

인간의 우주적 초라함과 부조리의 철학: 카뮈와 네이글에 대한 독법*†

최 성 호

사람들은 참 희한하다. 하루하루의 삶에 온 정성을 다해 매진하지만 그럼에도 끊임없이 삶이 덧없다고 무의미하다고 중얼거린다. 그렇게 중얼거리면서도 삶에 대한 지극한 몰입과 집중을 멈추지 못하는 것이다. 사람들은 잘 알고 있다. 혼신의 힘을 다해 삶에 임하고 있는 자신들도 언젠가 인생의 종착지가 다가오는 것을 느낄 땐 자신의 삶을 되돌아보며 삶의 덧없음을 한탄할 것이라는 것을. 본 논문은 이와 같은 일견 모순적으로 보이는 인간 조건에 대한 탐구이다. 두 명의 걸출한 철학자, 알베르 카뮈(Albert Camus)와 토마스 네이글(Thomas Nagel)은 이러한 인간 조건을 부조리(absurdity)라는 관념을 통하여 포착하려 시도하였다. 이에 본 논문은 부조리에 관한 그들의 견해에 대한 탐색으로 채워질 것이다. 논문의 전반부에서는 먼저 필자가 ‘인간의 우주적 초라함’이라고 부르는 것이 인생의 무의미를 함축하지 않는다는 것을 논증할 것이다. 다음으로 필자는 부조리에 대한 카뮈와 네이글의 견해를 우리 일상의 활동에 대한 정당화의 부재, 목적의 부재, 이유의 부재를 통해서 해석할 것이다. 마지막으로 필자는 그러한 해석을 거부하는 제프리 고든(Jeffery Gordon)을 비판할 것이다.

주 제 윤리학, 철학적 인간학

주요어 인간의 우주적 초라함, 인생의 무의미, 부조리, 알베르 카뮈, 토마스 네이글

* 투고일: 2018. 12. 05 심사 및 수정완료일: 2019. 02. 02 게재확정일: 2019. 02. 03

† 본 논문을 작성하는 과정에서 큰 도움을 주신 전승현 학생, 서인준 학생, 김민수 학생에게 감사를 표한다. 『철학적 분석』의 익명 심사위원들께도 감사의 마음을 전한다.

1. 인간의 우주적 초라함

흔히 사람들은 인생이 덧없다고 무상하다고 결국에는 공수래공수거라고 말한다. “내가 오늘 하루를 더 살아간들 세상에 달라지는 것이 뭐가 있나? 어차피 저 멀고먼 우주의 관점에서 보면 나는 무한히 짧은 어둠 속 오직 찰나에만 존재하는 반딧불과 같은 미물이거늘.” 이런 율조림은 반드시 염세주의 철학자의 목소리일 필요가 없다.¹⁾ 한때 세상을 호령하던 권력도, 명예도, 부귀도, 영화도, 꽃다운 청춘도 세월 속에서 모두 흔적도 없이 사라지기 마련이다. 우리는 잘 안다. 언젠가 우리도 나이가 들 것이고, 병에 신음할 것이며, 그러다가 세상을 등질 것이라는 것을. 우리가 사랑하는 이들도, 그리고 우리를 사랑해 주는 이들도 모두 그렇게 사라지고 말 것이다. 한동안 우리를 추억하는 이들이 있을 수도, 운이 좋다면 우리의 삶에 대한 기록이 남을 수도 있다. 그러나 그런 것도 시간의 풍화를 끝내 견디지 못한다. 세상에 영원한 것은 없다. 우리네 인생이 한없이 초라해지는 순간이다.

그러나 우리의 초라함은 여기서 끝나지 않는다. 우주적 관점에서 인간은 광활한 우주의 변방 한 구석 지구라는 작은 행성에 서식하는 생물종일 뿐이다. 영화 인터스텔라(Interstellar)의 명장면은 지구인들의 우주선 인듀어런스(Endurance)호가 가겐츠퍼(Gargantua)라 불리는 블랙홀의 중력을 힘겹게

1) 물론 철학자들의 목소리도 들린다. 실존주의 철학자 알베르 카뮈(Albert Camus 1975, p. 78)는 “시리우스의 관점에서 괴테의 저작조차도 수 만년이 흐른 뒤 먼지 조각이 될 것이고 그의 이름은 잊혀질 것이다. 아마도 몇몇 고고학자들이 우리 시대에 대한 “증거”를 찾아 나설 것이다(from the point of view of Sirius, Goethe’s works in ten thousand years will be dust and his name forgotten. Perhaps a handful of archaeologists will look for “evidence” as to our era)”라고 말한다. 비슷하게 분석철학자 니콜라스 레셔(Nicholas Rescher 1990, p. 153)은 “천문학적 스케일에서 보자면 우리는 어느 구석진 행성에 서식하는 생물종 이상이 아니다. 이 무한한 우주에서 우리가 하는 어떤 일도 큰 변화를 만들어내진 못한다(on the astronomical scale, we are no more than obscure inhabitants of an obscure planet. Nothing we are or do in our tiny sphere of action within the universe’s vast reaches of space and time makes any substantial difference in the long run.)”고 말한다.

빠져 나오는 장면일 것이다. 가젠퉈어의 중력장 속에서 금방이라도 산산이 부서져 버릴 것 같은 인듀어런스호의 위태로움은 광대한 우주의 한 구석에 보잘것없이 존재하는, 언제 소멸할지 모를 인류의 위태로움을 상징한다. 가젠퉈어의 압도적 장대함은 우주적 장관을 이루며, 인간과 그 인간의 창조물의 왜소함과 극명한 대조를 이룬다. 블랙홀의 이름을 무지막지하게 크다는 뜻의 형용사 “Gargantuan”에서 따왔다는 것은 의미심장하다. 아마도 크리스토퍼 놀란(Christopher Nolan) 감독은 그 장면을 통하여 드넓은 우주의 장대함 속에서 인간이 얼마나 미미하고 보잘것없는 존재인지를 그리고 싶었을 것이다. 지구의 수천 수만 배 크기의 별들, 그 별들을 무시무시한 중력으로 빨아들이는 블랙홀, 무수한 별들과 블랙홀들이 모여서 만들어내는 은하계, 그들의 우주적 스케일, 우주적 장엄, 우주적 신비 앞에 선 인간의 왜소함은 인간이 초라해지는 또 하나의 계기이다.

아마도 근대 과학 이전의 인류에게 인간의 우주적 초라함은 지금보다는 훨씬 덜했을 듯하다. 적어도 서양에서는 근대 과학이 도래하기 이전까지 인류의 우주적 중요성(cosmic significance)을 지지하는 지성사적 버팀목이 있었기 때문이다. 초월적 신의 형상을 따라 창조된 인간이 만물의 중심인 지구에 자리잡고 있다는 전근대적 세계관은 인류의 우주적 중요성에 대한 든든한 버팀목이었다. 그러나 코페르니쿠스, 뉴턴, 다윈 등에 의해 성취된 과학의 진보는 이런 전통적인 세계관을 그 뿌리째 허물어뜨렸다. 천동설에서 지동설로의 전이는 지구를 우주의 중심이 아닌 변방으로 밀어냈고, 아리스토텔레스 물리학에서 뉴턴 물리학으로의 전이는 천상과 지상의 사물들의 운동에 대한 기준점으로서의 지위를 지구로부터 박탈했으며, 창조론에서 진화론으로의 전이는 그러한 지구 위에 살아가는 인간은 신의 형상을 닮은 피조물이 아니라 원숭이와 같은 동물들과 공통된 조상을 갖는, 그저 우연한 자연선택의 과정을 통해 탄생한 생물종에 불과하다는 것을 폭로했다. 철학자 니체(Friedrich Nietzsche 1989, p. 163)는 이를 근대 과학의 ‘허무주의적(nihilistic)’ 귀결이라고 부르며 “코페르니쿠스 이래로 인간의 운명은 무(nothingness)를 향한 내리막길을 줄곧 걷고 있다”고 탄식하였다.

그러나 결코 감추거나 숨길 수 없는 인간의 우주적 초라함, 이것이 진정한 인간의 삶을 덧없고 무의미하게 만드는가? 러시아의 문호 톨스토이(Leo Tolstoy)는 그의 『고백록(*Confession*)』에서 이 질문에 대하여 단호하게 “그렇다”고 답한다.

