 우리가 위에서 확인했듯 믿음에 속하는 것으로 보인다. 특히 『순수이성비판』의 제3이율배반에서 확인할 수 있듯이, 이론적으로 자유는 선형적으로 증명될 수 없다.³⁹⁾ 자유에 관해서 선형적으로 증명될 수 있는 것은 단지 자유가 불가능하기만 한 것은 아니라는 것이다.

물론 이러한 자유의 인식근거는 현상계에서 발생하는 도덕적인 사건들에 의해서 도덕법칙의 존재를 확인할 수 있기 때문이다.⁴⁰⁾ 그러나 칸트의 이러한 설명은 경험적 근거에 의거해서 우

35) 임마누엘 칸트, 『실천이성비판』, 84-85쪽; V 27.

36) 위의 책, 85쪽; V 27. 또한, 강제성에 관해 김창원은 형식적 틀인 순수 실천 이성의 근본법칙에 따라야 한다는 강제(명령)이 전제되어 있다고 설명한다. 김창원, 「실천적 행위에 내재한 근본적인 갈등구조」, 『철학연구』 제75집, 철학연구회, 2006, 304-305쪽 참조.

37) 물론 이 경우에 도덕법칙의 형식적 원리에 부합하는 준칙일 경우만이 해당한다.

38) 임마누엘 칸트, 『판단력비판』, 556-557쪽; V 468.

39) 임마누엘 칸트, 『순수이성비판』, 743쪽; A 558/B 586 참조.

40) 임마누엘 칸트, 『실천이성비판』, 90-91쪽; V 30-30 참조.

리가 실천적인 영역에서는 믿음인 것을 얇으로 여기는 것이 가능한 듯이 허용하고 있다는 것을 보여준다. 게다가 도덕법칙의 내용이 되는 준칙은 자유와는 다르게 그 인식근거가 없다. 그러나 준칙도 따라서 이 준칙이 자유처럼 이론적으로 증명이 되지 않음에도 얇의 대상으로 계산될 수 없으므로, 이 준칙은 여전히 믿음이다.

그러나 칸트가 자유를 통해서 보여주었던 것처럼, 이 믿음은 실천적인 영역에서는 마치 얇처럼 여겨져야 하는 것이다. 즉, 자유처럼 이론이성에 의해서는 그 불확실함이 의식되지만, 실천적인 영역에서는 이 믿음은 마치 얇인 것처럼 강한 확실함이 있어야 한다. 왜냐하면 그래야만 행위가 이루어질 수 있고, 도덕적인 문제에 개입할 수 있는 여지가 발생하기 때문이다.⁴¹⁾ 만약 그렇지 않다면, 내용상으로 공허한 형식만으로는 어떠한 행위도 직접적으로 발생할 수 없다.

3.3 인간의 불완전성과 믿음의 중요성

한 주관의 도덕법칙의 내용인 믿음은 그 내용이 신조가 아닌 확신의 한 형태인 믿음인 덕에 적어도 (타인이 동의할지와는 별개로) 전달할 수 있다. 이는 적어도 한 주관이 도덕법칙으로 여기고 있는 준칙을 그것이 모순이 아닐 수 있음은 보여줄 수 있고, 전달할 수 있다는 것이다. 인간의 이성능은 도덕법칙의 내용을 확실한 얇으로써 가질 수는 없고, 단지 불확실한 믿음만을 도덕법칙의 내용으로 가질 수 있다. 그러나 이러한 불확실함에도 불구하고 이 믿음은 전달될 수 있고, 도덕법칙의 내용으로 부합할 수는 있다. 즉 이 믿음은 그 불확실함에도 명제가 참일 가능성은 있다. 그러므로 칸트의 체계에서는 이 준칙이 (인간의 능력으로는 알 수 없는 진정한) 도덕법칙의 내용과 일치할 가능성은 언제나 열려있다. 믿음은 불확실함은 그 믿음이 필연적으로 확실하지 못함에서 발생하는 것이지, 믿음이 그 자체로 오류임을 말하는 것은 아니기 때문이다. 곧 한 주관이 도덕법칙의 내용으로 삼는 준칙은 또한 형식적으로도 내용적으로도 확실한 도덕법칙과 일치할 가능성을 확보한 불확실함이다. 따라서 형식적 원리는 그 보편타당성에 의해 분명한 얇이지만, 결국 도덕적 문제에서 논의의 대상이 되어야 할 것은 각 주관이 도덕법칙으로 여기고 있는 그 준칙, 즉 믿음이 될 것이다.

칸트 철학에서 이러한 문제가 발생하는 이유는 칸트가 전제하는 인간 이성의 불완전성에 기인한다. 이성적이면서 동시에 감성적인 존재자인 인간은 도덕적으로 완전할 수 없다.

“법칙은 명령의 형식을 갖는다. 왜냐하면, 이성적 존재자로서의 인간에게 있어서는 비록 순수한 의지를 전제할 수 있기는 하지만, 그러나 온갖 필요욕구들과 감성적 동인들에 의해 촉발되는 존재자로서의 인간에게 있어서는 어떤 신성한 의지를, 다시 말해 도덕법칙에 거역하는 어떤 준칙도 가질 수 없는 그러한 의지를 전제할 수 없기 때문이다.”⁴²⁾

“인간이 놓일 수 있는 도덕적 상태는 덕(Tugend), 다시 말해 투쟁 중에 있는 도덕적 마음씨이지, 의지가 온전히 순수한 마음씨를 소유하고 있다고 잘못 생각된 신성

41) 이와 관련하여 주광순은 “정언적 명법은 의무를 고안해 내지 않고, 준칙들을 검토할 뿐이고 준칙들은 실천법칙들에게 실질적 내용을 제공”한다며, 도덕법칙의 내용이 될 준칙의 중요성에 대해서 강조한다. 주광순, 「정언적 명법에 대한 비판적 검토」, 『대동철학』 제15집, 대동철학회, 2001, 9-11쪽.

42) 임마누엘 칸트, 『실천이성비판』, 94쪽; V 32.

성이 아니다.”⁴³⁾

만약 인간이 순전히 이성적 존재자이기만 하다면 도덕법칙은 명령의 형식을 띠지 않을 것이다. 그러한 존재자에게는 도덕법칙은 곧 자연법칙과 다른 법칙이 아니기 때문이다. 그러나 이성적이면서 동시에 감정적인, 즉, 불완전하게 이성적 존재자인 인간에게는 도덕법칙은 당위의 형태를 띠고 명령의 형식으로 나타난다. 이것은 인간에게 도덕법칙이 언제나 위배될 수 있는 법칙으로, 인간에게 도덕적 상태는 “투쟁 중에 있는 도덕적 마음씨” 곧 의지의 도덕적 강함(moralische Stärke)만을 의미한다.⁴⁴⁾ 또한 “행위의 본질적으로-선함은, 그 행위로부터 나오는 결과가 무엇이든, 마음씨에 있다”⁴⁵⁾

이를 통해 알 수 있는 것은, 어떤 행위의 도덕적 기준은 실제로 형식과 내용이 부합함이 아니라 의무를 행한다는 의식 즉, 도덕적 행위를 위한 의무와 의지의 일치인 도덕적 마음씨(Moralische Gesinnung)에 달려 있다는 것이다. 그렇다면 우리는 어떤 방식으로 이런 도덕적 마음씨를 가지게 되는가? 이 물음에 대한 대답으로 칸트는 사고방식의 혁명(Revolution für die Denkungsart)과 기질에 대한 점진적인 개혁(allmähliche Reform für die Sinnesart)을 주장한다. 먼저 사고방식의 혁명은 “그의 준칙들의 최상의 근거를 단 한 번의 전변치 않을 결심에 의해 뒤집을 때” 가능하다. 이것은 준칙의 조건이 되는 도덕법칙의 형식적 원리를 수용하는 것이다. 자신의 모든 준칙의 조건을 감성적 충동에 맞서 도덕법칙의 형식적 원리에 둬으로써 사고방식을 뒤집을 수 있다. 또한 기질의 개혁은 “자신과 자기의 준칙들의 균형을 자신이 시간 상에서 감성에 대해 얻는 우위에 따라서만 평가할 수 있는 인간의 판정에 있어서는 이 변화를 오직 개선을 향한 지속적인 노력”을 통해 가능하다.⁴⁶⁾ 이는 자신이 도덕적으로 여기는 준칙을 강한 의지를 가지고 유지하는 것을 의미한다. 즉, 사고방식의 혁명은 앞으로서 존립 가능한 도덕법칙의 형식이 자신의 모든 준칙의 조건임을 의식하는 것이고, 기질의 개선은 형식적으로 조건 지어진 자신의 준칙을 마치 앞인 듯 굳은 믿음으로 유지하는 것이다.

4. 결론

칸트에 따르면 도덕법칙은 확실하고, 필연적이며, 강제적이어야 한다. 그런데 앎이 주어질 수 없는 실천적인 영역에서 어떻게 우리는 마치 앞에서나 가능할 듯한 확실함과 필연성, 강제성을 의식할 수 있을까? 물론 칸트가 강조하는 것처럼, 도덕의 원리는 형식이며 도덕법칙은 그 형식에 의해서만 확실함과 필연성, 강제성 그리고 도덕적 가치가 발생한다. 그러나 단지 형식에만 의해서는 우리는 실제로 어떠한 행위도 산출할 수 없을 것이다. 우리가 행위하기 위해서는 그 행위에 관한 내용이 있어야 하고, 행위에 대한 산출 원리가 있어야 한다. 하지만 인간의 근본적인 불완전성에 의해서 인간은 도덕법칙의 내용까지는 앎으로 가질 수 없다. 그럼에도 불구하고 우리는 도덕법칙이 있다는 것을 의식하며 그 형식으로 인해서 보편타당성과

43) 위의 책, 168쪽; V 84.

44) 임마누엘 칸트, 『윤리형이상학』, 494쪽; VI 405.

45) 임마누엘 칸트, 『윤리형이상학 정초』, 백종현 옮김, 아카넷, 2014, 158쪽; IV 416. 칸트는 『실천이성 비판』에서도 이와 유사한 언급을 한다. “마음씨 안에서 인간성이 행위들을 통해 자신에게 부여할 수 있고 부여해야만 하는 높은 가치는 벌써 여기에 성립하는 것이지 한낱 행위들 중에서 성립하는 것이 아니다.” 임마누엘 칸트, 『실천이성비판』, 150쪽; 71.

46) 임마누엘 칸트, 『이성의 한계 안에서의 종교』, 백종현 옮김, 아카넷, 2017, 225-226쪽; VI47-48.

강제성을 의식한다.

따라서 도덕법칙에 대한 내용적인 앎에 이르지 못한다고 할지라도, 도덕법칙이 무엇일지에 대한 자신의 의견을 실천적인 영역에서 굳은 믿음으로 가지고 있어야 한다. 그래야만 도덕법칙의 형식이 우리를 직접적으로 강제할 수 있을 것이고, 도덕법칙이 단지 공허한 형식적인 메아리를 넘어 실질적인 법칙과 의무를 산출할 수 있다. 즉, 양대종이 지적한 것처럼 칸트의 믿음은 단지 한 주관의 솔직함만을 인정하는 것⁴⁷⁾이지만, 실천적 관점에서는 이 솔직함만이 문제가 된다. “윤리적 법칙은 그것의 순수성과 진정성 —실천적인 것에서는 바로 이것이 가장 중요”⁴⁸⁾하기 때문이다.

물론 여전히 남은 문제가 많이 있다. 우리는 어떤 방식으로 혹은 어떤 절차를 통해 믿음에 불과한 도덕법칙의 내용을 마치 앎인 것으로 여기게 되는가? 즉, 한 주관에 있어 어떤 방식으로 그 주관은 자신이 도덕법칙으로 여기는 도덕법칙의 내용을 가지게 되는가? 그러나 이 물음들은 우선 도덕법칙과 그 내용이 될 준칙이 앎과 믿음에 관해 어떤 관계를 맺고 있는지에서 출발할 수 있을 것이다.

47) 양대종, 「지식과 믿음의 연관에 대한 고찰」, 『철학연구』 제165집, 대한철학회, 2023, 124쪽.

48) 임마누엘 칸트, 『윤리형이상학 정초』, 118쪽;IV 390.

■ 참고문헌 ■

- 김창원, 「실천적 행위에 내재한 근본적인 갈등구조」, 『철학연구』 제75집, 철학연구회, 2006, pp.289-313.
- 양대종, 「지식과 믿음의 연관에 대한 고찰」, 『철학연구』 제165집, 대한철학회, 2023, pp.119-145.
- 이진오, 「지식과 믿음의 갈등」, 『칸트연구』 제17집, 한국칸트학회, 2006, pp. 185-214.
- , 「칸트 사유의 실존적 지평」, 『칸트연구』 제14집, 한국칸트학회, 2004, pp. 39-66.
- 임마누엘 칸트, 『논리학·교육론』, 이엽, 김창원, 박찬구 옮김, 한길사, 2021.
- , 『판단력비판』, 백종현 옮김, 아카넷, 2009.
- , 『순수이성비판』, 백종현 옮김, 아카넷, 2017.
- , 『실천이성비판』, 백종현 옮김, 아카넷, 2009.
- , 『윤리형이상학』, 백종현 옮김, 아카넷, 2012.
- , 『윤리형이상학 정초』, 백종현 옮김, 아카넷, 2014.
- , 『이성의 한계 안에서의 종교』, 백종현 옮김, 아카넷, 2017.
- 주광순, 「정언적 명법에 대한 비판적 검토」, 『대동철학』 제15집, 대동철학회, 2001, pp.373-400.
- Andrew Chignell, “Belief in Kant”, *The Philosophical Review*, Vol. 116, 2007, pp.323-360.
- Immanuel Kant, *Immanuel Kant Werke in Zehn Bänden*, Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Darmstadt, 1975.
- Lawerence Pasternack, “The Development and Scope of Kantian Belief”, *Kant-Studien*, Vol. 102, 2011, pp. 290-315.
- Leslie Stevenson, “Opinion, Belief or Faith, and Knowledge”, *Kantian Review*, Vol. 7, 2003, pp. 72-101.

「칸트 도덕철학에서 앎과 믿음의 문제」에 대한 논평

오현우(건국대)

함태원 선생님(이하 발표자)은 발표문을 통하여 칸트의 도덕철학에서 도덕법칙의 내용이 인식적으로 어떤 위치를 점유하고 있는지를 밝히고자 한다. 칸트의 도덕철학에 관하여 말할 경우, 흔히 칸트의 도덕법칙이 언제나 보편적 형식을 띠는 것을 말하는 정도로 끝을 맺곤 하기 때문에 도덕법칙의 내용을 주제로 삼는 것은 굉장히 흥미롭다고 생각한다.

발표문의 전개과정을 요약하자면 다음과 같다. 먼저 칸트는 참으로여김(Fürwahrhalten)을 각각 확신과 신조로 구분하고 있는데, 이 구분은 인식의 근거가 어떤 모습으로 충분한지에 따라 가능하다. 주관적으로만 충분하면 신조, 객관적으로도 충분하면 확신으로 불립니다. 이때 전자는 순수한 가상이고 타인에게 알릴 수 없는 성격을 띠기에 더 이상 다룰 필요는 없습니다.

확신과 연관해선, 다시 말하여 주관적 및 객관적인 측면에서 인식근거의 충분함과 관련하여 칸트는 참으로여김의 세 단계를 열거하고 있습니다. 모두 불충분한 경우를 의견, 주관적으로 충분하고 객관적으로 불충분하다면 믿음, 모두 충분한 경우를 앎으로 칸트는 간주한다. 이때 칸트는 주관적인 근거의 충분함을 두고 ‘확신’, 객관적 충분함을 두고 ‘확실함’이라고 표현하고 있다. 한편 칸트는 각 형태에 해당하는 대상도 구분하고 있다. 앎의 대상은 ‘증명될 수 있는 개념의 대상’들인 ‘사실들’이고 믿음의 대상은 ‘순수 실천 이성의 의무에 맞는 사용과 관련해서는 선형적으로 생각될 수밖에 없지만, 그 이론적 사용에 대해선 초절적’인 ‘믿음의 사상들’이다. 다시 말해 믿음은 증명은 불가능하지만 실천적인 측면에서 그래야만 할 것들을 대상으로 한다.

확실함의 측면에서 믿음을 평가하자면 믿음은 단지 실연적인 확실함만을 가질 수 있다. 달리 말해 믿음은 그 확실함이 반드시 그래야할 필연적 확실함을 가지지 못하고 단지 한 주관 안에서 모순되지 않는다는 점에서만 확실함을 갖는다. 때문에 칸트에 따르면 우리가 무엇을 믿는다고 했을 때, 거기엔 여전히 믿음의 내용과 다른 일이 일어날 불확실함이 남겨져있다. 그래서 칸트는 믿음이란 개념은 어디까지나 실천적인 관점과 연관지어야만 한다고 주장한다. 그러므로 인식적 근거의 충분함과 그에 따른 행위로의 이행에 있어, 믿음의 경우 그 실연적 확실함의 확보는 객관적인 근거의 충분함에서 비롯된 것이 아니라 주관적 확고함에서 비롯된다.

위와 같은 논의를 비추어보면 도덕법칙의 내용은 (1) 그 형식만큼의 보편성이나 확실함을 확보할 수는 없기 때문에 믿음으로 보이며 (2) 비록 믿음이라고 하여도 그 믿음이 확고하기만 하다면 행위로 이어질 수 있기 때문에 인식적으로 믿음으로 간주해도 될 것으로 보인다. 하지만 발표자는 칸트가 불확실함에 의거해서는 도덕적 문제들과 관련하여 아무것도 감행할 수 없다는 서술을 언급하며, 앞선 논의와는 다르게 도덕법칙의 내용이 결국 앎이어야할 가능성을 제시한다. 또 칸트의 도덕은 의무이고 강요되는 것이고, 반면 믿음은 강요할 수 없는 것이기

에 도덕법칙의 내용과 믿음의 간극이 명확해 보이는 동시에 우리는 어떻게든 내용을 알아야만 하는 것으로 보인다. 하지만 발표자는 주관들 사이의 준칙이 서로 상이할 가능성이 있으며 그것이 서로 다르다면 결국 앎일 수 없음을 말하고 있다.

결론적으로 도덕법칙의 내용이 앎인가 믿음인가라는 물음에 있어 발표자는 도덕법칙의 내용이란 이론적으로는 믿음에 불과하지만 실천적으로는 앎으로 여겨지는 것이라 대답하고 있다. 어쩌서 이런 일이 가능한지에 대해 발표자는 칸트가 순수 이성의 이념 중 아주 특질적인 이념 하나로서 자유의 이념이 이론적으로는 증명될 수 없지만 실천적인 측면에서 고려한다면 앎의 대상인 사실로 간주해야만 한다는 진술을 근거로 삼고 있다. 즉 자유의 이념과 마찬가지로 한 주관의 특정한 준칙, 도덕법칙의 내용은 이론적으로 증명할 수는 없기에 사실들에 속하지 않으면서도 실천적인 영역에선 사실에 속하는 것이다. 여기에 필요한 것은 앞서 언급한 강한 믿음이다. 결국 도덕의 내용이 앎이 아닌 이유는 인간이 불완전한 존재자인 까닭이다. 인간의 이성이 도달할 수 있는 지점은 도덕법칙의 형식까지이지 내용은 아니기 때문이다. 따라서 발표자는 칸트가 인간의 도덕적 상태란 투쟁 중에 있는 도덕적 마음씨라 말하는 부분을 인용하며 ‘사고방식의 혁명’과 ‘기질에 대한 점진적인 개혁’을 통하여 이것이 가능하다고 말하고 있다.

두 가지 질문을 던지면서 부족한 논평을 마무리하고자 한다.

1. 먼저, 칸트의 도덕법칙의 내용이 결국 믿음이라면 이는 곧 다음과 같은 문제를 초래하게 되는 것으로 보인다. 서로 상이한 준칙을 굳건히 믿고 있는 각각의 주관이 있을 때, 예를 들어 한 명은 ‘A를 해야만 한다’를 준칙으로 삼고, 다른 한 명은 ‘B를 해야만 한다’를 준칙으로 삼는 경우를 생각해 볼 수 있다. 그렇다면 이 둘 사이 어떤 준칙이 옳은 지에 대하여 어떤 설명이 가능한가? 설명이 가능하다면 어떤 과정을 거쳐야하는가? 도덕법칙의 내용이 철저히 앎이라면, 두 준칙 사이에 무엇이 진정한 앎이고 아닌지를 확인해볼 수 있을 것이다. 하지만 둘 모두 믿음이라면, 그런데 그 믿음을 주관이 앎이라 여긴다면, 각 주관이 서로간 견해를 좁히지 못하는 상황이 발생할 수 있을 것으로 보인다. 만약 이 둘이 서로 ‘설득’을 하려 한다면, 평행선만을 그리게 되지 않는가?

2. 두 번째 질문으로 도덕법칙의 궁극적인 내용과 우리가 결국 믿음으로 간직하고 있는 내용 사이의 관계를 묻고자 한다. 발표문을 보며 이 둘 사이의 관계가 상징의 관계가 아닌가라는 생각이 들었다. 상징개념의 정의와 그 역할은 다음과 같다.

“상징”개념의 근원적인 의미는 알레고리와는 다르게 “제시가능성(Vorzeigbarkeit)”에 근원을 두고 있다. 본래 그리스의 쉼볼론(σύμβολον)이란 손님이나 한 공동체의 구성원 사이에서 인식의 징표나 증명의 징표를 함께 던지는 것, 뒤섞는 것, 서로 가져오는 것을 말하며 일반적으로 한 물건의 두 부분을 나누어 확인할 수 있게 결합시킬 수 있게 하였다.¹⁾

1) Jure Zovko, *Verstehen und Nichtverstehen bei Friedrich Schlegel: zur Entstehung und Bedeutung seiner hermeneutischen Kritik*, fromman-holzboog: Stuttgart-Bad Cannstatt, 1990, S.112.

상징 개념에는 알레고리의 수사학적 사용과는 멀리 떨어진 형이상학적인 배경이 감지된다. 감각적인 것으로부터 신적인 것까지의 상승하게 되는 것이 가능하다. 왜냐하면 감각적인 것은 단순히 하찮은 것이거나 어둠이 아니라 진리의 유출이자 반사이기 때문이다.²⁾

위 인용문에 따르면 상징이란 감각적인 것의 현시를 통하여 신적인 것, 진리에까지 이르는 역할을 수행한다. 이를 지금의 논의에 적용시켜본다면, 우리의 준칙과 그에 따른 행위가 우리는 도덕법칙의 궁극적인 앎과 상징적인 관계에 놓여있다고 볼 수 있다. 왜냐하면 우리의 준칙과 행위가 제시가능하기 때문이며, 또한 그 준칙이 결코 무작위한 것이 아니라 도덕법칙이라는 진리로 이르고자하기 때문이다. 한편 칸트가 『판단력비판』의 59절을 ‘윤리성의 상징으로서 미에 대하여’라는 제목을 붙인 만큼 도덕법칙의 내용과 관련하여 상징개념을 통해 유의미한 접근이 가능해보인다. 이에 대하여 발표자의 생각을 듣고 싶다.

2) H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Mohr Siebeck:Tübingen, 2010, S.79.

오늘날 '맑스주의 철학' 연구자가 된다는 것에 대해 : 연구자 비스무리한 이의 반쪽짜리 회고록

강건영(건국대)

1.

본 발표를 감사히도 제안받게 된 것은 박종성 선생님을 통해서였는데요, 학술대회의 주제가 “신진 연구자들의 목소리”라는 것을 듣고 나서 실은 발표를 고사하려 했습니다. “석/박사 학위 취득으로부터 7년 내외”라는 기준에 미달하기도 하거니와, 여하간 일종의 자격지심에 기인한 것입니다. 학위보다도 더 중요한, 스스로 삶에서 결단을 내려야 하는 것들을 끊임없이 미루고 있으니 ‘연구자’라는 이름으로 정체화하는 것이 그닥 자신에게 떳떳치 못한 것이지요. 사실, 비슷한 동기에서 한철연에 회원가입을 하는 것도 미룬 것이기도 합니다. 몇 년 전 학부에 있었을 때, 선배와 동기들과 함께 한철연의 회원이 될 기회가 주어졌었는데요, 그때도 저는 선뜻 가입하지 못했습니다. 그러다가 적절한 시기가 되었다고 생각했을 때 스스로 들어온 것입니다. 당시 저는 박사진학을 포기하려 했었는데요, 박사학위를 받지 않음에도 연구자로서의 정체성을 가져가기 위해서는 일정부분 자신을 속박할 수 있는 소속과, 선후배/동료연구자들과의 정기적인 교류가 있어야 했다고 생각했기 때문입니다.

좀 더 보충하자면, 제가 대단히 신뢰하고 존경하는 선배, 동료연구자들이 몇 분 존재하는데, 이들 중 하나는 최종학력이 학사고, 다른 하나는 학부 중퇴인 독립연구자입니다. 짧은 식견으로 미루어보아도 이들의 퍼포먼스는 정식 학위과정을 하면서 학교 내에서 보아온 이들보다 뛰어나면 뛰어났지 부족하지는 않다고 말할 수 있을 것입니다. 한 연구자의 연구가 가지는 가치의 많은 부분이 저는 진실성에 있다고 믿고, 이러한 진실성이 반드시 학위과정에 상응하여 조형되는 것이라고 생각하진 않습니다. 이런 점에서 만일 인문학 연구라고 하는 것이 읽고, 정리하고, 쓰고, 정량적인 평가를 받는 과정의 반복이라 한다면, 대학에서 생계를 해결할 생각이 없다는 것을 전제로 했을 때 굳이 학위과정이 필요한가 하고 생각이 듭니다. 아무튼 철학 연구자로서의 정체성을 유지할 수 있게 하는 최소한의 굴레이자, 연구에 대한 검증의 공간으로서 학회에 소속되려 했던 것이 얼마 전 한국철학사상연구회에 가입하게 된 경위입니다.

이제는 본 발표의 취지에 맞는 이야기를 해보겠습니다. 회고록인지 뭔지 정체가 불분명한 글을 발표하게 된 것은 착오에 의한 것이기도 합니다. 젊은 연구자들의 연구성과를 발표해달라고 해서 저는 CV라도 쓰듯 그간의 ‘연구성과’를 보여줘야 한다고 생각했습니다. 그런데 공식적으로 출간된 글이 《마르크스주의연구》에 실린 논문 한 편인지라 연구성과로 소개하기도 아무튼 민망하고, 또 제가 생산한 글의 대부분이 활동가 시절에 만든 정치팸플릿이나 교육자

료 형태인 것이 대부분이다보니 연구성과를 보여주지 다소 난감하다고 생각했습니다. 심지어 저 한 편의 논문마저도 제11회 맑스코뮤날레와 비판사회학회에서 발표한 후에는 그저 원고를 ‘쥐가 잡아먹도록’ 놔두려 했지만, 논문을 한 편이라도 투고하지 않으면 장학금을 뺏어내야 하는 상황에 처해서 마지못해 투고한 것이기도 합니다. 아마추어리즘의 산물이라고 느꼈기 때문에 더더욱 공식적으로 세상에 내놓고 싶은 마음이 없었던 것입니다.

여하간 그러한 경위로 저는 ‘연구성과’를 보여줄 수 있는 유일한 형태의 발표가 삶에서 철학과 관련된 특정한 순간들을 정리하여 보여주는 회고록의 형태일 수밖에 없다고 믿었던 것입니다. 지금까지의 삶을 되돌아보고 ‘자기서사’를 정리하는 일은 유익하기도 하지만 한편으로 다분히 괴로운 일이기도 한 것 같습니다. ‘연구자’인지는 모르겠고 아무튼 그 언저리에서 ‘맑스주의’에 대해 고민해 온 한 개인의 자기서사에 대한 정리가 오늘의 취지에 조금이나마 부합할 수 있다면 좋을 듯합니다.

2.

‘맑스주의’ 내지는 ‘맑스주의 철학’을 공부한다고 하면 항상 “왜 맑스주의자가 되었냐”는 질문을 지겹게 듣습니다. 남한에서 ‘정치적으로’ 맑스주의자인 이들이 통계적으로 계층도 안될 만큼의 적기 때문에 실은 이러한 궁금증이 이해가 되지 않는 것도 아닙니다. 소위 ‘현대정치 철학’이라 불리우는 각종 유행하는 좌파적 인문학 담론들도 오늘날 중산층 젊은이들의 고급취미가 되는 판국인지라, 제가 맑스를 연구한다고 하면 비슷하게, ‘독특한 취향 내지는 정체성’을 지녔구나 하고 응수하는 경우가 부지기수인데, 나름 항변하고 싶은 마음이 없지는 않습니다. 두 가지 측면에서 그러한데요, 첫 번째는 그저 드라이하게 제가 정치적으로 공산주의자라는 점, 다시 말해 저는 그저 ‘(가령 소련과 같은) 사회주의 사회가 많은 점에서 자본주의 사회보다 장점이 많’다고 생각하는 평범한 공산주의자일 뿐이라는 점입니다. 두 번째는 아무튼 좀 전문성을 갖추고 철학적 방법론에 기반하려고 한다는 점에서 그렇습니다. 아무튼 어떤 쪽이든 간에, 진정성의 문제라고 생각합니다.

2016년, 제가 처음 읽은 철학 텍스트는 기묘하게도 “비가 온다. 그러니 우선 이 책이 그저 비에 관한 책이 되기를”이라는 유려한 문장으로 시작되는 루이 알튀세르(Louis Althusser)의 「마주침의 유물론이라는 은밀한 흐름」이라는 글이었습니다. 맑스주의의 자체를 대상으로 삼는 텍스트였던 만큼, 철학적 방법론이 맑스주의 이론의 명료화, 정교화, 재구축에 기여할 수 있는 바가 있다는 것을 체감하게 해주었습니다. 이후로 지금까지, ‘맑스주의와 철학의 관계성’이라는 보다 메타학문적 주제가 공부의 주된 테마였다는 것을 생각해 보면 여기서 모든 것이 시작된 것일지도 모릅니다. 대입을 앞두고 있었던 당시 고민은 어쨌든 맑스주의는 기본적으로 학제간 연구일 수밖에 없기 때문에 어느 전공에서 맑스주의를 공부해야 하는가였는데 이 시점에서 알튀세르의 책을 읽은 것이 철학적 방법론으로 맑스주의를 공부해보고 싶다고 결심하게 된 계기가 되었습니다.

제가 어린 시절을 보낸 곳은 삼성반도체 공장이 위치해 있어 다수의 삼성 임직원들과 그 가족이 거주하는, 마치 잘 조성된 중산층의 온실 같은 신도시였습니다. 교육에 대한 신자유주의

적인 논리가 중산층의 계층상승 욕망과 결합된, 또래와 학부모 커뮤니티에서 보아온 은연한 분위기에 대한 반감이 어린 시절의 저 자신을 형성했다고 생각합니다. 중산층적인 욕망의 수행과 그에 대한 좌절 사이 그 어딘가에서, 저는 어린 시절의 예민한 감수성을 통해 프티부르 주아에 대한 계급적 적대 내지는 증오 비스무리한 것을 조형했던 것 같습니다. 중산층의 욕망과 위선에 대한 혐오감으로 맑시스트가 된 제가 인제 와서는 신도시에서 영어 강사로 일하고 있다는 것을 생각해보면 참으로 삶이라는 것이 기묘합니다.

박근혜 탄핵 직후 일종의 낙관주의가 사회 전반에 만연했던 2017년에 대학에 입학했습니다. 이 시기는 동시에 ‘페미니즘 리부트’가 대학가에 지대한 영향을 주던 시기이기도 했습니다. 명료하진 않더라도, 지성적인 것에 희망을 품고 이런저런 학술조직들과 세미나에 참여하기 시작했는데, 자유주의적인 분위기가 지배적이었던 인문학 연구자 커뮤니티들에서도 ‘맑스주의’ 자체를 연구하는 이들은 거의 없었습니다. 좌파연하는 연구자 커뮤니티들에서조차 ‘맑시스트’라는 이름은 일종의 ‘개성’처럼 받아들여질 뿐이었습니다. 세미나에 다니는 것은 지적인 욕구를 채워줄 수는 있었지만 늘 영 적연치 않았습니다.

