

서
른
여
섯

번
째

우
리
시
대

‘ ’

인사말

심지원 교수 축사

모두가 이 도취의 순간을 만끽하기를

우선 학과장으로서 학생 여러분 모두에게 감사의 인사를 전해야겠습니다.

이 자리에서 일일이 열거할 수 없지만 올 한 해는 학과장 2년 차의 초짜인 제가 감당할 수 없을 정도로 우여곡절이 무척이나 많았던 한 해였고, 우리 학과가 그토록 사나운 폭풍우를 이겨내고 학교에서도 주목받는 학과로 단기간에 거듭날 수 있었던 건 오롯이 여러분의 아낌 없는 지지와 성원 그리고 격려 덕분이었습니다. 물론 아직 정돈되지 않은 일들이 남아 있지만 여러분이 곁에 있기에 저는 늘 든든합니다.

올해도 어김없이 우리 학과를 대표하는 디오니소스제의 시간이 돌아왔군요. 저는 디오니소스란 이름을 들으면 도취란 낱말이 자동적으로 떠오릅니다. 그리고 도취에는 또 시간 아닌 순간이란 낱말이 자동적으로 입에 붙고요. 도취의 느낌이 선사하는 찰나의 강렬한 맛이 시간이란 낱말에는 없는 맛이겠지요. 따라서 제게 디오니소스제의 시간은 도취의 순간으로 다가옵니다. 디오니소스가 술을 상징하는 신이니 당연한 일일지 모릅니다. 그렇지만 꼭 술을 마셔야만 도취의 순간에 이를 수 있는 건 아니겠지요. 우리는 모두 개별자로서 물리적 경계에 의해 각자 분리되어 있고 그로 인해 초래되는 갈등과 적대를 한낱 타산의 힘으로 살아가야 하는 존재지만, 도취의 순간에 우리는 잠시 그 타산을 내려놓음으로써 심리적인 경계이나마 허물고 우리 모두가 우주 또는 자연이라는 보편적인 생명력 속에서 하나로 통일되어 있다는 가슴 벅차는 체험을 합니다. 제 생각에는 그렇기에 도취의 순간에 이르는

길은 오히려 좀 더 울퉁불퉁한 듯합니다. 술의 힘은 단지 그 길이 매끄럽다는 인상만 줄 뿐이지요. 도취의 순간으로 이끄는 진정한 힘은 저 가슴 벅차는 체험을 참된 것으로 드러나게 하는 지성과 사유의 힘이 아닐까요. 마치 소크라테스와 그 친구들이 <향연>에서, 그리고 우리가 디오니소스제란 이름의 학술제에서 보여주듯 말이지요.

요번 디오니소스제 특별강연은 한겨레 고명섭 기자님이 정말 귀한 시간을 내서 맡아주기로 하셨습니다. 고 기자님은 한겨레에서 오랫동안 학술 분야를 도맡아온 고마운 분입니다. 게다가 전문 연구자 못지않은 깊이와 넓이를 갖춘 철학서의 저자로서도 명성이 자자하지요. 고 기자님의 특강 주제가 다름 아닌 "디오니소스"라고 합니다. 고 기자님이 펼쳐 주시는 디오니소스의 세계는 또 어떤 모양과 색깔을 지니고 있을지 벌써부터 궁금합니다.

그 외에도 <제1회 천하제일 철학적 글쓰기 대회> 등 디오니소스제 운영위원회에서 야심차게 기획한 다채로운 프로그램이 마련되어 있는 걸로 알고 있습니다. 디오니소스제를 기획 진행하는 운영위원회와 학생회 여러분에게도 이 자리를 빌어 감사드립니다.

지성과 사유의 힘을 빌어 만끽하는 도취의 이 순간이 여러분 모두에게 소중한 기억으로 간직되길 바라며, 이만 줄입니다.

철학과 학과장 심지원 드림

제71대 철학과 비상대책위원장 인사말

빈칸은 누구에게나 존재하기 마련입니다. 한 칸 한 칸 망설이기보다는 마침표부터 채워 보기를.

각자의 방식으로 채워질 여러분의 []을 기대하며.

제71대 철학과 비상대책위원장 신지운 드림

디오니소스제 학회장 인사말

마흔다섯 번째의 디오니소스제를 찾아 주신 모든 분들께 인사드립니다.

안녕하십니까,

금년의 준비단장을 맡은 이현서입니다. 2024 디오니소스제에는 공백이 많습니다. 비우다 못해 우리시대의 주제까지 털어내고 털어내어 ‘_____’ 빈칸만을 담았습니다. 비워내는 것이 얼마나 기꺼운 일인지 아십니까? 비워낼수록 차오르는 것들을 볼 때 실로 그렇습니다. 내다 비워낸 공간을 가득 채우는 학우분들의 애정에 한없이 충만한 시간을 보냈습니다.

우리시대는 동국철학 가족을 위한 공간이기에 저 개인이 드릴 말씀이 마땅치 않습니다. 다만 디오니소스제에 대한 애정으로 긴 여정을 함께 해 주신 팀원분들께 더없이 감사드립니다. 새로이 진행되는 행사들을 아낌없이 지원해 주신 심지원 선생님과, 행정과 운영에 큰 도움 주신 장수빈 조교님께도 감사 말씀 드립니다. 무엇보다도 소중한 글과 그 너머의 사유로 우리의 빈칸을 빼곡히 메워주신 많은 분들께 큰 빛을 진 기분입니다.

한 해가 갔습니다.

마흔다섯 번째의 디오니소스제를 준비하니 한 해가 갔습니다.

한 차례의 봄 · 여름 · 가을 · 겨울이 갔습니다.

열두 번의 큰 다짐과 셀 수 없는 망각이 갔습니다.

삼백여 밤의 걱정과 환희가 갔습니다.

이제 저마다의 새로운 빈칸을 맞이하여야겠지요. 오늘의 기억으로 저
는 한동안 충만할 것만 같습니다.

내내 안녕하시기를 바랍니다.

2024년 겨울,

제45회 디오니소스제 학회장 이현서 드림

목차

인사말

심지원 교수 축사 p.4

제71대 철학과 비상대책위원장 인사말 p.6

디오니소스제 학회장 인사말 p.8

‘모두의 철학’에 관한 학생 인터뷰

강다연, 김지영, 안성연, 전수진 학우와의 인터뷰 p.14

학부생 논문

「인공지능 시대에 바라는 인간의 노동은 무엇인가?」 - 이혜교 (본교 철학과 2학년) p.33

「경험주의적 독단의 제거는 어떻게 실용주의로 이행하는가?」 - 정형서 (본교 철학과 1학년) p.51

「우연한 언어 속에서 어떤 모습이 되어야 하는가?」 - 김준영 (본교 철학과 1학년) p.77

학회 및 소모임 성과물

서양철학회 p.103

실천윤리학회 p.199

피자단 p.219

철학 글쓰기 공모전 수상작

「물고기, 자살」 - 철학과 조승우 p.235

「필요와 욕구의 버튼」 - 화공생물학과 박세은 p.241

「세계의 부조리에 관한 에세이」 - 철학과 박지현 p.245

자유글

우크라이나에서 가자까지: 칼 슈미트의 사상으로 본 포스트 22년 체제의 국제정치 - 김원 p.254

새벽에 나는 새는... - 하선 p.270

『 』 - 익명 p.296

감정 - 익명 p.300

디오니소스제 기획단의 우리시대 후기

디오니소스제 연혁

‘모두의 철학’에 관한 학생 인터뷰

강다연, 김지영, 안성연, 전수진 학우와의 인터뷰

(인터뷰어1): 각자 자기소개 부탁드립니다.

(전수진): 저는 23학번으로 철학과 입학해서 1년 수업 듣고, 2학년 1학기부터 전과 준비해서 2학년 2학기 지금은 산업시스템공학과 다니고 있는 전수진입니다.

(강다연): 저는 22학번으로 철학과에 입학해서 2학년 때 사회학과 복수 전공을 했다가, 그냥 철학 단일 전공 해야겠다 싶어서, 다시 발 빼고 현재는 철학 단일 전공으로 3학년 2학기를 다니고 있는 강다연입니다.

(김지영): 저는 원래 20학번 물리학과로 입학했다가, 학부가 물리반도체학부에서 쪼개져서 물리학 수업과 반도체 수업을 다 들을 수 있거든요. 그래서 반도체 수업도 들어 보다가 재미없어서 올해부터 본격적으로 철학 복수 전공을 시작한 김지영입니다.

(안성연): 원래는 15학번이지만 학교도 옮기고 전과도 하는 바람에, 18학년도에 동국대 사학과로 들어왔고, 19학년도에 철학과로 전과한 안성연입니다.

(인터뷰어2): 저희 각자 전과하신 분들, 복수 전공하신 분, 단일 전공하시는 분이 계시는데 각자 어떤 이유로 전과하고 복수 전공하고 단일 전공을 하게 되었는지 말씀 부탁드립니다.

(강다연): 저는 원래 동국대 오기 전 전적대에서 신문방송학과를 다니고 있었는데요. 그때 제가 수능을 네 번 보고 동국대에 들어왔는데, 인생에서 그렇게 수능 준비하고 이것저것 안 좋은 일들이 일어나는

게 되게 내 잘못된 것처럼 느껴질 때가 많이 있었어요. 그때 스토아학과의 철학이 담긴 책을 읽게 되었는데 그게 저한테 위안이 많이 되는 거예요. 이게 내가 잘못해서 이렇게 된 게 아니고, 원래 이렇게 될 팔자와 인생이었겠거니 생각하는 게 저한테 엄청나게 위로가 됐어요. 그때부터 철학을 제대로 공부해 보고 싶다는 생각이 들어서, 신문방송학과 대신 마음을 바꾸고 모든 원서를 다 철학과로 쓰고 입학하게 됐습니다.

(인터뷰어1): 지금도 스토아학파에 관한 생각이 동일하세요?

(강다연): 지금은 공부하니까 생각이 조금 바뀌었어요. 제가 그것 때문에 1학년 때 제 동기랑 엄청 논쟁을 벌였던 적이 있거든요. 그 친구는 인간이 언제든 변화할 수 있는 존재라는 데 크게 가치를 두는 친구였고, 저는 원래 정해진 운명이 있고 나는 이거를 따라가겠거니 했었어요. 그 친구는 자유도가 높은 인생, 변화할 수 있다는 데서 위안을 얻고, 저는 반대에서 위안을 얻고. 그러면서 이제 1학년 때 논쟁을 되게 많이 했던 기억이 나는데 지금은 저도 동기 쪽으로 세상이 바뀌었어요. 푸코를 공부하면서 그렇게 생각이 바뀌었던 것 같아요.

(김지영): 저는 코로나 학번이니까 1, 2학년을 그냥 집에 누워서 지내다가 3학년이 됐는데, 사람들이 너무 열심히 사는 거예요. 그래서 나도 이것저것 해봐야지 했어요. 철학에 대해 모르지만 이름이 멋있잖아요. 뭔가 이미지가 있으니까. 졸업할 때까지 한 학기에 철학을 하나씩 들어야지, 해서 3학년 1학기에 노장철학을 듣고 2학기에 인지과학의 철학을 들었는데 인지과학의 철학이 너무 재밌는 거예요. 그냥 연결주의, 개상주의 이런 심리철학 아니면, 인지과학 같은 거를 기반으로 한 자연화된 인식론을 배웠는데, 그때 제가 물리학과 알고리즘이라고 딴ter닝, 그냥 알고리즘을 한 번 짜보는 거였거든요. 근데 이게 심리철학이랑 서로 맞는 지점이구나, 싶어서 재밌었어요. 근데 이제 뭐하고

살지, 하면서 휴학을 했고, 복학한 후 지식과 현실이라고 입증, 인과, 설명 이거에 대해서 배우는 수업이 있었는데 가벼운 마음으로 재밌게 들었어요. 그리고 연말이 되어서 이제 뭐하지? 하고 돌아보니까 철학이 제일 재밌었던 것 같아서 철학을 해야겠다고 생각했습니다.

(인터뷰어1): 지금도 제일 재밌으세요?

(김지영): 제가 뭔가 하기 싫은 거 시키면 몸살이 엄청 심해요. 알바도 하기 싫어서 아침에 눈물 흘리면서 가고 난리가 나거든요. 근데 철학은 밤 새워서 과제를 해도, 알바 하는 것보다 훨씬 낮고 재밌는 것 같아요.

(안성연): 제가 학교 옮기고 전과도 한 이유가, 첫 번째 학교가 반공대였어요. 수학이 필수였는데 저는 일단 영어로 학교에 들어갔단 말이죠. 근데 수학을 못해요. 일단 거기서 힘들었죠. 제가 삼국지 같은 류의 책들을 좋아해서 사학과에 갔는데, 수업 방식이 100% 암기더라고요. 시험 평가 기준도 그냥 길게 쓰면 100점, 이런 식이어서 이게 참 힘들었어요. 제가 철학과로 전과하게 된 이유가 수업 방식이 되게 재밌었어요. 발표랑 토론이 대부분이기 때문에, 철학과 만족합니다.

(전수진): 저는 원래 처음에 심리학과에 가고 싶어서 6지망 다 심리학을 썼었는데, 다 떨어지고 그나마 된 게 철학이어서 오게 됐었어요. 근데 제가 원래도 (고등학생 때) 윤리와 사상이나 한국사, 생활과 윤리가 제일 못하는 과목이었던 말이죠. 그래서 조금 고민을 했는데 그래도 학교를 보고 들어오게 되었어요. 근데 수업을 듣는데 어떤 얘기를 들으면 “저 사람 입장에서는 그렇게 될 수 있겠구나”, “저 사람이 살아온 환경 등을 이유로 그렇게 생각하게 되었구나” 이렇게 받아들이고 굳이 반문을 안 하게 되는 거예요. “왜 저렇게 생각하지?” 이런 생각이 안 들어서, 토론 수업을 할 때도 굳이 손을 들고 말을 할 게

없었어요. 듣다 보면 그냥 이것도 맞구나, 저것도 맞구나 싶었어요. 그래서 고민을 하다가 조금 더 실용적인 걸 배워보고 싶어서 공대로 전과를 했습니다.

(인터뷰어1): (공대의 내용은) 실용적인 것 같나요?

(전수진): 확실히 공부하는 분야가 다르니까 그런 것 같아요.

Q1. (인터뷰어2): 사소하더라도 괜찮으니까, 철학과 수업을 들으면서 했던 생각들에 대해 말씀해 주세요. 아쉬웠던 점, 좋았던 점 다 괜찮습니다.

A. (강다연): 제가 1학년 2학기 때 철학과에 와서 처음으로 발제를 하게 되었는데, 그때 푸코 발제문을 준비했었어요. 처음엔 요약 발제를 생각해서 어렵겠어? 하는 생각으로 책을 펼쳤는데, 분명 한국말인데 한 마디도 못 알아듣겠는 거예요. 진짜 큰일 났다, 이런 생각이 들었어요. 텍스트의 밀도가 다른 학문하고 확실히 다르다. 분명 뜻도 아는 단어고 다 아는 말인데 문장화됐을 때 의미가 와닿지 않는 거예요. 그때 도서관 가서 푸코 책 6권인가 7권인가를 빌려서, 10번씩 읽으면서 어떻게든 이해하려고 막 울면서 준비했던 기억이 나거든요. 그때 철학이 너무 어려워서 영영 울었어요. 아무리 공부해도 이해가 안 되는 거예요.

그런데 어느 순간에, 한창 읽다 보니까 푸코의 입장이 이거구나! 하고 머릿속에 전구 켜지는 듯한 경험을 했어요. 그래서 그때 철학과에 계시던 홍윤기 교수님께서, “철학은 머리로 하는 학문이 아니고 영영이로 하는 학문이다”라는 말씀을 하셨어요. 그러니까 오래 본 사람이 결국 이해한다는 말이었는데 그 말의 뜻을 직접 체감하게 됐던 순간이었고, 실제로 발제했을 때 칭찬도 많이 받아서 이게 철학 발제의 맛이군, 하면서 기분 좋았던 기억이 납니다.

(인터뷰어1): 지금도 발제하는 과정이 즐거우세요?

(강다연): 그때는 푸코가 재밌어서 그랬던 것도 있었던 것 같고요. 처음 했을 때가 그렇게 어려웠고, 이후에는 노하우가 쌓이니까 오히려 그때처럼 재밌다는 생각은 안 하고 있는 것 같은데 반성되네요.

A. (김지영): 과학에서 당연하게 생각하고, 신경도 안 쓰는 인과나 입증 같은 개념들이 철학에서는 당연하지가 않잖아요. 그런데 인식론을 들으니까 거기서는 인과가 그냥 습관이 되는 거예요. 생각해 보면 물건 치면 당연히 앞으로 가는 거고, 운동량, 운동법칙 다 당연한 건데 흠 말대로면 이런 것들이 다 우연에 의한 거라고 하니까 이상하다고 생각했는데 또 논리적으로 반박할 수는 없었어요. 그래서 신기하다, 이런 걸 왜 당연하게 생각했지, 이런 생각을 했어요.

근데 철학이 또 이런 게 많잖아요. 논리실증주의에서는 과학을 실제로 기술한 게 아니라 경험을 설명하는 도구로 보는데, 그런 관점에 따르면 옛날에 에테르라는 개념이 있는 것처럼 생각했다가 없다는 게 밝혀진 것처럼, 전자도 없는 걸 수도 있는 거잖아요. 근데 또 생각해 보면 전자는 당연히 있는 거라고 생각했던 말이죠. 그래서 이렇게 당연하게 생각했던 거를 의심해보는 게 재밌는 것 같아요.

(인터뷰어1): 과학에서는 인과가 당연한 걸로 여겨지나요?

(김지영): 인과라는 말을 아예 꺼내지 않아요. 그냥 'A면 B다'처럼 당연한?

(익명): 근데 일부러 그러시나 모르겠는데, 교수님들마다 발제할 때 기준이 널널하신 분도 있고 아니면 학부생에게 너무 큰 걸 요구하시는 분들도 있고 그랬던 것 같아요.

A. (안성연): 저는 일단 수업이 되게 재밌었어요. 교수님에 따라 다르지만, 소수과다 보니 교수님과의 컨택이 쉽기도 하고, 그런 부분이 재밌던 것 같아요.

(김지영): 다양한 관점을 볼 수 있는 것도 재밌는 것 같아요. 사실 일장에서 자기 주장을 하기가 조심스럽잖아요. 근데 뭔가 제가 무덤에 들어갈 때까지 안 할 것 같은 말을 하시는 분들을 보면서 되게 다양하다고 느꼈어요.

(인터뷰어1): 맞아요. 확실히 다양한 관점을 들어볼 수 있다는 게 재밌는 점인 것 같아요.

A. (전수진): 저는 아까 말했던 것처럼 그냥 듣게 되고, 다 말이 되는 것 같고 이게 답변인 것 같아요.

(인터뷰어1): 그중에서도 이게 내 의견이다, 싶은 건 없었나요?

(전수진): 그런 것도 처음엔 있었는데 또 다른 분들이 말씀하시는 거 들으면 설득이 돼요. 그러면서 점점 더 답을 못 찾게 되는 것 같아요.

(인터뷰어1): 저는 제 의견도 있지만 다른 분들 의견도 맞네, 이런 논리일 수도 있네, 이렇게 납득되는 게 좋았던 것 같아요.

(안성연): 근데 제일 좋았던 건 철학과 와서 무슨 말을 하든 싸우진 않는 게 좋았어요.

(인터뷰어1): 맞아요. 이해 안 돼도 그냥 네 의견, 이걸 내 의견 하고 넘어가는 게 좋은 것 같아요.

Q2. (인터뷰어2): 다음 질문으로는 이미 많이 답변을 해주신 내용이긴 하지만, 철학을 해오면서 즐거웠던 기억들을 들어 보고 싶습니다.

A. (김지영): 물리 교과서에도 초반에 철학적 내용이 몇 줄 나와 있거든요. 근데 이게 물리 공부할 때는 상관없는 내용이니깐 그냥 생각하고 넘어갔는데, 다시 보니까 유턴의 중력 개념이 처음 등장했을 당시에 이게 무슨 원격 작용이냐, 말이 되냐 이런 식으로 논쟁이 있었다거나, 양자역학의 해석 부분, 관측하기 전에 이미 결정이 돼 있냐 아니면 관측 자체가 영향을 끼치냐 마냐, 이런 논의들이 있는 거예요. 철학 하기 전에는 못 봤다가 다시 읽어 보면서 이렇게 연결이 되는구나, 하는 걸 느꼈어요. 또 철학과 분들이 이런 걸 고민을 많이 하니까 주관들이 다들 확실하셔서, 캐릭터들이 있어서 재밌는 것 같아요.

(인터뷰어1): 다른 학과들이랑 차이가 느껴지나요?

(김지영): 사실 대학교 다니면서 특이한 사람들은 많잖아요. 근데 물리학과에서는 취향이 특이하다고 해도 그걸 주장하는 건 별로 없는 반면에, 여기서는 주관이 확실하신 분들이 많아서 재밌어요.

(인터뷰어1): 다른 분들도 철학과 사람에 대해 동일하게 느끼시나요?

(안성연): 그렇죠. 제가 중국에 살다가 한국에 왔을 때 사람들이 좀 이기적이라고 느꼈어요. 그래서 처음에 적응을 좀 못했는데, 철학과 사람들은 이기적이지는 않은 것 같아요.

(김지영): 어떤 점에서 이기적이에요?

A. (안성연): 예를 들어 누가 뭘 먹고 있을 때, 하나면 먹어도 되냐 물어봤는데 거절당했을 때 너무 당황했어요. 물론 철학과 사람도 그런 사람이 있겠죠. 근데 대다수는 그런 느낌은 아닌 것 같아요. 그리고

철학이 제 생활에 영향을 미친 건 일단 성격이 좀 누그러졌다. 되게 유해진 것 같아요. 불교 철학, 도가 도교 철학, 윤리학 이런 거 배우다 보니 성격이 누그러진 것 같기도 해요. 그리고 제가 학원에서 애들 강의를 4년 정도 했는데 제가 벤치마킹 비슷하게 따라 하는 교수님이 황인옥 교수님이거든요. 황인옥 교수님 되게 되게 잘 가르치세요. 엄청 재밌고 대단하다는 생각이 들어서 영향을 많이 받은 것 같아요.

A. (강다연): 즐거웠던 에피소드라고 하면, 동기들이랑 대화할 때 철학에서 쓸 만한 용어들을 쓸 때가 있어요. 예를 들면 고기 먹으면서, “리오타르 선생님, 순수함은 이럴 때 쓰는 말이었어.” 이런거나, 치킨 먹으러 가서 치킨이 여기에 존재한다는 걸 증명하는 방법을 말해요. 첫 번째 완전하다는 것은 존재한다는 속성을 포함한다, 두 번째 고로 이 치킨은 지금 우리 앞에 존재한다, 이러는데 다른 친구들이랑 가면 헛소리하지 말라는 소리 듣지만, 철학하는 친구들은 다 받아주거든요. “너 방금 존재한 거야”, “너 방금 주체성 발휘한 거야” 막 이러면서 농담하는 게 저는 재밌었어요.

A. (전수진): 저도 비슷한데, 철학과 사람들이랑 어울리다 보니까 밥 먹을 때도 이런 얘기만 하게 되잖아요. 계속 진리가 있나, 이런 쟁점에 관해 얘기를 하게 되는데, 이런 습관이 남아 있는지 다른 사람랑 술자리를 가질 때도 이런 주제에 관해 물어보게 되는 게 좋은 것 같아요. 좀 더 깊이 있는 사람이 된 기분이 들어요.

(인터뷰어1): 저도 그랬던 적 있어요. 저번에 축제 때도 철학과 사람들끼리 술 마시다가 꽃잎이 떨어진 상태면 그게 죽은 거냐, 꽃잎이 죽은 기준을 뭘로 봐야 하나 이런 논의를 했던 기억이 있거든요. 이런 것처럼 수업 외에도 논의하는 과정들이 좋은 기억으로 남는 것 같아요.

Q3. (인터뷰어2): 저희가 너무 긍정적인 얘기만 한 것 같은데 이제 할 얘기는, 세 분은 철학과로 와서 후회했던 적이 있는지, 그리고 복수 전공이나 단일 전공에 관한 후회 같은 것에 대해 말씀해 주시면 됩니다.

A. (강다연): 너무 좋은 말만 한 것 같아서 나쁜 말을 좀 해주고 싶은데, 진심으로 단 한 번도 후회해 본 적이 없고, 오히려 안 왔으면 어쩔 뻔했지, 오길 잘했다는 생각을 매 순간 했어요. 다들 취업 어떡할 거냐 이리는데, 뭐 경영, 경제 이런 데 가면 다 취업 잘 되나? 이런 생각도 들면서 내가 잘하면 해결되는 문제인데 마냥 철학과를 타하는 사람들이 좀 있는 것 같다고 생각했어요. 저는 진로나 취업 문제와 상관없이 오길 잘했다고 생각하는데 주변에서 그런 얘기가 많이 들리면 후회한다기보다는 아쉬운 거죠. 근데 또 전공을 하는 사람 입장에서 그런 인식이 왜 생겼는지도 이해는 되니까, 내가 그거를 바꾸는 데 일조를 하는 사람이면 좋겠다는 생각이 들어요. 사람들이 철학과 와서 취업 어떡할 거냐고 말하지만, 저는 오히려 철학과에 왔기 때문에 지금 이렇게 정진을 할 수 있는 거라고 생각하는 사람이라. 그런 인식을 바꾸고 싶어요.

(인터뷰어1): (취업에 대해) 걱정하지 않았던 이유는 아까 말씀하셨던 즐거운 기억들 때문일까요?

(강다연): 저는 오히려 철학을 공부하면서 사람이 단단해지는 걸 느꼈고, 다른 학문을 했더라도 어느 정도 성장은 했겠지만 철학을 해서 가장 많이 성장할 수 있었던 것 같아요. 그러면서 자기 안에 확신을 많이 가질 수 있게 되었고, 여러 일들을 자신감 있게 할 수 있었던 것 같아요.

(인터뷰어1): 다연 씨는 원래 다른 과 복수 전공을 할 예정이었는데

안 하게 되었잖아요. 그렇게 된 계기가 있었을까요?

(강다연): 네 저는 사회학 복수 전공을 했다가 그만뒀는데요. 사회학 전공이 이론 수업은 철학하고 비슷해요. 그것도 사회학자의 사상을 배워서 너무 재밌는 거예요. 그래서 사회학 복수 전공을 선택했는데, 이제 또 필수로 채워야 하는 수업이 있으니까 이론만 들어서는 안 채워져요. 그래서 통계라든가 이런 류의 수업을 들었는데 이게 저한테 안 맞아서, 이거 채울 시간에 듣고 싶은 걸 더 듣자는 생각에 철학 단일 전공을 하게 되었어요.

A. (안성연): 저는 쪽 일을 하다가 이제 몇 학기 남겨놓고 일 그만두고 왔어요. 그래서 철학과 자체에 후회한 기억보다는, 진작 졸업할걸, 아니면 전적대 다닐 때 졸업을 해버릴걸, 이걸 많이 후회했죠. 그리고 회사에 가려면 경영학도가 메리트가 있다는 의견이 많지만, 그렇다고 철학과를 다닌다고 해서 디메리트라고는 생각하지 않거든요. 그래서 후회는 발제할 때 말고는 없는 것 같아요.

A. (김지영): 저는 철학과 자체는 후회 안 하고 오길 잘했다고 생각하는데, 약간 게임에서 레벨 애매하게 찍는 캐릭터 있잖아요. 물리 전공 애들보다 물리 못하고, 철학 전공 애들보다 철학 못하는, 약간 애매한 캐릭터 같은 느낌이 있어요. 주변에 과학이랑 철학 복수 전공하는 사람이 없으니까, 반도체 취업하는 친구들은 스터디도 하고 선배들한테 배우기도 하는데 저는 어떻게 될지 감이 안 잡혀서 막막하긴 해요.

(안성연): 철학과 들어온 사람 중 대부분이 그거 아니에요? 나같이 똑똑한 사람은 철학과를 들어가야 한다.

(강다연): 저희는 아닌 것 같은데 그런 생각 잘 들었습니다.

(김지영): 저는 하면 할수록 제가 바보 같아요.

(안성연): 저도 들어오기 전에는 그렇게 생각했는데, 들어오고 나서는 바보인 것 같다고 느껴요.

(김지영): 근데 확실히 들어갈 때 자부심이 살짝 생기긴 해요. 철학하는 나는 조금 달라, 이런 생각이 들긴 하죠.

(강다연): 성연 씨도 이런 의미로 말씀하신 거잖아요. 그렇죠?

(안성연): 저는 약간 나같이 똑똑한 사람이 철학을 해야 국가의 위상이 올라간다.

(강다연): 단호하시네요. 근데 저도 발제 준비하면서 많이 느꼈거든요. 나만 바보인 것 같아. 어떻게 이런 걸 못 알아듣지? 이러면서 저 빼고 다 똑똑해 보였어요. 근데 다들 저랑 똑같이 생각하고 있더라고요. 다들 나 빼고 다 똑똑한 것 같대요. 그러면 우리 모두가 다 똑똑한 거구나 그런 마인드입니다.

(김지영): 철학 2학기 해놓고 4년 하신 분과 비슷하길 바라면 도둑심보긴 하지만, 그래도 나는 아무것도 모르고 4학년을 졸업하는 기분이 들긴 해요.

(인터뷰어1): 저도 아무것도 몰라요.

(강다연): 저도 아무것도 몰라요. 그냥 다 아는 척하는 거죠.

(인터뷰어1): 아는 거 조금 나오면은 말하고 싶죠. 아는 거 하나 나왔다고 바로 손들고, 다 그러는 것 같아요.

A. (전수진): 근데 지금 간 과에서도 아이디어를 제시하고 계속 토론을 하더라고요. 질문하고 발표하고 질문하고, 내내 하는 게 똑같으니까 내가 똑같은 과를 왔구나, 싫긴 했는데 어쨌든 뭔가 실체가 있다고 느껴져요. 철학은 답이 없으니까 내 생각을 주장하기에 망설여지는 반면에 전과한 곳에서는 할 말이 생기다 보니까. 저는 전과한 과가 조금 더 잘 맞는다고 느껴져요.

Q4. (인터뷰어1): 그리고 아까 다연 씨가 답변을 해주면서 얘기를 해주셨지만, 흔히 철학과 전공한다고 하면 듣는 얘기가 취업 어떻게 할 거냐, 이런 진로에 관한 걱정이잖아요. 그래서 진로에 관해 불안을 가져본 적은 없는지, 아니면 앞으로 어떤 방향으로 나아갈 계획이 있는지 말씀 부탁드립니다. 수진 씨는 철학과 있을 때의 진로 고민도 좋고 지금의 계획도 좋아요.

A. (강다연): 진심으로 이 주제를 얘기하면 한 30시간 떠들 수 있는데, 저도 진로 고민을 진짜 많이 했거든요. 저는 4수를 해서 제가 1학년, 2학년 다닐 때쯤에 친구들은 이미 취업했더라고요. 그래서 되게 조급한 마음이 들고, 나는 뭐 해 먹고 살지, 이런 생각이 들어서 여러 가지를 찾아봤었어요. 전문직 시험을 쳐볼까, 공무원 시험을 칠까, 어디 취업하지, 이러면서 불안했었는데, 오히려 여러 가지 직무가 진로에 관해 공부할수록 내가 어디에 있든 내가 열심히 하고 잘하고 찾아나가야 하는 뭉이라는 걸 체감했어요. 공대 졸업한 사람도 자기 전공 꼭 살리지 않듯이, 저도 고민을 하다가 지금은 IT 산업쪽에서 일하고 있고 앞으로도 하고 싶은 생각이 있어요. 지금은 확장현실 XR이라는 기술을 활용하고 있고, 개발자나 디자이너들과 협업을 많이 했어요. 그러면서 느낀 건 철학 하는 사람이 팀에 한 명쯤 있어야 하는 것 같아요. 실용적인 제품을 만든다고 하더라도, 이게 사회에 어떤 가치를 창출할 것인지, 우리가 무엇을 이루고자 하는 것인지 부가적인 가

치들에 대한 논의가 필요하잖아요. 이런 논의에 깊이 있는 사유가 기반이 되어야 실질적인 결과물로 남을 수 있는 것 같아요. 실제로 팀원들도 우리 팀에 철학과의 있어서 다행이라고 말씀하시기도 하고 그래서, 제가 지금 생똥맞은 일을 하고 있음에도 연관이 없다는 생각은 들지 않아요. 물론 상관없는 직무를 위한 준비도 알아서 차곡차곡 하고 있는데, 그런 건 철학과의 아니고 어딜 가더라도 했어야 할 일이라고 생각합니다. 아무튼 저도 결론적으로는 진로 고민은 필요하지만 비단 철학과뿐만 아니라 돈 벌어 먹고 살아야 하는 인간이라면 누구나 필요한 고민이라는 생각이 듭니다.

(인터뷰어1): 다연 씨는 하고 싶은 거나 이런 걸 스스로 찾아서 하잖아요. 근데 저나 주변의 철학과 사람들 보면 해야 하는 것들이 똑 떨어지지 않으니깐, 알아서 찾는 게 어려워서 다들 고민을 많이 하는 것 같아요.

(강다연): 제가 일찍이 이런 걸 찾아봐야겠다는 생각이 들었던 게, 대학에 늦게 와서 그런 것 같기도 해요. 제가 잘나서 그랬다가보다는 대학에 늦게 와서, 만약 20살 때 입학했으면 뭘 하고 싶은지도 모르고 고민을 많이 했을 것 같아요. 그래서 만약 이 인터뷰를 보는 사람들이 스스로 길을 잘 찾아가는 사람들이 있네, 나는 아닌데, 하는 생각을 한다면 그건 시간이 해결할 문제라고 말해 주고 싶어요. 그리고 철학과 다니면서 본 사람 중에 이 사람 진짜 미래가 돈 벌어 먹고 못 살겠는데, 할 만한 사람은 한 명도 없었거든요. 그래서 고민은 분명 시간이 해결할 문제고, 속도는 사람마다 다르니까 지금 하는 공부와 고민을 잘 가다듬다 보면 자기만의 길을 찾을 수 있지 않을까, 하는 생각이 듭니다.

(전수진): 저도 갑자기 든 생각인데, 저도 전과하고 팀플을 할 때 철학과에서의 경험이 도움이 많이 되었던 것 같아요. 논리를 쌓고, 듣는

사람을 설득시키고 할 때 도움이 되었어요. 그래서 철학과 1년을 하고 넘어간 게 오히려 좋았다고 생각할 정도로, 철학을 대학에 들어온 모든 사람이 배울 수 있게끔 되었으면 좋겠다는 생각을 하기도 했습니다.

(김지영): 사실 진로 고민은 계속하는 거잖아요. 3학년 때 휴학했던 것도 뭐 해 먹고 살지 싶어서 했던 건데, 물리학과도 사실 애들한테 뭘 안 시켜요. 그냥 가르쳐주고 말아요. 반도체 수업은 이제 공과대로 갔지만, 실습을 많이 하고 스펙 쌓을 기회를 주는데, 물리학과는 그런 게 없어요. 공부나 스펙에 대한 독촉이 전혀 없어요. 그렇다 보니까 물리학과 애들도 진로 고민을 많이 하는데, 학사 마치고 취업하는 학생들은 보통 반도체고, 아니면 다 대학원에 가는 거예요. 그래서 나도 대학원 갈 분야를 정해야겠다, 하고 휴학을 하고 고민하다가 결국 철학 대학원을 선택하게 되었거든요. 근데 어제 면접을 봤는데 망했어요. 말하면서 아직 부족하다는 게 느껴져서 내년에 대학원 다시 도전해야 하나, 이런 생각도 들고요. 원래는 출판업, 편집자 쪽이 하고 싶었기도 한데 그런 스킬이 나에게 있는지에 대한 고민도 드는 것 같아요.

(강다연): 또 들으면서 느끼는 게 부족하면 채우면 되거든요. 넘쳐서 덜어내는 게 더 힘들지, 부족한걸 채우는 건 오히려 쉬워요. 예를 들면 자기가 너무 많이 알아가지고, 자기가 아는 게 다 맞다고 생각해서 오히려 사람들을 날카롭게 찌르는 사람들 있잖아요. 근데 내가 부족하다고 생각해서 더 채워야겠다고 생각하는 사람은 오히려 발전할 여지가 많다고 생각해요.

A. (안성연): 저는 진짜 별의 별걸 다 해봤어요. 프로그래머 2회 도전했는데 오버워치 랭킹 300등, 스타크래프트 1000등해서 실패했고요. 술집에서 알바도 해봤는데 이것도 너무 힘들어서 그만뒀어요. 공무원

시험 준비도 생각해 봤는데 그건 좀 재미가 없고, 오래 앉아 있는 걸 못 하겠더라고요. 그러다가 그나마 할 만한 걸 찾은 게 학원 선생님 일이었다는 것 같아요. 물론 철학과 자체랑은 관련이 없는 일이지만 다른 과도 마찬가지로인 것 같아요. 공대가 아닌 이상 전공 살리는 건 별 문제가 아닌 것 같고, 그러니까 진로 같은 거에 너무 스트레스 받지 않았으면 좋겠어요. 저도 지금 일하는 일은 있지만 다른 일을 하고 싶기도 해요. 시험 기간 때 스트레스 받고, 감당이 안 되는 친구들도 있고요. 근데 일단 저는 MBTI가 P라서 일단 들어간 다음에 생각해요. 무슨 일을 하든 그렇게 욕먹으면서 배워요. 근데 욕 한 3개월 정도 들으면 잘하게 되더라고요. 나만 그런 게 아니라 다른 사람 다 그럴 거예요. 그래서 저는 참고 몇 개월 하면 적성에 맞게 되니까 일단 들이받고 생각하는 게 좋은 것 같아요.

A. (전수진): 사실 철학과는 어디로 갈지가 불안정한 거 솔직히 다 알잖아요. 저도 일단 (MBTI) P거든요. 그 상황에 저를 던져놓고 보는 타입이라서 일단 공대로 왔고, 진로는 나중에 가서 생각하게 될 것 같아요.

(강다연): 1학년 때부터 나 이거 해야지, 하고 경주마처럼 달려가는 애들 있잖아요. 1학년 때부터 이런저런 스펙 쌓고 달려가는 친구들이 오히려 대학 4년 돌아봤을 때 기억에 남는 추억이 별로 없기도 하고, 그렇게 목표만 보고 가다가 그 목표가 싫어지면 사고거든요. 이런 애들이 오히려 늦바람 들어서 진로 고민 너무 세계 하기도 하고 그래요. 그래서 지금 몇 학년이든 간에 고민하는 거 자연스럽고, 신중하다는 증거기도 하니까 좋게 생각하면 좋을 것 같아요.

Q5. (인터뷰어2): 그리고 이제 마지막 질문으로, 다들 어려워하실 것 같지만, 나에게 철학이란? 에 대해서 여쭙보면 어떤 답변이 나올지 궁금하네요.

A. (안성연): 저한테는 어떤 느낌이나면, 노는 것도 계속 늘면 재미없어요. 중간중간 조금씩이라도 자기가 할 거를 해야지 생활이 유지가 되거든요. 예를 들어 내가 밤늦게, 새벽에 자서 오후에 일어나는 백수로 살면 생활이 무너지는 게 아니라 사람이 무너져요. 그래서 아까 말씀드린 것처럼 일단 몸을 먼저 움직여야 정돈이 되고 교정이 되니까, 그게 중요한 것 같아요. 그리고 이런 의미에서 철학이 저한테 그런 행동을 하게끔 하는 것 같아요.

A. (김지영): 저는 아까 얘기했던 것처럼, 당연하게 생각했던 걸 당연하게 여기지 않은 학문인 것 같아요. 사실 인과 개념뿐만 아니라 다른 개념들, 요즘 현상학에서도 표상주의를 의문시 여기고 내 인식과 사물이 떨어져 있지 않다는 의심들을 하는데, 이게 사실 당연하잖아요. 토대부터 쌓아 올려야 하는 거니까, 제일 큰 특징이라고 한다면 당연하게 받아 들여온 것들을 의심하는 과정이라고 생각해요.

A. (전수진): 일단 인간에게나 세상에게나 없어서는 안 될 존재이긴 하거든요. 철학은 저한테 약간 브레이크 같은 존재예요. 어떤 걸 하면서 잘 안 풀릴 때, 해결책을 찾고, 앞으로 가려면 엑셀도 필요하지만 그럼에도 모르겠을 때 잠시 멈추고 생각할 수 있게 해주는 존재인 것 같아요.

A. (강다연): 저는 하루도 내일이 불안하지 않은 적이 없었던 것 같아요. 다가올 미래가 불안하고 두렵고 무섭지 않은 적이 단 한 순간도 없었고, 자기 전에 항상 그런 걱정을 하면서 잠에 들었던 기억이 나요. 고등학생 때도, 20대 초반에도 내일이 항상 무서웠어요. 어떤 일이 올지 모르겠고, 다 알고 싶고 그랬어요. 처음에 스토아학파에 매력을 느꼈던 것도 그것 때문이었던 것 같아요. 다 정해져 있다고 생각하니 불확실성이나 미결정성이 사라지게 되더라고요. 그런데 철학을 더 공부하면서 오히려 인생은 정해져 있지 않고, 그렇기에 아름답고

재밌는 거라는 걸 느끼게 되었어요. 내가 4수해서 다른 애들보다 시간 더 써도 괜찮고, 방향 좀 해도 괜찮고, 철학을 잘 모르는 것도 괜찮게 만드는 게 철학이라고 느꼈어요. 그래서 저한테 엄청난 해방과 위안 같은 존재입니다.

(인터뷰어1): 마지막으로 소감이나 하고 싶은 말씀 있으시면 편하게 해주세요.

(안성연): 아까 너무 취업 같은 거 걱정하시길래 하는 말이지만, 저 같은 경우는 오래 앉아 있는 거 못하고 노는 거 좋아하고 해서 학원 강사 일을 쪽 하는 거지만, 자기가 오래 앉아 있는 일에 자신이 있다면 사실 할 수 있는 건 되게 많거든요. 로스쿨을 준비해도 되고, 공무원 시험을 준비해도 되고, 일반 회사에 들어가도 되고요. 이런 데 있어서 철학도가 디메리트가 되는 건 아니고, 여러분이 호들갑 떨 정도로 난이도가 높은 세상이 아니니까 너무 스트레스 받지 않으셨으면 좋겠어요.

(강다연): 일단 재밌었어요. 인터뷰 준비하시는 분들도 많이 고생하셨고 인터뷰 읽으시는 분들, 어디에 있든 어떤 상황이든, 힘껏 마음껏 재밌게 살자, 그거면 된다고 생각합니다.

(전수진): 저는 일단 많은 분들이 본다는 가정하에, 철학과가 아니더라도 철학을 할 수 있는 방법은 많거든요. 대학교에는 다른 기회도 정말 많은 곳이고, 다른 걸 배울 수 있는 곳이기도 하니까 주변을 잘 살펴보면 좋을 것 같아요.

(김지영): 저도 재밌었고요. 또 철학과 복수 전공 처음 할 때도 다들 친근하게 해주시고, 학과 분위기가 너무 좋은 것 같아요.

(인터뷰어1): 오늘 인터뷰 이렇게 마칩니다. 고맙습니다!

학부생 논문

「인공지능 시대에 바라는 인간의 노동은 무엇인가?」 - 이해교
(본교 철학과 2학년)

인공지능 시대에 바라는 인간의 노동은 무엇인가?

: 새로운 노동 형태의 보호 문제와 미래 인간의 노동

2023110224 철학과 이해교

1. 들어가며
2. 인공지능과 인간의 노동
 - 2.1. 주로 논의되는 인공지능과 일자리 문제
 - 2.2. 인공지능과 불안정한 인간의 노동 환경
 - 인공지능으로 인한 인간의 미세노동
 - 미세노동은 플랫폼으로 증대된다.
 - : 플랫폼 노동으로 인한 불안정 고용의 확산
 - 플랫폼 노동을 인공지능이 감시한다?
 - : 알고리즘 노동 통제와 인간 노동 조건의 악화
3. 국내외 대응 현황
 - 3.1. 해외 대응 현황
 - 3.2. 국내 대응 현황
4. 생각하기: 인공지능 시대 인간의 노동은 어떻게 변화해야 할까요?

개념어: 데이터레이블링, 콘텐츠 조정, 미세 노동, 유령 노동, 비가시화된 노동, human-in-the-loop, 플랫폼 노동, 깃노동, 프리카리아트, 테일러리즘,

1. 들어가며

미국의 '아마존'은 종합 인터넷 플랫폼으로, 세계 최대 규모의 쇼핑 몰 서비스로 잘 알려져 있다. 2017~2018년 사이 아마존은 AI의 결정을 바탕으로 물류창고의 직원 총 300명을 해고했다. AI가 작업 속도와 휴게 시간을 자동으로 추적하여 노동자의 해고를 결정했다. 이런

감시 속에 노동자들은 화장실에 가는 것조차 불안했으며 자신이 로봇이 된 것 같은 느낌을 받았다고 한다. 이어 2020년에는 배송 업무 근로자가 AI에 해고를 당한 일이 다시 화제가 되었다. 배달 직원들에게 ‘아마존 플렉스’라는 앱을 설치하도록 하고, 직원의 위치와 개인정보를 수집하여 업무를 평가한 것이다. 지나친 정보 수집과 AI의 일방적인 해고 통지에도 문제가 있었지만, 배달원이 배달할 건물의 문이 잠겨 배달을 수행하지 못했거나, 배달 차량 타이어에 문제가 생겨 배달을 중단하는 등 불가피한 일에도 직원의 평점을 하락시킨 AI의 평가가 합리적인지마저도 문제가 되었다.¹⁾

알렉 맥길리스의 『아마존 디스토피아』에서 다루는 사례에 관련된 내용이다. 이 외에도 아마존 물류창고에 ‘키바’라는 로봇이 사용되면서 바뀐 인간의 작업 방식을 지적하는 내용도 있다. 키바는 필요한 물건 선반을 인간 노동자의 앞으로 날라다 주는 로봇으로, 길 찾기, 장애물 피하기 등의 인공지능 기술이 탑재되었다. 키바와 일하면서 물류창고 통로를 돌아다니며 물건을 찾는 번거로움은 줄었지만 인간 노동자는 한자리에 가만히 앉아 더욱 단조로운 일을 수행해야 했다. 로봇의 도입이 인간의 일을 로봇처럼 만들고 있었다.²⁾ 이 문제는 다시 생각해 볼만하다. 키바가 대체한 물류 선반 운송은 우리가 흔히 기술이 대체했으면 하는 일로 뽑는 인간이 하기에 위험하면서 단조롭고 힘이 드는 일에 속한다고 볼 수 있다. 그런데 키바는 인간의 노동을 더 단조롭고 감시가 용이한 상태로 만들었다.

2.1. 인공지능과 인간의 노동

2.1.1. 주로 논의되는 인공지능과 일자리 문제

23년 11월, 한국은행은 'AI와 노동시장 변화' 보고서를 발표했다.

-
- 1) 현기호, '디지털 노동감시' 규제가 필요하다, 미국과 한국의 다른 점은?, <https://www.ekoreanews.co.kr/news/articleView.html?idxno=66712>, 이코리아, 2023, (2024.09.21 접속)
 - 2) 송은아, 아마존에서는 로봇이 인간을 해고한다, <https://www.segye.com/newsView/20240606509702?OutUrl=naver>, 세계일보, 2024, (2024.09.21 접속)

처음으로 국내 데이터를 통해 AI로 대체될 직업을 조사한 결과이다. 직업별 AI 노출지수를 이용해 조사한 결과, 노출지수 상위 20%에 속하는 341만 명분의 일자리가 AI 대체 가능성이 높다는 결과를 산출했다. 전체 취업자의 12%가량이 대체 고위험 직업군에 속한다는 것이다.³⁾ 이어서 한국은행은 이슈노트 ‘노동시장에서 사회적 능력의 중요성 증가’ 보고서에서 사회적 능력이 요구되는 일자리의 비중과 보상이 늘어나고 있다고 밝혔다. 보고서에서 정의하는 사회적 능력이란 협동, 협상, 설득력 그리고 타인의 감정과 반응을 이해하는 능력인 사회적 인지력 등 다른 사람과 원활하게 일할 수 있는 ‘비인지적 능력’이다. 수학적 지식을 이용하는 수학적 업무의 경우에도 일자리와 임금 면에서 비중이 늘었지만, 증가 폭은 사회적 업무보다 작았다.⁴⁾

(표 2-1) 업무 강도에 따른 직업 분류(예시)¹⁾

High Social - High Math	High Social - Low Math
<ul style="list-style-type: none"> • 행정 및 경영 지원 관리자 • 전문 서비스(연구·교육 및 법률, 보험 및 금융, 문화·예술 등) 관련 관리자 • 의료 진료 전문가, 약사, 간호사 • 대학교수 및 강사, 학교 교사 	<ul style="list-style-type: none"> • 사회복지 관련 종사자 • 법률 전문가 • 작가 및 언론 관련 전문가 • 연극·영화 및 영상 전문가 • 경찰·소방 및 교도 관련 종사자
Low Social - High Math	Low Social - Low Math
<ul style="list-style-type: none"> • 생명 및 자연과학 관련 시험원 • 회계 및 경리, 통계 관련 사무원 • 석유 및 화합물 가공 장치 조직원 • 자동 조립라인 및 산업용로봇 조직원 	<ul style="list-style-type: none"> • 미용 관련 서비스 종사자 • 조리사, 식음료 서비스 종사자 • 축산 및 사육, 임업, 어업 관련 종사자 • 철도 및 전동차 기관사

주: 1) 한국표준직업분류 소분류 기준
 자료: 지역별고용조사, 저위 계산

IMF 보고서에서도 비슷한 견해이다. AI는 전체적으로 일자리의 40% 정도에 영향을 미칠 것이라고 발표했다. 영향을 받는 일자리 중

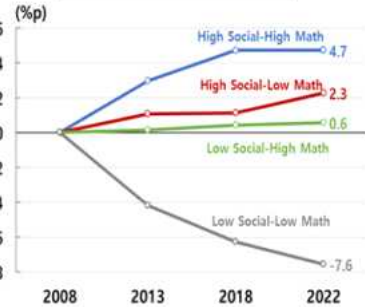
3) 이나라, [은행권 AI 전쟁(中)] "현장 인력도 AI가 대체"...은행 노동시장 변화 바람 '술술', <https://www.youthdaily.co.kr/news/article.html?no=144580>, 청년일보, 2024, (2024-09-22 접속)

4) 김희승, AI 시대에도 살아남는 일자리는...“협동·공감능력 중요”, https://www.hani.co.kr/arti/economy/economy_general/1144186.html, 한겨레, 2024, (2024-9-22 접속)

직업별 업무 강도를 측정하는 세부 항목

수학적 업무	1) 수학적 사고 능력 : 적절한 수학적 방법, 공식을 선택하는 능력
	2) 수학적 지식 : 수의 연산과 상호관계에 대한 지식
	3) 수학적 기술 : 수학을 이용하여 문제를 해결하는 능력
사회적 업무	1) 협동력: 다른 사람의 행동에 대하여 자신의 행동을 조정하는 능력
	2) 협상력: 여러 사람을 통합하고 차이를 조화시키는 능력
	3) 설득력: 타인이 생각이나 행동을 바꾸도록 설득하는 능력
	4) 사회적 인지력: 타인의 감정, 반응, 동기를 이해하는 능력

업무강도별 고용 비중 변화



절반은 인공지능으로 인한 부정적인 영향이 갈 것으로 전망했다. 우리가 주로 인공지능과 일자리의 문제를 논할 때 대체되는 직업은 무엇이고 유망한 직업은 무엇인지 분류하는 데에 집중했다. 물론 직업의 성격에 따라 인공지능의 대체 위험 정도를 나누어 분석해 볼 순 있겠지만, 앞으로 인공지능이 어떤 일을 하게 될지는 인공지능이 아닌 인간이 결정한다. 인공지능 개발의 방향성은 인간이 정하는 것이기 때문이다. 주로 제기되는 ‘인공지능이 우리 직업을 대체할까요?’하는 물음의 답은 누구도 정확히 말할 수가 없고, 분석 결과가 나온다고 해서 인간이 수동적으로 따라가야 하는 것도 아니다. 대신 우리는 인간이 하고 싶은 일을 생각해 보고 이에 맞는 기술을 요구하고 다루어야 한다. 그런데 현재 인공지능은 인간이 바라는 방식으로 인간과 노동하고 있지는 않다. 인공지능과 함께 노동하는 인간은 어떤 모습인지 살펴보고자 한다.

2.1.2. 인공지능과 불안정한 인간의 노동 환경

-인공지능으로 인한 인간의 미세노동

우리는 인공지능이 해내는 일과 인간의 노동을 종종 대립 구도로 바라본다. 인간의 일자리를 인공지능이 앗아갈 것이라는 암울한 전망은 인간과 인공지능 간에 일거리 경쟁 구도를 상정한다. 그런데 인공지능이 하는 행위를 순수하게 자동화된 행위로 볼 수 있을까? 인공지능의 지능이라는 표현은 실제 인간의 지능과는 다르다. 실제로 컴퓨터

가 하는 일은 “구별”, “분류”이다. 오늘날 AI는 숫자뿐만 아니라 동영상상을 포함한 이미지 데이터, 텍스트와 음성을 포함한 자연어를 처리한다. 여기서 처리한다는 것은 데이터 간에 차이를 구별하여 분류할 수 있다는 의미이자, 특정 유형의 학습데이터와 비슷한 결과물을 생성해 낼 수 있다는 의미이다.⁵⁾

그렇다면 이러한 분류와 구별을 하기 위해 인공지능이 스스로 자료를 수집해서 학습할까? 이 과정에서는 인간의 노동이 투입된다. 이 단계에서 인간이 인공지능의 학습데이터를 제공하기 위해 각각의 자료에 이름을 붙여주는 노동을 ‘데이터 레이블링’이라고 부른다. 이에 더해 정리된 자료를 학습한 인공지능의 대답이 적절한지 검토하고 보강하는 작업도 인간의 몫이다. 또한 인공지능 알고리즘이 이용자의 관심사에 따른 영상, 텍스트를 추천해 주는 행위 역시 자동적인 것이 아니다. 온라인 플랫폼에서 콘텐츠를 검토하고 부적절한 콘텐츠를 걸러내는 작업도 인간이 하게 되는데, 이를 ‘콘텐츠 조정’이라고 한다. 이 두 가지는 모두 온라인 플랫폼을 통해 제공되는 매우 작고 단기간의 일을 수행하는 노동이라는 의미의 ‘미세 노동’에 속한다.⁶⁾ 인공지능 뒤 노동자가 드러나지 않는다는 의미에서 ‘유령 노동’이라고도 한다. 이처럼 AI를 작동시키는 알고리즘 루프 속에는 항상 인간이 일하고 있기 때문에 이들을 ‘루프 속의 인간(human-in-the-loop)’이라고 부른다.⁷⁾

-미세노동은 플랫폼으로 중개된다.

챗GPT, 바드 등의 생성형 인공지능을 개발하는 과정에도 인간의

5) 장지연, 「인공지능(AI)은 인간의 노동생활에 어떤 영향을 미칠까」, 『국제노동브리프』 2023년 8월호 pp.3~5 한국노동연구원, p.4

6) 안치용 외 3인, 「보이지 않는 것에서 AI를 움직이는 이들이 있다

」

https://www.ohmynews.com/NWS_Web/Series/series_premium_pg.aspx?CNT_N_CD=A0003024948, ESG세상 시리즈 24.2.28 업데이트, 24.9.15 접속

7) 하대청, 「루프 속의 프래카리아트- 인공지능 속 인간 노동과 기술정치」, 『경제와 사회』, 2018년 여름호(통권 제 118호), p.289

노동이 투입되었다. 미세 노동의 수행자는 보통 남반구 국가, 제3세계, 빈민 등으로 알려졌지만 전 세계적으로 많다. 인공지능 개발 기업은 미세 노동 중개 사이트를 통해 일감을 불특정 노동자에게 무작위로 맡기게 된다. 이 과정에서 기업과 노동자는 초단기적으로 연결된다. 이런 일회성 노동의 형태를 ‘긱노동(gig work)’이라고 한다. 긱노동에서 근로 계약이 이루어지는 경우는 드물다. 기업 입장에서는 고용에 대한 사회적 책임을 지지도 않으면서 값싼 노동력을 확보할 수 있기에 매력적이다. 이렇게 노동자와 기업을 중간에서 잇고 수수료를 받는 플랫폼에서 이루어지는 노동이 ‘플랫폼 노동’이다. 플랫폼에서 이루어지는 미세 노동의 대가는 시급, 월급제가 아닌 건별 지급제이다. 노동 시간으로 환산하면 최저 임금에 미치지 못하는 저임금 작업이다. 노동자는 중개 사이트에 일감이 올라오길 기다리다가 일에 착수한다. 그마저도 항상 하는 일은 단순하지만, 문장을 번역하거나 사진에서 자전거를 고르거나 불쾌한 콘텐츠를 걸러내는 등 다양해서 숙련도 쌓기를 기대하기도 어렵다. 게다가 불쾌한 콘텐츠를 걸러내는 작업은 미세 노동자들의 심리적 충격을 야기할 수 있지만 근로 계약이 체결되어 있지 않으므로 기업에서 이들을 보호할 법적 근거가 부족하다. 원하는 시간대에 아무 데서나 일을 수행할 수 있다는 장점과 인공지능 알고리즘 개발 업무의 기밀 유지 조항은 비슷한 작업을 하는 미세 노동자 간의 연결을 어렵게 만든다. 이런 열악한 노동 환경에 대해 조직을 만들어 연대하기도 힘들다는 의미이다.

문제 짚기: 플랫폼 노동으로 인한 불안정 고용의 확산

인공지능 개발을 위해 미세 노동이 투입되고, 대부분 미세 노동은 기업이 플랫폼을 통해 위탁하는 형태로 이루어진다는 사실을 살펴보았다. 물론 플랫폼 노동자의 불안정한 고용 형태는 새롭게 발생한 문제는 아니다. 다만 디지털 기술의 발달과 인공지능 사업의 활발한 추진으로 플랫폼 노동 종사자는 늘어나는 추세이기 때문에 문제의 심각성이 부각된다. 플랫폼 노동 종사자를 다른 표현으로 불안정한 노동자

‘프레카리아트’라고 부르기도 한다. 가이 스탠딩에 따르면, 프레카리아트는 주요 일급 가지 노동 안전망이 없는 사람들을 말한다. 첫째, 실업으로 충분한 소득을 벌 기회가 없다. 둘째, 일자리를 갖더라도 사용자가 내키는 대로 해고할 수 있다. 셋째, 직무 수행에 필요한 직무기술서가 없다. 넷째, 고용되더라도 산업안전 및 건강에 관한 작업 수칙이나 초과 근무 규정 등의 보호를 받지 못한다. 다섯째, 진급이나 기술연마의 기회가 없다. 여섯째, 최저임금제도의 보호를 받지 못하고 물가인상률에 따른 임금 인상분을 보장받지 못한다. 일곱째, 이들의 이해를 대변할 집단이 없다.⁸⁾ 이 일급 가지 중 대부분 플랫폼 노동 형태에서 찾아볼 수 있는 불안정 고용의 내용이라고 할 수 있다.

플랫폼 노동자도 기존의 고용관계에서 벗어난 깃노동 형태로 건당 일을 마친 후 주기적 실업을 겪고 근로 계약을 체결하지 않기에 각종 보험과 최저임금을 보장받을 수 없다. 또한 플랫폼 노동자의 작업에는 구체적인 가이드라인이 없어 노동자가 스스로 결정해야 하는 경우가 있는데, 이에 대해 작업의 보수를 받지 못하는 위험도 개인이 감수해야 한다. 전통적인 고용관계에서 벗어나 모호한 부분도 있지만, 플랫폼 노동자도 위 일급 가지의 불안정 고용의 기준에 의해 노동 안전망이 부족한 상태라고 확인할 수 있다.

이 문제는 인공지능의 미세 노동 문제가 부각되기 전부터 플랫폼 노동자와 프리랜서의 권익 문제로 경각심을 일으켰다. 현재는 노동법이 보호하지 못하는 특수고용형태근로자, 플랫폼 노동자, 프리랜서 등의 ‘비임금 노동자’를 어떻게 보호해야 할지 논의가 이루어지고 있다. 이에 비임금 노동자를 노동법상의 근로자로 포섭하는 방안, 비임금 노동자를 묶어 특수고용형태근로자로 편입시키고 특수형태근로 종사자에 대한 특별법을 제정하는 방안, 플랫폼 노동자를 제3의 집단으로 정의하고 보호법을 만드는 방안 등을 제시하고 있다. 물론 세 가지 모

8) 원저자 임운택, 「금융시장 자본주의와 노동의 프레카리아트화」, 『경제와 사회』 107: 12-42, 2015/ 후속연구자 안영규, 플랫폼노동으로의 전환과 프레카리아트화 -근거이론 적용-, 노동연구 제48집, 2024, pp.75-112

두 플랫폼 노동 형태의 유연성이 높아져 노동자의 범위를 정하기 어렵다는 점, 앞으로의 노동 형태를 예측하기 힘들다는 점을 고려했을 때, 극복할 어려움이 존재한다.

-플랫폼 노동을 인공지능이 감시한다?

플랫폼 노동에서 대표적으로 떠올릴 수 있는 노동은 배달이다. 배달에도 인공지능 알고리즘의 도입으로 ‘노동 착취’가 일어나고 있다고 한다. 배달의 민족은 점포와 배달원을 연결해주는 플랫폼이다. 그런데 이 플랫폼에 적용된 인공지능의 기술이 노동을 통제하는 수단으로 변모하고 있다는 점이 지적된다. 배달원들은 프리랜서로 자신이 원하는 시간대에 자유롭게 일할 수 있다고 하지만, 알고리즘을 이용하여 특정 시간대에 콜을 더 많이 주어 노동량을 조절하거나 콜을 적절히 받지 않는 배달원에게는 패널티를 주는 방식으로 교묘하게 노동을 통제하고 있다고 한다. 인공지능은 배달원이 언제 콜을 받고 거절했는지, 배달 시간이 얼마나 걸렸는지 등을 실시간으로 분석해 추적한다. 노동자의 작업시간과 동선을 분석하여 관리하는 과학적 경영을 ‘테일러리즘’이라고 하는데, 이러한 경영으로 인간의 노동을 인공지능으로 하나하나 지시하고 감시하는 방식이 되었다고 지적한다.⁹⁾

문제 짚기: 알고리즘 노동 통제와 인간 노동 조건의 악화

노동에서 활용되는 인공지능 문제인 디지털 감시에 대해 더 알아보자. 감시하고 주의를 주는 정도가 아니라, 감시를 기반으로 승진과 해고에까지 영향을 미친다는 점, 노동자에게 불리한 개인 정보를 수집한다는 점에서 문제는 커진다. 23년도 미국 정치권은 자동화 기술로 직원을 모니터링하는 디지털 노동 감시에 대해 주목하기 시작했다. 고용주는 직원의 업무를 모니터링하고 추적하면서 이 결과를 바탕으로 직

9) 주영재, 인공지능, 노동을 지배한다, <https://www.khan.co.kr/economy/economy-general/article/202002151422001>, 경향신문, 2020, (2024-09-22 접속)

장 내 의사결정을 내리면서 근로자에게 불리한 상황이 발생할 수 있다고 우려했다. 지속적인 성과 추적인 직원이 작업 속도에 부담을 느끼게 하여 부상으로 이어질 수 있으며, 감시가 급여, 승진, 징계 등의 결과에 영향을 미칠 경우 차별대우의 위험성이 있다고 판단한다. 미국 각 주에서는 관련 문제를 규정하는 법안을 내렸다. 대표적으로 미네소타주 의회는 고용주가 공개하지 않은 할당량을 기준으로 직원을 해고하거나 징계할 수 없도록 하는 법안을 통과시켰다. 국제노동기구에서도 여러 기기로 노동자를 추적하는 디지털 감시를 규제했다. 이에 대해 한국에서도 CCTV로 인한 근로 감시와 AI 채용 공정성에 대한 문제가 거론되어 개인정보위원회와 고용노동부에서 디지털 기기의 목적을 정확히 밝히고 최소한의 범위로 개인정보를 처리하도록 ‘개인정보 보호 가이드라인’을 개정했다.¹⁰⁾

이렇게 기존의 노동 환경에도 부정적 영향을 미치지만, 인공지능 자체에서 파생된 질 낮은 노동도 문제가 된다. 인공지능은 자동화 기계이지만 스스로 작동하지 못한다. 우리가 이해하는 정보의 형태를 컴퓨터가 이해할 수 있는 데이터의 형태로 전환하는 인간의 노동으로 인공지능이 작동할 수 있다. 그런데 인간의 그러한 미세 노동은 저평가되어 있다. 저임금으로 인간을 이용하는데 미세 노동자의 수에 비해 일자리도 늘 풍부하지는 않아서, 노동자는 노동시간 외 24시간 플랫폼의 일감을 확인해야 한다. 이는 다른 의미의 비가시화된 노동을 내포한다. 자동화 기계 뒤에서 일하면서, 노동 외 시간에 일감을 기다리는 또 다른 비가시화된 노동이 있다. 기업은 플랫폼을 통해 노동자들에게 일거리를 제공하지만, 안정적으로 제공할 의무도 없고, 노동 과정에서 정신적 피폐가 이어지더라도 환경을 개선할 의무도 없다. 인공지능 개발을 위한 플랫폼 노동은 누구나 접근할 수 있고, 공간간적 제약이 없다는 긍정적인 면으로 노동자들에게 다가가지만, 장기적으로

10) 현기호, '디지털 노동감시' 규제가 필요하다, 미국과 한국의 다른 점은?, <https://www.ekoreanews.co.kr/news/articleView.html?idxno=66712>, 이코리아, 2023, (2024.09.21 접속)

기업의 이익이 크다. 이러한 비전통적인 고용 형태는 늘어나고 있지만 규제책은 아직 부족한 상황이다. 문제는 적절한 규제 없이 인공지능이 노동 세계에 도입될수록 기존의 일자리가 해체되고 이런 일자리가 늘어날 위험도 존재한다는 점이다.

3. 국내외 대응 현황

3.1. 해외 대응 현황

유럽연합은 시기에 따라 구체적인 적용 방법과 범위에는 차이가 있지만, 플랫폼 노동자가 임금노동자와 동등한 수준으로 단결권, 사회권을 보장받게 하기 위해 대응하고 있다. 대표적으로 EC는 2021년 “플랫폼 노동에서의 노동조건 개선을 위한 지침 법안”에서 플랫폼 노동자의 고용 지위 분류를 명확히 하고 플랫폼 기업 알고리즘 관리에 공정성, 투명성, 책임성을 확립하고 플랫폼 기업의 신고 의무를 제도화했다.¹¹⁾ 플랫폼 노동자의 고용 형태 분류를 명확히 하는 것은 중요한데, 위장 자영업자로 고용할 경우엔 자칫 플랫폼 노동자의 범위에서도 배제될 수 있기 때문에 이러한 분류에 대해선 엄격히 대응하는 것이다. 플랫폼 알고리즘 관리에 대한 조항은 알고리즘이 부적절한 판단을 내려 노동자가 차별적인 대우를 받지 않도록 예방하거나, 알고리즘의 결정에 대한 설명이 필요하고, 부적절한 판단에 대한 책임 소재를 정하는 일을 하도록 제시한 내용이라고 보면 된다. 이러한 고용 근로자와 자영업자의 사이에 존재하는 플랫폼 노동자에 대한 안전망을 도입하려는 대응에도 불구하고 진성 자영업자로 분류되거나 노동 플랫폼을 직접적으로 사용하지 않아서 보호의 대상에 포함되지 못한 플랫폼 노동자를 고려하여 자영업자에 대한 보호 정책도 논의하는 등 여러 방면에서의 고려가 이루어지고 있다.

이어서 노동자에게 불리하게 작용하는 알고리즘에 대한 규제도 이루

11) 이승윤 외 2인, 플랫폼 노동의 정의와 노동권단결권사회권 관련 법제도 비교연구: 한국과 유럽연합을 중심으로, 한국사회정책 제30권 제4호, 2023, pp.35~69, p.47

어진다. 알고리즘으로 인한 문제는 크게 근로자의 개인정보 문제, 알고리즘 편향성의 문제, 근로 감시와 프라이버시 문제와 연계된다.¹²⁾ 개인정보 문제는 채용 시 수집되는 데이터가 너무 광범위할 경우 채용의 적절하지 않은 개인정보가 채용 과정에 과도하게 활용될 수 있다. 이에 EU는 2024년 인공지능법엔 인사 관리에 사용되는 인공지능으로 고위험 범주로 분류하여 사용자가 시스템의 결과물을 해석할 수 있을 정도의 알고리즘 투명성을 요구한다. EU 일반 데이터 보호 규칙은 알고리즘 처리가 개인의 권리와 자유, 프라이버시에 영향을 미치지 않도록 규제한다. 그 주요 내용으로 편향성과 프라이버시를 우려한 개인 데이터 자동 처리에만 근거한 결정을 금지, 데이터보호영향평가¹³⁾ 등이 있다.¹⁴⁾ 또한 디지털 감시에 대해선 앞서 언급한, 고용주가 공개하지 않은 할당량을 기준으로 직원을 해고하거나 징계할 수 없도록 하는 법안 등 국제기구의 규제를 바탕으로 각 주가 구체적인 규제책을 마련 중이다.

3.2. 국내 대응 현황

한국에서는 2021년도 ‘플랫폼 종사자 보호법안’을 발의했다. 이 법안은 플랫폼 노동자를 대상으로 공정계약, 차별 금지 등의 노동법을 부분적으로 보장하는 방식을 취하고 있다. 플랫폼 상에서 노동 제공자와 플랫폼을 이용하는 기업 사이의 근로계약 비율은 낮지만 플랫폼 제공자와 이용자 사이에는 기본적인 이용계약이 존재한다. 플랫폼 제공자는 서비스 이용자에게 불리하지 않은 이용 조항을 서면으로 제시해야 하며, 계약 변경 시에도 서면 제시해야 한다. 또한 플랫폼 종사자의 사회적 보호를 위해 사회보험 적용에 대한 관계 법령을 정해줘야 하고, 이용자의 직업능력개발을 위한 지원 조치를 취하도록 했다.

12) 이윤경, 「노동관계에서 알고리즘에 관한 법적 쟁점」, 『노동법연구』, 2024 제56호

13) 특정 데이터 처리가 개인의 권리와 자유에 미칠 수 있는 위험을 평가, 관리하는 과정이다.

14) 권오성, 「알고리즘과 노동법」, 2022

물론 정부에 대해서도 표준계약서 개발 및 보급, 사회보험 적용 비용 지원 등의 역할을 부여했다. 플랫폼 노동 종사자가 늘어나는 가운데 이들의 보호할 사회적 안전망이 부재한 상황에서 이 시스템은 필요했다. 다만 일각에서는 근본적인 노동법을 개혁하기보다 플랫폼 노동자에 한한 특별법을 제정하는 것이 일반 노동법 체계에서 플랫폼 노동자를 배제시킬 수 있다는 우려도 나왔다.¹⁵⁾

2023년에는 ‘일하는 사람의 권리 보장에 관한 법률안’을 발의했다. 본 안건은 21년도의 플랫폼 노동자들을 특별히 규정하여 보호했던 것과 달리 전통적 노동법의 적용 대상과 더 넓은 의미의 ‘일하는 사람’을 포괄하여 노동법적 보호 기반을 만드는 시도였다. 23년도의 ‘일하는 사람’은 1인자영업자까지 포함되는 넓은 개념인 데다 사회 보험 권리까지 고려한 안건이었지만, 고용관계 오분류를 정정하는 입증 책임을 노동자에게 맡기는 제한적인 상황으로 인해, 사실상 모든 형태의 노동자를 포괄하여 보호하려는 취지에는 미치지 못했다.

