

근대철학에 나타난 반이성주의*

- 파스칼의 데카르트 비판을 중심으로 -

장 성 민 (총신대)

주제분류 인식론, 이성주의와 반이성주의

주요어 근대철학, 원리, 이성, 신앙, 코기토, 신존재

요약문

데카르트로 대변되는 이성주의가 근대의 특징이었음에도 불구하고, 이와는 상반된 입장들이 없었던 것은 아니다. 그 중에 대표적인 철학자가 파스칼이다. 그는 이런 이성의 절대화를 비판하는 반이성주의의 입장에서 인식의 근거가 이성에 국한되지 않는다 것을 보여줌으로써 데카르트의 이성주의를 비판하였다. 그는 이성의 절대성과 보편성을 내세우는 데카르트의 영향에서 완전히 자유로울 수는 없었으나, 그럼에도 이성이 미치지 못하는 영역이 있음을 밝힘으로써 이성의 한계를 규명하였다.

파스칼은 「노엘신부에게 보내는 편지」와 「기하학 일반에 관한 고찰」에서 이 부분을 구체적으로 다루고 있다. 그는 ‘원리’ 혹은 ‘공리’는 데카르트가 주장하는 것처럼 이성의 작용이 아니라는 점을 들어 이성의 한계를 지적하였다. 데카르트에 있어서 감각적 사물의 존재는 회의의 영역 안에 있기 때문에 이성의 차원에서만 원리가 존재한다. 반면, 파스칼에게는 감각적 소여(所與)에 확실성이 있기 때문에 감각적 영역 안에 원리가 존재한다. 이러한 배경에는 파스칼이 ‘신앙의 신비’를 유지하고 있다면 데카르트는 신앙의 진리를 따로 떼어놓는다는 커다란 입장의 차이가 있기 때문이다. 이것이 파스칼이 데카르트의 입장에 동의하지 못하는 부분이다.

무엇보다도 파스칼은 변증론적 입장에서 데카르트를 비판한다. 특히 파스칼이 데카르트를 ‘불확실하고 무익한’ 철학자로 간주한 이유는 이성의 한계를 인정하지 않는 오만 때문이다. 특히 이성만으로 하나님의 존재뿐만이 아니라 하나님의 속성, 본질까지도 밝힐 수 있다는 데카르트의 주장은 파스칼의 강한 비판을 받는다.

* 이 논문은 한국 학술진흥재단의 지원으로 연구된 것임(KRF-2003-074-AM0009).

1. 머리말

오직 이성을 통해 모든 사물과 대상을 명료하게 규명할 수 있다고 보는 이성의 절대성과 보편성이 근대의 특징이라고 할 수 있을 것이다. 이러한 이성주의의 방법론과 체계화를 처음으로 시도했던 철학자가 데카르트이다. 데카르트의 이성주의에 따르면 선천적으로 주어진 인간의 이성은 모든 이론적 판단의 궁극적 권위를 갖는다. 감각적 경험에 의해서 혼란만 겪지 않는다면 이성 혹은 지성은 독자적 힘으로 필연의 법칙을 정할 수 있고, 관념을 형성할 수 있으며 이들 관념의 진실성을 확정할 수 있다는 것이 데카르트의 입장이다. 그런데 이러한 이성주의에 대하여 반(反)이성주의적 관점을 갖고 있었던 철학자들도 없지 않다. 그 대표적인 철학자가 파스칼이다.

물론 데카르트와 동시대인인 파스칼도 시대 상황과 그의 영향을 벗어날 수 없었던 것이 사실이다. 그러나 파스칼은 이런 이성의 절대화를 비판하는 반이성주의의 입장에 서서 인식과 사유의 근거가 이성에게 국한되지 않는다는 것을 보여주고자 하였다. 그는 근대성과 개인 안에 있는 새로운 인식론적 기초를 추구함에 있어서 인간 행동의 모든 영역에 대한 이성의 적용을 시도하는 데카르트의 영향에서 완전히 자유로울 수 없었으나, 그럼에도 이성과 마음 혹은 감정을 대립시킴으로써 이성의 한계를 규명하고자 하였다.

그런데 이와 같은 비교와 비판, 영향과 차이의 배경에는 두 철학자의 상관성을 전제한다.¹⁾ 그럼에도 장 보댕(Jean Baudin)처럼 파스칼을 데카르트주의자로 규정하는 것에 대해서는 동의하기 어렵다. 두 철학자의 입장은 근본적인 차이를 갖고 있기 때문이다.²⁾ 프랑스 사상사 안에서 그들

1) 일반적으로 데카르트에 대한 파스칼의 철학 비판의 근거는 둘 사이의 관계를 부정하는 에밀 드로즈(Emile Droz)의 견해와는 달리, 두 철학자의 상관성을 강조하고 있는 앙리 구이에(Henri Gouhier)의 입장을 따르는 것이 타당할 것이다. E. Droz, *Etudes sur le scepticisme de Pascal*(Paris: Alcan, 1886), 251쪽 참조.

의 기질에 대해서는 항상 대립에 강조점을 두어왔으나 방법론의 대립은 결코 아니다. 이 점에서 베르그손은 파스칼과 데카르트를 현대 정신의 두 방법과 형식의 위대한 대표자로 꼽는다. 여기서 이들 둘 사이의 유사성과 영향 그리고 대립을 동시에 인정하고 두 개의 관점이 구별되어야 한다. 무엇보다도 파스칼은 데카르트를 읽었으며, 1647년에는 대화를 가진 적이 있다.³⁾ 그럼에도 이 둘 사이의 대립을 보는 것은 당연한 것이다. 여기서 분명한 것은 파스칼이 데카르트를 읽으면서 얻은 기억이 그의 또 다른 철학적 체계를 세우는 초석이 된 것이 아니라는 점이다. 그것은 단지 ‘회상(une réminiscence)’으로 남아 있는 것이며, 따라서 파스칼을 데카르트주의자로 간주할 수 없다는 것이다.

이런 맥락에서 본 논의에서는 ‘마음’의 주제는 제외하고, 원리 및 공리의 문제와, 변증론과 관련된 형이상학적 문제를 다룸으로써 데카르트의 이성주의에 대한 파스칼의 반이성주의적 입장을 규명하고자 한다.

2. 영향과 차이 혹은 비판: ‘원리’와 ‘공리’의 문제

앞서 언급했듯이 파스칼이 데카르트의 영향을 받았다는 것은 의심의 여지가 없다. 그러나 그런 사실이 전자가 후자의 철학을 따랐다는 것을 뜻하지 않는다. 오히려 그의 텍스트들은 데카르트 사상에 대한 비판적 관점이 주를 이룬다. 일반적으로 파스칼의 데카르트 비판은 ‘원리’ 혹은 ‘공리’의 문제로부터 시작한다. 파스칼은 물리학과 기하학에 대한 반성을 통해서 원리의 문제를 다루고, 한 걸음 나가서 그것을 기하학 밖의 인식론적 차원에 적용시킨다.