당시 저는 현실에서 엄청난 괴리감을 느꼈습니다. 교수진과 학생 모두가 리버럴한 철학과에서 다들 놀라울 정도로 사회적이거나 정치적인 의제에 관심이 없다는 것은 이해하기 어려운 일이었습니다. 특히 철학이 사회적 문제의식과 정치적 부채감을 아주 극도로 사변적인 방식으로 소화시키는 역할을 할 수도 있다는 것이 대단히 기이하게 느껴졌습니다. 리버럴한 분위기가 역설적으로 정치적 급진주의를 불가능하게 했다는 점은 무언가 학과 내에서 해보고 싶었던 제게 좌절스러운 일이기도 했습니다. 이러한 감각은 학과의 커리큘럼에서 맑스주의 철학이 완전히 제외되어 있어, 아예 배울 기회조차 없다는 것에서 극에 달했는데, 맑스주의가 오늘날 한국의 철학연구자들 사이에서도 거의 관심분야가 되지 못한다는 사실을 알게 된 것은 보다 이후의 일입니다. 아카데미즘에 대한 좌절감을 안고서도, ‘철학이 맑스주의와 도대체 무슨 관계인가’하는 문제에 천착해왔던 것은, 다시 생각해보면 맑스주의 연구를 하면서도 철학적 방법론에 기반하려고 하는 자신이 왜 존재해야하는가에 대해 증명하고 싶었던 것 같기도 합니다.

그때 만났던, 그리고 이후 삶의 경로를 바꾸어 놓은 인물이 바로 오준규 변호사였습니다. 같은 학교 로스쿨에 다니던 그는 어디에선가 소식을 건너 듣고, 제가 운영하고 있던 작은 맑스주의 동아리에 찾아왔습니다. 인간적으로도 대단히 매력적이고, 늘 영감을 주는 인물이었던 그는 짧은 사회운동의 경험을 되돌아켜보았을 때 유일하게 마땅히 ‘선배’라고 부를만한 인물이었던 것 같습니다. 마지막 서울대 ‘뽀’ 학생회장이었던 그는 정말로 남한에서 ‘사회주의노동자계급정당’을 건설하고 사회주의 혁명을 하려던 인물이었습니다. 여하간 계획의 전모를 모두 알고 있다고 할 수는 없겠지만 적어도 그가 전문직을 중심으로 하여 운동의 ‘물질적 토대’를 구축하고, 당을 건설하겠다는 꽤 구체적인 상을 가지고 있었다는 것 정도는 알고 있었습니다. 제가 그에게 매료되었던 것은 그런 진실성이었습니다. 그러나 군법무관이 된 그가 불의의 사고로 떠나게 되면서 한동안 실의에 빠져있을 수밖에 없었습니다. 고인의 뜻이 잊히지 않도록 하는 것이 남아있는 이의 사명이라 말해주었던 지도교수님의 말씀이 여전히 생생히 기억납니다.

이런저런 이유들로 인해, 2020년 군에서 전역한 후 사회변혁노동자당이라고 하는 작은 사회주의 정당에서 활동을 시작하게 되었습니다. 본 발표가 본인의 활동에 대한 정치적 평가의 자리가 아니기도 하거니와 불필요한 잡음을 만들어낼 수도 있으므로, 이 시기에 관해서는 향후의 연구의 여정을 스케치하는데 필요한 만큼만 논하고자 합니다. 전통적으로 기존의 사회변혁노동자당 학생위원회는 캠퍼스 내의 교육투쟁이나 총학/단과대/과학생회 수권과정에서 생겨난 간부들, 소위 ‘경력직’들을 데려오는 구조였는데, 코로나로 대학이 완전히 마비된 이후로는 새로운 인력 수급에 어려움을 겪고 있었습니다. 이러한 판국에 2020년 하반기부터 인터넷이나 여러 다른 매체를 통해, 사회주의에 관심을 가지고 있는 청년들이 당으로 유입되었습니다. 그렇기에 이렇게 들어오게 된 신입당원들과 기존 학생당원들은 모든 층위에서 온도차를 느낄 수밖에 없었습니다.

당은 노동운동과 사회운동 현장에 기반을 둔 실천지향적인 조직이었지만 늘 시급한 의제 대응에 집중하느라 이론적인 논의는 경원시하는 경향이 있었습니다. 당시 당이 주력하고 있던 것은 ‘사회주의 대중화 사업’이었는데, 즉 ‘사회주의 의제전면화 운동’과 ‘사회주의 대선후보 운동’, ‘사회주의 대중정당 건설 운동’을 포함하는 기획이었습니다.¹⁾ 당시 세계 각지에서 청년을 중심으로, 그리고 버니 샌더스(Bernie Sanders)나 제러미 코빈(Jeremy Corbyn), 가브리엘 보리치(Gabriel Boric) 등 소위 ‘민주적 사회주의자’ 정치인들을 중심으로 하여 자생적인 사회주의 운동들이 생겨나던 시기였었고, 당은 이러한 흐름에 ‘사회주의 대중화 사업’을 일정 부분 (허구적으로) 동일시하고 있었습니다. 그렇기에 실은 ‘사회주의 대중화 사업’은 내용을 가지고 있었다기보다는 슬로건에 가까웠다고도 말할 수도 있겠습니다.

당이 지니고 있었던 내용적인 공백들에 대해서 신입 당원들은 일정 부분 목마름이 있었고, 그러다보니 신입당원들끼리 자체적으로 학습하고 토론하게 되었습니다. 이러한 학습의 과정에서 우리를 매료시켰던 것 중 하나는 리즈 보겔(Lise Vogel)과 1970년대 초에 벌어진 가사노동논쟁이었습니다. ‘페미니즘 리부트’ 이후 사회운동에서 페미니즘이 완전히 헤게모니를 쥐고 있는 오늘날 기존의 사회주의 좌파 조직들은 적대든 타협이든, 아니면 적극적인 연대가 되었던 견해를 밝히는 것을 유보할 수 없었는데, 이때 사회주의 조직들이 페미니즘에 대해 크게 보여줬던 두 가지 태도, 즉 “맑스주의 여성해방론 대 사회주의 페미니즘”이라는 이항대립을 리즈 보겔과 ‘사회재생산이론’이 넘어설 수 있는 것처럼 보였기 때문입니다.

‘맑스주의 여성해방론’을 논하는 이들은 맑스주의에 독자적인 여성론이 있다고 주장함으로써 사실상 ‘페미니즘 리부트’로 촉발된 새로운 페미니즘의 흐름을 ‘부르주아 페미니즘’으로 기각하려 하였습니다. 반면, 당이 취했던 입장인 사회주의 페미니즘(socialist feminism)은 가부장제와 자본주의를 페미니즘과 사회주의라는 두 체계로 각각 설명하려고 하는 ‘이중체계론’이었습니다. 이는 페미니즘과 사회주의가 갖는 장점만을 취하는 것처럼 일견 보이기도 하지만, 근본적으로 단일 이론이 아닌, 이중체계의 이론이었기 때문에 두 가지 영역의 유기적 결합을 설명해야 한다는 문제, 이론의 논리적 일관성을 보장하기가 어렵다는 문제가 생겨날 수밖에 없었고, 결정적으로 실천의 영역에서 페미니즘의 흐름을 그대로 기계적으로 결합하는 것으로 귀결되었습니다. 반면 재생산영역을 통해 자본주의와 여성억압의 문제를 통일적으로 설명하는 ‘사회재생산이론’은 마치 페미니즘에 대한 ‘기각’과 ‘기계적 결합’을 넘어설 수 있는 것처럼 보

1) 백종성, 「흔들림 없는 사회주의 대중화 사업을 결의하다」, 《변혁정치》 122호, 2021.2

였습니다.

이러한 방법론은 비단 ‘페미니즘 리부트’에 대한 태도뿐만 아니라, 다른 제반 사회운동에도 일관된 관점, 즉 정치적으로는 ‘통일전선’, 이론적으로는 과학적이고 일관된 ‘단일 체계’라는 방법론적 토대를 만들어줄 수 있었습니다. 유사한 참고 사례로는 역사유물론의 관점에서의 트랜스해방을 정초하는 레슬리 파인버그(Leslie Feinberg)의 이론화도 있었습니다. 이러한 통일전선과 총체성이라는 포인트에서 우리는 사회재생산이론, 20세기 사회주의 역사, 레닌의 조직론, 전술전략론 등을 탐식하다시피 하며 (광의의 의미에서의) 맑스-레닌주의에 매료되었고, 이러한 과학적 관점을 통해 사회운동의 위기를 타개할 수 있을 것이라 믿었습니다.

이러한 학습을 통해 생겨난 이론적 공감대가 수면 위로 드러나게 된 계기는 2021년 7월 쿠바에서 벌어진 반정부 시위였습니다. 반정부 시위는 경제난과 의약품 부족에 맞서 “독재 타도”와 “자유를 달라”는 구호를 들고 일어난 생존형 시위였고, 그에 반대하여 쿠바 정부를 옹호하는 친정부 시위 역시 동시에 일어났습니다. 이에 대해 신입당원분회원들은 쿠바 정부와 친정부 집회를 지지하며 미국의 금수조치를 즉각 해제할 것을 요구하는 1인 시위를 2021년 7월 29일 미국 대사관 앞에서 조직하였는데, 이것이 당 내에서 물의를 일으키게 된 것입니다.

당시 기관지위원회에서 번역한 트로츠키주의 매체 <레프트보이스(Left Voice)>의 관련 기사가 기관지에 실린 것은 이 사태를 다른 관점에서 바라보는 당원들이 있었음을 시사합니다. 결국, 8월 18일 <쿠바 반정부시위, 어떻게 볼 것인가>라는 제목의 토론회로 사실상 신입당원분회와 국제팀이 격돌하게 되었고, 결론을 내지 못하고 이견만을 확인한 채 끝을 맺었습니다.

이 시기를 거치며 신입당원들이 마주한 또 다른 이론적 계기는 마오쩌둥주의였습니다. 세미나를 진행하면서 저는 인도공산당(마오주의)에서 출간한 간부교육교재인 『맑스-레닌-마오주의 기초과정』(MLM Basic Course)을 두 명의 다른 동지와 공역하였습니다.²⁾ 대단히 새로운 이론적 주장을 담고 있지는 않지만, 마오쩌둥주의의 관점에서 중국혁명의 경험을 소상하게 소개하는 맑스주의 입문서가 국내에 존재하지 않는다는 점에서 특기할만합니다.

비슷한 시기에 제가 또 다른 동지와 번역했던 글이 바로 마틴 니컬러스(Martin Nicolaus)의 『소련에서의 자본주의 복원』(Restoration of Capitalism in the USSR)입니다.³⁾ 러시아 혁명 이후 집산화를 거치면서 1930년대 사회주의 경제를 확립한 소련이 흐루쇼프 이후 자본주의로 되돌아갔다는 ‘반수정주의’(특히 마오주의)의 관점에서 쓰여진 경제사 연구입니다. 그런데 니컬러스의 작업은 단순히 문화대혁명기 중국에서 나오는 반수정주의 진영의 문법을 단순히 그대로 복제하는 것은 아니었습니다. 니컬러스는 (『자본』 1권에서 맑스가 자본주의의 발생을 설명하면서 사용한 개념인) ‘생산수단과 직접생산자의 분리’를 ‘자본주의의 복원’의 기준으로 내세움으로써 보다 일관되게 흐루쇼프 치하의 소련에서의 자본주의 복원을 설명하려 하였습니다. 이 시기 저와 동지들은 니컬러스의 연구뿐만 아니라 20세기 사회주의의 실패를 분석하려 하는 다양한 반수정주의 문헌들에 많은 영감을 받았습니다.

2) CPI(Maoist). *Marxism-Leninism-Maoism Basic Course*. 2019. Paris:Foreign Language Press.

3) Martin Nicolaus. *Restoration of Capitalism in the USSR*. 1975. Liberator Press.

이런 상황에서 당의 시계는 더욱 빠르게 돌기 시작했습니다. 노동당과의 합당을 두고 당은 세 가지 입장으로 나뉘어졌습니다. 노동당-변혁당의 대표합의문에 따라 노동당의 재창당 형태로 양당을 합당할 것을 주장하는 <2안파>와, 변혁당 자력으로 제3지대 사회주의 대중정당을 건설할 것을 주장하는 <1안파>, 제3지대 대중정당을 건설하되, 그 시기를 대선 이후로 유보하는 <3안파>로 당이 완전히 분열되었습니다.⁴⁾ 그 상황에서 신입당원들은 레닌이 『좌익소아병』에서 내세운 원칙들에 기반하여, 노동당 내에서도 사회주의 활동을 하는 것이 가능하다고 보았고, 사실 조직의 통합보다도 더 중요한 것은 기획과 비전, 그리고 그에 입각한 통일전선이라고 보았기 때문에 <2안파>를 지지하였습니다. 이 시기에는 활동이나 내부교육에 있어 당의 중심성이 실질적으로 상실된 시기였고, 신입당원과 기존 학생당원 사이의 문화적, 경험적 거리감과 정치적 견해의 차이가 모든 활동에서 커져갔습니다. 이러한 상황에서 <1안파>가 탈당하여 노동해방투쟁연대와 합당한다는 이야기가 당내에 공공연히 돌았고, 신입당원분회는 당의 정치적 역량이 반쪽이 된 상황에서 판단을 수정하고 출구전략을 검토하였습니다.

이후 저는 동지들과 함께 당을 떠나면서 마오쩌둥주의를 공부하는 모임을 만들었습니다. 이 시기에는 페루공산당(PCP)과 마오쩌둥의 여러 철학적 저서들을 번역하고 소개하였습니다. 페루공산당의 문건들을 검토한 이유는 페루공산당이 ‘맑스-레닌주의와 마오쩌둥사상’ (Marxism-Leninism-Mao Zedong Thought)이 아닌, ‘맑스-레닌-마오주의’ (MLM, Marxism-Leninism-Maoism)를 최초로 이론화하였기 때문입니다. 1980년부터 고산지대 농촌들을 중심으로 게릴라 투쟁을 벌이기 시작했고, 1990년에는 국토의 상당수를 점령하기까지 한 페루공산당은 1988년 제1차 당대회에서 ‘맑스-레닌-마오쩌둥주의’를 이론화하였습니다. 이는 맑스-레닌주의가 맑스주의의 질적으로 새로운 두 번째 단계인 것처럼, 맑스-레닌-마오주의가 질적으로 새로운 맑스주의의 세 번째 단계라고 주장하는 것으로, 중국혁명과 마오주의의 요소들을 보편적인 맑스주의의 요소로 격상시킨 것입니다. 이러한 맑스-레닌-마오주의를 수용하는 논자로는 캐나다의 맑스주의 철학자 무파워드-폴(Moufawad-Paul)이 있는데, 이 시기 저는 이러한 맑스-레닌-마오주의를 철학적으로 정교화한 무파워드-폴의 책 『연속성과 파열』 (Continuity and Rupture)을 번역, 소개하였습니다.⁵⁾

이 시기에 동 대학 철학과 석사 과정에 진학하게 되었는데, 이 시기 제가 대단히 영향을 많이 받은 글은 맥스 엘바움(Max Elbaum)의 『Revolution in the air』로, 1960년대 미국 신좌파들이 70년대에 반수정주의적 맑스-레닌주의로 전향하면서 생겨난 새공산주의운동(New Communist Movement)을 다루는 거의 몇 안 되는 연구서입니다.⁶⁾ 새공산주의운동은 중소분쟁에서 중국(과 알바니아의 입장)을 옹호하는 반수정주의 운동이었음에도 신좌파들이 지니고 있었던 젠더와 인종에 대한 다양한 혁명적 이론화들을 보존하고 있는 것이었기 때문에 저는 오늘날에도 유효한 참조점이 될 수 있으리라고 생각했습니다.

그리고 석사 첫 입학 이후에 쓴 첫 글 「중·소 대논쟁과 반수정주의적 마르크스-레닌주의의 형성: 이행의 문제를 중심으로」는 1956년부터 1964년까지 중국과 소련 사이에서 벌어진 대논

4) 「2021 변혁당 임시총회, 무엇을 논의했고 결정했나, 《변혁정치》 131호, 2021.10.

5) Joshua Moufawad-Paul. 2016. *Continuity and Rupture*. Hampshire: Zero Books.

6) Elbaum, Max. 2002. *Revolution in the Air: Sixties Radicals Turn to Lenin, Mao and Che*. New York: Verso.

쟁(Great Debate)을 문헌적으로 정리하는 글입니다.⁷⁾ 대논쟁은 외교적 서신교환의 형태를 띠었지만, 당대의 모든 정치적, 이론적, 철학적 쟁점을 다루고 있었다는 점에서 이론적인 논쟁이기도 하였습니다. 논문은 대논쟁을 통해 그려진 반수정주의와 수정주의의 경계선이 ‘반수정주의적 맑스-레닌주의’라는 하나의 진영을 형성하였음을 주목하였고, 이러한 반수정주의의 문제 설정에서 20세기 사회주의의 실패를 설득력 있게 논증할 수 있는 가능성을 제기하였습니다. 논문은 그간의 활동을 통해서, 그리고 학부시절에 공부해 온 것들을 모두 종합하는 글이었고, 맑스코뮤날레(<위기와 비판>, 2023.05.27)와 비판사회학대회(<물화와 물신 다시 사고하기> 2023.10.27)에서 두 번의 발표를 거친 후 《마르크스주의연구》에 투고되었습니다.

‘반수정주의’라고하는 테마에 천착해온 것은, 단순히 과거의 맑스-레닌주의에 대해 완고하게 옹호하기 위함이 아닙니다. 제가 반수정주의에서 본 것은 그러한 과거에 대한 완강한 복고가 아닌, 여러 혁명과 실패의 경험을 종합하면서 생겨난 이론의 새로운 질적 발전이었습니다. 그것이 명료하게 보여주는 것은 근본적으로 새로운 문제 제기, 즉 “사회주의 사회에서 왜 자본주의가 복원되었는가”라는 문제입니다. 이는 오늘날 ‘20세기 사회주의’를 평가하는 관점뿐만 아니라, 역사 유물론과 변증법적 유물론마저도 완전히 새롭게 독해할 여지를 만들어줍니다.

이러한 반수정주의 담론에 대한 문제의식은 석사논문으로 이어졌습니다. 현재 『양질전환 법칙』의 헤겔 논리학적 근거 - 엥겔스의 『자연변증법』과 헤겔 『논리의 학』을 중심으로』(가제)라는 제목으로 석사论문을 준비하고 있는데요, 이는 헤겔의 『논리의 학』을 요약한 것으로 알려진 엥겔스의 세 가지 변증법의 제 법칙 중 ‘양질전환 법칙’에 대한 헤겔적 근거를 탐구하는 것입니다. 이것은 완전히 정통 철학적인, 문헌학적인 작업처럼 보이는 것이지만, 저는 실상 이것이 변증법의 세 법칙을 검증의 도마 위에 올려놓는 것이라고 생각합니다. 이는 ‘20세기 동구권의 변증법적 유물론 철학을 어떻게 평가할 것이냐’는 문제를 넘어 ‘맑스주의 철학이 무엇인가’, 심지어는 ‘과학적 사회주의에 있어 철학이 어떤 위치를 차지하는가’와 같은, 아주 근본적인 지점까지 파고 들어갈 수 있기 때문입니다. 아직 작성되지 않은 논문이므로 내용을 소상히 밝히기는 어렵지만, 저는 헤겔에서 부분적인 이행의 논리였던 양-질-한도가 맑스주의 변증법적 유물론에 이르러서는 주된 세 법칙 중 하나로 격상된 것의 원인을 변증법적 유물론이라는 담론이 이론을 구성하는 방식 그 자체에 내재하는 것으로 찾고 있습니다. 즉 역사적으로 존재한 변증법적 유물론이 발전변증법을 중추로 삼고 나머지 범주들을 하위의 것으로 종속시키는 방식으로 이론구성을 이루어왔다는 것에서 원인을 찾으려 하는 것입니다. 즉, 양질전환은 발전의 변증법에서 발전의 불가역적인 추세를 보증하는 이론적 기능을 수행하기 때문에 주요한 이행의 논리로 격상될 수밖에 없었다는 것입니다.

아무튼 이러한 작업은 ‘변증법적 유물론’이라고 하는 하나의 맑스주의의 철학적 기획을 검증의 도마 위에 올리는 것이라 할 수 있는데, 이것이 반수정주의와 맞닿는 지점은 바로 이러한 기획이 마오쩌둥의 철학적 작업들에(그리고 그 연장선에서 알튀세르의 작업들에) 영향을 강하게 받은 것이기 때문입니다. 특히 「철학 문제에 대한 연설」(1964.08.18.)에서 정점을 찍는 마오쩌둥의 철학적 작업은 마치 헤겔 철학의 잔재를 넘어 고유한 맑스주의 변증법을 비로소 성립 가능하게 하는 것처럼 보였습니다. 결국 저는 다시 ‘맑스주의 철학이 도대체 무엇인가’하

7) 강건영, 「중·소 대논쟁과 반수정주의적 마르크스-레닌주의의 형성: 이행의 문제를 중심으로」, 《마르크스주의 연구》 21호, 2024.

는 문제로 되돌아왔습니다. 앞으로도 역사적인 맑스주의 담론들에 대한 메타학문적 검토를 수행하며 맑스주의 철학이 지니는 고유한 영역을 산출하는 작업을 계속하려 합니다.

3.

이 모든 이야기들은 석사과정까지 있었던 공부와 활동의 도정을 정리한 것입니다. 어느덧 시간은 흘러 저는 석사과정을 수료했고, 모든 활동도 (그리고 일정부분에서는 공부도) 잠시 중단하고 경제활동을 하고 있습니다. 경제활동을 하게 되면서부터 여러모로 세상을 바라보는 시야가 달라지게 된 것 같습니다.

2023년 하반기, 석사과정 중 생활비를 벌기 위해 전기자전거를 한 대 사서 음식 배달을 하기 시작한 것을 계기로, 올해 초에는 아예 오토바이를 장만해서 배달을 했었습니다. 또 올해 8월부터는 학교 선배였던 원장님에게 제안을 받아 현재 영어학원에서 강사로 일하고 있습니다. 이러한 경제활동의 경험이 세상을 보는 시야를 많이 넓혀주었습니다. 나이를 먹음에 따라 사회적으로 자연스럽게 요구되는 경제활동에, 사회적으로 규정되는 생애주기에 보폭을 한번 맞추어보니 이것이 실제로 얼마나 강력한 힘을 지니는지를 체감하게 되었습니다. 사회운동이든 공부든 간에 경제활동과 자산형성의 문제와 결코 무관할 수 없음을 체감하게 된 것인데요, 그뿐만 아니라 세상을 바라보는 관점 자체도 조금은 달라진 듯합니다.

첫 번째로 달라진 생각은 사회운동을 바라보는 관점입니다. 사회운동이 너무나 오랫동안 수세에 몰려있었다보니 게토화되어서 평범한 사람들이 실제로 생각하고 체감하는 것들로부터 너무나 많이 괴리되어 있구나 하는 것을 느꼈습니다. 동시에 제가 받을 잠시나마 담갔던 청년학생 운동도, 금전적인 문제를 일단 차치하고 볼 수 있는 삶의 시기에 이루어질 수 있는 것이라는 것을 깨달으면서 사회운동의 지속가능성에 대해 생각하게 되었습니다. 협소한 시야를 넘어 사람들이 실제로 느끼고 받아들이는 것에 다가갈 수 있으려면 어떻게 해야 하는지에 대해 진지하게 고민하게 되었습니다.

두 번째는 공부에 관한 생각입니다. 석사과정에 진학했던 첫 학기, 석사과정을 마친 선배가 미국 유학을 준비하고 있었습니다. 옆에서 그 과정을 지켜보기도 했었고, 미국 박사학위가 꽤 경쟁력 있다는 것을 알게 되었습니다. 그래서 석사과정 첫 두 학기에는 미국 유학을 가겠다는 생각으로 토플을 준비하다가 때려치웠습니다. 중간에 배달을 시작한 것이 크게 영향을 주었는데요, 배달은 특히 육체 노동이다보니 정신력이 소모되지 않아서 정신노동인 공부와 병행해도 꽤 효율이 나쁘지 않았습니다. 그리고 돈을 벌해보니 경제적인 자유를 얻게 된다면 현실에 얽매이지 않고 원하는 연구를 소신껏 할 수 있겠다는 생각이 들었습니다. 앞서 말한 것처럼, 인문학 연구를 한다는 것이 결국 읽고, 정리하고, 쓰고, 평가받는 것의 반복이라면 굳이 대학에서 직업을 구할 필요가 없겠다는 것이고, 그렇기 때문에 경쟁력을 위해서 좋은 학위를 받아야겠다는 생각 자체가 사라지게 된 것입니다.

그리고 이전에는 공부한 것에 대해 타인에게 평가받고 싶다는 욕구가 강했었는데, 온갖 일들을 경험하고 이제는 될 대로 되라는 식으로 살다보니, 남들이 어떻게 평가하든 별다른 생각

도 안 들고 오직 자기만족을 위해서만 공부를 하고 있는 것 같기도 합니다. 그러니까 뭘 하든 자신이 납득할만한 퀄리티의 작업물을 만들어내는 것에만 초점을 두게 된 것이지요. 그렇게 되면서 예전에 가졌던 꿈에 대해서 다시 꺼내 보게 되었습니다.

학부생 시절부터 저는 러시아에서 소련 맑스-레닌주의 철학을 공부하고 싶었는데요, 근데 이제 단지 과거의 것을 꺼내어 훈고학적으로 살펴보는 것이 아니라 (지금까지 제가 일관되게 말해온 것처럼) 메타철학적인 관점에서 분석해보려는 것입니다. ‘맑스주의에 있어 철학이 무엇인가’라는 문제에 답하기 위해 소련의 맑스-레닌주의 철학이 어떻게 이론적으로 구성되었는지를 검토해보고 싶은 것입니다. 러시아에서 공부를 하는게 나쁘지 않겠다고 생각한 이유 중에 하나는 1990년대부터 소련의 문서고가 개방되어 문헌의 접근성이 높기 때문이고, 또 다른 이유는 포스트소비에트 시대의 다양한 매력적인 담론들을 살펴볼 수 있다는 것입니다. 애초에 맑스주의라고 하는 것은 소련에서 단순히 ‘학문’이기만 한 것이 아니라 수많은 이들의 집단적 실존과 결부된 정신문화이기도 했기에 연구해볼만한 것들이 많을 것이라 생각합니다. 아무튼 알하면서 틈틈이 잘 준비해보려 합니다.

여하간 발표를 끝맺을 때가 되었습니다. 한 개인의 경험을 너무나 많이 눌러 담은 듯하여, “오늘날 맑스주의 철학 연구자가 된다는 것에 대해”라는 제목에 글이 별로 충실한 답변이 되지 않는 것 같습니다. 하지만 ‘맑스주의 철학’을 공부하고자 하는 연구자 비스무리한 한 개인이 마주한 고민과 당혹스러움에 대해 낱것 그대로 공유해보고자 한 것이므로 어딘가 보편적인 구석도 있으리라 생각합니다. 스스로 연구의 방향성을 설정했지만 아직까지는 만족스러울 만한 결론에 도달한 것이 아니기에 잘 정리해가면서 좀 더 공부를 해보려 합니다. 아직까지는요. 들어주셔서 감사합니다.

「오늘날 '맑스주의 철학' 연구자가 된다는 것에 대해: 연구자 비스무리한 이의 반쪽짜리 회고록」에 대한 토론문

이병태(경희대)

먼저 발표문이 통상적인 연구논문 형태가 아니기에 논평 또한 ‘분석’의 틀에 머무를 필요가 없을 듯합니다. 덧붙여 발표문의 편안한 구어체라 저도 불편한 구어체로 화답하려 합니다.

발표자와 면식이 없는 데다 공개된 발표문 제목에 ‘회고’란 말이 있어서 노회한 맑스주의자 한 사람을 새로이 만나겠구나 생각했습니다. 하지만 뜻밖에 청년과 마주쳤네요. 무려 ‘회고’하는 ‘맑스주의자’ ‘청년’이라니. 여기서 잠깐이긴 하지만 불안하고 꺼림칙한 느낌도 있었습니다. 다른 게 아니라 제가 늘 마주함에도 언제나 낯선 인류 가운데 하나와 또 다시 맞닥뜨리게 되는 것은 아닐까 하는 예감이었습니다. 말하자면, 대우주조차 항상 부감의 시선으로 마주하는 부류, 마야부인 옆구리에서 세상에 나오자마자 석가모니가 외친 말이 영육에 잘못 아로새겨진 종족 말입니다. 발표를 추천한 이의 이름이 명기되어 있어 이런 불길함이 더 커졌나 봅니다.

하지만 다행히도 차분한 발표문을 읽으며 맘이 편해졌습니다. 짧다면 짧고 길다면 긴 시간을 거쳐, 그리고 생각과 삶을 통해 분투한 흔적이 역력했기 때문입니다. 나아가 이같은 분투의 기록이라면 저같은 사람의 논평 따위가 뭐 필요할까 싶습니다. 말을 보탬 자격도 능력도 없지만 아무튼 입다물 수는 없으니 그냥 가볍게 순설을 돌려 봅니다.

발표문에서 우선 눈에 띄는 말은 ‘반수정주의’였습니다. 제게 그리 호감을 주는 용어는 아니었는데 대충 이렇게 이해됩니다. 1) 일시적인 것인지 장기적·연속적인 것인지 진지하게 성찰하지 않은 채 현실적 맥락의 변화를 근거로 원리원칙이나 궁극적 지향을 쉽사리 뒤틀곤 했던 수정주의의 유형들을 거부하는 것, 동시에 2) 역사적 경험을 토대로 하는 발전적 비판에 대해 개방적·수용적 태도를 보인다는 점에서 교조주의와 차별성을 지니는 것으로요. 발표자 또한 이에 가까운 입장에 서있는 듯합니다. 말하자면 정통성과 유연성을 고루 지닌 태도라는 것인데 이와 관련하여 문득 드는 의문은 이렇습니다. 이 ‘정통성’이란 게 마르크스-레닌, 마오 등 현실사회주의의 근간으로 공표된 이론과 연관된 것이라면, 그리고 발표자가 “맑스주의 철학이 지니는 고유한 영역을 산출하는 작업”에 진력하려 한다면 ‘반수정주의’란 오히려 걸림돌이 되지 않을까? 현실사회주의에 대한 정당화를 암묵적으로 전제한 채 새로운 사유를 전개하기란 쉽지 않아 보이기 때문입니다. 이 전제는 상당히 묵직한 짐덩어리들을 함축하고 있어서 자유롭고 발랄한 상상의 발목을 잡을 공산이 크다고 생각합니다. 덧붙여 그러한 전제가 강하게 작동하면 할수록 우리의 현재가 도외시될 가능성도 적지 않을 듯하고요.

나는 발표자가 관심을 갖는 알튀세르도 사실 저 짐덩어리, 그리고 자유롭고 창의적인 사유·실천 사이에서 분열했다고 봅니다. 1980년 11월 16일은 그래서 알튀세르가 후자로 경도된 자신을 발견하고 스스로 붕괴된 순간이었으리라 짐작하고요. 여전히 급진의 노정에 있는 아내 엘렌은 공산당으로 현현한 정통성의 인격화 그 자체였고 심지어 자신과 가장 가까운 사람이었

지요. 그날 엘렌의 목을 졸라 살해한 사건은 정통성을 붙잡고 있던 알튀세르 자신의 정체성을 제거하는 부분적 자살이자 새로운 사유 및 실천의 모색, 즉 ‘일탈’을 기이한 방식으로 정당화했던 사건이라 여깁니다. 부카린처럼 대숙청기에 말없이 자신의 죽음을 받아들인 볼셰비키들 또한 비슷했을 듯하고요. 당의 노선에 대한 다른 제안을 빌미로 죽음의 형벌을 받아들일 때, 그의 침묵(또는 소극적 대응)은 자신의 정체성과 분리불가능한 ‘당’을 부정할 수 없었기 때문이라고 생각합니다. 덧붙여 유럽의 급진주의자들 가운데 마오에 대한 호의적 해석이 많은 까닭도 이런 분열 속에서 허용가능한 최대한의 일탈, 즉 정통화될 수 있는 수정주의였기 때문이 아닐까요? 강하게든 약하게든 ‘정통’에 묶임은 발표자의 사유와 실천에서 제약으로 작동할 가능성이 클 듯합니다.

