

# 무엇이 존재하는가?

- 이 철학적 수수께끼를 어떻게 풀어야 하는가? -

한 자 경 (계명대 철학과 교수)

**주 제** 존재론, 형이상학, 심리철학

**주요어** 초월적 자아, 물리와 심리, 물리주의, 자기의식

**요약문** 물리적인 것만이 기본적으로 실재하며, 심리적 현상은 물리적 두뇌활동의 이차적 산물 또는 기능에 지나지 않는다는 물리주의는 세계와 자아의 존재를 일관성 있게 설명해낼 수 있는가? 본고는 물리주의가 엄격히 관찰되면 그것은 유아론에 빠질 수밖에 없다는 것, 그런 의미에서 물리주의는 자기논파적 논리라는 것을 논하고자 하였다. 세계에 대한 우리 인식의 보편성 또는 공공성이 물리주의, 객관주의 또는 유물론적 실재론으로부터 얻어질 수는 없다는 것, 오히려 그렇게 세계를 인식하는 인간 각자의 의식 안에 활동하는 개체초월적 보편정신을 전제하지 않는다면, 유아론을 벗어날 길이 없다는 것을 말하고자 하였다. 그렇게 해서 본고는 자아를 신체와 결부된 현상적인 경험적 자아와 그러한 제한성을 넘어선 보편정신으로서의 초월적 자아로 구분하고 있다. 그러면서 본고의 많은 부분은 인간의 인격성과 자율성의 근거가 되는 그 초월적 자아가 왜 구체적 나에게 있어서는 도저히 풀리지 않는 수수께끼로 남아있는 것인가, 그 수수께끼를 과연 어떻게 풀어야 하는 것인가에 대한 물음을 담고 있다. 어찌 보면 본고는 우리가 세계와 자아에 대해 무엇을 확실하게 알고 있는가 보다는 오히려 무엇을 모르고 있는가를 밝히고자 한 것이다. 다소 감상적 문투로 여기 저기 등장하는 "무지의 고백"이 냉철한 사유만이 요구되는 『철학적 분석』에 과연 어울리겠는지 모르겠다.

“수수께끼는 존재하지 않는다”(『논고』 6.5). 비트겐슈타인의 말이다. 그동안 수세기를 두고 논의되어왔던 철학적 물음들이 그럼에도 불구하고

명확하게 대답되지 못한 것은 그 물음이 난해하여 답에 이르지 못한 것이 아니라, 그 물음 자체가 잘못 물어졌기 때문이다. 물음만 분명히 제기된다면, 답은 분명히 있다. 대답될 수 없는 물음은 물음 자체가 잘못 물어진 것이다. 그것은 바른 물음이 아니다. 그러므로 대답될 수 없는 물음이란 없다. 많은 철학적 물음은 물음 자체가 물음으로 성립하지 않는다. 그것은 대답됨으로써 해결될 수 있는 것이 아니라, 물음이 물음으로 성립하지 않는다는 것을 보임으로써 해결되어야 하는 것들이다. 잘못 꼬인 줄은 풀려고 할 것이 아니라, 잘라버려야 한다. 철학적으로 잘못 길들여진 우리 영혼이 그 상황을 벗어나는 길은 더 이상 파리통 안에 갇혀 웅웅거리지 말고 출구를 찾아 밖으로 나오는 것밖에 없다.

맞는 말일까? 물음만 정확히 물어진다면, 이 세상 모든 물음은 그 답을 갖고 있는 것일까? 그리고 우리는 그 답을 알 수 있는 것일까? 이 세상에 나온 많은 철학책이나 철학논문을 보면, 모두 저자 자신이 무엇을 알고 있는가만을 말하고 있다. 나도 예외는 아니다. 단지 책이나 논문 말미 마지막 부분 어딘가에서 그래도 남겨지는 물음들, 따라서 앞으로 연구되어야 할 물음들을 짚막하게 언급할 뿐이다. 그러나 실제로는 누구나 철학의 핵심물음은 아무리 진지한 논의를 계속해도 그래도 계속 문제로 남겨진다는 것을 마음 한 구석에 지워지지 않는 푸른 멍처럼 아픔으로 간직하고 있는 것이 아닐까? 철학을 계속했음에도 내가 답하지 못하는 철학적 물음들, 내가 진정으로 알고자 하지만 그 답을 알지 못하는 물음들은 과연 무엇인가? 스스로에게 그렇게 물으면, 이성적 사유에 앞서 나는 가슴이 미어지는 것 같다. 천체물리학에 의해 수백억년 우주역사가 밝혀지고, 유전공학에 의해 DNA 암호해독이 완료된다고 해도, 그래도 인생과 일체 존재가 내게 끝까지 수수께끼로 남아있을 것 같은 그런 서글픈 감정이 밀려오기 때문이다. 인생이라는 이 큰 짐을 짊어지고 사는 우리에게 주어지는 대가가 결국 그것인가? 무명(無明)을 견어내기 위해 인간이 치뤄야 할 또 다른 몫은 과연 무엇이란 말인가? 마음의 고통이 커지면, 사람들은 그 아픔을 치유하기보다는 그것을 잊으려고 한다.

