

심리철학과 정신의 자율성*†

김 광 수‡

정신의 자율성은 심리철학의 피설명항이다. 정신의 자율성은 일상적인 맥락 속에서는 평범한 사실이지만, 존재하는 모든 것이 엄밀하고 결정론적인 자연 법칙에 따라 물질로부터 진화했다는 유물론을 받아들일 경우, 설명되어야 할 경이로운 현상이 된다. 어떻게 자연법칙의 산물인 인간의 마음이 자연법칙이 아닌 합리성의 원칙에 따라 자율적으로 행위할 수 있다는 말인가? 이 물음에 답하는 것이 심리철학의 목표이다. 그러나 놀랍게도 이 목표를 잊거나 외면하면서 심리철학을 하는 기이한 일이 전개되었고, 이를 필자는 '철학적 스캔들'이라 명명하였다. 그런데 최근 백도형이 이러한 필자의 견해를 비판하면서, 필자가 정신의 자율성을 부당하게 사실로 여기고 있으며, 비환원주의 만으로는 정신의 자율성을 옹호할 수 없다는 점을 지적하였다. 필자는 백도형의 비판이 심리철학의 피설명항에 대한 이해의 부족에 기인한 것이며, 그의 '참을 수 없는 존재론의 가벼움'도 스스로 자초한 일임을 논증한다. 유물론은 3인칭 객관적 물질계에서 어떻게 1인칭 주관적 정신의 자율성이 실현될 수 있는지를 설명할 수 있어야 한다. 철학적 스캔들의 주역이었던 김재권이 비로소 정신의 자율성을 심리철학의 핵심 과제로 발견하게 된 것은 다행스러운 변화가 아닐 수 없다.

주 제 심리철학, 형이상학, 과학철학

주요어 존재론, 심리철학, 정신의 자율성, 유물론, 피설명항, 입증책임, 김재권, 백도형

* 접수완료: 2003.6.8 / 심사 및 수정완료: 2003.6.16.

† 이 논문은 2003년도 한신대학교 특별연구비 지원에 의하여 연구되었음. 익명의 심사위원들이 지적한 점들을 수정 보완함으로써 논문에서 의도하는 바를 보다 분명하게 드러낼 수 있게 된 데 대하여 감사드린다.

‡ 한신대학교 교수

1. 머리말

우리 속담에 “밤새도록 울고도 누가 죽었는지 모른다.”는 것이 있다. 어떻게 누가 죽었는지도 모르고 밤새도록 울 수 있다는 말인가? 그러나 놀랍게도 이러한 일은 철학계에서도 일어난다. 환원주의자들, 제거주의자들, 부수현상론자들뿐만 아니라, 칸트, 데이빗슨, 김재권 같은 철학자들이 벌이는 이와 같은 믿을 수 없는 해프닝을 필자는 ‘철학적 스캔들’이라 명명한 적이 있었다.¹⁾

필자가 말하는 철학적 스캔들의 구조는 이렇다. 심리철학은 우주 전체의 틀 속에서 인간이 어떤 존재론적인 지위를 차지하고 있는가를 탐구하고자 하는 철학의 한 분야이다. 다시 말하자면 심리철학은 ‘인간 현상’을 가장 잘 설명하는 가설 또는 이론을 탐구하고자 한다. 그런데 어떻게 된 일인지 스캔들의 주인공들은 이 심리철학의 목표에 반하는 이론들을 내놓은 것이다.

최근 백도형은 이러한 필자의 견해를 정면으로 비판함으로써 스스로 스캔들 그룹에 합류하였다. 그의 비판의 핵심은 정신의 자율성에 대한 필자의 입장이 ‘간증’에 불과하다는 것이다.²⁾ 인간이 어떤 존재인지를 알기는 쉽지 않다. 이에 비해 심리철학이 인간의 어떤 부분을 탐구하는지는 뻔하다. 그러나 때로는 뻔한 일도 밝혀 줄 필요가 있다. 업은 아기 삼년 찾는 일도 있으니까 말이다.

2

세계 안에 존재하는 것들은 크게 두 종류로 나뉘어질 수 있다. 하나는 자연의 산물이다. 유물론이 옳다고 가정할 때, 자연의 산물은 자연을 지

1) 김광수 (2000).

2) 백도형 (2002).

배하는 여러 법칙들이 작용한 결과로 존재하게 된 것들이다.

다른 하나는 인간의 산물이다. 인간은 필요에 따라 자연의 모습을 바꾼다. 그래서 고층 빌딩, 자동차, 컴퓨터를 만들고, 시를 쓰고, 작곡을 하고, 그림을 그린다. 이들 인간의 고안품들은, 비록 그것들을 구성하고 있는 재료들은 모두 자연의 산물이지만, 결코 자연 법칙의 산물이 아니다. 아무리 장구한 세월이 흐를지라도, 컴퓨터나 예술 작품이 자연법칙에 따라 '저절로' 생겨나는 일은 없다.³⁾

어떻게 인간은 자연의 산물하면서도 자연의 굴레를 벗어나 자연이 할 수 없는 일을 할 수 있는 것일까? 그것은 인간이 마음을 가지고 있기 때문이다. 마음은 외부에서 입력되는 자료들을 분석하고 판단하여 세계에 관한 신념의 체계(세계관)를 형성하고, 세계가 어떤 모습으로 변하거나 보존되는 것이 좋겠다는 생각들을 담은 소망의 체계(가치관)를 형성한다. 그리고 마음은 이러한 세계관과 가치관을 전제로 한 이성적 판단에 따라 세계를 변화시킨다.

인간이 세계를 변화시키는 수단은 행위이다. 행위는 몸의 움직임으로 나타난다. 마음은 마치 파일럿트가 비행기를 조종하듯이 몸을 조종하고, 몸의 움직임은 세상의 모습을 바꾼다. 행위는 몸의 움직임이지만, 몸의 움직임 모두가 행위인 것은 아니다. 행위는 몸의 움직임들 중 이성적 판단에 의해 야기된 것을 말한다. 예컨대 재채기를 하는 것은 행위가 아니지만, 희극 배우가 사람들을 웃기기 위해 일부러 재채기를 하는 것은 행위이다. 받아들일 수 있는 신념과 소망으로부터 연역적으로 도출된 결론이 실천으로 옮겨진 행위를 '합리적 행위'라 한다. 합리적 행위는 자연이 법칙적으로 산출한 것이 아니라, 마음이 합리성의 원칙에 따라 논리적으로 산출한 것이다.⁴⁾

3) 이 주장은 거의 직관적이다. 우리는 이 주장이 경험적으로 반증될 수 있다고 생각하지 않는다. 그리고 이 점은 우리의 논의가 어느 방향으로 정리될 수 있을지를 시사한다.

4) 김광수 (1990b) 제7장 행위분석 참조.

이처럼 자연의 작동 원리를 법칙성으로 보고, 마음의 작동 원리를 합리성으로 보는 견해는 일상적 맥락에서는 큰 문제가 없다. 그러나 조금 깊이 생각해 보면 쇼펜하우어가 '세계의 매듭(world knot)'이라 부른 철학적 난제가 드러난다. 어떻게 자연 법칙의 산물인 인간이 '자기 마음대로' 행동할 수 있다는 말인가? 과학주의와 유물론의 세례를 받은 현대인은 데카르트 식의 실체이원론을 좋아하지 않는다. 그래서 마음을 유물론적으로 설명하는 것이 심리철학의 핵심 목표가 된다.

3

어떻게 인간은 자연 법칙에 따라 존재하게 된 자연의 산물이면서도, 자연 법칙이 명하는 대로 사는 타율적 존재가 아니라, 자신의 마음속에 있는 신념과 소망에 따라 사는 자율적 존재일 수 있는가? 이 물음은 다음 두 명제가 일으키는 역설에 대해 묻고 있다.

