

【논문】

## 데카르트의 『제일철학에 대한 성찰』에서 초월론적 타자이론\*

이 종 주

【주제분류】 근대철학, 현상학, 발달심리학

【주제어】 데카르트, 장-뤽 마리옹, 발달심리학, 초월론적 타자

【요약문】 『제일철학에 대한 성찰』을 중심으로 이해되는 데카르트의 철학은 근대이후 주체철학의 출발로 여겨진다. 특히 칸트, 헤겔, 후설을 통해서 데카르트는 초월론적 주체철학의 전통의 출발로 해석되어 왔다. 프랑스의 대표적인 데카르트 연구자인 장-뤽 마리옹의 경우에도 1991년 논문에서는 데카르트의 주체철학을 유아론으로 보고 있다. 그러나 1996년 논문에서는 마리옹은 데카르트의 『제일철학에 대한 성찰』속에서 새로운 초월론적 타자철학의 가능성을

\* 본 논문은 2월말에 출간된 본인의 저서 『타자의 철학과 심리학』1부 1장에 게재됨. 본 논문에 대한 세 분의 심사위원의 상세하고도 다양한 비판과 조언에 감사드린다. 본 논문에 대한 주요 비판적 논점을 미리 밝히면 다음과 같다. 첫째, 기만적 신과 성실한 신의 역할차이 및 관계, 즉 데카르트의 『제일철학에 대한 성찰』의 본래 의도에 대한 간과. 둘째, 초월론적 타자로서 의사소통적 타자와 기만적 타자 간의 유사성과 차이에 대한 고려. 셋째, 의사소통적 타자를 강조할 경우, 진태원-테리다의 데카르트 비판에 대한 해명의 어려움. 넷째, 경험과학(발달심리학)의 연구성과를 통한 초월론적 철학(사변철학)의 비판, 재해석의 문제. 다섯째, 크기도 이전의 자아(의사소통적 자아)와 유아론에서 비로소 벗어난 자아(아이의 자아)의 비동일성 문제. 여섯째, 상상적 타자와 현실적 타자의 구별근거. 일곱째, 타자의 거짓믿음에 대한 이해(오류관별)능력과 자신의 과거 거짓믿음에 대한 이해(오류관별)능력의 관계. 본 논문이 심사위원들의 공통된 지적처럼 기존 데카르트의 해석을 전적으로 새롭게 재해석하려고 시도하는 다소 도전적인 논문이다 보니 많은 반론들은 당연하다고 본다. 이와 같은 주요비판에 대해서 본인은 본 논문에 최대한 반영하여 수정하고 해명하려고 노력했다. 물론 여전히 부족한 부분이 남아 있으리라 생각한다. 미흡한 부분은 향후 본인의 연구과제로 삼도록 하겠다.

모색하고 있다. 이에 대해서 국내 근대철학 연구자인 진태원 교수는 마리옹의 논변을 반박하면서 그와 같은 해석은 오히려 『제일철학에 대한 성찰』속에서 드러나는 데카르트의 철학이 갖는 담론적 구조, 바로크 시대적 특성이라는 장점을 간과하고 있다고 비판하고 있다. 본 논문의 전반부에서는 데카르트의 코기토의 초월론적 타자성에 대한 마리옹의 입장을 원칙적으로 동의하면서 그의 논변을 다시 한번 재검토하고, 나아가 그의 논변 속에서 취약점, 즉 텍스트 해석의 문제, 경험적 증거해석의 결핍문제를 밝혀낸다. 그리고 후반부에서는 텍스트 내재적 해석 차원에서 제1, 2성찰 전체에 대한 포괄적인 이해 및 경험적 증거차원에서 20세기 후반 발달심리학의 사회적 인지발달이론의 연구성과에 대한 현상학적 재해석을 통해서 『제일철학에 대한 성찰』속에서 초월론적 타자의 철학가능성을 적극적으로 해명하고자 한다.

## 1절. 들어가는 말

전능한 악령으로서 기만적인 신이 데카르트의 『제일철학에 대한 성찰』에서 도입되는 이유는 무엇인가? 사실 데카르트의 악령을 이해하기 위해서는 역사가 칼 프리드리히가 잘 서술하고 있듯이 데카르트 당대의 바로크 시대의 특징인 회의와 확신의 대립과 극단이 팽배한 시대정신을 읽어야 할 것이다.<sup>1)</sup>

세익스피어의 『햄릿』에서 유령의 등장으로 촉발되는 햄릿의 광적인 회의에서 진리와 정의 그리고 삶과 죽음에 대한 확신으로의 이행, 밀턴의 『실낙원』에서 신에 대한 사탄의 위대한 투쟁과 장렬한 파탄의 극적 변화, 토머스 홉스의 『리바이어던』에서 자연상태의 비참한 인간으로부터 무소불위의 권력체로서 리바이어던인 국가로의 변모, 스피노자의 『에티카』에서 놀라움과 슬픔, 증오, 명예욕, 야망에 사로잡힌 수동적 예측상태의 인간에서 신에 대한 지적 사랑의 능동적 정서를 향유하는 자유로운 인간으로의 변용 등에서, 대립으로의 이행, 전환의 필연성, 정당성을 확보하기 위해 대립을 극단화하려는 바로크 시대의 작가들의 의지를 읽을 수 있다. 진태원 교수는 베이사드의 주장을 논거로 삼아 데카르트가 광기나 꿈과 같이 바로크 시대의 회의주의자들에게 고유한 논거들을 사용하는 데 만족하지 않고, 악령이라는 초자연적 가설을 도입한 까닭은 절대적인 기만과 비진리의 위협을 극적으로 드러내어 에고의 코기토적 명증성이 갖는 취약성과 불안정성을 부각함으로써 진실한 신의 전능함이라는 진리의 표본으로의 이행을 정당화시키려는 의도 때문이라고 주장한다.<sup>2)</sup>

우리 역시 본 논문에서 철학적 사유의 발단을 칸트나 후설, 하이데거와 달리<sup>3)</sup> 데카르트적 코기토로서 자아가 수행하는 반성적 경험 이전에 타자

1) 칼 프리드리히, 「대립과 극단의 시대, 바로크」 윌리엄 레너드 랭어 엮음, 박상익 옮김, 『호메로스로부터 돈키호테까지』(푸른역사, 2001), p.p.437-468 참조.

2) Beyssade, Michelle. "The Cogito: Privileged Truth or Exemplary Truth?" *Bulletin de la société française de philosophie*, tome LXXXVI, 1992. p.38 참조. 진태원, 「불가능한 타자-장-뤽 마리옹의 에고의 타자성론에 대한 비판적 고찰」 『철학사상』 29권, 서울대 철학사상 연구소, 2008. p.p.64-65 참조.

3) 데카르트는 인식의 질서(내적 지각의 순서)에서 코기토의 우선성을 인정하면서도 존재의 질서(사물의 진리의 순서)에서 무한하면서도 성실한 신의 현존과 본성을 근거로

로서 기반적인 전능한 악령과의 선반성적인 상호작용의 경험 속에서 찾고자 한다. 그러나 우리는 『제일철학에 대한 성찰』에서 전능한 악령의 도입과 관련된 담론적 의미의 흥미로움에도 불구하고, 애초에 **성찰을 수행하고 있는 데카르트의 경험에 대한 현상학적 해명과정에서 전능한 악령이 사태상 갖는 또 다른 역할에 주목하고자 한다.** 후설은 『데카르트적 성찰들』(1929년)에서 **진리의 타당성 정초차원**에서 먼저 자아론적 환원, 원초적 환원을 통해 코기토의 명증성을 확보하고, 이를 토대로 상호주관적 환원을 통해 타자구성 및 상호주관적 세계구성의 진리의 명증성을 정초하려고 했다. 그러나 우리는 자기구성과 세계구성의 진리를 타자경험의 진리를 기반으로 발생적으로 정초하려고 한다.<sup>4)</sup> 이때 타자란 그의 현존과 사유의 발생

---

코기토적 진리의 정초의 불완전성을 극복하려고 했다. 스피노자와 라이프니츠는 코기토의 명증성보다는 오히려 신의 무한성, 완전성에 의존하려고 했다는 점에서 데카르트 이전으로 퇴보한 느낌을 지울 수 없다. 반면 칸트 이후 초월론적 철학 전통은 신의 무한성과 성실성에 의존하지 않고 데카르트적 코기토에 친착해서 코기토의 경험가능조건이 경험대상의 가능조건이라는 초월론적 철학의 원리에 따라 인식의 질서와 존재의 질서를 통합하고자 한다. 이제 후설은 판단중지와 현상학적 환원을 통해 칸트, 헤겔의 철학 내에 남아 있는 논리학적, 사변철학적 한계를 벗어나 코기토로서 초월론적 주체의 경험 속에서 드러나는 대상구성의 구조 자체를 기술하고 해명함으로써 **인식론적 우위의 진리의 명증성**을 드러내고자 했다면, 하이데거는 - 『존재와 시간』에 국한해서만 본다면 - 또 다른 코기토로서 초월론적 주체인 현존재의 경험 속에서 드러나는 존재와 존재자의 존재론적 차이를 기술하고 해명함으로써 **존재론적 우위의 진리의 명증성**을 드러내고자 했다. 따라서 어떤 점에서 보면 데카르트 이후의 칸트와 헤겔, 후설 그리고 하이데거는 모두가 데카르트적 코기토로부터 시작한다는 점에서는 데카르트의 후예이면서도 동시에 데카르트적 코기토를 재해석함으로써 신의 무한성과 성실성으로부터 독립시켰다는 점에서는 반데카르트주의자들이다. R. Descartes, 이현복 역, 『제일철학에 관한 성찰』, 문예출판사, 2013, p.24.(이하 본문에 M. 쪽수로 표시함)

- 4) 이때 우리가 『제일철학에 대한 성찰』의 데카르트적 코기토 속에서 보여주하고자 하는 타자는 데카르트가 『정념론』에서 보여주는 단순히 경험적 자아로서 심신결합체인 타자가 아니라, 학문에서 확고부동한 원리로서 **cogito ergo sum**을 발생적으로 정초하는 토대로서 초월론적 타자이다. 이때 발생적으로 정초한다는 것은 단순히 시간상으로 선행하는 사건, 행위의 주체를 밝히는 것을 의미하는 게 아니다. 현상학에서 발생적으로 정초한다는 것은 단순히 경험적 차원에서(사실의 문제) 시간상으로 선행하는 사건이나 행위를 보여주는 것이 아니라, 초월론적 차원에서(권리의 문제) 시간상으로 선행하는 초월론적 발생조건을 제시하는 것을 의미한다. 초월론적 현상학의 두 얼굴로서 정적 현상학과 발생적 현상학에서 각각 수행하는 타당성 정초와 발생적 정초에 대한 구분은 이남인, 『현상학과 해석학』, 서울대출판부, 2004, p.p.311~327 참조할 것.

이, 나의 사유와 현존 발생의 가능 조건이 되는 초월론적 타자를 말한다.

따라서 데카르트의 초월론적 타자이론을 통해서 우리는 『제일철학에 대한 성찰』에서 데카르트가 단순히 나의 존재와 본성의 증명으로부터 신의 본성과 현존의 증명 그리고 물체[신체]와 영혼의 상이성 및 물체 현존의 증명을 수행하기 이전에, 그의 방법적 회의 과정에서 전능한 악령에 대한 선반성적 경험이 이루어지고 있다는 점에 착안하여, 이에 대한 현상학적 해명을 통해 이와 같은 타자와의 상호작용의 경험이 “나는 있다, 나는 현존한다(ego sum, ego existo)”(이하 ‘존재-현존 원리’)의 자아의 현존경험을 발생적으로 정초하고 있음을 밝히며, 자아의 현존 경험에 대한 데카르트의 반성적 해명과정에서 “나는 생각한다. 따라서 나는 존재한다(cogito ergo sum)”(이하 ‘사유-존재원리’)는 타당성 정초의 토대, 원리가 마련될 수 있다는 테제를 논하고자 한다.