먼저 데카르트에게 있어서 철학한다는 것은 ‘원리의 탐구’로부터 시작하는 것이다.⁴⁾ 그는 기하학의 자명한 공리가 철학에서도 마찬가지로 적

2) H. Gouhier, *Pascal*(Paris: Vrin, 1986), 192쪽, 자세한 것은 168-175쪽 참조.

3) 파스칼이 데카르트를 만난 것은 1647년 9월 23, 24일이었으며, 그 당시 전자는 24세 후자는 51세였다.

용되어, 철학의 출발점도 자명한 진리이어야 하며 그 위에 필연적인 논증의 체계를 세워야 한다고 본다. 그 자명한 진리는 다른 명제로부터 논증되지 않은 스스로 명백한 명제, 즉 제1원리를 뜻한다. 철학은 이 원리를 스스로 찾아내야 한다. 이것은 주어지기보다는 탐구되어야 할 대상이다. 이 점에서 “철학은 지혜의 탐구를 의미한다.”⁵⁾ 그는 이 원리를 찾는 작업을 제일철학이라고 부른다. 널리 알려졌듯이 이것은 데카르트가 『제일철학에 관한 성찰』이라고 제목을 붙인 이유이기도 하다. 그런데 이런 탐구는 오직 이성의 작용으로 행해지는 것이다.⁶⁾ 그가 말하는 이성인 인간 정신의 근본적인 능력으로 이해된다. 데카르트는 자연의 모든 사물뿐만 아니라 하나님까지도 이성, 즉 자연의 빛에 의해서 인식될 수 있다고 본다. 또 자연에 관한 모든 지식은 이성에 의해 얻어진 제1원리의 인식에 근거한다. 그러나 이와 같은 데카르트의 주장에 대해 파스칼은 반박한다.

원리의 문제에 접근하기 위해 파스칼이 노엘 신부와의 논쟁이 원인이 되어 1647년 10월에 발표된 「진공에 대한 새로운 실험(*Expériences nouvelles touchant le vide*)」과 여기에 대해 서로 주고받은 논쟁적 편지들, 특히 「노엘 신부에게 보내는 파스칼의 편지(*Réponse de Blaise Pascal au Très Bon Révérend P. Noël*)」를 상기할 필요가 있다.⁷⁾ 이

4) R. Descartes, A.T., IX-2, 2쪽.

5) 같은 곳.

6) 데카르트에 있어서 인식의 능력은 각각의 기능에 따라서 감각, 상상력, 기억, 이성으로 나누는데, 이들 중에 본래적 인식능력을 지니는 것은 유일하게 이성뿐, 나머지 것들은 보조 수단으로만 그 의미를 갖는다. 김효명 외, 『서양근대철학』(서울: 창비, 2001), 98-99쪽 참조.

7) ‘원리’(un principe)란 단어는 “*Expériences Nouvelles Touchant le Vide*”에 처음으로 나온다. B. Pascal, “Lettre au P. Noël,” in *Œuvres complètes*, préface d’H.Gouhier, présentation et notes de L. Lafuma(Paris: Seuil, 1963), 195쪽. 앞으로 『팡세』의 인용은 본판(Lafuma)의 단장번호를, 그 외의 글들은 『전집』으로 표기하고 그 쪽수를 따른다. 여기서 그가 원리의 이론에 관해 인식하게 된 것은 아마도 데카르트와의 만남을 통해서였을 것이라는 주장도 있다. M. Le Guern, *Pascal et Descartes*(Paris: A.G. Nizet), 18쪽 참조. ‘원리’의 불어 표현은 데카르트가 엘리자베스 공주에게 보내는 1647년 6월 6일자 편지에 나타난다.

논쟁에서는 데카르트와의 대립된 요소를 보이면서도 동시에 일면 유사성이 드러난다. 여기서 파스칼은 진리를 인식하는 문제에 있어서 모든 특수한 주제에 적용되는 ‘보편적 규칙’을 설명한다. 이것은 ‘편견 없이’ 진리를 찾는 자들에게 받아들여지는 것이다. 그는 다음과 같이 말한다. “한 명제에 대한 부정 혹은 긍정의 결정적 판단을 내릴 필요가 없는 것이다. 긍정하거나 혹은 부정하는 것은 두 개의 조건 가운데 하나이다.”⁸⁾

파스칼은 이 두 개의 조건을 다음과 같이 설명한다. 첫째로, “그것이 그 자체로 감각 혹은 이성에 매우 명석하고 판명하게 나타나며, 그에 따라 서로 예측되며 정신은 그의 확실성을 의심할 어떤 방도도 갖고 있지 않다. 그것을 우리는 원리 혹은 공리라고 부르는 것이다.” 그리고 이어서 파스칼은 “만약 동일한 것에 동일한 것을 더하면 전체는 같아진다”는 유클리드 「원론」 제1권에 나오는 구절을 인용한다. 둘째로, “때로는 정신이 그 자체로 아주 명석하고 판명하게 나타나며, 그것이 그러한 원리 혹은 공리에 확실하고 필연적인 결과들을 통해서 연역된다.” 이 부분에서도 마찬가지로 그는 “그 자체로는 볼 수 없는 그러한 공리들의 확실한 결과들을 통하여 분명하게 증명되는” 「원론」의 명제, 즉 “삼각형의 세 각은 두 직각과 동일하다”를 인용한다.⁹⁾ 그리고 “이런 두 가지 조건들 중에 하나를 갖는 모든 것은 확실하고 참되며,” “여기에 해당되지 않는 모든 것은 의심스럽고 불확실하다”고 결론을 내린다. 물론 ‘의심스러움’과 ‘불확실함’은 적어도 잠정적으로 그릇된 것으로 추측된다. 보충 설명에서는, 이처럼 정의된 확실성을 이용하지 않으면서 그럼에도 ‘의심스럽지’ 않은 것에 대해, “우리는 신앙의 신비를 위해서 성령 자신이 계시한 신앙의 신비를 위해 감각과 이성에 감춰진 신비들에 우리의 믿음을 이끄는 이런 정신의 복종을 남겨둔다”고 파스칼은 말한다.¹⁰⁾

파스칼의 이런 부분의 철학적 구조는 다분히 데카르트적이다. 먼저 이

8) B. Pascal, “Lettre au P. Noël,” 『전집』, 201쪽.

9) 같은 곳.

10) 같은 곳.

