인간 존재론: 보편 정신인가? 개별적 몸인가?

김 선 희 (서강대)

주 제 존재론, 심리철학

주요어 뇌물리주의, 유아론, 현상적 의식, 몸, 인격

요약문 인간은 어떤 존재인가? 우리 인간이 마음과 몸을 가진 존재라고 할 때, 그것의 궁극적인 존재론적 토대는 심리적인/정신적인 것에 있는가? 물리적인 것에 있는가? 물론 현대 심리철학자들은 유심론과 유물론 사이에서 논쟁을 벌이고 있는 것은 아니다. 그들은 대부분 동일론(유물론)과 다양한 형태의 이원론 사이의 논쟁에 초점을 두고 있다. 그런데 심리철학의 논쟁 안에 초월론과 내재론, 초월적 자아론과 경험적 자아론 등의 논의를 들여올 때, 우리는 어떤 인간 존재론을 설득력 있는 것으로 받아들이게 될까? 최근에 물리주의는 일관적으로 유지될 수 없는 입장이라는 흥미로운 논증을 접하면서, 몇가지 물음을 떠올리게 된다. 첫째, 모든 물리주의는 자기논파적인가? 둘째 유아론을 벗어나는 올바른 길은 무엇인가? 셋째 인격으로서의 인간존재론을 위해서 진정 중요한 것은 무엇일까? 과연 개체를 초월한 보편정신으로 인간의 인격적 지위가 설명될 수 있을까? 우리는 너무 쉽게 개별적 몸의 중요성을 간과하고 있는 것은 아닐까?

최근에 한자경은 "무엇이 존재하는가?"라는 논문에서 물리주의를 비판하고 "초월적 자아에 기반한 유심론적 일원론"을 주장하고 있다.[1] 거기에는 세가지 중요한 주장이 제시된다. 1. 물리주의는 유아론을 귀결한다

1) 한자경, "무엇이 존재하는가?", <철학적 분석>, 2호, 2000년 겨울, 한국분석철학회, pp.63-77.

는 의미에서 자기논파적이다. 2. 개체 초월적 보편정신을 전제하지 않는 한 유아론을 벗어날 수 없다. 3. 인간의 인격성과 자율성의 근거는 초월적 자아(자아의 이원론)이다. 이 정도면 물리주의에 대한 대단히 강력한 도전으로 보인다. 그리고 대다수 현대 심리철학자들은 이 비판에 걸려있기도 하다. 물리주의자라면 이런 논증에 대하여 어떻게 대응할까? 나는 물리주의자인지 아닌지 확신이 없다. 어떤 의미에서는 그렇고 어떤 의미에서는 아니기 때문이다. 이제 나는 (단지 물리주의자로서가 아니라) 무엇보다 도덕주체이며 인격으로서의 인간은 어떤 존재이며 어떤 존재여야 하는가 하는 물음에 비추어 이 명제들을 숙고해 본다.

1. 모든 물리주의는 자기논파적인가?

물리주의가 자기논파적이라는 한자경의 논증을 그대로 인용해 본다.

> 말하자면 물리주의가 심리철학에 있어 인간의 심리적 의식활동을 물리적 두뇌활동으로 환원하여 설명하고자 한다면, 인식론 또는 존재론에 있어서도 철저한 논리적 일관성을 유지하여 다음과 같이 주장해야 한다는 것이다. 즉 "인간이 인식한 이 세계는 모두 인간 두뇌활동의 결과일 뿐이다." 그런데 이 명제가 함축하고 있는 것은 그러니까 이 세계는 우리가 인식한 그대로 실재하는 것이라고 말하기 힘들다는 단지 그 사실뿐만이 아니다. 문제는 물리주의적 관점에 따르면 단지 두뇌활동의 부수현상에 지나지 않는 그런 의식현상만이 그 물리주의 자체의 논리에 입각해 볼 때 실제로 우리에게 알려지는 유일한 세계라는 것이다. 그리고 이 결론은 물리주의의 주장 자체로부터 내려지는 결론이다. 그러므로 물리주의는 자기논박적 논리이다.(68쪽)