이 테제를 정당화하기 위해서 우리는 주로 『제일철학에 대한 성찰』 중 「제일성찰」과 「제이성찰」의 분석에 집중할 것이며, 이 과정에서 마리옹의 1991년 논문 「코기토의 고독」과 1996년 논문 「에고의 근원적 타자성」<sup>5)</sup>을 데카르트의 코기토의 초월론적 타자성을 현상학적으로 해명하기 위한 중요한 단서로 활용할 것이다. 그러나 이와 함께 데카르트의 코기토의 초월론적 타자성을 명시적으로 논의하고 해명하는 데 있어서 마리옹의 논변의 한계를 밝힐 것이고, 데카르트의 코기토론 속에서 초월론적 타자성을 좀 더 분명하게 해명해내기 위해서 텍스트 내재적 분석과 현대 사회적 인지발달 이론의 연구성과를 현상학적으로 재해석해서 활용하고자 한다.

5) Jean-Luc Marion, “L'ego altère-t-il autrui? La solitude du cogito et l'absence d'alter ego”, in *Questions cartésiennes*, PUF, 1991. Jean-Luc Marion, Does the Ego Alter the Other? The Solitude of the Cogito and the Absence of Alter Ego, *Cartesian Questions. Method and Metaphysics*, The University of Chicago Press, 1999, 118-134. Jean Luc-Marion, “L'altérité orginaire de l'ego”, *Questions cartésiennes II*, PUF, 1996. 이하 논의에서 마리옹에 대한 해석에는 마리옹의 논의에 대한 훌륭한 비판논문인 진태원 교수의 「불가능한 타자-장-뤽 마리옹의 에고의 타자성론에 대한 비판적 고찰」(『철학사상』29권, 서울대 철학사상 연구소, 2008, p.p.43-73)의 통찰에서 많은 도움을 얻었다. 그러나 본 논의가 진행되는 과정에서 마리옹에 대한 진태원 교수의 반론이 갖는 문제 및 마리옹이 갖는 문제에 대해 비판을 수행할 것이다.

물론 경험심리학의 연구결과를 가지고 사변철학의 논변을 반박하거나 옹호하기 위해서는 실험결과가 보편타당함을 입증해야 하는데, 정의상 보편타당성은 실험을 통해서 입증될 수 없다는 반론이 제기될 수 있다. 먼저 여기서 우리가 주목하는 발달심리학의 실험은 실험심리학의 인위적 실험이 아니라 우리가 생활세계 속에서 흔히 관찰할 수 있는 유아나 아동의 자연적 인지경험을 기초로 하고 있다. 여기에는 타자로서 아이나 아동의 행동반응을 낳는 인지적 과정에 대한 이해와 해석이 개입되며, 이런 이해와 해석 역시 인위적인 것이 아니라 일상 속에서 수행되는 자연스러운 타자경험의 양상들이다. 따라서 이런 이해와 해석에는 항상 오류의 가능성이 존재한다. 그러나 만일 일상적 경험에 대한 관찰 속에서 수행되는 이해와 해석이 보편타당성을 보장받을 때에만 철학적 사변으로 이행될 수 있다고 주장한다면, 생활세계적 체험의 명증성에 기반을 둔 현상학적 기술과 해석에게 불가능한 선행조건을 요구하는 셈이다. 경험과학으로서 발달심리학이나 임상심리학이 밝혀놓은 아이나 정신장애자와 같은 초월론적 주체의 선반성적, 무의식적, 나아가 비정상적 정신활동에 대한 해석들은 기존의 초월론적 주체의 반성적, 의식적 정신활동에 대한 우리의 기존 이해의 협소함을 깨트림으로써 정신에 대한 심층적이고 포괄적인 이해의 지평을 열어 놓았다. 초월론적 현상학으로서 발생적 현상학에만 국한해서 본다면 반성적, 의식적 사고는 방법론적으로 제한적이며, 이때에는 발달심리학이나 임상심리학, 경우에 따라서는 인지과학적, 신경생물학적 연구성과의 현상학적 재해석이 요구된다. 사실 현상학적 환원이나 본질직관의 방법만 하더라도 우리의 정신에 작동하고 있는 형이상학적, 경험과학적 이론을 판단중지해야 되지만 더 큰 문제는 우리가 의식하지 못하고 당연시 하고 있는 인간관, 정신관의 극복이다. 좀 더 근본적인 판단중지가 수행되기 위해서라도 역설적으로 발달심리학적, 임상심리학적 경험적 연구성과에 대한 이해와 해석이 필요한 이유가 여기에 있다.

나아가 우리의 논문의 테제에 대해서 다음과 같은 근본적인 불신을 가질 수 있다. 데카르트가 『제일철학에 대한 성찰』속에서 기획한 본래 의도, 즉 “학문에 있어 확고부동하고 불변하는 것을 세우려 한다면 일생에 한 번은 이 모든 것을 철저히 전복시켜 최초의 토대에서부터 다시 새로 시작해야

한다는 것”(M. 34)에 비추어 볼 때, 과연 코기토의 초월론적 타자성은 모든 학문적 진리의 토대가 될 수 있겠는가? 우리의 의도는 타당성의 토대를 새롭게 찾으려는 것이 아니라, 그런 명증성의 토대에 이르는 발생적 과정, 좀더 정확히 말해 타당성의 발생적 정초차원에서 자아와 타자의 상호작용의 경험을 현상학적으로 해명하려는 것이다. 따라서 후설의 정적 현상학적 관점에서 보더라도, 데카르트의 본래 의도, 즉 모든 학문의 확실하고도 불변적인 토대를 찾으려는 타당성 정초가 충분히 이루어졌다는 점에 동의하지 못하지만<sup>6)</sup>, 본 논문은 이것 자체를 문제 삼으려는 것이 아니라, 그런 타당성의 정초에 선행해서 이미 타자와의 상호작용의 경험이 수행되고 있음을 발생적 현상학적 관점에서 해명하려는 것이다.

그러나 데카르트의 코기토 이론은 자기의식의 발생의 문제를 거의 다루고 있지 않다고 반론을 제기할 수도 있다. 이남인 교수에 따르면 “나는 있다, 나는 현존한다는 명제는 내가 이것을 발언할 때마다 혹은 마음속에 품을 때마다 필연적으로 참이라는 결론에 이르게 된다”(M. 43~44)는 데카르트의 언급 속에서 자기의식의 발생의 문제가 드러난다고 하더라도 그가 염두에 두고 있는 자기의식으로서 코기토는 “‘발언된 자기의식’, 즉 ‘언어적 자기의식’이며, 그런 한에서 언어 이전의 ‘자아의 운동감각과 무관하게 존재하는 탈신체적인 자기의식’이요, 타인과 무관한 ‘유아론적 자기의식’이라는 점에서 추상적 자기의식이다.”<sup>7)</sup> 그러나 우리의 판단으로는 데카르트의 코기토가 탈신체적 자기의식이라는 점은 맞지만 유아론적 자기의식이라는 점은 동의할 수 없다. 왜냐하면 타당성의 정초 차원에서 자기의식의 명증성에 대한 자아론적 반성은 후설이 추구하는 철학의 목표로서, “현실적인 자율성 속에서 최종적으로 자체 산출된 명증으로부터 형성된 그리고 그로부터 절대적으로 자신에 대해 책임을 지는 철학”(Hua I. 47~48)에 이르는 과

6) 후설의 현상학적 관점에서 본다면, 데카르트의 코기토는 무엇보다 두 가지 한계를 갖는다. 첫째, 데카르트의 코기토는 초월론적 현상학적 환원을 수행하지 않은 상태에서 파악된 세속적 자기의식에 불과하다. 둘째, 설령 그것이 초월론적 자기의식이론으로 간주할 수 있다고 하더라도 그것은 다양한 유형의 초월론적 자기의식이 존재한다는 사실을 간과하고 필증적 명증성의 양상에서 경험되는 자기의식의 정체가 정확히 무엇인지 해명하지 못했다. 이남인, 「자기의식의 정적 현상학과 발생적 현상학」, 2014. 근간

7) 이남인, 같은 글.

정일 뿐이기 때문이다. 더욱이 데카르트가 코기토의 현존 및 사유의 본성의 원리에 도달하는 방법적 회의의 과정에서 이미 타자와의 상호작용을 선반성적으로 수행하고 있다는 점에서도 유아론이라는 지적은 적절하지 않다.

## 2절. 데카르트적 코기토론에서 초월론적 타자론의 필요성

『제일철학에 대한 성찰』중 [제이성찰] 「정신은 신체[물체]보다 인식되기가 더 쉽다는 것」 후반부에서 논의되고 있는 저 유명한 밀랍분석에서 논의를 시작해보자. 이 부분은 물체 또는 신체에 대한 판단과 타자에 대한 판단, 나의 정신 자체에 대한 판단, 간단하게 말해 사물인식과 타자인식, 자기인식의 명식적 대비가 이루어지는 맥락이다. 데카르트는 밀랍에 대한 판단에서 지각이나 상상에 의존한 판단보다, 지성에 따른 판단이 더 명석 판명할 수 있음을 주장한다. 동일한 논리는 타인에 대한 판단에도 그대로 적용되어 타인에 대한 지각이나 상상에 의존한 판단보다, 지성에 따른 판단이 더 명석 판명할 수 있다고 본다. 나아가 이처럼 사물이나 타자에 대해 지성에 입각한 명석 판명한 판단보다, 그렇게 지각하고 상상하고 판단하는 자로, 즉 사유하는 자로서 나 자신의 실존과 본질에 대한 반성적 판단이 의심할 수 없는 명중한 판단이라고 주장한다.

여기서 우리의 관심을 끄는 것은 밀랍에 대한 지성적 판단과 지각적, 상상적 판단 그리고 판단하는 자로서 자기 자신에 대한 반성적 판단에서 명석 판명하게 인식하는 것과 달리, 타자에 대한 지성적 판단에서 명석 판명하게 인식하는 것은 무엇인가이다. 밀랍에 대한 지성적 판단에서 인식하는 것은 색깔이나 맛, 향기, 모양, 크기가 아니라 연장성, 운동성, 가변성이라는 물체로서 밀랍의 속성, 본성이다. 반면에 지각, 상상, 판단하는 자로서 나 자신에 대한 반성적 판단에서 명석 판명하게 인식하는 것은 정신으로서 사유라는 속성, 본성이다. 그렇다면 타인에 대한 지성적 판단을 통해서 인식되는 타인의 본성은 무엇인가?



