

강영안

본회 연구위원, 서강대학교 철학과 교수

주체는 죽었는가? - 현대철학과 주체의 문제¹⁾

이 글은 본회 청년모임 주최 제1회 기독교청년연구포럼에서
97.2.3 에 발표된 것이다.

1. '주체의 죽음' 에 대한 논의와 그 배경

주체의 문제는 지난 십 수년 사이 유럽 철학계에서 가장 논란이 심한 문제 가운데 하나로 등장하였다. 어떤 의미에서 현대 철학의 '유행'에 가장 둔감한 독일에서마저 '주체의 죽음'과 관련된 논의가 계속 이어지고 있다. 예컨대 헤르타 나글-도체칼과 헬무트 베타가 편집한 『주체의 죽음?』(1987)이나 만프레트 프랑크가 편집한 『주체에 대한 물음』(1988)은 현대철학에서 주체가 문제된 배경과 더불어 근대 철학자들의 이론을 다시 검토하고 있는가 하면 발터 슐츠의 『형이상학 이후 시대의 주체성』(1992)은 독

1) 이 글은 최근에 출판된 필자의 책 <<주체는 죽었는가>>(문예출판사, 1996) 서론 부분을 발표를 위해 다시 손질한 것이다. 좀 더 자세한 논의는 이 책을 참고해주기를 바란다.

일 관념론 전통에 서서 주체성 문제를 다루고 있다.¹⁾ 하버마스 같은 철학자는 그의 『현대성의 철학적 담론』(1985)에서 헤겔 이후 유럽 철학계에서 주체 문제를 다룬 철학자들의 계보를 작성하고 자신의 의사 소통적 주체 이론을 하나의 대안으로 제시하는가 하면 또 다른 철학자들은 칸트나 피히테, 셸링이나 헤겔, 또는 슐라이어마허 등을 통해 현재까지 통상 이해하던 것과는 또다른 주체의 모습을 드러내기도 한다.²⁾

최근에 나온 연구들은 거의 다 미셸 푸코나 자크 데리다를 전제로 깔고 있다. 그러므로 주체 문제에 대한 독일 철학계의 관심은 프랑스 철학계의 이른바 '주체의 죽음'에 대한 논의에 의해 유발되었다고 할 수 있다. 그러나 그렇다고 해서 독일 철학계가 프랑스 철학계의 자극을 통해 비로소 주체 문제에 대해 눈을 뜨게 되었다고 말할 수는 없다. 근대 유럽철학은 주체를 중심으로 인식과 행위, 사회적 질서를 논의해 왔지만 독일 고전 철학만큼 주체의 문제에 집착해 온 전통은 없다. 독일 철학은 유럽 철학 가운데서도 주체의 절대화를 유일하게 경험해 본 전통이다. 영국 철학은 예컨대 흄을 통해 형이상학적 주체의 해체를 이미 경험했고 프랑스 철학도 사정은 그렇게 다르지 않다. 프랑스 철학에는 정신주의적인 면이 거의 언제나 한 쪽 주류로 흐르고 있었지만 예컨대 피히테나 초기 셸링에서 볼 수 있는 것처럼 그렇게 주체가 절대화되어 본 적은 없었다. 주체를 강조한 것은 한 때 프랑스 철학을 지배했던 장 폴 사르트르와 같은 실존주의자들이었다. 그러나 사르트르적 주체는 휴머니즘의 틀 속에 사유된 주체이긴 했지만 관념론적 전통의 옷은 이미 벗어버린 주체였다.

독일 철학 전통만이 유일하게 주체의 절대화를 경험했다는 것은, 뒤집어 생각해 보면 독일철학이야말로 '주체의 죽음'에 관한 논의가 발생할 수

1) Tod des Subjekts? Herta Nagl-Docekal & Helmut Vetter(hrsg.) (Wien/ Muenchen: Oldenburg, 1987); Die Frage nach dem Subjekt, Manfred Frank(hrsg.) (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988); Walter Schulz, 'Subjektivitaet im nachmetaphysischen Zeitalter', (Pfullingen: Guenther Neske, 1992).

2) Juergen Habermas, Der philsoophische Diskurs der Moderne (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1985)

있는 자리라고 할 수 있다. 독일철학은 실로 두차례나 주체의 절대화를 경험한다. 한번은 칸트에서 시작하여, 칸트 극복을 기치로 내걸었던 피히테, 셸링, 헤겔의 독일 고전철학에서 볼 수 있었던 일이었고 또 한번은 자연주의와 역사주의를 비판하면서 초월론적 주체를 내세운 후설에게서 볼 수 있는 일이었다. 주체 비판은 이 두 철학에 대한 비판으로 나타난다. 헤겔 이후 독일 철학자들, 예컨대 포이어바하, 마르크스, 그리고 베를린에서 셸링 말년의 강의를 직접 들었던 덴마크의 키에르케고어, 그리고 니체는 관념론적 전통에서거의 절대화된 주체를 비판한다. 이것이 독일 전통에서 일어난 최초의 주체 비판이라면 후설 현상학의 초월론적 주체를 해체한 하이데거의 비판적 작업은 이것에 이은 두번째 사건이라고 할 수 있다. 하이데거의 주체 비판은 후설에 한정되지 않고 데카르트 이후의 철학 전통, 아니 좀 더 거슬러 가서는 플라톤 이후의 형이상학 전통 자체를 문제삼는다. 푸코나 데리다의 주체 비판이 이런 점에서 니체와 하이데거에 힘입고 있음은 그러므로 전혀 우연한 일이 아니다.

지그문트 프로이트에 의해 창안된 정신 분석학과 모리츠 슐릭, 오토 노이라트, 루돌프 카르납 등을 통해 형성된 논리 실증주의는 하이데거와 니체와는 전혀 다른, 또다른 하나의 주체 비판의 진원지였다. 이 둘은 다같이 오스트리아 빈(비엔나)에서 시작했다는 것을 제외하고는 공통점이 거의 없다. 프로이트는 의식(意識)과 전의식(前意識), 그리고 그 아래 깔려 있는 무의식(無意識)의 구분과 자아와 초자아, 그리고 이것 보다 더 근원적인 '그것'(Es, Id)의 구분을 통해 자아는 결코 자신이 살고 있는 집의 '주인'이 아니라고 주장한다. 절대적 의미의 자아와 의식이 여기서 문제시된다. 논리 실증주의자들은 전혀 다른 근거에서 형이상학과 형이상학적 주체를 부인한다. 이 점에서 논리 실증주의자들은 비트겐슈타인이 『논리철학논고』에서 “생각하고 표상하는 주체는 존재하지 않는다”라고 한 말을 그대로 따른다.¹⁾ 그들은 나아가서 우리의 인식이 주체의 활동에 의해 생산된 결과로 보지 않는다. 카알 포퍼는 여러가지 면에서 논리 실증주의와 구

1) Ludwig Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus, 5.631.

