

# 멘 드 비랑과 불란서 철학\*

차 건 희

1. 불란서 철학에서 멘 드 비랑(MAINE DE BIRAN, François-Pierre GONTHIER DE BIRAN, 1766-1824)이 차지하는 위치를 살펴보기 위한 가장 좋은 방법은 그의 사상을 개요해 보는 것이라 하겠다. 그런데 멘 드 비랑 사상의 변천 과정을 그의 삶과 떼어놓고 이야기하는 것은 바람직하지 못할 것이다. 왜냐하면 그는 전문적, 아니 적어도 직업적 철학자가 아니었고, 그의 일상 생활, 특히 그의 내면 생활 자체가 그의 철학적 여정이었기 때문이다. 그러나 비랑은 흔히 생각하듯이 자신의 『日記』속에 사색의 편린들이나 적어 놓는 것에 만족하는 소심한 철학자만은 아니었다. 19세기 불란서 철학계의 철학자는 주로 대학에 몸 담고 있었고 비랑이 대학교수가 아닌 정치가였던 만큼 그를 아마추어 철학자로 분류하기도 한다. 이런저런 학술원이 내거는 상을 타기 위해 논문을 제출하고, 자신의 집에 정기적으로 철학자들을 초청하여 토론하거나 그들과 철학 서한을 교환하던 비랑의 활동에서 우리는 자신의 흥미에 따라 자유롭게 철학하는 철학 애호가의 모습을 찾아볼 수도 있는 것이 사실이다. 그러나 그의 이러한 아마추어주의는 철학적 미숙함을 의미하지 않고 오히려 그를 독창적인 철학자로 남게 했다.

라베쏭(Ravaissson, 1813-1900)이 비랑 철학을 염두에 두고, 도래하는 불란서 철학은 <실재론 또는 유심론적 실증주의>가 될 것임을 예견했듯이, 멘 드 비랑 철학의 독창성은 많은 불란서 철학자들

---

\* 멘 드 비랑을 소개하는 이 글은 1993년 6월 11일 서울대학교 인문대학 철학과내 <철학 사상 연구소>에서 같은 제목으로 발표된 것이다.

의, 특히 불란서 유심론 철학 전통의 젖줄이 되었다. 이 유심론적 전통에서 또 하나의 큰 위치를 차지하는 베르크손(Bergson, 1859-1943)은 아마추어와 진정한 철학자를 구분한 바 있는데, 그에 의하면, 아마추어 철학자는 기존의 문제 설정을 최종적인 것으로 받아들여 각각의 문제에 대한 가능한 해답, 즉 이미 나와 있는 몇몇 해답들 중에서 하나를 선택하는 데 만족한다는 것이다. 비랑도 철학적 문제를 18세기의 언어로, 즉 그가 철학에 입문할 때에 철학계를 지배했던 꽁디약(Condillac, 1714-1796)의 직계 제자들, 이른바 이데올로그(Idéologue)들의 언어로 사색하기 시작하였지만 자신의 철학 체계를 세우기 위해 여러 조각들을 가져다 짜맞추는, 마치 퍼즐 놀 이를 하는 것과 같은 철학자의 모습을 그에게서 찾아볼 수는 없다.

멘 드 비랑의 아마추어주의는 다른 의미를 가지고 있다. 자세히 살펴보면, 비랑에게 있어서 철학한다는 것은 <산다는 것(vivre)>, 또는 <그 자신으로서 존재함(être soi)>을 의미한다. 그는 어려서부터 자신이 존재함을 느끼며 놀라와 했고 병약했던 이유로 자신의 삶을 안에서 들여다보는 데(regarder en dedans)에 익숙했다. 마치 미지의 세계를 찾아 나선 콜롬부스처럼 자신의 내면세계를 찾아 길을 가면서 항해일지를 쓰거나 지도를 고쳐 그리기도 했던 것이다. 그의 『일기』와, 수도 없이 다시 고쳐 썼던 논문들은 바로 이 내부를 향한 여행 노정의 흔적들이었다. 외부의 자극이 있을 때 그는 가끔씩 표면에 나타났지만 대부분의 경우 내면세계에서 동요 없는 삶, 즉 행복한 삶의 지침대를 찾고 있었다. 이 아마추어 철학자에게는 내적 삶, 그 자체가 철학이었다.

<안에서 자기 자신을 들여다보는 것>, 즉 내적 경험 이야기말로 베르크손에 따르면 철학의 한 특권적 주제여서 그는 “철학은 자신의 안과 주위를 있는 그대로 순박하게 바라보려고 하는 것일 뿐이다”라고 말했다. 이점에서 보면 비랑이야말로 자신의 전 생애를 통해 진정한 철학적 주제를 다룬 참된 철학자인 동시에, 그의 순박성, 그리고 그의 아마추어주의로 인해 역설적으로 가장 독창적인 철학자의 한 사람으로, 그리고 불란서 유심론의 주된 근원으로 남을 수 있었다.

