철학 · 사상 · 문화

2007. 7.

제 5 호

동 서 사 상 연 구 소

목 차

【논 문】

- 전 석 환
  비판이론을 통해서 본 하이데거(Heidegger) 철학에
  대한 비판..... 1

- 윤 기 봉
  대순사상의 수양론에 관한 연구..... 39

- 신 승 철
  사이버스페이스, 그 철학적 쟁점..... 54

- 허 유 선
  칸트 인식론에서 선험적 관념론과 경험적 실재론의 이해..... 89

- 한 병 준
  '나는 생각한다'를 중심으로 한 데카르트와 칸트의
  이원론적 관점의 차이에 관한 고찰..... 117

- Christoph Schwöbel
  Talking over the Fence — From Toleration to Dialogue
  (울타리 너머로 이야기하기 - 관용에서 대화로)..... 142

- Michael Eckert
  Ästhetische Übergänge in Metaphysik und Mystik
  — Einflüsse buddhistischen Denkens in der Philosophie
  Schopenhauers
  (형이상학과 신비주의로의 미학적 이행
  — 쇼펜하우어 철학에서 불교적 사유의 영향)..... 175

【부 록】

■ 『철학・사상・문화』 원고모집 및 심사규정..... 213

비판이론을 통해서 본 하이데거(Heidegger) 철학에 대한 비판

‘현존재(Dasein)’ 개념을 중심으로

전 석 환*

【요약문】 하이데거의 ‘현존재’ 개념은 현대의 새로운 존재물음으로서 『존재와 시간』의 중심개념을 이루지만, 또 다른 중요한 의미는 ‘현대비판’이라는 과제를 담지하고 있다는 사실이다. 그러므로 일반적으로 그의 시도는 ‘존재자의 존재에 대한 의미’를 존재론적으로 규명했다고 평가되지만, 또 다른 측면에서 보자면 ‘현존재로서의 인간의미’를 탐구한 인간학적 차원에서 음미될 수 있다고 보여 진다. 이런 문맥에서 초기 비판이론, 특히 호르크하이머의 하이데거 비판은 ‘현존재’에 ‘비판적 주체’를 대비시키면서 명시적 차별화에 그 초점이 모아진다. 즉 하이데거의 ‘현존재’는 ‘인간주의적 형이상학’의 한 아류인 ‘허구적 주체’이며, 더 나아가 ‘역사적 주체의식의 결핍’의 다름이 아니라는 것이다. 중·후기 비판이론은 초기에 비해 확실히 ‘비판적 주체’의 실체성은 ‘주체 없는 주체’로 약화되었지만, 하이데거의 ‘현존재’ 개념에 대비시켜 볼 때 그것은 주체의 해체를 뜻하는 것이 결코 아니라고 평가된다. 물론 잔존되어 다시 도래한 관념론적 이상주의의 극복이 어려웠던 것이 사실이지만, 비판이론에서의 변이를 ‘이성주체의 자기주장’으로부터 ‘이성주체의 자기비판’이라는 과정의 측면에서 본다면 여전히 그 주체는 주체해체에 기인한 ‘현존재’의 무력성과는 명백히 대별된다. 그러한 의미선상에서 하이데거의 후기철학은 ‘테크놀로지를 형이상학적 지배의 한 표현’이라고 보았다는 점에서 주체가 기술문명을 통해 총체적 지배대상이 되었다고 보는 후기 비판이론 관점과의 잠정적 유사성을 공유할 수 있다.

* 한동대학교 교육대학원 겸임교수.

그러나 분명한 사실은 하이데거의 기술문명의 비판은 ‘현존재’와 같은 모호한 주체에 기초한 채로 외연적 자연과 인간에 대한 관심에 여전히 수동적으로 머물러 있다고 보여진다. 그러한 전제로 비판이론에서 바라 본 하이데거의 ‘현존재’ 개념에 기초한 현대비판의 의미는 내재적으로 은폐된 동일성에 대한 자기비판의 부재 때문에 그러한 과제를 담지할 수 없는 것으로 평가된다.

【주제어】 하이데거, 현존재, 현대비판, 비판철학, 비판적 태도, 동일성의 철학, 주체의 해체.

I. 들어가는 말

‘왜 다시 하이데거(Heidegger)인가?’

반문 투의 이런 질문은 본 글에서 최소 두 가지의 부정적 판단이 전제해 있음을 내포한다. 그것은 첫째 하이데거의 철학이 현대라는 시점에 맞지 않은 ‘약간 낡은 사상’이라는 것이다. 둘째로는 ‘아직도 끝나지 않은 현대의 프로젝트’를 무시하고 하이데거의 철학이 포스트모던주의자들을 위해 마치 숙명적인 것처럼 그 논지의 전거가 되어주었다는 사실에 ‘아쉬운 마음이 있다’는 것이다.

첫 번째의 논의점은 20세기에 들어서서도 아직도 아리숭한 비합리적 철학을 전개했다는 비판적 입장에서 『서양철학사』에서 하이데거를 과감히 삭제한 러셀(Russel)과 러셀류의 실증주의(정확하게 기술한다면, 신실재주의적 철학)에 기초한 방향에서 합류된다. 두 번째의 논의점은 프랑크푸르트 학파의 비판이론, 특히 하버마스가 시도한 포스트모더니즘에 대한 비판적 담론의 방향에서 그 윤곽을 드러낼 수 있다고 보여진다.

본 논문은 하이데거의 ‘현존재’ 개념을 중심으로 두 번째 논의의 방향에서 그 맥을 짚어 보기로 한다. 그런데 본 논문은 하버마스의 관점

에서 하이데거를 어떻게 비판했는가를 한정해서 살펴보기보다는, 비판이론의 전반에서 하이데거를 어떻게 수용하고 평가했는가에 대한 비판적 수용사(eine kritische Rezeptionsgeschichte)의 일단이 될 것이다. 즉 비판이론의 하이데거에 대한 부정적 판단을 전제하고 비판이론의 시대적 전개과정에 따라, 하이데거의 '현존재' 개념이 비판이론자들에 의해 명시적으로 또는 암묵적으로 어떻게 다루어졌는가에 대한 비교적 관점을 기초로 그 논의를 전개하기로 한다.

본 논문은 첫째로 하이데거의 『존재와 시간』에 나타난 '현존재'에 대한 개념적 이해를 전제로(II), 둘째로 하이데거의 '현존재'를 초기 비판이론에서 제시한 '비판적 주체'[1]와 대비시키면서 그 뚜렷한 차별성을 부각시키고(III), 셋째로 호르크하이머와 아도르노의 『계몽의 변증법』 이후 중·후기의 비판이론이 전제한 '주체 없는 주체'[2]를 '현존재' 개념과 비교시키면서, 외견상 그 유사성에도 불구하고 커다란 차이점이 있다는 전제를 검토 분석하는 작업으로 진행된다(IV).

II. 하이데거의 '현존재'(Dasein)

하이데거는 『존재와 시간』[3]이라는 야심적 철학적 기획을 통하여 전통적으로 존재물음에 대한 문제제기를 시도한다. 즉 그는 『존재와 시간』을 통해 자기 자신 이전에 전개된 서양 철학사 전반에 점철된 존재론에 대한 논의 전체를 자신의 논의 대상으로 끌어들인다. 하이데

---

1) '비판적 주체'라는 용어는 비판이론 안에서 특정한 개념을 지시한 것으로 나타나지는 않았지만, 그 용어에 함축된 개념들('비판적 태도', '인식적 담지자', '사회의 불의를 지양하려는 이해' 등등)을 전제로 한 하나의 '비교틀' 임을 밝힌다.

2) 주1)과 같이 '주체 없는 주체' 역시 명시적으로 나타나지는 않았지만 중·후기 비판이론에서 나타난 '이성의 자기비판' 작업을 염두에 둔 하나의 '비교틀' 임을 밝힌다.

3) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1972. (이하 SZ로 약기하고 본문에 직접 쪽수와 함께 인용함. 이기상 역의 『존재와 시간』을 참조하고 원문 쪽수 뒤에 번역문 쪽수를 명기하기로 함. 번역문은 때에 따라 필자에 의해 고쳐 번역 인용될 수 있음.)

거는 이러한 전통적 존재론을 3가지의 형태로 유형화하면서 '존재자' 아닌 '존재'를 다루었던 철학적 태도를 과감히 비판한다. 그것은 첫째로 '존재는 가장 보편적 개념이므로 더 이상의 논구를 요하지 않는다'라는 주장을 명제화한 한 것이며, 둘째로는 그런 논의포기의 귀결로 '존재라는 개념은 정의 불가능한 것이다'라는 주장이며, 그리고 '존재는 자명한 개념이므로 논증이 불필요하다'라는 철학적 태도로 요약된다는 것이다. 하이데거는 서양 철학사에 전반에 나타난 존재물음에 대한 이러한 관점들은 철학적 논증을 부단히 회피한 것이든지 혹은 원초적으로 제기한 존재물음에 대한 변형으로 말미암은 왜곡이라는 점을 명시적으로 비판하고 있다. 그래서 하이데거는 결국 20세기에 들어서 존재물음에 대한 회귀는 진부한 것이 아니라, 필연적으로 다시 제기되어야 할 철학적 문제가 되는 근거를 『존재와 시간』 초두에 분명하게 천명하고 있다: "(지금까지의) 존재에 대한 물음에는 대답만이 결여되어 있는 것이 아니라 심지어 그 물음 자체가 어둡고(암중모색이고) 갈피를 못 찾고(헷갈리고) 있다는 것이다."(SZ:4/18) 그는 이러한 혼돈된 존재물음들을 '선입견'이라고 명명하고 그런 선입견의 "뿌리를 고대(古代) 존재론 자체"(SZ:2/16) 속에서 이미 발견될 수 있다고 주장한다.

'존재물음', 즉 '존재에 대한 물음'이 아닌 '존재의 의미에 대한 물음'은 "그냥 그렇게 물어봄"이 아닌 "명확한 물음제기"(SZ:5/19)를 통하여 수행되어야 하는데, 그 이유는 "물음이 우선 먼저 언급된 물음 자체의 그 모든 구성적 특징들에서 스스로에게 투명"(SZ:5/19)해야 함을 함축해야만 하기 때문이라고 하이데거는 설명한다. 그에 의하면 '존재의미에 대한 물음'의 성립근거는 "우리가(인간은) 항상 이미 하나의 존재이해 속에서 움직이고 있다는 사실"(SZ:5/19-20)로부터 "존재의 의미에 대한 분명한 물음과 그 개념으로의 경향이 자라 나온다"라는 사실이 연계되어 있기 때문이라고 말한다. 즉 일상에서 존재가 무엇이라고 인식할 수는 없지만, 존재가 무엇인가라고 물음이 제기되면 그 물음 때문에 인간은 불완전하나마 이미 '있음'에 대한 이해 안에 속하게 된다는 것이다. (SZ:5/20참조) 이런 측면에서 하이데거는 존재

의미 물음의 형식적 구조에 첫 기준을 설정한다. 이러한 불완전한 일상성으로부터 더 나아가 그는 존재에 대한 물음을 적극적 물음의 형태로 나아가게 하며, “독특한 개념성”(SZ:6/21)의 차원으로 끌어올린다. 그러한 차원에서 수행되어야 할 작업으로는 “존재에 대한 관점의 방식에 대한 설명, 의미의 이해 및 개념적 파악에 대한 설명, 범례적인 존재자의 올바른 선택을 위한 가능성의 준비 그리고 이 존재자에게로의 참다운 접근양식의 산출 등이 요구”(SZ:7/22) 된다고 설명한다. 이런 관계 안에서 ‘물음을 묻는 일’은 ‘묻고 있는 자’에 의해 행해지는 ‘물음을 묻는 일’의 대상인 존재로부터 규정되면서, 그 주체자인 ‘존재자’는 형이상학적으로 관념화된, 혹은 실증주의적으로 실재화된 대상이 아닌 ‘실존의 우리들 자신’인데, 하이데거는 이런 존재자를 “현존재”(Dasein)라고 정의한다.(SZ:7/22) 그런 의미로 그는 현존재를 “여러 다른 것들 중 물음이라는 존재가능성을 가지고 있는 그런 존재자”(SZ:7/22)라는 말로 푼다. 그러나 인간만이 바로 이 이름에 걸맞게 ‘존재란 무엇인가?’라는 질문을 던질 수 있으며, 그것에의 해답을 모색할 수 있다고 주장하면서, ‘현존재’(Dasein)이라는 용어로 표현하기를 주저하지 않는 근거는 무엇인가? 이러한 현존재의 질문과 해답 모색의 능력을 하이데거는 인간의 ‘개시성’(開示性/Erschlossenheit)이라는 용어로 개념화한다. 그러한 개시성은 ‘현존재’라고 명명되는 인간이 ‘존재자’로서 ‘존재란 무엇인가?’ 라는 물음을 던질 수 있는 ‘존재자 그 자체’가 되게 하며, 그러한 물음의 능력은 플라톤에 있어서 이데아를 열망하는 에로스처럼 주어져 있다고 설명한다. 그러나 개시성의 능력은 플라톤의 에로스처럼 인간의 특수한 소질이나 소양에 있는 것이 아니라 결핍에서 온다는 것으로 보여진다. 그러한 뜻에서 하이데거에 있어 개시성은 인간에게 현현(顯現)되는 반(反) 존재망각성(Anti-Seinsvergessenheit)의 무엇으로 보여진다. 어쨌든 이로써 인간이라는 존재는 현존재의 개시성 안에 사는 특수한 존재라는 위상을 확보한다는 것이다. 하이데거는 이러한 특수존재라는 위상과는 다르게 현존재를 ‘일상성’이라는 지극히 평범한 사실에서부터 포착한다.

하이데거는 이런 일상성의 범주를 종래에 철학적 대상으로 다루지

않았던 '잡담'(Das Gerede), '호기심'(Die Neugier), '애매함'(Die Zweideutigkeit), '빠져 있음과 내던져져 있음'(Das Verfallen und die Geworfenheit)으로 나열하고, 그러한 환경 내의 현존재의 근원적인 총체적 성격을 '조르게'(Sorge)라고 규정한다. 그에 있어 이런 조르게로부터 '본질적 존재'에로의 자각은 '죽음을 향한 존재'라는 사실을 깨달음에 있다. 이러한 현존재, 즉 자신이 죽음을 향하고 있다는 평범한(그러나 특별한) 사실을 자각한 개체로서의 인간은 미래(Zukunft)를 향해 자기 자신을 기투한다고 말한다. 이런 기투의 모멘트를 하이데거는 '결단성'(Entschlossenheit)이라고 명명하면서, 그런 결과로 인해 자신의 과거를 아주 의미 있는 사실로 수용하게 된다고 설명한다. 즉 미래의 최종적 시점인 죽음에 대한 자각을 매개로 하여 과거(일상적으로 혹은 비본래적으로 가득 차 있었던)가 반성의 의미로 의미화 된다는 것이다. 이러한 과거-현재-미래의 회로는 하이데거에 있어서 일상적이고 통속적인 시간의 의미를 넘어서 '있어 옴'- '현재 마주함' - '다가 옴'의 새로운 의미로 전환되는데(SZ:350/461 참조), 또한 이러한 과정에서 나름대로의 시간성은 현존재에 관련시켜진다는 것이다. 그는 이러한 관련을 "시간성의 시간화의 양태들이 세계-내-존재의 시간성을 규정하기 위한 지반을 제공 한다"(SZ:335/443)라고 풀이한다.

여기서 하이데거가 여타의 철학적 시도들과 차별성을 보이려는 점은 시간성에 대한 객관적 혹은 주관적 해석을 넘어서 '근원적 시간성'으로의 '기초존재론'을 제시 해명하려고 한다는 사실이다. 즉 그는 '시간이 모든 존재의미의 현상학적 지평'을 이룬다는 사실을 명시하려는 것이다. 그런 뜻에서 헤겔과는 반대로 "정신이 이제야 비로소 시간 안으로 떨어져 들어오는 것이 아니라, 오히려 시간성의 근원적인 시간화로서 실존하고 있다"(SZ:436/565)는 사실이 하이데거에 있어서 명제화 되는 것이다. 결과적으로 물리적 혹은 '통속적 세계시간'이 시간성을 시간화 하는 것이 아니라, 오히려 '근원적 시간성'을 기점으로 한 시간성만이 "세계시간을 시간화"하며, 이런 과정으로부터 "이 세계시간의 지평 안에서 '역사'가 시간 내재적인 생기로서 '나타날' 수 있다"(SZ:436/565)는 것이다.

하이데거는 현사실적 현존재의 근원적인 전체의 실존론적-존재론적인 근거에의 해석은 시간성의 규준이어야 함을 전제로 한다. 즉 '예비 실존론적 분석론'이 본격 실존론적 분석론으로 옮아 간다하더라도 '시간성'은 그 기준성이 바뀔 수 없으며, 그 근거제시로 말미암아 비로소 "존재물음 일반의 정리작업"에 임할 수 있게 된다고 하이데거는 예고한다. 그리고 다시 한 번 그러한 물음에 걸 맞는 대답은 경험 과학화하는 실증주의적 방향이나, 헤겔식의 '형식적-논리적' 추상 수단으로는 결코 탐구될 수 없음을 인증하고 있다.

그러나 하이데거는 '존재자의 존재'를 탐색하면서 '존재 자체'에 대한 답은 유보했다. 아마도 그의 의도는 존재자를 만드는 시간성의 관련에서만 그 답이 가능하다고 생각하고 그 후속 작업을 예고한 듯하다. 그러나 그에 대한 적극적 탐구는 그 후에도 실천되지 않았다. 확실한 것은 그의 관심이 '존재자의 존재에 대한 의미'를 존재론적(ontologisch)으로 규명하기보다는, '현존재로서의 인간의 의미'를 탐구하는 인간학적(anthropologisch)인 차원으로 바뀌었다는 사실이다.

III. '현존재'와 '비판적 주체'

하이데거와 비판이론과의 관계는 앞에서 언급했듯이 결코 조화롭지도 않거니와 어떤 정합적인 이론적 연관성으로 파악될 수도 없다. 초기 비판이론의 대표적 주자이자 대부(Mentor)인 막스 호르크하이머(Max Horkheimer)의 하이데거에 대한 반응은 『존재와 시간』의 출간 직후부터 매우 부정적인 것으로 나타난다. 그것은 무엇보다 먼저 하이데거가 설정한 '존재론적 주체'에 대한 비판으로 드러난다. 주지하다시피, 하이데거에 있어서 존재론의 전개는 '존재자'에 대한 탐구가 아니라, '존재자의 존재'에 대한 탐구 작업이다. 그럼에도 불구하고 존재를 탐구하기 위한 존재자의 상정(想定)은 필연적이기 때문에 그의 철학전개 안에서 '현존재'(Dasein)의 등장은 또한 필연적이라고 말할 수 있을 것이다. 말하자면 전통철학에서 '실체 형이상학'(Substanz-Metaphysik)에

등장하는 ‘실체적 주체’는 하이데거에 있어서 ‘실존적 판단’이라는 전제 하에서 최소한의 존재로 축소되어 나타났다고 볼 수 있을 것이다. 이 지점에서 호르크하이머의 하이데거 비판은 시작된다. 그러한 호르크하이머의 비판요지는 첫째로는 ‘인식적 주체’, 그리고 두 번째로는 ‘역사적 주체’의 결핍이라는 차원에서 행하여진다.

첫 번째의 인식적 주체라는 차원에서 호르크하이머의 하이데거 비판은 1930년 그 당시 비판이론의 기관지「사회 연구지」(die Zeitschrift für Sozialforschung)에 기고한「Ein neuer Ideologiebegriff?」(새로운 이데올로기 개념?)이라는 논문에서 다루어지고 있다. 호르크하이머에 있어서 이 논문의 원래 의도는 집중적으로 만하임(K. Manheim)의 소위 ‘지식 사회학’에 대한 비판을 시도하려는 것이었다. 잘 알려졌다시피 지식사회학이란 순수과학적인 진리개념에 반하여, 진리의 타당성을 ‘존재론적 기능연관’(der ontologische Zusammenhang)에서 탐구하자는 의도에서 출발하지만, 그 핵심의 내용은 “어떤 해당 영역에 영원한 진리가 있다는 판단을 유보하면서 그것을 모든 이론영역에 확장 적용하고 있다”[4]는 점을 전제할 수밖에 없다는 것이다. 결국 만하임의 지식사회학은 의식과 존재를 대응시키면서, 존재가 정태적인 것으로만 기초될 수밖에 없다는 것이다. 그런 결과로 “인식의 주체가 인식의 대상으로부터 독립되어 있다는 사실을 전제할 수밖에 없다”[5]라는 것이다. 이러한 비판에 덧붙여 호르크하이머는 “한편 철학에서도 또 다시 이러한 발상이 고개를 들었다는 불유쾌한 소문이 있다”[6] 라고 말하면서, 그것이 바로 하이데거의『존재와 시간』임을 밝힌다. 즉 호르크하이머는 ‘정태적 존재론’과 ‘영원한 진리’는 같이 취급될 성질의 것들이 아니며, 어차피 인식론적 주체의 삶은 시간적으로 한정되어 있는 존재라고 단언한다.

(…)인간의 영속을 넘어선 것에 관해서 라면, 객관적 시간에 근

4) M. Horkheimer(1930), “Ein neuer Ideologiebegriff?” Bd. 2, 283쪽.
5) 같은 책, 같은 쪽.
6) 같은 책, 같은 쪽.

> 거해 그 대상들 간의 관계는 인간과 자연과의 관계이지. 총체적 진리와 존재에 관련된다고 결코 말해질 수는 없는 것이다.[7]

위의 인용은 최소 3 가지의 관점에서 호르크하이머의 하이데거 비판을 논의할 수 있을 것이다. 첫째 호르크하이머는 하이데거의 존재자의 존재의미 탐사를 인간이 담지하지 못할 '초월적 어떤 것'이라고 단정하고 있다는 사실이다. 다시 말해서 호르크하이머는 하이데거에 있어서 현존재의 설정이 아무리 소위 '실존론적 분석론'에 의해 각색되어 새롭게 등장되었더라도 그것은 한갓 '전통이론'(초월적 형이상학)의 한 곁가지라고 파악하고 있다는 것을 암시한다. 둘째 호르크하이머는 현존재가 '실존적'이라면 현존재는 '근원적 시간'이라는 모호한 시간성이 아니고, '객관적 시간'에 기초해 있는 것이 오히려 '현사실성'이라는 사실을 천명하고 있다. 객관적 시간이란 그에 있어 자연적이거나 상식적 성격을 지닌 일상인의 시간을 의미하며, 그것이 더욱 더 현존재에게는 정합적이라는 것이다. 셋째로 호르크하이머에 있어서 '존재자와 존재자' 혹은 '존재자의 존재'라는 '대상들 간의 관계'는 결국 인간 자체가 보는 자연에 대한 관점일 뿐이다. 그래서 그러한 관점은 단지 관점이지, 더 나아가 '진리와 존재'를 운위할 수 있다는 것은 과장된 주장임을 명시한다. 결론적으로 호르크하이머의 판단으로는 '존재자의 존재'를 인식하거나, '존재자 그 자체'를 인식하거나 간에, '현존재'는 그러한 인식의 주체가 될 수 없으며, '인식의 주체가 대상으로부터 분열'되어 있다는 사실만이 확실히 인식될 수 있다는 것이다. 그러한 의미로 그는 하이데거의 현존재가 '일상인'과 잠정적으로 동일시될 수 있을 수는 있지만, 관념철학의 주체처럼 허구에의 자의적(恣意的) 지정이며, 딜타이(W.Dilthey)의 철학처럼 '인간주의 형이상학'의 한 아류라고 폄하(貶下)한다.

현존재가 '허구적 주체'라는 주장은 두 번째의 '역사적 주체의 결핍'이라는 호르크하이머의 하이데거 비판에 자연히 합류된다. 호르크하이

---

7) 같은 책, 283-284쪽.

머는 마르불크(Marburg) 학파의 신칸트주의를 평하는 자리에서 그들의 인간에 대한 이해가 매우 추상적이며, 불투명하다는 점을 부각시킨다. 신칸트주의는 유물론에 대항하고, 또 그때까지의 형이상학에 대한 비판을 통해 과학의 기초를 규명함으로서 정신적 사유의 독자적 영역을 확보하려는 것이었다. 그러나 그들의 제(諸) 인식구성에 있어 인간의 위치는 인식을 구성하는 주체가 아니라, 즉 "단순히 개인"도 아니고, 여러 가지가 뒤섞인 "복수체"(Mehrheiten)나 혹은 "계열"(Reihe und Glied)[8]로 파악되며, 마침내는 그 당시의 최신 철학적 경향인 '현존재의 교설'로 요약된다고 주장한다. 물론 헤르만 코헨(Hermann Cohen)으로부터 오트마르 슈판(Othmar Spann)에 이르기까지 '사회철학적 체계가 풍기는 뉘앙스'를 철학에 도입했지만, 그것은 전반적으로 "인간적 현존재가 역사에 있어서 초개인적 통일체 안에서 그 의미가 채워진다"[9]라는 헤겔적 주장과 유사하다고 호르크하이머는 주장한다. 더 나아가 호르크하이머는 하이데거의 '현존재'의 철학, 즉 '개체적 인간의 실존철학'의 형태는 그 외양 만 보더라도 "헤겔 철학적 의미에서 조차 미화될 수 없는", '조르게'(근심/걱정)만을 핵심 축을 삼는 "멜랑꼬리 부류의 한 철학"[10]일뿐이라고 일축한다. 그러한 철학은 '사회에 관심을 갖고 궁극적으로는 역사를 구성하는 철학'에 반하여, "극히 개인적인 행복추구가 가로막힌 삶에 새로운 의미부여에의 동경[11]"만을 지닌다는 것이다. 그런 의미로 하이데거의 철학함은 "전망 없는 개별존재를 또 다시 의미 충전적(充塡的)이라는(…) 총체성의 품안으로 들도록 유도하는 철학적 종교적 노고의 일환"[12]일 뿐이라고 호르크하이머는 주장하고 있는 것이다. 이런 전제로 하이데거의 현존재는 결과적으로 역사의 주체로 등장될 수 있는 역량이 그 자체에 전혀 갖추어지지 않았다는 것이다.

---

8) M. Horkheimer(1931), "Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgabe eines Instituts für Sozialforschung" Bd.3, 25쪽.
9) 같은 책, 같은 쪽.
10) 같은 책, 26쪽.
11) 같은 책, 같은 쪽.
12) 같은 책, 같은 쪽.

기실 하이데거는 일상이든지 역사이든지 주체를 전면으로 부각시키는 전통철학에 대한 반감을 전제로 그의 철학을 시작했다. 『존재와 시간』에 점철된 이러한 의도는 '존재자와 존재', '존재자의 존재', 그리고 '현존재와 진리'의 관계에서 그러한 관계 모두가 각각 절대적인 연쇄가 아닌 상대적 연관관계로 맺어져 있다는 선언으로 나타난다. 이러한 선언적 주장은 『존재와 시간』 안에서 최소 다음과 같이 명제화될 수 있을 것이다.

1) Sein ist jeweils das Sein eines Seienden.
(존재자는 그때 마다 한 존재자의 존재이다.) (SZ:9/24)
2) Das Sein des Seienden ist nicht selbst ein Seiendes.
(존재자의 존재는 그 자체가 또 하나의 존재자가 아니다.)
(SZ:6/20)
3) Sein - nicht Seiendes - gibt es nur, sofern Wahrheit ist.
Und sie ist nur, sofern und solange Dasein ist.
(존재 - 존재자는 아니다 - 는 오직 진리가 있는 한에서만 주어져 있다. 그리고 진리는 오직 현존재가 있는 한에서만 그리고 있는 동안에만 있다.) (SZ:230/309)
4) Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins.
(존재이해는 그 자체가 곧 현존재의 규정성의 하나이다.)
(SZ:12/28)

'무엇 무엇을 하는 한', 즉 '무엇의 조건 하'에 어떤 것을 설정하고 규정한다는 것은 무엇의 속성을 상대적으로 파악한다는 의미이다. 위의 상대화된 명제들을 통해 본다면 하이데거에 있어서 현존재를 주체로 설정하거나, 구성하는 데에 소극적일 뿐만 아니라, 오히려 근본적으로 그러한 주체를 '해체'시키려는 의도를 명백히 드러낸다고 할 수 있을 것이다. 그러나 게르트 해프너(Gerd Haeffner)는 이러한 관점에서 하이데거가 '주체개념을 궁극적으로 해체하려는 의도'는 하이데거 스스로의 의도에 반하여, 실제로는 오히려 "객체의 항구적인 근저에

의도성을 둔" 전형적인 "초월론적 철학"[13]으로 회귀(回歸)한 것이라고 주장한다. 그의 견해는 하이데거가 초월을 언급하지 않았다 하더라도 그것이 존재자의 존재를 객관적으로 분석함에 있어 이미 '형이상학적 무엇'이 암암리에 선재(先在)되어 있었다는 사실을 지적하려는 것이다. 부언한다면, '일상적'이라는 지점에서 명시적으로 '현존재'라는 유한한 범주는 인간의 의식 속에 내재적으로 존재하는 완전하고 절대적인 관념과 대응적 관계를 맺을 수 있다는 역설이 성립할 수 있다는 것이다. 그러한 사실은 '현존재'(Dasein)가 일상적 상황을 대표하기도 하지만, 또한 무엇 무엇의 자각을 통해 역사(생기)에 연관되어야 하고, 마침내 기투 되어야 한다는 점[14]에서 '현존재'가 윤리적 존재가 된다는 사실이 암시된다는 것에서 확실히 노출된다고 보여진다. 다시 말하자면 '현상'으로만 다루어져야 한다고 주장된 '현존재'가 '현상을 넘어 있는 것'에 그 존재의 기초성이 놓여 진다는 것은 자가 당착적인 모순이 된다는 것이다.

이러한 일상성의 담지자로서 '현존재'와 역사에 연관하고 기투 한다는 이러한 '현존재'의 - 하이데거 그 자신이 쓴 말로 한다면 - '존재론적 차이'는 '논리적 모순'이라기보다는 어쩌면 '논리적 비약'으로 해석될 수 있을 것이다. 이 지점에서 호르크하이머의 하이데거에 대한 비판적 이해의 코드가 맞추어 질 수 있을 것이다. 무엇을 염두에 두고 호르크하이머는 하이데거를 비판했는가? 이러한 물음에 대한 답은 대체로 다음과 같은 호르크하이머의 '전통이론'과 극명히 대비시킨 '비판이론'의 핵심적 전제들과 조응된다.

그것은 첫째로 비판이론은 데카르트적 이해(die cartesianische Auffassun

---

13) G. Haeffner, "Martin Heidegger", *Klassiker der Philosophie* Bd. II, München, 1981, 366쪽.

14) 하이데거는 이 부분을 이렇게 상술한다. "역사에 대한 역사학적 열어밝힘은 그 자체에서-그것이 현사실적으로 수행되건 안 되건 상관없이-그 존재론적 구조상 현존재의 역사성에 뿌리를 두고 있다. 현존재의 역사성에서 유래하는 역사학의 실존론적 근원에 대한 이야기는 바로 이러한 연관을 뜻하고 있는 것이다. 그 연관을 밝혀낸다는 것은 방법적으로 역사학의 이념을 현존재의 역사성에서부터 존재론적으로 기획 투사함을 의미한다." (SZ:392-393/512)

g)[15]로부터 출발된 근대형식의 전통적 형이상학의 '보편 개념'과 실증주의 철학의 '일반적 가언형식(假言形式)'을 배격하면서, 그 양자 모두를 지양(止揚)할 수 있는 비판이론은 "유일하게 발전된 한 실존적 판단"에 그 성립계기가 주어져 있다고 주장한다. 이러한 '실존적 판단'을 기초로 호르크하이머는 하이데거의 '현사실성'(Faktizität) (SZ:56/84)이라는 개념 틀을 전통철학적 발상으로 간주했을 터이다. 실제로『존재와 시간』에서 이러한 '현사실성'은 '존재자'의 '존재'를 우연과 운명적인 양상으로 묘사하고 있다. 하이데거는 '현사실성'을 이렇게 규정하고 있다.

> 모든 현존재가 그때마다 그것으로 존재하는 바로 그 현존재라는 현사실의 사실성를 우리는 그의 현사실성이라고 칭한다. 이 존재규정의 뒤엉킨 구조는 이미 끄집어낸 현존재의 근본구성틀의 빛 안에서만 비로서 문제로서 파악될 수 있다. 현사실성이라는 개념이 자체 안에 포함하고 있는 것은 "세계내부적인" 존재자의 세계-내-존재인데, 그래서 이 존재자가 그의 "역운(歷運/Geschick)"에서 스스로를, 자신의 고유한 세계 내부에서 만나게 되는 존재자의 존재와 결속되어 있는 것으로 이해하게 된다.(SZ:56/84)

이런 '현사실성'의 양상은 호르크하이머의 관점에서는 실존적 양태가 아닐 뿐더러, 더더욱 합리적 판단이 간여된 상태가 아닌 비합리적인 어떤 것으로 보였을 것이다.

둘째로 이러한 '실존적 판단'은 호르크하이머에 있어 "비판적"이라고 표현될 수 있는 "한 인간적 태도"에 터 하여 있는 유일무이한 능력이라고 주장한다. 이러한 "비판적 태도"(das kritische Verhalten)[16]를 견지하는 한에 있어서 하이데거의 '결단성'에 의거한 '본래적인 삶'(Das eigentliche Leben)으로의 회복은 싱겁기 짝이 없는 도덕적 훈고주의 일뿐, 어떤 다른 의미를 싣고 있지 않다고 보여 졌을 것

15) M. Horkheimer(1937), "Traditionelle und kritische Theorie", Bd.4, 185쪽.
16) 같은 책, 180쪽.

이다. 왜냐하면 호르크하이머의 '비판적 태도'는 '인간적 삶'을 변화 대상으로 삼지 않고, 인간들 삶을 포함하는 '사회라는 장(場)'을 변혁의 대상으로 삼고 있기 때문이다. 「전통이론과 비판이론」(1937)에서 호르크하이머는 이 점을 분명히 명시하고 있다.

> 사회 자체를 그 대상으로 삼는 한 인간의 태도가 존재한다. 그것은 그것에 사회구성의 총체적 구조에 필연적으로 결합된 채로 나타나는 어떠한 잘못된 상태를 단지 교정하는 것 이상에 방향 지어져 있다.[17]

거기에 반해 하이데거는 '결단성'을 "침묵하고 있으면서 불안의 태세 속에 가장 고유한 탓이 있음에로 자기 자신을 기획 투사함"(SZ: 296-297/395)이라고 규정하고, 그 실천의 계기를 '양심의 불안'이라는 통속적 심리과정으로 제시한다.

> 양심의 불안이라는 현사실은 현존재가 부름의 이해에서 그 자신의 섬뜩함 앞으로 이끌려와 있다는 사실에 대한 현상적 확증이다. 양심을 가지기를 원함은 불안에 대한 태세이다.
> (SZ:296/394)

덧붙여 하이데거는 양심이 종교의 신앙적 내재성으로 구축된 것처럼 신비한 메카니즘의 구조로 되어 있음을 천명한다. 양심이 말로 표현될 수 없다는 것을 그는 다음과 같이 묘사하고 있다.

> 양심의 말은 결코 반성되지 않는다. 양심은 오직 침묵하면서 부를 뿐이다. 다시 말해서 부름은 섬뜩함의 소리 없음에서 나와, 불러 세워진 현존재를 고요 속에 있어야 할 자로서 그 자신의 고요 속으로 되부른다. 그러므로 양심을 가지기를 원함은 이러한 침묵하는 말을 오직 침묵하고 있음에서만 적합하게 이해할

17) 같은 책, 같은 쪽.

뿐이다. (SZ:296/395)

셋째로 호르크하이머가 '비판적 태도'를 가진 인간들이 종국에 가서 어떤 사회를 지향해야 하는가에 대한 구체적 목표의 설정에서 하이데거 비판의 근본적 의도를 살펴 볼 수 있을 것이다. 호르크하이머는 "자유인의 공동체로서 미래사회의 이념"[18]을 전제하고, "사회 전체를 변화"[19]시킬 수 있는 이론들이 필요하다고 단언한다. 한마디로 그는 사회구성의 목표를 경험적 근본토대 위에 설정한다. 그런 의미로 '자유인의 공동체로서 미래사회'의 목표는 "시간에 대한 어떤 것이 아닌, 시간에 접한 어떤 것"[20]에의 판단으로부터 출발해야 하며, 결과적으로 그러한 이론적 기획은 구체적 역사성까지를 지녀야 한다는 것이다. 이러한 철학의 사회적 기능에 부쳐 호르크하이머는 "사회학은 불충분한 채로 머물러 있다. 우리는 방대한 역사이론이 필요하다"[21]라고 역설한다. 이러한 눈높이에 따른 사회구성체의 구체적 목표의 기준은 하이데거의 철학이 '반 경험적'이며, '시간을 넘어선' 선상에 서 있으며, '비역사성'을 지니고 있음으로 명시된다. 하이데거의 '양심에서 증거된 본래적인 존재가능의 실존론적 구조'(SZ:295/393)는 그러한 '비판적 태도가 집약된 사회적 구조'가 아닌 '본래적 삶의 구조'를 간접적으로 제시하고 있다. 즉 하이데거는 본래적 삶의 회복의 전제로 '결단성'을 전제하고, 그러한 결단성은 "본래적으로 세계-내-존재"(SZ:298/397)외에 다름이 아니라고 규정하고, 최소 실체로 존재함을 보이기 위해 그것의 공간성을 상정(想定)시킨다.

> 각기 가능한 결단을 내린 현존재의 실존론적 규정성은 지금까지는 건너뛴 실존론적 현상, 즉 우리가 상황이라고 이름하는 그

18) 같은 책, 191쪽.
19) 같은 책, 193쪽.
20) M. Horkheimer(1937), "Nachtrag", Bd.4, 223쪽.
21) M. Horkheimer(1940), "Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie", Bd.4, 343쪽.

> 현상의 구성적 계기들을 포괄한다. 상황(처지-"처지에 놓여 있다")이라는 용어에는 일종의 공간적인 뜻이 함께 맴돌고 있다.(SZ:209/399)

말하자면 호르크하이머가 염두에 둔 '자유인의 공동체'는 하이데거의 '실존적 계기를 되찾은 현존재의 상황'이라는 설정에서 그 대치점을 명확하게 보게 된다. 이러한 맥락에서 하이데거의 '현존재'에 대비되는 호르크하이머의 '비판적 태도'를 견지하는 주체를 '비판적 주체'로 상정할 수 있다. 그리고 그 두 관계는 각각 철학함의 상이성을 기초로 '결코 조화롭지도 않거니와 어떤 정합적인 이론적 연관성으로 파악될 수도 없다'는 전제를 다시 한 번 확증시킨다.

초기 비판이론에 있어 '비판적 주체'의 본질은 칸트로부터 헤겔을 걸쳐 마르크스에 이르는 이성과 실천의 긴장관계에서 그 근원을 찾아볼 수 있다. 즉 이성과 실천을 통합하려는 노력은 그 긴장관계를 극복하려는 시도로 이어지며, 그 이후 '비판'이 적극적 매개개념으로 형성되면서 마르크스에 이르러 드디어 그러한 비판을 담지 하는 실천주체의 구체적 모습이 이루어지게 된다. 서유럽의 네오마르크시즘(Neomarxism)에 한 부류로 정위(定位)될 수 있는 비판이론은 이러한 칸트-헤겔-마르크스의 세 단계의 계기[22]를 비판적으로 받아들이면서, 특히 마르크스의 '프로레타리아' 개념에 대한 예리한 재해석을 가했다. 여러 가지의 마르크스에 대한 비판적 극복을 시도했지만, 초기로부터 현재까지 비판이론자들의 공로는 무엇보다 먼저 헤겔의 칸트비판을 전제로, 마르크스주의의 헤겔적 뿌리를 재조명하면서, 마르크스가 제기한 경제문제를 너무 좁게 해석하지 말 것에 대한 주의를 환기시키는 일이었다. 이런 문맥에서 특히 호르크하이머는 "이성의 관념론적 개념에 유물론적 내용"을 재충전함으로써, "사회의 불의를 지양하려는 이해"[23]를 지니는 비판이성을 체계화하려고 했던 것이다. 마르크스의

---

22) H. Hesse, *Vernunft und Selbstbehauptung-Kritische Theorie als Kritik der neuzeitlichen Rationalität,* Frankfurt am Main, 1984, 30쪽 참조.

23) M. Horkheimer(1937), "Traditionelle und kritische Theorie", Bd.4, 216쪽.

프로레타리아에 대응해서 실천주체를 지시하는 '사회를 대상화하면서 비판적 태도', 즉 '비판적 주체'는 초기 비판이론의 이런 배경으로부터 등장되었던 것이다. 그런데 이러한 '비판적 주체'는 구체적으로 과연 어떤 모습으로 형상화되어야 하는가에 이르러 견해가 매우 분분하다. 기실 그것이 어떤 집단, 어떤 계급(층), 혹은 어떤 특정한 사람들의 성격을 지시하는가에 대해 의문이 들 수밖에 없다는 사실은 마르크스의 프로레타리아와 '사회를 대상화는 비판적 태도'와의 외연적 차이에서도 벌써 드러날 수밖에 없다. 빌프리드 뢰리히(Wilfried Röhrich)는 호르크하이머의 '비판적 태도' 등장(1937) 이전 그의 주체에 대한 전 개양상의 변화에 주목하면서 그의 주체개념은 마르크스 계급이론의 추상적 '심리학화'(Psychologisierung)과정에 다름이 아니라고 지적한다.[24] 1930년의 「부르죠아 역사철학의 기원」에서는 이러한 주체가 "인식의 담지자", 즉 "사회적 삶의 과정에서 자신의 사회적 위치에 의거해 스스로 그 결핍을 인지하는 어떤 그룹"[25]이라고 규정한다. 또한 주체가 1933년 「유물론과 모랄」에서는 "앞을 향해 전진하는 모랄의 분자들"[26]이라고 기술된다. 더 나아가 1934년에 쓰여진 「현재 철학에 있어서 합리주의 논쟁에 관하여」 라는 논문에서는 '역사발전을 위해 사회적 힘을 응집하는 가치관'은 "전 인류에 직접적으로 적용되는 것이 아니라, 먼저 바로 이러한 가치관을 과제로 삼기에 흥미를 갖는 그룹에만 유효하다"[27]라고 한정하고 있다. 결론적으로 말하자면 호르크하이머는 마르크스의 '세계해석과 세계변혁'(Welt-Interpretation und Welt-Veränderung)의 테제 사이에서 형이상학과 실증주의 양자에 빠지지 않는 주체개념을 도출하기 위해 힘겨운 사투를 벌렸고, 결

24) W. Röhrich, "Einleitung: Welt-Interpretation und Welt-Veränderung.. Über Theorie und Praxis in der Kritische Theorie", *Beiträge zur Sozialforschung, Bd.3, Aspekt der Kritische Theorie*, (Hrsg.) Wilfried Röhrich, Berlin, 1987, 14-15쪽 참조.

25) M. Horkheimer(1930), "Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie", Bd.2, 247쪽.

26) M. Horkheimer(1933), "Materialismus und Moral" Bd.3, 143쪽.

27) M. Horkheimer(1934), "Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie", Bd.3, 192쪽.

국 '비판적 주체'의 성격규정이 '구체적 부정'(die konkrete Negation)에서 점차로 '추상적 부정'(die abstrakte Negation)으로 후퇴될 수밖에 없었다는 것이다.

그런 결과로 호르크하이머를 위시한 초기 비판이론자들은 그들 자신이 총체적으로 비판했던 "전통이론의 의식철학적, 합리적-관념론적 철학의 관계 일부분"을 "개선"[28]하는 방향으로 나아가게 되었던 것이다. 다시 말해서 그들은 전통철학에 대항하는 새로운 유물론의 철학적 모델을 제시하지 못했다고 평가된다. 이러한 철학적 모델의 부재와 더불어 주체개념의 관점에서 본다면 초기 비판이론자들은 그 이론적 구성에 실패했다고 단언할 수 있다. 나치즘의 박해를 피해 미국망명 그 이후 호르크하이머를 위시한 초기 비판이론자들은 오히려 더 사회적·역사적 주체를 방기(放棄)하기 시작했다. 그러한 시도는 '계몽적 이성'을 '도구적' 측면에서 비판하는 과정에서 나타나는데, 중요한 사실은 그 작업이 '주체개념의 해체'로 착각될 만큼의 수위까지 진행된다는 것이다. 이런 맥락에서 초기 비판이론으로부터 변화된 후기 비판이론의 주체개념의 눈높이에 서서 그것이 혹시 하이데거의 '현존재'와 무차별적 차별성 아닌 '유사성의 어떤 기준으로 비교가능하지 않을까'라는 질문으로 연결시켜 볼 수 있을 것이다.

IV. '현존재'와 '주체 없는 주체'

주지하다시피 나치의 탄압으로 인해 비판이론자들이 대다수 미국으로 망명한 후에 그들의 철학적 관심은 '유물론적 역사철학에 기초한 사회이론'의 기획으로부터 '문명의 핵심을 캐려는 인간학'에의 주제로 변화되었다.

호르크하이머와 아도르노가 공저한 『계몽의 변증법』과 호르크하이머 단독의 『이성의 부식(腐蝕)』(Eclipse of Reason) (후에 『도구

28) H. Brunkhorst(1985), "Dialektischer Positivismus des Glücks - Max Horkheimers materialistische Dekonstruktion der Philosophie", Z.f. phil. Forschung, Jg.39, 374쪽.

적 이성에 대한 비판』이라는 제목 하에 알프레드 슈미트에 의해 독일어로 증보 번역된다)은 이러한 관심변이의 절정을 이룬다. 두 저서는 여러 각도에서 조명될 수 있는 주제들을 담고 있다. 그러나 그 중에서 가장 중요하게 다루어질 수 있는 주제 중에 하나는 그들에 있어 '이성개념에 대한 이해의 관점이 무엇 이었는가'라는 질문에 얽혀있는 '이론의 실천 담지자로서의 주체', 그리고 '역사철학을 구축하는데 있어 주체'를 설정하는 문제에 초점이 모아질 수 있을 것이다. 이러한 문제는 단지 초기에서 후기 비판이론으로의 변이라는 시간·공간적 변화 아닌, 내면적인 면에서 살펴본다면 초기 비판이론자들이 겪은 육체적·심리적 충격에서 비롯되는 정신적 상흔(傷痕/Trauma)에 대응되는 점에서부터 출발될 수 있을 것이다. 그것은 세 가지의 관점에서 관찰될 수 있고, 그것에 따라 초기 이후 비판이론에 있어 이성개념의 이해와 사회적·역사적 실천주체 설정의 문제가 자리매김 될 수 있을 것이다.

첫 번째 관점은 파시즘(나치즘)의 도래에 대한 비판이론자들의 해석태도에서 그 문제를 살펴 볼 수 있다. 파시즘에 대한 분석은 『계몽의 변증법』 출간 이전에도 이미 비판이론의 사회이론과 역사이론에 중요한 과제로 드러난다. 호르크하이머는 1939년의 「유대인과 유럽」이라는 논문에서 "어떤 누가 자본주의에 대해서 언급하기 싫다면, 파시즘에 대하여서도 역시 침묵해야만 한다"[29]라고 주장한다. 즉 그 즈음의 호르크하이머에 있어서 파시즘에 대한 이해는 그것이 바로 '독점자본주의의 마지막 단계' 라는 정통 마르크시즘(der Orthodoxmarxismus)의 파시즘 진단에 동의하는 것에 다름이 아니었다. 그러나 『계몽의 변증법』의 내면적 전거(典據)가 마르크스의 『자본론』으로부터 니체의 『도덕의 계보학』으로 옮겨지게 되었던 것처럼, 파시즘은 더 이상 정치경제학의 분석대상에 기초한 사회현상이 아니었다. 『계몽의 변증법』은 '지배의 문제'에 연결해서 반(反) 유대주의에 주목하면서, 독일의 소위 국가사회주의(Nationalsozialismus)의 한 측면, 즉 '민족 공동

29) M. Horkheimer(1939), "Die Juden und Europa", Bd. 4, 308-309쪽.

체에서 발현된다는 유사종교적 이데올로기'로서의 특징을 유감 없이 부각시킨다.

> 재계의 우두머리들이 파시즘의 담당자들과의 껄끄러움이 해소되자, 유대인들은 자동적으로 민족공동체의 조화를 깨는 요인으로 등장되었다. 지배의 힘이 더욱 더 자연으로부터 소원해지면서 단순한 자연으로 돌아가게 되었을 때, 유대인은 지배의 희생물이 되었던 것이다. 유대인 전부는 금기의 주술과 피의 제의(祭儀)를 갖는다고 비난된다. 이러한 비난에 은폐되어 있는 것은 미메시스적 희생 제식으로 회귀하고 싶은 원주민들의 무의식적인 욕구인 바, 그것을 통하여 그들은 그 욕구를 의식 밖에서 기분 좋게 푸는 것이다.[30]

또한 『도구적 이성에 대한 비판』에서는 파시즘의 계기가 정치경제적 조망과는 거리가 먼 '자연과 이성'의 부조화의 관계로 묘사된다.

> 파시즘은 이성과 자연의 악마적 합일로 기술될 수 있을 것이다. 그것은 철학이 끊임없이 몽상해 왔던 이 두 축들의 화해(和解)에 정확히 대극에 세워진 산물인 것이다.[31]

두 번째 관점은 당시 소련의 스탈린에 의해 왜곡된 마르크스주의에 대한 비판이론자들의 실망을 문제삼을 수 있을 것이다. 잘 알려진 대로 스탈린은 공산주의자나 혹은 사회주의자라기보다는 전형적인 전제주의적 폭군으로 분류될 수 있을 것이다. 그 당시 벌써 호르크하이머는 스탈린의 정치를 "아주 사악한 당(黨) 정략가의 한 지배형태"라고 비난하고 있다. 더 나아가 그는 스탈린이라는 개인은 알 카포네(Al Capone)를 능가하는 "난폭한 갱단 두목"[32]일 뿐이라는 주장을 마다

---

30) M. Horkheimer(1947), 『Dialektik der Aufklärung』, Bd.5, 215쪽.

31) M. Horkheimer(1947/1967), 『Zur Kritik der instrumentellen Vernunft』, Bd. 6, 131쪽.

32) M. Horkheimer(1974), "Notizen 1949 - 1969", Bd.6, 217쪽.

하지 않았다. 실제로 스탈린 사회주의시대의 소련 공산당은 루카치에 의해 주장된 '객관적 이성'의 실현체로서 "도덕적 법정"으로 되는 것은 고사하고, 그것은 단지 "폭군의 전횡을 은폐하는 가리개"이자, "부패한 주관성"[33]의 실체로 타락했던 것으로 단정된다. 초기 비판이론자들이 간접적이나마 심정적 동질성을 느꼈던 사회주의의 현실화는 그런 의미로 희망에서 절망적 단절감으로 급속한 변화를 겪게 된다.

세 번째 관점은 물신화에 빠진 미국 상업주의의 거대체계에 대한 비판이론자들의 문화충격을 들 수 있을 것이다. 초기 비판이론에서도 벌써 문화가 마르크스가 말하는 '하부구조'(Basis)에 의해 종속되는 것이 아니라, 사회의 독자적 영역을 형성하고 있다라는 주장을 편다.[34] 그러나 증강되는 자본의 힘은 '문화적인 것'을 '경제적인 것'에 어쩔 수 없이 점점 더 종속시킨다는 사실을 또한 전제한다.[35] 다시 말해서 초기 비판이론 역시 자본의 힘에 의한 문화의 상업주의를 인지하고 있었다라고 말해 질 수 있을 것이다. 그럼에도 미국에서 비판이론자들이 충격을 받은 원인은 상업주의적 문화가 이른바 고질적인 '문화산업'으로 자리잡았으며, 그것이 사회체계의 필연적 일부분을 이루었다는 사실에 있을 것이다. 이런 사실은 『계몽의 변증법』에서 문화산업을 철학적 차원으로 '대중 기만으로서의 계몽'이라고 규정하고 이렇게 상술하고 있다.

> 실제든 가식이든 청중이 문화산업의 체계를 선호하고 있다는 것은 그 자체가 체계의 일부이지 체계를 변명하기 위한 구실은 아니다.(…) 오늘 날 심미적 야만상태는 정신적인 형상물들을 문화라는 이름으로 긁어모아서는 중화시키게 됨으로써 이 형상물에 대한 위협을 실제로 실현시킨다. 문화에 대해 이야기하는 것은 항상 이미 문화를 거역하는 것이었다.[36]

---

33) A. Schmidt, *Zur Idee der Kritischen Theorie,* München, 1974, 44쪽.

34) M. Horkheimer(1930), "Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie", Bd.2, 234쪽 참조.

35) M. Horkheimer(1937), "Traditionelle und kritische Theorie", Bd.4, 211쪽 참조.

36) M. Horkheimer(1947), 『Dialektik der Aufklärung』, Bd.5, 146쪽, 155-156쪽.

