

흠에게서 자아 형이상학

백승환*

【요약】

필자는 본고에서 흠의 자아 형이상학 체계에 대한 적절한 진단과 처방을 꾀한다. 흠은 『인성론』 1권, 4부, 6절 논의(“인격의 동일성에 관하여 Of Personal Identity”)에서 자신이 앞서 이미 확립한 관념 연합의 원리에 기대 이룩되는 자아론의 정당성을 설파한다. 하지만 그는 이후의 논의(“부록 Appendix”)에서 이내 그렇게 세운 자아론에 흠결이 보이기 때문에 자아 문제는 재차 논구될 필요가 있다고 말한다. 물론 이러한 흠의 고백이 의미하는 내용은 문제되는 흠결이 무엇인지 밝혀지면 자연스레 드러날 것이지만, 전거가 제한적이기 때문에 그가 주목하는 흠결을 규명하기 위한 작업에는 해석적 노력이 수반된다. 필자는 이 요구를 줄곧 염두에 두는 가운데 이제 다음과 같은 순서로 논의를 전개할 것이다. 첫째, 가장 먼저 『인성론』 1권, 4부, 6절 논의에서 표면화된 흠의 자아론의 주요 특징들을 개괄한다. 둘째, 이어지는 부록에서 표출되는 흠의 불만이 자아 문제에 특히 집중되는 상황을 고려해서 여타 문제들과 차별화된 특수성을 지니는 자아 문제를 그가 뒤늦게 자각하기 때문에 그 문제를 재검토할 필요성을 역설하는 것이라고 주장한다. 셋째, 포겔린의 해석적 노력을 보완해서 흠의 자아론이 결국 칸트적 통찰을 일정 정도 수용한 논의로 거듭나는 모습을 드러낸다.

【주제어】 흠, 관념 연합의 원리, 자아, 인격의 동일성, 『인성론』 부록

* 강릉원주대학교 시간강사

** 이 논문은 2020년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임 (NRF-2020S1A5B5A17088939).

*** 본고의 초안을 꼼꼼히 읽고 필자가 파악하지 못했던 몇몇 문제점들을 지적해 주신 세 분의 익명의 심사위원께 진심으로 감사드립니다.

I. 문제설정 및 진행방식

필자는 이 논문을 통해 흄의 자아 형이상학을 의미 있게 재구성하는 것을 목표로 한다. 오늘날의 철학 사조에서 자아 논의는 흔히 이론적 자아와 실천적 자아의 상호 구별을 통한 접근에 기초하고 있으며, 흄도 『인성론』 1권 논의와 2권 및 3권 논의의 상호 구별을 통해 현대적 논의 방식에 일정 정도 부합하는 자아론을 제시한다. 하지만 본고의 관심은 자아의 두 측면을 망라해서 살피는 데 놓이지 않을 것이다. 오히려 흄이 실천적 자아 논의에 앞서 주목하는 이론적 자아 논의를 검토하는 데 본고는 관심을 갖는다. 따라서 자연스레 필자는 『인성론』 2권 및 3권 논의보다 1권 논의에 초점을 맞춘다. 물론 이러한 논설 방식이 결코 실천적 자아 논의가 이론적 자아 논의에 비해 철학적 중요성이 떨어짐을 뜻하지는 않는다. 대다수의 연구가들에 동조해서 필자도 단지 이론적 자아 논의가 올바르게 정립된 후에라야 비로소 실천적 자아 논의도 이룩될 수 있다고 굳게 믿을 뿐인 것이다.¹⁾ 자아의 두 측면을 엄밀하게 분리해서 검토하는 것이 쉽지도 않고 애당초 분리 자체가 가능하지 않다는 비판이 얼마든지 있을 수도 있겠지만, 적어도 흄은 그러한 구별을 일단 전제로 삼고서 자아 논의를 전개하고 있음을 기억하자. 흄은 우리가 이어서 살필 1권, 4부, 6절 논의에서 특히 아래처럼 주장하면서 자신의 이와 같은 생각을 표면화한다.

이 물음에 대답하기 위해 우리는 우리의 사유 내지 상상력에 관련되는
인격의 동일성과 우리가 우리들 자신에게 취하는 관심이나 우리의

1) 물론 이러한 해석적 흐름을 따르지 않는 예외도 있기는 하다. 예외로 간주될 대표적 경우의 하나로 특히 McIntyre (1989), pp. 545-557 참조. 대체로 매킨타이어의 해석은 무엇보다 자아의 두 측면을 일단 인정한 후에 이론적 자아 논의에 내재하는 다양한 결함들이 실천적 자아 논의에 의해 어떻게 보완되는 것인지를 구체적으로 드러내는 과정에 집중한다.

정념들에 관련되는 인격의 동일성을 구별해야 한다. 첫 번째의 것은 현재의 우리 주제이다. (T 1.4.6.5, SBN 253)²⁾

자아 논의를 흠이 인격의 동일성 문제로 새기는 가운데, 사유 내지 상상력에 의한 것과 관심 내지 정념들에 의한 것을 구분해서 두 차원으로 인격의 동일성을 나눈 채로 탐구하는 그의 기획에 우리는 무엇보다 주목할 필요가 있다. 의심할 여지 없이 구분된 이 두 차원은 각각 이론적 자아와 실천적 자아의 상호 구별에 대응하는 것이다. 그리고 인용문의 마지막 문장에서 흠이 자아 논의에 대한 검토를 위해 가장 우선해서 자신의 시야에 두려는 자아로 실천적 자아가 아니라 이론적 자아를 명시하는 상황을 고려할 때 후자가 전자를 정초하는 일종의 형이상학적 기초를 마련한다는 사실을 그가 이미 깨닫고 있음은 꽤 분명해 보인다. 본고는 이러한 밑그림을 바탕에 두고서 흠의 이론적 자아론을 살핀다. 필자는 흠의 논의가 경험론에 충실하면서도 동시에 경험만으로는 해명되지 않는 형이상학적 사유를 받아들이기 때문에 어려움에 빠진다고 여기며, 그러한 어려움은 흠이 부록에서 자신이 앞서 살핀 자아 문제를 다시금 곱씹어 살피는 상황에 이르러서 극대화된다고 주장한다. 나아가 이제 필자는 흠의 논의가 지닌 실천적 함의와는 별개로 그의 이론적 자아론은 실패에 이른다고 믿는다. 부록의 부정적 논조는 이와 같은 필자의 회의적 결론을 떠받치는 결정적 근거로 작용한다. 하지만 정작 해명될 필요가 있는 내용은 자아 문제에 대해 긍정적으로 흠이 견지해 왔던 태도가 부록에서 불현듯 전복되는 이유를 제시하는 것이다. 필자는 전거를 살피서 나름의 흠적 진단을 내린 후에 그것에 대한 적절한 처방을 꾀하는 방식으로 논의를 진행할 것이다.

2) 이하 논의에서 흠의 『인성론』을 인용할 경우 알파벳 ‘T’ 다음에 권/부/절/단 순서로 적은 후에 L. A. Selby-Bigge and P. H. Nidditch 판본의 쪽수 역시 알파벳 ‘SBN’ 다음에 관례적으로 적는다. 영어 원문의 국문 번역은 이미 출간된 국역본을 대체로 참조하되 필요에 따라서 때때로 수정한다. 보다 상세한 정보를 위해 본고의 말미에 덧붙인 참고문헌 서지사항들을 참조하라.

논의는 세 단계로 나누어서 다음과 같은 순서로 진행된다. 첫째, 일단 먼저, 흄이 처음으로 자아 문제에 대해 언급하는 『인성론』 1권, 4부, 6절 논의를 구체적으로 살핀다. 논의의 핵심은 시간이 흐르는 중에도 동일성을 유지한 채 존재를 지속하는 자아 같은 것이 실제로 가능한지 여부를 검토하는 것인데, 흄은 그러한 존재의 가정을 일종의 허구로 본다. 그가 그렇게 생각하는 이유는 뭐라 불리든 간에 그것은 경험 중에 드러나지 않기 때문이다. 그의 시각에서 보면, 우리는 서로서로 분리된 지각들의 존재만을 실제로 경험하는 것이지만 의식할 수조차 없는 자연적 성벽에 이끌려서 그것들에 불가항력적으로 동일성을 부여한다. 그리고 이러한 결실이 바로 그가 자아 문제를 지식의 문제가 아니라 믿음의 문제로 보면서 이내 자아에 대한 그릇된 회의주의적 태도를 교정해서 올바른 자연주의적 태도로 계도하는 철학적 성취인 것이다. 여기에서 그는 요구되는 교정 규칙으로 관념 연합의 원리를 든다.

