

# 물리적 주관과 의식 경험

이 좌 용 (성균관대)

**주 제** 형이상학, 심리철학, 언어철학

**주요어** 기능적 환원, 행위자원인, 유물론, 마음언어, 내재주의

**요약문** 유물론은 우리의 합리성과 주관성을 설명할 수 있어야 한다. 이 글은 그 설명력을 가질 수 있는 유물론의 한 가능성을 밝히고자 한다. 그 가능성은 행위자원인의 개념을 살림으로써 확보될 수 있다. 그런데, 김재권의 기능주의적 환원은 행위자원인의 개념을 소외시킨다. 심성을 언어내포적인 독특한 물성이라고 보는 유물론은 행위자원인 개념을 살려 놓을 수 있다. 이 유물론은 우리를 의식경험을 지닌 주관적 물체로서, 또는 물리적 주관으로서 볼 수 있게 한다.

언어내포적 물질 상태로서의 마음은 우리의 행위와 실천이 지닌 언어적 성격의 근본이다. 그리고 그 언어성은 우리의 정치성, 또는 국가적 행위의 원천이다. 이 글은 이런 생각을 남경희 정치철학에서 찾고, 그 의의를 논의한다. 아울러 언어와 실천적 삶의 관련방식을 정대현의 내재주의 철학의 논의를 통하여 살펴보고자 한다.

## 1.

우리가 물리적 세계의 부분들이라는 것, 즉 하나 하나의 몸들이고 결국은 물체들이라는 것을 인정하자. 단, 우리는 살아있는 물체이고 나아가서 지각하며 느끼고 생각할 수 있는 독특한 종류의 정신적 물체이다. 그런데 그 물리적 세계의 부분들이라는 우리가 여타의 사물들과 서로 인과적 영향을 주고받는다라는 사실은 자연스럽고 명백한 사실이다. 그리고 지각, 믿음, 욕구 및 의도 등의 정신적 상태가 물리적인 몸 상태와 인과적 영

향을 서로 주고받는다든 사실도 우리에게는 또한 명백하다. 그런데 흔히 들 정신상태와 물리상태는 동화할 수 없는 이질성을 갖는다고, 심성은 물성이 갖지 못하는 독특한 특질로서 지향성을, 그래서 합리성을 갖는다고 여긴다. 그렇다면 물리적 세계의 인과적 변화를 설명하는 물리학의 설명적 포괄성과 자폐성, 또는 자율성은 헛것이었던 말인가?

최근의 저술과 강연에서 김재권 교수는 물리학의 포괄적인 설명적 자폐성을 원리적으로 함축하는 물리주의는 심성과 물성의 이원론을 허용할 수 없다는 것을 강조해서 논변한다. 물리주의는 일원론일 수밖에 없다는 것이다. 그러니까 물리주의자의 책무는 심성을 물성으로 동화시킬 수 있는 환원모형을 만드는 일이라고 한다. 그는 나름의 기능주의적 환원모형을 제시한다. 그것만이 오늘의 물리주의자가 선택할 수 있는 환원에의 길이라고 주장한다.<sup>1)</sup> 내가 보기에, 그 환원적 방법의 핵심은 심성과 물성간에 있어 보이는 특징적 차이가 속성적 차원에서의 실질적인 것이 아니고 단지 개념적인 것일 뿐임을 정의를 통해 보여주는 데에 있다. 그 정의에서 심성개념과 물성개념을 연결시키는 매개개념은 인과적 역할의 개념이다. 그것은 인과개념을 빌어 심성개념을 물성개념으로 정의한다. 그 환원모형을 간략히 살피고 그 뜻과 한계를 밝혀보기로 하자.

첫 단계는 한 심성 M을 가짐은 곧 인과역할 C를 실현하는 어떤 물성 P를 가짐이라고 정의하는 것이다. 이렇게 기호화할 수 있을 것이다.