유물론: 인간을 포함한 존재하는 모든 것은 자연의 인과 법칙에 따라 물질로부터 발생한 것이다.

정신의 자율성: 인간은, 자연의 인과 법칙에 따라 기계적으로 작동하는 타율적 존재가 아니라, 자신의 방식으로 문제 상황을 인식하고, 자신의 신념과 소망으로부터 가장 합리적인 판단을 도출하여 행위하는 자율적 존재이다.⁵⁾

고전적 유물론은 모든 것이 물질이라는 입장이다. 그래서 마음도 물질이 된다. 따라서 이 입장에 의하면 심신 문제는 발생하지 않거나, 적어도 심각한 문제가 되지 않는다. 물론 이 입장은 그 정당성을 위해 유심론, 관념론, 유신론, 무신론 등과 같은 여러 형이상학의 이론(가설)들과 결합

5) 김광수 (2001), p.106에서 제시한 것을 수정한 것이다.

해야 한다. 이러한 형이상학으로서의 유물론은 현대 심리철학자들의 관심사가 아니다.

심리철학자들은 마음을 ‘형이상학적으로’가 아니라 ‘과학적으로’ 설명하고자 한다. 그래서 그들은 유물론을, 위의 정의가 말하고 있는 것처럼, 현대 과학의 자연관, 즉 모든 것이 자연의 인과 법칙에 따라 물질로부터 발생하였다는 입장을 반영하는 방식으로 이해하게 된다. 그리고 과학자들이 ‘물질계’를 설명하고자 하는 것처럼, 심리철학자들은 ‘정신계’를 설명하고자 한다. 이런 의미에서의 유물론은 실체이원론, 행동주의(행태주의), 기능주의, 부수현상론 등과 같은 심리철학의 여러 이론(가설)들과 결합해야 한다.

현대 과학의 자연관에 따른 유물론 역시 하나의 형이상학적 입장이라는 점은 분명하다. 그러나 그것은 형이상학적 사유의 결과물이 아니라 자연과학의 성공에 따른 과학주의적 사유의 결과물이라는 점에서 전통적 유물론과 구별된다.⁶⁾ 굳이 현대 과학의 자연관에 따른 유물론을 특별 대우할 이유가 무엇인가? 과연 과학의 성공이 과학주의를 보장하는가? 인과 법칙은 실재하는가? 도대체 법칙이란 무엇인가? 이러한 물음들은 모두 철학적으로 의미 있고 유효하다. 그러나 이 모든 물음들에도 불구하고 심리철학은 위에 정의된 유물론을 받아들이는 데서 출발한다.

6) 과학주의는 다음과 같은 신념들을 받아들이는 입장이다: (1) 인류 역사상 최초로 참/거짓에 관한 지적인 동의가 이루어진 것은 과학의 덕분이었다; (2) 과학은 세계의 참 모습을 드러낸다; (3) 어떤 학문이든지 세계의 참 모습을 드러내고자 하면, 객관적 관찰의 대상에 대한 계량화, 계측화를 통해 일반적 진술에 도달하는 과학적 방법을 채택해야 한다. 이러한 입장은 다음과 같은 암스트롱의 관찰에 힘입고 있다: “만일 우리가 모든 분야에서의 진리 탐구를 고려해 본다면, 자신들의 분야에 통달한 사람들이 다소 시간이 걸린 조사 끝에, 그리고 경우에 따라서는 한 사람의 일생이 걸리는 탐구 끝에, 무엇이 참인지에 대한 본질적 합의에 도달할 수 있는 것은 과학에서 뿐이라는 것을 발견하게 된다. 우리가 도대체 쟁점이 되는 문제들에 대한 지적인 동의에 도달한 듯이 보이는 것은 단지 과학적 탐구의 결과로서 나온 것뿐이다. ... 과학은 논쟁이 가득한 무지의 바다 위에서 우리를 지탱시켜주는 진리의 섬을, 또는 진리의 조각배를 제공해 주었다. ... 나의 결론은 인간의 본성에 관한 최선의 실마리는 인간에 관한 철학이나 종교나 예술이나 도덕의 관점이 아니라 과학적 관점에서 찾아진다는 것이다.” (Armstrong (1970), pp.68-69)

정신의 자율성은 우리가 우리 자신에 대해 알고 있는 사실, 즉 우리의 행위가 자연 법칙과 같은 외적인 원인에 의해 강제된 것이 아니라 신념, 소망 등 우리 자신의 내적 원인에 의해 발생한다는 것을 말하고 있다. 이처럼 신념, 소망 등이 몸을 움직이게 한다는 의미에서 ‘하향적 인과 작용’이라는 표현이 쓰이기도 한다.

정신의 자율성은 여러 가지 정신 현상들이 복합적으로 작용함으로써 드러난다. 건널목에서 빨강 신호에 멈춰 서는 행위를 놓고 생각해 보자. 나는 신호등이 빨강으로 변하는 것을 본다. 즉, 나의 마음은 빨강의 감각 질(raw feels, qualia)을 경험한다. 나는 빨강 신호등이 ‘정지’를 뜻한다는 것을 상기한다. 즉, 나의 신념의 체계로부터 “빨강 신호등은 ‘정지’를 뜻한다.”는 믿음이 활성화되어 마음속에 나타난다. 나는 교통규칙을 지키고 싶다는 생각을 한다. 즉, 나의 소망의 체계로부터 “교통규칙을 지키고 싶다.”는 소망이 활성화되어 마음속에 나타난다. 나는 멈춰서야 한다고 판단한다. 즉, 나의 마음은 활성화된 신념과 소망으로부터 “나는 멈춰서야 한다.”는 규범적 명제를 연역적으로 도출한다. 나는 멈춰 선다. 즉, “나는 멈춰서야 한다.”는 규범적 명제가 나의 몸을 정지 상태로 있게 한다.⁷⁾

빨강 신호 앞에 멈춰 선 나의 행위는 ‘외적인 원인’에 의해 강제된 것이 아니다. 예컨대 누군가 나를 붙들지도 않았고, 문제의 순간 나의 다리가 마비된 것도 아니며, 제어할 수 없는 본능이나 충동이 발동한 것도 아니고, 빨강색만 보면 몸이 굳어지는 신경증 때문도 아니다. 나의 행위는 어떤 ‘주체 외적인’ 원인에 의해 나에게 발생한 사건이 아니라, ‘주체 내적인’ 판단에 따라 자율적으로 이루어진 것이다.

이러한 행위의 과정에 관여한 여러 정신 현상들 중 어느 하나가 결여되더라도 정신의 자율성은 확보되지 못한다. 예컨대 내가 감각질을 가지고 있지 않으면, 신호등의 색깔을 지각할 수 없다. 뿐만 아니라 감각질을 가지고 있지 않으면 신념이나 소망 같은 명제적 태도도 가질 수 없다.

7) 필자는 김광수 (1994)에서 이러한 상황을 자세히 분석한 바 있다.

예컨대 “신호등이 빨강다.”는 믿음은 신호등의 모양이라든가 빨강의 감각질을 결여하고 있으면 명제적 태도가 될 수 없다. 그리고 명제적 태도를 가질 수 없으면, 추론도 할 수 없다. 감각질, 명제적 태도, 추론 능력 등은 모두 자율적 행위를 가능하게 하는 필요조건들이다.⁸⁾

우리의 몸에서는 많은 일들이 일어나고, 이 일들은 대부분 우리의 의지로 어찌 할 수 없는 원리, 즉 자연 법칙에 따라 일어난다. 그러나 우리는 또한 우리의 몸이 우리 자신의 신념과 소망에 따라 움직인다는 것을 우리의 직접 경험을 통해서 안다. 과연 우리의 행위가 자유로운지를 의심해 볼 수는 있다. 실제로 자유의지와 결정론의 문제는 아직 풀리지 않은 철학적 난제들 중의 하나이다. 그러나 심리철학은 이 문제가 없는 듯이, 즉 정신의 자율성이 사실이라는 것을 받아들이고 출발한다. 정신의 자율성은 심리철학에서 설명되어야 할 현상, 즉 피설명항(explanandum)인 것이다. 따라서 정신의 자율성을 받아들이지 않으면, 심리철학적 탐구 자체가 무의미해진다. 정신의 자율성이 심리철학의 피설명항이라는 것은 심리철학의 목적이 정신의 자율성을 이루는 데 관여한 모든 정신 현상들에 대한 최선의 설명(이론)을 정립하는 것임을 뜻한다.