“수수께끼가 없다”는 말은 철학적 영혼이 느끼는 아픔의 절정에서 나온 한탄의 말일 것이다. 파리통 밖으로의 출구는 파리통 속에 갇혀 날개가 벽에 부딪히고 찢기며 살이 헤어져, 그래도 날고 싶음에 뿔뿔거리어야만 하는 그런 한계상황의 영혼이 기도하는 마지막 희망사항일 것이다. 물어도 답할 수 없는 물음, 차라리 묻지를 말자. 불러도 대답 없는 이름, 차라리 부르지 말자. 초혼(招魂)의 아픔이여! 그리고 이름을 잊듯이, 차라리 우리의 물음을 잊어보자는 것이 아니겠는가?

오늘 문득 이런 생각이 들었다. 이제 당분간 내가 무엇을 알고 있는가가 아니라, 내가 과연 무엇을 모르고 있는가를 분명히 해보자. 나는 도대체 무엇을 알고자 하여 철학을 하는 것인가? 아직 무엇을 모르고 있기에 철학을 계속하는 것인가? 사실 이것은 우연히 하게 된 생각이 아니다. 나는 종종 철학에 있어 내가 모른다고 생각하는 것과 남들이 모른다고 생각하는 것 사이에 큰 차이가 있음을 발견하고 놀랄 때가 있다. 남들은 다 안다고 생각하고 하는 말 속에서 나는 도저히 알 수 없는 수수께끼를 발견하기도 한다. 마찬가지로 내가 안다고 생각하는 말 속에서 남들은 큰 수수께끼 같은 느낌을 받기도 할 것이다. 그러니 우선 분명히 해야 하는 것은 우리가 과연 무엇을 모르고 있는가 하는 것이리라.

가령 낮에 철학책을 읽으며 공부하다가, 밤에 잠들기 전 종종 유체이탈을 시도해보는 나의 노력을 누가 이해할 수 있겠는가? 물론 아직 한번도 성공한 적은 없다. 누군가는 그 실패의 원인을 인간의 생존본능 때문이라고 한다. 유체이탈이 성공해 보라. 그러다가 되돌아오는 길을 놓친다면, 결국 사망하지 않겠는가? 그러니 영혼은 본능적으로 신체를 떠나는 모험을 하지 않는다는 것이다. 내게도 그러한 두려움이 있기 때문일까? 그러나 나는 그 대가가 죽음일지라도 알 수만 있다면 정말로 알고 싶다. 나라는 것이 과연 무엇인지? 나의 정체는 과연 무엇인지? 나의 영혼이 어떤 식으로 나의 신체와 결부되어 있는 것인지? 나의 신체에 제한된 경험적 자아가 아닌 그런 제한성을 넘어선 보편정신으로서의 초월적 자아, 또는 우주를 포괄하는 무한으로서의 일심(一心), 그것을 단지 개념적으로

가 아니라, 직관적으로 포착하고 싶은 것이다. 그렇지 않은 한, 나는 내가 나를 모른다는 생각을 떨쳐버릴 수 없을 것 같다.

그런데 나의 이런 생각은 현대철학자의 눈에는 무식한 망상으로 여겨질 것이다. 현대의 과학적 사유에 따르면, 영혼이라는 개념 자체가 잘못 설정된 개념이다. 그 과학적 사유에 따르면 존재하는 일체는 모두 물리적 존재이고, 우리가 그 물리적 세계를 인식할 수 있는 것은 우리 자신 역시 물리적 존재이기에, 특히 우리의 물리적 뇌가 고도로 진화 발달된 영특한 존재이기에 가능한 것이다. 오로지 물리적인 것만이 존재하며, 현상적 사건의 발생과 변화는 모두 물리적 인과법칙에 따라 성립하고 따라서 물리적 인과법칙에 의해 설명가능하다는 것이 그들의 기본전제이다. 그 관점에 따르면 그와 같은 물리적 뇌의 작용에 의해 발생하는 의식현상에 미혹해서 그 의식현상의 근거로서 마음이나 영혼을 상정하는 것 자체가 어리석은 편견의 잔재일 뿐이다. 그런데 이러한 현대의 상식, 그 유물론적 설명을 대할 때마다 나는 오히려 그 사유의 단순함에 놀란다. 과학이라는 그 치밀하고 복잡한 이론 아래 깔려있는 그 단순한 논리가 내겐 기막힌 역설로 보이는 것이다. 너무도 단순한 논리다. 그 단순함이 내겐 돼지를 연상시킨다. 남을 헤아리면서 막상 헤아리는 자기 자신은 빼놓고 세는 돼지 말이다.

이제 오로지 물리적인 것만이 실재하고, 심리현상은 그러한 물리적 두뇌활동이 산출하는 부수적 현상이지 실재하는 것이 아니라는 유물론적 관점을 간단하게 “물리주의”라고 칭해보자.<sup>1)</sup> 그리고 그 논리대로 인간의

1) 심리적 속성들이 물리적인 것에 무법칙적으로 수반하는 것이라고 하든, 물리적인 것으로부터 새롭게 창발한 것이라고 하든, 결국은 그 심리적인 것이 기본적으로 물리적인 것을 “근거”로 가지고 있으며, 그것에 “의존”하고, 그것에 의해 “결정”지 워진다는 점에서 모두 존재론적으로 물리적인 것만을 인정하는 “물리주의”라고 볼 수 있다. 물리주의에 있어 “심리적인 것은 ... 이차적인 기능적인 속성”에 지나지 않는 것이 된다. 김재권 저, 하종호 역, 『물리계 안에서의 마음』, 철학과 현실사, 1998, 32쪽, 56쪽. 본고는 퍼트남의 기능주의나 데이빗슨의 무법칙적 일원론을 포함하여 현대의 심리철학적 논의가 너 나 없이 당연한 것으로 전제하고 있는 유물론 내지 물리주의의 자체를 인식론 또는 형이상학적 관점에서 문제삼고자 한 것이다.

