

뫼토스와 로고스

— 현대의 신화 읽기 —

송 병 구*

- I. 신화에 대한 재론
- II. 뫼토스에서 로고스로
- III. 과학 시대의 신화 읽기
- IV. 신화(뫼토스)의 언어와 철학(로고스)의 언어의 상관관계
- V. 결론: 뫼토스와 로고스 — 인간의 내면에 대한 끊임없는 이야기

I. 신화에 대한 재론

대부분의 민족들은 발전의 어느 시기에 이르렀을 때 불가사의한 사건을 담은 설화를 갖기 시작했다. 그리고 오랫동안 어느 정도는 그것을 사실로 믿었다. 대개의 경우 이러한 이야기들은 초자연적인 힘, 또는 초자연적인 존재가 포함되어 있기 때문에 후에 신화와 종교로 분류되었다. 그 이야기들은 자신이 속한 세계를 해석을 모색하는 과정이었고, 인간의 이성이 개입하기 시작하면서 점차적으로 일관된 체계를 갖기 시작했다. 이 해석의 중심에는 늘 주인공—대부분 사람과 신의 협연—이 있기 마련으로, 그 주인공의 사적(事跡)에 얽힌 이야기들이 곧 당대의 세계 이해를 구성한다고 볼 수 있다.

그래서 신화란 자연이나 인간 세계의 경이적이고 신비적인 현상을 바탕으로 신들이나 영웅들의 활동으로 구성된 이야기다. 다시 말하면 신화 속에는 당대의 사회·문화를 배경으로 당대인들의 '삶의 현장'이 전개됨과 아울러, 제기된 문제에 대해 그 시대적 합리성을 토대로 한 해답이 제시되기 마련이다. 이런 의미에서 신화에도 인간의 지성이 참가하고 있다고 할 수 있다. 물론 이때 사용된 합리성은

* 서울대학교 종교문제연구소 객원연구원

다분히 은유와 회화적 기법으로 표현되었기에, 단순히 지성의 욕구를 만족시키기 위한 것이라기보다는 인간의 삶의 규범을 부여하는 작업이었던 것은 사실이다. 즉 신화란 자신들의 삶에 대한 이해의 패러다임이었으며, 그런 까닭에 신들은 결코 인간과 이질적이거나 인간을 초월해 있지 않았다. 그들의 신들은 언제나 인간적 차원에서 접근되어진 어떤 위대한 존재로 이해되었다. 그래서 신화 속에서 전개되는 사건들은 이러한 신들과 인간 영웅들과의 협연, 곧 '신과 인간의 나선형 구조'를 형성하고 있다. 대부분의 그리스 신화는 서사시적인 구성으로 이루어져 있어서 역사 기록의 색채를 띠고 도시나 가문의 고귀한 유래를 나타내기도 하고, 종교적 신앙이나 제사 의식을 권위 있게 만들고 그것을 설명하기도 한다.

신화를 일컫는 그리스어 '뮈토스'란 '사람의 이야기'를 말한다. 다시 말하면 그 시대 사람들의 그 시대의 이야기란 뜻이다. 그런 의미에서 비극의 소재나 희극의 줄거리는 물론 아이소포스에 등장하는 주제도 뮈토스가 된다. 그런데 이 뮈토스는 '로고스'에 대립하는 어휘이다. 그것은 공상과 이성으로, 그리고 이야기하는 말과 논증하는 말이 대립한다. 그래서 뮈토스와 로고스는 말의 양면을 이루고 있으며, 양자 다 같이 정신 생활의 기본적 기능이다. 논증으로서의 로고스는 설득을 목표로 하며 듣는 자의 판단을 요구한다. 그러나 로고스는 올바르고 논리적인 경우에는 진실로 판명되지만 오류가 드러날 경우에는 허위가 된다. 그러나 뮈토스는 오로지 뮈토스 외에 아무 목적도 없다. 믿고 안 믿고는 듣는 사람의 자유다. 그것을 믿는 이유가 자신의 감성을 자극하여서든, 이성을 자극하여서든, 아니면 아름답거나 혹은 사실처럼 생각되든, 아니면 그저 믿어보고 싶어서 믿는 이야기일 뿐이다.

그리고 보면 뮈토스는 인간사의 비합리적인 것을 그 주위에 끌어 모으는 특성이 있어서, 성질상 창조적 기능으로 볼 때 예술에 가깝다고 볼 수 있다. 이러한 예술적인 특성이 신화로 하여금 다양한 영역에 걸쳐 영향을 미치도록 한 주된 원인이다. 이러한 신화의 예술적인 특징과 그 영향력을 통해 신화는 정신적 활동 영역에까지 참여하고 있는 것을 볼 수 있다. 과학도 인간의 정신 활동을 토대로 한 사유활동이라는 점에서 예외로 볼 수 없다. 그러나 물론 과학은 주로 로고스적인 사유의 틀 안에 조직되어 있다. 그래서 과학은 뮈토스에 대응되는 사유체계를 지니고 있음은 분명하다. 그러나 뮈토스가 전해주는 자연은 인간과 인간의 '삶의 토대'로서의 자연에 대한 이해가 우선하였기에, 그들의 자연은 그들과 맞서기보다는 동질적 존재 즉 의인화되었던 것이다. 반면 과학은 자연을 가능한 한 있는 그대로 파악하는 데서 시작된 이야기이다. 이렇게 본다면, 신화와 과학은 동일한 대상에

대한 이야기의 표현 양식에 대한 차이, 곧 대상에 대한 태도의 차이임을 알 수 있다. 그러나 이러한 표현의 차이가 자연 과학의 탄생 이후 약 2500년이 흐르는 동안, 양자는 마치 전혀 다른 세계를 살고 있는 듯한 인상을 주었다. 마치 전혀 이질적인 내용을 담고 있는 이야기 주머니처럼 말이다.

과학의 시대라 하는 이 시대를 살고 있는 지금도 우리는 신화를 말하고 있다. 신화에 대한 긍·부정의 태도를 떠나 신화는 다양한 시각에서 언제나 거론되고 있다. 즉 신화는 과학의 날카로운 면도날의 예리함에 의해서도 갈라지지도, 손상되지도 않은 채, 여전히 우리의 입에 회자되고 있다. 신화의 이러한 끈질긴 생명력은 도대체 무엇일까? 신화는 과학 시대 이후로 합리성을 추구하는 '당대의 사람들'에 의해 배척받으면서 포기되기를 강요받아 왔다. 그러나 신화는 남았고, 당대의 합리성은 그를 뒤이은 합리성으로부터 비판되고 거부되면서 사라져 가곤 했다. 여기서 우리는 합리성의 한계를 보게 된다. 합리성은 그 경계와 토대가 상당히 불안정하다는 사실이다.¹⁾ 그것이 아니면 합리성보다 비합리성이 때로는 더욱 강한 생명력, 더 넓고 깊은 영역과 토대 위에 있다고 할 것이다.

