

I

살과 뼈로 된 인간

철학과 구체적인 인간 - 칸트라는 인간, 버틀러라는 인간, 그리고 스피노자라는 인간 - 인격의 통일성과 연속성 - 인간은 수단이 아닌 목적 - 지적 필요성과 마음과 의지의 필요성 - 인간과 사람들의 삶에 대한 비극적 감각

II

출발점

낙원의 비극 - 진보의 요소인 질병 - 살기 위해 알아야 할 필요성 - 보존의 본능과 영속의 본능 - 감각적 세계와 이상적 세계 - 모든 철학의 실천적 출발점 - 지식 자체가 목적인가? - 데카르트라는 인간 - 죽고 싶지 않은 갈망

III

불멸에 대한 갈증

존재에 대한 갈증 - 불멸 숭배 - 플라톤의 “영광스러운 위험” - 유물론 - 아테네 사람들에게 한 바울의 담론 - 불관용 지식인 - 명예에 대한 갈망 - 생존을 위한 투쟁

IV

가톨릭교의 본질

불멸과 부활 - 유대교와 헬레니즘 종교에서 불멸 개념의 발전 - 바울과 부활 교리 - 아타나시우스 - 성체성사 - 루터교 - 근대주의 - 가톨릭 윤리 - 스콜라주의 - 가톨릭적 해결책

V

합리주의적 붕괴

유물론 - 실체 개념 - 영혼의 실체성 - 버클리 - 마이애스 - 스펜서 - 이성과의 삶의 싸움 - 신학적 옹호 - 반신학에 대한 오디션 - 합리주의적 태도 - 스피노자 - 니체 - 진실과 위로

VI

심연의 가장 밑바닥

열렬한 의심과 데카르트의 의심 - 불멸 문제의 비합리성 - 의지와 지성 - 생명주의와 합리주의 - 신앙의 기초로서의 불확실성 - 절망의 윤리 - 절망의 실용적 정당화 - 이전 비판의 요약

VII

사랑, 고통, 연민, 그리고 인격

성적 사랑 - 영적 사랑 - 비극적 사랑 - 사랑과 연민 - 사랑의 개인화 능력 - 모든 것의 개인화이신 신 - 인간형적 경향 - 우주의 의식 - 진실이란 무엇인가? - 우주의 최종성

VIII

신에서 신으로

신성의 개념과 느낌 - 범신론 - 일신교 - 합리적 신 - 신의 존재에 대한 증거 - 필연성의 법칙 - 전민족 합의에서의 논증 - 살아 계신 신 - 개성성과 개성 - 복합체로서의 신 - 이성적 신 - 사랑의 신 - 신의 존재

IX

믿음, 희망, 그리고 동정

개인적 요소인 믿음 - 믿음의 창조력 - 신이 존재하기를 바라는 것 - 믿음의 형태인 희망 - 사랑과 고통 - 고통받는 신 - 고통을 통해 드러난 의식 - 물질의 영성화

X

종교, 그 너머의 신화, 그리고 만물의 회복

종교란 무엇인가? - 불멸에 대한 갈망 - 미래의 삶에 대한 구체적인 표현 - 지복적 비전 - 성 테레사 - 행복에 필요한 기쁨 - 에너지의 저하 - 만물의 회복 - 비극의 절정 - 저 너머의 신비

XI

실제적 문제

행동의 기초로서의 갈등 - 멸절의 불의 - 우리 자신을 대체 불가능하게 만드는 것 - 시민 직업의 종교적 가치 - 종교의 사업과 사업의 종교 - 지배의 윤리 - 수도원의 윤리 - 열정과 문화 - 스페인의 영혼

결론

현대 유럽 희비극[웃긴 비극]에서의 돈키호테

문화 - 파우스트 - 현대 종교 재판 - 스페인과 과학 정신 - 스페인의 문화적 성취 - 사상과 언어 - 스페인 사상의 영웅인 돈키호테 - 초월적 경제로서의 종교 - 비극적 조롱 - 돈키호테적 철학 - 오늘날 돈키호테의 사명

살과 뼈로 된 인간

Homo sum; nihil humani a me alienum puto, 라고 라틴 극작가는 말했다. 그러나 나는 차라리 Nullum hominem a me alienum puto라고 말하고 싶다.

나는 인간이다. 나는 다른 인간 존재를 낳은 것으로 여기지 않는다. 내게 형용사 humanus는 추상적인 실체적 humanitas, 즉 인간성 못지않게 의심스럽다. “인간성”이 아니라, “인간” 그 자체, 즉 단순한 형용사도 실체화된 형용사도 아닌, 구체적인 실체로서의 인간—살과 뼈로 이루어진 인간, 태어나고 고통받고 죽는 인간, 무엇보다도 죽을 운명에 있는 인간, 먹고 마시고 놀이하며 자고 생각하고 의지하는 인간, 보이고 들리는 인간, 형제, 진짜 형제 말이다.

인간이라고 부르는 또 다른 것이 있는데, 그것은 다소 과학적인 여러 주제의 대상인 전설적인 깃털 없는 두 발 동물, 아리스토텔레스의 ζῷον πολιτικόν, 루소의 사회계약론 속 인간, 맨체스터 학파가 말하는 homo economicus, 린네우스가 말하는 homo sapiens, 혹은 수직으로서는 포유류라고 부를 수도 있다. 이것들은 시대도 장소도, 성별도 국적도 없는, 단지 관념일 뿐인 ‘무(無)[실제론 존재하지 않는]인간’이다.

우리가 상대해야 할 존재는 살과 뼈로 된, 나와 독자 여러분, 그리고 다른 모든 사람이기도 한, 지상 위를 굳건히 걸어다니는 바로 그 인간이다.

그리고 이 구체적인 인간, 곧 살과 뼈가 있는 인간은 동시에 모든 철학의 주체이자 최고 대상이다. 어떤 자칭 철학자들이 그것을 달가워하건 그렇지 않건 말이다.

내가 아는 대부분의 철학사에서는 철학 사상이 마치 자연적으로 흘러나온 것처럼 제시되고, 철학자라는 저자는 단지 부수적으로 등장한다. 철학을 한 사람들, 곧 철학자의 내면적 전기(인생)는 2차적 위치에 머무른다. 하지만 바로 그 내면적 전기(인생)가 많은 것을 설명해준다.

무엇보다도, 철학은 과학보다 시에 더 가깝다는 점을 지적해야겠다. 여러 개별 과학의 최종 결과에 대한 최고의 종합이라 할 수 있는 철학 체계는, 사실상 어느 시대를 막론하고 저자의 통합적인 정신적 갈망을 표현한 체계만큼 완결성과 생동감을 지니지 못했다.

물론 과학이 우리의 큰 관심사이자 실제로 삶과 사고에 없어서는 안 될 것이지만, 어떤 의미에서는 철학보다 우리에게 더 이질적이다. 과학은 더 객관적인 목적을 추구한다. 다시 말해, 우리 자신 바깥에 있는 목적을 달성하려고 한다. 과학은 근본적으로 경제의 문제다. 새로운 과학적 발견, 즉 이론적이라고 불리는 것조차 증기 기관, 전화, 축음기, 비행기 같은 기계적 발명과 마찬가지로 뭔가 다른 것에 유용하게 쓰이는 것이다. 예컨대 전화기는 우리가 사랑하는 여성과 멀리 떨어진 곳에서 대화를 나누게 해줄 수 있다. 하지만 그녀는 왜 우리에게 필요한 것인가? 한 남자가 전차를 타고 오페라를 보러 가면서, 전차와 오페라 중 무엇이 더 유용한지 묻는 것과 비슷한 일이다.

철학은 세계와 삶에 대한 완전하고 통일된 개념을 형성해야 한다는 우리의 필요에 대한 해답

이며, 그러한 개념의 결과로서 내면적 태도, 심지어 외면적 행동을 낳는 감정까지도 제공한다. 그러나 사실 이 감정은 그 개념의 결과가 아니라 그 원인이다. 우리가 세계와 삶을 파악하거나 파악하지 못하는 방식, 즉 우리의 철학은 우리 생 자체에 대한 느낌에서 비롯된다. 그리고 모든 감정과 마찬가지로 이 느낌은 잠재의식, 어쩌면 무의식에 뿌리를 두고 있다.

우리를 낙관주의자 또는 비관주의자로 만드는 것은 일반적으로 우리의 이성이 아니라, 생리적 혹은 병리적 기원의 낙관주의나 비관주의가 우리의 생각을 규정한다.

인간을 두고 흔히 추론하는 동물이라고들 하지만, 왜 인간이 감정적인 동물 혹은 감정 동물로 정의되지 않았는지 모르겠다. 어쩌면 다른 동물과 인간을 구별하는 것은 이성보다는 감정일지도 모른다. 나는 고양이가 웃거나 우는 모습을 보는 것보다 추론하는 모습을 더 많이 보았다. 그러나 어쩌면 아마 고양이는 속으로 울거나 웃을 수도 있고, 개는 속으로 2차 방정식을 풀고 있을지도 모른다.

결국 철학자가 무엇보다 관심을 가져야 할 대상은 인간이다.

18세기 말과 19세기 초 쾰니히스베르크에서 태어나 살았던 인간, 임마누엘 칸트를 떠올려보자. 이 ‘칸트’라는 사람의 철학에는, 마음과 머리를 갖춘 사람이, 곧 ‘인간’이... 신을 새롭게 구축한다. 그러나 그것은 양심의 신, 도덕적 질서의 창시자, 말하자면 루터교 신앙의 신이다. 칸트의 이런 전환은 이미 루터교 신앙 개념 속에 배아(胚芽)로 존재했다.

첫 번째 신, 이성적 신은 추상적인 인간, 즉 무(無)인간(살아있지 않는 사전적 의미의 인간)으로서의 인간이 있는 그대로의 외적 무한에 투사된 것이다. 반면 다른 신, 곧 감정과 의지의 신은 살아 있는 인간, 살과 뼈로 된 구체적 인간이 지닌 내적 무한에 대한 투사다.

칸트는 머리로 전복한 것을 마음으로 다시 세웠다. 그리고 우리는 그를 아는 이들의 증언과 그의 편지, 사적 선언을 통해, 백과사전의 세기가 끝나가던 무렵 쾰니히스베르크에서 철학을 가르친 다소 이기적인 노총각이자, 이성의 여신을 모셨던 칸트가 오직 한 가지, 우리의 존재 뿌리에 닿는 문제, 즉 영혼의 불멸 문제에 엄청난 관심을 가졌음을 알고 있다. 칸트는 완전히 사라져 버릴 운명을 결코 체념하지 않았다. 그리고 바로 이 완전히 사라져 버린다는 사실에 대한 체념 불가능이 한 비판에서 다른 비판으로 뛰어오르는, 불멸을 위한 공중제비를 가능케 했다.

『실천 이성 비판』을 주의 깊게, 그리고 선입견 없이 읽어보면 신의 존재가 영혼의 불멸에서 연역되는 것도, 영혼의 불멸이 신의 존재에서 연역되는 것도 아니라는 사실을 알 수 있다. 범주적 명령이 우리를 도덕적 가정으로 이끈다. 도덕적 가정은 목적론적(終極的) 질서를 위해 영혼의 불멸을 요구하고, 이 불멸을 지키기 위해 신이 도입된다. 나머지는 모두 철학 전문가들의 곡예일 뿐이다.

칸트는 도덕이 종말론(終末論)[사후생]의 근거라고 생각했지만, 교수라는 직책 때문에 용어를 뒤집어야만 했다.

또 다른 교수이자 ‘인간’인 윌리엄 제임스는 어느 글에서 인류 전체가 신을 영혼의 불멸을 보장해주는 존재로 여긴다고 주장했다. 그렇다. 인간 칸트에게도, 인간 제임스에게도, 그리고 이 글을 쓴 인간인 나에게도 그렇다.

어느 날 나는 한 농부와 이야기를 나누며 그에게 우주의식을 지닌, 하늘과 땅을 다스리는 신이 정말 존재할 수도 있다는 가설을 제시했다. 단, 모든 영혼이 전통적인 의미로 영원히 불멸할 수는 없다고 하자, 그가 “그렇다면 신은 왜 존재하나요?”라고 되물었다. 그의 마음속 비밀법정에서, 칸트와 제임스도 똑같이 답했을 것이다. 다만 교수로서만은 그 자체로는 이성적이지 않은 태도를 이성적으로 정당화해야 했을 뿐이다. 물론 그렇게 한다고 해서 그 태도가 터무니없다는 뜻은 아니다.

헤겔은 “이성적인 것은 모두 현실적이고, 현실적인것은 모두 이성적”이라는 격언으로 유명하다. 그러나 헤겔에 설득되지 않는 이들 중 다수는, 실제로 진정으로 ‘현실적인’ 것은 비이성적이며, 이성이란 결국 비이성성 위에 선다고 계속 믿는다. 위대한 정의(定義)의 발명자인 헤겔은 정의(定理)로 우주를 다시 만들려 했다. 마치 포병 상사가 “대포는 강철로 두른 구멍일 뿐”이라고 말하는 것과 같다.

또 다른 인물, 18세기 초반에 태어나 19세기 초까지 살았고, 뉴먼 추기경이 성공회에서 가장 위대한 인물이라 칭했던 ‘조셉 버틀러’ 주교는, 그의 명저 『종교의 유추』 첫 장(미래의 삶을 다루는 장) 말미에서 의미심장한 언급을 한다. “여기서 강조된 미래의 삶에 대한 이러한 개연성은, 우리의 호기심을 아무리 충족시키지 못하더라도, 종교의 모든 목적과 결부되는 듯합니다. 이는 마치 증명적 증거가 그랬을 것과 같습니다. 사실 미래의 삶에 대한 증명, 심지어 증명적 증거조차도 종교의 증명이 될 수 없습니다. 우리가 사후에도 계속 산다는 것은, 무신론적 구도(構圖)와도 대등하게 양립할 수 있으며, 우리가 지금 살고 있다는 사실만큼이나 무신론적으로도 설명 가능한 일이기 때문입니다. 따라서 미래의 상태가 불가능하다고 주장하는 것만큼 어리석은 일은 없습니다.”

버틀러라는 사람은 이 책이 칸트라는 사람에게도 알려졌을 가능성이 있는데, 그는 영혼 불멸에 대한 믿음을 구하고자 했고, 그 목적을 위해 영혼 불멸에 대한 믿음을 신에 대한 믿음과 독립적으로 세우려 했다. 『유추』의 첫 장이 미래의 삶을 다루고, 두 번째 장은 보상과 징벌을 통한 신의 통치를 논한다. 요컨대 본질적으로 선량했던 성공회 주교는 영혼 불멸에서 신의 존재를 추론했기에, 같은 세기 말의 선량한 루터교 철학자가 했던 ‘공중제비’를 할 필요가 없었다. 왜냐하면 주교 버틀러는 ‘한 인간’이었고, 교수 칸트는 ‘다른 인간’이었기 때문이다.

인간이 된다는 것은 구체적이고 단일하며, 본질적인 무엇인가가 되는 것이다. 그것은 ‘사물’이 되는 것이다. 이제 우리는 17세기 중반 네덜란드에서 태어나 살았던 포르투갈계 유대인 ‘베네딕트 스피노자’라는 다른 사람을 떠올려보자. 그는 『윤리학』 제3부 6번째 명제에서 이렇게 말한다: unaquaque res, quatenus in se est, in suo esse perseverare conatur—즉, “모든 것은 그 자체인 한에서 자기 존재를 지속하려고 노력한다.” 그리고 그의 정의에 따르면 실체란 id quod in se est et per se concipitur, 즉 스스로 존재하고 스스로 파악되는 것이

다. 이어서 7번째 명제에서는 이렇게 덧붙인다: *conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam*—“각각의 사물이 자기 존재를 지속하려고 애쓰는 노력은 그 사물의 실제적 본질 그 자체일 뿐이다.” 다시 말해, 독자 여러분, 나의 본질, 스피노자라는 사람의 본질, 버틀러라는 사람의 본질, 칸트라는 사람의 본질, 그리고 모든 인간의 본질은 죽지 않고 계속해서 인간으로 존재하고자 하는 노력, 바로 그 노력이라는 의미다. 그리고 이 두 명제에 이어지는 8번째 명제에서는 이렇게 말한다: *conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nullum tempus finitum, sed indefinitum involvit*—“각각의 사물이 자기 존재 안에 남으려 애쓰는 노력은 유한한 시간이 아니라 무한한 시간을 함축한다.” 즉, 당신과 나, 그리고 스피노자가 결코 죽지 않기를 갈망한다는 것, 그리고 그러한 갈망이 우리 실제적 본질이라는 뜻이다. 그럼에도 불구하고 네덜란드의 안개 속에 유배된 이 불쌍한 포르투갈 유대인은 자신의 개인적 불멸을 믿기까지는 이르지 못했고, 그의 모든 철학은 자신의 믿음 결핍에 대한 위안책이었을 뿐이다. 다른 사람들은 손과 발 혹은 가슴이 아프거나 두통을 겪지만, 그는 신에 대한 아픔을 겪었다. 불행한 인간! 그리고 불행한 형제이여!

그렇다면 인간, 이 ‘사물’은 정말 사물일까? 터무니없는 질문처럼 보이지만, 그렇게 주장하는 이들도 있다. 얼마 전 ‘실증주의’라는 교리가 해외에서 유행했는데, 이것이 좋은 점도 나쁜 점도 함께 가져왔다. 그중 하나는 사실을 분석해 그것을 분해하고 ‘사실의 먼지’로 만드는 방식이었다. 심리학에서조차 이런 방식이 해롭게 작동했다. 문학에까지 개입하는 학자들도 있었다. 시인과 철학자가 쌍둥이이거나 동일인물이라고까지 말하지 않더라도, 이 실증주의적 심리 분석 방법은 소설이나 희곡까지 파고들었다. 그러나 이 장르들의 주임무는 삶과 뼈가 있는 구체적인 인간에게 행동과 운동을 부여하는 것이다. 그런데 의식 상태를 연구한다며 정작 의식 그 자체가 사라졌다. 이들에게 흔히 일어나는 일은, 복잡하고 유기적으로 살아 있는 화학 화합물을 검사하고 실험하는 과정에서, 시약이 그 실체를 파괴하고, 결과만 남기는 경우와 같다.

모순적인 상태들이 우리의 의식을 스쳐 지나간다는 사실을 출발점으로 삼아, 그들은 의식 자체, 즉 “나”를 구상하는 데 실패했다. 사람에게 그의 “나”에 대해 묻는 것은, 그 사람에게 그의 “신체”에 대해 묻는 것과 같다. 여기서 “나”라고 할 때, 나는 구체적이고 개인적인 “나”를 말한다. 피히테가 말한 “나”가 아니라, ‘피히테’라는 사람을 말한다.

어떤 한 개인을 ‘그 사람’으로 만드는 결정 요인은, 통일과 연속의 원리다. 통일 원리는 먼저 공간적 신체에서 드러나고, 이어서 행동과 의도에서 나타난다. 우리가 걸을 때, 오른발이 앞으로, 왼발이 뒤로 가지 않으며, 우리가 볼 때 만약 정상이면 한쪽 눈이 북쪽을, 다른 쪽 눈이 남쪽을 보지 않는다. 삶의 각 순간, 우리는 어떤 목적을 지니고 있으며, 그 행동들의 시너지는 그 목적을 향한다. 물론 다음 순간, 우리는 목적을 바꿀 수도 있다. 그리고 어떤 의미에서, 인간은 행동이 단일할수록 더욱 ‘인간다운’ 존재가 된다. 어떤 사람들은 평생 오직 하나의 목적만을 추구하기도 한다. 그 목적이 무엇이든 간에 말이다.

시간적 연속성의 원리 또한 그렇다. 내가 20년 전의 나인지 아닌지 따지는(무의미한) 논의에 빠지지 않더라도, 오늘날의 내가 20년 전의 내 몸 안에 있던 사람에게서 의식 상태의 연속을 통해 이어져 왔다는 것은 의심할 여지가 없어 보인다. 기억은 개인의 인격을 지탱하는 근간이

며, 전통은 한 민족이라는 집단 인격을 지탱하는 근간이다. 우리는 기억 속에서, 그리고 기억에 의해 살며, 우리의 영적 삶은 근본적으로 과거가 미래로 자신을 바꾸려는 노력이고, 기억이 희망으로 자신을 바꾸려는 노력이다.

이 모든 말이 식상한 진부함이라는 것을 나도 잘 알고 있다. 하지만 세상에는 자기 개성을 거의 느끼지 못하는 사람들도 있다. 수년간 매일 산책하고 대화를 나누었던 한 친구는 내가 “자기 개성에 대한 느낌”에 대해 말할 때마다 이렇게 말했다. “나는 내가 나라는 느낌이 전혀 없어. 그게 뭔지 모르겠어.”

그런데도 어느 날 그 친구는 나에게 “나는 ○○○가 되고 싶어”라고 말했고, 내가 대꾸했다. “나는 다른 사람이 되고 싶어한다는 걸 결코 이해할 수 없어. (그 말은 자기 자신이 아닌 다른 존재가 되고 싶어한다는 거잖아.) 누군가가 다른 사람이 가진 것, 예컨대 재산이나 지식을 원한다는 건 이해할 수 있지만, 그 사람 자체가 되고 싶어한다는 건 내게 너무나 이해하기 어려운 일이야.” 종종 불행을 겪고 있는 사람들도, 불행하지 않은 삶이 보장된다 해도 다른 사람이 되느니 차라리 불행한 자기 자신으로 남고자 한다. 불행한 사람들도 불행 속에서 정상성을 지키며 자신의 존재를 붙들려 할 때, 공허 속에 존재하지 않는 것보다는 불행 속에 존재하기를 택한다.

나는 어렸을 때, 심지어 아주 어린 시절부터도 지옥을 가장 무섭게 묘사한 그림을 봐도 큰 충격을 받지 않았다. 그때조차도 무(無) 그 자체만큼 무서운 것은 없다는 직감이 있었기 때문이다. 나를 사로잡았던 것은, 존재하고자 하는 맹렬한 갈증, 신성(神性)에 대한 갈망이었다. 우리의 어느 고행자가 말했듯이 말이다.

누군가에게 “당신은 다른 사람이 되어야 한다”고 제안하는 것은 곧 “당신은 더 이상 당신 자신이 아니어야 한다”고 제안하는 것이다. 누구나 자기 고유의 인격을 지키려 하고, 자기 정신의 통일성 안에서 사고나 감정을 바꿀 수 있는 한도에서만 그 변화에 동의한다. 그 변화가 자신이 살아온 존재 양식과 생각, 감정의 나머지 모든 것과 조화를 이루고, 동시에 자신의 기억과도 연결될 수 있을 때만 가능하다. 어떤 개인에게 ‘성격 변화’라 불리는 일이 일어나더라도, 그것은 대개 병적 사례이기에 병리학자가 연구한다. 이렇게 성격이 바뀌면 기억이란 의식의 근본이 완전히 망가져, 고통받는 당사자에게는 자기 정체성의 연속성이라 할 것이 더 이상 남지 않는다. 그저 물리적 유기체가 남을 뿐이다. 그리고 그 사람 본인에게 그 현상은 죽음과 마찬가지로. 다만 그의 재산을 물려받길 기대하는 이들에게만은 죽음이 아닐 것이다! 그리고 이 붕괴는 혁명, 진정한 혁명이다.

질병은 본질적으로 유기적 분열이다. 그것은 살아 있는 신체 일부나 기관의 반란이며, 생명의 시너지를 깨뜨리고, 나머지 요소들이 지향하는 목적과는 다른 목적을 추구한다. 그 자체로 보아서는 추상적으로 어떤 더 높거나 고상한 목적일 수 있겠지만, 달라진 목적임은 분명하다. 물고기가 헤엄치며 물속에서 숨을 쉬는 것보다 하늘을 날고 공중에서 숨 쉬는 것이 더 우월할 수 있지만, 지느러미가 갑작스레 날개로 변하려 들면 물고기는 물고기로서 멸망한다. 그리고 이 진화에 걸치는 연속적 과정을 무시한다면, 결국 새가 될 것이라고 말하는 것은 아무 소용이 없다. 설령 물고기가 새를 낳을 수도 있고, 혹은 자기보다 새에 더 가까운 다른 물고기를 낳을 수도 있을지 모르지만, 이 물고기는 자기 생애선 새가 될 수 없다.

내 삶의 통일성과 연속성을 깨뜨리려 공모하는 내 안의 모든 요소는 결국 나를 파괴하려 공모하는 것이고, 그 결과 자기 자신도 파괴한다. 한 집단을 이루는 사람들의 영적 통일성과 연속성을 깨뜨리려 작동하는 그 사람들 속의 어떤 개인은 그 사람들을 파괴함과 동시에 그 사람 안에 속한 자기 자신도 파괴한다. 다른 사람들이 우리보다 더 나을 수 있지 않냐고? 물론 그럴 수 있다. 그러나 우리는 무엇이 더 낫고 무엇이 더 못한 것인지도 제대로 모를 수 있다. 더 부유한 것인지, 더 교양 있는 것인지, 더 행복한 것인지도 확실치 않다. 행복이라니... 그래도 괜찮다. 그냥 그대로 두라! 우리가 '정복'당하거나 무언가에 '정복'되었을 때 (일명 정복이라고 하는 과정), 그것이 좋건 나쁜건, 그것은 다른 것일 뿐이다. 나에게 있어 내가 '다른 존재'가 되는 것, 곧 내 삶의 통일성과 연속성을 파괴하는 것은 내가 더 이상 있는 그대로의 내가 되지 않는 것이다. 즉, 존재하지 않는 것과 같다. 그리고 나에게 그것은 곧 아무것도 아닌 일이다.

다른 사람이 나 대신 나의 기능을 더 잘 수행할 수 있지 않냐고? 그럴 수도 있다. 하지만 그건 내가 아니다.

“나, 나, 맨날 나!” 하고 외칠 독자도 있을 것이다. “그런데 당신은 대체 누구인가?”라고 묻는다면, 나는 오베르만(오버만)의 말을 빌려 대답할 수도 있다. “우주를 위해서는 아무것도 아닐지라도, 나 자신에게는 전부다.” 그러나 차라리 칸트의 가르침을 상기시키고 싶다. 우리는 동료 인간을 단지 수단이 아니라 목적으로 대해야 한다고 말이다. 이 문제는 나에게만 국한되지 않고, 불만을 느끼는 독자 여러분에게도, 더 나아가 모든 사람에게도 해당한다. 논리학자들은 개별 명제가 보편 명제와 동일한 가치를 지닌다고 말하지 않던가. 개별적인 것은 특수한 것이 아니라, 오히려 보편적인 것이다.

인간은 수단이 아니라 목적이다. 모든 문명은 인간, 곧 각 인간, 각 “나”를 향해 있다. 모든 인간과 각 개인을 제단에 바치는 그 우상, 설령 그것을 ‘인류’라 부르든 어떤 이름을 붙이든, 대체 그 우상이 무엇이란 말인가? 나는 내 이웃을 위해, 내 동포를 위해, 내 자식을 위해 나 자신을 희생하고, 그들은 다시 자기 자신을 위해, 그들의 자식은 또 자기 후대를 위해 희생하니, 이렇게 끝없는 세대가 희생을 거듭한다. 그렇다면 그 희생의 결실은 누가 누리는가?

대상 없는 희생, 결실 없는 봉사를 말하는 사람들은, 또 다른 한편으로 우리에게 ‘살 권리’에 대해서도 말하려 든다. 대체 ‘살 권리’란 무엇인가? 그들은 내게 “당신은 사회적 목적을 모르기 때문에 여기 있지 않다”라고 말하고 싶겠지만, 나는 “나 역시 다른 누구와 마찬가지로 내 자신을 실현하고 살아가기 위해 여기 있다”고 느낀다.

네, 잘 안다. 나는 모든 것의 장엄한 사회 활동, 찬란한 문명, 방대한 과학, 예술, 산업, 도덕 등을 본다. 그리고 우리가 세상을 산업적 기적, 거대한 공장, 도로, 박물관, 도서관으로 가득 채웠을 때, 우리는 그 모든 것의 발밑에 쓰러질 것이며, 그것은 남을 것이다. 누구를 위해서? 인간이 과학을 위해 존재하는가, 과학이 인간을 위해 존재하는가?

“설마!” 하고 독자가 다시 말할 수도 있다. “결국 ‘Q. 신은 누구를 위해 세상을 창조하셨는

가? A. 인간을 위해'라고 교리문답에서 말하던 것으로 돌아가자는 겁니까?" 글썄, 왜 안 되겠는가? 인간인 사람이라면 그렇게 대답해야 한다. 개미가 의식이 있고 인간이었다면 "개미를 위해"라고 대답했을 것이고, 그것 또한 옳았을 것이다. 세상은 의식을 위해 존재한다.

인간의 영혼은 우주 전체에 맞먹는 가치가 있다. 누군가(누구인지는 잘 모르겠지만)가[아마도 예수 그리스도] 그렇게 장엄하게 말한 적이 있다. "인간의 영혼"이라고 했다. "인간의 삶"이 아니라. 이 지상 삶이 아니다. 그리고 개인적·구체적 의식적 불멸을 덜 믿는 사람일수록, 곧 영혼을 덜 믿는 사람일수록, 이 불쌍하고 일시적인 삶의 가치를 더욱 과장하게 된다. 모든 전쟁 반대론자의 감상적 열광은 바로 거기서 비롯한다. 실제로 영혼의 죽음이 아니라, 육신의 죽음을 우리가 막아야 한다고 주장하게 되는 것이다. 복음에 "누구든지 자기 목숨을 구하고자 하면 잃을 것이다"라는 말씀이 있다. 그러나 거기서 말하는 '목숨'은 내가 '영혼'이라고 부르는, 우리가 믿고자 하며 또 믿고 싶어하는 불멸적 영혼을 뜻하지 않는다.

그리고 모든 객관주의자가 보려 하지 않는, 아니 볼 수 없는 것이 있으니, 인간이 자기 "나", 즉 자기 개인적 의식을 긍정할 때, 그는 구체적이고 실제적인 '인간'을 긍정하고, 그것은 참된 인간주의, 즉 '인간'의 인간주의를 긍정하며, '인간'을 긍정함으로써 의식 자체를 긍정한다는 사실이다. 왜냐하면 우리가 의식하는 유일한 의식은 인간의 의식이기 때문이다.

세상은 의식을 위해 존재한다. 아니, 더 정확히 말하면 그것을 위한, 즉 '목적론적인 느낌' 혹은 '최종성의 감각'은 오직 의식이 있는 곳에서만 생겨난다. 의식과 목적론은 본질적으로 동일하다.

만약 태양이 의식을 가지고 있다면, 아마 세상에 빛을 주기 위해 자신이 존재한다고 생각할 것이다. 하지만 동시에 세상이 빛을 받도록 존재하며, 빛을 주는 것을 기뻐하는 이 삶을 살기 위해 존재한다고도 느낄 것이다. 그리고 그것은 옳은 생각일 것이다.

그리고 인간이 자신을 지키기 위해 벌이는 모든 비극적 투쟁, 인간 칸트가 말한 그 불멸의 도약을 가능케 했던 그 불멸의 갈망—all of these는 궁극적으로 '의식'을 지키기 위한 싸움이다. 어떤 비인간적인 사상가가 말했듯, 의식이 '두 영원한 어둠(탄생 이전과 죽은 이후) 사이의 한 번의 섬광'에 불과하다면, 차라리 존재하지 않는 편이 더 나았다고 할 수도 있다.

어떤 이들은 내가 말하는 모든 것에 근본적인 모순이 있다고 생각할지도 모른다. 한편으로는 끝없는 삶을 갈망하면서, 다른 한편으로는 이 지상 삶이 무슨 대단한 가치를 가지지 않는다고 말하기 때문이다. 모순인가? 물론이다! 예라고 말하는 내 마음과 아니오라고 말하는 내 머리 사이의 모순이다! "주여, 제가 믿나이다. 제 불신을 도와주소서!"라는 복음의 말씀을 기억하는가? 그렇다. 모순이다! 그러나 우리는 모순 속에서 살아가며, 모순 때문에 우리 삶이 비극인 것이다. 비극은 승리나 승리에 대한 희망 없이 계속되는 투쟁이다. 삶은 곧 모순이다.

우리가 논하는 가치는 마음의 가치이므로, 이 가치에 반하는 이성적 논증은 소용이 없다. 이성엔 이성일 뿐, 다시 말해 진실 그 자체도 아니기 때문이다. 본성과 은총으로 인해 현학(玄學)에 빠진, 스스로를 라벨 짓기 좋아하는 부류가 있는데, 그들은 아들이 한창 꽃피우는 나이

에 세상을 떠났을 때, 그 아버지를 위로한다며 “인내심을 가지세요. 우리 모두 언젠가는 죽으니까요!”라고 하는 꼴과 같다. 그런 말을 듣고 화내지 않을 사람이 이상하지 않은가? 그것은 건방짐이다. 때로는 공리(公理)조차도 건방짐이 될 수 있다.

Para pensar cual tú, sólo es preciso
no tener nada mas que inteligencia.[8]

실제로 뇌로만 생각하는 것처럼 보이는 사람들이 있다. 또는 특정 사고 기관, 예컨대 머리만으로 사고하는 것처럼 보이는 사람들이 있다. 반면 어떤 사람들은 몸 전체와 영혼으로, 피와 뼈의 골수로, 심장과 폐와 배로, ‘생명’으로 생각한다. 그리고 머리만으로 사고하는 사람은 결국 정의(定義) 내리는 자, 즉 사고의 전문가가 된다. 전문가가 무엇인지 아는가? 그것은 분업의 산물이다.

프로 권투 선수를 생각해보자. 그는 타격의 즉각적이고 분명한 효과를 위해, 상대를 쓰러뜨리는 데 필요한 근육만을 효율적으로 사용하는 법을 배웠다. 비전문가가 날리는 주먹은 즉각적인 효율성은 떨어지지만, 그 순간 온몸을 사용한다. 하나는 ‘권투 선수의 주먹질’이고, 다른 하나는 ‘한 인간의 주먹질’이다. 그리고 서커스의 헤라클레스, 링 위의 운동선수들이 대체로 건강하지 못하다는 악명은 익히 알려져 있다. 그들은 상대를 쓰러뜨리고, 엄청난 무게를 들어 올리지만, 정작 결핵이나 소화불량으로 죽는다.

철학자가 사람이 아니라면, 그는 철학자가 아니다. 그는 무엇보다도 ‘학식 있는 "인간"'이어야 하고, ‘학식 있는' 인간'은 ‘인간의 캐리커처’가 아니다. 화학, 물리, 기하학, 문헌학 등 모든 학문을 연구하는 행위는 분업화된 전문작업일 수 있다. 하지만 철학은 시(詩)와 마찬가지로 통합과 종합의 작업이다. 그렇지 않으면 단지 의사(疑似)철학적 지식일 뿐이다.

모든 지식에는 궁극적 목적이 있다. 지식을 위한 지식이란, 아무리 그럴듯해 보여도 결국 ‘질문을 암울하게 구결하는 것’과 다름없다. 우리는 즉각적인 실제 목적이든, 다른 지식을 완성하기 위한 목적이든 무엇인가를 배우기 마련이다. 우리에게 가장 이론적으로 보이는 지식조차도 ‘사고의 경제’ 혹은 ‘의식의 통일과 연속’이라는 실제적 필요를 위한 답변이다. 그러나 과학적 사실이 궁극적으로 다른 지식을 위한 목적이 되는 것처럼, 우리가 자기 것으로 만들려는 철학 또한 외재적 대상, 곧 우리의 전체 운명, 삶과 우주에 대한 태도를 지향한다. 그리고 철학의 가장 비극적인 문제는 이 지적(知的) 필요와 마음과 의지의 필요를 어떻게 조화시킬 것인가 하는 점이다. 왜냐하면 우리 존재의 근저에 놓인 영원하고 비극적인 모순은, 어떤 철학도 그것을 해결한다고 주장하면서 결국 이 지점에서 산산조각 나고 말기 때문이다. 하지만 모든 사람이 이 모순에 정면으로 맞설 수 있을까?

가령, 어느 시대이든 만물의 시작과 마지막, 그리고 인간 기원의 “이유”와 인간 운명의 “이유”에 대해 한 번도 혼란스러운 적 없는 통치자를 만나게 된다면, 우리는 그에게서 많은 것을 기대하기 어렵다.

그리고 이 궁극적 몰두는 순전히 이성적일 수 없고, 마음 역시 포함해야 한다. 우리 운명에

대해 생각하는 것만으로는 충분치 않다. 느껴야 한다. 그리고 “정신적인 것에는 관심 없다”고 공언하는 사람이 대중을 이끈다면, 그는 그들을 인도할 자격이 없는 것이다. 물론 그래서 그에게 완성된 해결책을 요구해야 한다는 뜻은 아니다. 해결책이 정말 있을까? 과연 있을까?

적어도 내게는, 자신이 다스리는 국민들이 태어나서 고통받으며 죽어가는, 그리고 죽음을 원치 않음에도 죽음에 이르는, 그러나 그 자체로 목적이자 결국 우리가 흔히 ‘행복’이라 부르는 무엇을 바라며 살아가는 실제 ‘살과 뼈가 있는 사람’들이라는 느낌에 젖어 있지 않은 통치자라면, 나는 결코 그에게 자신을 내맡기지도, 전적으로 신뢰하지도 않을 것이다. 이름도, 기억도, 그 ‘사람’ 자체에 대한 배려도 없이 한 세대를 다음 세대에 희생시키는 것은 비인간적이다.

자식이나 자신의 작품, 혹은 보편적 의식 속에 남는다는 모든 이야기는, 정서적으로 어리석은 사람들에게나 만족스러운 애매한 표현일 뿐이다. 그렇다고 해서 그런 이들이 지적 분별력이 없다고 단정할 수는 없지만, 위대한 재능을 지녔어도 정서나 도덕 면에서 어리석은 경우가 있기 마련이다.

이런 식으로 영리하지만 정서적으로 어리석은 사람들은, 알려지지 않은 것을 파헤치거나 가시에 채이는 짓은 소용없다고 말한다. 하지만 그것은 마치 다리를 절단당한 사람에게 “그거 생각해봐야 소용없다”고 하는 것과 똑같다. 그리고 결국 우리 모두 어딘가가 모자란다. 어떤 이는 그 결핍을 의식하고, 또 어떤 이는 의식하지 못한다. 혹은 못하는 척하며 위선을 떨 수도 있다.

솔론의 아들이 한창 꽃피우는 시기에 죽었을 때, 어떤 ‘현자’가 그 아버지에게 “울어봐야 소용 없는데 왜 우느냐?”라고 물었다고 한다. 그러자 솔론은 “바로 소용이 없기 때문에 운다”고 대답했다. 울음이 사실 아무 도움도 되지 않는 것은 아닐 것이다. 최소한 고통을 덜어주는 효과는 있을 수 있다. 하지만 이 무례한 질문에 대한 솔론의 답변은 깊은 뜻을 담고 있다. 그리고 나는 우리가 거리로 나가 우리의 슬픔을 폭로한다면, 많은 문제가 해결될 수 있으리라 확신한다. 어쩌면 그것은 단 한 가지 공통된 슬픔일 것이고, 함께 모여 슬픔을 공유하고, 하늘을 향해 울부짖고 신을 호소할 수 있을 것이다. 신이 우리의 말을 듣지 않는다 할지라도, 그분은 우리의 울음을 ‘들어주실’ 것이다. 성스러운 공간의 위대함은, 사람들이 함께 울기 위해 모이는 곳이기 때문이다. 운명에 시달리는 대중이 함께 부르는 미제레레(Miserere)는 가장 깊은 철학 못지않은 가치를 지닌다. 전염병을 치료하는 것만으로는 부족하다. 전염병 앞에서 울어야 한다. 그렇다, 우리는 울어야만 한다! 왜냐고? 다시 솔론에게 물어보라.

나는 여기에 이른바 ‘비극적인 삶의 감각’이라고밖에 부를 수 없는 것이 있다고 본다. 이는 삶 자체와 우주에 대한 전반적이고 통합된 개념, 조금 더 의식적이거나 조금 덜 의식적일 수 있는 일종의 철학을 수반한다. 그리고 이 감각은 개인뿐 아니라 온 민족도 나름대로 지니고 있으며, 그 감각이 관념을 결정한다. 비록 그 뒤 관념이 감각에 호응해 그것을 뒷받침한다 하더라도 말이다. 때로는 이것이 단순한 소화불량 같은 우연적 질병에서 비롯되기도 하지만, 어떤 경우에는 체질적이기도 하다. 그리고 곧 보겠지만, 건강한 사람과 병든 사람이라는 범주 자체가 무의미할 수도 있다. 인간이 본래 꼭 쾌활해야 한다는 것을 어느 누구도 증명하지 못했다.

더 나아가, 당나귀나 개에 비해, 인간은 인간이라는 사실—곧 의식을 지닌 사실 때문에 이미 병든 동물일 수도 있다. 의식은 질병이다.

살과 뼈로 된 사람 중에서도 이런 비극적 삶의 감각을 전형적으로 보여주는 이들이 있다. 이를테면 마르쿠스 아우렐리우스, 성 아우구스티누스, 파스칼, 루소, 르네, 오베르만, 톰슨, 레오파르디, 비니, 레나우, 클라이스트, 아미엘, 켄탈, 키에르케고르 등이 그렇다. 그들은 지식이라기보다는 지혜의 짐을 진 이들이다.

나는 분명 이런 비극적 삶의 감각을 지닌 사람들이 존재한다고 믿는다.

이제 우리는 건강과 질병의 문제에서부터 시작해 주의를 기울여야 할 것이다.

II

출발점

어떤 사람들에게는 앞서 말한 성찰이 병적인 성격을 지닌 것처럼 보일 수도 있다. 병적이라고 하는가? 그러나 정확히 질병이란 무엇이며, 건강이란 무엇인가?

혹시 질병 자체가 우리가 ‘진보’라고 부르는 것의 필수 조건일 수 있지 않은가? 어쩌면 진보 자체가 질병은 아닐까?

낙원의 신화적 비극을 모르는 사람이 있을까? 우리의 첫 조상은 완전한 건강과 완전한 순수함의 상태로 그곳에 살았고, 야훼는 그들에게 생명나무 열매를 먹게 하셨으며, 그들을 위해 모든 것을 창조하셨다. 그러나 그는 그들에게 선악을 아는 나무 열매만은 맛보지 말라고 명령하셨다. 그렇지만 그들은 뱀의 유혹(그리스도의 신중함의 예형)에 빠져 선악을 아는 나무 열매를 맛보았고, 그 결과 모든 질병과 죽음에 굴복하게 되었다. 죽음은 그들의 왕관이자 완성이었으며, 노동과 진보에 굴복하게 되었다. 이 전설에 따르면 진보는 원죄에서 비롯된 것이다. 그러므로 생명의 유기적 필수품과 생명 보존에 가장 사로잡혔던 이브, 즉 여성의 호기심이 타락을 초래했으며, 타락과 함께 구원도 이루어졌다. 그리고 이 구원은 우리의 발걸음을 신에게로 이끌어 우리가 신에게 도달하고 신 안에 있을 수 있게 했다.

다른 버전의 기원을 원하는가? 좋다. 이 설명에 따르면, 엄밀히 말해 인간은 고릴라, 오랑우탄, 침팬지 같은 종에 불과하되, 조금 수두증을 앓고 있을 뿐이다. 옛날에 유인원이 병든 새끼를 낳았고, 동물학적으로 보았을 때 그것은 병든 것이 맞지만 실제로는 그 ‘병들’이 진보의 계기가 되었다는 이야기이다. 그 병으로 인해 약해졌으나, 오히려 생존 경쟁에서 유리한 점을 가져왔다. 마침내 성공적으로 똑바로 서게 된 유일한 수직 포유류가 바로 인간이다. 직립 자세 덕분에 인간은 걷는 데 손을 지지 수단으로 쓰지 않아도 되었고, 엄지손가락을 다른 네 손가락에 대적시켜 사물을 잡고 도구를 만들 수 있었다. 그리고 손이 지성을 크게 증진시킨다는 사실은 잘 알려져 있다. 이러한 자세는 폐와 기관, 후두, 입이 분명한 말을 하기 적절하게 했고, 말은 곧 지성이다. 게다가 머리가 몸통 위에 수직으로 놓임으로써 몸통의 발달과 무게 증가를 촉진했는데, 머리는 정신의 자리이다. 그러나 사지(四肢)에 모두 놓여 있는 종보다 머리와 몸통을 골반뼈 위에 곧바로 얹고 지탱해야 했기에, 창세기의 이야기대로라면 타락의 장본인인 여성은 더 단단한 골반뼈를 통해 머리가 큰 자손을 낳는 부담을 지게 되었다. 그리고 야훼는 그녀에게 죄를 지었기 때문에 ‘슬픔 속에서 자녀를 낳으리라’고 정죄하셨다.

고릴라, 침팬지, 오랑우탄, 그리고 그들과 유사한 종들에게 인간은 약하고 허약한 동물로 보일 수밖에 없다. 그들은 죽은 자를 보관하는 인간의 이상한 관습을 본다. 그 이유는 무엇인가?

그렇다면 이 기본적인 질병과 이후의 모든 질병이야말로 진보의 핵심 요소는 아닐까? 예를 들어 관절염은 혈액을 감염시켜 불완전한 유기적 연소의 부산물인 일종의 ‘스코리아(scoria)’를 혈액에 도입한다. 그런데 이 불순물이 혈액을 더 자극적으로 만들 수 있지 않을까? 바로 이 불순한 혈액이 더욱 활발한 뇌 활동을 촉진할 수 있지 않을까? 화학적으로 완전히 순수한 물

은 도리어 마실 수 없으며, 생리학적으로 순수한 혈액 역시 생각으로 살아야 하는 이 직립 포유류의 뇌에는 적합하지 않을 수도 있는 것 아닌가?

게다가 의학의 역사가 가르쳐주는 바에 따르면, 진보란 질병의 세균을 배출하거나 질병 자체를 배출하는 것이 아니라, 오히려 질병을 우리 유기체와 조화롭게 만들고, 어쩌면 혈액 안에 녹여 풍요롭게 하는 데 있다고 한다. 이것이야말로 예방접종과 각종 혈청, 그리고 시간이 흐름에 따른 감염 면역의 의미가 아니겠는가?

절대적인 건강이라는 개념이 추상적 범주에 지나지 않으며, 엄밀히 말해 존재하지 않는 것이라면, 완벽하게 건강한 사람은 더 이상 사람이 아니라 비이성적 동물이라고 말할 수도 있다. 그는 이성에 불을 지펴 줄 질병이 없기에 비이성적이다. 그리고 선악을 아는 나무 열매를 맛보는 기쁨, 곧 아는 것 자체의 유일한 즐거움을 위해 알고자 하는 이 욕망은 질병임이 분명하며, 그것은 비극적인 질병이다.

“모든 사람은 본성적으로 알고자 한다”(Πάντες άνθρωποι τον εἶδεναι ορεγόνται φύσει). 아리스토텔레스가 『형이상학』을 이 말로 시작한 뒤로, 이 호기심, 곧 알고자 하는 욕망이 창세기에 따르면 우리의 첫 어머니를 죄로 이끈 지식의 기원이라는 사실이 이미 천 번도 넘게 반복되어 왔다.

그러나 여기서 우리는 지식 자체에 대한 사랑인 것처럼 보이는 지식에 대한 욕망이나 갈망과, 선악을 아는 나무 열매를 맛보려는 갈망, 그리고 삶을 위해 알아야 하는 ‘필요성’에서 비롯된 지식을 구별해야 한다. 후자는 직접적이고 즉각적인 지식을 주며, 너무 역설적으로 들리지 않는다면 ‘무의식적 지식’이라 부를 수 있는 어떤 감각을 낳는다. 인간과 동물 모두에게 공통적인 것이지만, 우리를 그들과 구별하는 것은 반성적 지식, 곧 ‘우리가 알고 있다는 사실을 아는’ 지식이다.

인간은 지식의 기원에 관해 오래전부터 논쟁해 왔으며, 앞으로도 계속 논쟁할 것이다. 왜냐하면 세상은 그의 논쟁을 위한 무대이기 때문이다. 그러나 이 기원의 실제 진리가 무엇인지는 나중에 따져 보더라도, 사물의 겉보기 질서에서, 어느 정도 희미한 지식과 지각 능력을 부여받은 존재가 살아가는 모습에서, 혹은 적어도 그렇게 부여받은 듯이 보이는 존재가 살아가는 모습에서, 지식이 곧 살아가는 것과 생존의 수단을 얻는 것의 필요성과 밀접하게 연결되어 있다는 사실은 분명하다. 이것은 스피노자가 말한, ‘자신의 존재 안에서 무한정 지속하려는 노력’으로 구성된 존재의 본질이 낳은 결과이기도 하다. 구체적으로 말하자면, 뇌는 기능 면에서 위장에 의존한다고도 볼 수 있다. 생명의 가장 낮은 단계에 있는 존재에게서도 의지의 특성으로 보이는 행위, 다소 뚜렷한 의식과 연결되어 있는 것으로 보이는 행위는 결국 그 행위를 수행하는 존재에게 영양을 공급하기 위해 고안된 것이다.

따라서 이것이 우리가 ‘지식의 역사적 기원’이라 부를 수 있는 것이며, 다른 관점에서 그 기원이 무엇이든 간에 말이다. 지각을 부여받은 듯이 보이는 존재는 살기 위해 지각하고, 살아가기에 필요한 범위 내에서만 지각한다. 하지만 이로써 축적된 지식, 원래의 유용성이 다해버린 지식은 생계에 꼭 필요치 않은 더 풍부한 지식 자산을 이룰 수도 있었을 것이다.

결국 첫째, 살기 위해 알아야 하는 ‘필요성’이 있고, 둘째, 거기서 비롯되는 다른 지식, 곧 ‘불필요한 지식’이나 ‘사치스러운 지식’이라 부를 수 있는 지식이 있으며, 이는 다시 새로운 필요성이 될 수 있다. 이른바 호기심, 타고난 지식욕은 살기 위해 알아야 하는 필수적 욕구가 충족된 뒤에야 깨어나 작동하기 시작한다. 물론 인류가 실제로 처한 상황에서는 반드시 그렇지 않을 수도 있고, 어떤 경우에는 호기심이 필요정보보다 앞서고 지식이 배고픔보다 앞설 수도 있다. 그렇다 해도 호기심이 필요성에서 생겨났다는 사실이 원초적임은 부정할 수 없으며, 이것이 과학의 기질 속에 들어 있는 ‘쓸모없는 짐’이자 ‘거친 물질’인 것이다. 지식을 위해 지식을, 진리를 위해 진리를 추구한다는 과학 역시, 결국 삶의 필요성에 이끌려 그 필요성에 복무하도록 강제된다. 사람들은 자기들이 진리 그 자체를 구한다고 믿지만, 실제로는 진리 안에서 삶을 구하고 있는 것이다. 과학의 변천은 인간의 욕구 변천에 따라 달라지며, 과학자들은 원하든 원치 않든, 의도적이든 무의식적이든, 강력한 자들의 이익을 위해, 혹은 자기 욕망의 정당성을 확인해 달라고 요구하는 자들을 위해 일하게 된다.

그렇다면 그것이 정말 과학의 진보를 방해하는 ‘죽은 짐’이겠는가? 아니면 오히려 과학의 가장 깊은 본질, 구원의 핵심이겠는가? 사실은 후자이며, 삶의 조건 그 자체에 반항하는 것은 어리석음이다.

지식은 삶의 필요성, 주로 개인적 보존 본능을 위해 쓰인다. 이러한 필요성과 본능이 인간에게 지식 기관을 만들어 주었고, 그 능력을 부여해 준 것이다. 인간은 자기 삶을 보존하기 위해 보고, 듣고, 만지고, 맛보고, 냄새 맡으며, 필요한 것을 채운다. 이 감각 중 하나라도 쇠퇴하거나 소실되면, 그가 처한 사회적 조건에서 위험 부담이 줄어든다 할지라도, 위험은 커질 수밖에 없다. 그러나 이때 어떤 감각은 다른 감각을 대신하여 보고, 듣고, 만지고, 냄새 맡을 수도 있다. 맹인은 혼자서는 안내자 없이 오래 살기 어렵다. 그러나 사회가 추가적인 감각이 되어 줄 수 있으며, 이것이 참된 상식이다.

그러므로 인간은 고립된 개인으로서, 자기 삶과 자기 보존에 필요한 만큼만 보고, 듣고, 만지고, 맛보고, 냄새를 맡는다. 그가 빨간색 아래나 보라색 이상의 스펙트럼을 인지하지 못한다면, 그것은 자기를 보존하는 데 그만큼이면 충분하기 때문일 것이다. 게다가 감각 자체는 자기 보존을 위한 목적으로 대상에서 알 필요가 없는 것은 전부 제거해 버리는 단순화 장치이다. 완전한 어둠 속에서 사는 동물은 죽지 않는다면 결국 눈이 멀게 된다. 다른 동물의 내장에 기생하는 기생충은 그것이 준비해 둔 영양분을 섭취하며 사는데, 그들은 볼 필요도, 들을 필요도 없으므로 실제로 보지도 듣지도 않는다. 그저 일종의 영양 수용 주머니처럼, 자신이 사는 존재에 달라붙어 있을 뿐이다. 그 기생충에게는 보이는 세계도 들리는 세계도 존재하지 않는다. 그들이 기생하는 동물이 보고 듣는 것으로 그들에게는 족하기 때문이다.

이처럼 지식은 주로 자기 보존 본능을 위해 봉사한다. 우리가 스피노자와 함께 말했듯이, 이것이 곧 그 본질 자체이기도 하다. 이 본능이 우리에게 이 세상의 현실과 진실을 인식할 수 있게 해 주는데, 바로 이 본능이 ‘존재하는 것’을 무한한 가능성의 바다에서 떼어 내고 분리하기 때문이다. 사실 우리가 ‘존재한다’고 말하는 것은, 어떤 식으로든 우리가 ‘존재하기 위해 알아야 하는 것’이다. 우리가 아는 객관적 존재는 우리의 개인적 존재에 의존한다. 그리고 우

리가 아직 알지 못하는 현실의 어떤 국면이 존재하지 않을 것이라고 단언할 수도 없고, 어쩌면 존재할 수도 있음을 부정할 수도 없다. 왜냐하면 그것들은 우리의 현재 삶을 지탱하는 데 전혀 필요하지 않을 수 있기 때문이다.

그러나 인간은 혼자 살지 않는다. 그는 고립된 개인이 아니라 사회의 일원이다. ‘개인은 원자와 마찬가지로 추상적 존재’라는 말은 조금도 진실이 아니다. 우주에서 원자를 떼어 놓는 것이나 원자에서 우주를 떼어 놓는 것이나 둘 다 추상적 행위인 것처럼, 개인 역시 사회에서 떼어 놓을 수 없다는 말이다. 그리고 개인이 자기 보존의 본능을 통해 자신의 존재를 지탱한다면, 사회는 개인의 영속(永續) 본능을 통해, 즉 사회라는 존재와 그 유지를 위해 보존된다. 그리고 이 본능 속에서, 곧 사회 안에서 이성이 태어난다.

이성, 우리가 ‘이성’이라 부르는 것, 반성적·성찰적 지식, 인간의 본질적 특징은 사회적 산물이다.

아마도 그것은 언어에서 유래했을 것이다. 우리는 유창하게, 즉 성찰적으로 생각하는데, 이는 우리의 사상을 타인에게 전달해야 할 필요에서 비롯된 ‘언어’가 있기 때문이다. 생각한다는 것은 곧 ‘스스로와 대화하는 것’이며, 우리는 이웃에게 말하기 위해, 서로 소통하기 위해 그 ‘내면의 대화’를 하게 된 것이다. 일상에서도 우리는 종종, 누군가에게 설명하려는 과정에서 비로소 우리가 찾던 아이디어를 발견하고, 그것을 명확한 형태로 끄집어내게 된다. 이것이 바로 우리가 그 생각을 다른 사람들에게 제시하기 위해 들이는 노력에서 비롯된 것이다. 결국 ‘사고(思考)’는 내면의 언어이고, 내면의 언어는 외면의 언어에서 유래한다. 따라서 이성은 사회적이고 공통된 것이다. 그리고 이는 여러 결과를 내포하는 사실이며, 우리는 이를 살피볼 기회를 갖게 될 것이다.

그렇다면 우리가 아는 한, 개인적 보존 본능과 그 본능에 봉사하는 감각이 창조한 ‘현실’이 있다면, 이와 덜지 않은 정도로 ‘영속 본능’, 곧 종(種)의 본능과 그 본능을 섬기는 감각이 창조한 또 다른 ‘현실’도 있어야 하지 않겠는가? 보존 본능, 즉 ‘굶주림’이 개인의 근본이듯, 영속 본능, 즉 ‘사랑’은 가장 기본적이고 생리적인 형태로 인간 사회의 근본이다. 그리고 사람이 자기 존재를 보존하기 위해 알아야 할 것을 알고 있는 것처럼, 사회 혹은 사회적 존재인 사람은 사회에서 자신을 영속하기 위해 알아야 할 것을 안다.

감각적 세계가 있는데, 이는 굶주림의 자식이다. 한편으로는 또 다른 세계, 곧 이상적 세계가 있는데, 이는 사랑의 자식이다. 그리고 감각적 세계를 지각하는 감각이 있듯이, 현재는 대부분 잠들어 있지만 사회적 의식이 제대로 깨어나지 않았기 때문에 아직 드러나지 않는 다른 감각도 있을 수 있다. 그것은 영속 본능, 곧 사랑을 통해 인식하는 보이지 않고 만질 수 없는 이상적 세계에 대응하는 감각이다. 우리가 굶주림 혹은 보존 본능의 창조물에는 객관적 실재성을 인정하면서, 왜 사랑 혹은 영속 본능의 창조물에는 객관적 실재성을 부정해야 하는가? 전자는 ‘그저 감각이 만들어 낸 환상’이라고 말하면서, 후자가 ‘상상력의 창조물’이라고 말할 수 없겠는가? 영속 본능을 돕는 내면의 감각으로서 지각되는, 눈에 보이지 않고 만질 수 없는 어떤 세계가 없다고 단언할 수 있겠는가?

개인으로서의 전혀 알 수 없는 감각을 인간 사회라는 전체가 가질 수도 있다. 이는 개인인 인간이 각종 세포로 구성되어 있으며, 그 세포 각각에는 없는 감각을 인간이 가지고 있는 것과 비슷한 이치이다. 예컨대 ‘시각 세포가 없는 청각 세포’는, 희미한 의식 속에서 존재하는 ‘보이는 세계’를 알 수 없고, 혹여 그에 대해 들었다 해도 시각 세포가 꾸며낸 허상이라 여길 것이다. 반대로 시각 세포는 청각 세포가 말하는 ‘들리는 세계’를 환상이라고 생각할 것이다.

앞서 고등 동물의 내장에 기생하는 기생충 이야기를 했다. 그들은 그 동물이 제공하는 영양액을 먹고 살면서 볼 필요도, 들을 필요도 없으므로, 실제로 보지도 듣지도 않는다. 그들에게는 보이는 세계, 들리는 세계가 존재하지 않는다. 그런데 만약 그들에게 어느 정도 의식이 있고, 그들이 기생하는 동물이 ‘시각과 청각의 세계가 있다’고 믿는다는 사실을 알게 된다면, 그들은 아마도 그렇게 믿는 것이 단지 상상력의 사치 때문이라고 생각할지도 모른다. 그리고 이를 빌어 A. J. 발포어(Balfour)가 지적했듯, 이들이 사는 사회로부터 도덕적 행동의 동기를 얻으면서도, 신과 사후 세계에 대한 믿음이 선한 행동과 견딜 만한 삶의 필수적 기반임을 부인하는 어떤 ‘사회적 기생충’이 있을 수도 있다. 사회가 이미 그들에게 영적 양식을 마련해 주었기 때문이다. 고립된 개인은 신의 존재나 영혼 불멸을 믿지 않고도 살 수 있고, 심지어 영웅적으로 살 수도 있지만, 이는 결국 영적 기생충의 삶일 뿐이다. 우리가 ‘명예심’이라 부르는 것 역시 비기독교인에게도 사실은 기독교적 산물이다. 그리고 나는 덧붙이건대, 어떤 사람이 신을 믿고 깨끗하며 도덕적으로 고양된 삶을 산다고 해도, 그를 선하게 만드는 것은 신에 대한 믿음이 아니라, ‘그 선함’ 때문에 신을 믿게 되는 것이라고 생각한다. 선함은 영적 통찰의 가장 훌륭한 샘이다.

물론 ‘인간이 감각적 세계를 창조하고, 이상적 세계를 사랑한다’느니, ‘청각 세포 없는 맹인 세포와 시각 세포 없는 귀먹은 세포’, ‘영적 기생충’ 같은 이야기가 결국 은유에 지나지 않는다는 이의가 있을 수 있다. 그렇다. 그러나 나는 달리 표현할 길을 고집하지 않는다. 그리고 이 사회적 감각, 곧 사랑의 창조물, 언어의 창조자, 이성, 그리고 그로부터 비롯되는 이상 세계의 창조자는 결국 우리가 ‘상상력’이라고 부르는 것에 다름 아니다. 그리고 상상력이 그저 변덕스럽게 이미지를 구성하는 능력이라고 할 때, ‘변덕’이란 대체 무엇인가? 감각과 이성 또한 오류에서 자유롭지 않은 것은 마찬가지이다.

결국 우리는 인간 내부의 사회적 능력, 모든 것을 개인화하고 영속 본능에 봉사하게 하는 상상력이 무엇인지 밝혀야 한다. 바로 이 상상력이 우리에게 신과 영혼의 불멸을 보여준다. 그래서 신은 사회적 산물이다. 그러나 이는 나중에 말하기로 한다.

자, 그렇다면 인간은 왜 철학을 하는가? 곧 왜 사물의 첫 원인과 궁극 목적을 탐구하는가? 왜 ‘무관심한 진리’를 추구하는가? “모든 사람은 본성적으로 알고자 한다”는 말이 참이라고 해도, 왜 그런가?

철학자들은 자기가 하는 인간적 작업, 즉 철학하기라는 작업에 관해 이론적·이상적인 출발점을 찾지만, 실제적이고 현실적인 출발점, 목적을 찾으려는 경향은 비교적 덜하다. 철학을 하고, 사유하고, 동료들에게 설명함으로써 철학자가 바라는 것은 무엇인가? 그는 그것으로 무엇을 얻으려 하는가? 진리 자체를 위한 진리인가? 우리의 행위를 진리에 복종시키고, 삶과 우주

에 대한 우리의 영적 태도를 그것과 합치하기 위해, 진리가 필요한가?

철학은 결국 철학자의 ‘인간성’에서 나오는 산물이다. 그리고 철학자는 자기와 같은 삶과 뼈를 지닌 다른 사람들을 향해 말한다. 그는 이성으로만, 즉 머리로만 철학하는 것이 아니라, 의지와 감정, 삶과 뼈, 온 영혼과 온몸으로 철학한다. 철학하는 것은 곧 ‘인간’이다.

여기서 나는 철학과 관련해 ‘나(I)’라는 단어를 쓰고 싶지 않다. 철학하는 존재가 실제 인간이 아니라 비인격적 존재로 오해되지 않도록 하기 위함이다. 이 구체적이며 한계가 있는 ‘나’, 삶과 뼈를 가진 ‘나’, 치통을 앓기도 하고 죽음이 곧 내 의식의 소멸이라면 삶을 견딜 수 없으리라 여기는 바로 그 인간적 ‘나’가, 피히테의 철학에 슬그머니 들어온 이론적 ‘나’(가령 “나는 생각한다” 따위)나 막스 슈티르너의 독특하고 이론적인 ‘나’와 혼동되어서는 안 된다. “우리”라는 말을 쓰는 편이 낫지만, 그 “우리”도 공간적으로 제한된 구체적 “우리”로 이해되어야 한다.

‘지식을 위한 지식’, ‘진리를 위한 진리’라는 말은 비인간적이다. 그리고 이론적 철학이 실천 철학에, 진리가 선(善)에, 과학이 윤리에 호소한다고 말하자. 그렇다면 다시 묻겠다. 그 ‘선’은 또 무엇을 위한 것인가? 혹시 그 자체가 궁극적 목적이란 말인가? ‘선’이란 곧 인간, 즉 삶과 뼈로 이루어진 인간 사회의 유지와 완성에 이바지하는 것이며, 궁극적으로는 개인적·의식적 존재의 보존과 풍요를 위한 것이다. 다시 말해, 그 ‘선’은 무슨 목적을 위한 것인가? 칸트가 말한 “네 행위가 모든 사람에게 본보기가 되도록 행동하라”는 말이 훌륭하긴 해도, 왜 그렇게 해야 하는지에 대한 질문은 여전히 남는다. ‘왜 그렇게 해야 하는가?’

모든 철학의 출발점, 진정한 출발점은 이론적이 아니라 실제적인 것으로, ‘이유’가 있다. 철학자는 단지 철학하기 위해서가 아니라, 그 이상의 이유로 철학한다. 오래된 라틴 격언에 “Primum vivere, deinde philosophari(먼저 살고, 그다음에 철학하라)”라고 했듯이, 철학자는 철학자가 되기 전에 인간이기에, 우선 살아야 하며, 사실은 살기 위해 철학한다. 그리고 대개 그는 삶에 굴복하기 위해, 혹은 삶에서 무언가 결론을 찾기 위해, 아니면 고통을 잊고 기분 전환을 위해, 또는 오락을 위해 철학한다. 마지막 경우로 고대 아테네의 아이러니스트 소크라테스가 좋은 예다. 크세노폰의 『회상록』을 보면, 소크라테스가 어떤 창녀 테오다타에게 연인을 집으로 유인할 궁리를 밝혀주었고, 그녀가 그를 자기 유혹의 동료가 되어 달라며, 곧 그녀의 ‘포주가 되어 달라’고 간청한 일화를 찾을 수 있다. 사실 철학은 종종 일종의 ‘영적 포주술’이 되어 버리곤 한다. 그리고 때로는 슬픔을 잠재우는 ‘아편’이 되기도 한다.

나는 무작위로 형이상학 책을 하나 뽑았다. 세드윅스 H. 호지슨의 『시간과 공간』이라는 형이상학적 에세이다. 나는 첫 부분의 첫 장, 다섯 번째 단락을 펼쳐 읽었다.

“형이상학은 엄밀한 의미에서 과학이 아니라 철학이다. 다시 말해 그 목적이 그 자체에 있는 과학이다. 이 말은 그것을 수행하는 정신의 만족과 교육을 위해 존재하는 과학이지, 삶의 복지에 도움이 되는 기술의 토대 같은 ‘외부적 목적’을 위해 존재하는 과학이 아니라는 뜻이다.”

이를 검토해 보자. 호지슨은 형이상학이 엄밀히 말해 과학이 아니라고 하면서도, 그 목적이

‘그 자체 안에 있다’고 말한다. 그리고 형이상학을 수행하는 정신의 만족과 교육이 바로 그 목적이라고 한다. 그렇다면 그 목적이 정말 ‘그 자체 안’에 있는 것인가, 아니면 ‘그것을 기르는 정신의 만족과 교육’에 있는 것인가? 둘 중 하나이거나, 혹은 양립 불가능한 모순이다. 호지슨은 또, “형이상학의 목적이 삶의 복지에 도움을 주는 기술의 토대 같은 외부 목적에 있지 않다”고 덧붙인다. 그러나 철학을 익히는 사람의 마음의 만족도 그의 삶의 행복 일부가 아니겠는가? 독자는 영국 형이상학자의 이 구절을 숙고해 보고, 이것이야말로 모순으로 짜인 것이 아닌지 판단해 보라.

이런 모순은, 과학 혹은 지식의 이론을 ‘인간적인 관점’에서 정의하려 할 때 필연적으로 발생한다. 그 이론의 목적이 그 자체에 있다고 주장하면서도, 정작 그 학문은 ‘알기 위해 아는 것’이고 ‘진리를 위해 진리를 구하는 것’이라는 말을 붙들고 있기 때문이다. 과학은 개인의 의식 안에서만 존재하며, 그 의식 덕분에 존재한다. 천문학이나 수학 역시 그것을 연구하고 익히는 사람들의 마음속에서 지식으로 소유되는 것 말고는 다른 실체가 없다. 그런데 언젠가 지상에서 모든 개인의 의식이 사라지게 된다면, 즉 인간 정신이 생겨난 그 절대적 무의식(無意識)으로 돌아가 버린다면, 우리에게 축적된 이 지식은 대체 무슨 의미가 있겠는가? 바로 여기서 ‘영혼의 개별적 불멸’ 문제는 인류 전체의 미래와 맞물려 있다는 사실을 잊어서는 안 된다.

영국인이 ‘그 자체로 목적이 있는 과학’ 이론을 설명하고 싶어 하다가 이러한 모순에 빠지는 이유는, 말하는 사람이 영국인이기 이전에 ‘인간’이라는 점을 떠올리면 쉽게 이해된다. 아마도 독일의 어떤 ‘전문 철학자’, 즉 철학을 자신의 전문 분야로 삼기 위해 먼저 자기 인간성을 말살하고, 그다음에 그 인간성을 철학 속에 매장해 버린 사람이라면, ‘그 자체로 목적이 있는 과학’이니 ‘지식을 위한 지식’이니 하는 개념을 더 잘 설명했을지도 모른다.

네덜란드로 망명했던 포르투갈 출신의 유대인 스피노자를 떠올려 보라. 그리고 그의 『윤리학』을 절망의 애가(哀歌)처럼 읽어 보라. 실제로 그러하며, 그곳에 숨겨진 엄격해 보이는 명제들 밑에서, 얼마나 구약의 예언서 같은 애가의 슬픈 메아리가 울리는지 들어 보라. 그것은 결코 체념의 철학이 아니라 절망의 철학이다. 그리고 그가 “자유인은 죽음보다 못한 것은 생각하지 않는다. 자유인의 지혜는 죽음이 아니라 삶을 목상하는 것이다(homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat et eius sapientia non mortis, sed vitæ meditatio est)”라고 썼을 때, 그는 스스로를 죽음을 언급함과 동시에 의식함으로서 자신이 노예라고 느꼈음을, 그래서 죽음을 의식하며, 그 의식에서 벗어나고자 헛되이 애썼음을 우리 모두가 직감적으로 느낀다. 또 제5부 제42명제에서 “행복은 덕에 대한 보상이 아니라 덕 그 자체다”라고 적었을 때도, 그는 그것을 적으면서 그 뜻을 고스란히 느꼈을 것이다. 대개 사람들이 철학을 하는 이유가 바로 이것이다. 설령 실패하더라도 자기 자신을 설득하기 위해서이다. 그리고 자신을 설득하고자 하는 이 욕망, 곧 자기 자신의 인간적 본성에 폭력을 행사하려는 욕망이, 적지 않은 수의 철학에서 진정한 출발점이 된다.

“나는 어디에서 왔으며, 내가 사는 이 세계는 어디에서 왔는가? 나는 어디로 가며, 나를 둘러싼 모든 것은 어디로 가는가? 이 모든 것은 무슨 의미인가?” 이러한 질문은 인간이 물질적 생계를 위한 가혹한 노동에서 벗어나자마자 던지는 것이다. 그리고 더 깊이 살펴보면, 이 질문 아래에는 “왜(원인)”가 아니라 사실상 “왜(목적)”를 알고 싶어 하는 갈망이 숨어 있다. 우

리는 근본 원인(causa)이 아닌 ‘궁극 목적’을 찾고자 하는 것이다. 키케로의 유명한 정의, 곧 “신적인 것과 인간적인 것, 그리고 그것들을 담고 있는 원인에 대한 학문(신성하고 인간적인 사물들, 그리고 그것들을 담고 있는 그 원인들에 대한 지식, rerum divinarum et humanarum, causarumque quibus hæ res continentur)”이라는 정의가 있지만, 사실 여기서 말하는 그 ‘원인’은 우리에게 ‘목적’이다. 그리고 최고의 원인, 즉 신은 최고의 목적이 아닌가? 우리는 “왜(원인)”를 궁금해 할 때 곧바로 “왜(목적)”를 궁금해 한다. 우리는 “내가 어디에서 왔는지”를 알고 싶어 하는데, 그것은 궁극적으로 “내가 어디로 가는지”를 더 잘 확인하기 위함이다.

키케로의 이 정의는 스토아학파에서 나왔고, 가톨릭교회가 성인으로 시성한 위대한 지성 알렉산드리아의 클레멘스에게서도 볼 수 있다(『스트로마타(Stromateis)』 1권 5장). 그러나 이 기독교 철학자—진정 기독교인인가?—는 『스트로마타』 4권 22장에서 “영지주의자, 즉 지적인 사람은 구원받기 위해서가 아니라 신성한 학문 자체를 위해 지식에 헌신한다”고 말하며, 이렇게 덧붙인다. “나는 감히 단언하건대, 그가 ‘구원받고자 하는 마음’이 아니라 ‘신성한 학문 그 자체를 향한 마음’으로 지식을 선택한다면, 그것은 곧 지성을 움직이는 행위가 영원히 지속되는 것이기 때문이다. 끊임없이 전진하는 지성의 노력은 지적인 존재의 본질이며, 끊임없는 혼합 과정의 결과이다. 그렇게 영원한 관조로 남으며, 살아 있는 실체로 머무른다. 그렇다면 우리는 어떤 이가 영지주의자에게 ‘신에 대한 지식과 영원한 구원 중 하나를 선택하라’고 한다면, 둘이 본질적으로 분리 불가능함에도 조금의 망설임도 없이 신에 대한 지식을 택할 것이라 가정할 수 있을까?”—부디 우리가 영원히 누리고 소유하고자 갈망하는 그 신께서, 우리를 이 ‘클레멘스적 영지주의’ 혹은 ‘지성주의’에서 건져 주시기를 바란다!

나는 어디에서 왔으며, 어디로 가는가? 나를 둘러싼 모든 것은 어디에서 왔고 어디로 가는가? 그리고 그 모든 것은 무엇을 의미하는가? 내가 이런 것들을 알고 싶어 하는 이유는 무엇인가? 그것은 내가 완전히 죽고 싶지 않기 때문이다. 내가 완전히 소멸해 버릴 운명인지 아닌지를 알고 싶기 때문이다. 만약 내가 완전히 죽지 않는다면, 나에게는 어떤 운명이 기다리는가? 그리고 만약 내가 완전히 죽는다면, 그 모든 것은 아무 의미도 없을 것이다. 그렇다면 결론은 세 가지 중 하나이다. (a) ‘나는 완전히 죽는다는 사실’을 알고, 돌이킬 수 없는 절망에 빠지거나, (b) ‘나는 완전히 죽지 않는다는 사실’을 알고 체념하거나, (c) 둘 중 어느 쪽도 알 수 없어 절망 속 체념 혹은 체념 속 절망에 머물러 갈등하는 것이다. 이를 ‘필사적인 체념’ 혹은 ‘체념한 절망’이라 부를 수도 있다.

어떤 독자는 “알 수 없는 것에는 신경 쓰지 않는 편이 낫지 않은가?”라고 할 것이다. 그러나 그것이 가능할까? 테니슨은 그의 아름다운 시 「고대의 현자」에서 이렇게 말했다.

아들아, 너는 이름 없는 그분을 증명하지 못하고,
내가 움직이고 있는 세계를 증명하지 못하며,
내가 몸이라는 사실도 증명하지 못하고,
내가 영혼이라는 사실도 증명하지 못하며,
둘이 하나라는 사실도 증명하지 못한다.
내가 불멸이라는 사실도 증명하지 못하고,

내가 필멸자라는 사실도 여전히 증명하지 못한다.
아니다, 아들이,
내가 너와 말하고,
내가 네 자신과 말하고 있는 지금 이 순간조차
내가 너 자신이라는 사실을 증명하지 못한다.
왜냐하면 증명할 가치가 있는 것은 결코 증명될 수 없고,
반증 또한 될 수 없기 때문이다.
그러므로 너는 현명해져야 한다.
항상 의심의 밝은 쪽을 붙들고,
믿음의 형태를 넘어서서 믿음을 붙들라!

그렇다. “증명할 만한 가치가 있는 것은 증명될 수 없으며, 반증 역시 될 수 없다.” 그러나 그렇다고 해서 인간이 알고 싶어 하는 본능, 특히 ‘삶, 영생에 도움이 될 만한 것들을 알고자 하는 본능’을 억제할 수 있겠는가? 알렉산드리아의 영지주의자가 말하듯, 인간이 영원히 갈망하는 것은 영원한 지식이 아니라 사실상 ‘영원한 삶’이다. 왜냐하면 사는 것과 아는 것은 별개의 일이기 때문이다. 그리고 우리가 뒤에서 보게 되겠지만, 이 둘 사이에는 너무나 큰 대조가 있어, “모든 생명적인 것은 비이성적일 뿐 아니라 반이성적이며, 모든 이성적인 것은 반생명적이다”라고도 말할 수 있게 된다. 이것이야말로 ‘삶의 비극적 감각’의 기초가 된다.

데카르트의 방법론적 결함은 ‘방법적 의심’ 자체가 아니라, 데카르트가 자기 자신, 즉 삶과 뼈를 가진 인간을 비워 내고 ‘순수 사유자’가 되려 했다는 추상화에 있다. 그러나 실제 인간 데카르트는 결국 돌아와 철학했다.

“건전한 상식은 세상에서 가장 공평하게 나눠져 있다. 누구나 그것을 풍족히 가지고 있다고 믿는다.” 『방법서설』은 이렇게 시작한다. 그리고 이 상식이 그를 구원했다. 그는 거듭 ‘인간 데카르트’를 언급하며, 무엇보다도 웅변을 크게 존중했고, 시를 사랑했으며, 증명과 근거의 확실성을 이유로 수학을 특히 좋아했고, “신학 또한 하늘에 이르는 길을 누구보다 멀리 열어 줄 수 있다”는 주장을 존경했다고 말한다. 그리고 그러한 주장은 칭찬받아 마땅하며, 무엇보다 자연스럽게 때문에, ‘체계적 의심’의 결과를 끝까지 끌고 갈 수 없게 했다. 그는 “가장 무지한 사람이나 가장 박식한 사람에게나 하늘에 가는 길이 열려 있다고 배웠으며, 거기서의 계시된 진리는 우리의 지성을 뛰어넘는다는 것도 알았다. 그러므로 나는 감히 그것들을 나의 유한한 추론에 맡기지 않았고, 그 영역을 탐구하려면 하늘의 특별한 도움이 필요하며, 결국 인간을 넘어선 존재여야 한다고 생각했다.”라고 한다. 여기서 우리는 “과학을 생계로 삼을 의무를 느끼지 않았고, 냉소주의자가 되지도 않았으며, 명예를 멸시하지도 않은” 인간 데카르트를 본다. 그리고 나중에 그는 독일에서 지낸 시절, 난로(poêle) 속에 틀어박혀 ‘철학적 방법’을 구상했다고 말한다. 그러나 그것은 독일식 난로이되, 그 안에 들어 있던 사람은 하늘에 이를 수 있으리라 스스로 믿어 의심치 않았던 프랑스인이었다.

그는 성 아우구스티누스가 이미 암시했던 “나는 생각한다, 고로 존재한다(cogito ergo sum)”에 도달했다. 그러나 여기서 말하는 ‘나(I)’는 이상적·관념적 ‘나’이며, 그 존재(supponitur sum) 또한 현실적이라기보다 관념적이다. “나는 생각한다, 고로 나는 존재한다”는 단지 “나는

생각한다. 고로 생각하는 존재이다”라는 뜻일 뿐이다. 여기서 말하는 ‘존재’는 지식이지만, 삶이 아니다. 가장 중요한 현실은 “내가 생각한다”가 아니라 “내가 산다”이다. 왜냐하면 생각하지 않아도 사는 존재들이 있기 때문이다. 비록 그것이 진정한 삶인가에 대해서는 의문이 있을지라도 말이다. 어찌 되었든, 삶과 이성을 결합하려 할 때의 모순은 실로 심오하다.

진실은 “나는 존재한다, 고로 나는 생각한다(sum, ergo cogito)”에 더 가깝다. 그러나 ‘존재하는 모든 것’이 곧 ‘생각하는 것’은 아니다. 생각의 의식이 존재의 의식보다 앞설 수 있는가? 자아 의식 없이, 곧 개성 없이 순수 사고만 가능할 수 있는가? 감각 없이, 감각이 부여해 주는 어떤 물질성도 없이 순수 지식만 가능할 수 있는가? 우리는 우리의 생각을, 즉 우리가 아는 행위와 의욕하는 행위를 ‘느끼지’ 않는가? 그리고 우리가 스스로를 느낄 때, 아마도 우리 자신이 불멸이라고 느끼지 않는가? 우리가 의욕한다는 것은 결국 우리가 영원하기를 바란다는 것, 곧 ‘죽음을 거부’한다는 뜻이 아닐까? 암스테르담의 절망적인 유대인이 말한, ‘사물이 자신의 존재를 무한정 지속하려고 하는 노력(자기애, 불멸에 대한 갈망)’이야말로 모든 반성적·인간적 지식의 근본 조건이 아닐까? 그리고 이것이 모든 철학의 참된 기초, 진정한 시작점이 아닐까? 비록 지성주의에 매몰된 철학자들은 그것을 깨닫지 못할지라도 말이다.

더 나아가, 코기토(cogito)는 ‘나는 생각한다’는 대상과 ‘나는 존재한다’는 주체를 구분하는데, 이는 진리의 열매이기도 하지만, 심각한 혼란의 씨앗이 되기도 한다. 그러나 이에 대해서는 차차 이야기하기로 한다.

현재로서는 ‘죽지 않으려는 갈망’, 곧 ‘개인적 불멸에 대한 갈증’, 그리고 스피노자가 말한 “우리 본질 그 자체인, 우리의 존재를 무한정 지속하려는 노력”이 모든 지식의 정서적 기초이며, 모든 인간 철학의 내면적·개인적 출발점이라는 사실을 기억해 두자. 한 사람이 ‘인간’으로서 철학을 만들고 있다면, 이 문제가 해결되든, 아니면 도저히 해결될 수 없어 포기되든, 그가 내리는 결론은 철학의 모든 부분을 물들인다. 소위 ‘지식의 문제’조차도 그 뿌리를 이 인간적 감정에 두고 있으며, 우리가 원인(causa)을 찾는 이유의 근저에는 결국 목적(fin)이 자리한다. 그 외의 것들은 자기기만, 혹은 타인을 속이려는 시도이며, 중국에는 스스로를 속이기 위해 타인을 속이고자 하는 것이다.

그리고 모든 철학, 모든 종교의 이 개인적·정서적 출발점이 곧 ‘비극적인 삶의 감각’이다. 이제 이것을 살펴보기로 하자.

III

불멸에 대한 갈증

영지주의자나 지식인이 이 뒤에 이어지는 내용을 철학이 아니라 수사학이라고 말할 수 있더라도, 잠시 불멸에 대한 이러한 갈망을 생각해 보자. 더욱이, 신성한 플라톤은 그의 『파이돈』에서 영혼의 불멸을 논하며, 그것을 전설(μυθολογείν)로 입히는 것이 적절하다고 말하였음이다.

우선, 스피노자가 “모든 존재는 스스로를 지속하려고 노력하며, 이 노력이 그 존재의 실제 본질이고, 이는 무한한 시간을 의미한다. 결국 영혼은 때로는 명확하고 구별되는 관념으로, 때로는 혼란스럽게도 무한한 지속 시간으로 자신의 존재를 지속하려는 경향이 있으며, 또한 그 지속성을 알고 있다”고 하였음을 다시 떠올리자(『윤리학』 제3부 제6~10항).

사실상 우리는 우리 자신이 존재하지 않는다고 생각하기가 불가능하며, 어떠한 노력으로도 의식이 완전한 무의식, 곧 의식 자체의 소멸을 깨달도록 할 수 없다는 사실을 안다. 독자 여러 분께서는 완전히 깨어 있을 때 깊은 잠에 빠져 있을 때의 영혼 상태를 상상해 보라. 의식을 무(無)의 표상으로 가득 채워 보라. 그러면 그것이 불가능함을 깨닫게 될 것이며, 그 시도 자체가 가장 심한 현기증을 유발함을 알 것이다. 우리는 우리 자신을 ‘존재하지 않는다’고 생각할 수 없기 때문이다.

자기보존의 본능이 창조해 낸 눈에 보이는 우주는 내게 너무나도 협소해진다. 그것은 마치 내 영혼이 헛되이 날개를 치며 횡격막을 두드리는 답답한 감방과 같음이다. 공기가 부족하여 숨이 막히는 것만 같다. 더, 더, 그리고 항상 더! 나는 내 자신이 되고 싶지만, 멈추지 않고 나 자신이면서도 다른 이가 되고, 보이는 것이든 보이지 않는 것이든 모든 것의 전체와 합쳐지고, 무한한 공간으로 확장되고 무한한 시간으로 뻗어나가고 싶다. 모든 것이 되지 않고, 그리고 영원히 그렇게 되지 않는 것은 존재하지 않는 것이나 마찬가지이다. 적어도, 나는 온전한 나 자신이 되어 영원히 그렇게 있기를 원한다. 그런데 내 자신의 전체가 되는 것은 곧 모든 이가 되는 것이며, 모든 것이거나 아무것도 아닌 것이다!

모든 것이거나 아무것도 아닌 것이다! 그리고 셰익스피어의 “존재하느냐, 아니냐(To be or not to be)”란 과연 다른 어떤 의미를 함축할 수 있겠는가? 혹은 『코리올라누스』에서 마르키우스를 두고 “그는 신에게 영원 말고는 아무것도 바라지 않는다”고 한 말은 무엇을 의미하겠는가? 영원, 영원!—그것이야말로 최고의 욕망이다! 영원에 대한 갈증이야말로 사람들이 ‘사랑’이라고 부르는 것이며, 누군가를 사랑하는 이는 그 안에서 자신을 영원화하기를 원한다. 영원하지 않은 것은 아무것도 현실이 아니다.

모든 시대의 시인들은 그들 영혼 깊은 곳에서 물이 흐르듯 솟아나는 이 엄청난 삶의 비전을 노래하였고, 그것은 핀다로스의 ‘그림자의 꿈’에서 칼데론의 “인생은 꿈이다”, 그리고 셰익스피어의 “우리는 꿈으로 빚어진 것”이라는 쓰라린 외침에까지 이어진다. 이 마지막 문장은 칼데론의 문장보다 훨씬 더 비극적이다. 카스티야인은 우리가 살고 있는 삶이 단지 꿈일 뿐이라고 선언하였을 뿐이나, 우리가 그것을 꿈꾸는 존재임을 선언하지는 않았다. 반면 영국인은 우리 자신을 곧 꿈이자, 꿈꾸는 꿈으로 만든다.

지나가는 세상의 허영심과 사랑은 언제나 진정한 시의 두 가지 근본적이며 가슴을 꿰뚫는 음(音)이다. 그리고 이 두 음은 어느 한쪽이 다른 쪽을 울리지 않고서는 울릴 수 없는 소리이다. 지나가는 세상의 허무함에 대한 감각이 우리 안에 사랑을 불태우며, 허무하고 덧없는 것을 넘어서는 유일한 것, 곧 삶을 다시 충만하게 하고 영원하게 만드는 유일한 것에 대한 갈망을 일으킨다. 적어도 겉으로 보기에 그러하며, 실제로도 그러하다. 그리고 사랑이란 무엇보다 운명과 맞닥뜨렸을 때, 세상의 허영에 압도되고 만다는 사실과, 운명을 뛰어넘고 자유가 법이 되는 다른 세상을 엿보도록 우리를 이끈다.

모든 것은 지나간다! 이는 샘물을 마셔 본 이, 곧 입술로 생명의 샘물을 맛보고 선악을 아는 나무의 열매를 맛본 이들이 공유하는 후렴구이다.

영원히 존재하고, 영원히 존재하고, 끝없이 존재하고 싶다! 존재에 대한 갈증, 더 많이 존재하고 싶어 하는 갈증! 신을 향한 갈증! 영원하고 영원한 사랑을 향한 갈증! 영원히 존재하고 싶다는 갈증! 신이 되고 싶다는 갈증!

“너희가 신과 같게 되리라!”라고 창세기에서 뱀이 첫 번째 연인에게 말했다고 전해진다(창 3:5). 사도 바울은 “만일 우리가 이 세상에서만 그리스도 안에서 소망을 두었다면, 모든 사람 가운데 가장 불쌍한 자로다”라고 썼다(고전 15:19). 그리고 모든 종교는 역사적으로 죽은 자의 숭배, 즉 불멸의 숭배에서 비롯되었다.

암스테르담의 비극적 포르투갈 유대인(스피노자)은 자유인은 죽음보다 못한 것은 생각하지 않는다고 적었다. 하지만 이 ‘자유인’은 이미 죽은 사람이며, 삶의 충동에서 해방된 이이며, 사랑이 부족하고 자유의 노예인 자이다. 내가 죽어야 한다는 생각, 그리고 죽음 이후에 무슨 일이 일어날지에 대한 수수께끼는 바로 내 의식의 두근거림이다. 들판의 푸른 고요를 생각하거나, 동료 영혼의 맑고 빛나는 눈동자 깊숙한 곳을 들여다보면, 내 의식은 확장되고 영혼의 확장을 느끼며, 내 주변을 흐르는 삶의 홍수에 잠겨 내 미래를 믿게 된다. 하지만 그 순간 신비한 음성이 속삭인다. “너는 존재하지 않게 될 것이다!” 죽음의 천사가 날개로 나를 스치면, 영혼은 오그라들고 신성한 피로 인해 내 영혼 깊은 곳이 넘쳐흐른다.

파스칼과 같이, 나는 이러한 문제들에 전혀 신경 쓰지 않는다고 주장하는 이들을 이해할 수 없다. 파스칼은 “자기 자신과 그들의 영원, 그들의 모든 것을 뒤흔들 문제에 대한 이러한 무관심은 연민을 불러일으키기보다는 분노와 경악을 일으키며 나를 충격에 빠뜨린다”고 말했다. 그리고 이렇게 느끼는 사람이 곧 “내 편”인 것이다. 파스칼은 방금 인용한 말에서 그러한 사람을 “괴물”이라고 불렀다.