2. 위에서 보았듯이 멘 드 비랑의 철학 행로가 그의 삶 자체와 일치한다면 그의 전기를 연대순으로 살펴봄이 순서이겠으나 여기서는 단지 그의 글쓰기의 역사만을 고려해도 충분할 것이다. 비랑에게는 글을 쓰고 다시 고쳐 쓰고 이를 끊임없이 다듬는 작업 자체가 그의 사상의 운동 내지는 발전이었다. 그는 생전에 하나의 주제에 대해 여러 겹의 텍스트를 만들어 냈으나 그것들을 바탕으로 자신의 사상의 결정판을 내려고 시도할 때마다 그 사이에 발전된 그의 사상이 그 결정판에 담겨지지 못함을 보고 출판을 포기하기를 거듭한 결과, 그의 생전에 빛을 본 저서는 그리 많지 않다. 여기서 비랑 철학의 역사는 그의 유고작 출판의 역사와 운명을 같이하기 시작한다. 비랑주의자(biraniste)를 자처하는 유심론자들은 아마추어 철학자의 저서 및 手稿, 일기장을 자의적으로 이용했고 비랑주의(biranisme)는 불란서 유심론 특히 그 초기 형태인 <절충주의> 단계에서부터 왜곡되기 시작했다.

일반적으로 멘 드 비랑의 사상 행로를 크게 세 단계로 나눌 수 있다. 자신의 독창적인 사상을 자신이 스스로 알아차리게 되는 1804년 까지의 수업기, 그로부터 <노력(effort)의 철학>으로 요약되는 심리학적 시기, 그리고 1813년부터의 <절대(absolu)의 철학> 시기로 나누며, 이 마지막 시기를 다시 형이상학적 시기와 종교적 시기로 나누기도 한다. 그런데 여기서 먼저 지적해야 할 점은 각 시기가 다른 시기와 단절된 것이 아니라는 것이다. 비랑은 前 시기의 자신의 생각을 완전히 버리고 다음 시기로 넘어간 것이 아니라 하나씩 사상의 층을 더하여 갔던 것이다.

멘 드 비랑도 여타의 사상가들과 마찬가지로 철학사의 맥락 속에 있다. 평온하고 행복한 삶의 조건인 자기제어(maitrise de soi)를 위해 비랑이 시도한 자기관찰은 바로 루쏘(Rousseau, 1712-1778)적인 것이며, 그 자기관찰, 즉 심리학은 18세기 과학적 인간학의 이념 위에서 있었다. 그 당시 불란서에서 인간 정신의 과학적 연구를 표방하던 철학은 꽁디약에게서 그 기원을 찾게 되어 감각과 이념의 분석으로 환원되었으며, 철학적 논의는 꽁디약의 『감각론(Traité des sensations, 1754)』의 관점 하에서 이루어졌다. 본유관념을 인

정치 않고 <인간 정신 속에는 감각으로부터 오지 않는 것은 아무것도 없다>는 명제를 명증한 것으로 받아들였으나, 한 감각 기관에서 일어나는 감각과 추상관념으로 복잡하게 연결된 논증 사이에는 엄청난 거리가 있는 만큼 관념들의 기원과 생성을 밝혀야 했다. 이 작업은 바로 의식의 여러 상태를 분석하는 것, 즉 심리학이 되겠으나, 데스튀트 드 트라시(Destutt de Tracy, 1754-1836)는 어원상 프쉬케( $\Psi\chi\eta$ )라는 실체적 영혼의 존재를 시사하는 용어를 버리고 이를 관념들의 學(science des idées) 즉 이데올로지(Idéologie)라 명명했다. 나폴레옹에 의해 <이데올로그>라는 경멸조의 이름이 붙여진, 이데올로지를 연구하는 학자들(Idéologistes), 즉 당시의 철학자들은 스승인 꽁디약의 『감각론』을 보완하는 데 주력하여, 트라시는 스승이 소홀히 한 외부 대상의 인식과 운동감각을 연구했고, 의사인 까바니스(Cabanis, 1757-1808)는 내부 감각의 영역을 연구했다. 바로 이들 이데올로그들이 주로 불란서 학사원에 자리를 잡고 철학계를 지배하고 있을 때, 비랑은 철학을 시작하였다. 자기제어를 통해 행복한 삶을 찾으려는 철학자의 자기 관찰은 시대의 언어인 이데올로지로 표현되기 시작한 것이다.