조건에 관한 것은 『철학의 원리』의 불어 번역본의 서문에 나타난 것과 매우 유사하다. 데카르트는 다음과 같이 말한다. “그러한 원리들은 두 가지 요건을 갖추어야 하는데, 명석하고 자명하여 주의 깊게 바라보는 인간 정신이 의심할 수 없는 것이어야 한다는 것이 그 하나이다. 다른 하나는 다른 것들에 대한 인식이 그것들에 의존되어 있어야 한다는 것이다. 즉 다른 것들이 알려지지 않은 상태에서도 그 원리들은 인식될 수가 있지만 다른 것들은 그것들을 통해서가 아니면 인식될 수 없어야 한다. 그러므로 그 원리들로부터 그것들에 의존해 있는 것들을 이끌어내고자 해야 하는데, 이때 연역의 전 과정에 있어서 조금이라도 불명확한 점이 있어서는 안 된다.”¹¹⁾ 앞서 언급한 대로 파스칼은 “그것은 그러한 원리 혹은 공리에 확실하고 필연적인 결과들을 통해서 연역된다”고 말한다.¹²⁾ 여기서 중요한 것은 파스칼이 ‘신앙의 신비’를 유지하고 있다면 데카르트는 “신앙의 진리를 따로 떼어 놓는다”는 점이다. 후자는, “그것들은 내 신념 속에서 항상 우선적으로 두었기 때문이다”라고 생각한다.¹³⁾ 무엇보다도 이런 이유 때문에 데카르트는 파스칼의 비판의 대상이 된다.

뿐만 아니라 여기서 첫 번째 조건의 진술은 거의 대부분 『방법서설』의 첫 번째 규칙을 다시 취한 것으로 보인다. 즉 “조금도 의심할 수 없을 만큼 나의 정신에 명석하고 판명하게 나타나지 않는 것은 결코 나의 판단 속에 포함하지 않을 것이다.”¹⁴⁾ 결론 부분은 데카르트의 방법론적 회의를 방법론적 부정(否定)으로 변환시킨 결정이다. 즉 “나는 조금이라도 의심이라고 상상할 수 있는 것은 모두 거짓으로 보고 거절해야만 했다.”¹⁵⁾ 그에 따르면 방법론적 회의는 명증성으로 나가기 위한 사유의 첫 단계에 불과하다. 이것은 「첫째 성찰」의 주제인 잠정적 회의, 즉 제1원리를 찾기 위해 데카르트가 제안한 방법적 회의를 말한다.¹⁶⁾ 그는 우리

11) R. Descartes, 『철학의 원리』, 원석영 역(서울: 아카넷, 2002), 524쪽.

12) B. Pascal, “Lettre au P. Noël,” 『전집』, 201쪽.

13) R. Descartes, *Discours de la Méthode*, A.T., VI, 28쪽.

14) R. Descartes, 같은 책, 18쪽.

15) R. Descartes, 같은 책, 31쪽.

자신이 갖고 있는 지식을 모조리 의심해보고 그 이상 절대로 의심할 수 없는 지식에 도달하면 그것이 바로 수학적 공리처럼 자명한 진리로서 제1원리가 될 수 있다고 본다. 즉 데카르트는 방법적 회의를 우리가 갖고 있는 지식을 세분하여 따져보고 마침내 ‘생각하는 나의 존재,’ 곧 코기토의 자아라는 제1원리를 발견하는데 이른다. 그러나 파스칼은 ‘회의’ 그 자체는 ‘명증성’으로 인도하지 못한다고 생각한다. 그러므로 그에게 방법적 회의는 단지 그의 부정 안에서만 의미를 갖는다. 데카르트에 있어서 감각적 사물의 존재는 회의의 영역 안에 있기 때문에 이성의 차원에서만 원리가 존재한다.¹⁷⁾ 반면 파스칼에게는 감각적 소여(所與)에 확실성이 있기 때문에 감각적 영역 안에 원리가 존재한다. 이것이 파스칼과 데카르트의 근본적인 차이점이다. 파스칼은 단장 131에서 다음과 같이 말한다.

회의주의자들의 주된 힘은, 최소한의 것은 제쳐놓고 우리들이 우리 안에서 자연스럽게 느끼는 것이 아니면, 신앙과 계시 밖에서는 이 원리에 대한 어떤 진리의 확실성도 갖지 못한다는 것이다. 우리는 원리에 대한 진리의 확실성을 갖고 있지 않다. 그런데 이러한 자연적 감정은 원리의 진실성을 납득시킬 만한 증거가 되지 못한다. 왜냐하면 믿음 밖에서는 인간이 선한 신에 의해 창조되었는지 악마에 의해 만들어 졌는지, 아니면 우연에 의해 생겨났는지 알지 못하기 때문에 이런 원리도 우리의 기원에 따라 진실한 것인지, 거짓된 것인지 불확실한지 의심스럽기 때문이다. 더구나 사람들은 잠자는 동안에도 우리들이 행동하는 것만큼 확고하게 깨어있다고 믿음으로, 신앙에 의하지 않고는 누구든지 자기가 눈을 뜨고 있는지 잠들어 있는지조차 확신을 갖지 못한다.

여기에 데카르트적인 요소가 또 발견되지만 파스칼이 말하는 ‘의심’은

16) J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*(Paris: PUF, 1945), 14쪽.

17) 여기서 데카르트의 제1원리에 대한 비판에 관해서는, 박준성, 「데카르트 철학의 제1원리비판」, 『신학과 철학』, 2006, 211-221쪽 참조. 그러나 본래 코기토의 명제는 감각적 경험의 내성적 파악을 함축하고 있지 않다는 해석도 있다(김준열, 「데카르트의 확실성에 관한 논구」, 『철학논구』 제33집 2005. 25-41쪽 참조).

잠정적인 것이 아니라 ‘총체적인’ 것이다. 우리는 어떤 확실성도 갖지 못한다. 어떤 참된 관념도 없으며 모든 것은 단지 환영(幻影)일 뿐이다. “모든 추리는 감정에 굴복하게 된다. 그러나 환상은 감정과 유사하거나 대립되고, 그 결과 우리는 이런 두 개의 대립을 구별할 수가 없다. 어떤 사람은 자신의 감정이 환상이라고 하고, 또 다른 사람은 자신의 환상이 감정이라고 한다”¹⁸⁾ 확실성 혹은 명증성은 의심할 여지없는 가치의 것이 아니다. 그것을 보증해줄 다른 것이 필요하기 때문이다.

좀 더 구체적으로 말하면 이 단장에서 언급된 꿈의 논증은 「성찰」을 상기시킨다. 그런데 데카르트는 “내가 잠을 자고 있는 동안일지라도 분명하게 나의 정신에 주어지는 모든 것은 절대적으로 참된 것이다”라고 말한다.¹⁹⁾ 그러나 파스칼에 따르면 의심은 어떤 보증도 제공하지 못한다. 왜냐하면 의심하는 자는 단지 자기가 꿈꾸는 것을 항상 꿈을 꾸는 꿈꾸는 자 일 뿐이기 때문이다. 그는 “누구도 자기가 깨어있는지 자고 있는지 확신할 수 없다”고 말한다. 이처럼 파스칼은 데카르트가 주장하는 정신의 우월성을 비판하면서 어떤 경우도 완전한 명증성을 확보할 수 없다고 주장한다. 그럼에도 파스칼은 데카르트의 사유의 운동에서 볼 때 절대적 회의주의는 없다고 생각한다. 즉 그는 데카르트와 마찬가지로 총체적 회의주의의 불가능성을 보여주기를 원한다. 그런데 데카르트는 그것을 코기토 안에서 발견하지만 파스칼은 ‘사실의 진리’로서 제시한다.²⁰⁾ 코기토가 여기서는 합리적 결과로서 제시되는 것이 아니라 피할 수 없는 ‘자연적 직관’으로 나타난다.