II. 뤼토스에서 로고스로

“신화는 인간의 정서의 고향이다”라는 말은 수궁할 수 있지만, “신화는 우리의 사상의 근원이다”라는 말에는 적지 않은 논란이 예상된다. 이 논란의 핵심에는 철학자들과 과학자들일 것이다. 왜냐하면 그들이 몸담고 있는 철학과 과학에서 말하는 사상이란 적어도 합리적인 사유의 틀 안에서 펼쳐지는 사고의 양상들²⁾이어야 하기 때문이다. 신화가 합리적인가를 논할 필요도 없이 신화는 도대체가 사실성과는 동떨어져 보이기 때문일 테다. 사실성을 확보하지 못한 대상을 합리적인 안목으로 들여다보는 것은 무의미하다고 본 것이다. 그러나 신화는 자신을 합리적으로 보아 달라고 요구한 적도, 또 요구하지도 않는다. 신화를 보는 시각이 합리적인 패러다임이 되었을 뿐이다. 더 나아가 과학자들은 대상의 명증성과 확실성에 있어 철학보다 더욱 분명한 절차를 요구한다. 그들은 실험과 확인이라는 틀 속에서 살

1) Leon Robin, *Greek Thought; and the Origin of the Scientific Spirit*, 1967, Russell & Russell, Introduction, pp.1-16 참조

2) W. K. Guthrie, *Socrates*, Cambridge Univ. Press, 1971, p.105.

고 있다. 다시 말하면 실험할 수 없고 확인할 수 없는 것은 '판단보류'의 대상일 뿐이다. 이들에게 신화는 판단보류될 수밖에 없는 대상이다.

그런데 신화는 단지 '신들의 이야기'가 아니다. 신들은 신화의 주인공이 아니기 때문이다. 신화의 주인공은 인간이다. 인간의 삶이, 인간의 생각이, 인간의 바람이, 인간의 욕망이 분출된 곳이 신화이다. 즉 인간의 전 인격의 드러남이 신화이다. 그런데 왜 신화는 단지 '신화'일 뿐인가? 여기서 우리는 역사의 평가는 늘 승자의 몫이었음을 기억할 필요가 있다. 승자는 자신의 승리를 미화하기 마련이다. 자신의 오류를 남길 바라는 승자는 없다. 그래서 승리를 쟁취하는 과정 속에 행해진 부정조차도 정당한 것으로 평가받기를 원한다. 다시 말하면 가치 판단의 기준은 자신이다. 그런데 역사 속에서 부정은 대부분 상대적이었다. '이것에 비추어 볼 때 저것이 잘못된 것'이다. 반대로 '저것이 정당하면 이것은 부정'이 되는 논리이다. 승자는 이 논리를 활용하여 자신의 것을 정당화함으로써 저것을 부정 시 해 왔다. 그래서 인간의 역사 속에는 정의와 부정이 혼돈될 수밖에 없게 되었다. 이와 마찬가지로 신화도 승리자인 철학에 의해 부정 시 되었다. 즉 철학은 이성을 기준으로 비이성, 합리성을 근거로 비합리성을 비판한 것이다. 그 결과 인간의 최초의 아름다운 사유의 업적인 뫼토스는 로고스를 갖지 못한, 초월한 이야기로 전락하고 말았다. 철학이 휘두르는 이성의 논리는 신화 속에 있는, 아름다우면서도 화려한 그리고 자유롭게 부침(浮沈)하는 흰나비의 날개짓으로 시작된 한 줄기의 바람과 같은 흐름들을, 그리고 언제나 새로운 모양으로 밀려들고 나는 파도와 같은 인간의 다채로운 의식 안과 밖의 이야기들을 이성과 합리성이라는 딱딱한 틀 속으로 던져 놓고 말았다. 철학 속에 간혀버린 인간의 신화적 사고는 더 이상 그 변화무쌍한 생명력을 잃어버린 채, 의미 없는 껍질로 전락하고 말았다. 신화는 단지 '허구적인' 것으로 치부되고 만 것이다.

물론 신화는 허구성을 포함하고 있다. 왜냐하면 역사 속에서 존재하지 않았기 때문이다. 역사란 시간과 공간의 총체 개념이다. 역사에 대한 이해는 시간과 공간에 대한 이해에서 시작되어야 한다. 그렇다면 시간과 공간 속에 실제적으로 현존했던 철학 사상이 있었는가를 되물어야 한다. 플라톤의 이데아가, 칸트의 최상선이 언제 어디서 실현되었던가? 오늘날 철학이 포스트모더니즘에 의해 전면적인 재수정을 요구받는 것도 이러한 면과 결코 무관하지 않다. 뫼토스를 넘어 로고스화로서의 철학의 생명과 그 저력이 어디까지 이 물음을 견딜 수 있을 것인지 자못 흥미롭다.

그런데 자못 흥미로운 일은 철학사에서 철학은 늘 신화라는 언덕을 넘고자 했다는 사실이다.³⁾ 적어도 자신들의 사상은 탈신화적이라는 것을 보이고자 하는 마음에서라도 그들은 신화를 넘고자 했다. 그들이 어느 정도 신화를 극복했는지는 차치하고, 철학자들의 사유 세계의 한 구석에는 늘 신화에 대한 '흔적'이 있었던 것이 아닐까?⁴⁾ 왜냐하면 신화의 힘의 본질은 의식에 있기보다는 전의식적(前意識的)이고 초의식적(超意識的)인 내면의 흐름 속에 있기 때문이다. 내면에 흐르는 이 초의식은 인위적인 사유의 한계를 넘어 인간으로 하여금 자아와 대상의 의미를 찾아 자유와 상상의 세계 속으로 거침없이 몰어 들어가는 힘이다. 그래서 이러한 힘을 지닌 신화는 본질상 철학의 딱딱한 논리적 한계 안에 머물러 있을 수 있는 성질의 것이 아니다. 그 힘은 언제나 새롭게 해석될 수 있고, 또 언제나 새롭게 해석되어야만 하는, 신화의 결정체라 할 수 있는 '신'을 탄생시켰다. 신화 속에 등장하는 신은 상상의 '중추'이자 사유의 '터'가 된다. 그래서 철학은 신으로 압축된 자유로운 사유의 체계이자 광활하고도 측정 불가능한 신화적 세계를 보면 혼돈을 느끼게 되는 것은 당연하다.⁵⁾ 철학은 그 본능 상 혼돈을 싫어하기 때문이다. 이런 연유로 철학은 신화를 분석하고 정돈하기 시작했다. 이 과정이 철학에 의한 신화적 사유의 극복이다.⁶⁾

3) F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy; A Study in the Origins of Western Speculation*, Reprinted in 1980, Harvester Press, p.261; 희랍 철학이 사변적 지성을 신성시할 때, 그들은 종교와 신화 속에서 모호하고 신비적인 요소들을 제거해 버리고자 최고의 노력을 다 했다.