오늘이나 내일 질병과 죽음이 ... 내게 닥쳐올 것이고 부패로 인한 악취와 구더기 외에는 아무것도 남지 않을 것이다. 그리고 조만간 내가 한 일들은 그것들이 무엇이든지 간에 잊혀져서 흔적도 없이 사라지게 될 것이다. 그런데 왜 나는 계속해서 어떤 일들을 해야 하는가? 사람들은 분명히 그런 사실을 잘 알고 있을 텐데, 어떻게 아무렇지도 않게 계속해서 살아가고 있단 말인가? 이것은 내게 정말 이상하고 놀라운 일이다! 사람은 오직 삶에 취해있는 동안에만 살아갈 수 있다. 하지만 거기에서 깨어나서 제정신으로 돌아오는 순간, 삶은 그저 사기극일 뿐이고 어리석은 미망에 지나지 않는다는 것을 알지 못하는 것은 불가능하다. 인생이란 것은 바로 그런 것이다. 거기에는 즐거움이나 지혜로움은 전혀 없고 오직 잔인함과 어리석음만이 있을 뿐이다. (톨스토이 2018, p. 32)

현대의 철학자인 사이먼 블랙번(Simon Blackburn 2001, p. 79)도 이러한 톨스토이의 의견에 동의를 표하며 “전체 시공간을 시야에 담는 관점에서 인간적인 스케일의 어떤 것도 의미를 지니지 못한다(to a witness with the whole of space and time in its view, nothing on the human scale will have meaning)”고 말한다.

그러나 필자는 이에 동의하지 않는다. 분명 인간의 우주적 초라함을 부인할 수는 없지만 그렇다고 그로부터 우리의 인생이 덧없고 의미 없다는 결론이 바로 따라 나오지는 않는다는 것이다. 우리가 언젠가 병들고 죽기 때문에 인생이 무의미하다고 누군가 주장한다면 필자는 그에게 되묻고 싶다. 만약 우리가 늙지 않고 영원히 살 수 있다면 우리 인생이 진정 의미로워질까? 그렇지 않다. 어찌면 그것은 단지 우리가 무의미한 인생을 영원히 살아야 한다는 것을 뜻할 뿐일지도 모른다. 우리가 은하수만큼 장대하지 못하기 때문에 인생이 무의미하다고 누군가 주장한다면 필자는 그에게 되묻고 싶다. 만약 우리가 거대 은하수와 같은 우주적 크기의 신체를 갖는다면 우리의 인

생이 진정 의미로워질까? 그렇지 않다. 어쩌면 그것은 단지 우리 인생의 무의미를 은하수만큼 장대하게 만들 뿐일지도 모른다.²⁾ 지구가 우주의 중심에 위치하지 못하기 때문에 인생이 무의미하다고 누군가 주장한다면 필자는 그에게 되묻고 싶다. 만약 지구가 우주의 중심이라고 한다면 우리의 인생이 진정 의미로워질까? 그렇지 않다. 어쩌면 우리는 우주의 중심에 서서 인생의 무의미를 한탄해야 할지도 모른다. 인간이 신의 외양을 따라 창조되지 않았기 때문에 인생이 무의미하다고 누군가 주장한다면 필자는 그에게 되묻고 싶다. 만약 인간이 신의 외양을 따라 창조되었다면 우리의 인생이 진정 의미로워질까? 그렇지 않다. 신의 외양을 가졌음에도 왜 인생은 이리 덧없는가에 대하여 탄식할지도 모른다.

요컨대 인간의 시공간적 왜소함이, 우주의 중심을 벗어난 지구의 위치가, 신을 닮지 않은 인간의 외양이 인생의 무의미성의 원천이 될 수는 없다. 그렇다면 인생이 덧없고 무의미하다는 사람들의 읊조림은 그저 자신들의 인생에 대한 오해에서 비롯한 허튼소리란 말인가? 그렇지 않다는 것이 카뮈와 네이글의 생각이다. 인생이 덧없고 허무하다는 사람들의 중얼거림을 헛소리로 치부할 수만은 없다는 것이다. 흥미롭게도 두 철학자는 인생의 (무)의미에 대한 심오한 성찰에 천착하며 인간의 부조리(absurdity)라는 하나의 공통된 관념을 이끌어낸다. 삶이 덧없고 허무하다고 중얼거리지만 그럼에도 그런 삶을 지속할 수밖에 없는 인간들의 모습에서 그 두 철학자는 부조리라는 인간 조건을 발견했던 것이다. 안타깝게도 카뮈와 네이글의 텍스트는 난해하기로 악명 높다. 그래서 그들의 견해에 대한 명료한 이해를 성취하는 것은 암호해독처럼 어려운 과제가 아닐 수 없다. 이런 점을 염두에 두면서 본 논문은 인간의 부조리에 대한 카뮈와 네이글의 견해에 대한 한 가지 독법을 제시하는 것을 주된 목적으로 삼는다.

2) 이 문장의 논점은 네이글(1971, p. 717)에서 빌려왔다.

2. 알베르 카뮈(Albert Camus)의 시지프스(Sisyphus)

카뮈는 인생의 무의미성을 언덕 아래로 다시 굴러 떨어질 바위를 언덕 위로 힘겹게 밀어 올리는 형벌에 처해진 시지프스의 운명을 통하여 형상화한다. 영겁의 시간 동안 언덕 아래로 굴러 떨어질 바위를 끊임없이 밀어 올리는 시지프스의 운명이 끔찍한 것은 바위를 밀어 올리는 노동의 고단함 때문이 아니다. 그 노동이 영원히 지속되어야 한다는 사실 때문도 아니다.³⁾ 시지프스의 운명이 진정 끔찍한 것은 그 고단하고 끝없는 노동이 아무런 목적도 이유도 지향도 없는 무한 반복이라는 사실 때문이다. “왜 힘들여 돌을 밀어 올리는가?”라는 질문에 대하여 시지프스가 마땅히 내놓을 답변이 없다는 말이다.

고로 필자의 견해에서 리차드 테일러(Richard Taylor 2000, p. 322)의 다음 지적은 전적으로 옳다.

그러나 만약 시지프스의 바위들이 굴러 떨어져서 원래의 자리로 돌아가는 대신에 언덕 꼭대기에서 함쳐지고 그 바위들로 아름답고 오랫동안 지속될 신전이 만들어진다고 가정하면 무의미는 사라질 것이다. 그렇다면 시지프스의 노력은 의미(point)가 있을 것이고, 그의 고된 노동은 무언가를 만들어내는 일이 될 것이다... 이때 시지프스의 삶 전체가 완전히 무의미하다고 말할 수는 없다. 적어도 의미가 발생했다... 4)

시지프스가 바위들을 온 힘을 다해 밀어 올리는 이유가 산의 정상에 아름다

3) 시지프스의 신화에 대한 상세한 분석을 제시한 리차드 테일러(2000, p. 322) 역시 동일한 논점을 제시한다.

4) 영어 원문은 다음과 같다: “But if we supposed that these stones, instead of rolling back to their places as if they had never been moved, were assembled at the top of the hill and there incorporated, say, in a beautiful and enduring temple, then the aspect of meaninglessness would disappear. His labors would then have a point, something would come of them all, ... one could not say that the life of Sisyphus was devoid of meaning altogether. Meaningfulness would at least have made an appearance, ... ”

운 신전을 건축하기 위한 것이라고 가정한다면 분명 그의 운명은 끔찍한 무의미로부터 벗어날 수 있을 것이다. 왜냐하면 그 가정 하에서 시지프스는 “왜 힘들여 돌을 밀어 올리는가?”라는 질문에 대한 답을 마침내 갖게 될 것이기 때문이다. 그의 삶이 이해불가능성의 수렁에서 빠져나올 수 있게 된다는 뜻이다. 이처럼 테일러의 사고실험은 시지프스의 운명이 지닌 무의미성의 정체를 명료히 인식할 수 있게 해 주는데, 그 무의미성의 정체는 다름 아닌 시지프스의 힘겨운 노동에 대한 이유의 부재, 목적의 부재, 정당성의 부재인 것이다.

여기서 카뮈(1975, p. 109)의 관찰은 사람들의 삶이란 것이 실상 무의미한 노동을 반복하는 시지프스의 운명과 별반 다를 바 없다는 것이다. 매일 같은 전철을 타고, 매일 같은 직장에 출근하고, 매일 같은 사람들과 인사를 나누고, 매일 같은 업무에 매진하는 것이 대부분 생활인들의 모습이다. 시야를 넓혀도 사정이 달라지지 않는다. 하나의 문명이 세워지면 눈부시게 번성할 때가 올 것이고, 그렇게 번성하다 조금씩 쇠락하는 때가 올 것이며, 그 쇠락의 끝엔 흔적도 없이 사라지는 소멸의 시간이 찾아올 것이다. 끝내 폐허만이 남는다. 그러나 곧 그 문명의 폐허 위에 새로운 문명이 세워지고, . . . 그렇게 우리 모두는 어떤 뚜렷한 목적도 이유도 정당성도 없이 매해 멀고먼 길을 반복적으로 횡단하는 철새들처럼 그저 고단한 그러나 의미라고는 전혀 찾을 수 없는 시지프스의 운명에 갇혀 있는지도 모를 일이다. “인생 살아보니 별 것 없더라”는 노인네들의 중얼거림은 아마도 그네들 인생이 갖는 이러한 시지프스적인 무의미에 대한 한탄이리라.