요컨대 데카르트는 확실성의 모델로서 공리들과 기하학의 연역을 취한다. 그런데 감각적 사물의 존재는 그런 확실성에 이르지 않는다. 그것은 거짓을 위해 잠정적인 것으로서 의심의 영역 안에 남아 있기 때문이다. 그러므로 이성의 차원에서만 원리들이 존재한다. 파스칼은 이점에서 데카

18) 단장 530.

19) R. Descretes, *Méditations*, A.T., IX-1, 56쪽.

20) H. Gouhier, 앞의 책, 180쪽.

르트를 비판한다. 파스칼에 있어서는 감각적 소여에 본래적 확실성이 있기 때문에 거기에 또한 원리들이 있다. 아리스토텔레스의 비가시적 물질 앞에서, 데카르트의 ‘사소한 물질(*la matière subtile*)’ 앞에서 파스칼은 분명히 말한다. “왜냐하면 그것의 존재가 감각에도 전혀 나타나지 않는 이런 자연의 모든 대상들은 생각해 내기 쉬운 만큼 믿기 또한 어렵기 때문이다.”²¹⁾ 그러므로 파스칼은 이성이 아닌 ‘마음’ 혹은 감정을 확실성의 기준으로 삼는다. 노엘에게 보내는 편지에서 ‘원리’라는 단어는 단지 방법론적인 도입으로만 사용된다. 감각적 소여만이 원리로서 제시된다. 이것은 물리학에 대한 반성이 아니라 ‘기하학적 정신’에 관한 ‘원리’의 문제를 반성하는 것이다. 이 점에서 파스칼은 『광세』에서 ‘기하학적 정신’과 ‘섬세의 정신’을 구별하여, 전자가 데카르트처럼 추론에 따른 판단력이라면, 후자는 추론 이전의 인식, 즉 직관적으로 판단을 내리는 이성과는 구별되는 또 다른 인식 능력으로서의 판단력을 뜻한다. 이 섬세의 정신은 마음의 인식이다. 이 마음의 인식을 통해서 제1원리가 파악된다. 그러므로 기하학은 자연, 마음, 본능이라고 부르는, 증명과는 다른 인식의 방법에 의존할 수밖에 없다.²²⁾

앞서 언급한 대로 데카르트의 방법은 “인식하는데 가장 쉽고 단순한 대상들로부터 시작하면서” 그의 사유들을 인도하는데 있다.²³⁾ 파스칼도 데카르트처럼 원리의 문제는 ‘가장 단순한 것들’로 제시된다. 그러나 그 단순성 때문에 ‘인식하기가 아주 쉬워서’ 그것은 모든 담론을 피해간다. 그러므로 파스칼은 그것을 정의할 수 없는 것으로, 특별히 입증할 수 없는 명제로서 제시한다. 그러므로 원리의 문제에 있어서 파스칼은 분명히 ‘정의하는 것’이 무엇을 의미하는가를 설명한다. 즉 이것은 ‘사물의 관념’에 ‘명칭을 주는 것,’ 단지 ‘이름의 정의들’에 대해 말하는 것을 뜻한다.²⁴⁾ 원리들의 정의에 있어서 단순성과 명료성을 가정할 때, 여기에 대

21) B. Pascal, “Lettre au P. Noël,” 『전집』, 202쪽.

22) 단장 110. 마음의 문제에 대한 자세한 논의는, 장성민, 「파스칼의 마음의 개념」, 『총신대논총』, 제17집, 1998 참조.

23) R. Descartes, *Discours de la Méthode*, A.T., VI, 18쪽.

한 탐구는 정의할 수 없는 것에 대한 반성으로 향하게 된다. 결과적으로 이것은 정의에 대한 증명의 무용성을 내포하게 된다. 그러므로 파스칼은 다음과 같이 말한다.

(기하학자는) 공간, 시간, 운동, 수, 균등성 등은 어떤 것도 그리고 이와 유사한 수많은 다른 것들을 정의하지 않는다. 왜냐하면 이 용어들은 언어를 이해하는 사람들에게는 그것들이 의미하는 것들이 너무나 뚜렷하므로 거기에 설명을 더 붙이려고 한다면 오히려 애매해질 것이기 때문이다.²⁵⁾

이 부분은 메르센느에게 보내는 데카르트의 편지를 연상하게 한다. 즉 “그러나 우리는 본질을 인식하는데 도움을 주는 논리학의 어떤 정도도 주지 못한다. 나는 모양, 크기, 운동, 장소, 시간처럼 아주 단순하고 자연적으로 인식되는 여러 개의 다른 대상들 그 자체를 믿는다. 그 결과 우리는 이런 대상들을 정의하기를 원할 때 우리는 그것을 애매하게 하고, 난처해진다.”²⁶⁾ 또한 그는 『철학의 원리』 제1부 10항의 제목을 다음과 같이 붙였다. “언어적인 정의는 가장 단순하고 자명한 것들을 불분명하게 만들뿐이다. 자명한 것들을 힘들게 얻어지는 인식들로 여겨서는 안 된다.” 그럼에도 파스칼이 「기하학 일반에 관한 고찰」에서 이 문제를 다시 제기하는 이유는 ‘단순한 것들(les choses simples)’의 명료성도 정의하는 것과 동시에 증명하는 것으로 보였기 때문이다. 파스칼에 따르면 기하학자는 모든 것을 정의하지 않고 증명하지 않는다. 그는 다음과 같이 말한다.

인간 사이에서 가장 완벽한 이 질서는 모든 것을 정의하거나 혹은 모든 것을 증명하는데 있는 것도 아니고 어떤 것도 정의하지 않거나 어떤 것도 증명하지 않는데 있는 것도 아니며, 모든 인간들이 이해하

24) B. Pascal, “Lettre au A.M. Le Pailleur,” 『전집』, 210쪽; “De l’esprit géométrique,” 『전집』, 349쪽.

25) B. Pascal, 같은 글, 351쪽.

26) R. Descartes, *Oeuvres et Lettres*(Paris: Gallimard, 1953), 1059쪽.

