

【논문】

심신문제를 통해 본 메를로-퐁티의 몸 이론

주 성 호

【주제분류】 심리철학, 현상학

【주요어】 메를로-퐁티, 데카르트, 몸, 정신

【요약문】 본 논문의 목적은 메를로-퐁티의 몸 개념을 심신문제 속에서 살피면서, 기존의 심신이론에 대한 메를로-퐁티 비판의 논증을 완성하고 그의 몸 개념이 갖는 의미를 고찰하는 데 있다. 메를로-퐁티 입장에서 기존의 심신이론은 모두 즉자적인 심신 개념을 가지고서 심신문제를 해결하려고 한다. 메를로-퐁티는 그런 심신 개념들이 불가능할 뿐만 아니라 정신과 물질을 소통 불가능하게 만든다고 생각한다. 메를로-퐁티는 이런 즉자적 개념 이전으로 돌아가 그가 말하는 몸의 현상을 탐구한다. 몸은 순수한 정신도 아니고 순수한 물질도 아닌 것으로, 정신적인 것과 물질적인 것이 혼재되어 있는 것이다. 또한 몸은 스스로 보는 자이면서 스스로 보이는 것이다. 그것은 모든 이분법적 사유가 즉자적인 정신과 즉자적인 물질로 또는 즉자적인 주체와 즉자적인 대상으로 이끌어 가기 이전의 상태에 있다. 메를로-퐁티의 이런 몸 개념은 데카르트적 전통에 있는 심신 정의 또는 심신 구별 기준을 철폐시킨다. 공간/비공간, 삼인칭/일인칭, 인과성/지향성의 개념으로 파악되기 이전에 몸은 스스로 보고 스스로 보이는, 모호하고 애매한 자기 관계를 갖는다.

I. 들어가는 말

우리는 본 논문에서 이른바 전·후기 메를로-퐁티의 저작들에 나타난 몸 개념을 심신문제를 통해 살펴보고자 한다. 메를로-퐁티가 자신의 몸 개념으로 기존의 심신문제를 어떻게 비판하는지 그 논증을 완성해 보고, 그의 몸 개념이 갖는 의미를 이끌어 내보고자 한다. 주지하듯이 그의 몸 개념은 물질도 정신도 아닌 것을 의미하며, 이런 몸 개념은 그의 초기 저작에서 그의 말년의 저작에 이르기까지 일관적으로 나타난다.

그러나 메를로-퐁티의 몸 개념은 전기와 후기 저작들 속에서 서로 다른 용어들로 다르게 설명된다. 여기에 메를로-퐁티의 몸 개념을 고찰하는 데 복잡함과 어려움이 있다. 『보이는 것과 보이지 않는 것』에서 메를로-퐁티는 ‘보는 자(voyant)’로서의 몸과 ‘보이는 것(visible)’으로서의 몸, 즉 ‘보는 몸(corps voyant)’과 ‘보이는 몸(corps visible)’¹⁾이라는 용어로 심신문제를 언급한다. 그런데 『지각의 현상학』에서 메를로-퐁티는 보는 몸과 보이는 몸에 상응하는 ‘현상적인 몸(corps phénoménal)’과 ‘객관적인 몸(coprs objectif)’이란 용어를 사용하지만, 현상적인 몸과 객관적인 몸의 관계 속에서 심신문제를 다루지 않는다.²⁾ 물론 메를로-퐁티는 『보이는 것과 보이지 않는 것』에서와 유사하게 『지각의 현상학』에서 객관적인 몸과 현상적인 몸이 존재론적으로 하나의 몸임을 전제한다³⁾. 우리는 후기 메를로-퐁티 입

-
- 1) 예컨대, “mon corps voyant sous-tend ce corps visible”(VI, p. 182).
 - 2) “영혼과 몸의 관계들의 문제는 개념적인 존재만을 갖는 객관적인 몸과 관계하지 않고, 현상적인 몸과 관계한다.”(PP, p. 493)
 - 3) “심리학과 생리학은 더 이상 평행한 두 과학이 아니라 행동의 두 가지 규정이다. 전자는 구체적 규정이고 후자는 추상적 규정이다.”(PP, pp. 16-17) 객관적인 몸과 현상적인 몸이 존재론적으로 하나의 몸이라는 것은, 본 논문의 전기 메를로-퐁티 저작들의 인용문에서 잘 드러날 것이다. 그러나 두 가지 다른 방식으로 규정되는 몸이 존재론적으로 하나라는 사실은 전기와 후기 메를로-퐁티에서 동일한 의미를 갖는 것은 아니다. 이 문제는 본 논문 주제에서 벗어나기 때문에 다루지 않겠다. 우리는 메를로-퐁티의 몸 개념이 전·후기 모든 저작에서 순수 물질도 순수 정신도 아닌 것

장에서 ‘현상적인 몸’이란 용어가 야기할 수 있는 문제 때문에 ‘현상적인 몸’이란 용어를 쓰지 않을 것이다⁴⁾. 그리고 우리가 쓰지 않을 또 다른 용어들이 있다. 메를로-퐁티는 『행동의 구조』와 『지각의 현상학』에서 ‘영혼’과 ‘몸’이란 용어로 심신관계를 해명한다. 그런데 이 ‘영혼’과 ‘몸’은 모두 몸의 모습들을 가리킨다. 메를로-퐁티는 순수한 영혼 또는 순수한 의식이 불가능하다고 생각한다. 또한 그는 ‘육화된 의식(*conscience incarnée*)’이란 표현을 쓰고 “나는 나의 몸이다”⁵⁾라고 말한다. 이런 생각과 말에서 알 수 있듯이, 메를로-퐁티가 언급한 ‘영혼(또는 의식)’은 몸의 어떤 모습을 가리키고, 이 ‘영혼’과 구별해서 언급한 ‘몸’ 역시 몸의 어떤 모습을 가리킨다.⁶⁾ 이러한 복잡한 용어들 속에서 우리는 몸이라는 단어가 주는 혼란을 피하기 위해 전기 메를로-퐁티에서 언급되는 영혼과 몸을 ‘표층적인 몸’과 ‘심층적인 몸’이라 부를 것이다⁷⁾. 앞으로 보겠지만, 이 표층적인 몸(영혼)과 심층적인 몸(몸)은 심리철학의 주요 문제인 물리적 질서와 비물리적(또는 정신적) 질서의 관계를 메를로-퐁티 입장에서 이해하는 데 무척 중요한 개념들이다.

을 의미한다는 점에서, 전기와 후기 메를로-퐁티를 근본적인 차이가 없는 것으로 다룰 것이다.

- 4) 메를로-퐁티는 『보이는 것과 보이지 않는 것』에서 가끔 ‘현상적인 몸’이란 용어를 쓴다. 그러나 『지각의 현상학』에서 ‘객관적인 몸’과 대립해서 쓴 ‘현상적인 몸’ 개념은 『보이는 것과 보이지 않는 것』의 입장에서 보면 분명 여러 문제를 야기한다. 이 문제 역시 본 논문의 주제에 벗어나기 때문에 다루지 않겠다. 그리고 데카르트의 몸 개념과 같은 통상적인 의미의 몸 개념을 가리키기 위해 우리는 ‘객관적인 몸’이란 용어는 쓸 것이다.
- 5) *PP*, p. 175, 231. “나는 세계로 향해 일어서는 하나의 몸이다”(PP, p. 90).
- 6) 이처럼 우리는 메를로-퐁티의 몸 개념을 ‘육화된 의식으로서의 몸’ 또는 ‘나로서 몸’도 포함하는, 느슨한 의미로 이해할 것이다.
- 7) ‘표층적인 몸(영혼)’과 ‘심층적인 몸(몸)’의 의미는 IV장에서 다룰 것이다. 우리의 이런 용어법에 오해 없기를 바란다. 또한 우리는 용어의 복잡성을 피하기 위해, 『보이는 것과 보이지 않는 것』에서 보는 몸과 보이는 몸의 관계, 즉 몸의 자기 관계를 나타내는 ‘살(*chair*)’이라는 용어를 쓰지 않을 것이다. 물론 심신문제에 한해서 우리는 몸의 자기 관계(살)를 해명할 것이다.

II. 메를로-퐁티의 출발점: 관점적 현상(perspective)

잘 알려진 것처럼 메를로-퐁티의 철학은 심신이론과 관련된 기존의 일체의 이론들, 즉 심신이원론, 심신평행론, 유물론, 유심론 등을 거부한다. 메를로-퐁티가 비판하는 기존의 심신이론들은 기본적으로, 메를로-퐁티가 말하는 ‘객관적 사유’(pensée objective)를 하고 있다. 객관적 사유는 무엇보다도 그것 자체(auto kath’ auto)로서의 즉자적 세계를 주장하거나 적어도 즉자적 세계를 전제하는 사유를 의미한다⁸⁾. 객관적 사유는 그 모습이 어떠하던지 간에 원리상 불투명한 것이라고는 조금도 없는 ‘완성된’ 세계 또는 ‘확정된’ 세계로서의 즉자적 세계를 주장한다. 그것은 사실(현상)에 밀착하기보다는 ‘거리 두기’의 사유이다. 예컨대 관념론 또는 지성론은 현상의 본 모습에 밀착하지 않고 현상이 주관적 측면에 관계한다는 사실로부터 현상이 곧 주관적이라고 하거나[관념론] 현상이 인식주관에 의존한다고[지성론] 주장하며, 실재론은 현상을 객관화하여(거리 두어) 그 현상의 주관적 속성을 제거하면서 현상을 외부 세계로 만들려고 한다. 이처럼 현상에 거리를 두어 사유하는 기존 철학은, 실재론이 보여주듯 외부 세계(즉자적 세계)를 주장하거나 지성론이 보여주듯 그 즉자적 세계를 상정하여 그 의미를 인식주관에서 찾는다.

이러한 기존 철학은, 심신문제와 관련하여 보면 정신(의식) 현상과 단절된 ‘무관점적 대상 또는 물질’, 물질적 현상과 단절된 ‘무관점적 정신(의식)’을 주장하거나 상정한다. 곧 살펴보겠지만 메를로-퐁티는 ‘관점적 현상(perspective)’ 속의 ‘관점(point de vue)’이 의식(주체)적 측면이고 ‘관점 속에서 보이는 대상’이 대상적 측면 또는 물질적 측

8) 『지각의 현상학』 도입부 『고전적 편견과 현상으로의 복귀』에서 메를로-퐁티는 객관적 사유에 대해 가장 많이 언급한다. 메를로-퐁티는 이 도입부에서 여러 주제의 측면에서 객관적 사유가 갖는 난점을 설명한다. 감각, 연상, 기억의 투사, 주의, 판단의 문제에서 어떻게 기존의 철학이 즉자적 세계의 편견을 가지고 있는지 설명한다.

면이다. 모든 것을 물리적 언어로 표현하려는 유물론자(또는 물리주의자)⁹⁾의 물질은 메를로-퐁티의 입장에서 보면 관점 속에서 보이는 대상이거나 관점적 현상의 추상적 측면이다. 유물론자는 관점적 현상 속의 대상만을 보거나 그 현상의 추상적 측면만을 보면서, 그것을 관점 없는 즉자적인 실재론적 외부 물질로 만든다. 아니면 적어도 삼인칭적으로 확인되는 즉자적 대상이나 현상의 추상적 측면으로서의 물질을 주장한다. 마찬가지로 심신 이원론자나 초월론적 관념론자는 관점적 현상 속에서 의식적 측면을 떼어 내어, 물질과 다른 정신을 주장하거나[심신 이원론], 대상 또는 물질과 구분되면서 그 대상 또는 물질의 인식을 근거 짓는 초월론적 의식을 주장한다[초월론적 관념론]. 그러나 심신 이원론자가 관점적 현상에서 잘라낸 의식은 자족적으로 존재할 수 있는(즉자적인) 관점 없는 정신이 되고, 물질은 유물론자들이 말한 무관점적 물질이 된다. 또한 초월론적 관념론자의 초월론적 의식 역시 무관점적 의식이 되며, 대상 또는 물질은 초월론적 의식의 무관점적 대상이나 물질이 된다. 이처럼 메를로-퐁티 입장에서 심신문제와 관련된 기존의 철학들은 공통적으로 관점적 현상에서 관점적 측면을 없애면서 즉자적인 의식(정신)과 즉자적인 물질 또는 즉자적인 대상을 만든다. 이것은 앞서 말한 즉자적 세계를 주장하거나 상정하는 객관적 사유에 기인한다. 메를로-퐁티의 심신문제 해결은 이와 같이 문제를 포착하는 데서 시작한다. 즉 객관적 사유가 거리두기를 통해서 즉자적 세계를 인식하는데, 실제로는 그러한 즉자적 세계가 없다는 것이다. 메를로-퐁티는 현상이 즉자적인 모습을 갖는다는 것은 객관적 사유가 왜곡한 것이고 이렇게 왜곡하기 이전의 ‘현상의 장(champ phénoménal)’¹⁰⁾을 찾아야 한다고 생각한다. 메를로-

9) 당연히 메를로-퐁티는 오늘날 환원주의, 비환원적 물리주의, 제거주의 등과 같은 물리주의를 알지 못한다. 메를로-퐁티는 주로 그 당시의 행동주의와 고전적인 유물론적 실재론을 비판한다. 메를로-퐁티가 비판하는 고전적인 유물론적 실재론은 오늘날 물리주의와 다르겠지만, 오늘날 물리주의 역시 메를로-퐁티가 비판하는 ‘무관점적 현상’을 상정하거나 주장하는 것으로 보인다.