### 1. $M_x \leftrightarrow \exists P[C(P) \& P_x]$ : 정의

정의항에서 존재양화한 P는 속성변항이다. 그러니까 이 정의문은 그 변항을 채울 속성상항을 지적하지 않았다. ‘어떤’의 존재양화사가 뜻하듯이 그 자리를 차지할 후보 물성은 다수일 수 있다. 따라서 이 정의는 심성이 다수의 물성에 의해 실현될 수 있다는 우리의 직관을 살리고 있다.

1) 김재권(1999) 178-188 쪽, 그리고 김재권(2000) 81-103쪽 참조.

이들테면 그 후보 물성이 서로 다른  $P_1, P_2, P_3$ 일 수 있다. 그런데 그 심성을 특정 시각의 생물  $S$ 가 갖는다고 하자. 그럼, 그  $S$ 에서 그 인과적 역할  $C$ 를 실현한 하나의 물성을 찾아낼 수 있다. 그 발견의 작업은 경험 과학, 아마도 신경생리학의 할 일이다. 그 탐구 끝에 그것이  $P_1$ 임이 드러났다고 하자. 그 둘째 단계의 발견은 이렇게 기호화할 수 있을 것이다.

## 2. $M_S \leftrightarrow [C(P_1) \ \& \ P_{1S}]$ : 과학

이제,  $S$ 에서  $M$ 을 가짐을 실은  $P_1$ 을 가짐과 같다고 말할 수 있다. 한 사물이 한 특정 속성을 갖는다는 것의 존재론적 의미는 그것이 한 특정 인과력을 갖는다는 것이다. 속성의 소유 여부가 그 사물의 인과력과 무관하면 어쩔 것인가? 우선 그 사물이 그 속성을 소유하는지 여부를 인식할 길이 없다. 인식자에게 원인적 힘을 미칠 수 있어야만 인식은 가능할 터이기 때문이다. 그리고, 속성의 소유 여부가 사물에게 아무런 변화를 주지 않는다면 도대체 그런 속성을 사물에 귀속시킬 존재론적 이유는 있겠는가. 둘째 단계에서 만들어진 경험적 진술을 보면,  $S$ 가  $M$ 을 가짐으로써 갖는다는 인과력은 물리적으로  $S$ 가  $P_1$ 을 가짐으로써 갖는 인과력이다. 마침내 우리는 다음과 같은 속성 동일성 진술을 만들 수 있다.

## 3. $M^s = P_1^s$ : 제한적 동일성

이 동일성 문장이 진술하는 것은  $S$ 와 같은 체계에서  $M$  속성은  $P_1$  속성이라는 것이다. 이것은  $S$ 와 다른 체계에서  $M$  속성이  $P_1$  속성이 아닐 수 있음을 허용한다.  $S$ 와 다른 체계에서  $M$  사례의 물리적 실현체는  $P_1$  사례가 아닐 수 있다.

이 환원 모형이 갖는 나름의 가치를 접어두고 보면, 물리주의적 세계에서 정신적 원인의 존재에 관한 철학적 문제를 풀어버리기 위하여 이 환원의 둘째와 셋째 단계가 한 일은 문제 해결에 반드시 필요한 것은 아