이러한 세 가지의 관점에서 도출될 수 있는 결론은 서구의 역사진행이 얼마나 합리적인 발전을 했는가에 대한 '진보에의 예찬'이 아니라, 얼마나 비합리적 행정(行程)을 유지시키고 있는가에 대한 비판의 시도에 집중된다. 즉 『계몽의 변증법』은 막스 베버가 서구 사회역사의 전개를 확정적으로 고정시킨 명제 - '탈마술화'(Entzauberung) - 를 '재마술화'(Wiederzauberung)의 명제로 전도시킨다. 여기서 호르크하이머와 아도르노의 의도는 명시적으로 그 동안에 지녔던 계몽이성에 대한 신뢰를 거두고 '이성의 자기비판'의 작업에 그 초점이 맞춰지게 된다. 그것은 '이성을 통한 사회이론화'의 시도가 아닌, '이성과 권력의 야합'에서 야기되는 부정성에 대한 반성적 고찰로 이어지게 된다. '도구적 이성'에 대한 비판작업의 수행은 그러한 내용을 전체적으로 규정하고 있다고 해도 과언이 아니다.『계몽의 변증법』과 『도구적 이성에 대한 비판』은 초기 비판이론에서의 '비판적 주체'의 정체성에 회의를 표명한다. 말하자면 호르크하이머와 아도르노는 계몽철학적 전통 하에 발전시키려고 했던 '비판적 주체'의 이성적 역량을 자연과 인간의 억압과 압제에 기초하면서 권력에 봉사하는 지배모델의 관련성 안에서 파악하게 되었던 것이다. 이러한 그들의 변화된 '이성이해(Vernunftverständniss) - 주체와의 관계'는 다음과 같은 원인들로 설정될 수 있을 것이며, 그러한 원인들은 하이데거의 '현존재' 개념의 형성모습과 유사한 논리적 구조를 지닌다고 보여진다.

첫째로 초기 비판이론자들은 비판이론과 전통이론의 관계를, 그들 스스로 주장했던 바와 다르게 명시적 대립관계로 끌어올리지 못했다는 점을 들 수 있을 것이다. 그것은 브로이어(Breuer)가 언급한대로 - 초기 비판이론은 "(관념론적) 이상주의를 비판하려는 것이 아니라, 이상의 실현을 포기하고 가시적 현실에 성급하게 타협하려는 불완전한 이상주의를 비판하려는 것이었다."[37] - , 특히 호르크하이머의 초기 비판이론은 관념론적 이상주의를 극복하거나 뚜렷이 청산하지 못

37) S. Breuer(1985), "Horkheimer oder Adorno :Differenzen im Paradigmarken der kritischen Theorie", Leviathan, H. 3, 360쪽.

했다는 차원에서 잘 설명될 수 있을 것이다. 이런 점에 대하여 헤겔 연구가인 미하엘 토이니센(M. Theunissen)은 '실천적 주체'에 너무 희망을 걸었던 호르크하이머를 위시한 초기 비판이론자들의 시도를 변증법적 논리의 관점에서 평가하면서, "헤겔을 지닌 채로"(mit Hegel), "헤겔에 반역하려는"(gegen Hegel)[38] 힘겨운 시도였다라고 비판한다. 더불어 그러한 관계구도에 있어서 주체설정이라는 것은 그들이 예상했던 이성역량에는 결코 내포될 수 없는 "경험적 주체의 과도한 혹사"[39] 라는 목표만을 제시했을 뿐이라고 부기(附記)한다. 이러한 전제로 『계몽의 변증법』이후 계몽이성 자체에 대한 총체적 비판은 이성개념이 도구적 범주로만 사용되었다는 점이 부각된다. 그것은 계몽철학의 이성개념을 매개로 한 '주체와 객체'의 엄격한 긴장구도가 느슨해지면서, 결과로 주체가 구사하는(또는 했던) 이성적 능력에 이의를 제기하는 한 계기로서 해석될 수 있을 것이다. 『계몽의 변증법』은 세계사의 흐름이 "끊임없는 진보가 내리는 저주는 끊임없는 퇴행"[40] 이라는 테제를 기초로 오디세이의 신화가 신성한 계몽의 시원(始原)이 될 수 없으며, 신화적 모험의 주인공은 나중에 도래할 "시민적 개인의 원형(原型)"[41]일뿐 어떤 다른 해석의 여지가 없음을 명시한다. 즉 이성적 존재라는 인간의 정체성은 '자연지배'를 획책하면서, 자아의 '내적 자연'(본능)을 억압하면서 '타자의 지배'로, 드디어 '사회의 지배'로 그 지배영역을 배가시킨다는 것이다. 그리고 '계몽적 이성'의 '자기주장'(Selbstbehauptung)에 이르러 '인간의 역사지배'는 완결된다는 사실을 『계몽의 변증법』은 함축한다. 또한 그런 함축은 니체의 주장과 다르지 않게 '계몽의 끝'에서는 '자기보존'과 '자기해체'가 구분되지 않는 '권력의 의지' 안에서 '강자의 법칙'만이 실현된다는 사실을 배제하지 않는다. 이런 측면에서 본다면, 도구적 이성의 비판작

38) M. Theunissen, *Gesellschaft und Geschichte - Zur Kritik der kritischen Theorie,* Berlin, 1969, 29쪽.
39) 같은 책, 14쪽.
40) M. Horkheimer(1947), 『Dialektik der Aufklärung』, Bd.5, 59쪽.
41) 같은 책, 67쪽.

업은 비판적 주체가 '사회의 주체' 혹은 '역사를 이끄는 주체'를 그 논의전개의 전면에서 추방한 듯이 보인다는 사실을 부인하기는 어렵다. 호르크하이머에 있어 도구적 이성에 대한 비판작업은 초기의 이성주체의 방대한 책무를 방기하고, 이 지점에 이르러서는 주체의 과업은 '별 다른 실천 없이 단지 더 깊이 사유하는 것에 지나지 않는가'라는 의구심을 일게 한다.

『도구적 이성에 대한 비판』의「자연의 반역」장에서 호르크하이머는 이렇게 말하고 있다.

> (계몽적 유산을 통한 도구적 이성에 대한 비판시도는 오히려) 그 정반대로 행해진다, 그런 방편은 역사적으로 이성적인 사회를 사회지배의 극단적 야만의 형태로 이끌 뿐이다. 자연에 조화될 수 있는 한 유일한 길은 그것과 외양적으로 보이는 적대감을 푸는 길, 즉 종속되지 않는 사유(das unabhängige Denken)에 놓여 있다.[42]

하이데거 역시 현대의 '기술적 이성'에 눌려서 왜소해진 계몽적 이성위기의 계기를 감지했다는 것은 사실이다. 그래서 그는『존재와 시간』에서 이렇게 풀어진 주·객체의 긴장구도를 소위 '세계-내-존재'로 과감히 환원시키면서 '현존재'를 그 안에 배치한다. 말하자면 『계몽의 변증법』에서 '도구적 이성비판'을 매개로 '이성주체의 자기비판'을 수행하려고 했다면, 하이데거는 '탈이성의 작업'을 매개로 '현존재 성립의 당위성'을 기초했었다고 볼 수 있을 것이다. 하이데거는 이런 기초를 '존재론의 존재'에 대한 탐구의 작업에서 찾아진다고 천명한다. 즉, 존재물음이 여타 다른 현대학문들이 추구하고 있는 궁극적 물음보다 '더 우위(優位)를 점한다는 보장은 어디에 있을까'에 대해 하이데거는 제(諸) 학문들이 '근본토대 혹은 근본개념의 위기'(SZ:9/25)에 처해 있다는 것에 눈높이를 맞추면서, 그러한 위기극복의 역량에 회의를 표명

42) M. Horkheimer(1947/1967),『Zur Kritik der instrumentellen Vernunft』, Bd.6, 135쪽.

하는 것으로 그 단초를 푼다. 즉 그는 “한 학문의 수준은 그 학문이 자신의 근본개념의 위기를 어느 정도까지 감당할 수 있는가에서 부터 규정”(SZ:9/25)된다고 단언하며, 현대학문들은 그러한 능력을 결여했기 때문에 “내재적 위기”에 처해 있으며, 그 결과로 “실증적으로 탐구하는 물음과 그 물음이 걸려 있는 사태 자체와의 관계는 뒤흔들리게 된다.”(SZ:9/25)라고 진단한다. 말하자면 하이데거는 이 지점에서 현대학문의 근저에 놓여진 실증주의적 경향에 대해 비판의 초점을 맞추면서, 그러한 관점, 또 그러한 관점을 지니는 태도, 그러한 태도에서 비롯되는 결과 모두를 부정적으로 제시한다.(SZ:10/26) 이러한 그의 제시는 존재물음, 즉 “근본개념들을 길어내는 선행적 탐구”- “다른 것이 아니라 그 존재자를 그 존재의 근본 구성틀에 있어 해석하는 것”(SZ:10/26)-가 “실증과학을 앞서가야 한다”는 주장에 합류됨으로 나타난다. 결론적으로 하이데거는 학문에 있어 무기초성을 비판하면서 간접적으로 존재물음의 존재론적 우위를 확인시키고 있다. 그런 확인시도는 전술했듯이 ‘탈이성’을 기초로 주체를 해체하는 작업을 전제하는 것이었다. 그러나 하이데거에 있어서 그러한 해체의 작업은 매우 모호하면서 결국 현존재가 주체를 부정하면서 결국 주체를 인정하는 결과, - ‘주체 아닌 주체’로 명명될 수 있다 - 로 드러나게 된다. 『존재와 시간』 25절, ‘현존재는 누구인가라는 실존론적 물음의 단초’에서 현존재가 존재자의 존재를 해석하는 주체이며, 그 주체는 바로 ‘나’라는 사실을 확인시킨다. 그는 “현존재”가 “존재론적 구성틀을 제시”하고는 있지만, “존재적인 면도 제시하고 있으니, 그때마다 각각의 내가 바로 그 존재자이지 다른 사람이 아니라는 점이다”라고 규정하고 있다. 곧이어 그는 “누구인가는 나 자신에서부터, 주체에서부터, 자기 자신에서부터 대답되고 있다”라고 주장하면서, “이 주체는 다양한 상이함 속에서도 동일한 것으로서 자기 자신이라는 성격을 지니고 있다”라고 못박는다. 말하자면 하이데거는 ‘존재론적 구성틀’을 전제하면서도, ‘존재자는 다자(多者)이지만, 존재는 일자(一者)’라는, 그래서 ‘존재가 존재자의 유일한 존재근거’가 된다는 전통적 존재론의 틀을 벗어나지 못하고 있음을 스스로 폭로한다. 결과로 기존의 ‘실체 형이상학’ 극

복을 꾀한다는 그의 '실존론적 존재분석' 시도는 이 지점에 이르러 그로부터 탈주하지 못한 역리(逆理)를 그 한계로 드러난다. 이러한 역리 현상을 하버마스는 하이데거의 시도가 "주-객-연관의 패러다임적 의미를 박탈하는 데 성공한 것처럼"[43] 보일지 모르지만, 그의 시도는 그가 의도했던 것의 반대의 결과에서 나오게 된 것이라고 설명한다.

> 존재자의 존재는 내면적으로 존재이해와 연관되어 있고, 존재는 오로지 인간적 현존재의 지평 안에서만 타당성을 획득하는 까닭에 기초존재론은 초월철학의 뒤로 후퇴하는 것이 아니라, 오히려 초월철학의 철저화를 의미한다.[44]

그런 의미로 현존재가 지향(指向)하는 '주체 아닌 주체'는 도구적 이성비판을 지양(止揚)하려는 '주체 없는 주체'와는 일견 그 발생계기와 논리적 구조차원에서 유사할 수도 있지만, 도구적 이성비판 작업이 '현존재의 철학'을 그 비판의 대상으로 삼을 수 있다는 점에서 그 차별성을 극대화해 볼 수 있을 것이다.

둘째로 '이성이해(Vernunftverständniss) - 주체와의 관계'의 또 다른 변화 원인은 비판론자들에 있어서 비판이성을 실천할 '비판의 대상', 즉 '사회라는 공간'에의 근거상실에서 유래했다고 볼 수 있을 것이다. 앞서 이미 기술한 파시즘(나치즘)과 스탈린주의는 '초기 비판이론자들이 겪은 육체적·심리적 충격에서 비롯되는 정신적 상흔(傷痕)에 대응됨'과 동시에 이론적 관점의 패러다임을 바꾸게 하는 전기(轉機)를 마련했다. 이런 관점에서 부르거(H. Burger)는 비판이론의 구성작업이 "변증법적 인간학"(die dialektische Anthropologie)으로 바뀌고, 역사주체의 설정작업이 "주체성의 시원사(始原史)"(die Urgeschichte der Subjektivität)를 밝히는 작업에로의 변화를 『계몽의 변증법』의

---

43) J. Habermas(1985), "Die metaphysikkritische Unterwanderung des okzidentalen Rationalismus: Heidegger", in: Ders. *Die philosophische Diskurs der Moderne,* Frankfurt am Main, 1985, 174쪽. (이진우 역, 『현대성의 철학적 담론』, 문예출판사 간, 1994 를 참조함)

44) 같은 책, 같은 쪽.

핵심내용으로 파악하면서, 그 원인을 다음과 같이 설명하고 있다.

> (그 당시의 비판이론에 있어) 비판은 사회영역 안에서는 더 이상 자신을 논증시킬 수 있는 여지를 찾지 못했다. 파시즘 그리고 스탈린주의와 같은 현상은 그러한 (비판의) 근거로서의 사회를 송두리째 박탈해 버렸던 것이다.[45]

다시 말해서 비판이론자들이 비판의 대상으로 삼았던 '사회'가 '집산화된 도구적 이성'에 의해 점유되면서, 그들은 도구적 이성의 근거가 역사적 근원으로부터 찾아졌다는 점에서 주체는 그 의미성이 희석(稀釋)되었다고 볼 수 있을 것이다. 이런 이해에 터 하여 『계몽의 변증법』은 이성주체의 자기비판의 결과를 다음과 같이 간결히 표현한다.

> 주체의 각성이 지불해야 하는 대가는 모든 관계의 원리인 힘(권력)을 인정하는 것이다.[46]

앞의 이런 전제들을 기초해서 비판이론과 하이데거의 현존재를 비교검토할 수 있다. 즉, 『계몽의 변증법』에서 도구적 이성의 역기능에 기인하여, 비판이 실천될 수 있는 '사회'와의 통로가 단절되었다면, 반대로 하이데거의 『존재와 시간』속의 현존재는 탈이성의 여과를 통하여 '세계'와 조우(遭遇)하게 되는 것이다. 하이데거는 현존재가 '누구인가'라는 정체성의 물음에 답하여, 그것을 "행동관계와 체험의 변화 속에서도 동일한 것으로 자신을 견지하며 이때 이 다양성과 관련을 맺고 있는 바로 그것"(SZ:114/160)이라고 규정 한다 (T1). 그리고 하이데거는 그러한 "현존재는 세계 내부적으로 만나게 되는 존재자와 배려하며 친숙하게 왕래한다는 의미로 세계 안에 존재 한다"(SZ:104/148)라고 말한다 (T2).

---

45) H. Burger(1986), "Anthropologie als Anhaltspunkt der Kritischen Theorie", A. Honneth/ A..Wellmer(Hrsg.), *Die Frankfurter Schule und die Folgen,* Berlin, 1986, 183쪽.

46) M. Horkheimer(1947), 『Dialektik der Aufklärung』, Bd.5, 31쪽.

‘비판이론 전체 틀’을 통해 이러한 발언의 논지는 첫째는(T1) ‘동일성 철학(Identitätsphilosophie)에 대한 비판의 관점’으로, 둘째는(T2) ‘사회갈등 패러다임’(social conflict paradigm)의 전제로 ‘보수주의 철학에 대한 비판의 관점’으로 논의될 수 있을 것이다.

비판이론에 있어서 ‘동일성 철학에 대한 비판’은 수미일관된 하나의 과제를 이룬다. 그런데 특히 아도르노 철학에 이르러 그러한 과제가 포괄적이고도, 종합적인 전망으로 드러나면서, 그 동안 비판이론자들이 수행했던 ‘비동일성의 철학’의 전모를 엿보게 한다.

“존재자 없이 존재는 없다.”(Kein Sein ohne Seiendes.)[47] – 아도르노는 『부정의 변증법』에서 하이데거를 겨냥해서 ‘존재자의 존재해명’을 주체해체를 통해 도달하려는 시도에 쐐기를 박는다. 아도르노에 있어 철학은 “본질적으로 겉으로 표현될 수 있는 것이 아닌”(wesentlich nicht referierbar)[48], ‘비(非) 완결적인 것’에 머물러야만 한다는 것이다. 그런 의미로 주체는 구체적으로 형상화될 수는 없다. 그럼에도 불구하고 주체는 주체로서 객체와의 긴장관계로 계속 존재해야 하기 때문에, ‘부정의 변증법’이 필요하다는 것이다. 그것은 ‘동일성’에 대한 비판적 사유방법으로 나타난다. 그래서 완곡한 의미로, 혹은 소극적 의미로 아도르노 철학에 있어서 주체는 ‘비형상적 형상’을 지닌다. 그런 차원에서 그에 있어 “희생 없는 주체의 비동일성”(die opferlose Nichtidentität des Subjekts)[49]이라는 주장은 일상적 의미에서는 포착할 수 없는 ‘유토피아적 의미내용’을 함축한다. 그러므로 ‘주체 없는 주체’가 설정하는 범주는 바로 이러한 아도르노적 사고를 이해하는 것으로부터 기초한다. 이런 이해의 기초에 터 해서 비교해 볼 수 있다면, 하이데거의 ‘현존재’는 『존재와 시간』에서 비동일성 철학(Nichtidentitätsphilosophie)[50]에 기초해 있음을 표방하

47) TH. W. Adorno, *Negative Dialektik,* Frankfurt/M, 1966 /1970, 137쪽.
48) 같은 책, 42쪽.
49) 같은 책, 275쪽.
50) 하이데거는 전통철학(특히 전통적 형이상학, 의식철학, 그리고 실증주의 등등)과의 단절을 『존재와 시간』 곳곳에서 천명하고 있다.

지만, 동일성 철학에 여전히 묶여있다고 할 수 있을 것이다. (T1)의 테제는 “행동관계와 체험”을 대칭적으로 대별하고 또한 “변화”를 인정한다는 점에서 ‘실천’과 ‘인식’의 상호관련을 동적(動的)으로 표현하고 있지만, 이성과 오성, 이론과 실천의 구분을 모호하기 위한 시도(이원론적 전통철학을 극복하려는 의도로)로서 “체험”이라는 무리한 환원방법을 시도한 것으로 보인다. 환원이란 더 나은 종합으로 나가는 지양(止揚/Aufheben)이 아니다. 더 나아가 “동일한 것으로 자신을 견지”하고 “다양성과 관련을 맺고 있는” 그 사실은 다름 아닌 전형적 비변증법적 철학임을 자인하는 일이 될 것이다. 즉 현존재가 상황의 변화 안에서 변화하지 않고 동일성을 유지한다는 것은 변화 안에 나타나는 모순을 간과했거나, 혹은 모순에 저항 없이 순응했을 경우이다. “모순은 동일성의 관점 하에서 생각할 수 있는 비동일적인 것”[51] 이라는 아도르노의 관점을 감안하지 않더라도, (T1) 안에 제시된 ‘현존재’의 의미는 하이데거 자신의 전제에 반(反)하는 ‘존재자의 존재’가 아닌, ‘존재의 존재자’를 위한 ‘주체설정이 아닌가'라고 반문할 수 있을 것이다. 다시 말해서 과연 '현존재‘가 동일성의 모순과정을 여과하지 않고 ‘존재자의 존재’를 각성하고, 더불어 ‘현존재’가 상호대립이 화해된 지점(세계)에서 자기 자신을 스스로 근거 짓는 ‘주체 없는 주체’로 설정될 수 있는가? 라는 물음이 당연히 제기될 수 있다. 진리에 대한 물음에 연관시켜 이 점을 하버마스는 ‘하이데거의 오류’라고 지적한다.

> 존재자에게로 이전(移轉)된 의미이해의 지평이 진리물음에 선행하는 것이 아니라, 그 자신이 이 물음에 속해 있다는 사실을 하이데거는 착각하고 있다.[52]

이러한 완전한 주체해체 없이 주체를 해체했다고 믿는 하이데거의 ‘실존론적 존재분석’ 위에 놓여진 현존재는 그냥 그대로의 ‘존재자’이자, 자신이 제거했다고 믿는 전통적 형이상학의 ‘주체’에 지나지 않는다고

---

51) Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main, 1966/1970, 15쪽.
52) J. Habermas(1985), 183쪽.

볼 수 있다.

(T2)의 테제는 초월적 주체가 어떤 다른 매개가 없는 채로 곧 바로 현실의 존재와 동일시된다는 것을 명시시킨다. 그것은 현존재가 개념의 대립과 화해의 과정이 생략된 채로 '개념적 첨가' 만이 수행된 '추상적 부정의 방법'에 의해 '의식철학의 근본파괴를 기도했다'는 것으로 보여 진다. 그러므로 (T2)의 테제 - "현존재는 세계 내부적으로 만나게 되는 존재자와 배려하며 친숙하게 왕래한다는 의미로 세계 안에 존재 한다"는 '현실 주체는 내재적으로 만나게 되는 초월적 주체와 아무런 충돌 없이 세계 안에서 존립한다'라는 말로 바꾸어 말해 질 수 있을 것이다. 이러한 현실에의 모순 없는 적용가능성을 비(非) 갈등적으로 상정한 하이데거의 진정한 의도성이 무엇인가라는 의문에 대해 하버마스는 『존재와 시간』 이후 하이데거의 보수적 정치적 견해로부터 그 해답을 찾는다.

> 현존재를 그때까지 확실하게 죽음의 도상 위에서 실존적으로 개별화된 개인의 이름으로서 사용했다면, 하이데거는 이제는 그때 그때 마다 자신에게 속한 현존재를 그때그때 마다 우리에게 속한, 숙명적으로 실존하는 민족의 집단적 현존재로 대체한다.[53]

덧붙여 하버마스는 '이런 대체'의 결정적 증거로 하이데거가 총장 재직 시의 프라이부르크 대학신문에 실린 글[54]을 들면서, 그 내용은 바

---

53) 같은 책, 185-186쪽.

54) "독일민족은 지도자로부터 선거를 하라는 부름을 받았습니다. 그러나 지도자는 민족에게서 아무것도 애걸하지 않습니다. 그는 오히려 민족에게 최고로 자유로운 결정의 가장 직접적인 가능성을 부여하고 있습니다. 그것은 민족 전체가 자신의 고유한 현존재를 원하는가 아니면 이를 원하지 않는가 하는 결정입니다. 이 선거는 이제까지 있었던 모든 선거와는 전혀 비교가 되지 않습니다. 이 선거의 고유한 특성은 이 선거를 통해 실행해야 할 결정이 지니고 있는 단순한 위대함입니다. (…) 이 마지막 결정은 우리 민족의 현존이 가지고 있는 가장 극단적인 한계에까지 이르는 것입니다. (…) 지금 독일민족이 실행하는 선택은 그 자체로서 이미 사건이며, - 그 결과와는 관계없이- 민족사회주의적 국가의 새로운 독일적 현실을 가장 강력하게 증명하는 것입니다. 민족적 자기책임에 대한 우리의 의지는 모든 민족이 자신의 규정에 걸맞는

로 현존재 철학이 지녔던 “의미론의 외설적인 퇴색”[55]이라고 비판한다.

그럼에도 불구하고 하이데거의 후기철학은 “테크놀로지를 형이상학적 지배의 표현“[56]이라고 보았다는 점에서 주체가 기술문명을 통해 총체적 지배대상의 하나가 되었다고 보는 후기 비판이론 관점과 유사성을 잠정적으로 공유할 수 있을 것이다. 그러나 하이데거에 있어 기술문명의 비판은 모호한 주체에 기초한 채로 외연적 자연과 인간에 대한 관심에 여전히 수동적으로 머물러 있다고 보여 진다. 반면에 비판이론에 있어서는 변증법적 비판을 통하여 내재적으로 은폐된 동일성에 대한 자기비판은 아직 정지하지 않았다고 보여 진다. 물론 그런 작업은 ‘새로운 주체’를 당당히 세워, ‘지금까지의 주체’를 비판할 수 있는 방법을 선택할 수도 있을 것이다. 그러나 그런 와중에 나타날 수 있는 자기모순을 피하기 위해 주체가 ‘추상적 당위성’으로, 또는 ‘무규정적 실천성’ 등의 ‘비완결적인 무엇으로’[57] 나타났지만, 결코 비판이론에 있어 ‘주체 없는 주체’ 안에서는 주체해체의 의도가 들어 있지는 않다고 보여 진다.

위대함과 진리를 가지기를 바랍니다.(…) 국가의 온전한 현존에 대한 의지만이 존재할 뿐입니다. 지도자는 바로 이 의지를 온 국민에게 일깨워주었으며, 유일무이한 결단으로 결집시켰습니다.”

이 글은 G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger,* Bern 1962, 145쪽에 들어 있고, 여기서는 Habermas, J. *Die philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/ M. 1985/1991, 186쪽에서 재인용함.

55) 같은 책, 186쪽.

56) 같은 책, 189쪽.

57) 아도르노는 개념(Begriff)형성 자체가 지배의 원리를 이루게 된다고 단언한다. 그래서 그는 개념화를 피하면서 개념을 도모해야 하는데, 그 과정을 ‘부정의 변증법’이라고 명명하고 있다. 그래서 그는 “개념의 탈마술화란 철학의 해독제가 된다”(Adorno, *Negative Dialektik*, 22쪽)라고 말하고 있다. 호르크하이머는 더 나아가 개념을 형성하는 일 이전에 ‘무엇을 따진다는’ 생각 자체에 이미 ‘야만’으로 가는 길이 열려 있게 된다는 점을 명시한다: “시시비비를 따지려는 생각이 드는 때, – 또한 이른바 그런 생각을 따르려는 것 –, 바로 그곳이 야만이 시작되는 경계이다” (Horkheimer, M. *Nachgelassene Schriften 1949 -1972*, in: 전집 14, 55쪽.)

V. 나가는 말

기실 하이데거의 현존재 개념은 주체를 최소한의 것으로 축소하려고 했다거나. 혹은 철학 전개의 전면에 세우지 않았다는 점에서, 또한 전통 형이상학의 주체가 억압적 메카니즘에 있다는 것을 인지했다는 점에서, 비판이론의 주체이해와 그 설정의 동기가 유사하다고 볼 수 있을 것이다. 그런 의미로 기술사회로 짜여진 현대사회에 대한 체계비판의 모티브로서 『존재와 시간』이 읽혀질 수 있을 것이다. '현대'라는 시간과 공간에 대한 비판은 여러 관점에서 수행될 수 있지만, 그러나 하이데거의, 또는 하이데거 식의 현대비판은 사회에 대한 총체적 통찰이 결핍되어 있다는 점에서『존재와 시간』에서 암시하는 "언어는 공허한 결단성의 결정론"[58] 일 뿐이라고 여겨진다. 그래서 그의 '현존재의 염려'는 그저 피상적 세계 안에서 '그들의 염려'에 그치고 말 수 밖에 없다고 보여 진다. 그런 뜻에서 하버마스는 존재자의 존재를 해명한다는 하이데거 철학의 "파토스"는 '주체의 해체'가 아니라 오히려 "현대성을 지배하는 주체성의 근본특성"[59]으로 나타났다고 꼬집는다. 더 나아가 그는 하이데거의 후기철학 역시 "존재의 방기(放棄)와 순종의 파토스가 그 자리에 들어서게 된다"[60]라고 평가한다.

우연이든지 필연이든지 스스로가 자신의 철학이 그 삶의 행적과 일치될 수 있다는 알리바이를 제공한다는 점에서 '왜 다시 하이데거(Heidegger)인가?'를 생각하게 한다. 하이데거가 유언한 대로 그의 사후에 발표토록 배려된 글은 1983년 그의 아들에 의해 공개되었다. 이 하이데거의 글[61]에 대해 하버마스는 "엄청난 결과를 낳은 자신의 정

---

58) 같은 책, 168쪽.

59) 같은 책, 190쪽.

60) 같은 책, 같을 쪽.

61) "확실한 것은 인간들이 인간들에게 죄를 양찰(諒察)하게 하거나, 떠넘기는 짓은 외람된 일이다. 그러나 잘못을 저지른 사람을 이미 찾고 있으면서, 또한 그 잘못에 대해 따진다면, 본질적인 태만의 죄 또한 있지 않겠는지? 그 당시 이미 올 것이 오고 있다라고 예언적 능력을 지닌 사람들 – 나는 그들처럼 현명하지 못했지만 – 그들은 왜 재앙에 대처하기 위해 거의 10년의 세월을 기

치적 오류를 단 하나의 문장으로도 고백치 않는 이 철학자의 무의지와 무능력"[62]을 맹타하면서 다음과 같이 쓰고 있다.

> 우리를 혼란스럽게 만드는 것은, 모든 것이 끝났을 때, 죄인으로 몰린 한 인간이 자신의 파시즘 선택이 여전히 대학의 자질구레한 음모들을 행하는 하수인의 관점으로 정당화시키기 위해, 스스로 결백증명서를 발급하는 것이다.[63]

자기 잘못을 반성하지 않는 태도는 대체로 두 가지로 자기변명을 하는 모습으로 대별된다. 하나는 '그 잘못은 잘못이 저질러 질 수밖에 없는 구조적 조건으로 되어 있었기 때문에 숙명적으로 그 잘못에 빠질 수밖에 없었고, 그 자체도 구조적 악이기 때문에 그리 나쁘지도 않다'라고 변명하는 태도다. 또 다른 하나는 '모든 사람이 그 잘못을 다 저질렀는데 왜 나에게만 잘못을 추궁하느냐' 식의 태도다. 하이데거의 반성문 아닌 변명문을 보면 그의 태도는 불행하게도 양자 모두를 겸비하고 있다. 자신이 쓴 『존재와 시간』에서처럼 자기 스스로는 '비본질적인 삶'으로부터 '양심의 소리'를 통해 '본질적 삶'으로의 실천을 전혀 행하지 않고 있다. 이런 의미에서 본다면, 그가 현존재를 통해 실존양태의 하나로 제시한 '잡담'(Gerede)이야말로 『존재와 시간』 그 자체가 아닐까? 그것도 아주 큰 잡담(大說)?

'누가 좋고 누가 나쁘냐' 라는 구분법보다는 '누가 덜 나쁘냐' 식의 자조적 시대진단이 횡행할지라도, '호박에 까만 줄만 친다고 해서 수박이 될 수 없는 노릇' 이다. 현대를 극복하려고 하거나, 초극하려고 하거나 간에 '현대비판'이라고 해서 결코 모두 다 진정한 '현대비판'이

다렸단 말인가? 왜 1933년에 모든 것을 알았다고 생각했던 이들이, 왜 그 당시에 그들은 모든 것을 근본으로부터 좋은 방향으로 가게하기 위해 봉기하지 않았던가?" in: M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektoren 1933/1934,* Frankfurt M. 1983, 26쪽. 여기서는 Habermas, J. *Die philosophische Diskurs der Moderne,* 1985/1991, 184쪽에서 재인용.

62) 같은 책, 184쪽.

63) 같은 책, 184쪽.

될 수 없다. 하이데거 현존재 철학의 경우가 바로 그러하다.

참고문헌

Adorno, Th. W. *Negative Dialektik,* Frankfurt/M.

Breuer, S.「Horkheimer oder Adorno :Differenzen im Paradigmarken der kritischen Theorie」, in: *Leviathan,* H. 3, 1985.

Burger, H.「Anthropologie als Anhaltspunkt der Kritischen Theorie」, in: A. Honneth/ A..Wellmer(Hrsg.), *Die Frankfurter Schule und die Folgen*, Berlin, 1986.

Brunkhorst, H.「Dialektischer Positivismus des Glücks - Max Horkheimers materialistische Dekonstruktion der Philosophie」, *Z.f. phil. Forschung*, Jg.39, 1985.

Habermas, J.「Die metaphysikkritische Unterwanderung des okzidentalen Rationalismus: Heidegger」, in: Ders. *Die philosophische Diskurs der Moderne,* Frankfurt am Main, 1985.

Haeffner, G..「Martin Heidegger」, in: *Klassiker der Philosophie Bd. II,* München, 1981.

Heidegger, M. *Sein und Zeit*, Tübingen, 1972.

Hesse, H., *Vernunft und Selbstbehauptung-Kritische Theorie als Kritik der neuzeitlichen Rationalität,* Frankfurt am Main, 1984.

Horkheimer, M. *Gesammelte Schriften, Bd.1-19,* Frankfurt am Main, 1985-1996.

Röhrich, W.「Einleitung: Welt-Interpretation und Welt-Veränderung.. Über Theorie und Praxis in der Kritische Theorie」, in: *Beiträge zur Sozialforschung, Bd.3, Aspekt der Kritische Theorie,* (Hrsg.) Wilfried Röhrich, Berlin, 1987.

Schmidt, A., *Zur Idee der Kritischen Theorie,* München, 1974.

Theunissen, M. *Gesellschaft und Geschichte – Zur Kritik der kritischen Theorie*, Berlin, 1969.
하버마스, 『현대성의 철학적 담론』, 이진우 역, 문예출판사, 1994.
하이데거, 『존재와 시간』, 이기상 역, 도서출판 까치, 1998.

Zusammenfassung

Von der Kritik an der Philosophie Heideggers aus dem Gesichtspunkt der Kritischen Theorie Unter besonderer Berücksichtigung vom Begriff 'Dasein'

Jun, Suck-Hwan

Der Begriff von Dasein Heideggers läßt zwei Interpretationen zu, eine der neuen Fragestellung an das Sein in der modernen Welt und eine der Deutung der Kritik an Modern. Aus diesem Grunde soll sein Versuch nicht nur ontologisch, sondern auch anthropologisch bewerten.
In der frühen Phase der Kritischen Theorie, besonders aus den Ansätzen von Horkheimer wird es deutlich, daß 'das kritische Subjekt' im Kontrast zu 'Dasein' Heideggers steht. Dabei sei natürlich nicht nur an eine anthropogische Metaphisik, sondern auch an den Mangel an das historische Subjektbewußtsein zu denken. Horkheimer behauptet darum das Wesen des Daseins als ein fitives Subjekt, weil das die Aufgabe der gegenwärtigen Zeitkritik gar nicht leisten könne.
In den mittelern und spätern Kritischen Theorie glaubt man feststellen zu können, daß das auf das Subjekt basierte kritische Bewußtsein geschwächt wird. Trotzdem führt die Dechiffrierung des beiden Vergleiches nur zu einer sehr äußerlichen Analogie, wenn man keine Auflösung des Subjekts, wie im Dasein, in der Kritischen Theorie sieht. Aud diesem Grunde trifft der auf dem Subjekproblem zentrierete Strukturwandel der Kritischen Theorie für die Subjektabwesenheit nicht

in vollem Umfang zu. In den mittelern und spätern Kritischen Theorie bedeutet ‘das Subjekt ohne Subjekt’ nur ein Wandelsprozeß von ‘der Selbstbehautung’ zu ‘der Selbstkritik des Subjektes’, in dem die Aufgabe der Zeitkritik, bzw. der Kritik an Modern noch erfüllt werden kann.

Unter besonderer Berücksichtigung von ‘Dasein’ Heideggers kommt die Kritische Theorie hier zu der Feststellung; Auf eine lautlose Weise, aber radikal habe Heidegger kritisiert an Moderne. Aber heimlich habe er ‘die Selbstkritik des Daseins’ in spezielle Identitätsphilosophie aufgelöst.

【Stichwörter】Heidegger, Dasein, Kritik an Modern, Kritische Theorie, das kritische Verhalten, Identitätsphilosophie , die Auflösung des Subjektes

* 논문접수일: 2007. 6. 16. 논문심사일: 2007. 7. 17. 게재확정일: 2007. 7. 20.

대순사상의 수양론에 관한 연구

윤 기 봉*

【요약문】 한국의 종교적 사유를 구성하는데 큰 역할을 담당했던 증산은 진정한 도덕적 연격을 개발하기 위해 성(誠)·경(敬)·신(信)을 통한 인간 심(心)의 수양을 강조 했다. 심적 수양에 대한 이론인 성(誠)·경(敬)·신(信)은 사람이 스스로 수련하기 위해 지녀야 할 필수적인 태도이다. 이 세 가지 방법은 실천적인 수련자를 위한 건전한 근본에 대한 준비역할을 한다. 성(誠)·경(敬)·신(信)을 강조하는 이유는 이 방법들이 궁극의 범위를 관통하려는 목적을 위해 심적, 물적 한계를 넘어서려는 인간의 시도라는 종교 철학의 가치를 보여주기 때문이다.

【주제어】 誠, 敬, 信, 수양

Ⅰ. 서론

종교 다원주의 혹은 종교 부재의 시대로 일컬어지고 있는 현재의 사회는 계속된 일탈과 혼돈 속에서 사회 구성원들은 외로움과 허무주의를 극복하기 위한 방법으로 일련의 객관적이며 이성적인 것들을 갈구하게 된다. 이는 곧 인간이 가지고 있는 종교적 사유와 합리적 사유의 조화를 통한 진정한 인격체로 나아가고자 하는 갈망을 나타낸다고 할 수 있다.

본 논문은 한국 종교 사상을 형성하는 데 있어 중요한 역할을 하였던 증산의 사상 중에서 진정한 인격체를 이루기 위하여 강조해 왔던 수양론을 살펴보고자 한다. 이는 증산의 인간관에 대한 이해를 바탕으

* 대진대학교 교수.

로 궁극자에 대한 인식의 한 단면을 통하여 인간이 궁극자에게로 나아가야하는 종교철학적인 가치를 수양론에서 찾고자 함이다.

이를 위해서 본 논문에서는 증산 강일순이 인간완성을 이루기 위하여 어떠한 수양법을 제시하고 있는지를 살펴보고자 하며, 이를 바탕으로 수양의 지향점으로 제시되는 도통진경이 무엇을 의미하는지에 대하여 고찰하고자 한다.

Ⅱ. 수양법으로서의 誠·敬·信

1. 誠

대순사상에 있어서 성은 수양방법론 중의 하나에 해당하는 것으로 종교적 자세를 나타내며 마음을 어떻게 지니느냐에 대한 것이라 할 수 있다.

『대순진리회 요람』에 나타난 誠의 설명을 살펴보면 다음과 같다.

> 도(道)가 곧 나요, 나가 곧 도(道)라는 경지에서 심령(心靈)을 통일하여 만화도제(萬化度濟)에 이바지할지니 마음은 일신(一身)을 주관하며 전체를 통솔(統率) 이용(理用)하나니, 그러므로 일신(一身)을 생각하고 염려하고 움직이고 가만히 있게 하는 것은 오직 마음에 있는 바라 모든 것이 마음에 있다면 있고 없다면 없는 것이니 정성(精誠)이란 늘 끊임이 없이 조밀하고 틈과 쉼이 없이 오직 부족함을 두려워하는 마음을 이름이다.[1)]

인간의 마음은 일신을 주관하는 것이기 때문에 항상 끊임없이 부족함을 두려워해야 하는 것을 정성과 연결하여 설명하고 있다. 심은 인간 행위의 근간이 되는 것이므로 진실하여 망령됨이 없이 일관성과 함께 지속성을 지녀야 한다는 것이다.

---

1) 『대순진리회요람』, 16쪽.

여기서 성이 의미하는 바는 거짓이 없고 꾸밈이 없이 한결같이 상제를 받는 것을 이름이다. 즉 성으로써 받들어야 하는 대상이 바로 상제임을 나타내는 것이다.

그러므로 誠의 소귀(所貴)함을 깨달아 봉행(奉行)해야 함을 다음과 같이 표현하고 있다.

> 수도는 심신을 침잠추밀(沈潛推密)하여, 상제님을 영원히 받드는 정신을 단전(丹田)에 연마(鍊磨)하여, 영통(靈通)의 통일을 목적으로 공경(恭敬)하고 정성(精誠)하는 일념을 끊임없이 생각하고, 지성(至誠)으로 소정(所定)의 주문(呪文)을 봉송(奉誦)해야 한다.[2]

이는 수양주체가 신앙의 대상을 받드는 행위를 함에 있어서 誠의 정신이 근본이 됨을 표현함과 아울러 수양주체가 수양함에 있어 지녀야 하는 자세를 주문 봉송 등을 통하여 설명하고 있는 것이다.[3]

'성은 남의 간여도 증감도 견제도 할 수 없고, 오직 스스로의 마음에 정한 바에 따라 이루어진다.'[4]고 하였다. 그러므로 먼저 나의 마음을 참되게 함으로써 남의 마음을 참되게 하고, 먼저 내 몸을 공경함으로써 남도 몸을 공경하게 되며, 나의 일을 신의로써 하면 남들이 신의를 본받게 되는 것이다. 이는 인간의 수양과 그에 따른 모든 결과는 남의 힘을 빌려서 되는 것이 아니라 오직 자신의 정성으로만 이룰 수 있음을 의미하는 것이며,[5] 이러한 정성된 마음은 신명과의 감통으로 이어지게 된다.

상제의 신성하심이 하운동(夏雲洞)에도 알려졌도다. 이 곳에 이 선경

---

2) 『대순진리회요람』, 18쪽 참조.

3) 상제께서 하루는 종도들에게 말씀하시기를 「내가 부안지방 신명을 불러도 응하지 않으므로 사정을 알고자 부득히 그 지방에 가서 보니 원일이 공부할 때에 그 자방신(地方神)들이 호위하여 떠나지 못하였던 까닭이니라. 이런 일을 볼진대 공부함을 어찌 등한히 하겠느냐」 하셨도다.(전경, 교운1-63)

4) 『대순지침』, 41쪽 참조.

5) 우리 공부는 물 한 그릇이라도 연고 없이 남의 힘을 빌리지 못하는 공부이니 비록 부자와 형제간이라도 함부로 의지하지 말지어다.(전경, 교법1-7)

(李善慶)이란 자의 빙모가 살고 있었도다. 상제께서 주인을 찾고 「그대의 아내가 四十九일동안 정성을 드릴 수 있느냐를 잘 상의하라.」 분부하시니라. 주인은 명을 받은 대로 아내와 상의하니 아내도 일찍부터 상제의 신성하심을 들은 바가 있어 굳게 결심하고 허락하니라. 상제께서 다시 주인에게 어김없는 다짐을 받게 하신 뒤에 공사를 보셨도다. 그 여인은 날마다 머리를 빗고 목욕재계한 뒤에 떡 한 시루씩 쪄서 공사 일에 준비하니라. 이렇게 여러날을 거듭하니 아내가 심히 괴로와 하여 불평을 품었도다. 이날 한 짐 나무를 다 때어도 떡이 익지 않아 아내가 매우 당황하여 어찌할 바를 모르고 있노라니 상제께서 주인을 불러 「그대 아내는 성심이 풀려서 떡이 익지 않아 매우 걱정하고 있으니 내 앞에 와서 사과하게 하라. 나는 용서하고자 하나 신명들이 듣지 아니하는도다.」고 이르시니라. 주인이 아내에게 이 분부를 전하니 아내가 깜짝 놀라면서 사랑방에 나와 상제께 사과하고 부엌에 들어가서 시루를 열어보니 떡이 잘 익어 있었도다. 부인은 이로부터 한결같이 정성을 드려 四十九일을 마치니 상제께서 친히 부엌에 들어가셔서 그 정성을 치하하시므로 부인은 정성의 부족을 송구히 여기니 상제께서 부인을 위로하고 그대의 성심이 신명에게 사무쳤으니 오색 채운이 달을 끼고 있는 그 증거를 보라고 하셨도다.[6]

인간의 至誠이 신명과 감통하게 됨을 통하여 신명이 지니고 있는 본질이 성의 본질과 통하고 있음을 살펴볼 수 있다. 이는 인욕(人慾)과 사(私)를 멀리하는 지공무사한 성의 실천이 결국에는 신명과의 감통을 이룰 수 있음을 의미하는 것이다.

至誠은 진리의 여륜(如綸)이라 하였다. 이는 “번개가 번쩍이고 천둥이 요란하게 치는 어느날 상제께서 종도들에게 가라사대 「뒷날 출세할 때는 어찌 이러할 뿐이리오. 뇌성 벽력이 천지를 진동하리라. 잘못 닦은 자는 앉을 자리에 갈 때에 나를 따르지 못하고 엎드려지리라. 부디 마음을 부지런히 닦고 나를 깊이 생각하라」하셨도다.”[7]는 표현에서 보여지듯이 수양주체의 마음 자세가 어떠해야 하는지를 잘 보여주

6) 『전경』, 행록1-29.
7) 『전경』, 교법3-25.

는 것이라 생각된다. 즉 인간 자신의 내재적 의지에 바탕을 둔 수도의 자세를 항상 견지하고 실천해야함을 지적하는 것이다.

수양주체의 자발적인 의지에서 비롯된 성의 실천강조는 일관된 마음의 자세를 견지해야 한다.[8] 수도의 자세에 있어서 근거가 되는 것은 '誠'이기 때문이다.

2. 敬

경은 수도하는 마음의 자세를 외부로 표현하는 행위를 의미한다. 경이 지니는 보편적인 의미는 공경과 경건으로 대별된다.

『대순진리회요람』에서 '경은 심신의 움직임을 받아 一身上 예의에 알맞게 행하여 나아가는 것을 敬이라 한다'고 하였으며, 『대순지침』에서는 경의 의미를 다음과 같이 설명하고 있다.

> 지성봉축(至誠奉祝)에 변함이 없고, 양면이 없어야 경이라 하는 것이다.[9]

이처럼 경의 진정한 의미는 표리의 양면이 다르지 않고 일치하는 것이면서 그러한 마음을 지속하여 지성으로 봉축하는 것을 말한다. 따라서 대순사상에서 제시되고 있는 경의 특성은 몸과 마음을 일치시켜 상제께 기원하는 것으로 이해된다.

이렇듯 몸과 마음을 통해 나타나는 경의 특성을 『대순지침』은 다음과 같이 밝히고 있다.

> 모든 일이 내심의 소정(所定)에 따라 몸으로 표현되는 법이다.[10]

---

8) 이제 범사에 성공이 없음은 한 마음을 가진 자가 없는 까닭이라. 한 마음만을 가지면 안 되는 일이 없느니라. 그러므로 무슨 일을 대하던지 한 마음을 갖지 못한 것을 한할 것이로다. 안 되리라는 생각을 품지말라.
(전경, 교법2-5)

9) 『대순지침』, 52쪽.

10) 위의 책, 같은 곳,

수도의 궁극적 경지를 이루는데 있어 중요한 요체인 경은 근원적으로 몸과 마음을 통해 나타나는 것이다. 또한 수도의 대상이 몸과 마음이라는 사실을 인식해볼 때, 경은 몸과 마음을 한결같이 하고 그것의 완성을 이루는 결정적인 역할을 하고 있다.

이러한 '敬' 행위은 상제에게로 집약된다.

> 항상 상제님께서 가까이 계심을 마음 속에 새겨두고 공경하고 정성을 다하는 마음을 잊지 말아야 한다.[11]

상제를 받들기 위해서는 바른 마음가짐이 요구되는데, 이는 일심과 한결같은 마음 즉, 항상심이 전제되어야 함을 의미하는 것이다.

> 인간의 복록은 내가 맡았으나 맡겨 줄 곳이 없어 한이로다. 이는 일심을 가진 자가 없는 까닭이라. 일심을 가진 자에게는 지체없이 베풀어 주리라.[12]

이는 인간이기 때문에 발생하게 되는 심적 의지의 분산에 대하여 경종을 울리는 것이며, 일의 성사 여부가 인간의 마음에 달려있음을 강조함을 통하여 외부로 표현되는 의지적인 측면을 부각시키고자 한 것으로 볼 수 있다.

이는 앞서 살펴본 지성으로 봉축한다는 의미를 더욱 확실히 하고 있는 것으로, 대순사상에서 제시하는 경의 특징을 단적으로 표현하고 있는 것이다.

이처럼 상제를 향한 경의 자세는 일상생활의 禮로써 표현이 된다. '예의는 경의 외적인 수도방법이다. 禮라는 것은 사람으로서 일생동안 움직일 때나, 정지할 때, 앉아 있을 때나, 누워있을 때(起居動靜)를 가리지 않고 항상 정도를 넘는 일이 없이, 공경심(恭敬心)으로 자기를 낮추고 남을 높여 주는 인도(人道)를 갖추는 것을 의미한다.'[13]고 하

---

11) 『대순진리회요람』, 15쪽.
12) 『전경』 교법, 2-4.

였다.

또한『전경』에

> 상제께서 비천한 사람에게도 반드시 존대말을 쓰셨도다. 김 형렬은 자기 머슴 지 남식을 대하실 때마다 존대말을 쓰시는 상제를 대하기에 매우 민망스러워 「이 사람은 저의 머슴이오니 말씀을 낮추시옵소서」하고 청하니라. 이에 상제께서 「그 사람은 그대의 머슴이지 나와 무슨 관계가 있나뇨. 이 시골에서는 어려서부터 습관이 되어 말을 고치기 어려울 것이로되 다른 고을에 가서는 어떤 사람을 대하더라도 다 존경하라. 이후로는 적서의 명분과 반상의 구별이 없느니라」 일러주셨도다.[14]

라는 표현을 통하여, 공경하는 경의 자세는 지위고하를 막론하고 서로에 대한 예로써 표현되어져야 함을 강조하고 있다. 이는 덕을 닦아 사람을 경위에 맞게 올바르게 대접하는 것을 의미하는 것으로 자신의 修德을 통하여 남에게 바른 언사를 함으로써 원을 짓지 않게 되는 것이며, 또한 과거의 실수로 척을 지은 사람에게 그것을 풀 수 있는 방편을 제공하고자 하는 것이다. 이것이 경의 진정한 실천 자세가 되는 것이다.

3. 信

'信'은 말 그대로 '믿음'을 의미한다. 믿음이란 인간의 다양한 행위 가운데 독특한 성격을 갖는 것으로 인간만이 어떠한 대상에 대한 믿음을 지닐 수 있다. 이러한 인간의 특징 때문에 종교는 형성되었으며, 지금까지 진행되어져 오고 있는 것이다.

「대순진리회요람」에서는 信을 다음과 같이 설명하고 있다.

---

13)『대순지침』, 68쪽 참조.

14)『전경』, 교법1-10.

> 한마음을 정한 바엔 이익과 손해와 邪와 正과 偏僻과 依支로써 바꾸어 고치고 변하여 옮기며 어긋나 차이가 생기는 일이 없어야 하며, 하나를 둘이라 않고 셋을 셋이라 않고 저것을 이것이라 않고 앞을 뒤라 안하며 萬古를 통하되 四時와 晝夜의 어김이 없는 것과 같이 하고 萬劫을 경과하되 江河와 山岳이 움직이지 않는 것과 같이 하고 期約이 있어 이르는 것과 같이 하고 한도가 있어 정한 것과 같이 하여 나아가고 또 나아가며 정성하고 또 정성하여 기대한 바 목적에 도달케 하는 것을 信이라 한다.[15]

여기서 신이란 한 순간이라도 의심하지 않는 것을 강조하고 있다. 즉 믿음은 의심없는 굳은 신념이며, 일관성의 믿음이기 때문에 이러한 믿음에는 한치의 오차도 있을 수 없는 것이며, 한 순간이라도 의심하는 마음을 품게 되면 그것이 신이 아닌 것이다.

믿음에 관하여 『전경』은 다음과 같이 설명하고 있다.

> 춘무인(春無仁)이면 춘무의(春無義)라. 농가에서 추수한 후에 곡식종자를 남겨두나니 이것은 오직 토지를 믿는 연고이니라. 그것이 곧 믿는 길이니라.[16]

전경에 '농부가 곡식 종자를 갈무리하여 두는 것은 토지를 믿는 까닭이라'하셨으니 가식(假飾)이 없는 신앙의 본의(本意)에 위배됨이 없어야 하며, 믿음은 의심을 품지 않아야 하는 것[17]이라 하였다. 농부는 땅에다 씨를 뿌리면 곡식을 거둬들일 수 있다는 사실을 의심하지 않는다. 이처럼 농부가 토지를 믿는 마음을 통하여 상제의 진리에 대한 믿음을 강조하고 있는 것이다.

종교에서 신념이나 신앙은 확신(confidence)의 심리상태를 뜻한다.[18]

---

15) 『대순진리회요람』, 17쪽.
16) 『전경』, 교법, 2-45.
17) 『대순지침』, 53쪽.
18) 윤이흠, 한국종교연구 권1, 서울:집문당, 1986, p.12.

나의 일은 여동빈(呂洞賓)의 일과 같으니라. 그가 인간의 인연을 찾아서 장생술을 전하려고 빗장사로 변장하고 거리에서 이 빗으로 머리를 빗으면 흰 머리가 검어지고 굽은 허리가 곧아지고 노구가 청춘이 되나니 이 빗 값은 천냥이로다고 외치니 듣는 사람마다 허황하다 하여 따르는 사람이 없기에 그가 스스로 한 노구에게 시험하여 보이니 과연 말과 같은지라. 그제야 모든 사람이 서로 앞을 다투어 모여오니 승천하였느니라.[19]

생사를 초월한 의심없는 믿음이 결국은 궁극적인 경지에 이르게 된다. 그러므로 상제를 신앙함에 있어서 매사에 의심없는 신심(信心)으로 일관하며, 가식 없는 자세로 항상 언행을 일치시키는 생활을 하여야 하는 것이다. 이는 수도의 목적인 영통의 통일도 信心이 견고하게 뒷받침된 연후에야 비로소 가능하게 되는 것이기 때문이다.

대인의 말은 구천에 이르나니 또 나의 말은 한 마디도 땅에 떨어지지 않으리니 잘 믿으라.[20]

나를 믿고 마음을 정직히 하는 자는 하늘도 두려워 하느니라.[21]

대순사상에서의 신이란 상제에 대한 굳은 신념을 바탕으로 한 신앙을 통해서 자신의 행동기준을 확고히 견지해나가는 마음자세를 의미하는 것이다.

이러한 상제에 대한 믿음은 신앙의 대상과 신앙주체 사이에서 믿음의 상호교환에 의해서 형성되는 것임을 분명히 하고 있다.[22]

Ⅲ. 수양의 궁극적 지향점으로서의 도통진경

19) 『전경』, 예시 61.
20) 『전경』, 교법, 2-2.
21) 『전경』, 교법, 2-7.
22) 너희들이 믿음을 나에게 주어야 나의 믿음을 받으리라.(전경, 교법, 1-5)

인간의 희망은 현실세계의 부정적 상황에 대한 인식에서 출발한다. 종교는 보편적 가치로서 구원의 이상을 추구하는 속성을 가지고 있다.

