

## 사이버네틱스(cybernetics) 시대 철학의 자리\*

신승환

가톨릭대학교, 교수

1. 머리말
2. 사이버네틱스 시대의 현상과 내용
3. 사이버네틱스적 사고와 인간의 마음
4. 철학의 종말과 사유의 과제
5. 사이버네틱스 시대의 철학적 쟁점
6. 맺음말

### 1. 머리말

1.1. 현대 사회는 급격하게 디지털 컴퓨터 공학 기술에 의해 커다란 변화를 맞이하고 있다. 이 시대를 사이버네틱스(cybernetics) 시대라 불러도 이상하지 않을 만큼 이 변화는 이제껏 겪어본 적이 없는 새로운 문화적 전환을 예고하고 있다. 이 변화와 전환은 일차적으로 사회와 문화체제 전반에 걸쳐 일어나고 있지만, 여기에 그치지 않고 역사 이래 인류가 지녀왔던 세계 이해와 인간 이해에 이르기까지 폭넓게 전개되고 있다. 이 변화는 사회

\* 이 연구는 2023년도 가톨릭대학교 교비연구비 지원에 의해 이루어졌음.

적이며 문화적 층위에서 벌어지는 아날로그(analog) 기술문명에서 디지털(digital) 기술문명 시대로의 전환으로 나타난다. 디지털 기술문명은 생명공학과 나노(nano)기술로, 사물인터넷과 로봇공학으로 형성되지만, 지식적 층위에서는 인공지능과 양자 컴퓨터, 뇌와 컴퓨터의 ‘interface’, ‘metaverse’ 등으로 이어진다. 사회문화적 관점에서 이 변화는 인자자본주의라는 말에서 보듯이 지식체계가 자본주의적 관점에서 결정될 뿐 아니라 사회경제적 체제 형성에 정보 지식이 결정적인 역할을 하게 되는 결과를 낳게 된다. 이 체제에서 대규모 일자리 변화나 사회경제적 불평등 문제를 당면한 과제가 될 수밖에 없게 된다.

1.2. 인공지능에 의한 지식체계의 변화에 대응할 학문적이며 윤리적 문제 역시 심대한 규모로 다가올 것이다. 이러한 변화는 철학적 관점에서는 인지체계 변화에 의한 인식론적 전환과 함께 존재자와의 관계맺음 변화에 따른 실천 윤리학적 전환을 예고한다. 나아가 인간이 지닌 세계 이해와 해석의 존재론적 지평의 변화까지 가능하다는 측면에서는 존재론적이며 형이상학적 전환에까지 이르게 될 것이다. 우리를 전혀 “알지 못하는 그곳”(terra incognita)으로 이끄는 변혁이 다가온 것이다. 이런 변화가 형이상학적 전환까지도 예고한다고 말하는 까닭은 철학은 본질적으로 지식체계 내지 분과학문이 아니라 세계와 문화, 역사와 자연, 인간을 이해하는 보편적 사유체계로서의 존재론이기 때문이다.

사이버네틱스 시대를 비판하는 존재론적 철학은 서구 철학의 전통이 존재자의 존재를 존재의 본질로 이해하면서 존재 일반의 의미를 망각하기에 이르렀다는 비판에서 비롯된다. 그 철학적 경향은 현대 철학이 다만 존재자의 본질이나 그 내용을 해명하는 철학에 한정됨으로써 근대성의 위기를 초래했다는 존재론적 비판을 수행한다. 그 비판은 근대성(modernity)이 지식체계에서는 과학·기술주의로, 정치와 경제 및 사회체제에서는 자본주의적 체제를 형성하여 역사 이래 보지 못한 물질적 풍요를 누리게 되었지만, 이제 근대성이 과잉으로 치달으면서 존재론적 위기를 초래했다는 이해에 근거한다. 예를 들어 침머만은 근대 세계의 이러한 특징을 생산성의 형이상학(productionist metaphysics)으로 규정하기도 한다.<sup>1)</sup> 그 까닭을 침머만은 이렇게 체계화된 현대 사회의 철학적 토대는 과학·기술주의에서 보듯이 존재자를 지식의 대상 내지 제작 가능한 부품(component)으로 간주하

---

1) Michael E. Zimmermann, *Heidegger's Confrontation with Modernity, Technology, Politics, and Art*, p.xvii-xix; pp.150-153.

거나 자본주의 체제는 존재자를 상품(commodity)으로 환원하기 때문이라고 말한다.

## 2. 사이버네틱스 시대의 현상과 내용

2.1. 사이버네틱스(cybernetics)라는 용어를 학문적으로 정초한 것은 미국 수학자 위너(Norbert Wiener)였다. 그는 1948년 초판을 토대로 개정판 『사이버네틱스』(1962)를 출판함으로써 이를 디지털 체계에 토대를 둔 지능적 기계에 대한 학문으로 개념화했다. 그는 사이버네틱스를 “기계와 동물 모두를 대상으로 포괄하는 제어와 커뮤니케이션 이론의 전체 분야”를 가리키는 말로 사용했다. 이 말은 조타수를 뜻하는 그리스 κυβερνήτης에서 유래한다. 위너가 이 말을 선택한 것은 그 안에 담긴 되먹임 메커니즘적 특성 때문이며, 그 이론적 배경은 라이프니츠 철학의 핵심 개념인 보편 기호체계와 추론 계산법에 있다.<sup>2)</sup> 이 계산법이 오늘날 사이버네틱스에 담긴 추론 기능의 짝을 담고 있기 때문이다. 이 책이 출간된 8년 뒤인 1955년 후 메카시(J. McCarthy)와 민스키(M. Minsky)가 인공지능 개념을 설화하면서 사이버네틱스 시대가 폭넓게 주목받기에 이른다. 이 학문은 제어계, 창발, 복잡적응계, 로보틱스, 컴퓨터 시각, 세포 자동차 등 공학 분야를 넘어 수학과 생물학은 물론 사회과학 전반에 응용되는 복합학문으로 자리잡게 되었다. 그와 함께 러셀과 노빅은 지능적 에이전트(intelligent agent) 개념을 도입해 인공지능을 설명한다. 그것은 “환경에서 지각을 수용해서 작용(action)을 수행하는 에이전트에 대한 연구”를 의미하며, 그 각각의 “에이전트는 일련의 지각들을 작용들에 위치배열(mapping)하는 하나의 함수를 실행”한다.<sup>3)</sup> 사이버네틱스의 학문은 현대 물리학의 핵심 분야인 통계물리학과 비선형 동역학 및 정보이론을 망라한 자동화기계에 대한 것으로서 이를 넘어 지능과 기억, 정보 영역에서 생명체적 양식까지도 통합하는 새로운 학문을 지향한다. 그래서 초기에 위너는 이 자동기계의 본질적 양식이 베르그손(H. Bergson)이 고찰한 생명체 기능의 근본양식과 같지 않아야 할 이유가 없다고 주장한다. 그래서 이 학문은 인간의 마음까지도 포함하는 논의로 확장되기에 이르렀다.<sup>4)</sup>

2) 노버트 위너, 『사이버네틱스』, 61-62.

3) Stuart Russell, Peter Novig, *Artificial Intelligence: A Modern Approach*, 김재인, 『인공지능의 시대, 인간을 다시 묻다』, 52-53, 57에서 재인용.

4) 노버트 위너, 같은 책, 99, 215.

사이버네틱스 논의의 핵심은 동물과 기계가 공통으로 간직한 정보에 관한 것이다. 위너는 인간의 뇌와 신경계의 작용을 이해하는 것이 사이버네틱스의 핵심 목표라고 생각한다. 학습하는 기계 개념을 그는 인간이 만든 기계에 적용할 수 있으며 이것은 “살아있는 동물과 같은 기계와도 관련이 있다”고 말한다. 이에 따라 생물학적 사이버네틱스를 새롭게 조명할 수 있다. 그것은 생명체가 지닌 자극에 반응하는 되먹임과 함께 신경계의 작동 수준을 유지하는 되먹임과 관련된다.<sup>5)</sup> 생명체는 스스로를 조직하는 자체조직화 과정에 있다. 생명체의 의식과 기억은 생명체가 자신의 생존을 보존하고 번식하기 위한 자기조직화의 과정에서 생겨난 것이다. 인공지능을 비롯한 사이버네틱스는 생명체의 이러한 생존 과정에서의 자기조직화 기능을 재현하지 못하기에 결코 생명체가 지닌 의식 및 기억을 생성해낼 수 없다. 그러기에 인공지능은 자율성을 지닌 독립된 개체로 존재하지 못한다. 사이버네틱스의 자율성은 생명체적 자의식 과정 없이 결코 가능하지 않기 때문이다.

위너는 생각하는 기계는 주어진 데이터와 명령어에 따라서만 사고한다는 사실을 분명히 한다. 그 기계는 스스로 자각하는 자의식이 없기 때문에 자율적으로 생각하거나 윤리적인 관점을 고려하지는 못한다.<sup>6)</sup> 그래서 문제가 되는 것은 초인공지능이 인간을 지배할 지도 모른다는 우려가 아니라 이 기술의 일상적인 운영이 초래할 다방면에 걸친 결과들이다. 이 기계가 지닌 엄청난 계산 능력과 자료 종합 능력은 이를 소유한 사람에게 사회를 통제할 막강한 정보를 제공할 것이다. 그에 따른 사회적 파장을 우려하는 위너는 이 기계가 초래할 자동화 과정 역시 사회와 문화를 전적으로 다른 모습으로 변화시킬 것에 대한 경고 역시 늦추지 않는다. 이 기술이 자본과 권력의 탐욕에 종속될 때 초래할 결과는 생각하기 힘든 사회적 불평등과 혼란을 초래할 수 있기 때문이다.<sup>7)</sup>

사이버네틱스의 본질을 뒤트는 인간의 마음을 기계로 선언한 데 있다고 말한다. 그것은 “마음은 계산이고, 계산은 알고리즘이라 불리는 특별한 기계에 의해 수행된다는 신념”이다. 그 안에는 “마음은 어떤 신비한 실체에 의존하지 않고 물리법칙으로 온전히 설명될 수 있”다는 생각이 자리한다.<sup>8)</sup> 뒤프가 보기에 사이버네틱스의 기획이 거둔 공학적 성공에도 불구하고 그 근본 개념과 지향은 실패했다. 마음을 물리적으로 구현하려는 일을 넘

5) 노버트 위너, 같은 책, 44-45.

6) 올프 다니엘슨, 『세계 그 자체』, V. 컴퓨터는 의식이 없다 참조.

7) 노버트 위너, 같은 책, 12. 더그 힐(Doug Hill)의 머리말 참조.

8) 배문정, 『안내의 글』, 장 피에르 뒤프, 『마음은 어떻게 기계가 되었나』, 4-5.

어. 인간이 지닌 인지적 계산 능력을 컴퓨터 프로그램으로 모사하려는 것이 인지과학의 시도이며, 인공지능이 그 성과물로 나타난다. 현재의 인지과학은 사이버네틱스 전통과 결합하여, 인공지능의 제작으로 마음의 기계화 과업을 완수하려 나아가고 있다.<sup>9)</sup> 그러나 자의식을 지니지 못하고 자율적 존재로 자리할 수 없는 사이버네틱스의 지능은 결코 존재론적 의미를 드러내거나 윤리적 존재로 자리할 주체가 될 수 없다. 사이버네틱스 시대를 비판하는 쟁점은 여기에 있다.<sup>10)</sup>

2.2. 현대 사회에서 사이버네틱스 시대를 실감할 수 있는 첫 번째 현상으로는 인터넷 연결망에 따른 변화를 거론할 수 있다. 여기에는 각종 스마트폰(smart phone)이나 그에 따른 사회연결망 시스템(social-networking system)이 포함될 것이다. 두 번째로 거론할 수 있는 것은 인공지능(artificial intelligence)을 바탕으로 한 자동화 시스템일 것이다. 최근 많이 논란되는 챗(chat) GPT는 이런 시스템의 대표적 현상 가운데 하나다. 그 외 자동화 기계를 정착한 시스템 변화나 이를 활용한 로봇공학 등도 사이버네틱스 시대를 잘 보여주는 현상임에는 틀림이 없다. 그럼에도 사이버네틱스 기술 현상을 단일하게 규정하기에는 아직은 시기적으로 성급한 것이 사실이다.<sup>11)</sup> 논란이 되고 있는 챗 GPT는 기술적 측면에서는 다소 단순한 프로그램이지만 그것이 미치는 영향력은 결코 사소하지 않다. 이 프로그램은 정확한 정보를 검색하는 것이 아니라, 인간이 창출한 대규모 지식 언어를 토대로 질문에 상응하는 대화모형을 생성(generative)해낼 뿐이기 때문이다. 여기서의 문제는 지식의 정확성이나 타당성이 아니라 빅데이터에서 추출한 상응성이 관건이 된다. 인간이 수집할 수 있는 엄청난 양의 데이터는 그 안에서 상응하는 답을 찾아낼 수 있으며 이것을 알고리즘 체계로 구동하여 가장 적절해 보이는 답을 찾는다. 따라서 이 계산 결과의 타당성과는 무관할 뿐 아니라, 그 결과의 의미에 대해서는 전혀 알지 못한다. 그래서 혼

9) 배문정, 같은 글, 7-8; 10.

10) 컴퓨터가 학습한다는 말이 곧 컴퓨터가 자신만의 고유한 의지를 지닌다는 뜻은 아니다. 컴퓨터는 인간과 달리 고유한 의지가 없다. Pedro Domingos, *The Master Algorithm: How the Quest for the Ultimate Learning Machine Will Remake Our World*, 2015; 김재인, 2017, 65에서 재인용.

11) 세스 로이드: “사이버네틱스 개념을 인간으로 확장하는 과정에서 위너의 개념은 목표를 땀나갔다.” 대니얼 데닛: “인공의식을 가진 에이전트는 필요없다. 필요한 것은 지능적인 도구뿐이다.” 벤키 라마 크리슈난: “인공지능에 대한 인간의 두려움은, 인간을 특별하게 만드는 것이 우리의 지능이라는 믿음을 반영한다.” 이에 대해 스티븐 핑커, 맥스 테그마크, 존 브룩만 외, 『인공지능은 무엇이 되려 하는가』, 285-300 참조.

히 말하는 ‘deep fake’나 환각(hallucination, 또는 stochastic parroting) 문제가 생기는 것이다. 챗 GPT의 답을 인간의 지식체계로 가져와 그 타당성을 결정하는 것은 인간이 해야 할 문제다. 왜냐하면 인간은 계산적 능력을 넘어 존재와 실존을 위한 진리와 성찰적 지성을 필요로 하기 때문이다. 챗 GPT가 제시하는 지식의 타당성은 지식의 사회적이며 윤리적 맥락에 상응해야 한다. 이를 위한 가장 중요한 관건은 학습 데이터에 대한 관리와 규정이며, 이를 위한 규범과 통제가 가장 중요한 문제가 된다. 그래서 “속절없이 붕괴하고 있는 인간 고유의 영역들”이나, 인공지능 기계가 만든 허위정보와 합성 데이터, ‘deep fake’ 문제는 지식의 영역을 넘어 사회적으로도 엄청난 위험성을 제기한다. 이는 인공지능이 새롭게 제시하는 언어와 정보가 문명의 운영체제를 해킹하고 조작할 수도 있기에 그에 대한 대응 필요성 때문이다.

인공지능이 일반화되는 사회에 잘 대응하려면 ‘인간의 사고’ 및 ‘인간과 기계의 협응’이라는 개념을 새롭게 정의해야한다. 이 시대는 인간 이성에 획기적인 통로를 열어 인간과 기계에 의한 지식의 통합에 따른 “지식의 새로운 지평이 개척”될 것으로 전망된다.<sup>12)</sup> 그에 따라 사회적 관점에서 인공지능 시스템을 활용하기 위한 새로운 계약이 필요하다. 이 엄청난 지식의 남용과 빅데이터 활용 문제를 사회적으로 해결하기 위해서는 법적 강제를 넘어 강력한 문화적 규범이 요구된다.<sup>13)</sup> 사이버네틱스는 “진리와 결합되어 있다기보다 직접적인 효율성”에 관련된 과학·기술이다.<sup>14)</sup> 막강한 효율성을 지닌 인공지능의 지식은 인간의 지능 능력을 빠르게 대체하고 있다. 인공지능의 문제는 인간의 문제다.<sup>15)</sup> 그 문제는 인공지능이 자율성을 지니게 되어 인간을 지배하는 초지능이 될 수 있기 때문이다. 아니라, 그 엄청난 능력을 악용한 세력이 인류 공동체를 통제하는 데 사용할 때 생긴다.

### 2.3. 본질적 질문은 인공지능과 인간 지성의 본질적 차이에 관한 것이다. 인간의 지능

12) 인공지능이 초래한 사회적 문제에 대해, 헨리 키신저, 에릭 슈밋, 대니얼 허튼로커 외, 『AI 이후의 세계』, 17-18.

13) 헨리 키신저, 같은 책, 26, 34.

14) Paul Virilio, *La Bombe Informatique*, Paris 1998, p. 8, 백옥인, 같은 책, 50에서 재인용.

15) 2023.7.21일 미국 백악관과 오픈에이아이(AI), 구글, 마이크로소프트, 메타, 아마존, 엔트로픽, 인플레이션 등 생성형 인공지능(AI) 서비스 개발 7개 기업이 ‘인공지능 위험관리와 관련한 자율규제안에 합의했다’고 발표했다. 이 합의를 ‘오픈하이퍼 모멘트’라고 말하는 이유는 인공지능의 발달을 ‘핵 개발’ 맨해튼 프로젝트와 비견하기 때문이다. 이 두려움은 인공지능 기술 자체가 아니라 인공지능의 능력을 악용하거나 그에게 엄청난 능력을 주는 빅데이터를 독점한 사람들에 대한 것이다.

은 어떠한 독특함을 지니는 것일까.<sup>16)</sup> 인공지능의 알고리즘 작동방식은 인간의 생각과 다르게 이루어진다. “인공지능은 인간처럼 생각하지 않는다.”<sup>17)</sup> 인공지능의 연산방식을 이해하면 인간 지능의 독특함이 명백히 드러날 것이다. 인공지능의 정보전달 관점에서 본 신경세포의 특성은 출력과 입력 정보가 다양한 방식으로 되먹임 되는 동적 뉴런에 있다. 이 동적 시스템이 신경가소성을 비롯한 신경세포의 생각과정을 일인칭(first-person) 형태로 만드는 근거가 된다.<sup>18)</sup> 그러나 인간 지능의 일인칭적 특성은 몸을 통한 감각자료의 유입 없이는 결코 가능하지 않게 된다. 의식이 탄생하고 이것이 자의식으로 발전하기 위해서는 이러한 생명체적 과정이 반드시 필요하다.<sup>19)</sup> 인공지능이 구현하지 못하는 인간 지능의 독창성은 이 점에 자리한다. 마음으로 표현되는 인간 의식의 모든 기능은 알고리즘적으로 결정되는 것이 아니라 생활세계의 열린 환경에서 적응하는 과정에서 생기는 고유함과 독특함을 지니고 있다. 이 의식의 능력과 현상을 우리는 여러 가지 다양한 개념으로 규정해왔으며 그 정의의 역사, 그 계보사가 곧 철학사이며 그것이 고유한 문화로 재현 되는 것이다.<sup>20)</sup>

### 3. 사이버네틱스적 사고와 인간의 마음

3.1. 인지철학자 뒤피(Jena-Pierre Dupuy)는 마음의 기계화를 추구하는 인지과학의 기원은 사이버네틱스에 있다고 설명한다. 인간의 정신 작용을 기계로 구현해내려는 기획은 ‘마음의 기계화’ 기획을 의미한다. 이런 시도는 인공지능을 통해 시작되어 인간의 두뇌를 컴퓨터로 구현하려는 인공지능을 넘어 두뇌를 컴퓨터에 연결하거나 이를 통해 컴퓨터가

16) 이 질문을 김재인은 인간의 예술적 창조력에서 찾는다. 김재인, 『AI 빅뱅- 생성 인공지능과 인문학 르네상스』, 34; 52-54; 59-63.