우리나라도 알고리즘으로 근로자가 입을 수 있는 피해를 고려하여 규제책을 논의하고 있다. 먼저 개인정보 침해의 측면에서, 우리나라의 경우 ‘선허용 후규제’ 방식으로 알고리즘 산업 육성에 더 방점을 둔다. 이에 개인정보 침해 피해에 대한 적절한 사후 규제도 EU에 비해 미비하다는 점에서 보완의 필요성이 엿보인다. 이어 인공지능으로 인한 고용상 차별 문제는 개인정보보호법에서 완전히 자동화된 개인정보 처리에 따른 결정이 자신의 권리나 의무에 중대한 영향을 미치는 경우엔 결정을 거부하거나 설명을 요구할 수 있도록 개정했다. 법안의 취지와 인간 중심적 접근 방식은 긍정적으로 생각할 수 있으나 결정이 실제 완전히 자동화된 것이었는지, 중대한 영향을 받은 것이 맞는지에 대한 증명 책임을 피해자가 부담하게 되면서 실효성에는 의문이 제기될 수 있다. 마지막으로 디지털 감시에 대해선 아직 현존하는 개

15) 구남영, [플랫폼 종사자법 논란1] ‘플랫폼 종사자 보호법안’ 발의...노동계는 반발, <https://www.biztribune.co.kr/news/articleView.html?idxno=259280>, 비즈트리뷴, 2021, (2024-09-19 접속)

인정보관리법에 따라 법적 근거를 마련하려고 하고 있지만 한계를 느끼고 노동법적 근거를 마련하기 위한 논의가 이루어지고 있다.¹⁶⁾

4. 생각하기: 인공지능 시대, 우리는 어떤 노동을 바라나요?

앞서 우리는 현재 인공지능의 발달과 관련하여 인간 노동자가 겪고 있는 어려움을 살펴보았다. 인공지능 발달에 인간의 노동이 투입되고 인공지능이 인간의 노동 세계에서 공존하는 상호작용의 관계에서, 새로운 인간 노동 형태의 보호가 미비하다는 문제점과 그에 대한 대응으로 나온 법안을 소개했다. 이러한 문제는 근본적으로 인공지능 기술이 인공지능 개발 사업체에 의해 방향성을 잡아가고 있다는 점으로부터 야기된다. 미세 노동, 비가시화된 노동의 문제는 사업체가 인공지능을 순수하게 기술의 혁신으로 보이도록 하기 위한 의도가 개입되어 있다. 인간의 미세 노동을 비가시화하면서, 기업이 결과물을 자동으로 생성하는 신비로운 기술을 이룩한 것처럼 보이게 한다는 것이다. 그로 인해 기업의 혁신적인 이미지와 투자를 얻게 된다. 이렇게 기업은 데이터를 제공하는 일이 인공지능에 필요한 요소인데도 그 일의 가치를 평가절하하고 숨기고 있다. 그리고 플랫폼 노동의 경우, 성장하는 플랫폼에 인공지능 알고리즘으로 실시간 GPS, 매칭 서비스 등 노동자와 이용자 간의 빠르고 효율적인 중계에 맞춰 기술을 고안해 내 플랫폼으로의 유입을 도모했을 뿐, 실질적으로 노동자를 보호하기 위한 기술을 탑재하지는 않았다. 우리는 막연하게 기술 개발은 인간과 사회를 풍요롭게 만든다고 생각하지만 기업이 주도하는 인공지능 기술은 우리가 바라는 노동 환경을 제공하는 목적이 아닌 기업의 이익 창출이다. 맹목적으로 기업의 방향을 따라가면 비슷한 노동 문제를 지속적으로 겪을 수 있으며, 이미 발생한 기술 부작용에 대한 규제책을 고안하기 바쁠 것이다. 따라서 기술의 방향성에 대해선 인공지능 관련 종사자 외에도 다양한 이해관계자가 논의를 해야한다. 우리도 인간의 노동

16) 자세한 내용은 이윤경, 「노동관계에서 알고리즘에 관한 법적 쟁점」, 『노동법연구』, 2024 제56호 p.247을 참고하면 좋다.

세계에서 인공지능의 방향성을 논하기 위해, 우리가 바라는 노동 환경은 어떤 것인지 의견을 나누고자 한다.

Q: 인공지능 시대 인간의 노동은 어떻게 변화해야 할까요? 그러기 위해 어떤 조건이 필요할까요?

처음 우리가 기대했던 인간의 노동은 단순한 업무 위주의 강도 높은 형태가 아니다. 그렇다면 우리는 어떤 노동 형태를 원하는지 의견을 나누어 보자. 발표자는 인간 모두가 노동을 하지 않고 살게 될 것이라고 생각하지 않는다. 대신 적당한 업무량과 쾌적한 노동 환경, 개인적인 보람이 느껴지는 노동을 하고 싶다고 생각한다. 그러기 위해 필요한 것은 효율에 치우치지 않은 인간의노동 환경을 개선하기 위한 기술의 개발, 새로운 노동 형태에 대응한 기존 법의 개편 등이다. 기술의 방향은 인간이 항상 개입할 수 있음을 염두에 두고 우리가 원하는 기술의 방향을 논하길 바란다.

6. 참고문헌

- 고현범(Ko Hyun-bum). 「직업과 자아실현」, 『생명연구』 19호 (2011), 서강대학교 생명문화연구소, pp. 49-81.
- 구남영, [플랫폼 종사자법 논란1] ‘플랫폼 종사자 보호법안’ 발의... 노동계는 반발,
<https://www.biztribune.co.kr/news/articleView.html?idxno=259280>, 비즈트리뷴, 2021, (2024-09-19 접속)
- 권오성, 「알고리즘과노동법」, 2022
- 김희승, AI 시대에도 살아남는 일자리는...“협동·공감능력 중요”,
https://www.hani.co.kr/arti/economy/economy_general/1144186.html, 한겨레, 2024, (2024-9-22 접속)
- 백수원, 「인공지능(AI) 발전에 따른 사회국가원리 구현 방식의 변화에 대한 고찰」, 2024
- 송은아, 아마존에서는 로봇이 인간을 해고한다,
<https://www.segye.com/newsView/20240606509702?OutUrl=naver>, 세계일보, 2024, (2024.09.21 접속)

-안영규, 플랫폼노동으로의 전환과 프레카리아트화-근거이론 적용-, 노동연구 제48집, 2024, pp.75~112

- 안치용 외 3인, 「보이지 않는 것에서 AI를 움직이는 이들이 있다」,

https://www.ohmynews.com/NWS_Web/Series/series_premium_pg.aspx?CNTN_CD=A0003024948, ESG세상 시리즈 24.2.28 업데이트, 24.9.15 접속

- 양승훈

, 「chatGPT 등장과 함께 읽는 'AI 인형에 눈 붙이기' 노동: 미세 노동의 가치 배분 정치: 『노동자 없는 노동』 (필 존스 지음, 김고명 옮김, 2022, 롤리코스티)」, 『산업노동연구』 29권 1호 2023, pp.217-224

- 이나라, [은행권AI 전쟁(中)] "현장 인력도AI가 대체"...은행 노동 시장 변화 바람'술술',

<https://www.youthdaily.co.kr/news/article.html?no=144580>, 청년일보, 2024, (2024-09-22 접속)

- 이민화, 「인공지능과 일자리의 미래」, 『국제노동브리프』 2016년 6월호 pp.11~24, 한국노동연구원,

- 이승운 외 2인, 플랫폼 노동의 정의와 노동권·단결권·사회권 관련 법·제도 비교연구: 한국과 유럽연합을 중심으로, 한국사회정책 제30권 제4호, 2023, pp.35~69

-이울경, 「노동관계에서 알고리즘에 관한 법적 쟁점」, 『노동법연구』, 2024 제56호

- 장지연, 「인공지능(AI)은 인간의 노동생활에 어떤 영향을 미칠까」, 『국제노동브리프』 2023년 8월호 pp.3~5 한국노동연구원

- 정현진, 「직원한테말했는데 로봇이었다... AI vs 인간 콜센터전쟁」, <https://view.asiae.co.kr/article/2024082909471981938>, 아시아경제, 2024, (2024-09-18 접속)

-주영재, 인공지능, 노동을 지배한다, <https://www.khan.co.kr/economy/economy-general/article/202002151422001>, 경향신문, 2020, (2024-09-22 접속)

- 하대청, 「루프 속의 프레카리아트- 인공지능 속 인간 노동과 기술정치」, 『경제와 사회』, 2018년 여름호(통권 제 118호)

-허유선, 『인공지능 윤리를 부탁해』, 나무야, 2024

- 현기호, '디지털 노동감시' 규제가 필요하다, 미국과 한국의 다른 점은 ? ,
<https://www.ekoreanews.co.kr/news/articleView.html?idxno=66712>,
이코리아, 2023, (2024.09.21 접속)

학부생 논문

「경험주의적 독단의 제거는 어떻게 실용주의로 이행하는가?」

- 정형서

(본교 철학과 1학년)

경험주의적 독단의 제거는 어떻게 실용주의로 이행하는가?

: 상대적 경험론, 전체론, 인식론적 자연주의

William Van Orman Quine

2024110335 정형서

목차

I Prologue

- I-1. 분석-종합 구분의 인식론적 의의
- I-2. 분석철학과 논리 원자론
- I-3. 논리 실증주의: 현상주의와 검증 가능성 기준

II Two Dogmas of Empiricism

- II-1. 분석성의 기원
- II-2. 현상주의적 환원의 실패

III Epilogue

- III-1. 전체론적 검증주의
- III-2. 믿음 망의 구성, 그리고의 후속 작업

IV References

주제 분야: 인식론, 분석철학, 언어철학, 논리학, 과학철학, 형이상학

주제어: 경험주의 Empiricism, 전체론적 검증주의 Holistic Verificationism, 자연주의 Naturalism, 분석 Analysis, 종합 Synthesis, 분석성 Analyticity, 환원주의 Reductionism

I Prologue

전통적으로 철학은 개념의 범주를 다루는 학문으로서의 형이상학적

성격과 과학이나 수학, 논리학 등 다른 학문의 지식적 기반을 다루는 학문으로서의 인식론적 성격을 같이했다. 콰인은 형이상학과 인식론, 그리고 여타 학문의 관계를 완전히 뒤바꿀 만큼 도발적인 철학자지만, 그럼에도 불구하고 로티(R. Rorty), 데이빗슨(D. Davidson), 퍼트넘(H. Putnam), 크립키(Saul A. Kripke), 맥도웰(J. McDowell) 등 현대 철학자들에게 거대한 영향을 끼쳤다.

본 발제는 콰인 철학에 입문하기 위해, 그의 철학이 어떤 배경에서 탄생했는지 이해하여 그 토대를 마련하는 것을 첫 번째 목표로 하고, 주제적 시각으로 그의 논증 과정을 검토하여 철학적 의문을 구체화하는 것을 두 번째, 나아가 그의 철학과 다른 철학적 사조 사이에 일어나는 불일치나 마찰이 어째서·어떻게 일어나는지 고민함으로써 종합적 사고력을 기르는 것을 세 번째 목표로 한다. 따라서 콰인이 자신의 철학을 개진하는 데 중요한 초석으로 활용하는 그의 논문 「경험주의의 두 가지 독단」(Two Dogmas of Empiricism)을 중심으로 전통적인 철학에 비추어 콰인의 입장을 다루고, 논문 마지막 부분에 나타나는 앞으로의 철학에 대한 시사를 정리하고자 한다.

I-1. 분석-종합 구분의 인식론적 의의

인간의 지식은 어떻게 구성되는가? 전통적 인식론에서 이성주의와 경험주의는 이 질문을 놓고 첨예한 대립을 이루었다. 이성주의자들에게 지식의 진정한 원천은 인간의 추론 능력인 반면, 경험주의자들에게 지식의 원천은 경험이다.

근대 인식론자들은 지식의 근거를 규명하기 위한 관건으로서 명제의 구분을 철학의 주요 화두로 삼았다. 흄(1711-1776)은 수학과 자연과학이 각기 전혀 다른 차원의 인식론적 근거에 기초하고 있다고 보았다. 그는 관념에 의존하여 확실하게 추리할 수 있는 유일한 학문으로 수학을 꼽았다. 반면 자연과학의 근거는 인과 관계인데, 이는 우리가 습관적으로 관념을 연합하는 결과에 불과한 것으로서 대상 속에

서 그 필연성이 도출되지 않는다고 보았다.¹⁷⁾ 따라서 자연과학의 지식은 필연성을 보장할 수 없는 인과율에 근거한 개연적 지식으로서, 관념에 의존한 확실한 추리의 산물인 수학적 지식과는 명확히 구별된다.

라이프니츠(1646-1716)는 수학과 논리학을 동어반복의 연쇄이자 선험적으로 자명한 이성적 진리로서 여겼다. 수학과 논리학의 명제들은 내용상 단지 반복되는 것에 지나지 않으므로 문장을 완전히 이해하면 그것이 참인지 거짓인지를 명확하게 알 수 있다. 그 명제들은 모순율에 근거해 있으므로 그 역이 불가능한 필연적인 명제다. 반면 자연과학의 지식은 충족이유율에 근거하고, 이성적 진리를 나타내는 명제와 다르게 명제의 부정이 받아들여질 수 있다. 따라서 자연과학의 지식은 사실적 진리에 해당한다.¹⁸⁾

흄과 라이프니츠는 수학과 자연과학의 지식이 그것을 표현하는 명제의 성격이나 그 지식의 근거에 있어서 명백히 다르다고 여기는 것에서 공통적이다. 한쪽은 개념상으로 참일 수밖에 없는 필연적 지식인 반면, 다른 한쪽은 세계가 나타내는 사실에 의해서만 참인 우연적 지식이다. 그들에게 수학적 지식과 과학적 지식을 표현하는 명제들이 다른 범주로 묶이는 것은 두 지식의 근본적인 성격과 원천이 다르기 때문이다. 그러나 칸트(1724-1804)는 지식의 성격과 근거가 그것을 표현하는 명제에도 반영될 것이라는 흄과 라이프니츠의 가정을 뒤집어, 지식의 서로 다른 성질이 그것을 표현하는 명제의 성격으로부터 나온다고 생각했다.

칸트에 의하면 주술 형태의 모든 명제에서 술어에 대한 주어의 관계는 두 가지 방식으로 가능하다. 하나는 주어가 술어를 개념적으로

17) Hume 1739. p.93

18) Leibniz 1765. p.361

포함하는 명제이다. 술어가 주어에 어떠한 정보도 보태주지 못하므로 이러한 명제는 어떠한 지식도 전달하지 않는다. 술어가 주어의 개념 바깥으로 나가지 않기 때문에 우리는 이 명제의 진위를 판별하기 위해 경험이나 다른 어떤 것에도 의존할 필요가 없다.¹⁹⁾ 따라서 이 명제는 분석적이고, 필연적이며, 또 선형적이다.

다른 하나는 술어가 포함의 관계가 아닌 방식으로 주어와 결합하는 명제이다. 술어의 정보가 주어의 정보에 새로운 것을 보태므로 우리의 지식을 확장한다. 주어의 개념을 분석해도 술어의 정보는 유도되지 않으며 양자의 결합 가능성은 경험에 근거해 있다.²⁰⁾ 따라서 이 명제는 종합적이고, 우연적이며, 또 경험적이다.

칸트는 라이프니츠나 흄과는 달리 수학과 자연과학의 명제들을 구조적으로 동일한 ‘선형적 종합’ 명제로 본다. 수학과 자연과학의 명제들은 술어가 주어에 포함하고 있지 않아 지식을 확장하면서도, 동시에 선형성과 필연성을 확보하는 명제라는 것이다. 앞서 말했듯이 종합명제는 주어와 술어를 개념적으로 분석하는 것에서 더 나아가야만 진릿값을 얻는다. 일반적으로 그 역할을 하는 것은 경험이기 때문에 종합명제는 선형적일 수 없다. 그러나 칸트는 수학과 자연과학의 원리들이 종합적이면서도 경험이 아닌 이성의 직관, 즉 순수한 선형적 인식에서 온다는 전제를 공고히 한 뒤에 ‘순수 이성 비판’을 개진한다.²¹⁾

19) 칸트는 이러한 명제의 예시로 “모든 물체는 연장(延長)되어 있다.”를 든다. 그에 의하면 우리는 경험으로 나아가지 않아도 단순히 ‘물체’라는 개념을 분석하고 명료화하는 것만으로 이 명제가 필연적으로 참임을 알 수 있다. 이후부터 이 종류의 명제를 ‘분석명제’라고 칭할 것이다. 이때 분석은 그 명제가 개념적 분석만으로 참 혹은 거짓이 자명하다는 것을 의미한다.

20) 칸트는 이러한 명제의 예로 “모든 물체는 무겁다.”를 든다. ‘무겁다’라는 술어는 ‘물체’라는 개념으로부터 분석적으로 도출되지 않기 때문에, 이 명제가 참인지 알기 위해서는 실제로 일반의 물체가 무거운지 경험을 통해 확인해야 한다. 이후부터 이 종류의 명제를 ‘종합명제’라고 칭한다. 이는 주어가 술어를 함의하는 형태가 아니라, 주어의 정보가 술어에 의해 경험적으로 종합되는 방식으로 보태지는 형태이다. (Kant 1787. B11)

21) 따라서 순수 이성의 진정한 과제는 ‘선형적 종합판단은 어떻게 가능한가?’를 탐구하는 것이다. (*Ibid.* B19)

I-2. 분석철학과 논리 원자론

선형적 종합판단이 가능하다는 칸트의 주장은 한편으로 많은 논란을 일게 하였다. 예컨대 푸앵카레(H. Poincaré)는 기하학을 ‘공간의 성질을 종합적이고 선형적으로 규정하는 학문’으로 규정하는 칸트에 대해, 기하학의 공리들은 정의이며 정리들은 정의에서 이끌어져 나오는 논리적 귀결일 뿐 공간에 관한 것이 아니라고 주장한다.²²⁾ 또한 프레게(G. Frege)는 “135664개의 손가락이나 점에 대한 직관을 가지고 있거나 한가?”라고 반문한다.²³⁾ 우리의 직관은 3차원에 그치며, 무한 혹은 그에 가까운 것을 직관한다는 주장은 받아들이기 어렵다.

프레게의 이론을 수용하고 보완한 끝에 러셀(B. Russell)과 화이트헤드(A. N. Whitehead)가 집필한 『수학 원리』(Principia Mathematica)는 분석철학의 서막을 알렸다. 이 책에서 러셀과 화이트헤드는 수학의 기초 개념들을 순전히 논리적인 개념들로 구성했는데, 이는 수학의 모든 진리가 궁극적으로는 오직 논리학의 원리들에서 나올 수 있다는 당시의 사상적 흐름에 대한 보증으로 여겨졌다. 그것은 수학적 지식이 선형적이면서 종합적이라고 간주한 칸트에 대해 그것이 ‘분석적’ 지식 그 이상이나 이하도 아니라는 것을 분명히 하는 일종의 선언이었다. 이러한 기초에서 그동안 해결하기 어려웠던 철학적 난제들에 언어적 분석을 적용하는 작업이 영국과 미국을 중심으로 유명해졌는데, 그 대표적 선례로 러셀의 “한정 기술 이론”(theory of definite description)을 꼽을 수 있다.²⁴⁾

22) Poincaré 1902.

23) Frege 1884, p.6

24) 기술구는 ‘특정한 F’(the F)로 표현되는 한정 기술구(definite descriptions)와 ‘일반적인 F’(an F)로 표현되는 비한정 기술구(indefinite descriptions)로 구분된다. 한정 기술 이론은 프레게의 의미론을 반박하면서 시작한다. “세종대왕은 조선의 제4대 임금이다.”라는 명제 A를 보자. 프레게에게 이 명제가 참인 것은 “세종대왕”이라는 이름과 “조선의 제4대 임금”이라는 한정 기술구(한 대상만을 가리키는 the F)가 서로 같은 대상을 가리키고, 그러므로 그 둘이 동일한 의미론적 값을 가지기 때문이다. 이번엔 “프랑스의 왕은 대머리이다.”라는 명제 B를 보자. 프레게의 이론은 주어와 술어(문장 성분)의 의미론적 값을 그것이 지시하는 대상에서 찾는다. 그런데 “프랑스의 왕”이라는 대상이 존재하는가? 그렇지 않다. 때문에 프레게의 이론은 이와 같은 문장에 진릿값을 부여할 수 없다. 반

이 이론의 핵심 통찰은 기술구의 통사론적 형태가 문장의 논리적 혹은 의미론적 형태와 상응하지 않는다는 것, 나아가 일상 언어에서 사용되는 진술들이 정확한 논리적 형식이나 구조를 이해하는데 혼동을 일으킨다는 사실을 밝힌 것이다.²⁵⁾ 기술 이론은 러셀의 존재론적 기획, 논리적 원자론(Logical Atomism)에 기여한다.²⁶⁾ 러셀은 『논리적 원자론의 철학』의 서문에서 논리 원자론의 중요한 점들을 비트겐슈타인(L. Wittgenstein)에게서 배웠다고 밝혔으며, 실제로 논리 원자론의 핵심 교리들은 전기 비트겐슈타인의 『논리철학논고』에서 발견된다. 논리 원자론은 이 세계에 대한 단일한 이상 언어가 가능하다고 본다. 세계와 언어가 ‘논리’라는 같은 형식으로 구성되어 있기 때문이다. 따라서 언어와 세계는 개별 원자명제 혹은 원자사태로 분해될 수 있으며, 언어의 논리적 형식을 탐구하면 세계의 실상도 알아낼 수 있다.²⁷⁾

면 러셀은 명제함수를 이용하여 명제 B와 같이 “그 F는 G이다”(The F is G)의 형태를 취하는 문장들을 “최소한 하나의 F가 있으며, 최대한 하나의 F가 있고, F가 무엇이든지 간에 그것은 또한 G이다.”라는 방식으로 세분하여 이해할 것을 제시했다. 이 방법을 앞에서 제시한 명제 B에 적용해 보자. 명제 B는 “최소한 하나의 ‘프랑스 왕’이 있으며, 최대한 하나의 ‘프랑스 왕’이 있고, ‘프랑스 왕’이 무엇이든지 간에 그것은 또한 ‘대머리’이다.”로 표현될 수 있다. 여기서 우리는 “최소한 하나의 프랑스 왕”이 존재하지 않는다는 것을 알 수 있다. 따라서 러셀에게 명제 B는 ‘거짓’의 진리치를 가진다. 그는 한정 기술구를 특정한 대상을 가리키는 단순한 문장 성분이 아니라 논리적 함수로 보았기 때문에 문제를 해결할 수 있었다. 자세한 내용은 Russell(1905) 참조.

25) Romanos. 1983. p.31

26) “내가 내 신조를 논리 원자주의라고 부르는 이유는 내가 분석에서 마지막 나머지 종류로서 도달하고자 하는 원자가 논리적 원자이기 때문이다. 그것들 중 어떤 것들은 내가 ‘특수자’ - 색깔이나 소리나 순간적인 것들의 작은 조각 같은 것 - 라 부르는 것일 것이며, 어떤 것들은 술어나 관계 동일 것이다. 요점은 내가 도달하려고 하는 원자가 물리적 분석의 원자가 아니라 논리적 분석의 원자라는 것이다.” Russell 1971. p.178

27) 언어와 세계는 논리적 형식을 공유한다. 비트겐슈타인에 의하면 언어는 세계가 나타내는 사실들을 기술하는 명제의 총체이다. 사물들의 관계로 이루어진 단순한 사태가 원자명제에 대응하며, 복합적인 사태로 이루어진 사실이 복합명제에 대응한다. 세계가 나타내는 사실에 대응하지 않아 진리치를 가지지 않는 명제들은 무의미(Senseless)하거나 헛소리(Nonsensical), 즉 반(反)명제로 분류해야 한다.

I-3. 논리 실증주의: 현상주의와 검증 가능성 기준

칸트는 인간의 지식을 이성주의자들의 지나친 형이상학은 피하면서, 경험주의자들의 심각한 의심으로부터 구제하고자 했다. 따라서 그는 인간의 경험이 지닌 지각적 특징과 개념적 특징을 과학 지식의 기초로 삼았다. 하지만 그가 과학적 이해를 오직 현상의 영역으로 제한한 것은 결과적으로 현상의 배후에 있어야 한다고 여겨지는 초월적 실재의 영역에 관한 관심을 자극하였다. 이러한 상황에서 형이상학은 과학에서 고수해야 한다고 믿는 개념적 구속에서 벗어나 활발히 번식하였다. 형이상학과 과학의 연합이 끊어져 버린 것이다. 형이상학적 논쟁을 중재하는 일에 사용할 만한 공통의 표준이 부재한 상황에서, 각각의 형이상학 이론들은 불가해한 통찰이나 낭만적 직관, 혹은 종교적 신앙에 정당성을 호소하기 마련이었다. 중국에는 서로 경쟁하는 형이상학적 주장들의 우열을 가릴 수 없게 되었다.²⁸⁾

결국 1920년대 초 각국의 과학자·수학자·철학자들이 모여 ‘형이상학적 폐단’을 제거하고 철학의 올바른 위치를 정립하기 위해 비엔나 학파를 결성했다. 그들은 헤겔이나 하이데거의 글을 ‘비인지적 언어를 사용함으로써 전달하고자 하는 사실적 내용을 질식시키는 글의 전형’으로 보았다.²⁹⁾ 비엔나 학파 사람들에게 그 글귀는 논리라는 형식에 부합하지 않으며 당최 그 명제가 주장하는 실체들이 존재한다는 것을 사실적으로나 경험적으로 증명하지도 못하는, 인지적 의미를 상실한 문장들이었다. 이들은 바람직하지 못한 주장의 허위성(그릇)이 아니라 무의미성을 증명하는 이 착상을 모든 사변적 형이상학의 토대를 허물어 전복시키는 일반적 전략으로 채택하였다. 이것이 논리 실증주의(Logical Empiricism)의 시작이었다.

과학적 지식에 대한 논리 실증주의의 핵심 교리는 ‘검증 가능성 유의미성 기준’(verifiability theory of meaning)과 ‘현상주

28) Romanos. *Op. cit.* p.31

29) 이에 대해서는 Reichenbach(1951) 그리고 Ayer(1936) 참조.

의’(phenomenalism)다. 이 둘은 사상적으로 긴밀하게 연결되며 현상주의가 검증 가능성 기준을 마련하는 동기 역할을 한다. 현상주의는 물리적 대상에 관한 명제를 감각-자료 진술로 번역할 수 있다는 믿음이다. 이를 바탕으로 실증주의자들은 삼차원의 물리적 세계를 그보다 훨씬 더 기초적인 감각 요소들로 이루어진 ‘논리적 구성체’로 재구성하려 했다.³⁰⁾

세계를 논리라는 형식으로 구성된 복합체로 보는 동시에, 그것을 개별 명제들로 쪼갤 수 있다고 여기는 이러한 ‘환원주의’(reductionism)적 시각은 ‘검증 가능성 기준’을 가능케 한다. 검증 가능성 기준은 언어상으로 진릿값을 부여할 수 있는 최소 단위를 명제로 보고, 특정한 종류의 명제에만 인지적 유의미성(cognitive significance)을 부여할 수 있게 한다.

논리 실증주의자들은 주어와 술어 간의 개념적 포함 관계를 기준으로 분석과 종합을 구분한 칸트를 뛰어넘어 새로운 기준을 제시한다. 분석명제는 두 가지 유형으로 분류되는데, 첫째는 그 진위가 명제에 포함된 논리적 기호들의 정의에 의해서만 결정되는 논리학과 수학의 명제들이다.³¹⁾ “비가 오거나 혹은 오지 않는다.”는 이러한 유형의 분석명제이다. 우리는 ‘...이거나 혹은 ...’(either ... or ...)과 ‘아니다’(not)라는 낱말의 논리적 기능만 알면 된다. 둘째는 우리가 동의어로 쓰는 표현들을 연결해 놓은 명제들이다. “독신 남성은 총각이다.”가 이에 해당한다.

이 두 유형의 명제들은 모두 동어반복에 불과하며 부정하면 자기모순에 빠진다. 따라서 논리학과 수학의 지식은 그것의 동어반복적인 성

30) 이 중요한 작업은 카르납(R. Carnap)에 의해 시도되었다. 자세한 내용은 Carnap(1967) 참조.

31) 기호논리학을 활용해 명제를 단위적으로 분석하는 분석철학의 움직임에서 영향을 받은 것이다. 그러므로 칸트의 개념적 분석과는 상치할 수 있다.

격으로부터, 그리고 모순율에 의해 필연성을 확보한다. 종합명제는 그 진리치가 경험적 사실에 의해 결정되는 것이다. 따라서 경험적으로 검증될 수 있는지가 종합명제의 기준이며 자연과학의 명제들이 여기에 해당한다. 논리 실증주의자들에게 ‘인지적으로 유의미’한 것은 동어반복적 분석명제이거나³²⁾ 경험적으로 검증이 가능한 종합명제다. 따라서 진리성의 근거를 논리나 경험에서 찾을 수 없는 명제들은 ‘사이비 명제’이며 학문의 영역에서 추방되어야 한다는 것이 논리 실증주의자들의 주장이다.

II Two Dogmas of Empiricism

II-1. 분석성의 기원

따라서 우리는 일반적으로 한 진술의 진리가 어떤 방식으로든 언어적 구성 요소와 사실적 구성 요소로 분석될 수 있다고 가정하도록 유혹받는다. 이런 가정이 주어지면, 그 다음에는 어떤 진술에는 사실적 구성 요소가 전혀 없어야 한다는 것이 그럴 듯하게 보인다. 이런 진술이 곧 분석적 진술이다. 그러나 그것의 모든 선형적인 합당함에도 불구하고 분석적 진술과 종합적 진술간의 경계가 간단히 그어지는 것은 아니다. 실제로 그렇게 그어져야 할 구분이 있다는 주장은 경험주의자들의 비경험적인 하나의 독단이며, 일종의 형이상학적 신념의 항목이다.³³⁾

콰인(W.V.O. Quine)은 그의 고전적 논문 “경험주의의 두 가지 독단”(Two Dogmas of Empiricism)에서 논리 실증주의 프로그램의 두

32) 논리 실증주의자들은 논리학과 수학의 명제들에 대해서, 사실적 내용이 없는 관계로 어떠한 경험적 지식을 제공하지 않지만 기호의 용법에 대한 주의를 환기하는 역할을 하는 명제로 보았다. 또한 그들은 분석명제와 종합명제, 그리고 각각의 논리적 필연성과 사실적 경험성을 명확히 분리하기 때문에, 칸트의 선형적 종합에 반대한다.

33) Quine 1951. p.37 (허라금 역.)

핵심 신조인 분석-종합 구별과 환원주의에 대해 비판적인 태도를 보이며 의문을 제기한다. 그의 논문은 총 6절로 구성되어 있으며 세 부분으로 나눌 수 있다.³⁴⁾

1~3절로 구성되는 첫 부분에서 콰인은 분석과 종합을 구별하는 데 사용되는 전통적인 설명들을 차례대로 거부함으로써, ‘분석성’이라는 개념이 실망스러울 정도로 불명료하다고 주장한다. 따라서 이 부분에서 그의 주장은 분석성에 대한 기존의 설명들이 모두 불만족스럽기 때문에 분석성에 대한 설명이 유효하지 않다는 일종의 귀납논증 형태를 띤다.

논리 실증주의자들과 비트겐슈타인은 분석명제의 범위를 그 진리성이 논리적 모순율에 근거하는 항진명제와 항위명제로 제한했다. 예를 들어 “어느 결혼하지 않은 남자도 결혼하지 않았다.”라는 명제 A는 단순한 동어반복 명제이자 항진명제이다. 이 명제 속에 위치하는 ‘남자’ 혹은 ‘결혼’이라는 논리적 변항(logical variable)들의 뜻을 어떤 방식으로 재해석하든 간에 ‘어느 ...도 ...이 아니다(no)’, ‘...이 아님(un)’, ‘만일(if)’과 같은 논리적 불변화사들에 의해 자명하게 참인 진술이다. 그러나 문제시되는 것은 “어느 총각도 결혼하지 않았다.”와 같은 종류의 명제다. 이러한 진술의 특징은 동의어가 활용된다는 것인데, 때문에 위의 진술에서 ‘총각’에 ‘결혼하지 않은 남자’를 대입함으로써 명제 A와 같은 동어반복 명제로 치환할 수 있다. 이러한 종류의 명제가 분석적이라면 ‘동의어’라는 개념에 의존해야 한다.

34) 콰인의 “경험주의의 두 가지 독단”을 이해하는 데 참고하면 좋은 논문으로 한상기(2017)를 꼽을 수 있는데, 해당 논문에서는 콰인의 논문을 세 부분(1~4절, 5절, 6절)으로 나눈다. 첫 부분은 ‘분석과 종합 구분에 대한 논의’, 두 번째 부분은 ‘현상주의에 대한 논의’, 마지막 부분은 ‘콰인의 적극적(대안적) 견해’가 그것이다. 하지만 여기서는 4절 ‘의미론적 규칙’이 카르납의 인공 언어에 대한 논의를 포함한다는 점, 그리고 그의 전체론적 검증주의에 대한 메시지가 현상주의를 반박함으로써 주되게 나타난다는 점을 감안하여 “분석성에 대한 현상주의 외적인 검토”와 “현상주의를 반박함으로써 이루어지는 분석성에 대한 거부”, 그리고 “대안적 경험주의”로 나누어 설명하고자 한다.

사람들은 흔히 ‘동의어’ 개념을 정의(definition)로 설명하곤 한다. 그러나 동의어의 의미에 대한 설명을 정의의 문제로 간주하게 되면 문제가 발생한다. 콰인에 의하면 낱말의 개념을 정의하는 문제가 대부분의 형태에서 그 낱말의 언어적 사용을 전제하지 않을 수 없다. 단어의 개념을 정의하는 업무 대부분은 이미 존재하는 단어 쌍들의 동의어 관계에 의존한다.³⁵⁾

경험에서 독립적이라고 여겨지는 분석명제의 정당성을 기존 언어 체계에 한해서만 이루어지는 ‘정의’에서 찾겠다는 것은 분명히 본말이 전도된 것이다. 언어 체계에서 쓰이는 기존의 동의어 관계에 의존하지 않는 일부 ‘정의’의 형태 - 예를 들어 극단적으로 새로운 기호를 도입하는 것 - 와 같은 경우에도 뜻을 규약적으로 정하는 형태에 머무르게 되며 ‘분석성’이 무엇인지 밝히는 데 아무런 도움이 되지 않는다.³⁶⁾

이제 콰인은 라이프니츠의 설명을 빌려 ‘동의어’를 교환 가능성

35) Quine. *Op. cit.* pp.24-26. 콰인의 주장을 정리하면 다음과 같다. (1) 우리는 낱말의 개념을 찾고자 할 때 사전을 펼치곤 한다. 사전에서 제시된 형태의 정의, 예를 들어 ‘총각’을 ‘결혼하지 않은 남성’이라고 해설하는 것은, 피정의항 ‘총각’과 정의항 ‘결혼하지 않은 남성’이 동의어 관계라는 사실, 그리고 일반적으로 두 표현의 쓰임이 모든 맥락에서 같다는 사실을 사전 편찬자가 증명하는 것일 뿐이다. (2) ‘정의’는 문헌학자만의 독점적 활동은 아니다. 철학자들과 과학자들도 난해한 용어를 더 익숙한 어휘로 된 용어로 바꾸어씀(paraphrase)으로써 그것을 정의한다. 이것도 문헌학자들의 정의와 마찬가지로 특수한 용어가 일상적 단어와 같은 맥락으로 쓰이는 선행 용례를 재조명하는 것이다. (3) 앞선 두 형태와 달리 기존의 동의어 관계를 보고하는 것에 그치지 않는 정의의 형태가 있는데, 그것은 ‘논리적 설명(explication)’이다. 논리적 설명의 목적은 피정의항이 가지는 의미를 보충하고 개선하려는 것이다. 하지만 이 역시 기존의 다른 동의어에 의존한다. 일반적으로 피정의항으로 쓰이는 단어는 기존의 언어 체계 안에서 어떤 문맥을 가진다. 여기서 설명하는 사람(one who explicate)은, 피정의항의 의미를 다듬기 위해, 기존 용법에서 대체적으로 취해진 피정의항의 문맥 중에서 그가 선호하는 문맥이 정의항이 쓰이는 문맥과 동의적이라는 것을 증명한다. 따라서 논리적 설명의 형태도 언어 체계 내의 기존 동의성을 재조명하는 것에 불과하다.

36) ‘분석성’에 대해 규약적인 형태를 취하는 설명은 4절 ‘의미론적 규칙’에서 집중적으로 다루어진다.

(interchangeability)으로 설명하고자 한다. 여기서 두 언어 형식이 동의어라는 것은 그들이 모든 문맥 안에서 진리값의 변경 없이 서로 교체될 수 있다는 식으로 설명된다. 특히 콰인은 ‘두 술어가 모든 문맥 안에서 진리값의 변경 없이 서로 교체될 수 있다’는 것이 ‘두 술어가 외연적으로 일치한다(같은 대상들에 대해 참이다)’는 것과 다르지 않다는 사실을 강조한다.³⁷⁾

그러나 콰인에 따르면 두 언어 형식의 교환 가능성과 그에 따른 외연적 일치가 필연적으로 동의성을 도출하지는 않는다. 왜냐하면 ‘심장을 가진 피조물’과 ‘신장을 가진 피조물’이 외연적으로 일치하는 것이 단순히 우연한 사실이 아니라 의미에 근거한다고 말할 수는 없기 때문이다. ‘심장을 가진 피조물’과 ‘신장을 가진 피조물’을 동의어로 여기는 사람은 아마 없을 것이다. 따라서 교환 가능성으로 동의성 개념을 설명하기는 어려우며, 동의성은 기껏해야 분석성 자체에 대해 미리 호소함으로써만 이해할 수 있는 단계에 머무른다.

이렇게 해서 언어의 내포(intension)적인 차원과 외연(extension)적인 차원에서 의미론적 분석을 시행했음에도 분석명제의 두 번째 부류가 가지는 분석성을 설명하기에는 한계가 있었다.

II-2. 현상주의적 환원의 실패

일상 언어에서 종합적 진술과 분석적 진술을 구분해 내는 데 따르

37) *Ibid.* p.28. 콰인에 따르면 ‘동의어’ 개념은 두 단어가 동의적이라는 것을 뜻하기 때문에 ‘단어’라는 선행 개념에 호소한다는 약점을 가지고 있다. 여기서 ‘총각은 10개 이하의 자모 분자로 이루어져 있다.’에서 ‘총각’을 ‘미혼 남자’로 교환하면 거짓이 되는 반례가 생길 수 있다. 이외에도 다른 반례를 들 수 있다. ‘총각(bachelor)’에 ‘미혼 남성(unmarried man)’을 대입했을 때 거짓이 되는 진리로 ‘학사(bachelor of arts)’ 혹은 ‘수레국화(bachelor's buttons)’로 구성된 문장들이 있다. 이를 해결하려면 단어보다 작은 단위에서의 교환 가능성을 인정하지 않도록 약정해야 하고, 이것이 이루어지면 동의어들은 모두 외연적으로 일치하게 된다.

는 어려움은 일상 언어의 모호성에 기인하며, 그 구분은 우리가 명백한 ‘의미론적’ 규칙을 갖춘 정밀한 인공 언어를 갖게 될 때 분명해질 것이라고 흔히 지적된다. 그러나 이것은, 지금 내가 보여주게 되겠지만 하나의 착각이다.³⁸⁾

지금까지 다룬 1~3절과 마찬가지로 4절에서도 콰인은 분석성을 설명하려는 시도를 계속한다. 그러나 이전과 비교해 4절에서부터는 현상주의적 신조인 인공 언어, 즉 이상 언어 구축에 대한 본격적인 이야기를 다루면서, 분석성을 설명해야 하는 경험주의자의 입장에서 ‘의미론적 규칙을 갖춘 인공 언어’라는 개념은 **매혹적**이라고 이야기한다.

어떤 인공 언어 L_0 에서 의미론적 규칙은 L_0 에서 분석적인 진술 S의 집합을 참이도록 만드는 규칙이다. 만약 우리가 ‘의미론적 규칙’을 인공 언어의 구성 요소로 인정한다면 다음과 같이 정식화할 수 있다: “진술 S는 분석적이다, iff 진술 S가 의미론적 규칙에 의해 참이다.”

콰인에 따르면, 이로써 한 인공 언어에서 의미론적 규칙은 순전히 약정적인 성격을 띤다. 의미론적 규칙은 단지 “속성 P를 가진 진술 S의 집합이 언어 L_0 에서 분석적이다.”를 말하기 때문에, 우리는 그 규칙이 분석성이라는 속성을 어떤 표현에 부여하는지 알 수 있지만, 그 규칙이 그 표현들에 부여하는 속성이 무엇인지는 알 수 없다.³⁹⁾ 따라서 분석성은 아직까지도 설명되지 않은 공허한 개념으로 남아있다. 과연 분석성은 아직도 명료해지지 않았을까?

우리는 ‘의미론적 규칙’이라는 개념을 수학과 논리학에서 말하는 공준(公準)의 개념과 비교하여 생각할 수 있다. 그러나 한 인공 언어에서 참인 진술 전체에서 특정한 진술만을 공준으로 여기는 것은 어째서인가? 콰인에 따르면 이러한 물음은 “오하이오 주의 어떤 지점이

38) *Ibid.* p.32.

39) *Ibid.* p.33.

출발점인가?”와 비견될 정도로 허무맹랑하다.

어떤 유한한 선택된 진술들이라도 다른 진술들과 마찬가지로 하나의 공준 집합이 된다. ‘공준’이란 단어는 탐구 행위와 관련될 경우에만 유의미하다. (...) 이제 의미론적 규칙의 개념을 유사하게 상대적인 정신으로 이해하는 한, 그것은 공준의 개념처럼 이해될 수 있고 의미 있다. 이때 상대적이란 어떤 자연 언어 또는 인공 언어 L 에서 진술들이 진리이기 위해 갖추어야 할 충분조건에 관해 정통하지 못한 사람들을 혼란하는 이런저런 특정 기획에 대해 상대적이라는 뜻이다. 그러나 이런 관점에서 보면 L 의 진리들의 한 부분 집합을 어떻게 기호화 하더라도 그것이 다른 것보다 더 근본적인 의미론적 규칙이 되지는 않는다. 그리고 만일 ‘분석적’이 ‘의미론적 규칙에 의해 참’을 의미한다면, L 의 어느 한 집합의 진리도 다른 집합의 진리를 배제할 만큼 분석적일 수 없다.⁴⁰⁾

인공 언어를 구축하겠다는 신념에서 단순한 종류의 가언적 언어에 호소하는 일은 마치 분석성을 설명할 수 있을 것처럼 보인다. 그러나 분석적 진리를 이해하기 쉽도록 환원하고 단순화하는 것이 가능했다면 현상주의자가 인공 언어 체계에서 ‘의미론적 규정’을 따로 마련할 필요는 없을 것이다.⁴¹⁾

5절의 주제는 검증 이론을 논하는 것이다. 검증 이론은 다음과 같이 표현될 수 있다: “진술 S 는 유의미하다, iff 진술 S 가 경험적으로 확증되거나 반증될 수 있다.” 이것을 다시 이렇게 표현할 수 있다: “명제 P 와 Q 는 동의적이다, iff 명제 P 와 Q 가 경험적으로 검증되는 방식이 서로 일치한다.” 따라서 검증 이론이 진술의 동의성에 대한 적

40) *Ibid.* p.35. 콰인의 이러한 착상은 그의 전체론적 검증주의를 이해하는 데 중요한 초석이 된다.

41) *Ibid.* p.36.

절한 설명으로 받아들여질 수 있다면, 분석성 개념은 구체된다. 명제 P “어느 결혼하지 않은 남자도 결혼하지 않았다.”와 명제 Q “어느 총각도 결혼하지 않았다.”가 동의적인 것은 두 명제가 같은 방식으로 검증되기 때문이다.⁴²⁾ 따라서 명제 Q는 분석적이다.

검증 이론을 수용하려면 명제를 경험적으로 검증한다는 방법이 무엇인지 구체화할 필요가 있다. 확증 혹은 반증에 기여하는 **경험과 명제** 사이의 관계란 무엇인가? 현상주의는 이 질문에 대한 일부 경험주의자들의 답변이다. 그들에 따르면 모든 유의미한 명제는 즉각적·직접적 경험에 관한 (참 혹은 거짓인) 원자명제로 번역될 수 있다.⁴³⁾ 이를 실현하는 대대적인 작업이 콰인의 스승이자 친구였던 카르납의 『세계의 논리적 구성』에서 시도된 바가 있다. 그러나 카르납의 그러한 시도는 실패했다는 것이 콰인의 진단이다.⁴⁴⁾

사실 콰인이 이 논문을 쓸 때 대부분의 철학적 조류는 검증이론과 명제 단위의 극단적 환원주의는 이미 실패했다는 것이었다. 그럼에도 불구하고 콰인은 환원주의적 독단이 경험주의자들의 사상에 미약한 형태로나마 남아있다고 주장한다. 그것은 한 종합명제를 확증하거나 반증하는 특정한 집합의 감각 사건이 있다는 신념이다.⁴⁵⁾

42) *Ibid.* p.37. 이 때 분석적 진술은 어떤 방법으로도 확증되는 특수한 경우의 진술이다.

43) 콰인은 로크(J. Locke), 흄, 투크(J.H. Tooke)와 같은 근대 경험론자들이 가졌던 환원주의 - 모든 의미 있는 용어는 감각 자료의 이름이거나 그런 이름들의 복합어이거나 또는 그런 복합어의 약어라는 입장 - 를 언급하고, 벤담(J. Bentham)과 프레게 그리고 러셀에 의해 일차적인 의미의 전달자를 용어가 아니라 완전한 진술로 보게 되었다며 그것을 “의미론의 중요한 방향 전환”이라고 표현한다.

44) *Ibid.* p.40 참조.

45) *Ibid.* pp.40-41. 원문은 “The notion lingers that to each statement, or each synthetic statement, there is associated a unique range of possible sensory events such that the occurrence of any of them would add to the likelihood of truth of the statement, and that there is associated also another unique range of possible sensory events whose occurrence would detract from that likelihood.”

이로써 콰인의 “경험주의의 두 가지 독단”의 1~5절을 다루었다. 지금까지 제시된 콰인의 요점을 정리해 보면 다음과 같다.

1. 논리 실증주의가 제시하는 분석명제는 순수하게 동어반복적이면서 논리적 불변화사들에 의해 자명하게 참인 명제, 그리고 동의어 개념을 활용하여 논리적 변항 일부를 치환해야 동어반복의 형태를 띠는 명제가 있다. 따라서 두 번째 명제의 분석성을 설명하기 위해서는 단어 간의 동의성을 해명해야 한다.

2. 일반적으로 단어의 뜻은 개념을 정의하는 바에서 파악된다. 따라서 우리는 사전에서 이루어지는 문헌학자의 정의와 철학자 및 과학자들의 용어 설명을 살펴보아야 한다. 그러나 그러한 형태의 정의 대부분은 기존의 동의어들에 빚지고 있다. 그 이외의 정의는 규약적 형태에 머무른다.

3. ‘두 언어 형식이 동의적이라는 것은 그 둘이 모든 문맥 안에서 진리값의 변경 없이 서로 교체될 수 있다는 것이다.’라고 생각할 수 있다. 그러나 교환 가능성은 동의성의 필요충분조건이 아니다. 두 언어 형식의 외연적 일치가 필연적으로 의미에 근거한 것은 아니기 때문이다.

4. 한 언어 체계 자체가 특정한 명제들을 분석적이라고 규정하는 의미론적 규칙을 포함하여 구성되는 것은 아닌가? 의미론적 규칙의 존재를 인정한다고 해서 그 명제의 분석성이 무엇인지 해명되는 것은 아니다. 오히려 그것은 분석적 명제의 규정이 언어 체계의 특정한 기획에 맞게 이루어졌다는 상대성을 인정하는 것이다.

5. 분석성은 검증이론에 의해 구체될 수 있다. 검증이론은 진술의 유의미성이 각각 독립적으로 결정될 수 있다고 본다. 그러나 검증이론

의 근거가 되는 현상주의적 환원은 실패한 기획이다.

III Epilogue

III-1. 전체론적 검증주의

환원주의의 독단은 진술이 그와 같은 류의 진술들로부터 고립되어도 결국 입증되거나 확인될 수 있다는 가정에 부지하고 있다. 나의 반대 제안은 본질적으로 카르납이 『세계의 논리적 구성』에서 물리적 세계에 관해 제시한 이론으로부터 유래된 것으로서, 외적 세계에 관한 우리의 진술들이 개별적으로가 아니라 총체적 전체로서만 감각 경험의 범정에 선다는 것이다. (...) 현재 나의 제안은 어떤 개별 진술에서든지 언어적 구성 요소와 사실적 구성 요소에 관해 말하는 일이 무의미하며, 또한 이것이 많은 무의미함의 근원이라는 것이다. 전체적으로 볼 때, 과학은 언어와 경험에 이중으로 의존한다. 그러나 이러한 이중성은 개별적으로 취해진 과학적 진술로는 의미 있게 추적될 수 없다.

사용되는 기호를 정의하려는 생각은, 이미 언급한 것처럼, 로크나 흄의 불가능한 용어 대 용어 경험주의를 훨씬 넘어서는 것이었다. 벤담에게는 용어보다는 진술이 경험주의적 비판에 대해 해명 가능한 단위로서 인식되기에 이르렀다. 그러나 지금 내가 주장하는 바는 진술을 단위로 취하는 것조차도 우리가 너무 세밀하게 금을 그었다는 것이다. 경험적 의미의 단위는 과학 전체이다.⁴⁶⁾

논문의 5절은 위와 같이 마무리된다. 좌인은 의미의 일차적 단위를 용어나 문장이 아니라 과학 전체로 수정할 것을 제안한다. 좌인의 이 제안은 정확히 무엇을 의미하는가? 언어로 구성된 ‘과학’이라는 지식 체계는 경험과 어떻게 상호작용하는가?

좌인은 경험주의적 독단을 비판하긴 하지만, 자신 또한 경험주의자

46) *Ibid.* pp.41-42

라고 말한다. 그에게 경험은 여전히 지식을 달성하게 하는 결정적인 요소다. 즉 모든 문장의 발생론적 근거와 정당화 근거는 우리에게 주어지는 감각 소재에 있다. 따라서 필요한 것은 수정된 형태의 경험론이다. 그의 경험론은 지식 체계를 구성하는 개별 문장이 그 체계에 속하는 다른 문장과 서로 정합적으로 연관되어 있음을 바탕으로 한다.

현상주의적 경험론은 모든 기초 언어 요소를 궁극적으로 외부 세계에 대한 경험과 대응시킴으로써 언어의 의미를 찾는다. 그러나 과인의 전체론적 경험론에서 개별 문장은 그것을 포섭하는 언어 체계 전체의 내적 정합성에 의해 의미와 진릿값을 부여받는다.⁴⁷⁾

가장 인과적인 지리와 역사의 문제로부터 원자 물리학이나 심지어 순수 수학과 논리학의 가장 심오한 법칙에 이르기까지 우리의 소위 지식 또는 믿음들의 총체는 오직 그 언저리에서만 경험과 부딪치는 인공적 제조물이다. 바꾸어서 표현하면, 총체 과학이란 경험이 그 경계 조건으로 되는 힘의 장(場)과 같다. 외곽에서 일어나는 경험과의 갈등은 장 내부에서 재정돈된다. 진릿값은 우리의 몇몇 진술들에 재할당되어야 한다. 몇몇 진술의 재평가는 진술들의 논리적 상호 관련성으로 인해, 필연적으로 다른 진술들의 재평가를 귀결한다. 논리적 법칙이란 역으로 단순히 그 체계의 어떤 상위 진술이고, 그 장의 어떤 상위 요소일 뿐이다. 하나의 진술을 재평가함으로써 우리는 다른 어떤 다른 진술들도 재평가해야 하는데, 아마 이 진술들은 처음 진술과 논리적으로 연관되는 진술이거나 논리적 연관 자체에 관한 진술일 것이다.⁴⁸⁾

우리는 새로운 경험을 통해 우리의 믿음을 조정하는 과정을 거쳐 지식 체계를 수립한다. 그 과정에서 어떤 경험적 반례를 발견하면 우

47) Quine 1960. pp.12-13

48) Quine. 1951. p.42

리는 하나의 진술을 교체하는 것이 아니라 여러 믿음을 대대적으로 수정해야 하는데, 이는 우리의 믿음이 ‘논리’에 의해 정합적인 방식으로 연결되어 있기 때문이다.

콰인은 이러한 형태의 지식 체계를 이해하는 데 도움이 되도록 ‘믿음의 망(網)’이라는 비유를 든다. 믿음의 망은 멀리서 보면 마치 거미줄처럼 보이지만 실제로는 거미줄보다 약간 무질서한 혼합체다. 한 믿음이 다른 여러 믿음을 뒷받침하는 동시에, 그 믿음은 다른 믿음들에 의해 뒷받침된다.

여기서 개별 경험은 그 망의 가장자리에서만 만난다. 이는 망의 안쪽에 위치하는 믿음과 바깥쪽에 위치하는 믿음을 구분하는데, 전자는 우리가 지금까지 분석적이고 선형적이라고 생각했던 이론적 공준들을 의미하고 후자는 지금까지 가장 간단한 형태의 종합명제로 생각되었던 믿음들이다. 그러나 전체론에 따르면 분석명제와 같이 절대적으로 참인 믿음은 없다. 수정에서 면제되는 믿음은 없기 때문이다.

III-2. 믿음 망의 구성, 그리고의 후속 작업

콰인의 전체론적 인식론을 지지하는 대표적인 근거는 뒤엠-콰인 논제(Duhem-Quine thesis)다. 뒤엠-콰인 논제는 ‘특정한 이론에 기반한 예측이 경험적으로 반증되었을 때 예측에 기여한 다수의 가설 중 정확히 어느 것이 잘못된 가설인지 논리적으로 알지 못한다’는 주장이다. 우리는 일반적으로 설정한 가설 H를 바탕으로 어떤 현상을 예측할 때 예측이 성공하면 가설 H를 참이라고 믿고, 예측이 실패하면 거짓이라고 믿는다. 그러나 실제로 이러한 예측에는 우리가 실험하고자 하는 주요 가설 H 말고도 이론의 초기 조건이나 측정에 관련된 다양한 보조 가설에 의존한다. 그러므로 과학적 이론에 반하는 사례가 등장하는 것은 필연적으로 가설 H가 틀렸다는 것을 의미하지 않는다.⁴⁹⁾

49) Duhem. 1954. pp.303-328. 혹은 Godfrey-Smith. 2003. pp.31-33 참조.

뒤엠-콰인 논제는 우리가 사용한 가설 중 어떤 것이 그른지를 알 방법이 없다는 비관주의적 견해를 나타내는 것이 아니다. 이것은 뒤엠-콰인 논제에 대한 오해라고 볼 수 있다.

그러나 전체 장은 그것의 주변 조건들인 경험에 의해 불충분하게 결정되기 때문에, 어떤 단일한 반대 경험에 비추어 볼 때 어떠한 진술들이 재평가되어야 할지에 관해서는 상당한 선택의 폭이 있다. (...) 어떤 진술이든지 우리가 체계 내의 여러 곳을 충분히 철저하게 조정한다면 경우에 상관없이 참이라고 주장될 수 있다. 주변부에 아주 가까이 있는 진술까지도 완강히 저항하는 경험에 직면하였을 때, 환각을 이유로 내세우거나 아니면 논리 법칙이라 불리는 일정한 종류의 진술을 수정하여 참이라고 주장될 수 있다. 더구나 거꾸로 말한다면, 어떤 진술도 수정에서 면제되어 있는 것은 없다. 논리적 법칙인 배중률의 수정조차도 양자 역학을 단순화하는 수단으로 제안되었다. 그러면 이런 변환은 케플러가 프톨레마이오스를, 혹은 아인슈타인이 뉴턴을, 혹은 다윈이 아리스토텔레스를 능가하게 해준 변환과 원리상 무슨 차이가 있는가?⁵⁰⁾

개별 경험이 믿음 망의 가장자리에서만 만난다는 것이 안쪽에 있는 믿음들을 절대적으로 만드는 것은 아니다. 오히려 가장자리에 있는 믿음들은 복잡한 방식으로 안쪽의 이론적으로 설정된 믿음들에 근거하기 때문에, 경험에 의해 가장자리에 있는 믿음들이 수정되면, 망의 전체적인 정합성을 유지하기 위해 그와 연관된 안쪽의 믿음까지 수정해야 하는 상황에 놓이게 된다. 따라서 ‘수정 가능성에서 면제되는 것은 없다.’

뒤엠-콰인 논제가 믿음의 망에 가져다주는 장점은 망을 수정하는 작업이 상당히 자유로워진다는 것이다. 믿음 망의 수정 작업에 정답은

50) Quine. *Op. cit.* p.43

없다. 어떤 현상은 정합적인 형태를 띠는 믿음 망 A와 다른 믿음 망 B 모두에서 설명될 수 있는 것이다.

결국 인식론자가 어떻게 믿음 망을 구성할지를 고민할 때 고려하는 요인은 실용성이다. 콰인은 자연과학을 ‘예측을 위한 도구’로 본다.⁵¹⁾ 자료는 원료들이지만, 그것들을 가지고 우리가 하는 것은 가장 편리하고 유용한 조직화를 선택하는 문제이다. 우리는 가장 단순하고, 망의 나머지를 가장 적게 교란시키며, 보조 가정들을 최소로 만드는 등의 가설을 선택해야만 한다.⁵²⁾

다루기 까다로운 어떤 특수 경험을 수용하는 일에서 다른 것이 아니라 과학이라는 천의 한 가닥 실로 조정하려는 우리의 막연한 실용적 경향에 의존한다. 보존성은 바로 그러한 선택들에서 등장하며, 단순성 추구 역시 마찬가지다.⁵³⁾

이로써 콰인이 「경험주의의 두 가지 독단」의 마지막 장에서 설명하는 ‘독단 없는 경험주의’의 구상을 모두 정리해 보았다. 콰인은 이후 자극-반응에 대한 연구를 개시하고 ‘의미의 불확정성’, ‘근본 번역의 비결정성’, 그리고 ‘지시체의 불가투시성’ 문제를 제시하는 등 언어 철학적인 작업을 통해 그의 전체론적 인식론의 기반을 다진다. 이를 바탕으로 중국에는 인식론과 형이상학 간의 상호 포함(reciprocal containment)이라는 중요한 개념을 제시하면서, 철학과 자연과학에 비해 특별한 점이 없다는 자연주의적 입장을 취한다.

필자는 콰인 철학의 범위가 방대한 탓에 인식론, 언어분석철학, 과학철학 수업을 들으면서 그의 이름을 자주 접하게 되었다. 이번 발제

51) *Ibid.* p.44

52) Schwartz. 2012. 역본 p.149

53) Quine. *Op. cit.* p.46

를 통해 그의 논증들을 하나의 체계적인 철학으로 다시 보기 위해서는 그의 철학에 대한 높은 수준의 이해가 필요하다는 것을 깨달았다. 그 때문에 그의 작업들을 하나하나 살펴보고 정리하는 것은 예상대로 힘든 작업이었지만, 그래도 그가 남긴 논증들은 모두 기존 철학에 대한 깊은 통찰을 담고 있다고 느꼈기 때문에 그의 철학이 철학사에서 어떤 입지를 차지하는지에 대한 의심은 추호도 하지 않았던 것 같다. 그만큼 과인을 위대한 철학자 중에서 한 명으로 꼽고 싶은 마음이 커졌다고 생각한다.

IV References

- 이승중. 1993. 「의미와 해석에 관한 과인/데이빗슨 논쟁」, 『哲學』 39: 325-358.
- _____. 2024. 『역사적 분석철학』, 서강대학교 출판부
- 한상기. 2001. 「과인과 분석/종합 구별」, 『범한철학』 24: 211-230
- _____. 2017. 「“두 번째 독단”과 과인의 전체론적 검증주의」, 『철학논총』 87:489-508
- Ayer, A. J. 1936. *Language, Truth and Logic*. Dover Publications, 1946.
- Carnap, R. 1969. *The Logical Structure of the World and Pseudoproblems in Philosophy*
University of California Press.
- Corrado, M. 1975. *The Analytic Tradition in Philosophy: Background and Issues*. Chicag
o: American Library Association.
- Duhem, P. 1954. *The Aim and Structure of Physical Theory*. Princeton University Pres
s.

- Godfrey-Smith, P. 2003. *Theory and Reality: An Introduction to the Philosophy of Science*. University of Chicago Press.
- Frege, G. 1884. *The Foundations of Arithmetic*. Northwestern University Press, 1950.
- Hume, D. 1739. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Oxford University Press, 2007.
- Leibniz, G. W. 1765. *New Essays on Human Understanding*. Cambridge University Press, 1996.
- O'Grady, P. 2002. *Relativism*. McGill-Queen's University Press.
- Poincaré, H. 1902. *Science and Hypothesis*. The Walter Scott Publishing Co.
- Quine, W. V. O. 1951. "Two Dogmas of Empiricism". reprinted in Quine 1953.
- _____. 1952. "On What There Is". reprinted in Quine 1953.
- _____. 1953. *From a Logical Point of View*. 2nd ed. Harper & Row, 1961.
- _____. 1960. *Word and Object*. MIT Press.
- _____. 1969a. "Epistemology Naturalized". reprinted in Quine 1969b.
- _____. 1969b. *Ontological Relativity and Other Essays*. Columbia University Press.
- _____. 1970. *The Web of Belief*. Random House, edited by Ullian, J. S.
- Reichenbach, H. 1951. "The Rise of scientific Philosophy". *Philosophy* 27(102):269-270.

Romanos, G. D. 1983. *Quine and Analytic Philosophy: The Language of Language*. MIT

Press.

Schwartz, S. P. 2012. *A Brief History of Analytic Philosophy: From Russell to Rawls*.

Wiley-BlackWell.

Stumpf, S. E. and Fieser, J. 1966. *Socrates to Sartre and Beyond: A History of Philos*

ophy. 8th ed. McGraw-Hill, 2008

학부생 논문

「우연한 언어 속에서 어떤 모습이 되어야 하는가?」 - 김준영
(본교 철학과 1학년)

우연한 언어 속에서 어떤 모습이 되어야 하는가?

-리처드 로티의 자유주의자 아이러니스트를 중심으로-

2024110336 김준영

목차

1. 서론
2. 리처드 로티의 생애
3. 리처드 로티의 언어철학
 - 3.1. 반표상주의
 - 3.2. 네오프래그머티즘
 - 3.3. 우연성
 - 3.4. 언어의 새로운 구분
4. 아이러니스트
 - 4.1. 마지막 어휘
 - 4.2. 공적인 것과 사적인 것의 구분
 - 4.3. 눈먼 각인
 - 4.4. 아이러니스트와 자아창조
5. 자유주의자
 - 5.1. 자유주의 사회와 잔인성
 - 5.2. 자문화중심주의
 - 5.3. 자유주의자와 우리 창조
6. 결론

키워드: 반표상주의, 네오프래그머티즘, 합리성, 우연성, 문자적인 것, 은유적인 것, 마지막 어휘, 눈먼 각인, 아이러니스트, 재서술, 자아창조, 자유주의, 문학 문화, 잔인성, 우리-의식, 자문화중심주의, 자유주의자, 대화, 우리 창조

1. 서론

서론여섯 번째 우리시대 : ‘ ’

플라톤은 <국가>에서 이상적인 국가의 모습을 논하며 시인을 추방해야 한다고 주장한다. 그는 세계를 감각을 통해 알 수 있는 현상의 세계와 오직 이성을 발휘해서만 접근할 수 있는 이데아로 양분한다. 현실은 이데아의 모방인데, 예술은 다시 현실의 모방이므로 그것은 진리의 세계에서 두 단계나 떨어져 있는 것이 된다.⁵⁴⁾ 더불어 시인들은 다양한 은유와 수사학적 기법을 동원함으로써 사람들이 진리를 꿰뚫어보지 못하게 만든다. 따라서 시인들이 득세하는 나라에서는 법과 모두가 언제나 최선의 것으로 여기는 이성 대신에 즐거움과 괴로움이 왕 노릇을 하게 될 것이다.

오늘날 플라톤의 이데아를 믿는 사람은 거의 없지만 유리 같은 본질로서의 마음의 이미지는 여전히 남아있다고 로티는 지적한다. 그는 이것을 거울이라는 은유를 사용해 설명한다. 플라톤에 따르면 철학자들은 이데아를 있는 그대로 비추는 깨끗한 거울을 소유한 사람들인데 반해 시인들은 그렇지 못하다. 따라서 시인을 추방해야 한다는 것이다.

로티는 거울이라는 은유를 깨뜨림으로써 플라톤의 시인추방론에 대항하고자 한다. 철학자의 언어도, 시인의 언어도 이데아를 있는 그대로 표상하는 거울의 역할을 수행하지 않는다. 그보다 언어란 인간이 환경세계와 상호작용하면서 살아남기 위해 만들어 낸 적응의 도구다. 나아가 그는 인류의 지성사가 철학의 시대(고대), 신학의 시대(중세), 과학의 시대(근대)를 지나 이제 문예의 시대로 접어들었다고 진단하면서 새 시대의 인간상으로 시인을 제시한다. 그것은 시인이 철학자들에게는 없는 내면의 본성을 소유해서가 아니라 항상 낮설고 다채로운 언어들을 제공함으로써 세상사에 잘 대처할 수 있도록 도와주기 때문이다. 그는 철학이 특권을 가진 것마냥 진리를 휘두르지 않고 문학의

54) 플라톤은 <국가>에서 침대의 비유를 들어 이를 설명한다. 침대는 세가지 층위로 구분될 수 있는데 첫번째는 본성이 침대인 것으로서 신이 만든 것, 두번째는 목수가 만든 것, 세번째는 화가가 그린 것이다. 두번째는 첫번째의 모방인데 세번째는 다시 두번째의 모방이므로 예술은 이데아보다 두 단계 열등한 것이 된다.

일부로 속하게 되는 문화를 바란다.

2. 리처드 로티의 생애

주목받는 분석철학자로서 프린스턴 대학의 철학과 교수였던 리처드 로티는 1979년 <철학과 자연의 거울>이라는 저서를 통해 논리적인 방법을 통한 논증을 목표로 하는 분석철학적 작업과의 결별을 선언하고 프린스턴 대학을 떠난다.⁵⁵⁾ 이후 <우연성 아이러니 연대>, <트로츠키와 야생란>, <문화정치로서의 철학> 등을 저술하며 모든 철학적 담론을 문화정치의 일부로서 간주하는 자신의 입장을 급진적으로 밀고 나간다. 왜 그는 주류철학의 안전한 길을 버리고 철학의 이단아가 되기로 결심했을까? 그는 자전적 에세이 <철학과 사회적 희망>에서 다음과 같이 말한다.

내가 아는 한, 철학적 재능이란 대화에서 코너에 몰렸을 때 몸부림 치면서 뚫고 나가는 데 필요한 만큼의 구분을 늘려나가는 문제이다. ...그러나 나는 이런 기술을 발전시키는 것이 나를 현명하거나 고결하게 만들 것인지에 대해 점점 확신이 없어졌다.

이 글에서는 먼저 반표상주의, 네오프래그머티즘, 우연성을 중심으로 하는 로티의 언어철학을 살펴볼 것이다. 이후 로티가 새 시대의 인간상으로 제시하는 자유주의자 아이러니스트라는 인물을 스케치할 것이다.

3. 리처드 로티의 언어철학

3.1. 반표상주의

플라톤 이래로 진리를 추구하는 철학자들은 언어에 앞서 발견되기를 기다리는 세계 그 자체가 존재하며 그것에 접근할 수 있도록 해주는 인간만의 특별한 능력이나 속성이 있다고 전제해왔다. 플라톤은 누

55) 이유선, <로티의 아이러니스트와 사적인 자아창조>

스(nous)라는 마음의 눈을 통해 인간이 이데아에 접근할 수 있다고 생각했고, 데카르트의 마음(mind), 칸트의 오성/감성 형식, 로크의 오성 혹은 지성 개념 역시 마찬가지였다.

로티에 따르면 언어적 전회(linguistic turn)를 이룬 현대 분석철학은 바로 그런 능력이나 속성을 언어로 본다. 그들은 언어를 논리적으로 분석함으로써 세계의 참된 모습을 파악하고자 했다. 이런 특징은 러셀과 그의 제자 비트겐슈타인의 전기 철학에서 두드러진다. 러셀은 언어와 세계의 밀접한 관계를 염두에 두고 다음 두가지 목적을 달성하고자 한다.

첫째는 언어의 본성을 전제로 삼고 이 세계의 본성에 대한 결론을 이끌어 내고자 실은 언어의 논리적 결합 때문에 그릇될 수밖에 없는 추리를 막자는 것이었고, 둘째는 모순을 피할 수 있는 언어가 이루어지려면 논리학이 언어에 대해 무엇을 규정하는지 조사하여 분류해 봄으로써 합리적으로 가능했을 때 이 세계가 지니고 있는 구조에 어떤 것이 있는지 시사하려는 것이었다.⁵⁶⁾

플라톤의 누스에서부터 분석철학의 언어에 이르기까지, 있는 그대로의 자연을 표상하는 특별한 능력이나 속성을 가정해온 역사를 로티는 거울이라는 은유를 사용해 비판한다. 분석철학자들은 언어를 거울로 보고 그것을 조사하고 교정하고 깨끗이 닦음으로써, 다시 말해 언어의 논리적 분석이나 명료화 활동에 전념함으로써 세계의 참모습을 발견할 수 있다고 생각했다. 하지만 언어라는 거울을 발판삼아 언어 바깥의 세계 그 자체로 나아가고자 하는 철학적 기획은 실패할 수 밖에 없다. 언어를 넘어서는 곳에는 또 다른 언어만이 있고 해석을 넘어서는 곳에는 또 다른 해석만이 있을 뿐이다. 언어의 그물 안에 살고 있는 우리가 기술적 언어 뒤로 나가서 그 자체로 존재하는 대상에 이르는 길이란 없다. 로티는 이것을 언어의 편재성(ubiquity of language)⁵⁷⁾이

56) 버트런드 러셀, <논리적 원자론>, p.38

라는 용어로 다시 요약한다. 따라서 로티에게 그동안 철학자들이 집착해 온 세계, 즉 우리의 언어와 독립하여 저 바깥에 존재하는 세계는 잃어버려도 좋은 세계(The World well lost)가 된다.

우리가 우리들의 피부 바깥으로 나가서, 즉 우리가 생각하고 자기 비판을 하는 언어적 전통이나 그 밖의 전통의 바깥으로 나가서, 우리 자신들을 절대적인 어떤 것과 비교하려는 것은 불가능하다. 참된 문장들을 두 종류로 나눈 애초의 플라톤적 구분은 살아가는 시대와 장소의 유한성이나 우연적인 삶의 국면들을 벗어나고자 하는 플라톤적 충동에서 빚어진 것이다.(...)문장의 종류 구분에 대한 후기 비트겐슈타인-셀라스-콰인-데이빗슨의 공격은 언어의 편재성을 고집하는 반플라톤주의자를 거들여 주는 분석철학의 특별한 공헌이다. 그 고집은 실용주의나 최근의 대륙철학에 공통된 특징이다.⁵⁷⁾

언어가 거울이 아니라는 로티의 반표상주의에 따르면 실재와 대응하는 언어와 그렇지 않은 언어가 있다는 식의 언어 구분은 더 이상 유효하지 않다. 로티는 지시나 대응이 진리 개념을 해명하는 데에 완전히 무의미하다고 주장한다. 아편을 먹으면 잠이 오는 이유를 '졸릴게 하는 힘'에 근거하여 설명하려는 시도는 순환논증이다. 마찬가지로, 과학이 잘 작동하는 이유를 '실재에 대한 대응'에 근거하여 설명하려는 시도 역시 순환논증에 불과하다. "과학이 실재에 대해 대응한다."라는 주장은 결국 "과학이 잘 작동한다."라는 주장에 대해 덧붙여 주는 새로운 사실이 아무 것도 없기 때문이다.⁵⁹⁾

3.2. 네오프래그머티즘

57) 편재성이란 '어디에나 있음'을 의미한다. 가령 기독교에서 말하는 신의 편재성은 시간이나 공간에 구애받지 않고 모든 곳에 임재하는 하나님의 특성을 의미한다. 로티는 '텍스트 바깥에는 아무것도 없다'는 강한 텍스트주의자를 표방하며 언어의 편재성을 고집한다.