“이때 밀랍의 경우와 마찬가지로 습관적으로 나는 사람들을 보고 있다고 말한다. 그렇지만 내가 지금 보고 있는 것은 단지 모자와 옷이며, 이 속에 어찌면 자동기계가 숨겨져 있을 수도 있다. **그러나 그것은 사람이라고 나는 판단을 내린다.**”<sup>8)</sup> 이렇게 해서 나는 어떤 것을 실제로는 눈으로만 보고 있을 뿐임에도, 이것을 내 정신 속에 내재되어 있는 판단 능력을 통해 파악한다고 잘못 생각하게 된다.” (M, 53)[강조는 인용자에 의함]

타인에 대한 지각적 판단에서 우리가 인식하는 것은 사람의 신체, 외모, 복잡일 것이며, 상상적 판단에서 우리가 추측하는 것은 자동기계이다. 그렇다면 타인에 대한 지성적 판단에서 인식하는 것은 무엇인가? 다시 말해 지각이나 상상을 통해서 사람은 아닌 인형이나 자동기계로 볼 수 있을 텐데, **지성을 통해서 진짜 사람이라고 판단했을 때 그 인식적 근거와 파악내용은 무엇인가?** 인용된 부분에서 데카르트가 말하고자 하는 바는 사람들이 습관적으로 지각이나 상상에 의존한 판단을 내리면서도 마치 그것이 **정신 속에 내재되어 있는 판단 능력, 즉 지성적 판단**인양 혼동을 한다는 것이다. 그런데 지각이나 상상을 통해서 res cogitans로서 타자를 파악하는 것은 데카르트적 의미에서 불가능하다. 사유하는 자로서 현존에 대한 파악은 사유, 언표행위에 대한 사유로서 나의 반성적 자기인식을 통해서 가능하다. 그러나 그렇게 반성을 통해서 인식된 것은 사유하는 자로서 나의 본성이지, 타자의 그것이 아니다. 따라서 반성적 인식도 타자의 본성에 대해서 근본적으로 차단되어 있다. 여기서 데카르트는 타자인식의 가능 조건을 더는 해명하지 않는다.

로고진스키는 사실 res cogitans로서 ‘나’ 혹은 ‘자아’는 타자에 대한 인식에서만 차단된 것이 아니고, 내 바깥에 존재하는 세계, 나의 과거와 미래로부터 삼중적으로 제한되어 있다고 주장한다.<sup>9)</sup> 그러나 시간에 대한 제한

8) 인용된 부분 전체는 라틴어본을 원본으로 번역하신 이현복 교수의 번역이다. 특히 강조된 문장의 경우 불어본을 원본으로 번역하신 최명관 교수와 김형효 교수의 번역은 다음과 같다. “그러나 나는 그들이 진짜 사람들이라고 판단하며”(최명관 옮김, 『방법서설, 성찰, 데카르트 연구』, 창, 2011, p.154) “그러나 나는 그것들이 정말 사람들이라고 판단하며”(김형효, 『방법서설, 성찰 외』, 삼성출판사, 1992, p.154)

9) Jacob Rogozinski, “Wer bin ich, der ich gewiss bin, dass ich bin?”, in: *Tod des Subjekt?*, Herausgegeben von Hertha Nagl-Docekal und Helmuth Vetter. Wien; München:

은 본질적으로 문제가 되지 못한다. 왜냐하면, “나 자신을 어떤 무엇이라고 생각하고 있는 동안”, “내가 이것[나는 있다, 나는 현존한다]을 말할 때마다 혹은 정신에 의해서 파악할 때마다”(M, 43~44)라는 데카르트의 표현에서 알 수 있듯이 사유행위, 언표행위의 지속성과 반복성이 가능하다는 점에서 시간의 확장은 비록 유한하지만 가능하다.<sup>10)</sup> 또한, 외부세계에 대한 제한 역시 타자에 대한 나의 인식과 타자에 의한 나의 인식, 나아가 양자 간의 소통 가능 조건(합치, 합의의 가능조건이 아님)만 분명해진다면, 다시말해 본래적인 의미에서 유아론의 아포리아에서 벗어날 수 있다면 문제가 되지 않는다. 왜냐하면, 우리가 인간의 유한성을 부인하지 않는다는 점에서 인간에게 초시간성을 요구하지 않는 것처럼, 인간들 간의 인식과 소통을 넘어서 절대적인 바깥의 세계의 인식을 기대하지 않기 때문이다. 데카르트가 「제일성찰」에서 광인을 염려하는 것도 “알거지이면서도 왕이라고, 벌거벗고 있으면서도 붉은 비단옷을 입고 있다고, 머리가 진흙으로 만들어졌다고, 몸이 호박이나 유리로 되어 있다고 우겨대는”(M, 35) 것이라는 점에서 유아론적 아포리아인데, 만일 모든 인간이 함께 집단으로 광인이 되더라도 우리 내부적으로 소통이 이루어질 수 있다면 우리 세계 내부에서 환영은 더는 유아론적 환영이 아니게 된다.

따라서 우리의 판단으로는 데카르트의 핵심문제는 바로 자아의 타자 인식과 소통의 가능성의 문제라고 본다. 이것은 결코 탁월한 타자로서 신의 현존을 증명한다고 해서 해결되는 것이 아니다. 마리옹 역시 「코기토의 고독」에서 신적인 무한한 타자성이 에고에 의한 타자 그 자체의 인정을 의미하는 것으로 간주할 수 없다고 주장한다. 그것은 첫째, 신적인 무한한 타자성과 유한한 타자성에는 근본적인 분할, 대립이 존재하기 때문이다.<sup>11)</sup> 둘

1987, 92쪽 참조. 강영안, 『주체는 죽었는가?』(문예출판사, 2001) p.p.95~96 참조.

10) 『정념론』에서 데카르트는 정념에 대한 스토아 학파의 전통적 분류기준으로서 좋고 나쁨 그리고 현재와 미래의 기준을 활용한다. 나아가 현재와 미래뿐만 아니라 과거에 대한 정념(과거의 좋음에 대한 만족, 감사, 호의와 과거의 나쁨에 대한 후회, 분개, 분노 등)까지 고려한다. 정념도 사유의 일종이라는 점에서 데카르트는 신에 의존함 없이 사유의 시간성을 인정하고 있는 셈이다. 데카르트, 김선영 옮김, 『정념론』, 문예출판사, 2013. p.p.71~74참조.

11) “데카르트는 적어도 한 번은 전자를 후자에 대립시킨다. 즉 에고가 부모의 타자성을

째, 신적인 타자성이 초월론적 지평을 개방한다고 해서, 타자에 대한 가능성이 허락되는 것은 아니기 때문이다.<sup>12) 13)</sup>

인정하든가(출생), 아니면 그가 신의 타자성을 인정하든가(창조)이다. 타자성은 유한하고 경험적으로 획득될 수 있는 타자이거나 아니면 무한하고 초월론적으로 격립된(전적인) 타자 중에서 결정되어야 한다.” (Marion, 206)

- 12) “에고의 탁월한 타자로서 신에 대한 인정이 이미 타인과의 마주침을 성취한다는 것은 논증되어야 할 사실로 남아 있다. .... 무한한 관념으로서 신은 유한자의 관념 중 하나를 이룰 수 없으며, 나 자신의 관념 중 일부도 아니다. .... 그[무한자]는 더는 진정한 하나의 타자, ‘나와 유사한 인간’(『성찰』, AT, VII, 43, 7)으로 개방되지 않는다. 자아에 대한 또 하나의 타자이자 다른 에고로서 유한하고 사유하는 것이 어떤 타자, 자아와 다른 어떤 타자의 타자성은 항상 결핍되어 있다. 따라서 타자는 잠정적으로 결핍된 것이 아니며, 처음부터 에고가 그 자신에 의해서만 정의되기 때문에 결핍된 채로 남아 있다.” (Marion, 206~207)
- 13) 그런데 우리의 판단으로는 마리옹이 제시하는 두 가지 논거에서 말하는 타자의 의미가 일관되어 있지 않다고 본다. 마리옹이 제시하는 첫 번째 논거(각주 11참조)에서 유한한 타자는 말 그대로 *res cogitans*로서 나의 사유의 현존을 발생적으로 정초하는 또 다른 *res cogitans*가 아니고, 단순히 심신 결합체로서 나를 생물학적으로 낳는 경험적 타자이다. 그러나 두 번째 논거(각주 12참조)에서 타자는 사유하는 자로서 나와 유사한 또 다른 유한하고 사유하는 에고로서 타자, 즉 자신의 본성과 현존을 명석 관명하게 판단하는 확실성의 토대로서 초월론적 타자이다. 경험적 타자란 우리의 경험 속에서 단순히 심신결합체로서 인식대상으로 환원되는 타자라면, 초월론적 타자란 단순한 인식대상으로 환원되지 않고 우리와 동등한 또 다른 사유하는 주체로서 우리의 사유의 가능조건이기도 한 타자를 말한다. 데카르트의 코기토론이 유아론의 아포리아에 빠져 있다고 주장할 때 결핍된 타자는 바로 초월론적 타자이며, 따라서 마리옹이 찾아야 하는 타자 역시 초월론적 타자이다.

그에 따라 마리옹의 두 가지 논거에 대해서 의문을 제기하는 진태원 교수의 타자 이해에도 혼동이 있다고 본다. 에고의 타자성을 찾고자 하는 마리옹의 의도에 대해서 반론을 펼치는 진태원 교수는 한편으로는 “그(마리옹)에게 상호주관성을 가능하게 해주는 타자는 하나의 유한한 자아로서 **에고의 인식대상으로 환원되지 않지만**, 그렇다고 해서 **자아로부터 절대적으로 독립해 있는 무한자도 아닌, 사유하는 유한자로서의 또 하나의 다른 에고다**”라고 지적하면서 다른 한편으로는 “마리옹이 제시하는 다른 에고가 하나의 다른 에고, 즉 **이미 수적이고 양적인 규정에 따라 구별된 에고이고 따라서 ‘제일철학’보다는 경험적이고 응용의 영역에 속하는 것이라면**, 어떤 근거에서 그는 『성찰』의 제목 속에 ‘분리된 지성들’, 또는 다른 지성들이 빠져 있다는 사실에 의문을 제기하고 심지어 이를 ‘역설’(194)이라고 부르면서 데카르트 제일철학의 권리설정 타당성 여부를 문제로 삼을 수 있을까?”(진태원, 같은 글, p.p.50~51, 강조는 인용자에 의함)라는 의문을 제기한다. 그런데 위에서 강조된 전자의 타자는 사유하는 유한한 자아로서 에고의 인식대상으로 환원되지 않는다는 점에서 경험적 타자가 아닌 초월론적 타자임에도 불구하고, 재차 뒤따르는 인용에서 그런 타자를 경험적 타자로서 단정함으로써 마리옹의 혼동을 반복한다. 물론 진태원 교수의 이런 혼동은 일차적으로 마리

요컨대 엄격히 말해 탁월한 타자로서 신은 초월론적 자아의 가능 조건으로서 초월론적 타자의 현존과 그와의 소통을 위해서가 아니라, 초월론적 자아만으로는 자신 존재의 유한성과 인식의 불완전성을 극복할 수 없다고 판단해서 끌어들이는 사후적인 보완적 존재자일 뿐이다. 더욱이 인식의 질서에서만 본다면 탁월한 타자로서 신이 초월론적 자아의 가능 조건이 아니라 반대로 초월론적 자아가 탁월한 타자로서 신의 가능 조건일 뿐이다. 따라서 초월론적 자아에는 자기 존재의 유한성과 인식의 불완전성을 보완하는 사후적인 타자 이전에 인식과 존재에 있어서 상호적일 수 있는 대등한 초월론적 타자가 필요하다.