현재는 한 세기 또는 반세기 전과 다릅니다. 발표자의 연구성과는 다락방에 넣어둘 필요도 없거니와, 넣어둔들 ‘쥐’조차 갇지 않습니다. ‘게토’에 모인 이들이 전혀 영향력이 없다는 사실을 쥐들도 잘 알고 있을 뿐더러 그런 멸종위기종 따위 까맣게 잊고 있을 가능성이 큼니다. 가장 급진적인 목소리와 실천은 역사적으로 언제나 가장 강력한 배타성의 주파수를 지니고 있었고 이로써 그나마 남은 ‘게토’의 외연을 더욱 더 좁히지 않았던가요? 그런 외침이 ‘예수천국 불신지옥’과 달리 받아들여지지 않는 현실이 바로 그 결과이고요. 따라서 ‘정통’보다 이러한 현실 자체가 지금 필요한 변혁적 상상과 실천의 바탕이 되어야 한다고 생각합니다. 플랫폼 노동자로서 이동수단을 구입할 때, 가성비와 브랜드 사이에서 갈등하는 자신, 당장은 전기자전거를 구입하지만 할리를 꿈꾸는 자신 또한 그 출발점이 되어야 하고요. 이 부분 오해 없기를 바랍니다. 발표문의 소재에 맞춰 변형되었을 뿐 실은 제 이야기입니다. 그러니 스스로 정통성이란 닷에 너무 얽매이지 말고 자유롭게 나아가길 바라며 또 진심으로 응원합니다.

타인의 죽음과 경험 - 하이데거, 사르트르, 그리고 레비나스의 경우

정희수(서강대)

1. 들어가며

서양철학의 역사에서 죽음은 오랫동안 사유에 의해 접근 불가능한 것으로 여겨졌다. 내가 있다면 죽음은 여기에 없고, 죽음이 찾아온다면 나는 여기에 없다. 경험에 주어진 것만을 탐구하고자 하는 현상학의 기획에서도 동일한 문제가 발생한다. 가령 후설은 지향적 의식의 체험만을 탐구한다는 기조 아래, 초월론적 주체의 지향성에 관한 현상학적 분석에서는 죽음이 다루어질 수 없다는 것을 확실히 하였다. 그러나 후설 이후의 현상학은 죽음의 문제를 본격적으로 다루기 시작한다. 대표적으로 하이데거의 기초존재론에서 죽음은 현존재의 개시성을 이루는 계기이며, 사르트르와 레비나스는 죽음의 문제를 전면적으로 다루고 있지는 않지만 하이데거의 죽음론에 관한 비판적 관점을 통하여 각기 죽음에 대한 견해를 제시한다.

죽음은 단지 인간 실존의 유한성이라는 비극을 보여 주기 위한 하나의 예시에 불과하지 않은데, 이는 경험과 타인이라는 주제와 밀접하게 연관되어 있기 때문이다. 우선 죽음은 현상학의 기술 대상이 되는 경험의 영역을 설정하는 방식과 긴밀하게 연결된다. 후설은 죽음이나 잠과 같은 현상은 그것이 나타나는 즉시 현상성의 조건인 초월론적 주체가 말소된다는 점에서 ‘한계현상’(Limesphänomene)이라고 지칭하였다.¹⁾ 이는 후설의 분석에서 적어도 초월론적 자아는 죽음을 경험할 수 없음을, 그리고 경험은 신체적인 자아와 초월론적 자아의 영역으로 양분됨을 의미한다. 그러나 후설의 후계자들은 초월론적 자아의 경험에 연구 범위를 제한하지 않고 자아의 세계적, 신체적, 사회적 경험에 보다 주목한다. 죽음은 의미를 종합하는 의식이 경험의 최종적 근거가 아니라는 점을 알려 주며, 확장된 뜻에서의 현상학적 ‘경험’의 영역 아래 정당하게 다루어질 수 있게 된다.

다음으로, 죽음은 주제적으로 타인의 문제와 관련된다. 죽음이 ‘나’의 체험에 주어질 수 없다면 곧바로 시야에 들어오는 것은 타인의 죽음이기 때문이다. 하이데거, 사르트르, 그리고 레비나스에게 타인의 문제는 경험을 벗어나는 죽음이라는 주제 곁에서 또 하나의 비현상성으로서 끈질지게 따라 붙는다. ‘내’가 죽음을 경험할 수 없다면 타인을 통해서 죽음을 간접적으로 경험할 수 있지 않은가? 그러나 타인의 스스로 겪는 경험은 나의 경험으로부터 벗어나 있지 않은가? 이에 하이데거, 사르트르와 레비나스는 타인을 통한 죽음의 경험이 의미하는 바를 분석하며 각자 상이한 결론으로 나아간다.

1) 이와 관련한 자세한 분석으로는 Sternad, C. (2020). “On the Verge of Subjectivity: Phenomenologies of Death.” Apostolescu, I. (eds) *The Subject(s) of Phenomenology. Contributions to Phenomenology*, vol 108. Springer, Cham., 234-235를 참조하라.

이 연구는 하이데거, 사르트르, 그리고 레비나스가 죽음과 타인의 문제를 검토함으로써 어떻게 이들이 초월론적 자아의 의식과 대상 간의 관계로서의 경험과는 상이한 영역으로 나아가는지 살필 것이다. 더불어, 죽음과 타인이 도입하는 경험의 한계가 해소되는 여러 방식들을 이해해 볼 것이다. 2장은 하이데거에게 죽음은 ‘나타남’, 그리고 ‘경험된’ 존재자가 아니라 ‘나타남’과 경험의 근거 자체인 존재로 관심을 돌리게 해 주는 계기를 이룬다는 점을 보인다. 3장은 사르트르가 주체의 경험에 속하지 않는 죽음으로부터 주체가 타인에 의해 죽은 자로서 ‘경험되는’ 대타존재의 영역으로 나아가는 방식을 살핀다. 4장은 레비나스가 죽음과 타인이 도입하는 전적인 경험 불가능성에 의해 경험 일체로부터 이탈하는 방식을 보인다.

2. 하이데거의 죽음론

현대철학에서 죽음을 가장 주요한 화두로 삼은 철학자는 단연 하이데거일 것이다. 현상학을 존재론으로 전환하고자 하였던 하이데거는 의식에 주어지는 대상에 대한 경험이 아니라 존재가 존재자들을 통해 나타나는 바를 기술하고자 하였다. 이때 죽음은 대단히 중요한 사태로서 등장하는데, ‘나타나지 않는’ 죽음이야말로 ‘나타남’ 존재자들이 아니라 나타남의 근거인 존재 자체를 밝게 보여줄 수 있는 이행의 계기이기 때문이다.

1) 현존재: 세계-내-존재와 공동존재[더불어 있음](Mitsein)

우선 어떻게 하이데거가 현상학에 고유한 경험의 영역을 인식론으로부터 존재론으로 전환하는지 살펴보자. 후설 현상학의 소위 ‘정적 현상학’ 시기는 초월론적, 선험적 자아에 의한 의미의 구성을 밝혀내며 세계, 신체, 타인, 역사 등의 주제는 ‘발생적 현상학’ 시기에서 다루어진다. 반면 하이데거는 『존재와 시간』부터 세계와 타인의 문제를 전면적으로 내세운다. 이는 하이데거에게 경험의 주체인 현존재는 세계나 타인으로부터 고립된 주관이 아니며, 경험의 가능 조건 역시 무세계적 주관에 있지 않음을 뜻한다.

후설을 통해서 우리는 다시 모든 진정한 철학적 “경험(Empirie)”의 의미를 이해하는 것을 배웠을 뿐만 아니라 또한 그에 필요한 도구를 다루는 법도 배웠다. “선험주의(Apriorismus)”는 자기 자신을 이해하고 있는 모든 학문적인 철학의 방법이다. 선험주의가 구성(Konstruktion)과는 아무 상관이 없기 때문에, 선험의 탐구는 현상적 토대를 올바르게 준비할 것을 요구한다. 현존재의 분석론을 위해서 예비되어야 하는 가장 가까운 지평은 현존재의 평균적 일상성 안에 놓여 있다.²⁾

‘선험주의’라는 용어부터 살펴보자. 후설 현상학의 기획은 소박한 경험주의에 대한 비판을 통하여 형성된 것으로 잘 알려져 있다. 이미 나타나 있는 대상의 성질 등을 기술하는 경험과 학은 대상이 어떻게 최초에 의식에 의미 있는 현상으로 주어지는가를 다루지 못하고 있다. ‘선험’은 초월론적 혹은 선험적 자아가 놓이는 층위에 해당하며, 선험적 자아에 현상이 주어지고 의미가 형성되는 양상을 밝히는 한에서 실증적 경험과학도 올바른 토대를 가진 것으로 정

2) 마르틴 하이데거, 『존재와 시간』, 이기상 역, 까치글방, 1998., 77. 이하 SZ.

당화될 수 있다. 하이데거 역시 개별 존재자가 아니라 존재자들이 어떻게 최초로 나타나는가를 묻는다는 점에서 후설의 정신을 계승한다. 그러나 하이데거에게 의미의 원천은 주체의 의식이 아니라 ‘존재’(Sein)이다. “존재물음은, 존재자를 이런저런 존재자로서 철저히 탐구하며 거기에서 각기 이미 하나의 존재이해 안에서 움직이고 있는 그러한 학문들의 선험적(apriorische) 가능조건 뿐 아니라 또한 존재적 학문들 앞에 놓여 있으면서 그것들에 기초를 부여하는 존재론들 자체의 가능조건까지도 목표로 삼고 있다.”(SZ, 27) ‘경험’은 이미 나타나 있는 존재들에 대한 이론적 탐구의 영역으로 제한될 수 없으며, 존재자들이 최초로 존재하는 것으로서 나타나는 지평에 대한 존재론적 연구를 요청한다. 나아가 존재에 의해 존재자들이 나타나고 경험될 수 있는 것이라면, 선험은 주관에 미리 보유되어 있는 감성 형식이나 지성의 범주가 아니라 ‘존재’이다. “존재자에 앞선 존재의 선행성이라는 이 특징에 대한 전문 용어적 명칭이「선험적」이라는 표현, 다시 말해 선험성,「보다 이름」이다. 존재는 선험으로서 존재자보다 이른다.”³⁾

그렇다면 선험이 구성과는 무관하다는 것은 어떤 의미인가? 경험의 가능조건이 순전히 주관에 있다면 현상학은 또 다른 종류의 관념론에 귀착할 것이다. 이는 세계와 유아론의 문제와도 관련된다. 경험적 대상 일체가 주관에 이미 보유되어 있는 범주들에 의해 구성되며 그러한 구성 이전에는 존재하지조차 않는다면 주관은 우선 무세계적이고 자기 안에 고립된 주관일 것이기 때문이다. 이러한 문제의식으로부터 하이데거는 의미의 원천으로서의 존재가 연구될 수 있는 지평은 주관의 고립된 의식이 아닌 주체가 구체적으로 살아 나가는 존재양식, 곧 현존재의 평균적 일상성이라는 주장으로 나아간다. “‘순수 자아’나 ‘의식 일반’이라는 이념은 ‘현실적’ 주체성의 선험도 가지고 있지 않을 뿐만 아니라, 그것은 현존재의 현사실성과 존재 구성들과 같은 존재론적 성격들을 건너뛰거나 또는 도대체 보지 못한다.”(SZ, 308) 요컨대 경험적 대상들이 출현하기 위한 조건으로서의 선험은 의식주관이 아니라 현존재의 존재양식에서 발견되어야 한다.

그에 따라 하이데거는 “현존재의 선험적으로 필연적인 구성들의 하나”(SZ, 81)로 세계-내-존재라는 존재양식을 제시한다. 세계-내-존재는 실체를 속성에 의해 서술하기 위한 이론적 ‘범주’가 아니라 현존재의 존재를 기술하기 위한 ‘실존범주’에 해당한다. 이는 고립된 의식이 자기 외부의 세계를 지향하는 사태로서 이해되어서는 안 된다. “‘세계’는 존재론적으로 현존재가 본질적으로 그것이 아닌 그 존재자의 규정이 아니고 오히려 현존재 자체의 한 성격이다.”(SZ, 95) 세계-내-존재는 세계라는 존재자와 세계가 ‘아닌’ 주체라는 별도의 향이 연결되어 있는 관계를 뜻하지 않는다. 세계는 존재자의 단순한 총합도, 현존재 옆에 있는 하나의 존재자도 아니다. 현존재는 언제나 자기 밖으로 나서서 세계와 관계하는 방식으로 존재한다. 이러한 세계-내-존재라는 존재양식은 의식의 추상화에 의하여 정립된 한 존재자로서의 ‘세계’나 ‘주체’가 아니라, 주체와 그가 관계 맺는 세계와 함께 나타나는 지평을 이룬다는 점에서 초월론적 관념론과 다른 의미의 선험에 해당한다.

그렇다면 어떻게 세계-내-존재라는 선험적 구성틀로부터 현존재의 존재로 나아갈 것인가? 하이데거의 출발점은 현존재의 평균적이며 일상적인 삶, 곧 세계 속의 존재자들에 몰입하여 살아가는 삶이다. “현존재의 평균적인 일상성을 하나의 순전한 ‘관점’으로 간주해서는 안 된다. 그 안에는 비록 비본래성의 양태로이기는 하지만 실존성의 선험적인 구조가 놓여 있다.”(SZ, 69) 일상성은 왜 비본래적인가? 세계-내-존재로서의 현존재는 “우선은, 그 자신이 아닌 바로 그 존재자, 그러나 그가 자기의 세계 ‘내부에서’ 만나게 되는 그런 존재자와 그것의

3) 마르틴 하이데거, 『현상학의 근본문제들』, 이기상 역, 문예출판사, 1994., 43.

존재에서부터 이해한다.”(SZ, 88) 즉 현존재는 ‘우선 대개’(zunächst und zumeist) 자기의 존재 자체가 아니라 자기가 관계 맺고 있는 다른 존재자들을 통해 자신의 존재에 접근한다. 대표적으로 현존재는 세계 내부적 존재자들을 손안의 것(Zuhandensein), 즉 도구로서 사용하면서 있다. 하나의 망치는 현존재에게 ‘못을 박기에 좋은 것’으로 나타나며, 이차적으로 그것을 ‘딱딱하다’거나 ‘검다’는 등의 속성을 가진 이론적 대상인 눈앞의 것(Vorhandensein)으로서 다루기도 한다. 도구들은 현존재의 목적에 따라 각양각색의 의미를 지닌 것으로 나타나며 유의미성(Bedeutsamkeit)의 체계를 형성한다. 망치는 ‘못을 박기에 좋은 것’, 못은 ‘그림을 걸기에 좋은 것’ 등으로 말이다. 이러한 의미는 현존재의 존재에 대한 이해를 막연하게나마 이미 함축하고 있다. 현존재는 망치를 ‘못을 박기 좋은’ 존재자로 발견하기 위하여 ‘망치질을 할 수 있는’ 자로서 자기 존재의 가능성을 이해하고 있으며, 그로서 망치-못-그림-등등이 유의미하게 연관된 세계가 구성된다. 이처럼 현존재는 세계에 몰입하여 존재자들과 도구적 관계를 맺으면서 있고, 세계는 존재자들이 유의미한 것으로서 출현하는 곳이다.

세계-내-존재로서의 현존재는 타인 역시 세계 속에서 만나게 된다. “세계-내-존재와 동일하게 근원적인 것으로서 더불어 있음과 공동현존재”(SZ, 160)는 타인과 함께 세계에서 살아가는 현존재의 존재양식을 의미한다. 후설의 초월론적 현상학이 세계나 타인 없이 고립된 초월론적 자아로부터 시작하여 신체를 매개로 한 감정이입을 통해서 타인의 존재에 가닿는다면, 하이데거는 유아론의 문제를 처음부터 제쳐 두는 것이다. 우리는 손안의 것을 사용할 때 도구를 만든 타인, 그것을 이용할 타인 등을 하나의 세계 안에서 만나고 있다. 예를 들어 그림은 ‘내가 잘 보이고 싶은 친구’를 지시할 수 있을 것이다. 그러므로 세계란 “함께하는 세계-내-존재에 근거해서 세계가 그때마다 각기 이미 언제나, 내가 타인과 함께 나누는 그런 세계인 것이다. 현존재의 세계는 공동세계이다.”(SZ, 166) 유아론은 세계-내-존재를 추상하여 ‘존재’와 ‘세계’라는 고립된 두 항을 만드는 한에서 발생하는 문제에 불과하다.

2) 죽음을-향한-존재

앞서 일상성은 존재에 대한 막연한 이해를 함축하고 있으며, 존재자들이 현존재의 용도에 따라 의미를 부여받고 존재자로서 출현하는 곳이지만 존재 자체의 의미는 은폐되어 있는 상태임을 지적하였다. 그렇다면 자기 존재에 대한 관계는 어떻게 가능한가? 역설적으로, 이는 주체에게 하나의 현상으로 주어질 수 없는, 그리고 타인을 포함하여 나타나 있는 모든 존재자들과의 관계가 끊어지는 죽음이라는 계기를 통해서 가능해진다.

죽음은 왜 경험을 피하며, 나타나지 않는가? 첫째로, 하이데거는 현존재가 죽는다면 더 이상 현존재가 아니게 되므로 죽음은 경험으로서 주어질 수 없다는 점을 지적한다. 현존재는 자신의 존재가능을 미래로 기투하며 실존하는데, 죽음이 찾아온다면 현존재에게는 어떠한 미래의 가능성도 남아 있지 않을 것이다. 즉, 죽음은 ‘가능성’으로서의 현존재와 양립 불가능하다. “어떤 경험이 현존재를 파악하려는 것처럼 그렇게는 결코 있을 수 없는 것은 원칙적으로 경험의 가능성(Erfahrbarkeit)을 벗어나 있다.”(SZ, 318) 둘째로, 타인의 죽음에 대한 경험 역시나 자신의 죽음에 대해서는 알려 주는 바가 없다. 내가 직접 경험할 수 없는 죽음에 대하여 타인은 하나의 실마리가 되어 준다. 현존재는 “타인과 더불어 있음이기에 죽음에 대한 경험을 획득할 수 있다.”(SZ, 319) 가령 우리는 타인들의 죽음을 목격하고 “사람은 대개 80살이 되면 죽는다”는 명제를 귀납적으로 유추할 수 있겠다. 그러나 이때 확실해지는 것은 누구도 아닌 익명적인 ‘사람’의 죽음일 뿐 현존재 자신의 죽음은 아니다. “엄밀히 말해 죽음에 대해서는 분

명히 ‘그저’ 경험적인(empirische) 확실성만을 서술해야 할 뿐이다.”(SZ, 344) 타인을 통해 주어지는 경험은 존재적 경험에 해당할 수도 있는데, 타인의 시체는 “물질적 사물 그 ‘이상’”(SZ, 320), 즉 이론적 대상 이상이기 때문이다. 우리는 타인과 같은 세계를 공유하며 함께 살아가는 자이기에 장례와 관련한 도구들과 배려(Besorge)의 관계, 또 유족과 심려(Fürsorge)의 관계를 맺을 수 있다. 우리는 누군가의 부고를 들었을 때 그를 어떤 도구로 매장할지 고민하고, 유족과 애도의 감정을 나눈다. 그러나 이러한 접근 역시 부정적인 결론으로 나아가는데, 우리는 타인이 스스로 경험하는 죽음 자체에 접근할 수는 없기 때문이다. “죽은 자와의 더불어 있음은 바로 그 고인의 본래적인 종말에 이르렀음을 경험하지는 못한다.”(SZ, 321) 이러한 경험들은 이미 출현해 있는 ‘손안의 것’과 ‘눈앞의 것’으로부터 죽음에 접근하는 방식에 불과하다.

한 마디로, 죽음은 ‘나타난 것’이 될 수도, ‘나타난 것’을 통해서 우회적으로 접근될 수도 없다. 하지만 이것이 죽음이 경험과 무관함을 의미하는가? 그렇지 않은데, 죽음은 ‘나타난 것’인 존재자들과의 관계를 단절함으로서 ‘나타남’, 즉 존재 자체만을 보여준다는 점에서 현존재의 ‘선형’이 고유하게 드러나도록 하기 때문이다. 하이데거는 죽음을 “가장 고유한, 무연관적, 건너뛸 수 없는 가능성”(SZ, 336)이라 칭한다. 핵심은 무연관성이다. 일상성 속에서 현존재는 세계 내부적 존재자와의 관계함 자체이며, 자기가 관계 맺고 있는 존재자를 통해서 자신의 존재가능을 이해한다. 그러나 이때 순전한 가능성의 의미는 어느 정도 퇴색되고 만다. 세계내부적 존재자에 몰입한 채로 존재가능과 관계할 때, 현존재는 가능성의 실현에 보다 주목하게 되는 까닭이다. 가령 가능성은 ‘못을 박을 수 있는’ 가능성으로 제한되고, 못을 박음으로서 실현되어 버리고 만다. 그러나 죽음은 결코 현실화될 수 없는 가능성인데, 현존재가 죽는 순간 모든 가능성은 사라져 버리고 현존재는 현존재가 아니게 되기 때문이다. 이로부터 하이데거는 역으로 죽음이야말로 현존재의 가능성만이 가장 고유하게 알려지는 계기라고 주장한다. “가능성으로서의 죽음은 현존재에게 아무런 ‘실현되어야 할 것’도, 현존재가 현실적인 것으로서 그 자신 그것으로 존재할 수 있을 아무런 것도 내주지 않는다. 죽음은 모든 형태의 …와의 행동 관계, 모든 실존함의 불가능성의 가능성인 것이다.”(SZ, 350) 이처럼 죽음은 “모든 배려되고 있는 것 곁에 있음과 모든 타인과의 더불어 있음이 소용없다는 것”(SZ, 352)을 알리며, 현존재를 고유한 하나의 현존재로서 개별화한다.

그런데, 죽음에 의해 고유화되는 현존재는 세계로부터 단절되어 주관에 고립되는가? 그렇지 않은데, 세계 내부적 존재자들과의 연관이 끊어지면서 부각되는 것은 세계 자체이기 때문이다.⁴⁾ 하이데거는 존재자를 대상으로서 접근하는 인식이나 감각이 아니라 ‘기분’(Stimmung)이라는 실존범주를 통하여 죽음과의 관계를 구체화한다. “죽음에 내던져져 있음이 현존재에게 더 근원적이고 더 절실하게 드러나는 것은 불안(Angst)이라는 처해 있음에서다.”(SZ, 336) 불안 역시 어떠한 세계 내부적 존재자와도 관련이 없다. 하이데거는 이를 존재자에 대한 기분인 공포와 대비시킨다. 우리는 맹렬하게 짚는 개를 보거나 어디선가 개가 다가올 것 같은 생각에

4) 불안에 의한 ‘무의 무화’에 의해 지시되는 ‘세계’가 무엇인지에 대해서는 여러 가지 해석적 논점이 있다. 특히 이는 불안을 존재자 전체가 뒤로 물러서면서 지시되는 기분으로 해명하는 『형이상학이란 무엇인가』와의 관련성 속에서 보다 구체적으로 이해될 수 있을 것이다. 이 연구는 불안의 문제를 SZ에 한정해서 다루었으며 지시되고 있는 ‘세계’는 현존재의 기투에 의해 형성되는 세계이자 실존범주라는 입장을 취하였다. 관련한 연구로는 Katherine Withy. (2012). “The Methodological role of Angst in Being and Time” Journal of the British Society for Phenomenology, 43:2, 195-211, 203 이하를 참조하라. 국내 연구로는 서영화. (2011). 하이데거의 사유에서 무의 지위에 대한 해석 (1) - 『존재와 시간』에서 무가 갖는 세계와 자기와의 관계를 중심으로 - . 존재론연구, 25(0), 235-268를 참조하라.

공포를 느낄 수 있다. ‘개’라는 세계 내부적 존재자에 대해서 느끼는 두려움은 ‘담벼락’ 뒤에 숨는 등의 방식으로 다른 세계 내부적 존재자애의 몰입함으로써 해소될 수 있을 것이다. 공포를 느낄 때 현존재는 자신의 존재로부터 등을 돌려 존재자들을 향해 도피하는 셈이다.

그와 달리 불안은 특정한 존재자에 대하여 생기는 기분이 아니다. “불안의 ‘그것 앞에서’는 전적으로 규정되어 있지 않다.”(SZ, 254) 불안에서 현존재는 무엇 때문인지, 왜인지 알 수 없지만 문득 일상 속의 모든 존재자들이 의미를 상실함을 느낀다. 불안에 빠진 현존재가 이리저리 세계 내부적 존재자들을 둘러보아도, 그의 불안을 야기하는 무언가는 아무 것도 아니며 아무데에도 없다. 그러나 이것이 존재자들이 전부 무로 돌아간다는 것을 뜻하지는 않는다. “세계내부적으로는 ‘아무것도 아니고 아무데에도 없다’는 이 적대성은 현상적으로, 불안의 ‘그것 앞에서’가 세계 그 자체임을 말한다.”(SZ, 255) 말하자면, 서로에게 의미부여를 하며 지시의 전체성을 이루는 세계 내부적 존재자들이 의미를 상실할 때 남는 것은 무의미하게 드러나는 세계 자체인 것이다. 나아가 세계는 현존재 외부에 별도로 정립되어 있는 존재자가 아니라 현존재의 존재양식 자체에 속해 있는 것이므로, “불안이 ‘그것 앞에서’ 불안해하는 그것은 세계-내-존재 자체”(SZ, 255)가 된다. 그리하여 현존재는 일상성 속에서 익명적인 세인(das Man)과 나누는 공동세계에 선행하는 “그의 가장 고유한 세계-내-존재로 개별화”(SZ, 256)된다. 이를 근거로 해서만 타인들과의 본래적 관계 역시 가능하다. “무연관적 가능성으로서의 죽음은 단지, 건너뛸 수 없는 가능성으로서 [죽음]이 더불어 있음으로서의 현존재로 하여금 타인의 존재가능에 대하여 이해하도록 만들기 위해서만 개별화시킨다.”(SZ, 353)

결론적으로, 하이데거에게 죽음이 경험될 수 없음은 죽음이 현상성 바깥에 놓여 있음을 뜻하지 않는다. 죽음은 평균적 일상성 속에서 나타나 있는 세계 내부적 존재자들과의 연관을 끊어 버리고 현존재에게 자신의 존재와 세계 자체를 개시함으로써, 일상적으로 존재자들과의 연관을 맺고 살아가는 현존재의 경험을 뒷받침하는 세계-내-존재를 가장 고유한 방식으로 밝혀준다. 죽음은 이미 나타나 있으며 경험되고 있는 존재자들이 아니라 나타남과 경험의 근거인 현존재의 ‘선행’으로의 이행 계기이다.

3. 사르트르의 죽음론

사르트르는 “죽음은 경험될 수 있는가?”라는 질문으로 다시 돌아간다. 그의 답은 타인과 보다 긴밀하게 연관되어 있는데, 죽음이 주체의 의식으로부터 유래하는 경험을 회피하지만 여전히 주체에게 주어진다는 점은 주체가 ‘경험하는’ 자가 아닌 ‘경험된’ 대상으로서의 존재양식을 가진다는 점을 알려 주기 때문이다. 죽음은 주체의 의식적 존재양식, 곧 ‘대자’의 경험에는 속할 수 없다. 그러나 주체는 사망하여 타인의 시선에 맡겨지고, 타인 역시 우리에게 죽은 자로서 나타난다는 점에서 죽음은 ‘대타존재’의 경험을 열어낸다.

1) 대자와 대타존재

우선 사르트르가 어떻게 의식을 현상학의 주요 문제로 상정하게 되는가를 살펴보자. “코기는 모든 곳으로 데려가지만, 다만 거기에서 벗어나게 한다는 조건에서”⁵⁾라는 사르트르의 명

5) 장 폴 사르트르, 『존재와 무: 현상학적 존재론 시론』, 변광배 역, 민음사, 2024., 196. 이하 EN.

제는 현상학적 존재론의 목표를 단적으로 드러낸다. 사르트르에 따르면 후설은 단지 의식에 나타나는 현상을 기술할 뿐 의식이나 현상의 존재에 관해서는 논하고 있지 않기에 관념론적 혹은 ‘현상론적’이며, 하이데거는 의식의 차원을 배제해 버린다는 점에서 비판의 대상이 된다. 그렇다면 사르트르에게 현상과 존재는 어떤 관계를 가지는가? 우선 전제되어야 할 것은 현상과 존재는 대립하지 않는다는 점이다. “하나의 존재자의 존재는 바로 그것이 나타나는 것”(EN, 13)이다. 현상의 배후에 지성이 가닿을 수 없는 물자체가 있다는 등의 가정들은 거부되며, ‘현상학적 존재론’은 의식에 어떤 것이 나타나 있다는 점과 그것의 존재를 동시에 설명하고자 한다. 달리 말하면, 후설과 같이 현상성의 원천을 초월론적 의식으로 상정하여 존재를 의식에 의해 ‘지각됨’으로 강등하거나, 하이데거와 같이 의식에의 나타남이라는 차원을 배제하고 존재에 현상성의 전권을 부여하지도 않아야 한다.

사르트르의 해결책은 ‘대상’과 ‘주체’라는 인식론적 용어를 두 종류의 초현상적 존재양식, 곧 즉자존재와 대자존재로 대체하며, 현상성을 두 존재양식 간의 관계로부터 해명하는 것이다. 첫째, 즉자는 나타남의 연쇄 외부에 있으며 나타남의 조건이 되는 존재이다. “대상은 그 자체로는 이 현출의 구조로서 자신을 보여 주는 것이고, 이 현출의 구조가 곧 그 연쇄의 근거이다. 또 이 대상은 전적으로 이 측면 바깥에 있다.”(EN, 18) 하나의 붉은 사과는 여러 빛깔의 붉음으로, 가령 한낮의 빛깔, 새벽녘의 빛깔 등으로 무한히 연쇄되는 현출로서 나타난다. 그러나 사과의 존재가 그러한 현출 중 하나에 속해 있지는 않다. 사과의 존재는 현출들을 통해 자신을 드러내 보이며 그러한 현출의 근거로서 ‘있다’. “존재자는 현상이다. 다시 말해 존재자는 그 자신을 성질들의 유기적 총체로서 가리킨다. 그 자신을 가리킬 뿐, 자신의 존재를 가리키지는 않는다. 존재는 그저 모든 드러내 보임의 조건이다.”(EN, 21) 이러한 즉자의 특징은 ‘동일성’(identité)인데, 즉자는 자기 자신과 관계를 맺으면서 이원화되지 않고 단적으로 존재하기 때문이다. 즉자는 “그것이 있는 그대로의 것으로 있다.”(EN, 197)

둘째, 대자존재는 인식활동으로 환원될 수 없는 의식이다. “의식은 주관의 초현상적인 존재의 차원이다.”(EN, 26) 즉자와 반대로, 대자의 존재양식은 ‘일원성 속의 이원성’이자 자기와의 불일치로 일컬어진다. 즉자가 그저 있는 것이라면 의식은 자기 자신에 대한 반성이라는 구조로 이루어져 있기 때문이다. 의식은 어떠한 것에 대한 지향성인 정립적 의식과, 그러한 의식을 대상정립적이지 않은 방식으로 희미하게 의식하고 있는 자기의식인 비정립적 의식으로 이루어져 있다. 의식은 즉자를 지향하되 그러한 즉자와 일치하여 그 자신이 하나의 사물이 되지는 않는데, 정립적 의식은 언제나 그를 의식하는 비정립적 의식에 의해 자기와의 분리를 이루기 때문이다. 이로부터 사르트르는 의식은 언제나 어떤 것에 대한 지향성이라는 후설의 테제를 존재론적 연명으로 재정의한다. 대자는 자신이 지향하는 즉자의 존재를 결여하는, 그리고 존재하는 즉자에 의존하는 방식으로만 ‘있을’ 수 있다. 그러한 의존 속에서 대자는 자신이 지향하는 즉자와 일치하거나 즉자가 되는 일 없이 이원적 구조를 유지한다. 대자는 “그것으로 있지 않은 것으로 있고, 그것이 있는 것으로 있지 않은 하나의 존재”(EN, 176)이다. 따라서 대자는 어떤 본질도 없는 ‘무’이자 ‘결여’, 그리고 ‘자유’로 불린다.