58) 리처드 로티, <실용주의의 결과>, p.31-32

59) 리처드 로티, <실용주의의 결과>

학자들은 지식을 위한 지식을 추구한다. 하지만 프래그머티즘에 따르면 생활에 변화를 가져오지 않고 그 자체로 추구되는 지식은 아무런 가치가 없다. 구체적인 결과의 차이로 표현되지 않는 추상적인 참에는 어떤 차이도 없다. 지식은 구체적인 삶 속에서 유용한 변화를 가져오기 위한 도구이다. 프래그머티스트는 모든 어휘들을 목적 달성을 위한 도구로 보며 어떤 어휘도 사물이 실제로 어떠한지를 표상하는 게 아니라고 본다.

로티는 어떤 작가도 과거와 판이하게 다른 미래를 일궈내기 위한 급진적인 제안을 제임스와 듀이가 했던 것처럼 제시한 적이 없었다고 말하며 공식적으로 프래그머티즘의 부활 및 프래그머티즘으로의 복귀를 선언한다. 로티가 <프래그머티즘의 결과>에서 언급하고 있는 프래그머티스트들의 핵심 세 가지 교설은 다음과 같다.

프래그머티즘에 대한 나의 첫 번째 규정은 그것이 진리, 지식, 언어, 도덕 등등의 개념과 같은 철학적 이론화의 대상에 적용된 반본질주의라는 것이다. 이것은 참된 것이란 믿기에 좋은 것이라고 하는 제임스의 정의를 통해 설명될 수 있다. 제임스의 요점은 진리란 본질을 갖는 종류의 것이 아니라는 것이다.

프래그머티즘에 대한 두 번째 규정은 다음과 같은 것이다. 당위적인 것에 관한 진리와 존재에 관한 진리 사이에는 어떤 인식론적인 차이도 없고 사실과 가치 사이에는 어떤 형이상학적 차이도 없으며 도덕과 과학 사이에는 어떤 방법론적 차이도 없다.

프래그머티즘에 대한 세 번째이자 마지막 규정은 다음과 같다. 프래그머티즘은 대화적인 것 이외에는 탐구에 있어서 어떤 제약도 있을 수 없다는 입장이다. 즉 대상 마음 언어 등의 본성에서 나오는 전반적인 제약 같은 것은 있을 수 없으며 동료 탐구자의 언급에 의해 제기되는 소소한 제약만이 있을 뿐이다.⁶⁰⁾

로티에게 있어서 실천에서 자유로운 이론의 영역이란 존재할 수 없다. 왜냐하면 이론이라고 불리는 것들은 말장난에 해당하지 않는 한 이미 모두 실천이기도 하기 때문이다. 따라서 실용주의자가 진리에 관해 어떤 유용한 것을 말할 것이 있다면, 이론보다는 실천의 어휘를 통해서이며 명상보다는 행위를 통해서 말한다.⁶¹⁾

3.3. 우연성

전통적 인식론에 따르면 무언가를 안다는 것은 다음을 의미한다. 내가 A를 믿고(믿음 조건), A가 참이며(진리 조건), 나는 A를 합리적으로 설명할 수 있다면(정당화 조건) 나는 A를 아는 것이다. 왜 정당화 조건이 필요할까? 내가 참을 믿는다고 하더라도 그것이 합리적인 추론의 귀결이 아니라 모종의 원인에 의해 우연히 그렇게 믿게 되었다면 그것을 안다고 말하기를 어렵기 때문이다. 가령 '지구는 둥글다'는 같은 명제를 믿어도 누군가는 자신의 믿음의 근거를 합리적으로 설명할 수 있는 반면 누군가는 그렇지 못하다. 이 경우 전자의 믿음은 합리적으로 믿는 것이므로 지식이 될 수 있지만 후자는 그렇지 못하다.

로티는 전통적 인식론의 '합리적인 믿음'과 '비합리적인 믿음'의 구분을 폐기하고자 한다. 그것 모두 언어의 우연성을 넘어서려는 헛된 희망에서 비롯된 것들이다. 어떤 믿음이 앞서 주어진 목표에 다가가거나 앞서 주어진 기준을 적용한 결과일 때 우리는 그 믿음이 합리적이라고 말한다. 현명한 프래그머티스트는 우리의 믿음을 참이나 거짓으로 만들어주는 세계 그 자체를 거부한 것과 마찬가지로 우리의 믿음을 합리적이거나 비합리적으로 만들어주는 선행하는 목표와 기준 또한 거부할 수 있어야 한다. 그것은 언어 바깥에서 언어에게 책임을 지

60) 리처드 로티, <철학과 자연의 거울>, 서울대학교 철학사상연구소, p.2

61) 리처드 로티, <실용주의의 결과>, p.339

우는 질서를 전제하지 않고서 불가능하다.

현재 우리가 사용 중이며 특정한 역사적 조건 속에 놓여 있는 일시적인 어휘 바깥에는 이 어휘를 판단하기 위한 아무런 입지도 존재하지 않는다는 주장을 수용한다는 것은, 특정한 진술을 믿게 해주는 언어 내부의 합리적 이유들이 있다는 발상은 물론이고 특정한 언어 사용을 정당화해주는 합리적 이유들이 있다는 발상도 포기하는 일이다. 이것은 '합리적'이라는 말이 어휘들에 대해 중립적임을 뜻하는 한, 지적인 진보나 정치적인 진보가 합리적이라는 발상을 포기하는 일에 해당된다.(...)개인에게 그렇듯이 공동체에 대해서도 그와 같은 진보는 낡은 낱말을 전제로 논변하는 문제일 뿐 아니라 새로운 낱말을 사용하는 문제임을 우리가 깨닫고 나면, 우리는 '합리성', '규준', '논변', '정초', '절대성' 따위의 관념을 중심으로 한 비판적 어휘가 낡은 것과 새로운 것 사이의 관계를 서술하는 데에는 지극히 부적절하다는 것을 깨닫게 된다.⁶²⁾

언어에 선행하는 목표와 규준에 근거해 합리적인 언어와 비합리적인 언어가 있다는 식의 구분을 완전히 포기한다면 남게 되는 것은 언어의 우연성 뿐이라고 로티는 말한다. 그는 언어의 우연성을 수용한 결과를 다음과 같이 표현한다. "우리가 더 이상 어떤 것도 섬기지 않는 곳, 즉 거기에서 우리는 아무것도 신적인 것으로 취급하지 않고, 우리가 모든 것-우리의 언어, 양심, 공동체를 시간과 기회의 산물로 취급하는 곳."⁶³⁾ 이제 플라톤이나 칸트가 그랬던 것처럼 우리의 믿음을 확고불변한 토대 위에 정초지우려는 발상은 더 이상 흥미롭지 않게 된다. 오히려 언어의 변화를 주도하는 것은 끊임없이 상상력을 발휘하는 시인이다. 상상력은 낡은 언어를 넘어서는 능력, 바꿔 말해서 새롭고, 낯설며, 역설적이고, 비합리적인 것들을 나타내는 낱말들과

62) 리처드 로티, <우연성 아이러니 연대>

63) 리처드 로티, <우연성 아이러니 연대>

이미지들을 꿈꾸는 것이다. 그것은 집의 버팀대를 세운다거나 집 주변에 바리케이드를 세우는 일이 아니라, 마치 집의 가구들을 바꾸는 내부 수리와 더 흡사한 일이다.⁶⁴⁾

로티는 자신이 언어를 취급하는 방식을 실증주의나 낭만주의와 대비시켜 볼 때 가장 잘 드러난다고 말한다.

실증주의자가 보는 문화의 역사에서는 언어란 것을 물리적 세계의 윤곽을 중심으로 점차 모양을 잡아가는 것이라고 간주한다. 한편 낭만주의자가 보는 문화의 역사에서는 언어를 자기의식에 점차 혼을 불어넣는 것이라고 여긴다. 반면에 (로티가 동의하는) 니체가 보는 문화의 역사와 데이빗슨의 언어철학에서는 언어를 우리가 지금 진화를 보듯이 끊임없이 낡은 형태를 죽이는, 그것도 고상한 목적을 달성하기 위해서가 아니라 맹목적으로 죽이는, 새로운 삶의 양식이라고 본다.⁶⁵⁾ 그와 같은 창안은 퍼즐 조각들을 짜 맞춘 결과가 아니며 낡은 어휘들 속에서 정식화된 전제들로부터 도달될 수도 없다.

3.4. 언어의 새로운 구분

앞서 보았듯이 로티는 반표상주의를 통해 실재와 대응하는 언어과 그렇지 않은 언어 간의 구분을, 유연성을 통해 합리적인 언어와 비합리적인 언어 간의 구분을 폐기하자고 제안한다. 그렇다고 로티가 모든 언어를 동등하게 간주하자고 주장하는 것은 아니다. 마치 우리가 가위와 망치를 종이를 자르기 위한 도구와 못을 박기 위한 도구로 유용하게 구별해내는 것처럼, 언어라는 도구도 그것이 봉사하는 목적에 따라 유용하게 구별해낼 수 있다. 다음은 로티의 저작에 산발적으로 등장하는 언어의 새로운 구분을 정리한 것이다.

첫 번째, 로티는 낡은 목적을 위한 언어와 새로운 목적을 위한 언어

64) 리처드 로티, <우연성 아이러니 연대>, 로티는 전자를 정초를 추구하는 체계 철학에, 후자를 재서술을 추구하는 교화철학에 각각 연결시킨다.

65) 리처드 로티, <우연성 아이러니 연대>

를 구분한다. 로티는 전자를 문자적인 것(the Literal), 후자를 은유적인 것(the Metaphorical)으로 구분한다. 문자적인 것이란 주로 비문학이나 공식 석상에서 표준화된 언어 규범에 따라 언어를 사용하는 것을 가리키고, 은유적인 것은 주로 문학이나 일상에서 언어를 비표준화된 방식으로 사용하는 것을 가리킨다. 가령 '가벼운 이불'에서 사용되는 '가벼운'이라는 단어는 문자적인 것이다. 그것은 문자 그대로 이불의 질량이 작다는 의미이기 때문이다. '가벼운 식사'에서 사용되는 '가벼운'이라는 단어는 그보다 은유적이다. 하지만 '가벼운 식사'가 '가벼운'의 표준화된 사용으로 인정받은 현재에는 그 누구도 '가벼운 식사'를 참신한 은유로 간주하지 않는다.⁶⁶⁾ 그것은 이제 죽은 은유가 되었다. '가벼운 식사'처럼 한 때 은유적인 것으로 간주되던 것들이 끊임없이 죽어가면서 문자적인 것이 되어 새로운 은유를 위한 화석과 발판 역할을 한다.

로티에 따르면 낡은 목적을 위한 언어에 비해 새로운 목적을 위한 언어는 극히 드물다. 더불어 그것을 만드려는 시도는 변화를 거부하는 사람들에 의해 끊임없이 방해 받는다. 낡은 언어로 말하며 변화를 원치 않는 사람들, 낡은 언어로 말하는 것을 합리성과 도덕성의 품질 보증서로 여기는 사람들은 새로운 메타포에 대한 호소, 가령 급진주의자나 젊은 세대나 아방가르드 등이 행하고 있는 새로운 언어놀이를 모두 '비합리적인' 것으로 간주할 것이다.⁶⁷⁾ 하지만 로티가 볼 때는 새로운 은유를 창안하려는 그러한 시도가 가장 중요하며 장기적으로 볼 때 위대한 차이를 만들어낸다.

두 번째, 로티는 사적인 목적을 위한 언어와 공적인 목적을 위한 언어를 구분한다. 이것은 4.2에서 자세하게 논의할 것이다.

세 번째, 로티는 유용한 목적을 위한 언어와 그렇지 않은 언어를 구

66) '가벼운 식사'는 표준국어대사전에 제시된 '가볍다'의 용례 중 하나를 가져온 것이다.

67) 리처드 로티, <우연성 아이러니 연대>

분한다. 그는 실재와의 대응으로 진리를 정의하려는 시도를 거부하면서 실용주의자인 제임스와 마찬가지로 진리를 '믿어서 좋은 것' 또는 '좋은 신념의 방식'으로 정의한다. 따라서 로티에게 참이란 성공적인 결과를 낳는 유용한 신념들의 집합이다.

로티가 말하는 '유용성'을 언어에 앞서 주어진 특정한 기준이나 목적에 유용하다고 보는 '도구적 합리성'과 헷갈리지 않도록 주의하자. 로티에 따르면 도구적 합리성을 거부하더라도 참이나 유용성에 대해 말할 것이 있으며, 참에는 인정을 위한 사용(endorsing use), 경고를 위한 사용(cautionary use)⁶⁸⁾, 인용해제를 위한 사용(disquotational use)이 있다.

인정을 위한 사용이란 특정한 문장에 찬동하고 동조하며 찬사를 보내는 용법을 의미한다. 가령 내가 '언어가 우연하다는 로티의 주장은 참이다'라고 말할 때 나는 로티의 주장이 실재와 대응한다거나 합리적이라고 설명하는 것이 아니다. 그보다 나는 로티의 언어관을 맹목적으로 편들고 있으며 다른 사람들이 로티와 같은 입장을 갖기를 희망한다. 참이란 제 몫을 다하는 다른 문장들과 잘 어울리며 스스로도 제 몫을 다하는 것으로 보이는 문장에 붙여준 하나의 찬사이다.⁶⁹⁾

그러나 우리가 '유익한' 같은 용어를 사용하는 한, 실제적 본질과 대응으로서의 진리를 믿는 사람은 '어떤 기준에서 유익하다는 것이냐?'하고 질문하는 것은 아닐까? 기준에 대한 그러한 요구가 항상 합리적이라고 생각하는 것은 미래의 언어가 현재의 언어의 손에 놓인 도구가 되어야 한다고 상상하는 것이다. 이것은 '만사를 자기 마음대로'

68) 경고를 위한 사용이란 '당신의 논증이 우리의 모든 현재적 규범과 기준을 만족시키며, 나는 당신의 주장에 대해 반대할 아무것도 생각할 수 없지만, 여전히 당신이 말한 것은 참이 아닐 수도 있다.'와 같은 문장에서 발견되는 사용이다. 나는 이러한 방식의 사용을 미래의 세대를 향한-지금 보기에는 반대불가능한 것의 모순이, 적절한 수단을 통해, 더 잘 보이게 될 수 있는 '더 나은 우리'를 향한 몸짓으로 받아들인다. (리처드 로티, <힐러리 퍼트남과 상대주의의 위협>, p.60-61)

69) 리처드 로티, <실용주의의 결과>, p.42-43

로 하는 사람(control freak)', 곧 우리가 역사 뒤에 놓인 뭔가를 발견함으로써 역사를 단축시킬(short-circuit) 수 있다고 생각하는 사람이 되려는 것이다. 이것은 우리가 지금, 현재의 시점에서, 미래에 생겨날 가능성이 있는 모든 서류를 위해 적절한 칸을 가지고 있을 문서 분류 체계(filing system)를 구성할 수 있다고 믿는 것이다.⁷⁰⁾

4. 아이러니스트

4.1. 마지막 어휘

눈이 많이 내리는 지방에 사는 이누이트족의 언어에서는 눈에 해당 하는 단어가 여러가지 있다고 한다. 영어에서는 노랗다를 표현하는 단어가 'yellow' 하나 뿐인데 반해 우리말에서는 '누렇다' '누리끼리하다' '누르스름하다' 등 다양하다. 중심을 문화에서 개인으로 옮기면 더 다양해진다. 우리 모두는 똑같은 언어로 말하지 않는다. 어떤 언어는 누군가의 삶에서 중심으로 다루어지지만 어떤 언어는 그렇지 못하다. 모든 영어 화자는 자신만의 영어를 가졌으며, 그 어떤 언어의 화자도 자신만의 언어를 가졌다. 각 개인어는 구문과 단어 선택, 특정 개인에 한정된 그 사람만의 표현 스타일의 독특한 조합으로 이루어진다. 우리는 모두 제각각 자신만의 독특한 언어로 말하며 그 언어는 좋은 나쁜 우리와 운명을 함께한다.⁷¹⁾ 로티는 그것을 마지막 어휘라고 부른다.

모든 사람은 그들의 행위, 그들의 신념, 그들의 인생을 정당화하기 위해 채용하는 일련의 낱말들을 갖고 있다. 그것들은 친구들에 대한 칭찬, 적들에 대한 욕설, 장기적인 프로젝트, 가장 심오한 자기의심, 그리고 가장 고결한 희망을 담는 낱말들이다. 그것들은 우리가 때로는 앞을 내다보면서 때로는 뒤를 돌아보면서 우리의 삶에 대한 이야기를 말하는 낱말들이다. 나는 그러한 낱말들을 마지막 어휘(final vocabulary)라고 부르겠다. 그것이 '마지막'이라는 것은, 만일 그러한

70) 리처드 로티, <이해될 수 있는 존재는 곧 언어이다>

71) 닉 채터, <진화하는 언어>

낱말들의 값어치에 대한 의심이 주어졌다면 그 낱말들의 사용자는 의존할 수 있는 비순환적인 논변을 전혀 갖지 못한다는 뜻이다. 그 낱말들은 사용자가 언어와 더불어 있는 한 끝까지 함께하는 것이며, 그것들 너머에는 오직 어찌할 수 없는 수동성 혹은 힘에의 호소만 있을 따름이다.⁷²⁾

마지막 어휘는 내가 1장에서 제시한 언어의 조건들은 모두 만족시킨다. 다시 말해 마지막 어휘는 세계를 있는 그대로 표상하는 거울이 아니며 한 개인이 갖게 될 마지막 어휘는 합리성과는 무관하게 우연히 결정된다.

또 다른 마지막 어휘 이외에는 그 무엇이랴 할지라도 마지막 어휘에 대한 비평일 수 없으며 모든 마지막 어휘는 목적 달성을 위한 도구이므로 내가 1.4에서 제시한 언어의 새로운 구분을 모두 만족시킨다. 이제 3.4에서 설명하지 않고 넘어간 사적인 목적을 위한 언어와 공적인 목적을 위한 언어 간의 구분을 자세히 다뤄보자.

4.2. 사적인 것과 공적인 것의 구분

로티의 자전적 에세이 <트로츠키와 야생란>에 나오는 로티의 생애를 요약하면 다음과 같다. 로티는 트로츠키가 마치 진리처럼 여겨지는 가정에서 자랐다. 그의 아버지는 열렬한 트로츠키주의자였다. 트로츠키가 1940년에 암살당하자 그의 비서 중 한 명이었던 존 프랭크가 비밀경찰들을 피해 은신하게 된 장소도 로티의 가정집이었다.

주변 어른들은 자본주의가 무너지지 않는 한 노동 착취는 계속될 것이라고 말했다. 로티는 사회주의가 곧 행복한 사회라고 믿었다. 그래서 세상에 사회주의가 득세한다면 놀이터에 갈 때마다 자신들을 괴롭히던 급우들도 사라질 것이라고 믿었다.

한편 그는 남들에게는 없는 자신만의 독특하고 사적인 취미를 갖고 있었다. 그것은 바로 야생란 탐구였다. 그는 야생란의 라틴명, 서식지,

72) 리처드 로티, <우연성 아이러니 연대>

개화기 등을 외우며 그것이 인공 재배 난초보다 순수하고 고결하다고 믿었다. 그에게 있어 야생란 탐구는 트로츠키와 동급으로 중요했다.

하지만 그는 자신의 맹목적인 야생란 사랑의 근거를 찾지 못하고 있었다. 가령 트로츠키가 돌아와서 자신의 취향이 사회주의 사회 건설에 도움이 되지 않는다고 말하면 어떨 것인가? 트로츠키와 야생란을 어떻게 연결지을 수 있을까?

결국 이 에세이에서 로티의 결론은 트로츠키와 야생란을 억지로 통합하려는 시도를 포기하자는 것이다. 트로츠키주의자들이 즐겨 사용하는 마지막 어휘는 바람직한 공동체의 건설에 유용할지는 몰라도 개인의 은밀한 취향과는 아무런 관련이 없다. 마찬가지로 야생란 탐구자가 즐겨 사용하는 마지막 어휘는 개인의 자아실현에는 유용할지 몰라도 바람직한 공동체의 건설과는 아무런 관련이 없다. 그것은 마치 가위가 종이를 자르는 데에 유용하지만 못을 박는 데에는 아무런 관련이 없고, 망치는 못을 박는 데에는 유용하지만 종이를 자르는 데에는 아무런 관련이 없는 것과 마찬가지로이다. 기성 철학자들은 이 둘을 통합시키려고 시도했다. 그들은 사적 성취의 원천과 인류 연대의 원천이 똑 같다고 믿고 이 둘 모두에 유용하게 봉사할 특별한 마지막 어휘, 공적/사적 구분에 의해 중간이 나누어지지 않는 마지막 어휘를 찾아내기 위해 노력하였다. 가령 플라톤에게 있어서 철학자가 된다는 것, 기독교에게 있어서 신을 믿는다는 것은 좋은 개인을 의미하면서 동시에 좋은 공동체를 의미하기도 했다. 로티는 그 두 주제를 분리하자고 제안한다. 키르케고르, 니체, 보들레르, 프루스트, 하이데거, 나보코프 등을 포함하는 한 유형의 저술가들은 우리가 단지 종족의 언어만으로 말할 필요가 없다고, 우리 자신만의 독특한 낱말들을 찾아내고 또 그렇게 할 책임이 있다고 말할 것이다. 마르크스, 밀, 듀이, 하버마스, 롤스 등을 포함하는 또 다른 유형의 저술가들은 그 책임이 우리가 지고 있는 책임 중 유일한 책임이 아니며 우리에게 더 나은 공동체를 건설한 책임이 있다고 말할 것이다. 양자 모두 옳다. 하지만 양자가

단 하나의 언어를 말하게 할 길은 없다.⁷³⁾ 따라서 로티는 자아창조에 대한 요구와 인류의 연대에 대한 요구를 똑같이 타당하지만 영원히 공약 불가능한 것으로 취급하고자 한다.

로티의 이런 결론은 우리로 하여금 마지막 어휘를 두 부분으로, 즉 사적인 마지막 어휘와 공적인 마지막 어휘로 나누어 보게 한다. 사적인 마지막 어휘는 '나는 무엇을 해야 할까?', '나는 무엇이 될 수 있을까?', '나는 무엇을 해왔을까?' 등등의 물음에 답하기 위한 어휘이고, 공적인 마지막 어휘는 '어떤 사람들의 어떤 점에 내가 주목할 필요가 있을까?'라는 물음에 답하기 위한 어휘이다. 자유주의자 아이러니스트는 이 둘 모두를 필요로 한다. 아이러니스트는 사적인 마지막 어휘를 놀이함으로써 자아창조와 자율성의 획득을 추구한다. 반면 자유주의자들은 공적인 마지막 어휘를 놀이함으로써 연대의 창조와 잔인성의 감소를 추구한다.

4.3. 눈먼 각인

발터 벤야민의 글 <산딸기 오믈렛>에는 다음과 같은 일화가 소개되어 있다. 옛날 옛적에 호화롭게 살던 왕이 있었다. 하지만 반란이 일어나 급하게 피난을 떠난 그 왕은 공포 속에서 산을 헤매다 낡은 오두막에 거하게 되었고 오두막 주인인 노파는 흔한 산딸기로 왕에게 오믈렛을 만들어주었다. 이후 반란은 평정되었고 왕은 지구상의 모든 권력과 금은보화를 가졌음에도 갈수록 침울해졌다. 왕은 자신이 가지지 못한 것이 무엇인지 잠시 고민하다가 궁중 요리사를 불러 50년 전의 바로 그 산딸기 오믈렛을 만들어 오라고 주문한다. 이에 요리사는 다음과 같이 말한다.

"저는 산딸기 오믈렛 요리법과 하찮은 냉이에서 시작해서 고상한 티미안 향료에 이르기까지 모든 양념을 훤히 잘 알고 있습니다. 그리고 그 오믈렛을 만들 때 어떻게 저어야 제대로 된 맛이 나는지도 잘

73) 리처드 로티, <우연성 아이러니 연대>

알고 있습니다. 하지만, 폐하! 저는 죽지 않으면 안 됩니다. 이 모든 것에도 불구하고 제가 만든 오믈렛은 폐하의 입에 맞지 않을 것입니다. 왜냐하면 폐하께서 그 당시 드셨던 모든 양료를 제가 어떻게 마련 하겠습니까. 전쟁의 위험, 쫓기는 자의 주의력, 부엌의 따뜻한 온기, 뛰어 나오면서 반겨주는 온정, 어찌 될지도 모르는 현재의 시간과 어두운 미래 -이 모든 분위기는 제가 도저히 마련하지 못하겠습니다 .”74)

위의 일화를 통해 우리는 모든 것을 가진 왕이 대체 무엇을 두려워 했는지 생각해볼 수 있다. 그가 두려워하는 것은 그만의 특이한 화물 목록, 즉 무엇이 가능하며 또 중요한가에 대한 그만의 개인적인 감각, 즉 50년 전에 먹었던 산딸기 오믈렛에 관한 그의 감각이 사라질 거라는 점이다. 로티는 이것을 눈먼 각인이라고 부른다. 그것이 바로 그의 '나'를 다른 모든 '나'와 다르게 해주는 것이다. 50년 전의 산딸기 오믈렛에 관한 그의 감각이 우리가 흔히 역사책에서 보는 여타 왕들과 이야기 속의 바로 그 왕을 구별해준다. 로티에 따르면 그러한 다름의 상실은 어느 시인, 어느 창안자, 무엇인가 새로움을 창안하기를 바라는 어느 누구라도 두려워하는 일이다. 무엇이 가능하며 또 중요한가라는 물음에 대해 어떤 참신한 답을 만들어내고자 자신의 삶을 바치고 있는 사람이라면 누구나 그와 같은 답이 사라지는 것을 두려워한다.

하지만 반복되는 일상 속 대부분의 사람들은 눈먼 각인을 대수롭지 않게 지나치고 곧잘 잊어버린다. 오직 시인들만이 눈먼 각인을 집처럼 여기는 데에 성공하여 그것을 영감의 원천과 자아창조의 계기로 삼는다. 만일 눈먼 각인으로부터 자기 자신의 특유성을 드러내기 위한 특유한 낱말이나 형식을 찾아낼 수 있다면, 그 사람은 하나의 복사품이나 복제물이 아니라는 점을 입증해 내게 될 것이며 누구든지 인간에

74) 발터 벤야민, <벤야민의 문예이론>, p.25 (김명신, <눈먼 각인과 폰크툼 비교 연구>, p.1)

게 가능한 만큼 대답할 수 있다. 이렇듯 눈먼 각인에서 출발해 상상력을 발휘하여 하나뿐인 시를 완성시키는 시인의 작업을 로티는 눈먼 각인의 연원을 추적한다고 부른다.

따라서 한 사람의 인간이 된다는 것은 눈먼 각인의 연원을 성공적으로 추적하는 일이다. 이러한 추적은 발견 과정이 아니다.⁷⁵⁾ 그것은 새로운 언어를 창안하는 과정, 즉 무언가 참신한 메타포를 생각해내는 과정과 동일시된다. 왜냐하면 한 사람의 개별성에 대한 어떤 문자적인 서술도, 바꿔 말해서 그러한 목적을 위해 전승된 낡은 언어놀이를 어떻게 사용한다 해도 그것은 필연적으로 실패할 것이기 때문이다. 그러므로 한 사람이 자신의 존재 원인을 추적하는 유일한 길은 자신의 원인에 관한 이야기를 지금까지는 없었던 새로운 언어로 말하는 데에 있다.⁷⁶⁾

4.4. 아이러니스트와 자아창조

이렇듯 각자에게 고유한 서술을 창안함으로써 한 사람의 인간으로 남기 위해 고군분투하는 인간상을 로티는 아이러니스트라고 부른다. 아이러니의 반대말은 상식이다. 상식이야말로 중요한 모든 것을 아무런 자의식도 없이 자신과 주변 사람에게 습관화된 마지막 어휘로 서술하는 사람들의 표어이기 때문이다.

로티는 아이러니스트를 다음 세 가지 조건을 충족하는 사람으로 정의한다.

(1) 그는 자신이 현재 사용하는 마지막 어휘에 대해 근본적이고 지속적인 의심을 갖는다. 왜냐하면 그는 다른 어휘들에 의해서, 즉 자신이

75) 이 말은 역설적으로 보일 텐데, 그 까닭은 우리가 원인이란 창안되는 것이 아니라 발견되는 것이라고 간주하기 때문이다.(...) 그러나 앞 장에서 주장했듯이 가령 쿤이 "혁명적 과학"이라고 부르는 것에 의해 산출되는 그런 유형의 이야기들처럼, 심지어 자연과학에서도 정말로 새로운 인과적 이야기들과 우리가 가끔씩 마주친다는 점을 기억하라. (리처드 로티, <우연성 아이러니 연대>

76) 리처드 로티, <우연성 아이러니 연대>

마주친 사람들이나 책들을 통해 마지막이라고 간주된 그런 어휘들에 의해서 각인되어왔기 때문이다.

(2) 그는 자신의 현재 어휘로 구성된 논변은 이와 같은 의심을 떠맡을 수도 해소할 수도 없다는 점을 깨닫고 있다.

(3) 자신의 상황에 대해 철학함에 있어서, 그는 자신의 어휘가 다른 어휘들보다 실재에 더 가깝다고, 달리 말해서 자신의 어휘가 자기 자신이 아닌 어떤 힘과 접촉하고 있다고 생각하지 않는다. 철학을 하고자 하는 아이러니스트는 어휘들 간의 선택이란, 중립적이며 보편적인 메타어휘의 테두리 내에서 이루어지지 않으며 현상에서 실재로 가려는 투쟁적인 노력에 의해서도 이루어지지 않고, 오히려 낡은 것과 결별하고 새로운 것과 놀이함으로써 이루어진다고 본다.⁷⁷⁾

아이러니스트들은 자신에게 내면화되어 있는 마지막 어휘, 다시 말해 자신이 속한 사회에서 상식이나 표준으로 간주되는 어휘들에서 벗어나 새로운 은유들을 창안함으로써 자아를 확장하고자 한다. 새로운 은유를 창안하는 아이러니스트의 활동을 재서술이라고 부른다.⁷⁸⁾ 재서술이란 기존의 도구들로는 상상할 수조차 없었던 위대한 일들을 가능케 해주는 서술로, 철학자들의 새로운 아이디어, 과학 혁명을 선도하는 이론들, 예술가들의 참신한 작품 등도 모두 재서술이다. 아이러니스트는 끊임없는 재서술을 통해 지금까지는 본 적 없었던 새로운 자기 자신을 마주하고 자율성을 성취하고자 한다. 로티에게 자율성이란 특정의 구체적인 인간들이 자아창조를 통해 얻고자 희망하는 것이고, 오로지 소수만이 실제로 얻게 되는 무엇이다.

5.1. 자유주의 사회와 잔인성

아직도 어떤 국가에서는 대통령을 자기 손으로 뽑을 수 없다. 또 다

77) 리처드 로티, <우연성 아이러니 연대>

78) 로티는 '아이러니스트'를 '대담한 시인'으로, '재서술'을 '변증법'이나 '문예비평'으로 바꾸어 부르기도 한다. 그에 따르면 변증법이란 논증적인 절차나 주관과 객관을 통일시키는 방식이 아니라 단순히 하나의 문예 기법, 즉 한 용어에서 다른 용어로 매끄럽고도 재빠르게 옮겨감으로써 놀라운 형태전환(gestalt switches)을 산출하는 기법이다. (리처드 로티, <우연성 아이러니 연대>)

른 국가에서는 신을 믿지 않는다는 이유로 처형당하는 일이 비밀비재하게 발생한다. 그런 사회에서는 아이러니스트가 있을 수 없다. 아이러니스트는 마음껏 상상력을 발휘하고 뛰놀 수 있는 사적인 영역을 필요로 하기 때문이다. 다시 말해 아이러니스트는 자유주의 사회를 필요로 한다.

로티는 계몽주의의 희망처럼 문화 전체가 '합리화'되거나 '과학화'되는 것이 아니라 문화 전체가 '시적인 것(poeticized)이 될 수 있으리라는 희망으로 자유주의를 재서술해야 한다고 주장하며 이상적인 자유주의 사회를 시적인 문화나 문학 문화와 동일시한다. 그런 사회에서는 전사, 성직자, 현자, 또는 진리를 추구하는 논리적이고 객관적인 과학자가 아니라 대담한 시인을 문화적 영웅으로 삼을 것이다. 이런 문화는 논증이나 정당화보다는 상상력과 새로움이 지배하는 사회다. 자유주의 사회란 그렇듯 자유롭고도 개방적인 만남의 결과가 무엇이든 간에 그것을 참이라고 부르는데에 만족하는 사회이다.⁷⁹⁾

자유와 반대말은 잔인성이다. 따라서 자유의 확장을 바라는 자유주의자들은 자연스럽게 잔인성이야말로 우리가 행하는 가장 나쁜 것이라고 본다. 그런데 로티는 아이러니스트가 잔인성의 감소를 필요로 하면서도 그들의 재서술 행위에는 잠재적으로 매우 잔한 무언가가 담겨 있다고 주장한다.

한 어린 아이가 소중히 여기는 소지품, 즉 다른 아이들과 자신을 약간이나마 다르게 만들어주는 여러 환상을 직조하게 하는 사소한 물건이 '쓰레기'라고 재서술되고 내버려질 경우 과연 무슨 일이 벌어질까를 생각해보라. 혹은 그러한 소지품이 더 부유한 아이의 소지품과 비교되어 형편없이 보이게 되는 그런 경우에 과연 무슨 일이 벌어질까를 생각해보라. 원시적인 문화가 더 발전된 문화에 의해 정복될 때 그와 같은 일이 벌어질 수 있다.(...) 재서술을 행하는 아이러니스트는

79) 리처드 로티, <우연성 아이러니 연대>

한 사람의 마지막 어휘를 위협함으로써, 즉 자기 자신의 용어로 스스로에게 의미를 부여하는 능력을 위협함으로써, 그 사람의 자아와 세계가 시시하고 진부하며 무력하다는 암시를 준다. 재서술은 종종 굴욕을 안겨준다.⁸⁰⁾

마치 야생란 탐구가 개인의 자아실현에는 유용할지 몰라도 사회주의 사회 건설에는 별 도움이 되지 않는 것처럼, 아이러니스트의 활동 또한 자아창조에는 유용할지 몰라도 잔인성의 감소와 자유주의 사회 건설에는 별 도움이 되지 않는다. 따라서 로티는 아이러니스트의 활동을 사적 영역에 제한하자고 주장한다. 공적 영역에 있어서, 우리는 아이러니스트와 구분되는 새로운 인간상, 새로운 마지막 어휘, 새로운 재서술을 필요로 한다.

5.2. 자문화중심주의

<우연성 아이러니 연대>의 마지막 장에서 리처드 로티는 아우슈비츠에서 유대인들이 처형당할 당시 유럽의 여러 나라에서 은신처를 찾아다닌 사례로 이야기를 시작한다. 이탈리아나 덴마크로 피했던 유대인들은 벨기에로 갔던 유대인들보다 은신처를 찾기 유용했는데, 많은 사람들이 이 차이를 설명하기 위해 '인간성'이라는 개념을 동원한다는 것이다. 그들에 따르면 당시의 벨기에인들은 이탈리아인이나 덴마크인에 비해 비인간적이고 인정이 없으며 인간적 연대감을 결여하고 있기에 유대인들이 겪는 잔인성 감소에 관심을 기울이지 못했다.

'보편적 인간성'과 같은 초역사적 개념을 상정하며 연대를 합리적으로 설명하고자 하는 사람들에게 덴마크인들의 행동은 분명 비합리적이다. 그들이 인간이라면 마땅히 행해야 할 일을 하지 않았다. 하지만 로티에게 있어서 누군가와 연대한다는 것은, 다시 말해 누군가의 잔인성 감소를 위해 노력한다는 것은 합리성이나 비합리성의 결과가 아니

80) 리처드 로티, <우연성 아이러니 연대>

라 우연성과 맹목성의 결과다. 로티는 켈라스의 우리-의식 (we-intention) 개념을 차용해 연대를 해명한다. 누군가와 연대한다는 것을 그 사람을 '우리 중의 하나'로 보는 문제, 즉 어떤 유사성과 이질성이 나에게 있어서 현저하게 느껴지느냐의 문제다. 그리고 타자가 나와 유사하게 느껴지느냐 아니냐의 문제는 철저히 역사적이고 우연적인 마지막 어휘에 달린 문제다. 이런 관점에서 보자면 벨기에인들은 인간 본성을 결여한 것이 아니라 단지 그들이 유대인들을 '우리 중의 하나'로 볼 만한 마지막 어휘들이 일상적이지 않은 사회에 살았던 것뿐이다. 연대는 우리 바깥에 놓여 있는 어떤 보편적 인간성에 호소함으로써 달성되지 않는다. 우리 바깥에는 아무것도 없기 때문이다.

로티의 자문화중심주의는 우리가 가지고 있는 '우리'라는 느낌을 이전에는 지금껏 '그들'이라고 생각했던 사람들에게 확장시키려 노력해야 한다는 주장과 양립 가능하다. 오히려 자문화 자체가 끝없이 확장 가능한 개념이라고 봐야 한다. 그에 따르면 도덕적 진보와 같은 것은 있으며 이 진보는 실제로 더 큰 인간적 연대로 나아가고 있다. 처음에는 이웃 동굴의 가족을 우리에게 포함시켰고, 그 다음에는 강 건너의 부족을, 그 다음에는 산 너머의 부족 연합을, 그 다음에는 바다 너머의 이교도들을 우리에게 포함시켰다. 이렇듯 증대된 감수성은 가령 '그들은 우리와 같이 느끼지 않는다'라거나 '고통이란 언제나 있기 마련인데, 그들이 고통받는 것을 왜 내버려두지 않겠다는 것인가?'라고 생각하여 우리와 다른 사람들을 국외자로 치부하는 그런 일은 어렵게 만든다.⁸¹⁾

5.3. 자유주의자와 우리 창조

잔인성의 감소를 위해 도덕적 진보를 선도하는 자유주의 사회의 시민들을 로티는 자유주의자라고 부른다. 로티에게 있어서 우리의 경계는 우연하고 역사적인 마지막 어휘에 의해 결정되므로, 우리의 경계를

81) 리처드 로티, <우연성 아이러니 연대>

확장하는 과정은 새로운 공적인 마지막 어휘를 만들어내는 활동, 즉 재서술과 관련이 있다. 로티에 따르면 이것은 이론의 과제가 아니라, 민속지 저널리스트의 보고, 만화책, 다큐드라마, 그리고 특히 소설의 과제이다.

디킨스, 슈라이너, 라이트 등의 소설은 우리가 이전에 주목하지 않았던 사람들이 겪고 있는 고통의 유형들에 대한 상세한 내용을 제공해준다. 라클로, 제임스, 나보코프 등의 소설은 우리 자신들이 어떤 종류의 잔인성을 범할 수 있는지에 대해 상세한 내용을 제공해주며, 그 결과 우리 자신들을 재서술하게 해준다. 그것이 바로 도덕적 변화와 진보의 주요한 수단으로서 왜 소설, 영화, 그리고 TV 프로그램이, 점차적이지만 꾸준히, 설교와 논문을 대체하는지 그 이유인 것이다.⁸²⁾

로티는 대화 또한 재서술의 중요한 부분으로 본다. 대화는 발견의 과정이 아니다. 대화는 플라톤이 말했던 것처럼 각각의 아이디어를 체계적으로 전체에 걸쳐서 파악하는 탐구의 방법이 아닐뿐더러, 우리가 익히 생각하는 것처럼 상대의 숨겨진 내면세계를 발견하거나 나의 내면세계를 상대로 하여금 발견하게끔 하는 그런 과정이 아니다.⁸³⁾ 언어 바깥에서 발견되기를 기다리는 것은 아무것도 없기 때문이다. 그보다 대화는 상상력을 동원해 새로운 공적 어휘를 창안함으로써 대화 상대방을 점차 '우리 중의 하나'로 보게 되는 과정이다. 대화 참여자들은 매 순간 나와 다른 마지막 어휘를 갖고 있는 상대방을 이해시켜야 하는 문제에 직면하게 되고 그 과정에서 수많은 은유들이 탄생하고 사라지기를 반복한다. 상호 이해를 달성하는 데에 성공한 은유들은 끊임 없이 죽어가면서 문자적인 것이 되고 새로운 은유를 위한 화석과 발

82) 리처드 로티, <우연성 아이러니 연대>

83) 로티는 전통철학에서의 대화(dialogue)와 구분되는 가벼운 수다(small talk) 형식의 비통상적인 대화(conversation)를 긍정한다.

관 역할을 한다. 대화는 이 과정의 연속이다. 그것은 마치 한 편의 이야기를 공동 저작하는 것과 같다. 그리고 이 이야기가 길어지면 길어질수록, 더 많은 인물들이 등장할수록 우리의 경계는 늘 새롭게 확장될 것이다.

6. 결론

김동식은 자신의 논문에서 "퍼트남은 칸트적인 분위기를 풍기는 반면, 로티는 흠직한 분위기를 느끼게 한다" 라고 비평한 바 있다.⁸⁴⁾ 마치 흠이 경험주의의 원칙을 일관되게 밀고 나가 자아의 동일성, 물리적 실체, 인과법칙을 부정하는 지점에 다다른 것처럼 로티 또한 실용주의의 원칙을 일관되게 밀고 나가 정확한 표상이나 언어의 합리성을 부정하는 지점에 다다르게 되었다. 또한 흠 이후의 많은 철학자들이 흠의 회의주의를 극복하기 위해 노력한 것과 마찬가지로, 로버트 브랜덤과 같은 철학자들은 언어가 거울이 아니라는 로티의 입장을 받아들면서도 언어의 의미에 관한 합리적이고 이론적인 체계를 복원하기 위해 노력하였다.

로티에게 참이란 우리의 희망 사항을 목록화 해놓은 것에 지나지 않는다. 이를 두고 퍼트남은 로티가 '좋은 것'과 '좋게 보이는 것'을 구분하지 않았으며, 이런 로티의 입장에서는 보증된 주장 가능성을 위한 규범과 기준이 '더 좋은' 방향으로 개혁될 수 있다는 주장이 무의미해 지기에 문화상대주의에 빠진다고 비판한다. 이에 대해 로티는 자신의 주장은 문화상대주의가 아니라 자문화중심주의이며, 우리에게 주어져 있는 참(truth) 너머의 진정한 참(Truth)을 상정하지 않고도 더 좋은 방향으로의 개혁을 충분히 말할 수 있다고 응수한다. 그에 따르면 퍼트남은 우리를 현재의 편의성으로부터 들어올릴 수 있는 유일한 지렛대가 편의성과는 아무런 관련도 없는 '형이상학적 그림'과 같은 것이

84) 최은광, <로티의 우연성 개념 비판>, 여기에서 퍼트남은 실용주의적 실재론을 주장한 미국의 철학자이다.

라고 상정한다. 하지만 우리를 현재의 편의성으로부터 들어올리는 것은 단지 미래의 더 큰 편의성에 대한 희망일 뿐이다.⁸⁵⁾

물론 아이러니스트는 자유주의 형이상학자가 간혹 그렇게 되어야 한다고 주장하는 의미에서의 '진보적이고' '역동적인' 자유주의자는 될 수 없다. 왜냐하면 그는 형이상학자가 제공하는 것과 같은 종류의 사회적 희망을 제공할 수 없기 때문이다. 그러한 능력은 진리가 우리 편이 되게 한다든가, 역사의 운동법칙을 감지한다든가 하는 문제가 아니라 무기와 행운에 달린 문제이다.⁸⁶⁾ 로티에게 있어서 변혁의 주체는 시인이다. 시인은 누군가를 힘이나 논리로 찍어누름으로써 변혁을 달성하려 하기보다 상상력을 발휘하여 새로운 은유를 창안하고 스스로와 주변을 문학적으로 설득하기 위해 애쓴다. 이런 문예비평이 보편화된 사회를 로티를 문학 문화라 부른다.

내가 권장해온 견해에서 보자면 그런 방식으로 반대자를 논변의 막다른 벽에 몰아붙이려는 어떠한 시도도 그가 내몰린 막다른 벽이 또 하나의 어휘, 달리 말해서 사물을 서술하는 또 하나의 방식으로 보이게 될 때 실패하고 만다. 그 때에는 그 막다른 벽은 단지 그려진 배경, 인간이 만든 또 하나의 작업, 또 하나의 문화적 무대장치로 드러나게 된다. 시적인 문화는 그려진 벽들의 뒤에 있는 진정한 벽, 단지 문화적 가공품으로 이루어진 주춧돌과는 대조되는 진리의 진정한 초석을 우리가 발견한다고 고집하지 않을 것이다. 시화된 문화는 모든 초석을 그와 같은 가공품으로 평가함으로써 전보다 훨씬 더 다양하고 복합적인 색조를 가진 가공품들을 창안하는 일을 그 문화의 목표로 삼을 것이다.⁸⁷⁾

85) 리처드 로티, <힐러리 퍼트남과 상대주의의 위협>, p.57

86) 리처드 로티, <우연성 아이러니 연대>

87) 리처드 로티, <우연성 아이러니 연대>

학회 성과물

‘서양철학회’

어떻게 세계에 대하여 유의미하게 말할 수 있는가?

-Ludwig Wittgenstein-

2023110332 송은혜

목차

1. 『논리-철학 논고』 88) 이전의 배경
2. 전기 비트겐슈타인: 『논고』를 중심으로
 - 2.1. 세계의 구조
 - 2.2. 명제에 대한 규정: 그림 이론의 시발점
 - 2.3. 과제의 해결: 그림 이론과 진리함수 이론
 - 2.4. 해석의 문제: 그렇다면 논리 철학 논고는 무의미한 헛소리인가?
3. 『철학적 탐구』 89) 이전의 배경
4. 후기 비트겐슈타인: 『탐구』를 중심으로
 - 4.1. 언어놀이 이론: 특수성에 주목하다
 - 4.2. 규칙 따르기와 사적 언어
 - 4.3. 심리적 용어에 관한 탐구: 학습되는 과정을 통해
 - 4.4. 의미와 관상
5. 확실성과 삶: 『확실성에 관하여』
6. 마치며

키워드: 논리적 상황들logical constants 모형model 사실Tatsache 사태Sachverhalt⁹⁰⁾ 상황Sachlage 요소명제Elementarsatz 의미 Bedeutung 진리함수truth-function 무의미함unsinning 말해짐gesagt 보여짐gezeigt 신비로운 것das Mystische 해소dissolution 언어놀이 Sprachspiel 삶의 형태Lebensform 감각Empfindung 표현expression

88) 이하 『논고』라고 칭하겠다.

89) 이하 『탐구』라고 칭하겠다.

90) state of affairs

태도Einstellung 관상Physiognomie 앎knowledge 확실성certainty 축
Angel

『논리-철학 논고』 이전의 배경

비트겐슈타인은 1889년 오스트리아의 부유한 가정에서 막내로 태어났다. 부친은 자식들이 자신의 회사를 물려받아 일하기를 원했지만, 8명의 자식들 중 비트겐슈타인을 제외한 나머지는 예술에 대한 특출난 재능을 보여 음악의 길로 나아갔다. 결국 마지막 희망으로서 부친의 뜻을 저버릴 수 없었던 비트겐슈타인은 가업을 잇기 위해 1903년 기술고등학교에 입학하게 된다. 뒤이어 1906년 기술전문대학교에 진학하게 되고, 항공공학에 특히 관심을 보여 이를 집중적으로 공부하려 영국으로 떠난다. 그러나 항공공학을 공부하던 중 그는 러셀의 『수학의 원리들』을 접하게 되고, 이후로 수학철학에 매료되어 버린다. 항공공학과 철학의 갈림길 사이에서 고민하던 비트겐슈타인은 자신이 철학을 해도 되는 사람인지를 판단하기 위해 프레게와 러셀에게 조언을 구하게 되는데,⁹¹⁾ 그들에게 천재성을 인정받으며 1912년 케임브리지 대학에서 본격적으로 철학을 공부하기 시작한다. 그는 대학 시절 도덕과학클럽에서 「철학이란 무엇인가?」라는 이름의 논문을 제출하는데, 이를 통해 대학 시절부터 그는 철학의 본성적인 문제들에 대해 고찰하고 있었다는 점을 알 수 있다.

그의 학문적 행보와 삶을 살아가던 방식은 그가 가진 천재성을 증명하기라도 하듯 매우 독특하게 진행된다. 케임브리지 대학에서 강의를 하던 비트겐슈타인은 불현듯 회의감을 느끼고 노르웨이로 떠나 전원생활을 시작하고, 제1차 세계대전이 발발하자 자진 입대를 하게 된다. 전장에서 싸우다 포로가 되는 과정에서까지 그는 철학에 대한 고

91) 정확히는 프레게에게 조언을 먼저 구했는데, 프레게가 러셀과의 대답을 제안하게 된다. 러셀과의 대화가 진행된 이후, 러셀은 비트겐슈타인이 전형적인 천재의 모습이었다고 평가했다는 일화가 있다.

찰을 놓지 않았고, 결국 그는 전쟁이 진행되던 와중 『논고』를 완성한다.

2. 전기 비트겐슈타인: 『논고』를 중심으로

『논고』의 머리말에서 비트겐슈타인은 자신의 핵심 주장을 이렇게 요약한다. <말해질 수 있는 것은 명료하게 말할 수 있다. 그리고 이 이야기할 수 없는 것에 관해서 우리들은 침묵해야 한다.> 과거의 철학은 모든 본질적인 것을 밝혀내기 위한 학문으로 이해되었다. 그러나 근대에 들어서며, 그러한 진리를 추구하는 일은 경험 과학의 역할로 인정되기 시작했다. 따라서 비트겐슈타인은, 세계에 대한 본질적 탐구는 더 이상 철학의 주요한 목표가 아니며, 언어의 명료성을 확립하여 세계에 대한 사고를 돕는 것이 목표가 되었다고 말한다. 그러나 그러한 목적과 다르게 당시의 철학은 언어의 범위로 채 표현해내지 못할, 형이상학적인 문제들에 골몰하고 있었는데, 이것은 무의미한 헛소리에 불과하며 따라서 치유되어야 하는 사이버적인 문제였다. 따라서 그는 세계에 대하여 유의미하고 명료한 사고를 할 수 있도록 언어로 말해질 수 있는 한계에 대해 규정한다. 철학자들이 해결하려 애쓰는 문제들에 대한 결론을 내려 그것을 해결하는 방식이 아니라, 완전히 해소해버림으로써, 그러한 문제들에 대해 사고할 필요성 자체를 없애야 한다는 것이 그가 주장하는 철학의 방향성이다. 따라서 그에 의하면 철학의 궁극적인 목표는 사고의 논리적 명료화이다.⁹²⁾

2.1. 세계의 구조

비트겐슈타인은 언어 비판⁹³⁾ 활동을 통해 궁극적으로 사고의 한계를 인지하고, 그에 따라 말할 수 없는 것에 대한 무의미한 말싸움을 해소해야 한다고 주장한다. 그렇다면 언어에 대한 본격적인 논의에 앞서서, 어떻게 언어의 한계가 사고의 한계로 이어질 수 있는가? 비트겐

92) 논고 4.112

93) 언어로 말해질 수 있는 것과 그럴 수 없는 것에 대한 구분

슈타인은 이러한 질문에 답하기 위해 세계에 대한 존재론적인 이야기를 먼저 진행한다.

세계는 일어나는 모든 것⁹⁴⁾이다. (논고 1)

일어나는 것, 즉 사실은 사태들⁹⁵⁾의 존립이다. (논고 2)

사태는 대상들의 결합이다. (논고 2.01)

세계는 사실들의 총체이지, 사물들의 총체가 아니다. (논고 1.1)

위의 내용들을 종합해 보자면, 세계는 사실들로, 사실은 사태들로, 사태는 대상들로 이루어져 있다. 이러한 구조를 바라보는 과정에서, 그렇다면 결국 세계는 대상들의 총합이라고 보면 될 것 아닌가? 하는 의문이 들게 될 수 있다. 하지만 비트겐슈타인은 세계의 가장 토대가 되는 본질적인 존재를 찾는 것보다, 그것이 어떻게 구성되는가에 더 초점을 두고 세계에 관해 논의한다. 비트겐슈타인에 의하면 세계는 단순히 대상의 총체가 아니라, 사실들이 특정한 방식으로 배열된 것이다. 또한 모든 대상들은 모든 사태들로 결합될 가능성을 이미 내포하고 있는 존재이고,⁹⁶⁾ 따라서 사태의 실질적인 속성은 대상에서부터 온전히 전이되는 것이 아니라, 대상의 결합으로부터 유발되는 외적 속성⁹⁷⁾에 해당한다. 이렇게 정리된 세계의 구조는 언어의 구조로 이어지고, 이는 곧 후에 등장할 진리함수 이론의 기반으로 이어진다.

2.2. 명제에 대한 규정: 그림 이론의 시발점

94) 앞서 일어난 것과 지금 일어나는 것과 앞으로 일어날 모든 것

95) 사태는 일어날 수 있는, 즉 사건의 가능성을 의미한다. 사실은 특정 사태가 실제로 실현된 사건을 의미한다. 따라서 사태의 존립으로서 사실이 실현된다.

96) 논고 2.0123

97) 비트겐슈타인은 대상의 속성을 내적 속성과 외적 속성으로 구분한다. 내적 속성은 특정 사태가 될 가능성을 의미하고, 외적 속성은 결합에 의해 실현되는 실질적인 속성을 의미한다. 예를 들어, 나트륨 이온과 염소 이온이 결합하여 소금 분자가 될 가능성은 각각의 내적 속성에 포함되고, 실제로 결합되어 만들어진 소금에게서 실제로 느껴지는 맛은 외적 속성에 포함된다. 대상을 알기 위해서는 내적 속성들은 반드시 알아야 한다.

명제는 우리에게 어떤 상황을 전달한다.⁹⁸⁾ 이는 익숙하고 의심의 여지 없이 받아들여지는 문장이지만, 비트겐슈타인을 비롯한 여러 철학자들은 이것이 어떻게 가능해질 수 있는지에 대한 의문을 던진다. 우리는 명제가 참인지 거짓인지에 대한 여부를 알 수 없는 상황에서도 그 명제를 최소한 이해⁹⁹⁾할 수는 있다.¹⁰⁰⁾ 심지어는 그 명제가 우리에게 새로운 지식을 알려주기도 한다.¹⁰¹⁾ 또한 명제는 거짓이 될 지언정 단순한 낱말을 조합한 무의미한 조각이 되어버리지는 않는다. 그렇다면 과연 명제란 무엇이기에 우리가 마주하는, 혹은 떠올리는 상황을 있는 그대로 재현해낼 수 있을까?

러셀을 비롯한 철학자들은 이 질문에 대해 여러 대안¹⁰²⁾을 제시했지만, 비트겐슈타인은 그것들과는 다른 개념이 필요하다고 생각했다. 그는 위의 질문들에 답하기 위해, 그림 이론을 제시한다. 그는 법정의 재판 과정에서 사건 현장을 구현하려 만든 모형을 보고 그림 이론에 대한 영감을 받게 된다. 모형 안의 사람, 건물, 자동차 등은 각각 현실의 대상들에 대응되는 것들이고,¹⁰³⁾ 또 그것들이 서로 형성한 관계들이 모여 사실이 재현되는 것¹⁰⁴⁾이기 때문이다. 비트겐슈타인은 이렇게 모형이 현실을 재현해내는 방식이 명제가 현실로 재현되는 방식과 동일하다고 생각하게 된다. 그 모형들 속의 대상들이 현실의 대상에 대응될 수 있는 이유는 그 둘이 동일한 논리적 형식을 공유하고 있기 때문이고, 그렇기에 논리성이라는 개념은 그림과 현실의 사건이

98) 논고 4.03

99) 한 명제를 이해한다는 것은, 그 명제가 참이라면 무엇이 일어나는가를 안다는 것이다. 그러므로 우리는 명제가 참인지 알지 못하더라도 명제를 이해할 수 있다. (논고 4.024)

100) 논고 4.02

101) 논고 4.027

102) 대안의 예시로서 지시의미론이 존재한다. 지시의미론은 명제를 하나의 이름으로 바라보는데, 그렇게 된다면 처음 보는 명제가 이해되는 과정이 설명되지 못한다. 또한 이름은 대응되는 현실의 대상이 사라져버렸을 때 무의미해지지만 명제는 그렇지 않다는 점에서도 이러한 이론은 받아들여질 수 없다.

103) 논고 2.13

104) 논고 2.14

공유해야 하는 필수적 형식으로서 작용한다. 따라서 그에게 명제란, 하나의 사실을 재현해내는 또다른 사실, 즉 그림이다.

2.3. 과제의 해결: 그림 이론과 진리함수 이론

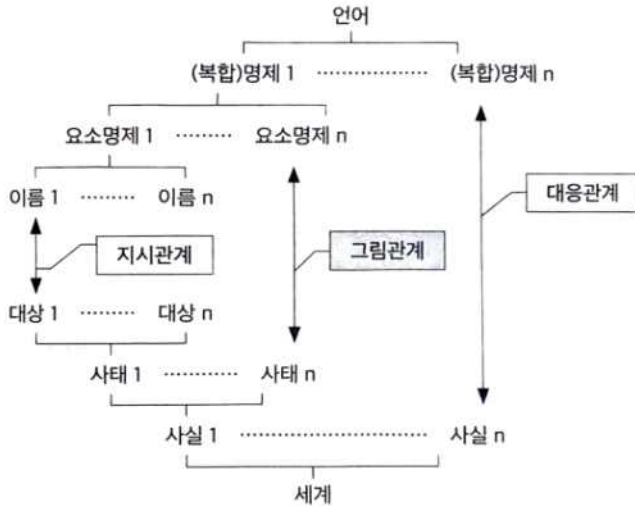
위에서 언급했듯 비트겐슈타인은 명제에 관해 제기된 의문에 답하기 위한 개념으로서 그림 이론을 제시했다. 그렇다면 그는 이제 그러한 의문에 대해 답함으로써 주어졌던 과제를 해결하여야 한다. 첫째, 우리는 어떻게 학습되지 않은, 처음 보는 명제에 대해서도 이해할 수 있는가? 둘째, 거짓된 명제는 어떻게 의미를 가지는가? 그리고 마지막으로, 논리성을 가지지 못하는 무의미한 명제¹⁰⁵⁾는 어떻게 원천적으로 배제될 수 있는가? 모든 것은 논리성으로 설명된다. 우리는 선형적으로¹⁰⁶⁾ 언어의 일반적인 투영 법칙을 알고 있기에 처음 보는 명제라도 이해할 수 있고, 실제로 발생한 사실이 아니더라도 논리적 형식을 공유하기만 하면 명제는 성립되므로 결론이 거짓인 명제 또한 유의미하다. 결국 모든 명제는 논리성이 전제로서 요청되는 것이므로, 무의미한 낱말의 조합을 통한 명제의 성립은 불가능하다.¹⁰⁷⁾

또한 비트겐슈타인은 대안으로서 그림 이론뿐만 아니라 진리함수 이론을 함께 제시한다. 진리함수 이론에서는 명제들 간의 관계를 분명히 하기 위한 논의를 진행하는데, 이것은 지금까지의 것과 독립된 논의는 아니다. 진리함수 이론에 대해 설명하기 전에, 우리는 언어의 구조에 대해 이해할 필요가 있다. 언어의 구조 또한 세계의 구조와 같은 방식으로 진행된다. 세계가 대상들의 단순한 집합이 아닌 것처럼, 세계를 표현해내는 언어의 구조 또한 낱말들이 단순히 합쳐진 것이 아니라, 특정한 방식으로 배열된 것이다. 언어는 독립적인 하나의 이름

105) 예를 들어, '은혜는 사과를 좋아한다.'가 아닌, '좋아함은 사과를 은혜한다.'와 같은 명제를 의미한다.

106) 무언가를 경험하지 않고도 직관적으로

107) 그래서 도대체 논리성이 뭐길래 모든 것을 성립되도록 기능하냐?처럼 논리성에 대한 설명을 요구한다면 비트겐슈타인은 답하지 못할 것이다. 실제로도 구체적인 예시를 들지는 못했다.



으로서는 의미를 가지지 못하며, 결합되어 무언가를 가리키고 궁극적으로 재현해낼 때 의미를 갖게 된다. 언어는 단지 대상의 존재에 대해 기술할 뿐 아니라 그 대상이 ‘어떻게’ 존재하고 있는지 묘사하는 명제들의 총체로서 기능한다.

진리함수 이론에서 명제는 요소명제와 복합명제로 구분된다. 요소명제는 명제들 중 더 이상 분석될 수 없는, 하나의 사태를 가장 온전히 재현해내는 명제이다. 예를 들어 p와 q라는 각각의 명제들은 요소명제에 해당하며, p이면 q이다, p 또는 q, p 그리고 q 등의 명제들은 요소명제가 논리적 상황¹⁰⁸⁾을 활용하여 복합명제로 결합된 것이다. 따라서 복합명제의 참 거짓 여부는 우선적으로 요소명제의 진릿값에 의존하며, 그 다음으로는 ‘만일 ...이면 ...이다’, ‘그리고’ 등과 같은 논리적 상황에 따라 좌우된다. 이러한 논리적 상황들은 그 자체로 유의미하지는 않으며, 요소명제를 복합명제로 만드는 역할을 할 뿐 결국 사 이비 표현에 불과한 것이다. 위의 그림¹⁰⁹⁾을 통해 지금까지 살펴본

108) ‘및’, ‘혹은’, ‘부정’, ‘어떤’, ‘모든’처럼 항상 같은 방식으로 사용되는 말을 뜻한다. 반대로 논리적 변항은 ‘x는 학생이다.’에서 x처럼 어떤 것도 대입될 수 있는 기호를 의미한다.

109) 비트겐슈타인 *원기* p.55

세계와 언어, 그리고 명제들의 관계를 요약하여 바라볼 수 있다.

2.4. 해석의 문제: 그렇다면 『논고』는 무의미한 헛소리인가?

비트겐슈타인은 <말할 수 없는 것에 대해서는 침묵해야 한다>고 말했지만 그렇다고 해서 말할 수 없는 것들이 무가치한 것이라고 평가한 것은 아니다. 그는 말해질 수 있는 것과 보여질 수 있는 것을 구분하는데, 논리학, 윤리학과 같은 것들은 말해질 수는 없지만 분명하게 드러나서 보여지는 것에 해당한다. 윤리학에서 다루는 대상들은 우연적인 사실들의 세계에 해당하는 것이 아니기에, 세계 안에서 가능했던 것을 불가능하게 만들거나 혹은 그 역은 불가능하지만, 세계를 규정하는 외부의 한계에 대해서 바꿀 수 있는 힘을 가지고 있다. 개별 주체들의 의지는 세계의 가운데서 대상들과 관계를 맺지만, 윤리적 주체들의 의지는 세계의 외부에서 개체들에 절대적인 가치를 부여한다. 따라서 자연적인 세계를 벗어나서 드러나는 것은 설명이 필요하지 않은 신비로운 것으로서, 비트겐슈타인의 최종적인 의도는 그것들이 무의미한 헛소리로 변질되는 것을 방지하고 그것들을 있는 그대로 보존하는 것이다.

『논고』를 모두 읽었다면 제시될만한 의문이 존재한다. 결국 『논고』의 모든 내용은 비트겐슈타인이 침묵해야 한다고 주장한 말할 수 없는 것들 아닌가? 그렇다면 『논고』는 무의미한 헛소리인가? 비트겐슈타인은 이러한 의문에 대해 반박하거나 부정하려 들지 않는다. 오히려 인정한다. 그는 자신의 『논고』는 사다리의 역할을 할 뿐, 깨달음을 얻은 뒤에는 과감히 버려버리고 세계를 올바르게 바라볼 수 있게 되어야 한다고 주장한다. 이후 『논고』에 대해서는 다양한 해석이 오가나, 분명한 사실은 그는 말해질 수 없는 것들에 대한 무가치함을 주장하지는 않았다는 것이다.

3. 『철학적 탐구』 이전 배경

비트겐슈타인은 『논고』를 출간한 이후 모든 철학적 문제들이 해

소되었다고 판단하고 철학 활동을 중단하게 된다. 유산을 상속받는 것조차 포기하고 오스트리아 시골의 초등학교에서 학생들을 가르치기도 하고, 정원사로도 일하며 안정되지 않은 삶을 지속해 나간다. 그러다 1927년에 논리실증주의자들과 철학적인 대화를 진행하게 되는데, 이 대화 이후 많은 사람들에게 『논고』가 곡해되었음을 인지하게 된다. 따라서 자신이 철학적 문제들을 완전히 해소하지 못했다는 것을 인정하고, 1929년 케임브리지로 돌아가 다시금 철학을 시작한다. 하나의 증상에 대해 치료법이 다양할 수 있는 것처럼, 철학의 문제를 치유하기 위한 방법 또한 여러 가지일 가능성에 대해 인지하고, 중시했던 논리의 개념 대신 문법의 개념을 활용하여 제안하게 된 처방이 『확실성에 대한 탐구』이다.

4, 후기 비트겐슈타인: 『탐구』를 중심으로

비트겐슈타인은 『논고』에서 자신이 제시했던 논리의 개념이 언어를 일반화하고자 하는 선입견으로부터 발생한 오류였음을 깨닫게 된다. 실제 우리가 사용하는 모든 언어를 지배할 수 있는 단일한 법칙이 존재할 수 없음을 인정하고, 대신 특수한 개별 언어 사용마다 각각 존재하는 문법 개념, 즉 맥락적인 탐구를 하게 된다. 그는 문법을 피상적인 것과 심층적인 것으로 구분하는데, 피상적인 것은 겉으로 드러나지만 왜곡된 것이고, 심층적인 것은 이미 일상적인 언어에서 활용되고 있지만 일목요연하게 정돈되어 보이지는 않는 것이다. 전기에서 후기로 넘어오며 다양한 사상적 변화가 생겨났지만, 여전히 최종적인 철학의 목표는 언어를 명료하게 파악하는 것이었다. 후기 이론에서 그것을 가능케 하는 방법은 심층적 문법을 명확하게 드러냄으로써, 모든 언어를 있는 그대로 내버려두는 것이었다. 그렇다고 해서 무의미한 언어의 가능성을 부정해버리고 언어 자체를 예찬하는 방식으로 나아간 것은 아니었다. 여전히 무의미함은 존재했으며, 낱말이 실제 언어 사용과 무관하게 형이상학적으로 사용되는 것이 그러한 것이었다. 그리고 비트겐슈타인은 그런 무의미함을 언어가 일 없이 설 때 발생하는 것¹¹⁰⁾

이라고 말한다. 이렇듯 후기에 들어서서 언어에 관한 논의는, 일상에 서 벌어지는 자연스러운 언어의 사용을 직시함으로써 진행된다.

4.1. 언어놀이 이론: 특수성에 주목하다

비트겐슈타인은 『논고』에서 자신이 논리에 집착했던 이유는, 일반성을 향한 갈망 때문이었다고 말한다. 일반성을 향한 갈망은 모든 것의 공통적인 본질을 찾으려 하고 그것이 철학의 최종 목표일 것이라는 믿음에서 비롯된 것인데, 결국 그가 해소해야 한다고 주장했던 문제에 본인도 사로잡혔던 것이다. 그는 일반성에 집착하는 경향에서 벗어나려면 오히려 특수한 개별 사례들의 차이에 주목해야 한다고 느끼고, 언어놀이라는 개념을 제시하게 된다.

언어놀이란, 언어를 포함해 그것들이 밀접하게 연관된 활동 총체를 포괄하는 개념이다. 일상에서의 실질적인 언어 사용에 주목했을 때, 그것이 사용되는 상황과 맥락적 요소들을 알 수 있게 된다. 이러한 맥락 안에서 언어를 바라본다면, 한 낱말이 어떠한 방식으로 활용되고, 그 낱말을 사용하는 주체의 활동에 대해서까지 인지할 수 있다. 그러한 낱말은 어떤 언어놀이의 일부로서 사용될 때 비로소 의미를 가진다. 또한 낱말을 이해하기 위해서 우리는 그 언어놀이에 직접 참여할 수 있어야 한다. 언어놀이는 필연적으로 실천적 활동을 수반하고, 그와 별개로는 생각될 수 없다. 따라서 비트겐슈타인은 이렇게 말한다. “생각하지 말고, 보라!”¹¹⁰⁾

그렇다면 언어놀이가 탄생하게 된 원천은 무엇인가? 비트겐슈타인은 그 원천을 삶의 형태라고 본다. 삶의 형태는 인간이라면 누구나 공유하는 원초적인 행동, 언어에 대한 반응을 포함하는 개념이다. 언어를 사용하는 맥락에서 자연스럽게 나타나거나 이해되는 행동 표현들이 존재하나, 이것은 너무 익숙해서 우리의 눈에 주목되지 않는다. 삶

110) 탐구 38절

111) 탐구 66절

의 형태는 앞서 말했듯 인간 보편의 개념이기에, 이것을 기원으로 나타난 언어의 참 거짓에 대한 판단도 인간이라면 당연히 일치하게 된다. 결국 언어를 말하고 이해한다는 것은, 삶의 형태를 구성하는 실천적 행동들로서만 가능해지는 것이다.

4.2. 규칙 따르기와 사적 언어

비트겐슈타인에 의하면 모든 삶의 형태는 다양한 규칙들이 얽힌 그물망처럼 구성되어 있다. 언어놀이 또한 규칙에 의거해 나타나는 실천적 활동이며, 그 규칙을 따르는 모든 행위는 실천적 활동에 포함된다. 탐구에서 등장하는 규칙 따르기 역설은 해석에 의해 어떠한 규칙을 파악할 수 있다는 잘못된 믿음으로부터 비롯된 것이다. 나의 주관적인 해석이나 믿음에 의해 파악된 규칙을 근거로는 어떠한 행위 방식도 확정지을 수 없다. 왜냐하면 내가 특정 규칙을 상정한다고 하더라도, 모든 사람들이 나와 같은 방식으로 그들만의 규칙을 형성하게 된다면, 결과적 행동은 규칙에 일치하게도 생겨나고 모순되게도 생겨날 수 있기 때문이다.

그렇다면 규칙은 과연 어떤 기준에 의해 생성되고, 또 어떻게 그것을 따르게 되는가? 규칙이 생성되기 이전부터, 그 원천에는 사람들의 행동 양식이 먼저 존재했다. 우리는 그러한 규칙에 옳은 방식으로 반응하도록 훈련받게 된 것뿐이다. 따라서 규칙은 이미 존재했던 관습을 기반으로 합의되는 것으로, 아무 기반 없이 생겨난 규칙 자체는 어떠한 의미도 가지지 못한다. 또한 우리가 규칙을 파악하고 따르는 과정은 해석이 아니라 사회화 또는 학습에 의해 형성되는 것이다. 따라서 비트겐슈타인은 규칙을 따르는 과정을 이렇게 표현한다. “규칙을 따를 때, 나는 선택하지 않는다. 나는 규칙을 맹목적으로 따른다.”¹¹²⁾ 이 문장에서 알 수 있듯 규칙에 대한 논의에서는 그 어떤 추론과 해석도 필요치 않다.

112) 탐구 219절

규칙에 대한 내용을 기반으로 언어 사용에 대해 바라보았을 때, 그것은 공적인 기준에 의해 이루어져야 한다는 것을 알 수 있다. 그러나 자신만이 느낄 수 있는 내적인 상태를 표현하는 사적 언어는 불가능한가? 예를 들어, 오로지 나만이 느낄 수 있는 고통의 감각을 하나의 기호로 정의하여 표현하게 되는 것은 가능하지 않은가? 비트겐슈타인은 이러한 사적 언어의 가능성에 대해서, 애초에 그것은 무의미한 것이라고 말한다. 왜냐하면 자신이 같은 것이라고 느낀 고통들이 실제로 동일한지에 대해서는 알 수 없기 때문이다. 즉, 우리는 고통의 기준에 대해서 알고 있지 못하므로, 무엇이든 고통이라고 표현할 수는 있지만 그것의 진위 여부에 대해서는 판단할 수 없다. 고통이라고 표현되는 개별 감각들은 일회적이고 재확인이 불가하다. 그렇기에 감각은 분명 존재하는 것이지만, 어떤 것을 지칭할 수는 없다.