이 논의의 관건은, 심리 활동을 물리적 두뇌 활동으로 환원하여 설명하는 물리주의자는 논리적 일관성을 유지하려면 "인간이 인식한 이 세계가 모두 인간 두뇌활동의 결과일 뿐"이라는 것을 주장해야 한다는 데 있다. 그러나 그 주장은 그자체로는 애매한 것이다. 그것은 인간의 인식작

용이 두뇌의 작용이라는 것을 의미할 수도 있고, 인간이 인식하는 대상이나 세계가 두뇌활동의 산물이라는 것을 의미할 수도 있기 때문이다. 그런데 인식작용을 심리작용으로 간주하는 일부 물리주의자는 전자를 받아들일 수도 있겠으나, 대부분의 물리주의자는 후자를 받아들이지 않을 것이다. 논리적으로 모순되지 않으면서 말이다. 즉 내 앞의 빨간 사과에 대한 색지각 혹은 의식상태가 두뇌 상태라는 동일론자의 주장은, 그 빨간 사과 자체가 나의 두뇌의 산물에 불과하다는 것과는 전혀 다른 얘기이다. 전자는 후자를 함축하지 않는다.

그런데 한자경은 물리주의자라면 전자는 물론 후자도 받아들여야 한다고 주장한다. 그것은 그의 물리주의 규정에도 그대로 드러난다. "물리주의 자체가 뭐라고 말하는가? 나에 의해 의식 또는 인식된 세계는 모두 다 나의 두뇌활동의 결과하고 하지 않는가? 내가 보는 이 세계, 내가 의식하는 이 세계, 이것이 모두 나의 두뇌 활동의 결과란 말이 아닌가?"(67쪽)

혹시 이런 주장을 하는 물리주의자가 있을 수는 있다. 퍼트남의 '통속의 뇌' 가설을 상기해 보라. 나는 통속에 들어있는 두뇌로서, 내 두뇌를 수퍼컴퓨터와 연결하여 내가 일상적으로 경험하는 모든 것을 단지 두뇌신경의 자극만으로도 '경험'할 수 있다고 해보자. 여기서 나의 두뇌가 빨간 사과를 보는 '경험'은 나의 실제 경험 만큼이나 생생하고 현실감이 있으나, 그것은 나의 외부에 있는(혹은 나의 두뇌와 독립적으로 존재하는) 빨간 사과에 대한 것이 아니라 두뇌자극만으로 구성되고 조작된 것이다. 즉 통속의 뇌의 일체 경험과 경험된 세계는 그야말로 두뇌작용의 산물에 불과하다. 여기서 존재하는 모든 것은 뇌와 뇌의 작용의 산물이다. 나는 이런 입장을 "통속의 뇌 물리주의" 혹은 "뇌물리주의"라고 부르겠다.

물리주의가 유아론은 함축한다는 논증을 상기해보자. 모든 형태의 물리주의가 유아론을 논리적으로 함축하는가? 그 논증은 오직 뇌물리주의를 염두에 둔 것은 아닌가? "존재하는 것은 모두 나의 두뇌와 나의 두뇌의 산물"이라는 뇌물리주의 명제에서 '두뇌'를 '마음'으로 바꾸어 보라. 바로 유아론이 귀결된다. 이런 의미에서 한자경의 논증은 뇌물리주의에