최종적으로, 의식에 한 존재가 나타난다는 뜻에서의 현상성은 상이한 존재양식 간의 부정적 관계를 원천으로 한다. 현전은 주체와 대상 사이의 인식론적 관계가 아니라 하나의 ‘존재 관계’(rapport d'être)이다. 인식론적 관계에서 사물은 의식에 직관적으로 현전하며, 현전하는 사물은 의식적 존재의 구성요소가 되지 않을 것이다. 그러나 사르트르는 두 항을 뒤집어 “직관은 의식의 사물에 대한 현전”(EN, 390)이라고 주장한다. 우선 현전은 대상의 존재와 무관하게 있는 주체의 인식활동으로부터 말미암는 것이 아니라, 대자가 “자기로 하여금 자신이 현전

하고 있는 어떤 존재로 있지 않게 함으로써 자신의 존재로 있어야 하는 한에서”(EN, 393) 이루어지는 존재관계이다. 이는 현전이 우선 대자가 “근원적 부정에 의해 사물로 있지 않은 것으로 자기를 구성”(EN, 393)하는 사건임을 뜻한다. 대자는 현전하는 존재인 즉자를 부정하고 무화하며 ‘저것이 아님’으로 자신을 정립한다. 현전에 함축된 부정은 고립된 두 실체를 외부로부터 조망하면서 a와 ~a라는 항으로 비교하는 외적 부정이 아니며, 인식론에 선행하는 존재론적 차원에 속한다. “대자는 무화의 자격으로 존재한다. 그리고 이 대자는 선험적으로 즉자와의 통일에서 존재한다.”(EN, 1264)

나아가 “아니-있음(le n'être pas)은 현전의 본질적인 구조”(EN, 392)라는 점, 그리고 이러한 부정은 대자의 존재양식이라는 점에 의해 현재적 나타남의 의미는 대자 쪽에서 규정된다. “대자로 있지 않은 것으로서 자기를 정립하는 것은 사물일 수는 없다. 부정은 대자 자체로부터 온다.”(EN, 392) 현전하는 한 사물은 무한한 현출들로 드러나면서 그저 있을 뿐 현재적 의미를 갖지 않는다. 따라서 “즉자는 그 자체로는 결코 현전일 수 없”(EN, 290)으며, “현재적-존재(l'être-présent)는 대자의 탈자적인 한 존재 양식이다.”(EN, 290) 따라서 즉자의 현재적 나타남의 의미는 대자로부터 규정된다. “대자의 의미 자체는 바깥에, 존재 속에 있다. 하지만 존재의 의미가 나타나는 것은 대자에 의해서이다.”(EN, 407)⁶⁾ 존재는 그저 있는 것이지만 무로서의 대자는 자신의 ‘가능’을 미래로 투사하고 현전하는 사물들을 자신의 가치에 의해 파악하는 등의 활동을 하면서 현재에 의미를 부여한다. 이로써 사르트르는 인식활동에 전권을 부여하여 현상의 존재를 한갓 그것의 ‘지각됨’으로 환원하는 길, 또 의식이 존재자와 마주했을 때 일어나는 의식현상을 배제하는 길을 피하면서 현상학적 존재론을 펼친다. 즉자와 대자 간의 관계는 “모든 경험을 가능케 함에 틀림이 없는 하나의 존재론적 관계”(EN, 396-397)이며, 대자의 부정은 “모든 경험의 선험적 근거”(EN, 392)로서 나타남의 조건이 된다.

그렇다면 대자는 타인과 어떻게 관계하는가? 현존재에게 타인이 선험적 존재구성들의 요소로 주어져 있다면, 대자의 경험에는 우선 타인이 배제되어 있다.

내가 타자와-함께 있는-존재를 나의 존재의 본질적인 특징으로 파악하는 것은, 내가 나 자신에 대해 가지고 있는 전존재론적 이해(*compréhension préontologique*)를 밝힘으로써다. 내가 타자에 대한 초월적 관계를 나 자신의 고유한 존재의 구성 요소로 발견하는 것은 앞에서 내가 세계-내-존재를 나의 인간실재의 척도로 발견한 것과 마찬가지로이다. 이때부터 타자의 문제는 이미 하나의 가짜 문제일 뿐이다.(EN, 534, 번역 수정)

하이데거에게 타인은 ‘나의’ 존재이해에 따라 ‘나의’ 존재구성들의 한 요소로 밝혀질 뿐이다. 비본래적 차원에서 타인은 손안의 것 곁에서 대리가능한 자로 나타난다. 타인은 “‘도구들’ 중에 하나의 특수한 대상의 전형으로 나타나는 하나의 존재적 실재로서 근원적으로 나와 연결되어 있지 않다. 만약 연결되어 있다면, 타인은 이미 퇴락한 것”(EN, 535)이다. 본래적 차원에서는 어떤가? 죽음에의 선구에 따른 현존재의 개별화 이후에 하이데거는 일상 속의 공동존재가 아닌 본래적 공동존재를 제시한다. 자신의 존재에 대한 본래적 이해를 경유하여, 타인을

6) 즉자는 그저 있는 존재로서 현전하고, 대자는 그 자체로 의미를 지니지 않는 즉자에 의미를 부여한다는 점에서 사르트르에게 현전[현재](*présence*)는 단일한 뜻으로 규정될 수 없을 것이다. 관련한 연구로는 Rae, G. (2017). *Disharmonious Continuity: Critiquing Presence with Sartre and Derrida*. *Sartre Studies International*, 23(2), 58-81를 참조하라.

따라서 사르트르는 하이데거가 사용했던 ‘선행’이라는 용어를 비판적으로 그에게 되돌려 준다. “존재론적인, 따라서 선행적인 함께-있는 존재의 존재는 하나의 절대적인 초월자로서 대자적으로 나타나게 될 하나의 구체적인 인간실재와의 모든 존재적 유대를 불가능하게 만든다.”(EN, 542) 하이데거에게 타인은 내 경험을 조건 짓는 구조의 한 요소라는 점에서 나의 선행에 속해 있으며, 나의 경험에 주어지는 인격체를 뜻할 수는 없기 때문이다. 따라서 “하이데거가 말하는 자기 존재의 선행적 구조와 같은 것으로서의 자기 밖으로의 도피는, 우리 경험의 선행적 조건에 대한 칸트의 반성과 마찬가지로, 확실하게 자기를 고립시킨다.”(EN, 543) 하이데거는 칸트와 달리 경험의 조건으로서의 선행을 주관에 미리 준비되어 있는 감성형식이나 지성의 범주가 아닌 현존재의 ‘존재’에서 발견하였으나, 현존재는 개별 인격체로서의 타인과 관계하지 않는다는 점에서 자신 안에 고립되고 만다.

사르트르에게 타인은 경험의 조건이 되기는커녕 주체의 경험에서 벗어나고 경험을 부정한다. 타인은 “우리를 닮고, 그것으로서 우리의 경험에서 벗어나며, 또 그 구성 자체에서 우리의 선행에 속하지 않는 구체적 존재”(EN, 543)이다. 대자-주체의 경험이 즉자의 부정적 관계를 통해 의미를 갖게 된 현상들의 총체로 이루어져 있다면, 나와 동일하게 대자인 타인은 그의 경험을 나만의 방식으로 조직할 것이다. “모든 경험의 가능성의 조건은, 주체가 그의 인상들을 결합된 체계로 조직한다는 것이다. (...) 따라서 타자는 우리의 경험을 조직하는 자로서 아무런 모순 없이 우리에게 나타날 수 없다.”(EN, 498) 각자 경험을 조직하는 체계들인 대자들이 만난다면, 한 대자는 다른 대자에게 ‘경험된 것’으로 나타날 뿐 ‘경험하는 자’로 나타날 수는 없다는 의미에서 대자-타인에 대한 경험은 가능하지 않다. 역으로, 대자-주체는 대자-타인과의 관계에서 즉자로서 나타난다. “타자는 어떤 의미에서 나의 경험의 근본적 부정으로서 나타난다. 왜냐하면 타자는 그에게 있어 내가 주체가 아니고 대상으로 있기 때문이다.”(EN, 502) 대자-타인과의 관계에서 대자-주체는 그의 경험 대상이 되므로, 대자-주체는 경험을 스스로 조직하는 자라는 위상을 잃게 된다는 점에서 대자-타인은 대자-주체의 경험을 부정한다. 이러한 타인과의 관계에서 주체의 존재방식은 ‘대타존재’라고 불린다. 대자들 간의 관계에서 한 대자는 ‘보는’ 자가 아니라 즉자적 사물처럼 ‘보여진’ 자로 나타나며, 누가 ‘보여진’ 자가 될 것인지는 끊임없이 역전된다. 이처럼 시선들 간의 투쟁에서 대자들은 서로를 즉자화하는 부정적 관계를 맺는다.

2) 대타존재의 양상으로서 죽음

그렇다면 사르트르는 대자와 즉자의 관계를 경험의 전체 지평이라고 상정하고 있는가? “인간과 즉자존재와의 존재 관계를 그 전체 속에서 파악하고자 한다면, 우리는 이 책 앞부분에서 소묘된 기술만으로 만족할 수 없다. 우리는 아주 다른 의미로 놀라운 두 가지 문제에 답을 해야 한다. 먼저 타자의 존재 문제이며, 그다음으로는 타자의 존재와의 나의 존재 관계의 문제이다.”(EN, 490) 물론 이는 경험의 조건에 대한 선행적 존재구성들에 타인을 끼워 넣는 방식

으로는 해결될 수 없다. 타인과의 관계는 “‘우리의 경험의 가능성의 조건’에 속하는 필연성, 또는 이렇게 말하면, 존재론적 필연성”(EN, 543)으로서가 아니라 “구체적으로, 그리고 ‘존재적’으로 우리의 사실성의 경험적 상황 속에서”(EN, 547) 마주쳐지는 양상으로서 기술되어야 한다. 이 연구는 죽음을 통한 대타존재로의 변양에 대해 살피고자 한다. 죽음과 타인은 대자의 존재론적 구조에 속하지 않는 두 계기들로서, “나의 존재의 이 새로운 구조, 즉 대타”(EN, 483)의 경험의 지평을 보여 주기 때문이다.

죽음은 왜 대자에 속하지 않는가? 하이데거는 죽음을 현존재의 삶 외부의 것이 아니라 그에 대한 태도를 취할 수 있는 하나의 가능성, 특히 현존재를 개별화하는 탁월한 가능성으로 제시하였다. 사르트르는 하이데거와 유사하게 죽음의 예견 불가능성과 부조리함을 강조하면서 논의를 시작한다. 현존재나 대자존재는 가능성이므로, 미래로의 기투를 불가능하게 하는 죽음은 현존재나 대자존재의 상실로 이어지는 것처럼 보인다. 그러나 둘은 죽음의 개별화와 ‘의미’에 관련하여 입장을 달리한다.

나의 죽음에만 특유한 종류의 그 어떤 인격 구성적 능력도 존재하지 않는다. 죽음은 이와 정반대로 내가 나를 이미 주체성의 관점 속에 둔 경우에만 나의 죽음이 될 뿐이다. 나의 죽음을 대체할 수 없는 주체적인 것으로 만드는 것은 바로 전반성적 코기토에 의해 규정되는 나의 주체성이며, 결코 죽음이 나의 대자에게 대체할 수 없는 자기성을 부여하는 것이 아니다.(EN, 1096)

개별화는 죽음에 의해 얻어지는 것이 아니며 전반성적 코기토, 즉 정립적 의식에 대한 비정립적 의식의 차원에서 이미 성취된다. 전반성적 코기토에서 인식활동으로 환원되지 않는 대자의 존재가 이미 확보되어 있다면 죽음만이 대리 불가능하고 현존재를 개별화하는 가능성일 이유는 없다. 대자의 모든 행위는 즉자와의 부정적 관계에서 자신을 개별화한 후에, 즉 자기의 존재를 정립한 후에 일어나는 기투이기 때문이다. “가장 평범한 사랑도 죽음과 마찬가지로 대치 불가능하고 또 유일하다. 누구도 나를 대신해서 사랑할 수는 없다.”(EN, 1095) 이는 죽음이 가지는 ‘의미’와 관련해서도 큰 차이를 빚어낸다. 앞서 살펴보았듯 사르트르는 현상성을 존재자의 ‘존재’가 아니라 두 존재양식의 차이로부터 해명하며 최종적으로 의미는 대자 쪽에서 규정되는 것으로 간주하였다. 죽음은 존재의 순수한 현상성도, 어떤 ‘의미’도 가져오지 않는다. “하나의 의미는 주체성 자체로부터만 올 수 있을 뿐이다. 죽음은 우리의 자유의 근거 위에서 나타나는 것이 아니기 때문에, 죽음은 모든 의미를 삶에서 제거할 수밖에 없다.”(EN, 1105) 고정된 본질을 가지지 않는 대자에 의해 현재의 의미는 계속해서 새롭게 발생하며, 이런 의미화가 대자의 삶 자체이다. “삶은 그 자체의 고유한 의미를 결정한다. 왜냐하면 삶은 항상 유예 상태(en sursis)에 있기 때문이다.”(EN, 1113) 반면 죽음은 대자가 “자신에 대해 갖는 단순한 의식에 의해 자기를 바꾸는 것이 불가능”(EN, 1109)해짐으로써 의미의 창출이 중지됨을 뜻할 뿐이다. 그렇기에 사르트르는 하이데거와 정반대로 죽음은 가능성이 아니며, 대자의 삶에는 죽음이 속해 있지 않다고 결론짓는다. 죽음은 “나의 가능성의 외부에 있는 무화”(EN, 1101)일 뿐이다. 죽음은 전적인 자유로서의 대자의 존재론적 구조에 속하지 않고, 나타나지 않으며, 의미로 주어지지 않는다. “나의 것으로서의 자유는 전면적이고 무한하다. (...) 나의 주체성 속에는 죽음을 위한 어떤 자리도 없다.”(EN, 1122)⁷⁾

7) 따라서 사르트르에게 죽음은 대자존재의 가능성이 아니라 일차적으로 신체의 죽음으로 여겨지는 것으로 보인다. 요컨대 하이데거에게 신체의 죽음 등은 현존재가 아니라 다른 존재자도 공유하는 죽음의

하지만 이것이 주체에게 죽음이 알려지지 않거나, 주체가 죽지 않는다는 뜻은 아니다. “나는 나의 존재의 구조 전체를 완전히 파악하기 위해서는 타자를 필요로 한다.”(EN, 490) 주체는 대자로서 즉자와의 존재관계만을 맺는 것이 아니라 타인과의 존재관계를 맺으며, 대타존재로서의 주체의 경험에 속하는 것이 죽음이다.⁸⁾

나의 죽음은 대자의 존재론적 구조에 속할 수 없을 것이다. 나의 죽음이 나에게 대한 타인의 승리인 한에서, 나의 죽음은 확실히 근본적이지만, 우리가 앞에서 살펴본 것처럼, 완전히 우연적인 하나의 사실, 즉 타인의 존재라는 하나의 사실을 가리킨다. 만일 타인이 존재하지 않는다면, 우리는 이 죽음을 알지 못할 것이다.(EN, 1117)

죽음에서 알려지는 대타존재의 양상은 대자-주체가 대자-타인에게 즉자로서 보여지고, 대자-타인이 대자-주체에게 즉자로서 보여지는 면모를 동시에 가진다.⁹⁾ 우선 죽음은 대자를 스스로 의미화하지 못하고 그저 존재하는 즉자로 만든다. 살아있는 대자가 의식의 이원성을 통해 즉자화에 저항하고 의미를 창출하는 반면, 죽은 자의 삶은 전부 쓰여 다른 사람에게 읽힘으로써만 의미를 가지는 한 권의 책과 같다. “죽음은 우리를 우리 자신과 한 몸이 되게 한다. 죽음의 순간에 우리는 존재한다(sommes). 다시 말해 우리는 타자의 판단 앞에 방어할 수단 없이 존재한다.”(EN, 276) 그러나 이것이 주체가 세계에서 사라짐을 의미하지는 않는다. 핵심은 대자와 즉자의 관계가 의식활동과 표상의 관계가 아니었던 것처럼, 죽은 대자는 대타존재로서 타인과 존재관계를 맺는다는 점이다. 죽은 대자는 타인의 상상이나 기억에 자리하는 하나의 표상이 아니라, 대타존재로 변양된 “하나의 실재적인 존재”(EN, 1115)이다. 죽은 대자는 자신의 사물화 된 존재양식, 곧 “외면성의 유일한 차원으로 환원”(EN, 1116)되어 “타인에 의해서만 존재하도록 운명지어진 것이고, 또 자기의 의미와 자기의 승리의 의미 자체까지도 타인에게서 받게끔 운명지어진 것”(EN, 1115)이 된다. 이처럼 죽음은 죽은 뒤의 나를 바라볼 타인을 통해서 대타존재로서의 주체에 속한다. “나의 죽음이 의식과 세계와의 사라짐이 되는 대신에 주체성의 자격으로 세계 밖으로의 나의 추락이 되는 것은 바로 타인 때문이다.”(EN, 1117) 요컨대 나의 죽음으로 미리 달려가 보아 발견하게 되는 것은 ‘나’의 순수한 존재가능과 그로부터 밝게 열리는 현상성과 이해의 영역이 아니라 죽은 나를 바라볼 미래의 타인, 즉 현상성의 또 다른 원천으로서의 대자-타인이다.

그렇다면 타인의 죽음은 구체적으로 대자에게 어떻게 주어지는가? 혹은, 나의 죽음은 미래

양식이기에 기각되는 반면, 사르트르에게는 인간의 죽음은 그저 신체가 쇠퇴하고 있음이다. 이는 다음과 같은 말에서 단적으로 드러난다. “나의 죽음의 가능성은 단지 나의 신체가 여러 존재자의 총체성에 속해 있음을 지적할 뿐이다.”(EN, 1098) 관련한 연구로는 장근상, (2009). 사르트르와 죽음. 불어불문학연구, 79(0), 441-468을 참고하라.

- 8) 후설은 1929년 경의 수고에서 죽음의 문제를 이미 사르트르와 유사한 방식으로 다룬 바 있다. 타인의 신체적 죽음이 먼저 구성되는 한에서 ‘나의’ 죽음 역시 구성될 수 있으며, 죽음은 상호주관적 세계에 속하는 현상이다. 반면 초월론적 자아의 ‘죽음’은 생각할 수조차 없는 것이다. 그런 점에서 사르트르는 초월론적 자아와 세계적, 상호주관적 자아라는 후설의 두 자아관을 대자와 대타존재라는 개념들로 계승하고 있는 것이다. 관련해서 Mohanty, Jitendra Nath, and J. N. Mohanty, Edmund. *Husserl's Freiburg Years: 1916-1938*. Yale University Press, 2011., 435 이하를 참고하라.
- 9) 사르트르가 대표적인 대타존재의 구조로 지적하는 시선들의 투쟁과 비교하면, 죽음에 의해 알려지는 대타존재의 양상은 가역적이지 않은 것으로 보인다. 죽은 대자는 더 이상 대자-타인의 시선에 저항할 수 없으며, 그를 즉자로서 ‘볼’ 수 없기 때문이다. 하지만 대자-타인 역시 필연적으로 죽은 뒤 다른 대자-타인의 시선에 맡겨질 운명에 처해 있다는 점에서, 죽음에서 대타존재는 공식적으로 가역적이지는 않지만 적어도 통시적으로 가역적이라고 할 수 있을 것이다. 물론 이는 ‘눈’과 ‘시선’의 계속되는 역전이 아니라, 시선이 눈으로 전환되는 단 한 번의 역전만을 뜻할 것이지만 말이다.

의 타인에게 어떻게 주어지게 될 것인가? 대자는 언제나 자기에 앞서 죽은 타인들과 관계를 맺으며 살아간다. “죽은 자들과의-모든 죽은 자에 대한-관계는 실제로 우리가 앞에서 ‘대타존재’라고 명명했던 근본적인 관계의 본질적인 구조이다. 대자는 그 존재에로의 출현 속에서 죽은 자들에 대해 입장을 취해야 한다.”(EN, 1111) 대자는 죽은 자들과 ‘어떤’ 관계를 맺을지는 선택할 수 있지만, 선택을 내려야 한다는 사실은 피할 수 없다. 죽은 자들과의 관계맺음은 대자의 자유로운 선택이 이루어지기 위한 조건이자 배경인 것이다. “대자는 자기의 사실성 자체에 의해 죽은 자들에 대한 전적인 ‘책임’ 속에 내던져 있다. 대자는 죽은 자들의 운명을 자유롭게 결정하도록 강요당한다.”(EN, 1112) 가령 대자는 죽은 타인들을 ‘아버지’와 같은 특수한 개인으로, 또는 ‘조선’이나 ‘고대 그리스’와 같은 익명적 집단으로 조직화한 뒤 그러한 즉자와 존재관계를 맺음으로써 자신을 정립하며, 그를 바탕으로 자유롭게 선택하고 기투한다. 그러나 선택이 이루어지는 것은 대자가 선택하지 않은 우연한 사실들, 곧 나에 앞서 죽은 타인들의 “거대한 공동묘지”(EN, 1112) 속에서다. 이렇게 하여 사르트르는 ‘존재적 필연성’이자 ‘사실상의 필연성’으로서 타인과의 관계를 보여줄 수 있게 된다. 죽음은 대자의 자유 속에는 결코 속해 있지 않다. “죽음은 사실성의 어떤 양상, 그리고 대타존재의 어떤 양상 외의 아무 것도 아니다.”(EN, 1121) 그러나 “사실성을 자유와 연결시키는 근원적인 관계”(EN, 1112)로서의 죽음은 대자의 자유가 내던져져 있는 상황을 알려 주며, 대자는 이미 주어져 있는 사실성과의 관계를 통해 자신의 자유를 정립한다.

4. 레비나스의 죽음론

사르트르는 죽음의 문제를 ‘보는 나’를 초과하는 타인의 시선을 통해 해명함으로써 주체의 경험에 일종의 바깥과 한계를 도입하였다. 그러나 사르트르가 대타존재의 존재양식에서도 자유라는 관념을 포기하지 않았다면, 레비나스에게 죽음과 타자는 현상성과 존재론의 전적인 타자를 보여준다. 존재와 현상이 ‘경험’에 속한다면, 존재론으로 환원될 수 없는 타자와의 조우는 타인의 죽음을 통해 예화되며 경험 일체를 넘어서는 계기를 이룬다.

1) 동일자와 타자

하이데거와 사르트르의 목표가 ‘현상학적 존재론’을 보이는 것이라면, 레비나스는 정반대로 존재를 벗어나는 타자에 대한 현상학을 목표로 한다. 그는 현상 배후의 물자체를 상정하지 않는 현상학적 사유, 특히 하이데거의 정의를 따라 현상성과 존재를 일치하는 것으로 간주하며, 그에 속하지 않는 타자에 대한 현상학적 기술이라는 다소 역설적인 작업에 몰두한다.

레비나스의 목표는 그의 후기 저작 『존재와 달리 또는 존재성을 넘어』라는 저작의 제목에서부터 잘 드러난다. 그가 넘어서고자 하는 ‘존재성’(essence)은 무엇인가? 통상 ‘본질’로 번역될 단어를 레비나스는 하이데거의 존재(Sein) 개념에 상응하는 용어로 사용하고 있다. “이 말 [essence]은 존재와 존재자의 모호함 속에서 존재자와 구별된 존재를 나타내며, 활동을 가리키는 추상명사(un nom abstrait d'action)다.”¹⁰⁾ 하이데거에 따르면 그간의 존재론은 존재자를 파악하고자 할 때 그것의 존재적(내용적) 본질을 따져 묻거나, 유한한 존재자의 근거가 되

10) 에마뉘엘 레비나스, 『존재와 달리 또는 존재성을 넘어』, 문성원 역, 그린비, 2021., 223. 이하 AQE.

는 최상의 존재자(가령, 신)로 소급해 올라갔다. 그런 이유로 하이데거는 존재를 망각한 기존의 존재론을 존재-신학이라고 지칭하며 존재자의 고정된 본질이 아닌 그것의 ‘존재함’ 자체를 발견하고자 한 것이다.『존재와 시간』으로 대표되는 기초존재론의 시기에, 이는 현존재의 존재 방식을 기술함으로써 전개되었다. 현존재는 ‘이성적 동물’과 같은 범주가 아니라 그의 존재함으로써, 즉 세계-내-존재로서 실존하는 방식을 통해 파악된다. 이러한 존재함에 대한 현존재의 이해(Verstehen)가 주제적인 뜻(Bedeutung)에 앞서는 의미(Sinn)의 영역을 이룬다. 자신의 존재가능을 이해하는 현존재의 기투에 의해 존재자들은 이해가능성(Verständlichkeit)을 얻게 된다. 레비나스가 지적하고자 하는 바는 존재자들은 오로지 존재라는 단일한 원천으로부터 나타나며 의미를 얻게 되고, 그들의 의미는 모두 존재에 대한 이해로 귀착된다는 점이다. “하이데거의 테제는 존재가 모든 의미의 근원에 있다고 주장하는데서 성립한다. 이것은 곧 우리가 존재 너머를 사유할 수 없다는 점을 함축한다. 의미를 지닌 모든 것들은 존재 이해로 귀착한다.”¹¹⁾ 하이데거의 구도에서 ‘존재자’라면 당연히도 존재에 대한 이해로부터 나타나고, 의미를 얻으며, 해석될 것이다. 또 그러한 존재자들에 대한 이해는 그것은 ‘존재한다’라는 동일한 의미로 귀결된다.

이를 토대로 레비나스는 주체를 ‘동일자’(le même)라고 칭한다. 주체는 존재성이라는 단일한 시원에 귀속되어, 존재성의 다양한 나타남을 존재이해를 통해 다시금 시원으로 되돌려 준다는 의미에서다. 존재성은 “현상성 또는 나타남으로서 자신의 현전 행렬을 이끌며, 바로 이런 명목으로 의식으로서의 주체를 요청”(AQE, 380)한다. 하이데거의 ‘존재’는 존재자들과 별도의 영역에, 가령 플라톤의 이데아계에 위치해 있는 불변의 실체가 아니다. 존재는 존재자들을 통해 현상하며, 현존재는 여타의 존재자들과 달리 자기의 존재를 이해하며 그에 대해 물음을 던질 수 있는 자라는 특권적 위치를 지닌다. 요컨대 현존재는 존재자들을 그것의 시원인 존재에 귀속시키는 자이며 자기 자신도 존재가 현상하는 운동에 귀속되어 있다.

사유하는 주체는 이런 이해 가능한 배열을 탐구하도록 요구받지만, 자신의 자발성에도 불구하고 결국 존재의 활동이 빌려 오는 우회로 같은 것으로 해석된다. 즉 사유하는 주체란 존재의 존재성이 진실로 나타나기 위해 빌려 오는 우회로 같은 것으로 여겨지는 것이다. 이해 가능성 또는 의미작용은 존재 왕국의 일부를 이룬다. 모든 것은 동일한 측면에서-존재의 측면에서-존재한다.(DMT, 226)

따라서 레비나스에게 “경험은 존재의, 우주의, 국가의 영역이며, 이미 하나의 체계 속에 조건 지어져 있다.”(AQE, 251) 그렇다면 존재성과 현상성을 초과하는 타자에 대한 현상학은 어떻게 가능한가? 레비나스는 사르트르와 유사하게 하이데거의 존재론이 타인과의 직접적 관계를 존재에 매개된 관계로 뒤바꾼다는 점을 비판한다. 사르트르에 따르면, “[함께-있는-존재에 대한]하이데거적 직관을 상징적으로 가장 잘 보여 주는 경험적 이미지는 투쟁의 이미지가 아니라 팀(équipe)의 이미지이다. 타인과 나의 의식과의 근원적인 관계는 나와 너가 아니라 우리(nous)이다.”(EN, 537) 그와 유사하게 레비나스는 다음과 같이 말한다. “존재자에 비해서 존재가 우선한다고 주장하는 것은 이미 철학의 본질에 대한 견해를 표명하는 것이고, 하나의 존재자인 누군가와와의 관계(윤리적 관계)를 존재자의 존재와의 관계에 종속시키는 것이다.”¹²⁾

11) 에마뉘엘 레비나스, 『신, 죽음 그리고 시간』, 김도형, 문성원, 손영창 역, 그린비, 2018., 188. 이하 DMT.

12) 에마뉘엘 레비나스, 『전체성과 무한: 외재성에 대한 에세이』, 김도형, 문성원, 손영창 역, 그린비,

다만 사르트르가 이로부터 두 대자존재 간의 투쟁적 양상이라는 존재관계를 제시한다면, 레비나스는 존재자 간의 관계 일체로부터 벗어나는 타자성과의 만남을 그려내고자 한다.

이를 위해 도입되는 것이 현상학적 기술이다. 하이데거의 존재론에 대단히 비판적이었던 것과 다르게, 레비나스는 후설의 현상학적 방법에 대해서는 비교적 우호적인 태도를 취한다. “우리가 생각을 제시하는 방식은 그 관념들을 논리적으로 분해하거나 변증법적으로 기술하는 식으로 진행되지 않는다. 그것은 지향적 분석에 충실하게 머문다.”(AQE, 387-388) 존재성의 타자는 ‘존재성’이라는 개념으로부터 논리적으로 추론될 수 있는 반대항에 해당하지 않는다. 만일 그렇다면 ‘존재성’과 ‘타자’는 두 개념의 상위에 있는 논리적 매개에 의해 변증법적으로 통합을 이루게 될 것이다. 지향적 분석, 즉 동일자에게 어떤 것이 나타나는 방식만을 기술하겠다는 레비나스의 방법은 존재의 타자를 어떤 식으로든 존재자와 동일한 형태로 정립하는 것을 막는다. 만일 우리가 나타남으로부터 이탈하고 있는 타자가 ‘무엇’이냐고 묻는다면, 여전히 존재론과 동일한 답을 내리게 될 것이다. “그 질문은 무엇인가? 그것은 무엇인가? 존재하는 그것은 무엇인가?라고 말한다. 문제는 존재하는 것에 대하여, 존재하는 그것을 아는 것이다.”(AQE, 57) 레비나스에게 타자성은 출현한 무언가가 이해를 벗어난다는 사태를 가리킬 뿐, 그 이상으로 나아가지 않는다. 더불어 나타난 것이 모두 존재성에 귀속되어 있다면, 타자는 존재와 다른 ‘것’(존재자)이 아닌 존재와 ‘달리’라는 부사적 형태로만 기술될 수 있다. 레비나스는 이러한 타자를 대표적으로 타인의 ‘얼굴’(visage)을 통해 구체화한다. “이 모든 것이 현상학적으로는 얼굴로 기술된다. 이러한 현상학이 없다면 우리는 영혼을 실체화하는 데로 떠밀리게 될 것이다.”(DMT, 25) 사르트르는 나의 경험적 체계에 속하지 않는 타인에 대자라는 존재양식을 배정하지만, 레비나스는 존재성과 나타남에 귀속하지 않는 자와의 조우를 얼굴을 통해 보여주고 있을 뿐 타자의 정체는 무엇인지 답하지 않는다. 그런 점에서 얼굴은 “현상성의 탈퇴”(AQE, 197) 혹은 ‘흔적’(trace) 등의 표현으로 불린다. 얼굴은 주체가 이해하고자 하는 감각적 이미지를 동반하며 타인은 존재자로서 제시될 수도 있을 것이다. 그러나 주체가 자기 앞의 현재적 대상으로서 타자를 붙잡고자 할 때, 타자는 이미 지나가 버린 자로서 현상으로부터 방면되고 떠나가 있다.