앞서 필자는 인생의 무의미성은 인간의 물리적 왜소함이나 지구의 공간적 위치 혹은 인간이 신의 형상을 취하는지 여부와는 아무런 관련이 없다는 것을 논증한 바 있다. 또한 필자는 카뮈가 시지프스의 운명을 통하여 인생의 무의미성을 포착할 수 있었던 것은 시지프스의 운명이 갖는 이해불가능성, 즉 시지프스의 노동이 아무런 목적도 이유도 정당성도 없는 무한 반복일 뿐이라는 사실 때문이었다고 지적하였다. 이는, 만약 누군가 인간의 삶이 진실로 무상하고 의미 없는 것이라 믿는다면, 그 믿음은 (인간의 물리적 왜

소함이나 외양, 혹은 지구의 공간적 위치가 아니라) 인간의 삶에는 아무런 목적도 이유도 정당성도 존재하지 않는다는 판단에 근거해야 한다는 점을 보여준다.

이러한 논점을 좀 더 정확히 이해하기 위해 어느 젊은 학자가 학술대회에서 중국 갑골문자에 대한 논문을 발표하는 상황을 상상해 보자. 학술대회에서의 논문 발표는 곧잘 질문과 토론 세션으로 이어지는데 그 세션에서 발표자에게 제기되는 가장 곤혹스러운 질문은 아마도 “당신의 연구가 왜 중요하지요?”라는 질문일 것이다. 만약 그 젊은 갑골문자 연구자가 학술대회에서 짓궂은 질문자를 만난다면 아래와 같은 문답이 오고 갈 수도 있을 것이다.

질문자: “당신의 연구가 왜 중요한가요?”

갑골 문자 연구자: “중국 한자가 어떻게 탄생하였는지를 이해하는 것은 매우 중요한데, 갑골문자에 대한 제 연구가 그에 대한 실마리를 제공해 줄 것이기 때문입니다”

질문자: “잘 알겠습니다. 그런데 중국 한자의 탄생을 이해하는 것은 왜 중요한가요?”

갑골 문자 연구자: “한자의 탄생을 이해하는 것은 인류의 문자 문명이 어떻게 형성되는지를 파악함에 있어서 핵심이라 할 수 있습니다”

질문자: “잘 알겠습니다. 그런데 인류의 문자 문명이 어떻게 형성되었는지 파악하는 것은 왜 중요한가요?”

...

이 문답은 젊은 갑골문자 연구자의 말문이 막힐 때까지 지속될 수 있다.

질문자의 짓궂은 질문에 대한 갑골문자 연구자의 대응이 일정한 패턴을 지니고 있다는 점에 유의하자. 어떤 연구 주제에 대한 정당성을 어떤 다른 연구 주체의 정당성에서 찾는다는 것이다. 그렇게 갑골 문자 연구의 정당성을 중국 한자 탄생에 대한 연구의 정당성에서 찾고, 중국 한자 탄생에 대한 연구의 정당성은 다시 인류 문자 문명에 대한 연구의 정당성에서 찾고, 문제는

이런 식의 정당화 전략은 결국 무한퇴행에 빠질 수밖에 없다는 것이다. 그리고 그것이 무한퇴행에 빠지는 한 그것은 어느 연구 주제도 정당화하지 못한다. 연구 주제 R 의 정당성이 R^* 의 정당성에 의존하고, R^* 의 정당성이 R^{**} 의 정당성에 의존하고, R^{**} 의 정당성이 R^{***} 의 정당성에 의존하고, 이렇게 끝없이 지속되는 정당화 구조에서 R , R^* , R^{**} 등에 대한 정당성 중 어느 것에 대한 정당성도 확보되지 않는다. 왜냐하면 정당성의 최종 근거가 확보되지 않기 때문이다. 그런 점에서 그것은 언뜻 R , R^* , R^{**} 등을 모두 정당화하는 것처럼 보이지만 실상 그 어느 것도 정당화하지 못한다.

흥미로운 점은 우리 일상의 활동들에 대한 정당화를 시도할 때 우리는 갑골문자 연구자가 위의 문답에서 직면하는 것과 동일한 종류의 무한퇴행에 직면하는 것처럼 보인다는 사실이다. 필자가 어떤 평범한 회사원과 다음과 같은 문답을 주고받는다고 가정해 보자.

필자: 왜 회사에서 일을 하는가요?

회사원: 회사에서 일을 해야지 돈을 벌 수 있으니까요.

필자: 잘 알겠습니다. 그런데 왜 돈을 벌어야 하지요?

회사원: 돈을 벌어야지 먹고 살지요.

필자: 잘 알겠습니다. 그런데 왜 먹고 살아야 하지요?

회사원: 죽을 수는 없잖아요.

필자: 잘 알겠습니다. 그런데 왜 당신이 죽을 수 없지요?

...

여기서 자신의 활동에 대하여 회사원이 제시하는 정당화의 구조는 앞서 갑골문자 연구자가 자신의 연구에 대하여 제시하는 정당화의 구조와 정확히 동일하다. 활동 A 의 정당성은 활동 A^* 의 정당성에 의존하고, 활동 A^* 의 정당성은 활동 A^{**} 의 정당성에 의존하고, 그러나 이렇게 어떤 활동의 정당성을 또 다른 활동의 정당성에서 찾는 정당화 전략은 결코 성공할 수 없는데, 전술한 바와 같이 그것은 결국에는 무한퇴행에 빠지고 말기 때문이다.⁵⁾

갑골 문자 연구자의 사례에서도 볼 수 있듯이 어떤 원대한 프로젝트, 고귀한 이상, 초월적 가치 등을 언급한다고 하더라도 이러한 무한퇴행을 막지 못한다. “왜 당신이 죽을 수 없지요?”라는 질문에 대하여 조국의 독립을 위하여 죽을 수가 없다고 말하는 독립투사가, 세계에 대한 참된 지식을 얻기 위하여 죽을 수가 없다고 말하는 과학자가, 그도 아니면 지상에 하나님의 왕국을 건설하기 위하여 죽을 수가 없다고 말하는 종교인이 있을 수 있다. 그러나 그 프로젝트에서, 이상에서, 가치에서 한발 물러나 보면 그들도 그 자체로 중요하지 않은, 별도의 정당화가 요구되는 활동으로 간주될 수밖에 없다. “왜 조국이 독립되어야 하지요?”, “왜 참된 지식을 얻어야 하지요?”, “왜 하나님의 왕국을 지상에서 건설해야 하지요?”와 같은 질문들은 지극히 정당한 질문들이기 때문이다.⁶⁾

앞서 지적한 바와 같이 카뮈의 입장에서 삶의 의미에 대한 우리의 갈망은 삶에 대한 정당성을 통해서 채워질 수밖에 없다. 따라서 삶에 대한 정당화 시도가 결국은 무한퇴행에 빠질 수밖에 없다는 것은, 그래서 그 정당화의 시도가 실패한다는 것은 삶의 의미에 대한 우리의 갈망이 채워질 수 없다는 것을 뜻한다. 카뮈는 근대 과학이 무한한 공간과 영원한 시간 속에서 아무런 목적도 이유도 없이 자연의 법칙을 따라서 기계적으로 움직이는 세계를 발견하였고, 그 시공간의 교차점에 서 있는 한 인간의 삶엔 아무런 선험적 정당성도 존재하지 않는다고 일갈하였다: “이렇듯 나에게 모든 것을 다 가르쳐줄 것 같던 과학은 가설로 끝나고, 저 명증성은 비유 속으로 가라앉고 저 불확실성은 예술작품으로 낙착되어 버린다”⁷⁾ (Camus 1975, p. 25). 근대 과학이 보여주는 세계에서 인간의 삶은 근본적으로 불가해한 무의미라는 것이다.

5) 파인버그(Joel Feinberg 1994, pp. 308-15)는 이러한 논증형태를 ‘슈퍼마켓 퇴행(supermarket regress)’이라 칭하며, 카뮈를 그 창시자로 지목한다.

6) 이와 유사한 논점은 네이글(1971, p. 721)에 의해서도 제시되었다.

7) 영어번역은 다음과 같다: “So that science that was to teach me everything ends up in a hypothesis, that lucidity founders in metaphor, that uncertainty is resolved in a work of art.”

그런데 이 지점에서 카뮈는 인간이란 본성상 삶의 의미를, 삶의 명료성과 정합성을 간곡하게 갈망하는 존재라는 인간 조건과 대면한다. “단일성에 대한 노스텔지아, 절대적인 것에 대한 갈망은 인간 드라마의 본성적 충동을 보여 준다”⁸⁾ (*op. cit.*, p. 23). 그에 따르면 인간은 자기의식(self-consciousness)을 갖기 시작하며 ‘나는 누구인가?’, ‘내 삶은 무엇을 위한 것인가?’, ‘나는 왜 존재해야 하는가?’와 같은 근원적인 질문을 내면 깊숙이 간직하며 살아간다. 자신에 대한 존재 의미를 갈구한다는 말이다. 그렇게 그 질문들은 우리가 결코 도피할 수 없는 숙명적인 질문들이지만 그럼에도 그들에 대한 대답을 찾는 것은 불가능하다고 카뮈는 술회한다. 의미를 찾는 인간의 간곡한 열망에 대하여 근대 과학의 기계론적 세계는 아무런 응답을 주지 않기 때문이다. 그렇게 근대 과학은 존재 의미에 대한 인간의 이런 노스텔지아적 갈망에 오직 불합리한 침묵으로 일관하는 세계(the unreasonable silence of the world)를 창조하였다고 카뮈는 한탄한다.