별되지만 이 점에서는 논리 실증주의자들과 다를 바 없다. 후설의 초월론적 주체의 활동은 말할 것 없고, 심지어 심리적 주체마저도 과학적 지식의 성장 과정에서 제외된다. 과학적 지식은 포퍼에 따르면 '주체가 없는 지식'이다. 여기서도 일종의 주체 비판을 찾아볼 수 있다.

2. 근대적 주체의 구성: 데카르트, 칸트 그리고 독일 관념론

현대철학의 주체 비판은 거의 언제나 데카르트를 출발점으로 삼고 있다. 이것은 현대철학자들 뿐만 아니라 19세기 철학자들, 예컨대 키에르케고어와 니체의 경우도 마찬가지다. 그러므로 현대의 주체 비판을 이해하기 위해서는 데카르트 철학에서 주체가 어떤 자리에서 있는가 확인해 보는 일이 필요하다. 하이데거에 따르면 근대의 권력 주체, 즉 세계를 하나의 표상, 즉 앞에 세워 지배 대상으로 삼는 주체가 데카르트에게서 탄생하였다. 그러나 『성찰』²의 부동의 근거로서의 코기토의 자아와 『성찰』³의 유한 자아 사이의 간격을 염두에 두면 데카르트의 주체를 그렇게 단순화시켜 볼 수 없다. 데카르트의 주체는 『성찰』²에서는 확고 부동한 절대 근거로서 나타나지만 자기성의 테두리를 벗어날 때 삶의 우연성과 악의 존재에 직면한다. 그러므로 『성찰』³에서 주체는 자신의 존재를 떠받쳐 줄 큰 타자를 필요로 한다. 데카르트가 만일 근대 이후 주체 철학의 효시라면 그것은 단지 권력 주체로서의 모습 뿐만 아니라 주체의 이중성, 즉 절대 근거로서의 주체와 유한 자아로서의 주체의 긴장된 모습을 보여준 점에서 그렇다고 할 수 있다. 하이데거의 해석에는 이러한 측면이 강조되지 않았다.

칸트 철학은 데카르트적 유산을 그대로 물려받았다. 주체와 대상, 주관과 객관, 자아와 세계, 또는 인식과 존재의 분리를 극복하고 인식과 행위의 보편적 근거를 어디에선가 찾아야 할 과제를 칸트는 떠맡았다. 칸트의 해결은 이른바 '사고 방식의 혁명'을 통해 획득된다. 사고방식의 혁명이란 주체의 관점에서 세계를 보는 것이다. 인식의 세계든 실천적 행위의 세계든 간에 세계는 주체, 즉 나의 활동에 의해 규정되고, 생산되고, 실현되는

세계일 뿐 그 외, 어떤 다른 것이 아니다. 하지만 칸트에서 주체는 그렇게 절대적이지 아니다. 존재 세계의 인식과 관련해서는 비록 주체 자체가 공간과 시간의식을 통해 무엇의 주어짐의 형식적 조건이라 하지만 그 '무엇'은 주체 자체가 생산해 낸 것이 아닐 뿐더러 도덕적 실천과 관련해서는 그러한 '무엇'을 따로 전제할 필요는 없다 하더라도 도덕적 세계관을 가능케 하는 최고선의 세계 또는 목적의 왕국을 도덕적 주체 넘어 하나의 이념의 세계로 전제해야 한다. 칸트는 주체를 인식과 행위의 중심에 두면서도 그것의 유한성에 대한 의식과 더불어 동시에 무한하게 실현해야 할 과제임을 철저히 의식하였다.¹⁾

칸트 철학의 핵심적 요소는 피히테와 셸링에 의해 계승된다. 피히테와 셸링은 근대철학자 가운데 어쩌면 그들만큼 그렇게 집요하게 주체, 즉 자아 문제에 관여한 사람이 없었다고 할 정도로 자아 문제를 그들의 철학적 주제로 삼는다. 칸트는 모든 것을 자기의식에 근거지움으로써 결과만 제공했을 뿐, 그 결과를 가능케 한 전제 자체는 결여되어 있다는 것이 셸링의 생각이었다. 셸링은 그러므로 칸트의 '결과'(자기의식)를 가능케 한 '전제'를 찾아내는 것을 자신의 과제로 삼았다. 그 전제란 자기 의식조차 가능케 한다고 본 '절대 자아'이었다. '절대 자아'는 피히테나 셸링에게 다같이 인식과 존재를 근거지우는 절대적 근거이다.

만일 독일 관념론 전통이 주체를 절대화했다면 이러한 절대화에는 스피노자의 영향이 자리하고 있음을 놓쳐서는 안된다. 스피노자는 자기 자신 안에 존재하며 자신을 통해 파악되는 것'을 일컬어 '실체'(substantia)라고 부른다. 실체는 동시에 '그 본질이 실존을 포함하는', 즉 자기 원인'의 존재이며 존재하는 것은 모두 자기 원인적인 실체의 속성으로 또는 그것의 구체적인 실현으로 존재한다. 그러므로 어떠한 것도 이 실체를 떠나 따

1) 칸트의 '사고 방식의 혁명'에 관해서는 강영안, 「칸트의 초월철학과 형이상학」, 『칸트와 형이상학』(한국칸트학회 편, 민음사, 1996), 36-61쪽 참조.