는 명백한 것들은 정의하지 않고 다른 모든 것들은 정의하는, 그리고 인간들이 알고 있는 모든 것은 증명하지 않고 그 이외의 모든 것들은 증명하는, 바로 그 가운데 자리 잡고 있는 것이다. 모든 것을 정의하고 모든 것을 증명하려고 시도하는 사람들이나, 그 자체로서 명백하지 않는 것들을 정의하거나 증명하는 것을 무시하는 사람들은 똑같이 이 질서에 어긋나는 것이다.²⁷⁾

파스칼은 기하학을 넘어서서 일종의 보편적 합의를 염두에 둔다. 정의를 배제하고 증명을 제공하는 이런 명증성은 어디로부터 오는가? “기하학자는 단지 자연의 빛을 통하여 명백하고 확실한 것만을 가정한다. [...] 자연은 설명의 부족을 메워주는 것이다.”²⁸⁾ 파스칼은 『팡세』에서도 “자연은 무력한 이성을 지탱해준다”고 말한다.²⁹⁾ 그는 공간, 시간, 운동, 균등성, 다수 등과 같은 용어들은 ‘자연의 빛을 통해서’ 완벽하게 인지될 수 있으며, 또한 이것은 더할 나위없는 자연적 명료성으로 이성을 논증적 설명보다도 더욱 강력하게 설득할 수 있다고 말한다.³⁰⁾ 이것은 『철학의 원리』 제1부 30번에 나오는 구절을 연상하게 한다. “우리가 자연의 빛이라고 부르는 것, 즉 하나님께서 우리에게 부여한 인식능력은 그것을 명석 판명하게 인식하는 한, 참인 대상만을 지각한다.” 그런데 파스칼은 인간학적 접근을 통해서 기하학의 차원을 넘어선다. 그는 “예를 들어 ‘인간’이란 말이 무엇을 의미하는가를 설명할 필요가 있겠는가?”라고 묻는다. 그는 이어서 인간을 정의하는 것이 얼마나 ‘무용하고’ ‘우스꽝스런’ 것인가를 말한다. 사람들은 이미 그 ‘단어’가 지칭하는 것이 무엇을 의미하는지 표현할 수는 없어도 ‘자연스럽고,’ ‘명백하게’ 그 관념을 갖고 있기 때문이다. 파스칼은 기하학을 넘어서서 존재 자체를 정의하기 위한 모든 시도의 부조리함을 보여준다.³¹⁾

27) B. Pascal, “De l’esprit géométrique,” 『전집』, 350쪽.

28) 같은 곳.

29) 단장 131.

30) B. Pascal, “De l’esprit géométrique,” 『전집』, 351-352쪽.

31) B. Pascal, 같은 책, 350쪽.

데카르트에 따르면 자연의 빛은 정의할 수 없는 것 그 자체를 규명해 준다. 정의는 관념에 적합한 명증성에 의해 무용하고 거북스러운 것이 된다. 반면 파스칼의 정신 안에서 자연의 빛은 시간이 무엇인지를 알지 않고 시간이란 단어를 직접적으로 알게 되는 것을 뜻한다. 자연의 빛은 본질을 밝히지 못한다. 그것은 ‘사물의 속성’을 지각하게 하지 못한다. 사람들이 ‘시간의 본질을 접하면서’ 아주 다른 의견들을 가질 수 있고, 그러나 “이런 ‘시간’이란 표현에서 우리 모두의 생각은 같은 대상을 향하는” 것이다. “모두에게 인식될 수 있는 것은 단순히 이름과 사물 사이의 관계일 뿐이다.”³²⁾ 이런 맥락에서 파스칼은 정의할 수 없는 관념과, 합리적인 영역 안에 단지 증명할 수 없는 명제들을 찾아내지 않는다. 즉 노엘에게 보낸 편지에서는 감각적 소여에 적합한 명료성을, 「기하학적 정신에 대하여」에서는 인간의 모델을 발견한다. 단적으로 말해서 자연의 빛에 대해서 말할 때 ‘자연적(naturelle)’이란 형용사를 어떻게 보느냐에 따라서 파스칼과 데카르트는 전혀 다른 입장 차이를 갖는다.

데카르트는 이 ‘자연적’이란 말을 인간의 이성적인 본성을 뜻하는 것으로 간주한다. 정의되거나 혹은 증명될 필요가 없는 명증성의 직관, 거기에 의존하는 이런 직관과 연역은 다 같이 이성의 작용이다. 반면에 파스칼에 따르면 ‘자연적’이란 말은 필연적으로 합리적인 것을 세우지 않는 인식들로 파악한다. 정확히 말해서 파스칼이 ‘이성’에 대해 말할 때는 추론하는 이성을 뜻한다. 라포르트의 해석에 따르면 데카르트와 파스칼 모두 인식의 이중적 형태, 즉 ‘직관적 인식’과 ‘서술적 인식’을 인정한다. 그러나 전자는 두 인식 사이의 동질성을 주장한다. 즉 정신은 직접적으로 원리를 파악한다. 추론은 연속된 직관일 뿐이며 두 인식은 동일한 자연의 빛에 속한다. 그러나 후자는 두 인식 사이의 이질성을 내세운다.³³⁾ 그러므로 마음 혹은 감정과 증명은 환원되지 않는다. 파스칼은 다음과 같이 말한다.

32) 같은 곳. H. Gouhier, 앞의 책, 173-174쪽 참조.

33) J. Laporte, *Le coeur et la raison selon Pascal*(Paris: Elzévir, 1950), 106쪽 참조.

원리는 느껴지고 명제는 결론지어지며 길은 달라도 모두 확실하게 이루어진다. 그러므로 이성이 기본 원리들을 받아들일 수 있도록 증명해달라고 마음에게 요구하는 것은 우스꽝스러운 일이다.³⁴⁾

3. 변증론 안에서의 반이성주의

파스칼은 오직 이성을 통해서 모든 것을 규명할 수 있다고 확신하는 이성주의를 비판의 대상으로 삼는다. 그가 데카르트 철학을 강하게 비판하는 이유가 거기에 있다. 그는 “데카르트를 용서할 수 없다”고 말한 것도 이성의 수단을 통해서 얼마든지 신적 차원에까지 이를 수 있다는 이성의 교만 때문이다. 물론 파스칼은 데카르트의 기계적 물리학, 기하학적 관점들을 결코 무시하지 않는다. 그는 추상적, 실증적 과학에 대해서 데카르트만큼이나 신뢰를 갖고 있다. 파스칼은 데카르트처럼 단번에 획득한 진리들로 이루어진 과학을 믿을 뿐만이 아니라, 그는 이렇게 얻어진 진리들이 명증성에 의존하고 있다고 믿는다. 그는 또한 데카르트처럼 기하학적 질서 안에서 “사람들 사이에 있는 가장 완전한 것”을 본다. 그리고 수학적 확실성 안에서 지식의 이상적 형태를 발견한다. 과학이란 이름에 합당한 모든 인식은 거기에 환원될 수 있어야만 한다고 생각한다. 거기에 환원될 수 없는 모든 것들은 인간 지성의 차원을 넘어서는 것으로 간주한다. 그러므로 파스칼은 “기하학을 넘어서는 것은 우리를 넘어서다”고 말한다.³⁵⁾

그러면 데카르트의 이런 기계 물리학의 관념을 파스칼이 왜 비판하는가? 순수한 자동기계론보다 우위의 차원에 있는 인간의 ‘삶’에 대한 부정 때문이다. 그는 다음과 같이 말한다.

34) 단장 110.

35) B. Pascal, “De l'esprit géométrique,” 『전집』, 349쪽.