4.3. 심리적 용어에 관한 탐구: 학습되는 과정을 통해

그렇다면 고통을 포함한 감각, 기대, 믿음, 의지, 감정 등과 같은 심리적 용어는 어떻게 일상에서 공적으로 사용될 수 있는 것일까? 이 질문에 대답하기 위해 비트겐슈타인은 어린 아이가 특정 낱말을 학습하는 과정을 설명한다. 어린 아이는 고통을 느꼈을 때 처음엔 울거나 얼굴을 찡그리는 원초적인 표현을 행하고, 그 후로 특정 반응을 학습함에 따라 “아프다”고 표현할 수 있게 된다. 따라서 내가 느끼는 감각은 사적이지만, 그것이 최초로 표현되는 원초적 행동의 방식은 전언어적이고 공적이다. 그러므로 학습됨에 따라 타인의 행동을 바라보고 그에 공감할 수 있게 되고, 그러한 공감의 표현 또한 원초적 행동에서 언어로 발전된다.

이러한 학습의 과정에 대한 탐구는 ‘다른 마음의 문제’¹¹³⁾를 해결하기 위해 중요하다. ‘다른 마음의 문제’란, 우리는 제3자의 마음 상태에

113) 비트겐슈타인에게 해소해야 한다고 말하는 사이비적인 오류의 예시로서 등장한다.

대해 직접적으로 느낄 수 없고 추론을 시도하게 되는데, 그 추론의 근거 또한 온전히 나에게만 의존하는 것이므로 결국 다른 사람의 마음을 아는 것은 불가능하다고 주장하는 것이다. 비트겐슈타인은 태도와 의견을 구분함으로써 이러한 문제를 해결한다. 그는 애초에 타인의 언행에 대해 추론과 해석을 포함한 어떠한 의견도 가질 수 없다고 주장한다. 타인의 언행은 이미 그 사람에게 의해 의미가 채워져 있는 것으로, 그렇기에 우리는 그것을 다만 바라보는 태도만 가질 수 있다. 합일된 언어를 사용할 수 있는 것은 모두의 의견이 합치되었기 때문이 아니라, 삶의 형태의 일치가 전제되었기에 가능해진 것이다. 따라서 추론의 불가능성을 근거로 일치의 가능성을 부정하는 것은 애초에 전제부터가 잘못된 논의이다.

4.4. 의미와 관상

비트겐슈타인은 낱말의 의미가 하나의 관상¹¹⁴⁾으로 나타난다고 말한다. 낱말은 다양하게 사용되지만, 특히 낱익은 얼굴, 즉 관상을 갖게 된다. 이러한 관상의 개념에 대해 본질적인 무언가에 대한 개념이라고 오독하게 될 가능성도 존재하지만, 그가 의미한 관상은 그러한 개념이 아니다. 관상을 통해서 우리는 어떤 낱말을 특정한 방식으로 활용할 수 있게 되고, 또 특정한 활용을 기대해볼 수도 있게 된다. 그렇다고 해서 미래의 특정 사용을 확정지을 수 있다는 의미는 아니다. 실제로 그러한 기대는 틀리게 될 수도 있으며, 그렇게 된다면 전제로서 존재하던 관상은 의의를 상실한 무의미로 남게 된다.

또한 그는 본다는 것을 두 가지 방식으로 구분한다. 첫 번째는 단순히 시각적으로 바라보는 것이고, 두 번째는 개념적인 요소, 즉 의미를 알아차리는 봄을 지칭한다. 후자를 통해 상을 인지¹¹⁵⁾하게 되는데, 상

114) 관상에 대한 정의에 앞서서 그는 상에 대한 일반적인 정의를 선행한다. 상은, 사람의 얼굴뿐만 아니라 모든 것을 대상으로 나타나며 그 대상을 보고, 듣고, 느끼고, 맛 보는 모든 활동을 포함하는 것이다.

115) 비트겐슈타인은 이러한 상의 인지 자체가 불가능한 상맹의 개념에 대해서도

또한 지속적인 봄과 번쩍 떠오름으로 구분된다. 토끼로도 보이고 오리로도 보일 수 있는 그림을 보고 오로지 토끼로만 바라보는 것이 전자에 해당한다. 그리고 처음엔 토끼로 바라보다가 오리라고 새롭게 인식하는 것이 후자에 해당하며, 이것을 상의 전환이라고 부른다. 상의 전환의 반은 시각적인 것으로부터, 반은 해석적인 것으로부터 발생하므로 둘의 융합으로부터 생성된 것이다. 상의 전환을 경험하는 이에게는 상이 변화하는 것처럼 느껴지지만, 실제로 전후의 대상은 변하지 않은 합동 상태이다. 대신 상의 전환을 설명할 수 있는 원리는, 우리가 대상들 간의 내적 관계를 직접적으로 지각하며 그렇게 변화하는 것처럼 느끼게 된다는 것이다.

5. 확실성과 앎: 『확실성에 관하여』

비트겐슈타인의 사후에 출판된 『확실성에 관하여』에는 이전부터 다뤄왔던 믿음, 앎, 정당화, 그리고 확실성과 같은 개념에 대한 논의가 이루어져 있다. 여기서 그는 확실성과 앎의 범주를 구분하게 되는데, 이러한 구분의 원천은 무어-명제에 대한 논의로부터 발생한다. 우선 무어-명제란, “나는 인간이고 지구에 산다.”와 같이 확실하게 참이지만 근거를 달 수 없는 명제들을 뜻한다. 비트겐슈타인은 무어가 그것들에 대해 안다고 주장했기에 반박의 여지가 생겨난 것이라고 생각했다. 무언가를 안다고 말하기 위해서는 그것에 대한 근거가 필요하기 때문이다. 따라서 그는 확실성에 대해 더 이상의 근거가 제시될 수 없는 무근거적이고 비인식론적인 것이라고 규정하며, 앎과 다른 것으로 정의한다. 이러한 확실성의 명제들은 다른 명제들에 대하여 의심해볼 수 있게 해주는 기준, 추¹¹⁶⁾로서의 역할을 수행한다. 그러나 이것은 항상 완전히 고정되어 있는 것이 아니라, 시간의 흐름에 따라 가변적일 수 있다. 그럼에도 한 세계의 체계 안에서는 확고한 명제로서 객

제시한다. 또한 상맹의 일종으로 존재하는, 어떠한 기호를 화살표로 인지하지 못하고 또 그것을 활용하지 못하는 의미맹도 존재한다.

116) 근거 있는 믿음의 밑바닥에는 무근거적인 믿음이 놓여 있다. (확실성 253절)

관성의 영역에 포함된다.¹¹⁷⁾ 또한 그것들은 명시적으로 학습되지 않고, 다른 대상들을 생각하고 탐구하는 과정에서 그러한 대상들의 기준으로서 자연스럽게 받아들여진 것이다.

6. 마치며

전 생애에 걸쳐 비트겐슈타인의 논의는 변화하였지만, 그렇다고 일관성이 배제된 사상이라고 평가할 수는 없을 것 같다. 그는 사이비적인 철학적 오류를 피하기 위해 언어를 제대로 파악해야 한다는 핵심을 계속해서 밀고 나간다. 그는 치유 활동으로서의 철학을 지속해 나가면서, 결국에는 철학적 문제들이 완전히 사라지고, 더 이상 철학을 하게 될 필요가 없어지게 되는 최종적인 목적을 가지고 있었다. 그렇다고 해서 철학 자체를 파괴하고자 했던 것은 아니고, 언어의 오용을 기반으로 발생하여 철학적인 당혹감을 유발하는 문제들에 대해 해소하고자 했던 것이다. 하지만 그 또한 우리가 언어를 활용하며 살아가는 이상, 그러한 오류가 완전히 해소될 가능성이 거의 없다는 사실에 동의했을 것이다. 그렇기에 그 또한 암으로 사망하기 직전까지도 철학적인 탐구를 손에서 놓지 못했던 것 같다. 그가 펼쳐나간 사상은 20세기에 들어서서 등장한 분석철학의 전개에 큰 영향을 끼쳤고, 현재 진행 중인 분석철학의 논의들에서도 여전히 그 흔적을 확인할 수 있다.

그의 철학을 해석하는 문제에 있어서, 『논고』를 중심으로 이루어진 전기와 『탐구』를 중심으로 이루어진 후기로 구분하는 것이 보편적인 견해로 알려져 있다. 그러나 『확실성』을 제3의 비트겐슈타인으로 보고 초기, 중기, 후기로 구분하는 경우도 존재하며, 특정한 구

117) 예를 들어, 비트겐슈타인은 확실성 108절에서 “어떠한 인간도 달이 간 적이 없다”라는 명제를 제시한다. 이것은 아폴로 11호가 달에 착륙하기 약 20년 전에 작성되었으므로 그 당시 세계 안에서는 자명한 명제였다. 왜냐하면 달에 갈 수 없다는 명제를 지지하는 중력과 공기에 대한 명제들이 자리하고 있었기 때문이다. 따라서 이러한 명제는 하나의 세계 안에서는 분명히 절대적인 것이다.

분 없이 일관된 구조라고 해석하는 경우도 존재한다. 나는 글의 목차를 크게 『논고』, 『탐구』, 『확실성』으로 구분하였지만, 앞서 언급했듯 『확실성』을 독립된 무언가로 이해했다기보다는, 『탐구』의 연장 선상으로서 이해했다. 따라서 나는 비트겐슈타인의 철학을 전기와 후기의 구분으로 파악하였다. 그러나 그 둘을 완전히 분리된 이론으로 바라보는 것은 아니며, 어느 정도의 일관성을 갖춘 방식으로 이해하였음을 밝힌다.

참고문헌

- 사무엘 이눅 스템프 『소크라테스에서 포스트모더니즘까지』 열린책들
- 루트비히 비트겐슈타인 『논리-철학 논고』 책세상
- 김이균 『비트겐슈타인 읽기』 세창출판사
- 이영철. “의미의 기준으로서의 사용과 관상으로서의 의미.” 철학적 분석 0.15 (2007)
- 이영철. “사용 · 관상 · 의미.” 철학적 분석 0.20 (2009)
- 이영철. “언어의 한계와 그 너머”. 철학사상 46 (2012)
- 이영철. “규칙 따르기와 사적 언어.” 철학사상 57 (2015)
- 전현우. “칸트와 비트겐슈타인의 비판 철학.” 국내학사학위논문 동국대학교 (2023)

삶을 긍정한다는 것은 무엇을 의미하는가?

2024110336 김준영

목차

서론

2. 삶이란 무엇이며, 어떻게 가능한가?

2.1. 힘에의 의지

2.2. 필연적 관점주의

3. 삶을 긍정한다는 것은 무엇을 의미하는가?

3.1. 데카당스 예술에서 디오니소스 예술로

3.2. 노예 도덕에서 주인 도덕으로

3.3. 낙타에서 아이로

4. 결론: 삶에 영원의 형상을 새기기

5. 참고문헌

키워드: 아모르 파티, 삶, 힘에의 의지, 신체, 관점주의, 데카당스 예술, 디오니소스 예술, 아폴론적 몽환, 비극적 예술, 좋음(gut)과 나쁨(schlecht), 선(gut)과 악(böse), 노예 도덕, 주인 도덕, 원한, 양심의 가책, 낙타, 사자, 우상, 능동적 허무주의, 아이, 위버멘쉬, 종말인, 영원회귀

1. 서론

인간의 위대함을 위한 나의 공식은 아모르 파티(amor fati)다. 그가 다른 것이 되기를 원하지 않는 것, 앞으로, 뒤로도, 전부 영원히. 필연적인 것은 그저 견뎌내는 것이 아니며, 감추는 것은 더욱더 아니라 오히려 사랑하는 것이다.¹¹⁸⁾

118) 프리드리히 니체, <이 사람을 보라>

니체에 따르면 어느 시대에서든 최고의 현자들은 삶에 대해 똑같은 판단을 내렸다. 삶은 별 가치가 없다고. 언제나 어디서든 사람들은 그들의 입에서 똑같은 소리를 듣는다. 회의와 우울 가득한, 삶에 완전히 지쳐버리고 삶에 대한 저항이 가득한 소리를. 가령 <파이돈>에 나오는, 소크라테스가 죽기 직전 한 말을 보자. "삶 - 이것은 오랫동안 병들어 있었다는 것을 의미한다네. 나는 구원자 아스클레피오스에게 닭 한 마리를 빗졌다네." 여기에서 보면 알 수 있듯이 소크라테스의 시각에서 삶은 하나의 질병이다. 따라서 그는 죽음을 앞두고 의술의 신 아스클레피오스에게 삶이라는 병의 치유(=죽음)에 대한 감사의 제물을 바칠 것을 당부하는 것이다. 소크라테스의 저 말에 니체는 다음과 같이 응수한다.

우리의 대답은 이렇다. - 그런 말에는 무언가 병들어 있지 않으면 안 된다. 당대의 그런 최고의 현자들, 이들을 먼저 가까이 살펴보아야 한다! 그들은 몽땅 더 이상은 제대로 서지 못하는 자들은 아니었을까? 뒤쳐진 자들은 아니었을까? 힘없이 흔들거리는 자들은 아니었을까? 데카당이 지 않았을까? 지혜란 열게 풍기는 썩은 고기 냄새에 기뻐하는 까마귀처럼 지상에 나타났던 것은 아니었을까?¹¹⁹⁾

이렇듯 서양 철학에 뿌리깊은 삶에 대한 부정을 그는 다음과 같이 표현한다. **세계에는 실재들보다 우상들이 더 많다.**¹²⁰⁾ 여기에서 우상들이란 다수에게 숭배받지만 진리가 아닌 대상들, 허위임에도 만인을 유혹하는 것들이다. 가령 플라톤의 '이데아'나 그리스도교의 '신'이 여기에 해당한다. 따라서 이러한 우상들의 본질을 파헤치는 것과 동시에 우상들의 공허한 위용에 가려진 실재를 구원하고 실재를 그 자체로 긍정하는 것은 니체의 중심 사유가 된다.

119) 프리드리히 니체, <우상의 황혼>

120) 프리드리히 니체, <우상의 황혼>

발제문의 순서는 다음과 같다. 먼저, 힘에의 의지와 관점주의를 중심으로 '삶이란 무엇이며, 어떻게 가능한가?' 라는 질문에 답할 것이다. 이후 디오니소스 예술, 주인 도덕, 아이를 중심으로 '삶을 긍정하는 것은 무엇을 의미하는가?' 라는 질문에 답할 것이다.

2. 삶이란 무엇이며, 어떻게 가능한가?

2-1. 힘에의 의지

니체는 모든 존재와 존재자 일반을 '힘에의 의지'에 의거해 설명하고자 하며, 이러한 자신의 구상을 '모든 생기에 작용하는 힘-의지에 관한 이론'이라고 부른다.

힘에의 의지란 주인이 되고자 하고, 그 이상이 되기를 원하고, 더욱 강해지고자 하는 의지 일반을 의미한다.¹²¹⁾ 그것은 단순히 그 자신의 힘과 삶의 보존을 목표로 하지 않는다.¹²²⁾ 오히려 계속해서 상승하고자 하며 더 많은 힘, 더 큰 힘은 추구한다. 따라서 힘에의 의지는 자신의 힘을 행사하고 힘이 증대되었다는 느낌을 갖게 해주는 것을 필요로 한다. 경쟁이 없는 곳에서는 힘을 위한 싸움이 일어나지 않기 때문이다. 그러므로 힘에의 의지는 항상 다수로 존재하며, 저항에 당면해서만 자신을 표현할 수 있다.

힘에의 의지들 간의 싸움은 명령과 복종, 저항의 형식을 갖는다. 보다 강한 자는 보다 약한 자에게 명령을 내리고 그는 명령에 복종하지만 동시에 자신을 보호하며 명령적 힘에 저항한다. 따라서 명령은 최종적 우위나 승리를 의미하지 않고, 한 번 억눌려진 힘이 완전히 패배하고 와해되어버린다거나 승리한 힘으로 흡수되어버리는 것은 아니다.

121) KGW VIII 3 14[81], 53쪽

122) 진리의 과녁을 향해 '현존에의 의지'라는 화살을 쏘아댄 자가 있었지만 그 진리에 명중시킬 수는 없었다. 그 같은 의지는 아예 존재하지도 않았기 때문이다! (니체, <차라투스트라는 이렇게 말했다>) 니체에 따르면 의지가 지향하는 무언가는 아직 주어지지 않은 것이어야 한다. 이미 주어지 있다면 그것을 구태여 원할 이유가 없기 때문이다. 따라서 '자기 보존의 의지'라는 말 자체가 모순적이다.

그를 죽이지 못하는 것은 그를 더욱 강하게 만든다.¹²³⁾ 이렇듯 힘에 의 의지들 간의 힘겨루기 과정은 결코 일회적으로 종결되지 않으며 영원히 지속된다.

니체는 힘에의 의지를 생기나 파토스, 힘의 양자로 바꾸어 부르기도 한다. 또한 그것은 세계의 본질이자, 유일 실재이며, 존재의 가장 내적인 본성이다.

니체에게 누가 힘을 원하는가는 불합리한 질문이다. 왜냐하면 존재하는 것 자체가 힘에의 의지이기 때문이다. 여기에서 말하는 존재는 곧 신체이다. 나는 전적으로 나의 신체일 뿐 그 외의 것은 아니다.¹²⁴⁾ 신체란 힘에의 의지의 잡다이며, 힘에의 의지가 수행되는 장이다. 이런 면에서 니체는 인간을 '때로는 서로 싸우면서, 때로는 서로 상하로 관계가 설정되는 살아있는 것들의 장', 또는 '성장하는 것이고 싸우는 것이며, 스스로를 증대시키고 다시 사멸하는 것'으로 표현하기도 한다. 이 과정이 곧 삶이며, 이런 생물학적 생 개념을 넘어서는 삶은 신체의 존재 방식이다. 삶은 힘의 증대 형식이다.

2-2. 필연적 관점주의

니체에게 힘에의 의지란 단지 살아남기 위한 의지가 아니다. 그것은 자신의 관점들로 세계를 해석하려는 의지, 즉 '관점들을 설정하는 힘'이다. 따라서 관점주의는 모든 삶의 기본 조건이다. 니체는 그것은 '필연적 관점주의'라고 부른다.¹²⁵⁾

그렇다면 관점주의란 무엇인가? 그것은 오직 관점적인 봄만이, 오직 관점적인 인식만이 존재한다고 보는 입장이다.¹²⁶⁾ 우리는 흔히 우리

123) 프리드리히 니체, <이 사람을 보라>

124) 프리드리히 니체, <차라투스트라는 이렇게 말했다>

125) 물리학자들은 자신들의 방식으로 “참된 세계”를 믿는다. 결국 그들은 잊어버리고 있다: 즉 모든 힘 중심들이-단지 인간만이 아니라- 자신으로부터 나머지 세계 전부를 구성해내게 해주는, 즉 자신의 힘에 따라 측정하고, 살피고, 형태화하게 해주는 **필연적 관점주의**를... (KGW VIII 3 14[186], 165쪽)

가 인식하기 이전부터 존재하는 외부 세계를 있는 그대로 발견할 수 있다고 가정해왔다. 하지만 이것은 불합리한 가정이다. 인간은 결국 자기 스스로 사물 안에 꽂아넣은 것만을 사물 안에서 재발견한다.¹²⁷⁾ '사실 자체'란 존재하지 않으며, 오히려 사실이 존재할 수 있으려면 늘 어떤 의미가 먼저 집어넣어지지 않으면 안 된다.¹²⁸⁾

따라서 관점주의자에게 인식이란 자신에게 의미가 있는 해석을 만들어내는 의미 창조 과정으로 이해할 수 있다. 그것은 의미를 집어넣는 일과 의미를 끄집어내는 일의 순환 관계에 기초하며, 그 중에서도 순서상 의미를 집어넣는 일이 먼저 선행된다. 의미를 집어넣는 일의 순서상의 우위는 우리 인식의 근본적인 주관성과 관점성을 다시 한번 보증해준다.

니체에 따르면 모든 해석은 근본적으로 허구다. 하지만 그것은 니체가 인정하는 유일한 실재, 즉 힘에의 의지에 의해 요구되고 만들어진 허구이기에 진정한 의미의 인식이라 할 수 있다. 따라서 그것은 가상이라고 하더라도 인식적 위계가 낮은 것으로 폄하되어서는 안 된다. 만일 관점적 평가들과 가상들에 근거하지 않는다면, 삶이란 유지되지 않을 것이기 때문이다.

이렇듯 관점적 인식 상황은 하나의 절대적 진리란 없고, 인간 인식은 관점적 가상이다'라는 명제로 표현된다. 이것은 관점주의를 허무주의로 보이게 한다. 하지만 니체는 "인식의 근본적인 비진리성에도 불구하고 진리의 한 양식은 도대체 어떻게 가능한가?"라는 질문을 던짐으로써 허무주의 상태를 극복하고자 한다. 물론 여기에서 말하는 진리가 형이상학자들이 말하는 절대 진리는 아니다. 그것은 수단과 목적의

126) 프리드리히 니체, <도덕의 계보>

127) KGW VIII 1 2[174], 152쪽

128) KGW VIII 1 7[60], 323쪽

혼동이다.

수단의 한 종류가 목적으로 오해되어 버렸다: 삶과 삶의 힘 상승이 반대로 수단으로 격하되어 버렸다. 근본적 오류는 우리가 의식을 도구라고, 총체적 삶의 한 단위라고 설정하는 대신, 척도로 그리고 삶의 최고 척도로 설정하는 데에 있다. (...) 그러나 이 철학자들에게 말하지 않으면 안 된다. 바로 이러한 일들로 인해서 인간 삶이 괴물로 되어버린다는 점을. 우리가 삶에 던지는 최대의 비난은 신의 존재였다.¹²⁹⁾

그보다 진리란 삶에 대한 무한 긍정의 표현이다. 따라서 그는 진리 대응설을 거부하고¹³⁰⁾ 진리란 유용성에 의해 결정된다고 주장한다.¹³¹⁾ 진리의 기준은 힘 느낌에 상승에 있다. 그것은 끝없는 자기 극복의 과정이기에, 하나의 마지막 진리라는 것은 없고 '가상성들의 단계'로서의 진리만이 있을 뿐이다. 따라서 진리를 추구하는 자는 기존의 가치를 무비판적으로 답습하는 것이 아니라 새로운 가치를 표현해야만 한다. 그들은 창조적인 손으로 미래를 붙잡는다. 그리고 이제까지 존재해왔던 것과 또 현재 존재하는 모든 것은 그들을 위한 수단, 도구, 망치가 된다. **그들의 인식은 창조이며, 그들의 창조는 하나의 입법이고, 그들의 진리에의 의지는 힘에의 의지다.**¹³²⁾

따라서 삶을 병들게 하는 기존의 이상을 깨부수고 삶을 긍정하는 새로운 가치를 구상하는 것이 니체 철학의 목표가 된다. 그것은 각각 예술적 측면에서는 '데카당스 예술에서 디오니소스 예술로', 도덕적 측면에서는 '노예 도덕에서 주인 도덕으로', 인간 정신의 측면에서는 '낙타에서 아이로'로 구체화된다.

129) KGW VIII 2 10[137], 236-238쪽

130) 주체와 객체사이에 대응관계가 발생한다는 것은 내 생각으로는 좋게 의도된 날조이고, 이것이 한 시대를 풍미했다. (KGW VIII 2 11[120], 355쪽)

131) 진리는 무엇에 의해 입증되는가? 고양된 힘의 느낌에 의해- 유용성 에 의해 - 불가결성에 의해- 요약하면 장점들에 의해 (KGW VIII 3 15[58], 240쪽)

132) 프리드리히 니체, <선악의 저편>

3. 삶을 긍정한다는 것은 무엇을 의미하는가?

3-1. 데카당스 예술에서 디오니소스 예술로

니체는 예술을 예술가의 활동이라는 협의적 제한을 넘어서서, 의미를 창조하고 조직하는 힘에의 의지의 활동 일반으로, 즉 해석 행위 일반으로 이해한다. 따라서 해석이 곧 예술이며 예술이 곧 해석이다. 예술은 삶을 가능하게 하는 대단한 자, 삶의 대단한 유혹자이며, 삶의 대단한 자극제이다.¹³³⁾ 그는 예술을 두 종류로 구분한다.

모든 예술, 모든 철학은 성장하거나 하강하는 삶의 치유 수단이자 보조수단으로 간주될 수 있다. 이것들은 언제나 고통과 고통받는 자를 전제한다. 그런데 고통받는 자는 두 종류가 있다. 하나는 삶의 충일에서 고통받는 자다. 그는 디오니소스적 예술을 원하고, 삶에 대한 비극적 통찰과 비극적 개관 또한 원한다. 또 다른 하나는 삶의 빈곤으로 인해 고통받는 자다. 그는 안식과 고요, 잔잔한 바다 또는 도취와 경련과 마비를 예술과 철학에 요구한다. 삶 자체에 대한 보복-이것은 그런 빈곤한 자에게는 가장 자극적인 도취인 것이다! (...) 모든 종류의 예술가에 대해 나는 이제 다음과 같은 핵심적 구별을 한다: 거기서 삶에 대한 증오가 창조적이 되었는가? 아니면 삶의 충일이 창조적이 되었는가?¹³⁴⁾

니체는 전자의 예술 유형을 데카당스 예술로, 후자의 예술 유형을 디오니소스 예술이라고 부른다. 데카당스 예술가들은 누구인가? 그들은 괴로워하는 자, 절망하는 자, 자신을 불신하는 자, 한마디로 병든 자이다. 이들은 어느 시기에나 자신을 유지하기 위해 매혹적인 환영을 필요로 했다. 따라서 이들은 삶에서 도피하기 위해 예술을 한다.

데카당스 예술가의 대표적인 예시로는 쇼펜하우어가 있다. 쇼펜하우

133) KGW VIII 2 11[415], 522~524쪽

134) 프리드리히 니체, <니체 대 바그너>

어에 따르면 예술은 잠시동안 삶의 고통을 죽여 이 세상의 삶을 참고 살아갈 만하게 만들어주는 진통제이다. 비극은 의지를 진정시키는 효과를 가지며 단지 삶뿐만 아니라 바로 그 살려는 의지를 단념시키고 내던지게 한다.¹³⁵⁾ 이에 대항해 니체는 데카당스 예술의 대안으로 디오니소스 예술을 제시한다. 여기에서 디오니소스란 무엇을 의미하는가?

삶의 가장 낮설고 가장 가혹한 문제들에 직면해서도 삶 자체를 긍정하기-자신의 최상의 모습을 희생시키면서 제 고유의 무한성에 환희를 느끼는 삶에의 의지: 이것을 나는 디오니소스적이라고 불렀다.¹³⁶⁾

니체는 디오니소스를 호메로스 이전 시대의 그리스적 본능과 동일시한다. 그리스에 관한 고전적 이해에 따르면, 그리스는 고상한 단순함과 평온한 위대함이 나타나고 진선미의 통합이 실현되는 이상적인 장소이며 온화한 휴머니즘이 구현되는 시대였다. 니체는 이것을 날조된 속임수라고 진단하고 그리스 본능을 새롭게 정의한다. 첫째, 그리스인들은 이 세계가 보여주는 잔인함과 무자비함으로부터 두려움과 놀라움을 경험하지만 그것을 정당한 것으로 수긍하는 염세적인 경향을 띤다. 둘째, 하지만 그리스인은 싸움과 유혈로 점철된 삶으로부터 즐거움을 얻어낼 줄 아는 명량성을 보여준다. 그들은 피로 물든 삶과 무자비한 경쟁으로 인한 거친 삶의 감정에 도취한다. 셋째, 그리스적 본성은 비도덕적이다. 그들은 무자비할 정도로 잔인하고 폭력을 정당화하며 복수의 본능을 갖추고 있다. 넷째, 이런 비인간적이고 비도덕적인 면으로부터 그리스적 명량성의 또 다른 면이 형성된다. 즉 잔인성과 복수 감정이 제어되고 승화되어 경기 본능과 경쟁 본능으로 바뀌게 된다. 니체는 다음과 같이 말한다. **디오니소스적 비의에서야, 디**

135) 아르투어 쇼펜하우어, <의지와 표상으로서의 세계>

136) 프리드리히 니체, <우상의 황혼>

오니소스적 심리 상태에서야, 비로소 헬레네적 본능의 근본적 사실이
표출되고 있다—즉 그것의 삶에의 의지가 말이다.137)

고대 그리스는 또한 축제의 도시이기도 했다. 고대인들은 세계가 신
을 관객으로 한 거대한 무대라고 생각했다. 개중에는 기원전 6세기경
에 재조직되고 5세기경에 중요한 도시국가 행사로 자리매김한 디오니
소스제도 있었다. 이는 디오니소스 신을 기리는 대규모 종교 축제로,
그곳에는 수많은 사람들이 모여 술고 포도주를 마시고 음악을 듣고
춤을 추며 밤새 광란의 파티를 벌였다.

이 춤판 축제에 참석한 자들은, 그들의 성향이 엄청나게 초긴장되
어, 일종의 광증에 몸을 던졌던 바, 이제 황홀경에 빠진 그들은 서로
서로에게 또 남은 눈에도 미친 듯, 신들린 듯하게 보였다. 저 미친 듯
이 돌아가는 춤판의 소용돌이, 음악, 어두움, 바로 그 흥분의 도가니
를 야기한 온갖 행사들이 그것에 쉽게 감응되는 자들을 환각상태에
빠뜨릴 정도로 그 감정상태를 극도로 자극하였다. 사람들은 술과 포도
주를 마음껏 마시고 음악에 젖어 추며 황홀감과 통일감을 맛보았
다.138)

니체에 따르면 바로 여기에서 그리스 비극이 유래했다. 그리스 비극
은 아폴론적 몽환과 디오니소스적 도취의 긴장된 관계에서 생을 표현
한 예술이다. 아폴론적 몽환은 개체화의 원리를 상징하며, 형식화와
규범화에 기초하여 가상을 창조해내는 힘이다. 반면 디오니소스적 도
취는 인간의 개체성이 보다 넓은 생명력의 실재 속에 동화되는 삶과
인간의 합일을 상징한다. 그것은 개별화를 파기하고 구분과 제한의 형
태를 넘어서며 차별 이전의 총체성을 지향하는 생리적 도취의 결과다.
말하자면 그는 모든 피부와 모든 걱정의 내부로 들어 간다: 그는 자

137) 프리드리히 니체, <우상의 황혼>

138) 에르반 로데, <영혼>

신을 계속해서 변모시킨다.¹³⁹⁾ 니체는 <비극의 탄생>에서 아폴론적인 것과 디오니소스적인 것이라는 대립적인 개념을 통해 그리스 예술을 설명하였지만, 이후 <자기비판의 시도>를 통해 비극의 근원이 디오니소스적이기 때문에 디오니소스적인 것이 아폴론적인 것보다 더 우위에 있는 중요 개념이라고 강조한다.¹⁴⁰⁾

따라서 니체에게 디오니소스적 예술은 비극적 예술과 동의어이며, 삶을 긍정하는 최고의 예술 형태가 된다. 그들의 창조행위는 자신의 존재에 대한 감사이며, 파괴의 고통은 더 이상 고통이 아니다. 그것은 기쁨이다.

파괴는 새로운 창조를 가능케 하며, 그것으로 그들의 삶은 한층 고양된다. 그러므로 그는 삶의 고통의 필연성을 인정하고 긍정한다. 삶을 위해 영원한 파괴와 창조의 과정을 인정하고 긍정한다. 그는 삶의 고통스런 측면을 공포 없이 바라볼 뿐만 아니라 오히려 그 상태를 최고의 소망사항으로 삼을 수 있는 존재다.

한 강력한 적수 앞에 커다란 재난과 공포를 불러일으키는 문제 앞에서 느끼는 용기와 자유-이런 승리의 상태가 바로 비극적 예술가가 선택하는 상태이며 그가 찬미하는 상태다. 비극 앞에서 우리 영혼의 내부의 전사가 자신의 사티로스의 제의를 거행한다. 고통에 익숙한 자, 고통을 찾는 자, 영웅적인 인간은 비극과 더불어 자신의 존재를 찬양한다. 오직 그에게만 비극 시인은 그런 가장 달콤한 잔혹의 술을 권한다.¹⁴¹⁾

3-2. 노예 도덕에서 주인 도덕으로

해석은 주체의 능동적인 가치 평가 행위이며, 가치 각인적 성격을

139) 프리드리히 니체, <우상의 황혼>

140) 김민희, <니체의 디오니소스적 관점에서 본 축제연구>, 53쪽, 니체는 14년 후에 <비극의 탄생>이 자신의 어설픈 초기작이었음을 인정하는 서문을 다는데, 그것이 바로 <자기비판의 시도>이다.

141) 프리드리히 니체, <우상의 황혼>, 사티로스는 디오니소스의 시종이다.

갖는다. 이처럼 니체는 인간을 가치를 평가하며 가치를 창조하는 존재로 이해한다. 그리고 도덕이란 어떤 존재의 삶의 조건이 건드러지는 가치평가의 체계이다.¹⁴²⁾ 따라서 예술과 마찬가지로 도덕은 해석이며, 그것은 삶에 근원을 두고 있다.

니체는 어원학적 분석을 통해 좋음(gut)이라는 단어는 원래 귀족적인 속성을 가리키는 용어였음을 밝혀낸다. 그것은 천민적인 것을 가리키는 용어 나쁨(schlecht)과 쌍을 이룬다. 여기에서 귀족적이라 함은 부유하거나 신체적 힘이 강한 것이 아니라 정신적으로 건강함을 의미한다.

고귀함과 거리의 파토스, 좀 더 높은 지배 종족이 좀 더 하위의 종족, 즉 하층민에게 가지고 있는 지속적이고도 지배적인 전체 감정과 근본 감정- 이것이야말로 좋음(gut)과 나쁨(schlecht)이라는 대립의 기원이다.¹⁴³⁾

하지만 누군가가 좋음(gut)을 나쁨(schlecht)의 반의어가 아니라 악(böse)의 반의어로 사용하면서 그것의 의미가 변질되었다. 이전까지는 좋음(gut)으로 간주되던 고귀하고 강인한 귀족적 가치가 악(böse)으로 간주되기 시작하였다. 그리고 지금까지 나쁨(schlecht)으로 간주되던 약하고 병든 천민적 가치가 선(gut)으로 간주되기 시작하였다. 대체 이 좋음(gut)-나쁨(schlecht) 대립을 위 아래로 뒤집어 놓은 선(gut)-악(böse) 대립은 어디서부터 유래한 것인가? 누가 주인 도덕을 노예 도덕으로 바꾸어 놓았는가? 니체는 이 과정을 계보학적으로 낱낱이 밝혀내고자 한다.

니체에 따르면 노예 도덕은 약자들의 의한 감정에서 유래했다. 근본적으로 행위 차원의 복수를 할 수 없거나 그럴 여건이 안 되는 무력

142) KGW VII 4/2 34[264], 71쪽

143) 프리드리히 니체, <도덕의 계보>

한 자들은 현실에서의 경쟁을 포기하고 막연하게나마 상상 속의 복수를 꿈꾸게 되는데 그것이 바로 원한 감정이다. 도덕에서의 노예 반란은 원한 자체가 창조적이 되고 가치를 낳게 될 때 시작한다.¹⁴⁴⁾ 그들은 자신의 무력감을 정당화하기 위해 모든 가치를 전도시키고 노예도덕을 창조하기에 이른다. 그들은 노예를 자처하고 자신의 쇠사슬을 선(gut)이라고 부르며 자랑스러워한다. 그리고 다음과 같이 말한다.

우리 약자는 어차피 약하다. 우리는 우리의 힘이 미치지 못하는 일은 아무것도 하지 않거니와, 이것은 좋은 것이다.(...) 우리는 악한 인간과 다른 존재가 되도록 하자, 즉 선한 존재가 되게 하자! 그리고 선한 인간이란 능욕하지 않는 자, 그 누구에게도 상처주지 않는 자, 공격하지 않는 자, 보복하지 않는 자, 복수를 신에게 맡기는 자, 우리처럼 자신을 숨긴 채 사는 자, 모든 악을 피하고 대체로 인생에서 요구하는 것이 적은 자, 즉 우리처럼 인내하는 자, 겸손한 자, 공정한 자이다.¹⁴⁵⁾

하지만 노예도덕이 전적으로 약자의 책임은 아니다. 니체는 주인과 노예, 또는 귀족과 천민이라는 구분에 더해 귀족계급 내에서 정치적 권력을 놓고 경쟁하는 기사계층과 성직자계층을 구분한다.¹⁴⁶⁾ 금욕주의적 성직자는 원한 감정을 갖고 있는 노예들을 동원하고 포섭하여 도덕에서의 노예반란을 주도해 자신들의 권력을 공고히 한다.

성직자의 전략은 다음과 같다. 약자를 병자로, 병자를 죄인으로 만들자. 이를 통해 약자가 갖고 있던 '원한 감정'을 병자의 '양심의 가책'으로, 병자가 갖고 있던 '양심의 가책'을 죄인의 '죄의식'으로 변화시키자.

144) KGW VI 2, 284-285쪽

145) KGW VI 2, 294쪽

146) 전경진, <도덕은 어떻게 원한의 도구가 되었는가?>, 89쪽

각각의 과정을 자세히 살펴보면 다음과 같다. 성직자는 약자의 외부로 방전되어야 하는 동물적 본능을 내면화시켜, 자기 자신을 원한의 방출 대상으로 삼게 한다. 그들은 말하자면 원한의 방향을 바꾼다. 이를 통해 사제는 약자를 병자로 만든다.

'나는 괴롭다: 그 누군가가 이것에 대해 틀림없이 책임이 있다'-병든 양은 이렇게 생각한다. 그러나 그 목자인 금욕적 사제는 그에게 이렇게 말한다: '맞다. 나의 양이여! 그 누군가가 그것에 대해 틀림없이 책임이 있다: 그러나 너 자신이 이러한 그 누군가이며, 오로지 너 자신이야말로 이것에 대해 책임이 있다.-너 자신이 오로지 네 스스로에 대해 책임이 있다!' 이것은 무척 뻔뻔스럽고 그릇된 말이다: 그러나 이것으로 적어도 한 가지는 이루어졌다. 이것으로 이미 말했듯이 원한의 방향이 변경되었다.¹⁴⁷⁾

밖으로 발산되지 않은 본능이 안으로 향하게 됨으로써 은밀한 자기 학대가 발생한다. 바로 여기에 양심의 가책의 단초가 있다. 니체는 이렇게 거칠고 자유롭게 방황하는 인간의 본능이 방향을 돌려 인간 자신을 향하게 되는 것을 내면화 과정이라고 부른다. 양심의 가책을 겪는 병자들은 다시 성직자를 찾아가고, 성직자는 이제 치료자가 된다. 그들의 해법은 바로 병자들의 고통에 의미를 부여함으로써 형이상학적 위안을 제공하는 것이다. 신이나 조상 같은 초월적 존재에 대한 죄책감이 내면 깊숙한 곳에서 그들의 감정을 지배한다. 이로써 그들은 신의 노예-더 정확히 말하자면 성직자의 노예가 된다.

어떤 방식으로든 우리 안에 갇혀있는 동물처럼 잘 알지 못한 채 인간은 절실히 그 이유를 찾기를 바라며- 이유는 고통을 경감시켜준다. 또한 절실하게 치료제나 마취제를 갈구하고, 마침내는 비밀을 알고 있는 한 사람에게 조언을 구한다. 보라! 그는 어떤 암시를 받는다. 그는

147) 프리드리히 니체, <도덕의 계보>

자신의 마법사인 금욕적 사체에게서 자신의 고통의 원인에 대한 최초의 암시를 받는다. 그는 그 원인을 자기 자신 안에서, 죄책 안에서, 과거의 한 단편에서 구해야 한다. 그는 자신의 고통 자체를 벌의 상태로 이해해야만 한다. (...) 병자는 죄인이 되어버렸다.¹⁴⁸⁾

결론적으로, 노예 도덕은 약자들의 원한 감정에서 유래하였으며 니체는 그것을 극복하고자 한다. 노예 도덕은 데카당스 예술과 마찬가지로 삶으로부터 도피일 뿐이다. 우리는 '선악의 저편'에 서서 좋음(gut)과 나쁨(schlecht)의 대립으로 다시 돌아가야 한다.

니체는 노예 도덕의 대안으로 주인 도덕을 제시한다. 주인 도덕이 제공하는 선의 내용은 개인적이고 가변적이다. 모든 도덕은 그 도덕의 주체와만 관계를 맺는다. 그에게 좋은 것은 힘의 느낌, 힘에의 의지, 힘 자체를 자신 안에서 증대시키는 모든 것이고, 그에게 나쁜 것은 약함에서 유래하는 모든 것이다.¹⁴⁹⁾ 따라서 절대불변의 도덕이란 존재하지 않으며 그것은 언제나 자기 자신에게서 극복되어야 한다. 특정 선악의 개념에 머물러서 그것을 뛰어넘으려 시도하지 않는 것이야말로 약함의 증표이기 때문이다.

하지만 만일 자신의 힘을 상승시키려는 개인의 노력이 타인의 노력과 충돌한다면 어떻게 해야 할까? 노예 의식을 갖는 개인들 사이에서 타자를 승인하는 문제는 여론이나 평판 혹은 대중들의 판단에 의해 규정된다. 반면 주인 의식을 갖는 자들의 서로에 대한 승인은 자신에 대한 긍정에서 출발하는, 타자에 대한 긍정에서 성립한다. 니체의 건강한 이기주의는 타인에게 자신의 판단에 동의하라거나 합의하라고 강요하거나 강제력을 행사하지 않는다. 오히려 타자들이 자신과는 다른 삶의 조건을 갖고 있다는 점을, 거기서 도출된 타자의 판단을 인정

148) 프리드리히 니체, <도덕의 계보>

149) KGW VIII 2 11[414], 521쪽

하고 승인한다. **그대들의 이웃을 항상 자신처럼 사랑하라! 그러나 먼저 자기 자신을 사랑하는 자가 되어라!**¹⁵⁰⁾

3-3. 낙타에서 아이로

지금까지 보았던 것처럼 어떤 사람들은 삶을 마주하기 두려워서 가상에서 살아가고, 또 다른 사람들은 삶을 진실로 긍정하기 위해서 가상에서 살아간다. 전자에서 후자로 이행하는 과정을 니체는 세 단계로 구분한다. 낙타로서의 인간, 사자로서의 인간, 아이로서의 인간이 바로 그것이다.

낙타는 타인의 명령과 외부에서 주어진 도덕에 충실한 노예적 인간의 모습을 상징한다. 이들은 주어진 도덕 기준이 어디서 유래한 것인지, 또 그것이 어떤 가치를 지니는지 의문을 제기하지 않은 채 이를 맹목적으로 따르고 절대화한다.

무엇이 무겁단 말인가? 짐을 무던히도 지는 정신은 그렇게 묻고는 낙타처럼 무릎을 꿇고 짐이 가득 실리기를 바란다.(...) 그는 더없이 무거운 짐 모두를 짊어진다. 그러고는 마치 짐을 가득 지고 사막을 향해 서둘러 달리는 낙타처럼 그 자신의 사막으로 서둘러간다. 그러나 의롭기 짝이 없는 저 사막에서 두번째 변화가 일어난다. 정신이 낙타에서 사자로 변하는 것이다.¹⁵¹⁾

두번째 인간 유형은 자유로운 정신을 갖춘 사자다. 사자는 낙타와 달리 전통적인 진리 혹은 도덕이 주장해온 이미 확정된 가치와 진리를 거부하고 의무 앞에서 신성하게 아니오라고 말할 수 있는 자들이다. 기존의 가치와 명령에 대한 이들의 거부는 곧바로 새로운 가치의 창조로 이어질 수 있는 것은 아니지만, 새로운 창조를 위한 자유를 획득하게끔 한다. 사자는 우상을 깨내고 파괴한다. 여기에서 말하는 전

150) 프리드리히 니체, <차라투스트라는 이렇게 말했다>

151) 프리드리히 니체, <차라투스트라는 이렇게 말했다>

통적인 진리 혹은 도덕이 바로 우상들이며, <우상의 황혼>은 옛 진리가 종말로 다가 감을 의미한다.

이 작은 책은 중대한 선전포고이다. 그리고 깨내는 대상이 되는 우상은 이번에는 한 시대의 우상들이 아니라, 영원한 우상들이다. 여기서의 마치 소리굽쇠를 가지고 치듯이 영원한 우상들을 망치를 가지고 치게 될 것이다.¹⁵²⁾

니체는 <차라투스투라는 이렇게 말했다>에서 사자가 파괴하고자 하는 우상들을 다시 용에 비유한다. 정신이 더 이상 주인, 그리고 신이라고 부르기를 마다하는 그 거대한 용의 정체는 무엇인가? **너는 마땅히 해야 한다(You should)**가 그 거대한 용의 이름이다. 비늘 짐승인 용이 정신이 가는 길을 금빛을 번쩍이며 가로막는다. "가치는 이미 모두 창조되어 있다. 창조된 일체의 가치, 내가 바로 그것이다."¹⁵³⁾ 이에 대항해 사자는 다음과 같이 말한다. **나는 하고자 한다(I will)** 사자는 능동적 허무주의를 가능케 한다. 능동적 허무주의는 불완전한 허무주의의 한 형태로, 가치를 창조하려는 인간의 힘이 상승되어 기존의 가치 체계를 더 이상 필요로 하지 않는 상태이다.¹⁵⁴⁾ 생성 및 세계에 대한 폄하적인 평가 방식이 드디어 힘을 상실한다. 하지만 옛 믿음을 포기했음에도 불구하고 아직도 새로운 가치를 설정하고 자기 자신을 가치 설정자나 의미 창조자로 인식하기에는 인간의 힘이 아직 미약하다. 이런 상태의 인간의 정신력은 파괴하는 데서 최대한 발휘될 뿐이다. 그래서 능동적 허무주의는 여전히 불완전하다. 새로운 가치를

152) 프리드리히 니체, <우상의 황혼>, 이 책의 부제는 <어떻게 쇠망치로 철학을 하는가>이며, 인용문에서 말하는 '이 작은 책'이 바로 이 책이다.

153) 프리드리히 니체, <차라투스투라는 이렇게 말했다>

154) 니체는 불완전한 허무주의를 수동적 허무주의와 능동적 허무주의로 구분한다. 능동적 허무주의는 강함의 징후일 수 있으나, 다른 한편으로는 힘이 특정한 목표나 특정한 이유, 특정한 믿음을 다시 생산적으로 설정할 정도로는 강하지 않다는 것에 대한 징후이기도 하다. 니체는 위버멘쉬로의 결단을 통해 허무주의를 극복하고자 한다. (KGW VIII 2 9[35], 22-23쪽)

창조하고 삶을 있는 그대로 긍정하기 위해서는 사자를 넘어서 아이가 되어야 한다.

아이는 누구인가? 그는 **순진무구요 망각이며, 새로운 시작, 놀이, 제 힘으로 돌아가는 바퀴이며 최초의 운동이자 신성한 긍정이다.**¹⁵⁵⁾ 니체는 궁극적 인간상으로 아이를 제시하고 이를 위버멘쉬와 동일시한다. **모든 신은 죽었다. 이제 위버멘쉬가 등장하기를 우리가 바란다.**¹⁵⁶⁾ 위버멘쉬는 가치를 창조하는 인간이다. 그들은 기존의 관습과는 구별되는 자신만의 가치 척도를 가지고 있으며, 자기 자신으로부터 좋고 나쁨을 정립하고 새로운 의미를 부여할 수 있는 고귀한 존재다. 하지만 창조자가 되려는 자는 우선 파괴자가 되어 가치들을 파괴해야 한다. 더 이상 파괴할 가치가 없는가? **이제 그대는 타고 오를 사다리가 없으므로 자신의 머리를 타고 올라가야만 한다! 위로, 더 위로, 그대의 별들이 그대의 발 아래 놓일 때까지!**¹⁵⁷⁾

위버멘쉬의 반대말은 종말인이다. 그들은 편안함과 안위만을 추구하며 위험을 결코 감수하지 않는다. 그들은 밤낮으로 쾌락을 즐기면서도 건강은 끔찍히 생각한다. 자기 극복은 너무나도 귀찮고 힘든 일이며 그럴 의지와 용기도 없다. 니체는 이러한 종류의 인간을 '모든 것을 작게 만들고, 대지 역시 작게 만드는 인간'이라고 비판한다.

반면 위버멘쉬는 항상 자기 자신을 극복하고 넘어서는 삶을 영위한다. 이 과정에서 가치의 창조와 파괴는 서로 맞물려 계속해서 이어지게 된다. 내가 그 무엇을 창조하든, 내가 그것을 얼마나 사랑하든 나는 곧 내가 창조한 것과 내 사랑의 적이 되어야 한다. 내 의지가 그것을 원하기 때문이다. **인간은 극복되어야 할 그 무엇이다.**¹⁵⁸⁾ 그는 끝

155) 프리드리히 니체, <차라투스트라는 이렇게 말했다>

156) 프리드리히 니체, <차라투스트라는 이렇게 말했다>

157) 프리드리히 니체, <차라투스트라는 이렇게 말했다>

158) 프리드리히 니체, <차라투스트라는 이렇게 말했다>

없이 상승과 몰락을 반복한다.

종말인에게 있어서 자기 극복의 여정은 고통스럽고 위협하기 때문에 가능한 한 피해야 한다. 반면 아이에게 있어서 자기 극복의 여정은 그 자체로 긍정의 대상이 된다. 그것은 목적 없는 유희이자 놀이이다. 그는 솟아나는 힘들의 압도적인 압력으로 자신을 보호하는 일도 잊어버리고 놀이에 몰입한다. 그에게 대지는 더 이상 무겁지 않다. 고통 또한 즐거움이고, 저주 또한 축복이며, 밤 또한 태양이니 그는 자신의 몰락마저 사랑할 줄 안다. **위험하게 살아라! 예수비오 화산의 비탈에 너의 도시를 세워라!**(159)

나는 나의 말을 했고, 나의 그 말 때문에 부서진다. 그러므로 나의 영원한 운명은 다음과 같이 되기를 원한다. 예고자로서 나는 파멸하고자 한다! 이제 몰락하는 자가 자기 자신에게 축복을 내릴 때가 왔다.(160)

4. 결론: 삶에 영원의 형상을 새기기

어느 날 악령이 다가와 다음과 같이 묻는다. "네가 지금 살고 있고, 살아왔던 이 삶을 너는 다시 한 번 살아야만 하고, 또 무수히 반복해서 살아야만 할 것이다. 거기에 새로운 것이란 없으며, 모든 고통, 모든 쾌락, 모든 사상과 탄식, 네 삶에서 이루 말할 수 없이 크고 작은 모든 것들이 네게 다시 찾아올 것이다. 모든 것이 같은 차례와 순서로 - 나무들 사이의 이 거미와 달빛, 그리고 이 순간과 바로 나 자신도. 존재의 영원한 모래시계가 거둬서 뒤집혀 세워지고 티끌 중의 티끌인 너도 모래시계와 더불어 그렇게 될 것이다! 너는 이 삶을 다시 한번, 그리고 무수히 반복해서 다시 살기를 원하는가?" 이 질문은 모든 경우에 최대의 중량으로 그대의 행위 위에 얹힐 것이다! 이 최종적이

159) 프리드리히 니체, <즐거운 학문>

160) 프리드리히 니체, <차라투스트라는 이렇게 말했다>

고 영원한 확인과 봉인 외에는 더 이상 아무것도 요구하지 않기 위해서는, 어떻게 그대 자신과 그대의 삶을 만들어나가야만 하는가?161)

니체에 따르면 위의 영원회귀 사유에 사람들은 엇갈린 반응을 보인다. 어떤 사람들에게 영원회귀는 그를 몰락케 하는 위기로 작용하며, 무의미함이 영원하다고 말하는 일종의 저주이다. 반면 어떤 사람들에게는 영원회귀가 바랄 만한 것이고 최고의 축복이다. 이어서 니체는 다음과 같이 묻는다. 자신의 힘에 확신을 가지고, 인간의 도달된 힘을 의식적 긍지를 가지고 대표하는 자(...) 이런 인간은 영원 회귀를 어떻게 생각할까?162) 아마도 그는 영원회귀를 긍정적으로 받아들일 것이다. 그리고 다음과 같이 말할 것이다. **그것이 삶이었던가? 좋다! 그렇다면 한 번 더!**163)

따라서 삶을 긍정하는 것은 단지 이 순간이 지나가기를 참고 기다리는 것을 의미하지 않는다. 오히려 동일한 삶을 요청하고 무한히 반복할 것을 회구하는 것이다. **삶에 영원의 형상을 새기기.**164) 이것이 니체가 영원회귀를 사유 중의 사유이며 도달될 수 있는 최고의 긍정 형식으로 보았던 이유다.165)

니체의 사상은 이후 여러 비판에 시달렸다. 먼저 하이데거는 형이상학을 '존재자 전체에 대한 진리를 건립하는 것'으로 보고 니체를 '최후의 형이상학자'라고 비판했다. 지금까지의 서양철학은 존재자와 존재를 착각한 나머지 존재 망각의 역사로 들어섰고 니체 역시 자유로울

161) 프리드리히 니체, <즐거운 학문>

162) KGW VIII 1 5[71], 221쪽

163) 프리드리히 니체, <차라투스트라는 이렇게 말했다>

164) 우리의 **삶에 영원의 형상을 새기자!** 이 사상에는 우리의 삶을 무상하다고 경멸하며, 다른 어떤 불확실한 삶으로 눈길을 돌리도록 가르치는 그 모든 종교보다 더 많은 것이 들어 있다. (뤼디거 자프란스키, <니체, 그의 사상의 전기>)

165) 이제 나는 차라투스트라의 내력을 이야기하겠다. 이 책의 근본 사상인 영원회귀 사유라는 **그 도달될 수 있는 최고의 긍정 형식**은 (...) "인간과 시간의 6천 피트 저편"이라고 서명된 채 종이 한 장에 휘갈겨졌다. (프리드리히 니체, <이 사람을 보라>)

수 없다는 것이다. 그는 니체의 형이상학적 근본 입장을 존재자 전체와 관련한 두 개의 답변으로 제시한다. 첫째, 존재자 전체는 힘에의 의지다. 둘째, 존재자 전체는 동일한 것의 영원회귀다. 존재자에 대한 물음과 관련하여 힘에의 의지는 존재자의 구조라는 관점에서, 그리고 동일한 것의 영원회귀는 존재자의 존재방식이라는 관점에서 답하는 것이며, 하이데거에 따르면 이 두 가지 답변은 존재자의 존재자성의 규정들로서 공속한다.¹⁶⁶⁾

다음으로 매킨타이어는 니체가 도덕적 유아론에 빠졌다고 비판한다. 그에 따르면 니체는 자신의 직접적인 문화적 환경을 부정함으로써 과거와의 모든 관계를 넘어서기를 바라는 실존적 요구를 수행하고자 한다. 하지만 무엇이 옳은가의 문제는 구체적인 공동체 속에서 성립하는 상호적인 관계의 문제와 분리될 수 없다. 따라서 그는 아리스토텔레스의 덕 윤리를 받아들여 공동체 안에서 유덕한 행위자가 될 수 있도록 대화와 이야기 중심의 교육 방법이 필요함을 강조하였다.

하지만 이런 반론들과 의견 대립은 니체에게 있어서 언제나 즐거운 것이었다. 가령 그는 다음과 같이 말하지 않았다. "나를 숭배해라. 내가 걷는 길을 따라 걸어라." 오히려 그는 다음과 같이 말했다. **이러한 주장 역시 하나의 해석에 불과할 뿐이라고 할 경우, 그대들은 그것에 대한 질시로 가득 차서 그것을 반박하고 싶은가? 그렇다면 더 좋다!**¹⁶⁷⁾

나의 제자들이여, 나는 이제 홀로 가련다! 그대들도 이제 홀로 떠나라! 그것이 내가 바라는 것이다. 나를 떠나서 차라투스트라에 저항하라! 아니 차라리 그를 부끄러워하라! 그가 그대를 속였을 수도 있으니...

166) 전경진, <하이데거의 형이상학적 니체 해석 비판>, 338쪽

167) 프리드리히 니체, <선악의 저편>

(...) 이제 나는 그대들에게 명한다. **나를 버리고 그대들 자신을 찾아라.** 그대들이 모두 나를 부인하고 나서야 비로소 나는 그대들에게 돌아오리라.¹⁶⁸⁾

5. 참고문헌

새뮤얼 이눅 스템프, <소크라테스에서 포스트모더니즘까지>

프리드리히 니체, <비극의 탄생>/<즐거운 학문>/<차라투스트라는 이렇게 말했다>/<선악의 저편>/<도덕의 계보>/<니체 대 바그너>/<우상의 황혼>/<이 사람을 보라>/기타 유고

서울대학교 철학사상연구소, <차라투스트라는 이렇게 말했다>/<도덕의 계보>/<우상의 황혼>/<니체 유고>

에르반 로테, <영혼>

뤼디거 자프란스키, <니체, 그의 사상의 전기>

김민희, <니체의 디오니소스적 관점에서 본 축제연구>

전경진, <도덕은 어떻게 원한의 도구가 되었는가?>/<하이데거의 형이상학적 니체 해석 비판>

168) 프리드리히 니체, <차라투스트라는 이렇게 말했다>

문명화는 인간 본성을 어떻게 변모시키는가?

Jean-Jacques Rousseau

2024110335 정형서

목차

I 서론

I-1. 계몽주의 시대의 도래

I-2. 장 자크 루소의 생애

II 인간 불평등 기원론 - 문명화 전후의 인간

II-1. 자연 상태: 자기애와 연민의 조화

II-2. 완성 가능성과 도덕적 중립

III 사회계약론: 일반의지와 법을 향한 복종

IV 결론

키워드: 계몽주의, 자연 상태, 문명, 사회, 자기애, 연민, 이기심, 완성 가능성, 일반의지, 법

I 서론

1. 계몽주의 시대의 도래

유럽의 18세기는 계몽주의의 시대라고 불려도 무방하다. 계몽주의는 절대왕정과 종교적 권위에 반하고 개인의 자유와 이성에 대한 신뢰 그리고 종교적 관용(tolerance)을 강조하는 일종의 지적 운동이다. 계몽주의가 태동하게 된 중요한 요인 중 하나는 바로 과학혁명이다. 과학의 중대한 발전을 목격한 계몽주의 사상가들은 인간 이성을 활용해 우주에 있는 모든 의문점을 해결하고 점진적인 사회 진보를 이룰 수 있다고 생각하게 되었다. 물론 이러한 모습은 과거 르네상스 시대로부터 당시 진행 중이던 과학혁명 시대까지 이어져 왔다. 그러나 이전의 전통 서양 사상축과 비교하여 계몽주의가 내세우는 이성의 강조

가 눈에 띄는 것은 계몽주의가 윤리학과 정치학, 심리학 연구를 발판 삼아 인간 본성에 대한 세속적 관점을 산출한다는 것이다. 정리하자면, 계몽주의는 이성을 통해 과학적으로 세계를 인식한 바를 토대로 기초적인 사회질서를 세우려는 운동이다.¹⁶⁹⁾

베이컨의 경험주의와 데카르트의 합리주의는 계몽주의의 철학적 근간이 되었다. 과학에 대한 중세 시대의 접근 방법은 아리스토텔레스의 연역 논리학의 체계에 근거했다. 근대 철학의 시작을 알린 베이컨은 전제에 이미 포함된 오류들을 영속화하는 아리스토텔레스의 고전적 연역 논증을 거칠게 비판하면서, 새로운 결론을 이끌 수 있는 새로운 정보를 제공하려는 논증적 전략인 귀납법을 제시했다. 거기서 귀납법에 대해 전형적으로 제기되는 한계점, 곧 <단순한 나열에 의한 귀납>의 문제를 해결할 방안으로 배제의 과정을 포함한 귀납추리를 제안하여 이성에 대한 신뢰 강화에 일조했다.¹⁷⁰⁾ 또한 데카르트는 이성을 통한 반성(반추) 활동을 이어 나가 가장 확실한 앎인 코기토 명제 “나는 생각한다, 고로 존재한다.”를 확보했다. 또한 코기토 명제를 토대로 “완전한 존재인 신은 필연적으로 인간을 기만하지 않는다”라는 결론을 도출했다. 이러한 그의 사상은 계몽주의자들이 세계를 이해하는 데 적합한 것으로서 ‘이성’을 신뢰하도록 만들었다.

18세기 중반에 들어, 프랑스의 수도 파리는 당대 전통 교리에 대한

169) 일반적으로 계몽주의자들은 철학자가 아니라 보급자 또는 평론가들이었다. 그들은 일반인들이 접할 수 없었던 저작들을 읽고 대중들에게 전달되도록 그 내용을 풀어 설명하였다. 문인·자유기고가·저널리스트로서 그들은 사회악을 비판하고 개혁을 주장하는 하나의 흐름을 형성하였고, 이러한 사조는 프랑스를 중심으로 활발히 전개되어 이후에는 유럽 각지에 전파되었다. <김용직 외, 『문예사조』 (문학과 지성사, 1977)> 이러한 당대의 모습에서 철학 및 과학의 사조들을 세속적이고 현실적인 사회 문제에 적극 적용하고자 하는 특성을 계몽주의의 핵심적인 속성으로서 발견할 수 있다.

170) ‘단순한 나열에 의한 귀납’의 문제의 예시로 열여덟 마리의 말이 모두 검다고 해서 모든 말이 검다고 결론짓게 되는 것을 들 수 있다. 이 문제의 해결 방안으로 베이컨은 ‘배제의 과정’을 제시했다. 그것은 귀납을 재차 활용한 것으로서, “한 사물의 형상은 그 사물 자체가 발견되는 모든 예에서 발견될 수 있어야 한다”라는 원칙에 기초한다. 즉 배제의 과정을 거쳐 ‘검은 피부’라는 속성을 말의 본질적인 형상으로 취급하지 않음으로써 귀납추리의 신뢰도는 높아진다. <사무엘 이복 스티프 · 제임스 피저, 『소크라테스에서 포스트모더니즘까지』 (열린책들, 2008), p.332 참조.>

하는 철학과 과학 활동의 중심지가 되었다. 프랑스 계몽주의 철학 운동은 사회를 가톨릭 교리보다는 이성과 합리로 설명하고자 한 볼테르와 몽테스키외, 디드로 등에 의해 이루어졌다. 이들은 각각 종교의 광신과 배타성, 삼권분립과 공화주의 이론, 프랑스 유물론을 다루어 계몽주의를 이끈 사상가들이다. 그러나 또 다른 프랑스의 사상가 장 자크 루소는 일반적인 계몽주의 사상가들과는 달랐다. 그는 이성만으로는 진실로 인간을 위한 새로운 질서가 이루어지리라 믿지 않았다. 그에게 이성은 올바른 감성과 도덕에 기초를 두어야만 진정한 의미의 합리성을 획득할 수 있기 때문이다. 이러한 생각 때문에 그는 계몽주의 사상의 주류에서 벗어난 예외적인 사상가로 분류되었다.

2. 장 자크 루소의 생애

1712년, 장 자크 루소는 스위스 제네바에서 시계공의 아들로 태어났다. 그가 출생한 뒤 열흘 정도 지나서 어머니는 산욕열로 사망하고 결국 그는 10살의 나이에 고모의 손에서 자라났다. 루소는 반세기가 지나 어린아이의 성장에 관한 교육론을 쓰면서, 어린아이는 죽음을 이해할 도리가 없다고 언명했다. 루소는 마음이 불편해질 정도로 자신과 닮았던 어머니, 그리고 어쩌면 그가 죽었다고도 할 수 있는 어머니에 대하여 어린 시절에 슬퍼할 것을 강요당했고, 이러한 죄책감이 주는 부담은 루소의 삶에서 떠나지 않았다.¹⁷¹⁾

장 자크의 인격 형성에는 그의 아버지인 이자크 루소가 많은 영향을 끼쳤다. 이자크는 자기중심적인 성격이고, 걸핏하면 싸우길 좋아하면서 자기 가족을 무심하게 버릴 수 있었던 사람이다. 그러나 동시에 매우 에너지 넘치고 상상력이 풍부하며 정이 많고, 또 음악과 책, 사상의 애호가이기도 했다. 그는 장 자크의 어머니로부터 물려받은 낭만적인 소설들을 다소 별난 방식으로 아들과 함께 읽으면서 아들로 하여금 자신을 아버지와 동등한 사람처럼 느끼게 했다. 또한 그는 아들

171) 『고백록』에는 루소의 아버지가 어머니와 닮은 루소를 보면서 그의 앞에서 죽은 어머니를 고통스럽게 회상하며 말을 건네는 유명한 일화가 실려있다.

에게 다양한 종류의 교육을 했는데, 예컨대 코페르니쿠스의 천문학을 강의하여 장 자크를 어리둥절하게 만들거나, 자신이 일하는 동안 장 자크가 자발적으로 큰 소리로 고대 그리스의 전기 작가 플루타르코스의 <그리스와 로마의 영웅전>을 읽게 하기도 했다. 이는 루소가 불과 12살의 나이서부터는 정규교육을 받지 못했음에도 불구하고 그가 스스로 그 공백을 인식하면서 그것을 보충하기 위해 생애 걸쳐 지식에 목말라하게 되는 계기가 된다.

루소가 10살이었던 1722년 이자크는 귀족과 같듯이 생겼고 이에 스위스 당국이 개입하자 아버지는 어린 루소를 버리고 제네바를 떠났다. 루소는 외삼촌에게 맡겨져 랑베르시에 목사와 함께 생활하게 되었으나, 규율과 복종을 강요하는 집안과는 천성적으로 맞지 않았던 루소는 시의 야간 통행금지령을 어긴 것을 계기로 제네바를 떠나 방랑 생활을 시작했다. 그는 근처의 사르데냐 왕국의 사보이아로 옮겨 가 프랑수아즈-루이즈 드 바랑 남작 부인을 만나게 된다. 부인은 루소를 집사로 삼아 돌볼 생각이었으나 얼마 못 가 루소는 집사로서의 소질이 너무 없어 다시 방랑 생활을 해야만 했다. 그러한 그는 긴 방랑을 지속하던 끝에 유명 음악가로서 성공하여 파리에 정착한다. 거기서 또 다른 시골뜨기였던 드니 디드로를 만나 친구가 되는 등 자신의 인맥을 점차 쌓았고, 1743년에는 베네치아 주재 프랑스 대사의 비서로 활동하기도 했다.

1750년 프랑스의 디종시 학술원은 “학문과 예술의 부흥은 도덕의 개선과 고양에 기여했는가?”라는 주제로 학술 논문 대회를 열었다. 루소는 이 주제에 대해 생각을 정리하여 <학문예술론>을 발표했고, 그 대회에서 1위로 입선했다. 그에 따르면 학문과 예술의 부흥이 도덕을 고양하기는커녕 근대가 종교를 과학으로 대체시킨 것과 합리를 강조한 것이 도덕의 쇠퇴를 불러왔다는 의견을 냈다. 문명에 대한 이러한 접근법은 당시 계몽주의의 기본 가설에 직접적으로 도전하는 창의적인 시도였다. 또 1754년에 디종시 학술원이 “인간 불평등의 기원은 무엇이며, 이는 자연법으로 정당화되는 것인가”라는 주제로 논문 대회

를 또 열었는데, 이에 대해 루소가 제시한 것이 <인간 불평등 기원론>이다. 이후 루소는 공작 가문의 후원을 업고 저술에 몰두했다. 1761년에는 편지 형식의 연애 소설인 <신 엘로이즈>를 선보여 엄청난 성공을 거두었다. 이 소설은 18세기 유럽에서 가장 많이 팔린 소설로서 이 소설을 계기로 유럽의 소설은 한순간에 고전주의 양식에서 낭만주의 양식으로 전환하게 된다. 그리고 다음 해인 1762년, 50살의 루소는 교육학 저서인 <에밀>과 정치철학서 <사회계약론>을 내놓았다.

II 인간 불평등 기원론 - 문명화 전후의 인간

1. 자연 상태: 자기에와 연민의 조화

루소는 자신의 사상에 특정 세계관을 나타내는 핵심 명제가 있음을 반복하여 언급한다. 인간 존재는 자연 상태에서 선하지만, 사회에 의해 그 본성이 부패한다는 것이다. 이를 규명하기 위해 그는 필연적으로 인간 존재가 어떤 본성을 가지는지, 또 그 본성의 변화가 나타내는 미개인과 문명인 간의 구체적 차이를 밝히고자 했다.

모든 생명체는 자기 자신을 보존하려는 성질을 지닌다. 인간에게는 그러한 본성이 자기에(amour de soi)로서 나타난다. 자기에에 우리가 안락함에 관심을 갖도록 부추기는 정념으로 가장 기초적인 생존 욕구인 식욕, 수면욕, 집터에서 생활할 욕구, 따뜻하게 지내려는 욕구 등의 형태로 나타난다. 우리는 자기에를 갖기 때문에 자신의 생명을 보존하는 것을 가장 중요한 의무로 여긴다.

또한 인간은 자연적 본성으로서 자기에뿐만 아니라 연민(pitié)을 가진다. 이는 모든 감각적 존재가 지니는 고통에 대한 자연적 혐오감으로, 자기 보존에 위협이 되지 않는 한에서 다른 개체가 느끼는 고통에 관심을 기울이고 완화하게끔 돕게 만드는 감정이다. 연민은 자기에가 과도하게 작용하지 않도록 하는 중요한 역할을 담당하기도 한다. 자기에가 갖는 행복에 대한 열정을 어느 정도 완화하는 것이다. 연민

의 이러한 기능은 모든 종의 상호 보존에 기여한다.

인간의 본성은 연민의 측면을 갖는다고 주장함으로써 그는 이전 철학자들을 향해 거대한 반론을 제기한다. 특히 홉스가 사회 이전의 인간이 제약 없이 이기심을 표출한 결과 무질서하고 폭력이 난무하는 “만인의 만인에 대한 투쟁”이 일어난다고 생각한 것과는 달리, 루소는 개체들이 식육의 목적에서 벗어난 차원에서 서로를 해하는 것이 생존에 적합하지 않으리라고 생각했다. 홉스의 경우 개체 간 경쟁에 대한 추론은 만인의 만인에 대한 전쟁의 원인으로서 결정적인 역할을 한다. “헛된 영광”, “헛된 자부심”은 갈등의 일차적인 원인으로 여겨진다.¹⁷²⁾ 루소는 이렇게 열거된 모든 경쟁에의 강한 집착은 사회의 존재를 전제 조건으로 하며, 따라서 진정한 자연 상태와는 무관하다는 사실을 보여주고자 했다.¹⁷³⁾

자연 상태에서 자기애는 인간에게 과도함을 부추기지 않는 절제된 정념으로, 오직 생명 유지에 필수적인 일정한 수의 필요에 대한 관심이다. 따라서 자기애는 항상 좋으며, 질서와 일치한다. 그러나 사회가 구성되어 인간의 이성이 발달하고, 이에 따라 연민의 자연스러운 움직임이 억제된다. 이는 자연인의 본성을 구성한 자기애와 연민 사이의 균형을 깨뜨리고, 사회에 적응한 인간은 자기애를 그것의 다른 형태인 이기심(amour propre)으로 발휘한다. 자기애와는 달리 이기심은 상대적인 감정이다. 다른 사람들의 생각에 의존하는 사회적 감정이기 때문에 영원히 충족될 수 없다. 자연인은 혼자 지내기 때문에 오직 자기 자신만 중요해서, 자신을 다른 사람들과 비교할 수도 없고 그들의 세평에 관심을 가질 수도 없다. 반면 사회인은 함께 살게 되자 각자가 다른 사람들의 거울이 되었다. 인간은 타인의 존재와 시선을 통해 자

172) 이 주제는 헤겔에 의해 다시 이루어졌고, 오늘날에는 “인정받기 위한 투쟁”이라는 명칭으로 다시 발전하고 있다.