바로 이 지점에서 부조리(absurdity)에 대한 카뮈의 핵심적 통찰이 등장한다. 연극 『고도를 기다리며(*Waiting for Godot*)』에서 블라디미르(Vladimir)와 에스트라곤(Estragon)의 모습은 왜 부조리한가? 그들의 부조리는 고도가 그들에게 영원히 오지 않을 것이라는 것이 너무도 명백한 상황에서도 고도에 대한 기다림을 멈출 수 없는 그들의 숙명에서 말미암는다. 그런데 카뮈는 이것이 인간이 처한 숙명과 정확히 동일하다고 진단한다. 삶의 근본적인 무의미성이라는 명백한 사실에 직면해서도 존재 의미에 대한 간절한 갈구를 거두지 못하는 인간의 부조리는 결코 오지 않을 고도를 기다리는 블라디미르와 에스트라곤의 부조리와 다르지 않다는 것이다.

카뮈는 존재 의미에 대한 고통스럽지만 그럼에도 멈출 수 없는 인간의 염원과 근대 과학의 세계관에서 우리는 불가해한 삶을 살아가는 그저 부유하는 존재로 등장한다는 엄중한 현실 사이의 충돌에서 인간의 부조리를 찾았다. “세계는 그 자체로 합리적이지 않다 ... 진정 부조리한 것은 이러한 세계

8) 영어번역은 다음과 같다: “That nostalgia for unity, that appetite for the absolute illustrates the essential impulse of the human drama.”

의 불합리한 모습과 인간의 마음에서 요동치는 의미에 대한 강렬한 충동 사이의 충돌이다”⁹⁾는 카뮈(*op. cit.*, p. 26)의 관찰은 부조리에 대한 그의 시각을 잘 드러내고 있다.

그렇다면 이러한 부조리에 대하여 우리는 어떻게 대응해야 할까? 한 가지 가능한 대응은 자살이다. “어떤 의미에서, 그리고 멜로드라마에서처럼 자살은 하나의 고백과 같다. 그것은 삶이 당신에게 너무나 무거운 것이라는, 당신이 그 삶을 이해하지 못한다는 고백”이라고, 또한 “자살을 생각해 본 사람은 부조리의 느낌과 죽음에 대한 갈망 사이의 직접적인 상관관계를 명증하게 인식할 수 있다”고 카뮈(*op. cit.*, p. 13)는 말한다. 삶의 부조리를 벗어나는 하나의 방편으로 자살을 선택할 수 있단 말이다.¹⁰⁾ 그러나 카뮈(*op. cit.*, pp. 53-4)는 궁극적으로 자살에 반대하며, 극도의 무의미를 견디며 살아가는 것이야말로 시지프스가 자신에게 그러한 무의미의 형벌을 내린 신들에게 반항하는 가장 확실한 방법임을 관찰한다. 그것은 신들이 살 가치가 없는 삶이라고 여겨 시지프스에게 강요한 그 지독한 무의미의 삶이 실상 살아 같만하다는 것을 증명하는 것이기 때문이다. 그렇게 신들에 의해 지독한 무의미의 삶을 강요받은 시지프스가 그 삶을 기꺼이 살아냄으로써 신들의 오판을 증명하는 반항인으로, 진정한 “부조리의 영웅(absurd hero)”으로 재탄생한다고 카뮈(*op. cit.*, p. 108)는 강조한다. 이런 관점에서 자살이 인간의 부조리에 대한 최선의 답이 될 수 없다는 것은 자명하다 (*op. cit.*, 서문). 인간의 삶이 아무리 무의미할지라도 그 속에서 행복을 찾고 그 무의미를 견디며 살아가는 것이야말로 우리 모두가 부조리의 영웅이 되는 길이요, 우리의 부조리한 인간 조건에 대한 진정한 반항인이 되는 길이라고 카뮈는 역설한다.¹¹⁾

9) 영어번역은 다음과 같다: “This world in itself is not reasonable, that is all that can be said. But what is absurd is the confrontation of this irrational and the wild longing for clarity whose call echoes in the human heart.”

10) 영어번역은 다음과 같다: “In a sense, and as in melodrama, killing yourself amounts to confessing. It is confessing that life is too much for you or that you do not understand it.” ; “All healthy men having thought of their own suicide, it can be seen, without further explanation, that there is a direct connection between this feeling and the longing for death.”

3. 토마스 네이글(Thomas Nagel)의 '영원의 관점(sub specie aeternitatis)'

토마스 네이글은 그의 논문 「부조리(The Absurd)」에서 인간의 부조리에 대한 심도 있는 논의를 전개하는데, 그는 부조리에 대한 올바른 분석을 위해서는 인간 내에 존재하는 두 가지 서로 다른 관점을 구분해야 한다고 조언한다. 그 한 관점은 일인칭적, 주관적, 실천가적, 행위자적 관점이고 다른 한 관점은 삼인칭적, 객관적, 이론가적, 관찰자적 관점이다. 첫 번째 관점은 자기 자신에 대한 반성적 성찰 없이 삶에 깊숙이 몰입하는 관점이다. 일상에서 우리는 대개 이런 일인칭적, 주관적, 실천가적 관점에서 우리의 생명, 건강, 직장, 가족 등에 그 무엇과도 비교할 수 없는 중요성과 의미를 부여하며 지극한 진지함으로 그들을 보살핀다. 하지만 우리가 호기심 어린 눈으로 모래 위를 부지런히 움직이는 개미를 유심히 관찰할 때의 시선, 그런 무심하고 냉정한 삼인칭적 관찰자 혹은 방관자의 시선으로 어떤 대상을 바라볼 수도 있다. 과학자가 탐구의 대상을 이론가의 입장에서 관찰할 때 이런 관점을 취한다.

이 두 관점의 구분이 중요한 것은 우리가 우리 자신에 대하여 그 두 관점 중 어느 관점을 채택하느냐에 따라서 일상의 활동에 대한 정당화의 필요성

-
- 11) 김선희(2018)는 구약 『욥기』의 욥을 카뮈의 반항인으로 묘사한다. 필자는 욥에 대한 김선희의 해석에 전반적으로 동의하지만, 한 가지에 대해서는 명확히 지적될 필요가 있다. 분명 욥이 자신의 고통에 대하여 신의 응답을 요구하는 동안 그는 인생의 무의미에 대하여 도전장을 던지는 카뮈식의 반항인다운 모습을 지닌다. 그러나 일단 신이 욥 앞에 나타나 욥의 고통에 대한 설명을 제시한 이후 욥은 자신의 결백과 고통을 모순 없이 조화시킬 수 있는 새로운 하느님의 상을 정립하는 데에 성공하고 그를 통해 욥의 고통은 마침내 이해가능성을 획득하게 된다 (*ibid.*, pp. 109-10). 욥의 부조리가 그 자신에게 닥치는 납득하기 힘든 고통에서 말미암는 만큼, 이는 신의 설명 이후 욥이 그러한 부조리에서 탈출한다는 것을 뜻한다. 그 설명 이후 욥의 고통은 불가해성으로부터 벗어나게 되고, 그런 이유로 욥의 부조리를 이루는 (자신의 고통을 이해하려는 욥의 열망과 그 고통의 불가해성 사이의) 충돌의 한 축이 사라져 버리기 때문이다. 따라서 카뮈의 반항인으로 묘사될 수 있는 욥은 신이 출현하여 욥의 고통에 대하여 설명해 주기 이전까지의 욥이어야 할 것이다.

이 달라지기 때문이다. 우리가 우리 자신에 대하여 일인칭적, 주관적, 행위자적 관점을 취할 때 우리의 생명, 건강, 직장 등의 중요성은 아무런 정당화가 요구되지 않는 자명한 것으로 주어진다. 이 관점에서 우리 삶의 조각들은 하나의 완전하고 정합적인 서사를 갖는 스토리를 만들어내고, 그 스토리는 우리 자신에게 더없이 명증하게 이해된다. 그런 이유로 우리는 삶의 이유나 목적에 대하여 어떤 질문이나 의심도 없이 한없는 진지함으로 삶의 매순간에 임한다.

이러한 일인칭적, 주관적, 행위자적 관점에서 “왜 당신이 죽을 수 없지요?”와 같은 질문들은 애초 대답될 필요가 없는 질문이다. 왜냐하면 그 관점에서 우리가 죽지 말아야 한다는 사실은 그 자체로 정당화되는, 아무런 부가적 정당화가 필요 없는 사실이기 때문이다. 마찬가지로 일인칭적, 주관적, 행위자의 관점에서 “왜 아이스크림을 먹지요?”라는 질문에 대하여 “맛있으니까요”라는 답변은 그 자체로 충분한 답변이고, “왜 진통제를 복용하지요?”라는 질문에 대하여 “고통을 피하고 싶으니까요”라는 답변은 그 자체로 충분한 답변이다. 각 답변에 대하여 부가적인 정당화가 필요 없고, 그렇기에 그들은 정당화의 무한퇴행을 촉발하지 않는다는 것이 네이글의 주장이다. 이처럼 네이글은 일인칭적 관점에서 설혹 일부 부가적인 정당화가 요구되는 활동이 존재하고 그 활동에 대한 정당화의 시도가 때때로 정당화의 연쇄를 만들기도 하지만, 그 연쇄는 무한퇴행으로 이어지지 않는다고 본다. 그 연쇄는 곧 더 이상 정당화가 필요치 않는 단계에서 매듭지어질 수 있다는 것이다.