둘째, 필자는 관념 연합의 원리에 의해 제시된 자아 문제에 대한 상기의 흄의 답변이 부록에서 완전히 부정되는 모습에 주목한다. 분명히 자아 문제에 대한 자신의 설명 방식에 흄은 만족하지 못하기 때문에 저술의 끝자락에 굳이 부록까지 덧붙여서 불평하는 것이겠다. 하지만 부록에서 표출된 흄의 불만이 적용되는 대상이 자아 문제에만 전적으로 국한되는 상황은 이채로운 듯하다. 일단 관념들 간의 관계만을 검토해서 지식의 필연성을 입증하는 논의는 관심 밖에 두고서 결국 믿음의 개연성을 따지는 현재 논의만을 살핀다고 할지라도, 관념 연합의 원리를 통해 자아 문제가 해명될 때와 비슷하게 해명된 여타 사실의 문제들인 외부 사물 문제 및 인과 필연성 문제 등에는 그가 별도로 표출하는 불만이 없으니 말이다. 필자는 이러한 상황은 흄이 뒤늦게 자아 문제의 특수성을 부록에서나마 자각하기 때문에 불거지는 것이라고 생각한다. 요약해 보건대, 자아 문제의 해결은 관념 연합의 원리에 의한 서로서로 분리된 지각들의 결합 이상의 무언가를 (형이상학적으로) 요구하기 때문에 흄이 인격의 동일성 절에서 견지한 자아 문제에 대한 입장은 부록에서 비판에 부처지는 것이다. 필자는 일련의 학자들이 취하는 해석들을

빠르게 일괄한 후에 이러한 (형이상학적) 요구에 대한 흠의 가장 적절한 응답 방식을 결국 칸트적 사유를 따르는 데서 찾으려 할 것이다.

셋째, 필자는 자아 문제의 해결을 위해 언급된 흠의 칸트화를 역설하는 과정에서 특히 포겔린이 명시한 부록을 해석하는 두 기준들을 보완해서 수용한다. 필자의 이러한 노력은 포겔린의 해석과는 차별화된 해석을 제시하는 결실에 이르는데, 그 이유는 그가 명시한 두 기준들에 필자는 흠이 뒤늦게 부록에서 자각한 자아 문제의 특수성을 부가 기준으로 더해 문제되는 상황을 엄밀히 살피기 때문이다. 흠이 필자의 해석을 좇아서 칸트적 통찰을 자아 문제의 해결을 위한 단서로 삼으면, 그의 자아 형이상학이 보다 쉽게 정립될 뿐만 아니라 『인성론』 1권 논의 이후 2권 및 3권 논의에서 계속해서 탐구되는 일상의 구체적 자아를 정립하는 데도 그는 보다 수월함을 느낄 것이라고 필자는 주장하면서 본고를 끝맺는다.

II. 흠의 긍정적-건설적 태도: 자아 형이상학의 확립

흠은 회의주의 기획과 자연주의 기획의 상호 긴장과 협력을 통해 사실의 문제들 중의 하나인 자아 문제를 『인성론』 1권, 4부, 6절 논의에서 본격적으로 탐구한다. 특히 이 절은 1권, 4부, 5절 논의(“영혼의 비물질성에 관하여”)에서 비판된 전통적 자아 개념이 어떻게 관념 연합의 원리에 의해 수정되는 것인지를 논구하는 데 대부분의 지면을 할애한다.

우리가 경험을 통해 실제로 관찰 가능한 것만을 모든 학문의 평가 척도로 삼고 그 외의 것들에 대해서는 단순히 침묵해야 한다는 흠의 인간학에 기초한 가르침은³⁾ 그가 이제 자아 문제를 검토하는 때에도 계속해서 지켜지는 모습이

3) 흠이 『인성론』을 통해 세우고자 하는 인간학은 인간의 유한성에 기초한 지극히 겸손한 학문이다: “인간학은 여타 학문들을 위한 유일하게 견고한 토대이기 때문에 우리가 인간학 자체에 부여할 수 있는 그 유일하게 견고한 토대는 경험과 관

다. 흄은 다음과 같이 운을 떼면서 자아 문제를 바라보는 그의 인간학적 시각이 무엇인지 구체적으로 드러낸다.

우리가 매우 명료하고 확정적이라고 우쭐대는 물질 관념과 외부 대상들에 관한 모든 체계들에서 우리는 그러한 모순들과 난점들을 발견했기 때문에, 우리는 우리가 훨씬 더 많이 모호하고 불확실하다고 상상하기 쉬운 마음의 본성과 내적 지각들에 관한 모든 가정들에서 더더욱 거대한 난점들과 모순들이 있을 것이라고 자연스레 예상할 것이다. (……) 비록 지적 세계가 무한한 모호함들에 연루되어 있다고 할지라도 우리가 자연[세계]에서 발견한 것들과 같은 모순들 때문에 난처하게 되지는 않는다. **그것에 관해서 알려진 것은 그것 자체와 일치한다. 그리고 [그것에 관해서] 알려지지 않은 것은 그렇게 알려지지 않은 채로 두는 것에 우리는 만족해야 한다.** (T 1.4.5.1, SBN 232 [질은 글씨 필자 강조])

흄은 우리의 지적 능력에 의해 알려지는 내용만을 전적으로 수용하며, 설령 어떤 것이 우리의 지적 능력을 벗어나서 알려지지 않더라도 결코 무지를 책망할 필요는 없다고 본다. 오히려 그에게는 그것을 알 수 없음을 우리가 자각한 후에 현재의 무지 상태 자체를 있는 그대로 긍정하는 자세를 기르려는 노력을 기울이는 것이 중요하다. 그리고 이러한 자세가 인간학에 기초한 가르침에 충실한 올바른 철학을 이끈다. 위의 인용문의 첫 문장에서 그는 (다양한 사실의 문제들 가운데) 모름지기 외적 대상에 대해 탐구하는 외부 사물 문제보다 내적 대상에 대해 탐구하는 자아 문제가 훨씬 까다로울 것이라고 예상한다. 물론 이후 바로 우리의 지적 능력이 유한함을 분명하게 밝히면서 전자의 문제와 마찬가지로 후자의 문제도 인간학에 기초한 가르침에 따라서 해결될 것임을 암시하고 있기는 하지만 말이다.

흄은 종래에 많은 철학자들이 자아 개념을 쉽게 실체로 간주해 온 데 반감을 보인다. 그러한 실체의 의미가 곧 물질적인 것으로 새겨지든 정신적인 것으로 새겨지든 상관 없이, 그에게는 지각들의 담지자로 가정되는 실체

찰에 놓여야만 한다.” (T Introduction 7, SBN xvi)

개념을 끌어들이 자아를 설명하는 시도가 결국 인간학에 기초한 가르침에 어긋나는 방식으로 판명되기 때문에 거부된다.⁴⁾ 특히 흠은 그의 중요한 형이상학적 가정들 중의 하나인 지각들이 서로서로 분리되어 존재하는 상황을 일단 당연한 사실로 인정한 후에 지각들에 독립해서 그것들을 떠받치는 실체로 가정되는 자아를 보이려고 노력하는 것은 아무런 의미를 갖지 못한다고 생각한다. (T 1.4.5.5-6, SBN 233-234) 그가 이처럼 생각하는 이유는 어떤 개념이든 의미를 지니기 위해서는 관념이 항상 그것에 상응하는 인상으로부터 도출되는 과정이 경험으로부터 실질적으로 관찰되어야만 하지만⁵⁾ 우리는 자아 관념에 상응할 자아 인상을 어디서도 찾을 수 없기 때문이다. 경험 중에 드러나는 것은 한낱 지각들의 존재일 뿐이므로, 그의 시각에서 보면, 우리는 지각들만을 살피고 지각들을 넘어서는 것에 대해서는 탐구하지 않고 침묵하는 것에 만족하는 자세가 필요하다. 따라서 흠은 다음과 같이 말한다.

어떤 철학자들은 우리가 매 순간에 우리의 자아our SELF라고 부르는 것을 친밀하게 의식하고, 그것의 현존과 그것의 현존상의 지속을 느끼며, 그것의 완벽한 동일성과 단순성이 논증을 통한 명증성 이상으로 확실하다고 상상한다. (……) 불행히도 이 모든 긍정적 주장들은 그것들을 변호하는 바로 그 경험에 반대되며, 여기에서 설명된 방식에 따라서는 우리는 어떤 자아 관념도 갖지 못한다. 왜냐하면, 어떤 인상으로부터 이 관념이 도출될 수 있겠는가? 명백한 모순이나 불합리 없이 이 물음에 대답하는 것은 불가능하다. 그러나 우리가 이 자아 관념을 명료하고 이해할 수 있도록 하려면 이것은 필연적으로 대답되어야만 하는 물음이다. 각각의 실질적 관념을 낳는 것은 어떤 하나의 인상이어야만 한다. 하지만 자아self나 인격person은 어떤 하나의 인상이 아니며, 우리의 몇몇 인상들과 관념들이 그것을 지시하는 것으로

4) 여기에서 흠이 고려하는 실체는 아리스토텔레스적 의미로, 즉, 우유적 속성들을 담지하는 기체로 새겨지는 것이 합당하다. 그가 실체성과 우유성을 서로 대비시켜 서술하는 부분은 이러한 해석을 강력하게 지지하는 근거이다. 특히 T 1.4.5.5, SBN 233 참조.