4) 플라톤 이래로 이성적 사유에 의한 합리적이고도 과학적인 분석 방법이 맹위를 떨쳐 오고 있을 때라도, 바로 그 사유 대상에 대한 근원적인 물음 앞에서는 또 다시 신화로 회귀하곤 했음을 철학사에서 어렵지 않게 볼 수 있다. 다시 말하면, 철학은 신화적 표상의 상부 구조를 제거하려 시도하나 이 과정에서 의도와는 달리 신화 시대의 주술적 표상으로 퇴행한다. 그러나 그러는 동안 종교적 시대에 신화 영혼의 개념은 확고하게 정립되게 된다. 철학은 이제 이들을 배제할래야 할 수 없게 되었다. 이들 개념들은 끊임없이 철학자들을 괴롭히며, 관찰 가능한 사실들로부터 그들의 사유를 일탈시켜 과학적인 절차의 통제를 벗어나는 형이상학의 영역으로 향하게 하였다(F. M. Cornford, p.91).

5) 김내균, 『소크라테스 이전의 철학』, 교보문고, 1996, 29-30쪽 참조

6) F. M. Cornford, pp.41-42; 일반적으로 철학의 시작이라 하는 밀레토스 학파의 특징적인 가설은 하나의 일차적인 질료의 본성에 관한 것이다. 그리고 현대의 우리는 이 질료에 아직도 신화적 기원을 지닌 많은 요소들이 붙어 있음을 볼 수 있으나, 그들은 진정으로 존재하는 어떤 것에 다가가려는 대단한 노력을 경주했었던 듯 하다. 그들이 우리에게 주는 인상을 그들이 신화 세계의 거대한 상징적 비전을 떨쳐 버리고 맑은 정신으로 실재적인 사물들은 보고 만지려 했다는 것이다. 여기에 비로소 진리로서 의도되고 제공된 세계에 관한 '말' 곧 뫼토스가 아니라 로고스가 나타난다.

그러나 논자가 제기하고자 하는 문제는 바로 신화를 극복한다고 하는 과정 속에 놓여 있다. 철학은 신화가 우리에게 다양하게 제시하는 지적, 심리적, 정신적인 상태들을 오류와 왜곡으로 본다. 철학이 말하는 그 오류와 왜곡이란 신화를 받아들이는 방법이 보편적이지 않고 개별적이라는 데 근거하고 있다. 사실 엄연히 말하자면 신화를 수용하는 방법에는 보편성이 있을 수가 없다. 그러나 사실 철학적 보편성이라는 것도 사유 대상 일반에 대하여 자신에게 익숙한 방식을 통해 이해되고 얻어지는 것만을 고집하는 경향이 없지 않고, 또한 사유자 자신의 내면이 고정적이기보다는 역동적으로 동기 되어진다는 것을 고려한다면, 철학이 말하는 '보편성'이란 어떻게 보면 정형화된 사고의 틀 속에 갇혀 인습적인 판단을 일삼고 있을 수도 있다는 것을 염두에 두어야 한다.⁷⁾ 그렇기 때문에 철학자들이 말하는 '신화 극복'이 때로는 고분 발굴 작업에 포크레인을 사용하여 정지작업을 하는 우를 범할 수도 있음을 깊이 고려해야만 한다.

Ⅲ. 과학 시대의 신화 읽기

1. 초미시와 초거시 속의 신화

논자는 현대 사회 역시 여전히 신화적 시대라고 말하고 싶다. 철학의 포크레인이 활쫓고 간 흙더미 속에서도 아직 '말—로고스'로 드러내어지지 않은 술한 이야기들이 남겨져 있다고 보기 때문이다. 다만 그 이야기들은 현대 문명이라는 새로운 시간과 공간적 구조에서 새로운 해석의 틀 안으로 옮겨져 있을 뿐이다. 그 틀 속을 수영(游泳)하는 존재들을 밝혀내는 것이 과학이다. 여기서 과학자들도 '그들만의 신화적 세계'를 만들어 놓았음을 볼 수 있다. 물리학이 파헤쳐 들어간 초미시의 세계와 초거시의 세계에 얽힌 이야기가 그것이다. 이는 비단 현대 물리학에만 해당되지 않는다. 고대 그리스의 자연 철학자에게도 초미시의 세계는 그들의 신화였다. 예를 들어 엠페도클레스는 궁극적인 뿌리로서의 원자를 이야기 했고 데모크리토스는 생명을 담지한 미립자(微粒子)를, 아낙사고라스는 불변의 동질소(同質素)에서 펼쳐지는 만상(萬象)들을 이야기 했다. 오늘날의 미시적 물리학과, 전문성과 철저성을 떼어 놓고 말한다면, 같은 맥락에 있다고 볼 수 있다. 더 나아

7) A. Coyre, *Newton Studies*, University of Chicago, 1968, pp.23-24.

가 갈릴레오와 그 이후의 사람들은 과학이 자연에 관한 전반적인 진실을 발견할 수 있는 능력을 지니고 있다고 생각하기에 이르러, 이른바 과학만능주의의 초석을 마련했다. 그들의 생각으로는 자연은 실험에 의하여 해독될 수 있는 수학적 언어로 해석될 수 있을 뿐만 아니라, 사실상 그러한 언어는 단 한 가지—수학—만 존재한다는 것이다. 따라서 과학에 의하여 연구된 가장 간단한 현상들은 자연을 전체적으로 이해할 수 있는 열쇠가 되었다. 자연의 복잡성은 오직 피상적일 뿐이며, 또한 자연의 다양성에 내재된 보편적인 진실을, 갈릴레오에 의하면, 수학적 법칙들에 포함된 진실성으로써 설명될 수 있다고 확신했다. 그래서 미립자들은 우리의 눈에는 보이지 않지만, 그들의 존재는 고도의 정밀한 현미경 속에서와 수학적 연산(operate) 속에서 언제나 존재하고 있음을 그들은 확신하고 있다. 즉 수학으로 표현되는 로고스 속에서 관찰될 수 있다는 것이다. 물론, 수학이 지니는 커다란 능력은 추상적인 것들을 대단히 명확하게 다룰 수 있다고 하는 특징에서 나타난다. 이 능력은 우리가 생각하고, 생각하고자 하는 그러한, 추상적인 것들이지만 완전히 만족스러운, 명쾌한 예시적인 추리를 연이어 드러낼 수 있는 능력이다.⁸⁾ 이는 흡사 '정신'이나 '영혼' 등이 단지 자의식 속에서만 '존재하는' 것과 같다. 그래서 과학자들이 발견해 가면서 동시에 쏟아내는 무한한 세계에 대한 그들의 이야기란 다름 아닌 지금까지 발견된 복잡하면서도 다양한 수학적 연산의 세계 속에 있는 실재들이다. 이 실재들이 과학자들에게는 신화 속의 '신들'과 같다고 볼 수 있다. 왜냐하면 신화의 '신'이 늘 새롭게 이야기되어 왔고, 또 늘 새롭게 이야기되어야만 하는 것과 같이, 그들의 '연산(operating, 演算)'도 '그들의 신화' 속에서 늘 새롭게 이야기되고, 될 것이기 때문이다.⁹⁾