10) 여기서 구별 없이 쓴 ‘현상의 장’, ‘현상’, ‘관점적 현상’은 각각 뉘앙스 차

폰티는 객관적 사유가 현상을 왜곡하기 이전 상태에서 현상은 관점적 현상이고, 이 관점적 현상은 바로 유물론이나 심신이원론 등이 주장하는 물질이나 대상 개념보다 일차적이라고 주장한다. 마찬가지로 관점적 현상은 심신이원론의 정신보다, 또한 관념론(유심론)의 관념 또는 초월론적 관념론의 의식보다도 일차적이라고 주장한다¹¹⁾.

사실 일반적으로 사람들은 현상의 관점적 측면을 주목하지 못한다. 내 앞에서 있는 성당은 나에게 앞면은 거의 다 보이나 뒷면은 보이지 않고 옆면과 위는 조금만 보인다. 그리고 나의 관점에 따라 성당의 관점적 모습도 달리 나타난다. 유물론적 실재론자나 데카르트 같은 심신이원론자는 이런 관점적 현상을 무시하고, 그것은 ‘실재(realité)’가 아니고 즉자적으로 있는 성당이 실재라고 주장한다. 또한 즉자적으로 지금 나에게 관점적으로 보인 성당을 설명할 수 있다고 주장할 것이다. 즉 지금 나에게 보인 성당은 즉자적 성당의 일부의 모습에 불과하다고, 다시 말해 지금 어떤 한 관점 속에서 나타난 성당은 그 자체로 있는 성당의 한 관점적 모습이라고 말할 것이다. 그런데 그들이 말한 성당 자체는 사실상 누구도 보지 않기 때문에 무관점적 대상이 되며, “사람들이 가능한 모든 관점들을 이끌어 낼 수 있는 관점적 현상(perspective) 없는 항”¹²⁾이 된다. 그러나 “본다는 것은 언제나 어느 부분에서 본다는 것”¹³⁾인데, 무관점에서 어떠한 관점을 또는 무관점적 대상에서 관점적 현상을 이끌어 낼 수 있는가? 어느 관점에서든 보이지 않은 사물에서 우리는 어떤 관점적 대상도 이끌어 낼 수 없다.

이처럼 메를로-폰티에게서 즉자적 대상을 가지고서 관점적 현상을

이가 있지만, 메를로-폰티가 그렇게 쓰듯, 우리는 이것들을 ‘전체 현상’이나 ‘전체 현상의 특징’을 나타내기 위해 쓴다. 그러나 메를로-폰티가 ‘운동의 현상’이란 말을 쓰듯, 우리는 ‘현상’을 ‘현상의 장’, ‘관점적 현상’과 다른 의미로도 쓸 것이다. 예컨대 ‘정신 현상’, ‘주관적 현상’, ‘물질 현상’ 처럼 ‘개별적 현상’ 또는 ‘부분적 현상’을 가리키기 위해서도 쓸 것이다.

11) 메를로-폰티의 현상학적 환원은 이런 관점적 현상으로 이행하기 위한 것이다. 메를로-폰티는 자신의 현상학적 환원에 대해, 『지각의 현상학』 도입부 4장 『현상의 장』에서 언급한다.

12) *PP*, p. 7.

13) *Ibid.*

재구성하는 것은 불가능하다. 혹자는 성당과 나의 몸 사이의 관계에 대한 광학과 기하학적 표상을 가지고서 이런 성당에 대한 관점적 현상을 재구성할 수 있을 것이라고 응수할 것이다. 성당과 나의 눈 망막 사이의 각도로 성당의 관점적 모습을 설명할 수 있고, 결국 세계는 ‘확정적인’ 채로 즉자적인 모습일 것이라고 주장할 것이다. 다시 말해 성당이 독립적으로 외부세계에 존재하지 않는다고 하더라도, 성당과 나의 눈 사이의 각도는 확정적인 것이고 그 결과로 나에게 나타난 현상 역시 확정적인 것이라고 할 것이다. 이것은 성당과 나의 몸이 독립적으로 있는 것은 아니지만, 그 관계는 확정적이어서 관점적 현상 자체는 순수한 3인칭적인 것이고 그 결과 ‘관점’ 또는 ‘의식’이 없다는 것을 의미한다. 그러나 또 다른 형태의 즉자적 세계를 상정한 이러한 사유¹⁴⁾는 현상의 장의 ‘미확정적’이고 ‘열려 있는’ 모습을 재구성하는 데 실패한다. 성당과 나의 눈 사이의 어떤 각도로 형성된 내 눈의 망막 상에는 그 물리적 망막 상밖에 없지만, 현상의 장에는 이 성당과 이 지역, 이 도시 저편에까지 퍼진 채로 이 성당을 에워싸는 지평이 있다. 망막에 비친 상은 성당 앞면뿐이겠지만, 현상의 장 속에는 이 성당을 에워싸는 지평뿐 아니라 또한 지평으로서의 성당의 옆면과 윗면 그리고 뒷면이 두드러진 성당의 앞면과 더불어 현전한다. 아무리 내가 현상의 장의 한계(운곽)를 포착하려 한다 해도 그것은 언제나 나의 시선에서 벗어난다. 이런 이유로 메를로-퐁티는 “긍정적인 현상으로서 **미결정된 것을 인정해야**”¹⁵⁾ 한다고 주장한다.

사실 즉자적 세계를 가지고서 현상의 장을 설명하려는 시도는 현상의 장 속에서 즉자적인 것을 따로 떼어 내어, 또는 나중에 보겠지만 현상적 장에서 추상한 즉자적인 것을 가지고서 현상의 장 자체를 설명하는 것이다. 이것은 상정된 즉자적인 것과 현상의 장을 인과관

14) 이 사유는 물질들(성당과 내 눈)을 순수 원자론적으로 주장하지 않지만 그것들의 ‘관계’를 실재론적으로 주장하거나, 또는 실재론적인 주장은 아니라 하더라도 우리의 관점적 현상이 적어도 3인칭적인 현상 자체라고 주장하는 것을 의미할 수 있다. 이 후자 역시 외부세계로서의 즉자적 세계는 아니지만 완성된, 닫힌 즉자 세계를 주장한다.

15) *PP*, p. 12. 강조는 필자가 한 것이다.

계로 파악하거나 함수와 변수의 관계로 파악하는 것이라고 할 수 있다. 상정된 즉자적 것을 원인으로 현상의 장을 결과로, 또는 상정된 즉자적인 것을 변수(x)로 현상의 장을 그 변수의 함수 값(f(x))으로 표현하는 것으로 생각할 수 있다. 그러나 즉자적인 것이라 불리는 대상은 이미 현상 속의 관점적인 대상이다. 모든 대상은 관점적 대상이기 때문에 그 자체로 완성될 수 없고, 따라서 그 대상의 “관점적인 측면들과 그 관점적 측면들이 우리에게 나타내는 그 사물(대상)의 관계는 자연의 내부에 존재하는 어떠한 관점적 측면으로 환원되지 않는다.”¹⁶⁾ 한 대상이 관점적으로 주어지는 것은 그 대상의 본래 모습이다. 관점적으로 대상이 주어지는 것은 즉자적 대상 인식에 대한 ‘강등’으로 이해할 수 없다. 따라서 메를로-퐁티에게서 대상은 이미 관점적 대상이므로, ‘즉자적 대상’이란 말은 모순이다.

혹자는 즉자적 대상을 거부하는 메를로-퐁티의 관점적 현상은 결국 관념론(유심론)이 말하는 관념, 의식적(또는 주관적) 현상이 아니냐고 반문할 수 있다. 즉 즉자적인 대상이 불가능하고 한 대상이 어떤 한 사람의 관점에 따라 그 모습이 나타난다면, 결국 그 대상은 어떤 관점에 전적으로 의존한다는 점에서 하나의 ‘주관적인 것’에 불과한 것 아니냐고 응수할 것이다. 이런 생각은 메를로-퐁티의 관점적 현상을 마치 이미 확정적인 대상에 주관적인 관점의 투사로 이뤄진 것으로 이해하고 있거나, 아니면 하나의 관점적 현상이 하나의 주관에게만 나타나거나 그 주관에게 남김없이 다 드러나는 것으로 이해한 것이다. 그러나 앞서 말한 것처럼, 관점적 현상은 관념론(유심론)의 관념이나 의식에 대해 일차적이다. 관점적 현상은 그 자체로 알려지지 어떤 의식(관점)이나 주체에 의해 생겨나는 것이 아니다. 관점적 대상이 나에게 나타나는 측면 때문에 그것은 단지 ‘나’의 대상으로 보일 뿐이다. 이와 반대로 관점적 대상의 감춰진 측면 때문에 나는 대상을 ‘나’의 관념으로 만들 수 없고 오히려 마치 대상 자체가 있는

16) SC, p. 208. 강조는 필자가 한 것이다. 여기서 자연은 즉자적 자연이다. 그리고 인용문 속의 ‘(대상)’은 원문에는 없는 것이나 우리가 앞의 내용과 맞추기 위해 넣은 것이다.

것처럼 생각한다.¹⁷⁾ 관점적 현상은 이미 순수한 대상이나 순수한 의식의 범주를 벗어난다. 나의 관점은 관점적 현상 속에서 이해된다. 따라서 “관점적 현상은 나에게 사물들의 주관적 변형으로 나타나는 것이 아니라, 그 반대로 사물들의 속성들 중 하나로 나타나거나 어찌면 사물들의 **본질적 속성으로** 나타난다. 바로 관점적 현상은 지각된 것이 그 자체 속에 숨겨져 있고 고갈될 수 없는 **필요로움**을 갖게끔 하며, 지각된 것이 하나의 ‘**사물**’이게끔 한다.”¹⁸⁾ 이러한 메를로-퐁티의 관점적 대상은 버클리의 관념론(유심론)의 관념과는 확연히 다를 것이다. 버클리는 매 순간 개별적인 한 대상의 단순한 측면으로서의 관념만을 주장한다. 버클리에게서 그 관념은 정신이 완전히 확정적으로 파악한 그 단순 측면이기 때문에, 정신에서 벗어나는 것은 없고 정신 밖의 대상(물질)이란 존재하지 않는다. 그러나 메를로-퐁티의 관점적 대상은 원리상 미확정적인 모습, 즉 감춰진 모습을 가질 수밖에 없다. 나의 관점이 장악하지 못하는 이 감춰진 모습은 관점적 대상을 나 아닌 것, 즉 ‘대상’이게끔 한다.