3. 멘 드 비랑의 최초 저서는 <습관(l'habitude)>에 관한 것인데, 이는 1799년 불란서 학사원이 공모에 부친 <사고 능력에 대한 습관의 영향을 규정하라>라는 논문 주제에 비랑이 두 차례 응모하여 결국 1802년 수상한 작품이다. 이 주제를 다루면서 비랑은 철학적 심리학론을 쓰게 된다. 이 문제는 당시 유행하던 것으로, 비랑의 스승 격인 까바니스와 데스튀트 드 트라시는 이미 습관이 일으키는 역설적인 결과에 주목한 바 있었다. 습관은 어떤 감각은 약화시키고 사라지게 하나, 다른 어떤 감각은 생생하고 더 명확하게 한다는 것이다. 습관이 야기하는 이런 다양한 결과를 설명하기 위해 비랑은 심리학적 주체의 철저한 분석을 시도했다. 그때까지도 비랑은 이데올로그들의 <인간의 모든 기능은 감각으로부터 유래한다>는 전제를 답습하나, 한가지 중요한 구별을 하게 된다. 그것은 우리가 받는 모든 인상들(impressions)은 능동적인 것과 수동적인 것으로 나뉜다는 것인데,



로 드러난다. 멘 드 비랑은 자아 자체(*le moi-même*)의 동일성(*le même*)을 구성하는 주관성이 무엇인가를 찾았고, 자아 안에 있는 모든 것(*le moi*)이 전부 자아(*le moi-même*)는 아니라는 사실이 습관이라는 특수 현상 속에서 수동과 능동의 구별이라는 시금석으로 증명되었다. 자아(*le moi*)의 비자아(*le non-moi*)적 윤곽을 그려낼 수 있게 해준 비랑의 이 이원론은 장차 그의 철학(*le biranisme*)의 단초가 되나, 그 스스로는 아직 그 중요성을 알아차리지 못하고 있었다. 비랑의 논문을 심사했던 이데올로그들도 단지 또 한 명의 이데올로 그의 데뷰를 축하하였고 논문의 출판을 적극 권하였다. 그러나 이 南佛의 이데올로그가 그들의 감각론(*le sensualisme*)을 뒤엎을 유심론의 태두가 될 것인지는 아무도 예견하지 못하였다. 이 『습관에 관한 논문(Mémoire sur l'influence de l'habitude, 1802)』만이 비랑이 생전에 출판한 유일한 저서라고 해도 과언이 아니므로(실제로는 라이프니쓰와 라로미기에르(Laromiguière, 1756-1837)에 관한 몇 편의 소논문들이 더 출판되었긴 하지만) 지금까지도 철학사에서 특히 그 것이 불어권 밖에서 출판된 경우 비랑은 이데올로그로 분류되어 한 구석에서나마 언급되면 다행이었다.

4. 멘 드 비랑이 자신의 수상 논문을 인쇄하고 있을 때인 1802년末, 블란서 학사원이 이번에는 사고 능력의 분석에 관한 주제를 내걸었는데 그는 壢妻의 충격을 딛고 응모해 1805년 또다시 수상의 영광을 차지한다. 이 이데올로그적 주제에 답하면서 비로소 비랑은 더 이상 『감각론』을 완성시키는 것이 문제가 아니라는 것을 깨닫게 되었다. 즉 그는 꽁디약과 그 추종자들과는 출발에서부터 차이가 있음을 스스로 발견하게 되었다. 이 출발은 꽁디약이 철학적 설명을 위해 상상 속에서 생명을 불어넣은 이른바 <꽁디약의 像>으로 거슬러 올라간다. 우선 가장 수동적이며 감수적인 후각을 彫像에 부여했다고 할 때, 이 像은 코로 살아 있다고 할 수 있겠다. 彫像에 장미꽃을 가까이 가져가면, 그 像은 장미향을 맡고 이 감각이 그의 사고 전체를 차지해 버릴 때 ‘상은 장미향이다 또는 장미향으로 있다’라고 말할 수 있다는 것인데, 비랑도 여기까지는 꽁디약에 동의한다.

그러나 꽁디약은 이 장미향의 감각이 지속되고 강해지고 그리고 백합향, 아카시아향 등의 다른 냄새들과 조합되면서 注意(l'attention), 기억(*la mémoire*), 일반 관념들, 판단 등을 낳게 되며 이런 감각들의 대비로 快와 고통이 결과적으로 욕망이 생겨나게 된다고 하면서 지성이나 의지 같은 복잡한 작용들도 결국은 <변형된 감각(*la sensation transformée*)> 일 뿐이라고까지 발전시켰다.

