

경험과 생철학의 가능성

이 규 성*

요 약

이 글은 현대적 상황에서의 생 철학의 가능성을 모색하는 시론적(試論的) 성격의 논문이다. 필자는 생 철학의 출발점이자 동기를 인생사에 대한 반성을 거쳐 궁극의 종교적이고도 형이상학적인 경험에 도달하는 마음의 행로에 두고자 한다. 그것은 사회적 현실과 개인의 실존적 삶에 대한 경험과 우주와 연관한 무한성에 대한 초절적 경험에 바탕 한다. 생 철학은 이런 의미에서 경험주의적 정신에 기초하며, 이 때의 경험은 근대의 경험주의적인 감각적 경험 위주의 좁은 의미의 것이 아니라 형이상학적 느낌 까지 수용하는 포괄적 의미를 갖는다. 진정한 경험주의는 포괄적인 철저한 경험주의이다. 생 철학은 우선 먼저 근본적 경험주의(Radical empiricism)의 성격을 갖는다. 형이상의 초절적 경험은 또 다른 차원의 자유의 경험이며 여기에서 인간은 세계와 화해하고 자기 자신과도 화해한다. 이러한 화해와 자유는 삶의 궁극의 의미로서 체험된다. 또한 생 철학은 일상의 사회적 삶에 대한 이해와 그것의 인간화를 추구하기에 역사적 사회에 대한 정치학적 이론과 인간에 대한 윤리적 인성론을 필요로 한다. 나아가 생 철학은 초절적 경험과 과학적 경험을 대비하게 되는데, 과학적 인식의 절대화가 아니라 그 한계를 설정하는 가운데 현대과학의 성과를 활용하여 자연사의 진화와 인간의 생리-심리학적 측면에 대한 존재론적 해석을 시도해야 한다. 따라서 생 철학의 학술적 규모는 자유와 화해의 가치를 전제하고, 자연과 인간 및 사회에 대한 과학적이면서도 형이상학적인 해석을 현대적 상황의 문맥에서 가능한 한 설득력 있게 전개하는 활동이 된다. 이런 의미에서 생 철학은 하나의 세계지혜이자, 세계에 대한 개념적인 사변

* 이화여자대학교 철학과 교수

을 확대해 가는 이론으로서의 자격을 가질 수 있을 것이다. 이 논문은 바로 이상과 같은 철학의 가능성과 그 이론의 규모를 탐색하는 시도에서 나온 글이다.

주제어 : 생 철학, 동일성과 차이성, 근본적 경험주의, 자유와 평등, 개명주의

1

오늘날의 현대인은 이전 시대보다도 많은 지식을 갖게 되었고, 보다 조밀한 사회적 연결체계 속에서 살게 되었다. 이러한 생활방식은 초강대국의 출현에 따른 경제 군사적인 세계화 공세와 통신 운송 기술의 진보에 의해 더욱 그 범위와 강도가 증대되었다. 그러나 세계화에 의해 세계는 하나의 공처럼 좁아지게 되었으며, 그 공격적 질서는 각 개인에게는 철의 법칙처럼 부여되는 명령체계처럼 되었다. 정치 경제적 조건에 의해 일어나는 전 인류적인 총체적 소외는 인간의 대부분의 인식과 실천의 영역을 견고하게 지배하는, 그래서 의문시하기도 낯선 묻지 마 전제가 되었다.

이러한 상황에서 과학의 발달은 자연에 대한 지배를 가능하게 하는 것 같지만, 역설적이게도 인간은 자연의 힘과 법칙을 섭취하거나 슬쩍 훔쳐서 생존하는 미미한 존재가 되었다. 객관성으로 환원했던 자연이 주체가 되고 인간의 주관성은 객관적 사물성으로 축소된 것처럼 보인다. 또한 비좁아진 세계는 기술적 소통 망을 가지고 있음에도 더 이상 확장해 갈 수 있는 공간이 좁아지자 지구 내부의 분쟁과 배제의 충동은 이전의 어느 시대보다 강도 높게 강화되고 있다.

서유럽에서 먼저 발달한 근대 산업 자본주의와 기술과학이 합리적 관료제의 정비와 맞물리면서 나온 문제들이 현대에는 더욱 긴박한 위기로 증폭되어 가고 있는 것으로 보인다. 그리고 고전적인 문학과 철학 및 중

교가 말해 왔던 가치관의 측면에서 본다면, 이러한 상황에서 사는 사람은 가슴 없는 이성과 영혼 없는 감성을 가진 메마른 인간성의 소유자가 될 것이다. 인간성 상실은 인류 문화사 이래로 오랜 것이지만, 정치·경제적 조건에 대규모로 생존을 걸고 있는 오늘의 상황에서는 더욱 첨예하고 지난한 문제로 대두되어 있다.

이러한 난제는 서유럽 시민사회 내에서 성장한 개인주의의 성격에 이미 숨어 있었다. 농촌 공동체의 토착적 인륜에 뿌리박고 있는 구교에서 이탈한 루터의 개인 내면성에서의 자유의 원리는 제후국의 비호 아래 성장하게 된다. 국가 권력에 의존하여 자리를 마련한 루터교는 내면성에 대한 국가의 침해를 견제하는 동시에 자유의 원리를 철저하게 관철시키려는 토마스 뮌쩌(T. Münzer)의 농민전쟁을 억압하고서 존속할 수 있었다. 종교적 개인주의는 국가의 사법제도에 의존하면서도 국가와 하층 민중에 대한 두려움을 태생적으로 지닌다.

한편 종교적 개인주의의 사회적 실현의 기반이 되는 도시 부르주아 사회는 소유와 이윤의 동기에 추동되는 개인주의적 민주주의를 의회 민주주의 형태로 실현하게 된다. 그러나 투표제와 다수결주의에 입각한 민주주의에서의 개인주의는 국가와 민중에 대한 두려움에 추동되어 발전된다. 또한 잃어버린 공동체의 회복을 위해 개인주의는 개인의 자연권에 근거하여 인위적이고 기계적인 방식으로 계약이라는 초월적 수단을 통해 사회적 공동성을 국가라는 환상 공동체로서 재구성하고자 하였다. 그러나 실제에 있어서는 이때의 개인이란 애초부터 두려움과 이윤이라는 어두운 충동적 인욕(人慾)에 예속된 허약한 주체이었다. 이른바 자유방임주의(구 자유주의)는 이러한 개인에 기초한 것이었다.

개인주의의 개인이 갖는 국가와 민중에 대한 공포는 스피노자(B. Spinoza)의 정치학에서 전형적으로 나타나듯이 계약적 민주주의를 구성하게 하는 추동력으로 기능한다. 그에게는 기존의 국가와 민중은 민주

주의를 위협할 가능성을 언제나 갖고 있다. 사실상 서구 민주주의 역사에서 개인들은 국가나 대표들의 권력 심지어 초법적 권력의 통제나 선동에 노출되어 있었을 뿐만 아니라 분파적 이해관계나 이기적 정념에서 자유로운 것은 아니었다. 심지어는 개인들은 파시즘적 획일화에 활용되거나 자유방임의 상태에서는 사회를 무정부적 이윤의 각축장으로 만들어 왔던 것이다. 기존의 의회 민주제가 갖는 이러한 한계 안에서 특이한 인간성이 하나 형성되는데, 이른바 의회민주주의의 증후군이라고 하는 이웃 냉담증이다. 여기에서 개인의 독립성과 냉담성이 혼동되어 세련된 이기주의를 민주적 주체로 오인하게 되는 현상이 일어나게 된다.

이상에서 개관한 서양의 민주주의 역사가 갖는 문제는 한국 민주주의 역사에서도 유사하게 나타나고 있다. 그러한 사회적 문제와 심리적 문제는 신자유주의적 세계화가 가져온 현재의 문제와 함께 우리 마음의 안과 밖에 놓여 있다. 신자유주의적 세계화는 구자유주의 체제가 갖고 있었던 문제를 더 확대된 형태로 제기하고 있으며, 그 거대한 규모의 문제는 이전 시대가 별로 의식하지 못했던 환경문제를 추가하면서 심리적 불안과 위협의식을 증폭시키고 있다. 현대의 데카당스 분위기는 신학적 가치들이 사라진 빈자리를 그래도 채울 수 있는 것(인본주의나 과학)이 남아있었던 유럽 근대의 허무주의 도래를 능가한다.