니다. 첫 단계의 정의에서 이미 심성개념을 물성개념으로 정의해 버렸기 때문이다. 그 정의항에는 물리적이고 인과적인 술어만이 등장한다. 정의는 정의되는 개념이나 어휘가 의미론상 필요한 것이 아님을 보여준다. 따라서, 앞의 첫 정의방식을 받아들이는 것은 바로 정신적 원인의 문제를 물리주의에서 제거하는 태도를 취하는 것이다. 물성일 수 없는 심성의 존재, 더 정확하게는 물리적 개념이 아닌 정신적 개념의 필수성을 없애 버리는 것이다. 이 마당에서는 물성이 아닌 심성이 어떻게 물성 변화를 초래할 수 있는가라는 의문은 물리주의자에게 이미 사라지고 만다. 첫 단계의 정의방식은 정말 받아들일만한가? 그 방식에 따르면, 이를테면 아픔의 느낌은 조직 손상의 원인으로 보통은 생겨나기 쉽고 회피적 행태를 보통은 결과로 빚어내는 어떤 물리상태에 있음이라고 정의될 것이다. 일반적으로, 한 심성을 가짐은 이런이런 유형의 감각적 원인과 저런저런 행동적 결과들을 갖는 어떤(내부적인) 물리상태에 있음이라는 방식으로 정의될 것이다. 여기서 주목해야 할 점은 이 정의가 사전에 들어있는 어휘 풀이와 같은 것이 아니라는 것이다. 그것은 일반적인 또는 통속적인 심리학(folk psychology)이 발견한 인과적, 법칙적 문장을 담고 있다. 그 속성의 인과적 역할에 관한 기술을 담고 있기 때문이다. 몸에 손상을 입으면 아픔을 느끼고, 그래서 몸을 움츠리거나 신음소리를 내거나 피하려고 한다는 것은 보통 사람들이 익히 알고 있는 아픔을 느끼는 심리상태와 관련한 인과적 사실이다. 느슨한 의미에서 그것은 법칙과 같은 것이다. 그러니까, 한 정신 유형 ‘아픔의 느낌’과 관련하여 통속심리학이 파악한 그 전후의 인과적 배선망은 물리학, 더 좁게는 신경생리학이 파악할 수 있는 물리적 배선망과 다른 것이 아니라는 것이 그 기능주의적 심성 정의의 골자를 이룬 착상일 것이다. 물리주의자에게 이 세계의 모든 인과적 배선망은 물리법칙에 따르며 그 배선망의 각 항목은 물리상태들이다. 어찌보면 이 인과적 개념은 오늘의 상식적 세계상에 따른 것이다. 접촉 또는 접촉이 있어야 원인적 힘을 미칠 수 있으며 또한 그 접촉은 공간적인 물리적 연속선을 필요로 한다는 것은 부인하기 어려운 상식이기

때문이다.

이쯤 해설하고 심성의 물리주의적 기능화의 의미와 한계를 논의해 보자. 앞서 비쳤듯이 이 기능적 정의는 심성의 원인적 역할을 물리세계에 안착시킨다. 마음의 원인적 힘에 관한 철학적 의문은 자연스레 사라진다. 심성이 물성과 구별되는 특징은 심성을 변별하는 언어적인 개념의, 또는 인지적인 방식의 특징일 뿐이다. 사실 이것은 통속심리학의 과학적 심리학에로의 환원방식이다. 더 일반적으로 그 과학적 심리학이 신경생리학으로, 신경생리학이 화학으로, 화학이 미시물리학으로 환원하는 방식의 특징이다. 특수과학이 탐구하는 고유한 속성은 이른바 더 기초적인, 즉 더 포괄적 영역을 다루는 과학의 속성들의 인과적 역할을 빌어 앞서와 같이 정의될 수 있다. 바로 이것이 미시물리학의 인과체계가 가장 포괄적이며 자족적이라는 물리주의의 핵심원리를 살리고, 미시적 입자의 속성을 벗어나 보이는 거시적 세계의 다양한 모습들과 속성들의 존재도 살려주는 아직은 우리의 통합적인 세계상이고 세계개념이다. 그것은 심성의 존재를, 원인적 힘을 받아들이고 논의하는 통속심리학의 의미를 구체화하는 개념이다.

통속심리학이 과학한 인과적 역할에 의하여 심성 유형의 낱낱을 변별하고, 그 인과적 역할을 물리학의 설명적 인과체계에 동화시킴으로써 심성의 원인적 힘을 이론적으로 구체화하는 이 물리주의적 환원방식의 한계는 무엇인가. 여기서 논급하려는 것은 두 가지 난점이다. 하나는 통속심리학의 인과적 그물에 잡히지 않는 정말 정신적인 상태가 있다는 것이다. 그 난점과도 관련한 것이지만, 다른 하나는 그것이 행위자원인의 개념을 소외시킬 수밖에 없다는 것이다. 우리와 같은 사물에 정신적 속성을 귀속시키고 그 속성에서 우리나라 행동에 책임을 지울 때에 행위자원인 개념은 필수불가결하게 따라붙는다. 통속심리학의 설명체계에 잡히는 행동의 원인으로서의 행위자 내부의 욕망과 믿음과 같은 정신상태는 사건 원인 개념에 쫓아 법칙적인 인과망의 항목들일 수 있다. 그것들은 행위자의 언어적 정신생활과 독립해 있고, 행위자는 그것들이 자신의 내부에

소재하는 것에 대하여 의식하지 못할 수도 있다. 그리고 책임의 의식도 아예 갖지 않을 수 있다. 무릇 통속심리학이 행동의 원인으로서 파악한 정신상태는 경향적이고 습성적인, 그래서 법칙적 특성을 띠는 것들이다.