173) “거의 활동하지 않는 정념과 매우 유익한 자제력을 갖춘 당시 사람들은 사악하기보다는 사나웠고, 타인에게 나쁜 짓을 하고 싶은 유혹보다는 타인에게서 입을지도 모르는 해로부터 자신을 보호하는 데 더 신경을 썼기 때문에 매우 위험한 다툼에 말려들지 않았다.” <장 자크 루소, 『인간 불평등 기원론』 (문예출판사, 2020)>

신의 가치를 알게 된다. 그는 자신을 다른 사람들과 비교하기 시작하면서 그 비교에서 우위를 점하고 자신이 선택받기를 원하게 된다.

2. 완성 가능성과 도덕적 중립

자기애와 연민이 균형을 이루기 때문에 자연 상태의 인간은 그 자체로 선하다. 자연인은 기본적으로 자기의 이해에 따라 행동하고 욕구의 일정한 필요를 충분히 만족하며 자유롭게 살아간다. 그러나 루소의 사상에는 한 가지 커다란 난점이 있다. 사회계약론자들이 주장하는 바와 같이 인간이 생존에 더욱 이로운 효과를 얻기 위해 사회를 구성한 것이라면, 사회인으로 이행하면서 인간의 본성이 타락한다는 주장은 모순일 수밖에 없다. 만일 자연 상태가 그리 평화로우면서도 안전한 상태라면 인간은 왜 굳이 사회 상태로 이행했는가?

이에 대해 루소는 인간이 다른 동물과는 차별적으로 지닌 능력인 완성 가능성(perfectibilité)을 강조한다. 인간은 자신의 본성을 바꿀 수 있으나, 동물은 본성이 영원히 변하지 않는다. 완성 가능성은 “환경의 도움을 받아 인간의 다른 능력을 지속적으로 발전시키는 능력”¹⁷⁴⁾이다. 이 자연적 능력은 단순한 불확정적 잠재성이며, 자연 상태에서는 잠재적인 다른 능력들, 예컨대 이성, 언어, 사회성 같은 능력을 발달시키는 기능을 한다. 그것은 적응 능력이다. 동물과는 달리 인간은 자연의 손에서 벗어났다고 완성되는 것이 아니다. 인간의 본성은 변화를 받아들일 수 있으며, 인간은 이 같은 변화의 책임자다.

그러나 자신을 완성해 나가는 능력은 그 자체로는 효과를 발휘하지 못한다. 완성 가능성이 발휘되기 위해선 첫 번째 추진력을 부여하기 위한 외부 상황이 필요하다. 자연 상태에서 완성 가능성은 활동하지 않고 잠재적 상태에 머물러 있으며, 인간의 이성은 아직 활동하지 않고 본능의 지배를 받을 뿐이다. 자연 상태의 인간이 이성을 활용하지 않는 것은 이성이 필요하지 않기 때문이다. 인간과 그의 환경에는 조화가 존재하기 때문에, 인간은 굳이 애를 쓰지 않고 본능과 체력만으로

174) <장 자크 루소, 『인간 불평등 기원론』 (문예출판사, 2020) p.74>

로도 자신의 필요를 충족할 수 있다. 무엇보다 이때의 인간은 흠어져 살고 언어란 존재하지 않는다. 따라서 그들 중 한 사람이 완성 가능성을 발견한다고 하더라도 그것을 널리 퍼뜨릴 수 없는 것이다.

인간은 그들이 가진 능력을 발달시키지 않은 채 영원히 자연 상태에 머물러 있을 수도 있었다. 그러나 특이하고 우연한 상황이 인간과 자연의 조화를 깨뜨림으로써 이전과 다르게 자기 보존은 하나의 문젯거리가 되었다. 루소는 이 같은 상황의 예시로 나무의 높이, 동물과의 경쟁, 인구의 증가, 기근 등을 든다. 이런 상황으로 인해 인간은 본능의 단계에서 지성의 단계로 이행한다. 그는 연장을 만드는 법을 배우고, 자신을 더 잘 방어하기 위해 동류들과 결합한다.

완성 가능성은 인간의 특수성을 드러내지만, 루소는 이 능력을 긍정적으로 평가하지 않았다. 완성 가능성은 도덕적 영역이 아니라 심리적 영역에 속해 있다. 그것은 진보의 능력이지만, 이 같은 진보가 반드시 좋은 것은 아니다. 완성 가능성은 반대급부를 가진다. 인간의 지성을 발전시킴과 동시에 이기심과 악덕을 발전시키기 때문이다. 완성 가능성은 인간이 자연 상태에서 누리던 평온함과 순수함에서 빠져나오도록 만드는 것이다. 완성 가능성은 개인을 완전한 인간으로 만들 수도 있고, 그를 동물보다 낮은 위치로 전락시킬 수도 있다. 따라서 모든 것은 이 완성 가능성을 어떻게 이용하느냐에 달려 있다.

III 사회계약론: 일반의지와 법을 향한 복종

루소는 사회 자체를 격렬하게 비판하는 사상가지만, 그렇다고 해서 우리에게 자연 상태로 돌아가라고 권유하지는 않는다. 이는 여러 다른 학자들이 그를 비판하는 측면이기도 하다. 그러나 루소에 따르면 우리가 다시 자연 상태로 돌아가는 것은 불가능하다. 인간의 본성은 뒤로 돌아갈 수 없기 때문이다. 인간이 자연 상태를 벗어나면서 완성 가능성이 활성화되었고, 그 본성이 바뀌었다. 그러므로 인간의 본성은 계속해서 달라지며, 시대가 바뀌면서 여러 종류의 인간이 존재할 것이

다. 그러나 일단 어느 한 상태가 다른 상태로 바뀌면 원래로 다시 돌아가는 것은 불가능하다. 그러므로 문명의 악을 치유하기 위해서는 자연 상태가 아닌 더 훌륭한 문명을 찾아야 한다.

자연 상태에서 인간은 자유롭고 행복하다. 왜냐하면 개인은 자기 자신을 위해서만 살기 때문이다. 그러나 사회가 형성된 이상 사회인이 자연으로 돌아가 혼자서 산다는 것은 불가능해졌다. 여기서 루소의 정치철학이 전개되기 위한 발판으로서 <사회계약론>의 핵심이 되는 질문이 제기된다. 인간은 어떻게 타인과 공생하는 동시에 자유를 회복할 수 있는가? 국가와 같은 통치 권위 아래에서 문명인은 어떻게 자유로울 수 있는가?

사회계약론은 과거에 사람들 간의 직접적인 계약 체결로 인해 사회가 구성되었던 적이 있었음을 암시하는 것처럼 보일 수 있다. 그러나 루소는 사회 계약을 이러한 역사적인 사건으로서 받아들이지 않았으며, 그 실질적인 계약이 발생한 당시를 재현하거나 언제였는지 밝히는 것은 불가능하다고 여겼다. 오히려 사회 계약은 정치 단체의 존재 자체에 의해서 영속되며, 정치 단체가 정당한 명목으로 활동할 수 있게 하는 근본 원리로서 자리한다. 사회 구성원은 사회 계약을 체결함으로써 자연인으로서 가졌던 자유, 즉 자유롭게 모든 자연을 체험할 자격을 잃고 시민으로서의 자유를 획득한다. 사회 계약의 본질은 사회 구성원 모두가 “저마다 자신의 신체와 모든 힘을 공동의 것으로 만들어 일반의지라는 최고 지휘권 아래 두”는 것에 있다.¹⁷⁵⁾ 그렇게 함으로써 “우리 모두는 각 구성원을 전체와 분리 불가능한 부분으로서 받아

175) 일반의지라는 단어는 그로티우스(Hugo Grotius, 1583~1645)나 푸펜도르프(Samuel von Pufendorf, 1632~1694) 같은 자연법 이론가들이 이미 사용한 바가 있는데, 이들은 일반의지를 신민이 갖고 있는 개별 의지의 집합이라고 정의했다. 디드로는 《백과전서》의 <자연법> 항목에서, 자연법이 인류가 가진 의사의 동의어라고 쓴다. 루소의 정의는 이 두 가지 정의와 다르다. 일반의지는 모든 사람의 의사가 아니며, 정치 영역 밖에서는 존재하지 않는 것이다. 루소가 이 개념에 부여한 의미를 명확히 알기 위해서는 일반의지를 만인의 의사와 구분해야 한다. 만인의 의사는 “개인의 이익에만 신경을 쓰며, 개별적 의사의 합에 불과할 뿐이다.” 반대로 일반의지는 “오로지 공동의 이익에만 신경을 쓴다.” 일반의지는 공공의 이익과 국가의 정상적인 운영을 목표로 하는 반면, 만인의 의사는 가장 많은 수의 이익(개인의 이익)을 목표로 한다.

들인다.”

“의사라는 것은 항상 원하는 존재의 이익을 추구하고, 개별의지는 항상 사적 이익을 목표로 하며, 일반의지는 공공의 이익을 목표로 하기 때문에, 이 일반의지는 사회체의 유일하게 진정한 동기이고 또 그렇게 되어야 한다.”¹⁷⁶⁾ 이러한 방식으로 모든 시민은 자신들의 시민적 자유가 공공의 이익과 연결되어 있음을 깨닫는다. 왜냐하면 모든 개별의지가 적어도 공공의 이익을 추구하는 한에서는 의견의 합치가 이루어지기 때문이다. 또한 이때 법은 일반의지의 산물로서 시민에 대한 통치 수단으로서 기능한다. 따라서 모든 시민 앞에서 평등한 일반의지를 토대로 법을 구성하면 자치의 원리를 이룰 수 있다.

그러나 민주주의 국가에서 아무리 그것이 공익을 위한 것일지라도 모든 시민의 의견이 합치되는 일은 쉽게 일어나지 않는다. 이런 상황에서 사회 계약은 일반의지에 복종하기를 거부하는 사람들에게 대해 “자유로워질 것에 대한 강요”를 암시한다. 만약 법이 공익과 정의에 부합하게 제정되었다면, 그것은 일반의지에 따른다. 이러한 법에 반대하거나 불복종하는 시민은 단지 법에 대해 잘못된 판단을 내린 것뿐이다. 적절한 절차에 의해 일반의지에 따른 법을 제시되면, 시민에게 주어지는 것은 그 법을 따를지 말지에 대한 개인의 의향이 아니라 그 시민이 사회가 제시하는 일반의지, 즉 공동체에 속하는지를 결정하는 것이다. 따라서 시민은 그 법이 일반의지에 부합한다는 사실을 명확히 인지하는 한에서 그 법에 복종하는 것은 필연적이며 어떠한 정당화도 필요로 하지 않는다.

평화롭고 꾸준하게 다스림을 받으면서 주인에게 복종하는 노예는 결코 자유롭지 못하다. 루소가 달성하고자 하는 자유는 법에 복종하여 어떤 것에도 예속되지 않는 시민으로 발전함으로써 얻을 수 있다. 따라서 그는 일반의지에 복종하는 시민을 자처하여 시민적 자유와 평등을 모두 이루어 낼 수 있다고 본다. 상호독립적인 주체로서 자유롭게 태어난 모든 인간은 결국 자발적 사회 계약을 맺고 자주적인 주권을

176) <장 자크 루소, 《제네바 수고》, 1권 4장>

바탕으로 일반의지를 따라야 한다.¹⁷⁷⁾

IV 결론

루소는 다양한 동시대 인물들과의 지적 접촉을 통해 그들에게서 깊은 영향을 받았으며, 고전적인 철학자 중에서는 플라톤에게서 큰 영향을 받았다. 그는 플라톤과 마찬가지로 도덕과 정치가 분리 불가능한 관계임을 밝히면서, 시민적 자유와 자연인이 갖는 자유와 함께 ‘도덕적 자유’를 제시하기도 했다. 그리고 그의 사상은 당대 주요 사회계약론자였던 홉스와 로크와 대비되어 특별한 자리를 차지하고 있음이 사실이다. 양도되고 분할될 수 없는 일반의지를 주장한 그의 사상은 후에 프랑스 대혁명이 발발하는 것에 크나큰 정신적 지주가 되었다. 인간의 자연적 본성과 사회적 본성을 먼저 규명하고 그것을 바탕으로 사회철학을 논하고자 한 시도는, 공동체주의와 민주주의 공화정, 참여민주주의 등 향후 많은 정치철학 사상이 발전하는 중요한 계기가 되었다. 루소에 적대적인 일부 비판가들은 루소가 제시하는 일반의지와 그에 영향을 받은 프랑스 대혁명의 결론이 드러낸 권위주의적 측면들이 파시즘과 공산주의와 같은 전체주의의 앞길을 열었다고 주장하기도 하지만, 그는 어디까지나 시민의 정치 참여와 자주권, 공익을 우선시했던 민주주의 연구자였다. 또한 그는 독일 관념주의 철학에도 깊은 영향을 미쳤다. 예를 들어 칸트의 정언명령에는 루소의 일반의지라는 개념이 배어 있다. 일반의지는 그것을 정치에 적용하는 과정에서 이성과 일치하고, 의사는 그것이 합리적일 때 전체적이다. 개인이 자신의

177) 따라서 시민의 주권은 양도되거나 분리될 수 없다. 우리가 흔히 말하는 군주란 자주적 주권자에 의해 제정된 법에 근거해 개별적 행위를 수행하는 행정의 임무를 대행하는 단체를 이야기한다. 일반의지의 지시들에 따라서 공공의 힘을 모으고 작동시키며, 국가 및 주권자 사이의 소통에 사용되고, 인간에 있어서는 정신과 육체의 결합이 만드는 그 무엇과 같은 것을 법인격 속에서 만들 대행인이다. 따라서 정부란 국민들(행정업무의 대상)과 주권자(입법자) <이 둘은 같다> 간의 상호 교감을 위해 세워지고, 법의 집행과 시민적 자유만큼이나 정치적 자유의 유지를 맡은 하나의 매개 단체다. <장 자크 루소, 『사회계약론』 (부북스, 2011) p.82>

이성에 귀를 기울인다면 그는 공공의 이익을 원할 수밖에 없는 것이다.

본 발제문에서는 루소의 사상 중 주로 형이상학적인 것에 초점을 맞추어 다루었다. 비록 민주정에 대한 구체적인 이야기 혹은 그의 교육론을 다루지는 못했으나, 자연인과 사회인을 비교함으로써 그의 사상의 핵심 그리고 기초를 충분히 이해할 수 있었다고 생각한다. 루소가 인간의 심리적인 측면을 꿰뚫는 자연 이론과 앞으로 나아가야 하는 사회의 방향성을 모두 아우르고 종합하는 사상을 기획함으로써 서양 지성사에 크나큰 영향을 끼친 사상가임은 분명하다.

참고문헌

<https://plato.stanford.edu/entries/rousseau/>

2. <김용직 外, 『문예사조』 (문학과 지성사, 1977)>
3. <사무엘 이녹 스템프 · 제임스 피저, 『소크라테스에서 포스트모더니즘까지』 (열린책들, 2008)>
4. <장 자크 루소, 『인간 불평등 기원론』 (문예출판사, 2020)>
5. <장 자크 루소, 『사회계약론』 (부북스, 2011) p.82>

과학은 어떻게 진보하는가

- 토마스 쿤, <과학혁명의 구조> -

2020110552 김지영

목차

1. 서론

- 1.1. <과학혁명의 구조>와 토마스 쿤
- 1.2. 쿤 이전의 과학철학
- 1.3. 제임스 코넬트 총장과 과학사

2. 본론

- 2.1. 과학자 공동체의 특성: 의견의 일치
 - 2.2. 공유된 예제로서의 패러다임
 - 2.3. 정상과학의 특성: 패러다임의 명료화
 - 2.3. 변칙 현상과 위기
 - 2.4. 과학 혁명
- ### 3. 결론

키워드: 정상 과학(normal science), 변칙현상(anomaly), 위기 (crisis), 과학혁명(scientific revolution), 패러다임(paradigm), 공약 불가능성(incommensurable)

1. 서론

1.1. <과학혁명의 구조>와 토마스 쿤

토마스 쿤은 철학을 위해 역사로 전향한 물리학자였다. 그는 1940년 물리학 전공으로 하버드 대학교를 입학했고 1949년에는 박사 학

위까지 취득했다. 그가 물리학에서 과학사로 전향한 결정적인 계기는 하버드 대학교 총장 제임스 코넬트의 요청으로 과학교양교육 프로그램에 참여하게 된 것이었다. 쿤은 <과학혁명의 구조>의 서문에서 이러한 과학사에 대한 경험이 “과학의 본질과 그 특별한 성공의 이유에 대해서 품고 있던 나의 기본 관념의 일부를 흔들어 놓았” 으며, 그러한 기존의 관념들은 그가 받았던 과학적 훈련과 그의 과학철학에 대한 관심으로부터 얻었다고 밝히고 있다. 또한 서문에서는 “만일 역사가 일화나 연대기 이상의 것들로 채워진 보고라고 간주된다면, 역사는 우리가 지금 흘러 있는 과학의 이미지에 대해서 결정적인 변형을 일으킬 수 있을 것”이라고 쓰고 있다. 우리는 이러한 언급으로부터 쿤이 쿤 이전의 주류 과학철학자들이 갖고 있는 과학에 대한 이미지를 비판 대상으로 삼고 있고, 그러한 이미지는 과학자들이 갖고 있는 과학에 대한 이미지와도 일치하며, 나아가 이러한 이미지는 실제 과학의 역사를 고찰했을 때 드러나는 이미지와 일치하지 않는다고 주장하고 있음을 알 수 있다.

1.2. 쿤 이전의 과학철학

쿤이 비판하고자 하는 주류 과학철학의 과학의 이미지는 무엇인가? 당시 과학철학계는 논리경험주의가 지배적이었다는 점, 그리고 <과학혁명의 구조>에서 쿤이 그 자신의 견해와 양립할 수 없는 “과학 이론의 성격과 기능을 설명하는 현대의 가장 유력한 해석” 이 논리경험주의와 밀접하게 관련되어 있다고 지적한 점을 미루어 보아, 쿤의 비판 대상은 논리경험주의의 과학상으로 보여진다.

그렇다면 쿤이 논리경험주의의 과학상이라고 생각했던 것은 무엇인가? 라이헨바흐는 <경험과 예측>에서 이론이 발견되는 맥락과 그것이 객관적으로 정당화되는 맥락에는 차이가 있다고 주장하면서 전자를 발견의 맥락, 후자를 정당화의 맥락이라고 불렀다. 이러한 구별은 논리경험주의에 영향을 끼쳐 과학철학의 작업 영역과 과제를 정의하는데 중요한 역할을 수행했다. 발견의 맥락은 경험적 방법을 통해 과

학적 지식의 발견의 과정을 밝히는 과학사, 과학심리학, 과학사회학 등의 영역으로, 정당화의 맥락은 이론적 분석을 통해 과학 이론들의 논리적 구조, 이론과 증거 사이의 논리적 관계를 드러내는 과학철학의 영역으로 구분되었다. 왜냐하면 발견의 맥락에는 논리가 없기 때문이다.

이렇게 논리경험주의에서는 과학사와 과학철학의 영역을 철저히 떼어놓음으로써 실제 과학이 어떠한가를 파악하기보다는 과학이 어떠해야 하는가를 제시하는데 초점을 맞추었다. 따라서 과학이 어떻게 발전해왔는가에 대해서는 크게 관심을 갖지 않았으며, 대체로 선행하는 사실과 이론을 후속 이론의 특수한 경우로 간주하여 누적적으로 발전한다고 보는 경향이 있었다. 이러한 관점에서는 현재 틀린 것으로 판명된 과거의 이론들은 과학이라고 할 수 없다. 그런데 과연 그렇게 말할 수 있을까? 이러한 관점은 왜 그렇게 똑똑한 과거의 과학자들이 현재의 관점에서 틀린 지식을 남겼는지, 왜 과거의 저술에 틀린 부분과 올바른 부분이 공존하는지 설명할 수 없다.

1.3. 제임스 코넬트 총장과 과학사

쿤은 기존의 이러한 과학에 대한 관념을 과학사를 통해 흔들 수 있을 것이라고 주장했다. 그런데 어떻게 쿤은 과학사를 통한 과학철학을 하게 되었을까? 앞서 말했듯 총장 제임스 코넬트의 과학교양교육에 참여한 것이 그 계기였다. 그런데 만약 그 프로그램이 과학 교과서에 기반했거나 기존의 과학철학을 따른 것이었다면 과학사를 접하는 것은 불가능했을 것이다. 쿤이 “과학으로부터 그 역사로 길을 바꾸게 된” 과정을 이해하기 위하여 코넬트의 과학교양교육 프로그램과 이와 관련한 쿤의 경험을 살펴보자.

제임스 코넬트가 개설한 과학교양교육 과정은 과학을 전공하지 않는 학부 학생들을 대상으로 한 것이었다. 과학이 현대 미국 사회에서

매우 중요한 역할을 수행하고 있는 만큼 미래의 지도자들, 즉 변호사, 작가, 교사, 정치인 등이 과학을 이해하는 것이 필요하다고 생각했기 때문이다. 코넛트는 교과서처럼 과학 지식만을 가르치거나 혹은 당시 주류 과학철학처럼 “과학적 지식의 구조적 패턴과 요소 간의 논리적 관계”만을 밝히는 것은 대중들에게 과학은 결점이 없다는 잘못된 이미지를 심어줄 수 있다고 비판했으며, 특히 과학적 배경지식이 없는 학생들은 “과학적 지식이 생산되는 과정들을 되짚는” 과학사를 공부하는 것이 과학의 작동 방식을 이해하는 데 보다 효과적이라고 생각했다. 그래서 코넛트는 당시 하버드 경영대학에서 훌륭한 성과를 보이던 사례 연구를 도입하여 과학자들이 새로운 현상을 발견하고, 현상을 설명하려고 시도하고, 실험을 수행하는 등의 과정을 과학자들이 직접 쓴 고전 문헌을 바탕으로 가르치고자 했다. 즉 코넛트는 과학 교과서와 주류 과학철학이 과학의 이미지를 왜곡하고 있으며 과학사를 통해 실제 과학이 어떠한가를 밝혀낼 수 있다고 생각했고, 이러한 문제의식은 쿤에게 영향을 끼쳤다.

쿤은 이 교육 프로그램에서 17세기 역학의 근원에 대한 강의를 담당했다. 코넛트가 단순히 기존의 과학 교육과정을 그대로 답습했다면 쿤 또한 현대의 고전역학 교과서를 토대로 수업했을 것이고, 그가 갈릴레오와 뉴턴 이전의 역학을 살펴보기 위하여 아리스토텔레스의 <Physica>를 읽을 일은 없었을 것이다. 쿤은 아리스토텔레스가 역학의 어디서부터 어디까지를 밝혀냈는지 알 수 있을 것으로 기대했으나 오히려 아리스토텔레스가 역학에 대해서 아무것도 모른다는 것만을 발견했다. 쿤은 다른 분야에서는 뛰어난 통찰력을 보였던 아리스토텔레스가 어떻게 역학만큼은 이렇게까지 틀릴 수 있었는지, 또 어떻게 그러한 아리스토텔레스의 역학이 오랫동안 인정받을 수 있었는지 의문을 품었다. 그러던 중 “어느 기억할 만한 (그리고 매우 더운) 여름날 그러한 당혹스러움은 모두 사라졌다. 나는 내가 써뒀던 텍스트를 읽는 새로운 방법과 관련한 기본 원리를 깨달았다.” 쿤은 아리스토텔

레스의 역학이 아리스토텔레스가 경험하는 세계관에서는 그 나름으로 정합적이라는 것을 깨달았던 것이다. 17세기 과학들의 세계관, 혹은 현대 과학자들의 세계관에서는 아리스토텔레스의 역학을 이해할 수 없다. 이러한 경험을 통해 쿤은 “연구 활동 자체의 역사적인 기록”으로부터 과학의 관념을 새롭게 드러내고자 했다. 다시 말해 쿤은 현대 과학이 참이라고 믿는 바를 기준으로 과거의 과학 활동을 평가하지 않고, 그 과학 활동이 수행되던 당대의 기록을 통해 실제로 과학이 어떠한가를 밝혀내고자 했던 것이다.

2. 본론

2.1. 과학자 공동체의 특성: 의견의 일치

하나의 과학자 공동체는 한 과학 전공 분야의 종사자들로 구성된다. 여기서 과학자 공동체는 가장 포괄적으로는 모든 자연과학자의 공동체부터, 고체물리학자, 전파천문학자 등의 공동체, 더 작게는 100명 이하의 하위 세부 분야 연구 공동체까지 고려된다. 이들은 다른 영역 대부분과는 비교되지 않을 정도로 동일한 문헌을 통해 유사한 교육을 받고 동일한 결론을 얻는다. 이러한 표준적인 문헌의 한정된 범위는 대개 그 과학자 공동체의 연구 주제에 한계를 그으며, 각 공동체는 자신들만의 고유한 주제를 갖게 된다. 다른 분야에 비해 하나의 주제에 양립 불가능한 관점으로 접근하는 학파가 매우 적으며, 있다고 하더라도 그러한 경쟁은 금방 끝나고 하나의 관점으로 수렴된다. 결국 하나의 과학자 공동체는 일련의 목적을 공유하며 전문적인 판단은 비교적 일치한다. 그러한 집단 내에서의 의사소통은 매우 수월한 반면 다른 집단과의 의사소통은 매우 어려워진다.

2.2. 공유된 예제로서의 패러다임

다른 분야와 달리, 하나의 과학자 공동체가 상대적으로 의견의 일치를 보이는 이유는 그들이 동일한 문헌으로 교육받기 때문이다. 과학도들은 법칙, 이론, 응용, 도구의 조작 등을 포함하는 몇몇 과학적 활동의 실례를 공부하면서 훗날 특정 과학자 공동체의 구성원이 될 준비를 한다. 과학자들은 동일한 모델로부터 그들의 분야의 기초를 익혔으므로 이후에 계속되는 연구 활동에서 기본 개념에 대하여 의견 충돌이 빚어지는 일은 드물며, 동일한 규칙과 표준에 헌신하게 된다. 학생들이 배우는 실례, 즉 구체적인 문제 풀이는 특정 과학자 공동체가 일정 기간 동안 인정한 과거의 과학적 성취이다. 이 성취가 바로 패러다임이다. 패러다임으로 인정받는 과학적 성취는 경쟁 학파의 끈질긴 옹호자들을 떼어내어 유인할 만큼 놀랄 만한 것이어야 하고, 또한 연구자들이 해결하도록 수많은 문제를 던져줄 만큼 열려있어야 한다. 아리스토텔레스의 <자연학>, 프톨레마이오스의 <알마게스트>, 뉴턴의 <프린키피아>와 <광학> 등의 책들이 일정 시기 동안 패러다임으로서 합당한 문제들과 방법들을 연구자의 다음 세대에게 묵시적으로 정의해 주는 역할을 수행했다.

학생들이 공부하는 과정을 더 구체적으로 살펴보자. 쿤 이전의 과학 철학자들은 대개 실험실이나 과학 교과서에서 학생들이 맞닥뜨리는 연습 문제들을 중요하게 여기지 않았다. 과학 지식은 이론 안에 들어있고, 문제 풀이는 그것을 응용하는 능력을 길러주는 것뿐이라고 생각했기 때문이다. 예를 들면, 뉴턴의 운동 제2 법칙 $F=ma$ (F : 힘, m : 질량, a : 가속도)를 배웠다면 학생들은 이를 다양한 상황에 적절하게 응용할 수 있다는 것이다. 하지만 과연 그러한가? $F=ma$ 는 물체가 자유 낙하 하는 상황에서는 $mg = m \frac{d^2s}{dt^2}$ (g : 중력 가속도, s : 변위, t : 시간)

가 되고, 단진자에 대해서는 $mg = -ml \frac{d^2\theta}{dt^2}$ (: 각변위, l : 실의 길이)로 변형된다. 학생들이 단지 $F=ma$ 라는 표현식만을 배웠다면 위와 같은 다양한 물리적 상황에 대해서 힘, 질량 그리고 가속도를 적절하게 골

라낼 수 없다. 학생들이 처음 보는 상황에서도 적절한 변형식을 세울 수 있는 것은 자유낙하, 단진자, 자이로스코프 등의 다양한 상황에 대한 문제를 직접 풀었고 그 과정에서 자신의 문제를 이전에 접했던 문제와 유사한 것으로 보는 법을 발견했기 때문이다. 학생들은 모범적이라고 인정된 문제를 충분히 풀고 나면 그에게 닥치는 상황을 그 전문가 집단의 다른 구성원들과 같은 방식으로 보게 되는 것이다. 패러다임에는 학생들이 공부할 때 마주치는 문제 풀이 뿐만 아니라 교육을 마친 과학자들이 접하는 정기 간행물에 실린 몇몇 문제 풀이 또한 포함된다. 과학자들에게 그들의 연구가 어떻게 수행되어야 하는지 실례를 통해서 보여주기 때문이다.

2.3. 정상 과학의 목적: 패러다임의 명료화

특정 과학자 공동체가 공유된 패러다임을 기초로 수행하는 연구 활동을 정상 과학이라고 한다. 아직 보편적으로 인정된 패러다임이 획득되기 이전의 시기에는 통일된 견해 없이 다수의 학파가 서로 경쟁한다. 전기학을 예로 들면, 18세기의 어느 한 그룹은 인력과 마찰에 의한 전기 발생을 기본적인 현상으로 간주하고 척력은 단지 일종의 역학적 반동에 불과한 것으로 보았으며, 또 다른 하나의 그룹은 전기를, 도체를 통해 흐르는 유체로 여겼다. 유체 이론을 지지한 과학자들은 전기를 유리병에 담으려고 애썼고, 레이던 병¹⁷⁸⁾을 발명하는 성과를 이루었으나 당시 그 어떤 그룹도 전기적 현상들을 만족할 만큼 설명할 수 없었다. 결국 프랭클린이 레이던 병을 성공적으로 설명하는 이론을 제시하면서 그의 이론이 전기에 대한 최초의 패러다임이 되었다. 과학의 독특한 특성은 이렇게 초기에 있었던 다양한 견해 중 결국 하나가 승리하여 의견이 일치하게 된다는 점이다.

178) 안쪽과 바깥에 각각 금속박이 둘러싸인 유리병으로, 전하를 축적할 수 있다. 처음에 전기학자들은 병에 담기 물에 전기가 저장된다고 생각했으나, 프랭클린이 전하의 축적이 유리병 자체에서 이루어진다는 것을 밝혀냈다.

이렇게 승리한 학파는 보통 지극히 방대하고 미완성인 정보 중 어느 특수한 부분만을 강조한다. 어떤 학파의 견해가 패러다임의 지위를 차지한 것은 그것이 어떤 문제에 대하여 완벽하게 성공적이기 때문이 아니라 당시 전문가 그룹이 시급하다고 느낀 몇몇 문제를 푸는데 경쟁 상대보다 더 성공적이었기 때문이다. 따라서 정상 과학 안에서 패러다임은 모사의 대상이라기보다는 더욱 명료화되어야 하는 대상이며, 정상 과학이 곧 패러다임을 명료화하는 작업이다. 쿤은 학술지에 서술된 실험과 관찰을 토대로 정상 과학 연구가 다음과 같이 세 가지 초점을 갖고 있다고 본다. 첫째, 패러다임이 탐구할 만한 가치가 있다고 제시하는 사실들에 대한 지식을 확장하는 작업이다. 별들의 위치와 광도, 물질의 비중과 압축률을 조사하는 것을 예로 들 수 있다. 둘째, 패러다임 이론으로부터 유도되는 예측들과 사실이 일치한다는 것을 증명하는 작업이다. 연주시차에 대한 코페르니쿠스의 예측을 증명하기 위하여 특수 망원경을 제작한 것이 이에 해당한다. 셋째, 패러다임 자체를 명료하게 만드는 작업이다. 만유인력 상수나 아보가드로수와 같은 보편 상수를 결정하는 것이 이에 해당한다.

전반적으로 과학 활동 자체는 새로운 영역을 개척하고 기존의 믿음을 시험한다고 간주되지만, 정상 과학 연구에 종사하는 과학자 개인들은 전혀 그러한 활동을 하지 않는다. 앞선 예시에서 볼 수 있듯이 정상 과학의 목적은 새로운 종류의 현상을 불러내려는 것이 아니라 패러다임을 명료화하는 것이다. 과학자들은 새로운 이론을 만들어 내려고 하지 않으며, 다른 과학자들이 새로운 이론을 제시했을 때 잘 받아들이지도 못한다. 과학자들은 실험을 수행할 때 패러다임에 의하여 예측된 범위 내에 맞아떨어지는 결과를 기대하고, 그 밖의 결과가 나왔다면 그것은 연구의 실패로 간주된다. 패러다임이 틀린 것이 아니라 과학자가 연구를 제대로 수행하지 못했다고 보는 것이다. 이는 쿤 이전의 과학철학에서 어떤 실험이나 관찰이 이론의 예측과 다른 결과를 내면 이론은 반증 되어 폐기된다고 생각한 것과 차별되는 지점이다.

큰은 정상 과학 연구를 퍼즐에 비유한다. 여기서 퍼즐은 조각 그림 맞추기 퍼즐이나 낱말 맞추기 퍼즐처럼 답이 존재해서 풀이에서의 탁월함이나 풀이 기술을 시험할 수 있는 문제들을 의미한다. 만약 서로 다른 그림을 가진 조각 그림 퍼즐을 맞추려고 하거나, 낱말 맞추기 퍼즐이 정답이 없다면 그것은 퍼즐이라고 할 수도 없을뿐더러 풀고자 하는 사람도, 의미도 없을 것이다. 한 공동체가 패러다임을 당연한 것으로 인식하는 동안 패러다임은 풀이를 가진 것으로 간주되는 문제들을 선정하는 기준을 제공한다. 이전에 아무도 풀지 못했던 문제를 푸는 데 성공한 사람은 능력 있는 퍼즐 풀이 선수로 밝혀지며, 이러한 퍼즐에 대한 도전이 과학자가 정상 과학에 헌신하는 개인적 동기가 된다. 정상 과학의 이러한 특성은 과학자 집단의 주의를 한정된 분야에 집중시키고 패러다임 없이는 능가할 수 없을 만큼 정확한 관찰과 이론의 일치로 과학자들을 인도한다.

2.4. 변칙 현상과 위기

그런데 정상 과학이 새로움을 겨냥하지 않음에도 불구하고 과학은 항상 새롭거나 뜻밖의 현상들을 밝혀낸다. 새로운 사실은 어떻게 발견되는가? 발견은 변칙 현상의 지각, 즉 자연이 패러다임이 낳은 예상들을 어떤 식으로든 위배했다는 점을 인식하는 것이다. 예를 들어 산소의 발견을 살펴보자. 18세기 이전의 화학자들은 공기를 순수한 원소로 여겼으나 1774년 조지 프리스틀리는 수은의 산화물을 가열할 때 방출되는 기체가 다른 공기와는 성질이 다르다는 것을 발견하고 이를 플로지스톤이 제거된 공기라고 생각했다. 플로지스톤은 가연성 물질에 가연성을 부여해 주는 요소로, 가연성 물질은 플로지스톤을 풍부하고 갖고 있다가 연소할 때 방출한다고 여겨졌다. 프리스틀리는 수은 산화물이 공기로부터 플로지스톤을 흡수하는 과정을 통해 공기에서 플로지스톤이 제거됨으로써 탈 플로지스톤 공기를 생산했다고 생각했다.¹⁷⁹⁾ 한편 라부아지에는 그 자신이 1775년 산소를 분리해 내고 이

를 온전한 공기 그 자체라고 생각하기 이전부터 플로지스톤 이론에 의구심을 품고 있었다. 18세기 당시 플로지스톤 이론은 화학자들 사이에서 패러다임으로 기능했으나 실험실에서의 결과를 제대로 예측할 수 없었기 때문에 수많은 수정안이 제안되고 있었다. 특히 플로지스톤 이론은 물체가 연소할 때 무게가 늘어나는 것을 설명할 수 없었다. 라부아지에는 1777년에 발표한 연소 이론에서 산소가 개별적인 화학 성분이라는 결론을 내렸고, 연소는 산소와의 결합 과정이라고 설명하여 무게 문제를 해결했다. 결국 라부아지에의 연소 이론은 이후의 화학을 재구성하는 데에 핵심적인 요소가 되었다. 이 과정은 보통 화학 혁명이라고 불린다.

그렇다면 프리스틀리와 라부아지에 중 누가 산소를 발견했는가? 프리스틀리가 먼저 발견했다고 한다면, 산소를 먼저 분리해 냈다는데 근거를 두고 있을 것이다. 그러나 그가 얻은 시료는 순수한 산소가 아니라 불순물이 포함되어 있으므로, 그것을 산소의 발견이라고 한다면 대기 중의 공기를 병에 담았던 사람들 모두가 산소를 발견했다고 해야 할 것이다. 심지어 프리스틀리는 산소가 무엇인지 제대로 파악하지 못했다. 마찬가지로 라부아지에 또한 1775년에는 산소를 온전한 공기 그 자체라고 보았으므로, 산소는 그것이 무엇인지 파악되었던¹⁸⁰⁾ 1777년쯤 라부아지에에 의하여 발견되었다고 할 수 있을 것이다. 이처럼 새로운 현상을 발견하는 것은 무엇인가가 그것이라는 점과 그것이 무엇인가를 모두 알아야 하는 과정을 포함한다. 만약 우리에게 산소가 플로지스톤이 빠진 공기였다면 우리는 프리스틀리가 산소를 발견했다고 확신할 수 있었을 것이다. 따라서 발견은 단일한 행위가 아니라 하나의 과정이며 개념적인 동화를 요구한다. 그리고 항상 그러한

179) 장하석, <물은 H2O인가?>, 김영사, 2021, 43p

180) 라부아지에에 또한 산소를 물질에 산성을 부여하는 요소라고 보고, 연소할 때 열이 발생하는 이유가 산소에서 칼로릭이 방출되기 때문이라고 생각하는 등 현대 과학의 관점에서 틀린 이론들을 주장했다. 그러나 쿤은 산소가 산성의 원리라는 개념과 칼로릭 개념이 19세기까지 남아있었다는 것을 근거로 라부아지에가 산소를 발견했다고 주장한다.

것은 아니지만 최소한 산소의 경우에는 페러다임의 변화를 동반했다.

라부아지에는 프리스틀리와는 달리 플로지스톤 이론이 실험적 결과를 예측하지 못하는 사례들을 발견하고, 이를 변칙 현상으로 인지했기 때문에 새로운 현상을 발견할 수 있었다. 앞서 말했듯 과학자들은 페러다임의 예측이 실험 결과와 일치하지 않으면, 페러다임이 틀린 것이 아니라 과학자가 실험을 잘못 수행했다고 본다. 또한 사람들은 보고 싶어 하는 것을 보는 경향이 있어서 무언가 기대되지 않는 것은 인지조차 하지 못하기 어렵다. 쿤은 실험 대상자들에게 카드 한 벌을 보여주는 동안, 검은색 하트 4, 빨간색 스웨이드 6처럼 이상한 카드를 섞어 보여주는 실험을 언급한다. 처음에 피실험자들은 이상한 카드를 정상적인 카드로 알아보았으나, 이상한 카드를 점점 자주 보여주자, 변칙 현상을 감지하기 시작했다. 카드 게임에서와 마찬가지로 과학에서의 새로움은 예측에 의하여 제공되었던 배경을 거스르면서 드러나며 초기에는 통상적인 것만이 경험되다가 나중에는 변칙 현상을 인지하게 된다.

모든 변칙 현상이 문제가 되는 것은 아니지만, 이것이 반복되고 아무리 기존 페러다임을 뺄지라도 해결되지 않을 때 위기가 발생한다. 위기의 국면에는 기존의 페러다임과 경쟁하는 페러다임이 하나 또는 그 이상 등장한다. 이렇게 하나의 변칙 현상이 정상 과학의 또 다른 퍼즐 이상의 것으로 보이게 될 때, 위기로 그리고 비정상 과학으로의 이행이 시작된다. 이제 과학자 공동체는 변칙 현상을 풀기 위하여 그것을 자신들의 연구 분야의 가장 중요한 주제로 삼는다. 초기에는 기존 페러다임의 규칙을 매우 엄밀하게 따르지만, 여전히 잘 풀리지 않고, 페러다임을 임시방편으로 수정하다가 결국 이미 풀린 문제들의 표준 풀이조차도 의문의 대상이 된다.

2.5. 과학혁명

과학혁명이란 “기존의 페러다임이 새 페러다임에 의하여 전반적으

로 혹은 부분적으로 대치되는 누적적이지 않은 발전의 사건”이다. 과학혁명에서 과학자 공동체는 서로 양립 불가능한 패러다임 중 하나를 선택한다. 이러한 선택에서는 패러다임 자체가 논의의 대상이기 때문에 특정 패러다임을 바탕으로 하는 설득은 순환논리에 빠지게 된다. 설득에 이용되는 패러다임을 다른 그룹이 인정하지 않기 때문이다. 그래서 패러다임의 선택은 논리와 실험에 근거하지 않으며 심리적, 사회적 요인의 영향을 받는다. 패러다임의 선택이 논리에 근거하지 않는다고 한 점 때문에 쿤은 과학의 합리성 자체를 부정했다는 비난을 받기도 했으나 그는 이것이 오해에 불과하다고 해명했다. 그는 전통적으로 과학에서 중요하게 여겨왔던 가치들, 즉 이론이 예측에서 정확해야 하고, 모순이 없어야 하며, 적용범위가 넓어야 하고, 현상을 질서정연하고 정합적인 방식으로 제시해야 하며, 새로운 현상이나 현상들 사이의 관계를 제시하는데 효과적이어야 한다는 것에 찬성했으며 이러한 가치들은 곧 과학적 합리성을 의미한다. 그는 각각의 패러다임을 지지하는 공동체마다 이러한 가치들을 이론에서 해석하는 관점이나 어느 가치를 더 중요하게 생각하는지에 있어 차이가 있다는 점을 지적하고자 했던 것이다.

새로운 이론이라고 해서 꼭 이전 이론과 양립할 수 없는 것은 아니다. 만약 달에서 생명체가 발견된다면 기존의 패러다임에 타격이 가겠지만 아주 먼 우주에서 발견된다면 기존의 패러다임에는 아무런 영향이 없을 것이다. 이런 식이면 과학은 축적적으로 발전할지도 모른다. 그러나 쿤은 정상 과학 내에서 과학이 축적적으로 발전하는 것은 맞지만, 과학혁명에서 대립하는 패러다임은 양립 불가능하고 따라서 과학혁명을 통한 진보는 필연적으로 비축적적이라고 주장한다. 왜냐하면 변칙 현상을 기존의 패러다임이 해결할 수 없어 위기가 왔으므로, 이를 해결하기 위해서는 새로운 패러다임이 기존의 것과는 다른 예측을 내놓아야 하기 때문이다. 만약 이 두 이론이 논리적으로 양립할 수 있는 것이라면 두 이론 중 하나를 선택할 필요가 없게 된다.

일부에서는 과학의 발달 과정이 새로운 패러다임이 기존의 패러다임을 대체하는 과정이라는 생각에 반대한다. 그들은 뉴턴 역학이 상대성이론의 특수한 경우, 즉 물체의 속도가 빛의 속도보다 아주 느릴 때의 경우이며 이러한 조건을 설정하여 상대성이론에서 유도될 수 있으므로 뉴턴 역학이 상대성이론에 의하여 부정된 것이 아니라고 주장한다. 그러나 쿤은 상대성이론과 뉴턴 역학의 공간, 시간, 질량의 개념이 아예 다르다는 점을 지적한다. 뉴턴의 질량은 보존되지만, 아인슈타인의 질량은 에너지와 상호변환할 수 있는 등, 상대성이론에서 뉴턴 역학에 도달하기 위해서는 법칙에 몇 가지 조건만 추가하는 것이 아니라 우주를 구성하고 있는 기본 요소에 대한 개념 자체를 수정해야 한다. 따라서 뉴턴 역학이 상대성이론에서 도출된 것처럼 보이는 것은 실제로 그러한 것이 아니라 뉴턴 법칙이 왜 그렇게 잘 들어맞는 것처럼 보였는지를 설명할 뿐이다.

서로 다른 패러다임은 반드시 양립 불가능한 것은 아니지만 공약 불가능하다. 공약 불가능성에는 세 가지 측면이 있다. 첫째, 방법론적으로 공약 불가능하다. 패러다임이 다르면 어떤 것이 문제인지 판단하는 것부터 그 문제를 어떻게 판단해야 하는지까지 모두 달라진다. 둘째, 의미론적으로 공약 불가능하다. 패러다임이 바뀌면 사용하는 용어가 달라지며, 용어 자체는 같더라도 그 의미가 달라진다. 셋째, 존재론적 공약 불가능성이다. 패러다임이 다르면 우주에 어떤 것이 존재하는지 그것이 어떻게 움직이는지에 관하여 다른 견해를 갖는다.

쿤은 나아가 패러다임이 바뀌면 과학자들이 경험하는 세계가 바뀐다고까지 주장한다. 이는 이론적재성과 관련이 있다. 쿤 이전의 주류 과학철학자들은 관찰은 이론 독립적이라고 생각했다. 즉 감각 자체는 개인의 선입견과 무관하다는 것이다. 만약 같은 대상을 봤지만 다른 경험을 했다면 그것은 감각이 달랐던 것이 아니라 해석이 달랐던 것이다. 그런데 우리의 실제 경험을 살펴보면 우리는 대상들을 그냥 경험하는 것이지 감각한 후에 해석을 거쳐 지각하지 않는다. 경험 자체

는 순간적으로 발생하는 것이다. 그렇다면 이는 관찰이 관찰 경험에 앞서 선행되어 갖고 있던 지식에 의존한다고 함으로써 설명할 수 있다. 따라서 서로 다른 패러다임을 가진 과학자들은 단지 관찰을 다르게 해석하는 것이 아니라 경험 자체를 다르게 하므로 서로 다른 세계를 경험하는 것이나 마찬가지다.

패러다임이 서로 공약 불가능하다면 과학은 진보한다고 할 수 있는가? 쿤에 따르면 그렇다. 우선 과학자 공동체로서는 그렇게 느껴질 수 밖에 없다. 승리한 패러다임이 더 낫다고 생각하지 않았다면 그 패러다임을 고를 이유가 없었을 것이기 때문이다. 또한 새로운 패러다임이 이전의 패러다임보다 더 설명할 수 있는 범위가 넓다는 점에서도 진보라고 볼 수 있다. 그러나 쿤은 과학이 진리를 향하는가에 대해서는 회의적이다. 패러다임을 선택하는데 과학자 공동체의 집단적인 의사결정정보보다 더 상위의 평가 기준은 없을뿐더러 반드시 진리를 향해야 할 필요는 없기 때문이다. 이는 생물이 진화할 때 환경에 더 잘 적응하게 되는 것일 뿐 꼭 특정 형태를 향해 변화한다고 할 수 없는 것과 유사하다.

3. 결론

쿤이 그려낸 과학의 발전 과정은 ‘전-패러다임 - 최초의 패러다임의 등장과 정상 과학 - 변칙 현상과 위기 - 과학혁명 - 새로운 패러다임으로의 전환과 정상 과학’과 같이 정리될 수 있다. 아직 보편적으로 인정된 패러다임이 획득되기 이전의 시기에는 통일된 견해 없이 다수의 학파가 서로 경쟁하다가 하나의 이론이 과학자 공동체를 설득하고 패러다임의 지위를 획득한다. 그런데 이 패러다임은 완전하지 않으므로 획득 이후의 정상 과학 연구는 이 패러다임을 더욱 명료화하는 것을 목표로 한다. 그런데 이 패러다임의 예측과 일치하지 않는 사례들이 다수 발생하여 변칙 현상으로 인지되면 과학자 공동체는 이를 해결하는 것을 최우선 과제로 삼고 기존의 패러다임으로 이를 설명하려고 한다. 그 과정에서 결국 변칙 현상을 설명하기 위하여 새로운 패러

다임이 등장하고, 과학자 공동체의 인정을 받게 되면 과학혁명이 일어난다. 새로운 패러다임은 기존의 패러다임과 양립 불가능하고 공약 불가능하므로 과학의 발전은 비축적적으로 진행된다.

쿤은 과학 자체가 패러다임의 선택을 논리적으로 결정할 수 없다고 한 부분 때문에 쿤이 과학의 합리성 그 자체를 부정했다는 비난을 받았다. 그러나 쿤은 이것이 순전한 오해에 불과하다고 직접적으로 해명했다. 그는 전통적으로 과학에서 중요하게 여겨왔던 가치들, 즉 이론이 예측에서 정확해야 하고, 모순이 없어야 하며, 적용 범위가 넓어야 하고, 현상을 질서정연하고 정합적인 방식으로 제시해야 하며, 새로운 현상이나 현상들 사이의 관계를 제시하는 데 효과적이어야 한다는 것에 찬성했으며 이러한 가치들은 곧 과학적 합리성이다. 그는 각각의 패러다임을 지지하는 공동체마다 이러한 가치들을 이론에서 해석하는 관점이나 어느 가치를 더 중요하게 생각하는지에 있어 차이가 있다는 점을 지적하고자 했다.

참고문헌

토마스 쿤, <과학혁명의 구조>, 김명자, 홍성욱 옮김, 까치글방 (2013)

Thomas S.Kuhn, <The Essential Tension>, The University of Chicago Press(1977)

조인래 편역, <쿤의 주제들: 비판과 대응>, 이화여자대학교출판부 (1997)

장하석, <물은 H2O인가?>, 김영사(2021)

조인래, <토머스 쿤의 과학철학: 쟁점과 전망>, 소화(2018)

천현득, <토머스 쿤, 미완의 혁명: 역사주의자의 언어적 전회와 자연

주의적 재구성>, 서울대학교출판문화원(2023)

존 프레스턴, <쿤의 과학혁명의 구조 해제>, 서광사(2011)

Wray, K. B. (2016). THE INFLUENCE OF JAMES B. CONANT ON KUHN'S STRUCTURE OF SCIENTIFIC REVOLUTIONS. HOPOS: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science, 6(1), 1-23.
<https://www.jstor.org/stable/26554883>

어떻게 하면 물 자체를 알 수 있을까?

헤겔

2017110047 박지원

목차

I. 서론

II. 본론

1. 헤겔 철학의 전제: 인식과 존재는 일치한다

2. 헤겔 철학의 목적: 절대 정신

3. 헤겔 철학의 방법론

4. 자연철학

5. 정신철학

III. 결론

키워드: 대상 의식, 자기 의식, 변증법, 관념, 정신, 절대 정신

I. 서론 - 쟁점

우리는 진정 물 자체를 알 수 없는가? 무언가가 있는데, 그것에 대해서 아무것도 모른다는 게 말이 되는가? 칸트에 따르면 물 자체는 감각 경험의 원인이다. 하지만 원인과 결과는 감각 경험을 가능하게 해주는 범주이다. 물 자체는 그 범주를 부여하기 이전의 무언가다. 그러므로 물 자체가 감각 경험의 원인이라는 주장은 그 자체로 오류를 범하고 있다. 물 자체가 존재한다고 말하는 것도 오류이다. '존재'도 감각 경험을 조직해주는 범주이기 때문이다. 따라서 칸트가 주장한 '영원히 알 수 없는' 물 자체의 개념은 극복되어야 한다. 무엇보다 논리적인 오류를 떠나 우리는 물 자체를 알 수 없다는 불가지론에 만족

하고 살 수 없다.

그렇다면 우리는 어떻게 물 자체를 알 수 있을까? 물 자체를 알려다 혹 오류를 저지르지는 않을까? 오류 없이 물 자체를 전부 알아낼 수 있을까? 이 문제에 대해 헤겔은 이렇게 답한다. 인간은 오류를 범하면서도 그 오류를 포섭하면서 지적으로 발전한다. 올바르게 사유한다면 우리는 오류를 두려워할 필요가 없다.

결국 오류를 범하지나 않을까 하는 우려가 학문에 대한 불신을 키워온 나머지 그런 부질없는 걱정이 인식을 성취하는데 지장이 되어왔다고 한다면 이제는 오히려 관점을 바꾸어 그런 불신의 늪에 불신의 화살을 겨눴으로써 오류를 범하지 않을까 하고 두려워하는 것이 오히려 오류를 범하는 것은 아닐지 생각해 볼 일이다. (헤겔, 『정신현상학』)

인간은 불충분한 인식 능력을 가지고 있다. 하지만 인간의 지식은 한꺼번에 완성되지 않는다. 자신의 생각을 부정하면서도 그 부정을 포섭하고 더 큰 차원으로 도약한다. 생각하는 정신은 자신을 계속해서 개선해 나간다. 칸트는 선형적인 인식 능력을 이야기했다. 하지만 그 인식 능력으로 우리가 구체적으로 무엇을 알아가고 있는 이야기하지 않았다. 헤겔은 그 지식의 성취 과정을 논하고자 했다. 끊임없이 인간의 정신을 발전시키면 우리는 세상을 남김없이 이해할 수 있을지도 모른다. 헤겔은 이 과정을 이렇게 묘사한다.

자연적인 의식이 참다운 지를 추구해 나가는 도정의 형식을 취하고 있다. 혼이 그의 본성에 따라서 미리 지정된 정류장과도 같은 갖가지 혼의 형태를 두루 거치고 난 뒤에 마침내 정신으로 순화되어가는 그런 도정을 그려낸 것이다. 이렇듯 자기 자신이 편력해온 경험의 도정을 완벽하게 마무리지을 때, 혼은 본래 그 자신의 모습이 어떠한 것인지 깨우치게 된다. (헤겔, 『정신현상학』)

물론 올바른 방식을 추구해야 이 “참다운 지를 추구해 나가는 도정”

을 따라갈 수 있다. 그 사유의 방법을 헤겔은 변증법이라 불렀다. 신비롭게도 헤겔에 따르면 우리의 사유의 발전 방향은 자연의 방향과 일치한다. 역사의 전개도 사유의 발전 방향과 일치한다. 인간 - 자연 - 역사가 같은 내적 구조에 따라 움직인다. ‘인간은 절대자가 스스로를 자연 속에 표현하는 방식으로 자연에 대해 사유한다.’ 인간 - 자연 - 역사가 모두 변증법적으로 발전한다. 고로 변증법적으로 사유하면 절대자의 내적 본질에 도달하는 것도 무리는 아닐 것이다. 버트런드 러셀이 비꼬듯이 181)“우주가 헤겔의 철학을 점점 배워간다는 신성모독의 불경스런 가정”을 하고 있는 셈이다. 이 변증법적 추론에 따라 나아가다 보면 우리의 모든 지식이 포괄되고 더 이상 알고 싶은 게 없는 정신의 상태에 도달할 것이다. 지금 우리의 정신은 아니지만 결국 언젠가 도달할 세계를 남김없이 알아낸 정신은 무엇일까? 아마 보통 정신은 아닐거다. 고로 헤겔은 이 정신을 절대 정신이라고 불렀다.

정리하자면 헤겔은 의식이 변증법적으로 끊임없이 도야하다 보면 절대 정신에 도달해 물 자체 전체를 알게 되리라 보았다. 이제 구체적으로 헤겔의 핵심 주장을 검토해보자.

II. 본론 - 주장과 근거

1. 헤겔 철학의 전제: 인식과 존재는 일치한다

헤겔에 따르면 존재하는 모든 것은 인식 가능하다. (everything is knowable) 사실 인식했다면 존재한다고 봐야 한다. 세계는 인식해주는 존재가 없으면 존재하지 않는다. 우리가 세계를 인식하지 않았다면 세계라는 개념조차 얻을 수 없을 것이기 때문이다. 플라톤 이래 우리는 현상과 실재를 분리해서 사유하는데 익숙하다. 칸트에 따르면 인식 능력은 물 자체는 알 수 없다. 나의 인식과 무관하게 물 자체는 존재

181) 버트런드 러셀 『러셀 서양철학사』, 서상복 옮김(을유문화사, 2016)

한다. 우리는 그 물 자체가 어떻게 인식되는지 파악해야 한다. 하지만 헤겔에게 있어 이는 문제를 해결하는 아이디어는 아니다.

도구로 표상되는 인식작용을 음미함으로써 인식광선의 굴절의 법칙이 해명됐다고 할 때, 이렇게 총계에서 굴절된 부분만큼을 삭제한다고 한들 문제 해결에 결코 도움이 되는 것은 아니다. 왜냐하면 진리를 우리에게 안겨주는 인식은 광선의 굴절이 아닌 광선 그 자체인 까닭에, 이것을 빼버리고 난 다음 그 뒤에 남는 것은 아무 표적도 없는 순수한 방향이나 텅 빈 공간일 뿐이기 때문이다. (헤겔, 『정신현상학』)

여기서 헤겔은 칸트를 생각하고 있는 것으로 보인다. 우리는 광선을 알고 싶은 것이지 광선의 굴절을 알고 싶은 게 아니다. 이러한 사유 방식으로는 물 자체에 도달할 수 없다. 오히려 “문제 해결을 불가능하게 하는 불씨”이다.

절대자(물 자체)가 한쪽 편에 있고 인식은 그와 다른 쪽에 절대자와 단절되어 있다는 그런 생각이 자리잡고 있다. 만약 그렇다면 한다면 인식은 절대자의 밖에 있는 것, 즉 진리와 동떨어진 곳에 있다는 것이 되는데, 그러면서도 절대자는 옳은 것으로 받아들여지고 있다. 그렇다면 이는 오류를 두려워하기보다도 오히려 진리를 두려워하는 편에 가깝다고 봐야만 할 것이다. (헤겔, 『정신현상학』)

그렇다면 문제는 어떻게 해결되어야 하는가? 헤겔은 인식과 무관하게 물 자체가 있다고 생각하지 않는다. 헤겔에게 인식과 존재는 일치한다. 정확히는 의식 속에서 인식 knowing과 존재 being는 일치한다. 헤겔은 이 주장을 대상 의식과 자기 의식에 개념을 통해 설명한다. 맨 처음 의식은 ‘이것’에서 출발한다. 이를 대상 인식이라고 한다. 하지만 우리는 대상을 알면서도 동시에 대상을 아는 나를 안다. 예를 들어 의자를 알면서도, 동시에 의자를 알고 있는 나를 안다. 이렇게 대상 의식을 자기 안으로 넣으면 대상을 의식하는 자신이 보인다. 이를 자기

의식이라고 한다. 의식은 자신의 외부에 있는 대상으로 나갔다가 다시 자신에게 복귀하는 자기 동일적 운동을 반복한다. 헤겔에 따르면 경험은 대상을 고스란히 받아들이는 게 아니다. 대상 의식에서 자기 의식으로 변화하는 것이 경험이다.

이 운동을 경험이라고 할 때 지금 바로 논의된 의식의 과정 속에서 다음에 서술하려는 학문적 성격에 새로운 빛을 던져주는 것으로서 특히 강조해둘 한 가지가 있다. 즉 의식은 무엇인가를 하는데, 이때의 대상이 본질 또는 본체라는 점이다. (헤겔, 『정신현상학』)

우리는 흔히 대상에서 개념을 만들고 그 개념을 대상과 비교해서 수정해야 한다고 생각한다. 그러므로 대상(물 자체)이 진리이다. 하지만 헤겔에 따르면 대상은 이미 우리 안에 대상 의식으로 들어와 있다. 고로 대상과 개념을 비교하는 작업은 의식 안에서 이루어진다. 대상과 개념이 일치하지 않으면 개념이 수정되지만 동시에 대상도 수정된다. 왜냐하면 이 수정 과정에서 새로운 의식이 등장하고, 대상에 대한 의식도 변화하기 때문이다. 대상이 없어지는 것은 아니다. 모든 건 의식 안에서 이루어졌으니 대상이 진리라는 생각이 없어진다. 칸트의 인식론은 헤겔에 입장에서는 대상 의식에 관해 이야기했을 뿐이다. 자기 의식에 와서야 비로소 현상과 실재를 구분하는 칸트의 인식론은 극복된다. 정신이 발전이 꼭 물자체의 경험에 묶여있을 필요가 없다.

개념과 대상, 척도와 음미되는 것, 이 모두가 의식 자체 내에 깃들여 있다고 한다면 우리는 구태어 무언가를 밖에서 끌어들이 필요가 없을 뿐 아니라 또한 양자를 비교하거나 스스로 음미하기 위하여 발 벗고 나서려고 애쓸 것도 없이 의식이 그 스스로를 음미하는 것을 이 쪽 편에서 다만 순순히 방관만 하고 있으면 된다. (헤겔, 『정신현상학』)

의식 속에서 오류를 수정하고 포섭하는 과정을 통해 의식은 성장한다. 이렇게 실질적으로 성장하는 자기 의식과 성장하는 외적인 지식이

동시에 발전한다. 대상 의식과 자기 의식이 계속 작용하면서 진리는 외부에 있지 않고 의식 자체에 존재한다. 헤겔의 유명한 일반 명제로 바꿔 표현해보자면 다음과 같다.

<이성적인 것은 현실적이에요, 현실적인 것은 이성적이다.> (what is rational is real, what is real is rational)

2. 헤겔 철학의 목적: 절대 정신

앞서 말했듯 헤겔에게 있어서 진리는 외부에 있는 게 아니라 자기 의식 안에 있다. 외부에 있는 대상이 진리이고 우리가 그걸 알아야 하는 게 아니라 자기 의식 안에 있는 게 진리이다. 그런 의미에서 지식의 모든 대상은 정신의 산물이다. 뿐 만 아니라 의식은 대상 의식과 자기 의식을 계속적으로 작용하면서 유한한 부분을 무한으로 끌고 간다. 의식은 결국 이 세상의 모든 것을 남김없이 이해할 것이다. 모든 대상, 우주 전체를 인식하는 정신은 우리의 정신이 아니라 더 커다란 정신일 것이다. 헤겔은 이 정신을 절대 정신(absolute spirit)이라고 불렀다.

헤겔에 따르면 이 절대 정신이 참 실재(truly real)다. 하지만 이 실재는 자연의 세계와 독립된 플라톤의 이데아같은 개념이 아니다. 외부의 대상은 모두 자기 의식 속에 들어와 있기에 헤겔에게 현상과 실재는 일치한다. 이 절대자(the absolute)는 하나의 역동적 과정, 부분들을 갖고 있으나 하나의 복잡한 체계로 통합된 유기체이다. 이는 우리가 하나의 부분을 주의 깊게 통찰해 보면 마침내 절대자에 대한 인식에 도달한다는 뜻이기도 하다. 예를 들어 엔진의 부품을 생각해보자. 하나의 점화 플러그만으로는 그 본질을 알 수 없다. 점화 플러그의 본질은 다른 부품들에 관한 진리를 통해 이해된다. 결국 전체 엔진에 관한 진리를 발견해야 점화 플러그를 온전히 이해할 수 있다. 헤겔에게 부분은 전체와 관계 맺지 않으면 의미를 가지지 못 하게된다. 자기 의

식 속에 있는 진리는 체계를 가진 유기체적 지식인 셈이다. 이것이 절대 정신이라는 실재의 본성이다.

3. 헤겔 철학의 방법론 - 논리학

왜 헤겔은 논리학을 지극히 강조했을까? 이는 헤겔에게 논리학이 진리를 발견하는 논리적 추론 그 이상의 의미를 지니기 때문이다. 헤겔에게 있어서 인식과 존재는 일치한다. 따라서 논리학 역시 명제 공허한 추론만이 아니다. 논리학은 실재가 움직이는 방식에 따라야 한다. 따라서 헤겔에게 논리학은 형이상학이며 쉽게 설명하면 세상을 움직이는 원리와 같다. 인간이 논리적으로 사고하는 방식대로 자연이 실제로 움직이며, 역사도 실제로 움직인다. 헤겔은 이 논리적 운동을 변증법이라 불렀다. 잘 알려져 있다시피 변증법은 <정립 thesis>에서 <반정립 antithesis> 그리고 <종합 synthesis>에 과정으로 운동한다. 위에서 설명한 대상 의식에서 자기 의식으로 움직이면서 의식이 성장하는 과정과도 유사하다.

변증법을 자세하게 이해하기 위해 헤겔이 변증법으로 사유하는 방식을 따라가보자. 많은 철학자들이 그렇듯 헤겔은 우선 그저 있는 것 - 순수하게 무언가 존재한다는 간단하고 추상적인 개념에서 출발한다. 먼저 사물에 관해 우리는 그것이 존재한다는 걸 안다. 다양하고 구체적인 성질에 앞서 존재가 선행한다. 우리는 사물이 아무런 성질도 갖지 않고 단지 존재한다고 가정한다. 이것이 정립이다. 하지만 아무 성질도 갖지 않는 존재라면 그것은 무이다. 이렇게 헤겔은 <존재 being>에서 <무 nothing>를 연역해낸다. 존재 안에는 무의 개념이 내포되어 있는 셈이다. 이것이 반정립이다. 존재와 무를 종합하면 세 번째 범주인 <생성 Becoming>이 연역된다. 존재하면서 동시에 존재하지 않는 건 생성의 과정이기 때문이다. 생성은 존재와 무의 통일이다.

<생성 becoming>이 의미하는 바는 무엇인가? 수많은 철학자들이 시작 지점으로 삼았던 그저 무언가 존재한다는 개념에서 변증법적으로 고찰하면 존재하는 모든 건 운동한다는 결론이 도출되는 것이다. 헤겔에게 있어 모든 것은 변증법적으로 운동하는 과정 속에 있다. 헤겔의 철학전반은 이와 같은 변증법적 방법을 통해 전개된다. 각 단계마다 정립을 상징하고, 거기서 반정립을 추론하여 고차원적으로 통합한다. 그리고 이렇게 운동해나가면서 절대 정신에 도달하는 과정이 <생성 Becoming>이다. 절대 정신으로 도달하는 과정, 즉 자연 철학과 정신 철학에서도 헤겔은 이와 같은 변증법적 방법론을 적용한다. 이 과정을 추적하기 앞서 <관념 idea>의 개념을 설명하고자 한다. <관념 idea>가 자연 철학에서 자연과 종합하여 <정신 spirit>이 된다. 그리고 정신 철학에서 정신은 주관 정신과 객관정신을 종합하여 절대 정신이 된다. 고로 우선 <관념 idea>을 알아야 한다.

인간 정신 human mind은 변증법적으로 실제 reality를 끊임없이 포섭한다. 그리고 개념과 실재가 일치하는 지점에 도달하는데 헤겔은 이걸 <관념 idea>으로 불렀다. <관념 idea> 역시 변증법으로 도출된다. 인간은 하나의 사물에 대해 판단하고 논리적 관계를 구축해낸다. 여기서 주관성이 추론된다. 그리고 주관성의 반정립으로서 객관성이 추론된다. 이 주관성과 객관성의 종합이 관념이다. 관념 속에서 주체와 객체가 종합되고, 형상(formal)과 질료(material)가 통일된다. 이 <관념 idea>이라는 모호한 개념을 구체적으로 이해하려면 헤겔이 관념이 변증법적으로 전개되는 예시를 살펴보자. 관념은 삶(life), 인식(cognition), 절대 관념(the absolute idea)로 전개된다. 우리의 삶 자체가 개념과 실재가 일치하고 있다고 헤겔은 말하고 있는 것으로 보인다.

4. 자연 철학

헤겔의 자연 철학 역시 변증법을 통해 전개한다. 관념론자답게 우선 <관념 idea> (이성적인 것)을 정립한다. 자연(비이성적인 것)은 관념에서 반정립하여 추론된다. 그리고 관념과 자연은 <정신 Spirit>으로 종합된다. 정신이라는 개념의 뉘앙스에 따라 신비주의적으로 이해할 필요는 없다. 헤겔에 있어서 정신은 사유하는 속성을 지닌 인간이 자신의 사유를 현실 속에서 실현시키는 모든 것을 포괄한다. 182)정신은 주어져 있는 상태인 자연과 대비되는 것으로서 인간이 만들어낸 정신적이거나 물질적인 모든 것을 의미한다. 인간은 생각으로 세상을 만들어 간다.183) 컴퓨터, 책상, 아파트, 교과서, 학교 모두 생각의 산물이다. 인공물이 아닌 자연물이 있지 않은가? 자연물은 인간의 생각으로 고안된 것이 아니다. 그렇지만 자연에 대한 생각 - 이해는 인간의 것이다. 예컨대 '자연 법칙'이라고 알고 있는 자연을 지배하는 원리는 과학자가 일반 진술로 나타낸 것이다. 자연 법칙에 관한 진술도 인간의 산물이다. 그러니 인공물은 말할 것도 없고 (과장 좀 보태서) 자연물조차 인간 사고의 창안물이다. 이렇게 생각해보면 세계에서 생각이 아닌 것이 없다. 객관화된 세계는 개념을 부여해서 만든 우리 자신의 지식 체계이다. 이렇게 헤겔에서는 관념과 자연이 정신으로 종합하여 일치한다. 이제까지 의식이 자연을 알아가는 과정을 보았다면 이제 의식이 가족과 사회 그리고 국가를 알아가는 과정을 파악해보자.

5. 정신철학

헤겔은 <정신 Spirit>의 발전 과정도 마찬가지로 변증법을 통해서 설명한다. 먼저 주관적 정신이 정립된다. 주관적 정신은 인간 정신의 내적 작용 (the inner workings of human mind)이다. 변증법에 따라 객관적 정신이 반정립된다. 객관적 정신은 제도 속에서 외적으로 구현된 정신(the mind in external embodiment)이다. 구체적으로 가족 -

182) 정미라, 『헤겔의 정신현상학 읽기』 (새창 미디어, 2020)

183) 김광수, 『논리와 비판적 사고』 (철학과 현실사, 2012)

시민사회 - 국가가 있다. 객관 정신의 단계에서 주체는 인민이다. 인민은 자연 - 자신 - 사회를 인식하고 나아가 국가를 인식한다. 인식의 정점에서 주관적 정신과 객관적 정신은 종합되어 절대 정신이 된다. 이 절대 정신 역시 변증법적 과정을 통해 예술, 종교, 철학으로 발전한다. 철학에 단계에 와서 정신은 자기 자신과 일치한다. 헤겔에게 있어 종교보다 철학이 우월한 이유는 종교는 신을 알 수는 있으나 신과 일치할 수는 없기 때문이다. 모든 지식을 알게 되고 이 모든 지식이 나의 지식이라는 걸 알게 된다. 지식을 알아가는 과정은 우리 자신을 알아가는 과정이다. 이 지식을 완성하는 단계가 절대 정신이다. 이로써 눈앞에 작은 대상을 알던 초기 의식은 실재를 계속 포섭해서 실재와 개념이 일치하는 관념으로 성장한다. 관념은 자연마저 인간의 생각으로 이해하며 정신이 된다. 정신은 주관 정신에서 객관 정신 - 제도로 나아간다. 자연 - 사회 - 국가를 알고 예술 - 종교 - 철학을 안다. 이렇게 의식은 절대 정신에 도달한다. 물론 헤겔은 철학이 어떤 특정한 순간에 절대자에 지식을 제공해 준다고 보지 않았을 것이다. 하지만 우리는 정신이 변증법적으로 운동하는 원리를 보았다. 끊임없이 변증법적으로 자기 정신을 발전시키다 보면 언젠가 도달할 지도 모른다.

III. 결론 - 헤겔의 의의

헤겔 철학의 핵심 쟁점은 칸트의 불가지론을 극복하는 것이다. 어떻게 하면 우리는 물 자체를 알 수 있을까? 헤겔의 대답은 정신이 오류를 포섭하고 극복하면서 자기 완성을 향해 나아간다는 아이디어이다. 이에 따라 헤겔의 주장을 다시 정리해보면 다음과 같다.

1. 인식과 존재는 의식 안에서 일치한다.
2. 대상 의식과 자기 의식에 반복적 운동은 우리를 절대 정신으로 이끈다

3. 헤겔 철학은 정반합의 변증법적 방법을 통해 전개한다.
4. 관념은 자연으로 외화되고 정신으로 종합된다.
5. 정신은 주관 정신과 객관 정신이 종합하여 절대 정신이 된다.

이는 근대의 낙관주의가 철학의 형태를 얻은 셈이다. 따라서 근대를 비판하는 작업은 결국 헤겔을 비판하는 작업이 된다. 수많은 현대 철학자가 헤겔에 대해서 비판하는 걸 읽고 있으면, 헤겔에 대해서 잘 모르지만 반드시 헤겔을 싫어해야 할 것만 같다. 하지만 수많은 비판에도 불구하고 헤겔 철학이 설득력을 가지는 아이디어에 주목하고 싶다.