### 3절. 데카르트적 코기토론에서 타자성의 단서

이제 우리는 비록 데카르트가 『제일철학에 대한 성찰』에서 명시적으로는 초월론적 타자에 대한 인식의 가능 조건에 대해 논의하고 있지 않다는 점에서, 초월론적 타자에 대한 인식의 가능 조건을 의식하고 있다고 주장하기는 어렵지만, 실제로는 초월론적 타자에 대한 경험을 선반성적, 비주체적 차원에서 수행하고 있음을 현상학적으로 보여줄 것이다. 이런 접근이 데카르트에게도 낯선 것이 아니다. 데카르트도 인정하듯이 “[자연적] 충동은 내 안에 있기는 해도 내 의지와는 다른 것이라고 여겨지듯이, 나에게 아직 알려지지 않았지만 이런 관념을 산출하는 능력이 내 안에 있을 수도 있기 때문이다.”(M, 62)

이처럼 초월론적 타자에 대한 경험이 실제로 수행되는 부분을 찾기 위해 우선 마리옹의 해석을 뒤쫓아 가보자. 여기서 우리가 참조하는 마리옹의 논문은 앞선 1991년의 논문 「코기토의 고독」에서 자신의 테제, 즉 데카르트의 코기토론은 유아론의 아포리아에 처해 있다는 논변을 스스로 반박하는 1996년 논문 「에고의 타자성」이다. 이 논문에서 마리옹은 다시 한 번 동일

---

옹의 혼동 때문이다. 그러나 데카르트의 코기토론의 유아론 여부를 판단하는 데 있어서 관건은 경험적 자아로서 타자가 아닌 초월론적 자아로서 타자의 결핍 여부이다.

한 문제, 즉 ‘데카르트에 의해 확립된 에고는 유아론의 불모적인 압박 속에 머물러 있는가?’라는 질문을 제기한다. 그리고 이번에는 「제이성찰」의 전반부에 대해 세밀한 독서를 통해 “cogito ergo sum”이 아닌 “ego sum, ego existo”에서 에고의 근본적인 타자성이 함축되어 있음을 주장한다.

사실 「제이성찰」은 크게 세 부분으로 나눌 수 있다.<sup>14)</sup> 전반부 세 단락에서는 **나의 현존의 확실성**을 인식한다. ii) 네 번째 단락부터 아홉 번째 단락까지는 확실하게 현존하는 **나의 본성이 사유하는 것**임을 증명한다. iii) 열 번째 단락부터 마지막까지는 **정신으로서 나의 현존과 본성이 물체에 대한 인식보다 더 쉽게, 더 명증적으로 인식됨**을 증명한다.

두 번째와 세 번째 부분에서 데카르트가 얻어내는 원리가 다름 아닌 “cogito ergo sum”이다. 더 중요한 것은 이런 근본원리를 인식하는 데 있어서 핵심방법이 칸트 이후 독일 관념철학의 주된 전통이 된 **자기의식의 유아론적 반성**이라는 점이다. 반면 「제이성찰」의 첫 부분에서 데카르트가 “cogito ergo sum”보다 먼저 확실하게 인식하는 원리는 “ego sum, ego existo”이다. 마리옹이 특히 「제이성찰」의 첫 부분에 주목하는 까닭도 다름 아닌 ‘사유-존재원리’와 ‘존재-현존원리’에 도달하는 각각의 증명과정과 그 원리가 갖는 함의의 차별성 때문이다. 마리옹은 ‘사유-존재원리’ 및 그 증명과정이 데카르트적 에고에 대한 고전적 해석으로서 반성적, 초월론적 주관성의 철학을 낳았다고 본다. (Marion 1996, 16) 반면 ‘존재-현존원리’ 및 그 증명과정에서 바로 초월론적 유아론에 빠지지 않고, 오히려 초월론적 타자성을 드러내는 탈근대적 데카르트의 모습을 읽어낼 수 있다고 본다. (Marion 1996, 19)<sup>15)</sup>

마리옹은 데카르트의 「제이성찰」에서 “혹시 어떤 신이 있어서, 혹은 어떻게 부르든 간에 이와 비슷한 것이 있어서 내 안에 이런 생각이 일어나도록 하고 있는 것은 아닐까?”부터 “만약 내가 설득된다면, 나는 존재하는 것이 틀림없다”(M, 43)는 주장을 이끌어 내고 있다고 주장한다. 마리옹에

14) 라틴어 원본을 번역한 이현복 교수의 책을 토대로 한 구분이다.

15) 진태원 교수는 데카르트의 ‘존재-현존원리’의 증명과정과 그것이 갖는 초월론적 타자성의 함의에 대한 마리옹의 논의를 크게 네 단계로 나누어 세밀하게 설명하고 있다. 진태원, 같은 글, p.p.57-63 참조.

따르면 “이로부터 다음과 같은 첫 번째 결과가 도출된다. 즉 회의를 극복하기 위한 첫 번째 시도에서부터 타인이 가설의 자격으로, 예고 **이전에 avant** 생성되는 것이다.” (Marion 1996, 21, 강조는 마리옹에 의함) 다시 말해 「제일성찰」에서 방법적 회의를 진행하는 마지막 과정에서 가설의 자격으로 등장했던 전능한 악령으로서 속이는 신이 바로 **최초의 초월론적 타자의 흔적**이라는 것이다. 먼저 전능한 악령이 경험적 타자가 아닌 **초월론적** 타자인 까닭은 그가 단순히 나의 지각적, 상상적 경험과정에서 인식되는 대상이 아니라, 내 정신 속에 물체, 형태, 연장, 운동, 장소 등의 환영의 생각이 일어나도록 하는, 마리옹의 표현으로는 그런 생각을 발송하는 **envoie** 자이기 때문이다. 다시 말해 속이는 신이 나의 사유의 현존 가능 조건이기 때문이다. 또한, 속이는 신이 **최초의** 초월론적 타자인 까닭은 그는 내가 정신으로서나, 예고를 자각하기 **이전에 avant** 생성되는 존재자이기 때문이다. 요컨대 “신은 ..... 곧바로 예고의 대화자로 인정된다. .... 회의는 추상적이고 한층 심해지는 ..... 어떤 사유의 유아론 속에서 전개되기는커녕, 예고와 미규정된 타인 사이의 대화 공간 속에서 전개된다.” (Marion 1996, 22)

그러나 데카르트는 곧바로 나를 속이는 전능한 악령이 내가 스스로 만들 어낸 가정, 환영일 수도 있다는 의문을 제기한다. 그러나 마리옹은 신과의 대화에서 나 자신과의 대화로의 대체[어떤 신에서 나 자신으로의]가 나와 타자의 대화라는 공간을 본질적으로 바꾸지는 못한다고 말한다. “왜냐하면, 예고는 그에게 도달하는 관념들의 우발적인 원인이 됨으로써만, 자신의 고유한 역할 외에 타인의 역할을 떠맡는다고 주장하기 때문이다.”(Marion 1996, 22~23) 더욱이 나는 “아무런 감각이나 신체도 갖고 있지 않기” (Marion 1996, 25~26) 때문에, 타인의 자리에 나의 관념들을 위치시킬 수 없다. 나는 어떤 신의 관념의 원인이 될 수 없는 것이다. 따라서 마리옹에게 중요한 것은 데카르트가 어떤 신의 가정, 즉 “나와 다른 것의 관념의 원인이 내 안에 있지만, 하지만 나에게 알려지지 않은 채 존재한다는”(Marion 1996, 23) 가정을 사용하고 있는 것이다.

그러나 데카르트가 분명히 “그러나 아마도 나 자신이 이것의 작자일 수도 있는데, 왜 내가 이렇게 생각해야 하는가?”(M, 43)라고 의문을 제기하

는 것을 보면 마리옹의 답변이 적절한 것인지 의문이다. 왜냐하면, 전능한 악령으로서 기만적인 신을 끌어들이는 것은 데카르트에게 단순한 가설적 추정이라고 여겨지기 때문이다. 그러나 마리옹에 따르면 전능한 악령으로서 기만적인 신을 도입하는 것은 자의적인 가설적 추정이라고 보기 어렵다. 왜냐하면, 전능한 악령으로서 기만적인 신에 대한 가정은 「제일성찰」에 따르면 내 정신 속에 오래전에 새겨진 의견이며, 그것은 단순히 자의적 가설이 아니라, 명백히 내가 저지르고 있는 잘못과 범하고 있는 오류로부터 확인되는 나의 불완전성의 기원에 대한 확실한 설명이기 때문이다. (M, 39) 마리옹은 이처럼 잘못을 저지르고, 오류를 범하는 나의 불완전성의 기원을 비기원적인, 비규정적인 **현사실성(facticité)**의 문제로 받아들인다. “이러한 의견은 정신에 ..... 강제되며, 정신은 이를 자신 안에 오래전부터 고정된 것으로 발견한다. 따라서 이것은 현사실성 덕분에 에고를 규정한다.” (Marion 1996, 25, 강조는 인용자에 의함)<sup>16)</sup> 이처럼 전능한 악령, 기만적인 신으로서 초월론적 타자가 단순한 가정으로 버려질 수 없으므로 『제일철학에 대한 성찰』속에서 지속적으로 나타난다.

그러나 마리옹의 논변은 문헌적, 고증적 분석의 정확성의 문제 이전에 초월론적 타자의 해명과정에서 한계를 가진다. **첫째, 전능한 악령으로서 기만적인 신이 과연 단순히 가설적 추정이나 환영이 아니고 초월론적 타자로서 자격을 갖고 있다고 말할 수 있는가?** 단순히 그것의 현사실성을 강조하는 것만으로는 우리의 의문이 해명되지 않는다. 전능한 악령으로서 나에게

16) 마리옹이 여기서 강조하는 현사실성은 하이데거가 『존재와 시간』에서 말하는 현존재의 피투성의 현사실성을 염두에 둔 것처럼 보인다. “현존재가 어디서 오고, 어디로 가는지는 은폐되어 있으나, 그 자신으로는 그만큼 더 은폐되지 않고 개시되어 있다는 현존재의 존재 성격, 즉 >현존재가 있다는 사실<을 우리는 이 존재자가 자기의 현에 던져져 있음[피투성]이라 부른다. 이것은 현존재가 세계-내-존재로서 현이라는 것이다. 피투성이란 표현은 [현존재가] 떠맡겨져 있다는 **현사실성(Faktizität)**을 시사한다.”(Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main, 1976, 180, 강조는 인용자에 의함) 진태원 교수에 따르면 마리옹의 관심은 단지 데카르트의 철학에 대한 문헌학적, 고증적 주석에 국한되지 않고, 궁극적으로는 **데카르트-하이데거-레비나스**로 이어지는 노선 위에서, 근대성의 원천이자 또한, 근대성 자체에 의해 왜곡되고 망각된 근대성의 이면으로서의 데카르트, 즉 탈근대성의 또 다른 가능성을 개시하는 데카르트의 면모를 부각시키는 것에 있다고 본다. 진태원, 같은 글, p.45 참조.

환영이든 착각이든 생각, 사유를 심어 넣어 주었다는 것도 주장일 뿐 해명된 바 없다. 둘째, 전능한 악령으로서 타자와의 대화가 왜 자기 자신과의 대화로 이행해야 하는가? 예고 자신이 타자의 역할을 떠맡아야 하는 필연적인 이유는 무엇인가? 만일 전능한 악령으로서 기만적 타자가 있고 그가 환영만을 심어 넣어 주었다면 엄격히 말해 내 정신 바깥이란 존재하지 않는 것이고, 따라서 타자는 내가 의식하지 못하는 내 정신 안의 관념일 뿐이게 된다. 앞에서도 지적했듯이 마리옹은 “나와 다른 것의 관념의 원인이 내 안에, 하지만 나에게서는 알려지지 않은 채 존재한다”(Marion 1996, 23)는 가정을 사용하고 있는 셈이다.<sup>17)</sup> 그렇다면 전능한 악령으로서 신은 참된 의미의 초월론적 타자라고 보기 어렵다. 왜냐하면 우리가 찾는 타자는 단순히 내 안에 있는 또 다른 나, 일종의 프로이트적 의미의 이드(id), 그거(es)가 아니기 때문이다.