유물론과는 달리 정신의 자율성은 이론이나 가설이 아니라 사실이기 때문에,⁹⁾ 유물론과 정신의 자율성이 양립할 수 없다면, 우리는 유물론을 포기해야 한다.¹⁰⁾ 반면에 유물론을 살리기 위해서 정신의 자율성을 포기할 수는 없다. 정신의 자율성은 유물론 자체의 피설명항이기도 하기 때문이다. 일반적으로 데카르트의 실체이원론이 무대에서 사라진 오늘날의 심리철학은 이 두 명제들을 모두 받아들이는 데서 시작된다.

아리스토텔레스는 철학이 경이(驚異)로부터 시작된다고 말했지만, 일반적으로 과학적 탐구를 비롯한 모든 탐구는 현상에 대한 경이감으로부터

8) 인조인간도 빨간 신호에 멈춰 서도록 할 수 있다. 그러나 인조인간의 멈춰 서는 반응이지 행위가 아니다. 무엇보다도 인조인간은 감각질을 가지고 있지 않기 때문이다. 김광수 (1994) 참조.

9) 이 점에 대해서는 곧 깊이 논의될 것이다.

10) 이 점에 대한 논의는 김광수 (2000) 참조.

시작된다. 정신의 자율성은, 근세의 기계론이 등장하기 전에는, 평범한 사실이었다. 심지어 정신(영혼)이 불멸한다는 주장도 공공연히 유포될 정도였다. 그러나 목적론적 세계관이 인과적 세계관의 도전을 받게되면서 정신의 자율성은 설명되어야 할 경이로운 현상으로 부각되었다. 데카르트가 심신이원론을 내놓게 된 것도 바로 이 새롭게 부각된 경이를 설명하기 위해서였다. 더구나 과학주의와 유물론의 시대를 사는 현대인들은 비트겐슈타인의 말처럼 “자연 법칙을 범할 수 없는 것으로 보고 거기에 멈춰 선다.”¹¹⁾ 그리고 정신의 자율성이 자연 법칙을 범한다는 사실에 경악한다.

분석철학은 태생적으로 반형이상학적이다. 그럼에도 불구하고 20 세기 하반기로부터 분석철학자들이 ‘심리철학’이라는 다소 생소한 이름으로 정신의 존재론적 위상에 대한 철학적 탐구를 본격화 한 것은 결코 역설적인 일만은 아니었다.

4

정신의 자율성은 심리철학이 설명해야 할 피설명항이다. 그런데 어떻게 이 피설명항을 부인하면서 심리철학을 할 수 있을까? 기이한 일이지만 지난 50여 년의 심리철학사 속에서 흔히 일어났던 일이다. 과학주의를 표방하는 분석철학자들이 내놓은 심리철학의 이론들이 피설명항을 부인한다는 것은 믿을 수 없는 사실이 아닐 수 없다. 그래서 필자는 이를 ‘철학적 스캔들’이라 명명했던 것이다.

스캔들 이론들은 모두 어떤 형식으로든 정신의 자율성 자체를 인정하려 들지 않는다. 헵펠, 라일 등의 행동주의자들은 믿음, 바람, 고통 등과 같은 정신 현상을 가리키는 말들이 의미의 손상 없이 행동 및 행동 성향

11) Wittgenstein (1922), 6.372: “그래서 오늘날의 사람들은, 옛날 사람들이 신과 운명을 범할 수 없는 것으로 보고 거기에 멈춰 섰던 것처럼, 자연법칙을 범할 수 없는 것으로 보고 거기에 멈춰 선다.”

을 가리키는 말들로 번역될 수 있는 사이비 언어라고 주장하였다.¹²⁾

이러한 생각은 후기 비트겐슈타인도 공유하고 있었다. 우리는 '고통'이라는 말의 의미가 무엇인지 다 안다. 나의 고통은 나의 마음속에서 일어나는, 나만이 느낄 수 있는, 그것의 존재를 결코 부인할 수 없는 '그 어떤 것'이다.¹³⁾ 그런데 비트겐슈타인은 고통을 블랙박스 안에 들어 있는 딱정벌레에 비유한다. 사람마다 딱정벌레가 들어 있는 블랙박스를 하나씩 가지고 있다. 자신의 상자 외에는 아무도 다른 사람의 상자 속을 들여다 볼 수 없다. 이 경우 '딱정벌레'라는 말은 모든 사람의 상자 속에 들어 있는 딱정벌레를 가리키는 것일 수 없다. 각자의 딱정벌레는 계속 변할 수 있고, 따라서 모두 다를 수 있기 때문이다. 그래서 '딱정벌레'라는 말이 사용되는 언어놀이에서 상자 속의 딱정벌레는 아무 역할을 하지 못한다. 마찬가지로 '고통'이라는 말로 우리가 의미하는 마음속의 '그 무엇'은 이 말이 사용되는 언어놀이에서 아무 역할을 하지 못한다는 것이었다.¹⁴⁾

12) Hempel (1949) 및 Ryle (1949) 참조. 그러나 행동주의는 논리실증주의의 몰락과 함께 단명에 그치고 말았다. 무엇보다도 행동주의적 번역이 실현될 수 없는 약속임이 드러났던 것이다.

13) 고통은 인간 존재의 기반으로 여겨질 정도의 원초적 사실이다. 예컨대 밀란 쿤데라는 밀란 쿤데라(1990), pp.256-257에서 다음과 같이 말하고 있다: "나는 생각한다, 고로 존재한다"는 치통을 과소 평가하는 지식인의 말이다. 나는 느낀다, 고로 존재한다"야말로 모든 생물을 포괄하는 훨씬 일반적으로 받아들여질 수 있는 진실이다. 나의 자아는 사유에 의해서는 당신의 자아와 본질적으로 구분되지 않는다. 사람은 많으나 생각은 적다: 우리 모두는 교환하고 차용하고 서로 상대의 생각을 훔치기도 하면서 거의 동일한 것을 생각하는 것이다. 하지만 만약 누군가가 나의 발을 밟는다면 고통을 느끼는 사람은 나 혼자이다. 자아의 토대는 사유가 아니라 고통, 즉 제 감정 중에서 가장 기초적인 감정인 것이다. 고통에 있어서는 고양이조차도 상호교환 불가능한 자신의 유일한 자아를 의심할 수가 없다. 고통의 극에 달할 때, 세상은 자취 없이 사라지며 우리들 각자는 자기 자신과 홀로 남는다. 고통이야말로 자기중심주의의 위대한 학교인 것이다." 고빈다도 비슷한 이야기를 하고 있다: "유명한 프랑스 철학자 데카르트는 '나는 생각한다. 그러므로 나는 존재한다'란 공식으로 그의 철학을 시작했다. 불타는 한 걸음 나아가서 그보다 더 보편적으로 확립된 원칙으로 시작했다. 모든 감각이 있는 존재들에게 공통된 경험에 근거한 것인데 그것이 곧 고통이란 사실이다." (Govinda (1961), p.47)

행동주의적 번역을 통해서 정신적 용어를 제거하려했던 행동주의와는 달리, 로티, 처치랜드 부부 등은 정신 현상 자체의 제거를 시도하였다. 예컨대 로티는 마음이 귀신의 전철을 밟을 것이라고 주장하였다.¹⁵⁾ 옛 사람들은 병의 원인을 귀신이라 생각하였다. 그러나 과학은 병의 원인이 병균임을 밝혀내었다. 마찬가지로 사람들은 행위의 원인이 정신 작용이라고 생각해왔지만, 미래의 과학은 그것이 다름 아닌 뇌신경의 작용임을 밝혀줄 것이다. 만일 로티가 옳다면, 존재계에서 귀신이 제거되었듯이 마음도 제거되는 운명을 맞이할 것이다.