데카르트, 전체적으로 말해서는 안 된다. 이것은 형상과 운동으로 되어 있다. 왜냐하면 그것은 사실이기 때문이다. 그러나 그것이 어떤 것인지를 말하고 기계를 만들려고 하는 것은 우스꽝스럽다. 왜냐하면 그것은 무용하고 불확실하고 어려운 것이다. 그리고 그것이 사실이라고 하더라도 우리는 모든 철학이 한 시간의 수고에도 가치가 없다고 생각한다.³⁶⁾

여기서 ‘우스꽝스럽다’는 표현은 변증론적 관점, 즉 아우구스티누스주의의 입장을 반영한 것으로 보이는데, 말하자면 꼭 필요한 것을 다루는 것을 제외하고는 모든 과학은 공허하기 때문이라는 것이다. 그것은 필요 이상의 수고를 하는 것이며, 순수 이론적인, 그 결과에서는 진정한 삶의 유용성과는 무관한 탐구이기 때문에 소중한 시간을 낭비하는 것과 같다고 파스칼은 보고 있다. 또한 순수한 과학적 관점에서 현상 안에 더욱 깊이 파고들어가려는 이런 담론은 모든 확증을 피해가기 때문에 그것은 결국 추측으로 남을 수밖에 없다는 것이다. 그래서 ‘불확실하다’는 것이다. 뿐만 아니라 그는 데카르트를 ‘자연의 소설’을 썼다고 선언한다. 그는 ‘사소한 물질’의 이론과 같은 것은 결함을 갖고 있다고 생각한다. 단지 가정일 수 있는 것을 확실성으로 제시하기 때문이다. 결국 이런 것들은 무엇을 뜻하는가? 파스칼이 데카르트의 물리학을 비판하는 것은 ‘기계론적’ 특성 때문이 아니라 그의 ‘독단론’ 때문이라고 말할 수 있을 것이다.

물론 파스칼이 데카르트의 기계론의 원리를 인정하는 것처럼 보일 수는 있지만 그것은 다만 부분적인 관점일 뿐이다. 파스칼이 방법적 공리로서 기계론의 일반적 원리를 인정하는 것이라고 강조해서는 안 된다. 단지 특성만을 강조하기 위하여 데카르트의 물리학을 언급한 것에 불과하다. 마게리트 페리에(Mageritte Perier)의 증언대로 그는 과학 자체에 크게 관심을 두고 있지 않고 있다.

36) 단장 84.

파스칼은 과학에 대해서 거의 말하지 않았는데, 그러나 기회가 주어졌을 때에는 사람들이 그에게 말한 것들에 대한 그의 느낌을 이야기했다. 가령 데카르트의 철학에 대한 그가 생각한 것을 충분히 말하였다. 자동기계에 관한 느낌에 대한 것이었고, 그가 크게 비웃었던 사소한 물질에 대한 것이 아니었다. 그러나 그는 모든 사물의 형성을 설명하는 방식을 견딜 수가 없었다.³⁷⁾

파스칼의 과학에 이런 태도는 그의 변증론적 목적 때문이었으며 특히 그가 받아들이기 어려운 것은 데카르트가 물리학과 신학을 연결시켜 생각하는 것이다.

나는 데카르트를 용서할 수 없다. 모든 철학 안에서 하나님을 없애기를 원했다. 그러나 그는 세계를 움직이게 하기 위하여 하나님으로 손가락을 움직이게 했다, 그리고 난후 그는 하나님을 필요로 하지 않았다.³⁸⁾

이런 두 학문의 연결은 데카르트에게 있어서 물리학이 형이상학에 필연적으로 남아있다는 것을 의미한다. 여기서 데카르트의 연속적 창조의 개념을 생각할 수 있을 것이다. 그러나 파스칼의 관심은 철학적인 것보다는 성경적 창조의 개념이다. 그러므로 그는 자연 세계의 질서를 통하여 하나님에게로 나아갈 수 있다는 데카르트의 이성적인 시도를 반박한다. 분명히 데카르트는 신의 이름하에 모든 가상의 체계를 만들었을 것이다.³⁹⁾ 이성은 연쇄 고리처럼 확실한 최초의 진리, 즉 코기토로부터 시작해서 ‘최고로 무한하고 완전한 존재’의 이념을 통한 신의 존재에까지 나아간다.

좀 더 구체적으로 살펴보면 데카르트에 있어서 코기토와 신 존재는 일종의 상호관계, 나아가서 변증법적 관계에 있다고 할 수 있다. 코기토의

37) M. Perier, *Mémoire sur Pascal et sa famille*, 1105쪽.

38) 단장 1001.

39) P. Magnard, *Nature et Histoire dans l'apologétique de Pascal*(Paris: Belles Lettres, 1975), 304쪽.

주체는 그 자아의 명증성을 근거 짓는 확실한 보증을 위해 신의 존재를 필요로 한다. 유한하고 불완전한 존재로서의 '나'는 무한하고 완전한 존재로서의 신에 의해 떠 받혀져야 하기 때문이다.⁴⁰⁾ 달리 말해 데카르트는 자아의 주체와 세계를 매개하기 위해 신의 완전성과 신뢰성을 필요로 했던 것이다.⁴¹⁾ 그러므로 결국 데카르트의 코기토는, “나는 생각한다, 고로 나는 존재한다, 그러므로 신은 존재한다”라는 명제에서 완성된다. 그런데 데카르트는 모든 존재자의 존재의 근거를 인간의 주체에 두고 있기 때문에 그의 신관도 주체 철학의 범위를 벗어나지 않는다. 이 점에서 구이아가 데카르트의 신관이 코기토의 발견을 기점으로 변화를 가져왔다고 주장한 것은 일면 타당성이 있어 보인다.⁴²⁾ 코기토로부터 출발한 신관은 오직 인간의 이성 에 의해서 세워지는 철학적 신관에 불과하기 때문이다.

데카르트는 무한자를 가장 완전한 존재인 신으로 간주한다. 이것이 그가 신을 「셋째 성찰」에서는 무한의 관념으로, 「다섯째 성찰」에서는 다시 완전자로 정의하는 이유이다. 유한한 실체인 자아와 자아 안에 있는 무한에 대한 이 관념은 어디서 올 수 있는 것인가? 여기서 데카르트는 토마스 아퀴나스와 입장을 달리하여 무한에 대한 관념은 단순한 유한의 부정이 아니라 그것은 본원적 관념이요, 참된 관념으로 이해한다. 이런 무한에 대한 관념은 유한하고 불완전한 내 자신이나 어떤 다른 것들로부터 나올 수 없다. 결국 나는 오직 완전자 그 자체, 즉 신으로부터만이 완전에 대한 관념을 가질 수 있다는 것이다. 데카르트는 이런 논증이 오직 이성의 작업을 통해서 가능하다고 주장한다.⁴³⁾ 파스칼이 데카르트

40) 데카르트의 형이상학의 문제에 대해서는 황수영, 『근·현대 프랑스철학』(서울: 철학과 현실사, 2005), 제1장 「데카르트의 형이상학, 사유하는 주체와 외적 세계의 존재」 참조.