조상 숭배가 대부분 원시 종교의 근원이라고들 말하며, 이를 뒷받침하는 수천 권의 책이 이미 있다. 그리고 엄밀히 말해, 인간과 다른 동물을 가장 확연히 구분해 주는 것은 어떤 형태로든 죽은 이를 모시고, 넘치는 대지Mother Earth가 그들을 방치하지 않도록 애쓰는 행위이다. 곧 인간은 죽은 이를 지켜 주는 동물이다. 그렇다면 죽은 이를 무엇으로부터 보호하려는 것인가? 무엇으로부터 헛되이 그들을 보호하려 하는 것인가? 비참한 의식은 자신의 소멸을 거부하고,

마치 동물의 영혼이 세상의 자궁에서 갓 분리되어 세상과 마주서며 스스로를 세상과 구별하듯, 의식은 세상의 삶과는 또 다른 삶을 소유하고자 하는 욕망이 필요하다. 그렇지 않으면 죽은 자가 다시 죽기 전에 온 땅이 거대한 무덤이 될 위험이 있기 때문이다.

날씨의 혹독함을 견디지 못해 진흙 오두막이나 짚으로 만든 임시 대피소에 살던 시절에도, 고분은 죽은 자를 위해 세워졌으며, 돌은 집으로 사용되기 전에 무덤으로 먼저 쓰였다. 생존자를 위한 집이 아니라, 죽은 이를 위해 견고하게 지어진 집이야말로 세월의 풍파를 견뎌 왔다. 그것은 임시 거처가 아니라 영구적인 거처였던 것이다.

죽음이 아니라 불멸을 향한 이 숭배가 종교를 일으키고 지킨다. 심지어 혁명 속에서 파괴를 꿈꾸던 로베스피에르조차 공회(公會)로 하여금 최고 존재와 “영혼의 불멸이라는 위안의 원리”를 인정하도록 이끌었으며, 언젠가 자신이 부패(타락)할지도 모른다는 불안에 떨었다.

병이라면 그런 것일 수도 있을 것이다. 하지만 자신의 병을 돌보지 않는 이라면 건강에도 무심한 자이며, 인간은 본질적으로 병든 동물이기도 하다. 병일 수는 있겠지만, 병이란 곧 사로잡힌 삶 자체이며, 가능한 유일한 ‘건강’이란 죽음이다. 그러나 이 병이야말로 모든 생동하는 건강의 원천이다. 바로 이 고뇌의 심연에서, 곧 우리 필멸성에 대한 감정의 심연에서, 우리는 마치 지옥의 심연에서 빠져나와 별들을 다시 바라보았던 단테처럼, 또 다른 천국의 빛 속으로 나아간다.

e quindi uscimmo a riveder le stelle. 필멸성에 대한 이 명상이 당장은 고뇌의 감정을 불러일으킬지 모르나, 결국 우리를 강인하게 만든다. 독자여, 그대 안으로 깊이 들어가서 자신이 서서히 사라져 가는 모습을 상상해 보라. 당신을 둘러싸는 빛이 어두워지고, 모든 소리가 사라져 침묵이 감돌며, 당신이 만지는 물건들이 손 사이에서 부서져 내리고, 발밑의 땅이 미끄러지며, 당신의 기억조차 기절하듯 사라져 모든 것이 무(無)가 되어 녹아내리고, 결국 당신 자신마저도 녹아내려 사라짐을 느껴 보라. 무(無)의 의식조차도 그림자 같은 유령의 은신처일 뿐, 당신에게 아무것도 남지 않게 되리라.

병원 침대에서 죽어 가던 가난한 농부에 대한 이야기를 들은 적이 있다. 사제가 그에게 종부 성사를 주려 하며 손에 성유를 바르려고 했으나, 그는 더러운 동전 몇 개를 쥐고 있던 오른손을 펼치지 않았다. 곧 그 손도, 그리고 자기도 더는 자기 것일 수 없다는 사실을 계산하지 못했기 때문이다. 그래서 우리는 손을 펼치지 못한 채 꼭 쥐고, 마음 역시 놓지 못한 채 그 안에 세상을 움켜쥐려 애쓴다.

한 친구가 내게 고백하기를, 그는 몸이 건강할 때, 폭력적인 죽음이 임박했다고 예견하였고, 남은 며칠간의 삶을 책을 쓰면서 보내기로 결심하였다고 했다. 허영심 중의 허영심이다!

내가 의지하는 몸이 죽고, 나 자신과 구별하려고 “내 몸”이라고 부르는 그것이 죽는다면, 내 의식은 그것이 생겨난 절대적 무의식으로 돌아갈 것이고, 인류의 모든 형제들도 같은 운명을 맞이한다면, 우리 인류의 노고는 허무에서 허무로 이어지는 유령의 행렬에 불과하며, 인도주의는 알려진 것 중 가장 비인간적인 것일 수 있다.

그리고 그 해결책이 단지 다음과 같은 4행시에서 찾을 수 있다고 제안하는 것은 아니다.

Cada vez que considero que me tengo de morir, tiendo la capa en el suelo y no me harto de dormir.

아니다! 해결책은 주저 없이 우리의 필멸적 운명을 응시하고, 스텝크스의 눈빛을 똑바로 바라보는 것이다. 그렇게 하면 그 저주의 악이 사라지기 때문이다.

만약 우리가 모두 완전히 죽는다면, 모든 것이 존재하는 이유는 무엇이겠는가? 왜냐하면? 그것이야말로 스텝크스가 던지는 수수께끼이며, 영혼의 골수를 부식시키는 이유이다. 그러나 그 이유는 곧, 우리에게 ‘희망의 사랑’을 날게 하는 바로 그 괴로움이기도 하다.

불행한 카우퍼가 시적 비탄 가운데 섬망 상태에서 썼다는 몇 줄에서는, 그가 자기 자신을 신의 복수의 표식으로 믿으며 “지옥이 내 비참함의 피난처가 될지도 모른다”고 외친다. 이는 청교도적 감정, 죄와 예정에 대한 집착에서 비롯된 것이다. 하지만 세낭쿠르의 훨씬 더 끔찍한 말을 보라. 그는 가톨릭 신자의 절망을 표현하며, 『오베르만(Obermann)』에서 “인간은 겁에 질려 있으나, 우리는 신중하지 않고, 정의로울 수도 없다”라고 말하게 했다. 나 또한 고백하건대, 어린 시절의 단순한 신앙을 갖고 있던 시절, 아무리 끔찍한 지옥의 형벌 이야기도 나를 떨게 하진 못했다. 왜냐하면 나는 언제나 무(無)가 훨씬 더 무섭다고 느꼈기 때문이다. 고통받는 이는 살아 있고, 고통스럽게 살아 있는 이는 그 거처의 문 위에 “여기에 들어오는 자는 모든 희망을 버릴지어다!”라고 쓰여 있다 할지라도, 여전히 사랑하고 희망한다. 평화를 잃더라도, 차라리 고통 속에서 사는 편이 낫다. 사실 나는 영원한 지옥 형벌을 마음 깊이 믿을 수 없었고, 무(無)와 그 전망 자체가야말로 내가 본 가장 실제적인 지옥이었다. 그리고 우리 모두가 무(無)로부터의 구원을 믿을 수 있다면, 우리는 더 나은 존재가 될 것이라 믿는다.

오늘날 말하는 ‘삶의 기쁨’이란 무엇인가? 신에 대한 갈증, 불멸에 대한 갈증, 삶에 대한 갈증은 끝내 지나가고 영원히 지속되지 않는 삶에 대한 이 비참한 기쁨을 언제나 억누를 것이다. 우리에게 죽음을 동경하게 만드는 것은 대개 삶에 대한 광적인 사랑, 곧 삶이 끝나지 않기를 바라기 때문이 아니겠는가? “만약 내가 완전히 죽는 것이 사실이라면” 하고 우리는 스스로에게 말한다. “내가 소멸된다면, 적어도 내게 있어 세상은 끝이다. 그렇다면 세상은 왜 지금 당장 끝나지 않을까? 또다시 찰나의 존재로 살다가 결국 고통받을 운명인 새로운 의식이 태어나지 않을까? 그저 살기 위해 산다는 환상이 산산이 부서지고, 죽을 운명이 정해진 타인을 위해 산다는 것 역시 영혼을 만족시키지 못한다면, 사는 것은 무슨 이익이 될까? 우리의 최선의 치료법은 죽음뿐이다.” 그래서 우리는 죽음에 대한 공포 때문에 도리어 끝없는 안식을 찬양하며, ‘해방의 죽음’ 따위를 말한다.

레오파르디는 슬픔의 시인이자 소멸의 시인으로, 자기 자신의 불멸을 믿는 마지막 환상을 잃었다.

Peri l'inganno estremo
ch'eterno io mi credei,

l'infinita vanità del tutto

자신의 마음속에서 이렇게 말했고, 사랑과 죽음 사이의 친밀함을 알고 “사랑이 가슴 깊이 태어날 때, 동시에 그 가슴에서 죽고자 하는 나른하고 지친 욕망이 느껴진다”고 했다. 실제로 자신의 손으로 죽음을 택하는 사람들 대부분은 사랑에 이끌린 자들이다. 삶에 대한 지나친 갈망, 더 풍부한 삶을 원하던 갈망이 그것이 헛됨을 깨닫는 순간, 죽음으로 내모는 것이다.

이 문제는 언제나 비극적이며 영원하고, 우리가 그로부터 벗어나려 할수록 더욱 거세게 다가온다. 24세기 전, 영혼의 불멸을 다룬 대화에서, 평온해 보이는 플라톤조차(그가 정말 평온했는지 어땠는지 알 수 없지만), 불멸이라는 우리의 꿈이 지닌 불확실성과 그 꿈이 헛될 수 있음의 위험을 말하며 영혼 깊은 데서 이렇게 외쳤다. “영광스러운 위험!”(καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος) 곧, 우리 영혼이 결코 죽지 않고 달아날 수 있다는 것은 영광스러운 모험이라는 뜻이며, 바로 이것이 파스칼의 유명한 ‘내기’의 씨앗이 되었다.

이 위험 앞에서, 나는 영혼 불멸에 대한 믿음의 부조리함을 증명해 보이려 시도된 모든 논증을 들어 보았다. 하지만 그러한 논증들은 내게 아무런 인상을 주지 못했다. 그것들은 단지 이성의 산물일 뿐이며, 이성엔 마음을 달래지 못한다. 나는 죽고 싶지 않다. 아니, 나는 죽고 싶지 않을 뿐 아니라, ‘죽고 싶지 않아 하지’도 않는다. 영원히 살고 싶다. 곧, 내가 지금 여기 존재하며, 이 불쌍한 ‘나’라고 느끼는 이가 살기를 원한다. 그러므로 내 영혼의 지속성, 즉 내 존재의 지속성이란 문제가 나를 괴롭힌다.

나는 내 우주의 중심이며, 극심한 고뇌 속에서 나는 미슐레와 더불어 “나, 나, 나!”라고 외친다. 사람이 온 세상을 얻고 제 목숨을 잃으면 무슨 이익이 있으랴(마 16:26). 이기심인가? 그러나 개인보다 더 보편적인 것은 없다. 왜냐하면 각자의 소유는 곧 모든 사람의 소유이기 때문이다. 각 사람은 인류 전체보다 더 소중하며, 모든 사람을 위한다는 명목으로 각 사람을 희생하는 것은, 모든 사람이 동시에 각자를 위하여 스스로를 희생하지 않는 한 소용이 없을 것이다. 우리가 이기심이라고 부르는 것은 영적인 중력(重力)의 원리이며 불가피한 전제이다. “네 이웃을 네 자신처럼 사랑하라”고 가르치지만, 그 바탕에는 각자 스스로를 사랑한다는 전제가 깔려 있다. 하지만 우리는 “스스로를 사랑하라”는 명령을 듣지 못했다. 그럼에도 불구하고, 우리는 정작 자신을 사랑하는 법을 모른다.

“자녀를 위해 자신을 희생하라!”고 누군가 말한다. 그것은 곧 자녀가 ‘내 것’이며 내 일부, 내 연장선이기 때문이라는 뜻이다. 그리고 그 자녀는 다시 자신의 자녀를 위해 자신을 희생하리라. 또 그 자녀는 그 자녀의 자녀를 위해 자신을 희생할 것이다. 이렇듯 희생은 끝도 없이 계속되고, 결국 아무도 이익을 얻지 못하는 무의미한 희생이 되고 만다. 나는 나 자신을 만들기 위해 세상에 왔다. 그렇다면 우리 모두의 ‘자아’는 어떻게 되는 것인가? 진리나 선, 아름다움을 위해 살라고 말한다면, 머지않아 그 말이 얼마나 위선적이며 허영심 가득하고 불성실한지 알게 될 것이다.

“그것이 바로 너(That art thou)다!”라고 우파니샤드가 내게 말한다. 그러면 나는 “그렇다, 내가 곧 그것이다. 모든 것이 나 것이고, 나의 것이 모든 것 전체이므로, 나는 그것이다”라고 대답한다. 나는 그렇게 해서 모든 것, 내 이웃까지도 사랑한다. 왜냐하면 그 안에 나 역시 존

재하며 내 의식의 일부가 거하기 때문이고, 결국 그가 나이자 내 것과 다르지 않기 때문이다.

오, 이 행복한 순간을 늘이고, 잠에 빠지듯 그 안에 머물러, 그 순간 자체로 자신을 영원하게 만들고 싶다! 여기, 지금, 이 부드럽고 확산된 빛 속에서, 이 잔잔한 고요의 호수에서, 마음속 폭풍은 세상의 메아리를 달래고 잤아들었음이다. 만족을 모르는 욕망 또한 이제 잠들어 꿈꾸지 않는다. 습관과 사용, 축복받은 습관과 사용이 곧 내 영원의 법칙이다. 내 환상은 기억과 함께 사라졌고, 희망과 두려움 또한 사라졌다.

그러나 어떤 이들은 교묘한 논리로 우리를 호도하며, “아무것도 소멸되지 않고, 모든 것이 변형될 뿐이며, 물질의 가장 작은 입자도, 에너지의 가장 미세한 파동도 사라지지 않는다”는 말로 우리를 위로하려 한다. 그러나 이것은 헛된 위로이다. 내 불안의 원인은 내 물질이나 에너지가 아니기 때문이다. 내가 영원하지 않다면, 그것들은 ‘내 것’이 아니지 않은가. 아니, 내 갈망은 나 자신이 광대한 전체, 무한하며 영원한 물질이나 에너지, 혹은 신에게 ‘흡수’되지 않는 것이다. 내가 신에게 ‘소유’되는 것이 아니라, 신을 ‘소유’하고 싶다. 나 자신이 신이 되되, 이 ‘나’가 사라지지 않고, 지금 여기에 말하고 있는 바로 이 ‘나’로서 말이다. 일원론적 위안 따위가 우리를 도와주지 못한다. 우리가 바라는 것은 불멸의 그림자가 아니라 ‘본질’ 그 자체이기 때문이다.

그것이 ‘유물론’이라고 부르려 한다면 그렇게 부를 수도 있겠다. 그렇다면 내 영 또한 일종의 물질이거나, 아니면 아무것도 아닐 것이다. 나는 내 육체에서 떨어져 나가는 것을 두려워한다. 그러나 내가 모든 감각적·물질적 본질로부터 떨어져 나가는 생각은 더욱 무섭다. 그렇다, 이것이 아마도 ‘유물론’이라는 이름을 얻을 수 있을 것이다. 내가 내 모든 힘과 감각으로 신에게 매달린다면, 그것은 땅의 빛이 영원히 꺼져 가는 순간에도 신이 나를 품어 주어, 그분의 하늘 빛을 향해 내 눈을 열 수 있게 해 달라는 바람 때문이다. 그것이 단지 ‘자기환상’이라면, 환상이라는 말은 필요 없다. 그냥 내가 살 수 있게 해 달라!

어떤 이들은 이것을 “악취 나는 교만”이라 부른다. 레오파르디도 이를 “악취 나는 교만”이라 하였다. 그들은 우리에게 “당신은 누구인가? 불멸을 참람되게 꿈꾸는 보잘것없는 벌레 아닌가?”라고 묻는다. 무엇 때문인가? 왜? 무슨 권리로? “무엇 때문이냐?”라고 묻는가? 나는 “우리가 지금 이곳에 존재하는 것은 무엇 때문이냐?”라고 되물을 것이다. “무슨 권리로 존재하느냐?”라고 묻는다면, “그렇다면 우리가 존재하는 권리는 무엇이냐?”라고 다시 물겠다. 존재한다는 것은 이미 영원히 존재하는 것만큼이나 근거 없는 일이 아닐까. 그러니 공로나 정당함, 우리의 갈망에 대한 ‘이유’를 묻지 말라. 그것은 그 자체가 목적이며, 그렇지 않다면 우리는 부조리의 소용돌이 속에서 이성을 잃고 말 것이다. 나는 어떤 권리나 공적을 주장하지 않는다. 그것은 단지 필수일 뿐이다. 살아가려면 그게 필요한 것이다.

그리고 당신은 “너는 누구인가?”라고 또다시 묻는다. 그러면 나는 『오버만』과 함께 이렇게 대답한다. “우주에게는 나는 아무것도 아니지만, 내게는 모든 것이다!” 교만인가? 불멸이 되고 싶어 하는 것이 교만인가? 우리는 불쌍한 인간들이다! 불멸에 대한 긍정을 불멸에 대한 욕망이라는 불안정하고 미끄러운 바닥 위에 두어야 한다는 것은 참으로 비극적인 운명이다. 그러나 그 욕망이 증명되지 않았다고 해서, 또는 그 욕망을 실현할 수 없다고 이성이 선고했다고

해서, 그 욕망 자체가 비난받아야 하는 것은 아니다. 나는 꿈꾸고 있는 것인가? 그렇다 할지라도, 내게 그 꿈이 곧 삶이라면, 부디 나를 깨우지 말라. 나는 이 불멸에 대한 갈증이 불멸적인 기원을 가진다고 믿는다. 그것이 내 영혼의 본질 그 자체이기 때문이다. 하지만 과연 정말 믿는 것인가? 그럼 “왜 불멸을 원하느냐?”라고 묻는다면, 나는 정직하게 말하겠다. 나는 그 질문이 이해되지 않는다. 왜냐하면 그것은 이유의 이유요, 목적의 목적, 원리의 원리를 묻는 것이기 때문이다.

그러나 이 문제들은 논의할 수 있는 것이 아니다.

『사도행전』을 보면 바울이 어디를 가든 유대인들이 시기심으로 그를 박해하도록 선동되었는데, 바울이 이코니온과 리스트라 등 리카오니아 지방의 도시에서 기적을 행했어도 그들은 그를 돌로 쳤으며, 빌립보에서 그를 채찍질했고, 데살로니가와 베레아에서는 그의 형제들을 박해했다. 그러나 이번에는 그가 지식인들의 도시, 플라톤의 숭고한 정신이 깃든 아테네에 도달했을 때 일이다. 플라톤은 불멸이라는 꿈의 ‘영광스러운 위험’에 대해 말하였는데, 바울은 이 아테네에서 에피쿠로스 학파와 스토아 학파 사람들과 논쟁을 벌였다. 그러자 어떤 사람들은 “이 주위들거나 하는 떠벌이(σπερμολόγος)가 대체 무슨 말을 하는가?” 하고, 또 어떤 이들은 “낮선 신들을 전파하는 것 같다”고 말하였다(행 17:18). “그들이 그를 붙들어 아레오바고로 데리고 가서 말하기를 ‘네가 말하는 이 새로운 교리가 무엇인지 우리가 알 수 있겠느냐? 네가 우리 귀에 생소한 것들을 말하니, 그것이 무엇을 의미하는지 알고 싶다’”라고 했다(19~20절). 그리고 이어지는 구절은, “모든 아테네 사람과 그곳의 외국인들은 새로운 것을 말하거나 듣는 일 이외에 달리 시간을 보내지 않는다”(21절)고 하는, 그 호기심 많고 세련된 아테네인들의 기이한 태도를 묘사한 대목이다. 오디세이에서 신들이 필멸자들을 파멸시켜 후대에 이야깃거리를 남기려 한다는 사실을 알아챈 이들의 정신 상태를 엿볼 수 있는 부분이기도 하다.

그리하여 바울은 교활한 아테네인, 곧 교양과 관용을 지닌 그 그라우울리들의 법정에 선다. 그들은 모든 교리를 환영하고, 돌을 던지거나 채찍질하거나 감옥에 가두기보다, 기꺼이 들어보고 검토할 준비가 되어 있다. 그곳에서는 양심의 자유가 보장되고, 어떤 의견이든 진지하게 검토해 주는 듯 보였다. 그런 그들 앞에서 바울은 아레오파고 한가운데 서서 연설을 시작한다. 그리고 아테네의 교양 시민들에게 걸맞게 차분하고 품격 있게 말하자, 모두가 새롭고 낮선 이야기라는 호기심으로 그를 주의 깊게 경청한다. 그러나 그가 죽은 자의 부활을 이야기하자 그들의 인내심과 관용은 한계에 다다르고, 몇몇은 그를 조롱하며, 또 몇몇은 “이 일에 대해서는 나중에 다시 듣겠다”고 하며 더는 듣지 않는다. 카이사레아에서도 비슷한 일이 일어났다. 로마 총독 펠릭스는 그를 호의적으로 대하며 채찍질 등의 처우를 덜어 주었고, 정의와 절제에 관한 그의 말을 듣는 데 관심을 보였으나, 바울이 다가올 심판에 대해 말하자 두려워(ἐμφοβος γενόμενος) “지금은 가라. 적절한 때가 오면 너를 부르겠다”고 하였다(행 24:22~25). 또한 총독 페스투스스는 그가 죽은 자의 부활에 대해 말할 때 “바울아, 네가 미쳤구나. 많은 학문이 너를 미치게 하였구나!”라고 소리쳤다(행 26:24).

바울이 아레오파고에서 한 연설에 진리가 있었는지는 알 수 없으나, 이 웅변적 기록은 아테네의 관용이 어디까지 허용되고 지식인들의 인내가 어디서 끝나는지 여실히 보여 준다. 그들은 당신이 말하는 것을 차분히 듣고, 미소를 지으며, 때론 “이상하군!” “그는 머리가 좋구나!”

“듣고 보니 일리가 있다!” “얼마나 멋진가!” “이것이 사실이라면 얼마나 좋을까!” “사람을 생각에 잠기게 하는군!” 따위의 말을 하며 격려해 준다. 그러나 당신이 부활이나 사후의 삶 같은 주제를 꺼내는 순간, 그들은 인내심을 잃고 말을 끊으며 “이제 됐다! 다음에 이야기하자!” 라고 외친다. 불쌍한 아테네인들이여, 나의 편협한 지식인들이여, 내가 지금 바로 여러분께 말하려는 것이 이것이다.

그리고 그 믿음이 터무니없다 해도, 왜 그런 믿음에 대한 설명만은, 훨씬 더 터무니없는 다른 믿음들보다 용납되지 않는 것인가? 대체 그 노골적인 적대감은 어디서 비롯되는 것인가? 두려움인가? 혹은 공유할 수 없어서 생겨난 원한인가?

그리고 ‘현명하다’고 자칭하며 속지 않으려는 이들은, 발로 차도 소용없는 가시와 같다고 하며 우리에게 말한다. 불가능한 일은 불가능하므로, 남자다운 태도는 그 운명에 순응하는 것이라고. 우리는 불멸이 아니니 불멸을 원치 말고, 돌이킬 수 없는 것을 두고 괴로워하지 말며 이성에 복종하자고. 그렇게 하면 삶이 더 우울해지지 않겠느냐고. 또한 이 강박관념이 질병이라고 말한다. 질병, 광기, 이성… 영원히 반복되는 레퍼토리이다. 좋다, 그렇다면 나는 이성에 복종하지 않고, 이성에 반역하며, 믿음의 에너지로 불멸의 신을 창조하고, 내 의지로 별들을 그 궤도에서 벗어나게 만들겠다고 고집한다. “너희에게 겨자씨 한 알만 한 믿음이라도 있으면, 이 산더러 ‘여기서 저기로 옮겨 가라’고 하였을 때 옮겨 갈 것이요, 너희에게 불가능한 것이 없을 것이다”(마 17:20).

저기 “도둑”이 있다. 그 사람은 허무주의와 존재를 위한 투쟁을 결합하려 했던 그리스도를 어리석게도 ‘도둑’이라 불렀으며, 용기에 대해 떠들어 댄다. 그의 마음은 영원한 것을 갈망했으나, 머리는 무의미함을 그에게 주입했고, 절망에 빠져 미친 듯이 자신을 방어하려고, 그가 가장 사랑하던 것을 저주했다. 그리스도가 될 수 없으니 그리스도를 모독한 것이다. 그는 자기 자신에서 터져 나와 끝없이 살기를 원했고, ‘영원한 회귀’라는 이론을 꿈꾸었다. 그러나 그것은 불멸을 비참하게 모방한 것에 불과하며, 자신에 대한 연민으로 가득 차서 모든 ‘연민’을 증오했다. 그리고 그의 철학이 강인한 자들의 철학이라고 믿는 사람들도 있다. 아니다! 결코 그렇지 않다. 진정으로 건강하고 강한 이라면, 그 넘치는 생명력으로 죽음 저편까지 밀려 나갈 것이다. 이 교리는 강해지려는 약자들의 처방일 뿐이며, 진짜 강자의 교리가 아니다. 오직 약한 이들만이 최후의 죽음을 받아들일 수 있고, 또 다른 형태의 죽음을 대체재로 삼는다. 곧 개인적 불멸에 대한 갈망을 분노로 바꾸는 것이다. 그러나 강한 자에게서는 영생에 대한 열정이 그것을 의심하는 마음을 삼켜 버린다.

이처럼 끔찍한 죽음의 신비 앞에서, 스팅크스와 대면하는 인간은 저마다 태도를 달리하고 위안을 찾으려 여러 수단을 강구한다. 이를테면, 이를 오락거리로 받아들이는 이가 있다. 르낭(Renan)처럼, “이 우주는 신이 자신에게 선사하는 광경이며, 나는 위대한 극장의 연출 의도에 협조하여 이 장관을 최대한 훌륭하고 다양하게 만드는 데 이바지해야 한다”고 스스로에게 말한다. 그래서 예술의 종교를 만들고, 형이상학적 고뇌에 대한 처방으로 예술을 내세우며, ‘예술을 위한 예술’이라는 공허한 슬로건을 내놓았다.

하지만 그것만으로는 부족하다. 어떤 이가 글을 쓰고, 그림을 그리고, 조각하며, 노래하는 것

이 단지 자신을 위해서만이라고 말하면서도, 자신의 작품을 대중에게 내놓고 자기 이름을 붙인다면, 그는 거짓말을 하는 것이다. 적어도 자신의 영혼의 그림자를 남기고 싶기 때문이다. 그 그림자가 그를 살아남을 수 있으므로. 『그리스도를 본받아』라는 익명의 저작은, 그 저자가 영혼 불멸을 확신하며 지상에서의 이름을 신경 쓰지 않았기 때문에 그렇게 익명으로 남았다. 세속적 영광에 대한 허영을 경멸한다고 말하는 작가는 거짓말쟁이다. 『연옥편』(Purg. xi. 85-117)에서 세속적 명예의 공허함을 33개의 압축된 구절로 쏟아 낸 단테에 대해, 보카치오는 “그의 수많은 미덕에 비해 눈에 띄는 단점은 명예와 영화(榮華)를 즐기는 모습이었다”고 말했다. 지옥 한가운데에서도 그의 저주받은 영혼을 위로해 준 것은, 결국 자기 이름이 지상에서 기억되고 이야기되기를 바라는 가장 뜨거운 소망이었다. 그는 『군주제론(De Monarchia)』에서조차, 자신이 이 책을 쓴 목적이 “단지 다른 이를 도우려는 것이 아니라, 결국 자신의 영광을 위해 이 위대한 상을 차지하기 위함이다”라고 고백하였다(1권 1장). 더 말해 무엇하랴. 세속적 허영에 가장 무관심해 보였던 거룩한 인물, 아시시의 ‘작은 가난한 이’조차도 『세 동료의 전기』(Legenda Trium Sociorum)에 따르면 이렇게 말한 적이 있다. “Adhuc adorabor per totum mundum!”-“나는 아직도 전 세계에서 경배받게 될 것이다!”(II Celano, i. 1). 심지어 신학자들은 신마저도 자신의 영광을 드러내기 위해 세상을 창조했다고 주장한다.

영혼 불멸에 대한 우리의 믿음이 흔들리고 의심이 스며들어 마음을 흐리게 할 때, 우리는 적어도 이름과 명예를 이어 가면서 불멸의 그림자라도 붙잡고자 하는 격렬하고 고통스러운 충동을 느낀다. 그래서 자신을 ‘독특’하게 만들고, 다른 사람들의 기억 속에서 어떻게든 생존하기 위해 이토록 거대한 투쟁을 벌이는 것이다. 이는 단순한 생존 투쟁보다 천 배나 더 처절하다. 바로 중세에 확고했던 영혼의 불멸에 대한 신앙이 사라져 가는 가운데, 오늘날 우리 사회를 특징짓는 음식과 섹채, 개성을 부여하는 것이 이 투쟁이다. 그래서 각자는 적어도 눈에 보이는 차원에서라도 스스로를 확인하려고 애쓴다.

굶주림이 어느 정도 해소되면(그것은 쉽게 해소된다), 허영심이라는 새로운 필요(필요이기 때문이다)가 대두한다. 그것은 자아가 다른 이 안에서 살아남고자 하는 힘에서 생긴다. 인간은 자신을 위해서는 기꺼이 지갑을 희생하지만, 허영심 앞에서는 그 지갑을 포기한다. 그는 과시할 게 없으면 약점과 불행마저 자랑하며, 주목받기 위해 붕대를 감은 손가락을 뽐내는 아이 같다. 그렇다면 허영심이란 생존하고자 하는 열망이 아니고 무엇이겠는가?

허영심 많은 이는 욕심쟁이와 마찬가지로 수단을 목적보다 우위에 둔다. 처음에는 나아갈 수단이었던 ‘보임’이 어느 순간 본래의 목적을 잊게 하고, 결국 그것 자체가 목표가 되어 버린다. 우리는 타인이 우리를 자신들보다 우월한 존재로 믿어야만, 비로소 우리 자신이 그것을 믿게 된다. 그리고 그들의 믿음을 발판으로 우리는 자신의 내적 끈기, 최소한 명성의 지속에 대한 믿음을 세운다. 우리는 누군가가 “이 대의가 진실하기 때문”이 아니라, “이 대의를 옹호하는 당신의 기술이 참으로 놀랍다”고 말해 주는 사람에게 더 큰 고마움을 느낀다. 오늘날 지성계에 만연한 ‘독창성’을 향한 광적인 열심은, 모든 개인적 노력을 특징짓는다. 사람들은 대중과 함께 정답을 맞추기보다는, 혼자 천재처럼 틀리는 편을 택한다. 루소는 『에밀』(4권)에서 말하기를, “철학자들이 진리를 발견할 수 있는 위치에 있다고 해도, 그들 중 누가 그것에 관심을 갖겠는가? 각자는 자신의 이론이 다른 이론보다 더 잘 기초되어 있지 않음을 알고도, 그것이 ‘자신 것’이므로 지지한다. 그들은 모두 다른 이가 발견한 진실보다 자신이 발견한 거짓

을 선호한다. 자기 영광을 위해 인류를 기꺼이 기만하지 않을 철학자가 어디 있는가? 마음속 깊이, 오직 자신을 남들과 구별할 의도 외에 다른 목표가 없는 철학자가 어디 있는가? 그는 어쨌든 대중보다 더 높고, 경쟁자보다 더 우월함을 확인하면, 더 무엇을 요구할까? 그는 다른 사람들과 다르게 생각하는 것 자체로 흡족해한다. 유신론자들 앞에서는 무신론자가 되고, 무신론자들 앞에서는 유신론자가 된다.” 이 양심 어린 그의 어두운 고백에는 적잖은 진실이 들어 있다.

미망(美名)을 영속하려는 이 거친 투쟁은 과거로까지 거슬러 올라가, 미래를 정복하고자 하는 열망과 맞먹는다. 우리는 죽은 자들과도 싸운다. 지금 살아 있는 우리가 그들의 그림자 아래 갇혀 있기 때문이다. 역사에 남은 위대한 이름들을 우리는 질투하며, 명예의 천국이 그리 크지 않아서 이미 자리한 이름들이 많은 부분을 차지하는 것이, 그곳에 오르고자 열망하는 우리를 가로막는다고 여기기 때문이다. 그래서 우리는 그들에게 도전장을 내민다. 문학계에서 명예를 얻고자 하는 이들은 이미 명예를 차지하고 누리는 이들을 가차 없이 평가절하한다. 문학적 자산이 계속 축적되는 가운데 언젠가는 이를 가려내야 한다면, 누구나 자신이 ‘체’에 걸려 탈락하는 것을 두려워하기 때문이다. 과거의 거장들을 공격하는 것은 단지 무례한 젊음의 과시가 아니라, 그들을 무너뜨려야 자신이 부각될 수 있다고 믿는 것이다. 성상파괴자(Iconoclast)나 우상파괴자(Image-breaker)는 결국 자신을 우상(Icon)으로 세우려는 탑 위의 은둔자(Stylite)이기도 하다. “비교는 반갑지 않다(Comparisons are odious)”는 속담은 우리가 고유성을 갈망하기 때문임을 보여 준다. 누군가 페르난데스에게 “당신은 스페인 젊은 작가 중 가장 재능 있는 사람 중 하나”라고 하면, 그는 척으로 좋아하는 듯 보이겠지만 실제로는 불쾌해한다. 그러나 “스페인에서 가장 재능 있는 작가”라고 하면 기뻐할 것이다. 하지만 그것으로도 충분치 않다. 전 세계적 명성이란 것도 언젠가는 그의 마음에 들겠지만, 결국 그는 모든 민족과 모든 시대를 통틀어 최고의 위치에 오르길 바란다. 그는 더욱더 ‘홀로’가 되려 할수록, 불멸이라는 실체 없는 꿈에 가까워진다고 느낀다. 왜냐하면 위대한 이름끼리는 서로가 서로를 빛바래게 만들기 때문이다.

자기가 처음 생각해 낸 문구나 이미지를 누군가가 훔쳤다고 느껴질 때, 그 분노의 의미는 무엇인가? 이미 대중 앞에 공개한 후라면 더는 내 것이 아닐 수도 있는데도 말이다. 그럼에도 우리는 ‘내 것’이라 불러야 한다. ‘내 것’이기에 그것을 귀중히 여기고, 내 형상과 글귀가 마모된 순금화보다도 내 형상과 전설이 선명하게 찍힌 가짜 동전을 더 소중히 여기는 꼴이다. 종종 어떤 작가의 이름이 입술에서 사라졌을 때 그가 대중에게 미치는 영향이 오히려 더 클 수 있다. 그가 남긴 생각이 사람들의 정신 속에 녹아들어 전파된다면 말이다. 반면 대중이 그의 생각이나 말을 ‘일반화’하여 받아들이지 않았을 때, 그의 이름은 인용될 수 있겠지만, 그 사상은 뿌리내리지 못한 상태로 남는다. 진정 중요한 것은 그의 것이 이제 모든 이의 것이 되어, 그가 ‘모든 사람 안에서’ 사는 것이지만, 그는 자기 이름이 들리지 않아 슬프다. 진심으로 예술에 몰두하는 이에게 “당신의 작품은 완전히 잊혀졌지만, 당신의 기억은 길이 남는 것”과 “당신의 작품은 살아남되, 당신의 기억은 잊혀지는 것” 중 무엇을 택하겠느냐고 묻는다면, 그가 얼마나 진실로 예술적인지 드러날 것이다. 단지 살아가고, 계속 존재하려고 작업하는 게 아니라, 살아남기 위해 작업하는 것이야말로 진짜 일하는 것이다. 일을 위한 일이란, 사실상 놀이이다. 놀이에 대해서는 나중에 따로 논하자.

가능하다면, 군중의 망각 속에서 우리의 이름이 구출되기를 바라는 열망은 거대한 열정이다. 그로 인해 질투가 생겨나는데, 성경에 따르면 바로 그 질투가 인류 역사 초기에 일어난 범죄의 씨앗이다. 아벨이 자신의 형 카인에게 살해된 것은 빵을 위한 투쟁이 아니었다. 그것은 신, 곧 신성한 기억 속에서 살아남기 위한 투쟁이었다. 질투는 배고픔보다 천 배나 더 처절하다. 그것은 영혼의 배고픔이기 때문이다. 우리가 ‘빵 문제’라고 부르는 삶의 문제, 즉 생존 문제가 한 번 해결되고 나면 지구는 더 폭력적인 형태의 생존 투쟁에 노출되어 지옥이 될 것이다.

인간은 자신의 이름을 위해 목숨뿐 아니라 행복까지 기꺼이 희생한다. 목숨은 너무도 자주 던져진다. “죽게 내버려 두라. 하지만 명예는 살게 해 달라!”라고 『시드』의 이야기인 『라스 모세 다데스 델 시드(Las Mocedades del Cid)』에서, 치명상을 입은 채 쓰러진 돈 오르도녜스 데 라라에게 로드리고 아리아스가 외쳤다. “기운을 내게, 지롤라모. 그대는 오래도록 기억될 것이오. 죽음은 쓰라리지만 명예는 영원하오!”라고 한 것은 밀라노의 폭군 갈레아초 스포르차를 암살한 콜라 몬타노의 제자이자 살인자인 지롤라모 올지아티를 향한 말이다. 심지어 어떤 이들은 교수대에서조차 명예를 얻는다. 비록 그것이 악명(惡名)이라 할지라도 말이다. 타키투스가 “악명이라 해도 갈망하는 자가 있다(avidus malae famae)”고 한 것도 같은 뜻이다.

이 에로스트라투스(Erostratus)의 충동 또한 근본적으로 불멸에 대한 갈망에서 비롯된 것이 아니겠는가? 실제적 불멸이 아니라면 적어도 이름으로나마 남는 희미한 불멸 말이다. 그리고 여기에도 정도가 있다. 오늘날 군중의 환호를 멸시하는 사람은, 세월이 흐른 뒤에 형성될 새로운 ‘소수자의 기억’ 속에서 살아남고자 하는 것이다. “후대란 곧 소수자의 누적”이라고 구노(Gounod)가 말하지 않았던가. 그는 공간적 광대함 대신 시간적 지속을 택하려 한다. 군중은 곧 우상을 전복하고, 그 조각상은 아무도 주목하지 않은 채 그 밑동에서 부서져 버린다. 하지만 선별된 몇몇의 가슴을 사로잡은 사람은 오랫동안 작은 사당 안에서 뜨거운 숭배를 받으며 기억될 것이다. 그 사당이 비록 아주 작고 고립되어 있을지라도, 망각의 파도가 덮치는 것을 막아 줄 수 있기 때문이다. 예술가는 자신이 받는 명성의 ‘광대함’을 ‘지속’과 맞바꾸기도 한다. 그는 온 우주를 잠깐 동안 빛나는 2위로 사는 것보다, 어떤 작은 구석에서 영원히 살아남기를 더 바라며, 잠깐 동안 우주의 모든 의식이 되기보다는 영원히 자기 자신을 의식하는 원자가 되길 바란다. 곧, 무한함보다는 영원을 택한다.

이런 태도를 두고 그들은 끊임없이 “악취 나는 교만”이라고 비난한다. 그러나 세상의 모든 부를 원하는 것을 단지 쾌락에 대한 갈망이라고 말할 수 없듯, 불멸을 원하는 것을 ‘악취 나는 교만’이라 부르는 것은 적절치 않다. 가난에서 벗어나려고 돈을 찾는 이는 쾌락을 찾기보다 가난을 두려워하기 때문에 그렇게 한다. 마치 중세에 사람들을 수도원으로 몰아넣은 것이 영광에 대한 갈망이 아니라 지옥에 대한 공포였던 것처럼 말이다. 이름을 남기고 싶어 하는 마음은 교만이 아니라 멸절(滅絶)에 대한 공포이다. 우리가 모든 것이 되지 않으면 아무것도 아닐 것처럼, 우리 존재가 부정될까 두려워 유일한 해법으로 그렇게 발버둥 치는 것이다. 우리는 적어도 우리의 ‘기억’이라도 보존하고자 한다. 그렇다면 그 기억이 얼마나 지속되겠는가? 아무리 길어야 인류가 지속되는 한 아닐까? 또 우리가 신에게 우리의 기억을 구한다면 어떠한가?

이 모든 것이 비참한 일이라는 사실을 잘 안다. 이런 고백은 더욱 비참하다. 하지만 바로 이

비참의 심연에서 새 생명이 흘러나온다. 영적 슬픔의 마지막 한 방울까지 따라야, 삶의 잔 바
닥에 갇든 꿀을 맛볼 수 있다는 말이다. 그러한 고통에서 우리는 오히려 위안을 얻는다.

이 영원한 삶에 대한 갈증을 많은 이들, 특히 소박한 영혼의 이들은 종교적 신앙의 샘에서 해
갈한다. 그러나 모든 이가 그 샘을 마실 수 있는 것은 아니다. 영혼의 개인적 불멸에 대한 신
앙을 지키는 데 원초적 목적을 둔 제도는 가톨릭교이지만, 가톨릭교는 종교를 신학으로 바꾸
고, 신학을 다시 철학으로, 그것도 13세기 철학의 형태로 체계화함으로써 그 믿음을 합리화하
려 애써 왔다. 이제 우리는 그것과 그 결과를 살펴보자.

IV

가톨릭교의 본질

이제 우리의 내적 생명 문제, 즉 불멸에 대한 갈증에 대한 기독교, 가톨릭, 바울 또는 아타나 시우스적 해결책에 접근해 보려고 한다.

기독교는 유대교와 헬레니즘이라는 두 강력한 영적 흐름이 합류하여 생겨난 것이며, 이 흐름들은 이미 서로에게 영향을 미쳤다. 그리고 로마가 마침내 기독교에 실질적 특징과 사회적 영속성을 부여한 것이다.

원시 기독교는 종말론적이지 않았으며, 사후의 다른 삶에 대한 믿음이 기독교에 명확히 드러나지 않았고, 오히려 세상의 가까운 종말과 신의 왕국의 수립을 믿는, 소위 ‘칠십이교주의’라고 불리는 믿음이 있었다고 주장하는 이들이 있었다. 그러나 근본적으로 그것들은 하나이자 같은 것이 아니었을까. 영혼의 불멸에 대한 믿음은 그 본질이 아마도 매우 정확히 정의되지 않았지만, 복음 전체의 저변에 놓인 일종의 암묵적 이해나 가정이었다고 할 수 있다. 그리고 오늘날 복음을 읽는 많은 사람들의 정신적 지향은 그리스도 탄생 당시 기독교인들의 지향과 정반대이므로, 그들은 이를 보지 못하도록 스스로를 막는다. 의심할 여지 없이, 그리스도께서 구름 사이로 오셔서 위엄과 큰 권능으로 산 자와 죽은 자를 심판하시고, 어떤 이들은 천국으로 들이시고, 어떤 이들은 지옥으로 던져서 울부짖고 이를 값게 하실 재림에 관한 모든 것은 ‘칠십인역적’ 의미로 이해될 수 있다. 그리고 복음서(마가복음 9장 1절)에서, 그리스도께서는 “죽음을 맛보기 전에 신의 왕국을 볼 사람들이 이와 함께 있다”고 말씀하셨다. 즉, 그 왕국이 그들의 세대에 올 것이라고 하신 것이다. 그리고 같은 복음서 10절에서 예수님과 함께 변형산에 올라가 죽음에서 부활하리라는 말씀을 들은 베드로, 야고보, 요한에 대해 “그들은 그 말씀을 마음속에 간직하고 죽음에서 부활한다는 것이 무슨 뜻인지 서로 물었다”고 했다. 어쨌든 복음은 기독교의 기초이자 존재 이유인 이러한 믿음이 형성되는 과정에서 기록되었다. 마태복음 22장 2932절, 마가복음 12장 2427절, 누가복음 16장 2231절, 20장 3437절, 요한복음 5장 24~29절, 6장 40·54·58절, 8장 51절, 11장 25·56절, 14장 2·19절 등을 보라. 그리고 무엇보다도 마태복음 27장 52절에서는 그리스도께서 부활하실 때 “잠자던 성도들의 많은 몸이 일어났다”고 말한다.

그리고 이것은 자연적 부활이 아니었다. 아니다. 기독교 신앙은 예수께서 죽은 채로 남지 않으셨으며, 신께서 그를 다시 살리셨고, 그 부활이 사실이라는 데에서 탄생했다. 그러나 이는 철학적 의미로 영혼의 단순 불멸을 전제하지 않았다(하르나크, Dogmengeschichte, Prolegomena, v. 4 참조). 초대 교부들에게 영혼의 불멸은 자연적 질서에 속한 것이 아니었다. 니메시우스에 따르면 신성한 성경의 가르침이 그것을 증명하기에 이미 충분했고, 락탄티우스에 따르면 영혼의 불멸은 신의 선물이었으므로 무상으로 주어진 것이었다. 그러나 이에 대해서는 나중에 좀 더 자세히 살펴보겠다.

이미 말했듯이 기독교는 유대교와 헬라교라는 두 위대한 영적 흐름에서 비롯되었다. 각각은 ‘다른 삶’에 대한 명확한 정의는 아니더라도, 적어도 ‘다른 삶’에 대한 분명한 갈망을 지니고 태동했다. 유대인들 사이에서 ‘다른 삶’에 대한 믿음은 일반적이거나 명확하지 않았지만, 그들

은 인격적이면서 살아 계신 신에 대한 믿음을 통해 그 삶으로 이끌렸고, 그 믿음의 형성 자체가 그들의 모든 영적 역사를 구성한다.

유대교의 신인 야훼는 수많은 신들 가운데 하나로서 시작되었으며, 시나이산의 폭풍 속에서 나타나 이스라엘 백성의 신이 되었다. 그러나 그는 매우 질투심이 많아서 자신에게만 경배를 바란다고 요구했으며, 유대인들은 일신교, 즉 단일신앙에 도달했다. 그는 형이상학적 실체로 숭배된 것이 아니라 살아 있는 힘으로 숭배받았으며, 한때는 전쟁의 신이었다. 그러나 그 기원에 대해 사회적·군사적 이유가 있다고 훗날 이야기하게 될 이 신은, 예언자들에 의해 더욱 내적이고 개인적인 신이 되었고, 그렇게 더욱 내적이지 개인적이 됨으로써 점점 더 개별적이지 보편적인 존재가 되었다. 그는 “이스라엘이 자기의 아들이기에 사랑한다”가 아니라, “이스라엘을 사랑하기 때문에 이스라엘을 아들이라 부르는” 야훼이다(호세아서 11장 1절). 그리고 인간의 아버지이신 인격적 신에 대한 믿음은 개인적 영원성에 대한 믿음을 암암리에 포함한다. 이 믿음은 그리스도 이전부터 이미 바리새교에서 드러났다.

헬레니즘 문화는 죽음을 발견함으로써 끝이 났고, 죽음을 발견한다는 것은 불멸에 대한 갈증을 발견한다는 것이다. 이 갈증은 호메로스의 시에서 찾기 어렵다. 호메로스의 시는 시작이 아니라 끝이며, 문명의 시작이 아니라 마지막을 보여주기 때문이다. 그것은 자연의 오래된 종교인 제우스로부터 더 영적인 종교, 곧 구원으로서의 전환이라 할 아폴론 숭배를 나타내지만, 엘레우시스의 신비주의라는 대중적이고 내면화된 종교, 곧 영혼과 조상에 대한 숭배가 여전히 그 아래서 지속되었다. “델포이 신학에 대해 말할 수 있는 한, 더 중요한 요소 중 하나는 대중이 사후 영혼의 삶이 지속된다는 믿음을 가지고 죽은 자의 영혼을 숭배해 왔다는 것이다.”[13] 타이타닉적이고 디오니소스적인 요소가 있었으며, 오르페우스 교리에 따르면 인간은 육체라는 족쇄에서 벗어나야 할 의무가 있었다. 이 족쇄 속 영혼은 감옥에 갇힌 포로와 같았다(Rohde, *Psyche*, “Die Orphiker,” 4 참조). 니체의 ‘영원 회귀’ 사상은 오르페우스적 사상이다. 그러나 영혼의 불멸 사상은 결코 철학적 원리가 아니었다. 엠페도클레스가 영성주의와 ‘hylozoistic’ 체계를 조화하려고 했으나, 철학적 자연 과학만으로는 개별 영혼 영속성의 공리를 지탱하지 못한다는 사실을 입증했을 뿐이다. 그것은 단지 신학적 추측을 뒷받침하는 역할만 할 수 있었다. 최초의 그리스 철학자들은 자연 철학을 포기하고 신학으로 넘어가, 아폴론적 교리가 아닌 디오니소스적·오르페우스적 교리를 공표하면서 불멸을 확인했다. 그러나 “영혼 그 자체의 불멸이라는 개념은 필멸의 육체 안에 있는 불멸의 신성한 힘이라는 그 본질과 조건 때문에 결코 대중적 헬레니즘 신앙의 대상이 되지 않았다.”(Rohde, 위의 책)

플라톤의 『파이돈』이나 신플라톤주의적 고찰을 떠올려보라. 그 안에서 이미 개인적 불멸에 대한 갈망이 드러난다. 이 갈망은 이성으로 충분히 충족되지 못하여 헬레니즘적 비관주의를 낳았다. 플라이데러(Pfleiderer)가 올바르게 지적했듯이(Religionsphilosophie auf geschichtliche Grundlage, 3. Berlin, 1896), “역사상 존재의 어린 시절에, 그리스인만큼 평온하고 밝은 모습으로 지상에 온 민족은 없었다… 그러나 그만큼 삶의 가치에 대한 관점을 송두리째 바꾼 민족도 없다. 신피타고라스주의와 신플라톤주의의 종교 사색으로 결말을 지은 헬레니즘은 한때 그렇게 즐겁고 빛나 보였던 세계를 어둠과 오류의 거처로, 지상에서의 삶을 너무나도 빨리 지나칠 수 없는 시련의 시기로 바라보게 되었다.” 니르바나는 헬레니즘 사상이다.

따라서 유대인과 그리스인은 각각 독립적으로 죽음의 진정한 의미를 발견했다. 이는 민족이든 인류 전체든 ‘영적 사춘기’에 접어들게 하고 삶의 비극적 감각을 깨닫게 하며, 그때 비로소 살아 계신 신이 인류에 의해 탄생한다. 죽음을 발견함으로써 신이 드러나는 것이고, 온전한 인간이신 그리스도의 죽음은 죽음의 최고의 계시였다. 죽지 말아야 할 분이 죽은 것이다.

그러한 ‘발견’, 즉 불멸의 발견은 유대교와 헬라의 종교 과정을 통해 준비되었으나, 특히 기독교적 발견이었다. 그리고 그 완벽한 성취는 무엇보다 헬레니즘화된 유대인이자 바리새인이었던 타르수스의 바울에게 빚진 것이다. 바울은 예수를 직접 알지 못했기에 그를 ‘그리스도’로 발견했다. “사도 바울의 신학은 일반적으로 최초의 기독교 신학이라 불릴 수 있다. 그에게는 신학이 필수였고, 어떤 의미에서는 예수를 직접 알지 못했다는 사실을 대체하기 위한 것이었다.”라고 바이츠제커는 말한다(Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche. Freiburg-i.-B., 1892). 그는 예수를 알지 못했지만, 자기 안에서 그가 거듭나시는 것을 느꼈고, 그래서 “그러나 이제는 내가 사는 것이 아니라 그리스도께서 내 안에 사신다”고 말할 수 있었다.[14] 그리고 그는 유대인에게는 걸림돌이 되고 헬라인에게는 어리석음인 십자가를 전파했다(고린도전서 1장 23절). 그 개종한 사도의 중심 교리는 그리스도의 부활이었다. 그에게 중요한 것은 그리스도께서 사람이 되셨고 죽으셨다가 다시 살아나셨다는 것이었으며, 그가 지상에서 행하신 윤리적 행위가 아니라, 불멸을 주시는 분으로서의 종교적 행위였다. 그리고 그는 이 불멸의 말씀을 썼다. “그리스도께서 죽은 자 가운데서 다시 살아나셨다고 우리가 전파하였거늘, 너희 중에서 어떤 이들은 죽은 자의 부활이 없다고 말하느냐? 만일 죽은 자의 부활이 없으면 그리스도도 다시 살아나지 못하셨을 것이요, 그리스도께서 살아나지 못하셨다면 우리의 전파도 헛것이었어 너희 믿음도 헛것이라… 그러면 그리스도 안에서 잠자는 자들도 망하였으리니, 만일 우리가 이 세상에서만 그리스도 안에서 바라는 자라면 모든 사람 가운데 우리가 가장 불쌍한 자리라.”(고린도전서 15장 12~19절)

그리고 그 이후로, 그리스도의 ‘육체적’ 부활을 믿지 않는 사람은 그리스도를 공경하는 사람일 수는 있어도, 특유의 의미에서 ‘그리스도인’은 될 수 없다고 말할 수 있게 되었다. 순교자 저스틴이 “그리스인들 가운데 소크라테스나 헤라클레이토스와 같은 사람들처럼 무신론자라 칭함을 받더라도, 이성에 따라 사는 자는 그리스도인이다”라고 말한 것은 사실이다. 그러나 이런 부류의 순교자가 ‘그리스도의 순교자’, 곧 증인인가? 아니다.

바울이 내적으로 체험한 이 교리, 즉 그리스도의 부활과 불멸 교리, 그리고 각 신자의 부활과 불멸에 대한 보증을 축으로 그리스도론 전체가 세워졌다. 신인(神人)[신 인간]인 ‘성육신한 말씀’은 각 개인 인간이 그의 양식에 따라 신이 되도록 하려는 것이다. 즉 불멸이다. 그리고 기독교의 신, 곧 그리스도의 아버지는, 명백히 인격적 신인데—우리가 학교에서 외우도록 배운 기독교 교리 문답에 따르면—인간을 위해, 특히 각 개인 인간을 위해 세상을 창조하신 분이다. 그리고 구원의 목적은 본래의 종교적 교리가 윤리적 방향으로 흐트러졌다고 보일 수 있을지 모르지만, 우리를 죄에서가 아니라 죽음에서 구원하는 것이었다. 혹은 죄가 죽음을 암시하는 한에서 죄에서 구원하기 위함이었다. 그리고 그리스도께서는 ‘나’를 위해, 우리 각 사람을 위해 죽으셨고, 혹은 오히려 부활하셨다. 그리고 신과 그의 피조물 사이에는 어떤 연대가 확립되었다. 말브랑슈는 “첫 번째 인간이 타락했기 때문에 그리스도가 우리를 구원한 것이 아니

라, 그리스도가 우리를 구원하기 위해 인간이 타락했다”고 말했다.

바울이 죽은 후 몇 해가 지나고, 여러 세대의 기독교가 이 중심 교리와 그것이 함의하는 바를 따라 개인 영혼의 불멸에 대한 믿음을 지켜나갔고, 니케아 공의회가 열렸으며, 여기서 강력한 아타나시우스가 등장했다. 그의 이름은 지금까지도 전투의 함성이며 대중적 신앙의 화신이다. 아타나시우스는 학식은 풍부하지 않았지만 강한 신앙을 지녔고, 무엇보다도 불멸에 대한 갈증에 휘둘리는 대중적 신앙인이었다. 그리고 그는 (유니테리언과 소키니언 프로테스탄티즘이 그렇듯) 무의식적이고 의도치 않게 그 불멸의 기초를 위협하던 아리우스주의에 맞서 싸웠다. 아리우스에게 그리스도는 우선 교사였다. 도덕성의 스승이며 완벽한 인간이므로 우리 모두가 궁극의 완벽성에 이를 수 있는 보증이었다. 그러나 아타나시우스는 “그리스도가 먼저 자신을 신으로 만들지 않았다면 우리를 신으로 만들 수 없을 것이다”라고 보았다. 만약 그가 인간이 되었다가 신격화했다면, 그 신성을 우리에게 전해줄 수 없었을 것이다. “그러므로 그는 먼저 인간이었고 나중에 신이 된 것이 아니라, 먼저 신이었고 그다음에 인간이 되셨으므로 우리를 더욱 잘 신격화(θεοποιησις)하실 수 있었다”(Orat. i. 39)라고 말했다. 아타나시우스가 알고 숭배하던 로고스는 철학자들의 우주론적 로고스가 아니었다. 그래서 그는 자연과 계시를 분리해 버렸다. 가톨릭 그리스도인인 아타나시우스와 니케아의 그리스도는 우주론적 그리스도가 아니며, 엄밀히 말해 윤리적 그리스도도 아니다. 그는 ‘영원하게 하고, 신격화하고, 종교적인 그리스도’이다. 하르낙은 이 그리스도, 곧 니케아나 가톨릭적 그리스도론의 그리스도에 대해 근본적으로 ‘도케타적’이라고 말한다. 즉, 겉보기 그리스도라는 뜻이다. 그리스도 안에서 인간이 신격화되는 과정이 종말론의 이익을 위해 행해졌기 때문이다. 그렇다면 진짜 그리스도는 누구일까. 정말로, 합리주의적 해석으로 말하는 소위 ‘역사적 그리스도’란 신화나 사회적 원자 속에서 희석된 존재에 불과한 것일까.

개신교 합리주의자 하르낙은 “아리우스주의나 유니테리언주의가 기독교를 죽음으로 몰고 갔을 것”이라고 말하면서, 그것이 기독교를 ‘우주론’과 ‘윤리’로 축소했을 것이며, 그것은 다만 학식 있는 이들이 가톨릭으로 넘어가도록 만드는 다리가 되었을 뿐이라고 주장한다. 즉, 이성에서 신앙으로 넘어가게 만들었다는 것이다. 이 학식 있는 교리 역사가에게, 신과의 살아 있는 교제를 목표로 한 종교로서의 기독교를 구원한 아타나시우스는 ‘역사적 예수’, 곧 나사렛 예수를 말살한 인물로 여겨지며, 이는 사물의 왜곡된 상태라고 비친다. 그러나 바울이나 아타나시우스는 하르낙 자신조차 직접 알지 못했다. 개신교도들 사이에서는 ‘역사적 예수’가 비판의 메시에 오르지만, 가톨릭의 그리스도는 살아 있으며, 참으로 ‘역사적 그리스도’는 세기를 거쳐 살아서 개인의 불멸과 개인적 구원에 대한 믿음을 보증해 준다.

그리고 아타나시우스는 가장 대담하게 신앙적 선언을 하였다. 즉, 서로 모순된 것을 함께 주장한 것이다. “ὁμοουσιος(동일 본질) 안에 내재한 완전한 모순은 사상이 발전함에 따라 모순의 군대를 불러일으켰다.”라고 하르낙은 말한다. 그렇다. 그랬고, 그렇게 되어야만 했다. 그리고 그는 덧붙인다. “교리는 영원히 명료한 사고와 파악 가능한 개념에서 벗어나, 반(半)이성적인 것에 익숙해졌다.” 사실, 그것은 반이성적인 것이며, 명료한 사고와 대립하는 동시에, 삶에 더 가까워진 것이었다. 가치에 대한 판단은 결코 이성적일 수 없으며, 어떤 의미에서는 본질적으로 반이성적이다.

니케아에서, 그리고 훗날 바티칸에서도 승리는 ‘바보들’의 몫이었다. 여기서 ‘바보들’이라는 말을 가장 엄밀하고 원초적인 어원적 의미대로 받아들인다면, 곧 단순하고, 무례하고, 완고한 주교들, 참된 인간 정신, 곧 대중적 정신을 대변하는 자들, 이유야 어찌 되었든 ‘죽고 싶지 않음’을 향해 나아가는 정신, 그리고 그 갈망에 대한 가장 분명한 보장을 찾으려는 정신이었다.

“Quid ad aeternitatem?” 이것이 가장 중요한 물음이다. 그리고 신조(信條)는 “resurrectionem mortuorum et vitam venturi saeculi,” 즉 ‘죽은 자의 부활과 내세의 삶’을 말하며 끝을 맺는다. 내 고향 빌바오 말로나 묘지에는 이 라틴어 구절이 새겨진 묘비가 있다.

Aunque estamos en polvo convertidos,
en Ti, Señor, nuestra esperanza fía,
que tornaremos a vivir vestidos
con la carne y la piel que nos cubría.[16]

“그들이 가졌던 것과 같은 몸과 영혼으로”라고 교리서에서 말한다. 그리고 그래서 복된 자들의 행복은 그들이 몸을 되찾을 때까지 완전히 완성되지 않는다는 것이 정통 가톨릭 교리이다. 스페인 사람이자 바스크 출신인 아우구스티누스 수도회 신부 페드로 말론 데 사이데(형제)는, 그들이 ‘하늘에서 애통해한다’고 말했다.[17] “이 애통은 그들이 하늘에서 완전히 온전하지 못함에서 기인한다. 왜냐하면 그곳에는 영혼만 있을 뿐이기 때문이다. 그들은 신을 대면하여 이루 말할 수 없는 기쁨을 누리고 있으므로 고통받지 않지만, 그럼에도 그들은 자신이 완전히 만족하지 못함을 느낀다. 그들이 자기 몸을 되찾아 입게 될 때 비로소 그렇게 될 것이다.”

그리고 그리스도 안에서, 그리스도에 의한 부활이라는 이 ‘중심 교리’에는 가톨릭 신심의 축인 ‘성찬 성사’라는 중심 성사가 대응한다. 그 안에서 불멸의 빵인 그리스도의 몸이 거행된다.

이 성사는 진정한 ‘현실주의’이다. 독일어로 ‘딩글리히(dinglich)’라 하는 것을 큰 무리 없이 ‘물질적’이라고 번역할 수 있을 것이다. 이것은 가장 진정한 ‘ex opere operato’ 성사이며, 개신교는 이를 ‘단어’라는 관념적 성사로 대체해 왔다. 근본적으로 이 성사는—가능한 한 최대한의 존경심을 유지하되 표현력을 희생하고 싶지는 않으므로 말하자면—신, 곧 영원자를 먹고 마시는 것, 곧 그분을 섭취하는 것과 관련되어 있다. 그러므로 성녀 테레사가 성육신 수도원에서 영성체를 하였고, 그곳에서 수녀원장이 된 지 2년째 되던 해 신부였던 후안 데 라 크루스 신부가 자매들에게 성체를 나누어 줄 때, 그녀가 “나는 큰 성체를 매우 좋아한다”라고 말했던 것을 기억하여, 그가 일부러 성체를 나누어 주며 자신을 괴롭히려 했다고 생각한 것도 놀랄 만한 일이 아니다. “나는 성체의 크기가 중요하지 않다는 것을 모르는 것이 아니었는데, 왜냐하면 아주 작은 입자 속에도 주님께서는 완전하고 온전하시다는 것을 알고 있었기 때문이다.” 여기서 이성(또는 영적 체험)은 다른 방향으로 움직인다. 그리고 이 성사의 신비에 대해 합리적으로 숙고하며 발생하는 온갖 난점이 이 감각 앞에서 과연 어떤 중요성을 갖겠는가. ‘신성한 몸’이란 무엇인가. 그리고 그 몸이 그리스도의 몸이기에 신성한 것인가. 불멸하고 영원한 몸이란 무엇인가. ‘우연(accidens)’에서 분리된 ‘실체(substantia)’란 무엇인가. 현대에 이르러 우리는 물질성과 실체성에 대한 개념을 훨씬 더 세련되게 다듬었다.

그러나 교부들 가운데는 ‘신 자신의 비물질성’이 지금 우리에게 명확하듯 똑같이 분명하거나 확실하게 여겨지지 않았던 이들도 있었다. 그리고 이 성찬례는 탁월한 ‘불멸의 성사’이며, 그래서 대중적 가톨릭 신심의 핵심축이자, 말하자면 가장 ‘종교적으로 구체적인’ 성사이다.

가톨릭 종교에서 구체적인 것은 ‘불멸’이지, 개신교적 의미에서의 ‘의(義)로움’이 아니다. 후자는 오히려 윤리적 성격이다. 정통 개신교도들이 칸트에 대해 어떻게 생각하든, 개신교는 최종적으로 결론을 내렸다. 곧 종교는 ‘도덕성’에 뿌리를 두며, 가톨릭에서처럼 ‘도덕성이 종교에 뿌리를 두지 않는다’는 결론이다.

‘죄’에 대한 집착은 가톨릭 신자들 사이에서 그렇게 ‘괴로운 문제’로 나타난 적이 없거나, 적어도 그렇게 괴로운 형태로는 드러나지 않았다. 고해성사가 그에 기여했다. 그리고 아마도, 가톨릭 신자들은 죄를 물질적·전염적·유전적인 것으로 여기고, 그것이 세례나 사면(赦免)으로 치유된다고 보는 유대교나 이교적 개념을 개신교 신자들보다 더 많이 유지했을 것이다. 아담 안에서 그의 모든 후손은 거의 물질적 방식으로 죄를 저질렀고, 그 죄가 전염병처럼 전염되었다. 그래서 가톨릭 교육을 받은 르낭은 ‘죄에 합당한 중요성을 두지 않는다’고 비난한 개신교인 아미엘에게 비판받았던 것이다. 반면, 종교적 형태를 취했지만 결국 ‘윤리’로 받아들여진 ‘정당화’ 집착에 몰두한 개신교는, 종말론을 무력화하고 파괴하는 지경에 이르렀다. 그것은 니케아 신조를 버리고 신조의 무정부 상태로, 곧 순수한 ‘종교적 개인주의’와 모호한 ‘미학적·윤리적·교양적 종교성’으로 빠졌다. 우리가 ‘저세상(Jenseitigkeit)’이라고 부를 수 있는 것이 ‘이 세상(Diesseitigkeit)’에 의해 조금씩 잠식된 것이다. 그리고 이 흐름은, 그럼에도 ‘인간의 영혼에 대한 신성(神性)을 강조’했던 칸트를 거부하며, 루터파의 ‘종교적 저속함’(Luthertum)은 세속적 소명과 수동적 신뢰에 기대어 간신히 유지되다가 계몽주의(아우프클레rung) 시대에 거의 소멸될 뻔했다. 경건주의가 가톨릭적 종교적 ‘수액’을 조금 주입하여 약간 활력을 복돋아 주었을 뿐이다. 그래서 올리베이라 마르틴스가 그의 명저 『이베리아 문명사』(4권 3장)에서 한 말은 정확성을 지닌다. “가톨릭은 영웅을 낳았고, 개신교는 제도적으로 현명하고 행복하며 부유하고 자유로운 사회를 만들었으나, 위대한 행동을 할 수는 없는 사회를 만들었다. 왜냐하면 그들의 종교는 인간 마음속에서 대담하고 고귀한 자기희생을 가능케 하는 모든 것을 파괴함으로써 출발했기 때문이다.”

근래 개신교 해체의 마지막 산물로 나온 독단적 체계를 예로 들어보자. 예컨대 리츨(Ritschl)의 추종자인 카프탄(Kaftan)의 체계를 보면, 종말론이 얼마나 축소되었는지 쉽게 알 수 있다. 그리고 그의 스승 알브레히트 리츨 자신조차 이렇게 말한다. “의(義)로움이나 죄의 용서 필요성에 대한 문제는, 오직 그 신적 작용의 직접적 목적과 목표인 영원한 생명과 관련지어 생각할 때만 해결될 수 있다. 그러나 영원한 생명의 개념을 ‘다음 생’의 상태에만 적용하면, 그 내용 역시 모든 경험을 초월하므로 과학적 지식의 기반이 될 수 없다. 희망과 욕망은 매우 강한 주관적 확신으로 특징지어지지만, 그럼으로써 더욱 분명해지지는 않으며, 사람이 희망하거나 갈망하는 것의 완전성을 보장하지도 않는다. 아이디어가 명료해지고 완전해지는 것은 사물의 다양한 요소와 그 전제 사이의 필연적 연결을 인식하는 조건이다. 따라서 복음적 신앙에서 말하는 ‘믿음에 의한 의(義)로움은 영생을 확신으로 가져온다’는 기사는 신학적으로 아무 소용이 없다. 지금 가능한 그러한 경험에서 검증될 수 없기 때문이다.” (Rechtfertigung und Versöhnung, vol. iii., chap. vii. 52) 이것은 매우 합리적이지만...

멜랑히톤의 『Loci Communes』 초판(1521년), 곧 최초의 루터교 신학서에서 저자는 삼위일체론적·그리스도론적 사색, 곧 ‘종말론의 교의’를 전제로 하는 모든 추론을 생략했다. 그리고 마르부르크 대학 교수이자 『기독교인과 신의 교제에 대하여(Der Verkehr des Christen mit Gott)』라는 책의 저자인 헤르만(Hermann) 박사는 이 책 첫 장에서 신비주의와 기독교 종교의 대비를 다루면서(이 책은 하르낙에 따르면 가장 완벽한 루터파 매뉴얼이다), 또 다른 자리에서[18] ‘그리스도론적(또는 아타나시우스적) 사색’을 언급하며 이렇게 말한다. “신과 그리스도에 대한 실효적 지식은 전혀 다른 것이며, 인간이 자신의 죄를 깨닫고 신의 은총을 얻어 참되게 그분을 섬기는 데 도움이 되지 않는 것은 기독교 교의가 되어서는 안 된다. 그때까지, 곧 루터가 등장하기 전까지 교회는 인간에게 마음의 자유와 양심의 평정을 절대적으로 줄 수 없는 많은 것들을 교리적·거룩한 것으로 받아들였다.” 나는 사후에도 유효할지 알 수 없는 ‘마음의 자유’나 ‘양심의 평온’을 상상하기 어렵다. 헤르만은 이어서 “영혼의 구원에 대한 갈망이 결국 사람들을 구원의 효과적 교리에 대한 지식과 이해로 이끌었을 것이다”라고 말한다. 그리고 이 저명한 루터파 박사는 ‘신과 그리스도인의 교제’에 대한 책 전체에서, 신에 대한 신뢰, 양심의 평화, 그리고 ‘정확히 영원한 생명에 대한 확신’이라기보다는 죄 사함에 대한 확신’인 구원 확신에 대해 끊임없이 논의한다.

그리고 나는 개신교 신학자 에른스트 트롤치(Ernst Troeltsch)에게서, 개신교가 이념적 질서에서 ‘음악’ 분야에서 가장 높은 수준에 이르렀으며, 바흐가 그 가장 탁월한 예술적 표현을 제공했다는 주장을 읽은 적이 있다. 이는 곧 프로테스탄티즘이 녹아내리는 것이 ‘천상의 음악’이라는 뜻일 것이다![19] 반면 가톨릭, 적어도 스페인 가톨릭에서 가장 높은 예술적 표현은 가장 ‘물질적’이고 ‘손으로 만질 수 있으며’ ‘영속적인’ 예술 속에 나타난다고 말할 수 있다. 왜냐하면 ‘소리’를 전하는 매개체는 공기에 불과하기 때문이다. 조각과 회화, 예컨대 벨라스케스가 그린 ‘그리스도’를 보라. 그는 영원히 죽으시면서도, 결코 완전히 죽음으로 끝내지 않으시는 그리스도이며, 그분은 우리에게 생명을 주시기 위해 계속 죽음에 머무신다.

그러나 가톨릭이라고 해서 윤리를 버린 것은 아니다. 아니다! 현대 어떤 종교도 윤리를 완전히 배제할 수 없다. 그러나 우리의 종교는—설사 신학자들이 반대할지라도—근본적으로, 그리고 대부분, ‘종말론’과 ‘윤리’ 사이의 타협이다. 그것은 윤리에 봉사하도록 어느 정도 강요된 종말론이다. 바울의 종말론과 그다지 잘 어울리지 않는 지옥의 영원한 고통이라는 잔혹함이 바로 그러한 타협이 아니겠는가. 루터가 읽은 신비주의서인 『Theologica Germanica』에서 ‘신’의 입으로 하듯이 말한 구절을 상기해보자. “내가 그대의 악을 갚아주어야 한다면, 나는 선으로 갚아야 한다. 왜냐하면 나 외에 존재하는 것은 없기 때문이다.” 그리고 그리스도께서는 “아버지, 저들을 용서하소서. 저들은 자기들이 무슨 짓을 하는지 알지 못하나이다”라고 하였고, 아마도 자기가 무엇을 하는지 완전히 아는 자는 아무도 없을 것이다. 그러나 사회 질서 유지를 위해 종교를 일종의 경찰 제도로 바꿀 필요가 있었고, 그래서 지옥이라는 개념이 부각되었다. 동방 혹은 그리스 기독교는 주로 종말론적이고, 개신교는 주로 ‘개량적 윤리’ 중심이며, 가톨릭은 양자의 절충이지만 종말론적 요소가 강하다. 가장 진정한 가톨릭 윤리인 수도원적 금욕주의는 ‘사회 유지’가 아니라 ‘개인의 영혼 구원’을 지향하는 종말론적 윤리이다. 그리고 순결 숭배에서, 타인을 통해 자기 자신을 영속하는 것이 자신의 ‘개인적 영속’을 방해한다는 막연한 생각을 볼 수 있지 않은가. 금욕적 도덕성은 부정적 도덕성이다. 그리고 엄밀히 말

해, 인간에게 중요한 것은 ‘죄를 지었는지 여부’가 아니라 ‘죽지 않는지’ 여부이다. 우리에게 잘 알려진 그 유명한 소네트의 내용을 ‘문자 그대로’ 받아들이기보다는 서정적, 혹은 수사적 표현으로 이해할 필요가 있다.

No me mueve, mi Dios, para quererte
el cielo que me tienes prometido,[20]
...

진정한 죄는—아마도 용서받지 못하는 성령에 대한 죄일 텐데—이단의 죄, 곧 스스로 생각하는 죄일 것이다. 지금껏 스페인에서 들어온 속담으로, ‘자유주의자’, 즉 이단자가 되는 것은 살인자나 도둑, 간통범보다 더 나쁘다는 말이 있다. 가장 큰 죄는 교회에 불복종하는 것이다. 교회의 무오성은 우리를 ‘이성’으로부터 보호한다.

그리고 왜 한 사람(교황)의 무오성에만 충격을 받아야 하는가. 무오한 책(성경)이나 ‘사람들의 사회’(교회)든, 한 개인이든 무엇이 다르단 말인가. 이성의 눈에는 그 어느 것도 본질적으로 다르지 않다. 그리고 책이나 사람들의 사회의 무오성이 한 개인의 무오성보다 더 이성적이지는 않다.

그것은 스스로를 지키려는 ‘생명’이다. 스스로를 지키기 위해 적의(敵意)를 지닌 ‘이성’의 도움을 빌려 최대한 완전한 교조적 구조를 세우고, 교회는 그것을 ‘이성주의, 개신교, 근대주의’에 맞서 방어한다. 그것은 곧 생명을 방어하는 것이다. 교회는 갈릴레오에 반대했고, 그것은 옳았다. 그 발견이 우주가 ‘인간을 위해 창조되었다’는 인간중심적 믿음을 산산조각 낼 성향을 처음부터 지니고 있었기 때문이다. 교회는 다윈에 반대했고, 그것도 옳았다. 다윈주의가 ‘인간은 예외적 동물이자, 명백히 영원하도록 창조되었다’는 우리의 믿음을 역시 산산조각 낼 성향을 지니고 있기 때문이다. 마지막으로, 처음으로 무오하다고 선언된 교황 비오 9세는 소위 ‘현대 문명’과 화해할 수 없다고 밝혔다. 그리고 그것은 옳았다.

가톨릭의 전직 수도원장이었던 루아지(Loisy)는 이렇게 말한다. “교회와 신학이 과학 운동을 호의적으로 바라지 않았고, 결정적 순간에 그들이 통제할 수 있는 한 이것을 방해했다는 사실만 간단히 말하고 싶다. 무엇보다도 가톨릭 교리가 이 운동과 결합되거나 이 운동에 적용되지 않았음을 말하고 싶다. 신학은 자연 과학과 역사 과학을 스스로 온전히 소유한 양 행세해 왔고, 지금도 그러하다. 자연과 역사를 일반적으로 설명하는 철학은 자연과 역사에 대한 과학적 지식에서 비롯된다. 그러나 신학과 과학은 원칙적으로 구별된다고 바티칸 공의회가 선언했듯 실제로 구별되어야만 하지는 않는다고 생각할 수도 있다. 모든 것이 신학이 ‘현대 과학’, 곧 자연 과학이나 역사 과학에서 배울 것이 없는 것처럼, 그리고 신학만으로 인간 정신 활동 전반을 직접·절대적으로 통제할 권능이 있다고 여기는 식으로 진행되어 왔다.” (Autour d'un Petit Livre, 1903, p. 211)

그리고 그것은 필연이었다. 실제로 현대주의와의 투쟁에서 교회가 보였던 태도는, 루아지가 학식이 풍부하며 선도적인 옹호자였던 그 현대주의에 맞선 태도이기도 하다.

칸트와 신앙주의 현대주의에 맞선 최근 투쟁은 생존을 위한 투쟁이다. ‘생존의 확신’을 요구하는 생명이다. 가톨릭 사제 로아지가 “구세주의 부활은 역사적 질서에서 증언과 입증으로만 검증될 수 있는 사실이 아니다”라고 단언하는 것을 용납할 수 있을까. 게다가 E. 르루아(E. Le Roy)의 우수한 저서인 『Dogme et Critique』에서 말하는 ‘예수의 부활’에 대한 해설을 보고, 우리의 희망을 놓을 만한 ‘견고한 토대’가 남아 있는지 생각해보라. 현대주의자들은 문제의 핵심이 ‘그리스도의 불멸한 삶’이 아니라, 혹은 ‘집단적 기독교 의식 속에서의 삶’으로 축소된 것이 아니라, ‘우리 각자의 몸과 영혼이 부활한다는 보장’에 있다는 것을 보지 못하는가. 이 새로운 심리적 변증법은 ‘도덕적 기적’을 호소하지만, 우리는 유대인들처럼 영혼의 모든 힘과 육체의 모든 감각으로 붙들 수 있는 표징을 찾는다. 그리고 가능하다면 손과 발과 입까지 동원하여 붙들 표징을 구한다.

그러나 유감스럽게도 우리는 그것을 얻지 못한다. ‘이성’이 공격하고, ‘이성’ 없이는 안전함을 느끼지 못하는 ‘신앙’은 결국 ‘이성’과 타협해야 한다. 그리하여 비극적 모순과 의식의 상흔이 생긴다. 우리는 안전함, 확실성, 표징을 원하며, 가능하다면 우리에게 *motiva credibilitatis* (‘믿을 만한 동기’)를 줘서 근거를 마련해주길 바란다. 그래서 “믿음이 이성보다 선행한다”(fides præcedit rationem)고 말하며, 성 아우구스티누스에 따르면 “믿음으로 이해에 이른다”(per fidem ad intellectum)고 하고, “이해하기 위해 믿는다”(credo ut intelligam)라고 말한다. 이것은 테르툴리아누스가 “그는 묻히셨고 부활하셨다. 그것은 불가능하기에 확실하다!”(et sepultus resurrexit, certum est quia impossibile est!)라고 말했던 멋진 표현이나, “나는 그것이 허황되기에 믿는다”(credo quia absurdum)라고 한 그의 숭고한 언명, 그리고 합리주의자들을 불편하게 하는 파스칼의 *il faut s'abêtir* (‘우리는 어느 정도 어리석어져야 한다’), 또는 도노소 코르테스(Donoso Cortés)의 “인간의 이성은 부조리를 사랑한다”는 말과 결을 같이한다. 그는 아마도 위대한 조제프 드 메스트르(Joseph de Maistre)로부터 배웠을 것이다!

그리고 전통의 권위와 신의 말씀에서 첫 번째 근거를 찾고, 거기서 ‘보편적 합의 원칙’을 끌어낸다. 테르툴리아누스가 “여럿에게서 동일하게 발견된다면, 그것은 오류가 아니라 전통이다”(Quod apud multos unum invenitur, non est erratum, sed traditum)라고 말했고, 그로부터 수세기 뒤 라메네(Lamennais)는 “확신이란, 곧 삶과 지성의 원리는… 표현을 허락한다면 사회적 산물이다”[21]라고 말했다. 그러나 역시 여기서도 최고의 정식은, 대중적이며 본질적으로 가톨릭이었던 위대한 가톨릭 신자 조셉 드 메스트르 백작이 남긴 “나는 보편적으로 유용하다고 여겨지는 어떤 의견도 사실이 아닐 수 있다고 생각하지 않는다”[22]라는 말 속에 들어 있다. 가톨릭의 특성이란, ‘원리의 진실성’을 ‘최고의 선함이나 유용성’에서 귀납해내는 것이다. 그리고 영혼의 불멸보다 더 위대하고 주권적인 ‘유용성’이 어디에 있겠는가. “모든 것이 불확실하므로, 우리는 모든 사람을 믿든지 아무도 믿지 말든지 해야 한다”고 락탄티우스가 말했다. 하지만 위대한 신비주의자이자 금욕주의자였던 축복받은 하인리히 세우스(B. Heinrich Seuse, 도미니코 수도회)는 영원한 지혜에게 “자신이 사랑인지 선언해 달라”고 간구했는데, “모든 피조물이 내가 사랑이라고 선언한다”는 대답을 듣자 “아아! 주님, 그것은 갈망하는 영혼에게는 충분치 않습니다”라고 응답했다. 신앙은 ‘보편적 합의’나 ‘전통’, 혹은 ‘권위’로도 안전함을 느끼지 못한다. 신앙은 적(敵)인 이성의 지원을 구한다.

이렇게 하여 스콜라 신학이 등장했고, 그와 함께 스콜라 철학인 ‘theologiae ancilla(신학의 시녀)’가 태동했으며, 이 시녀는 주인에게 반기를 들었다. 스콜라주의는 마치 건축학적으로 모든 문제가 해결된, 장차를 내다본 웅장한 성당 같았으나, 서서히 ‘자연 신학’이라는 이름의, 사실상 ‘기독교의 잠재력 없는 잔재’에 자리를 빼앗기고 말았다. 가능하다면 교리를 이성으로 뒷받침하고, 최소한 교리가 ‘초이성적’이지 ‘반이성적’은 아니라며, 13세기의 ‘아리스토텔레스-신플라톤주의’ 철학을 그 터전으로 삼고자 했다. 이것이 바로 레오 13세가 권장했던 토마스주의이다. 그리고 이제 문제는 ‘교리’를 강제하는 것이 아니라, ‘철학적·중세적·토마스주의적 해석’인 것이다. 미사를 통해 ‘우리 주 예수 그리스도의 몸과 피를 받는다’고 단순히 믿는 것만으로는 부족하다. ‘빵과 포도주의 실체가 변화된다’는 난해한 개념, ‘실체’와 ‘우연(偶然)’의 분리를 낳는 모든 어려움, 그리고 실체성에 대한 현대 이성적 개념을 전부 포기해야 한다.

그러나 이를 위해서는 ‘암묵적 신앙’이면 충분하다. 이른바 ‘석탄 운반인의 믿음’[23], 혹은 성녀 테레사(Vida, cap. xxv. 2)처럼 “신학을 가져올 생각조차 하지 않는” 이들의 믿음이다. “그 이유를 묻지 말라. 나는 무지하다. 그러나 거룩한 교회는 이런 물음에 답변할 길을 아는 학자들을 가지고 있다.” 우리는 교리 문답에서 그렇게 배워왔다. 무엇보다도 ‘사제직이 제정된 것’은, ‘가르치는 교회’가 신학적 비밀을 보관하도록 하기 위함이다. 필립스 브룩스(Phillips Brooks)가 말했듯이, “강이 아니라 저수지가 되기 위해서”이다. “니케아 신조의 업적은,” 하르낙(Dogmengeschichte, ii. 1, chap. vii. 3)은 말한다. “기독교인의 신앙에 대한 사제직의 승리였다. 로고스 교리는 신학자가 아닌 사람들에게 이미 이해 불가능한 것이 되었다. 니케아-카파도키아 공식을 교회의 근본 고백으로 설정함으로써, 가톨릭 평신도가 기독교 신앙을 내면적으로 이해할 수 있는 가능성이 완전히 사라졌으며, 그들은 교회가 공표하는 교리 형식에 자기 신앙을 맡겼다. 그리고 기독교가 ‘이해할 수 없는 것의 계시’라는 개념이 사람들의 마음에 점점 깊이 자리 잡았다.” 그리고 진실로 그러하다.

왜냐하면 신앙, 곧 ‘삶’이 더는 자기 자신에 대해 확신하지 못했기 때문이다. 전통주의나 둔스 스코투스의 신학적 실증주의로도 충분치 않았다. 그것은 자기 합리화를 시도하고, 자신을 뒷받침할 토대를 찾으려 했다. 사실 이성에 ‘반대’하는 것이 아니라, 이성이 있는 곳이 아니라 이성 ‘위’에, 즉 이성 ‘안’에 자신을 두려 했다. 명목론자 혹은 스코투스의 실증주의적·의지주의적 견해, 즉 법과 진리는 본질에 달린 것이 아니라 신의 ‘자유롭고 헤아릴 수 없는 의지’에 달려 있다는 입장은, 그 극단적 비이성성을 드러내어, 더 이상 ‘석탄을 캐지 않는’ 대다수 신자들에게 곧 종교를 위태롭게 했다. 그래서 토마스적 신학적 합리주의가 최종적으로 승리했다. 이제 ‘신 존재를 믿는 것’만으로는 충분치 않다. 또한 신을 믿지만, ‘그 존재가 합리적으로 증명될 수 있다’고도 믿지 않는 이나, 적어도 지금까지 그런 증명이 반박할 수 없는 방식으로 제시된 적이 없다고 생각하는 이에게는 파문이 선고된다. 그러나 이와 관련하여 폴레(Paulé)의 말을 빌릴 수 있을 것 같다. “만약 영원한 구원이 수학적 공리에 달려 있다면, 지금처럼 신과 영혼과 그리스도를 공격하는 온갖 혐오스러운 변증법이, 그 공리의 보편 타당성마저 부정할 수 있다고 예상해야 할 것이다.”[24]

결국, 가톨릭은 ‘신비주의’와 ‘합리주의’ 사이를 왕복하고 있다. 신비주의는 ‘그리스도 안에서 살아 계신 신’을 내적으로 체험하는 것이지만, 그것은 전달 불가능한 경험이며, 그 위험성은 우리 개성을 신에게 흡수시켜 우리의 중요한 갈망을 실현하지 못하게 만들 수 있다는 점이다

(바이츠제커, 앞의 책 참고). 가톨릭은 종교화된 과학과 과학화된 종교 사이를 갈팡질팡한다. 종말론적 열광은 점차 신플라톤주의적 신비주의로 변해 갔고, 신학은 점차 이를 배제해 왔다. 그러나 가톨릭은 영지주의를 두려워했고, 그 상상력이 이성을 뛰어넘어 ‘영지주의적 사치’를 만들어낼까 전전긍긍했다. 하지만 결국 영지주의와도 타협해야 했다. 상상력도 이성도 완전히 굴복시키지 못했다. 이렇게 하여 가톨릭 교리의 본체는 ‘모순의 체계’가 되었지만, 어느 정도 성공적으로 조화를 이루었다. 삼위일체는 일신교와 다신교 사이의 협정이었으며, 신성과 인성은 그리스도 안에서 평화를 이루었고, 본성은 은총과, 은총은 자유의지와, 자유의지는 신의 예정과 화해했다. 그리고 헤르만이 말했듯이(loc. cit.) “우리가 종교적 사상을 논리적 결론에 이르도록 발전시키는 즉시, 그것은 같은 종교 생활에 속하는 다른 사상들과 충돌을 빚는다.” 바로 이것이 가톨릭에 심오하고 진지한 변증법을 부여한다. 그러나 이는 얼마나 큰 대가를 치른 것인가.

이는 ‘성인(成人)의 이성’을 지닌 신자들의 지적 요구에 폭력을 행사한 대가이기도 하다. 그들에게 모든 것을 믿거나 아무것도 믿지 말라고 요구하고, 교리를 전부 받아들이거나 그중 가장 작은 부분을 거부해도 전부를 잃어버리게 만든다. 그래서 위대한 유니테리언 설교자 채닝(Channing)[25]이 “프랑스와 스페인에는 교황청을 거부하면 곧바로 완전한 무신론으로 가는 사람들이 많다”고 지적한 것도 무리가 아니다. “잘못되고 터무니없는 교리가 폭로되면, 한때 그것을 성찰 없이 받아들인 사람들은 회의주의에 빠질 경향이 있다. 너무 많이 믿은 사람들만큼 적게 믿을 가능성이 있는 사람들은 없다.” 실제로 ‘너무 많이 믿는 것’의 무서운 위험이 여기에 있다. 그러나 아니다! 진정한 위험은 다른 곳에 있다. 곧 ‘삶’이 아니라 ‘이성’을 통해 믿으려 하는 데 있다.

우리의 문제, 곧 우리의 삶 그 자체의 문제인 ‘개인 영혼의 불멸과 영원한 구원’ 문제에 대한 가톨릭적 해결책은 의지를 충족시키고, 결과적으로 삶을 충족시킨다. 하지만 교리적 신학을 통해 이를 ‘합리화’하려는 시도는 ‘이성’을 만족시키지 못한다. 그리고 ‘이성’ 역시 ‘삶의 요구’만큼이나 절실한 요구를 지닌다. 우리에게 분명히 ‘반이성적’으로 보이는 것을 ‘초이성적’이라 여겨야 한다고 강요해봤자 소용없으며, 우리가 석탄을 캐지 않음에도 석탄을 캐는 이가 되고 싶어 해봤자 아무런 소용이 없다. 헬레니즘에서 온 개념인 ‘무오성’이라는 것은 본질적으로 ‘이성주의적 범주’이다.

이제 이러한 우리 문제의 ‘이성주의적’ 혹은 ‘과학적’ 해결, 아니 정확히 말해서 붕괴(deconstruction)를 살펴보려고 한다.

합리주의적 붕괴

합리주의 현상주의의 거장 데이비드 흄은 그의 에세이 「영혼의 불멸에 관하여」를 다음과 같은 결정적인 말로 시작한다.

“이성의 빛만으로는 영혼의 불멸을 증명하기 어려워 보인다. 영혼의 불멸을 지지하는 주장은 일반적으로 형이상학적, 도덕적 또는 물리적 고려에서 비롯된다. 하지만 사실 복음, 오직 복음만이 생명과 불멸을 밝혀냈다.”