2) 타인의 죽음

주체에게 자신의 죽음이 경험되지 않는다는 점은 레비나스에게도 논의의 첫머리를 이룬다. 우리는 죽음이 확실하다는 점을 경험적 지식을 통해 알고 있지만 이는 타인을 관찰함으로써 얻어진 간접적인 파악일 뿐이다. 하이데거와 사르트르는 이로부터 현상성과 경험에 관한 새로운 정의로 나아가지만, 레비나스에게 죽음의 비현상성은 해결해야 할 문제가 되지 않는다. 그의 전략은 ‘보이지 않는’ 죽음에 의해 ‘보이는 것’의 영역으로부터 이탈하는 것이다. “타인과의 관계, 그리고 그의 죽음과의 관계는 의미의 또다른 원천으로 거슬러 올라가는 것은 아닌가?”(DMT, 26) 레비나스는 죽음의 의미를 현상학적 존재론과 다른 곳으로부터 이끌어내고자 하며, 죽음은 현상성을 넘어서는 타자와의 관계를 보여주는 사례가 된다.

따라서 레비나스는 사르트르와 마찬가지로 타인의 죽음에 대한 분석으로 나아간다. “죽음과 나의 관계는 또한 타자의 죽음에 대한 앞에서 오는 감정적이거나 지적인 반향으로 만들어진 다.”(DMT, 21) 이때, 타인을 통해 알려지는 죽음이 과연 경험적 지식과 같은 간접적인 관계에 불과하냐는 것이 레비나스의 질문이다. “어떤 이의 죽음은 경험적 사실성(귀납적 추론만이 그

2018., 47. 이하 TI.

보편성을 제시할 수 있는 경험적 사태로서의 죽음)이 아니다.”(DMT, 24) 타인의 죽음은 ‘인식되는 것’, 가령 죽어 있는 시체의 이미지와 그러한 현상을 넘어서는 타인의 타자성 간의 간극을 알린다. 레비나스는 이를 동일자의 능력이 한계를 마주하는 ‘살해’를 통해 그려낸다. “죽음의 부정적 특성[파괴](anéantissement)은 증오나 살해의 욕망 속에 새겨진다. 우리가 죽음을 그것의 부정성에서 생각하는 것은 타인과의 관계 속에서다.”(DMT, 19) 부정성은 일차적으로 “자아가 동일자 속에서 행사하는 능력과 지배력”(TI, 56)을 뜻하는데, 이는 사르트르의 용법에서 크게 벗어나지 않는다. 동일자는 자신이 던져져 있는 세상에서 대상을 자신에 대해 부정적으로 맞세우고 의미를 부여하며 자신이 처분할 수 있는 소유물로 만들면서 살아간다. “노동과 사용에 의한 부정은 재현에 의한 부정처럼 포획이나 파악을 실현하고, 긍정에 의거하거나 긍정을 지향하며, 능력을 발휘한다.”(TI, 292) 부정은 대상과 자아를 정립함으로써 자신의 능력을 긍정하는 활동이다. 이는 대지에 노동을 가하여 사물들을 만들고, 또 사물들을 재현하여 의식의 표상으로 만드는 행위 일체를 포괄한다.

반면, 살해는 부정성이 실패하는 계기를 이룬다. 부정성은 대상을 자기 앞에 세우고 자신의 이해 속에 붙잡아 두는 활동이다. 그러나 살해는 그보다 멀리 간다. 살해는 타인을 대상화하는 활동이 아니라 타인의 존재 자체를 없애 버리고자 하는 행위이기 때문이다. “사물들의 파괴도, 추적도, 생명체의 절멸도 세계에 속해 있지 않은 얼굴을 노리지 못한다. 이런 것들은 여전히 노동의 소관이고, 목적성을 가지며, 필요에 응답한다. 살해만이 전적인 부정을 바란다.”(TI, 292) 그런 의미에서, “타인은 내가 죽이고자 할 수 있는 유일한 존재다.”(TI 292-293) 그러나 역설적으로 살해는 결코 성공할 수 없는데, 동일자의 능력이 닿는 것은 현상으로 나타나는 타인의 이미지일 뿐이기 때문이다. “살해는 여전히 감각적으로 주어진 것을 겨냥한다. 그렇지만 살해는 자기 앞에 주어진 것의 존재가 전유에 의해 중지될 수 없다는 점을 발견한다.”(TI, 292) 동일자는 타인의 존재적 현상, 가령 그의 신체를 훼손하거나 모욕할 수 있어도 타자를 살해하는데 성공할 수는 없다. 타자는 이미 그러한 현상들을 빠져나가고 있는 자이기 때문이다. 이처럼, 사르트르가 죽음을 타인의 사물화로 간주했다면, 레비나스는 타인의 가장 극단적인 사물화, 곧 살해에서도 타자성이 알려지고 있음을 보인다. 죽은 타인의 얼굴은 더 이상 자신을 표현하지 못하는 ‘데스마스크’가 된다. “죽음이란 앞서 죽음을 부인하던 얼굴의 움직임이 움직이지 못하게 되는 것이다.”(DMT 27) 그러나 죽은 타인은 데스마스크 속에서 명사적 존재자를 초과하는 ‘어떤 이’로 자신을 드러내며, “어떤 이의 죽음은 이러한 겉모습 속에서 다 드러나지 않”(DMT, 24-25)이다. 요컨대 타인의 죽은 얼굴은 타인이 겪는 죽음 자체에 접근할 수 있는 경로는 아니지만, 이는 오히려 대상화하는 경험을 통하여 타자에 접근하는 것이 불가능함을 부각한다.

그렇다면 대상적 경험을 벗어나는 타인의 죽음과 동일자는 어떻게 관계하는가? 레비나스는 하이데거의 ‘불안’에 반하여 타인의 죽음에 대한 ‘두려움’을 제시한다. “감성 가운데 열리는 깊이는 능력의 본성 자체를 변형시켜, 이제 그 능력은 포획하는 것이 아니라 죽일 수 있는 것이 된다.”(TI, 292) 동일자는 자신의 능력, 하이데거의 용어로는 ‘존재가능’이 타인을 살해할 수 있는 능력이라는 점으로부터 타인의 죽음에 대한 두려움으로 나아간다. 이때 핵심은 “나의 존재함이, 존재함을 의도하는 것이 무죄라 해도, 폭력과 강탈로 저지를 위험이 있는 모든 것에 대한 두려움”¹³⁾은 자신의 존재에 대한 기분이 아니라는 점이다.¹⁴⁾ “타인에 대한 두려움,

13) 에마뉘엘 레비나스, 『우리 사이: 타자 사유에 관한 에세이』, 김성호 역, 그린비, 2019., 228. 이하 EnN.

14) 따라서 레비나스에게 타인의 죽음 앞에서 느끼는 두려움은 윤리적 의미로 나아간다. “타인의 얼굴에

타인의 죽음에 대한 두려움은 나의 두려움이지만 결코 내 자신에 대한 두려움이 아니다. 따라서 그 두려움은 『존재와 시간』이 처해 있음(Befindlichkeit, affectivité)을 제안하는 존경할 만한 현상학적 분석과 뚜렷이 대조된다.”(EnN, 224) 하이데거에게 불안은 나타난 대상이 아니라 나타남의 바탕이 되는 자신의 존재와 관계하는 계기이며, 본래적 공동존재는 그에 후행할 뿐 아니라 다수의 현존재들이 각각 자기의 존재와 관계맺음을 특징으로 한다. 반면 두려움은 동일자의 급격한 방향전환을 뜻한다. “타인에 대한 두려움은 이 존재 자체를 목적으로 하는 하이데거의 현존재의 존재론과 현존재의 존재의 결백한 의식을 벗어난다.”(EnN, 224) 나타나지 않는 타자 앞에서 동일자는 자기의 존재로 향하는 관심을 역전하여 타자를 향해 나아간다. 이는 타자의 ‘존재’와의 본래적 관계와도 같지 않을 것인데, 타자는 존재성이라는 공통적 지평의 매개로부터 벗어나기 때문이다.

레비나스는 그러한 관계를 수동성(passivité)이라고 부른다. 하이데거와 사르트르의 현상학적 존재론이 후설의 초월론적 관념론을 비판하되 어떤 식으로든 이해나 의미라는 개념들을 보존하고 이를 존재론적 경험 안에 두었다면, 레비나스에게 타자와의 관계는 “경험으로, 무의 이해로 환원될 수 없는”(DMT, 22) 수동적인 감성에 해당한다.

죽음을 경험으로 환원하는 것이 불가능하다는 점, 죽음을 경험하는 것이 불가능하다는 사실의 자명함과 삶과 죽음이 접촉할 수 없다는 사실의 자명함은 어떤 외상보다도 더 수동적인 정감을 의미하는 것은 아닌가? 마치 충격 너머에 어떤 수동성이 있는 것처럼 말이다. 현존보다 더 영향을 미치는 파열, 선행정보보다 더 선행적인 선행성.(DMT, 21)

후설의 노에마에 해당하지 않을 뿐 아니라 현존재의 존재이해도, 대자와의 존재관계에도 들어서지 않는 타자는 단적인 ‘무의미’라고밖에 부를 수 없다. “타인이 나와 관계한다는 것은 내게 이해할 수 없는 것으로 남”(DMT, 265)으며, 그의 죽음 역시 “무-의미를 통해 우리와 관계한다.”(DMT, 37) 자신의 능동적 역량으로 이해할 수 없는 타자의 무-의미는 주체를 수동성에 빠뜨린다. 주관으로부터 의미 형성의 원천을 발견하는 후설의 관념론적 경향을 비판하여 마련된 하이데거와 사르트르의 ‘선행’, 곧 인식론에 앞서 경험의 조건을 이루는 존재의 영역에 진입하지 않는다는 의미에서 타자와의 관계는 ‘선행정보보다 더 선행적’이다.

5. 결론

주체의 경험을 부정하고 그로부터 벗어나는 것처럼 보이는 죽음과 타인은 현상학을 한계로 몰아붙인다. 이 글은 하이데거, 사르트르, 그리고 레비나스가 한계현상에 대응하는 방식을 살펴봄으로써 어떻게 각각 경험의 영역을 확장하고 넘어서는지를 살펴보았다. 하이데거에게 죽음은 존재자에 대한 경험보다 이른 ‘존재’가 밝게 열려져 보이는 국면을 죽음과 불안을 통해

는 늘 타인의 죽음이 있고 따라서 말하자면 살인으로서의 부추김이며, 끝까지 가는 유혹이자 철저히 타인을 무시하려는 유혹입니다. 동시에 이것은 역설적인 것인데 얼굴은 ‘살인하지 말라’이기도 합니다. 우리는 또한 살인하지 말라를 훨씬 명백하게 할 수 있습니다. 그것은 타인이 홀로 죽도록 내가 내버려 둘 수 없다는 사실이고 나에 대한 호소와 같은 것입니다.”(EnN, 161) 윤리의 측면에서 레비나스의 죽음론을 해명하는 연구로는 최상욱, (2003). 레비나스와 하이데거에 있어서 죽음의 의미. 존재론 연구, 8(0), 92-116을 참고하라.

해명함으로써 경험의 전체 구조를 그려낸다.

우리가 존재하고 있는 어떤 세계에 내맡겨질 수 있기 위해서는, 다시 말해 세계 속에서 실존하면서 자기 나름대로 존재하고 있는 우리 현존재 자체일 수 있기 위해서는 우리는 존재를 이해하고 있어야 한다. 우리는 현실적인 것에 대한 그 모든 경험에 앞서 현실성을 이해할 수 있어야 한다. 현실성 내지 가장 넓은 의미의 존재에 대한 이러한 이해를 존재자에 대한 경험과 비교해보자면, 어떤 특정한 의미에서 전자가 후자보다 이른 것이다.¹⁵⁾

사르트르는 의식의 존재양식인 대자로부터 죽음을 몰아내고, 한계 없는 자유의 영역을 확보한다. 그러나 이것이 주체가 영원한 삶을 누린다는 것을 뜻하지는 않는다. 죽음과 타인이라는 한계는 상황-속의-존재로서의 주체에게 다시금 출현하며, 대타존재로서의 주체는 자신이 놓인 상황이라는 조건 속에서 자유를 기투하는 존재로서 알려진다.

삶의 저편이 존재한다는 사실. 그리고 나의 자유의 저편에 하나의 자유가 존재하고, 또 나의 상황의 저편에 하나의 상황이 존재하며, 또 이 저편의 상황에 있어서는 내가 상황으로 살고 있는 것은 세계 한복판에서 대상적인 형태로 주어져 있다는 사실. 바로 거기에 두 가지 형태의 한계-상황이 있다. 이 한계-상황은 도처에서 나의 자유를 한계짓지만, 그럼에도 나의 자유가 그것에게 부여하는 의미와 다른 의미를 지니지 않는다는 역설적인 성격을 지닌다.(EN, 1087-1088)

레비나스는 존재성에도, 현상성에도 속하지 않는 타자성을 죽음과 타인이라는 한계로부터 발견한다. 무언가가 경험을 벗어나고 있음은 존재론에 의하여 재발견되어야 할 새로운 '경험'의 영역을 지시하지 않으며, 그 자체로 타자와의 관계로서 받아들여져야 한다. '경험'될 수 없는 죽음과 타인은 주체 역시 자신의 한계에 이르게 하며, 이는 경험하는 자로서 자신과 단절한 윤리적 주체성으로 이어진다.

타인과의 관계, 그리고 그의 죽음과의 관계는 의미의 또 다른 원천으로 거슬러 올라가는 것은 아닌가? 타자의 죽음으로서의 죽음은 자아로서 나의 동일성에 영향을 미친다. 타자의 죽음이 의미를 지니는 것은 그것이 동일자와 단절하는 가운데서고, 나의 자아와 단절하는 가운데서며, 나의 자아 속의 동일자와 단절하는 가운데서다. 타인의 죽음과 나의 단지 간접적인 앎이 아닌 것은 이 때문이며, 죽음에 대한 특권적 경험이 아닌 것도 바로 이 때문이다.(DMT, 26)

15) 마르틴 하이데거, 『현상학의 근본문제들』, 이기상 역, 문예출판사, 1994., 31-32.

■ 참고문헌 ■

- 마르틴 하이데거, 『존재와 시간』, 이기상 역, 까치글방, 1998.
- , 『현상학의 근본문제들』, 이기상 역, 문예출판사, 1994.
- 서영화. (2011). 하이데거의 사유에서 무의 지위에 대한 해석 (1) - 『존재와 시간』에서 무가 갖는 세계와 자기와의 관계를 중심으로 - . 존재론연구, 25(0), 235-268.
- 에마뉼엘 레비나스, 『존재와 달리 또는 존재성을 넘어』, 문성원 역, 그린비, 2021.
- , 『신, 죽음 그리고 시간』, 김도형, 문성원, 손영창 역, 그린비, 2018.
- , 『전체성과 무한: 외재성에 대한 에세이』, 김도형, 문성원, 손영창 역, 그린비, 2018.
- , 『우리 사이: 타자 사유에 관한 에세이』, 김성호 역, 그린비, 2019.
- 장근상. (2009). 「사르트르와 죽음」, 『불어불문학연구』, 79(0), 441-468.
- 장 폴 사르트르, 『존재와 무: 현상학적 존재론 시론』, 변광배 역, 민음사, 2024.
- 최상욱. (2003). 「레비나스와 하이데거에 있어서 죽음의 의미」. 『존재론연구』, 8(0), 92-116.
- Mohanty, Jitendra Nath, J. N. Mohanty. (2011). Edmund Husserl's Freiburg Years: 1916-1938. Yale University Press.
- Rae, G. (2017). "Disharmonious Continuity: Critiquing Presence with Sartre and Derrida". Sartre Studies International, 23(2), 58-81
- Sternad, C. (2020). "On the Verge of Subjectivity: Phenomenologies of Death." Apostolescu, I. (eds) The Subject(s) of Phenomenology. Contributions to Phenomenology, vol 108. Springer, Cham.

<토론 4>

「타자의 죽음과 경험」에 대한 논평

송성아(서강대)

별지참조

한반도에 오랜 세월 편재해 있던 ‘초월자에 대한 독특한 관념’ : 신인일치(神人一致)

한송희(성균관대)

1. 한국철학이랄 것이 있는가?

본고는 한국에는 과연 ‘한국철학이랄 것이 있는가?’라는 질문으로부터 시작되었다. 한국철학을 공부하고 있는 필자에게 무엇보다 중요한 문제의식은 어느 한 시기 혹은 특정 사상가에 국한된 한국철학이 아닌 거시적 관점에서 과거부터 현대의 한국 문화에까지 영향을 미치고 있는 그런 ‘한국철학이랄 것이 있는가’다. 이 문제의식을 갖게 된 까닭은 나라는 존재가 어떤 사상적 고유성을 가졌는지 모호한 한국에서 태어난 한국인이라는 데 있다. 즉, 적어도 한국인으로서 한국철학을 공부하고 있는 나에게 이 질문은 결국 ‘나는 누구인가’라는 실존적 물음이기도 하다.

이 질문 앞에서 기존의 연구자들은 그렇다면 ‘한국이라는 것은 무엇이’며, ‘철학이라는 것은 무엇인가’라는 분석적인 질문을 던졌고, 이 또한 답하기가 여전히 쉽지 않은 큰 질문이라는 데에 동의하였다.¹⁾

본고는 이 어려운 질문에 답하기 위한 모색 중의 과정을 공유한다.

첫째, 이 논의를 진전시키기 위해서 나는 우선 그것의 ‘있음’을 전제하고자 시작해야 할 것이다. 왜냐하면 사실 이 질문의 의도는 없음을 밝히고자 하는 것이 아닌 있음을 밝혀보고자 하는 데 있기 때문이다.

둘째, ‘있음’이라는 것에는 두 가지 정도의 기준이 가능할 것 같다. 하나는 ‘고유성’이고, 나는 ‘지속성’이다.²⁾ 여기에서 나는 고유성보다 지속성에 더 방점을 두고자 한다. 그것은 무엇과 비교될 수 없는 독특한 공간과 역사 속에서 형성되어 나간 것이라면 여타 다른 나라와의 구별점이 특히 도드라지지 않는다 하더라도 이는 고유한 한국철학으로서 이해될 수 있다고 생각하기 때문이다. 그렇다면, 위의 질문은 다시 이렇게 바꿀 수 있다. ‘한반도에서 발생하고 발

1) 김형찬은 “기본적으로 한국철학의 범주를 규정할 수 있는 지역, 사람, 주제 등에 대한 논의는 ... 너무 많은 시간과 노력이 필요하다”(김형찬, 「한국철학의 정체성과 한국철학사의 관점」, 사상과 문화 100호, 2019, p.1091)고 하면서, 대안적으로 방안으로 한국철학계에서 이루어진 그동안의 연구 성과에서 양적으로도 질적으로도 거론되는 과거의 사상가에게서 나타나는 공통점을 추출하는 방법을 사용하여, 다음과 같이 답변한다. 한국철학이란, “현실의 문제를 해결하기 위해 설정한 문제 의식을 위해 축적적 지식 문화를 이용하여 대안을 모색하는 철학적 논의”다. 하지만 학술적으로 다뤄지는 과거의 사상가들이 한국철학을 이해하는 대상의 전부인가?

2) 김형찬은 ‘고유성 문제’는 ‘독립국가를 지향하던 때’의 산물로서, 이미 독립국으로서의 지위가 확보된 한국에서 더 이상 고유성을 탐구해야 할 필요는 없다고 말한다. (김형찬, 위의 논문, 2019: 1091) 하지만 고유성에 대한 탐구는 독립국의 성립을 위한 당위를 넘어서는 내가 한국이라는 나라에서 태어난 한국인이라는 사실 그 자체에 그 고유성은 여전히 중요한 문제의식으로 남는다.

달해 나간 지속적인 그래서 고유한 사상/관념이 무엇인가?’

나는 한반도에서 발생하고 발달해 나간 지속적인 사상적 관심을 ‘영성에 대한 관심’으로 포착하였다.³⁾ 한반도는 여러 종교가 공존할 수 있는 바탕을 갖추고 있는 나라로⁴⁾, 서양인들에게는 서양의 종교가 배타성을 갖고 있는 것과 사뭇 다른 특이한 문화현상이다. 하지만, 이는 한 국민에게 매우 자연스럽다. 다양한 종교의 공존이 가능한 까닭 그리고 근대 시기 이후 수많은 토속 종교가 만들어지고 사라지고를 반복하는 까닭은 무엇일까?

이에 대한 현재의 가설은 한국 사상의 저변에 이러한 맥락과 맞닿는 오래된 관념이 자리 잡고 있기 때문이라는 것이다.⁵⁾ 다만, 오랫동안 존재해 왔던 관념은 관념으로만 남아 있기 때문에, 구체적인 언어로는 포착되지 않은 채 실재하고 있는 그 무언가일 수도 있다. 즉, 많은 연구자가 물어왔던 질문이지만, 이에 대한 명확한 답이 아직 존재하지 않은 까닭은 텍스트에서 포착하는 연구로는 어쩌면 한계가 있기 때문인지도 모른다. 다른 말로 하면, 몸을 갖고 태어난 인간이 그 몸으로 살아가는 현실의 삶 그 자체의 행위와 문화를 조망해 나갈 때, 구체적인 어휘로 표현되지 않은 그 실체가 밝혀지지 않을까? 그런 지점에서 이를 밝히기 위해서는 철학을 넘어서 종교학 및 정치학 등의 여러 학문을 아울러서 볼 수 있을 때 실마리가 찾아질 수 있을 것이다.

아쉽게도 아직 이에 대한 연구 방법을 찾고 있는 중이다. 이에 대해 본고는 먼저 텍스트를 기반한 연구 성과를 공유한다.

2. 헌법에 기재된 ‘神人一致’가 사라졌음에도 왜 아직도 ‘하느님이 보우하사’를 부르고, ‘개천절’을 국가공휴일로 지정하는가?

헌법은 민족 정체성을 확인할 수 있는 대표적 자료다.⁶⁾ 1919년4월11일 상해 임시정부 최초의 헌법인 「大韓民國臨時憲章宣布文」은 다음과 같이 시작한다.⁷⁾

3) 여기서 사용하는 ‘영성’은 보다 심층에 있는 한국인의 심성에 대한 이해를 목적으로 그 심성이 포괄적 보편성을 지향하는 성향과 연결되어 있는 측면이 있다는 맥락에서 사용한다. ‘영성’을 직접 언급한 학자는, Don Baker, *Korean Spirituality*, University of Hawai Press, 2008. 가 있다. 야구 마코토는 이를 “혼철 영성”이라고 표현한다.(야구 마코토 로 이를 표현하는 여러 논문이 있다. 야구 마코토, 「동서양 공공성 연구와 한국적 공공성 탐구·교토포럼의 연구 성과를 중심으로」, 2017, 퇴계학논집 20호, p.522-3; 야구 마코토, 정지욱 역, 『일본에서 일본인에게 들려준 한삶과 한마음과 한얼의 공공 철학 이야기』, 2012)

4) 대중문화 속에 비추어지는 한국인들의 일상적 모습에서 쉽게 이러한 여러 종교에 대한 믿음 숭배를 확인할 수 있다. 2023년 Netflix에 방영된 <나쁜 엄마> 제3화에서 엄마 영순씨는 장애인인 아들의 완치를 위해서, 굿도 하고, 교회에 가서 가장 크게 찬송도 부르고, 성당에 가서 성모마리아에게 간절함을 구하기도 하고, 절에도 간다. 다양한 예배 공간에서 예배를 지내는 그녀의 모습이 한국인인 나에게는 너무도 자연스럽다. “부처님, 하나님, 옥황상제님...” 다양한 종교적 맥락의 신의 이름을 함께 부르는 게 왜 이렇게 자연스러울까?

5) 한국 사상을 특징지어줄 수 있는 이러한 오래된 관념에 대한 탐구는 여러 연구자에 의해 진행되고 있으며, 이에 대한 표현은 조금씩 다르지만 하나로 통합해서 이해한다면 이는 영성에 대한 추구 경향으로 요약될 수 있는 것 같다. 예를 들면, “운명적 하늘관”(윤천근, 「한국인의 운명적 하늘관」, 2010, 동서철학연구 58호), “혼철학”(야구 마코토, 위의 논문), “하느님 신앙”(최동희, 이경원 공저, 『새로 쓰는 동학: 사상과 경전』, 2003, 서울: 집문당.)

6) 허완중(2019), 「헌법의 기본원리로서 민족국가원리」, 법학논총 39. 1 1-39.

7) 국사편찬위원회, 한국사데이터베이스; 延世大現代韓國學研究所, 『雪南李承晩文書』 東文篇6, 122~123쪽.

“神人一致로 中外協應하야 漢城에 起義한지 三十有日에 平和의 獨立을 三百餘州에 光復하고 國民의 信任으로 完全히 다시 組織한 臨時政府는 恒久完全한 自主獨立의 福利에 我 子孫黎民에 世傳키 爲하야 臨時議政院의 決議로 臨時憲章을 宣布하노라.” (「大韓民國臨時憲章宣布文」, 1919.4.11.)

그리고 7조목은 다음과 같이 서술된다.

“第7條 大韓民國은 神의 意思에 依하야 建國한 精神을 世界에 發揮하며 進하야 人類의 文化及 平和에 貢獻하기 爲하야 國際聯盟에 加入함” (「大韓民國臨時憲章宣布文」, 1919.4.11.)

여기에 기재되어 있는 “神人一致로 中外協應하야 漢城에 起義한지”와 “大韓民國은 神의 意思에 依하야 建國한 精神”을 통해 최초의 헌법, 「임시헌장」이 작성된 시기에는 ‘초월자에 대한 독특한 관념’이 보편적으로 인식되고 있었다는 것을 알 수 있다. 혹은 적어도 이 글의 초안을 작성한 조소앙은 이 神 관념을 대한민국을 대표하는 중요한 관념으로 인식하고 있었다. 하지만 5개월 뒤에 상해, 한성, 노령의 임시정부가 상해로 통합하는 과정에서⁸⁾ 이 헌법에 기재된 ‘초월자에 대한 독특한 관념’은 사라졌다.

“我 大韓民國은 我 國이 獨立國임과 我 民族이 自主民임을 宣言하엿도다. 此로써 世界萬邦에 告하야 人類平等의 大義를 克明하엿으며 此로써 子孫萬代에 誥하야 民族自存의 正權을 永有케 하엿도다. ... 年 四月 十一日에 發布한 十個條의 臨時憲章을 基本삼아...” (「大韓民國臨時憲法」, 1919. 9. 11)

두 번째 헌법인 「大韓民國臨時憲法」에는 어디에도 神이라는 단어는 등장하지 않는다. 이 글에서 ‘10개조의 「임시헌장」을 기본 삼아’ 작성하게 되었음을 명시함으로써 이를 작성하기 이전에 「임시헌장」이 존재하고 있음을 밝힌다. 하지만 세부 내용이 너무 다르다. 즉, 그것에 대한 존중감을 표현할 뿐 진정한 의도는 따르지는 않았던 것으로 보인다.⁹⁾

임시헌법은 안창호의 초안으로 작성된 것으로 조소앙과 지향하는 뜻이 달랐을 것이라 짐작된다. 이 당시에 조소앙은 유럽 등 해외에 나가 있었던 것으로 확인되는데¹⁰⁾, 상해 임시정부로의 통합 과정에서 갈등이 있었던 바 그 과정에서 조소앙이 인식한 한국의 정통성을 표현해주는 神이라는 관념을 잃어버린 것인지도 모른다. 그리고 이후로 한반도는 이 ‘초월자에 대한 독특한 관념’을 인식할 동력을 잃게 되었다.

조소앙이 의도하고 있었던 이 神人一致는 무엇을 의미하고 있었던 것이었을까?

조소앙은 대종교인이었다는 주장이 있고¹¹⁾, 그가 상해로 망명한 뒤에 여러 대종교인과 교류했다는 주장도 있다는 점에서¹²⁾ 그가 여기서 말하고자 하는 것이 대종교의 신관인지는 확실

8) 임시정부 통합과정 및 갈등에 대한 내용 참고. 오일환(2019), 「대한민국임시정부의 통합과 그 정치적 의의」, 통일전략 제19권 제1호.

9) 오일환은 「임시헌법」에서 이 구절을 삽입한 의도는 「임시헌장」의 뜻을 잊겠다는 것이 아니라 「임시헌법」으로부터 새로운 헌법이 비로소 시작된 것임을 알리기 위함이었다고 해석한다(오일환, 2019: 205-6).

10) 조소앙은 “1919년 6월 파리에서 김규식과 외교면에서 만국평화회의의 대표단 지원 등 여러 성과를 올렸다. 이때, 한국의 자주독립과 그 당위성을 역설하였다. 또한, 이때 베르그송, 인도의 타고르 등과 만났다. 유럽 순방 후 1921년 국제사회당대표단으로 러시아 각지를 시찰하고, 5월에 북경으로 와서 공산주의 비판하고, 다시 1922년 상해로 돌아왔다.”(한국민족대백과, 조소앙)

11) 신운용(2018), 「「대한독립선언서」의 발표시기와 서명자에 대한 분석」, 국학연구. p.50.

12) 김동환(2019)은 조소앙 스스로는 대종교인이라 공언한 일은 없었다고 말하며, 하지만 그가 상해로 망명하게 된 것은 대종교 핵심 간부였던 예관 신규식에 의한 것이었고, 이후에도 대종교도들과 어울

하지 않으나 유사한 종교관을 갖고 있었다고 할 수 있다.

이는 그가 일본 유학 시절 작성한 두 글 「一神敎令」(1914), 「大同宗教新創立」(1915)에서 홍암 나철의 대종교 중광의 취지에서 나타난 神 개념과의 유사한 데에서 나타난다.

神子六聖이 卽予前身이라.

若檀君과 佛陀와 孔子와 屬羅泰瑞와 耶蘇基督과 謨哈默德은 是元聖名이니라

(조소앙, 「一神敎令」(1914))

神之化者 卽一見 妄主眞 檀君敎皇三一目+善誥

仙之大者 抱一見 虛主實 老子敎帝 道德經

誠之達者 貫一見 堉主仁 孔子敎帝 孝經

佛之極者 歸一見 苦主悲 釋迦敎皇 圓覺大經

敎之主者 主一見 憎主愛 基督教帝 山上寶訓

靈之覺者 誠一見 迷主信 水雲敎帝玄機經 (조소앙, 「大同宗教新創立」(1915))¹³⁾

그가 일본 유학 시절 작성한 것으로 알려진 이 두 글을 통해 그가 종교에 대한 관심이 매우 컸음 알 수 있다. 또 그가 지향하고 있던 종교관은 모든 주류 종류를 아우를 수 있는 그런 종교였던 것으로 보인다. 실제로 그는 이러한 종교를 통틀어 ‘六聖敎’라는 이름을 짓기도 한다.¹⁴⁾

여기에서 단군은 여타 종교 가장 위에 놓여 있는 데에서 그가 모든 종교를 아우를 수 있는 神을 단군으로 두고 있었음을 확인할 수 있다. 즉, 그는 단군을 중심으로 한 종파에 국한된 종교가 아닌 세계 모든 주류의 종교를 아우를 수 있는 종교를 추구하고 있었던 것으로 보인다.

이는 홍암 나철이 대종교를 중광한 후 적은 글에서 나타나는 취지와 매우 유사하다.