41) W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*(Neske, 1972), 259-262 참조. 강영안, 『주체는 죽었는가』(서울: 문예출판사, 1996), 96쪽에서 재인용. 데카르트의 자아와 세계의 분열 현상에 대한 논의는, 같은 책, 제2장 「데카르트의 코기토와 현대성」, 73-102쪽 참조.

42) H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*(Paris: Vrin, 1962), 187쪽. 최명관, 『방법서설·성찰 데카르트 연구』(서울: 서광사, 1983), 174쪽에서 인용.

의 형이상학적 논증을 비판하는 이유가 거기에 있다. 여기서 중요한 것은 데카르트의 신 존재 증명의 문제와 신의 본질이나 혹은 속성의 문제를 ‘총체적으로’ 다루고 있다는 점이다. 즉 그에게 있어서 신의 존재와 본질에 대한 이해는 차이가 없다. 물론 파스칼은 형이상학적 증명의 논리성 자체까지 부정하는 것은 아니다. 문제는 하나님까지 규명하려는 이성의 오만이다.

파스칼에게 있어서 특히 문제가 되는 것은 이와 같은 이성주의적 태도가 과연 ‘참 하나님’(le vrai Dieu)의 존재를 인식할 수 있는가 하는 것이다. 파스칼은 이런 이성적 접근이 참 하나님을 인식하지 못한다고 반박한다. 파스칼의 하나님은 이성의 하나님이 아니다.⁴⁴⁾ 인간은 계시 밖에서 자신의 본래 힘으로 형이상학적 문제를 풀 수 없기 때문이다.⁴⁵⁾ 데카르트가 신 존재의 문제나 영혼의 불멸성을 다루지 않고는 진정한 철학이 있을 수 없음을 보이려는 의도에 대해서, 또 종교적 자유사상, 무신론 및 극단적인 이신론에 대항하려는 의도에 대해서 파스칼은 이러한 태도가 어떤 필요나 유익도 제공하지 못한다고 판단한다. 그 이유는 형이상학적인 신 존재 증명은 아무리 철저하고 분명한 논증이라고 하더라도 사람들을 회심으로 인도하지 못하기 때문이다. 파스칼은 다음과 같이 말한다.

형이상학적인 신에 관한 증명은 사람들의 추론과는 너무 떨어져 있고, 너무 뒤엎혀 있기 때문에 그것들은 거의 감명을 주지 못한다. 일부 사람들에게 도움이 될 수 있다고 하더라도 이들이 그 증명을 보고 있는 동안에만 도움이 될 것 같다. 그러나 한 시간만 지나면 속지 않았는지 근심한다.⁴⁶⁾

43) 아프리오리한 존재를 논증하는 데카르트의 철학적 반성에서 합리주의, 범논리주의, 절대적 관념론의 근원이 발견된다. F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*(Paris: PUF, 1991), 224쪽 참조.

44) F. Chirpaz, *Pascal, la Condition de l'homme*(Paris: Michalon, 2000), 104쪽.

45) R.-E. Lacombe, *L'apologétique de Pascal*(Paris: PUF, 1958), 203쪽.

46) 단장 190.

이처럼 이러한 논증들이 일면 논리적 가치를 가지고 있다고 하더라도 믿지 않는 자들에게 전혀 무효하다는 것이다. 그것은 질서의 차이 때문에 생기는 결과이다. 파스칼에 있어서 질서의 문제는 변증론적 구도 속에서 핵심을 이루는 것으로서, 질서간의 불연속성이란 하위에 있는 정신의 질서에서 상위에 있는 신앙의 질서 혹은 마음의 질서에서의 이행이 불가능하기 때문에 생기는 것이며, 이런 관계 때문에 정신의 작용을 통한 회심의 가능성은 전혀 없다는 것을 말하는 것이다. 요컨대 데카르트는 상위의 질서를 배제하고도 철학은 독자성을 가지며 신의 문제까지도 분명하게 다룰 수 있다고 볼뿐만이 아니라 이런 논리적 증명을 통해서 사람들을 설득할 수 있다고 판단하는 반면, 파스칼은 상위의 질서, 즉 마음의 회심은 신앙을 통해서만이 가능하고 이것은 정신의 작용이 아니라고 판단한다. 파스칼은 신적 진리는 상위의 질서에 속하는 마음의 변화를 통해서만이 정신의 변화를 가져올 수 있다고 생각한다. 그는 「설득의 기술에 대하여」에서 다음과 같이 밝히고 있다.

나는 여기서 신적 진리에 대해서 말하고 있는 것이 아니다. 그것을 설득의 기술에 관련시킬 수는 없는 것이다. 왜냐하면 그것은 자연을 무한히 넘어서 있기 때문이다. 즉 오직 하나님만이 그의 마음에 드는 방식으로 그의 진리를 영혼 속에 넣어주는 것이다. 하나님은 진리가 마음에서 정신으로 들어가기를 원했으며, 정신에서 마음으로 되기를 원하지 않으셨다. 그것은 의지가 선택하는 사물들의 판단자가 되어야 하겠다고 주장하는 그 추론의 놀라운 힘을 겸손하게 하기 위해서이며, 순수치 못한 집착으로 부패해 있는 이런 온전치 못한 의지를 치료하기 위해서라는 것을 나는 알고 있다⁴⁷⁾

이처럼 회심이란 형이상학적 논증을 통해서 이루어지는 것이 아니라 신적 계시를 통해서만이 가능하다는 것이며, 이런 계시의 통로는 정신을 통해서 마음으로 열려있는 것이 아니라, 마음을 통해서 정신으로 열려있다는 것을 뜻한다. 요컨대 파스칼은 데카르트가 이런 계시의 통로를 통

47) "De l'art de Persuader," 『전집』, 355쪽.

한 회심의 길을 역행하고 있다고 보는 것이며 이런 뜻에서 ‘무용하고 불확실한 데카르트’란 이름을 붙여준 것으로 판단된다. 여기서도 파스칼이 겨냥하는 것은 회심을 위한 신학을 펴고자 하는 것이 아니라 형이상학적 추론이다. 분명히 그는 데카르트가 펼치는 논리적 이성의 힘 그 자체를 부정하는 것은 아니다. 그에게 문제가 되는 것은 이성의 오만이며 이런 오만을 낮추려는 것은 변증론적 입장을 반영한 것이라고 볼 수 있다. 앞서 언급한대로 파스칼이 『팡세』에서 강하게 비판하고 있는 것도 데카르트 철학이 담고 있는 독단론이다. 그는 구체적으로 하나하나 데카르트의 이름을 거론하지는 않았지만 대부분 그의 철학을 염두에 두고 말한 것 같다. 이런 측면에서 볼 때는, 파스칼은 데카르트주의와 관계를 단절한다.⁴⁸⁾ 참 진리는 이성만을 통해서 얻을 수 있는 것이 아니기 때문이다. 데카르트의 신은 단지 철학자와 학자의 신일뿐이며, 아브라함과 이삭과 야곱의 하나님이 아니다.⁴⁹⁾ 그는 신학 혹은 신앙을 배제하고도 얼마든지 이성의 철학을 통해서도 모든 형이상학적 문제를 명료하게 규명할 수 있다고 생각했기 때문이다.