이러한 일인칭적, 주관적, 실천가적 관점과 대비되는 것이 삼인칭적, 객관적, 관찰자적 관점, 네이글이 ‘영원의 관점’이라고 부르는 관점이다. 첫 번째 관점이 삶의 일선에 깊숙이 개입된 관점이라면 두 번째 관점은 삶의 일선에서 ‘한 걸음 뒤로 물러남(backward step)’을 통하여 우리 자신을 성찰하고 반추할 때의 관점이다. 우리가 우리 자신을 이러한 영원의 관점에서 응시할 때 우리는 드넓은 우주, 영겁의 시간 속에 잠시 존재하다 사라지는 지극히 사소하고 우연적인 미물로 느껴지고, 아울러 우리가 일인칭적, 주관적, 행위

자적 관점에서 우리 자신에게 부여하던, 만물의 중심으로서의 그리고 의미의 원천으로서의 중요성이 돌연 연기처럼 사라지는 것을 경험한다. 이러한 경험을 네이글(1986, p. 209)은 다음과 같이 절묘하게 기술한다: “저 멀리서 볼 때 나의 탄생은 우연적이었고, 나의 삶에는 아무 이유가 없으며, 나의 죽음은 지극히 사소해 보인다. 그러나 나의 내면의 관점에서 내가 태어나지 않는다는 것은 상상하기조차 불가능하고, 나의 삶은 세상 그 무엇보다 중요하며, 나의 죽음은 세상에서 가장 파국적인 사건 다름 아니다.”¹²⁾

앞서 필자는 네이글의 견해에 따르면 일인칭적, 주관적, 실천가적 관점에서 “왜 당신이 죽을 수 없지요?”와 같은 근원적 질문들은 대답될 필요가 없는 질문이라고 지적한 바 있다. 그런데 영원의 관점에서 내가 삶을 지속해야 한다는 당위는 더 이상 그 자체로 정당화되는 자명한 진리가 되지 못한다. 그 관점에서 “내가 왜 삶을 지속해야 하는가?”와 같은 삶의 근원적 질문들은 지극히 합당한 질문으로 다시금 우리의 답변을 고대하고, 그렇게 삶에 대한 객관적 정당화를 요구하며 앞서 언급했던 정당화의 무한퇴행을 촉발한다. 그리고 그 속에서 우리의 삶은 의미와 무의미 사이의 경계를 배회하게 된다. 일인칭적, 주관적, 행위자적 관점에서는 공고한 토대 위에 정합적인 시스템을 구축하던 삶의 정당성은 그 뿌리부터 흔들리고, 결국에는 덧없음, 무상함, 무의미함과 같은 허무주의적 파국이 우리의 삶에 짙은 그림자를 드리운다는 것이다. 이것이 바로 네이글이 뜻한 바의 영원의 관점이다.

네이글은 일인칭적, 주관적, 실천가적 관점과 삼인칭적, 객관적, 관찰자적 관점을 우리 안에서 충돌하는 두 관점으로 간주한다. 그리고 그는 이 충돌에서 인간 부조리의 근원을 찾는데, 그 자신의 언어로 표현하면 “인간의 부조리는 우리가 우리의 삶에 임하는 지극한 진지함과 우리가 진지한 태도를 취하는 모든 것들에 대하여 의심하고 회의할 수 있는 영속적 가능성 사이의 충돌에서 온다”¹³⁾ (Nagel 1971, p. 718). 이러한 충돌이 진정 부조리한 것

12) 영어 원문은 다음과 같다: “from far enough outside my birth seems accidental, my life pointless, and my death insignificant, but from inside my never having been born seems nearly unimaginable, my life monstrously important, and my death catastrophic.”

은 우리의 내면에서 그러한 삼인칭적 의심과 회의가 끊임없이 삶의 무의미를 속삭일 때에도 우리는 일인칭적, 주관적, 실천가적 관점에서 자신의 삶에 대하여 한치의 의심이나 회의도 없는 것인 양 살아갈 수밖에 없다는 사실에 있다. 그렇게 살아갈 수밖에 없는 이유는 우리에게 삶이란 한 순간의 방심도 용납되지 않는, 일인칭적, 주관적, 실천가적 관점에서 그야말로 전력을 다해 살아가야 하는 풀타임 업무(full-time occupation)이기 때문이다 (*op. cit.*, p. 720). 그렇다고 객관적 삼인칭의 관점을 뒤로 하고 일인칭적, 주관적, 실천가적 관점에 몰입하며 살아가는 것도 가능하지 않다. 네이글(1986, p. 210)의 견해에서 인간이 자기의식적, 자기초월적 능력을 지닌 이상 “객관적 관점은 우리에게 너무나 본질적이어서 자기 자신에 대한 기만 없이 그로부터 탈출하는 것은 가능하지 않기 때문이다(the objective standpoint, even at its limit, is too essential a part of us to be suppressed without dishonesty)”.

이처럼 서로 충돌하는 두 가지 관점이 우리 안에서 서로를 포획하고 있고, 그러한 이유로 우리는 두 관점의 충돌로부터 벗어날 길이 없다. 우리 내면에서 벌어지는 두 관점의 충돌이 우리가 외면하거나 도피할 수 없는, 어쩌면 우리의 숙명과도 같은 인간 조건이라는 말이다. 그렇기에 우리는 타인의 죽음에 대해서는 무덤덤하지만 자신의 죽음에 대해서는 생각하는 것조차 끔찍해 하고, 삶이 더없이 허무하다고 무의미하다고 되뇌지만 동시에 삶의 의미를 간절히 갈구하며, 왜 살아야 하는가라고 자문하지만 그에 대한 답변이 채 주어지기도 전에 이미 생을 위해 발버둥 치는 자신을 발견하는 부조리한 존재일 수밖에 없다.

이 지점에서 네이글은 두 가지의 논점을 강조하는데 그 하나는 부조리에 관한 자신의 견해와 카뮈의 견해 사이의 차이에 관한 것이다. 네이글의 해석 하에서 카뮈는 부조리의 근원을 의미를 열망하는 인간의 본능적 충동과

13) 영어 원문은 다음과 같다: “This condition [the condition of being absurd] is supplied, ... by the collision between the seriousness with which we take our lives and the perpetual possibility of regarding everything about which we are serious as arbitrary, or open to doubt.”

그런 열망에 대하여 아무런 응답을 주지 않는 세계 사이의 충돌로 이해하였다. 이때 네이글(1971, pp. 721-2)은 카뮈의 견해에 대하여 다음과 같은 비판을 제기한다.

카뮈는 삶의 의미에 대한 우리의 갈망이 이 세계에서는 채워질 수 없기 때문에 부조리가 발생한다고 『시지프스의 신화(The Myth of Sisyphus)』에서 주장한다. 카뮈의 이러한 주장은 세계가 지금과 다른 방식이었다면, 삶의 의미에 대한 우리의 갈망이 채워질 수도 있었다는 것을 함축한다. 하지만 이는 거짓이다. 우리가 삶의 의미에 대하여 불안한 의심을 잠재울 수 있는 세계, 의미에 대한 우리의 갈망이 채워질 수 있는 세계란 상상할 수 없다. 부조리는 우리의 갈망과 세계의 충돌에서 연유하는 것이 아니라 우리 자신 내부에 상존하는 두 관점의 충돌에서 연유한다.¹⁴⁾

우리의 부조리가 우리의 내면에 존재하는 두 관점 사이의 충돌에서 말미암는 이상, 그것을 우리와 세계 사이의 충돌로 이해한 카뮈는 틀렸다는 것이 네이글의 진단이다.¹⁵⁾

네이글이 강조하는 두 번째 논점은 다음의 인용문을 통해 이해할 수 있다.

14) 영어 원문은 다음과 같다: “Camus maintains in *The Myth of Sisyphus* that the absurd arises because the world fails to meet our demands for meaning. This suggests that the world might satisfy those demands if it were different. But now we can see that this is not the case. There does not appear to be any conceivable world (containing us) about which unshakable doubts could not arise. Consequently the absurdity of our situation derives not from a collision between our expectations and the world, but from a collision within ourselves.”