대순사상에서 수양을 통하여 궁극적으로 지향하는 이상은 완전한 인간으로서의 '인존'이며, 또한 이러한 인존의 인간들이 살아가는 이상적인 세상으로서의 진경세상이다.

대순사상에서 본 도통진경은 모든 분야의 진리가 하나로 통하여 어우러진 것으로 인류가 꿈꾸어 온 이상세계를 표현한 말로써 후천선경 건설이라는 표현에서 나타나듯이 인류에게 다가오는 구체적인 현실개념으로 작용한다.

이러한 이상적 세상을 이루기 위해서는 이상적 인간 즉, 도통된 인간이 전제된다.

> 또 상제께서 말씀을 계속하시기를 「공자(孔子)는 七十二명만 통예시켰고 석가는 五백명을 통케 하였으나 도통을 얻지 못한 자는 다 원을 품었도다. 나는 마음을 닦은 바에 따라 누구에게나 마음을 밝혀 주리니 상재는 七일이요, 중재는 十四일이요, 하재는 二十一일이면 각기 성도하리니 상등은 만사를 임의로 행하게 되고 중등은 용사에 제한이 있고 하등은 알기만 하고 용사를 뜻대로 못하므로 모든 일을 행하지 못하느니라」 하셨도다.[23]

대순사상에서 제시하고 있는 도통은 누구나 닦은 바에 따라 주어지게 되는 것으로 선천에서처럼 특정한 일부에게만 주어짐으로 인해 발생했던 원은 더 이상 나타나지 않게 된다. 이는 선천의 한계 상황을 극복한 것으로 수도의 여하에 따라 도통을 이룰 수 있게 된 당위성을 나타내고 있는 것이다.

이와 관련해서 『대순진리회요람』에는 "성·경·신 삼법언(三法言)으로 수도의 요체를 삼고 안심·안신 이율령(二律令)으로 수행의 훈전(訓典)으로 삼아 삼강오륜을 근본으로 평화로운 가정을 이루고 국법을 준수

---

23) 『전경』, 교운, 1-34.

하여 사회도덕을 준행(遵行)하고 무자기(無自欺)를 근본으로 하여 인간 본래의 청정한 본질로 환원토록 수심연성(修心軟性)하고 세기연질(洗氣軟質)하여 음양합덕·신인조화·해원상생·도통진경의 대순진리를 면이수지(勉而修之)하고 성지우성(誠之又誠)하여 도즉아(道卽我) 아즉도(我卽道)의 경지를 정각(正覺)하고 일단 활연(豁然) 관통(貫通)하면 삼계를 투명하고 삼라만상의 곡진이해에 무소불능하나니 이것이 영통이며 도통인 것이다"라고 하여 도통에 이르는 구체적인 과정을 설명하고 있다. 여기서도 알 수 있듯이 도통의 경지는 누구나 다 원하는 경지이지만 그렇다고 누구나 다 갈 수 있는 것은 아니다. 대순진리를 성경신의 자세로 면이수지하고 성지우성해야만 도달할 수 있는 것이다.

그렇다면 대순진리를 성경신으로 면이수지하고 성지우성하여 도통을 이룬 군자들이 사는 세상은 어떠한 모습으로 표현되고 있는가?

> 후천에는 또 천하가 한 집안이 되어 위무와 형벌을 쓰지 않고도 조화로써 창생을 법리에 맞도록 다스리리라. 벼슬하는 자는 화권이 열려 분에 넘치는 법이 없고 백성은 원울과 탐음의 모든 번뇌가 없을 것이며 병들어 괴롭고 죽어 장사하는 것을 면하여 불로 불사하며 빈부의 차별이 없고 마음대로 왕래하고 하늘이 낮아서 오르고 내리는 것이 뜻대로 되며 지혜가 밝아져 과거와 현재와 미래와 시방 세계에 통달하고 세상에 수·화·풍(水火風)의 삼재가 없어져서 상서가 무르녹는 지상선경으로 화하리라.[24]

도통진경의 후천 실상을 정치적인 면에서 살펴보면, "옛적에 신성(神聖)이 입극(入極)하여 성·웅(聖雄)이 겸비해야 정치와 교화를 통제 관장하였으되, 중고 이래로 성과 웅이 바탕을 달리하여 정치와 교화가 갈렸으므로 마침내 여러 가지로 분파되어 진법(眞法)을 보지 못하게 되었느니라. 이제 원시반본(原始返本)이 되어 군사위(君師位)가 한갈래로 되리라."[25]는 것에서도 살펴볼 수 있듯이 조화가 이루어지는 정치

24) 『전경』, 예시, 81.

적 이상이 실현되며, 경제적인 면에서는 빈부의 차별이 없어지며, 사회적인 면에서는 단일문화권이 형성되며, 수화풍의 삼재가 없어서 상서가 무르녹는 자연환경의 이상적인 상태가 된다는 것이다.

Ⅳ. 결론

본 논문이 목적하였던 바는 대순사상에서 제시하는 성경신의 수양법을 통하여 성경신이 지니는 종교적 성격을 부각시켜 수도의 요체로 삼고 있는 이유를 밝히는 데 있었다.

대순사상은 기본적으로 상제에 대한 종교적 신앙을 배경으로 한다.

새로운 종교의 출현은 그 사회구성원들로 하여금 새로운 세계관에 대한 이해가능성을 제시하는데, 대순사상에서는 상제에 대한 신앙을 중심으로 우주관, 세계관, 인간관, 윤리관의 틀을 갖추게 된다. 특히 인간관과 관련하여 중시되는 것은 신앙에 입각한 수양론의 체계이다.

대순사상에서는 성경신을 삼요체(三要體)라 하여 실천수행하는 사람이 반드시 몸에 갖추어야 하는 필수적인 자세로 규정하고 있다. 이는 곧 수도에 있어서 실천적 토대가 되는 배경을 마련하는 중요한 표석이 되는 것을 의미하는 것이다.

성경신의 중요성은 다음은 구절에서 명확히 드러난다.

福祿誠敬信 壽命誠敬信 至氣今至願爲大降[26]

복록도 성경신에 달려있고 수명도 성경신에 달려있다. 천지가 다 성경신에 의해 이루어진다는 것이다. 이렇게 볼 때 성경신 석자는 인간의 수양이 점점 심화되는 과정에 있어서 이루어내는 절대 가치의 개념이며, 수양이 극치에 도달했을 때 합치되는 진리 그 자체라고 할 수 있다.

'吉花開吉實 凶花開凶實'이라 하였다. 이는 뿌린 대로 거두는 자연의

25) 『전경』, 교법, 3-26.
26) 『전경』, 교운, 1-30.

이치를 말한 것으로 해석할 수 있다. 천도는 한치의 오차도 있을 수 없음을 나타내는 것이다.

성경신 수양법의 실천은 궁극적으로 자아의 완성을 향하고 있다. 이는 완성된 자아, 곧 도를 통한 군자들이 모여 사는 진경의 세상을 목적으로 함을 의미하는 것이다. 그러므로 천지공정에 참여하여 吉實을 맺기 위해서는 일상사에 있어 성경신을 떠나서는 이루어질 수 없다는 것을 깨달아야만 한다. 이 과정에서 특히 중요시 되는 것은 성경신이 아무리 지극하여도 그 자신을 위하여 사용된다면 이는 아무런 의미가 없음[27]을 이해해야 하는 것이다.

대순사상이 궁극적으로 지향하는 바는 인존이 구현된 지상선경이며 도통진경이다. 이는 인간의 수양을 통해서 만이 도달 가능한 경지이다. 그러므로 여기에 부합하기 위한 인간의 수양론적 실천은 다양한 측면에서 그 중요성이 부각되어지고 있는 것이다.

27) 경석은 성(誠) 경(敬) 신(信)이 지극하여 달리 써 볼까 하였더니 스스로 청하는 일이니 할 수 없도다.(『전경』, 공사, 2-19)

참고문헌

전경
대순지침
대순진리회요람
김홍철,『증산교사상연구』, 원광대학교 출판국, 2000.
대순종학교재연구회,『대순사상의 이해』, 대진대학교 출판부, 1998.
류병덕,『근현대 한국 종교사상연구』, 마당기획, 2000.
윤이흠,『한국종교연구 1』, 서울:집문당, 1986.
고남식, 상제 초월성에 대한 외경심의 양상, 대순사상논총 10집, 포천:대순사상학술원, 2000.
김 탁, 증산 강일순의 공사사상 연구, 성남:한국정신문화연구원 박사학위논문, 1995.
윤기봉, 삼요체 안에서의 信의 신앙적 의미, 대순사상논총 11집, 포천:대순사상학술원, 2001.
윤재근, 대순진리회와 인존사상, 종교교육학연구 2, 서울:한국종교교육학회, 1996.

Abstract

A study on the cultivation of one's mind in the Daesoon thoughts

Yoon, Ki-Bong

Jeung-san, who played an important role in constituting the religious thoughts of Korea, emphasized the cultivation of human's mind through 'Cheng'(誠)・'Jing'(敬)・'Xin'(信) in order to develop true moral personality. 'Cheng'(誠)・'Jing'(敬)・'Xin'(信) in the theory of mental cultivation indicate the necessary attitude possessed for person who trained himself. These function as arrangement of sound foundation for practical trainee. The reason why the cultivation has put emphasis on 'Cheng'(誠)・'Jing'(敬)・'Xin'(信) is because these show the value in religious philosophy that human being tries to get over his mental and physical limitation for the purpose of going through the boundary within the ultimate.

【Key words】 Cheng(誠), Jing(敬), Xin(信), cultivation

*논문접수일: 2007. 7. 5. 논문심사일: 2007. 7. 17. 게재확정일: 2007. 7. 20

사이버스페이스, 그 철학적 쟁점들*

신 승 철**

【요약문】 본 논문은 사이버스페이스와 관련된 철학적 논쟁을 들뢰즈 · 가따리의 입장에서 정리하였다. 먼저 플라톤의 이데아 이론에서는 진본의 권위가 강조되는 반면, 사이버스페이스는 무한히 복제되는 사본들로 구성된다고 주장한다. 또한 수직적 위계로 정보를 처리하는 나무구조와 정보를 분산시켜, 중심 없는 그물망으로 만드는 리좀 구조의 관계를 통하여, 이 두 가지의 정보연산이 결합되는 양태를 이중 분절로 바라본다. 이 이중분절은 정보와 소통이라는 측면에서의 분절과 연관을 가지며, 인간과 기계의 합성인 사이보그와도 관련된다. 또한 맑스주의의 기계에 대한 사고를 발전시켜, 일반지성의 산물인 기계를 하나의 다중의 비물질적 지성의 구성물로 바꾸어낸다. 그러므로 기계적 코드의 심층을 분석을 통하여, 일방적인 미디어-커뮤니케이션을 넘어선 다중적 커뮤니티의 형성가능성을 전망한다.

【주제어】 리좀, 사이보그, 일반지성, 미디어-커뮤니케이션

---

* 'Cyber-'라는 단어는 'Cybernetic'로부터 유래하였으며 그리스의 단어 'kybernetes'에서 유래되었다. 'kybernetes'는 "조타수, 조타하다"를 의미한다. **사이버스페이스의 어원은 비트의 거대한 선박을 조종하는 선장을 염두에 두고 있다. 사이버스페이스 속에서 우리는 항해자(navigator)이거나 탐험가(explorer)로서 공간의 자유로운 이동(surfing)을 조타하고 있는 것이다.** 이 단어를 최초로 사용한 것은 공상과학 소설가인 윌리엄 깁슨 (William Gibson : http://www.levity.com/corduroy/gibson.htm)이며, 그는 미래를 다룬 그의 책을 통하여 최초의 사이버펑크(cyberpunk) 작가가 되었다. 이에 대한 자세한 언급으로는 멕루한의 『가상현실, 최초의 발걸음』이라는 1994년 저서에서 살펴 볼 수 있다.(http://www.ibiblio.org/cmc/mag/1995/sep/doherty.html), 사이버스페이스의 어원에 대한 일반적 정의는 (http://www.tomwbell.com/writings/Cyber-.html)에서 살펴 볼 수 있다.

** 동국대학교 박사과정.

> 리좀은 시작하지도 끝나지도 않는다. 리좀은 언제나 중간에 있으며 사물들 사이에 있고 사이- 존재이고 간주곡이다. 나무는 혈통관계이지만 리좀은 결연관계이며 오직 결연관계일 뿐이다. 나무는 ~이다. 라는 동사를 부과하지만 리좀은 "그리고...그리고...그리고..."라는 접속사를 조직으로 갖는다. 이 접속사 안에는 <이다>라는 동사를 뒤흔들고 뿌리뽑기에 충분한 힘이 있다.『천개의 고원』1장 {리좀}

서 문

21세기를 접어들어 인류가 겪은 유일한 혁명은 '정보와 소통의 혁명'이다. 그리고 정보화의 물결은 우리의 일상적인 삶의 영역들을 변화시키고 있다. 인터넷의 성장은 '소통'과 '노동'과 '유희'의 공간을 '인간-기계간의 결합'으로 급속히 대체하고 있으며, 기존의 지적 지형에 대한 거대한 변화를 촉진시키고 있다. 엘빈 토플러를 비롯한 미래학자와 정보혁명론자들의 예언들이 현실로 다가오자, 정보와 소통혁명은 한편으로 기술변화가 사회변화의 근본적인 원동력이라는 기술결정론적 반응을 일으키고 있으며, 다른 한편으로 사회구성원들이 기술의 발전경로에 따라 움직이게 되는 거대한 사회기계로서 조직되고 있고, 삶의 세계가 식민화되고 있다는 반응도 일으키고 있다. 정보혁명의 파급력은 철학에서도 예외가 아니라고 할 수 있다. 정보혁명은 **인류가 가지고 있던 역사적인 물질성에 대한 인식을 확장한 혁명**이라는 측면을 가지고 있으며, 이로서 실체로서의 물질의 일차성을 조야하게 해석하여 왔던 토대결정론자들의 구조주의는 정보혁명을 경유하면서 인식의 한계를 드러내게 되었다. 이제까지 조야한 유물론이 드러내고 있었던 물질에 대한 실물주의적, 실용주의적, 경제결정론적 접근방식은 사이버스페이스를 비물질적인 영역에서 이루어지는 현상으로 바라봄으로서, 그것의 의미를 한정시키고 애써 정보혁명의 현실을 눈감아 버리려

고 한다. 우리는 헤겔에 의해 왜곡되었던 스피노자의 철학의 전통으로부터 실체로서의 물질의 다양한 양태의 물질성을 다시 한 번 상기한다면, 이러한 실체에 대한 실물적인 것인 접근을 넘어설 수 있는 철학적 경로를 확보할 수 있을 것이다. 이제 우리에게 물질이라는 실체의 물질성의 양태는 가상성과 유령성을 가진 것으로도 다가온다. 우리는 관념론과 유물론의 철학의 근본문제라는 엥겔스-소비에트철학의 노선과는 다른 철학의 노선을 사고하게 된다. 정보혁명은 내용/형식이라는 도식속에서 무수하게 봉쇄되어 왔던 가상성들과 유령성들의 새로운 표현-형식들을 되살려 낸다[1]. 컴퓨터와 전자직조기술의 발전은 내재적인 실체의 잠재력이 무수하게 실재적인 것으로 전화될 수 있는 가능성, 즉 다수자로서의 실재성을 우리에게 조성해 주는 마지막 실물적인 통로, 즉 인터페이스(interface)의 경로로서 다가온다. **이제 우리는 일자로서 존재하는 것, 이미 주어진 형태 속에서 단일성을 가지고 있는 존재로서가 아니라 다중성(multiplicity)을 가진 다중(multitude)[2]**

---

1) 들뢰즈는 『천개의 고원』에서 엘름슬레우의 철학적 문제틀을 수용한다. 엘름슬레우에 따르면 내용/형식의 이원론적인 결정론과 리얼리즘/모더니즘의 대립은 왜곡된 논쟁을 형성해 왔으며, 오히려 내용(실체/형식)과 표현(실체/형식)을 통하여, 내용과 표현이 독자적인 심급에서 형식과 실체를 가지고 있다고 언술한다. 『천개의 고원』, 85~146p 참조.

<엘름 슬레우의 구분법>

구 분	형식	실체	재료
내용 (contents)	내용 - 형식	내용 - 실체	내용 - 질료
표현(expression)	표현 - 형식	표현 - 실체	표현 - 질료

2) 사회주의는 대중(mass)를 긍정하면서 자신의 정치적 입장을 전개시킨다. 우리는 민중(people)과 인민(popular)의 전근대적 개념뿐만 아니라, 근대의 산업적 개념인 대중이라는 설정도 넘어서고자 한다. 동시에 공공연하게 경멸의 대상되어 왔던 단어인 다중(multitude)이라는 개념을 부활시킨다. 이러한 사고는 홉스에서 루소를 거쳐 헤겔로 이르는 정치적 주류노선에 대한 거부이며, 마키아벨리-스피노자-맑스-니체로 진행되는 소수자적 노선의 재복권을 의미한다. 이에 대

이 된다. 다중성을 봉합하던 이성이 잠이 드는 어두운 밤에 우리가 오프라인과 결합된 마지막 접속지역을 벗어나면, 우리 안에 잠재되어 있는 유령적인 다중성이 눈뜨게 된다. 사이버스페이스는 유물론의 전통적 지형을 근본적으로 흔들어 놓을 뿐만 아니라, 관념철학 진영의 여러 가지 공리들에 대해서도 근본적인 질문을 던진다. 주체에 대한 단일한 의식적 정체성을 해명하려 했던 의식철학의 기반은 다중성과 다중의 출현에 대하여 대답해야 할 상황에 직면해 있다. 정체성주의적 철학이 당연시 해오던 공리들인 동일률과 모순률의 기반은 이 다중성을 가진 주체성들의 출현을 설명할 수 없는 상황에 직면한다. 사이버스페이스는 소련국가자본주의의 몰락에서 국가이성에 기반 한 거대서사적 주체의 소멸을 다양한 방식으로 논의하던 포스트 모더니스트들에게 또 다른 기회를 제공해 주었다. 그들은 다중이라는 주체성의 출현을 설명하기보다는 주체의 종말로서 문제를 해결하려 한다. 그들은 정보혁명에서 또 다른 자기정당성을 발견할 수 있게 되는 연속적인 행운에 즐거움을 감추지 않지만, 실재로는 사이버스페이스가 던지는 철학적 질문들에 대한 대답을 회피하고 있다.

정보혁명론자들이 제시하는 장밋빛 미래의 전망은 이미 탈산업사회론자의 대량생산체계로부터의 다품종소량생산으로의 이행과 적시유통체계 등에 대한 논의에서 예견되어 왔던 바였다[3] 자본에게 있어서 사이버스페이스는 근본적인 모순 속에 직면해 왔던 물질적인 영역인 생산양식의 토대인 분배와 유통, 교환과 생산을 재조직하고 정보양식으로 대체함으로서 **유통시간의 제로화와 노동시간의 최대화와 유연화**라는 탈근대자본주의인 정보-지식자본주의로의 진입으로 나아갈 유력한 매개로서 느끼고 있으며, 자본의 새로운 지평으로 언급하고 있다. 그러나 정보혁명을 통하여 도래한 급격한 산업구조조정의 여파는 노동대중을 해체적 재구성하고 있으며, 전측면적인 재-조직화를 수반하고

한 기본 개념은『야만적 별종』, 네그리, 푸른숲 참조. 오늘날의 제국 속에서 다중에 대한 네그리의 자세한 연구는『제국』네그리 이학문선 참조.

3) 다니엘벨의 탈산업사회론에 대한 개관은 http://w3eps.iae.re.kr/offbeat/forum/daniel.htm 참조.

있으며, 이에 따른 실업과 유연화의 현상은 정보양식을 하나의 공포스러운 대상으로 바라보게 한다. 전통적인 대중노동자의 영토는 급속히 해체되고 있으며, 다양성과 유연성을 특징으로 하는 다중이라는 현대적 프롤레타리아의 일부로서 재-조직화되고 있다. 정보화는 소통과 삶의 지반을 변형시켰으며, 소통의 성장은 다양한 이해와 요구를 가지고 있는 다중(multitude)이라는 주체성을 증식시킨다. **다중의 행동양식은 기존의 대중(mass)과는 달리 '생산양식과 소비양식, 정치적 구성과 더불어 정보양식과 소통양식'에 의하여 재구성된 주체이다.** 다중적 주체성의 등장은 그 유동성과 편재성, 다측면성으로 말미암아 네티즌(netizen)이라는 탈중심적 주체로 불리기도 한다. 인터넷이 형성한 정보양식과 소통양식의 혁명이 발생시킨 다중성은 다채널적인 멀티미디어(multi-media)가 조작해 낸 것이라기보다는 **존재론적 차이와 다양성에 대한 적극적인 표현**이라는데 의미가 있다. 사이버스페이스에서는 삶의 존재론적 차이에 기반한 주체성들 - 여성/남성, 자국민/이주민, 정규직/비정규직, 정상인/장애인, 유색인/백인 등이 사회재조직의 봉합과 종합이라는 여과행위를 거치지 않고 직접적이고 적극적으로 표현되고 있다. 인터넷은 소통기계로서 다중의 다양한 차이를 증식시키며, 소통시킬 뿐만 아니라, 다양성에 기반 한 소통과 연대의 네트워크로서 기능한다.

인터넷은 기술의 새로운 가능성의 영토로서 뿐만 아니라, 다양한 사회적 모순이 새롭게 재구성되어 벌어지게 되는 새로운 장이라는 의미도 갖고 있다. 소통의 성장은 가상사회 속에서의 다양한 커뮤니티를 성장시킴으로서 온라인 사회과 오프라인의 형태가 역전된 주체성을 형성해 나간다. 많은 사람들이 기존의 통념 속에서 이러한 현상을 '기술적 영역에서 사회적 영역으로의 역류'로, '허구적이고 가공된 것의 조작으로', '오프라인의 어쩔 수 없는 한계 속에서의 단순한 배치'로 설명하려고 한다. 그런데 이러한 설명들이 주는 안도감에도 불구하고, 우리는 유령의 그림자를 피할 수 없다. 이미 사이버공간 속에서 해방과 표현과 개성의 실현과 차이의 기반 한 연대를 경험한 사람이라면 누구나 이렇게 말해도 이상하게 들리지 않을 것이다. **"지금 다시 전**

지구상에 새로운 유령이 떠돌고 있다. 버츄얼 꼬뮌(commuin)의 유령이 말이다."[4] 물론 새로운 꼬뮌도 **커뮤니티(community)와 커뮤니케이션(communication)**이라는 두 가지 특징을 가지고 있지만, 그 양상과 형태는 누구도 예상치 못했던 새로운 형태일 것이다.

새로운 형태의 출현은 낭만주의적인 사고들과 보수주의를 촉발한다. 그것은 기계적인 질서에 인간의 삶의 영역이 잠식당한 식민화에 불과하다는 사고는 문자발명을 거쳐, 구텐베르크의 인쇄술이 만든 은하계의 대 격변에서 디지털문명이라는 초신성의 폭발까지를 구술문명의 이상적인 조건이라는 블랙홀로 환원하려는 것이다. 기계는 인류지성의 실재적 산물이다. 인간지성의 사회적 잠재력은 소통기계와 정보기계를 거쳐 실재화한다. 물론 피터 빅셀이 『책상은 책상이다』[5]에서 고립된 발명의 불가능성에 대한 정확한 묘사와 같이, 지성의 성장은 사회라는 영토 속에서 사회적 행위를 통해서만 가능한 것이다. 그렇지만 기계는 인간지성의 소외된 형태로서, 물신화되고 소외된 사물로서 즉, 자본의 힘으로서 전도되어 우리에게 다가오지 않는가? 이러한 기계에 대한 불신의 눈은 디지털화를 이러한 사물성의 확장으로 바라보게 만드는 원동력이다. 이러한 논리는 정보화에 아직도 소극적인 전통적 산업노동자들이 가지는 기계에 대한 거부감과 유사한 것이다. 그러나 우리가 돌아보아야 할 점은 **기계가 대중적이고 사회적인 지성의 산물이며, 물신화는 그것을 대중과 사회를 위하여 사용하고 있지 못한 체계에 문제점이라는 점이며, 기계를 대중적으로 재전유(reappropriation)하고, 인간파괴적 기계에 대해서는 해체적 재구성할 수 있는 인류의 잠재력**

---

4) 『공산당 선언』 서문은 이렇게 시작된다. " 지금 유럽에 유령이 떠돌고 있다. 공산주의라는 유령이..." 이에 대한 재검토는 데리다의 『맑스주의의 유령들』이라는 최근의 저작에서 찾아볼 수 있다. 사이버스페이스와 관련한 데리다의 헤체론에 대한 검토로는 http://65.107.211.206/cpace/theory/derrida2.html 참조.

5) 『책상은 책상이다』에서 피터빅셀은 사회적 영토에서 고립된 발명이 얼마나 허구적이고 비현실적인지를 잘 묘사하고 있다. 자신의 지적인 재산을 지키고자 철저히 사회와의 관계와 소통을 끊어 버린 발명가는 이미 오래 전에 사회에서 발명된 발명품을 가지고 세상으로 나온다. 여기서 피터빅셀은 특허권과 지적 재산권의 허구를 우화적으로 잘 보여주고 있다.

은 언제나 신뢰되어져야 한다는 점이다. 인터넷과 컴퓨터라는 기계는 인류의 역사적 지성의 응집물로서의 기계가 동시대적 지성을 소통하고 조직한다는 의미에서 하나의 역사적인 사건이기도하다. 인류는 원시사회의 연장 사용 이래로 최초로 전문가와 특권층의 손에서 기계를 다중의 손으로 전유(appropriate)하여 정보기계와 소통기계를 작동하게 되었다. 실재로 인터넷의 공간은 초신성처럼 연쇄적으로 폭발하는 공간이며, 다중적 지성의 잠재력을 유감없이 지상에 드러내고 있다.
나는 이러한 대폭발 이후에 철학은 새로운 지형에서부터 출발하여야 한다고 생각된다. "이제 인간 해부의 열쇠는 고도로 발전된 사이보그에게 있다"[6] 이제 우리는 가장 발전된 논의에서 출발하여야지, 고전적인 철학의 비밀을 해부할 수 있다. 사이버스페이스가 촉발한 몇가지 논쟁적인 테마들은 기존 철학의 논쟁을 역으로 조명할 수 있게 할 것이며, 새롭게 재구성할 수 있을 것이다.

본 론

가. 사이버스페이스의 기본적인 쟁점

1. 사이버스페이스에서 플라톤과 만나다

사이버스페이스가 형성하는 가상현실(virtual reality)은 '실재(the real)'에 대한 새로운 논의의 지평을 형성하였다. 먼저 우리에게 실재는 두 개로 분열되어 나타난다. 디지털로 재구성된 하이퍼리얼리티(hyper-reality)를 실재 혹은 준 실재로 논의한다면 우리는 플라톤을 상기하지 않을 수 없다. 그런데 우리가 사이버스페이스에 플라톤의 철

6) 맑스는『정치경제학 비판 요강』서문에서 "원숭이 해부의 열쇠는 인간에게 있다"라고 쓴다. 이에 대한 방법론적 고찰은 알뛰세르의『자본론을 읽는다』 1장을 참조하라.

학을 적용하려는 순간 우리는 어떠한 딜레마에 멈춰 서게 된다. 우리는 사이버스페이스를 실재세계로 아니 '실재보다 더 실재적인 세계'로 말할 때 우리는 플라톤의 계승자가 되지만, 사이버스페이스에서의 자유로운 복제/복사행위가 플라톤의 진본/사본에 대한 입장을 넘어선다고 말하게 될 때, 플라톤의 반대편에 서게 된다. **사이버스페이스는 플라톤의 실재론과 닮았지만, 사본이 진본보다 더 정밀한 모사행위를 수행할 수 있다는 측면에서, 플라톤의 위계제적 논의의 경계를 허문다.** 이미 알고 있겠지만, 플라톤은 문자문명은 구술문명이 가지고 있는 예술적 분위기와 뉘앙스 등을 포함하고 있다는 않다는 면에서 예술적인 가치를 낮게 보았으며, 보수적인 입장을 드러내고 있었다.[7] 구텐베르크의 인쇄술이 악마의 기술이라고 했던 신학자들과 마찬가지로, 지성의 기록과 보관과 전수라는 측면에서 인류 지성의 새로운 비약을 의미하는 문자문명의 도래에 대한 플라톤의 거부감은 그의 원형으로서의 실재성에 대한 강한 권위주의를 의미한다. 이러한 구술문명의 플라톤적 권위주의는 문자문명에 있어서는 새로운 형태로 재구성되어졌다. 최초에는 글을 쓰고 사용하고 교육받는 식자층에 대한 권위에서, 이후 인쇄술의 발전으로 지식이 대중화되자 지식생산에 대한 권위로 이전되며 강화되어졌다. 이러한 권위의 강화는 데리다가 『말과 글』에서 서술하듯이 문자이성이 구술이성보다 더 권위적이며, 거대 서사적이라는 지적을 받게 된다. 말과 달리 쓰여지는 글은 수정이 어려우며, 상호관계성과 맥락에서 벗어나 자기완결적인 서술방식을 요구한다. 거기에다가 인쇄술에 기반 한 글은 일반적인 필사와 달리 한번 규정되면 수정이 어려운 특징을 가지고 있었다. 그렇기 때문에 저술활동과 문필활동

---

7) 플라톤은 토트 신화의 비유를 빌어 문자에 대한 음성의 우위를 주장했다. 발명의 신 토트가 이집트의 왕 타모스에게 문자의 기술을 선물했을 때 왕은 이것을 위험한 선물로 여기고 거절했다. 타모스 왈: "…진정한 의미의 지혜가 아니라 지혜의 유사품에 지나지 않소. 왜냐하면 많은 것을 가르쳐주지는 않고 말만으로 많은 것을 아는 것처럼 느끼게 만들기 때문이오. … 그리고 신봉자들은 지혜가 아니라 지혜에 대한 자만심만 커질 것이기 때문에…"
이 강 서, 『플라톤 7서한에서의 문자비판』, 한국고전학회학술지, 『데리다』,{플라톤론: 독약이면서 치료약인 쓰기}, 41p~93p 시공사.

에 기반 한 지성은 그 사용에 있어서 자연스럽게 거대 서사적 권위에 수렴되어져 왔다.

우리는 지성의 이행기에 두 철학자와 대변한다. **구술문명의 해체와 문자문명의 도래를 목도하면서, 구술문명의 원형성을 고수하려는 플라톤과 문자문명의 해체와 디지털문명의 도래를 목도하면서 구술문명의 소서사로 돌아가려는 데리다를 말이다.** 하지만, 디지털문명은 구술문명의 복원으로 나아간 것이 아니라 다중적이고 다측면적인 접근의 통로를 우리에게 제시한다. 우리는 정보기계를 통하여 진본과 똑같은 사본을 공유할 수 있으며, 동시에 소통기계를 통해 글로 쓰고, 말하고 듣고, 볼 수 있다. 이러한 인터넷과 컴퓨터를 통한 지성의 공유에는 구술문명과 문자문명의 '사유의 특권'의 여지는 존재하지 않는다. 오히려 우리 앞에 펼쳐진 것은 더 넓은 '**소통과 공유의 대지**'[8]이다. 디지털문명은 진본의 복제복사에 있어서 가지는 수정과 첨삭의 불가능성을 극복하고, 원형성의 권위에 도전하며 자유롭게 편차를 가지면서 복제복사가 가능하도록 만들었다. 디지털의 비위계제적인 지적 전통은 항성간의 거리를 뒤바꾼 '코페르니쿠스적 대전환'이다. 이제 디지털 문명은 다양한 인간 활동의 일부인 지성을 사회적으로 공유하고 소통할 수 있는 새로운 질서로 등장한다. 그러한 디지털문명의 성좌를 거슬러 디지털의 새로운 공유의 지도위로 문자 문명적, 구술문명의 권위를 연장시키려는 시대착오적 시도 또한 존재한다. 21세기 판 천동설을 주장하는 이들에게 있어서 디지털은 지식-정보에 기반 한 자본주의의 유력한 매체로 느끼면서 동시에 자신만이 디지털문명의 수혜자이며, 새로운 권위의 재구성을 꿈꾸게 한다. 그들을 굳이 말하자면, 이들의 논리의 내적 자기모순은 정보와 지식을 새로운 실재로 받아들임에도

---

8) 정보독점에 대항한 자유소프트운동을 제안하여 전세계의 프로그래머를 결집시켜 리눅스 프로젝트를 수행한 리차드스톨만은 정보생산자(networker)의 공유운동의 효시라고 할 수 있다. 그의 그누선언문을 참조하기 위해서는 http://www.gnu.org/gnu/manifest.html를 참조. 한국에서의 정보공유운동은 공유적 지적 재산권모임 IPLEFT(http://ip.jinbo.net/)에서의 논의참고. 『디지털의 자유다』,이후 참조

정보와 지식이 인간 활동으로서 자유롭게 공유되는 흐름에 대해서는 지적 재산권이나 위계제를 부과하려는 것에 있다. 디지털혁명이 이룩한 소통기계와 정보기계의 발전의 본질에 대하여 알지 못하는 그들의 귓전에는 갈릴레오가 말했던 작은 목소리보다 큰 대중들의 목소리가 메아리칠 것이다. "그래도 정보는 공유된다"

2. 복제복사를 넘어서 시뮬라크르로

우리는 먼저 플라톤의 원본과 복사본에 대한 권위주의적 태도를 다루었다. 이제 우리는 **플라톤이 바라본 세계의 3차원적 구성 즉, 원형, 복사물, 시뮬라크르**를 고찰하여야 할 것이다. 즉, 우리는 원본의 복제물이라는 결합에서 분리된 시뮬라크르의 세계를 통해 사이버스페이스를 다시 고찰할 수 있다. 시뮬라크르는 원본과 관련이 없으며, 모델이라는 개념에 문제를 제기한다.[9] 시뮬라크르의 일반적 정의는 모델에 대한 관계에서 벗어나서 더 이상 복사물이라고 할 수 없는 복사물을 말한다. 이제 우리는 진짜와 가짜, 모델과 사본, 대상과 재현이라는 이원론에서 벗어나서 사고할 수 있는 개념을 플라톤에 대한 독해로부터 재획득한다. 우리가 찍은 사진의 생산과 기능은 대상과는 아무 관련이 없다. 즉, **디지털의 0과 1의 결합은 인간두뇌의 활동이나 대상의 활동과는 아무런 관계가 없다. 시뮬라크르는 다른 경로를 통하여 생산되며, 대상과의 거리를 측정할 수 없는 차이를 가지고 있다.** 이제 우리는 두가지 실재(real)를 놓고 그것을 선택하고 우선성을 부여하여야 하는가라는 문제에서 벗어날 수 있다. 기계에 의해 형성된 가상현실은 실재와 다른 원인 혹은 준 원인에 의해 표현되는 것이다. 이러한 가상현실은 현실이 제공하지 못한 미세한 부분까지를 재구성하여 표현한

9) 질 들뢰즈의 『의미의 논리』, 「보론 1: 플라톤과 시뮬라크르」에서의 논의를 검토해 볼 것, 시뮬라크르에 대한 논의는 플라톤의 원개념과 보들리야르의 시뮬라시용이라는 개념과 들뢰즈의 시뮬라크르에 대한 개념이 존재한다. 여기서 언급하는 시뮬라크르는 들뢰즈의 재독해 경로를 따른다.

다. 우리는 모델과 사본, 대상과 재현이라는 이원론적 도식 속에서 얻을 수 없는 새로운 가능성을 바라보게 된다. 시뮬래이션은 원본 없는 가상적 인물을 형성하고 그들이 구성한 시/공간 속의 현실에서 살아가도록 명령한다. 우리가 **가상현실에 접속하면 인간-기계라는 이중적 원인의 결합과 이중생성 속에 실존하게 된다. 가상현실 속에 주체와 현실의 주체는 이질적인 양극인 시뮬레이션의 두 가지 분배적 형태의 조우이다.**

> 신은 <가재> 또는 이중집게, 이중구속이다. 지층은 또 다른 방식으로 이중적이다. 각각의 지층은 실제로 이중 분절 현상을 보여준다.『천개의 고원』, (~p87)

가상현실 속에 주체는 어떠한 대상을 재현한 것도 아니고, 그렇다고 현실 주체가 조작하는 성질에 한정된 주체도 아니다. 인간-기계의 이중생성 속에서 우리는 어떠한 실재가 실재인가를 되묻게 된다. 인터페이스 속에서 대면하게 되는 아바타와 가상적 현실들 속에서의 여러 가지 문제들은 현실의 도덕과 법의 적용을 받아야 하는가?라는 윤리적 문제부터, 장주의 나비꿈과 같이 어떠한 주체가 실재 주체라고 볼 수 있는가?라는 근원적인 질문까지 다양한 질문들이 제기될 수 있다.

> 장자(莊子)가 어느날 낮잠을 자면서 꿈을 꾸었습니다. 꿈속에 나비가 되어 신나게 날아다니며 자연을 만끽했는데, 잠시 쉬려 나뭇가지에 앉았다가 잠이 들었습니다. 그런데 잠에서 깨어보니 인간 장자라는 것을 알았습니다.
> 이때 莊子는 고민에 빠지게 되었습니다. 도대체 본래 인간이 꿈속에서 나비가 되었던 것인지, 아니면 본래 나비가 꿈속에서 인간이 되어 이렇게 있는 것인지 구별이 안되었던 것입니다.[10]

---

10)장자(莊子) 〈제물론(齊物論)〉 胡蝶夢(호접몽) :http://www.hanja.pe.kr/2-han/2-han23.htm
『동아시아 철학- 특히 한국철학-의 철학적 의의』, {Buterfly Dream and Butterfly Effects} (Walter Benesch. 동국대학교. 국제중국철학회) 원문 미수록.

영화 <메트릭스(metrix)>[11]는 이러한 철학적 질문을 중심적으로 제기한다. 시뮬라크르의 세계, 실재보다 더 실재적인 세계[12]인 사이버스페이스는 인간-기계의 양극성을 이원론적으로 해결하는 것이 아니라, 상호원인의 이중생성의 모델로 결합시킨다. 준 원인으로서 실재를 조성해 주는 컴퓨터의 심급은 오스틴의 화용론적인 중심범주에서 등장하는 행위상당적 언어의 문제의 심급과 같다고 할 수 있다. 화용론의 맥락이 시사해 주는 바와 같이 사이버스페이스는 또 다시 검토되어질 수 있을 것이다.[13]

3. 뿌리-줄기 디지털에서 웹 리좀으로

우리는 사이버스페이스의 하나의 축이자 준원인인 디지털[14]의 내부구조에 관심을 갖게 된다. 디지털은 0과 1의 메트릭스로 구성되며, 다시 그것은 기계언어로 구성된다. 기계언어의 논리적 연산작용은 촘스키의 언어구조론이 밝혀 주고 있는 바와 같이 나무구조이다. 기존의 이원론적 대상/재현의 모델이 뿌리-줄기 구조를 가지고 있었던데 반하여 촘쓰키의 나뭇가지구조는 하나의 비약적인 발전의 형태로 느껴질 지도 모른다. 그러나 나무구조는 뿌리 줄기구조의 보다 복잡한 전개에 불과하다. 이러한 사고는 초고속인터넷과 거대서버로의 집중을 나무로 보고 나머지를 가지모양으로 그려놓는 간단한 도식으로 사이버스페이스의 구조를 설명하려 한다. 그러나 온라인상에서 웹으로 실

---

11) 메트릭스에 관한 논문은 사이버문화연구소의 라도삼소장의 글 : 매트릭스 유감(?): 가상공간(cyberspace)과 미래에 대한 몇 가지 단상 (사이버문화연구실 월례발표회, 1999년, 12월)참조
http://www.cyberculture.re.kr/forum/paper/matrix.htm

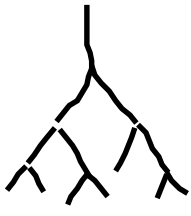
12) 『실재보다 더 실재적인』,마쑤미 참조. 마쑤미의 사이트는 http://www.anu.edu.au/HRC/first_and_last/links/massumi_works.htm과 http://my.netian.com/~devenir/realer.htm# 참조하라.

13) 『말과 행위』, 오스틴, 서광사의 1장을 참고할 것. 들뢰즈는 오스틴의 화용론을 가장 적극적으로 받아들이고 있다. 이에 대한 부분은 『천개의 고원』1장, 3장, 4장을 참조.

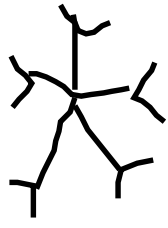
14) 디지털은 손가락(digit)에서 파생된 유래한다. digital=(FINGER+ FIGURE) 자세한 어원은 http://www.consultsos.com/pandora/digital.htm를 참조하라

현되는 사이버스페이스의 구성은 디지털의 기계적 연산의 뿌리-줄기나 나무-줄기 모양의 중심체에서의 증식의 형태가 아니다. **웹은 중심이 없는 거미줄과 같은 탈중심적인 형태를 가지고 있다. 이러한 형태는 리좀(n-1: 일자없는 다수자)이다.**[15]

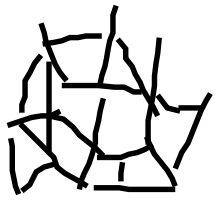
> 리좀은 하나로도 여럿으로도 환원될 수 없다. 리좀은 둘이 되는 하나도 아니며 심지어는 곧바로 셋, 넷, 다섯들이 되는 하나도 아니다 리좀은 하나로부터 파생되어 나오는 여럿도 아니고 하나가 더해지는 여럿(n+1)도 아니다 리좀은 단위들로 이루어져 있지 않고, 차원들 또는 차라리 움직이는 방향들로 이루어져 있다. 리좀은 시작도 끝도 갖지 않고 언제나 중간을 가지며 중간을 통해 자라고 넘쳐난다. 리좀은 n차원에서, 주체도 대상도 없이 고른판들로부터는 언제나 하나가 빼내진다. (n-1) 그러한 다양체는 자신의 차원들을 바꿀 때마다 본성이 변하고 변신한다. [천개의 고원] 들뢰즈/가따리 {1. 서론 : 리좀}



나무 - 줄기 구조



뿌리- 줄기 구조



리 좀 (웹)

리좀은 고구마와 같은 덩이줄기 식물의 증식의 형태를 지칭한다. 웹의 구조는 이중생성의 원인이 되는 기계언어의 나무줄기구조의 형태에서 파생되지만, 실지로 실현될 때는 신경세포의 체계와 같이 리좀적 직조구조를 형성한다. 리좀적인 웹구조에는 중앙제어장치가 없다. 다

15) 인터넷- 리좀에 대한 분석은 Rhizome@Internet: HTTP://www.socio.demon.co.uk/rhizome.html와 http://wwwmcc.murdoch.edu.au/ReadingRoom/VID/jfk/thesis/ncontent.htm 참조하라

만 다양체구근과 덩이줄기의 경로와 같이, 탈중심적인 다양성만이 존재한다. 리좀의 선은 분절의 선이자 탈주의 선이요. 탈영토화의 선이다. 이질적인 것들이 접속하고, 동질적인 것이 파열될 수 있는 지도위에 리좀은 움직인다. **하이퍼텍스트에 기반한 웹은 영토를 나누고 그 속에서 중심을 형성하는 정주민적 로고스의 지배구조와 달리, 탈주하고 탈영토화하고 써핑하는 유목민의 매끄러운 사막과 같은 지평이다.** 웹은 로고스중심주의적인 일자의 중심성과는 아무런 관계가 없으며, 이러한 형태를 파괴한다. 거대컴퓨터의 집중성과 정보고속도로와 거대서버의 집중성이라는 오프라인에서의 일차원적 형상에도 불구하고 리좀과 같은 탈중심적인 네크워크는 온라인의 웹구조를 형성하고 있다. 네트워크의 분산성과 탈중심성은 더욱 성장하고 있으며, 소리바다와 같이 peer to peer방식의 네트워크의 성장은 탈중심성과 다양성으로까지 기계의 구성이 발전하고 있음을 보여주고 있다.[16] 그렇다고 웹구조를 기계가 조성한 구성이라고 할 수 없다. 그것은 권위 있는 일자의 일방적이고 획일적인 매개를 통한 소통을 거부하고 다중적이고 탈위계제적인 직접적인 소통으로 진입하려는 인간활동의 표현이다.

나: 인간-기계, 사이보그에 대하여

1. 추상기계: 새로운 인식의 페러다임

우리가 인간-자연-기계가 공존하고 있는 대지를 세 가지의 지평으로 나눈다면, 우리는 **무기체의 지평과 유기체의 지평과 기계적 지평**으로 나눌 수 있을 것이다. 무기체의 유기체로의 변형과정에 대해서 우

16) peer to peer방식에 대한 소송의 문제에 대한 논의는 http://prism.jinbo.net/vol007/trend01.htm 과 아나키스트의 논의인 http://www.infoanarchy.org/ 참조하라 p2p방식의 공유방식에 대하여 지적 재산권을 유지하기 위하여 법정 소송으로 전개되어졌던 넵스터(http://www.napster.com)와 소리바다(http://www.soribada.com/)는 정보지식소유권과 정보접근/공유권이 충돌하고 있음을 분명히 보여주는 최근의 사건이었다.

리는 진화론의 순탄한 길을 만날 수 있었다. 다윈의 진화론은 유기체주의라는 변증법적 경로를 근대철학의 과학적 토양으로 제시하여 주었다. 그러나 기계는 이러한 인간-자연의 유기적 관계와 다른 절단과 차이로서 근대인의 사유에 등장하였다. 데카르트는 인간의 양적 측정과 산술능력, 시간 감각의 영역을 침범한 시계라는 기계에 대하여 인간존재에 대한 근본적인 회의를 촉발시키게 된다. 데카르트가 '나는 생각한다 고로 존재한다'라는 코기토(cogito)를 통하여 의식적 주체의 고유한 영토를 발견하면서 근대의식철학의 근본적인 지반을 제공할 때, 사실 그는 시계라는 기계가 시간의 양적 척도의 측정을 위해 복잡한 구동장치라는 부품을 통해 움직인다는 사실과 마찬가지로 코기토적 주체의 배후에는 무의식이라는 기계가 존재한다는 사실을 발견하지 못한 상황이었다.[17] 독일고전철학은 인간의 정체성주의자적 주체로서의 능력을 해명하기 위한 철학적인 노력이라고 할 수 있다. 기계라는 메카니즘은 파스칼이 단지 인간의 손노동의 도구로서의 의미인 연장(tool)으로서 언명할 때, 큰 문제를 일으키지 않았다. 근대인에게 기계는 인간활동의 산물이지만, 인간의 활동과 에너지원과는 차이를 가진 채 작동한다는 점에서 인간과 구별되는 것으로 절단과 차이의 기계로 다가왔다. 이것이 초기 러다이트들에게는 기계문명이 인간의 주체적인 영역들에 대하여 침범하는가라는 질문을 던지게 하였으며, 이들이 기계를 인간의 경쟁자로 인식하고 기계를 파괴하게 되는 이유

17) 근대철학의 기계에 대한 경쟁자적 반응은 로봇과 체스게임으로, 혹은 인공지능에서 벌어지는 인간의식과 주체에 대한 질문으로 또 다시 재현되었으나, 퍼스널 컴퓨터에 인공지능이 광범위하게 적용되고, 각종 게임이 인공지능을 통하여 발전함으로서 인간의 인지적인 영역을 인공지능이 대신할 수 있다는 점을 이제는 별다른 의의를 제기하지 않고 받아들일 수 있게 되었다. 이것은 인간 지성내에 존재하는 기계적인 지성의 실존을 인공지능이 잠식한다는 점을 의미한다. 인공지능은 채팅이라는 문자적 소통의 영역에가지 접근하고 있다. 이에 대한 AI와의 채팅은 영화 AI :http://aimovie.warnerbros.com/ 공식홈페이지에서 경험할 수 있다. 인공지능은 집단적 지성으로서의 인공지성의 기계적 응집물을 의미한다. 장폴 아통, 『인공지능』, 한길크세주 참조, 인공지능과 드레이퍼스의 체스게임에 관련된 인지론적 접근으로는 존 서얼의 『기계를 넘어서는 마음』 참조

이기도 하였다. 비판이론가들은 인간의 이성능력 가운데 도구적 이성을 통하여, 인간의 삶-세계가 황폐화되는 것을 고발하고 있다. 이들은 기술적 합리성과 사회적 합리성을 구분하고 기술적 합리성이 인간의 변증법적인 사회발전에 대하여 단지 기술결정론적으로 해결하려 하고 있다고 고발하고 있다.[18] 이들의 사유방식은 독일 관념론의 의식철학의 전통 속에서 기계를 통한 메카니즘의 등장에 대한 방어적인 태도인 유기체주의로의 응답과 동일한 지반에 있다. 변증법은 인간의 유기체적 사유방식을 증명해 줄 유일한 마법의 열쇠이다. 인간 지성을 변증법적인 발전사로 통합하면서 얻는 효과는 이성이라는 질서를 통하여 다양성과 차이에 기반한 개별적인 존재자들을 유기체적으로 종합할 수 있다는 점이다. 근대이성의 출현은 유기체주의를 통하여 다양성과 차이를 종합하는 것을 의미한다. 근대 부르주아적 국가이성의 출현은 신을 대신할 수 있는 새로운 절대자의 출현과 같이 사고되어졌다. 이성주의는 절단과 차이의 기계를 유기적으로 매개함으로서 종합한다. 이것은 기계-인간의 독점적인 매개의 가능성을 의미한다. **절단과 차이로서의 기계는 이성의 질서내로 통합되어지면서 실지로는 부르조아적 독점이라는 권력의 형태로 변모되어진다. 사회의 다양성과 차이가 종합자인 국가이성에 의하여 종합되듯이, 기계의 절단성과 차이도 유기체주의에 의해 종합된다.**

여기서 우리가 기술결정론과 기술이라는 도구적 이성에 대해서 경고하면서 기술이 사회적으로 형성되어지는 바라고 한다 할지라도 우리는 인간/기계의 이원론에서 완전히 벗어난 것은 아니다. 한편에서는 기술결정론이 존재한다면, 다른 한편에서는 유기체주의적 환원론이 도사리고 있다. 만약에 기계가 인간의 사회적 지성에 의해서 형성된 것

18) 위데포드는『사이버맑스』, (1998, 캘리포니아)에서 비판이론가들을 네오러다이트로 규정하고 있다. 그는 그의 책에서 비판이론가들을 언급하면서 자본이 죽은 노동인 기계를 가지고 산노동을 통제할 능력을 과대평가하고 있음을 지적하고 있다. 이와 동일한 비판이론가에 대한 지적으로 마크 포스터의 평가를 예가 있다. 포스터는『제 2미디어』(민음사 1995)에서 비판이론가들이 과학-기술문명에 대한 비판과 미디어 비판 속에서 어떻게 반테크놀로지의 입장에 서고 있는가를 서술하고 있다. (6장 비판이론과 테크노 문화 참조)

이라고 한다면, 우리는 인간 지성 내부에 메카니즘적 틀이 존재할 수 있는 공간을 열어 두어야 한다. 그러나 유기체주의자들은 메카니즘적 설정, 차이와 절단으로서의 기계라는 설정을 거부한다. 데카르트의 시계구동장치속에서 코기토를 발견하고, 프로이드가 인간 인식 속에서 무의식기계을 재발견하였듯이, 지금 우리는 인간의 사유방식 속에서 추상기계의 실존을 보게 된다. **인간은 사유 속에 추상기계를 가지고 있으며, 그러한 추상기계가 실재적인 기계를 사회적으로 형성할 수 있는 근원이 된다.**

> 입자들을 방출하고 조합하는 **추상적인 기계는 통합태와 평면태라는 두 가지 아주 상이한 존재양태를 갖는다**고 말할 수도 있겠다. 한편으로 추상적인 기계는 성층작용에 갇혀 있고 또 특정하게 결정된 지층 속에 감싸여 있으면서, 이 지층의 프로그램이나 조성의 통일성을 정의하고(추상적 동물, 추상적 화학체, 에너지 그 자체) 이 지층위에서 일어나는 **상대적 탈영토화**의 운동들을 조절한다. 추상적 기계는 모든 성층작용들을 가로지르며 혼자서 그리고 제힘으로 고른판위에서 전개되면서 고른판의 도표를 작성한다. 하나의 동일한 기계가 천체 물리학과 미시물리학, 자연적인 것과 인공적인 것 양쪽 모두를 작동시키며 **절대적 탈영토화**의 흐름들을 안내한다.『천개의 고원』, p115

사유의 지평에서 기계가 존재한다는 점은 디지털 시대에 세삼스러운 일이 아니다. 컴퓨터는 인간의 사유 및 인식작용과 저술활동 등 비물질적 활동을 노동으로 조직하고 있으며, 사무직 노동자들은 컴퓨터의 다양한 사무프로그램을 통하여 메카닉한 인간의 사유능력을 노동으로 전화시키고 있다. '차이와 반복'이라는 메카니즘은 이미 육체노동자들에게도 익숙한 것들이다. 여기서 우리는 인간사유가 추상기계이기 때문에 '기계'를 형성해 낼 수 있었다는 지점에 도달한다. 오래된 이원론은 이 기계에 대한 사용의 문제를 오히려 쟁점화 시킨다.