5) 우리의 의식 가운데 나타나는 모든 지각들은 힘과 생성함의 정도 차이에 따라 인상들과 관념들로 구분될 수 있으며, 후자는 전자를 재현하고, 복사하며, 반영한다. 특히 T 1.1.1.1-3, SBN 7-8 참조.

가정된 것이다. 만약 어떤 인상이 자아 관념을 낳는다면, 그 인상은 우리의 삶의 전 과정을 통해 불변적으로 똑같은 것으로 지속해야 한다. 자아는 그와 같은 방식으로 존재한다고 가정되기 때문이다. 하지만 항상적이고 불변하는 인상은 없다. 고통과 쾌락, 슬픔과 기쁨, 정념들과 감각들은 서로서로 잇따르며 결코 모두가 동일한 시간에 존재하지 않는다. 그러므로 이 인상들 중의 어떤 것으로부터 또는 다른 어떤 것으로부터 자아 관념은 유래할 수 없다. 그리고 결과적으로 그러한 관념은 없다. (T 1.4.6.1-2, SBN 251-252)

흠은 우리가 매 순간에 어떤 자아라고 불릴 법한 것을 경험하고 있다고 보지 않는다. 그의 시각에서 보면, 그러한 생각은 어디까지나 허구일 뿐이며, 서로서로 분리된 지각들이 우리가 경험에서 실제로 마주치는 것의 전부이다. 철학자들이 자아 개념에 흔히 귀속시키는 “동일성identity”과 “단순성simplicity”이 그의 제1 철학 원리인 복사 원리에 의해 해명될 수 없다는 사실이 그의 비판의 주요 내용을 이룬다. 보다 자세히 말해, 만약 자아라는 것이 있다면 그것은 그것의 성격에 부합하는 동일성과 단순성을 지녀야만, 즉, 자아 관념을 낳은 것으로 가정된 동일성과 단순성을 지니는 인상이 경험으로부터 실질적으로 관찰되어야만 하지만 그러한 인상은 없기 때문에 그는 자연스레 자아 개념을 한낱 허구로 여기는 것이다. 위의 인용문의 마지막 문장에서 그는 애당초 자아 관념이 존재하지 않는다고까지 말하면서 자아 문제가 복사 원리에 의해 해명되지 않는 상황에 처해 있음을 거듭 강조한다.

흠은 복사 원리를 통해 모든 지각들이 인상들과 관념들로 구분됨을 일단 전제한 후에 그러한 구분에 입각해서 예외 없이 문제들을 살피기 때문에 어떤 문제가 복사 원리에 의해 해명될 수 없다는 것은 그에게 심각한 도전이 된다. 다음 아인 자아 문제가 바로 이제 그를 여기에서 궁지로 내모는 문제인데,⁶⁾ 필자는 위의 인용문을 단계별로 살피기에 앞서 논의의 명료화를 위한 차원에서 자아 개념으로 그가 이해하는 동일성과 단순성이 무엇인지 먼저

6) 앞서서도 이미 말했듯이, 외부 사물 문제 및 인과 필연성 문제 등에서도 유사한 난점이 발생한다.

설명할 필요성을 느낀다.

필자가 보기에, 1권, 4부, 6절 논의에서나 부록 논의에서나 흠의 자아 문제에 대한 주된 관심은 단순성이 아니라 동일성에 놓인다. 하지만 그는 자주 자아 개념에 대한 설명을 위해 동일성에 더해 단순성도 함께 언급한다. 물론 흠 또한 양자의 의미가 서로 다르다는 것을 깨닫고 있는 듯해 보이며, 그러한 병렬적 언급이 단순히 그가 양자의 의미를 혼동한 데서 기인하는 것은 아니라는 사실도 분명한 듯하다. 그는 그저 서로 구별되는 양자의 유사성을 염두에 두는 가운데 검토되는 동일성 논의에 기초해서 단순성 논의에 대한 검토도 아울러 성취되는 일종의 일거양득 효과를 기대할 뿐이다.⁷⁾ 물론 그러한 효과가 실제로 기대될 만한 것인지는 적어도 필자에게 그다지 명확해 보이지 않지만 말이다.

흠은 동일성 개념을 그가 정의하는 일차원적 시간성에 기초해서 이해한다. 다시 말해, 시간은 과거에서 현재를 거쳐 미래로 계속해서 흐르며,⁸⁾ 동일성은 시간의 흐름을 견뎌내는 어떤 지속적인 것에 부여되는 관계를 의미한다. (특히 T 1.1.5.4, SBN 14 참조) 이에 반해, 단순성은 시간상 고정된 한 순간에 지속적 존재자가 보이는 일종의 단면적 특성을 뜻하며, 개릿은 이것을 지속적 존재자가 지니는 성격으로 가정된 동일성을 우리가 일순간에 포착할 때 드러나는 성격으로 이해해서 곧 단순성을 동일성의 순간적-찰나적 유사체로 간주한다.⁹⁾ 보다 자세히 말해, 단순성은 고정된 어떤 시점에 서로서로 분리된 지각들이 한 데 결합되기 때문에 불거지는 상황을 특징짓기 위한 개념이며,

7) 흠은 다음과 같이 말하면서 자신의 이러한 생각을 드러낸다: “인간의 마음에 적용되는 것으로서 동일성 개념에 관한 최초의 근원과 불확실성에 대해 내가 지금까지 말한 것은 거의 또는 아무런 변경 없이 단순성 개념에 확장될 것이다.” (T 1.4.6.22, SBN 263)

8) 흠은 시간에 대해 다음과 같이 말한다: “시간의 부분들 각각은 서로가 서로를 잇 따르며 그것들 중의 어떤 것들도 서로서로 근접해 있더라도 결코 동시에 있을 수 없다는 점은 시간[개념]에서 분리 불가능한 내지 어떤 의미로는 그것의 본질을 이루는 속성이다.” (T 1.2.2.4, SBN 31)

9) Garrett (1981), pp. 337-338 참조.

동일성은 시간이 흐르는 중에도 서로서로 분리된 지각들이 한 데 결합되기 때문에 불거지는 상황을 특징짓기 위한 개념이다.

이처럼 엄밀하게 따지면, 양자는 유사성은 띠지만 서로 의미가 동일하지 않아서 상호 구별되는 것이 중요하다. 하지만 자아 문제에 대한 해결을 기도하는 흠에게 더더욱 중요한 것은 동일성이 됐든 단순성이 됐든 아니면 여타 무엇이 됐든 그러한 개념들은 애당초 모두 경험적 토대를 갖지 못하기 때문에 한낱 허구일 뿐이라는 것이다. 그에게는 다른 무엇보다 복사 원리가 주어진 개념의 정당성 판별을 위한 척도가 되는 셈인데, 자아가 실제로 있다면 특히 우리는 지속성을 지니는 자아 관념을 으레 가질 것이고 또한 그것을 야기한 것으로 간주되는 지속성을 지니는 자아 인상도 가져야만 하겠지만, 지각들은 예외 없이 순간순간 바뀌기 때문에 우리는 결코 그 어떤 지속적 자아 인상도 지속적 자아 관념도 가질 수 없다.

이러한 흠의 사유는 자아 문제를 (‘복합 인상-복합 관념’ 구도로 살펴야만 하지만) ‘단순 인상-단순 관념’ 구도로 보기 때문에 자아 관념에 일대일로 대응할 자아 인상을 경험에서 헛되이 찾는 오류를 범한다는 비판이 있을 수도 있지만, 복사 원리의 적용에 그는 제한을 두지 않기 때문에 그 원리의 적용 대상인 지각들이 (단순하든 복합하든) 어떠한 간에 문제가 될 것 같지는 않다. (특히 T 1.1.1.6, SBN 4 참조) 이처럼 흠의 제1 철학 원리인 복사 원리는 자아 문제에 대해 검토하는 경우에도 유효하며, 자아 문제가 복사 원리에 의해 적절하게 소명되지 않더라도 그 원리의 정당성은 결코 의심받지 않는다. 복사 원리는 어떤 경우에도 포기되지 않으므로 흠은 이제 자아 개념을 허구로 판결한 후에 어떻게 그 개념이 한낱 허구적일 뿐임에도 불구하고 우리에게 꽤 자연스레 생겨나는 것인지를 밝히고자 한다. 그가 허구적 자아 개념을 대체하기 위해 고려하는 내용은 서로서로 분리된 지각들의 한 데 뭉침(“다발bundle 내지 집합collection”)이다. (1.4.6.4, SBN 252) 지각들의 다발로 규명되는 허구적 자아 개념은 극장과의 유비에서 한층 분명하게 논설된다.