15) 앞서 필자는 구약 『욥기』에서 욥은 신의 출현 이후 자신의 고통에 대한 이해가능성을 획득하게 되고, 이에 따라 불가해한 고통에서 말미암는 부조리에서 벗어날 수 있게 된다고 지적하였다. 그러나 네이글의 견해에서 욥은 신의 출현 이후에도 가장 근본적인 수준의 철학적 부조리로부터는 여전히 벗어날 수 없다. 왜냐하면 영원의 관점에서 욥은 자신의 고통에 대한 신의 설명을 향해서도 의문을 제기하며 정당성을 요구할 수 있고, 그러한 정당성의 요구는 신에 의해서조차 채워질 수 없기 때문이다. 하여 네이글은 욥의 내면에서 발생하는 철학적 부조리는 신의 설명을 통해서도 결코 해소될 수 없다고 주장할 것이다.

왜 생쥐의 삶은 부조리하지 않은가? 물론 달의 운행 역시 부조리하지 않지만 그것은 달의 운행이 아무런 목적도 의도적 노력도 없기 때문이다. 이에 반해, 생쥐는 생존하기 위해서 일해야 한다. 그래도 생쥐의 삶은 부조리하다고 할 수 없다. 왜냐하면 생쥐는 자신이 결국은 한 마리의 쥐에 불과하다는 것을 깨닫게 해줄 자기의식과 자기초월의 능력이 없기 때문이다. 만일 생쥐에게 이런 능력이 생긴다면 그의 삶도 부조리해질 것이다. 쥐가 자기의식을 갖는다고 해서 다른 것이 되는 것도 아니고 생쥐 이상의 삶을 살 수 있는 것도 아니기 때문이다. 새롭게 자기의식을 가지더라도 대답할 수 없는 질문들과 포기할 수 없는 목적들을 가득 안은 채 그는 여전히 미미하고 부산한 한 마리 생쥐로서의 삶을 살아야 할 것이다.¹⁶⁾ (*op. cit.*, p. 725)

영원의 관점에서 인생은 궁극적으로 정당화될 수 없다는 것을 자각하지만 그럼에도 그런 영원의 관점을 벗어나 일인칭적, 행위자적, 실천가적 관점에서 지극한 진지함으로 삶에 임할 수밖에 없는 인간의 부조리는 분명 반감기만 한 일은 아니다. 그러나 네이글은 그러한 부조리가 인간이 자기 자신에 대한 일인칭적이고 주관적 관점을 초월할 수 있는 능력, 영원의 관점에서 자기 자신을 객관적이고 냉정하게 바라볼 수 있는 능력 덕분이고, 그러한 능력은 자기의식을 통해 비로소 획득될 수 있었다고 관찰한다. 만약 이러한 네이글의 관찰이 옳다면 인간의 부조리는 우리가 통탄하거나 좌절할 일도 과장된 영웅주의로 대응할 일도 아니다. 부조리가 인간의 자기초월적 능력에 기인한 만큼 부조리에 직면한 우리는 지독한 비탄이나 절망에 빠진 비극의 주인공이 될 필요도, 부조리의 숙명에 반항하는 낭만주의적 영웅이

16) 영어 원문은 다음과 같다: “Why is the life of a mouse not absurd? The orbit of the moon is not absurd either, but that involves no strivings or aims at all. A mouse, however, has to work to stay alive. Yet he is not absurd, because he lacks the capacities for self-consciousness and self-transcendence that would enable him to see that he is only a mouse. If that did happen, his life would become absurd, since self-awareness would not make him cease to be a mouse and would not enable him to rise above his mousely strivings. Bringing his new-found self-consciousness with him, he would have to return to his meagre yet frantic life, full of doubts that he was unable to answer, but also full of purposes that he was unable to abandon.”

될 필요도 없다는 말이다.

네이글(*op. cit.*, p. 727) 자신이 권유하는 인생의 부조리에 대한 최선의 대응은 아이러니이다.

만약 영원의 관점에서 어떤 것도 중요하다고 믿을 이유가 없다면 그렇게 믿을 이유가 없다는 사실 자체도 중요하지 않다. 그런 한에서 우리는 인간의 부조리에 대하여 영웅주의나 절망이 아닌 아이러니로 대응할 수 있다.¹⁷⁾

우리의 삶이 영원의 관점에서 정당화될 수 없다는 사실을 자각한 이상 우리는 그러한 자각이 있기 전과 똑같은 모습으로 살아갈 수는 없다. 그러나 네이글의 견해에서 영원의 관점은 우리가 진지하게 여기는 모든 것을 의심하고 회의할 수 있는 관점이다. 그렇기에 영원의 관점에서 우리의 삶이 정당화될 수 없다는 것에 대하여 절망에 빠질 이유도 비탄에 빠진 이유도 없다. 왜냐하면 영원의 관점에선 그러한 절망이나 비탄의 정당성마저 회의하고 의심하는 것이 가능하기 때문이다. 그러한 이유로 영원의 관점에서는 결코 정당화될 수 없는 진지함을 가지고 (그 진지함이 영원의 관점에서 정당화될 수 없다는 것을 너무나도 잘 알면서) 삶에 임하는 우리들의 숙명에 대하여 우리가 취할 수 있는 가장 적절한 태도는 그저 아이러니를 머금은 미소일 뿐이라고 네이글은 술회한다. 마치 외부 세계가 실재한다는 우리의 상식적 믿음이 정당하지 않다고 보는 인식론적 회의주의자가 그러한 인식론적 견해에도 불구하고 일상을 살아가며 세계의 실재를 가정하는 자신의 모습에 대하여 그저 아이러니를 머금은 미소로 대응하는 것이 최선인 것과 마찬가지로 지이다.

17) 영어 원문은 다음과 같다: “If *sub specie aeternitatis* there is no reason to believe that anything matters, then that doesn’t matter either, and we can approach our absurd lives with irony instead of heroism or despair.”

4. 제프리 고든(Jeffery Gordon)의 독법에 대한 비판

이전 절에서 필자는 부조리에 관한 카뮈와 네이글의 견해를 제시하였는데, 그것은 어디까지나 필자가 해석한 그들의 견해이다. 두 철학자의 견해에 대한 필자의 해석에서 핵심은 인간의 부조리가 우리 일상의 활동에 대한 정당화의 부재, 목적의 부재, 이유의 부재에서 말미암는다는 관찰이다. 필자의 해석 하에서 카뮈는 그러한 정당성, 목적, 이유를 갈망하는 인간의 본성적 욕구와 그 욕구에 대하여 완전히 무심한 세계 사이의 불화가 철학적 부조리의 근거를 형성한다고 본다. 유사하게 필자의 해석 하에서 네이글은 그러한 정당성, 목적, 이유가 하나의 완결된 체계를 형성하는 일인칭적, 주관적, 행위자적 관점과 그 체계의 모든 요소에 대하여 다시금 회의적 시각을 취할 수 있는 영원의 관점 사이의 충돌에서 철학적 부조리가 말미암는다고 제안하였다. 이처럼 필자의 해석 하에서 카뮈와 네이글은, 인간의 부조리에 대한 그들 사이의 근본적인 견해차에도 불구하고, 공히 인간의 부조리를 우리 일상의 활동에 대한 정당화의 부재, 목적의 부재, 이유의 부재와 밀접한 관련이 있는 것으로 이해하였다.

그러나 카뮈와 네이글에 대한 필자의 이러한 독법은 그에 대한 제프리 고든의 독법과 정면으로 충돌한다. 고든(1984, p. 18)은 다음과 같이 말하며 네이글의 견해에서 일상의 활동이 정당화되지 않는다는 것이 인간의 부조리와 아무런 관련이 없다고 주장한다.

우리는 삶을 조망하는 무심한 관점에서 우리의 노력에 대한 정당화를 구하지만 세계가 그러한 정당화를 제공해 주지 않는 것이 아니다. 인간의 부조리는 우리가 다음과 같은 질문에 대답할 능력이 없기 때문에 발생하는 것이 아니다: ‘왜 나는 다른 프로젝트가 아닌 바로 이 프로젝트에 내 삶을 헌신해야 하는가?’ 혹은 ‘내가 선택한 삶에 대한 궁극적인 정당화는 무엇인가?’ 네이글에 따르면 우리의 삶에 정당화가 필요하기 때문에 부조리가 발생하는 것이 아니다. 네이글은 우리가 정당화 문제를 극단적으로 끌고 나가면, 자멸적인 상황에 직면한다고 말한다. 만약 모든 것이 다른 것에 의해 정당화되어야 한다면 정당화의 연쇄는 무한퇴행

에 빠지기 때문이다. 만약 정당화의 연쇄에 끝이 없다면, 정당화하는 방법을 찾는 것에 무슨 의미가 있겠는가? 그러나 다시 한번 강조하자면, 삶의 부조리는 정당화의 실패에서 오는 것이 아니다. 삶의 부조리는 네이글이 우리가 일상에서 ‘한 걸음 뒤로 물러남’을 통하여 도달한다고 본 영원의 관점에서 다음과 같은 것들이 모두 임의적으로 간주될 수 있다는 사실에 근거한다: 삶에 대한 우리의 고군분투, 삶에 대한 우리의 진지함과 열정, 그리고 무엇이 추구할 만한 가치가 있는지에 대한 우리의 기준, 정당화에 대한 우리의 요구. 네이글에 따르면, 한 걸음 뒤로 물러난 관점에서 우리는 인간사의 모든 것이 반드시 지금과 같은 모습일 필요가 없다는 것을 깨닫게 된다.¹⁸⁾

여기서 고든은 네이글의 부조리가 일상의 활동에 대한 정당화의 요구와 아무런 관련이 없다는 것을, 그것이 우리 삶의 모든 측면을 임의적인 것으로 간주할 가능성에서 말미암는다는 것을 주장하고 있다.