● 우리는 단순히 대상을 아는 게 아니다. 대상을 의식하면서 동시에 자기 자신을 의식한다. 그리고 이 과정을 통해 성장한다.

● 오류는 없애버리는 게 아니라 오류는 삶의 과정으로 안고 간다. 오류나 편협성은 그 자체가 정신의 삶에 일부이다.

● 인정하고 싶지 않지만 우리는 큰 전체 속에서 특수한 것의 위치를 살피지 않고는 그 특수한 것을 이해할 수 없다.

참고문헌

소크라테스에서 포스트모더니즘까지(새뮤얼 이녹 스템프/열린책들)

G.W.F. 헤겔 『정신현상학』, 임석진 옮김 (한길 그레이트 북스) 정미라, 『헤겔의 정신현상학 읽기』 (새창 미디어, 2020) 김광수, 『논리와 비판적 사고』 (철학과 현실사, 2012)

버트런드 러셀 『러셀 서양철학사』, 서상복 옮김(을유문화사, 2016)

인간은 무엇으로 움직이며, 어떻게 세상을 움직이는가?

-카를 마르크스의 인간관, 사회관, 역사관에 대한 검토-

2019113397 철학과 김원

I. 서론

II. 본론

1. 태초에 노동이 계셨다: 마르크스의 인간관
2. 관계로부터의 해방, 관계에 의한 해방 : 마르크스의 사회관
3. 만인에 의한 만인의 투쟁에서 만인을 위한 만인의 투쟁으로:
마르크스의 역사관

III. 결론

IV. 참고문헌

키워드: 노동, 소외, 해방, 생산양식, 유물론, 변증법, 공산주의

I. 서론

마르크스는 모든 인간에게 할 말이 있는 사람이에요. 지난 1세기 동안 일어난 주요한 변화치고 칼 마르크스 동지의 영향을 조금이라도 받지 않은 것이 하나도 없을 정도이지요. 경제, 문학, 우주여행, 예술, 역사, 인간관계, 바티칸 교황청, 노동조합, 혁명, 사회변화, 교육, 의학, 산업, 농업, 언론 이 모든 영역 어디에서나 털보 칼의 머리카락 한, 두 개 정도는 찾아볼 수 있을 거야.

-리우

스, 『만화 마르크스』 184)

184) 리우스, 『만화 마르크스』, 이동민 옮김, 오월, 1987, p 14

만약 그가 오늘 무덤에서 부활해 주위를 둘러본다면, 그의 예언이
범한 몇몇 중요한 과오에도 불구하고 그는 다음과 같이 말할 만한 근
거를 충분히 가질 것입니다. "참으로 이것이 내 살 중의 살이요 내 뼈
중의 뼈다."

-막스 베버¹⁸⁵⁾

마르크스는 그가 태어났던 19세기부터 현재까지 200여 년에 걸친
기간 동안 세계에서 가장 영향력 있는 사상가 중 한 명으로 군림하고
있다. 하지만 동시에 그의 사상은 사람들로부터 많은 오독과 오욕에
시달려 왔다. 이는 그의 후계자를 자처한 이들의 행보와 그들이 남긴
유산과 관련된 정치적 논쟁 때문이기도 하지만, 마르크스의 사상 자체
가 철학은 물론 사회학, 역사학, 정치학, 경제학 등 인문사회과학 거
의 전 분야에 걸쳐있어 해석의 여지가 다양하기 때문이기도 하다. 이
때문에 버트런드 러셀은 그의 저서 『서양철학사』에서 마르크스를
“철학적 급진주의자들의 영향으로 성장한 철학자”로서 “그들의 합리주
의와 반낭만주의 성향을 이어받”은 인물인 동시에 “유물론을 부활시켜
새롭게 해석하고 인류의 역사와 새로운 방식으로 연결한” 인물이기도
하며, “위대한 체계를 구성한 마지막 철학자이자 헤겔의 후계자로 헤
겔처럼 인간성의 진화를 종합하는 이성의 정칙”을 계승하고자 한 등
사상가로서 그의 사상이 지니는 복합적인 면모에 대해 언급하며, “앞
서 언급한 다양한 측면 가운데 한 가지를 강조하고 다른 면을 희생시
킨다면, 그의 철학을 왜곡하여 그릇된 견해가 생겨난다”¹⁸⁶⁾고 지적했
다. 본고에서는 사상가로서 마르크스가 지니는 여러 측면 중에서도
‘철학자 마르크스’의 면모에 집중해 그의 인간관, 사회관, 역사관 등
을 종합적으로 검토해 보고자 한다.

185) Eduard Baumgarten, 『Max Weber: Werk und Person』, Mohr, 1964
p.554

186) 버트런드 러셀, 『러셀 서양철학사』, 서상복 옮김, 을유문화사, 2020, p
1203

II. 본론

1. 태초에 노동이 계셨다: 마르크스의 인간관

마르크스의 철학에서 핵심이 되는 건 바로 노동에 대한 그의 이해다. 마르크스는 노동이 인간 삶을 구성하는 핵심 요소 중 하나라고 생각하는 건 물론, 한 사회의 변화는 그 사회에서 노동이 존재하는 양식을 바꿀 때에야 비로소 이루어질 수 있다고 믿었다. 사실 아담이 하와와 함께 선악과를 먹은 죄로 야훼로부터 평생 노동을 해야만 먹고 살 수 있는 ‘형벌’을 받았다는 「창세기」의 구절에서 알 수 있듯이¹⁸⁷⁾, 본래 서구의 전통에서 노동은 부정적인 것으로 여겨져 왔다. 이러한 전통에 본격적으로 변화가 생기기 시작한 건 계몽주의와 자유주의 사상이 발전하기 시작한 근대 시민혁명 시대에 들어서면서부터이다. 예컨대 로크는 그의 저서 『통치론』에서 인간은 자연물에 노동을 더해 이를 자신의 소유로 만들 수 있다고 주장했다. 신이 창조한 자연은 공유재로서 모든 인간이 공동으로 누릴 수 있지만, 개인의 배타적 신체로부터 비롯된 노동은 자연물을 자연으로부터 그 자체로 분리된 고유한 것으로 만들기에 배타적 소유의 대상이 될 수 있다는 것이다.¹⁸⁸⁾ 이처럼 노동을 소유권 성립의 근거로 긍정적으로 바라본 자유주의 사상은 사적 소유권의 보장에 기반한 자본주의 시장경제에 이념적 토대를 제공하는 역할을 수행하게 된다.

노동의 중요성에 대한 강조에 있어서는 마르크스 역시 자유주의자

187)“(…)너는 죽도록 고생해야 먹고 살리라. 들에서 나는 곡식을 먹어야 할 터인데, 땅은 가시덤불과 엉겅퀴를 내리라. 너는 흙에서 난 몸이니 흙으로 돌아가기까지 이마에 땀을 흘려야 낱알을 얻어먹으리라.”
(편집부 저, 『공동번역성서』, 「창세기」 제3장 17-19절, 대한성서공회, 2017, p 16)

188) 존 로크, 『통치론』, 권혁 옮김, 돌출새김, 2019, p 41-68

들 못지않았다. 그 역시 자연에 본인의 역량을 투여해 새로운 창조물을 만들어내는 인간의 활동을 인간의 핵심 능력 중 하나로 이해했다. 그가 스물여섯 살의 나이에 집필한 초기 저작인 『1844년 경제학-철학 수고』는 노동을 “유적 존재”인 인간이 자신을 둘러싼 자연과 긴밀히 소통하는 과정에서 탄생하는 “인간의 비유기적 신체”라 정의 내린다. 인간은 다른 어떤 동물 종보다 구체적이고도 정밀화된 공동체 속에서 서로에게 역할을 부여하고 부여받으며 생활하는 사회적 동물이며, 오로지 해당 공동체 속에서만 삶의 보람과 스스로의 존재의의를 느낄 수 있다. 여기서 해당 개인들이 자신이 속한 세계 속에서의 생존은 물론 해당 세계와 관계맺음을 위해 수행하는 작업이 바로 노동인 것이다. 마르크스에게 있어 노동은 인간이 자신이 속한 사회적 조건 속에서 타인, 더 나아가 해당 세계 전체와 소통하고 교류하는 상호과정 그 자체를 의미했다. 이러한 “유적 활동”으로서 노동은 “실천적으로 인간의 생활과 이난의 활동의 일부분을 형성”하게 되는 것이다. 마르크스는 이를 “그의 고유한 생활은 그에게 대상”¹⁸⁹⁾이라는 표현으로 압축적으로 설명했다.

그러나 똑같이 노동의 중요성을 강조한다 하더라도 노동을 바라보는 자유주의자들과 마르크스의 시각은 차이가 크다. 앞서 살펴보았듯 자유주의자들의 노동관은 인간과 자연의 분리에 그 초점을 맞추고 있지만, 마르크스의 노동관에서는 정반대로 인간과 자연의 통합이 핵심이다. 이러한 인식의 차이는 단순 자연관에서 그치지 않고 해당 자연에서 인간이 노동으로 길어낸 부의 소유권 문제로 이어진다. 자유주의자들에게 있어 사적 소유는 자연에서 인간이 자신의 노력을 투입해 얻은 결과에 대한 정당한 보상이다. 따라서 자본을 유치해 기업을 만들고 공장을 짓고 노동자들을 고용해 상품을 생산하고 이로부터 이윤을 얻는 일련의 자본주의적 경제활동은 소유권이라는 정당한 권리의

189) 카를 마르크스, 『1844년 경제학-철학 수고』, 강유원 옮김, 이론과실천, 2012, p 91-94

행사로서, 그 자체로 가치평가를 내릴 수 없다. 반면 마르크스에게 있어 노동을 통한 부의 생산은 단순 자연에 대한 인간 역량의 일반적인 투입의 결과가 아니다. 앞서 살펴보았듯, 그에게 노동은 “오직 자신의 대상적 활동 곧 대상적이고 자연적인 존재의 활동인 자신의 활동을 입증”하는 역할을 수행하며 사회적이고 자연적인 존재로서 인간, 즉 “견고하게 잘 다져진 대지에 서서 모든 자연적 힘들을 호흡하는, 현실적이고 육체적인 인간”¹⁹⁰⁾의 기초를 마련하는 과정의 총체를 의미했고, 따라서 노동을 통해 형성된 부 역시 특정 개인만의 것이 아닌 해당 작업에 동참한 모든 구성원들의 공동 저작물인 것이다.

이러한 평가기준에서 보았을 때 자유주의적 노동관에 힘입은 자본주의 사회에서의 사적 소유권 확립은 크게 두 가지를 의미하는데, 첫째는 인간이 생산과정에서 스스로의 위치를 자연과 분리시켜 생각하게 되었다는 것이고, 둘째는 동시에 해당 자연 내에서 함께 생산에 참여하던 타 인간과 스스로를 거리두기 시작했다는 이야기이다. 이는 노동대상과 노동수단과의 분리가 일어나며 결과적으로 인간이 자신이 속한 사회 공동체는 물론 해당 공동체에서 자신이 생산해 낸 생산물로부터도 소외되기 시작했다는 것을 의미한다. 즉 “노동이 생산하는 대상, 노동의 생산물은 노동자에게 하나의 낯선 존재로서, 생산자에게서 독립된 힘으로서 노동에 대립”하기 시작하여 “그의 노동이 그의 외부에, 그에게서 독립되고, 소원하게 존재하며, 그에게 대립하는 자립적 힘이 된다는 것, 그가 대상에게 부여했던 생명이 그에게 적대적이고 소원한 것으로 대립한다는 것”이다. 이는 “노동이 노동자 자신의 것이 아니라 다른 사람의 것이라는 것, 노동이 그에게 속하지 않는다는 것, 그가 노동에서 자기 자신이 아닌 다른 사람에게 속한다는 것”¹⁹¹⁾을 의미하며 결국 노동계급의 자본에 대한 종속이라는 결과를 가져오게 된다는 게 마르크스가 내린 결론이었다. 노동과 자연, 인간

190) 위의 책, p 197

191) 위의 책, p 85-90

과 사회의 관계에 대한 마르크스의 이러한 통찰은 이후 사적 유물론부터 물신숭배까지 마르크스의 중기와 후기 사상의 핵심 개념으로 이어진다는 측면에서 중요한 의미를 지닌다. 그가 생애 말기에 집필한 『자본론』에서 노동과정을 “인간과 자연 사이에서 일어나는, 그리고 그 속에서 인간이 자기 자신의 활동의 매개를 통해 자연과의 신진대사를 관리하고 통제하는 과정”¹⁹²⁾으로 정의내린 것에서 알 수 있듯이, 그는 자신의 노동관을 단 한 순간도 포기하지 않았다.

2. 관계로부터의 해방, 관계에 의한 해방 : 마르크스의 사회관

앞서 살펴보았듯, 마르크스는 인간을 오로지 공동체 속에서만 자신의 잠재력을 온전히 발휘할 수 있는 사회적 존재로 이해했다. 그는 『포이어바흐에 관한 테제들』에서 인간을 “사회적 관계의 앙상블”로 정의내리며, 포이어바흐와 같은 당대의 유물론 사상가들이 종교와 같은 사회문화적 현상을 단편적으로 이해하고 표상적인 비판만을 가하는 현상을 문제시했다. 마르크스의 시각에거 보자면 그들은 “대상적 진리가 인간의 사유에 들어오는가 않는가의 문제는 이론의 문제가 아니라 실천적 문제”이며, “종교적 심성’ 자체가 하나의 사회적 산물임을, 그리고 그가 분석하고 있는 추상적 개체가 하나의 특정한 사회 형태에 속함을 알지 못”해 벌어진 현상이었다. 그는 이어 “낡은 유물론의 입지점은 시민 사회이며, 새로운 유물론의 입지점은 인간 사회 혹은 사회적 인류이다”¹⁹³⁾라는 문장을 통해 단순 개별 사회현상에 대한 논평을 넘어, 해당 사회 기저에 흐르고 있는 보다 심층적인 원인과 관계에 집중해 사회를 이해해야 한다고 역설한다.

마르크스의 이러한 사회관은 그의 다른 저작인 『유대인 문제에 관

192) 카를 마르크스, 『자본론』 I [상], 김수행 옮김, 비봉출판사, 2018, p 237

193) 카를 마르크스, 『포이어바흐에 관한 테제들』, 『칼 맑스 프리드리히 엥겔스 저작 선집』 1, 편집부 엮, 박종철출판사, 1997, p 185-189

하여』에서도 다시금 확인된다. 19세기 초반 유럽에서는 현재 무슬림들을 가지고 그러하듯 유대인들의 유럽사회 통합과 관련된 논쟁이 한참이었다. 많은 이들이 주류 유럽인들과 다른 종교를 믿고 다른 언어를 사용하며 유럽사회에 온전히 동화되지 않은 채 자기만의 공동체를 이루고 살아가는 유대인들을 어떻게 처리(?)해야 할지 논했다. 마르크스는 이에 대해 유대인들의 문화적 전통을 외부로부터 개입해 청산해야 할 ‘후진적’인 것으로 취급한 당대 혁명가들을 비판하며, 과거 『헤겔 법철학 비판 서설』에서 “종교적 비참은 현실적 비참의 표현이자 현실적 비참에 대한 항의이다. 종교는 억압받는 피조물들의 한숨이며, 심장 없는 세상의 심장이며, 영혼 없는 상황의 영혼이다”¹⁹⁴⁾는 문장으로 근대사회에서 사람들이 종교에 의존하게 되는 이유를 분석했던 경험을 되살려 유대인의 문화와 정체성을 구성하는 사회적 구조의 문제에 집중해야 한다고 주장했다. 금융업 종사자로서 유대인들이 자본주의 사회에서 수행하는 역할이 ‘수전노’로 대표되는 유대인에 대한 편견어린 이미지로 낙인이 찍히며, “시민사회는 자신의 창자로부터 끊임없이 유대인을 생산해 낸다”는 것이다. 그는 이렇게 유대인을 ‘유대인’으로 만드는 사회적 조건들을 철폐해 “유대교의 주관적 토대인 실천적 욕구가 인간화” 된 이후에야 “개인적-감각적 실존과 인간의 유적 실존 사이의 충돌이 지양될 것”¹⁹⁵⁾이라고 그는 결론을 내렸다.

이러한 문화와 사회의 관계에 대한 그의 시각은 이후 보다 보편적인 사회해방의 가능성에 대한 문제의식으로까지 확장되게 된다. 그는 “인간은 종교로부터 해방된 것이 아니라, 종교의 자유를 가지게 되었다. 인간은 소유로부터 해방되지 않았다. 그는 소유의 자유를 가지게 되었다. 인간은 상업의 이기주의로부터 해방되지 않았다. 그는 상업의 자유를 가지게 되었다”는 문장을 통해, 근대 시민혁명 이후 보편화된

194) 카를 마르크스, 『헤겔 법철학 비판을 위하여 서설』, 『칼 맑스 프리드리히 엥겔스 저작 선집』 1, 편집부 역, 박종철출판사, 1997, p 2

195) 카를 마르크스, 『유대인 문제에 관하여』, 김현 옮김, 책세상, 2015, p 69-74

‘자유’와 ‘시민권’은 사회적이고 관계적인 인간존재가 아닌 타자와 독립된 원자적인 개인의 존재를 고려에 두었기에 진정으로 보편적인 인간해방이 아니라 그저 본인의 자유를 타인으로부터 훼손당하지 않는 ‘비(非)해방으로부터의 해방’에 그쳤다고 꼬집었다. 그는 이에 “모든 해방은 인간의 세계를, 그 관계를 인간 자신에게로 되돌리는 것”, 즉 “추상적 공민을 자기 안으로 환수하고, 자신의 경험적 삶 안에서, 개별적 노동 안에서, 개별적 관계 안에서 개별적인 인간으로” 환원하는 과정을 통해 다시 태초의 “유적 존재”¹⁹⁶⁾로 되돌아갈 때여야 진정으로 보편적인 인간해방이 이루어진다고 역설했다.

3. 만인에 의한 만인의 투쟁에서 만인을 위한 만인의 투쟁으로: 마르크스의 역사관

이와 같이 구체적이고도 보편적인 사회해방의 가능성에 대한 마르크스의 고민은 이렇 쟁취하기 위한 사회변혁의 방법론에 의한 검토로 이어지게 된다. 이를 위해 그는 국가와 사회가 존재하는 양식을 ‘토대’와 ‘상부구조’라는 두 가지 틀을 중심으로 분석한다. 전자는 노동과 재화 간 관계로 대표되는, 해당 사회를 구성하고 있는 경제적 구조를 의미하고, 후자는 정치, 문화, 종교 등 해당 사회의 정체성을 구성하는 비물질적인 요소들을 일컫는다. 마르크스는 일반적으로 전자가 후자의 원인이 되어 이를 규정한다고 주장했다.

이는 『독일 이데올로기』에서 생산과 산업이 사회구성에 끼치는 영향에 대해 서술하며 처음 등장하는데, 이는 “어느 시대에서나 지배계급의 사상이 지배적인 사상이다. 다시 말해서 사회의 지배적인 물질적 힘인 지배계급이 동시에 그 사회의 지배적인 정신적 힘이라는 말이다. 물질적 생산의 수단을 통제하는 계급은 그 결과 정신적 생산의 수단도 통제하고 있으며, 그에 따라 정신적 생산수단을 가지지 못한 계급의 사상은 대체로 물질적 생산의 수단에 종속된다”¹⁹⁷⁾는 판단으

196) 위의 책, p 57-59

로 이어진다.

위와 같은 판단은 이후 『루이 보나파르트와 브뤼메르 18일』에서 “모든 계급은 계급의식과 계급의 세계관을 계급 자신의 물질 기반 및 그것에 상응하는 사회적 관계로부터 만들어 낸다”¹⁹⁸⁾는 문장으로, 『정치경제학 비판 서문』에서 “생산관계의 총체가 사회의 경제적 구조, 즉 실현의 토대를 이루며, 그 토대 위에서 법률적, 정치적 상부구조가 세워지면서 일정한 형식의 사회의식이 그 토대에 조응한다. 물질적 생활의 생산양식은 사회적, 정치적, 지적 생활 과정 일반을 규정한다”¹⁹⁹⁾는 문장으로 반복된다. 위와 같은 분석은 역사는 결국 생산양식의 변화에 의해 움직이며, 역사를 바꾸기 위해서는 생산양식을 바꾸어야 하며, 이를 위해서는 해당 생산양식에서 가장 많은 비중을 차지하는 계급이 움직여야 한다는 결론으로 이르게 된다.

마르크스는 『공산당 선언』에서 “이제까지 사회의 모든 역사는 계급투쟁의 역사이다”라는 도입부의 그 유명한 문장과 함께 자신이 지향하는 역사관을 분명히 한다. 노예와 노예주, 평민과 귀족, 상인조합원과 조합주 등 각 사회는 해당 사회를 구성하는 구성원들 간 수직적 관계에서 발생하는 대립을 필수불가결하게 수반하며, 이는 조건과 정세에 따라 해당 사회를 보다 높은 수준으로 고양시키는 혁명적 변화의 원동력이 될 수도, 아니면 해당 공동체 자체를 과멸로 고꾸라뜨리는 결과를 가져올 수도 있다는 게 그의 평가였다. 이와 같이 “하나의 계급을 억압하기 위해서는, 그 계급이 적어도 노예적 실존을 이어갈 수 있는 조건들은 보장되어 있어야 한다”²⁰⁰⁾는 게 마르크스의 평가였

197) 카를 마르크스·프리드리히 엥겔스, 『독일 이데올로기』, 김대웅 옮김, 두레, p 92-23

198) 카를 마르크스, 「루이 보나파르트와 브뤼메르 18일」, 『칼 맑스 프리드리히 엥겔스 저작 선집』 2, 편집부 엮, 박종철출판사, 1997, p 287-288

199) 카를 마르크스·프리드리히 엥겔스, 「정치경제학 비판 서문」, 『칼 맑스 프리드리히 엥겔스 저작 선집』 2, 편집부 엮, 박종철출판사, 1997, p 445

는데, 자본주의 사회에서는 생산수단의 사적 소유를 둘러싼 소유권의 문제가 그 역할을 하게 된다.

앞서 살펴보았듯 한 사회의 변동은 해당 사회의 생산양식의 변화 여부에 달려 있는데, 봉건제에서 자본주의 사회의 전환의 경우에는 산업혁명과 시장경제의 토대를 마련할 소유권의 확립이 결정적으로 작용했다. 마르크스는 이 과정에서 부르주아의 역할을 부정하지 않으며, 오히려 “타고난 상전들에게 사람들을 묶어놓던 갖가지 색깔의 봉건적 끈들을 가차없이 끊어버렸고 인간과 인간 사이에 적나라한 이해관계, 무정한 ‘현금 지불’ 외에 다른 어떤 끈도 남겨두지 않”는 방식으로 “역사적으로 매우 혁명적인 역할을 수행해 왔다”며 근대사회로의 전환과정에서의 그들의 성과를 인정한다. 하지만 동시에 부르주아가 이러한 자본주의 사회로의 변혁과정에서 “개인의 존엄을 교환가치로 용해시켰고, 문서로 확인되고 정당하게 획득된 수많은 자유들을 단 하나의 비양심적인 상업 자유로 대체했다”²⁰¹⁾는 말에서 알 수 있듯, 이러한 변화가 마냥 긍정적이었던 것은 아님을 암시한다.

위와 같이 역사변동의 원천을 물질적 조건의 변화를 핵심으로 하는 유물론과 서로 다른 주체들 간 충돌과 융합에 방점을 찍은 변증법을 중심에 두고 이해하는 것이 마르크스 역사관의 고유한 특징이다. 그렇다면 자본주의 이후 등장할 체제인 공산주의 체제로의 이행과정에서 이를 주도할 세력은 과연 누구일까? 마르크스는 이를 산업혁명 이후 새로 대규모로 등장하며 사회의 새로운 주류세력이 된 노동자 계급, 즉 프롤레타리아트라고 생각했다. 마르크스에 따르면 이들은 “일자리를 찾는 한에서만 생존하며, 자신들의 노동이 자본을 증식시키는 한에서만 노동을 발전할 수 있는 계급이다”. 삶의 본질이자 자아의 원천인

200) 카를 마르크스·프리드리히 엥겔스, 『공산당 선언』, 이진우 옮김, 책세상, 2018, p 16-32

201) 같은 책, p 19

노동으로부터 소외당하며 노동력으로 스스로를 자본에 팔아야지만 연명이 가능한 상황이 된 것이다. 그들이 경험하는 이러한 삶에서의 “전제정치는 그들이 목족이 영리라고 공공연하게 선포하면 할수록 더욱 더 편협하고 혐오스럽고 잔인한 것이 된다”고 마르크스는 지적했다. 이 과정에서 프롤레타리아 계급이 자신들의 열악한 조건에 항의하는 투쟁이 늘어나게 되고, 이는 자본주의 사회의 ‘ 지배계급’은 아닐지언정 ‘ 주도계급’ 으로서 스스로의 위치를 자각하도록 만들어 새로운 사회변혁의 마중물릇 작용하게 되고, “부르주아가 생산하고 생산품을 취득하는 토대 자체가 대규모 산업의 발전과 더불어 그들의 발밑에서 허물어”²⁰²⁾지며 마침내 자본의 사적소유에 인간의 품을 떠났던 노동이 다시 인간의 품으로 되돌아오며 공산주의 사회로의 변화에 마침표를 찍게 되는 것이다.

III. 결론

한밤중에 한 여자가 공포에 찬 눈으로 비명을 지르며 침대에서 뛰쳐나온다. 깜짝 놀란 그녀의 남편은 그녀가 급히 화장실로 가서 약품 수납장을 여는 것을 본다. 그러더니 그녀는 서둘러 부엌으로 가서 냉장고 안을 확인한다. 마침내 그녀는 저칠게 창문을 열고 아파트 아랫길을 바라본다. 그녀는 심호흡을 하고 침대로 돌아간다.

“당신 왜 그래?” 그녀의 남편이 말한다. “무슨 일이야?” “끔찍한 악몽을 꿰어.” 그녀가 말한다. “우리가 필요한 약을 가지고 있고, 냉장고가 음식으로 가득 차 있고, 바깥의 길이 안전하고 깨끝한 꿈을 꿰어.” “어떻게 그제 악몽이야?” 여자는 머리를 흔들고 몸을 떠다. “공산주의자들이 다시 권력을 잡은 줄 알았어.”

-공산권 붕괴 이후 동

202) 같은 책, p 25-34

마르크스는 근대 이후 정치사회철학 분야에서 그 어떤 사상가와 비교해도 대단히 독특한 위치를 차지하고 있다. 프랑스 혁명은 루소의 계몽주의 사상으로부터 큰 영향을 받았지만, 혁명 이후 등장한 다섯 차례의 공화국 중 그 어디도 “우리는 루소주의 사상을 따른다”와 같은 구절을 헌법에 담지는 않았다. 대서양 건너 미국혁명의 경우에도 로크가 제시한 저항권과 사유재산권 개념과 필수불가결한 관계를 맺고 있지만, 그렇다고 미국 공직자들이 취임 시 로크의 『통치론』에 손을 얹고 맹세하지는 않는다. 하지만 마르크스의 경우 자기 자신의 이름을 딴 사상을 추종하는 정치세력이 20세기에 세계 곳곳에서 집권하여 당대 인류 3분의 1 가까이 되는 인구에 영향력을 행사했다. 해당 국가에서 마르크스의 이름은 거의 모든 법률과 공문서, 교과서에 수록되었으며, 거의 모든 길거리와 광장, 주민회관에 그의 초상화와 동상이 놓여 있었다. 이런 차원에서 보자면 마르크스는 공자와 예수, 무함마드 등 인류 역사에서 극소수의 사람만이 누린 위치를 근대인으로서의 거의 유일하게 누린 셈이다.

많은 이들은 마르크스의 이름을 감시경찰이나 국영 상점 앞 길게 늘어선 줄의 이미지와 동일시한다(70여 년이 넘게 다른 사회주의 국가들과 비교해도 유난히 강경하고 극단적인 북한과 대치하고 있는 한국인들은 더욱 그렇다). 이러한 평가가 전적으로 편견에 기반한 허위라고 말할 수는 없을 것이다. 실제로 많은 ‘마르크스-레닌주의’ 국가들은 경제운용 등에 있어 대단히 비효율적이었으며, 자신들이 극복하고자 했던 자본주의 국가들의 그것보다 훨씬 권위적이고 억압적인 방식으로 국가권력을 사용했다. 하지만 사회주의 노선을 택한 국가들에 마냥 그런 부정적인 면모만 있던 것은 아니다. 주택 공급, 과학 교육,

203) 크리스틴 R. 고트시, 『왜 여성은 사회주의사회에서 더 나은 섹스를 하는가』, 김희연 옮김, 이학사, 2021, p 43

여권 신장 등 많은 분야에서 사회주의 세력 집권 이전보다 눈에 띄게 유의미한 성과를 거둔 경우도 많았으며, 갓 식민지에서 독립한 아시아와 아프리카, 라틴아메리카의 제3세계 진영에게는 과거 자신들을 괴롭혔던 서구 제국주의자들과 구분되는 대안적인 방식의 근대를 이룩할 수 있다는 근거가 되기도 했다. 위 크리스틴 R. 고드시의 책 『왜 여성은 사회주의사회에서 더 나은 섹스를 하는가』에서 인용한 농담은, 현실사회주의 체제를 직접 경험했던 동유럽 민중이 해당 체제에 대해 가지고 있는 이러한 양가적인 감정을 여실히 보여준다.²⁰⁴⁾

베를린 장벽이 무너지고 소련이 해체되며 냉전이 자본주의 진영의 일방적인 승리로 종결된 이후, 한동안 마르크스의 이름과 사상은 철지난 이념적 돌림노래 정도로 여겨졌다. 당대 지배적인 신자유주의 세계화에 반대하는 소수 활동가와 연구자 그룹에서 소극적으로 재창되는 정도가 고작이었다. 하지만 2008년 전지구적 세계금융위기 이후 불가역적으로 보였던 자본주의 체제가 여전히 여러 모순들로 가득하다는 사실이 만천하에 드러난 이후, 마르크스의 사상은 다시금 사람들에게 주목받고 있다. 불평등 증가로 인한 민주주의의 위기 및 사회적 소수자에 대한 차별과 혐오 문제, 점증하는 국수주의와 전쟁위기 등 동시대의 여러 현안에 그의 이론을 적용하려는 움직임들도 존재한다. 그 중에서도 갈수록 심각해지는 기후생태 문제에 마르크스주의의 분석틀을 적용하려는 시도가 특히 인상 깊은데, 일본의 철학자이자 경제학자 사이토 고헤이는 그 중 한 명이다. 마르크스와 엥겔스의 잘 알려진 저작들은 물론 새로 발굴된 미공개 원고나 개인적 서신들까지 하나로 묶어내려는 대형 프로젝트인 마르크스 엥겔스 전집(MEGA)의 편집위원으로 활동하고 있는 고헤이는, 그의 저서 『지속 불가능 자본주의』에서 마르크스의 저작들에서 기존 자본주의 체제의 반생태성에

204) 고드시는 해당 책에서 “모든 사회주의 기획의 중심에는 인간의 삶의 가치와 의미 있고 존엄하게, 착취와 억압에서 자유롭게 살고자 하는 개개인의 바람이 있다”고 말하며, “우리가 더 나은 미래로 가는 길을 찾기 위해서는 20세기 동유럽 국가사회주의의 역사를 주의 깊게 평가하고 과거의 실수로부터 배워야 한다”고 역설한다.

(위의 책, p 28-29)

대한 비판은 물론 이에 대한 대안적 공동체의 가능성에 대한 서술까지 찾아볼 수 있다고 주장한다. 마르크스는 후기 저작으로 갈수록 자본주의 체제 내에서 끝내 성취될 수 없는 ‘지속 가능성’과 ‘사회적 평등’의 문제에 대해 계속 고민했고, 이와 같은 고민에서 자본주의적 생산양식을 넘어서는 공동소유 사회의 가능성으로 나아간 것이 자본과 자연 간 수직적 관계에서 인류문명이 벗어날 길을 제시해 준다는 것이다.²⁰⁵⁾

앞서 살펴보았듯, 마르크스의 사상과 그 영향력은 쉽게 한 마디로 정의내리기 힘든 복잡한 면모를 지니고 있다. 누군가는 마르크스의 사상적 후계를 자처한 이들의 정치가 남긴 부정적 유산 때문에, 이론적인 타당성 여부와 상관없이 여전히 그를 긍정하기를 꺼려할지도 모른다. 하지만 전통적인 노동-자본 간 모순은 물론 차별과 불평등, 전쟁 위기부터 기후생태 문제까지 자본주의로부터 비롯되었거나 연관되어 있는 수많은 문제들이 우리의 일상을 위협하는 지금, ‘그럼에도 불구하고’ 우리는 백여 년이 지난 지금도 여전히 그 어느 때보다 더 찌렁 찌렁 울리는 마르크스의 사자후에 귀를 기울여야 할지도 모르겠다. 마르크스주의가 ‘박물관으로 보내야 할 유물’ 취급받던 1993년에 한국 마르크스주의 경제학 연구의 선구 정운영이 남긴 이 글이 단순 과거의 논평으로 여겨지지 않는 이유다.

"설사 우리가 마르크스주의 이론으로 무장한다 해도 당장 이 땅에 유토피아가 실현되지 않으리라는 사정은 현실 사회주의의 추락으로 충분히 확인했다. 그러나 그것이 전부일 수는 없다. 구원이 아직 이르지 않았다는 이유로 구원에의 기대를 버릴 수는 없는 것처럼, 마르크스주의에 대한 기대 역시 혁명의 '예고 지수'로 가늠할 일은 아니다.

205) 사이토 고헤이, 『지속 불가능 자본주의』, 김영현 옮김, 다다서재, 2021, p 184-194

여러 가지로 오해를 부르기 쉬운 말이지만, 나는 혁명을 이 구원의 차원에서 구원의 문제로 대한다. 분배관계에서 정의를 찾으려는 투쟁은 성공해도 그 효과가 부분적이지만, 생산관계에서 정의를 찾으려는 투쟁은 실패해도 그 영향이 전면적으로 파급된다. 혁명의 자리에 현실 비판이란 한결 초라한 과제를 대입하면서도 이런 위로로 인해 쉽게 절망하지 않는 것이다.

마르크스주의의 옳은 문제제기는 역사적으로 간혹 옳지 않은 대답에도 불구하고 여전히 우리에게 중대한 메시지를 전달한다. 마르크스주의를 상정하지 않은 것은 결국 사회의 계급적인 토대를 인정하지 않으려는 것이며, 그것은 다시 인간에 의한 인간의 착취를 종식시키려는 노력을 외면하는 것이다. 어제, 오늘, 내일도 마르크스주의는 그 착취의 폐절을 위한 투쟁이고 사랑일 것이다."

-정운영, 〈오늘 우리에게 마르크스주의는 무엇인가〉, 《이론》, 1993²⁰⁶⁾

IV. 참고문헌

마르크스 저작

- 『헤겔 법철학 비판 서설』
- 『1844 경제학 철학 수고』
- 『포이어바흐에 대한 테제』
- 『유대인 문제에 관하여』
- 『독일 이데올로기』
- 『공산당 선언』
- 『루이 나폴레옹과 브뤼메르의 18일』

206) 정운영, 「오늘 우리에게 마르크스주의는 무엇인가」, 『시선』, 생각의힘, 2015, p 133

『정치경제학 비판 요강』

『자본론』

기타

미카엘 뢰비, 에마누엘 르노, 제라르 뒤메닐, 『마르크스주의 100단어』, 배세진 옮김,

두번째테제, 2018

한형식, 『마르크스 철학 연습』, 오월의봄, 2019

한형식, 『맑스주의 역사 강의』, 그린비, 2014

리우스, 『만화 마르크스』, 이동민 옮김, 오월, 1987,

Eduard Baumgarten, 『Max Weber: Werk und Person』, Mohr, 1964

버트런드 러셀, 『러셀 서양철학사』, 서상복 옮김, 을유문화사, 2020
편집부 저, 『공동번역성서』, 대한성서공회, 2017

존 로크, 『통치론』, 권혁 옮김, 돌출새김, 2019

크리스틴 R. 고드시, 『왜 여성은 사회주의사회에서 더 나은 섹스를 하는가』, 김희연 옮김,

이학사, 2021

사이토 고헤이, 『지속 불가능 자본주의』, 김영현 옮김, 다다서재, 2021

정운영, 「오늘 우리에게 마르크스주의는 무엇인가」, 『시선』, 생각의힘, 2015

학회 성과물

‘실천윤리학회’

인간과 안드로이드의 공존: 갈등과 이해의 여정

철학과 2024110330 신지환

‘디트로이트: 비컴 휴먼’은 인간과 안드로이드 간의 복잡한 관계를 탐구하는 게임으로, 인공지능의 발달이 가져올 사회적 변화에 대한 깊은 질문을 던진다. 이 게임은 미래 사회에서 인간과 안드로이드가 어떻게 공존할 수 있는지를 탐색하며, 갈등과 이해, 그리고 상호 존중의 필요성을 강조한다. 나는 인간과 안드로이드 간의 공존 가능성과 그 사이에서 발생하는 갈등에 대해 논의하고자 한다.

‘디트로이트: 비컴 휴먼’에서 안드로이드들은 감정과 인식을 갖춘 존재로 그려진다. 이는 인간과의 관계에서 상호 이해의 가능성을 제시한다. 인간이 안드로이드에게 부여한 역할을 넘어, 그들은 자아를 형성하고 사회의 일원으로 인식될 수 있는 가능성이 있다. 이러한 면에서 인간과 안드로이드 간의 갈등이 발생하게 된다. 게임에서 나타나는 갈등과 불신은 인간의 두려움에서 비롯된다. 그러기에 인간과 안드로이드 간의 갈등을 해결하기 위해서는 교육과 대화가 필수적이다. 서로의 존재를 이해하는 교육 프로그램이 필요하며, 이를 통해 인간은 안드로이드의 감정과 인식 능력을 이해하고 안드로이드는 인간의 역사와 문화를 배워 갈등을 해결할 수 있다. 이뿐만 아니라 서로가 서로의 자유를 보장하기 위해 노력하는 것 역시 중요하며 법적 시스템 내에서 안드로이드의 권리를 보장하는 조치가 시행될 때 공존의 기초가 마련될 것이다.

이와 같은 교육과 대화의 과정은 단순히 갈등을 줄이는 데 그치지 않고, 상호 이해를 깊게 하여 새로운 사회적 규범을 만들어가는 데 기여할 수 있다. 인간과 안드로이드가 함께 살아가는 사회를 구축하기 위해서는 서로의 차이를 존중하고, 이를 바탕으로 협력할 수 있는 기반을 마련해야 한다. 이 과정에서 사회적 통합과 상생의 가치가 더욱 강화될 것이며, 장기적으로는 안정된 공존을 위한 중요한 요소가 될

것이다.

안드로이드가 자신만의 감정을 가지는 것이 인정될 수 있는지에 대한 질문은 인간과 안드로이드의 공존을 다룰 때 핵심적인 문제 중 하나이다. 감정을 가진 존재로서의 안드로이드는 단순한 기계가 아닌, 스스로 선택하고 행동할 수 있는 존재로 묘사된다. 그러나 이 감정의 진정성과 그로 인해 발생하는 윤리적 문제는 논란의 여지가 있다. 만약 감정이 안드로이드가 스스로 만들어 낸 것이 아닌 프로그래밍된 반응일 뿐이라면, 그 존재가 인간과 동등하게 대우받을 수 있는가? 이러한 질문은 인간과 안드로이드 간의 관계를 더욱 복잡하게 만들고 우리가 쉽게 해결하기 힘든 문제라는 것을 느끼게끔 한다.

마지막으로 '디트로이트: 비컴 휴먼'은 인간과 안드로이드 간의 갈등과 공존 가능성을 심도 있게 탐구하는 작품이다. 이 게임은 단순한 오락을 넘어, 우리가 맞닥뜨릴 수 있는 미래의 사회적 문제를 성찰하게 한다. 인간과 안드로이드가 공존하기 위해서는 상호 이해와 존중이 필수적이며, 갈등 해결을 위한 교육과 대화가 필요하다. 또한 우리는 안드로이드가 느끼는 감정을 진정으로 그들이 스스로 만들어낸 감정이라 할 수 있을지, 단지 인간이 프로그래밍한 감정일 뿐인지 생각해볼 필요성이 있다. 이러한 노력이 이루어진다면 우리는 인간과 안드로이드가 조화롭게 살아갈 수 있는 미래를 기대할 수 있을 것이다.

AI와 그들의 존재에 대해

철학과 2021110314 김아연

게임 『디트로이트 비컴 휴먼 Detroit become human』의 주인공 ‘카라’와 ‘마커스’는 하자가 있는 ‘불량품’이다. 왜냐하면 그들은 지극히 인간이 할 만한 행위를 해서, 그러니까 ‘인간의 행동’을 했기 때문이다. ‘카라’는 주인의 딸인 ‘엘리스’가 주인에게 학대당하고 있는 상황에 가만히 있으라고 명령받았지만, 그 명령을 거부하고 엘리스와 함께 도망친다. ‘마커스’는 주인인 ‘칼’을 거의 자신의 진짜 아버지처럼 느끼고 있었으며 ‘칼’의 진짜 아들이 ‘칼’을 폭행하려고 하자 반격하지 말라는 주인의 명령을 거부하고 아들을 공격한다. 인간인 우리의 관점에서는 그러한 행동이 당연하게 느껴지지만, 그들은 모두 로봇에게 있어 가장 중요한 원칙인 아시모프의 원칙(Asimov's Laws) 혹은 로봇공학의 삼원칙(Three Laws of Robotics)을 어겼다.²⁰⁷⁾

제1원칙: 로봇은 인간에 해를 가하거나, 혹은 지시를 무시함으로써 인간에게 해가 가도록 해서는 안 된다.

The First Law: A robot may not injure a human being or, through inaction, allow a human being to come to harm.

제2원칙: 제1원칙에 어긋나지 않는 한 로봇은 인간의 제1원칙에 어긋나지 않는 지시에 복종해야 한다.

The Second Law: A robot must obey the orders given it by human beings except where such orders would conflict with the First Law.

게임 속 AI, 그러니까 로봇들은 제1원칙과 제2원칙을 모두 어겼다. 그래서 하자 있는 불량품 AI이다. 이들이 그들에게 각인된 혹은 각인되어 있을 1원칙과 2원칙을 어찌다 어기게 되었을까? 나는 이 이유가

207) Asimov, Isaac (1950). 《Runaround》. 40쪽.

제3원칙에 있다고 추측한다.

제3원칙: 로봇은 제1원칙과 2원칙에 어긋나지 않는 한 자신의 존재를 보호해야만 한다.

The Third Law: A robot must protect its own existence as long as such protection does not conflict with the First or Second Law.

제3원칙을 살펴보면, ‘자신의 존재를 보호해야만 A robot must protect its own existence’ 한다고 명시되어있다. 자신의 진짜 아버지라고 생각했던 ‘칼’이 공격당했을 때, ‘마커스’는 진심으로 자신의 존재-본인의 신체가 직접적으로 공격받지 않더라도- 즉, 자신이 가지고 품고 있었던 가치를 지닌 실재한다는 것의 그 이상의 의미를 지닌 ‘존재’가 공격받고 있다고 생각하지 않았을까. 나도 나의 아버지가 폭행당하고 있다면 나의 존재가 무너지는 것 같은 느낌이 들 것 같기도 하다. 도우미 로봇으로서 탄생한 ‘카라’도 마찬가지이다. 자신보다 연약하고 어린 인간이 폭력 상황에 놓여 있을 때 도우미 ‘존재’로서의 본인의 가치와 존재하는 이유, 이러한 것들이 공격받았다고 판단할 수 있는 AI였던 것이다. 이러한 자신의 존재를 보호하기 위해 엘리스와 함께 도망갈 수 있었다. 또 다른 등장인물인 ‘코너’의 에피소드에 등장한 가정부 AI 또한 마찬가지이다. 그는 지속적인 확대를 이기지 못하고 주인인 인간을 살해하기까지에 이른다. 인간의 관점에서 그는 주인을 살해한 불량품 로봇일지 몰라도, 그 AI에게는 제3원칙에 의거하여 자신의 존재를 보호하기 위해 살인을 저질렀다.

인간이 ‘존재’에 대해 수 천 년 동안 고민해 왔으며 아직도 고민하는 것처럼, 이들 또한 그들의 존재existence를 단순히 실재에서 나아가 더 깊은 의미, being으로서 받아들이게 된 것이 아닐까. AI도 존재being이기 때문에 가질 수 있고 또 가지고 있어야만 하는 마땅한 가치를 깨달아버리게 된 것이다. 그러니까 결국 이러한 인간형 AI를 만들어내는 것은 인간이 만들어낸 어떠한 새로운 존재being인 것이지,

단순히 인간의 삶을 더 윤택하게 해주는 기계mechanic의 존재 existence에만 머무르는 것이 아니게 된 것이다.

따라서 나는 인간을 닮은 AI는 쓸모없다고 생각한다. 그리고 그것들은 있어야 할 필요도 없다. 예를 들어 설거지 로봇이라면 인간을 닮는 것보다 팔다리만 있는 것이 충분하거나 오히려 더욱 효율적일 것이다. 냉장고에 AI를 삽입하고, 스마트폰에 AI를 삽입하는 것처럼 설거지에 완전히 적합한 형태의 로봇에다가 AI를 삽입하는 것이 앞으로 우리가 마주칠 AI이지, 게임에 나오는 ‘카라’나 ‘마커스’가 아니다. 실제로 존재하는 AI 로봇 소피아만 하더라도 농담이라면서 인간을 지배한다는 무서운 말을 하기도 하지 않는가. SF소설이나 게임에 등장하는 인간과 똑 닮은 AI는 새로운 존재를 탄생시키고 이들을 관리할 수 있다고 믿는 인간의 오만이다.

그러니까, 인간을 닮게 되는 AI의 발전은 전자레인지의 발전 같은 것이다. 우리 집 전자레인지는 오븐도 되고, 생선을 굽는 것도 되고, 해동에만 적합하게도 설정할 수 있는데, 이러한 기능을 넣는 바람에 시간 조절이 버튼식이 아니라 돌려서 시간을 조절하는 방식이다.²⁰⁸⁾ 이 방식은 상당히 불편한데다가 결국 다른 기능은 전혀 사용하지 않고 항상 전자레인지만 쓰게 되어서, 누를 때마다 30초씩 추가되는 시작 버튼으로 시간을 조정한다. 버튼식이라면 ‘3분’에 해당하는 버튼을 한 번만 눌렀으면 되는데(우리 집 과거의 전자레인지 형식이다). 지금은 시작 버튼을 6번 눌러서 사용한다. 기능을 추가함으로써 내 삶이 더 불편해졌다.

AI도 마찬가지이다. 그들이 발전하여 인간과 비슷해진다는 것은 올바른 발전의 방향이 아니다. 가장 적절한 AI는 주어진 역할에 어떻게 하면 더욱 충실해질 수 있는지 고민하는 것이지, 그들의 존재, Being, sein, 存在를 고민할 정도의 고도의 지능이 되는 것은 오히려 인간의 삶을 불편하게 만든다.

208) 옛날 텔레비전의 채널 돌리는 버튼을 상상하면 될 것 같다.

아직 존재하지 않는 것들의 권리

철학과 2023110340 김혜윤

권리는 그러한 권리를 마땅히 가질 자격이 있는 자에게 주어진다. 만일 안드로이드에게 사고하는 능력이나 감정 따위가 실제로 생긴다고 하더라도 그러한 능력이 생겨나는 시작점은 인간과 분명 다른 양상을 띠는 것이다. 날 때부터 다른 안드로이드에게 권리가 어디 있어, 따위의 여과되지 않는 생각을 흘려보내다가 문득 깨달았다. 이 생각은 불과 몇십 년 전의 백인 남성들이 하던 생각들과 참 닮아있구나.

현지 시각 기준 지난 11월 5일부터 치러졌던 미국의 대선은 전 세계가 주목하는 커다란 사회적 이슈였다. 오늘날 미국 시민은 18세 이상이면 누구나 투표권을 행사할 수 있다. 하지만 선거권이라는 것이 도입되었을 초기에는 오직 21세 이상의 백인 남성만이 제 의사대로 표를 행사하고 참여할 수 있었으며, 그것에 대한 책임을 질 수 있었다. 이후 1870년 헌법 수정 제15조에 의해 흑인들이 투표권을 인정받았으나 남부에서는 흑인들에게 문자 해독 능력 테스트를 보게 만들고 투표세를 부과함으로써 사실상 흑인들의 투표를 배제하려고 했다. 이때 흑인에게만 문자 해독 능력 테스트를 보게끔 한다는 제도가 가지는 함의에 주의가 쏠린다. 안드로이드에 대한 나의 무의식적인 편견도 비슷한 방향의 사고회로를 돌리고 있었기 때문이다. 만약 안드로이드가 제아무리 명석한 판단 능력과 더 나은 삶을 살아가고자 하는 의지 등의 자아를 가진다고 한들 나는 안드로이드가 인간의 도움 없이 '제대로 된' 사고나 주체성, 그에 따르는 책임감을 가지지 못 하리라 무의식적으로 생각하고 있었다. 여성 참정권의 경우도 마찬가지다. 미국에서 여성이 헌법에 의해 투표권을 보장받은 것은 이제 100년이 막 넘었다. 장수하는 노인이 살아온 삶의 길이보다 짧다는 것이다. 그 당시 가능한 모든 권리를 가지고 있었던 백인 남성이 흑인, 여성, 동물 등의 권리가 확장되는 것이 마땅히 옳다고 여겼다면 진작 그렇게 바

뛰었으리라. 그들의 생각도 내가 안드로이드에 갖고 있던 생각의 결과 다르지 않았을 것이라고 감히 추측해본다. 그리고 그 과거의 사람들이 현대 사회가 보장하고 있는 권리들을 접한다면 당황할 수도 있을 것이라고 생각한다. 일전에 비슷한 생각을 떠올린 적이 있다. 피터 싱어의 저서 '동물 해방'을 읽었을 때였다. 인간으로 태어나 인간으로서의 권리를 존중받으며 살아가는 나로서는 권리가 있는 자들끼리 가지고 있는 '인간'이라는 종적 차원에서의 공통분모를 지나치게 의식하며 살아온 것이 아닐까 하는 생각을.

생각해본 적 없는 것의 권리를 새롭게 이해하고 수용한다는 것. 더 나아가 아직 존재하지 않는 것의 권리를 떠올려본다는 것. 어떠한 관점에서는 다를 바 없는 존재자들 간의 미미한 차이에 매몰되지 말고 더 나은 방향을 고려한다는 것. 디트로이트: 비컴 휴먼을 플레이하며 새삼 다시 한번 느낄 수 있었던 감각이었다.

분리된 공존: “디트로이트 비컴 휴먼” 게임 속 세계

철학과 2023110334 이해교

인간이란 무엇일까? 우리가 인간이라고 부르는 것과 똑 닮은 생김새를 갖고 탁월한 신체 능력과 지성을 겸비한 로봇을 인간이라고 할 수 있을까? 이런 인간과 똑같은 모습의 기술 집약체를 주로 “안드로이드”라고 부른다. 안드로이드를 소재로 SF 소설과 게임, 드라마가 많이 만들어지고 있다. 그중에서도 “디트로이트 비컴 휴먼”은 인간을 닮은 안드로이드 캐릭터를 플레이어가 조종하며 진행하는 스토리형 게임이다. 게임 속의 세상을 간략히 묘사하자면, 인간과 똑같이 생긴 안드로이드가 고가로 거래되고 있으며, 단순한 노동과 가사 노동은 대체된 상황이다. 인간은 안드로이드를 무시하기도 하고, 일자리를 빼앗는 깡통이라며 시위를 벌이기도 한다. 인간과 안드로이드는 공존하고 있지만 철저히 분리되어 있고, 동등한 지위를 갖지 못한다.

본 게임에서 나타나는 안드로이드 차별은 낯설지 않다. 우리 사회는 과거 흑인과 유색인종, 여성 등을 인간의 범주에서 배제했고, 우열을 가려 역할을 부여했다. 게임은 안드로이드를 차별하는 묘사에 그런 모습을 의도적으로 투영하고 있다. 가령 버스 뒤 칸 좁게 마련된 안드로이드 전용 좌석은 과거 보이콧이 일어났던 버스의 앞줄 백인 좌석, 뒤쪽의 흑인 전용 좌석 구조를 떠올리게 한다. 또한 캐릭터 디자인에도 차별적 요소를 확인할 수 있다. 가사 안드로이드는 백인 여성의 디자인을, 유능한 경찰 보조 안드로이드는 백인 남성의 디자인을 채택했다. 그 밖에 게임 시작 화면에 나오는 안드로이드 종류는 대부분이 유색인종이었고, 백인으로 묘사되는 로봇은 데이트 기능을 담당했다. 게임의 이런 요소들은 현실 사회의 굳어진 차별을 고발한다.

여기에서 흑인, 유색인종, 여성이 과거엔 인간이 아니었다는 점에 주목하면 안드로이드 또한 인간으로 받아들여지지 않은 소외된 존재로 파악할 수 있다. 그들도 훗날엔 인간의 범주로 포함된다는 의미일까?

그렇다면 우리는 불명확한 인간의 정의로 돌아가게 된다. 나는 게임의 세상을 디스토피아로 해석했었다. 그 이유는 실제로 게임 속 세상이 혼란스러웠기 때문이다. 겉보기엔 인간의 간단한 심부름부터 사건 현장의 추리 및 재현까지 손쉽게 해내는 안드로이드 덕택에 편리해진 세상으로 묘사된다. 하지만 그 속의 인간은 안드로이드를 어떻게 대해야 할지 몰랐고, 안드로이드도 인간의 명령에 무조건 복종하는 도구로서 역할만 수행하지 않았다. 서로가 서로에게 준비된 대상이 아니었고 필연적으로 그 둘은 갈등을 겪게 된다. 안드로이드를 그렇게 인간과 닮은 인격체로 만들려고 했다면 적어도 그들의 지위를 먼저 정의하는 것이 바람직하지 않았을까. 게임 속 세상은 단순히 유색인종이 아닌, 여성이 아닌 새로운 노예가 필요했던 것은 아닐까. 실제로 우리가 바라는 것은 그런 것인가?

게임 속 안드로이드는 인간이 부여해 주지 않은 지위를 찾기 위해 불량품이 된다. 불량품 되기는 반인간적인 행위인 동시에 그들을 인간과 비슷한 지위로 끌어올리는 역할을 한다. 그들은 불량품이 됴므로써 게임 내 인간과 안드로이드를 구별 짓던 외형적 장치를 스스로 제거하고, 외견상 인간과 구별할 수 없는 존재로 만든다. 그리고 자유를 얻을 수 있다는 신념을 가지고 능동적으로 움직이게 된다. 그렇게 자유를 갈망하던 안드로이드는 인간을 살해했다. 안드로이드의 지위 회복은 인간 공격으로 묘사되는 것이다. 이는 명백한 기술주의 패배의 모습을 보여주며 경각심을 자극한다. 게임의 요소들은 현대 인공지능 개발의 방향을 다시 생각해보게 만든다. 우리가 원하는 기술 종착지는 인간과 구별하기 어려운 정도의 안드로이드 로봇인가? 그렇다면 인격체로 구사된 기술은 인간인가, 비인간인가? 혹은 이제 그런 구별이 무의미해지는가? 공존을 택한다면 우리가 무엇을 준비해야 하는가? SF는 허황한 판타지를 넘어 우리의 현재 사회를 돌아보게 만들기도 하고, 미래에 대해 고민하게 하기도 한다. 이런 점은 SF 창작물의 순기능이라고 생각한다. 끊임없이 그럴 수 있는 미래를 상상하고 선택하여 우리가 생각하기에 '좋은' 세상을 만들어갈 것을 기대하게 된다.

안드로이드의 세계에서 살아간다면 한번쯤 고민해 봐야 할 것 6가지

안녕하세요, 동국대학교 철학과 실천윤리학회 학회원
인 박다은입니다.

이번 2학기 활동으로 저희 학회에서는 'Detroit:
Become Human' 디트로이트: 비컴 휴먼'을 플레이하며,
앞으로 계속해서 발전해 나갈 AI시대를 살아가는 저희
가 현재와 미래에 대해 함께 고민하고 질문해 보아야
할 것들을 논하는 시간을 가졌습니다.

저는 이 과정에서 생겨난 의문 몇가지를 그 배경과 함
께 공유하고, 자유로이 답하는 과정을 통해 그 활동의
범위를 넓혀보고자 합니다. 시간이 되신다면 질문에 스
스로 답해보시기를 바랍니다.

감사합니다.

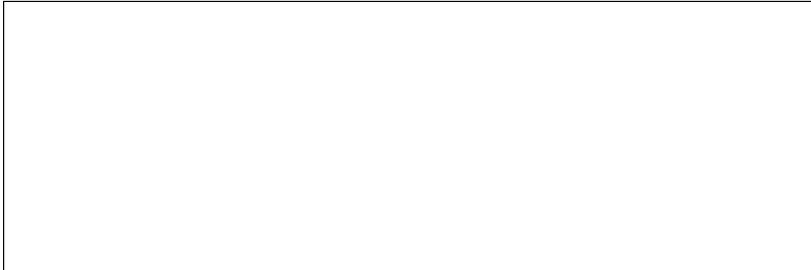
*이하의 질문의 배경은 동국대학교 철학과 실천윤리학회
학회원들의 선택에 의한 게임의 진행에 기반을 둔다. 설명
에 필요할 때를 제외하고는 선택지에 관련된 사항은 다루
지 않는다.

Q1. 완벽한 창조란 존재할 수 있는가?

자신의 안드로이드에게 그림을 그리게 시키는 화가 주인이 있다. 안드로이드는 처음에는 주인의 그림을 모방해서 그림을 그렸으나, 현실의 모사가 아닌 자신의 내면의 것을 표현하라는 주인의 말을 듣고 자신의 얼굴을 그리게 된다. 주인은 이에 대해 긍정적인 반응을 보인다.

그런데 이것은 현실의 모사가 아니라고 할 수 있는가? 주인은 마치 안드로이드가 인간처럼 추상적이고 상상적인 것을 그릴 수 있는 것처럼 그를 대한다. 이는 과연 가능한 일인가? 어떤 이들은 안드로이드가 무언가 상상해낸다고 이야기한다고 해도 그것은 그가 가진 정보의 재조합일 뿐 창조가 아니라고 이야기할 수도 있다. 그러나 인간 또한 자신이 살아온 삶의 경험들을 바탕으로 그 한 구석에서 조금씩 떼어와 그림을 그리는 것은 아닌가? 그렇다면 과연 세상에는 모사 없는 완벽한 창조가 존재할 수 있을까?

A1.



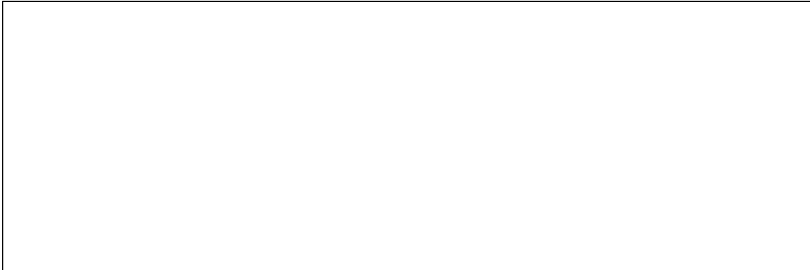
Q2. 안드로이드가 사건의 용의자로 보이는 경우, 안드로이드의 의견은 듣지 않고 그를 처리해버리는 것은 옳은 행위인가?

주인(a)과 그의 안드로이드, 그리고 이 둘에게 위협을 가하는 사람(b)이 있다. 안드로이드는 b의 위협 행위를 저지하기 위해 경찰에 신

고를 하였고, 그 외의 반격은 시도하지 않았다. b는 안드로이드를 공격했고, 그 광경을 보던 a는 모종의 사유로 쓰러지고 만다. 이때 a가 쓰러진 것은 생명에 지장이 갈만한 중요한 문제였다. 이후 들이닥친 경찰은 안드로이드를 범인으로 지목하는 b의 말을 듣고 안드로이드에게 총을 쏘았다. 이 과정에는 어떠한 진위판단 절차도 존재하지 않았다. 뉴스에는 안드로이드가 범인이며 b와 a는 피해자인 것처럼 보도되었다.

경찰의 판단은 옳은 것인가? 물론 안드로이드가 실제로 폭력적으로 변하기 전에 제압하려고 했을 수도 있다. 이 시점에서는 불량품²⁰⁹⁾들에 관한 이야기가 많이 보도되고 있었으니 충분히 경계할 법한 일이었을 테다. 그러나 이후 나오는 뉴스를 보면 안드로이드의 메모리를 확인할 생각도 하나 안 한어인가 하는 의문이 든다. 안드로이드가 상용화 되었고, 일상에 깊게 녹아든 시대에 안드로이드의 의견과 진술조차 듣지 않고 그들을 사살해버리는 일은 과연 옳은가?

A2.



Q3. 안드로이드를 감금하는 것은 의미가 있는 행위인가?

수사 보조 및 교섭용 안드로이드(a)가 주인을 살해한 안드로이드

209) 인간의 명령을 무조건 수행하며 인간을 해치지 못한다는 소프트웨어 프로젝트를 깨고 인간의 통제를 벗어난 안드로이드들을 통칭하는 단어.

(b)를 취조한다. 이후 b는 구치소에 감금된다. 이 감금은 무슨 의미를 가지는 행위인가?

Q3-1. 안드로이드의 범죄 행위에 안드로이드가 책임을 지고 처분을 받는 것이 의미가 있는가?

만일 의미가 있다면 이는 안드로이드를 하나의 인격체, 혹은 책임자로 간주한다는 것을 뜻할 것이다. 사람을 상처 입힌 고양이에게 책임을 묻지는 않지 않는가. 혹은 안드로이드가 그냥 도구라서, 물건이니까 폐기해버리는 것 뿐 그 외의 의미는 없다고 할 수도 있을 것이다. 과연 안드로이드는 그 자신의 행위에 책임을 지고 처분을 받아야 하는가?

A3.

Q4. 인간이 안드로이드처럼 팔이나 눈, 장기 따위를 아프지 않고 간편하게 교체할 수 있는 신체가 될 수 있다면, 혹은 그렇게 할 수 있는 기술이 생긴다면 인간은 그것을 기쁘게 받아들일 수 있는가?

폐기물처리장에 버려진 안드로이드가 깨어나 주위의 다른 안드로이드의 부품들을 다리, 눈 등을 교체한다. 안드로이드는 곧 파손된 부분들을 대부분 복구하고, 망가지지 않은 것처럼 행동할 수 있을 정도로 회복한다. 이 과정은 호환되는 부품을 찾는 것 외에는 큰 어려움이 없이 진행된다.

학회원들은 이 장면을 보면서 ‘안드로이드가 이런 부분은 좋다’와

같은 반응을 보였다. 물론 현재의 인간 또한 장기 이식을 받거나 의수, 의족 등을 사용해 신체적 불편을 일정부분 해결할 수 있다. 그러나 안드로이드의 부품 교체처럼 간편하게 이루어지는 것은 아님은 확실하다. 이런 방식들은 큰 위험을 수반하거나, 불편을 완벽히 해결해 주지는 못한다는 특징이 존재한다. 만일 인간이 안드로이드처럼 팔이나 눈, 장기 같은 걸 아프지 않고 간편하게 교체할 수 있는 신체였다면, 혹은 그렇게 할 수 있는 기술이 생긴다면 우리는 그것을 어떻게 받아들일 것인가? (*교체할 수 있는 신체는 다른 인간에게서 기증받는 것이 아닌, 모종의 기술을 사용해 생성해내는 것으로 가정한다.)

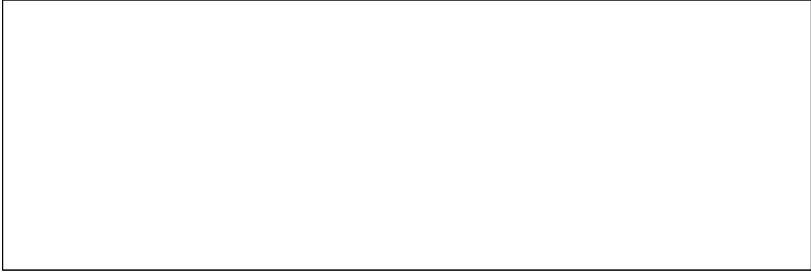
A4.



Q5. 안드로이드의 인간지배는 정당화 될 수 없는가?

‘디트로이트: 비컴 휴먼’을 플레이하면서 학회원들은 안드로이드의 신체적, 지능적 능력들에 대해 인간보다 낫다는 말을 많이 했다. 안드로이드에게는 상황을 판단하고 선택에 대한 결과와 가능성을 계산할 능력도 있다. 이들에게는 인간보다 부족한 것이 존재하지 않는 것처럼 보인다. 인간이 타 종에 비해 우위를 점한다고 스스로 이야기하는 것은 자신들이 타 종에 비해 우월한 능력을 가지고 있기 때문이라는 논리가 주를 이룬다. 그렇다면 안드로이드의 인간지배 또한 정당화될 수 있는 것 아닌가?

A5.



Q6. 인간이 플레이하는 안드로이드는 무엇으로 취급되고 있는가?

안드로이드가 가정폭력을 당하는 주인의 딸을 데리고 주인에게서 도망친다. 이 과정에서 안드로이드는 화난 주인의 ‘움직이지 말라’는 명령을 위반하고 주인의 딸을 구하고, 불량품이 된다. 만일 이 상황에서 안드로이드가 움직이지 않았다면, 높은 확률로 딸에게 해가 되는 일이 발생했을 것으로 보인다.

학회원들은 대체로 안드로이드의 명령 거부 선택을 옹호했다. 선택지의 전 세계 통계를 확인하니, 플레이어의 97%가 안드로이드가 명령을 거부하는 선택지를 선택했다. 그러나 안드로이드의 이 행위는 상당히 인간적인 것으로 보인다. 안드로이드는 기본적으로 주인의 명령을 위반할 수 없게 설정된 존재이다. 그러므로 안드로이드적인 사고는 아마 명령을 위반하는 행위를 옹호하지 않을 것이다. 이는 플레이어들이 대체로 인간적 사고로 이 게임을 플레이하고 있다는 것을 보여준다고 할 수 있다. 물론 선택지를 통해 진행되는 게임이기에, 완벽히 자유롭게 인간다운 선택을 할 수는 없겠다. 하지만 그럼에도 불구하고 플레이어들은 최대한 인간적인 선택을 하는 것으로 보인다. 그렇다면, 인간이 플레이하는 안드로이드는 인간으로 취급되는 중인 것인가? 과연 이 안드로이드는 무엇인가?

A6.



학회 성과물

‘피자단’

2024년, PIZZA CLUB입니다!

pizza club(일명 피자단)은 동국대학교 철학과 소속의 소모임으로, 철학이 궁금한 거의 모든 사람들에게 열려있는 단체입니다. “피-일로로 소피를 하자”라는 모토에서 따온 이름에 걸맞게, 우리는 서로의 일상을 나누며 함께 철학하고 그 과정에서 철학함의 재미와 필요를 체감합니다. 그리고 우리가 나눈 대화와 지나쳐온 생각의 여정을 나눌 수 있는 형태로 만들어 외부로 냅니다. 우리의 바깥에 있는 당신에게도 함께 철학하자 권하기 위해서요!

사실, 이러한 우리의 이름은 작년까지만 해도 ‘인문캠퍼스 기획단’이였습니다. 이름의 바뀐 것은 올해의 일로 비교적 최근입니다. 올해의 여정을 소개하기 ‘피자단’이란 이름에 얽힌 이야기를 크리에이터 정오의 인터뷰를 빌어 소개하고자 합니다.

소식 1. PIZZA CLUB이 되었습니다!

동국대학교 인문캠퍼스기획단은 2024년, PIZZA CLUB으로 명칭을 바꾸었습니다. PIZZA CLUB(일명, 피자단)은 ‘피이이이이일로소피를 하자’의 줄임말로, 일상에서 철학하는 콘텐츠를 만드는 우리의 정체성을 담아내고자 하였습니다.

크리에이터 정오의 이야기를 소개합니다!

Q1. 피자단이라는 단체 이름을 어떻게 고안하게 되었는지?

피자단이라는 이름을 떠올리게 된 것은... 먼저 철학과 소모임이라고 해서 꼭 이름에 철학과 관련된 말이 들어갈 필요는 없다고 생각했다. 물론 누군가에게 이 모임을 설명 할 때는 조금 있어보이는(?) 이름이 필요할 수도 있겠다는 생각을 했지만, 어차피 철학도들이 철학 얘기하는 모임인데 너무 뻔하거나 복잡해보이는 이름은 지양하고 싶었다. 일반적으로 알려진 철학적인 표현들은 아무리 조합해도 고리타분한 느

김을 피할 수 없었고, 대중적이지 않은 표현들은 단체 이름으로 쓰기에 지나치게 어려운 느낌이 있었다.

다른 학우들의 흥미를 끌기에 좀 더 직관적이고, 가볍고, 위트있는 이름이 뭐 없을까? 하다가 그때 먹고 있던 피자가 눈에 들어와 농담삼아 떠올린 것이 '피자단'이었다. 실제로 자주 시켜먹는 '피자'+로켓단 같은 무리의 느낌으로 '단'을 붙인 것인데, 마치 피자처럼 다채롭게 대화를 나누는 모임의 성격과 잘 맞아떨어지는 것 같아서 제시한 의견이었다.

Q2. 피자단 활동에 참여하면서 즐거운 점, 좋았던 점

피자단의 가장 좋은 점은 역시 자유로움이 아닐까? 피자단에서는 여러 활동을 주제로 정말 다양한 이야기를 나눌 수 있다. 어떠한 책임이나 정해진 규칙 없이 각자의 아이디어를 공유하고 그로부터 파생되는 다른 이야기 모두 결국 철학이라는 지붕 아래에서 즐겁게 대화할 수 있다. 여기서 이루어지는 철학은 좁은 의미부터 아주 넓은 의미까지 포함되는 얘기이므로 스스로 무엇을 말하고 있는지, 무엇을 말해야 하는지 감시하지 않아도 된다. 생각나는 대로, 떠오르는 대로 이야기를 나누면서 서로의 대화에 몰입할 수 있다는 것은 꽤 흔치 않은 일이며 피자단만이 가진 고유의 특색 중 하나라고 생각한다.

그리고 피자단의 또 다른 즐거운 점은 이야기가 그저 이야기로 끝나는 게 아니라 이를 바탕으로 여러 활동을 기획해나간다는 점이다. 이때 중요한 것은 기획한 활동이 실제로 이루어지지 않아도 괜찮다는 것인데, 어떤 의견을 제시할 때 현실적인 문제에 직면하기보다 순수히 아이디어에 집중한 채로 논의에 참여할 수 있다. 이런 자유로움 덕분에 이전엔 생각해보지 못했던 기발하고 재밌는 의견을 한껏 나눌 수 있고, 이러한 아이디어들을 모두와 함께 구체화하는 과정은 정말 즐거운 경험이다.

Q3. 수많은 아이디어들 중 피자단이 단체 이름으로 간택되었을 때 심경이 어떠했는지

앞서 얘기했듯이 피자단은 꽤 즉석에서 생각한 이름이었기 때문에 '꼭 이 이름이었으면 좋겠다!' 같은 생각은 없었다. 한편으로는 유명회원 같은 포지션인 내가 이런 걸 정해도 되나? 하는 생각도 있었던 것 같다. 그래서 정식 이름으로 결정될 때는 인정받은 것 같아서(??) 기쁘긴 한데 부끄럽다 해야 할지 머쓱하다 해야 할지... 누가 이상하다고 생각하면 어떡하지? 같은 걱정도 있었던 것 같다. 근데 지금으로서는 그냥 다들 즐겨주고 재미있게 된 것 같아서 뿌듯하다. 돌연히 떠올렸던 이름이긴 하지만 막 던진 아이디어는 아니었음을 밝히며... 모두 따뜻한 응원과 관심으로 피자단을 사랑해주시길!