마음은 거기에서 각각의 지각들이 잇따라서 나타나는, 즉, 지나가고, 다시 지나가며, 미끄러져 사라지고, 무한히 다양한 자태들과 상황들로 뒤섞이는 일종의 극장이다. 우리가 그 단순성과 동일성을 상상하려 드는 자연적 성향이 어쨌든 간에 실상 거기[마음]에는 어떤 한 순간 단순성도 없고, [이후] 다른 순간[까지 줄곧 이어지는] 동일성도 없다. 극장의 비교가 우리를 오도하지 말아야 할 것이다. 그것들은 마음을 형성하는 잇따르는 지각들일 뿐이며, 우리는 이 장면들이 재현되는 장소에 대해서나 그것을 구성하는 소재들에 대해서나 최소한의 어떤 뜻한 개념조차 갖지 못한다. (T 1.4.6.4, SBN 253)

종래에 현학자들이 아무런 비판 없이 수용한 자아 개념은 허구에 지나지 않기 때문에 흠은 이제 그의 경험주의 노선에 들어맞는 대안을 제시한다. 그는 우리가 실상 경험을 통해 서로서로 분리된 지각들이 시간의 흐름 중에서 잇따르는 것만을 관찰할 수 있다고 믿는다. 물론 이러한 흠의 사유도 이누카이 가 보듯이, 지각들의 상호적 분리성과 시간의 일차원성 등과 같은 몇몇 비경험적 (형이상학적) 가정들에 의해 지지되고 있음은 분명한 사실이다.¹⁰⁾ 하지만 그는 적어도 경험에서 실제로 관찰되는 것 이상을 말하려고 하지 않는다는 점에서, 서로서로 잇따르는 지각들을 무단히 담지하는 비경험적 존재자로 자아를 상정하는 기존의 철학자들보다 엄밀하게 인간학에 기초한 가르침을 준수하고 있다고 볼 수 있겠다.

흠이 인용문에서 줄곧 서로서로 분리된 지각들의 잇따름을 강조하는 이유는 모름지기 그가 여기에서 마음으로 표현되는 자아 개념의 허구성을 폭로하면서 동일성을 염두에 두기 때문인 것으로 보인다. 다시 말해, 시간이 흐름을 건디는 존재자로 가정된 자아의 지속성은, 양선이의 표현을 빌리자면,

10) 필자는 대체로 이러한 이누카이의 생각에 동조하는 편이다. 그녀에 따르면, 흠의 경험론은 몇몇 비경험적 (형이상학적) 가정들을 묵시적으로 수용하는 철학 체계이기 때문에 애당초 자신이 설정한 인간학의 기조에 어긋나며, 이처럼 결함 있는 흠의 철학 체계는 제임스의 (경험주의적) 심리학에 의해 충실히 보완될 필요가 있다. Inukai (2012), pp. 384-387 참조.

지각들 간의 순전한 관계 문제를 그것들을 담지하는 존재자로 가정된 자아의 동일성 문제로 착각하는 것에 불과하다.¹¹⁾ 흄은 이러한 상황을 극장에 빗대 설명하면서 해설을 구체화한다. 영화가 상영되는 극장의 스크린에 다양한 장면들이 끝없이 나타났다가 곧 사라지듯이, 서로서로 분리된 지각들도 시간의 흐름에 맞게 잇따를 뿐이다. 그리고 그는 그러한 스크린이 실제로 무엇인지 우리가 모르듯이, 우리는 서로서로 분리된 지각들의 잇따름을 부단히 담지하는 존재자로 가정된 자아도 결코 알 길이 없다고 믿는다. 따라서 그는 자아에 대한 우리의 믿음을 실체가 없는 것으로 보는 것이다.¹²⁾

지각들의 다발만이 경험에서 실제로 관찰되는 것임에도 불구하고 우리가 결코 자아에 대한 믿음을 접지 않는 상황은 이제 흄으로 하여금 그러한 허구적 믿음의 근원을 밝히는 작업에 관심을 쏟도록 이끈다. 그리고 작업의 결실은 곧 그것의 근원이 관념 연합의 원리를 추동하는 힘인 상상력에 있음을 명시하는 것으로 나타난다.

여기에서 언급되는 상상력은 무작위적 임의성을 뜻하는 힘이 아니다. 특히 흄이 관념 연합의 원리를 이끄는 힘으로 규정하는 상상력은 그것이 지닌 자유가 제약받는 능력이다: 상상력은 관념들이 서로서로 유사하고, 시공간적 근접성을 지니면서, 인과로 놓이는 경우에 그것들의 연합을 추동하며, 이 명시된 세 (유사-근접-인과) 요건들이 미충족되는 경우라면 그러한 연합의 추동에 제약이 따른다.¹³⁾ 이처럼 상상력은 제약된 자유에 기초하는 힘이며, 그러한 특성이 자아에 대한 우리의 허구적 믿음을 가능하게 하는

11) 양선이 (2012), p. 309 참조.

12) 김효명은 흄이 극장에 빗대 설명하는 방식이 자칫 다양한 장면들이 거기에서 펼쳐지는 스크린의 존재를 애당초 인정하는 잘못된 인상을 줄 수 있다고 보기 때문에 흄이 꾀하는 자아 개념 전복을 위해서는 자아를 양파에 비유해서 전자를 이루는 지각들과 후자를 이루는 껍질들을 일대일 대응의 구도에서 파악하는 것이 좋겠다고 생각한다. 김효명 (2001), pp. 301-302 참조.

13) 흄의 상상력 개념에 대한 체계적 이해를 보이는 서술로 특히 김효명 (2001), pp. 102-107 참조.

원천이다.

… 지성은 대상들 사이의 그 어떤 실재적 연관도 결코 관찰하지 못하며, 엄밀히 검토해 보자면, 심지어 원인과 결과의 통합도 관념들의 습관적 연합으로 해소된다. (……) 동일성은 실제로 이 서로 다른 지각들에 속하는 것도 아니고, 그것들을 함께 통합하는 것도 아니며, 우리가 그것들에 대해 반성할 때 상상력에서 그것들의 관념들을 통합하기 때문에 그것들에 귀속시킨 순전히 성질인 것이다. 이제 관념들에 상상력에서의 합일을 부여하는 유일한 성질들은 앞서 언급된 이 세 가지의 관계들 뿐이다. (……) 그러므로 유사, 근접, 인과 이 세 관계들 중의 어떤 것에 동일성은 의존한다. 그리고 이 관계들의 본질은 바로 그것들이 관념들의 쉬운 전이를 낳는 데서 성립하는 것이므로, 앞서 설명된 원리들에 따라서, 인격의 동일성에 대해 우리가 갖는 개념들은 일련의 연합된 관념들에 걸맞게 사유가 매끄럽고 끊임없이 진행되는 데서 전적으로 나타나는 것이라는 점이 귀결된다. (T 1.4.6.16, SBN 259-260)

자아 문제는 결국 서로서로 잇따르는 지각들을 계속해서 담지하는 존재자를 상정해서 그러한 존재자에 우리가 동일성을 부여하기 때문에 불거지는 문제이다.

하지만 흠은 우리의 이와 같은 동일성 부여 성향을 거부 불가능한 심적 본성으로 본다. 상상력은 우리로 하여금 자연스레 애당초 서로서로 분리된 지각들이 시간이 흐르는 중에도 지속하는 자아에 담지되어 연결되는 것이라고 믿도록 추동한다. 그리고 이와 같은 믿음을 지니도록 우리가 이끌리게 되는 것은 결국 태생적으로 설계된 불가피한 조건에 기인하므로 (그러한 믿음의 진위 여부를 떠나서) 흠은 그것의 발생 원천에 대해 꼼꼼히 따지는 작업이 인간학에 기초한 가르침에 잘 부합하는 것이라고 생각한다. 일단 이러한 작업 수행을 위해 지성의 역할은 제한될 수밖에 없는데, 그 이유는 자연 안에 있는 어떤 의미 있는 관계도 곧 그것의 지식 판별 능력을 통해서만 결코 포착되지 않기 때문이다. 따라서 상상력이 지각들 간의 관계를 믿음 차원으로 해명하는 과정에서 고려된다. 앞서서도 이미 한 차례 말했듯이,

상상력은 그것의 힘으로 작동되는 관념 연합의 원리를 통해 서로서로 잇따르는 지각들이 일정하게 묶이도록 규제하고, 순전히 지각들의 다발일 뿐인 것을 우리는 자아라고 부르며, 자아는 시간의 흐름을 견뎌내는 존재자로 간주되기 때문에 동일성을 부여받는 것이다.

그러므로 유일하게 남는 문제는 우리가 마음 내지 사유하는 인격의 잇따르는 현존을 고려할 때 어떤 관계들에 의해 우리의 이 끊임없이 진행되는 사유가 산출되는 것인가 하는 것이다. 그리고 여기에서 우리는 우리 자신을 유사와 인과에 [대해 검토하는 데] 국한해야 하고, 현재의 [자아 문제] 경우에 거의 또는 전혀 영향을 미치지 않는 근접을 제외해야 함은 분명하다. (T 1.4.6.17, SBN 260)

흠이 자아 문제의 해결을 위해 관념 연합의 원리를 살피는 것은 지극히 당연해 보인다. 하지만 놀랄 만한 사실은 그가 유사나 인과와 달리 근접은 현재의 문제되는 상황에 그다지 관련 있지 않다고 보는 탓에 그것을 따로 떼어 검토할 필요성을 느끼지 못한다는 것이다. 나머지 둘을 별도로 검토하는 일은 반면에 그에게 기꺼이 감내될 필요가 있는 수고이다.