로 존재할 수 없다.¹⁾ 독일 관념론은 이러한 실체 개념을 '주체'(das Subjekt) 개념으로 전환하였다. 따라서 칸트 이후의 주체는 스피노자의 실체를 '주체화'한 까닭에 사실상 신적 존재에 다를 바 없는 것처럼 보인다. 이 점에서 독일 관념론은 가장 극단화된 형태에서는 하나의 신학(세속화된 신학)이었다고 보아도 크게 잘못이 없을 것이다. 칸트와 칸트의 후예들은 바로 이 점에서 구별된다. 칸트는 그것이 실체이든, 주체이든, 또는 이성이든 또는 신이든 어떤 하나의 개념이나 이념으로 세계 전체를 일원론적으로 통합하고자 하지 않았다. 칸트 이후 철학자들이 칸트를 계승하면서도 칸트에 대해 불만을 가진 것은 바로 이 점이었다고 할 수 있다. 칸트는 주체의 자기의식을 모든 것의 '최고 점'이라고 생각하면서도 그것을 통해 전체를 결코 하나로 묶지 않았다. 그렇게 하지 않았다는 것은 내가 보기에는 칸트의 약점이기 보다는 오히려 위대한 점이고 이 점에서 역시 칸트는 아직도 공부할 가치가 있는 철학자로 보인다. 물론 우리는 독일 관념론 전통이 단지 하나의 흐름으로만 존재하는 것도 아니고 주체의 절대화로만 치닫은 것이 아님을 기억할 필요가 있다. 셸링만 보더라도 자아는 다시 자연과 나란히 서게 되고 이 둘은 또다시 절대적 무차별자에 의해 포섭되며, 결국 끝에는 인간의 실존적 존재에 대한 의식에 이르기까지 그의 철학이 변형, 발전된다. 독일 관념론 전통에서 전개된 주체의 문제는 그렇게 일의적인 것도, 그렇게 투명한 것도 아니다. 그러므로 이 전통 안에서의 주체의 문제는 여전히 면밀한 검토가 필요하다.

3. 주체의 해체: 포이어바흐, 키에르케고어, 니체, 푸코

독일 관념론이 사유와 존재를 떠받쳐줄 절대 근거를 자기와 관계할 수 있는 의식 주체에서 찾았다면 관념론 이후의 철학은 그러한 절대적 의식

1) Baruch Spinoza, *Ethica*, I, 정의1, 정의 3 참조 스피노자의 실체 개념에 대해 좀 더 자세한 논의는 강영안, 「스피노자의 신」, 『철학적 신문』 (서강대 철학연구소 편, 철학과 현실사, 1995) 참조.

주체의 '자리'를 문제삼는다. "인간은 그가 먹는 것, 그것에 따른 존재" (Mensch ist was er isst)라는 포이어바흐의 표현이나 "의식이 존재를 결정하는 것이 아니라 존재가 의식을 결정한다"는 마르크스의 말은 사유 주체 자체를 문제삼고 있음을 단적으로 보여주는 표현들이다. 인간은 물질적·신체적 조건, 사회·경제적 조건들의 그물 안에서 자신의 모습을 그려가는 존재일 뿐 이와 같은 조건을 초월한 어떤 초월적 주체가 아님을 이들은 보여주고자 하였다. 그렇다고 해서 이들이 주체 자체를 완전히 배격한 것은 아니다. 포이어바흐는 너와 관계할 수 있는 '나', 즉 '홀로 있는' 나가 아니라 언제나 '둘로 있는' 나를 말하는가 하면 (이러한 사상은 뒤에 유테인 사상가인 프란츠 로젠즈바이크와 마르틴 부버를 통해 계승된다) 마르크스는 사회와 역사를 변혁할 수 있는 노동자의 주체성을 강조한다.

우리에게 주체 개념이 익숙하게 된 것은 마르크스 전통임을 여기서 한번 기억해 둘 필요가 있다. 현대 한국철학이 본격적으로 시작된 1920년대 말, 30년대 초 한국에 소개된 철학은 헤겔과 마르크스 철학 계열과 하이데거와 야스퍼스의 실존철학 계열이었다. 실존철학은 주로 '실존'이란 용어를 썼는가 하면 마르크스 철학 계열은 주로 '주체'란 용어를 사용하여 세계 안에서 인간의 위치를 표현하였다 (이 두 용어는 다른 철학 용어와 마찬가지로 서양철학 수입에 우리보다 앞섰던 일본을 통해 20세기 초에 번역, 수입된 말이었다). 현실을 개조하고 변혁하는 인간의 능동적 활동을 강조하는 의미로 '주체'란 개념을 쓴 경우는 초기 마르크스주의자였던 신남철(申南澈)과 박치우(朴致祐) 뿐만 아니라 실존철학 계열에서 있었다고 할 수 있는 박종홍(朴鍾鴻)의 경우도 예외가 아니었다. 신남철과 박치우는 역사 변혁적인 신체적 주체에 관심을 보였다면 박종홍은 철학과 현실의 관계를 현실에 대한 주체적 파악과 구상 활동으로 정의할 만큼 주체의 능동적, 변혁적 역할을 강조해서 다루었다. 이 점에서 한치진(韓稚振)은, 비록 그가 최초로 논리학(1930년)과 철학개론(1936)을 한글로 저술한 철학자로 인정받지만, '주체'란 개념에 담긴 능동적, 변혁적, 또는 창조적 역할을 의식하지 못하였다. 그는 통상적으로 '객관'에 대응해서 쓰던 '주

관'이나 또는 심지어 '객격'(客格)에 대응해서 '주격'(主格)이란 말을 사용하였다. 한치진과 달리 박종홍이 특히 '만들'의 사상에 관심을 가졌다는 것은 주체의 현실 창조적, 변혁적 역할에 염두에 두었음을 말한다. 북한의 주체 사상의 '주체' 개념도 사람이 모든 것의 주인이며 모든 것을 결정한다는 원리를 기초로 근로 대중을 역사의 주체로, 사회 발전의 동력으로 보는 점에서 적어도 개념상으로는 1930년대 수용된 서양철학적 '주체' 개념과 다를 바 없다.¹⁾