그런데 토마스 쿤이 말하는 패러다임의 변환이란 위기에서 기인한다. 다시 말하면 혼돈과 갈등이 그 시작점이라는 말이다. 기존의 패러다임에 의해 확립적이었던 태도들은 점점 다양해지고 복잡해지는 어느 정도의 시간이 흐른 뒤에 또 다른 '틀'에 의해 이합집산이 이루어지면, 새 세대의 과학자들이 나타나는 것과 더불어서 또 다시 침묵과 만장일치가 다시금 지배하게 된다. 그리고는 이전의 결과물들

8) A. W. Whitehead, *Science and the Modern World*, p.55.

9) 아인슈타인의 상대론과 하이젠베르크의 불확정성론을 통하여 이전의 과학의 패러다임의 획기적인 전환을 이루었음을 예로 들 수 있다. 즉 자들은 동일한 현상에 대해 이견이 있을 경우 자신들의 주장이나 논박을 입증할 서로 다른 실험의 방법들을 고안해 내고 있다는 것이다(B. D'spagnat, *Conceptual Foundation of Quantum Mechanics*, Reading, Mass.; Benjamin, 1976 참조). 그래서 과학자들에게도 객관성과 보편성이 늘 문제가 된다.

은 신랄한 비판을 받게 된다. 그러니 도대체 이러한 세계의 변이의 흐름 속의 움직임의 한계를 누가 측정할 수 있겠는가? 나아가 이 흐름을 일으키는 ‘힘’을 누가 다 이야기—로고스— 할 수 있겠는가? 과학자들은 현미경과 연산을 통해 이 ‘힘’의 추상성을 의식 내재적으로 끌어 들이지만, 우리는 ‘믿음’과 ‘신뢰’로 ‘힘’의 존재를 의식 안으로 이끌어 들이는 것이다.

양자역학은 뉴턴이 건설해 놓은, 기계적인 안정성을 토대로 이루어진 세계를 무너뜨렸다. 그 결과 뉴턴의 자연은 더 이상 물질적인 개념으로 환원될 수 없는 존재가 되었다. 그렇다고 이러한 태도의 변화를 빌미삼아 신화 시대적 사고로의 회귀를 말하고자 하는 것이 아니다. 다만 기계적 순환성을 벗어난 세계는 이제 불확실한 세계로 변화되었음을 언급하고자 한다. 확실한 세계에서는 모든 입자들이 매순간 정확한 경로를 따라가면서 지정된 장소에 정확히 위치했었다. 그러나 이런 세계는 더 이상 앞으로 진행되어 나갈 수 없다. 확실한 세계의 원자 속에서 원운동을 하고 있는 조그만 전자는 매순간 전자기파를 방출해내면서 자신의 에너지를 잃어갈 것이며, 잠시 후 모든 에너지가 고갈되면 끝내는 원자의 중심부에 있는 핵으로 빨려들고 말 것이다. 그리고는 모든 신경계도 곧 작동을 멈추고 말 것이다. 그러면 생명활동이 중단된다. 그리고 보면 모든 생명은 불확정성의 축복 속에서만 영위될 수 있음을 알 수 있지 않은가? 그리고 이 불확정성에 의해 보장되는 ‘안정성’이란 다름 아닌 하나의 <신화>이다.¹⁰⁾

인간의 내면에 대한 종래의 신화적 태도를 수와 연산의 추상성을 통해 밝혀내고자 하는 시도를 게놈(genom)에서도 찾아볼 수 있다. 인간의 구조의 비밀은 게놈화 되기 이전에는 신비였다. 원시인들의 눈에 비친 다채로운 기후와 환경의 변화는 경외로운 대상이었다. 그러나 경험과 분석에 의해 예측가능하게 된 자연 현상은 더 이상 신비로움을 지니지 못하게 되었다. 이와 유사하게 ‘게놈 지도’라는 ‘말—로고스—’이 등장하면서 신비로 여겨지던 인간의 내면적인 본질은 신비의 영역에서 이성의 영역으로 ‘추락’했다. 이 추락으로 수많은 세월에 걸쳐 즐거움과 놀라움의 근원이 되어 삶을 풍요롭게 하고, 흥미롭게 한 것들이 점차적으로 시들어 버리게 되었고, 그 결과, 인간은 수와 연산 속의 회로도화 같은 존재로 인식되기에 이르렀다. 이제 인간은 자연에서 인간의 가치에 대한 보장이나 근본적인 연관성을 나타내는 조짐을 추구하려는, 어떤 점에서는 안심은 될지 몰라도, 비합리적

10) P. A. Wolf, *Taking the Quantum Leap*, 박병철·공국진 공역, 『과학은 지금 물질에서 마음으로 가고 있다』, 고려원 미디어, 1997, 303쪽 참조

일지라도 역동적인 삶의 세계와 합리성에는 충실하지 몰라도 밋밋할 정도로 정적(靜的)인 세계 사이에서 운명적인 선택을 해야만 하는 기로에 놓이고 말았다.¹¹⁾

초미시의 세계뿐만 아니라 초거시의 세계에도 여전히 신화는 남아 있다. 우리는 우주를 생각할 때 초거시적인 방법을 동원한다. 그런데 우리의 사유 속에 담겨진 우주는 담겨지는 만큼 그만큼 멀리 넓어지고 만다. 성 아우구스티누스는 자신의 내면세계를 파헤쳐 들어갈 때에 그 깊이와 넓이를 헤아릴 수 없음을 마치 우주가 끊임없이 확장하고 있음에 비유했던 것처럼, 초거시의 세계는 그 확정성으로 인해 언제나 공허한 회신만을 받을 뿐이다.