이는 곧 우리 각자의 영혼이 불멸하다는 믿음의 합리성을 부정하는 것과 같다는 말이다.

흄에게서 출발점을 찾은 비판을 전개한 칸트는, 바로 이 불멸에 대한 갈망과 그로 인해 생기는 믿음의 합리성을 확립하고자 시도하였다. 이것이 그가 『실천 이성 비판』과 명령적 명령, 그리고 그가 말한 ‘신의 진정한 기원’, ‘내적 기원’을 세우려 한 이유이다. 그러나 이 모든 것에도 불구하고, 흄의 회의적 확언은 여전히 유효하다. 곧 영혼의 불멸을 합리적으로 증명할 방법은 없다는 것이다. 반면 영혼이 필멸임을 합리적으로 증명할 방법은 존재한다.

개별 인간 의식이 물리적 유기체에 얼마나 의존하는지 자세히 설명하는 것은, 굳이 말할 필요도 없고 어쩌면 우스꽝스럽기까지 하다. 다시 말해, 뇌가 외부 세계로부터 인상을 받아 천천히 태어나는 방식이나, 수면·기절·기타 사고로 인해 일시적으로 중단되는 방식, 그리고 결국 이 모든 것이 죽음이 의식 상실을 동반한다는 합리적 추측으로 이어지는 과정을 지적할 필요가 없다는 뜻이다. 우리가 태어나기 전에는 존재하지 않았고, 개인적 선천 기억도 없었듯이, 죽은 뒤에도 존재하지 않으리라는 것이 이성적 입장이다.

“영혼”이라는 이름은 단지 개별 의식의 완전성과 연속성을 나타내는 데 쓰이는 용어일 뿐이다. 그리고 이 영혼이 변화하고, 통합되는 것만큼이나 붕괴된다는 사실은 매우 분명하다. 아리스토텔레스에게 영혼은 신체의 실체적 형태, 즉 엔텔레키아(entelechia)였지만, 이는 실체가 아니었다. 그리고 현대의 일부 학자는 이를 부수 현상(epiphenomenon), 곧 ‘터무니없는 용어’라고 불렀다. 현상이라는 이름이면 충분하다는 것이다.

합리주의(곧 오직 이성, 객관적 진실에 따른 교리를 의미한다)는 필연적으로 유물론적이다. 그리고 관념론자들은 그것에 너무 충격받지 않아도 좋겠다.

진실을 분명히 말해야 할 필요가 있다. 우리가 ‘유물론’이라고 부르는 것은 우리에게 ‘개인 영혼의 불멸’, ‘죽은 뒤에도 이어지는 개인 의식의 지속’을 부정하는 교리 말고는 아무것도 의미하지 않는다는 사실이다.

그리고 또 다른 의미에서, 물질이 무엇인지, 영이 무엇인지를 알지 못하는 것과 마찬가지로, 물질이 우리에게 단지 관념일 뿐이라면, 유물론은 곧 관념론이라고 부를 수도 있다. 사실 우리가 다루는 진정으로 중요한 문제, 가장 중요하고 유일하게 진정으로 중요한 문제에 관해서는, 모든 것이 물질이라고 말하든, 모든 것이 관념이라고 말하든, 혹은 모든 것이 에너지라고 말하든, 다른 무엇이라고 말하든, 모두 같은 셈이다. 모든 일원론적 체계는 우리에게 늘 유물론적으로 보인다. 영혼의 불멸을 구할 수 있는 것은 오직 이원론적 체계뿐이다. 즉 인간의 의

식은 다른 현상과 본질적으로 구분되며 다르다고 가르치는 체계이다. 그런데 이성 본래 일원론적이다. 이성의 기능은 우주를 이해하고 설명하는 것이며, 이를 위해 영혼이 불멸의 실체일 필요는 전혀 없다. 우리의 정신적 삶을 설명하고 이해하기 위해, 곧 심리학을 위해 영혼이라는 가설은 필요치 않다. 경험적 심리학과 대조해 예전에 ‘합리적 심리학’이라 불리던 것은 사실 심리학이 아니라 형이상학이며, 그것도 매우 흐릿한 형이상학이다. 그것은 합리적이지 않으며, 오히려 극도로 비이성적이거나 혹은 반(反)이성적이라고 할 수 있다.

영혼의 실체성과 영성에 대한, 가장된 ‘합리적’ 교리는, 불멸에 대한 불변의 갈망과 그에 따르는 믿음을 이성에 근거해야 한다는 요구에서 태어났다. 영혼이 단순하고 썩을 수 없는 실체임을 증명하려는 모든 변증법이 여기에서 비롯된 것이다. 더 나아가 스콜라주의에서 고정·정당한 ‘실체’라는 개념 자체도, 영혼 불멸에 대한 믿음을 고수하기 위해 특별히 고안된 신학적 개념이라고 할 수 있다.

윌리엄 제임스는 1906년 12월과 1907년 1월 보스턴 로웰 연구소에서 한 ‘실용주의’ 관련 세 번째 강의(26)에서, 곧 이 저명한 미국 사상가의 모든 저작 중 가장 약하고 사실 극도로 미흡한 부분에서 다음과 같이 말한다.

“스콜라주의는 ‘실체’라는 개념을 상식에서 가져와 매우 기술적이고 명확하게 다듬었다. 그런데 실체보다 우리에게 덜 실용적인 결과를 가져다주는 것은 거의 없다. 왜냐하면 실체는, 우리가 그것과 접촉한다 하더라도, 언제나 단절되어 있기 때문이다. 그러나 단 한 가지 경우에 스콜라주의는 실체 이념을 실용적으로 다루어, 그 중요성을 증명했다. 나는 지금 성찬례(聖餐禮)의 신비에 관한 특정 논쟁을 말하는데, 여기서는 실체가 중대한 실용적 가치를 지니는 것처럼 보인다. 성찬의 빵과 포도주의 ‘우연’은 주님의 만찬에서 변하지 않지만, 그것이 바로 그리스도의 몸이 되었으므로 변화는 오직 ‘실체’에 있어서만 일어난다. 빵의 실체는 철회되고, 신성한 실체가 감각적 속성을 변화시키지 않고 기적적으로 그 자리를 대신하게 된다. 결과적으로 겉보기는 그대로지만 엄청난 차이가 생긴다. 곧, 우리가 성찬에 참여함으로써 이제 신성한 실체 자체를 먹고 산다는 것이다. 만일 실체-개념이 우연에서 분리되고, 우연끼리 교환 가능하다고 허용한다면, 그것은 생명 속에 엄청난 효과로 들어온다. 이것이 내가 아는 ‘실체-개념’의 유일한 실용적 적용이다. 그리고 이는 이미 독립적인 근거에서 ‘실체적 현존’을 믿는 이들만이 진지하게 다룰 문제라는 것도 분명하다.”

이제 이론적 차원에서 좋은 신학인지 여부는 제쳐두고 말하자면, 나는 이것이 이성의 영역 바깥이기에 ‘좋은 추론’이라고 하지는 않겠다. 그런데 그리스도의 몸의 실체(영혼이 아니라 몸)를 신성의 실체, 곧 신 자신과 혼동하는 것은 불가능하듯이, 윌리엄 제임스처럼 영혼의 불멸을 열렬히 바라며, 그의 철학 전체가 이성적 근거에서 그 믿음을 확립하려는 사람이라면, 성찬의 실체 변화에 대한 실체-개념의 적용이 사실상 영혼의 불멸 교리에 미리 적용되었던 것의 결과라는 점을 몰랐을 리 없다. 앞 장에서 언급했듯이, 성찬례란 단지 불멸에 대한 믿음의 반영일 따름이다. 그것은 신자에게 신비적 체험을 통해 영혼이 불멸하며 영원히 신과 함께할 것이라는 증거를 준다. 그리고 실체라는 개념은 무엇보다도, 그리고 누구보다도 먼저, 영혼의 실체성이라는 개념에서 태어났다. 그 목적은 영혼이 육체에서 분리된 뒤에도 존속한다는 믿음을 확증하기 위해서였다. 이것이 그 실체 개념의 첫 번째 실용적 적용인 동시에 기원이었고, 이후 우리는 이 개념을 외부 사물에 옮겨갔다. 마치 “내가 나 자신을 실체라고 느끼기 때문에,

즉 내 변화 속에서도 나의 계속됨을 느끼기 때문에, 내 외부 세계에서도 어떤 행위자에게 실체성을 부여한다”는 식이다. 그 행위자 또한 변화 속에서도 항구하다는 의미이다. 이는 힘이란 개념이 사물을 움직이는 데서 비롯된 개인적 노력의 감각에서 탄생한 것과 마찬가지로이다.

토마스 아퀴나스의 『신학대전』 제1부 75문(問) 처음 여섯 개 항을 유심히 읽어보면 좋겠다. 그 항들은 인간의 영혼이 몸인지, 영혼이 그 자체로 자존하는 것인지, 하등 동물의 영혼도 그런지, 영혼이 인간 자체인지, 영혼이 질료와 형상으로 구성된 것인지, 그리고 영혼이 부패하지 않는지 등을 논한다. 그리고 이 모든 것이 결국, 영혼이 부패하지 않는 실체이기에 신으로부터 불멸을 선물로 받을 수 있다는 믿음을 뒷받침하려는 목적이 아니라고 말해 보라. 성 토마스 자신도 말했듯이, 신이 육체에 영혼을 불어넣을 때 영혼을 창조했으니, 육체에서 분리할 때 영혼을 소멸시킬 수도 있음은 자명하다. 그리고 이러한 증거에 대한 반박은 이미 수없이 반복되어 왔으므로 여기서 재언할 필요는 없다.

우리의 정체성 의식이 상당히 협소하고 가변적인 한계 안에서, 우리 육체의 모든 변화를 통해 지속된다는 사실에서, 곧바로 ‘우리의 영혼이 실체’라는 결론을 이끌어낼 수 있을까? 가령 이런 경우를 생각해 보자. 바다로 나간 배가 처음에는 나무 한 조각을 잃고, 그 자리에 동일한 모양과 크기의 다른 나무를 대체한다. 그리고 마찬가지로 방식으로 또 다른 나무 조각을 잃고 다른 것으로 대체해, 결국 모든 나무 조각이 바뀌었어도 같은 구조와 향해 특성을 지녀, 모든 사람이 “같은 배”로 인식하며 항구로 돌아오는 경우가 있다. 이를 두고 “그 배는 실질적 영혼을 지녔다”고 말할 수 있겠는가? 또한 우리가 생각을 ‘판단’하고 ‘통합’해야 하는 존재라는 이유 하나만으로 영혼의 ‘단순성’을 유추할 수 있겠는가? 생각은 하나가 아니라 복잡한 것이고, 그 때문에 영혼은 조정된 의식 상태들의 연속에 지나지 않는다는 해석이 더 타당하다.

심령주의 관점에서 쓰인 심리학 책들은 대개 몸과 분리될 수 있는 단순한 실체로서 영혼의 존재를 “내 안에 생각하고, 의지하고, 느끼는 원리가 있다...”라는 식의 서술로 시작하는 관행이 있다. 그러나 이것은 곧 질문을 회피하는 것이다. ‘내 안에 그런 원리가 있다’는 직접적이고 자명한 진리가 아니다. 오히려 즉각적인 진실은 “내가 생각하고, 의지하고, 느낀다”는 것이며, 그 ‘나’란 의식 상태를 지닌 살아 있는 내 몸 자체이다. 다시 말해, 생각하고, 의지하고, 느끼는 것은 바로 나의 살아 있는 몸이다.

그러면서 그들은 영혼의 실체를 확립해 의식 상태를 실체화하려고 한다. 이 실체는 단순해야 한다고 주장하며, 데카르트 식 이원론처럼 ‘사고’를 ‘연장(延長)’에 대립시킨다. 그리고 발메스(Balmes)는 심령주의 사상가 중에서도 이를 가장 명료하고 간결하게 정식화했기에, 그의 『Curso de Filosofia Elemental』 제2장에서 이를 인용해 보겠다. 그는 “인간의 영혼은 단순하다”고 말하고, 이어서 “단순함이란 부분이 없다는 뜻이고, 영혼은 분할되지 않는다”고 주장한다. “영혼이 A, B, C라는 세 부분으로 구성되었다고 가정해 보자. 그럼 ‘생각’은 어디에 있는가? A에만 있다면 B와 C는 불필요하다. 결국 단순한 주체 A만이 영혼일 것이다. 만약 생각이 A, B, C 모두에 있다면, 생각이 부분으로 나뉜다는 어리석은 결론이 나온다. A, B, C라는 세 주체에 지각, 비교, 판단, 추론이 나뉘어 있다는 것은 말이 되지 않는다.”

이보다 더 노골적인 질문 회피는 없다고 할 수 있다. 발메스는 “전체가 전체로서 판단할 수 없다”는 전제를 아무런 증거 없이 당연한 듯 받아들이며, 다음과 같이 이어 간다. “의식의 통

일성은 영혼의 분할과 모순된다. 우리가 생각할 때, 그 생각하는 모든 것을 알고 있는 주체가 존재하는데, 그 주체에 부분이 분할되어 있다면, 어떤 부분도 다른 부분을 알 수 없게 된다. 따라서 전체 생각에 대한 의식은 단일하지 않게 된다. 각 부분은 고유한 의식을 갖게 되고, 우리 안에는 부분의 개수만큼 많은 ‘사고하는 존재’가 생길 것이다.”

결국 문제의 핵심은 여전히 덮어둔 채, 발메스는 “전체가 전체로서 지각할 수 없다”는 가정을 일방적으로 세우고 있다. 이어서 A, B, C가 단순한지 복합적인지 물은 뒤, ‘생각하는 주체는 전체가 아닌, 단순한 부분이어야 한다’는 결론으로 재차 되풀이한다. 그 논리는 지각과 판단이 ‘하나’여야 한다는 통일성에 기반을 두고 있지만, 실제로는 지각과 판단의 통일성이야말로 내면적으로 다시 설명되어야 할 대상이다. 그 뒤 그는 부분들 간의 ‘소통 가설’을 반박하려 애쓴다.

발메스와, 그와 함께 선형적 영성주의 노선을 취하며 ‘영혼의 불멸’을 합리화하고자 하는 이들은, 지각과 판단이 ‘결과’이며, 지각이나 관념 자체가 일종의 합치·통합을 이루는 구성 요소라는 유일한 합리적 설명을 애써 외면한다. 그들은 의식 상태와는 별개의 어떤 것을, 곧 이 상태들을 ‘받쳐 주는’ 살아 있는 몸이 아니라 그 ‘안’에 있지만 ‘나’와는 다른 어떤 실체를 가정하면서 시작한다.

또 어떤 이들은 영혼이 단순하다는 증거로 “영혼은 완전한 전체로서 자기 자신을 반성한다”는 말을 든다. 하지만 그렇지 않다. 의식 상태 A에서 내가 이전의 의식 상태 B를 생각할 수 있다 해도, 그것은 B 그 자체가 아니라 B에 대한 ‘관념’이다. 또는 내 영혼을 생각한다고 할 때, 나는 그 영혼을 ‘생각하는 행위’와 구분되는 어떤 대상으로서의 관념을 형성할 뿐이다. ‘생각하고 있다고 생각하는’ 그 자체 말고는 아무것도 생각하지 않는다면, 이는 곧 아무것도 생각하지 않는 것과 같다.

“영혼은 삶의 원리다”라는 말도 있다. 그렇다고 하자. 마찬가지로 ‘힘’이나 ‘에너지’라는 범주도 운동의 원리로 상정된 것이다. 하지만 이것들은 개념이지, 현상이나 외부적 실체가 아니다. 운동의 원리가 스스로 운동하는가? 움직이는 것은 그 외부적 실체다. 생명의 원리가 살아 있는가? 흠이 “나는 이런 ‘나’를 본 적이 없다”고 말했을 때 옳았다. 그는 그저 자신이 무엇인가를 원하거나, 행하거나, 느끼는 것만을 관찰했을 뿐이다(27).

어떤 ‘개별적 존재’-예컨대 내 앞의 잉크병, 내 문 앞에 서 있는 말-에 대한 관념은 그 자체가 사실이지만, 그와 동급의 다른 개별자에 대한 관념은 사실이 아닐 수 있다. 그런데 ‘나 자신’에 대한 관념은 곧 ‘나 자신’ 그 자체이다.

의식을 ‘영혼’의 속성이라 부르면서 문제가 한층 복잡해졌다. 영혼은 여기서 단지 생각하고, 느끼고, 의지하는 것에 그치지 않고, 육체를 움직이고 그 생명 기능을 일으키는 주체라고도 하니 말이다. 인간의 영혼 안에는 식물성, 동물성, 이성적 기능이 통합되어 있다고 전통은 말해 왔다. 그러나 육체에서 분리된 영혼은 식물성 기능도, 동물성 기능도 가질 수 없다.

결국 이런 이론은 그 자체로 혼란의 온상이다.

르네상스를 거쳐 순수 이성의 회복이 이루어지고, 모든 신학에서 자유로워진 이후로, 영혼의

필멸성 교리는 2세기 철학자 알렉산드로스 아프로디시아스나 피에트로 폼포나치(Pietro Pomponazzi) 등이 남긴 저술을 통해 다시 확립되었다. 사실상 폼포나치가 그의 『Tractatus de immortalitate animæ』에서 밝힌 내용 외에 덧붙일 것이 별로 없다. 그것이 바로 ‘이성’ 그 자체이다. 그리고 그의 주장을 여기서 다시 되풀이한다고 해서 새로운 것은 없다.

하지만 영혼의 불멸을 뒷받침해 줄 ‘경험적 근거’를 찾으려는 시도 또한 끊이지 않았다. 그중 하나가 프레데릭 W. H. 마이어스의 『인간 성격과 신체적 죽음 뒤의 삶(Human Personality and Its Survival of Bodily Death)』이다. 나보다 더 큰 기대를 품고 이 책 두 권의 방대한 분량에 접한 사람은 거의 없을 것이다. 심령연구학회(Society for Psychical Research)를 이끈 이 인물은 온갖 예감, 죽은 자의 환영, 꿈 현상, 텔레파시, 최면, 감각적 자동성, 황홀 상태, 영매술 등으로 풍부한 ‘데이터’를 제시한다. 나는 과학자로서 일반적으로 유지하는 신중한 의구심이 아니라, 오히려 이 갈망을 사실로 확인하고 싶어 하는 이가 가질 법한 호의적인 관점으로 그 책을 읽기 시작했다. 하지만 그 덕분에 실망은 더욱 컸다. 비판적 장치가 갖춰져 있다고는 해도, 이것은 중세의 기적을 믿는 것과 크게 다를 바 없다. 방법과 논리에서 근본적 결함이 보이기 때문이다.

또한 영혼의 불멸에 대한 믿음이 합리적 경험주의로는 입증되지 못하였다고 해서, 그것이 범신론(pantheism)에게서 위안을 찾는 것도 아니다. “모든 것은 신이다. 우리가 죽으면 신에게로 돌아가며, 다시 말해, 사실은 계속 신 안에 머무른다”고 말한다고 해서, 우리의 갈증이 해소되지는 않는다. 만약 이것이 사실이라면, 우리는 태어나기 전에도 신 안에 있었고, 결국 죽어서도 그때 그 자리로 되돌아갈 뿐이기 때문이다. 그 말인즉, 개별 의식이 썩어 없어질 수 있다는 뜻이다. 그리고 우리는 안다. 신, 곧 인격적이고 의식적인 유일신교의 신은 우리가 바라는 불멸을 마련해 주는 자이며, 그 보증인이기도 하다는 사실을. 그래서 범신론이란 결국 위장된 무신론일 뿐이라고 말할 때, 많은 사람이 옳다고 느낀다. 스피노자를 ‘무신론자’라고 했을 때도 사실 그것이 맞다. 그의 무신론은 가장 논리적이면서도 합리적인 범신론 체계이고, 그런 의미에서 무신론이라고 부르기에 적절하다.

불멸에 대한 갈망은 불가지론(agnosticism)이나 ‘알 수 없음’의 교리로도 해결되지 않는다. 오히려 그 교리에 의해 가라앉고 질식될 뿐이다. 불가지론자가 “종교적 감정은 남겨 두겠다”라고 애써 말해 봐도, 거기에 어느 정도의 세련된 위선이 깃들여 있음을 부정할 수 없다. 허버트 스펜서의 『제1원리』(First Principles) 제1부 전체, 특히 “화해”라는 제목의 5장 전체가 그러한 ‘이성과 신앙’ 혹은 ‘과학과 종교’ 사이를 조정하고자 하는 데서 드러나는 철학적 피상성과 종교적 진실성의 부족, 가장 세련된 영국식 위선의 표본이다. ‘알 수 없는 것’이 지금까지 몰랐던 것 이상의 무엇을 의미한다면, 그것은 순전히 부정적 개념일 뿐, 즉 한계에 대한 개념에 지나지 않는다. 그리고 그 토대 위에 인간의 감정을 세울 수는 없다.

한편, 초월적·객관적 타당성 여부를 떠나, 종교 과학(religious science)이라는 것은 종교적 확언을 개인적·사회적 심리 현상으로 간주하면서, “영혼이 신체와 분리되어 살 수 있다”라는 믿음의 기원을 해명하고, 동시에 그 믿음의 ‘합리성’을 붕괴시켜 왔다. 비록 종교인이 “술라이 어마허를 따라 ‘과학은 당신에게 아무것도 가르쳐 줄 수 없다. 과학이 오히려 당신에게서 배운다’”라고 아무리 외친다 해도, 그는 실제로는 그렇게 생각하지 않는다.

이성은 어떤 면에서 보든, 개인적 불멸에 대한 우리의 갈망에 늘 맞서고 모순한다. 엄밀히 말해서, 이성은 삶의 적이다.

지성은 끔찍한 것이다. 지성은 마치 기억이 ‘안정’을 지향하듯, ‘죽음’을 지향한다. 절대적으로 살아 있고, 끊임없이 움직이며, 철저하게 개인적인 것은 엄밀히 말해 이해 불가능하다. 논리는 모든 것을 정체성과 종(種) 개념으로 환원하려 하며, 각 개념은 어떤 시공간적 혹은 관계적 맥락에서 단 하나 이상의 동일한 의미를 함축한다. 존재하는 두 순간이 완전히 동일하게 유지되는 것은 없다. 내가 생각하는 ‘신’이라는 생각도 매번 다른 것이다. 정체성, 곧 죽음이야말로 지성이 향하는 목적이다. 정신은 죽은 것을 찾는다. 살아 있는 것은 자꾸만 손아귀에서 벗어나기 때문이다. 흐르는 물을 얼음덩어리로 만들려 한다고 할까? 그것을 정지시키려 한다. 신체를 해부하여 이해하려면, 실제로 신체를 분해하거나 죽여야 한다. 무엇이든 이해하기 위해서는 그것을 죽이고, 정신 속에 ‘굳혀서’ 넣어 두어야 한다. 과학은 죽은 생각들의 무덤이며, 때때로 그 무덤에서 새로운 생명의 벌레가 나온다 해도 말이다. 내가 지금 영혼 깊숙이 격정적으로 꿈틀대는 생각은, 심장의 뿌리를 뽑혀 종이 위에 찍혀, 더 이상 변화하지 않는 형태로 고정되어 버리면 이미 죽은 생각이다. 그렇다면 이성이 어떻게 생생한 삶의 계시로 나아가는 문을 열 수 있겠는가? 여기야말로 진정 비극적 싸움이다. 이성과 삶의 싸움이다. 그리고 진실이란 무엇인가? 진실은 ‘살아가는’ 것인가, 아니면 ‘이해되는’ 것인가?

플라톤의 끔찍한 「파르메니데스」를 읽어 보면, “하나는 존재하기도 하고 존재하지 않기도 하며, 그 자신과 다른 것들도 서로에 대하여 존재하기도 하고 존재하지 않기도 하며, 존재하는 것처럼 보이기도 하고 존재하지 않는 것처럼 보이기도 한다”라는 비극적 결론에 도달하게 된다. 중요한 것은 모두 비이성적이고, 합리적인 것은 모두 비실존적이라 할 수 있다. 이성은 본질적으로 회의적이기 때문이다.

이성적인 것은 곧 관계적인 것이다. 이성은 비이성적인 요소들을 연결하는 데 국한된다. 그래서 유일하게 완전한 과학인 수학도, 숫자를 더하고 빼고 곱하고 나누는 형식적 학문이기 때문에 실질적이지 않다. 재나무의 세제곱근을 추출하려고 누가 애를 쓰겠는가?

그럼에도 우리는 생각과 지각을 ‘전달’하기 위해서, 나아가 제대로 생각하고 지각하기 위해서조차도 이 무시무시한 논리의 힘을 빌려야 한다. 왜냐하면 우리는 ‘말’로 생각하고, ‘형태’로 지각하기 때문이다. 생각한다는 것은 자신과 대화하는 것이고, 말은 사회적인 것이다. 논리 역시 사회적인 것이다. 하지만 이 말들이 전달 불가능하고 번역 불가능한 어떤 고유한 내용을, 곧 각자의 개별적 문제를 가진 것은 아닐까? 어쩌면 그 내용이야말로 그 말들의 힘이 될지도 모르겠다.

사실은, 논리의 포로인 인간은 늘 논리를 가장 근본적인 갈망, 특히 그 근본적 욕망에 종속시키려 애쓰며 살아왔다. 그리고 중세 시절에는 신학과 법학의 목적을 위해 그러한 작업이 집요하게 이루어졌다. 이 두 학문은 모두 권위에 의해 확립된 것을 기반으로 했다. 뒤늦게야 사람들은 ‘논리’ 자체의 타당성 문제나 ‘형이상학적 토대’ 검토와 같은 지식론적 문제를 제기하기 시작했다.

딘 스탠리는 이렇게 말한다. “서구 신학은 근본적으로 ‘형식상 논리적’이고, 법의 토대 위에 있다. 동방 정교회 신학은 형식상 ‘수사적’이고, 철학의 토대 위에 있다. 라틴 신학은 로마 변호사의 후계자이며, 동방 정교회 신학은 그리스 소피스트의 후계자이다.”(28)

그리고 “이성이나 논리에 근거한다”는 불멸에 대한 갈증에 호소하는 모든 힘겨운 주장은 결국 옹호와 궤변(소피스트)에 지나지 않는다.

‘옹호’의 본성은 논리를 어떤 ‘결론’-방어하려는 주장-을 위해 이용한다는 데 있다. 반면 엄밀히 ‘과학적’인 방법은, 현실이 제시하는 사실·데이터에서 출발해 어떤 결론에 도달하거나 혹은 결론에 이르지 못할 수도 있다. 중요한 것은 문제를 명확히 규정하는 것이다. 그리고 때로는 진전(進展)이 이미 이루어진 것을 취소함으로써 이루어지기도 한다. 옹호는 언제나 *petitio principii*(선결 문제 요구)를 전제하고, 그 주장은 결국 *ad probandum*(증명해야 할 결론)이기 마련이다. 그러므로 이성적이라고 자처하는 신학이 있다면, 그것은 결론적으로 옹호에 불과하다.

신학은 교리에서 출발한다. ‘교리(dogma, δόγμα)’란 가장 원초적이고 직접적인 의미에서 하나의 ‘법령’인데, 라틴어 *placitum*(법을 세우는 입법 권위의 의사)과 유사한 개념이다. 신학자에게는 옹호자와 마찬가지로 ‘교리, 법’이 먼저 주어진다. 이 출발점에 관해서는 그 적용이나 해석 방안만이 문제 될 뿐이다. 따라서 신학적, 혹은 옹호적 정신은 원칙적으로 독단적이며, 반면 엄밀히 과학적이고 순수하게 이성적인 정신은 회의적(σκεπτικός, ‘조사하는’)이다. 적어도 원칙적으로 그렇다. 오늘날 흔히 말하는 또 다른 의미의 ‘회의주의’, 곧 의심과 불확실성의 체계라는 뜻에서의 회의주의는, 이성의 신학적 또는 옹호적 사용, 즉 독단적 태도의 남용에서 나온 것이다. 권위로 정립된 법령(*placitum*, 교리)을 현실에 적용하려는 노력에서 필연적으로 커다란 모순이 빚어졌고, 그 결과 의심이 생겼다. 그래서 이성의 사용을 불신하도록 가르치는 것이 바로 옹호, 또는 그것과 동일시될 수 있는 신학이다. 진정한 과학은 그렇지 않다. 진정한 과학, 곧 ‘연구(調査) 과학’은, 고대 그리스어 단어의 본래 의미에서 “회의적”이다. 확정된 결론으로 달려가기보다, 가설(假設)을 검증하면서 신중히 나아간다.

가톨릭교회의 고전적인 옹호서, 즉 신학의 기념비인 토마스 아퀴나스의 『신학대전』을 펼쳐 보라. 무엇이든 첫째로 논제(“*utrum...*”)가 제시되고, 이어서 반대 의견(*ad primum sic proceditur*)과, 그 반대 의견에 대한 답변(*sed contra est...* 또는 *respondeo dicendum...*)의 형식을 취한다. 철저한 옹호의 전형이다. 그리고 아마 그 근거에는 스콜라식 삼단논법의 형태로 “나는 이 사실을 오직 이 설명으로만 이해할 수 있다. 이렇게 이해하지 않으면 나는 전혀 이해하지 못하게 되므로, 이것이 ‘참된 설명’이어야 한다”라는 식의 논리적 오류가 깔려 있다. 참된 과학이 가장 우선해서 가르치는 것은 “무지(無知)”와 “의심”이다. 옹호는 결코 자신이 모른다고 믿지 않는다. 해결책을 반드시 내놓아야 한다는 것이다.

그들이 모든 문제에 대한 해답을 찾는 것은 절대적으로 필요하다고, 다소 의식적으로 가정하는 사고방식에는 흔히 ‘사물의 재앙적 결과’(consequenze disastrose)에 호소하는 유형의 주장이 뒤따른다. 어떤 변증학(신학적 옹호) 책을 읽어 보면 “이 교리가 초래할 재앙적 결과”라

는 문구가 얼마나 자주 등장하는지 놀랍다. 그러나 그 ‘교리의 재앙적 결과’는 기껏해야 그 교리가 재앙적임을 입증할 뿐, 그것이 거짓임을 증명하지 못한다. 왜냐하면 “진실이 반드시 우리에게 최선인가?” 하는 보장이 없기 때문이다. 진실과 선(善)을 동일시하는 것은 그저 경건한 소망일 뿐이다. A. 비네(A. Vinet)는 그의 저서 『Blaise Pascal』에 관한 에튀드에서 이렇게 말한다. “인간 본성을 끊임없이 괴롭히는 두 가지 욕구 가운데, ‘행복’에 대한 욕구는 보편적으로, 그리고 끊임없이 느껴지며, 그만큼 더 절실하다. 그리고 이 욕구는 감각적 욕구만이 아니라 지적 욕구이기도 하다. 행복은 영혼뿐 아니라 정신의 욕구이기도 하다. 행복은 진실의 일부를 이룬다.”

이 마지막 명제, “행복은 진실의 일부를 이룬다(le bonheur fait partie de la verité)”라는 말은 순수 ‘옹호’의 명제이지만, 결코 ‘과학’이나 ‘순수 이성’의 명제가 아니다. 진실이란 “테르툴리아누스(Tertullianus)적 의미에서의 행복”의 일부일 수도 없다. 그가 말하는 *credo quia absurdum*은 사실 *credo quia consolans*, 곧 “내게 위안을 주기 때문에 믿는다”라는 뜻이기 때문이다.

아니다. 이성의 입장에서 보면, 진실은 존재를 증명할 수 있는 것일 뿐, 그것이 우리를 위로하든 말든 상관없다. 이성은 위안을 줄 능력이 아니다. 겉으로 보기엔 평온하고 에피쿠로스(Epicurus)적인 아타락시아(ataraxia)를 유지하던 라틴 시인 루크레티우스는, 이 아래에 깊은 절망이 깔려 있음을 안다. 그는 ‘경건함’(religio)이 얼마나 큰 악을 부추길 수 있는지 썼다. *tantum religio potuit suadere malorum*. 또 사도 바울에 따르면, 종교, 특히 기독교는 유대인에게 걸림돌이요, 지식인에게는 어리석음이었다(29). 영혼의 불멸을 내세우는 기독교가 타키투스에게 “인류에 대한 증오(odium generis humani)를 포함한 해로운 미신(exitialis superstitio)”이라고 불린 것도 무리가 아니다.

이 사람들이 살았던 시대는, 플로베르가 말했던, 어쩌면 ‘세계 역사상 가장 합리주의적이었던 시대’였을 것이다. 플로베르는 로제 드 제네트 부인에게 쓴 편지에서 의미심장한 말을 남겼다. “맞소. 내 생각도 그렇소. 루크레티우스에 대한 존경심을 담아 말하자면, 바이런 외에는 그와 견줄 인물이 없소. 그러나 바이런은 그 엄숙함도, 그 고통의 진지함도 지니지 못했소. 고대인의 우울함은 현대인의 우울함보다 더 깊어 보이는데, 현대인은 모두 ‘저 검은 구멍 너머에 불멸이 있지 않을까?’ 하는 생각을 다소간 전제하기 때문이요. 하지만 고대인에게 ‘그 검은 구멍’은 곧 무한 그 자체였소. 그들의 꿈은 변치 않는 흑단(黑檀)의 배경 위에 투영되는 것이었소. 신들은 이미 존재하지 않았고, 그리스도는 아직 오지 않은 상태, 키케로와 마르쿠스 아우렐리우스 사이에 끼어 인간이 홀로 서 있던 그 특유의 순간에서 오는 위대함은 다시찾기 어렵소. 그런데 루크레티우스가 견딜 수 없게 느껴지는 것은, 그가 마치 그것을 ‘확실한 물리학’으로 제시하려 들었다는 점이요. 그는 충분히 의심하지 않았소. 그는 설명하고 싶었으며, 결론에 도달하고자 했소.”(30)

그래, 루크레티우스는 결론과 해결책을 바라며, 더 나쁜 의미에서 말하면 ‘이성에서 위안’을 찾고자 했다. 그뿐 아니라 반(反)신학적 옹호와 증오도 있음을 잊어서는 안 된다.

스스로 합리주의자라 부르는 많은 ‘과학자’, 혹은 대부분의 과학자들은 이런 식의 문제를 갖고 있다.

합리주의자가 “이성은 불멸에 대한 우리의 중요한 갈증을 충족하지 않는다”고 선언하는 데까진 합리적으로 보인다. 곧 그는 ‘자기 입장’에서 말하지 않는다. 그러나 그가 “믿을 수 없음”을 분노하며 또 다른 반(反)신학적 증오로 되갚으려 하면, 그 또한 바리새인들과 다를 바 없이 “율법을 모르는 이 무리는 저주받았다”고 외치게 된다. 솔로비예프의 말처럼, “나는 기독교인들이 신앙에 대한 박해로 인해, 네로 시대처럼 다시 지하묘지로 밀려날 날이 다가온다고 생각한다. 그 박해는 예전처럼 잔혹하지 않을지 몰라도, 그만큼 더 세련된 악의, 거짓, 조롱, 온갖 위선으로 가득 찰 것이다.”라는 예감이 실현될지도 모른다.

반(反)신학적 증오, 소위 과학주의자가 내지르는 분노는 분명하다. 그것은 의심할 줄 아는, 보다 더 초연한 과학적 연구자가 아니라, 합리주의라는 ‘광신’을 하는 이들에게서 발견된다. 그들은 신앙에 대해 지극히 폭력적인 언사를 뱉는다. 포크트는 사도들의 두개골 구조가 원숭이의 특징을 보였을 수 있다고 주장했고, 무지의 극치로 꼽히는 헤겔의 음란함은 언급할 가치도 없으며, 뷔히너도 크게 다르지 않다. 비르호조차 완전히 자유롭지는 못하다. 또한 어떤 이들은 조금 더 교묘히 말한다. “나는 다른 삶이 없다고 믿는다”에서 멈추지 않고, “다른 삶이 없다는 사실을 못 견디겠다”는 사람을 보며 분노하거나 심지어 상처받기까지 한다. 그러나 그런 태도 자체가, 사실 불멸을 믿고 싶지만 믿을 수 없어 고통받는 이들만큼이나 고귀하면서도 가혹한 면을 지닌다. 이런 가장 고귀한 정신, 가장 심오하고 가장 인간적이며 가장 결실 많은 절망 상태에 대해서는 뒤에서 다시 말하겠다.

그리고 반(反)신학적 격분에 빠지지 않은 합리주의자들은, 수십억 년이 흐르고 인류의 모든 의식이 소멸될 수 있다 해도, 그래도 살 만하고 태어난 보람이 있으며 살아가는 동기가 충분하다고 사람들을 설득하는 데 애쓰기도 한다. 그런데 이런 ‘생활 동기’ 혹은 ‘인본주의’라는 말은, 합리주의적 정서가 허무함에 빠지지 않기 위해 애써 포장한 위선의 산물 같다. 그것은 진정성을 위해 솔직함을 희생한 태도, 곧 “이성이 위로해 주는 힘도 있다고 인정하지 못하겠다”는 고집이다.

문화를 창조하고, 진보를 이루고, 선과 진실, 아름다움을 실현하며, 지상에 정의를 세우고, 미래 세대에 더 나은 삶의 환경을 물려주는 일 따위가, 우리의 궁극적 목적 없이도 가능하다고 수없이 말해 왔다. 그러나 이미 언급한 대로, 문화·과학·예술·선·진실·아름다움·정의, 이 모든 훌륭한 개념들이 최후에, (4일 뒤든 400만 년 뒤든) 그것을 누릴 의식 자체가 사라질 것인데, 과연 그 모든 의식들이 사라진 후 그것들은 무엇을 위해 존재하는가?

에피쿠로스나 스토아학과 시대부터 “진실에서 합리적 위안을 찾으라”고 주장해 온 시도는 많았다. 하지만 인간 의식이 언젠가는 사라질 운명임에도 불구하고, ‘삶의 동기’와 ‘삶의 행복’은 여전히 유효하다고, 사람들에게 확신을 심어 주려고 애써 온 합리적 장치들도 수도 없이 많았다. 에피쿠로스적 태도를 가장 치졸하게 표현한다면 “먹고 마시자, 내일 죽을 테니까”가 되겠고, 호라티우스의 ‘카르페 디엠(carpe diem, 오늘을 잡아라)’ 역시 큰 틀에서 다르지 않다. 스토아적 태도, “도덕적 양심이 명령하는 바를 관철하고, 그 후에는 신경 끄자” 역시 마찬가지로 맥락이다. ‘쾌락을 위한 쾌락’이든, ‘의무를 위한 의무’든, 근본적으로 동일한 결과를 낳는다.

무신론자 가운데 가장 논리적이고 일관적인 인물이며 동시에 가장 경건한 사람이라 할 수 있는 스피노자는, 개인적 의식이 무한한 미래 시간 속에서 영속될 수 없음을 인정했다. 그런데도 그는 『윤리학』 제5부, 마지막 부분 전체를 ‘자유에 이르는 길’과 ‘행복’의 개념을 결정하는데 바쳤다. 개념! 개념이지 감정이 아니다! 가혹한 지성주의자 스피노자에게서 행복(beatitudo)이란 일종의 개념일 뿐이다. 그리고 신에 대한 사랑은 ‘지적 사랑’(amor intellectualis)이 된다. 제5부 제21명제에서 “마음은 신체가 존속하는 동안에만 상상할 수 있고 과거를 기억할 수 있다”는 점을 확립한 뒤—이는 곧 영혼의 불멸을 부정하는 것과 같다. 살았던 신체에서 분리되어 과거를 기억하지 못한다면, 그 영혼은 더 이상 불멸도 아니고 영혼도 아니기 때문이다—제23명제에서는 “인간의 마음은 신체와 함께 절대적으로 소멸하지 않으며, 무엇인가 영원한 것이 남는다”고 말한다. 하지만 거기에 속아서는 안 된다. 그 ‘영원성’이란 개별적 마음이 아니라, 그저 ‘어떤 사고 양태’일 뿐이다. 모든 것은 ‘영원성의 관점(sub æternitatis specie)’에서 볼 때, 한낱 허상이다. 이렇게 말해도 좋겠다. 스피노자의 이 행복은, 이보다 더 음침하고 황량한 것이 있을까 싶을 정도이다. 그것은 신에 대한 지적 사랑인데, 사실 신이 자기 자신을 사랑하는 바로 그 사랑이다(제36명제). 우리의 행복, 곧 우리의 자유는 ‘인간에 대한 신의 변함없고 영원한 사랑’에 있다고 그는 결론짓는다. 그리고 『윤리학』 전체의 마지막 명제(5부 제42명제)를 통해 “행복은 덕의 보상이 아니라 덕 그 자체다”라는 전통적 결론을 재차 표명한다. 무한 회귀처럼 반복되는 말이다. 요약하자면, “우리는 신으로부터 나왔고, 다시 신에게로 돌아간다”는 것이다. 이를 일상 언어, 곧 삶과 감정의 언어로 풀면 “내 개인적 의식은 무(無)에서, 곧 ‘나의 무의식’에서 나와, 결국 무로 돌아간다”라는 뜻이다.

스피노자의 이 ‘가장 황량한’ 소리는 이성의 소리이다. 그리고 그가 말하는 자유란 끔찍한 자유이다. 그리고 스피노자와 그의 행복론에 대항하는 유일한, 가장 강력한 반론은 바로 ‘인신공격(ad hominem)’이다. 베네딕트 스피노자, 그가 과연 행복했을까? 지적인 사랑과 행복을 논하던 그가 자유로웠을까? 그것이 문제의 핵심이다. “양심의 가책을 느끼지 않는 자에게, 그 개념 정의가 무슨 유익이 있으랴?”라고 토마스 아 켐피스는 말한다. 마찬가지로 행복을 느끼지 못한다면, 행복을 논의하고 정의해 본들 무슨 소용이 있겠는가? 이를테면 디드로가 한 끔찍한 일화를 언급했는데, ‘술탄이 하렘으로 들여보낼 노예를 더 적절히 선택하기 위해, 환관이 마르세유 사람에게 미학(美學) 수업을 받기로 한다’는 이야기이다. 첫 수업을 마치고, 즉 생리학적인 설명을 듣고 난 뒤, 잔인하고 지극히 육체적인 측면을 깨달은 환관은 분개하여 외친다. “나는 결코 미학을 알 수 없다는 게 분명하다!” 하렘의 환관이 아름다운 여인을 고르는 미학적 감각을 결코 익힐 수 없듯이, 순수한 합리주의자도 윤리를 결코 진정으로 알 수 없고, 행복을 성공적으로 정의하지도 못한다. 왜냐하면 행복은 논의되고 정의되는 것이 아니라, 살아가며 느끼는 것이기 때문이다.

이제 또 한 명의 합리주의자로 니체가 떠오른다. 그는 스피노자처럼 슬프거나 복종적이지 않고, 반항적이며 다소 위선적으로 경쾌함을 가장했을 뿐, 그 절망은 조금도 덜 쓰라리지 않았다. 니체는 “영혼의 불멸”을, ‘영원한 반복’(ewige Wiederkehr)이라는 위조품으로 대체했다고 한다. 이것은 사실상 가장 거대한 비극-희극, 혹은 희극-비극이다. 원자나 환원 불가능한 기본 요소의 개수가 유한하고, 우주는 영원히 존속하므로, 지금 존재하는 ‘이 조합’이 언젠가 다시 재현될 것이며, 따라서 지금 있는 것은 무한히 반복된다는 주장이다. 그래서 나는 지금 살고 있는 삶을 예전에 무한히 많이 살았고, 앞으로도 무한히 살 것이라는 결론에 이른다. 그러

나 설사 그렇다 해도 나는 내 ‘이전 삶들’을 전혀 기억하지 못한다. 아마 기억하는 것이 불가능한 것이다. 왜냐하면 절대적으로 완벽히 동일한 둘은 결국 하나이기 때문이다. 만약 우리가 환원 불가능한 기본 요소가 유한한 유한 우주가 아니라, 공간에 한계가 없는 무한 우주에 산다고 가정해도 마찬가지로 결론에 이를 수 있다. 이 경우 우리가 사는 은하계가 끝없이 반복될 것이므로, 나 역시 같은 삶을 무한히 살게 되고, 모두 같은 삶이라는 식이다. 보라, 이 모든 것이 우스꽝스럽지 않은가. 니체의 웃는 사자가 왜 웃는지 모르겠다. 아마 분노 때문이 아닐까? 과거에도 같은 사자였고, 앞으로도 같은 사자가 될 운명이라는 사실에서, 그 사자는 전혀 위안을 얻지 못했을 것이기 때문이다.

그렇더라도 스피노자나 니체는 각각 다른 방식이지만, 둘 다 합리주의자였다. 하지만 그들은 영적 환관이 아니었다. 그들에게는 마음과 감정, 무엇보다도 ‘갈증’이 있었다. 이는 곧 영원과 불멸에 대한 갈증이다. 육체적 환관이 ‘육체적 생식’을 갈망하지 않듯이, 영적 환관은 ‘자기 영속성’을 갈망하지 않는다.

이성만으로 충분하다고 주장하며, “굳이 모르는 것을 탐구하지 말라”고 말하는 이들이 있다. 하지만 “나는 영원한 개인적 삶에 대한 믿음이 필요 없다”고 말하는 사람들을 어떻게 바라봐야 할지 솔직히 잘 모르겠다. 태어날 때부터 시각 장애가 있어 한 번도 ‘시각의 세계’를 알지 못한 이는, 그 세계를 갈망하는 강렬한 욕구를 느끼지 않을 수도 있고, 실제로 그로 인해 크게 괴로워하지 않을 수도 있을 것이다. 우리는 그를 그대로 믿어야 할 것이다. 왜냐하면 전혀 모르는 것은 욕망의 대상이 되지 못하기 때문이다(“Nihil volitum quin præcognitum”). 그런데 내 경우, “삶에서 한 번이라도, 짧은 시절 잠시라도 영혼의 불멸에 대한 믿음을 품어 본 사람은, 그 믿음 없이 평온을 찾을 수 없다”고 확신한다. 이런 종류의 선천적 맹목은 드물고, 설령 있다 해도 하나의 기이한 예외 현상일 뿐이다. 순수한 이성만으로 사는 사람은 기형, 혹은 변칙일 뿐이다.

“그런 것은 논하지 않는 것이 좋다. 그것을 논하면 괜히 시간을 낭비하고 의지만 약해질 뿐이다. 우리는 이곳에서, 또 앞으로도 의무를 다하면 된다. 이후 일은 신경 쓰지 말자.”라고 주장하는 이면에는, 훨씬 더 깊은 ‘불성실함’이 잠재해 있다. “그런 것은 논하지 않는 게 좋다”고 말하면, 대개 그 주제를 ‘아예 생각하지 않으려는’ 것에 성공했을 수 있기 때문이다. 설령 우리 의지가 약해지고, 행위 능력을 잃는다 한들, 그 다음은 어떻게 되는가? 어떤 말기 환자에게 ‘자신이 곧 죽는 사실을 애써 외면하라’고 하는 것과 비슷한 꼴이 아니겠는가.

“Meglio oprando obliar, senzà indagarlo, / Questo enorme mister del universo!”

카르두치가 『Idillio maremmano』에서 쓴 말이다. “행동하며 잊는 게 낫다. 이 광대한 우주의 신비를 일일이 파고들 필요가 없다!”고. 같은 카르두치는 그의 송시 『Sul Monte Mario』 마지막에서 “지구여, 슬픔을 내포한 인간들의 영혼을 실은 채, 태양 주위를 끝없이 굴러라. 적도 아래선 기진해 죽어 가는 열대의 마지막 불꽃이 비웃고, 지친 인류는 결국 한낱 나무에 기댄 채 죽은 숲 속에 서 있고, 날카롭게 깎인 산들에 둘러싸여, 누렇게 죽은 눈으로 너를 바라보리라. 아, 거대한 얼어붙은 황무지 너머로 지는 태양이여!”라고 외친다.

우리가 우주의 신비를 잊고, 이해하려는 시도도 그만둔 채 오직 ‘성실한 작업’에 헌신할 수 있

겠는가? 루크레티우스가 말한 ‘경건함’의 정신으로, “온 우주를 고요한 영혼으로 바라보며” 살아갈 수 있을까? 결국 이 모든 것이 머지않아 인간 의식에서 사라질 수도 있음을 안다면 말이다.

바이런의 시에서, 케인은 “루시퍼, 그대는 행복한가?”라고 묻는다. 루시퍼가 “우리는 강하다”고 대답하자, 카인은 다시 묻는다. “그대는 행복한가?” 그러자 지식의 왕자 루시퍼는 대답한다. “아니다. 그대는 행복한가?” 그리고 한 발 더 나아가, 루시퍼는 카인의 누이이자 아내인 아다에게 “사랑과 지식 중에서 택하라. 그 둘 사이에 중도는 없다”고 말한다. 같은 장대한 시에서 카인이 “선악지(善惡知)의 나무가 거짓말을 했다. 우리는 아무것도 모른다. 그것은 죽음을 대가로 지식을 약속했지만”이라고 말했을 때, 루시퍼가 그에게 “죽음이야말로 최고의 지식으로 인도할지 모른다”라고 대답한다. 곧 무(無)가 될지도 모른다는 의미다.

위 구절에서 바이런의 ‘지식(knowledge)’을, 스페인어의 *ciencia*, 프랑스어의 *science*, 독일어의 *Wissenschaft* 등으로 바꿔 보아도 좋겠다. 이는 흔히 ‘지혜(wisdom, sabiduría, sagesse, Weisheit)’와 대조되어 사용된다.

“지식은 오지만, 지혜가 머무르고,
그대는 무거운 가슴으로,
슬픈 경험을 안은 채,
휴식의 고요를 찾아 나아간다.”
-테니슨의 「록슬리 홀」에서.

그리고 우리가 시인에게서 찾아야 한다는 이 ‘지혜’란 무엇인가? 지식과는 구별된 것인가? 매슈 아널드는 워즈워스의 시에 대한 서론에서 “시는 현실이고 철학은 환상”이라고 했다. 그렇지만 이성언어는 언제나 이성언어고, 현실언어는 언제나 현실언어이다. 우리가 위안을 찾는 절망에 빠지든, 증명할 수 있는 진실은 바깥에 존재한다.

브루네티에르가 ‘과학의 파산’을 다시 선언했을 때, 왜 그렇게 많은 사람이 충격을 받았을까? 또는 충격받은 척했을까? ‘종교를 대신할 과학’과 ‘신앙을 대신할 이성’은 언제나 산산이 부서져 왔다. 과학은 우리의 논리적·지적 요구(곧 진실을 알고자 하는 욕구)를 충족해 주는 데 큰 성과를 내었고, 앞으로도 그럴 것이다. 하지만 과학은 우리의 마음과 의지, 곧 우리를 사로잡는 불멸에 대한 갈증을 채워 주지는커녕 그 갈증과 정면으로 충돌한다. 이성적 진실과 삶은 서로 모순된다. 그리고 이성적 진실 말고 다른 진실이 있을 수 있는가?

결국 인간의 이성언어는, 그 한계 안에서, ‘영혼이 불멸’하거나 ‘앞으로의 시간 속에서도 의식이 계속될 것’을 합리적으로 증명할 수 없을 뿐 아니라, 오히려 그 한계 안에서 ‘개별 의식은 그 물리적 유기체가 죽으면 더는 지속될 수 없다’고 증명한다는 사실에 도달한다. 여기서 말하는 ‘그 한계’란, 이성적인 증명을 통해 도달할 수 있는 범위이다. 그 너머에는 ‘비합리성’이 있을 따름이다. 우리는 그것을 초합리적이라고 부르든, 초월적이라고 부르든, 반합리적이라고 부르든 상관없다. 그 너머에는 테르툴리아누스가 말한 “이것은 불가능하기에 더 확실하다(*certum est, quia impossibile est*)”의 부조리가 있다. 그리고 이 부조리는 오직 ‘가장 절대적인 불확실성’에 의해서만 지탱될 수 있다.

합리적 해체는 결국 이성 자체를 해체하는 데까지 이른다. 그것은 ‘가장 철저한 회의주의’, 혹은 흄의 현상주의나, 가장 일관되고 논리적인 실증주의자 스튜어트 밀의 ‘절대적 우연성’의 교리 등으로 귀결된다. 이성의 궁극적 승리는 자신에 대한 의심을 제기하는 데 있다. ‘궤양이 생긴 위(胃)는 결국 스스로를 소화하며 끝장난다’는 식이다. 이성 역시 개념의 즉각적·절대적 타당성, 곧 진리성과 필연성의 개념을 파괴함으로써 스스로를 해체한다. 둘 다 상대적 개념일 뿐, 절대적 진리나 절대적 필연성은 존재하지 않는다. 우리는 어떤 개념이 전체 개념 체계와 모순되지 않으면 이를 ‘참’이라 부르고, 어떤 지각이 우리의 지각 체계와 충돌하지 않으면 그것을 ‘참’이라고 부른다. 진리란 일관성이다. 그러나 전체 체계 자체, 곧 총체성에 대해서는, 그 밖을 모르는 우리는 그것이 참인지 아닌지 말할 길이 없다. “우주가 우리의 의식 밖에 실제로 존재한다면, 그것은 우리에게 보이는 모습과는 전혀 다를 수도 있다”는 가정을 해볼 수 있지만, 그러한 가정은 이성 안에서 아무런 의미도 생산하지 못한다. 필연성 또한 절대적 의미에서 성립할 수 없다. “필연적이다”라는 말은 단지 “그것이 존재한다”는 뜻에 지나지 않는다. 우주가 존재하는 한, 혹은 우주와는 다른 무엇이 존재해야 한다는 어떤 초월적 의미가 있다 하더라도, 결국 우리 이성에는 그것이 부질없는 이야기일 뿐이다.

절대적 상대주의는, ‘가장 현대적인 의미에서 추론하는’ 이성이 이를 수 있는 최고 승리, 즉 회의주의를 의미한다.

감정은 위안을 진실로 만들지 못하고, 이성은 진실을 위안으로 만들지 못한다. 하지만 이성은 진실 자체를 넘어, 현실 자체의 개념까지 해체하고, 회의주의의 심연에 도달할 수 있다. 그리고 이 심연에서 이성의 회의주의는 마음의 절망과 마주치며, 거기서 끔찍한 기반, 곧 함께 ‘무엇인가를 쌓아 올릴’ 발판을 얻게 된다.

이제 이를 더 살펴보자.

심연의 가장 밑바닥

우리는 인간의 불멸에 대한 절실한 갈망이 이성에서 위안을 찾지 못하고, 이성이 우리에게 삶에서 어떠한 동기나 위안을 주지 않으며, 삶 자체에도 진정한 불멸성을 부여하지 않는다는 사실을 보았다고 한다. 그러나 여기, 심연의 깊은 곳에서 마음과 의지의 절망, 그리고 이성의 회의주의가 서로 마주 보며 형제처럼 포용한다고 한다. 그리고 이 비극적이면서도 친밀하게 사랑하는 이 포용에서 삶의 샘이 흘러나오리라는 사실을 알게 될 것이다. 삶은 심각하며 끔찍한 것이라고 한다. 회의주의, 불확실성, 이성이 스스로 자신이 가진 타당성을 해부하여 최종적으로 도달하는 결론은, 마음의 절망이 바로 희망을 쌓는 토대가 되어야 한다는 것이다.

환멸을 느낀 우리는, 위안을 합리적이고 논리적인 진실의 힘에 두고자 하는 사람들의 입장을 포기해야 한다고 한다. 즉, 위로의 합리성이나 적어도 그 비합리성을 입증하려는 척하는 사람들의 입장이라고 한다. 그리고 우리는 이성적 진실이 위안이나 삶의 동기를 준다고 주장하는 사람들의 입장도 마찬가지로 버려야 한다고 한다. 이 두 입장 중 어느 것도 우리를 만족시키지 못했기 때문이라고 한다. 하나는 우리의 이성과 상충하고, 다른 하나는 우리의 감정과 상충한다는 것이다. 이 둘은 결코 평화를 이룰 수 없고, 우리는 필연적으로 그 둘의 전쟁 속에서 살아야 한다고 한다. 우리는 이 전쟁, 바로 전쟁 자체를 우리의 영적 삶의 조건으로 삼아야 한다고 한다.

또한 이 고귀한 논쟁은, 어느 쪽도 최종적으로 승리를 주장할 수 없는 독특한 속성을 지니고 있기에, 다소 의회적인 정치인이 고안하고 “합의의 공식”이라고 부르는 음란하고 혐오스러운 방편을 허용하지 않는다고 한다. 여기에 시간을 절약하는 어떤 타협도 있을 수 없다고 한다. 아마도 타락하고 비겁한 이성이 그러한 합의의 공식을 제안할 수도 있다고 한다. 왜냐하면 진실로 이성은 공식에 따라 살기 때문이라고 한다. 그러나 공식화될 수 없는 삶, 영원히 살고자 하는 삶은 그러한 공식에 복종하지 않는다고 한다. 오직 “전부이거나 전무(all or nothing)”라는 공식만이 있을 뿐이며, 감정은 중간 향으로 차이점을 더하지 않는다는 것이다.

“Initium sapientiae timor Domini”라고 하는데, 이 말이 아마도 “timor mortis”를 의미하거나 혹은 “timor vitae”일 수도 있는데, 둘은 같은 뜻이라고 한다. 지혜의 시작은 언제나 두려움에서 비롯된다는 것이다.

지금 논의하려는 이 구원의 회의주의, 다시 말해 이 의심이 진정한 의미의 의심인지에 대해 말해보자고 한다. 의심은 맞지만, 그것 이상이라고 한다. 의심은 흔히 매우 차갑고 활력이 거의 없으며, 무엇보다도 다소 인위적인 것이라고 한다. 특히 데카르트가 의심을 방법적 기능으로 격하시킨 이후로 더 그러하다고 한다. 이성과 삶 사이의 갈등은 의심 그 이상이며, 의심은 쉽게 희극적으로 해소될 수 있기 때문이라고 한다.

데카르트의 체계적 의심은 희극적인 의심이며, 순전히 이론적이고 임시적인 의심이라는 것이다. 즉, 실제로 의심하지 않으면서도 마치 의심하는 것처럼 행동하는 자의 의심이라는 것이다. 게다가 그것이 난로 앞에서 숙고된 의심이었으며, 자신이 생각한다는 사실을 통해 자신이 존재한다고 추론해낸 그가, “태어나거나 운명적으로 공공 업무를 담당하도록 부름받지 않은, 꿈

임없이 새로운 개혁을 고안하는 격동적(브루이용)이고 불안한 사람들”을 인정하지 않았고, 자신의 글에 그런 것이 있을지 모른다는 의심에 괴로웠다는 것이다. 아니, 그는 데카르트로서 다만 “자신의 생각을 개혁하고 전적으로 자신의 기반 위에 건설할 것”을 제안했을 뿐이라고 한다. 그리고 그는 어떤 것을 명확히 인식하지 못한다면 진실로 받아들이지 않고, 모든 편견과 수용된 생각을 완전히 걷어내어 자신의 지적 거처를 새롭게 지으려 했다고 한다. 그러나 “집을 짓기 시작하기 전에 집을 허물고 자재와 건축가를 구하거나 스스로 건축을 공부하는 것만으로는 충분하지 않기에... 공사가 진행되는 동안 편히 머물 다른 장소도 마련해야 한다”고 하며, 임시 윤리, 즉 une morale de provision(조달의 도덕)을 세웠다는 것이다. 그 첫 번째 법은 자기 나라의 관습을 지키고, 신의 은총으로 어려서부터 배웠던 종교에 항상 충실하며, 가능한 한 온건한 의견을 따라 스스로를 다스리는 것이었다고 한다. 그렇다. 임시 종교, 심지어 임시 신까지도! 그리고 그는 “실천할 때 언제나 가장 편리하기 때문에” 가장 온건한 의견을 택했다고 한다. 그 이상은 더 말하지 않는 것이 좋을 것이라고 한다.

이 체계적, 또는 이론적 데카르트식 의심, 난로 앞에서 숙고된 철학적 의심은 여기서 말하려는 의심도, 회의주의도, 불확실성도 아니라고 한다. 아니다! 이 다른 의심은 열렬한 의심이며, 이성과 감정, 과학과 삶, 논리와 생물학적 것 사이의 영원한 갈등이라고 한다. 과학이 성격 개념을, 순간순간 끊임없이 변화하는 복합체로 축소함으로써 그 개념을 파괴하므로, 즉 이성에 굴하지 않고 저항하는 영적·정서적 삶의 기초를 파괴한다는 것이다. 그리고 이 의심은 어떤 임시적 윤리에도 도움이 되지 않으며, 우리가 앞으로 보겠지만, 그 윤리는 곧 갈등 그 자체, 전투의 윤리에 기초해야 하고, 그것이 곧 종교의 기초가 되어야 한다고 한다. 그리고 이 의심은 끊임없이 파괴되고 재건되는 집에 거처한다. 죽음을 거부하고 정신이 죽음을 용납하지 않으려는 의지가 끊임없이 삶의 집을 짓기 위해 노력하고, 이성의 날카로운 돌풍과 폭풍 같은 공격이 끊임없이 그것을 허문다고 한다.

더 중요한 점은, 우리가 관심을 갖는 구체적 생명의 문제에서 이성은 어떤 입장도 취하지 않는다는 것이다. 사실 그것은 영혼의 불멸을 부정하는 것보다 더 나쁜 짓을 하는데, 어쨌든 영혼이 필멸하다고 결론짓는 것도 하나의 해결책일 수 있기 때문이라고 한다. 그러나 이성은 우리 생명의 욕망이 제시하는 문제 자체를 문제로 여기지 않으려 한다고 한다. 문제라는 용어의 합리적·논리적 의미에서, 그런 문제는 존재하지 않는다고 한다. 영혼의 불멸성, 개인 의식의 지속성에 대한 이 의문은 합리적이지 않으며, 이성 밖에 위치한다는 것이다. 만약 문제로 설정된다면, 혹은 어떤 식으로 해결책을 얻는다 해도, 그것은 비이성적이라는 것이다. 이성의 관점에서 보면, 문제를 제기하는 것 자체가 의미가 없다고 한다. 세상과 존재를 설명하는(이것이 이성의 과제) 데 있어, 우리의 영혼이 필멸이든 불멸이든 가정할 필요가 없다는 것이다. 따라서 이 문제를 제기하는 것 자체가 이미 비이성적이라고 한다.

“형제 키에르케고르가 무슨 말을 하는지 들어보자”고 한다. “추상적 사고의 위험은 존재의 문제와 관련하여 분명해지는데, 추상적 사고는 이 문제의 어려움을 우회한 뒤에 해결했다고 주장하고, 그 문제를 완전히 해명했다고 뽐내기 때문이다. 추상적 사고는 일반적으로 불멸을 말하며, 이를 영원과 동일시함으로써 놀라운 방식으로 설명한다. 결국 사고의 매개체인 영원과 동일시하는 것이다. 그러나 개별 존재자의 불멸에 대해서야말로 실제 어려움이 존재하지만, 추상적 사고는 그것에 관심을 갖지 않는다. 그럼에도 불구하고 존재의 어려움은 ‘존재하는 존

재'의 이익에 있다. 존재하는 사람에게는 자신의 존재가 무한한 관심사가 된다. 추상적 사고는 불멸과 동일시하기 위해 개별적 존재인 나를 죽인다. 마치 홀베르그의 희곡 중 하나에서 유명한 의사가 약으로 환자의 열을 내리게 하면서 동시에 그의 생명을 앗아가는 것과 같다. 추상적 사고자는 자신이 '존재하는 존재'라는 사실에서 비롯되는 관계를 밝히고 인정하기를 거부하기 때문에, 그가 아무리 유능하고 탁월한 사상가일지라도 우리에게는 희극적인 인상을 주게 된다. 왜냐하면 그가 더 이상 인간이 아닐 위험이 있기 때문이다. 무한과 유한으로 구성된 실제 인간은 이 두 요소의 결합을 통해 자신의 효력을 얻고, 존재에 대해 무한한 관심을 갖지만, 추상적 사고로 구성된 사상가는 이중적 존재, 즉 추상의 순수한 존재 속에서 사는 환상적 존재이며, 가끔은 교수가 지팡이를 치우듯 자신의 추상적 본질을 치워버리는 불쌍한 모습도 보인다. 이런 부류의 사상가의 삶을 읽을 때—비록 그의 저술은 훌륭할 수 있지만—우리는 사람이 된다는 것이 무엇인지를 생각하며 떨게 된다. 그리고 그의 저술에서 사고와 존재가 동일하다는 결론을 읽을 때, 그 삶을 떠올리며 사고와 동일한 존재가 곧 인간의 그것과 같지 않음을 깨닫게 된다.”(『Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift』, 제3장)

헤겔을 향한 이 격렬한 비난에 깃든 열정은 얼마나 강렬하고, 다시 말해 얼마나 진실한가! 합리주의자는 우리의 생명을 앗아감으로써 우리의 열병을 없애고, 구체적이지 않은 추상적 불멸을 약속한다고 한다. 마치 우리가 갈망하는 그 불멸이 추상적이지, 결코 구체적이지 않은 것처럼 말이다!

실제로 개가 죽으면 광견병도 끝나고, 내가 죽은 뒤에는 더 이상 죽음 자체에 의한 분노로 괴로워하지 않을 것이며, 죽음에 대한 두려움, 더욱 정확히 말해 무(無)에 대한 두려움이 비이성적인 두려움임에도 불구하고… 그럼에도 불구하고 에푸르 시 무오베(eppur si muove)! 그것은 움직인다고 한다. 왜냐하면 그것이 모든 움직임의 근원이기 때문이다!

그러나 형제 키에르케고르가 전적으로 옳은지 나는 의심한다고 한다. 왜냐하면 이 동일한 추상적 사상가, 혹은 추상 사상가도 존재하기 위해 생각하거나, 아마도 존재하지 않게 될 것을 잊기 위해 생각할 것이기 때문이라고 한다. 이것이 추상적 사고에 대한 열정의 근원일 수도 있다고 한다. 그리고 아마도 헤겔 또한 키에르케고르 못지않게 자신의 구체적이고 개인적인 존재에 무한한 관심을 가졌을 것이라다. 다만 국가의 철학자로서의 예의가 그것을 숨기도록 강요했을 뿐이라고 한다.

불멸에 대한 믿음은 비이성적이라고 한다. 그럼에도 불구하고 믿음, 삶, 그리고 이성 서로를 필요로 한다고 한다. 이 중요한 갈망은 적절한 문제가 아니며, 논리적 위상을 가질 수 없고, 합리적으로 논할 수 있는 명제로 공식화될 수 없다. 하지만 그것은 늑대가 배고픔에 달려들고, 또 다른 늑대가 본능의 분노로 달려드는 것처럼, 우리 안에서 배고픔이 스스로를 알리듯이 스스로를 알린다고 한다. 이성과 신앙은 둘 다 적이며, 어느 쪽도 상대 없이는 스스로를 유지할 수 없다고 한다. 비이성적인 것은 합리화를 요구하고, 이성은 비이성적인 것에만 작용할 수 있다는 것이다. 결국 그들은 상호 지원과 연합을 추구해야 하며, 투쟁 속의 연합이야말로 연합의 한 양식이라고 한다.

생명체의 세계에서 벌어지는 생존 투쟁은 연합을 낳는다고 한다. 이는 매우 긴밀한 연합으로,

공통의 적과 싸우는 자들 사이에만 일어나는 것이 아니며, 서로 전쟁하는 당사자들 사이에서도 그러하다고 한다. 다른 동물을 먹는 동물과 먹히는 동물, 곧 포식자와 피식자 사이에 존재하는 결속보다 더 친밀한 결속이 있을 수 있겠느냐고 묻는다. 그리고 개인 간의 투쟁에서 이것이 두드러지게 드러난다면, 민족 간의 투쟁에서는 더욱 분명하게 드러난다고 한다. 전쟁은 언제나 상업보다 더 강력한 진보의 원인이었다고 한다. 정복자와 정복당한 이들은 전쟁을 통해 서로를 알고, 그 결과 서로 사랑하는 법을 배우게 된다는 것이다.

기독교, 십자가의 어리석음, 그리스도가 죽음에서 부활하여 우리를 죽음에서 살리셨다는 이 비이성적 믿음은 합리주의적 헬레니즘 문화에 의해 구원받았고, 헬레니즘은 다시 기독교에 의해 구원받았다고 한다. 기독교가 없었다면 르네상스는 불가능했을 것이며, 복음이 없었다면, 성 바울이 없었다면 중세를 통과한 이들은 플라톤도 아리스토텔레스도 이해할 수 없었을 것이라는 것이다. 순수한 합리주의 전통이든 순수한 종교적 전통이든, 어느 한쪽만으로는 가능하지 않다는 것이다. 종교개혁이 르네상스의 자식으로 태어났는지 혹은 르네상스에 대한 저항으로 태어났는지에 대해 자주 논쟁하지만, 아들은 언제나 아버지에게 대한 저항으로 태어난다는 사실상 두 입장 모두 진실이라고 한다. 또한 에라스무스와 같은 사람들을 사도 바울과 가장 비이성적인 형태의 기독교인, 즉 원시 기독교로 이끈 것은 부활된 그리스 고전이라는 말도 있다고 한다. 하지만 그들을 고전으로 안내한 것은 사도 바울과 그의 가톨릭 신학의 근간이 되는 기독교적 비이성이었다고 반박할 수도 있다고 한다. “기독교는 고대와 동맹하여서만 지금의 기독교가 되었고, 콥트족과 에티오피아족과의 결합이었다면 하나의 익살극에 불과했을 것이다”라는 것이다. 이슬람 또한 페르시아와 그리스 문화의 영향을 받아 발전했고, 터키 문화의 영향으로 파괴적인 야만으로 변질했다고 한다.[31]

우리는 중세에서 벗어났다고 한다. 열렬했지만 마음은 절망적이던 중세의 신앙에서 벗어났어도, 내면의 심연에는 불확실성이 남아 있다고 한다. 그리고 또한 이성주의 시대에 들어섰지만, 여기에도 불확실성이 없는 것은 아니라고 한다. 이성에 대한 신앙도 다른 모든 신앙과 마찬가지로 합리적으로 변호할 수 없다고 한다. 우리는 로버트 브라우닝의 말을 빌려 이렇게 말할 수 있다고 한다.

“그러므로 우리의 불신에서 얻어지는 것은
신앙으로 인해 다채롭게 변용되는 의심의 삶이다.
신앙에 의해 다채롭게 변용된 이는...”
(『블루그램 주교의 변명』)

그리고 내가 말했듯이, 신앙과 삶은 이성에 기대어야만 지속될 수 있고, 이성은 신앙을 전이 가능하게 만들어주며, 무엇보다 나 자신에게서 나 자신에게로 반성적·의식적으로 전달 가능하도록 만드는 데 필수적이라고 한다. 하지만 이성 또한, 그 자체가 단순한 지식을 넘어 삶을 제공해줄 수 있다는 신앙, 이성이 단지 앎 그 이상이 될 수 있다는 신앙, 삶의 토대가 될 수 있다는 신앙을 통해서만 존속할 수 있다고 한다. 결국 이성 역시 신앙, 삶에 기대어서만 존속할 수 있다는 것이다. 그런데도 신앙은 이성에 의해 전달 가능하거나 합리적이지 않으며, 이성 또한 불가결하지 않다고 한다.

의지와 지성은 서로를 필요로 하며, “이전에 알려지지 않은 것은 아무것도 의지되지 않는다(nihil volitum quin præcognitum)”라는 오래된 격언을 반박하는 “이전에 의지되지 않은 것은 아무것도 알려지지 않는다(nihil cognitum quin prævolitum)”라는 말이 첫눈에 보기엔 역설이 아니라고 한다. 비네가 쿠쟁의 『파스칼의 팡세』에 대한 글을 연구하며 “마음 자체에 대한 지식은 심장을 필요로 한다. 보고자 하는 욕망이 없다면 결코 보지 못한다. 영적인 것들을 믿고, 삶과 사유의 거대한 실체화에서 그것들을 알게 되려면, 먼저 그것을 믿으려는 마음이 있어야 한다”고 한 말을 인용한다. 그리고 우리는 곧 믿는다는 것은 무엇보다도 믿고자 함임을 알게 될 것이라고 한다.

의지와 지성은 정반대의 목표를 추구한다고 한다. 의지의 목적은 세상을 우리 자신 안으로 흡수하고, 그것을 우리에게 종속시키는 것이지만, 지성의 목적은 우리가 세상에 흡수되는 것이다. 혹자는 둘 다 결국 하나 아니냐고 물을 수 있지만, 그렇지 않다고 한다. 지성은 일원론적이거나 범신론적이고, 의지는 일신론적이거나 이기적이라는 것이다. 지성은 외부의 아무것도 필요치 않고, 아이디어 자체로 기초를 구축하지만, 의지는 물질을 필요로 하고, 나와 구분되는 무엇을 대상으로 삼아 그것을 이용하고 지배해야 하기 때문이라고 한다.

철학과 종교는 적이므로 서로가 필요하다고 한다. 철학적 기초 없는 종교는 없고, 종교에 뿌리 두지 않은 철학도 없다는 것이다. 각각은 반대를 통해 살아간다고 한다. 엄밀히 말해 철학의 역사는 종교의 역사이고, 과학적·철학적 관점에서 종교를 공격한다고 공언하는 것은 실제로 다른 종교적 관점에서 공격하는 것에 불과하다고 한다. “자연과학과 기독교 사이에 공언되는 대립은, 실제로는 자연종교적 충동과 자연에 대한 과학적 탐구가 뒤섞인 것, 그리고 기독교 세계관의 타당성 간의 대립이다”라고 리츨은 말한다(Rechtfertigung und Versöhnung, iii. chap. iv. § 28). 여기서 말하는 본능은 합리성의 본능 그 자체라고 한다. 그리고 칸트의 비판적 관념론은 종교적 기원을 가지고, 칸트가 회의주의에서 어떤 의미로 이성을 해소한 뒤 종교를 구하기 위해 이성의 한계를 넓혔다는 것이다. 헤겔이 구성한 절대적 관념론의 대조·모순·이율배반의 체계는 칸트에게 뿌리를 두고 있으며, 그 뿌리는 비합리적이라고 한다.

우리는 나중에 믿음을 다룰 때, 믿음은 본질적으로 이성이 아닌 의지의 문제임을 발견할 것이라고 한다. 믿음이란 믿고 싶어 하는 것이며, 신이 있음을 믿는 것은 무엇보다도 신이 존재하기를 바라며, 그 바람이 이성을 짓밟고 넘어설 정도로 강력해지는 것이라고 한다. 그러나 이성도 복수한다고 한다.

삶의 본능과 살고자 하는 본능, 아니 생존을 넘어서는 본능이 갈등한다. E. 마하(Mach)는 『감각의 분석과 신체·정신의 관계』에서, 연구자(der Forscher)도 존재를 위한 투쟁에서 면제되지 않으며, 과학의 길조차도 결국 입(생존)으로 이어지고, 우리가 속한 사회의 실제 상황에서 순수 지식의 본능(der reine Erkenntnisstrieb)은 여전히 이상에 불과하다고 말했다고 한다.[32] 그리고 그것은 언제나 그럴 것이며, “Primum vivere, deinde philosophari”, 혹은 더 나은 표현으로 “Primum supervivere 또는 superesse”라고 한다.

이성과 삶, 철학과 종교 사이의 영구적 합의나 조화는 불가능하다고 한다. 그리고 인간 사유의 비극적 역사는 곧 이성과 삶 사이의 투쟁의 역사라고 한다. 이성은 삶을 합리화하고 결국

불가피한 죽음에 복종시키려 하고, 삶은 이성을 살려 자기 생명적 갈망을 지지하게 만들려 한다고 한다. 이것이 종교의 역사와 분리할 수 없는 철학의 역사라고 한다.

객관적 현실 세계에 대한 우리의 감각은 필연적으로 주관적, 인간적, 의인화된 것이라고 한다. 그리고 생명주의(vitalism)는 언제나 합리주의에 맞서 일어날 것이라고 한다. 이성은 항상 의지와 맞닥뜨릴 것이라고 한다. 그리고 철학의 역사에서는, 삶이 스스로를 강제하여 영적 형태를 낳는 시기와, 이성이 스스로를 강제하여 유물론적 형태를 낳는 시기가 번갈아 가며 나타난다고 한다. 비록 이 두 믿음의 형태가 다른 이름으로 위장될 수도 있지만 말이다. 이성도 삶도 결코 스스로 정복했다고 인정하지 않으며, 우리는 다음 장에서 다시 이 문제로 돌아갈 것이라고 한다.

합리주의의 궁극적 귀결은 자살일 것이라고 한다. 키에르케고르는 이를 매우 잘 표현했다고 한다. “순수한 사고로서의 존재에 대한 귀결[33]은 자살이다... 우리는 자살을 칭찬하지 않으며 열정을 칭찬한다. 반면 사상가는 호기심 많은 동물이다. 그는 낮에 몇 번은 매우 지적으로 보이나, 나머지 시간에는 인간과 아무런 공통점이 없다.”(『Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift』, 제3장 § 1)

사상가는 모든 것에도 불구하고 여전히 인간이므로, 그가 알든 모르든 삶의 이익을 위해 이성을 사용한다고 한다. 삶은 이성을 속이고, 이성은 삶을 속인다고 한다. 스킨라-아리스토텔레스 철학은 삶의 이익을 위해 겉보기에는 합리적인 목적론적·진화론적 체계를 만들어냈는데, 우리의 중요한 갈망을 지지하는 데 도움이 되었다는 것이다. 정통 기독교 초자연주의(가톨릭이든 개신교든)의 근간이 되었으며, 본질적으로는 삶이 이성을 강제하여 지지하게 만든 속임수에 불과했다고 한다. 그러나 결국 이성은 그것을 강력하게 떠받친 뒤 마침내 부숴버렸다고 한다.

전 카르멜회 수도자였던 히아신테 로이슨이 어느 날 스스로 모든 이성과 화해하여 하느님 앞에서 평화롭게 죽을 수 있다고 선언했다는 이야기를 읽은 적이 있다고 한다. 그는 양심과 이성, 그리고 동료와의 화해를 이룩했다고 한다. 그런데 그 양심이 종교적 양심이라면 이해되지 않는다고 한다. 어느 누구도 두 주인을 함께 섬길 수 없고, 특히 서로가 이해관계가 반대되어 원수지간일 때에는, 휴전 협정에 서명해도 소용없다는 것이다.

이 모든 것에 대해 누군가는 “삶이 이성에게 복종해야 한다”고 반박할 것이라고 한다. 그러면 우리는 “아무도 자기 능력을 넘어선 일을 해서는 안 된다”며 “삶은 이성에게 복종할 수 없다”고 대답할 것이라고 한다. “해야 하므로 할 수 있다”고 어떤 칸트주의자가 반박할 수도 있겠지만, 우리는 “할 수 없으므로 해서는 안 된다”고 다시 반박할 것이라고 한다. 그리고 삶은 이성에게 복종할 수 없다고 한다. 왜냐하면 삶의 목적은 사는 것이지 이해하는 것이 아니기 때문이라고 한다.

다시 말해, 어떤 사람들은 “필멸에 대한 종교적 의무”를 말하기도 하는데, 그것은 사실상 변칙성과 불성실의 극치라고 한다. 그러나 누군가는 진실성과 성실성 개념을 반박하며, 둘 사이에 모순이 있지 않느냐고 말할 수도 있다고 한다. 물론이지만, 그 두 개념은 잘 조화될 수 있다고 한다. 진실성, 즉 자신이 합리적이라고 믿고 논리적으로 참이라고 여기는 것에 대한 경

의심은, 영혼의 불멸성이 반이성적이고 비이성적이라고 단언하는 쪽으로 이끈다고 한다. 하지만 성실성은 그러한 단언에 자신을 온전히 내맡기지 않겠다는 거부와, 그 타당성에 대한 항의를 함께 드러내도록 이끈다고 한다. 즉, 나는 영혼의 불멸이 논증되지 않는다고 믿지만, 동시에 그것을 제 안에서 완전히 기각하지 않는다고 말한다.

그리고 삶은 교묘하게 자신을 방어하기 위해 이성의 약점을 찾고, 회의주의에서 그 약점을 발견하여 그것에 달라붙고, 그 목을 조임으로써 삶을 구하려 한다고 한다. 삶은 적의 약점을 필요로 한다는 것이다.

아무것도 확실하지 않고, 모든 것이 애매하며 공중에 떠 있다고 라메네(Lamennais)가 열정적으로 외친다. “그런데 어찌하랴? 우리가 모든 희망을 버리고 눈을 감은 채 보편적 회의주의의 말없는 심연으로 뛰어들어야 한단 말인가? 우리가 생각하고, 느끼고, 존재한다는 것을 의심한단 말인가? 자연이 그것을 허용하지 않는다. 자연은 우리의 이성이 확신하지 못해도 믿도록 우리를 강요한다. 절대적 확신과 절대적 의심은 둘 다 우리에게 허락되지 않는다. 우리는 존재와 무(無)의 중간 어딘가에 머무르며, 완전한 회의주의는 지성의 소멸, 곧 인간의 완전한 죽음을 의미한다. 그러나 인간은 스스로를 파괴하도록 만들어지지 않았다. 인간 안에는 그 의지라도 꺾이지 않는 어떤 것, 중요한 믿음이 있다. 그가 원하든 원치 않든 그는 믿어야 한다. 왜냐하면 그는 행동해야 하고, 자기 자신을 보존해야 하기 때문이다. 그의 이성이 모든 것을 의심하도록 가르치고, 심지어 자신마저 의심하게 한다면, 그는 절대적 무위로 전락할 것이다. 그는 자신이 존재한다는 사실마저도 스스로에게 입증할 수 있었다.”(『종교의 물질적 무관심에 대한 논설』, 제3부 67장)

그러나 사실 이성 은 우리를 절대적 회의주의로 이끌지 않는다고 한다. 아니라고 한다! 이성 은 나를 이끌지 않으며, 내가 존재한다는 사실을 의심하게 할 수도 없다고 한다. 이성이 나를 데려가는 곳은 필수적 회의주의, 혹은 더 정확히 말해 필수적 부정이기 때문이라고 한다. 즉, 내 의식이 내 죽음 이후에도 생존한다는 사실을 부정하는 것이라고 한다. 이 회의주의는 이성과 욕망의 충돌에서 일어나며, 이 충돌에서, 곧 절망과 회의주의의 포옹에서 가장 고귀한 위안인 거룩하고 달콤하고 구원적인 불확실성이 태어난다고 한다.

한편으로는 죽음이 개인적 의식의 완전하고 확실하며 돌이킬 수 없는 소멸임을, 삼각형의 세 각이 두 직각과 같다는 것만큼이나 확실하게 믿는 절대적·완전한 확신과, 다른 한편으론 우리 개별 의식이 현재 혹은 다른 어떤 조건에서도 죽음을 넘어 연장되며, 무엇보다 그 자체 내에서 어떤 영원한 보상이나 처벌을 받을 것이라는 절대적·완전한 확신—이 두 확신은 다 우리에게 삶을 불가능하게 만들 것이라고 한다. 죽음이 자신의 개인적 의식과 기억을 영원히 끝장낸다는 사실을 확신하는 사람의 마음 가장 은밀한 구석에는, 그림자 같은 불확실성이 숨어 있고, 그는 자신도 모르게 “어차피 이 한 번뿐인 삶, 없으니 살자!”라고 생각하게 된다고 한다. 그 은밀한 구석의 고요함 속에서 “누가 알겠는가!”라는 목소리가 울린다고 한다. 그는 자기 자신이 그 목소리를 듣고 있다고 생각하지 않을 수도 있지만, 사실은 듣고 있다는 것이다. 마찬가지로 미래의 삶을 가장 확고하게 믿는 사람의 영혼 안에도 불확실성의 흐릿한 목소리가 여전히 “누가 알겠는가!”라고 속삭인다고 한다. 이 목소리들은 숲속에서 남서풍이 울부짖을 때 숲의 나무들 사이에서 모기가 웅웅거리듯 희미하게 들리지만, 폭풍의 소리에 섞여 분명히

들린다는 것이다. 이 불확실성 없이는 어떻게 살 수 있겠느냐고 묻는다.

“있나, 없나”—이것이 우리 내면의 삶의 기초라고 한다. 영혼의 필멸성을 결코 흔들림 없이 확신하는 합리주의자가 있을 수 있고, 불멸을 결코 의심 없이 붙드는 생명주의자가 있을 수도 있다고 한다. 하지만 기껏해야 그것들은 자연적 괴물처럼, 지성이 아무리 높아도 마음이나 감정 면에서 어리석은 사람이 있듯, 혹은 미덕이 아무리 뛰어나도 지성 면에서 어리석은 사람이 있다는 것을 증명할 뿐이라고 한다. 보통의 경우, 자기 의식의 어느 언젠가, 짧은 순간이라도 혹은 극심한 외롭고 슬픈 시기에 이 불확실성의 속삭임이 의식 속으로 파고들지 않은 사람이 없다고 나는 확신시킬 수 없다는 것이다. 죽음 건너편의 전망이 자신을 괴롭힌 적이 전혀 없고, 자기 소멸에 대한 생각이 전혀 불안하게 만든 적이 없다고 말하는 사람들을 이해하지 못한다고 한다. 그리고 나는 내 마음과 머리, 믿음과 이성 사이에 평화를 만들고 싶지 않고, 오히려 그들 사이에 전쟁이 일어나길 바란다고 한다.

마가복음 9장에 따르면, 어떤 사람이 병어리 귀신 들린 아들을 예수께 데려왔다고 한다. 귀신이 그를 사로잡을 때마다 그를 찢고, 거품을 토하게 하고, 이를 갈며 시들게 했기에, 그 아버지는 예수께 그를 고쳐 달라고 했다. 표적과 기사만을 구하는 자들을 견디지 못하시는 주님께서는 “믿음이 없는 세대여, 내가 언제까지 너희와 함께 있어야 하겠느냐? 언제까지 너희를 참아야 하겠느냐? 그를 내게 데려오너라”(19절)라고 외치셨고, 사람들이 데려오자 예수께서는 그가 땅에 쓰러져 뒹구는 것을 보고 그의 아버지에게 이런 일이 언제부터 있었는지 물으셨다고 한다. 아버지는 어린 시절부터라고 대답했다. 그리고 예수께서 그에게 말씀하셨다. “할 수 있거든이 무슨 말이냐? 믿는 자에게는 모든 것이 가능하니라”(23절). 그러자 간질을 앓거나 귀신 들렸던 아버지는 의미심장하고 불멸의 고백을 했다고 한다. “주님, 저는 믿습니다. 저의 믿음 없음을 도와주소서!”(24절)—Πιστεύω, κυριε, βοηθей τη απιστία μου.

“주님, 저는 믿습니다. 저의 불신을 도와주소서!” 이것은 모순으로 보인다고 한다. 믿는다면 어떻게 믿음 없음을 도와달라고 간구할 수 있겠느냐는 것이다. 그럼에도 불구하고, 귀신 들린 이의 아버지가 외친 이 절규에 담긴 가장 깊은 인간적 가치는 바로 이 모순에서 비롯된다고 한다. 그의 믿음은 불확실성 위에 세워진 믿음이다. 그는 믿기 때문에, 다시 말해 믿고 싶어하기 때문에, 아들이 낫기를 바라기 때문에, 신에게 자기 불신을 도와달라고 간청한다는 것이다. 그런 믿음이야말로 인간적인 믿음이라고 한다. 그것은, 내가 『돈키호테와 산초의 삶(Vida de Don Quijote y Sancho)』에서 이미 보여주었다고 생각하는 것처럼, 산초 판사가 자기 주인인 기사 돈키호테 데 라만차에게 보였던 영웅적인 믿음이라는 것이다. 그 믿음은 불확실성과 의심 위에 세워진 믿음이라고 한다. 산초 판사는 진정 사람이었다. 온전하고 참된 사람이었기에, 그는 바보가 아니었고, 주인의 어리석음을 의심 없이 믿지 않았다. 그리고 주인인 돈키호테 자신도 의심 없이 믿지 않았다. 미친 돈키호테도 바보가 아니었으며, 사실 그 역시 마음속으로는 절망하던 사람이었다는 것이다. 내가 앞서 언급한 책에서 이를 입증했다고 믿는다고 한다. 그는 내면에 체념 어린 절망을 품은 영웅이었고, 그래서 이성과 불멸의 욕망이 충돌하는 모든 인간의 상징이 된다고 한다. 우리 주님 돈키호테는 불확실성에 기초한 신앙을 가진 생명주의자의 원형이고, 산초는 자기 이성을 의심하는 합리주의자의 원형인 셈이라고 한다.

고통스러운 의심에 시달렸던 아우구스트 헤르만 프랑케(August Hermann Francke)는, 자신

이 믿지 않는 신, 정확히 말해 자신이 믿지 않는다고 믿는 그 신께 기도해보기로 결심했다고 한다. ‘만약 그가 정말로 존재한다면, 불쌍한 경건주의자 프랑케에게 자비를 내려달라’고 간청했다는 것이다. 그리고 비슷한 심정에서 나온 “무신론자의 기도”라는 제목의 소네트가 있는데, 내 『Rosario de Sonetos Líricos』에 수록되어 있으며, 이렇게 끝난다고 한다.

Sufro yo a tu costa,
Dios no existente, pues si tú existieras
existiría yo también de veras.

그렇다고 한다. 우리 개인적 불멸을 보증하는 신이 존재한다면, 우리도 실제로 존재해야 하며, 신이 존재하지 않는다면 우리도 존재하지 않는다는 것이다.

그 끔찍한 비밀, 신학적 언어로 번역하면 신의 숨겨진 뜻—소위 예정설로 알려진 교리—이 루터에게 그의 ‘속박된 의지(servum arbitrium)’를 가르쳤고, 칼뱅주의에 비극적 의미를 부여하여 결국 우리가 자기 구원에 대해 의심하도록 만드는 것이 본질적으로 불확실성임을 보여주며, 이 불확실성은 절망과 결합되어 신앙의 기초가 된다고 한다. 어떤 이들은 믿음이란 그것에 대해 생각하지 않고 신의 품에 신뢰하여 자신을 맡기는 것이라고 말한다. 신의 섭리의 비밀은 헤아릴 수 없으니, 그것에 대해 굳이 생각할 필요가 없다는 것이다. 그러나 ‘불신앙’ 또한 그것에 대해 생각하지 않는 데 있는 것이라고 한다. 이 터무니없는 믿음, 불확실성의 그림자를 모르는 믿음, 마치 지하 탄광에서 캄캄하게 일하는 광부 같은 믿음은, 결국 불확실성의 그림자를 모르는 불신, 정서적 둔감 속에서 그것에 대해 생각하지 않으려는 지식인의 불신과 손을 잡는다는 것이다.