서양의 주체 사유에 커다란 전환을 가져온 것은 키에르케고어와 니체이었다. 키에르케고어는 사실상 주체 사상을 어느 누구보다도 더 철저하게 실현하고자 했다면 니체는 주체를 해체하는 방향으로 나갔다. 키에르케고어 철학은 "주체성이 진리다"라는 명제로 요약될 수 있다면 니체 철학은 "주체는 허구다"란 명제로 요약될 수 있다. "주체성이 진리"라는 것은 전체와 보편의 틀 속에서 개체와 실존을 포섭, 이해하는 사유에 대한 저항이 담겨 있다. 키에르케고어는 이 명제를 통해 헤겔의 '사변적, 추상적 사유' 뿐만 아니라 단지 숫자만으로 진리를 주장하는 대중적, 군중적 사유를 비판한다. 이런 의미에서는 그는 "대중은 비진리"라고 말한다. 양적으로는 많다는 이유만으로, 또한 단지 긴 역사를 가졌다는 것만으로, 많은 사람들이 추종하고 따른다는 이유만으로 진리라고 주장하는 '통속적' 철학이나 종교, 정치나 문화에 대해 키에르케고어는 반항한다. 여기에는 진리도, 진실도, 참된 윤리적 행위도, 이웃사랑도 없을 뿐 아니라 현실의 의미가 존재하지 않는다. 현실은 근본적으로 윤리적이고, 윤리적인 것은 주체적 결단 없이는 불가능하며, 주체적 결단에는 열정, 정열, 참여와 개입, 한마디로 신앙이 필요함을 키에르케고어는 역설하고자 하였다. 그의 '단독자'는 신 앞에서 홀로 선 자이면서 동시에 이웃과 함께 아파하고 고통 겪을 수 있는 윤리적, 사회적 주체이었다. 키에르케고어는 카를 바르트와 같은 신학자, 하이데거, 그리고 이른바 '유신론적 실존주의자'들에게 많은 영향

1) 『북한 주체철학 철학사전』(북한 사회과학원 철학연구소 지음)(서울:도서출판 힘, 1988), 647-648쪽;

을 주었지만 그의 단독자적 주체를 철학적으로 이은 사람은 없었다.

니체는 기독교적 전통을 포함해서 '생'을 혐오한 형이상학적 전통 전체를 해체하고자 시도한 철학자였다. "주체는 허구"라는 말도 이러한 맥락에서 이해하는 것이 옳다. 현상과 실재, 이승과 저승을 갈라놓고 현상과 이승의 의미를 실재와 저승을 통해 읽고 해석하는 형이상학적 사고 자체를 니체는 문제삼고자 한 것이다. 물리적 현상 배후에, 현상을 가능케 한 어떤 '원인'이 있다고 하는 생각이나, 행위 배후에 행위를 하는 어떤 행위 '주체'가 있다고 하는 생각이나, 신체 배후에 신체를 움직이는 '정신'이 있다고 하는 생각이나, 세계를 초월해 세계를 창조하고 섭리하는 '신'이 있다고 하는 생각은 다같이 동일한 근원에서 나온 생각에 지나지 않는다. 니체의 전략은 이러한 사고 방식 자체를 깨뜨리는 것이었다고 할 수 있다. 전통적 의미의 '주체의 죽음'은 '신의 죽음'의 당연한 귀결임은 두 말할 필요없다. 이제 남은 것은 힘의 그물 속에 처한 개개의 주체와 개개의 주체에게 주어진 삶 뿐이다.

푸코의 경우, 말년에 또다시 자신의 문제는 결국 '주체'의 문제였음을 토로하면서 그리스적 '자기의 돌봄'(souci de soi)이 주체의 삶에 대안적 사유를 터줄 수 있다는 믿음을 표현한 것도 그의 사유가 끝내 니체적 사유의 틀 안에서 반복된 움직임을 하고 있었음을 보여준다. 니체와 마찬가지로 하나의 덩어리로 실체화된 주체가 문제일 뿐, 주체 자체를 배격하는 것이 그의 의도가 아니었음은 말년의 인터뷰에서도 분명히 나타난다. "주체 일반에 관해 우리가 선생님께 말하는 것을 선생님은 늘 '거부'하지 않았습니까?"라는 질문자의 물음에 대해 푸코는 주체 자체를 거부한 것이 아니라 현상학이나 실존주의처럼 주체에 대한 선협적인 이론을 가지고 주체의 형식에 관해 물음을 던지는 것을 거부했다고 답한다. 그의 관심은 '진리의 게임', '권력 적용' 등 실천과 관련해서 특정 형식의 주체가, 예컨대 정신 이상적 주체로 또는 정상적 주체로 주체가 각각 자신을 구성하는 방식에 관한 것이었다. 주체는 푸코에 따르면 어떤 불변하는 '실체'가 아니라 자신과의 관계에서 완전히 자신과 일치할 수 없는 여러가지 형식으로

나타날 뿐이다. 투표장에 가서 투표하고 자신의 정치적 의견을 표현할 때 자신과 관계하는 방식과 성적 욕망을 충족할 때 자신과 관계하는 방식이 각각 다른 형식을 가진다는 것이다. 푸코는 주체를 거부하는 것이 아니라 이러한 각각 다른 형식의 주체가 어떻게 역사적으로 구성되는가 하는 것을 알고자 하였다고 토로한다.¹⁾ 한 개인에게조차도 다수의 주체를 말할 수 있다고 생각한 것이나 이러한 각각의 주체는 힘(권력)과의 관계에서 구성된다고 본 것은 완벽하게 니체적 착상이다. 푸코의 '계보학'이 니체에게서 유래한 것도 우연이 아니다.²⁾

4. 주체의 해체와 정신분석학적 전통: 라캉의 경우

푸코가 주체의 존재를 역사적으로 구성해 보고자 했다면 라캉은 정신분석학적 통찰을 통해 주체의 존재를 그려보고자 한 사람이다. 라캉의 주체는 니피양(記表)의 결과로서 구성된 주체라는 점에서 푸코의 비실체적 주체와 동일한 모습을 띤다. 상상적 질서와 상징적 질서의 구별은 여기서 주체 구성 과정을 이해하는 데 중요한 역할을 한다. 라캉이 보여준 것은 주체는 자기 자신과의 소외 과정을 통해 구성된다는 점이다. 상상적 질서에서는 타자와의 동일시를 통해 자신이 구성된다면 이러한 상상적 자아는 상징적 질서에 진입함으로써 사회적 자아를 획득하게 된다. 일상적 주체는 상상적 질서에서 상징적 질서로 진입할 때 비로소 주체로서 구성된다.

1) "The Ethic of care for the self as a practice of freedom - An interview with Michel Foucault on January 20, 1984. Conducted by Raul Fornet-Betancourt, Helmut Becker, Alfredo Gomez-Mueller", in: *The Final Foucault*, James Bernauer & David Rasmussen (ed.), (Cambridge, Massachusetts/ London: The MIT Press, 1988), 10쪽.