밤하늘의 별빛을 보면서 우리는 그 별의 존재를 상상한다. 그리고 그 별에 가고 싶은 충동을 느끼면서 별이 우리의 상상에 주는 것들을 이야기 한다. 이것이 신화이다. 그러나 로고스적 태도는 이와 다르다. 별빛의 아름다움에 빠져 정서의 깊은 환희를 맛보는 사람에게 그 별은 이미 존재하지 않는다고 말한다. 그 별빛은 10만 광년 전부터 별로부터 날아온 것으로 이미 그 빛의 주인인 별은 5만 광년 전에 폭발해 버렸다는 이론을 이야기 한다. 이것이 로고스다. 그러므로 로고스는 그 별빛이 이미 존재의 근원을 잃어버린 허상임을 알게 해 준다. 그러나 신화는 다음과 같이 묻는다. “그러면 저 별빛은 앞으로도 오만 광년 동안은 저렇게 아름답게 빛날 수 있겠군요 그리고 저는 그 긴 시간 동안 저 별빛을 즐길 수 있을 거구요?” 그리고는 다음과 같은 ‘아름다운 비합리적’ 질문을 던진다. “그런데 도대체 그 오만 광년의 시간이 당신과 내게 무슨 의미가 있지요?”라고

인간은 너무 작은 소리도 들을 수 없지만 또 너무 큰 소리도 듣지 못한다고 한다. 대략 인간의 가청 구간은 약 수십에서 이만 헤르츠(Hz) 정도라고 한다. 이 구간에 들어오지 않는 소리는 우리의 귀에 잡히지 않은 채 통과하고 만다. 공간 안에는 수없이 많은 소리들이 교차하고 있다는 것을 알고 있다. 수신기를 작동시키면 우리의 귀를 통과했거나 우리의 귀가 포착할 수 없었던 다양한 소리를 듣게 된다. 다시 말하면 공간 속에 흐르는 다양한 이야기—뤼토스—들이 로고스화 된다는 말이다. 그러나 합리성이라는 수신기가 공간 속에 떠도는 수많은 이야기들 중의 어느 정도나 분석해 낼 수 있을지는 의문이다. 남겨진 부분들에 대해 과학은 지금도 그리고 앞으로도 끊임없이 새로운 언어—수신기—를 찾는 데 열중할 것이다. 당장은 자신이 가진 수신기의 성능 안에서만 로고스화 될 수 있을 뿐이다.

11) Ilya Prigogine · Isabelle Stengers, *Order out of Chaos: Man's new dialogue with nature*, 신국조 역, 『혼돈으로부터의 질서』, 고려원미디어, 1997, 73-74쪽 참조

공간에 떠도는 그 나머지의 소리들은 여전히 신화로 남는다.

2. 로고스의 불확실성

그러므로 우리의 일상적인 삶 속에서도 신화는 늘 존재한다고 보아야 한다. 다만 그것이 '말' 속에 녹아 있어서 깊은 통찰을 통해서만 파악되기에 우리는 쉽게 지나치고 있을 뿐이다. 예를 들어 한 대상에 붙여진 이름을 보자. 어떤 이름은 대상이 지니는 의미와 역할을 충실히 반영하고 있는 것도 있지만, 실상 이런 것들은 그다지 많지 않다. 다시 말하면 그것이 왜 그런 이름으로 불리고 있는지 어느 때에는 우리로 하여금 당황하게 만들기도 한다. 우리말의 고유어가 대부분 이런 경우에 해당된다. 예를 들자면, 해, 구름, 바람 등 자연 현상을 일컫는 이름을 비롯해서, 밥, 김치, 그릇 등 우리의 생활 문화에 쓰여진 이름들이 그렇다. 그것이 왜 '해'라고 불리게 되었으며, '구름'이라고 불리게 되었는지에 대해서는 국어학자들의 어원 연구의 업적에 기댈 수밖에 없으나, 한 어휘의 어원을 재구하는 데에도 결코 쉽지 않을진대, 우리말의 모든 고유명사의 어원을 밝힌다는 것은 불가능한 일이 될 것이다. 명사가 이렇진대 동사와 형용사·부사에 대한 연구는 더 어려울 것이다. 한 예로, '먹는다'라는 말이 어떤 이유로 우리가 음식을 입에 넣고 씹고 삼키는 모습을 일컫는 표현이 되었는지를 어느 누가 밝힐 수 있다는 말인가?!¹²⁾

여기서 우리는 대상과 언어 사이에 로고스화 되지 못한 어떤 신화적인 사태(事態)가 있음을 볼 수 있다. 즉 우리가 우리의 일차적 관념 복합체, 다시 말하면 연속적인 인간 집단을 살펴볼 때, 이 집단의 심리는 두 요소를 포함하고 있음을 발견한다. 즉 이 집단은 개인들로 구성되어 있으며, 이 개인들의 각각은 내적 체험과 외적 체험으로 구성된 그 자신만의 사적인 세계를 갖는다. 그러나 이것만으로 이 개인들의 심리 전체가 구명된 것은 결코 아니다. 만약 그렇다면 그 집단은 연속성을 상실한 독립적 원자들의 자의식적인 집적에 불과할 것이다. 자신의 개인적 체험 이외에, 이들은 집단 전체로서의 집단의식에 참여한다. 그들의 사적인 체험들과 달리 이 의식은 모두에게 동일하며, 일종의 열정적인 감정의 상태로서, 집단 전체가 공동 기능을 수행할 때 구성원들의 정신세계의 전 영역에 침투하여 개인적인 영역을 침몰시킨다. 모든 집단적인 표상들 — 모든 종교적인 표상을 포함하

12) B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes - studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1955, 김재홍 역, 『정신의 발견』, 까치, 1994, 10장 참조.

여 — 역시 이들이 형성되는 순간부터 이 집단의식에 속한다. 이 표상들은 집단 구성원들의 심리 전체에 확산되어 있으며 모든 구성원들에게 동일하다. 이를 확산시키는 심리적인 요인은 ‘암시’ 또는 ‘집단 암시’¹³⁾라고 알려져 있다.