현대에 와서 인간은 인간을 위안할 수 있는 거의 모든 것을 만들어 실험해 보고 전부 소모해 버린 것 같다. 물론 신발명품(컴퓨터와 통신, 영상 기계)으로 즐거울 수도 있다. 그러나 군사기술에서 전이된 그것들을 가지고 노는 즐거움은 파산한 가정의 불화 속에서도 어린이가 여전히 장난감을 가지고 노는 것과 같다. 현대인은 삶의 양식을 전환할 수 있는 희망에 찬 어떤 가치의 도래를 동경하지 못한다. 그러나 문제들이 있는 곳에 우리의 마음이 가 있고, 그 마음을 철회하는 것은 사유의 불성실을 의미한다면, 사유하는 자는 문제적 상황이 주는 경험에 충실해

야 한다. “성실하지 못하면 사물은 없다.(不誠無物)”(中庸 25)

이러한 문제적 사물과의 관계를 지속하는 성실성은 근대 유럽의 경험주의가 인식론적 문맥에서 경험의 시야를 감각에 한정하는 협소한 관점을 넘어서 인생사와 연관된 주요 문제를 내포하는 폭넓은 경험개념을 요구한다. 현대의 문제들에 직면하는 사유는 포괄적인 개방적 경험주의 정신을 필요로 한다. 서양 근대의 인식론에 대한 교육을 받은 사람들은 그 무미건조함과 답답함에 질린 경험이 있을 것이다. 이러한 기분은 타국의 철학이 난해해서 라기 보다는 그것이 전제하는 주·객 이분법적 사고와 대상에 대한 표상주의적 접근이 주는 일면성이 가하는 속박과 한계에 대한 느낌에서 오는 것이기도 하다. 감각적 대상을 주관이 표상으로서 정립하거나 수용한다는 표상주의는 인간 경험의 문화사적 문맥을 추상하여 인간의 인식과 실천에 대한 역동적 경험을 인식론적 경험으로 환원하여 고체화하고 있는 것이다. 여기에 근대 인식론이 실재론과 관념론 사이에서 동요하게 된 원인이 있으며, 철학을 삶의 맥락에서 소외시키거나 현실에서 분리된 신분 없는 귀족의 생각으로 전락시키기도 한 이론적 원인이 있는 것이다.

그러나 역사적 삶과의 유기적 연관과 경험의 맥락에서 인간의 삶의 방식을 논하는 철학은 자신의 관심 영역을 인식론을 넘어서서 확장할 수 있다. 철학의 문제는 기존의 자기 영역이라고 고집해온 것을 넘어서 있는 비(非) 철학의 문맥에서 온다. 철학의 동기적 조건들은 철학자들의 문제에 의존하는 것이 아니라 세상에 뿌리를 둔다. 이런 의미에서 철학의 조건들은 세상 속에서의 경험이 주는 문제들을 다루는 여러 주요 영역을 포괄한다. 그 조건들은 기존의 종교적 세계관과 과학의 의미를 논하는 분야(형이상학과 인식론)를 포함하여, 인간의 역사·사회적 삶의 의미에 관한 논의(역사론과 정치학) 및 사랑과 증오, 삶과 죽음을 포함한 실천적 실존 양식을 논하는 분야(심리학과 윤리학)를 포괄할 수 있다.

그러나 이런 여러 조건들이 인간의 삶의 흐름의 맥락 안에서 문제 삼아지고 바람직한 삶의 양식을 모색하는 방향성을 갖는 것이라면, 진정한 철학은 <생(生)의 철학>이 될 것이다. 그리고 생의 철학이 인류의 삶의 여러 방식과 사회적 조건들에 대한 반성적 음미를 지향하는 것이라면, 그것은 <윤리학으로서의 철학>이 될 것이다. 이때의 윤리학은 포괄적 의미에서 우주와 인간에 대한 폭넓은 전망을 가지려는 어떤 관점(Perspective)을 전제하는 세계관(世界觀)이 된다. 이런 의미에서 세계관으로서의 철학은 세상의 문제를 삶과 죽음의 문제로 집약해서 엿보고 자신의 호사스러운 집을 떠나버린 분다(G. Buddha)를 닮아 있다. 세계의 참상에 대한 경험은 세계이해와 세계지혜를 요구한다. 그리고 이 세계지혜는 어떤 궁극의 경험에서 체현되고 언어로 전달된다.

그러나 현대인의 정신적 상황은 궁극적으로 의지할 만한 세계관이 종말을 고하고 있는 것 같지 않은가? 세계관으로서의 철학의 종언이 느껴지지 않는가? 물론 느껴진다. 그러나 이렇게 물어볼 수도 있다. 그것은 서양의 주류적 전통(신학적 철학과 과학적 세계관)의 붕괴나 불확실성을 의미하는 것은 아닌가? 그 전통은 자신의 역사에서 다른 사고 유형을 억압하고, 그 대가로 허무주의를 맞이한 것이 아닌가? 서유럽에서 발달한 유대-기독교적 세계관은 자연의 <존재> 근거를 신학적으로 정립함으로서 유일한 권력의 철학으로 등극했다가 왕좌를 세속 과학이나 광신에 내어 주게 되었다. 이어서 절대자가 되어 버린 과학 역시 모든 것을 조작가능성과 객관성으로 환원함으로써 객관성 전제주의를 수립한 혐의를 면하기 어렵다. 눈에 보이지도 않는 객관성에 대한 유일한 신념 또한 복면 신학이 아닌가? 현대의 허무주의는 이 주류적 사고의 독재적 비민주성에 대한 경험과 함께 만인의 만인에 대한 생태론적 관계의 부재에 대한 경험에서 오는 것일 수 있다.

이러한 맥락에서 인간에게 보다 바람직한 세계관과 사고 유형에 대한

모색은 여전히 우리의 양심 속에서 요구된다고 할 수 있을 것이다. 그리고 갑자기 새로운 관점이 떠오를 수 있는 것이 아니라면, 과거 세계사에서 비주류나 이단으로 배제되었던 세계관, 특히 동·서양의 근·현대에서 도외시되었던 세계관에 대한 새로운 접근이 요구된다. 시대의 주류에서 밀려났던 예외자들의 반시대적 사고에서 이 시대의 희망을 전망할 수 있는 잠재성을 발견할 수도 있을 것이다.

그런데 현대의 불안을 가중시키는 것들 중의 하나는 민주주의적 가치(자유와 평등)의 불충분성이다. 가치는 주어져 있지만 그것에 대한 사유와 실현에서의 제약과 불충분 때문에 민주주의는 불확실성의 위기에 있다. 자유와 공동의 연대성을 함께 실현함으로써 인간의 사회적 관계를 상호간의 생태론적 관계로 창조하고자 했던 민주주의 가치관은 각종 불평등에 의한 노예상태와 공존하고 있다. 이러한 상황은 노예상태의 불평등에서는 자유가 없고, 부자유한 상태는 평등이 없는 상태라는 사실을 분명히 의식할 것을 요구한다. 자유와 평등은 상호필수적 관계에서 성립하며 실현될 수 있는 것이라면, 그리고 그것이 인간의 인간성이라면 어느 한쪽으로 과도하게 치우친 정치제도는 반민주성을 갖게 된다. 자유주의 체제와 현실 사회주의 체제에 대한 인류의 경험은 그 문제점을 실험적으로 확인하고 있고 확인했던 것이다. 또한 두 체제가 거의 맹목적으로 군사 기술과학을 체제유지의 동력과 생산력으로 삼고, 이를 위해 총력을 기울여 왔다는 점에서는 두 체제의 본질적 조건은 동일한 것이었다. 군산복합체의 위력은 지구 내에서는 거의 초자연적 공포를 자아냄으로써 진정한 민주주의와 대안적 세계관의 모색을 의기소침하게 해왔다.

이러한 상황에서 볼 때 진정한 민주주의에 대한 생각과 행동은 그 자체 인간성의 실현이다. 그것은 조작적 도구주의나 사회 공학적 사고와 대비되는 생철학적 세계관에 대한 모색에서 빠뜨릴 수 없는 요소가 된

다. 생철학적 세계관은 민주주의를 요구하며, 동시에 민주주의를 가능하게 하고 보완할 수 있을 것이다.

그러면 윤리학으로서의 생 철학은 어떻게 가능한가?

2

생 철학적 방향으로 인도하는 최초의 계기는 앞서 언급했듯이 인생사가 전개되는 주위세계에 대한 직접적 경험에 있다. 이 경험들 가운데 기존의 삶의 양식을 회의하고 전환하게 하는 충동을 일으키면서 형언하기 힘든 의미를 가지고 경험자에게 쇄도해 오는 것이 있을 수 있다. 무서운 처참상이 주는 충격이나 고결함에 대한 감동, 잔잔한 가운데 스며들어 개인의 인생사에 큰 지진을 일으키는 느낌 등은 예술적 형상화를 통해서나 표현할 수 있는 직접적 경험이 될 것이다.