일체의 의식활동을 모두 물리적 두뇌활동이 야기하는 부수적 결과물이라고 쳐보자. 빨간색의 감각 또는 의식이란 소위 객관적으로 존재하는 물리적 대상으로서의 빨간 사물이 또 다른 물리적 대상인 눈을 그리고 궁극적으로는 두뇌신경을 물리화학적으로 자극하여 그 결과로서 발생한 두뇌신경활동에 의거한 부수적 현상일 뿐이다. 물리적 존재인 빨간 사물 그리고 그것과 물리적 인과법칙관계에 있는 또 다른 물리적 존재인 우리의 두뇌는 그 자체로 존재하는 것이고, 그 두뇌활동 결과 발생하는 의식 현상은 두뇌활동이 수반하는 부수적 현상이지 실재하는 것이 아니다.

그러나 생각해보라! 그렇게 확실하게 존재한다고 간주된 물리적 사물, 즉 빨간 사물과 나의 신체 또는 두뇌의 존재는 과연 어떻게 알려진 것인가? 물리주의 자체가 뭐라고 말하는가? 나에게 의해 의식 또는 인식된 세계는 모두 다 나의 두뇌활동의 결과라고 하지 않는가? 내가 보는 이 세계, 내가 의식하는 이 세계, 이것이 모두 나의 두뇌활동의 결과란 말이 아닌가? 그렇다면 그것은 더 이상 그 자체로 실재한다는 존재의 자명성을 갖지 못한다. 만일 우리 인간들 모두의 두뇌가 덜 진화되었다면, 우리 모두는 완전히 다른 세계를 가질 수도 있었을 것이다. 실제로 물고기에게 있어 이 세계는 우리에게 있어서의 이 세계와 완전히 다른 세계가 아니겠는가?

물론 과학자들은 인간 두뇌가 가장 진화된 것이라는 가정 하에 물고기가 보는 세계가 아닌 우리가 보는 이 세계가 실재 자체의 모습이라고 간주한다. 어느 동물 종(種)인가가 색의 신경이 없어 색의 세계를 모른다고 해도, 우리의 과학적 지식은 사물이 반사하는 빛의 파장으로부터 여러 가지 색을 구분하여, 각각의 사물이 어떤 색을 가지고 있는가를 밝혀내고 있다. 그러므로 우리 인간 모두가 감지하고 있는 이 물리적 세계는 과학이 밝혀주는 바로 그 방식 그대로 존재하고 있다고 간주되는 것이다.

그러나 일체의 과학적 진리 역시 과학자의 두뇌를 거쳐 확인된 것이 아닌가? 인간이 배제된 기계적 측정 또는 컴퓨터의 측정이라 한들 무엇이 달라지겠는가? 최후로 그것을 인식하는 자는 결국 인간이 아닌가? 그

인간의 두뇌활동의 결과가 아닌가?

말하자면 물리주의가 심리철학에 있어 인간의 심리적 의식활동을 물리적 두뇌활동으로 환원하여 설명하고자 한다면, 인식론 또는 존재론에 있어서도 철저한 논리적 일관성을 유지하여 다음과 같이 주장해야 한다는 것이다. 즉 “인간이 인식한 이 세계는 모두 인간 두뇌활동의 결과일 뿐이다.” 그런데 이 명제가 함축하고 있는 것은 그러니까 이 세계는 우리가 인식한 그대로 실재하는 것이라고 말하기 힘들다는 단지 그 사실뿐만이 아니다. 문제는 물리주의적 관점에 따르면 단지 두뇌활동의 부수 현상에 지나지 않는 그런 의식현상만이 그 물리주의 자체의 논리에 입각해 볼 때 실제로 우리에게 알려지는 유일한 세계라는 것이다. 다시 말해 물리주의가 존재의 실재성으로부터 배제하고자 하는 의식 또는 마음현상만이 사실은 우리가 실재 존재하는 것으로서 확인할 수 있는, 즉 우리가 접근할 수 있는 유일한 세계라는 것이다. 그리고 이 결론은 물리주의의 주장 자체로부터 내려지는 결론이다. 그러므로 물리주의는 자기논박적 논리이다. 자기 두뇌활동의 산물인 의식현상을 어떻게 벗어날 수가 있겠는가? 의식세계를 어떻게 넘어설 수가 있겠는가? 그러므로 환원적 물리주의에 있어 실제 논해져야 할 문제거리는 사실 심리적인 것의 실재성이 아니라 오히려 물리적 존재의 실재성인 것이다.

물리주의는 말할 것이다. 그런 의식을 산출하는 두뇌는 물리적인 것으로서 존재한다고 하지 않았는가? 의식이 있다는 것이 벌써 그런 의식을 가능하게 하는 두뇌의 존재를 말해주지 않는가? 그러나 그 두뇌를 우리가 어떻게 인식한단 말인가? 누가 물리적 두뇌 자체를 안다고 말할 수 있는가? 두뇌 생리학자들이 두뇌를 삼인칭적으로 분해관찰하여 인식할 때, 그렇게 알려진 그 두뇌는 바로 그렇게 관찰분석하는 두뇌생리학자 자신의 두뇌를 통해서 알려진 두뇌일 뿐이다. 그럼에도 불구하고 그 관찰 결과의 두뇌를 객관적 실재로 간주한다는 것은 인식된 두뇌만 염두에 두고, 그것을 인식하는 자신의 두뇌는 염두에 두지 않기 때문이다. 이점에서 그 사유방식을 자신을 빼고 남만 헤아리는 돼지의 사유방식과 유사