2) 그러므로 뉘 페리와 알랭 르누가 푸코 사상을 '프랑스의 니체주의'로 다루는 것은 전혀 우연이 아니다. Luc Ferry & Alain Renaut, *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain* (Paris: Gallimard, 1985) 참조. 이른바 '인간의 죽음'에 대한 푸코의 논의와 그의 후기 사상에서 주체 문제에 관해서도 이 책을 참조하기 바란다. 이들은 '주체의 복귀'를 푸코의 후기 사상에서 찾아볼 수 있다는 것에 대해 회의적이다.

상징적 단계로의 진입에는 자신과 다른, 자신보다도 큰, 초월적 질서, 즉 언어를 통해서 형성된 명령과 금지의 체계의 수용이 필연적으로 수반된다. 만일 이 과정에서 실패하면 건강한 주체 구성이 불가능하다.

주체 구성의 계기를 세가지로 세분해서 볼 수 있다. 첫째, 나는 즉각적 욕망 충족을 연기할 때 주체가 될 수 있다. 필요한 것이 모두 있을 때(이것은 현실적으로 불가능하다), 그 때는 욕망이 없다. 욕망은 모자람이 있을 때 발생할 수 있고, 문화의 규칙은 즉각적 욕망 충족을 제약한다. 그러므로 주체는 문화적 규칙의 산물로 해석될 수 있다. 둘째, 나를 타자와 구별할 수 있을 때 그 때 주체로 설 수 있다. 상징적 질서는 언어를 통해 짜여진 질서이고 언어는 나와 타자를 서로 분리시킨다. 언어는 동시에 나와 너를 서로 연결시킨다. 언어를 통한 분리와 연결은 욕망이 욕망으로 자리 잡도록 해준다. 셋째, 허용과 금지를 명시하는 법이 있는 곳에 그 때 비로소 주체가 있을 수 있다. 허용과 금지를 통해 타자를 의식하고 타자를 통해 나는 나의 존재와 나의 욕망을 의식한다. 허용과 금지의 법이 있기 때문에 나는 타자와 타자의 인정을 욕망할 수 있고, 이러한 욕망 가운데 나는 나로서의 존재를 유지한다.

라캉의 주체는 타자의 욕망과 관련해서 욕망의 주체로서 존재한다. 주체는 타자를 통해서, 타자의 언술에 관여함으로써 주체가 된다. 타자는 나와 맞서 있는 타자 뿐만 아니라, 그와의 상호 주관성, 즉 상호 인정, 그리고 금지와 허용을 담고 있는 문화의 규칙, 때로는 무의식과 상징적 질서일 수 있다. 마치 주체의 존재가 라캉에게서 고정된 실체가 아니듯이 타자도 고정된 어떤 실체적 존재가 아니다. 타자는 언제나 다른 얼굴로, 다른 목소리를 주체의 욕망을 야기시킬 수 있다. 그러나 그러한 타자는 결코 나의 결핍을 채울 수 없다. 그러므로 나의 욕망은 끊임없이 욕망으로 존속할 수 있다. 나의 존재는 타자에 의해 존재하지만 그렇다고 해서 나의 존재가 타자에 의해 완전히 충족되거나 소진되지 않는다.

5. 현상학적 전통과 '주체성의 변호': 레비나스의 '타자성의 철학'

라캉과 더불어 타자의 자리를 주체 구성에서 중요한 계기로 생각한 철학자는 엠마누엘 레비나스였다. 레비나스는 '타자의 사유'만이 주체 상실 시대에 진정한 주체를 회복할 수 있는 길이라고 생각한 철학자이다. 레비나스에 따르면 서양 전통 철학은 대부분 전체성의 철학 또는 전쟁의 철학이었다. 모든 것을 '자기' 또는 '자아'의 영역으로 환원하는 철학이었다는 것이다. 여기서 타자, 즉 나와 다른 것과 나와 다른 사람은 배제되거나 또는 나의 틀 속에 한 부분으로 포섭된다. 타자는 기껏해야 나에게 필요한 사람이거나 아니면 나와 함께 사는 사람에 지나지 않는다. 타자로서 타자의 타자성은 서양 철학 전통에서는 인정받지 못했다는 것이 레비나스의 생각이다. 이러한 전통에 대해 레비나스는 하나의 대안으로 타자의 사유를 자신의 철학으로 제안한다.

레비나스는 '다른 이', 즉 타인은 결코 '나'로 환원될 수 없는 사람임을 강조한다. 다른 이의 존재를 그토록 강조한 까닭은 주체의 주체성을 올바르게 드러내기 위한 것이었다. 그는 주체의 존재를 절대화한 근대 관념론의 전통에 대해 매우 비판적이었지만 '주체의 죽음' 또는 '인간의 죽음'을 운위한 현대 프랑스 철학자들에 대해서도 비판적이었다. 주체를 절대화하고, 그런 의미에서 존재 전체를 주체의 권력에 귀속시키는 철학은 물론, 주체를 해체하고 파괴하는 철학도 앞의 것과 마찬가지로 개인의 인격성과 타자성, 인간 존재의 윤리적 의미를 제대로 알아주지 않는다. 그러므로 레비나스는 전체 속에 귀속될 수 없는, 이른바 '무한자'의 이념을 바탕으로 '주체성의 변호'를 시도하였다.

주체의 주체성, 즉 주체가 주체로서 자신의 모습을 갖출 수 있는 조건을 이론적 활동이나 기술적, 실천적 활동에서 찾기보다는 오히려 타인과의 윤리적 관계를 통해서 찾고자 한다. 그는 주체가 주체로서 의미를 갖는 것은 지식 획득이나 기술적 역량에 달린 것이 아니라 타인을 수용하고 손님으로 환대하는 데 있다고 본다. 헐벗은 모습으로, 고통받는 모습으로, 정치

적, 경제적, 사회적 불의에 의해 깃뻏힌 자의 모습으로 타인이 호소할 때 그를 수용하고 받아들이고, 책임지고, 그를 대신해서 짐을 지고, 사랑하고 섬기는 가운데 주체의 주체됨의 의미가 있다는 것이다. 그런데 타인과의 윤리적 관계를 통해 주체성을 규정한다면 그것은 나의 나됨을 타인의 존재로 환원하는 것이 아닌가? 나의 존재를 '타인을 위한 존재', '타인에 대해 책임지는 존재'로 규정한다면 '나'라는 것은 완전히 포기되는가? 만일 '나'라는 것이 완전히 포기된다면 윤리적 관계가 어떻게 가능한가? 사실 레비나스는 나의 나됨, 즉 나의 '자기성'의 성립없이 윤리적 관계는 가능하지 않다고 본다. '관계'란 개념 자체가 벌써 어느 하나로 환원될 수 없는 두 항의 '분리'를 전제한다. 그러면 이러한 분리가 어디서 발생하는가? 이런 물음을 우리는 레비나스에게 던질 수 있다.