우리의 판단으로는 데카르트에게 예고의 ‘사유-존재원리’ 증명의 진리의 불완전성과 취약성을 보완하기 위해서 진리의 절대적인 보증자로서 신의 현존을 사후적으로 증명하기보다는 예고의 ‘존재-현존원리’의 증명을 위해 초월론적인 타자의 존재와 인식의 가능 조건을 해명하는 것이 예고의 불완전성과 취약성을 인정하면서도 유아론의 철학적 아포리아에 빠지지 않는 전략이라고 생각한다. 물론 유아론에 빠지지 않기 위해서 예고의 존재-현존의 증명과정에서 그 존재와 인식의 가능 조건을 밝혀야 하는 타자가 역설적으로 전능한 악령으로서 기만적인 신이라면, 유아론 못지않은 또 다른 위협이 아니냐는 반론을 제기할 수 있을 것이다. 더욱이 전능한 악령으로서 기만적인 신은 데카르트가 『제일철학에 대한 성찰』을 저술하는 최우선적 목적인 학문의 확고부동한 토대를 마련하는데 오히려 가장 큰 위협이 아니냐는 의문을 제기할 수 있을 것이다. 그러나 우리의 판단으로는 전능한 악령으로서 기만적인 신은 크게 두 가지 필수불가결한 기능을 담당한다고 본다. 첫째, 주지하다시피 이와 같은 타자와의 속고 속이는 상호작용의 과정에서 바로 학문의 일차적 토대인 자아의 현존과 본성에 대한 증명이 이루어질 수 있는 것이며, 두 번째로 이처럼 전능한 악령으로서 기만적인 신이 있

17) 진태원, 같은 글, p.59 참조.



기 때문에 역설적으로 기하학이나 대수학을 불변의 진리로 받아들이지 않고, 라캉의 지적처럼 “우리가 기하학을 해석학적으로 변형시키는 대수학의 소문자들을 가지고 놀이를 할 수 있게 되었다는 것, …… 이제 우리에게 집합론으로의 문이 열린 것이며, 모든 것이 진리의 가설로서 허용된다는 것”<sup>18)</sup>의 성과를 얻게 되었다. 다시 말해 기만적인 타자의 존재는 기존의 진리를 절대적으로 수용하는 것이 아니라 항상 의심하면서 가설적 진리로 대하는 태도를 동기 지운다.

#### 4절. 초월론적 타자로서 전능한 기만적인 악령- 사회적 인지발달 이론의 연구성과의 현상학적 재해석

이제 우리는 서론의 약속대로 그리고 바로 앞 절에서 마리옹의 논변에 대해서 제기했던 두 가지 의문 중 첫 번째 의문, 즉 “**전능한 악령으로서 기만적인 신이 과연 단순히 가설적 추정이나 환영이 아니고 초월론적 타자로서 자격을 갖고 있다고 말할 수 있는가?**”를 해명하기 위해서 우리의 일상적 경험 속에서 유아나 아동이 최초로 타자의 마음을 어떻게 인식하게 되는지에 주목해보고자 한다. 물론 「제일성찰」 첫 문장에서 데카르트도 쓰고 있듯이 성찰적 주체는 “유년기에 내가 얼마나 많이 거짓된 것을 참된 것으로 간주했는지, 또 이것 위에 세워진 것이 모두 얼마나 의심스러운 것인지” 충분히 깨닫고 있으며, 모든 회의를 통해서 최초의 토대에서 다시 새로 시작해야 하는 일을 “실행할 수 있는 성숙한 나이가 되기를 기다렸다.”(M,34) 따라서 우리가 일상적 경험 속에서 유아나 아동의 타자경험으로 되돌아가는 것은 데카르트의 의도와 정반대로 가고 있는 것처럼 보인다. 그러나 우리가 곧 확인하게 될 것처럼 비록 유아나 아동에게 학문적 지식-개념적, 논리

18) 자크 라캉 저, 자크-알랭 밀레 편, 맹정현, 이수련 옮김, 『세미나 11: 정신분석의 네 가지 근본개념』 (새물결, 2008), p.63. 물론 라캉은 전능한 신의 증명이 이것을 가능하게 했다고 주장한다. 그러나 우리의 판단으로는 오히려 전능한 악령으로서 기만적인 신의 존재와 인식의 가능 조건이 기존의 학문에 대해서 의문을 제기하고 새로운 탐구를 개척할 수 있는 기반이 된다고 생각한다.

적 지식-에서는 전혀 기대할 바가 없지만, 그들이 타자의 마음과 자신의 마음의 현존과 내용에 대해 수행하는 인식에는 명백한 진실이 담겨있다. 분명 우리는 성인이나 혹은 성숙한 인간이 되어야 비로소 도덕적인 의미의 자기중심성이나 인식론적, 존재론적 의미의 유아론적 환영에서 개념적으로 벗어날 수 있지만, 유아나 아동은 이미 전前반성적 차원에서 타자와 자신에 대한 초월론적 경험을 수행하고 있다. 따라서 우리가 현재 행하려는 고찰은 유아나 아동의 행위와 발언 속에서 직접적으로 어떤 가르침을 얻자는 종교적, 도덕적 의도가 아니라 그들의 행위와 발언 속에서 타자경험의 본질적 구조에 대한 현상학적 해명을 해보려는 것이다.

타인의 주관에 대한 이해능력을 실질적으로 보여주는 실험과제는 1980년 중반 다니엘 테넷의 제안<sup>19)</sup>과 퍼너와 위머의 실험<sup>20)</sup>으로 기획된 거짓 믿음 실험이다. 이 실험에서 3세와 4세 아동들에게 다음과 같은 장면을 보여준다. A라는 아이가 거실 서랍에 초콜릿을 두고 놀러 나간다. 아이가 밖에 나간 사이 엄마가 거실에 들어와 초콜릿을 찬장에 옮겨 놓는다. 이제 아이 A가 거실로 돌아온다. 아이는 배가 고파 초콜릿을 먹고 싶어 한다. 아이는 아직 초콜릿을 어디에 두었는지 기억하고 있다. 여기까지 지켜보던 아동들에게 실험자가 이제 질문을 한다. “과연 아이A는 어디에서 초콜릿을 찾으려고 할까?” 대부분 3세 아동들은 A가 찬장에서 초콜릿을 찾으려고 할 것이라고 답했지만, 4세 아동들 대부분은 A가 서랍에서 초콜릿을 찾으려고 할 것이라고 답을 한다. 이 실험은 피아제의 3개 산 실험처럼 다분히 공간적 지각능력, 조망능력의 측정에 치우친 실험과 달리, 일상 속에서 아이들이 가장 흔하게 겪는 타자의 마음과의 불일치의 체험에서 타자의 주관에 대한 이해능력을 측정하는 실험이다. 우리는 흔히 백설공주 이야기를 아동들에게 읽어줄 때 마녀가 사과장수로 변신해서 백설 공주에게 독이 묻은 사과를 주어서 백설공주가 그 사과를 먹을 때 3세 아동들은 대부분 백설공주가 바보라고 반응하지만, 4세 아이들은 백설공주의 선택을 안타까워하는

19) D. Dennett, Beliefs about belief. *Behavior and Brain Science* 4; 1978, 568~570.

20) J. Perner, S. Leeksam & H. Wimmer, “Tree-years-old Difficulty with False Belief: The Case for a Conceptual Deficit,” *British Journal of Developmental Psychology* 5 (1987); 125~137.

모습을 관찰할 수 있다. 3세 아동들과 4세 아동들의 반응의 차이는 무엇을 의미할까? 바로 대부분의 3세 아동들은 동일한 사물, 사건에 대해서 나는 참된 믿음을 갖고 있지만, 타인은 거짓된 믿음을 가질 수 있다는 사실을 알지 못한다. 그러나 대부분의 4세 아동들은 타인의 거짓 믿음에 따라서 타인의 행동을 이해한다. 결국, 3세 아동들은 타인이 나와 다른 마음을 가질 수 있다는 사실을 깨닫지 못하지만, 4세 아동들은 타인이 나와 다른 마음을 가질 수 있다는 사실을 깨닫고 있다는 것이다. 그리고 바로 타자의 거짓 믿음에 대한 이해능력은 인간의 정신발달과 관련해서 가장 의미 있는 사건 중 하나, 즉 아이들이 엄마에게 최초로 의도적인 거짓말을 할 수 있느냐 없느냐를 결정짓는 조건이 된다는 점이다. 다시 말해 타인이 잘못 믿을 수 있다는 것을 이해하게 되면 타인을 잘못 믿게 할 수도 있다는 사실, 즉 속일 수도 있다는 사실을 깨닫게 된다.

그러나 이런 타자의 거짓 믿음에 대한 이해능력은 의도적인 거짓말, 속임수와 연결되어 있을 뿐만 아니라 자기 자신의 이전 거짓 믿음에 대한 판별능력, 즉 자신의 오류판별능력과도 밀접히 관련되어 있다는 점을 주목해야 한다. 왜냐하면 타자이해와 의사소통의 과정에서 타인이 잘못 믿을 수 있다면, 그리고 잘못 믿게 할 수 있다면, 상호적 차원에서 나 역시 잘못 믿을 수 있으며, 속을 수 있다는 것 역시 자각할 수 있기 때문이다. 아동인지 발달심리학자 고프닉과 아스팅턴은 타자의 거짓 믿음에 대한 이해능력은 자기 자신의 과거 믿음이 잘못되었음을 기억하는 능력과 연결되어 있다고 주장한다.<sup>21)</sup> 예를 들어 실험자가 스마티 상자(미국의 아이들이 좋아하는 초콜릿 M & Ms와 유사한 영국의 초콜릿 상자)에 몰래 연필을 넣어 놓고 3세 아동들에게 보여주면서 나누는 다음 대화<sup>22)</sup>를 들어보자.

실험자 : 봐. 여기 상자가 하나 있거든.

21) A. Gopnik and J. W. Astington, "Children's Understanding of Representational Change and its Relation to Their Understanding of False Belief and the Appearance-reality Distinction," *Child Development* 58 (1988) 26~37참조.

22) J. W. Astington, *The Child's Discovery of the Mind*, Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts, 1993, p.116.

아 동 :스마티다!

실험자 :우리 안을 들여다볼까?

아 동 :좋아요.

실험자 :그것을 열고 안을 들여다보렴.

아 동 :오 ..... 대단한 마법이야..... 연필이네.

실험자 :이제 내가 연필들을 다시 상자 안에 넣고 뚜껑을 닫을 거야. (그렇게 한다) 이제 ..... 우리가 상자를 열어보기 전에, 넌 처음에 이 상자를 보았을 때, 넌 그 안에 무엇이 있다고 생각했지?

아 동 :연필요.

실험자 :니키(아동의 친구)는 아직 이 상자 안을 들여다보지 못했거든. 니키가 들어와서 상자 안을 들여다볼 때, 니키는 그 안에 무엇이 있을 거로 생각할까?

아 동 :연필요.

이 실험에서 아동이 스마티 상자 안을 들여다보고 놀라며, “대단한 마법이야”라고 감탄한다는 것은 그가 스마티 상자 안에 초콜릿이 있을 것이라고 믿었음을 의미한다. 따라서 그 상자 안을 들여다보기 전에 무엇이 들어 있을 거라고 생각했었는지라는 실험자의 질문에 대해서 연필이라고 대답할 때 우리는 그가 자신의 이전의 잘못된 믿음을 인지하고 있지 못함을 알 수 있다. 또한 다른 친구 니키의 예상믿음에 대해서 물었을 때에도 재차 연필이라고 답하는 것은 이미 상자 안을 들여다 본 자신의 참된 믿음과 아직 상자 안을 들여다보지 못한 니키의 거짓 믿음을 구별하지 못한다는 것을 의미한다.