흠은 우리가 무슨 이유로 자아 문제를 위해 이렇게 선별적 관념 연합의 원리를 취할 필요가 있는 것인지에 대해 설명하지 않기 때문에 인용문의 언명은 그저 생소할 따름이다. 필자는 오히려 근접 역시 고려될 때만이 지각들이 시간적으로나 또 공간적으로나 연합되는 것도 수월할 것이기 때문에 그것이 배제된 채로 유사와 인과에 관심이 쏠리는 상황은 자칫 잘못하면 무리수가 될 것이라고 생각한다. 여하튼 흠은 근접에 대한 별도의 논설 없이 먼저 유사에 대해 검토한 후에 인과도 마저 살핀다. 흠의 유사에 대한 설명은 무리 없이 상식에 호소하는 내용으로 일관된다. 그의 주장의 핵심은 특히 유사는 우리의 기억 능력이 전제될 경우에만 가능할 수 있다는 내용이다. 그의 시각에서 보면, 자아는 없으며 우리가 그것에 부여하는 동일성도 실체 없는 신기루일 뿐이지만, 우리는 기억에 의존해서 과거와 현재의 지각들이 유사하다고 생각하고 그것들 사이에 별 차이가 없다고 간주하는 데로 나아가

기 때문에 유사성을 동일성으로 착각하는 것이다.¹⁴⁾ 하지만 여기에서 문제는 흠의 이와 같은 사유가 일종의 선결 문제 요구의 오류를 암암리에 범한다는 사실이다. 우리의 기억 능력에 의존해서 우리가 과거의 지각들을 지금 떠올리는 가운데 그것들과 현재의 지각들 사이의 유사성에 기초해서 자아의 동일성을 이룩하는 상황은 애당초 그러한 기억을 지니는 자아가 (과거에서 현재에 이르도록) 존재함이 가정되기 때문에 가능한 것으로 여겨지기 때문이다.¹⁵⁾ 이러한 오류와는 별개로, 흠의 인과에 대한 설명은 이제 유사를 통해 설명되기 힘든 상황을 고려해서 나름의 보완적 논증을 제시한다. 과거와 현재의 지각들 사이에서 보이는 유사성이 우리가 그것들을 담지하는 존재자인 자아를 상정해서 그것의 동일성까지 보도록 이끌지만, 우리는 과거의 여러 지각들 모두를 지금 기억을 통해 즉시 떠올릴 수는 없기 때문에 흠은 유사의 원리를 보완하는 인과의 원리를 이제 새롭게 소개하는 것이다. 그는 공화국에 빗대 설명하면서 논설을 구체화한다. 보다 구체적으로 말해, 공화국을 이루는 개개의 성원들이 시간의 흐름에 따라서 계속해서 생성소멸하는 과정에도 성원들 사이의 연대 덕분에 꾸준히 공화국이 유지 가능한 것과 비슷하게, 설령 과거의 지각들 모두가 지금 소환될 수 없어서 그것들과 현재의 지각들 사이의 유사성이 파악될 수 없다고 할지라도 (과거-현재) 지각들은 결국 인과로 묶이기 때문에 쉽게 연합될 수 있으며 바로 지각들의 이러한 연합으로 인해 우리는 자아의 동일성을 확신하게 된다는 것이다.¹⁶⁾ 하지만 즉각 제기될 법한 반론은 흠이 여기에서 애지중지하며 매달리는 인과 개념도 그에 따르면 결국 상상력에

14) 흠의 주장은 다음과 같다: “... 기억은 동일성을 발견할 뿐만 아니라 지각들 간의 유사 관계를 산출함으로써 그것을 산출하는 데에도 기여한다.” (T 1.4.6.18, SBN 261)

15) 필자의 비판과 거의 유사한 비판을 스트라우드 또한 제기하고 있다. Stroud (1977), p. 124 참조.

16) 흠의 주장은 다음과 같다: “... 인간 마음에 대한 참된 생각은 그것을 원인과 결과의 관계에 의해 묶여 함께 결속되고, 서로서로 상호적으로 산출하며, 파괴하고, 영향을 미치며, 변경시키는 서로 다른 지각들과 서로 다른 현존들의 체계로 고려하는 것이다.” (T 1.4.6.19, SBN 261)

의한 허구인데, (특히 T 1.3.14.20-22, SBN 165-166 참조) 이처럼 허구적 인과에 기대 허구적 자아에 이르는, 즉, 일종의 이중적 허구에 기초한 설명 방식이 과연 얼마나 설득력이 있을까 하는 것이다. 물론 아직까지 흠은 상술된 유사의 원리와 인과의 원리에 대체로 큰 만족을 보이는 듯하다.

필자는 지금까지 충실히 흠이 자아 문제의 해결을 위해 관념 연합의 원리에 기대 보인 논증의 요체를 살폈다. 이제 필자는 절을 바꾸어서 흠이 부록에서 펼치는 논의를 살핀다.

III. 흠의 부정적·파괴적 태도: 자아 형이상학의 전복

관념 연합의 원리에 기대 크게 문제 없이 해결된 듯했던 자아 문제는 부록에서 다시금 소환되어 의심에 부쳐진다. 이러한 예상치 못한 상황은 우리를 어려움에 처하게 만드는데, 그 이유는 흠 자신이 왜 인격의 동일성 절에서 견지된 입장에 이제 문제가 있다고 여기는 것인지를 결코 밝히지 않기 때문이다. 그는 그저 아무런 맥락 없이 불만을 토로할 뿐이다. 따라서 부록에서 표출된 그의 불평을 야기한 원인을 규명하는 작업은 적절한 해석을 찾아 제시하는 과정으로 수렴된다. 일단 흠은 우선 아래처럼 자신의 처참한 심정을 고백한다.

그러나 *인격의 동일성*에 관한 절을 좀 더 엄밀히 재검토해 보았을 때 나는 나 스스로가 다음과 같은 미로에 빠져 있다는 것을 발견한다: 고백컨대, 나는 어떻게 나의 이전 견해들을 수정할지 모르겠고, 어떻게 그것들을 일관되게 만들지도 모르겠다. (T Appendix 10, SBN 633)

여기에서 우리는 흠이 자신의 몇몇 철학적 장치들을 자아 문제의 해결에 이르기 위해 사용하는 데서 불거지는 난점을 직시하고 있음을 즉각 눈치챌 수 있지만, 그가 정확히 어떤 난점을 직시하고 있는 것인지를 짚어 보아기는

힘들다. 아마도 우리는 좀 더 유용한 단서를 이어지는 그의 다음과 같은 주장에서 이윅고 발견할 것이다.

요컨대, 내가 일관되게 만들 수도 없고, 나의 능력으로 그것들 중에서 하나를 포기할 수 없는 두 원리들이 있다. 즉, [하나] *우리의 모든 구분된 지각들은 구분된 존재들이라는 원리*이고 [나머지 다른 하나는] *마음은 결코 구분된 존재들 사이의 어떤 실재적 연관도 지각하지 못한다는 원리*이다. (T Appendix 21, SBN 636)

앞서 흠이 암시한 난점을 이제 위의 인용문의 내용에 기초해서 살펴보면 그것의 요체는 곧 언급된 두 포기되기 어려운 원리들이 일관되게 조화를 이루도록 만드는 것인 듯하다.

하지만 문맥상 지극히 자연스러워 보이는 이러한 해석이 설득력을 얻기는 다소 힘들다. 필자가 보기에, 여기에서 흠이 고려하는 두 원리들은 원래 서로 충돌하지 않기 때문에 굳이 양자의 상호 일관성 여부를 우려할 필요는 없는 것이다. 양자는 흠의 경험주의 체계 전체를 지탱하는 비경험적 형이상학적 가정들일 따름인데, 구분되는 것은 무엇이든 구별 가능하고, 구별 가능한 것은 무엇이든 분리 가능하며, 지각들은 서로서로 구분되고 서로서로 구별되니 분리된 존재들이라는 생각을 첫째 원리가 드러내는 것이고, 사정이 이렇기 때문에 마땅히 서로서로 분리된 지각들 사이에는 어떤 실재적 연관도 없으니 마음이 실제로 있지도 않은 무언가를 지각할 수 있다고 상정하는 것 자체부터가 이미 잘못이라는 생각을 둘째 원리가 드러내는 것이기 때문이다.¹⁷⁾ 흠의 생각과는 달리, 이처럼 양자는 일관되게 조화를 이루며, 이 두 원리들이 한 데 사실상 어우러지기 때문에 그의 철학이 의미를 지니는 것이다.

따라서 부록에서 흠이 토로하는 불만은 이 두 원리들에 더해 결국 그가 다른 무언가를 함께 고려해서 그것들 모두를 상충하지 않게 만들려고 노력하

17) 필자의 사유 흐름은 스트라우드의 해석과 큰 틀에서 궤를 같이 한다. Stroud (1977), p. 128 참조.