그러나 행동의 선택지들을 염두에 두는 행위자는 그 선택지들이 실현시킬 수 있는 언어적 기술들을 떠올리면서 자신의 생각을 작정하고 의도적으로 행동한다. 행위자원인 개념은 행동의 내부원인으로서의 정신상태가 원리적으로 언어와 유리될 수 없다고 보는 셈이다. 바로 그 때문에 그 정신에 따른 행동에 대한 책임은 행위자에 귀속될 수 있다. 책임은 언어생활에서 오는 것이다. 존재론적으로 볼 때에 언어는 그 자체로는 추상적인 것이다. 그 추상적 언어는 시간공간상의 한 구체적 상태에 실현됨으로써 그 힘을 발휘한다. 종이에 쓰인 글로서, 소리로 등장한 말로서, 그리고 그것을 염두에 둔 행동으로서 그 추상적 언어는 예화한다. 그런데 그 글과 말, 그리고 행동이 의미를 갖는 것은 근본적으로 글쓴 자, 말한 자, 그리고 행동한 자로서의 우리들이 그 추상적 언어를 마음에 품고 생각할 수 있는 데에 있다. 언어에 생기를 불어넣는 것은 그것을 자신의 표상들과 연결시키는 우리의 의식이고, 그래서 우리는 이 물리적 세계에서 정말로 독특한 물체인 것이다. 그 독특성은 언어를 떠올리고 예화하는 우리의 의식적 생활이며 그 언어적 의식의 원인자는 사물로서의 우리이지 우리 내부의 어떤 사건이 아니다. 언어 사용자는 사물이지 사건일 수는 없기 때문이다. 이 행위자원인 개념은 물리적 법칙체계의 사건원인의 개념과 본질적으로 다르다.

## II.

기능주의적 심성정의가 심성을 이 인과적 세계의 존재성분으로 안착시키는 유일한 방법이라고 주장하는 김재권은 감각성질(qualia)의 존재가 그 방법으로는 안착할 수 없다는 것을 그 한계로서 지적한다.<sup>2)</sup> 감각질의 전도가능성을 형이상학적으로 배제할 수 없다는 사실이 특히 감각성질의

물성예로의 기능적 환원을 개념적으로 불가능하게 하는 점이라고 논변한다. 이는 네이글이 ‘박쥐임으로서 갖는 경험은 어떠할까’라는 의문에서 시사하듯이 외부자극과 외부행동의 인과적 배선의 내부중간항을 차지한 물리속성으로서 감각성질을 정의할 수 없게 만든다. 그 물리적 항목은 모두 동일할지라도 그 감각경험들을 변별하는 방식은 거꾸로일 수 있기 때문이다. 이를테면, 빨강과 파랑의 감각이 완전히 뒤바뀌어 빨강을 파랑으로, 파랑을 빨강으로 경험자가 경험할 가능성도 있다. 그렇더라도 보통의 우리와 마찬가지로 빨간 농금을 보고 ‘빨간’ 것이라고 파란 하늘을 보고는 ‘파란’ 것이라고 늘 우리와 똑같이 말하는 언어적 행동을 보일 수 있다. 그러나 그 주관적 감각경험은 전혀 다를 수 있는 것이다. 바로 이 형이상학적 가능성이 물리주의적 인과체계의 객관적 기술방식의 한계이고, 세계가 객관적 언어기술에 의해 모두 기술되고 설명될 수 없는 주관적 영역을 내포하고 있을 여지를 남겨놓는다. 다양한 감각적 물체가 무수한 감각적 자극들을 어떻게 경험하는지는 그 속을 들여다보지 못하는 인과적 방법으로는 알 길이 없는 셈이다.