환원적 유물론인 심신동일론은 마음의 존재를 인정하는 데서 출발하지만, 이론의 성격상 마음의 자율성을 부인하는 결과를 빚는다. 심신동일론은 환원주의를 함의하고,¹⁶⁾ 환원주의는 정신 현상이 합리성의 산물이 아니라 법칙성의 산물임을 함의하기 때문이다. 이러한 결과를 놓고 김재권은 정신의 자율성, 즉 심적 인과성 자체를 의심한다. 그래서 그는 심적 인과성을 사실이 아니라 형이상학적으로 규명되어야 할 문제로 여기고 있다.¹⁷⁾

그러나 심적 인과성에 관해서 “우려”해온 많은 사람들이, 우리의 생각과 욕구가 우리의 사지(四肢)를 움직이는 힘을 가지고 있지 않을 수도 있다는 점에 대해서 실제로 관심을 기울여 왔는지 의심스럽다. …… 이 모든 것이 보여주는 바는 심적 인과의 문제가 본래 형이상학적인 문제라는 점이다. 그것은 심적 인과가 가능하느냐의 여부가 아니라, 심적 인과가 어떻게 가능하느냐를 보여주는 문제인 것이다. …… 주지하다시피 심적 인과에 대한 현재의 논쟁 못지 않게 격렬한 논쟁이 1950년대와 1960년대에 지속되었는

14) Wittgenstein (1953), §293.

15) Rorty (1965)와 (1979) 참조.

16) … 우리가 물리주의자로서 심적 인과를 원한다면, 환원주의를 좋아하던 좋아하지 않든, 환원주의와 화해할 준비가 되어 있어야 한다는 것은 더 없이 분명하다. … 마음을 물리 영역으로 완전하게 가져오지 못한다면 마음이 어떻게 물리적인 인과적 과정에 참여할 수 있는지 설명할 희망이 없다. (김재권 (2000), pp.16-17)

17) 이 견해에 대한 필자의 비판은 김광수 (2000)에 있다.

데, 그것은 행위에 대한 믿음-욕구 설명이 인과적 설명이냐 아니냐는 문제라든지 “이유들이 원인들”인가 아닌가 하는 문제에 관한 논쟁이었다. …… 인과적 관점이 이길 수 있었던 것은 데이빗슨의 철학적인 논변 때문이었지, 행위를 믿음과 욕구에 의거해서 합리화하는 설명 방식이 유행해서 그런 것은 아니었다.¹⁸⁾

데이빗슨의 경우는 조금 다르다. 그는 정신적 사건이 물리적 사건에 인과적으로 의존하고 있지만 법칙적으로는 독립적이라는 자신의 무법칙적 일원론이 문제의 역설, 즉 물리적 세계 속에서 정신적 사건이 인과적 역할을 하면서도 물리적 법칙으로부터 자유롭다는 역설을 해소시킨다는 견해를 가지고 있다.¹⁹⁾ 그러나 그의 무법칙적 일원론은, 정신적 사건이 물리적 사건에 수반한다는 점에 있어서, 김재권에게 덜미를 잡히게 된다. 정신적 사건의 물리적 수반은 정신 현상의 인과적 역할을 박탈할 뿐만 아니라, 그 존재 자체도 의심스럽게 만든다는 것이다.²⁰⁾ 이러한 비판이 옳은지를 전혀 두더라도, 데이빗슨의 입장을 더욱 의심스럽게 하는 것은 ‘합리적 행위자로서의 인간’에 대한 그의 견해이다.

이와 같이 [심리학을 포함한] 사회과학들에 설정된 한계는 자연에 의해 설정된 것이 아니라, 우리가 자신을 목표와 목적을 가진 합리적 행위자이며 도덕적 평가의 대상이 된다고 보기로 결정할 때 우리 자신에 의해 설정된 것이다.²¹⁾

데이빗슨은 정신의 자율성이 ‘우리 자신에 의해’ 설정된 것처럼 말함으로써, 정신의 자율성에 대한 우리의 신념이 자의적일 수 있음을 시사하고 있다.

18) 김재권 (1998), pp.120-124.

19) Davidson (1981a), pp.224-225 참조.

20) 이러한 비판은 Kim (1989) 의 다수의 논문에서 개진되고 있다.

21) Davidson (1981b)의 결론 부분. 괄호 내용은 필자의 것임.

정신의 자율성이 가진 존재론적 위상을 의심하는 일은 사실 칸트에게서 거슬러 올라갈 수 있다. 그는 자유가 논증에 의해서 부정될 성질의 것이 아니라고 하면서도, 자연의 필연성과 양립할 수 없을 경우에는 포기되어야 한다고 말했던 것이다.

보통 사람들의 추리는 물론 가장 교묘한 철학일지라도 논증을 통해서 자유를 없애버리는 것은 불가능한 일이다. 따라서 철학은 동일한 인간의 행위들 속에 자유와 자연의 필연성간에 진정한 모순이 없다는 것을 가정해야 한다. 왜냐하면 철학은 자연의 필연성에 대한 생각은 물론 자유에 대한 생각도 포기할 수 없기 때문이다. 따라서 비록 우리가 어떻게 자유가 가능한지를 알 수 없다 할지라도, 적어도 이 표면상의 모순은 설득력 있게 제거되어야 한다. 왜냐하면 자유에 대한 생각이 자체 모순되거나 자연과 모순될 경우 …… 자유에 대한 생각은 자연의 필연성과의 경쟁 속에서 포기되어야 할 것이기 때문이다.²²⁾

물론 칸트는 자유를 포기하지 못한다. 자유는 도덕성의 기반을 이루기 때문이다. 그래서 그가 하고 싶은 말은 사변철학이, 자유와 자연의 필연성이 “아주 잘 공존할 수 있을 뿐만 아니라, 양자가 동일한 주체 속에서 필연적으로 결합된 것으로 생각되어야 한다”는 것을, 보여주어야 한다는 것이다.²³⁾ 그렇지만 그가 자유보다는 자연의 필연성을 우위에 두었다는 점을 부인할 수는 없다.

5

필자는 여러 글에서 정신의 자율성을 사실로 여기고 출발한 심리철학이 정신의 자율성을 외면하거나 정신의 존재 자체를 부인함으로써 자가

22) Kant (1987), pp.88-89.

23) *Ibid.*, p.89.

당착에 빠지는 어리석음을 비판한 바 있다. 예컨대 마음이 귀신의 전철을 밟을 것이라는 로티의 유비는, 마음의 존재는 우리가 직접 경험을 통해서 확인할 수 있는 사실인 반면 귀신은 무지한 옛 사람들에 의한 사이비 이론의 산물이기 때문에, 성립하지 못하다고 비판하였다.²⁴⁾ 이러한 비판에 대해 백도형은 다음과 같이 반론을 제기하였다.