하다고 말한 것이다.)<sup>2)</sup> 인간 일반의 사고는 그 인간의 두뇌활동의 결과라고 주장하면서, 바로 그 주장 자체가 어떤 두뇌활동의 산물인가는 생각치 않는 것이다. 결국 문제는 아무도 의식세계의 근거라고 전제된 그 물리적 두뇌 자체 또는 두뇌를 자극한다고 가정된 물리적 세계 자체에 이르지 못한다는 것이다. 이렇게 해서 관계는 역전된다. 확실한 것은 심리적 의식세계이고, 두뇌를 포함한 물리적 세계는 그렇게 인식하는 심리활동의 결과물이 되는 것이다.

일반적으로 성공적 설명이란 우리가 잘 알지 못하는 것을 우리가 이미 잘 알고 있는 것을 통해 설명하는 것이다. 그런데 의식현상을 두뇌활동의 결과물로 설명하는 것은 우리가 이미 아는 것을 우리가 알지 못하는 것을 통해 설명하는 것이 아닌가? 그렇게 해서 과연 무엇이 밝혀진단 말인가? 그것은 과학주의자들이 전통 형이상학을 비판할 때 그들의 잘못된 논리로 지적했던 것이 아니었던가?

물리주의가 답이 될 수 없다는 것, 두뇌가 나의 정체성을 밝혀줄 수 없다는 것, 인간을 진화된 동물로 규정할 수 없다는 것, 바로 그 지점에서부터 철학적 물음을 던질 수 있기 위해서 나는 어느 때인가 한 때 철저한 유물론자이었던지도 모른다. 물리주의가 주장하듯 나의 의식이 진화된 나의 두뇌활동의 결과라는 것을 너무도 철저하게 신봉했는지도 모른다. 그 결과는 무엇인가? 물리주의 자체의 논리에 따라 내가 나의 의식을 벗어날 수 없다는 것, 객관적으로 존재한다고 생각된 이 세계가 바로 그렇게 의식하는 나의 의식세계라는 것을 자각하게 되었고, 그렇게 함으로써 모든 것이 역전될 수밖에 없었던 것이다. 물리주의는 데카르트가 신체와 구분되는 영혼존재를 인정함으로써 유아론에 빠질 수밖에 없었다고 큰소리로 비판하였다. 그러나 비트겐슈타인은 “유아론이 엄격히

2) 이러한 물리주의의 문제점이 곧 훗날 현상학이 비판하고자 하는 현대 객관주의의 문제점이다. 현상학자 김희봉은 “근대의 유산으로서의 과학적 사유가 가져다준 객관주의”에 있어서는 “정립된 주체가 정립된 세계의 즉자성 안에서 자신을 망각하는 소외를 겪게 된다”고 말함으로써 바로 이 점을 지적하고 있다. 김희봉, “의식과 자아의 문제”, 한국철학회, 『철학』, 제51집, 1997, 146쪽.

관철되면 그것은 순수한 실재론과 합치된다”(『논고』 5.64)고 하였으며, 우리는 여기에서 역으로 “물리주의(소위 실재론)가 엄격히 관철되면 그것은 유아론과 합치된다”는 것을 확인한 셈이다. 그렇다고 해서 해결된 것은 물론 하나도 없다. 단지 무엇이 존재하는 것인가, 나란 어떤 존재인가에 대한 무지만이 확인되었을 뿐이다. 그리고 바로 이 자리에서 형이상학적 물음들이 다시 제기되는 것이다.

물리주의를 부정하면서 의식활동을 나의 두뇌에 소속시키지 않는다면, 그렇다면 그 의식주체는 과연 누구란 말인가? 물리적 우주 전체를 떠올리는 의식 자체, 그것을 나의 두뇌에 귀속하는 두뇌산물로서의 이차적 부수현상으로 간주하지 않고 오히려 나의 두뇌를 활동시키는 궁극적 활동주체로 간주한다면, 그 주체는 과연 누구인가? 이렇게 해서 나는 나를 이원화하게 된다. 한편으로 내게 의식된 우주의 일부분으로서의 나, 즉 나의 두뇌와 밀접히 연관되어 있는 나와 다른 한편으로 그러한 나의 두뇌의 제한성을 넘어서서 우주 전체를 그 안에 담고 있는 궁극적 사유주체로서의 나를 구분하게 되는 것이다. 내게 일차적으로 확실하게 주어지는 것이 전체를 포괄하는 의식세계이고, 그 안에서 비로소 주와 객, 심리와 물리, 나와 너, 나와 세계가 구획지워지는 것이라면, 그렇게 우주의 일부분으로서 구획지워진 나와 그러한 구획을 넘어서서 전체를 포괄하는 나는 분명 존재론적으로 구분되기 때문이다.