서양 철학사에서 예외자이었던 스피노자(1632-1677)로 하여금 『윤리학』(Ethika)으로서의 철학을 하게 한 동기적 경험 역시 그에게 인생사를 조용히 음미하게 한다. 그의 『지성개선론』(Tractatus de Intellectus Emendatione) (1662)의 서두는 <경험>을 통해 배운 것을 술회한다. 첫째, 모든 것이 속절없고 허망하다는 것. 둘째, 공포의 원인이나 대상이었던 모든 것이 그 자체에 있어서는 선도 악도 아니며 단지 그것들에 의해 마음(animus)이 동요되는 한에서만 선도 되고 악도 된다는 것. 셋째, 다른 것을 버리고 오직 그것에만 관심을 쏟을 수 있고 감동할 수 있는 유일한 선, 그리고 그것을 발견, 획득하면 지고의 기쁨을 영원히 향유할 수 있는 것이 있는가에 대한 물음. 넷째, 그리하여 드디어는 이 물음을 탐구하는 철학을 하기로 결심했다는 것. 그리고 이 철학은 선악을 넘어선 자연에 귀의하는 방향을 갖는다는 것.¹⁾

스피노자의 이러한 반성의 과정은 경험에서 출발하여 경험으로 끝난다. 최초의 경험은 도대체 능동적 활력의 기쁨이 없는 수동적 감정들에서 오는 사람들의 심리적 비참과 사회적 투쟁관계 및 이에 따른 당시 공화제의 허약성에 대한 난세의 경험이다. 최후의 경험은 자연의 생성 과정을 영원의 존재로서 기쁨 속에서 직관하는, 이른바 스피노자 철학의 신비주의적 계기이다. 지성의 개념적 사유는 그 중간에 있다. 그의 이론적 주장이 마치 절대적 실체개념에서 모든 것을 연역해 내는 것처럼 오해될 수 있는 방법(기하학적 방법)을 취하기 때문에 합리주의자로 분류되었지만, 그는 실제로 있어서는 경험에서 출발해서 궁극의 경험으로 나아가는 포괄적 경험주의자의 면모를 지녔던 것이다. 그리고 궁극의 경험도 개념으로부터 연역되는 것이 아니라 <방황하는 자의 인도 A guide of Perplexed>(S. Maimonides)이자 자기구원의 종착점이다. 이 경험은 ‘영원의 관점 하에서(sub species aeternitatis)’ 세계를 보는 궁극적 의미의 세계[意境]이다.²⁾ 스피노자 자신은 수행하지 않았지만 생 철학은 그 의미세계에 대한 이해와 기술(記述)을 통해 그 구조적 성격과 우리의 현실에 주는 의의를 논할 수 있을 것이다.

이와 같이 스피노자의 경우가 보여 주는 것처럼 윤리학으로서의 철학은 일상의 경험을 동기로 해서 그 문제의 해결의 방향성을 가지고 인식의 단계를 층차적으로 높여가는 데에서 가능하게 된다. 이러한 가능성은 추상적 개념을 전제하고서 경험에 대한 그것의 적용의 권리를 주장하거나(칸트) 개념의 자기 전개 과정에 구체적 인생사를 종속시키는(헤겔) 태도에서 가능한 것이 아니다.³⁾ 생철학의 가능성은 생생한 직접

1) Herman De Dijin (1996), *The Way to Wisdom, Spinoza*, Purdue University Press, pp. 19-20.

2) species는 기존의 번역은 相下로 되어 있으나 여기서는 H. A. Wolfson의 번역에 따라 어떤 형식(form) 혹은 관점(view)으로 해석한다. H. A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Meridian Books(1958) pp. 159-161.

3) 헤겔의 『정신현상학』은 의식의 자기 경험의 학으로서, 의식은 직접적 경험에서 출발

적 경험과 개념이 서로 다르다는 것을 이해하는, 경험의 일차적 우선성에서 출발한다. 그리고 그 경험은 개념화에 의해 분절되기 이전의 혼용한 웅얼거림이나 흐름의 느낌이기에 의사소통 이전의 원초적인 것이다. 개념과 추론의 인식능력인 지성은 심정을 안고 출발하여 의지적으로 고양되는 노력에 의해 궁극의 경험으로 나아간다. 그리고 궁극의 경험이 주는 의미체험의 언어적 전달자로서 돌아온다. 철학은 생의 자기 변형의 노력이다. 철학적 탐구자는 인간의 삶의 양식의 변화를 문제 삼고 관심 갖는다. 그는 세계의 문제와 관계하면서 언제나 자기 자신의 존재가 문제인 그런 존재가 된다. 철학의 가능성은 세계와 자기 자신에 대한 관심 속에서 움직이는 노력에의 의지 없이는 존립할 수 없다.

윤리학으로서의 철학을 생각한 스피노자에 강한 인상을 받은 쇼펜하우어(A. Schopenhauer 1788-1860)에 의하면 세계 이해인 형이상학은 세계 지혜라는 “윤리학에 근거를 주어야 한다.” “윤리학을 실제적으로 그리고 직접적으로 지지해 주는 형이상학만이 그 자체 원초적으로 윤리적이며, 윤리학의 자료로부터 구성되는 것이다. 그러므로 나는 스피노자보다도 나의 형이상학을 윤리학이라 부를 더 큰 권리를 갖는다.”⁴⁾

이런 입장에서 그는 ‘직접적 경험’과 개념의 ‘차이’(Unterschied, difference)와 ‘대립’(Gegensatz)을 확립한 것이 ‘나의 철학의 근본 특징’이라고 하였다.⁵⁾ 이러한 차이에 관한 의식이 개념의 추상적 동일성이나 일상의 이해관계에 연루된 습관에 의해 망각될 때 철학은 동기와 문제를 잃고 시류에 표류하게 된다. 철학은 대세 속에서 야성과 ‘개념 창조’의 생동

하여 단계적으로 지양하면서 상승해가는 의식의 자기비판과 고양의 경험을 서술한다. 이 점에서는 헤겔은 생 철학적이다. 그러나 그의 전 체계는 개념이나 정신의 일차성을 전제하는 사변 신학적 체계를 닮아 있다.

4) A. Schopenhauer (1986), Über den Willen in der Natur, Suhrkamp, B III, S. pp. 473-474.

5) A. Schopenhauer (1986), Die Welt als Wille und Vorstellung II, Suhrkamp, S. p. 118.

성을 잃는다. 이런 의미에서 니체에 의해 반시대적(untimely) 사고의 교사로서 추앙된 쇼펜하우어는 사이비 철학과 진정한 철학을 분리하게 된다. 사이비 철학은 철학을 언어 활동으로 생각하여 문제를 학술연구에 의해 개념적으로 직면하고 획득한다. 진정한 철학자는 비언어적 경험을 내성적 성찰에 의해 반성하는 성실성(Redlichkeit)을 갖고서 무의식에 뿌리박은 창조적 예술처럼 철학으로 표현한다.

쇼펜하우어의 철학적 동기로 작용한 경험들 가운데에는 항구에서의 노예선과 공장에서의 노예들의 노동 및 폭동과 전쟁 등이 있다. 이 경험을 통해 그가 읽은 세계는 ‘결핍과 궁핍의 세계’이며 ‘겨울밤과 같은 시대’이다. 이 세계를 하나의 형이상학으로 해독한 그는 ‘인생을 수지타산이 맞지 않는 사업’으로 규정하고, ‘그것을 이해하기 위해 인생을 소비하기로 결심한다.’ 이러한 세상사에 대한 문제의식의 지평에서 윤리학으로서의 철학은 인식론적 문제와 자연사에서의 인간의 위치를 논하며, 도덕과 예술 및 종교의 세계를 논하게 된다. 이러한 분야는 철학의 두 가지 구성 조건인 세계 이해와 세계 지혜로 집약된다.

이처럼 생 철학은 문제적 경험을 이해하고 극복하기 위한 지평 속에서 일어서게 되고, 무지평 속에서는 넘어진다. 철학은 노력이며, 노력은 노력하기로 결단함에서 시작된다. 그리고 이 의지적 과정은 궁극의 세계 지혜가 갖는 어떤 통찰의 세계를 지향한다. 이러한 지향성 때문에 노력의 과정은 여러 양식의 인식의 층차적 단계를 지나가게 된다. 이에 따라 각 단계가 갖는 좁은 지평의 원환은 상승해 가면서 단계별로 비약적으로 확대된다. 생 철학적 인식의 과정에서는 단계들은 서로 다른 유형들이며, 이 유형들은 징검다리가 된다. 이러한 개방적 과정이 궁극의 지혜에 도달하면 다리를 다 건넌 것이 될 것이다. 그러나 만일 그 궁극의 지혜가 무한자에 직면하는 경험이라고 한다면 이전의 인식은 난파하고, 인생은 새로운 방식에서 무한으로 열리게 될 것이다.