그렇다면 여기서 마음의 존재는 “사실”인 반면 귀신은 “사이비 이론의 산물”이라고 주장할 수 있는 근거는 무엇인가? 김광수는 단지 이것을 자명하다고만 생각할 뿐 더 이상의 근거를 제시하지 않는다. 하지만 이렇게 무조건적인 신념으로만 그친다면 철학적 주장이라고 할 수 없다. 그것은 논증이 아니라 간증에 불과할 지도 모른다.²⁵⁾

백도형은 마음의 존재가 사실이라는 것을 논증하라고 요구하고 있다. 필자는 또한 유물론은 이론(가설)이고 정신의 자율성은 사실이기 때문에 유물론과 정신의 자율성이 양립할 수 없을 경우 유물론을 포기해야 하며, 이러한 문제를 극복하고 유물론이 성공적이기 위해서는 어떻게 유물론이 참일 수 있는지, 즉 어떻게 물질만으로 정신의 자율성을 실현할 수 있을지를 보여줄 수 있어야 하는데, “유물론을 주장하면서도 어떻게 유물론이 참일 수 있는가를 말할 수 없으면, 유물론은 ‘과학적 이론’임을 가장한 또 하나의 형이상학에 불과할 것”이라고 지적한 바 있다.²⁶⁾ 그런데 백도형은 필자의 이 지적을 패러디 하여 다음과 같이 비판하였다.

하지만 …… ‘유물론’ 대신 ‘정신의 자율성’으로 대체시키면 왜 안되나? 예컨대 <정신의 자율성을 주장하면서도 어떻게 정신의 자율성이 참일 수 있는가를 말할 수 없으면, 정신의 자율성은 ‘자명한 직관과 당위’임을 가장한 또 하나의 스캔들에 불과할 것이기 때문이다>라고 말이다. 물론 김광수가 이것을 허용하지 않는 이유는 앞에서 본 대로 그가 정신의 자율성은

24) 김광수 (2000), p.128 참조.

25) 백도형 (2002), p.7.

26) 김광수 (2000), p.132.

‘사실’로 보는 반면, 유흐론은 ‘가설’로 보기 때문이다. 하지만 이것이 더 이상의 논증 없이 강변할 수 있을 만큼 자명하고 영원한 사실인가?²⁷⁾

백도형은 정신의 자율성이 “논증 없이 강변할 수 있을 만큼 자명하고 영원한 사실인가?”라고 물음으로써, 정신의 자율성이 사실이 아니라 논증을 통해 입증되어야 한다는 점을 분명히 하고 있다.

6

정신의 자율성에 대한 백도형의 ‘논증’ 요구는 놀랍게도 그가 심리철학과 정신의 자율성의 관계를 모르던지 오해하고 있음을 시사한다. 적어도 다음과 같은 다섯 가지 이유 때문이다.

첫째, 백도형은, 앞서서도 언급하였지만, 정신의 자율성이 심리철학의 피설명항인 인간 현상임을 망각하고 있다. ‘현상(*phainomenon*)’이란 ‘나타나다(*to appear*)’를 뜻하는 *phainesthai*와 ‘보여주다(*to show*)’를 뜻하는 *phainein*에서 온 말로서, 우리의 감각 경험 속에 드러난 것이나 우리의 의식에 나타난 것을 가리키는 말이다. 그래서 ‘인간 현상’은 ‘우리에게 보이는 대로’의 인간의 속성’을 말한다. 다시 말해서 ‘인간 현상’은 인간 자체에 관해서 우리가 알고 있는 것들 중에서 우리가 직접 경험을 통해서 알게 된 것만을 뜻한다. 그래서 예컨대 ‘언어를 사용함’이라는 속성은 인간 현상이지만, ‘변형생성문법에 따라 언어를 습득함’이라는 속성은 인간 현상에 속하지 않는다. 전자와는 달리 후자는 인간에 관한 이론이 말하는 속성이기 때문이다.

정신의 자율성은 우리의 경험 속에 드러난 현상이다. 그것은 우리가 인간으로서의 자긍심을 확보하기 위한 자화자찬도 아니며, 도덕성의 근거로 요청된 소망이나 당위도 아니고, 어떤 다른 사실들로부터 추론한 간접지(間接知)도 아니다. 나는 나의 신념과 소망에 따른 내 행위의 자율적 생산자이고, 그럼으로써 그 행위에 대하여 책임을 지는 도덕적 주체

27) 백도형 (2002), p.7.

가 된다. 따라서 포더가 지적하고 있는 것처럼 이 사실을 부인하는 것은 모든 것의 종말을 고하는 것과 같다.

나의 욕구가 내 몸을 움직이게 한 원인이고, 나의 가려움이 내가 굶는 행동을 하게 한 원인이고, 나의 믿음이 내가 말하는 것의 원인이라는 것이 정말로 참이 아니라면, 이것들 중 어느 것도 진정 참이 아니라면, 나의 모든 믿음은 거짓이 될 것이고 세계는 종말을 고할 것이다.²⁸⁾

포더에 의하면 정신의 자율성에 대한 신념은 다른 어떤 신념보다도 우위를 점하고 있다. 그래서 정신의 자율성이 참이 아니라면, 다른 모든 신념도 참이 아니고, 따라서 세계는 종말을 고하게 된다. 정신의 자율성은 인간에 관한 거부할 수 없는 원초적 사실인 것이다.

정신의 자율성을 설명되어야 할 현상 또는 사실로 인정하지 않는 것은 심리철학의 목표를 인정하지 않는 것이고, 이 목표가 없는 어떤 심리철학은 그 이론들의 성찬(盛饌)에도 불구하고 ‘누가 죽는지 모르고 밤새 우는 격’에 불과하다. 정신의 자율성을 피설명항으로 인정하지 않는 심리철학은 도대체 무엇을 탐구하는 학문일까? 물론 백도형은 이 점에 대한 답을 하고 있지 않다.

둘째, 백도형은 입증책임을 떠넘기는 오류를 범하고 있다. 과학적 탐구를 비롯한 모든 탐구는 사실로 여겨지는 어떤 현상을 설명되어야 할 대상으로 여기는 데서 출발한다. 그런데 현상 자체가 잘 못 설정될 수가 있다. 그래서 현상의 사실성에 의문을 제기할 수 있는데, 이 경우 입증책임은 의문을 제기하는 측에 있다.

심리철학은 정신의 자율성을 설명되어야 할 현상으로 여기고 시작되었다. 그래서 이 현상에 문제가 있다고 의문을 제기할 경우 입증책임은 그 문제를 제기하는 측에 있다. 따라서 백도형이 필자에게 정신의 자율성이 사실이라는 것을 증명하라고 요구하는 것은 오류이다. 정신의 자율성이

28) Fodor (1990), p.156.

사실인지 의심하는 측에서 정신의 자율성이 사실이라는 것을 증명하라고 요구하는 것은 소매치기 용의자에게 소매치기를 하지 않았다는 사실을 증명할 것을 요구하는 것과 같다. 백도형이 자신의 입증책임을 다하지 않은 채 정신의 자율성이 사실이 아니라는 그의 신념이 무조건적인 신념으로만 그친다면, 그의 표현 방식을 따르자면, “그것은 논증이 아니라 간증에 불과할” 것이다.

셋째, 입증책임의 문제를 논하지 않더라도, 정신의 자율성이 사실임을 증명하라는 요구는 남자에게 애를 낳으라는 격이다. 이 요구는 정신 현상의 특성상 들어줄 수 없는 요구이기 때문이다. 예컨대 정신 현상은 주관적이다. 나의 치통은 나만이 경험할 수 있는 사적이고 주관적 현상이다. “당신이 치통을 앓고 있다는 것을 증명하십시오.”와 같은 요구는 어불성설이다. 치과의사가 몇 가지 검사를 한 다음 “당신은 치통을 앓고 있군요.”라는 진단을 내릴 수 있다. 그러나 치과의사는 증명을 한 것이 아니라 가설을 내놓은 것일 뿐이다. 치통을 앓고 있는 당사자 외에 어느 누구도 치통의 감각질을 증명을 통해서 알 수 있는 길은 없다.