요컨대 이 실험에서 아동은 타인의 거짓 믿음에 대한 이해능력과 자신의 이전 거짓 믿음에 대한 이해능력을 함께 갖추지 못했다. 동일사건, 사물에 대한 타자의 믿음과 자신의 믿음의 변별력과 동일사건, 사물에 대한 이전의 자신의 믿음과 현재의 자신의 믿음의 변별력은 본질적으로 동일한 인지 구조로 되어 있다. 양자 모두 직접적 지각(Perception)이 아니고 지각을 매개 로한 통각(Apperception)의 구조를 갖는다. 다시 말해 현전(Gegenwärtigung)

이 아닌 현전화(Vergegenwärtigung)의 구조를 갖는다. 더욱이 타자와의 상호작용 과정에서 타자가 나의 믿음대로 움직이지 않을 때, 타자의 믿음에 오류가 있거나 아니면 내가 잘못 믿을 수 있다는 것을 자각하며, 타자가 속을 수 있으며, 나 역시 속을 수 있다는 자각이 가능하다. 이처럼 타자의 믿음에 대한 변별력과 나의 과거 믿음에 대한 변별력은 상호적으로 발생적으로 정초된다.

이제 타자의 거짓 믿음에 대한 이해력과 의도적인 속임, 거짓말 능력 그리고 자신의 이전의 거짓 믿음에 대한 기억능력의 상호적 발생적 동기연관의 관계를 데카르트의 「제일성찰」에서 방법적 회의와 「제이성찰」에서 나의 “존재-현존원리”의 증명과 나의 “사유-존재의 원리” 증명, 나아가 나의 사유로서 본성의 증명에서 어김없이 등장하는 전능한 악령으로서 기만적인 신과 자신의 지각적, 상상적, 지성적 판단에 대한 회의 가능성의 경우와 연결해보자. 먼저 타자와의 상호작용이란 일종의 속임과 속음의 상호작용을 의미한다. 내가 오랫동안 나의 지각적, 지성적 판단이 참일 것이라고 믿는 습관의 지배를 받았다는 것은 바로 그만큼 오랫동안 전능한 악령이 나를 기만했다는 것이다. 이때는 타자는 참된 믿음을 갖고 있으면서 동시에 나의 잘못된 믿음을 알고 있었을 것이다. 그런데 내가 속을 수 있다는 것을 어떻게 알게 될까? 방법적 회의과정에서 데카르트는 다음과 같은 사실을 자각하게 된다. “다른 사람들은 자기가 완전하게 알고 있다고 생각하는 것에서도 가끔 오류를 범하고 있듯이, 나 역시도 둘에 셋을 더할 때, 사각형의 변을 셀 때 혹은 이 보다 더 쉬운 것을 할 때 잘못을 범할 수도 있지 않은가? ... 내가 가끔 잘못을 저지른다는 것은 분명한 사실이다.”(M. 38~39) 요컨대 데카르트는 분명히 자신의 오류에 대한 판별을 바로 타인들의 오류에 대한 판별과 연결시킨다. 따라서 타자가 잘못 믿고 속을 수 있듯이 나도 잘못 믿을 수 있으며 속을 수 있다.

이제 타자가 나를 속일 수 있다는 것을 깨닫는다면, 분명 나는 “비록 참된 것을 인식할 수는 없지만, 거짓된 것에 동의하지 않는 것”(M, 41)은 가능하게 된다. 결국 상황이 역전되어 타자는 내가 계속해서 기만당하고 있다고 잘못 믿고 있기에 계속 속이려 하겠지만, 나는 타자가 내가 계속해서 속

고 있다고 잘못 믿을 수 있음을 깨닫는다. 즉 타자는 잘못 믿고 있지만 나는 그런 타자의 잘못된 믿음을 알고 있다는 점에서 최소한 이 부분에 한해서는 참된 믿음을 갖고 있다. 이때 나는 내가 속고 있는 것이 아닐까라는 의문을 갖기 시작하면서 그렇게 속고 있는 내가 현존하지 않고서는 누군가가 나를 속인다는 것은 있을 수 없다는 것을 결정적으로 자각한다.

물론 여기서 이렇게 속는다는 것을 자각하기 때문에 나의 현존을 입증할 수 있으므로 결국 나의 현존은 나의 반성적 능력을 통해서 증명되는 것이 아니냐고 반론을 제기할 수도 있겠지만 내가 반성을 통해서 밝힌 것은 내가 속고 있는 믿음의 내용이었지, 속고 있다는 사실, 속고 있는 나의 현존을 입증한 것은 아니다. 타당성의 순서에서 나의 반성적 자기의식이 근본적이지만, 발생의 순서에서 이미 그런 반성 이전에 사람들이 잘못 믿고 속을 수 있다는 사실을 깨달으면서 나 역시 잘못 믿고 속을 수 있다는 것을 의식하며, 나는 그런 속이는 자로서 전능한 악령을 깨닫게 된 것이다. 이렇게 기만자의 현존을 깨닫게 되면서 비주제적으로 기만당하는 나의 현존을 선반성적으로 의식하게 되는 것이며, 결국 무엇을 내가 속고 있었는지에 대해서 의식적인 반성을 수행하면서 주제적으로 나의 현존의 타당성을 확신하게 된 것이다.<sup>23)</sup>

23) 이와 관련하여 다음과 같은 반론이 제기된다. 본 논문에서 밝히고자 하는 데카르트적 코기토의 타자성은 코기토 이전에 이미 있는 타자로서 기만적인 전능한 악령과 관련되지만, 이를 입증하기 위해서 제시된 경험적 증거는 유아론에 빠져 있다가 나중에서야 타자와의 만남을 통해 유아론에서 빠져나오는 아이의 타자성이다. 따라서 ‘유아론적’이라고 알려져 있던 데카르트적 자아가 사실은 이미 ‘소통적’이었다는 논지와 유아론적 자아에서 소통적 자아로 빠져나오는 아이의 사회적 인지발달의 증거는 서로 관련이 없다. 이는 곧 데카르트적 코기토의 타자성과 아이의 코기토적 타자성은 전자가 애초에 소통적인 반면, 후자는 유아론적이었다가 소통적이게 된다는 점에서 상호 관련이 없다는 반론인데, 이는 두 가지 오해에 기초에 있다. 물론 이런 오해가 발생할 수 있는 까닭은 본 논문의 논지에서 유아론적 코기토와 의사소통적 코기토의 차이에 대한 분명한 해명을 하지 않았기 때문에 발생했다는 점에서 첫 번째 책임은 본인에게 있다. 본 논문에서 밝히려고 했던 것은 데카르트적 코기토가 애초부터 의사소통적이었던 것이 아니다. 전능한 악령이 처음부터 존재하면서 우리의 코기토를 속인다 하더라도 우리가 속고 있다는 사실을 자각하지 못할 수 있다. 그런 점에서 아직 소통적 코기토가 아닐 수 있다. 그러나 타자가 오류를 저지를 수 있고 속을 수 있다는 점을 깨닫는 과정, 즉 타자의 마음에 대한 이해가 이루어지는 과정에서 비주제적으로 나 자신도 오류를 저지를 수 있고, 속을 수 있다는 사실을 자각하게 되는 것이다. 또한 아이가 유

재차 굳이 전능한 악령을 통해서 내가 전적으로 속고 있다는 회의를 하기 이전에 타인의 현존을 전제하지 않고도, 내가 지각차원에서 착각하고 있다는 사실만으로도 나의 현존이 증명되는 것은 아닐까?<sup>24)</sup> 앞서 고프닉과 아스팅턴의 연구에서 밝힌 것처럼 타자의 거짓 믿음에 대한 이해능력은 자신의 이전의 거짓 믿음에 대한 자각능력과 상호적으로 연결되어 있다. 즉 내가 지각차원에서 오래전이든 조금 전이든 잘못 지각하고 있는 것을 깨닫는 것은 바로 타자의 믿음과 나의 믿음의 차이를 알게 되는 것과 같은 시점이다. 이런 까닭에 데카르트의 방법적 회의의 순서가 갖는 의미를 다시 생

---

아론적 상태에 있다가 소통적 상태로 빠져나오는 것이 아니다. 먼저 앞서 소개했던 80년대 중반 피너나 위머의 실험 이후에 2000년대 후반에는 15개월 정도의 아이들을 대상으로 타자의 거짓믿음에 대한 판별실험에서 유의미한 결과를 찾아내었고, 또한 생후 아이가 성인의 얼굴을 모습을 모방할 수 있는 능력을 보여주는 실험을 하면서 모방을 시원적인 마음이해능력으로 해석해낸 연구성과를 고려할 때, 초기 정신분석학자들이나 대상관계이론가들의 가정처럼 아기가 유아론 상태에서 소통적 상태로 빠져나오는 것이 아니라, 이미 처음부터 타자와의 상호주관적 상호작용의 과정 속에서 점차 타자의 마음에 대한 이해가 발전하는 것으로 해석하는 것이 더욱 타당할 것이다. 재차 타자와의 상호작용은 처음부터 의사소통의 단계에서 시작하는 것이 아니다. 최초로 아이는 타자의 존재와 부재에 대한 애착과 불안으로서 존재론적 타자경험을 기반으로 발생적으로 동기 지워져 타자의 마음에 대한 다양한 단계의 이해라는 인식론적 타자경험을 발달시키며, 이를 기반으로 타자와의 의사소통적 타자경험이 발생적으로 동기 지워져 발달하는 것이다. 이상의 연구결과는 본인의 줄고 『타자의 철학과 심리학』, 부북스, 2015, 2, 3부에서 자세히 논하고 있다.

- 24) 이와 관련해서 다음과 같은 반론이 가능하다. 타자의 거짓믿음에 대한 이해능력은 의도적인 거짓말, 속임수와 연결되어 있을 뿐만 아니라, 자기 자신의 이전 거짓믿음에 대한 판별능력, 즉 자신의 오류판별 능력과도 연결되어 있다는 실험결과를 근거로 타자와의 인지적 관계가 자신의 반성적 인지관계 또는 반성적 자기의식에 선행한다고 주장하는 것은 그 근거가 불분명하다는 것이다. 분명히 타자이해과정에서 타자의 오류에 대한 인지적 판별능력과 기억과정에서 자신의 믿음에 대한 판별능력은 무엇이 먼저랄 것이 없는 상호 발생적 동기연관의 구조를 갖는다. 그러나 타자의 마음에 대한 이해나 자신의 과거 마음에 대한 이해과정에서 아직 그렇게 이해와 판별을 하고 있는 자기 자신의 현존과 본성에 대해서는 선반성적, 비주체적으로 의식하고 있을 뿐이다. 이런 비주체적, 선반성적 자기의식은 아직 반성적, 주체적 자기인식이 아니다. 좀 더 간단하게 말해 기억 속에서 반성이 이루어지는 것이지 기억 자체가 반성은 아니다. 그리고 비주체적, 선반성적 자기의식이 주체적, 반성적 자기의식을 발생적으로 정초한다. 자기의식과 자기인식의 구별과 관련해서는 M. Frank, 『오늘날 독일철학에 나타난 주체의 복귀』와 『자기의식과 자기인식 또는 주관성의 환원이 갖는 몇 가지 난점에 대하여』, 최신한 역, 『현대의 조건 *Conditio moderna*』, 책세상, 2002 참조.