레비나스는 자기성의 성립, 또는 개체성의 성립없이 타인의 영접과 타인에 대해 책임지는 윤리적 관계가 가능하지 않다고 본다. 자기성 또는 개체성은 먹고 마시고, 삶을 즐기는 가운데 발생한다는 것이 그의 생각분석이다(레비나스의 <전체성과 무한> 2부 참조). 한 개인이 먹고 마시고, 잠자는 것은 어떤 누구에게도 환원될 수 없는 개별적인 행위다. 먹을 것을 가져다 줄 수 있고, 잠을 잘 수 있도록 배려해 줄 수 있지만 아무도 남을 대신해서 먹어 줄 수 없고, 잠을 자 줄 수도 없다. 이것은 모두 한 개인의 신체를 통해 가능하다. 레비나스는 이러한 존재 방식을 '향유'라고 부르고 향유, 즉 즐김과 누림을 통해 하나의 개체가 개체로서 자기성을 확보한다고 본다. 인간은 레비나스에 따르면 신체적 존재로서 세계 안에 거주하는 존재이고 이런 의미에서 근본적으로 경제적 존재이다. 이것은 인간 존재의 '욕구'의 차원이다. 욕구는 '결핍'을 전제로 하고, 결핍은 인간의 집단적 노력과 경제 활동을 통해 충족될 수 있다. 욕구의 질서는 그 자체 하나의 전체성을 형성한다. 이러한 전체성이 깨어지고 삶의 무한성을 가능하게 하는 차원을 레비나스는 '욕망' 또는 '형이상학적 욕망'의 차원으로 본다. 욕망의 차원은 개체를 넘어서 타자 또는 무한자와의 관계에 대한 욕망이다. 이러한 욕망은 전체주의, 민족주의, 또는 종교적 광신주의, 또는

는 플라니와 더불어, 서구 문화와 철학에 깊이 깔려 있는 탈인격화의 경향, 즉 '얼굴없는 사유'의 정체를 폭로한 철학자로 보인다.

6. 인식론적 주체 비판과 인격적 지식 이념: 포퍼와 플라니

주체의 죽음에 대한 논의는 형이상학의 종말에 대한 논의와 언제나 맥을 같이 해 왔음은 누구나 알고 있는 사실이다. 이러한 관련은 하이데거나 데리다의 논의를 조금이라도 유의해 본 독자라면 쉽게 알아챌 수 있다. 그런데 주체의 죽음과 형이상학의 종말이 서로 연관된 것은 하이데거와 관련된 조류 뿐만 아니라 어떤 의미에서 그와 정반대의 흐름인 논리 실증주의자들에게서도 발견할 수 있는 것은 흥미로운 일이다. 카알 포퍼는 논리 실증주의자들과 모종의 연관관계를 가지고서 활동을 시작했지만 논리 실증주의자들과는 구별되는 인식론을 내세웠다. 그는 형이상학 자체에 대해서는 예컨대 카르납이 하이데거 철학에 대해 평가한 것처럼 그렇게 부정적은 아니었지만 그럼에도 불구하고 형이상학은 과학에 대해서 발견적 역할을 할 뿐 그 외 현실에 대해 유의미한 어떤 진술을 해 줄 수 있는 것이라고 생각하지 않았다. 사실 포퍼가 중요하게 생각한 것은 과학적 지식이었고 과학적 지식은 곧 객관적 지식이었다. 객관적 지식은 다름 아니라 '세계 3의 지식' 또는 '제 3세계적 지식'이라고 부를 수 있는 것이었다. 그의 의도는 지식에서 심리주의적 요소를 최대한 제거하자는 것이었다. 그러나 결과는, 지식이란 개인적 신념이나 정열, 실제의 의미에 대한 추구 등과는 상관없이 객관적으로 형성되고 객관적으로 (즉 세계 3 안에서) 존재하는 것인 것처럼 생각하게 해주었다. 과학적 지식은 이런 의미에서 '인식 주체가 없는 지식'이고 그의 과학철학은 이러한 인식 주체가 없는 인식론을 보여주기 위한 것이었다.

마이클 플라니의 경우는 포퍼와 전혀 다른 입장을 보인다. 그는 논리실증주의나 포퍼, 그리고 사실상 대부분 과학자나 철학자들이 생각하지 않는 '지식의 인격성'을 강조하고자 하였다. 지식이란, 과학적 지식을 포함

해서, 인격적, 개인적 수행의 결과임을 보여준다. 플라니는 (이 책에서 다룬 레비나스와 더불어 국내에서 가장 잘 알려지지 않은 철학자 가운데 한 사람이다) 1891년 부다페스트의 유대인 가정에서 태어난 사람으로 의학과 물리화학을 전공한 과학자였다. 뒤에 영국 맨체스터 공대 교수로 일했고 열역학 분야와 결정학 분야의 권위자가 되었으나 뒤에는 매우 독창적인 과학 철학을 발전시킨 철학자로 등장한다. 그의 주요 타겟트는 객관주의였다. 객관주의에 따르면 인격적 요소란 지식을 형성하는 데 있어서 커다란 결합일 뿐 아무런 기여를 하지 못한다. 그러나 플라니는 객관주의자들이 과학의 전범(典範)으로 삼는 물리학과 화학 분야에서도 과학자들의 실제 행위는 객관주의자들이 믿고 있는 것처럼 관찰 자료를 그렇게 탈인격적이거나 초연하게 기록만 하는 것이 아님을 보여준다. 그에 따르면 우리의 인식 행위란 인식 주체의 적극적 참여를 통해 비로소 이루어진다. 과학적 지식에는 그러므로 현실의 의미를 드러내고자 하는 정열이 언제나 개입되며 평가와 책임이 뒤따른다. 인격적 주체는 여기서 배제되기 보다 오히려 과학적 지식 형성에 중요한 요소로 작용한다.