넷째, 다음 인용구에서 보는 것처럼 백도형은 비환원적 유물론자들이 환원불가능성을 정신의 자율성에 대한 근거로 제시한 것으로 보고 있는데 이는 잘못이다.

실체 차원에서는 물리주의 일원론을 옹호하면서 속성 차원에서는 물리 속성에 환원되지 않는 정신 속성을 인정하는 이원론을 옹호하는 속성 이원론은 김재권 등이 제기한 부수현상론 시비를 극복할 수 있는 어떠한 근거도 제시하지 못하고 있다. 다만 속성 이원론은 물리 속성에 환원되지 않는 정신 속성의 실재함을 강변하고 있을 뿐이다. …… 환원불가능성만으로는 정신 속성이 명실상부한 존재자임을 보여줄 수 없다.²⁹⁾

정신의 자율성을 심리철학의 피설명항으로 받아들이는 철학자들은 새

29) 백도형 (2002), p.17.

삼스럽게 '환원불가능성'과 같은 점을 들어 정신의 자율성을 옹호할 필요가 없다. 환원적 유물론자들이 정신의 자율성을 물리적 현상으로 환원시켜 설명하고자 할 때, 이 시도가 성공적이지 못함을 지적하면 되는 것이다. 환원불가능성은 정신의 자율성에 대한 근거가 아니라, 정신의 자율성이 함의하는 것이다.

다섯째, 백도형은 '정신의 자율성'에 대한 잘못된 인식으로, 자신의 '참을 수 없는 존재론의 가벼움'을 자초하고 있다.

실사 한 번 양보해서 심신 비환원만으로 속성 이원론이 의도하는 정신의 자율성이 옹호될 수 있다고 해 보자. 그래도 새로운 문제를 제기할 수 있다. 도대체 존재 세계에 심신 두 범주만이 존재한다는 주장은 어떻게 나온 것인가? 특별히 인간 존재를 해명하려는, 인간이 가지고 있는 신체와 마음이라는 양면성을 해명하려는 생각에서 비롯된 것이 아닌가? 하지만 이러한 구도는 인간중심적인 근세 철학의 구도일 뿐이며, 그러한 선입견을 벗어나서 보면 너무나도 많은 것을 놓치고 있는 존재론일 뿐이다. 조금만 생각해 봐도 다음과 같은 존재자의 계층들을 떠올릴 수 있다. ……

- ① 미시 물리적 존재자
- ② 일상 사물(거시 물리적 존재자)
- ③ 생명체
- ④ 개인으로서의 인간(정신, 이성)
- ⑤ 사회

…… 내 요점은 이렇다. ④, 즉 인간 정신이 '자율적'이라면 다른 모든 것들도 다 '자율적'이라고 봐야 한다는 것이며, 이것은 결국 모든 계층의 존재자들이 각각 나름대로 '존재'함을 인정하는 것이다. …… 모든 '존재'가 다 동등한 차원의 존재라고 주장하는 존재론이라면, 그 존재론의 '존재' 혹은 '실재' 개념은 너무 시시한 것이 아닐까? 데카르트의 실체 이원론을 인정하지 않는다면, 어차피 그 모든 '존재'들이 서로 독립적이면서도 동등한

‘존재’라는 주장을 할 수 있는 것도 아니지 않는가? 실로 ‘참을 수 없는 존재론의 가벼움이다.’³⁰⁾

우선 “존재 세계에 심신 두 범주만이 존재한다는 주장은 어떻게 나온 것인가?”라는 물음이 당혹스럽다는 점을 밝혀야겠다. 필자는 심신 두 범주만이 존재한다거나 그렇지 않다는 주장을 한 적이 없기 때문이다. 그러나 이 문제는 사소한 것이므로 잊혀 두자.

문제는 “인간 정신이 ‘자율적’이라면 다른 모든 것들도 다 ‘자율적’이라고 봐야 한다”는 점이다. 필자는 이 조건문이 왜 참인지 알 수 없다. 자비의 원리에 따라 백도형의 논증을 재구성하여 구체적으로 평가해 보자. “설사 한 번 양보해서 심신 비환원만으로 속성 이원론이 의도하는 정신의 자율성이 옹호될 수 있다고 해 보자.”라는 가정 하에서 ‘가벼운 존재론’을 펴는 것으로 보아, 그는 다음과 같은 논증을 펴려고 하고 있다.

- (1) 환원불가능성은 정신의 자율성에 대한 충분조건이다. (가정)
- (2) 만일 (1)이라면, 환원불가능한 것은 모두 자율적으로 존재한다.
- ∴(3) 환원불가능한 것은 모두 자율적으로 존재한다.
- (4) 다른 모든 ‘존재’도 환원불가능하다.
- (5) 만일 (3)과 (4)라면, 다른 모든 ‘존재’도 자율적으로 존재한다.
- ∴(6) 다른 모든 ‘존재’도 자율적으로 존재한다.
- (7) (6)은 참을 수 없게 가벼운 존재론이다.
- (8) 만일 (7)이라면, 가정(1)은 잘못이다.
- ∴(9) 가정(1)은 잘못이다.

이 논증은 건전하지 않다. 앞에서도 지적하였지만, 필자나 어떤 비환원적 유물론자도 (1)을 주장하지 않는다. 환원불가능성은 기껏해야 정신의 자율성에 대한 필요조건이다.³¹⁾ (2)는 ‘자율적’이라는 말을 ‘정신의 자율

30) 백도형 (2002), pp.18-21.

성'이라는 표현에서 의도하는 바와 다르게 사용함으로써 은밀한 재정의의 오류를 범하고 있다. (4)가 참인지는 알 수 없다. 적어도 백도형은 문제의 글에서 (4)가 참이라는 것을 입증하고 있지 않다. 따라서 우리는 백도형이 (6), 즉 '참을 수 없는 존재론의 가벼움'을 자초하고 있음을 알 수 있다. 버클리가 말한 것처럼 그는 스스로 “먼저 먼지를 일으키고 보이지 않는다고 불평”하고 있는 것이다.³²⁾

7

백도형은 필자 등 정신의 자율성을 옹호하는 논자들이 김재권의 견해를 충분히 검토하지 않고 정신의 자율성을 무비판적으로 옹호하고 있는 것으로 여기고 있다.

더구나 우리 철학계에도 잘 알려진 김재권에 의한 이러한 속성 이원론들에 대한 영향력 있는 비판이 있는데 충분히 검토하고 치열한 대결을 시도했어야 하지 않을까? 지금까지 이 장에서 살펴 본 논의들은 이런 점들을 충분히 고려하지 않은 채, '정신의 자율성'이라는 당위를 무비판적으로 재확인하는 데에 그치고 있는 것 같다.³³⁾

그러나 이러한 지적은 백도형의 과문(寡聞)을 드러낼 뿐이다. 적어도 필자는 여러 글에서 김재권의 입장을 면밀히 분석하고 비판했기 때문이다.³⁴⁾ 필자는 김재권의 입장이 심리철학의 피설명항인 정신의 자율성과

31) 예컨대 데이빗슨 다음과 같이 말하고 있다: “우리는 한 사람의 자유로운 행위를 그의 욕구, 습관, 지식, 지각에 호소하여 설명한다. 의도적인 행위에 대한 그와 같은 설명은, 한 행위자를 묘사하는 측면에서 바라보면, 원인과 결과, 이성(reason)과 행위 둘 모두를 기술함으로써 물리적 법칙이라는 손이 미치지 않는 개념적 틀 안에서 작동한다. 그리하여 심적인 것의 무법칙주의는 행위를 자율적으로 간주하기 위한 필요 조건이다.”(Davidson (1981a) p.225)

32) Berkeley(1710) *Introd.*, §3.