그렇다면 파스칼이 전율한 그 심연, 그 끔찍한 공허는 무엇이였겠느냐고 묻는다. 불신, 의심, 이성의 목소리가 아니었겠느냐는 것이다. 그리고 그것이 그에게 “il faut s’abêtir”(우리는 어리석어져야 한다)는 끔찍한 결론을 내리도록 만들었다.

칼뱅주의의 가톨릭적 변형인 안세니즘 전체, 포르-로얄(Port-Royal)은 바스크인이었던 아베드 생시랑(Abbé de Saint-Cyran), 즉 이냐시오 데 로올라와 같은 민족의 사람 덕분에 존재했고, 이 글을 쓴 이 역시 항상 종교적 절망, 이성의 자살이라는 침전물을 깊이 간직하고 있다고 말한다. 로올라도 순종을 통해 이성을 죽였다.

우리의 긍정은 절망이고, 부정도 절망이라고 하며, 절망 속에서 우리는 긍정도 부정도 멈춘다고 한다. 무신론자들의 대부분을 살펴보면, 그들 대부분이 일종의 분노, 곧 신이 존재한다는 믿음을 가질 수 없다는 분노에서 무신론자가 되었음을 알게 될 것이라고 한다. 그들은 신의 ‘개인적 적(enemigo personal)’이라고 하고, 그들은 무(無)에게 본질과 개성을 부여하여, 그들의 ‘무신(無神)’은 ‘반(反)신’이 된다는 것이다.

그리고 “신이 없다면 신을 발명해야 한다”는 비열한 말에 대해서는 언급하지 않겠다고 한다. 그것은 종교를 단지 통치의 수단으로 여기고, 지상에서 세속적 이해관계에 반대하는 자들에게 ‘지옥이 있을 것’이라고 위협하는 보수주의자들의 비열한 회의주의를 표현할 뿐이라고 한다.

이는 혐오스러운 사두개인[부활도 없고 사후세계도 없지만 모세의 율법을 지키라고 강요한 유대인들의 제사장들]적(교활하고 불성실한) 발언으로, 한가롭게 회의나 일삼는 자에게나 어울린다고 한다.

이런 모든 것과 깊은 생명 감각(vital sense)은 아무 상관이 없다고 한다. 초월적 경찰 제도나 죽음 뒤 영원한 상벌을 통한 지상의 질서 보장 같은 것과는 관련이 없다는 것이다. 그것은 더 낮은 차원의 정치, 혹은 원한다면 윤리일 뿐이다.

그러나 불확실성은 죽음 이후 영혼의 삶이 실제로 무엇을 의미하는지 우리 스스로 상상하려 할 때, 우리가 가장 확실한 근거를 발견한다. 이는 우리의 생명적 갈망을 가장 흔들고, 이성의 해체력을 가장 강화하는 것이기도 하다. 강한 신앙의 힘으로 영혼이 단지 물리적 유기체의 기능이라는 이성의 주장을 이겨낸다 해도, 우리의 상상은 여전히 영혼이 불멸하고 영원히 산다는 이미지를 구상해야 하며, 그러한 개념이 우리를 모순과 부조리로 몰고 간다. 우리는 키에르케고르와 마찬가지로 영혼의 필멸성이 끔찍하다면 영혼의 불멸성도 끔찍하다는 결론에 이를 수도 있다.

그러나 우리가 첫 번째이자 유일하게 실제로 힘겨운 장애, 곧 이성의 장애를 뛰어넘고, 고통스럽고 불확실하더라도 영혼이 죽음 이후에도 지속될 것이라는 믿음에 이르게 된다면, 우리 욕망과 합치되는 이 자아의 영속성을 스스로에게 형상화하는 데 무슨 어려움이나 장애가 있을까 묻는다. 그렇다. 우리 스스로 그것을 영원한 젊음, 우리 존재의 영원한 성장으로, 아니면 신·우주의 의식을 향해 도달하지 않는 여정으로 상상할 수도 있다고 한다. 누가 상상력에 족쇄를 채우겠느냐고 말한다. 이미 그것이 합리적 사슬을 끊었다면 말이다.

이 모든 것이 지겹고 지루하며 따분할 수 있다는 것을 안다고 한다. 그러나 필수적이라며, 초월적 경찰 체제나 신을 위대한 재판관 혹은 경찰로 둔갑시켜, 우리의 빈약한 지상 도덕을 지탱하는 지지대로 사용하는 것과는 아무 상관이 없다고 거듭 말하겠다. 즉, 우리는 천국이나 지옥에는 관심이 없으며, 오직 나만을 위한 이기적인 문제에도 관심이 없다. 관련된 것은 인류 전체이며, 그것은 우리 문명의 궁극적 운명이다. 나는 하나의 ‘나’에 불과하지만, 모든 사람도 또한 다른 ‘나’일지니.

레오파르디(Leopardi)가 산문으로 쓴 ‘야생 수탉의 노래’ 마지막을 기억하는가? 이성의 희생자였던 절망적 레오파르디는 결코 믿음을 얻지 못했다. 그는 “우주 전체와 자연 자체가 사라질 때가 올 것이며, 그때가 되면 한때 아주 유명했으나 지금은 흔적도 기억도 남지 않은 위대한 제국과 그 안에서 이루어진 놀랍고 엄청난 일들과 마찬가지로, 온 세상과 모든 피조물들의 우연성과 재난 역시 하나의 흔적도 남기지 않은 채 사라지고, 맨밀의 침묵과 가장 깊은 고요만이 무한한 공간을 채우리라. 그리고 이 우주의 존재에 담긴 이 장엄하고 두려운 비밀은 입에 오르기도 전에 사라져버렸다”고 말하며 이를 과학적이고 매우 합리적인 용어로 ‘엔트로피(Entropy)’라고 부른다고 한다. 매우 멋진 표현이 아닌가? 스펜서(Spencer)가 “개별성(diversity)이 어떻게 기원될 수 있는지 도무지 상상할 수 없는 ‘원초적 동질성(原初的 同質性)’”이라는 개념을 발명했듯, 이 엔트로피는 어떤 궁극적 동질성, 완전한 평형 상태를 의미한다. 삶에 집착하는 영혼에게 그것은 마음이 상상할 수 있는 가장 무(無)와 흡사할 것이다.

여기까지, 이성과 감정에 대해 동등하게 공정하려고 노력하며 일련의 슬픈 사색을 따라온 독자를, 나는 심연의 밑바닥으로 인도했다. 그리고 이성과 감정의 요구를 공정하게 다루면서, 이제는 “갈등을 있는 그대로 수용하고 그 안에서 살아야 한다”고 했다. 이제 내 감정·사유 방식에 따르면, 이 절망이 어떻게든 힘 있고 활기찬 삶, 효과적인 행동, 윤리, 미학, 종교, 심지어 논리의 토대가 될 수 있는지를 보여주어야 할 차례다. 그러나 여기에는 추론보다 상상력이 더 많이 들어갈 것이라다. 아니, 훨씬 더 많이 들어갈 것이다.

나는 누구도 속이고 싶지 않으며, 내 철학을 시나 환상, 혹은 신화로써 주고 싶지도 않다. 성 플라톤이 『파이돈』이라는, 불멸에 대해 논하는 대화의 끝에서 자신도 신화에 대한 해석, 즉 mythologein[신화화]을 시작해야 한다고 말했듯이, 우리도 신화화하자고 한다.

그리고 이론적·기술적·논리적 반성을 ‘과학적 주장’이라고 부르는 사람들이라면 이제 더 이상 나를 따르지 않을 수도 있다. 비극적 감각을 다룬 이 사색의 나머지 부분에서 나는 미끼 없는 맨바늘로 독자의 관심을 붙잡을 것인데, 어떤 이가 물고 싶다면 물게 두겠다. 그러나 나는 누구도 속이지 않는다. 마지막 결론에 가서, 지금까지 말한 종교적 절망, 즉 삶의 비극적 감각 그 자체가 오늘날 문명화된 개인과 민족들의 의식 바탕에, 다만 어느 정도 감추어져 있을 뿐, 실제로 존재한다는 사실을 보여주고 싶을 뿐이다. 즉, 지성이든 감정이든 둔감하지 않은 사람들이라면 말이다. 그리고 이 비극적 감각이야말로 영웅적 행위의 원천이라는 것 또한 말이다.

이어서 전개될 부분에서는, 임의적 격언·뚝뚝 끊기는 전개·연결되지 않는 서술·사고의 공중제비 등을 만나게 될 것인데, 그것을 보면서 “속았다”고 외치지 말라. 우리는 감정과 추론 사이의 모순의 영역으로 들어갈 것이기 때문이다. 만약 누군가 내게 함께 가려 한다면, 우리는 감정과 추론의 모순의 영역으로 들어갈 것이며, 양쪽 모두를 동원해야 한다.

이제 이어지는 것은 이성의 결과물이 아니라 삶의 결과물이라다. 그러나 그것을 전달하기 위해서는 어느 정도 합리화가 필요하지만 그중 상당수는 논리적 이론이나 체계로 축소될 수 없다. 그러기에 거대한 미국 시인 월트 휘트먼처럼, “나는 내게서 어떤 이론이나 학파도 창시되지 말기를 원한다”(『나 자신과 나의 것』)고 하는 것이다.

내가 이제 제시하려는 환상의 유일한 창시자는 내가 아니다. 결코 그렇지 않다. 그것들은 또한 내 이전에 살았던 다른 사상가들, 곧 이 눈물의 골짜기에서 나보다 앞서 살았던 자들이 저마다 자기 삶으로 표현해낸 바이기 때문이다. 그들의 사유는 결국 삶에서 영감을 받은 사유, 곧 비이성성을 토대로 한 사유인 것이다.

그렇다면 이로써, 이어지는 모든 내용에서 비이성적인 것이 자신을 표현하려는 시도에서, 모든 객관적 가치의 합리성이 완전히 결여된다는 뜻일까? 아니다. 도무지 표현할 수 없는, “절대적으로” 비이성적인 것이 실제로 있다면 그것은 전달 불가능하겠지만, 그것이 반(反)이성적인 것은 아니다. 아마도 비이성적인 것을 합리화할 수 있는 길은 없겠지만, 반(半)이성적인 것을 합리화할 수 있는 길은 있다. 그래서 설명을 시도하는 것이다. 합리적인 것만이 이해 가능하고, 진정한 부조리는 의미가 없기에 전달될 수 없으므로, 우리가 겉보기엔 비이성적이거나

부조리하게 보이는 것에 표현과 이해를 부여하는 데 성공할 때마다, 그것은 결국 우리가 긍정 하는 것을 부정하는 데 귀착하더라도, 항상 어떤 식으로든 합리적인 형태로 환원되는 것이다.

가장 미친 공상적 꿈에도 어느 정도 이성적 근거가 있으며, 인간 상상력이 생각할 수 있는 모든 것이 이미 일어났거나 지금 일어나고 있거나 언젠가 어떤 세계에서 일어날지도 모른다. 왜냐하면 가능한 조합은 아마 무한할 것이기 때문이다. 우리가 상상할 수 있는 모든 것이 실제로 가능한지는 또 다른 문제이겠지만 말이다.

또한 내가 제시하려는 많은 내용이 이미 백 번씩 말해지고 백 번씩 반박된 생각의 반복에 불과하다고 비판할 수도 있다. 그러나 그런 반박이 결정적이지 않았기에, 동일한 공상이 다시 나타나는 것이다. 그리고 나는 이러한 공상이 새로운 것이라고 주장하지 않는 것처럼, 나 이전에도 바람 속에서 이런 애도의 노래를 부른 목소리가 없었다고 주장하지도 않는다. 그러나 또 다른 목소리가 같은 영원한 애도를 되풀이한다면, 그 같은 슬픔이 여전히 이어지고 있음을 보여줄 뿐일 것이다.

웁기나 전도서 시절에도 이미 오래되었던 그 영원한 애도를 되풀이하고, 심지어 같은 낱말로 되풀이한다고 해도, 그것은 나쁜 일이 아니라며, 진보를 열렬히 믿는 이들도 결코 죽지 않는 무엇이 있음을 알게 해주는 것이라. 전도서의 “헛됨의 헛됨”이나 웁기의 애가를, 글자 하나 바꾸지 않고 영혼으로 직접 체험한 사람처럼 되풀이한다면, 그것은 “기억하라, 너는 죽을 존재임을(memento mori)”이라는 말을 끊임없이 되풀이해야 하기 때문이다.

“그렇다면 무슨 목적이냐?”라고 사람들이 묻는다면, 어떤 이들은 지겨워하지만, 한편으로는 이런 것이 결코 사라지지 않았음을, 인간이 존재하는 한 결코 죽지 않는다는 것을 20세기에 (지금 이 글이 쓰이는 시점에서는) 다시금 확신시키기 위함이기 위함이다. 소위 “틀렸다”고 여겨진 것이 다시 나타난다면, 그것은 적어도 그것이 완전히 사라지지 않았다는 증거다. 죽은 사람이 다시 나타난다면 그가 완전히 죽지 않았음이 분명한 것처럼 말이다.[예수의 부활]

그렇다. 나보다 앞선 이들이 내가 느끼고 표현하는 것을 이미 느끼고 표현했다는 것을 나는 잘 안다. 그러나 오늘날 많은 사람이 그것을 느끼면서도 침묵을 지킨다. 그런데 나는 왜 침묵하지 않는가? 그들이 침묵하기 때문이다. 그러나 그들은 침묵 속에서 그 내면의 목소리에 따라 산다. 나는 그것을 침묵하지 않기로 했다. 왜냐하면 그것이 “공개적으로 말해서는 안 될 것(infandum), 혐오스러운 것 중 혐오스러운 것”으로 여겨지기 때문이다. 그리고 나는 때로 말해서는 안 된다고 여겨지는 것을 말할 필요가 있다고 믿는다. “그것이 무슨 소용이 있겠는가? 그것이 오직 진보의 신봉자들과, 진실이 위안이라고 믿는 사람들을 짜증나게 만드는 데 그친다면 어찌랴?”라고 반문하며, 그래도 적지 않은 결과라. 그들이 “저 불쌍한 녀석, 자기 지성을 더 나은 목적에 썼다면 좋았을 텐데!”라고 말하게 된다면, 혹은 “그가 무슨 말을 하는지 모른다”고 말할 수도 있지만, 나는 “그렇다면 그가 옳을 수 있다”고 대답하고, “옳다는 건 결코 사소한 일이 아니다! 그러나 난 내가 말하는 것을 느끼고, 내가 느끼는 것을 알고 있으니 그걸로 충분하다. 그리고 이성이 없는 것이 이성이 너무 많은 것보다 낫다”고 덧붙인다.

그리고 나를 계속 읽는 독자는, 이 절망의 심연 속에서 어떻게 희망이 나올 수 있으며, 이 중

요한 입장이 어떻게 인간적이고, 깊이 인간적인 행위와 노력을 이끌어내며, 연대성과 심지어 진보의 원천이 될 수 있는지를 보게 될 것이다. 그리고 그것이 가져다주는 ‘실천적 정당성’을 보게 될 것이며, 이러한 불확실성과 그에 수반하는 고통, 그리고 그것에서 벗어나려는 헛된 투쟁이 어떻게 행동과 도덕의 토대가 될 수 있으며 실제로 그렇게 되는지를 보게 될 것이다.

그리고 그것이 행동과 도덕의 기초가 된다는 사실은, 실용주의자의 눈에 그 불확실성을 정당화해줄 수도 있다. 그러나 내가 그런 실제적 결과를 들이대는 것은, 그 느낌을 정당화하기 위해서가 아니라, 내면에서 그것을 경험할 때 함께 솟아오르는 것이기 때문임을 다시 한 번 분명히 밝힌다. 나는 이런 내면의 갈등과 불확실성, 그리고 갈망의 상태를 어떠한 변호로도 뒷받침하려 하지 않는다는 것이다. 그것은 실제이며, 그것으로 충분하다고 말다. 그리고 누군가가 이 심연 깊은 곳에 빠져, 삶과 이성을 포기하지도 않고, 영혼을 갈아 없애는 맷돌 같은 것에도 끼이지 않고 살아가길 원하지 않으며, 자살을 택하거나 인간적 노력에서 동료와 협력하기를 아예 포기다면, 적어도 내가 그를 비난하지 않을 것이다. 그리고 교리가 악한 결과—우리가 악이라 부르는—를 낳았다고 해서, 그것이 곧 교리의 거짓을 증명하지 못하며, 그 결과 자체는 교리 자체가 아니라 그것을 받아들이는 사람에게 달려 있다는 것을 덧붙인다. 같은 원리가 누군가에게는 행동의 근거를 주지만, 또 다른 누군가에게는 행동을 중단시키는 근거가 될 수도 있으며, 어떤 사람에게는 어떤 목적을 향해 노력하도록 하면서, 또 다른 사람에게는 정반대 목적을 향해 노력하도록 만들 수도 있다. 진실은 우리의 교리란 보통 우리가 한 행동을 사후에 정당화하거나 혹은 우리 자신과 남에게 설명하려는 방식일 뿐이라는 것이다.

인간은 대개 자신이 행하는 행동의 동기를 모르고 싶어 하지 않는다. 그리고 최면 암시에 의해 어떤 행동을 하도록 이끌린 사람이, 그 후 자기 행동을 정당화하고 남들에게도 논리적으로 보이게 만드는 이유를 만들어내듯, 우리 모두는 “인생은 꿈”이라는 최면 속에서, 자신이 실제로는 알지 못하는 행동의 동인을 설명하기 위해 지적 근거를 찾으려 한다는 것이다. 체스판의 말들이 의식을 갖게 된다면, 아마도 그들은 자신의 움직임을 자유 의지에 귀속하기 쉬울 것이고, 그 최종 합리성을 주장했을지도 모른다. 이런 식으로 모든 철학 이론은 사실상 그 저자의 내면적·도덕적 감정에서 유래한 윤리, 곧 행동 지침을 정당화하는 데 도움을 주며, 그 감정을 지닌 자는 자기 행동의 진정한 이유나 원인을 자각하지 못할 수도 있다.

그러므로 어떤 의미에서, 시간과 공간 안에 있는 인류 전체의 이성 일부인 내 이성이 영원한 생명에 대한 내 갈망에 관해 “절대적 회의주의”를 가르친다면, 나는 내 삶에 대한 느낌, 즉 삶 그 자체의 본질, 무한한 삶을 향한 욕망, 죽음을 거부하며 이에 굴복하지 않으려는 마음이 내 이성의 작동에 반대되는 어떤 교의를 내게 제시하도록 만들었다고 말할 수 있다. 그 교의가 객관적 가치를 갖느냐고 누군가 묻는다면, 나는 교의의 객관적 가치가 무엇인지 모르겠다고 대답할 것이다. 내가 제시하려는 일종의 시적·비철학적 교의가 나를 살게 하는 것이라고까지 말하고 싶지는 않지만, 그 교의를 내게 붙여넣는 것은 ‘영원히 살고자 하는 갈망’이며, 그 갈망은 이성을 압도하고서라도 나를 떠밀고 간다는 것이다. 그리고 만약 이 교의를 통해 내가 다른 이, 특히 거의 죽어가던 사람에게 이 갈망을 더 강하게 하고 유지시키는 데 성공한다면, 나는 인간적인 일을 한 것이고, 무엇보다 스스로 살아 있음을 확인한 것이다. 한마디로 이성이 옳든 그르든, 이성에 반하든 말든, 나는 “죽지 않겠다”고 결심한다. 그리고 마침내 내가 죽을 때, 완전히 죽는다면, 곧 나 자신으로서는 죽는 것이 아니며, 나 자신이 죽음에 굴복한 게

아니라 “나의 인간적 운명”이 나를 죽였을 뿐이다. 나는 내 머리를 잃거나, 정확히 말해 내 마음을 잃기 전까지는 스스로 삶을 포기하지 않을 것이다. 삶은 어찌 보면 어쩔 수 없이 빼앗길 것이기 때문이다.

“낙관주의”와 “비관주의” 같은 모호한 단어 사용은 별 도움이 되지 않는다. 그것들은 종종 그것을 쓰는 자가 표현하고자 하는 바와 정반대 의미로 해석될 수 있기 때문이다. 어떤 교의를 비관주의라는 라벨로 부친다고 해서 그것의 타당성을 훼손할 수 없고, 스스로 낙관주의를 표방한다 해서 실제로 행동에 더 힘을 내지도 않는다는 것이다. 오히려 나는 가장 위대한 영웅 중 다수가 아마도 절망의 사람이었으며, 그 절망을 통해서 위업을 이뤘다고 믿는다. 물론 그것과는 별개로, 우리가 낙관주의와 비관주의라는 말을 모호하게 쓴다 해도, 현실적·세속적 낙관주의를 낳을 수도 있는 어떤 ‘초월적 비관주의’가 존재할 수 있으며, 이것이야말로 이 글의 다음 부분에서 전개할 문제다.

나는 “현대 유럽 사상의 중심 흐름”을 자처하는 우리의 진보주의자들이 매우 다르게 여길 거라는 걸 잘 안다. 그러나 나는 이들이 존재의 위대한 문제에 의도적으로 눈을 감는다고 믿을 수 없으며, 삶의 비극을 느끼면서도 이를 억누르려고 노력하며 스스로 거짓된 삶을 살고 있다고 생각하지도 않는다.

지금까지의 성찰은 이 책(혹은 논문)의 처음 여섯 장에 전개된 비판을 실제로 요약하는 것이다. 그리고 이 비판이, 삶을 포기하지 않고 이성도 포기하지 않은 채, 영혼을 갈아대는 이 위와 아래 맷돌 사이에서 살고 행동하도록 강요받는 사람에게 어떤 실제 입장으로 이어질 수 있는지를 일종의 정의로 보인다. 그리고 여기까지 저자를 따라온 독자는, 그가 이제 상상력의 영역으로 독자를 데려간다는 것을 알 것이다. 그 이성이 있다고는 하나, 감정에 기초한 상상력만이 존재하기 때문이다. 그리고 “참된 진리, 곧 우리 자신과는 무관하고 우리 논리와 마음의 범위를 넘어선 진리에 대해서는 누가 알겠느냐”고 하며 이야기를 맺는다.

VII

사랑, 고통, 연민, 그리고 인격

카인: 행복하든 불행하든, 내게 지식을 달라.
나의 불멸을 알기 위해서이다.

루시퍼: 내가 너에게 오기 전에 이미 주었도다.

카인: 어떻게 말인가?

루시퍼: 고통을 통해서 말이지.

바이런: 『카인』, 2막 1장.

독자 여러분, 형제 여러분, 이 세상과 인생에서 가장 비극적인 것은 사랑이 되겠다. 사랑은 환상의 자식이자 환멸의 부모이기 때문이다. 사랑은 절망 속의 위로이며, 죽음을 막는 유일한 약이다. 왜냐하면 사랑은 죽음의 형제이기 때문이다.

Fratelli, a un tempo stesso, Amore e Morte
Ingeneró la sorte,

사랑은 사랑하는 이의 매개를 통해 그 너머의 무엇인가를 격렬하게 추구하지만, 그것을 찾지 못하기 때문에 절망한다.

우리가 사랑을 말할 때마다, 우리 기억 속에는 성적 사랑, 곧 남자와 여자 사이의 사랑이 항상 깔려 있다. 그 목적은 지구상에서 인류를 영속시키는 데 있다. 그러므로 우리는 사랑을 순전히 지적 요소나 순전히 의지적 요소로만 축소하려고 해도 결코 성공하지 못하며, 사랑에서 감정이나 감각에 속하는 부분을 제거해 버리는 데에도 성공하지 못한다. 본질적으로 사랑은 관념도 의지도 아니다. 오히려 그것은 욕망이자 감정이다. 그것은 정신 속의 육체성이며, 사랑 덕분에 우리는 영이 육체를 통해 지니고 있는 모든 것을 느끼게 된다.

성적 사랑은 다른 모든 사랑의 생성 유형이다. 우리는 사랑으로, 사랑을 통해, 우리 자신을 영속시키려 하며, 죽어 다른 사람들에게 생명을 넘겨주어야만 이 땅에서 우리 자신을 영속시킨다. 가장 미천한 형태의 동물, 곧 가장 하등한 생명체들은 스스로를 둘로 분열하여, 이전에 하나였던 개체가 되기를 멈춤으로써 증식한다.

그러나 마침내 분열을 통해 증식하는 생명체의 생명력이 고갈될 때, 종(種)은 두 개체의 결합—예컨대 원생동물의 경우 ‘결합’이라 부르는 행위—을 통해, 때때로 생명의 원천을 갱신해야만 한다. 그들은 더욱 힘차게 다시 분열하기 위해 한데 모인다. 그리고 생성의 모든 행위는 존재가 전체적이든 부분적이든, 일시적으로 ‘존재하기를 멈추는 것’, 분열, 부분적 죽음으로 이루어진다. 산다는 것은 자신을 내어주는 것이며, 자신을 영속시키는 것이고, 자신을 영속하며 자신을 내어주는 것은 죽는 것이다. 존재의 가장 큰 기쁨은 아마도 죽음을 미리 맛보는 것, 곧 우리 자신의 생명적 본질이 뿌리째 뽑히는 느낌일 뿐이다. 우리는 타인과 결합하지만,

그것은 우리 자신을 분열시키는 행위이다. 이처럼 가장 친밀한 포옹은 곧 가장 깊은 분리이다. 본질적으로 성적 사랑의 기쁨, 곧 유전적 경련은 부활의 감각이자, 다른 이 안에서 우리 생명을 새롭게 한다는 느낌이다. 오직 타인 안에서만 우리가 우리 생명을 새롭게 하고, 우리 자신을 영속시킬 수 있기 때문이다.

의심할 바 없이, 사랑의 본질 속에는 비극적으로 파괴적인 어떤 요소가 들어 있다. 사랑은 원초적 동물의 모습으로 우리에게 나타나며, 남성과 여성이 격렬한 결합 속에서 그들의 존재를 뒤섞도록 강제하는 정복 불가능한 본능으로 나타난다. 그들의 육체를 결합시키는 동일한 충동은, 어떤 의미에서 그들의 영혼을 분리한다. 그들은 서로를 포옹하며 동시에 사랑하지만, 또한 미워하기도 한다. 그리고 무엇보다도, 아직 생명이 없는 제3의 생명을 두고 다툰다. 사랑은 종종 폭력성을 품는다. 예컨대 수컷이 암컷과 결합해 암컷을 학대하는 동물의 종이 있는가 하면, 암컷이 수컷과 수정한 뒤 수컷을 잡아먹는 동물의 종도 있다.

“사랑은 상호 이기심이다”라는 말이 있다. 실제로 연인 각자는 상대를 소유하려 애쓰며, 상대방을 통해 자기 영속을 추구한다. 비록 그 순간에 이를 의식하지 못하거나 그것을 목적으로 삼지 않는다 해도, 그로 인해 각자는 자기 즐거움을 추구한다. 연인은 서로에게 즉각적인 쾌락의 도구이며, 동시에 영속의 매개 도구이다. 그리하여 그들은 폭군이자 노예가 되고, 각자는 동시에 타인의 폭군이자 노예가 된다.

가장 깊은 종교적 감정이 육욕적 사랑과 정결을 찬양하는 것을 비난해 왔음을 떠올려 보라. 사도는 “탐욕이 모든 악의 뿌리”라고 했다. 이는 탐욕이 본래 수단이어야 할 부를 목적으로 삼기 때문이다. 그리고 죄의 본질은 목적을 위해 수단을 사용하면서, 목적을 인식하지 못하거나 경멸하는 데 있다. 목적을 위해서는 쾌락이 필요하지만, 진정한 목적은 결코 순수한 ‘영속’이 될 수 없다. 그런데 육욕적 사랑이 탐욕이 아니면 무엇인가? 그리고 더 나은 영속, 곧 육체를 넘어선, 더 인간적인 무엇을 영속하기 위해 처녀성을 지키는 이들도 있을 것이다.

연인이 이 땅에서 영속하는 것은 고통받는 육체, 곧 고통과 죽음이다. 사랑은 죽음의 형제이자 아들이자 아버지이며, 동시에 죽음의 자매이자 어머니이자 딸이다. 그러므로 사랑의 깊은 곳에는 영원한 절망이 자리 잡고 있으며, 거기서 희망과 위로가 솟아난다. 내가 말한 이 육신적이고 원초적인 사랑, 곧 몸 전체로 하는 사랑이다. 모든 감각은 이 동물적 기원으로부터 비롯되어 인간 사회의 기원인 이 사랑에서 영적이고 슬픈 사랑이 솟아난다.

또 다른 형태의 사랑, 곧 영적 사랑은 슬픔에서 태어나며, 육신적 사랑이 소멸함으로써 생겨난다. 또한 부모가 고통받는 아이를 보고 느끼는 연민과 보호의 감정에서도 태어난다. 사랑하는 이들은, 슬픔이라는 무거운 역병이 그들의 가슴을 짓누르고, 같은 고통의 도가니에서 그들을 으스러뜨릴 때까지는, 결코 ‘자기 희생적 사랑’ 또는 육체뿐 아니라 영혼의 진정한 융합에 이르지 못한다. 관능적 사랑은 그들의 육체를 결합했지만, 영혼을 분리했다. 그 사랑은 그들의 영혼을 서로 낯선 존재로 만들어 두었다. 그러나 이 사랑의 결실인 ‘육체의 열매’, 곧 자녀가 태어난다. 그리고 혹시 그 아이가 죽음 속에 태어나거나, 병들어 죽을지도 모른다. 그러면 그들의 육체적 결합과 영적 분리와 소외로 인해, 그들은 이제 슬픔으로 육체가 분리되고 식어가면서, 연인인 그 부모의 영혼은 슬픔으로 연합하여 절망의 포옹을 하게 된다. 육신의 자녀

가 죽음으로 사라짐으로써 진정한 영적 사랑이 탄생한다. 아니, 오히려 그들을 묶고 있던 육체의 유대가 끊어지자, 그들은 안도의 숨을 내쉬게 된다. 사람들은 같은 슬픔을 함께 겪을 때에만, 공통의 슬픔이라는 공통의 멍에를 지고 오랜 세월 동안 돌밭을 일굴 때에만 영적 사랑으로 서로를 사랑하게 된다. 그때서야 비로소 서로를 알고, 서로 느끼고, 공통된 괴로움을 함께 느끼며, 서로 불쌍히 여기고 사랑하게 된다. 사랑한다는 것은 곧 불쌍히 여기는 것이다. 육체가 쾌락으로 결합되어 있다면, 영혼은 고통으로 결합되어 있다.

그리고 이것은 다이아몬드처럼 굳센 운명의 법칙에 맞서 싸우도록 운명 지어진 비극적 사랑 중 하나이다. 곧, 정해진 때나 계절, 혹은 세상이 그들을 흔쾌히 수용했을 보통의 방식에서 벗어난 사랑이다. 운명과 세상이 그들 사이에 더 많은 장벽을 둘수록, 그 장벽이 그들을 서로에게로 더욱 재촉한다. 서로 사랑할 수 없다는 불행은 괴로움이 되어 점점 무거워지고, 사랑의 행복은 고통으로 바뀐다. 그들은 진심으로 서로를 불쌍히 여기게 된다. 그리고 그들의 공통된 불행이자 공통된 행복인 이 연민은 그들의 사랑에 불과(不火)와 연료를 보태 준다. 그리하여 그들은 기쁨을 누리며 고통을 즐긴다. 그리고 그들은 세상의 경계를 넘어서 그들의 사랑을 확립한다. 운명의 멍에를 지고 고통받는 이 가련한 사랑의 힘은, 사랑의 자유 외에는 법칙이 없는, 어떤 장벽도 없는 또 다른 세계에 대한 직관을 그들에게 안겨 준다. 그곳에는 육체가 없다. 이 육신과 외형의 세계에서 우리의 사랑이 참으로 결실을 맺을 수 없음을 깨닫는 것보다, 더 강렬하게 우리 안에 다른 세계에 대한 희망과 믿음을 심어 주는 일은 없기 때문이다.

그리고 어머니의 젖과 가슴의 위안을 바라며 약하고 무력하며 무방비인 아기를 향한 연민 외에, 모성애란 무엇이겠는가? 그리고 여자의 사랑은 모두 모성적이다.

영으로 사랑한다는 것은 불쌍히 여기는 것이니, 가장 많이 사랑하는 사람이 가장 많이 불쌍히 여긴다. 이웃을 향한 불타는 사랑으로 타오르는 이는, 자기 비참함과 외형적 허무, 무가치함의 깊이를 체험해 보았기에 그렇게 불타는 것이다. 그는 비참하고, 표면적이며, 아무것도 아닌 존재로 정죄받았지만, 누군가 그를 불쌍히 여기고 사랑해 주었다.

인간은 사랑받기를 갈망하며, 같은 의미로 동정받기를 갈망한다. 인간은 다른 이들이 자기 고통과 슬픔을 함께 느끼고 나누기를 원한다. 길거리에 있는 거지가 자기 상처와 괴로움을 드러내는 것은, 단순히 지나가는 행인의 돈을 구걸하기 위한 행동 이상의 것이다. 진정한 영혼은 삶의 물질적 궁핍을 덜어주는 작은 시혜 자체보다, 자신을 불쌍히 여기는 마음을 더 원한다. 거지는 고개를 돌린 채 서둘러 지나가는 사람이 던져 준 은전 한두 개에 대해 거의 감사하지 않는다. 그는 물질적 도움을 주지만 동정하지 않는 사람보다, 도움을 주지 않아도 자신을 불쌍히 여기는 사람에게 더 감사한다. 물론 어떤 때에는 전자 쪽을 더 좋아할 수도 있겠다. 그러나 거지가 자기 불행에 대해 감동해 주는 사람을 만나면, 자기 불행을 얼마나 흐뭇하게 이야기하는지 주목해 보라. 그는 자기 불행이 아니라, “불쌍하다”라는 말을 듣고 싶어 한다.

무엇보다도, 이미 말했듯이 여성의 사랑은 언제나 본질적으로 동정심, 곧 모성애이다. 여자는 애인이 자기를 갈망하는 욕망 때문에 고통받고 있다고 느끼므로, 그에게 자신을 허락한다. 이 사벨은 로렌초를, 줄리엣은 로미오를, 프란체스카는 파올로를 동정했다. 여자는 이렇게 말하는 듯하다. “불쌍한 분이여, 이리 오세요. 당신이 나로 인해 고통받아서 안 되요!” 그러므로 여

자의 사랑은 남자의 사랑보다 더 자애롭고 순수하며, 더 용감하고 오래간다.

그렇다면 연민은 인간의 영적 사랑, 곧 사랑임을 자각하는 사랑, 순전히 동물적인 것이 아닌 사랑, 이성적인 존재로서의 인간의 사랑의 본질이다. 이성적인 이가 한마디로 정의하건대, 사랑이 클수록 동정이 더욱 커진다.

nihil volitum quin præcognitum(아무것도 미리 인식되지 않고는 의욕될 수 없다)은 잘 알려진 격언이다. 이를 거꾸로 하여 nihil cognitum quin prævolitum, 곧 “처음에 어떤 방식으로든 우리가 원하기 전에는 아무것도 알 수 없다”라고 말할 수 있겠다. 그리고 “우리는 우리가 사랑하는 것, 곧 붙잡히 여기는 것 외에는 잘 알 수 없다”고 덧붙일 수도 있다.

사랑이 커질수록, 가장 깊은 것까지 파헤치려는 이 끊임없는 갈망은 우리가 눈에 보이는 모든 것을 포용하려 하며, 그 모든 것을 연민하게 만든다. 당신이 내면 깊숙이 파고들어갈수록, 당신은 자신의 공허함을 점점 더 많이 발견할 것이다. 당신이 아닌 모든 것은 곧 ‘당신이 되고 싶어도 될 수 없는 것’이며, 다시 말해 단지 non-ens(비존재)이 될 뿐이다. 그리고 자기 내부의 무(無)에 이르고, 스스로의 영원한 기반을 느끼지 못하고, 자기 무한성, 더 나아가 자기 영원에 닿지 못함으로써, 당신은 자기 자신을 진심으로 붙잡히 여기게 되고, 자기 자신에 대한 슬픈 사랑에 불탄다. 소위 ‘자기애’라고 불리는 것은, 만일 그것이 단지 감각적 자기기만, 곧 영혼의 육체적 자기 만족이라면, 그것은 이 참된 연민이 아니다.

영적인 자기애, 곧 자기 자신에 대한 연민은 아마도 이기주의라고 부를 수도 있다. 그러나 일반적인 의미의 이기주의와 이것처럼 대립되는 것도 없다. 왜냐하면 자기가 태어나기 전에는 존재하지 않았고, 죽은 뒤에는 더 이상 존재하지 않을 것이라는 자각에서 생겨난 이 강렬한 절망이, 결국 당신을 연민, 곧 사랑으로 이끌기 때문이다. 곧 이 현상의 세계에서 당신의 동료 형제들, 무에서 무로 흘러가는 이 불행한 그림자들, 무한하고 영원한 어둠 속에서 잠시 빛나고 사라지는 의식의 불꽃들을 향한 사랑 말이다. 그리고 당신 곁에 살고 있는 이웃들, 당신과 가장 밀접한 이들에게도 같은 연민을 느끼면서, 그것은 모든 생명체로까지 확장될 것이며, 더 나아가 아마도 생명이 없는 존재에게까지 이를 수도 있을 것이다. 밤에 저 멀리 빛나는 별도 언젠가는 꺼져 먼지가 되어 사라지고 존재하지 않게 될 것이다. 총총한 온 하늘도 마찬가지로일 것이다. 불행한 천국이 아닌가!

그리고 언젠가 존재하지 못하게 될 운명이 괴로운 것이라면, 아마도 계속 자기 자신으로만 존재하며, 동시에 타자가 될 수 없고, 자기 자신 그 이상의 존재가 될 수도 없는 상태로 존재하는 것은 더더욱 괴로운 일일 것이다.

당신이 우주를 가능한 한 세밀히 그리고 내면적으로 바라본다면, 곧 당신 자신의 내면을 통해 들여다본다면, 그리고 모든 사물의 고통스러운 인상을 추적해 당신의 의식 속에서 관조하고 느낀다면, 당신은 삶의 권태를 넘어서는 심연에 도달하게 될 것이다. “헛되고 헛되고, 무저갱의 무저갱이로다!” 그리하여 당신은 모든 것에 대해 연민을 품게 될 것이다. 결국 보편적 사랑에 도달하게 될 것이다.

모든 것을 사랑하려면, 곧 인간이든 인간이 아니든, 생물이든 무생물이든 모든 것을 불쌍히 여기려면, 모든 것을 자기 안에서 느끼고 모든 것을 개인화해야 한다. 사랑은 불쌍히 여기는 대상을 개인화한다. 우리는 우리 자신과 닮은 대상을 불쌍히 여길 뿐이다. 즉, 우리와 동일한 만큼 더 크게 사랑한다. 그리하여 사물에 대한 연민과 사랑은, 우리가 사물이 우리 자신과 닮았음을 발견하는 만큼 커진다. 아니면 오히려, 우리에게 이러한 닮음을 일깨우는 것은 다름 아닌 이미 우리 안에서 자라나는 사랑, 곧 연민이다. 언젠가 하늘에서 사라질 불운한 별을 불쌍히 여기고 사랑하게 된다면, 그것은 사랑과 동정이 그 별이 어느 정도 희미한 의식을 가진 존재임을 느끼게 해 주기 때문이다. 별은 단지 별에 지나지 않고, 언젠가 사라질 운명이긴 하지만, 모든 의식은 죽음과 고통에 대한 의식이기 때문이다.

의식(conscientia)은 참여하는 지식이자, 공감이자, 공동 감정이며, 곧 연민이다. 사랑은 사랑하는 모든 대상을 인격화한다. 우리는 아이디어를 사랑할 때도 그 아이디어를 인격화하지 않으면 안 된다. 그리고 사랑이 매우 크고 생명력 넘치며 강하여 모든 것을 사랑할 때, 그것은 모든 것을 개인화하고, 마침내 전체인 우주도 의식을 지닌 인격임을 발견한다. 우주가 고통받고, 연민하고, 사랑한다. 그러므로 의식이다. 그리고 사랑은 사랑하는 모든 것을 개인화하기에, 우리는 이 우주가 의식을 가졌음을 발견하고 그것을 신이라 부른다. 그리하여 영혼은 신을 불쌍히 여기고 동정심을 느낀다. 그분을 사랑하고 그분의 사랑을 느끼며, 자기 비참함을 영원하고 무한한 비참함의 품에 감춰 둔다. 이 비참함은 그 자체가 영원하고 무한해짐으로써 최고의 행복이 된다.

그렇다면 신은 만유의 인격화이다. 그분은 우주의 영원하고 무한한 의식이다. 의식이란 물질에 갇혀 있으면서 그로부터 벗어나고자 애쓰는 것이라는 의미이다. 우리는 무(無)로부터 우리 자신을 구하기 위해 모든 것을 개인화한다. 그리고 정말 참으로 신비로운 유일한 신비는 고통의 신비뿐이다.

괴로움은 의식으로 가는 길이며, 이를 통해 생명체는 자의식을 얻는다. 자신을 의식한다는 것은 자기 자신이 다른 존재와 다르다는 것을 알고 느끼는 것이며, 이 구별의 느낌은 충돌 행위, 곧 다소 고통스러운 자기 한계의 감각을 통해서만 도달할 수 있다. 자기 존재의 범위를 알고 느끼는 것은 ‘더 이상 존재하지 않는 경계’를 아는 것이기 때문이다. 내가 “나는 다른 사람이 아니다”라고 느낄 때, 비로소 ‘나 자신’을 느끼는 것이다.

그런데 우리가 전혀 혹은 거의 고통받지 않는다면, 우리가 존재한다는 것을 어떻게 알 수 있겠는가? 고통 없이 어찌 자의지적이고 되돌아보는 의식을 얻을 수 있겠는가? 우리는 즐길 때 자신을 잊어버리고, 자신이 존재한다는 사실조차 잊는다. 타인, 곧 외부 존재에 사로잡히고, 우리는 자기 자신으로부터 소외된다. 그리고 다시 스스로에게 돌아오는 것은, 오직 고통을 통해서뿐이다.

Nessun maggior dolore
che ricordarsi del tempo felice
nella miseria.

단테는 『인페르노』(5, 121~123)에서 프란체스카 다 리미니의 입을 빌려 이렇게 말하게 했다.

“행복했던 과거를 떠올리는 것보다 더 큰 슬픔은 없다.” 그런데 변영의 시절에 역경을 떠올린다고 해서 즐겁지는 않다.

“인간이 겪을 수 있는 가장 쓰라린 슬픔은, 많은 일을 하려 애써도 아무것도 성취하지 못하는 것이다.”(“πολλὰ φρονεοιτα μηδενος κρατεειν.”)라고 헤로도토스는 페르시아인이 잔치 자리에서 테베인에게 말했다고 전한다(『역사』 9권 16장). 이것은 진실이다. 지식과 욕망으로 우리는 모든 것, 혹은 거의 모든 것을 품을 수 있다. 그러나 의지로는 아무것도, 혹은 거의 아무것도 아니다. 그리고 관조가 행복은 아니다. 결코 그렇지 않다. 이 관조가 발기부전과 같은 무력(無力)을 뜻한다면 더욱 아니다. 그리고 우리의 지식과 힘 사이의 이 모순에서 연민이 솟아난다.

우리는 우리와 유사한 것을 붙잡히 여기며, 그것이 우리와 유사하다는 감각이 크고 선명할수록 동정심 역시 커진다. 그리고 이러한 유사성이 동정심을 일으킨다고 말할 수도 있지만, 동시에 ‘동정심’이야말로 사물과 우리 자신을 연결하는 공통 유대를 발견하게 하여, 그것이 고통 받는 그들이나 우리에게서도 같은 의식을 찾도록 만드는 힘이라고도 말할 수 있다.

우리 자신의 의식을 획득하고, 보존하고, 확장하려는 우리 자신의 투쟁을 통해, 우리는 모든 것의 운동과 변혁, 혁명 속에서 또한 모든 존재가 의식을 획득하고, 보존하고, 확장하려는 투쟁을 발견하게 된다. 가까운 동료들의 행위 뒤에서 나는 바로 나의 행위 뒤에 존재하는 것과 유사한 의식 상태를 느낀다. 아니, 함께 느낀다. 형제가 괴로워서 내는 울음소리를 들으면, 내 의식 깊은 곳의 고통이 깨어나 울부짖는다. 그리고 나는 동물의 고통도 느낀다. 나무의 가지 하나가 잘려 나갈 때 느끼는 고통을 느끼기도 한다. 상상이 살아 있을 때 이를 더욱 절감한다. 왜냐하면 상상력은 내면적 직관의 힘이기 때문이다. 곧 비전(vision)이다.

우리 자신 안에서, 우리가 내부로 느끼고 있으며, 그 느낌 자체가 곧 존재인 유일한 의식, 곧 인간 의식에서 출발하여, 우리는 다소 희미한 형태의 어떤 의식을 모든 생명체, 심지어 돌에 까지 부여한다. 돌 역시 살아 있는 것이다. 그리고 유기체의 진화는 곧 고통을 통해 의식의 충만을 실현하려는 투쟁이며, 자기가기를 멈추지 않되, 끊임없이 타자가 되려 하는 갈망, 자기 고유의 한계를 깨뜨리면서도 보존하려는 투쟁이다.

그리고 외부적·현상적·객관적인 모든 것을 개인화 혹은 주관화하는 과정이야말로, 삶이 이성에 맞서고 이성이 삶에 맞서 싸우는 철학에서 중요한 구도를 이룬다. 이미 앞선 장에서 이를 지적했고, 이제 다시 확장·확인해야 한다.

조반니 바티스타 비코(Giovanni Battista Vico)는 고대 영혼에 대한 깊은 심미적 통찰로, 인간의 자연발생적 철학이, 애니미즘 본능에 따라 우주를 자기 자신의 표준으로 삼고 있음을 통찰했다. 신화적 언어, 곧 의인화된 언어는 필연적으로 시적 사고를 낳는다. 비코는 『신과학(Scienza Nuova)』에서, “이교의 원시적 지혜인 시적 지혜는 형이상학적 통찰로 시작했어야 하며, 그것은 현대의 교육받은 이들이 하는 것처럼 이성적·추상적인 것이 아니라, 느끼고 상상하는 것이었음에 틀림없다”고 말한다. 그것이야말로 원시인이 가진 시였고, 자연에 의해 주어진 감정과 상상력에서 기원한 것이며, 원인에 대한 무지와, “아무것도 모르기에 모든 것에 크

나쁜 경탄”을 품었기에 가능했다. 그들은 원인에 대한 상상을 곧 신으로 여겼고, 그로 인해 자연을 신성시했으며, 그것을 시적 지혜라 불렀다. 이렇게 하여 이교 민족의 첫 인간들은 “자라나는 인류의 자녀”로서, 자신들의 생각을 기반으로 사물을 창조했다. … 타키투스의 말처럼, “사람이 공포 속에서 꾸며 낸 것에는 이성이 없다”고 하는, 영원한 이치를 보여 준 것이다.

그리고 비코는 상상의 시대를 거쳐 이성의 시대, 곧 감각에서 멀리 떨어진 대중의 마음이 지배하는 시대로 접어든다. 그 시기 사람들은 예전처럼 자연을 통 크게 공감으로 받아들이지 못한다. 비코는 “현대 대중의 정신에는 감각으로부터 너무 떨어진 점이 있다. 우리는 이제 원시인들의 광대한 상상 속에 들어갈 수 없게 되었다”고 말한다. 그러나 과연 그것이 사실인가? 우리는 어쩌면, 언어라는, 곧 우리 조상이 남긴 상상력의 산물을 통해 여전히 사고하고 살아가는 것은 아닐까?

콩트(Comte)가 신학 시대에서 형이상학 시대를 거쳐 실증주의 시대로 이어진다고 선언한 것은 헛된 일이었다. 세 시대는 공존하며, 서로 대립하면서도 상호 보완한다. 거창한 실증주의가, 부정을 멈추고 무엇인가를 긍정하기 시작할 때마다, 곧 정말로 긍정적이 될 때마다, 그것은 사실상 이미 형이상학이다. 그리고 형이상학은 본질적으로 언제나 신학이다. 신학은 결국 삶에 봉사하고 불멸을 갈망하는 삶을 위해, 상상 속에서 태어난 것이다.

이처럼 세계에 대한 우리의 이해는 필연적으로 신화적·의인화적 토대를 지닌다.

합리주의가 밀레토스의 탈레스에서 시작되었다고 할 때, 그가 오케아노스와 테티스(이전에는 신이자 신의 조상이라 여겼던 것)를 폐기하고, 물을 ‘사물의 기원’으로 삼았다고 해도, 그 물은 여전히 변장한 신이었다. ‘자연(φύσις)’과 ‘세계(κόσμος)’라는 말 아래에는 신화적·의인화된 생명체가 꿈틀거린다. 그것은 언어 자체의 구조에도 배어 있다. 크세노폰은(『소크라테스의 회상(Memorabilia)』 1.1.6~9) 소크라테스가 현상 중 인간의 탐구 범주 내에 있는 것과, 신들이 직접 남겨 둔 것으로 구분했다고 하고, 아낙사고라스가 만물을 이성적으로 설명하려 한 것을 비난했다고 썼다. 그와 동시대인 히포크라테스는 질병의 신성한 기원을 옹호했고, 플라톤은 태양과 별에 혼이 깃든 살아 있는 신이 있다고 믿으며(『필레부스』 16장, 『법률』 10권), 별들을 존중해 대하면 모독이 되지 않는다고 했다. 아리스토텔레스는 물리학에서 “제우스가 비를 내려 옥수수가 자라게 하는 것이 아니라, 어쩔 수 없는 필연성(ἐξ ἀνάγκης)에 따라 비가 내린다”고 말한다. 그들은 신을 기계화·합리화하려 했지만, 신은 그들 안에서 언제나 되살아났다.

인간 안에 있는 신에 대한 영원한 감정에서 벗어나기 때문에, 끊임없이 갱신되는 신 개념은 이성에 대한 삶의 영원한 향의, 정복 불가능한 개인화 본능이 아니고 무엇이겠는가? 그리고 ‘실체’라는 개념도, 가장 주관적인 것, 곧 의지나 의식이 객관화된 것 외에는 무엇이겠는가? 의식은 아직 이성을 자각하기 전에, 이미 스스로를 느끼고 만지며, 죽지 않으려 애쓰며, 자기와 맞닿아 있다고 생각한다. 그러므로 사고의 역사에서 나타나는 리듬은, 곧 이성의 시대, 유물론·기계론·필멸론이 판치는 시대가 오면, 생기론과 심령주의가 되돌아오는 식으로 반복된다. 실용주의의 노력은, 우주의 인간적 최종성에 대한 믿음을 되찾으려는 노력에 다름 아니다. 예컨대 특별히 창조적 진화에 관한 베르그송의 연구도, 결국 인격적 신과 영원한 의식을 재통합하고자 하는 노력 아니겠는가? 생명은 결코 포기하지 않는다.

이 신화적·의인화 과정을 억제하고, 우리의 생각을 순수하게 합리화하려 한다면, 마치 우리가 살기 위해서가 아니라 오직 생각하고 알기 위해서만 생각하는 것처럼 행동하는 꼴이다. 그러나 우리가 생각하는 바로 그 언어가, 이미 그것을 방해한다. 사고의 실체인 언어는 신화적·의인화적 기반을 지닌 은유의 체계이기 때문이다. 순수하게 이성적 철학을 세우려면, 대수적 공식으로 사고를 정립하거나, 애초에 삶의 필요에 부적합한 ‘비인간적 언어’를 따로 만들어야만 할 것이다. 취리히 대학의 철학 교수였던 아베나리우스(Avenarius)는 『순수 경험 비판(Kritik der reinen Erfahrung)』에서 선입견을 지우기 위해 그런 시도를 했다. 그리고 경험비판 학파의 우두머리인 그의 이 엄밀한 시도는, 순전히 회의론으로 귀결되었다. 그 저술의 서문 결말에서 그는 이렇게 말한다. “진리를 찾을 수 있으리라는 어린아이 같은 확신은 이미 오래전에 사라졌다. 우리는 전진함에 따라 진실 발견을 가로막는 온갖 어려움과, 우리 힘의 한계를 깨닫게 된다. 그리고 그 끝은 무엇이겠는가? … 우리가 우리 자신을 명확히 볼 수만 있다면!”

명확히 본다는 것! 그것은 언어 대신 대수학을 쓰고, 자기 인간성을 벗어날 수 있는 순수 사상가, 곧 실체가 없는, 단지 객관적 존재, 다시 말해 무(無)에 의해서만 성취될 수 있다. 그러나 이성에도 불구하고, 우리는 삶을 통해 생각하도록 강요받으며, 삶에 저항하면서도 생각을 합리화해야 하는 사명을 지닌다.

이 애니미즘, 곧 의인화는 우리의 지식에도 스며든다. “비를 내리는 이는 누구이고, 천둥을 울리는 이는 누구인가?” 『아리스토파네스의 구름』에서 늙은 스트랩시아데스가 소크라테스에게 묻자, 철학자는 “제우스가 아니라 구름이다”라고 대답한다. 스트랩시아데스가 “하지만 제우스 외에 누가 구름을 움직이게 하는가?”라고 묻자, 소크라테스는 “조금도 아닌 대기의 소용돌이다”라고 말한다. “소용돌이라니?” 스트랩시아데스는 생각한다. “나는 제우스가 사라지고 ‘소용돌이 님’이 대신 온 세상을 다스리고 있으리라곤 결코 생각지 못했다.” 그는 여전히 소용돌이를 왕처럼 의인화하고, 의식이 있는 존재라고 상상한다. 제우스를 소용돌이로, 혹은 신을 물질로 치환할 때, 우리 역시 같은 방식을 취한다. 그리고 그 이유는, 철학이 우리의 감각으로 파악되는 객관적 현실 자체에 작용하는 것이 아니라, 이미 조상들이 언어에 구현해 놓고, 그 언어와 함께 우리에게 전해져 내려오는 온갖 관념·이미지·개념·지각·감각의 복합체에 작용하기 때문이다. 우리가 ‘세계, 곧 객관적 세계’라고 부르는 것은, 사실 사회적 전통이며, 이미 그렇게 구성된 상태로 우리에게 주어진다.

인간은 우주에서 홀로 의식으로 존재하는 것에 굴복하지 않고, 단지 하나의 객관적 현상으로 남아 있는 것에도 굴복하지 않는다. 그는 우주 전부에 생명, 인격, 정신을 귀속함으로써 자기 생기 넘치고 열정적인 주관성을 보존하려 한다. 그리고 그렇게 하기 위해 신과 ‘실체’를 찾아낸다. 신과 실체는 다른 형태로 변장하여도 계속 인간의 정신 속에서 다시 나타난다. 우리는 의식이 있기 때문에 존재한다고 느낀다. 이는 우리가 존재함을 아는 것과 전혀 다르다. 그리고 우리는 다른 모든 존재도 의식하고 싶어 한다. 우리는 온갖 개별 사물 각각이 “나”가 되기를 바란다.

우리의 감각 원인, 곧 외부 현상의 근거로서, 불활성·팽창·수동성으로 이루어진 ‘물질’의 존재를 부정한 버클리(Barclay)의 관념론은, 가장 모순적이고 동요하는 것이지만, 동시에 가장 일관된 형태의 관념론이라 할 수 있다. 이는 결국 ‘절대적 영성주의 또는 역동성’과 크게 다를

것이 없다. 곧 모든 감각은 어떤 ‘다른 정신’, 다른 의식으로부터 오는 것이라고 보는 관점이다. 쇼펜하우어나 하르트만 등의 이론과도 일정 부분 닮아 있다. 전자의 의지론, 후자의 무의식론은 ‘존재하는 것은 곧 지각되는 것이다’라는 버클리의 명제 안에 이미 함축되어 있다. 여기에 “우리가 다른 이에게 무엇인지 지각되도록 해야 한다”는 사실을 덧붙여야 할 것이다. “행동은 존재를 따른다(*operari sequitur esse*)”는 오래된 격언도, “존재한다는 것은 곧 활동한다는 것, 활동하는 것은 곧 존재하는 것, 그것이 활동하는 한에서만 존재한다”로 고쳐 말할 수 있다.

쇼펜하우어처럼, 사물의 본질로서 ‘의지’를 상정하는 이 자원주의 교리와 보편적 인격화 교리에서 비관주의를 도출한 것은, 논리적으로 어찌 보면 자연스러운 귀결이다. 왜냐하면 의지의 진정한 본성과 가장 깊은 작용은, 바로 ‘고통’이기 때문이다. 의지는 스스로를 느끼는 힘, 곧 고통받는 힘이다. 누군가는 “즐길 줄도 안다”고 말하겠지만, 고통받지 않는 존재가 즐길 수 있겠는가? 추위를 느끼지 못하는 존재는 더위를 느끼지 못하는 것과 같다. 고통받을 능력이 없는 존재는 즐길 수도 없다.

그런 맥락에서, 자원주의 교리와 보편적 인격화 교리로부터 “도덕의 기초가 연민이다”라는 결론을 끌어낸 것 역시 당연하다. 다만 쇼펜하우어가, 사회적·역사적 감각의 결핍, 곧 집단으로서의 인류가 여전히 ‘인간’이라는 사실을 체감하지 못하는 무능력에서 기인한 이기주의 때문에 신을 감지하지 못했고, 우주의 의지를 개별화하고 개인화할 수 없었다는 점이 그의 한계였다.

반면 그가 다윈의 이론(라마르크를 포함해) 등에 적대적이었던 것은 충분히 이해할 만하다. 그는 『타임스』에서 발췌한 짧은 글들을 보고 판단한 뒤, 1860년 3월 1일자 아담 루이스 폰 도스(Adam Louis von Doss)에게 보낸 편지에서 다윈의 이론을 “완전한 경험주의(*platter Empirismus*)”라고 명명했다. 실제로, 쇼펜하우어 같은 자원주의자에게, 적자생존·적응·유전 등 ‘외적 조건’만으로 모든 것을 해명하려는 진화론은, 곧 사물의 ‘내면적 동력’, 즉 ‘궁극적 행위자’를 외면하는 것으로 보였을 것이다. 무엇이 유기체로 하여금 자기 자신을 영속시키도록, 지속하고 번식하도록 싸우게 하는가? 선택, 적응, 유전은 그저 외부 조건일 뿐이다. 이 내면적이며 본질적인 힘, 즉 우리가 자신 안에서 의지의 느낌, 곧 모든 존재가 되고자 하는 충동, 타자이자 자기 자신이 되려는 충동으로 느끼는 것이, 밖의 사물에도 있다는 전제를 받아들이면, 우리는 그 힘을 ‘의지’라고 부를 수 있다. 그리고 이것을 우리는 우리 안의 신성, 곧 우리 안에서 고통받으시며, 그 고통을 통해 작용하시는 신이라고도 부를 수 있겠다.

그리고 동정심이야말로, 이 힘과 의식에 대한 갈망을 모든 곳에서 발견하도록 하는 가르침이다. 그것은 가장 작은 생명체도 움직이고 활기 있게 만든다. 아마도 우리의 세포조차, 우리 몸 안에서, 잠재의식 언저리에서 열망의 일부로 살아갈 것이다. 어찌면 ‘우리의 세포’나 ‘소구체’가, 기본적인 ‘구(球)적 의식’ 혹은 그 비슷한 것을 소유하고 있을 수도 있다. 혹은 언젠가 획득하게 될 수도 있다. 이제 상상의 고삐를 풀었으니, 그 세포들이 서로 소통하고, 그중 일부는 뛰어난 유기체의 일부가 되어 ‘집단적 개인 의식’을 받았다고 가정하는 일도 가능하다. 그리고 인류의 감정 역사에서도, 우리 인간은 자신이 속한 개인적·집단적 의식, 더 나아가 우주적 의식 안에 통합되리라는 꿈을 그려 왔다.

아마도 밤하늘을 가로지르는 거대한 은하, 우리 태양계 자체도 그 거대하고 둘러싸는 우주의 한 분자, 혹은 한 세포에 지나지 않을지 모른다. 우리 몸의 모든 세포는 그 활동을 통해 우리의 의식, 곧 우리의 영혼을 유지하고 타오르게 한다. 그리고 우리 세포 각각의 의식 혹은 영혼이 전부 우리의 의식에 온전히 들어온다면, 곧 복합적 전체 안으로 통합된다면, 즉 내가 내 육체 유기체의 모든 일을 의식한다면, 아마 우주가 내 안에서 벌어지는 일을 느낄 것이고, 그 어마어마한 감각에 고통스러워할 것이다. 내 한계가 사라질 것이기 때문이다. 그리고 우주의 모든 존재가 지닌 모든 의식이 우주적 의식 안에 완전히 통합된다면, 그 의식, 곧 신은 전부가 된다.

매 순간 우리는 흐릿한 의식, 곧 기본 영혼이 우리 안에서 태어나고 죽음을 맞는다. 그들의 탄생과 죽음은 우리의 삶을 구성한다. 그들이 갑작스럽고 폭력적으로 죽을 때, 그것은 우리의 고통이 된다. 마찬가지로, 신의 마음속에서도 무수한 의식이 탄생하고 소멸할지 모른다. 하지만 그것들이 정말로 ‘죽는’ 것인가? 그 탄생과 소멸이 곧 그분의 삶을 이루는 것은 아닌가?

만약 우주적이고 최고인 어떤 의식이 있다면, 그 안에 있는 나는 곧 하나의 관념일 것이다. 그리고 이 지고(至高)의 의식 안에서 한 생각이 완전히 지워질 수 있을까? 내가 죽은 후에도, 신께서는 나를 기억해 주시고, 내 의식 역시 그분의 의식 속에서 간직될 것이다. 아마도 그렇지 않겠는가?

그리고 누군가가 “신이 우주를 창조했다”고 말한다면, “우리의 영혼도 우리의 몸을 만든 것”이라고 할 수 있을 것이다. 물론, 우리가 그것을 전부 만든 것은 아니지만 말이다.

연민과 사랑이 의식을 열고, 보존하며, 확장하고자 애쓰고, 우주와 존재 속에 깃든 불화로 인한 고통을 느끼면서, 우리에게 우주 전체와 우리의 유사성을 드러내 보일 때, 그것은 우리에게 우주가 ‘인간’임을 보여 주고, 그 안에서 ‘우리 아버지’를 찾도록 이끈다. 사랑은 우리가 속한 전체를 개인화하도록 이끈다.

“신이 영원히 사물을 생산하신다”고 말하는 것은, “사물이 영원히 신을 생산한다”고 말하는 것과도 근본적으로 다르지 않다. 인격적이고 영적인 신에 대한 믿음은, 우리의 인격과 영혼에 대한 믿음에 뿌리를 두고 있다. 우리는 자신을 의식이라고 느끼므로, 신도 의식 곧 인격이라고 느낀다. 그리고 우리는 우리 의식이 육체로부터 분리되어, 또한 독립적으로 존재하기를 간절히 바라므로, 신이 우주와 또 독립적으로 존재하기를 바라며, 그분의 의식 상태가 특수하기를 갈망한다.

의심할 바 없이, 논리학자들은 이것이 함축하는 명백한 합리적 난관을 거론할 것이다. 그러나 이미 말했듯이, 이 모든 것은 비록 논리적 형태로 표현되었어도 엄밀한 의미에서 합리적이지는 않다. 신에 대한 모든 합리적 개념은 스스로 모순을 지닌다. 신에 대한 믿음은 신에 대한 사랑에서 나온다. 우리는 신이 존재하기를 바라는 힘으로 인해 그분이 존재한다고 믿는다. 그리고 어찌면 이것은 우리에게 대한 신의 사랑에서도 비롯된다. 이성만 신이 존재함을 증명할 수 없듯, 그분이 존재하지 않음을 증명할 수도 없다.

그러나 우주를 인격화한 신에 대한 믿음에 대해서는, 여기서 더 많은 말을 해야 할 것이다.

이미 앞서 말했던 것을 다시 떠올린다면, 우리는 우리가 알고 있는 물질적 세계가 “배고픔”을 통해, 지식을 낳으며, 그 배고픔에서 감각적·물질적 우주가 생겨난다고 말할 수 있다. 그런 것을 통해 우리는 통합한다. 그리고 이상적 사물들은 “사랑”에서 나오고, 사랑에서 신이 나오며, 우리는 우주의 의식 안에서 그 이상적 사물들을 통합한다. 모든 것을 사회화하고, 모든 곳에서 사회를 보며, 마침내 ‘온 자연’이 사실상 ‘무한한 사회’임을 우리에게 보여 주는 것은, 곧 사회적 의식, 사랑의 자식, 영속 본능의 자식이다. 나는 숲 속을 거닐며, 나와 참나무 사이의 연대감, 그 참나무가 지닌 희미한 자각을 통해 “자연이 곧 하나의 사회”라는 느낌에 수없이 사로잡혔던 적이 있다.

사회적 감각으로서의 상상력은 무생물에게 생명을 불어넣고, 모든 것을 의인화한다. 이 상상력이 모든 것을 인간화하고, 심지어 인간과 동일하게 만든다.[36] 그리고 인간이 하는 일은, 자연을 초자연화하는 것, 곧 자연을 인간화하여 신성하게 만드는 것이며, 한마디로 자연이 스스로를 의식하게 돕는 것이다. 반면 이성의 작용은 자연을 기계화, 물질화한다.

그리고 어떤 의미에서 사회라는 개인, 그리고 개인인 사회 사이에서 ‘상호 유익한 결합’이 이루어지듯, 이 둘은 서로 분리될 수 없다. 어디서 개인이 시작되고 사회가 시작되는지 말하기 어렵다. 둘은 하나의 본질의 두 측면이기 때문이다. 마찬가지로, 우리를 타인과 연결하게 하여 우리 자신을 의식하게 하는 정신, 곧 사회적 요소는 물질, 곧 개인화하고 구분하는 요소와 결합한다. 또한 이성(지성)과 상상력도 서로 결합하여, 우주와 신이 하나가 된다.

이 모든 것이 사실인가? 그럼 ‘진리’이란 무엇인가? 빌라도가 물었듯 나도 묻겠다. 그러나 그 대답을 기다리지 않고 손을 씻으러 돌아가지는 않겠다.

진리는 이성 안에 있는가, 위에 있는가, 아래에 있는가, 밖에 있는가? 합리적이어야만 진실인가? 본질적으로 이성으로는 도달할 수 없고, 심지어 이성에 반대되는 어떤 실재가 존재할 수는 없는가? 이성만이 지식의 열쇠라면, 우리는 어떻게 이 실재를 알 수 있겠는가?

아마도 삶의 욕구, 삶의 필요성이, 자기 보존과 자기 영속을 꾀하는 우리와 사회를 지속시키기 위해 어떤 사실을 요구할 수도 있겠다. 갈증을 해소해 주는 물이 진정한 물이 되기를 바라고, 배고픔을 달래 줄 빵이 진정한 빵이 되기를 바라듯이 말이다. 그것이 갈증과 배고픔을 채워 주기 때문에 참이라고 말할 수 있는 것이다.

지각은 자기 보존 본능에 전념하며, 자신을 보존하려는 이러한 욕구를 채워 주는 모든 것에는, 비록 우리 감각에 포착되지 않더라도, 일종의 ‘실재에 대한 친밀한 침투’가 있을 수 있다. 영양분을 섭취하는 과정은, 영양물을 아는 과정보다 덜 현실적인가? 빵 한 덩어리를 ‘내가 보고, 만지고, “이것은 내 것이다”’라고 말하는 것과, 그것을 씹어 먹어 내 살과 피로 바꾸는 것은 어찌 다르겠는가? 한 경우에는 그것이 내 몸에 들어오지만, 내 의식으로 들어오지는 않는다? 과연 그런가? 내가 살과 피로 만들어 낸 그 빵은, 보고 만지며 “이것은 내 것이다”라고

말하는 빵보다, 내 의식에 훨씬 더 깊이 들어온 것이 아닌가? 그리고 그 빵에 대해 나는 객관적 현실을 부정해야만 하는 것인가?

‘공기로 영양을 얻어 사는 이들’이 있다. 마찬가지로 우리는 신에 의해, 혹은 그분 안에서, 곧 우주가 사회이자, 모든 것의 정신이자 의식인 신 안에서 살아갈 수 있다.

신은 그분이 살아 계실 때에만 느껴진다. “사람이 빵으로만 살 것이 아니다. 신의 입에서 나오는 모든 말씀으로 살 것이다”(마태복음 4:4, 신명기 8:3 참조).

그리고 사랑과 연민으로 말미암아 비롯된 이 우주의 ‘모든 것’에 대한 개인화는, 곧 자기 자신을 구성하는 다른 이들을 자기 안에 안고 이해하는 사람의 개인화이기도 하다.

세상에 목적(telos)을 부여하는 유일한 방도는 ‘의식’을 부여하는 것이다. 의식이 없는 곳에서는 목적을 전제하는 ‘최종성’도 있을 수 없기 때문이다. 그리고 우리가 이어서 살펴보겠지만, 신에 대한 믿음은 ‘존재에 목적을 부여하고, 존재가 그 목적에 부합하도록 하는 필연적 욕구’에 바탕을 두고 있다. 우리는 우주를 이해하기 위해서가 아니라, 우주에 의미를 부여하기 위해 궁극적인 존재가 필요하다.

그리고 이 우주의 의식은 우주를 이루는 존재들의 의식, 곧 만물의 의식으로 구성·종합되지만, 그럼에도 불구하고 여전히 ‘독립적인’ 개인 의식으로 남아 있다고 단언해도 이상하지 않다. 그 래야만 우리가 “신 안에서 살고 움직이며 존재한다”(사도행전 17:28)는 사실을 이해할 수 있다. 위대한 환상가 에마누엘 스베덴보리(Emanuel Swedenborg)는 『천국과 지옥(De Coelo et Inferno)』 52장 이후에서 이러한 모습을 엿보고, “천사들로 구성된 전체 사회가 종종 하나의 천사 형상으로 나타난다. 또한 주님께서 거기에 나타나실 때, 무수한 천사들 무리로 나타나시는 것이 아니라, 하나의 천사 형상으로 나타나신다. 어떤 구절에서 언급되는 미카엘, 가브리엘, 라파엘 등의 이름도, 본래 그 역할에 따라 불리는 천사들의 집단 사회일 뿐이다”라고 말한다.

모든 것을 포괄하는 이 최고 인격 안에서, 우리가 겪고 있는 고통과 연민, 곧 인격을 성취하고 그 고통과 연민에 대한 자각을 얻으려는 모든 존재가, 그분과 하나로 묶이지 않을 리 없다. 그리고 어쩌면 “우리를 존재하게 생각해 주시는” 이 보편적 대의식(大意識)의 관념 자체가, 우리를 존재하게 만드는 것인지 모른다. 우리 존재는 신께서 지각하고 느껴 주시는 것으로 이루어지지 않는가? 더 나아가, 그 위대한 환상가는 “각 천사, 각 천사 집단, 그리고 천국 전체가 결국 인간의 형상으로 나타난다. 그 형상으로 말미암아 주님은 그들을 통치하신다”라고 말한다. 그래서 한 사람이라는 것이다.

“신은 생각하지 않고 창조하신다. 신은 존재하지 않고 영원하신다”라고 키르케고르(Kierkegaard)는 『결론 없는 비학문적 후서(Afsluttende uvidenskabelige Efterskrift)』에서 말한다. 그러나 아마도 이탈리아 출신 신비가 마치니(Mazzini)의 “신은 생각이 곧 행동이시기 때문에 위대하시다”(『Ai giovani d'Italia』)라는 표현이 더 정확할 것이다. 신이 무엇인가를 생각하실 때, 그것은 이미 그분의 생각 안에 존재하는 것이며, ‘불가능한 것은 신이 생각하실 수

없는 것'이다. 성서에도, “신께서 말씀으로, 곧 생각으로 우주를 창조하셨으며, 그를 통해 존재하는 모든 것을 만드셨다”고 나와 있다. 그리고 신이 한 번 창조하신 것을 잊으실 수 있겠는가? 지고의 의식을 지나온 모든 생각은 여전히 거기에 존재할 것이다. 영원하신 그분 안에서, 모든 존재가 영원해지는 것은 아닐까?

존재를 생각하고자 하는 우리 욕망, 곧 우주와 존재에 ‘인격적·인간적 목적’을 부여하려는 맹렬한 갈망은, 극단적이고 고통스러운 희생 속에서도, 우리의 의식이 사라지면 우주의식이 더 풍요로워질 수 있고, 우리의 영혼이 우주 영혼의 양식이 될 수 있음을, 우리에게 계속 속삭이게 한다. 그렇다. 나는 신을 풍요롭게 한다. 왜냐하면 내가 존재하기 전에는, 신 안에 ‘나’가 없었기 때문이다. 이제 내가 실제로 살고, 고통받고, 사랑하며, 그분 안에 거하는 또 하나의 존재가 되었으므로, 신은 나로 인해 풍요로워진다. 간단히 말해, 우리가 신을 믿고, 그분이 존재하기를 바라며, 그분을 ‘창조’하도록 이끄는 것은 바로 “우주에 목적을 부여하고, 우주를 의식적이면서 인격적인 존재로 만들고자 하는 불타는 갈망” 때문이다. 그렇다. 그분을 창조한다! 이 말을 듣고 가장 독실한 유신론자라도 분개하지 않기 바란다. 신이 먼저 우리를 창조하셨 해도, 우리가 신을 믿는다는 것은 어떤 의미에서 그분을 창조하는 것과 같다.[37] 그리고 바로 그분이 우리 안에서 끊임없이 스스로를 창조하신다.

우리는 신을 만들어, 우주를 무(無)에서 구해 낸다. 의식하지 않으며, 영원히 의식하지 못하는 모든 것은, 단지 ‘현상’에 지나지 않기 때문이다. 느끼고, 고통받고, 연민하고, 사랑하고, 욕망하는 것, 곧 ‘의식’이 아니고서는 진정 ‘실체’가 아니다. 의식 외에는 실체가 없다. 그리고 이 의식을 구하기 위해 신이 필요하다. 존재를 생각하기 위해서가 아니라, 그것을 살기 위해서다. 존재의 이유를 알기 위해서가 아니라, 그 이유를 느끼기 위해서이다. 사랑은 신이 없다면 모순이다.

이제 ‘논리적 신’ 혹은 ‘최고의 이성’으로서의 하느님, 그리고 ‘생기 넘치는 신’ 혹은 ‘마음의 하느님’, 곧 최고의 사랑으로서의 하느님에 대한 개념을 고찰해 보겠다.[이성의 신에서 사랑의 신으로]

VIII

신에서 신으로

종교적 감각은 신성의 감각이다. 인간 언어의 일반적 사용법을 과도하게 동원하지 않고서는 무신론적 종교에 관해 말할 수 없다고 단언하는 것이 진리를 침해하는 것이라고 보지 않는다. 모든 것이 우리가 형성하는 신의 개념에 달려 있음은 분명하나, 그 개념은 다시 신성의 개념에 달려 있다.

사실상 우리가 취해야 할 올바른 절차는 먼저 이러한 신성의 의미에서 출발하고, 그 특성을 지칭하는 개념 앞에 정관사와 대문자를 붙여 그것을 ‘신성’, 곧 신으로 전환하기 전에, 그 개념이 지닌 본래의 의미를 파악하는 것이다. 인간은 스:에게서 신성을 추론한 것이 아니라, 신성을 통해 신께 이르렀다.

나는 삶의 비극적 의미를 두고 다소 방황하면서도 긴급한 성찰의 과정을 겪는 중에, 이미 그러한 의미를 제한하고 바로잡으려는 목적으로 스타티우스(Statius)의 “timor fecit deos(두려움이 신들을 만들었다)”라는 말을 인용한 바 있다. 사람들이 기독교 신과 같은 인격적 신에 대한 의식과 개념에 이르게 된 역사적 과정을 다시 추적할 의도는 여기에서 없다. 또한 나는 고립된 개인이 아니라 ‘민족’이라고 말한다. 왜냐하면 진정으로 집단적이고 사회적인 느낌이나 개념이 있다면, 그것이 바로 신에 대한 느낌과 개념이기 때문이다. 비록 개인이 나중에 그것을 개별화한다 할지라도, 그것은 신의 느낌과 개념이기 때문이다. 철학은 개별 기원을 가질 수 있으며 실제로 그렇게 해왔지만, 신학은 필연적으로 집단적이다.

신성에 대한 종교적 의미의 기원, 아니 본질을 ‘즉각적이고 단순한 의존감’에 귀속시키는 술라이어마허(Schleiermacher)의 이론은 가장 심오하고 정확한 설명으로 보인다. 사회 안에서 살아가는 원시인은 자기 주변에 보이지 않는 신비로운 힘이 둘러싸고 있으며, 자기 자신이 그것에 의존하고 있다고 느낀다. 그는 자기와 같은 존재인 동료 인간뿐 아니라, 생물과 무생물을 포함한 자연 전체와 더불어 사회적 친교를 이루고 있다고 느낀다. 즉 그는 모든 것을 개인화한다는 뜻이다. 그는 세상을 의식할 뿐만 아니라, 세상 또한 자기와 마찬가지로 의식을 가지고 있다고 상상한다. 마치 어린아이가 자기 말을 알아듣는다고 여겨 인형이나 개에게 이야기하듯이, 야만인은 주물(呪物)이 자기가 하는 말을 듣고, 화난 폭풍구름이 자기를 인식하며 의도적으로 추적한다고 믿는다. 이는 원시 자연인의 갓 태어난 마음이 아직 자연의 자궁과 자신을 이어 주는 끈을 완전히 끊어내지 못했기 때문이며, 꿈과 깨어 있음, 상상과 현실을 분명히 구분하지 못했기 때문이다.

그러므로 신성이란 본래 ‘객관적인 것’이 아니라, 외부로 투사된 의식의 주관성, 곧 세계의 ‘인격화’이다. 신성의 개념은 신성의 느낌에서 생겨났고, 신성의 느낌은 단지 외부 세계로 분출된 희미하고 초기적 성격의 느낌일 뿐이다. 그리고 엄밀히 말하자면, 이러한 구별(외부와 내부, 객관과 주관)이 실제로 인식되지 않는 곳에서는, 외부와 내부, 객관적인 것과 주관적인 것을 말하는 것 자체가 불가능하다. 실제로 신성에 대한 느낌과 개념이 생겨나는 것은 바로 이

러한 구별이 결여된 상태에서 비롯된다. 객관과 주관의 구별이 점차 뚜렷해질수록, 우리 안에 있는 신성의 느낌은 더욱 희미해진다.

헬라의 이교가 다신론이라기보다는 범신론이었다고 말해지며, 그렇게 보일 수도 있다. 나는 오늘날 우리가 이해하는 바의 신 개념을 그대로 가져다가 수많은 신들에 대한 믿음을 실제로 품었던 인간의 마음이 과연 존재했는지 알지 못한다. 그리고 범신론을 “모든 것과 개별 사물이 신이다”라는 교리(내가 상상할 수 없는 명제)로 이해하지 않고, “모든 것이 신성하다”라는 뜻으로 이해한다면, 언어를 크게 남용하지 않는 한 이교는 범신론이었다고 말할 수 있으리라. 그 신들은 인간들 사이에 섞여 있었고, 또한 인간과도 뒤섞여 있었다. 그들은 필멸의 여인에게서 신을 낳았고, 여신에게서 필멸의 남자가 태어나 반신(半神)이 되었다. 그리고 반인반신이 존재한다고 믿었다면, 그것은 신과 인간을 동일한 실재의 다른 측면으로 보았기 때문이다. 모든 사물의 신성화란 곧 인간화였다. 태양이 신이라고 말하는 것은, 그것이 어느 정도 확대되고 승화된 인간, 즉 인간 의식이라고 말하는 것과 같다. 그리고 이러한 원리는 주물 숭배에서 그리스 이교에 이르기까지 모든 신앙에 적용된다.

신과 인간의 본질적 차이는 전자가 ‘불멸성’을 지닌다는 사실에 있었다. 신은 죽지 않는 인간과 동일시되었고, 인간은 죽을 때 실제로 죽지 않는다고 여겨질 때 신격화되어 신으로 간주되었다. 어떤 영웅들은 죽은 자들의 왕국에서 살아 있다고 믿었다. 그리고 이것은 신 개념의 가치를 평가하는 데 있어 매우 중요한 지점이다.

그러한 신들의 ‘국가’에는 언제나 지배적인 신, 참된 군주가 있었다. 이 신성한 군주제를 통해 민족들은 ‘다신교에서 유일신교로’ 인도되었다. 그러므로 군주제와 유일신교는 쌍둥이 형제이다. 제우스나 유피테르 역시 유일한 신으로 변화하는 과정에 있었다. 이는 마치 야훼가 본래 수많은 신들 가운데 하나였다가, 이스라엘 민족의 신이 되고, 이후 모든 인류의 신이 되었으며, 마침내 유일한 신이 되고, 마침내 온 우주의 신이 된 것과 같은 이치이다.

군주제와 마찬가지로 유일신교도 군사적 기원을 지닌다. 로버트슨 스미스(Robertson Smith)는 저서 『이스라엘의 선지자들(The Prophets of Israel)』에서 “유목민은 이동 중이거나 전쟁 상태에 있을 때만 중앙 권력의 긴급한 필요성을 느낀다”고 말하였다. 이스라엘은 법궤의 성소를 중심으로 조직된 국가로, 주로 ‘여호와와 군대’로 여겨졌다. 이스라엘(יִשְׂרָאֵל)이란 이름 자체가 ‘하느님(엘)이 싸운다’라는 무술적(武術的) 의미를 가진다. 구약성서에서 여호와, 곧 야훼(lahwè)는 체바오트(Çebäôth), 곧 ‘이스라엘 군대의 여호와’이다. 그리고 여호와의 임재는 무엇보다도 전장(戰場)에서 가장 두드러지게 드러났다. 그러나 원시 국가에서는 전쟁 지도자가 평화 시기에 자연스럽게 재판관의 역할을 맡기도 한다.

그러므로 ‘유일한 하느님’이신 신은 호전적이며 군주적이고, 또한 사회적인 신으로서, 인간의 신성 감각에서 비롯된 분이다. 그분은 개인에게가 아니라 ‘백성 전체’에게 자신을 계시하셨다. 그분은 특정 민족의 신이셨고, 그만을 예배하라고 질투로 호소하셨다. 이러한 ‘유일신교에서 유일신교로’의 전환은 주로 선지자들의 개인적, 그리고 아마도 신학적이라기보다 철학적인 활동에 의해 추동되었다. 사실상 ‘신성’을 인격화하고, 무엇보다도 그것을 윤리적으로 만든 것은 선지자들의 개별적 활동이었다.

그 후 이성, 곧 철학이 인간 신성 감각의 결과로 인간 의식 안에 생겨난 그 신을 소유하게 되면서, 그 신을 정의하고 하나의 ‘관념’으로 전환시키는 경향이 발생하였다. 어떤 사물을 ‘정의한다’는 것은 그것을 ‘이상화’하는 것이며, 즉 그 사물로부터 통약 불가능하거나 비합리적인 요소, 그것의 생명적 핵심을 추상화하는 과정을 필요로 하기 때문이다. 따라서 ‘느껴지는 신’, 곧 우리 밖에 독특한 인격과 의식으로서 체험되는 신성은, 동시에 우리를 감싸고 떠받치지만, 우리 안에서도 ‘신의 관념’으로 전환된다.

논리적이고 이성적인 신, 곧 합체(合體), 원동력, 신학철학의 최고 존재, 부정·탁월·인과성이라는 세 가지 전통적 방식(negatio, eminentia, causalitas)으로 도달한 신은 하나의 ‘관념’일 뿐이다. 신적인 것, 곧 ‘죽은 것’인 셈이다. 그 존재를 증명하려는 전통적이며 술한 ‘논증’은 근본적으로 그 ‘본질’을 확정하려는 헛된 시도일 뿐이다. 비네(Vinet)가 매우 적절히 관찰했듯이, “존재는 본질에서 추론된다.” 그리고 신이 무엇인지, 어떻게 존재하는지를 말하지 않은 채 “신이 존재한다”라고 말하는 것은 아무 말도 하지 않는 것이나 다름없다.

유한한 특성들을 탁월하게 하고 부정하거나 추상화하는 방식으로 도달한 이 신은 결국 ‘생각할 수 없는’ 신, 곧 순수 관념이 된다. 그 신의 이상적 탁월성만 보자면, 스코투스 에리게나(Scotus Erigena)가 정의했듯 “Deus propter Excellentiam non inmerito nihil vocatur (지극한 탁월성 때문에 신은 마땅히 무(無)라고 불린다)”라고 말할 수 있다. 또는 아레오파고스의 의사 디오니시우스(Dionysius)가 다섯 번째 서신에서 “신성한 어둠은 신이 거하신다고 일컬어지는 ‘다가갈 수 없는 빛’이다”라고 했던 것과 같다. 의인화된 신, 즉 인간과 유한·상대·일시적 속성을 정화한 뒤 느껴지는 신은, 이신론이나 범신론의 신으로 증발해 버린다.

소위 신의 존재에 대한 전통적 논증은 모두 이 ‘신-관념’, 곧 ‘논리적 신’, 추상적 신을 대상으로 말한다. 따라서 그것들은 실제로 아무것도 증명하지 못한다. 곧 ‘신’을 증명하지 못한다.

내가 젊었을 때, 이 영원한 문제들로 첫걸음을 내디디며 당혹하기 시작했을 때, 저자를 기억하고 싶지 않은 어느 책에서 다음과 같은 문장을 읽었다. “신은 인간 지식의 가장 큰 장벽이다. 과학이 발전할수록 그 장벽은 물러난다.” 그리고 나는 여백에 이렇게 적었다. “장벽 이쪽에 있을 때에는 그분이 없어도 모든 것이 설명된다. 장벽 너머에서는 그분이 있든 없든 아무것도 설명되지 않는다. 그러므로 신은 불필요하다.” 그리고 이 ‘증명의 신’, 곧 신의 관념에 관해서라면, 나는 여전히 같은 견해를 가지고 있다. 라플라스(Laplace)가 우주의 기원을 설명하는 자기 계획을 세우면서 “나는 신이라는 가설이 필요하지 않았다”라고 말한 바 있는데, 이는 매우 타당하다. 사실 어떤 경우에도 ‘신 개념’은 우주의 존재나 본질, 혹은 최종 목적을 이해하는 데 전혀 도움을 주지 못한다.

우리에게 알려지지 않은 어떤 무한하고 절대적이며 영원한 존재가 우주를 창조했다는 생각은, 우주의 물질적 기초가 영원하고 무한하며 절대적이라고 여기는 것보다 더 상상하기 어려운 명제가 아니다. “신이 세상을 창조하셨다”라고 스스로 말한다고 해서, 우리는 이 세상이 존재한다는 사실을 조금도 더 잘 이해하지 못한다. 이는 ‘문제의 본말을 전도하는 것’이다. 질문에 대한 단순한 말로써, 혹은 우리 무지를 덮으려는 의도로 그 문제를 해결했다고 여기는 것에

불과하다. 엄밀히 말하자면, 우리는 ‘피조물’이 존재한다는 사실에서 ‘창조주’의 존재를 추론하는데, 이는 창조주의 존재를 합리적으로 정당화하지 못한다. 사실에서 필연성을 도출할 수는 없다. 그렇지 않다면 모든 것은 이미 필연적이어야 할 것이다.

그리고 우주의 본성에서 질서라고 부르는 것, 즉 우리가 ‘필요하다고 여기는’ 것을 볼 때에도, 우리는 그 질서가 존재한다는 사실 이상의 다른 무엇을 생각하지 못한다. 우주의 질서에서 ‘신의 존재’를 추론하는 것은, 관념에서 현실로의 도약이며, 우리 마음의 합리적 설명이 사물 그 자체를 생산한다는 가정을 의미한다. 자연의 지시를 받는 인간 예술은 창조 과정을 자각하며 창조하는 능력을 갖추고 있고, 우리는 이 의식적·예술적 창조 능력을 우주의 창조자, 곧 예술가의 의식에 전가한다. 그 예술가는 우리가 알 수 없는 기술을 배운 이가 된다.

전통적인 ‘시계와 시계공’ 비유는 절대적·무한·영원한 존재에는 적용할 수 없다. 게다가 그것은 아무것도 설명하지 못하는 또 다른 방식일 뿐이다. 세상이 이러저러한 이유로 ‘그렇게 존재한다’고 말하면서, “신이 그렇게 만드셨다”라고 동시에 말하지만, 왜 신이 그렇게 만드셨는지를 우리가 모른다면 아무 말도 한 것이 아니다. 그리고 만약 신이 그렇게 하신 이유를 우리가 안다면, 신이 아니라 그 ‘이유’만으로 충분하다. 모든 것이 수학적이라면, 그 안에 비합리적 요소가 없다면, 우리는 그 비합리적 측면의 ‘이유’에 지나지 않는 최고 질서자 가설(설명 이론)에 굳이 의지할 필요가 없었을 것이다. 그리고 이 대목에서, 인쇄기가 활자를 전혀 무작위로 찍어낸다면 그 결과가 우연히 『돈키호테』가 될 수 없다는 터무니없는 주장 같은 것은 다루지 말자. 어차피 그 책을 읽고 살아가야 하며 그 일부를 이루어야 할 사람들에게는, 『돈키호테』와 똑같이 가치 있는 어떤 텍스트가 구성될 수도 있는 법이다.