그리고 바로 그것이 많은 형이상학자들이 취한 길이라는 것, 그들에게 있어 전자는 “경험적 자아”로, 후자는 “초월적 자아”로 불리게 된다는 것을 알게 되었다. 그들에게도 문제는 항상 바로 이 “초월적 자아”이다. 그것은 “세계의 일부가 아니다”(『논고』 5.641). 그럼에도 불구하고 나의 세계는 바로 이 초월적 자아에 의해서 형성되는 세계이다. “세계는 나의 세계이다”(『논고』 5.641)에서의 나는 세계의 일부로서의 경험적 자아가 아니라 바로 이 초월적 자아인 것이다. 그것은 말해질 수 없고 단지 드러날 수 있을 뿐인가? 그것은 생각될 수 없고 단지 보여질 수 있을 뿐인가? “신이 자신을 세계 속에 드러내지 않듯이”(『논고』 6.432), 초월적 자



아는 자신을 세계 속에 드러내지 않고 세계의 한계로서 또는 한계 너머 신비로서 드러낼 뿐인가? 우리의 개념이 모두 세계 안에 주어진 경험적인 것들을 서로 구분하고 규정하며 설명하는 말들이기에, 그런 개념으로써 세계 안에 주어지지 않는 어떤 것, 즉 상대를 가지지 않는 절대 그리고 자체 한계를 가지지 않은 무한을 말한다는 것이 애당초 무리인지도 모른다. 그러나 그것이 바로 나인데, 그 나를 빼고 어떻게 나의 세계를 논할 수 있겠는가? 그러므로 동서 형이상학의 핵심은 언제나 초월적 자아의 해명에 놓여 있으며, 따라서 말로써 말할 수 없는 것을 말하고자 하는 고난의 길일 수밖에 없는 것이다. 데카르트가 확실한 존재로서 직관한 “사유하는 자아”, 칸트의 “초월적 자아”, 헤겔의 “절대 정신”, 훗설의 “초월적 자아”, 이것들은 모두 주객대립 속의 현상적 자아와는 구분되는 주객통합의 우주포괄적 정신을 말한 것이다. 허령하여 그 안에 갖추어진 천하의 이치를 모두 밝게 아는 유가의 “천지지심”이 그것이고, 우주 전체를 그 안에 담고 있는 무한과 절대의 “일심”, 불생불멸의 “진여(眞如)”가 그것이다. 이 모든 형이상학의 논리가 나는 이해가 된다. 경험적 차원에서 사유하는 “물상간(物上看)”의 논리와 형이상학적 차원에서 사유하는 “리상간(理上看)”의 논리가 얼마나 다른가를 알뿐만 아니라, 후자를 도외시한 전자만의 사유방식은 자기를 빼고 남들만 헤아리는 돼지의 사유처럼 자기망각적 사유라는 것, 따라서 근거없는 사유라는 것을 알고 있다.<sup>3)</sup>

3) 이 초월적 자아의 초월성을 한형조는 “인도철학에서 <나는 그대이다>(Tat tvam Asi) 라는 말로 특징지어지는 그런 관계”라고 설명한다. 그것은 곧 “종교적 체험에서의 초월”인 것이다. 한형조는 정약용사상과 맞닿아 있는 “이황의 초월 역시 이와 다르지 않다”고 말한다. 한형조, 『주희에서 정약용으로』, 세계사, 1986, 136쪽. 김상환은 자신의 철학공부과정을 되돌아보면서 철학이라는 “개념의 바다” 안에서 서서히 “뉘시질하는 재미”를 느끼다가 바로 “자기의식의 문제”에서 “고래같이 신비한 고기의 환영”을 만났다고 회상한다. 초월적 자아의 발견은 분명 바다 물결을 뒤흔들며 동시에 그 물결을 타고 뉘시질하던 나 자신을 뒤흔드는 거대한 고래의 출현과도 같은 것이다. 김상환, 『예술가를 위한 형이상학』, 민음사, 1999, 452쪽. 그런데 그는 왜 그 출현을 “환영”이라고 말하게 된 것일까?

그런데 문제는 이 모든 이해가 그냥 개념적이고 논리적인 이해에 그친다는 것이다. 그리고 나는 알지 못한다. 자아를 이해함에 있어 그 끝이 어디여야 하는지를, 나의 물음을 어디에서 멈추어야 하는지를, 개념적 이해에도 불구하고 내가 나를 모른다는 이 느낌은 왜 생겨나는 것일까? 그것은 과연 무엇을 말해주고 있는가? 죽음이라는 한계 때문만은 아닐 것이다. “내가 영원히 산다는 것에 의해서 수수께끼가 풀리게 되겠는가? 영원한 삶이라고 해도 현재적 삶과 똑같이 수수께끼가 아니겠는가?”(『논고』 6.4312). 내가 기대하는 것은 말하자면 내가 생각하는 초월적 자아가 내게 얼굴과 얼굴을 대면하듯 그렇게 분명하게 드러나는 것이다. 그리하여 그 초월적 자아에 있어서는 나와 너의 구분이 없다는 것, 우리가 바로 하나라는 것을 직시하고 싶은 것이다. 나의 초월적 자아에 의한 나의 세계와 너의 초월적 자아에 의한 너의 세계가 그럼에도 불구하고 하나의 세계임을 우리가 확실히 믿는다면, 그 세계를 형성하는 주체가 하나라는 것은 당연한 결론이 아니겠는가? 사유가 아닌 직관으로 나는 나를 보고 싶은 것이다. 그런데 정말 알 수가 없다. 나는 나를 이미 본 것일까? 드러나는 신비는 이미 누구나 본 것일까? “너는 이미 나를 보았노라”고 그렇게 말할 수 있는 것일까? 보고 있으면서 스스로 보고 있다고 자각하지 못해도 그것을 본다고 말할 수 있겠는가? 누군가는 그것을 다시 보고자 함을 타할 것이다. 어떤 방편을 써야 그 본체, 즉 자신의 성(性)을 깨달을 수 있겠느냐는 질문에 지눌(知訥)은 그의 글 『수심결(修心訣)』에서 다음과 같이 답한다.