17) 인공지능의 연산체계 방식과 인간의 생각 과정 기능적 차이에 대해, 이상완, 『인공지능과 뇌는 어떻게 생각하는가』, 21-25 참조.

18) 이상완, 같은 책, 249-254, 276-277.

19) 신경생리학의 연구결과는 감정과 정서는 유기체가 생명체로서 개체를 유지하기 위해 외부의 감각자료를 수용하여 자신의 총체적 신경망을 통해 해석한 결과라고 말한다. 의식은 이러한 과정 없이 생겨나지 않으며, 의식에 토대를 두지 않을 때 자율적 지능 역시 불가능하다. 안토니오 다마지오, 『느끼고 아는 존재』, 흐름출판 2021; 안토니오 다마지오, 『느낌의 발견』, 고현석 옮김, 아르테 2023; 리사 펠드먼 배릿 『감정은 어떻게 만들어지는가?』, 최호영 옮김, 생각연구소, 2017 참조.

20) 마음의 다양한 현상과 기능을 인간은 지성, 이성(Vernunft/reason), 성(誠), 정신, 마음 또는 그 어떤 다른 이름으로 정의해왔다. 그 외연과 내포에 따라 인간 지성은 다른 의미를 지닌 채 개념화된다.

두뇌를 통제하는 상호연결에 대한 구상으로 구체화되고 있다. 사이버네틱스의 목표는 마음을 기계로 구현하려는 데 있기에 이 학문은 인간에 대한 이해, 특히 인간의 지능과 마음에 대한 이해 없이는 불가능하다.<sup>21)</sup> 마음은 의식의 작용이지만 그 작용에 대한 개념적 규정은 이성과 지성, 감성과 정서 등의 다양한 개념으로 드러난다. 사이버네틱스 학문은 인간에 대한 이해를 전환시킬 것이며, 그 기술공학의 적용에 따라 문화와 사회는 심대하게 변화될 것이다. 뒤프는 명백히 마음의 물리주의에 반대하며, 그 토대가 되는 전제들을 거부한다. 그는 통제와 지배, 통치를 의미하는 사이버네틱스의 어원 때문에 이것이 지능을 지배하는 인간이라는 이미지를 주지만 이는 피상적인 관점일 뿐이라고 생각한다. 하이데거의 사이버네틱스 비판조차도 이런 혐의에서 비켜가지 못한다는 것이 그의 생각이다.<sup>22)</sup> 사이버네틱스 기술 시대는 인간의 이미지는 물론, 인간에 대한 이해가 변화될 수밖에 없다. 그에 대한 본질적 이해에 기반하지 않은 인지과학은 ‘과도하게 오만한 야심과 과학적 인본주의 자부심’이 상반된 태도로 합쳐져 “인간은 낡고 쓸모없는 존재라는 결론”으로 이끄는 역설적 결과를 초래한다고 비판한다.<sup>23)</sup>

인간적 지능을 모방하기 위해 인공지능을 넘어 인공생명을 만들어내려는 시도는 합성 생물학과 나노기술의 융합을 통해 인공세포의 생산으로까지 성과를 내고 있으며, 어쩌면 인공유전자를 가진 유기체를 실제로 합성할 수 있을지도 모른다. 그러나 이 작업은 이미 존재하는 생명체를 활용한다는 점에서 실제 생명의 창조에 상응하는 것일 수는 없다. 이런 과학적 노력에 대해 뒤프는 생명과 비생명의 구분, ‘인간에 대해 알려진 가장 본질적인 구분들에서 모든 의미를 제거’하려는 그에 대한 분노를 감추지 않는다. 이들은 살아있는 존재와 살아있지 않는 존재 사이의 본질적인 차이를 보지 못한다. 그래서 그는 기술적 성취를 통해 인간을 사물의 지위로 끌어내리고 ‘기계로서의 마음’이라는 개념으로 우리 자신을 개조하여 증강된 인간을 만들려는 노력은 그로써 생겨나는 인간의 새로운 윤리적 책임 앞에 우리를 무력한 존재로 만들고 있다고 비판한다. 이 비판을 위해 그는 생명체가 지닌 자기생성(*autopoiesis*)이란 특성에 주목한다.<sup>24)</sup> 생명체가 지닌 고유함은 기계의 지능이나 사고로 재현할 수 있는 영역이 아니다.

21) 장-피에르 뒤프, 같은 책, xxxviii.

22) Ibid., xxxvi-xxxviii.

23) Ibid., xlvii.

24) Ibid., li-lvii.



3.2. 뒤프는 완전히 똑같이 복제된 사람과 나누는 사랑을 비유로 들면서 그 경우라도 결코 실제의 실제와 나누는 사랑과 같지 않다고 강조한다. 그 까닭은 실제의 그가 이 ‘세계에 거주하는 존재’로서 지나는 ‘무언가’ 때문이며, 한 생명체로서 고유한 인간이 지닌 존재의 고유함과 존재 의미 때문이기도 하다. 그는 “나노기술의 꿈이 현실이 되고, 세계의 모든 존재가 시뮬레이션이 된다면, 우리가 오늘날 사랑이라고 부르는 것은 결코 이해할 수 없”게 될 것이라는 말로 그 고유함을 표현하고 있다.<sup>25)</sup> 사이버네틱스로는 생명체의 고유함과 인간 의식의 존재론적 의미를 구현하지 못한다. 인간의 지능이 사이버네틱스 사고와 차이가 나는 결정적 이유는 생명체의 신경망이 지나는 복잡성에 있다. 이는 단순히 구조의 복잡함이 아니라 생명체의 신경망이 지나는 되먹임과 자기조절 과정에서 생겨나는 자기조직화의 능력 때문이다. 이런 까닭에 뒤프는 사이버네틱스학과 인간과학의 실패한 만남을 논의하면서 인간의 마음에 관한 새로운 이해가 필요하다고 역설한다.<sup>26)</sup> 인간의 의식은 생명체의 진화과정에서 몸과 자연환경, 내적 환경과 외적 환경의 상호작용 안에서 형성된 것이다. 그런 까닭에 생명체가 지나는 생명의 세계성과 시간성을 제외한 채 의식은 물론, 자의식의 가능성에 대해 논의한다는 것은 허망한 일에 지나지 않는다.

인공지능은 알고리즘을 이용해 주어진 과제를 수행하지만 그 과제는 스스로가 부여한 것이 아니다. 그 과제의 목적이나 의미를 인공지능은 스스로 설정하지 못한다. 인공지능은 외부에서 부여한 과제를 수행할 뿐이지만 인간은 스스로가 설정한 목표와 의미를 수행하기 위해 지능적 작업을 수행한다.<sup>27)</sup> 일반적으로 자의식을 지닌 강인공지능(또는 범용 인공지능/artificial general intelligence)은 현재의 사이버네틱스 개념으로는 불가능하다. 그 불가능함은 생명체가 지닌 고유한 생명의지와 그가 살아가는 생활세계에서 비롯된다. 생명체는 주어진 환경과 상호 작용하면서 자신의 삶을 이끌어가며 그 과정에서 지능적 작업을 수행한다. 이 세계는 단순한 시간의 흐름이 아니라 생존을 위한 예측이라는 미래성과 함께 이를 토대로 과거의 경험을 재조명하는 시간성 안에 자리하는 열린 세계이다. 또한 이른바 과제수행은 인공지능이 주어진 과제를 단선적으로 해결하는 데 치중한다면 생명체는 진화론적으로 ‘생존과 번식’을 위한 과정에서 이루어진다. 그 안에 자리하는 생명체의 고유한 의지와 목표는 결정되어 있거나 외부에서 주어진 어떤 것이 아니다. 그 과제

25) Ibid., iix-lxi.

26) Ibid., 521-528; 이를 위한 형이상학적 귀환의 필요성, 같은 책, 505 이하.

27) 이에 대해 김재인, 『AI 빅뱅』, 116-119 참조.

는 생명체가 자신의 생명과 삶을 위해 스스로 설정한 것이다.

이상적으로 우리는 인간을 몸과 마음을 지닌 생명체로 이해한다. 몸의 지각을 수용한 뇌가 의식과 판단하는 지능을 만들어낸다. 그런데 이제 그 지능을 인공적으로 만들 수 있을 뿐 아니라, 심지어 인간과는 비교할 수 없을 정도로 탁월한 능력을 발휘한다고 한다. 그래서 인간은 인공지능에 대해 낮설게, 심지어 두려움을 느끼게 된다. 인공지능 시대에 필요한 것은 이 두려움의 실체를 밝히고, 그와 마주한 인간의 본질적 변화를 이해하는 일이다. 간략히 이해하자면 인간의 지능은 뇌에서 형성되는 전기화학적 작용을 통해 작동한다. 그 지능은 계산하는 기능에 머물지 않고 유기체로서 자신의 생명을 유지하고 보존하기 위한 작용으로 이루어진다. 그 기능은 뇌에서 약 1,000억 개의 뉴런(neuron) 세포가 뉴런 사이의 시냅스(synapse) 연결망을 통해 매순간 일인칭적인 고유한 작용으로 수행한다. 그 기능은 보편적 계산 기능과는 전혀 같지 않다. 생명의 의지를 지닌 뇌의 지능은 생명을 위한 작용, 즉 생명체에게 닥치는 상황을 예측하고 대비하기 위한 것이다.

3.3. 사유 과정이 알고리즘적으로 진행되더라도 그것은 생명체의 기억체계를 기반으로 하지 않은 채 이루어지지 않는다.<sup>28)</sup> 현재에서 이루어지는 인간의 사유와 성찰은 미래의 예측을 위한 것이며, 그를 위해 과거의 기억을 현재에서 재구성한다. 그 기억은 어떤 경우라도 단순히 과거 사실을 반복하는 것이 아니라 현재에서 다가올 시간을 마주하기 위해 지난 시간을 되돌아보는 과정이다. 그런 까닭에 진화의 과정에서 생성된 기억의 기능은 프로그램된 사이버네틱스의 입력 체계와는 전혀 다른 패러다임으로 가능하다.<sup>29)</sup> 이러한 체계에 따른 인간의 지성은 추론과 해명을 수행하며, 그에 따른 지식 체계는 인공지능에 도출한 알고리즘적 결과물과 달리 성찰적 지식이라는 특성을 지닌다.<sup>30)</sup> 인간의 사유

---

28) 백옥인, 같은 책, 417-418.

29) 인간의 고유한 기억을 중심으로 시뮬레이션은 생명체로서의 인간과 기계적 의식의 본질적 차이를 거론한다. 비생명체인 기계 기억은 자료의 기억이며 측정 결과의 기억이다. 그에 비해 인간의 기억은 시간에 따라 형성된 것이며 주어진 상황에 의해 환기될 수 있는 기억이다. 여기에는 “그 상황이 다른 상황과 동일한 의미작용들, 동일한 느낌들, 동일한 위험들을 함축하고 있”으며, “암묵적인 생명의 코드화에 따라 그런 연결이 의미”를 지니게 된다. “인간의 기억은 생명체 안에서 유효하고 그 안에서만 발전될 수 있는 의미작용의 총체”에 따른 자기-조절작용이지만, 기계 기억은 “생명체가 아닌 존재자들의 세계 안에서 의미를 갖는 자기-조절작용의 기초”가 될 뿐이다. G. 시몽동, 『기술적 대상들의 존재 양식에 대하여』, 179.

30) 제럴드 에델만, 『신경과학과 마음의 세계』, 참조.

행위는 생명의 세계에 놓인 경험과 성찰, 그 시간적 과정 없이는 불가능하다. 그에 비해 디지털로 구현된 지능은 주어진 과제를 수행하는 알고리즘 과정이다. 인공지능이 계산하는 지능이라면 인간의 지성은 예측하고 반성하며 해명하는 성찰성의 지능이다. 인공지능은 자신이 계산한 그 결과의 의미를 이해하지 못한다. 그에 비해 인간 지성은 실존적이며 고유함과 독특함을 지니고 있다. 계산하는 지능으로는 결코 죽음과 초월을 사유하지 못한다. 삼인칭적(third-person) 사고를 넘어 일인칭적 사유를 전개할 수 있을 때 그 지능은 자기회귀적 성찰성의 지성으로 자리할 수 있을 것이다. 그때 그 지능은 자기모순성을 이해하는 지성으로 거듭날 수 있을 것이다

인공지능은 주어진 과제만을 해결하는 연산체계이다. 그는 스스로 자신의 목표를 변경하거나, 그에 반대되는 결과를 도출하지 못한다. 그는 자신의 정보에 어긋나는 대답을 하지 못하며 상충되는 다양한 결과를 제시하지도 못한다. 그에 비해 인간의 뇌는 기억을 통해 과거의 경험을 재해석함으로써 미래를 예측하고, 현재의 삶을 다양하게 변경시킬 수 있다. 이러한 과정은 인간이 몸을 통해 받아들인 감각자료의 해석 과정이라는 특성에 가능하다. 이 해석의 과정은 뇌의 특성인 예측의 불확실성에 자리한다. 뇌는 끊임없이 변화하는 외부세계의 상황을 예측불확실성이라는 렌즈로 읽어내고, 그 상황에 타당한 학습전략을 만들어낸다. 인공지능의 연산체계는 이러한 과정을 재현할 수 없기에 이러한 자기배반적 결과를 만들어낼 수 없는 것이다. 뇌(특히 전전두피질)는 “내가 선택하지 않은 행동에 대해 반사실적 선택 과정에 관여하고”, 나아가 현재 상황에 대한 자기 이해의 “불확실성을 스스로 인지”하는 메타 인지과정에도 관여한다.

알고리즘을 이용한 문제해결 프로그램을 만드는 것은 쉽지만, 인지와 운동, 추론과 같은 문제 해결이 가능한 프로그램을 만드는 현재로서는 거의 불가능하다. 이러한 모라벡의 역설(Moravec's paradox)은 생명이 진화과정에서 획득한 “운동 및 감각기관의 정보 처리 과정, 예측에 적합한 신경망 형태, 여러 가지 종류의 작업에 관여하는 전두엽 등”의 능력 때문이다. 인간의 뇌처럼 문제를 해결하는 인공지능을 개발하기 위한 노력, 인간의 뇌 구조와 기능에 대한 지식에 기반한 인공지능을 설계하기 위한 노력은 “인간을 이해하는 새로운 인공지능”, 뇌 기반 인공지능을 목표로 한다. 그것은 인간 지능이 지닌 시간성, “과거-현재-미래를 만들어가는 시간의 경계”를 극복하는 지능을 지향한다.<sup>31)</sup> 인공지능이 인

31) 이에 대해 이상완, 같은 책 316-318; 320; 324-325; 328-330.

간 지성을 초월하는 기술적 특이점은 인간 지능의 고유함을 이해하고 구현해 낼 수 있을 때만 가능할 것이다. 생물학적 관점에서 이러한 자율적 지능이 가능하지 않다면 초지능의 특이점 논의는 허상에 그칠 뿐이다.

#### 4. 철학의 종말과 사유의 과제

4.1. 하이데거는 1964년 유네스코 콜로키움에서 「철학의 종말과 사유의 과제」<sup>32)</sup> 강연을 통해 플라톤 이래의 유럽 철학은 자신의 시대에 이르러 종말에 다다랐다고 주장한다. 이때의 종말은 철학의 끝이 아니라 오히려 ‘완성에 이른 형이상학’을 의미한다.(『사유의 과제』, 62, 143) 그 말은 관념론적 전통의 철학은 이 시대에 이르러 존재자의 본질에 대한 해명을 통해 완전성에 도달했다는 뜻이다. 존재자의 존재를 존재자성으로 해명한 서구 철학의 역사는 근대의 과학·기술에 이르러 그 본질을 완전히 달성하게 되었다. 그것은 존재자의 존재 의미를 묻지 않고 존재자의 본질적 특성이나 내용에 대해 해명하려는 철학이며, 과학·기술은 실재적 사물에 대한 지식으로 자리하면서 그 본질을 완성시켰다. 이때 존재자의 존재는 다만 현전성(presence)으로 드러나게 된다. 이 시대에 이르러 그 완전성을 가장 잘 드러내는 학문이 바로 사이버네틱스 학문이라는 것이 하이데거의 주장이다.

근대에 이르러 완성에 이른 과학적 학문은 인간의 경험적 세계에 토대를 둔 체계로 이루어진다. 이 학문은 기술을 통해 인간이 존재자와 존재자의 세계를 가공해감으로써 이 세계 안에서 스스로를 경험 가능한 기술적 대상이 될 수 있는 학문을 뜻한다. 이렇게 스스로를 경험가능한 것으로 설립하는 학문을 하이데거는 인공두뇌학(Kybernetik)이라고 말한다.(『사유의 과제』, 145) 인공두뇌학의 학문은 언어를 정보 교환으로 변형하는 기술, 정보를 조정하기도 하고 정보에 의해 조정되기도 하는 정보의 도구다. 인공두뇌학의 학문은 계산적 사고에 토대를 두고 있다. 그 사고는 주어진 과제를 해결하는 알고리즘(algorithm)<sup>33)</sup>과

32) M. Heidegger, ‘Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens’, in *Zur Sache des Denkens*: 「철학의 종말과 사유의 과제」, 『사유의 사태로』, 141-178; 이하 『사유의 과제』로 약칭하여 본문에 기술함.

33) 알고리즘은 “어떤 문제를 해결하기 위해 명확히 정의된 유한 숫자의 규칙과 절차의 모음은, 즉 명확히 정의된 한정된 개수의 규제나 명령의 집합으로서 한정된 규칙을 적용함으로써 문제를 해결하는 것”이다. 전산용어사전편찬위원회 엮음, 『컴퓨터·인터넷·IT 용어대사전』, 일진사, 2005.

정이며, 기술적 성격을 지닌 학문체계로 기능한다. 그에 따라 이 학문에는 기능이 수행될 뿐 “모든 존재론적 의미는 부정”된다. 이 학문 체계에서는 “표상하고-계산하는 사유의 조작적인 성격과 모델적인 성격이 지배”하게 된다. 그에 따라 이러한 학문 체계가 지배하는 세계에서 철학의 종말은 필연적이다. 이제 철학은 “학문적-기술적 세계와 이 세계에 적합한 사회질서를 정리정돈”하고 조정할 수 있는 상태로 만든다.(『사유의 과제』, 147) 하이데거는 이러한 철학의 종말은 다른 말로 유럽적 사유 속에서 근거지어진 근대적 기술문명이 시작되는 것과 같다고 생각한다. 이때 존재의미를 드러내는 형이상학으로서의 철학의 과제는 어디에 있는 것일까.