그러나 서유럽의 근대는 상업 자본주의 하에서 본원적 축적기를 거쳐 산업 자본주의가 발전해가는 시기로서, 아직 현대 사회가 만든 난제들은 뚜렷하게 나타나지 않았다. 네덜란드를 비롯한 서유럽의 과학 기술의 총화였던 선박, 해운 기술은 애초부터 자본주의의 세계화를 가능하게 했지만, 그들에게 주위 환경세계는 아직도 지배하고 이용할 여유가 남아있었다. 도시 시민들과 계몽주의자들은, 제 2 인터내셔널이 세계사의 방향이 프롤레타리아 편으로 쉼 것이라는 신념을 표시하기 이전, 마찬가지로 방식으로 세계사는 부르주아의 편으로 흐른다는 자기도취적 신념에 젖어가고 있었다. 이른바 원시시대로부터 산업의 시대까지 단계적 진보를 해왔다는 부르주아 역사가들의 선형적 낙관론은 자연과 인간의 관계를 인간의 일면적 지배 관계로 이해하는 것과 맞물려 있었다. 실증주의자들에게는 콩트(A. Comte 1798-1857)에게서 전형적으로 보이듯이 근대화 더하기 인본적 인도주의는 이상사회이었다. 이러한 사고방식은 현대에서의 고삐 풀린 도구적 지성이 주는 가공할 결과에 대해서는 알 수 없는 채로 유포 전승되어 20세기 서양의 두 체제의 이데올로기에 스며들었다.

그러나 계몽주의와도 공통분모를 갖는 실증주의적 사고가 한 가지 잃어버리거나 잃어버리고 싶은 것이 있다. 그들의 습관인 인생사(人生史)에 대한 객관주의적 편향성은 인테리겐차로서의 로베스피에르(Robespierre 1758-1794)의 정신적 긴장을 무시한다. 그 긴장은 그가 단두대로 가기 직전에 일어난 논쟁적 상황에서의 고뇌와 저항이었다. 평민 계급은 빵을 요구하고 자유를 잃는다. 구세력에 대한 이해관계가 가장 컸기에 공포정치의 주역이었던 산업 부르주아 대표들은 구세력에 대해 승리했으므로 혁명은 그만 됐다 이다. 이 상황에서 로베스피에르는 평민 계급의 보호를 잃고 산업 부르주아의 적이 된다. 바로 이 지점에서 그는 빵을 줄 수 없는 자신은 죽고, 평민은 그것을 줄 수 있는 산업 부르주아의 노

예가 되며, 이들 두 계급은 강력한 반동 세력에 예측될 것임을 예감한다. 그리고 그는 빵과 자유를 바꿀 수 없다는 신약성서적 논쟁을 평민과 부르주아에 대해서 벌인다. 그러나 빵과 과학에 이끌린 삶과 빵만으로는 살 수 없다는 삶은 갈라선다. 사상가로서의 로베스피에르는 고립된 가운데 자유의 자존심을 지킨다.⁶⁾

이 <사건>은 현대의 의회 민주주의 정치체 하에서 일어나는 난제인 경제 제일주의와 사회의 양극화 및 사회 공학적인 도구적 사고의 유행에 대한 대안적 사고에 어떤 교훈적 영감을 줄 수 있다. 생 철학이 시대적 문제 경험을 배경으로 하는 것이라면, 이러한 문제들에 대한 치유적 대안을 모색하지 않을 수 없을 것이다. 빵을 위해 생산성으로만 몰고 가는 사회, 공동의 유대를 잃고 개인과 계급들이 경제적 이해관계에만 매달리는 사회는 자유도 평등도 잃고 그래서 인간적 자존심도 잃는다. 최소한의 자유의 자존심이 덕의 기초라면, 그것이 보호되지 않는 사회는 인간 사회이기를 거부하는 자기모순의 도착된 사회일 것이다.

이러한 맥락에서 생 철학은 도구적 사고를 인간성의 일부로서 그 불가피성을 긍정하면서도 그것을 지양해서 넘어서고자 하며, 궁극의 경험의 의미를 해명함으로써 그 비정치적 의미차원에 정치적 삶의 두 가지 덕인 자유와 평등을 근거지우는 세계관이 될 것이다. 그리고 이러한 초월적이면서도 현실적이고, 현실적이면서도 윤리적인 원용한 세계관에서 인간과 환경에 대한 생태론적 관계를 맺을 수 있는 가능성이 그 결과로서 열리게 될 것이다.

그러면 도구적 사고방식과 관련하여 궁극의 경험은 무엇인가?

6) 이 주제에 관한 논의는, Jean Massin (2005), 『로베스피에르, 혁명의 탄생』, 양희영 역, 양인출판, pp. 378-381, 543-544.

3

인간의 물질문명은 환경으로서의 공간을 열고, 그 안에서 접하는 사물의 성질을 인식하고 활용하여 생존의 목적을 성취함에서 가능하였다. 『주역』(周易)의 ‘사물을 열어 당면의 일을 성취한다.(開物成務)’는 말이 그것에 적절할 것이다. 이런 삶의 양식은 인간 이외의 크고 작은 동물에게도 미약하나마 나타나며, 모든 인류에게 공통된다는 것은 주지의 사실이다. 그리스의 프라그마(pragma)라는 말도 구체적 활동(deed, act), 문제가 되고 있는 구체적 실재(concrete reality)나 사물(thing), 환자의 상태와 같은 문제적 상황(state of affairs) 등을 의미했는데, 여기에서 행동이나 탐구의 상황에서 어렵고 힘든 일을 다루는 작업(operation)이나 과학적이고 체계적인 접근 방식을 의미하게 되었다.⁷⁾ 이 마지막 의미(인식 활동)에서 미국의 퍼스(Ch.s. Peirce)가 과학적 탐구 논리인 가설연역법(abduction) - 감정적인 가정을 세우고 구체적 실험 활동을 통해 검증하는 작업 - 을 프라그마티즘으로 명명한 것도 무리는 아니다. 이런 의미에서는 뉴턴의 실험적 활동도 프라그마티즘이다.

인간의 도구적 활동에서는 대상에 대한 보다 효율적인 지배의 범위를 확장하거나 이 과정에서의 곤경을 이겨내기 위해 보다 정밀한 인식이 요구된다. 당연히 미래의 성공과 실패를 미리 고려하지 않을 수 없다. 행위는 행위의 결과를 고려해야 하며, 이러한 고려는 이전의 결과 보다는 더 나은 결과를 기대한다. 즉 차이를 기대한다. 인간은 사물에 대한 과거의 낡은 지배방식이 불편하게 된다면 그 사물에 대한 새로운 지식을 학습해서 새로운 도구나 기계를 창안해내어 장애를 넘어서고자 한다.

따라서 도구적 삶을 이끌어 가는 수단은 피(지능)를 가진 지성이며,

7) Liddell & Scott (1983), Greek-English Lexicon, Clarendon Press, pp. 1457-1458 참조.

이 지성은 장애를 벗어나려는 자유의 충동을 갖는다고 할 수 있을 것이다. 그러나 이러한 지성은 언제나 효율적 지배라는 유용성의 틀 내에서 움직이며, 대상에 대한 향외적(向外的) 태도를 바탕으로 한다. 그것은 동물의 도구적 의식에 뿌리를 두고 인류의 종적 본성으로 진화된 결과로서 주어진 것으로 볼 수 있을 것이다. 자연에 대한 지배적 적응의 능력으로서 진화한 지성이 인간 중심적 능력이라면, 그것은 자신의 형식들을 사물에 각인하여 실재계에 대해 인간적 의미의 층을 부여하는 성격을 가질 것이다. 그러나 유용성의 틀 내에서 움직이는 지성은 개인과의 관계에서는 그의 이기적 자기중심성과도 분리될 수 없는 것으로 보인다. 그리고 동물의 원시적 지성이 각 종에 따라 일정한 고착성 즉 습성을 보여 주는 것처럼, 물질문명의 능력인 인간의 지성도 도구적 행동이라는 자신의 구조 안에 정착되어 있는 것으로 보인다.

그러나 자신의 한계 내에서 삶의 안정성을 발전적으로 확보해 나가려는 도구적 지성은 역사적으로는 정치·경제적인 특수 집단의 권력과 연계해서 성장해왔으며, 때에 따라서는 가공할 전쟁, 학살과 같은 사건의 계획자로서도 기능하였다. 현대로 올수록 뚜렷해지는 것은 기계문명의 창조자로서의 지성은 인생에 대한 조작적 처분의 능력으로 나타나고 있으며, 결국은 지성이 작동하는 체계(system)인 자신의 세계까지도 위협에 빠뜨리는 자기 파괴적 강박성을 보여 주고 있다.

도구적 지성의 자기문명 파괴적 역설은 인생이 기계 문명에 의해 신음한다는 것을 의미한다. 이것은 인간사회가 인간성의 풍요를 잃고 하나의 능력이 독재해 왔다는 것을 의미한다. 이러한 시점에서 다른 층위의 인간성을 찾아내는 길을 열어, 그 인간성의 발현에 따라 세계를 또 다른 관점에서 볼 수 있는 상위의 의미 지평을 추구하는 것은 생철학의 당연한 사명이 될 것이다. 그리고 그 지평은 철학사의 비주류에서 이미 제시된 적이 있다.