다만 그대 자신의 마음인데, 다시 무슨 방편을 쓰겠는가? 만일 방편을 써서 다시 알기를 구한다면 그것은 마치 어떤 사람이 제 눈을 보지 못하므로 눈이 없다 하여 다시 보려고 하는 것과 같다. 이미 제 눈인데 왜 다시 보려 하는가? 만일 잃지 않았음을 알면 그것이 곧 눈을 보는 것이다. 다시 보려는 마음이 없는데 어찌 보지 못했다는 생각이 있겠는가? 자기의 신령한 앎도 그와 같아 이미 제 마음인데 어찌 다시 알려 하는가? 만일 알려고 하면 얻을 수 없음을 알게 되리니, 다만 알 수 없는 것임을 알면, 그것이 곧 성을 보는 것이다.

불교는 이미 우리에게 초월적 자아로서의 자신에 대한 신령스런 앎이 있다고 말한다. 그것을 성자신해(性自神解)라고 한다. 내게도 정말 그 앎이 있는가? 경험적 자아의 제한성을 넘어서는 초월적 자아가 궁극적 주체로서 내 안에서 활동하기에 나는 이미 그것을 알고 있는 것일까? 그렇다면 왜 나의 의식이 자유자재로 나의 신체적 제한성을 넘어서지 못하는 것일까? 나의 초월적 자아는 내게 있어 왜 굳이 나의 신체하고만 연결되어 있는 것일까? 우리가 진정 하나의 초월적 자아라면, 왜 우리는 우리가 같은 하나임을 직접적으로 확인할 수 없는 것일까? 왜 우리는 모두 스스로 구분지워놓은 경계를 고수하며, 그 밖으로 나설 수 없는 것일까? 우리 모두가 본래 탈자적(脫自的) 존재라면, 우리는 왜 그것을 잊고 구획지워진 자아로서 사는 것일까? 어떻게 본래의 초월적 자아가 그렇게 쉽게 잊혀질 수 있단 말인가? 나는 이런 물음들을 어디에서부터 어떻게 풀어야 하는 것인지를 정말 알지 못한다. 지눌 말대로 풀어야 할 문제가 있다고 생각하는 것 자체가 문제인지, 본래 풀 수 없는 문제를 풀려고 하는 것이 문제인지, 아니면 단지 내 능력의 한계로 풀 수 없는 것인지. 그리고 내 능력의 한계라면, 그것이 논리적 사유능력의 한계인지, 아니면 직관적 통찰능력의 한계인지, 나는 알지 못한다.<sup>4)</sup>

사유가 벽에 부딪칠 때, 내가 만든 나의 사유세계, 내가 형성한 나의 의식세계로부터 벗어나고 싶을 때, 나는 천지개벽을 꿈꾼다. 내 발로 내 방문을 걸어 나가듯이, 나는 정말로 그렇게 나의 신체를, 나의 두뇌를 벗

---

4) 이를 철학적으로 표현하자면, 우리에게 초월적 자아에 대한 지적(知的) 직관은 과연 존재하는가, 그것은 논리적이고 개념적인 사유와는 어떻게 구분되며 또 경험적 사물을 직관하는 우리의 감성적 직관과는 어떻게 구분되는가의 물음이 된다. 대상적 의식방식과는 구분되는 자기의식이라는 것이 과연 있는가, 그것은 대상인식을 매개로 한 반성적 의식으로서만 존재하는가, 아니면 직접적 자기의식으로서 존재하는가? 칸트는 지적 직관의 존재를 문자적으로 부정하였지만, 독일관념론자들은 칸트의 초월철학 자체가 성립하기 위해서는 이미 초월적 자아의 직접적 자기의식이 인정될 수밖에 없는 것이라고 논한다. 독일관념론자들이 주장하는 절대적 자아, 동일적 자아, 절대 정신에 대한 우리의 지적 직관은 불교에서의 일심(一心)의 자각, 성불(成佛)에 이르는 견성(見性)의 경지와 과연 다른 것이겠는가?

어나고 싶어진다. 유물론자들이 신처럼 떠받드는 그 나의 두뇌를 떠나 내가 있어야 할 자리, 내가 본래 있는 그 자리로 가고 싶어지는 것이다. 유체이탈은 그런 시도 중의 하나이다. 매번 실패하면서도, 내가 벽을 보는 것이 아니라, 벽이 나를 보는 그 경지를 알고 싶은 것이다. 내가 벽이라는 것, 내가 내 밖에 있다는 것, 그것을 확인해보고 싶은 것이다.

초월적 자아를 논하는 많은 형이상학자들은 “초월”이라는 개념이 “자아”와 연결될 때, 그것이 얼마나 큰 기쁨이면서 동시에 고통이고, 그것이 얼마나 큰 희망이면서 동시에 절망인지를 알고 있을 것이다. 마음의 고통이 너무 심하면 누구나 그것을 잊으려 하게 되고, 마음의 절망이 너무 커지면 그 막다른 길에서는 누구나 체념하게 될 것이다. 초월적 자아를 말하되 그것을 단지 우리의 세계경험을 설명하기 위한 인식론적 또는 논리적 상징이라고 주장하는 철학자를 보면 나는 가슴이 아프다.<sup>5)</sup> 초월적 자아를 말하되 그것을 자아와 우주를 포괄하는 존재론적 근거로 이해하지 않고 단지 우리가 실현시켜야 할 이론적 또는 실천적 요청이라고 주장하는 철학자를 보면 나는 또 가슴이 아프다.<sup>6)</sup> 초월적 자아를 언급하되