Ⅲ. 몸의 이중성: 보는 몸과 보이는 몸

현상의 장은 이미 관점적 대상과 관점적 의식을 포괄한다. 그것은 하나의 전체적 현상이다. 거기에는 일인칭과 삼인칭적 관점이 이미 미분리적으로 있다. 저기에—있는—성당은 나의 관점-여기서 보일 때 누구나 볼 수도 있을 성당과 내가 본 성당이 공존한다. 이것은 단순히 순수한 일인칭과 순수한 삼인칭이 외적으로 결합되었다는 것이 아니라,

17) “지각된 것은 ‘즉자인 것’으로서, 다시 말해 내가 결코 탐색을 끝내지 못할 하나의 내부를 가진 것으로서 개별자적인 방식으로 파악된다. 그리고 지각된 것은 ‘대자인 것’으로서, 다시 말해 순간순간 나타나는 그것의 측면들을 통해 스스로 주어지는 것으로서 파악된다.”(SC, p. 201) 여기서 따옴표 친 ‘즉자적인 것’과 ‘대자적인 것’에 유의해야 한다. 그것은 하나의 지각된 것 속의 나뉘질 수 없는 두 측면을 가리킨다.

18) *Ibid.* 강조는 필자가 한 것이다. 여기서 사물은 즉자적 사물이 아니다.

일인칭적 관점과 삼인칭적 관점이 그런 현상의 장으로부터 이해된다는 것이다. 또한 이것은 현상의 장이 두 관점으로 분화되지 않은 모습을 가지는 것을 의미한다. 나의 관점과 관점적인 성당의 관계 자체를 고려한다면, 거기에는 나의 관점과 관점적 성당의 미분화된 모습을 알 수 있다. 달리 말해 나의 관점이 단순히 ‘선명한’ 관점적 대상으로 성당뿐만 아니라 ‘흐릿한’ 성당의 배경에까지 침투할 때, 어디서 나의 관점이 끝나고 어디서 관점적 성당이 시작하는지 알 수 없다.

그런데 나는 대상을 무한히 탐색해 볼 수 있지만, 나의 몸을 무한히 탐색할 수 없다. 내가 성당을 계속해서 탐색할 수 있지만, 나는 성당을 바라보는 내 눈은 탐색할 수 없다. 거울 속의 내 눈을 탐색하려 할 때, 내가 바라본 것은 거울 속의 눈이지 그 눈을 바라보는 눈이 아니다. 무엇인가 대상으로 나타났다면 거기에는 관점, 바라보는 자가 있다. 나는 나의 손, 어깨, 발을 볼 수 있지만, “나의 망막은 나에게서 절대적으로 하나의 인식 불가능한 것이다.”¹⁹⁾ 이처럼 대상이 언제나 관점적으로 내게 주어진다는 사실은, 이미 내가 내 몸을 못 본다는 것을 함축한다. “나에게 사물들, 말하자면 관점적 존재들이 있다면, 내가 그 존재들을 바라보는 지점에 대한 가리킴(référence)이 그것들의 관점적 측면 자체 속에 포함되어 있다.”²⁰⁾ “내가 나의 현상들 중 한 현상을 둘러볼 수 없어서 나를 에워싸는 그 현상 속에 감춰져 있지 않다면, 지각하는 주체인 나는 어떻게 ‘어떤 한 방향에서’ 한 대상을 받아들일 수 있을 것인가?”²¹⁾ 이처럼 내가 나의 몸을 못 볼 때, 그 몸은 예컨대, 시신경, 망막 등은 내게 하나의 ‘공백’처럼 있다. 이 공백이 없다면 나의 몸은 보는 자가 될 수 없을 것이다. 이 공백을 통해 나의 몸²²⁾은 관점적 시선이 되며, 이 점에서 몸은 보이

19) SC, p. 230.

20) SC, p. 234.

21) SC, p. 231.

22) 우리는 주로 시각적-공간적 관점에서만 단순히 몸을 이해했다, 그러나 메를로-퐁티의 몸은 역사적인 관점, 상황적인 관점, 문화적인 관점, 시간적인 관점으로도 이해할 수 있다. 여기서 이에 대해서 논의는 하지 않을 것이다.

는 대상과 다르다.

그러나 그 공백은 나의 관점과 또는 현상의 장과 외적으로 있는 것이 아니다. 나는 대상을 볼 때 나의 ‘눈’으로 보는 것을 과학이 알려 주기 전에 안다. 저기-성당을 볼 때 접근할 수 없는 ‘여기-눈’은 순수 비공간적 정신의 위치가 아니다. 나는 나의 성당의 조각을 잘 보기 위해 눈을 찡그릴 때처럼 “준공간(quasi-space)”²³⁾으로서의 ‘눈’이 어디에 있는지 ‘몸으로’ 안다. 나는 대상을 보기 위해 초점 맞추는 눈의 근육감에서 이미 눈이 ‘거기에’ 있음을 측면적으로 안다. 과학이 알려 준 나의 망막이나 시신경은 현실적인 나의 관점적 시각에 대한 또는 현상의 장에 대한 객관적인 또는 이차적인 측면이다. 망막이나 시신경에 관한 지식은 발생적으로 관점-눈이 준공간으로서 ‘거기에’ 있다는 사실에 기초한다. 내 눈이 아프면, 나는 대상처럼 내 눈을 거울 속에서 관찰하기 시작할 것이다. ‘거기서’ 아픔을 느끼는 관점-눈에는 이미 3인칭적 관점, 즉 외면(바깥)의 썩이 있다. 마찬가지로 타인의 외적인 몸이 나의 현상에 나타날 때, 그에게만 알려진다는 그의 내면 현상은 발생적으로 객관화된 이차적인 모습이다. 그러나 선택관적인 수준에서 내가 본 타인의 몸에 이미 그의 내면이 명백히 구별되지 않은 채 나타난다. 내 친구가 손이 압정에 찢려, 손에 피가 흐르고 얼굴을 찡그릴 때, 나는 그의 고통을 ‘몸으로’ 알고, 더 나아가 그의 흐느끼는 신음 소리를 가까이서 들을 때는 어느 정도 그의 고통의 스타일도 안다. 혹자는 이것을 유비추론으로 또는 지성적 ‘해석’으로 이해할 수 있겠다. 즉 이미 나의 손 고통을 가지고서 유사한 타인의 행동을 고통으로 추론한다고 또는 해석한다고 말할 것이다. 그러나 어린아이는 유비추론 할 자신의 경험도 없는데 어머니의 미소 또는 미소의 느낌을 ‘몸으로’ 안다.²⁴⁾ 이미 어린아이는 자기 ‘밖’으로 나가 있다. 따라서 직접적으로 보이는 타인의 몸에는 그의 내면의 썩이 있다.

23) *PP*, p. 108.

24) *SC*, pp. 180-181 참조. 타인의 문제와 관련하여 회의론의 문제가 등장할 수 있으나 이에 대해 다루지 않겠다. 메를로-퐁티는 회의론자는 아니지만 오류가능성을 인정한다.

이제 우리는 이런 외면의 짝 혹은 내면의 짝으로부터 망막과 같은 보이는 몸이 보는 자에게 외적인 향으로 있지 않음을 이해할 수 있다. 보이는 몸은 보는 자인 나(보는 몸)의 이면이 됨을 알 수 있다. ‘거기서’ 바라보는 눈은 ‘거기서’부터 출발해 대상으로서 관찰되기 시작한다. 나중에 확인될 객관적인 눈이 이미 바라보는 눈에 있다. 바라보는 눈은 바라보이는 눈과 중첩되어 있다. 이런 중첩 현상은 촉각 현상에서 더 분명히 나타난다. 나의 손이 한 대상을 만질 때, 그 ‘대상의 특성’은 그 대상을 ‘만지는’ 나의 손 속에 있다. 빠르고 강한 압력 속에는 거친 촉감이, 느리고 가벼운 압력 속에는 부드러운 촉감이 있다. 나의 손은 그런 속도와 압력 속에서 대상에 의해 ‘만져질’ 때에만 그러한 대상의 특성을 ‘만진다’. 그렇기 때문에 몸은 순수한 주체적인 몸이 될 수 없다. 만약 순수 주체적인 몸이 가능하다면, 즉 몸이 만져질 수 없다면, 역설적으로 몸은 만질 수 없을 것이다. 몸은 만져질 수 있는 한에서, 다시 말해 “만지는 사물들 가운데 자리를 차지하는”²⁵⁾ 한에서 만질 수 있으므로, 만지는 몸은 이미 만져지는 몸과 중첩되어 있다.²⁶⁾ 따라서 대상적으로 자신을 볼 수 없고 만질 수 없는 몸, 즉 보는 몸은 역설적으로 만져지고 보이는 몸을 가지고 있다. 앞에서 몸은 보는 자로서 대상과 구별되었지만, 이제 그것은 보이는 몸이 된다는 점에서 하나의 대상이다. 흔히 말하듯, 메를로-퐁티의 중첩된 몸의 이런 이중적 관계는 피비우스 띠와 같다. 한편으로 내가 성당을 볼 때 나의 시선의 저 깊은 지평에 또는 이면에는 망막, 시신경, 두뇌 등과 같은 보이는 몸이 감춰져 있다. 다른 한편으로 보이는 성당처럼 하나의 대상인 이 감춰진 몸은 성당을 바라보는 자가 된다.

이처럼 나의 보는 몸과 보이는 몸은 데카르트 심신이론에서 볼 수 있는 것처럼 외적인 두 향이 아니다. 그것들은 하나의 존재의 두 모습이고 그것들의 관계는 명백히 구별되는 두 향 사이의 인과관계나

25) VI, p. 176.

26) 보이는 몸과 보는 몸의 이런 동일 조직(살)의 자기 관계는 후기 메를로-퐁티의 ‘살의 존재론’의 근본 모습을 나타낸다. 우리는 여기서 그 세부 내용을 다루지 않겠다.(VI, pp. 172-204, L’entrelat-le chiasme 장 참조.)

변수-함수관계가 아니다. 앞에서 관점적인 성당과 나의 관점은 즉자적 두 항의 관계 속에 있지 않음을 보았다. 그것은 하나의 현상의 장에서 이해되는 두 측면, 즉 관점과 관점적 대상이다. 마찬가지로 성당, 보는 몸, 보는 몸의 이면인 보이는 몸, 또는 삼인칭적으로 확인될 객관적인 몸은 하나의 현상의 장의 세 측면이다. 성당 속에 나의 관점이 함축되어 있고, 나의 관점은 나에 의해서 볼 수 없는 지점과 그 지점에 잠재적으로 있는 객관적인 몸을 가진다. “외적 지각의 존재, 나의 몸의 존재, 이 몸 ‘속’의 내가 지각할 수 없는 현상들의 존재는 엄밀히 동의어들이다. 그것들 간에는 인과관계가 없다. 그것들은 **일치하는 현상들**이다.”²⁷⁾ 사람들은 현상의 장에 나타나는 이 세 측면을 즉자적인 항으로 상정하고 현상의 장을 재구성하려 할 것이다. 그러나 앞서 본 것처럼 즉자적으로 상정된 것들은 불확정적인 관점적 현상을 설명할 수 없다. 오히려 이 세 항은 현상의 장의 세 측면을 토대로 이해될 수 있을 뿐이다.

이 점을 살펴보기 위해 성당의 예로 돌아가 보자. 나는 성당의 구조와 조각에 관심 있어 살펴보고 다가가 만져본다. 이때 나의 이런 의도(의식)는 나의 ‘눈’²⁸⁾을 통해 성당에 육화되어 있다. 그리고 조각

27) SC, p. 234.