나는 이것이 유물론의 한계라기보다는 인과관계 또는 인과적 역할을 갖는 존재항목이 사건들, 상태들 또는 속성들이라고 보는 사건원인론의 물리주의적 한계라고 생각한다. 박쥐와 같은 비교적 단순한 감각적 물체가 경험하는 현상적 속성 또는 모습도, 있다면, 그 물체의 처지에 들어가 보지 않고는 알 길이 없다. 더구나 언어로 경험을 의식하고 언어로 생각을 떠올리고 욕망과 믿음을 반성할뿐더러 행동의 한 선택지를 의도하는 우리와 같은 복잡한 물체의 의식적 속성과 모습이 어떠한 것인지는 정말 그것과 동일한 처지에 빠지지 않고는 상상할 수가 없을 것이다. 여기서 ‘동일한 처지에 들어가거나, 빠져보는’ 것과 같은 개념은 사건이 일어나고 속성이 예화하는 곳인 바로 그 사물에 원인적 능력을 귀속시키는 개념이다.

원인적 능력을 갖는 사물은 복잡한 정도의 차이는 있겠지만 주관을 지닌 물체라고 할 수 있다. 그런 주관적 물체의 모습 또는 속성은 사건 원인의 개념만으로는 포착할 수 없다. 그것들은 이런 저런 종류의 행위자들로서 행동한다. 미시물리학의 근본법칙이 확률적 특성을 지니는 사실은 아마도 이런 행위자원인의 존재를 수궁하게 할만한 하나의 이유가 될 수 있다. 우리의 심성은 행위자원인 개념을 더 절실히 요구한다. 아니, 그 개념을 소외시키면 심성의 본질적 특성을 잃고 만다. 그런 심성에 관한 개념이나 기술은 어떤 인과적 역할을 실현하는 어떤 물성에 관한 개념이나 기술로 정의해 버릴 수 있기 때문이다. 그런데 우리의 중요한 주관적 심성은 언어를 실현시키고 있는 속성이다. 그리고, 언어를 사용하고 이해하는 자는 사물로서의 우리이지 사건이나 상태가 아니다.

우리말에 ‘마음이 홀가분하다’, ‘마음을 돌리다’, ‘마음을 쓰다’, ‘마음을 놓다’, ‘마음을 즐이다’ 및 ‘마음을 조이다’와 같은 표현들이 있다. 이런 표현들이 나타내는 정신적 사태는 마음의 행사자, 제어자 및 통괄자로서의 행위자 개념을 내포한다. 그래서 ‘마음이 어질다’와 같은 행위자의 마음가짐에 대한 평가의 의미도 살아난다. 그럼, 행위자는 어떻게 마음씨를 다스리는가? 우리와 같은 행위자는 언어를 취사선택하고 실현시킴으로써 마음을 관리하고 통괄한다. 그러나 언어는 행위자의 원인적 능력의 한 것 사용도구만은 아니다. 오히려 행위자는 어떤 추상적인 언어들을 자신에게 실현시킴으로써 자신의 마음을 구성한다고 보는 것이 더 낫다. 행위자의 원인적 힘은 언어실현에 의해 활성화한다고 볼 수 있겠다. 그런 방식으로 형성된 마음은 본질적으로 어떤 언어를 내포하며 그 덕분에 낱말의 마음상태는 논리적이고 합리적인 연관성을 갖는다. 그래서 ‘마음이 어질다’는 평가도 가능한 것이다. 이렇게 보면, 우리가 어떤 정신적 상태에 있기에 갖는 주관적인 의식, 느낌, 기분 및 심정은 우리가 어떤 언어를 마음에 품기에 갖는 주관적 특질이라고도 볼 수 있다. 이 언어내포적 정신상태의 특성은 본질적으로 기능주의적 정의에 의거한 환원으로는 결코 살아남을 수가 없다는 것은 명백하다. 동일한 원인적 자극과 결과적 행



태를 갖는 정신 상태이지만 상이한 언어를 내포하는 상이한 정신 상태일 수도 있다는 것은 분명한 것 같기 때문이다.