---

5) 칸트가 인간에게 있어 지적 직관을 부정한다는 것, 현상으로서의 경험적 자아에 대한 경험적 인식을 넘어서는 무제약자로서의 자기 인식의 불가능성을 논한 것에 입각하여 대부분의 칸트 학자들은 칸트에서의 초월적 자아를 단지 세계 경험을 설명하기 위한 논리적 상징으로 해석한다. 문성학은 칸트에서 초월적 자아의 또 다른 명칭인 “통각”에 대해 “칸트는 이 통각을 단지 인식의 형식적(주관적) 조건으로서만 간주하고 있다”고 주장한다. “나는 생각한다’의 나는 … 경험적인 것과의 모든 관계를 단절하고 그냥 인식의 최고 형식적 조건으로 간주된 ‘나’, … 순수 오성으로서의 ‘나’, 순수 사유로서의 ‘나’이다”라는 것이다. 문성학, “선험적 자아론과 순수이성의 제1오류추리”, 한국철학회편, 『철학』, 제46집, 1996, 67-68쪽. 백종현 역시 칸트에 있어 시공간에 존재하는 신체적 경험적 자아와 구분되는 나(초월적 나)란 “나를 나에게끔 하는 형식적 규정일 따름이다”라고 말한다. “그것은 일체의 ‘경험적인 나들’을 동일하게 ‘나’이게끔 하는 것이니 이를테면 ‘초월적인 나’, ‘논리적인 나’, ‘형식적인 나’이다”라고 한다. 백종현, “의식의 동일성과 선험성”, 철학연구회편, 『철학연구』, 제46집, 1999, 116쪽.

6) 비아가 자아에 완전히 소속되는 동일성, 절대 자아의 동일성에 대해 피히테가 “결코 개념의 대상으로서 [이미] 존재하는 어떤 것이 아니라 오히려 이념의 대상으로서 [앞으로] 존재해야만 하는 어떤 것, 따라서 우리에게 의해 산출되어야만 하는 어떤 것이다”라고 말할 때, 절대자아는 현실이 아닌 이념으로, 직관대상이 아닌 요청

그것을 인간으로서는 도저히 도달 불가능한 신(神)의 다른 이름이라고 간주하는 철학자를 보면 나는 또 서글픈 생각이 든다. 그들은 모두 개념적으로는 이해되는 그 초월적 자아가 바로 자기 자신으로 직관되지는 않기에, 자아로서 확인되어야 할 그 자리가 언제나 비어있기에, 그 기다림에 지쳐 체념한 사람들일 것이다. 내가 나를 보지 못하고 내가 나를 모른다는 사실처럼 우리를 혼란스럽고 절망스럽게 만드는 일이 또 있겠는가?

그러나 그보다 더 큰 서글픔을 내게 안겨주는 철학자는 사실 더 이상 철학하지 않고 더 이상 사유하지 않을 때, 바로 그 때 우리가 본래적 자아로서 존재하는 것이라고 주장하는 상식의 철학자들이다. 철학을 하지 않고 일상적 삶으로 돌아가면, 그것이 본래적 자아에 이르는 길이겠는가? “생각하지 말고 보라!”(『탐구』 66절). 생각하지 않고 그냥 본다면, 철학하지 않고 그냥 산다면, 그것이 초월의 길이겠는가? 나는 그런 소박한 신념을 갖고 있지 않다. 철학적 사유를 일상적 경험의 논리로 환원하고, 철학적 물음을 상식으로 해결하려는 시도는 철학적 물음 자체가 가지고 있는 진지함과 심각성을 알아채지 못한 무감각의 소치이다. 상식에 따라 말하자면 우리의 경험은 물리적 세계와 심리적 자아의 상호작용관계로 성립한다. 물리적 세계는 그 자체로 존재하는 것이고, 심리적 자아는 물리적 환경에 의해 자극받고 반응하면서 그 자체의 생존 메카니즘을 형성한 이차적 존재이다. 상식에 따르면 물리적 세계는 하나이고, 심리적 정신세계는 각자마다 다르다. 그런 상이한 영혼들이 그럼에도 불구하고 하나의 세계를 경험하게 되는 것은 경험대상인 세계가 하나이기 때문이다. 즉 경험의 “공공성”은 신체적 물리적 차원에서 확보되며, 경험의 “상대적 변이”는 정신적 추상적 차원에서 비롯되는 것으로 해석되는 것이다. 따라서 상식의 논리에 따르면 물리적 세계의 정신독립적 자체 존재를 인정

---

대상으로 이해되고 있는 것이다. 피히테, 한자경 역, 『전체 지식론의 기초』, 1996, 50쪽. 나아가 칸트의 이론철학까지도 “객관적 타당성 또는 완전한 이상적 합의를 추구하는데 있어서 필연적으로 요구되는 이론적 지식의 가능성 조건들”을 밝히는 작업이란 의미에서 “요청의 철학”으로 해명하는 김진에게 있어서도 초월적 자아란 일종의 요청이 아니겠는가? 김진, 『철학과 요청』, 울산대학교출판부, 1992, 9쪽.

하는 실재론자는 세계 경험의 객관성과 보편성을 보다 잘 설명할 수 있으며, 반대로 그것을 부정하는 반실재론자는 상대주의나 회의론에 빠지게 된다.)