각해보아야 한다. 데카르트의 방법적 회의의 순서는 분명히 자신의 이전의 지각적 판단의 오류경험에 근거한 현재의 지각적 판단의 회의 가능성이 선행하고, 지성적 판단에 대한 전능한 악령의 기만 가능성의 인식에 근거해서 지성적 판단에 대한 회의 가능성이 뒤따르지만, 그것은 단순히 발생적 동기연관의 관계를 고려한 순서가 아니다. 방법적 회의의 순서는 지각적 판단과 지성적 판단의 명증성의 정도에 따라 회의 가능성의 조건의 강도의 순서를 고려한 일종의 타당성 동기연관의 관계이자, 순서이다. 그런데 전능한 악령의 기만이 방법적 회의에서 결정적인 조건이다. 왜냐하면, 데카르트는 「제일성찰」의 방법적 회의의 마지막 단계에서 “진리의 원천인 전능한 신이 아니라, 유능하고 교활한 악령”(M, 40)이 대수학이나 기하학처럼 “단순하고 일반적인 것”(M, 38)에 대한 지성적 판단을 기만하는 데 그치지 않고, “하늘, 공기, 땅, 빛깔, 소리 및 모든 외적인 것”, “손, 눈, 살, 피, 모든 감각” 역시 “내 마음을 농락하기 위해 악마가 사용하는 꿈의 환상”(M, 40~41)일 수 있음을 파악함으로써 방법적 회의가 가능할 수 있다는 점에서 바로 전능한 악령으로서 타자의 기만에 대한 자각이 방법적 회의의 가능조건임을 두려움을 느끼면서 자각하고 있기 때문이다.<sup>25)</sup> 요컨대 의심하고 회의하는 나의 사유행위가 가능한 것은 바로 기만, 속임이라는 전능한 악령의 사유행위 때문이라는 점에서 타자는 단순히 나의 경험적 인식대상인 경험적 자아가 아니라 나의 경험 및 나의 현존의 가능 조건으로서 초월론적 타자이다.

25) 데카르트는 「제일성찰」의 마지막 부분에서 방법적 회의를 극단화시킨 이후에 다음과 같이 말한다. “그러나 이런 일[기만적 악령과의 상호작용에 의한 회의의 극단화]은 아주 힘이 드는 것이므로 조금만 나태해도 나는 일상적인 생활태도로 다시 돌아가게 된다. 이는 마치 꿈속에서 공상적인 자유를 만끽하고 있던 죄수가 이것이 꿈이 아닐까 하고 의심하게 되었을 때 잠에서 깨어나는 것을 **두려워하며** 그 달콤한 환상 속으로 더 빠져들려고 하는 것처럼, 나도 저절로 과거의 의견 속으로 다시 잠겨 들고, 또 이 안락한 휴식 다음에 오는 저 고통스러운 각성이 나를 빛으로 인도하는 것이 아니라, 오히려 이때 나는 앞에서 언급한 풀리지 않는 난국의 암흑 속에 지내는 것은 아닐까 하고 **두려워하면서** 말이다.”(M, 41) 여기서 전능한 악령에게 속고 있다는 사실을 모를 때에는 안락감이 동반하지만, 바로 전능한 악령에게 속고 있음에 대한 자각에는 두려움이 동반한다.



## 5절. 타자와의 대화로부터 자기 자신과의 대화로의 발달

마리옹의 논변에 대한 두 번째 의문, 즉 “**전능한 악령으로서 타자와의 대화가 왜 자기 자신과의 대화로 이행해야 하는가? 예고 자신이 타자의 역할을 떠맡아야 하는 필연적인 이유는 무엇인가?**”에 대한 답변은 첫 번째 의문에 대한 답변과 연결되어 있다. 기만적 신과의 속고 속임의 결과 기만적 신으로서 타자는 나를 속이고 있다고 잘못 믿고 있지만, 나는 속고 있지 않다는 점에서 참된 믿음을 갖고 있다. 그러나 과거 습관의 지배를 잠시 벗어날 수 있지만, 지속해서 벗어나기는 어렵다. 데카르트는 이것을 분명히 알고 있었다. 「제일성찰」과 「제이성찰」의 결정적 대목에서 데카르트는 지속해서 타성화된 과거의 습관의 힘, 지배력을 경계한다.

“이런 사실[전능한 악령이 나를 기만할 수 있다는 사실]을 **그저 한 번 깨닫는 것만으로는 충분하지 않고, 항상 그것을 염두에 두어야** 한다. 왜냐하면, 타성화된 의견은 집요하게 나에게 되돌아오고, 또 이런 의견은 경솔하게 믿어버리는 내 마음에 이를테면 오랫동안 친숙한 습관처럼 붙어 있어서 내 지와는 상관없이 내 마음을 점령해 버리기 때문이다. 그래서 내가 이런 의견을 사실 있는 그대로, 즉 앞에서 말했듯이 조금은 의심스럽지만 그래도 아주 그럴듯한 것으로 간주해서, 그것을 부정하기보다는 믿어버리는 편이 보다 합당하다고 생각하는 동안은, 이런 의견에 동의하고 신뢰하는 습관에서 벗어나지 못할 것이다.” (M, 40, 강조는 인용자에 의함)

“내 정신은 이리저리 방황하기를 좋아하며, 진리의 울타리 안에 머물러 있지 못하기 때문이다.” (M, 50)

“그렇더라도 내가 또 깜짝 놀라는 것은, 내 정신이 아주 쉽게 오류에 빠지곤 한다는 사실이다. 왜냐하면, 내가 위에서 말한 것[사유-존재원리]을 묵묵히 내 속에 고찰한다고 하더라도, 나는 여전히 언어에 사로잡혀 있기에 일상적인 언어 사용에 속아 넘어가곤 하기 때문이다.” (M, 52~53)

이처럼 습관의 힘, 그 배후에 있는 전능한 악령의 기만성의 전능성을 알기 때문에 타자의 속임과 나의 속음, 그리고 이제 나의 속임과 타자 속음의 상호작용으로서 대화만으로는 부족하다. 나 스스로 기만자로서 타자의 역할을 떠맡아 나 자신을 속인다고 생각하는 것, 즉 나 자신과의 대화가 필요하

다. 왜냐하면, 내 안에서 나로 하여금 습관의 힘으로서 악령의 힘에 맞설 수 있도록 계속해서 자기촉발, 자기 각성을 하는 자가 필요하기 때문이다.<sup>26)</sup> 따라서 데카르트는 이제 타자를 내 정신 안으로 초대하여 내가 기만자로서 타자의 역할을 떠맡는다. 그런 까닭에 앞서 확인했듯이 데카르트는 「제이성찰」의 전반부 자아의 ‘존재-현존원리’의 증명과정 중 “나 자신이 이런 생각 [환영]의 작자일 수도 있지 않을까?”라고 생각하게 되고, 재차 “그가 온 힘을 다해 나를 속인다고 치자”(M, 43)라고 가정하게 되는 것이다.<sup>27)</sup>

## 6절. 데카르트의 코기토의 초월론적 타자성의 함의

셰익스피어의 『햄릿』에서 햄릿은 아버지 혼령과의 만남 이후 호레이쇼와 다음과 같은 대화를 나눈다.<sup>28)</sup>

- 
- 26) 데카르트의 자기촉발에 대한 장-뤽 마리옹의 해석으로는 김동규, 「표상을 넘어 자기촉발로: 데카르트의 자아에 대한 장-뤽 마리옹의 해석」, 『탈경계 인문학』제5권 3호, 2012참조. 단 자기촉발에 대한 우리의 해석과 장-뤽 마리옹 및 김동규 선생의 해석은 다르다.
- 27) 이와 관련하여 다음과 같은 반론이 가능하다. 만일 타자의 믿음에 대한 내면화를 말할 수 있다면, 역으로 자기의 믿음을 타자에게 투사하는 것도 가능하며, 더욱이 상상적으로 타자들을 만들어내는 것이야말로 인간의 정신능력에 본래적인 것이기 때문이다. 그렇다면 그 타자가 상호작용이 존재하는 현실적 타자인지 아니면 자아의 내면에 존재하는 상상적 타자인지 어떤 기준을 통해 우리가 식별하는가? 타자의 믿음에 대한 이해나 자신의 과거 믿음에 대한 이해능력과 타자나 자신의 과거에 대한 투사능력은 동일하지 않다. 물론 형식적 구조에서 보면 타자이해나 기억은 상상과 동일하다. 타자이해나 기억이 단순한 지각이 아니고 통각이며, 나아가 현전작용이 아니고 현전화작용인 것처럼, 상상도 타자의 마음에 대해서도 혹은 자신의 과거에 대해서도 현재의 자신의 의식적, 무의식적 욕망의 투사로서 수행되며, 이 역시 선언어적 차원에서 유사성에 기반을 둔 혹은 언어적 차원에서 은유, 환유에 기반을 둔 통각적, 현전화적 구조를 갖는다. 그러나 타자이해나 기억은 분명히 인식의 명증성을 목표로 하는 상호적인 교정의 과정을 거치는 반면, 상상은 일방적인 것이며, 따라서 변경이 있을 뿐 교정은 없다. 따라서 현실적 타자와 상상적 타자는 상호작용을 통해 교정이 가능한가 아니면 일방적인 변경만이 가능한가에 따라 명백히 구별가능하다. 만일 악령이 단순히 상상적 타자에 불과했다면, 데카르트가 악령을 내면화해서 지속적으로 자신의 인식에 대한 회의와 의심의 기제로 삼을 이유가 약해진다.
- 28) 셰익스피어, 이정식 옮김, 『햄릿』, 『셰익스피어 4대 비극』, 서울대출판부, 1996, p.210

내가 본 혼령은 악마일지도 모른다.  
 그리고 악마는 그럴싸한 모습을 지니는 능력을 갖고 있다.  
 그래서 아마도 내가 허약하고 우울한 틈을 타서-  
 악마는 그와 같은 정신상태의 사람들에게 매우 큰 위력을 발휘하는데-  
 나를 속여 지옥으로 떨어지게 만들지도 모른다.  
 나는 이보다는 더 적절한 근거를 얻겠다. 연극이야말로  
 내가 왕의 양심을 붙잡을 수 있는 유일한 방법이다.

서론에서도 잠시 언급했듯이 17세기 바로크 시대정신을 최초로 그리고 최고로 구현한 작가인 셰익스피어의 『햄릿』과 당대 최고의 철학자인 데카르트의 『제일철학에 대한 성찰』은 담론 구조를 넘어서 사유의 사태상 놀라울 정도로 유사점을 갖고 있다. 그중에서도 특히 타자로서 유령 혹은 악령이 기만자로 자각되면서 두 저작 속에서 갖는 역할은 결정적이다. 타자가 기만자로서 자각되는 순간, 회의와 의심은 데카르트의 경우 기하학과 대수학까지, 햄릿의 경우 삶과 죽음의 의미와 복수의 정의에 대한 회의와 의심에 이르기까지 들불처럼 번져 급기야는 광인의 지경이나 경지에 다다른다.

데카르트의 경우 「제일성찰」 초반에서 방법적 회의를 전개해 가는 과정에서 전능한 악령의 도입 이전에 자신의 신체망상을 갖는 광인은 아직 광기의 초기 단계다. 왜냐하면 신체망상을 갖는 광인은 몸의 특정 신체 부위에 대한 부분적인 환각을 갖고 있을 뿐이기 때문이다. 본래적 의미의 광기는 바로 자신의 정신 속에 전능한 악령을 끌어들여 자신을 전적으로 기만한다고 여기는 피해망상 수준에 이르렀을 때, 가장 극단적이면서도 새로운 깨달음으로 나아간다.<sup>29)</sup> 햄릿의 경우, 햄릿이 1막에서 만난 유령은 그 뿐만 아니라 호레이쇼도 볼 수 있었던 타자이다. 반면 3막에서 숙부 클로디오스에 대한 복수를 미루고 어머니 거트루드에게 분노를 폭발할 때 햄릿에게 나타난 혼령은 거트루드는 보지 못하고, 햄릿만이 볼 수 있는 망상, 환각이 되었다.