실제로 이러한 ‘전통적 신 존재 증명’은, 근본적으로 현상의 설명이나 이유를 ‘실체화’ 혹은 ‘객체화’하는 것에 그친다. 이는 마치 과학(science)에 대문자를 붙여, 우리가 그 현상들에서 이끌어낸 작용과 구별되는 ‘힘’으로 전환하여 “역학이 움직임의 원인이다, 생물학이 생명의 원인이다, 언어학이 언어의 원인이다, 화학이 물질의 원인이다”라고 말하는 것과 동일하다. 그러나 이 과정의 결과인 신, 곧 ‘실체화’되고 ‘무한을 향해 투사된 이성’일 뿐인 신은 살아 있고 실제적으로 ‘느껴지는’ 존재도 아니며, 다만 우리가 함께 죽을 ‘단순한 관념’으로밖에 사고될 수 없다.

또 한편으로, 생각은 있으나 실제로 존재하지 않는 어떤 것이, ‘내가 그것이 존재하기를 바라지 않기에 존재하지 않는 것인지’, 혹은 ‘그것이 실제로 존재하지 않기에 존재하지 않는 것인지’ 의문이 생긴다. 그리고 ‘불가능’과 관련해서도 “어떤 일이 신이 원하시기 때문에 불가능한 것인지, 아니면 그 자체로 본질적인 모순이어서 불가능하기에 신도 그것을 하시려 하지 않는 것인지”가 문제가 된다. 신은 논리 모순의 법칙을 따라야 하며, 신학자들에 따르면, 신은 ‘둘 더하기 둘’을 네보다 많거나 적게 만들 수는 없다. 필연성의 법칙이 신 위에 있는 것인지, 아니면 신 자체가 필연성의 법칙인 것인지도 문제가 된다. 그리고 도덕적 질서에서 “거짓, 살인, 간음이 신이 그렇게 명하셨기 때문에 잘못된 것인가, 아니면 그것들이 잘못되었기에 신이 그렇게 명하셨는가?”가 또 문제가 된다. 만약 전자라면, 신은 변덕스럽고 비합리적인 분이 되어, 다른 법도 제정할 수 있으면서 그저 한 법을 제정하신다는 뜻이다. 만약 후자라면, 신은 자신과 무관하게 사물 속에 있는 본질적이고 고유한 이성에 복종하는 셈인데, 말하자면 그분의 주

권적인 의지와는 별개의 무언가가 존재하게 된다. 만약 그렇다면, 신께서 사물의 본질적 이성
에 순응하시는 것이므로, 우리가 그것을 알기만 한다면, 더 이상 신이 필요 없고 그 이성으로
충분하게 된다. 그러나 우리가 그 이성을 알 수 없으므로, 결국 신은 아무것도 설명하지 못하
게 된다. 이때는 ‘그 이성’이 신보다 더 높아지는 꼴이다. 그리고 “그 이성이 사물의 최고 이
성인 바로 신 자신이다”라고 말해도 소용이 없다. 그러한 필연적 이성은 인격적이지 않고, 개
성을 부여하는 것은 의지이다. 따라서 필연적으로 필요한 신의 이성과 필연적으로 자유로운
그분의 의지 사이의 관계 문제로 인해, 아리스토텔레스적 논리로 정의된 ‘이성의 신’은 언제나
모순을 품은 신이 될 것이다.

스콜라 신학자들은 ‘인간의 자유’와 ‘신적 예정(豫知)’, 그리고 ‘신이 자유롭고 우연적인 미래
를 미리 알고 계신다’는 사실을 조화시키려 시도하면서 직면했던 어려움에서 결코 벗어나지
못했다. 그리고 엄밀히 말하자면, r이 우연성이라는 개념은 근본적으로 비합리성이라는 개념
과 동일하기 때문에, 조건적인 신이 ‘조건적’인 것에 전혀 적용될 수 없는 것과 같다. 이성적
신은 그분의 존재와 작용에 필연적으로 묶여 있다. 모든 경우에 그분은 최선만을 행하실 수
있고, 여러 가지 일이 모두 똑같이 최선일 수는 없다. 하나의 점에서 다른 점으로 잇는 직선
은 단 하나이다. 그리고 ‘이성의 신’, ‘이성인 신’은 매 경우, 제안된 목적에 가장 직접적으로
달는 그 직선, 곧 필연적 목적을 따를 수밖에 없다. 그렇게 해서 신의 신성이 그분의 ‘필연성’
으로 대체된다. 그리고 신의 ‘필연’은 그분의 ‘자유 의지’, 곧 그분의 의식적 인격을 소멸시킨
다. 우리 마음이 갈망하는 신, 우리 영혼을 무(無)에서 구원하시는 신은 독단적인 신일 수밖에
없다.

신이신 것은 신이 ‘그릴 수 있기’ 때문이 아니라, 그분이 ‘일하시고 창조하시기’ 때문이다. 그
는 ‘관상하는’ 신이 아니라 ‘활동하시는’ 신이다. 신학적 합리주의가 그려낸 이론적 혹은 관조
적 신, 곧 ‘신-이성’은 자기 관조에 희석된 신이다. 나중에 보겠지만, 신은 인간 행복의 최고
표현으로서 ‘지복직관(至福直觀)’과 상응하신다. 요컨대 이성으로서의, 곧 조용주의적 신은 그
본성상 조용주의자이다.

신의 존재에 대한 또 다른 유명한 증거로, ‘모든 민족이 신을 믿는다는 보편적 동의’가 있다.
그러나 이 증거는 엄밀히 말해 이성적인 차원의 것이 아니다. 왜냐하면 우주의 ‘이성’을 설명
하기 위한 신이 아니라, 우리를 살게 하는 ‘마음의 신’을 옹호하는 논증이기 때문이다. 이 논
증이 오로지 “이성이란 곧 만민의 어느 정도 보편적 합의와 동일하며, 그것이 곧 보통선거의
판결과 일치한다”라고 믿어야 ‘합리적 증거’로 불릴 수 있다. 곧 “Vox populi, vox Dei(민중
의 소리가 곧 신의 소리)”가 실제로 “이성의 소리”라는 전제에서만 정당화될 수 있다.

비극적이고 열렬했던 정신, 라메네(Lamennais)는 『무관심에 대하여(Essai sur
l'indifférence)』에서 ‘생명과 진리는 본질적으로 하나이고 동일한 것이며, 이성은 하나이며 보
편적이고 영원하며 신성하다’라고 주장했다. 그는 락탄티우스(Lactantius)의 “aut omnibus
credendum est aut nemini(모두 믿든지, 아무도 믿지 않든지 해야 한다)”, 헤라클레이토스
(Heraclitus)가 말한 “개인은 오류를 범할 수 있지만, 인류가 일반적 합의로 이론 결론에는 가
장 강력한 증거가 있다,” 플리니우스(Pliny)의 말(Paneg. Trajani, lxii.)로 “어느 한 사람도 모
든 사람을 속일 수 없고, 모든 사람도 어느 한 사람에게 속을 수 없다(nemo omnes,

neminem omnes fefellerunt)” 같은 것을 인용했다. 그랬더라면 좋았겠지만! 그래서 그는 다시 키케로(Cicero)의 격언(De natura deorum, lib. iii., cap. ii., 5 및 6)을 들어 결론짓는다. 즉, “조상들이 우리에게 아무런 이유를 제시하지 못하더라도, 우리는 조상의 전통을 믿어야 한다(nostris, etiam nulla ratione reddita credere).”

아리스토텔레스가 일컫는 ‘조상의 교리(파트리오스 독사, πατριος δοξα)’라는 말처럼, 자연 전체에 대한 신의 상호침투에 대한 고대인의 믿음이 보편적이고 불변하며, 그 믿음이 “만장일치로 확립되었다”고 가정해 보자. 그렇다 해도 이것은 단지 ‘모든 사람 또는 거의 대다수 사람이 신을 믿도록 만드는 어떤 동기가 존재한다’는 것일 뿐이다. 그러나 인간의 본성 그 자체에 뿌리박은 ‘환상’이나 ‘오류’가 없으리라는 법이 있는가? 모든 사람은 일단 태양이 지구를 중심으로 돈다고 믿으면서 시작하지 않는가? 또한 우리 모두는 우리 욕구를 만족시켜 주는 어떤 것을 자연스럽게 믿으려 하는 경향이 있지 않은가? 헤르만(Hermann)[40]과 함께 “신이 존재한다면, 그는 우리를 이토록 내버려 두지 않았을 것이고, 만약 그분이 우리가 그를 찾길 원하신다면, 찾도록 하셨을 것이다”라고 말해야 할까?

이것은 의심할 바 없는 경건한 열망이지만, 우리가 어거스틴(Augustinus)의 명제를 그대로 적용하지 않는 한, 이를 엄밀히 ‘이성’이라고 부르기 어렵다. 곧 “우리가 그분을 찾는 까닭은 그분이 신이시기 때문이다”라는 말이다.

인류의 보편적 합의(그것을 만장일치라 치자)에서 비롯되는 신 존재 증명, 곧 ‘고대인들이 확실한 본능으로 붙들었던’ 이 논증은, 결국 칸트(Kant)가 『실천이성비판』에서 말한 소위 ‘도덕적 증명’과 본질적으로 같다. 인류라는 집단이 개인에게 적용하였던 증거는, 그가 우리의 양심, 곧 신성한 느낌으로부터 도출한 증거와 동일하다. 이는 엄밀히 혹은 구체적으로 ‘이성적’ 증거가 아니라, ‘필수적’ 증거이다. 그것은 논리적 신이나 종합적 존재, 본질적으로 단순하고 추상적인 ‘움직일 수 없는 원동력’으로서의 신-이성에는 적용될 수 없지만, 한마디로 ‘생물적 신’, 곧 본질적으로 복합적이고 구체적인 존재, 우리 안에 고통 받고 갈망하시는 ‘고통받는 신’, 곧 인간의 아들이신 신께는 적용될 수 있다(요한복음 14장 6절 참고). 그리고 그분의 계시는 철학적·범주적이 아니라 역사적·일화적이다.

인류 전체가 공유하고, 모든 영혼의 의식 속에 이르고, 또한 과거·현재·미래를 막론하고 수많은 인간 영혼이 갈망해 온 이 보편적 열망, 곧 인류 의식의 총합이 우주의 목적이자 의미가 되기를 바라는 열망은, 우리 의식에서 끊임없이 이어지려는 영원한 노력, 즉 의식의 계속성을 끊지 않고 영원히 지속하고자 하는 ‘영혼의 본질’과 다르지 않다. 그리고 이것이 우리를, 우주 의식 속에 우리 의식을 투영한 ‘인간적 신’, 다시 말해 우주에 ‘인간적 의미와 최종성’을 부여하는 신에게로 이끈다. 그것은 ‘총체적이고 원초적 움직임’, ‘우주의 창조자’, 단순한 ‘이념적 신’이 아니라, ‘살아 계신 주관적 신’이다. 왜냐하면 그분은 ‘단순히 객관화된 주관성’, 곧 ‘보편화된 인격’이시기 때문이다. 그분은 단순 관념 이상의 분이며, 이정보다는 ‘의지’이시다. “신은 사랑이시다.” 즉 신은 의지이시다. 이성, 곧 로고스(말씀)는 그분으로부터 발출하나, ‘아버지’이신 그분은 무엇보다도 ‘의지’이시다.

“의심할 여지가 없다”라고 리츨(Ritschl)은 말한다(Rechtfertigung und Versöhnung, 3권, 5

장). “그러나 이전 고전 신학은 감정과 정서가 제한적이고 ‘창조된’ 성격의 특징이라는 일반적 느낌 때문에, 가령 신성한 축복을 영원한 자기 인식으로 변환하고, 죄를 징계하려는 확고한 목적을 지닌 신성한 진노 또한 종교적 개념으로 제시하려 애썼다.” 그렇다. 부정을 통해 도달한 이 ‘논리적 신’은, 엄밀히 말해 ‘즐거워하지도, 고통받지도 않으며, 사랑하지도 미워하지도 않는’ 비인간적 신이다. 그의 ‘정의’ 역시 합리적이거나 수학적인 정의이지, ‘불의(不義)’의 대립물이 아니다.

살아 계신 신, 곧 복음에서 역사적으로 계시되고 모든 기독교 신자의 양심에서 추론되는 그리스도의 아버지의 속성은, 스코투스 에리게나(Scotus Erigena)의 ‘죽어버린 신’(無-神)으로 가는 형이상학적 이성의 추론이 아니라, 그리스도교 신앙 그 자체에서 도출되어야 한다. 이성적·범신론적, 혹은 무신론적 신, 곧 인격이 소멸된 신성으로 이어지는 것이 아니라는 말이다.

이성의 길이 아니라, 오직 ‘사랑과 고통’의 길을 통해서만 우리는 ‘살아 계신 신’, ‘인간적인 신’께 이른다. 이성엔 오히려 그분에게서 우리를 멀어지게 한다. 우리가 그를 사랑하기 위해 먼저 그를 알 수는 없다. 우리는 그를 알기 전에 먼저 그분을 사랑하고, 그를 갈망하고 열망하는 것으로 출발해야 한다. 신에 대한 지식은 신에 대한 사랑에서 나오며, 그 지식에는 이성적 요소가 거의 없거나 전혀 없다. 왜냐하면 신은 정의(定義)될 수 없기 때문이다. 그를 정의하려는 것은, 그를 우리 생각의 한계 안에 가두어 두는 것이며, 즉 그를 죽이는 것이 된다. 우리가 그를 정의하려고 애쓰는 한, 우리 앞에 나타나는 것은 ‘무(無)’일 뿐이다.

합리적이라고 자처하는 신정론(theodicy)에 의해 형식화된 신 개념은, 예컨대 ‘에테르 가설’과 같은 단순 가설에 지나지 않는다.

에테르는 사실상 하나의 가설적 존재이며, 빛·전기·만유인력 등 우리가 그것으로 설명하려 애쓰는 현상들을 다른 어떤 방법으로도 설명할 수 없을 때만 의미를 갖는다. 이와 마찬가지로, 신에 대한 관념 역시 우주의 본질과 존재를 설명하려는 시도 안에서만 가치를 갖는다. 그리고 실제로, 우리는 신 개념이 있어도 우주의 존재나 본질을 더 잘 설명하지 못하며, 없어도 못한다. 따라서 ‘최고의 원리’로서의 신 개념은 아무런 가치가 없다.

그러나 에테르가 빛을 설명하기 위한 ‘가설적 존재’일 뿐이라면, 공기는 우리에게 직접적으로 느껴지는 것이다. 공기가 비록 소리라는 현상을 설명해 주진 못하더라도, 우리는 언제나 소리를 직접 지각해야 하고, 무엇보다도 숨이 막히거나 공기가 희박해지는 순간에 그 부족함을 체감한다. 그리고 신 개념이 아니라 신 자신이 직접 체험되는 ‘현실’이 될 수도 있다. 비록 그 개념으로는 우주의 존재나 본질을 설명할 수 없더라도, 우리는 때때로, 특히 ‘영적 질식’의 순간에 신을 직접 느낀다. 그리고 그 감정은—잘 주목해야 한다. 왜냐하면 인생의 모든 비극성과 비극적 의미가 이것에 기초하기 때문이다—곧 ‘신에 대한 갈망’, ‘신의 부재에 대한 감각’이다. 곧 신을 믿는다는 것은, 우선적으로 신이 계시길 바라는 것이고, 그분 없이 살 수 없음을 절감하는 것이다.

내가 한때 이성의 영역을 헤매며 신을 찾으려 했을 때, 나는 그를 찾지 못했다. 왜냐하면 나는 우선 그를 믿지 않았기 때문이다. 나는 신에 대한 관념조차 가질 수 없었고, 합리주의라는

항아를 떠돌며, “우리는 진리 밖의 위안을 구해서는 안 된다”라고 스스로 다짐했다. 그럼에도 불구하고, 나는 위안을 얻지 못했다. 그러나 한편으로는 이성적 회의, 다른 한편으로는 마음의 절망에 깊이 빠져들면서, ‘신을 향한 갈망’이 내 안에서 깨어났다. 숨 막히는 영이 신이 없음을 느꼈고, 그분의 부재를 절감했다. 그리고 신이 존재하시길, 곧 그가 ‘계시길’ 원했다. 그러자 신은 ‘존재한다’기보다, 초월적으로 존재하시면서 우리의 존재를 떠받치시는 존재가 되었다.

‘사랑이신 신’, 곧 사랑의 아버지는 우리 안에 있는 사랑의 목소리이시다. 안이하고 외적 습관에 젖은 사람들이나, 우리를 외면적으로 만드는 이성의 노예인 사람들은 “신이 인간을 당신의 형상으로 만드신 것이 아니라, 인간이 자기 형상과 모양대로 자기 신들을 만들었다”고 말하면, 무척 영리한 비평이라고 여긴다. 그러나 그들은 너무나 피상적이어서, “만약 두 번째 명제가 참이라면, 첫 번째 명제는 그다지 참이 아닐 수도 있다”라는 사실을 돌아보지 않는다. 사실상 ‘신’과 ‘인간’은 서로를 창조한다. 신은 인간 안에서, 그리고 인간에 의해 당신을 창조하시거나 스스로를 드러내시며, 인간은 신 안에서 자기를 창조한다. 락탄티우스(Lactantius)는 “신은 당신을 만드신 창조자이시다(Divinarum Institutionum, ii., 8)”라고 했는데, “신은 인간 안에서, 그리고 인간에 의해 끊임없이 자신을 만드신다”라고 말할 수도 있다. 그리고 우리 각자가 그분의 사랑과 신성에 대한 갈망에 이끌려, 자기 욕망에 따라 ‘신의 형상’을 만들고, 동시에 신께서도 자기 갈망에 따라 우리 각자를 위해 당신을 창조하신다면, 사회적·인간적 차원에서 ‘공동의 신’이 존재하게 된다. 그분을 상상하는 모든 인간의 상상력이 합쳐져 그 신이 구성되는 것이다. 왜냐하면 신은 집단적으로 당신을 계시하시고 존재하시기 때문이다. 그리고 신은 인간이 가진 개념 중 가장 풍부하고 가장 ‘개인적’인 개념이다.

신성의 주인이신 신께서는 “하늘에 계신 너희 아버지의 온전하심과 같이 너희도 온전하라”(마태복음 5장 48절)라고 명하셨고, 사고와 감정의 영역에서 우리의 ‘온전함’이란, 우리가 상상하는 신과, ‘우리가 일부를 이루는’ 인류 전체가 상상하는 신을 합치려는 열심에 있다.

개념의 ‘외연’(外延)과 ‘내포’(內包)가 서로 반비례한다는 논리적 이론은 잘 알려져 있다. 하나가 확장되면 다른 하나는 줄어든다는 것이다. 가장 광범위하지만 가장 내포가 적은 개념은 ‘존재’ 혹은 ‘사물’이라는 개념으로, 모든 존재를 포괄하면서 그저 ‘존재한다’는 점 외에 다른 속성을 부여하지 않는다. 반대로 가장 내포가 풍부하지만 적용 범위가 가장 적은 개념은 ‘우주’의 개념으로, 이것은 ‘우주 자체’에만 적용 가능하며, 존재하는 모든 특성을 통합한다. 그리고 논리적·이성적 신, 부정을 통해 얻어지는 신, 절대적 실체는 ‘현실 그 자체’와 마찬가지로 ‘무(無)’와 합치게 된다. 왜냐하면 헤겔(Hegel)이 말했듯 “순수한 존재(Sein)와 순수한 무(Nichts)는 동일하기” 때문이다. 그리고 ‘마음의 신’, 곧 ‘느껴지는 신’, ‘살아 있는 인간의 신’은 우주 자체가 ‘인격’으로 사유된 것이고, 우주의 ‘의식’이다. 보편적이면서 인격적인 신인 것이다. 이는 엄격한 형이상학적 일신론에서 말하는 개별자(個別者)로서의 ‘유일신’과 전혀 다르다.

다시 한 번 강조하지만, 인격성과 개성 사이에는 상호 필요하면서도 대립적인 양상이 존재한다. 굳이 표현하자면, 개성은 ‘껍데기’나 그것을 담고 있는 ‘그릇’이고, 인격은 그 그릇이 담고 있는 ‘내용’이거나 ‘사물 자체’이다. 달리 말해, 나의 ‘개성’은 어느 의미에서는 내가 “내 안에

포함하거나 이해하고 있는” 대상, 곧 우주 전체이기도 하다. 그리고 나의 개성은 나의 ‘확장’이다. 어느 단단한 토기 항아리 100개는 서로 뚜렷하게 구분되는 ‘개성’을 지니지만, 모두 똑같이 비어 있거나 모두 동일하고 균질한 액체로 채워질 수도 있다. 반면, 어떤 항아리는 내용을 매우 다채롭게 섞어서 담을 수도 있다. 그와 마찬가지로, 인간이 ‘개인’으로서, 마치 갑각류처럼 이웃과 강렬하게 분리되어 있을 수 있지만, 그가 내부 ‘내용’을 구별하는 힘은 크게 떨어질 수도 있다. 또한 반대로, 인간이 더 많은 ‘개성’을 갖고, 내적 부(富)가 더 풍부할수록, 스스로 하나의 ‘사회’에 가까워질수록, 동료들과 덜 단절되기도 한다. 이신론, 곧 아리스토텔레스적·유일신론적 ‘완고한 신’, 곧 ‘ens summum(가장 높은 존재)’은 그 단순성 때문에 개성으로서는 인격을 억압하는 존재이다. 정립(定立)이 곧 그분을 죽인다. 정의(定義)한다는 것은 경계를 설정하는 것이고, 무한한 존재를 정의하는 것은 불가능하기 때문이다. 이 신은 내적 풍요가 결여되어 있다. 그분은 그 자체로 하나의 ‘사회’가 아니다. 그런데 이것이 바로 삼위일체 신앙에서 ‘계시’가 밝힌 핵심이다. 신은 스스로가 ‘사회’이자 ‘가족’이기 때문이다. 순수한 ‘개체’만으로는 머무르지 않는다. 믿음의 신은 ‘인격’이시다. 그러나 그분은 동시에 ‘세 인격’을 가지신다. 왜냐하면 인격이라는 것은 홀로 분리되어 감지되지 않기 때문이다. 홀로 고립된 인간은 ‘누구’를 사랑하겠는가? 사랑이 없다면 더 이상 ‘인격’이라 부를 수 없다. 단순한 존재는 자기 자신을 확장시키는 사랑 없이는 스스로를 사랑할 수도 없다.

삼위일체 신앙이 탄생한 것은, 신을 ‘아버지’로 느꼈기 때문이다. 그러나 ‘아버지 신’은 홀로 고립된 신일 수 없다. 아버지이시라는 것은 곧 언제나 어떤 가족의 아버지이심을 뜻한다. 그리고 신을 아버지로 느꼈다는 사실은, 그분을 단순히 ‘의인화’(곧 인간, ἄνθρωπος)할 뿐 아니라, 남성형(男性型) 곧 ἄνθρω(남자)으로 그리도록 부단히 유도했다. 대중적 기독교 상상 속에서, 실제로 ‘아버지 신’은 남성으로 생각된다. 왜냐하면 우리가 아는 ‘인간’(호모, ἄνθρωπος)은 필연적으로 남성(vir) 또는 여성(mulier, γυνή) 중 하나이기 때문이다. 그리고 중성이란 개념은 아이(child)에게나 가능하다. 그러므로 신을 ‘완전한 인간’으로, 나아가 ‘가족’으로 느낄 필요성을 충족하기 위해, ‘대모(大母)’, 곧 ‘동정녀 마리아’와 ‘아기 예수’에 대한 신심이 생겨났다.

동정녀 안에 담긴 ‘신성한 요소’가 점차 고양되어 거의 ‘신화’[신으로 변화다]에 이르렀던 마리아승배는, 단지 “신이 완전한 인간이어야 하며, 그분은 안에 ‘여성적 자연’까지 포괄해야 한다”라는 느낌 속 요구에 부응한 것이다. 가톨릭 신심의 전개인 ‘동정 마리아’에 대한 점진적 찬양은, 그를 ‘신의 어머니(θεοτόκος, Deipara)’라고 부르는 일에서 시작하여, 그녀를 ‘공동 구속자(共同救贖者)’로까지 높이고, ‘원죄의 얼룩 없이 잉태된’ 분으로 상정한다. 그리하여 그녀는 이제 ‘인성과 신성 사이’, 그리고 인성보다 신께 더 가까운 위치를 차지한다. 그리고 시간이 흐르면, 그녀가 ‘신성의 또 다른 인격적 현현’으로 여겨질 수도 있음을 추측할 수 있다.

그러나 이것이 곧 삼위일체에 ‘제4위’를 더한다는 뜻은 아닐 수도 있다. 만약 그리스어에서 πνεῦμα(영)가 ‘중성’이 아니라 ‘여성’이었다면, 혹은 루카복음의 ‘수태고지’에서 천사 가브리엘이 동정녀 마리아에게 고한 “성령이 네 위에 임하리니(πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ)”라는 말씀이 어느 다른 식으로 읽혔다면, 아마 경건한 신앙은 그 근거를 잡아, 동정녀를 이미 ‘성령의 육화’로 혹은 ‘인간화’로 정의했을지 누가 알겠는가? 경건은 언제나 자기 욕망에 따라 신학적 사유를 빚어내는 능력을 가지고 있지 않은가? 그러면, ‘말씀’과 동일시된 ‘아들이

신 예수'를 신성화하는 정통적 경향과 나란히 동정녀를 '성령'과 같은 차원으로 떠받드는 과정이 일어났을 것이다.

어쨌든 '동정 마리아 숭배', '영원한 여성 숭배', 다시 말해 '신성한 여성' 혹은 '거룩한 모성 숭배'는, 신을 '가족'으로 만듦으로써 그분을 '온전히 인격화'하는 과정을 완성하는 데 기여한다.

나는 내 책 가운데 하나인 『돈키호테와 산초의 생애』 제2부, 제9장 7절에서 다음과 같이 말했다. “동정녀에 대한 제의는, ‘남성형’ 신만으로는 충분치 않으므로, 그 양을 보충하기 위해 생겨났다. 신은 성별의 한계를 초월한 존재이기에 그분은 남성 일반이 아니라 인간이셔야 한다. 그리고 이를 채우려면, 어머니가 필요하다. 아버지가 찡그린 이마로 손을 들어 올릴 때마다, 아이를 두 팔로 감싸 안아 주는 어머니, 곧 우리가 태어날 때의 무의식적 따뜻함과 평화, 순결함에 대한 희미하고 위안이 되는 기억을 불러일으키는 그 ‘젖과 달콤함’을 상기시켜 주는 어머니, 법의 준엄함이나 정의를 모르는 대신 오직 사랑의 법만 아는 어머니가 필요하다. 천둥 같은 음성을 내고 긴 수염을 한 아버지 신, 곧 법을 선포하고 운명을 선언하며 가정의 우두머리로 군림하는 로마의 파테르파밀리아스(Paterfamilias) 같은 신 개념은, 그것만으로는 ‘인격적이고 살아 계신 신’을 충분히 나타내지 못한다. 우리는 그분을 ‘남성적’ 한계 안에만 가두어 둘 수 없고, 또한 중성이거나 자웅동체인 신으로도 상상하지 못한다. 그러므로 우리는 그분 곁에, ‘영원히 용서하시는 어머니’ 여신을 두어야 한다. 왜냐하면 그 어머니야말로 사랑에 눈이 멀어 언제나 허물의 숨은 이유를 찾아내고, 그 숨은 이유 속에서 유일한 정의인 ‘용서’를 발견하기 때문이다.”

그리고 여기에 덧붙여야 할 것은, 우리는 ‘완전하고 살아 계신 신’을 단순히 ‘남성’으로만 상상할 수 없을 뿐 아니라, 그분을 단순히 ‘개별적 나(I)’로, 곧 비(非)사회적 ‘나’로만 상상할 수도 없다는 점이다. 왜냐하면 고립된 개인적 ‘나’는 결국 추상이기 때문이다. 나의 삶 속 ‘나’는, 사실상 ‘우리’인 나이다. 나의 개별적 삶이라는 ‘나’는 오직 타인 속에서, 타인에 의해, 타인을 통해서만 살아간다. 나는 수많은 조상들에게서 태어났으며, 그들을 내 안에 품고 있고, 동시에 아직 세상에 태어나지 않은 후손들을 잠재적으로 내 안에 지니고 있다. 그리고 신, 곧 나의 ‘무한’에 대한 투사이거나, 혹은 ‘유한’에 대한 신의 투사인 ‘나’ 또한 다수가 되어야 한다. 그러므로 ‘신의 인격’을 구원하기 위해, 즉 ‘살아 계신 신’을 구원하기 위해서는, 믿음과 느낌, 상상을 통해 그분이 어떤 내부적 다양성을 지니신 분임을 느껴야 한다.

여기에는 ‘다신교’가 불러일으킨 살아 있는 신성에 대한 ‘이교적’ 느낌이 어느 정도 필요하다. 사실 그들이 말하는 ‘신성’은 ‘신들의 집합체’, 그들의 ‘국가’를 뜻한다. 그리고 그리스 이교의 실제 신은 제우스(Zeus) 혹은 유피테르(Jupiter)가 아니라, 신들과 반신(半神)들의 ‘전체 사회’이다. 그래서 데모스테네스가 “모든 신들과 모든 여신들께 기도한다(τοῖς θεοῖς εὐχομαι καὶ πασαις)”라고 했던 것이다. 합리주의자는 ‘신(θεός)’이라는 용어(본래 형용사)를 명사화하고, 정관사를 붙여 ‘ὁ θεός(그 신)’을 만들어, 죽은 신, 곧 추상적 신성으로 바꾸었다. 그러면서 남성적이고 구체적이었던 신은 ‘중성적 추상’으로, 곧 ‘신적 특성’ 그 자체로 변화하였다. 이제 “모든 것에서 신성을 느끼는 것”에서 출발하여, 그것을 한 인격의 신으로 ‘구체화’하는 단계로 넘어갈 때는 위험이 따른다. 그리고 아리스토텔레스 식 ‘논리적 증명’의 신은 곧 ‘신성’에 지

나지 않으며, 인간이 느낄 수 있고 사랑할 수 있는 ‘살아 있는 인격’이 아니라, 하나의 ‘개념’일 뿐이다. 이 신은 ‘실체화된 형용사’일 뿐이다. 그분은 군주이지만, 통치하지 않는 ‘입헌 군주’이며, 그분의 법률은 곧 ‘그분을 입헌적으로 규정하는 신학’일 뿐이다.

그리스·라틴 이교에서도 제우스(유피테르)는 아버지, 곧 호메로스가 부른 대로 ‘유파테르(Ju-piter)’였고, 모든 신들과 여신들이 확장된 ‘가족’으로서 그의 신성을 구성했으며, 그것이 결국 살아 있는 ‘일신교’를 향한 경향임이 분명하다.

이교의 ‘다신교’와 유대교의 ‘유일신교’가 서로 결합하여 ‘살아 있는 신성’에 대한 이교의 감각, 곧 ‘신이 동시에 사회인 감각’을 낳았다. 신은 ‘사회’이면서도 동시에 ‘하나이신’ 분이다. 이스라엘의 신이 마침내 하나이신 것처럼 말이다. 그리고 가장 급진적 의미의 ‘합리주의적 이신론’은 기독교의 ‘삼위일체’라는 핵심 교리를 잘 이해하지 못했다. 이신론은 어느 정도 기독교 안에 스며들었지만, 결국 유니테리언이나 소치니안으로 남을 뿐이었다.

그리고 진실은 우리가 신을 ‘초인간적 의식’이라기보다는, 과거·현재·미래의 전 인류가 이론 참된 의식, 곧 전 인류가 가진 ‘집단 의식’이자, 더더욱 광대하고 무한한 의식으로 느낀다는 점이다. 이는 ‘인간 이하, 인간, 어쩌면 초인간까지도 포괄하는’ 모든 의식을 포함하고 보존하는 의식이다. 모든 것에 존재하는 신성, 곧 가장 미세한 단계에서부터 시작하여(의식이 거의 없는 존재), 더 높은 단계인 인간 의식, 그리고 그보다 더 높은 단계까지를 아우르는 신성이신 안에서 ‘개인화’되어, 스스로를 의식한다고 느끼는 것이다. 그리고 이러한 등급화, 곧 인간에서 완전한 신적 의식, 보편적 의식에 이르기까지 ‘의식의 단계를 나누는 감각’은, 인간 의식과 신의 의식 사이를 매개하는 여러 급의 천사들이 있다고 믿는 데서 대응물을 찾는다. 그리고 그것이 참이라면, 이 계층은 ‘무한히’ 많아야 할 것이다. 왜냐하면 유한에서 무한으로 건너가기 위해서는 무한한 ‘단계’가 필요하기 때문이다.

이신론적 합리주의는 신을 우주의 이성으로 여기며, 그 논리는 신을 비인격적 이성, 곧 한 관념으로만 바라보도록 이끈다. 그러나 이신론적 ‘생기론(生氣論)’은 신을 ‘의식’, 곧 ‘인격’으로 느끼고 상상한다. 그리고 어떤 의미에서 ‘사람들의 사회’로 생각한다. 사실상 우리의 각 의식도 ‘여러 사람’의 사회이다. 내 안에는 다양한 ‘나’가 공존하며, 함께 살아가는 타인들의 ‘나’도 내 안에 있다.

결국 이신론적 합리주의의 신, 곧 자기 존재에 대한 논리적 증거를 가진 신, 곧 ‘실재론자’이자 ‘움직이지 않는 원동력’은 ‘최고의 이성’에 지나지 않는다. 그리고 그것은 ‘우주의 법칙’이라고 부르는 것과 같은 의미일 따름이다. 중력(重力)은 물체를 떨어뜨리는 ‘이유’이지만, 그 법칙은 현상을 ‘설명’할 뿐이며, 그 자체로 의식이나 인격을 갖고 있지 않다. 수학이나 물리법칙이 스스로 의식을 가지지 않는 것처럼, “우주의 이성” 또한 우리 마음의 관념 밖에서는 아무런 자각이나 ‘자기 생각’을 갖지 않는다. 만약 그가 자기 자신에 대한 의식을 가진다면, 그 순간부터 그는 ‘개인적 이성’이 되며, 이성의 전통적 증거들은 무용해진다. 왜냐하면 그 증거들은 ‘이유’만을 말했을 뿐, ‘최고의 의식’에 대해서는 말해 주지 않았기 때문이다. 수학은 일련의 ‘기계적 현상’에 질서를 부여하고, 불변성을 주고, 설명이론을 제공할 수 있지만, “그 질서가 스스로를 의식한다”는 사실을 증명해 주지는 않는다. 그 이성은 ‘논리적 필연성’이지, 목적

론적 혹은 최종적 필연성은 아니기 때문이다. 그리고 최종성이 없는 곳에는 인격도 없고 의식도 없다.

따라서 이성적 신, 곧 우주의 이성일 뿐이고 그 이상도 이하도 아닌 신은 그분 스스로를 소멸 시키고, 그가 그런 신인 한, 우리 마음 속에서도 소멸될 뿐이다. 우리가 그분을 ‘살아 계신 분’, 의식으로서 더 이상 단순히 비인격적·객관적 이성이 아니라고 느낄 때에만, 우리 안에 그 분이 살아나신다. 기계 구성에 관한 합리적 설명을 원한다면, ‘기계 공학자’가 아니라 ‘기계 공학자’의 기술(記述)이면 족하다. 그러나 그 기계 자체가 왜 존재하는지를 묻는다면, 그때는 의식적·구성적 존재, 곧 공학자를 인정해야 한다. 그러나 이 추론을 그대로 신께 적용할 수는 없다. 왜냐하면 신 안에서는 ‘기계 공학’과 ‘기계 공학자’가 동일하다고 말하더라도, 그것은 문제의 본말을 바꿔 놓은 것일 뿐이기 때문이다. 그래서 이성은, ‘그분이 인격 신’이신 이상, 이성만으로는 도리어 그분을 해체해 버린다.

사실상 인간 이성은 비합리적인 것, 곧 전체적인 생명 의식·의지·감정에 기초한 이성이다. 우리의 인간 이성은 ‘최고의 이성’의 존재를 증명할 수 없다. 왜냐하면 그러한 최고 이성은 결국 ‘최고의 비합리적’이며 ‘우주의 의식’에 기초해야 하기 때문이다. 그리고 우리의 감정과 상상 속에서, 사랑으로, 믿음으로, 곧 인격화 과정을 통해 드러나는 이 ‘최고의 의식’이 ‘살아 계신 신’을 우리가 믿게 만드는 것이다.

그리고 이 신, 살아 계신 신, ‘너의 신’, ‘우리의 신’은 내 안에, 너의 안에, 우리 안에 살아 계시며, 우리는 그분 안에서 살고 움직이며 존재한다. 그리고 그분은 우리가 그분을 갈망하고, 그분을 향해 열망함으로써 우리 안에 거하신다. 그분이 직접 그분을 향한 갈망을 창조하신다. 그리고 그분은 겸손한 자의 신이시다. 사도 바울의 말처럼, “신께서는 세상의 어리석은 것들을 택하사 지혜 있는 자들을 부끄럽게 하시고, 세상의 약한 것들을 택하사 강한 것들을 부끄럽게 하신다”(고린도전서 1장 27절). 그리고 신은 각자가 그분을 느끼고 사랑하는 만큼 그 안에 거하신다. 키에르케고르(Kierkegaard)는 “두 사람이 있을 때, 한 사람은 진심 없이 ‘참하느님’께 기도하고, 다른 한 사람은 ‘무한한 갈망의 열정’을 다해 우상에게 기도한다면, 사실 우상에게 기도하는 사람이 참으로 신께 기도하는 것”이라고 했다. “참하느님은 사람이 진심으로 기도하는 분”이라고 말하는 것이 더 낫다. 어쩌면 신학보다 미신 안에 더 진실한 계시가 있을 수도 있다. 구름 사이로 지구본을 손에 들고 장엄하게 등장하며, 긴 수염과 흰 머리카락을 지닌 노(老) 아버지 상(像)은, 신정론적으로 ‘정식화된’ 신보다 더 생생하고 현실적일 수도 있다.

이성은 개인의 보존 본능이든 사회적 본능이든, 직관이 제공하는 재료로부터 출발하여 그 재료를 ‘분석’하는 능력이다. 그리고 우리가 감각적 지각을 통해 물질 세계를 얻을 때, 이성은 그것을 질서화한다. 그러나 그 지각 자체의 ‘실재’를 이성으로 해체하기 시작하면, 우리는 결국 현상의 세계, 파편화된 그림자의 세계에 빠진다. 왜냐하면 형식(form)의 영역에서 벗어난 이성은 ‘허무적’이고 ‘파괴적’이기 때문이다. 그리고 동일하게, 우리가 그 이성을 ‘영적 세계’를 제공하는 상상적 직관에 적용해 분석하려 하면, 똑같이 파괴적인 결과가 빚어진다. 이성은 해체의 역할을 하고, 상상은 완성·종합·전체화를 이룬다. 이성은 스스로 사람을 죽이고, 생명을 주는 것은 ‘상상’이다. 상상이 우리에게 ‘무한한 생명’을 주되, 전체 속에서 우리의 개별적

자아를 소멸하게 만들어, 결국 우리를 ‘개인’으로서 죽게 한다면, 그것은 ‘삶의 과잉’으로 우리를 죽이는 것이다. ‘머리’인 이성 은 우리에게 “무(無)!”라고 말한다. 상상은 “모든 것!”이라고 말한다. ‘모두’와 ‘무’ 사이, 우리 안에 있는 ‘모두’와 ‘무’가 융합되는 가운데, 우리는 ‘모두이신 신 안에’ 살고, 그분 없이는 ‘아무것도 아닌’ 인간으로서 신이 우리 안에 거하신다. 이성은 반복해서 “헛되고 헛되다! 모든 것이 헛되다!”라고 외친다. 그리고 상상은 “풍성하고 풍성하다! 모든 것이 넘친다!”라고 답한다. 그리하여 우리는 충만함의 ‘허무’를, 혹은 허무의 ‘충만함’을 산다. 그것이 곧 ‘허영(虛榮)’이다.

그리고 이 비논리적·비합리적·개인적(혹은 신적인) 세계를 살아가야 한다는 절박한 필요성이 인간 존재의 심층에 너무나 깊이 뿌리내려 있어, 신을 믿지 않는 자, 혹은 자신이 믿지 않는다고 ‘믿는’ 자조차도, 결국 무엇인가를 믿는다. 어떤 ‘작은 주머니 신’, 혹은 자기 스스로 만든 악마, 징조, 길에서 주워 온 말굽, 혹은 충직한 ‘부하’들을 지니고 다니며, 그것이 자신을 지켜 주리라 상상하기도 한다. 사람은 자신이 ‘장차 어떻게 될 것인가’를 스스로 상상하며 믿는다.

우리가 갈망하는 신은 우리가 기도하는 신, 곧 ‘주기도문’의 신[예수]이다. 무엇보다도 우리가 입맞출 수 있는, 우리가 자각하든 못 하든 ‘우리 안에 믿음을 심어 주시고’ 우리를 그분 안에 두시는 신, 곧 “그분의 이름이 거룩히 여김을 받으시고, 그분의 뜻(이성 말고!)이 하늘에서와 같이 땅에서도 이루어지기를” 우리가 구할 수 있는 신이다. 그러나 우리가 느끼는 바, 그 뜻은 사실상 우리 의지의 핵심과 별반 다를 것 없이, 우리가 ‘영원히 살아가길 원한다’는 소망 그 자체이다.

그리고 그런 신은 ‘사랑’이신 신[예수]이다. 그분이 누구이신지, 당신 마음속에 물어 보라. 우주의 머나먼 구석에서, 혹은 밤하늘의 별들 사이에서, 수많은 영혼과 함께 그분을 바라보게 하는 상상력이 과연 그분에게 어느 정도 이익이 되겠는가? 독자여, 네가 믿는 분은 바로 ‘너의 신’이다. 곧 너와 함께하며, 네 안에 계시며, 너와 같이 태어나셔서, 네가 어렸을 때 그분도 어린아이가 되셨고, 네가 어른이 되었던 그분도 ‘사람’이 되셨다. 네가 소멸되면, 그분도 너와 함께 소멸될 것이다. 영적 삶 안에서 네 연속성의 원리는 바로 그분이다. 왜냐하면 그분은 모든 사람 사이, 모든 사람 안에서, 사람과 우주 사이를 관통하는 연대(連帶)의 원리이기 때문이다. 그리고 네가 신을 믿는다면, 신도 너를 믿으셔서, 끊임없이 너를 창조하신다. 본질적으로 너는 ‘신이 너에 관해 가지고 계신 관념’, 곧 ‘살아 있는 관념’이기 때문이다. 왜냐하면 너 자체와 신 의식, 그리고 네가 속한 그 밖의 모든 것과 구별되는 독립적 삶 속에서 스스로를 의식하시는 신에 대한 하나의 ‘관념’이기 때문이다. 신의 ‘사회’ 안에서, 너는 아무것도 아니다.

‘신을 어떻게 정의할 것인가?’라고 묻는다면, 대답하자면 “그것이 바로 우리의 그리움이다.” 그것이 바로 야곱이 간절히 구했던 바다. 그는 신비로운 방문자와 밤새 씨름하다 동틀 무렵 “당신의 이름을 알려 주소서!”(창세기 32장 29절)라고 부르짖었다. 영국의 위대한 기독교 설교자 프레드릭 윌리엄 로버트슨(Frederick William Robertson)은 1849년 6월 10일 브라이언트 트리니티 채플에서 설교하며 다음과 같이 말했다. “인간 존재 가운데 가장 진실한 곳에서 울부짖는 소리는 무엇인가? 야곱이 신과 처음 교제했을 때 구한 것은 ‘용서’가 아니었다. 죄를

지은 야곱에게 분명히 용서가 필요했지만, 그 가장 숭엄한 순간에 그는 그런 말을 입 밖에 내지 않았다. 또한 주기도문을 인용하며 ‘주의 이름이 거룩히 여김을 받으시오며’라고 청하는 것도 아니다. 우리 종교의 지상 시기에 대두되는 요구는 ‘내 영혼을 구하소서!’일 수도 있겠지만, 가장 두려운 순간에 터져 나오는 외침은 ‘당신의 이름을 알려 주십시오!’이다. 우리가 신비 속을 거닐 때, 어린 시절부터 지금까지 한 번도 실체적 형태로 붙잡지 못했지만 언젠가 마주할 것만 같은 그 ‘아름다운 무엇’에 대한 꿈이 있다. 때로는 죽음의 천사 날갯짓처럼 폭풍우가 되어 영혼을 휩쓸고, 우리를 고뇌에 빠뜨리는 ‘그 존재는 대체 무엇인가?’라는 질문이 있다. 우리의 필멸적 애정은 비탄으로 시들었고, 초인간적 귀함(貴함)에 대한 갈망과 개념은 우리를 휩쓸며, 결국 그것이 내 영혼의 메아리인지, 아니면 무(無)의 광활한 텅 빈 곳에서 울려 퍼지는 메아리인지, 아니면 내가 착각하는 신-아버지-성령-사랑이 내 안에 있는 것인지, 혹은 내 밖에서 나를 부르고 있는 것인지 헤매게 만든다. ‘당신의 이름을 알려 주십시오, 사랑스러운 공포의 신비여!’ 이것이 진지한 인생에서 벌어지는 싸움이다.”[43]

로버트슨의 말에 덧붙이자면, “당신의 이름을 알려 주십시오”라는 요청은 본질적으로 “내 영혼을 구원하소서!”라는 말과 동일하다. 우리는 신이 우리의 영혼, 인류의 영혼, 우주의 ‘인간적 최종성’을 구원하시길 바라면서, 그분의 이름을 묻는 것이다. 그리고 그들이 그분을 ‘그’(He)라고 부르든, ‘실재론자’든, ‘최고 존재’든, 혹은 다른 어떤 형이상학적 이름으로 부르든, 우리는 만족하지 못한다. 왜냐하면 모든 형이상학적 이름은 결국 X일 뿐임을 알고 있기 때문이다. 오직 하나의 이름, 곧 구원자(예수)라는 이름만이 우리의 갈망을 채울 수 있다. 신은 구원하시는 사랑이시다. 브라우닝(Browning)이 『크리스마스이브와 부활절 날』에서 말했듯이,

“저 땅의 벌레 한 점을 향한 사랑은
사랑 없는 신보다 백 배나 더 신성이었다.
그분 세상 속에서 감히 나는 말하리라.”

신성의 본질은 ‘사랑’이며, ‘인격화’하고 ‘영원화’하며, ‘영원과 무한’에 대해 갈망하는 ‘의지’이다.

우리가 신 안에서 구하는 것은 곧 우리 자신, 우리의 영원, 우리의 신격화(神格化)이다. 브라우닝이 사울(Saul)에게 말했던 것처럼,

“내가 울부짖으며 무력해지는 힘, 그것은 바로 이 영원한 갈망이라네!
내가 찾는 것은 내 살의 신격화이네!”

그러나 우리를 구원하시는 이 신, 인격적 신, 우리의 의식을 감싸고 보존하며, 우주 전체에 인간적 의미를 부여하시는 영원하고 보편적인 의식으로서의 이 신, 과연 그분은 존재하는가? 우리는 그분이 계신다는 증거를 가지고 있는가?

이 질문은 우선 ‘존재’ 개념을 정확하려는 시도로 이어진다. 존재한다는 것은 무엇이며, 어떤 의미에서 ‘존재하지 않는다’라고 말하는가?

‘존재한다’의 어원적 의미는, 우리 마음 밖에, 곧 우리 의식 밖에 놓여 있다는 뜻이다. 그러나 우리 의식 외부에, 우리의 앎을 모두 통합하는 어떤 총체가 실제로 있는가? 의심의 여지 없이 그렇다. 우리는 지식의 대상이 모두 외부로부터 온다는 사실을 알고 있다. 그런데 이 지식 대상의 형식은 무엇인가? 아는 것은 물질에 형식을 부여하는 것이며, 우리는 ‘형식 없는 것’을 알 수 없다. 그렇다면 형식 없는 것을 아는 것은 불가능하다. 그것은 혼돈 상태를 질서로 알아보는 것과 같은 모순이다.

이러한 신 존재의 문제, 곧 합리적으로 풀 수 없는 문제는 곧 ‘의식의 문제’, 즉 ‘의식의 지속성 문제’와 다르지 않다. 나아가 ‘실재성 문제’, 곧 ‘영혼 불멸’ 문제이자, ‘인간 영혼이 영원히 존속할 수 있는가’ 하는 문제이며, 결국 ‘우주의 인간적 최종성’ 문제이다. 우리를 알고 사랑하는 영원하고 보편적인 의식을 지닌 인격적 신을 믿는 것은, 곧 우주가 ‘인간을 위해’ 존재한다는 것을 믿는 것이다. (인간 외의 ‘인식 주체’가 있다는 말은 별로 의미가 없다.) 인간, 혹은 인간 의식과 ‘같은 본질을 지닌 의식’을 위해서, 비록 더욱 승화된 차원일지라도, 요컨대 ‘우리를 알 수 있는 의식’, 우리의 기억을 그 존재 깊숙한 곳에서 영원히 보관할 수 있는 ‘어떤 의식’을 위해 존재한다고 믿는 것이다. “내가 앞서 말했듯이, 만약 우리가 죽을 때 우리의 인격이 최고 인격신의 풍요가 될 것임을 안다면, 곧 ‘체념’이라는 최후의 절박한 노력을 통해 우리 인격을 희생할 수 있을지도 모른다. 우주 영혼이 우리의 영혼으로 영양을 섭취하며, 그것이 꼭 필요하다는 사실을 우리가 안다면, 우리는 절망 속에서나마 우리 영혼을 헌납할 수 있을 것이다. 더불어 우리 각각의 영혼이 인류의 영혼에 녹아들고, 우리 행적이 곧 우리 인격이 남긴 흔적을 인류에게 전해 줄 것이라 여길 수도 있다. 그리고 결국 의식이 소멸되는 순간까지 우리는 이 고통스러운 지구에서 살아간다.” 그러나 과연 그런 것인가?

그리고 만약 인류의 영혼이 영원하고, 인간 집단의 의식이 영원히 존재하며, 우주에 의식이 있어 그것이 영원하다면, 왜 각 개인의 의식, 즉 그대와 내가 지닌 개별 의식이 영원하지 못해야 한단 말인가?

광대한 우주 한가운데, 자기를 알고 사랑하며 느끼는 이 의식, 즉 열병처럼 잠시 깃들었다 사라지는 이 정도의 ‘살아 있는 유기체’로만 제한되는 ‘의식’이 어째서 오직 일시적 현상에 그쳐야 한단 말인가? 그래서 우리는 별들에 생명체가 있는지, 우리와 닮은 의식이 우주 공간 어딘가에서 무한히 윤회를 거듭하고 있는지 알고 싶어 한다. 이것은 단순한 호기심이 아니다. ‘신성에 대한 느낌’이 우리를 하여금 ‘모든 것이 살아 있고, 어떤 정도의 의식이 우주 전체에 깃들길’ 바라고, 또 그렇게 믿도록 만든다. 우리는 단지 우리 자신을 구원하는 데 그치지 않고, 우주를 무(無)로부터 구원하고자 한다. 그것이 바로 신이며, 우리가 느끼는 그분의 목적이다.

우리에게 의식이 없다면, 우주는 어떤 의미를 가질 것인가? 의지와 감정이 빠져 있고, 그저 객관화된 이성만 있다면, 그 이성은 무엇이겠는가? 우리에게 그것은 무(無)나 다름없을 것이다. 무(無)보다 더 끔찍할지도 모른다.

만약 그러한 가정이 참이라면, 우리 인생은 의미와 가치를 상실한다.

그러므로 신을 믿도록 우리의 내면을 부추기는 것은 ‘합리적 필요성’이 아니라 ‘절박한 고뇌’이다. 그리고 신을 믿는다는 것은, 다시 한번 강조하지만, 우선적으로 신에 대한 갈망, 신성에 대한 갈망, 그분의 ‘결핍과 부재’를 온몸으로 민감하게 느끼며, 그분이 존재하시길 바라고, 우주의 ‘인간적 목적’을 구제하려는 것이다. 왜냐하면 만약 ‘의식’, 혹은 지금의 ‘인간 의식’이 우주의 최종 끝이라면, 그리고 사람이 그것을 내던져 신에게 흡수되도록 허용한다면, 우주는 무의미해질 수도 있기 때문이다.

“악인은 그 마음속으로 ‘신이 없다’라고 말한다.” 이는 참된 말이다. 악인은 머리(이성)로 “신이 없다”고 생각할 수 있지만, 마음속으로까지 없다고 ‘수용’하지는 않는다. 신이 존재하지 않는다고 ‘생각’하는 것과, 신이 정말로 존재하지 않는다고 ‘받아들이는’ 것은 별개의 문제이다. 신이 존재하지 않는다고 받아들이는 것은 끔찍하고 비인간적인 일이다. 그러나 다른 모든 윤리적 괴물을 초월하는 신이 존재하기를 바라지 않는 것은 별개의 문제이다. 실제로, 신을 부정하는 자들은 ‘절망’으로 인해 그분을 찾지 못한 나머지 부정하는 것이다.

결국 이성인 다시 스피נק스처럼 “신은 존재하는가?”라는 질문 앞에 선다. 곧 스피נק스가 이성이기도 하다. 우주에 ‘인간적 의미’를 부여하는 이 영원하고 영생하는 분이, 정말로 우리의 의식과 구별된 독립된 실체로 존재하는가? 이 지점에서 우리는 해소 불가능한 수수께끼에 이르며, 어쩌면 그게 더 나을지도 모른다. 최소한 그분의 ‘존재’가 ‘불가능하다’는 점은 논증할 수 없기 때문이다.

신을 믿는다는 것은 ‘신이 존재하기를 바라며’, 나아가 ‘그분이 계신 것처럼 행동하는 것’이다. 곧 이 갈망에 따라 살고, 그것을 우리 행위의 내적 근원으로 삼는 것이다. 신성에 대한 이 갈망, 곧 ‘배고픔’은 ‘희망’을 낳고, 희망은 ‘믿음’을 낳으며, 믿음과 희망은 ‘사랑’을 낳는다. 그리고 이 신성한 갈망 속에서 우리의 ‘아름다움, 최종적 의미, 선함’에 대한 감각이 태어난다.

이것이 어떻게 가능한가를 이제 살펴볼 차례이다.

IX

믿음, 희망, 그리고 동정

Sanctius ac reverentius visum de actis deorum credere quam scire. - TACITUS: Germania, 34.

우리를 살아 계신 신께로, 마음의 신께로 인도하는 길, 그리고 우리가 신을 버리고 생명이 없는 논리의 신께로 돌아갈 때 우리를 그분께로 다시 이끄는 길은 이성적이거나 수학적 확신의 길이 아니라 믿음의 길이다.

그리고 믿음이란 무엇인가?

이것은 학교에서 우리에게 가르쳤던 『기독교 교리서』에 제시된 질문이며, 그 대답은 다음과 같다. 믿음은 우리가 보지 못한 것을 믿는 것이다.

약 12년 전에 쓴 어느 에세이에서, 나는 이를 다음과 같이 수정하였다고 말한 바 있다. “보이지 않은 것을 믿는 것이 아니라, 보지 못하는 것을 창조하는 것이다.” 그리고 이미 말하였듯이, 신을 믿는 것은 적어도 우선적으로 신이 계시기를 바라는 것이며, 신의 존재를 갈망하는 것이다.

전통적인 기독교 논쟁의 기초가 되는 사도 바울의 정의에 따르면, 믿음의 신학적 덕은 “바라는 것들의 실상이요 보지 못하는 것들의 증거”(히브리서 11장 1절)이다.

곧 ‘희망의 실제’, 아니 오히려 그 ‘지지와 기초’, ‘희망의 보장’이라는 의미이다. 이것은 희망을 ‘연결’하는 것이 아니라 ‘종속’시키는 것으로, 믿음을 희망에 연결하는 것이다. 사실 우리는 믿기 때문에 희망하는 것이 아니라, 희망하기 때문에 믿는다. 신 안에서 우리를 믿게 하는 것은 신 안에 있는 소망이며, 의식의 영원성을 보장해 주시는 신이 계시기를 간절히 바라는 마음이다.

그러나 결국 인지적, 논리적, 이성적 요소와 정서적, 생물학적, 감상적, 엄밀히 말하자면 비합리적 요소를 포함하는 복합체인 신앙은 지식의 한 형태로 우리에게 제시된다. 그러므로 그것을 어떠한 교리와 분리한다는 것은 극복하기 어려운 난관이다. 오래전에 내가 썼듯이, 교리가 없는 ‘순수한 믿음’은 환상에 불과하다. 또한 신앙 자체에서 신앙 이론을 고안한다고 하여 이 어려움이 극복되는 것도 아니다. 믿음에는 ‘노력할 거리(노력해야 할 무엇)’가 필요하다.

비록 믿음이 우리 삶의 갈망을 아는 것, 심지어 그것을 공식화한 것에 지나지 않는다 하더라도, 그것은 ‘아는 것’의 한 형태이다. 그러나 일상 언어에서 “믿음”이라는 말은 이중적이고 심지어 모순적인 의미로 사용된다. 한편으로는 사물의 진실에 대한 마음의 최고 수준의 확신을 표현하기도 하고, 다른 한편으로는 그 진실에 대한 단지 약하고 머뭇거리는 설득을 암시하기도 한다. 어떤 의미에서 믿는다는 것은 우리가 줄 수 있는 가장 확고한 종류의 확신을 표현하는 것일 수 있으나, 그럼에도 불구하고 “나는 확신하지 못하더라도 그렇다고 믿는다”라는 표

현은 일상 대화에서 흔히 볼 수 있다.

그리고 이것은 믿음의 기초로서의 불확실성에 관한 위에서의 언급과 일치한다. 피론적(철학적 회의주의적) 지식이나 신앙에 관한 지식, 곧 ‘신실한’ 지식이 아닌 다른 모든 지식과 구별되는 가장 견고한 믿음은 불확실성 위에 세워져 있다. 그리고 이것은, 바라는 것들의 보증인 믿음이 이론적 원리에 대한 이성적 고집이 아니라 우리에게 무엇인가를 보증해 주는 ‘인격’에 대한 신뢰이기 때문이다. 믿음은 객관적이고 개인적인 요소를 모두 전제한다. 우리는 어떤 사실을 믿기보다는, 우리에게 이것저것을 약속하거나 보증해 주는 ‘누군가’를 믿는다. 우리는 그것이 인격이시고 우주의 인격화이신 한 인격, 곧 신을 믿는다.

신앙에 있어서 이러한 개인적 혹은 종교적 요소는 명백하다. 믿음은 그 자체로 이론적 지식도 아니고 진리에 대한 이성적 집착도 아니며, 믿음을 신에 대한 신뢰로 정의한다고 해서 그 본질이 모두 설명되는 것도 아니다. 지식인 ‘지베그(Seeberg)’는 믿음을 두고 “신의 영적 권위에 대한 내적 복종, 즉각적 순종”이라 하였고, “이 순종이 이성적 원리를 달성하기 위한 수단이 되는 한, 신앙은 개인적 확신이다”라고 말하였다.[44]

사도 바울이 정의한 믿음(그리스어로 피스티스)은 ‘신뢰’, ‘확신’으로 번역하는 것이 더 적절할 것이다.

(pistis)라는 말은 ‘설득한다’라는 능동태의 의미, ‘누군가를 신뢰하고, 그를 신뢰할 가치가 있는 이로 평가하며, 그에게 신뢰를 두고 순종한다’라는 중간태의 의미를 지닌 동사에서 파생되었다. 그리고 ‘신뢰한다’는 뜻의 ‘fidare se’는 fid라는 어근에서 왔으며, 여기서 fides, faith, trust가 나왔다. 그리스어 뿌리와 라틴어 어근 fid는 쌍둥이 형제와 같다. 그러므로 “믿음”이라는 단어 자체에는 ‘자신감, 타인에 대한 의존, 곧 사람에 대한 헌신’이라는 개념이 암묵적으로 포함되어 있다. 우리는 비인격적인 운명이 아니라, 개인적이고 의식적인 것으로 상상하는 ‘섭리’를 신뢰한다. 그러므로 우리가 진리 자체나 희망 자체를 직접적으로, 즉각적으로 믿는 것이 아니라, 우리에게 진실을 말해 주는 분, 우리에게 희망을 주는 분, 곧 인격이신 신 안에서 믿는 것이다.

그리고 믿음에 있어서 이 개인적이거나 오히려 ‘의인화된’ 요소는 가장 낮은 형태까지 확장된다. 왜냐하면 이것이 때로는 거짓 계시, 영감, 기적에 대한 믿음을 낳기 때문이다. 파리의 한 의사에 관한 이야기가 있다. 어느 돌팔이 의사가 한 도시에서 그의 환자들을 끌어들이고 있었는데, 그곳은 그 돌팔이가 전혀 알려지지 않았던 이전 거주지에서 최대한 멀리 떨어진 곳이었다. 그 돌팔이는 그렇게 자신을 ‘치료사’로 내세우고 행동하였다. 어느 날 그는 무면허 의료행위로 고소를 당하였고, 그러자 의사 증명서를 제시하며 자신을 변호하였다고 한다. 그리고 대략 이렇게 설명하였다고 한다. “이제 이 도시의 내 환자들은 모두 내가 의학을 공부했고 자격을 갖춘 의사임을 알고 있으므로, 그들은 ‘의학’을 전혀 공부하지 않았다고 확신할 수 있는 어떤 돌팔이’에게는 나를 버리지 않을 것이다. 하지만 만약 내가 전혀 의학을 공부하지 않았다는 것이 증명된다면, 환자들은 ‘자격을 갖춘 의사’로 증명된 나를 떠나 ‘돌팔이’에게 갈 것이다.” 어떤 사람들은 과학과 연구를 믿고, 다른 사람들은 인간과 영감, 심지어 무지 자체를 믿는다.

“세계 지리에는 종교에 관해 사람들이 서로 다른 생각과 욕구를 가지고 있다는 점에서 우리가 즉시 떠올리는 하나의 구분이 있다. 우리는 이 문제에서 전 세계가 일반적으로 어떻게 둘로 나뉘는지 기억한다. 세계, 곧 거대한 동양은 신비를 좋아한다. 동양인은 ‘어떤 위대한 생각이 라도 뚜렷하고 명확하게 만들지 말라. 그렇지 않으면 가장 광대한 생각이라도 거짓이 된다’라고 여긴다. 이는 그 광대함이 인간의 마음이 이해하기에는 지나치며, 인간의 마음이 이해할 수 있는 진술의 형태로 그것을 제시하면 그 본성이 훼손되고 힘이 상실된다고 여기기 때문이다.

반면에 서양, 곧 서양인은 명료함을 요구하고 신비를 싫어한다. 동양인이 명확한 진술을 싫어하는 만큼, 서양인은 명확한 진술을 좋아한다. 서양인은 영원하고 무한한 힘이 무엇을 의미하는지 반드시 알아야 한다고 주장한다. 그리고 그것이 그의 개인적인 삶에서, 그를 어떻게 더 행복하고 더 좋게 만들 것이며, 거의 그의 머리 위에 집을 짓고 그의 난로에서 저녁 식사를 요리할 정도로, 그런 식으로 적용되어야 한다고 생각한다. 이것이 동양과 서양, 혹은 갠지스 강둑에 사는 이와 미시시피 강둑에 사는 이의 차이라고 할 수 있다. 물론 예외도 많다. 보스턴이나 세인트루이스에는 신비주의자들이 있고, 봄베이나 캘커타에는 완고하게 사실을 추구하는 이들이 있다. 이 두 성향은 바다나 산맥 따위로 가로막힌다고 사라지지 않는다. 예를 들어 유대인들과 우리 뉴잉글랜드처럼, 일부 나라와 지역에서는 이 두 성향이 뚜렷하게 혼합되어 존재하기도 한다. 그러나 일반적으로 그들은 과학적 사실의 햇빛을 나누어 가진다. 동양은 막연한 충동을 통해 영원하신 분께 매달리고, 서양은 가벼운 손길로 현재를 붙들며 합리적이고 이해 가능한 동기를 제시할 때까지 그것을 놓지 않는다. 서로는 서로를 오해하고 불신하며, 대체로 서로를 경멸한다. 그러나 어느 한쪽만으로는 전체 세계가 아니고, 이 두 반구가 함께 진정한 세계를 구성한다.” 이와 같이 위대한 유니테리언 설교자이자 옛 매사추세츠 주교였던 필립스 브룩스(Phillips Brooks)는 그의 설교 중 하나(『불법의 신비와 기타 설교』, 설교 xvi.)에서 말하였다.

오히려 동양과 서양을 통틀어, 합리주의자들은 ‘정의(定義)’를 추구하고 개념을 믿는 반면, 생기론자들은 ‘영감’을 추구하고 인간을 믿는다고 할 수 있다. 전자는 우주의 비밀을 밝혀내기 위해 우주를 정밀하게 조사하고, 후자는 우주의 의식에 기도하며 세상의 영혼, 신과 직접 관계 맺으려 노력하고, 그들이 간절히 바라는 것, 곧 ‘죽지 않는다는 것’에 대한 보장을 찾는다. 즉, ‘보지 못하는 것에 대한 증거’를 찾고자 한다.

그리고 사람은 의지이고, 의지는 항상 미래에 관련되므로 믿는 자는 앞으로 일어날 일, 곧 자신이 바라는 것을 믿는다. 엄밀히 말하자면, 우리는 ‘앞으로 있을 것에 대한 보장이나 실제’를 제외하고, 현재의 것이나 과거의 것을 믿지 않는다. 그리스도인이 그리스도의 부활을 믿는다, 즉 ‘그리스도께서 부활하셨다’고 전해지고 복음에 기록된 것을, 그리고 이를 개인적 신뢰를 통해 확신한다고 말하는 것은, 자신도 어느 날 그리스도의 은혜로 부활하리라는 믿음을 표명하는 것이기도 하다. 과학적 믿음조차도 미래에 관한 언급이자 신뢰의 행위이다. 과학자는 특정 미래의 날짜에 일식이 있을 것이라 믿는다. 그는 지금까지 세상을 지배해 온 ‘법칙’이 앞으로도 계속 세상을 지배하리라고 믿는다.

거듭 말하건대, ‘믿는다’는 것은 ‘누군가에게 신뢰를 둔다’는 것이며, 이는 ‘사람’과 관련이 있

다. 나는 ‘말(馬)’이라는 동물이 존재하고 이러저러한 특성을 지녔음을, 내가 직접 보았기 때문에 ‘안다’고 말한다. 그리고 나는 ‘기린’이나 ‘오르니토링쿠스(오리너구리)’의 존재와 그 특성을, ‘그것을 보았다고 나에게 확신시키는 사람’을 ‘믿는다’고 말한다. 그러므로 믿음에는 ‘사람이 착각했을 수도, 우리를 속였을 수도 있다’는 불확실성의 요소가 따라온다.

그러나 다른 한편으로, 믿음에 있어서 이러한 ‘인격적’ 요소는 믿음에 ‘효과적이고 사랑 어린’ 성격을 부여하고, 특히 종교적 믿음에서는 ‘바라는 것’에 대한 언급이 된다. 삼각형의 세 각을 합하면 두 직각과 같다는 사실을 확인하기 위해 자기 목숨을 희생할 이는 아마 없을 것이다. 그런 진리는 우리의 생명을 희생시키기를 요구하지 않기 때문이다. 그러나 종교적 신앙을 지키고자 자신의 목숨을 버린 이들은 많다. 사실 “믿음이 순교자를 만든다기보다는, 순교자가 믿음을 만든다”라고 말하는 것이 더욱 진실에 가깝다. 신앙은 지성이 추상적 원리를 단순히 고수하는 행위가 아니기 때문이다. 신앙은 이론적 진리에 대한 인식이 아니며, 의지가 단지 지성을 작동시키는 것이 아니다. 신앙은 의지의 행위이며, 그것은 ‘실천적 진리’를 향한 영혼의 움직임이며, 인간을 향한, 그리고 ‘단지 삶을 이해하게 하는 것이 아니라 우리로 하여금 살게 만들어 주는 어떤 것’을 향한 영혼의 움직임이다.[45]

신앙은 비록 삶이 이성에 기대어 있는 것처럼 보이지만, 다른 곳, 초자연적이고 기적적인 곳에 원천과 힘의 근원을 둘을 통해 우리를 살게 한다. 수학자 쿠르노(Cournot)처럼, 특별히 균형 잡히고 과학적으로 무장된 정신을 지닌 이조차도 초자연적, 기적적인 것에 대한 경향이 ‘생명을 주고’, 그것이 결핍되면 이성의 모든 추측은 ‘고통만을 낳는다’고 말하였다고 한다(『Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire』, §329). 그리고 사실 우리는 살고 싶다.

그러나 우리가 ‘믿음은 의지의 것’이라고 말한다 하더라도, 믿음은 의지 자체, 곧 ‘죽지 않으려는 의지’나, 혹은 지성과는 또 다른 심적 작용력이 아니라, 감정도 아니고 지능도 아니면서, 창조와도 다른 무엇이라고 말함이 나올 것이다. 그러므로 우리는 느끼고, 알고, 의지하고, 믿고, 창조해야 하며, 이들 각각을 서로 뒤섞지 않아야 한다. 그것들은 모두 이미 주어진 어떤 ‘재료’, 곧 믿음으로 주어진 재료를 바탕으로 작용한다. 믿음은 사람 안에 있는 ‘창조적 능력’이다. 단, 다른 능력보다 의지와 더 밀접하게 결합되어 있다고 볼 수 있기에, 우리는 이를 의지의 한 형태라고 여긴다. 그러나 ‘믿고 싶어 한다’는 것, 즉 창조하고 싶어 한다는 것이 비록 출발점이긴 하나, ‘믿는 것’이나 ‘창조하는 것’ 자체와 정확히 같은 것은 아님을 기억해야 한다.

그러므로 신앙은 ‘창조력’ 자체는 아니되, 의지의 열매이고, 그 기능은 창조하는 것이다. 어떤 의미에서 믿음은 그 대상을 만들어 낸다. 그리고 신에 대한 믿음은 신을 창조하는 것으로 구성된다. 또한 우리에게 자신에 대한 믿음을 주시는 분도 신이시므로, 우리 안에서 끊임없이 자신을 창조하시는 분도 신이시다. 그래서 성 어거스틴은 이렇게 말하였다. “주여, 내가 당신을 부름으로써 당신을 찾고, 당신을 믿음으로써 당신을 부릅니다. 당신께서 당신의 아들의 인성과 당신의 설교자들의 사역을 통하여 나에게 영감을 주셨나이다.”(『고백록』 제1권, 제1장) 우리 자신의 형상과 모양대로 신을 창조하고, 우주를 인격화하는 능력은, 우리가 ‘바라는 것의 실체’로서 신을 우리 안에 모시는 것, 곧 신께서 계속해서 당신의 형상과 모양대로 ‘우리’를

창조하신다는 것에 지나지 않는다.

그리고 우리는 신을 ‘창조한다.’ 곧 신은 연민과 사랑으로 우리 안에서 자신을 창조하신다. 신을 믿는다는 것은 그분을 사랑하는 것이며, 우리의 사랑 안에서 그분을 두려워하는 것이다. 우리는 그분을 알기 전부터 그분을 사랑하기 시작한다. 그리고 그분을 사랑함으로써 비로소 모든 것 안에서 그분을 보고 발견하게 된다.

신을 믿는다고 말하면서, 그분을 사랑하지도, 그분을 두려워하지도 않는 사람은 실상 신을 믿는 것이 아니라 ‘신이 존재한다고 가르친 사람들’을 믿을 뿐이고, 그들조차 종종 신을 믿지 않는다. 신을 믿는다고 말하면서도 마음에 열정이 없고, 마음의 번뇌가 없으며, 의심이 없고, 위로 속에서도 절망의 요소가 없는 사람은, 신 자체가 아니라 ‘신의 관념’만을 믿고 있다. 그리고 신에 대한 믿음이 사랑에서 태어날 수 있는 것처럼, 두려움이나 심지어 증오에서도 태어날 수 있다. 단테가 지옥에서 ‘음란한 몸짓’으로 신을 모독했다고 묘사한 도둑 바니 푸치(Vanni Fucci)의 믿음도 바로 그런 종류였다(『신곡』 지옥편, 25곡, 1~3행). “마귀들도 신을 믿는다.” (약 2:19) 그리고 무신론자들 중에서도 신을 믿는 이가 적지 않다.

어쩌면 신을 부정하고 심지어 욕하는 이들 역시, 그리스도인을 비난하는 분노와 비슷한 방식으로 신을 ‘믿는’ 것인지도 모른다. 그들도 믿는 사람들처럼 신이 계시기를 원하되, 약하거나 소극적이거나 악한 성향 탓에, 혹은 ‘의지’보다 ‘이성’이 더 강하여 자신들이 이성의 수중에 잡혀 있고 그들 자신의 불의(不義)에 끌려간다고 느끼며, 그 깊은 나락으로 인하여 절망한 나머지 부정하는 것일 수 있다. 그리고 부정함으로써 오히려 그들이 부정하는 바를 긍정하고 창조한다. 그리고 신은 그들 안에서 자신을 드러내시며, 그들이 부인함으로써 오히려 자신을 확증하신다.

그러나 “믿음이 그 대상 자체를 창조한다”라고 말하는 것은, 그 대상이 오직 믿음을 위한 대상일 뿐이며, 믿음 밖에서는 객관적 실재가 없다는 뜻과 같다고 누군가는 반박할 수도 있다. 한편, “믿음이 대중에게 위안을 주고 건전한 절제를 준다는 점에서 필요하다”고 주장하는 것은, 믿음의 대상이 ‘환상적’이라고 선언하는 것과 같다고 볼 수도 있다. 확실한 것은, 오늘날 생각하는 신자들에게 신앙은 무엇보다도 신이 존재하시기를 바라는 것이라는 사실이다.

곧 신이 존재하기를 바라며, 마치 계신 것처럼 행동하고 느끼는 것이다. 그리고 신의 존재를 원하고, 이 소망에 따라 행동하는 것이 우리가 ‘신을 창조하는 수단’이다. 즉, 신이 우리 안에서 당신 자신을 창조하시고, 우리에게 당신을 계시하시며, 우리에게 당신을 펼쳐 보이시는 수단이다. 왜냐하면 신께서는 사랑으로, 그리고 사랑을 통해 그분을 찾는 자를 맞으려 나오시며, 냉정하고 사랑 없는 이성으로 그분을 찾는 자에게는 자신을 숨기시기 때문이다. 신께서는 우리의 마음이 깨어 있어도 머리는 잠들길 바라시며, 또 머리가 깨어 있을 때 마음은 잠들지 않고 일하기를 바라시며, 이로써 육체적 질서를 전복시키신다. 곧 사랑이 없는 지식은 우리를 신에게서 멀어지게 하고, 지식 없이도 사랑을 간직하는 마음은 우리를 신께로, 그리고 신을 통해 지체로 이끈다. “마음이 청결한 자는 복이 있나니 그들이 신을 볼 것임이요!”(마 5:8)

그리고 “당신은 어떻게 신을 믿으며, 어떻게 신이 내 안에서 당신 자신을 창조하시고 나에게

자신을 계시하시느냐?”라고 누군가 내게 묻는다면, 나의 대답은 아마 그를 미소 짓게 하거나 심지어 분노케 할 수도 있을 것이다.

나는 내 친구들을 믿는[신뢰하는 것] 것처럼 신을 믿는다.[신뢰한다] 왜냐하면 나는 그분의 애정 어린 숨결을 느끼고, 나를 이끌고 부드럽게 잡아주시는 그분의 보이지 않는 손길을 감지하기 때문이다. 또한 나에게 운명의 궤적을 보여 주는 특별한 섭리와 보편적 의식에 대한 내적 의식을 느끼기 때문이다. ‘법칙’이라는 개념은 - 결국 개념일 뿐이니 - 나에게 아무 말도 해주지 않으며, 아무것도 가르쳐 주지 않는다.

내 인생에서 나는 여러 차례 스스로 심연의 황홀경에 빠져 있는 모습을 목격하였다. 몇 갈래의 길 중 하나를 택해야만 했고, 한 길을 고르면 다른 모든 길을 버려야 했다. 이 인생의 길에는 되돌릴 수 있는 방법이 없기 때문이다. 그리고 그러한 독특한 순간마다 나는 의식적이고 주권적이며 사랑 충만한 강렬한 힘의 충동을 여러 번 느꼈다. 그것은 “나그네의 발 앞에서 길을 여는 주님의 능력”과도 같았다.

사람은 우주가 자기 자신을 부르고 이끈다고 느낄 수 있으며, 다른 누군가가 사람을 부르듯, 말 없이 “가서 모든 민족에게 전파하라!”고 속삭이는 듯한 우주의 목소리를 들을 수 있다. 당신 앞에 있는 사람도 당신과 같은 의식을 지니고 있고, 동물도 다소 희미하지만 어떤 의식을 갖고 있으며, 돌에게는 그런 의식이 없다고 어떻게 아는가? 그 사람은 인간답게, 당신과 같은 존재로 행동하기 때문이다. 반면 돌은 당신에게 전혀 작용하지 않거나, 오히려 당신이 그것에 대해 작용하도록 만들 뿐이다. 이와 마찬가지로 나는 우주가 나와 같은 어떤 의식을 지니고 있다고 믿는다. 왜냐하면 우주가 나에게 행동하는 것이 ‘인간의 행동’처럼 느껴지고, 내가 우주를 둘러싼 인격을 느끼기 때문이다.

이런 모습을 떠올려 보자. 모양이 확실치 않은 어떤 살아 있는 덩어리가 있다고 하자. 팔다리를 구별하기는 어렵지만, 나는 두 눈을 본다. 그 눈은 인간적인 시선으로 나를 바라본다. 동료 존재의 시선, 연민을 구하는 시선이다. 그 숨소리가 들려온다. 나는 이 형태 없는 덩어리 안에 의식이 있다고 결론을 내린다. 별이 총총한 하늘도 초인적이고 신성한 시선, 최고의 동정심과 사랑을 구하는 시선으로, 신자를 내려다본다. 그리고 밤의 고요 속에서 신자는 주님의 말씀을 듣는다. 신께서 그의 마음과 가슴을 만지시어, 그에게 당신을 드러내신다. 곧 그것이 ‘우주’이고, 살고 고통받으며 사랑하고, 사랑을 갈구하는 것이다.

가볍게 스쳐 가는 작은 물질적인 것, 우리의 애정이 깊이 뿌리박히지 않은 것들을 사랑하는 데에서, 우리는 점차 오래 지속되는 것, 우리의 손이 잡을 수 없는 것을 사랑하게 된다. 선(善)을 사랑함으로써 우리는 선을 사랑하고, 아름다움을 사랑함으로써 우리는 아름다움을 사랑하며, 진리를 사랑함으로써 우리는 진리를 사랑하고, 쾌락을 사랑함으로써 우리는 행복을 사랑한다. 그리고 마지막으로 우리는 사랑 자체를 사랑한다. 우리는 가장 깊은 ‘나’로 침투하기 위해 자기 자신에게서 벗어난다. 개인의 의식은 우리가 이루는 전체 의식 속으로 잠긴다. 그러나 그 안에서 녹아 사라지지 않기 위해 우리 스스로를 벗어난다. 그리고 신은 단순히 보편적 고통 속에서 솟아나는 ‘의식이 된 사랑’이다.

그러나 어떤 이는 “이것은 단지 쇠사슬을 무의미하게 휘두르는 것과 같다. 그런 신은 목적이 아니라 활동 아닌가?”라고 말할 수도 있다. 이 지점에서 ‘사물이 존재한다’는 것이 무엇이며, ‘객관적’이라는 것이 무엇을 의미하는지 정확히 조사해 보아야 할 것이다.

실제로 ‘존재한다’는 것이 무엇인가? 그리고 우리는 언제 사물이 ‘존재한다’고 말하는가? 사물은 우리 밖에 있고, 우리가 인식하기 전에 존재하며, 우리가 사라진 후에도 계속해서 우리 밖에 존재할 수 있는 방식으로 ‘실재한다’고 말한다. 그러나 내가 사라진 뒤에도 무언가가 남아 있을 것이라는 사실을 확신할 수 있는가? 내 의식은 자기 외부에 대해 아무것도 알 수 없다. 내가 알거나 알 수 있는 것은 모두 내 의식 안에 있다. 그러므로 우리의 지각 밖에 있는 ‘객관성’ 문제에 자신을 가두지 말자. 사물은 ‘행동’하는 한에서만 ‘존재’한다. 존재한다는 것은 곧 ‘행동한다’는 것이다.

하지만 이제 누군가는 “우리 안에서 활동하는 것은 신이 아니라 ‘신에 대한 생각’일 뿐이다”라고 말할지도 모른다. 이에 대해 우리는 “때로는 신이 자신의 생각을 통해서도 행동하시지만, 대부분의 경우에는 신 그 ‘자체’가 우리 안에서 활동하신다”라고 대답할 것이다. 그리고 우리는 표징을 요구받을 것이고, 이에 신의 존재에 대한 객관적 진리를 증명하라고 할지도 모른다. 그때 우리는 빌라도의 질문에 답해야 할 것이다. “진리가 무엇인가?”

빌라도는 이 질문을 던지고서도 대답을 기다리지 않고 돌아서서, 그리스도를 사형에 넘긴 자기 죄를 변명하려고 손을 씻었다. 그리고 ‘진리가 무엇인가?’라고 묻는 이들 가운데 대답을 기다릴 마음은 조금도 없이, 다만 자신의 의식이나 다른 이들의 의식에서 신을 죽이고 내쫓는 범죄에 도움을 준 후, 그 책임에서 벗어나 손을 씻고 싶어 하는 사람들도 많다.

“진리”란 무엇인가? 진리에는 두 가지가 있다. 논리적 진리와 객관적 진리는 그 반대가 ‘오류’이고, 도덕적 진리와 주관적 진리는 그 반대가 ‘거짓’이다. 나는 이전의 글에서 오류가 어떻게 거짓의 열매인지를 보이려 노력하였다.[46]

도덕적 진리를 알기까지, 지적 진리에 이르기까지, 그리고 다시 도덕적 진리에 이르기까지, 그 길은 무엇보다 ‘성실함과 겸손’의 학교인 과학 연구로부터 배울 수 있다. 과학은 사실상 우리에게 우리의 이성을 진리에 복종시키고, 사물을 있는 그대로 알고 판단하도록 가르친다. 곧 ‘우리가 원하는 대로’가 아니라, ‘사물 자체가 스스로를 제시하는 대로’ 알고 판단하게 한다. 종교적 차원에서조차 과학적 조사란, 우리의 마음속에서 법칙으로 공식화되는 것은 ‘외부 세계로부터 받은 인식’ 그 자체임을 보여 준다. 수학을 창조하는 것은 우리의 마음이 아니라 숫자 그 자체이다. 과학은 가장 하찮아 보이는 사실 앞에 머리를 숙이도록 가르치므로, 체념과 겸손을 가르치는 가장 내밀한 학교이며, 이로써 종교의 관문이 된다. 그러나 종교의 성전 안에서는 그 기능을 중단한다.

오류에 반대되는 ‘논리적 진리’가 있고, 거짓[거짓말]에 반대되는 ‘도덕적 진리’가 있듯이, 사치(奢侈)에 반대되는 ‘미학적 진리’ 혹은 진실성이 있고, 절대적 절망의 불안에 반대되는 ‘종교적 진리’, 곧 희망이 있다. 미감(美感)적으로 표현되는 진실성은 합리적으로 입증되는 논리적 진리와 다르다. 그리고 종교적 진리, 즉 신앙의 진리, 바라는 것들의 실체는 도덕적 진리와 동

등하지 않고, 오히려 그 위에 겹쳐진다. 불확실성에 근거한 믿음을 확인하는 사람은 거짓말을 하는 것이 아니며, 거짓말을 할 수도 없다.

그리고 우리는 ‘이성적으로’가 아니라, ‘이성을 초월하여’ 혹은 ‘이성 이하로’ 믿는 것이 아니다. 우리는 ‘이성에 반하여’ 믿는다. 종교적 믿음은 거듭 말하지만, 비합리적인것이 아니라 반(反)이성적이다. 키에르케고르(Kierkegaard)는 “시는 지식 이전의 환상이고, 지식 이후의 환상은 종교이다. 시적이거나 종교적으로 살지 않는 사람은 모두 어리석은 사람이다”라고 하였다(『Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift』, IV장, 분파 2a, §2). 같은 저자는 기독교가 ‘필사적인 출격’이라고 말하기도 하였다. 그럼에도 우리가 희망에 도달할 수 있는 것은 바로 이런 절박함을 통해서이다. 그리고 이 희망의 ‘활력’을 주는 환상은 모든 이성적 지식보다 강력하여, 언제나 이성의 추론으로 소멸될 수 없는 무언가가 있음을 우리에게 확신시킨다. 그리고 그리스도에 대해 “나와 함께하지 않는 자는 나를 반대하는 자다”(마 12:30; 눅 11:23)라고 말한 것처럼, ‘합리적이지 않은 것은 이성에 적대적이다.’ 이것이 희망이다.

이 우회로를 통해, 우리는 언제나 결국 ‘희망’에 도달한다.

‘고통의 신비’, 곧 ‘사랑의 신비’에는 신비한 형태가 있는데, 그것은 바로 ‘시간’이다. 우리는 어제와 내일을 ‘그리움의 고리’로 연결한다. 지금 이 순간은 엄밀히 말하자면, 과거가 미래가 되려는 시도에 지나지 않는다. 현재는 미래가 되겠다는 과거의 결심일 뿐이다. 지금은 날카롭게 파고들지 않는 한 사라지는 한 점(點)이다. 그러나 이 점 안에 모든 영원이 들어 있다. 그것은 ‘시간의 물질’이다.

존재하였던 것은 그것 그대로 존재할 수 있고, 존재하는 것은 그것 그대로 존재할 수 있다. 가능성은 늘 미래에 속하며, 상상력과 창의적 에너지, 해방적 에너지가 그 안에서 마음껏 활동할 수 있는 ‘유일한 자유의 영역’이다.

사랑은 언제나 미래를 바라보고, 미래를 돌본다. 왜냐하면 사랑의 일은 우리를 영속시키는 일이기 때문이다. 사랑의 속성은 ‘희망하는 것’이며, 그것은 희망을 통해 영양분을 얻는다. 그러므로 사랑은 자기 욕망의 결실을 목격하는 순간 슬퍼진다. 왜냐하면 사랑은 ‘욕망’이 자기 진정한 목적이 아니며, 신이 그 욕망을 단지 사랑이 행동하도록 자극하기 위한 ‘미끼’로 주셨음을 깨닫기 때문이다. 그 순간 사랑은 자신의 종말이 다가옴을 감지하고, 또다시 꿈과 환멸의 끊임없는 순환 속에서 인생의 평온한 순례를 새롭게 시작한다. 그리고 끊임없이 좌절된 희망이 기억이 되고, 그 기억에서 새로운 희망을 길어 올린다. 지하 깊은 곳에 묻힌 ‘기억’이라는 광석(鑛石)에서 우리는 ‘미래’에 대한 보석 같은 환영(幻影)을 채굴한다. 상상력이 우리 기억을 ‘희망’으로 바꾼다. 인류는 인생에 굶주리고 사랑에 목마른, 갈망에 찬 어린 소녀와도 같다. 그녀는 꿈과 희망으로 하루를 짜 나가며, 영원토록 갈망하고 계속 갈망한다. 영원하고 예정된 애인을 갈망한다. 그녀는 자기 가장 먼 기억의 새벽, 곧 요람 시절부터 예정된 그 애인을 위해 준비되어 있다. 그리고 미래, 곧 그 희망의 가장 끝까지, 무덤 너머까지 애인과 함께 살 것이다. 그리고 이 가련한 사랑에 빠진 인류, 애인을 기다리는 소녀에게 인생의 겨울이 오면, 봄의 달콤한 꿈이 더욱 달콤한 ‘추억’으로 변하여, 그 추억에서 다시 ‘새로운 희망’을 발견한다. 우리가 여름을 다 보내고 나면, 한 번도 실현되지 않아 그 본래의 순수함을 간직한 희망이 기

억으로 남는다. 그러면 그 기억에서 나온 조용한 행복과 운명예의 체념이 우리 안에 스며들게 된다.

사랑은 희망하고, 희망하며 결코 지치지 않는다. 그리고 신을 향한 사랑, 곧 신에 대한 우리의 믿음은 무엇보다도 그분에 대한 소망이다. 신께 소망을 두는 자는 죽지 않음을 믿는다. 그리고 우리의 근본적 소망, 모든 소망의 뿌리와 줄기는 영생(永生)에 대한 소망이다.

그리고 믿음이 희망의 실체라면, 희망 또한 '믿음의 한 형태'이다. 우리에게 희망이 주어지기 전까지, 우리의 믿음은 형체가 없고 모호하고 혼란스럽고 잠재적인 것이다. 그것은 단지 '믿을 수도 있는 가능성', '믿고 싶다는 갈망'일 뿐이다. 그러나 우리는 '어떤 것'을 믿어야 한다. 우리가 바라는 그것을 믿으며, '희망'을 믿는 것이다. 우리는 과거를 기억하고 현재를 알고 미래만을 믿는다. "보지 못한 것을 믿는다"는 것은 "아직 보지 못했으나 언젠가 보게 될 것을 믿는다"는 뜻이다. 그러므로 다시 말하건대, 믿음은 '희망 안에 있는 믿음'이다. 우리는 바라는 것을 믿는다.

사랑은 우리가 바라는, 곧 내세의 생명을 얻으리라는 희망을 가지도록 신을 믿게 만든다. 사랑은 '희망의 꿈'이 우리를 위해 창조하는 것을 '믿게' 만든다.

믿음은 영원하신 신을 향한 우리의 갈망이다. 그리고 희망은 '신이 우리 안에 계신다는 갈망', 곧 우리 안에 있는 영원하고 신적인 것에 대한 갈망으로, 우리의 믿음을 채우기 위해 전진하며 우리를 고양한다. 인간은 믿음으로 신을 갈망하고 그분을 믿는다. "주여, 내가 믿나이다. 믿음을 더하소서!"(막 9:24 참조) 그리고 인간 안에 있는 신성, 곧 신은 우리가 다른 삶을 믿을 수 있도록 '다른 삶에 대한 희망'을 보내신다. 소망은 믿음의 보상이다. 믿는 사람만이 진정 희망하며, 진실로 바라는 사람만이 믿는다. 우리는 바라는 그것만을 믿고, 믿는 그것만을 바란다.