28) 우리가 여기서 예로 든 ‘눈’은 ‘의도’와 더불어 보는 자 또는 보는 몸에 해당한다. 즉 ‘보는 자(의도-눈)-보이는 것(성당)’ 속의 보는 자(보는 몸)에 해당한다. 그리고 이미 본 것처럼, 이 ‘눈’은 보이는 것, 즉 객관적인 몸일 때에만 볼 수 있다. 메를로-퐁티는 『행동의 구조』나 『지각의 현상학』에서, 몸을 ‘주체로서의 몸-대상’처럼 대상과 대비해서 말하기도 하고, ‘의식(영혼, 정신)-몸-대상’처럼 우리를 대상과 만나게 하는 매개자처럼 말하기도 한다. 이 후자의 구조에서의 ‘몸’은 『지각의 현상학』에서 말한 ‘세계로의 존재의 수레’가 될 것이다. 우리가 여기서 예로 든 ‘눈’은 ‘의식-몸(눈)-대상(성당)’의 구조 속의 몸으로도 이해될 수 있다. 또한 이 ‘눈’은 대상이 아니라는 점에서 ‘주체로서의 몸’에 해당하는 것으로, 즉 ‘육화된 의도(의식)’에 해당하는 것으로 이해할 수 있다. 그러나 ‘주체로서의 몸’과 ‘매개자로서의 몸’은 『보이는 것과 보이지 않는 것』과 달리 ‘객관적인 몸’이 아니다. 『행동의 구조』나 『지각의 현상학』에서, ‘주체로서의 몸’이나 ‘매개자로서의 몸’ 모두 ‘현상적인 몸’이라는 개념으로 규정된다. 한편으로 전기 메를로-퐁티의 몸 개념은 현상적인 몸과 객관적인 몸이 하나의 존재임을 전제하고 있다는 점에서 후기 메를로-퐁티의 몸 개념과 근본적

의 특이한 모양을 느껴보려는 나의 의도(의식)는, 그 조각을 만지는 나의 ‘손’을 통해 그 조각에 육화되어 있다. 성당과 나의 몸은 여기서 서로서로 맞물려 있다. 이미 성당과 조각은 나로 하여금 일정한 방식으로 보고 만지기를 ‘부추기고’, 그 성당과 조각은 이미 내가 일정한 방식으로 보려는 성당이고 만지려는 조각이다. 그것들은 이와 같은 변증법적인 관계 속에 있는 하나의 현상의 두 계기 또는 두 측면이다. 물론 이 현상, 즉 변증법적 관계 자체 속의 한 쪽을 예컨대 성당 쪽을 객관화하여 탐구할 수 있다. 그리고 내가 성당에 대해 갖고 있는 개인적 인상, 느낌 등을 제거해 볼 수 있다. 고딕 양식이란 의미도 심지어 성당이란 일상적인 의미도 지울 수 있다. 그리고 단지 물리적인 대상으로 만들어 버릴 수 있다. 그래도 여전히 그것은 ‘대상’이다. 즉 물리적인 관점이 이 대상에 있다. 이 관점은 앞서 본 것처럼 즉자적인 물리적인 성당 자체에서 얻어질 수 없다. 또한 물리적인 관점에 나타난 성당은 내가 지금 지각한 ‘유일한’ 성당의 일부가 될 수는 있지만, 이 성당 자체는 아니다. 그런 물리적 대상은 지금 본 이 성당을 통해 이해될 수 있을 뿐이다. 왜냐하면 물리적 대상으로서의 성당은 지금 본 성당을 설명하고자 미리 그런 지각한 성당(현상의 장)을 전제하기 때문이다. 마찬가지로 혹자는 이 현상의 장을 단지 객관적인 몸으로 설명하려 할 것이다. 이것 역시 불가능하다. 이 객관적인 몸은 이미 현상의 장으로서의 성당 지각을 전제하고 있다. 객관적인 몸 역시 나의 고유한 성당 지각을 통해서 이해될 수 있다. 성당의 특정한 구조를 파악하려는 나의 의도는 그 구조를 따라 움직이는 나의 ‘눈’ 속에서 나타나고, 특이한 모양의 조각을 느끼려는 나의 의도는 그 모양에 따라 섬세히 접촉하는 나의 ‘손’에서 나타난다. 한편으로 이 ‘눈’과 ‘손’은 나의 의도와 더불어 주체로서 보는 자

차이는 없다. 그러나 다른 한편으로 전기 메를로-퐁티의 현상적인 몸 개념은 객관적인 몸이 아니어서 몸 스스로 객관적인 몸일 때에만 주체적인 몸(또는 현상적인 몸)이 될 수 있는 것을 막는다. (이에 관해 부분적으로, 주성호, 『왜 메를로-퐁티는 신체의 현상학에서 살의 존재론으로 이행하는가』, 『철학과 현상학 연구』, 제20집, 2003 참조)

의 역할을 하지만, 다른 한편으로 그것들의 이면에는 성당에 의해 ‘보이는’ 눈의 움직임과 조각에 의해 ‘만져지는’ 손이 있다. 이런 눈과 손은 이 전체 현상의 어떤 측면의 모습들이고, 그것들은 객관적으로 확인될 수 있는 몸으로 나타날 수 있다. 따라서 객관적인 몸은 설명해야 할 나의 현상의 장의 일원일 수 있지만 현상의 장 자체는 아니다. 앞서 본 것처럼 삼인칭적으로 확인될 객관적인 몸은 단지 보는 몸과 일치할 수 있을 뿐이다. 성당 속에 나의 관점이 있고 나의 관점 속에 성당이 있듯이, 나의 보는 몸에 이미 보이는 몸이 피비우스 띠의 이면처럼 있기 때문이다.

IV. 몸의 물질적 질서와 정신적 질서의 관계: 심신상호관계의 문제

보이는 몸과 보는 몸의 관계는 객관적인 몸이 어떻게 순수 정신에 작용하는지와 같은 문제를 야기하지 않는다. 앞서 살펴본 것처럼 그들 사이에 인과관계의 문제는 성립하지 않는다. 그것들은 몸의 중첩된 두 측면이다. 그러나 메를로-퐁티는 ‘영혼’(몸의 표층)과 ‘몸’(몸의 심층) 사이의 관계를 언급하는데²⁹⁾, 이러한 언급 속에서 우리는 데카르

29) 메를로-퐁티는 『행동의 구조』와 『지각의 현상학』에서 ‘영혼’과 ‘몸’이란 용어로 심신관계를 언급한다. 『행동의 구조』에서는 ‘영혼’과 ‘몸’을 각각 ‘상위의 변증법’, ‘상위의 행동(comportement) 또는 질서(구조)’, 그리고 ‘하위의 변증법’, ‘하위의 행동 또는 질서(구조)’라는 말로 설명한다. 또한 『행동의 구조』에서, 메를로-퐁티는 여러 행동(질서)들을 크게 세 가지로 즉 인간적 질서, 생명적(또는 유기체적) 질서, 물리적 질서로 구분한다. (『행동의 구조』, 제3장) 그리고 우리가 앞서 언급한 ‘의식(영혼, 정신)-몸-대상’의 구조에서의 ‘의식(영혼, 정신)’은 상위의 변증법(영혼)에 해당하고, ‘몸’은 하위의 변증법(몸)에 해당한다. ‘주체로서의 몸-대상’에서의 ‘주체로서의 몸’은 결국 ‘육화된 의식’을 의미하는데, 주체로서의 몸의 ‘의식’ 측면은 ‘영혼’에 해당하고 ‘육화된’ 측면은 ‘몸’에 해당한다. 앞에서 말한 것처럼, 우리는 메를로-퐁티의 몸 개념의 혼동을 피하기 위해, 그리고 하나의 몸의 두 측면 사이의 유기적, 통합적 관계의 모습을 보이기 위해,

트가 말한 심신상호작용의 문제를, 또는 물리적 질서와 정신적 질서의 관계를 검토할 수 있다. 또한 우리는 몸의 표층과 심층의 관계 속에서, 보는 몸(또는 의식)이 보이는 몸(또는 객관적인 몸)에 어떻게 피비우스 띠처럼 증첩되어 있는지 보다 구체적으로 살펴볼 수 있다.

주지하듯이 데카르트의 심신상호작용론은 객관적인 몸이 정신에 인과적으로 작용하는 것과 정신이 객관적인 몸에 인과적으로 작용하는 것으로 이해된다. 앞의 것은 손에 상처가 나면 왜 고통을 느끼는지와 같은 문제와 관계하고, 뒤의 것은 성당 조각의 의미를 파악하려는 의지(의도)가 야기한 객관적인 몸의 움직임과 같은 문제와 관계한다. 데카르트에게서 정신이 객관적인 몸에 인과적으로 작용하는 것은, 메를로-퐁티에게서는 유기체적 질서(또는 생명의 질서)보다 상위의 질서에 있는 표층적인 몸에, 즉 고유한 인간 정신의 수준에 있는 표층적인 몸에 심층적인 몸이 통합된 상태로 이해될 수 있다.³⁰⁾ 또한 데카르트에게서 객관적인 몸이 정신에 인과적으로 작용하는 것은, 메를로-퐁티에게서는 고유한 인간 정신의 수준에 있지 않은 표층적 몸에 심층적인 몸이 통합된 상태로, 즉 앞의 경우보다 덜 통합된 상태로 이해될 수 있다.³¹⁾

먼저 첫 번째 경우가 메를로-퐁티 철학에서 어떻게 이해될 수 있는지 살펴보자.

‘영혼’과 ‘몸’을 ‘표층적인 몸’과 ‘심층적인 몸’이라 부를 것이다. 메를로-퐁티는 『행동의 구조』와 『지각의 현상학』에서 심신관계를 ‘영혼’과 ‘몸’의 관계로 다루지만, 『보이는 것과 보이지 않는 것』에서는 이런 관계로 다루지 않는다. 그러나 우리는 이 장에서 검토할 몸의 심층과 표층의 관계가 후기 메를로-퐁티의 몸 개념이 갖는 의미와 근본적으로 불일치하는 것으로 생각하지 않는다. 오히려 그것은 후기의 심신관계 즉 ‘보는 몸-보이는 몸’의 관계의 이해를 용이하게 해줄 것이다.

30) “이 경우, 몸의 기능 작용은 생명의 수준보다 상위의 수준에 통합되어 있다고 말하는 것이 좋을 것이다”(SC, p. 218.)

31) “덜 통합된 구조들에 자리를 내주기 위해 행동은 그 조직이 해체된다.”(SC, p. 218.) 여기서 ‘행동’은 데카르트가 말하는, 영혼이 객관적인 몸에 작용했을 때의 행동처럼 더 통합된 구조로서의 행동을 가리킨다.

- (a) 나는 성당의 조각이 고딕 양식으로 되어 있음을 파악한다.
- (b) 나의 눈은 어떠한 대상을 보기 위해 움직인다.
- (c) 내 눈은 공간 이동한다.

문장 (a)는 나의 의식(표층적인 몸)이 성당의 조각 양식을 파악하는, 정신-문화적 행동의 질서에 속하는 것을 보여준다. 내가 책을 읽고 그 의미를 파악할 경우가 이 질서에 해당하는 또 다른 예라고 할 수 있다. 문장 (b)는 나의 의식이 정신-문화적 질서에 속할 때, 심층적으로 기능하는 몸을 나타낸다. 그것은 유기체에서도 볼 수 있는 유기체적 수준의 질서가 될 것이다. 즉 성당의 조각이 고딕 양식인지 알기 위해, 나의 눈은 단순한 물리적 눈이 아니라 무엇인가를 ‘보아야 하는 눈’이어야 한다. 나는 고딕 양식의 성당 조각을 파악할 때, ‘눈의 이동’을 불투명하지만 측면적으로 느낀다. 내가 책의 내용을 파악할 때, 나는 ‘나의 보는 눈’이 책 내용을 더 잘 파악하기 위해 움직이고 있음을 암묵적으로 안다. 이 심층적인 몸이 없다면 나는 책의 의미와 성당 조각의 예술적 특성을 파악하지 못할 것이다. 이미 책의 의미 파악 속에 그리고 고딕 양식의 성당 조각의 이해 속에 유기체적 질서의 몸이 통합되어 있다. 문장 (c)는 단순히 어떤 물리-화학적 물질 덩어리로서의 눈의 움직임을 가리킨다. 이 움직임은 유기체적 질서에 통합되어 있다. 왜냐하면 ‘보는 눈’이 움직일 때 물질 덩어리로서의 눈도 움직이기 때문이다. 이 심층적인 (c)의 질서는 (b)의 질서에 이미 통합되어 있고, 이렇게 통합된 심층적 질서 일체((c)를 통합한 (b)질서)는 최상위의 질서 (a)에 통합되어 기능한다.³²⁾ 사

32) 메를로-퐁티는 최상위 질서를 ‘영혼’이라 하고 하위 질서 일체를 이 ‘영혼의 몸’이라 한다. “상호 작용하는 화학 혼합물 덩어리로서의 몸이 있고, 생명체와 생명체의 생물학적 환경의 변증법으로서의 몸이 있고, 사회적 주체와 그 주체의 집단의 변증법으로서의 몸이 있고, 심지어 우리의 모든 습관들은 각 순간의 나에게 알려지지 않는 몸이다. 각각의 이런 단계들은 이전 단계에 대하여 영혼이고, 다음 단계에 대하여 몸이다. 몸 일체는 이미 지나간 길들의 전체이고, 이미 구성된 힘(능력)들의 전체이며, 그 위에서 상위의 형태화(mise en forme)가 작동되는 변증법적 토대인데, 영혼은 그때 확립되는 의미(sens)이다.” (SC, p. 227. 강조는

실 (a) 수준의 정신-문화적 질서의 몸 아래에 (b)에서 나타나는 질서보다 상위의 질서들이 있다. 예컨대 책의 내용을 파악하기 위해, ‘글자와 단어를 아는 몸’이 있고, 우리의 정신-문화적 행위 속에는 단순 유기체적 질서를 넘어선 우리의 인간적 습관들이나 또 다른 정신-문화적 질서가 있다. 마찬가지로 (b)와 (c) 사이에 여러 가능한 질서가 있을 것이다. 따라서 책 내용을 파악하는 표층적 몸으로서의 나의 정신에는 물질로서의 몸의 움직임에서 글자와 단어를 아는 몸이 포함되어 있다.