는 중에 불거지는 난점으로 여기는 것이 아마도 이치에 맞을 듯하다. 이러한 해석이 옳다면, 이제 중요한 문제는 흄이 이른바 제3의 것으로 고려하는 원리가 실제로 무엇인지 밝히는 것이다.

하지만 흄은 우리가 제3의 원리를 어렵פות이나마 알아챌 수 있도록 도울 법한 단서를 전혀 남기지 않기 때문에 결국 그것을 특정하는 작업은 그야말로 적절한 해석을 제시하는 문제가 될 뿐이다. 이처럼 흥미롭지만 난해한 자아 문제의 해결을 위해 그동안 매우 다양한 해석들이 흄 학자들에 의해 앞다투어 창의적으로 제시됐고, 유사한 경향이 여전히 지금에 이르기까지도 계속되고 있는 상황이다. 이에 더해, 몇몇 학자들은 이와 같은 해석들을 보다 체계적으로 범주화해 검토하면서 기존의 텍스트 이해에 깊이를 더한다. 특히 엘리스는 여러 해석들을 크게 네 개의 그룹으로 묶어서 그것들을 차례대로 논구하는 가운데 이내 세 번째 그룹의 입장에 공감을 보이는 반면에,¹⁸⁾ 양선이는 그의 분류법을 그대로 따르기는 하지만 네 그룹의 입장들이 지니는 결함들을 데넷의 철학적 인공지능 통찰을 바탕으로 메워서 더 진일보한 해석을 제시하는 데 궁극적 관심을 보인다.¹⁹⁾

필자 또한 여러 차별화된 해석상의 입장들을 비판적으로 종합하고 절충하며 지양해서 부록의 불만이 향하는 대상에 대한 필자 나름의 해석을 다음 절에서 곧장 제시할 것이다. 앞서서도 이미 말했듯이, 논의의 추상성 때문에 부록에서 표출된 흄의 불평이 거의 해석적 다툼 이상의 것이 되지 못하는 탓에, 필자가 절을 바꾸어서 보일 해석도 어느 정도는 결국 필자의 해석적 취향이 반영된 결과라는 사실이 인정될 필요가 있겠다. 물론 그렇다고 해서

18) 엘리스의 네 그룹들을 간략히 살펴보면, [제1 그룹] 지각들이 한 데 귀속되는 주체 판별 문제, [제2 그룹] 시간의 흐름 중에도 경험에서 실제로 지속하는 것으로 간주되는 자아 확증 문제, [제3 그룹] 자아 관념의 발생이 복사 원리와 관념 연합의 원리에 의해 불충분한 방식으로 해명되는 문제, [제4 그룹] 인격의 동일성 절에서 두드러진 내용의 일부가 실제로 흄이 『인성론』 다른 곳들에서 펼친 주장들과 서로 충돌해서 체계 내적 일관성이 제대로 확보되지 않는 문제 상황으로 대충 정리된다. 보다 상세한 설명을 위해, Ellis (2006), pp. 195-231 참조.

19) Yang (2018), pp. 182-193 참조.

이러한 인정이 필자의 해석은 이후 순전히 자의적으로 펼쳐질 것임을 암시하지는 않는다. 무엇보다 논의의 완결성을 위해 필자가 제시할 해석에 대해 대강이나마 추려 그려보자면, 그것은 앨리스가 분류한 네 그룹들의 입장들을 대체로 두루두루 아우르며, 앞서 이미 흠이 유사와 인과에 의한 관념 연합의 원리에 기대 인격의 동일성 절을 살피는 과정에서 직면한 문제들을 만족스럽게 해결하는 양상을 띠는 것이다.

특히 아래의 흠의 주장은 필자로 하여금 필자가 염두에 두고 있는 해석이 결국 그가 부록에서 불현듯 표출하는 불평을 완화시킬 가장 적절한 것이라는 확신에 이르도록 만든다.

만약 지각들이 어떤 단순하고 개별적인 것에 내재해 있거나, 마음이 그것들 사이의 어떤 실재적 연관을 지각한다면, 이 [자아의 동일성을 밝히는] 경우에는 아무런 어려움도 없을 것이다. (T Appendix 21, SBN 636)

우리는 앞서 흠이 결코 포기될 수 없는 두 원리들로 명시한 구체적 내용이 여기에서 약간 다른 방식으로 다시금 서술되고 있는 모습을 본다. 하지만 이 서술은, 필자가 보기에, 기존의 내용이 똑같이 대우명제 형식의 동치성에 기대 그저 반복되는 차원을 넘어선다.²⁰⁾ 보다 자세히 말해, 흠은 이제 자아 문제를 해결하는 열쇠가 곧 지각들이 그것에 내속하는 존재자를 실제로 보이거나, 마음이 지각들이 실제로 연결되는 상황을 지각함을 보이는 데 있다고 믿는 것이며, 그것에 걸맞게 자신의 철학 체계도 수정할 필요성을 느끼는 것이다.²¹⁾

20) 대우명제 형식의 동치성은 논리학에서 흔히 다음과 같이 기호화된다: $(P \supset Q) \equiv (\sim Q \supset \sim P)$

21) 바꿔 말해, 흠은 자아 문제의 해결을 위해 이제 경험론을 넘어서는 철학적 방법론을 시도한다.

그렇다고 해서 내가 그것이 절대로 극복될 수 없다고 표명하려 드는 것은 아니다. [위의 어려움에 대해] 좀 더 성숙한 반성을 한다면, 아마도 다른 사람들 또는 나 자신이 저 모순들을 화해시킬 어떤 가설을 발견할 것이다. (T Appendix 21, SBN 636)

원래 원문의 한 단락에 함께 포함된 내용이지만 필자가 단계별로 논의를 분석하려는 의도에서 임의로 구분지은 이 연이은 두 인용문을 통해 흙은 자신의 철학 체계 내에서는 자아 문제의 해결이 쉽지 않음을 고백함과 동시에 보다 성숙한 반성을 꾀하는 존재에 의해 그러한 어려움이 아마도 장래에는 누그러질 수 있으리라 기대한다. 여기에서 흙이 고려하는 보다 성숙한 반성을 꾀하는 존재는 이전 인용문에 서술된 내용을 기초로 삼아서 추측건대, 결코 포기될 수 없지만 함께 결합되면 상충한다고 이야기된 두 원리들의 조화를 모색해서 나름의 방안을 마련한 존재일 것이다. 그는 그러한 이상적 존재가 자기 자신일 수도 있지만 다른 사람일 수도 있다고 본다. 누가 됐든 간에 상관 없이 여기에서 어디까지나 문제되는 것은 어떻게 그러한 이상적 존재는 양자를 함께 붙들면서도 상충 없이 어우러지게 할 수 있을까 하는 것이다.

필자는 결국 자아 문제의 해결에 이르기 위해 흙이 실제로 서로서로 분리된 지각들이 그것에 내속하는 자아를 보이고자 했으며, 그러한 자아를 기체로서 지각들의 기저에 두고서 그것들 사이의 실재적 연관을 지각하는 마음을 정당화하고자 했다고 주장한다. 바꿔 말해, 필자의 해석이 옳다면, 결코 포기될 수 없지만 함께 결합되면 일관성이 깨진다고 이야기된 두 원리들은 곧 하나라도 폐기됨이 없이 정당하게 유지된다. 우리는 굳이 흙이 다소 조심성 있게 문제에 접근한 나머지 양자 가운데 신중히 하나만을 골라서 취하려는 경향을 그대로 좇을 필요는 없다. 양자가 모두 인정될 수 있다면 오히려 더할 나위 없이 훌륭할 것이며, 필자의 이와 같은 해석은 결국 흙이 칸트적 통찰을 수용하는 데 이르도록 이끌어 나간다. 필자는 흙이 부록에 이르러서야 마침내 자아 문제가 외부 사물 문제 및 인과 필연성 문제 등과는 구별되는 특수성을 지닌다는 사실을 깨달았기 때문에 거기에서 전혀 예상치

못한 불만을 보인다고 여기며, 그러한 불만의 결실은 바로 그가 그의 경험론의 한계를 넘어서서 칸트적 색채로 자신의 철학 체계를 물들이는 시도로 나타나 는 것이라고 생각한다.

논의의 핵심을 강조해서 정리해 보건대, 자아 문제의 해결은 관념 연합의 원리에 의한 서로서로 분리된 지각들의 결합 이상의 무언가를 (형이상학적으로) 요구하기 때문에 흄이 인격의 동일성 절에서 견지한 자아 문제에 대한 입장은 부록에서 비판에 부쳐지는 것이다. 다시 말해, 그러한 (형이상학적) 요구는 자아 문제의 경우에만 구체적으로 불거지는 것이며, 바로 이와 같은 사정 때문에 관념 연합의 원리에 기대 아무런 문제 없이 해결될 뿐인 여타 사실의 문제들과 철학적 위상을 달리하는 문제로 흄은 이제 자아 문제를 취급하는 것이다. 하지만 불행한 사정은 자아 문제의 특수성 인정이 그의 철학 체계 전체를 전복시킬 위험을 수반하는 것이라는 사실이다. 필자는 이러한 불행을 모든 경험론적 체계가 일종의 숙명처럼 마주할 수밖에 없는 것으로 여기며, 가장 엄밀하게 끝까지 경험주의 기초를 중시했던 흄이 그것의 심각성을 자각한 것은 지극한 순리라고 믿는다. 아래의 내용을 그는 말하니 말이다.