스피노자에게서 신비주의를 의미하는 ‘開明主義(illuminationism)’ 계기를 본 쇼펜하우어는 지성을 두뇌(brain)의 기능으로 보고 그것을 현상계에 대한 과학적 인식에 갇혀 있는 것으로 본다.⁸⁾ 그것은 세계의 표면에 대한 상대적 인식의 한계를 결코 넘지 못한다. 세계의 본질에 대한 ‘수수께끼’를 비껴가는 지성은 세계 내부에 대해서는 언제나 세계 밖에 있게 된다. 그러나 우리의 신체 내부의 여러 충동들을 느끼는 ‘내감’에서의 ‘자기의식’은 신체의 욕망의 근저에서 작용하는 어떤 힘을 느낄 수 있다는 것이다. 쇼펜하우어는 여기에서 유추해서 자연 내부에서 온갖 형태의 사물을 생산해내는(표현해내는) 어떤 힘(kraft)을 ‘생명 원리’로서의 세계의 본질로 설정할 수 있게 된다. 우리의 신체의 내부에 대한 느낌인 자기의식은 자신의 심층에서 기능하는 생명원리를 직관할 수 있다. 이 내적 느낌의 경험에서 그의 이른바 ‘내재성의 형이상학’의 가능성이 열린다.

그러나 그는 이미 자연사에 대한 연구를 통해 자연의 진화사적 전개 of 생산력을 자발적이고도 창조적인 힘으로서의 의지(Wille)에 두고 있었으며, 지성을 넘어선 인간의 의식은 그러한 무의식의 차원에 침투할 수 있다고 생각하였다. 이러한 착상은 베르그송과 윌리엄 제임스(W. James 1842-1910)에 전승되어 생 철학의 노선을 발전시키게 된다. 이들은 쇼펜하우어처럼 인간의 언어적 상징계 이전의 순수한 무정형의 느낌의 경험 즉 ‘순수 경험’을 철학의 원천으로서 주목하였다. 철학의 인식론적 가능성은 바로 그 실재계에 대한 느낌의 차원에 있다.

생 철학자들에게는 자연과 신체로서 자신을 표현하는 본질적 실재(Reality)는 일상인들의 순간적 섬광과 같은 느낌을 통해서 건, 동서양의 신비가의 정제된 자기 변형을 통한 궁극의 경험을 통해서 건 직접적 통찰들은 형이상학의 사변적 언어를 경험적으로 확증해 줄 수 있는 것이

8) A. Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena* V2, Oxford, Clarendon Press, p. 11.

었다. 일상의 지성적 습관 세계를 어느 단절의 순간에 뚫고 들어오는 실재계의 침략에 대한 경험은 언어적 상징의 세계가 실재라는 성운에 둘러싸인 작은 섬이나 별에 불과하다는 것을 환기시켰다.

신비가가 자기 내면의 영역을 개척하여 개체적 이해관계와 지성의 관심을 뛰어 넘어 열려진 ‘순수하고 드넓은 세계’(淨潔空濶的世界, 朱熹)에 대한 경험은 새로운 차원의 의미세계이다. 이 차원은 일상에서 실재에 대해 슬쩍 섬광처럼 나타났다가 잃어지는 경험보다도 단련되고 지속적인 것이다. 도구적 지성도 문명의 무한한 창조 가능성을 내다 보지만, 신비가의 경험은 그러한 유형으로부터 도약한 다른 유형의 무한성에 대한 경험이다. 지성도 인식의 발전을 이끌어 가서 무한 개방성이라는 이념을 가질 수 있다. 그러나 궁극의 경험은 지성에 대한 한계경험(난파)을 통해 지성적 활동들의 전체 집합의 성원이 되기를 거부한 차원의 개방적 무한성에 대한 경험이다. 우리의 신체가 갖는 구심성과 원심성을 연결하는 중추신경체계(反射弓)가 행동을 위한 발명품이라는 것이 분명하다면, 지성은 이 행동체계의 세련된 종업원이다. 지성이 근본적으로는 적응을 위한 행동의 기관이라면, 궁극의 경험은 유용성과 행동[動]에서 일단 분리되어 나온 고요[靜]의 무용성을 갖는다. 움직이는 지성이 문명사의 수평적 발전의 방향으로 누워있다면, 궁극의 경험은 그 수평성을 수직으로 단절하면서 일어서 있다. 도구적 논리와 언어에 고착된 습관에 갇혀 넘어져 있는 지성은 문명사의 고뇌의 소리를 듣지 못하며, 고요의 의미를 무의미로 듣는다. 그러나 수직적 경험은 잠자는 지성을 깨워 무용성의 가치를 연습시켜 인간성을 풍부하게 함으로써 동정병진(動靜並進)의 생활양식을 창조하고자 한다. 그것은 물량적 증대의 시대에 감소의 가치를 주장한다.

그리고 고요에서 열리는 무한성의 경험세계는 지성의 도식인 주·객 대립이 파괴되고, 사물의 고정된 실체성이 용해되어 사물들이 무수한

유기적 관계 속에서 전개되는 세계이다. 안전에 전개되는 다양한 현상들은 통일적 실재가 유희처럼 펼쳐 보이는 사건들의 체계로 나타난다. 이 세계에서는 차이성과 동일성이 서로 장애 없이 융섭되어 있고, 경험자인 인간도 관계의 그물망의 한 점에 있으면서도 동시에 무한으로 열려진 자아가 된다. 이 원융의 체계 안에서는 차별적 개체들은 평등(平等)의 관점에서 보아지고 동시에 그 독자적 특이성[一]에 대한 긍정의 관점에서 보아진다. 화엄경(華嚴經)과 바가바드 기타(Bhagavad-gita)의 평등관(samadarsinah)은 궁극의 경험이 갖는 위와 같은 성격을 의미한 것이었다. ‘하나의 개체(一, 여기서의 일자는 전체적 통일성이 아님)는 나머지 다수와 상즉해 있다(一卽多, 多卽一)’ 기독교적 전통에서도 교리적 차이에도 불구하고 그 궁극의 경험은 동일한 성격을 보여 준다. 마이스터 Eckhart(M. Eckhart 1260-1329)는 그러한 경험에서 나오는 언어로 말한다. “평등과 일치가 없는 곳에서의 사랑은 아무 것도 아닙니다. 주인과 종 사이에는 평화가 없습니다. 거기에는 참된 평등이 없기 때문입니다. …… 이처럼 차이를 만들어 내는 ‘같지 않음’은 쓰라린 아픔일 뿐입니다.”⁹⁾

이런 의미에서 볼 때 궁극의 경험은 동일성과 차이성이라는 존재론적 범주를 주객 대립을 떠난 우주적 화해[和] 안에서 윤리적 의미[가치]로서 경험한다. 이 의미세계는 사변적 개념들에서 연역되는 것이 아니라 오히려 그것들의 경험적 의미와 자료를 제공할 수 있는 원천이 된다. 이 의미세계가 경험자인 인간에게 어떤 의미를 전해주는 것이라면 그 의미에 대해 언어로 형상화할 수 있을 것이다. 다만 그것이 원융한 화해의 세계이기에 분리하고 차별하는 지성의 언어로 표현할 수 없다는 것이다. 그러나 예술가가 혼용한 느낌의 체험을 질료로 해서 그것에 형식을

9) Matthew Fox (2006), 『마이스터 Eckhart는 이렇게 말했다』, 김순현 역, 분도 출판, pp. 150-151.

부여하듯이 의미 경험 역시 표현자의 능력의 차이는 있을지라도 언어적 형태로 형상화할 수 있는 것이다. 혜능(慧能 638-713)이 ‘언어로 분별할 수 없는 차별상이 없는(無相)’ 것에 대한 경험의 의미를 ‘평등상의 고요(一相三昧)’라 하고, 이것의 윤리적 의미를 사물에 대한 ‘평등행(平等行)’과 ‘보편적 공경(普敬)’으로 해석한 것은, 언어적 형상화의 한 사례가 될 것이다.¹⁰⁾

또한 끝까지 언어로 표현해야 한다는 화엄경의 태도가 암시하듯이 궁극의 경험이 함축하고 있는 의미는 창의적 의미해석을 기다리고 있으며, 그 해석의 의미는 또 다른 해석을 기다리고 있는 것이다. 의미의 의미에 대한 연쇄적 해석의 과정에서 각 시대는 각기 다른 방식으로 고요의 세계의 소리를 자신들의 언어에 반영할 수 있을 것이다. 그리고 이러한 언어적 해석은 사회적 현실과의 관계를 통해 원융한 의미세계는 정적주의에 빠지지 않고 사회의 정치적 덕으로서의 자유와 평등에 형이상의 의미를 추가할 수 있을 것이다. 정치학적 문맥에서 각 개체의 욕구와 이것을 실현시킬 수 있는 능력의 자유 및 자유의 공동의 실현으로서의 평등은 형이상의 문맥 안에서 개체의 독립적 존재성과 개체들의 우주적 동일성이라는 의미를 획득하게 된다. 동적인 삶과 정적인 삶은 하나로 연결된다. 지성은 이러한 접합 속에서 자신의 도구적 능력을 넘어서서 우주와 화해하고 자신과 화해하는 긍정적 삶에 기여하는 방식으로 자신의 능력을 사용할 수 있게 된다. 그러므로 생 철학은 형이상의 가치 아래 정치-윤리적 가치를 두고 이 아래 과학적이고 도구적인 지성의 가치를 두는 윤리학으로서의 철학이 된다.