고딕 양식을 파악하는 행위와 달리 배고프거나 목마르거나 고통을 느끼는 것은, 데카르트에게서 객관적인 몸이 정신에 인과적으로 작용하는 것이다. 예컨대, 내 손이 성당 조각에 있는 못에 찔렸다면 나는 고통을 느끼는데, 이때 고통은 두뇌 속의 송과선의 일정한 상태가 야기해서 생긴 것이다. 그러나 메를로-퐁티에게서 이것은 고딕 양식을 파악하는 정신-문화적 질서에 비해 덜 통합된 몸의 질서를 가리킨다. 즉 통합된 몸의 상위 질서는 동물들에게서도 볼 수 있는 유기체적 질서가 될 것이다. 물론 이 질서에 하위 질서 일체가 포함되어 있다.

(a) 나는 고통을 느껴 손을 뺀다.

(b) 나의 손은 공간 이동한다.

내가 고통을 느끼고 손을 뺄 때, 그 고통과 ‘손’은 사실상 분리될 수 없다. 내가 고통을 느낀다는 사실은 내가 물질 자체가 아닐 뿐만 아니라, 나의 고통 역시 순수한 의식 또는 순수한 내면이 아니라는 것을 의미한다. 나는 고통이 ‘거기’에, 즉 ‘손’에 있는지 알고, 또한 그 고통의 ‘손’을 뺀다. 이미 이 ‘손-고통’에는 물리적인 관점에서 볼 수 있는 현상이 포함되어 있다. 다시 말해 (b)의 질서에서 확인될 수 있는 객관적인 몸이 포함되어 있고, 그 몸은 (a) 질서의 몸에 대해 심층적인 몸으로서 기능한다. 그러나 내가 손 고통이 크지 않아 성당

조각의 양식을 자세히 파악하려고 손을 내뻗을 때, 이 ‘내뻗는 손’은 그러한 나의 의도에 심층적인 몸으로서 기능한다. 좀 전에 고통으로 인해 ‘빼는 손’은 유기체적 수준의 상위 질서에 속하지만, 성당 조각의 양식을 파악하기 위해 ‘내뻗는 손’은 이제 정신-문화적인 질서에 통합되어 있다. 성당 조각의 의미를 파악하기 위해 손을 내뻗는 것은 데카르트에게서는 우리의 의지(정신)가 객관적인 몸에 인과적으로 작용하여 생긴 것이지만, 메를로-퐁티에게서는 우리의 표층적인 몸이 유기체적 수준에 있을 때보다 더 통합된 상위의 질서, 즉 정신-문화적 질서에 있을 때 일어난 것이다. 따라서 데카르트의 심신 상호작용의 문제는 메를로-퐁티에게서는 심층적인 몸을 통합한 표층적인 몸 질서의 변화의 문제이다. 그리고 우리의 삶에서 이 질서는 고정되지 않은 채, 어떤 때는 동물처럼 먹는 것을 찾는 행위³³⁾ 또 어떤 때는 고도의 정신-문화적 활동으로 나타난다.

메를로-퐁티의 이러한 심신 상호관계에 대한 설명에도 불구하고, 혹자는 우리의 객관적인 몸이 손상되면 정신적 활동이 마비되기 때문에, 객관적인 몸이 정신에 인과적으로 작용하거나 정신을 객관적인 몸으로 환원해 설명할 수 있다고 생각할 것이다. 실제로 나의 눈에 이상이 있다면, 예컨대 시신경이 절단되었다면 나는 성당을 보지 못할 것이다. 이 시신경 절단은 대뇌 피질 전체 기능이 빛 흥분 상태에 있지 못하게 하여 성당을 보지 못하게 할 것이다. 그러나 이 대뇌 피질 전체 기능을 대뇌 피질 각 지점에서 생기는 단순한 사건들로 또는 단순 사건들의 총합으로 이해한다면, 그것은 나의 현상적 장을 설명하지 못할 것이다. 그것은 즉자적인 것으로 우리의 현상과 외적으로 있는 항이 될 것이다. 그렇지만 이 단순 사건들이 대뇌 피질 전체

33) 인간에게 나타나는 유기체적 질서와 동물에게서 나타나는 유기체적 질서가 동일한 것이 아니다. 한 인간이 배고픔을 느끼는 것은 정신-문화적 질서와 달리 동물에게서도 발견되는 질서이지만, 그것은 인간에게서 나타난 유기체적 질서다. 인간의 배고픔은 이미 ‘인간적’ 배고픔이고 정신-문화적 질서에 통합될 수 있지만, 동물의 배고픔은 그런 질서에 통합될 수 없다. 메를로-퐁티는 그 이유를 인간이 동물의 감각을 갖지 않기 때문이라고 말한다.(SC, p. 196. 이 문제는 나중에 다시 다룰 것이다)

의 어떤 기능 속에서 작동하고 있고, 이 전체 기능이 우리의 지각 작용에 참여하는 것으로 즉 통합된 것으로 이해 할 때, 이 대뇌 피질 “전체는 어떠한 감각적 광경의 단지 **존재의 조건**이 될 수 있다. 그것은 내가 지각한다는 **사실**을 설명하지만, 내가 지각하는 **것**, 광경 그 자체를 설명하지 못한다.”³⁴⁾ 이런 의미의 물리-생리적 과정은 어떤 현상의 장의 존재의 조건이지만, 현상의 장 자체는 아니다. 지금 나에게 고유한 사실로서 나타난 고딕 양식 또는 책 내용 파악 속에서, 즉 전체 속에서 이런 물리-생리적 과정이 이해되는 것이지, 그런 물리-생리적 과정이 이러한 현상의 장을 이해시켜 주는 것은 아니다. 이미 그런 물리-생리적 과정은 그것을 ‘포괄하는’ 현상의 장을 전제하고 있다.

이런 물리-생리적 과정이 한 광경의 존재의 조건이 될 때, 그것은 이미 자기 속에 갇혀 있지 않다. 이 수준에서 신경의 각 영역과 그 작용은 이미 신경체계 전체 작용과 연결되어 있다. “그것의 기능 작용 속에서 신경체계 전체 작용과 연결되지 않는 영역은 없기”³⁵⁾때문에, 각 영역과 그 작용은 매 순간 전체 과정 속에서 이해되고, 신경체계 전체 작용은 그 하위 질서인 신경의 각 영역(기질)이나 그 작용으로 환원되지 않는다. 마찬가지로 이보다 상위 수준에 있는 질서도 그것의 하위 수준의 질서에 의해 환원되어 설명되지 않는다. 예컨대 감각-심리적(또는 감각-정신적) 수준에서 시각 영역과 청각 영역은 즉자적인 자신의 내용을 갖고 있지 않다. “이 두 영역은 단지 중추와 함께 기능하고, 통합적인 사유(상위 질서)는 가설적으로 전제된 ‘시각적 내용들’과 ‘청각적 내용들’을 **변형시켜서** 그것들은 알아볼 수 없을 정도가 된다”³⁶⁾. 우리의 감각이 이미 공(共)감각이기 때문에, 우리는 교회 종소리를 시각적 이미지로 표현하고, “따뜻한 색, 차가운 색, 요란한 색, 또는 딱딱한 색을, 맑은 소리, 날카로운 소리, 찢을 듯한

34) SC, p. 222. 강조는 메를로-퐁티가 한 것이다.

35) SC, p. 223.

36) SC, p. 223. 강조는 필자가 한 것이다. 괄호 속의 ‘상위 질서’는 내용 이해를 위해 우리가 첨부한 것이다.

소리, 까칠한 소리 또는 부드러운 소리”³⁷⁾를 말한다. 그러나 하위 질서의 각 영역은 상위 질서에 완전히 흡수되어 그것의 특수성을 상실하는 것은 아니다. 메를로-퐁티의 슈나이더라는 정신맹 검토가 보여 주듯이, 슈나이더는 추상적 운동 능력(상위 질서)을 상실했지만, 그것은 여전히 시각적 내용과 관계한다.³⁸⁾ 슈나이더의 추상적 운동 능력 상실은 경험주의 심리학에서처럼 분명히 구별된 감각 내용들(하위의 질서)로 이 정신맹을 설명할 수 있는 것도 아니고, 지성주의에서처럼 감각 내용들의 상위 질서에 해당하는 ‘상징적 기능’(또는 의미)으로 설명할 수 있는 것도 아니다. 상위 질서인 사유(의미)는 하위 질서인 감각 내용 밖에서 부과되는 것이 아니라 그 감각 내용 속에서 펼쳐진다. 즉 슈나이더 장애는 다른 감각 내용이 아니라 시각적 내용 속에서 그의 정신적 의미가 펼쳐지지 않는 것이다. 따라서 상위 질서는 통합된 하위 질서의 영역들의 특수성을 없애지 않고 “그 종속된 작용들을 **이용하고 승화**한”³⁹⁾다. 그렇기 때문에 어떠한 책의 내용을 파악하는 나의 정신-문화적인 몸의 질서는 어떠한 단어들을 파악하는 하위 질서의 몸을 ‘통해’ 나타난다. 나의 정신-문화적인 몸이 이 책의 고유한 내용을 파악할 때 나의 심층적인 몸은 다른 단어들이 아니라 ‘이러한’ 단어들을 암묵적으로 파악하며 기능한다. 마찬가지로 성당 조각들의 ‘어떠한’ 형태를 심층적인 몸이 암묵적으로 파악하기 때문에 그러한 조각들 형태의 예술적 의미를, 예컨대 고딕 양식이라

37) SNS, p. 88.

38) 슈나이더는 손가락으로 신체의 어느 부위를 가리키라는 의사의 말은 이해하지만, ‘가리키지’ 못한다. 그러나 모기가 동일한 신체 부위를 물면 그곳을 ‘만진다’. 슈나이더는 누가 그의 신체 부위를 만지면 만지는 부위를 보고 있지 않을 경우 어디를 만지는지 모르고, 자신의 팔에 시선을 집중하면 간신히 그 팔로 ‘가리키는’ 행동을 한다. 이처럼 슈나이더는 ‘가리키지’ 못하는 추상적 운동 능력을 상실했다. 경험주의 심리학은, 슈나이더가 팔에 시선을 집중해야 팔을 움직여 가리킬 수 있고 신체 부위를 보지 않으면 어디를 만지는지 모르기 때문에 슈나이더의 장애가 시각기능의 손상에 기인한다고 주장한다. 그리고 지성주의는 슈나이더 장애가 개별 감각을 넘어서는 대자적 기능의 손상에 기인한다고 주장한다.(PP, pp. 119-158 참조.)

39) PP, p. 16. 강조는 필자가 한 것이다.

는 의미를 나의 정신-문화적인 몸이 파악할 수 있다. 이처럼 표층적인 몸은 심층적인 몸과 구별되지만, 즉 심층적인 몸으로 환원되지 않지만, 심층적인 몸 ‘밖’에서 덧붙여지는 것이 아니다. 이것은 또한 인간의 정신이 전통적인 의미의 몸(객관적인 몸)으로 환원되지 않지만, 그 객관적인 몸 ‘밖’에 있는 것이 아니라는 것을 의미한다. 객관적인 몸은 이미 인간의 정신 활동에 통합된 상태에서 기능하기 때문이다.