그를 아버지라 부르는 것은 '소망'이었다. 그리고 그토록 큰 위안을 주면서도 신비로운 이 이름은 여전히 희망을 통해 신께 드러진 것이다. 아버지는 우리에게 생명을 주시고, 그 생명을 유지할 양식을 주시며, 우리를 영원히 보존해 주시길 우리가 아버지께 간청한다. 그리고 그리스도께서 온 마음과 순수한 입술로 아버지라 부른 그의 아버지이자 우리의 아버지, 곧 신의 '아버지 되심'이 기독교에서 가장 고귀한 감정이라면, 그것은 인류가 그리스도 안에서 영원에 대한 굶주림으로 승화되었기 때문이다.

이 믿음에 대한 갈망, 이 희망은 미학적 감정이라고도 부를 수 있을 것이다. 아마도 그 안에 미적 느낌이 들어 있을 터이나, 그것만으로 충분하지는 않을 것이다.

우리는 예술에서 '영원화'의 이미지를 추구한다. 우리의 영혼이 '아름다움'을 목상하면서 잠시나마 평온과 안식, 확신을 얻지만, 참된 고통의 해결책은 찾지 못한다 하더라도, 그 이유는 '아름다움'이 영원한 것이며, 사물 안에 계신 '신'의 계시이기 때문이다. 아름다움은 '순간성의 영속성'이다. 진리가 이성적 지식의 목표라면, 아름다움은 본질적으로 비합리적인 '희망'의 목표이다.

아무것도 잃어버려지지 않고, 완전히 사라지는 것은 없다. 왜냐하면 모든 것은 어떤 방식으로든 영속하기 때문이다. 그리고 모든 것은 시간을 지나 영원으로 돌아간다. 현세의 세계는 ‘영원’에 뿌리를 두고 있으며, 그 ‘영원’ 안에서는 어제와 오늘과 내일이 하나가 된다. 인생의 장면들은 마치 영화 필름처럼 우리 앞을 스쳐 지나가지만, ‘시간의 저편’에서 그 필름은 하나이며 나눌 수 없다.

물리학자들은 물질의 한 입자도, 에너지의 한 진동도 사라지지 않고, 모두 변형되고 전달되며 계속 존재한다고 우리에게 말해 준다. 그러므로 어떤 형태든, 아무리 사라진 것처럼 보일지라도, 결국은 어딘가에 보존되어 영속한다. 그리고 영원에는 서로 자기 자신을 잃지 않고 시간을 통과하는 모든 이미지를 받아들인다. 각 인상은 크든 작든 내 잠재의식 깊은 곳에 묻힐 수 있지만, 그래도 내 삶에 어떤 영향을 미치고, 희미하게 인식되거나 망각된 기억들도 내가 그들을 완전히 자각한다면, 언젠가 다시 살아난다. 내가 태어나기 전의 모든 조상들이 줄어들지 않고 내 안에 계속 존재하는 것처럼, 또 나의 후손 안에서 ‘나’ 또한 계속 살아갈 수 있는 것처럼 말이다. 그리고 아마도 나 전체, 이 우주를 담고 있는 나는 나의 모든 행동에 어떤 식으로든 스며들 것이다.

그리고 각각의 사물이 지닌 이 개별적 본질, 곧 그것을 다른 무엇도 아닌 ‘그것’이게 만드는 무엇, ‘영원’ 속에서 안주하며 살아가는 그 요소가 바로 ‘아름다움’으로서 우리에게 드러나는 것이 아니겠는가? 그것이야말로 사물의 영원한 본질, 곧 과거와 미래를 결합하여 영원의 자궁에 거처를 두는 그 존재의 신성한 현현(顯現)이 아니겠는가?

그리고 영원의 뿌리인 이 아름다움은 사랑을 통해 우리에게 나타난다. 그것은 신의 사랑에 대한 최고의 계시이며, ‘시간’을 넘어 우리가 궁극적으로 승리하게 됨을 보여 주는 표징이다. 우리와 이웃의 영원함을 우리에게 나타내는 것은 ‘사랑’이다.

사물을 사랑하는 우리가 그 사물 안에서 아름다움과 영원을 발견하는 것인가, 아니면 사물에 대한 우리의 사랑이 그 사물 속의 아름답고 영원한 것을 드러내 주는 것인가? 감각적 세계가 ‘보존 본능’의 창조물이고, 초감각적 세계가 ‘영속 본능’의 창조물인 것처럼, ‘아름다움’도 ‘사랑’의 창조물이 아닐까? 곧 아름다움은 영원함과 함께 ‘사랑’이라는 창조물이 아닐까? 사도 바울은 “우리의 겉사람은 후패하나 우리의 속사람은 날로 새롭도다”(고후 4:16)라 하였다. 지나가는 것은 멸망하고, 그와 함께 죽는다. 그러나 ‘실재하는 사람’은 남아서 자란다. “잠시 받는 환난의 가벼움이 우리에게 지극히 크고 영원한 영광을 이룬다”(17절). 우리의 고통은 우리를 ‘괴로움’으로 만들고, 그 괴로움이 가득 차서 터져 나오는 가운데 우리에게 위안을 준다. “우리가 돌아보는 것은 보이는 것이 아니요 보이지 않는 것이니, 보이는 것은 잠깐이요 보이지 않는 것은 영원함이라”(18절).

이 고통은 인생의 ‘최고 위안’인 ‘가장 큰 아름다움’, 곧 ‘희망’을 낳는다. 그리고 사랑은 고통으로 가득 차 있기에, 사랑은 연민이며, 그 연민은 미(美)의 ‘비극적인’ 모습을 낳는다. 최고의 아름다움은 ‘비극의 아름다움’이다. 모든 것이 지나가고, 우리 자신 또한 지나가고, 우리가 가진 것, 우리를 둘러싼 모든 것이 지나간다는 의식이 우리를 ‘괴로움’으로 가득 채우기에, 영원

한 것, 아름다운 것을 갈망한다.

그리고 그렇게 드러난 이 아름다움, 곧 ‘순간성의 영속성’은 오직 ‘실제로 실현되는 것’, 곧 ‘자선(博愛)’을 통해서만 살아 숨 쉰다. 행동하는 희망은 ‘사랑’이고, 행동하는 아름다움은 ‘선(善)’이다.

사랑하는 모든 것을 영속시키고, 그 선함을 통해 우리에게 ‘숨겨진 아름다움’을 드러내는 이 사랑은 신을 향한 사랑, 또는 신에 대한 연민에서 그 뿌리를 찾는다. 우리는 말했듯이, 사랑과 연민은 모든 것을 개인화한다. 모든 것 안에서 고통을 발견하고, 모든 것을 개인화하며, 심지어 우주 자체도 개인화한다(우주 역시 고통받기 때문이다). 이를 통해 우리는 그 안에서 ‘신’을 발견한다. 신은 고통받으시고, 우리도 고통받기에, 그분은 우리에게 계시되신다. 그분은 고통받으시기에 우리의 사랑을 요구하신다. 우리가 고통을 받기에 그분은 사랑을 베푸시며, 영원하고 무한한 고통으로 우리의 고통을 덮으신다.

이것이 곧 유대인과 그리스인, 바리새인과 스토아 학자들을 위한 ‘스캔들’이었으며, 옛날부터 스캔들이었던 ‘십자가의 스캔들’은 오늘날에도 여전히 스캔들이다. 그리스도인들 사이에서도 계속 그렇다. 곧 ‘고난을 받으시고 죽으시기 위해, 그리고 부활하시기 위해 인간이 되신 신’이라는 스캔들이다. 이 ‘고통과 죽음의 신’은 고통을 겪지 않는 관념적 신을 숭상하는 이들에게 있어 큰 걸림돌이다. 그러나 그 신은 인격으로서, 사랑하시고 사랑을 갈망하시는 신이시며, 이는 우주의 본질이자 신비에 대한 계시이기도 하다. 신께서 구원을 위해 당신의 아들을 보내셨을 때, 우리에게 그 고통당하는 신의 참모습을 보이셨다. 사람이 되시어 고통과 죽음을 겪으심으로써, 우리도 그를 따라 고통과 죽음 안에서 다시 살아날 수 있게 하셨다. 고통받으시는 분만이 참된 ‘신’이기 때문에, 이 고통 속에서 신의 계시가 있었다.

그리고 사람들은 ‘고통받으신 그리스도’를 신으로 모셨고, 그리스도를 통해 살아 있는 ‘인간 신’, 곧 고통받으시는 신의 영원한 본질을 발견하였다. 사랑하시고 사랑을 갈구하시는 신, 연민을 갈구하시는 신, 곧 인격이신 신. 아들을 모르는 사람은 결코 아버지를 알지 못한다. 아버지는 오직 아들을 통해서만 알려지신다. 인자를 알지 못하는 사람, 곧 피 흘리는 고통과 마음 찢기는 괴로움을 겪고, 죽기까지 마음이 무거운 사람, 그리고 죽이기도 하고 살리기도 하는 고통을 겪는 이, 그를 알지 못하는 사람은 영원히 ‘아버지’를 알 수 없다. 그리고 고통당하시는 신에 대해서도 알 수 없다.

고통받지 않는 신, 곧 살지 않기에 고통받지 않는 ‘논리적이고 얼어붙은 현실성, 원초적 움직임, 무감정의 존재, 무동(無動)의 존재, 혹은 범주(範疇)’에 불과한 신은 그저 하나의 관념일 뿐이다. 그리고 그런 신은 ‘사람으로서 살지도 않고, 존재하지도 않는다.’ 세상이 어찌 무감각한 관념으로부터 그 기원과 생명을 이끌어낼 수 있겠는가? 그런 세상은 결국 ‘세상의 관념’일 뿐이다. 그러나 이 세상은 고통받고 있다. 고통은 ‘현실’의 육체적 감각이며, 질량과 실체에 대한 영의 감각이다. 그것은 자기 자신의 실체에 대한 자아의 감각이며, 가장 즉각적인 현실이다.

고통은 ‘삶의 본질’이며, ‘인격의 뿌리’이다. 오직 고통만이 우리를 사람으로 만들어 준다. 그

리고 고통은 보편적이다. 고통은 모든 존재를 하나로 묶는다. 그것은 모든 것을 관통하는 보편적이고 신성한 피(血)이며, 우리가 말하는 의지라는 것도 결국은 고통이 아니고 무엇이겠는가?

그리고 괴로움에도 깊이가 있다. 그것은 파도처럼, 겉보기 괴로움에서 출발하여, 점점 깊어져 영원의 심연까지 우리를 밀어 넣으며, 그곳에서 우리는 위로를 발견한다. 육체의 통증에서 시작하여, 마침내 신께 나아가는 종교적 고뇌에 이른다. 그리고 그곳에서 우리 눈에는 신성한 눈물이 고인다.

‘고뇌’는 ‘고통’보다 훨씬 더 깊고 친밀하며, 영적이다. 우리는 ‘행복’이라 부르는 것 안에서도, 심지어 그 행복을 누리며 그 앞에 떨게 될 때조차, 어떤 고뇌의 그림자를 느끼게 된다. 겉으로는 행복해 보이나, 내면의 물질적 뿌리를 깨닫지 못하거나 만지지 못한다면, 그는 고통도 행복도 제대로 모른 채 살아갈 것이다.

고통 없이는 진정한 사랑이 없고, 이 세상에서 우리는 ‘고통인 사랑’이나 ‘행복’이나를 선택해야 한다. 그리고 사랑은 사랑 그 자체와 불확실한 희망에서 나오는 비극적 위안 외에 다른 ‘행복’을 우리에게 주지 않는다. 사랑은 만족하여 행복해지려고 하는 순간, 더 이상 갈망하지 않으며, 그럼으로써 더 이상 사랑이 아니다. 만족하고 행복해하는 사람은 사랑하지 않는다. 그들은 습관적으로 잠에 들어 버리고, 이웃 곁에서 멸망한다. 습관에 빠진다는 것은 습관이 곧 끝나기 시작한다는 뜻이기도 하다. 인간이 더 ‘인간적’일수록, 즉 더 신성할수록, 고통, 그리고 보다 정확히 말하자면 ‘고뇌’할 능력이 더 커진다.

세상에 태어날 때, 사랑과 행복 중 선택하라는 사명이 우리 앞에 놓인다. 그러나 우리는 - 불쌍한 미숙한 존재들아! - ‘행복한 사랑’과 ‘사랑스러운 행복’ 둘 다를 원한다. 하지만 우리는 ‘행복’이 아니라 ‘사랑’을 구해야 하며, 우리가 습관적 잠에 빠지지 않도록 스스로를 지켜야 한다. 그렇지 않으면 우리는 깊은 잠 속에서 깨어나지 못한 채, 되돌릴 수 없을 정도로 의식을 잃게 될 것이기 때문이다. 우리는 우리 안에서, 우리의 고통 속에서 우리 자신을 ‘의식’하도록 만들어 달라고 신께 간구해야 한다.

‘운명’이란 무엇이며, ‘숙명’이란 무엇인가? 그것은 곧 사랑과 고통의 형제애가 아니고 무엇이겠는가? 손을 뻗어 행복을 붙잡는 순간 사랑은 죽어 버리고, 참된 행복 역시 함께 사라지게 되는 그 무서운 신비 말이다. 사랑과 고통은 서로를 낳고, 사랑은 자비와 연민이며, 자비와 연민이 없는 사랑은 사랑이 아니다. 사랑은 한마디로, 체념한 절망이다.

수학자들이 ‘최대·최소값’ 문제라 부르고, 경제법칙이라 불리는 것이 모든 ‘실존적’, 곧 ‘열정적’ 활동의 공식이기도 하다. 물리역학이나 사회역학, 산업과 정치경제학에서도 모든 문제는 저절로 해결된다. ‘최소한의 노력으로 최대한의 효과나 효용’을 얻고, ‘최소한의 지출로 최대의 소득’을 얻고, ‘최소한의 고통으로 최대의 쾌락’을 얻고자 한다. 그리고 내면의 영적 삶의 끔찍하고 비극적인 공식은 ‘최소한의 사랑으로 최대의 행복을 얻기’이거나, ‘최소한의 행복으로 최대의 사랑을 얻기’이다. 우리는 둘 중 하나를 선택해야 하며, 무한한 사랑에 가까워지는 사람은 ‘행복의 영점(零點)’, 곧 최고의 고뇌에 점점 가까워진다는 것을 알아야 한다. 그리고

바로 그 영점에 도달함으로써 그는 살인적인 비참함의 경지를 넘어선다. “그러지 않으면 지금 있는 것보다 더 강해져야 한다”라고 후안 데 로스 앙헬레스(Juan de los Angeles) 수사가 『신 나라 정복에 관한 대화(Dial. iii. 8)』에서 말하였듯이 말이다.

그리고 고통보다 더 괴로운 상황이 있다. 이를테면, 아주 큰 고통을 예상한 사람이, 정작 실제로 그 고통이 닥쳤을 때는 차라리 감각이 마비될 정도로 고통을 느끼리라 생각했으나, 막상 닥치면 고통을 별로 느끼지 않는 경우가 있다. 그러나 그 후 정신이 돌아와 자신이 무감각했다는 사실을 깨달을 때, 그는 극심한 공포에 사로잡혀 괴로워하며 외친다. “차라리 달군 쇠로 찢릴 때 고통을 느끼는 것이 낫지, 전혀 고통을 느끼지 못하는 내 자신을 보는 것은 차마 견딜 수 없다!” 혹시 당신은 고통이나 눈물을 흘리는 것조차 불가능하다고 느끼는 ‘꿈쩍한 공포’를 경험해 본 적이 있는가? 고통은 우리가 살아 있음을 말해 주고, 내가 사랑하는 사람이 살아 있음을 말해 주며, 우리가 사는 세상이 존재함을 말해 준다. 그리고 더 나아가, 신이 살아 계시고 고통받으신다는 사실도 알려 준다. 하지만 그것은 곧 ‘고뇌’의 고뇌이자, ‘삶과 영원’의 고뇌이다. 고뇌는 우리로 하여금 신을 발견하고 그분을 사랑하게 만든다.

신을 믿는다는 것은 곧 그분을 사랑하는 것이고, 그분을 사랑한다는 것은 곧 그분의 고통을 함께 느끼고 그분을 붙잡히 여기는 것이다.

어떤 이들에게는 “신이 고통받으신다”라고 말하는 것이 신성모독처럼 들릴 수도 있다. 왜냐하면 고통은 ‘한계’를 뜻하기 때문이다. 그러나 우주의 ‘의식’이신 신은, 자신이 사는 ‘무의식’에 의해 제한을 받으신다. 그리고 그 무의식에서 벗어나 우리를 구해 내고자 하신다. 우리는 또한 그분을 해방시키고자 노력해야 한다. 신은 우리 모두 안에서, 일시적 물질에 새겨진 모든 의식 속에서 고통받으시고, 우리 모두는 그분 안에서 고통받는다. 우리가 신을 사랑하고 붙잡히 여기듯, 우리 주변 피조물 안에 계신 신 역시 우리가 사랑하고 붙잡히 여긴다. 어떤 영혼도 신의 세계에 얽매어 있는 한 자유로울 수 없고, 우리 각자의 영혼 속에 거하시는 신도 그 영혼이 자유롭지 않은 한 자유로우실 수 없다.

내가 가장 직접적으로 느끼는 것은 나 자신의 비참함이고, 고뇌이며, 스스로에 대한 연민, 그리고 나 자신에 대한 사랑이다. 그 연민이 커지고 넘쳐흘러 나를 포함한 다른 이들에게로 번져갈 때, 나는 ‘나를 향한 연민’이 넘치므로 이웃에 대한 연민을 갖게 된다. 나 자신의 비참함이 너무 커서, 그 비참함에서 나오는 나 자신에 대한 연민이 곧 넘쳐 흘러, 나에게 보편적 비참함을 드러낸다.

‘자선(博愛)’이란 넘치는 연민이 아니고 무엇이겠는가? 곧 타인의 불행에 대한 사랑의 실천인 연민이, 곧 ‘나 자신에 대한 반영된 연민’이 한껏 넘쳐 흘러나오는 것이 아니겠는가?

우리의 연민이 지나치게 커지고, 그로 인해 우리 안에 계신 신께서 당신의 우주적 삶에 대한 고통, 영원한 신성화에 대한 보편적 갈망을 우리에게 주신다면, 우리는 너무나 큰 괴로움을 느끼게 될 것이며, 그리하여 이를 널리 쏟아 내야 한다. 그리고 그것이 곧 ‘자선’으로 나타난다. 우리의 연민이 넘치고 흘러나오는 동시에, 우리는 고통스러운 선(善)의 달콤함을 경험한다. 이것이 바로, 신비주의자 데 레사(데 헤수스) 수녀가 말한 ‘달콤한 고통(dulce tormento)’

이며, 그녀도 ‘고통받는 사랑’이 무엇인지 알고 있었다. 그것은 우리가 아름다운 것을 볼 때 다른 이들과 그것을 함께 나누고자 하는 마음이 생기는 것과 같다. 사랑을 이루는 창조적 충동은 곧 ‘고통받는 사랑’의 활동이기 때문이다.

실제로 우리는 우리 안에서 ‘선(善)’이 넘칠 때, 연민으로 충만할 때, 선을 행함으로써 만족감을 느낀다. 그리고 신께서 우리 영혼을 채우시어, 우주적 삶에 대한 고통스러운 감각, ‘영원한 신성화’를 향한 보편적 갈망을 일깨워 주실 때, 우리는 ‘보편적 비참함’에 대한 거대한 괴로움으로 가득 차게 된다. 그런데 우리는 단지 세상의 다른 이들과 나란히 놓여 있을 뿐만 아니라, 그들과 뿌리를 공유하고 있어서, 그들의 고통이 나의 고통이 되고, 그들의 고뇌가 나의 괴로움이 되며, 우리가 모두 같은 공동체에서 왔음을 깨닫는다. 그래서 우리는 자연스럽게 연민을 느낀다. 무심결에 깊은 고뇌에 잠긴다. 이 고뇌와 고통을 통해, 우리는 이 세상 모든 존재 안에 깃든 보편적 고통을 느끼고, 그 안에 함께 계신 신을 느낀다. “늑대 형제”라고 부른 아시시의 성 프란치스코는 양을 잡아먹어야 하는 굶주림의 고통, 그리고 그 속에 서려 있는 늑대의 비참함을 함께 연민했다. 이 형제애는 우리에게 ‘신의 아버지 되심’을 드러내며, 신이 아버지이시고 그분이 존재하심을 알게 한다. 그리고 아버지로서 그분은 우리의 공통된 비참함을 감싸 주신다.

그렇다면 사랑이란 ‘나 자신과 모든 동료들 고통에서 해방하고, 우리 모두를 감싸 주시는 신을 해방시키고자 하는 충동’이다.

고통은 영적이다. 그것은 의식의 가장 직접적인 계시이며, ‘의식과 무의식의 충돌’에서 생기는 것이다. 그리고 오직 고통을 통해 ‘의식’은 자기 자신의 본질로 돌아온다. 우리가 우리의 심장, 위, 폐에 문제가 없으면, 곧 통증이나 불편함이 없으면, 그 존재를 거의 의식하지 못하는 것과 같다. 육체적 통증이나 불편함은 우리에게 ‘우리 자신의 내부’를 알려 준다. 영적 고통과 고뇌도 마찬가지이다. 영혼이 우리를 아프게 하기 전까지, 우리는 우리에게 영혼이 있다는 사실을 깊이 생각하지 않는다.

고뇌는 의식이 자기 자신에게로 돌아오게 만든다. 괴로움을 모르는 자는 무엇을 하고, 무엇을 생각하는지 알면서도, 자신이 ‘그렇게’ 하고 생각한다는 것을 ‘진정으로’ 알지 못한다. 그는 생각하되, 자신이 ‘생각한다’고 생각하지는 않으며, 그 생각은 마치 ‘자신의 것이 아닌 것처럼’ 보인다. 그는 또한 자기가 스스로에게 속해 있지도 않다. 왜냐하면 인간 정신을 자신에게 속하게 만드는 것은, 오직 고뇌, 곧 ‘죽지 않겠다는 열렬한 갈망’뿐이기 때문이다.

고통은 해체(解體)의 일종으로, 우리 내면의 핵심을 발견케 한다. 그리고 ‘최고의 해체’인 죽음 속에서, 우리는 마침내 ‘소멸의 고통’을 거쳐 ‘우리 현세적 핵심의 정수’, 곧 ‘영적 고뇌 속에서 숨 쉬며 사랑하는 신께’ 다다르게 될 것이다.

그럼에도 불구하고, 우리는 이성이 무엇이라 조언하던 ‘믿음’으로 이를 ‘믿어야’ 한다.

고대에 많은 이들이 찾았듯이, ‘악(惡)의 기원’은 다름 아닌 ‘물질의 관성(慣性)’이며, 정신적인 것으로 보자면 ‘나태(懶怠)’라고 부르는 것이다. 그리고 “나태는 모든 악의 어머니”라는 말이

진실이 아니겠는가. 최고 수준의 나태는 곧 ‘불멸을 미친 듯이 갈망하지 않는 것’이다.

의식, 더 많은 것을 향한 갈망, 영원에 대한 굶주림과 무한에 대한 목마름, 신에 대한 열망, 이 모든 것은 결코 충족되지 않는다. 각 의식은 ‘자기 자신이 되려고’ 하며, 자기 자신이기를 멈추지 않고 다른 모든 의식이 되려고 한다. 즉, ‘신’이 되려고 하는 것이다. 반면 물질, 곧 무의식은 점점 더 적어지고, 결국 ‘무(無)’가 되고자 한다. 그것은 ‘안식’에 대한 갈망이다. 영은 말한다. “나는 그렇게 되고 싶다!” 물질은 답한다. “나는 그렇게 되고 싶지 않다!”

인간 생활의 차원에서 ‘개인’은 물질 세계의 창조자인 ‘보존 본능’에 따라 파괴하고 소멸하고자 하는 경향이 있다. 그러나 그가 사회 속에 속해 있는 이상, 사회라는 영적 창조자의 ‘영속 본능’은 그를 ‘모든 것의 불멸’을 향해 이끈다. 그리고 어떤 개인이 오직 자기 현세적 이익을 위해서, 그리고 필요하다면 ‘사회’를 희생시키며 행하는 것은 모두 악(惡)이다. 반면, 자신이 속한 사회를 위해 행하는 것은, 그 안에서 자기 영속과 사회의 영속을 함께 추구하기에 선(善)이다. 그리고 가장 극단적인 이기주의자로 보이는 이들 중 다수가, 사실은 자기 소명을 불타는 열정으로 성취하기 위해 모든 것을 자기 발 아래 짓밟는, 정녕 ‘사회적 자아’를 지닌 ‘사랑 넘치는 자’일 수도 있다.

사랑과 영적 해방을 위한 시도를 일시적이고 개별적인 형태 안에 묶어 두려는 자는, 물질 안에 계신 신을 ‘십자가에 못 박는 것’이다. 그는 자기 현세적 이익이나 세속적 영광을 위해 ‘이상(理想)’을 굴복시키고, 결국 ‘신’을 십자가에 못 박는다. 그리고 그러한 자는 곧 ‘살인자’이다.

동정, 곧 ‘신의 사랑’의 실천은 신을 짐승 같은 물질로부터 해방시키고, 모든 것에 의식을 부여하고, 모든 것을 영성화하며, 모든 것을 보편화하려고 노력한다. 이는 말하자면 바위조차 이 꿈의 정신에 따라 목소리를 찾고 활동할 수 있으리라는 꿈을 꾸는 것이다. 곧 존재하는 모든 것이 의식이 되고, ‘말씀’이 생명이 되게 하려는 것이다.

성만찬의 상징을 떠올려 보자. ‘말씀’은 물질적 빵 한 조각 속에 갇혀, 우리가 먹을 수 있도록 끝까지 그 안에 있다. 그리고 우리가 그 빵을 먹음으로써, 그것을 우리 몸의 일부가 되게 하고, 그리하여 그 안에서 생각하고, 의식이 될 수 있게 한다. 이 빵은 우리 몸 안에 묻혀 다시 살아난다. 곧 우리 ‘영’ 안에서 되살아난다.

그리고 우리는 모든 것을 ‘영성화’해야 한다. 우리가 가진 영은 나누어줄수록 더 자라나므로, 모든 사람과 만물에게 우리 영을 주는 방식으로 이를 이룬다. 그리고 우리가 다른 영들을 침범하여 그들을 정복하는 순간에도, 사실은 ‘우리 영을 내어 주는 것’이다.

이 모든 것은, 이성이 우리에게 무엇을 조언하든, ‘믿음으로’ 믿어야 한다.

이제 우리는 이러한 다소 환상적인 교리가 논리학, 미학, 그리고 무엇보다도 윤리학 등, 한마디로 종교적 구체화에 어떤 실제적 결과를 가져올지 살펴보려 한다. 아마도 그러면, 지금까지 이 글에서 ‘비합리적 체계’의 과학적·철학적 전개를 기대하였던 독자라도 어느 정도 수긍할 만

한 정당성을 찾게 될 것이다.

나는 여섯 번째 장 끝부분 “심연의 가장 밑바닥”이라는 제목 아래서 이와 유사한 언급을 하였음을 독자들에게 다시 환기시키고자 한다. 그러나 이제 우리는 이 논문의 실용적, 곧 실천적 부분으로 들어가려 한다. 그럼에도 먼저, ‘다른 삶에 대한 희망적 비전’ 안에서 종교적 의미가 어떻게 구체화될 수 있는지를 먼저 살펴보려고 한다.

X

종교, 그 너머의 신화, 그리고 만물의 회복

Και γαρ ἰσως και μαλιστα πρεπει μελλοντα εχεισε αποδιμειν διασκοπειν τε και μυθολογειν περι τις αποδιμιας τις εχει, ποιαν τινα αυτιν οιομεθα ειναι.

—플라톤, Phædo.

종교는 신앙, 소망, 사랑에 기초를 두고 있으며, 이는 또한 신성(神性)과 신에 대한 감정에 뿌리를 두고 있는 것이다. 인간을 향한 우리의 신뢰는 신에 대한 믿음에서 비롯되고, 신에 대한 소망에서 인간을 향한 희망이 생겨나며, 신에 대한 사랑 혹은 경건심에서 인간애가 생겨난다고 할 수 있다. 키케로(Cicero)가 말했듯이[47], "est enim Pietas iustitia adversum deos(경건은 신에 대한 정의이다)" 하는 바와 같이, 인간에게 자비심을 베푸는 근거 또한 여기에 있다. 신 안에는 인류만이 아니라 우주 전체가 요약되어 있으며, 그 우주는 영광을 받고 의식으로 관통된 상태에 있다. 이는 기독교 신앙이 가르치듯, 신께서 결국 모든 것의 전부가 되실 것이라는 가르침과 부합한다. 성녀 테레사가 말했고, 미구엘 데 몰리노스는 더 엄격하고 절망적인 어조로 이를 되풀이하였거니와, 영혼은 자기 자신과 신 외에 아무것도 존재하지 않는다는 것을 깨달아야 한다고 하였도다.

그리고 신과의 이러한 관계, 그분과의 어느 정도 친밀한 결합을 우리는 종교라고 부른다.

종교란 무엇인가? 종교적 의미와 그것이 달리 말해지는 바는 어떠하며, 둘은 어떻게 연결되어 있는가? 누구든 종교를 정의하고자 할 때, 다른 사람에게서 관찰한 바를 근거로 하기보다는 자신의 내면적 체험에 토대를 둔다고 할 수 있다. 또한 누군가에게 종교가 어떤 것인지를 정의하려면, 그 사람에게도 종교를 실제로 체험하게 하는 과정을 거치지 않고서는 불가능하다. 타키투스(Tacitus, Hist. v. 4)는 유대인을 언급하며, 로마인이 신성하다고 여기는 모든 것을 유대인은 속되다고 여기고, 유대인이 신성하다고 여기는 것은 로마인에게 불결한 것이라고 하였도다. 곧 "profana illic omnia quæ apud nos sacra, rursum conversa apud illos quæ nobis incesta"라 하였으며, 이를 통해 로마인인 그 자신은 유대인을 미신에 매여 있고 (gens superstitioni obnoxia), 종교에 적대적인 민족(religibus adversa)이라 묘사하였도다. 또한 그는 자신이 제대로 구별하지 못했던 기독교에 대해서도 거의 유대교와 다름없는 해로운 미신, '실존적 미신', 인류 혐오적(odium generis humani)인 것으로 간주하였으며, 그러한 견해를 공유하는 이들도 많았도다. 그러나 종교는 어디서 끝나고 미신은 어디에서 시작되는가? 아니면 어느 지점에서 미신이 종교와 뒤섞여 버리는지 말해야 하는가? 우리가 이 둘을 어떻게 구별할 수 있겠는가?

종교에 관해 제시된 여러 정의를 일별해 보아도, 대부분은 그 정의를 내린 사람의 주관적 감정을 반영하고 있기 때문에 이를 요약하는 것이 별 유익을 주지 못하리라. 종교는 정의로서 이해되기보다는 설명을 통해 이해되고, 설명으로서 이해되기보다는 체험을 통해 느끼는 편이 더욱 낫도다. 다만 결국 널리 받아들여질 만한 정의가 하나 있다면, 그것은 슈라이어마허(Friedrich Schleiermacher)의 정의일 것이다. 곧 종교는 우리 위에 있는 어떤 것에 의존하고 있다는 단순한 느낌과, 이 신비스러운 힘과의 관계를 정립하려는 욕구로 이루어진다는 말

이다. 그리고 W. 헤르만(W. Hermann)의 말처럼, 인간의 종교적 갈망은 궁극적으로 인간 존재의 진리에 대한 갈망이라는 선언 역시 크게 틀리지 않다. 이 인용을 길게 이어가는 것을 삼가고자, 현명하고 통찰력 있는 쿠르노(Cournot)의 말로 이 부분을 마무리하겠노라. 그는 이를 "때로는 과거 상태에 대한 추억으로, 때로는 미래 운명에 대한 암시로 간주할 수도 있다"고 표현하였도다(Traité de l'enchaînement des idées, 과학과 역사의 기초, §396). 그리고 우리가 여기서 도달한 바는 인간의 운명, 영생, 우주 혹은 신의 인간적 최종성에 대한 문제이니, 종교의 모든 길은 여기에 이르고, 그것이 모든 종교의 본질이기 때문이로다.

우주 전체를 물화론적 주물 숭배로 개인화하는 야만적 태도에서 시작하더라도, 종교는 본질적으로 인간적 최종성을 우주와 신에게 귀속해야 한다는 필연성에서 뿌리내리며, 그리하여 의식 역시 우주·신에게 귀속되어야 한다는 의무를 지닌다. 그리고 종교란 곧 신과의 단순한 연합이요, 각 사람은 나뉠의 신 감각에 따라 신을 해석한다 하겠다. 신은 인간 삶에 초월적인 의미와 목적을 부여하셨으되, 그것은 그분을 믿는 각자에게 상대적으로 주어진다. 그러므로 사람이 신을 위하듯, 신 역시 사람을 위하신다. 이는 신이 사람이 되심으로써 인간을 사랑하시어 당신 자신을 인간에게 내어주셨기 때문이로다.

그리고 신과의 결합에 대한 이러한 종교적 갈망은 과학이나 예술로 충족될 수 없으며, 오직 삶에서만 완성될 수 있는 결합에 대한 열망이라. 괴테(Goethe)는 종종 이교도적 입장을 드러내면서 “과학과 예술을 소유한 사람은 이미 종교를 갖고 있고, 과학과 예술을 소유하지 못한 사람이라면 차라리 종교를 가져야 한다”고 말하였으나, 정작 그 말에도 불구하고 그 자신이 바로 괴테가 아니었던가?

우리가 신과의 연합을 바란다고 해서, 그 안에 잠겨 자아를 잃고 길을 잃기를 바라는 것은 아니로다. 왜냐하면 자아가 완전히 해체되어 꿈 없는 열반의 잠에 빠지는 것은 곧 죽음이기 때문이니라. 오히려 우리는 그분께 소유당하기보다는 그분을 소유하기를 원한다. 예수의 제자들이 부자가 하늘나라에 들어가기 어렵다는 말을 듣고 “그렇다면 누가 구원을 받을 수 있습니까?”라고 물었을 때, 주께서는 “사람에게는 할 수 없으되 신께는 다 하실 수 있느니라”고 대답하셨다(막 10:26-27 참조). 그러자 베드로가 “보소서, 우리가 모든 것을 버리고 주님을 따랐사온즉, 그런즉 우리가 무엇을 얻으리이까?” 하고 여쭙자, 예수님은 그들이 아버지 안에 흡수되어야 한다고 말씀하지 않으시고, 오히려 “너희가 열두 보좌에 앉아 이스라엘 열두 지파를 심판하리라”고 대답하셨도다(마 19:27-28 참조).

스페인 사람인 미구엘 데 몰리노스(Miguel de Molinos)는 자신의 영적 안내서에서 “신비적 학문(神秘的 科學)에 이르려는 사람은 다섯 가지를 버리고 초연해야 한다”고 하였도다. 즉 피조물에서 벗어나는 첫째, 둘째, 셋째는 성령의 은사요, 넷째는 ‘자기 자신’을 버리는 일이라고 하였으며, “이 마지막이 가장 완전한 것이다. 그렇게 초연해지는 법을 아는 영혼만이 신 안에서 길을 잃고, 그렇게 길 잃은 영혼만이 비로소 자기 자신을 발견하게 된다”고 덧붙였다. 이는 참된 스페인 사람인 몰리노스의, 조용주의라기보다는 허무주의에 가까운 역설적 표현이라. 실제로 그는 다른 곳에서 ‘절멸’에 대해 말했으니, 곧 무(無)에 대한 긍정이 모든 것의 특권을 이긴다는 식으로 이해될 수도 있다. 그러나 종교는 자기 소멸을 향한 갈망이 아니라 자기 완성을 향한 갈망이며, 죽음을 향한 열망이 아니라 삶에 대한 열망이니라. 플로베르

(Flaubert)의 고통받는 영혼 역시 “인간 내면의 본질에 자리하는 영원한 종교… 개인의 마음 이 꾸는 꿈은 자기 존재에 대한 숭배요, 생명에 대한 숭배이다”라고 고백하였으며(Par les champs et par les grèves, vii.), 이는 이를 잘 보여주었다.

이른바 근대 시대, 즉 르네상스가 시작되면서 이교적 종교의식이 되살아났을 때, 그것은 곧 기사도적 이상, 사랑과 명예의 규범을 지닌 구체적 형태를 띠게 되었고도. 그러나 그것은 기독교화되고 세례받은 이교였으며, “여인, 곧 ‘라 돈나(la donna)’는 그 야만적인 가슴 속에 모셔진 신성이 되었다. 원시 시대로 거슬러 올라가 조사해 보면, 완전한 힘과 순수함을 지닌 여성의 이상을 발견하게 될 것이니, 우주는 여성이라고 할 수 있도다. 독일에서도, 프랑스에서도, 프로방스에서도, 스페인과 이탈리아에서도 역사는 이 틀 위에서 만들어졌다. 트로이인이며 로마인은 편협한 기사로 인식되었고, 아랍인도 그렇다는 말이였다. 사라센인, 투르크인, 술탄과 살라딘 등등… 이 보편적 형제애에는 천사, 성인, 기적과 천국이 뒤섞여 있으며, 동양 세계의 환상과 풍요로움이 기묘하게 어우러지고, 모두가 기사도라는 이름으로 세례받았노라.” 프란체스코 데 산크티스(Francesco de Sanctis)는 자신의 『이탈리아 문학사』(2권)에서 이렇게 적었으며, 그 바로 앞에서는 “낙원 그 자체에서 연인의 기쁨은 오직 그 여인인 ‘마돈나’를 보는 것이었기에, 그 여인이 함께 가지 않는 한 그는 낙원에 가고 싶어하지 않았다”고 하였고도. 사실 세르반테스가 이를 죽이려 했다가, 뒤에 『돈키호테』를 통해 오히려 정화하고 기독교적으로 재탄생시킨 기사도야말로, 실제로 일종의 왜곡된 종교, 이교와 기독교가 혼합된 종교였을 터이니, ‘트리스탄과 이졸데’ 전설에서 정작 복음 아닌 것을 발견한다 한들 전혀 이상하지 않도다. 더욱이 심지어 신비주의자들의 기독교조차 그 정신마저 기사도 속에 들어 있다고 볼 수 있으니, 그들조차 신적 여인이신 동정 마리아를 숭배함으로써 정점에 이르렀지 않았던가? 마리아의 음유시인이란 불린 성 보나벤투라(San Bonaventura)의 마리아 숭배 역시 과연 무엇이었던가? 그리고 그 감정은 생명의 샘, 곧 우리를 죽음에서 구원하시는 분에 대한 사랑에서 비롯된 것이라.

그러나 르네상스가 심화됨에 따라, 남자들은 여성[레이디] 숭배의 종교에서 과학 숭배의 종교로 바뀌었고도. 배움에 대한 갈망은 곧 호기심, 곧 선악과(善惡果)를 맛보고 싶어 신과 같아지고자 하는 욕망으로 귀결되었다고 할 수 있으니라. 유럽인들은 학문을 찾아 볼로냐 대학으로 몰려들었으며, 기사도는 플라톤주의로 이어졌고, 사람들은 세상과 생명의 신비를 발견하려고 노력하였다. 그러나 그 목적 또한 결국엔 생명을 살리기 위한 것이라. 그리고 여성 숭배를 통해서도 마찬가지로 생명을 구하려 했던 것이 인간이었다. 인간의 의식은 우주 의식에 스며들려 했고, 의식의 실제 목적은, 그 스스로 깨닫든 못 깨닫든 자기 구원이었다고 할 것이니라.

사실 우리는 우주 의식을 느끼고 상상하며, 그 느낌과 상상 속에서 종교적 체험을 하도다. 바로 그렇게 함으로써 우리 자신의 개별 의식을 살릴 수 있기 때문이라. 그 방법은 어떻게 가능한가?

다시 말하지만, 영혼 불멸에 대한 갈망, 곧 어떤 형태로든 우리 개인과 개인 의식의 영속성을 열망하는 갈망은 신의 존재 가능성에 대한 갈망만큼이나 종교의 본질이며, 이 둘은 서로 분리될 수 없다는 점을 반복해야 하도다. 사실 이 둘은 근본적으로 하나이자 동일한 것이다. 그러나 우리가 이 개인적 의식의 영속성, 곧 불멸에 대해 구체적이고도 합리적인 형식을 부여하려

애쓰는 순간, 마치 신을 합리화하려고 할 때 직면했던 것보다 훨씬 더 큰 곤란에 부딪히게 되었다.

인류의 보편적 합의가 우리 자신의 연약한 이성에 대한 불멸 갈망을 정당화하는 수단으로 다시 한 번 호출된 사례도 많다. 키케로는 “Permanere animos arbitramur consensu nationum omnium(모든 민족의 합의에 비추어 영혼이 영속한다고 우리는 여기느니라)”라고 말하며, 고대인의 사상을 대변하였다(Tuscul. Quæst. i. 36). 그러나 그 자신은 플라톤의 『파이돈(Phædo)』에서 영혼 불멸을 옹호하는 논증을 읽을 때, 책을 덮는 순간 자신이 앞서 동의하던 모든 것들이 사라지고(assentio omnis illabatur), 그 안에서 확신이 흔들린다고 고백하기도 하였다(cap. xi. 25). 키케로에게 일어났던 일이 우리 모두에게도 마찬가지로 일어나는 법이라. 이는 심지어 저세상의 가장 대담한 선지자였던 스베덴보리(Emanuel Swedenborg)조차 동일하게 경험하였다. 스베덴보리에 의하면, 사후(死後) 생에 관하여 논하는 이는 영혼과 육체의 결합 방식에 대한 온갖 박식한 개념을 치워두고, 죽은 뒤 천사들 사이에서 영광스러운 환희와 기쁨 가운데 살 것이라고 단순히 믿어야 한다고 말하였다. 그러나 막상 영혼과 육체의 결합 교리나 영혼에 대한 가설을 진지하게 검토하기 시작하면, 영혼이 그런 존재인지 아닌지에 대한 의구심이 일어나고, 결국 그 아이디어는 소멸된다고 하였다(De cælo et inferno, §183). 쿠르노(Cournot)가 “나를 움직이고, 내게 걸림돌이 되며, 동시에 나를 위로하고, 설명 불가능한 이 현상의 기원과 성질과 본질이 무엇이든, 내게 희생과 포기를 가능케 만드는 것은 내가 기다리는 운명, 곧 내 인격에 달려 있는 운명이다. 그런데 결합의 원리가 없다고 철학자들이 결정해 버리면, 내 인격은 사라져야 한다”(Traité, §297)라고 지적한 것도 같은 맥락이리라.

그렇다면 우리는 그것을 굳이 자기 자신에게 설명하지 않고, 순수하고 노골적인 불멸 신앙을 수용해야 하는가? 이는 불가능하다. 우리 스스로 그렇게 결정하거나 적응하는 것은 우리의 역량을 넘어서는 일이다. 그런데도 스스로를 그리스도인이라 부르면서도, 이 대표성(再表象, 혹은 형상화)의 문제를 거의 전적으로 무시하는 사람들도 있다. 가장 계몽되고 합리주의적이며 자유주의적인 개신교의 영향 아래 쓰인 몇몇 신학서를 펼쳐 보아도 마찬가지이다. 예컨대 카프탄(Julius Kaftan) 박사의 『교의학(Dogmatik)』(1909년 제6판)을 보면, 668쪽가량 되는 그 책에서 이 문제를 다루는 부분은 끝부분 한 쪽 정도밖에 찾을 수 없도다. 그 페이지에서도, 그리스도가 역사의 시작과 중간만이 아니라 끝이자 완성이기예, 그리스도 안에 있는 자는 그분의 생명 충만, 곧 영생을 얻는다는 사실을 단언하고는, 정작 그 영생이 무엇인지에 대해서는 한 마디도 하지 않는 식이다. 영원한 죽음, 곧 지옥에 대해서도 채 대여섯 마디가 전부라. “왜냐하면 그것은 신앙과 그리스도인의 희망이 지니는 도덕적 성격에 의해 요구되기 때문이다.”라고 말할 뿐이니, 도덕적 성격이요? 종교적 성격이 아니고 말이다. 모든 것이 이렇게 신중한 불가지론적 인색함으로 일관하여, 이런 식의 태도를 취하는 것이 경건한 것이라 여기는 이들도 있다.

그러나 인간은 죽은 뒤의 삶이 과연 어떤 것인지 스스로 상상해 보려는 노력을 멈추지 않았으며, 또한 철저히 사유하는 존재인 한 결코 멈추지 않을 것이다. 온갖 신학서나 신학소論은 죽은 복된 자들이 낙원에서 어떤 상태로 사는지, 어떻게 살아가는지, 영광스러운 몸의 특성은 무엇인지 등등을 놓고 끝없이 논쟁하는 것이 아닌가? 그리고 생각하는 것 자체를 단념할 수도

없도다.

이러한 필요성, 곧 사후의 삶이 무엇인지 구체적 상을 형성하고자 하는 필연적 욕구가 바로 영성주의나 윤회설, 별에서 영혼이 다시 태어난다는 가르침, 혹은 별들과 영혼의 순환 등의 교리를 끊임없이 부활시키는 힘과 같은 것이라. ‘폐기되었다’, ‘사라졌다’고 선언될 때마다, 새 옷을 입고 다시 살아나는 모습이 드러난 것이라. 이를 무시하고, 그 속에 영원하고 살아 있는 본질이 있음을 보려 하지 않는 것은, 그저 눈을 감아버리는 것에 지나지 않는다. 인간은 저 세상이 어떤지 구체적으로 표현해 보려는 시도를 결코 기꺼이 포기하지 않을 것이다.

하지만 그렇다면 그 영원하며 끝없는 사후의 삶이 실질적으로 상상 가능한가? 신체 없는 영의 삶을 어떻게 상상할 수 있으며, 그런 정신을 또 어떻게 그려 볼 수 있는가? 신체적 유기체 없이 순수한 의식만이 존재할 수 있다고 상상하기란 불가능하지 않은가? 데카르트가 세계를 ‘사유’와 ‘연장’으로 나누었을 때, 이는 영혼 불멸을 인정해야 했던 기독교 교리 때문에 그에게 부과된 이원론이었으니, 연장은 물질이고 사유는 영적이라고 할 것인가, 아니면 사유가 연장되고 물질화되는 것인가? 형이상학의 가장 큰 물음은 사실 우리의 불멸 가능성을 이해하려는 열망에서 일어난 것이라 할 수 있다. 이 점에서 그 물음은 비로소 가치를 얻으며, 한갓 호기심을 채우는 데 그치지 않는다. 결론적으로 합리적 형이상학과 생기적 형이상학은 원인 개념에서 출발하는 입장과 실제 개념에서 출발하는 입장 사이에서 영원한 갈등을 겪으며, 앞으로도 그러할 것이니라.

더구나 설령 우리가 개인적 불멸을 상상해 낸다 하더라도, 때로는 그것이 그것을 부정하는 것만큼이나 무시무시하게 느껴질 수 있지 않겠는가? “칼립소는 올리시스가 떠나갈 때 위로받지 못하였다. 그녀가 느끼는 슬픔 속에는 그녀 자신이 지닌 불사(不死)에 대한 당혹이 있었다.”라고 펜렌롱(Fénelon)은 텔레마크(Télémaque) 서두에서 말하였도다. 옛 신들에게조차, 심지어 악마와 마찬가지로, 자살할 수 있는 능력을 갖지 못한다는 사실이 곧 파멸의 하나가 아니었겠는가?

예수께서 베드로, 야고보, 요한을 데리고 높은 산에 오르시어, 그들 앞에서 변형되셨을 때, 광채가 눈처럼 희게 빛나는 옷차림 속에서 모세와 엘리야가 나타나 예수와 대화하였다. 이에 베드로는 “랍비여, 우리가 여기에 초막 셋을 지어 하나는 선생님을 위하여, 또 하나는 모세를 위하여, 또 하나는 엘리야를 위하여 지으리이다” 하고 말했다. 그는 그 순간을 영원하게 만들고 싶었던 것이로다. 그리고 산에서 내려올 때 예수께서는 “인자가 죽은 자 가운데서 살아나기 전에는 본 것을 아무에게도 이르지 말라”고 분부하셨고, 그들은 이를 지키며, “죽은 자 가운데서 살아나는 것이 무슨 뜻인가?” 서로 물었으니, 이는 그들이 그 뜻을 깨닫지 못했기 때문이다. 그리고 그 뒤에 예수께서는 귀신 들린 병어리 아이의 아버지를 만나셨는데, 그 아버지는 “내가 믿나이다. 나의 믿음 없는 것을 도와주소서”(막 9:24)라고 부르짖었도다.

그 세 사도는 “죽은 자 가운데서 살아난다”는 말의 의미를 이해하지 못하였다. 이생에서 일곱 명의 남편을 두었던 여자가 사후 부활 시 누구의 아내가 되겠느냐고 물어본 사두개인들도 마찬가지였도다(마 22:28 참조). 그때 예수께서는 “신은 죽은 자의 신이 아니요, 살아 있는 자의 신이라”고 선언하셨다. 그러나 우리는 이 지상적·일시적 삶과 동일한 형태를 제외하고는 다른

삶을 도무지 상상할 수 없다. 또한 바울이 “죽은 자들이 어떻게 살아나며, 어떤 몸으로 오느냐?”고 묻는 이를 향해 밀알과 곡식 비유를 들어 대답하긴 하나(고전 15:35 이하), 그 신비는 여전히 온전히 풀리지 않는다.

인간의 영혼이 어떻게 자기 개성을 잃지 않으면서(곧 자기 자신을 잃지 않고) 영원히 신을 살아 누릴 수 있겠는가? 신을 ‘누린다’ 함은 무엇인가? 시간에 대립되는 영원이란 무엇이며, 영혼이 다른 삶에서도 변하는가, 변하지 않는다면 어떻게 살 수 있으며, 변한다면 그 오랜 시간 동안 어떻게 동일한 개성을 유지할 수 있겠는가? 쿠르노가 언급한 대로, 다른 삶은 공간을 배제한다 하여도 시간을 배제할 수는 없다는 사실을 어떻게 하겠는가?

천국에서 생명이 있다면 변화가 있을 것이다. 스웨덴보그는 천사들도 변한다고 말하였도다. 천국에서 누리는 기쁨도 영원히 충만하기만 하면 점차 그 가치를 잃을 것이며, 천사들 역시 인간처럼 자신을 사랑하기에 변화를 겪고, 때로는 슬픔도 느낀다 하였다(De Caelo et Inferno, §§158, 160). 그가 때로 슬픔에 잠긴 천사들과 이야기를 나누었다고도 덧붙였으니라. 어떤 식으로든 변화, 곧 성장 혹은 쇠퇴, 기쁨 혹은 슬픔, 사랑 혹은 미움이 없이 생명을 상상하기란 불가능하다.[스웨덴보그:천국과 지옥을 방문했다고 주장하는 스웨덴의 신비주의자.]

결국, 영원한 삶이란 상상하기조차 어려우며, 절대적인 행복과 지복직관이 결합된 영원한 삶이라면 더욱 그렇다.

그렇다면 그 ‘지복직관(至福直觀)’이란 구체적으로 무엇인가? 우선 그것을 ‘비전(vision)’이라고 부르고, 따라서 어떤 수동적 상태임이 전제된다는 점을 주목해야 한다. 그리고 이 지복직관은 개인 의식의 상실을 가정하지 않겠는가? 보쉬에(Bossuet)에 따르면, 천국에 있는 성인은 거의 자기 자신을 의식하지 않으며, 완전히 신께 사로잡혀 그분의 영광에 잠겨 있다고 한다. “그의 의식과 행복의 원천은 오직 한 분 신께 순종하는 것이고, 그분을 변함없이 사랑하는 것이며, 그분 안에 잠겨 있는 상태”라는 말이다(Du culte qui est dû à Dieu). 이는 고대 신비주의자들이 말하는 황홀(恍惚) 상태, 곧 신께 완전히 흡수된 것과 다름 아니다. 지복직관 가운데 신을 온전히 누리는 사람이라면, 자기 자신을 기억하거나 생각하거나 의식하지 않고, 오직 자기 밖, 곧 자기소외 상태에서 영원한 엑스터시(εκστασις)에 잠겨 있으리라. 신비주의자들이 묘사하는 황홀경이 그 서곡인 것이로다.

성경에 “신을 뵈 사람은 죽으리라”(삿 13:22)는 말씀이 있도다. 그렇다면 신의 영원한 비전을 누리는 것은, 곧 인격적인 기절(氣絶), 곧 죽음이 아니겠는가? 그러나 성 테레사(Teresa de Jesús)는 기도의 마지막 상태, 곧 영혼의 환화·탈혼·도취 혹은 황홀경에 대해 설명하면서, 이를 가리켜 “구름이나 강한 독수리에 실려 높이 떠 있는 것과 같아, 어디로 가는지 모르면서 멀리 떠나 있지만, 기빠하는 상태”라고 말하였다. 그리고 “그 상태에 저항하지 않으면 감각을 전부 잃지는 않는다. 적어도 나는 내가 들어 올려지고 있다는 사실은 알고 있었으므로, 어느 정도는 의식이 있었다”고 하였도다. 신께서는 “그렇게 영혼을 당신께 실제로 끌어올리는 것만으로는 만족하지 않으시고, 육체마저 당신 소유로 삼길 원하시는 듯하다. 비록 그것이 죽어야 할 운명이며 흠에서 온 것이므로 그토록 더럽더라도 말이다.”라고도 하였다. “오랫동안 자기도 깨어나지 못한 사람이 마치 꿈을 꾸는 것 같듯, 이해와 기억은 산만해지지만, 얼마간 자아

는 사라지지 않는 상태”라는 것이다. 그리고 신은 “영혼을 당신께로 끌어들이는 것에 만족하지 않으시고, 영혼이 잠시라도 그분 안에 머물게 하신다. 그리하여 지성과 의지가 그분과 연합하여 함께 남아 있게 하신다.”라고 하였으니, 이는 비전(直觀)이라기보다는 의지의 결합이라고 말할 수 있다. 그 순간, “그리스도의 인성(人性), 곧 구체적이고 인간적인 것에 대한 관상을 통해” 그러한 황홀경에 이른다는 결론에 도달한다. 그것은 어떤 추상적 관념의 신이 아니라 살아 계신 신에 대한 비전인 셈이다. 그리고 28장에서 그녀는 “비록 영광스러운 몸의 큰 아름다움 외에는 하늘에서 무엇을 보아도 즐거움을 더할 것이 없겠지만, 그것만으로도 더할 나위 없는 행복이다. 특히 우리 주 예수 그리스도의 인성을 보는 환상이라면 더욱 그러하다”고 하였다. “이 환상은 비록 상상적 형태를 띠지만,

나는 육체의 눈으로 본 적이 없으며, 영혼의 눈으로만 보았다.”라고 덧붙였으므로, 천국에서 영혼은 신만을 보는 것이 아니라 신 안에서 모든 것을 보고, 또 그 모든 것이 곧 신임을 발견한다고 말할 수 있다. 왜냐하면 신은 모든 것을 포괄하시는 분이기 때문이다. 이것은 야코프 뵘메(Jacob Böhme)에 이르러 더욱 강조되는 사상이다. 성 테레사는 영혼의 거쳐(Moradas Séptimas)(vii. 2)에서 “이 비밀스러운 결합은 신께서 친히 거하셔야 하는 영혼의 가장 깊은 중심에서 일어난다”고 하고, 이어서 “영혼, 곧 영혼의 영이 신과 하나가 되었다”고 말하였다. 그리고 이 결합을 “두 양초의 끝이 맞닿아 하나의 불꽃을 이루듯, 혹은 심지와 밀랍과 불빛이 하나가 되었으되, 사실 그 두 양초가 분리되지 않았다면 본래의 두 양초로 구분되어 있을 수도 있는 것처럼” 묘사한다. 그런데 또 다른, 더 친밀한 결합이 있으니, “비가 강에 떨어져 하나의 물을 이루어 더 이상 강물과 빗물을 구분할 수 없듯, 이 물이 다시 바다로 흘러가면 바닷물과 분리되지 않듯, 혹은 두 창문을 통해 들어오는 빛이 같은 방에서 하나의 빛을 이루듯”하다는 것이다. 물리노스의 ‘내적 신비적 침묵’, 곧 세 번째이자 가장 완전하다는 ‘사고(思考)의 침묵’과 본질적으로 무슨 차이가 있겠는가?(영적 안내서, I. xvii. §128) 이리하여 “무(無)가 개혁된 정신의 높은 상태에 이르는 길”이라 주장하는 것이다(III. xx. §196 참조). 그리고 아미엘(Amiel)은 자신의 *내면 일기(Journal Intime)*에서 스페인어 ‘Nada(아무것도 없음)’라는 표현을 두 차례나 썼는데, 이는 아마 어떤 다른 언어에서도 이처럼 강렬하게 표현할 수 있는 단어를 찾지 못했기 때문이리라. 그러나 스페인의 신비적 여의사(女醫師)인 성 테레사의 글을 주의 깊게 읽어 보면, 그 안에는 자아 의식, 곧 개별 의식을 완전히 배제하지 않는 ‘감각적 기쁨’이 결코 사라지지 않는다는 사실을 알 수 있다. 영혼은 신께 흡수되어, 말하자면 그분 안에서 길을 잃음으로써 오히려 자기 자신이 지닌 신성을 의식하게 되기를 바라는 것이리라.

이렇게 신께 흡수되어 그분 안에서 길을 잃는 지복직관, 곧 사랑에 넘치는 관상이 때로 자아의 소멸이나, 우리의 자연스러운 감각 방식을 따라 장시간 지속될 경우, 어떤 지겨움으로 나타날 수 있으리라. 그래서인지, ‘천국’이 영원한 지루함의 자리라는 느낌을 언급하는 것은 완전히 불경이나 불손에서 자유롭지 못하고, 풍자에서도 한 번쯤 다루어진 적이 있도다. 그러나 인간의 최고 기쁨이 의식을 획득하고 강화하는 데 있다고 보는 관점에서라면, 이를 단지 우스갯소리로 치부해 버릴 수도 없도다. 사실 그것은 지식을 알고 있다는 상태 자체의 기쁨이 아니라, 배우는 행위, 곧 사물의 진리에 접근해 가는 행위에서 비롯되는 기쁨이다. 지식을 확보하는 순간, 우리는 종종 그것을 망각으로 밀어 넣으며, 어떤 식으로든 무의식적 지식으로 전환시키는 경향이 있다. 인간의 기쁨, 그 가장 순수한 형태의 기쁨은 학습 행위, 차이를 발견하고 지식을 획득하는 행위, 즉 자기 의식을 더 또렷하고 강하게 유지하는 행위와 분리될 수 없

도다. 이것이 바로 레싱(Lessing)의 유명한 “진리를 소유하기보다는 진리를 찾는 노력이 더 소중하다”는 말에 깃든 의미이리라. 바스코 누네스 데 발보아(Vasco Núñez de Balboa)와 함께 다리에니안(Darien)의 산봉우리에서 태평양과 대서양을 모두 조망하였던 고대 스페인 항해자의 일화를 상기해 보자. 그는 두 바다를 보자마자 무릎을 꿇고 “이토록 큰 기적을 보지 못한 채 죽지 않도록 허락하신 신께 감사드립니다!”라고 외쳤다. 하지만 그곳에 그냥 머물러 있었다면, 곧 그 경이로움은 더 이상 경이롭지 않았을 것이며, 경이로움과 함께 기쁨도 사라졌을 것이다. 그의 기쁨은 ‘발견의 기쁨’이었던 것이니라. 아마도 지복직관의 기쁨이란 완전무결한 진리를 온전히 관상하는 ‘정태적 기쁨’이라기보다는, 계속해서 진리를 발견해 가는 ‘동적인 과정’, 끊임없이 자기를 확장해 가는 실천적 학습 행위에 있는 것일 수도 있다. 그것이야말로 개인 의식을 쉬지 않고 지속적으로 고양하는 길이리라.

우리가 점진적인 인식이 아닌 정신적 침잠, 곧 완전한 지식, 일종의 열반, 영적 확산, 신의 본질에 대한 완전한 복귀(復歸)를 상상하게 되면, 그 순간 이미 활동이나 충돌, 구분과 차이가 사라지게 되므로, 사실상 무의식 상태에 이르게 되지 않겠는가? 곧 에너지의 소멸이라 할 만한 것이다.

우리의 갈망을 충족시켜 줄 것 같았던 바로 그 조건, 곧 신과의 영원한 합일이란 결국 우리의 갈망을 파괴해 버리는 것이 아닐까 의심스럽지 않은가? 바다에 길을 잃은 것이 시냇물인지, 시냇물에 길을 잃은 것이 바다인지, 둘은 다를 게 없지 않은가?

우리의 근본적 감정은, 우리가 점차 신 안에 흡수되어 그분을 풍요롭게 한다 해도, 그 과정에서 자기의식과 기억의 연속성이 끊기지 않고, 자신의 개별적·구체적 동일성에 대한 느낌을 상실하지 않기를 바라는 것이니라. 80세 된 사람이 8세였던 자신의 기억을 간직하여, 그 둘을 잇는 연속적 사슬을 의식하듯이 말이다. 그리고 이 정서의 문제는, 신이 존재하는지, 우주가 인간적 최종성을 지니는지의 물음으로 귀결된다고 말할 수도 있다. 그러나 ‘최종성’은 무엇인가? 우리가 모든 원인에 대해 ‘왜’를 물을 수 있는 것처럼, 모든 목적에 대해서도 “그 목적은 또 왜 있는가?” 하고 물을 수 있다. 만약 신이 존재한다고 가정하더라도, “그렇다면 신은 왜 존재하는가?”라고 질문할 수 있다. “신 자신을 위해서다”라고 대답하면, 또 누군가는 “그 무의식과 의식의 차이는 무엇이며, 신이 자신의 존재 이유를 어떻게 아시는가?”라고 되물을 수 있다. 그런데 플로티노스(Plotinos)는 “세계를 왜 창조하였는가라고 묻는 것은 영혼이 왜 존재하는가 묻는 것과 같다”고 하지 않았던가?(Enn., ii. ix. 8)

자신을 객관적·가설적 위치에 두어, 자기 밖에서 바라보려는 자에게 궁극적 이유란, 궁극적 목적의식만큼이나 이해하기 어려운 것이니, 논리적으로는 부조리해 보일 뿐이다. 최종적 목적이 없다면 어떠한가? 우주가 인간이든 초인간이든, 어떤 목적성도 갖지 않는다고 하여 논리적 모순이 생기는가? 그저 “존재하는 것은 존재하며, 일어나는 것은 일어날 뿐”이라고 말해도, 자기 자신을 세계 밖에 둔 사람에게는 반박할 근거가 없으리라. 그러나 자기 안에서 살고 고통 받고 갈망하는 이에게는 이 문제가 곧 삶이나 죽음이나의 문제인 것이다. 그러므로 “네 자신을 찾으라!”라는 말이 나온다. 그러나 혹 자아를 찾는 과정에서 오히려 자아의 무(無)를 발견하는 것이 아닐까? 보쉬에(Bossuet)는 “자기 자신을 찾으려던 죄인은 결국 자신이 비참해졌음을 발견하였다”(Traité de la Concupiscence, chap. xi.)고 말하였고, “너 자신을 알라!”라고

했을 때, 칼라일(Thomas Carlyle)은 “최신 복음의 핵심은 ‘네가 할 일을 알고 행하라’는 것이지, ‘네 자신을 알라!’가 아니다. 그 불쌍한 ‘자기 자신’이 너를 괴롭히지 않았던가? 헤라클레스여, 차라리 너의 더 나은 계획을 실행하라!”(과거와 현재(Past and Present), iii, xi)라고 응수하기도 하였다.

그러나 다시 묻노니, 내 일 또한 결국 사라지게 된다면, 내가 왜 그 일을 해야 하는가? 물론 “네 자신을 생각하지 않고 네 일을 하는 것이 곧 신을 사랑하는 것이다”라는 주장도 있으리라. 그런데 신을 사랑한다는 것은 무엇인가? 다른 한편, 신 안에서 나 자신을 사랑하는 것은, 다시 말해 신보다 나 자신을 더 사랑하는 것은 아닌가?

우리는 무엇보다도, 죽음 이후에도 이 현세적 삶이 끊임없이 지속되기를 원하는 것이다. 다만 고통 없고, 지루함 없이, 죽음이 없이 말이다. 스페인 태생 세네카(Seneca)는 그의 콘솔라티오 아드 마르키아(Consolatio ad Marciam)(xxvi.)에서 “나는 이 삶을 다시 살고 싶다, ista moliri를 다시 살고 싶다”라고 표현하였고, 욥(Job)은 (19:25-27) “내가 욥신으로 신을 보기를 원한다”고 갈망하지 않았던가? 지극히 비극적인 영혼이었던 니체가 설파한 영원회귀의 사상도 결국 이 현세적이며 구체적인 불멸성을 갈구한 것이라.

그러나 가톨릭의 주된 해결책이라 할 ‘지복직관’이 개인적 자아 의식을 소멸시키지 않고 어떻게 실현될 수 있는지를 다시 한 번 살펴보자. 그것은 자기가 꿈꾸는 사실도 모르는 잠과 무엇이 다르단 말인가? 누가 영원한 잠을 원하겠는가? “우리가 무엇을 보고 있다”는 사실조차 모른 채 본다면, 그것이 정말 의식이고, 그것이 정말 ‘나’인가? 그렇다면 영원한 생명은 곧 신을 보는 것이요, 동시에 “내가 신을 본다”는 사실을 보는 의식, 그리고 “그분과 내가 구별된다”는 사실을 함께 보는 영원한 자기 의식이 아닐까? 자는 사람은 살아 있으나 자기 자신을 의식하지 못한다. 영원한 잠을 바라는 사람이 있으랴? 키르케(Circe)가 오디세우스에게 죽은 자들의 세계로 가서 테이레시아스(Tiresias)를 만나 보라고 했을 때, “죽은 이들의 그림자 가운데 테이레시아스만 지성을 지녔고, 나머지는 그저 그림자처럼 날아다닌다”고 말한 것(『오디세이아』 x, 487-495)도 떠올릴 만하다. 테이레시아스가 아닌 다른 이들은 정말 죽음을 넘어섰다고 볼 수 있을까? 알아채지 못한 채, 그림자같이 떠돌 뿐이라면 그것이 이기는 삶인가?

혹 다른 한편, 우리의 이 지상 생활이 저 세상 삶에 비하면 오히려 꿈이며, 죽음이야말로 참된 ‘깨어남’이라고 상상할 수도 있지 않겠는가? 그런데 무엇에 대한 깨달음인가? 그리고 모든 것이 신의 꿈이고, 언젠가 신이 깨어나면 이 우주가 사라질 것이라고 가정하면, 과연 그분은 당신의 꿈을 기억해 주실 것인가?

합리주의자인 아리스토텔레스(Aristoteles)는 『니코마코스 윤리학』에서 관상적 삶이 가져다주는 더 높은 행복, 곧 βίος θεωρητικός에 관해 말하였다. 모든 합리주의자들은 지식 속에서 행복을 구하려 하며, 영원한 행복, 즉 신을 ‘향유’한다는 것은 신에 대한 ‘지식’ 혹은 ‘이해’라고 개념화해 왔다. 이는 아리스토텔레스적 신 개념에 부합하는 설명이다. 하지만 진실은 행복에는 비전뿐 아니라 기쁨이 필요하다는 점이며, 이는 합리주의와 거의 무관하니, ‘자신이 신과 구별된다’는 사실을 감각으로 느낄 때에만 기쁨이 성립되기 때문이다.

가톨릭 감정을 합리화하고자 했던 아리스토텔레스주의자이자 가톨릭 신학자 성 토마스 아퀴나스(St. Thomas Aquinas)는 자신의 『슈마 신학(Summa Theologiæ)』(I-II, q. 4, a. 1)에서 “기쁨은 행복의 필수 조건이다. 욕망이 선(善)의 달성에 달려 있고, 행복은 최고선의 달성이니, 그에 따른 기쁨 없이는 행복이 있을 수 없다”고 하였다. 그런데 ‘안식’의 기쁨이란 과연 어떤 것인가? 흔들림이 없이 그 자리에 멈추어 있고, 그 사실조차 의식하지 못한다면, 그게 잠과 무엇이 다르겠는가? “기쁨은 신 자체에 대한 비전에서 일어난다”고 신학자는 계속하지만, 그렇다면 영혼은 자기 자신이 신과 다르다는 사실을 어떻게 감각하겠는가? “지성 활동에 수반되는 기쁨은 그 활동을 방해하지 않고 오히려 강화한다”고도 말하였지만, 이게 무슨 ‘행복’인가? 결국 고통과 마찬가지로 기쁨이란 어느 정도 물질적(肉的) 기반을 갖고 있어야 하며, 육체에 담긴 영혼에서만 존재한다고 말해야 하는 것이 아닌가? 지복을 누리려면 영혼이 ‘영광의 몸’을 가져야 한다는 결론이 나오니, 이 신체 없이는 어떻게 기쁨이 가능하겠는가? 육체를 떠난 순수 영혼의 불멸은 진정한 불멸이 아니며, 근본적으로 우리가 갈망하는 것은 다른 삶이 아니라 바로 이 삶, 곧 육체와 고통이 깃든 이 현세적 삶의 연장, 혹은 영속이기 때문이다. 우리가 때로 이 삶을 저주하는 것은 그 끝이 이미 예정되어 있기 때문이요, 대다수 자살자는 “절대 죽지 않는다는 보장이 있다면 자살하지 않았을 것”이라 말할 수 있다.

파라디소(Paradiso) 제33곡에서 단테(Dante)는 자신이 어떻게 신을 보았는지를 이야기하면서, 사람이 잠이 들었을 때 어떤 대상을 보다가 깨어나면 마음에 남는 감정의 흔적 외에는 아무것도 갖지 못하는 것처럼, 그 역시 거의 모든 환영이 사라졌음에도 그 환영에서 비롯된 달콤함이 마음 깊숙이 스며 있었다고 고백한다.

Cotal son io, che quasi tutta cessa
Mia visione, ed ancor mi distilla
Nel core il dolce che nacque da essa.
Così la neve al sol si disigilla.

즉, 그 비전(直觀)의 지적(知的) 내용은 사라지고, 감미로운 정서만 마음속에 남았다는 말이다. 지성적 요소는 희미해지고, 정서적·감각적·비합리적·일종의 물질적 요소만 남는다고 한 것이리라.

우리가 원하는 것은 순수하게 ‘영적인 행복이나 비전’만이 아니라 육체적이고 감각적인 기쁨, 곧 ‘쾌(快)’가 섞인 행복이다. 이른바 또 다른 형태의 ‘합리주의적 지복’이나 ‘이해에 몰두하는 지적 충족’ 같은 것으로는 우리의 갈망을 충족시킬 수 없으며, 스피노자조차 그것으로 충분히 만족하거나 자기기만에 빠진 것 같지는 않다. 스피노자는 『윤리학(Ethica)』의 마지막 부분(제5부 35, 36명제)에서 “신은 무한한 지적 사랑으로 자신을 사랑하신다”고 선언하고, 인간 마음이 가질 수 있는 ‘신에 대한 지적 사랑’ 또한 “신이 인간 마음의 본질을 통하여, 곧 무한하신 본성을 지닌 한에서가 아니라, 오히려 신께서 스스로를 사랑하시는 그 무한한 사랑의 일부”라고 주장한다. 그러나 이어지는 마지막 명제(제5부 42)에서, 그는 엄청나게 비극적인 결론을 내놓는데, 곧 “행복은 미덕의 보상이 아니라 미덕 그 자체”이며, 우리가 ‘욕망의 원인을 미덕에서 찾는’ 것이지 미덕을 ‘욕망 억제’의 원인’으로 삼는 것이 아니라고 주장한다. 그러나 ‘지적 사랑’이란 과연 무엇인가? 붉은빛의 맛, 쓰디쓴 냄새, 향기로운 색깔을 떠올리는 것만큼이나

모순되고, 삼각형에 대한 사랑이나 타원에 대한 분노처럼 은유에 불과하지 않은가. 그리고 “가슴에도 이성이 있다”는 말과 비슷하게, “지성적 즐거움”이라는 표현도 어느 정도 비극적 은유에 지나지 않는 듯하다. 이는 결국 비극일 뿐이다.

그러나 이른바 ‘플라토닉 사랑’이라고 칭하는 것, 즉 아리스토텔레스가 말한 관상(觀想)의 삶에서 나타나는 ‘이해에 대한 사랑’은, 곧 충만한 진리를 바라보려는 욕망일 수 있다. 모든 정욕의 뿌리에 ‘호기심’이 있는 것 아닌가? 성서가 전하는 바, 인류의 시조가 선악을 알게 하는 나무 열매를 맛보며, 신처럼 되려 했던 것도 이 지식에 대한 호기심이 아니었던가? 그렇다면 신에 대한 비전, 곧 우주 영혼의 본질을 아는 지식이야말로 모든 갈망을 충족시켜 주지 않을까? 이는 사람이 더 많이 ‘의식’할수록 더 많이 ‘신성’해진다고 여기는, 투박한 정신 상태를 만족시키지 못할 수도 있지만 말이다.

또 지적인 사랑이란, 결국 지배와 소유를 위한 최고의 수단이기도 하다. 사실 아는 자는 그 대상을 소유하는 것 아닌가? 지식은 아는 이와 알려진 대상을 하나로 묶으며, “나는 너를 생각함으로써 내 것으로 만든다”라는 식의 공식이 될 수도 있다. 곧 신을 아는 것은 그분을 소유한다는 말과 같지 않겠는가? 신을 아는 사람은 자기 안에 신을 품는 이라.

B. 브뤼네스(B. Brunhes)는 『에너지 소모(La Dégénération de l'énergie)』(제4부, 18장, 2절)에서, 가톨릭계 수학자 코시(Augustin-Louis Cauchy)와 관련해 샤루(M. Sarrau)가 페르 그라트리(Père Gratry)에게 전해 준 일화를 소개한다. 룩셈부르크 정원을 산책하던 중, 코시와 그라트리는 “천국에서 사람들이 생전 그렇게 열심히 탐구하였던 진리를 무한한 제한 없이 드디어 깨닫게 되는 것이 곧 큰 행복이 아니겠는가?” 하는 이야기를 나누었다. 이때 페르 그라트리는, 빛의 반사에 관한 기계론적 이론을 연구했던 코시를 암시하며, “미래의 삶에서 그가 누릴 가장 큰 지적 즐거움 중 하나는 빛의 비밀을 완전히 깨닫는 것일 것”이라고 제안하였다. 이에 코시는 자신이 이미 그런 주제에 대해 알 만큼 알고 있으므로, “더 깊이 알 수 있는 게 있을 것 같지 않고, 자기 글에서 전개한 것 이상으로 명백하게 이해할 수 있으리라고 상상하기 어렵다”고 대답하였다고 한다. 이에 브뤼네스는 “그의 경건함은 ‘신께서 스스로 다른 것, 혹은 더 나은 것을 창조하실 수 있으리라’는 믿음까지 확장되지는 않았던 것”이라 평하였다.

이 일화에서 우리는 두 가지 흥미로운 점을 발견하게 된다. 첫째, 높은 지성을 지닌 사람, 곧 지식 추구를 핵심 열정으로 삼는 이에게 관상적·지적 사랑과 지복직관이 어떤 의미를 가질 수 있는지, 그 견해의 한 단면을 볼 수 있다. 둘째, 세계를 기계론적으로 설명하고자 하는 태도와 결부된 암묵적 믿음이 있음을 알 수 있다.

이런 기계적 지성은 “아무것도 창조되지 않고, 아무것도 사라지지 않으며, 모든 것은 변형될 뿐이다”라는 유명한 공식, 곧 에너지 보존의 애매한 원리에 매혹되기 쉽다. 이 원리의 실제 내용은 “인간이 활용할 수 있는 에너지는 계속 소모되며, 열의 확산으로 사라지고, 품질이 저하되는 경향이 있다”는 데에 있으나, 이를 망각해 버리는 것이다. 다시 말해, ‘우리를 위해 쓸 수 있는 에너지’는 점차 소멸되고 균질화·수준화되어 가는데, 그 최종 상태는 죽음과 같은 정지 상태일 수도 있다. 그런데 의식이란 궁극적으로 집중하는 경향이므로, 물질 에너지가 확산되는 것과는 반대로 작용한다.

이것이 우리의 문제와 깊이 관련되지 않을 리 있겠는가? 과학철학이 도달한 결론(물질적 세계가 점차 평형 상태, 곧 일종의 절대 동질성과 죽음 상태로 향한다는 가설)과, 대재앙(大再仰)의 신비적 꿈 사이에는 아무런 연관이 없다고 말할 수 없으리라. 우주의 육체가 이렇게 죽음의 상태로 가는 과정이, 결국 우주의 정신, 곧 신이 최종적으로 승리하는 과정이 아닐 것인가?

죽음 이후 영생에 대한 종교적 필요성과, 물질계가 결국 그와 같은 균질성과 무(無)에 가까운 죽음 상태로 기울어진다는 현대 과학철학의 잠정 결론 사이에는 밀접한 연결이 있다. 사실상 신과 영혼 불멸을 긍정하는 신학자들이 있는 것처럼, 브뤼네스가 “일원론적 신학자들”이라고 부른 사람들도 있음을 부인할 수 없으니, 이들은 선형적 확언의 정신에 얽매어 있고, 어떤 식으로든 신학을 경멸한다고 표방하면서도 결국 자신들도 신학적 주장을 펼치는 부류이기 때문이다. 그 극단적 표본이 바로 자연의 수수께끼를 풀었다고 자처했던 헤켈(Haeckel) 같은 인물이 아닌가?

이들 “신학자”들은 데카르트 시대로 거슬러 가면 신학적 기원을 확인할 수 있는 ‘에너지 보존의 원리’를 붙들고서, 그것을 통해 창조주 신을 배제하려 하였다고 브뤼네스는 말한다. “닿아 없어지지 않는 세상은 모든 마모에 저항하고, 혹은 그 안에 나타나는 파손을 스스로 보충한다. 이런 이론이야말로 얼마나 웅변적인 찬양의 주제가 될 수 있겠는가? 17세기에는 창조주의 지혜를 찬양하는 논거가 되었던 바로 그것이, 19~20세기 무렵에는 신 없이 살겠다고 생각하는 이들에게 쓰이고 있으니 말이다.” 이는 오래된 이야기로, 소위 과학철학의 기원과 영감은 근본적으로 신학적·종교적이며, 어떤 점에서는 무신론이나 반종교로 귀결되어도, 그 이면에는 신학과 종교의 모습이 도사리는 것이다. 이에 대해 리츨(Ritschl)이 언급했던 바를 떠올려 보면, 모든 이른바 ‘형이상학적 신학’은 다 그 근원을 종교에서 찾을 수 있다는 뜻이라 하겠다.

오늘날 과학, 혹은 과학철학의 최종 결론은, 결국 되돌릴 수 없는 현상들의 우세로 인해, 물질적이고 감각적인 세계가 최종 균질화 상태로, 곧 일종의 절대적 동질성 상태에 도달하리라는 예측이라. 그러나 이는 스펜서(Herbert Spencer)가 그토록 많이 인용하고 남용한, ‘원시 동질성(homogeneity)’과 ‘동질성의 불안정성’ 가설을 떠올리게 한다. 스펜서는 그 무신론적 불가지론에 기대어, 절대적·완전한 동질성에서 다양성이 어떻게 나타날 수 있는가 하는 근본 문제를 궁색하게나마 해결하려 했지만, 사실상 이는 창조주의 개입 없이 모든 것을 설명하려는 무리수였다. 이탈리아의 실증주의자 로베르토 아르디고(Roberto Ardigo)는 스펜서의 이론에 반박하여, “가장 자연스러운 가정은 ‘사물은 항상 지금과 같았고, 형성 중인 세계, 모호한 상태의 세계, 이미 완전히 형성된 세계, 그리고 다시 해체 중인 세계가 동시에 영원히 존재해 왔다’고 보는 것”이라고 말하였다. 그러나 그것 역시 결국 수수께끼를 풀어 주지는 못한다.

그렇다면 우주는 영원하여, 한편으로 무한해야 하고, 다른 한편으로는 제한되어야 하는 모순에 빠지지 않겠는가? 니체가 말했던 영원회귀 사상의 토대를 상기해 보면, 우주가 영원하면서도 유한하다는 발상은 어딘가 자기모순을 안고 있는 듯하다. 때문에 우주가 영원하다면, 그 안의 모든 개별 세계가 에너지가 소진되어 균질화로 치달는 시기와, 다시 이질화로 나아가는 시기가 영원히 반복되어야 한다고 상상할 수 있다. 하지만 그러려면 외부에서 어떤 계기가 계

속 주어져야 하며, 결국 신이라는 존재가 필요하게 되지 않겠는가? 그렇다면 신의 몸인 우주가 무한하지 않을 수 없는데, 이 또한 복잡한 질문들을 불러일으킨다.

결국 우리가 살고 있는 이 세계만 놓고 보면, 에너지는 점차 분해와 균질화, 죽음의 방향으로 치달는 것처럼 보인다. 그렇다면 이 소멸 과정이 우리 영혼의 운명에 어떤 영향을 미치겠는가? 물질 에너지가 소모되어 사라짐에 따라, 정신도 함께 소멸되고 무의식으로 돌아갈 것인가, 아니면 물질 에너지가 소진될수록, 그것에 저항하며 자연을 지배하려는 인간의 노력이 더 강화됨으로써 정신이 오히려 성장할 것인가? 정녕 우리의 의식이란 이렇듯 서로 반대되는 두 힘 사이에서, 하나가 다른 하나를 희생시키며 성장하는 과정이겠는가?

사실 우리가 행하는 학문적 연구나 산업 활동 중 가장 건설적인 부분은 이 파괴적 경향을 늦추는 데 쓰이고 있으며, 우리 의식을 지탱해 주는 유기적 생명 자체 역시 죽음의 시간을 가능한 한 늦추고 피하고자 애쓰는 것이라. 그래서인지 어떤 사람들은 자연에 찬양을 바치는 시적 노래 속에서 자기를 기만하려 하지만, 레오파르디(Giacomo Leopardi)는 그의 위대한 시 *라 지네스트라(La Ginestra)*에서 “자연은 어머니와 같아 보이지만 실제로 우리를 돌보지 않는다”고 폭로하였도다. 인간적 연대의 기원은 불경한 자연에 대한 공포에서 비롯된 것이다. 사실 인간 사회는 자연적 상태를 넘어 은총의 상태로 나아가는 반성적 의식과 불멸 갈망에서 태어난 것이며, 인간은 근면함을 통해 자연을 인간화·정신화함으로써 자연을 초자연화하려 시도한다.

포르투갈의 비극적 시인 안테로 데 켄탈(Antero de Quental)은 *구원(Redemption)*이라 부르는 두 편의 빼어난 소네트에서, 바다와 숲, 그리고 그 안에 잠재된 영혼을 노래하였다. 나무나 산, 바람, 모든 물질적 개체와 형상 속에 감추어진 영혼이, 언젠가 깨어나 의식으로 솟구치며 환영과 헛된 허울이 떨어져 나가고, 모든 것이 결국 의식의 한 흐름으로 복귀하리라는 꿈을 펼쳤다. 이는 우주 전반이 의식으로 관통되어, 결국 물질 세계가 의식으로 해방된다는 장엄한 비전이라 할 수 있다.

우주, 우리의 이 우주(다른 우주가 있는지는 아무도 모른다)가 처음에는 영(靈)의 값이 0인 상태(그러나 0은 무(無)가 아님)에서 시작하여, 무한한 물질 속을 향해 발달해 왔으며, 그 종국에는 영이 되어 끝맺을 것이라는 사상을 상상할 수도 있다. 곧 영은 무한대이고, 물질은 0이 되어 버리는 꿈 말이다.

그렇다면 모든 존재에 영혼이 깃들여 있고, 그 영혼이 해방되기를 열망한다고 상정할 수도 있으리라. “오, 알바르 곤살레스의 땅이여, 스페인의 심장부여, 가난한 땅, 슬픈 땅이여, 너희가 영혼을 지니고 있다는 사실이 얼마나 슬프단 말인가!”라고, 안토니오 마차도(Antonio Machado)는 *카스티야의 들(Campos de Castilla)*에서 노래하지 않았던가?[50] 들판의 슬픔은 그 들판 자체 안에 있는 것인가, 아니면 그것을 바라보는 우리 안에 있는 것인가? 들판이 고통을 느끼는가, 아니면 우리 마음인가? 그러나 물질 세계 안의 개별 영혼이란 실제로 무엇일까? 바위가 영혼이 있는가, 산이, 나무가?

다만 정신과 물질이 서로 대립한다는 사실은 분명하다. 에스프로네사다(Espronceda)가 이렇

게 썼으니,

“이곳에서 신성하고 평온하게 살려 해도,
물질이 너무 넘치거나 정신이 너무 넘치고 마는구나.”[51]

그리고 사유의 역사나 인간 상상력의 역사에는, 물질이 의식으로 환원된다는 의미에서의 ‘물질 환원’을 닮은 흐름이 언제나 존재했다.

그렇다면 최초의 기독교 신비주의자, 곧 “이방인의 사도”인 바울(바오로)에서 이런 사상을 찾아볼 수 있다. 그는 육안으로는 한 번도 육신의 그리스도를 뵈지 못했으나, 스스로 내면에서 불멸의 그리스도를 창조한 인물이라. 그는 ‘셋째 하늘’로까지 끌려 올라가 은밀하고 말할 수 없는 것들을 보았다고 하였다(고후 12장). 이 최초의 기독교 신비주의자는 정신과 의식의 최종 승리도 꿈꾸었는데, 그것이 신학적으로는 대재앙(大再仰, 혹은 완성) 혹은 회복(回復, 아포 카타스타시스)이라 불리는 개념과 맞닿는다.

고린도전서 15장 26~28절에 “맨 나중에 멸망받을 원수는 사망이니라. 만물을 그의 발아래 두셨다 하셨은즉 만물을 그 아래 두신 이가 그 중에 들지 아니한 것이 분명하도다. 만물을 그에게 복종하게 하실 때에는 아들도 그를 만물에게 복종하게 하시니, 이는 신이 만유 안에서 만유가 되려 하심이라(θεὸς πάντα ἐν ᾧσιν).” 즉, 마침내 신, 곧 의식이 모든 것의 전부가 되는 종말을 선포하였도다.

이 교리는 에베소서에서 더욱 분명해진다. 바울이 말하기를, 그리스도는 “하늘과 땅, 보이는 것과 보이지 않는 모든 것의 머리”로서 창조된 바요(골 1:16), 만물 위에 머리가 되시며(엡 1:22), 우리는 그리스도 안에서 모두 함께 일으켜지고, 모든 성도와 의 교통 가운데 살며, “성도들과 함께 그 너비와 길이와 높이와 깊이를 깨달아, 그리스도의 사랑의 지식을 알아 넘치게 된다”고 하였다(엡 3:18-19). 이는 곧 인류의 머리이자 개요(概要)이신 그리스도 안에서 모든 것이 함께 모여 다시 하나가 되는 것이며, 바울은 이를 ‘아나케파라이오시스(ἀνακεφαλαιώσις)’, 곧 요약(要約, recapitulation)이라 불렀다. 이렇게 세계 역사의 종말은 또 다른 차원의 종말, 곧 만물이 신에게 돌아가고, 신이 만유가 되시는 사건, 즉 우리 모두의 의식이 신 안에서 하나가 되는 사건이라. 그렇다면 세계의 목적은 ‘인간화’이면서 동시에 ‘신성화’라고 할 수 있는데, 물질은 폐기되는 것이 아닐까? 스콜라 철학에서 개체화를 규정하는 원리가 ‘질료’, 곧 물질이라고 했거늘, 이 물질이 사라지면 모든 것이 ‘순수 의식’으로 귀결되지 않겠는가? 그런데 그런 ‘순수 의식’이 자기 자신을 알 수 있는지, 즉 무엇을 생각하거나 느낄 수 있는지도 의심스럽다. 물질이 폐지된다면, 정신이 의존할 기반은 무엇이 되겠는가?

결국 사상의 여러 흐름은 같은 난관, 곧 사고 불가능한 가능성에 이르고 마는 것이라.

바울이 말한 대로 “신이 만유가 되신다”고 하면, 곧 신은 본래 만유가 아니었다는 뜻이 되지 않겠는가? 또한 모든 존재가 신을 누리게 된다는 말은, 동시에 신도 그 존재들을 누린다는 뜻이 될 것인데, 지복직관은 상호적인 것이므로, 신은 더 잘 알려지심으로써 완전해지고, 그분의 존재는 피조물들에게서 더욱 풍성해진다. 이리하여 신이 생성해 가는 모습에 대한 상상이 가

능해진다.

이렇게 터무니없어 보이는 꿈을 좇다 보면, 물질 안에서 잠들어 있다가 점차 우주 전체에 대한 의식으로, 자기 자신의 신성에 대한 의식으로 깨어나는 ‘무의식의 신’을 상상할 수도 있리라. 곧 우주가 점차 하나의 전체로 자신을 의식하며, 우주 구성원 각각의 의식을 자기가 의식하게 됨으로써 신이 ‘완성’되어 간다고 가정하는 셈이다. 그럼 처음에 ‘무의식의 신’은 어떻게 생겨났으며, 그 신은 ‘물질’ 그 자체와 다르지 않은가? 결국 신은 우주의 시작이 아니라 끝이라는 말이 되는데, 시간을 벗어난 영원 안에서 시작과 끝의 구분에 무슨 의미가 있는지도 의문이다. 플로티노스는 “모든 것의 영혼이 자기에게 매여 있는 물질로부터 매임을 받을 수 없다”고 말하였으나(Enn. ii. ix. 7), 혹 우주적 영혼, 범신론적 신은 아직 신이 되어 가는 중이거나, 일종의 유일신론적인 고독한 신이 아니라면 어떠한가? 그런데 물질과 고통이 정말 신에게 이질적이라면, 신이 세상을 왜 창조하셨는가라는 질문이 다시 불거진다. 대체 무엇을 위해 물질을 만드시고 고통을 허락하셨는가? 아무것도 창조하지 않으셨다면 더 나았을 것이 아닌가? 천사를 창조하시고 타락한 인간을 영원한 고통에 처하게 하여 무슨 영광이 되시는가? 결국 그것을 치료하고 구속하기 위해 악을 창조하셨단 말인가? 모든 이가 구원받아 완성되는 것이 그분의 계획이었다면, 다른 가설보다 이 가설이 더 합리적이거나 더 경건하다고도 단정 지을 수 없다.