이러한 집단 암시성은 로고스적 입장에서 본다면 언어와 의미와의 관계의 모호성으로 밖에 보이지 않을 것이다. 또 한 예로 그리스어에서 ‘자연’을 의미하는 ‘*physis*’¹⁴⁾는 비록 그 쓰임이 오래되어 그만큼 다양한 역사를 거쳐 왔기에 이를 하나의 명제로 제시하기는 곤란하다. 아마도 철학의 용어 중에서 가장 모호한 단어일 것이다. 이를 유념하면서, 이 어휘를 다음과 같이 설명할 수 있다. 이 어휘는 정태적 의미와 역동적 의미 둘 다를 동시에 지니고 있다. 정태적 의미로 파악할 때 ‘자연’은 시·공간 속에 존재하는 모든 현상들의 체계, 모든 존재하는 사물들의 전체를 의미한다. 그리고 한 사물의 ‘자연’이란 그것의 구성, 조직, 구조 또는 본질을 의미한다. 반대로 이 어휘는 이와 정반대의 의미 즉 역동적으로 파악할 때 그것은 본원적이며 활동적이고 솟아오르는 에너지의 힘을 의미한다.

우리가 사용하는 언어의 자의성을 신화적 시각에서 보기 시작하면서 우리는 두 가지 용어상의 난점에 직면하게 된다. 하나는 철학상의 문제이다. 즉 우리가 그리스 사람들이 정신을 발견했다고 말하면서도 정신은 발견됨에 의해서 처음으로 생기게 된다고 주장할 경우에(문법적으로 말하면 ‘정신’은 비단 행위를 촉발시키는 목적어일 뿐만 아니라, 행위의 결과로 생긴 목적어이기도 하다), 우리가 여기서 사용하는 말은 단지 은유에 지나지 않는다는 것이 명확하게 밝혀진다. 그러나 이것은 어쩔 수 없는 은유이며, 우리가 고려하는 내용에 대한 언어상의 정확한 표현인 것이다. 따라서 우리는 은유 이외의 어떤 방법으로 정신에 대하여 논할 수 없다. 또 하나의 문제는 역사 속에서의 문제이다. 우리가 인간의 자기 파악이나 혹은 자기 인식이라고 말하는 경우와 동일한 것을 의미하지 않는다. 오히려 여기서 사용되는 자기 파악과 자기 인식이라는 말의 경우에 단지 바로 그 파악 행위에서만, 또 인식 행위를 통해서만 자신이 존재한다는 것이다.¹⁵⁾ 다시 말하면 정신은 역사

13) F. M.. Cornford, p.81.

14) 물론, 중세의 스콜라 학자들에 의해 ‘nature’는 사물의 본질, 특히, “존재가 자신의 목표를 실현시키는 활동의 능동적인 연원 또는 원리”로서의 본질을 의미했다. 그러나 이는 nature라는 단어의 용어에 대한 스콜라적인 재해석일 뿐, 어휘와 뜻 사이의 본질성을 규명하고 있지는 못하다(J. Dewey, ‘Nature’, ed. by Baldwin, *Dictionary of Philos and Psychology*). 이를 언어의 자의성이라 한다. 앞서 예를 든 우리말에도 이 자의성은 동일하게 적용된다.

15) B. Snell, pp.8-9 참조

의 과정 속에서 드러나는(스스로를 '현시'하면서) 모습 속에서 나신을 나타낸다. 단지 역사 속에서만 정신은 나타날 수 있을 뿐이다.

3. 호메로스의 신화 속의 로고스

그러나 여기서도 역시 우리는 앞의 난제에 부딪히게 되는 것은 역사를 통해서 드러나게 된, 다시 말하면 언어화된 우리의 정신의 '자기 개시' 역시 어쩔 수 없이 언어의 자의성의 한계를 벗어나지 못하고 있다는 것이다. 그러나 우리는 언제까지나 자의성의 부정성 안에 머물 수만은 없다. 왜냐하면 개념어의 경우에는 언제든지 문제의 소지를 떨쳐 버릴 수 없지만, 행위 언어만큼은 표상적이라고 하기보다는 '그림'이라고 볼 수 있으므로, 어느 정도는 이 난제에서 벗어날 수가 있다.

그러므로 우리는 신화에서 사용된 용어들 특히 인간 자신의 행위에 대한 용어들을 살펴봄으로써 신화적 언어와 로고스적 언어에 대한 차이성을 살펴보고자 한다. 이것은 신화 역시 언어였다는 것에서 시작될 수 있다. 즉 언어가 분석적이고 개념적이기 훨씬 이전에도 사용되었다고 한다면, 적어도 그 당시의 언어는 분석적이거나 개념적이지는 않았을 것이다. 동어반복적인 이 말이 갖는 의미는 우리의 논점을 전개하는 토대가 된다. 곧, 철학이 개입되기 이전의 언어에 대한 이해란 다름 아닌 신화적 언어가 로고스적 언어로 어떻게 변이되었는가를 살펴볼 수 있는 중요한 작업이기 때문이다. 철학시대의 언어가 분석적이라고 한다면, 신화시대의 언어활동은 '그림 언어적'이었다. 이런 특징은 로고스적 시대가 자아를 총체적인 개념으로 표현하고 있는 것에 반해 아직 자아 개념이 없는 신화시대¹⁶⁾의 사람들이 자아를 표현할 때 사용한 용어들을 통해 살펴볼 수 있다.

호메로스의 시가에 등장하는 인물들은 '자아'에 해당하는 언어를 가지고 있지 않았다. 그래서 이들은 세계 이해에 대한 자기 반성적인 태도의 단계에는 아직 이르지 못했다고 할 수 있다. 그 결과 외부로 주어진 힘, 즉 신성(Göttlichkeit)에 의해 외적 세계를 이해하고 있을 뿐만 아니라 자신들의 행위에 있어서도 그 자신

16) 김재홍, “호메로스의 시가를 통해서 본 자아와 행위의 문제”, 『정신의 발견』, 부록, 459쪽; 스넬은 호메로스에게는 우리가 사용하는 정신과 영혼에 대한 즉 'Gesamtheit'를 나타내는 어떤 말도 없으며, '자아'에 상응하는 말이 없다는 J. Böhm의 견해(*Die Seele und das ich im homerischen Epos*, Berlin, 1919)를 그대로 수용하고 있다. 그러나 Böhm은 호메로스에게는 '자아'에 해당하는 어떠한 말도 없지만, 'ich'에 대한 대역을 할 수 있는 말들(그 중에서도 thymos와 noos)은 있다고 주장한다. 그래서 그는 psyche와 thymos라는 두 말이 자아를 지시하는 말로 대응될 수 있으며, 이에 따라 여러 정신적 기능을 한데 묶어줄 수 있는 가능성이 남아 있다고 보고 있다.

을 행위의 주체로서 보지 못하고 신들의 의지에 내 맡겨져 있다고 믿었다.