33) 백도형 (2002), p.11.

정합하지 않고, 수반 이론이 인과 작용의 방향을 잘못 가정하고 있을 뿐만 아니라, 정신의 자율성을 설명하지 못하는 유물론의 빈곤 등을 지적하고 비판했었다. 물론 김재권은 필자의 비판에 침묵하였다.

그러나 2000년 10월 김재권은 ‘극단에 선 물리주의’라는 제목으로 가졌던 네 번의 강연 결론에서 다음과 같은 놀라운 변신을 고백하였다.³⁴⁾

우리는 과연 어떤 종류의 존재인가를 이해하고자 하는 욕구에 의해 우리는 심신 문제를 추구한다. 이제 우리가 깨닫게 된 것은 이 문제가 사실상 두 가지 문제, 즉 두 가지 심신 문제가 존재하지 하나의 심신문제가 존재하는 것이 아니라는 사실이다. 하나는 우리가 알고 있는 심신 문제, 즉 ... 3인칭 객관적인 관점에서의 심신 문제이다. 그것은 우리 인간의 행태를 설명하고 예측하기 위해, 지각, 믿음, 욕구와 의도와 같은 상태를 우리 인간들의 내적 상태라고 하는 지능을 갖춘 외계인 방문자들에게 발생할 수 있는 우리 인간에 관한 문제이다. 그들은 과연 특정 형식의 환원주의가 옳은지 아니면 일종의 이원론을 받아들여야 하는지 격렬한 논쟁을 시작할 수도 있다. ... 내가 여러분들을 설득시키려고 희망했던 것은, 주관성의 문제가 의식이나 감각질의 문제를 초월하여 행위의 주체성이란 핵심적인 문제 그리고 어떤 의미에서 우리는 객관적인 세계의 일부분일 수 있는가 하는 실존적 문제로 확장된다는 사실이다. 그러므로 문제는 단순히 우리의 이중적 본성들, 즉 물리적/생물학적 존재로서의 우리의 본성과 마음을 가진 존재로서의 우리의 본성을 조화시키는 문제가 아니다. 그것은 또한 우리의 주관성과 우리의 객관적 존재를 조화시키는 문제이기도 하다. 물리적 존재로서 우리는 객관적인 세계 내에 우리 자신을 견고하게 위치 지워야 한다; 하지만 우리는 또한 우리 자신을 객관적인 세계의 외부에 위치할 수 있는 능력을 갖고 있는 듯이 보인다. 그리고 이것은 우리가 행위 주체로서의 능력을 발휘하고 우리가 자연이라고 부르는 거대한 기계의 한것 부속품에 불과한 것이 아니라면 필수 불가결한 능력인 것처럼 보인다. ... 주관성과 객관성

34) 예컨대 필자는 다음 글들에서 김재권의 입장을 분석하고 비판하였다: 김광수 (1990a), (1991), (1994), (2001).

35) 백도형은 이 점을 전혀 고려하지 않고 있다.

의 문제에 관해서는, 나 자신조차 깊이를 알 수 없는 당혹감과 곤혹감 — 실상은 일종의 경이감 — 을 느끼고 있음을 고백하고 싶다.³⁶⁾

김재권은 정신의 자율성, 즉 심적 인과가 사실이 아니라 형이상학의 문제라고 생각했었다.³⁷⁾ 그런데 그는 그것이 심리철학의 ‘핵심적인 문제’이고 ‘실존적 문제’이며, 이 경우, 즉 “우리가 행위 주체로서의 능력을 발휘하고 우리가 자연이라고 부르는 거대한 기계의 한갓 부속품에 불과한 것이 아니라면,” 우리는 ‘우리 자신을 객관적인 세계의 외부에 위치할 수 있는 필수불가결한 능력’을 가지고 있는 듯이 보인다고 말하고 있다. 그는 그러한 발견에 “나 자신조차 깊이를 알 수 없는 당혹감과 곤혹감 — 실상은 일종의 경이감 — 을 느끼고 있음을 고백하고 싶다.”고 비장하게 토로하고 있다.³⁸⁾ 김재권은 비로소 정신의 자율성에 대한 ‘경이감’을 맞보고 있다. 이제야 비로소 그는 이 경이감에 정면승부를 하는 심리철학을 할 수 있을 것 같다. 비트겐슈타인의 경우에서 볼 수 있는 것처럼, 한 철학자가 심혈을 기울여 견지한 철학적 입장을 바꾸는 것을 보는 일은 신선하다.

어떻게 이러한 일이 일어나게 되었을까? 심신 문제가 ‘3인칭 객관적인 관점’에 국한된 것이 아니라 ‘1인칭 주관적인 관점’에서도 다루어져야 함을 그가 새삼스럽게 ‘깨닫게’되었기 때문이다. 과거에 그는 심신 문제가 3인칭 관점의 문제라고 생각하였다. 그런데 1인칭 관점의 심신 문제가 있음을, 그것도 이 관점이 보다 중요함을 깨달은 것이다.

그러나 심신 문제는 두 개가 아니라 본래부터 하나였다. 다시 말해서 심신 문제는 1인칭 주관적 관점에서 본 정신의 자율성의 문제를 3인칭 객관적 관점에서 설명하고자 하는 것이었다. 그럼에도 불구하고 김재권은, 그리고 부수현상론자, 재거주의자, 환원적 유물론자들은, 인간을 3인

36) Kim (2000), pp.148-149. 강조는 필자의 것임.

37) 앞의 인용문(각주11) 참조.

38) 필자는 김재권의 이러한 변신을 김광수 (2001)에서 논의하였다.

칭 관점에서만 보고 설명을 시도하였던 것이다.

8

정신의 자율성이 주관적이라는 점은 과학주의의 틀 안에서 이루어지는 심리철학이 '세계의 매듭'일 수밖에 없는 이유가 어디에 있는지를 시사한다. 정신의 자율성을 부인할 수도 없고, 정신의 자율성을 소화할 수 있는 방향으로 물리학을 변화시키는 것도 난감(難堪)하기 때문이다.

그래서 정신 현상은 그것이 가진 체계적인 오류로 인한 착각에 불과할 수 있지 않을까 하는 의구심이 들 수 있다. 우리가 사실로 믿는 것이 사실이 아니라 착각인 것으로 드러나는 예들이 많기 때문이다. 예컨대 우리는 책상의 표면이 매끄럽다고 여긴다. 그러나 현미경으로 본 책상의 표면은 무수한 골짜기들로 덮여 있다. 우리는 물로 철판을 뚫을 수 없다고 생각한다. 그러나 10cm의 철판을 자를 수 있는 '물 칼'이 발명되었다. 우리는 열을 뜨거운 것이라 생각한다. 그러나 열은 분자 운동이며, 뜨거운 열 자체의 본질이 아니라 우리의 감각이 열을 경험하는 방식일 뿐이다!³⁹⁾

마찬가지로 정신의 자율성도 착각에 불과한 것일까? 그렇지 않다. 예컨대 빨간 장미꽃은 사실 빨강이 아닐 수 있다. 색깔은, 제2성질에 관한 로크의 견해대로, 사물 자체의 속성이 아니라 인간의 특이한 지각 방식으로 인한 것일 수 있다. 그래서 빨간 장미의 경우 "장미는 빨강다."는 나의 상식적인 주장은 사실을 반영하는 것이 아니라 체계적인 오류에 기인한 착각이라고 말할 수 있다. 그러나 이 경우에도 부인할 수 없는 것은, 내가 빨강의 감각질을 경험하고 있고 "장미는 빨강다."는 믿음을 가지고 있다는 사실이다. 그리고 바로 이러한 부인할 수 없는 사실들을 전제로 해서 합리성의 원칙에 따른 행위가 산출되고, 이러한 행위들을 통

39) Kripke (1980), pp.131-134.