한해서 옳으며 나 역시 그 부분에 동의한다. 그러나 내가 알기로 내부분의 물리주의자는 뇌물리주의자가 아니다. 그가 물리주의를 뇌물리주의로 이해했다면 오직 유심론적 시각으로만 물리주의를 읽어낸 것이다. 나는 통속의 뇌 혹은 뇌물리주의에서 유심론의 그림자를 본다. 뇌물리주의는 역설적으로 비물리주의를 자처하는 유아론이나 유심론을 더 닮았으며, 그것의 전제와 결론들을 공유한다. 특히 외부세계에 대한 지각경험과 컴퓨터가 조작해낸 두뇌자극에 의한 '경험'의 구분이 사라진다는 점에서 그렇다. 진짜 사과를 보는 것과 사과의 환상을 보는 것은 현상적으로 구분되지 않는다. 내가 보기에 뇌물리주의는 물리주의로 포장된 현대판 데카르트주의이며 유아론이다. 마음이 신체 독립적이라는 데카르트 이원론과 마찬가지로, '통속의 뇌' 가설은 마음의 처소인 두뇌가 신체 독립적이라고 본다. 즉 두뇌가 그자체로 신체나 외부세계 없이도 언어와 심리세계를 가질 수 있다고 주장한다. 데카르트의 자아는 통속의 뇌와 유사하고 그런 자아의 확실성은 통속의 뇌가 경험하는 확실성과 같다. 그래서 나는 유아론/유심론과 마찬가지의 이유로 뇌물리주의를 의심하게 된다. 그 입장들은 모두 인간을 몸과 분리하여 이해하고자 하며, 의식에 현상하지 않은 세계를 의심의 대상으로 간주한다. 그리하여 우리는 통속의 뇌, 혹은 자기의식의 세계를 벗어날 수 없게 된다.

이렇게 되면, 문제의 관건은 유물론이냐 유심론이냐 하는 것보다 자신의 의식 바깥 세계(그것이 외부세계이건, 타인이건, 몸이거나, 혹은 절대타자 등)를 인정하느냐 하지 않느냐 하는 것에 있다. 인정하지 않는 점에서 뇌물리주의와 유심론은 같은 종이다. 나는 그런 입장이 진정으로 유아론을 극복할 수 있는지 의심스럽다.

2. 유아론을 벗어나는 길

유아론은 모든 철학자들이 벗어나고자 하는 철학적 짐과 같은 것이다. 유아론은 벗어날 수만 있다면 마치 무엇이든지 정당화될 것 같은 기분이

들기도 한다. 그러나 단지 유아론을 피할 수 있다는 이유만으로 모든 입장이 정당화될 수 있을까? 유아론을 벗어나는 올바른 길은 과연 무엇일까? 보편정신에 의존하는 길인가? 아니면 개체들이 거주하는 공적인 공간의 실재를 받아들이는 길인가?

한자경은 유아론을 극복하려면 일종의 유심론인 개체초월적 보편정신(혹은 초월적 자아론)을 받아들여야 한다고 주장한다. 물론 개체 초월적 보편정신을 전제하면 유아론을 극복할 수 있다. 그러나 이것이 보편정신을 받아들일 철학적 이유가 될 수 있는가? 즉 유아론을 피할 수 있어서 좋다는 이유가 아니라, 보편정신/초월자아의 존재를 정당화할 독립적인 근거나 논변이 있는가?

확실한 것은 의식현상 밖에 없으며 외부세계의 실재성도 의식에 근거한다는 유심론적 주장이 도움이 될 것인가? 그런데 외부세계에 실재하는 것에 대한 지각과 두뇌자극에 의한 '경험'은 현상적 의식의 차원에서는 구분되지 않는다. 이것이 내가 현상적 의식으로부터 출발하는 존재론적 입장에 대해 의아심을 갖는 이유이다. 진짜 나무를 보고 의식하는 것과 있지도 않은 나무를 내 의식에 갖는 것 사이의 구분이 사라지고, 둘은 의식의 차원에서 동등한 존재론적 지위를 갖는다. 이것은 실제와 가상/환상의 구분이 사라지는 존재세계이다. 우리는 비록 이 구분이 모호해지는 경험을 할지라도, 이 구분의 중요성에서 출발하는 존재론과 그렇지 않은 존재론의 차이에 나는 주목하게 된다. 뇌물리주의는 이 구분이 없다는 점에서 유심론과 더 가깝다. "모든 존재는 두뇌의 산물이다" 여기서 두뇌는 무엇인가? 그것은 경험기계이며 의식기계, 즉 마음이 아닌가? 그리하여 그것은 "모든 존재는 마음의 산물이다"라는 유심론이 된다. 이들은 일체의 존재는 내 마음의 산물이며 내 마음의 작용 (혹은 두뇌의 자극)만으로 모든 것이 달라질 수 있다는 믿음을 공유하게 된다.