4. 맺음말

데카르트의 이성주의에 대한 파스칼의 반이성주의적 입장을 여기서 상세하게 다 다루지 못했지만 주제의 핵심은 어느 정도 드러났다고 생각된다. 한마디로 파스칼의 반이성주의 입장은 그의 데카르트 비판을 통해 성립되었다고 해도 과언이 아니다. 그럼에도 파스칼의 비판이 데카르트와의 완전한 단절을 의미하지는 않는다. 이 점에서 파스칼은 당연히 탈(脫) 데카르트주의자가 아니라 후기 데카르트주의자에 속한다. 사실 그의 철학은 데카르트에게서 깊은 영향을 받았다. 그러나 이런 관점은 어디까지나

48) J. Brun, *La philosophie de Pascal*(Paris: PUF, 1992), 77쪽.

49) “Le Mémorial,” 단장 913.

문화사적 측면에서 본 것이며 그의 철학적 특성은 분명히 반이성주의를 견지하고 있다. 본 논의에서 구체적으로 다룬, 「노엘 신부에게 보내는 편지」와 「기하학 일반에 관한 고찰」에 나타나는 원리 혹은 공리의 분석은 이런 이중성, 즉 데카르트의 영향과 그 차이를 명료하게 보여주고 있다.

파스칼은 데카르트의 철학적 방법론을 검토하였으며 방법론적 회의를 방법론적 부정으로 변형시킨다. 이것은 이성의 완전성을 부정하는 것으로서 이성이 미치지 못하는 차원이 존재함을 인정하는 것을 뜻한다. 파스칼은 “이성의 최후의 한걸음은 이성을 초월하는 무한한 사물이 있다는 것을 인정하는 것이며, 이것을 아는 데까지 도달할 수 없다면 그 이성은 나약할 뿐이다”라고 말한다.⁵⁰⁾ 이 점에서 파스칼은 데카르트의 이성주의는 반박하지만 이성 그 자체를 부정하는 것은 아니다. 파스칼이 끊임없이 강조하는 것은 이성의 한계 의식이다. 따라서 이것은 그가 구상하는 변증론의 전주곡과도 같은 것이라고 할 수 있다. 즉 이성의 차원에서 초자연적 인식을 가능하게 하는 신앙의 질서로 넘어가기 위한 시도라고 할 수 있다.

무엇보다도 파스칼이 데카르트를 불확실하고 무익한(*Descartes inutile et incertain*) 철학자로 간주한 이유는 이성의 한계를 인정하지 않는 오만 때문이다.⁵¹⁾ 특히 이성만으로 하나님의 존재뿐 만이 아니라 하나님의 속성, 본질까지도 밝힐 수 있다는 데카르트의 주장은 파스칼의 강한 비판을 받는다. 파스칼이 데카르트를 돈키호테에 비유한 것은 바로 이런 이유 때문인 것 같다.⁵²⁾ 요컨대 지금까지 논의한 데카르트의 이성주의에 대한 파스칼의 비판은, “자연적 사물도 이성을 초월하고 있다면 초자연적인 사물에 대해서는 무엇이라고 말할 것인가”라는 말로 요약될 수 있을 것 같다.⁵³⁾

50) 단장 188.

51) 단장 887.

52) 단장 1008.

53) 단장 188.

참고문헌

- Pascal, B, *OEuvres complètes*, préface d'H.Gouhier, présentation et notes de L. Lafuma(Paris: Seuil, 1963)
- Descartes, R, *OEuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam & Paul Tannery(Paris: Vrin, 1989)
- _____, *OEuvres et Lettres*(Paris: Gallimard, 1953)
- _____, 『철학의 원리』, 원석영 역(서울: 아카넷, 2002)
- Alquié, F, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*(Paris: PUF, 1991)
- Brun, J, *La philosophie de Pascal*(Paris: PUF, 1992)
- Chirpaz, F, *Pascal, la Condition de l'homme*(Paris: Michalon, 2000)
- Droz, E, *Etudes sur le scepticisme de Pascal*(Paris: Alcan, 1886)
- Gouhier, H. *La pensée métaphysique de Descartes*(Paris: Vrin, 1962)
- _____, *Pascal*(Paris: Vrin, 1986)
- Lacombe, R.-E, *L'apologétique de Pascal*(Paris: PUF, 1958)
- Laporte, J, *Le coeur et la raison selon Pascal*(Paris: Elzévir, 1950)
- _____, *Le rationalisme de Descartes*(Paris: PUF, 1945)
- Le Guern, M, *Pascal et Descartes*(Paris: A.G. Nizet)
- Magnard, M, *Nature et Histoire dans l'apologétique de Pascal*(Paris: Belles Lettres, 1975)
- Perier, M, *Mémoire sur Pascal et sa famille*
- 강영안, 『주체는 죽었는가』 (서울: 문예출판사, 1996)
- 김준열, 「데카르트의 확실성에 관한 논구」, 『철학논구』 제33집 2005, 25-41쪽
- 박준성, 「데카르트 철학의 제1원리비판」, 『신학과 철학』 2006, 211-221쪽.
- 황수영, 『근·현대 프랑스철학』 (서울: 철학과 현실사, 2005)

L'anti-rationalisme dans la philosophie moderne

– la critique de Descartes chez Pascal –

Jang, Sung Min

Malgré que le rationalisme de Descartes ait été une caractéristique dominante du modernisme, Pascal a critiqué son rationalisme dans la mesure où il a montré les limites de la raison en situant dans une position opposée, c'est-à-dire dans l'anti-rationalisme. Certes, il a subi l'influence de Descartes qui a prétendu l'absolutisme rationnel, et il a voulu cependant élucider des certaines domaines dont la raison n'y parvient plus.

Pascal a traité concrètement de cette partie dans “Lettre de Pascal au P. Noel” et “Réflexions sur la géométrie en général.” Il a dit que les “principes” et “axiomes” ne peut pas être pris par une seule raison. Selon Descartes, l'existence des choses sensibles ne jouit pas d'une certitude, elle reste dans la zone du douteux, de ce douteux tenu provisoirement pour faux, il n'y a donc de principes qu'au niveaux de la raison. Mais Pour Pascal puisqu'il y a une certitude propre aux données sensibles, il y a là aussi principes.

Surtout, l'anti-rationalisme de Pascal est fondé sur son apologétique. Une des plus grandes différences entre Pascal et Descartes est le fait que si Pascal réserve les mystères de la foi, Descartes met à part les vérités de la foi. La raison que Pascal dit “Descartes, inutile et incertain” est pour sans doute que Descartes ne reconnaît plus les limites de la raison où il se fit trop en la raison qui va montrer toute seule jusqu'à Dieu, notamment non seulement l'existence de Dieu, mais aussi son essence.

Key Words: le rationalisme, l'anti-rationalisme, les principes, la foi, les données sensibles, la foi, Pascal, Descartes

장성민 e-mail : smjang@chongshin.ac.kr