4.2. 그 철학은 분명 서구 전통적 형이상학은 아닐 것이지만, 그러나 또한 과학기술적 학문의 층위에 머물지 않는다는 사실도 명백하다.(『사유의 과제』, 148) 이에 따라 산업화된 사회에서 존재론적 철학의 자리를 찾아보기란 어려울 수밖에 없다. 그런 까닭에 하이데거는 이렇게 시작된 세계 문명 안에서 철학의 과제는 기술적-과학적-산업적으로 각인된 세계를 극복하기 위한 가능성을 사유하는 데 있다고 말한다. 이 시대의 사유는 새로운 문명이 인간의 역사적 과정 안에서 우리에게 전하는 어떤 규정을 대비하고 그에 맞갖은 사유를 전개할 때 새롭게 형성될 것이다. 그것은 철학의 시작에서 이미 주어졌지만 가려져있던 그 고유함, 즉 “사유가 마땅히 관계해야만 하는 바로 그것”에 대한 사유이다.(『사유의 과제』, 150-151). 그 사유는 존재라는 “사태 자체의 부름”에 응답하는 것이다. 철학의 역사는 이에 대한 합당한 사유의 방법을 필요로 한다. 그것이 바로 철학은 자신의 시대를 사유로 포착한다는 말의 의미이다. 철학사는 사유해야할 사태 자체를 현전하는 실재의 현존성으로 이해하였다. 근대철학은 이것을 존재자의 실체성이나 그에 따른 의식의 주체성(subjectivity) 문제로 설정함으로써 존재의미는 가려지게 되었다는 것이 하이데거의 비판이다.(『사유의 과제』, 152-154) 이렇게 종말에 이른 철학의 현재에서 철학은 ‘사유되지 않은 채 남은 것’을 사유함으로써 그 고유한 현재를 언어화해야한다. 사유되지 않은 채 남은 것은 철학의 사태가 “자기 자신을 위해 나타나게 되는”, 그 현재가 되는 방식이다.(『사유의 과제』, 157)

사유해야할 사태를 하이데거는 존재드러남으로써 존재밝힘이나 존재의 탈은폐성(aletheia)로 규정한다. 존재드러남의 밝힘 터(Lichtung)은 ‘순수한 공간과 탈자적인 시간’이다. 이것은 이러한 공간과 시간 속에 현존하는 모든 것과 그를 뒷받침하는 부재하는 모

든 것이 ‘모아들이면서 간직되는 터전’이다.(『사유의 과제』, 161) 그 터전은 탈자적 시간과 탈은폐의 공간이다.<sup>34)</sup> 사태자체로 부름받은 철학적 사유는 존재자가 밝히 드러나는 ‘존재의 환한 밝힘’을 사유할 수 있어야 한다. 이러한 열린 터전만이 인간의 지성을 이성의 빛(lumen naturale)으로 드러나게 만들 수 있으며(『사유의 과제』, 163), 나아가 그 안에서만이 존재와 사유가, 현존성과 인지함이 공속할 수 있는 가능성이 주어진다.(『사유의 과제』, 168) 사유해야할 사태는 결코 사이버네틱스 시대의 계산가능한 것, 인식과 존재자와 일치로 이해된 진리 범주가 아니다. 이 사고는 철학사를 통해 진리를 인식과 실재의 일치(adaequatio)와 확실성(certitudo)로 규정해온 역사이며, 인간의 지성을 인지능력으로, ‘ratio, nous, noein’으로 정의한 과정이기도 하다. 현시대를 지배하고 있는 기술적·학문적 합리화의 문화는 이러한 사고가 극대화된 시대의 표징을 보여준다. 그것은 ‘합리화의 멈추지 않는 돌진과 인공두뇌학의 급속한 진보’의 표상(『사유의 과제』, 176)으로 나타난다. 이러한 표상과 계산하는 사고를 넘어서는 사유의 과제는 “존재와 시간”을 넘어 “환한 밝힘과 현존성”이라고 말해야 할 것이다. 그때 사유의 과제는 전승되어 온 사유를 포기하고 사유해야할 사태에 자신을 내맡기는 본연의 임무를 달성할 수 있게 된다.(『사유의 과제』, 178)

4.3. 인식론적 형이상학으로 정초된 근대의 철학은 17세기 이래 이른바 과학혁명을 가능하게 했던 철학적 토대가 된다. 이 사고를 우리는 계산적 사고라고 정의할 수 있을 것이다. 하이데거는 존재망각성에 함몰되어 존재자에 대한 사고만을 수행하는 것을 계산적 사고(rechnendes Denken)로 규정하고, 이에 비해 존재론적 사유를 숙고하는 사유(besinnendes Denken)라고 말한다.<sup>35)</sup> 현대의 기술 문명은 존재자를 다만 객체적 실재로 간주하기에 이는 언제라도 계산 가능한 것으로 환원된다. 그에 따라 사이버네틱스 시대 인간의 사고는 계산 가능성에 의해 규정되기에 이른다. 그것은 실재 일반을 측정하고 계량하며 양화하고 사물화(reification)하는 사고체계를 가리킨다.<sup>36)</sup> 그에 비해 비실재적 실재를 사유하는 것은 계산적 사고로는 결코 가능하지 않다. 그에 대한 사유는 오직 숙고하

34) 시간의 탈자적 특성에 대해 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 329-330, 338-339 참조.

35) M. Heidegger, *Gelassenheit*, Pfullingen 1959, S. 14 그 외 이런 정의는 하이데거의 저작 전반에서 찾아볼 수 있다. 대표적으로 M. Heidegger, *Was ist Metaphysik*, in *Wegmarken*, op. cit., S. 103-121; *Brief über den Humanismus*, op. cit., S. 311-360.

36) 이러한 인간 이해로 강학순은 뇌과학, 신경생리학, 인공지능학 등 사이버네틱스 시대의 인간과학을 거론한다. 강학순, 같은 책, 46.

는 사유에서만 가능하다. 그에 따라 인간에 대한 이해 역시 변화될 수밖에 없다. 그것은 계산적 사고를 수행하는 존재자적 인간이 아니라, 사유하는 존재론적 인간으로의 변화를 의미한다. 모든 철학은 자신의 시대에 고유한 필연성을 가진다는 주장이 옳다면 이 시대 철학의 과제 가운데 하나가 사이버네틱스 문화 해명을 통한 존재의미 드러냄에 있으리란 사실은 명백하다.

근대 과학·기술의 시대는 인식이성에서 비롯된 계산적 사고가 지배한다.<sup>37)</sup> 숙고적 사유가 사라진 세계는 무사유의 시대이다.<sup>38)</sup> 그에 따라 사이버네틱스의 지식이 존재 사유를 대신하게 될 때 사유는 다만 정보와 데이터로 대체될 뿐이다. 인공지능과 챗 GPT가 지니는 무한한 생성과 계산 능력이 결국은 빅데이터와 거대언어 모형에 기반한다는 것은 이런 사실을 극명하게 드러낸다. 근대의 인식론적인 계산적 사고를 넘어 숙고적 사유를 회복하는 것은 인간의 자신의 삶과 존재를 사유할 때 시작된다. 그럴 때 인간은 모든 존재자와 맺는 관계맺음을 새롭게 설정할 수 있게 된다. 그때 실재의 실재성은 자연주의적 물질성을 넘어서는 실재로 존재할 수 있게 될 것이다. 숙고적 사유로 나아가는 것은 본질적 사유를 회복하는 길이다.<sup>39)</sup> 그때 인간은 초지능을 지닌 포스트휴먼이 아니라 존재의 진리와 존재 드러남으로 나아가는 탈자적 존재, 탈존(Eksistenz)의 인간으로 자리하게 된다.<sup>40)</sup> 그 인간은 존재자를 계산하고 사물화하는 ‘homo cyberneticus’가 아니라 존재 의미를 사유하고 초월성을 언어화하는 형이상학적 존재(homo metaphysicum)로 자리하게 된다.

## 5. 사이버네틱스 시대의 철학적 쟁점

### 5.1. 사이버네틱스 시대는 철학적 전환을 요구한다.<sup>41)</sup> 인공지능의 시대에서 초래할 문

37) M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, S. 65.

38) M. Heidegger, *Gelassenheit*, S. 12-13. “과학은 사유하지 않는다”(Gelassenheit, S. 57)는 하이데거의 표현은 과학이 생각하지 않는다는 말이 아니라, 이러한 숙고하는 사유, 존재론적 사유를 수행하지 못한다는 의미로 읽어야 한다.

39) M. Heidegger, *Was ist Metaphysik/Wegmarken*, S. 182-183.

40) M. Heidegger, *Brief über den Humanismus/Wegmarken*, S. 13 ff.

41) 이에 대해 이종원은 인공지능 시대의 철학적 작업을 인공지능의 존재론 및 윤리학과 함께 이를 바탕으로 한 인공지능과 공존할 사회에 대한 인간학적 관점을 거론한다. 그 존재론적 과제를 인격성의 여러 요소에 대한 재해석으로 제시한다. 이종원, 「인공지능 시대, 철학은 무엇을 할 것인가」, 『정보혁명』, 199-218.

제는 인식론이나 존재론적 물음에 그치지 않는다. 그 파장은 인지자본주의 체제로 전환되면서 사회적이며 정치·경제적 영역으로 확산된다.<sup>42)</sup> 사이버네틱스 시대의 정치·경제 체제는 인지자본주의로 전환되었다. 이 시대는 인간과 계산기계가 다양하게 결합하여 지식과 정보를 통해 새로운 계층구조와 사회적 불평등을 초래하기 때문이다. 이제 인공지능은 데이터를 독점한 사람에게는 자본을 위한 강력한 통제 수단을 제공한다. 인지자본주의는 결국 정보와 지식을 생산하는 지능에 대한 “기계적으로 예측으로 생기는 사회적 복종 체제”로 귀결된다. 마침내 사이버네틱스는 “개인을 분할체로 만들어 예측하고 통제”하는 체제로 자리하게 된다. 이로써 개인과 인간 사이의 제어관계는 근본적으로 변하게 되었다.<sup>43)</sup>

사이버네틱스 시대 철학은 기술의 본질에 대한 사유를 전개해야 한다. 하이데거가 근대 기술을 몰아세움(Ge-stell)으로 규정한 뒤 존재자를 부품(component)으로 몰아가는 근대 기술의 본질을 비판적으로 성찰했다면, 기술이 운명이 된 이 시대, 인공지능과 인터넷 문화가 그 강력한 계산적 기능을 발휘하고 있는 이때에 필요한 사유는 어떠한가. 스티글러(B. Stiegler)의 비판처럼 우리 시대는 기술망각성에 빠져있다.<sup>44)</sup> 기술망각성은 기술의 본질을 사유하지 못함으로 나타나지만, 그로 인해 기술이 운명이 된 시대의 생명성을 언어화할 길이 막히게 된다. 허옥은 스티글러의 철학에 근거하여 세계와 역사성에 대한 설명은 현존재와 기술성의 관계에 대한 의식 없이는 결코 파악할 수 없다고 주장한다. 중국의 뛰어난 기술문화에도 불구하고 근대에 이르러 유럽 사회에 뒤진 이유는 기술의 본질에 대한 철학적 성찰이 부족했기 때문이다. 이처럼 근대성 극복에 실패한 것은 대부분 기술-물음을 수행하지 않았기 때문이다.<sup>45)</sup> 이를 기술망각성이라 부른다면 사이버네틱스 시대의 타당한 문화적 전환은 기술의 본질을 사유하는 데서 시작될 것이다. 여기에 기술철학적 과제는 근대적 기술철학을 넘어 새로운 지평에서 전개되어야 할 것이다. 이런 관점에서 제기되는 기술철학은 사이버네틱스 시대의 본질을 해명 없이는 불가능하다.

42) 백옥인은 인공지능 시대는 인지자본주의로 특화된다고 주장한다. 그에 따라 인공지능의 플랫폼 장치는 단순한 계산기계를 넘어 인간의 사회적 삶을 조합하고 배치하는 포섭기계가 된다. 그때 인공지능은 자본의 논리를 확대재생산하는 인지체제로 자리하게 된다. 백옥인, 같은 책, 참조.

43) 백옥인, 같은 책 19, 25, 29.

44) 버나드 스티글러, 『자동화사회 1』; 이 책을 사이버네틱스 시대의 기술망각성의 관점에서 설명하는 조형준, 「웁김이 서문」, 31-60 참조.

45) 허옥, 『중국에서의 기술에 관한 물음』, 107-111.



기계와 기계 아닌 생명체의 차이를 사유하지 못하는 사이버네틱스의 학문에서는 “자동 기계와 생명체 사이의 구별이 사라”진다. 컴퓨터와 기계를 연결한 사이보그(cyborg)는 하 이데거의 관점에서는 계산하는 사고에 제한시켜 인간을 극단적으로 발전시킨 결과물에 지 나지 않는다.<sup>46)</sup> 현대의 기술철학의 관점에서 인간과 기계를 동일한 자가-조절체계로 일반 화하는 사이버네틱스의 문제를 시몽돈(G. Simondon)은 기계의 기억과 생명체인 인간의 기억을 비교함으로써 비판한다. 기계의 기억은 데이터와 측정 결과에 대한 기억이다. 그 러나 인간의 기억은 “생명체 안에서 유효하며”, 그 안에 담긴 “의미작용의 총체에 따라서 자가-조정작용을 허용”하는 기억이다. 이에 반해 “기계의 기억은 생명체가 아닌 존재자의 세계 안에서 의미를 갖는 자가-조정작용의 기초”가 된다.<sup>47)</sup> 인공지능 시스템의 한계는 신 체를 지니지 않은 데서 오는 존재론적 한계에 상응한다.<sup>48)</sup> 존재론적 한계는 행위가 지닌 존재론적 의미의 한계이며, 그 맥락을 벗어남으로써 생기는 한계이기도 하다. 인공지능은 세계-내-존재로서의 인간과 다른 존재방식을 지닌다. 그 세계는 실존하는 인간이 형성하는 세계와 존재자적으로 다를 뿐 아니라, 스스로를 성찰하지 못하기에 인공지능의 세계에서 존재론적 의미를 말하는 것은 전혀 가능하지 않게 된다.<sup>49)</sup> 사이버네틱스 기술공학은 단 순히 놀라운 기술적 혁신에 머무르지 않고 기술의 본질 자체를 사유하도록 추동한다.<sup>50)</sup>

5.2. 인공지능 연구는 근대의 자연주의적이며 주관객관 이원론적 인식 형이상학의 틀 안에 자리한다.<sup>51)</sup> 인지는 전적으로 “세계 안의 대상들과 속성들을 지시하는 것으로 여겨 질 수 있는 기호적인 표상들을 조작하는 데 의존”한다. 그에 따라 “표상구조에서 수행되 는 작업들은 언어에 관한 사실에 의해 정당화된다기보다는 표상과 묘사된 세계 사이의 대응관계에 의해 정당화”된다.<sup>52)</sup> 계산적 사고를 수행하는 과학은 그 자체로 인간이 존재

46) 강학순, 같은 책, 270-271.

47) 질베르 시몽돈, 『기술적 대상의 존재양식에 대하여』, 그린비, 2011, 179.

48) 휴버트 드레이퍼스, 『인터넷상에서』, 동문선, 2003, 124.

49) 인공지능의 발전에 따른 인간 실존 문제를 고찰한 글로, 이진현, 「우리는 ‘곧’ 필요 없는 존재가 될 것인가?」, 『신학과철학』 제 42호, 서강대학교 신학연구소편 2022, 81-111 참조.

50) 드레이퍼스는 그 기술이 인터넷을 통해 지식과 정보에 대한 모든 것을 접근 가능하게 하고 최적화하 기 때문에 인터넷은 이런 기술이 일상적으로 구현된 대표적인 장치라고 생각한다. 휴버트 드레이퍼 스, 『인터넷의 철학』, 17-18.

51) T. Winograd, *Understanding Computer and Cognition*, p.108; 강학순, 같은 책, 276.

52) T. Winograd, F. Flores, op. cit., pp.108-109; 강학순, 같은 책, 277에서 재인용.

를 이해하는 하나의 방식이다. 하이데거는 심지어 우리 시대에 과학적 존재 드러남을 하나의 방식으로 결정적이기까지 하다고 말한다.<sup>53)</sup> 분명 사이버네틱스 시대의 과학·기술은 인간이 세계를 이해하고 세계와 관계 맺는 결정적인 방식 가운데 하나임에는 틀림이 없다. 그럼에도 이 사고 체계가 숙고하는 사유를 수행하지 못할 때, 그래서 우리 문화가 그 안에 함몰될 때 소외와 망각이 일어나게 될 것이다.

인공지능은 사실을 계산할 수는 있지만 존재드러남의 진리를 말하지는 못한다. 인공지능은 동일한 계산 결과를 산출하지만, 인간은 사실을 넘어 그만의 진실을 지닐 수 있다. 인공지능은 고유함과 차이를 만들지 못한다. 인공지능은 프로그램에 따라 자신이 누구인지를 말할 수는 있어도 자기정체성의 혼란 때문에 죽음에 이르도록 고뇌하지는 못한다. 인공지능이 자아정체성과 자율성을 지니는 순간 그는 인간을 지배하는 초지능이 될 수도 있을 것이다. 자율성(autonomy)은 자아의식을 지닌 지성이 스스로 자신의 행위를 결정하고, 그 의미를 자각하는 능력이다. 인간의 지성은 자율성을 지닌다. 인격성은 자율성이 있기에 가능한 개념이다. 인격성을 지닌 존재만이 고유하며 동시에 모순적일 수 있다. 그는 위험과 신비로움, 비참함과 존엄함, 선과 악 사이에 존재하는 중간자적 존재이다. 탁월한 계산 능력과 알고리즘을 수행할 수 있을지언정 자율성을 지니지 못할 때 이런 사실을 이해할 수는 없을 것이다.

인공지능에 대한 수많은 디스토피아적 상상은 지능의 작용을 의인화하는 인간의 부족한 계산 지능과 풍부한 지성 때문이다. 인간을 지배하는 초인공지능에 대한 공포는 전형적인 의인주의(anthropomorphism)의 결과이다. 디지털공학적 수준에서 인간적 지성은 불가능하다. 그것은 생명체와 비생명체의 차이이며 생명의 의지는 지닌 지성과 계산과정을 수행하는 지능 사이의 근본적 차이 때문이다. 그 차이는 작업 능력이 아니라 작업 체제에 놓인 본질적인 특성에 있다. 계산하는 지능은 과제를 해결하지만 숙고하는 지성은 문제를 설정한다. 생명체의 지능은 삶과 존재의 지향성을 지니기에 그 지능은 숙고하는 지성으로 드러나는 것이다. 그러기에 인공지능의 시대에 우리가 돌아봐야 할 본질적인 문제는 인공지능 그 자체가 일으키는 초지능이 아니라 인공지능을 프로그램하고 데이터를 제공하며, 그를 사용하고 독점하는 인간에게 있다. 누가 인공지능을 소유하는가, 누가 그 데이터를 독점하는가. 그렇게 소유하는 자가 세계와 인간을 장악하려 할 때 우리는 어떻게 그 현실

---

53) M. Heidegger, 'Wissenschaft und Besinnung', in *Vorträge und Aufsätze*, S.

과 마주해야 하는가? 그것이 문제다.

5.3. 이중원은 인공지능의 자율성 문제를 전통적인 철학적 주장을 바탕으로 논증한다. 자율성 개념을 최초로 정식화한 루소(J.J. Rousseau)와 이성적 개인의 자기규정 또는 자기 입법을 가리키는 칸트(I. Kant)의 개념과 비교한다. 나아가 관계적 자율성을 주장한 네델스키(J. Nedelsky)를 거론하면서 인공지능의 자율성 문제를 세 가지 유형으로 구분한다. 그 개념을 그는 자동성과 준자율성, 완전한 자율성으로 제시한다. 이중원은 인간이 만든 행위에 관한 빅데이터를 토대로 하는 인공지능의 자율성은 인간의 사회 환경에 최적화돼 적용될 수 있는 알고리즘에 의존하기에 사회적 관계를 반영한다는 측면에서 관계적 자율성은 지닌다고 주장한다.<sup>54)</sup> 고인석은 인공지능의 자율성을 로봇공학에서 말하듯이 “인간의 개입 없이 스스로 임무를 수행하는 역량”으로 규정한다. 공학적 맥락과 철학적 맥락에서의 자율성 개념은 분명한 차이를 지니는 것이 사실이다. 그래서 그는 공학적 개념의 자율적 에이전트(agent)를 철학적 의미의 행위자 또는 행위주체로 이해하는 것이 적절한지 질문한다.