이 주장에 이어서 고든(1984, 2 절)은 네이글의 부조리에 대한 자신의 독법 하에서 네이글에 대한 한 가지 반론을 제기한다. 전술한 바와 같이 네이글의 부조리는 영원의 관점에서는 우리 삶의 모든 측면들이 임의적(arbitrary)이라는 사실에 근거한다. 이 지점에서 고든은 그 측면들이 임의적

18) 영어 원문은 다음과 같다: “It is not that in that detached amazement with which we may view our own lives, we seek a justification for our efforts which as a matter of contingent fact the world does not provide. Our absurdity does not arise as the result of our inability to answer the question, ‘Why should I devote myself to this project rather than to that?’ or ‘What is the ultimate justification for the life I have chosen - or for any life I might have chosen in its place?’ Our absurd condition, Nagel tells us, has nothing to do with a quest for justification. Carried to extremes, such a quest, he writes, would be self-defeating. If everything is to be justified in terms of something else, we embark upon a fatal regress. If chains of justification do not come to an end, then what would it mean to justify something, or to seek its justification? But again, the absurdity of life has nothing to do with disappointment in this quest. Rather, it is the whole of the human struggle, our earnestness, our zeal, our particular standards of what is worth pursuing, even our need for justifications that is seen as arbitrary in the global and dispassionate regard of what Nagel calls “the backward step.” Taking that step, we realize, says Nagel, that none of what we are viewing of the human scene need be as it is.”

이라는 말이 정확히 무엇을 뜻하는지에 대하여 질문한다. 그리고 일단 부조리가 일상의 활동들에 대한 정당화의 요구와 아무런 관련이 없다고 가정할 때 네이글의 입장에서 그 질문에 대하여 마땅히 내놓을 답변이 없다고 논증한다. 요컨대 네이글이 인생이 부조리하다는 결론으로 나아갈 때 핵심 전제가 영원의 관점에서 우리 일상의 측면들이 임의적이라는 그의 관찰인데, 그것이 아무런 내용이 없는 공허한 관찰이라는 비판이다.

그러나 필자는 여기서 고든이 네이글에게 공정하지 못한 해석을 취하고 있다고 본다. 실상 일단 부조리가 우리 일상의 활동들에 대한 정당화의 요구와 아무런 관련이 없다고 가정할 때 영원의 관점에서 우리 일상의 활동들이 임의적이라는 네이글의 관찰을 마땅히 이해할 도리가 없다는 사실은 그가정을 부정해야 할 하나의 귀류법(*reductio ad absurdum*)적 근거로 간주되어야 한다는 것이 필자의 판단이다. 즉, 우리 일상의 활동들이 임의적이라는 네이글의 주장을 적절히 이해할 길이 없다는 사실, 바로 그 사실이 전술한 가정을 거부할 합당한 근거가 된다는 것이다. 실제로 네이글의 부조리가 우리 일상의 활동들에 대한 정당화의 요구에서 비롯한다고 가정할 때, 영원의 관점에서 우리 일상의 활동들이 임의적이라는 네이글의 주장은 명쾌하게 이해될 수 있다. 우리 일상의 활동들이 임의적이라는 말은 그들에 대한 적절한 정당화가 제시될 수 없다는 말로 가장 손쉽게 명쾌하게 이해될 수 있기 때문이다.

이러한 필자의 반론에 대하여 고든은 네이글 자신이 부조리가 우리 일상의 활동들에 대한 정당화의 요구와 관련이 없다는 입장을 명시적으로 표명한다고 지적할 수도 있을 것이다. 실제로 네이글(1971, pp. 717-8)은 그의 논문 서두에서 인생이 무의미하다는 주장을 옹호하는 몇 가지 표준적인 논변들이 모두 실패한다고 논증하며, 그중 하나로 정당화의 요구와 관련한 논변을 제시한다.

누군가는 공부하고 일을 한다. 왜? 돈을 벌기 위하여. 그렇다면 왜 돈을 버는가?
 누군가는 매일매일의 생계를 위하여 돈을 번다. 누군가는 가족을 부양하기 위해서, 또 다른 누군가는 자신의 경력을 위하여 돈을 번다. 하지만 이런 노력의 최

종적 종착지란 무엇인가? 이런 고단한 삶의 여정 끝에는 결국 아무것도 남지 않는다. [따라서, 우리의 인생은 무의미하다.]

앞의 문단에서 제시된 [인생의 무의미에 대한] 논증에는 여러 반박이 있다. 첫 번째 반박은 삶은 나중에 올 행위를 목적으로 삼는 일련의 행위들로 이루어진 것이 아니라는 관찰에 근거한다. 즉 어떤 행위를 정당화하기 위하여 나중에 올 또 다른 행위가 늘 필요한 것이 아니다. 정당화의 연쇄는 우리의 삶에서 반복적으로 종결된다. 그리고 정당화의 연쇄 전체가 정당화되는지는 그 정당화의 연쇄가 끝나는 지점에서 정당화가 완결되는지와 무관하다. 머리가 아파서 아스피린을 먹는 행위, 자신이 좋아하는 화가의 그림을 보기 위해서 전시회에 가는 행위, 아이가 뜨거운 화덕에 손을 얹으려는 것을 막는 행위 등은 어떤 부가적인 정당화도 요구되지 않는 행위들이다. 이들을 헛되지(pointless) 않은 것으로 만들기 위해서 어떤 부가적인 맥락이나 목적은 필요하지 않다.¹⁹⁾

분명 이 인용문에서 네이글은 일상적 활동에 대한 정당화의 부재로부터 곧장 인생의 무의미를 추론할 수 없음을 논증하고 있다.²⁰⁾ 그런데 네이글의 이 논증에 대해서는 조심스러운 독해가 요구된다.

전술한 추론을 격파하는 네이글의 핵심적인 논점은 우리의 삶에서 더 이상 정당화가 요구되지 않는 활동들(e.g. 두통을 완화하기 위하여 진통제를 먹는다는가 예술작품을 감상하는 것과 같은 활동)이 정당화의 연쇄에서 매듭과 같은 역할을 수행하기 때문에 정당화의 무한퇴행이 발생하지 않는다

19) 영어 원문은 다음과 같다: “... one studies and works to earn money to pay for clothing, housing, entertainment, food, to sustain oneself from year to year, perhaps to support a family and pursue a career-but to what final end? All of it is an elaborate journey leading nowhere. There are several replies to this argument. First, life does not consist of a sequence of activities each of which has as its purpose some later member of the sequence. Chains of justification come repeatedly to an end within life, and whether the process as a whole can be justified has no bearing on the finality of these end-points. No further justification is needed to make it reasonable to take aspirin for a headache, attend an exhibit of the work of a painter one admires, or stop a child from putting his hand on a hot stove. No larger context or further purpose is needed to prevent these acts from being pointless.”

20) 이 논증의 상세한 분석에 대해서는 (Steven Luper-Foy 1992, p. 94)를 참고하라.

는 관찰인데, 이 관찰이 영원의 관점에서도 유효할지는 의문이다. 영원의 관점에서는 그 자체로 정당화되는, 더 이상 정당화가 요구되지 않는 활동이란 존재하지 않기 때문이다. 그런 점에서 우리 일상의 활동들에 대한 정당화의 요구가 무한퇴행을 촉발하지 않는다는 위 인용문의 주장은 우리의 일인칭적, 주관적, 실천가적 관점에 관한 주장으로 이해되어야 할 것이다. 영원의 관점에서는 그러한 무한퇴행을 막을 정당화의 매듭, 즉 자체적으로 정당화되는 행위가 존재하지 않고, 그렇기에 일상적 활동에 대한 정당화의 부재로부터 인간의 부조리를 추론할 수 있다. 네이글의 입장에서 인간의 부조리가 영원의 관점에서 일상의 활동들에 대한 정당화의 요구가 채워질 수 없다는 사실에서 비롯한다는 것을 의미한다.

네이글에 대한 이러한 필자의 독해는 네이글(*op. cit.*, p. 720)의 아래 문단에 의하여 지지된다.