그러나 호메로스에게도 정신—영혼—으로 불릴 만한 것이 있었다(즉 철학이라는 창을 통해 보는 것과는 다른 형태의 자아가 분명히 존재해 있었다고 볼 수 있다). 호메로스가 인간의 정신적 기능을 표현하기 위해 사용한 ‘Ψυχη(프쉬케)’, ‘τιμος(띠메)’, ‘νοῦς(누우스)’ 등은 신체의 기관과 유관된 구체적 기관으로 표현하고 있으며, 그 각각의 기관들은 서로 다른 독자의 고유한 기능을 수행하고 있다.¹⁷⁾ 물론 이들의 총체적인 개념인 ‘자아’로 묶여지지 않았다. 그러나 동일한 대상에 대해 철학이라는 창을 통해 보는 것과는 다를지라도 그들에게도 그들의 이해 안에서의 자아가 분명히 존재해 있었다고 해야 한다. 즉 누우스는 명확한 표상을 가지고 있는 한에서의 정신이다. 그러므로 그것은 명확한 관념의 기관 —오늘날 우리들이 말하는 정신, 영혼, 오성(이해) 등—으로 이해할 수 있다.¹⁸⁾

17) 호메로스는 살아 있는 인간에서의 ‘프쉬케’의 기능을 어느 정도나 고려하고 있는가에 대해서 전혀 언급하고 있지 않다. 그것이 인간에게 머물러 있는 한에 있어서 프쉬케에 대한 여러 이론들은 추론 혹은 유추에 토대를 두고 있는 것에 불과하다. 호메로스가 표현하고 있는 프쉬케의 기능은 인간이 죽음이나 실신할 때에 인간을 떠나가는 것이며, 인간이 싸울 때 자신의 프쉬케를 내걸며, 프쉬케를 위해서 싸우며, 자신의 프쉬케를 구하고자 원하며 따위의 표현으로 나타난다(B. Snell, 100쪽과 195쪽). 이들 표현에서 이끌어 낼 수 있는 프쉬케의 의미는 ‘생명’이라고 볼 수도 있으며, ‘혼’—죽음에 처하여 떠나가는—이라고도 볼 수 있다(프쉬케는 입을 통하여, 즉 ‘생명의 호흡’이라는 의미에 있어서, 떠나가며, 내뿜어지게 되며, 혹은 상처를 통하여 떠나가기도 한다; *Iliad*, 21, 569). 호메로스에게서 인식활동은 주로 누우스가 주관한다. 그런데 지적인 기능도 역시 다른 정신적인 요소와 완전히 구별되는 것은 아니다. 특히 띠틈모스와 프쉬케라는 말이 적어도 초기에는 명확하게 대조적이었다는 것과는 달리, 띠틈모스와 누우스의 심적기능을 구별하는 것은 어렵다. thymos는 인식기능을 표현하기도 하지만, 감성적 측면을 나타내기도 한다. “메날리스는 그 형 아가멤논이 소집한 회합에 참석하도록 요청받지 않았음에도 불구하고 참석했다. 왜냐하면 그는 그의 thymos 가운데서 그의 형이 얼마나 수고하고 있는가를 알고 있었기 때문이다.”(*Iliad*, 2, 409) 또한 “제우스가 직접 전사의 가슴 속에 띠틈모스를 자극하여 용맹하게 싸우도록 유도한다”(*Iliad*, 16, 691)라는 표현이나 “띠모스 안에 힘, 즉 특정한 정서, 가령 ‘달콤한 욕정’을 불어 넣어 주기도 한다”(*Iliad*, 3, 139 그리고 16, 129)라는 표현에는 띠틈모스가 감성적인 부분을 담당하고 있었음을 알 수 있다.

18) B. Snell, 같은 책, 37-41쪽 참조. 육체에 대한 호메로스의 언어는 ‘demas, chros, melea, guia’ 등이다. ‘demas’는 체격이나 몸매를 뜻하는 말로서 그 용법이 한정되었다. 거의 부사적으로 용법이 굳어져서 하나의 신체를 지시하는 기능을 보여주기도 했다. 타인에게 보여지는 양태를 묘사하고 있다. ‘chros’는 일반적으로 물체의 겉면이라든지, 몸의 경우는 피부를 뜻하는데, 몸을 씻는다거나, 칼이 몸을 찢고 들어왔다거나 또는 몸에 갑옷을 두르다와 같은 식으로 번역되는 곳에서 사용되고 있다 즉 몸 자체기보다는 사람을 감싸고 있는 겉면으로 봄이 타당하다. ‘melea’와 ‘guia’는 오늘날 육체라는 뜻에 가장 가깝다. 이들은 몸을 ‘사지’라고 번역이 되듯이 복수형을 취하고 있다. 즉 육체는 아직 전체로서 온전하게 포착되지 못한 것 같다(B. Snell,

IV. 신화(뮈토스)의 언어와 철학(로고스)의 언어의 상관관계

신화에서 사용된 언어들은 거기에 어떠한 방법으로도 논리적인 것이 표현되고 있지 않다고 해도, 또한 화자가 반드시 논리적인 연관을 분명하게 파악하고 있지 않다고 해도 논리적인 연관을 가질 수 있다. 일반적으로 논리적 요소는 고유한 언어 형식을 가지고 있지 않아도 말 가운데 포함될 수 있다. 논리적인 것을 표시하는 언어적인 수단은 비교적 뮈토스 시대의 후기에 들어서 발전하게 되었다. 원초적인 상태에는 논리적인 것이 '암묵적으로만' 언어 속에 나타나고 있었다. 의미 깊게 맥락을 좇아 말하는 능력은 이른바 '논리적인 사고'의 발달과 더불어 이 세계에 생겨난 것이 아니다. 마치 이것은 원인을 규명하고, 두 개의 사건의 전후 관계를 원인과 결과라는 필연적 연쇄로서 파악하려고 하는 필요가 합리적 사고에 따라서 처음으로 생기는 것이 아니라는 것과 마찬가지로이다. 신화적 사유 또한 원인론적 연결을 찾으려고 애써 노력하고 있다.¹⁹⁾ 사실상 신화의 본질적 핵심은 원인으로의 질문에 대해서 답을 주는 것에 있다. 다시 말하여 우주의 생성, 자연 현상의 기원 그리고 인간의 기원 및 그 제도, 관습 등의 기원에 대한 물음에 답하는 것이다.