그리고 궁극적 경험의 세계는 화해의 체계이기에 객관이 주관에 종속되거나 주관이 객관에 종속되는 일방적 지배관계와는 반대되는 성격을 갖는다. 이제 군산-정보 복합체계를 만들고 이에 시달려온 인류는 권력

10) 金剛經三家解, 上 (1983), 보현각, p. 10.

의 밖에서 예외적 소수자에 의해 경험된 원융한 세계로부터 학습해야 한다. 지성이 자신의 관심의 폭을 넓히는 이러한 노력에서 인간과 세계에 대한 생태론적 관계를 맺을 수 있는 길이 열릴 것이다. 이 생활 방식에서는 대상은 인간에 대한 부정적 대립자가 아니라, 대상이 없이는 주체도 없으며 주체 없이는 대상도 없다. 주객의 유기적 체계(system) 속에서 인간과 세계는 상호 필수적 관계를 맺는 서로가 서로에 대한 상관자가 된다. 그리고 이 체계는 궁극의 경험이 접하는 원융성과 무한성에 따라 모든 폐쇄와 분리를 넘어서는 희망과 개방성 속에서 움직여 가며, 화해(和)로서의 관인(寬仁)의 덕이 소통되는 체계가 될 것이다. 이 같은 삶의 방식은 각 개인과 조직체의 사적 이해관계의 총합이나 공통적 합의를 구하는 것이 아니라, 사회 구성원 누구나가 생태론적 인간관계를 생각하고 행동해가는 성격의 것이 된다.

이러한 의미에서 <누구나의> 양심(良心)에 관한 새로운 이해가 필요하게 된다. 그것은 도덕법칙과 연관된 것이 아니라, 누구나의 일상생활 속에서도 내적 감각을 통해 불현듯 침투해 들어오는 자연과 나, 나와 타인의 우주적 동일성에 대한 순간의 감각이다. 누구나가 ‘신비주의의 싹’(W. James)을 가지고 있으며 쇼펜하우어는 이 싹을 ‘양심(Gewissen)’으로 정의하였다. 동일성과 차이성, 평등과 자유가 공존하는 궁극의 의미세계에 대한 경험은 바로 이 양심의 싹을 자각적으로 보존하고 양육(存養)한 것에 불과하다. 철학은 존양의 노력이다. 그것은 양심의 요구에 순응하여 새로운 존양의 습관을 생활양식으로 갖는다. 생활로서의 철학은 자신의 원천이 각 개인들 누구나의 양심에 두고 있다는 사실 때문에 ‘나는 생각한다’의 존립근거를 ‘우리 모두가 생각한다’(함석헌)에 두게 된다. 그러므로 생활 속에서 사는 철학은 동일성에 대한 감수성을 우선시하는 ‘형이상학적 민주주의’(G. Gimmel)가 된다. 철학은 귀족주의적 차이성을 동일성에 연계해서만 제자리를 가질 수 있는 것으로서

수용한다. 장자(莊子)의 말을 활용한다면 생의 철학은 ‘차이성을 모아 동일성으로 만들고, 동일성을 분산시켜 차이성으로 만든다(合異以爲同, 散同以爲異.)’¹¹⁾ 이제는 누구나가 사회와 나, 나와 자연의 문제를 사유하고 살아나가는 사유와 덕의 주체로 등극하며, 학술의 참여자이자 심판자가 된다.

4

그러나 누구나 사유의 주체로 된다는 것은 가능성에 불과하며 현실은 아니다. 이 점은 특히 민주적 사상가들을 괴롭혔던 문제였다. 대중은 사회변혁의 물질적 동력이기도 하지만 미신적 이데올로기의 선동에 취약하기도 하다. 유럽 근대의 자본주의 발전과 함께 민주 공화제가 역사의 무대에 등장하게 되었을 때 민주제를 옹호했던 스피노자를 괴롭혔던 문제가 바로 그것이었다. 일인이 주권을 갖는 군주제, 소수가 주권을 갖는 귀족제에 비해 다수가 주권을 갖는 민주제는 ‘공동의 의지’를 절대적으로 따르는 ‘통치(Imperium)’이다.¹²⁾ 그리고 개인들은 타인에 대한 도의심(Pietas)과 관인(寬仁, Generositas)을 갖추으로써 협동하는 삶의 양식을 가져야 한다.¹³⁾ 그러나 스피노자가 보기에 현실의 대중은 시기와 질투로 기울어져 있으며, 죽음의 공포와 이를 피하려는 희망에 예속되어 수동화된 감정과 이에 따른 노예적 정신에 제약되어 있다. 이러한 대중은 능동적 감정과 생동하는 이성의 역량에 토대한 덕(Virtus)을 결여하고 있기에 민주제를 손상시키거나 파괴할 수 있는 관념에 노예가 된다. 이것이 스피노자가 보는 공포스러운 대중이며 대중 자신도 공포스러워

11) 『莊子』, 則陽.

12) B. Spinoza (1978), 『국가론』, 김성근 역, 삼중당, pp. 11-35.

13) B. Spinoza (1976), 『에티카』, 강두식 등 역, 박영문고, p. 148.

하는 대중이다. 대중은 자유를 지키지 못하고 오히려 자유의 파괴라는 공포를 보여 준다. 아마도 이것이 현대의 대의 민주제가 갖고 있는 역설일 것이다.

이 지점에서 스피노자는 염세주의적 감각을 갖게 된다. 그러나 그의 희망은 계속된다. 마트롱(A. Mathron)에 의하면 스피노자는 자기 저술에서는 언급하지 않는 유대 카발라(Kabbalah) 철학의 ‘메타-역사적 기획’을 마음에 품고 있었다. 이 기획 아래에 이성적 덕을 통한 국가 개혁이라는 현세적 기획은 ‘부르주아적인 자유 국가와 인간 상호적인 이성적 삶이라는 과도기적 단계’에 한정된다. 스피노자는 이 단계를 넘어 서는 ‘종말론적 전망’을 갖는다는 것이다. 이 전망에서는 전 인류가 ‘하나의 자기 의식적 전체’로 되는 데 이 안에서 ‘각각의 영혼이 자기 자신으로 머물면서도 이와 동시에 다른 모든 영혼이 되게 하는 것이다.’ 단 그에게는 이러한 종말론적 희망은 단 기간 내에 실현되는 것이 아니라 무한한 지평으로 물러나 있는 것이다. 마트롱이 전하는 바에 의하면 스피노자의 스승이었던 므나세 벤 이스라엘(Menasseh ben Israel)은 이삭 루리아(I. Luria) 학파의 카발라 철학의 계승자이었는데, 이들에 의하면 ‘아담은 인류 전체의 영혼을 담고 있었으나 타락이후 셀 수없이 많은 개인적 측면들로 거듭 분할되는 인간 류(類)로 흩어 졌다.’ 현세에서의 인류는 계율을 지키면서 ‘만물의 회복’이라는 종말 사건에서 ‘아담의 영혼으로 통합될 것을 기다린다.’ 이러한 기다림은 ‘정신들의 커뮤니티즘’을 동경하는 것이다.¹⁴⁾ 영혼의 커뮤니티즘에서 인류는 비로소 자기 자신과 화해하게 된다. 인간과 인간의 분열, 세계와 인간의 분열은 인간으로 하여금 전체적 생의 통일성을 이념으로 삼게 하며, 이 이념에 접근하는 삶의 방식을 창조해 나감으로써 대립의 통일에 가까워진다. 현세에서의

14) Alexandre Mathron (2008), 『스피노자 철학에서 개인과 공동체』, 김문수 등 역, 그린비, p. 844.

이러한 창조적 활동은 필연적으로 칼 맑스와 같이 착취적 생산양식과 억압적 국가를 문제삼을 수 있을 것이다. 모든 차별적 불평등은 인간관계를 폐쇄적으로 만들며 이로 인해 인간은 타인과는 물론 자기 자신과도 분열되게 만들기 때문이다.