내가 나의 반성을 나 자신을 향해 돌렸을 때, 나는 어떤 하나 이상의 지각 없이는 이 자아를 결코 지각할 수 없으며, 그 지각들 외의 어떤 것도 결코 지각할 수 없다. 그러므로 자아를 형성하는 것은 이것들의 합성이다. (T Appendix 15, SBN 634)

IV. 흄의 자아 문제의 해결을 위한 제언

필자는 자아 문제의 해결에 이르기 위해 언급된 흄의 칸트화를 살피는 과정에서 특히 포겔린이 명시한 『인성론』 부록을 해석하는 두 기준들을 보완해서 수용한다.

포겔린도 필자처럼 대다수의 흠 학자들의 견해에 동조해서, 부록에 담긴 흠의 논의는 매우 난해하고, 비명시적이며, 압축적인 탓에, 그것의 독해는 텍스트 해설이 아니라 애당초 적절하게 조직화된 해석일 뿐이라고 생각한다. 따라서 올바른 텍스트 이해를 기초로 삼아서 가장 적절한 해석을 이룩하기 위해 무엇보다 그에게 중요한 일은 이상적 해석 판별 기준을 마련해서 그것에 부합하는 해석을 보이는 것이다. 그는 두 개의 기준들을 잇따라 내미는데, 그의 관점에서 보면, 이상적 해석은 마땅히 양자 모두를 충족시킬 필요가 있다.

… 나는 흠의 인격의 동일성에 관한 우려들에 대한 그 어떤 적합한 설명이든 두 최소한의 기준들을 충족시킬 것이라고 생각한다. (a) 흠이 적어도 고려되는 논점들을 의식하고 있음을 보여주는 전거가 있어야만 하고, (b) 지적된 비일관성과 어려움은 흠 자신에게 일정한 중요성을 지니는 원리들에 관련되는 것이어야만 한다.²²⁾

적어도 필자의 눈에는 포겔린의 두 기준들이 지극히 당연해 보이며, 실제로 그 누구도 그것들을 거부하지 않을 것이라고 생각한다. 부록에서 표출된 흠의 불평에 대한 진단으로 어떤 해석이 의미가 있다면 마땅히 그러한 해석은 흠이 문제되는 상황을 분명히 의식하고 있음을 드러내는 전거에 의해 뒷받침될 수 있어야만 하며, 표면화된 복잡다단한 난점들은 그의 철학 체계 내적 원리들에 관련되면서도 그것들에 의해 해명되지 않는 탓에 불거지는 것들로 간주되니 말이다. 하지만 필자는 여전히 이 둘 말고도 고려될 것이 있다고 믿는다. 앞서 III절에서 이미 언급된 자아 문제의 여타 사실의 문제들과 차별화된 특수성이 필자가 고려하는 부가적 기준이다. 포겔린의 두 기준들에 더해 우리는 이제 그렇다면 왜 지금까지 줄곧 흠은 외부 세계 문제 및 인과 필연성 문제 등에서는 자신의 답변에 만족을 보이다가 부록에 이르러서 크게 돌변하여 불현듯 관념 연합의 원리에 의한 자아 문제의 해결에

22) Fogelin (1999), p. 224.

강한 의구심을 품는 것인지를 검토할 필요가 있겠다. 필자는 대체로 스트라우드가 우리의 목적에 부합하는 단서를 주고 있다고 생각한다. 자아 문제를 제외한 여타 사실의 문제들은 단순히 서로서로 분리된 지각들의 연합에만 관련될 뿐이지만, 자아 문제는 지각들의 연합에 더해 그러한 연합이 귀속될 시공간적 주체를 특정하는 것에도 관련된다.²³⁾ 사정이 이렇기 때문에 관념 연합의 원리에의 호소가 자아 문제의 해결을 보장하지 못하는 것이다. 서로 다른 여러 지각들이 연합될 수 있다고 할지라도 그러한 연합이 귀속될 구체적 자아가 없다면 그것은 나의 연합일 수도, 너의 연합일 수도, 어떤 다른 존재의 연합일 수도 있다. 이제 흠은 부록에서 이와 같은 문제의 심각성을 절실히 깨닫고서 나름의 해결책을 강구하고자 애쓰지만, 그의 경험론은 자아 문제에서 불거지는 비경험적 형이상학적 가정들을 철저히 배척하기 때문에 그가 기울인 모든 노력은 불행히도 수포로 돌아간다.

포겔린은 필자의 이러한 해석에 반대해서 물론 지각들의 연합의 귀속 문제가 중요성을 띠기는 하지만 그 문제는 흠에게 당연하게 가정되기 때문에 논란은 아니라고 주장한다.²⁴⁾ 오히려 그는 흠의 철학 체계가 일관성을 지니기 위해서는 결국 서로서로 분리된 지각들에 더해 그것들이 자신 안에서 묶여 통합되는 것을 지각하는 실질적 자아가 반드시 있어야만 하지만 그의 경험주의에 의해 귀결된 지각들의 극단적 원자화는 전자는 용인하지만 후자는 용인하지 않는 탓에 이제 지각되지 않지만 존재하는 지각이 상정되는 부조리가 발생하기 때문에 부록에서 이 부조리를 자각한 흠은 갑작스레 불편함을 느끼는 것이라고 생각한다. 그는 또한 이와 같이 지각들의 극단적 원자화라는 전거에 기초해서 실질적 자아의 부재를 부록에서 표출된 흠의 불평의 근원으로 보는 자신의 해석은 일정 정도 타당한 전거에 의한 뒷받침 없이 어디까지나 해석 자체를 위한 목적에서 실질적 자아의 현존을 역설하는 여타 주석가들의

23) Stroud (1977), pp. 138-139 참조.

24) Fogelin (1999), p. 224 참조.

입장들보다는 상대적으로 우월할 것이라고 믿는다. 물론 그 역시 하필 왜 흠이 이처럼 중요한 언급을 빠뜨리는 것인지에 대한 물음에는 모른다고 답하고 있지만 말이다.²⁵⁾

필자가 보기에, 포겔린이 실질적 자아의 부재를 부록에서 표출된 흠의 불평의 근원으로 보는 것은 크게 문제가 없는 듯하다. 그리고 이러한 해석은 전거도 갖추고 있어서 나름의 설득력도 지닌다고 생각된다. 하지만 이러한 해석에 도달하기 전에 포겔린이 그저 대수롭지 않게 보고서 넘긴 지각들의 귀속 문제는 결코 흠에게서 아무런 의심 없이 당연히 수용되는 내용이 아니기 때문에 해석상의 한계가 불거진다. 오히려 필자는 포겔린이 애당초 제대로 지각들의 귀속 문제를 짚고 넘어가면 그의 해석을 한층 일관되게 만들 수 있을 것이라는 믿음을 갖고 있으며, 이러한 작업의 수행을 위해 요구되는 기제를 칸트적 통찰로 이해한다. 칸트는 대체로 자아를 자의식이나 통각으로 이해하는데, 그것은 구분된 두 층위를 갖는다. 초월적 자아와 경험적 자아의 상호 구별이 바로 그러한 것인 셈이다. 하지만 양자의 층위는 한낱 논리적으로만 구분 가능하며 존재론적으로 이야기되는 구분은 고려되지 않는다.

모든 필연성에는 항상 초월적 조건이 기초에 놓여 있다. 그러므로 우리의 모든 직관들의 잡다의 종합에서, 그러니까 객관들 일반의 개념들의 종합에서조차, 따라서 경험의 모든 대상들의 종합에서조차 의식의 통일이라는 초월적 근거를 반드시 만나게 된다. 이러한 근거가 아니었더라면, 우리가 직관들에 관해 어떤 대상을 생각한다는 것은 불가능했을 것이다. (……) 이 근원적 초월적 조건이 바로 다른 아닌 **초월적 통각**이다. 내적 지각에서 우리의 상태의 규정들에 따르는 자기에 대한 의식은 한낱 경험적이고, 항상 전변적이다. 내적 현상들의 이 흐름 속에서는 지속적이고 항존적인 자기는 있을 수 없고, 그것은 보통 **내감**, 또는 **경험적 통각**이라고 불린다. **반드시** 수적으로 동일한 것으로 표상되어야만 할 것은 경험적 자료에 의해서는 그러한 것으로 생각될 수 없다. 그것은 모든 경험에 선행하면서 이 경험 자체를 가능하게 하는 조건이자, 그러한 초월적 전제를 타당하게 하는 조건이

25) Fogelin (1999), pp. 225-227 참조.