한 걸음 뒤로 물러남은 정당화의 연쇄에서 또 다른 정당화를 요구함으로써 수행되는 것도 아니고 그러한 정당화에 실패함으로써 수행되는 것도 아니다. 앞서 말했듯이 정당화는 언젠가는 종결된다. 그런데 이렇게 종결된 정당화의 상태가 [영원의 관점에서 발생하는] 보편적 회의(*universal doubts*)의 대상을 제공한다. 그때 정당화의 전체 시스템이 순환적인 방식 이외에는 방어할 수 없는 습관에 근거할 뿐이라는 사실이 드러난다.²¹⁾

우리가 일상에서 한발 뒤로 물러날 때 우리는 우리 자신에 대하여 영원의 관점을 취한다. 물론 (네이글이 위의 인용문 첫 번째 문장에서 말하는 것처럼) 이러한 물러남은 앞서 정당화의 연쇄에서 나타나는 매듭에 해당하는 활

21) 영어 원문은 다음과 같다: “The crucial backward step is not taken by asking for still another justification in the chain, and failing to get it. The objections to that line of attack have already been stated; justifications come to an end. But this is precisely what provides universal doubt with its object. We step back to find that the whole system of justification and criticism, which controls our choices and supports our claims to rationality, rests on responses and habits that we never question, that we should not know how to defend without circularity, ... ”

동들, 가령 두통을 완화하거나 예술작품을 감상하는 것과 같은 활동들에 대하여 정당화를 요구하는 것만으로 성취될 수는 없다. 네이글의 ‘한 걸음 뒤로 물러남’은 전체 정당화의 시스템 자체를 회의하는 것이기 때문이다. 왜 진통제를 복용해야 하는지 혹은 왜 두통을 완화해야 하는지에 대한 질문뿐만 아니라 두통을 완화하기 위하여 왜 하필 진통제를 먹어야 하는가라는 질문도 제기될 수 있다. 어떤 활동(진통제 복용)의 정당성에 대한 질문뿐만 아니라 그 활동과 그 활동의 목적(고통의 완화) 사이의 정당화 관계에 대해서도, 그런 정당화의 필요성에 대해서도 질문이 제기될 수 있다. 뿐만 아니라 그 질문들에 대한 답변이 주어질 때, 그 답변들의 정당성에 대해서도 마찬가지로 의문이 제기될 수 있다.

이처럼 영원의 관점에서는 정당화의 연쇄에서 나타나는 매듭들에 해당하는 활동들의 정당성에 대하여 의심하는 것뿐만 아니라 전체 정당화의 시스템에 대하여 의심하는 것이 가능하다는 것이 네이글의 핵심 논점이다. 이때 필자가 강조하고 싶은 바는 정당화의 연쇄에서 나타나는 매듭에 해당하는 활동들의 정당성에 대하여 의심하는 것만으로 곧장 영원의 관점에 도달하는 것은 아니지만, 그럼에도 영원의 관점은 그러한 의심을 필반한다는 것이다. 영원의 관점에서 발생하는 수많은 의심 중 그런 활동들의 정당성에 대한 의심도 포함되기 때문이다. 그리고 그러한 의심이 의심의 대상에 대한 충분한 정당화가 존재하지 않는다는 인식에서 비롯되는 이상, 위의 인용문은 네이글의 부조리 개념이 일상적 활동에 대한 정당성의 요구와 관련이 없다는 고든의 논점을 반박한다.

네이글은 영원의 관점을 우리가 진지하게 여기는 모든 활동들을 의심할 수 있는 관점(the perpetual possibility of regarding everything about which we are serious as arbitrary or open to doubt)이라 설명한다. 그런데, 무엇인가를 의심한다는 것이 그에 대한 정당화의 요구가 채워지지 않는다는 것을 뜻하는 만큼 영원의 관점은 우리가 진지하게 임하는 활동들에 대한 정당화의 요구가 채워지지 않는 관점이라 말할 수 있다. 이는 네이글의 철학에서 영원의 관점이 우리의 일상적 활동들에 대한 정당화와 관련하여 중요한

합의를 갖는다는 것을 의미한다. 전술한 바와 같이 네이글의 부조리는 일상의 활동에 지극한 진지함으로 임하는 우리의 일인칭적 주관적 관점과 그러한 활동들을 임의적으로 간주하고 의심하는 것이 언제나 가능한 영원의 관점 사이의 충돌에서 말미암는다. 그런데 앞서 필자가 밝혔듯이 영원의 관점은 일상의 활동에 대한 정당화의 요구가 채워질 수 없는 관점이다. 이는 네이글의 부조리 개념이 일상적 활동에 대한 정당화의 요구와 밀접한 관련이 있다는 것을 보여준다.

네이글의 부조리 개념이 일상적 활동에 대한 정당성의 요구와 밀접한 개념적 관련을 갖는다는 필자의 논점은 네이글(*op. cit.*, pp. 723-4)이 철학적 부조리와 인식론적 회의주의 사이의 유비를 제시하는 부분에서 한층 분명해진다. 거기서 네이글은 인식론적 회의주의가 인식론적 정당화의 시스템 전체에 대하여 의문을 제기하는 것과 마찬가지로 인생의 부조리는 일상의 활동에 대한 정당화의 시스템 전체에 대하여 의문을 제기한다고 주장한다. 아울러 그는 인식론적 회의주의자가 자신의 회의주의적 질문에 대한 답변이 채 주어지기 전에도 자신의 믿음에 따라 삶을 영위하는 자신을 발견하는 것과 마찬가지로 우리들도 삶에 대한 실존적 질문에 대한 답변이 채 주어지기도 전에 그 삶을 영위하는 자신을 발견한다고 말한다.

여기서 필자가 강조하고 싶은 논점은 네이글이 제시한 ‘인식론적 회의주의/철학적 부조리’ 유비를 진지하게 받아들이고 있을 때 부조리가 일상적 활동에 대한 정당성의 요구와 밀접한 개념적 관련을 갖는다는 필자의 논점을 부정하기 힘들다는 점이다. 왜냐하면 인식론적 회의주의라는 것이 기본적으로 믿음에 대한 정당화의 요구가 충족되지 않을 때 발생하는 것이기 때문이다. 이는 네이글의 부조리가 일인칭적 관점에서 우리는 혼신의 노력을 바쳐 지극한 진지함으로 삶의 일상적 활동에 임하지만 영원의 관점에서 그 활동들에 대한 정당화의 요구가 충족되지 않는다는 사실에서 말미암는다는 것을 뜻하고, 그것은 그의 부조리 개념이 일상적 행위에 대한 정당화의 요구와 밀접한 개념적 관련을 갖는다는 필자의 논점을 지지한다. 결론적으로 네이글에 대한 고든의 독법은 틀렸다.

참고문헌

- 김선희, 2018, ‘부조리한 고통에 관한 철학적 해명’, 『철학』 137, pp. 105-130.
- 톨스토이, 박문재 역, 2018, 『톨스토이 고백록』, 파주: 현대지성.
- Blackburn, S., 2001, *Being Good: A Short Introduction to Ethics*, New York: Oxford University Press.
- Camus, A., 1975, *The Myth of Sisyphus*, translated by J. O'Brien, New York: Penguin Books.
- Feinberg, J., 1994, *Freedom and Fulfillment: Philosophical Essays*, New Jersey: Princeton University Press.
- Gordon, J., 1984, ‘Nagel or Camus on the Absurd?’, *Philosophy and Phenomenological Research*, 45: 15-28.
- Luper-Foy, S., 1992, ‘The Absurdity of Life’, *Philosophy and Phenomenological Research*, 52: 85-101.
- Nagel, T., 1971, ‘The Absurd’, *The Journal of Philosophy*, 68: 716-727.
- _____, 1986, *The View from Nowhere*, New York: Oxford University Press.
- Nietzsche, F., 1989, ‘On the Genealogy of Morals’, translated by W. Kaufmann and R. J. Hollingdale, in W. Kaufmann(ed.), *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo*, New York: Vintage Books.
- Rescher, N., 1990, *Human Interests: Reflections on Philosophical Anthropology*, Stanford: Stanford University Press.
- Taylor, R., 2000, *Good and Evil*, Amherst: Prometheus Books.

경희대 철학과

Email: choise80@khu.ac.kr

**Why are we absurd beings?:
Camus's and Nagel's concepts of absurdity**

Sungho Choi

People are odd. Even though they are committed to everyday life, they mumble that life is meaningless, life is meaningless, ... While they are mumbling that life is meaningless, they cannot help being immersed into and focused on their day-to-day activities. People are well aware that when they feel that the end of their lives is approaching, they will look back and lament the pointlessness of their lives. This paper is an investigation into the human condition that seems to engender this contradiction, a contradiction between the serious attitude we take toward our lives and the inescapable perception that living a human life is at bottom a vain, worthless, and futile undertaking. Two prominent philosophers, Albert Camus and Thomas Nagel, have developed the concept of absurdity in an attempt to capture this human condition. Hence this paper is an inquiry into Camus and Nagel's concept of absurdity. In its first half I argue that the cosmic insignificance of a human life does not imply that it is meaningless. Next, I will interpret Camus's and Nagel's concepts of absurdity in terms of the lack of justification, the lack of purpose, and the lack of reason for our daily activities. Finally, I will criticize Jeffery Gordon who rejects this interpretation.

[Subject] ethics, philosophical anthropology

[Keywords] being cosmic insignificant, the meaning of life, absurdity, Albert Camus, Thomas Nagel