그러면 반문할 것이다. 나의 의식 밖의 물리세계의 실재를 어떻게 확신할 수 있는가? 내가 통속의 뇌가 아니라는 것을 어떻게 증명할 수 있는가? 확실한 것은 심리적 의식세계이고 오히려 외부 물리세계는 그러한

의식활동의 결과물이 아닌가? 그러나 의식에 현상하는 것만이 확실하다고 할 때의 확실성의 의미는 무엇일까를 생각해 본다. 자아의 의식현상이 확실한만큼 통속의 뇌의 경험도 같은 종류의 확실성을 갖는다. 그것은 가상과 현실, 꿈과 현실을 구분할 수 없는 확실성, 데카르트적 확실성, 회의주의적 확실성이 아닌가? 그리고 실제와 가상을 구분할 수 없는 확실성이 어떤 역할을 할 수 있을까? 그런 의미의 확실성에 일체의 존재를 근거지우기에는 너무 맹목적이 아닌가? 또한 우리의 실재적 경험과 통속의 뇌의 '경험'을 구분할 수 없는 그런 주관적 의식현상은 이미 유아론적인 것이 아닌가? 이때 유아론을 벗어나기 위해서는 각자의 의식을 보편의식으로 만드는 수 밖에 없다. 자아들이 개체의 경계를 넘어 하나가 되는 것이다. 그러나 그 간격을 어떻게 뛰어 넘을 수 있을까? 개체의 현상적 의식이 어떻게 보편 정신으로 넘어갈 수 있을까? 여기 하나의 빨간 사과가 있다. 이것이 각자의 정신 밖에 있는 것이 아니라 존재론적으로 각자의 의식현상에 근거한다면, 각자의 현상적 의식 내용은 확실하겠지만, 그들이 과연 동일한 사과내용을 공유하는지는 영원히 알 길이 없다. 그리하여 나의 정신 바깥에 사과가 있는지, 나아가 사과를 지각하는 또 다른 존재들이 있는지도 알 수 없게 된다.

G. 라일은 오로지 나 자신으로부터 출발하는 모든 이론은 유아론으로 귀결한다는 것을 간파하였다.[2] 자신으로부터 혹은 자신의 내부로부터 출발해서는 결코 공적인 세계에 도달하거나 공유된 세계를 가질 수 없다는 생각이다. 인식의 보편성 혹은 공공성은 누구나 공적으로 접근가능한, 나의 의식으로부터 독립적인 객관세계의 존재를 수용함으로만 얻어질 수 있다. 이것은 나의 정신 안으로 다 흡수될 수 없는, 내가 어쩔 수 없는 타자(외부세계든 이웃이든)의 존재를 인정하는 길이다. 나 바깥의 타자를 인정하지 않고 출발하는 점에서 통-뇌물리주의와 유심론 내지 초월자아론은 유사하다.

---

2) G. Ryle, *The Concept of Mind*, New York: Barnes Noble, 1949.

3. 몸의 존재론적 의미

인간존재론을 고려할 때, 우리 인간의 몸은 진정 우연적인 것인가? 언젠가부터 나는 정신이나 마음은 본질적인 데 비해 몸은 비본질적이거나 부수적인 것이라는 생각에 의문을 갖기 시작했다. 우리가 이런 몸을 하지 않았다면 인간 존재는 전혀 달라졌을 것이다. 나는 보편정신 못지않게 오히려 개별적인 몸이 인간존재론의 근거가 될 것이라는 생각을 하게 된다. 대표적으로, 인간의 인격적 지위를 생각해 보자. 우리에게 인격의 지위를 보장하는 것은 개체초월적 보편정신이 아니라 개별적 몸이 아닐까? 만일 우리가 몸을 갖지 않은 존재들, 가령 몸을 초월한 정신이거나 지성이거나 영혼들이라면, 혹은 탈육화한 사이버자아나 인공지능이라면 과연 지금의 우리처럼 인격의 지위를 가질 수 있을까?