2. 「기계에 대한 단상」[19]에 부쳐

기계는 집합적인 인간 활동이 창조한 사회적 지성 잠재성이 실재성으로 응집되고 표현된 것이다. 인간의 사회적인 노동과정에서의 생성되는 숙련성은 사회적 지성을 성장시켜 왔다. 이러한 사회적 지성은 전근대사회에서는 전수의 방식으로 공동체의 네트워크 속에서 집단적으로 소통되고 공유되어져 왔다. 자본주의는 사회적 노동의 산물인 사회적 지성의 성과물인 기계를 공동체의 소유에서 개인의 소유로 전화하였다. 그것은 새로운 기술이 등장하는 과정에서 그 기술을 개인의 우연한 발견으로 치환시키고, 소유권을 부과함으로서, 지성을 사회적 신체에서 떼어놓았다. 생산수단에 대한 사적 소유를 특징으로 하는 자본주의 생산양식은 사회적 지성을 사적인 것 즉, 개인의 연구실이나 우연한 발명으로 환원하기 위하여 노력하였다. 그런데 우리가 주목해야 할 점은 대부분의 발명의 과정은 아주 비슷한 시기에 유사한 조건 속에서 등장한다는 것이다. 예컨대 벨이 전화기를 발명할 때도 전화기의 가능성은 공공연한 비밀이었을 정도로 공개적인 연구가 진행 중이었으며, 이러한 연구의 성과는 공동체에 이전된 것이 아니라 전화회사들에게 특허권이라는 경로를 통하여 이전되었다. 라이프니쯔와 뉴튼의 미적분의 동시발견 등 무수한 예들은 사회적 지성의 제로상태에서 발명이 이루어지지 않는다는 사실을 알려준다. 오히려 오늘날 고도로 발전된 자본주의에서는 사회적인 지적 네트워크를 통하지 않고서는 어떠한 성과물도 창출할 수 없다는 것을 통해 지성의 사회적 성격을 확실히 보여주고 있다. 근대 초기 자본주의는 인간사회의 지성의 결합형태인 공동체에서의 소통과 공유의 전통을 파괴하였으며, 사회적인 제조직에 통합함으로서 사회적 지성의 사적인 소유물로의 전화를 가능하게 만들었다.

지식과 숙련의 축적, 사회적 두뇌의 일반적 생산력의 축적은

19) 『정치경제학 비판 요강』, 「기계에 대한 단상」 참조.

> 노동에 맞서서 자본에 흡수되어 있고, 따라서 자본의 속성, 보다 정확하게는 - 자본이 본래적인 생산 수단으로서 생산과정에 들어오는 한에 있어서 - 고정자본의 속성으로 나타난다.
> 『정치경제학 비판요강 2』, p372.

이 시기에 숙련노동자의 시야에서 노동현장에서 도입된 기계는 '노동에 대한 전쟁무기'[20]로서 보여졌다. 기계파괴운동에 대하여 맑스는 기계가 결합노동과 사회적 노동의 산물이므로 노동이 되찾아야 할 자신의 일부이지, 노동에 낯선 소외되고 물화된 것만은 아니라는 입장을 밝힌다. 맑스의 『정치경제학비판 요강』에서의 기계에 대한 개념적 접근은 몇 가지 차원을 갖는다.

> 1) 먼저 기계는 '일반적 지성의 산물'로서 '사회적 노동의 산물'이다.
> 2) 이것은 산노동/죽은 노동과 현재노동/과거노동이라는 추상에서 기계는 죽은노동, 과거의 노동의 범주로 분류된다.
> 3)이러한 추상은 공존노동과 사회적 노동의 구분으로 발전하여 산노동은 현재의 결합노동인 공존노동으로 진행하여 유동자본으로 전화하고, 죽은 노동은 과거의 사회적 노동으로 진행하여 고정자본으로 전화되어 상호결합된다. 유동자본과 고정자본의 결합을 맑스는 유기적 구성이라고 한다.
> 4) 또 다른 차원에서 기계가 가치를 생산하지 못한다는 의미에서 불변자본으로 개념화되고 자본주의적 가치를 생산하는 산노동은 가변자본으로 개념화 된다. 이 들의 결합을 자본의 가치구성을 형성한다.[21]

이를 통하여 확인할 수 있는 바는 사회적 지성의 산물인 기계는 자본주의적 생산관계 속에서 유기적 구성에 있어서 고정자본으로 결합

---

20) 맑스의 「정치경제학 비판요강」인용.
21) 비데 새날, 『자본의 경제학 철학 이데올로기』 참조.

되며, 가치구성에 있어서 불변자본으로. 결합된다는 점이다. 여기서 맑스의 논의는 이중적으로 전개될 수 있는 가능성을 내포하고 있다. **기계가 소외되고 대상화된 노동이라는 점을 중점적으로 사고함으로서 물신성이론을 전개시키려는 노선과 기계가 자본주의적 관계에서 소외된 권력의 형태로 드러나지만 그것은 기계의 본성이 아니라 기계는 사회적 지성의 산물이라는 노선이다.** 전자의 논리는 [자본]학파를 필두로 한 산 노동이라는 노동자계급의 중심성을 구축하고 국가사회주의적 인간주의를 주장하기 위한 이론적 배경으로서 혹은 비판이론의 기술문명에 대한 비판의 매개로서 핵심적인 테제였으며, 후자의 논리는 맑스의 『요강』에 대한 재독해를 통해 최근에 복원된 전통이다. 그러나 전자의 노선과 후자의 노선의 논리적인 차이에도 불구하고 새롭게 재구성되고 결합될 수 있는 가능성을 가지고 있다. 「기계에 대한 단상」은 러다이트에 대한 맑스의 원칙을 정확하게 밝혀 주고 있다. 그뿐 아니라 맑스가 기계에 대하여 가지고 있던 생각은 기계시대의 출현에서 기계의 발전이라는 생산력의 성장이 자본에게 궁극적으로 종말을 맞이하게 할 것이며, 기계는 가치를 생산할 수 없으며 기계류를 통한 자본의 착취는 사회적 노동에 대한 착취로 나아갈 것이라는 사고로 전진해 갈 수 있었던 근본적인 기반을 알려 준다.

여기서 우리는 맑스가 사회적 노동의 응집물인 기계가 자본주의적 생산관계 속에서 생산수단으로 변화하여 산 노동을 통제하고 착취하는 소외되고 대상화 노동으로서 기능한다할 지라도 프롤레타리아트의 일부로서 재전유될 수 있다는 근본주의를 독해할 수 있다. 탈근대 자본은 지성의 사회적 성격을 파악했으며 한편으로는 결합적이고 수평적인 네트워크로 기존의 지식네트워크를 변모하려 하면서도 지식위계를 보존하려고 하고, 공유에 지반에서 지식의 창출을 도모하면서도 지적 소유권을 부과하려는 이율배반적인 모습을 보이고 있다. 소통기계와 정보기계의 성장에 따른 다중의 소통과정은 '사회적 지성'의 공유와 전유의 가능성을 넓혔으며, 기존의 지적 네트워크들의 사적인 성격을 넘어서고 있다.

3. 인간-기계: 사이보그의 출현

우리는 이제 인간-기계를 이원론적으로 사유하는 철학적 지형들에 대하여 거리를 취할 수 있게 되었다. 그리고 이제는 고도로 발전된 자동기계와 컴퓨터를 사용하는 새로운 사이보그적 주체를 철학적 주제로 다루어야 할 시기가 되었다. '기계'=기술결정론=비인간이라고 말하려는 오래된 공식은 이제 빛을 발했다. 새로운 사이보그적 주체는 어릴적 부터 로봇을 조립거나 컴퓨터 게임을 통해 소통하고 유희를 해왔으며, 컴퓨터와 자동기계를 통하여 노동하고, 인터넷을 통하여 소통하고 있다. 먼저 나는 인간의 인식론적 사유지평 내에 이미 추상기계가 존재한다고 언급하였다. 이러한 추상기계는 다양한 현실에 대한 차이를 증식한다. 최초의 컴퓨터는 차이엔진(difference engine)[22]으로 불리웠다. 컴퓨터는 차이의 차이를 도출해 낸다. 컴퓨터는 인간의 지성이 배태해 낸 결정체이다. 그리고 나는 기계가 인간의 사회적 지성의 산물이라는 맑스의 「기계에 대한 단상」을 재검토해 보았다. 인간-기계의 결합은 어떠한 양상으로 이루어지고 있는가? 이미 사이버스페이스는 웹상에서 리좀적인 웹구성과 수목적인 초고속인터넷 망과 거대서버의 결합으로 나타난나고 언급한 바있다. 이러한 거시적 차원에서의 구성은 사실은 미시적인 차원에 대한 반복이다. 웹의 형태는 리좀적인 인간 두뇌구조를 반영하고 있다. 인간-기계는 리좀과 수목과의 결합의 양상과도 같다.

> **나무구조는 리좀의 선들을 가지고, 리좀은 나무의 점을 갖음으로서 실현된다.**『천개의 고원』1장

인간-기계의 조성은 인간의 내적인 기계성을 매개로 리좀적인 인간의

---

22) 베비지의 홈페이지는 http://www.museums.reading.ac.uk/vmoc/babbage/#bibliography이며 파스칼에서 라이프니쯔와 찰스 베비지로, 천공관과 트랜지스터 디지털에 이르는 컴퓨터의 역사에 대해서는 http://www.sorabol.ac.kr/~sonsh/infor/comhistory/comhis.htm 참고.

인식구성과 수목적인 기계적 배열간의 결합이다. 사이버스페이스는 이러한 조성을 더욱 복잡화한다. 어떠한 부분에서 인간의 기계성이 작동하고 리좀적인 작용을 하는지, 그것이 인간에 의한 것인지 기계에 의한 것인지 모호하게 된다. 사이보그적 주체성은 인간-기계의 조성을 통한 인간의 기계에 대한 전유적 형태이다. 사회적인 지성은 소외되고 낯선 것이 아니라, 적극적으로 공유되고 소통되어야 할 것으로 다가오며, 위계와 소유와 차단에 대한 강한 저항을 낳는다. 헤커는 인간-기계의 전유에 대한 무제한적인 자유를 열망하는 집단을 지칭한다. 그들은 공유를 원하며, 진정한 기계 속에서의 자유를 원한다.

기계-인간의 주체성에 대한 철학적인 질문은 기계성을 제거한 벌거벗은 인간 실존으로부터 출발하는 경향이 있다. 그러나 전자직조 속에서의 나는 이메일을 통하여, 전화를 통하여 소통하는 주체이며, 컴퓨터를 통하여 표현하는 주체이다. 이 모든 기계성을 제거한 소통과 표현으로서의 인간은 사이버스페이스에서는 존재하지 않는다. 사이버스페이스의 주체성은 추상기계를 전유함으로서 형성되지만, 인간의 지성의 리좀적 활동에 의해서 전개된다. 만약 기계에 프로그래밍 된 바에 따라 수동적으로 반응하는 형태가 지속된다면, 추상기계는 기계의 시스템과 결합되어 리좀적 형태의 속도와 운동은 사라진다. 이러한 양상은 주로 게임에서 발생하는데, 오늘날 게임 또한 기계의 선험성인 기계적 수목구조와 추상기계간의 혼합에 있어 리좀적 진행으로 나아가고 있는 경향을 보이고 있다. 온라인 게임의 성장은 그러한 방향성을 의미한다. 그러나 게임은 시스템의 선험적인 룰에 리좀이 종속되는 양상을 보인다는 면에서 인간-기계의 조성에 있어서의 부정적인 측면 또한 노출하고 있다. 예컨대 게임은 자신의 소재를 전쟁으로 자주 취하지만 차이와 절단의 기계로서의 파괴력을 가진 전쟁기계의 지평을 충분히 표현하지 못하고 있으며, 차이와 다양성의 표현을 선험적인 프로그램에 제한하는 형태를 취하곤 한다.

공리 2 - 전쟁기계는 유목민의 발명품이다. 이러한 의미에서 유목론적인 전쟁기계는 공간-지리적 측면, 산술적 또는 대수적

> 측면, 변용태적 측면의 세가지 측면을 가진다.
> 명제 5 - 유목민의 실존은 필연적으로 전쟁기계의 조건들을
> 공간 속에서 실현시킨다.『천개의 고원』, 12장

기계-인간의 구성은 사이보그적 주체성을 형성하며, 그것은 대중적 지성의 생산과 전유의 표현양태이다. 사이보그는 SF영화나 포스트모더니스트들의 논의에서 자주 등장하지만, 그것을 신화화하거나 굴절시키는 방향으로 나아가고 있다. 오히려 사이보그는 역사적인 인간지성의 응집물이 현재적 지성과 결합되어 실존하는 양상으로서 사고되어져야 하며, 그것의 결합은 이질적인 지평의 결합으로서 사고되거나, 또 다른 소외의 양상으로 사고되어져서는 안 되며, 오히려 인간의 인지능력과 지성 내에서의 추상기계와 구체기계간의 상호작용이라는 지평에서 사고되어져야 한다. 그러나 기계는 사회적 인간에 의해 창출되었다는 선후관계로 이러한 조성을 판단하려 환원론은 현실 속에서 무의미하다. 기계-인간의 조성에 있어서 일반론적인 선-후자성은 문제의 중심이 아니며, 그것은 복잡하게 혼재되어있다. 사이버스페이스는 이러한 혼재된 조성이 드러나는 공간이며, 인간-기계의 이중생성의 공간이다. 사이보그적 인간형의 출현은 기존 사유방식과 생활방식에 대한 혁명을 예고하고 있다. 기계에 대하여 적대적인 것으로, 소외된 것으로, 비인간적인 것으로 사고하는 사유형태는 사이보그의 생활방식과 사유방식을 해명할 수 없다. 사이보그는 인간의 잠재력이 기계와 결합되었을 때 얼마나 성장할 수 있는가라는 지점을 분명히 보여준다. 우리는 사이보그에 대한 탈근대 자본주의의 이중적 측면을 보게 되는데, 다중의 실재적인 힘인 기계를 사적인 소유 질서 속에서의 생산수단으로 전화하여 소외를 유지하려 하면서도, 다중의 잠재적인 힘을 소통기계와 정보기계를 통하여 결합시킴으로서 재구조화하려는 바가 그것이다. 자본은 다중의 실재적인 영역이 잠재적인 영역의 하나의 일부에 불과하며 미래 가능성이 잠재적인 영역에 실존하고 있음을 알고 있으며, 그러한 동시대적인 지성의 결합 속에 위계제를 부과하려고 한다. 이러한 지성의 재조직화는 정보-지식자본주의라는 개념으로 구체화되고 있다. 그

런데 주목하여야 할 바는 사이보그적 인간들이 이러한 자본주의의 이중성과 이율배반성을 넘어서서 전진하고 있다는 지점이다. 사이버 공간에서의 다중의 행동양태는 자본주의적 재구조화를 거치지 않고 직접적인 네트워크를 통해 지성을 공유하는 형태로 성장하려는 경향을 보이고 있다. **기계-인간의 조성속에서의 인간들이 지성의 수평적 소통의 욕구를 직접적으로 드러내며, 절대적인 공유의 가능성을 보여준다는 점에서 오늘날의 시대는 다중적 지성의 시대이다.**

다. 소통-정보간의 관계의 문제

1. 소통-정보간의 상호관계

컴퓨터는 정보기계임과 동시에 소통기계라는 점에서 이중성을 가지고 있다. 인터넷을 통한 소통은 문자나 음성을 전자적 흐름으로 전화하여 재인식하는 과정이다. 이 과정에서 소통의 잔여는 정보로 전화되고, 정보는 데이터화되어 하드디스크에 전자적 기호로 코드로 전화된다. 그리고 축적된 정보는 정보를 공유하고자 하는 사용자에 의해서 호출되며, 복제되고, 재가공 되고 자유롭게 사용된다. 컴퓨터를 통한 커뮤니케이션은 소통이라는 살아있는 활동과 그것의 잉여 잔여물인 정보로 특징지을 수 있다. 우리는 여기서 컴퓨터-인터넷의 전자직조물의 이중성을 보게 되며, 정보-소통의 관계를 철학적인 화두로 제기하게 된다. **정보는 데이터라는 기계적 언어로 저장되고, 기계적인 수목구조로 배열되며, 사용의 맥락에서 벗어나 코드화 되는 과정에 있다는 점에서 우리는 정보가 기계의 지평에 존재한다는 점을 알 수 있다. 반면에 소통은 소통기계를 매개한다 할지라도 화용론적 맥락 속에 존재하며, 리좀적 구성을 통하여 코드화와 탈코드화의 양면적 과정으로 진행된다는 점에서 차이가 있다.** 여기서 우리는 소통이 사회적 지평 속에 존재한다는 점을 확인할 수 있다.

우리는 살아있는 인간의 활동을 소통이라고 한다면, 죽은 인간의 활

동을 정보라고 사고할 수 있다. 그것은 맑스가 언급했던 산노동(사회적 노동)/죽은노동(기계)라는 관계의 연장 속에서 사고하는 것이다. 맑스는 "산 노동이 죽은 노동으로 전화되어....착취가 수행된다"라고 그것의 관계에 대해서 언급한 바 있다. 그것은 자본주의적 관계와 자본주의적 네트워크가 산 노동의 사회적 노동 즉, 사회적 지성을 소외시키고 있다는 점을 지적하는 대목이다. 노동은 자신으로부터 창출된 자신의 힘으로부터 소외되어 마치 낯선 것으로 사고하게 된다. 소통의 정보로의 전화의 과정은 자본주의적 관계의 진행과정인 산 노동에서 죽은 노동으로의 전화과정을 보여준다. 정보는 곧 권력이자 사회로부터 소외된 힘으로 전화될 가능성을 가지고 있다. 실지로 소통을 위해서 이메일에 자신의 신상명세를 꼼꼼히 작성했던 사람들이라면 누구나 그 정보가 데이터로 축적되고 상품이 되어 수많은 업체에 매매되었으며, 그 때문에 겪게 되는 무수한 스팸메일을 경험하게 된다. 그러나 인터넷 상에서는 정보의 잔여물 없이 소통을 전개시킬 수 없다. 그렇다고 구술문명으로 돌아가 원형으로서의 소통으로 되돌아갈 수도 없다. 우리가 직면한 소통-정보의 양면성 속에서 우리는 이러한 소통의 정보로의 전화과정 자체에 대하여 거부할 수 없다. 정보는 기계다. 그러므로 정보 자체가 거부되어야 하는 것이 아니라, 정보의 독점적 사용이 거부되어야 하며, 정보의 상품화가 거부되어야 한다. 우리는 기계의 지평과 마찬가지로 정보 또한 공유의 지평에서 사고되어져야 한다는 점을 명확히 해야 한다.

소련국가사회주의 체제는 사이버네틱스를 집중적으로 연구함으로서 거대화된 슈퍼컴퓨터를 통해 정보를 집적시키고자 하였다. 초기컴퓨터는 이러한 정보의 독점적 사용이라는 지평 속에서 발전하였다. 그런데 정보를 분산시키고자 했던 아마추어 기술자의 시도가 퍼스털컴퓨터의 출현을 알림으로서 거대컴퓨터를 통한 정보집적계획은 또 다른 국면으로 들어섰다. 이 우연한 발명은 인류의 정보공유의 욕구의 시작에 불과하였다. 대학 내에서 실험되어졌던 퍼스널 컴퓨터와 전화선의 결합이라는 다소 장난스런 시도가 바로 인터넷의 시원이 된다. 인터넷의 성장은 소통을 비약적으로 성장시켰다. 사이버스페이스에서 아바타를

가상적 주체로 하여 나누는 대화는 소통의 차원이 초기에 익명성이라는 차원에서 새로운 흥미를 끌기 시작하였고, 많은 사람들이 흥미롭게 이러한 실험에 동참하고 있다. 인터넷의 시대에 사이버스페이스 속에서의 정보와 소통은 분산성과 탈집중성이라는 새로운 차원에서 진행되고 있으며 정보가 공유되어야 한다는 지점에 대해 광범위한 공감대를 형성하고 있다. 사이버스페이스 안에서는 누구나가 정보공유론자가 된다. 와레즈 사이트라는 공유 네트워크나 p2p 사이트를 통한 공유네트워크의 성장은 너무도 일반화된 현상이다. 수평적 네트워크라는 새로운 지성의 지도는 소통의 성장을 의미하는 부분이다.

그러나 자본은 소통의 정보로의 전화에 있어서 자본주의적 관계를 인입시키려고 한다. **소통의 탈코드화의 과정은 정보의 코드로 전화되고, 소통의 사용가치는 정보의 교환가치가 된다**. 그런데 이러한 과정에서 덧코드화의 과정이 개입된다. 덧코드화는 잉여가치이다. 덧코드화는 어떻게 발생되는가? 우리는 소통/정보의 상대적 관계 속에서 아직 덧코드를 발견할 수 없다. 어떤 사람이 소통하고 이를 통해 정보의 코드가 남는다고 해서 잉여가치가 발생하는 것이 아니다.[23] 그런데 이러한 정보가 축척되고, 이 정보의 집적물 외부에서 부과되는 배열의 형식이 등장할 수 있다. 어떤 사람이 컴퓨터를 사용한다고 하자. 그의 기호나 경향은 분석되어 집적된다. 그리고 그 외부에 새로운 코드가 부과된다. "당신은 어떤 상품을 구매하고, 어떤 행위를 선택할 것이다" 자본주의적 관계는 이러한 덧코드화를 통해 잉여를 발생시킨다.

> 중심잡기, 통일화, 총체화, 통합(=적분), 위계세우기, 목적 설정 따위의 현상 이것들이 덧코드화를 형성한다. [ibid:p88]

사이버스페이스에서의 소통기계와 정보기계의 양극성 즉, 탈집중화

23) 보들리아르는 코드화의 과정을 시뮬레이션으로 바라보고 교환가치와 잉여가치가 발생한다고 본다. 그러나 그의 접근은 덧코드화라는 개념을 사고하지 못한 가운데 진행하고 있으며, 소통-정보의 관계에서라기보다는 정보-미디어의 관계로 바라보는 한계를 가지고 있다. 「시뮬라시옹」 참조.

된 네트워크 / 집중화된 데이터뱅크의 양극성과 초고속 인터넷의 뿌리-줄기구조 / 웹 상에서의 리좀구조 등의 문제를 검토하면서 우리는 정보를 생산하고 구성하는 궁극적인 힘이 소통에 있음을 확인할 수 있다. 사이버스페이스는 소통이 정보를 종속시키고 재전유함으로서 소통을 성장시키는데 정보를 사용하는 국면으로 나아가야 한다. 수평화된 지성의 네트워크가 정보를 공유하고, 지적 재산권과 같은 덧코드화로 나아가려는 코드화에 대해서 맞서는 것이 사이버스페이스의 현재이며, 미래이다.

2. 정보-미디어의 노선인가? 소통의 노선인가?

초기에 전자테크놀로지는 미디어기술로 집약되어졌다. 포디즘이라는 대중(mass)노동자는 미디어를 통하여 소비행위로 조직되고 계획되어졌다. 이데올로기 국가장치의 물질성은 극대화되었으며, 비판이론의 도구이성에 대한 비판은 이러한 미디테크놀로지에 대한 사물성의 경고이기도 하였다. 상황주의자[24]들은 이러한 미디어 조작기술에 대한 철학적 반성을 수행하는데, 주로 그들은 맑스의 포이에르바흐테제와 정치경제학 비판 작업의 연장성 속에 위치짓는다는 점에서 '사물화'테제에 집중하고 있는 비판이론과는 약간의 지층에서의 차이를 보인다. 즉, **상황주의자들은 미디어를 화폐물신(교환가치)으로 사고하는데 반해, 비판이론가들은 상품물신(사용가치)로 사고한다는 점에서 차이를 갖는다.** 미디어 직조기술은 일방성과 무차별성을 특징으로 하며, 이러한 지반 속에서 대량생산 시스템과 같은 정체성을 가진 대중을 형성하는 경향을 가지고 있었다. 그러나 이러한 미디어직조기술과 대중노동자에 기반한 포디즘의 무료함과 비창조성은 68년 혁명을 전후로 하여 파열되기 시작하였다. 미디어직조기술의 한계는 기존의 지적 네트

24) 1968년 상황주의자 인터네셔널의 논의들에 대하여 검토할 수 있는 부분은 기드보르, 『스펙타클의 사회』,현실문화연구. 상황주의자 자료 전체를 검토해 볼 수 있는 공식적인 사이트는 http://library.nothingness.org/articles/SI/이다.

워크와 위계제의 한계이기도 하였다. 미디어는 자본주의적 사회를 생산한다는 의미에서 핵심적인 문화적이고 정치적이며, 사회적인 기능을 수행하였다. 이러한 시스템에 대한 환상은 자동화된 체계가 완결된 것이 아닌가라는 착각을 불러일으킨다. 그렇지만 자동화된 체계는 허구적인 틀에 불과하며, 그 속에는 살아있는 인간의 활동과 소통이 존재한다. 미디어 방식의 일방적 네트워크에 대한 대중의 짜증은 채널을 이리저리 돌리면서 시작되었다. 미디어가 다채널화 되었음에도 불구하고 그 일방성은 몇 분의 시간을 견딜 수 없게 만드는 단조로운 것으로 인식되었으며, 대중의 다양한 요구를 담아낼 수 없는 틀임을 보여주었다. 대중의 욕구의 성장은 대안미디어운동으로의 결집을 형성하였고, 그것은 자유라디오 방송국나, 게토TV라는 형태로 드러나기도 하였다.

사이버스페이스라는 새로운 공간 속에서 출현한 다중에 대한 미디어의 반응은 새롭게 자신의 틀 속에 포섭하려는 시도로 나타나고 있다. 일방향 미디어에서 쌍방향(interactive) 미디어로 광역(broadcast)화에서 지역(narrow cast)화로, 국영채널에서 다채널화를 통하여 다중의 출현에 대응하고자 하는 미디어 포섭의 과정이 새로운 시대의 특징이 되었다. 루만주의자[25]들은 정보-미디어를 연결하여 하나의 새로운 자동화된 시스템이 출현하였다고 만족스러운 미소를 띄운다. 그러나 이러한 사고는 소통/정보기계의 성장을 일면적으로 파악하고 있다. 오히려 사이버스페이스 속에서의 다중의 출현을 포섭하기 위한 정체성주의적 장치로서 미디어가 다채널화되고 분산되는 효과를 낳았다는 점을 그들은 간과하고 있다. 우리는 비판이론의 상품물신과 상황주의자의 화폐물신에 대한 비판을 정보-미디어주의자들에게 적용하게 된다. 오히려 소통의 다중적 성장과 정보의 공유적 국면에 대해서 쌍방향적 미디어주의자들은 여전히 일면성과 일방성의 다수화를 자신에게 적용하고 있는 것이다.

미디어는 동일성을 증식하지만, 소통은 차이를 증식한다.[26] 쌍방향

25) 노르베르트 볼츠, 『구텐베르크 은하계의 끝에서』, 문학과 지성사 참조.

미디어가 일방성을 극복하였다 할지라도 그것은 일자를 포함한 다자(n+1)다. 다중화된 소통은 일자를 뺀 다중(n-1) 즉 리좀이다. 미디어는 중심부의 매개를 통하여 소통하지만, 소통은 매개나 우회가 없이 직접적이다. 미디어는 궁극적으로 권력과 물신이지만, 소통은 탈권력화와 탈물신화인 살아있는 인간의 활동이다. 쌍방향 미디어에서 자동화된 시스템의 부활을 도도히 선언하고 있는 루만주의자들이 가지고 있는 정보-미디어의 형태는 상품물신-화폐물신의 다측면적 확산의 경로로 진행되고 있다. 인터넷을 통한 새로운 미디어는 소통에 기반하여 수평적인 네트워크, 차이와 자유로운 소통에 기반한 네트워크를 의미할 뿐이다. 미디어 또한 소통의 구성적 잔여물로 존재하여야 하며, 미디어가 권력을 헤체하지 않는 한 미디어권력과 미디어비판은 여전히 유효하다.[27] 신자유주의에 반기를 든 멕시코 정글의 사바티스타의 홈페이지는 전세계의 다중이 접속아흔 다양한 활동의 소통이자 미디어로서 기능하였다는 점은 새로운 미디어의 출현을 예고하고 있다.[28]

3. 중독인가? 탈주인가?

소통기계와 정보기계의 성장은 동시에 감시기계의 성장으로 나타난다. 이러한 우려는 영국장교가 고발했던 전 세계에서 발생하는 전자적 기호를 해독하는 웹실런의 실존에 의해서 현실임이 드러났다. 푸코가 언급한 판옵티콘이라는 감시기계는 감옥에 있는 사람을 수감자로서의

---

26) 인터넷 등급제는 미디어의 속성으로 사이버스페이스를 바라보는 무지의 소치이다. 인터넷 등급제는 사이버스페이스의 출현이 의미하는 바 소통의 탈중심성과 수평성을 훼손할 뿐이다. 정보통신 검열반대 공동행동연대 홈페이지는 http://freeonline.or.kr이다.

27) 한국에서의 인터넷에서 미디어권력 비판으로는 안티조선: http://www.urimodu.com의 활동으로 구체화되어 있다.

28) 사바티스타의 사이버스페이스에서의 활동은 http://www.eco.utexas.edu/faculty/Cleaver/zapsincyber.html에서 검토할 수 있다. 대안 미디어운동에 대해서는 진보적 미디어를 위한 웹진 프리즘 http://prism.jinbo.net/ 참고

정체성을 규정하면서 매사의 활동을 재조직하게 하는 실체적인 장치를 의미한다.[29] 그런데 전자직조기술 속에서 감시기계는 판옵티콘과 같이 우리의 정체성을 곧바로 규정하지는 않는다. 그것은 사이버스페이스 자체가 정체성으로 접근할 수 없는 다중성의 공간이기 때문이고, 이러한 점에서 판옵티콘의 주체 호명은 부차적인 부분이 된다. 이것을 마크 포스터는 초판옵티콘이라고 규정한다.[30] **정보기계 속에서는 초판옵티콘의 외부란 없다. 다중소통의 살아있는 과정은 이러한 초판옵티콘 내부에서(within) 그것에 맞서서(against), 그것을 넘어서(beyond) 진행된다.**[31] 다중에게 있어서 일상적인 감시와 통제의 내부는 사실상 자율의 공간이다. 그것은 가상성과 다중성의 역설이다. 검색할 수 있는 다중의 정체성은 단지 **탈주자와 중독자뿐**이다.

> 자리를 옮겨 가며 보게 되는 한 공간의 다른 모습들은 유목민적 탈영토화의 강렬한 문턱들, 미분적 관계들에 따라 달라지는 것이다. 그 문턱들과 관계들은 한편으로 보충적이고 정주민적인 재영토화를 규정하기도 하지만 말이다. (같은 책, 111쪽.)

사이버스페이스에서의 소통과 유희는 현실의 영토로부터 탈영토화되는 과정이다. 잠재된 다중성이 사이버스페이스에서 출현하고 새로운 영토 속에서 새로운 주체성을 획득하기 시작한다. 사이버스페이스로 유출된 다중의 창조적인 역능의 힘은 현실 공간에서 상상할 수 없는 국면으로 성장하였다. 다중은 사이버스페이스의 접속과 작업종료의 과정에서 탈영토화와 재영토화를 반복하며, 가상현실에 출현한 주체성은 현실로 되돌아온다. 그러나 사이버스페이스에 대한 역능의 힘은 다중을 사로잡아 '탈주인가? 중독인가?'라는 선택의 국면으로 다가온다.

---

29) 미셸 푸코, 『감시와 처벌』 참조.

30) 마크 포스터, 『제 2미디어 시대』 참조.

31) within, against, beyond의 전략에 대해서는 홀러웨이, 『권력 장악 없는 세계변혁』에서 언급된다. 아도르노의 부정성의 전략을 계승한 오픈 맑시스트 홀러웨이의 접근과 네그리의 『제국』에서 검토해 볼 수 있다.

탈주는 현실에서 다중성으로 절대적으로 탈영토화되는 과정을 의미한다. 사이버 유랑민들인 탈주자들은 노마드적으로 써핑을 하고, 정보를 탐색하고, 조직하고, 소통하면서 새로운 자신만의 질서를 끊임없이 재구성하여 자기가치를 증식시켜낸다. 반면에 중독자들은 탈영토화된 사이버스페이스를 재영토화하는 과정 속에서 멈추어 선다. 사이버스페이스 속에 자신의 권력과 영토를 재구조화하는 것을 도착적으로 증식시킨다. 중독자들에게 있어 사이버스페이스의 접속은 권력의 획득이며, 작업종료는 무기력을 의미한다. 중독자의 분열의 선 위에는 리좀이 없다. **탈주자들이 다중성이라는 다가적인 자기가치화를 실현하고 증식시키는데 반하여 종독자들은 이것을 대상화하여 탐닉한다.**

> 사실상 일차적인 것은 절대적 탈영토화, 절대적 도주선이요, 아무리 복잡하고 다양하다 할지라도 그것들은 고른판 또는 기관 없는 몸체의 절대적인 탈영토화이며 절대적 도주선이다. 그것들이 상대적이 되는 때는 이 판, 이 몸체 위에서 성층 작용이 일어날 때 뿐이다. 지층들은 항상 잔여물이지 그 역이 아니다. (같은 책, 115쪽.)

현실공간에서는 오랫동안 접속한다는 측면에서 얼핏 구별되지 않는 탈주자와 중독자간의 차이점은 사이버스페이스에서 확연한 차이로 드러난다. 탈주자들이 매끈한 리좀의 선을 가지고 속도감있게 이동하며, 끊임없이 창조적인 측면을 발굴하는데 반하여, 중독자들은 탈주자들의 그림자 위를 창백하게 만들고 재영토화하고 권력을 새롭게 생성하려고 한다. 사이버스페이스의 소통과정에서 네티켓이라는 다중의 자기가치화 과정을 가벼운 유희들과 탐닉으로 바꾸는 행위는 중독자들의 영토 뒤로 쓰레기 바다를 만들고 있다. 초기 게임은 수목적 구조인 기계와 인간의 기계성을 결합하여 리좀을 형성하지 못하였다. 그렇기 때문에 초기 컴퓨터 게임은 중독자의 경로를 생성시키면서 발전하였다. 온라인 게임은 이러한 경로에 대한 보완이지만, 실지로는 완전히 기존 게임의 한계를 극복하였다고 볼 수 없다. 온라인 게임의 대부분이 의

도적으로 중독자의 코드를 덧코드화하여 상업화하는 측면이 강하다고 볼 수 있다. 그러나 가상도시 등의 다양한 실험은 새로운 탈주적 게임의 가능성을 보여준다. 사이버스페이스에서 스스로 도시를 창조하고, 생활하며, 소통하는 공동체의 건설이라는 실험은 수많은 다중의 창조적인 참여로 성공적으로 진행되고 있다. 오늘날 사이보그화된 다중 속에서 게임적 인간형은 중독자와 동일어로 사고된다. 그러나 우리는 사이버스페이스의 탈주의 가능성으로부터 가다머의 언급처럼 창조가 유희이자 게임인 지평[32]을 다시 사고할 수 있는 시점에 와 있다.

결론: 오늘날의 커뮤니티

이제까지 우리는 사이버스페이스의 몇 가지 철학적 쟁점들을 간략히 다루어 보았다. 인간-기계의 이중생성 속에서 형성되는 가상성과 다중성은 사이보그적인 인간형인 다중이 어떻게 구성되고 있는가라는 지점과 소통과 공유의 지평의 성장이 어떻게 다중의 힘을 증식하고 있는가도 고찰해 보았다. 사이버스페이스는 광범위한 커뮤니티의 성장을 기반으로 하여 다양한 사회운동들이 다중적으로 자신의 목소리를 제기하고 조직되는 장으로서 구성되고 있으며, 다중적인 사회운동은 '차이를 통한 연대'를 통하여 리좀적인 네트워크를 형성하고 있다. 동시에 다중의 네트워크는 국제적인 연대의 장이 되고 있다. 한국사회에서 진보넷(www.jinbo.net)등은 다중의 새로운 진보적 네트워크의 형성에 커다란 역할을 수행하였다. 인터넷을 정보-지식 자본주의로의 진입으로 사고하고 있는 네오슘페터리안들의 논리는 그 장밋빛 미래에 대한 약속에도 불구하고 실지로는 많은 모순성을 가지고 있다. 그 이유는 정보와 지식은 인터넷이라는 새로운 공간 속에서 사적으로 전용될 수 있는 성질의 것이 아니라 공동체에 공유되어지고 있기 때문이다. 다양한 소통공동체는 정보와 지식을 공유하고, 다양한 사회적 관계를 형성하며, 자기 가치를 증식하고 있다. 다중은 지식-정보의 사적

32) 『truth and method』, 2장-1 참조.

인 전용을 거부하면서 리눅스와 같이 자유소프트웨어운동을 전개하거나, 소프트웨어의 암호를 해독하고, 높은 방화벽을 넘어서 침투하며, 자유로운 복제복사행위를 수행하고 있다. 동시에 인터넷이 기존 매체의 보완물로서만 머무는 것을 거부하고 소통을 기반으로한 대안미디어로 기능하는 방향으로 나아가고 있다. 사이버스페이스 안에서 다중은 리좀적 운동, 절대적 탈코드화, 절대적 탈영토화의 방향으로 나아가려고 한다. 다중은 오늘도 끊임없이 사이버스페이스를 빠른 속도로 유랑하고 있으며, 선결정적인 측면을 거부하고 일정한 시기에 강한 응집력을 가지고 사회에 참여하는 모습을 보이고 있다. 사이버스페이스의 출현은 다중의 잠재력을 보여준 역사적인 사건으로 기억될 것이다. 나는 사이버스페이스에서 인간-기계결합의 과정은 인간의 지성에 내재한 추상기계를 매개로 한 기계의 수목구조와 인간의 리좀과의 결합으로서 해명하였다. 기계를 물신적인 것으로 바라보게 되는 이유는 기계 자체의 문제라기 보다는 기계의 자본주의적 사용의 문제이다. 기계는 인간에게 낯설고 소외된 대상물이 되고 이윤창출을 위해 사용되기 보다는, 인간사회의 삶의 질을 위해서, 노동으로부터의 해방을 위해서 사용되어져야 할 것이다. 정보기계와 소통기계를 통한 다중의 자유로운 창조와 상상력이라는 지성은 자본의 지적 재산권이라는 포획에 대하여 끝없이 탈주하고 있다. **절대적 탈영토화인 탈주는 포획의 상대적인 재영토화와는 분절된 밑지층이다. 리좀적인 소통은 수목화시키는 정보와의 분절된 밑지층이다. 커뮤니티의 성장과 다중의 버츄얼 꼬뮌은 이제 막 시작된 도도한 강줄기와 같다.**

강물은 감자를 심지 않네
목화도 심지 않네
심는 사람은 잊혀지지만
유장한 강물은 유유히 흘러갈 뿐

참고문헌

IP Left,『디지털은 자유다』, 이후.
노베르트 볼츠,『구텐베르그 은하계의 끝에서』, 문학과지성사.
니콜라스 네그로 폰테,『디지털이다』.
들뢰즈/가따리,『천 개의 고원』, 새물결.
들뢰즈/가따리,『철학이란 무엇인가』, 현대미학사.
마이클 하임,『가상현실의 철학적 의미』, 책세상.
배식한,『인터넷, 하이퍼텍스트, 그리고 책의 종말』, 책세상.
월터 J. 옹,『구술문화와 문자문화』, 문예출판사.
이광석,『디지털 패러독스』, 커뮤니케이션북스.
피에르 레비,『사이버문화』, 문예출판사.
피에르 레비,『지능의 테크놀로지』, 철학과 현실사.
홍성태,『사이버 사회의 문화와 정치』, 문화과학사.
홍성태,『사이버공간, 사이버문화』, 문화과학사.
홍성태,『사이보그, 사이버 컬쳐』, 문화과학사.
<비평 3호>, “특집: 디지털 매체와 새로운 인간”, 생각의 나무.
<문화과학 10호>, “사이버”.
James Brook & Iain A. Boal, *Resisting the Virtual Life, City Lights.*
Paul Levinson, *Soft Edge*, Routledge.
Gattari, *Chaosmosis,* Indiana University Press.

Abstract

Cyberspace, the philosophical disputed points

Shin, Seung Chul

This Thesis regulate philosophical argument of cyberspace in Deleuze/Gattari. Above all, the authority of the original in the Idea of Platon, but cyberspace constitute in the copies that copied infinitely. In the relation of the Tree construction that is processed information in to straight a grade of rank, the Rhizome construction that is made of net without center, regarded dual segments of the mode that is combined in two information processing. The dual segments relate not only in segments of information and communication, but also in combination of the human and the machine. Also, this paper developed the thinking of the machine of marxism and translated the machine that output of the general intellect, of construction of no-material intellect in multitude. Therefore in the analysis of the mechanic code, this paper prospect formation possibility of multiple community beyond one-sided media-communication.

【Keyword】 Rhizome, Cyorg, General intellect, media-communication

* 논문접수일: 2007. 6. 22. 논문심사일: 2007. 7. 17. 게재확정일: 2007. 7. 20.

칸트 인식론에서 선험적 관념론과 경험적 실재론의 이해
『관념론 반박』에서 드러난 현상의 실재성을 중심으로

허 유 선*

【요약문】 칸트의 관념론은 코페르니쿠스적 전회를 통해 우리 지식의 규정이 주관의 직관 형식에 의한 작용으로 가능하다고 주장한다. 문제는 이 역시 관념론 특유의 유아론적 한계를 벗어나지 못하는 것처럼 보인다는 것이다. 그러나 칸트는 『순수이성비판』의 <관념론 반박>에서 우리 밖의 사물의 현존이 경험적 현상인 한에서는 충분히 증명될 수 있음을 보인다.

칸트에게 자기의식이란 시간 속에서 현존하는 나에 대한 경험적 규정이다. 이것은 나를 공간과 시간 안에서 현상으로 표상하였다는 것이다. 인식하는 주관이면서 동시에 대상화된 현상으로서 표상된 나는 이미 공간 중에 고정불변하는 것의 실재를 지각가능성을 전제로 한다. 즉, 외감의 가능성을 전제로 하고 있는 것이다. 공간 안에 있는 것을 '지각'한다는 것은 직접적 의식이며, 그러므로 외감의 직접 경험이 내감의 직접 경험을 가능하게 한다. 내적 경험은 외적 경험이 전제되어야만 가능하다는 것은 경험적으로 규정된 현상으로서의 자기 의식 즉, 우리가 인식 가능한 자아 의식은 세계 속에, 공간 중에 존재하는 신체를 가진 나에 관한 인식을 언제나 동반한다.

현상과 인식은 세계 속에 주관의 참여 활동을 통해서만 성립한다. 그래서 칸트의 선험적 관념론은 곧 경험적 실재론이다. 이전의 인식론에서 세계는 나에게서 멀리 떨어져 있는 것이거나 혹은 내가 세계로부터 벗어나 세계를 관찰하였다면, 칸트의 경험적 실재론에서 나의 인식은 곧 세계의 인식이 된다.

* 동국대학교 박사과정.

【주제어】 관념론 반박, 선험적 관념론, 경험적 실재론, 자기의식, 시간, 공간, 현상의 현존, 외감, 코페르니쿠스적 전회

1. 코페르니쿠스적 전회와 주관적 관념론

칸트는 자신의 인식론을 스스로 코페르니쿠스적 전회라 일컬었다. 코페르니쿠스는 지구를 중심으로 태양을 비롯한 다른 천체들이 돌아간다는 천동설이 당대의 거부할 수 없는 패러다임이자 가치관이었던 때, 태양이 지구 주위를 도는 것이 아니라 지구가 태양의 주위를 돈다는 지동설을 주장하여 패러다임의 전환과 충격적인 가치관의 변화를 불러일으켰다. 마찬가지로 칸트는 대상에 따라 인식이 방향 지워진다는 즉, 주관은 객체를 받아들이는 수동적인 존재라는 인식론에서 벗어나, 대상이 우리 인식에 따라서 방향 지워져야 한다는 전제를 검토해 보아야 함을 주장하였다. 주관이 대상과 지식을 구성하는 구성주의적 인식론을 주장한 것이다.

그러나 칸트 인식론의 코페르니쿠스적 전회를 기존과는 전혀 반대되는 혁신적인 패러다임의 제기라는 것으로만 이해하기에는 그 유비가 적합하지 않은 것처럼 보인다. 코페르니쿠스의 지동설이 갖는 구조를 칸트의 인식론적 구조에 그대로 가져다 적용할 수는 없기 때문이다. 태양이 주관 밖의 대상이고, 지구가 주관이라고 한다면 오히려 칸트는 주관이라는 지구를 가장 중심에 위치시킨 것이다. 코페르니쿠스는 지구 중심적 사고관을 해체하였지만 칸트는 인간중심적 사고관을 공고히 한 것처럼 보인다. 칸트에게는 어떠한 대상도 그 자체로는 알 수가 없고 우리의 직관의 형식을 통해 범주로 나누어지고 묶여져서 '나에게 드러난 하나의 대상'이 된다. 지식의 형성에서 가장 중심이 되는 것은 대상이 아니라 오히려 주관 혹은 주체인 셈이다.

> 사람들은 칸트가 보다 적절한 비유를 쓰지 못했다고 이야기해 왔다. 칸트가 인간의 이성을 중심으로 삼아 대상이 그 주위를 돌도록 했다면, 코페르니쿠스는 천체 중심적인 세계관을 통해서 인간을 세계의 중심적 위치에서 내쫓은 것이 아닌가? 그렇다면 칸트의 시도는 오히려 반(反)코페르니쿠스적 혁명으로 간주되어야 하지 않겠는가?[1)]

인식이론에서 칸트의 코페르니쿠스적 전회는 인간을 태양의 위치로 격상시키고, 나머지 모든 것이 인간 주위를 돌게 하는 반(反)코페르니쿠스적 혁명인가. 이런 식의 의문은 칸트의 관념론이 주관적 관념론 즉, 유아론(唯我論)적 관념론이라는 의심과 일맥상통한다. 우리 지식의 규정이 주관 외부의 대상에 의한 것이 아니라 주관의 직관 형식에 의한 작용으로 가능하다는 것은 그러한 지식의 정당성과 확실성을 주관 이외의 다른 어떤 것에 의해서도 보장받을 수 없는 것처럼 보이기 때문이다.

문제는 주관의 활동에 의해 규정된 지식이 주관 외부의 사물과 일치하는 것을 알 수 없을 뿐 더러, 나아가 주관 외부의 사물 존재를 '말할 수 없는 것'으로 만든다는 점이다. 이것은 칸트에 앞서 데카르트나 버클리 등의 관념론이 안고 있던 문제이기도 하다. 데카르트는 자아의 순수한 자기의식 외에는 모두 회의 가능한 대상으로 간주하여, 외적 사물의 실재는 현존하는 자기의식으로부터 추론해야 하는 것이 되었다. 버클리는 당대의 철학자들이 '실체'라고 부르는 것은 없다고 주장하였다. 로크가 말하는 제 1성질과 제 2성질의 담지자로서의 실체와 같은 것은 증명될 수 없을 뿐 더러 오히려 일반 상식에 어긋난다는 것이었다. 외부 사물의 실재에 관한 난제는 나아가 흄에 이르러 어떤 대상 혹은 지식에 관한 우리 인식의 확실성을 완전하게 보장하는 것이 불가능하다는 회의주의로 귀결된다. 순수한 자기의식의 명증

---

1) Josef Speck, 『근대독일철학』, 원승룡 역, 서광사, 1986. 21쪽.

성에서 출발한 인식론은 철저한 분석적 사고를 일관되게 유지하면, 반드시 외부 사물과의 대응 및 외부 사물의 실재를 증명해야 하는 문제에 부딪히게 된다. 외적 사물의 실재는 곧 주관 외의 다른 것이 존재한다는 증명이며, 이 세계가 나 이외의, 나와 함께 그리고 동시에 존재하는 것들로 구성되어 있다는 것이기도 하다. 만약 그렇지 않다면, 합리적이고 건전한 상식은 발붙일 곳 없이 오직 신체 없이 '생각하는 나'만이 존재하는 블랙홀에 빠지게 될 것이다. 이 문제의 해결을 위해 일부 철학자들은 신 존재에 의존하지만, 종내에는 주관적이고 유아론적인 관념론이라는 비판에서 벗어날 수 없게 되거나 회의주의의 길을 택할 수밖에 없었다.

칸트 역시 이러한 과제와 의심을 충분히 의식하고 있었다. 그리하여 칸트는 자신의 이론에 관한 이러한 의심을 일축시키고 자신의 인식론을 보다 명증하게 설명하기 위해 『순수이성비판』의 재판에서 『관념론 반박』이라는 절을 추가하여 데카르트와 버클리의 관념론과 자신의 관념론을 비교한다. 이는 이미 『프롤레고메나』에서 수행된 바 있다. 우리 밖의 사물의 현존은 경험적으로는 충분히 증명될 수 있다는 것이다. 그런데 칸트는 자신의 방식이 데카르트, 버클리, 흄과는 다른 독자적인 해결책임을 강조하고 있다. 우리가 인식하는 주관 밖의 외부 사물은 확실하게 공간 중에 현존하는 직접적 경험이다. 그러나 "자연 가운데의 물체" 즉, 물(物) 자체는 아니다. 칸트는 "우리 밖에 존재한다는 사실은 나 자신이 내감의 표상에 의하여 현존한다는 것과 같은 **확실한** 하나의 경험이다."[2]라고 말하는 동시에 "물체는 나의 생각 밖에 있는 **자연 가운데의 물체로서 존재하는 것인가** 하고 묻는 것은 조금도 주저할 것 없이 부정할 수 있다."[3]고 말하는 것이다. 이것은 어떤 의미이며, 두 가지 주장이 어떻게 모순 없이 공존할 수 있는가?

---

2) Immanuel Kant, Prolegomena to any future metaphysics, translated by Lewis White Beck, Presentice-Hall, INC., 1997, ∮49. 이후 『프롤레고메나』. 강조는 논자.

3) 같은 곳. 강조는 논자.

본 글에서는 칸트의 『관념론 반박(Widerlegung des Idealismus)』에서 드러난 외적 사물의 실재성에 관한 칸트의 견해를 통해, 칸트가 주관적 관념론이 갖는 문제를 어떤 방식으로 해결하고자 하는지를 살펴볼 것이다. 또한 칸트가 우리의 인식과 외부 사물의 실재에 대해 취하는 견해를 검토하면서, 코페르니쿠스적 전회 및 칸트 철학의 주된 사유 구조의 의의를 다시 생각해 볼 것이다.

2. 선험적 관념론 개괄: 물 자체와 현상의 구분

칸트는 『관념론 반박』에서 자신의 관념론은 선험적 관념론이며, 이것은 동시에 경험적 실재론이라고 말한다. 선험적인 주관의 형식이 작동하지 않으면 지식의 형성이 불가능하다는 것이다. 그러나 그 작용을 시작하게끔 하는 것은 경험에서 얻게 되는 내용, 질료들이다. "우리의 인식은 모두 경험Erfahrung에서 비롯된다."[4] 고 말하고 있다. 이것은 경험론적이고 실증주의적이며, 또한 상식적인 출발이다. 그러나 칸트는 모든 인식이 경험에서 비롯되는 것은 아니라고 덧붙인다.

경험에서 비롯되지 않는 인식은 선험적a priori 인식이다. 그것은 문자 그대로, 경험에 앞서는 혹은 경험 없이 가능한 인식이기 때문에 또한 경험에 의존하지 않는다. 경험 사례들로부터 추론한 개론적인 판단에서 대다수의 경우에 타당한 보편성을 이끌어내는 경험적 판단과 달리, 선험적 판단은 보다 엄밀한 보편성을 보장한다. 엄밀한 의미의 보편성은 누구에게 필연적이고 객관적이다. 보편성, 필연성, 객관성을 보장하는 선험적 인식은 어떻게 가능한 것인가? 인간이라면 누구나 동일한 인식의 틀을 갖고 있기 때문에 가능하다. 시간과 공간이라는 형식을 갖는 우리 주관의 구조에 기인하는 것이다. 인간의 주관이 어떤 것을 수용할 때, 그 어떤 것은 반드시 시간과 공간이라는 형식을

4) I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, FELIX MEINER, 1956. 서론, B1. 이후 『순수이성비판』.

통해서만 포착, 수용 가능하다. 인간의 주관이 어떤 것을 수용할 때, 그 어떤 것은 반드시 시간과 공간이라는 형식을 통해서만 포착, 수용 가능하다.

> 모든 현상의 질료는 우리에게 후천적으로만 주어지지만, 현상의 형식은 감각을 수용하면서 이미 우리 안에 선험적으로 존재하므로, 이것은 일체의 감각과는 구별되어 고찰하지 않으면 안 된다.[5]

모든 대상은 시간과 공간이라는 감성Sinnlichkeit 형식을 매개로 하여 우리 주관에 주어진다. 감성이란 질료를 수용하는 감수성을 의미한다.

> 왜냐하면 물체 및 그 변화의 경험적 직관으로부터 온갖 경험적인 것, 곧 감각에 속하는 것을 덜어버려도 공간과 시간은 남아 있기 때문이다. 그러므로 공간과 시간은 순수직관이고 선천적으로 경험적 직관의 기초가 되어 있으며, 따라서 그 자신은 결코 제거되지 않는다. 그러나 공간 및 시간이 선천적 순수직관이라는 바로 그 까닭으로, 이것은 온갖 경험적 직관, 다시 말하면 현실적 대상들의 지각에 앞서야 하는 오직 우리 감성의 형식임을 알 수 있다.[6]

인간은 보편적이고 선험적인 감성의 형식인 시간과 공간이라는 순수직관을 통해 다른 대상을 수용한다. 그런데 우리는 대상을 있는 그대로, 칸트의 표현에 따르자면 물(物) 자체Ding an sich로 표상하지 않는다.

우리는 물 자체를 결코 있는 그대로 수용하거나 알 수는 없고 오직

---

5) 『순수이성비판』, B34.
6) 『프롤레고메나』, §10

우리의 형식을 통해 포착하고 수용할 수 있는 한에서의 '현상'만을 알 수 있을 뿐이다.