생물학적 몸의 결여를 이유로 인공지능이 자율적 주체로 자리할 수 없다는 주장은 한계가 있다. 고인석은 루소와 칸트의 자율성 개념 및 스탠퍼드 철학사전의 개념을 분석한 뒤 자율성 개념이 인공지능이나 사이버네틱스적 공학 시스템의 속성에 부합하지 않는다고 결론 내린다. 설사 공학적으로 가능하다고 해도 인공지능이 스스로의 목표를 설정하거나 변경한다는 의미에서의 자율성을 부여하는 것은 정당하지 않다. 인공물이 철학적으로 분석한 의미의 자율성을 지니지 못한다 하더라도 그 논의는 사이버네틱스 기술 시대에서 인간 행위의 책임 문제와 관계하여 반드시 그 기준을 설정해야할 문제다. 그를 위해 고인석은 ‘외화된 정신’ 개념을 해법으로 제안한다. 그것은 인공지능 일반을 우리 자신이 연장되고 외화된 것으로 다루자는 접근법이다. 그럴 때 우리가 가보지 않은 영역인 인공지능이라는 새로움이 초래하는 도전에 적절하고 현명하게 답할 수 있기 때문이다. 이 문제가 사회적이며 윤리적인 관점에서 전혀 새로운 과제라면 이런 접근은 반드시 필요할 것임에는 틀림이 없다.<sup>55)</sup>

54) 이중원, 「인공지능과 관계적 자율성」, 『인공지능의 존재론』 참조.

55) 고인석, 같은 글, 95, 112-114.

인공지능이 자의식을 지닐 수 있을지는 매우 중요한 철학적 주제이다. 이는 인공지능을 자율적 존재로 간주하는 근거가 되며 이에 대한 판단에 따라 인공지능이 인간에게 미치는 영향을 결정적으로 달라질 수밖에 없을 것이기 때문이다. 이영의는 이 문제를 신경철학적 관점에서 논의한다. 이를 위해 그는 유명한 튜링검사와 중국어방 논쟁은 토대로 의식과 의지의 자율성의 의미를 분석한 뒤 자아 개념은 개인의 삶에서 형성된 서사(narrative)의 산물이며 그런 점에서 ‘실체적 자아 개념은 환상’이라고 주장한다. 현재의 인공지능에게는 가능하지 않지만 미래의 어느 순간 딥러닝을 활용하거나 인공생명적 요소를 가미하여 밈(meme)적 인공지능을 만들어 낼 수는 있을지 모른다. 그렇게 생겨난 자의식과 네러티브적 자아는 분명 인간의 그것과는 같지 않을 뿐 아니라 소통 가능하지도 않을 것이다. 그렇게 자의식을 지닌 지능은 인간의 영역을 벗어날 뿐 아니라, 그 이해와 소통불가능성은 인간에게는 재앙으로 다가올 것이다. 그런 관점에서 이영의는 인공지능의 미래적 유형에 대한 연구는 관리적이며 경제적, 윤리적 차원에서 신중히 검토해야 한다고 말한다.<sup>56)</sup>

## 6. 맺음말

인공지능의 세계가 인간의 모든 것을 변화시키는 현재에 인간이 지닌 이해체계 일반을 어떻게 새롭게 형성할 수 있을까, 아니 어떻게 형성해 나가야할 것인가. 또한 그럴 때 인간은 어떤 모습으로 새롭게 자신을 만들어갈 것인가? 거기에 진정한 포스트 휴머니즘적 질문이 자리한다. 인공지능이 범용인공지능으로 발전했을 때 일어날 사회적 문화적 체제 변화는 우리가 당면한 중요한 문제임에는 틀림이 없다. 그러나 그를 넘어 인간이 이룩해 온 10,000년 이상의 지성사를 되돌아보고, 인간의 자기이해와 그에 따른 세계 이해 전반을 새롭게 해명하고 이해하는 것이 인공지능 시대를 맞이하는 지성의 과제일 것이다. 그것은 포스트휴먼을 넘어 전통적 철학 이후의 철학을 가능하게 하는 인간일 것이다.

인간의 감각기관으로 지각할 수 있는 사물만이 실재한다는 자연주의는 옳지 않다. 그 주장의 완성이 바로 사이버네틱스의 학문 시대로 이어진다. 물론 자연주의 비판이 곧 정신적 실체의 실재성 주장으로 이어지는 것은 아니다. 이는 고질적인 영육이원론 내지 정신-물질 이원론으로 환원하는 것에 지나지 않는다. 이러한 이원론은 인간의 범속한 직관

---

56) 이영의, 같은 글, 75-78.

안에서는 타당할지 모르나 실제 이해의 새로운 해석학에는 전혀 타당하지 않다. 사이버네틱스 시대의 실제 이해는 소박실재론을 넘어선다. 실재는 다양한 방식으로 이해되어야 하며, 현실 역시 인간의 이해방식에 따라 다양하게 구현된다. 비물질적 실재의 실재성을 이해할 수 있다면, 물질적 실재의 비물질적 이해 가능성을 언어화할 수 있는 철학적 해석학이 정립될 수 있을 것이다.

사이버네틱스 시대 철학은 철학에 다가온 이 새로운 사태를 사유해야 한다. 그 사유는 사이버네틱스 시대가 불러온 인간 이해의 전환과 함께 인간이 가진 존재자와의 관계맺음과 존재 이해의 변화에 따른 새로운 사태일 것이다. 여기에는 무엇보다 먼저 실재를 새롭게 이해하는 존재론적 사고의 전환이 자리한다. 그것은 사물의 실재성을 소박한 자연주의를 넘어 비물질적 실재를 사유하는 신실재론적 경향을 포함한다. 그 사유는 또한 서구 전통 철학이 오랫동안 유지해왔던 이원론적 실체 개념에 대한 근본적 전환을 요구한다. 사이버네틱스 시대는 지식과 정보에 대한 이해를 전환시킨다. 그에 따라 두 번째 사유해야 할 과제는 진리와 지식 이해의 전환이며 이를 위해 반드시 필요한 것은 인간 이성에 대한 새로운 이해일 것이다. 이는 존재의미를 사유하는 숙고적 사유이기도 하며, 이성을 넘어 감성과 초월성을 포함하는 인간 생명의 총체적 지성을 의미한다. 이 지성은 사이버네틱스의 계산적 사고와는 다른 사유임에는 틀림없다. 네 번째 이 시대에 반드시 필요한 인간 이해의 전환은 기술적 포스트휴머니즘이나 그와 유사한 포스트휴머니즘이 아니라, 인간의 생명성과 내재적 초월성을 바탕으로 한 휴머니즘 이후의 인간 이해일 것이다.<sup>57)</sup>

마지막으로 거론한 과제는 사회철학과 문화철학적 관점에서 사이버네틱스 시대가 초래하는 사회적 관계와 사회적 맥락에 대한 윤리실천적 사유이다. 생산성의 형이상학에 매몰된 자본주의적이며 자연주의적 체계를 벗어나는 윤리적이며 실천적 체계를 새롭게 정립하지 못한다면 우리는 사이버네틱스 시대가 초래하는 자연주의에 매몰되어 존재론적 의미를 보지 못한 채 존재자에 함몰된 새로운 허무주의 시대를 살게 될 것이다. 이것을 극복하기 위해서는 사이버네틱스 시대를 한편으로 감내하면서 다른 한편 이를 내재적으로 극복하는 새로운 사유가 요구된다. 이것이 사이버네틱스 시대 철학이 사유해야 할 새로운 사태일 것이다.

---

57) 포스트휴머니즘은 여전히 논란이 많은 주제이다. 이에 대해 신승환, 『포스트휴머니즘의 유래와 도래』, 서강대학교출판부, 2020 참조.

## 참고문헌

- 가브리엘, 마르쿠스, 『나는 뇌가 아니다』, 전대호 옮김, 열린책들, 2018.
- 강학순, 『하이데거의 숙고적 사유 - 계산적 사고를 넘어서』, 아카넷, 2021.
- 고인석, 「인공지능이 자율성을 가진 존재일 수 있는가?」, 『인공지능의 존재론』, 이중원 외, 한울, 2018, 81-116.
- 김재인, 『인공지능의 시대, 인간을 다시 묻다』, 동아시아, 2017.
- \_\_\_\_\_, 『AI 빅뱅- 생성 인공지능과 인문학 르네상스』, 동아시아, 2023.
- 김재희, 『시몽동의 기술철학』, 아카넷, 2017.
- 다니엘슨, 울프, 『세계 그 자체』, 노승영 옮김, 동아시아, 2023.
- 다마지오, 안토니오, 『느끼고 아는 존재』, 흐름출판, 2021.
- \_\_\_\_\_, 『느낌의 발견』, 고현석 옮김, 아르테, 2023.
- 드레이퍼스, 휴버트, 『인터넷의 철학』, 최일만 옮김, 필로소픽, 2015.
- 뒤피, 장 피에르, 『마음은 어떻게 기계가 되었나 - 인지과학의 기원 또는 사이버네틱스』, 배문정 옮김, 지식공작소, 2023.
- 로, 야니나, 『토크엔휴머니즘과 포스트휴머니즘』, 조창오 옮김, 부산대학교출판문화원, 2021.
- 박상현 외, 『포스트 챗 GPT』, 한빛비즈, 2023.
- 배럿, 리사 펠드먼, 『감정은 어떻게 만들어지는가?』, 최호영 옮김, 생각연구소, 2017.
- 백옥인, 『인공지능 시대 인간의 조건』, 휴머니스트, 2023.
- 스티글러, 베르나르, 『자동화사회 1 - 알고리즘 인문학과 노동의 미래』, 조형준, 김지현 외 옮김, 새물결, 2019.
- 시몽동, 질베르, 『기술적 대상들의 존재 양식에 대하여』, 김재희 옮김, 그린비, 2011.
- 신승환, 『포스트휴머니즘의 유래와 도래』, 서강대학교출판부, 2020.
- 에델만, 제럴드, 『신경과학과 마음의 세계』, 황희숙 옮김, 범양사, 1998.
- 이상완, 『인공지능과 뇌는 어떻게 생각하는가』, 솔출판사, 2022.
- 이영의, 『의식적 인공지능』, 『인공지능의 존재론』, 이중원 외, 한울 2018, 41-80.
- 이진현, 「우리는 ‘곧’ 필요 없는 존재가 될 것인가?」, 『신학과철학』 제 42호, 서강대학교 신학연구소편, 2022, 81-111.
- 이중원, 「인공지능과 관계적 자율성」, 『인공지능의 존재론』, 이중원 외, 한울, 2018, 117-136.

\_\_\_\_\_, 「인공지능 시대, 철학은 무엇을 할 것인가」, 『정보혁명』, 휴마니스트, 2017, 199-218.

위너, 노버트, 『사이버네틱스』, 김재영 옮김, 인다, 2023.

코플랜드, 잭, 『계산하는 기계는 생각하는 기계가 될 수 있을까?』, 박영대, 메디토리얼, 2020.

키신저, 헨리/슈밋, 에릭/허튼로커 대니얼 외, 『AI 이후의 세계』, 김고명 옮김, 월북, 2023.  
핑커, 스티븐/테그마르크, 맥수 외, 『인공지능은 무엇이 되려 하는가』, 존 브룩만 엮음, 김보은 옮김, 프시케의숲, 2019.

하병학, 「거짓말의 현상학」, 『현상학과 현대철학』, 한국현상학회편, 2000, 244-290.

하이데거, 마틴, 「철학의 종말과 사유의 과제」, 『사유의 사태로』, 신상희 옮김, 도서출판 길, 2008, 141-178.

허 욱, 『중국에서의 기술에 관한 물음 - 알고리즘 시대 인문학의 새로운 시작』, 조형준, 이철규 옮김, 새물결, 2019.

\_\_\_\_\_, 『디지털적 대상의 존재에 대하여』, 조형준, 이철규, 임완철 옮김, 새물결, 2021.

Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1927.

\_\_\_\_\_, *Gelassenheit*, Pfullingen, 1959.

\_\_\_\_\_, Was ist Metaphysik, in *Wegmarken*, 2. Aufl., Frankfurt/M, 1978, S. 103-121.

\_\_\_\_\_, Brief über den Humanismus, in *Wegmarken*, op. cit., S. 311-360.

\_\_\_\_\_, Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens, in *Zur Sache des Denkens*, 2. Aufl., Tübingen, 1976.

\_\_\_\_\_, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Gesamtausgabe Bd. 29/30, Frankfurt/M, 1983.

Zimmermann, Michael E., *Heidegger's Confrontation with Modernity, Technology, Politics, and Art*, Indiana University Press, 1990.

## 사이버네틱스(cybernetics) 시대 철학의 자리

신승환

이 논문은 디지털 컴퓨터 공학 기술에 의해 전환된 현대 사회의 문화 현상을 사이버네틱스(cybernetics) 시대로 명명한 뒤, 이렇게 전환된 시대 현상에서 철학의 자리가 무엇인지 해명하고자 한다. 특히 사이버네틱스 시대를 대변하는 인공지능에 의한 지식 체계는 학문적이며 윤리적인 문제를 초래할 뿐 아니라, 인지 자본주의라는 용어에서 보듯이 사회적인 측면에서도 결코 간과할 수 없는 변화를 현실화시키고 있다. 철학이 자신의 지성으로 파악한 시대정신이 라면 이 시대를 해명하는 지성적 작업을 반드시 필요한 철학적 과제 가운데 하나일 것이다.

이를 위해 이 논문은 먼저 사이버네틱스 시대의 현상과 내용을 분석한 뒤, 그것이 지성적 차원에서 초래하는 문제를 제기한다. 그런 관점에서 3장에서는 사이버네틱스 사고와 인간의 마음, 지성 사이의 동일성과 차이에 대해 논의한다. 여기서 가장 중요한 문제는 인공지능과 인간 지성의 본질적 차이에 관한 논의이다. 인공지능은 인간의 마음과 어떻게 같고 다른가, 여기서의 핵심적 질문은 지성의 자율성에 자리한다. 만약 인공지능이 인간의 지성과 같이 자율성을 지니지 못한다면 이 시대의 문제는 인공지능 그 자체라기보다 이를 소유하고 사용하는 인간의 문제에 지나지 않게 된다.

이런 논의를 바탕으로 사이버네틱스 시대 철학의 존재론적 자리와 내용, 그 과제는 무엇인지 제 4장에서 분석한다. 이 장에서는 이 시대를 사이버네틱스로 규정한 뒤 그 안에서 철학의 과제가 무엇인지 해명하려는 하이데거의 철학을 분석한다. 이를 토대로 해서 이 논문의 핵심적 주장인 사이버네틱스 시대 철학의 쟁점은 무엇인지 제 5장에서 해명할 것이다. 맺음말에서는 결론적으로 이 시대가 필요로 하는 철학의 전환과 철학적 문제의 핵심 주제에 대해 거론한다.

**주제어:** 사이버네틱스, 철학의 종말, 사유의 과제, 인공 지능, 인간 지성



## The Place of Philosophy in the Cybernetics Era

Shin, Syng-Hwan

This paper, after designating the cultural phenomena of contemporary society transformed by digital computer engineering technology as the Cybernetics era, aims to elucidate the role of philosophy in this transformed era. In particular, the knowledge system represented by artificial intelligence, which characterizes the Cybernetics era, not only raises academic and ethical issues but also brings about undeniable changes on a societal level, as seen in the term "cognitive capitalism." If philosophy captures the spirit of the times with its intellect, then the intellectual work of explaining this era will undoubtedly be one of the necessary philosophical tasks.

To achieve this, this paper first analyzes the phenomena and content of the Cybernetics era and raises the problems it generates on an intellectual level. From this perspective, in Chapter 3, it discusses Cybernetic thinking, the human mind, and the identity and difference between intellect. The most crucial issue here is the discussion of the essential difference between artificial intelligence and human intellect. How is artificial intelligence similar to and different from the human mind? The key question in this context resides in the autonomy of intellect. If artificial intelligence lacks the autonomy characteristic of human intellect, then the problems of this era become more about the human issues of owning and utilizing it rather than artificial intelligence itself.

Based on this discussion, the ontological position and content of philosophy in the Cybernetics era and its tasks are analyzed in Chapter 4. In this chapter, after

designating this era as the Cybernetics era, it examines Heidegger's philosophy, which attempts to elucidate the tasks of philosophy within it. Building upon this analysis, the central argument of this paper, which is the focal point of Cybernetics-era philosophy, will be explained in Chapter 5. In the conclusion, it is discussed how this era necessitates a transition in philosophy and the core themes of philosophical issues.

**Key Words:** cybernetics, artificial intelligence, human intellect, the end of philosophy, the task of Thought

논문 투고일	2023년 11월 5일
논문 수정일	2023년 12월 6일
논문게재 확정일	2023년 11월 27일

## 윌리엄 데스먼드의 자아와 그 실재성 탐구

김용해

서강대학교, 신학대학원 교수

1. 시작하는 말
2. 자아의 실재성
  - 2.1. 자기화(selving)
  - 2.2. 내밀한 자아: 자아의 일의적 이해
  - 2.3. 감각적 자아: 자아의 다의적 이해
  - 2.4. 자기애적 자기화: 자아의 변증법적 이해
  - 2.5. 몰아적 자기화: 자아의 사이론적 이해
3. 맺는 말

### 1. 시작하는 말

현대 세계가 겪고 있는 기후 온난화와 종의 멸종 등 생태 위기, 그리고 지구상의 평화 위기는 인간 중심, 존재 중심, 자아 중심의 존재론에서 출발한 것은 아닐까 하는 의문이 든다. 자아의 이성적 측면이든, 의지적 측면이든 자아 중심적 세계관은 과학, 기술과 자본이 연합하여 자연을 지배하고 타인을 지배하는 ‘지배 문명’을 만들어 자연적으로 공생과

상생의 원리로 통합된 존재 공동체를 파괴하고 있는 것은 아닐까? 다른 한편 불교의 ‘만법무아萬法無我’, ‘불이不二’ 사상은 연기론을 기반으로 모든 세상의 존재는 홀로 있는 것이 아니라, 관계 속에 생성, 소멸, 순환한다고 말한다. 그러나 모든 것은 허상이고 연기일 뿐이라면 나는 나의 고유한 정체성을 박탈당하고 어떤 자존적 의미도 책임도 없이 그저 있다가 사라지는 우연적 존재일까? 지속적으로 변화되어가고 있는 내 안의 무엇이 나의 동일성을 이루는가? 나는 얼마만큼 실재할까라는 질문이 제기된다.