그러나 멘 드 비랑이 보기에는, 장미향을 맡은 像은 그냥 장미향으로 존재할 뿐이다. 감각은 그 자체로서는 감각일 뿐이며 그 어떤 감각들의 조합도 그것을 구성하는 감각을 다른 어떤 성질의 것으로 바꾸지 못한다는 것이다. 그런데 彫像의 사고가 더 이상 장미향이 아닐 때, 즉 자신을 변화시키는 印象과 자신을 구별할 때부터는 성질상의 차이가 있게 되는 것이다. 이 차이는 바로 느낀다는 것 (*sentir*)과 내가 느낀다는 것을 느끼는 것(*sentir que je sens*) 사이의 차이, 즉 느끼는 것을 의식하고 있는 나의 감각을 이중화하는 ‘내’가 개입했다는 차이이다. 꽁디약과는 달리, 비랑의 ‘나’는 현재 느끼거나 기억이 상기시켜 주는 감각들의 모임이 아니라 본질적으로 능동적인 ‘나’인 것이다. 그런데 어떠한 변형도 애당초 성질상 수동적인 것으로부터는 능동적인 것이 나오게 할 수 없는 고로, <동물적 生(vie animale)>의 원리인 감각 능력 외에 <인간적 生(vie humaine)>을 구성하는 원리, 즉 다른 어떤 것으로도 환원할 수 없는 자아를 세우는 원리를 찾아야 했다. 한마디로, 감각이라는 원초적 사실 이외에 능동적 자아가 나타나는 또다른 원초적 사실을 찾아야 했다. 1804년 初 멘 드 비랑이 이 원리를 스스로 발견했을 때 비라니즘(biranisme)은 비로소 시작되었던 것이다.

5. 멘 드 비랑의 <원초적 사실(le fait primitif)>이란 무엇인가? 그것은 구체적으로 의지적 운동 노력을 말하는데, 예를 들어 내가 팔을 움직이고 싶어 나의 팔을 움직일 때 이 <내>가 나타나는 경험이다. 그 경험 자체로 주체가 주체로 드러나는, 그래서 비랑이 흔히 쓰는 표현대로 <특혜 받은>, 이 경험은 한마디로 <내>가 주도하여 나의 능동성이 드러나는 경험이다. 능동과 수동의 구분은 결국

<나>의 개입 여부로 정해지는데, 수동성이란 <내>가 주도권이 없는 것을 말하는 것이지 마비 상태를 가리키는 것은 아니다. 예를 들어 <꽁디약의 像>이 외부 대상을 지각하고 반사적으로 하는 운동을 우리가 수동적이라 규정할 수 있는 것은 바로 이것이 <나>의 주도 하에서 이루어진 운동이 아니기 때문이다. 이렇듯 정념이나 본능, 감정 등에 연결된 모든 운동들은 <나>라는 원리를 가진 의지적 활동성의 영역 밖에 있는 것이다.

내가 그것의 주도권을 가진 어떤 행위를 수행하면서 내가 바로 그 행위자임을 알 때, <나는 나의 주도권에 대한 의식을 갖는다>고 우리가 말하듯이, 비랑에게 있어서 <의식>은 <자기의식 (conscience de soi)>을 의미한다. <내>가 존재하지 않으면 <의식>이란 없으며 <내가 있다는 의식>이 없이는 <나>도 존재할 수 없다는 것이다. 그래서 <無의식> 상태란 혼절한 사람이나 몽유병자, 정신병자에게서 보여지는 <내가 없는> 즉 자기의식이 없는 상태인 것이다.

그런데 멘 드 비랑이 말하는, 의지적 자아이기에 자기의식을 가지게 되는 이 <나>는 그 어떤 순수자아가 아니다. 자칫 여기서 우리는 신체라는 대상적 자아와 이에 의지력을 발휘하는 주체적 자아로서의 순수정신이라는 이원론을 떠올리기 쉽다. 그러나 비랑이 <원초적 사실>의 경험에서 통찰한 자아는 그의 의지력이 구체적으로 행사되는 장소인 육체와 어우러져 우리에게 주어지는, 이미 육체와 결합된 자아이다. 현재 발휘되고 있는 힘과 이 힘에 대항하는 저항력을 하나의 동일한 경험이 동시에 느끼게 하는 바, 이것이 바로 의지적 운동 노력에 내재하는 독특한 이원성인 것이다. 이 독특함은 한마디로 저항체가 대상이 아닌 주체 즉 내 근육이라는 데 있다. 이 비랑이 말하고 있는 의지적 운동 노력의 주체는 데카르트의 <나는 생각한다> 안의 <나>와 비교될 때 그 특성이 더욱 극명히 드러난다. 데카르트의 자아도 그것이 코지토(cogito)라는 점이 다를 뿐 원초적 사실로 주어지기는 비랑에 있어서와 마찬가지이다. 그런데 데카르트의 <나는 생각한다 고로 존재한다>가 이루어지는 상황은 방법적 회의, 즉 외부 세계의 존재를 의심하며, 따라서 의심하는 자아

의 신체조차 외적 세계의 일부로 보는 상태이므로, 그에 있어서는 비록 나의 신체가 존재하지 않는다고 해도 내가 생각만 한다면 나는 존재하는 셈이 된다. 그러나 멘 드 비랑에 있어서의 <나>는 나의 행위가 나의 어떤 한 器管에 행해지는 바로 그 순간에 스스로에게 <나>로서 느껴지는 <나>이다. 이렇게 <나는 원한다(volo)>의 명증성은 무엇보다도 나와 육체의 상관적 실존을 보장해 주는 명증성인 것이다.