> 우리는 객관을 이것이 우리에게 나타날 수 있는 모양으로 인식할 뿐이고, 객관이 그 자체에 있는 그대로 인식하지 않는다. (중략) 이 감성 형식<시간과 공간>에 맞추어 대상은 선천적으로 인식될 수 있지만 그것도 물론 대상이 **우리에게 나타나는** 그대로 인식될 따름이다.[7]

바로 대상이 우리에게 나타나는 그대로가 현상인 셈이다. 그렇다면 대상과 현상은 어떻게 다른가? 우리는 위의 인용구에서 칸트에게 대상은 물 자체이고, 현상은 물 자체가 우리에게 시간과 공간이라는 직관 형식을 통해 드러나는 것임을 알 수 있다. 어떤 대상이 원인이 되어, 우리의 순수직관이라는 구조(형식)에 내용을 제공한다. 그 형식을 통해 우리에게 드러나는 것, 수용된 것이 현상이다. 그러므로 주관이 갖는 '하나의 (인식)대상'은 주관적 표상으로서의 현상이다.

현상이란 칸트에 따르면 경험적 직관의 규정되지 않은 대상이다. 이 때의 대상이란 물 자체라는 의미로서 진정 주관과 대응 가능한 실체를 가리키는 것이 아니라, 주관이 포착 가능한 현상이다. 주관적 표상인 현상이 주관 형식에 상응하는 대상인 것이다. 그렇다면 주관의 인식 대상은 주관과 주관의 표상 사이의 관계에 지나지 않는가? 칸트는 현상이 비록 주관적 표상이기는 하나 주관 밖으로부터 우리의 감관을 촉발시키는 것에 기인한다고 말한다. 인간의 선험적 인식 틀인 직관은 "대상이 우리에게 주어지는 한에서만, 적어도 우리 인간에게는 대상이 어떤 방식으로 심정Gemüt을 촉발함으로써만 가능하다."[8]

우리가 대상에 의하여 촉발되는 경우 대상이 우리의 표상 능력에

---

7) 같은 곳, 10. <>와 강조는 논자.
8) 『순수이성비판』, BXXXIX.

미치는 결과는 '감각'이다. 감각을 통해 대상에 관계하는 직관은 경험적 직관이고, 이 경험적 직관의 무규정적인 대상이 현상인 것이다. 현상이 범주에 의해 규정된 후, 현상은 비로소 객관적 인식의 대상이 된다. 주관과 주관의 표상 가능체로서의 현상과의 관계는 주관과 주관적 표상 간의 관계이면서 동시에 대상에 의해 촉발된, 주관 밖에서부터 생성된 것과 주관과의 관계이다.

칸트의 인식론은 일견 주관-주관적 표상-현상의 구조와 접근할 수 없지만 현상의 원천으로 감각을 촉발시키는 물 자체 안을 순환하고 있는 것처럼 보인다. 주관과 주관적 표상과의 관계는 자기 안에서만 피드백을 하기 때문에 그것과는 멀리 떨어진 물 자체와의 대조가 불가능할뿐더러, 주관적 표상이 과연 보편적 내용 및 규정이 되는 것이 가능한가가 역시 문제가 된다. 물 자체의 개념 정의는 차치하고서라도, 주관적 현상은 그것이 외적 사물에 관한 표상이라는 것을 어떻게 입증하는가? 외적 사물에 관한 표상이라는 것은 주관의 상상에 의해 생겨난 내적 경험에 불과할 수도 있다. 가능한 것은 오직 내적 현상의 확실성이고, 외적 현상의 그것이 발생하는지 하지 않는지조차 확인할 길이 없는 것처럼 보인다. 주관과 주관적 표상과의 관계 즉, 내적 자기 관계 외의 다른 것이 존재할 수 있으려면 외적 사물의 현상이 실재한다는 것이 입증되어야 한다.

칸트는『관념론 반박』을 통해 그의 내적 현상 및 내적 현상에 관한 자기 의식이야말로 외적 현상의 실재성을 보장한다고 주장한다. 모든 인식과 경험 및 존재는 경험적으로 실재하는 것이다.

3. 관념론 반박

칸트는『관념론 반박』에서 그가 '문제로서의' 관념론problematischer Idealismus이라 칭하는 데카르트 관념론과 독단적 관념론dogmatischer

Idealismus이라 이름 붙인 버클리의 관념론을 모두 비판하고 있다. 그러나 그가 더 높이 평가하는 것은 데카르트의 관념론이다. 칸트는 데카르트의 관념론이 확실히 증명되지 않은 것은 받아들이지 않겠다는 신중하고 철저한 철학적 사고방식을 고수한 것이라고 평가한다. 문제는 그것이 일반적 상식과 반대되는 즉, 외적 현상들의 실재를 부정하는 방향으로 나아간다는 것이다. 데카르트는 선한 신의 존재를 통해 외적 경험의 실재와 참됨을 보장하려 하지만 그것은 여전히 순수하고 명증한 내적 자기 인식에 '덧붙여' 추론된 지식이다.

칸트에게 버클리의 관념론이 안고 있는 문제는 더욱 비판 받을 만한 것이다. 버클리는 외적 대상의 실재를 아예 부정하고 있기 때문이다. 두 가지 관념론 자기 주관의 표상 안에서 출발하여, 주관의 내적 경험의 확실성 이외에 외적 경험의 확실성(실재성)을 직접적 경험으로 증명하지는 못한다. 칸트는 이를 철학적 스캔들이라고 표현한다.

> 우리 밖의 사물들(우리는 이 사물들로부터 우리의 내감에 대한 인식의 전 재료를 얻는다)의 현존을 단지 신앙 위에서 가정해야 하며, 누군가가 그것을 의심하고자 할 때, 그에게 어떠한 충분한 증명도 제시할 수 없다는 것은 언제나 철학 및 보편적 인간 이성의 스캔들이었다.[9]

칸트는 버클리와 데카르트의 관념론을 간단하게 비판하고 나서, 자신의 선험적 관념론은 곧 경험적 실재론임을 보인다. 시간과 공간이라는 순수직관의 형식의 성립 가능성 자체가 곧 외감과 외적 현상의 실재성의 증명이라는 것이다.

3-1. 칸트 vs. 버클리

9) 『순수이성비판』, BXXXIX.

칸트는 관념론을 다음과 같이 정의한다. “관념론(질료적 관념론)이라는 것은 우리 외부의 공간에 대상이 현존한다는 것을 다만 의문시하고 증명할 수 없다고 주장하거나, 또는 허위요 불가능한 일이라고 선언하는 학설이다.”[10] 우리 외부의 공간에 대상이 현존한다는 것을 증명할 수 없다고 주장하는 것은 데카르트의 관념론이다. 칸트는 데카르트의 관념론을 경험적 혹은 개연적 관념론이라 칭하며, 주관 밖의 물질 세계의 실재성을 관념을 통해 추론하게 하는 것이라고 설명한다. 그러나 주관 밖의 외물의 실재성의 칸트에게 추론의 문제가 아니라 직접적으로 증명 가능한 것이다. 그는 버클리의 관념론은 외부 사물의 실재를 꿈이나 상상과 같은 허구적인 것으로 단정짓는 것이기 때문에 독단적 관념론이라고 칭한다. 그리고 독단적 관념론은 공간이 물 자체의 성질에 속하는 것이라고 사고하였기 때문에 필연적으로 발생하는 오류추리이고 이것은 (이미 선험적 감성론에서 반증된 바 있기에) 더 이상 논할 필요가 없다고 주장한다. 그래서 칸트는 비판의 초점과 반증의 대상을 개연적 관념론을 삼으며, 그의 과제는 데카르트에게 가장 명증한 출발점이었던 순수자기의식 역시 외적 경험을 전제로 할 때에만 가능하며, 그렇지 않다면 모순이 발생할 수 밖에 없음을 보이는 것이었다.

> 그러므로 여기서 요구되는 증명은 우리가 외부의 물에 대해서도 경험을 갖는 것이지, 결코 다만 허구Einbildung를 갖는 것이 아니라는 것을 밝히지 않으면 안 된다. 이런 일은 데카르트가 의심할 수 없는 것이라고 말한 우리의 내적 경험도 오직 외적 경험을 전제하여야만 가능하다는 것이 증명되지 않고서는 이루어질 수 없는 것이다.[11]

---

10) 『순수이성비판』, B274.
11) 같은 곳. B274.

내적 경험과 외적 경험의 관계성의 문제는 이후 <관념론 논박>에서 증명하고 있는 문제이다. 그것을 논하기 이전에 칸트에게는 흥미 밖의 문제였던 버클리의 독단적 관념론을 조금 더 살펴보고자 한다. 버클리에 대한 칸트의 평가는 약간 온당치 못한 점이 있다고 보여지기 때문이다. 또한 지각을 강조한 버클리의 인식론은 칸트의 현상과 물 자체의 구분을 이해하고 칸트와 이전 관념론과의 차이점을 명료히 하는데 하나의 힌트가 될 수 있기 때문이다.

버클리는 그 유명한 "존재는 지각되는 것Esse est percipi"라는 명제를 통해 자신의 인식론을 전개한다. 버클리는 자신이 "지각하는 이가 없을 때에도 탁자는 존재한다"라는 명제가 거짓이라고 주장하는 것이 아니라 다만 그것이 어떤 의미에서 참일 수 있는지를 검토한다고 말한다. 그는『인간 지식의 원리에 관한 논문 (A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge)』에서 사물이 존재한다는 것은 결코 지각과 독립적으로 말해지거나 적용될 수 없다고 주장한다.

> 지각되는 것과 어떠한 관계도 없는 사유하지 않는 사물들의 절대적 존재는 이해하기 어려워 보인다. 그것들의 존재는 지각되는 것이다. 그것들이 그것들을 지각하는 마음들 또는 사유하는 사물들 밖에 어떠한 존재를 가진다는 것은 불가능하다.[12]

'지각하는 마음 또는 사유하는 사물들 밖에 어떠한 존재를 가지는 것이 불가능하다'는 부분이 칸트에게는 버클리가 공간 중에 있는 외적 사물의 실재성을 완전한 허구의 것이라고 선언하는 것으로 이해되었을지라도, 버클리의 의도는(설령 그 의도가 성공적으로 수행되었다고 평가할 수 없다고 해도) 다만 로크가 말하는 의미의 물질적 실체, 즉

12) 버클리, *Principles of Human Knowlede*, 1,3; Ⅱ, 42쪽. F. 코플스톤, 『영국 경험론: 홉즈에서 흄까지』 , 이재영 역, 서광사, 1991에서 재인용.

알 수 없는 기체substrate는 없다는 것이었다. 그것이야말로 오히려 상식적 사고에 결코 부합할 수 없는 것이기 때문이다. 칸트는 주관에게 드러나는 현상 외의 다른 존재(물 자체)는 알 수 없다고 주장하고 있다. 칸트와 버클리는 각각 지각과 현상으로 인식의 범위를 제한하고, 실재성의 물음 역시 그 범위 안에서 논하는 구성에서는 비슷한 종류의 인식론으로 사고될 수도 있을 것이다. 그러나 인간이 물 자체를 알 수 있는지 혹은 물 자체는 알 수 없고 다만 지각하는 현상이 경험적으로 실재하는지를 알 수 있는지에 초점을 맞춘다면, 칸트와 버클리의 차이는 명백하게 드러난다.

버클리에게 "존재"라는 것은 지각 가능한 즉, 감각적인 사물이나 대상에만 해당하는 문제이고, 이것은 반드시 능동적이고 지각하는 마음 혹은 주체를 전제로 한다. 버클리는 "모든 의미 있는 말은 관념"이며, 또한 "모든 관념 밖에서 또는 안에서 온다"[13]고 말하고 있다. 이것은 칸트의 주관의 인식 과정 및 현상에 관한 설명과 꽤 유사한 구조처럼 보인다. 칸트에게 유일하게 인식 가능한 대상은 "현상"이며, "현상"은 무규정적 표상이다. 표상은 밖에서 오는 것도 있으며, 그것을 기초로 해서 안에서 생겨나는 것도 있다.

버클리에게 중요한 것은 지각되는 것이며, 지각된다는 것은 감각 혹은 관념이며 그러므로 사물이라는 것은 감각이나 관념의 집합체이다. 그러므로 버클리에게 감각적 사물의 실재는 긍정된다. "나의 원리들에서 볼 때 실재가 있으며, 사물들이 있고, 사물들의 본성이 있다."[14] 버클리는 나의 밖의 사물들의 경험적 존재 자체를 부정하지 않았다. 그는 다만 로크 식의 "하나의 우연적 성질에 논리적으로 선행하며 그것을 지지하는 것으로 상정"[15]되는 것으로서의 실체의 존재를 거부하

---

13) 버클리, Philosophical Commentaries, 378, 378:I. 45쪽. F. 이후 P. C. 로 표기. 코플스톤, 『영국 경험론: 홉즈에서 흄까지』 , 이재영 역, 서광사, 1991에서 재인용.

14) 버클리, P.C, 105; I, 38쪽, 코플스톤, 『영국 경험론: 홉즈에서 흄까지』 , 이재영 역, 서광사, 1991에서 재인용.

였던 것이다. 버클리의 논의를 이와 같이 재구성해보면 도저히 설명할 수 없는 물 자체를 인정하고, 그것과의 비교가 불가능한 현상, 특히 외적 현상의 실재성을 증명하는 것보다 버클리의 방식이 더욱 상식적이고 쉬운 길인 것처럼 보인다. 버클리에게는 지각이 곧 감각이나 관념이며, 감각과 관념의 집합체가 바로 경험적이고 감각적인 사물이다. 현상되는 것 그 자체가 실재하는 참인 셈이다. 버클리에게는 주관의 지각 내용이 곧 현상이며 대상이고, 물 자체와 현상의 분리는 불필요한 것이 되어 '실체'는 우스꽝스럽고 검증 불가능한 언명으로 남는다.

칸트가 등장해야 하는 부분은 바로 이 부분이다. 버클리가 외적 사물 일체의 존재를 부정한다고 읽는 것은 오독 혹은 잘못된 평가일 수 있다. 버클리의 입장에서는 내적으로 지각하는 사물이 곧 외적으로 존재하는 사물이기 때문이다. 그러나 현상과 물 자체를 구분하지 않은 점에서, 버클리는 다시 로크와 동류가 된다. 버클리에게 지각은 물 자체의 실재이자 물 자체에 대한 인식이 되는 것이다. 칸트에게도 지각되는 것은 어떤 것의 현실성을 가리킨다. 그러나 칸트의 현실성은 물 자체가 아닌 주관에 드러나는 현상의 현실성이다. 물 자체와 현상을 분리하지 않았을 때, 공간성은 대상 자체가 갖고 있는 속성이 되는 것이다. 이는 연장을 물질의 본질적인 속성으로 간주하는 데카르트와 다르지 않다. 연장 혹은 공간성은 능동적으로 지각하는 마음(버클리)에서도 의심할 수 없는 순수한 자기의식(데카르트)에서도 증명되지 않는다. 버클리도 데카르트도 '주관 밖'에서 그리고 '공간 안에서' 존재하는 외적 사물의 실재성, 혹은 외적 현상의 실재성 내지는 외적 감관의 실재성은 덧붙여 증명해야 하는 것으로 남는다.

3-2. 외적 현상의 경험적 실재 증명

물 자체의 실재를 증명해야 한다면, 그것은 언제나 추론의 대상이거

15) 코플스톤, 296쪽.

나 미지의 대상으로 남을 것이다. 칸트는 방향을 물 자체에서 주관으로 돌린다. 주관의 자기의식Bewußtsein은 데카르트 이래로 직접적 경험이자 인식으로 자리 잡았다. 그래서 버클리와 데카르트는 자기의식이라는 내적 직접 경험에서 출발하여 외적 경험의 실재성을 논하고자 한다. 이 경우 외적 경험의 실재성은 추론되거나, 내적 경험과 동일한 것으로 소급된다. 이 같은 추리는 '주관'으로서의 나 자신이 공간 안에서 경험적으로 현존하는 것을 입증하지 못한다. 칸트는 이와 반대로 확실하고 직접적인 자기의식의 성립이 공간 안에서 현존하는 외적 사물의 실재를 통해서만 가능하다고 주장한다. 공간 안에 있는 것을 '지각'한다는 것은 직접적 의식이며, 그러므로 외감의 직접 경험이 내감의 직접 경험을 가능하게 한다.

칸트는 공간성 혹은 연장성 즉, 공간 안에 실재함이라는 것이 물 자체에 귀속된 속성이 아니고 주관의 순수 직관이며, 공간이라는 순수 직관의 가능성을 보임으로써 여타의 관념론이 해결하지 못한 채 '철학의 스캔들'로 남긴 것을 해결하고자 한다. 외적 현상은 내적 현상을 통해 추론되거나 그 확실성을 보장받는 것이 아니라, 오히려 외적 현상의 실재가 내적 현상을 가능하게 한다는 것이며 외적 현상 즉 외적 감각의 자료들은 직접적으로 인식된다는 것이다.

1) 자아 규정의 문제

칸트는 다음의 정리를 증명하는 과정을 통하여 공간은 물 자체에 속한 것이 아니며 주관의 선험적인 순수 직관 형식으로서, 공간 중의 것을 표상하는 외적 현상이 내적 현상을 가능하게 한다는 주장의 타당성을 확보하고자 한다.

> 나 자신의 현존에 대한 단순하지만 경험적으로 규정된 의식이
> 내 밖의 공간 중에 있는 대상들이 현존함을 증명해준다.[16]

나 자신의 현존에 대한 경험적으로 규정된 의식이라는 출발점은 이미 데카르트의 순수 의식을 부정한다. 나 자신의 현존에 대한 경험적으로 규정된 의식은 사유하고 있는 코기토Cogito로서의 순수의식이 아니라 시간 중에 있는 나의 현존에 관한 의식을 의미한다. 칸트의 출발점인 주관의 자기의식은 '나는 사고한다' 그 이상의 것이다. 이것은 언제나 시간성을 포함하며 '시간을 통해서', '시간 안에서'만 가능하다. 시간이라는 직관을 반드시 동반한다는 의미이다. 또한 나 자신의 현존에 대해 '경험적으로 규정'되었다는 것은 그것이 이미 범주를 통해 단순히 무규정적인 현상에서 규정된 객관적 대상으로 주관에게 대상화되었음을 의미한다. 이것은 사유하는 나의 존재라는 순수의식을 넘어선 것이며, 그것만으로는 성립 불가능한 것이다.

대상의 인식 과정에 반드시 전제되는 것이 바로 종합하는 의식 작용인 통각이다. 내가 지각한 것과 지각 대상을 동일시하기 위해서 필요한 것이다. 데카르트의 코기토는 순수 통각이다. 그러나 칸트의 통각 및 자기 인식의 과정에는 그 이상의 것이 포함되어 있다. 나의 현존에 대한 규정적 의식이란 통각의 통일 작용 중에 직접적으로 의식되는 나와 더불어 순수통각의 통일 작용 후에 반성적으로 대상화되어 인식된 경험적 자아까지 포함하는 것이다.

칸트는 "객체로서의 '자기인식'에 관해서는 사고 일반에서의 '자기의식'을 분석함으로써 나는 조금도 얻는 바가 없다."[17]고 말한 바 있다. 대상화된 자아는 경험 안에서만 규정 가능하기 때문이다. 칸트는 『순수이성비판』의 <이성적 영혼론 비판>에서 데카르트의 순수의식을 비판하면서 "자아를 단지 내가 경험의 한계 내에서 인식할 수 있는 대상을 규정하는 운동 원리로 경험"한다고 말한다. 순수의식으로서의 자아는 우리 인식을 가능하게 하는 조건이지 대상으로 주어질 수 있는 것이 아니라는 것이다. 만약 주관의 순수 자기 의식을 대상으로

16) 『순수이성비판』, B275.
17) 『순수이성비판』, B410.

제시된 자아와 동일한 것으로 해석하면 그 어떤 인식적 주장도 가능하지 않게 된다. 왜냐하면 대상화되는 자아는 시간 속에서만 나타나는 것이지만, 순수의식으로서의 자아는 "예지적 자아"이기 때문이다.

순수의식으로서의 자아의 현존은 생각할 수 없고, 우리가 현존한다고 인식할 수 있고 주어진 것으로서 대상화할 수 있는 자아는 시간 속에 있는 경험적인 자아가 칸트의 출발점이다.

> "나는 사고한다"는 것은 내가 나의 현존을 규정짓는 활동을 표현한다. 그러나 작용에 있어서 주어진 것은 나의 현존뿐이다. 사고를 통해서 의식된 나의 현존은 그 자체로는 완전히 "무규정적"이라는 것이다. 이러한 나의 현존을 규정하기 위해서는 나는 내가 사고한다는 사실을 의식해야 할 뿐만 아니라 내가 무엇을 사고하는지도 의식해야 한다.[18]

시간 안에서 내가 나를 혹은 나에 대하여 사유할 때, 나는 현존하는 자기의식으로 규정된다. 이것이 자아의 자기인식에 필연적인 선험적 통각이며, 이것은 더 이상 나누어질 수 없는 하나의 단일한 선험적 통각이다.

2) 시간 규정과 공간의 실재성

주관의 자기의식 즉, 경험적으로 규정된 나의 현존에 관한 의식은 순수 주관 자체가 아니라, "구체적으로 시간적 계기 가운데서 이것 혹은 저것을 사고하는 주관"[19]으로만 가능하다. 나는 나의 현존을 시간 속에서 현상하는 것으로만 규정할 수 있는 것이다. 시간 속에서 경험적으로 규정되는 '나'는 계속해서 변화하는 '나'이다. 변화를 지각하는

---

18) 김정주, 『칸트의 인식론』, 철학과 현실사, 2001, 409쪽.
19) 김정주, 410쪽.

것은 변화하지 않는 것과의 관계를 통해서만 가능하다. 그러므로 '나'에게는 시간과 변화 인식을 위해 불변하는 어떤 것이 필요하다. 그런데 칸트에 따르면, 불변하는 것은 내 안에 있는 것이 아니다. 나의 현존은 바로 그 불변하는 것에 의존하여 시간 속에서 규정되는데, 나의 내적(심리적) 표상은 모두 유동적이기 때문이다.

> 모든 시간 규정은 지각 중에서 지속하는 그 무엇을 전제한다. 그러나 이 지속하는 것은 나의 내부에 존재하는 그 무엇일 수 없다. 왜냐하면 시간 중에 있는 나의 현존재가 바로 이 지속하는 것을 통해서 비로소 규정될 수 있기 때문이다.[20]

그러므로 이 지속적이고 불변하는 것은 당연히 나의 외부에 있는 것이라는 주장이 뒤따른다. 그러나 이것을 누가 증명해줄 수 있을 것인가? 이것은 시간규정의 가능성과 관련이 있다. 칸트를 이를 통해 외적 사물의 실재 증명으로의 도약을 시도한다. 시간의 의식은 시간 규정 가능의 의식과 필연적으로 결합되어 있고, 시간 규정 가능 의식은 시간 규정을 가능하게 하는 조건인 외적 사물의 실재와 필연적으로 결합되어 있다는 것이다.

지속적이고 불변하는 것은 하나의 시계로서, 모든 변화하는 시간 규정의 보편적 조건이 된다. 불변하는 시계에 의해서만 모든 시간규정과, 나아가 사물의 변화에 관해서 이야기할 수 있다.[21] 시간 규정 및 변화 의식은 고정 불변적인 것을 전제한 후에, 그것과의 상대적 관계를 통해서만 가능한 것이다. 그러나 고정불변적인 것에 대한 지각은 주관의 내적 표상 속에서는 발견할 수 없다. 내적 표상들은 주관이 시간 속에서 경험적으로 인식하는 것으로서 항상 서로 '잇달아' 주어질 뿐이기 때문이다. 고정불변적인 것에 관한 표상 역시 그 표상 자체가

---

20) 『순수이성비판』, B275.
21) 자세한 내용은 순수이성비판 B156참조.

고정 불변하는 것은 아니다. 그런데 서로 다른 시간 동안 없어지거나 변화하지 않고 존속하는 고정 불변적인 것을 지각하기 위해서는, 동시성의 시간 양태가 전제되어야 한다.[22] 동시성이라는 것은 잇달아 있음으로 표상되는 시간 직관에서 주어질 수 없다. 시간 직관은 연속성만을 제공한다.

> 우리가 동시적인 것이라고 선험적으로 표상할 수 있는 것은 단지 공간 중에 주어지는 서로 곁 하여 있는 것들뿐이다. 따라서 끊임없이 지나가 버리는 우리의 내적 경험 속에서 고정불변적인 것과의 관계 맺음을 필요로 하는 변화에 관해 이야기하기 위해서는 외적 직관 중에 고정 불변적인 것의 주어짐이 전제되어야 한다.[23]

그래서 내적 표상은 변화의 지각을 가능하게 하는 기체로서의 실체를 주관 밖에 상정할 수 밖에 없다. 내적 현상이 가능하기 위해 고정 불변하는 것으로 전제하는 실체란 시간 규정을 가능하게 하는 시계로서의 기체인 셈이다.

> 구별, 동일시, 변화 지각 등은 사물을 인식하는 데에 필수적인 요인들인데, 구별, 동일시, 변화 지각을 가능케 하는 사물의 기체(Substrarum, Substrat)로서 우리들은 실체(Substanz) 개념을 '생각할' 수밖에 없다. 사물이 부분적으로 변화를 겪더라도 우리들은 변화를 겪는 '동일한 하나의' 담지자를 '필연적인' 것으로 상정한다.[24]

---

22) Karl Michel, Studien zur zeitkonzeption in Kants 'Kritik der reinen Vernunft', Dissertation von Uni-Wuppertal, 184쪽, 2001 참조, 김재호 「칸트의 '관념론 논박'과 '초월적 관념론'」『칸트연구 14집』, 24쪽, 2004에서 재인용.

23) 김재호, 24쪽, 각주 45. 순수이성비판 B292 참조.

24) 최인숙, 「칸트와 데카르트에서 정신과 물질의 관계-인식론적 관점에서」,

그리하여 자기 현존의 경험적 규정은 시간의 문제로, 시간 규정의 가능성은 고정 불변의 것의 현존 문제로 이어진다. 고정 불변의 것은 시간 규정을 가능하게 하는 기체로서 '주관 밖에' 존재한다. 주관 밖에 있는 것은 외감을 통해 경험되어, 주관 안의 선험적 구조를 작동시킨다. 이것이 바로 '촉발시킴'의 의미이다. 자아의 규정은 시간 규정을, 시간 규정은 시간 규정의 가능성으로서 공간의 실재와 필연적으로 결합되며, 이것은 다시 공간 안에 있는 것을 지각하는 외감의 가능성을 논하는 문제와 결합된다.

> 시간 중의 의식은 이러한 시간규정의 가능성의 의식과 필연적으로 결합되어 있다. 다시 말해 시간 중에 있는 것으로 규정된 나의 현존에 관한 의식이 이러한 시간규정의 가능성을 위해 전제된 고정불변적인 것에 관한 의식과 필연적으로 결합되어 있다는 것이다. 정확히 말하자면 나의 내적 경험의 가능성이 외적 경험에 의존적이라는 점에서 두 가지 경험은 필연적으로 결합되어 있고 이것은 또한 나의 외적 경험 역시 내적 경험과 마찬가지로 직접적 경험임을 의미한다는 것이다.[25]

3) 외감의 가능성과 외적 경험의 실재성

고전적 관념론이 직접적 경험이라고 주장하는 것은 오직 내적 경험뿐이다. 그런데 칸트에 따르면 내적 경험은 시간 속에서 주관이 규정되어야 가능한 것이고, 시간 규정은 오로지 주관의 외부에 있는 고정 불변한 것의 지각을 통해서만 가능하다. 고정 불변적인 것의 지각은 시간 양태는 제시할 수 없는 동시성, 즉 공간이 제공할 수 있는 특징적 양태에서만 가능하다. 시간 규정을 위해 필연적인 조건은 공간 속

『칸트연구 16집』, 2005, 77쪽.

25) 『순수이성비판』, B276-277.

에 존재하는 불변의 것이다.

공간은 여러 외적 경험에서 추상된 개념이 아니고 오히려 외적 경험을 가능하게 하는 조건이다. 공간 자체가 없는 표상은 생각할 수 없기 때문이다. 공간은 현상을 가능하게 하는 형식적인 순수 직관이다. 공간 직관은 대상이 나의 밖에 있으며 상호 간의 크기, 형태, 위치 상 어떻게 관계 맺는지 직관하는 방식이며, 사물이 우리에게 현상하는 형식이며 사물이 우리에 대해 존재하는 방식이다. 공간은 외감에 대응한다. 공간은 외감이 갖는 모든 현상의 형식이다. 공간은 모든 관계의 필연적 조건이며, 사물의 현상을 가능하게 한다. 그런데 만일 우리가 외적 직관을 획득할 수 있는 조건, 즉 대상에 의해 촉발되는 주관적 조건이 없다면 공간은 의미를 갖지 못한다. 그래서 외적 대상으로 우리에게 나타나는 일체의 것에 대해 공간은 실재성을 갖는다. [선험적 감성론, 공간에 관하여 참조]

불변의 것을 지각하기 위해서는 잇달아 있는 시간이 아니라 나란히 있는 공간이 필수적이다. 시간 변화를 인식하기 위해서는 공간의 표상이 전제되어야 한다. 시간 속에서 현존하는 나에 대한 경험적 규정은 나를 공간과 시간 안에서 현상으로 표상하였다는 것이고, 종합적이고 통일적으로 즉, 인식하는 주관이면서 동시에 대상화 된 현상으로서 표상된 나는 이미 공간 중에 고정불변하는 것의 실재를 지각함을 즉, 외감의 가능성을 전제로 하고 있는 것이다. 즉 나의 현존에 관한 자기의식이 – 그러나 이 경우 자기의식이란 시간 속에서 현상하는 경험적인 나에 대한 표상을 통일적으로 종합하는 자기의식이다. – 공간 중에 실재하는 나 이외의 실재하는 사물의 지각이 되는 셈이다. 칸트는 이를 “나 자신의 현존에 대한 의식은 곧, 내 외부의 사물의 현존에 대한 직접적 의식”이라고 표현한다. 칸트가 자신의 선험적 관념론은 경험적 실재론이라고 말하는 것은 이러한 까닭에서이다.

외감 없이는 우리의 내감 속에 공간적 표상이나 외적 대상에 관한 표상이 주어질 수 없고,외적 직관의 주어짐 없이는 내적 직관의 내용

도 존재할 수 없기에 외감을 부인하는 것은 내적 직관의 가능성을 부인하는 것이다.

> 우리가 어떤 것을 다만 외적인 것으로 상상하기 위해서는 즉 직관 중에서 감관에 드러나게 하기 위해서는 우리가 이미 외감을 소유하고 있어야 한다는 것, 그리고 이 외감의 소유를 통해서만 외적 직관의 한갓 수용성이 모든 상상의 특징인 자발성과 구별되어야 한다는 것은 명백한 일이다. 왜냐하면 외감을 단지 상상하는 일은 이 상상력에 의해 규정되어야 하는 직관 능력 자체를 없애버리는 것이 되기 때문이다.[26]

그러나 칸트가 외적 경험의 직접성 및 우선성을 논한다고 하더라도, 그가 말하고자 했던 바가 외적 경험의 내적 경험에 대한 '우위성'은 아니다. 내적 경험은 또한 외적 경험의 조건이 되기 때문이다.

> 모든 표상은 심성의 규정들로서 내적 상태에 속하기 때문에, …… 시간은 모든 현상 일반의 선험적 조건이며 그것도 내적 현상(우리 영혼)의 직접적 조건이다.[27]

공간이 전제되어야 가능한 시간 규정 의식도 마찬가지이다. 시간은 우리 안에서 나타나는 표상으로서 현상과 관계한다. 그러므로 시간 직관은 공간 직관도 포괄한다.(카울바하) "페이튼이 정확히 지적했듯이 '내적 경험'이 '외적 경험'의 조건이 된다는 것을 부정하는 것은 '선험적 감성학'의 가르침을, 즉 시간이 내적 경험의 직접적 조건이고 또한 외적 경험의 간접적 조건이 된다는 것을 부인하는 것이고 나아가 칸트의 '경험의 유추(Analogie der Erfarhung)'에, 특별히 첫 번째 유추

26) 『순수이성비판』 B276n 이하.
27) 『순수이성비판』, A34/B50.

(Erste Analogie)에 나타난 칸트의 논증과 전면적으로 배치"[28] 되는 것이다.

우리가 지각하고 경험하여 인식할 수 있는 것은 현상들뿐이지만, 현상은 내감에서만 비롯되는 내적 경험으로서만 확실하게 보증될 수 있는 것이 아니라 외감을 통한 외적 경험으로서의 현상을 포함한다. 외적 경험으로서의 현상 즉, 외적 사물의 표상은 실재하는 표상이다. 왜냐하면 인식하는 주체인 종합적 활동자로서의 자아의 자기의식은 공간 중에 있는 불변하는 것의 표상을 통해서만 정초될 수 있으며, 공간 중에 있는 불변하는 것의 표상은 외감과 외적 경험의 실재를 보장한다. 외적 대상으로서 우리에게 표상되는 일체의 현상들에 대해 공간은 실재성(객관적 타당성)을 갖는다. 자아의 현존에 관한 의식이 직접적 의식이듯이, 공간 중에 있는 외적 사물의 현존에 관한 표상 역시 직접적 의식이다. 내감은 반드시 외감을 전제로 가능하기 때문이다. 내적 경험은 외적 경험을 통해서만 가능하다는 것이 칸트가 <관념론 논박>을 통해 입증하고자 했던 것이다.

그러므로 칸트가 관념론 논박을 통해 강조하고자 하는 것은 시간이라는 순수 직관에 대한 공간 직관의 우위성이나 내적 경험에 대한 외적 경험의 우위성이 아니라 내적 경험만큼이나 외적 경험 역시 직접적이며, 현상으로서 실재한다는 부분이다. 그리고 내적 경험과 외적 경험의 불가분성 역시 그러하다. 내적 경험은 외적 경험이 전제되어야만 가능하다는 칸트의 언명은 경험적으로 규정된 현상으로서의 자기의식 즉, 우리가 인식 가능한 자아 의식은 언제나 실은 세계 속에, 공간 중에 존재하는 신체를 가진 나에 관한 인식과 동반되어진다는 의미로 읽을 수 있을 것이다.

4. 경험적 실재론: 현상의 존재론

---

28) 김재호, 32쪽, 각주 60. (H.J., Paton, Kant's Metaphysics of experience, Vol 2, London, 1970, 383쪽 참조)

칸트의 <관념론 논박>을 통해 외적 대상의 공간 속 현존이 어떻게 증명되는지를 보았다. 그러나 이때 현존하는 것은 외적 사물에 관한 모든 표상이다. 외적 사물에 관한 모든 표상이 곧 외적 사물의 직접적 실재를 말하고 있는 것은 아니다. 그것은 꿈일 수도 있고, 상상일 수도 있다.

> 외적 대상의 실존이 우리들 자신의 일정한 자기 의식의 가능성을 위하여 요구된다고 해서, 그렇다고 외물의 모든 직관 표상이 외물의 실존을 포함한다는 결론이 나올 수 있는 것은 아니다. 왜냐하면 외물의 표상이라는 것은 다만 구상력의 소산일 수도 있기 때문이다(꿈 속에서나).[29]

그래서 칸트는 외적 표상이 다만 상상에 불과한 것인지 혹은 공간 중에 있는 것의 지각과 관련되는 것인지는 "경험의 특수한 규정에 따라서, 그리고 모든 현실적 경험의 기준과의 관련을 통하여서"[30] 판단하여야 한다고 덧붙이고 있다.

우리가 인식하고 있는 현상의 외적 실재성이 상상이나 꿈이 아니라는 것이 입증되었다 해도, 이것이 칸트에게 있어서 자아나 세계가 물자체로서 실재하며 현상이 아니라는 것을 의미하는 것은 아니다. 경험적 실재론이 논하는 실재는 오직 현상에 적용되는 것이기 때문이다. 그것은 내적 표상과 외적 표상이 동시에 존재한다는 것만을 보증하는 것처럼 보인다. 라이닝어는 칸트 자신의 선험적 관념론 자체가 외적 경험을 내적 경험으로 환원시키는 것이며, 그로 인해 외적 세계의 실재성을 부인하거나 적어도 의심하는 기존의 관념론으로 전락할 가능성이 있다고 지적하고 있다.[31]

---

29) 『순수이성비판』, B277(주석).

30) 같은 곳.

31) Rrobert Reininger, Kant lehre von innere Sinn und seine Theorie der Erfahrung , Wien/Leopzig, 1900, 23쪽 참조. 김재호, 15쪽, 각주 25에서 재인용.

여기서 다시 선험적 종합판단으로 대표되는 칸트 인식론의 구조를 생각할 필요가 있다. 칸트는 선험적인 형식이나 경험적인 외적 질료가 모두 갖추어지지 않으면 인식은 가능하지 않다고 보았다. 현상이 우리에게 대상화되는 것은 무규정적인 표상을 주관이 범주에 따라 분류하여 객관화시키는 과정을 통해서 가능해진다. 현상과 인식은 세계 속에 주관의 참여 활동을 통해서만 성립한다. 그래서 칸트의 선험적 관념론은 경험적 관념론 혹은 초월적 실재론이 아니라, 경험적 실재론이다. 이전의 인식론에서 세계는 나에게서 멀리 떨어져 있는 것이거나 혹은 내가 세계로부터 벗어나 세계를 관찰하였다면, 칸트의 경험적 실재론에서 나의 인식은 곧 세계의 인식이 된다. “경험적으로 규정된 자기의식, 즉 자기인식을 통해 우리는 비로소 보편적이고 객관적인 실재의 세계에 참여하게 된다.”[32]

칸트에게 곧 자기 인식은 세계 인식이며, 자기 인식은 반드시 세계 인식 속에서 이루어진다. 그리고 시간과 공간, 내감과 외감에 대한 철학적 사유의 현대적 의의는 바로 이 곳에서 발견될 수 있을 것이다.

5. 코페르니쿠스적 전회: 존재의 관계성으로

하이데거는 『존재와 시간』에서 근대 서양철학이 잘못된 존재 이해에 기반하고 있다고 비판한다. 존재자를 사물 개념과 연관하여 이해함으로써, 존재 일반은 사물과 사태로서의 실재로서 존재하는 것으로 이해되고 현존재 역시 동일한 개념 이해 안에 구속된다는 것이다. 실재성의 문제는 네 가지로 압축된다.

1. 의식초월적 존재자가 과연 존재하는가? 2. 외부세계의 실재성이 충분히 증명될 수 있는가? 3. 이러한 존재자가 실재하고 있다면 어느 정도까지 존재자가 그것의 자체-존재에서 인식될 수 있는가 4. 실재

32) 김재호, 35쪽.

성이란 무엇을 의미하는가.[33] 2번의 물음이 칸트가 <관념론 논박>에서 답하고자 했던 것이다. 하이데거는 여기서 칸트가 "증명된 것"과 "증명수단의 수행"을 혼동하고 있다고 지적한다.

> 철학의 스캔들은 나의 밖에 있는 사물들의 현존에 관한 증명이 거듭 다시 기대되고 시도된다는 그 점에 있다. 이러한 기대, 의도 및 요구는 그것에서 독립해서 또 그것 밖에 하나의 세계가 눈앞에 있는 것으로 증명되어야 하는 그것을 존재론적으로 불충분하게 정립하는 데에서 생긴다. 오히려 증명하고 있으며 증명을 요구하고 있는 존재자의 존재양식이 덜 규정되어 있다.[34]

하이데거는 칸트가 문제의 발판을 여전히 주관 즉, "나의 안에" 두고 있다고 비판한다.

> 그러나 고립된 주체 및 내적 경험의 우위가 포기되었다고 해도, 존재론적으로는 여전히 데카르트의 입장이 견지되고 있을 것이다. (중략) 그리고 그것이 증명되었다고 해도 "주체", 다시 말해 현존재의 근본 구성 틀이 세계-내-존재라는 것은 은폐된 채로 남을 것이다. 물리적인 것과 심리적인 것의 함께 눈앞에 있음은 존재적으로 그리고 존재론적으로 세계-내-존재라는 현상과는 전적으로 다르다.[35]

하이데거는 세계-내-존재로서 즉, 세계 안에 현존하는 존재자를 인정하고 그것에서부터 물음을 시작할 때, 현존재의 사태와 사물로서의

---

33) 하이데거, 『존재와 시간』, 이기상 역, 까치글방, 1998. 제 1편 현존재에 대한 예비적 기초분석, 제 43절 현존재, 세계성, 실재성 참조.
34) 하이데거. 같은 곳.
35) 하이데거, 같은 곳.

실재성은 제기될 필요가 없는 문제라고 주장한다. 따라서 관념론에서 생겨난 주관의 공간적이고 경험적 현존에 대한 증명의 필요성 – 곧 외부 사물의 실재성의 증명– 은 잘못된 문제 설정이라고 비판한다. 그러나 칸트의 선험적 통각은 이미 세계-내-존재로서의 주관을 포함할 수 있는 가능성을 갖고 있지는 않은가? 칸트는 단순히 변화하는 존재자와 지속하는 존재자가 두 눈 앞에 함께 있음을 말하는 것이 아니라 나는 세계를 벗어나서 사유되거나 존재할 수 없으며, 세계 역시 나를 벗어나서 사유되거나 존재할 수 없음을 보이고자 하는 것이다. 다시 말해 칸트에게 자아의식은 타자의식을 통해서 가능하며, 타자를 타자로 인식하게 하는 것은 자아의식이 된다. 또한 형식이나 내용이 함께 할 때, 질료를 계기로 형식은 그 작동을 시작한다.

칸트의 인식론은 지금까지 충분히 형이상학적으로 해석되어 왔다. 이제 우리는 그 이면의 자아와 타자, 자아와 세계와의 만남이라는 관계성, 관계성으로 인해 성립되고 보증되는 자아와 세계라는 측면을 고려할 시대에 서 있다.

> 따라서 『순수이성비판』의 코페르니쿠스적 전회는 인간 중심적인 세계관으로 되돌아가는 것이 아니라, 오히려 세계에 대한 소박한 인간중심적인 관점을 해체하기 위한 진일보로 볼 수 있는 것이다. 코페르니쿠스가 더 이상 주도적인 위치는 아니지만 인간을 신이 창조한 하나의 실재 세계 속으로 옮겨 놓았다고 할 때, 칸트는 이제 그 인간을 이 세계로부터 완전히 끌어내어 단순한 현상 세계의 중심에다가 세워 놓은 것이다.[36]

36) 요세프 슈페크, 21-22쪽.

참고문헌

칸트, Kritik der reinen Vernunft, FELIX MEINER, 1956.

칸트, Critique of pure reason, translated and edited by Paul Guyer, Allen W. Wood, Cambridege University Press, 1997.

칸트, Prolegomena to any future metaphysics, translated by Lewis White Beck, Presentice-Hall, INC., 1997.

카울바하, 『칸트: 비판철학의 형성과정과 체계』, 백종현 역, 서광사, 1992.

최인숙, 「칸트와 데카르트에서 정신과 물질의 관계-인식론적 관점에서」, 『칸트연구 제16집』, 한국칸트학회, 2005.

,「칸트의 이론철학에서 대상 개념에 관한 연구」, 『철학연구 51집』, 철학연구회, 2000.

『순수이성비판』의 초판과 재판에서의 영혼론의 오류 추리에 대하여」, 『칸트연구 제1집』, 한국칸트학회, 1995.

하이데거, 『존재와 시간』, 이기상 역, 까치, 1993.

김재호, 「칸트의 "관념론 논박"과 "초월적 관념론"」, 『칸트연구 제16집』, 한국칸트학회, 2003.

김정주, 『칸트의 인식론』, 철학과 현실사, 2001.

요세크 슈페크, 『독일근대철학』, 원승룡 역, 서광사, 1988.

F. 코플스톤, 『영국 경험론: 홉즈에서 흄까지』 , 이재영 역, 서광사, 1991

Abstract

The understanding of the transcendental Idealism and empirical Realism in Kant's Knowledge Theory

Heo, Eu-Sun

Kant asserts that human knowledge consists of his own intuition. It is so called the Copernican revolution. But Kant's theory has a difficult problem like Descartes or Berkeley has. It is an existence of things outside me and my self-consciousness. So Kant proves that they really exist as far as they are experiential appearance in "Widerspruch des Idealismus", in his own Kritik der reinen Vernunft .

A 'I', subject, self-consciousness is a experiential condition through the time for Kant. It works as cognitive subject and objective representation at the same time. It is possible only that internal sense has an external sense as a premise. A self-consciousness can be in that condition, time and space. It always accompanies an existing particular body in the real(sensible) world.

Just by a subject's work, an appearance and a knowledge are possible. Therefore Kant' theory is transcendental Idealism and experiential Realism at the same time. In the theory, my own cognition becomes the world's.

【Key Words】Refutation of Idealism, transcendental Idealism, experiential Realism, self-consciousness, time, space, outer sense, Copernican revolution, real existence of appearance

* 논문접수일: 2007. 7. 9. 논문심사일: 2007. 7. 19. 게재확정일: 2007. 7. 20.

‘나는 생각한다’를 중심으로 한 데카르트와 칸트의 이원론적 관점의 차이에 관한 고찰

한 병 준*

【요약문】 데카르트가 ‘나는 생각한다’라는 것이 명석 판명한 개념이라고 했을 때, 이러한 명석 판명한 개념은 확실히 존재할 것이라는 믿음에 기인한다. 이러한 믿음은 칸트가 사유의 선험적 주관인 X라고 부른 바로 그것이다. 즉 칸트 스스로도 주관 그 자체나 대상 그 자체를 인식하거나 실재적인 추론을 통해 알 수는 없지만 존재한다는 것을 믿었기 때문에, 데카르트와 칸트는 결국 유사한 형식 속에 있다고 볼 수 있다. 이러한 유사한 형식에 있는 이유는 그 두 사람이 이원론에 기반하고 있기 때문이다.
따라서 이 논문에서는 칸트와 데카르트의 이원론에 대한 차이점과 유사성을 고찰해보고 소위 근대철학이 거대한 데카르트적 체계 안에 있다는 것을 밝히고자 한다. 이러한 작업은 단지 낡은 체계에 불과하다고 판단되었던 데카르트의 철학이 근대철학과 현대철학에 어떤 영향을 주는지에 대한 철학사적인 작은 해명이 될 것이다.

【주제어】 이원론, 물질, 정신, 내적 감각, 외적 감각, 상상력, 오성

1. 서론

근대적 주관이 데카르트적 이원론을 벗어날 수 있을까? 즉 ‘나’와 대상의 관계를 완전히 봉합할 수 있는 주관이 가능할까? 우연이든 필

* 동국대학교 박사과정.

연이든 데카르트의 철학은 아직까지 이런 문제를 우리에게 던져주고 있다. 비록 데카르트는 인간의 모든 감각적 자료를 의심하면서 "나는 생각한다"는 명석 판명한 개념에 이르렀지만, 그가 전적으로 '나' 이외의 외부 대상을 부정한 것은 아니다. 그러나 이 둘을 동시에 인정할 수 있는 방법은 여전히 모호하다.

칸트는 이러한 데카르트의 입장에 대한 강력한 비판자이다. 즉 '생각하는 존재'라는 것으로 '나'에 대한 명확한 규정은 불가능하다는 것이다. 칸트의 견해에 따르면 '나'에 대한 규정은 항상 외부 대상과 연관될 때에만 가능하다. 따라서 "내가 생각한다"는 것은 우리의 인식 한계 내에서 그 자체로 파악할 수 있는 것이 아니라 항상 경험과 연관되어야 가능한 것이다.

그러나 칸트 역시 외부 대상과 '나' 사이의 관계에 대한 근본적인 파악에 실패한 것처럼 보이는데, 왜냐하면 칸트의 입장에서 '나'와 연결될 대상 자체에 대한 인식이 불가능하고 그에 따라 '나'의 존재도 제한적으로만 인식할 수 있기 때문이다. 이러한 제한에 의해 칸트의 이원론은 현상과 본체 사이의 간극을 좁히지 못하고 분리시킨 채 내버려 두었다.

물론 데카르트와 칸트 둘 다 대상 그 자체가 무엇이고 '나'란 어떤 존재인지가 중요한 것이 아니다. 그 둘에게 중요한 것은 인식 과정, 혹은 인식 방법이다. 그러나 '나'라는 존재가 외부 대상을 인식하는 과정 또한 그 자체로 받아들여지는 것은 아니기 때문에 과정 자체에 대한 고찰이 필요하다는 것은 필연적이다. 그러나 이 둘의 철학적 입장은 정신과 외부 대상에 관한 입장에 한하여 묘한 유사함을 형성하고 있다. 그것은 단순한 대상과 '나'의 관계를 규정하는 것에서 드러나는 것이 아니라, 인식 방법의 탐구 과정에서 드러난다. 그러므로 데카르트와 칸트가 어떻게 인간의 인식이 구성되는지에 대한 과정의 서술을 살펴보는 것은 중요할 것이다.

따라서 본 논문은 데카르트와 칸트의 인식과정을 탐구하고 그 둘의 유사함을 살펴볼 것이다. 이러한 관찰의 과정은 데카르트로 부터 시작해서 칸트에서 치밀하게 정립되는 소위 근대적 주체에 관한 고찰 과

정이 될 수 있으며, 인식 과정의 필연적인 맹점을 지적할 수 있는 계기가 될 것이다. 이를 위해 나는 다음과 같은 과정을 설정한다.

첫 번째, 데카르트의 정신-실체와 본격적이진 않지만 물질-실체에 대한 설명을 시도한다. 이 과정에서 데카르트가 정신과 물질의 이원론을 어떻게 파악하는지 알아볼 것이다. 두 번째로 칸트의 데카르트 비판을 고찰해볼 것이다. 이 과정에서 칸트의 범주에 따른 비판이 데카르트에 대한 비판으로 얼마나 타당한 것인지 살펴볼 것이다. 그리고 마지막으로 데카르트에 대한 칸트의 비판이 어떤 한계를 가졌으며, 어떤 점에서 유사한지를 살펴볼 것이다. 여기에서 고찰되는 것은 칸트와 데카르트의 개념적 유사성이 아닌 구조적 유사성에 국한시킬 것이다. 왜냐하면 개념적 유사성을 파악한다면, 여러 가지 문제가 있을 수 있기 때문인데, 그 문제는 그 두 사람이 사용하는 개념이 서로 상이할 수 있으며, 두 사람의 시대적 상이함이 문제가 될 수 있기 때문이다. 이는 불공정함을 낳는 문제가 될 수 있기 때문에 구조적 유사성에 국한시킨다.

2. 본론

칸트는 '나는 생각한다'가 이성적 심리학의 유일한 주제라고 말한다.[1] 또한 칸트가 생각하기에 이성적 심리학은 경험이 완전히 배제되어야 성립 가능한 심리학이다. 즉 아주 사소한 경험이라도 개입하면, 그것은 이미 경험적 심리학이지 이성적 심리학이 아니다. 따라서 이성적 심리학은 칸트의 의미 안에서는 어떠한 경험적 대상도 포함되어서는 안 된다.

데카르트의 철학에서 '나는 생각한다'라는 주제는 모든 것(감각 대상에서 수학적 명증성까지)을 의심하더라도 유일하게 확실한 최초의 근거가 된다. 모든 것이 의심될 수 있지만, 그래도 존재할 수 있다고 간주되는 것은 "생각하는 어떤 것이 생각하고 있을 때 존재하지 않는

1) Kritik der reinen Vernunft(이하 KrV). A343/B401.

다고 믿는 것은 모순이기 때문이다."[2] 이러한 모순을 해결할 수 있는 유일한 근거는 오직 생각한다는 것에 기반 한다. 그러나 '생각한다'는 것은 '나'의 존재를 확실하게 하긴 하지만, 결국 '나' 자체를 이해할 수는 없다. 즉 데카르트의 유일한 철학적 원리인 '나는 생각한다'는 '나' 자체를 이해할 수 있는 것이 아니며, 특수한 이름을 가질 수 없는 것이다. 그리고 그 개념은 "경험적인 것에서 독립하여 순수하다 하더라도, 우리의 표상능력의 본성에 의해서 두 종류의 대상을 구별하는 데에 쓰인다."[3] 그 둘 중 하나는 '생각하는 자로서의 내감의 대상'이고, 나머지 하나는 '외감의 대상'이다. 전자는 영혼이라고 하고, 후자는 신체라고 한다. 분명 데카르트적인 생각하는 '나'는 신체에 대해서는 아무 말도 할 수 없는 것이다. 왜냐하면 생각하는 '나'는 '나' 외부의 어떤 지각도 포함하지 않으며, 전적으로 '내가 생각한다'는 그 자체로서만 확실성을 얻는 것이기 때문이다.

이런 이유 때문에 칸트는 만약 데카르트의 근본적 원리가 아주 사소한 경험적 요소라도 포함한다면, 성립되지 않는다고 말한다. 즉 데카르트의 방법적 회의를 통해 얻어진 존재의 유일한 확실성은 자신이 의심했던 모든 것을 배제해야 가능한 어떤 것이다. 그렇다면 데카르트의 '나는 생각한다'는 명제는 칸트의 의미대로 그 이외의 경험적인 모든 것을 배제해야 가능한 어떤 것인가? 그러나 칸트도 또한 이러한 데카르트적 이원론에 대해 근거한 것은 아닌가? 즉 칸트가 데카르트적 방법 자체에 대해 비판한 것이 아니라, 오히려 그 방법의 소극적 판본을 제시한 것은 아닌가? 이를 알아보기 위해서 우선 데카르트의 '나는 생각한다'를 분석할 필요가 있을 것이다.

1) 데카르트의 '나는 생각한다'에 대한 분석

데카르트는 '조금이라도 의심할 수 있다고 생각되는 모든 것'을 확

---

2) 데카르트, 원석영 역, 『철학의 원리』, 아카넷(2002), 12쪽.
3) KrV. A342/B400.

실한 어떤 것이 있는지를 파악하기 위해 모두 버리고자 했다. 그래서 감각 대상, 기하학 및 수학에서 어떤 것이 의심되는지를 생각하고, 그것들이 주관의 신념 안에서 어떻게 의심될 수 있는지 논증한다.