그러나 이런 상식에 기반한 체험주의는 문제의 해결이 아니라 심각하게 제기되는 철학적 물음 자체의 포기이다. 물리주의가 맞다면, 그 주장대로 일체의 경험은 원칙적으로 물리적 인과법칙에 따라 설명가능한 것이어야 할 것이다. 그런데 그 물리주의의 함정은 우리가 앞서 논한대로 그렇게 실재한다고 생각된 물리적인 세계가 바로 그렇게 생각하는 우리의 의식경험을 떠나서 있지 않다는 것이다. 즉 자기논파적이지 않은 일관성있는 물리주의란 있을 수 없다는 것이다. 물리적 차원에서 인식된 세계의 단일성(공공성)이 그렇게 세계를 인식하는 정신의 단일성(공공성)을 전제함이 없이 어떻게 확보될 수 있겠는가? 물론 그렇다고 해서 반대로 물리적 세계를 포괄하는 단일한 정신이 우리 각각의 정신으로 확연히 인지된다는 말은 아니다. 그러므로 그것이 문제가 되는 것이다. 그러나 분명한 것은 3인칭적으로 접근가능한 객관적인 물리적 세계와 직접적으로 1인칭적으로 접근가능한 주관적 의식세계와의 관계에 있어 최종적 근거는 전자가 아니라 후자라는 것이다. 우리에게 확실한 것은 보이는 물리적 세계가 아니라, 오히려 보이지 않는 정신이라는 것이다.

그렇다면 상식은 왜 흔히 이원론에 머무르는가? 과학의 논리에 따라 물리적 세계를 자체 존재로 설정하면서도 일상적 삶에 있어서는 단지 만족한 태도로 머물러 있을 수 없기에 우리는 본능적으로 물리적인 것으로 환원되지 않는 정신을 인정할 수밖에 없게 된다.)<sup>8)</sup> 그렇게 해서 상식은

- 
- 7) 노양진은 실재론 반실재론의 논쟁을 퍼트남이나 로티에 따라 “체험주의”의 관점에서 해결하려 시도하고 있다. 따라서 물리적 차원의 경험과 정신적 차원의 경험을 각각 “공공성”과 “상대적 변이”로 특징짓고, 그것들을 다시 “객관주의”와 “상대주의”로 연결시키는 것이다. 그것은 물론 우리의 일상적 상식의 논리를 그대로 대변하는 것이기도 하다. 노양진, “실재론과 반실재론을 넘어서”, 한국분석철학회, 『철학적 분석』, 2000년 봄, 78-96.
- 8) 김선희의 “[물리적인 것으로] 환원될 수 없는 현상적 마음(혹은 주관적 의식)”의 인정은 이러한 자각을 말해준다. 김광수의 “인간의 자율성을 포기하기 보다는 물리

이원론의 길을 가게 되는 것이다. 그러나 그렇게 자각된 일인칭적 자기 의식에 대해 보다 철저히 사유하게 되면, 한 순간 상식을 뛰어넘는 코페르니쿠스적 전회가 일어나게 된다.<sup>9)</sup> 그 순간의 의식에서 보면 물리적인 것과 심리적인 것간의 근거지움의 관계는 상식에서의 관계와는 상반되는 관계로 역전되는 것이다. 그리고 그렇게 해서 다시 일원론이 되는데, 그러나 이 때의 일원론은 물리주의와 같은 유물론적 일원론이 아니라 초월적 자아에 기반한 유심론적 일원론이 되는 것이다. 그리하여 상식적 차원에서 우리가 견지하던 물리적인 것과 심리적인 것의 구분은 더 이상 궁극적 구분이 아니게 된다. 그 구분 자체가 이미 그 두 영역을 포괄하는 초월적 의식 안에서의 구분이기 때문이다. 그러면서 우리는 알게 된다. 일상적으로 물리적인 것과 심리적인 것을 구분하지만, 우리는 사실 그 중 어느 하나도 정확하게 알지 못한다는 것을. 물리적 세계와 심리적 자아, 신체와 정신, 너와 나, 우리는 의식 안에서 그 둘을 서로 구분하지만 그러나 궁극적으로는 그 구분이 무의미해진다는 것을. 그렇다면 우리는 과연 무엇을 알고 있는 것인가? ‘무엇이 존재하는가?’라는 물음은 과연 어떻게 대답될 수 있는 것인가? 우리의 의식 너머에, 아니 의식된 세계 너머에 과연 무엇이 존재하는가? 그 의식 자체는 과연 존재하는 것인가? 의식이 존재한다는 것과 존재하지 않는다는 것, 그 두 상황은 서로 다른 것인가? 우리가 그것을 알 수 있는 것일까? 지금 이 순간에, 아니면 죽어서라도.

---

주의를 포기하는 것이 더 낫다”는 통찰 역시 마찬가지이다. 김성희, “서평: 심재권의 『물리계 안에서의 마음』” 한국분석철학회, 『철학적 분석』, 109-116.

- 9) 이것이 훗설 현상학에 있어서는 세계존재를 일반정립하는 일상적 자연주의적 태도로부터 더 이상 일반정립에 머무르지 않는 초월적 태도로서의 태도변경을 의미한다. 그러나 굳이 대륙철학적 용어로 말하지 않는다고 하더라도, 우리는 진지한 철학자는 모두 이런 태도변경을 수행한 철학자라고 믿는다. 만약 이 차원에서도 “물리계의 인과적 폐쇄성”을 고수하기 위해 현상세계에 대한 현상적 마음의 물리적 인과력을 부정한다면, 그것은 태도변경의 불철저함을 말해주는 것일 뿐이다.