도연원(道淵源) 찾아보라 가닭가닭 한배빛

선가(仙家)에 천산종조(天仙宗祖) 석가(釋迦)에 제석존숭(帝釋尊崇)

유씨(儒氏)의 상제림여(上帝臨汝) 야소(耶蘇)의 야화화(耶華和)와

회회(回回)의 천주신봉(天主信奉) 실상은 한 ‘한배남’ (나철, 「重光歌 五十四章」, 1909추정)¹⁵⁾

이 글은 홍암 나철이 활동(1909~1916)하기 시작한 시기에 작성된 것으로 대종교 중광 시기(1909)에 작성했을 것으로 추정된다. 이 글에서도 조소앙의 글과 같이 한배빛을 중심으로 여러 종교들이 함께 나열되고 있음을 발견할 수 있다. 즉, 조소앙이 추구하고 있던 神人一致의 신 관념은 대종교가 추구하고 있던 한 종파를 넘어선 신에 대한 추구하고 상당 부분 유사했던 것 같다.

리고 함께 행동했다고 말한다(김동환, 2019: 192). 그리고 대종교2대 교주인 김교헌 등과 여러 대종교인들과 함께 「대동단결선언서」(1917.7.), 「대한독립선언서(무오독립선언문)」(1919.2.)를 작성했다고 말한다.(김동환, 「조소앙과 대종교」, 2019, 국학연구. p.192)

13) 정혜정(2018), 「3.1운동과 국가문명의 ‘교(敎)’: 천도교(동학)를 중심으로」, 한국교육사학, vol.40, no.4, pp.254.

14) 김동환, 위의 논문, p.192.

15) 나철, 「重光歌 五十四章」 『홍암신형조천기』, p.63

조소앙의 이러한 의도는 5개월 뒤에 새로운 헌법 내에서 사라지게 되면서, 이후 한국인들에게 이를 인식할 구체적인 언어가 사라졌다.

하지만, 여전히 ‘초월자에 대한 독특한 관념’은 여전히 한국 문화 속에 편재해 있다. 예를 들면, 우리나라 애국가의 ‘하느님이 보우하사’라는 문장 속에 담긴 ‘하느님’이라는 단어다. 그리고 한국인들은 ‘단군’을 민족의 역사적 시조로 받아들이고, 그가 나라를 세운 ‘개천절’을 국가 공휴일로 지정해두고 있다.

대한민국 건설기에 대종교를 따르는 안재홍, 안호상 같은 여러 정치 사상가들이 등장하였고, 그들의 주장이 국가 정체성에 있어서 대종교 사상이 투영된 문화를 만들었던 것이라고도 하더라도¹⁶⁾, 만일 대중이 이에 호응하지 않았다면 이는 쉽게 자리 잡지 못할 수도 있는 일이었다. 또한, 그 당시의 여러 대종교 인사들은 북한으로 건너가기도 하여, 어쩌면 대한민국에서 이들의 주장은 그렇다 할 영향력을 갖지 못할 수도 있었다. 하지만 그럼에도 불구하고 여전히 문화 속에 존재하고 있다면 이는 그것을 무의식적으로 믿고 있는 대중(민중)의 호응이 있었기 때문이 아닐까?

즉, 이를 추구했던 세력이 한국의 주류 사회에 자리 잡지 못했음에도 불구하고 이것이 유지되고 있는 까닭은 그것이 꽤나 오래된 문화를 바탕으로 하고 있고, 그렇기 때문에 한국인의 심층 내면에 깊이 자리 잡고 있고, 그래서 아래서부터 자연스럽게 호응하기 때문이 아닐까? 즉, 그 까닭은 그 관념이 매우 오래되었기 때문에 쉽게 사라지기 어렵기 때문이 아닐까?

이러한 질문을 던지며, 이와 관련된 ‘오래된 독특한 신 관념’을 조선시대까지의 시기를 거슬러 올라가 어떻게 존재하고 있었는지를 살펴보고자 한다.

3. 한반도에서 초월자에 대한 독특한 관념은 어떻게 사상 속에서 변화 발전해 왔는가?

한반도에는 초월자에 대한 독특한 관념이 발달해왔던 것으로 보인다.

대다수의 연구물에서 이러한 초월자에 대한 관념 즉 영성에 대한 독특한 관심을 확인할 수 있는 가장 오래된 문헌 근거로 『삼국지』 「동이전」에 기록된 천제(天祭)를 제시한다.¹⁷⁾ 이 천제가 한국 문화와 역사를 만들어 나가는 데 있어서 어떤 방식으로 기여했는가, 그리고 그것이 조소앙 혹은 대종교에서 인식하고 있었던 신 관념과 유사한 것이었는가 등에 대해서는 더 많은 연구가 필요할 것이다. 다만, 만일 기존 연구자들의 주장처럼 이 당시의 천제가 한반도의 주요한 문화임이 사실이라면, 그 당시에 그들에게는 신앙하는 대상 혹은 관념이 있었을 것임은 분명하다.

비록 이 시대에는 그 당시의 한국어로 기록된 ‘말’이 없기 때문에 그들이 신앙했던 신의 관념이 무엇이었는가를 정확하게 확인할 수는 없다. 이후 불교와 유교 수입 이후에 여러 가지의 단어(天帝, 皇天, 上帝, 天, 帝釋)¹⁸⁾로 기록된 바가 있지만, 그것이 표현하고자 했던 의미가

16) 정영훈, 「단국민족주의와 그 정치사상적 성격에 관한 연구」, 단국대학교 박사학위논문, 1993.

17) 최동희, 이경원 공저(2003), 위와 같음. “(하느님, 하늘의 표현은) 이를 뒷받침 할 수 있는 한문 기록이 있기 때문이다. 첫째로 중국 사람이 쓴 『삼국지』에 따라 우리 고대사회에 하늘을 가리키는 말이 있었다는 것과 그 뜻을 알아차릴 수 있다. 이 책은 중국 진(晉)나라 초기의 진수(陳壽, 233-297)가 지은 것인데 그 가운데 있는 동이전은 3세기 중기까지의 우리 고대사회를 이해할 수 있는 기본적인 자료이다. 이 동이전에 따르면 부여 · 고구려 · 예에서는 다같이 천에 제사지냈고, 한(마한 · 진한 · 변한)에서는 천신에 제사지냈다.”(최동희, 2003: 29)

불교, 유교의 사상적 맥락과 같았던 것인지, 아니면 기존에 그들이 형성하고 있는 관념을 글로 대체하여 표현한 것뿐인지, 혹은 그 사이 어딘가에서 반쯤은 유사하고 반쯤은 달랐던 건지에 대해서는 더 많은 연구가 필요할 것이다.¹⁹⁾ 다만, 확실한 것은 제사에 대한 관심이 지속적으로 나타났다면, 그들이 신앙하는 대상에 대한 관념도 존재하고 있었을 것이라는 점이다.

이에 먼저 간단히 제사에 대한 기록을 찾아보면 다음과 같다. 먼저 ① 『삼국지』 「동이전」에 부여, 고구려, 옥저, 및 삼한에서는 天과 天神에게 제사를 지내는 문화가 있었다고 하며, ② 왕건은 죽기 전에 남긴 마지막 「훈요 10조」 중 6조에서 부처를 위한 연등과 天靈, 5악, 명산, 대천, 용신에 대한 제사를 강조하고 있고²⁰⁾, ③ 고려시대부터 조상신(祖先神)에 대한 체제(禘祭)를 중시하던 문화를 확인할 수 있다.²¹⁾ 찾아보니, 『고려사』에는 총 26번 체제(禘祭)와 관련된 기록이 나타난다.²²⁾ 체제는 건국 시조의 근원을 어디로 둘 것인가에 대한 판단 여하에 따라 하늘이 될 수도 있었고, 혹은 혈연적 조상이라고 판단되기도 하였던 것으로 보인다. 이러한 제사에 대한 관심과 제사를 지내는 대상은 모두 하늘(天, 天神, 天靈)이 중요하게 다뤄져 온 것을 확인할 수 있다.

하지만 조선시대로 들어와서는 제후국이 되면서 국가에서 거행하는 제사의 성격이 다소 달라졌고, 그 지위에 걸맞는 제사가 무엇이어야 하는가에 대한 여러 논쟁이 발생하였지만,²³⁾ 그럼에도 불구하고 하늘에 대한 제사가 사적인 공간에서 지속되었다는 주장도 있다.²⁴⁾

이 당시부터는 충분한 문헌 기록을 확인할 수 있기에, 조선 시대에 나타난 문헌 기록 속에 하늘과 인간과 관련된 독특한 표현에 주목해 볼 수 있다. 본고에서는 두 표현 방식을 찾을 수 있었다. 첫째는 “하늘은 나에게 달려 있다(天在我)”이고, 둘째는 “인간은 곧 하늘이다.(人即天也)”이다. “天在我”는 한국문집에서는 3번 나타나면, 동양 경전에서는 전혀 나타나지 않는

18) 최동희, 위와 같음. p.34.

19) 최동희, 위와 같음. “고구려의 글말이 천제에 해당하는 고구려 입말(토박이말)이 틀림없이 있었다. 이 입말은 바로 오늘의 우리말 하느님에 해당하는 고구려 입말이다. 고구려 입말은 틀림없이 있었는데 그 입말을 남의 글인 한문을 차용하여 천제라고 나타낸 것이다. 따라서 고구려 입말인 천제와 중국 고대어인 천제는 본래 서로 다르다. 그들은 외형상으로 다같이 천제이기 때문에 그 구별이 흐려지기 쉽고 결국 중국어의 미묘한 영향을 받게 된다. ... 고구려 입말은 사람들 사이에 고정되어 있지만, 이것을 한문을 차용하여 글로 쓸 때 그 글말은 사람에 따라 그리고 문맥에 따라 다를 수 있다.”(최동희, 2003: 30-1) “일찍부터 한자, 한문을 독자적으로 받아들인 우리 겨레는 오랫동안 입으로 하는 말과 손으로 쓰는 글 사이에 미묘한 해석과정을 되풀이해야만 했다. 이러한 동안 그 한자, 한문을 통해 우리 독자적인 문화가 중국문화에 휘말려 어려움을 겪기도 하였다.”(최동희, 2003: 29)

20) 제6조: 나의 소원은 연등(燃燈會)과 팔관(八關會)에 있는 바, 연등은 부처를 제사하고, 팔관은 하늘과 5악(岳)·명산·대천·용신(龍神) 등을 봉사하는 것이니, 후세의 간신이 신위(神位)와 의식절차의 가감(加減)을 건의하지 못하게 하라. (其六曰, 朕所至願, 在於燃燈八關, 燃燈所以事佛, 八關所以事天靈及五嶽名山大川龍神也. 後世姦臣, 建白加減者, 切宜禁止. 吾亦當初誓心, 會日不犯國忌, 君臣同樂, 宜當敬依行之.)

21) 이 세가지 모두 김경탁의 글에서 확인. 김경탁(1970: 2010), 「한국원시종교사(2) 하느님 관념 발달사」. “고려에서는 팔관회, 제석원(三神), 山天諸神에게 제사를 지내는 외에 조상신(祖先神)에게 지내는 禘祭를 지내었다.”

22) 『고려사』 총 26번 체제(禘祭)와 관련된 기록이 있음. “여름 4월 갑진 태묘(太廟)에 체제(禘祭)를 지내고.”(성종(成宗) 13년, 4월) 등.

23) 체제는 시조가 비롯하여 나온 근원(所自出)에 대한 제사로서 건국 시조의 근원을 어디로 둘 것인가에 대한 판단 여하에 따라 조선시대에 논란이 있었던 것으로 보인다. “예조 판서 허조 등이 계하기를, ... ‘또 묘를 세우고 추존한 시조를 제사지낸다는 것은 곧 체제(禘祭)로 의심할 수가 있습니다.’” (세종실록 11권, 세종 3년 4월 26일 무오 4번째 기사) 조선시대 체제사와 관련해서는 다음 논문 참고. 박미라, 「한국(韓國)의 문화(文化) : 宗廟(종묘)에서 始祖神(시조신)의 위상과 신격 - □ (협), □ 祭祀(제제사)의 首位문제를 중심으로-」, 2015, 한국사상과문화, 77.

24) 최종성, 「숨은 천제- 조선 후기 산간제천 자료를 중심으로」, 2008, 종교연구 12호.

다.²⁵⁾ “人即天也(人即天)”은 한국문집에 총 6번 등장하지만²⁶⁾, 동양 경전에서는 전혀 나타나지 않는다. 이 구절들은 성리학 맥락에 대한 나름의 해석이었지만, 한반도에서 유독 많이 사용되고 있었다는 사실은 그들의 무의식적 관념을 드러낸다. 이 두 문자와 관련된 구체적 기록은 다음과 같다.

(1) 하늘은 나에게 달려있다(天在我)

“하늘과 사람은 다만 一理일 뿐[天人只一理]이니 하늘은 높고 먼 것이 아니요, 다만 나의 마음(方寸) 사이에 있는 것이니, 바로 保存하여 잃지 않을 수 있으면 하늘은 나에게 달려 있다[天在我].”²⁷⁾ (우옹(宇顥), 著 1573, 生沒 1540~1603)

“한 벗이 문기를 ‘선비 중에 현자가 드물고, 현자 중에 성인이 드물고, 성인 중에 천자(하늘)가 드문 것은 배움이 반드시 이와 같이 점차 나아가는 것이니 왜 그렇습니까?’ 스승이 답하였다. ‘자기가 진실로 선비라고 믿을 수 있다면 성인과 천자(하늘)는 나에게 달려 있으니[聖天在我], 어찌 드물겠는가.’”²⁸⁾(이만부, 生沒 1664~1732)

“역에서 고괘는 끝나면 시작이 있고, 삭괘는 사라지고 불어나며 가득하고 비며, 복괘는 그 도를 반복하니, 이는 모두 하늘의 운행이다. 그러므로 인간의 일에 기뻐함이 없겠는가. 말하길, ‘성인이 하늘로서 자처하시고, 양을 받들고 음을 억누르며, 사람의 일을 지극히 하여, 하늘의 운행으로 돌아오니, 하늘은 나에게 달려 있도다[天在我矣].’”²⁹⁾(전우, 著 1906, 生沒 1841~1922)

이 구절에서 하늘은 그 스스로 완성된 것이 아니라 인간의 도움을 받는 존재로 나타난다. 김우옹은 ‘하늘과 사람은 다만 하나의 이치’로서, ‘인간 마음 사이에 있는 것’이기에 인간의 마음 상태에 따라 하늘이 완성될 수 있다고 말한다. 이는 이만부와 전우의 말 속에서도 확인할 수 있다. 이만부는 모든 인간을 성인이고 천자라고 전제하고, 하늘은 나에게 달려 있다고 말한다. 전우도 성인과 내가 크게 다르지 않고, 성인은 곧 자신이 하늘로 자처하는 자라는 점에서 하늘은 곧 나에게 있으며, 나에게 달려 있다고 말한다.

즉, 하늘은 그 자체로 완성된 것이 아니라 인간을 통해서 비로소 완성될 수 있는 것이었다. 이들은 하늘의 초월성(완전성)을 실현하는 데 있어서의 인간 역할이 매우 중요하다는 관념을 갖고 있었다.

(2) 인간은 곧 하늘이다(人即天也)

25) 동양고전DB에서 검색되는 바가 없다. 다만, 전우가 인용하고 있는 원문이 중국 남송 왕응린이 지은 찰기(札記, 수필류) 『困學紀聞』에서 사용되고 있음을 확인할 수 있다. 경전 상에서는 사용된 적이 없다는 점에서 중국에서는 이 단어가 보편적으로 쓰이지는 않았던 것으로 보인다.

26) 한국문집에 5번(남효온, 정조, 위백규, 유인석, 광종석), 조선왕조실록에 1번(민응형) 등장한다.

27) “天人只一理。天不是高遠。只在我方寸間者便是。能存而不失。則天在我矣。”(김우옹, 『東岡先生文集卷之十一』, 「經筵講義」)

28) “一友問士希賢。賢希聖。聖希天。爲學必須如此漸進。何如。師曰。能信自己是眞士。則聖天在我。何以希爲。”(이만부, 『息山先生文集卷之十四 / 雜著○雜書辨[下]』, 「嶺南楊氏 起元 秣陵記聞」)

29) “易于蠱終則有始, 于剝消息盈虛, 于復反復其道, 皆天行也。然則無豫于人事歟。曰 ‘聖人以天自處, 扶陽抑陰, 盡人事以回天運, 而天在我矣.’”(전우, 『良齋先生文集前編卷之十五 / 雜著』, 「書贈柳敬養 丙午」) 이는 『困學紀聞』의 원문을 빌려 전우가 다시 기록한 말이다. 원문과 거의 비슷하다.

“노씨(老氏)의 ‘곡신은 죽지 않는다 [谷神不死]’는 설은 또한 일리가 있는가?”

“사람은 곧 하늘이고[人即天也], 마음은 곧 도이다. 마음으로 말미암아 저 하늘의 도를 본받으니, 형질(形質)을 변화시키는 이치가 있는 것이다.”³⁰⁾ (남효온 生沒 1454~1492)

“무릇 임금이 하늘에 대한 것은 마치 자식과 아버지의 사이와 같습니다. 아버지가 노여워하면 아들은 부득불 두려워하고 고민하게 되는 것입니다. 대개 하늘은 단순한 하늘일 뿐만이 아니고 바로 사람인 것이며[天即人也], 사람은 단순한 사람일 뿐만이 아니고 곧 하늘인 것입니다[人即天也]. 하늘과 사람은 한 이치이므로 서로 감응하여 크게 분명히 나타나니[相感孔昭], 위망의 재변이 날이 갈수록 심해지고 있으니 지금이야말로 성상께서 더욱 근신하여 조금도 중단함이 없어야 할 때입니다.”³¹⁾ (민응형, 著 1651, 生沒 1578~1662)

“대저 하늘과 사람이 하나의 기운이며 사물과 내가 하나의 이치이다. 사람이 감동하면 하늘이 호응하니 사람이 곧 하늘이며[人即天也], 내가 감동하면 사물이 호응하니 사물이 곧 나이다. ... 그러므로 군주가 위에서 화기를 펼치면 백성들은 아래서 화기에 젖는다. 마음이 화기로우면 기운이 화기롭고 기운이 화기로우면 형체가 화기로우며 형체가 화기로우면 음성도 화기로워서, 천지의 화기가 이에 호응하게 되는 것이다.”³²⁾ (정조, 著 1779, 生沒1752~1800)

“하늘과 사람 사이에 간격이 없다고 옛사람들은 말했는데, 어리석은 사람들은 아직도 믿지 못하고 있다. 그 실체는 하늘이 곧 사람이고[人即天] 사람이 곧 하늘로[人即天], 원래부터 일체였으니 간격이 없다는 말조차도 오히려 (이해하기에) 멀다. ... 하늘이 보는 것이 곧 백성이 보는 것이고, 하늘이 듣는 것이 곧 백성이 듣는 것이다.”³³⁾ (위백규, 著 1791)

“하늘의 이치는 본성에 갖추어졌고, 마음에 보존되니, 본성은 하늘의 온전함이고, 마음은 하늘의 큼이 도다.

본성이 밝아지면 마음이 다하고 커지며, 마음이 보존되면 본성이 자라서 온전해진다. 하늘은 곧 사람이 고[天即人], 사람은 곧 하늘이니[人即天], 하나이지 둘이 없다. 하나는 즉 진실함이니, 진실함과 공경함을 다하라.”³⁴⁾ (유인석, 著 1911, 生沒 1842~1915)

“세상을 건넌이 어렵구나. ... 쇠약해져서 스스로를 버린다면 하늘이 이를 벌하고, 밝아져서 스스로를 깨 끗하게 한다면 사람들이 이를 욕하니, 세상을 건넌이 어렵구나. 그렇다면 하늘의 벌준은 공변되고, 인간

30) “老氏谷神之說。 亦有其理乎。 曰。 人即天也。 心即道也。 由心而體夫天道。 有變化形質之理。” (남효온, 『秋江先生文集卷之五 / 論』, 「心論」)

31) “夫人君之於天也, 猶人子之於父也。 其父怒則子不得不恐懼惴惴。 蓋天非天也, 天即人也; 人非人也, 人即天也。 天人一理, 相感孔昭, 而危亡之災日甚一日, 此正聖上益加戒愼, 無少間斷之日也。”(민응형, 효종실록 7권, 효종 2년 8월 20일)

32) “大抵天人一氣。 物我一理。 人感而天應。 人即天也。 我感而物應。 物即我也。 ... 故人君敷和於上。 則百姓涵和於下。 心和氣和形和聲和。 而天地之和於是乎應之矣。”(정조, 『弘齋全書卷四十八 / 策問一』, 「氣」)

33) “天人之際。 古人以爲無間。 愚夫猶未信也。 其實即天即人。 即人即天。 元是一體。 而無間之稱。 猶是遠也。 ... 天視即民視。 天聽即民聽也。”(위백규, 『存齋集卷之十二 / 雜著』, 「格物說」)

34) “天理具於性存於心。 性天全而心天大也。 / 性明而心盡大。 心存而性養全。 天即人。 人即天。 一而無二也。 一則誠也。 致誠敬也。”(유인석, 『穀菴先生文集卷之三十二 / 雜著』, 「散言」)

의 욕함은 사사롭다. 차라리 사사로이 욕됨을 받지, 공변되어 벌함을 입지는 말아라. 그 하늘에 순종하고, 구차히 사람에게 부합함을 구하지 말라. 사람의 일(일 뿐)이다. 사람은 곧 하늘이니[人即天也] 도리어 일찍이 하늘을 거스르고 나를 욕되게 하겠는가. 사람 중에 그 하늘을 버리고 금수를 뒤쫓는 자가 많구나.”³⁵⁾
(곽종석, 著 1871, 生沒 1846~1919)

‘인간은 곧 하늘이다(人即天也)’라는 말은 한발 더 나아가서 하늘과 인간을 구분하여 두 가지의 사물로 보는 것을 깨트리고, 하늘이라고 불리는 것은 곧 인간이고, 인간이라는 것의 본질은 곧 하늘임을 말하며 두 가지를 동격의 위치로 둔다. 이는 **하늘의 본질로 인간이 ‘됨’이 아니라 그것이 곧 인간‘임’을 말하고 있다.** 하지만 이는 역시 존재론적 명제라기보다는 존재론적 명제를 통해 그들이 실현하고자 하는 이상적 인간관에 대한 더욱 강한 믿음을 담고자 했던 것 같다.

흥미로운 점은 이러한 당위가 조선 중기에서 후기로 넘어가면서 보다 보편화되었다는 점이다. 조선 중기, 민응형은 효종(孝宗, 1619~1659)에게 ‘인간이 곧 하늘이다’를 사용하였지만, 19세기 후반 조선 말에 유인석과 곽종석은 이를 ‘모든 사람’에게로 보편화시킨다.³⁶⁾

이 텍스트는 모두 성리학적 맥락에서 작성한 텍스트라는 점에서 성리학적 본질과의 유사점이 있을 것이다. 하지만, 어떤 유학 경전 및 주석서에서도 이 두 표현 ‘天在我’, ‘人即天也’으로는 해석되지 않았다. 이것은 **한반도의 독창적인 초월자 관념이 그들의 유학적 맥락에 투영되어 해석된 결과이지 않을까?**³⁷⁾

4. 동학과 대종교는 어떤 유사한 특성을 가진 신을 믿고 있었는가?

나는 동학과 대종교의 신관의 유사성을 주장한다. 그리고 이 신관은 앞서 언급한 제사의 대상으로 여겨지던 하늘, 그리고 조선 성리학의 두 구절 속에서 나타난 관념과 연결성이 있다고 유추한다.

1860년 수운 최제우는 독특한 경험을 하며, 天主(上帝, 鬼神)를 만나게 된다. 그리고 약 1년 후 최제우는 본격적으로 이를 근대 ‘종교’로서 다듬어 가며, 교리서를 작성하기 시작한다. 그를 이어 2대 교주 최시형은 1898년까지 최제우가 만난 초월자를 중심으로 정리된 동학을 대중에게 전파한다. 그리고 약 10년 후 1909년 대종교라는 종교가 홍암 나철에 의해 중광하여 1916년까지 활동한다. 이 1860년부터 1916년까지의 기간은 동학과 대종교라는 주요한 민중 종교가 탄생하던 시기이자, 서구의 ‘종교’ 개념의 영향으로 그들의 사상이 보다 체계적으로 표현되고 정리가 되던 때이다. 즉, 이 시기를 통해서 한반도에 편재해 있었던 독특한 ‘초월자 관념’이 새로운 언어를 만나 표현될 수 있는 기회를 갖게 된다.

동학과 대종교는 우선 많게는 약 50년 정도의 시기적 차이가 있고, 공간적으로 대종교는 한

35) “涉乎世難矣哉. ... 靡靡而自暴則天誅之, 皎皎而自潔則人辱之, 涉乎世難矣哉. 然而天之誅公也, 人之辱私也. 寧受私辱, 毋被公誅. 順其天, 毋苟求合乎人. 人之事也. 人即天也, 固何嘗悖天而辱我哉. 人之棄其天, 趨於禽獸者夥矣.”(곽종석, 『俛宇先生文集卷之百二十八 / 雜著』, 「涉世 辛未」)

36) 이러한 인간과 하늘을 일치화하여 표현하는 것이 이후, 동학의 사상(최제우의 “吾心即汝心也”, 2대 교주 최시형의 “人是天”)으로 점차 연결되어 나간 것이 아닐까?

37) 이와 비슷한 주장은 그동안 줄곧 제시되어 왔다. 김형찬, 「조선유학의 리 개념에 나타난 종교적 성격 연구_ 퇴계의 리발에서 다산의 상제까지-」, 2006, 철학연구 제39집, 조성한, 「바깥에서 보는 퇴계의 하늘섬김사상」, 2012, 퇴계학논집.

반도 북부 지역에서 시작되고 발달해 나갔으며, 동학은 한반도 남부 지역을 중심으로 발달해 나갔다는 점에서 다르고, 표현의 형식 또한 대종교는 고대로부터 내려왔다는 경전을 주경전으로 삼고 있는 반면에³⁸⁾ 동학은 최제우가 직접 자신의 체험을 중심으로 쓴 글 및 그것을 풀이하는 글을 기반으로 하고 있다는 점에서 다르다. 또한, 대종교는 뚜렷한 민족의식을 갖고 한민족의 시조라고 불리는 단군을 신의 지위에 올려놓는 이론을 펼치려는 의도를 갖으나³⁹⁾, 동학은 천주학에 대한 반발로서 실질이 있는 이치를 보여주하고자 발생하게 된 점⁴⁰⁾에서 그 의도와 맥락이 다르다. 하지만 묘사되고 있는 그 신의 특징의 공통점이 크게 세 가지로 파악된다.

첫째, 보이지 않지만, 세계를 만들어내고 생명을 불어 넣는 존재

둘째, 인간의 정성을 통해 인간에게 나타나는 존재

셋째, 인간 세계를 살아가는 인간과 같은 존재

	대종교 (한얼님 ⁴¹⁾ , 한배검,)	동학 (흐닐님, 天主)
드러나지 않음 (생명을 만들)	한얼님은 그 위에 더 없는 으뜸자리에 계시사, 큰 덕과 큰 슬기와 큰 힘을 가지시고, 한울을 내시며, <u>수 없는 누리를 주관하시고 만물을 창조하시</u> 되, 티끌만한 것도 빠지심이 없고, 밝고도 신령하시어, <u>이름지어 헤아릴 길이 없느니라.</u> ⁴²⁾ (『삼일신고』 「제2장 神訓」)	저 옛적부터 봄과 가을이 갈아 들고 사시가 성하고 쇠함이 옮기지도 아니하고 바뀌지도 아니하니 <u>이 또한 한울님 조화의 자취[造化之迹]가 천하에 뚜렷한 것이로되</u> ⁴³⁾ (『동경대전』, 「포덕문」) 무릇 천도란 것은 <u>형상[形]이 없는 것 같으나 자취[迹]가 있고, ... 비록 백천만물이 그 속에서 화해 나지마는 오직 사람이 가장 신령한 것이니라.</u> ⁴⁴⁾ (『동경대전』, 「논학문」)
정성을 통해 드러남 (인간과)	소리와 기운으로 기도하면 친히 나타내 보이지 않으시지만, 저마다의 본성에서 한얼,	이를 일일이 들어 말할 수 없으므로 내 또한 두렵게 여겨 다만 늦게 태어난 것을 한탄할

38) 대종교 경전으로는 『천부경 天符經』, 『삼일신고 三一神誥』, 『팔리훈 八理訓』, 『신사기 神事記』, 『신리대전 神理大全』, 『회삼경 會三經』, 『삼법회통 三法會通』의 7경전이 있다. 이 중에서 『삼일신고』를 비롯하여 『천부경』, 『팔리훈』, 『신사기』의 넷은 오래 전부터 전해오는 경전으로 받아들여지고 있으며, 뒤의 셋은 홍암 나철이 작성한 『신리대전 神理大全』(1911)과 서일 백포종사의 저술인 『회삼경』(1917) 그리고 3대 교주 윤세복 단애종사가 작성한 『삼법회통』(1944)을 주요 경전으로 삼는다.(김정신, 1987: 38)

39) “오호라! 크고 넓게 물결치는 천파만류(千派萬流)의 강물도 그 흐름의 원천을 막아버리면 고갈하고, 울창한 천지만엽(千枝萬葉)의 나무도 그 뿌리를 잘라버리면 말라죽나니 하물며 천자만손의 겨레가 그 조상을 잊어버리고 어찌 변창하기를 바라며 편안하고 태평스럽기를 기대할 것이오. ... 본교는 대황조 성신의 지극하신 인과 대덕을 근본으로 하여, 성심성의로 우러러 경모하고 받들어 행함이 오로지 한 생각과 정성으로 시작과 끝이 동일하면 백가지의 고통과 백가지의 재앙이 앞에 닥쳐도 대황조님께서 능히 그것을 풀어 없애줄 것(이니) ... 믿는 마음을 독실히 가지고 행하여 오직 한 정성으로 대황조님을 숭봉하소서!”(「단군교포명서」, 1909 발표)

40) 曰 “洋學如斯而有異, 如呪而無實, 然而運則一也, 道則同也, 理則非也.” (『동경대전』 「論學文」)

만남)	씨알을 찾아보라 너희 머릿속에 내려와 계시느니라.⁴⁵⁾ (『삼일신고』 「제2장 神訓」) 사람과 만물이 다같이 세 가지 참함을 받나니, 이는 성품[性]과 목숨[命]과 정기[精]라. 사람은 그것을 옹글게 받으나 만물은 치우치게 받느니라. ... 모두 참애로 돌이키던 한 열님과 하나가 되느니라.⁴⁶⁾ (『삼일신고』 「제5장 眞理訓」) 한열님으로서 사람이 되시사 [以化人]. (『신사기』, 「教化紀」)	즈음에, 몸이 몹시 떨리면서 밖으로 접령하는 기운이 있고 안으로 강화의 가르침이 있으되, 보였는데 보이지 아니하고 들렸는데 들리지 아니하므로 마음이 오히려 이상해져서 소심정기[修心正氣]하고 문기를 「어찌하여 이렇습니까.」⁴⁷⁾ (『동경대전』, 「논학문」)
(다스리는) 인간 (생명을 인도함)	한열님으로서 사람이 되시사 [以化人], 큰 도를 세우시고 큰 교화를 베풀어 어리석은 백성들을 감화시키시되, 한열님 말씀(神誥)을 널리 펴시사 못 사람들을 크게 교훈하시니라.⁴⁸⁾ (『신사기』, 「教化紀」) 치화주는 한검이시니, 다섯 가지 일들(五事, 穀·命·病·刑·善惡)을 맡으사 널리 인간을 이롭게 하시며, 나라를 처음 세우사 법통을 만대에 드리우시니라. 세 선관[三儼, 元輔, 彭飡, 史官, 禮誌, 農官 高矢]과 네 신령[四廟, 風伯持提, 雨師渥沮, 雷公肅愼, 雲師守己]에게 명령하사, 공경스러이 직분을 주시어, 인간의 삼백예순 여섯 가지 일을 맡게 하시니라.⁴⁹⁾ (『신사기』, 「治化紀」)	대답하시기를 「내 마음이 곧 네 마음이니라. 사람이 어찌 이를 알리오. 천지는 알아도 귀신은 모르니 귀신이라는 것도 나니라. 너는 무궁 무궁한 도에 이르렀으니 담고 단련하여 그 글을 지어 사람을 가르치고 그 법을 바르게 하여 덕을 펴면 너로 하여금 장생하여 천하에 빛나게 하리라.」 내 또한 거의 한 해를 담고 헤아려 본즉, 또한 자연한 이치가 없지 아니하므로 한편으로 주문을 짓고 한편으로 강령의 법을 짓고 한편은 잊지 않는 글을 지으니, 절차와 도법이 오직 이십일 자로 될 따름이니라.⁵⁰⁾ (『동경대전』, 「논학문」)

동학과 대종교에서 말하는 신은 모두 자연과 생명을 만들어내는 존재이며, 인간의 감기기관으로는 확인할 수 없는 존재로 묘사된다. 하지만, 이는 인간이 정성을 드릴 때 비로소 인간에게 인식되는데, 동학과 대종교 모두 그 만남을 ‘자기 내면의 수양’을 동반해야 하는 과정이거나(동학) 아니면 그것 자체로(대종교) 서술한다. 일상에서는 보이지 않던 신의 존재를 만나기 위해 인간은 ‘마음’을 수양해야 한다. 이를 대종교에서는 본성(性) · 목숨(命) · 정기(精)을 각각 감정에 휘둘리지 않고(止感), 숨쉬음을 고르게 하며(調息), 감각을 절제하는(禁觸)하는 수행을 통해서 참으로 나아가야 한다고 말하고⁵¹⁾, 동학에서는 마음을 깨끗이 하고, 기운을 바르게 하는(修心正氣) 수행을 통한 정성스러운 기도를 강조한다. 다만 다른 것은 대종교에서는 그 신과의 만남이 다른 것이 아니라 곧 자기 자신 안에 있는 것임을 깨달아가는 과정으로 서술한다면, 최제우는 그 신의 존재를 나 자체로 표현하기도 하고⁵²⁾, 나와 분리된 존재로서 드러나기도 하는 다면적인 모습으로 묘사된다.⁵³⁾ 그런 점에서 대종교가 보다 분명하게 신과의 만남은 자기가 곧 신이었음을 깨달아가는 과정이라고 서술하며 인간과 신의 일치성으로 귀결하는 것과 달리, 동학은 그 신의 존재에 대한 명징한 설명을 하지 않으므로 해석의 여지가 존재한다. 중요한 것은 두 종교 모두 이 만남 혹은 깨달음의 과정에서 ‘정성’ 드림을 중요하게 여기는데, 이는 모두 자기 내면을 가꾸어 나가는 실천에 있는 것임을 말하고 있다는 점에서는 동일하다 하겠다.