한 존재가 인격이라는 것은 그가 또한 도덕적 주체라는 것을 의미할 것이다. 즉 행위주체인 동시에 자신의 행위에 대한 책임주체라는 뜻이다. 그런데 우리가 도덕적 책임주체로서 인격이라는 것은 무엇을 전제로 하는가? 우리가 자신의 행위에 대한 책임주체라는 말의 핵심은 무엇인가? 책임이 의미있게 부여되기위해서는 행위를 한 주체와 그 행위의 책임주체를 일치시켜야 한다는 것이 요구된다. 즉 영희가 한 행위에 대해서는 영희에게 철수가 한 행위에 대해서는 철수에게 책임을 귀속시켜야 한다는 말이다. 이 요구는 특정 행위에 대하여 행위주체와 책임주체를 동일한 인격으로 확인할 수 있을 것, 즉 신분확인을 전제로 한다. 이런 의미의 신분확인이 가능한 존재라야, 우리는 의미있는 방식으로 인격이라고 말할 수 있다. 신분확인이 이루어질 수 없는 존재들에게는 책임귀속이 불가능하고 그리하여 도덕적 책임주체로서 인격이라고 하기도 어려울 것이다. 이런 점에서 인격의 개념은 신분확인의 문제와 불가분의 관계에 있다.

그런데 인격의 신분확인은 어떻게 가능한가? 나의 생각으로는 시공적으로 지속성을 갖는 개별적인 몸이외의 다른 기준이 없다는 것이다. 나

의 정신이나 성품이나 본성으로는, 심지어 나의 개별적 본질(individual essence)[3] 같은 것으로도 나의 신분확인이 불가능하다. 나와 심리적으로 본래적 속성이 동일한 다른 존재가 있을 수 있기 때문이다. 이러한 경우 나와 나의 (심리적) 쌍둥이를 구분할 수 있는 것은 나의 몸의 공간적 지속성 밖에 없다. 즉 동일한 물리적 공간에는 둘 이상의 개체나 몸이 거주할 수 없으므로, 물리적 공간에 위치하는 나의 몸은 나와 다른 인격을 개별화하는 기준이 된다. 그러나 내가 몸없는 정신이나 영혼이라면 그런 경우 신분확인이 불가능하고, 그 결과 나는 도덕적 책임주체로서 인격의 지위를 가질 수 없을 것이다. 마찬가지로 나는 몸을 통하여 나의 심리적 쌍둥이 만이 아니라, 나의 물리적 쌍둥이(나와 분자 대 분자 동일한 나의 복제체)나 생물학적/유전적 쌍둥이(나의 일란성 쌍둥이, 혹은 복제양 돌리와 같은 방식으로 복제된 나의 복제체)와도 구분되고 개별화가 가능해진다. 나아가 심리적, 물리적 속성이 모두 동일한 쌍둥이들이라 하더라도, 각자 다른 공간적 위치를 차지하는 몸이 있는 한 신분확인은 가능하다. 우리는 몸을 통하여 비로소 독립적 인격이 되는 동시에 다른 인격의 존재를 인정하게 된다. 이런 의미로 물리적 공간에 위치하는 개별적 몸은 인격의 구성요소가 된다.

이와 같이 인격은 신분확인이 가능한 존재, 즉 몸을 가진 존재라고 할 때, 칸트를 비롯한 보편적 초월자아론자들은 인격의 신분확인에 있어서 난관에 부디치게 된다. 초월적으로 너와 내가 구분되지 않고 하나라면 도덕책임주체로서의 인격의 신분확인(행위주체는 누구이며 그와 동일한 책임주체는 누구인가 하는)이 어떻게 가능할 것인가? 초월적 자아론은 책임주체를 확인하는 문제를 어떻게 해결할 것인가? 인격의 신분확인은 경험적 자아의 다양성에 의존하고, 경험자아는 다시 개별적 몸에 의존하

3) Chisholm은 *Person and Object*(London: Allen, 1976)에서 나 자신은 나의 개별적 본질, 즉 나의 *haecceity*에 의해 개별화된다고 주장한다. 치솜이 말하는 "haecceity"는 "me-ness", "this-ness" 같은 것이다. 나는 한 개체의 본질적 속성에 의해 신분확인을 시도하려는 이런 입장이 성공할 수 없다는 것을 이미 논의한 바 있다. 졸고, "성품 내재적 자아론과 자유의지" <자아와 행위> (철학과현실사, 1996) 참고.