데카르트가 존재를 사유하는 존재(res cogitans)와 연장의 존재(res extensa)로 분리한 후, 근대의 주체성은 사유하는 주체, 곧 인간 자아에만 주어진 것으로 보았다. 경험론자들도 감각적 경험을 중시하되 자아를 거부하지 않았지만, 흄의 회의론에 이르러 경험적 자아는 해체된다. 경험주의자들이 감각적 인상의 집합으로부터 자아를 재구성하려 하지만 기억의 모호한 사용은 결국 자아가 조작 가능할 수 있음을 드러낸다. 칸트는 경험주의의 모호성을 극복하기 위해 선형적으로 자아(영혼) 개념을 부여하고, 자아는 질서 정연한 경험과 통합된 나의 경험으로 가능하여지도록 만드는 일을 수행하게 되었다. 칸트는 보편적이고 선형적 자아로 해체된 정체성의 파편과 경험론을 결합하였고 자아와 타자의 두 극 사이에서 상호작용의 장소로서, 그 사이의 중요성을 매개하는 능동적 자아의 자율성과 윤리성을 강조하게 되었다. 관념론은 이 중대한 통찰력과 함께 전개되면서, 헤겔에 이르러 완성되지만, 또한 이 완성에서 자신을 타락시킨다. 왜냐하면 관념론의 변증법적 자아(self)는 이 전체 과정에서 자기-매개의 의심스러운 지배력을 불러일으키기 때문이다. 헤겔의 변증법적 자아는 본질적으로 자기애적, 자기중심적 자아라는 사실은 관념론적 주체의 자율성을 해체하려는 헤겔의 후계자들에게서 잘 드러난다. 순수 이성 또는 헤겔의 정신(Geist)은 니체의 ‘힘에로의 의지’라는 자애적 자아가 된다. 자기 매개 너머의 타자에 대한 적절한 관계성을 상실한 자애적 자아는 필연적으로 에로스 자체를 타락시킨다. 사르트르에게서 그 절정을 본다. 사르트르에 따르면, 인간은 무(nothing)이기 때문에 그가 그 자신을 무엇인가로 만들기 전까지, 그는 아무것도 아니다. 즉 자아는 근거가 없으므로, 자기 스스로 자기 자신의 주인이 되고, 절대적 진리가 되어야 한다. 이제 우리는 관념론을 해체하고, 또한 자애적 자아를 해체하고 포스트 모더니즘의 회의론 속에서 더 많은 비틀림을 얻는다. 이는 새로운 모호성, 자아가 더는 존엄성으로 느껴지지 않는다. 자아의 절대성은 물론 환상이지만, ‘무’ 이외는 아무것도 없으며, 절대적인 것은 아예 없다. 자아는 다시 무(nothing), 불합리한 무성(nothingness)이 되며,

자신의 창조적 주장에 대해 의심하고, 자신을 포함한 모든 존재를 의심하는 황량한 공허가 된다. 최근 사이론적 형이상학(metaxological metaphysics)이라는 이름으로 형이상학을 새롭게 제시한 윌리엄 데스먼드의 주장에 따르면 자이는 자기의 무성(nothingness)을 그것의 원초적이고 기초적인 대자적 자아, 즉 자기 내면의 타자 및 기원의 타자성과 다시 접촉할 수 있는 자기의 비-존재적(meonic) 수렴이라는 어두운 밤을 거쳐야 한다. 거기서 자이는 아마도 다시 자기 고유한 내적 타자와 기원의 타자성과 새로운 접촉을 얻을 수 있다. 우리는 잠 못 이루며 놀라는 그 어두운 밤으로 돌아가야 하는데, 거기서 정신은 형이상학적 경이로움을 만나게 될 것이라고 데스먼드는 단언한다. 그러나 자기 되어감의 변화가 근대주의 철학자들의 자애적인 용어로만 생각되는 한 이것은 일어나지 않고, 몰아적인 자아가 되어야 가능하다.<sup>1)</sup> 데스먼드의 자이는 실체(substance)도, 허무(emptiness)도 아니고 규정성 너머의 자기-되어감(selving)이다. 다음에서 우리는 데스먼드의 사이론적 존재론에 따라 자기화(1)와 존재 탐구의 네 가지 이해, 즉 일의적, 다의적, 변증법적, 사이론적 이해를 통해 인간 자아를 탐구하고(2~5), 맺는말에서 자아의 실재성에 관해 숙고할 것이다. 이 글은 데스먼드의 저술이 우리말로 번역되지 않았고, 그에 관한 논문이 거의 없는 상태에서, 필자가 데스먼드 철학을 이해한 만큼, 국내에 서둘러 소개하고자 하는 마음으로 쓰였다. 그의 사이론적 존재론이 혼돈 속에 있는 자아에 관한 세계상을 재정립하는 데 초석이 되기를 필자는 바란다.

## 2. 자아의 실재성

### 2.1. 자기화(selving)

존재의 실재, 특히 인간 존재의 실재를 파악하기 위해서는 기원, 창조, 사물, 가지성의 개념과 함께 자기화(selving)의 개념을 우선 정리하는 것으로 시작해야 한다. 첫째, 기원(origin)이란 개념은 자신과 다른 대자적 존재<sup>2)</sup>와 함께 창조를 개시하는 최초의 원인, 즉 전통적 의미의 창조신(Creator)을 일컫는다. 둘째, 창조(creation)는 보편적 무상(無常: universal impermanence)의 원리로 작동하면서 기원의 대자적 존재에 대한 ‘약속’<sup>3)</sup>을 자

1) William Desmond, *Being and the Between*, State University of New York Press, 1995, 405.

2) 여기서 말하는 대자적 존재는 “being for itself”를 번역한 것으로, 기원에게 타자이고, 기원의 대상으로 있는, 창조 세계의 존재들을 지칭하는 것이다.

기 되어감과 타자로 되어감이라는 이중 사이론적 과정, 즉 창조 세계의 운동과 변화를 가리킨다. 셋째, 사물들(things)은 이 이중의 과정을 보여주는 기체로서 한편으로 내적 자기 분화에서, 다른 한편 다른 독립된 기체들과의 관계성 사이에서 긴장을 드러낸다. 넷째, 가지성(intelligibility)은 모든 존재가 정신적 존재에게 알려질 수 있도록 열려 있다는 의미이다. 또한 존재가 정신적인 존재가 될 수 있다는 것은 수동적인 가지성보다 더 중요한 지성적(intellectual) 존재를 전제한다. 지성적 존재는 존재를 사유한다. 왜냐하면 존재는 가지적으로 정신에 알려지는, 정신적 존재에 대한 약속이 담겨있기 때문이다.<sup>4)</sup> “요약하자면, 유일성(singularity)에 대한 약속은 창조라는 대존재에서, 사물들과 가지성들을 통해 자아를 생성하고, 인간의 자아 안에서 정신적으로 실현되기 시작한다.”<sup>5)</sup> 우리 인간은 정신적 존재로서 이미 창조의 세계에 속해있고, 생성소멸의 무상성이라는 보편적 원리를 가지면서 자기화의 과정을 겪고 있지만 동시에 정신적 자아로서 우주의 모든 존재와 상호작용하며 창조 과정에 개입하고 동시에 가지적 존재들을 이해하고 생존에 이용하며 존재공동체의 원리를 발견하고 그 안에서 살아가는 존재이다.

자기화와 자아, 그리고 초월의 개념을 넓게 이해하고 적용한다면 이 개념은 단지 정신적 존재인 인간에게만 해당하는 것이 아니라고 데스먼드는 주장한다. 무기물, 유기물, 동물 등 모든 존재가 자신의 개별적 단일성, 즉 자아를 유지하면서 동시에 타자를 가지성을 통해 매개하여 자기 되어감(자기화)에 통합한다고 말할 수 있다.<sup>6)</sup> 다만 내재성과 타자와의 사이 공간성과 그 복잡성의 정도는 무기물에서 고등동물에 이르기까지 다양하고 점점

3) 데스먼드는 그의 저서에서 ‘약속(promise)’의 개념을 자주 쓰는데, 모든 존재를 되어감(selving)의 진행으로 보고 있고, 전통 철학에서 말하는 고정된 본질 대신에 타자와의 상호작용과 기원적 작용을 염두에 두면서 총체적이고 역동적이고 초주관적이고 초객관적으로 주어진 것을 지칭한다. 본성이나 본질은 규정된 존재의 일의적 의미로만 사용하지만, 약속은 시간과 관계 속에서 되어나가는 과정과 타자와의 상호작용, 즉 사이의 역동성을 강조할 수 있기 때문으로 보인다.

4) Desmond, 377.

5) Ibid.

6) 모든 존재에게 자아 또는 자기 되어감이 있는가에 대한 의문은 자의식 유무의 기준으로 보기 때문이다. 데스먼드는 자의식이 없는 존재도 자기 정보를 통해 타자와 상호작용하고 있다고 보기 때문에 넓은 의미의 자아와 자기화가 있다고 생각한다. 자기 되어감(selving)을 물질계와 생물계 그리고 정신계에서 발견되는 공통적 원리로 이해하려는 이러한 시도는 데이아르 드 샤르댕의 ‘복잡화 의식의 법칙’이나 토마스 베리의 우주 진화를 3가지 원리, 차이성, 주체성, 소통성으로 통합하는 데서도 찾을 수 있다. 데스먼드는 물질과 정신의 차이를 이원론이 아니라 일원론적 사유로 물질에서 정신으로의 진화로 생각한다. 이에 관해서, 김용해, 「생태위기 상황의 트랜스로그와 생태영성학」, 『신학과철학』, 2022 신학연구소를 참고하라.

더 심화하고 있음을 관찰할 수 있다. 무기물은 보편적 무상성 안의 다른 단일체와 관련하여 다소 안정적인 전체로서 함께 유지되는 복잡한 단일체이며 어느 정도 외적으로 정의되는 관계를 갖는다. 유기물은 그 관계가 좀 더 복잡한 양상인데 자기 되어감의 내재성은 존재의 단일성이 유지되는 방식에서 분명하지만, 자기 되어감의 과정에서, 여기 현존의 사이에서, 그리고 타자와의 외적 관계에서 내적인 자기 관계성의 약속을 더 지향하는 경향을 보인다. 더 나아가 감각적 존재(동물)의 경우는 내적 외적 관계성 사이의 공간이 훨씬 더 복잡하여 사물과의 교류를 타자로 기록하고 반응한다는 점에서 자기 매개의 내재성을 더 복잡하게 만든다. 동물은 자신 안에 타자가 자기 유지에 중요한 한, 타자를 자기 안에 반응하는 감각성으로 매개하여 존재케 한다.<sup>7)</sup> 무기물과 유기물에도 초월의 벡터는 존재한다. 타자에 대한 반응이 없을 정도로 부동이거나 활기가 없는 무기물은 없다. 유기물은 빛이 앞에 의해 광합성이 되거나 뿌리가 토양에서 영양분을 섭취하는 것과 같이, 자신의 자기 유지를 위해 타자로부터 어떤 수단을 얻고 전유하면서 확실히 자신의 외부에도 어떤 형태로 존재하고 있음을 보여 준다.<sup>8)</sup>

인간의 자아와 같이 정신적 존재에 이르면, 내-외적 관계의 공존은 가장 복잡하게 평가되고 강조된다. 인간은 능동적 지성을 가진 자이로서 창조 세계 안에 담긴 약속은 물론 자기 심연의 고유한 약속, 그리고 우주의 기원과 관련된 영역의 초월적 약속까지 파악하고자 자기초월을 거듭한다. 데스먼드는 정신적 존재인 인간은 몰아적 사랑의 기원에 의해 주어진, 대자적 창조에 새겨진 약속을 깨닫기 시작하면서 자신의 내면성과 ‘자기-매개’의 가장 깊은 심연에 놓인 ‘사이’를 높이 평가하게 된다고 생각한다. 이는 인간이 자신에게 타자인 것을 향한, 가능한 가장 큰 개방성을 약속하고 있음을 나타낸다. 인간 존재에서 자기-초월의 벡터는, 이러한 존재의 자기-매개가 무한을 향해 측량할 수 없을 정도로 깊어감에 따라, 적어도 약속 안에서, 존재의 모든 공동체를 향해 보편적으로 열려 있다. 인간의 무한한 내면은 무궁무진한 초월의 어떤 약속과 밀접한 관련이 있다.<sup>9)</sup> 데스먼드는 인간이 자기 자신을 위해 타자와 관계를 맺을 수 있다는 능력은 자신이 타자를 위한 존재가 될 수 있다는 의미를 함축하며, 따라서 인간은 하나 이상의 자아를 가질 수 있고 절대적 기원을 모방하여 상호 증대하는 기원적 존재일 수 있다는 가능성을 주장한다.<sup>10)</sup>

7) Desmond, 377 이하.

8) Ibid, 378.

9) Ibid.

데스먼드의 이러한 주장은 현대 인격주의 인간학을 전개하는 슈페만(Robert Spaemann)이 인격(person)은 자아(self) 개념과는 다르고, 인격은 자아보다 확장된 정체성 개념으로 공동체적이고 사회적인 관계 안에서 수정 순간부터 죽음에 이르기까지 변화하고 성장하며 자기 초월을 거듭하는 수적 동일성을 이루는 개별자를 의미한다는 주장과 유사하다. 슈페만은 인간 인격의 이런 상호 매개적으로 확장되는 것을 들어 인권이나 인간존엄성의 근거로 삼았다면, 데스먼드는 그런 상호 매개나 자기 매개는 비록 자신에게 의식되지 않을 지라도 모든 사물 안에서도 이루어지는 것으로 보고 있다.

요컨대, 인간 자아는 타자와의 관계 속에서 존재로 들어오고, 나타나고, 전개하고, 그것이 약속한 것이 성취되며, 혹은 이를 배반하기도 한다. 물론 이런 존재의 과정, 즉 발생, 전개, 실현의 과정 안에, 그리고 과정을 가로질러, 하나의 통합적인 존재가 있다. 여기의 존재(being)는 명사만큼이나 동사이다. 그래서 데스먼드는 자기화(selving)라고 부른다. 자기화는 존재처럼 다의적(equivocal)이다.<sup>11)</sup>

정신적 존재인 인간의 자기화의 과정에서 자아의 다층적 의미를 살펴보는 것은 중요하다. 자기 자신의 여러 국면을 이해할 수 있기 때문이다. 데스먼드는 그의 형이상학에서 존재를 탐구하기 위한 네 가지의 이해방식, 즉 일의적, 다의적, 변증법적 그리고 사이론적 이해방식을 주장하는데, 인간의 자아와 자기화를 탐구하는 데서도 이 방법론을 사용한다.

## 2.2. 내밀한 자아: 자아의 일의적 이해

존재하는 것은 규정된 어떤 것으로 존재한다는 것이고, 생각함은 존재의 가지적(intelligible)인 것으로 생각하는 수밖에 없다. 존재의 일의적 의미(univocal sense)는 존재를 동일성으로 파악하고, 이때 관념과 객관적 대상이 일치한다고 본다. 이런 일반적 인식론은 정신과 존재의 직접적인 동일성을 강조하게 된다. 데스먼드에게 내밀한 자아(idiotic self)는 일의적으로 이해하는 자아, 동일성을 유지하는 기초적 자아(elemental self)이다.<sup>12)</sup>

10) Ibid.

11) Ibid, 379.

12) 필자는 데스먼드의 “idiotic self”와 “elemental self”를 “내밀한 자아”, “기초적 자아”로 번역한다. 그는 idiotic이 그리스어 idiotēs(자기 자신의)에서 왔고, 데스먼드가 “사적이고, 밖의 경계에, 혹은 인식 밖의, 혹은 더 공적으로 접근가능한 일반성과 다른, 내밀한 어떤 것(intimate-what)”이라 해명하고 있어 필자는 “내밀한”으로 번역한다. 여기서 내밀성(intimacy)은 내 안의 비밀스런, 신이 내밀하게 부르는, 나에게 완전히 알려지지 않았지만 내면화를 통해 알려지는 비옥함(porosity)을 담고 있다. 그리고



철학사적으로 인간 자아를 성찰하면서 영혼이라는 개념을 사용하기 시작하였는데, 아리스토텔레스의 영혼은 순일적 통일을 이루는 생명의 원리이고, 일의적 의미의 자아와 연관되어 있다. 내밀한 자아 혹은 기초적 자아는 타자와의 관계 후에 생긴 자아가 아니라, 대상화와 객관화 이전의 자아를 말한다. “비-객관적 자아성(selfhood)은 존재의 기원적 힘에 대한 유일한(singular) 정신이며, 보편적인 무상의 방대한 수수께끼 안에서 자신을 위하여 존재하며 고유하게 되어가는 존재로서 자신을 감지하고 느낀다.”<sup>13)</sup> 자아가 된다는 것은 자발성과 자유의 원천으로 기원적 힘의 중심이며 정적인 규정으로서가 아니라 되어감의 과정에서 규정하는 원천이며 정신이다. 이 기초적 자아는 그것의 발전 안에서 존재의 모호성(equivocity)과 변증법적 자기-매개를 통하여 타자들과의 사이적 상호 매개로의 길로 나가는 전 과정을 포괄한다. 그러나 데스먼드가 말하는 ‘되어감’은 대상화(objectification) 이전부터 시작된 자기화(selving)이다. 기초적 자아는 비규정적인 자기-현존(self-presence), 즉 데카르트의 명석 판명한 자기-규정이 아니라, ‘현존’(presence)과 ‘부재(absence)’가 동시에 적용되는 자아이다. 이 자아는 ‘자기-현존’으로 실재하지만 실제로 대개 자신에게는 의식되지 않아 부재한다. “우리의 사물에 대한 이해가 고정되고 규정된 개체(entities)에만 독점적으로 집중되어 있다면, 그것은 무(nothing)와 다를 바가 없다. 그러나 그것은 사물이 아니다(no-thing). 왜냐하면, 그것이 단순한 허무(emptiness)가 아니라, 자신의 더 근본적 실현을 긍정적으로 약속하기 때문이다. 그것은 규정성(determinacy)을 훨씬 넘어서다.”<sup>14)</sup> 그것은 객관화된 존재로 여겨지는 에고(ego) 그 자체 너머의 비객관적이고, 존재의 과잉으로서 비규정적이다. 자아의 이 비객관적인 의미는 과학적으로 객관화된 신체적, 생물학적 요인과 ‘나의 것’이라는 내적 감정(feeling)이 서로 환원될 수 없음을 시사한다. 특정한 생물학적 전제 조건 없이는 이러한 감정이 없을지라도, 조건들은 ‘내 것’인 자아-감정의 내면을 결코 완전히 이해하지 못한다. 내면은 비객관적인 반면, 조건들은 대상화의 집합이기 때문이다. 그러므로 내면에서 ‘내 것’으로 친밀하게 알려진 이 기초적 자기-관계의 사실은 어떤 객관적인 설명 체계로도 표현될 수 없는 “주관(subjectivity)”이라는 살아있는 내면이기 때문이다.<sup>15)</sup> 이 기초적 자아, 기초적 내밀함, 즉 “가장 놀랍고, 불가사의하지만 핵심적인 ‘실재

---

elemental은 객관화 이전(preobjective)의 자아라는 뜻으로, 자아의 다중성을 인정함에도 동일성 유지에 기초가 된다는 개념을 담고 있어서 “기초적”이라 번역했다. 같은 책, 381과 383 참조.

13) Desmond, 381.

14) Ibid. 382.

(reality)’는 그저 잊히거나, 설명되고 치워져 버리지만, 그러는 동안 내내 정신적 해명의 모든 행위에서 전제되고 사용된다.”<sup>16)</sup> 데스먼드에 따르면, 정신 분열 환자라 하더라도 여전히 내부에, 살아온 자아의 통일성이 있고 이를 전제로 치료가 이루어진다고 생각하는데 이 통일성을 이루는 것이 비객관적 기초적 자아이다. 이 기초적 내밀함(idiocy)은 자기 안의 타자성에 개방되는 것이고, 오직 나의 것으로만 내면에서 살아가며 복제할 수 없는 유일한 자아이다. 그러나 규정된 캡슐화를 넘어서는 이 자기 소유성은 또한 내가 단순히 주장할 수 있는 규정적 소유라는 의미에서는 내 것이 아니다. 즉 가장 나의 것인 것은, 내 것이 아니다. 기초적 내밀함은 “매우 친밀하게 내 것이므로, 심지어 내 것인 동안에도 절대로 소유되지 않은 것이므로, 그것은 결코 나에게 소유되지 않는다. 그것은 내적 타자성이며, 그 자신의 모든 소유물보다 내면에 더 친밀하다.”<sup>17)</sup> 자아의 내밀함(idiocy)은 친밀하게 내 것이지만 나에게도 완전히 드러나지 않는 비밀스런, 자신 안에 있는 타자성에 대한 개방을 의미한다. 데스먼드에게 내밀함과 개방의 과잉은 절대 소진되지 않는 무궁무진함(inexhaustibility)에 대한 약속을 암시한다. 자기 자신 안에 있는 자신의 통합은 닫힌 전체의 통합이 아니다. 왜냐하면 그 자신의 내적 전체성이 그 자신의 전체성 안에서 밖으로 열려 있기 때문이다. 그것은 자기 소유를 넘어 존재의 기원적 힘의 타자성, 그리고 매개적으로 기원의 타자성으로 개방되며, 그것은 자신의 고유성 안에서 자기를 위해서 자기에게 주어진 것이다. 따라서 자아의 창고(reserves)는 어떤 유한한 가능성에 의해서도 소진될 수 없다. 여기에는 모든 규정성의 논리를 초월하는 어떤 무한한 약속이 작용하고 있다. 왜냐하면, 이 무한한 약속의 표현과 규정을 다루기 위해서는 규정성이 필요하지만, 규정성의 배타적 논리는 그 약속을 무궁무진한 것으로 다룰 수 없기 때문이다. 이런 의미로 자아를 일의적 규정성으로 다루어야 할 필요는 있지만, 일의적 규정성의 배타성을 넘어 ‘일의성’을 다루기 위해, 자아의 다의적 이해가 필요하다.<sup>18)</sup>

### 2.3. 감각적 자아: 자아의 다의적 이해

데스먼드는 모든 자연에 대한 일의적 논리주의나 수학 모델화 적용 이전의, 존재의 상

15) Ibid. 382 이하.