그렇지만 <내>가 나의 육체와 연결되었다고 해서 <나>를 육체적인 어떤 것으로 생각해서는 안된다. 의지적 운동 노력의 경험에서 주어지는 두 項인 의지하는 나와 그 저항체 中에서 우선 저항체가 器管的(organique)임은 틀림없는 사실이다. 그렇다면 <나>는 어떤 정신적인 것이라 부를 수도 있겠지만, 비랑은 이 의지하는 나를 <超器管的(hyper-organique)>이란 표현으로 지칭하면서 의지력이 생명 현상이 아님을 우선 강조한다. 의지적 주체가 스스로를 자연에서 관찰할 수 있는 그 어떤 의지력과는 다른 힘으로 그리고 기관들을 지배하는 물리적, 생리적 법칙으로 환원될 수 없는 힘으로 자기 스스로를 지각할 때의 이 힘이 초기관적 힘(force hyperorganique)이다. 内感(sens intime)에 의해서만 주어지는 이 의지적 자아는 그 어떤 생리학적 언어로도 번역될 수 없는 것으로 철저히 非具象的인 内部로 지각된다는 것이다.

나는 초기관적이고 나의 육체는 기관적이라고 간단히 구별하기는 했으나, <나의 육체(mon corps)>가 가진 애매성은 여전히 남는다. 왜냐하면 그것이 육체(corpse)인 한 그것은 대상이며, 나의 것인 한 그것은 주체이기 때문이다. 내가 나의 육체를 다른 모든 사물의 하나로 취급할 때가 많은 것이 사실이다. 그러나 나는 동시에 내 육체에 대한 일종의 내적으로 직접적인 인식을 갖는다. 일반적으로 인식 대상과 인식 주체 사이에는 대상의 표상이라는 매개가 항상 필요하지만 <나의 육체>만은 대상인 동시에 아무런 매개도 없이 주체에게 인식되어지는 역설을 가능하게 하는데, 이것은 육체의 내부 공간에까지 주관성이 확장되기 때문에, 다시 말해서 나의 육체는 그 자신 스스로가 주체가 되는 대상이기 때문이다.

비랑주의의 핵심은 이렇듯 그 주관성(subjectivité)의 탐구에 있으며, 이 주관성은 비랑적 <코지토(cogito)>인 <볼로(volo)>로 대변되는 바, <노력(effort)>이라는 의식 주체의 원리에 의해 독특한 이원적 구조를 갖고 있는 것으로 드러났다. 이 <노력의 철학>으로 요약되는 멘 드 비랑의 철학 시기는 이미 언급한 『사고의 분석에 관한 논문(Mémoire sur la décomposition de la pensée, 1804)』으로부터 시작해서 베를린 한림원(『De l'aperception immédiate』, 1807)과 코펜하겐 왕실 한림원(『Rapports du physique et du moral de l'homme』, 1811)에 응모하여 수상한 논문들의 종합을 시도한 『심리학의 근거에 관한 시론(Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature, 1812)』으로 마무리된다. 비록 이 『시론』은 완성된 형태로 출판되지는 않았지만 그때까지의 특수한 문제들에 대한 사색을 바탕으로 비랑이 자신의 철학을 스스로 체계화해 보려고 노력했다는 점에서 그의 主著로 간주될 수 있다. 『시론』에서 비랑은 인식의 근거가 되는 원초적 사실은 그것이 진정 원초적이기 위해서는 그 어떤 것으로부터 도 조건지워지지 않아야 하며 그것이 사실이 되기 위해서는 인식 주체와 인식 대상의 관계 하에서 주어져야 함을 재삼 강조하여, 이 원초적 사실은 결국 <원초적 이원성(dualité primitive)>을 지닌 주관성임을 다시 한번 보여주었다.