이런 의미에서 카발라 철학이 암시하는 것은 인간은 평등한 소통성과 열려진 전체성과의 감응에서 자신의 본질에 도달한다는 새로운 인간상을 보여 준다는 것이다. 맑스가 세계사를 개별화(individualization)의 확산 과정으로 이해했듯이 근대 유럽 “도시에서 부상하는 재산소유관계의 형태가 개별화의 발전에 핵심적인 것이었다.”¹⁵⁾ 자본주의 사회에서 분명하게 모습을 드러낸 개인주의는 현대인이 안고 있는 문제들의 해결을 위한 전제가 아니라 해결해야 할 문제이다. 설사 개인주의가 문제 해결에 기여할 수 있는 측면을 함축하고 있다 하더라도 그것은 다만 무비판적인 충동에 노출되어 있는 허약한 개인을 내적 자기반성을 통해 고양된 개인으로 형성해야 한다는 노력의 출발점일 뿐이다. 개인주의는 인류가 자기자신과 화해하기 위해서는 새로운 개인으로 전환되어야 한다.

새로운 개인은 부르주아적 상공업적 질서를 넘어서는 새로운 사회를 내다보며, 경험이나 관념을 고립된 개인 안에서 주관의 의식이 직접 지각한다는 개인주의적 인식론을 뛰어넘는 공감의 확산 주체이다. 이러한 주체는 현재의 사회적 삶의 양식을 미래의 삶의 양식으로 전환하려는 창조적 상상력의 주체이다. 따라서 현재의 개인들은 밖으로는 사회를 변형하고 안으로는 자기를 변형한다는 두 가지 책임을 갖게 된다. 생 철학은 정치적 동기와 인간학적 동기를 갖는다. 이러한 두 가지 동기와 관련하여 윌리엄 제임스는 흥미로운 철학적 태도를 제안하고 있다. 그는 자신의 강연에서 무정부주의자이자 『인간 굴종(Human Submission)』의

15) 이에 관한 연구로는 Ian Forbe, *Marx and The New Individual*(Unwin Hyman, 1990), p. 75.

저자인 모리슨 스위프트(Morrison I. Swift)의 철학자들에 대한 항의를 길게 인용하고 있다. 그의 항의는 당시 존 코코란(J. Corcoran) 씨의 죽음과 ‘순진하고 배부른 사상가들’을 대비시키면서 사회적 인생에 대한 철학의 맹목을 비난한 것이었다. 스위프트에 의하면 코코란 씨는 “아내와 여섯 명의 아이들한테 먹을 것을 마련해 주지 못하고 동쪽 변두리에 있는 셋방에선 집세를 못 내고 내쫓기게 된대 다가… 3주 전에 병이 나직장을 그만 두었는데 일자리를 찾아 끼어들었으나 쇠약해서 쫓겨나고… 헤매다가 집에 돌아오니… 셋방 문에는 빈집이라는 딱지가 붙어 있었다. 오늘 아침 날이 새자 그는 독약을 마시고 만 것이다.” 스위프트의 결론은 이렇다. “인류의 마음은 - 철학자나 유산계급의 마음이 아니라 - 조용히 생각하고 느끼고 하는 대다수 사람들의 마음은 이 세계에 생각하는 일을 자신들이 하게 되었다.” 이에 대해 윌리엄 제임스는 다음과 같이 말한다. “이들이 욕구하는 바의 총화야 말로 최대의 것이며 그들의 마음이 내리는 비판과 불만은 긴 안목으로 볼 때 철학에 대해 치명적인(fatal) 것입니다.”¹⁶⁾

생으로부터의 민중의 소외와 분열에 대한 경험은 철학에 대해 우연적인 것이 아니라 숙명적일이 만큼 본질적인 것이다. 이런 의미에서 진정한 생의 통일성을 추구하는 생 철학은 민중의 소외를 자기 자신의 근본 원리와의 모순으로 이해하고, 이 모순을 해결하고자 한다. 동시에 이것의 해결은 민중 자신이 자신의 자유를 서로의 자유를 파괴하는 공포로 바꾸는 것을 방지하는 길을 찾는 것과 함께 가는 것이다. 철학에 대한 민중의 항의는 정당하다. 그러나 민중이 군중화되어 미신에 지배되거나 비이성적으로 되는 것 또한 정당하지 않다. 철학의 심판자가 되기 위해서는 민중은 스스로를 억압하는 모든 관념에서 해방되어 개인의 독특성

16) W. James (1975), *Pragmatism*, Harvard University Press, pp. 20-23, 『프래그머티즘』, 박경화 역, 세계사상대전집28, 대양서적, pp. 62-66.

과 연대성을 통일적으로 결합하는 길을 모색하고, 이 모색을 생의 통일성의 방향에 초점을 맞추어야 할 것이다. 이러한 방향에서 삶의 의미를 찾는 것은 이미 유럽근대의 자본주의적 자유경쟁 체제가 갖는 모순에서 지시되고 있었다. 부르주아의 자유경쟁은 개인주의적 삶의 양식을 성취하였지만 그것은 두 계급의 상호 적대라는 사회적 조건에 의해 제약된 것이었고 따라서 자유경쟁 자체가 부정되는 자기모순적인 것이었다. 이른바 독점적 자본주의는 개인의 삶을 객관적으로 규정하여 그의 자유로운 자기실현을 통한 인간성의 발전을 현실적으로 규제하는 것이었다. 인간의 삶의 조건은 부르주아적 개인과 프로레타리아적 개인으로 분열되었다. 인간이 자신의 존재에 대해 진지한 관심을 가지고 자신의 존재 의미를 추구하는 존재라면 그러한 폐쇄적 상황은 의미 있는 삶의 실현을 저해하는 현실적 차별상이 된다. 진정한 인간성의 발전이 개인의 자주성의 실현과 사회적 소통성의 실현에 있다면 자본주의적 차별상은 인간의 자기 가치화의 실현에 전제가 되는 것이 아니라 극복의 상황임을 지시해 주는 것이 된다.

이런 의미에서 자본주의에 대한 인류의 경험은 밖으로는 제도의 개혁을 도모하게 하고, 안으로는 개인의 자유의 완전한 의미를 체현하는 독립적 인격으로 창조하는 데에 관심을 갖게 한다. 이러한 내외 양 방면에서의 노력은 현대인에게서는 의식적이건 무의식적이건 시대적 숙제로서 제시되어 있다. 현대인의 심층적 양심에는 그러한 노력에 참여하여 개인과 전체를 평등하게 하나로 하지 못하고 현실의 폐쇄적 조건에 갇혀 있는 섬약하고 고립된 자신의 모습에 대한 수치심과 죄 의식이 깔려 있을 것이다. 더욱이 산업사회의 상품 물신주의를 넘어서는 신자유주의적 화폐주의는 국가권력을 위협할 만큼 위력적인 것이어서 전 지구적인 황폐화를 초래했다는 것은 화폐 물신에 빠져든 사람들조차도 그 만행을 의식하고 있을 정도가 되었다. 그러므로 인간을 포함한 모든 생명체에

관심을 갖는 생 철학은 불가피하게 자본주의적 생활양식을 넘어서는 저쪽을 내다보게 되며, 새로운 미래의 삶의 양식을 모색하게 된다. 이러한 문맥에서 생 철학은 생의 종말론적 전망아래 있게 되며, 이 지평 안에서 인간을 탐구하는 인성론과 역사적 사회를 이해하는 역사-정치학을 포함하게 된다.

그러나 이 두 학술은 그 자체로 충분한 것이 아니라 앞서 논의했던 무한 지평으로 마음이 열리는 개명(開明)의 경험에 기초하는 형이상학적 논의를 바탕으로 삼는다. 이러한 형이상학적 논의에서 알려진 것은 개명은 만유를 하나의 동물(動物)로서 경험하는 동시에 그 안에서의 개체들은 각자의 고유성을 가지며, 서로가 개방적으로 소통하는 연속성을 갖는 것으로 경험한다는 것이다. 이 개명의 공간은 개체들이 산산이 부서지거나 마모되어 근원적인 하나라는 심연으로 가라앉는 것이라기보다는 개체들의 풍요가 긍정되고 그 통일성도 긍정되는 일자와 다자의 융통성이 함께 전개되는 공간이다. 여기에서 개명된 마음은 사물과 관계하면서도 비로소 자기 자신과 화해하게 되는 자유를 경험한다. 그리고 이 자유를 인간존재의 궁극적 의미로서 이해한다. 형이상학은 권력의 학술이 아니라 자유의 학이다. 그것은 자유를 동기로 전제하는 학이며 동시에 목적으로 삼는 학이다.