그 결과 대종교에서의 신은 곧 ‘신인(神人)’으로, ‘단군’이 바로 그 신인의 대표적인 사람으로 제시된다.⁵⁴⁾ 비록 동학에서는 서술된 신의 특징에 대한 해석의 여지가 남아 있으나, 이 신도 “내 마음이 곧 네 마음이다(吾心即汝心也)”로 표현된다는 점에서 인간과의 동격성을 가진다. 이를 정리하면 마지막의 특징은 곧 인간으로서의 신(혹은 인간이 된 신)으로 대종교 경전

- 41) 『대종교증광육십년사』(대종교총본사, 1971)은 대종교의 신을 ‘한배검’으로 표현하며, 『신리대전』(무원 김헌 역, 1917)와 『신사기』(윤세복 역, 1948)에서는 神(‘한얼님’)으로 부른다. 『용담유사』(계미판, 1883)에는 ㅎ날님이 22번(그외는 ㅎ날님, ㅎ날님 각 1번)으로 가장 많이 나온다.(허수, 2012: 139; 김용옥, 『도율심득 東經大全 1』 김용옥 역주, 통나무, p.150)
- 42) 禮在無上一位, 有大德, 大慧, 大力, 生天, 主無數世界, 造牲牲物, 纖塵無漏, 昭昭顯顯, 不敢名量. (『삼일신고』 「제2장 神訓」)
- 43) 春秋迭代, 四時盛衰, 不遷不易, 是亦, 天主造化之迹, 昭然于天下也. (『동경대전』 「布德文」)
- 44) 夫天道者, 如無形而有迹, 地理者, ... 雖百千萬物, 化出於其中, 獨惟人 最靈者也. (『동경대전』 「論學文」)
- 45) 聲氣願禱, 絕親見, 自性求子, 降在爾剖. (『삼일신고』 「제2장 神訓」)
- 46) 人物, 同受三眞, 曰性 · 命 · 精, 人全之, 物偏之. 眞性, 無善惡, 上哲通, 眞命, 無清濁, 中哲知, 眞精, 無厚薄, 下哲保, 返眞一禮. (『삼일신고』 「제5장 眞理訓」)
- 47) 舉此一一不已故, 吾亦悚然, 只有恨生晚之際, 身多戰寒, 外有接靈之氣, 內有降話之教, 視之不見, 聽之不聞, 心尙怪訝, 修心正氣而問曰, “何爲若然也.” (『동경대전』 「論學文」)
- 48) 以化人하사 立大道하시며 說大教하사 感化蠢蠢民하시니라. 演神誥하사 大訓于衆하시다. (『신사기』, 「教化紀」)
- 49) 欽稽 治化主 曰桓儉이시니 主五事하사 弘益人世하시며 肇建極하사 垂統萬萬世하시니라. 命三僊四顯하사 敬授職하여 主治人間三百六十六事하시다. (『신사기』, 「治化紀」)
- 50) 曰 “吾心即汝心也. 人何知之. 知天地而無知鬼神, 鬼神者吾也. 及汝无窮无窮之道, 修而煉之, 制其文教人, 正其法布德則, 令汝長生, 昭然于天下矣.” 吾亦幾至一歲, 修而度之則, 亦不無自然之理, 故 一以作呪文, 一以作降靈之法, 一以作不忘之詞, 次第道法, 猶爲二十一字而已. (『동경대전』 「論學文」)
- 51) “哲止感, 調息, 禁觸”(『삼일신고』 「제5장 眞理訓」)
- 52) “吾心即汝心也” (『동경대전』 「論學文」)
- 53) 최제우가 신과 대화하는 부분을 최동희는 “초감각적 체험”이라고 서술한다(최동희, 위의 저서, p.84). 즉, 이는 감각기관으로 판단되는 물질세계의 타자에 반드시 속할 수는 없다.
- 54) “神人은 見而有形하시며 行而有言하시며 動而有爲하사”(『신리대전』 「제3장 神人」) “大侖之理는 三一而已니”(『신리대전』 「제4장 神教」)

에 적힌 ‘한얼님(신)이 인간으로 되어, 큰 도를 세우고, 교화를 베푸는 모습’ 그리고 ‘여러 신령들과 함께 인간의 모든 일을 도맡아 세상을 다스려 나가는 모습’으로 나타나거나, 동학에서 최제우가 신의 만나는 체험 후 ‘주문을 짓고 한편으로 강령의 법을 짓고 한편은 잊지 않는 글을 짓’는 모습과 같이 ‘세상을 인도해 나가는 역할’로 드러나게 된다. 또한, 동학에서의 “氣化”는 이러한 인도하는 역할을 상징하는 단어라고 해석되는데, 최제우가 ‘모심’을 설명함에 “안에 신령[神靈]이 있고 밖에 기화[氣化]가 있다”⁵⁵⁾라고 표현하는 것이 신을 만나는 과정에서의 “몸이 몹시 떨리면서 밖으로 접령하는 기운[接靈之氣]이 있고 안으로 강화의 가르침이 있오되”⁵⁶⁾라고 하는 것과는 다르다는 데에서 확인할 수 있다.⁵⁷⁾

神	자연	깨달음	인간
특징	드러나지 않음	정성을 통해 드러남	(다스리는) 인간
기능	생명을 만들	인간과 만남	생명을 인도함

이를 다시 정리하면 세 가지로 정리되는 신은

神 = 자연
 = 깨달음
 = 인간

이다.

그런 점에서 동학과 대종교에서 표현하고자 했던 초월자에 대한 독특한 관념은 그 신이 곧 인간이라는 신인일치(神人一致) 관념으로 함께 표현될 수 있다. 이 표현에는 인간이 그 초월적인 신의 역할을 수행해 낼 수 있는 존재라는 믿음과 그래야 한다는 당위가 담겨 있다. 그런 점에서 비록 신관이라고 표현되지만, 이는 인간관이기도 하다.

그렇다면 어떻게 하여 최대 50년 정도의 차이가 나는 이들의 신 관념은 유사할 수 있는 것일까? 나는 그것이 한반도라는 공통된 역사 문화적 토양 위에서 이미 모호하게 자리 잡고 있던 신 관념을 각자 포착하였기 때문이다. 이는 조선 시대의 문헌에 나타난 ‘하늘은 나에게 달려있다(天在我)’, ‘인간은 곧 하늘이다(人即天也)’라는 인간과 하늘의 감응과 하늘의 완전성(초월성)을 위한 인간의 도움을 강조하고 있는 것에서도 드러난다.

적어도 이 한반도의 독특한 초월자 관념은 의미를 갖고 서술되기 시작한 조선시대부터 20세기 초까지의 문헌에서는 다음과 같은 독특한 초월자 관념을 나타내고 있었다.

(1) 인간의 위상과 역할은 신의 위상과 역할만큼 중요하다, 다른 말로 하면 신은 인간의 도움과 함께 (혹은 인간과 함께 할 때에만) 절대성을 갖는다,

(2) 신은 인간과 함께 감응할 수 있는 존재로서의 인격성을 갖는다,

(3) 그런 점에서 인간이 곧 신이라고도 말할 수 있다.

이는 신과 인간은 서로 함께 우주를 창조해 나가는 존재로 본다는 점에서, 기독교에서 신을

55) 侍者, 內有神靈, 外有氣化 (『동경대전』 「論學文」)

56) 外有接靈之氣, 內有降話之教 (『동경대전』 「布德文」)

57) 이 ‘변화(化)’는 『동경대전』에서 신의 능력으로서의 “무위이화(無爲而化)”나, 인간의 창조행위 “자연한 가운데 변화해 나가다(化出於自然之中也)” (『論學文』)에서도 드러난다.

창조주로서 복종해야만 하는 대상이라고 보는 것과 구분된다.⁵⁸⁾ 그리고 이 관념은 조소앙이 대한민국의 復國과 建國을 설계하며 정리한 「임시헌장」을 작성하던 때에도 뚜렷하게 남아 기록되었다.

5. 앞으로 이는 어떻게 더 명징하게 밝혀져야 할 것인가? 무엇을 더 고려해야 하는가?

본고의 질문은 ‘한국철학이랄 것이 있는가’라는 질문에 대한 하나의 가설이고 시도다. 앞서 한국철학이랄 것이 있음을 전제하여 이 논의를 시작한다면, 고유성과 지속성이라는 두 가지 기준을 고려하며 탐색해야 할 필요가 있다고 하였다.

본고에서 놓치고 있는 바는 과연 한국철학의 ‘있음’은 그 대상을 문헌 연구로만 한정해도 되는 것인가 하는 점이다. 한국인은 오랜 세월동안 말과 글이 달라서 자신의 생각을 편안하게 글로서 표현할 수 있는 매개를 갖지 못하였기에 각자의 머릿속에서 뚜렷한 사유의 흔적이 있었다 하더라도 그것을 후대 사람들이 추적할만한 길을 찾지 못하게 되었다. 하지만 사유라는 것은 그것이 언어로 기록되기 이전에도 관념으로 혹은 어떤 신체적 형식으로 남겨져 있을 수도 있지 않을까? 이 신체적 형식은 의례로서 관찰될 수도 있고, 혹은 감정으로써 관찰될 수 있을 것이다. 흥미로운 점은 이 두 가지 요소는 몸에 지속적으로 남을 뿐 아니라 다음 세대의 몸으로 이어질 수 있다는 것이다.⁵⁹⁾ 그런 점에서 신체와 감정으로 남은 어떤 관념은 비록 그것이 명확한 언어로 표현되지 않았더라도 어떤 정치적 격동이나 사회적 변화 속에서도 사라지지 않고 이어지게 된다. 이러한 지점까지 고려하여 한국철학이랄 것에 대해 탐구를 해 나간다면, 보다 더 포괄성을 갖는 담론을 형성해 낼 수 있을 것이다.

현재까지 철학에서 연구되고 있는 주요 매체는 문헌으로 글은 주로 그 시대의 엘리트 계층을 중심으로 표현되었고, 이 표현 방식을 통해 그들은 자신의 특권을 쉽게 정당화해 나갈 수 있었다. 그런 점에서 모두를 아우를 수 있는 사유라는 것이 있는가에 대해서는 여전히 물음표를 두어야겠지만, 식자층 중심을 넘어 보다 넓은 당시대의 전계층을 포괄하여 사유할 수 있는 방법론을 만들어 낼 수 있다면 그것은 새로운 의미를 창출해 낼 수 있을 것이다.

이런 지점에서 이 연구가 보다 발전되기 위해서는 인간의 신체에 남겨진 흔적, 그리고 인간의 감정에 남겨진 흔적을 탐구해 나가는 것이 하나의 새로운 결론을 만들어낼 수 있지 않을까 한다. 현재는 이 방법론을 고민하고 탐색하고 있다. 과연 철학은 텍스트를 넘어설 수 있을까?

58) Don Baker, *Hananim, Haneunim, Hanullim, and, Haneollim: The Construction of Terminology for Korean Monotheism*, 2002, *The Review of Korean Studies* Vol. 5, No. 1 (105-131). Don Baker는 한반도에 오래전부터 유일신 개념이 존재했다는 학자들의 주장은 일제 강점기를 겪으면서 근대화를 이루어내야 했던 한반도에서 민족 정체성을 형성하여 통합을 꾀하기 위해 기독교의 유일신 개념에 통해 영향을 받은 것일 뿐, 본래 한반도에 유일신 개념이 존재하였다는 주장은 모두 창조된 주장일뿐이라고 비판한다. 하지만 한반도의 오래된 신 개념이 기독교의 유일신 개념과 다르다고 하여, 한반도에 인격신 관념 마저도 없었다거나, 혹은 가장 높은 신 관념이 없었다고는 말할 수 없다.

59) 이와 관련해서는 계속 방법론을 탐색중이다. 관련해서 종교학계에서는 현상학 기반으로 만들어진 affect theory를 통해 이를 탐구한다. Schaefer Donovan O, *Religious Affect: Animality, Evolution, and Power*, 2015, Duke University Press. 다만 이를 한국철학 연구에 바로 적용하기에는 뭔가 석연찮다.

■ 참고문헌 ■

1차 문헌

『고려사』

『조선왕조실록』

『동경대전』 「論學文」, 「布德文」

『대종교증광육십년사』(대종교총본사, 1971)

『신리대전』(무원 김헌 역, 1917)

『신사기』(윤세복 역, 1948)

『삼일신고』

김우옹, 『東岡先生文集卷之十一』, 「經筵講義」

이만부, 『息山先生文集卷之十四 / 雜著○雜書辨[下]』, 「嶺南楊氏 起元 秣陵記聞」

전우, 『艮齋先生文集前編卷之十五 / 雜著』, 「書贈柳敬養 丙午」

남효온, 『秋江先生文集卷之五 / 論』, 「心論」

정조, 『弘齋全書卷四十八 / 策問一』, 「氣」

위백규, 『存齋集卷之十二 / 雜著』, 「格物說」

유인석, 『毅菴先生文集卷之三十二 / 雜著』, 「散言」

곽종석, 『俛宇先生文集卷之百二十八 / 雜著』, 「涉世 辛未」

나철, 무원 김교원 엮음, 단애 윤세복 번역(1953; 2012), 『홍암신형조천기』, 대종교출판사.

2차 문헌

1) 저서

Don Baker(2008), Korean Spirituality, University of Hawai Press.

Schaefer Donovan O(2015), Religious Affect: Animality, Evolution, and Power, Duke University Press.

최동희, 이경원 공저(2003), 『새로 쓰는 동학: 사상과 경전』, 서울: 집문당.

2) 학술논문

Don Baker(2002), Hananim, Haneunim, Hanullim, and, Haneollim: The Construction of Terminology for Korean Monotheism, The Review of Korean Studies Vol. 5, No. 1 (105-131).

김경탁(1970; 2010), 「한국원시종교사(2) 하느님 관념 발달사」, 『한국문화사대계』. 고려대학교 민족문화연구원

김동환(2019), 「조소앙과 대종교」, 국학연구, 12/30/2019, Vol. 23, p. 186-235.

김정신(1987), 「檀君信仰에 關한 經典 研究」, 정신문화연구 제32집.

김형찬(2006), 「조선유학의 리 개념에 나타난 종교적 성격 연구- 퇴계의 리발에서 다산의 상제까지-」, 철학연구 제39집.

김형찬(2019), 「한국철학의 정체성과 한국철학사의 관점」, 사상과 문화 100호.

박미라, 「한국(韓國)의 문화(文化) : 宗廟(종묘)에서 始祖神(시조신)의 위상과 신격 - □(협), □祭祀(체제사)의 首位문제를 중심으로-」, 2015, 한국사상과문화, 77.

신운용(2018), 「『대한독립선언서』의 발표시기와 서명자에 대한 분석」, 국학연구.

아규 마코토(2017), 「동서양 공공성 연구와 한국적 공공성 탐구_교토포럼의 연구 성과를 중심으로」, 퇴계학논집 20호.

오일환(2019), 「대한민국임시정부의 통합과 그 정치적 의의」, 통일전략 제19권 제1호.

윤천근(2010), 「한국인의 운명적 하늘관」, 동서철학연구 58호.

정영훈(1993), 「단국민족주의와 그 정치사상적 성격에 관한 연구」, 단국대학교 박사학위 논문.

정혜정(2018), 「3.1운동과 국가문명의 ‘교(敎)’ : 천도교(동학)를 중심으로」, 한국교육사학 vol.40, no.4,

최종성(2008), 「숨은 천제_ 조선후기 산간제천 자료를 중심으로」, 종교연구 12호.

허수(2012), 「동학·천도교에서 ‘천(天)’ 개념의 전개」, 개념과소통 10권.

허완중(2019), 「헌법의 기본원리로서 민족국가원리」, 법학논총 39. 1 1-39.

3) 인터넷

<나쁜 엄마> 제3화

국사편찬위원회, 한국사데이터베이스

한국민족대백과

재인용

아규 마코토, 정지욱 역(2012), 『일본에서 일본인에게 들려준 한살과 한마음과 한얼의 공공 철학 이야기』.

延世大現代韓國學研究所, 『雩南李承晩文書』 東文篇6.

“한반도에 오랜 세월 편재해 있던 ‘초월자에 대한 독특한 관념’ : 신인일치(神人一致)”를 읽고....

한수빈(서울대)

본 발표는 한국 철학의 존재 여부와 그 성격에 대해 탐구하는 연구로, 조선시대부터 한국인들 사이에서 공유되어 온 초월자에 대한 독특한 관념, 신과 인간이 같다는 신인일치의 관념에서 이를 발견할 수 있음을 제시하고 있습니다. 또한, 이러한 신인일치의 관념은 비단 조선시대에만 나타나는 것이 아니라 19-20세기 발생한 신종교인 동학과 대동교의 초월자에 대한 관념에서도 인간을 곧 신이라고 볼 수 있는 특징이 나타나며, 이처럼 ‘인간이 곧 신이라고도 말할 수 있’는 초월자에 대한 사유가 한반도의 독특한 초월자 관념이며, 이를 한국에서 지식으로 괴어 온 한국철학으로 볼 수 있다는 가설을 탐구했습니다.

이전의 춘계 학술대회에서도 한국철학을 규명하고자 하는 시도가 있었으며(김시천, 「왜 ‘K-철학’인가?」), 그 전부터 한국철학이 무엇인지에 대한 모색이 진행되어 왔습니다.¹⁾ 이번 발표문은 이러한 모색의 범위를 초월자에 대한 관념이라는 새로운 범위로 확장시키는 한편 종교인들의 사유를 검토함으로써 해당 종교의 신자들과 같이 대중들을 한국철학의 범위로 끌어올 수 있는 연구할 분야를 제시했다고 생각합니다.

다만 논평자가 한국철학에 과문한 점이 많아 발표자가 제시한 ‘한국인들이 조선시대부터 20세기까지 향유했다고 볼 수 있는 신인일치의 초월자에 대한 관념’에 대해 몇 가지 궁금한 점을 질문드리고자 합니다.

① 유교적인 것과 한국철학적인 것의 분리에 대하여

본 발표문에서 조선시대에 하늘과 사람의 연관성에 대한 표현으로는 ‘하늘은 나에게 달려 있다(天在我)’와 ‘인간은 곧 하늘이다(人即天也)’라는 표현을 사용하셨으며, 이 표현은 각각 한국문집에 3번, 5번 등장하는 표현임을 제시하셨습니다. 이처럼 하늘과 인간의 관계에 대한 표현은 하늘과 사람이 서로 통해서 인간의 행동으로 인해 재이(災異)가 찾아온다는 천인감응(天人感應)에 대한 사유나 하늘과 사람이 하나라는 천인합일(天人合一)에 대한 사유 역시 조선시대의 문집이나 실록의 기사가 다수 존재합니다. 그런데 발표자께서 특별히 ‘천재아’와 ‘인즉천아’라는 표현을 고르신 것은 그만큼 하늘과 인간의 관계에서 인간의 주관성을 강조하셨기 때문에 이를 고르셨다고 생각되는데, 그렇다면 발표자께서 생각하시기에 한국철학은 하늘과 인간의 관계 중에서도 특히 인간이 하늘보다 주도적 성향을 가진다는 점이 특징적이라고 생각하

1) 2024년 춘계 한국철학사상연구회 학술대회에 따르면 관련 논문이 세 편, 단행본이 네 권 정도 있는 것으로 제시되었다. 진보성, 「『왜 ‘K-철학’인가? - 유교와 철학 그리고 민주주의』를 읽고」, 『한국철학사상연구회』 65회, 2024, 21.

시는지, 혹은 천인감응설과 같이 유교적 사유는 삼국시대부터 나타나는 관념이지만²⁾ 고유성이 지나치게 낮아 한국철학이라고 보기 어렵다고 생각하셨는지 질문드립니다.

그 밖에 ‘인즉천야’에 대해서는 조선시대 선비들이 따르던 성리학을 정립한 주희 역시도 “하늘이 곧 사람이고, 사람이 곧 하늘이다(天卽人, 人卽天)”³⁾라고 말하며 인간과 하늘을 분리하지 않으려는 태도를 보인 바가 있습니다. 그렇다면 사람과 하늘을 동일시하려는 태도 자체는 유교, 특히 성리학적 유교에서부터 나타나 그것이 조선에 전해졌을 가능성이 있다면 그것은 ‘한국철학’의 정립에는 영향이 없는지를 질의드립니다.

② 동학이 대종교의 초월자 관념에 영향을 줬을 가능성에 대하여

발표자께서는 4장 뒷부분에서 어떻게 동학에서 나타나는 초월자에 대한 관념이 대종교에서도 유사하게 나타날 수 있을지에 대해서, ‘그것이 한반도라는 공통된 역사 문화적 토양 위에서 이미 모호하게 자리 잡고 있던 신 관념을 각자 포착하였기 때문’이라고 말씀하셨습니다. 저 또한 이들의 신 관념의 유사성에 대해 깊은 흥미를 느끼며, 어쩌면 그것이 둘 모두가 동일하게 한국철학이라는 토양을 공유했기 때문에 그러한 결론에 도달했을 수도 있다고 생각하지만, 한편으로는 조금 다른 생각이 들기도 합니다.

동학의 교조인 최제우(崔濟愚)가 1864년 초에 사망하기 몇 달 전인 1863년 12월 나철(羅喆)이 태어났고, 그가 1909년 단군교(후일 대종교로 개칭)를 개창하기까지 동학은 최시형(崔時亨)과 손병희(孫秉熙), 그리고 그 밖에 동학(당시에는 천도교로 개칭)에서 나와 시천교(侍天敎)를 개창한 이용구(李容九) 등의 흐름을 거치며 한반도에 교세를 뻗어나갔습니다. 그렇다면 나철이 동학과 별개의 흐름에서 초월자에 대한 유사한 관념을 만들어 냈다는 서술에는 나철이 동학(혹은 천도교)의 종교관에 영향을 받지 않은 채로 대종교를 설립하게 되는 성장과정을 겪었다는 것 역시도 입증되어야 하는 것은 아닌지, 혹은 동학 역시도 한국철학적 바탕에서 종교관을 만들어냈기에 나철에게 미친 동학의 영향력은 상관이 없는 것인지 질문드립니다.

③ 한국철학의 존재 지속성에 대하여

본 발표문의 1장에서 언급되었듯이 이 글은 한국철학의 존재에 대해 그 지속성을 중심으로 모색하고자 하는 시도였다고 볼 수 있는데, 그렇다면 이 지속성의 개념은 한국철학의 정립에 반드시 필요한 전제라고 생각됩니다. 다만 제 단견으로는 이러한 지속성이 철학에 필수적인 이유를 알 수 없어 조금 더 질문드리고자 합니다.

예컨대 종교학에서 한국종교를 일컬을 때는 “한국인의 종교성이 어떤 형태로 있었는데 이렇게 유입된 틀들에 담기며 그 모양이 변해왔을 뿐”⁴⁾이라고 추상적인 전체로서의 한국종교를

2) 재이를 인간의 행동과 연결시키는 사유는 삼국시대부터 나타나, 조선시대 후기까지 조선왕조실록 등에서 확인할 수 있다. 박미선의 경우 신라의 재해 대응책이 반드시 유교적 천인감응설에 따른 것은 아님을 제기하기도 했으나, 동시에 유교적 천인감응설이 신라에서 확인된다는 것 자체는 긍정했다. 박미선, 「신라 재해 대응책의 내용과 특징 - 유교적 천인감응설의 비판적 검토」, 『한국사상사학』 73, 2023, 2; 조선 후기 조선왕조실록의 기록에 대해서는 『순조실록』 34권, 10월 20일의 기사를 참조. “入則除害, 出則興利.” 雷出雷入, 天運之常度, 除害興利, 人事之對時, 天人感應, 災祥隨異.”

3) 『주자어류』 17권(大學四或問上) 17:54 “天卽人, 人卽天. 人之始生, 得於天也; 既生此人, 則天又在人矣. 凡語言動作視聽, 皆天也. 只今說話, 天便在這裏. 顧諟, 是常要看教光明燦爛, 照在目前.”

4) 김종서, 「한국종교의 개념과 동아시아의 종교경험」, 『종교학연구』 24, 2005, 38.

그려내는 것일 수도 있지만, 동시에 단순히 한국 땅에 존재해 온 개별 종교들의 합을 가리킬 수도 있습니다. 전자의 개념의 가장 큰 난점이라면 이처럼 추상적이고 불변하는 개념이 있음을 전제로 논의를 이끌어 나갈 때 어떻게 과도한 해석과 선입견을 배제할 수 있을지에 대한 문제라고 생각하는데, 발표자께서는 이에 대해 어떤 생각을 가지고 계신지에 대해 의견을 청합니다.

또 한국철학에서 ‘지속되어 온’ 초월자에 대한 관념에 대하여, 이러한 지속성은 한국철학의 구성에 필수적인지에 대해서도 질문드리고자 합니다. 종교학적인 이야기로 조금 바꿔서 이야기를 전개하자면, 한국에 처음 개신교가 들어왔을 때 그 기세가 즉각적으로 한국인들이 가장 선호하는 종교가 될 정도는 아니었습니다. 그러나 시간이 지남에 따라 기존에 한국인들의 종교적 세계관을 구성하던 유교와 무속, 불교 등이 모두 기독교에게 밀려나 2010년대에는 종교가 있다고 대답한 인구 중 약 62%가 기독교(개신교 및 가톨릭)을 믿는다고 대답할 정도로,⁵⁾ 한국인의 종교적 세계관에는 기독교가 큰 위치를 차지하게 되었습니다. 그렇다면 이를 설명하기 위해서는 기독교가 한국인의 어떠한 종교적 본성에 깊게 다가오는 부분이 있어 기독교가 유행하게 되었다고 서술할 수도 있겠으나, 한국인이 마주하는 시대적 상황이 변화하며, 그들이 찾는 종교 또한 달라져서 그것이 기독교의 부흥에 영향을 줬다고 간주할 수도 있을 것입니다. 그렇다면 전자의 지속되는 어떠한 무언가가 한국인의 종교성이라면, 후자가 한국인의 종교성이 아닐 이유가 반드시 존재한다고 생각할 이유가 있을지, 다시 말해서, 한국인이 가지고 있었던 철학적 관념들이 지속적으로 변화해 왔다고 가정한다면, 그것이 한국철학이 되지 못할 이유가 무엇인지를 질문드리고자 합니다.

5) 통계청, “2015 인구주택총조사 표본집계결과(인구, 가구, 주택 기본특성항목) 보도자료,” 17. [https://kostat.go.kr/board.es?mid=a10301020200&bid=203&act=view&list_no=358170\(2024.12.01 접속\)](https://kostat.go.kr/board.es?mid=a10301020200&bid=203&act=view&list_no=358170(2024.12.01%20접속))

비자연적 커뮤니케이션 도구로서 인공지능

이진욱(건국대)

공학적 관점에서 커뮤니케이션의 핵심은 주어진 신호에 따른 정확한 되먹임(feedback), 즉 ‘신호의 정확한 복원’에 있다.¹⁾ ‘신호의 정확한 복원’이 의미하는 바를 보여주는 대표적인 예로는 우리 주변에서 쉽게 볼 수 있는 식물들을 들 수 있다. 식물의 줄기는 하늘을 향해 성장하지만, 뿌리는 땅을 향해 뻗어 나가려는 성질을 가지고 있는데, 이러한 성질은 모두 빛이라는 신호가 정확히 복원된 결과로 굴광성(phototropism)이라 부른다. 이때 빛을 향하려는 줄기의 성질을 양성 굴광성이라 하고 빛을 피하려는 뿌리의 성질을 음성 굴광성이라 한다. 만약 식물의 줄기가 땅속으로 들어가 빛을 피하려 한다면, 뿌리가 흙 밖으로 나와 빛을 향하려 한다면, 이는 모두 감각을 통해 전달된 신호가 정확히 복원되지 못한 것이며, 감각과 줄기, 감각과 뿌리 사이의 되먹임에 문제가 발생했음을 의미한다. 다시 말해 커뮤니케이션이 실패한 것이다.

인간의 커뮤니케이션 역시 감각을 통해 유입된 정보에 대한 되먹임이라는 점에서는 식물의 커뮤니케이션과 다르지 않다. 다만 식물의 경우 이러한 되먹임이 자연적 현상인 것과 달리 인간 커뮤니케이션에서의 되먹임은 대부분 학습의 결과라는 점에서 큰 차이를 보인다. 다시 말해 전자가 자연적 커뮤니케이션인 반면, 후자는 비자연적 커뮤니케이션이라는 의미이다. 인간의 커뮤니케이션에 있어 공간이나 시간과 같은 감각의 선험적 형식이 전제되어야 하는 이유가 어찌면 바로 이 비자연적임에 기인한다고 할 수 있겠다.