이러한 표층적인 몸과 심층적인 몸의 관계는 전통적으로 사유된 정신과 객관적인 몸의 관계와는 확연히 다르다. 오늘날에도 그러하겠지만, 전통적으로 이해된 몸은 눈 ‘앞’에 또는 이성 ‘앞’에 나타나는 물질이나 대상을 가리킨다. 또한 전통적으로 이해된 몸은 정신 또는 의식과 외적 관계에 있다. 흔히 언급되듯 그것들의 관계는 선장과 배 또는 장인과 도구의 관계처럼 외적이다. 그러나 메를로-퐁티에게서 심층적인 몸과 표층적인 몸의 관계는 내적이다. 표층적인 몸은 심층적인 몸을 ‘통해’ 나타나고, 심층적인 몸은 표층적인 몸 ‘앞’에 있지 않고 표층적인 몸 ‘속’에서 기능한다. 외적 관계 속에 있는 장인과 도구와 달리, 메를로-퐁티에게서 우리의 몸은 성당 조각의 의미를 파악하기 위한 정신처럼 그 스스로 장인이 되고, 성당을 ‘보는 눈’처럼 그 스스로 도구가 된다.

혹자는 메를로-퐁티에게서 몸이 정신과 객관적인 몸으로 분리될 수 없기 때문에, 단순히 몸의 정신적인 측면을 객관적인 몸의 의미로, 객관적인 몸을 정신적인 측면의 표현 수단으로 생각할 것이다. 이것은 단어와 그것의 개념의 관계와 유사하다고 볼 수 있다. 또는 일원론적 심신평행론이나 양면이론(double-aspect theory)의 심신관계와 유사하다고 할 수 있다. 그러나 이 “두 항은 아마도 연대적이지만, 서로서에게 외적이고 그 관계는 불변이다.”⁴⁰⁾ 메를로-퐁티에게서 표층적인 몸과 심층적인 몸은 분리할 수 없지만, 그것들의 관계는 평행하게 있지 않다. 이미 표층적인 몸은 심층적인 몸에 육화되어 있고, 심층적인 몸은 표층적인 몸에 침투해 있다. 또한 그것들의 관계는 고정되어 있

40) SC, p. 226.

지 않다. 앞서 본 것처럼 우리의 몸의 표층적 질서는 어떨 때는 정신-문화적 수준에 있고 어떨 때는 유기체적 수준에 있다. 매 순간 표층적인 몸과 심층적인 몸이 새롭게 통합되기 때문에⁴¹⁾ 그것들의 관계는 변할 수밖에 없다. 좀 전에 유기체적 수준에 있는 몸이 표층적인 몸이라면, 지금은 심층적인 몸이 될 수 있기 때문이다. 이처럼 메를로-퐁티에게서 표층적인 몸과 심층적인 몸의 관계는 평행하지도 고정되어 있지도 않다. 이것은 전통적으로 이해된 몸(객관적인 몸)과 정신의 관계 역시 평행하게 있지 않다는 것을 의미한다. 심층적인 몸에 있는 객관적인 몸은 정신에 통합된 채 기능하기 때문이다.

그럼에도 불구하고 사람들은 메를로-퐁티가 말하는 심층적인 몸과 표층적인 몸의 관계를 여전히 양면이론 같은 하나의 존재의 단순 속성이원론으로 이해하려 한다. 메를로-퐁티에게서 물리-화학적인 질서가 몸이라면 유기체적 질서가 이 몸의 영혼이고, 또한 이렇게 통합된 유기체적 질서가 몸이라면 정신-문화적 질서가 이 몸의 영혼이기 때문에, 사람들은 영혼을 그 아래층인 몸에 단순히 덧붙여지는 위층으로 여긴다. 그러나 이것 역시 몸과 영혼을 외적으로 결합시키는 사유 방식이다. 메를로-퐁티에게서 심층적인 몸이 표층적인 몸에 통합되었다는 것은 표층적인 몸에 심층적인 몸이 ‘골수까지’ 침투해 있다는 것이다. 뒤집어서 말하자면 표층적인 몸에 통합된 심층적인 몸은 그 자체가 이미 몸 전체 속에서 변형되어 있다. 이 때문에 인간의 정신-문화적 질서에 통합된 유기체적 질서와 동물에게서 나타나는 유기체적 질서는 같지 않다. 뿐만 아니라 정신-문화적 질서에 통합되어 있지 않아 보이는, 인간의 유기체적 질서도 동물의 유기체적 질서와 동일하지 않다. 이미 인간의 본능과 동물의 본능이 다른 것처럼, “동물에게서 성 생활이 주기적이고 단조롭지만 인간에게서는 성 생활

41) “영혼과 몸의 결합은, 하나는 대상이고 다른 하나는 주체인 외적인 두 항 사이의 자의적인 법령에 의해 조인되지 않는다, 그것들의 결합은 실존의 운동 속에서 **매 순간** 완성된다”(PP, p. 105, 강조는 필자가 한 것이다.) 이 때문에 메를로-퐁티가 『행동의 구조』와 『지각의 현상학』에서 말하는 영혼과 몸의 개념은 상대적일 수밖에 없다.

이 늘 있고 변화하는 것”⁴²⁾처럼, 인간의 유기체적 질서는 인간 ‘속’에 나타난 질서이다.⁴³⁾ 이 때문에 인간은 단순한 동물-몸에 인간의 정신을 덧붙여서 이해할 수 있는 것이 아니다. 즉 “정신은 인간을 만들기 위해 생명적 또는 심적인 존재(être vital ou psychique)에 덧붙여질 종차가 아니다. 인간은 이성적 동물이 아니다. 이성과 정신의 출현은 인간 속에서 자체 속에 갇힌 본능들 영역이 변치 않게끔 내버려 두지 않는다.(...) 인간이 동물의 감각을 갖고 있다면, 인간은 이성을 갖지 못할 것이다.”⁴⁴⁾ 인간의 감각과 동물의 감각이 다르다는 이와 같은 메를로-퐁티의 말은 인간에게서의 물리-생리적인 몸이 동물에게서의 물리-생리적인 몸과 완전히 동일한 것은 아니라는 것도 함축한다.⁴⁵⁾ 인간에게서의 물리-생리적인 몸은 인간 존재 전체에 통합된 상태 속에서 이해될 수 있기 때문이다. 인간 존재 전체 속에서 심층적인 몸이 정신의 ‘골수까지’ 통합되어 있을 때, 인간의 물리-생리적인 몸 역시 정신 ‘골수까지’ 통합되어 가능하다. 따라서 심층적인 몸이 인간 존재 전체가 아니지만 인간 존재 어디에나 퍼져 있듯이, 전통적으로 이해된 몸(객관적인 몸) 역시 인간 존재 전체가 아니지만 인간 존재 어디에나 퍼져 있다. 그렇기 때문에 메를로-퐁티 입장에서 “인간에게서, 사람들이 자연적이라고 부르는 행동의 첫 번째 층과, 문화적 세계 또는 만들어진 정신적 세계를 포개놓는 것은 불가능하다. 인간에게서 **모든 것이 만들어진 것이고 모든 것이 자연적이다.**”⁴⁶⁾ 이처럼 메를로-퐁티의 몸 개념은 정신의 층을 건어

42) SC, p. 195.

43) 앞에서 우리는 동물에게서 볼 수 없는 정신-문화적 질서를 나타내기 위해 이 질서를 인간의 유기체적 질서와 구별했지만, 사실 인간의 유기체적 질서는 인간의 정신과 완전히 따로 존재하는 것처럼 생각할 수 있는 것이 아니다. “상위 인간의 본능들은 정신의 변증법과 **따로** 존재하지 않는다.”(SC, p. 196. 강조는 메를로-퐁티가 한 것이다.)

44) SC, p. 196. 여기서 메를로-퐁티는 말하는 ‘심적인 존재’의 ‘심적인’은 정신적인(이성적인) 것이 아니라 감각인 것을 가리킨다.

45) “상위 중추들의 절단은 죽음을 야기하지만, 반면에 두뇌가 제거된 동물들은 그럭저럭 살아갈 수 있다.”(SC, p. 196)

46) PP, pp. 220-221. 강조는 필자가 한 것이다.

내면 유기체적 층이 나온다거나 유기체적 층을 걷어내면 물리-화학적 층이 나오는 것을 의미하지 않는다.

V. 심신 구별기준과 관련하여 몸 개념이 갖는 의미

앞 장에서 표층적인 몸과 심층적인 몸의 관계의 의미를 끌어낼 때, 우리는 객관적인 몸이 가질 수 있는 의미도 함께 끌어냈다. 그것은 보는 몸에 보이는 몸이 어떻게 중첩되는지를 보는 작업이기도 하다. 한편으로 성당 조각의 의미를 파악하는 정신 속에 나타난 감각적 수준의 ‘눈’처럼, 표층적인 몸에 통합된 심층적인 몸은 ‘나에 대해서’ 나타난다. 이때 심층적인 몸은 보는 몸의 측면에서 이해될 수 있다. 그러나 다른 한편, 심층적인 몸은 객관적인 몸을 통합한 채로 있기 때문에, 그것은 나에게 보이지 않은 망막처럼 있다. 이때 심층적인 몸은 감춰져 있는 객관적인 몸, 즉 보이는 몸의 관점에서 이해될 수 있다. 이처럼 심층적인 몸은 나에게 나타나면서 동시에 나에게 감춰진 모습을, 보는 몸과 보이는 몸의 연결고리의 모습을 보여준다.⁴⁷⁾ 그런데 이렇게 연결된 몸의 두 측면의 관계는 전통적인 의미의 정신과 몸(객관적인 몸)의 단순 결합으로 표현할 수 없는 몸의 ‘풍부함’을 또한 보여준다. 전통적인 심신 개념은 메를로-퐁티 입장에서 보면 빈약하고 추상적이다. 예컨대, 전통적인 심신이론들은 ‘책 내용의 의미를 파악하는 나의 행위’를 ‘그 의미를 파악하는 나의 정신’과 ‘나의 두뇌 속에서 일어나는 물질 과정’으로 설명하려 할 것이다. 이 이론들은 ‘의미 파악하는 정신’을 나의 구체적인 몸에서 떼어내어 순수 사유로 만들고, 마찬가지로 나의 구체적인 몸의 어떤 측면을 객관적

47) 물론 심층적인 몸의 이런 이중적인 모습은 심층적인 몸이 단지 현상적인 몸 개념으로만 파악되지 않는 한에서이다. 다시 말해 보이는 몸을 또한 갖고 있는 한에서이다.

인 몸으로 만든다. 즉 구체적 상태의 ‘책을 보는 눈의 이동’에서 ‘책의 의미를 파악하는 정신’을 떼어내고, 또한 이 ‘책을 보는 눈의 이동’을 ‘객관적인 눈의 객관적인 공간 속의 이동’으로 만든다. 그래서 전통적인 심신이론들은 이런 객관적인 몸과 정신 ‘사이에’ 불투명하지만 풍부하게 나타나는 몸의 모습을 보지 않는다. 그 결과 전통적인 심신이론들은 몸은 외면적 물질 또는 순수 대상, 정신은 내면적 사유 또는 순수 주체와 같은, 서로서로 외적이고 이분화된 개념으로 심신 문제를 파악한다. 이와 달리 메를로-퐁티의 몸 개념은, 앞의 논의에서 알 수 있듯이 전통적인 의미의 몸과 정신으로 나뉘지기 이전의 상태를 가리킨다. 그것은 서로서로 외적인, 객관적인 몸과 순수 사유로 객관화되기 이전에 몸의 측면과 정신의 측면이 서로서로 포함하는 현상을 가리킨다.