이렇게 주관성의 영역에 도달한 비랑은 사유하는 주체의 모든 작용을 그곳에서 끌어내려 했다. 그는 나름대로 독창적인 범주의 연역을 시도하였는데, 칸트 식의 선형적 연역이 아니라(비랑은 칸트 철학에 거의 무지했다), 원초적 사실에서 범주의 기원을 찾았던 것이다. 그는 경험론에 반대하여 범주가 외적 경험으로부터 유래하지 않음을, 합리론에 대하여서는 범주가 내재관념이 아님을 보이려 했다. 각 범주는 내감에 의해 주체에게 드러나는 주체의 실존 양식이므로 선천적이지도 후천적이지도 않고 최초의 인식 주체에 同時的이라는 것이다. 예를 들어 비랑에게 있어서 가장 기본적인 범주인 인과성은 바로 의지로서의 자아가 그 전형이 된다. 노력하는 자아는 외적 저항에 자신이 힘을 행사할 때 발생하는 인과관계를 외부에서부터가

아니라 이 관계의 내부에서 확인하므로 이 자아에 의해 체험된 인과성은 필연적 명증성을 갖는다. 내가 스스로 원인이라는 바로 이 사실이 우리가 항상 이 인과법칙을 통해 세계를 보게끔 하는 이유인 것이다. 한편 실체성은 육체로서의 자아로부터 유래한다. 즉 양상들의 변화 저변에 지속하는 절대 저항이 실체의 개념이라면 이는 超器管的 자아에 대항하는 器管的 저항체에서 찾아질 수 있으며, 기타 단일성과 동일성의 범주 등도 마찬가지로 자아의 체험된 한 존재 양식이다.

6. 멘 드 비랑의 철학 여정에 있어서 1813년은 의미있는 해이다. 이 때를 즈음하여 비랑은 자신의 생각이 더 이상 그 때까지의 비라니즘에는 담겨지지 못함을 깨닫게 된다. 인식의 근거를 <나는 원한다>라는 현상적 경험에 두는 비라니즘은 이 상대적 상황에서 주어지는 존재의 배후에 절대적 존재를 상정해야 하는 문제에 직면하게 되었다. <내가 원하는 순간에 주어지는 외부 대상은 내가 원하기를 멈출 때에는 어찌되는가? 존재 그 자체는 의식에 주어지는 형태와는 다른 어떤 것인가? 한마디로 말해 현상(phénomène)의 배후에는 실체(noumène)가 있는가?>라는 등의 문제가 그의 철학적 사색 여정의 전면에 나타나게 되어, 결국 『시론』의 완성을 포기하고 만다. 그러나 이것은 <절대의 철학>을 위해 종래의 <노력의 철학>을 포기함을 의미하는 것이 아니라 새로운 틀 속에서의 두 입장의 조정을 예고할 뿐이다(『Rapports des sciences naturelles avec la psychologie』, 1814-1815).

<내>가 저항에 부딪히는 노력의 경험에서 <나>는 스스로 원인임을 깨달으며, 실제로 <나>는 근육운동을 발생시키고 나아가 외부 세계에 어떤 변화를 일으키는 인과적 활동성으로 드러난다. 그런데 이 <나>는 행위의 원천으로서의 어떤 실체적인 것이 아니라, 顯示된다는 의미에서 현상적인 것일 뿐이었다. 자신이 행위하는 한에서 자기 의식을 가지며, 자기 의식을 갖는 한 對自的(pour soi-même) 자아인 이 현상적 <나>의 실존은 <내>가 나 자신에 대해 지각하는 범위를 넘지 못하는 것이다. 비랑이 심리학期에서 형이상학期로

이행하게 된 계기는 현상은 스스로를 현시하는 어떤 것이 아니라 자기와 다른 그 어떤 것, 즉 존재를 현시하는 것이라는 생각을 하게 된 것이다.

그런데 우리는 이 절대적 존재를 어떻게 인식할 수 있는가? 비랑에게 있어서 인식은 상대적 존재 즉 우리의 의식에 대상으로 주어지는 존재에 한해서만 가능하므로 절대적 존재의 인식은 그 표현 자체가 모순이다. 절대적 존재는 인식의 대상이 아니라 <믿음(croyance)>의 대상이다. 다시 말해서 우리는 우리가 인식할 수 없는 것들은 절대적 질서에 존재하는 것으로 믿는 것이다. 이 믿음은 존재의 단순한 상정이다. 그러나 <믿음>은 과학에서 일반적으로 사용하는 가설과는 다른 것이어서, 증명되어야 할 어떤 것이 아니라 그 자체가 최초의 실존적 질서에 대한 확인인 것이다. 하지만 우리는 절대에 대한 인정으로 시작하지는 않는다. 상대적 인식에서 얻어지는 순수 현상은 진정한 존재가 아니라는 생각에서 비롯되는 이 믿음은 최초 인식의 조건으로서의 절대 존재를 인정하려는 일종의 지성적 필요이다.