사실 인간의 커뮤니케이션은 다양한 영역에서 매우 복합적으로 이뤄진다.²⁾ 비자연적이라는 특징만으로 인간 커뮤니케이션이 완전히 규정될 수 있는 것은 아니며, 모두 설명될 수 있는 것도 아니다. 현재 인간의 커뮤니케이션에 대한 통일되거나 합의된 정의는 존재하지 않는다. 이러한 이유로 비자연적 커뮤니케이션의 가능 조건으로서 창(window)이라는 도구(instrument)를 중심으로 인간 커뮤니케이션에 대해 생각해 보고, 이러한 도구가 선험적 기술과 결합함으로써 발생할 수 있는 문제점에 대해 인공지능을 통해 고민해 보고자 한다.

비자연적 커뮤니케이션

비자연적 존재

인간 커뮤니케이션 과정에서 이뤄지는 되먹임은 대부분 학습의 결과라고 했다. 빛에 의한

1) 노버트 위너, 김재영 역, 『사이버네틱스: 동물과 기계의 제어와 커뮤니케이션』, 인다, 2023, 93쪽.

2) Fiske, John, *Introduction to Commucation Studies*, Routledge, 2010, p.1.

동공 반사, 불수의근(involuntary muscle)의 움직임 같은 경우를 제외한다면, 인간에 의해 이뤄지는 되먹임 과정은 코딩과 디코딩을 수반하며, 이는 모두 학습을 통해 가능해진다. 되먹임 과정에서의 코딩과 디코딩은 식당에서 음식을 주문하는 과정을 통해 쉽게 설명될 수 있다. 식당을 방문한 사람은 주문하고자 하는 음식(지시 대상)을 언어로 치환하여 송신하고, 이를 수신한 식당 주인은 언어를 음식과 연결하여 송신자에게 제공한다. 이 과정에서 지시 대상인 음식을 언어라는 기호나 상징으로 치환하는 작업을 코딩이라고 하고, 코딩된 기호를 다시 음식으로 해석해 내는 것을 디코딩이라고 한다. 이러한 과정이 성공적으로 이뤄지기 위해서는 코딩하는 사람과 디코딩하는 사람이 동일한 코드를 사용해야 한다. 만약 주문하는 사람이 한국어 사용자인데 반해 주문을 받는 사람이 한국어를 전혀 모르는 사람일 때, 주문자의 코딩에 대한 디코딩 과정은 성공적으로 이뤄지지 않는다. 이러한 코딩과 디코딩의 과정은 식물이 빛에 반응하여 되먹임하는 자연적 과정과는 전혀 다른 과정으로 비자연적 과정이다. 그리고 이러한 ‘비자연적’임은 ‘문화적’이라는 말로 대체 가능하다.

문화적 요인을 통한 인간 이해는 인간을 호모 사피엔스(Homo sapiens)로서가 아니라, 호모 파베르(Homo faber)로 고찰하는 것이다. 인간을 호모 파베르로 파악한다는 것은 사람속(Homo)에 속하는 다른 종(Species)들보다 더 지적이라는 의미의 호모 사피엔스와는 다른 기준으로 인간을 규정하는 것으로, 주어진(자연적) 지능에 의한 것이 아니라, 되어진(비자연적) 도구와 그 도구의 사용과 연결하여 인간을 규정하려는 것이다. 그러므로 인간을 호모 사피엔스가 아니라, 호모 파베르로 파악한다는 것은 인간을 단지 자연적 “동물의 한 종류로서가 아니라, 동물 이후의 [비자연적] 존재”³⁾로 파악하려는 시도라고 할 수 있다. 물론 이러한 시도는 인간을 다른 동물보다 우월한 존재로 규정하고 자연이라는 세계에 대한 인간의 지배를 정당화하려는 시도와는 다른 의미를 지닌다. ‘주어진 세계’인 자연으로부터 ‘되어진 세계’인 문화를 구분하겠다는 것이고, 이와 함께 인간을 ‘문화라는 세계를 만들고 그 세계에서 살아가는 것을 스스로 선택한 존재’로 규정하겠다는 것이다. 그러므로 호모 파베르는 자연과 분리되어 자연을 마주하고 서 있는 비자연적 존재, 다시 말해 문화적 존재며, 비자연적 커뮤니케이션은 바로 이러한 문화적 존재의 비자연적 행위로서 인간을 규정하는 중요한 조건이다.

인간의 사실적 자기 인식

문화적 존재에게 자연은 너무나 객관적인 대상이다. 이는 인간과 자연의 구분이 명확하다는 것을 의미한다. 구분되어 있다는 것은 이 둘 사이에 간극이 존재한다는 것이고, 간극의 존재는 인간이 자연으로부터 소외(Entfremdung)되었음을 의미한다. 소외는 낯선(fremd) 상태에 있다는 것으로, 자연이 인간에게 낯선 어떤 것이 되었음을 의미하기 때문이다.⁴⁾ 데카르트가 회의했던 감각적 세계, 감각(Sinn)을 통해 파악되는 외부 세계(Außenwelt)가 바로 주어진 세계, 인간에게 낯선 어떤 것이 된 세계를 가리킨다고 할 수 있다. 감각을 통해 외부 세계를 인식하는 것, 이것은 외부 세계에 대한 인식을 자기 안으로 가지고 들어오는 것으로, 이는 너무나 자연적인 인간의 사실적 자기 인식이며,⁵⁾ 인간의 비자연적 커뮤니케이션의 가장 기본적인 조건이다.

그러나 인간이 그것을 분리해 인식할 수 있다는 사실이 반드시 인간이 바깥과 안을 명확하

3) 에른스트 카프, 조창오 역, 『기술철학 개요: 새로운 관점에서 본 문화 생성사』, 그린비, 2021, 48쪽.

4) Flusser, Vilém, *Ins Universum der technischen Bilder*, European Potography, 1996, p..

5) 에른스트 카프, 조창오 역, 『기술철학 개요: 새로운 관점에서 본 문화 생성사』, 그린비, 2021, 52쪽.

게 구분할 수 있다는 의미는 아니다. 자기 인식에 있어 오류는 언제든지 발생할 수 있다. 이러한 오류는 바깥에 있는 외부 세계가 감각을 통해 안으로 들어올 때, 바깥에 있는 세계와 안으로 들어온 세계의 동일성을 어떻게 확인할 수 있는지와 연결되어 발생한다. 만약 인간이 이 두 세계의 동일성을 확인할 수 없다면, 인간은 그저 “유난히 영리한 동물, 영리한 탓에 오히려 미망(迷妄)에 빠진 동물”⁶⁾에 지나지 않을지도 모른다. 자연과 마주 선 순간부터 안과 바깥의 동일성을 확보하기 위한 인간의 노력은 어쩌면 이러한 미망에 빠지지 않으려는 계속된 시도의 연속이었을지도 모르겠다.

기록을 통해 우리가 확인할 수 있는 시도 중 최초는 감각이 작용한 장소를 타인에게 공개하는 것이었다. 이는 자신의 안으로 들어온 세계를 동굴의 벽면과 같은 평면에 이미지화함으로써 가능했다. 이를 통해 인간은 바깥을 향한 자신의 시선을 공개하고 동일한 시선을 가진 타인의 공감을 획득함으로써, 자신의 안과 바깥의 일치를 확인받고자 했다. 이러한 비자연적 몸짓은 결과적으로 사적 영역의 공적 영역으로의 전환을 의미하며 이것이 바로 비자연적 커뮤니케이션의 본질이다.⁷⁾

커뮤니케이션 도구

전통적 도구, 창

고구려 고분 무용총 내부 벽면에 활 쏘는 말 탄 무사를 그려낸 수렵도는 이 벽화를 그린 사람의 안으로 들어온 외부 세계의 모사(Abbildung)며, 당연히 그 세계를 가리고 있다. 그러나 안으로 전달된 외부 세계가 무용총 벽면에 그림으로 드러날 때, 4차원 시공간 속에 존재하고 있던 외부 세계는 2차원 평면으로 축소되고 사태는 장면이 된다. 이러한 현상은 마치 집 안에서 창(Fenster)을 통해 밖을 바라볼 때, 고정된 창의 틀에 의해 밖의 사태가 포착된 것과 유사하다. 그러므로 무용총의 벽화는 그것을 그린 사람이 창을 통해 본 것, 혹은 창을 통해 볼 수 있는 것의 모사라고 할 수 있으며, 수렵도와 같은 이차원 평면의 이미지는 보이지 않는 창의 뒤에 자리한 장면인 것이다.⁸⁾ 그러므로 비자연적 커뮤니케이션은 창이라는 도구를 통해 본 것, 혹은 볼 수 있는 것을 확인하는 과정이며, 창은 커뮤니케이션을 위한 도구라고 할 수 있다. 마치 외부 세계와 내부 세계 사이를 가로막고 있는 두꺼운 벽에 적당한 크기의 구멍을 내어 “인간이 드나들 수 있는 또 하나의 작은 공간”⁹⁾을 만들고, 그것을 통해 내가 본 세계와 그 결과 내 속에 들어온 세계의 일치를 확인함으로써 문화적 존재로서 인간이 마주하고 선 세계와의 낯선 관계를 회복하는 과정인 것이다.

창을 통해 바라본 것은 커뮤니케이션이라는 관점에서 본다면 모두 정보에 해당한다. 이렇게 획득된 정보는 비자연적 커뮤니케이션을 통해 타인에게 전달되어 저장되기도 하고 타인의 되먹임을 통해 합성되기도 하며, 또 다른 사람에게 전파되기도 한다. 정보의 이동이라는 관점에

6) 마르쿠스 가브리엘, 전대호 역, 『생각이란 무엇인가: 인간의 생각감각에 대하여』, 열린책들, 10쪽.

7) 사적 영역 사이에 비어 있던 이름 모를 영역은 커뮤니케이션이라는 행위를 통해 공적 영역이 되는 것이다. 더 자세한 사항은 Flusser, Vilém, *Medienkultur*, Fischer Taschenbuch Verlag, 1999, p.110. 참조

8) Flusser, Vilém, *Medienkultur*, Fischer Taschenbuch Verlag, 1999, p.112.

9) 쓰카모토 요시하루 외, 이정환 역, 『창을 순례하다: 건축을 넘어 문화와 도시를 잇는 창문 이야기』, 푸른숲, 2015, 35쪽.

서 비자연적 커뮤니케이션 구조는 크게 두 가지로 구분할 수 있는데, 망(Netz)형 구조와 전송(Rundfunk)형 구조가 그것이다.¹⁰⁾ 전송형 구조에서는 정보가 발신자에게서 수신자를 향해 한 방향으로만 이동한다. 그러므로 이 구조에서 발신자와 수신자의 위치는 쉽게 바뀌지 않는다. 그러나 망형 구조에서는 모든 사람이 발신자가 될 수 있으며 동시에 수신자가 될 수도 있다. 이 구조에서는 언제든지 정보가 양방향으로 이동할 수 있기 때문이다. 정보가 양방향으로 이동한다는 것은 정보의 수신자가 발신자에게 그 정보에 대해 되먹임할 수 있음을 의미하며, 이는 곧 정보의 합성을 의미한다. 새로운 정보가 생성되는 것이다. 망형 구조에서 이뤄지는 이러한 방식의 커뮤니케이션을 우리는 대화(Dialog)라고 부른다.

정보 이동의 방향이 거의 고정되어 있는 전송형 구조에서는 망형 구조에서 발생할 수 있는 되먹임이 사실상 이뤄지지 않는다.¹¹⁾ 그러나 전송형 구조에서 정보는 망형 구조와 비교할 때, 더 많은 사람에게 더 빨리 분배된다는 장점을 가지고 있다. 우리가 담론(Diskus)이라고 부르는 방식이 바로 이러한 커뮤니케이션에 해당한다.¹²⁾ 대화와 담론의 변증법적 관계를 통해 정보는 생성되고 저장되며 전파된다.

전통적 창 의 결핍

창이 틀을 가진다는 것은 틀이 고정될 수 있는 벽이 있음을 의미한다. 그러므로 창은 언제나 벽을 전제한다. 벽은 창이 아니지만, 창이 가진 틀의 연장(延長)으로서 창이 창일 수 있게 한다. 인간에게 벽이 바깥으로부터 안을 보호하기 위한 도구로 기능한다면, 창은 벽의 보호를 받는 인간이 안에서 바깥을 내다보기 위한 도구로 기능한다. 인간은 창이라는 도구를 이용해 안에서 바깥을 조망함으로써 바깥을 파악하고 바깥을 향해 나간다.¹³⁾ 그리고 다시 벽으로 둘러싸인 안으로 돌아온다.¹⁴⁾ 이것이 비자연적 인간의 전통적인 삶의 리듬이며, 비자연적 커뮤니케이션은 이러한 리듬에 따라 이뤄진다.¹⁵⁾

그러나 기술이 인간의 경험을 넘어서서 선형적 방식으로 발전해 나가면서 전통적 삶의 리듬이 변하는 것은 불가피해졌다. 전통적 창을 통해 세계를 바라보는 데에 한계가 드러났기 때문이다. 전통적 창 의 한계는 역설적이게도 전통적 창이 가진 틀에 기인하고 있다. 창 의 틀은 고정되어 있기에 창을 통한 관조에 있어 그 틀의 범위를 벗어나는 너무 큰 현상들을 파악하는데 부적합할 수밖에 없으며, 아울러 너무 작은 현상이나 너무 빠르게 틀 밖으로 사라지는 현상의 경우 역시 동일한 어려움이 동반될 수밖에 없다. 고정된 틀로 인해 전통적 도구인 창은 앞서 언급한 현상에 대해 한계를 보일 수밖에 없는 구조적 결핍을 가진 도구가 된 것이다. 전자에 해당하는 결핍이 현상적(phänomenal) 결핍에 해당한다면, 후자는 범주적(kategorisch) 결핍이라고 할 수 있겠다.¹⁶⁾ 이러한 현상적이며 범주적인 결핍을 극복하기 위해 인간은 이 도

10) Flusser, Vilém, *Medienkultur*, Fischer Taschenbuch Verlag, 1999, p.117.

11) 피드백이 가능하도록 기술적으로 보완할 수 없는 것은 아니다. 예를 들어 시청자 의견 조사를 위한 게시판이나 만들거나 실시간 채팅이 가능하도록 하는 것 등이 있다. 그러나 이러한 방식의 피드백을 통해 전송된 정보가 합성되는 일은 극히 드문 일이다.

12) Flusser, Vilém, *Kommunikologie*, Fischer Taschenbuch Verlag, 2007, p.16.

13) 그러므로 전통적 의미에서 창을 통해 바깥을 조망한다는 것은 바깥을 향해 방향을 정하는 것과 다른 의미가 아니다.

14) Flusser, Vilém, *Medienkultur*, Fischer Taschenbuch Verlag, 1999, p.111

15) 사적인 영역인 안을 공적인 영역의 바깥으로 내보내고 다시 이 공적인 영역은 안으로 들어와 사적인 영역에 저장된다.

16) Flusser, Vilém, *Medienkultur*, Fischer Taschenbuch Verlag, 1999, p.112

구를 포기하는 대신 기술로 결핍을 보완하는 방법을 선택했는데, 텔레비전이 바로 대표적인 사례다.

새로운 창, 텔레비전

텔레비전은 전통적 의미의 창이 가진 결핍을 기술로 보완한 새로운 창이다.¹⁷⁾ 인간이 더 자유롭게 볼 수 있도록 할 뿐만 아니라, 무엇인가를 보는 데에 있어 더 많은 가능성을 제공하기 위해 고안되었다.¹⁸⁾ 텔레비전은 전통적 창을 통해 볼 수 없었던 세계를 볼 수 있게 해준다. 창의 크기를 벗어난 너무 큰 현상이나 너무 빠른 현상은 물론이고 원자의 운동과 같이 개념으로만 존재하는 현상이나 통계자료를 기반으로 한 미래 시점의 변화 역시 볼 수 있게 해준다.¹⁹⁾ 새로운 창을 통해서 인간은 주어진 세계만을 볼 수 있게 된 것이 아니라, 가능성으로만 존재하는 세계 역시 볼 수 있게 된 것이다. 그러므로 텔레비전은 전통적 창이 가진 구조적 결핍을 기술로 극복한 새로운 창이다. 새로운 창은 세계를 보기 위한 도구라는 점에서 전통적 창과 다르지 않지만, 전통적 창이 인간 경험의 산물인 것과 달리 새로운 창은 선험적 기술의 산물이라는 점에서 본질적 차이를 지닌다.

창은 정보 생성의 시발점이라는 의미에서 비자연적 커뮤니케이션을 위한 도구다. 비자연적 커뮤니케이션을 통해 내부 세계와 외부 세계의 동일성을 확인하고 비자연적(문화적) 존재로서 인간이 외부 세계와의 관계 회복에 사용하기 위해 고안되었다. 그러므로 창은 인간이 세계에 관여하기 위해 만들어낸 하나의 조건에 불과하다. 세계를 어떻게 보여줄 것인지에 대한 의도가 애당초 창에는 존재하지 않는다. 그러나 새로운 창은 선험적 기술의 산물로 기술적 창이다. 전통적 창과 달리 의도를 가질 수 있는 창이다. 그리고 그 의도가 인간의 커뮤니케이션에 개입될 때, 인간은 환각에 빠질 수 있다.

환각에 빠진 인간은 텔레비전이 현상적 결핍과 범주적 결핍을 극복하기 위해 인간에 의해 만들어진 창이라는 것을 망각하게 되며, 텔레비전을 도구가 아닌 경험모델로 수용한다. 텔레비전을 경험모델로 수용한 사람에게 텔레비전은 더 이상 창이 아니라, 시간과 공간을 초월해 생생한 경험을 가능하게 하는 세계 자체, 일종의 마법의 상자²⁰⁾가 된다. 창을 통해 세계를 바라보고 나갈 곳을 정한 인간이 그곳으로 나가기 위한 그리고 결국에는 다시 돌아오기 위한 문을 만들었듯이, 텔레비전을 창으로 인식하는 사람은 텔레비전을 세계 자체로 받아들이지 않고 텔레비전을 통해 바라본 세계로 나가고자 할 것이며, 세계로 나가는 문을 추구하고자 할 것이다. 텔레비전을 통해 바라본 세계에 대한 능동적 수용자가 되는 것이다. 그러나 환각에 빠져 텔레비전을 경험모델로 수용하는 사람에게는 이러한 문이 필요하지 않다. 문이 필요한 이유는 밖으로 나가고자 함이며, 밖으로 나가고자 함은 세계를 직접 경험하기 위함인데, 이들은 텔레

17) 비록 텔레비전(Television)이 이미지를 전송하는 라디오처럼 보일 수 있지만, 그 이름에 전화기(Telephone)와 같은 접두사가 포함되어 있는 것은 결코 우연이 아니다. 자세한 설명은 Flusser, Vilém, *Medienkultur*, Fischer Taschenbuch Verlag, 1999, p.117를 참조할 것.

18) Flusser, Vilém, *Medienkultur*, Fischer Taschenbuch Verlag, 1999, p.112

19) Flusser, Vilém, *Medienkultur*, Fischer Taschenbuch Verlag, 1999, p.113

20) 이 상자는 사람들에게 이미지까지 송출할 수 있는 개선된 라디오로 수용되지만, 텔레비전을 발명한 의도는 그 이름에서 짐작할 수 있듯이 개선된 전화기라고 할 수 있다. 텔레비전이 처음 등장한 1880년 대의 과학소설에서 텔레비전은 “시공간을 무너뜨림으로써 거리와 차이를 안전한 근거리로 끌어”당기는 도구로 묘사되고 있으며, 이러한 소설에 등장인물들은 텔레비전을 식민지 전쟁이나 운동경기를 구경하거나 다른 대륙에 있는 지인과 대화를 나누는 도구로 사용하고 있다(크리스 호록스, 강경이 역, 『텔레비전의 즐거움』, 루아크, 2018, 15~18쪽. 참조).

비전을 통해 이미 세계를 경험했다고 믿기 때문에 문이 불필요한 것이다. 이들에게 텔레비전은 도구의 범주에서 분리되어 일종의 자발적이고 자기 결정적인 숭배 대상으로 격상된다.²¹⁾ 숭배 대상이 된 텔레비전은 텔레비전을 창으로 인식하는 능동적 수용자를 원하지 않으며, 사람들이 텔레비전을 경험모델로, 숭배 대상으로 수용하는 수동적 수용자이길 원한다.²²⁾ 이러한 텔레비전의 등장은 또 다른 기술적 창이 등장할 수 있다는 증거이며, 텔레비전으로 인한 환각은 또 다른 환각의 예고편이 된다.

또 다른 창, 인공지능

인공지능은 텔레비전에 비해 더 높은 수준의 선형적 기술의 산물로 텔레비전이 예고한 새로운 창일 수 있다. 구글 답마인드의 인공지능 ‘알파고’가 이세돌과의 대결에서 압승을 거뒀을 때, 이 사건이 사람들에게 놀라운 사건이긴 했지만, 이는 어디까지나 바둑이라는 특수한 상황에서 일어날 수 있는 사건이었다. 그러나 그로부터 불과 수년이 지난 지금, 인공지능은 더 이상 특수한 목적이나 상황에 한정되어 사용되고 있지 않다. 말 그대로 인공일반지능(AGI, Artificial General Intelligence)의 시대가 도래한 것이다. 대표적인 사례로 인공지능 서비스 챗GPT는 공개된 지 불과 두 달 만에 1억 명의 사용자를 끌어모았다. 인류 역사상 가장 빠른 속도로 사용자 수가 증가한 인공지능 서비스의 등장이었다.²³⁾ 이러한 사용자 수의 폭발적인 증가는 무엇보다 인공지능의 성능이 사용자의 기대를 충족했기 때문일 것이다. 그렇다고 해서 성능의 우수함만이 유일한 이유라고 할 수는 없다. 아무리 성능이 우수하더라도 서비스 자체에 접근이 어렵다거나, 설령 접근이 용이하더라도 작동 방법이 어렵다면, 적지 않은 사용자들이 그 성능의 우수함을 포기할 수밖에 없을 것이기 때문이다. 그러므로 이러한 폭발적 증가는 성능의 우수함을 기본으로 서비스로의 접근과 사용의 용이성에 기인한 현상이라고 봐야 한다.

이러한 접근과 사용의 용이성은 바로 이 인공지능이 대화라는 형식을 통해 실행되기에 가능한 것이다. 이는 그 이전까지 컴퓨터 실행을 위해서 ‘C’나 ‘파이썬’, ‘Java’ 등과 같은 특별한 언어인 기계어를 사용해야만 했던 것과는 확연한 차이를 보인다. 기계어로 기계어의 문법에 맞게 작업 내용과 작업순서를 구체적으로 작성(프로그래밍)하는 능력을 갖춘 특별한 사용자만이 도구를 사용할 수 있었던 것과 비교할 때 확연히 달라진 것이다. 그러나 인공지능을 사용하는 데 있어 이러한 과정은 더 이상 요구되지 않는다. 인공지능 앞에서 사용자는 자신이 사용하는 언어, 기계어와 구분하여 자연어라고 부르는 인간의 언어를 사용하면 된다. 이것은 인간이 복잡하고 정교한 작업을 하는 일에 프로그래밍이라는 행위가 필요 없어졌다는 것을 의미하며, 더 이상 컴퓨터가 이해할 수 있는 기계어를 인간이 학습할 필요가 없어졌음을 뜻한다.

이는 비자연적 커뮤니케이션의 주체에 대해 다시 생각하게 만드는 중요한 사건이 아닐 수 없다. 비자연적(문화적) 존재의 비자연적 커뮤니케이션을 위한 도구가 비자연적 커뮤니케이션에 능동적으로 참여하게 된 것이기 때문이다. 문제는 여기서 그치지 않는다. 인공지능이 대화의 참여자가 되었을 뿐만 아니라, 인공지능과 인간 사이의 사용자-도구 관계를 역전시키고 있다. 조금 더 자세히 설명하자면, 인공지능은 텔레비전과 마찬가지로 존재하는 세계와 가능성의 세계를 모두 보여줄 뿐만 아니라, 끊임없는 학습을 통해 새로운 세계를 생산해 내고 있다.

21) Flusser, Vilém, *Medienkultur*, Fischer Taschenbuch Verlag, 1999, p.103.

22) Flusser, Vilém, *Medienkultur*, Fischer Taschenbuch Verlag, 1999, p.116.

23) 박태웅, 『박태웅의 AI 강의: 챗GPT의 실체부터 AI의 진화와 미래까지 인간의 뇌를 초월하는 새로운 지능의 모든 것』, 한빛비즈, 2023, 29쪽.

인공지능은 더 가치있는(informativ) 정보를 생산하기 위해 끊임없이 학습하고 있고 그 결과 인공지능에 대한 인간의 신뢰는 점점 더 높아지고 있다. 그런데 이러한 학습이 효과적이기 위해서는 인간의 되먹임이 반드시 필요하다. 인공지능 상호 간의 되먹임만으로 진행된 학습의 경우 반복될수록 정확도의 하락으로 이어지기 때문이다. 그러므로 인공지능은 끊임없이 인간의 되먹임을 기다리고 있다. 이는 인공지능의 학습 과정에서 인간의 역할이 중요하다는 것을 의미함과 동시에 인간과 인공지능의 관계가 역전될 수 있다는 것을 의미하기도 한다. 인간이 인공지능의 되먹임 수단으로 전략하여 사용자-도구 관계가 역전될 수 있는 것이다.

이러한 우려는 18세기 증기기관의 발명이 가져온 인간 실존의 타락을 떠올리게 한다. 증기기관은 선형적 기술에 의한 도구로 이 도구의 발명은 도구가 인간의 근력을 대체한 사건이었다. 도구가 인간의 근력을 대체하기 시작하면서 인간은 노동으로부터 자유로워질 수 있었지만, 자유로워진 만큼 노동에서 소외되기 시작했고, 노동의 과정에서 결국 선형적 기술 도구에 상수의 자리를 내어주고 변수로 전략하고 말았다. 노동의 현장에서 인간은 도구에 주도권을 내어주고 도구를 둘러싸고 서서 병들거나 필요 없어지면 언제나 대체될 수 있는 변수로 전략한 것이다.²⁴⁾

동일한 맥락에서 보자면, 인공지능의 등장은 선형적 기술에 의한 또 다른 기계가 인간을 대체한 사건이 아닐 수 없다. 증기기관이 인간의 근력을 대체했다면, 인공지능은 인간의 사고력을 대체한 것이다. 도구가 인간의 근력을 대체하면서 인간은 근력을 사용해야 하는 노동으로부터 자유로워질 수 있었듯이, 이제 인간은 사고력을 사용해야 하는 순간으로부터 자유로워질 수 있게 된 것이다. 그러나 그러한 자유를 얻게 된 결과 인간은 비자연적 커뮤니케이션에 있어 수단으로 전략할 위기에 놓였다. 정보를 생산하고 보관하며 전파하는 일로부터 소외되어 인공지능의 학습을 위한 도구로 전략하고 있는 것이다.

인간의 근력이 대체된 사회에서는 인간이 권력의 주체이면서 동시에 착취의 대상이었지만, 인간의 사고력이 대체된 사회에서는 정보가 권력의 주체이면서 동시에 착취의 대상이 된다. 인간은 그저 정보 생산의 도구로 전략할 수 있는 것이다. 4차산업혁명을 이야기하며 장밋빛 미래로 그려지곤 했던 정보가 중심이 된 사회, ‘정보사회’는 민중에게 권력이 있는 사회, 데모크라시(democracy)가 아닌 정보에 주권이 있는 사회, 정보와 정보의 가공이 사회적, 경제적, 정치적 과정들을 결정하는 사회, 즉 인포크라시(Infocracy) 사회가 될 수 있기 때문이다.²⁵⁾ 그리고 이 정보는 5조 개의 문서로 학습했고, 여전히 학습하고 있으며, 학습한 모든 것을 영원히 기억할 수 있는 인공지능과 인공지능이 그렇게 작동하도록 프로그래밍한 사람에게 집중될 수 있으며, 독점될 수 있다.

현재 정보 주체의 자리는 여전히 인간이 차지하고 있지만, 머지않아 정보 주체의 자리가 인공지능에게 넘어갈지도 모른다.²⁶⁾ 인간의 근력이 대체된 사회에서는 인간이 권력의 주체이면서 동시에 착취의 대상이었지만, 인간의 사고력이 대체된 사회에서는 정보가 권력의 주체이면서 동시에 착취의 대상이 될 수 있으며, 그 결과 인간은 그저 정보 생산의 도구로 전략할 수 있다.

디지털 시대로의 전환 속에서 인공지능 기술은 인간에게 더 이상 피할 수 있는 것이 아니며, 또한 인공지능과 같은 기술이 쏟아내는 정보의 홍수를 막을 수 있는 것도 아니다. 정보가

24) 이진옥, 『빌렘 플루서, 기술 이미지의 우주로』, 커뮤니케이션북스, 2024, 48-49쪽.

25) 한병철, 전대호 역, 『정보의 지배: 디지털화와 민주주의의 위기』, 김영사, 2023, 9쪽.

26) 제리 카플란, 정미진, 『생성형 AI는 어떤 미래를 만드는가: 최정상 인공지능 전문가의 15가지 미래 예측』, 한스미디어, 2024, 9쪽.

중심이 되는 사회로의 진입을 막을 수 있는 방법 역시 없어 보인다. 이러한 현실 속에서 “습관에 의해 가려진 사물의 측면을 발견”²⁷⁾하려는 노력은 철학하는 자들의 사명이라고 할 것이다. 다시 말해 “디지털화의 희생자가 되어 희망 없는 정보 중독자나 기술 좀비가 되지 않으려면, [...] 기술적 도구들을 탈마법화하고 그것들이 전능하다는 믿음을 떨쳐”²⁸⁾ 내려는 노력이 반드시 필요한 시점이다.

27) Flusser, Vilém, *Medienkultur*, Fischer Taschenbuch Verlag, 1999, p.104.

28) 마르쿠스 가브리엘, 전대호 역, 『생각이란 무엇인가: 인간의 생각감각에 대하여』, 열린책들, 2022, 15-16쪽.

■ 참고문헌 ■

- 노버트 위너, 김재영 역, 『사이버네틱스: 동물과 기계의 제어와 커뮤니케이션』, 인다, 2023.
- 마르쿠스 가브리엘, 전대호 역, 『생각이란 무엇인가: 인간의 생각감각에 대하여』, 열린책들, 2022.
- 박태웅, 『박태웅의 AI 강의: 챗GPT의 실체부터 AI의 진화와 미래까지 인간의 뇌를 초월하는 새로운 지능의 모든 것』, 한빛비즈, 2023.
- 손화철, 『호모 파베르의 미래: 기술의 시대, 인간의 자리는 어디인가』, 아카넷, 2020.
- 쓰카모토 요시하루 외, 이정환 역, 『창을 순례하다: 건축을 넘어 문화와 도시를 잇는 창문 이야기』, 푸른숲, 2015.
- 에른스트 카프, 조창오 역, 『기술철학 개요: 새로운 관점에서 본 문화 생성사』, 그린비, 2021.
- 이진욱, 『빌렘 플루서, 기술 이미지의 우주로』, 커뮤니케이션북스, 2024.
- 제리 카플란, 정미진 역, 『생성형 AI는 어떤 미래를 만드는가: 최정상 인공지능 전문가의 15가지 미래 예측』, 한스미디어, 2024.
- 크리스 호록스, 강경이 역, 『텔레비전의 즐거움』, 루아크, 2018.
- 한병철, 전대호 역, 『정보의 지배: 디지털화와 민주주의 위기』, 김영사, 2023.
- Fiske, John, Introduction to Commucation Studies, Routledge, 2010.
- Flusser, Vilém, Ins Universum der technischen Bilder, EUROPEAN PHOTOGRAPHY, 1996.
- Flusser, Vilém, Kommunikologie, Fischer Taschenbuch Verlag, 2007.
- Flusser, Vilém, Medienkultur, Fischer Taschenbuch Verlag, 1999.

<토론 6>

「비자연적 커뮤니케이션 도구로서 인공지능」에 대한 논평

박종성(건국대)

별지참조

12.3 내란수괴 공석열,

주권자의 명령이다.

당장, 탄핵하권자!
바로, 체포하권자!

(사)한국철학사상연구회