어야만 한다.²⁶⁾ (A106-107)

칸트의 용어법에 따르면, 포겔린이 실질적 자아로 이해하는 것은 다른 아닌 현상 중에 구체화된 경험적 통각이며, 그것은 초월적 통각에 애당초 의존해서 파생적으로 가능하다.²⁷⁾ 따라서 칸트적 통찰을 좇으면, 포겔린이 나뉘는 중요성을 인정하면서도 당연한 흠적 전제로 치부해서 도외시킨 지각들의 귀속 문제는 이제 적절한 처방으로 해결될 가능성이 열린다. 언제나 초월적 통각은 (논리상) 경험적 통각에 앞서서 어떤 시점의 나가 다른 시점의 나와 일관되게 이어지도록 규정하며, 이러한 활동이 지각들에 두루두루 수반하는 한에서 우리는 그것들이 나에게로 총체적으로 귀속되어 연합되는 데 이른다고 말할 수 있기 때문이다.²⁸⁾ 이러한 초월적 통각의 활동이 완료되어 그것이 시공간적 위치를 점유하는 구체적 대상으로 나타날 때 이제 그 대상은 현상 중에 나타나는 나라는 의미에서 경험적 통각이라고 불린다. 칸트는 이 과정을 다른 아닌 의식적 차원의 초월적 통각이 인식적 차원의 경험적 통각에 도달하는 과정으로 이해한다. 그리고 그러한 논의는 곧 의식이 대상과의 연관에서 인식이 되는 것이 결국 가능함을 분명하게 드러낸다. 요약해 보건대, 순전한 의식에 주어진 잡다를 종합해서 미규정된 초월적 대상을 (하나의 어떤 구체적) 경험적 대상에 이르도록 규정하는 노력이 쏟아지기 때문에 결국 초월적 대상이 경험적 대상이 되는 것이며 여기에서 동시에

26) 이후 논의에서 『순수이성비판』을 인용하는 경우 관례대로 초판(1781)과 재판(1787)을 구별하여 각각 알파벳 ‘A’와 ‘B’로 표기한 후에 쪽수를 아라비아 숫자로 나타낸다. 또한 인용을 위해 베를린 학술원판 전집의 제3권(재판)과 제4권(초판)을 기초로 삼을 것이다. 그리고 독일어 원문의 국문 번역은 이미 출간된 국역본을 대체로 참조하되 필요에 따라서 때때로 수정한다.

27) Keller (1998), p. 1 참조.

28) 칸트는 말한다: “‘나는 사고한다’라는 것[활동]은 나의 모든 표상들에 수반할 수 밖에 없다. 왜냐하면, 그렇지 않다면, 전혀 생각될 수 없는 것 ... 이 나에게서 표상되는 셈이 될 것이니 말이다. (……) 그러므로 직관의 모든 잡다는 이 잡다가 마주치는 그 주관 안에서 ‘나는 사고한다’라는 것과 필연적 관계를 맺는다.” (B131-132)

이제 초월적 통각은 (의식성을 넘어서서 후에 곧장 인식성을 드러내서) 경험적 통각이 된다. 이에 더해, 미구정된 초월적 대상에 의해 촉발된 잡다에 기초해서 의식의 초월론적 활동은 서로 마주해 있는 주체의 경험과 그 경험의 대상을 항상 선형적 방식으로 종합하기 때문에 결국 경험적 주체의 인식론적 가능성 구조와 경험적 대상의 존재론적 가능성 구조는 같다.

경험 일반을 가능하게 하는 [인식론적] 조건들은 동시에 그 경험의 대상들을 가능하게 하는 [존재론적] 조건들 ... 이다. (A158 / B197)

칸트는 이와 같이 자아의 두 구분된 (초월적 및 의식적 vs. 경험적 및 인식적) 층위를 분명하게 그의 시야에 함께 두면서도 초월적 통각이 떠받치는 인식론과 존재론의 확실성은 초월적 대상에 의해 결과된 잡다를 조건으로 전제할 경우에만 성립 가능할 수 있다고 보기 때문에 그의 사유는 대상과의 아무런 연관 없이 실질적 자아만을 살피는 포겔린의 사유와 다른 측면이 많다. 하지만 칸트적 통찰은 흄에게 포겔린적 독단적 가정을 씌우지 않아도 되기 때문에 훨씬 더 나은 듯하다. 적어도 필자의 눈에는 그렇다.

필자는 흄이 얼마나 포겔린적 사유를 따를 것인지 알지 못하며, 더 나아가 얼마나 그 사유를 칸트적 통찰로 야심차게 보완한 필자의 사유를 따를 것인지 역시 전혀 알지 못한다. 어쩌면 그는 이러한 해석 모드를 오래 터무니 없다고 불지도 모른다. 그의 시각에서 보면, 인간학에 기초한 가르침에 충실할 경우에만 철학은 의미를 갖는데, 그러한 의미는 언제나 경험에서 실질적으로 관찰되는 것에서 구해질 수 있으니 말이다. 하지만 부록에서 표출된 흄의 불평이 그의 경험주의 철학의 한계를 향하는 것이라면, 적어도 필자의 해석은 일관된 자아 형이상학 체계를 나름대로 제시하는 모습을 보인다는 측면에서 의미를 갖는다고 본다. 물론 필자의 해석은 또한 『인성론』 1권 논의 이후 2권 및 3권 논의에서 줄곧 탐구되는 일상적 구체화된 자아를 정립하는 데도 기여한다. 칸트적 통찰에 기대 일단 이론적 자아가 허구성이 아닌 확실성을 통해 정립되

면, 실천적 자아도 마땅히 쉬이 말해질 것이니 말이다.

참고문헌

- 김효명 (2001), 『영국경험론』, 서울: 아카넷.
- 데이비드 흄 (1739), 이준호 역 (1994), 『오성에 관하여-인간 본성에 관한 논고 1』, 서울: 서광사.
- 양선이 (2012), 「흄 - 지각다발로서의 마음과 역사적 자아」, 『마음과 철학 서양편 상』, 서울대학교 철학사상연구소 편, pp. 301-335, 서울: 서울대학교출판문화원.
- 임마누엘 칸트 (1781 and 1787), 백종현 역 (2006), 『순수이성비판 1, 2』, 서울: 아카넷.
- Ellis, Jonathan (2006), “The Contents of Hume’s Appendix and the Source of his Despair”, *Hume Studies*, 32(2): 195-231.
- Fogelin, Robert J. (1999), “The Soul and the Self”, in Margaret Atherton (ed.), *The Empiricists: Critical Essays on Locke, Berkeley, and Hume*, pp. 213-228, Lanham: Rowman and Littlefield Publishers.
- Garrett, Don (1981), “Hume’s Self-Doubts about Personal Identity”, *The Philosophical Review*, 90(3): 337-358.
- Hume, David [1739] (2000), *A Treatise of Human Nature*, David Fate Norton and Mary J. Norton (eds.), Oxford: Oxford University Press.
- Inukai, Yumiko (2012), “James’s Answer to Hume: The Empirical Basis of the Unified Self”, *British Journal for the History of Philosophy*, 20(2): 363-389.
- Kant, Immanuel (1911), *Kants Gesammelte Schriften* (Akademie Ausgabe), hrsg. von der Königlich Preussischen [Deutschen] Academie der Wissenschaften, Bde. 3 and 4. Berlin: Georg Reimer [Walter de Gruyter].
- Keller, Pierre (1998), *Kant and the Demands of Self-consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press.
- McIntyre, Jane L. (1989), “Personal Identity and the Passions”, *Journal of the History of Philosophy*, 27(4): 545-557.
- Stroud, Barry (1977), *Hume*, London: Routledge and Kegan Paul plc.
- Yang, Sunny (2018), “Hume’s Second Thoughts on Personal Identity”, *Problemas*, 94: 182-193.

【Abstract】

Hume on the Metaphysics of the Self

Back, Seunghwan

This paper aims to present a proper prescription and treatment of Hume's metaphysical system of the self. In Bk. 1, Pt. 4, Sec. 6, "Of Personal Identity" of *A Treatise of Human Nature*, Hume proclaims with confidence the validity of his theory of the self on the basis of the already previously established principles of association of ideas. In the Appendix, however, suddenly, he expresses his complaint about his former views and wishes to revisit them once again. We need to figure out what has plunged Hume into despair. But because of the limited textual evidence, any attempt to understand it becomes a matter of interpretation. First and foremost, I provide an overview of central features of Hume's theory of the self that appears in Bk. 1, Pt. 4, Sec. 6. Second, I argue that Hume's despair in the Appendix is due to his belated realization of the peculiarity of the problem of the self. I defend this doctrine by showing in particular that Hume's despair exclusively concentrates on the problem of the self and does not point to other matters of fact at all. Third and finally, I close this paper by supplementing Fogelin's interpretation with some Kantian insight, which will make Hume's theory of the self more convincing.

【Keywords】 Hume, Principles of the Association of Ideas, Self, Personal Identity, Appendix of *A Treatise of Human Nature*

논문 투고일: 2021. 10. 03

심사 완료일: 2021. 10. 17

게재 확정일: 2021. 10. 17