앞에서도 간단히 보았듯이 '주체의 죽음'은 서구 문화의 탈인격화 경향의 귀결이라고 할 수 있다. 지식, 도덕, 예술, 사회 조직 등에서 인격적 요소를 배제하고 객관적이고 합리적인 기준으로 모든 것을 조종하고 관리한 결과, 결국 그것으로 귀결된 것은 각 분야에서 일어난 '주체의 죽음'이었다. 이것은 최근에 일어난 현상이 아니라 지난 몇백년 동안 서양 근대 문화가 준비해 온 일이었다. 60년 대 이후 주체의 죽음과 형이상학의 종말에 대한 논의는 이미 니체가 선언한 '신의 죽음'과 '주체는 허구'라는 주장을 철학적으로 대변한 것에 불과하다. 화란의 미술사가 한스 로크마커는 마르셀 뒤샹의 1912년 작품 '재빠르게 움직이는 나부들에 둘러싸인 왕과 왕비'와 관련해서 인간의 죽음을 말하고 있다. 이 그림에는 금속판의 결합을 보여주는 것 외에 왕도, 왕비도, 그들을 에워싸고 있는 나부들도 보이지 않는다. "요컨대 이 그림은 그들의 존재를 체제 타파적인 의미에서 붕괴시켜버린 일종의 블랙 유머로, 왕과 왕비의 지위가 몰락했음은 물론 그

들의 인간성 역시 사멸했음을 시사한다.” 로크마커는 이어서 이렇게 쓰고 있다. ‘인간은 죽었다’는 내용은 실로 현대예술 공통의 주제이다. 진정 인간은 죽었다. 인간은 기계, 그것도 골치 아플 정도로 복잡하고 엉터리같은 기계 외에 아무 것도 아니다.”

7. 철학의 종말과 반휴머니즘

인간이 하나의 기계가 되었다는 의식은 하이데거 철학에도 깊이 깔려 있다. 우리는 어쩔 수 없이 기술 시대에 살고 있고 기술 시대의 사유 방식에 의해 지배되고 있다. 기술적 사유가 지구 전체에 퍼지게 된 것은 이제 ‘철학’ 자체가 그 소임을 다했다고 보고 ‘철학’과 구별된, 철학과는 다른 ‘사유’를 하이데거는 요청하고 있고 그것을 스스로 실천해 보인다. 여기서 철학은 ‘형이상학’을 말한다. 이제 형이상학은 ‘끝’, 곧 그것이 갈 수 있는 곳, 갈 수 있는 장소까지 이르렀기 때문에 (하이데거는 ‘끝’을 이런 의미에서 ‘곳’과 연결시킨다) 형이상학적 사유와는 구별되는 존재 사유를 요청한다.

하이데거 철학은 이러한 다른 사유의 실천이었다. 계산하고, 표상하고, 지배하는 과학적, 형이상학적 사유에 대한 대안으로 하이데거는 한걸음 물러나 존재를 마음 속에 간직하고 자각하는 사유를 제안한다. 이것은 기술과 형이상학을 떠나, 그것과 상관없이, 저 건너편에서 또 다른 사유를 펼치는 것이 아니라 한걸음 물러 서서, 기술과 형이상학의 본질 자체를 물음에 회부하는 사유이다. 이러한 변화를 하이데거는 ‘전향’이라고 부른다. 하이데거는 철학의 종말, 그리고 이것과 연관된 ‘인간의 죽음’, 또는 ‘주체의 죽음’을 부정적으로 보지 않는다. 1960년 대 이와 관련된 논의는, 데리다 같은 사람은 하이데거조차도 여전히 휴머니즘에 빠져 있는 것으로 보지만 사실은 모두 하이데거를 반복한 것에 지나지 않는다. 존재 자체를

1) Hans Rookmaker, *Modern Art and the Death of a Culture*(London: Intervarsity Press, 1970) 『현대 예술과 문화의 죽음』(김유리 옮김)(서울: 한국기독교학생회출판부, 1993), 158쪽.

사유하는 것, 존재의 감춤과 드러냄을 생각하는 것, 이것은 철학의 종말에 직면해서 비로소 가능하게 되었다고 하이데거는 생각한다.

하이데거 철학은 서양 전통 철학과 문화에 대한 근본적 반성을 담고 있다. 서양 문화란 과학과 기술 문화였고 과학과 기술은 우리가 무엇을 해낼 수 있다는 생각, 즉 우리가 현실을 관리하고 만들 수 있다는 생각에 기초하고 있음을 하이데거는 누구보다도 분명하게 보여주었다. 우리가 무엇을 해낼 수 있다는 생각, 현실을 우리 스스로 만들 수 있다는 생각은 사실 서양 기술 사상의 핵심이고 동시에 '주체' 사상의 근간이다. 플라톤과 토마스 아퀴나스, 데카르트와 라이프니츠, 칸트와 헤겔, 그리고 니체에 대한 그의 관심은 어떤 의미에서 이러한 기술적 사유와 주체의 본질을 깨내는 작업이었다고 할 수 있다. 하이데거의 대안은 이러한 사유 태도와는 다른, 우리가 스스로 은인자중하고, 침잠하고, 그냥 내버려두는 사유 태도라고 할 수 있다. 이것은 그의 말을 빌리자면 존재에 대한 열림, 존재에 대한 개방성을 뜻한다. 하이데거는 『존재와 시간』에서부터 이미 인간을 내면성으로 규정하는 것에 반대한다. 인간은 내면적, 영적 존재가 아니라 이미 세계 안에 던져진 존재요, 세계 안에 있는 존재임을 역설하였다. "세계 안에 있다"는 것은 인간이 이미 자기 바깥에, 자기를 떠나 세계와의 연관성 속에 있다는 뜻이다. 이것을 하이데거는 '열림' 또는 '개방성'으로 표현한다.