물리주의 세계상에서 인과관계를, 나아가서 인과적 역할을 갖는 것은 특수적 사건들과 상태들이고, 나아가서 그 일반적 모습들과 속성들이다. 또한 그 인과관계는 법칙적이다. 늘 어떤 사건의 원인은 다른 어떤 사건이며, 그 어떤 어떤 것들은 법칙을 예화한다는 식이다. 그런데 한편에서 우리는 네 탓 내 탓으로 따지면서 우리의 세상을 설명하고 꾸려간다. 이 물리적 세계에서 벌이는 우리의 행동, 특히 의도적 행동도 이 세계를 이루는 특별한 종류의 사건들이다. 그런데 그 의도적인 특별한 사건의 원인은 근본적으로 너와 나와 같은 특이한 사물이라는 것이 ‘네 탓’, ‘내 탓’의 논의를 구성하는 원인개념의 일상적인 한 뜻이다. 우리가 의도한 사건과 행동의 원인은 우리에게 일어났던 어떤 욕망과 믿음들이라는 사건들이지 우리로 말해지는 사물들이 아니라고 할 수도 있다. 그러나 자신의 욕망과 믿음을 깨닫고 제어할 수 있는 능력을 가진 자로서의 우리에게 그 의도적 사건의 근본적 원인을 돌리고 그 책임도 걸머지게 하는, 행위자가 원인이라는 개념은 이 물리적 세계에서 우리의 일상생활을 이끄는 중요한 기초 개념이다.

이 인간적인 행위자원인이라는 개념에는 언어적 기술들이 본질적 요소로서 참여한다. 행동은 어떤 기술(descriptions) 하에서만 의도적일 수 있다. 행위자는 자신이 무엇을 행하는 것인지를 깨닫고 있어야 한다. 그리고 그가 하고 있다는 그 무엇을 스스로 그러하게 기술할 수 있어야 한다. 이를테면, 어제 회의에서 당신의 “일어나는” 행동은 의도적이었지만 “그 제안에 동의하는” 그 행동은 의도적이 아닐 수 있다. 당신은 “일어나는” 행동을 스스로 깨달았지만 그것이 “제안에 동의하는” 행동임을 알지 못했을 수 있기 때문이다. 만일 “제안에 동의하는” 행동임을 깨닫고 있었으면 ‘일어나는’ 일을 하지 않았을 지도 모른다. 행위자가 자신의 행동을 어떻게 언어로 서술하고 있었는가가 그 행동의 원인적 역할의 한 몫을 맡았던 셈이다. 어찌보면 행동의 원인들로서 등장하는 욕구와 믿음들

도 그 행위자가 자신의 그 욕구와 믿음을 어떻게 언어적으로 의미있게 변별해서 이해하고 있는가에 힘입고 있다고 할 수 있다. 자신에게 발생하는 욕구와 믿음이 무엇인지를 직접 알아채는 행위자의 능력에는 그 무엇에 대한 언어적인 어떤 변별능력이 요구되기 때문이다. 지각, 두려움, 욕망, 믿음 등의 정신적 사건들은 어떤 언어적 기술들을 내포하고 있다. 내부에서 일어나는 그런 사건들을 행위자는 의식한다. 그 의식적 경험은 마음에 둔 그 언어적 기술들을 합리적으로 자신의 몸짓에 실현시키려는 의도를 갖게 한다. 행위자의 의도는 마음에 품은 언어적 기술들의 합리적 결론인 것과 같다. 그 결론을 실현한 행동으로서만 그 행동은 의도적이고, 그 행동의 근본적 원인은 그 행위자가 된다. 이런 행위자원인 개념은 행동적 사건의 근본적 원인을 사건이 아니라 인간이라고 본 것이다. 인간은 언어적 기술들을 염두에 두고 그 합리적 결론으로서의 의도를 몸짓으로 실현시키는, 그래서 그 언어적 몸짓에 책임을 의식하고 느끼는 존재이다. 이러한 인간성은 다양한 생물종에 의해서 실현될 수 있을 것이다. 언어적 기술들을 의식하고 합리적 행동으로 실현하는 종류에 속하면, 왕거미 종류에 속하는 생물체일지라도 행동을 자기의 행동으로 의식할 수 있는 자율적 인간이다.