해 인간은 자연 법칙만으로는 불가능한 인간만의 문화와 문명을 이루는 것이다.

유물론자는 이러한 일이 어떻게 물리적으로 실현될 수 있는지 설명할 수 있어야 한다.⁴⁰⁾ 정신의 자율성이 물리적으로 실현될 수 없다고 해서 이를 외면하거나 부인하는 것은 심리철학의 목적을 망각하는 일이다. 현재의 물리학이 이 일을 감당할 수 없으면, 유물론을 견지하려 하는 한, 물리학 자체가 변해야 할 것이다.

9

어떻게 주관적·사적으로 실현되는 정신의 자율성이 물리학의 변화를 요구할 만큼 객관적 세계에 영향을 미친다는 말인가? 부수현상론자들은 아직도 이렇게 미련을 버리지 못하고 있을 수 있다. 필자는 이 물음에 대한 답이 인과 관계에 관한 통념을 바꾸는 것과 관계 있다고 생각한다. 다른 이유들을 져혀 두고라도, 맥키가 지적하고 있는 것처럼, 진화론이 옳을 경우 정신의 자율성은 인간의 생존과 진화에 인과적 기여를 했을 것이고, 인과 관계에 관한 통념을 바꾸지 않으면 이 '인과적 기여'를 설명할 수 없기 때문이다.⁴¹⁾

40) 필자는 김광수 (2000)에서 의식의 계산불가능성을 옹호하는 펜로우즈의 미세관에 관한 연구가 이 일에 도움이 될 수 있다는 견해를 피력한 바 있다. 그런데 백도형은 필자가 “계산불가능성”으로 ‘정신의 자율성’이 확보될 수 있을 것이라고 기대하고 있”는데, “의식의 계산불가능성은 정신의 자율성에 대해 기껏해야 필요조건이 될 수 있을 뿐이다.”라고 비판하면서, 펜로우즈의 입장은 “심물 환원주의가 될 수도 있”기 때문에, 펜로우즈의 연구에 힘입어 “정신의 자율성을 구하는 것은 요원할 것 같다고 주장하고 있다.(백도형 (2002), p.25) 아무도 정신의 자율성을 구하지 않는다. 모두 가지고 있기 때문이다. 다만 펜로우즈의 연구가 정신의 자율성을 설명하는 데 도움이 되지 않는다면, 이는 다름 아닌 유물론자들에게 실망스러운 일이 될 것이다. 이 문제에 관한 백도형의 견해는 특별히 더 논의할 것이 없어 본문에서는 다루지 않을 것이다.

41) 이 점에 대한 연구는 다음으로 미룬다.

우리의 소망, 믿음, 그리고 결단의 정신적 측면이 인과적으로 할 일이 없다는 부수현상론의 견해는 이들에 대한 우리의 통상적 이해와 크게 다르다. 이 견해는 또한 진화론과도 어울리지 않는다. 만일 의식이 자연 선택을 통해 진화했다면, 의식은 그 안에서 진화하고 있었던 종의 생존에 인과적으로 기여했음에 분명하다.⁴²⁾

42) Mackie (1985), p.130.

참 고 문 헌

- 김광수 (1990a), “법칙과 마음의 존재론적 지위,” 『철학』 34집, 한국철학회, pp.41-65.
- _____ (1990b), 『논리와 비판적 사고』, 철학과현실사.
- _____ (1991), “마음의 존재론적 지위,” 『철학과현실』 가을호, 철학과현실사, pp.288-312.
- _____ (1994), “하향적 인과작용,” 『수반의 형이상학』, 김재권 외, 철학과현실사, pp.251-281.
- _____ (2000), “유물론과 자유,” 『21세기와 분석철학』, 한국분석철학회 편, 철학과현실사, pp.118-144.
- _____ (2001), “마음 살리기: 김재권의 새로운 출발,” 『철학과현실』 48호, 철학문화연구소, pp.101-115.
- 김재권 (1998), 『물리계 안에서의 마음』, 하종호 역, 철학과 현실사
- 밀란 쿤데라 (1990), 『불멸』, 김병욱 역, 청년사.
- 백도형 (2002), “참을 수 없는 존재의 가벼움: 속성 이원론에 대한 비판,” 『철학적 분석』 6호, 한국분석철학회, pp.1-27.
- Armstrong, D. M. (1970), “The Nature of mind.” In *The Mind/Brain Identity Theory*, edited by C. V. Borst, New York: St. Martin's Press.
- Berkeley, George (1710), *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, edited by Kenneth P. Winker (1982), Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Davidson, Davidson (1981a), “Mental Events.” In Davidson (1981c): 207-227; first published in *Experience and Theory*, edited by Lawrence Forster and J. W. Swanson (1970), University of Massachusetts Press: 79-101.
- _____ (1981b), “Psychology as Philosophy.” In Davidson(1981c).
- _____ (1981c), *Essays on Actions and Events*, Oxford: Clarendon Press.

- Fodor, Jerry (1990), "Making Mind Matter More", *A Theory of Content and Other Essays*, Cambridge: MIT Press.
- Govinda, Lama Anagarika (1961), *The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy*, London: Redwheel / Weiser
- Hempel, C. G. (1949), "The Logical Analysis of Psychology." In *Readings in Psychological Analysis*, edited by H. Feigl and W. Sellars, New York: Appleton-Century-Crofts. Reprinted in *Intentionality, Mind, and Language*, edited by A. Marras(1972), Urbana: University of Illinois Press: 114-131; also in *Readings in the Philosophy of Psychology* Vol. 1, edited by Ned Block (1980), Cambridge: Harvard University Press.
- Kant, Immanuel (1987), *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals*, trans. by T. K. Abbott, New York: Prometheus Books.
- Kim, Jaegwon (1989), "The Myth of Nonreductive Materialism," *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 63; 이 논문은 다음에 번역되어 있다: 김재권 (1990), "비환원적 유물론의 신화, 『철학과현실』 여름, 김광수 역, 철학문화연구소, pp.31-47.
- _____ (1993), *Supervenience and Mind*, Cambridge University Press.
- _____ (2000), "Physicalism and the Subjective Perspective," *Taking Physicalism to the Limit*, "물리주의와 주관적 관점," 『극단에 선 물리주의』, 제1회 석학연속강좌, 아카넷.
- Kim, Kwang Su (1991), "How to Mentalize the Material," *Proceedings of the Korea-US Bilateral Workshop on Computers, Artificial Intelligence and Cognitive Science*, Seoul Korea, August 16-20 ; sponsored by National Science Foundation, U. S. A., and Korea Science and Engineering Foundation; The Korean Society for Cognitive Science.
- _____ (1992), "Law and Mind", *Proceedings of the 1st Korea-Russia Philosophy Conference*, Jan. 30-31, Institute of Philosophical Thought,

Seoul National University.

Kripke, Saul (1980), *Naming and Necessity*, Cambridge: Harvard University Press; originally published in *Semantics and Natural Language*, edited by D. Davidson and G. Harman (1972), Dordrecht: Reidel ; 정대현 외 역 (1986), 『이름과 필연』, 서광사.

Mackie, J. L. (1985), "Mind, Brain, and Causation," *Logic and knowledge, Selected Papers* Vol. 1, Oxford University Press: Oxford.

Rorty, Richard (1965), "Mind-Body Identity, Privacy, and Categories," *The Review of Metaphysics* 19-1; also in *The Mind/Brain Identity Theory*, edited by C. V. Borst, New York: St. Martin's Press.

_____ (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press.

Ryle, Gilbert (1949), *The Concept of Mind*, London: Hutchinson.

Wittgenstein, Ludwig (1922), *Tractatus Logico-Philosophicus*, London: Routledge & Kegan paul.

_____ (1953), *Philosophical Investigations*, Oxford: Basil Blackwell.