레비나스가 후기 하이데거를 문제삼는 것도 이 대목이다. 하이데거는 누구보다 기술적 사유, 지배적 사유의 본질을 꿰뚫은 사람이지만 그의 사유는 탈윤리적이며, 탈인격적이었기 때문이었다. 물론 하이데거의 사유는 오히려 그러한 방식으로 진정한 윤리와 인격을 가능케 하는 것이라고 변호할 수 있지만 그의 사유가 초개인성이나 익명성을 지향하고 있다는 것은 부인할 수 없다. 하이데거가 "만일 인간이 한번이라도 존재의 가까움에 있으려면 익명적인 것 안에 머무는 것을 먼저 배워야 한다"고 말하고 있는 것을 보더라도 익명성, 익명적 사유는 그에게서 단지 방법론적인 것 이상이라 볼 수 있다. 하이데거의 '개방성'도 레비나스에게는 이러한 익명성에

대한 초대로 보였다. 그러므로 레비나스는 '개방성' 자체에 대한 새로운 반성이 요청된다고 보았다. 개방성, 즉 열려 있음은 아무런 방비없이 노출된 살갓을 뜻할 수 있다. 이것은 곧 언제나 상처받을 수 있다는 뜻이다. 상처받을 수 있다는 것은 타인을 위해, 타인의 자리에 대신 할 수 있음을 말한다. 이런 의미에서 레비나스는 그의 후기 철학에서 발전시킨 주체성의 의미, 즉 '수동성보다 더 수동적인' 주체, 타인의 짐을 대신질 수 있는 책임적 주체를 하이데거의 '개방성'에 대한 또다른 대안으로 제안한다. 레비나스 철학이 '타자의 사유', '타자의 철학' 또는 '타자의 형이상학'임을 틀림없다 하지만 다른 편으로는 자아 또는 주체를 또 다른 계기를 통해 해소하거나 소멸시키는 것에 대해 그는 강력하게 반대한다. 하이데거를 비판할 때, 주체가 밖에 설 수 있으려면, 먼저 안으로의 복귀, 내면성의 구성이 선제되어야 함을 강조한 데서도 그와 같은 모습을 찾아볼 수 있다. 내면성을 지닌 주체의 성립없이 안과 밖, 내재성과 외재성의 구별이 무의미하며, 초월에 대한 논의도 가능하지 않다는 것이 그의 생각이다. 성적(性的) 관계를 타자와의 관계의 전형으로 든 것도, 주체는 그 속에서 자신의 자유를 희생하지 않으면서 동시에 유아론의 명령으로 부터 벗어나 타자와의 관계가 가능하다고 보았기 때문이다.

8. '주체의 죽음' 이후

이른바 '주체의 죽음' 이후, 어떤 것이 대안일 수 있는가? 하이데거의 존재 사유인가? 푸코의 '자기에 대한 관심'인가? 아니면 레비나스의 '타자에 대한 책임'인가? 그렇지 않다면 또다시 예컨대 칸트로 돌아가 주체의 의미를 다시 근본적으로 생각해 보는 것인가? 아니면 동양적 전통에서 주체의 의미를 다시 되새겨 볼 것인가? 이것은 열린 물음으로 남겨두도록 하자. 일단 우리에게 중요한 것은 주체의 죽음에 대한 논의를 자리매김해 보는 것이다. 나는 현대철학을 반데카르트적 경향을 띤 철학으로 규정하고 이것을 두가지 방향에서 보고 있다. 하나는 객관주의 비판이고 다른 하

나는 주관주의 비판이다. 객관주의 비판은 데카르트 이후 삶의 모든 분야에 침투한 합리성 이념에 대한 반성을 담고 있다. 근대 전통은 과학과 정치 조직 뿐만 아니라 도덕과 종교에 이르기까지 동일한 합리성의 기준을 적용해 보려고 했고 마침내는 사실과 가치의 분리, 주관과 객관의 분리 등의 결과를 가져왔다. 60년대 이후 전개된 과학철학과 철학적 해석학은 근대의 지식 이념, 근대의 합리성 이념의 맹점을 다시 반성하는 데 큰 기여를 하였다. 첫째, 하나의 방법으로 학문을 할 수 있고 현실을 해명할 수 있다고 하는 '방법론적 일원론'의 맹점을 지적하였다. 둘째, 사실 개념이 그렇게 단순한 것이 아니라 이론적 전제와 인격적 참여가 개입되어 있음을 보여주었다. 셋째, 가치와 사실의 엄격한 이원론이 더 이상 지탱될 수 없음을 보여주었다.

주관주의 비판은 데카르트 이후의 인간 중심적 세계관, 즉 '주체'를 중심으로 사유하는 사유 방식의 잘못을 지적하는 것으로 나타난다. 포퍼의 '주체없는 인식론'과 현대 프랑스 철학의 이른바 '반휴머니즘'은 현대 철학의 주체 비판에서 중요한 위치를 차지한다고 할 수 있다. 특히 프랑스의 반휴머니즘은 첫째, 주체는 기원이나 원천이 아니라 오히려 언어를 통해 형성된 결과임을 강조한다. 이 점에서 데리다, 푸코, 라캉등은 일치를 본다. 둘째, 주체는 말의 주인이 아니라 말의 그물 속에 위치한 자에 불과하다는 것을 보여준다. 셋째, 언어 자체가 현실의 질서를 새안하고 현실을 만들어 간다는 것이 여기서 강조된다. 언어는 텍스트로, 담론으로, 또는 체계로, 여러가지로 이름을 가지지만 공통적인 것은 언어를 통해 인간이 인간이 될 뿐 이것을 초월할 수 없다는 생각이다.

현대철학의 객관주의 비판이나 주관주의 비판은 둘다 극단적으로 나갈 때 문제를 야기시킨다. 객관주의 비판이 절대화될 때 우리는 어떠한 인식 기준도, 준거들도 상대적이라는 상대주의에 빠질 수 있고 주관주의 비판을 절대화할 때 객관주의에 빠지거나 또는 극단적 반휴머니즘에 빠질 수 있다. 사실 우리가 근대 이후 서양철학의 흐름을 관찰하고 공부하면서 얻는 결과는 서양철학이 객관주의와 주관주의 가운데 어느 하나를 택하거나

또는 상대주의나 지적 허무주의를 취하거나 또는 반휴머니즘에 빠지는 것을 확인할 수 있다는 것이다. 근대의 객관주의와 주관주의는 하나의 영웅주의적, 낙관주의적 색채를 띠었다면 이제 그것을 반성하는 포스트모던의 상대주의 또는 반휴머니즘은 비관주의적, 허무주의적 색채를 띠고 있다. 그러나 이 비관주의에도 강한 오만이 도사리고 있음은 말할 것도 없다. 오만과 절망, 그 어느 것에도 빠지지 않으면서 철학적 사유를 펼쳐나갈 수 있는 가능성을 어디서 찾을 수 있을까? 인간을 높이지도 않고, 그렇다고 해서 낮추지도 않으면서 인간에게 제 격에 알맞는 자리를 줄 수 철학적 사유를 어떻게 펼쳐나갈 수 있을까? 이것이 우리에게 주어진 근본적인 물음 가운데 하나가 아닌가 생각한다. □