16) Ibid. 383.

17) Ibid. 384.

18) Ibid.

호 존재(매개) 작용에 주목해야 한다고 주장한다. 우리 몸은 질료적 합체를 외롭게 혼자 소유하는 단일한 영혼에 의해 소유되어 있기보다는, 자연의 감각적 몸과 섞이며 다의적으로 살아간다.<sup>19)</sup> 데스먼드는 ‘감각적 자아(aesthetic self)’<sup>20)</sup> 개념을 통해 자아의 다의성을 도출한다. 감각적 자아는 창조의 흐름, 우주적 무상성으로의 진입을 직접 드러낸다. 일에 열중하느라 못 느끼다가 갑자기 ‘배가 고프다’라는 느낌을 자각하는 경우, 감각적 자아는 문자 그대로 일의적 자아는 아니지만, 감각적 통합을 이루며 내밀한 자아에게까지 연결한다. 통합의 비규정적 이해를 위해, 나로 느끼는 나는 거기(thereness)라는 존재들의 바다에 떠 있다. 나는 내면과 외면 사이를 오가며, 자신을 나로서 체험하고 느낀다. 따라서 나의 비규정적인 일의성은 충만하며 모호한 존재의 바다에 떠 있는 셈이다.<sup>21)</sup> 데스먼드는 감각적 자기화의 진행을 욕망(desire), 상상력(imagination) 그리고 기억(memory)을 매개로 설명한다.

모호한 존재의 바다에 떠다니는, 느끼는 나는 우선 욕망의 분출로 방해를 받는다. 이 분출은 우리의 고려 사항을 더 복잡한 수준으로 끌어올린다. 감각적으로 느끼는 자아는 저항 없이 떠다니는 것이 아니다. 그것은 자기 밖에 있는 타자의 날카로운 모서리에 부딪히게 된다. 인식하는 자아는 자기를 욕망 안에서 결핍으로 느낀다. 즉 그것은 그것이 아닌 동안, 그것이 그것인 것이 아닌 것으로 자신을 감지한다. 다시 말해, 우리는 이 자아에 대해 역설적인 것이 있는 것처럼 보이기 때문에, 분명히 어떤 일의적 논리를 초월하고 있음을 알 수 있다. 우리는 자아의 단일성이 이와 관련하여 자기-모순적이라고 말할 수 있다. 왜냐하면 이 욕망 속에는, 모든 것의 안전과 어떤 비활동적 동일성에 대항하는 초월의 에너지가 침전되어 있기 때문이다. 이 초월의 에너지는 자신의 성취에 반대하여 좀 더 충만한 활동을 찾아 출발한다. 이것은 자신을 반대하고, 자신을 부정하고, 결핍의 결과로 생긴 공간에서 자신 너머의 타자에 대한 필요성을 발견함으로써 이루어진다.<sup>22)</sup> 데스먼드는, 그렇다고 결핍은 자아와 동일시될 수 없고, 그래서 자아는 규정적인 일의적 통일을 초과하는 “하나”로서, 존재 기원적 힘의 규정에서 발생한다고 생각한다. “욕망은 부족한

19) Ibid. 92.

20) “aesthetic”은 현대 영어에서 주로 ‘미(beauty)’와 관련되어 쓰고 있지만, 데스먼드는 어원적 뜻으로부터, 즉 “aisthetikos” ‘감각적 사물’과 관련해서 사용하고 있다.

21) Ibid. 388.

22) Ibid. 389.

것이 아니다. 결핍 중에 갈망하는 것은 자아다. 그리고 이 자아는 본질적으로 결핍된 것이 아니라, 타자에 대한 긍정적인 개방성, 그리고 자기 존재의 약속이 성취될 실현에 대한 긍정적인 개방성이다.”<sup>23)</sup> 그래서 우리는 욕망이 비활동적 자기-동일성을 깨뜨리고, 타자와 더 완전히 실현될 자신을 찾기 위해 자아를 서두르고 있다고 말할 수 있다. 여기에는 자기-분화가 있는데, 그것 또한 내면과 외면의 대립을 초월하는 것이다. 이 과정에서 욕망은 상상력과 연합한다.

상상력은 감각적 몸에서 부상하는 존재의 문턱을 넘나드는 힘이다. 왜냐하면 상상력은 기원적(original)이기 때문이다. 그것은 자기-표현의 자유로운 힘으로 자아를 개방함으로써, 자아 안에서 타자로서의 타자에게 개방을 개시한다. 그것은 감각적 몸에서 이 일을 하지만, 그 과정에서 몸을 초월한다. 자유롭게 상상하는 존재만이 자신에게 타자인 것의 자리에 자신을 둘 수 있다. 상상력은 차이에 대한 우리 기원적 동일화를 해방하는 힘이다.<sup>24)</sup> 욕망과 마찬가지로 상상력으로 다시 우리는 자아의 다의성(모호성)을 발견한다. 다시 한번, 인식적 자아는 욕망과 상상력에서 일의적으로 자기 자신이 아니다. 그것은 자신에게 타자이다. 그것은 타자를 찾거나, 타자로서 자신을 찾거나, 자기-타자로서 자아 그 자신에 의해 타자의 자리에 놓인다. 데스먼드는 여기서 자아를 은유(metaphor)라고 말할 수 있다고 한다. 왜냐하면 은유는 어원적으로 “가로질러(meta) 나르다(pherein)”, “사이를 운반하다”를 의미하기 때문이다. 자아는 은유한다는 의미에서 은유이다.<sup>25)</sup> 그러나 이것이 전부는 아니며, 인간의 자아를 표시하는 자기-초월의 이상한 힘을 이해하는 것이 본질적이다. “은유로서의 자아는 육체적인 정신이다. 더욱이, 이것은 자기를 구별한다는 이 점에서, 자신을 복수화하고, 자신을 증식시킨다. 그리고 이는 자아의 이상한 힘이다. 즉 그것은 기원적으로 다양성으로서 자신을 생산하는 하나(one)이며, 그것은 비활성적으로 자아 안으로 수축될 수 없지만, 자신의 다양성으로서 자기-생산 안에 존재하는 통합(unity)이다.”<sup>26)</sup> 자아는 자신의 활동, 자신의 행위에서 자신을 다원화하며, 원칙적으로 우리는 이러한 행위 중 어느 것이 단순히 자아인지 말하기가 어렵다. 모두가 자아이고, 그 어느 것도 자아가 아니다. 달리 말하면, 은유로서의 자아는 자신의 규정적인 생산들 안에서 행위와 행동으

---

23) Ibid. 390.

24) Ibid.

25) Ibid. 391.

26) Ibid. 392.

로의 자신을 능가하기 때문에, 하나의 통합보다 더 큰, 기원적 힘을 지닌 이상한 ‘통합(unity)’의 상상력으로 형성된 구체화이다. 이 ‘통합’은 자가-초월적인 기원이다. 자신에게 기원이며, 타자를 향해 자기 자신을 넘어, 자기 자신 밖으로 나감이다. 그러나 이 자가-초월은 우리 안에 무한한 불안(restlessness)을 드러낸다. 이 불안은 너무 모호해서 우리는 종종 욕망의 자기 초월이 그 자체로 불안이라고 생각하도록 유혹받는다. 이러한 관점에서 그리고 그 결핍을 극복하기 위해, 자이는 단순히 자신을 실현하는 과정으로 자신의 증식을 취할 수 있다. 그런 다음 우리는 주로 타자로서 우리 자신을 찾는다. 우리는 끝없이 스스로 증식함으로써 자기 자신을 찾으려고 한다. 무한한 불안은 끝없이 이 자아에서 저 자아로 진행되며, 각 자이는 기원적 자아 에너지의 자기 형성이다.<sup>27)</sup> 이것은, 여기에서 모든 것이 자아이지만, 여기 그 어떤 것도 자아가 아니라는 점에서 완전히 의심스러운 방식으로 모호하다. 왜냐하면 자이는 결국 절대로 자기 자신으로 다가오지 않고 여러 가능성으로 흩어지기 때문이다.<sup>28)</sup> 데스먼드에게 죽음은 자아의 질료성과 정신성 모두 자연과 문화로 스며드는 것을 말하는 것으로 보인다.

위에서 살펴본 것을 요약한다면 다음과 같다. 감각적 자이는 욕망의 분출로 자기-분화의 과정을 겪으며 내면과 외면의 차이를 알게 되어 중재하면서도 내밀한 자아와의 통합을 이룬다. 상상력은 욕망의 자가-초월에서 부상하고 의식적으로 통제할 수 없는 깊이에서 비롯되지만, 상상력은 우리에게 내면의 타자성의 깊이를 어느 정도 소유할 수 있게 해준다. 나는 나 자신을 타자로 상상하고, 그런 다음에 타자로서의 그 자아가 되려고 하며, 될 수 있다. 아마도 이것은 내가 내면의 타자성이라는 그 심연에 더 가까이 존재하는 것이 더 나은 자기화일 것이라는 약속을 알기 때문이다. 동시에 상상력은 자아와 외부 타자 사이의 중간으로 들어가, 초월의 벡터에서 결정적인 반전을 위한 공간을 만듦으로써 그 기원적 약속을 실현한다. 그러기에 데스먼드는 욕망과 상상력은 초월의 바로 그 통로 안에서 기초적 비객관적 자가-인식을 매개한다고 생각한다. 그러나 이 중재가 이루어지기 위해서는 기억이 절대적으로 중요하다.<sup>29)</sup> 데스먼드가 여기서 말하는 기억은 과거 흔적의 단순한 축적이라기보다, 초월 또는 되어감의 과정에서 기초적인 자기 인식의 지속적 흔적이다. 자가-되어감의 핵심으로 자신을 기억하기 때문에 초월이란, 정확히 말하자면 자가-

27) Ibid.

28) Ibid. 393.

29) Ibid.

되어감이다. 다시 말하면, 기억은 무엇보다 객관적인 정보의 보유가 아니라 자기 고유의 자아성을 부인할 수 없는, 자기 중재 중심의 불가피성이다. 기억은 불가피하게 되어감의 과정에서 자아가 고유한 자신, 즉 기초적이고 내밀한 자아로 돌아가는 것이다. 이것은 객관적이지 않은 기억이다. 물론, 자아가 기억을 ‘구성’한다고 주장하는 고전적 경험주의 이론이 있지만, 데스먼드는 이를 반대한다. 만약 내가 이 기초적 기억을 가지고 있지 않다면, 나는 나의 기억을 나의 기억으로 기억할 수 없고, 따라서 나의 동일성이라고 불리는 ‘다발’에 의해 결코 ‘구성’될 수 없기 때문이다. 그에게는 비객관적이고 내밀한(idiotic) 자기 소유성(mineness)은 기초적이다. 그것은 기원으로부터 자신에 대한 비객관적인 관계이며, 따라서 자신에 대한 기억은 자신으로 돌아간다. 예컨대 기억 상실증이 있는 사람은 이러한 규정적인 특화를 잃은 것이지만, 그러나 원초적 기억을 잃지 않기에 자신으로 돌아간다. 그러나 기억은 역설적이다. 기억은 명료한 자기-분화와 자기-소유를 위해 필수 불가결하지만, 결코 전적으로 우리의 자기 소유 안에 있지 않으며, 그것 ‘안에’ 있는 것은 결코 완전히 표현될 수 없다. 기억은 다시, 잠정적인 자기 소유 안의 자기가 매개된 나와 내면 그 자체에서, 존재의 기원적 타자성으로 물러나는 것처럼 보인다. 따라서 기억은 자아와 기원적 타자성 사이에 있는 매개이다. 이 기원적 타자성은 우리가 자이라고 부를 것인지 타자라고 부를지 모른다. 데스먼드는 기억을 기원적 타자성으로까지 거슬러 가면서 내밀한 기초적 자아를 이야기 하는데, 이는 플라톤의 이데아 상기(anamnesis)를 연상시킨다. 기억을 초월의 내적 발단이라고 말하며, 이를 고대, 뮤즈의 어머니라고 불렀던 이유가 되었다고 설명하기도 한다. “뮤즈는 우리의 모든 창의적이고 독창적인 작업의 생성자이다. 말하자면, 기억은 우리의 기원적 힘과 모두의 어머니이자 아버지인 아가페적 기원의 힘 사이 문지방에 있는 중재자이다.”<sup>30)</sup>

위의 논의를 통해 우리는 감각적 자아가 자기-되어감의 과정에서 욕망, 상상력 그리고 기억을 매개로 기원적 타자성과 상호작용하며 변화하는 구조를 알게 되었고, 자아를 다의적으로 탐구해야 할 이유를 인정할 수 있다.

#### 2.4. 자기애적 자기화: 자아의 변증법적 이해

앞에서 살펴보았듯이 욕망과 상상력은 사람의 무한한 불안과 어떤 내재적 전체성에 대

---

30) Ibid. 394.

한 방향을 제시하고 있다. 그러나 이들은 피할 수 없는 긴장 속에 있고, 모든 전체는 무한한 불안의 연속으로 해체되는 것은 아닌지 의문이 든다. 마치 무한한 불안이 그 자체로는 어떤 것으로도 이끌지 못하고, 그래서 자신의 충만하게 실현된 구체화는 불가능하게 보인다.<sup>31)</sup> 여기서 데스먼드는 자아의 내적 대립의 역동성 안에 일의성과 다의성을 넘어서는 제3의 길, 변증법이 있음을 제안한다. 변증법은 모호한 것에 대한 반발로 발생하여 초월적 일의성의 합리적 재승인과 관련된, 사이에서 발생한 것을 매개하는 방법이다.<sup>32)</sup> 자기를 능가하는 무한한 불안(다의성)과 자신과 하나가 되고자 하는 욕망(일의성)의 자기-대립의 긴장은 변증법적이고 자애적인 것으로 자아의 추가적 표현을 위한 기초를 제공한다. 여기서 기억은 다시 중요해진다. 자기-초월의 통로에서 자이는 단순히 아무 관련 없는 다중성으로 자신을 분산시키지 않는다. 내밀한 자아를 회피하고 지나치게 산만해진 자아조차도, 여전히 자신에 대한 비객관적 기억을 간직하고 있다. 욕망, 상상력, 기억은 내면의 기원적 에너지, 내밀함(idiocy)의 구체화이지만, 이것이 자애적 자아(erotic self)이든 몰아적 자아(agapeic self)이든 다소간 이념(the ideal)과 관련되어 정신을 중재한다. 자애적 자아라 하더라도 인식하는 나는 자신을 위해 결정한다는 점에서 긍정적이다. 자신이 되고자 하는 의지는 자신에게 진실한 존재이다. 그리고 이것은 정신적 진실함의 한 형태이다. 이는 우리가 선택되기 위해, 즉 윤리적 자기완성을 위해 우리에게 필요하다. 여기서 욕망, 상상력 그리고 기억이 상호작용하는데 욕망은 상승의 차이를, 그리고 상상력은 자아의 내적 자발성을 드러내고, 기억은 자아에 경험의 수확을 유지하고 수집하며 자아의 정신을 중재한다. 욕망은 다시 정신적 기억을 통해 풍부한 상상력으로 매개하는 것으로서 자애적 자기에 집중하면, “나는 할 것이다(I will), 혹은 나는 할 수 있다(I can)”로 변형되며, 이 변형은 자아가 자신에게 상기되거나 자신에게 자기를 상기시킬 때 일어난다. 이와 대조적으로, 욕망이 타자를 염두에 두게 되면, 기억 때문에 우리가 앞으로 보게 될 것처럼, 몰아적 자기화(agapeic selving)의 “나는 기꺼이 한다(I am willing)”로 변형된다. 욕망과 상상력은 가능성을 가지고 작용하는 것을 넘어, 그리고 책임에 대해 모호한 것을 넘어, 실제로 기억의 자기-중재를 넘어, 정신적으로 화상하는데 기여한다. 욕망과 상상력은 자기 자아를 포기하고 소모할 수 있는, 타자에 대한 선의와 신뢰를 지향할 수 있다. 정신은 자기

31) Ibid. 395 이하.

32) Ibid. 134.

변형 전반에 걸쳐 널리 퍼지는데, 가장 분명하게 자애적 자기화에서 몰아적 자기화로  
 전환 안에서 그러하다. 그러나 그것은 처음부터, 미숙하지만 내밀한 자아와 감각적인 자  
 아 안에서 작동하였다는 점을 기억해야 한다.<sup>33)</sup>

우리는 변증법적 자기-되어감의 과정을 이제 좀 더 명확하게 요약할 수 있다. 첫째, 자  
 아에는 선-객관적인 자아에 대한 원초적 통합이 있다. 둘째, 자기-초월의 역동성은 이 기  
 원적 자아에 대한 약속을 특정한다. 여기서 자신의 기원성에 대한 약속을 배신하고 자기-  
 산만, 자기-상실, 자기-배신 또는 자기-계약의 위험이 있다. 셋째, 자아가 자신의 기원적  
 존재에 대한 완전한 약속을 실현하려고 하는 자아성의 후속적 통합이 있다. 이 ‘두 번째  
 통합’은 회상으로서의 기억 없이는 불가능하다. 자아가 되어감의 과정에서, 자신의 통합을  
 반복적으로 언급하고, 불안한 자기-초월의 과정을 통해 존재하게 되는 성취된 자아에 원  
 초적 자아를 통합한다. 이 두 번째 성취된 자아는 심지어 자기 초월의 무한한 불안 속에  
 서도 인간의 전체에 대한 약속의 무언가를 구체화할 수 있다.<sup>34)</sup> 데스먼드가 말하는 자아  
 의 되어감의 과정은 단지 내면에서가 아니라 보편적 무상성이라는 시공의 현실 속에 놓  
 여 있다. 변증법적 자아는 활동성의 자아이며, 그것은 세계 안에서 행동한다. 내부와 외부  
 사이의 일반적 이원론은 지지되지 않는다. 이는 구별이 붕괴되기 때문이 아니라, 자아의  
 모험이 내면과 외면 사이에 있으므로, 일반적인 주-객관 구별을 초월하기 때문이다.<sup>35)</sup> 어  
 떤 의미에서, 그것은 항상 이 사이에 있으며, 한번은 내부로, 한번은 타자, 즉 밖으로 기  
 울어진다. 활동으로서의 자아는 존재의 모호함에 휩싸인 감각적 나를 뛰어넘는다. 자아는  
 단지 살이 붙은 “나는 있다(I am)”가 아니라, “나는 할 수 있다(I can)” 또는 “나는 할  
 것이다(I will)”와 같이 보다 발전된 자기-주장이다. 자아는 변증법적으로 자기-중재를 하  
 는데, 그 이유는 자아가 타자에 대해 적극적으로 자신을 표현하기 때문이다. 자아는 그  
 사이로 자신을 외화하면서, 즉 자신의 내면 밖에서 활동하면서 자기가 된다.<sup>36)</sup> 데스먼드  
 는 노동(work)과 예술(art)의 예를 들며 자아의 외화를 통한 자기 되어감을 설명한다. 자

33) Ibid. 396.

34) Ibid. 397.

35) Ibid. 398. 데스먼드는 정신은 중재의 과정, 자기 중재 그리고 자의식이 서로 관련되는데, 이것이 관  
 념론자들이 자아를 “주체-객체”라고 말한 이유라 설명한다. 그러나 그것은 주객 이원론의 한쪽에 한  
 정되지 않고, 헤겔이 자아는 타자를 “과도하게 도달한다(overreaches)”고 말하는 것은 결국 주체에  
 자기 중재에 치우쳐 타자를 약화시킨다고 생각한다. 사이론적으로 자아는 그 자체로 ‘주체-객체’이다.  
 뒤에서 몰아적 자아와 관련해서 더 설명할 것이다.

36) Ibid. 398.