데카르트는 감각 대상 그 자체가 인간을 자극해서 생각을 이끌어낸다고 생각하지 않은 듯하다. 오히려 그와는 반대로 정신 그 자체가 감각하는 것을 의식하기 때문에 감각 대상이 인간의 정신 안에 포착되는 것이다. 그래서 "만일 내가 '나는 본다'나 '나는 산보를 한다'를 가지고 감각 그 자체를, 즉 보거나 산보하는 것에 대한 의식을 의미한다면, 결론은 전적으로 확실하다"[4]고 데카르트는 말한다. 데카르트는 이 결론의 확실함이 '나는 본다'와 '나는 산보한다'를 단지 보거나 산보한다고 느끼거나 생각하는 정신과 관련하는 것이기 때문이라고 생각하기 때문에 확실하다고 생각하는 것이다. 이렇게 생각한다면 데카르트에게 있어서 감각 대상은 정신에 선행하지 않는다. 다만 정신이 그것을 파악할 뿐이다.

그러나 데카르트는 '봄'이나 '산보함'이라는 것에 대한 언어적 정의를 고려하지 않는데, 왜냐하면 언어적 정의를 고려하면 '가장 단순하고 자명한 것들을 오히려 더 불분명하게 만들기'[5] 때문이다. 데카르트가 감각 그 자체의 확실함만이 확실하다고 생각한다고 할 때, 그는 감각 그 자체가 이미 의식 안에 있음을 고려한 것이다. 그러나 이러한 감각 그 자체의 확실함은 일상적으로 의식에만 근거하는 것이 아니다. '나는 생각한다'라는 것이 생각함 그 자체의 확실함에 근거하는 것이 아닌 것처럼 말이다. 이런 방식의 행위에는 어떤 대상이 있어야 한다. 만약 보거나 생각하는 행위에 대상이 없다면, 그 행위는 공허한 것이 된다. 그러나 데카르트가 '나는 생각한다'라고 말할 때는 정신 자체의 능력을 그 자체로 믿는 것처럼 보인다. 그래서 실로 정신이 그 자체로 의식할 수 있다는 것은 데카르트에게 명백한 신념이 되는 것처럼 보인다. 그러나 어떻게 정신 그 자체로 자신이 의식한다는 것을 알 수

4) 데카르트, 원석영 역, 『철학의 원리』, 아카넷(2002), 14쪽.
5) 같은 책, 14쪽.

있는가. 여전히 어떤 대상이 있어야 자신이 의식한다는 것을 알 수 있지 않을까. 데카르트는 이러한 문제에 대해 다음과 같이 말한다.

> 나는 땅을 만지거나 보기 때문에 땅이 존재한다고 판단하는데, 바로 이로부터 나는 나의 정신이 존재한다고 훨씬 더 확실하게 판단해야 한다. 왜냐하면 땅이 존재하지 않는데도 불구하고 내가 땅을 만진다고 판단하는 일이 일어날 수는 있지만, 그때 내가 그렇게 판단을 한다는 사실이 일어나지 않을 수는 없으며 또 그런 판단을 하는 나의 정신이 무일 수는 없기 때문이다.[6]

즉 데카르트는 인간의 정신이 의식할 때 대상을 완전히 배제한 채 그것이 가능하다고 말하는 것이 아니라, 오히려 대상의 존재여부에 대해 정신이 착각을 할 때도 그것 또한 의식하는 것이라고 말하는 것이다. 다른 말로 하자면 정신은 항상 어떤 대상을 생각할 수 있지만, 그 대상을 잘못 판단할 가능성이 있다. 그러나 정신이 판단하는 사실 그 자체가 변하는 것은 아니다. 따라서 데카르트의 관점에서 감각 그 자체의 확실함은 '정신 그 자체'라기보다는 '정신의 행위'에 대한 확실함이라고 보는 것이 더 타당할 것이다. 그렇다면 데카르트의 '나는 생각한다'는 '생각함' 자체에 대해서가 아니라, 생각에 의한 판단하는 행위에 중점을 두는 것이 된다.

그러나 데카르트의 이러한 판단 행위에 대한 고찰은 마치 경험적인 어떤 것을 배제하고서도 판단이 가능하다는 것을 의미할 수 있다. 이런 경우 그 판단의 내용이 부재한 경우에도 판단의 형식은 스스로 행위 할 수 있다. 그렇다면 여기에서 이전의 문제, 즉 데카르트의 '나는 생각한다'라는 명제는 그 이외의 모든 경험적 대상을 배제해야 가능하다고 하는 것에 대한 문제를 고찰해볼 필요가 있을 것이다. 이 문제를 보다 정확하게 말하자면, 실체 그 자체가 어떠한 내용(혹은 대상)도 없이 활동할 수 있는가를 고찰할 필요가 있다는 것이다.

우선 데카르트는 감각 그 자체가 인간의 의식이라는 것을 인정하지

---

6) 같은 책, 15~16쪽.

만, 감각 자료들은 불확실한 것이라고 생각한다. 이러한 데카르트의 고찰은 감각 자료 그 자체만으로는 인식이 성립하지 않음을 의미한다. 이와 함께 감각하는 것은 외부 대상이 아니라 인간의 의식임을 의미하는 것이다. 그러나 감각 자료와 감각하는 것 사이에 어떤 매개도 없다. 즉 감각 자료가 인간 의식에 포착되기 위해서는 어떤 매개가 필요하다. 그 매개는 인간의 의식이라는 말로 설명하기에는 모호하다. 그리고 대상과 관계없이 의식이 활동한다고 가정할 경우 그 활동의 근거가 필요하다는 것은 당연한 것이다. 데카르트는 정신과 외부대상의 관계를 제거하기 위해 인간의 정신을 실체로 규정한다. 즉 인간의 정신은 독자적인 성질을 갖고 있기 때문에 그 성질이 속해 있는 것, 즉 실체가 필연적으로 발견된다.[7] 따라서 정신이 실체라고 말할 수 있기 위해서는 성질을 발견해야하며, 정신 그 자체를 알 수 있는 것은 아니다. 데카르트는 인간의 정신이 무가 아닌 존재로서 확신하는 것이 정신의 성질에 의한 것임을 강조한다. 그렇다면 정신의 성질은 어떻게 말할 수 있는가. 이것을 말하기 위해서 우선 데카르트가 어떻게 성질을 규정하는지 살펴봐야 할 것이다.

> 실체가 속성들이나 성질들에 의해 자극되거나 변화되는 점을 고려할 때, 나는 그것들을 양태(modi)라고 부른다. 그런 변화에 의해 그 실체가 어떤 종류의 것이라고 불릴 수 있다는 점을 고려할 때, 나는 그것들을 성질(qualitates)이라고 부른다. 끝으로 더 일반적으로, 단지 그 성질들이 실체에 내재해 있다는 점만을 고려할 때, 나는 그것을 속성(attributa)이라고 부른다.[8]

데카르트에게 있어서 실체는 임의의 속성에 의해 인식된다. 그리고 속성은 실체의 내재된 성질이다. 그러나 실체는 각각 고유한 성질을 갖고 있다. 이것이 "실체의 본성과 본질을 이루며 다른 모든 성질들은 그것에 연관되어 있다."[9] 그렇다면 데카르트의 실체 개념은 개별적

---

7) 같은 책, 15쪽 참조.
8) 같은 책, 46쪽.

실체를 다루는 것으로 인식될 수 있다. 왜냐하면 각각의 고유한 성질을 인정하는 것은 각각의 실체가 존재한다는 것을 말하는 것이기 때문이다. 이러한 추측이 사실이라면, 정신은 각각의 개별적인 정신이다. 이렇게 되면, 데카르트에게 있어서 정신이란 개별적 인간들의 사유 양태의 다양성과 차이에 의해 어떤 공통점도 있을 수 없다. 그러나 개별적 인간의 정신이 공통점을 갖고 있어야 정신을 하나의 실체로 인식할 수 있게 된다. 그래서 데카르트는 정신 그 자체를 실체로 보았기 때문에, 그 성질은 개별적 인간의 정신과는 상관없이 공통점을 갖게 된다. 그러나 실체에 대한 이러한 관점 역시 문제점을 갖게 된다. 왜냐하면 정신의 성질은 항상 우연적이고 다양한 반면, 여전히 정신은 존재하기 때문이다. 그렇다면 정신이라는 단일한 실체를 온전히 인식할 수 있는 것은 성질을 통해 인식하는 것으로는 불가능하다. 즉 정신 그 자체를 그 자체로서 인식하지 않으면, 정신이 무엇인지 알 수 없다. 데카르트는 이러한 성질의 다양성에도 불구하고 성질에 의해 정신에 대한 명석 판명한 '개념', 혹은 '관념'을 가질 수 있다고 말한다. 그렇다면 어떻게 실체에 대한 명석 판명한 '개념'을 갖는가.

앞에서도 언급된 것처럼, 데카르트는 "무로부터는 어떤 것도 나올 수 없다"는 것을 강조한다. 즉 "무로부터는 무가 나온다."[10] 이것은 데카르트에게는 공통개념 혹은 공리가 된다. 이 일종의 동어반복적인 공리를 인간의 정신에 대입시키면(데카르트의 입장 안에서는 사고 혹은 생각하는 것은 생각하는 존재가 전제되어야 가능하기 때문에 인간의 정신을 존재에 편입시키는 것은 충분히 가능하다) 다음과 같은 명제도 가능하다. "사고하지 않은 것은 사고하지 않는 동안 존재할 수 없다." 혹은 "사고하는 것은 사고하는 동안 존재하지 않을 수 없다." 이런 공리가 모든 인간에게 명석 판명하게 지각되지 않는 이유는 오로지 "모든 사람들이 그것들을 똑같이 지각하는 것은 아니기 때문"[11]이다. 따라서 데카르트가 명석 판명한 '개념'을 얻는 다는 것, 즉 명석

9) 같은 책, 44쪽.
10) 같은 책, 41쪽.
11) 같은 책, 42쪽.

판명한 지각을 할 수 있다는 것은 그 지각의 내용으로 문제시하지 않았다는 것을 알 수 있다. 그렇다면 실체란 그것의 성질에 의해 인식할 수 있는 것이지만, 반면 그 실체에 대한 내용이 아닌 단지 형식에 의해서만 그것을 인식할 수 있는 것이 된다. 또한 이 명석 판명한 '개념'으로부터 확실해진 '정신', 보다 정확하게 말하자면 '나는 생각한다'라는 것은 내용이 배제된 단순한 형식일 수밖에 없다. 이렇게 된다면 데카르트에게서 정신이란 외부 대상, 혹은 감각 자료가 없다고 하더라도 형식만으로도 존재할 수 있는 실체가 된다.

덧붙여서 데카르트는 외부 물질을 또 하나의 실체로 인식한다(연장). 외부 물질 또한 정신과 마찬가지로 길이, 너비, 깊이 등 자신의 속성을 갖는다. 그러나 인간의 정신이 스스로 속성을 갖는 외부 물질을 어떻게 감각할 수 있는가는 데카르트의 철학 안에서 난제로 대두될 수밖에 없다. 왜냐하면 단지 형식일 뿐이면서 그 자체로 독자적인 실체인 인간의 정신이 또 다른 실체인 연장을 어떻게 자신의 내용으로 포착될 수 있는지에 대해서는 어떤 방법도 없을 것처럼 보이기 때문이다. 그러나 각각 나름의 속성을 가진 연장과 정신이라는 실체가 서로 연관을 가질 것이란 확증은 그 어느 것으로도 구성해낼 수 없는 것처럼 보인다. 그리고 연장은 그 자체로 물질의 형식이 될 수밖에 없다. 그렇다면 정신과 물질로 구분하는 데카르트의 이원론은 그것을 통일할 수 있는 지점을 찾을 수 없다. 이 통일의 지점은 우리가 외부 사물을 포착하는 바로 그 지점이다. 우리가 우리의 정신으로 외부 물질을 인식하기 위해서는 정신과 연장 사이의 어떤 매개가 있어야 한다. 그러나 외부 물질이 연장이라는 실체에 의한 단순한 형식이라면, 우리는 어떠한 외부 물질의 실재성도 인식할 수 없다.

만약 이러한 과정이 데카르트의 논증에 대한 필연적인 결론이라면, 데카르트가 말하는 정신이란 것은 일종의 공허한 형식일 수밖에 없으며, 우리는 형식 그 자체를 아무런 내용 없이 인식할 수 있다는 이상한 결론이 될 것이다. 칸트는 데카르트가 '나는 생각한다'라는 명제에 대해 이런 이상한 결론에 봉착할 수밖에 없다고 비판한다. 칸트는 데카르트가 이러한 이상한 결론에 봉착한 것을 두고 이성의 월권에 의

한 어쩔 수 없는 결과라고 말한다.

2) 칸트의 데카르트 비판

칸트는 데카르트의 철학에 대한 주된 비판은 인간은 본질적으로 비물질적인 정신이라는 데카르트의 입장에 있다. 데카르트가 확실한 인식적 토대를 찾기 위해 모든 것을 의심하면서, 가장 확실한 것으로 받아들인 것은 '나는 생각한다'이다. 이 생각한다는 명제를 토대로 정신은 데카르트에게 있어서 실체가 된다. "이러한 실체는 단지 내감의 대상으로서 우리에게 비물질성이라는 개념을 부여하고, 단순한 실체로서 불순함을 부여하지 않으며, 지적 실체로서 그것의 동일성은 인격성을 부여한다."[12] 이러한 데카르트적 관점에 대한 칸트의 비판은 생각하는 존재로서의 나를 전제로 한 실체의 네 가지 범주에서 시작한다.[13]

칸트는 우선 데카르트의 설명에 대해 주요하게 세 가지 방식으로 비판한다. 첫째로 칸트는 데카르트의 정신이 경험 가능한 대상이 아니라는 것이다. 인식은 단지 개념뿐 만 아니라, 직관도 필요하다. 즉 인간이 인식하는 데 있어서 인식 자체뿐 만 아니라, 그것에 대한 규정도 필요하다는 것이다. 그 규정은 시간과 공간의 형식 안에 주어진 대상이 우리에게 주어지는 한에서만 가능한 것이다.[14] 칸트는 "단지 생각한다는 사실에 의해 대상을 인식하는 것이 아니라, 주어진 직관을 의식의 통일과 관계하여 규정시킴으로써 대상을 인식한다."[15]고 말한다. 따라서 데카르트가 "나는 생각한다"라는 명제를 토대로 존재를 인식하려했다면, 칸트는 "자신의 직관을 사고의 기능에 관계해서 의식할 때에만 자신을 인식한다"[16]고 설명한다. 통상적으로 우리는 우리자신

---

12) KrV. A345/B403.

13) 같은 책, A344/B402. 이 범주는 다음과 같다. 첫째, 정신은 실체이다. 둘째, 정신의 성질은 단순하다. 셋째, 정신이 존재하는 상이한 시간 속에서 수적으로 동일하다. 즉 단일하다. 넷째, 공간 안에서 가능한 대상들과 관계한다.

14) 같은 책, A19/B33 참조.

15) 같은 책, B406.

16) 같은 책, B406.

을 단일한 실체로 인식하지만, "그와 같은 사물에 일치하는 어떠한 직관도 없다."[17] '나는 생각한다'라고 말할 때, '나'는 '생각한다'라는 것을 인식할 수 있기 위해서는 어떤 식으로든 규정되지 않으면 안 된다. 그래서 모든 판단에 있어서 '나'는 모든 판단을 구성하는 관계 안에서 규정하는 입장일 수밖에 없다. 그래서 '나는 생각한다'라는 명제는 "나는 생각한다고 할 때의 자아가 항상 주어로 타당하고, 사고 작용에 귀속될 수 없는 어떤 것이어야 한다."[18] 그러나 데카르트의 '나는 생각한다'라는 명제가 만약 개념뿐 만 아니라, 직관까지 포함한다면, 여기에서 '나'는 주어로서 기능하는 것이 아니라 생각하는 어떤 것이 되어버린다. 왜냐하면 생각하는 '나'는 그 생각을 규정하는 주어임과 동시에, 그 생각 안에서 규정되어버리는 어떤 것이 될 것이기 때문이다. 그러나 이것은 모순이다. 즉 '나'는 주어임과 동시에 대상이 되어버린다. 즉 정신이 실체가 된다면, 그 실체의 주어인 '나'는 그 실체를 담지하고 있는 주체이면서, 동시에 정신을 통해서만 인식할 수 있는 대상일 뿐이다. 그리고 여기에서 '나' 자체는 아무런 내용도 포함하지 않음을 알 수 있을 것이다. 왜냐하면 '생각함'을 통해서만 의식될 수 있는 존재이기 때문에, 그 자체로 '모든 개념들에 수반하는 단순한 의식'[19]이기 때문이다. 따라서 '나'는 그것이 주어의 자리에 있을 때, 즉 '생각하는 나'라는 것으로 이해될 때에는 다음과 같은 문제가 생긴다.

> 생각하는 나, 혹은 그, 혹은 그것(사물)을 통해서는 사유의 선험적 주관인 X이외에는 어떤 것도 표상되지 않는다. 그런데 선험적 주관은 그것의 술어인 사유에 의해서만 인식되고, 이런 사유에 대해 우리는 추상적으로 그것에 관해 최소한의 개념조차도 가질 수 없다. 그러므로 우리는 선험적 주관 때문에 항구적인 원환 안에서 맴돌 것인데, 왜냐하면 우리는 항상 이미 '나'에 대한 어떤 판단을 위해

17) T. E. Wilkerson, *Kant's Critique of pure Reason*, Thoemmes Press(1998), 106쪽.
18) KrV. B407.
19) 같은 책, A346/B404.

서 우리 스스로 매 시기마다 '나'라는 표상을 이용해야하기 때문이다.[20]

이 알 수 없는 주관에 대해 어떤 내용도 첨가시키지 않는다면, 데카르트가 최초에 생각한 비물질적 자아는 단순히 형식적인 주어일 뿐이다. 그러나 분명히 데카르트는 '나'에 대해 실체라고 하면서 그 실재성을 인정하려 한다. 물론 '나'는 모든 사유 안에 있다. 그러나 " '나'를 직관의 다른 대상으로부터 구분할 이러한 표상에 최소한의 직관도 없다."[21] 즉 '나'라는 표상은 사고할 때마다 나타난다고 지각은 할 수 있으나, 언제나 존속하는 직관이라는 것, 즉 모든 사고의 내용이 변한다는 것은 인지할 수 없다. 따라서 만약 정신이 모든 표상을 사고하도록 하는 유일한 것이 되고, 선험적 주관으로서 '나'에 관한 모든 지각이 정신 안에서 발견된다면, 우리는 이런 주관에 대한 실체를 알 수 있는 방법이 없을 것이다.

데카르트에 대한 두 번째 비판은 우리가 데카르트적 정신-실체라는 개념이 감각을 만든다고 인정할 지라도, 그것이 무슨 작업을 할 수 있을지를 알기란 어렵다는 것이다. 예를 들어 정신 실체가 어떤 기준의 인격적 동일성을 산출할 수 있는 방법을 알기란 어려운 것처럼 말이다. 데카르트는 각각의 인간이 하나의 정신으로 이루어져있다고 말하지 않았다. 그래서 데카르트적 정신-실체는 몇 개인지 알 수 없다. 이것을 알 수 있는 것은 단지 수많은 경험을 통해서이다. 데카르트는 인간의 정신은 그것의 속성으로만 인식할 수 있다고 말했는데, 이 속성을 구성하는 것은 수많은 양태에 의해서이지 실체 그 자체에 의해서는 아니다. 그렇다면 경험만큼이나 많은 정신들이 있을 수 있을 것이다. 칸트는 데카르트의 이런 정신-실체의 모호함을 뉴턴의 물질적 힘의 전도에 대한 유비를 통해 비판한다.

직선 안에서 다른 공과 부딪히는 탄력적인 공은 자신의 전체 운동,

---

20) 같은 책, A346/B404.
21) 같은 책, A350.

> 즉 자신의 전체 상태를 다른 공에 전달한다(우리가 오직 공간 안에서의 그 공들의 위치만 보자면 말이다). 그런데. 이와 같은 물체처럼, 표상들이 그것들의 의식과 함께 한 실체에서 다른 실체로 이동하는 실체들을 가정한다면, 이러한 실체들의 전체 계열이 사유될 수 있는데, 그 실체의 계열들 중 첫 번째 실체는 자신의 상태를 자신의 의식과 함께 두 번째 실체에 전달할 것이고, 두 번째 실체는 자신의 상태를 이전의 실체의 의식과 함께 세 번째 실체에 전달할 것이다. 그리고 이 세 번째 실체도 또한 이전 실체들의 상태들을 그것들의 의식과 자신의 의식과 함께 다음 실체에 보낸다. 따라서 마지막 실체는 모든 이전의 변경된 실체들의 모든 상태를 자신의 상태로 인식할 것이다. 왜냐하면 이러한 상태들은 그 상태들의 의식과 함께 마지막 실체에 옮겨질 것이기 때문이다. 그리고 이것에도 불구하고 그 마지막 실체는 이 모든 상태들 안에서 바로 그 동일한 인격인 것은 아니다.[22]

만약 동일한 인격이란 것이 동일한 실체를 의미한다면, 우리는 경험만큼이나 많은 인격들이 있어야 한다는 것을 인정할 수밖에 없고, 그 다양한 인격들을 철학적으로 규정할 수 있는 방법은 없어진다. 그러나 수없이 다양한 것이 규정될 수 없음에도 그 다양함을 인정한다면, 실체는 본성이 수많은 것들의 합성이 될 것이다. 그렇다면 "모든 합성된 실체는 합성의 작용 혹은 그 실체 안에 그와 같은 합성으로 내재해 있는 것의 작용이다."[23] 이러한 작용은 다수의 실체들에 분배되는데, 데카르트는 이러한 다수의 실체들이 신의 조력(concursus)에 의해서 존재한다고 말한다.[24] 이런 이유로 데카르트는 정신이나 물질이라는 실체가 다수의 실체라는 것을 인정하는 것처럼 보인다. 그러나 만약 다수의 생각하는 존재가 개별적으로 존재한다고 할지라도, 그것들의 표상이 합성되어서 다시 신과 같은 절대적인 실체가 될 수는 없을 것이다. 왜냐하면 신과 같은 절대적인 실체는 개별적인 개체들의 합성에

---

22) 같은 책, A363~364.
23) 같은 책, A351.
24) 데카르트, 원석영 역, 『철학의 원리』, 아카넷(2002), 43쪽 참조.

의해 구성되는 것이 아니기 때문이다. 칸트가 물질적 힘의 전도를 통해 이야기하고자 했던 것이 바로 이것인데, 각각의 물질이 작용과 반작용에 의해 각각의 상태를 전도시키지만, 결국 그 각각의 물질들이 모두 동일한 것은 아니라는 것을 말하는 것이다. 따라서 그 절대적인 실체도 다른 실체와 마찬가지로 "다수의 집합이 아닌 오직 하나의 실체 안에서만 가능하고, 절대적으로 단순하다."[25] 이렇게 되면 합성된 실체라는 것은 경험의 수만큼이나 많은 다양한 실체들을 인정하는 것처럼 개별적인 실체를 하나 더 만들어내는 것밖에 안 된다. 결국 데카르트가 정신-실체에 대해 절대적인 실체, 혹은 인격적 동일성을 전제로 했을 때, 이 절대적인 실체 내지 인격적 동일성은 어떤 규정도 할 수 없으며, 이를 증명할 수 있는 방법도 없다.

또한 정신-실체는 물질적인 것도 아니기 때문에 공간적인 현상으로도 말할 수 없다. 이 지점에서 데카르트의 정신은 칸트의 첫 번째 비판에 다시 직면하게 된다. '나는 생각한다'라는 형식적 명제는 항상 데카르트의 철학적 근본원리이다. 그렇다면 이 형식은 모든 경험에 관통하는 형식이 되어야 하지만, 그것이 우리에게 인식되기 위해서는 항상 '인식의 주관적 조건'[26]이 되어야 한다. 그러나 '인식의 주관적 조건'은 그 자체로 절대적인 지위를 가질 수 없기 때문에, 혹은 다른 말로 해서 모든 경험을 초월한 지성적 존재가 될 수 없기 때문에, 모든 존재자 일반을 표상할 수 없다. 또한 그 주관적 조건이 모든 존재자 일반의 명석 판명한 '개념'이 될 리도 없다.

물론 '나'라는 것을 통해 주관 일반의 논리적 통일성을 부여해 주는 것은 사실이다. 그러나 이러한 논리적 통일성이 나의 주관에 대한 실재적 단순성을 부여해 주는 것은 아니다. 왜냐하면 논리적 통일성은 이미 시간과 공간을 초월한 형식이기 때문이다. 그래서 "서로 다른 시간 안에서 나 자신에 대한 의식의 동일성은 단지 나의 사유와 그 사유의 결합에 대한 형식적인 조건일 뿐이지, 나의 주관의 수적인 동일

25) KrV. A352.
26) 같은 책, A354.

성을 증명해주는 것은 아니다."[27] 따라서 인간의 정신에서 발견되는 것은 "항구적인 현상이 아닌, 모든 표상에 수반하고 이것과 결합하는 '나'라는 표상뿐이기 때문"[28]에, 그 자체가 단일한지 다양한지에 대해서는 우리의 인식 한계 내에서 알 수 있는 것은 아니다. 그리고 인격이 존속한다는 것도 이러한 이유 때문에 알 수 없다. 데카르트의 정신-실체는 이러한 이유로 어떤 작업을 하는지에 대한 기준도 제시 할 수 없다.

데카르트에 대한 칸트의 세 번째 비판은 데카르트의 다음과 같은 주장에 근거한다. 데카르트는 비물질적인 정신과 물질적인 물체가 매우 상이한 것이지만, 그 둘은 인과적으로 연관된다는 것 말이다. 예를 들어 우리의 지각은 물리적 세계 안에서 어떤 사건들로 발생한다. 그러나 데카르트는 그 외부의 물체에 대해 의심하는데, 왜냐하면 존재 그 자체를 우리가 지각할 수 없기 때문이다. 데카르트는 물체 또한 정신처럼 그 성질만을 인식할 수 있는 것이다. 그래서 외부 물체는 우리의 지각에 대한 원인이라고 추리만 할 수 있다. 여기에서 중요한 점은 데카르트가 외부 물질의 성질을 우리 내부의 표상에 의해 인식하는 것이 아니라 외부 물질 자체에 이미 갖고 있는 것으로 파악하고 있다는 것이다.

그렇다면 문제는 외부 물질이 정신과 어떻게 상호작용하는 지가 아니라, "우리의 외적 감성의 양상과 내적 감각 안에서의 표상의 결합에 대한 것이다."[29] 이 문제를 통해 우리는 데카르트와 칸트의 이원론의 차이에 보다 가까이 접근할 수 있다. 칸트의 첫 번째와 두 번째 비판을 통해 우리는 데카르트가 확실하다고 생각했던 정신의 개념이 오히려 불명확하고 모순적이라는 것을 알았다. 이 불명확하고 모순적인 정신과 외부 물질의 결합은 인간의 인식 구조에 대한 결정적인 문제를 제공해줄 것이다. 칸트는 정신과 물체의 관계를 보다 명확하게 하기 위해 "우리가 더 이상 현상들을 표상과 같이 우리의 사유하는 주관에

27) 같은 책, A363.
28) 같은 책, A364.
29) 같은 책, A386.

연관하는 것이 아닌, 오히려 현상들이 우리 안에 있는 것과 동일한 성질 안에서처럼 우리 외부의 사물로서 그리고 스스로 지속하는 사물로서의 표상과 연관하고, 스스로를 서로 관계하는 현상들로 보여주는 행위를 연관시키는 외적 현상들을 실체화시키자마자, 우리는 작용의 원인을 우리 안의 작용과 일치하지 않는 우리 외부에서 갖는다"[30]고 말한다. 이것은 외부 물질의 작용원인은 외적 감각에만 관계하지만, 이런 원인에서 발생한 결과는 내적 감각에 관계하기 때문에 원인과 결과는 매우 상이한 것이라는 것을 말하고자 한 것이다. 외부 물질의 변화에 대한 결과는 분명히 공간의 변화이다. 그러나 인간의 내적 감각의 변화는 사유다. 이 내적 감각의 변화는 공간의 변화와는 상이한 것이다. 따라서 외부의 원인에 대한 문제, 즉 외부 물질이 우리에게 작용했다는 것은 인간 내부의 감각과는 별개의 것이 된다.

칸트는 이러한 논증을 통해서 다음과 같은 것을 고찰한다.

> 우리는 다음과 같은 것을 고찰해야 한다. 물체는 우리에게 현존하는 대상 그 자체가 아니라 오히려 대상을 모른다는 것을 아는 자의 현상일 뿐이다. 그리고 운동은 이러한 알려지지 않은 원인의 결과가 아니라, 단지 우리의 감각에 관한 자신의 영향의 현상일 뿐이다. 결과적으로 물체와 운동 중 어느 것도 우리의 외부에 있는 어떤 것이 아니라, 우리 안의 표상들일 뿐이다. 따라서 우리 안의 표상을 일으키는 것은 물질의 운동이 아니라, 운동 그 자체가 단지 표상일 뿐이다.[31]

따라서 칸트는 데카르트에게 있어서 문제였던 정신과 물질의 철저한 분리를 인식하는 주관의 표상으로 고찰함으로써 데카르트 이원론의 한계를 극복하려 하였다. 데카르트가 정신과 물질을 철저하게 분리함으로써 그 둘의 순수성을 명확하게 구분하고 그것을 바탕으로 인식의 구조를 구성하고자 했던 것은 오히려 인간의 인식 한계를 벗어나버린

30) 같은 책, A386.
31) 같은 책, A387.

대상 그 자체의 문제로 귀착해버렸다. 그리고 데카르트는 결과적으로 외부 대상이 어떻게 인간의 정신 안에서 인식될 수 있는지에 대한 문제를 놓쳐버렸다. 칸트는 이 외부 대상의 문제를 모두 인간의 표상능력에 근거를 둠으로써 인간이 어떻게 외부 대상을 인식할 수 있는지 설명했다.

이 세 가지 비판을 관통하고 있는 것은 데카르트적 실체가 단지 형식적이라는 것이다. 그리고 각 실체의 성질이라고 생각했던 정신의 사고 작용과 물질의 운동 및 변화는 인간이 사유 속에서 구성한 표상들에 지나지 않는다는 결과가 나온다. 그러나 여전히 칸트의 논증 안에 남은 문제가 있다. 칸트가 단순한 형식으로서의 실체를 비판하면서 외부 대상의 인식에 대한 근거가 되는 직관이 어떻게 가능한지는 여전히 해결되지 않은 채 남아있다. 즉 대상이 어떻게 우리의 정신을 자극하는지에 대한 문제는 여전히 남아있는 것이다.[32] 칸트는 이 문제에 대해서는 인간의 인식 안에서 해결할 수 없다는 입장을 표명하고 있다. 만약 이 문제가 인식 내에서 영원히 해결될 수 없는 것이라면, 칸트의 이원론은 근본적으로 데카르트의 이원론과 마찬가지의 입장이 될 수밖에 없다. 물론 데카르트의 궁색한 해결책이었던 신의 조력이나, 명석 판명한 개념보다는 치밀하지만, 근본적인 촉발 지점을 찾지 못하는 한에서 칸트의 입장이 정신과 물질의 영원한 분리를 전제로 할 수밖에 없고, 또한 외부 대상에 대한 실재성을 단지 인간의 표상작용으로 귀결시킴으로써 물질과 정신의 인과관계의 이질성으로 귀결하는 것은 인간의 인식구조의 필연적 작용을 설명하기에는 여전히 부조리한 면이 있을 수밖에 없다. 이러한 결과는 데카르트가 두 실체를 구분할 수밖에 없었던 것과 같은 결과를 낳을 것이다. 왜냐하면 데카르트가 인간의 정신 안에서 불확실한 외부대상을 사유하기 위해 가장 명확한 근거로 사유하는 존재를 상정한 것이 오히려 불확실했던 것처럼, 칸트가 인간의 사유 안에서 일어나는 표상의 작용을 설명하기 위해 그 근거가 되었던 시공간의 형식 안에서의 직관을 사용한 것이 어

32) 같은 책, A19/B33 참조.

떤 근거도 말할 수 없다는 것은 동일한 불확실성을 지니기 때문이다. 이 두 사람은 여전히 정신과 물질이 어떻게 서로 작용하는지에 대해 그 근거를 명확하게 제시하지 않았다. 이 때문에 칸트와 데카르트의 이원론은 동일한 한계를 가질 뿐이라는 것을 논할 것인데, 이를 위해서는 데카르트의 이원론이 그 자체로 동일한 지반위에 있다는 것을 설명할 필요가 있을 것이다.

3) 데카르트와 칸트 이원론의 구조적 유사성

데카르트는 외부물질을 감각하는 것이 "우리의 정신과는 다른 것으로부터 오는 것이 확실하다"[33]고 말한다. 즉 우리가 무엇을 감각하게 되는 것은 우리에게 달려있는 것이 아니라 전적으로 우리의 감관을 자극하는 것에 달려있다는 의미이다. 일단 여기에서 칸트와 차이점이 존재하는 것처럼 보인다. 왜냐하면 데카르트가 감각의 근거를 외부물질에 두었다면, 칸트는 인간의 표상능력에 미치는 결과를 '감각'이라고 하기 때문이다.[34] 앞에서도 언급했듯이 표상은 이미 사유하는 주관의 능력이지, 외부물질의 능력은 아니다. 마찬가지로 칸트는 우리의 외부 물체에 대한 표상이 사유 안에 있는 것이라고 말하는 반면, 데카르트는 물체의 본성이 물체 자체에 있는 것이라고 말함으로써 정반대의 성격을 보여주는 것처럼 보인다.

그러나 이러한 차이에도 불구하고 칸트와 데카르트는 근본적으로 동일하다고 주장하고 싶은데, 왜냐하면 데카르트는 칸트와 마찬가지로 물질을 인식을 통해 알기 때문이다. 즉 물질을 내적 감각으로 인식한다는 것은 칸트의 표상방식과 데카르트의 물질의 성질을 인식하는 것이 동일하다. 칸트는 대상이 정신(혹은 심성)을 촉발할 때 직관이 가능하다고 말한다. 이와 비슷하게 데카르트가 제시하는 외부 대상에 대한 지각 방식도 사물의 본성에 의한 주관의 자극이다. 따라서 감각 그

33) 데카르트, 원석영 역, 『철학의 원리』, 아카넷(2002), 67쪽.
34) KrV. A20/B34 참조.

자체만을 놓고 봤을 때, '나'가 외부 대상을 사유하는 방식은 근본적으로 자극을 통해서 이다. 칸트는 데카르트의 인식론에 대해 "아주 사소한 경험적 요소나, 나의 내적 상태에 어떤 개별적인 지각이 조금이라도 인식의 근거에 섞여있으면, 더 이상 정신에 대한 이성적인 학설이 아니라, 경험적인 학설이 될 것이다"[35]라고 말한다. 그러나 하나의 실체인 데카르트적 정신은 그 원리 자체가 인식하는 것이 아니다. 다시 말해 데카르트적 인식은 늘 주관 외부와 결합해 있다. 데카르트는 "사유는 이미 우리가 지각한 것"[36]이라고 말한다. 우리가 이미 지각한 것은 이미 외부 대상에 대한 지각이다.

물론 데카르트는 사유 그 자체가 본성이라고 말한다. 그러나 그 본성이 이미 주어진 형식이라고 생각해본다면, 외부 대상의 자료가 우리에게 주어지는 과정은 칸트와 동일한 과정을 거친다. 데카르트의 인식적 원리 안에서는 정신의 본성 그 자체가 종합을 만든다. 이러한 종합이 비록 거짓일 수는 있지만 여전히 '사유한다'는 '나'의 상태에는 변함이 없다. 즉 외부 대상이 우리를 어떻게 자극하든 간에 여전히 남아있는 형식이 있다는 것으로 이해할 수도 있다는 것이다.

칸트는 이러한 데카르트의 주장에 대해 "사유의 종합에서 통일을 이러한 사유의 주관 안에서 지각된 통일로서 생각하는 가상"[37]이라고 비판한다. 그러나 칸트 또한 직관의 형식, 즉 시간과 공간의 형식이 이미 선험적으로 우리에게 주어져 있다는 것을 인정한다. 그렇다면 칸트가 이러한 직관에 대한 종합을 어떻게 고찰하는지 알아보는 것이 데카르트와의 차이 내지는 유사함을 파악하는데 중요할 것이다. 왜냐하면 칸트가 단지 내적인 감각의 결과일 뿐이라고 여겼던 외부 대상에 대한 표상은 직관들을 종합하는 것을 근본으로 하기 때문이다. 칸트의 직관에 대한 문제는 애매한 부분으로 남아 있으며, 이 애매한 부분은 칸트 스스로도 인정했던 이원론의 난점이다.

사실 칸트에게 직관이란 것은 외부 대상에 의한 수동적인 것인지,

35) 같은 책, A342/B400.
36) 데카르트, 원석영 역, 『철학의 원리』, 아카넷(2002), 13쪽.
37) KrV. A402.

아니면 자발적인 능동적 행위인지 모호하다. 이 모호함은 순전히 '촉발'이라는 칸트의 표현 때문인데, 외부 대상이 주어가 되어 촉발하는지, 아니면 내적 정신의 능동적인 작용에 의해 그 촉발을 일으키는 것인지에 대해서는 의문의 여지가 있다. 그러나 칸트가 감성적 직관을 통해 다양의 종합을 구분하는 것은 전적으로 우리의 사유 작용 내에서의 일이기 때문에, 직관의 모호함을 제외한다면 우리의 사유는 능동적인 활동이라고 부를 수 있을 것이다.

> 공간과 시간은 순수 선험적 직관의 다양을 포함하지만, 그럼에도 불구하고 우리 심성의 수용성의 조건에 속한다. 이 조건 하에서만 심성은 대상의 표상을 수용하고, 따라서 표상들은 항상 이러한 대상의 개념을 촉발시킨다. 우리 사유의 자발성은 이러한 다양이 우선 다양으로부터 만들어진 인식을 위해 어떤 방식 안에서 경험되고, 받아들여져서 결합되는 것을 요구한다. 나는 이러한 행위를 종합이라고 부른다.[38]

다양에 대한 종합의 자발적 행위를 가능하게 하기 위해서는 우선 공간과 시간의 조건이 필요하다. 그러나 이러한 조건이 경험적인지 선험적인지는 중요하지 않다. 다만 이 종합을 통해 개념을 구성하는 것이 우리의 인식 내에서 필요한데, 이러한 종합 일반은 '상상력의 작용'[39]이다. 상상력은 맹목적이지만 불가결한 마음의 기능인데, 그것 없이는 어떤 인식도 가능하지 않다. 그러나 다양의 종합이 아직 인식을 가능하게 하는 것은 아니다. 인식을 가능하게 하는 것은 오성의 작용이기 때문이다. 따라서 종합의 단계는 다음과 같다.

> 첫째로 우리에게 주어져 있어야 하는 것은 순수한 직관의 다양이다. 둘째는 상상력에 의한 이 다양의 종합이다. 그런데 이 다양의 종합은 아직 인식을 부여하지 않는다. 개념들이 이 순수한 종합에

---

38) 같은 책, A77/B102.
39) 같은 책, A78/B103.

> 통일을 부여하고, 이러한 필연적인 종합적 통일이라는 표상에만 개념들은 존재한다. 이러한 개념들이 세 번째로 대상의 인식을 위해 작용하는데, 이 작용은 원래 오성에 의존한다.[40]

여기에서 하나의 문제가 발생한다. 즉 상상력이 종합에 대한 필수적인 요소라면 어떻게 이 상상력에 의해서 개념이 발생할 수 있는가. 다양의 종합이 인식을 부여하지 않은 채, 개념이 종합에 통일을 부여한다는 것과 종합적 통일이라는 표상에만 개념이 존재한다는 것은 모순되는 것처럼 보인다. 칸트는 여기에서 개념 발생에 대한 문제를 은폐하는 것처럼 보이는데, 이것은 그가 순수 종합에 대해 인정했기 때문은 아닌가? 즉 자신이 데카르트에 대해 경험과 정신의 관계에 대해 비판했던 내용에서와 마찬가지로, 그 역시 자신이 인정했던 (경험이 배제된) 순수종합의 문제를 해결하지 못하고, 또한 개념들과 표상의 종합 사이의 관계를 연결하지 못한 채 모호한 태도로 분리해버리는 것은 아닌가? 만약 칸트가 개념들과 표상의 종합 사이의 관계를 규정하지 못하고 분리시켜버렸다면, 자신이 데카르트에게 했던 바로 그 비판이 자신에게 되돌아가는 것은 필연적이다. 왜냐하면 데카르트가 정신과 물질의 이원적 태도에 기반하여 각각을 실체로서 인정하고 서로에 대한 침투불가능함을 이야기 한 것처럼, 칸트 역시 개념과 외부 대상의 자료를 연결시키지 못하면서 순수의 영역과 경험의 영역을 나누어 설명할 수밖에 없는 필연적 이유가 있기 때문이다.

칸트가 종합의 조건이라고 이야기한 상상력과 오성의 간극은 데카르트에게서의 정신과 물질의 간극처럼 봉합할 수 없는 영역이다. 즉 칸트가 대상 그 자체에 대해서 현상을 기반으로 하는 우리의 표상에 의해서만 인식가능하다고 말한 것은, 정신이 물질을 그 속성에 의해서만 파악할 수 있다고 말하는 것과 동일하기 때문이다. 직관을 종합하는 것이 상상력이라면, 그 상상력은 직관의 문제가 모호하게 남아있는 한 외부 물질에 대한 속성을 우리가 인식하는 것일 뿐이라는 혐의를

40) 같은 책, B104.

지울 수 없을 것이다. 따라서 칸트는 데카르트 철학에 대한 비판자라기보다는 세밀한 가공자라는 평가가 더 어울릴지도 모른다. 즉 칸트는 데카르트 철학의 투박함에 대한 보다 정밀한 이원론을 기획했을 따름이지, 데카르트의 근본적인 문제를 해결한 것은 아닐지 모른다.

3. 결론

이상으로 데카르트와 칸트의 철학적 차이와 유사성을 살펴보았다. 물론 이 문제에 대해서는 아직 논쟁거리로 남아있는 것들이 많다. 예를 들어 데카르트의 주관에 대한 문제만 하더라도 그 자체의 모호함에 의해 여러 가지 문제를 내재하고 있으며, 칸트의 종합에 대한 입장 안에서도 상상력에 대한 문제는 여전히 모호한 것으로 남아있다.

그럼에도 불구하고 데카르트가 '나는 생각한다'라는 것이 명석 판명한 개념이라고 했을 때, 이러한 명석 판명한 개념은 확실히 존재할 것이라는 믿음에 기인한다. 이러한 믿음은 칸트가 사유의 선험적 주관인 X라고 부른 바로 그것이지만, 칸트 스스로도 주관 그 자체나 대상 그 자체를 인식하거나 실재적인 추론을 통해 알 수는 없지만 존재한다는 것을 믿었기 때문에 결국 유사한 형식 속에 있는 것일 뿐이다. 이러한 유사한 형식이 있을 수밖에 없는 이유는 그 두 사람이 이원론에 기반하고 있기 때문이다.

그러나 데카르트 이후의 어떤 철학자가 이런 이원론에 기반하지 않을 수 있겠는가. 즉 이원론적인 인식 방법에 대한 부단한 논의는 데카르트 이후 계속적으로 이루어졌다. 칸트도 여기에서 예외일 수 없는 것은 확실하다. 그러나 데카르트가 정신과 물질의 통일을 인간의 영역을 벗어난 초월적 존재에 그 근거를 두었다면, 칸트는 인간의 인식 내에서 표상 작용이 물질과 정신의 현상적 통일을 만든다고 하는 것은 결정적인 차이가 될 수 있다.

이러한 결정적인 차이는 인식의 통일의 방식에 대한 결정적 차이가 될 수도 있다. 그러나 칸트가 데카르트의 소극적 판본인 이유는 바로

이 지점에 있다. 즉 데카르트가 정신과 물질을 두개의 실체로 파악하고 그에 기반하여 이것을 인식하는 방식을 단순한 외부와 내부로 나누어 설명했다면, 칸트는 '나' 안에서 또 다시 세분하여 외부와 내부의 감각을 설명하고 있다. 따라서 데카르트의 원리가 '생각함' 그 자체에 대한 탐구에 그 방법의 근거가 있는 것처럼, 칸트의 원리 또한 아직 인식이 아닌 감각 대상의 표상에 대한 종합이 '나'의 오성범주로 더 소급시켜서 설명하는 것은 아닐까. 즉 데카르트와 칸트는 모두 이원론에 기반한 유사한 형식의 인식 원리를 설명하는 것이지만, 그 차이는 질적으로 완전히 다른 것이 아닌 것은 아닌가.

이러한 이원론이 근대적 주체에 대한 가장 적절한 설명임은 말할 나위 없을 것이다. 신적인 존재에서 벗어나기 위한 주체의 절대화가 오히려 그 존재의 부재로 인해 불안정한 분열의 상태를 지속하고 있는 것은 근대적 주체에 대한 적절한 설명일 수 있기 때문이다. 데카르트의 철학으로부터 지금의 철학에 이르기까지 여전히 남아 있는 인간의 불확실한 존재성은 이러한 이원론의 지속을 필연적으로 보장해주는 것일 수 있다. 그리고 인간 세계가 계속 운동하고 생명력을 지속시키기 위해서는 절대적인 존재의 등장보다는 오히려 불안의 상태에서 떨림을 지속하는 것이 보다 적절한 구조가 될 수 있을 지도 모른다. 따라서 이원론의 한계는 절대적인 세계의 귀결로 해결되는 것이 아니라, 이원론 구조 안에서의 계속적인 탐구에 의해 그 해결책이 있을 것이다. 그래서 칸트는 데카르트에 대한 소극적인 판본을 제시함과 동시에 이원론적 세계관에 대한 보다 발전적인 방향을 제시해 주었다는 것을 간과해서는 안 될 것이다.

참고문헌

I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Hamburg: Verlag von Felix Meiner(1956).

T. E. Wilkerson, *Kant's critique of pure reason*, Virginia: Thoemms Press(1998).

데카르트, 원석영 역, 『철학의 원리』, 서울: 아카넷(2002).

슬라보예 지젝, 이성민 역, 『까다로운 주체』, 서울: 도서출판 b(2005).

Abstract

Consideration on the difference of a dualist point of Descartes and Kant, centering the 'I think'

Han, Byoung-Jun

When Descartes asserted that 'I think' is a clear-distinct notion, the notion is caused by believing that it surely exists. Kant calls the notion the transcendental thought of a subject, and also believes that things-in-themselves exist even though human being does not know a things in themselves. Therefore the fundamental thought of Kant and Descartes is similar. Because this thought is grounded on Dualism.

Therefore, in this treatise, I will consider the similarity and difference of the dualism of Kant and Descartes, and demonstrate that modern philosophy is established on cartesian system. This treatise is to be an philosophical-historical explication about the influence of the cartesian philosophy on modern philosophy.

【Key Words】 dualism, outer matter, mind, inner sense, outer sense, imagination, understanding

* 논문접수일: 2007. 7. 4. 논문심사일: 2007. 7. 19. 게재확정일: 2007. 7. 20.

Talking over the Fence*

From Toleration to Dialogue

Christoph Schwöbel**

【요약문】 이 글은 서로 다른 신념체계나 생활양식, 문화, 혹은 종교들 간의 갈등에 직면하여 자유와 관용을 기초로 상호공존을 위한 근거로서의 공통된 토대를 확보하려는 고전적인 근대적 자유주의 전략의 타당성에 의문을 제기하고, 종교적 갈등과 관련하여 하나의 보편적 토대를 정립하려는 자유주의적 시도가 오히려 자유의 수호라는 허울 뒤에 하나의 기준을 절대화하고 그것을 공존과 화해라는 미명 하에 모든 신념과 사상 체계에 획일적으로 적용함으로써 결국에는 다양성과 차이를 부정하고 자유를 억압하는 역리적인 결과에 이르게 된다는 사실을 적시함으로써 참된 공존과 평화가 차이를 부정하고 하나의 거대담론과 같은 보편적 토대를 확립하는 데서 실현되는 것이 아니라, 참된 관용의 실현을 가능케 하는 각각의 종교적 전통을 긍정하고 그 전통에 충실함으로써 가능해지는 것임을 보여주고자 한다. 종교개혁 이후 유럽과 북미의 역사는 종교적 신념에 근거한 도덕적, 정치적, 문화적 기초로서의 보편적 토대를 확보하려는 일련의 시도로 이해될 수 있지만, 그와 동시에 그러한 제반 시도들 간의 갈등과 대립, 경쟁의 과정이기도 했다. 각자의 종교를 가질 자유와 사회적 통합 및 공존이라는 상반된 요구를 충족시키기 위해 사적 영역과 공적 영역을 분리했던 계몽주의의 시도는 사적 영역이 공적 영역에 미치는 영향이 커져감에 따라 사적 영역이 공적 영역에서 가지는 경쟁력을 확대하려는 상이한 신념 체계들 간의 대립과 각축으로 귀결됐다.

---

* 이 논문은 2007년 4월 5일 동서사상연구소 주최로 열린 학술강연회에서 발표한 글이다.

** 독일 Tübingen 대학교 신학대학 교수.

상호간의 차이에 대한 관용이 보편원리의 쟁탈에 근거한 강자독식의 대립구도로 변질되는 근대 계몽주의의 이러한 역리를 해소하기 위해 필요한 것은, 그리하여 차이의 평화로운 공존을 목적으로 오히려 그 차이를 묵살하고 억압하는 보편적 토대의 확립을 위한 노력이 아니라, 그러한 진정한 관용의 근원이 되는 각 종교의 고유한 전통을 있는 그대로 긍정함으로써 각 종교의 성원들이 자신이 속한 전통으로부터 진정한 관용의 능력을 회복할 수 있게 하는 것이다.
추상적이고 보편적인 이성에 근거하여 하나의 절대적 공통분모를 확립하려는 노력은, 그러한 절대적 공통성이 언제나 구체적 전통과 더불어서만 주어진다는 점에서 불가능한 일이 된다. 따라서 진정한 화해와 평화로운 공존은 차이에서 시작하여 그 차이 안에서 실현되는 자기초월적 관용의 능력으로부터 이루어지는 대화를 통해서만 가능하다는 것, 그것이 이 글을 통해 이야기하려는 바이다.

【주제어】 울타리 너머로 이야기하기, 관용, 대화, 공통 토대, 차이와 다양성, 로버트 프로스트

I. 'Good fences make good neighbours'

It was John Clayton who, on a visit to his house in Lancaster, introduced me to the rules of conversation between neighbours in England. You talk to people in their front garden but you don't address them when they are in their back garden. Later, when our family came to live in England, this introduction to the boundaries between 'public' and 'private' proved most useful and generally true. Of course, like every rule, this one also has exceptions. When the children's ball once again missed the goal and landed in the neighbour's back-garden this was usually the

occasion for an apology and a brief chat. Sometimes, being addressed by the neighbour with an innocuous remark, perhaps about the weather, there would also be long conversations over the fence, leaning on a spade, which would sometimes end in continuing the conversation with a drink on ours or the neighbours' patio.

In his Inaugural Lecture as Chairman of the Department of Religion at Boston University with the title 'Religious Diversity and Public Reason' John Clayton has elaborated the image of the fence in order to point to the rules of engagement that must be observed in a situation where common ground has been lost or where the search for common ground may lead to ignoring and restricting difference and diversity.[1] "Clarification of defensible difference, not identification of 'common ground', may be what is required to gain the co-operation of disparate religious interests in achieving pragmatically defined goals that enhance human flourishing."[2] This thesis is rephrased in the conclusion of the lecture with reference to the New England Poet Robert Frost: 'it is not so much common ground as good fences that make good neighbours.'[3]

The line "Good fences make good neighbours" is taken from the poem "Mending Wall" from Frost's collection North of Boston, first published in 1915. The poem relates to the situation where after the ground swell of frost in the Winter

---

1) The lecture is published under the title "Common Ground and Defensible Difference", in: Leroy ROUNER (ed.), Religion, Politics and Peace (Notre Dame, 1999), 104-127.

2) Ibid., 105.

3) Ibid., 126.

and the destruction caused by hunters two neighbours come together to restore the wall between them:

> I let my neighbour know beyond the hill;
> And on a day we meet to walk the line
> And set the wall between us once again.
> We keep the wall between us as we go.

This practice, clearly an annual ritual, is questioned by the narrator:

> There where it is we do not need the wall:
> He is all pine and I am apple orchard.
> My apple trees will never get across
> And eat the cones under his pines, I tell him.
> He only says, "Good fences make good neighbours."

The narrator goes on to question the practice, wanting to know 'what I was walling in or out', but his neighbour is not to be provoked into lengthy justifications. Rather, the narrator sees the image of the neighbour, carrying boulders for mending the wall. This image conjures up the potential for violence and vulnerability of human relationships which need being reinforced by walls and, even more, so by the ritual of mending walls.

> I see him there
> Bringing a stone grasped firmly by the top
> In each hand, like an old-stone save armed.

He moves in darkness as it seems to me,
Not of woods only and the shade of trees.

The violence alluded to in the image is kept at bay not by an explicit justification, putting forward grounds for mending walls, but by faithfulness to the traditional rule of good living handed on to the neighbour by his forebears.

He will not go behind his father's saying,
And he likes having thought of it so well
He says again, "Good fences make good neighbours."

Frost's poem makes it clear that the saying is not the maxim of an isolationist policy, designed to avoid contact with the other and so preventing neighbourliness. Rather, it is inextricably bound up with the activity of maintaining boundaries and contact. Good fences are fences that are put up and maintained in co-operation. They are not subject to functionalist justifications – Frost's image is that of keeping cows in or out – but their reasonableness grows out of tradition and cooperative praxis, against the background of a tacit knowledge of the vulnerability of human sociality. Most of all, conversations, talking over the fence, belong to the virtue of 'mending wall'.