따라서 비랑 철학에는 앞으로 두 질서의 확실성이 정립되는데, <원초적 사실>의 확실성은 인식의 질서 즉 상대적 질서의 근거이며 <믿음>의 확실성은 존재의 질서 즉 실체의 질서의 근거가 된다. 그러나 비랑이 본질적으로 실재론자라는 사실을 염두에 둔다면, 絶對는 相對로서 <주어지게 되는> 것이며 存在는 認識<되어지는> 그 어떤 것이어서 이 두 질서는 서로 동떨어진 것이 아니라는 의미를 이해할 수 있을 것이다.

7. 이제 비랑 철학에는 또 한 層이 더 추가되는데, 이 마지막 층은 신으로 향한 층이다. 超器管的 주체로 부터 종교적 의식을 가진 정신적 주체로의 이행은 비랑 심리학의 자연적 귀결은 아니다. 종교적 유심론의 조건인 육체에 대한 영혼의 상대적 독립은 노력의 심리학에서는 불가능하다. 왜냐하면 위에서 보았듯이 초기관적 주체와 그에 대립된 기관적 저항은 추상적으로만 따로 생각될 수 있을 뿐 실제로는 동전의 양면처럼 서로 연결되어 있기 때문이다. 또 하나의

문제는 심리학이 신에 대해 이야기하기 위해서는 심리적 사실이 신의 존재를 보여주어야 한다는 점에 있다. 신이 나의 정신에 나타나는 것은 신이 능동적이며 나의 정신이 수동적일 때에만 가능한데, 나는 본질적으로 능동적이란 것이 문제이다. 신 존재는 <내>가 나임을 포기하게 하기 때문에 자아의 심리학과는 양립할 수 없으며, 그렇다고 신 앞에 선 인간을 고려하지 않는다면 전 인간을 다루는 인간학은 불완전할 수 밖에 없는 상황에서 비랑은 자아의 심리학 밖에서 새로운 경험을 찾게 된다.

『시론』의 단계까지만 보면 멘 드 비랑의 도덕 철학은 스토아적이었다. 자유는 의지 따라서 능력과 동일시되어, 우리가 원하기만 하면 그 원하는 모든 것을 할 수 있게 되므로 자유는 바로 우리에게 달려있는 셈이었다. 그런데 행복한 삶을 위한 조건으로서의 의지적 자기제어는 비랑의 심리학이 완성된 후에도 주어지지 아니하여 그의 스토이시즘은 드디어 1817년 경 실패로 드러나게 되었다. 결국 우리 삶의 평화, 즉 행복은 우리의 의지가 가져다 주는 것이 아니며, 우리의 영혼은 본래 어떤 절대적인 것으로 향하는 성향이 있다는 생각이 비랑으로 하여금 인간의 도덕과 종교에 관한 그의 철학을 다시 돌아보게 했다(『Fragments relatifs aux fondements de la morale et de la religion』, 1818). 그 결과 나와 나의 육체의 연결을 보여주는 심리학적 경험외에 그 분리를 보여주는 신비주의적 경험이 필요했다. 마침내 그는 기관적 수동성과 자아의 능동성 사이의 대립의 밖에 존재하는 또 다른 질서의 수동성을 발견하게 되었다. 그것은 은총(grâce)을 받는 종교적 영혼의 수동성이다. 그렇다고 해서 그가 <원초적 사실> 즉 <노력>의 철학을 포기한 것은 아니며 이를 더 큰 인간학적 시각 속에 합류시킨다. 멘 드 비랑의 <인간학 (anthropologie)>은 이제 세가지 층이 쌓여 완성되었는데, 기존의 <동물적 生(vie animale)>과 <인간적 生(vie humaine)> 외에 <정신적 生(vie de l'esprit)>이 그것이다.

<동물적 生>은 <내>가 개입되지 않는 본질적으로 수동적인 生이다. 그러나 이미 보았듯이 수동성은 不動을 의미하는 것이 아니라 주체가 주도하지 않는 운동과 관련됨을 뜻해, 감각, 정념, 욕구, 본

능 등의 세계가 바로 이 수동적 生의 영역이다. 한편 <인간적 生>은 <내>가 개입하는 生으로, 나의 존재는 나에 대한 의식과 일치하며 나는 나의 의지 행위로 인해 내 자신이 존재함을 의식하는, 자아와 의식 그리고 의지가 상호 鼎立하는 生이다. 끝으로 <정신적 生>은 우리의 의지와는 상관없이 생기는 황홀경이나 영감 내지 계시의 순간에 해당한다. 이 점에서 <정신적 생>은 <동물적 생>과 마찬가지로 수동적이라는 특성을 갖는다. 다만 후자의 수동성은 자아의 밑에서 생리적 기능에 의해 받아들여지는 반면, 전자의 수동성은 자아의 위에서부터 오는 순전히 정신적인 영향이다. 여기서 우리는 자아의 위와 아래라는 개념적 구분을 하였는데, 과연 이 구분이 경험적 사실인지 물을 수 있겠다 : <물질적, 생리적 황홀과 정신적 내지는 神的 황홀은 실제로 어떻게 다른가?> 철학자 즉 심리학자 멘 드 비랑의 설명은 선명하지 못한것이 사실이다. 그러나 분명한 것은 이 은총(grâce)의 경험은 <인간학>의 <세 가지 生(trois vies)>의 하나로 설명되기 이전에 비랑 자신의 체험이었다. 이 점에서 우리는 <철학자의 삶 자체가 그의 철학이었다>라고 다시 한번 말할 수 있는 것이다.