이런 메를로-퐁티의 몸 개념을 통해서, 우리는 전통적으로 또는 통상적으로 이해된 심신 정의나 구별이 어떤 점에서 문제되는지 알 수 있다. 데카르트가 물질을 연장적인 것(res extensa)으로 정신을 사유하는 것(res cogitans)로 규정할 때, 그는 정신적인 것은 공간에 위치하지 않은 것으로 물질은 공간에 위치하는 것으로 이해한다. 여기서 공간은 양적인 공간, 즉 기하학적 공간을 의미하기 때문에, 이러한 심신 구별법은 일차성질과 이차성질의 구별법이기도 하다. 이 구별법에 따라 데카르트는, 예컨대 고통은 정신의 영역에 속하지 몸(객관적인 몸)의 영역에 속하는 것으로 생각하지 않는다. 만약 누군가 ‘발에’ 고통이 있다고 말한다면, 데카르트는 그 사람이 명석할 수 있지만 판명하지 않은 인식을 한다고 생각한다.⁴⁸⁾ 즉 고통은 비연장적인 정신적인 것인데 연장적인 발에 있다고 혼동된(판명하지 않은) 판단을 하고 있다고 생각한다. 그러나 메를로-퐁티는 이러한 데카르트적 사유 이전에 고통이 갖는 원초적이고 선택관적 특성을 포착한다. “고통은 그것의 장소를 가리키고, (...) 고통은 고통적 공간(espace douloureux)을 구성한다.”⁴⁹⁾ 그것은 “고통의 원초적 용적성(voluminosité

48) 『철학의 원리』, 1부 46절 참조.

primitive de la douleur”⁵⁰)으로 발과 고통이 나뉘지 않은 상태이다. 다시 말해 고통은 발이고, 발은 고통인, 고통-발이다. 그러나 데카르트는 이런 선객관적인 고통-발을 그의 이성적 사유, 즉 명석하고 관명한 사유로 객관화한다. 데카르트는 ‘고통적 공간’을, 한편으로 기하학적 공간의 영역으로 이끌고 가 객관적인 발로 만들고, 다른 한편으로 비공간적 영역인 정신으로 이끌고 가 정신의 한 특성으로서의 고통으로 만든다. 이처럼 데카르트는 객관화되기 이전에 이미 고통적인 것과 공간적인 것이 구분되지 않은 채 주어진 선객관적인 영역을 객관화하여 명백히 구분되는 두 영역으로 만든다. 여기서 데카르트가 선객관적인 것을 단순히 객관화했다는 것 자체가 문제가 아니다. 앞에서 우리가 본 ‘객관적 사유’를 수행한 것이 문제다. 다시 말해 객관적으로 파악한 두 영역이 즉자적으로 있다는 것과 객관적으로 파악한 것들만이 이 세계의 모습이라는 것이 문제다. 우리의 정신적 현상은 데카르트가 객관적으로 파악한 ‘사유하는 것(res cogitans)’과 유사한 모습이 있지만, 메를로-퐁티 입장에서 그것은 데카르트의 순수 사유처럼 즉자적으로 존재하지 않는다. 마찬가지로 우리에게 나타난 물질적 현상은 데카르트가 객관적으로 파악한 기하학적 공간과 유사한 모습을 가질 수 있지만, 그것은 데카르트의 생각처럼 순수 공간으로서 즉자적으로 존재하지 않는다. 앞서 본 것처럼 우리의 몸은 정신적 현상과 물질적 현상으로 분리 불가능하기 때문에 즉자적인 두 실체로 구성되지 않는다. 또한 우리의 몸은 순수 사유와 객관적인 몸 이전의 풍부한 현상을 지니기 때문에 두 실체가 지니는 객관적 모습들로 담아낼 수가 없다. 따라서 데카르트의 심신 규정은 즉자적인 두 영역의 규정이라는 점에서 추상적 규정이고, 풍부한 몸의 현상에 대한 일면적인(피층적인) 파악이라는 점에서 빈약한 규정이다.

전통적으로 이해된 정신과 물질을 구별하는 또 다른 기준은 일인칭/삼인칭적 시점 또는 인식과 관계한다. 이 기준에 따르면 나의 정

49) *PP*, p. 110.

50) *Ibid.*

신은 나에게만 인식될 수 있고, 반면 물질이나 객관적인 몸은 누구에게나 인식될 수 있다. 이 기준 역시 데카르트 철학에서 나타난다. 지금 바라 본 난로의 지각이 착각이라고 하더라도, 그렇게 바라보는 의식은 오류불가능하다고 데카르트가 말할 때, 그는 1인칭적 현상으로서의 정신과 그렇지 않은 물질을 구분하고 있다. 앞에서 본 성당의 예에서 알 수 있듯이, 메를로-퐁티는 순수 1인칭적 관점과 순수 3인칭적 관점을 거부한다. 하나의 전체적 현상 속에서 누구에게나 보일 수 있는 성당과 내가 본 성당이 공존하기 때문에, 또는 전체적 현상을 통해서 오히려 그런 두 관점이 이해될 수 있기 때문에, 메를로-퐁티에게서 즉자적인 1인칭적 현상과 즉자적인 3인칭 현상은 불가능하다. 한편으로 나에게 ‘대해’ 성당이 나타난다는 점에서 성당은 순수 대상이 아니다. 다른 한편으로 전체적 현상은 나의 주관적 관점으로 제한되지 않는다. 어떤 관점에서 보면 성당이 나의 주관에 의존하는 듯이 보이고, 다른 관점에서 보면 보는 자인 나는 성당과 마찬가지로 사물들 한 가운데 있는 듯이 보인다. 성당 지각에 이런 이중적인 관점⁵¹⁾이 있기 때문에, 어떤 사람들은 이런 일인칭적인 측면을 극단화하여, 나의 관점이 성당 지각의 전체적 현상을 마치 다 뒤덮을 수 있다는 주관주의 또는 관념론적 사유로 이행하려 할 것이다. 이와 반대로 다른 어떤 사람들은 3인칭적인 측면을 극단화하여 보는 자가 없는 또는 관점적 현상이 없는 실재론적 사유로 이행하려 할 것이다. 그러나 우리가 어떠한 객관적인 관점을 취하냐에 따라 세계의 모습이 달리 나타나는 것을 볼 수 있을⁵²⁾ 뿐이지 닫혀 있는 순수 주관과 순수 객관의 세계에 이르는 것은 아니다.

그러나 성당의 예와 달리 나에게만 나타나 보이는 내면적 현상들이 있다. 목마름이나 간지러움 또는 고통은 타인이 아니라 내가 경험

51) 메를로-퐁티는 이것을 키아즘(chiasme)이라는-A(보는 자) 속에 B(보이는 것)가 있고 B 속에 A가 있다-말로 표현한다.(VI, pp. 172-204, L'entrela-le chiasme 장은 이런 키아즘 현상이 주된 주제 중 하나다.)

52) “두 개의 원이나 두 개의 소용돌이 또는 두 개의 구가 있다. 내가 소박하게 살 때 이 두 가지는 그 중심이 같고, 내가 물음을 던지기 시작하자마자 이 두 가지는 서로에 대해 가볍게 중심에서 벗어난다”.(VI, p. 182)

한다는 점에서 내면적 현상이라 할 수 있다⁵³⁾. 그렇지만 앞서 본 것처럼 고통은 이미 발-고통이고, 눈-고통이다. 분명 내가 고통을 느낀다는 점에서 그 현상은 1인칭적이지만, 나는 손이 아니라 발에서 고통을 느끼고 발-고통에서 출발해서 발을 관찰하고 대상화하기 시작하기 때문에 순수 일인칭적인 측면으로 제한되지 않는다. 마찬가지로 우리가 가지는 고통에 대한 과학적 지식 역시 순수 3인칭적 지식이 아니다. 이미 그것은 이런 발-고통 같은 것을 전제하고 있다. 앞서 논의한 것처럼 메를로-퐁티에게서 물리-생리적 사실은 이런 발-고통의 존재의 조건이지 발-고통 자체는 아니다. 발-고통 속에서는 이미 물리-생리적 사실이 통합되어 있기 때문에 발-고통을 통해서 물리-생리적 사실이 이해되지 물리-생리적 사실을 통해서 발-고통이 이해되는 것이 아니다. 따라서 메를로-퐁티에게서 고통과 같은 현상은 성당의 현상과 마찬가지로 순수 3인칭적 사실이 아닐 뿐만 아니라 순수 내면이나 순수 1인칭적 사실이 아니다. 이것은 또한 데카르트의 투명한 사유로서의 정신, 오류 불가능한 사유로서의 정신 역시 불가능하다는 것을 의미한다.

정신과 물질을 구분하는 또 다른 전통적 기준은 지향성⁵⁴⁾과 인과성의 문제와 관계한다. 일반적으로 물질의 인과관계는 원인과 결과 구분명히 구별되며, 원인에서 결과로의 일직선적인 방향의 관계를 의미한다. 정신의 고유성을 언급하는 지성주의는 이런 물질의 인과관계를 기계적 또는 맹목적이라 할 것이며, 이와 달리 정신은 자신의 대상과 의미적 관계를 맺는다고 주장할 것이다. 또한 그 의미의 기원을 정신

53) '삼각형의 본질을 생각한다', '2+3=5를 생각한다'와 같은 내면 현상들도 있다. 이런 것들은 데카르트가 비물질적 대상의 사유라고 했던 것인데, 여기서 이런 사유들을 다루지 않을 것이다. 또한 초월론적 관념론의 순수 형식(의미)이나 순수 노에마의 문제도 다루지 않을 것이다. 물론 메를로-퐁티는 이러한 지성적 사유는 불가능하다고, 다시 말해 완전히 자기 속에 닫혀져 있지 않다고 주장한다.

54) 여기서 지향성은 지성주의의 지향성이다. 메를로-퐁티 역시 지향성이라는 말을 하지만, 그것은 지성주의의 지향성과 다르다. 메를로-퐁티는 '3인칭적 인과성'과 '지성주의의 지향성'과 구별하여 자신의 지향성 개념을 사용한다.

에서 찾기 때문에, 지향성의 방향은 언제나 정신에서 그것의 대상으로 향한다고 주장한다. 따라서 지성주의에서 정신은 자유로운 주체가 되며, 주체로서의 정신은 원인과 결과의 개념처럼 자신의 대상과 분명히 구별되며, 또한 물질의 인과관계와 다른 방식이긴 하지만 자신의 대상과 일직선적 방향의 관계를 갖는다. 데카르트는 명시적으로 지향성 개념으로 정신의 의지를 규정하지 않았지만, 기계적인 물체 운동과 다른 정신의 의지(지향)를 주장할 때, 그의 철학은 지향성으로 정신을 규정하는 지성주의의 기원이 된다고 말해도 큰 무리가 없을 것이다.

앞서 본 것처럼, 메를로-퐁티는 보인 성당과 보는 나 사이에 인과관계가 없다고 주장한다. 왜냐하면 보인 성당 속에 나의 관점이 있고 보는 나 속에 보인 성당이 있어서, 그것들은 ‘일치하는 현상들’로서 하나의 전체 현상의 두 측면에 불과하지 원인과 결과처럼 구별되는 두 항이 아니기 때문이다. 마찬가지로 메를로-퐁티는 성당의 조각을 파악하기 위해 손을 내뻐는 것도 지성주의에서 말하는 지향적 행위가 아니라고 주장한다. 팔을 내뻐는 나의 의도 속에는 이미 성당의 조각의 모습이 스며들어 팔을 내뻐으라고 ‘부추기고’ 있기 때문이다. 내가 막대기를 쥐고 개와 대결할 때, 내가 막대기를 매 순간 어떤 방식으로 찌르는 동작은 개가 매 순간 내게 주는 어떠한 자극들이 스며든 반응이고, 또한 개가 어떤 방식으로 내게 가하는 자극들은 나의 이런 반응 행동들(찌르는 동작)이 스며든 채로 내게 주어진다. “대상의 속성들과 주체의 의도는 서로 섞여 있을 뿐만 아니라 하나의 새로운 전체를 구성하기 때문에”⁵⁵⁾ 나의 행동과 사물의 속성은 서로서로 속에 속해 있으면서 전체를 반영한다. 따라서 이런 전체 현상 속에서 유기체와 사물의 관계는, 지성주의가 말하는 일방향적인 지향적 관계가 아니다. 또한 자극에서 객관적인 몸의 수용기로, 수용기에서 중추 또는 정신으로 향하는 일방향적인 인과관계도 아니다. “유기체와 그것의 환경 사이의 관계는 일직선적 인과성에 속하는 것이 아니라 순

55) SC, p. 11.