In this brief essay I want to take up some of the issues John Clayton develops in his Inaugural Lecture and other writings and so, as often over the past twenty five years, engage in conversation with him.

II. From Common Ground to Common Market

The image of the fence is employed in Clayton's Inaugural Lecture in the context of reflection on the rise of radically conservative religious movements which seem to question the strategies classical and modern liberalism has employed to pacify societies that seem to be threatened by religious and ideological conflicts. Clayton questions whether the classical liberal strategy of trying to establish common ground between groups of diverse beliefs, lifestyles and conviction can serve as a way to secure peaceful interaction in local, national and regional contexts. The issue at stake is far from being a purely academic point of debate which could be securely restricted to the ivory tower of academic reflection. Religious and ideological pluralism has become the pervasive characteristic in most societies around the globe. This is the result of a complex process of the interaction of internal and external factors. The European history of ideas since the Reformation presents itself as a dynamic in which pluralizing tendencies find their response in calls for unifying strategies which in turn inaugurate a new radical phase of pluralization.[4] The history of ideas, however, shows only a partial picture. The history of religious ideas demonstrates most clearly how religious beliefs shape the constellations of society. Nonconformists whose religious beliefs and practices could not be accommodated within the prevailing

4) I have tried to describe this history of progressive radicalisation of pluralism, in: "Pluralismus II. Systematisch-theologisch", in: Theologische Realenzyklopädie XXVI (1996), 724-739.

religious belief-systems and who were therefore considered to be a threat to the order of society had to find other places to practice their beliefs. The religious, intellectual and social history of North America cannot be understood without the groups of immigrants who for the sake of their beliefs had to leave Europe. The interplay between religious beliefs and social and economic factors which from the 17th century onwards have shaped the religious and social geography of Europe and North America has in the 20th century acquired global dimensions. The religious situation of our time at the beginning of the 21st century can therefore be characterized as situation of religious and ideological pluralism where different belief-systems all of which claim to provide fundamental orientation for their adherents exist in a relationship of coexistence in competition. The whole history of Europe and North America since the Reformation can be interpreted as an attempt at establishing common ground in societies, to secure a common core of moral standards rooted in religious convictions which would provide a basis for political, economic and cultural interaction in society as well as between societies. At the same time, this history exemplifies that the social realities that follow from the attempt at providing a common ground are by no means free from a high potential for conflict. The notion of common ground implies that there are rules and regulations which govern access to and behaviour in the public sphere. What is common and what serves as a foundation to which one may appeal is a matter of negotiation and of the balance of power.

In retrospect, the religious settlement of North America appears as a grand experiment to put the principles of the Enlightenment into practice: the separation of religion and state, the distinction between personal religious beliefs and civic virtues whereby religious beliefs are relegated to the private realm and public life is based on universal principles which are supposed to be common to all humans. The experiment also provides a good example for a peculiar form of the dialectics of Enlightenment. Religious beliefs and convictions which are relegated to the private realm develop from the sphere of personal religious practice, where they can flourish free from state control, a dynamic to influence what happens in the public square which the proponents of the Enlightenment never imagined. Because of their public influence personal religious beliefs must be available for public discussion, they have to be, in Clayton's phrase, 'publicly contestable', if the fundamental orientations and the processes of decision-making in society are to be transparent for the members of society. This, however, makes the notion of the common ground for public life highly problematical, because what had been excluded from being a common, shared system of values and what had been denied the right to serve as ground and foundation and had therefore been evicted from the public sphere to private convictions in this way invades the publics sphere. Religious and ideological pluralism therefore is characterized by the reappearance of difference where unity was supposed to reign.

The fact that the situation of religious and ideological pluralism confronts us with the transition from assumed common

ground of value-orientations to a common market of religious possibilities testifies to the same dialectic of Enlightenment. In The Wealth of Nations (1776) Adam Smith had argued that releasing religion from the tutelage of the state and, conversely, the state from being bound to the normative foundations of religion would have a moderating effect on religious radicalism because the different religious groups would have to compete for adherents and present themselves as being as attractive as possible.[5] Allowing the free play of the market to exert its influence on religions, however, seems to have the opposite effect. In order to function in a system of supply and demand the religions have to underline what makes them different so that the desired unitive effect is again subverted. The common market does not create a common ground. The only common element it creates is to promote the market logic of supply and demand as the pervasive pattern of social interaction. In the transition from a market economy to a market society religious convictions and beliefs become marketable commodities which are to be assessed by their ability to attract religious consumers. To assume that this can provide the basis for peaceful and just interaction in society which reduces the

5) Cf. Clayton's references to Charles L. GRISWOLD, Jr., "Religion and Community: Adam Smith and the Virtue of Liberty", JHP 35 (1997), 395-419. For a spirited defence of Smith's over-all programme cf. Karl HOMANN, "Ökonomik: Fortsetzung der Ethik mit anderen Mit-teln", in: GEORG SIEBECK (ed.), Artibus ingenuis. Beiträge zu Theologie, Philosophie, Jurispridenz und Ökonomik (Tübingen, 2001), 85-110, and Eilert HERMS' equally spirited response "Normetablierung, Normbefolgung, Normbestimmung. Beobachtungen und Bemerkungen zu Karl Homanns These: 'Ökonomik – Fortsetzung der Ethik mit anderen Mitteln'", in: zfwu 3 (2002) 137-169.

potential for conflict is a misreading of the social history of modernity which borders on the grotesque. Under these conditions the quest for a common ground inadvertently seems to promote what it tries to avoid: the transition from diversity to open conflict.

III. The Ambiguities of Toleration

The attempt at establishing common ground and the promotion of tolerance as a primary virtue go hand in hand in the project of the Enlightenment. If the attempt at securing a common ground of civic virtues is the focal point of the political programme of liberalism, tolerance must be seen as its primary individual virtue. However, it is important to recognize how the two aspects define one another. If one assumes a common ground of values, beliefs and commitments which are constitutive for public life, toleration can be granted to those beliefs and practices which do not call this common ground into question. If religious convictions, insofar as they go beyond the core convictions which constitute the common ground of public life, are consistently regarded as a private matter, they can be tolerated. On this presupposition the state can guarantee passive toleration of beliefs and practices that do not put the common ground at risk and can promote active tolerance as a private individual virtue. However, privatization as the basis for toleration leads to regarding religious beliefs as irrelevant for public life, analogous to aesthetic preferences which one might have or not have. The difference between religious convictions

is thereby made publicly irrelevant and consistently relativised. Tolerance which, if it takes differences of beliefs and convictions seriously and asks for enduring that which one objects to, is an "impossible virtue",[6] thus becomes an "easy virtue", a convenient strategy for securing the common ground without admitting different opinions on the structuring of public life which would question both the commonality and the foundational function of the common ground. The notion of toleration is thereby in danger of promoting indifference with regard to questions which for religious traditions constitute real difference and therefore necessarily raise the question of what can be tolerated and what cannot be tolerated.

Toleration based on the privatization of religious beliefs and practices which, in turn, tends to treat religiously constitutive differences as indifferent, merely relative or only aesthetically relevant is a highly in tolerant attitude towards the self-understanding of religious communities. What they cherish most because for them it constitutes the way in which they structure their lives on the basis of the truth that has been disclosed to them is thereby regarded as irrelevant. If one looks at the genesis of all fundamentalist movements in Judaism, Christianity and Islam it is obvious that one factor in their rise and continuing growth is the intolerance implied in notions of toleration based on indifference. What they challenge is the assumption that what is defined as common ground in the wake of the European Enlightenment can truly be regarded as

6) Cf. Bernard WILLIAMS, "Toleration. An Impossible Virtue", in: David HEYD (ed.), Tolera-tion: An Elusive Virtue (Princeton, 1996), 18-28.

fundamental for an interpretation of reality based on the truth of their religious beliefs. The self-styled description as "fundamentalism" which began with the definition of the five fundamentals by conservative evangelical Christian groups questions precisely whether the alleged common ground can have a foundational function for Christian faith. It is not surprising that the critique of religious fundamental-ism from the perspective of Western liberalism often comes close to presenting itself as a "fundamentalism of the common ground". In various forms of consensus-theories the need for consensus as the basis for peaceful interaction in society has assumed the character of a self-evident truth. If this is questioned one has clearly transgressed the boundaries of what can be tolerated.

An alternative way of dealing with the notion of tolerance would be not to start from an already preestablished notion of the common ground, but from the different religious traditions themselves in the attempt of rediscovering the religious roots of tolerance.[7] This would be an attempt at establishing tolerance on the basis of religious traditions and not against religious traditions. The differences between religious traditions are taken seriously since such an procedure means accepting the religious traditions in their diversity as the respective perspectives from which strategies of toleration are to be developed. The grounds for toleration would thus have to be developed not from what is common between different traditions but from what is specific to each of the respective religious

7) Cf. Christoph SCHWÖBEL and Dorothee V. TIPPELSKIRCH, Die religiösen Wurzeln der Tole-anz, (Freiburg, 2002).

traditions. These grounds would be internal to a tradition. Reasons for toleration would thus have to be developed from what is central to a tradition, from its normative scriptures, traditions of interpretation and from the truth they embody for believers so that tolerance can be related to central aspects of religious commitment. This requires integrating the call for toleration with the decisive tenets of the view of reality of a specific tradition. The capacity of religious traditions to direct the live of their followers on the basis of disclosed insight into an ultimate concern would thereby be extended to the policies of toleration. Believers would not be required to suspend their religious commitments and to compromise the truth-claims expressed and implied in their faith but to attempt to connect the call for toleration with the consciousness of truth which is the living core of their religious commitment. Such an approach cannot be restricted to treating tolerance as an individual virtue, it presupposes the communal practices and the communal reason of religious communities. It breaks through the misplaced proportionality which Enlightenment thought has imposed on the relationship between being religious and being tolerant, according to which being more tolerant means being less religious, and replaces it with a new proportionality where being more religious allows one to be more tolerant.

Such approaches can be developed in a variety of ways, each specific to the particular tradition in which they are developed. The Christian theological model which, following Gerhard Ebeling,[8] suggests finding a foundation for tolerance among

8) Cf. Gerhard EBELING, “Die Toleranz Gottes und die Toleranz der Vernunft”, in:

human beings in the tolerantia Dei, God's toleration of sin and sinners is a specific application of central insights of Christian faith in its Protestant interpretation focussed on the message of the iustificatio impii.[9] Such a model is unlikely to be shared by Jews who might base their notions of tolerance on the creation of humans in the image of God (Gen 1: 24f.) and on the prohibition of shedding the blood of fellow humans (Gen 9: 6) and seek to develop strategies of toleration between Jews and Gentiles on the basis of the Torah for Jews and of the seven commandments to the Noahites for Gentiles (Gen 7: 20-39).[10] Muslims might base the toleration of the people of scripture on the submission to God and righteous action (Koran 2.62; 3.64).[11] These strategies of giving reasons for toleration do not have much in common. However, they each contain one crucial element. Believers of each tradition do not see themselves and their belief-systems as the source of the truth of their faith and as the ultimate authority for their practices. They all in their respective ways point away from themselves to God as the ultimate source of truth and the ultimate authority defining righteous action. They interpret themselves as being relative to God as the ultimate source and final boundary of their faith.

Trutz Rendtorff, Glaube und Toleranz. Das theologische Erbe der Aufklärung (Gütersloh, 1982), 54-73.

9) Cf. Christoph SCHWÖBEL, "Toleranz aus Glauben. Identität und Toleranz im Horizont religiöser Wahrheitsgewissheiten", in: Die religiösen Wurzeln der Toleranz, 11-37.

10) Cf. Ernst Ludwig EHRLICH, "Das Judentum und Toleranz", in: Die religiösen Wurzeln der Toleranz, 160-172.

11) Cf. Rusmir MAHMUTCEHAJIC, "Hochmut der Toleranz und Toleranz aus Demut", in: Die religiösen Wurzeln der Toleranz, 173-182.

Seeing themselves as relative in relation to God prevents them, or at least should prevent them, of absolutizing their own belief-system and code of practice. On such a view, faith in the truth of revelation can indeed be combined with epistemic modesty with regard to the claims made for systems of religious doctrine. In contrast to Enlightenment scepticism about the truth-claims of religious traditions which bases toleration on the unknowability of truth, this model takes it starting-point from the way truth is disclosed to believers and therefore, because God remains the source and unity of truth, it prevents believers from making absolute claims for their own belief-system because this would mean to assume the place that can only be of God.

Looking for ways to develop strategies of toleration from the religious roots of tolerance may also help to offer religious therapies for the extreme views of fundamentalists in each of the traditions. One way of interpreting fundamentalism is to see it as a case of displaced foundations. Where the inerrancy of Scripture becomes the fundamental tenet of Christian belief a serious displacement has occurred in the foundations of Christian believing. The medium of and witness to divine revelation (scripture) has taken the place of the author of revelation, the triune God. Should a Christian really believe in God "because the Bible tells me so"? Or is faith in God the foundation from which to see scripture as the witness of God's word and action in Israel and in Jesus of Nazareth, a witness that is authenticated by God's Spirit – ubi et quando visum est Deo – to create faith in believers? This displacement in the

foundation can only be cured internally by theological argument among believers. That fundamentalism is a case of displaced foundations can also be seen from the fact that it takes over the agenda of the critics and makes the rejection of criticism a fundamental tenet of Christianity. It was against the allegedly destructive effects of historical-criticism and evolutionary theory on the scriptural witness that scriptural inerrancy was posited as the first fundamental point of Christianity. Asserting the inerrancy of scripture could in this way function as an 'identity marker' for true Christianity. Anti-modernism takes over the agenda of modernism and turns it around. But is it in keeping with the self-interpretation of the Christian tradition? Should not faith in the triune God have pride of place as the first fundamental point about Christianity as in the creeds of the ancient church? This example shows that reclaiming the religious roots of toleration requires critical debate within the respective traditions.

IV. Embedded Reason

The notion of the common ground as the basis for containing the allegedly destructive effects of religious diversity is usually accompanied by an understanding of reason which sees reason as a universal capacity of deducing conclusions from premisses or deriving hypotheses on the basis of given data. Its universal-ity is grounded in the formal correctness of its procedures. Formalism and proceduralism are the twin guardians of the universality of reason. They offer strategies of justifying

of what should be common to all by strategies of universalisation which are based on the assumption of universal foundations for all processes of valid reasoning. The claim of the universality of reason as well as its autonomy are based on a thoroughly decontextualied view of reason. Since it is to lead to valid conclusions in any context, all contexts must be irrelevant to the processes of reasoning apart from an 'ideal' context, a context free from all contextual interferences, which safeguards the ideal purity of the operation of reason.

However, this is not how reasoning is used. The supposed 'purity' of reason is bought at the expense of abstracting reason from the contexts of its use, a point on which Hamann's metacritique of Kant's critique of pure reason agrees with Wittgenstein's strictures against privileging (abstract) thinking over (concrete) looking.[12] This is true especially of the use of reason in religious contexts where reason is bound into religious practices, clothed in specific forms of language use, integrated in the creative use of traditions and not abstracted from them. John Clayton has made a significant contribution to recovering this understanding of contextual reasoning and its significance for philosophy of religion and theology. It is precisely through paying attention to the contexts of the actual use of reason that the religious significance of reasoning can be assessed. Philosophical reflection can thereby focus on the way reasoning works in con-texts of religious practice and can contribute not only to the understanding of our respective pasts

12) Cf. Oswald BAYER, Zeitgenosse im Widerspruch. Johann Georg Hamann als radikaler Aufklärer (München/Zürich, 1988), 147-150.

but also to the shaping of our shared future.

A good example is Anselm's proof of the existence of God in the Proslogion. In his paper "The Otherness of Anselm" John Clayton has shown that the reasoning offered in the Proslogion can only be correctly understood when we try to recover the particular practices of monastic life which are implicitly pre-supposed or expressly alluded to in the argument. However, if we recognize the "embeddedness" of reason in the way Anselm employs it, this has important implications. Clayton states them in this way: "Anselm is not here commending the 'unaided' reason of later invention. The ratio Anselmi is constructed instead in terms of a 'believing reason'. Anselm seeks more profound understanding of God's being – 'that you exist as we believe you exist and that you are what we believe you to be' – but still recognizes that such understanding can only come as gift."[13] Believing and the practices of enacting faith in monastic spirituality are the context of Anselm's use of reason. If one asks what Anselm's proof of the existence of God expresses and achieves one has to spell it out for this specific context. Two things are immediately obvious. First of all, in the context of monastic spirituality Anselm's proof cannot be understood as providing a foundation by means of reason alone on which the edifice of Christian believing can be erected. Secondly, Anselm's proof does not understand reason as an autonomous activity of humans by means of which certainty can be actively established. According to his understanding of reason, reason must first be passive in order to become active. It

13) John CLAYTON, "The Otherness of Anselm", NZSTh 37 (1995), 125-143.

does not attempt to think in order to make God's existence visible to the mind. Anselm's reason petitions God to show himself so that he can be sought by the human mind. It is, therefore, the function of reason to offer an explication of that certainty which faith already has. The understanding of God in faith is the function of the relationship with God in faith which is established in God's relationship to the believer. Or, as John Clayton puts it, para-phrasing Anselm much more elegantly:

"Unless we first believe we will not be able to understand. The ratio anselmi then, far from providing some 'foundation' for faith, is itself grounded in the very faith which it is intended to make intelligible. Anselm's God draws him to the understanding which he seeks: 'Teach me to seek you, and I shall seek you. Show yourself to me, for I cannot seek you unless you show me how, and I will never find you unless you show yourself to me.'[§ 1, p. 243]"[14)]

If we put this insight in the most general form we would have to say: reason is never naked, it is always embedded in concrete practices. This may be most obvious in the case of the use of reason in religious contexts, but if we take this point seriously, it would seem to imply to many other uses of reason.

This changes the expectations we can have of reason in enabling and supporting communication in the situation of religious and ideological pluralism. If reason is never abstract, but always contextual, never naked, but always embedded it

14) Ibid., 138. The quotation within the quotation refers to Benedicta WARD'S translation of the Proslogion in: The Prayers and Meditations of Saint Anselm, Harmondsworth 1973, 238-267.

will not be much help in trying to establish common ground by means of reference to abstract universals. It will not be very helpful in minimizing difference, because it mirrors the differences of the traditions and contexts by which its use is determined. Rational justification for common ground, conceived of in terms of abstract, decontextualized reason, would seem to offer very little help to establish communicative connections in concrete contexts.

However, the insight into the character of embedded reason need not discourage us. The very character of embedded reason also holds the promise that reasoning which is integrated into religious practices is reason which is closely connected to the 'ultimate concern' of religious communities and therefore it is this form of reason which holds the promise of offering possibilities for establishing communication and co-operation in a situation characterized by religious diversity. If strategies of toleration can be built on the reasoning embedded in religious traditions and practices, they would carry a much greater weight of obligation than if they were built on rational principles abstracted from the traditions and practices of religious communities. Embedded reason always promotes a kind of reasoning where theory and praxis are not ultimately separated because they are connected in the overall orientation of conducting one's life, both communally and personally. Clayton brings out this point well when he says with reference to the classical theistic proofs, embedded as they are, in a specific context of life. "Understanding can often be gained more readily in doing than in thinking. To recover a taste for

these proofs and their earlier uses, therefore, may require not just or not even principally a change of mind. That recovery may re-quire more radically a change of life."[15]

If we try to apply this point in a more general sense, one could say: The relativity of reason is an expression of the relationality of faith. Reason does not reside in abstract absoluteness, it is always relative. And the key to understanding its relativity is to see it as an implication of the structure of relationality by which our lives are structured. Luther has captured this well in the explanation to the First Commandment in the Large Catechism: "Anything you set your heart on and rely on is really your god".[16] Reason tends to follow the heart, the affective core of the human person. If reason is so connected, it does not escape ambiguity, because "it's only the trust and faith in your heart which make them both what they are – God and idol".[17] But the ground where this ambiguity is tested has changed. It is within the practice of life that it is decided whether we set our heart on God or idol. Again, this can only be clarified with the resources available within a religious tradition and not by unaided reason alone. In spite of that it is not restricted to religious traditions. Luther's definition of the basic orientation of human life also covers those forms of structuring one's life which cannot or no longer find a place within religious traditions, albeit with the proviso, which must also be applied critically and self-critically within the religious traditions,

---

15) Ibid., 139f.

16) Luther's Large Catechism. Anniversary Translation and Introductory Essay by Friedemann HEBART (Adelaide, 1983), 18.

17) Loc. cit.

that these orientations might still be confronted with the alternative: God or idol. On such a view, relying on unaided, autonomous, universal reason is not an alternative to "believing reason"; it is an expression of faith in a different deity.

Following John Clayton's proposal we have turned from the "identification of common ground" by means of universal rational principles to the "clarification of defensible difference" by means of embedded reason as it is contextualized in religious traditions and practices and their meta-religious or secular equivalents. What have we gained in such a shift for "the co-operation of disparate religious interests in achieving pragmatically defined goals that enhance human flourishing"? The possibilities that are opened up by this shift consist in the fact that the we do not have to look for the lowest common denominator between or even beyond the different traditions. Instead, we can encourage the different religious traditions and views of life to use the wealth of reasoning embedded in their traditions to explore the possibilities they offer for securing conditions of peaceful and just co-operation between different communities and individuals. With regard to the grounds of such co-operative praxis we might start from the highest divisor, the different reasons embedded in different traditions. The outcome, it is to be hoped, are high dividends of good living shared among the participants for those engaging in such an attempt.

V. Conversations over the Fence

But is this enough? Is it sufficient to secure possibilities of

co-operation from the perspectives of different religious traditions? Is defensible difference a sufficient condition for co-operation? Do fences as such make good neighbours or is it necessary that there are also conversations over the fences? Is there a need to move from toleration to dialogue?

One of the most serious risks for societies characterized by religious diversity consists in the tendency that they develop into an unconnected ensemble of parallel cultures without any cultural contact. The danger inherent in the development of parallel cultures is, on the one hand, the opposite of the strategy of maximizing common ground; on the other hand, it has remarkably similar results. Their similarity consists in the denial of otherness. Maximizing common ground may lead to the denial of difference; maximizing difference without contact to the other leads to collapsing into parallel unitary cultures. How can both extremes, unity without difference and fragmentation into different units, be avoided?

In the context of inter-religious encounter the notion of dialogue has sometimes suffered from being too closely linked to the ideology of the common ground. If that is the case dialogues are from the outset conducted with the aim of leading to consensus which necessitates bracketing all those elements which impede consensus, most of all the conflicting truth-claims asserted by the partners in dialogue. However, if the dialogue of religions bans the truth-claims of religious believers from being discussed in dialogical exchange what makes religions religions and what makes religions different is excluded from the dialogue. Inter-religious dialogues might still be an

entertaining pastime for those engaging in it. Its contribution to "co-operation of disparate religious interest" will be minimal. Again, maximalizing common ground and consensus may not lead to maximalizing co-operation. Tearing down all fences may leave nothing more than a waste land.

With the rise of the post-modern predilection for difference and otherness the celebration of a culture difference has sometimes lead to isolationist notions of difference and to merely confrontational notions of dialogue. Difference without real encounter breeds indifference. Indifference does not aid co-operation. If the culture of difference fences all otherness out, if there is nobody on the other side of the fence, pluralism deteriorates into segregation. Maximalizing difference without dialogical encounter is not enough.

How are we to avoid the dilemma? Again we can take our lead from John Clayton. In his early work on the concept of correlation in Tillich he formulated two conditions for correlation.[18] For a proper correlation two conditions need to be satisfied: The independence of the entities that exist in correlatory relation-ship and their interdependence. If they are just two of the same kind there will be no correlation if they are just two kinds without any relationship there can be no correlation either. The two conditions which Clayton formulated for the concept of correlation can easily be applied to the practice of dialogue, especially in inter-religious encounters.

One condition for dialogue is the independence of the dia-

---

18) Cf. John CLAYTON, The Concept of Correlation. Paul Tillich and the Possibility of a Medi-ating Theology (Berlin/ New York, 1980).

logue partner. They must grant one another the right of self-definition, otherwise there can be no dialogue. In religious communities inter-religious dialogue therefore requires constant intra-religious conversation about the communities' respective identities and the truth-claims of their belief-systems. However, reconstructing one's own identity without encounter with the other is at best a preliminary enterprise. Self-identity can only grow in encounter with the identity of the others, i.e. the others as they define their identities. The long history of religious, social and cultural conflicts can teach us that weak identities are prone to see the other as a threat. Well established identities are likely to be able to see otherness not immediately as a threat, but as an opportunity for encounter, perhaps even enrichment. It is here that Frost's image of "mending wall" shows it's significance. It might be in my best interest to help my neighbours in mending their side of the wall, as it might be in their best interest to allow me to keep my side of the wall in good repair. The image of "mending wall" points to a possibility to avoid that identity is asserted at the expense of denying the others' right of identity-definition. It avoids the zero-sum game of deteriorating social relations. For the relationship of different religious communities this has significant implications. If inter-religious encounter requires intra-religious conversation it is a task of my religious community to support other religious communities in the attempt at establishing the spaces where their conversations among themselves can be conducted.

The second condition is that of interdependence. We have

seen that inter-dependence is already implied in the notion of independence. Independence, if it is understood in terms of the right of self-definition, is a right that must be granted. In social relations independence (as every teenager knows and as the parents of teenagers can know even better if they choose to remember their own battles for independence) already presupposes interdependence. However, this implicit interdependence must become explicit if the relationship shall allow the mutual definition of identity and otherness. Identity is just as otherness a dynamic concept that reflects a history of interaction. However, this interaction becomes most constructive if it is not directed at defining the respective identities, 'ours' and 'yours', 'ours' and 'theirs' all over again. Interdependence is therefore best practised when both partners can identify not common ground, but common goals that they each see as desirable to achieve from their respective perspectives. Such goals are objectives for which both partners might argue by referring to very different grounds, embedded in their respective traditions, but which nevertheless they might agree to work for together. In inter-religious dialogues interdependence is best realized if it is not focussed on common ground but common goals. Different grounds may be a good foundation for shared aims. Co-operation would therefore be the best context in which consensus is best placed, not consensus about first principles nor final conclusions, but about the intermediary steps that make the kind of conviviality possible that enhance hu-man flourishing for each of the communities in dialogue individually and collectively.

With regard to religious communities there is a theological

twist to be observed here. In religious contexts, at least in the three Abrahamic religions, identity is not primarily rooted in the relationship with other people. It is rooted in the relationship God has to each human person. Personal and social identity is rooted in God's relationship to those he calls by their name: "I have called you by name, you are mine." (Is. 43:1) The relationship with God secures an inalienable identity even if it were to be denied by other people. This also applies to the others. Their identity also rooted in God's relationship to them. "We must of course learn to be good neighbours",[19] Clayton says in his Inaugural Lecture. This task might be aided by the religious insight that our neighbours' identity is just like ours rooted in God's relationship to them. The commandment of loving one's neighbour therefore means acknowledging that the neighbour is loved by God just as we are. Is this the hidden fence which should protect our neighbour from us? The human imperative to learn to be good neighbours may become easier to fulfil if it is based on the lesson of the divine indicative of God's love for our neighbour and for us. It is to be hoped that the religious reasoning that can adduce such motives for neighbourliness can contribute to a culture of neighbourliness that helps to keep the terrors of destruction at bay.

VI. Coda

In concluding we can once again return to Robert Frost's poetry. The poem which contains the maxim "Good fences

19) John CLAYTON, "Common Ground and Defensible Difference", 126

make good neighbours" refers back to an earlier poem from the collection a A Boy's Will (1915) which bears the title "The Tuft of Flowers". It relates the story of someone who at midday went to turn grass that had been mowed by someone early in the morning. The mower has gone. The narrator experiences a moment of existential lonelineness which he sees as an insight into the human condition and which can only be expressed in soliloquy.

> But he had gone his way, the grass all mown,
> And I must be, as he had been, – alone,
>
> 'As all must be,' I said within my heart,
> 'Whether they work together or apart.'

When the existentialist farm-worker continues his work he comes across "a tall tuft of flowers", "a leaping tongue of bloom", which the mower's scythe had spared. For the narrator the fact that the mower had left the flowers brings a conversion from his existential loneliness to human togetherness. Sparing the flowers "from sheer morning gladness at the brim" discloses to him "a spirit kindred to my own". And so he holds a conversation with the absent fellow human being.

> And dreaming, as it were, held brotherly speech
> With one whose thought I had not hoped to reach.

The poem concludes with what today would clearly be phrased

more inclusively to convey the inclusive refutation of existential loneliness Frost expresses.

> 'Men work together,' I told him from the heart,
> 'Whether they work together or apart.'

"Talking over the fence" while "mending wall" is clearly an image for the co-operation Frost had in mind and which still contains a vision for a relationship of religious communities in which, in John Clayton's words, "the recognition of cultural and religious diversity" is "a positive good".[20]

---

20) loc. cit.

참고문헌

Benedicta WARD, *The Prayers and Meditations of Saint Anselm*, Harmondsworth 1973.

Bernard Williams, *Toleration. An Impossible Virtue*, in: David HEYD (ed.), *Tolera-tion: An Elusive Virtue* (Princeton, 1996).

Christoph Schwöbel, *Pluralis-mus II. Systematisch-theologisch*, in: *Theologische Realenzyklopädie* XXVI (1996).

Christoph Schwöbel, *Toleranz aus Glauben. Identität und Toleranz im Horizont religiöser Wahrheitsgewissheiten*, in: *Die religiösen Wurzeln der Toleranz*,(Freiburg, 2002).

Christoph Schwöbel and Dorothee V. Tippelskirch, *Die religiösen Wurzeln der Tole-anz*, (Freiburg, 2002).

Charles L. Griswold, Jr., *Religion and Community: Adam Smith and the Virtue of Liberty*, JHP35(1997).

Eilert Herms, *Normetablierung, Normbefolgung, Normbestimmung. Beobachtungen und Bemerkungen zu Karl Homanns These: 'Ökonomik - Fortsetzung der Ethik mit anderen Mitteln'*, in: zfwu 3 (2002).

Ernst Ludwig Ehrlich, *Das Judentum und Toleranz*, in: *Die religiösen Wurzeln der Toleranz*, (Freiburg, 2002).

Gerhard Ebeling, *Die Toleranz Gottes und die Toleranz der Vernunft*, in: Trutz Rendtorff, *Glaube und Toleranz. Das theologische Erbe der Aufklärung* (Gütersloh, 1982).

John Clayton, *Common Ground and Defensible Difference*, in: Leroy ROUNER (ed.), *Religion, Politics and Peace* (Notre Dame, 1999).

John Clayton, *The Otherness of Anselm*, NZSTh 37 (1995).

John Clayton, *The Concept of Correlation. Paul Tillich and the Possibility of a Mediating Theology* (Berlin/ New York, 1980)

Karl Homann, *Ökonomik: Fortsetzung der Ethtik mit anderen Mitteln*, in: Georg Siebeck (ed.), *Artibus ingenuis. Beiträge zu Theologie, Philosophie, Jurispridenz und Ökonomik*(Tübingen, 2001).

Oswald Bayer, *Zeitgenosse im Widerspruch*. Johann Georg Hamann als radikaler Aufklärer (München/Zürich, 1988).

Rusmir Mahmutcehajic, *Hochmut der Toleranz und Toleranz aus Demut*, in: Die *religiösen Wurzeln der Toleranz*, (Freiburg, 2002).

Abstract

Talking over the Fence
From Toleration to Dialogue

Prof. Christoph Schwöbel

In his Inaugural Lecture as Chairman of the Department of Religion at Boston University with the title 'Religious Diversity and Public Reason' John Clayton has elaborated the image of the fence in order to point to the rules of engagement that must be observed in a situation where common ground has been lost or where the search for common ground may lead to ignoring and restricting difference and diversity. Clarification of defensible difference, not identification of common ground, may be what is required to gain the cooperation of disparate religious interests in achieving pragmatically defined goals that enhance human flourishing. This is rephrased in the conclusion of the lecture with reference to the New England Poet Robert Frost: it is not so much common ground as good fences that make good neighbours. The line "Good fences make good neighbours" is taken from the poem "Mending Wall" from Frost's collection *North of Boston*, first published in 1915. The poem relates to the situation where after the ground swell of frost in the Winter and the destruction caused by hunters two neighbours come together to restore the wall between

them. "Talking over the fence" while "mending wall" is clearly an image for the cooperation Frost had in mind and which still contains a vision for a relationship of religious communities in which, in John Clayton's words, "the recognition of cultural and religious diversity" is "a positive good".

【key words】 talking over the fence, toleration, dialogue, common ground, difference and diversity, R. Frost

* 논문접수일: 2007. 6. 21. 논문심사일: 2007. 7. 18. 게재확정일: 2007. 7. 20.

Ästhetische Übergänge in Metaphysik und Mystik*

Einflüsse buddhischen Denkens in der Philosophie Schopenhauers

Michael Eckert**

【요약문】 쇼펜하우어는 자기 자신의 사상이 한편으로는 플라톤과 칸트, 다른 한편으로는 인도원시종교·사상(특히 우파니샤드 통해)에 의해 커다란 영향을 받았다고 말하고 있다. 쇼펜하우어는 우파니샤드와 바가바드 등에서 얻은 지식을 많은 경우 불교사상과 혼동해서 알고 있다. 이는 그 당시, 유럽에서 불교사상에 대한 자료의 입수 내지 번역작업이 아직 충분히 이루어지지 않은 데서 연유한다. 그는 이러한 애매한 지식으로써 서양사상과 동양사상 내지는 서양의 종교(기독교)와 불교·브라만교를 비교한다. 그럼에도 불구하고 사상의 이러한 양대 진영에 대한 쇼펜하우어의 이해·비교를 통해 우리는 동서양사상 간에 서로 교차점을 찾아볼 수 있는 창조적인 계기를 구할 수 있다는 데서 논자는 쇼펜하우어의 시도에 의의를 두고 있다.

에케르트교수는 쇼펜하우어 사상에 있어 미학과 신비주의의 문제로써 동서양사상 간의 관계를 시사하고자 한다. 에케르트는 쇼펜하우어에 있어 미학을 인간의 형이상학적 물음(인간의 참다운 본질은 무엇이며 참다운 삶은 무엇인가 등의 물음)을 해결하는 수단 내지 과정으로서 보고 있으며, 인간의 이러한 형이상학적 물음을 쇼펜하우어는 서양적 사고의 합리론적인 방법에 의해서가 아니라, 고대 인도사상(불교 포함)에 의해 풀어보려고 한다고 이해하고 있다.

쇼펜하우어의 미학(감성론 내지는 예술이론)과 동양사상(신비주의

---

* 이 논문은 동국대 학술강연회에서 이전에 발표된 것을 심사를 거쳐 여기에 다시 싣는다.

** 독일 Regensburg 대학 교수.

적 체험으로서의)을 관계시키기 전에, 에케르트는 우선 쇼펜하우어에 있어서의 인식론(『의지와 표상으로서의 세계』에 바탕하고 있는)에 대한 개관적 논의를 보여준다. 1) 물자체로서의 의지는 인간의 자기보존 욕구로서 나타난다(현상한다). 2) 이와 같은, 인간의 자기보존 욕구로서 나타나는 현상의 세계는 분열되어 있으며(조화, 통일되어 있지 않으며), 고통과 죽음을 가져올 뿐이라는 것을 인간의 이성은 인식하도록 해준다. 3) 이러한, 이성의 인식을 통해 우리 인간은 현세(고통, 죽음으로 끝나는)로부터 해방, 구제되어 물자체로서의 세계(현상 세계의 분열, 투쟁이 아닌 자기 자신과의 일치, 나와 세계의 일치·통일·조화가 성취되는)에 도달하게 된다.

위에 열거한 1), 2), 3)의 과정을 현세적 인간이 성취할 수 있는 방법을 쇼펜하우어는 그의 미학이론(예술이론)을 통해서 보여주는데, 쇼펜하우어는 특히 그의 비극이론을 통해 그것을 제시한다. 예를 들어 셰익스피어나 괴테의 비극에 있어 영웅들의 끊임없는 노력, 투쟁의 장과 이것을 관람하는 관객 간의 관계를 통해 우리는 이러한 과정을 살펴볼 수 있다. 비극을 관람하는 관객은 영웅들의 1) 종국적인 파멸, 죽음, 고통에 의해 우리의 삶 자체의 고통, 불행을 2) 인식하게 되며, 이러한 인식 통해 현존재의 삶이 무의미하다는 것을 또한 인식하게 되며, 나아가서 3) 이 고통의 삶을 초월하고자 한다. 이 초월의 순간들은 비극에 의해 도달될 수 있다.

'비극'의 관람에 의해 순간순간 가능한 초월의 체험은 선의 훈련에 있어서 체험되는 무아·탈아의 경지와 비교될 수 있다. 이 경지에 있어서는 나와 객관적 세계 간의 분리가 사라지며, 나 또한 완전히 통일된 것으로서 체험된다. 쇼펜하우어 개념에 따르면 현상과 물자체 간의 구별이 사라지고, 물자체가 오로지 물자체로서 체험되는 순간이 실현되는 것이다.

【주제어】 쇼펜하우어, 불교사상, 형이상학, 신비주의, 미학, 현상과 물자체, 표상과 의지, 미학적 명상

I.

Schopenhauer(Danzig 1788, Frankfurt/ M. 1860) nennt in seinem philosophischen Hauptwerk "Die Welt als Wille und Vorstellung" im Vorwort als die Ursprünge seines Denkens neben Platon und Kant die "uralte indische Weisheit" der Veden und Upanischaden. Wie kam es, so möchte ich eingangs zur besseren Einführung und Begründung des Themas fragen, daß zu Beginn des 19. Jahrhunderts, 1818 erscheint Schopenhauers philosophisches Hauptwerk, die europäische Geisteswelt sich vom Rationalismus chinesischer Tradition - man denke an Leibniz und Ch. Wolff - abwendet und indischem Denken zuwendet?

In den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts beginnt man sich, vor allem im Kreis der Frühromantik, der Poesie und den Religionen Asiens zu öffnen. F. Schlegel, Novalis und Hölderlin sehen Indien, wie Herder dies formliert, als die Wiege der Menschheit. In diesen Jahren tauchen, von Reisenden und Mitgliedern der ostindischen Kompanie mitgebracht, erste Übersetzungen aus der noch unbekannten Sanskrit-Literatur auf, so 1785 eine englische Übersetzung des religiös-philosophischen Lehrgedichts Bhagavadgita. 1801/2 erscheint in lateinischer Sprache das Übersetzungswerk des Oupnekhat, der Upanischaden. Das Drama Sakuntala des klassischen indischen Dichters Kalidasa (das Drama ist benannt nach dem Motiv vom verlorenen und wieder gefundenen Ring: der Erkennungsring) erwähnt Herder 1791 in überschwenglicher Form, Schiller und vor allem Goethe äußern sich voller Hochschätzung, ebenso Schelling.

Eine systematische Erforschung der religiösen und philoso-

phischen Texte der indischen Geisteswelt beginnt an der Wende zum 19. Jahrhundert. Das Studium der indischen Literatur wird in seinem Einfluß auf die gebildete Welt Europas nicht weniger hoch veranschlagt als der Einfluß der griechischen Literatur während der Zeit des Humanismus im 15. Jahrhundert. In diesem Sinne äußert sich auch Schopenhauer in der Vorrede zur ersten Auflage der "Welt als Wille und Vorstellung"[1] während er ab dem Winter 1813/14 aus verschiedenen Bibliotheken Texte des indischen Alterums studiert. Schopenhauer bevirzugtes Interesse gilt den Religionen und philosophischen Systemen Indiens. Vor allem den Oupnekhat kann man dabei als sein Andachtsbuch bezeichnen; es ist, wie er selbst sagt, "der Trost meines Lebens gewesen und wird der meines Sterbens sein"[2]. Anders als Schelling und vor allem Hegel spürt Schopenhauer von Beginn an "den heiligen Geist der Veden", diesem ältesten Buch der Menschheit, wie er sagt, "die Frucht der höchsten menschlichen Erkenntnis und Weisheit"[3]. Doch sind Schopenhauers Kenntnisse, dem forschungsstand der Zeit entsprechend, in ihrer Zuverlässigkeit oft sehr ambivalent. Geschichtliche Entwicklungsstufen innerhalb der Veden unterscheidet Schopenhauer nicht. Seine Grundüberzeugung allerdings bleibt, daß seine eigene Philosophie mit der alten indischen Weisheit verwandt ist, ja übereinstimmt.

Die Aufnahme buddhistischer Literatur, die Schopenhauer nicht, wie die Upanischaden, als Quellenwerke zur Verfügung standen, vermittelt ihm nur eine ungefähre Kenntnis des Buddhismus, dessen Denken für ihn oft von Grundgedanken des

---

1) W I, XII
2) P Ⅱ 422
3) W I 419

Brahmanismus schwer unterscheidbar bleiben mußte. A. Hübscher[4] und H. Glasenapp[5], auf die ich mich in der Forschungsliteratur weithin stütze, haben genaue Daten zusammengestellt, von denen ich nur einige Hinweise hier gebe: die bei den nördlichen Buddhisten Indiens verbreitete, legendenhafte Lebensbeschreibung der Siegreich-Vollendeten, die Lalita Vistara blieb Schopenhauers wichtigste Quelle für seine Kenntnis über das Leben Buddhas. Von den heiligen Schriften der südlichen Buddhisten lernt er das Dhammapadam(den Wahrheitspfad) in Übersetzung 1855 erst kennen. Vor allem kann man sagen, daß Schopenhauer den in China zur Herrschaft gelangten Buddhismus kennengelernt hat, den Mahayana-Buddhismus, jene altruistische Form des Buddhismus, die die Befreiung aus dem Sansahra, dem Welttreiben, für die Gesamtheit der Menschen auf dem Weg ins Nirvana anstrebt - Motive, die im Denken Schopenhauer wieder zu finden sind.

In seiner Schrift "Über den Willen in der Natur" legt Schopenhauer in einem gesonderten Kapital "Sinologie" Grundzüge des chinesischen Religionswesens vor: den Taoismus, den er in Übereinstimmung mit dem Buddhismus findet; sodann die Lehre des Konfuzius; und schließlich, wie er selbst sagt, "die erhabene und liebevolle Lehre Buddhas"[6]. Am stärksten fühlt sich Schopenhauer der Lehre Buddhas verbunden. "Wir Buddhisten" ist eine Redewendung, wenn er von sich und seinen Anhängern redet, daß die chinesische Sprache kein Wort für die Begriffe Gott, Seele, Geist als unabhängig von der Materie behauptete Wirklichkeit kennt. Eine unmittelbare Übertragung des ersten

---

4) A. Hübscher, *Schopenhauer und die Religionen Asiens*, in: SchJ 60 (1979) 1-16
5) H.v. Glasenapp, *Schopenhauer und Indien*, in: SchJ 36 (1955), 32-48
6) N, 130

Verses der Genesis auf das religiöse Denken der chinesischen Welt sei daher nicht möglich.

Während Schopenhauer den im 7. Jahrhundert beginnenden Chan-Buddhismus, der als Zen-Buddhismus im 12. Jahrhundert nach Japan gewandert ist, nicht kannte, verfolgte er intensiv Veröffentlichungen über den mongolischen und den tibetischen Buddhismus. Es geht Schopenhauer dabei immer ausschließlich um die immerwährenden Grundwahrheiten des Brahmanismus und Buddhismus, die er neben dem Christentum zu den "vornehmsten Religionen der Menschheit" rechnet, wobei er jene, als "heimatliche Urreligion" bezeichnend, einen indischen Ursprung des Christentums annimmt. Schopenhauers Sicht des Christentums ist von dieser Überzeugung stark geprägt und auch verzerrt.

Insgesamt wird man sagen können, daß Schopenhauer die Gedankenwelt der alten indischen Weisheitsliteratur, vor allem Vedanta und Buddhismus, in sein eigenes, im Entstehen begriffenes Weltbild einträgt. Im Verlauf dieses Prozesses entwickeln sich, durch die oft eigenwillige und eigenständige Aufnahme und Weiterführung der ihm bekannten Literatur, gemeinsame Grundanschauungen. A. Hübscher hat dies so formuliert: Schopenhauer "hat die ihm damals allein bekannte Lehre der Upanischaden selbständig in der gleichen Weise berichtigt und zu Ende gebracht, wie es die Inder, zweieinhalbtausend Jahre vor ihm, im Buddhismus getan hatten"[7].

Der große Vorzug der Philosophie Schopenhauers shceint mir, nach den Gesagten, darin liegen zu können, daß sein Denken sich als Ausgangspunkt einer Begegnung und als Anknüpfungspunkt

---

7) A. Hübscher, a.a.O. 9

einer interkulturellen Zusammenarbeit anbeietet. Und dies in mehrfacher Hinsicht: Schopenhauer sieht seine Philosophie in Einklang mit abendländisch-christlichen und indisch-buddhistischen Weisheitlehren. Er sieht sich daher legitimiert, Übereinstimmungen mit der buddhistischen Geisteswelt oft ununterscheidbar als sein eigenes philosophisches Denken ausgeben zu dürfen. Seine Philosophie läßt so Schnittpunkte philosophischer Argumentation sichbar werden, die sich als Übergänge zu gemeinsamen Fragestellungen geradezu aufdrängen. In diesen Schnittpunkten verwandter Gedanken können sich abendländisches Danken und buddhistisches Denken treffen, indem sie aus ihren je eigenen Traditionen denken und sich so mit kritischen Anfragen in diesen Dialog einzubringen vermögen. In diesem Sinne könnten Schopenhauers Mißversändisse und unzutreffende Anleihen an buddhistsichen Denken ein schöpferisches Potential bilden und Ausgangspunkt eines konstruktiven und anregeden interkulturellen Dialogs der verschiedensten geisteswissenschaftlichen Disziplinen werden. Ich denke vor allem an Fragen der Ästhetik, Kunst und Literatur, der Metaphysik und philosophischen Mystik, sowie Fragen christlicher Religion. Schopenhauer, so hat A. Hübscher es formuliert, "hat die Tür für eine Begegnung mit dem Geist Indiens geöffnet, für einen Austausch von Denk- und Glaubensformen, von Einsichten und Wertvorstellungen, der sich reich und folgenreich und doch nicht ohne innere und äußere Widerstände entfaltet hat"[8].

Ich möchte im folgenden nicht Gemeinsamkeiten und Unterschiede der beiden Kulturkreise im Denken Schopenhauers herausarbeiten, noch wäre ich aufgrund meiner bisherigen

---

8) ders., a.a.O. 12

Kenntnis des Buddhismus dazu in der Lage. Ich möchte vielmehr einen Versuch und Beginn machen, Fragen der Ästhetik und Mystik im Denken Schopenhauers aufzugreifen, um so Schnittpunkte gemeinsamer Themenbereiche anklingen zu lassen.

Ausgangspunkt meiner Überlegungen bildet eines der schwierigsten Interpretationsprobleme der Philosophie Schopenhauers. Es ist die Frage, wie aus den Voraussetzungen von Schopenhauers Erkenntnistheorie und Willensmetaphysik erlärbar werden soll, daß der Mensch aus der Zerrissenheit und Nichtigkeit seiner leidvollen und tragischen Existenz auf Befreiung und Erlösung hoffen kann. In Schopenhauers Terminologie formuliert: Wie kann das auf Selbsterhaltung als sein höchstes Gut ausgerichtete intentionale Wollen des Menschen umgelenkt werden zur Selbsterkenntnis und Selbstverneinung seines Wollens? Was vermag die vom Mangel gezeichnete Existenz des Menschen und die Ruhelosigkeit der "Bejahung des Willens zum Leben" zu überwinden? Ich versuche eine Deutung dieses Problems, indem ich die Ästhetik Schopenhauers als Vermittlungsmedium von metaphysischen Einsichten begreife, die durch sein buddhistisches Denken mitbeeinflußt sind. Methodisch möchte ich in mehreren Schritten meine These so entfalten, daß ich damit zugleich eine Einführung in Grundgedanken Schopenhauers zu verbinden suche.

Ⅱ.

"Die Welt als Wille und Vorstellung" - so lautet der Titel von Schopenhauers philosophischem Hauptwerk. Diese Philosophie ist geprägt von einer grundlegenden Unterscheidung zwischen Realem und Idealem, in Kantischer Sprache zwischen Ding an

sich und Erscheinung, in Begriffen Hegels zwischen Wesen und Erscheinung. Schopenhauer wählt für diese Unterscheidung eine nicht sehr glückliche Begrifflichkeit: "Welt als Wille" und "Welt als Vorstellung". Beide bilden jedoch eine Einheit, die er aus dem, was er "Wille" nennt, versteht.

Ich verbinde diese Unterscheidung mit einem Hinweis, von dem her Rahmenbedingungen der Philosophie Schopenhauers, einer klareren Begrifflichkeit wegen, deutlicher werden. In einem Brief vom 21. 8. 1852 schreibt Schopenhauer an Julius Frauenstädt: "Meine Philosophie redet ... von dieser Welt, d.h. sie ist immanent, nicht tanszendent. Sie liest die vorliegende Welt ab ... und zeigt ihren Zusammenhang durchweg. Sie lehrt, was die Erscheinung sei und was das Ding an sich. Dieses aber ist Ding an sich bloß relativ, d.h. in seinem Verhältnis zur Erscheinung: und diese ist Erscheinung bloß in ihrer Relation zum Ding an sich. ... Was aber das Ding an sich außerhaalb jener Relation sei, habe ich nie gesagt, weil ich´s nicht weiß: in derselben aber ist´s Wille zum Leben"[9].

Dieser "Wille", freilich nicht im gewöhnlichen Sprachgebrauch verstanden, sondern als treibendes Agens, dieser "Wille" tritt in der Welt der Dinge und Menschen in Erscheidung. Dabei zeitigt dieser Vorgang weitreichende Konsequenzen: der "Wille" in seiner Einheit entzweit sich mit sich selbst, der eine "Wille" zerfällt in seiner unaufhörlichen Tendenz, sich zu manifestieren in eine Vielzahl einander gegenüberstehnder Erscheinungsgestalten, mit je verschiedener Intensität: "Ein und derselbe Wille ist es, der in ihnen allen lebt und erscheint, dessen Erscheinungen aber sich selbst bekämpfen und sich selbst zerfleischen"[10]. Diese

9) B, Nr.280, (291)

Aussage impliziert alle Bereiche der Natur, in der der "Wille" erscheint, dumpf sich äußernd in der materiellen Welt bis zur instinktartigen Orientierung der Tiere und schließlich im Selbsterhaltungswillen des Menschen.

Das treibene Agens, der "Wille zum Leben", der sich selbst bejaht, wie Schopenhauer sagt, macht nicht nur das Sein an sich jedes Dinges in der Welt aus, nicht nur den Kern jeder Erscheinung; dieser "Wille zum leben" ist von einem un-aufhebbaren Mangel gezeichnet, leben zu müssen um jeden Preis, in keinem Ziel jemals Sättigung erreichen könnend, in Genuß nach Begierde verschmachtend und in der Begierde nach Genuß[11], wie Schopenhauer ein Goethezitat aufgreifend, erklärt. In dieser Bestimmung liegt zugleich die Vergeblichkeit und nichtigkeit dieses ganzen Strebens. Die Selbstenzweiung des "Willens" soll für Schopenhauer die Zerrissenheit und Entfremdung der Welt und des Daseins einsichtig machen, genauer: das Erscheinen des "Willens" in der Welt der Dinge und Menschen soll das Leid, das die Selbstentzweiung bewirkt, offenbar machen. Darauf wird noch zurückzukommen sein.

Bisher war freilich nur die Rede von der Bestimmung der Welt als "Wille", der Auflösung und Entfremdung dieser Einheit in ontologischer Hinsicht. Was aber ermöglicht Schopenhauers Rede von der "Welt als Vorstellung"? Mit dieser Frage berührt man den Nerv der Philosophie Schopenhauers. Im Prozeß der Selbstentzeiung des An-sichs der Natur kommt mit dem Eintritt der Vernunft im Menschen, wie Schopenhauer in material-stisch-naturphilosophischer Perspektive sagt, "das innere Wesen

---

10) I, 298

11) Vgl. Goethe, *Faust I*, V 3250

der natur (der Wille zum Leben in seiner Objektivation) ... zum ersten Male zur Besinnung"[12]. Im Selbstbewußtsein findet der Mensch, wie jetzt gezeigt werden kann, in eigener Selbstbeobachtung gleichsam dieses innere Wesen der Natur als äußere Erscheinung und innere Willenskraft.

Schopenhauer gewinnt demnach seinen ontologischen Ansatz aus einer erkenntnistheoretischen Einsicht, die er auf die Welt im Ganzen überträgt: im Menschen selbt kommt das in allen Erscheinungen treibende Agens als eigenes Wollen zu Bewußtsein. Ein Satz Goethes, den Schopenhauer einmal als Motto zitiert, mag dies illustrieren: "Ist ncht der Kern der Natur Menschen im Herzen?"[13]. Schopenhauer nennt diese Einsicht seine philosophische Wahrheit katexochen: der Körper des Menschen ist der äußerlich sichtbar gewordene "Wille", dem innere Willenstätigkeiten des Menschen entsprechen, die unmittelbar erfahrbar und zugänglich sind. In uns selbst ist das Ding an sich dasjenise, als was wir uns erfahren. Von uns als aus führt, wie Schopenhauer sagt, ein unterirdischer Gang zum Ding an sich als "Wille", den wir spüren, freilich nicht erkennen als das uns unmittelbar Vertraute und Zugängliche.