따라서 형이상학은 자유의 경험을 신뢰하는 하나의 태도를 전제한다. 형이상학적 자유의 경험은 자연과학적 인식의 경험과는 그 성격을 달리한다. 과학적 탐구가 자신의 고유한 방법과 논리에 대한 신뢰에 기초한다면 그것 또한 일종의 믿음의 태도를 전제하고 있는 것이다. 사물에 대한 과학적 인식이란 과학적 태도에 대한 믿음의 태도를 적어도 암묵적으로 긍정하는 것이다. 그러므로 만일 과학적 진리의 조건에 대한 상대주의적 해석이 가능하다 하더라도 과학적 태도와 방법만을 믿는다면 그는 과학에 삶의 의미를 걸거나 의미가 없다 하더라도 그것에 흥미나 관

심을 집중할 것이다. 마찬가지로 사물에 대한 과학적 태도를 존중하면서도 그것이 갖는 가치를 일면적인 것으로 이해할 수도 있다. 이럴 경우 과학적 진리의 한계를 자각하고 심지어는 좌절하여 다른 차원의 가치로 초월할 수 있다. 유럽의 근대 형이상학의 역사는 과학과의 양립을 모색하거나 그 질적 차이를 강조하는 태도 안에서 전통 형이상학에 대한 비판과 혁신을 모색한 역사이었다.

이렇게 볼 때 과학이나 형이상학은 인간이 창조한 믿음의 체계라 할 수 있으며, 궁극적으로는 하나의 선택 사항이 될 것이다. 예를 들어 과학적 방법을 전폭적으로 믿고 그것을 일률적으로 형이상학에까지 적용하면 유물론적 형이상학이 나오게 될 것이며, 생 철학의 역사가 보여주듯이 그 방법적 한계를 지적하고 다른 방법의 인식 가능성에 형이상학을 정초하려 한다면 생명 형이상학이 나올 수 있을 것이다. 그러나 생 철학이 개명의 경험과 자유의 정신을 존중한다 해서 자연과학의 성과를 전혀 무시하지는 않았으며, 오히려 과학적 지성을 자연사적인 진화의 과정에서 발명된 것으로 봄으로써 인간 지성의 우주적 위치와 의의를 자리매김할 수 있었다. 이처럼 생 철학은 세계지혜를 찾으면서도 과학적 지식을 비판적으로 수용할 수 있다. 쇼펜하우어의 말처럼 과학과 형이상학은 서로 반대쪽에서 굴을 자기 방식으로 우여곡절 파면서도 한 점에서 만날 수 있다. 베르그송은 진화론적 생물학 및 현대 물리학과 양립할 수 있는 철학을 만들어 내었으며, 쇼펜하우어는 두뇌 생리학과 생명 형이상학과의 양립가능성을 암시했다. 그러나 두뇌의 현상을 고도의 해상도를 가진 기계로 관찰할 수 있다 하더라도 의식 자체가 보이지 않는 한 두뇌와 의식의 연관에 대한 학설은 형이상학적 가정의 성격을 면하기 어렵다. 그렇다면 현대의 두뇌 과학도 의식에 관한 형이상학적 이해와 결합하여 새롭고도 설득력 있는 관점을 제시할 수도 있을 것이다. 이런 의미에서 생 철학은 자연과학의 도움을 받아 사물의 섬세한 구조

적 맥락에 대한 세부적 규정을 함에 있어 전진적 성과를 거둘 수도 있을 것이다. 생 철학은 사물에 대한 공감을 우주적으로 확산하려는 노력을 하면서도 사물의 세부 구조에 대한 해명에서는 그 지식이 완결되어 있는 것은 아니다. 생 철학은 사물의 존재론적 구조의 측면에서는 완성된 기성품이 아니다. 그것은 계속해서 과학의 발달과 함께 인간과 사물에 대한 개념적 규정을 수정 확대해가는 과정에 있다. 특히 인간의 의식이 자연의 진화적 노력의 산물이라면 인간에게는 의식만이 있는 것이 아니라 자연에 뿌리를 둔 심층적 하부의 무의식적 심리의 차원도 있을 것이다. 라이프니츠의 비유를 사용한다면 바닷가에서 들리는 파도 소리는 대략적으로 하나인 것 같지만 그 내부의 작은 물방울들의 소리는 숨겨져 있는 것처럼 인간의 내부의 차원도 의식적 경험의 토대로서 잠재해 있을 것이다.

이상의 논의에서 생 철학은 자연과 인간에 대한 진화적이면서도 심층적인 해석으로서의 형이상학을 바탕으로 한다. 이 형이상학은 진화적 자연 철학과 인간에 대한 심층적 이해인 심리학의 통일체이다. 그리고 인간에 대한 심리학적 이해는 여타의 다른 사물에 대한 이해에 초석이 될 수 있다는 의미에서 심리학이 더 토대적인 위치에 있다. 자연 철학과 심리학의 통일체인 형이상학위에 앞에서 말한 윤리적 인성론과 역사·정치학이 위치한다. 생 철학적 세계관의 이러한 이론적 규모는 사실상 철학 일반의 관심사인 자연과 인간에 대한 관심을 자기 나름의 방식으로 표현한 것에 불과하다. 다만 그것은 우주에서의 인간의 위치와 인간 존재의 의미에 대한 인간의 궁극의 관심을 전면에 놓고, 우리의 존재 의미를 자연과의 연관에서의 자유에 두고 있는 점이 다른 세계관과의 차이점이 될 것이다. 생 철학은 언제나 하나의 물음을 가지고 움직인다. 우리는 진실로 자신의 존재 의미를 묻고 있는가? 그리고 우리는 자유를 향해 노력하고 자유 속에 살고 있는가?

참고문헌

- _____, (1983), 『金剛經三家解』, 보현각.
- _____, (2007), 『六祖壇經』, 운주사.
- _____, (1992), 『莊子』, 육문사.
- _____, 『中庸』.
- _____, (1996), 『바가바드 기타』, 咸錫憲 註釋, 한길사.
- _____, (1989), 『華嚴經』, 동국역경원.
- Athur Schopenhauer (1986), *Über den Willen in der Natur*, Suhrkamp, B3.
- Athur Schopenhauer (1986), *Die Welt und Vorstellung V2*, Suhrkamp.
- Athur Schopenhauer (1974), *Parerga and Pararipomena*, Oxford, Clarendon Press.
- Benedicto Spinoza (1976), *Tractatus de Intellectus Emendatione*, Felix Meiner Verlag.
- Benedicto Spinoza (1976), *Ethika*, Felix Meiner Verlag.
- Henry Bergson (1911), *Creative Evolution*, trans by Arthur Mitchell, The Modern Library, New York, 1911.
- Henry Bergson (2002), *The Two Sources of Morality and Religion*, trans by R. Ashley Audra and Coudesley Brereton, University of Notre Dame Press.
- Ian Forbe (1990), *Marx and The New Individual*, Unwin Hyman.
- H. A. Wolfson (1958), *The Philosophy of Spinoza*, Meridian Books.
- Herman de Dijn (1996), *The Way to Wisdom, Spinoza*, Purdue University Press.
- Liddell and Scott (1983), *Greek-English Lexicon*, Clarendon Press.
- William James (1975), *Pragmatism*, Harvard University Press.
- Alexandre Mathron (2008), 『스피노자 철학에서 개인과 공동체』, 김문수 역, 그린비.
- Bendicto Spinoza (1976), 『에티카』, 강두식 역, 박영문고.

Benedicto Spinoza (1978), 『국가론』, 김성근 역, 삼중당.

G.W.F. Hegel (2005), 『정신 현상학』, 임석진 역, 한길사.

Jean Massin (2005), 『로베스피에르, 혁명의 탄생』, 양희영 역, 양인출판.

Matthew Fox (2006), 『마이스터 엑카르트는 이렇게 말했다』, 김순현 역, 분도출판.

William James (1978), 『프래그머티즘』, 박경화 역, 대양서적.

◆ 논문 투고일: 2009. 02. 20, 심사 완료일: 2009. 03. 25

ABSTRACT

This is a provisional outline of what I would call the philosophy of life and its significance at the present day. The philosophy of life starts from and is motivated by the reflection of human life that leads eventually to the religious and metaphysical experiences. It comprises experiences of social reality and individual lives on the one hand. On the other, it also concerns some transcendental sense of the infinite universe. The philosophy of life, in this sense, is grounded upon an empiricism, the empiricism of both perceptual knowledge and metaphysical sense, which is why it might be called the radical empiricism. The transcendental aspect of the philosophy of life materializes human freedom in a higher level reconciling man with the world, and eventually with man himself. The philosophy of life also requires a political theory and an ethical perspective since it pursues a humanitarian value in the context of everyday lives. The philosophy of life however cannot be completed without the knowledge established by the modern science because it tries to understand man not only as a spiritual being but as a natural organism that has evolved throughout the history of nature. Ultimately, the philosophy of life aims at becoming a kind of world wisdom and a theory which is capable of conceptualizing the world in its own philosophical categories.

Key words: Life-Philosophy, Identity, Difference, Radical Empiricism, Freedom, Equality, Illuminism