결국 사후의 영원한 행복을 구체적으로 나타내 보이려 할 때마다, 만족스러운, 곧 합리적인 해답은 하나도 없으며, 범신론이든 유신론이든 언제나 의문투성이에 갇히고 만다.

바울의 종말론으로 되돌아가면, 신이 만물 안에서 모든 것이 되심으로써 비로소 ‘완성’된 신이 되시고, 무한한 의식이 되신다고 가정할 수 있다. 그러나 의식이란 본래 경계를 전제로 하는 것, 즉 ‘구분’을 통해 성립되는 것이 아니겠는가? 무한 의식이란 말이 모순은 아닌가? 바깥에 의식이 아닌 무언가가 전혀 없이, 전부가 의식이라면, 그 의식은 무엇을 대상으로 삼아 스스로를 인식하고 느끼겠는가? 아니면 영원 속에서 시작과 끝이 동일하듯, 신도 과거에 무의식이었다가 미래에 의식이 된다는 구분이 무의미하다고 보아야 하는가? 플로티노스(Enn. ii. ix. 7)는 “모든 것의 영혼은 물질에 매이지 않는다”고 했지만, 그런 방식의 말장난으로는 이 신비가 완전히 해명되지 않는다.

결국 우리는 하나의 가능성, 곧 절대 무의식에서 출발하여, 종말(終末) 또는 최종 신격화에 다르고자 끊임없이 접근하면서도 결코 도달하지 못하는 것이 우리가 ‘영원’이라 부르는 상태일 수 있다는 생각에 도달한다. 절대적이고 완전한, ‘끝나버린’ 영원한 행복은 곧 죽은 희망이 아닐까? 희망 없이 행복이 가능하겠는가? 일단 소유가 완성되면, 소유에 의해 욕망이 죽으니, 더 이상 희망이 있을 자리가 없다. 결국 모든 영혼은 끝없이 성장하고, 어떤 영혼은 다른 영혼보다 큰 진전을 이루되, 그렇다고 무한에 완전히 도달하지는 못하며, 끊임없이 신에게 접근만 할 뿐, 결코 다다르지 못하는 것이 아닐까? 영원한 행복이란, 곧 희망 없이 죽어 버리지 않기 위해 슬픔의 핵을 품은 영원한 희망, 끝없는 갈망이 아니겠는가?

이 의문이 꼬리를 무는 가운데, 바울이 “신이 만유가 되신다”고 하였을 때, 그 모든 존재에게 동일한 모습으로 임하시는지, 아니면 존재마다 다르게 임하시는지도 다시 떠오른다. 저주받은

자들에게도 신은 전부가 아니신가? 그렇다면 신은 저주받은 영혼 안에도 존재하시는 것인가? 그분은 지옥에도 존재하시지 않는가? 그렇다면 어떤 의미에서 지옥에 계시겠는가?

새로운 문제가 등장하니, 바로 천국과 지옥, 영원한 행복과 영원한 불행의 대립과 관련된 것이다.

오리게네스(Origenes)가 바울의 종말론을 확장하여 “최종적으로는 카인과 유다와 사탄까지도 구원을 받게 될 것이다”라고 희망했듯, 모든 이가 결국 구원받을 수도 있지 않겠는가?

우리 가톨릭 신학자들은 영원한 지옥 형벌 교리를 합리적(곧 윤리적)으로 정당화하려 애쓰면서, 너무나 단순·유치하고 때로는 우스꽝스러운 논리를 제시할 때가 있다. 예컨대 “신은 무한하시므로, 그분께 죄를 범하는 것 또한 무한한 죄가 되어 영원한 형벌을 받아야 한다”는 식이다. 그러나 사람이 의도적으로 무한한 죄를 지을 수 있다는 가정 자체가 말이 되지 않는다. 실정법(법률) 측면에서도, 범죄의 무게는 피해자의 존엄이 아닌 가해자의 의도에 따라 달라지는 것 아닌가? “무한히 죄를 지으려 했다”는 말은 어불성설이다. 게다가 예수께서 십자가 위에서 “아버지여 저들을 사하여 주옵소서, 자기들이 하는 것을 알지 못함이니이다”(눅 23:34)라고 말씀하셨듯, 무한한 죄책감이란 인간에게 성립하기 어려운 것이다. 인간 법정에도 무기한 형벌은 있을지언정 ‘영원한 형벌’이란 없다. 그러므로 이를 그대로 유지하는 것은 어딘가 타당하지 않다.

“신은 공의로우시므로 죄인을 벌하신다. 그게 다이며, 우리로서는 그게 전부다. 나머지는 한갓 호기심에 불과하다.”라고 라메네(Lamennais)는 선언하였고(Essai, IV, vii.), 칼뱅(Calvin) 역시 비슷한 태도를 보였지만, 과연 이런 태도로 만족할 수 있는 사람이 있을까? 한갓 ‘호기심’이라니! 우리의 내면을 전율케 하는 이 문제를 두고 그렇다고만 말할 수 있겠는가?

혹자는 “악인은 소멸되기를 원하므로 실제로도 소멸되었고, 그가 악인이기에 영원히 살고자 원하는 의지가 없었던 것”이라고 할 수도 있다. 반대로 “사후 삶을 믿는 것은 사람이 착해서가 아니라 착하기 때문에 믿게 된 것”이라고도 말할 수 있겠다. 그렇다면 선(善)과 악(惡)은 정녕 무엇이며, 그것이 종교 문제가 아니라 윤리 문제라면, 혹은 선을 행하되 종교적으로 악하며, 악을 행하되 종교적으로 선한 경우는 어떻게 되는가?

또 악인이 영원히 벌을 받는다 해도, 그것은 그가 죄를 짓기를 멈추지 않기 때문이라고 말할 수도 있으나, 결국 ‘형벌’이 교정이 아닌 ‘보복’이나 ‘복수’로 이해되는 순간 문제는 달라진다. 그렇게 되면 지옥은 그저 두려움을 심어 주기 위한 일종의 ‘경찰’적 장치에 지나지 않는다. 더 나쁜 점은 그것이 더 이상 위협이 되지 않는 사람에겐 잊히고 만다는 사실이며, 그래서 그 주제를 논하지 않는 경우도 많다.

그러나 또 다른 측면에서, 신비적 종교 개념으로서, 우리의 감정에 반하더라도 영원한 고통이 실제로 있을 수 있지 않겠는가? 혹 신께서는 우리 고통을 먹고 사시는 분이시며, 우리의 행복이 우주의 궁극이라 단정할 근거는 어디에 있는가? 우리가 고통을 당하면서도 신이 평안을 누릴 수도 있지 않겠는가? 아이스킬로스(Aeschylus)의 *에우메니데스(Eumenides)*에서, 오레

스테스를 구원하기 위해 옛 신들을 배반한 새로운 신들을 퓨리스(복수의 여신)들이 저주하는 장면을 상기해 보면, 신들이 인간을 고문하며 “고통 속에서 기뻐한다”는 음산한 메시지가 흐르지 않는가? 또한 “나의 신, 나의 신, 어찌하여 나를 버리셨나이까?”라는 절규도 잊지 말아야 한다.

그렇다. 영원한 고통이 존재할 수 있다는 가능성도 배제할 수 없다. 지옥 역시 영원한 존재 방식의 하나가 될 수 있기 때문이다. 고통은 삶을 이루는 본질적인 요소가 아니겠는가?

사람들은 ‘악의 기원’을 설명하기 위해 여러 설을 제시하지만, 왜 ‘선의 기원’이라고 부르지 않는지 의문이다. 왜 선(善)은 정(正)이고 독창적인 것이며, 악(惡)은 부(不)정이고 파생적인 것이라고 전제하는가? 성 아우구스티누스는 “모든 것은 본래 선하다”고 말했으나, 왜 그런가? 여기서 말하는 “선”이란 무엇이며, 그것은 무엇을 위한 선인가? 만약 그 선이 오직 우리의 의식 영속화를 돕는다면, 그것을 우리는 ‘선’이라고 부를 것이다. 즉, 우리가 불멸을 유지하는데 도움이 되면 선이고, 방해가 되면 악이라고 부르지 않겠는가? 그렇다면 그렇게 정의되는 선과 악은 얼마나 주관적인 것인가?

라이프니츠(Leibniz)의 형이상학적 낙관주의든, 쇼펜하우어(Schopenhauer)의 형이상학적 비관주의든, 근저에는 ‘의식’ 혹은 ‘의지’를 어떻게 유지·강화하느냐의 문제가 자리하고 있다. 라이프니츠에게 이 세계는 가능한 세계 중 최선인데, 왜냐하면 지성(진리 인식)이 의지를 증대시키고 완성하므로, 인간의 궁극적 목적은 신 관상에 있다고 보았기 때문이다. 반면 쇼펜하우어에게는 이 세계가 가능한 세계 중 최악인데, 왜냐하면 지성, 곧 ‘표상’이 이를 낳은 의지를 오히려 무로 돌려버린다고 믿었기 때문이다.

또 다른 삶을 믿었던 프랭클린(Benjamin Franklin)은 “자신이 실제로 살아 온 이 삶을 ‘처음부터 끝까지’ 다시 살 의향이 있다”고 말했으며, 반면 다른 삶을 믿지 않았던 레오파르디는 “아무도 자신의 인생을 또다시 살겠다고 하지 않을 것”이라고 단언했다. 인생에 대한 이 상반된 견해는 단지 윤리의 문제가 아니라 종교의 문제이기도 하다. 그리고 ‘도덕적 선’에 대한 감정 역시 목적론적 가치로서, 종교적 기원을 품고 있다.

그러므로 다시금 묻노니, 선인이라고 불리는 사람이든 악인이라고 불리는 사람이든, 모두 다 구원받아야 하는 것 아닌가? 그리고 모두가 고통이 아닌 행복 속에서 영원히 살아야 하는 것 아닌가?

그런데 이 선악 문제에 ‘심판’이라는 변수가 개입하면 또 복잡해진다. 악이라는 것이 행위자 내부의 의도에 있는가, 아니면 그 행위를 ‘악’이라 지목하는 심판자의 의도에 있는가? 더 무서운 것은, 인간이 스스로를 심판하여 자기 자신을 자기 자신의 심판관으로 만든다는 사실이다.

“그렇다면 누가 구원받는가?”라는 질문에 이르면, 상상력은 또 하나의 가능성을 열어 보인다. 앞서 말한 여러 이론들보다도 결코 덜 합리적이지 않은, 혹은 더 합리적이지도 않은 가능성이 말이다. 그것은 곧 “영원하고 영속적인 불멸을 진심으로 갈망하는 자만이 불멸을 얻을 자격이 있으며, 그 갈망이 곧 불멸 가능성의 증거가 된다”는 생각이다. 다시 말해, 자기 개인적 영속

성을 이성과 충돌하더라도 강렬히 원하지 않는 자는 그것을 얻을 자격이 없고, 그 자격이 없기에 갈망도 못 한다. “구하라, 그리하면 너희에게 주실 것이라”는 가르침도 있듯, 혹 사람은 각자 자기가 원하는 것을 얻는 것일 수도 있다. 나아가 성령을 모독하는 죄(복음서에서 “용서 받지 못한다”고 언급되는 죄)는 다른 것이 아니라, ‘신을 바라지 않음’, ‘영원해지기를 갈망하지 않음’에 해당하는 것 아닐까?

“네 마음이 어떠하면, 네 구함도 그러하고, 따라서 내가 구하는 그것이 곧 내가 얻게 될 것”이라고 브라우닝(Robert Browning)은 *크리스마스 이브와 부활절(Cristmas Eve and Easter Day)*에서 말하였다. 단테의 『지옥(Inferno)』편에서, 그는 “다른 삶을 믿지 않는 에피쿠로스학파들은, 그것이 없다는 사실을 의식한다는 점에서, 그것이 없는 것보다 더한 고통을 받는다”며, 빛도 공기도 불도 움직임도 생명도 없는 무덤 안에서 영원히 갇혀 있다고 형상화하였다(지옥 10, 10-15). 그들이 삶을 잃었다는 사실을 자각하지 않는다면 무슨 상관이라만, “그들은 있다가도 없어진다”는 점을 안다는 게 문제라.

반면 이른바 “한 번도 삶의 달콤함을 맛보지 못하고, 어머니 품에서 애초에 떨어져 나온 아기들은 과연 무엇을 잃었는가?”라고 묻는 이도 있을 것이다. 그러나 정작 그 아기들이 살아나길 간절히 원했던 자들이 바로 그 아이들의 부모가 아닌가? 그 부모는 저 세상에서 자녀와 함께 기뻐할 미래를 기대했으므로, 그 아이들을 위해 영생을 갈망하지 않았겠는가?

이렇게 연대성(連帶性)과 대리(代理)의 원리를 통하여 ‘공동 구원’이 가능하지 않겠냐는 상상도 펼쳐질 수 있다. 대중적 가톨릭 교리인 ‘연옥에 있는 영혼을 위해 산 자가 공덕을 바칠 수 있다’는 믿음은, 바로 이런 연대성의 모형을 암시한다. 산 자와 죽은 자 사이에 공덕이 전이될 수 있다는 대중적 가톨릭 신앙이 널리 퍼져 있지 않은가?

또 인류의 사상사에는, ‘불멸은 오직 특정 소수—영웅이거나 반신(半神) 같은 자들—에게 주어지고, 이들은 다른 이를 대리하거나 대표한다’는 생각도 자주 등장하였다. 이 또한 “부름받은 자는 많되, 택함받은 자는 적다”라는 선언 속에 숨은 가정이 아닌가?

이 글을 집필하던 중에, 샤를 보네퐁(Charles Bonnefon)이 쓴 『생과 사에 대한 대화(Dialogue sur la vie et sur la mort)』 제3판을 접하였고, 거기에 함축적 표현이 실려 있었다. 보네퐁은 “영혼 없이 육체만 존재하거나, 육체 없이 영혼만 존재하는 것은 불가능하므로, 사실상 태어나거나 죽는 존재는 없다. 우리는 모두 추상과 외양에 속을 뿐”이라고 주장한다. “탄생과 죽음은 실체가 아니라, 단지 생각하는 삶, 곧 인류 중 전체의 생각하는 생명에 속하는 것이다. 우리는 각각 그 일부로서, 나고 죽는 것이 아니라 끊임없이 이어지는 현상의 파동 속에 참여할 뿐이다.” 따라서 그는 “아무도 ‘내가 있다’고 말할 수 없고, ‘우리가 있다(we are)’ 혹은 더 정확히 ‘우리 안에 있다(we dwell within)’고만 말할 수 있다”면서, 개인적 개성을 부정한다. 그러나 정작 자기 자신은 어떤 이유로 특정 극소수의 인간에게는 ‘개인성’을 인정한다. 그 소수를 대표성(代表性)의 원리로 설명하는데, “그들은 우리 자신보다 신께 더 필요한 존재가 될 것이기 때문”이란 것이다. 이어서 “우리가 일련의 상승 과정을 거쳐 최상의 행복에 이르게 되고, 우리의 삶이 바다의 물 한 방울처럼 더 큰 삶에 녹아든다면, 그 무한한 바다가 우리의 해안을 덮을 것이고, 모든 삶이 마침내 그 무한함에 물 한 방울을 더하게 되리

라”라고 맺는다. 이는 바울이 말한 ‘에베소서’의 종말론, 곧 그리스도 안에서 모든 것을 하나로 모으는 사상과 크게 다르지 않다.

이는 바울의 ‘아나케파라이오시스(ἀνακεφαλαιώσεις)’, 곧 인류와 세계의 총체적 통합, 그리고 신께 모든 것을 되돌림(apocatastasis)으로 이끄는 신비로운 시나리오와 닮았다. 그리하여 신이 최후에는 전부가 되신다(만유가 되신다)는 것인데, 이것은 곧 우주 모든 것이 의식을 획득한다는 뜻이며, 이 의식 안에서 과거의 모든 것이 재현되고, 과거에 속했던 모든 이들도 영원 속에 되살아난다는 의미이다. 그리고 그 안에서 인간 의식은 연대(連帶)와 사회성(社會性)을 갖추어 서로 결합된다는 것이다.

그러나 역사 속에 존재했던 모든 개별자가 과연 어떻게 서로 결합될 것인가? 죄나 불의로 오염된 개성의 표지가 모두 사라지고, 그 본질적·중요한 요소만 남는다면, 일종의 ‘융합’이 이루어질 수도 있지 않겠는가? 혹 인간이 참된 사회, 성도의 교통(communio sanctorum), 곧 천국에서 하나의 인격체로 거듭나는 과정에서, 과거에 속했던 모든 이와 하나가 될 수도 있으리라. 그렇다면 누구는 20세기에 지구 한 귀퉁이에서 살았던 자기 정체성을, 또 누구는 다른 세기, 혹은 다른 세계에서 살았던 정체성을, 모두가 공유하게 되는 것인가?

그렇듯 서로 다른 영혼이 실질적으로 연합한다면, 그 실체는 어떤 모습일까? 브라우닝은 “만약 두 생명이 하나로 합해진다면, 그 둘은 세상이 아는 것 이상의 힘을 발휘하게 될 것”이라고 말했고(The Flight of the Duchess), 예수께서도 “두세 사람이 내 이름으로 모인 곳에 내가 함께 있다”고 하셨다(마 18:20). 그렇다면 천국은 결국 이 세상보다 훨씬 완전한 ‘사회’이며, 그 완전한 사회는 인류 전체가 그리스도 안에서 진정한 한 몸을 이루는 것이다. 많은 사람은 인류 진보가 곧 ‘인류가 하나의 전체적 유기체, 곧 집단적 자아로 전환되는 과정’이라고 믿어 왔다. 그렇게 완전히 하나로 융합된 의식을 가진 존재라면, 거기에는 “한 인류”만 있을 것이며, 모든 고유 인격은 그 안에서 다시 살아날 것이다.

“천국은 사회”라고 말하는 사람들도 있다. 사람이 홀로 존재할 수 없듯, 사후에도 홀로 있을 수 없다. 형제가 지옥에서 고통받는다면, 신 곁에서 영광을 누릴 수 없는 것이기 때문이다. 게다가 윤리적·사회적 연대의 관점에서 보면, 사실상 모든 공덕도 공유될 것이다. 이렇게 되면 신 안에서 서로를 ‘대리’하고 ‘대표’하는 일이 가능하지 않겠는가?

이 모든 것은 바울의 꿈, 곧 아나케파라이오시스와 아포카타스타시스에 함축된 것이다. 신비로운 기독교적 소망은 우주에 인간적 목적성을 부여하고, 모든 이의 의식 구원을 향하고, 인류 전체를 인격체로 변화시키는 것이라 해도 과언이 아니다. 그리하여 “하늘에 있는 것이나 땅에 있는 것이나 그리스도 안에서 다시 하나가 되는”(엡 1:10) 결말에 도달하고, 만물이 신께 돌아가면서 신이 만유가 되는 상태에 도달한다. 이것은 사후 세계의 ‘사회화’, 곧 무덤 너머에 존재하는 인류 공동체를 필요로 한다. 그러나 그 최종적 연대 속에서 이 불쌍하고 연약한 ‘나’, 시간과 공간의 노예인 ‘나’, 이성이 말하길 “결국 사라질 지나가는 사고일 뿐”이라고 하는 이 ‘나’, 그렇지만 내가 실제로 살고 고통받고 희망하며 믿는 이 ‘나’는 어떻게 되는가?

만약 우주의 인간적 목적성과 의식이 구원받는다고 하여도, 내가 그 목적·의식을 아는 이 ‘나’

를 포기해 버리면 안 되지 않는가? 진정한 인간적 목적의 구원, 의식의 구원을 인정하면서, 그 “나”를 희생해 버리는 것은 어떠한 모순을 낳겠는가?

결국 우리는 이 종교적 희생 제물로 소환되며, 완성된 신적 의식이라는 제단 위에 자기 개별 의식을 내놓으라는 요청에 직면한다. 이것이야말로 궁극의 비극 아닌가?

그런데 정말 비극인가? 우리가 그 ‘아나케파라이오시스’를 생생히 들여다볼 수 있고, 그리스도께 우리가 기여함을 깨달으며, 그분 안에서 우리 자신을 완전히 내어드리게 된다면, 망설임 이유가 어디에 있는가? 시냇물이 바다로 흘러가 조금기 섞인 쓴맛을 느낄지언정, 저 구름으로 돌아가고 싶어 할 리 없지 않은가? 바다에 섞여드는 순간 이미 완전한 기쁨에 젖어들지 않겠는가?

그럼에도 불구하고….

그렇다, 모든 것을 고려해도 이것은 비극의 절정이다.

내 영혼(또는 다수의 영혼)은 다른 무엇이 아니라, 끝없는 갈망, 영원한 희망을 원한다. 영원히 새로워지고 결코 완전히 충족되지 않으며, 한편 영원한 결핍과 영원한 고통까지도 함께 품는, 그리하여 고통 속에서 성장을 계속하는 생명 말이다. 단테가 지옥문 위에 “여기 들어오는 자, 모든 희망을 버리라(Lasciate ogni speranza)”라고 쓴 문구를 천국문에도 적용할 수 있을지 어찌할지. 시간을 파괴하지 말라! 우리의 삶은 끊임없이 기억으로 변해 가는 희망이요, 기억 또한 언젠가는 희망으로 바뀐다. 기억도 희망도 없는 영원한 ‘현재로서의 영원’은 죽음이지, 인간이 살 수 있는 삶이 아니다. 신-이념(神理念)은 그리할 수 있어도, 인간은 끝없이 미래를 향해 걸어가는 존재이기 때문이다.

그렇다면 영광의 천국보다는 오히려 ‘영원한 연옥’이 더 적합한 상징이 아닐까? 즉 끊임없이 상승하는 과정이다. 모든 고통이 사라져 버렸다면, 아무리 정결하고 영적이라 해도, 모든 갈망이 소멸되었다면, 이미 멈추어 버린 그 존재를 무엇이 살게 하겠는가? 천국에서도 우리가 신을 조금씩 더 알아 가되, 결코 완전히 도달하지 못하여, 계속 갈망과 의심이 남아 있어야 잠들지 않을 것 아닐까?

다시 묻자면, 천국 안에 영혼의 가장 깊은 비극이 남지 않는다면, 그것이 무슨 삶이겠는가? “행복할 때, 과거의 비참함을 떠올리는 것이 얼마나 큰 기쁨인가?”라고 베르길리우스가 말했지만, 실은 감옥에서 풀려난 죄수는 이전의 감옥을 그리워할 수도 있다. 진정 자유로워졌다고 해서 그에게 완전한 충족이 보장되는 것은 아니다.

이 모든 게 신화적 공상일 뿐이라고 할 수도 있다. 허나 나는 그것들이 ‘드러나지 않은 진실’을 상징하는 무의식의 계시, ‘비합리적 진실’, ‘증명 불가능한 진실’을 표현하는 길이 될 수도 있다고 믿는다.

결국 신화학일 뿐이라고 말해도 좋다. 플라톤 시절부터 사후의 세계를 다루는 방식은 신화를

활용할 수밖에 없었다. 중요한 점은, 우리가 그 개인적·개별적 영원, 곧 죽음 이후에도 “내가 바로 나”임을 의식하는 불멸의 삶을 향한 본능적이고 근원적 갈망을 구체적·합리적으로 형상화해 보려고 시도할 때마다, 때로 미적·논리적·윤리적 모순에 맞닥뜨린다는 점이다. 어떤 식으로도 완벽하게 말로 표현할 수 없는 지복직관 혹은 신적 대재앙(大再仰)의 상태를 온전히 상상할 길이 없도다.

그럼에도 불구하고...

그럼에도 우리는 그것을 위해, 끝없이 희구하게 된다. 얼마나 터무니없어 보이더라도, 삶을 유지하기 위해서는 그렇게 믿어야 한다. 우주를 이해하기 위해서가 아니라, 살아가기 위해서다. 이것이야말로 종교적 태도다. 우리 20세기의 유럽인이 실제로 체득할 수 있는 유일한 종교, 곧 키에르케고르가 말한 ‘절망적 돌파구(死中求生)’와 같은 기독교 신앙이다(Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift, II, i, cap. i). 그것은 이성의 희생을 통해서만 얻어지는 신앙, 곧 이성을 십자가에 못 박는 행위라는 뜻이다.

그래서 바울이 “십자가의 도(道)는 미련한 것”이라 말했으니, 이는 분명 미련한 것으로 보이며, 미국의 유머 작가 올리버 웬델 홈즈(Oliver Wendell Holmes)의 대화 중 한 인물에게서도, “광신 때문에 정신병원에 갇힌 사람들이, 정신병원 밖에서 편히 사는 이들보다 더 일관성 있다”는 농담이 나온다. 동일한 종교 원리를 고백하면서도, 제정신을 유지하며 사회 속에서 잘 살아가는 모습을 볼 때, 어찌 보면 그들이야말로 미칠 여유도 없지만, 사실은 가벼운 광기를 품고 있다고도 볼 수 있다. 그 가벼운 광기가 없었다면, 그들은 사회에 적응하지 못했을 테니 말이다. 그렇다. 우리를 삶과 사회로부터 분리하지는 않고, 오히려 삶에 의미와 목적을 부여하도록 돕는 가벼운 광기가 있는 것이다.

결국 광기란 무엇인가? 우리가 우리 자신을 이성이나 그 너머 어딘가에 완벽히 위치시킬 수 없다면, 광기와 이성을 어떻게 구별할 수 있겠는가?

저 너머 세계의 신비를 파헤치려는 시도는 아마 광기일 것이며, 지극한 광기일 터이나, 이에 맞서 이성적 규범을 엄격히 지키려 해도, 결국 미지의 공백을 환상으로 메우는 행위는 한가로운 잡담으로 끝나기 십상이다. 그럼에도 불구하고...

믿어야한다. 그러니 우리는 사후에도 지금의 이 개별적·개인적 삶, 곧 자기 의식을 지닌 채로 영원히 사는 삶을 믿어야 하며, 이런 영적 불멸을 위한 열망이 비록 이성에 반한다 해도, 가슴 깊은 열정으로 원하는 사람만 그것을 얻을 자격이 있다는 가능성을 믿어야한다. 이는 곧 우리가 ‘삶을’ 위해서 하는것이지, 우주를 합리적으로 이해하고자 하는 이성을 위해서가 아니다.

그러니 “우리는 죽은 뒤에도 마치 지상 생활이 무한히 이어지는 것처럼 행동해야” 한다. 그리하여 실제로 무(無)가 우리를 기다린다고 해도,

적어도 그 무(無)는 ‘정의롭지 않은 무(無)’가 아님을 믿고 느껴야 하며 마치 우리 앞에 놓인
정당하며 정의로운 유일한것이 끝없는 삶의 돌진인것처럼 믿고 느끼고 추구해야 한다.

이로써 우리는 결국, 본 주제의 실천적·윤리적 국면에 직접 맞닥뜨리게 되었다.

XI

실제적 문제

"인간은 소멸될 수 있다. 그럴 수 있다, 그러나 저항하며 씹어가자. 그리고 우리를 기다리는 것이 무(無)라면, 그것이 정의로움이 되게 하지 말자."

— SÉNANCOUR: Obermann, lettre XC.

이 에세이를 전개하면서, 나는 정의(定義)에 대한 공포에도 불구하고 내가 다루어 온 문제들에 대해 여러 차례 나만의 입장을 정의해 왔다는 사실을 밝힌다. 그러나 나는 언제나 이러한 서술을 불만족스럽게 받아들일 독단주의자 독자가 있으리라는 것도 안다. 그들은 이렇게 말할 것이다.

“이 사람은 결론을 내리지 못하고 우물쭈물한다. 지금은 어떤 것을 긍정하다가 다음 순간 반대로 말한다. 그는 모순으로 가득 차 있다. 그를 한마디로 규정할 수 없다. 그는 대체 무엇인가?”

바로 이것이 내가 말하려는 요지이다. 반대를 긍정하는 사람이자, 모순과 갈등 속에 사는 사람, 예레미야가 자기 자신에 대해 말했듯이 마음으로는 한 가지를 말하면서도 머리로서는 정반대를 말하는 사람, 그리고 그러한 갈등 자체가 곧 삶의 본질임을 보여 주는 사람이다. 이 점은 꼭대기에서 녹은 눈에서 흘러내리는 물처럼 분명하다.

나는 곧 “이것은 지탱할 수 없는 입장이다. 우리에게는 행동과 사업을 위해 확고한 토대가 필요하고, 모순에 따라 사는 것은 불가능하며, 통일성과 명확성은 삶과 사상의 필수 조건이다. 생각을 일치시키는 것이 필요하다”고 말하는 이들을 만나리라 예상한다. 그러나 그렇게 말할 때, 우리는 다시 원점으로 돌아온다. 바로 이 내적 모순이야말로 내 삶을 통합하고 현실적인 목적을 부여하기 때문이다.

혹은 갈등 그 자체, 이 똑같은 열정적 불확실성 자체가 오히려 내 행동을 하나로 모으고 나를 살게 하고 일하게 한다고도 말할 수 있다.

나는 전에 “우리는 살기 위해 생각한다”고 말했지만, 어쩌면 “우리는 살기 때문에 생각한다”고 말하는 편이 더 정확할지도 모른다. 그리고 우리의 ‘생각’이라는 형식은 우리의 ‘삶’이라는 형식과 일치한다. 다시 말해, 우리의 윤리적·철학적 교리는 대체로 우리 행동, 우리 ‘행위’를 사후적으로 정당화하려는 것에 지나지 않는다는 점을 거듭 언급하고자 한다. 이러한 교리는 흔히 우리가 한 행동 양식에 대해 스스로와 타인에게 설명하고 정당화하기 위해 찾은 수단일 뿐이다. 그리고 이것은 타인 앞에서뿐 아니라 자기 자신 앞에서도 지켜진다. 자신이 왜 그렇게 행동했는지, 혹은 그렇게 행동하지 않았는지 실제로 알지 못하는 사람은 스스로 그 동기를 설명할 필요성을 느끼고, 그래서 그 동기를 ‘만들어 낸다.’ 우리가 ‘행동의 동기’라고 부르는 것은 대개 그 행동을 위한 구실에 지나지 않는다. 어떤 이에게는 ‘수명을 연장하기 위한 주의(注意)’가 곧 살기 위해 필요한 동기가 될 수 있지만, 다른 이에게는 그와 동일한 이유가 자살의 동기가 될 수도 있기 때문이다.

그럼에도 불구하고 이성, 곧 관념이 인간 행동에 영향을 미치며, 때로는 최면술 상태의 환자

에게 암시가 작용하듯 행동을 결정하기도 한다는 사실을 부정할 수는 없다. 왜냐하면 모든 관념은 행동으로 실현되려는 경향을 지니기 때문이다. 관념이란 아직 완속하지 않거나 중단된 행위일 뿐이다. 이런 점에서 푸이에(Fouillée)는 관념이 곧 힘(idée-force)이라는 이론을 제안하였다. 그러나 일반적으로 관념은 우리가 보다 근원적이고 훨씬 덜 의식적인 다른 힘에 적응하도록 만드는 동력이라 할 수 있다.

이 모든 논의를 잠시 접어두고, 내가 여기에서 확립하려는 것은 불확실성과 의심, 우리의 최후 운명에 대한 신비와 끊임없이 씨름하는 정신적 절망, 그리고 견고하고 안정된 독단적 토대가 결여된 상태 자체가 ‘윤리의 기초’가 될 수 있다는 점이다.

자신의 행동(내면적이든 외면적이든, 감정이든 실천이든)을 어떤 반박 불가능한 교리나 이론적 원리에 ‘근거한다’ 혹은 ‘근거한다고 믿는다’고 여기는 사람은 광신도가 될 위험이 크다. 더구나 그 교리가 약화되어 산산이 부서지는 순간, 그 교리를 토대로 한 도덕성도 무너진다. 그가 ‘굳건하다’고 믿었던 땅이 흔들리기 시작하면 그 자신도 지진에 떨게 된다. 왜냐하면 우리 모두는 세상이 원자로 분해되어 폐허가 되는 상황 속에서조차 굴복하지 않을 스토아 학파의 어떤 이상적 인간 수준에 미치지 못하기 때문이다. 다행스럽게도, 인간의 ‘사유 아래 있는 물질’이 그를 구제해 줄 것이다. 어떤 사람이 “나는 지옥이 두려워서 친구를 배신하거나 속이지 않는다”고 말한다 해도, 혹여 지옥을 더 이상 믿지 않게 되더라도 그는 동일한 행위를 반복하지 않을 것이며, 대신 또 다른 이유를 만들어 낼 것이기 때문이다. 그리고 이는 결국 인간의 명예를 위한 것이다.

그러나 자신이 불안정하고, 침몰할 수도 있는 뗏목 위에서 아무 항로 없이 항해하고 있다고 믿는 사람이라면, 그 뗏목이 발밑에서 무너질 위기에 처하더라도 당황해서는 안 된다는 뜻이다. 그런 이는 자신의 ‘행동원칙이 진실이라고 믿기 때문’이 아니라, ‘그것을 진실로 만들기 위해’, ‘그 진실을 증명하기 위해’, ‘자신의 영적 세계를 창조하기 위해’ 행동한다고 생각하기 때문이다.

내 행동은 나의 ‘최고 욕망’에 대한 가장 강력한 증거, 곧 도덕적 증명이 되어야 한다. 그리고 궁극적이며 회복 불가능한 불확실성의 영역 안에서 내가 바라 마지않는 것의 진실을 스스로 확신하지 못한다면, 그것은 내 행동이 충분히 순수하지 못하기 때문이다. 따라서 미덕은 교리에 근거하지 않고, 교리가 미덕에 근거하며, 신앙이 순교자를 만드는 것이 아니라 순교자가 신앙을 만든다. 여기에는 안전이나 휴식이 없다. 안전과 휴식이라 할 만한 것이 이 삶에서 얻을 수 있는 것이라면, 본질적으로 불안정하고 평화롭지 못하다. 열정적인 선행 말고는 달리 길이 없다.

행동, 곧 실천은 교리와 이론에 대한 증거이다. 예수께서는 “누구든지 그의 뜻, 곧 나를 보내신 이의 뜻을 행하고자 하면 그 교리를 알게 될 것이니, 이것이 하나님께로부터 온 것인지, 혹은 내가 스스로 말하는 것인지 알게 될 것이다”(요한복음 7장 17절)라고 말씀하셨다. 또한 파스칼의 유명한 말도 있다. “성수를 마시는 것으로 시작하면, 결국 신자가 될 것이다.” 이와 유사한 사고방식을 지닌 경건주의자 요한 야콥 모저(Johann Jakob Moser)는 어떤 무신론자나 자연주의자라도, 기독교 계명과 법도를 실제로 지켜 보이지 못한다면, 기독교가 진리 없음

을 주장할 권리가 없다고 생각하였다(리츨, Geschichte des Pietismus, 제7권, 43).

비록 그것이 반이성적이라 해도 ‘우리 마음의 진실’이란 무엇인가? 곧 인간 영혼의 불멸, 끝없이 지속되는 의식, 그리고 우주의 ‘인간적 종말’에 대한 믿음이 그 진실이다. 그리고 그 도덕적 증거는 무엇인가? 이를 다음과 같이 공식화할 수 있다.

“당신 자신과 타인의 판단으로 보아 당신이 영원을 받을 자격이 있도록 행동하라. 대체 불가능한 존재가 되도록 행동하라. 죽음을 맞을 자격이 없도록 행동하라.”

혹은 이렇게도 말할 수 있다.

“내일 당장 죽을 것처럼 행동하되, ‘살아남아 영원해지기 위해 죽는 것처럼’ 행동하라.”

도덕의 목적은 우주에 ‘개인적이고 인간적인 종말’을 부여하는 것이다. 우주가 실제로 어떤 종말을 지니고 있다면 그것을 ‘발견’하고, 그 종말을 ‘행동’으로 발견하는 것이다.

1804년 무렵, 오베르만(Obermann)이라는 방대한 독백의 편지들 가운데 Letter XC에서 세낭쿠르(Sénancour)는 내가 이 장의 서두에 쓴 문장을 그대로 남겼다. 가부장적 루소의 모든 영적 후손 중, 세낭쿠르는 가장 심오하고 가장 강렬하였다. 파스칼을 포함해 프랑스가 낳은 ‘정열과 감성의 사람’들 중 가장 비극적이었던 인물이기도 하다. 그는 이렇게 말하였다.

"인간은 소멸될 수 있다. 그럴 수 있다, 그러나 저항하며 씹어가자. 그리고 우리를 기다리는 것이 무(無)라면, 그것이 정의로움이 되게 하지 말자."

이 문장의 마지막을 부정에서 긍정으로 바꾸어

“그리고 우리를 기다리는 것이 무(無)라면, 그것이 정의롭지 못한 운명이 되도록 행동하자”

라고 하면, 독단주의자가 될 수 없거나 되지 않으려는 이에게 있어 가장 확고한 행동의 근거를 얻게 된다.

괴테가 「파우스트」에서 메피스토펠레스로 하여금 “존재하는 모든 것은 사라져야 마땅하다(denn alles, was entsteht, ist wert, daß es zugrunde geht)”라고 말하게 했을 때 그 입에 쥐어 준 비관주의, 곧 존재를 할 수 없게 만들고 우리의 사악한 경향에 대한 ‘이상적 방어수단’을 제공하지 못하는, 그러한 비종교적·악마적 태도는 실제로 우리의 논지와 무관하지 않다. 이것이 인간이 두려워하며 참이라고 여기는 ‘모든 것이 결국 소멸될 운명’이라는 비관주의와 달리, ‘존재하는 모든 것은 파괴되어야 한다’고 선언하는, 그저 냉소적인 파멸 옹호의 비관주의이다. 메피스토펠레스는 “존재하는 모든 것이 파괴되고 소멸될 만하다”고 주장하지만, “모든 것이 실제로 파괴될 것”이라고 말하지는 않는다. 우리는 반대로, 모든 것이 결국 소멸된다고 하더라도, “아무것도 소멸해서는 안 된다”고 주장한다. 그것이 우리의 ‘도덕적 태도’이다.

나아가 “모든 것은 영원해질 자격이 있다”고도 주장한다. 절대적으로 모든 것이, 심지어 ‘악’ 자체라도 영원화될 자격이 있다고 말한다. 왜냐하면 그것이 영원화되면, 시간적 본질을 잃어 그 사악함도 잃을 것이기 때문이다. 악의 본질은 ‘시간성’에 있으며, 궁극적이고 영원한 목적에 부합하지 못하는 데 있다.

그리고 이른바 낙관주의와 비관주의의 구분에 대해 약간 언급하자면, 그것은 여느 구분 이상

으로 큰 혼란에 처해 있다는 사실이다. 개인주의와 사회주의 사이의 구분에서도 비슷한 혼란이 있듯이, 비관주의가 무엇인지 분명히 개념화하기는 거의 불가능에 가깝다.

나는 최근에 Nation(1912년 7월 6일자)에 실린 「극적 지옥(The Dramatic Hell)」이라는 글을 읽었다. 스트린드베리(Strindberg) 작품의 영어 번역에 대한 서평이었는데, 이런 신중한 관찰로 시작되었다.

“세상에 진실되고 완전한 비관주의가 있다면, 그것은 필연적으로 침묵할 것이다. 목소리를 찾는 절망은 이미 사회적 환경 속에 있으며, 이는 암흑의 골짜기를 동료들과 비틀거리며 걸어갈 때 ‘형제에게 내뱉는 비참함의 외침’이다. 그러한 고통 속에서 이것은 오히려 삶에서 좋은 무엇인가를 증언하는데, 왜냐하면 동정심을 전제로 하기 때문이다. … 참된 우울, 진실한 절망은 병어리이며, 눈먼 것이다. 그것은 책을 쓰지 않고, 견딜 수 없는 우주를 향해 황동보다 오래 남을 기념물을 짓고자 하는 충동 또한 느끼지 않는다.”

이 비평에는 분명 어느 정도 변증법적 관점이 있음을 부정할 수 없다. 왜냐하면 진정 고통받는 사람도 아무도 들어 줄 이가 없어도 고통을 덜고자 소리 내어 울 수 있기 때문이다. 이것은 어쩌면 사회적 습관의 결과일 수도 있다. “사자가 사막 한가운데서, 치통을 앓을 때 으르렁거리느냐?”라는 반문과 비슷하다. 그렇더라도 이 말의 근저에는 진실이 들어 있다. 항의하고 스스로를 방어하는 비관주의는 이미 완전한 비관주의가 아니다. 더욱이 “모든 것이 결국 멸망할 운명”이라 할지라도, “아무것도 멸망해서는 안 된다”고 주장하는 것은 비관주의가 아니다. 반대로, “아무것도 멸망할 수 없더라도 모든 것이 멸망해야 한다”고 선언하는 태도가 오히려 비관주의에 가깝다.

게다가 비관주의에는 몇 가지 차원이 있다. 행복을 부정하는 ‘행복주의적 또는 경제적 비관주의’가 있고, 도덕적 선의 승리를 부정하는 ‘윤리적 비관주의’가 있으며, 우주의 ‘인간적 최종성’과 개인 영혼의 ‘영원한 구원’을 절망하는 ‘종교적 비관주의’가 있다.

나는 이전 장에서 “모든 사람은 구원받을 자격이 있다”고 말하였다. 그리고 무엇보다 열정적으로, 이성에 맞서서라도 ‘불멸’을 갈망하는 사람은 그 불멸을 얻을 자격이 있다고도 말하였다. 영국의 예언자적 작가인 H. G. 웰스는(영국에서는 흔히 않게) 『예견(Anticipations)』에서 “종교적 소명을 지닌, 활동적이고 유능한 이들은 실제로 ‘영혼 불멸’ 문제에 거의 관심이 없다”고 말하였다. 그러나 이는, 그가 관찰한 그런 종교적 직업이 실제로는 단지 거짓된 것이거나, 그들의 삶도 종교에 기반을 두어야 한다고 해놓고 실제로는 스스로 거짓말하기 때문일 수 있다. 웰스가 말하는 것이 모두 사실만은 아닐 수도 있다. 그들은 기독교 원리에 물든 사회에서 살아가며, 기독교 세계가 낳은 제도와 사회적 감정에 둘러싸여 있고, ‘영혼 불멸’에 대한 믿음은 보이지도 들리지도 않는 지하강처럼 그들의 영혼 깊은 곳에서 흘러, 그들의 행위와 동기 뿌리를 적시고 있을지도 모른다.

가톨릭 윤리의 기반보다 견고한 도덕성의 토대는 없다고 해도 과언이 아니다. 인간의 목적은 ‘영원한 행복’이며, 그것은 *saecula saeculorum*에서 신을 ‘직관하며(enjoy)’ 누리는 것이다. 다만 오류가 있다면, 이 목표에 도움이 되는 수단을 선택하는 데 있겠다. 가령 ‘영원한 행복’을 달성하려면 ‘성부와 성자로부터 성령이 발출됨을 믿는지 아닌지’나, ‘오직 성부에게서만인지’, ‘예수의 신성이나 위격적 결합’ 혹은 ‘신의 존재 자체’를 믿느냐 마느냐에 달려 있다고 하

는 것은 황당무계해 보인다. 인간이 상상할 수 있는 유일한 신은, ‘머리로’ 그를 믿을 수 없는 사람을 결코 배척하지 않을 것이다. 악인이 “신이 없다”고 말한다면, 그것은 그의 머리에서라기보다 그의 마음에서 나오는 것이며, 달리 말하면 ‘신이 없기를 바란다’고 말하는 셈이다. 어떤 믿음이 영원한 행복의 성취와 관련된다면, 그것은 행복 자체, 그리고 그것이 가능하다는 것에 대한 믿음일 것이다.

우리는 또한 이렇게 말하는 모범답안을 자주 듣는다. “우리는 이 세상에 행복하려고 온 것이 아니라, 의무를 다하기 위해 왔다(Wir sind nicht auf der Welt, um glücklich zu sein, sondern um unsere Schuldigkeit zu tun).” 그렇다면, 만일 우리가 정말 ‘무엇(um etwas)을 위해’ 이 세상에 왔다면, 그것은 궁극적 목적인 ‘의무’가 아니라 행복을 지향하는 우리의 ‘의지 본질’에서 비롯되지 않고서는 어디서 비롯될 수 있겠는가? 그리고 어떤 사두개파 평자(評者)가 이를 또 다른 객관적 가치, 곧 ‘객관적 현실’에 연관 지어 말하려 한다면, 그는 인간이 사라진 다음에도 남아 있을 그 어떤 ‘객관적 현실’은 우리의 행복만큼이나 ‘의무’에도, 그리고 도덕성에도 무관심하다는 것을 인정해야 한다. 목성이나 천왕성, 시리우스가 우리가 의무를 다하는지 아닌지에 의해 경로가 달라지는 것을 결코 허락하지 않을 것이며, 우리가 행복한지 아닌지에 따라 달라지지 않는 것과 같은 이치이다.

이런 ‘고지식한’ 사람들에게 이 말은 터무니없는 저속함이고, 딜레탕트적 피상성이라고 여겨질 것이다. (지적 세계는 ‘딜레탕트’와 ‘딜레탕트가 아닌 자’ 두 부류로 나뉜다.) 그렇다면 우리는 어떤 입장을 취해야 할까? 현대적 문화인, 곧 ‘진리를 스스로에게 맡기고, 문화의 종합에 무지하면서도 만족하는’ 사람들에게 우리가 무슨 말을 하겠는가? 빈델반트(Windelband)가 『홀데를린의 운명에 대한 연구』(Praeludien, I)에서 말했듯, 이런 문화인들은 이미 포기하였지만, 우리 같은 불쌍한 야만인들은 포기할 수 없다. 우리는 언젠가 사라지리라는 생각에 순순히 몸을 맡길 수 없고, 위대한 학식가의 비판은 우리를 위로하지 못한다.

갈릴레오 갈릴레이는 상식의 정수를 간단히 표현했다. “어떤 이는 생명을 빼앗기는 것이 가장 큰 고통이라고 말할지도 모르지만, 나는 그보다 더 큰 고통이 있다고 본다. 사람이 생명을 빼앗기면, 동시에 다른 모든 상실을 슬퍼할 수 있는 능력을 빼앗기기 때문이다.” 갈릴레오가 이 말에서 비극적 유머를 의식했는지는 모르겠으나, 어쨌든 그것은 비극적 유머이다.

다시 돌아와서, 영원한 행복의 달성이 특정 믿음과 결부될 수 있다면, 그것은 ‘그것이 실현될 가능성’에 대한 믿음과 결부될 것이라고 다시 말한다. 엄밀히 말해서, 그것조차도 결부하지 못할지도 모른다. 이성을 지닌 사람은 머리로 “이후에 다른 삶은 없어!”라고 말할 수 있을지 몰라도, 마음으로 그렇게 말하는 사람은 악인일 것이다. 그러나 악인은 아마도 절망에 빠진 사람일 테니, 인간적인 신이 단지 ‘절망’ 때문에 그를 정죄하겠는가? 그의 절망만으로도 이미 충분히 불행하지 않은가?

어쨌든, 『인생은 꿈(La Vida es Sueño)』에서 칼데론(Calderón)의 공식을 빌려 말하자면,
Que estoy soñando, y que quiero
obrar bien, pues no se pierde
el hacer bien aun en sueños[54]

(“내가 꿈을 꾸고 있다고 하더라도, 착하게 행동하고 싶다. 왜냐하면 꿈속에서도 선행은 결코 헛되지 않기 때문이다.”)

하지만 선행이 정말 헛되지 않을지, 칼데론은 알았을까? 그리고 그가 이렇게 덧붙였다.

Acudamos a lo eterno
que es la fama vividora
donde ni duermen las dichas
ni las grandezas reposan[55]

(“우리는 영원한 것으로 돌아가자. 그것은 살아 있는 명성이다. 거기서는 행복도 잠들지 않고, 위대함도 쉬지 않는다.”)

정말 그러한가? 칼데론은 과연 알았을까?

칼데론은 강력한 가톨릭적 신앙을 지녔다. 그런데 칼데론이 믿은 바를 믿을 수 없는 사람, 곧 돈 페드로 칼데론 데 라 바르카가 믿었던 것을 받아들이지 못하는 사람에게는, 오베르만(Obermann)의 태도가 남는다.

“우리를 기다리는 것이 무(無)라면, 그것을 불의(不義)로 만들자. 비록 승리의 희망이 없다 해도, 운명에 맞서 기발하게 싸우자.”

우리는 또한 이성애 어긋나는 것을 갈망하며, 운명에 맞서 싸울 것이다. 더 나아가 ‘대체 불가능한 방식’으로 행동하고, 타인에게 우리 자신의 ‘인장’을 새기며, 우리의 이웃에 대해 행동하여 그를 지배함으로써, 다시 말해 우리를 그들에게 내맡김으로써, 가능한 한 자신을 ‘영원화(永遠化)’한다.

우리 최대의 노력은 ‘스스로를 대체 불가능한 존재로 만드는 것’이다. 이 표현이 혹시나 모순을 내포하지 않는다면, ‘이론적 사실’로서 우리 각각은 이미 독특하고 대체할 수 없는 존재이므로, 우리가 죽을 때 생기는 그 공백을 그 누구도 온전히 메울 수 없다. 이를 ‘실질적 진실’로 만드는 데 있다.

사실상, 각자는 독특하고 대체 불가능한 존재이다. 두 번째 ‘나’는 있을 수 없다. 우리 각자, 곧 각자의 ‘영혼’, 즉 각자의 ‘삶’은 ‘우주 전체의 가치’와 맞먹는다. 여기서 나는 ‘영(靈)’을 말하지, 단순한 ‘생명’ 자체를 말하지 않는다. 왜냐하면 ‘영’을 믿지 않는 사람들, 곧 개인적 불멸을 부정하는 사람들은 전쟁과 사형을 반대하고서도, 결코 ‘영’을 부정하기 때문에 ‘생명’에 과도한 가치를 부여하는 모순에 빠질 수 있기 때문이다. 삶은 ‘주인이자 군주인 영’을 섬기기 위해 존재할 때만 소중하며, 주인이 종과 함께 죽는다면 둘 다 큰 가치가 없기 때문이다.

그리고 우리가 ‘멸망’을 불의로 만드는 방식으로 행동하고, 형제에게도, 아들에게도, 형제의 아들·손자·손자의 손자에게도 “그는 죽어서는 안 되었는데!”라는 느낌이 들게 만드는 것은 모든 사람이 할 수 있고, 또 해야 할 일이다.

기독교의 구원 교리 핵심은, 고통과 죽음을 겪은 이가 ‘유일한 사람’, 곧 인간이자 ‘인자(人子)’이며 신의 아들이었기에 죽을 자격이 없었다는 사실에 있다. 죄가 없던 그가 죽었다면, 이

는 다시 부활하여 우리도 죽음에서 일으키기 위함이었고, 그의 공로를 우리에게 적용하여 우리에게 ‘삶의 길’을 보여 줌으로써 죽음에서 구원하기 위함이였다. 그리고 인류 형제들을 위해 자신을 절대적으로 ‘내어 준’ 그리스도는 우리가 우리 삶을 스스로 형성하는 방식에 ‘모범’이 된다.

우리도, 우리 각자는 가능한 한 자신을 많이 줄 것을 결심해야 한다. 아니, 할 수 있는 것 이상으로 내어 주고, 스스로를 뛰어넘고, “대체 불가능한” 존재가 되며, ‘다른 사람들에게’ 우리 자신을 내어 주어 그들에게서 우리를 돌려받아야 한다. 그리고 이는 각자의 시민적 소명이나 직책에 따라 다른 형태로 나타난다. Officium이라는 말은 ‘의무’이자 ‘부채’를 뜻하는데, 실제로도 그러해야 한다. 우리는 “가장 알맞고 적합하다고 생각하는” 소명을 찾고자 애쓰기보다는, 우연이건 섭리이건 우리의 자유의지이건 간에 우리가 놓인 자리를 진정한 ‘소명’으로 삼아야 한다.

아마도 루터가 기독교 문명에 기여한 가장 큰 공헌 중 하나는 ‘시민적 직업의 종교적 가치’를 확립하고, 수도원과 중세가 그렸던 ‘종교적 소명’ 개념을 파괴한 데 있었을 것이다. 종교적 소명은 인간의 열정과 상상력을 불러일으키고, 지독한 삶의 비극을 낳았다. 부모의 이기심 탓에 어린 나이에 수도원에 억지로 들어가 ‘수도사 수련’을 받은 뒤 세상 삶에 눈떠 버린 사람들(정말로 눈을 떴다면!)이나, 자기기만 속에서 바람직한 환상에 이끌린 사람들이 떠올릴 수 있다. 루터는 수도원 생활을 직접 겪어 보았기에 시민적 소명에 깃든 종교적 가치를 이해하고 느낄 수 있었다. 그리고 시민적 소명은 영원한 서약으로 고정되지 않는다.

사도 바울이 에베소서 4장에서 교회 안에서 그리스도인의 다양한 기능에 대해 말한 모든 내용은, 오늘날 우리 사회의 ‘시민적 생활’ 혹은 ‘교회 바깥 생활’에도 똑같이 적용되어야 한다. 현대 세계에서 그리스도인은, 자신이 의식하든 말든, 좋아하든 말든, 곧 시민이기도 하다. 그리고 사도가 “나는 로마 시민이다!”라고 외친 것처럼, 오늘날 우리 모두, 심지어 무신론자조차도 “나는 그리스도인이다!”라고 외칠 수 있다. 여기에는 기독교를 ‘비(非)교회화’, 즉 문명화하는 요구가 들어 있는데, 루터가 그토록 힘썼으나 결국 자신이 또 하나의 교회를 창설해 버리고 말았다.

영어에는 “적절한 장소에 있는 적절한 사람(The right man in the right place)”이라는 관용 표현이 있다. 이에 대해 “구두장이여, 너의 구두를 지키라!”고 다시 말할 수도 있다. 누가 자신에게 가장 잘 맞고 알맞은 직책을 알겠는가? 본인이 더 잘 알까, 아니면 타인이 더 잘 알까? 역량과 적성은 누가 측정하겠는가? 종교적 태도는 우리가 처한 ‘직업’을 ‘소명’으로 받아들이고, 정말 마지막 순간에만 그것을 다른 무엇으로 바꾸려 애쓰는 것이다.

‘자신의 소명’ 문제는 아마도 가장 근본적이고 심오한 사회 문제이자, 다른 모든 문제의 기원이 될 것이다. 흔히 ‘사회 문제’ 하면 ‘부의 분배’나 ‘노동 생산물’의 문제가 먼저 떠오르지만, 사실 직업 분배와 노동 방식의 문제야말로 핵심이다. 사람들은 ‘적성’을 강조하지만, 사실 적성은 ‘먼저 해 보지 않으면 알 수 없는 것’이며, 대다수 직업은 타고나는 것이 아니라 만들어지는 것이기 때문이다. 카스트나 길드, 그리고 현대에는 기업·기계 문명이 대다수 사람의 직업을 결정한다. 자유는 거의 없다. 그 비극이 가장 극단에 다다른 건, 흔히 ‘악에 봉사하는 직

업'을 가질 때이다. 생계를 위해 영혼을 희생하고, 일꾼이 자기 일의 무익함뿐 아니라 사회적 타락을 자각하면서도 계속 일해야 하는 상황, 예컨대 자신을 죽일 독을 만들어 내거나, 언젠가 자기 아이들을 해칠 무기를 만드는 일을 해야 하는 경우가 그렇다. 임금 문제만큼이나 이러한 비극이 가장 심각하다.

내가 결코 잊지 못할 장면이 있다. 고향 빌바오의 강독에 있었는데, 한 노동자가 조선소에서 무언가를 두드리고 있었다. 그는 일에 진정한 열정을 쏟지 않고, 마치 귀찮은 듯 겨우 임금만 받으면 된다는 태도를 보였다. 그때 갑자기 어떤 여자의 목소리가 들렸다. “도와주세요! 도와주세요!” 어린아이가 물에 빠져 있었다. 그 노동자는 즉시 돌변했다. 그는 놀라운 에너지와 민첩성, 그리고 침착함으로 옷을 내던지고 강물로 뛰어들어, 익사 직전의 아이를 구해 냈다.

아마도 농촌 사회주의 운동이 도시에 비해 분노가 덜해 보이는 이유는, 농촌 노동자의 임금이나 생활 수준이 광부나 장인보다 결코 좋지 않더라도, 그 ‘일의 사회적 가치’에 대한 자각이 더 분명하기 때문일 것이다. 옥수수를 뿌리는 행위는, 다이아몬드를 캐내거나, 그보다 더 애매한 작업을 하는 것과는 다르다.

사회적 진보란, 특정 노동의 분업을 넘어서, 한 종류의 노동을 다른 종류로 ‘바꾸는 용이성’—그것이 더 수익성 있는 일이 아니라 ‘보다 고귀한 일’일 가능성이 있다는 면에서—에 있을 수 있다. 왜냐하면 노동에는 고귀함의 정도가 있기 때문이다. 그러나 불행히도 현재로서는, 대다수가 한 직업에 매여 그것을 종교적 소명으로 삼는 경우가 매우 드물고, 또 직업을 바꾼다면 대부분 더 높은 소명의식이 아니라 단순히 이익을 위해서일 때가 많다.

그리고 어떤 사람이 자신이 속한 직업이나 조직이 제대로 작동하지 않는다는 이유로, “나는 그보다 더 높은 의무를 위해”라면서 현재 자신에게 주어진 의무 자체를 엄격히 이행하지 않는 경우가 있다. 그러면 사람들은 이를 두고 “규율주의자”라고 부르며, 관료주의와 공무원의 바리새주의를 비판한다. 예를 들어 자국의 군제(軍制)에 결함을 발견한 유능하고 학식 있는 장교가, 상관과 여론에 문제를 고발하고 ‘의무를 다한 다음’, 막상 명령받은 작전이 자신이 보기에 성공 가능성이 희박하거나 실패가 확실하다고 믿으면 수행을 거부하는 일을 한다면 어떻겠는가? 그러나 그는 불이익을 각오해야 할 것이다. 바리새주의 논란과 관련된 이러한 예는 얼마든지 현실에서 찾을 수 있다.

하지만 명령을 따르면서도 시스템을 개선할 수 있는 길은 언제나 있다. 나는 때때로 실제로는 폐지되었으나 여전히 법령에 남아 있는 우스꽝스러운 규정을 발견할 때마다, 그것을 ‘적극적으로 적용’해 보려 했다. 장전된 권총이 집 안 구석에 방치되면, 누가 찾아 장난치다 사람을 죽일 위험이 있듯이, 폐기되지 않고 ‘사문화(死文化)’된 법령이야말로 가장 무서운 법이다.

이런 얘기는 결코 탁상공론이 아니며, 특히 우리나라 상황에서 더욱 그러하다. 많은 이들이 “알 수 없는 이상”을 찾아 두리번거리는 동안, 정작 자신의 생업에 영혼을 쏟는 ‘직접적이고 구체적인 의무’를 소홀히 한다. 또 다른 대다수는 그 의무를 그저 형식적으로만 지킨다. 말하자면 ‘임금을 받으려고 형식적 업무만 수행’하거나, ‘눈 가림만 하고 끝내는’ 것이다.

여기 구두를 만들어 생계를 잇는 제화공이 있다고 치자. 그는 마을 사람들의 신발 수요에 맞게, 손님을 잃지 않을 만큼만 만드는 데 주의하며 일한다. 또 다른 구두장이가 있다고 치자. 그는 다소 더 높은 영적 차원에서 자기 일을 하며, 자부심이나 명예심을 동력 삼아 마을이나 도시, 혹은 나라에서 ‘가장 뛰어난 구두장이’라는 명성을 얻으려 노력한다. 그것이 그에게 직접적인 수입을 보장해 주지 않는다 해도 말이다. 그런데 이 구두장 사업에서 더 높은 ‘도덕적 완성’에 해당하는 경우도 있다. 그것은 이 구두장이가 “동네에 단 하나뿐인 구두장이”가 되기 위해 열망하는 것이다. “대체 불가능한 구두장이”가 되어, 그가 죽었을 때 온 마을 사람들이 “아, 이걸 분명한 상실이야!”라고, 그가 단순히 “죽었다”가 아니라 “죽어서는 안 될 사람이 죽었다”고 느끼도록 말이다. 그가 평소 사람들의 발을 세심하게 돌보아 주어, 그 누구도 발 때문에 생긴 고통으로 ‘더 높은’ 진리를 묵상하지 못하게 방해받는 일이 없도록 정성껏 일했기 때문이다. 그는 이웃을 사랑했고, 그들 안의 신(神)을 향한 사랑으로 사람들에게 신발을 신겼다. 곧 종교적으로 ‘신발을 만들어 준’ 것이다.

이 예가 다소 평범하게 보일 수 있지만, 실제로 신발 제작 업무에 갖는 종교적 감각은 윤리적 감각과 대비해보면 매우 낮아 보인다.

노동자들은 스스로 노동조합이나 협동조합을 만들어 조직적으로 연대하고, 계급 향상과 방어를 위해 싸운다. 이는 매우 정의롭고 고귀한 투쟁이다. 그러나 이러한 조직적 협동이 그들의 ‘직업에 대한 도덕적 태도’ 자체를 높이는가 하는 점은 분명치 않다. 실제로 노동조합은 사용주에게 ‘특정 현장에선 반드시 조합이 지정하는 사람만 고용해야 한다’고 강제함으로써, 기술적으로 가장 적합한 인재를 선별하려는 노력을 등한시할 때도 있다. 사용주는 능력이 떨어지는 인력을 해고하기가 어려워지는데, 왜냐하면 해당 노동자의 동료들이 그를 두둔해 주기 때문이다. 심지어 노동이 ‘임금을 위한 명목적 수단’이 되거나, 사용주를 해치려고 일부러 일을 엉망으로 처리하는 경우도 없지 않다.

물론 이를 정당화하려고 할 때, ‘사용주가 훨씬 더 나쁜 놈’이라고 역공할 수도 있다. 사용주가 “더 잘 일하는 사람에게 더 잘 보상해 주거나, 노동자의 일반적·기술적 교육을 육성하고, 생산물의 내재적 질(質)을 보장하는 데 전혀 신경 쓰지 않는다”는 점 등이 그렇다. 그러나 여기에는 산업·상업 경쟁의 논리를 넘어, 생산물을 개선하는 자체를 ‘소비자의 이익’, 즉 ‘사랑 실천’을 위한 목적으로 삼는 마음이 있어야 한다. 하지만 실제로 사용주나 노동자나 ‘사회적 기능’을 종교적으로 자각하지 않으니, 그 누구도 그런 식으로 일하지 않는다. 양쪽 다 “자신을 대체 불가능하게 만들기”를 도모하지 않는다. 더욱이 사업이 인격성을 잃은 주식회사 형태를 취할수록, 그 악은 더 커진다. 법적 책임을 지는 ‘개인 서명’이 사라지기 때문이다. ‘회사’라는 이름 뒤에 숨어 ‘내 이름값’조차 유지할 필요가 없으니, 그에 따른 자존심도 잃어버린다. 모든 종교의 근간인 ‘개인의 구체성’이 사라지면, 사업적 사명에도 종교적 감각이 사라진다.

그리고 사용주·노동자 모두에게 해당되는 이 이야기는 자유주의적 지식인이나 공무원에게는 더욱 적용된다. 국가의 공무원 가운데 자신의 공적 의무에 종교적 의미를 느끼는 사람은 거의 없다. 국가에 대한 의무를 둘러싼 우리 국민의 감정은 지극히 혼란스럽고 불만족스럽다. 가톨릭 교회가 합법적 국가 권위에 대해 보이는 ‘무정부주의적 태도’까지 가세해 더욱 황폐해졌다. 목사나 사제가 밀수의 도덕적 정당성을 부추기는 경우도 있는데, “국가의 조세나 관세가 불공

정하니 불순종해도 죄가 아니다”라는 식으로 말한다. 그러나 밀수는 “신의 법 제4계명(네 부모를 공경하라)”에 어긋난다. 여기서 ‘부모’는 ‘법적 권위자’도 포함하며, 그들이 ‘하나님의 법에 반하지 않는’(가령 ‘조세나 관세를 부과하는 것’ 자체는 신법에 어긋나지 않는다) 한, 복종해야 마땅하다.

창세기에 기록된 “네 이마에 땀을 흘려야 먹고산다”(창세기 3장 19절)는 말을 근거 삼아, 노동을 ‘형벌’로 여기고, 따라서 일상적인 사업에 ‘경제적, 정치적, 많아야 미적 가치’ 정도만 부여하는 이들이 많다. 이러한 관점을 취하는 사람들—주로 예수회—에게 삶의 사업은 두 가지다. 하나는 ‘생계를 잇고, 가족을 부양하기 위해 정직하게 빵을 얻는’ 세속적이고 일시적인 ‘열등 사업’이다. 다른 하나는 ‘구원과 영광을 얻는’ 대사업이다. 전자를 통해서만 이웃을 기만하거나 해치지 않으면서, 가급적 편안히 살아갈 최소한의 ‘품위’를 확보하고, 다른 주요 사업(곧 구원 추구)에 시간을 쏟으려 한다. 또 일부는 이러한 세속적 개념을 넘어 직업에 ‘미적 개념’을 부여한다. 즉 명예를 얻고자, 혹은 ‘예술을 위한 예술’ 정신으로 직업을 고취시키는 식이다. 그러나 이보다 훨씬 더 높은 차원에 오르려면, 우리의 ‘시민적 소명’ 자체를 ‘윤리적 감각’과 ‘종교적 감각’, 곧 ‘영원화 욕구’에서 비롯된 감각으로 받아들여야 한다. 곧 신을 사랑하기 위해, 그리고 우리의 영원화를 사랑하기 위해, 평범한 시민적 직업을 ‘종교적 직무’로 만들어야 한다.

“이마에 땀을 흘려야 먹고산다”는 말썬은, 하나님께서 인간을 ‘일하도록’ 벌하셨다는 것이 아니라 ‘노동을 고통스럽게 되었다’는 것을 뜻한다. 만약 인간을 일하도록 정죄하셨다면, 그것은 더 이상 벌이 아니다. 일은 ‘태어나야 하는’ 것에 대한 유일하고 진정한 위안이 될 수도 있기 때문이다. 그리고 그리스도인으로서, 하나님께서 인간을 ‘일하도록’ 정죄하지 않았다는 증거는, ‘인간이 타락하기 전 무죄하던 상태에서’ 이미 하나님께서 사람을 ‘동산에 두어 그것을 경작하고 지키게 하셨다’(창세기 2장 15절)고 말한 구절에 있다. 정말 사람이 낙원에서 일이 없었다면, 무얼 하고 시간을 보냈겠는가? 그리고 ‘지복직관’(beatific vision) 자체도 일종의 일이 아니겠는가?

설사 일이 벌이라 해도, 우리는 그것을—곧 벌 자체를—오히려 위안과 구원을 이루는 방편으로 만들어야 한다. 그리고 만약 우리 모두가 어떤 ‘십자가’를 져야 한다면, 가장 적합한 십자가는 각자 맡은 ‘시민적 소명’의 십자가가 아닐 수 없다. 그리스도께서는 “내 십자가를 지고 나를 따르라”고 하신 것이 아니라, “네 십자가를 지고 나를 따르라”고 말씀하셨다. 모든 이가 자기 십자가를 져야 한다. 왜냐하면 구세주의 십자가는 오직 구세주만이 감당할 수 있기 때문이다. 그러므로 그리스도를 본받는다는 것은 곧 수도원적·중세적 이상이 아니라, 자기 몫의 시민적 직업이라는 십자가를 지는 것이다. 그리스도는 ‘자기 십자가, 자기 부름의 십자가’를 짊어졌으므로, 우리도 마찬가지로 하느님을 바라보며 그 부름의 일상 모든 행위를 참된 기도로 만들기 위해 애써야 한다. 구두를 만드는 사람이 구두를 통해 하늘의 아버지처럼 완전해지고자 노력한다면, 그 역시 천국을 얻을 수 있다.

사회주의자 푸리에에는 직업 선택의 자유와 팔랑스테르에서 ‘일을 매력적으로 만드는 방법’을 꿈꾸었지만, 사실 ‘진정한 자유의 길 외에는 길이 없다’는 것이 결론이다. 그리고 놀이의 우연성도 따지고 보면 일종의 일이다. 다만 놀이가 우연의 지배에 자발적으로 복종하는 것인지,

그 과정이 정말 자유로운지는 또 다른 문제다.

결국 ‘우리 자신을 대체 불가능하게 만드는 것’, ‘죽음을 받을 자격이 없도록 만드는 것’, ‘만약 그것이 우리를 기다리고 있다면 그 멸망을 불의로 만드는 것’을 향한 이 감각은, 우리가 ‘신에 대한 사랑과 우리의 영원·영원화에 대한 사랑’으로 종교적으로 시민적 직업을 수행하도록, 다시 말해 ‘비극적·열정적 방식’으로 임하도록 강제해야 한다. 그것은 우리로 하여금 타인에게 ‘우리의 입장’을 새기고, 그를 지배함으로써 그들 속에서 살아가게 하며, 그들을 통해 우리 자신을 영속시키고, 모든 것에 우리의 ‘서명’을 남기게 만든다. 가장 유익한 윤리는 ‘상호 부과(賦課)의 윤리’이다.

그리고 무엇보다 고대 율법의 ‘부정적 계명’을 긍정 형태로 바꾸는 노력이 필요하다. 예컨대 “거짓말하지 말라!”라는 곳에는 “때를 가리지 말고 언제나 진실을 말하라!”라고 해석한다. 단, 그 때가 언제인지를 판단하는 이는 자기 자신이지 타인이 아니다. “살인하지 말라!”는 “생명을 부여하고 확장하라!”로, “도둑질하지 말라!”는 “공동부를 창조하라!”로, “간음하지 말라!”는 “건강하고 강하며 선한 자녀를 나라와 하늘에 바치라!”로 바꾸어야 한다. 다른 계명도 모두 그러하다.

목숨을 잃지 않는 자는 목숨을 찾지 못한다. 그렇다면 다른 이에게 자신을 주되, 그들에게 자신을 주려면 먼저 그들을 ‘지배’해야 한다. “지배당하지 않고는 지배할 수 없다.” 모든 생명체는 남의 살을 섭취하여 자신의 살이 된다. 이웃을 지배하려면 그를 알고 사랑해야 한다. 내 생각을 그에게 ‘강제’하려는 시도로 인해, 나는 오히려 그의 생각을 받는 사람이 된다. 이웃을 사랑한다는 것은 그가 나와 같아지길 바라는 것이며, 달리 말하면 그가 또 다른 내가 되길 바라는 것이다. 그와 나의 분열을 지우고, 악을 몰아내길 바라는 것이다. 내가 그에게 나 자신을 강제로 집어넣고, 그 안에서 그를 통해 존재하며 살며, 그를 내 것으로 만들고자 하는 노력은 동시에 내가 그의 것이 되는 길이기도 하다. 이것이 인간 집단성과 인간 연대성에 ‘종교적 의미’를 부여한다.

연대성은 ‘나 자신’으로부터 시작된다. 나는 ‘사회’이기에, 인간 사회의 주인이 되어야 함을 느낀다. 왜냐하면 나는 ‘사회적 산물’이기에, 다시 말해, 나 자신을 사회화해야 하고, 나에게서 신에게로 나아가며(나는 모든 존재에 투영되기 때문이다), 그 신에게서 각각의 이웃에게로 나아가기 때문이다.

나는 처음에는 ‘심문관’에게 대항하고 나에게 물건을 팔려고 오는 ‘상인’을 더 반가워한다. 그러나 곰곰이 생각해 보면, 심문관이 참된 동기, 다시 말해 나를 ‘온전한 인간’으로, ‘목적 자체로서의 나’로 대하고, 내 영혼을 구원하려는 자비로운 열망에서 나를 괴롭히는 것임을 알게 된다. 반면 상인은 나를 단지 ‘고객’으로서, 자신의 ‘목적을 위한 수단’으로 보면서, 마치 내 운명에는 조금도 관심이 없다는 듯이 행동한다. 이 관대함과 관용은 사실상 무관심일 뿐이다. 이렇게 놓고 보면, 심문관 쪽에 인간성이 훨씬 더 많다.

마찬가지로, 전쟁에는 어떤 평화보다 더 풍부한 인간성이 있다. 악에 대한 무저항은 선에 대한 저항이기도 하다. 오히려 방어를 내던지고 공격하는 것이, 인간에게 가장 신성한 것일 수

있다. 전쟁은 형제애의 학교이자 사랑의 유대이다. 전쟁은 상호 공격과 충돌로 사람들을 밀접하게 만들었고, 그들이 서로를 알고 사랑하게 한 계기가 되었다. 진정한 인간적 사랑 중에도 전장에서 만나 처절히 싸운 뒤 맺는 포옹만큼 거룩하고 풍부한 예는 드물다. 그리고 그 전쟁에서 비롯된 ‘정화된 증오’조차 유익할 수 있다. 전쟁은 ‘살인’을 가장 엄격한 의미에서 ‘성화(聖化)’하기 때문이다. 카인은 군대의 지휘관으로 거듭나 구원받는다. 카인이 아벨을 죽이지 않았다면, 아마도 아벨이 그를 죽였을지도 모른다. 하느님은 전쟁 속에서 그 무엇보다 자신을 드러냈다. 그분은 ‘전투의 신’으로 시작하였다. 그리고 십자가의 가장 위대한 봉사 중 하나는 군인의 손이 잡은 칼자루를 보호하는 것이기도 하다.

국가의 적들은 말한다. “형제 살해자 카인이야말로 국가의 창시자다!” 그러나 우리는 이 사실을 오히려 국가의 영광으로 삼아야 한다. 문명은 누군가 남을 자기 의지에 복종시키고, 두 사람의 몫까지 일하게 만들어, 그 사치를 통해 세상과 ‘목상’을 하기 시작한 날부터 시작되었다. 노예 제도가 도입된 덕에 플라톤은 이상국을 구상할 수 있었다. 그리고 노예 제도는 전쟁의 소산이다. 아테나 여신이 전쟁과 지혜의 여신이었던 데에는 이유가 있다. 하지만 이처럼 분명한 진실은 자꾸 망각된다가도, 다시금 계속 발견되어 왔다.

그리고 “신에 대한 사랑”에서 비롯된 최고의 계명, 모든 도덕의 기초는 이것이다. “너 자신을 온전히 내어주고, 너의 정신을 극한까지 투여하여, 구원받고 영원해져라.” 이것이 곧 ‘삶의 희생’이다.

이른바 ‘보존 본능’과 감각적 비참함에 사로잡힌 개인은, 자기만의 안온함을 지키고, 남이 자기 영역을 침범하지 못하고, 자신을 방해하지 않고, 자기 게으름을 침해하지 않길 바란다. 그리고 그 대가로, 혹은 모범을 보이는 셈으로, 그 역시 남을 침범하거나 방해하지 않는다. “네가 원치 않는 일을 남에게 하지 말라”는 말을 그는 “나는 다른 사람을 건드리지 않을 테니, 그들도 날 건드리지 말라”는 뜻으로 읽는다. 그리고 그는 영적 탐욕과 무정부적 개인주의라는 혐오스러운 윤리 속에서 스스로 갇혀 시들어 버린다. 각자가 제각각 따로따로 살아가면, 정작 자기 자신을 제대로 위할 수도 없다.

그러나 개인이 ‘사회’ 안에서 자신을 느끼는 순간, 그는 곧 ‘신’ 안에서도 자신을 느끼게 되고, 영속성에 대한 본능, 신에 대한 사랑으로 타올라 이웃을 사랑하는 지배욕을 발현하여 그를 통해 자신을 영원하게 만든다. 이때 비로소 영적 무기력과 탐욕의 멍에가 벗겨진다.

게으름은 만악(萬惡)의 어머니라고 한다. 실제로 게으름은 ‘탐욕’과 ‘시기’라는 두 악을 낳고, 그 두 악이 다시 나머지 모든 악의 뿌리가 된다. 게으름이란 우리 안에 있는, 그 자체로 무기력한 물질의 무게이다. 이는 힘을 아껴서 ‘자신을 보존하겠다’고 주장하지만, 실제로는 우리를 약화하여 ‘허무’로 몰아넣는다.

인간에게 물질이 너무 많아 정신이 부족하거나, 혹은 정신에 대한 갈망이 극도로 커서 물질에 대한 갈망은 줄어들기도 한다. 사람이 정신을 갈망할수록, 곧 영원을 갈망할수록, 그는 그것을 밖으로 쏟아 부어 널리 나누어 주려고 한다. 그때 그는 다른 사람들의 정신을 만나 서로를 증폭시킨다. 그러나 누군가가 자기 내부로 파고들어 자신만을 보존하려 한다면, 결국 모든 것을

잃게 된다. 한 달란트를 받은 사람이 그것을 잃지 않으려 땅에 묻었다가 결국 잃어버린 비유가 이를 상징한다. “무릇 있는 자는 받아 풍족하게 되고, 없는 자는 그 있는 것마저 빼앗긴다”는 바로 그 말씀이다.

“하늘에 계신 너희 아버지께서 완전하신 것같이 너희도 완전하라”(마태복음 5장 48절)는 무서운 계명은, 아버지의 무한 완전성에 인간이 결코 이를 수 없기에 무섭지만, 이것이 우리의 행동 원칙이 되어야 한다. 사람은 불가능한 것을 갈망할 때, 지금껏 이론 ‘가능성’이 들인 수고에 비해 보잘것없는 것임을 깨닫는다. 우리는 절대적·무한한 완전성을 갈망하며, 아버지께 “아버지, 저는 할 수 없습니다. 저의 무능을 도우소서!”라고 외쳐야 한다. 그러면 그분이 우리 안에서 행하시어, 우리를 위해 그것을 이루신다.

그리고 완전해진다는 것은 ‘모든 것’이 되는 것이며, ‘나 자신’이 되면서도, ‘다른 모든 것’이 되며, 곧 우주가 되는 것이다. 그리고 모든 것에 이르는 다른 길은 ‘스스로를 모든 이에게 내어 주는 것’ 말고는 없다. 모든 것이 모든 사람 안에 들어서는 그 순간, 각각의 사람 안에도 모든 것이 함께 들어설 것이기 때문이다. ‘아포카타스타시스(apocatastasis)’는 신비로운 꿈에 그치지 않는다. 그것은 우리의 행동 법칙이며, 우리를 위대한 행위로 부르는 ‘등대’이다.

거기에서 ‘침략, 지배, 공격, 혹은 원한다면 심문(尋問)의 윤리’가 생긴다. 진정한 자선은 어떤 면에서 ‘침략’이기도 하다. 그것은 내 정신을 다른 이에게 주입하고, 내 불안을 그의 불안과 맞부딪치게 하며, 내 신에 대한 갈증으로 그의 신에 대한 갈증을 일깨우는 것이다. 물질적 무기력 속에서 이웃을 잠재우는 것은 결코 자선이 아니다. 오히려 이웃을 불안과 번뇌 속에서 깨우는 것이 참된 자선이다.

우리가 『기독교 교리문답』에서 배운 ‘14가지 자비의 행위’에 “자는 자를 깨우기”를 추가해야 한다고 제안하고 싶다. 어떤 때에는, 어쨌든, 절벽 끝에서 잠든 사람을 깨우는 것이, 죽은 자를 묻어 주는 일보다 훨씬 더 자비롭기 때문이다. 죽은 자들은 죽은 자들이 장사지내게 내버려 두자. “너를 진정으로 사랑하는 사람은 너를 울게 만들 것이다”라는 말이 널리 알려져 있고, 자선은 종종 울음으로 나아간다. “고통을 일으키지 않는 사랑은 신성한 이름을 감히 받을 자격이 없다”고, 열정적 포르투갈 수도사 토메 데 헤수스(Tomé de Jesús)는 말했다.[57] 그는 “오, 무한한 불이여, 오 영원한 사랑이여, 너는 안을 태우고 불사를 것이 없고, 불태울 마음은 너무도 많은 것을 보고 우는구나!”라는 짧은 글도 남겼다. 이웃을 사랑하는 자는 자신의 마음을 불태우고, ‘푸른 나무’와 같은 마음까지 태워 뜨거운 신음 속에서 눈물로 녹인다.

그것이 곧 ‘관대함’이며, 이는 무기력과 게으름을 극복했을 때 태어나는 두 가지 모성적 미덕 중 하나이다. 우리의 불행 대부분은 영적 탐욕에서 비롯된다.

고통에 대한 해법은, 말했듯 ‘의식과 무의식의 충돌’을 무의식으로 가라앉히는 것이 아니라, 의식으로 들어올려 더 큰 고통을 떠안는 것이다. 고통의 악은 더 큰 고통, 더 높은 차원의 고통으로 치유된다는 뜻이다. 아편으로 잠들기보다, 영혼의 상처에 소금과 식초를 부어야 한다. 왜냐하면 고통 속에서 깨어 있지 않으면 존재하지 않는 것이나 마찬가지로 때문이다. 존재한다는 것은 필수적이다. 고통스러운 스팅크스를 외면하지 말고, 그 얼굴을 똑바로 바라보며,

그녀가 우리를 수십만 독니로 으스러뜨리고 삼키도록 맡겨 두자. 그녀가 우리를 삼키는 그 순간, 우리는 고통의 달콤함을 알게 될 것이다.

정말로 이를 위한 길은 ‘상호 부과의 윤리’에 있다. 사람들은 서로에게 자신을 ‘강요’하고, 서로의 영혼을 주고받고, 서로의 정신을 각자의 영혼에 봉인하려 애써야 한다.

기독교 윤리가 ‘노예의 윤리’라고 불러 온 사실을 보라. 누가 그렇게 불렀는가? 무정부주의자들이다! 사실 무정부주의야말로 ‘노예의 윤리’이다. 왜냐하면 자유를 가장 찬미하는 것은 정작 스스로를 노예처럼 느끼는 사람이기 때문이다. 무정부주의의 신조 “신도, 주인도 없다!”는 말은, 사실 “모든 신과 모든 주인!”이라는 신조의 반대편이다. 우리 모두가 신이 되고, 불멸이 되고, 다른 이를 지배함으로써 이를 실현하려 한다.

지배하는 방법은 다양하다. 호랑이는 ‘맹렬함’으로 지배하지만, 여우는 ‘교활함’으로, 토끼는 ‘달아나는 재주’로, 독사는 ‘독’으로, 모기는 ‘아주 작음’으로, 오징어는 ‘먹물’로 지배한다. 그리고 우리는 그 어느 것도 혐오해서는 안 된다. 왜냐하면 호랑이에게 발톱과 송곳니를, 여우에게 교활함을, 토끼에게 빠른 발을, 독사에게 맹독을, 모기에게 작음을, 오징어에게 어두운 액체를 주신 분은 바로 우리 모두의 아버지이기 때문이다. 그리고 ‘고귀함’ 또는 ‘비천함’은 우리가 쓰는 무기의 종류에 있지 않다. 모든 종과 개체는 각자 무기를 가지고 있기 때문이다. 문제는 우리가 “무슨 대의(大義)를 위해, 어떤 방식으로 그 무기를 휘두르느냐”에 있다.

정복의 무기 중에는 ‘인내’와 ‘포기’도 있다. 그러나 그 자체 안에 ‘능동적 원리’와 ‘앞선 갈망’을 품은 ‘열정적 인내’와 ‘열정적 포기’여야 한다. 당신은 밀턴(Milton)의 유명한 소네트를 기억할 것이다. 위대한 투사이자 영적 평화를 흔드는 위대한 청교도, ‘사탄의 노래자’ 밀턴은 자기 빛이 꺼지고, 그렇게 ‘주어진 재능(달란트)을 묻어 두어선 안 된다’는 것에 대한 고뇌 속에서, 인내의 목소리가 이렇게 말하는 것을 들었다.

“하느님은 아무것도 필요로 하지 않으신다.
사람의 일이나 그 재능조차도 마찬가지다.
온유한 명예를 즐겨 지는 이가 그분을 가장 잘 섬긴다.
그의 왕국은 수천의 일꾼들이 침 없이 육지와 바다를 가로질러 움직이나,
서서 기다리는 이들 또한 그분을 섬긴다.”

그렇다. 하지만 그것은 그들이 열정적으로, 갈망으로, 영원에 대한 갈증을 품고 그분을 ‘기다리는’ 경우에만 해당된다.

그리고 우리는 ‘인내’를 통해서라도 자신을 ‘강요’해야 한다. “내 잔은 작지만, 나는 내 잔으로 만족한다”라고 말하는 시인이 있다.[58] 아니, 그래서 안 된다. “내 잔은 작아도, 나는 내 잔을 넘치게 마신다. 그리고 나는 모든 사람이 내 잔을 함께 마시길 바란다. 그들이 내 잔에 입을 대어 마시는 순간, 잔은 점점 커지고, 그들 각자가 자기 영의 일부를 잔에 남기기 때문이다. 그리고 그들이 내 잔을 마실 때, 나 또한 그들의 잔을 마신다. 내가 나 자신에게 더욱 속할수록, 나는 그만큼 더 타인에게 속한다. 내 자신의 충만함에서 이웃에게 넘쳐흐르고, 내가

이웃에게 흐를 때 그들은 다시 내게 들어온다.”

“하늘에 계신 너희 아버지께서 완전하신 것같이 너희도 완전하라”는 지상명령을 우리는 받았고, 우리 아버지는 ‘당신 스스로’이시며, 그 안에 살고 움직이며 존재하는 자녀 하나하나 안에 계시므로, 온전하시다. 그리고 이 완전함의 목표는 “우리 모두가 하나가 되는 것”(요한복음 17장 21절), “그리스도 안에서 모두가 한 몸이 되는 것”(로마서 12장 5절), 마지막에는 “아들이 모든 것을 아버지께 복종시킬 때, 아들 자신도 아버지께 복종하여 하나님이 모든 것 안에 모든 것이 되시는 것”(고린도전서 15장 28절)이다. 이것은 우주를 ‘의식화’하고, 자연을 ‘사회화’하며, 그것도 ‘인간의 사회’로 만드는 것이다. 그리하여 우리는 신을 우리 ‘아버지’라 부르게 된다.

나는 어떤 윤리학자가 이 모든 논의를 보고 “수사(修辭)일 뿐!”이라고 말할 것을 안다. 그러나 각자는 자신만의 언어와 열정이 있고, 그 열정을 아는 자라면 다르게 받아들일 것이다. 그 열정을 모르고 과학만을 아는 이는, 그 과학이 그에게 아무런 유익도 주지 못한다.

그리고 여기서 표현된 열정을, ‘윤리학은 과학’이라고 여기는 열성가들은 ‘이기심’이라고 부를 수도 있다. 하지만 진짜 이기심이란 ‘영적 탐욕’, 자신을 보존하는 데만 급급해 ‘자신을 영속화하려 들지 않는’ 바로 그 악이다. 여기에 대한 유일한 진정한 치유책은, 이 글에서 말하는 ‘자신을 내어 줌으로써 자신을 구원하는 것’이다.

“존재하지 말라, 그러면 존재하는 모든 것보다 더 강해질 것이다.” 후안 데 로스 앤헬레스(Juan de los Ángeles) 신부는 그의 『하느님 나라 정복에 관한 대화(Diálogos de la Conquista del Reino de Dios)』(III, 8)에서 이렇게 말하였다. 그러나 “존재하지 말라”는 말은 역설적 표현으로, 첫눈에 의미하는 것과는 정반대를 뜻하지 않을까? 신비주의자들의 표현은 종종 이렇듯 역설이다. 수도원적 윤리, 엄격히 말해 은둔자의 윤리는, 대다수에게 비합리적이고 부조리해 보일 수 있다. 그러나 수도원적 윤리란 ‘홀로 신과 살기 위해 세상을 떠난’ 테바이드 사막의 은둔자 윤리이지, 알비파 이단자를 색출하기 위해 온 프로방스를 뒤진 도미니코 종교재판관의 윤리는 아니지 않은가?

“신께 모든 것을 맡겨라!”라고 말하는 이도 있을 것이다. 그러나 사람이 팔짱을 끼고 아무것도 하지 않으면, 신도 잠들 것이다.

이 카르투지오(은둔 수도회) 윤리와, ‘윤리가 과학’이라고 주장하는 과학적 윤리—오, 이 윤리 과학! 합리적이고 합리주의적인 윤리! 학식 중의 학식!—는 결국 ‘이기심’과 ‘영적 냉정’을 낳는지도 모른다.

일부는 신과의 고독 속에서 자신만 구원받기 위해 수도원에 들어갔다고 한다. 그러나 죄는 집단적이기에, 구원도 집단적이어야 한다. “종교란 집단 전체의 결정이다. 그 밖의 모든 것은 감각의 환상일 뿐이다. 따라서 가장 큰 범죄자도, 결국은 무고하고, 선한 사람이고, 성인이다.” 키르케고르(Kierkegaard)는 『아프슬루텐데』(Absluttende...) II권 II편 4장 2절 a항에서 이렇게 말하였다.

반면 어떤 사람들은 이 현세적 삶을 버리고 다른 삶, 곧 영원한 삶을 얻으려 한다고 생각할 수도 있다. 그러나 ‘다른 삶’이 정말 ‘무언가’라면, 이것은 필연적으로 이 현세 삶의 연속이어야 한다. 그리고 바로 그런 ‘연속성’이기에 우리가 희망하는 바를 반영할 수 있다. 이 말은 곧 “이 땅에서의 삶이 그러하듯, 영원한 삶도 그러하리라”는 뜻이다.