Das Ding an sich als "Wille", in uns das Allernächste, verbindet uns mit allem, was als Erscheinungswelt, als Vorstellungswelt von Raum und Zeit sichtbar ist, vergleichbar unserer körperlichen Existenz. Und der Intellekt selbst zerfällt nach Schopenhauers Erkenntnistheorie nochmals in die Vorstellungswelt von Subjekt und Objekt, genauer, wieder in Kantischer Tradition: der Intellekt als das vorstellende Bewußtsein des Subjekts er-

---

12) W Ⅱ 175 f.
13) W Ⅱ 211

kennt das, was ist, unter den apriorischen Formen von Raum, Zeit und Kausalität, die alles, was ist, als eine Vielheit individueller Objekte der Erscheinungswelt erkennen lassen.

Was Schopenhauer als seinen philosophischen Ausgangspunkt und als philosophische Wahrheit katexochen behauptet hatte, läßt aber sogleich das problematische Verhältnis von "wille" und Intellekt als Resultat der ontologischen Selbstentzweiung des "Willens" als Ding an sich erkennen. Am deutlichsten sieht man die Zusammenhänge, wenn man das Band zwischen "Wille" und Intellekt, d.h. die grundlegende Interessengebundenheit des erkennenden Bewußtseins genauer verfolgt. Denn das Intresse des "Willens" als Ding an sich objektiviert sich auch in das Bewußtsein des Menschen hinein. Der "Wille" nimmt den Intellek in seinen Dienst, spannt ihn in seine natürlichen Interessen ein. Darin könne man die unsichtbare Verbindung zwischen Natur und Vernunft am besten festmachen; denn das erkennende Bewußtsein als Vorstellungskraft des Verstandes und als begriffliches Denken der Vernunft bleibt abhänggig vom "Willen", der Intellekt ist eine Funktion des "Willens zum Leben". In eindringlichen Bildern beschreibt Schopenhauer den Primat des "Willens" gegenüber dem Intellekt: "In Wahrheit aber ist das treffendste Gleichnis für das Verhältnis beider der starke Blinde, der den sehenden Gelähmten auf den Schultern trägt"[14]. Der erkenntnislose "Wille", als das Wesen aller Erscheinung, prägt des willenlosen Intellekt, unterdrückt seine Erkenntnisfähigkeit, lenkt sie primär auf die Erfüllung seiner Interessen, bezieht die Erkenntnis auf den "Willen" und entstellt so Erkenntnis, in dem er sie ihrer Selbstständigkeit zu berauben

14) W Ⅱ 233

scheint. Nietzsche hat dieses Verhältnis sehr genau umrissen: "Der grundlose, erkenntnislose Wille offenbart sich, unter einen Vorstellungsapparat gebracht, als Welt"[15].

Unüberhörbar ist die vernunftkritische Wendung, denn Schopenhauers Philosophie beharrt in der Tat auf der Abhängigkeit des vorstellenden Bewußtseins, d.h. des Rationalen, vom Nicht-Rationalen. In diesem Ansatz hat Schopenhauer nicht nur psychoanalytische Theoreme angedeutet; vielmehr überschattet dieser Grundkonflikt zugleich sein gesamtes philosophisches System und die in ihm begründeten Inkonsequenzen stellen die Interpretation oft vor scheinbar unüberwindbare Hindernisse.

Faßt man kurz zusammen, so läßt sich sagen: Der "Wille" entzweit sich selbst, indem er, ohne selbst zu erscheinen, zur Welt der Erscheinung wird. Diese Willenswelt lebt letztlich aus der Entfremdung zwischen dem, was als unsichtbares Agens alles hervorbringt, aber in nichts Genügen und Vollendung findet und dem dadurch hervorgebrachten Intellekt, mit dem der "Wille" sein Treiben selbst zu erhellen und dadurch voranzutreiben sucht. Die ganze Philosophie Schopenhauers dreht sich um die Bestimmumg des Verhältnisses von "Wille" und Intellekt, sie denkt der Selbstentzweiung der Natur nach, indem Auswege aus der Zerrissenheit des Daseins gesucht werden, indem, vorgreifend formuliert, Wege zur "Erlösung" aus dieser Selbstzerrissenheit menschlicher Existenz gesucht werden. Einen Kristallisationspunkt bildet hierbei Schopenhauers Ästhetik. Um in dieser einen Zugang des Verständnisses zu finden, muß man die Trennung der Welt in "Wille" und Vorstellung noch in erkenntnistheor-

---

15) F. Nietzsche, *Sämtliche Werke* in 15 Bd., hrsg. v. G. Colli, M. Montinari, Berlin 1967 ff. Bd.1, 273

etischer Hinsicht erweitern.

Ⅲ.

Mit Schopenhauers Philosophischer Unterscheidung der "Welt als Wille" und der "Welt der Vorstellung" ergeben sich in der Folge eine Fülle von Schwierigkeiten und Widersprüchen, die im einzelnen nicht genauer diskutiert werden können. Für die hier interessierende Fragestellung nach dem Zusammenhang von Ästhetik, buddhistischer Philosophie und Religion ist eine erkenntnistheoretische Konsequenz Schopenhauers von entscheidender Bedeutung.

Unter Rückgriff auf die indische Mythologie nennt Schopenhauer die Erkenntnisprinzipien der Erfahrungswelt, Raum, Zeit und Kausalität, den "Schleier der Maya". Maya ist die Göttin der Täuschung, die einen Schleier von Illusionen um die Erkenntnis des Menschen legt, so daß als wirklich behauptet wird, was bloße Illusion und Täuschung ist. Das wahre Wesen der Welt und des Menschen ist demnach unter den Bedingungen der Vorstellungswelt nicht erkennbar. Daß alle Wirklichkeit bloßer Schein sei, diese auch Platon verpflichtete Ansicht, überträgt Schopenhauer auf die Erfahrungswelt von Subjekt und Objekt, als den nur scheinhaften Gestalten der Selbstenzweitung des "Willens" als Ding an sich.

Vor diesem Hintergrund wird dann verständlich, daß Schopenhauers Philosophie neue Erkenntnisperspektiven - als höhere Stufen der Erkenntnis - zu denken sucht, die Übergänge ermöglichen sollen, aus der alltäglichen Vorstellungswelt des Scheins zur Erkenntnis des wahren Wesen der Welt. Nichts anderes aber fordert Schopenhauer, als daß der Intellekt, der ganz

Objektivation des "Willens" ist, also ganz im Dienste des "Willens" steht, sich seiner natürlichen Bestimmung entschlagen solle und sich vom "Willen zum Leben" emanzipieren solle. Die "Vernichtung der gewöhnlichen Grenzen und Schranken des Daseins"[16] kann nur heißen, die Macht des "Willens" über das Dasein des Menschen zu brechen. Wie soll es dem Subjekt aber gelingen, dem Erfahrungszusammenhang zu entrinnen, d.h. letztlich in sich die Selbstentzweiung des Willens gleichsam rückgängig zu machen aus der Kraft eines Vermögens, das der Manifestation des "Willens" selbst entsprungen ist und sich "als Licht der Erkenntnis"[17] gegen seine eigene Grundlage wenden soll?

Mit dieser Frage berührt man wohl eines der schwierigsten Probleme der Philosophie Schopenhauers. Denn der Grundgedanke der Ästhetik Schopenhauers - ich meine "die ästhetische Kontemplation"[18] - setzt voraus, daß der Schleier der Maya, der die gewöhnlichen Erkenntnisformen als Schleier der Illusion und Täuschung überzieht, hinweggehoben werden kann. Welchen erkenntnistheoretischen Status sollen aber die dann gewonnenen neuen Einsichten erhalten? Schopenhauer betont wiederholt, und genau dieser Zusammenhang interessiert hier und soll aufgegriffen werden, um die Voraussetzungen der vorab nur thetisch behaupteten Verbindung von ästhetischer Kontemplation und buddhistischem Denken einsichtig machen zu können. "Was diesen Zustand erschwert und daher selten macht, ist, daß darin gleichsam die Acczidenz (der Intellekt) die Substanz (den Willen) bemeistert und aufhebt, wenngleich nur auf eine kurze

16) a.a.O. 274
17) W I 299
18) VMSch 55

Weile. Hier liegt auch die Analogie und sogar Verwandtschaft desselben mit der ... dargestellten Verneinung des Willens"[19]. Daß Schopenhauer hier in seinen begrifflichen Bestimmungen die Grenzen seiner "Willensmetaphysik" beinahe sprengt, soll ein weiteres Zitat paradoxer Erläuterungen Schopenhauers zum Problem der "Verneinung des Willens" sichtbar machen. In den Paralipomina (§ 161) gibt Schopenhauer eine andere Deutung: "Gegen gewisse alberne Einwürfe bemerke ich, daß die Vereinigung des Willens zum Leben keineswegs die Vernichtung einer Substanz besage, sordern den bloßen Actus des Nichtwollens: dasselbe, was bisher gewollt hat, will nicht mehr "[20]. Ambivalent bleibt nicht nur, worin die Freiheit des Intellekts gegenüber dem "Willem" bestehen solle, da Schopenhauer in seinen Formulierungen doch sehr in die Nähe der Bestimmung des Intellekts als bloßer Funktion des Willens gerät; unklar bleibt vor allem, wodurch die hier gemeinte "Verneinung des Willens" letztlich ermöglicht werden soll. Und wie soll man den Unterschied fassen von Substanz und "Wille" als Ding an sich? Der von Schopenhauer nur als relativ behauptete Zusammenhang von Ding an sich und Erscheinung signalisiert eine Inkonsequenz in Schopenhauers System. Denn der "Wille" als Phänomen der Erscheinung unterliegt den Kategorien der Kausalität, ist also nicht frei. Nur der "Wille" als Ding an sich kann frei genannt werden. Wie soll also ein Widerspruch des erscheinenden "Willens" gegen seine eigene Erscheinung ohne denkbar sein?

Eine höhere Stufe der Erkenntnis, soll sie das leisten können,

---

19) W Ⅱ 422
20) P Ⅱ 368

was Schopenhauer ihr zuspricht, Befreiung aus der von der Kausalität dominierten Erscheinungswelt des "Willens", eine höhere Stufe der Erkenntnis, so drängt sich hier geradezu auf, müßte in irgendeiner Form an einem befreiten und "erlösten" Zustand schon partizipieren. So spricht denn Schopenhauer unter ausdrücklichem Verweis auf Spinoza von einer intuitiven Erkenntnis: "Mens aeterna est, quatenus res sub aeternitatis specie concipit"[21]. Dies ist, sagt Schopenhauer an der gleichen Stelle, was er "ästhetische Auffassung" nennt. Unübersehbar und offensichtlich ist hier der Einfluß einer metaphysischen Perspektive in der Bestimmung ästhetischer Erkenntnis ausdrücklich gemacht. Metaphysische Erkenntnisse als höhere Stufen der Erkenntnis wären, im strengen Sinne, Behauptungen über Einsichten, die die genannte Relation von Ding an sich und Erscheinung transzendieren. Was stellt sich Schopenhauer darunter genauer vor?

Ⅳ.

Schopenhauers Ästhetik, die ich jetzt aufnehme, wirkt für heutiges Denken in vielerlei Hinsicht befremdlich, ja unnachvollziehbar. Dies liegt mit darin begründet, daß Schopenhauer noch allzusehr idealistischem Systemdenken verpflichtet ist, von dem her der Ort der Ästhetik im Gesamt des Denkens festgelegt wird. Unübersehbar ist darüberhinaus der Einfluß idealistischer Spekulation in der Bestimmung der Möglichkeit ästhetischer Erkenntnisziele. Man wird zudem sagen können, daß Schopenhauer in der Verhältnisbestimmung von

---

21) V M Sch 55

Kunst und Philosophie, von Anschauung und Begriff, wenn es um die Bestimmung metaphysischer Erkenntnis geht, die der Kunst zugesprochen werden soll, eine sehr schwankende Haltung einnimmt. Ob die Kunst in der Form ihres Objekts mehr an metaphysischer Aussage über die Welt enthält als sich dem Begriff der Philosophie erschließt, oder ob die Philosophie erst in der Form des Wissens begreift, was im Schöpfungsprozeß der Kunst sich als bloß subjektive Erfahrung entzieht, bleibt bei Schopenhauer weithin ungeklärt. In Abgrenzung von Nietzsches eindeutiger Stellungnahme, tritt Schopenhauers Position vielleicht deutlicher hervor. In die tiefsten Abgründe des Seins, vermag nach Nietzsche das theoretische Denken des Philosophen nicht zu reichen: "Wenn nämlich der Künstler bei jeder Enthüllung der Wahrheit immer nur mit verzückten Blicken an dem hängen bleibt, was auch jetzt, nach der Enthüllung, Hülle bleibt, genießt und befriedigt sich der theoretische Mensch an der abgeworfenen Hülle"[22].

Indem Schopenhauer seine Ästhetik in ausdrücklicher Auseinandersetzung mit Platons Philosophie der Ideenlehre entwickelt, auf die ich hier im einzelnen nicht eingehen kann, ist man geneigt, den Erkenntnismöglichkeiten ästhetischer Anschauungen anamnetischen Status zuzubilligen. Jedenfalls gewinnt Schopenhauer seine begrifflichen Bestimmungen sowhol der "ästhetischen Idee" als Objekt der Kunst als auch der ästhetischen Auffassungen durch das Subjekt in großer Nähe zu den Bestimmungen der "Ideenschau" in der Philosophie Platons. Die "ästhetische Kontemplation", in der subjektiver und objektiver Anteil der ästhetischen Betrachtungsweise als Einheit gefaßt sind, läßt sich

22) F. Nietzsche, a.a.O. Bd. 1,88

im Denken Schopenhauers wohl rekonstruieren. Ich lege im folgenden, unter Vernachlässigung gewisser Aspekte, den Schwerpunkt meiner Interpretation auf dasjenige, was Kunst als ästhetisches Medium des Übergangs und der Vermittlung dessen bedeuten könnte, was Schopenhauer eine höhere Stufe der Erkenntnis nennt. Dabei gilt mein Interesse speziell den oszillierenden Rändern dieses Übergangs, d.h. jenen Momenten, die im Prozeß des Übergangs der Dynamik dieses Prozesses entgleiten und dem ästhetischen Medium eine ganz bestimmte Färbung und eine ganz bestimmte Stimmung verleihen.

In der näheren Darstellung des objektiven Anteils ästhetischer Betrachungsweise ist der Übergang ästhetischer Erkenntnis von der Wahrnehmung des einzelnen Dinges der Erfahrungswelt zur Idee, d.h. zur Allgemeinheit des Wesens eines Dinges gemeint. Ausdrücklich sagt Schopenhauer aber, "die Ideen offenbaren noch nicht das Wesen an sich"[23], sondern nur "den objektiven Charakter der Dinge, also immer noch die Erscheinung", ja, die Idee sei "die vollständige und vollkommene Erscheinung"[24], genauer "die adäquate (= unmittelbare, M.E.)"[25]. Unklar bleibt - dies muß hier ausdrücklich vermerkt werden, im Blick auf das, was später aufgenommen werden soll - die erkenntnistheoretische, genauer metaphysische Ortung des Begriffs der Idee zwischen Ding an sich und Erscheinung im System Schopenhauers.

In einer vorsichtigen Annäherung, die Aussagen Schopenhauers zu deuten und unter Absehung textimmanenter Probleme, ließe sich für die hier verfolgte Absicht sagen: "Idee" ist ein konkret Allgemeines, d.h. Kunstwerke gehören zum Besonderen der

---

23) W Ⅱ 417
24) W Ⅱ 416
25) a.a.O.

Erscheinung, sind konkret Gebilde, die in sich transparent sind auf eine allgemeine Perspektive des in ihnen zur anschaulichen Darstellung Gebrachten: "So sehen wir sogleich die Dinge mit ganz anderen Augen, indem wir sie jetzt nicht mehr ihren Relationen nach, sondern nach dem, was sie an und für sich selbst sind, auffassen und nun plötzlich, außer ihrem relativen auch ihr absolutes Dasein wahrnehmen. Alsbald vertritt jedes einzelne seine Gattung: demnach fassen wir jetzt das Allgemeine der Wesen auf. Was wir nun dergestalt erkennen, sind Ideen: aus diesen aber spricht jetzt eine höhere Weisheit, als die, welche von bloßen Relationen weiß. Auch wir selbst sind dabei aus den Relationen herausgetreten und dadurch das reine subjekt des Erkennens geworden"[26]. Das Objekt der Kunst, die Idee, ist demnach, umgesetzt in Darstellung durch die ästhetische Erkenntnisfähigkeit des künstlerischen Subjekts, zugleich für den aufnahmefähigen Kunstbetrachter als Subjekt nachvollziehbar und erfaßbar - so jedenfalls Schopenhauers Intention. Das Zitat benennt aber zugleich den subjektiven Anteil der ästhetischen Anschauung, d.h. des interesselosen Blicks, oder willenlosen Blicks des Subjekts der Erkenntnis im Zustand "ästhetischen Wohlgefallens"[27]. Dieser Zusammenhang verdient größerer Aufmerksamkeit.

Schönheit wird für Schopenhauer ein allgemeines Prädikat der Dinge und zwar gemäß der Möglichkeit, in der das Subjekt sich der Idee, der Allgemeinheit des Wesens eines ästhetischen Objekts zu vergewissern vermag. So soll in der ästhetischen Anschauung durch das Subjekt das je einzelne Objekt der

---

26) W Ⅱ 426
27) VMSch 86

Anschauung durchsichtig werden auf die in ihm ausgedrückte Idee, d.h. anders formuliert: indem das Objekt transparent wird auf seine Idee hin, findet ein fließender Übergang im Objekt selbst statt, die ästhetische Idee der Schönheit des Objekts kommt zum Vorschein. Was im ästhetischen Objekt der Kunst als ästhetisches Phänomen des Übergangs gekennzeichnet wurde, findet seine Entsprechung im ästhetischen Subjekt, dessen Anschauung diesen Vorgang zusammenhält. Auch das erkennende Subjekt verwandelt sich, wie Schopenhauer sagt, indem es nicht mehr Individuum, sondern "reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses, Subjekt der Erkenntnis"[28] wird. "Durch die Kraft des Geistes gehoben"[29] geschieht es, daß wir "eine momentane Erhöhung der Intensität unserer intuitiven Intelligenz erfahren; so sehen wir sogleich die Dinge mit ganz anderen Augen ... Was wir nun dergestalt erkennen, sind die Ideen der Dinge"[30]. Wie soll man dies verstehen?

Der Übergang von der alltäglichen, gemeinen Erkenntnis der kausalen Erfahrungswelt, die persönlichen Motiven untergeordnet ist, zur "ästhetischen Kontemplation" kann plötzlich Ereignis werden: dann, so meint Schopenhauer, wenn "das ganze Bewußtsein ausgefüllt wird durch die ruhige Kontemplation" des gerade gegenwärtigen Objekts - "außer seinem Zusammenhang mit irgend anderen"[31]. Kontemplation heißt für Schopenhauer deshalb, sich ganz in das Angeschaute, in das, dem man sich zuwendet, verlieren, ohne irgendwelche anderen Interessen mit ins Spiel zu bringen. Es heißt, aus den Erfahrungen von Raum

---

28) VMSch 55
29) a.a.O.
30) II 480
31) VMSch 54

und Zeit auszuscheren, vom Schock des Plötzlichen berührt zu werden, wodurch der Kontext des alltäglichen Lebens einstürzt und die Illusionen der Erfahrungswelt sich auflösen - in diese Welt des Überraschenden und Nichtvorhersehbaren taucht das ästhetische Subjekt ein und zugleich enthüllt sich dem konzentrierten Blick der "ästhetischen Kontemplation" der splendor veritatis. Der Hinweis von mir auf einen Begriff aus der Philosophie des Mittelalters verdeutlicht, daß die kontemplative Haltung die ewige Form der Dinge, nicht ihre endliche, alltäglich zweckgebundene Form aufscheinen lassen soll. Frei von aller Beziehung zum eigenen Willen, über den sich das ästhetische Subjekt transzendierend erhebt, soll der "freigewordene Überschuß[32] intensivster Erkenntnisfähigkeit das wahre Wesen der Dinge, "die aus ihnen sprechende Idee"[33] erkennen lassen.

V.

Daß Schopenhauer gleichwohl von einem ästhetischen Wohlgefallen in der "ästhetischen Kontemplation" spricht, verträgt sich schwer mit den behaupteten, von allem losgelösten reinen Erkenntnisakt. Ich nehme dieses Problem allerdings in anderer Wndung auf: das ästhetische Wohlgefallen des Subjekts, das die ästhetische Theorie Kants durchaus nicht leugnet, während Schopenhauer eine Bewußtseinsweise denkt, die alles Subjekive zu entfernen sucht, deute ich im Sinne des Übergangscharakters "ästhetischer Kontemplation": nur im Kontext sinnlicher Wahrnehmung zu metaphysischer Erkenntnis

---

32) VMSch 88

33) a.a.O.

der Wahrheit der Dinge fähig zu werden. Was dies genauer heißt, soll noch erläutert werden.

Insofern der erkenntnistheoretische Status der Idee im System Schopenhauers nicht hinreichend geklärt ist, sich die Idee in einer Zwischenwelt von Ding an sich und Erscheinung bewegt, fällt die metaphysische Erkenntnis der Idee zurück in das, was das ästhetische Subjekt immer auch ist - nämlich gebunden in die Wirklichkeit von Raum und Zeit, die vom Schleier der Maya eingehüllt ist. Was sich enthüllt, verhüllt sich zugleich wieder: indem der Mensch ästhetischer Anschauung fähig wird, instrumentelle Rationalität loszulassen lernt, kann er der Idee zwar gewahr werden, vermag er zu ahnen, was ihn von seiner trügerischen Existenz befreit; solange er aber in die Welt der Erscheinung gebunden ist, aus der ihn die "ästhetische Kontemplation" reißt, wird er jedoch wieder in diese zurückgeworfen.

Was mich nun interessiert ist die Frage, welche Bedeutung der ästhetischen Erkenntnis zukommt, wenn sie aus der Ausnahmesituation zurückvermittelt wird in die Normalität der Erfahrungserkenntnis. Ich versuche eine Antwort auf diese Frage, indem ich eine Entsprechung herstelle zwischen der Einsicht, die die ästhetische Erkenntnis über das Wesen der Welt aussprechen soll und der Einsicht, die die Erfahrung des Leids nach Schopenhauer eröffnet. Denn auch durch ein Übermaß an Leiden sollen wir dahin gebracht werden, durch den Schleier der Maya hindurchzublicken und eine höhere Stufe der Erkenntnis zu erlangen. Auch durch das Leiden soll der Mensch frei werden von der Orientierung auf die egoistischen, persönlichen Willensziele, er soll eine neue Haltung gegenüber dem Leben gewinnen. Die Erkanntnis, daß das individuelle Dasein des Menschen in der Erfahrungswelt der Nichtigkeit und

Vergeblichkeit preisgegeben ist, dem Tod ausgeliefert ist, soll, wie Schopenhauer sagt, die Erkenntnis erleichtern, den "Willen zum Leben" zu vereinen. So kommt die vielfältige Erfahrung der Nichtigkeit menschlicher Existenz dem entgegen, was das ästhetische Heraustreten des Menschen aus eben dieser tragischen Existenzform dem Bewußtsein einprägt: das zu verneinen, was dem Menschen von dem abhält, was er in der Ausnahmesituation "ästhetischer Kontemplation" kurzzeitig erfährt.

Daß Schopenhauer eine direkte Proportionalität zwischen ästhetischer Anschauung und Intensivierung der Leiderfahrung sieht, hat er deutlich ausgesprochen. in der Stufenreihe der Natur kennt Schopenhauer eine gewisse Gleichzeitigkeit der Steigerung von Erkenntnisfähigkeit und Einfühlsamkeit. Insbesondere künstlerischem Bewußtsein spricht er eine höhere Leidensfähigkeit zu, macht doch "die höhere intellektuelle Kraft für viel größere Leiden empfänglich"[34]. Ästhetische und existenzielle Sensibilität schärfen in vergleichbarer Weise, so läßt sich folgern, das Bewußtsein, der Tendenz der conservatio sui abzuschwören, beide werden Vermittlungsmedium des Übergangs zur ethischen "Verneinung des Willens zum Leben".

Zunächst möchte ich den Zusammenhang von tragischer Lebenserfahrung und deren ästhetisch-künstlerischer Aufnahme und Deutung an einem Beisiel illustrieren. Denn für das Denken Schopenhauers vermag die Tragödie die dichteste Form einer höheren Stufe der Erkenntnis des Lebens, d.h. metaphysischer Lebenshaltung, zu sein. Wenn metaphysisch hier verstanden wird im Sinne von Erkenntnismöglichkeiten, die Welt nicht mehr allein aus den Voraussetzungen immanenter Lebensbedingungen

---

34) I, 430 f.

zu betrachten, trotz aller Einschränkung des immer vorläufigen und begrenzten Charakters menschlicher Erkenntnis, dann scheint mir Nietzsches Diktum legitim und übertragbar, daß "die Kunst die eigentlich metaphysische Tätigkeit" sei, wie es in seiner Frühschrift "Die Geburt der Tragödie" heißt. Ästhetischer Kontemplation ließe sich der Charakter der Vermittlung metaphysischer Erkenntnis zusprechen; freilich unter der Voraussetzung, daß der Kunst immer nur immanente Möglichkeiten zur Verfügung stehen, ästhetische Übergänge einer absoluten Aufhebung des Lebenswillens aufscheinen zu lassen, es aber nicht möglich ist, ästhetischen Erfahrungen selbst unmittelbar transzendenten Charakter zuzubilligen. So ließe sich die Kunst als ästhetischer Kontemplation läßt aber diese Übergänge zugleich als ästhetisch-mystische Vorscheine eines Erlöstseins von dieser Welt interpretieren - wie ich meine, ohne Schopenhauers Denken unzulässigerweise zu überzeichnen.

Jedenfalls kann man an Hand von Schopenhauers Theorie der Tragödie, wie ich hoffe, eindrucksvoll bestätigen, inwieweit die Kunst als ästhetisches Medium in Anspruch genommen wird, dazu aufzufordern, dem Leben zu entsagen und zur Erlösung von dieser Welt frei zu werden. Die Tragödie, sagt Schopenhauer, gibt ein Bild des Lebens, das zu Bewußtsein bringt, welches Leid und welches Unglück das Leben durchzieht und dieser Einblick mache das Leben in seiner Vergeblichkeit und Nichtigkeit offenbar. Wenn es in der Kunst um die Darstellung der einzelnen Phänomene der Welt ihrer Idee nach, d.h. ihrer Wahrheit und ihrer Wesentlichkeit nach, geht, dann kommt, so Schopenhauer, der Dichtkunst, speziell der Tragödie die Aufgabe zu, die allgemeine Idee menschlichen Denkens und Handelns, d.h. die Wahrheit menschlichen Lebens zu Bewußtsein

zu bringen. Die Wahrheitsfrage der Kunst, d.h. ob die Kunst mehr sei als denn bloß schöner Schein, ist für Schopenhauer unstrittig beantwortbar, zeige doch die allgemeine Idee genau das Wesentliche, "die beharrenden, unwandelbaren, von der zeitlichen Existenz der Einzelwesen unabhängigen Gestalten ... den eigentlichen Chrakter des Dinges"[35]. Kunstwerke geben demnach "keine Meinung, sondern die Sache selbst"[36] wieder. Das aber kann nur heißen, daß in der Tragödie die Idee des Lebens in der Form der Selbstentzweiung und Zerrissenheit menschlichen Daseins Thema der Kunst wird. Statt freilich nur Relationen und folgenreiche Verkettungen in der Welt der Erscheinungen darzustellen, gehe es in ser Tragödie zentral darum, Begebenheiten und Personen in ihrer "die Idee ausdrückenden Bedeutsamkeit"[37] sehen zu lassen. So ziele die Kunst mittels der ihr eigenen Form- und Stilprinzipien der Verdeutlichung durch Verfremdung darauf, "bedeutende Charaktere in bedeutenden Situationen"[38] zum Vorschein zu bringen. Auf den Standpunkt, auf den das Trauerspiel den sterbenden Helden und den verstehenden Zuschauer stellt - Schopenhauer nennt bevorzugt Beispiele aus Shakespears und Goethes Werken, grenzt sich aber gleichzeitig von den Trauerspielformen der Antike ab - soll eine Antwort möglich werden auf die Frage, wie Nietzsche Schopenhauer zu Recht verstand, was das Dasein überhaupt wert sei[39].

Schopenhauers Theorie der Tragödie spricht dieser einen fes-

---

35) W Ⅱ 416
36) I, 72
37) W I 288
38) a.a.O.
39) F. Nietzsche, a.a.O. 279

tumrissenen philosophischen Aussagewert zu, d.h. die Übermittlung der wahren Idee menschlichen Lebens durch die Handlung des tragischen Schauspiels: die Aufforderung, das Leben in seiner Sinnlosigkeit zu durchschauen und, aus der gewonnenen Freiheit gegenüber einem unwerten Leben, Erlösung als den wahren Wert des Lebens zu sehen. Anders als die aristotelische Theorie der Tragödie in ihrem Verständis von Katharsis, will Schopenhauers Theorie nicht Furcht und Mitleid mit den Helden der Tragödie hervorrufen, sondern in den Helden wie auch im Zuschauer die metaphysische Erkenntnis vermitteln, daß die Nichtigkeit individuellen Strebens einsichtig wird, daß alles Leben im Kampf um Selbsterhaltung sich verliert. Gerade durch das Leiden des Helden werde die Erkenntnis gesteigert. Es bedürfe demnach des in der Tragödie aufscheinenden ästhetischen Lichts der Erkenntnis, daß der Mensch die Erscheinungswelt als das durchschaut, was sie ist: der Schleier der Maya.

Trotz aller möglichen Kritik an der Einseitigkeit philosophischen Interesses und philosophischer Perspektive der Tragödiendeutung: die Tragödie soll den Zuschauer inspirieren, sich aufgefordert zu fühlen zur Abwendung vom "Willen zum Leben". Es ist "das Aufgehen der Erkenntnis, daß die Welt, das Leben kein wahres Genügen gewähren könne"[40] und Schopenhauer fährt fort, den Zusammenhang von Ästhetik und buddhistischem Denken unzweideutig feststellend: "Der tragische Geist: er leitet demnach zur Resignation hin"[41], ist, wie alle Kunst "Aufforderung zum Ernst, zur Kontemplation"[42].

---

40) W Ⅱ 495
41) a.a.O
42) W I, 240

Wenngleich in der ästhetischen Anschauung für das ästhetische Subjekt nur für kurze Zeit wirkiche Einsicht möglich wird, so ist die unmittelbare Beziehung von ästhetischer Kontemplation und eindringlichem Gewahrwerden von Möglichkeiten eines wahren Lebens, d.h. für Schopenhauer, von Erlösung unübersehbar.

Ich gebe einige dieser Formulierungen wieder: "So forert jedes Trauerspiel ein ganz andersartiges Dasein, eine andere Welt, deren Erkenntnis uns immer nur indirekt, wie eben hier durch solche Forderung gegeben werden kann"[43]. "Wodurch dann eben, in seinem tiefsten Innern, das Bewußtsein angeregt wird, daß für ein andersartiges Wollen es auch eine andere Art des Daseins geben müsse. Denn wäre dies nicht, wäre nicht dieses Erheben über alle Zwecke und Güter des Lebens, dieses Abwenden von ihm und seinen Lockungen, und das hierin schon liegende Hinwenden nach einem andersartigen, wiewohl uns völlig unfaßbaren Dasein"[44]. - die Tendenz des Trauerspiels bliebe für Schopenhauer unverstanden.

Mit diesen Hinweisen stellt aber Schopenhauer selbst einen Zusammenhang her, der über das hinausgeht, was ästhetische Erkenntnis genannt wird, d.h. Schopenhauer selbst erweitert die Bedeutung ästhetischer Erkenntnis, insofrern diese sich nicht in sich selbst abzuschließen vermag. Eröffnet aber, und dies sollte das Beispiel von Schopenhauers Tragödientheorie zeigen, die Kunst ästhetische Möglichkeiten einer eigentlichen Weltsicht, dann läßt sich weiterführend sagen, daß die Kunst ästhetisches Vermittlungsmedium metaphysischer Erkenntnisse zu werden vermag. Zugespitzt formuliert: der ästhetische Abstand, den die

43) W Ⅱ 495
44) W Ⅱ 497

Kunst zur Welt hält, manifestiert die Kunst wird als Zwischenwelt chrakterisierbar: im Angesicht des Lebens ist sie, wie Schopenhauer sagt, "noch nicht der Weg aus demselben, sondern nur einstweilen ein Trost in demselben"[45]; für den der Muse fähigen Menschen kann Schopenhauer demnach folgern: die wahre Erkenntnis des Wesens der Welt, zu der die Kunst anleitet, "erlöst ihn nicht auf immer, sondern nur auf augenblicke vom Leben"[46].

VI.

Schopenhauers ästhetische Theorie, so fasse ich die These meiner bisherigen Überlegungen zusammen, läßt Kunst vor allem als ästhetisch-mytisches Medium des Übergangs und der Vermittlung metaphysischer Erkenntnis- und Lebenshaltungen verstehen. Ästhetische Kontemplation - so heißt dieser Zusammenhang von Metaphysik, Ästhetik und Mystik in Schopenhauers Philosophie.

Meine These betont mehrere Aspekte:

zum einen soll die Erfahrung der Kunst ästhetischen Abstand gewinnen lassen, der die Vorstellunswelt der Immanenz transzendiert, d.h. ästhetische Kontemplation soll im Kontext der Philosophie Schopenhauers die Befreiung des Intellekts von der Macht des "Willens" ermöglichen.

Zum andern trägt der ästhetische Abstand zur Welt Züge mystischer Kontemplation, Momente intensivster Augenblickserfahrungen, die aber immer wieder zurückfallen in immanente Erfahrungsbezüge von Welt. Darin ist ästhetisch-mystische Kontemplation zur-

---

45) W I 316

46) a.a.O.

ückvermittelt in die Suche nach der Bedeutung, die mystischer Unmittelbarkeit zuzukommen vermag.
So läßt sich schließlich die Freiheit der ästhetisch-mystischen Kontemplation zugleich als Vermittlungsmedium metaphysischer Erkenntnis wahren Lebens verstehen; und zwar im Sinne der Negation immanenter Selbsthaltungstendenz, um für die Erlösung des "Nirwana-Nichts" frei werden zu können.

Zugleich muß man erwähnen, daß Schopenhauers Position stärker am unmittelbaren Ausnahmezustand ästhetischer Kontemplation als an ihrem Übergangscharakter interessiert ist, sucht er doch Kunst als Anschauung von "Ideen" gegen das bloße Wissen der Philosophie zur Geltung zu bringen. Freilich gelingt ihm dies nicht immer widerspruchsfrei. Es scheint mir daher legitim, daß meine Deutung die Momente des genannten Zusammenhanges anders gewichtet.

Was beudetet es aber im Denken Schopenhauers einen Zusammenhang herzustellen zwischen der nur für kurze Zeit wirklichen Ahndung eines ganz andersartigen Daseins im ästhetischen Abstand der Kontemplation und dem tragischen Geist ethischer Resignation? Jedenfalls wechelt Schopenhauer, wo er die äußersten Punkte des ästhetischen Abstandes der Kontemplation zu beschreiben und zu benennen versucht, von der ästhetischen Theorie zur Sprache der Mystik über. "Seligkeit", von der Schopenhauer in diesem Zusammenhang redet, ebenso wie von "Erlösung", von "vollkommener Ruhe": "jener Fiede, der höher ist als alle Vernunft, jene gänzliche Meeresstille des Gemüts, jene tiefe Ruhe, unerschütterliche Zuversicht und Heiterkeit"[47] - all diese Bezeichnungen stellen

47) VMS 270

äußerste Möglichkeiten dar, die in ästhetischer Kontemplation eröffnete Annäherung an eine gänzlich andere Dimension der Wirklichkeit zu formulieren.

Ungemein treffend scheint mir für die Bestimmung dieses "anderen Zustands"(Musil) Schopenhauers frühe Formel vom "besseren Bewutsein"[48] zu sein, die er Anfang 1813 in sein phiosopisches Tagebuch notiert. Er sucht unter diesem Namen all jene Bewußtseinszustände zusammenzuziehen, die die "Betrachtungsart der Dinge, unabhängig vom Satz des Grundes "[49], betreffen sollen. Das "bessere Bewußtsein" ist nicht ein Bewußtsein von etwas, nicht stwas, das die Vernunft hervorbringt, sondern bezeichnet Widerfahrnisse für das menschliche Bewußtsein, die sich in unvorhersehbarer Weise einstellen. Das "bessere Bewußtsein" meint Bewußtseinszustände, in denen der Mensch ganz in Aufmerksamkeit versinkt, für Augenblicke die Trennung von Ich und Welt aufgehoben scheint. Die versunkene Selbstvergessenheit, diese in das Bewußtsein einfallenden dichtest möglichen Zeitmomente, stehen quer zur gewöhnlichen Erfahrungswelt, die im Wirbel dieser auftauchenden Bewußtseinszustände verschwindet, inexistent scheint. Das Glück jener momente, in denen dem Menschen ein Heraustreten aus der Existenzform des Wollens zufällt, versucht Schopenhauer bevorzugt auszudrücken unter Aufnahme mystischer Texte der philosophischen Tradition des Abendlandes und der indisch-buddhistischen Weisheitslehren der Upanischaden. Gegenüber dem bloß negativen Charakter der Philosophie, wo diese versucht, die absolut-andere Dimension von Wirklichkeit zu umschreiben, verfahre,

---

48) HN I 42

49) I, 265

so Schopenhauer, der Mystiker positiv, "von wo an daher nichts, als Mystik übrig bleibt"[50]. Kann philosophisches Denken, gerade auch in der Ästhetik, nur negativ von dem reden, was im "besseren Bewußtsein" des anderen Zustandes gemeint sein soll, so sieht sie sich gezwungen, dasjenige, "als Nichts zu bezeichnen"[51]. Vergleichbar der Tradition negativer Theologie, deren Nähe und Verbindung zur Mystik sich aufdrängt, ist dieses "Nichts" "allerdings für uns überhaupt Nichts"[52]. Schopenhauer ergänzt freilich sofort, daß, entgegen unseres begrenzten Erkenntnisvermögens, dieses nicht in jedem möglichen Sinne als "absolut Nichts", sondern eher als ein "relatives, kein absolutes Nichts"[53] zu denken sei.

Im Sinne der genannten Einschränkung negativer Erkenntnisfähigkeit der Philosophie, findet sich in Schopenhauers Ästhetik eine genaue Beschreibung des mystischen Charakters jenes Bewußtseinszustandes, den ich ästhetisch-mystische Kontemplation nennen möchte: Diese "zeigt sich als ein nur gefühltes Bewußtsein. daß man, in irgend einem Sinne (den allein die Philosopie deutlich macht), mit der Welt Eines ist und daher durch ihre Unermeßlichkeit nicht niedergedrückt, sondern gehoben wird. Es ist das gefühlte Bewußtsein dessen, was die Upanischaden der Veden in so mannigfaltigen Wendungen wiederholt aussprechen. ... : Hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est ... Es ist Erhebung über das eigene Individuum, Gefühl des Erhabenen"[54]. Und in Ergänzung hierzu nennt

---

50) W Ⅱ 497
51) a.a.O.
52) a.a.O.
53) a.a.O.
54) W Ⅱ 243

Schopenhauer ein pantheistisches Bewußtsein aller Mystik wesentlich. Liege demnach gegenüber aller weltichen Bejahung des Willens "das wahre Heil in seiner Verneinung", so "sehen wir alle Religionen, auf ihrem Gipfelpunkte, in Mystik und Mysterien, d.h. in Dunkel und Verhüllung auslaufen, welche eigentlich bloß einen für die Erkenntnis leeren Fleck, nämlich den Punkt andeuten, wo alle Erkenntnis notwendig aufhört; daher derselbe für das Denken nur durch symbolische Zeichen, in den Tempeln durch Dunkelheit und Schweigen bezeichnet wird, im Brahmanismus sogar durch die geforderte Einstellung alles Denkens und Anschauens, zum Behuf der tiefsten Einkehr in den Grund des eigenen Selbst, unter mentaler Aussprechung des mysteriösen Oum"[55].

Läßt sich aber nur unter Rückgriff auf mystisch-religiöse Kriterien und Bestimmungen chrislicher, buddhistischer und philosophischer Tradition beschreiben, woauf Schopenhauers Bestimmung ästhetischer Kontemplation zielt, dann sollte die behauptete These bestätigt sein, daß Kunst ästhetisches Medium des Übergangs und der Vermittlung metaphysischer Erkenntnis- und Erfahrungsformen zu werden vermag, und zwar im Sinne eines mystisch zu nennenden "besseren Bewußtseins". Wenn ich daher vom ästhetisch-mystischen Zustand spreche, dann sollte damit zugleich auf die immanente Dimension ästhetischer Erfahrung hingewiesen werden, die das Gebundensein mystisch genannter Kontemplation in die Welt der Immanenz zum Ausdruck bringen will. Schopenhauers Definition von Mystik gerät sonst in Gefahr, das, was als mystisches Nunc stans, Unio mystica gedacht ist, in Überschreitung unserer an Endlichkeit

---

55) W II 701

gebundenen Grenzen von Erkenntnis und Erfahrung zu behaupten. Es sei daran erinnert, daß in der Tradition der Mystik Autoren wie Meister Eckhard und Nikolaus von Kues, trotz ihrer mystischen Spekulation, darauf zu verweisen, daß sie persönlich noch angefügt, daß Schopenhauers Denken sich – unter bezug auf die eingangs zitierte Aussage, Philosophie der Immanenz zu sein – über eine radikale Transzendenz des Dings an sich, das wohl nicht mehr als "Wille" zu bezeichnen wäre, sehr zurückhaltend, wenn überhaupt geäußert hat. Dies hat auch damit zu tun, daß Schopenhauers Denken kein ursprung-sphilosophisches absolut Erstes kennt. Auch das, was oft als "Wille an sich" oder "Ding an sich" behauptet ist, meint kein schlechthin Absolutes.

주석참조*

A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, hrsg. v. Wolfgang Frhr. von Löhneysen, 5 Bde., Stuttgart/Frankfurt a.M. 1962 (Nachdruck 1986, Frankfurt a.M., Suhrkamp-Taschenbuch):

_____, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (I bzw. Ⅱ)

_____, *Sämtliche Werke*, hrsg. v. A. Hübscher (Jubiläumsausgabe), Mannheim 1988:

_____, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (W Ⅰ bzw. W Ⅱ)

_____, *Parerga und Paralipomena* (P Ⅰ bzw. P Ⅱ)

_____, *Über den Willen der Natur* (N)

_____, *Philosophische Vorlesungen*, hrsg. v. V. Spierling, 4 Bde., München/Zürich 1985:

_____, *Vorlessung: Metaphysik des Schönen* (VMSch)

_____, *Vorlessung: Metaphysik der Sitten* (VMS)

_____, *Der handschriftliche Nachlaß*, hrsg. v. A. Hübscher, 5 Bde., Frankfurt a.M. 1966 ff. (Nachdruck 1985):

_____, *Frühe Manuskripte* (1804-1818) (HN Ⅰ)

_____, *Gesammelte Briefe*, hrsg. v. A. Hübscher, Bonn 1978 (B)

* 주석에 사용된 참고문헌의 약어는 다음과 같다.

참고문헌

Schopenhauer-Bibliographie, hrsg. v. A. Hübscher, Stuttgard-Bad Cannstadt 1981.

H. Paetzold, Ästhetik des deutschen Idealismus, Wiesbaden 1983.

U. Pothast, Die eigentlich metaphysische Tätigkeit. Über Schopenhauers Ästhetik und ihre Anwendung durch Samuel Beckett, Frankfurt a. M. 1982.

R. Safranski, Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie, München 1987.

B. Scheer, Ästhetik als Rationalitätskritik bei A. Schopenhauer, in: SchJ 69(1988), 213-227.

A. Schmidt, Die Wahrheit im Gewande der Lüge. Schopenhauers Relogionsphilosophie, München, Zürich 1986.

V. Spierling (Hrsg.), Materialien zu Schopenhauers 'Die Welt als Wille und Vorstellung', Frankfurt a. M. 1984.

Zusammenfassung

Ästhetische Übergänge in Metaphysik und Mystik
Einflüsse buddhischen Denkens in der Philosophie Schopenhauers

Michael Eckert

Schopenhauers ästhetische Theorie läßt Kunst vor allem als ästhetisch-mystisch Medium des Übergangs und der Vermittlung metaphysischer Erkenntnis- und Lebenshaltungen verstehen. Eckerts These betont mehrere Aspekte: zum einen soll die Erfahrung der Kunst ästhetischen Abstand gewinnen lassen, der die Vorstellungswelt der Immanenz transzendiert, d.h. ästhetische Kontemplation soll im Kontext der Philosophie Schopenhauers die Befreiung des Intellekts von der Macht des 'Willens' ermöglichen. Zum andern trägt der ästhetische Abstand zur Welt Züge mystischer Kontemplation, Momente intensiver Augenblickserfahrungen, die aber immenr wieder zurückfallen in immanente Erfahrungsbezüge von Welt. Darin ist ästhetisch-mystische Kontemplation zurückvermittelt in die Suche nach der Bedeutung, die mystischer Unmittelbarkeit zuzukommen vermag. So läßt sich schließlich die Freiheit der ästhetisch-mystischen Kontemplation zugleich als Verttlungsmedium metaphysischer Erkenntnis wahren Lebens verstehen; und zwar im Sinne der Negation immanenter Selbsthaltungstendenz, um für die Erlösung des 'Nirwana-Nichts' frei werden zu können. Zugleich muß man

erwähnen, daß Schopenhauers Position stärker am unmittelbaren Ausnahmezustand ästhetischer Kontemplation als an ihren Übergangscharakter interessiert ist, sucht er doch Kunst als Anschauung von ‘Ideen’ gegen das bloße Wissen der Philosophie zur Geltung zu bringen. Freilich gelingtihm dies nicht immer widerspruchsfrei. Es scheint daher legitim, daß Echerts Deutung die Momente des genannten Zusammenhanges anders gewichtet.

【Stichwörter】 Schopenhauer, Buddhismus, Metaphysik, Mystik, Ästhetik, Erscheinung und Ding an sich, Vorstellung und Wille, ästhetische Kontemplation

* 논문접수일: 2007. 7. 7. 논문심사일: 2007. 7. 17. 게재확정일: 2007. 7. 20.

『철학 · 사상 · 문화』 원고모집 및 심사규정

1. 원고 모집

1) 원고 종류

논 문 : 철학, 사상, 문화와 관련된 주제에 관한 논문.

2) 투고 요령

(1) 원고작성 : 워드프로세서 **호**글로 작성.

(2) 원고제출 : 동서사상연구소 접수(저장 파일, 출력 원고 1부) 또는 전자우편 접수.

서울특별시 중구 필동 3가 26 동국대학교 교수회관 119호 동국대학교 동서사상연구소(100-715)

Tel. 02)2260－8838

E－Mail : ischoi@dongguk.edu

(3) 명기사항 : 투고자의 성명(한글・영문), 소속, 주소, 전화번호. (투고된 논문은 반환하지 않음)

(4) 원고 접수 : 연중 수시.

2. 투고 규정

1) 원고 작성 요령

(1) 저서 제목

① 동양어권 : 제목 앞뒤를 쌍꺾쇠(『』)로 묶어서 표시.

② 서양어권 : 이탤릭체로 표시.

(2) 논문 제목

① 동양어권 : 제목 앞뒤를 꺾쇠(「」)로 묶어 표시.

② 서양어권 : 제목 앞뒤를 따옴표(“ ”)로 묶어 표시.

(3) 각주의 인용 페이지는 '쪽'으로 통일한다.

(4) 논문의 양은 200자 원고지 150매(각주 및 참고문헌 포함) 이내.

(5) 기타 : 다른 사항은 일반적 논문 작성 요령에 따르되, 강조는 작은 따옴표(' ')나 고딕체로 표기하고, 인용문에서 일부 단어나 구절의 생략은 '...'로, 완전한 문장의 생략은 '…'로 표기.

2) 참고문헌 작성 요령

(1) 논문의 마지막 부분에 첨부.

(2) 본문에서 인용, 참조된 문헌만을 수록.

3) 요약문 작성 요령

(1) 다음 양식을 작성하여 논문 앞에 첨부.

【제　　목】 국문, 영문 또는 제2외국어.

【필자이름】 국문, 영문 또는 제2외국어.

【주 제 어】 논문에서 논의된 주요 개념과 인물 등을 5단어 내외로 선정.

【요 약 문】 200자 원고지 3－4매 분량으로 논문의 주제와 관련된 주요 문제를 중심으로 필자의 핵심 의도를 명료하게 제시.

(2) 다음 양식을 영문 또는 제2외국어로 작성하여 논문 말미에 첨부.

【Abstract】 200자 원고지 3－4매 분량으로 논문의 주제와 관련된 주요 문제를 중심으로 필자의 핵심 의도를 명료하게 제시.

【Key words】 논문에서 논의된 주요 개념과 인물 등을 5단어 내외로 선정.

4) 투고자 표기 : 저자가 2인 이상일 경우 제1저자인지, 공동저자인지 여부를 명기.

5) 기타 : 투고 논문의 내용에 대한 최종 책임은 투고 당사자에게 있음.

3. 심사 절차 및 게재 원칙

1) 심사 절차

(1) 『철학·사상·문화』는 매년 7월 31일, 1월 31일 연 2회 발행.

(2) 동서사상연구소에서 주관하는 학술 발표회의 발표 논문에 대해서는 심사를 생략하거나 간소화하고, 발표 후 수정·게재한다.

(3) 논문 1편당 2인의 심사위원을 위촉함. 이때 논문 투고자의 이름과 소속은 심사위원이 알 수 없도록 삭제하여 송부함.

(4) 편집위원장과 편집간사가 심사논문 1부를 보관하고, 심사위원들에게 논문 1부와 심사평가서 양식을 발송함.

(5) 심사위원들은 심사를 의뢰 받은 날로부터 7일 이내에 그 결과를 당 연구소 편집간사에게 제출한다. 편집간사는 수합한 평가서를 정리하고 종합하여 목록을 작성.

(6) 목록 작성 후 편집위원장은 지체 없이 편집위원회를 소집하여 게재대상 논문을 선정.

(7) 게재 여부 및 수정 지시사항을 투고자들에게 즉시 통보.

2) 심사 규정

(1) 각 논문의 심사위원은 심사의뢰서에 근거하여 논문을 심사하고, 소정의 '심사결과 보고서'에 종합판정을 내린다. 이때 심사위원은 판정의 근거를 구체적으로 제시해야 하며, 수정을 제의하는 경우, 수정할 부분과 방향을 구체적으로 명기.

(2) 논문의 심사는 개별 영역 평가와 종합 평가로 구성.

(3) 논문심사의 개별 영역은 각 항목당 10점씩 총 50점으로 하며, 다음의 5개 항목을 심사.

① 연구주제의 독창성

② 연구주제의 명확성과 방법의 적절성

③ 참고문헌의 활용도 및 인용의 적절성

④ 학술적 가치 및 완성도(논문의 질적 수준)

⑤ 학회지 투고 규정의 준수 여부

(4) 종합평가는 개별 영역 평가를 근거로 심사위원이 '게재 가', '수정 후 게재', '게재 불가'의 3등급으로 평가.

(5) 논문 게재여부 판단 기준

① 심사위원 2명으로부터 '게재 가' 판정을 받은 경우는 게재.

② 심사위원 2명으로부터 '게재 불가' 판정을 받은 경우는 게재하지 않음.

③ 심사위원 1명으로부터는 '게재 가', 다른 1명으로부터 '게재 불가' 판정을 받은 경우는 제3의 심사위원에게 평가를 의뢰하여 게재여부를 최종적으로 판단함.

(6) '게재 가'와 '수정 후 게재' 판정을 받은 논문만 게재함.

(7) '게재 가' 판정을 받은 논문은 수정 없이 바로 게재. '수정 후 게재' 판정을 받은 논문은 편집에 들어가기 전 수정 이행여부를 확인하고 게재 여부를 결정.

(8) '게재 가' 판정을 받은 논문의 수가 많아 당 호에 모두 게재할 수 없을 때에는 편집위원회에서 순위를 매겨 당 호 및 다음 호 게재 여부를 최종 결정.

(9) 심사의견 및 수정제의 사항은 상세하고 구체적으로 작성하고, 종합평가 등급은 세부 항목의 평가를 종합한 성적과 일치해야 함. 게재 불가의 경우 그 사유를 심사평가서에 기재해야 함.

(10) 편집위원장은 모든 투고자에게 최종 심사결과를 통보.

동국대학교 동서사상연구소

연 구 소 장 : 최 인 숙
상 임 간 사 : 유 흔 우
일반연구원 : 권 도 균　　김 인 순　　박 철 홍
송 윤 미　　유 병 래　　이 석 주
이 유 진　　이 진 희　　홍 상 철
조　　교 : 한 병 준

편 집 위 원 장 : 유 흔 우 (동국대)
편 집 간 사 : 이 유 진 (동국대)
편 집 위 원 : 고 창 택 (동국대)　　박 연 규 (경기대)
양 문 흠 (동국대)　　유 승 종 (대진대)
윤 용 택 (제주대)　　이 한 구 (동국대)
장 성 재 (동국대)　　정 성 호 (동국대)
최 인 숙 (동국대)　　홍 윤 기 (동국대)
(가나다순)

철학 · 사상 · 문화

2007년 제 5 호

발 행 인　최 인 숙 (Choi, In Sook)
편 집 인　유 흔 우 (Yoo, Heun Woo)
발 행 처　동국대학교 동서사상연구소
서울특별시 중구 필동 3가 26번지
동국대학교 교수회관 119호
TEL : 02) 2260－8838
e－mail : ischoi@dongguk.edu
등 록 일　2006년 3월 7일
등록번호　ISSN 1975-1621
인 쇄 처　(주) 장안인쇄
TEL : 02) 2267-7642
발 행 일　2007년 7월 31일