여 개별화할 것인가? 그리하여 궁극적으로 인격의 신분확인을 위해 몸을 필요로 하지 않을까? 그렇지 않고 개별화를 부정하고 하나의 보편 인격을 주장한다면, 우리의 행위의 책임주체가 보편자라는 것을 어떻게 설득할 수 있을까? 과연 그런 방식으로 행위주체와 책임주체를 일치시킬 수 있을까?

한편 초월자아론자들은 초월적 자유능력이 없이는 인격이 될 수 없다고 주장할 것이다. 인간이 자신에게 주어진 상황이나 조건을 초월할 능력이 없다면 어떻게 도덕주체이며 인격일 수 있는가 하고 반문할 수 있다. 물론 몸만 있다고 다 인격이라는 말은 아니며, 인격이 지니는 능력 내지 특성들이 있을 것이다. 예컨대 문제의 상황에서 판단하고 숙고하고 선택하여 행위할 수 있는 능력 같은 것이다. 그러나 이런 능력만으로는 우리가 인격이 되기에 충분하지 않다. 개체 초월적 보편정신이 인간의 인격적 지위를 보장하지는 않는다는 것이다. 앞에서 논의한 신분확인의 문제를 고려한다면, 인격의 지위와 관련하여 개별적 물리적 몸의 중요성을 간과하지 말아야 한다. 우리는 정신만이 아니라 오히려 몸을 가진 존재이기에 자기 동일성을 유지하고 다른 인격들과 공동체를 이루며 도덕세계의 구성원이 된다.[4]

이런 생각을 해본다. 몸과 분리된 정신, 혹은 몸과 분리된 기억은 어떤 것이 될까? 자신의 두뇌에 입력된 심리내용과 기억 전체를 다운로드 받은 후 몸이 죽는 순간에 다른 인공두뇌에 이식함으로써 영생을 꿈꾸는 사람들이 있다. 자신의 기억의 동일성을 유지하면서도 몸을 새롭게 번갈아가며 영원히 살 수 있으리라는 생각이다. 그러나 나의 기억이 나 아닌 다른 몸에 이식되었을 때 어떤 일이 벌어질 것인가? 문제는 단지 나의 기억을 전수받은 존재가 더 이상 내가 아니라는 사실 그 이상이다. 그 존재는 가짜 기억을 가질뿐이라는 것이다. 우리는 때로 거짓 기억을 갖

4) 스트로슨은 이원론자이면서도 인격의 사회성을 강조하고, 그 조건으로 개별화가 가능한 몸이 필수적이라는 것을 논의한다. Strawson P. F.(1959), *Individuals*, London: Methuen.

는 경우가 있다. 내가 본적도 경험한 적도 없는 것을 보았다고 '기억한다'고 착각하는 경우이다. 그런데 나의 기억이 거짓이 아니라는 것은 실제로 일어난 사건을 내 몸이 체험한 기억이라는 것을 의미한다. 참된 기억은 기억하는 그 사건의 현장에 내 몸이 있었다는 것을 함축한다. 즉 참된 기억은 몸이 경험한 기억이다. 한편 내 기억을 다운로드 받은 존재는 그 기억된 사건을 경험한 적이 없다. 그의 복제된 기억은 자신의 몸으로 직접 체험했던 것에 대한 것이 아니라 조작되고 주입된 것이다. 그리하여 그의 기억은 내가 가진 기억과 달리 참된 기억이 아니며 허구일 따름이다. 이것은 참된 기억은 몸과 분리시킬 수 없다는 중요한 사실을 함축한다. 즉 기억이 기억 주체의 몸으로부터 분리되는 순간 그것의 진리성은 문제시 된다. 나의 기억이 다른 몸으로 이식되는 순간, 나의 참된 기억은 거짓으로 전락한다. 기억의 진리성은 몸의 과거 경험, 즉 몸의 역사에 의존한다.