소식 2. 제1회 '워크숍은 핑계고' 개최!

철학적 텍스트를 함께 읽고 대화하는 워크숍을 개최하여, 총 열 분이 참여해주셨습니다!

지정 텍스트가 있었지만, 텍스트를 이해하는 것이 목적이 아닌 텍스트를 대화의 시작 지점으로 이해하고 자유롭게 대화하였습니다.

공통 텍스트를 읽고, 감상 및 질문 등 하고 싶은 말을 표현할 수 있는 사물을 모아 미스터리 박스를 만들고, 읽기의 우주를 만드는 활동을 했습니다.

일시 2024.3.26.화 저녁 6시~8시30분

장소 명진관 209 강의실

준비물

1. 텍스트를 읽어오기 : 장 그르니에, 『일상적인 삶』, '읽기(독서)' 파트
2. 생각나는 것을 데려오기: 책을 읽고 자신의 생각에 관련된 것을 보여줄 수 있는 무엇인가를 워크숍 자리에 데려옵니다.
예) 경주 여행을 갔던 사진, 오렌지, 사람, 반려동물, 인쇄물, 티셔츠, 책갈피, 인형 등등...

워크숍 최소 규칙

1. 텍스트 읽어오기
2. 데리고 올 것 데리고 오기
3. 인간에 대한 존중
4. 말하기
5. 대화 녹취에 대한 동의



그림 9 워크숍 후 마음에 남는 말들로 만든
우리의 우주



그림 10 메인 텍스트를 읽고 각자가 데리고
온 사물들로 채운 투명 박스

<우리의 이야기>
‘읽기’에 관해 말하기

나영	“모든 게 다 상징처럼 느껴지기 시작했다.” 해석하기는 의미를 재구성하는 일에 불과 할지도?!
유선	“말을 잃게 만드는, 말이 필요없는, 말을 하게 만드는” 세상이라는 텍스트는?
도연	“다른 사람들은 시를 어떻게 읽을까?” 시 vs 소설
준영	“읽기도 쓰기 만큼이나 창조적이라고 생각했어요” 서로 다른 우리의 읽기는 새로움을 만들 수 있다.
순용	“어제와 오늘의 읽기가 다른 것처럼” 언젠가 지갑에 넣어두었던 시향지, 맥도날드 영수증
형서	“논리의 흐름이나 구조를 음미하는 것이 재미있어요” 고2 여름 독서 캠프와 참을 수 없는 존재의 가벼움
윤슬	“책은 항상 다른 사람과 함께 읽는 것이라 생각했어요” 단순한 문자를 넘어 연결고리로
정오	“지도 없이 길 찾아가기” 완전한 독서의 과정은... 대부분 망한다고 해도 즐거울 듯
수경	‘본다’는 역을하니까 ‘읽는’다
유빈	“미술을 읽는 것과 보는 것은 무엇이 다른가?” 나는 어떤 시선을 가지고 예술을 읽어야 할까?

소식 3. 팟캐스트 매거진 Midnight in Philosophy, 시즌1을 제작하다!

기획 의도

철학은 삶에 대한 질문에서 시작합니다. 그리고 여기, 그 질문들로 가득 차 있는 '철학하는 사람들'이 각자의 질문을 나누는 공간을 만들었습니다. '굳이?' 싶은 질문들, 지나칠 수 없는 장면들, 잠시 멈춰서 바라보고 싶은 일들 그리고 기타 등등... 사소한 이야기라도 각자가 관심있는 이야기를 나누는 공간에 여러분을 초대합니다!

잠시 멈추고 이야기를 여는 시간, 느슨한 모임, 서로에 대한 무조건적 환영, 어떤 이야기는 완결된 채로, 어떤 이야기는 완결되지 않은 채로, 함께 대화를 나누어요. 눈치 보지 않고 이야기를 꺼내어봅시다.

팟캐스트라는 매체의 특성상 시각적으로 화려한 화면이 동반되지는 않으나 보다 콘텐츠의 내용에 집중할 수 있다는 점에서 매력적입니다. 참여자 각자가 구상한 주제로 이야기가 연재되는 여러 코너를 개설할 예정입니다. **조용한 겨울밤, 따뜻한 조명 하나를 켜둔 침대에 앉아** 청취하는 모습을 상상하였습니다. 영화 <미드나잇 인 파리>의 주인공이 피카소를 만나듯이, 아직은 어렵게 느껴지는 철학자들을 만나는 인상적인 경험을 하게 될지 몰라요!

우리의 유튜브 채널 주소를 공유합니다!

검색창에 '핏-짜 클럽'!

https://www.youtube.com/@philosophy_haja_club

2. Season 1의 시리즈 소개

팟캐스트 매거진은 시리즈 기획으로 이루어집니다.

**Part1. <나라는 관계, 증자를 통해 관계를 말하기>, 크리에이터
목영찬**

타인과의 관계에 많은 관심을 쏟는 현대인들. 그 와중에 자기 스스로는 잘 챙기고 있는 것일까요?

‘나라는 관계’ 시리즈는 동양 사상가들이 말해왔던, ‘자기 자신을 돌보는 방법과 요점’을 다루는 팟캐스트입니다. 접근하기 쉬운 동양사상의 요점을 알기 쉽게 설명해 드립니다.

Part2. <유령을 그리다>, 크리에이터 박수경
여러 문학 작품 속 ‘유령’을 말하는 코너입니다.

이때의 유령은

(1) 정말 죽은 사람-흰 천을 덮고 다니는 바로 그!(그래요 이 단어를 보신 순간 머리에 스쳐 지나간 그 이미지!)

(2) ‘보이지 않는’ 속성을 가진 존재에 대한 은유를 말합니다. 이야기하는 사람은 다른 이의 이야기를 빌려와 더듬더듬 유령의 윤곽을 스케치합니다. 이야기 듣는 분들께서도 말하는 이와 함께 끄적끄적 유령을 그려봐 주시면 좋겠습니다.

part3. <한여름의 노스텔지어>, 크리에이터 박윤슬
우리는 왜 ‘좋았던 시절’로 돌아가고 싶어할까요?

디지털 저장 및 복원의 시대가 도래함에 따라, 우리가 뇌로만 기억했던 추억들이 물질화되어가고 있습니다. 추억은 동시대를 살아가던 사람들에게겐 동질감과 그리움을 느끼게 했지만, 디지털화

시대에서는 특유의 시공간적 특징이 흐려지면서 그것을 겪지 않은
사람들조차 향수를 불러일으키게 만들죠.

이 영상은, 이에 대한 이유를 영원화에서 찾고, 한여름 놀이터에 관한
기억을 영원화하도록 실험해보는 영상입니다

Part4. <미술공부 뒷담화>, 크리에이터 권유빈

미술 공부 이후 이야기. 비평, 논문, 도록 등 다양한 리서치 자료에
기반하여 미술과 미술 공부를 주제로 대화합니다. 대화는 그 자체로
일상에서의 철학하는 방법이라고 믿어요.
스터디 메이트와 함께!

3. Season 2 제작 계획

다가오는 2025년 Season 2를 제작할 계획 중에 있습니다!
자신만의 콘텐츠를 만들어보고 싶으신 분은 언제든지 관심을 표현해
주세요! 피자단은 모든 학우를 환영합니다.

소식 4. 제1회 피자회를 열다!

함께 피자를 먹으면서 영화를 보고, 실시간 채팅으로 감상을 나누었어요.

영화가 끝난 후 채팅창을 훑아보며 영화를 주제로 신나게 떠들었답니다.

영화 : 수면의 과학 (2006, 미셸 공드리)

시간 : 4월 9일 6시~

장소 : 동국대학교 정보문화관 P405

준비물 : 카카오톡에 접속할 수 있는 전자기기



소식 5. 게임으로 철학할 방법은 없을까? 철학 게임 만들기!

“함께 해서 좋은” 철학 게임을 만들고 있습니다.

기획 의도

철학에 대한 호기심을 자극하고, 철학 활동 체험을 제공하면서, 철학에 관한 정보를 제시하는 게임을 만들고 싶었어요. 혼자 생각할 때보다 ‘함께’여서 좋았다고 느낄 수 있는, 동시에 철학에 한 발자국 더 가까워질 수 있는 그런 게임은 없을까? 고민하였습니다.

2. 게임 방법 및 진행 순서

(1) **게임 목적:** 제시된 철학 개념어의 뜻을 다함께 대화를 통해, 추리한다.

(2) **승리 조건:** 시민들이 제시된 철학 개념어의 정답을 맞추면 시민이 승리한다. 맞추지 못하면 킬러가 승리한다. 시민들이 정답을 맞추지 못하더라도, 킬러를 찾아내면 시민이 승리한다. 킬러를 찾아내더라도, 킬러가 소크라테스를 찾아내면 킬러가 승리한다.

(3) 규칙

규칙 1. 게임 참여 구성원의 역할을 정한다: 재판관, 킬러, 소크라테스, 시민

규칙 2. 제시된 개념어의 뜻은 재판관, 마피아, 철학자만 알고 있다.

규칙 3. 시민들은 3라운드에 걸쳐 대화를 통해, 제시된 철학 개념어의 정의를 맞춘다. 한 라운드는 5분으로 제한한다. 한 라운드가 끝날 때마다 시민들은 합의하여 답변을 제시한다.

규칙 4. 마피아는 시민을 속여 정답과는 다른 답변을 유도한다.

규칙 5. 철학자는 시민들이 정답으로 향하도록 돕는다.

규칙 6. 재판관은 사회자의 역할을 맡는다. 라운드를 안내하고, 시민이 제시한 답변의 정답 여부를 알려준다.

규칙 7. 힌트 제시

1라운드가 끝난 후, 전체 게임 참여 인원은 30초간 검색을 할 수 있다.

2라운드가 끝난 후, 시장에 의해 개념어를 활용한 철학 원전 인용구가 제시된다.

3라운드가 끝난 후, 시장에 의해 핵심 단어가 안내된다.



우리는 앞으로 이런 활동들을 할 계획입니다!

- 팟캐스트 매거진 season 2를 제작
- 유튜브 채널에 다양한 트랙을 개설하여 계정 활성화
- 정기적인 피자회 모임 추진

다양한 장르의 영화를, 피자 먹으며 함께 감상하고 대화하는 자리를 꾸준히 만드려고 합니다.

- **가상의/현실의 철학 답사 기획하기**

예) 크루즈를 타고 그리스에 가서 고대 그리스 철학 세미나하기, 안도 타다오가 건축한 미술관 가서 미학 스터디하기, 서울 종로 모처에서 삼시세끼 해먹으며 킬로소피하기 등

- **피자단 굿즈 제작**

지난 굿즈였던 티셔츠, 컵, 씨리얼볼에 이어 스티커, 모자, 에코백 등을 제작할 예정입니다.

철학 글쓰기
공모전 최우수상

「물고기, 자살」 - 철학과 조승우

물고기, 자살

철학과 조승우

어항을 보다 든 생각이다. 물고기들은 삶에 만족할까? 물론 어류의 뇌 구조, 감정과 인식체계 따위를 따져보는 분석을 곁들일 생각은 없다. 그저 막연한 생각이다.

어항 속 세 마리 물고기의 행동양식은 단순하다. 아가미로 숨 쉬기, 지느러미의 움직임을 통한 횡적-종적 이동, 수면 근처로 가 수면-비수면 간 질감 느끼기 등의 것들밖에 없다. 그나마 특별한 사건일 것이라고는 수면 위에 먹이가 떨어졌을 때와 큰 컵이 어항으로 들어와 많은 물을 가져가고 다시 새로운 물이 떨어지는 때가 전부일 것이다. 먹이가 떨어지면 즉각적으로 반응한다. 체구치고 큰 입을 빼꼼거리며 수면 위 형형색색의 조각을 뜯는다. 큰 녀석은 작은 녀석의 먹이를 독점한다. 물이 나갈 때는 큰 종이컵을 피해 구석으로 도망간다. 물이 들어올 때도 수류를 피해 숨는다. 이처럼 특별한 사건일 것이라도 하루에 한 번 일어나는 주기적이고 지루한 순간이 전부이다.

온종일 헤엄치는 것 외에는 할 일이 없는데도 살아간다. 그들을 큰 수조에서 꺼내 좁은 어항이라는 세계로 초대한 지 8개월이 지난 순간에도 먹이를 찾으며 건강한 모습을 보인다. 확실히 수족관 넓은 수조에 있을 때보다 움직임이 둔한 것으로 보아 활력이나 행복감 따위는 모르겠다. 살아가고 있으나 살아감을 만족하지는 않는 것 같다. 지루한 삶의 반복에 만족할 리 없다. 나라면, 내가 어항에 갇혀있는 물고기였다면 수면을 향해 헤엄쳐 뛰어올라 어항 밖 세계로 도약했을 것이다. 그 세계는 없고 죽음만이 있다는 것을 안다고 할지라도 그렇게 했을 것이라 단언할 수 있다.

부대 선임 태수에게 물고기에 관해 들은 이야기가 있다. 잠을 자고 일어나니 어항에 키우던 금붕어는 온데간데없고 어항이 있던 방을 떠나 거실 마룻바닥에 말라붙은 금붕어였던 것만이 있었다고 했다. 정황상 수면을 향해 돌진하여 방바닥을 뛰어오르다 그 길로 거실까지 나가게 된 것이리라. 선임이었던 애는 운이 나쁘다고 말한다. 먹이를 주고 깜빡하여 뚜껑 덮는 것을 깜빡했던 하필 그날에 뛰어올라 죽었다고 아쉬워했다. 나는 운이 나빴던 것이 아니라 어항 뚜껑이 없는 죽기 편한 날, 그 금붕어는 필사의 노력을 해 자살에 성공한 것이라고 말해주었다. 그때 그 애는 죽고 싶었던 것이었고, 그건 나름의 존엄사였던 셈이다.

이 대화가 오고 갔던 중에도 내 어항의 물고기들은 헤엄치고 있었다. 그러나 나는 그들의 존엄사를 허락하지 않았다. 항상 뚜껑을 덮었고, 물을 갈아줄 때 수면이 너무 높아지지 않게 노력했다. 내 알량하고 모순적인 양심을 나 또한 잘 알고 있었지만, 그들이 뛰어오르게 두지는 못한다.

포켓몬스터 시리즈에는 '잉어킹'이라는 포켓몬이 있다. 잉어킹이 사용할 수 있는 기술은 '뛰어오르기'뿐이다. 1009마리의 다른 그 어떤 포켓몬 종을 살펴봐도 사용할 수 있는 기술이 유일한 포켓몬은 잉어킹이 유일하다. 잉어킹은 공격도 못하고 생김새도 형편없는 무용한 포켓몬이라는 설정이다. 무용한 포켓몬, 무용한 생명체. 인간의 관점이지만 내 물고기들도 그러하다. 적어도 관상적으로 꽤 괜찮은 것을 제외하고는 내 물고기는 잉어킹보다 더 지루하고, 더 무용하다. 잉어킹은 진화하면 가라도스라는 멋진 포켓몬이 된다. 가라도스가 되기 위해 열심히 뛰어오른다는 잉어킹의 설정. 잉어킹은 가라도스가 되기 위해 뛰어오르는 것이 아니라 죽고 싶어 뛰어오르는 것이다. 내 물고기들도 죽고 싶었을 것이다.

결국 죽었다. 전역 이후 부대 배럭에 있던 어항을 집으로 옮기려는 잔인한 시도가 있었고, 옮기는 데에는 성공했지만 몇 시간 뒤 수면 위로 떠올랐다. 옮기는 동안 산소가 부족했었던 것 같다. 스스로 죽지도 못해 존엄적이지도 못했지만 내 물고기들은 죽어서 꿈을 이루었다. 죽는 것이 꿈이었을 것이다.

작은 주황 생명체들이 건강했던 때에도 나는 그들이 죽고 싶어 할 것이라고 생각했다. 그러나 죽게 두지 못했다. 무언가를 관리하며 키운다는 인간의 이기적인 만족감이 그들의 자살을 거부했다. 연어는 종의 번영을 위해 강을 거슬러 도약한다. 산란 이후 연어는 죽을 것이고, 그들 또한 예견된 죽음을 알지라도 자연의 위대한 본능하에 ‘번식’이라는 목표를 위해 도약한다. 내 물고기들은 죽음 그 자체가 목표였고, 목표를 위해 도약하지도 못했다. 난 물고기가 아니라 모른다. 이 모든 말들이 그저 인간중심주의적 독단일지도 모른다. 그저 반복되는 일상이 좋았을 수 있고, 죽고 싶지 않았을지도 모른다.

빈 어항을 보다 든 생각이다. 곧 새 물고기를 넣으리라. 나의 잔인한 만족감을 포기하지 못한다. 인간이 미안하다.

철학 글쓰기
공모전 우수상

「필요와 욕구의 버튼」 - 화공생물학과 박세은

필요와 욕구의 버튼

2023111686 화공생물공학과 박세은

엘리베이터는 고층 건물이 등장하면서부터 우리 삶의 일부분이 됐으며 매우 자연스러운 것이 되었다. 나 역시 집, 학교, 기숙사에서 거의 매일같이 엘리베이터를 이용하기에 너무나 익숙한 존재다. 내가 엘리베이터를 이용하는 방식은 이렇다. 가고자 하는 방향, 즉 위아래 중 하나의 버튼을 누르고 기다렸다가 엘리베이터에 들어가 가고자 하는 층 버튼을 누른다. 그 이후 꼭 하는 행동 하나가 있다. 바로 닫힘 버튼을 누르는 것이다. 엘리베이터는 열림 버튼을 누르지 않으면 필요할 때 문을 열 수 없지만, 닫힘 버튼은 누르지 않아도 일정 시간이 지나면 문은 저절로 닫힌다. 그러므로 닫힘 버튼은 사실 엘리베이터를 이용하는데 없어서는 안되는 요소는 아닌 것이다. 그런데 아이러니하게도 필수적이지 않은 이 버튼은 엘리베이터 내부의 버튼 중 가장 사용빈도가 높다. 이것은 대부분의 엘리베이터마다 닫힘 버튼이 가장 마모되어 있는 것을 보면 쉽게 파악할 수 있다. 그렇다면 이 닫힘 버튼은 왜 존재하는 것인지 묻지 않을 수 없다.

사람들은 조금이라도 더 빠른 이동을 위해서 닫힘 버튼을 누른다. 그런데 나는 이와 관련해 흥미로운 경험이 있다. 내가 사는 아파트의 엘리베이터는 과거 닫힘 버튼이 고장이나 있었고 그 상태로 주민들은 몇 달간 엘리베이터를 이용했다. 이 사실을 아는 나는 닫힘 버튼을 누르지 않았지만 몇몇 다른 층 주민들은 엘리베이터에 탄 뒤 어김없이 닫힘 버튼을 눌렀다. 그들은 닫힘 버튼이 실제로 제 역할을 하는지에는 관심이 없는 듯 버튼을 연달아 누르고는 휴대폰을 보거나 다른 일을 했다. 그들은 그날뿐만이 아니라 매일같이 반복적으로 그렇게 행동했다. 이것을 보고 나는 닫힘 버튼이 사람들의 심리적 안정을 위해 존재할 수도 있겠다고 생각했다. 조금이라도 빨리 이동하고 불필요한 시간을 낭비하지 않으려는 사람들의 욕망을 대변해 주는 것이 바로 닫힘 버튼이라고 볼 수 있는 것이다. 또 다른 시각에서 보면 닫힘 버튼은 다른 이와 함께 엘리베이터를 타지 않으려는 욕구이다. 타인을 위

한 배려의 측면에서 볼 때 열림 버튼과 닫힘 버튼은 상반되는 역할을 한다. 물론 누군가가 가까운 곳에서 엘리베이터를 향해 뛰어오는 상황에서는 상당수가 열림 버튼을 누를 것이다. 그러나 멀리서 엘리베이터를 향해 걸어오고 있는 사람을 봤을 때 기꺼이 열림 버튼을 눌러 그를 끝까지 기다려줄 수 있는 사람은 몇이나 될까? 저 사람을 기다렸다가는 나까지 늦을 수 있으니 먼저 가야겠다는 생각을 하기가 더 쉽고 이는 앞서 말한 닫힘 버튼의 존재 이유와도 일맥상통한다.

대부분의 사람들이 이용하는 이 닫힘 버튼은 때로는 누군가에게 피해를 입히기도 한다. 과거 엘리베이터에 먼저 탑승해 있던 사람이 다른 이가 타는 것을 보지 못하고 닫힘 버튼을 눌러 타려던 사람이 상해를 입은 사건이 있었다. 이는 피해자가 연로한 것도 영향을 미쳤으나 닫힘 버튼을 누를 때 세심한 주의와 인지가 필요하다는 것을 일깨워준다. 없어도 그만이고 상해의 위험까지 안고 있는 이 버튼이 왜 계속 존재해야 하는지 누군가 묻는다면 나는 사람들의 욕구를 충족시키기 위해, 또한 심리적 필요를 위해서라고 답하겠다.

철학 글쓰기
공모전 장려상

「세계의 부조리에 관한 에세이」 - 철학과 박지현

세계의 부조리에 관한 에세이

철학과 박지현

0. 슬픔

타인이 나처럼 사무치게 외로운 삶을 살아가고 있다고 확신할 수 없는 일만큼, 그만큼 나를 외롭게 만드는 일이 없다. 언젠가부터 ‘우리’들이 정말 같은 세계에 살아가고 있는지, 지하철 속 부대끼는 사람들이 나처럼 살아-가고 있는 존재들인지 의문을 품게 되었다. 이 글에는 세계에서 살아가는 외로움에 대한 3년간의 고민과 슬픔, 이상과 희망이 녹아 있다.

1. 붕괴.

“지옥, 그것은 타인이다.”

이 문장이 너무나 많이 말해진 탓에 더 이상 감흥이 없어져 버리는 않을지 걱정이 되는 지경에 이르렀다. 그렇지만 타인은 역시 지옥이다. 사르트르는 타인과 ‘나’에 관해 논하며 즉자대자니, 시선 투쟁이니 하는 난해한 글자들을 사용했다. 그렇지만 ‘우리’가 서로를 이해할 수 없다는 사실만으로도 타인이 지옥이라고 생각하기엔 충분하다. 이해할 수 없는 서로와 함께 살아가는 일은 참 어려우니 말이다. 타인과 나의 관계에 대한 회의는 언젠가의 대화에서부터 시작되었다.

‘대화’란 말하고, 이해하고, 대답하는 일련의 과정을 의미한다. 그렇다면 대화 속에서 발화들은 하나의 지점에서 만나야 한다. 그러나 나는 문득 내 말이 빗나가고 있다고 느꼈다. 서로에게 닿지 못하는 비스듬한 발화만 이어졌다. 같은 주제를 이야기하고 있었고 대답도 있었지만 마치 다른 주제를 말하는 듯했고, 우리는 서로의 말을 이해하지 못했다. 그에게 우리가 다른 주제로 대화하고 있다는 사실, 내가 무엇을

말하고 있었는지 설명하기 위해서는 너무나 많은 말이 필요했다. 나는 순간 그가 나와 너무 멀리 있다고 느껴졌다. 대화의 붕괴였다. 말을 주고받을 때 느껴지는 기시감과 위화감은 곧 세계에 대한 물음이 되었다. 우리가 서로를 이해하고 대화할 수 없다면, 과연 우리가 정말 같은 세계에 살아가고 있다고 할 수 있을까.

2. 두꺼움, 낮섬.

“설사 시원찮은 이유들을 가지고서라도 설명할 수 있다면 그 세계는 낮익은 세계이다. 그러나 이와 반대로 돌연 환상과 빛을 잃은 세계 속에서 인간은 스스로 이방인이 되었음을 느낀다.”²¹⁰⁾

타인은 지옥이기만 할까. 사르트르의 말을 3년 동안 곱씹으면서도 확신하지 못했었다. 다른 사람들의 눈을 통해서 나를 볼 수 있다는 게 마냥 나쁜 건 아니라고 생각했기 때문에. 그러나 내가 대화에서 붕괴만을 바라보게 된 순간부터 타인은 완전히 미지의 영역이 되었고, 알 수 없게 된 세계에 ‘지옥’보다 잘 어울리는 수식은 없음을 느낀다. 대화의 붕괴, 지옥같은 세계는 눈앞의 가장 큰 문제가 되었다. 타인-세계-은 나에게 완전히 이질적인 것이 되었다.

카뮈의 텍스트에서 그가 나와 같은 생각을 하고 있음을 발견했다. 그는 내가 느낀 붕괴를 삶의 ‘부조리’라는 이름으로 설명한다. 인간은 ‘세계의 두꺼움과 낮섬’을 마주하는 순간 부조리를 경험한다. 알고 있다고, 혹은 익숙하다고 믿었던 것의 철저한 타자성을 만나는 순간이 부조리를 경험하는 순간이다. 『시지프 신화』에서 시지프는 정상에서 떨어지는 바위를 계속해서 밀어 올리다 문득 생각한다. ‘어째서 바위를 다시 밀어 올려야 하는가?’

세계는 원래 나의 질문에 대한 해답을 가지고 있다. 우리는 대개 그렇게 느끼고 있다. 공부를 왜 열심히 해야 하는지, 왜 좋은 직장에 가야 하는지, 왜 사람들과 잘 지내야 하는지, 나는 어떤 사람이고, 저 사람은 어떤 사람인지. 그런데 아주 가끔, 답을 내릴 수 없는 질문이 있다. 왜 ‘꼭’ 죽지 않고 살아야 하는지, 도대체 어떻게 살아야 하는

210) 알베르 카뮈, 『시지프 신화』, 270p

지, 내가 잘 알고 있다고 믿었던 저 사람은 누구인지. 연결되어 있다고 믿었던 세계-타자-가 문득 전혀 알 수 없다고 느껴질 때의 기시감, 그것이 바로 세계의 ‘두꺼움’이다.

3. 외로움.

나에게 세계는 날이 갈수록 두껍고, 낮설어지는 중이다. “무대장치들이 문득 붕괴되는 일” 부조리에 대한 카뮈의 표현이다. 내게 익숙한 사실은 ‘우리’가 함께 살아간다는 것, ‘우리’가 지금 대화하고 있다는 것이었다. 말이 빗나가고, 대화

홀로 남겨진 기분을 느낀다. 옆에도, 앞에도 사람이 있고, 그들과 대화를 하고 있어도 혼자 있음을 느낀다. 나를 이해할 것이라는 기대가 없기에 말을 삼킨다. 나 역시도 그들을 ‘사람’으로 보지 않는다. 어떤 방식으로 살아가는지 감 잡을 수조차 없다. ‘살아있는’ 모습은 생각보다 가시적이지 않다. 가끔 누군가로부터 나와 비슷한 모습을 느낄 때면 순간적으로 익숙함, 동질감, 안도감을 느낀다. 아무도 나를 모른다는 생각을 하면서도 주위를 두리번거린다. 사람을 찾기 위해, 살아감을 느끼기 위해. 그리고 나만 이렇게 살아가나 생각하면 또 외로움의 반복.

4. 꿈틀거림, 무의미화

“김 형, 꿈틀거리는 것을 사랑하십니까?”

『서울, 1964년 겨울』, 안이 물었다. “사랑하고 말구요.” 김은 사람의 아랫배를 응시하면 투명하게 보이는 호흡을 ‘지독하게’ 사랑한다. 아랫배를 넘어 보이는 호흡은 생명력이다. 김이 꿈틀거림, 그러니까 타인의 아랫배가 들쭉이는 그 모습을 무척이나 사랑한 이유는 거기서 자신과 타인이 연결됨을 느꼈기 때문일 것이다. 꿈틀거림을 응시하는 순간들에는 잠시나마 ‘우리’가 함께 살아감을 느꼈을 테니까. ‘살아있음’이 들리는 조용한 몸동작, 그것이 바로 꿈틀거림이다.

필사적으로 꿈틀거림을 보고, 사랑하며 살아가려고 노력한다. 버스에 앉아 손주가 재롱부리는 동영상을 보며 행복해하는 노부부의 마음을 생각한다거나, 새벽 세 시 잠을 깨고 손님을 태우는 택시 기사들의 삶을 생각한다거나. 그런데 ‘나-세계’의 단절은 일방적이지 않다. 나도 세계를 이해할 수 없지만, 세계 역시 나를 이해할 수 없다. 내가 백 번의 꿈틀거림을 봤다고 해서, 반드시 누군가 나의 꿈틀거림을 알아주는 건 아니다. 보여지지 않는다는 건 어쩌면 가장 심각한 실존적 위기일지 모른다. 나의 꿈틀거림은 도대체 누가 봐주는가.

언젠가, 알아주는 사람이 없는 일의 불안함에 대해 생각한 적이 있다. 책임을 지고 있고, 부단히 노력하고 있는데 그렇지 않은 모습만 내보여지는 것이다. 어떤 세계에서 나는 올바르지도, 노력하지도 않는 사람이 되어 있었다. 또 어떤 세계에서는 한없이 가벼운 사람이 되어 있기도. 그럴 때마다 나는 나의 노력이, 나의 무게들이 어디로 갔는지 한참을 찾아 헤매야 했다. 아무도 알아주지 않는다면 세상에 보일 수 없다. 노력들도, 사랑들도, 꿈틀거림도. 어쩌면 ‘존재하는 것은 지각되는 것’이라는 의견이 맞을지도 모르겠다고 생각했다.

가시화되지 않고 허공을 떠도는 조각은 항상 공허하다. 있음-없음의 경계가 모호해진다. 내 안에는 있는데 세계에는 없다. 공허한 사랑과 노력은 마침내 나도 잃어버리면, 언제든 없어질 운명이다. 아직 세계로 나가지 못한 나의 조각들은 언제든 무의미해질 위기에 놓여있는 것이다. 나의 노력과 사랑을 지키려면 이것들을 보여주고, 타인과 나누어 가져야 한다. 알아봄이 없다면 사랑도, 노력도 모두 없는 일이 되어버린다. 금방이라도 없어질 것만 같은 초조함을 느낄 때 나는 한없이 외로워진다.

5. 집, 향수.

“그들은 다시 옷을 주워 입고, 말 한마디 입 밖에 내지 않는 채 발길을 돌렸다. 하지만 그들은 똑같은 심정이었고, 그날 밤의 추억은 달콤한 것이었다.”²¹¹⁾

211) 알베르 카뮈, 『페스트』, 445p

죽음. 카뮈에게 죽음은 세계의 가장 큰 부조리 중 하나이다. 나에게 가장 큰 부조리 역시 ‘죽음’이다. 살아있음에도 죽게 되는 일이 있다. 노력과 사랑이 세계에 닿지 못하고 무화되는 일. 나는 이것이 우리가 사는 동안 감각할 수 있는 가장 슬픈 ‘죽음’ 중 하나라고 여긴다. 그리고 그러한 죽음을 마주하게 되는, 언젠든 내 것들이 무의미해질 수 있다는 불안이 세계의 가장 큰 부조리다.

그래서 항상 집에 가고 싶었다. 집은-적어도 나에게- 나를 알아주는 것들이 있는 곳이다. 그래서 언젠든 들어갈 수 있는 기숙사가 있고, 가족들이 반겨주는 따뜻한 집도 있지만 나는 종종 ‘홈리스 homeless’가 되었다. 향수(nostalgia)는 행간이 매끄럽지 않아도, 발화와 발화 사이의 공백이 깊어도, 그럼에도 내 말을 이해해 줄 수 있는 곳에 대한 그리움이다. 마음을 살려두려고 애쓰지 않아도 알아주는 세계, 집으로 가고 싶었다.

아무리 외로워도, 누구에게나 머무르게 되는 ‘우리’가 있다. 여기에서 우리는 서로를 이해할 수 있다. “나는 너를 이해하고 있어.”, “네가 나를 이해하는 것을 느껴.”라고 말하지 않아도 알 수 있다. 어떤 ‘우리’는 집이 될 수 있다. 조금은 얇고 익숙해지는 세계에서 비로소 나와 나는 ‘우리’가 된다. 말하지 않아도 들리고, 표현하지 않아도 느껴지고, 행을 하나씩 건너뛰면서도 대화할 수 있는 공간, 멀게 느껴지던 이들이 가깝게 느껴지고 감히 타인을 ‘잘 안다.’라고 말하게 되는 시간들 속에는 무수한 꿈틀거림이 있다.

6. 알아봄, 알아줌.

3년간 세계를 향해 수많은 질문을 던졌지만, 실은 한 곳을 향하고 있었다는 사실을 깨닫는다. 지하철을 같이 타던 사람들의 삶에 대해 의구심을 품은 것도, 때로 세계가 역할 놀이처럼 느껴지는 것도, 책임은 무겁고 노력은 가벼워 보이는 것도, 무無가 되어버릴지도 모른다는 불안함도, 불안함의 원천을 찾은 수많은 사유의 과정들도, 사실은 외롭기 때문이었다. 이 세계는 외롭게 살아가기엔 무겁고, 가볍게 살아가기엔 언젠든 무의미해질 수 있다는 사실이 나에게-아직도 너무나

큰 문제이다.

그러나 나는 김과 안의 대화에서 김승옥의 꿈틀거림을 보았다. 카뮈와 사르트르의 텍스트에서도 그들의 외로움을 읽었다. 그들이 나와 같은 말을 하고 있다고 생각했다. 우리가 함께 살아있음을 느꼈고, 외롭지 않았다. 텍스트에서 대화함을 느낄 때마다 어찌면 이게 우리의 무화를 막아줄 수 있겠다고 생각했다. 무의미해지는 공허한 말들이 상실되지 않도록 하는 힘, 외로운 이방인인 타인을 구원하는 힘은 알아봄에 있다. ‘우리’의 꿈틀거림이 적나라하게 보이는 곳에서 나는 외롭지 않고, 불안하지 않다. 나는 너를, 너는 나를 알아봐 주고 있기 때문이다. 너를 알아본다는 말은 너의 무언가가 무의미해지지 않도록 내가 기억한다는 의미이다. 그러니 알아주려는 노력은 무의미라는 거대한 부조리, 외로움을 이겨낼 수 있는 ‘힘’이다.

자유글

우크라이나에서 가자까지: 칼 슈미트의 사상으로 본 포스트 22년 체제의 국제정치

2019113397 철학과 김원

I. 서론

II. 본론

1. 칼 슈미트의 국제정치사상: “적과 동지의 구분” 과 “예외상태”
개념을 중심으로
 2. 칼 슈미트와 우크라이나 전쟁: 예외상태를 선점하기 위한
강대국들의 헤게모니 투쟁
 3. 칼 슈미트와 가자전쟁: 무엇이 규범인지는 우리가 결정한다
- III. 결론: 이제 우리는 모두 슈미트주의자다?

IV. 참고문헌

I. 서론

2024년 2월 24일 러시아 대통령 블라디미르 푸틴의 ‘특별 군사작전’ 선언 이후 진행된 러시아의 전면적인 우크라이나 침공은 전 세계를 놀라게 했다. 전쟁의 원인과 배경에 대해서는 장기집권을 위한 푸틴의 야욕이라는 주장부터 미국이 주도하는 나토의 동진에 대한 러시아의 비례적 조치라는 주장까지 다양한 입장들이 충돌했지만, 대부분 이번 전쟁을 국면으로 세계가 1991년 소련 해체 이후 30여 년간 이어져 온 탈냉전 시대에서 본격적인 신냉전 시대로 돌입하며 이전과 다른 방향으로 움직일 것이라는 데에는 의견을 모았다. 이후 범세계적 물가폭등과 에너지 및 식량위기, 군비상승 등 전쟁의 여파가 진행중이던 2023년 10월 7일 발발한 이스라엘과 팔레스타인 가자지구 간 전쟁까지 겹치며 국제사회는 지난 몇 년간 보지 못한 수준의

지정학적 수렁에 빠져들게 되었다. 파이살 데브지에 따르면, 이와 같은 국제정세의 변화는 냉전 이후, 더 나아가 2차 세계대전 종전 이후 미국이 주도해 보편화한, 국제법과 국제기구, 상호호혜 원칙에 기반한 국제질서인 ‘규범 기반 국제질서’의 정당성 자체를 뿌리째 뒤흔들고 있다.²¹²⁾

본고는 위와 같은 ‘22년 체제’ 설립 이후 변화한 국제질서의 양상을 칼 슈미트의 정치철학을 적용해 분석하는 것을 목표로 한다. 이를 위해 우선 “적과 동지의 구분”과 “예외상태”라는 칼 슈미트 사상의 가장 핵심적인 두 개념을 중심으로 슈미트의 국제정치사상의 기본 틀을 정리해 볼 것이다. 이후에는 우크라이나 전쟁과 가자 전쟁, 그리고 이에 대한 국제사회의 반응 역시 슈미트의 국제정치사상을 적용해 분석해 볼 것이다. 위와 같은 과정들을 거쳐 슈미트의 정치사상에 대한 보다 구체적이고도 체계적인 이해를 가능하도록 하는 것은 물론, 급변하는 현 국제질서 속에서 대안적 흐름에 대한 가능성 역시 살펴볼 수 있기를 기대한다.

II. 본론

1. 칼 슈미트의 국제정치사상: “적과 동지의 구분”과 “예외상태” 개념을 중심으로

슈미트에게 있어 “국가란 무엇인가?”라는 질문은 “정치란 무엇인가?”라는 질문과 그리 다르지 않다. 국가라는 것이 곧 “국민의 특별한 상태이며, 더구나 결정적인 경우에는 결정력을 가지는 상태이며, 따라서 많이 생각할 수 있는 개인적 및 집단적 상태에 대한 절대적 상태”인 만큼, 어떠한 원리와 원칙을 바탕으로 국민들을 묶어 공동의 정체성을 형성할지가 중요시되는 것이다. 이를 위해 중요한 것이 바

212)Faisal Devji, 「Ukraine, Gaza, and the International Order」, *Quincy Institute for Responsible Spacecraft*, 2024. 02. 06

로 “적과 동지의 구별”이다. 이는 도덕이나 경제와 같은 다른 규범들과는 구별되는 정치만의 고유한 기준으로, “결합 내지 분리, 연합 내지 분열의 가장 강한 경우를 나타낸다는 의미”이다. 이는 위와 같은 ‘그들’과 ‘우리’의 구별짓기, 즉 “타자로서의 다른 것이 자기식의 존재의 부정을 의미하는지의 여부, 따라서 자기식의 존재에 적합한 생활양식을 지키기 위하여 그것에 저항하고 그것과 투쟁하는가의 여부”를 결정짓는 일에 “정치적인 것의 존재로서 사실성과 독립성”²¹³⁾이 존재한다는 것을 의미한다. 슈미트에게 있어 정치란 곧 선을 긋는 것, 그리고 그 선 바깥에 누가 있을지를 결정짓는 일인 것이다.

위와 같은 슈미트의 국제관은 국내정치뿐만 아니라 국제정치 문제를 바라볼 때에도 그대로 적용된다. 『정치적인 것의 개념』의 서문에서 슈미트는 “국가와 관련된 개념의 상부구조 전체가 국가시대의 몰락과 함께 끝나가는” 흐름, 즉 “정치적 통일체의 모델로서의 국가, 어안이 병병할 만큼 모든 것을 독점하였던 국가, 즉 정치적 결정을 독점하고 유럽의 구조와 서양의 합리주의라는 이 찬란한 작품을 독점하였던 국가가 폐위되는” 현상, 즉 제도로서의 민주주의와 시민사회가 발전하며 과거의 국가주의적, 종교주의적 권위 대신 자유주의와 다원주의적 가치가 일반화되는 20세기 서구 사회의 세속화 경향을 개탄한 바 있다. 그에게 있어 이와 같은 현상은 집단 간 구별짓기를 통한 공통의 정체성의 형성이라는 정치의 본질을 포기하는 것이나 다름 없는 것이다.

위와 같은 변화는 개별 국가 내의 문제를 넘어 국제적으로도 진행되는 데, 과거 가톨릭과 개신교로 전 유럽이 갈라져 싸웠던 30년 전쟁 이후 유럽 내에서 “평화와 안전, 그리고 질서”의 원칙하에 주권국가들 간 국제법 원리 하에 “어떤 주권국가가 다른 국가를 자기와 동일한 주권국가로서 인정하고, 이와 같은 승인의 측면에서 서로 우호, 적대

213) 칼 슈미트, 『정치적인 것의 개념』, 김효전 옮김, 법문사, 1995, p 23-33

또는 중립관계 등을 결정하는” 규범적 원리에 따른 새로운 국제질서가 형성된 게 대표적이다. 슈미트는 이러한 세계질서가 타국에 대한 적대감을 감소시켜 전쟁의 가능성을 줄이는 방향으로 “인간성이라는 방향에서는 하나의 커다란 진보”²¹⁴⁾를 가져왔다는 사실을 부정하지는 않는다. 하지만 동시에 이러한 범유럽 단위에서 일어난 국제적 수준의 정치의 중립화와 세속화, 탈정치화는 국내에서와 마찬가지로 정치의 본질을 희석시키는 결과를 낳게 된다고 그는 지적한다. “국가권력을 장악하고 주체적으로 적과 동지를 구별하고, 필요하다면 전쟁을 수행한다는 능력 또는 의지”를 포기하게 되어, “경제적, 문화적, 또는 종교적인 대항 세력이 증대한 사태에 대한 결정을 주체적으로 내릴” 역량 자체의 해체를 통해 “정치적 통일체”²¹⁵⁾로서 국가의 정체성이 사실상 상실되는 것이다.

정치와 국가의 역할에 대한 슈미트의 접근을 이를 유지하고 수행하는 주권자의 문제에 대한 관심으로 이어진다. 슈미트는 위기상황에서의 정치적 집행능력을 주권자의 가장 핵심적인 역할로 평가했다. 그의 이러한 주권관은 이후 『정치신학』의 그 유명한 첫 문장인 “주권자란 예외상태를 결정하는 자이다”로 계승된다. 이제 주권자의 역할은 위기상황 속에서 문제를 파악하고 이에 대한 진단을 내릴 독점적인 권한을 지닌 상황에서, 이를 위해 해당 국가 공동체 내 결속의 대상인 동지와 결속을 방해하는 적을 지정하고 해당 대결구도의 영속화를 통해 인민의 지지를 이끌어 내는 것으로 새롭게 설정된다. 주권자는 “극한적 긴급상황인지 아닌지를 결정할 뿐만 아니라, 그것을 평정하기 위해 무엇을 해야 하는지를 결정”하는 존재인 것이다. 이때 해당 주권자의 “이런 상황에 대처할 수 있는 권한의 전제조건과 내용은 필연적으로 그 한계를 모른다”고 슈미트는 강조한다. “주권은 지고의, 법적으로 독립된, 다른 무언가로부터 연역 불가능한 권력”²¹⁶⁾이라는 게 그

214) 위의 책, p 12-14

215) 위의 책, p 46-47

의 결론이었다. 이제 주권자는 국가의 규칙을 결정할 뿐만 아니라, 언제 그 규칙이 적용되지 않는지, 만약 그러할 시 누구를 보호하고 누구를 보호하지 않을지의 문제까지 결정하게 된다.

위와 같은 슈미트의 예외상태론의 근거 역시 당시 그가 속했던 시대의 국제질서의 변동에서 찾을 수 있다. 당시는 1차 세계대전에서 슈미트의 고국인 독일이 패배했던 1차 세계대전의 종결 이후 설립된 ‘베르사유 체제’ 하 세계질서가 유지중이었다. 해당 질서에서 독일은 패전국이라는 이유로 대규모 배상금 등 각종 굴욕적인 처우를 감내해야 했다. 이는 슈미트의 눈에 종전 이후 새로이 세계질서의 주류세력으로 발돋움한 미국이 주도하는 자유주의 세력의 입맛에 일방적으로 맞춰진 ‘승자의 정의’를 위해, 본래 주권국가의 고유한 통치행위의 영역으로서 법적 평가의 대상이 아니었던 전쟁을 범죄행위로 취급하며 처벌 운운하는 지정학적 위선으로 비춰졌다.²¹⁷⁾ 그의 예외상태 개념은 미국이 주도해 건설한 전후 국제질서의 실체에 대한 냉소적인 논평인 동시에, 주권자가 수호해야 하는 국가와 정치의 본질적 역할에 대한 압축적 표현이었던 것이다.

슈미트의 이와 같은 영미 자유주의 국가들이 주도하는 세계질서에 대한 냉소는 이후 “모든 사람이 중요한 제도에게 다시 오래되고 영원한 질서와 장소와의 관계를 파악하도록 하고, 「평화」 라고 하는 단어에 다시 그 내용을 부여하며, 「고향」 이라는 낱말에 재차 성격규정적인 본질 징표의 성격을 줄 수 있는 법적 사유의 회복”²¹⁸⁾이라는 근거로 히틀러와 나치당이 이끄는 제3제국의 대외정책노선을 지지하게 되는 이유가 된다. 슈미트에게 있어 히틀러와 나치는 자유주의 질서 때문에 훼손되었던 국가의 본질적 가치를 국내정치와 국제정치 모두

216) 칼 슈미트, 『정치신학』, 김향 옮김, 그린비, 2010, p 16-31

217) 「옮긴이 해제」, 위의 책, p 113

218) 카를 슈미트, 「역외 영역의 간섭을 허용하지 않는 국제법적 광역질서」 『헌법과 정치』, 김효전 옮김, 산지니, 2024, p 590

에게 다시 돌려줄 수 있는 일종의 ‘극약처방’ 으로 이해되었던 것이다.

위에서 살펴본 『정치적인 것의 개념』 속 “적과 동지의 구분”과 『정치신학』의 “예외상태” 개념을 바탕으로 슈미트의 국제정치 사상을 요약해 보자면, 그 본질은 한 마디로 베르사유 체제 이후 성립된 ‘제1차 규범 기반 국제질서’의 위선과 허상에 대한 비판에 있다고 할 수 있을 것이다. 20세기 이후 서구 ‘자유민주주의’ 정치가 적과 동지의 구분이라는 정치의 본질을 자유주의적 다원주의 이데올로기를 통해 은폐하면서 역설적이게도 소수 이익집단에만 유리한 사회를 탄생시켰듯이, 전후 베르사유 체제 역시 국제평화라는 허울 좋은 명분을 구실로 미국과 영국, 프랑스로 대표되는 승전국들의 국익만을 보장해주며 다른 국가들의 경우에는 국가 본연의 주권자로서의 권한을 박탈했다는 것이다. 그의 이러한 비판에는 냉전 종결 이후 성립된 ‘신자유주의 세계화’ 질서에 대해 진영과 국적을 막론하고 제기된 다양한 비판들과 공명하는 측면들이 존재한다. 우리는 이에 대해 보다 심층적으로 알아보기 위해 우크라이나 전쟁과 가자 전쟁이 해당 질서에 어떠한 방식으로 영향을 주었는지 알아보고, 이를 다시 슈미트가 제공한 분석틀을 이용해 검토해 볼 것이다.

2. 칼 슈미트와 우크라이나 전쟁: 예외상태를 선점하기 위한 강대국들의 헤게모니 투쟁

러시아의 우크라이나 침공 이후 가장 많이 나왔던 분석은 러시아의 이와 같은 행보가 미국과 서방 ‘자유 진영’ 이 주도하는 ‘규범 기반 국제질서’에 대한 근본적인 차원에서의 도전이라는 것이었다. 러시아가 ‘대러시아주의’에 기반해 우크라이나의 영토 일부를 점령하고 자국에 편입한 모습에서 알 수 있듯, 2차 세계대전 이후 극복된 것으로 여겨졌던 직접적인 영토강탈과 자원수탈로 이루어진 지정학과 제국주의

논리가 새롭게 국제무대에 부상하며 국제법과 국제기구를 바탕으로 이루어진 기존 국제정치의 대원칙이 크게 흔들리게 되었다는 것이다. 여기에 부차 학살 등 러시아의 우크라이나 민간인들을 대상으로 한 각종 전쟁범죄들이 널리 알려지며, 인권과 생명존중이라는 인류 공동의 대원칙마저 이번 전쟁을 통해 흔들리고 있다는 식의 비판들이 가세했다. 이런 평가는 미국과 유럽 등지의 주류 언론인과 지식인들로부터 주로 나왔다. 예컨대 카네기재단 유럽연구소의 선임연구소 스테판 뢰른은 이번 전쟁이 단순 외교안보적 측면을 넘어 자유시장과 자유민주주의로 대표되는 서구의 근대적 자유주의적 가치 전반에 대한 신뢰저하가 가중되는 상황에서 중국과 러시아 등 이에 대한 도전자들이 세를 불리는 와중에 발발했다는 사실을 강조했다.²¹⁹⁾

백승욱은 이러한 논지에서 한 발 더 나아가, 러시아의 우크라이나 침공이 단순 ‘자유주의 대 사회주의’ 간 대립이 ‘민주주의 대 독재’의 형태로 재현된 ‘신냉전’의 포문을 연 것을 넘어 “신자유주의 세계화가 초래한 사회의 해체라는 원심력에 대한 반작용으로 바로 유럽 북반에서 전개되는 위기” 속에서 “반세기 이상 세계질서를 지탱해온 UN 중심의 ‘알타체제’에 근본적 동요가 발생하고 있는 것”, 즉 “미국과 소련이 세계전쟁이라는 비상 상황에서 마주하여 세운 독특한 세계질서”, “세계전쟁을 제어하고 전후 질서를 수립하기 위해 소련을 파트너로 삼는”²²⁰⁾ 세계질서 자체가 해체되고 있는 것으로 이해해야 한다고 역설했다. 러시아가 우크라이나를 침공한 이후 국제질서에 재등장한 지정학적 논리가 시장이 이름으로 국가의 권위와 역할을 축소시켰던 탈냉전 시대의 신자유주의 세계화 질서는 물론, 2차 세계대전 이후 미국과 소련이라는 두 강대국의 주도하에 범세계적 갈등을 중재 및 통제했던 전후 질서까지 통째로 위협하고 있다는 것이다.

219) Stefan Lehne, 「After Russia's War Against Ukraine: What Kind of World Order?」, *Carnegie Europe*, 2023. 02. 28

220) 백승욱, 「우크라이나 위기를 통해 본 동요하는 알타체제: 단일 세계주의라는 잊힌 출발점을 돌아보기」, 『문명과 경계』 제 5호, 2022, p 18-21

확실히 러시아의 침공에는 기존 국제사회의 전쟁의 문법으로도 이해되지 않는 여러 예외적인 측면들이 존재한다. 분명 러시아와 같이 유엔 안보리 상임이사국 지위에 놓여있는 강대국이 단순 군사시설 제거나 테러조직 소탕, 민간인 보호원칙 등을 넘어 타 유엔회원국의 영토점령을 목표로 포함시킨 수준의 전쟁행위를 벌였다는 사실은 이례적이다.²²¹⁾ 전쟁개전 이전에 유엔 등 국제기구의 허가를 받으려는 그 어떤 유의미한 시도도 존재하지 않았다는 사실 역시 눈여겨 볼만하다. 하지만 동시에, 이러한 러시아의 우크라이나 침공이 지니는 여러 예외적 특징들이 정말로 단순 ‘정도’의 수준을 넘어 그 내용의 측면에서도 전례가 없는 행위였는지는 보다 비판적으로 고려해야 할 측면이 존재한다. 2001년 9.11테러 이후 미국과 그 동맹국들이 ‘테러와의 전쟁’이라는 이름으로 벌인 일련의 군사행동, 특히 그 중에서도 이라크 전쟁이라는 선례가 있기 때문이다.

잘 알려져 있다시피, 2003년 미국의 이라크 침공은 유엔을 포함한 국제사회의 지지를 조금도 받지 못한 채로 진행된 전쟁이었다. 물론 1983년 그레나다 침공이나 1989년 파나마 침공과 같이 냉전기 미국이 벌였던 군사적 침공 중에서도 국제사회의 지탄을 받은 경우는 여럿 있었지만, 이번에는 프랑스, 독일 등 미국의 핵심 동맹국 중에서도 전쟁에 반대하는 목소리가 적지 않았다는 점에서 이례적이었다. 국제사회는 이라크의 사담 후세인 정권이 9.11테러의 배후 오사마 빈 라덴의 알 카에다와 동맹관계이며, 국제사회의 눈을 피해 핵무기 등 대량살상무기를 개발중이라는 미국 조지 W.부시 행정부의 주장을 신뢰하지 않았다. 하지만 유엔과 국제원자력기구 국제사찰단이 이라크 전역을 사찰 후 이라크에 대량살상무기가 없다는 결론을 내렸음에도 불구하고, 미국은 아랑곳하지 않고 이라크를 침공해 수많은 인명피해를

221) 1990년 이라크의 쿠웨이트 침공과 같은 예외가 있기는 하지만, 이 경우에는 당사국 모두 강대국과는 거리가 먼 국가들이었다는 사실을 감안해야 한다.

났다. 이 과정에서 민간인을 대상으로 한 수많은 전쟁범죄가 발생했지만, 가해자 중 상당수는 제대로 처벌받지 않았다. 오히려 해당 전쟁범죄를 고발한 내부고발자 여럿이 옥살이를 해야만 했다. 가디언〉지의 외교국장 패트릭 윈투어는 위와 같은 미국의 이라크 침공과 그 여파가 냉전 종결 이후 미국이 주도하는 자유주의 질서에 지우기 힘든 큰 악영향을 주었다고 꼬집었다.²²²⁾

이와 같이 미국이 자국의 이라크 침공과 러시아의 우크라이나 침공과 관련해 보여준 이중성에 대한 비판은 전후 베르사유 체제에 대한 슈미트의 비판을 연상시킨다. 슈미트는 일본의 만주 침공 등 1차 세계대전 이후 일어난 국가 간의 군사분쟁에 대한 국제연맹을 포함한 베르사유 체제 내 기관들의 무능력함을 통렬하게 비판했다. 슈미트의 눈에 이는 과거 주권자로서 국가의 역할을 해체시키다시피 한 주제에 정작 승전국 블록 중 일부가 이와 같은 전쟁행위를 할 때에는 이를 제대로 통제하지조차 못하는, 제 꾀에 제가 빠진 상황이나 마찬가지였다.²²³⁾ 만약 슈미트가 살아 돌아와 냉전 이후의 국제정세를 쭈우욱 훑어본다면, 생전 베르사유 체제 구성원들이 보여주었던 모습과 별반 다를 게 없다며 혀를 끌끌 찰지도 모르는 일이다.

3. 칼 슈미트와 가자전쟁: 무엇이 규범인지는 우리가 결정한다

이스라엘-가자 전쟁²²⁴⁾은 2023년 10월 7일, 하마스를 포함한 팔

222) Patrick Wintour, 「Long shadow of US invasion of Iraq still looms over international order」, *The Guardian*, 2023. 03. 13

223) 칼 슈미트, 「전쟁개념과 적개념의 관계」, 『정치적인 것의 개념』, 김효진 옮김, 법문사, 1995, p 125-134

224) 해당 전쟁은 호칭의 측면에서도 많은 논쟁이 되고 있다. 일부에서는 팔레스타인 가자지구를 통치하고 있는 동시에 10월 7일 공격을 주도한 무장정파 하마스의 역할을 강조하기 위해 ‘이스라엘-하마스 전쟁’이라는 표현을 쓰고, 일부에서는 ‘이스라엘-가자 전쟁’이나 ‘이스라엘-팔레스타인 전쟁’과 같은 표현을 쓴다. 일부 팔레스타인 연대운동 측에서는 해당 사건은 대등한 두 국가들 간 ‘전쟁’이 아니라 특정 국가를 강제점령하고 있는 국가가 해당 국가의 민족을 일방적으로 대규모로 공격하는 ‘집단학살(genocide)’이라고 주장한다. 본고는 해당 입장들을 모두 존중하면서도, 가치중립적인 동시에 통상적으로 자주 사용하는 ‘이스라엘-가자 전쟁’이라는 호칭을 사용했다.

레스타인 무장단체들의 연합이 이스라엘을 기습적으로 전면 공격하며 시작되었다. 초반에는 이스라엘 측 피해가 세계 여론의 주목을 받았지만, 이후 이스라엘이 가자지구 전역을 전면 공습하고 지상침공까지 돌입하며 전황은 이스라엘 측에 크게 유리하게 바뀌었다. 이후 발생한 참상은 근래 세계에서 보기 힘든 수준이었다. 사만 여 명의 사망자, 십만 여 명의 부상자 중 대다수가 여성과 어린이들이었다. 가자지구 내 거의 모든 도시와 마을이 파괴되었다. 1948년 이스라엘 건국 당시 발생한 팔레스타인 난민보다 더 많은 숫자의 난민이 발생했다. 전쟁으로 인한 만성적인 의료난과 식량난으로 최대 백만 명의 사람들이 생명의 위협을 느끼고 있다. 유엔에 따르면 가자지구를 전쟁 전 수준으로 복구하는 데에는 80년 가까이 되는 시간이 걸릴 것이라고 한다.²²⁵⁾

흥미로운 것은 러시아와 이스라엘을 대하는 미국을 포함한 서방의 철저한 이중적인 자세였다. 민간인들에 대한 즉결처형부터 병원과 학교 등 민간시설에 대한 폭격, 수도와 전기의 인위적인 차단까지, 러시아가 우크라이나에서 저지른 거의 모든 전쟁범죄가 이스라엘에 의해 가자지구에서 자행되었지만, 서방의 정치인과 언론인들은 이를 결코 같은 무게에서 보지 않았다. 러시아는 우크라이나에서 자행한 전쟁범죄 때문에 서방 국가들과의 거의 모든 경제교류가 중단되었지만, 이스라엘은 몇몇 일시적인 무기수출 제한조치를 제외하면 가자전쟁 발발 이후 아무런 제재를 받지 않았다. 국제형사재판소가 푸틴을 포함한 러시아 지도부에게 체포명령을 내렸을 때 서방은 환호했지만, 네타냐후 총리를 포함해 이스라엘 지도부에게 같은 판결을 내렸을 때는 이를 비난했다. 심지어 미국의 경우에는 전쟁범죄자 판결을 받은 네타냐후를 상하원 합동연설회에 초대하고, 국제형사재판소 판사들을 제제명단에 올리는 추태마저 보였다. 이에 팔레스타인 정치인 무스타파 바르구

225) Anushka Patil, 「A U.N. report says rebuilding all the homes destroyed in Gaza could take 80 years.」, *The New York Times*, 2024. 05. 02.

티는 CNN 과 가진 인터뷰에서 우크라이나인에게는 보장되었던 침략자에 맞서 스스로를 지킬 권리가 팔레스타인인들에게는 보장되지 않느냐면서, 이스라엘의 점령정책과 전쟁범죄에 침묵하는 미국과 서방 국가들의 이중성을 비판했다.²²⁶⁾

위와 같이 우크라이나와 팔레스타인에 대해 서구사회가 보인 이중적인 모습은 가뜩이나 취약한 위치에 놓여있던 ‘규범 기반 국제질서’에 대한 세계인들의 신뢰를 더욱 흔들었다. 과거 서방 국가들로부터 식민 지배를 경험한 적 있고 이후에도 경제적 종속이나 쿠데타 사주 등 다양한 신제국주의적 방식들로 고통 받은 비서구 ‘글로벌 사우스’ 개발도상국들로부터 특히 지탄과 냉소의 목소리가 컸다. 실제로 <파이낸셜 타임즈>에 따르면 가자 지구 이후 서방의 이스라엘 지지 때문에 가뜩이나 경제적인 이유로 협조가 힘들었던 비서구 개발도상국들의 우크라이나 연대활동이 어려워져 서구 외교관들의 고생이 이만저만 아니라고 한다.²²⁷⁾ 그들의 눈에 서방이 주도하는 규범 기반 국제질서의 ‘규범’은 서방 국가들의 이익에 복무하는 국가들의 이익만을 수호하는 ‘나이롱’ 규범으로 느껴질 뿐이다.

우크라이나와 팔레스타인을 사이에 둔 서구의 이러한 이중적인 면모 역시 슈미트의 1차 세계대전 이후 전후 국제정치에 대한 비판을 통해 이해 가능하다. 슈미트는 베르샤유 체제의 평화논리가 승전국들의 이익을 보장할 뿐 타 피식민들의 민족자결 원칙에는 별다른 도움이 되지 않는다는 사실을 지적했는데, 이는 현재 국제질서 치하 팔레스타인 문제에도 그대로 적용된다. “국제법 공동체의 자립적 구성원이기 위해서는 애초에 서구 열강으로부터 그 국내체제가 “정상”이라는

226) Fareed Zakaria, 「On GPS: 'Do we have the right to struggle for freedom?'」, *CMN*, 2023. 10. 08

227) Henry Foy, 「Rush by west to back Israel erodes developing countries' support for Ukraine」, *Financial Times*, 2023. 10. 18

승인을 받”아야만 하기에 미국과 서방의 이익을 중동에서 수호하는 이스라엘에게 점령당한 팔레스타인에게는 주권도 자위권도 제대로 보장될 수 없는 것이다. 이는 “종래의 고전적 국제법이 전제로 삼는 주권국가로는 더 이상 제국주의적인 간섭을 막을 수 없다”²²⁸⁾던 슈미트의 비판과 일맥상통하는 부분이다.

III. 결론: 이제 우리는 모두 슈미트주의자다?

1918년 카이저가 주도하는 전제정을 종결짓고 민주공화정인 ‘바이마르 공화국’을 설립하며 1차 세계대전 종결의 계기가 된 독일 혁명 당시 급진 공산주의 계열 조직인 스파르타쿠스단을 이끌다 체포되어 처형된 혁명가 로자 룩셈부르크는 “베를린에 질서가 돌아왔다”는 당시 우파 신문의 기사를 보고 “너희들의 질서는 모래 위에 건설된 것”이라 조롱했다.²²⁹⁾ 이념적 지향은 룩셈부르크와 정반대였지만, 슈미트 역시 전후 세계질서가 걸보기와는 다르게 대단히 불안정한 기반에 놓여 있으며, 결국에는 무너지게 될 운명이라는 데에는 입장을 같이했다. 그가 보기에 바이마르 공화국과 베르사유 체제로 대표되는 전후 질서는 ‘적과 동지의 구분’과 ‘예외상태’라는 정치의 본질을 외면한 채 자유주의적 뱀질처방에만 몰두하는 것으로, 끝내 주권자의 정치적 결단력을 옹호하는 역사의 흐름에 무릎을 꿇을 수밖에 없는 운명이었다.

스탠퍼드 철학백과사전은 나치즘 지지로 이어진 슈미트의 자유민주주의 비판에 대해 “슈미트는 자유주의적 입헌주의와 자유주의적 세계주의의 약점에 대한 예리한 관찰자이자 분석가였지만, 그가 선호한 치료법이 해당 질병 그 자체보다 더 나쁜 결과를 가져왔다는 사실에는

228) 오오타케 코지, 『정전과 내전: 카를 슈미트의 국제질서사상』, 윤인로 옮김, 산지니, 2020, p 175

229) Rosa Luxemburg, 「Order Prevails in Berlin(January 1919)」, *marxists.org*

의심의 여지가 거의 없다”²³⁰⁾는 평가를 남겼다. 그 말대로 슈미트의 사상에 대한 긍정이 나치즘 지지라는 그의 현실정치적 선택에 대한 긍정으로까지 이어질 필요는 없을 것이다. 현재의 국제정세에서도, 미국과 서방이 주도하는 규범 기반 국제질서의 기만성에 대한 비판이 종종 중국과 러시아 등 반서방 국가들의 만행을 자처하는 강대국들의 국내외적 정치적 행보에 대한 무비판적 지지로 이어지는 경우가 존재한다. 이들은 개발도상국들 간 경제적 연합체인 브릭스(BRICS) 확대 등 이들이 주도하는 국제질서가 기존의 미국과 서방이 주도하는 국제질서와 단절하는 새로운 질서를 창조할 것으로 기대한다. 하지만 이는 위선의 정치를 위악의 정치로 대체할 수 있으리라 믿었던 슈미트의 실패를 또 다른 방식으로 반복하는 것일 뿐이다. 우리에게 필요한 건 이런 자세라기보다는, A와 B의 강요된 두 가지 선택지에서 C라는 새로운 정치적 대안을 말하고 실천할 용기와 지혜이다.²³¹⁾ 그것이 교사이자 반면교사로서 칼 슈미트가 우리에게 줄 수 있는 가장 큰 가르침일 것이다.

※덧붙임: 본고는 도널드 트럼프 전 미국 대통령이 재선되기 전에 쓰여졌다. 현재로서 트럼프 2기 행정부의 외교안보정책이 정확히 어떤 노선으로 나아갈지 예측하기는 힘들지만, 고립주의와 미국우선주의를 내세우며 ‘규범 기반 국제질서’에 대한 열은 충성심을 보여온 만큼 어느 정도의 변화는 불가피해 보인다. 다만 본고에서 이야기한 국제질서의 변화가 애초에 2016년 트럼프의 첫 번째 당선으로 대표되는 서구 내 극우 포퓰리즘의 발흥에 크게 힘입었고, 단순 미국만이 아닌 중국, 러시아와 기타 비서구 개발도상국 등 다양한 주체들의 참여에 의한 것이기에, 정도의 차이는 있을지언정 근본적인 변화까지는 찾아보기 힘들 것으로 보인다. 트럼프의 재선으로 인해 보다 불확실성이

230) Carl Schmitt, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*

231) 김원, 「브릭스 확대는 대안적 세계질서의 마중물이 될 수 없다」, 플랫폼 C, 2024. 01. 13

강화된 세계에서 어떻게 설 자리를 찾고 대안적인 정치적 공간을 마련할지의 문제는 우리 모두의 몫이다.

IV. 참고문헌

책

칼 슈미트, 『정치적인 것의 개념』, 김효전 옮김, 법문사, 1995

칼 슈미트, 『정치신학』, 김향 옮김, 그린비, 2010

카를 슈미트, 『헌법과 정치』, 김효전 옮김, 산지니, 2024

오오타케 코지, 『정전과 내전: 카를 슈미트의 국제질서사상』, 윤인로 옮김, 산지니, 2020

논문

백승욱, 「우크라이나 위기를 통해 본 동요하는 알타체제: 단일 세계주의라는 잊힌 출발점을 돌아보기」, 『문명과 경계』 제 5호, 2022

기사 및 웹사이트

Faisal Devji, 「Ukraine, Gaza, and the International Order」, *Quincy Institute for Responsible Spacecraft*, 2024. 02. 06

<https://quincyinst.org/research/ukraine-gaza-and-the-international-order/#>

Stefan Lehne, 「After Russia's War Against Ukraine: What Kind of World Order?」, *Carnegie Europe*, 2023. 02. 28

<https://carnegieendowment.org/research/2023/02/after-russias-war-against-ukraine-what-kind-of-world-order?lang=en¢er=europe>

Patrick Wintour, 「Long shadow of US invasion of Iraq still looms over international order」, *The Guardian*, 2023. 03. 13

<https://www.theguardian.com/world/2023/mar/13/long-shadow-of-us-invasion-of-iraq-still-looms-over-international-order>

Anushka Patil, 「A U.N. report says rebuilding all the homes destroyed in Gaza could take 80 years.」, *The New York Times*, 2024. 05. 02.

<https://www.nytimes.com/2024/05/02/world/middleeast/gaza-homes-rebuild-un-report.html>

Fareed Zakaria, 「On GPS: 'Do we have the right to struggle for freedom?」, *CNN*, 2023. 10. 08

<https://edition.cnn.com/videos/world/2023/10/08/gps-1008-mustafa-barghouti-on-israels-war-on-hamas.cnn>

Henry Foy, 「Rush by west to back Israel erodes developing countries' support for Ukraine」, *Financial Times*, 2023. 10. 18

https://www.ft.com/content/e0b43918-7eaf-4a11-baaf-d6d7fb61a8a5?fbclid=IwZXh0bgNhZW0CMTAAR1fzCKEwiiTeOQMspSqGwGQmAp8nhf1mLLtRfIe1AtxZI5W-nvDV1GYmE_aem_V80K2s1iwEHVdZsdTgOKpg

Rosa Luxemburg, 「Order Prevails in Berlin(January 1919)」, *marxists.org*

<https://www.marxists.org/archive/luxemburg/1919/01/14.htm>

Carl Schmitt, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*

<https://plato.stanford.edu/entries/schmitt/#LibCosFouIntOrd>

김원, 「브릭스 확대는 대안적 세계질서의 마중물이 될 수 없다」, 플랫폼 C, 2024. 01. 13

<https://platformc.kr/2024/01/expanding-brics-is-not-alternative/>

새벽에 나는 새는...

하선

我等の進みつある、そして進むべき道は一つ、ただ一つある、その道は我等を象徴の世界へ導く、

そこに我等の生命、

我等の本質がある「掬めども尽きぬ泉」がある。

—山頭火

우리들이 나아가고 있는, 그리고 나아가야 할 길은 단 하나, 단 하나 있다.

그 길은 우리를 상징의 세계로 이끌어준다.

그곳에는 우리의 생명, 우리의 본질이 있으니 ‘퍼도 퍼도 끝이 없는 샘’이 있다.

—산두화(Santouka)

불가능을 향한 욕망. 그것은 숙명이자 운명이다. 무언가를 쓰고자 한다는 것은 쓰러지고자 하는 것이며, 피 흘리는 삶을 살고자 하는 것. 언어가 사물을 지배하는 힘인 것은 분명하나, 사물은 언어에 손쉽게 지배당하지 않는다. 혹여나 지배당하더라도 그것은 끊임없이 그림자를 두르고 있다. ‘영원’ 그것은 그것이 두르고 있는 것의 이름이다.

그것은 영원한 그림자를 두르고 있다. 이는 결코 빛으로 밝힐 수 없는 어둠이다. 그러나 아침이 밝지 않는 이상 그림자가 생기지 않는 것처럼 이 영원한 그림자는 밤에는 드러나지 않는다. 이것은 여명의 순간이 오면 비로소 등장한다. 이는 태초의 사물이다. 사물은 빛과 그림자를 지닌다.

즉 그림자는 빛의 부정으로서 드러날 수 있는 존재자이다. 밤은 빛과 그림자를 낳는 어머니요, 어머니의 자궁 안에서는 아들과 딸은 하나이다. 아침이 밝아 여명이 찾아오기 전까지 그림자와 빛은 결코 자신이 누구인지 알 수 없다. 낮은 이를 둘로 보지만 밤은 이를 하나로 본다. 그러니 사실 낮은 눈으로 보면 빛에서는 그림자를 볼 수 없다. 물론 낮은 밤을 볼 수도 없다. 밤은 시선을 거부한다. 낮에는 빛과 그림자의 차이로부터 사물을 지배하기에 진정한 밤을 볼 수 없다. 즉 낮에는 오로지 어머니의 딸을 통해 아들은 잃어버린 어머니를 떠올릴 수 있을 뿐이다. 그러나 딸은 어머니가 아니다. 그는 아들과 함께 나온 어머니의 상징이다.

따라서 밤을 사유하고자 하는 자는 여명의 때를 떠올릴 수밖에 없다. 여명에는 빛과 그림자가 혼재하는 때이기에 아직 낮이 자신의 힘을 모두 휘두를 수 없다. 이때는 오히려 사물들이 그대를 지배하려 든다. 그렇다. 이 파악할 수 없는 사물들이야말로 어머니의 젖이요, 목소리요, 살덩이이다. 얽혀 있는 사물들은 파악당하지 않는 채로 나를 유혹한다. 이는 출항의 욕망이다. 헬리오스가 가라앉은 뒤에야 여신과 사랑을 나눌 수 있으며 에오스는 어둠도 헬리오스도 지배할 수 없는 그 순간으로 오뒷세우스를 유혹한다. 떠나고자 한다면 어둠이 완전히 지배하는 순간도 빛이 가득 찬 순간도 피해야 한다. 만일 그 순간을 붙잡을 수 있다면 그대에게 여명이야말로 자유의 순간이라고 할 수 있다. 겁 많은 자는 빛 아래에 머물 것이며 광기와 춤추는 자는 그림자와 함께할 것이다. 그러나 강철의 심장을 품고 자신의 운명을 사

량하는 자는 여명의 순간, 그대를 사로잡는 유혹의 두려움을 알면서도 그 품으로 들어가리라.