29) 프로이트는 정신신경증, 즉 정신분열증에서 나타나는 망상은 광기의 증상이면서도 동시에 광기의 자기치료라고 보고 있다. “우리는 망상의 형성을 병적이라고 하지만, 실상은 회복하려는 노력인 것이다. 즉 **재건축**인 것이다.” 프로이트, 김명희 옮김, 「편집증 환자 슈레버」(1911) 『누대인간』, 열린책들, 2013, p.180 (강조는 인용자에 의함)

그러나 이처럼 처음에는 자아의 바깥에 있는 타자가 나중에는 자아 내부의 타자로서 악령과 유령이 되어 자기만의 악령과 유령의 망상을 갖게 됨으로써 남들이 보기에 그들의 광기적인 의심과 회의는 데카르트의 경우 신, 물체, 영혼이라는 제일철학의 근본 주제의 증명과 관련해서 그리고 셰익스피어의 경우 정의와 삶, 죽음이라는 실천철학의 근본 주제에 대한 확신으로 나아가는 데 있어서 필수불가결하게 된다.

진태원 교수는 데리다를 원용하면서 “코기토의 행위는, 비록 내가 미쳤을지라도, 비록 나의 사유가 전적으로 미쳤을지라도 타당하기 때문”에 “코기토의 행위와 실존은 처음으로 광기에서 벗어”<sup>30)</sup>나는 반면에 마리오우처럼 코기토의 행위를 타자적인 것 또는 대화적인 것으로 해석하는 것은 예고에 이미 이성적인 능력을 갖춘 말하는 주체의 지위를 부여하는 것이며, 따라서 이는 미리 광인이라는 타자를 배제하는 게 된다고 주장한다.<sup>31)</sup> 이와 유사한 맥락에서 만일 본 논문에서 초월론적 타자로서 기만적인 전능한 악령을 데카르트적 자아와 소통하는 의사소통적 이성적 주체로 본다면, 데카르트의 코기토를 더욱 동일자로 폐쇄시키는 셈이 되리라는 반론이 제기될 수 있다. 또한 단순히 기만적인 타자를 자신 안으로 끌어들이 자신으로 하여금 습관의 지배에 빠지지 않도록 경계하는 자아가 어떻게 동일자를 벗어난 자아, 피해망상 수준의 정신분열증을 겪는 광인인지 알 수 없다는 좀 더 근본적인 반론이 제기될 수 있다.

먼저 본 논문에서 기만적인 전능한 악령으로서 타자는 자아로서 나와 속고 속임의 대화를 나눌 수 있다는 점에서 일견 하버마스적 의미에서 의사소통적 이성의 주체와 닮은 것처럼 보인다. 그러나 우리의 판단으로는 데카르트적 타자는 결코 나와 합의하거나 화해할 수 없는 기만적 악령이라는 점에서 하버마스적 의미의 의사소통적 주체와는 본질적으로 다르다. 그런 점에서 데카르트적 타자는 합의의 타자가 아니라 지속적인 회의와 의심을 통한 경계의 타자일 뿐이다. 데카르트의 코기토 속에서 초월론적 타자성을 밝히

30) J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Seuil, 1967, p.85. 진태원, 같은 글, p.67제인용

31) 데카르트의 광인에 대한 해석과 관련해서 푸코와 데리다의 유명한 논쟁은 자크 데리다의 지음, 박정자 옮김, 『광기의 역사 30년후』, 시각과 언어, 1997, p.p.230~257참조.

려고 했던 본 논문의 본래 목적도 진리정초의 기준으로서 의사소통적 합의 조건을 찾으려는 데 있는 것이 아니라, 기존 인식성과에 대한 지속적인 회의와 의심의 가능조건을 찾으려 하는데 있다. 그리고 우리의 판단으로는 지금까지 해석한 것처럼 전능한 악령으로서 기만적인 타자를 자신 안으로 끌어들이자신으로 하여금 습관의 지배에 빠지지 않도록 경계하게 만드는 바로 자아야말로 극단적인 피해망상 수준의 정신분열증을 겪는 광인이면서도 진리를 찾는 탐구자가 될 수 있다는 점에서 자기동일성의 논리에 폐쇄되어 있는 유아론자가 아니다.

우리가 흔히 근대 주체철학의 출발점이라고 여겼던, 그리하여 탈근대를 주장하던 철학자들이 그들의 첫 번째 타도의 대상으로 삼았던 철학사에서 데카르트의 모습은 칸트 이후 독일 관념철학이 주조해낸 데카르트의 일면이다. 그러나 마리옹의 새로운 텍스트 해석을 실마리로 삼아서 현대의 사회적 인지발달 심리학의 연구성과에 기반을 둔 발생적 현상학적 관점에서 재해석한 데카르트의 『제일철학에 대한 성찰』에서 전능한 악령으로서 기만적인 신인 초월론적 타자의 역할은 우리로 하여금 셰익스피어의 분신인 햄릿의 다음과 같은 말의 의미를 다시금 곱씹게 한다.

호레이쇼 : 정말이지. 이 일은 지극히 낯선(wondrous strange) 일인데요!

햄릿 : 그러니까 낯선 이를(as a stranger) 맞이하듯 그를 반기세. 호레이쇼. 천지간에는 우리의 철학으로는 생각조차 할 수 없는 것들이 수없이 많다네.<sup>32)</sup>

투 고 일: 2015. 01. 24

심사완료일: 2015. 02. 16

게재확정일: 2015. 02. 17

이종주  
대구대학교

32) 셰익스피어, 같은 책, p.181

## 참고문헌

- Astington, J. W., *The Child's Discovery of the Mind*, Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts, 1993.
- Dennett, D., Beliefs about belief. *Behavior and Brain Science* 4; 1978, 568~570.
- Derrida, J., *L'écriture et la différence*, Seuil, 1967.
- Gopnik A., and Astington, J.W., "Children's Understanding of Representational Change and its Relation to Their Understanding of False Belief and the Appearance-reality Distinction," *Child Development* 58 (1988).
- Marion, Jean-Luc, "L'ego altère-t-il autrui? La solitude du cogito et l'absence d'alter ego", in *Questions cartésiennes*, PUF, 1991. Jean-Luc Marion, Does the Ego Alter the Other? The Solitude of the Cogito and the Absence of Alter Ego, *Cartesian Questions. Method and Metaphysics*, The University of Chicago Press. 1999, 118~134.
- Marion, Jean-Luc, "L'altérité originaire de l'ego", *Questions cartésiennes II*, PUF, 1996.
- Michelle. B., "The Cogito: Priviledged Truth or Exemplary Truth?" *Bulletin de la société française de philosophie*, tome LXXXVI, 1992.
- Perner, J. & Leeksam, S. & Wimmer, H., "Tree-years-old Difficulty with False Belief: The Case for a Conceptual Deficit," *British Journal of Developmental Psychology*5(1987); 125~137.
- Rogozinski, J., "Wer bin ich, der ich gewiss bin, dass ich bin?", in: *Tod des Subjekt?*, Herausgegeben von Herta Nagl-Docekal und Helmuth Vetter. Wien; München: 1987.

- J. W. Sandtrock, 지음, 곽금주 외 옮김, 『아동발달심리학』 학지사, 2007.
- J. 라캉 저, 자크-알랭 밀레 편, 맹정현, 이수련 옮김, 『세미나 11: 정신분석의 네 가지 근본개념』 새물결, 2008.
- J. 데리다 외 지음, 박정자 옮김, 『광기의 역사 30년후』, 시각과 언어, 1997.
- K. 프리드리히, 「대립과 극단의 시대, 바로크」 윌리엄 레너드 랭어 엮음, 박상익 옮김, 『호메로스로부터 돈키호테까지』 푸른역사, 2001.
- R. 데카르트, 이현복 옮김, 『성찰』 문예출판사, 2004.  
 \_\_\_\_\_, 최명관 옮김, 『방법서설, 성찰, 데카르트 연구』, 창, 2011.  
 \_\_\_\_\_, 김형효 옮김, 『방법서설, 성찰 외』, 삼성출판사, 1992.
- S. 프로이트, 오현숙 옮김, 『성에 관한 세 편의 해석』, 을유문화사, 2007년.
- S. 프로이트, 김명희 옮김, 「편집증 환자 슈레버」(1911) 『늑대인간』, 열린책들, 2013.
- M. 마거릿 S. 외 지음, 이재훈 옮김, 『유아의 심리적 탄생』, 한국심리치료연구소, 1997.
- W. 셰익스피어, 이정식 옮김, 「햄릿」, 『셰익스피어 4대 비극』, 서울대출판부, 1996.
- 김동규, 「표상을 넘어 자기축발로: 데카르트의 자아에 대한 장-뤽 마리옹의 해석」, 『탈경계 인문학』 제5권 3호, 2012.
- 강영안, 『주체는 죽었는가?』 문예출판사, 2001.
- 김상환, 「라캉과 데카르트-에고 코기토에서 무의식적 주체로」, 『라캉의 재탄생』, 창작과 비평사, 2002.
- 이남인, 『현상학과 해석학』, 서울대출판부, 2004  
 \_\_\_\_\_, 「자기의식의 정적 현상학과 발생적 현상학」, 2014. 근간
- 이종주, 『타자의 철학과 심리학』, 부북스, 2015.
- 임진수, 『정신분석의 임상구조-1. 신경증』, 프로이트 라캉학교, 2014.
- 진태원, 「불가능한 타자-장-뤽 마리옹의 에고의 타자성론에 대한 비판적 고찰」, 『철학사상』 29권, 서울대 철학사상 연구소, 2008.

## ABSTRACT

Descartes' Theory of the Transcendental Other in  
*Meditations on First Philosophy*

Lee, Jong-Ju

Descartes' philosophy in *Meditations on First Philosophy* is believed to be the starting point of modern philosophy. Especially Kant, Hegel, Husserl and Heidegger interpreted Descartes' philosophy as the origin of the tradition of transcendental philosophy. Jean-Luc Marion, as a representative scholar on Descartes, also interpreted Descartes' subject-philosophy as a solipsism in his article "Does the Ego Alter the Other? The Solitude of the Cogito and the Absence of Alter Ego" (1991). But in his other article, "Original Otherness of Ego" (1996), he sought the possibility of the philosophy of the transcendental other. Professor Tae-won Jin criticized Marion by saying that in this article he had ignored the peculiar characteristics of Descartes' philosophy, "the structure of discourse of the *Meditations* and its baroque characteristics." In the first half of our article we agree with Marion's thesis on the transcendental otherness of ego in Descartes' philosophy in principle, but we also criticize Marion's argument for its insufficient explanation of the two doubts: "Isn't the omnipotent demon as a transcendental other only a hypothetical character?" and "Why does the demon enter the inner side of the ego as a soul?" In the last half of our article we support Marion's thesis by interpreting evidences phenomenologically on the development of a baby's social cognition which come from



developmental psychology and are also reinterpretations of Descartes' text, especially the first meditation and the second meditation. Through these somewhat rash endeavors, we aim to establish the possibility of transcendental otherness in Descartes' *Meditations*.

**Keywords:** Descartes, Jean-Luc Marion, transcendental other, genetic phenomenology, developmental psychology