그리고 이런 생각을 해본다. 내 몸을 떠나보면 나를 더 잘 알 수 있을까? 또한 몸을 초월한 인간들은 진정으로 도덕 공동체 혹은 인격공동체를 구성할 수 있을까? 우리는 사이버 공간에서 물리적 몸을 초월하는 탈육화의 경험을 한다. 그 공간은 몸없는 정신, 탈육화된 존재들의 세계이다. 사이버공간으로 들어간 사이버 자아들은 인간이 지닌 정신적 속성들은 지니고 있지만 몸이 없거나 몸대신 몸의 이미지 만을 갖는다. 그런데 그 몸의 존재 여부는 실존적으로 큰 차이를 가지며, 그 결과 사이버 자아들의 행동양식과 삶의 양식은 크게 변화한다. 마이클 하임은 인간실존의 세가지 특성을 지적한다. 첫째는 우리가 죽을 존재로서 유한하다는 것, 둘째로 과거에 우리가 한 행위는 없어지지 않는다는 행위의 불가역성, 셋째, 인간은 고통받는 존재라는 것이다.[5] 그러나 사이버 세계에서는 물리적인 실재 세계의 인간들이 지닌 이 세가지 특성이 사라진다. 이것은 모두 몸을 가진 존재의 실존적 특성이기 때문이다. 우리는 몸을 가진

5) Heim, Michael. *The Metaphysics of Virtual Reality*. Oxford: Oxford University Press. 1993.(여명숙 역. <가상현실의 철학적 의미>. 책세상. 1997)

존재이기에 죽음을 피할 수 없고 실제로 한 행위는 꿈에서 한 행위와 달리 바꿀 수도 지울 수도 없다. 그리고 고통을 느끼는 연약한 몸을 가졌기에 몸조심을 해야하는 존재이다.

그런데 바로 이러한 몸의 제약이 우리를 도덕적 존재로 만드는 것이 아닐까? 과거의 우리 행위를 얼마든지 지우고 새롭게 조작해 낼 수 있는 세계, 그리고 죽음과 고통이 없는 세계의 존재자들은 어떤 존재이며 어떤 행동방식을 취하게 되는가? 몸을 버린 탈육화한 사이버 자아들은 몸을(신분을) 확인할 수 없는 익명의 존재자들이다. 그들은 몸을 초월함과 동시에 도덕적 책임을 초월하는 존재, 즉 탈 인격적 존재로 떨어진다. 사이버 공간에서 폭력과 음란이 판치는 것은 결코 우연이 아닌 것이다. 서로의 몸을 대면할 수 없고 책임의 주체를 확인할 수 없는 세계에서 도덕은 의미를 상실한다. 서로의 얼굴과 눈을 바라볼 수 없을 때 도덕감 역시 사라지거나 감소한다. 실제로 고통에 노출되어 있는 개인들을 바라보지 않으면서 미사일에 장착된 카메라 눈을 통해 한 도시와 그 도시의 시민들을 폭격하는 것은 도덕적 책임이나 양심의 거리낌 없이도 쉽게 자행된다(걸프전을 생각해 보라). 누군가는 도덕은 서로 간의 염려에서 시작된다고 했다. 다치기 쉬운 존재, 연약한 몸을 가진 존재에 대한 연민이 도덕감의 싹이라는 것이다. 그런 상호염려와 책임이 부재하는 세계, 몸이 없는 그리하여 신분이 확인되지 않는 익명의 세계에서는 진정한 의미의 도덕 공동체가 성립하기 어려울 것이다.

그렇다면 몸과 물리적 제약을 넘어서는 초월자아는 그러한 제약을 넘어서는 순간, 얻을 수 있는 것만이 아니라, 인간으로서 상실하는 것이 있을 것이다. 무엇을 얻을 수 있으며 무엇을 잃을지 다 알 수 없지만, 우리의 몸은 우리에게 주어진 단순히 잉여적인 것이거나 우연적인 것은 아닐 것이다. 인간의 수수께끼는 정신에만 있는 것이 아니다. 인간의 몸도 영혼만큼이나 수수께끼가 될 것이다. 초월 정신이 신비롭다면, 어떤 의미에서 인간의 몸도 그렇다는 것이다. 인간 존재의 수수께끼를 풀기위해 보편 정신이 중요한 만큼 개별적 몸의 중요성 역시 간과해서는 안될 것이다.