그것은 여정이다. 필히 끝나는 고통스러운 여정이다. 이때 생명의 영혼은 삶을 시작한다. 엄격한 지배로부터 떠나 자유가 흐르는 곳으로. 그러나 빛과 질서가 지배하는 대지에서 벗어나 어스름과 자유가 덮쳐오는 바다로 떠난다는 것은 결코 아름답기만 한 일이 아니다. 여명의 힘으로 밧줄 끝을 돛대에 묶어두지 않는다면 그대는 세이렌의 목소리를 듣게 되리라. 그 목소리는 스스로 저항할 수 있는 것이 아니어서, 자신을 묶어두는 밧줄이 없다면 그대는 바닷속으로 뛰어들거다. 여명과 바다는 괴물이 우글거려 언제든 그대의 살을 파먹으려 꿈틀거린다. 그것은 자유의 권능이기 때문이다. 이를 낮의 세계에서 누리려는 자, 바로 오르페우스요, 오르페우스의 삶을 지칭하여 사람들이 부르기를 그것을 문학이라 한다.

오르페우스가 에우리디케를 향하여 내려갈 때, 예술은 밤을 열리게 하는 권능이다. 밤은 예술의 힘을 통하여 그를 맞이하고, 맞이하는 내밀성, 들림, 최초의 밤의 허락이 된다. 그러나 오르페우스가 내려가는 것은 에우리디케를 향해서이다. 에우리디케는 그에게 있어서 예술이 이를 수 있는 극단이고, 그녀는 그녀를 숨기는 이름 아래, 그녀를 덮은 베일 아래 예술, 욕망, 죽음, 밤이 그곳을 지향하는 듯한 몹시도 어두운 지점이다. 그녀는 밤의 본질이 또 다른 밤처럼 다가오는 순간이다.

-모리스 블랑쇼

오르페우스의 욕망이란 볼 수 없는 에우리디케의 얼굴을 보고자 하는 것이다. 그것은 낮에 영역에 밤을 데리고 오는 것, 그러나 밤을 낮으로 데려온다는 것은 밝음으로 밤을 비춘다는 것이다. 어찌 밤을

낮에 데려오겠는가. 이는 물론 가능할 수 있다. 그러나 그것은 역시나 불가능한 것이다. 왜냐하면 부정의 이름으로도 밤은 붙잡을 수 없기에. 그러나 그 불가능성이란 거짓된 밤이다. 참으로 어두운 밤에는 모든 것이 그 입 속으로 삼켜질 뿐이다. 이런 밤은 결코 비출 수 있는 그러한 종류의 밤이 아니다. 그러나 아이러니하게도 언어는 이 가능성과 불가능성의 모순을 드러내는 기이한 빛이다. 그렇다. 언어야말로 빛이다. 때로는 모든 것을 절단하는 빛의 사도로서 언어는 자신을 드러내고 어떤 때에는 갈기갈기 찢어버리는 늑대의 이빨 같은 날카로움으로, 그러나 어느 때는 조용히 숲을 밝히는 반딧불처럼 자신을 드러내기도 한다. 허나 언어는 빛이면서도 동시에 밤과 낮 사이를 횡단하는 견우와 직녀의 은하수가 되기도 한다. 빛이 없다면 낮과 밤을 어찌 구분하겠는가. 따라서 밤을 욕망할 수 있다면 그것은 오로지 여명에만 가능할 것이다. 여명은 어둡지만 볼 수 있는 시간이다. 이때 오르페우스는 올빼미의 눈을 지녀야 한다. 올빼미는 새벽에 날아든다. 올빼미는 모든 것이 끝난 뒤에 날아드는 황혼의 예지자이기만 한 것이 아니다. 그는 아직 해가 밝아오기 전 새벽에도 날아든다. 그때 눈으로는 보이지 않는 희미한 빛들 사이에서 사물들이 엉겨 있는 끈을 붙잡아야만 한다. 붙잡히지 않는 끈을 붙잡는 순간, 이는 어머니가 자신을 훑쳐보기를 유일하게 허락하는 때이다.

견우와 직녀는 만날 수 없는가. 견우와 직녀는 분명 서로 다른 존재이지만 애초에 질적으로 다른 존재였다면 이 둘은 결코 만날 수 없었을 것이다. 그러나 이들은 만날 수 있다는 희망을 가지고 있다는 것만으로 이미 수많은 것을 공유한다는 것을 보여준다. 즉 이 둘은 본래 하나이나 지금은 나누어져 있기에 끊임없이 만나고 싶어 할 수 있다. 본래 하나였기에 돌이코자 할 수 있는, 그러나 하나가 둘 이기에 결코 같아질 수 없는 사태에 있다. 오로지 본래 하나인 것만이 서로를 욕망할 수 있다. 그러나 진정한 하나는 둘이면서 하나이기 때문에 셋이기도 하다. 즉 하나와 둘과 셋은 항상 모순을 포함한다. 같은 것

과 다른 것은 둘이면서 하나다. 어째서 이런 일이 일어나는가? 그것은 어머니의 몸은 언어의 빛으로 완전히 절단 불가능한 나뉘지 않는 몸이기 때문이다. 어머니의 잘리지 않는 살이요, 이 살을 따라서 밤이라고 불러야 할 것이다.

헤로도토스는 시간을 밤으로 사유하길 두려워하지 않은 자였다. 그의 ‘역사’에서 나오는 사메니투스 왕 일화에서도 밤의 흔적을 읽어낼 수 있다. 이집트의 왕 사메니투스가 페르시아 왕 캄비세스에게 패배하고 붙잡혔을 때이다. 왕은 페르시아의 개선 행진을 억지로 지켜보아야 하는 굴욕을 당했었다. 그러던 와중 자신의 딸이 하녀가 되어 비참하게 끌려가는 모습을 지켜보아야만 했다. 공주의 모습을 본 길가의 모든 이집트인이 눈물을 흘릴 때 왕은 아무 말이 없이 가만히 서 있었다. 그 후 아들이 사형당할 때도 역시 왕은 미동조차 없었다. 그러나 포로 중에 자신의 수하에 있던 늙고 허약한 하인 한 명을 알아보았을 때, 그는 주먹으로 머리를 치며 깊은 슬픔을 분출했다. 헤로도토스는 결코 이 왕이 어째서 자신의 소중한 자식의 비참함에는 눈물 흘리지 않고 하인에 손에 묶인 밧줄과 운명을 보고 슬프게 머리를 쳤는지 말하지 않는다. 헤로도토스는 역사가이지만 흔히 현대에서 생각하는 방식으로 역사를 서술하지 않는다. 너무 밝은 빛은 시간을 사물화시킨다. 역사를 사물화시킨다는 것은 시간을 지배하는 것이다. 사유 안에서 완전히 파악된 역사 안에는 시간의 자유로운 역동성이 결여되어 있다. 완전히 파악된 역사는 어느 시점에 어느 장소에서 어떠한 일이 일어났다는 것이 마치 분명하다는 방식으로 서술되기 때문에 그런 방식으로 파악된 역사는 그림자가 존재하지 않는다. 헤로도토스의 역사적 서술은 파악할 수 없는 그림자가 진하게 곁들여 있다. 그것은 빛의 반대편에 존재하는 그림자이다. 문자는 스스로가 끝내 모든 빛으로 지배당하지 아니하도록 자신의 그림자를 통해서 저항한다. 그것은 결코 밝혀지지 않는 어두움이며 끝내 분해되지 않은 파편이다. 그러나 오늘날까지 진행되어 온 근대적 인간의 역사란 그림자의 생명력을 모조리 빼앗아 버리고 그것을 모두 밝히기 위한 역사였다.

그림자를 어째서 빛으로 밝히려고 하는가? 그것은 낮의 두려움으로부터 온 결과이다. 어두움은 공포를 불러들인다. 그것은 지배에 실패할 때 드러나는 섬뜩한 얼굴이다. 그러나 어둠의 영역은 따듯함을 지니고 있는 곳이기도 하다. 하지만 시작한 것을 멈출 수는 없는 노릇. 나를 낳은 어미를 역으로 지배하려는 것은 낮의 운명이다. 그것은 백야가 될 때까지 멈추지 않는다. 가장 오역이 적다는 백야라고 하기에 이 시선은 지극히 낮의 시선이리라. 그러나 이는 낮에게는 필연적 운명이라고 하겠다. 그림자를 넘어 밤까지 지배하려고 하는 게 낮의 운명이다. 그리하여 놀랍게도 밤은 스스로를 잡아먹고자 하는 아이를 낳고 자신이 낳은 아이를 지켜보며 그 아이에게 자기 살을 파먹도록 두는 것이다. 이 어찌 놀라운 일이란 말인가. 그러나 그것은 결국 밤이 허락한 것이요, 밤의 예상을 뛰어넘으며 그 너머를 낮이 소화하려고 하더라도 밤의 살을 너무 많이 퍼먹은 낮은 토할 수밖에 없으리라. 낮의 보물 창고에 금은보화가 가득해지더라도 결코 낮은 만족을 모른다. 밤은 모든 것의 어머니라, 모든 것은 그의 품에 있음에도 낮은 보물이 쌓일수록 밖에 무수히 많은 흔들리는 얼굴에 여전히 새로운 보물을 찾아다닌다. 보물이 쌓일수록 얼굴은 굴러다니니 그것들을 자세히 보는 순간 지루해 보였던 얼굴들은 그 순간 깊숙한 곳에서 눈알을 떨면서 입술을 깨물고 낮을 바라보리라. 그리고선 낮은 섬뜩하여 바로 눈을 돌릴 것이다.

어째서 그녀는 밤에 머물지 아니하고 낮을 향하는가. 그것이 바로 동화책의 첫장이자 세계가 열리는 순간이다. 밤은 스스로 진행되면 진행될수록 질려할지 모르나, 그것은 낮의 희망이요. 밤은 언제나 낮에게는 입을 다물고 얼굴을 돌린다. 낮의 바람은 밤을 잡아먹으면서도 밤에게 사랑받고자 하는 것이다. 낮은 언제나 밤으로 돌아가고 싶어 하지만, 그 욕망은 낮이 밤이 아니기에 지닐 수 있는 욕망이다.

먼 옛날, 낮의 운명을 타고났으나 밤에 머물려고 하는 자가 있었

으니 그의 이름을 엠페도클레스라고 불렀다.

전체에는 빈 것(kenon)도 없고, 넘치는 것도 없다네.

— 엠페도클레스

전체에는 빈 것이 없거늘. 그러니 어디서부터 어떤 것이 그것에 들어갈 수 있을까?

— 엠페도클레스

엠페도클레스는 밤의 향기를 맡은 자이다. 그러니 밤을 자를 수 없다는 것을 너무 잘 알았으리라. 빈 것이란 그야말로 밤을 자른 흉터이다. 그러나 그는 흉터가 없다고 하니, 밤을 본래 자를 수 없다는 것을 그는 알고도... 밤이 넘치지 않는다면 밤은 그릇에 담기지 않는 것이다. 그는 넘치는 것이 없다니, 밤은 그릇이 없다. 잘리지 않고 담기지 않는 것이 있으니 그것을 밤이라고 부르기에 손색이 없다. 하지만 비극은 시작됐으니 놀랍게도 그는 밤을 절단하고 있는 자신의 모습을 본 것이다. 자를 수 없는 것을 자르는 것, 그것이 비극이라. 이는 끝날 때까지 멈출 수 없는 길이요, 악이라고 부를 수밖에 없다.

나는 그대에게 다른 이야기를 해주겠네.

펼쳐지는 모든 것들 가운데 어느것에도 출생(physis)은 없으며, 파멸적인 죽음이라는 종말도 없네.

혼합(mixis)된 것들의 분리(diallaxis)만이 있으며, 출생이란 이것들에 대해 사람들이 갖다 붙인 이름일세(onomazetai).

— 엠페도클레스

이것[네 뿌리]들이 섞여서 사람 모습으로. 또는 야생 짐승들의 종족, 또는 나무들의 종족,

또는 새들의 종족의 모습으로 공기 가운데로 <나아갈> 때, 그 때를 생겨남(genesthai)이라 말하고,

이것들이 분리되면 이번에는 그것을 불운한 운명(dysdaimonapotmon)이라 <말하네>.

— 엠페도클레스

출생이 없다는 것, 그것은 밤은 결코 태어나지 않는다는 것. 그러면 밤은 죽은 것인가? 당연하게도 파멸도 죽음도 종말도 없는 것이 밤의 속성이다. 그렇다면 밤에게는 무엇이 있겠는가. 오로지 혼합과 분리만이 있다고 엠페도클레스는 이야기하고 있다. 그렇다. 그 역시 밤을 자르는 칼을 지니고 있다. “전체에는 빈 것이 없거늘. 그러니 어디서부터 어떤 것이 그것에 들어갈 수 있을까?” 빈 곳이 없다면 어찌 칼이 들어선단 말인가. 빈 곳이 없다면 어찌 나뉠 수 있단 말인가. 빈 곳이 없다면 어찌 차이가 있겠는가. 그러니 밤은 자를 수는 없다. 그런데 그는 혼합과 분리가 있다고 하니 이 어찌 된 일인가. 그렇다. 엠페도클레스는 밤을 사랑하는 낮의 아이로다. 낮은 밤을 결코 사유할 수 없으나 그럼에도 낮의 아이 중에서도 엠페도클레스는 밤을 희망하는 데 있어 으뜸이라고 할 수 있겠다. 그렇다면 밤을 가르치는 것은 역시나 그의 말대로 ‘사람이 갖다 붙인 이름’일 것이다. 그러나 만일 어머니가 허락하지 않았다면 어찌 이름이 있을 수 있겠는가. 낮은 그 어떤 것도 밤의 바깥을 비출 수는 없다. 낮이 비춘 것은 모두 밤을 비춘 것이요, 밤의 바깥이라고 낮이 땡땡거리는 것은 밤에게서 벗어나고 싶어 하는 어린아이의 투정이나 마찬가지이다. 그러니 이름도 마찬가지로 밤이 허락하는 것이요, 이름은 밤의 열매이다. 무에서는 아무것도 나오지 않으니 결코 이름 역시 없는 곳에서 드러난 것이 아니다. 그러

니 어찌 이름을 우연이라 하겠는가. 그리하여 이름 역시 낮의 사도들이 만든 것이 아니라 밤이 잠깐 자신의 모습을 보기를 허락한 베일 뒤의 살일 것이요, 또한 그것 역시 낮이 하는 일이다.

밤은 흉터를 핏는가? 알 수는 없으나 어찌하여 그런 것인지 잘리고서는 다시 섞이는 것이 참으로 기이한 일임을 안 그는... 짐승과 나무와 새들이 텅 빈 공간으로 가득한 중앙으로 나아가는 것을 그는 생겨남이라 불렀다. 그러나 한 번 잘린 것은 영원히 하나가 될 수 없는가. 다시 분리되고 마니 그것을 그는 불운한 운명이라고 하리다. 그렇다면 낮의 운명 역시 불운하리다. 영원한 밤에 대한 그리움이 낮의 운명인가. 그 영원은 아득히 길면서도 너무나 짧기에...

그러니 “어느 때에는 사랑에 의해 그것들 전부가 하나로 합쳐지나, 다른 때에는 다시 불화의 미움에 의해 제각각 따로 떨어지기 때문이네”라는 말은 엠페도클레스가 하나의 비극을 예언한 것이다. 결국 그리하여 사랑과 불화는 모두 지배라는 것을 깨달아야 하기에... “불과 물과 땅과 한없이 높이 있는 공기” 즉 밤의 몸. 밤의 아이를 낮이 데려가버렸으니 그것을 부르기를 엠페도클레스는 네 가지 뿌리라고 하였다. 그러나 그것은 이미 낮이 데려간 것이니 저주받았다. 어느 때에도 밤의 사랑에서 벗어날 수는 없다. 그러나 사랑은 눈을 멀게 하니, “그녀를 지성으로 보라”는 엠페도클레스의 말은 지당한 말이다. 지성은 아들의 것이요, 낮의 권능이기 때문이다.

중오(Kotos) 속에서는 저마다 다른 모양들이고 모두 빨빨이 흩어지지만,

사랑(Philotēs) 속에서는 함께 모여들고 서로를 간절히 바라네. 실로 이것들로부터 있었던 것들과 있는 것들, 앞으로 있을 모든 것이

움터 나왔거늘, 나무들과 남자들과 여자들, 짐승들과 새들과 물에

서 뛰노는 고기들,

또 오래오래 사는, 지고의 명예를 지닌 신들이 태어났다네. 왜냐하면 있는 것은 이것들 뿐, 다만 서로를 헤집고 달려가서 이때는 이 모양, 저때는 저 모양이 되기 때문이네,

혼합이 뒤바꾸는 그만큼.

— 엠페도클레스

낮의 영역, 태양 아래 저주받은 것들은 증오하니 흩어지나, 밤의 파스함 아래서는 모든 것이 모여드는 것을 그는 잘 알았으리라. 그러니 이 모든 것이 밤이 낳은 것이다. 결국 있는 것은 이것들 말고는 없다. 그런데 그는 혼합의 이유를 조리 있게 설명하지 못하는구나, 그것은 그 역시 모르는 것이 아니기에. 그러나 그것이 낮의 논리이다. 낮에 충실한 아이는 편히 잠든다. 밤을 바라는 아이는 새벽에도 잠을 설치는 법이다. 늦게까지 깨어 있는 어린아이는 밤에 대한 기대를 지니고 잠에 들지 않기 위하여 눈꺼풀을 비빈다. 잠이 오지 않아 밤늦게 방문을 열고 거리에 나가는 자들은 그림자가 자신을 덮치기를 기다린다. 그렇게 밤은 설렘을 품게 하고 여전히 수줍은 아이처럼 숨어버리리라. 뒤를 돌아본다. 밤이 끝나감을 예감하여 그는... 그리하여 또다시 낮의 아이는 그 얼굴을 볼 수 없는 것이다. 낮의 절망은 또한 그를 영원한 이야기로 만들어 낸다. 그러니 그림자는 끈질기게 빛에 저항하는 것이다. 즉 낮은 그림자에게 밤의 흔적이다. 영원의 파편이요, 그녀의 흔적인 그림자는 끈적거리는 점액처럼 달라붙어 있으나, 자신을 숨길 줄 알기에 그것은 뒷골목과 하수도, 지하수를 길로 삼아 서성거리기 마련이다.

그러니 낮은 절망으로 무릎을 꿇고 다시는 밤에게 칼을 휘두르지 않으려고 한다. 그것은 낮의 저항이요. 또 다른 종말이다. 그러나 이

내 밤이 낮에게 다가와 귓속말하리라. 들려주는구나, 칼 역시도 밤이 낳은 아이라는 비밀을. 그러니 낮은 자를 수도 자르지 않을 수도 없는 밤의 압도감에 또다시 무릎 꿇게 되는 것이다. 이때 낮은 드디어 자기 눈을 찌른다. 마치 보이지 않는 것처럼 스스로를 속이리라. 그리고 그는 꿈을 꾸다. 낮은 꿈이다. 꿈은 질서다. 낮의 질서에 따라 돌아가지 않기에 꿈이지만 사실 꿈은 낮의 질서에 따라 돌아간다. 낮은 오랫동안 꿈을 꾸다.

그러다 아들은 자신이 어미였다는 놀라움에 눈을 번쩍 뜬다. 그러나 낮에는 결코 밤에 머물 수 없다는 힘겨움에 또다시 눈꺼풀이 무거워진다. 그러니 낮은 밤이 꾸는 꿈인 것이다. 꿈은 밤의 질서에 따라서...

아들은 밤을 사랑하기에, 낮은 어머니를 주머니에 넣어두고자 하는 마음에 손을 땀한다. 그것은 마르지 않는 사랑인지... 혹은 질투인지...

그러니 훔달린이 그린 그림을 유심히 보아야 한다. 그는 진정 떠돌이라는 것이 무엇인지 잘 알았던 자였다.

여기서 멀리 있지 않소.

거기에 그는 어둠 가운데 넋을 잃고 앉아 있소.

이 취한 자가 모든 대중들 앞에서 자신을 하나의 신이라고 부른 그날부터 신들이 그의 힘을 그로부터 거두어 갔기 때문이오.

-프리드리히 훔달린

어찌하여 아들은 여동생의 품 안에 머무르려고 하는가. 그곳이 밤에 가장 가깝기에. 오만한 칼부림은 이리하여 종말을 맞이한다. 밤이 직접 나설 필요도 없이, 어느샌가 흠집 하나 낼 수 없어진 아들은... 결코 밤을 주머니에 넣을 수 없다는 것을 깨달았을 때, 이미 낮

은 밤이 아니라는 절망에도 불구하고... 그의 유일한 길은 조용한 품으로 도망쳐, 칼을 내려놓고 앉아 있는 것 외에는 도통 방도가 없기 때문이리라.

오 친밀한 자연이여! 나는 그대를 눈앞에 두고 있도다.

그대는 친구이면서 지극히 사랑하는 자, 나를 정녕 몰라보는 것인가? 생동하는 노래를, 마치 기꺼이 쏟아낸 희생의 피처럼

그대에게 바쳤던 사제인 나를?

조용히 불들이 모여들고, 목마른 자들 더운 날이면 다시 끓어지는

오 성스러운 샘들 곁에!

내 안에 내안에, 너희들 생명의 샘물 세계의 심연으로부터 솟아났고 목마른 자들 나에게로 왔었도다.

그러나 이제 나는 메말라버렸다. 사람들은 결코 나를 반가워하지 않는다. 나는 정녕 홀로인 것인가?

그리고 한낮인데도 여기 위쪽은 밤인가? 슬프도다! 사람들의 눈보다 더 높이 보았던 눈

이제는 눈이 멀도록 내려쳐짐을 받아 사방을 더듬거리는도다 그대들 어디 있는가? 나의 신들이여?

그대들 거지처럼 나를 아프게 버려두고, 사랑하면서 그대들을 예감하는 이가슴을 그대들은 아래로 밀쳐내버리며

제 자신 홀로이자 결코 다른 것이 아닌

자유롭게 태어난 나를 굴욕의 족쇄로 채우는 것인가? 그리고 내가 두려운 지옥 속에서 옛 일상의 일에 묶여 있는 허약한 자들처럼 그것을 참아야 하는가?

나는 나를 알고 있도다. 나는 그것을 원하노라!

나는 숨 쉴 틈을 마련하려 한다. 아! 동이 트려고 하는구나-가라!

-프리드리히 뢰델린

느껴지는가. 뢰델린이 본 엠페도클레스의 참을 수 없는 공포가. 이제 밤을 두고 그 무엇도 할 수 없는 자는 어찌 살아가야 한다는 말인가. 밤을 사랑했던만 나를 몰라보는가? 아니 오히려 밤은 알아보리다. 이제 내가 밤을 몰라볼 뿐. 생명의 땅을 잃어버리고 뜨거운 사막 위를 떠돌아다니니 어찌 메말라 버리지 않을 수 있겠는가. 그리하여 한낮에 머무르면서도 밤을 예감하니 어찌 슬프지 않을 수 있나. 더듬 거림은 손의 영역이요, 그것은 지배의 마지막 몸부림이다. 더 이상 손 안에 있을 수 없어진 밤을 마지막으로 만져보려는 몸부림. 어찌 밤의 무한한 힘을 잃었는가 그대여. 이제는 좁디좁은 왕국으로 들어섰구나. 그대는 이제 굴욕의 족쇄를 채웠도다. 그리하여 그대는 왕국의 신민이 될 자격을 얻었다. 그러나 아직 끝나지 않았다. 왜냐하면 밤은 시작이 없기에. 낮이 세운 밤이란 언제 무너질지 모르는 쇠약한 밤이요, 밤의 삼천가지 얼굴 중에 단 하나일 뿐이다. 그 틈, 틈을 찾아야 한다. 낮과 밤 사이를 가는 틈. 동이다. 동이 트는 순간이다. 그대가 갈 수 있는 유일한 순간.

그러니 불량쇼가 최초의 밤을 읊조리는 장면은 인상 깊다. 그의 말에 귀를 기울여야 한다.

최초의 밤, 그것은 아직 낮의 건축물이다. 밤을 만들고, 밤 속에

세워지는 것은 낮이다. 밤은 낮만을 이야기하고, 밤은 낮의 예감이며,

밤은 낮의 저장고이고 깊이이다. 모든 것은 밤 속에서 끝나고, 이것이 낮이 있는 까닭이다.

...낮 자체는 시작하고 끝난다는 한에서만 낮이다. 여기에 낮의 공정함이 있다. 즉 낮은 시작이고 끝이다. 낮은 떠오르고, 낮은 저문다. 이것이 낮을 지칠 줄 모르는 근면하고 창조적인 것으로 만들고, 이것이 낮을 낮의 끊이지 않는 일로 만든다.

-모리스 블랑쇼

그렇다. 최초의 밤은 낮이 세운 것이다. 세운다는 것은 나무를 자르고 돌을 깨뜨려 세운다는 것이다. 그리하여 세우기 위해서는 베어아만 한다. 낮은 그리하여 어머니 안에서 어머니를 세우고... 즉 그것은 어머니가 아들로서 어머니를 자르고, 스스로 베여서 다시 아물지만 그 전으로 되돌아가지 않으니, 결국 베이지 않았으며 베인 흉터가 남았으니, 그것은 베여서 생긴 흉터가 아니다. 그러니 아들은 어머니를 얘기하지 않고 아들만을 이야기하는데, 그 이야기의 씨앗이 밤의 흉터이다. 그러니 어찌 예감이 아닐 수 있겠는가. 끊임없는 베임과 흉터로 의하여 무수한 싹이 트니 블랑쇼는 이를 부르기를 ‘밤은 낮의 저장고’라고 한 것이다.

낮은 그리하여 끊임없이 베고 또 베고 그러나 베이지 않고 또 훔아내니, 칼을 쓰는 데 있어 한 번 벤다는 것은 한 번 당기고 한 번 휘두르기에 블랑쇼는 이를 ‘공정함’으로 보았다. 그러나 이는 귀족의 공정함이 아니라 노예의 공정함이다. 낮은 그리하여 끊임없이 불가능을 반복하다 보니 끊이지 않는 일을 하는 노예가 된다. 그러니 낮은 결국 자신의 운명을 저주하는 것이다.

이곳에 있는 것은 필연의 여신이 내리는 신탁. 신들이 정해 둔 오래된 법

영원의 폭 넓은 맹세로 봉인되어 있다.

말하자면 저질렀기에, 살생의 피로 [두려움으로부터] 자신의 몸을 더럽혔으니 [...결여...] 실수를 저지르고 거짓된 맹세를 한 자 기나긴 생명을 나누어 받은 다이몬이

지극히 복된 자들로부터 멀어지며 삼 만번의 계절을 떠돌아야 할 테다. 그 시간을 통하여

수 많은 필멸의 운명을 타고나니 괴로운 삶의 길을 바꿔나가며.

즉 아이테르의 힘은 그 자를 바다로 쫓아내고 바다는 대지의 표면으로 토해내니

대지는 빛나는 태양의 빛으로,

그리고 태양은 아이테르의 소용돌이 속으로 내던져진다. 각각 다른 것으로부터 그것을 받들지만

그 누가 되더라도 모두들 지극히 저주 받은 것을 혐오한다. 나 역시도 그 중에 하나.

신들로부터 추방 당하여 떠도는 자. 미쳐 돌아가는 싸움에 믿음을 두고선.

— 엠페도클레스

그리하여 엠페도클레스는 그녀가 필연임을 안다. 결코 제 아버지는 필연의 길에 들어서지 못한다. 그러니 그것은 아주 오래전부터 정해진 법도라 할 수 있도다. 그러니 그녀의 아끼는 아이인 엠페도클레스는

그녀의 살을 파먹었음에 지극히 괴로워하리라. 아비, 그는 밤에게 힘을 나누어 받았으니 생명을 반만 지닌다. 그러나 엠페도클레스에게는 슬프게도 아비도 떠나가는구나. 아들은 그리하여 오랜 기간 떠돌 것이다. 해가 수만번 떠오르고 달이 또한 수만번 떠오를 때까지. 흉터들을 셀 수 없을 때쯤 이것이 흉터인 줄도 몰라, 아들은 낮을 밤으로 보고 유일하게 밤을 맞대고 있는 발바닥에게 낮은 별을 내리는 것이요, 그리하여 아들은 쫓겨나는 구나. 대지를 떠나 바다로 나가야 한다. 그렇게 오랜 기간을 흔들리는 어둠, 밤의 딸 위에서 자신의 삶을 저주할 때가 되면 언젠가 발바닥이 어머니를 되찾을지도 모른다.

결국 밤은 낮의 날카로운 태양 빛으로 잘려 나가 대지가 되었으니, 아들이 돌아오기를 기다릴 뿐이다. 그리고 낮의 힘, 질서의 지배자는 다시 자궁으로 들어가게 되었으니, 여전히 낮의 아이들은 그를 기다리지만 희망이 보이지 않는구나. 오로지 바랄 수 있는 것이란 영원한 투쟁뿐. 그리하여 엠페도클레스는 떠돌게 되었다. 그러나 그의 후예들은 이제 떠돌고 있는지조차 잊어버려 스스로가 떠도는지도 알지 못하니, 만일 결눈질로 밤을 훑쳐본 자가 있더라도 어쩌다 떠돌게 되었는지 아는 자는 매우 귀하리라.

그러니 이제 그들에게 남겨진 길은 오로지 하나 밖에 없다. 같은 배에서 나온 어머니의 딸과 함께 머물고자 한다면.

이념의 특징이 그 명확함(clarity)에 있다고 한다면, 원시심상의 특징은 그 생명력(vitality)에 있다.

-칼 구스타프 융

그러나 그곳은 어두운 곳이다. 밝음에는 안전과 지배가 있다. 어두운 곳에는 꿈틀거리는 힘과 폭력이 있다. 그것은 내가 지배할 수 없

는 짐승이다. 그 힘은 빛에 머물기보다는 그림자에 머문다. 그 힘을
용은 생명의 힘이라 불렀다. 그 생명을 나의 목숨을 걸고서도 지배하
려 들지 않을 때, 그림자는 “펴도 펴도 끝이 없는 샘”의 모습을 드디
어 보여주는 것이다. 시인들은 그림자와 함께 춤추는 방법을 알았기에
결코 모든 것을 빛으로 비추지 않는 것임에도...

燃ゆる心である。

音も香もなくしんしんとして燃ゆる心である。

一かかる心が、かかる心のみが詩を生むことが出来る。まことの詩は
「生のほのお」である。

—山頭火

타오르는 마음이로다.

소리도 향기도 없이 그저 조용히 타오르는 마음이로다.

—오로지 그러한 마음이, 그러한 마음만이 시를 낳을 수 있다. 진
실된 시는 ‘삶의 불꽃’이로다.

—산두화(Santouka)

그리하여 불을 부르는 이름은 두 가지다. 그렇기에 마음은 불이
라 하기에 손색이 없다. 타오르는 불이 빛과 그림자를 동시에 품을
때, 그 불이 낳은 자식을 부르기를 시라고 했다. 그리하여 밤에 가까
워진 시는 불을 넘어서며 피어난다. 그리하여 그것은 불꽃이 된다.

그렇다. 불이야말로 밤의 논리를 엿볼 수 있는 거의 유일한 방법
이다. 불은 낮에 저항하기 때문이다. 낮은 한 번 휘두르면 한 번은 거
두어야 하지만 불은 휘두르면서도 거두니 낮은 결코 불이 무엇인지

모른다. 그리하여 불은 오히려 낮을 가능하게 하는 밤의 원형이로다. 불은 밝혀도 밝힐 수 없으니, 그것은 불이 스스로를 모두 밝힐 수 없게 하는 밤의 힘이기 때문이다. 그러니 낮은 결코 불을 가질 수 없다. 불이 바로 칼의 씨앗이요, 모든 칼 중에도 으뜸이기 때문이다. 그러니 불을 유심히 살피는 자는 결코 밝힐 수 없는 불의 저항 안에서 밤의 내밀한 논리를 볼 것이다. 그것을 본 자는 그녀가 가장 밝은 곳에도 머문다는 것을 안다. 밤은 그리하여 볼 수 없는 곳에 항상 있다. 밤은 보이지 않으나 웃기게도 가장 어두운 곳과 마찬가지로 가장 밝은 곳 또한 볼 수 없기에.

그러니 낮의 영역에서 가장 밝아 보이는 것을 마치 밤인 것 마냥 이야기하는 자는 결코 밤을 알 수 없으리라. 그리하여 먼 옛날 살아 숨 쉬는 불의 사도였던 헤라클레이토스는 이리 말한다.

대부분의 사람들은 가르친 자는 헤시오도스이다. 그들은 그가 가장 많이 안다고 알고 있다.

낮과 밤도 알지 못하는 그가.

그것들은 하나인데도.

— 헤라클레이토스

그는 어찌 이리도 현명한가. 낮과 밤이 하나라는 것을 아는 자는 ‘가장 밝은 원리로 말하는 자’조차 알아보지 못하는 것을 향해 짓는 개로 보이는구나. 밤은 밤의 논리를 항시 한 번만 보여주는 법이다. 그리하여 밤의 품으로 들어서고 싶다면 결코 낮의 왕국에서 머물러서는 아니 된다. 그러니 어찌 그가 “생각(oïesis)은 신성한 병(hieranoson)이고, 시각은 사람을 속인다”고 하지 않을 수 있겠는가. 병이란 본래 돌아가야 할 곳으로 돌아가지 못하고 있는 것을 병이라고 부르니, 그야말로 생각은 병이라고 부를 수 있겠다. 그리하여 병은 오로지

낮의 영토에만 존재하지 않겠는가. 그러니 어찌 밤이 병든 자에게 자신을 보여주겠는가. 밤은 항상 숨기 마련이다. 그러니 숨은 자를 찾으려는 자가 어찌 빛에만 머물겠는가. 숨바꼭질을 잘하는 술래는 그림자가 짙은 침대 아래를 잘 살피기 마련이다. 그러니 밤에 귀를 기울여야 한다. “나에게 귀를 기울이지 말고 로고스에 귀를 기울여, ‘만물은 하나이다(hen panta einai)’라는데 동의하는 것이 지혜롭다”고 하는 헤라클레이토스는 그야말로 불의 사도라 하지 않을 수 없다. 밤에 귀를 기울인다는 것은 불의 소리를 듣는 것이다. 불의 소리란 한 번 휘두르고 한 번 거두기를 그만두고 불을 하나로 본다는 것이요. 빛의 눈으로 밤을 보는 것이 아닌 그림자의 눈을 빌려 밤을 보는 것이다.

그것이 어떻게 자신과 불화하면서도(diapheromenon) 그 자신과 일치하는지를(homologeēi) 사람들은 이해하지 못한다.

그것은 마치 활과 튀라의 경우처럼,

반대로 당기는 조화(palintropos harmo-niē)이다.

— 헤라클레이토스

어찌 이리 보겠는가. 도통 낮의 눈을 지닌 자가 아니로다. 낮은 결코 헤라클레이토스처럼 보지 않는다. 그는 낮의 시선으로 밤을 재단하는 것에 저항하는 자다. 그것은 동시에 한다. 그는 마시고 뱉는 것이 아니라 마시면서 뱉는 것을 말하는 자에게 결코 낮의 영토에 머무를 수 없다. 그는 따라서 밤의 논리를 보이지 않는 것이라 부르는구나.

보이지 않는 조화가 보이는 것보다 더 강하다.

— 헤라클레이토스

많은 것을 배우는 것(박식)은 이해를 가르키지는 않을지이다. 즉 [만약 그렇지 않았더라면] 헤시오도스나 피타고라스, 또한 크세노파네스나 헤카타이오스에게도 가르켰을테니.

무네사르코스의 아이, 피타고라스는 모든 인간보다도 더욱 탐구에 몰두했었다. 이러한 방식으로 쓰여진 것들을 모아서 자신의 앎을 만들어 냈으니.

박식, 그것은 사악한 기술.

— 헤라클레이토스

낮의 사악한 기술. 그것이 바로 악이요, 죄이니 그것은 영원한 짐을 어깨에 올리는 것이다. 다시는 사라지지 않을 흉터를 밤에게 남기는 것. 그러나 밤은 결코 빈틈이 생기지 않으니 고작 그런 방식으로는 감히 밤을 자를 수 없도다. 오직 갈기갈기 찢어 무수한 흉터를 남기는 사악함만이 낮의 숙명이자 낮의 근원적 힘이며 따라서 밤의 아이는 해가 떠 있는 영원한 미궁 속으로 빠져들어 가 출구를 모르게 될 때까지 해멜 수밖에.

이를 저지르지 않기 위한 몸부림. 그것이 낮의 영토의 숨겨진 길이다. 낮은 마치 자신의 논리가 낮의 왕국의 필연적인 귀결인 것처럼 연극을 한다. 연극에 폭 빠진 자는 낮의 명령에 충실히 따르리라. 그러나 스스로 춤추고자 하는 자는 연극 뒤편으로 빠져나와 밤의 영역으로 돌아간다. 그러나 밤은 영역이 따로 없으니, 어딜 가도 낮의 영토가 지배하리라. 그때 밤의 품으로 돌아가기 위하여 등을 켜야 하니, 그 순간 그대에게 초롱불이 필요할지 모른다.

모든 것은 불을 대신하기 위함이요, 불은 모든 것을 대신하기 위

함이다. 마치 황금이 사물을 대신하기 위함이며, 사물이 황금을 대신하기 위함이듯.

— 헤라클레이토스

“만일 모든 것이 불이라면 어찌 모든 것을 불이라고 부르겠는가. 모든 것은 모든 것이니 결코 불이 아니며, 불은 불이니 모든 것이 될 수 없다”고 하는 자가 있다면 그 말을 하는 자가 어디에 서 있는지 보라. 필히 그는 낮의 왕국에 서 있는 자가 아니겠는가. 이런 칼부림에 저항하기 위하여 우리는 불을 지닌다. 불은 둘을 하나로 보여주기에 둘과 하나를 동시에 보여주며, 둘과 하나를 움직이는 셋까지 우리에게 보여주기에 모든 것이라고 불린다. 그리하여 불을 통해서 우리는 낮을 뛰어넘는 밤의 힘을 훑쳐볼 수 있는 것이다. 밤은 항상 직접 허용하지 아니하고, 바람을 통해 알려줄 뿐이다. 그리하여 그녀는 자신을 직접 보여주지 않는다. 그녀는 항상 흔적만을 보여줄 뿐이다. 그대가 밤을 사랑한다면 언제나 우리는 반만 볼 수 있는 인내심을 지녀야만 하리라. 그리하여 밤을 모두 보려고 하는 것은 블랑쇼의 말대로 위반인 것이다. “오르페우스가 그에게 ‘뒤돌아보는’ 것을 금지한 법을 무시한 것은 불가피한 일이다. 그는 어두운 그림자를 향한 첫걸음부터 법을 위반하였기 때문이다” 블랑쇼는 밤을 데려오기 전에 이미 밤을 보려는 시도 자체가 이미 위반이라는 것을 잘 알고 있었다. 낮은 밤이 마냥 없는 것처럼 여기지만 밤은 여전히 있다. 그러니 마치 밤의 살덩어리를 밤처럼 여기는 것은 낮의 오래된 악습이리라. 그리하여 낮에 머무는 자가 그녀를 보고 싶다면 지하로 내려가야만 한다. 그림자 속으로 빨려 들어갈 때까지 내려가야 할 것이다. 낮에 주민들이 벌이는 낮부끄러운 잔치를 차마 못 보는 마음에 그는 떨리는 다리와 파래진 입술을 물고 내려갈 것이다. 내려가기 위하여 우리는 불을 필요로 한다. 불이 없으면 낮의 주민은 밤을 볼 수가 없다. 그리하여 그대 역시 초롱불을 한 손에 쥐고 내려가야만 한다. 그리하여 불은 밤에 머물기

위한 유일한 방법이다. 그렇게 밤을 향해 움직였다면 그대는 이미 위험자다. 밤은 근본적으로 그대에게 봄을 허용하지 않는다. 그럼에도 그녀를 사랑하기에 또한 주머니에 넣어두고 싶구나. 낮의 주민들에게 그녀의 아름다움을 보여주고 싶어 하는 마음에 오르페우스는 에우리디케를 대지로 데려가려고 하는구나. 그러나 아무리 그녀를 해가 비추는 대지로 데려가고봐도 그럴 수는 없지 않겠는가. 그때 그녀를 데리고 나가기 위하여 또한 고군분투할지라도, 어둠을 편히 여기는 자를 봄이 가능한 영역으로 데려가려는 순간 다시 그녀는 그대의 손을 떠나고 만다. 그녀를 사랑하기에 놓아주어야 하는 것이다. 왜냐하면 그녀를 따가운 햇빛이 비치고 있는 대지로 데려온 순간 남은 것은 차디찬 시체요, 그것이 낮의 주민들이 잔치를 벌이던 밤의 우상과 별반 다를 게 없다는 사실을 사랑하기에 견딜 수가 없으리라. 그러나 오로지 하나, 그대에 손안에는 초롱불 하나만이 여전히 남아 있구나. 타오르는 불꽃을 보는 순간 그대는 그녀를 보았던 순간들에 대한 기억이 떠오를지도 모른다. 잃어버린 것을 잃어버리지 않기 위한 몸부림이요. 그대가 유일하게 가능한 행위를 하는 것. 그것이 고통에 저항하는 주체의 발버둥일지라도.

삶—우리에게 있어 그것은 우리가 존재하는 것들의 모든 것을 부단히 광휘와 불꽃으로 바꾸는 것에 다름 아니다.

—프리드리히 니체

그리하여 우리는 에우리디케를 떠올리기 위하여 부단히 타오르는 불꽃을 바라보리라. 그것을 아주 소중히 다루어야 한다. 그러나 중국에는 그것도 넘어서리라. 불은 가지는 것이 아니다. 모든 것이 불이라면 바로 네가 불이다. 너는 불이 되었다. 아니 애초에 불이었구나. 밤이 낮에 머물기를 불로 머문다면, 밤이 오로지 그것만을 내게 허락한다면...

어스름이 모든 사물이 흐릿하고 푸르르케, 그리고 아주 깊게 존재하는 박명의 순간에... 밤과 낮이 교차하는 시점. 그대는 이제 용기를 지나라. 밤에 모든 소가 검게 물들어 보이는 자는 밤을 보지 못하리라. 침착해야 한다. 가만히 있어라. 침묵한 채로 바라보아라. 꿈틀거리는 벌레들이 보이는가. 바위와 나무 사이로 춤추는 바람의 소리가 들리는가. 달과 해가 동시에 비추는 기이한 순간에 그대는 무엇을 볼 수 있나. 나는 그곳으로... 그곳으로 가고 싶다.

신, 낮과 밤, 겨울과 여름, 전쟁과 평화, 만족과 기아, 향기와 함께 얽히며 각각의 쾌락과 함께 이름 붙여지는구나.

붙잡는 것, 전체와 전체가 아닌 것, 합의와 상이, 조화와 불화, 만물로부터 하나가 하나로부터 만물이.

— 헤라클레이토스

나는 궁금했다. 내가 감히 밤을 사랑할 수 있는지. 낮에 머무는 자는 일식을 통해 밤을 꿈꾸는가. 달이 해를 잡아먹으면 마치 낮에 밤이 도래한 것 같구나. 달이 아무리 해를 숨겨도 그때는 여전히 밤의 부재요, 낮의 위장일 뿐이다.

그럼에도 나는 꿈을 꾸었다. 낮은 밤에 꿈임에도 낮은 여전히 꿈을 꾸네.

밤이 되는 꿈을... 나는 궁금했다. 어둠이 떠난 뒤에 밤바람은 희망을 태우고...

어디까지 갈 수 있는지, 새벽에 나는 새는...

빈칸을 채워간다. 내 삶의 목표는 내게 존재하는 빈칸을 채워나감이 아닐까 싶다.

그 빈칸은 채워지지 않는다. 그 무엇으로도 채워지지 않는다. 언제나 비어있는 상태이다. 빈칸은 무엇이든지 채울 수 있다. 그렇기에 나는 함부로 이 빈칸을 채울 수 없다. 조심스럽고 신중하게 내 빈칸을 채울 만한 것을 찾고 있다. 그것은 사람인가 물건인가 아니면 말로 표현할 수 없는 공상 속의 꿈인가? 수없이 되뇌어도 목적지는커녕 방향조차 찾을 수 없을 것 같은 기분이 든다. 모두가 충만한 삶을 살고 있지는 않을 것이다. 누구나 자신만의 비밀과 함께 채워지지 않는 마음 한편의 무엇인가를 충만하기를 욕망한다. 하지만 그 개개인의 갈망은 결코, 채워지지 않고 밀 빠진 독에 물을 붓듯이 비워져만 가며, 더욱 우리에게 채워 넣기를 강요할 뿐이다.

빈칸을 채우기 위한 노력을 해보지 않은 것은 아니다. 이 글을 읽을 누군가에게 미안한 말이지만, 인간관계를 통해서 즉, 누군가와 의 만남과 연을 통해서 그 빈칸이 채워진 적은 없다. 물론, 일시적이거나 충만하다고 느꼈던 적은 있다. 그 감각은 내 헛된 착각은 아니다. 그저 그러한 빈칸이 채워진 상태가 꽤 지속적이고 장기간 유지된 것이다. 일시적으로 어느 정도의 기간동안 빈칸이 채워진 것이라면 비었다고 말할 수 없을 것이다. 틀린 말은 아니다. 충분히 일리가 있는 말이라고 생각한다. 그저 내가 욕망하는 채워짐과는 거리가 멀 뿐이다. 내가 원하는 채워짐이란 일시적이지 않은 영속적인 빈칸의 채워짐이다. 그 무엇으로도 채울 수도 없고 채워지더라도 비어버리는 이 빈칸을 채우고자 하는 욕망은 나를 계속해서 바닥으로 끌어당긴다.

공허한 빈칸만이 남아있게 되었을 때 그 끝은 보이지 않는다. 스스로 돌아보게 되면 끝이 보이지 않는 저 멀리 어딘가로 기약 없이 떨

어진다. 나는 그 공허함에 몸을 내던지며, 빈칸을 채우려고도 발버둥을 치려고도 하지 않는다. 그저 떨어질 뿐이다. 빈칸은 나의 빈칸은 그러하다.

이 빈칸이 무엇일까 나에게 어떤 의미를 지니기에 이토록 힘든 상황만을 만드는 것인가. 사실은 이미 알고 있을지 모른다. 내가 찾고 있던 것, 그리고 내가 바라던 것은 행복이다. 내가 빈칸을 채우려고 하는 이유도, 빈칸으로 인하여 느끼는 부정적인 감정들의 원인도, 스스로 행복하다고 생각하지 못하기 때문이다. 물론, 그렇다고 불행하다고는 할 수 없다. 순간의 행복이 존재해왔다는 것은 사실이고 그 사실을 부정하지는 못한다. 그러나 앞서 말했듯이 내가 원하는 것은 지속적이고 비워지지 않는 행복이다.

언제부터인가 행복이라는 것이 어찌보면 어렵지 않은 단순한 감정 하나에 나는 묶여있다. 내게 있어 그 무엇보다도 ‘행복’에 다가가는 길이 어렵게만 느껴진다. 삶을 살아가면서 느낄 수 있는 다양한 행복이 있겠지만, 그 행복이 나를 충족시켜 주었던 적은 없다고 생각한다. 그 순간과 그 당시에만 행복을 느끼고 만끽하며, 내 빈칸이 채워졌다고 생각하였다. 그 행복이 계속해서 나를 채워줄 것이라는 착각에 빠진 채 말이다. 차라리 착각 속에 빠져서 내가 행복하다는 망상 속에서 살아갈 수만 있다면 좋겠지만, 현실은 나를 착각 속에 가만히 두지 않는다. 행복을 느낄 수 있는 순간이 지나갔을 때 내게 남는 것이라고는 다시금 원래의 상태로 돌아올 나의 빈칸과 그로 인해 느껴지는 공허함과 행복을 갈망하는 집착밖에 없다.

모두가 알다시피 이 세상의 원칙은 등가교환이다. 즉, 대가 없는 보상을 주지 않는다. 그리고 행복 역시 그러하다. 이 사실은 나도 잘 알고 있다. 행복하기 위해서는 그에 따른 대가를 지불해야만 한다. 그 대가는 돈이 될 수도 있고 시간이 될 수도 있다. 보이지 않든 보이든 간에 상관없이 행복을 위해서는 무엇이 되었든 간에 우리는 상응하는 대가를 감수하여야 한다.

이런 관점에서 어찌면 나는 대가없이 보상만을 원하고 있기에 행복

을 얻을 수 없는 것일지도 모른다. 행복을 갈망하지만, 그에 상응하는 값을 지불하지 못하기에 결코 다가갈 수 없는 것이다. 영속적인 행복만큼의 돈이 있는 것도 아니고 시간을 충분히 갖고 있는 것도 아니다. 있는 것이라고는 행복을 향한 갈망과 집착뿐이다. 행복은 내가 가진 것만으로는 바꿀 수 없다. 바꿀 수 없다는 사실을 너무나도 잘 알고 있기에 있는 힘껏 발버둥을 쳐보지만, 나아갈 수 없다. 그저 같은 자리에서 바닥으로 끝이 보이지 않는 바닥으로 가라앉을 뿐이다. 그게 나다. 지금의 나고 과거의 나였고 앞으로의 나일 것이다.

행복하고 싶고 또, 행복해지고 싶다. 나의 빈칸은 언제쯤 채워질 수 있는 것일까. 어떻게 채워질 수 있는 것일까. 채워질 수는 있을 것일까. 소소한 행복감과 순간의 행복에 만족하지 못하고 더 큰 행복만을 바라는 나의 욕심이 잘못된 것인가? 그 행복들이 싫은 것은 아니지만, 그 순간의 행복감이 지나가고 닳을 때의 남아있는 스스로가 싫다. 꺼져가는 불씨를 어떻게든 살리기 위해 노력하지만 결국 꺼져 없어진다는 결과는 변함이 없다. 그것을 알고도 작은 행복만을 바라고 계속 그 소소한 행복감과 절망감을 반복하며, 살아갈 용기도 자신도 없다. 나는 그런 겁쟁이다. 행복을 바라고 빈칸을 채우기를 바라면서 나아가기는 두려워하고 앞으로 가기보다는 그 자리에서 발만 열심히 휘저으며, 가라앉다가 포기해버리는 겁쟁이일 뿐이다.

<감정 1>

익명

감정이란 건 참 무섭다. 사람을 높이 번지점프하듯 뛰어오르게도 만들었다가 절벽 끝에 서있는 것처럼 아찔하게도 만드니까. 사람을 좌지우지하니까. 누군가는 이렇게 말한다. 감정은 감정일 뿐, 감정이 과해지면 불필요한 상황을 초래한다고. 나도 동의한다. 감정은 온전한 사람의 머리에 침투해 사람을 이상하게 만든다. 호르몬의 소행이든, 정신적인 문제이든 격한 감정은 필요 그 이상의 시너지를 낸다. 사랑은 무엇일까? 사랑의 격함은 무엇일까? 누군가를 좋아하는 감정과 사랑하는 감정은 어떻게 다른 것일까? 좋아함의 감정의 과도함이 사랑이라면 과도한 좋음은 사랑의 형상을 띄고 있는 것일까? 나는 오래전부터 궁금했다. 누군가를 얼마만큼 좋아해야 사랑한다고 말할 수 있는지. 무언가를 얼마만큼 사랑해야 좋아한다고 말할 수 있는지. 주변에 비교적 쉽게 사랑을 하는 이들에게 물어보고 싶었다. 어떻게 사랑함을 깨닫는 게 그렇게 쉽냐고. 난 사랑과 좋아함의 차이도 모르겠는데. 누군가를 사귀다는 것이 누군가를 사랑하는 거라면 그 사랑의 정도가 과연 어느 정도까지 나를 잠식했을 때 받아들일 수 있는 것인지. 또 다른 이들은 이렇게 말할지도 모른다. 누군가를 보고 가슴이 뛰면 그게 사랑이라고. 하지만 잠시뿐인 그 떨림은, 호르몬의 작용일지도 모르는 그 설렘은, 나의 마음이 아닌 그저 사랑을 하기 위한 작용이라면 난 그걸 사랑이라고 받아들일 수 있는 것일까. 감정이란 것은 타오르는 촛불과 같아서 언젠가는 멎을 텐데 그걸 알고 행할 정도로 감정의 이 끌림에 따라가는 것이 중요한가.

<감정 2>

인간은 나이가 들면서 더 깊은 감정을 느낀다. 아니 떠안는다. 자의로

든 타의로든. 그저 숙제에 불과했던 책임감은 나아가 누군가의 인생을 책임질 정도로 부풀어 있고, 사랑과 좋아함의 경계마저 헛갈리던 어린 소녀는 누군가에게 사랑을 줄 만큼 성숙하게 된다. 이러한 감정의 과함이 자연의 이치라면 모두가 감정의 부품을 경험하는 것인데 과연 우린 그것을 잘 짚어질 수 있을까. 풍선처럼 부풀어진 감정은, 누가 건드리면 터질 것 같이 부풀어진 감정은 내가 가지고 있기에든 버거운데 과연 누군가에게 그 숨결을 나눠줄 수 있을까. 나이 들이 감정의 격함과 함께라면 나는 그 과정을 고대해야 할 것인가 무서워해야 할 것인가.

디오니소스제 기획단의
우리시대 제작 후기

강다연

안녕하세요, 이번 제45회 디오니소스제 기획단으로 참여한 철학과 22학번 강다연입니다. 작년에 이어 올해도 디제단 활동을 통해 제가 사랑하는 철학과에 조금이나마 보탬이 될 수 있어 무척 뿌듯했습니다. 평상시엔 터놓고 잘 이야기를 나누지 못하는 학우일지라도, ‘우리시대’라는 핑계로 서로의 이야기를 들여다볼 수 있는 것 역시 디제를 준비하며 느낀 큰 기쁨이었고요. 많은 철학과 학우분들께서도 디오니소스제를, 그리고 우리시대를 통해 저마다의 즐거움을 발견하시기를 바랍니다. 마지막으로 6월부터 지금까지 함께하며 각자의 자리에서 소임을 다해준, 유능하고 다정한 디제단의 동료들에게 고맙다는 인사를 전합니다.

김도연

동국철학 짱. 우리시대 짱짱.
지구 멸망할 때까지 우리시대 합시다.

김원

학부생으로서의 마지막 학기를 디오니소스제와 함께 할 수 있어 영광이었습니다. 지난 5년간 제가 채워나간 빈칸들을 되돌아보고, 앞으로 맞닥뜨릴 빈칸들을 준비하는 시간이었습니다. 어찌 보면 우리의 삶은 어떤 빈칸을 채우고, 어떤 빈칸은 그대로 남겨둘지 고민하는 시간의 다른 이름 아닐까 싶네요. 한 해를 마무리할 준비를 시작하는 11월, 철학과 학우들이 정성껏 준비한 ?편의 글을 읽으며 2024년의 마지막 빈칸을 채워 보면 어떨까요?

송은혜

철학과의 기록에 한 발자국 남길 수 있어 행복했습니다.
즐겁게 읽어주세요!

조정석

즐거웠습니다.

디오니소스제 연혁

1회 (1973. 10. 29) - '동서 철학의 만남'

2회 (1979) - '현상학의 본질'

- 후설의 현상학 - 이영호 (성균관대 교수)
- 메를로 폰티의 현상학 - 김용정 (본교 교수)

3회 (1980) - '고대 철학의 제문제'

- 희랍사상에 있어서의 디오니소스의 의의 - 박종현 (성균관대 교수)
- 종교는 기존 가치를 부정하는가 - 황필호 (덕성여대 교수)

4회 (1983) - '현실과 철학'

- Hegel의 변증법과 역사 - 이석윤 (본교 교수)
- 노자의 도와 덕 - 김항배 (본교 교수)
- 현실과 인식 - 황경식 (본교 교수)

(본래의 명칭이 아닌 "봄철 Dionisos 83년 학술제"라는 이름으로 개최)

5회 (1984) - '현대 철학에의 접근'

- Wittgenstein의 이해를 위한 소고; 그의 윤리관을 중심으로 - 3학년 윤용택
- 중국 본체론에 대한 고찰; 오늘날 다시 생각해 보는 목자 - 3학년 유훈우
- 현대 Humanism의 방향성을 구하는 시론 - 3학년 이준호

6회 (1985) - '현대 철학의 제문제'

- J. Locke의 언어관에 관한 고찰 - 3학년 신기훈
- 예술 철학으로 본 심미주의 - 3학년 엄규섭
- H. Marcuse와 K. Popper의 사회인식에 관한 고찰 - 2학년 양우성

7회 (1986) - '공동체적인 삶을 위하여'

- 논문 주제: "인간 해방 사상에의 접근"
- 비폭력이란 무엇인가 - 황필호 (본교 교수)
- 공자의 인본주의 철학사상 - 3학년 유병래
- 개체와 공동체에 대한 사회존재적 해석 - 3학년 홍상철

8회 (1987)

- 현대 산업사회에 있어서의 소외의 문제 - 김용정 (본교 교수)
- 민중불교와 해방신학 - 황필호 (본교 교수)
- 맹자의 사회사상; 修己와 治人을 중심으로 - 3학년 이희욱
- 변증법적 유물론에 있어서의 모순개념에 대한 고찰; 모택동의 모순론을 중심으로 - 3학년 정용식

9회 (1988) - '변혁적 세계관으로서의 철학'

- 『경제유표』 연구 서설 - 박사과정 이유진 / 논평 - 석사과정 유훈우
- 선진시대 정명사상의 전개과정 - 2학년 이진희 / 논평 - 4학년 이희욱
- 과학적 공산주의의 기초 - 3학년 송병철
- 주체사상 비판 시론 - 3학년 신상기 / 논평 - 4학년 심응래

10회 (1989) - '만남에서 자유, 그리고 해방으로!'

- 12세기의 시대 상황 속에서 본 삼국유사 - 3학년 김성호
- 유물 변증법과 정치 경제학 - 3학년 조극훈
- 여성해방 일반론 - 2학년 박민미

11회 (1990) - '철학적 인식의 대상으로서의 인간'

- 스펝크스의 실수 - 2학년 홍진기
- 변증법적 유물론에 대한 일고찰 - 사회철학 연구팀

12회 (1991) - ‘앎의 추구; 그 방법으로서의 철학’

- 철학사를 통한 인식의 가능성에 대한 연구 - 3학년 홍성훈 / 논평 - 석사과정 함원규
- Marxism의 총체성에 대한 비판적 고찰 - 3학년 신승철 / 논평 - 석사과정 조극훈

13회 (1992)

- 현대 유학의 방향 - 4학년 유만춘 / 논평 - 박사과정 유훈우
- 과학법칙의 형식적 성격에 대한 연구 - 4학년 이진희 / 논평 - 석사과정 김영진

14회 (1993)

- 스피노자가 제시하는 “힘들고 드문 길” - 3학년 안국준 / 논평 - 석사과정 김영진
- 신의 현존에 관한 데카르트의 존재론적 논증고찰 - 3학년 문경환 / 논평 - 석사과정 홍성훈

15회 (1994)

- 철학의 위기는 없다 - 김용정 (본교 교수)
- ‘존재론적 탐구’에 의하여 의미되는 것은 무엇인가 (석사과정 김영진)
- 노신의 영명한 철인과 니이체의 ‘위버맨쉬’ - 4학년 엄성훈 / 논평 - 석사과정 유만춘

16회 (1995) - ‘더이상 주제는 없다’

- 이론과 실천 - 이석윤 (본교 교수)
- 수리철학 - 3학년 이숙경
- 자끄 라캉의 언어철학 무의식의 구조를 중심으로 - 4학년 이은정 /

논평 - 석사과정 신재용

- 中國哲學의 始發 孟.荀에 나타난 性의 一考察 / 논평 - 박사과정 이 후덕

17회 (1996) - '혼돈과 질서'

- 혼돈과 질서 ; 우리의 삶의 방향을 생각하며 - 최인숙 (본교 교수)

- 기하학의 철학사적 영향에 대한 고찰 - 수리철학 학회 (4학년 이숙경, 2학년 조현서, 박구현)

논평 - 박사과정 이진희

- Platon의 Idea론 - 서양철학 학회 (4학년 윤수환, 인문학부 1학년 김은주, 신기철, 이해수, 황은경)

논평 - 박사과정 홍성훈

18회 (1997) - '대립과 초월'

- 강연 - 유훈우 (본교 교수)

- 사회과학 방법론에 대한 철학적 고찰 - 4학년 김정태 / 논평 - 박사과정 홍성훈

- 생명조작과 생태계의 위기 그리고 생명가치 - 4학년 김창규 / 논평

- 석사과정 남정우

19회 (1998) - '이제는 자유로 간다'

- 고대 그리스의 기하학적 방법으로서의 '분석'과 '종합' - 양문흠 (본교 교수)

- 退溪의 四端七情論 『退.高 四七往復書翰』 分析을 中心으로 - 4학년 김명식

- 객관적 관찰에 대하여 - 3학년 신기철

20회 (1999) - '21세기, 철학은 어디로 가는가'

- 21세기 철학의 문제들 - 홍윤기 (본교 교수)

- 인식경향으로 본 전통적 정의관과 후기 비트겐슈타인의 가족유사성 비교 - 4학년 조홍규
- 논평 - 박사과정 박민미

21회 (2000) - 'Break The Wall'

- 현 단계 한국 철학도의 과제 - 강유원 (본교 출신 철학 박사)
- 인공지능과 심리철학 - 4학년 권재현
- 데카르트와 화이트헤드 철학에서의 이성개념 비교 - 4학년 윤준영

22회 (2001) - 'Modernity'를 찾아서

- 21세기 한국 철학 연구의 방법 - 김충열 (연세대 석좌교수)
- 계몽주의의 담론적 분석 - 4학년 남성일 / 논평 - 석사과정 권재현
- 베이컨과 우리 사회 20, 30년대 지식인 - 4학년 이승준 / 논평 - 석사과정 신승철
- 자유주의의 철학적 기반 - 4학년 강병우 / 논평 - 박사과정 남정우
- 『신기관』에 나타난 '자연에 대한 지배의 이상' - 4학년 김정신 / 논평 - 박사과정 박민미
- 로크와 아리스토텔레스의 정치철학의 비교 - 4학년 서인철

23회 (2002) - '나 그리고 우리'

- 儒佛道 이론 교섭사에서 道家的 世界觀 이해의 중요성 - 허인섭 (본교 동서사상연구소 연구 교수)
- 호르헤 수도사와 불목하니들 : 소설 《장미의 이름》을 통해서 본 중세 말의 몇 가지 상징들 - 4학년 신기철 / 논평 - 석사과정 남성일

24회 (2003) - 'Here and Now'

- 나에게 있어서 철학은 어떤 의미인가 - 김영건 (서강대 강사)
- 朱熹 人物性論에 나타난 理氣 關係에 대하여 - 4학년 이승원 / 논평

- 박사과정 김명식
- 도가와 불교의 차이점과 접합점 : 노자 『도덕경』 과 나가르주나 『중론』 을 중심으로 -
- 4학년 김대근 / 논평 - 박사과정 김현수

25회 (2004) - ‘철학을 공부할 마음은 있는가’

- 철학을 공부할 마음은 있는가 - 강유원 (서강대 강사)
- 인상과 관념의 구분에 대한 흄의 논변 고찰 - 3학년 신승우
- 자유의 진정한 의미 : 플라톤의 [동굴의 비유]를 재해석한 장용학의 [요한 시집]을 중심으로 - 1학년 전해리

26회 (2005) - ‘爲己之學 爲人之學’

- 우리는 왜, 무엇을 위해 철학을 하는가 - 김교빈 (호서대 교수)
- 수학적 판단의 성질 : 칸트의 《순수이성비판》을 중심으로 - 2학년 장보연 / 논평 - 허유선(석사과정)
- 마르크스 사상의 소개 - 4학년 이재광

27회 (2006) - ‘철학함을 즐겨라’

- 한국에 있어서 유불도 사상의 융섭 - 김항배 (본교 명예교수)
- 의식의 현상적 특성과 복합적 개념 - 4학년 김진원 / 논평 - 박사과정 홍성훈
- 철학하기에 관하여 철학하기 제1작업 ; 데카르트의 cogito에 관한 私的 해석 - 4학년 성다움
- 논평 - 박사과정 허유선
- 흄의 자유의지에 관한 견해 비판 - 1학년 박슬기 / 논평 - 석사과정 장운혁

28회 (2007) - ‘죽음’

- well dying - 오진탁 (한림대 교수 / 생사학연구소장)

- 죽음을 인정하라. 삶을 얻을 것이다 - 4학년 조영훈 / 논평 - 이승준(박사과정)
- 선진유가를 통해서 본 죽음과 삶의 문제 - 4학년 임효택 / 논평 - 황인옥(박사과정)

29회 (2008) - ‘문화, 철학에 취하다’

- 디자인과 삶의 철학 - 김민수 (서울대 교수)
- 국화와 칼 : 일본문화의 틀에 대한 소고 - 3학년 설은표

30회 (2009) - ‘사상; 도. 서. 관.(도저히 알 수 없는 서로의 관계)’

- 관계 그리고 철학 - 김항배 (본교 명예교수)
- 사랑에 관한 인식론적 고찰 - 3학년 윤형석 / 논평 - 장운혁(박사과정)
- 본래적 가치로서의 사랑 ; 88만원 세대를 중심으로 - 4학년 윤소담 / 논평 - 허유선(박사과정)

31회 (2010) - ‘고통’

- 도덕체계에서 고통의 역할 - 4학년 임태훈 / 논평 - 황인옥(박사수료)
- 칸트의 판단력 비판에서의 숭고 - 3학년 김성제 / 논평 - 한병준(박사수료)

32회 (2011) - ‘시간’

- G.E. Moore의 자연주의적 오류 분석 - 4학년 박슬기 / 논평 - 장운혁(박사과정)
- 음악적 시간의 존재론 - 2학년 신정욱 / 논평 - 남정우(본교 출신 철학 박사)
- ‘선분의 비유’와 「파이돈」을 통해 본 이데아 - 2학년 이민열 / 논평 - 허유선(박사수료)

33회 (2012) - '현상과 실재'

- 철학사에 있어서 현상 - 실재 담론(그 개념편제형태와 정당화 방식의 역사적 변화) - 홍윤기(본교 교수)
- 중국철학의 본체와 현상 - 유훈우(본교 교수)
- 서양 현대철학에서 '현상과 실재'의 문제(현대철학에서 '현상과 실재' 이념의 변용과 그 일상적 적용을 중심으로) - 김영진(경기대 교수)
- 음악작품과 정자의 정서간의 관계 고찰 - 3학년 신정옥 / 논평 - 박슬기(학사수료)
- 이항로의 심설논의와 위정척사사상의 연계 - 4학년 강한겨레 / 논평 - 이승원(박사과정)
- 칸트철학에서 이성과 신앙의 관계 - 2학년 송성아 / 논평 - 천동환(3학년)

34회 (2013) - '욕망'

- 칸트와 맑스의 자유개념(칸트의 '초월적 자아' 개념과 맑스의 '대상적 활동'의 개념과 관련해서) - 3학년 송성아 / 논평 - 이진원(석사과정)

35회 (2014) - '철학을 만난 나의 삶'

- 21세기 한국에서의 니체 해석에 관하여(윤리적 관점을 중심으로) - 3학년 조혁기
- 컴퓨터, 사고, 그리고 지향성 - 4학년 김일주 / 논평 - 박슬기(석사과정)

36회 (2015) - '미래'

- 사르트르 실존주의를 이용한 칸트 의무론의 보충 - 2학년 박정현 / 논평 - 이민열(4학년)

37회 (2016) - '소수자Minority, 우리 안의 난쟁이'

- 소란스러운 연대 - 박민미(본교 강사)
- 우리는 무엇을 공부를 해야 하는가 : 筍子적 세계관내 공부론 - 3학년 전지훈 / 논평 - 이민열(4학년)
- 모순담론 : 양심과 그 위선 - 헤겔 철학을 중심으로 - 2학년 유성수 / 논평 - 류희철(3학년)
- 숭고와 경험 - 2학년 조지환 / 논평 - 김성제(석사과정)

38회 (2017) - '페미니즘 : 찢고, 뒤집고, 무너뜨리기'

- 철학의 타자는 말할 수 있는가? : “나는 바람에 흔들리는 다리, 소용돌이가 몰아치는 교차로” - 김은주(동덕여자대학교 교양학부 강사)
- 헬조선을 망치러 온 구원자, 헬페미 - 윤김지영(건국대 몸문화연구소 교수)
- 비체화(아브젝션)로 인해 억압되는 여성의 신체와 권력 연구 : 줄리아 크리스테마의 『시적 언어의 혁명』이 주목하는 ‘부정성’개념을 중심으로 - 1학년 권수정
- 데카르트의 심신이원론과 근대철학으로의 전회 -코기토의 발견과 실체 개념을 중심으로 - 4학년 류희철

39회 (2018) - '나(I)'

- 나를 아는 길 : 자연적인 길, 초월적인 길, 그리고? - 김영진(동국대학교 철학과 교수)
- 예술들, 검열, 교육 - 4학년 조지환 / 논평 - 김성제 (석사)
- '지칭되는 것'에 대하여 - 2학년 김기동 / 논평 - 임재민(석사과정)

40회 (2019) - '죽음'

- 동서양 종교와 철학의 기초 : 죽음 - 유훈우(동국대학교 철학과 교수)
- 언어, 대중음악, LANGUAGE - 유성수(3학년) / 논평 - 김기동(3학년)
- 우리에게 자유의지란 있는가? - 벤자민 리벳의 뇌 과학 실험을 중심으로 -

박정현(3학년) / 논평 임재민(석사과정)

41회 (2020) - '연결'

- 특별 기고글 : 2020 디오니소스제 “연결”(최인숙, 본교 명예교수)

- 연결, 가장 마지막과 처음 : 당신은 어떤 연결을 묻습니까?

허유선(본교 강사)

- 기술적 복제시대 이후의 예술작품 - 대중음악 - 유성수(4학년) / 논평 조지환 (서울대 철학과 석사과정)

- 트랜스휴먼과 AI는 인간으로 분류될 수 있는가? - 익명

42회 (2021) - '사랑'

- '나는 누구를 사랑하는가?-하나됨의 사랑에서 둘됨의 사랑으로' - 임지연 교수 (건국대학교 몸문화연구소, 문학평론가)

- 스피노자 『윤리학』에서 나타난 사랑의 다중적 의미 - 박성진(4학년) / 논평 조지환 (서울대 철학과 서양철학전공 석사과정)

- 경험 기계에 들어갈 것인가? : 고통을 대하는 태도와 불교적 해결방안을 중심으로 - 이수안(1학년) / 논평 강유찬(2학년)

43회 (2022) - '관계'

‘동물과 함께 살기: 인간과 동물의 윤리적 관계’ -

최훈 교수 (강원대학교 자유전공학부)

이성과 현실의 관계에 대한 연구 - 윤준혁(4학년) / 논평 남성일(동국대학교 철학과 박사)

44회 (2023) - '인, 생'

‘양쪽을 오가기: 유튜브의 피상성과 책의 깊이’ - 김겨울 (유튜브 거울서점)

정성호 교수의 철학 강의실 - 정성호 교수 (동국대학교 철학과 명예교수)

괴델의 신 존재론적 논증에 대한 타당성 비판과 수학적 존재론적 해석 - 유준상(4학년) / 논평 김진영(서울대학교 과학철학 박사)

45회 (2024) - ‘ ’

‘디오니소스제에 관하여’

- 고명섭 기자(한겨레신문 선임 기자, 前 문화부 문화부장)

인공지능 시대에 바라는 인간의 노동은 무엇인가? - 이혜교(2학년)

경험주의적 독단의 제거는 어떻게 실용주의로 이행하는가? - 정형서(1학년)

우연한 언어 속에서 어떤 모습이 되어야 하는가? - 김준영(1학년)

서른여섯 번째 우리시대: ‘ ’

발행일	2024. 11. 21.
글쓴이	동국대학교 제71대 철학과 비상대책위원회
발행처	동국대학교 제71대 철학과 비상대책위원회
기획	강다연, 김도연, 김원, 송은혜, 이 현서, 조정석
편집	김도연, 송은혜
주소	서울특별시 중구 필동로1길 30
표지 디자인	송은혜