8. 1905년 불란서 한림원이 보르뎅 賞(le prix Bordin)을 놓고 내건 논문 주제는 <멘 드 비랑과 근세철학에서의 그의 위치>였는데, 응모한 두 편의 논문 가운데 하나가 “멘 드 비랑, 그는 우리의 칸트이다”라는 표어적 문구를 달고 있었다. 우리들도 불란서 철학사에서 멘 드 비랑이 차지하는 위치를 설명하기 위해서 라슐리에 (Lachelier, 1832-1918)가 했다고 하는 이 말을 음미해 볼 수 있겠다. 비랑의 철학이 무엇보다도 인식론이었다는 점에서 칸트 철학과 비교한다면 선형적 감성론과 분석론, 변증론의 여러 요소들이 거기서 발견될 수 있는 것이 사실이다. 그러나 비랑의 결론은 그가 택한 방법과 마찬가지로 칸트와 근본적으로 다르다. 시간과 공간, 범주들의 의미에 있어서나 선형적 자아의 이론에 있어서 비랑은 칸트의 관념론적 입장에 반하여 실재론적 결론에 도달하였으며, 칸트의 비판적 반성의 방법이 아닌, 실재를 있는 그대로의 상태로 받아

들여 실재의 그 복잡한 굴곡을 따라가는 경험의 방법을 취하였다.

바로 여기에 칸트 이후의 독일 관념론과 비랑 이후 최소한 베르크손 까지의 불란서 철학을 구별짓는 중요한 차이가 있다. 베르크손 자신이 이미 보르뎅 賞 심사 보고서에서 비랑과 칸트의 차이를 밝혔으며, 1915년 『불란서 철학』에서는 이 <불란서 칸트>라는 표현 자체를 물리치면서 비랑의 노력의 인식이야말로 혜택받은 인식으로 순수 현상을 넘어서서, 칸트가 우리의 사고는 접근 불가능한 것으로 선고한 실재, 즉 物 自體에까지도 도달할 수 있음을 강조하였다. 이 실재에 도달함, 즉 형이상학이 가능하기 위해서는 변증법을 도구로 삼아 체계를 구축할 것이 아니라 의식의 내적 삶 속을 깊이 청진해야 한다는 것이다. 바로 이 점에서 베르크손은 데까르트와 말브랑쉬 (Malebranche, 1638-1715) 아래 불란서가 낳은 최고의 형이상학자로 멘 드 비랑을 꼽았으며 비랑이 열어 놓은 길이야말로 형이상학이 결국은 가야 할 길이 아니겠는가라는 생각을 했던 것이다.

내적 관찰에 의존하는 것은 이렇듯 불란서 철학의 한 특성이라고도 할 수 있는데, 위에서도 말했듯이 데까르트의 코지토는 바로 내적 관찰에 의해 얻어진 일종의 원초적 사실이었으며 말브랑쉬도 역시 심리적 관찰에 뛰어났던 철학자였다. 멘 드 비랑에 와서는 이 내적 관찰, 즉 심리학이 형이상학의 방법 내지는 그 기초로 자리 잡았으며, 바로 이점에서 비랑이 라베쏭, 라슐리에, 베르크손으로 이어지는 불란서 유심론적 철학 전통의 선구자가 되었다. 이 계보에 와서야 비로소 비랑이 제대로 계승되었다고는 하지만, 그 때까지도 그의全 저서가 아직 출판되지 않은 상태였으며 그의 직계 제자를 자칭하는 꾸쟁(Cousin, 1792-1867)으로 대표되던 대학 철학이 기치로 내건 단편적이며 왜곡된 모습의 비라니즘이 아직 우세했던 시대였으므로, 비랑의 철학은 그 자체로 전체적 모습을 드러내지 못한 것이 사실이다.

이제는 비라니즘을 그 자체로 이해해야 하며 또 할 수 있는 때이다. 이는 비랑 자신에게만 전적으로 발언권을 줌으로써 가능할 것인데, 이 작업은 불란서에서조차 아직 진행 중에 있어서, 계획된 그의 전집 총 16권 중 1984년 이래 현재까지 10권이 새로 편집 출간되었다.