아와 타자의 대립에서 자아의 힘과 욕망이 타자를 변형하여 상품과 예술작품이라는 결과물을 내고 다시 이 결과물을 통해 자신을 인식하면서 대립은 완화된다. 작품은, 예술가가 인간의 완전성에 대한 약속의 이미지, 어떤 무한한 풍요로움을 구체화한 것이다. 궁극의 과잉은 자아가 친밀한 창조의 원천으로 돌아갈 때 자아의 내적 타자성 안에서 솟아오르는데 우리는 그런 동요를 영감(*inspiration*)이라고 부른다.<sup>37)</sup> 데스먼드의 궁극적 존재의 과잉, 영감, 기원적 힘은 전통적으로 말하자면 신적 힘, 계시라 부를 수 있다. 더 나아가 예술보다 더 넓고 종합적인 예술이 있는데, 이는 자기-되어감의 모든 과정의 살아있는 자기화의 예술이다. 삶의 현장의 행위와 관계 속에서 우리는 우리 자신이 되고, 우리 자신을 타자로 보고, 타자를 우리 자신에게 타자로서 바라본다. 궁극적으로 이 자기화의 예술은 모든 예술과 마찬가지로 사이론적이고, 그 창의성은 몰아적이며, 결코 자애적인 것에 그치지 않는다. 자이는 항상 타자와 상호교환하는 자신의 행위이다. 인간 자이는 내면성과 외면성을 서로 차단하게 만드는 고정되고 규정된 경계가 없으며 의지와 인식 행위를 통해 상호교환과 통행을 형성하고, 이를 통해 내밀한 자신을 중재할 수 있다. 그러나 사이에서 발생하는 습관적인 성격은 두 번째 자아, 성취된 완성이라 부를 수 있겠지만 진정한 의미의 완성에는 부족하다. 왜냐하면 우리는 내밀한 자아의 비규정적 약속의 규정에 따라 평생 되어가는 과정에 살기 때문이다.<sup>38)</sup>

데스먼드는 우리에게 주어지거나, 그 사이에서 우리가 만든, 절대적 본향(home)은 없다는 점을 강조한다. 인간의 자아성에 적합한 완성은 무한의 불완전성과 전면적인 폐쇄 사이에 있다. 우리는 우리 자신과 익숙한 존재와 익숙하지 않은 존재 사이에 있다. 우리는 이들과 동시에 존재하며, 그 사이의 상호 작용이다. 우리는 열린 전체로 남아 있다. 순수한 전체는 결코 그 자체로 불안하지 않고 완벽하고 아무것도 필요하지 않을 것이며 자신에게 익숙하다. 그러나 기원적인 인간의 자이는 그렇지 않다. 결핍으로 경험된 욕망에서 자아에게 오는 기원적 에너지의 과잉은 궁극적 존재의 기원적 선물이며, 선(good)의 관대한 넘침이다. 그러나 자애적 자아에게는 자기-주장이, 타자와 함께하는 공동체의 기억과 자아 너머의 기원에 대한 기억을 억제하는 에너지로 상승할 수 있다.<sup>39)</sup> 다시 말해, 자기-주장이 급등하는 자이는 기원적인 자신 너머에 있는 이 기원을 잇을 수 있다. 그것은

37) Ibid. 399.

38) Ibid. 400.

39) Ibid. 401.

기원으로서의 자신을 자립하고 자족하는 힘으로 바꾸려고 하며, 적어도 그렇게 되려고 노력할 수도 있다. 이런 일이 일어날 때, 자기-주장은 자기 실존(existence: ~으로부터 나와 존재함)의 ex(~으로부터)가 자신 너머의 기원에 관련하고 있음을 잊어버리거나 부정하게 된다. 그러면 “내가 여기 있다(Here I am)”가 아니라, “나는 존재한다(I am)”가 되며, 이 “나는 존재한다”는 자기 기원의 힘에서 단절되어 있기 때문에, 자신의 자기-생산에서 자기를 주장한다. 그것은 자신을, 무한한 불안의 목표로 삼아 자신의 전체를 만들려고 한다. 그것은 자신을 사랑하고 자기 이외에는 아무도 사랑하지 않는다. 데스먼드는 이 결과를 자애적 자기화(erotic selving)라고 부른다. 데스먼드는 인간의 자기화의 과정에서 이 점에 상응하는 자애성을 부정하거나 부정적으로만 보지 않는다. 그러나 욕망의 자기 초월적 불안은 완전을 추구하지만, 타자를 자신의 내재적 자기-만족이라는 목표에 한정한다. 자애적 자아는 마침내 타자를 자신에게 적합하게 만들고, 자기-전유의 풍요함에 봉사하게 만들려고 한다. 자애적 자아는 항상 위태로운 정신적 오만함의 위험이 될 수 있고, 마치 자신이 절대적인 것처럼, 자아의 신격화를 낳을 위험이 있다.<sup>40)</sup> 데스먼드는 플라톤의 『향연(symposium)』에서 논의되고 있는 에로스(eros)는 자기 발전이라는 과정의 마지막에서, 자신이 추구하는 최고선의 타자성이 초월의 방향을 역전시키고 있음을 지적한다. 최종적 계시는 자아 자신이 아니라 타자한테서 온다는 점을 강조한다. 이와 반대로, 헤겔의 자아 개념은 - 실제로 절대적 존재와 모든 존재를 포함하여 - 본질적으로 자애적이라고 이해한다. 그것은 자기규정에서 자기 자신과 관련이 있으며, 타자성으로 그리고 타자성을 통해 통과함으로써 항상 자신의 내적-차이를 풍부하게 만드는 자신으로 돌아간다. 결국 환원 불가능한 타자는 없으며, 자신의 타자성에는 자아만 있기 때문이다. 헤겔의 ‘자아를 규정하는 부정성(self-determining negativity)’, 니체의 ‘힘에로의 의지’로서의 자아, 사르트르의 ‘무성(nothingness)’으로서의 자아 모두가 모든 타자들에게 대립하면서 성취하려는 자애적 자아에 머물고 있음을 보여준다고 데스먼드는 분석한다.<sup>41)</sup> 데스먼드는 ‘힘에로의 의지’ 대신, 실존하기(existing)의 ex(~으로부터)를 기억해야 한다고 주장한다. 힘에로의 의지에서 “나는 할 것이다(I will)”는 사이론적 몰아적 사랑의 “나는 기꺼이 하려한다(I am willing)”가 되어야 한다. 자애적 자아는 몰아적 자아로 변형되어야 한다.<sup>42)</sup>

40) Ibid. 402.

41) Ibid. 403.

42) Ibid. 404. 쇼펜하우어의 의지에서 의지 없음으로의 역전을, 비록 그가 첫 번째에서 두 번째로의 이동

## 2.5. 몰아적 자기화: 자아의 사이론적 이해

우리는 앞에서 데스먼드의 자아는 내밀한 자아의 비규정적 약속에 따라 그리고 외부 타자의 타자성 사이에서 행동하고 투신함으로써 자기-되어감의 과정이라는 점을 살펴보았다. 그리고 자기 되어감의 과정은 곧 자기 초월의 중단 없는 과정이며 이런 과정을 이끄는 힘은 자신이 아니라 기원적 타자성에서부터 온다는 것을 주목하게 되었다. 데스먼드는 자아의 비규정성은 결핍이 아니라 과잉규정의 풍요로움으로 이해하고, ‘몰아적 자기화(agapeic selving)’와 관련하여 탐구되어야 한다고 생각한다. 그는 몰아적 자아가 자기 되어감의 과정의 마지막 단계임을 다음과 같이 밝힌다. 자아는 자신의 자기-중재를 통해 완전히 지배할 수 없는 긍정적인 과잉의 우물에서 ‘자기가 되어감’을 형성하는 것으로 자신을 생각해야 한다.<sup>43)</sup> 자기화의 과정 안에서 솟아오르는 과잉은 어떤 규정적인 자아 형성, 어떤 규정적인 자기-매개를 통해 절대로 소진되지 않는다. 게다가, 인간은 그저 자기 초월의 외적 추진력에 의해 수동적으로 자신을 추구해야 하는 존재가 아니다. “인간이 밖으로 나가는 힘은 내면에 있는 풍요로운, 기원적 원심력이며, 이는 우리가 경험하는 결핍보다 더 기초적인 방식으로 주어져 있다. 몰아적 자아는 개시(origination)의 과잉 규정된 원천이다.”<sup>44)</sup> 몰아적 자아는 기원, 즉 신의 모습이기도 하고 인간을 포함한 모든 존재의 본래 모습이다. 데스먼드는 창조성(creativity)을 “존재의 관대함, 자기에게 타자인 것에 자신을 줄 수 있는 자유로운 힘”이라고 정의한다. 신의 우주 기원적 방식과 같은 방식으로 모든 존재가 타자에게 창조성을 발휘하면서 자기 자신이 되어 간다고 그는 말한다. 몰아적 자아가 자기 초월적이라면, 이 자기 초월은 존재의 선물, 자신의 존재를 다른 사람에게, 그리고 다른 사람을 위해 주는 것이다. 여기에 그 선물이 자아로 복귀한다는 주장은 없다.<sup>45)</sup> 데스먼드는 이런 아가페적 자아의 모델로 아브라함을 예로 드는데, 그가 하느님의 명령을 접하고 방황이나 유배가 어디에서 끝날지 알지 못하고, 어디로 가는지 묻지 않았

---

에서 올바르게 보는 것을 완전히 설명할 수 없지만, 숙고해 보라고 데스먼드는 강조한다. 이와 대조적으로, 프로이트는 자기 사랑 외에는 아무것도 상상할 수 없다는 것을 발견했다. 의심의 해석학은 어두운 기원, 즉 이기적이고 자기중심적인 존재의 빨아들이는 중심으로서의 전-객관적 나 외에 아무것도 발견할 수 없었다고 주장한다. 공리주의는 이 어둠을 보지 못한다. 자기 이익 계산에 대한 집착은 인간의 자기 초월에 대한 전면적인 인식을 보지 못한다. 같은 곳, 각주 21 참고.

43) Ibid. 406.

44) Ibid. 407.

45) Ibid.

고, 중국에는 첫 번째 고향으로 돌아가기를 요구하지 않았다. 이것은 기억으로서의 정신이 자기-매개에서 자아를 자신에게 회귀하고 자아성을 신격화하는 자애적 자아와는 대조적이다. 이런 신격화의 결과는 기원성의 죽음일 것이다. 기원성의 원천은 제한된 전체가 될 수 없다. 그것은 모든 제한된 전체를 초월하는 무한한 에너지의 과잉이다. 자아는 자기-충족적인 단자주의와 타자를 소유하려는 의도에서 벗어나 새로운 자기화로 변형시킨다. 자아는 단순히 자신에게로 돌아가지 않고, 정신은 타자를 생각하는 사유가 된다. 이것은 사유의 진정한 자기 초월이며, 그 자체로 몰아적이 되는 정신의 자기초월이다. 이러한 초월하기는 인간 안에 있는 절대적 기원이라는 존재의 이미지와 같다. “자애적 자기-초월에서는 자아가 초월보다 더 크고, 반면 몰아적 자기-초월에서는 초월이 자아보다 더 크다고 말할 수 있다. 다시 말하면, 몰아적 자아는 자기-매개가 아니라 자아와 타자 사이를 상호-매개한다.”<sup>46)</sup> 자신의 충만함이 그 사이(the between)에 영향을 미치는 한, 타자가 가진 풍요로움에 대한 약속이 그 사이에서 나타나도록 하려는 의지로 상호-매개할 수 있다. 비록 우리는 그 사이에 자신을 데려다 주지만, 자기라는 이미지 안에서 그 사이를 발 단계 될 힘에로의 의지로 타자를 강요하지는 않는다. 말하자면, 풍요로움은 그 자체로 공허함, 즉 다른 사람이 자유로워지고 그 자체가 될 수 있는 자유의 환대를 실제로 형성하는 공허함을 개척해낸다. “강제할 것이 없다면, 보장될 수 있는 것은 없다. 희망을 품지만, 끈질긴 기대는 없고, 갈망은 있지만, 요구는 없고, 인내는 있지만, 오만함은 없고, 충만한 현존으로 타자의 현존을 기다린다.”<sup>47)</sup> 이렇게 우리는 그 사이에서 인내와 부재의 명암(明暗: chiaroscuro) 안에 자신을 내어주며 고유한 자기-매개로 환원하려는 자애적 유혹을 벗어날 수 있다.

그리고 자아와 타자 사이의 사이론적 공간은 무한 사이의 중간으로, 자아의 내적 무한뿐만 아니라, 타자의 무한도 인식된다. 타자의 무한은 외부적 생성의 무한한 연속, 즉 보편적 무상이 될 수 있다. 그것은 다른 자아의 자기 매개적 무한이 될 수 있다. 그것은 절대적 기원의 실제 무한대가 될 수 있다.<sup>48)</sup> 인간의 자아가 기원적 빛을 따라 무한성을 자기화하여 자유라는 선물을 향유하며 타자를 향해 자신을 희생하며 자신이 되어갈 수 있는지의 대한 의혹이 발생한다. 이는 개체적 자아와 존재 공동체의 이원론적 사고에서 나

46) Ibid. 407.

47) Ibid. 408.

48) Ibid.

온다고 데스먼드는 생각한다. 데스먼드에게는 사회적 관계 밖에서는 어떤 자기화도 생각할 수 없다.<sup>49)</sup> 몰아(이타)적 자이는 의사소통적 존재의 개별화이고, 사회적 관계인 존재의 공동체는 몰아적 자이들의 자기 되어감을 통해 진화하고 발전하는 열린 전체이며 연대와 친밀감 속에서 자이들의 기원적 에너지를 방출할 수 있는 사회적 조건이다. 여기서 말하는 존재의 공동체는 은유적이고 추상적 개념으로, 열린 전체로 표현할 수밖에 없다. 이것은 비규정적이고 타자를 향한 자이들의 자기 초월의 과정이며, 그 역동성이 일어나는 관계이자 사이로 이해할 수 있을 것이다. 몰아적 자이는 타자를 위한 것이고 그것의 자기-초월은 중심에서 벗어나 자신 밖, 사이에 존재한다. “이렇게 중심에서 벗어나므로써, 존재는 자기 자신 밖에 있게 되고, 그것은 또한 단순히 자기 자신을 위한 존재라는 의미에서가 아니라, 자기 자신과 함께 있지 않은 채로 집에 있는 것으로, 자기 자신에 대한 불행 속에서 행복하게 되고, 심지어 이것이 자기만족의 소멸을 의미할 때조차 다른 사람과 함께 행복하게 되는 것에서, 다시 중심에 놓이게 된다.”<sup>50)</sup> 자아들이 자신들의 사이에 중심을 두고 작동하는 자이들의 공동체는 영적 공동체와 다름없다. 여기서 사이론적 사이의 상호매개 밖에 서 있는 사람은 아무도 없다. 각각의 자아들은 선(the good)이 아니고 선의 종(the servant)이다. 이것이 내가 타자를 위해 존재해야 하는 이유이다. 선은 내가 몰아적 선의(good will)의 방식으로 거기에 있기를 요구한다. “내가 여기 있다(Here I am)”라는 말은 이제 선의 부름에 응답하겠다는 뜻이다. 그것은 결정적 자기-주장의 “나는 하겠다(I will)”가 아니다. 그것은 그 힘의 충만함과 기원적 에너지의 과잉 속에서도 기꺼이 아무것도 아닌 것이 되고자 하는, “나는 기꺼이 하려 한다(I am willing)”이다. “나는 기꺼이 하려 한다”는 “내가 여기 있습니다.”이며, 이제 타자를 위해 희생할 준비가 된 것이다. 희생은 글자 그대로 거룩해지는 것을 의미한다. 자기-보존에 집착하는 것을 멈춤으로써, 아가페적 자이는 죽음을 초월한다.<sup>51)</sup>

몰아적 자이는 존재의 아가페를 살아간다. 그것은 잔치로, 축제의 연회로서의 존재로 살아간다. 이 잔치는 기원에 의한 존재의 창조 세계에서, 원초적인 축제의 유한한 올림이고, 원초적 긍정, 타의 추종을 불허하는 완벽한(pluperfect), “보니 참 좋다.”이다. 데스먼드는 신만이 진정으로 몰아적이라는 점을 잘 알고 있다. 그러나 그것은 우리 가운데, 우리 안에

49) Ibid. 409.

50) Ibid.

51) Ibid.

서 역사하고 있다는 점을 상기시키면서 아카페적 자기화가 내밀하고(idiotic), 감각적이며(aesthetic), 자애적인(erotic) 자기화 안에 담긴 약속의 실현임을 아래와 같이 논변한다.<sup>52)</sup>

첫째, 몰아적 자이는 내밀한(idiotic) 자아의 약속을 실현한다. 왜냐하면 내밀한 자이는 자아의 고유성을 구성하는 내면의 심연을 가리키며, 자아의 무궁무진한 초월, 고유한 개별자의 무한한 가치, 무한성의 약속과 타자를 위한 삶으로의 해방으로 나타나기 때문이다. 기초적으로 욕망하는 자이는 결핍을 경험할 때 그것을 알지 못하지만, 기원의 몰아적 무한함이 자신의 원초적 내밀함보다 더 친밀하게 작용하고 있음을 알 수 있다.<sup>53)</sup>

둘째, 몰아적 자이는 감각적 자기화 약속의 실현이다. 우리가 앞에서 보았듯이, 감각적 자아, 육화된 육신에 작동하는 긍정이 있다. 육화된 육신에 숨을 쉬는 존재의 밀물과 썰물은 감각적으로 “나는 존재한다”라는 현존 안에 몰아적 긍정의 비명시적 암시를 전달한다. 여기서 자이는 절대로 닫히지 않는 모든 문을 열어 놓고, 무한한 빛 속으로 무모하게 들어가는 것이다.<sup>54)</sup>

셋째, 몰아적 자이는 자애적 자아의 약속을 실현한다. 우리는 자기-초월에 대한 친밀감이 타인에 대한 서약이라는 것을 발견한다. 내가 소유한 고유한 개별자는 자기 자신의 자아이지만, 나 자신으로서 나는 자아의 소유가 아니고, 나 자신의 소유도 아니다. 자이는 자신을 찾을 때, 궁극적으로 자신을 찾지 않는 것이고, 자기에게 타자인 것을 찾을 때 자신을 발견한다. 나는 내 자신을 발견한다고 말하지만, 또한 자신을 잃는다는 것을 의미한다. 자아의 상실은 자아의 발견이다. 왜냐하면 진정한 자기 초월은 둘 다이기 때문이다. 그 누구도 타자로서의 타자를 발견하지 않고는 진정한 자기-초월을 한 것은 아니다.<sup>55)</sup>

데스먼드는 몰아적 자아와 자애적 자아의 일치를 충실한 경배의 표정으로 부모를 우리러보는 아이 얼굴의 내밀함 속에서 발견할 수 있다고 말한다. 아이는 고통을 겪을 수 있지만, 존재의 상처를 넘어서고, 존재에 대한 새로운 인내심, 새로운 수용성, 힘에 대한 모든 의지를 초월한 정화된 자발성을 기꺼이 발휘한다. 이 기꺼운 자발성은 내밀한 비규정적 의지, 형이상학적 정신에서 발견하는 비규정적인 놀라움, 감각적 정신에서 발견하는 존재의 아름다움에 대한 비규정적 의지에 담겨있다. 기꺼이 하는 마음(willingness)의 대상

---

52) Ibid. 410.

53) Ibid.

54) Ibid. 410 이하.

55) Ibid. 411.