이 문제 역시 호메로스에게서도 어떠한 의미에서는 '존재하고' 있었지만, 의식되지 않았기 때문에 본질적으로는 '존재하고' 있지 않았던 '영혼'의 경우와 마찬가지로인 셈이다. 그러나 그것이 의식되기 시작함에 따라 인간의 사고는 급격하게 변화하기 시작했다.²⁰⁾

신화적 사유와 논리적 사유의 대립은 이것을 자연이 인과적 설명에 적용하는 경우에 선명하게 드러난다. 자연에 대한 인과적 설명의 영역에서도 신화적 사고에서 논리적 사고로의 변화가 행해지고 있음은 곧 명백해진다. 즉 원래에는 신들, 영(신과 인간의 중간적 존재들), 영웅들의 행위로 간주되었던 것이 후에 이르러 그 충분한 근거가 합리적으로 추구되기 시작한다. 그러나 이 경우 신화의 인과적 설명은 자연과학적 인과성이 파악할 수 있는 자연의 사건만으로 한정되는 것이

23-28쪽, 김태수, “호메로스의 인간관”, 『희랍라틴문학연구』, 성균관대출판부, 1993. 158-159).

19) B. Snell. 앞의 책, 323쪽.

20) 물론, 이 사고의 급격한 변화를 두고 우리는 발전적 시작으로 보아야 하는지에 대해서는 아직 확증하고 싶지는 않다.

아니라, 그것은 무엇보다도 우선적으로 물(物)의 기원과 생명에 관심을 기울임에 따라 그 원인이 정밀하게 규정될 수 없는 현상으로 향해지는 것이다. 더욱이 그 이상으로 신화의 인과적 설명은 자연의 영역을 멀찍이 넘어선 곳까지 이르고 있는데, 이는 사상, 감정, 소망, 결의 등의 기원도 역시 신들의 개입으로 환원되고 있기 때문이며, 또한 결과적으로 신화적 인과성은 그 후에 이르러 정신이라는 것이 발견되면서부터 심리적 동기에 양도하는 영역을 지배하고 있기 때문이다. 그러나 신화적 사고는 원인의 설명만으로 한정되지 않고, 예를 들면 인간 존재의 이해에도 기여하는 것이기에, 신화적 사고와 논리적 사유는 하나의 동일한 영역을 감싸고 있지 않다는 것은 분명하다. 다시 말하면, 논리적 사유로는 도저히 접근할 수 없는 신화적 사유가 많이 있으며, 또한 역으로 어떠한 방식으로든 신화적 사유로 대신할 수 없는 많은 논리적 사상이 새롭게 발견되고 있다. 일반적으로 신화적—논리적이라는 대립을 자연의 인과적 설명 이외에 적용해서 말하는 경우, 신화는 사고의 내용에 관련되어 있지만, 논리적인 것은 사고의 형식에 관련을 맺기 때문에 이미 잘못되어 있는 것이다. 그럼에도 불구하고 이 두 개념은 인간 사유의 두 개의 역사적 단계를 적확하게 나타내고 있는 것이기 때문에, 여전히 이 두 개념을 보존하는 편이 나을 수 있다. 이 두 개념은 서로가 엄격하게 배제하는 것이 아니라, 오히려 신화적 사고 가운데도 많은 다양한 논리적 요소가 침투할 여지가 있으며, 또한 그 반대로 말할 수도 있다. 그리고 한쪽에서 다른 쪽으로의 이행은 서서히, 점차적으로 행해진다. 아니, 이 과정은 결코 완전하게 완결될 수 없을지도 모른다.²¹⁾ 왜냐하면 논리적 사고는 의식의 깨어 있음 속에서의 완전한 자각인 반면, 신화적 사유는 모든 이미지와 사상이 의지에 의해서 제어되지 않은 채, 여전히 우리의 의식과 무의식 속을 비행하고 있기 때문이다.

V. 결론: 뫼토스와 로고스 — 인간의 내면에 대한 끊임없는 이야기

인간은 자신과 자신의 주변에 대해 알고 싶어 했다. 그 앞에 대한 열정이 어느 정도였느냐는 시대마다 다르지만, 적어도 이전 시대보다는 더 많이 알고 싶어 했

21) B. Snell, 앞의 책, 337쪽.

다는 것은 분명한 일이다. 이 역사는 전시대의 가르침을 수용하고 비판하는 과정의 반복을 통해 쌓여진 인간의 지식사이다. 그러나 문제는 어느 시대이건 간에 당대의 인간은 당대의 패러다임 속의 존재일 수밖에 없다는 점이다. 그래서 과학자들은 “관찰자의 태도는 관찰의 결과를 바꿀 수 있다”라는 언명을 통해 패러다임의 한계 내에서의 과학임을 비교적 솔직하게 고백하고 있다. 그러나 패러다임이 제 아무리 수십 번의 변화를 겪어 왔다고 할지라도 인간의 삶은 여전히 ‘삶이라는 패러다임’이었고·이고·일 것이고, ‘자연은 여전히 자연’이었고·이고·일 것임을 직시한다면, 삶이 삶의 방법을 바꾸어 놓을 수는 있어도 ‘삶 자체’는 바꾸어 놓을 수 없음이 분명해질 것이다.

논자는 본 논문에서 초미시의 세계와 초거시의 세계에 대한 인식의 상황을 논함으로써, 초미시이든 초거시이든 우리의 실제적인 의식의 범주에서 이미 벗어난 세계임을 분명히 했다. 물론 과학자들에게는 이들의 세계는 수학적 연산(operate) 속에서 취급(handling) 가능한 대상이라고 말 할런지 모른다. 그러나 ‘수학이라는 안경’을 벗어버린다면, 초미시나 초거시의 세계는 금방 불확실한 세계가 되지 않는가?²²⁾ 그래서 과학자들은 언제나 이 안경을 닦는 일에 열중하고 있다. 그러다가 우리의 안경 렌즈가 닳는다가나 흠집이 많이 생기거나, 또 자신의 시력에 맞지 않을 때에는 새로운 렌즈로 교환하듯이, 이들은 늘 새로운 수학적 도구를 개발하고 도입해야만 한다. 만일 새로운 수학이 개발되지 않는다면 그들의 세계는 신화로 전락될 위험에 노출될 수밖에 없기 때문이다. 합리성을 전제로 한 과학과 철학이 언제나 늘 신화로의 회귀에 대해 염려하고 있음을 엿볼 수 있는 부분이다. 그렇다면 뫼토스와 로고스의 공동의 이야기 대상인 자연이란, St. Augustinus가 말하듯, 지상적 삶 속에서는 영원히 도달할 수 없는 인간 자신에 대해 끊임없이 이야기 되어야만 하는 두 표현 양식으로 볼 수 있지 않겠는가 하는 것이 논자의 소박한 결론이다.

22) 수학을 빌지 않은 과학은 그래서 여전히 은유적이거나 회화적일 수밖에 없을 것이다. 만일 수학이 갖는 뫼토스적 언어성—즉 은유성과 회화성—을 밝혀낸다면 과학은 여전히 뫼토스적 세계의 한계를 벗어나지 못하고 있음이 드러나게 될 것이다. 논자의 남겨진 논제로 삼고자 한다.