환적 인과성(causalité ciculaire)에 속한다.”⁵⁶⁾ 이 순환적 인과성 속에 몸의 **자기-감응(Auto-Affection)**⁵⁷⁾ 현상이 있다. 성당에서 몸의 감각 수용기, 감각 수용기에서 중추(정신)로 향하는 현상과, 정신(의도)에서 성당으로 향하는 현상 사이에 몸의 자기 “뒤틀림(torsion)”⁵⁸⁾이 있다. ‘성당에서 보이는 몸으로의 관계’와 ‘보는 몸에서 성당으로의 관계’의 경계가 모호할 뿐 아니라 두 관계가 서로서로 섞인(애매한) 현상 속에서, 몸은 자신의 대상을 보지만 또한 자신을 본다. 다시 말해 보는 자와 보이는 것이 순환적인 인과관계에 있기 때문에, “보는 자는 그가 본 것에 사로잡혀 있어, 보는 자가 보는 것은 여전히 그 자신이다.”⁵⁹⁾ 이러한 몸의 자기-감응은 앞서 언급한 피비우스 띠의 모습처럼 몸의 자기 관계를 나타낸다. 따라서 몸의 자기-감응 현상은 두 항 사이의 인과관계도, 두 항 사이의 지향적 관계도 아니다. 오히려 이 두 관계는 하나의 자기-감응 현상을 객관화하여 하나는 3인칭적 인과관계의 관점에서 다른 하나는 1인칭적 지향성의 관점에서 본 두 측면으로 이해할 수 있다. 몸의 이런 자기-감응 현상은 고통과 같은 감각질의 영역에서도 동일하게 파악된다⁶⁰⁾. 발에서 고통을 느낄 때 정신적 현상 속에 물리-생리적 현상이 퍼져 있기 때문에, 고통을 물리적 인과관계와 다른 단지 주관적 측면으로만 파악할 수 없다. 고통을 자기-감응 현상의 한 측면인 정신적 현상으로 고려할 수 있지만,

56) SC, p. 13. 강조는 필자가 한 것이다.

57) 메를로-퐁티는 『지각의 현상학』에서 자기-감응과 유사한 말인 ‘affection de soi par soi’을 사용한다(PP, p. 487).

58) VI, p. 202.

59) VI, p. 183. 강조는 필자가 한 것이다. 따라서 전체 현상의 자기-감응이 있고, 전체 현상을 반영하는 몸의 자기-감응이 있다. 메를로-퐁티는 이런 전체 현상을 하나의 존재로 파악하고, 존재의 자기-감응 현상을 ‘나르시즘’이라는 말로 표현한다: “모든 시각현상(vision)의 근본적인 나르시즘이 있다.”(VI, p. 183)

60) 일반적으로 또는 지성주의에서 고통과 같은 현상은 지향성과 상관없는 것으로 고려된다. 그리고 종종 고통은 인과관계 속에서 고려될 것이다. 그러나 메를로-퐁티에게서, 고통은 지성주의적인 지향적 특성을 갖는 것이 아니지만 순수한 인과관계 속에 있는 것도 아니다. 메를로-퐁티에서 고통은 나름의 ‘지향적’ 특성이 있다.

정신 내부에서만 발생하는 현상으로는 고려할 수 없다. 또한 신경선 손상과 같은 물리-생리학적인 현상은 더 근본적인 자기-감응 현상을 객관화하여 본 한 측면으로 이해할 수 있지만, 고통과 구분된 원인으로 볼 수 없다. 앞서 본 것처럼, 고통과 발은 명백히 구별된 두 항이 아니라 이미 발-고통이기 때문이다.

VI. 맺는 말

우리는 전통적인 심신 정의나 구별 기준과 관련하여 메를로-퐁티의 몸 개념이 갖는 의미를 이끌어 내보았다. 공간/비공간 기준, 일인칭/삼인칭 기준, 지향성/인과성 기준은 정신과 물질로 나뉘지기 이전의 몸을 소통 불가능한 두 영역으로 만든다. 앞서 본 것처럼 이것은 대개의 경우 데카르트에서 발원한 심신구별 방식이다. 이것은 메를로-퐁티가 거부하는 객관적 사유, 즉 즉자적인 것을 상정하거나 주장하는 사유에 기인한다. 데카르트 전통에 따르는 모든 심신이론을 거부하는 메를로-퐁티의 논거는 바로 이 즉자적인 것이 불가능하다는 데 있다. 데카르트의 실체이원론은 즉자적인 두 실체를 주장한다. 그러나 메를로-퐁티는 그것들 자체가 가능하지 않을 뿐만 아니라 그것들이 만날 수 없음을 지적한다. 전통적인 유물론 역시 즉자적 물질을 주장한다. 그러나 메를로-퐁티는 순수 물질 또는 순수 대상이 불가능하다고 생각한다. 그것이 있다면 어떻게 우리의 관점적 현상에 들어올 수 있는지 알 수 없다고 생각한다. 마찬가지로 양면이론과 같은 속성이원론 역시 즉자적인 것을 상정한다. 양면이론의 두 속성은 실체는 아니지만 그 자체로 닫혀진 모습이기 때문에 메를로-퐁티는 거부한다. 이런 메를로-퐁티의 비판은 우리가 본 논문에서 다루지 않은 오늘날 비환원적 물리주의의 속성이원론에도 해당한다. 메를로-퐁티는 이 심신이론을 알지 못하지만, 아마도 이 이론을 거부할 것이다. 이 속성이원론에서 속성들 자체가 데카르트의 두 실체와 마찬가지로

지로 즉자적이고 이분법적이기 때문이다. 이처럼 메를로-퐁티가 비판하는 심신이론은 데카르트적 전통 속에 있다. 그러나 그의 비판은 데카르트적 전통에만 해당되는 것이 아니다. 메를로-퐁티가 이성적 동물로서의 인간을 거부할 때, 이 ‘동물’은 데카르트적 의미의 몸이 아니기 때문이다. 이 ‘동물’은 ‘내용(또는 질료)-의미(또는 이성)’의 구조를 지니는 철학에서, ‘내용(또는 질료)’에 해당될 것이다. 그러나 그것 역시 이성과 구별되는 즉자적인 것이다. 즉 동물-몸은 이성과 외적관계 속에 있는 이분법 속의 한 항이다.

이처럼 메를로-퐁티는 즉자적인 것을 상정하거나 주장하는 모든 심신이론을 거부한다. 그리고 그는 즉자적인 것 이전으로 돌아가 몸을 탐구한다. 그것은 데카르트적 의미의 물질도 정신도 아니며, 순수 감각내용으로서의 동물-몸도 그것과 구별된 이성도 아니다. 이런 것들로 이분화 되기 이전의 상태에 있는, 보는 몸이면서 보이는 몸이다. 그러나 우리가 본 것처럼 이런 몸에 객관적으로 파악된 것들이 없다고 생각해서는 안 된다. 객관적으로 파악한 것들은 몸의 어떤 측면적인 모습들로 있고, 다만 즉자적인 정신과 즉자적인 물질과 같은 것이 없다. 앞서 확인했듯이, 전통적인 심신 개념들은 메를로-퐁티가 말하는 몸을 규정하기에 빈약하다. 이 때문에 메를로-퐁티의 몸 개념을 보는 몸이면서 보이는 몸이라고 단순히 말하는 것으로 충분하지 않다. 보는 몸과 보이는 몸 ‘사이의’ 풍부함을 이해해야 한다. 이 ‘사이의 풍부함’을 뫼비우스 띠와 같은 몸의 자기 관계 속에서 이해해야 한다. 이 ‘사이의 풍부함’ 속에서 보는 몸은 보이는 몸과 경계가 ‘모호할’ 뿐만 아니라 보이는 몸과 ‘애매하게’ 섞여있는 채로 있는 것을 이해해야 한다.

투 고 일: 2010. 11. 29.
 심사완료일: 2010. 12. 27.
 게재확정일: 2010. 12. 27.

주성호
 서울대학교

참고문헌

- Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, Paris: PUF, 1942.
(SC로 약칭)
- _____, *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945.
(PP로 약칭)
- _____, *Sens et non-sens*, Paris: Nagel, 1948.(SNS로 약칭)
- _____, *Le visible et l'invisible*, Paris: Gallimard, 1964.(VI로 약칭)
- _____, *L'oeil et l'esprit*, Paris: Gallimard, 1964.
- _____, *Résumé du cours*, Paris: Gallimard, 1968.
- _____, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris: J. Vrin, 1978.
- _____, *Primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Grenoble: Cynara, 1989.
- _____, *La nature*, Paris: Ed. du Seuil, 1995.
- Aristoteles, *De l'âme*, traduction et notes par J. Tricot, Paris: J. Vrin, 1995.
- H. Bergson, *Matière et mémoire* in OEVres, Edition du centenaire, Paris: PUF, 1970.
- _____, *L'énergie spirituelle* in OEVres, Edition du centenaire, Paris: PUF, 1970.
- G. Berkeley, *Three dialogues between Hylas and Philonous, in opposition to sceptics and atheists*, in *A new theory of vision and other writings*, intro. by A. D. Lindsay, London: J. M. Dent & Sons Ltd, 1954.
- R. Descartes, *Les méditations métaphysiques* in *Descartes: Oeuvres philosophiques*, Tome II, Textes établis, présentés et annotés

- par F. Alquié, Paris: Ed. Garnier Frères, 1999.
- _____, *Les principes de la philosophie*, in *ibid.*, Tome III, 1998.
- _____, *Les passions de l'âme*, in *ibid.*, Tome III, 1998.
- M. C. Dillon, *Merleau-Ponty's ontology*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1988.
- P. Dubois, "Ryle et Merleau-Ponty: faut-il exorciser le fantôme qui se cache dans la machine humaine?" in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n. 3, 1970.
- F. H. Lapointe, "The body-soul problem in Merleau-Ponty's *The Structure of behavior*", in *The modern schoolman*, march 1973.
- S. Priest, *Merleau-Ponty*, London & New York: Routledge, 1998.
- M. Richir, "Phénoménalisation, distortion, logologie", in *Texture*, n. 4-5, 1972.
- G. Ryle, "La phénoménologie contre *THE CONCEPT OF MIND*", in *Philosophie analytique*, trad. par A. Gombay, Paris: Les éditions de Minuit, 1962.
- D. Schenck, "Meaning and/or materiality: Merleau-Ponty's notions of structure", in *Journal of british society for phenomenology*, vol 15, no. 1, 1984.
- J. Searle, *The rediscovery of the mind*, Cambridge, MA: The MIT Press, 1992.
- _____, 『마인드』, 정승현 옮김, 서울: 까치, 2007.
- Spinoza, *Ethique*, traduction et notes par C. Appuhn, Paris: Flammarion, 1965.
- W. de Waelhens, *Une philosophie de ambiguïté: L'existentialisme de M. Merleau-Ponty*, Louvain: Ed. Nauwelarts, 1968.
- 김재권, 「비환원적 유물론의 신화」, 김광수 역, 『수반과 심리철학』,

서울: 철학과 현실사, 1995.

_____, 『심리철학』, 하종호·김선희 옮김, 서울: 철학과 현실사, 1999.

_____, 『물리계 안에서의 마음』, 하종호 옮김, 서울: 철학과 현실사, 1999.

_____, 『물리주의』, 하종호 옮김, 서울: 아카넷, 2007.

이남인, 『현상학과 해석학』, 서울: 서울대학교출판부, 2004.

주성호, 「왜 메를로-퐁티는 신체의 현상학에서 살의 존재론으로 이행하는가?」, 『철학과 현상학연구』, 제20집, 2003.

ABSTRACT

Merleau-Ponty's Theory of Body Viewed in terms of the Mind-body Problem

Joo, Seong-Ho

This article inquires into the Merleau-Ponty's concept of body in terms of the mind-body problem. I will show how Merleau-Ponty criticizes previous theories of the mind-body problem and consider what his concept of body implies in comparison with previous theories. Previous theories try to resolve the mind-body problem by means of the concepts of mind and matter. However, Merleau-Ponty thinks that these concepts are impossible and that they make the interaction of matter and mind impossible. Returning to the primitive phenomenon that is not yet distorted by these in itself concepts, Merleau-Ponty inquires into the phenomenon of body. In his view, body is neither pure matter nor pure mind, or it is neither pure subject nor pure object. It is a primitive being where the dichotomous thought creates pure mind and pure matter. This concept of body invalidates the definition of mind and matter in place since Descartes. For Merleau-Ponty, before body is understood in terms of space/non-space, the first person/the third person, and causality/intentionality, it lies in the vague and ambiguous relationship with itself that it sees itself and is seen by itself.

Keywords: Merleau-Ponty, Descartes, Body, Mind