은 일의적으로 말할 수 없다. 그것은 전체에 대한 무심한 사랑이다. 그 사랑에 관한 가장 적절한 단어는 하느님(God)이다.<sup>56)</sup> 몰아적 기꺼움은 태양의 빛처럼, 친구와 적, 아름다움과 기형, 고결함과 쓰레기를 비춘다. 그것은 선을 욕하는 사람들의 유익을 위해서도 빛난다. 그것은 자신을 내어줌으로써 자신을 잃어버렸지만, 순수한 초월로서, 그것은 이러한 상실의 자기가 되고, 내어줌의 자신이 된다. 욕망은 목적, 곧 텔로스, 어떤 전체성을 지향하지만, 몰아적 초월에서 발생하는 전체성의 개방은 모든 규정적인 목적을 넘어선다. 그것은 끝없는 초월이며, 이런 의미에서 무한하다. 그것은 모든 규정적이고 제한된 전체를 초월한다.<sup>57)</sup> 데스먼드는 몰아적 자아의 비움(kenosis)을 예수의 골고타 사건과 연결하여, ‘자아의 골고타’라 부른다. 즉 상실의 슬픔을 겪으면서도 여전히 형이상학적 신뢰를 고수하는 자애적 나의 자기-주장의 골고타이다. 몰아적 자아는 자신에 대한 폭력을 견디는 지점까지, 즉 용서하되 인정을 요구하지 않고, 사랑하되 사랑받기를 요구하지 않으면서 다른 사람을 위한 것일 수 있다. 몰아적 자아의 사명이 타자에게 보내는 것이라면, 누가 자아를 이렇게 보내는가? 데스먼드는 그건 다른 인간의 자아가 아니고(왜냐하면 그 자아도 역시 위탁되어 있으므로), 인간을 초월한 타자(transhuman other)에 의해 위임받았다고 생각하지 않을 수 없다고 말한다. 그러면 이것은 우리에게 타자로 있는 우리의 본성인가? 몰아적 자기화에서 작용하는 자발적 의지는 본성의 존재를 초월하기 때문에 그렇지 않은 것 같다. 데스먼드의 사명의 원천은 기원, 즉 신이다. “신(God)”이라는 이름은 우리 존재의 가장 깊은 친밀함의 내적 타자성에서 발생한다. 우리의 사명은 몰아적 기원의 ‘요구’가 아니다. 왜냐하면 이 기원은 요구하지 않기 때문이다. 그것은 요구가 아니라 약속, 환대, 환영, 갈망이다.<sup>58)</sup>

### 3. 맺는말

데스먼드는 그의 존재 탐구의 4가지 이해 방법론을 자아 탐구에 적용하고 있음을 우리는 위에서 살펴보았다. 이를 간단히 요약한다면 다음과 같다. 자아에 대한 일의적 이해에

56) Ibid. 412.

57) Ibid. 413.

58) Ibid. 414.

서 우리는 자아를 ‘내밀한 자아(idiotic self)’ 혹은 ‘기초적 자아(elemental self)’ 개념 중심으로 자아가 타자와의 소통 이전부터 시작된 비객관적 자아성을 지닌다는 점을 탐색하였다. 비객관적 본래적 자아는 주관적이기는 하지만 그렇다고 규정적인 것은 아니다. 그래서 이는 규정적으로 이해한 전통적인 ‘본성(nature)’이나 ‘본질(essence)’과는 차이가 있다. 전통적인 스콜라 철학이 발전시킨 인격(person)의 수적 동일성 개념<sup>59)</sup>과 유사하다고 말할 수 있을 것이다. 왜냐하면 내밀한 자아와 인격은 존재의 기원적 힘에 대한 유일무이한 정신으로서 자기 동일성으로 통합하는 자아이면서 동시에 무한히 자기 초월을 수행하면서 타자로 지향하고 개방하며 변화해 가는 자아를 의미하기 때문이다. 비규정적이고 비객관적인 내밀한 자아는 욕망, 상상력, 기억을 매개로 자기 밖의 타자를 만나고 상호작용하면서 변화되기에, 한편으로는 자기 내부의 기원적 타자성과 자기 밖의 타자적 타자성을 왕복하면서 자기를 인식하고 자기를 발전시키는 자기화의 과정에서 다의적 이해로 확장한다. 감각적 자아는 욕망을 통해 자아의 결핍을, 상상력을 통해 자아에게 더 좋은 차이성을 인식하게 하여, 스스로 모순적인 자아, 분화된 자아상을 만들면서 동시에 자기 초월의 이상한 힘을 느낀다. 감각적 자아는 다의적이면서 내밀한 자아와 연결되면서 감각적 통합을 이룬다. 이 역동성을 따르면 통합은 자기 초월적인 기원적 힘에서 발생하고, 욕망과 상상력 역시 기초적이고 비객관적 자아 인식을 매개로 발전한다. 기억은 좀 더 정신적인 영역에서, 감각적 자아와 기원적 타자성 사이에서 양자를 중재한다. 데스먼드는 기억을 플라톤의 상기(anamnesis)와도 연결하여 선, 진리 등 이념들을 기원적 타자성과 관련시키는 듯이 보인다. 자아에 대한 변증법적 이해에서 우리는 자애적 자아와 몰아적 자아의 차이에 대해서 숙고하게 되었고 자아의 자기 초월을 통한 되어감의 중국에는 오히려 선 혹은 최종적 계서로부터 영감을 받아, 즉 초월이 역전되어 열린 전체로 나아간다는 점도 이해하게 되었다. 즉 자아는 절대적으로 완성되는 것이 아니라, 무한히 열린 전체로 약속을 가까이 실현하려는 몰아적 자아가 된다는 것이다. 몰아적 자아는 자기를 초월하여 타자를 지향하는 과정에서 고통과 불안이 따르지 않을 수 없고, 무한한 자기 초월이 자아의 해체로 보이지만 자신 너머의 기원의 힘을 신뢰하고 타자를 향한다. 자아에 대한 사이론적 이

59) 로베르트 슈페만은 인격을 질적 동일성과 다른 수적 동일성 개념으로 설명하면서 존재의 변화에도 불구하고 ‘나’라고 말하는 것은 질적 차이에 의한 것이 아니라, 수적 차이 때문이라고 말한다. 즉 자기 정체성은 어떤 질적 특성을 통해 매개되지 않는 실제로 사실적인 나이며, 실존이나 의식과도 다른 나이다. 로베르트 슈페만, 『왜 인격들에 대해 말하는가?』(박종대 외 역, 서광사, 2019), 21-25.



해에서 우리는 본격적으로 몰아적 자아를 탐구할 수 있었다. 몰아적 자아는 자아와 타자 사이를 상호매개하고 상호 초월을 안내하며 관대하게 기다린다. 그것은 자신의 사이론적 통합을 자신에게 돌아와 이루어 하지 않고 타자에게 모든 에너지를 쏟는, 인간 내면의 절대적 기원의 이미지, 곧 신의 이미지라 할 수 있다. 데스먼드에 따르면, 몰아적 자아상이 기초적 자아, 감각적 자아 그리고 자애적 자아의 심연에 있는 약속의 실현이고 자기 되어 감의 궁극점이며 기꺼이 타자를 위해 희생하는 기꺼이 함(willingness)이다. 물론 자아의 자기 되어감의 과정은 몰아적 자아로의 지향성을 지니지만 더 이상 변화가 필요하지 않은 완성이란 있을 수 없다. 자아는 정신적 존재인 인간의 자기화 과정에서 자기 동일성과 관련된 개념이지만 데스먼드에게는 모든 존재에게 자기화 과정을 적용할 수 있고 그 존재들이 설령 정신의 매개 작용이 없어서 자기 존재에 대한 자각, 즉 자의식이 미미하거나 없더라도 자기화의 벡터가 있고 가지성을 매개로 상호작용하고 있다는 점도 우리는 위에서 살펴보았다.

이제 데스먼드의 자아 탐구를 기반으로 자아의 실재성을 얼마나 어디에서 확인할 수 있는지 숙고해 보자.

첫째, 자아의 어떤 부분을 우리는 가장 실재적이라고 해야 하는가? 기초적 자아 혹은 내밀한 자아는 전 객관적 자기 관계로서 내 것인 동안에도 나에게 소유되지 않고, 오히려 내적 타자성으로 불릴 정도로 감각적 자아나 자애적 자아와는 구분된다. 그러나 정신적 해명의 모든 행위에서 이를 전제하고 사유하지 않으면 감각적 자아 경험이 설명되지 않기에, 마음 깊은 심연에서 기원적 힘을 체험하는 내밀한 자아의 실재성을 부정할 수 없다. 기초적 자아의 기원적 힘은 기원, 즉 창조주에게서 오는 것으로 정신 작용 안에서 영감이나 계시, 무의식적 지시로 나타나기에 현실적 자아가 의식하거나 자각하지 못한다 하더라도 형이상학적 실재성을 우리는 인정할 수 있다. 인식, 의지, 행위 안에서 자아의 분화가 이루어지는 감각적 자아는 욕망, 상상력, 기억을 매개로 내밀한 자아와 연결되어 감각적 통합을 이루고 있음을 내적으로 느낄 수 있으므로 실재성을 직접 경험한다고 말할 수 있다. 자아의 자기 초월 과정에서 나타난 모든 은유가 사실 자아의 실재성을 가지고 있다. 왜냐하면 이 은유적 체현 역시 내밀한 자아, 더 나아가 신적 기원의 육화된 형태들 이라고 말할 수 있기 때문이다. 이렇게 보면 데스먼드의 자아의 실재성은 철학사에서 실재와 현실로 개념화한 모든 영역을 개방적이고 포괄적으로 담고 있음을 알 수 있다.

둘째, 실재성을 특정 경험에 한정할 수 있는가? 실재란 무엇인가에 대한 질문을 배경으로 인간의 실존과 인식 안에서 진실, 진리와 동의어로 쓰이는 실재 개념이 철학사 안에서 얼마나 다양하게 변화되고 강조되었는지는 여기서 굳이 다루지 않더라도, 실재성에는 이런 다양한 의미로 쓰고 있음은 주지의 사실이다. 다만 중요한 것은 인간이 이처럼 자기 자아 밖의, 혹은 자기 자아 이전의 내밀한 자아, 기초적 자아를 인정해야 한다면 어떤 하나의 현실 경험이나 자아만을 절대화하며 존재와 자아를 탐구하려는 것은 합리적이지 않을뿐더러 위험하다는 결론에 이르게 된다. ‘실재’는 탐구자의 입장에 따라 항상 단지 특정한 측면만 드러날 뿐이어서, 이를 절대화할 수 없고, 만약 절대화한다면 오히려 깨진 세계상을 갖게 되기 때문에 데스먼드가 제안한 방법론, 즉 일의적, 다의적, 변증법적, 사 이론적 탐구는 매우 중요해 보인다.

셋째, 데스먼드의 사이론적 존재론에 의해 제안한 몰아적 자아개념은 탈주체중심주의를 모색하는 위르겐 하버마스의 상호주관성 개념이나 로버트 슈페만의 타자의 타자성을 존중하고 사랑하는 인격주의 개념을 내포하고 있음을 주목할 필요가 있다. 하버마스에게는 ‘자아정체성’ 개념은 ‘사회적 정체성’과 ‘인격적 정체성’ 사이의 균형으로 이해되고, 이 균형은 오로지 이율배반이라고 서술하는 상호작용 기법을 통해서 세워지고 유지된다. 이는 데스먼드의 변증법적, 사이론적 관점을 자아의 사회적 역할에 맞게 적용하여 자기-되어감의 과정 안에서 수용할 수 있을 것이다. 슈페만은 로크의 기억에 의한 자아 구성을 비판하고, 자신의 인격 개념을 통해 주관성의 현재적 의식은 물론 기억과 외부적 관점들을 일관되고 통일적으로 유지하는데 필요하다고 역설했는데 데스먼드의 기초적 자아 개념이 이를 수렴할 수 있다고 우리는 판단할 수 있다.

넷째, 존재에 관한 실재성 탐구가 다양하고 종합적으로 이루어야 할 임무가 바로 철학에 지워져 있다는 사실이 강조된다. 학문의 다른 분과 역시 각각의 인식목적에 따라 실재를 여러 관점과 심도에서 추적하고, 특정한 개념 지평에서 투사하고 서술하는 일을 담당하지만 제한적이다. 따라서 가능한 한 포괄적인 세계상을 세우는 것이야말로 철학의 과제라 할 것이며, 그러기 위해서 개방적 태도로 실재에 관한 학문적 연구를 하는 것은 중요하다. 사회적, 언어적, 정신적 존재인 인간이 사이론적 존재론의 입장에서 일의적으로뿐 아니라 여전히 해명되지 않는 여분의 애매모호함을 수용하여 다의적으로, 그리고 타자와의 모순 관계를 점진적, 심층적 그리고 초월적으로 발전시켜나갈 가능성, 즉 변증법 및

사이론적 관점을 가지고 자이를 파악하고 해석하는 태도는 전체적 실재성에 부합한다고 말할 수 있다. 데스먼드의 자이는 일의적으로 규정된 자이를 강조하기보다는 자기화(selving), 자기-되어감, 자기-초월을 강조하되 이 과정과 사이에서 자이라는 은유를 사용하고 있음을 볼 수 있다. 자기화의 초월 방향이 몰아적 자이라는 것은 개체적 자아(self)가 열린 전체(Self)가 되어가는 것이 모순이 아님을 지적하는 것이라 해석할 수 있다. 자아 탐구는 반드시 존재의 공동체와 함께 이루어져야 존재의 실재가 더 분명하게 드러날 것이다.

다섯째, 데스먼드의 실재 탐구 방법은 우리에게 무엇을 강조하고 있는가? 우리가 인간 중심, 개체중심, 혹은 자아 중심주의적 존재론에서 탈피하여, 타자와의 관계에서 발생하는 역동성, 즉 자기-되어감과 상호-초월, 상호-매개 작용을 설명함으로써 관계와 사이를 강조하는 생태학, 평화학, 학문 간의 대화, 종교 간의 대화 등에 응용할 수 있는 커다란 영감을 제공한다. 또한 데스먼드의 사이론적 존재론은 동학의 시천주侍天主, 삼경三敬, 성심신性心身 등의 관계 중심적 사유와 유사하여 동양 사상과 대화할 수 있는 보편성을 띠고 있다. 동학의 가르침은 모든 존재가 천주를 모시고 있으며(시천주), 이는 하늘을 공경하고(경천), 인간을 공경할뿐 아니라(경인), 사물까지도 공경(경물)하는 것을 통해 실행된다. 따라서 우리는 본성, 마음, 몸, 외부의 기운이 모두 상호작용하는 것을 놓치지 않고, 본성과 몸 양방향으로(性身雙戰) 수행(되어감)해야 한다. 이는 모든 자아가 기원적 타자성에 조응하면서 자기 되어감의 과정으로 나아가되, 몰아적 자아가 됨으로써 자아에 구속되지 않고 자아 중심주의를 극복하는 열린 전체가 될 수 있다고 말하는 데스먼드 사이론과 상통한다. 이런 비교 연구는 다음 과제로 미룬다.

## 참고문헌

- Desmond, William, *Being and the Between*, State University of New York Press, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Ethics and the Between*, State University of New York Press, 2001.
- \_\_\_\_\_, *God and the Between*, Blackwell Publishing, 2008.
- 베리, 토마스, 『그리스도교 미래와 지구의 운명』, 황종렬 역, 바오로 딸, 2011.
- 샤르텅, 페이아르, 『신의 영역』, 이문희 옮김, 분도출판사, 2010.
- 슈페만, 로베르트, 『왜 인격들에 대해 말하는가?』, 박종대 외 역, 서광사, 2019.
- 김용해, 「생태위기 상황의 트랜스로그와 생태영성학」, 『신학과철학』, 40(2022, 겨울), 39-68.

## 윌리엄 데스먼드의 자아와 그 실재성 탐구

김용해

기후온난화, 종의 소멸, 지구상의 평화 위기 등 인류의 난제는 근대철학이 주체, 자아, 이성을 지나치게 중심에 놓은 결과가 아닌가 하는 의문이 든다. 그렇다고 불교에서 말하는 만법무아론에 따라 자아는 허상에 불과한 것인가는 질문도 던지게 된다. 이 소논문에서 나는 데스먼드의 사이론적 존재론을 다루면서 존재의 자기화(selving)와 그리고 존재에 대한 네 가지 이해, 즉 일의적, 다의적, 변증법적, 사이론적 이해를 통해 자아 현상을 탐구하고자 한다. 그런 후에 자아의 실재성에 관해 숙고하려 한다.

인간 자아는 타자와의 관계 속에서 존재로 들어오고, 나타나고, 전개하고, 자신에 새겨진 약속한 것이 성취되기도 하고 배반되기도 한다. 물론 이런 존재의 과정, 즉 발생, 전개, 실현의 과정 안에, 그리고 과정을 가로질러, 하나의 통합적인 존재가 있다. 자아가 통합적이면서 되어가는 과정에 있음을 데스먼드는 자기화(selving)라고 부른다. 자아를 일의적(univocal) 의미로 탐구하면, 타자와의 소통 이전부터 시작된 비객관적 내밀한 자아, 기초적 자아를 만날 수 있다. 내밀한 자아는 욕망, 상상력, 기억을 매개로 자기 밖의 타자를 만나고 상호작용하면서 변화되기에, 한편으로는 자기 내부의 기원적 타자성과 자기 밖의 타자적 타자성을 왕복하면서 자기를 인식하고 자기를 발전시키는 자기화의 과정에서 다의적 이해로 확장한다. 또한 자아에 대한 변증법적 이해에서 우리는 자애적 자아와 몰아적 자아의 차이를 말할 수 있고 여기서 자아의 자기 초월을 통한 되어감의 중국에는 초월의 방향이 역전되어 선 혹은 최종적 계시로부터 영감을 받아 열린 전체로 나아간다. 몰아적 자아는 자아와 타자 사이를 상호매개하고 상호 초월을 안내하며 관대하게 기다린다. 데스먼드에 따르면, 몰아적 자아상이 기초적 자아, 감각적 자아 그리고 자애적 자아의 심연에 있는 약속의 실현이라 말할 수 있다. 자기화의 초월 방향이 자애적 자아를 넘어 몰아적

자아로 나아간다는 것은 개체적 자아(self)가 열린 존재 공동체(Self)로 통합되어 가는 것이 모순이 아님을 보여준다.

**주제어:** 자기화, 내밀한 자아, 감각적 자아, 자기에적 자아, 몰아적 자아, 자아의 실재성

## Study of Self and its Reality According to William Desmond

Kim, Yong-Hae

There is a question as to whether humanity's difficulties, such as climate warming, extinction of species, and global peace crisis, are the result of modern philosophy placing too much emphasis on the subject, self, and reason. However, according to Buddhism's doctrine of selflessness, the question arises as to whether the ego is nothing more than an illusion. In this essay, I will deal with Desmond's metaxological ontology and explore the phenomenon of the self through the selving of being and four understandings of being: univocal, equivocal, dialectical, and metaxological. Afterwards, I would like to reflect on the reality of the self.

The human self comes into existence, appears, and develops in relationships with others, and the promises made to it are either fulfilled or betrayed. Of course, within and across these processes of existence, that is, the processes of emergence, development, and realization, there is one integrated existence. Desmond calls the process of being integrated and becoming as selving. If we explore the self in a univocal sense, we can encounter the non-objective idiotic self, the elemental self, that began before communication with others. Since the idiotic self is changed by meeting and interacting with others outside the self through desire, imagination, and memory, on the one hand, it goes back and forth between the original otherness within the self and the otherness outside the self, thereby recognizing and developing the self. In the process of selving, it expands to equivocal sense. Also, in the dialectical sense of the self, we can talk about the difference between the erotic self and the agapeic self,

where in the end of becoming through the self-transcendence of the self, the direction of transcendence is reversed and opened with inspiration from good or final revelation, moving forward as a whole. The agapeic self mediates between the self and the other and waits patiently and generously for mutual transcendence. According to Desmond, it can be said that the agapeic self-image is the realization of the promise that lies in the abyss of the idiotic self, the aesthetic self, and the erotic self. The fact that the direction of self-transcendence goes beyond the erotic self to the agapeic self shows that it is not a contradiction for the individual self to be integrated into an open community of being (Self).

**Key Words:** selving, idiotic self, aesthetic self, erotic self, agapeic self, reality of self

논문 투고일	2023년 11월 5일
논문 수정일	2023년 12월 1일
논문게재 확정일	2023년 11월 27일