“이 세상과 저 세상은 한 남편의 두 아내와 같다. 한쪽을 기쁘게 하면 다른 한쪽을 질투하게 된다.” 빈델반트(Windelband)는 『거룩한 것에 대하여(Das Heilige)』에서 인용한 어느 아랍 사상가의 말이다. 그러나 이는 ‘영혼과 세상 사이 비극적 갈등’을 통합적 전쟁으로 극복하지 못한 사람의 마음에서나 나오는 것이다. 이는 실제적인 모순이다. “당신의 나라가 임하소서!”라고 그리스도께서는 우리에게 기도하라 하셨지만, “당신의 나라에 우리가 가게 하소서!”라고 하신 게 아니었다. 원시 기독교 신앙에서 영원한 삶은 이 땅 위에서 실현되어야 했고, 지상의 삶을 연속적으로 이어 가는 것이었다. 우리는 이 현세 삶을 통해 행복을 추구하기 위해 인간으로 태어났고, 기독교 신앙의 그리스도는 그냥 천사의 모습을 취하지 않고 참된 몸을 취해 우리를 구원했다. 그리고 천사도 아닌 진정한 인간이 되었다. 따라서 ‘천사적 삶’의 이상은 기독교적 이상이 아니며, 인간적 이상도 아니다. 더욱이 천사는 남녀의 구분이 없고, 국적도 없는 중립적인 존재이기 때문이다.

‘영원한 삶’을 천사적 관조의 삶으로 느끼는 것은 불가능하다. 나는 이미 여러 차례 반복했다. 그것은 ‘행동하는 삶’이어야 한다. 괴테가 “인간은 본성상 불멸을 믿을 수밖에 없다”고 말했을 때, 그는 이렇게 덧붙였다. “나의 끈질긴 활동(활동성)에 대한 확신에서 그것을 느낀다. 내가 끝까지 쉬지 않고 일한다면, 자연은 내게 다른 존재 양식을 제공할 의무가 있다(so ist die Natur verpflichtet). 왜냐하면 내가 지닌 실질적 정신이 그냥 사라지도록 내버려 둘 수 없기 때문이다.” ‘자연’을 ‘신’으로 바꾸면, 이것이 기독교적 의미를 띤다. 왜냐하면 교부들은 ‘영혼 불멸’이 단순한 자연적 필연이 아니라, 은총에 의한 신적 선물이라고 주장했기 때문이다. 그리고 은총의 본질은 정의의 본질에 속한다. 정의는 자연적이지 않고 신성하며, 무상이기 때문이다. 괴테는 “만약 내게 앞으로도 ‘새 과제’와 ‘새로운 어려움’이 주어지지 않는다면, 나는 영원한 행복으로 아무것도 시작하지 못할 것”이라고도 덧붙였다. 실로 ‘관조의 공허’ 속에는 참된 행복이 없다.

하지만 은둔 수도자의 윤리, 카르투지오의 윤리, 테바이드 사막의 윤리에 대해서는 다른 정당화가 있을 수도 있다. “그들을 예외적 유형으로서 보존하여, 인류에게 영원한 본보기가 되게 하는 게 필요하지 않겠는가? 예컨대 사람이 별다른 쓸모가 없어 보이지만, 훌륭한 마차·사냥용 말의 ‘조상’이 될 종마(種馬)를 기르듯, 윤리의 사치도 정당화될 수 있지 않은가?”라고 말할 수 있다. 그러나 그 모든 것은 사실상 ‘윤리’가 아니라 ‘미학’일 것이다. 그리고 또 수도원적 이상 자체가 관상적이지 윤리적도 종교적도 아닐 수도 있다. 결국 그리스도와 함께 홀로 있기 위해 세상에서 도망친 이들은, 또다시 누군가의 영혼을 구원할 수도 있었을 것이며, 그것만으로도 수도원이 테레사 데 헤수스나 후안 데 라 크루스, 에크하르트나 루스브룩 등을 우리에게 안겨 주었다면, 충분히 정당화된다고 볼 수 있겠다.

하지만 스페인 수도회 중 최고봉은, 사실 알비파 이단을 뿌리 뽑으려 공격적 전선을 열었던

도밍고 데 구즈만(도미니코회)이다. 예수회도 전 세계를 활동 무대로 한 ‘병사단’이었고, 에스쿠엘라스 피아스(Escuelas Pías) 수도회 역시 교육이라는 ‘침투적’ 사명에 집중하였다. 테레사 데 헤수스가 일으킨 ‘관상 수도회’인 개혁 카르멜회조차 ‘스페인이 벌인 작업’이었다고 누구나 인정한다. 그렇다. 그것은 스페인적 작업이었고, 그들은 그 안에서 자유를 추구했다.

사실 종교재판이 한창이던 시기, 다수의 탁월한 영혼이 수도원으로 들어간 이유 중 하나는 바로 ‘자유’였다. 바깥 세상에서의 극심한 압박과 법의 속박에서 벗어나고자 했던 것이다. 바울로가 갈망한 자유였으며, 그 시대 또한 매우 억압적이었다. 루이스 데 레온 신부가 말했듯, 당시 외부 법은 극도로 완고했다.

그러나 그들은 정말 수도원 안에서 자유를 찾았는가? 회의적이며, 오늘날에는 더욱 그렇다. 진정한 자유는 외부 법을 버리는 것이 아니라, 그 법을 의식하는 것이다. 법의 멍에를 아예 벗어 던졌다고 해서 자유로운 것이 아니라, “내가 그 법의 주인”임을 자각해야 비로소 자유롭다. 우리는 ‘죄’에서 해방되어야 하며, 죄는 ‘집단적’이다.

세상을 지배하기보다 세상을 버린 수도회—그런데 누가 “세상을 버리는 수도 단체들이야말로 가장 강력하게 집단을 지배하려 든다”는 사실을 모르는가?—가 아니라, 우리는 세상을 정복하여 마침내 포기할 수 있는 길을 택해야 한다. 곧 “가난과 복종”을 추구하기보다, “권력과 부”를 가져서 그 목적을 위해 사용해야 한다. 다시 말해 인간의 의식을 함양하고, 같은 목적을 위해 힘을 추구해야 한다.

깊이 보면, 수도자와 무정부주의자가 같은 윤리를 말하고 있으면서도 서로를 적대시하는 일이 이상할 것도 없다. 무정부주의자란 결국 ‘무신론적 은둔 수도사’가 되는 경향이 있으며, 그들의 교리는 윤리학·경제학·사회학이라기보다 종교적 교리에 가깝다. 수도자는 인간이 원죄로 타락했지만 은총에 의해 선택될 수 있다고 보고, 무정부주의자는 본래 선한 인간이 사회로 인해 부패했다고 믿는다. 그러나 둘 다 ‘개인’을 ‘사회’와 대립한다는 점에서 같다. 마치 개인이 사회에 앞서 존재한 듯이 말이다. 결국 이 두 윤리는 모두 ‘수도원적’ 윤리이다.

그리고 ‘죄책’이 집단적이라는 사실이, 다른 사람 어깨에 내 죄책을 떠넘기는 이유가 아니라, 오히려 ‘내가 모든 이들의 죄를 짊어져야 한다’는 동기가 되어야 한다. 내 죄를 합쳐 그 무거운 짐을 그저 희석시켜 버리는 게 아니라, 오히려 모든 이의 죄책을 내 안에 끌어안아야 한다. “누군가는 해야겠지만, 왜 하필 나인가?”라고 말하는 것은 늘 ‘무릎이 약한 사람의’ 흔한 자기합리화이다. 그러나 “누군가는 해야만 한다. 그렇다면 내가 왜 못할까?”라고 말하며 위험한 의무에 뛰어드는 것은 열정 어린 의지의 발로이다. 이 두 문장 사이에는 수세기를 앞서는 도덕적 진화가 내포되어 있다. 신지학자 애니 베산트(Annie Besant)는 자서전에서 이렇게 서술했다.

집단이 죄를 지녔다는 사실은 오히려 각자의 죄책을 더 무겁게 만든다. ‘의식이 가장 발달한 자’가 가장 죄가 많다. 죄 없는 그리스도는 죄를 가장 깊이 깨달았기에, 어떤 면에서 보면 ‘가장 큰 죄인’이었다고도 할 수 있다. 그분 안에서 인류의 신성과 함께 죄책이 의식의 극점에 도달했기 때문이다. 세상 사람들이 보기에 사소한 잘못만 저질러도, 위대한 성인들이 가장 큰

죄책감에 사로잡혀 ‘나는 최대의 죄인’이라고 고백하는 모습을 보고, 혼한 이들은 이해 못 하고 흥미롭게 생각한다. 그러나 죄의 무게는 외적 행동이 아니라 ‘의식’이 얼마나 그것을 자각하는가에 달려 있다. 성인의 양심은 이미 지극히 충만하고 예민하기 때문에, 사소한 허물에도 가장 큰 범죄자보다 더 쓰라린 후회를 느낄 수 있는 것이다. 죄란 곧 우리의 ‘의식’에 달려 있고, 심판하시는 분도 그 의식 안에 계시며, 심판하시는 만큼 죄가 드러난다. 누군가가 무지로 악을 선이라 믿고 저지른다면, 그는 도덕적으로 무죄라 할 수 있지만, ‘잘못된 것’이라고 믿으면서도 고의로 그 행위를 택하는 자는 유죄이다. 행동은 사라지고 의도가 남는다. 악한 행동의 진짜 악은 그 행동을 ‘고의’로 반복하게 만들고 양심을 흐리게 만든다는 데 있다. 악을 행하는 것과 악인이 되는 것은 다르다. 악은 ‘양심’을 흐리고, 도덕적 양심뿐 아니라 일반적 정신 의식에도 어둠을 드리운다. 그리고 의식을 확장하고 높이는 모든 것은 선이며, 의식을 억압하고 감소시키는 모든 것은 악이다.

여기서 우리는 플라톤이 소크라테스의 입을 빌려 물었던 것, “덕은 지식인가?”라는 질문을 떠올릴 수 있다. 이것은 곧 “덕이 합리적 사고를 통해 얻어지는 것인가?”라는 물음과 같다.

‘윤리는 과학’이라고 주장하는 이들, 곧 윤리학자들은 이런 글을 보고 “수사학, 수사학!”이라고 외칠 것이다. 그런데 미덕이 지식이 될 수도 있다. 예컨대 ‘옳게 행동하는 법’에 대한 ‘학(學)’일 수 있다. 그러나 그렇다고 해서 ‘모든 지식’이 곧 ‘덕’이 되지는 않는다. 마키아벨리의 ‘미덕’ 또한 하나의 과학이었으나, 그것이 언제나 ‘도덕적 미덕’이라 말할 수는 없다. 또한 최상으로 ‘유식’한 사람이 최고의 ‘선량한 사람’인 것도 아니다.

아니다, 아니다, 아니다! 생리학은 소화를 ‘어떻게’ 해야 하는지 가르쳐 주지 않으며, 논리학은 ‘어떻게’ 말해야 하는지 가르치지 않는다. 미학은 아름다움을 ‘어떻게’ 느끼고 표현해야 하는지 알려 주지 않고, 윤리학은 ‘어떻게’ 선한 사람이 될지 가르치지 않는다. 사실, 이 이론들이 ‘위선의 기술’을 전수하지 않는 것이 다행이다. 왜냐하면 논리학·미학·윤리학을 포함한 모든 학식은 근본적으로 ‘위선’이 될 위험이 있기 때문이다.

‘이성’은 어느 정도 부르주아적 미덕을 가르쳐 줄 수 있지만, 영웅이나 성인을 길러 내지는 못한다. 어쩌면 성인이란 ‘선 자체’보다 ‘신(神)’을 위해, 곧 ‘영원’을 위해 선을 실천하는 사람일 것이다.

게다가 ‘문화’—혹은 내 말로는 ‘문화’—가 무엇인가? 주로 철학자와 과학자들의 작업 결과물이지만, 영웅이나 성인을 만드는 것에는 직접 관여하지 않는다. 성인들은 보통 인간 문화의 진보보다, ‘자신이 살던 그 시대, 그 장소의 구체적 영혼 구원’에 더 관심을 기울였다. 예컨대 스페인의 성 후안 데 라 크루스는 ‘인간 문화사’에서 어떤 자리를 차지하는가? 이 열정의 수도사에게 ‘문화’가 무엇이었겠는가? 데카르트와 굳이 비교할 수 있을까?

이웃을 향한 종교적 사랑, 자신과 다른 사람 모두의 ‘영원한 삶’을 갈망하는 사랑으로 불타오른 성인들, 심지어 ‘심수관’이었을 수도 있는 이 성인들은 ‘윤리학 발전’을 위해 어떤 이론적 기여를 했는가? 그들 중 누구라도 칸트가 말한 ‘정언명령’을 발견하였나? 그 자신이 성인이 아니더라도 성인이 될 자격이 있을까?

정언명령 얘기를 입에 달고 사는 유명 윤리학 교수의 아들이 어느 날 나에게 “아버지는 한없이 건조한 정신 상태로 살았다”며 한탄한 적이 있었다. 나는 이렇게 대답했다. “친구여, 당신의 아버지께는 마음속에 흐르는 지하 강이 있었을지도 모른다네. 어린 시절에 배운 교리, 내세에 대한 희망 같은 것이 그 강물이 되어, 스스로는 ‘정언명령’이니 뭐니 자신의 이론으로 영혼을 살찌운다고 믿었을 것이다. 하지만 사실은 어린 시절부터 흘러온 비(非)이성적 정서가 근원이었는지도 모른다. 그리고 아버지는 당신에게 그 영혼의 꽃, 곧 윤리의 합리적 이론만 물려주었을 뿐, 뿌리는 안 주었고, 지하 근원, 비이성적 기질을 전수하지 않았을 가능성이 크다.”

크라우주의(Krausismo)가 왜 스페인에서 뿌리를 내리지 못했는가? 칸트주의와 헤겔주의는 그럴 듯해도, 사실 전자(크라우즈)보다 훨씬 더 심오한 체계이기도 하다. 그런데 후자는 그 뿌리까지 함께 들어왔기에 어느 정도 이식될 수 있었다. 어떤 민족과 시대의 ‘철학 사상’은 마치 꽃, 혹은 지상에 드러난 과실과 같다. 그러나 이 과실은 식물의 뿌리에서 빨아올리는 수액에 의해 자란다. 그리고 땅속, 혹은 그 깊은 아래에 있는 뿌리는 대개 ‘종교적 감정’이다. 게르만 민족의 정신적 진화에서 최고 꽃인 ‘칸트의 철학 사상’은 루터의 ‘종교적 정서’에 뿌리를 두고 있다. 칸트주의, 특히 그 실천적 부분이, 종교 개혁을 겪지 못했거나 겪을 수 없었을 이들에게 과연 뿌리를 내리고 열매를 맺을 수 있겠는가? 칸트주의는 본질적으로 개신교이며, 우리는 근본적으로 가톨릭이다. 크라우제가 스페인에서 뿌리를 어느 정도 내렸다면, 그것은 크라우제가 독일 경건주의(Pietismus)에서 비롯되었고, 경건주의는 가톨릭 신비주의를 그 중심에 품고 있기 때문이다(리출, 『경건주의의 역사』). 결국 그것은 개신교 합리주의 속에서 ‘가톨릭 신비주의’가 폭발하거나 지속되었다고 할 수 있다. 이 점이 스페인의 가톨릭 지식인 중 적잖은 이들이 크라우즈 사상을 따르게 된 이유를 설명한다.

그리고 스페인 사람인 우리는 가톨릭 신자이다. 비록 우리가 그것을 의식하든 못 하든, 좋아하든 싫어하든 말이다. 무신론자로 보이려 해도, 어쩌면 우리는 ‘어린 시절부터 받은 가톨릭 정서’에 깊이 물들어 있다. 그리고 우리는 결국 “문화의 대의”와 “종교의 대의”—실은 둘이 다르다고도 할 수 없지만—를 위해 봉사하고자 할 때, 아마도 우리의 ‘무의식적, 사회적, 대중적 가톨릭주의’를 스스로 명확히 규정하는 일에 힘써야 할 것이다. 내가 이 책에서 시도해 보려는 것이 바로 그것이다.

내가 말하는 ‘인간과 민족의 비극적 삶의 감각’은, 사실 우리의 ‘비극적 삶의 감각’이자 스페인인과 스페인 민족의 삶의 감각이다. 스페인이라는 사회가 빚어낸 내 의식에 비추어 보았을 때 말이다. 이 비극적 삶의 감각은 가톨릭의 삶의 감각이기도 하다. 가톨릭, 특히 ‘대중 가톨릭’은 비극적인 성격을 띠기 때문이다. 민중은 희극을 싫어한다. 빌라도—세련되고 냉소적이며 우월한 취향의 합리주의자를 대표하는 신사—가 민중에게 ‘희극’을 선사하려고, 조롱하듯 그리스도를 내보이며 “이 사람이로다!”라고 외쳤을 때, 민중은 분기하여 “그를 십자가에 못 박아라! 십자가에 못 박아라!”라고 외쳤다. 그들은 희극이 아니라 ‘비극’을 요구했다. 위대한 가톨릭 신자 단테가 ‘신곡(神曲)’이라 불렀던 작품은, 지금까지 쓰인 가장 비극적 비극이다.

이 글에서, 나는 스페인인의 영혼을 통해 스페인인의 영혼을 드러내려 애썼다. 그러면서도 인

용문은 스페인 작가들보다는 타국 작가들의 것을 훨씬 많이 가져왔다. 그것은 모든 ‘인간의 영혼’이 서로 ‘형제’임을 느끼기 때문이다.

그리고 한 인물이 있다. 희극적으로 보이는 비극 인물, 인간 희극 안에서 가장 심오한 비극성을 지닌 인물, 스페인의 돈 키호테, 우리의 ‘그리스도’인 돈 키호테가 곧 우리 민족의 불멸의 영혼을 전부 다시 일으켜 세우고 안에 담는다. 아마도 이 ‘슬픈 얼굴의 기사’가 겪은 수난과 죽음, 곧 돈 키호테적 열정과 죽음이야말로 스페인 사람의 열정과 죽음, 죽음과 부활을 대변할 것이다. 돈 키호테에게는 고유한 철학과 형이상학이 있고, 돈 키호테적 논리와 윤리, 돈 키호테적 종교 감정이 있다. 곧 ‘스페인 가톨릭’ 특유의 종교 감정이기도 하다. 이것이 바로 철학이고, 논리이며, 윤리이고, 종교적 감정이다. 나는 이 책에서 그것을 조금이라도 보여 주려 노력했다. 나는 그것을 합리적으로 체계화하려 하지 않았다. 돈 키호테의 ‘광기’는 과학적 논리에 굴복하지 않기 때문이다.

이제 마지막으로, 현대 유럽이라는 희비극 무대에서 돈 키호테에게 맡겨진 역할이 무엇인지를 간략히 살펴보고, 독자와 작별 인사를 나누려 한다. 그것이 다음 장, 곧 마지막 장의 과제이다.

결론

현대 유럽 희비극[웃긴 비극]에서의 돈키호테

광야에서 외치노라 - 이사야

어쨌든 현재로서는 끝이 없을 듯한 이 에세이에 결론을 내릴 필요가 있다. 이것들은 수년 동안 수집해 온 메모들을 일종의 즉흥적 형태로, 내 손에서 곧장 지면(紙面)으로 옮긴 것이며, 각 에세이를 쓰면서 이전에 쓴 에세이는 내 앞에 두지 않았기 때문이다. 따라서 이 글들은 삶과 나 자신처럼 내적 모순, 혹은 겉보기에는 모순처럼 보이는 것들로 가득 차게 될 것이다.

내 잘못은 지나치게 외국 인용문들로 장식했다는 것인데, 그중 상당수는 어느 정도 역지로 끌어온 듯 보일 수도 있다. 그러나 이에 대해서는 나중에 설명할 것이다.

우리의 주님 돈키호테께서 스페인을 여행하신 지 몇 해가 지나, 야콥 뵘메(Jacob Böhme)는 자신의 『오로라(Aurora)』(chap. xi., § 142)에서, 자신과 관련된 이야기나 역사를 남이 아니라 자신이 직접 써야 했음을 선언하였다. 그는 치열한 투쟁으로 가득 찬 전쟁터에서 다른 이들과 마찬가지로 종종 땅에 쓰러지기도 하였다. 그리고 조금 뒤(§ 152)에 그는 이렇게 덧붙였다. “비록 내가 세상과 마귀에게 조롱거리가 된다 할지라도, 내 소망은 하느님 안에 있으니, 감히 그분 안에서 위험을 무릅쓸지언정 그분을 버리지 아니하리라.” 영(靈)에 저항하거나 맞서 싸우라는 것이다. 그리고 독일 지식 세계의 돈키호테였던 것처럼, 나 또한 성령(聖靈)에 맞서 싸우지 않을 것이다.

그러므로 나는 광야에서 울부짖는 이의 목소리로 외치며, 이 살라망카 대학에서 나의 절규를 보낸다. 이 대학은 스스로를 오만하게 ‘옴니움 시엔티아룸 프린캡스(omnium scientiarum Princeps)’라 이름 붙였고, 칼라일은 이를 ‘무지(無知)의 요새’라고 불렀으며, 한 프랑스인은 최근에 이곳을 ‘유령 대학’이라 명명하였다. 미국 시인 아처 M. 헌팅턴(Archer M. Huntington)이 얼마 전 내게 보낸 편지에 인용된 표현에 따르면, “유럽의 성벽, 기사적 이상의 본고장이며 ‘현실이 되는 꿈의 땅’인” 이 스페인에서 그 소리를 보낸다. 16세기에 반(反)종교개혁의 선봉이었고, 최전선이었던 스페인 말이다. 그리고 사람들은 그 대가를 그녀에게 치르게 한다!

나는 이 에세이의 네 번째 글에서 가톨릭교의 본질에 대해 다루었다. 그리고 유럽을 ‘탈본질화’, 즉 ‘탈가톨릭화’해 온 주요 요인은 르네상스, 종교개혁, 혁명으로, 이는 영원한 초자연적 삶의 이상을 진보, 이성, 과학 혹은 대문자로 표기된 ‘과학’의 이상으로 대체한 움직임이었다. 그리고 마지막으로 오늘날 지배적인 이상은 ‘문화’이다.

19세기 후반, 본질적으로 비철학적이고 기술적이며 근시안적인 전문주의와 역사적 유물론이 지배하던 시기에, 이 ‘문화’라는 이상은 대중화, 혹은 과학의 대중화라는 실천적 형태로 모습을 드러냈다. 그 결과로 나타난 사이비 과학들이 값싸고 대중적이며 선동적인 문헌의 홍수 속에 범람하였다. 과학은 마치 사람들에게 내려가 그들의 열정을 보호하는 것이 자기 임무인

양, 대중을 ‘과학화’하려 들었다. 그러나 정작 사람들은 과학의 더 높은 곳으로 오르며 새로운 열망과 더욱 깊은 이상으로 고양되어야 하는, 그것이야말로 ‘사람들의 의무’임을 잊었기 때문이다.

이 모든 상황 때문에 브루네티에르는 ‘과학의 파산’을 선언하였다. 과학이라 불리는 그것이 실제로 파산 직전에 이르렀으며, 그 이유는 그것이 인간을 충족시키지 못했기 때문이라는 것이다. 사람들은 여전히 행복을 추구하지만, 부나 지식, 권력, 쾌락, 체념, 선한 양심, 문화 등 어디에서도 행복을 찾지 못했다. 그러므로 그 결과로서 비관주의가 나타났다고 할 수 있다.

진보의 복음 또한 만족을 주지 못했다. 진보는 무엇을 향해 가는가. 인간은 합리주의에 쉽게 순응하지 않는다. ‘컬투어캄프(Kulturkampf)’ 같은 것도 그에게 충분치 않았다. 사람은 삶에 최종적인 최종성—내가 ‘최종적인 최종성’이라 부르는, 곧 진정한 *οὐτως οὖν*(존재의 본질)—을 부여하려 애쓴다. 루소에게서도 보이지만, 세낭쿠르의 오베르만(Obermann)에서 더욱 명확해진 ‘세기의 악(惡)’이라는 것은, 다른 아닌 영혼의 불멸, 우주의 인간적 최종성에 대한 믿음을 잃어버린 데서 비롯된 것 이외에는 아무것도 아니다.

그것의 가장 참된 상징은 바로 ‘소설의 창조자’인 파우스트 박사에서 찾아볼 수 있다.

르네상스와 종교개혁의 산물인 이 불멸의 파우스트 박사는 17세기 초에 처음 등장하였고, 1604년 크리스토퍼 말로가 이를 소개하였다. 이것은 2세기 후 괴테가 다시 재발견한 파우스트와 동일한 인물이지만, 어떤 면에서는 말로의 파우스트가 더 신선하고 자연스러웠다. 여기서 파우스트가 메피스토펠레스에게 묻는다. “내 영혼이 너의 주인에게 무슨 소용이 있겠느냐?” 메피스토펠레스는 “그의 왕국을 확장하기 위해서다”라고 대답한다. 파우스트가 다시 묻는다. “그가 왜 우리를 그렇게 유혹하는 것인가?” 악령은 “*Solamen miseris socios habuisse doloris*”라고 답한다. 로망스어로 서투르게 번역하면 “많은 이의 불행은 어리석은 자의 위안”이라는 우리 옛 속담과 비슷한 말이다. 파우스트는 “우리가 어디에 있느냐? 여기가 지옥이라면 지옥은 어디에 있느냐?”라며 계속 질문한다. 그는 지옥이 우화라고 생각하고, 세상을 만든 이가 누구인지를 묻는다. 그리고 마침내 이 비극적 의사는 지옥 속 고통을 겪다가 헬렌을 발견한다. 말로는 의심하지 않았겠지만, 사실 그 헬렌은 다른 아닌 ‘르네상스 문화’를 상징한다. 그리고 말로의 『파우스트』에는 괴테의 『파우스트』 제2부 전체에 필적할 만한 장면이 있다. 헬렌 앞에서 파우스트는 “사랑하는 헬렌, 그대의 입맞춤으로 나를 불멸로 만들어다오”라고 외친 뒤 그녀와 입을 맞춘다.

“그녀의 입술이 내 영혼을 빨아들이는구나. 보라, 어디로 날아가는지!

오, 헬렌, 나의 영혼을 내게 다시 돌려다오.

나는 이곳에 머무르겠노라. 왜냐하면 헬렌이 이 입술 속에 있기 때문이오.

그리고 헬렌이 아닌 것은 모두 찌꺼기에 불과하오.

내 영혼을 다시 내게 주오!”

헬렌에게 입맞춘 후 영원히 길을 잃어버릴 뻔한 이 원시적 파우스트에게는, 그를 구원해줄 순진한 마가렛이 존재하지 않는다. 그의 구원 가능성은 괴테의 발명품이었을 따름이다. 우리

모두가 알고 있듯, 우리의 파우스트, 곧 우리 자신 모두 안에는 파우스트가 자리하고 있다. 그는 철학, 법학, 의학, 심지어 신학까지 연구했으나 결국 아무것도 알 수 없음을 깨달았다. 그래서 넓은 들판(hinaus ins weite Land)으로 탈출을 모색하다가, ‘악을 행하려고 하지만 결국 선을 이룬다’는 힘의 화신 메피스토펠레스를 만난다. 파우스트는 메피스토펠레스에 이끌려 너무도 순진한 이들의 아이-지나치게 지혜로운 파우스트가 잃어버린-마가렛에게로 간다. 그리고 그녀가 자신을 바침으로써 파우스트는 구원받는다. 단순한 믿음을 지닌 이들의 손을 통해 그가 구속된 것이다. 하지만 곧 제2부가 이어진다. 파우스트는 단지 ‘일화적인 파우스트’가 아니라 ‘범주적인 파우스트’였기 때문이다. 다시금 그는 헬레네, 곧 ‘문화’에게 자신을 바치고, 그녀에게서 유포리온(Euphorion)을 낳는다. 그리고 모든 것이 ‘영원한 여성’에 대한 신비로운 합창으로 끝이 난다. 불쌍한 유포리온!

이 헬렌은 미남 파리스가 빼앗은 메넬라오스의 아내로, 트로이 전쟁의 원인이 되었으며, 고대 트로이인들은 ‘남자들이 저런 여인을 위해 싸우는 것을 어느 누가 탓할 수 있는가?’라고 말했다. 불멸의 신들과 너무도 닮아 있으니 말이다. 그러나 나는 파우스트의 헬레네가 시몬 마구스와 동행해 그가 ‘신성한 지혜’라고 선언했던 또 다른 헬레네였다고 보는 편이다. 그리고 파우스트가 그녀에게 이렇게 말했으리라 추측한다. “내 영혼을 다시 주오!”

헬렌의 입맞춤이 우리의 영혼을 빼앗아가기 때문이다. 그런데 우리가 진정 갈망하고 필요한 것은 부피와 실체가 있는 영혼 그 자체이다.

그러나 르네상스, 종교개혁, 혁명이 와서 헬렌을 우리에게 안겨주었거나, 오히려 헬렌의 유혹으로 ‘문화’와 ‘유럽’을 이야기하기 시작했다.

‘유럽’이라는 것-이것은 주로, 그리고 즉각적으로 지리적 의미로 중요한데-오늘날 스페인에서 ‘유럽이란 무엇인가’를 정의하려 하면, 거의 마법 같은 과정을 통해 형이상학적 범주로 변해버렸다. 오늘의 스페인에서 누가 ‘유럽’을 정의할 수 있겠는가. 나는 단지 그것이 ‘시블레트(shibboleth)’라는 것만 안다(내 『Tres Ensayos』를 보라). 그리고 이 ‘유럽주의자’들이 ‘유럽’이라고 말하는 것이 실제로 무엇인지 살펴보면, 종종 그 주변부 대부분은 ‘유럽’에서 제외되어 있는 것처럼 보인다. 스페인, 영국, 이탈리아, 스칸디나비아, 러시아조차 그렇다. 그리고 중앙부인 프랑코-독일 지역에 부속된 종속 국가들만 ‘유럽’이라는 이름을 정당하게 쓰고 있다.

이 모든 것은 르네상스와 종교개혁의 결과이다. 르네상스와 종교개혁은 분명 서로 적대적이었으나, 쌍둥이 형제였다. 르네상스 시대의 이탈리아인은 거의 모두 소치니파였고, 에라스무스를 앞세운 인문주의자들은 독일 수도사 루터를, 브루노와 캄파넬라가 수도원 회랑에서 터뜨린 야만인으로 여겼다. 그러나 그 야만인은 바로 그들의 쌍둥이 형제이자 적이기도 했고, 동시에 공동의 적과 맞서는 동맹군이기도 했다. 이 모든 것은 르네상스와 종교개혁, 그리고 그 둘의 산물이었던 혁명, 더불어 그 혁명에서 비롯된 새로운 종교재판-곧 ‘과학’ 혹은 ‘문화’라는 이름의 종교재판-때문이기도 하다. 정통으로 하여금 조롱과 경멸의 무기를 통해 자신에게 복종하게 만드는 것 말이다.

갈릴레오가 토스카나 대공에게 ‘지구의 움직임’에 관한 논문을 바칠 때, 고위 권위자들이 믿고

순종해야 한다고 정한 바를 충족하려면 자신의 이론을 “시(詩)나 꿈” 정도로 취급해야 했다. 그래서 그는 “폐하께서 이를 받아주시기 바랍니다”고 하였고, 때때로 이것을 “키메라”나 “수학적 변덕”이라고도 불렀다. 바로 그 방식으로 이 에세이에서, 나는 현대라는 종교재판, 과학이라는 종교재판을 두려워하여, 아니 그보다도 더 비극적인 종교재판인 나 자신 내부의 이성, 곧 내 믿음을 비웃고 경멸하는 내 이성 때문에, 내가 제시하는 사상들을 시(詩), 꿈, 키메라, 신비스러운 ‘변덕’이라 칭한다. 그것이 내면에서 가장 깊은 것이지만 말이다. 그럼에도 갈릴레오가 “그래도 지구는 돈다(Eppur si muove)!”라고 외친 것처럼 나 또한 고백한다.

그러므로 나는 전문가들의 현학적 태도, 직업적 철학자의 철학을 피해, 그들이 ‘데미몬다인 철학’이라고 부르는 딜레탕티즘으로 도망친다. 그리고 누가 아는가. 진보란 대개 야만인에게서 시작되는 법이며, 철학자의 철학이나 신학자의 신학처럼 정체된 것도 또 없기 때문이다.

그들이 ‘유럽’에 대해 이야기하게 두라. 티베트 문명도 우리 문명과 평행하며, 그들만의 방식으로 사라져가는 그곳 사람들도 우리처럼 살아왔다. 모든 문명 위에 『전도서』의 그림자가 맴돈다. “지혜로운 자가 어찌 어리석은 자처럼 죽으리요?”(ii. 16)라고 말하는 구절과 함께.

우리나라 사람들 사이에는 “잘 지내시오?”라는 상투적인 인사에 대한 멋진 대답으로 “살고 있소이다”라는 표현이 있다. 그것은 참말로 옳은 말이다. 우리는 나머지 모두와 마찬가지로 살아 있고 살고 있다. 사람이 무엇을 더 요구할 수 있겠는가. 그리고 “—

코데 Considerad, Déjame que muera, Poné la capa al suelo Que ya harto de soñar no estoy.

(내가 죽게 내버려 두시오, 바닥에 외투를 깔아주오, 나는 이미 꿈꾸기에 지쳤소.)

하지만 잠을 자는 것이 아니라 ‘꿈꾸며’ 사는 것, 삶은 곧 ‘꿈’이기 때문이다.

우리 스페인 사람들 사이에서 “시간을 보낸다(pasar el tiempo)” 혹은 “시간을 죽인다(matar el tiempo)”라는 말이 급속히 퍼져 현재 관용구처럼 되었다. 사실 우리는 시간을 죽이려고 시간을 보내기도 한다. 그러나 시간을 보내는 것 못지않게 ‘영원’을 얻으려는 종교적 태도, 다시 말해 미학적인 태도도 늘 우리를 사로잡는다. 진실은 우리가 미학과 경제를 넘어 곧장 종교로 도약하며, 논리성이나 윤리성도 넘어선다는 것이다. 우리는 예술에서 종교로 뛰어든다.

젊은 소설가 라몬 페레스 데 아얄라(Ramón Pérez de Ayala)는 최근 소설 『La Pata de la Raposa』에서, ‘죽음에 대한 사유(思惟)는 함정이자 매복(埋伏)을 피할 수 있는 경계의 미덕’이라고 했다. “함정에 빠지면 약한 자와 허약한 민족은 쓰러지고, 건장한 영혼과 강인한 민족은 위험의 거친 충격으로 투쟁심이 더 밝고 예리해지며, 원래의 성급함과 우매함을 영원히 떨쳐 버리고, 행동을 위해 긴장된 근육과 그 백배로 증대한 영혼의 활력, 힘, 효율성을 갖추고 함정에서 빠져나온다.”라고 말했다. 그러나 약한 자, 강한 자, 약한 민족, 강한 민족이라는 표현은 대체 무엇을 의미하는가. 잘 모르겠다. 내가 아는 것은 일부 개인이나 민족은 죽음과 불멸에 대해 제대로 생각해본 적도, 느낌조차 가져본 적이 없는가 하면, 또 다른 이들은 그것에 대해 더 이상 생각하지 않거나 느끼지 못한다는 것이다. 그리고 이러한 점이 과연 어떤 개인이나 민족이 자랑할 만한 일인가 하는 의문도 생긴다.

“측량할 수 없는 삶의 아름다움”은 글로 쓰기에 훌륭한 주제이고, 실제로 어떤 이들은 그것을 있는 그대로 체념하며 받아들이는다. 심지어 “함정 같은 건 문제도 되지 않는다”는 이들도 있다. 그러나 칼데론은 “고통받는 사람이 겪는 불행을 불행이 아니라고 설득하는 것은, 그 사람을 위로하는 것이 아니라 오히려 또 다른 불행일 뿐이다”라고 말했다. 또한 프라이 디에고 데 에스텔라(Fray Diego de Estella)가 말했듯, 마음은 스스로와 대화하기도 한다(Vanidad del Mundo, cap. xxi.).

얼마 전, 어떤 이들은 우리 스페인 사람이 과학적 무능력에 빠져 있다고 비난했다. 이에 대한 내 대답은 몇몇 사람을 분개하게 만들었다. “전등과 증기기관 같은 것들도 그것이 발명된 나라들에서만 아니라, 여기 스페인에서도 똑같이 잘 작동하고, 우리가 그 개념들을 ‘수입한’ 덕에 같은 편의를 누리고 있으니, 다른 사람들이 발명하게 내버려 두자!”라고 말했던 것이다. 이것은 역설(逆說)이지만 나는 이를 철회하지 않는다. 조제프 드 메스트르 백작(Count Joseph de Maistre)이 러시아인들에게 준 충고의 일부를 우리 스페인 사람들도 자신에게 적용해야 한다고 생각한다. 러시아 공교육에 관해 라수모프스키 백작에게 보낸 그 훌륭한 서신에서, 메스트르는 “어느 나라도 과학을 위해 존재하는 것은 아니며, 그 때문에 그 국가가 더 나쁘다고 말할 수도 없다”고 하였다. 로마인은 예술에 취약했고, 수학자도 거의 없었지만, 그것이 그들이 세계에서 맡았던 역할을 수행하는 데 방해가 되지는 않았다. 특히나 우리는 그가 ‘외국의 취향, 유행, 언어를 우상화하고, 자신이 경멸하는 것은 무엇이든 끌어내릴 준비가 되어 있는’ 오만한 과학주의자들에 대해 했던 말을 명심해야 한다. 그들은 모든 것을 비웃는다.

우리에게 과학적 정신이 없다면, 대신 다른 정신이 있다면 어떻다는 말인가. 그리고 그 정신이 과학 정신과 양립 가능한지 아닌지를 누가 알겠는가.

하지만 내가 “다른 사람들이 발명하게 그냥 뒤라!”라고 말했다 해서, 우리가 수동적으로만 있어야 한다는 뜻은 아니다. 아니다. 그들에게는 그들이 발명한 과학이 있고, 우리에게는 우리의 일이 있다. 우리는 수비만 해서는 안 된다. 공격도 해야 한다.

그러나 현명하고 신중하게 공격해야 한다. ‘이성’이라는 무기를 들고 나서야 한다. 그것은 어리석은 자의 무기이기도 하다. 우리의 숭고한 어리석음이자 모범인 돈키호테는 처음에 자기가 만든 종이 투구를 시험하기 위해 칼로 두 번 쳐 부수고 나서, 다음에는 안에 쇠조각을 넣은 뒤 “이것이면 충분하도다!”라고 만족하며 다시 시험조차 하지 않았다.[62] 그리고 그는 그 판지 투구를 머리에 쓰고 불멸을 달성하였다. 곧 자신을 우스꽝스럽게 만든 것이다. 돈키호테가 불멸에 이른 것은 그 자신을 우스꽝스럽게 만들었기 때문이다.

그리고 스스로를 우스꽝스럽게 만드는 방법은 많다. 쿠르노(Cournot)는 『근본 개념의 연쇄에 관한 논고』(Treatise on the Enchainment of Fundamental Ideas, etc., § 510)에서 “왕이나 국민에게 죽음의 가능성을 말하지 않는 편이 낫다. 군주들은 그 무모함을 불명예로 벌할 것이고, 대중은 조롱으로 보복할 것이다”라고 하였다. 그렇다. 그러므로 시대가 사는 대로 살아야 한다는 것이다. 타키투스는 “시대가 부패하고 부패를 당하는 것을 ‘살아간다’라고 부른다(Corruptere et corrumpi sæculum vocatur)”고 썼다(『게르마니아(Germania)』 19).

다른 이들뿐만 아니라 우리 스스로에게도 우스꽝스러움을 자초하는 방법을 알아야 한다. 그리고 그 어느 때보다, 다른 문명화된 민족들보다 뒤처져 있다는 말이 넘쳐나는 지금이야말로 그렇다. 알파한 두뇌의 비평가들은 우리가 과학도, 예술도, 철학도, 르네상스도 없다—오히려 (너무 많을 수도 있는데) 아무것도 없다고 말한다. 이들은 우리의 ‘실제’ 역사를 모른다. 아직 기록되지 않은 그 역사를 모른다. 우리의 첫 임무는 그 주변에 얹힌 중상모략과 거짓말의 그물을 풀어내는 것이다.

‘스페인은 사상 세계의 헤게모니를 한 번도 가져본 적이 없다(non ebbe egemonia mai di pensiero)’라는 문구를 쓴 이탈리아의 카르두치(Carducci)는(『Mosche Cochiere』에서) “스페인에는 세르반테스가 있었다”고도 썼다. 그러나 세르반테스가 뿌리 없고, 선행자도 없으며, 어떠한 기반도 없는 고독하고 고립된 현상에 불과하겠는가. 또 다른 이탈리아의 합리주의자는, “스페인이 르네상스를 반대한 나라”라는 점을 염두에 두며 스페인이 결코 ‘사상의 헤게모니’를 갖지 않았다고 말하기를 쉽게 여길지 모른다. 하지만 실은, 이교적 르네상스의 ‘이교 교황’들에 맞서 싸워 시작된 ‘반종교개혁’의 챔피언이 스페인이었다면, 그 반종교개혁 자체가 어떤 면에서는 문화적 ‘헤게모니’와 비슷한 것이었을 수도 있다.

반종교개혁이 없었다면 종교개혁이 지금의 길을 그대로 걸었을까. 반종교개혁이 없었다면, 경건주의가 힘을 주지 못한 종교개혁은 계몽주의 시대의 ‘아우프클레어룽(Aufklärung)’이라는 전체적 합리주의 속에서 사라졌을지도 모른다. 만약 우리 위대한 펠리페, 곧 카를로스 1세나 펠리페 2세가 없었다면 과연 모든 것이 지금과 같았을까.

누군가는 “그것은 부정적인 성취가 아닌가?”라고 말하겠지만, 대체 ‘부정적’이라는 것은 무엇이고, ‘긍정적’이라는 것은 무엇인가. 과거에서 미래까지 일직선으로 이어지는 지점 어디에 0, 곧 양(+)과 음(-)을 가르는 경계가 생기는가. ‘기사와 도둑’—또한 ‘도둑 떼의 나라’라 불리는 스페인은, ‘반(反)종교개혁’을 지지했다는 이유로, 그리고 그 오만함 때문에 ‘공공의 장(場)’, ‘세상의 허영 박람회’에서 자기 정당성을 제대로 주장하지 못하고 가장 혹독한 비방을 당했다.

스페인은 8세기에 걸친 역사—무어(Moors)들과의 싸움, 그동안 이슬람으로부터 유럽을 수호하고 내부 통합을 이뤄내고, 아메리카와 인디아 섬을 발견한(콜럼버스와 바스코 다 가마가 아닌, 바로 스페인과 포르투갈이 이룬 업적이었다) 그 과정—, 그리고 그 이상을 해냈다. 스스로를 위해 남긴 것 없이 20개의 신생 독립 국가들을 만들고, 정복자들처럼 빈곤한 인디언 노예에게서 자유인을 태어나게 한 것이 문화적 업적이 아니라면 무엇이겠는가. 또한 우리의 신비주의는 사상의 세계에서 아무런 의미도 갖지 않는 것인가. 언젠가 헬렌의 입맞춤으로 영혼을 황폐하게 만든 이들이 다시금 이 신비주의로 돌아와 자기 영혼을 되찾아야 할 날이 올지도 모른다.

그러나 ‘문화’란 개념에 따르면, 관념으로만 구성되고 관념으로만 성립하며, 인간은 그저 문화의 도구일 뿐이다. 사람을 위한 사상이 아니라 사상을 위한 사람이라는 논리다. 인간은 결국 ‘그림자의 물질’에 지나지 않는다. 인류의 목적은 과학을 창조해 우주의 목록을 작성하고, 언젠가—내가 오래전에 소설 『Amor y Pedagogia』에서 썼듯이—우주의 목록을 체계적으로 편

찬하여 신께 돌려드리는 것이다. 사람은 결코 ‘아이디어’조차 아니기 때문이다. 그리고 결국 인류는 도서관 더미 밑에 깔려 기진맥진하여 쓰러지고 말 것이다. 그 도서관 서가를 만들기 위해 지구 곳곳에 있는 숲이 파괴되고, 숲한 박물관, 기계, 공장, 실험실이 만들어졌는데, 그것은 누구에게 물려주겠다는 것인가. 신께서 그런 것들을 받으실 리는 없지 않은가.

한때 스페인의 마지막 미국 식민지 상실을 계기로 ‘재생주의(Regeneracionismo)’라는 거창한 문헌들이 쏟아져 나왔고, 그것은 대체로 선동적이었다. 그 문헌들은 소리 높여 “인내와 침묵의 노력을 기울이자!”, “신중함, 정확성, 절제, 영적 강인함, 신테레시스, 평정심, 사회적 미덕을 찬양하자!”라고 떠들었다. 그런데 정작 그것들을 가장 격렬히 옹호하던 사람들부터 그러한 덕목들을 가장 결핍한 이들이었다. 우리 대부분이 그 터무니없는 문학 양식에 물들어 있던 시절, 어떤 이는 많이, 어떤 이는 조금씩 그 흐름에 휩쓸렸다. 그중 가장 ‘유럽적 정신’이 부족했던 호아킨 코스타(Joaquín Costa)는 “스페인을 유럽화해야 한다!”는 유명한 말을 남기는 동시에 “시드(Cid)의 무덤에 일곱 겹 자물쇠를 채워 잠가두어야 한다!”고 외쳤다. 그러면서도 정작 ‘시드 같다’는 이유로 아프리카를 정복하자고 주장했던 모순된 인물이다. 그리고 나 자신 또한 한때 “돈키호테를 타도하자!”라는, 실은 정반대를 의미했던 신성모독을 외쳤다. 그 신성모독에서 『돈키호테와 산초의 생애(Vida de Don Quijote y Sancho)』, 그리고 ‘국가 종교로서의 돈키호티즘 숭배’가 탄생하였다.

나는 세르반테스 전문가들이나 박식가들에 맞서 『돈키호테』를 다시금 생각해 보고, 과거에도 그랬듯 지금도 대다수에게 여전히 ‘죽은 문서’나 다름없는 그 책을 살아 있는 것으로 만들려고 했다. 세르반테스가 무엇을 의도했든, 무엇을 넣고 싶지 않았든, 실제로 무엇을 넣었든 그것은 내게 중요치 않다. 그 책 안에 ‘살아 있는 것’이 담겨 있다면, 그것이 세르반테스가 집어 넣은 것인지, 내가 넣었거나 우리가 모두 넣은 것인지는 중요하지 않다. 중요한 것은 그 속에서 우리의 ‘철학’을 찾고자 했다는 점이다.

나에게는 우리의 철학, 다시 말해 ‘스페인 철학’은 우리의 문학과 삶, 행동, 신비주의 안에 녹아 있으며, 그 어떤 ‘체계’라기보다는 ‘확산되고 액화된’ 것이라는 확신이 자라왔다. 이는 구체적인 것이다. 예컨대 ‘괴테’만큼이나 ‘헤겔’도 철학을 담고 있지 않은가. 그와 마찬가지로 『돈키호테』, 『인생은 꿈(Life is a Dream)』, 『승천(Subida al Monte Carmelo)』 등은 세계관(Weltanschauung)과 삶에 대한 관점(Lebensansicht)을 암시한다. 그런데 19세기 후반, 즉 실증주의적이고 기술주의적이며, 순수 역사와 자연과학에 전념하고, 본질적으로 유물론적이고 비관주의가 만연했던 시대에는, 우리의 ‘스페인 철학’이 스스로를 이론적으로 정립하기 어려웠다.

우리 언어 자체도 하나의 ‘문화 언어’이며, 그 안에 암묵적인 철학을 담고 있다.

실제로 언어는 잠재적 철학이다. 플라톤주의는 소크라테스와 함께 대화 속에서, 플라톤의 은유들을 풀어내며 전개되는 그리스어이며, 스콜라주의는 중세의 ‘죽은 라틴어’를 기반으로 한, 대중에게서 멀어진 철학이지만, 여전히 언어를 매개로 존재한다. 데카르트의 프랑스어 담론, 칸트와 헤겔의 독일어 담론, 흄과 스튜어트 밀의 영어 담론 모두가 그렇다. 결국 모든 철학적 사변의 논리적 출발점은 ‘나(I)’도, ‘표상(Vorstellung)’도, ‘직관’도 아니며, 바로 역사적으로

형성되고 우리에게 주어진 ‘언어’이다. 그것은 정신(이성)이 아니라 영(靈)이다. 우리가 생각하기 시작할 때, 우리는 자신도 모르게, 혹은 의도하지 않았더라도 이미 앞서 다른 사람들이 쌓아온 언어적 유산 위에서 생각한다. 칸트는 독일어로 사유했고, 흄과 루소를 독일어로 옮겨가며 고민했다. 스피노자는 네덜란드와 유대-포르투갈어 언어 전통의 방해와 경쟁 속에서 생각했다.

사고(思考)는 편견에 근거해 있고, 편견은 언어로 전달된다. 베이컨은 우상 숭배의 오류 중 상당 부분을 언어 탓으로 돌렸다. 그렇다고 해서 순수 대수학이나, 심지어 에스페란토를 사용해 ‘철학’할 수 있겠는가. 그러한 시도의 결과를 보려면, ‘순수 경험(reine Erfahrung)’, 곧 ‘인간 이전 혹은 비인간적 경험’에 대한 비판을 시도한 아베나리우스(Avenarius)의 저서를 읽어보라. 아베나리우스조차 라틴계 어근들을 빌려다 써야 했고, 자신이 ‘발명’한 언어라는 것이 결국, ‘인간적·사회적·역사적 경험’을 은유적으로 암시하는 잡다한 어휘를 완전히 뿌리 뽑아내지 못했다.

결국 모든 철학은 문헌학(文獻學)이다. 그리고 문헌학, 특히 그것이 지닌 ‘유사 형성’의 법칙은 우연하고 비합리적이며 절대적으로 측정 불가능한 요인에도 문을 열어둔다. 역사는 수학도, 철학도 아니다. 또한 얼마나 많은 철학적 사상이 ‘운율’이나 ‘음운을 맞추어야 한다는 필요성’ 같은 것에 결박되어 왔던가. 심지어 칸트에게도 미학적 대칭이나 운율적 요소가 적지 않다.

요컨대 표상(表象)은 언어며, 이정도 사실상 내부 언어의 한 형태이고, 이것은 사회적·민족적 산물이다. 올리버 웬델 홈스(Oliver Wendell Holmes)가 말했듯, 그리고 내가 자주 인용하듯, ‘언어는 정신의 핏줄(blood of the soul)’이자 인종(민족)의 영적 특성이기도 하다.

아테네와 소크라테스에서, 우리의 서구 철학은 사상적으로 처음 성숙해지고 스스로를 의식하기 시작했다. 그리고 소크라테스가 ‘대화’, 곧 ‘사회적 대화’ 속에서 보편적·규범적 가치를 지닌 ‘관념’이 존재한다(후대 스킨라주의에서 말하는 실재론)고 선언했다는 점은 매우 중요하다. 그러나 그러한 관념은 사실상 ‘이름(nomen)’일 뿐이다. 언어(명명) 외에 무엇이겠는가. 우리의 현실을 구성하는 것은 언어이며, 언어는 단순한 매개체가 아니라 현실의 참된 ‘육체’다. 이때 나머지 ‘뼈대’가 되는 것은 희미하거나 모호한 표현일 뿐이다. 따라서 논리는 ‘미학’을, 개념은 ‘표현’과 ‘단어’를 다룰 뿐이지, 구체적 실존을 직접 다루지 않는다.

사랑 역시 마찬가지다. 사랑한다는 말을 하기 전까지는, 사랑임을 제대로 의식하지 못한다. 스탕달의 『파르므 수도원(La Chartreuse de Parme)』에서, 모스카 백작이 산세베리나 공작 부인과 조카 파브리스의 관계를 보고 질투로 분노하는 장면을 보라. 그는 “내가 폭력적으로 행동한다면, 공작 부인은 오직 자기 허영심이 상했기 때문이라고만 여기고 벨기에로 떠날 것이다. 그러다 여행길에서 그들이 지닌 감정에 이름을 붙여줄 어떤 ‘단어’가 나오면, 얼마 지나지 않아 모든 결과가 뒤따르고 말 것이다”라고 독백한다.

모든 것은 ‘말씀’으로 만들어졌다. 태초에 말씀이 있었다.

그러므로 사고, 이성, 곧 살아 있는 언어는 유산이다. 가딕스(Gadix)의 철학자 아벤 토파일

(Avenpace)이 말한 ‘고독한 사상가’나, 데카르트의 ‘코기토’는 결국 허상이다. 실재적·구체적 진리는 ‘나는 인간이다, 고로 생각한다(Homo sum, ergo cogito)’이다. 인간이 느끼는 ‘나’는 사유보다 더 즉각적이다. 그러나 또 다른 한편, ‘역사’라는 문화적 과정은 개인 내부에서만 완결성과 온전한 효과를 찾는다. 역사와 인류의 궁극적 목적은 곧 ‘한 사람, 한 개인’이다. “나는 인간이다, 그러므로 생각한다. Homo sum, ergo cogito. Cogito ut sim Michael de Unamuno.” 개인이 곧 우주의 목적이다.

그리고 우리 스페인 사람들은 우주의 목적이 ‘개인’임을 강렬히 느끼고 있다. 스페인인의 관조적 개인주의를 마틴 A. S. 휴메(Martin A. S. Hume)가 『The Spanish People』에서 지적했는데, 나는 이에 대해 『La España Moderna』지에 실은 에세이에서 논평한 바 있다.

아마도 이러한 성찰적 개인주의 때문에, 스페인 땅에서는 엄격한 형이상학적 철학 체계가 제대로 꽃피지 못했을 것이다. 그리고 수아레스(Suárez)가 보여준 미세하고 형식적인 기교에도 불구하고, 그것은 ‘철학’이라는 명칭에 걸맞지 않았다.

우리가 어떤 ‘형이상학’을 가지고 있다고 한다면, 그것은 ‘메타-인류학’이며, 우리 ‘형이상학자’들은 가장 넓은 의미에서의 문헌학자, 혹은 ‘인문주의자’였다고 말할 수 있다.

베네데토 크로체(Benedetto Croce)가 말했듯이, 메넨데스 이 펠라요(Menéndez Pelayo)는 형이상학적 이상주의로 기울어지려 하면서도 다른 체계나 경험적 이론에서도 무언가를 취하고 싶어 했다. 그렇기에 크로체는 그의 방대한 저작 『Historia de las ideas estéticas en España』가 저자 자신의 이론적 관점에서 볼 때 어느 정도 불확실성에 빠졌다고 보았다. 특히, 메넨데스 이 펠라요가 스스로 르네상스를 부정하지 않으려 했으면서도, 자기가 ‘비비즘(Vivism)’이라고 부르는(실은 루이스 비베스(Luis Vives)의 절충적 철학을 가리킨다) 것을 “스페인 르네상스”로 제시하려 했다는 사실에서 그러한 흔적이 보인다. 또한 그가 이탈리아에서 들어온 ‘스코틀랜드 철학’(건조하고 상식적인 철학)을 바르셀로나에서 교육받았다는 점, 결국 그것이 발메스(Balmes) 같은 인물에게서 드러나는 시시한 ‘타협의 의식’을 형성했다는 것도 숨길 수 없다.

지성과 본능을 겸비한 인물 앙헬 가니베(Ángel Ganivet)는 “스페인 철학은 이교적 스토아 철학자 세네카(Séneca)의 철학”이라고 선언했는데, 이에 일정 부분 진실된 통찰이 있다. 세네카가 독창성은 부족하지만 위엄과 품격이 느껴지는 말투와 억양을 자랑했는데, 그의 억양은 ‘헬레니즘’이라기보다는 ‘스페인, 라틴-아프리카적 억양’이었고, 또한 테르툴리아누스(기본적으로 스페인 출신이기도 하다)의 사상 속에서도 신(神)과 영혼(靈魂)의 ‘육체적이고 실질적인 본성’을 믿는, 2세기 기독교 지성계의 돈키호테적 신앙을 볼 수 있다.

그러나 어쩌면 우리는 어떤 ‘실존 철학자’가 아니라 가공의 인물, ‘돈키호테’라는 모든 철학자 이상으로 실제적인 행동가에게서 ‘스페인 정신’의 영웅을 찾아야 할지도 모른다. 의심할 바 없이 철학적인 ‘돈키호테주의’가 존재하며, 또한 ‘돈키호테즘의 철학’도 있을 수 있다. 어쩌면 정복자들, 반(反)개혁자들, 로올라의 철학, 그리고 우리 신비주의자들의 사색적이지만 한편으로는 깊은 ‘철학’이 본질적으로 같은 뿌리였는지도 모르겠다. 십자가의 성 요한의 신비주의가,

하느님의 전장(戰場)에서 마음을 몰두하는 기사 정신의 발로가 아니고 무엇이겠는가.

돈키호테의 철학은 엄밀히 말해 이상주의라고 부르긴 어렵다. 그는 단지 ‘아이디어’를 위해 싸운 것이 아니고, 영혼을 위해 싸웠다.

돈키호테가 종교적 명상에 침잠했다고 상상해 보자. 가령 어떤 농부들이 마을 교회 레타블로(제단화)용으로 들고 가던 얇은 부조(浮彫)에, 한때 자기가 꿈꾸었던 모습을 직접 그려 넣고,[65] 영원한 진리를 목상하며, 영혼의 ‘어두운 밤’ 속에서 갈멜산을 오르는 모습, 그리고 그 정상에서 지지 않는 태양이 떠오르는 광경을 바라보았다고 상상해 보자. 성 요한을 동반하는 독수리처럼 빛모습을 관조하고, 정오의 빛에 눈이 부신 이교적 여신 아테나 대신, 어둠 속 사냥감을 찾는 부엉이 혹은 올빼미 눈을 지닌 지혜에 맡긴다고 상상해 보자.

사변적 또는 관조적 ‘돈키호티즘’도 실제 ‘돈키호티즘’처럼 미친 짓이다. 이는 ‘십자가의 광기’이며, 그렇기에 이성에게 멸시당한다. 근본적으로, 철학은 기독교를 혐오한다. 로마 황제 마르쿠스 아우렐리우스의 온건함도 그 사실을 잘 보여주지 않았던가.

그리스도의 비극, 곧 신성한 비극은 ‘십자가의 비극’이다. ‘문화인’이자 회의주의자인 빌라도는 그것을 희극으로 바꾸려고 조롱했다. 그는 갈대 홀과 가시 면류관으로 왕을 꾸며 “보라, 이 사람이다!”(Ecce homo)라고 외쳤다. 그러나 이보다 더 인간적인 사람들, 곧 비극을 갈망하던 이들은 “그를 십자가에 못 박으시오!”라고 외쳤다. 인간 내부의 비극은, 품위 있는 공작과 그 하인을 모두 동일하게 비굴하게 만들어버린 ‘비누로 면도를 당하는 돈키호테’의 비극이다. “저 사람 미쳤군!”이라며 그들은 비웃었을 것이다. 그리고 이렇게 조롱과 멸시에 시달리는 비극은 희극적이면서도 부조리한 비극이 된다.

개인이나 국가가 성취할 수 있는 최고도의 영웅주의는 ‘조롱에 맞설 줄 아는 것’이다. 더 나아가 ‘스스로를 우스꽝스럽게 만드는 방법을 알고, 그 우스꽝스러움을 견뎌낼 줄 아는 것’이다.

나는 이미, 스스로 목숨을 끊은 비극적 포르투갈 시인 안테로 데 켄탈(Antero de Quental)의 강렬한 소네트에 대해 이야기한 적이 있다. 1890년 영국의 최후통첩 당시 포르투갈 조국의 불행을 절감하며, 그는 “느끼는 사람에게 인생은 비극이지만, 곰곰이 생각하는 자에게 인생은 희극”이라고 했다. “그렇다면 우리가 비극적으로 끝나는 운명이라면, 우리는 이 포르투갈인들이 느끼는 자이므로 차라리 비극적 죽음을 택하겠다. 그러나 생각하고 계산하는 민족은 결국 우스꽝스럽게 끝날 운명이다. 영국인은 그 운명을 피하지 못할 것이니, 그것이 그들을 벌일 미래의 운명이다.”라는 요지였다. 영국인을 “생각하고 계산하는 자들”이라고 부르는 것이 옳은지도 의문이지만, 그 말 속에는 진실의 단초가 있다. 즉 감정보다 사유, 믿음보다 이성, 치중하는 이들은 희극적인 최후를 맞이하고, 믿음을 더 중시하는 이들은 비극적 최후를 맞이한다는 것이다. 조롱하는 자들은 희극으로, 조롱받는 이들은 비극으로 끝난다. 그리고 하느님은 희극적으로 끝나는 자들을 비웃으실 것이다.

돈키호테의 ‘진정한 전장(戰場)’은 어디에 있는가. 조롱으로 가득 찬 그의 여정에서 찾아야 할 것이다.

그리고 기술적인 의미에서 ‘스페인 철학’은 결코 존재하지 않았다고 다시 말한다면, 그 ‘기술적 의미’란 무엇인가. 철학이란 무엇인가. 철학사학자 빈델반트(Windelband)는 『철학이란 무엇인가(Was ist Philosophie?)』라는 에세이에서 “‘철학’이라는 말의 역사는 과학의 ‘문화적 중요성’에 대한 역사다”라고 했다. 이어서 “과학적 사유가 지식을 위한 지식의 욕망으로서 독립적인 존재에 도달할 때, 그것은 ‘철학’이라는 이름을 얻게 된다. 그 후 지식 전체가 여러 분야로 나뉘면 철학은 ‘세계에 대한 일반 지식’이 된다. 다시금 과학적 사유가 윤리나 종교적 고찰을 위한 수단으로 변형되는 순간, 철학은 ‘삶의 기술(技術)’이거나 ‘종교적 신념의 정식화’가 된다. 그리고 그 뒤에 과학이 다시금 자유를 얻으면, 철학은 또다시 독립적인 지식으로서의 성격을 띠게 된다. 세상이 이에 대한 해답을 포기하는 한, 철학은 인식론 자체로 변화한다.”라고 했다. 이는 탈레스에서 칸트까지, ‘과학적·합리적·계몽적 시도와 종교적 신념 사이에서 변주되는 철학’의 역사 요약이라고 할 수 있다. 그러나 철학이 말아야 할 또 다른 임무—곧 ‘삶의 비극적 의미’를 성찰하고, 이성과 신앙, 과학과 종교 사이의 갈등을 고찰하며, 이를 자의식적으로 지속시키는 일—도 있을 수 있다.

빈델반트는 이어서 말한다. “나는 ‘역사적 의미가 아닌 체계적 철학’을, ‘보편 타당한 가치(allgemeingültigen Werten)에 대한 비판적 인식’으로 이해한다.” 그러나 ‘영혼의 개별적 불멸’, 곧 인간적 최종성, 우주의 최종성을 무엇보다도 우선적으로 염원하는 인간 의지보다 더 ‘보편 타당한 가치’가 어디 있겠는가. 그리고 이성도 그 갈망이 비합리적이라며, 나아가 그 가능성 자체를 부정한다. 우주의 합리적 가치, 즉 수학적 가치와 의지적 가치, 곧 목적론적 가치가 충돌하는 이보다 더 ‘보편 타당한’ 논점이 또 있겠는가.

일반적으로 빈델반트나 신칸트주의자들은 세 가지 규범 범주—‘참/거짓’, ‘아름다움/추함’, ‘도덕적 선/악’—만을 고려한다. 철학은 과학, 예술, 도덕을 연구함으로써 논리, 미학, 윤리학이 된다. 여기서 ‘즐거운 것과 불쾌한 것’, 즉 쾌락(快樂)적 차원은 제외된다. 그들은 쾌락주의에는 보편 타당성이 없다고 본다. 빈델반트는 이렇게 말한다. “누군가가 철학을 던져버리고 낙관주의와 비관주의의 문제를 ‘결정해달라’고 요구한다면, 곧 ‘세상이 쾌락보다 고통을 더 많이 생산하는지, 반대인지에 대한 판단’을 요구한다면, 그런 사람은 합리적인 이가 결코 찾지 못할 영역에서 ‘절대적 결단’을 구하고 있으니, 이는 ‘환상적 과업’을 스스로 설정하는 것이다. 그 사람의 태도가 진지하여 딜레탕트의 것이 아니라면 말이다.” 그러나 누군가는 그 둘을 겸할 수도 있다. 즉 합리적이면서도 딜레탕트인 인간, 그래서 결국 자기 내부에서 황폐해진 존재 말이다.

베네데토 크로체가 표현의 학(學)인 미학과 순수 개념의 학인 논리학 옆에 ‘정신철학’을 둔 뒤, 그것을 ‘경제학’과 ‘윤리학’으로 나눈 것은 통찰력이 뛰어난 일이었다. 이는 순전히 ‘경제적 차원’이라는 것이 있으며, 거기서 사람은 보편성을 넘어 구체적 ‘단수’를 지향한다는 사실을 인식했기 때문이다. 여기서 말하는 ‘경제적 천재성’의 완성형은 이아고(Iago)와 나폴레옹(Napoléon)이며, 이는 선악의 문제를 넘어서는 것이다. 그 어떤 인물도 ‘이 경제적 충위’를 지나지 않고는 도덕에 이를 수 없다. 다시 말해 사람이 개인으로서 자기 자신이 되려 한다면, 그는 먼저 자신의 실존적·개인적 이해관계를 해결해야 하고, 미학이 없으면 논리가 무의미한 것처럼 이 ‘경제적 충위’가 없으면 윤리도 설명되지 않는다는 말이다. 그리고 쾌락을 추구하는 이

경제적 층위에서 ‘규범적 가치’를 발견하는 것은, 이탈리아 마키아벨리의 제자가 아니라 스페인어권에서 나온 것이 어울렸을지도 모르겠다. 그런데 이것이 어찌면, 종교적 측면에 이르러서는 ‘초월적 경제(經濟)’-곧 종교-가 된다고 할 수 있다.

결국 종교는 초월적인 ‘경제’, 곧 ‘형이상학’이다. 우주는 논리적, 미학적, 윤리적 가치와 함께, 인간에게 경제적 가치도 지니는데, 그것이 보편적이고 규범적 차원에 이르면 ‘종교적 가치’가 된다. 우리는 진리, 아름다움, 선함만을 원하는 것이 아니다. 우리는 또한 그 무엇보다 우리의 ‘개인적 구원’, 곧 영속성 역시 바란다. 과학이나 예술, 윤리만으로는 그것을 달성할 수 없고, 신(神)이 반드시 필요한 것도 아니다. 그러나 종교는 신이 없다면 성립할 수 없다. 예수회원들은 ‘우리 구원의 대(大)사업’이라는 말을 쓴다. ‘사업’-그렇다. 초월적이지만 ‘경제적’인 사업이다. 하느님께서는 우리의 ‘과학적 진리’나 ‘예술적 아름다움’, 혹은 ‘도덕적 정의’를 위해 필요한 분이 아니지만, 우리가 ‘완전히 소멸되지 않도록’ 해주시기 위해서는 반드시 필요한 분이시다. 그리고 이 ‘영원에 대한 갈망’은 모든 정상적인 인간(과잉문화나 야만성으로 비정상화되지 않은 이들의)이 지닌 갈망이므로, 곧 ‘보편적이고 규범적’인 가치가 된다.

따라서 철학은 또한 ‘삶의 비극’, 곧 삶의 비극적 의미에 대한 학문이 된다. 이 피할 수 없는 내적 모순과 양립 불가능한 대립을 지닌, 이율배반적 철학에 대한 탐구가 곧 지금 내가 시도하려 한 것이다. 독자는 내가 여기서 줄곧 ‘나 자신을 수술해 왔다’는 사실을 간과해서는 안 된다. 이 작업은 ‘자가수술’로서, 그것을 진행하며 느끼는 고통을 마취시켜준 것은 오직 작업 자체의 몰두에서 오는 쾌락이었다.

그리고 내가 또 한 번 주장하지만, 이것이 아마 ‘스페인 철학’, 적어도 ‘스페인적인 것’이라고 말해둔다. 마치 이탈리아인이 ‘경제적 층위’의 규범적 가치를 발견했다면, 그 경제적 층위가 우리 스페인에게서는 바로 ‘종교적 층위’-초월적 경제-의 시초라는 점을 말하고 싶은 것이다. 그리고 우리의 종교, 곧 스페인 가톨릭의 본질은 과학도, 예술도, 윤리도 아닌 ‘영원한 것들에 대한 경제’, 곧 ‘신적 경제’이다. 여기에 관해서는, 그것이 진정 ‘스페인적’이라는 걸 역사적 자료로 입증하는 과업이 남아 있지만, 나는 그것을 다른 이의 몫, 혹은 다른 식의 역사적 작업으로 남겨두고자 한다. 기록물로 보나, 내가 스페인 사람이기에 내 안에 잠든 ‘살아 있는 전통’을 직접 체득했기 때문이기도 하다.

내 백성의 영혼에 깃든 철학, 곧 ‘돈키호테 영혼’의 비극은, 과학이 보여주는 세계와, 우리가 소망하며 우리 종교가 참이라고 확증하는 세계 사이의 충돌을 그대로 표현한다. 그리고 바로 여기에서 ‘우리는 근본적으로 문화로 환원될 수 없다’는 스페인적 성향, 곧 ‘우리가 문화에 복종하기를 거부한다’는 점이 설명된다. 돈키호테는 세계나 과학, 논리, 예술, 미학, 도덕, 윤리에 행복하지 않는다.

어떤 이들은 말하리라. “결국 당신이 성취하려는 것은, 사람들을 가장 거친 가톨릭교로 몰아가는 것뿐이다!” 하며 나를 반동적이거나, 심지어 예수회 신자라고 비난할 수도 있겠다. 좋다, 그렇게 비난하라. 그러나 나는 안다. 강물은 근원으로 되돌아갈 수 없으며, 과거에서 현재의 문제에 대한 해법을 찾으려는 건 무지하거나 광적인 자들뿐이라는 사실을. 하지만 또 한편으로, 어떤 이상을 위해 싸우는 자는 그 이상이 비록 과거에 있는 듯 보일지라도, ‘미래’를 향해

세상을 이끌어 간다는 것도 알고 있다. 진정한 반동은 바로 ‘현재’에 안주하는 자들이다. 모든 ‘과거의 복원’은 곧 ‘미래의 창조’이며, 복원하려는 과거가 완벽히 알 수 없는 ‘꿈’에 가깝다면, 오히려 더욱 그렇다. 어찌되었건 행진은 늘 미래로 향하고, 행진하는 사람은 그가 거꾸로 걸을지라도 미래에 이른다. 그리고 거꾸로 걷는 편이 더 나은 길인지 누가 알겠는가.

나는 내 안에 ‘중세의 영혼’이 있음을 느낀다. 그리고 내 조국 역시 그 중세의 영혼을 지녔으나, 르네상스, 종교개혁, 혁명을 거치면서도 끝까지 그 영혼을 지켰다고 믿는다. 그렇다. 이들은 스페인이 정신적 뿌리를 포기하지 못하게 막았다. 그리고 돈키호티즘은 중세, 그리고 그 중세로부터 태어난 르네상스가 맞부딪치는 지점의 가장 격렬한 양상일 뿐이다.

그렇다면 누군가 나를 가리켜 “가톨릭 반동의 대의를 옹호한다”고 비난할 수도 있고, 또 다른 부류는 “당신은 정통 가톨릭 신자도 아니다”라고 비판할 수도 있을 것이다. 하지만 그들 가운데 상당수는 스페인 안에서조차 자기들만의 다툼에 바빠, 이런 글에는 도무지 관심을 기울이지 않는다. 게다가 그들은 시끄럽지만 귀머거리이기도 하다.

그러나 실은 내가 하려는 일, 혹은 내 ‘사명’이라고까지 말할 수 있는 것은, 여기저기 존재하는 믿음이든 부정이든, 혹은 믿음을 금한다는 ‘믿음’이든, 그 어떠한 믿음도 깨뜨리고, 믿음 자체에 대한 믿음을 뒤흔드는 것이다. 곧 가톨릭이든 합리주의든 불가지론이든, 남을 맹목적으로 ‘복종’하게 만드는 모든 것에 맞서 싸우는 것이다. 그래서 모든 사람에게 ‘불안’과 ‘열정’을 안겨주고 싶은 것이다.

이것이 성취될까. 그러나 돈키호테가 자신의 노력이 금세 성과를 낼 수 있으리라 믿었겠는가. 설령 그런 확신이 없었다 해도, 그는 결코 자기 투구를 다시 시험하지 않았다. 그리고 그가 남긴 기록들 중 상당수가 그의 ‘기사도’가 당장 성공할 것이라고 보지 않았음을 암시한다. 그에게 중요한 것은 당장의 성공이 아니었다. 불멸의 삶, 곧 죽지 않음을 얻는 것이었다. 그러므로 그는 광기로 인해 우스꽝스러워졌어도, 그 자신이 살아 있었다. 그리고 그는 자신의 업적이 언젠가 ‘경건한 정신’을 가진 사람의 가슴에서 발효되리라 믿었을 것이다.

돈키호테는 자기 자신을 우스꽝스럽게 만들었다. 그러나 그는 ‘내면의 우스꽝스러움’, 인간이 자기 영혼의 눈으로 볼 때 비추어지는 ‘스스로의 우스꽝스러움’을 알고 있었을까. 돈키호테의 전쟁터가 바로 그 자신의 영혼 속이라고 상상해 보라. 그는 중세를 르네상스에서 구해내고, 어린 시절의 보물을 지켜내기 위해 자기 영혼 안에서 싸운다고 상상해 보라. 그는 ‘내면의 돈키호테’이고, 옆에는 ‘내면의 산초’가 있으며, 영웅적인 산초라고 상상해 보라. 그러면 그 비극 속에서 희극적 측면을 찾아낼 수 있겠는가.

돈키호테에게 남은 것은 무엇인가. ‘그 자신’이 남았다. 그리고 그는 여전히 살아 있으며, 모든 이론과 모든 철학보다 더 가치 있다. 왜냐하면 그는 죽은 책이나 제도 대신, ‘영혼’을 남겼기 때문이다. 성녀 데레사 역시 그 어떠한 학설이나 ‘순수 이성 비판’보다 가치 있다.

하지만 돈키호테는 개종하지 않았는가. 그렇다. 그리고 죽었다. 불쌍한 그의 영혼이여. 그러나 또 다른 돈키호테—그 ‘진짜 돈키호테’—는 땅에 남아 우리와 함께 살며, 그 정신으로 우리를

이끈다. 이 돈키호테는 회심하지 않았다. 이 돈키호테는 계속해서 우리에게 ‘우스꽝스러워지라’고 부추기며, 결코 죽지 않는다. 개종하고 세상을 떠난 그 돈키호테는, 미쳤기에 가능했던 일이지만, 그를 불멸로 만든 것은 죽음이나 개종이 아니라 그의 ‘광기(狂氣)’였다.[67] 펠릭스 마프소사(Félix Mopsosa)!

그 광기가 치료되었다 해도, 사실상 형태만 바뀌었을 것이다. 그의 죽음은 기사로서의 마지막 모험이었다. 그는 죽으면서 천국을 폭력적으로 침범했다. 그 필멸(必滅)의 돈키호테는 죽어 지옥으로 내려갔다. 거기서 그는 잠시 휴식을 취한 뒤, 예전에 갠리선의 노예들을 해방시켰던 것처럼, 지옥의 포로들을 모두 해방시켰다. 그리고 지옥의 문을 닫고, 단테가 본 문 위의 두루마리를 찢어버리고는 그 자리에 “희망 만세!”라고 적었다. 그 뒤 그는 자신을 비웃던 이들을 이끌고 천국으로 갔고, 하느님은 아버지처럼 웃으시며 그를 맞으셨다. 그리고 신성한 그 웃음은 그의 영혼을 영원한 복됨으로 충만케 했다.

또 다른 돈키호테는, 이곳에 남아서 필멸의 싸움을 계속한다. 그리고 어쩌면 그도 절망 속에서 싸우고 있는지 모른다. 스페인어 ‘desesperado’(절망한 자)는 영어가 스페인어에서 빌려간 몇 안 되는 단어 중 하나다. 무법자(Outlaw)—그렇다. 피사로와 로울라처럼. 살라자르 이 토레스(Salazar y Torres)의 희곡 『Elegir al enemigo』(Act I.)에 “절망은 불가능을 지배한다”는 말이 있다. 절망은 영웅적 희망, 어리석은 희망, 미친 희망을 낳는다. “Spero quia absurdum(말도 안 되기 때문에 나는 희망한다).” 신조(信條)에서라기보다 차라리 그렇게 말했어야 했다.

돈키호테는 고독 속에 살면서 더 깊은 고독을 찾는다. 아무런 증인도 없는 곳에서 더욱 큰 ‘어리석음’—스스로 영혼을 보증할 어리석음을 위해—페냐 포브레(La Peña Pobre)의 황야를 찾는다. 그러나 그는 결코 완전히 혼자 있지 않았다. 산초가 동행했기 때문이다. 선한 산초, 믿는 산초, 소박한 산초 말이다. “만일 스페인에서 돈키호테가 죽고 산초만 살아남는다면, 오히려 구원이 있을 것”이라는 말이 있다. 왜냐하면 주인이 죽은 뒤에는 산초가 스스로 편력 기사가 될 것이기 때문이다. 그리고 그는 그를 따를 미친 기사가 새롭게 나타나기를 기다리고 있다.

산초에게도 비극이 있다. 또 다른 산초—인간 돈키호테와 함께 편력한 산초—가 정말 죽었는지도 확실치 않다. 누군가는 그가 마지막에 창을 들고, 이미 죽어 개종한 주인공의 모든 행적을 ‘거짓’이라 비난하는 무리와 절망적으로 싸우다가 미쳐버렸다고도 한다. 하지만 총각 삼손 카라스코, 신부, 이발사, 공작과 카논이 죽었다는 것도 확실치 않다. 그리고 산초는 이들과 영웅적으로 맞서 싸워야 한다.

돈키호테는 산초와 함께 고독을 누비면서도, 그야말로 ‘혼자’였다고 할 수 있다. 그리고 그는 우리에게 여전히 상상 속의 ‘키호테적 스페인’을 창조하라고 부추긴다.

그러면 다시 묻는다. 돈키호테가 ‘문화(Kultur)’에 무엇을 남겼는가. 나는 대답한다. “돈키호티즘”을 남겼다. 그것은 결코 사소한 일이 아니다. 그것은 ‘전체 방법론’, ‘전체 인식론’, ‘전체 미학’, ‘전체 논리’, ‘전체 윤리’ 그리고 무엇보다 ‘전체 종교’, 곧 ‘영원한 것과 신성한 것에

대한 전체 경제’, ‘합리적 관점에서는 불가능해 보이지만, 바로 그 불가능을 희망하게 만드는 전망’을 담고 있기 때문이다.

돈키호테는 누구를 위해 싸웠는가. 돌시네아를 위해 싸웠다. 영광을 위해, 생명을 위해, 곧 삶을 위해서다. 이졸데라는 ‘영원한 육체’를 위해서도, 베아트리체라는 ‘신학자’를 위해서도, 국민을 상징하는 ‘마가렛’을 위해서도, ‘문화인 헬렌’을 위해서도 아니다. 그는 돌시네아를 위해 싸웠고, 결국 돌시네아를 ‘얻었다.’ 왜냐하면 그가 아직 살아 있기 때문이다.

그리고 그에게 가장 위대한 일은, 그가 ‘조롱당하고 패배했다는 사실’이다. 그럼에도 ‘극복’되었기에 이겼다. 그는 세상이 자신을 비웃게 함으로써 세상을 이겼다.

오늘날은 어떤가. 오늘날 그는, 적어도 일시적 결과만 보자면, 자신의 노력이 우스꽝스러우며 헛된 것처럼 보인다는 것을 안다. 그는 바깥에서 자기 자신을 본다. ‘문화’는 그에게 자신을 ‘객관화’하라고 가르쳤고, 내면으로부터 자신을 분리하도록 했다. 그리고 자기 외부에서 자신을 바라보자, 그는 스스로를 비웃되, 그 웃음은 쓰디쓰다. 아마도 가장 비극적인 인물은 풀치(Pulci)의 ‘마르굿테(Margutte)’처럼 웃음으로 죽으되, ‘자기 자신에 대한 웃음’으로 죽는 인물일 것이다. “E riderá in eterno(그리고 영원히 웃으리라)”라며 마르굿테의 천사 가브리엘은 말했다. 하나님의 웃음이 들리지 않는가.

죽음에 임박하여 인간 돈키호테는 자기 희극을 깨닫고, 자신의 죄를 뉘우쳤다. 그러나 불멸의 돈키호테는 자기 희극을 깨닫고도 그것을 포기하지 않는다. 오히려 그 희극 위에 서서 승리한다.

돈키호테는 비관주의자가 아니므로 굴복하지 않는다. 그는 인생의 쾌락이 무엇인지 애당초 모른다. 그렇기에 그 반대도 모른다. 그는 현대적인 어떤 허영과 거리가 멀기에, 순수 지적 속물주의에서 생겨나는 비관주의를 이해하지 않는다. 오래된 구(舊)기독교 스페인어로 “속물(snob)”이란 단어를 어떻게 번역해야 할지도 모른다. 돈키호테는 미래주의적 어리석음을 이해하지 못한다. 클라빌레뇨(Clavileño)를 타고 하늘을 난 적은 있지만, 현대의 비행기가 자아내는 어처구니없는 열광에는 닿지 않는다. 비행기가 더 높은 곳으로 올라갈수록, 어떤 부류는 점점 더 천국과 멀어졌다고 한탄한다. 돈키호테는 어딜 가든 속도를 높이지도 않는다. 그는 사랑이 아닌 다른 것은 믿지 않기에 지형공포증 같은 현대적 신경증과 무관하다. 그들에게는 떠나온 곳을 증오하면서도, 가야 할 곳을 두려워하며, 그 불안으로 인해 어디든 최대한 빨리 날아가고 싶어 하는 절망이 있을 뿐이다.

하지만 돈키호테는 자기 웃음, 신의 웃음을 듣는다. 그리고 그가 비관주의자가 아니기에, 영원한 생명을 믿기에, 새로운 정통 교리를 만들어내려 분투한다. 그리고 그 정통 교리는 현대적, 과학적, 비판적 정통에 맞선다. 그것은 불가능해 보이는 중세적, 이원적, 모순적, 열정적인 것이며, 15세기 말 이탈리아에 나타난 또 하나의 돈키호테, 새로운 사보나롤라(Savonarola) 같은 자로서, 마키아벨리로 시작하고 희극으로 끝날 듯한 이 ‘현대 시대’에 맞선다. 그는 18세기부터 받은 합리주의, 곧 ‘이성과 신앙의 화해, 마음의 평화’에 도전한다. 그것이 하느님의 섭리로 불가능해졌기 때문이다. 세상은 돈키호테가 원하는 대로 되어야 하며, 여관은 성(城)이

되어야 한다. 그는 이를 위해 싸우지만, 겉보기에는 패배한다. 그러나 스스로를 우스꽝스럽게 만들며 승리한다. 곧, 스스로를 비웃고 ‘웃음거리’가 됨으로써 승리한다.

페트라르카는 “이성이 말하고, 감정이 이를 물고 뜯는다”고 했다. 그러나 이성 역시 감정 깊은 곳을 갉아먹는다. 빛이 많을수록 반드시 따뜻해지는 것은 아니다. “빛, 빛, 더 많은 빛을!” 이라고 괴테가 죽어가며 외쳤다고 한다. 아니다. “온기, 온기, 더 많은 온기를!”이어야 한다. 우리는 어둠이 아니라 추위 때문에 죽는다. 밤이 아니라 ‘서리’가 죽인다. 우리는 마치 마법에 걸린 공주를 구출해야 하고, ‘피에르 아르마스(Pierre Armas)’ 같은 무대 장치를 파괴해야 한다.[69]

그런데, 하느님! 스스로를 ‘웃음거리’로 간주하고 자청하여 ‘돈키호테’가 되려는 것도 현학(衒學) 아닌가. 키르케고르(Kierkegaard)는 “사악한 세상이 그들 자신의 구원(再生)을 더 확신하기 위해, 세상의 사악함을 탄식하는 쾌감을 누리하고자 그들 스스로를 조롱거리로 만들길 원한다”고도 했다(『결론 없는 비학문적 부록(Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift)』, 2권, 제2장, 4절, 분파 2, b절).

그렇다면 사람이 본래 ‘자연적 존재’가 아니라 인위적·문화적 존재라면, 현학과 허위는 어떻게 피해야 하는가.

낭만주의! 아마도 그럴 수 있다. 그 말은 애초에 정밀성이 부족해 편리하다. 낭만주의에 맞서 특히 프랑스에서는 합리주의와 고전주의의 현학이 최근까지 맹위를 떨쳤다. 낭만주의 자체가 또 다른 형태의 현학, 곧 감정의 현학이었을 수도 있다. 그렇다 해도, 이 세상에서 ‘교양 있는 사람’(culture man)은 딜레탕트거나 현학자 중 하나를 택해야 한다. 그리고 레네(René), 아돌프(Adolphe), 오베르만(Obermann), 라라(Lara)도 다 그 부류였을 수 있다. 문제는 슬픔 속에서 위안을 찾는 일이다.

본질적으로 신비주의적이고 중세적이며, 돈키호테적인 심령적 복원을 시도한 베르그송의 철학은 누군가에게 ‘데미몬다인 철학’이라 일컬어졌다. ‘절반짜리’라고 부른다면 몰라도, ‘속임수’라고 부른다면 그것 또한 일면의 진실일 수 있다. ‘철학자가 아닌 세계’를 위한 철학이라 할 수 있다. 마치 화학이 ‘화학자들만을 위한 것’이 되어서는 안 되는 것처럼. 세상은 기만을 원한다(mundus vult decipi). 이성 이전의 기만-시(詩)-이거나, 이성 이후의 기만-종교-이다. 마키아벨리는 ‘속이려는 이에게는 속아주려는 이를 언제나 찾을 수 있다’고 했다. 어리숙하게 속아주는 자는 복되도다. 프랑스인 쥘 드 고티에(Jules de Gaultier)는 자국민들이 ‘사로 잡히지 않는 특권’을 가진다고 표현했다. 그것이 과연 축복인지.

과학은 돈키호테가 요구하는 것을 주지 않는다. “그렇다면 그가 요구하지 못하도록 하고, 그를 체념시켜 생명과 진리를 있는 그대로 받아들이게 하라”고 말하겠지만, 돈키호테는 진리를 있는 그대로 받아들이길 원치 않는다. 그는 옆에 있는 산초가 재촉하듯, ‘신호’를 원한다. 그리고 그렇게 말하는 사람들-이미 이성과 과학의 진리를 받아들이는 데 성공했다고 자부하는 사람들-이 단지 모르고 있을 뿐이다. 돈키호테의 마음이 더 큰 필요를 지녔다는 사실 말이다. 그것을 현학(衒學)이라 부르든 말든.

그리고 이 위기의 시대에, 스스로도 비판 의식에 젖어 있는 돈키호테는 지성주의와 감상주의의 희생양인 자기 자신을 공격해야만 한다. 가장 자발적이어야 할 때에, 오히려 가장 인위적인 영향을 받는 것처럼 보인다. 불쌍한 자여, 그는 비합리적인 것을 합리화하고, 합리적인 것을 비합리화하려 한다. 그리고 니체와 톨스토이가 가장 큰 희생자로 떠맡았던 그 ‘비판적 세기’의 절망으로 빠져든다. 그 절망을 통해 그는 조르다노 브루노(Giordano Bruno)가 말한 ‘영웅적 분노’, 곧 수도원 회랑을 떠난 지식인 돈키호테—전(前)도미니코회 수도자이자, 잠든 영혼들을 깨운 이(dormitantium animorum excubitor)—의 경지에 이른다. “로익(Loica) 사랑은 ‘몰라서’(sanno 없음)가 아니라 ‘너무 많이 알아서’(soprasanno), 미치광이(‘insano’)라는 우월한 본성의 소유”라고 했던 이가 바로 그다.

그러나 브루노는 자신의 교리가 언젠가 승리하리라고 믿었다. 적어도 로마 바티칸 건너편 캄포 데이 피오리(Campo dei Fiori)에 서 있는 동상 비문에는 ‘그가 예견한 시대(il secolo da lui divinato)’가 그에게 헌정했다는 구절이 있다. 하지만 우리의 ‘내면적 돈키호테’, 불멸의 돈키호테는, 자신의 교리가 ‘이 세상에 속하지 않기’에, 이 세계에서 승리할 것이라고 믿지 않는다. 그리고 차라리 승리하지 않는 것이 낫다. 만약 세상이 돈키호테를 왕으로 추대하려 한다면, 그가 왕이 되어 사라지고, 왕을 죽이는 군중으로 변하기 전에 돈키호테는 황야로 사라져버릴 것이다. 그리스도 역시 십자가 위의 “유대인의 왕”이라는 명패를 남겼을 뿐이다.

그렇다면 오늘날 이 세상에서 돈키호테의 새 사명은 무엇인가. 크게 소리 지르는 것이다. 광야에서 소리 지르는 것이다. 사람이 듣지 않아도 광야는 듣는다. 언젠가 광야가 우거진 숲이 되면, 그 메아리가 백향목 숲을 뒤흔들어 만 개의 혀로 생명과 죽음의 주님께 ‘영원한 호산나’를 외치게 될 것이다.

그러므로 나는 오늘날의 젊은 세대이자, ‘유럽화’와 ‘재생주의’의 ‘독신 카라스코’들, 곧 과학적 방법과 비판정신으로 모든 것을 평가하는 그대들에게 외친다. 부를 창조하고, 민족을 창조하고, 예술을 창조하고, 과학을 창조하라. 윤리를, 나아가 ‘문화(Kultur)’를 창조하거나 번역해 내고, 삶도 죽음도 모두 소진시키라. 그러나 그것은 영원히 지속할 수 없을 것이다!

이제 이 글을 맺는다. 매우 즐거운 시간이었노라. 어쨌든 이 글은, 적어도 지금 시점에서, 나라는 인간과 민족, 그리고 인간 영혼에 내재한 ‘삶의 비극적 의미’에 대한 논고이다. 내 백성은 내 안에 반영된다.

독자여, 우리의 비극이 아직 진행 중일 때, 막간 같은 휴식 후에 다시 만나게 되길 바라노라. 그리하여 서로를 알아볼 수 있기를 바란다. 만일 내가 이 펜을 잡고, 당신에게 꼭 필요한 것 이상의 주의를 끌어 괴로움을 주었다면 용서하길 바란다. 그리고 하느님께서 당신에게 ‘평화’를 거부하시고, 대신 ‘영광’을 내려주시길 빌 뿐이다!

살라망카,
1912년 은혜의 해에.