정신성을 언어와 관련한 특성으로 파악한 금세기의 두드러진 철학자는 D. 데이빗슨일 것이다. 그는 이렇게 단언한다.

“먼저 분명히 할 것이다. 내가 보기에는 정신적인 것은 존재론적이 아닌 개념적인 범주이다. 정신적 대상들과 사건들은 동시에 물리적, 생리학적, 그리고 화학적 대상들이고 사건들이다. 한 사건, 이를테면 한 의도적 사건에 대해 정신적이라고 말하는 것은 의미론적 지향성이란 표지를 갖는 어떤 어휘를 빌어 그것을 우리가 서술할 수 있다는 것을 그저 말하는 것일 뿐이다.”<sup>3)</sup>

3) Davidson, D.(1987) 46쪽.

이제까지의 우리의 정신성에 관한 언어주의적 이해는 데이빗슨과 무엇이 과연 다른가? 데이빗슨에게, 동일한 구체적 사건, 아마도 우리 몸의 두뇌에서 발생한 어떤 신경상태는 지향적 의미를 갖는 어휘에 의해 서술되면 정신적 사건이다. 지향적 의미를 결여한 법칙적 어휘에 의해 서술되면 물리적 사건이다. 요컨대, 심성과 물성의 차이는 서술언어의 차이이다. 그 차이는 무법칙적 언어와 법칙적 언어가 환원적으로 통합할 수 없는 근본적 차이이다. 그럼에도, 모든 사건은 법칙적인 물리언어로 기술될 수 있다는 의미의 데이빗슨식 유물론은 견지된다. 이 사건 유물론에서 지향성과 법칙성은 모두 언어적 기술의 특성이지 존재적 성분의 특성이 아니다. 심성과 물성의 그런 차이만이 아니라 무릇 속성들 자체가 언어적 서술들의 투영들이다. 그러나 우리가 견지하는 유물론은 심성을 독특한 종류의 물성, 즉 언어 내포적 물성으로 보는 것이다. 그것은 심성을 물성 일반에서 분리시키지 않는다. 또한 심성의 언어 내포적 특성을 개념에 불과한 것이 아닌 존재론적인 것으로 올려놓는다. 심성은 그 소유자 내지 행사자가 말놀이를 할 수 있다는 것을 보여주는 존재론적 특성이다. 어찌 보면, 정신상태는 말들로 이뤄진 놀이터라는 특징을 갖는 물질상태이다. 그 놀이터를 만들고 꾸러가는 것은 우리와 같은 물체만이 갖는 독특한 자연적 능력일 것이다.

데이빗슨의 유물론은 구체적 사물과 사건으로 이뤄진, 그리고 그 인과관계로 맺어진 존재세계만을 전제한다. 그리고 그 세계의 인과관계를 서술하는 이질적인 두 가지 언어 즉 정신적 언어와 물리적 언어를 상정한 다. 그의 말을 더 들어보면 그 뜻은 명확해진다.

“개별적 사건들이 어떻게 기술돼 있던 상관없이 존재하는 관계는 인과관계와 동일관계뿐이다. 그런데 법칙들은 언어적이다; 사건들은 법칙들을 예화할 수 있으며, 따라서 법칙들을 빌어 설명되거나 예측될 수 있다. 단, 그 사건들이 이런 저런 방식으로 기술돼 있는 경우에 한한다. 정신적 사건과 물리적 사건의 인과적 상호작용의 원리는 외연적 사건들을 논한 것이며,

따라서 정신적-물리적 구분을 분간하지 않은 것이다. 정신무법칙론은 정신적으로 서술된 사건들에만<sup>4)</sup> 관여한다. 사건들은 서술될 경우에만 정신적이기 때문이다.”<sup>4)</sup>

동일한 인과관계가 우리의 설명적 관심에 상대해서 정신적으로 기술될 수도, 물리적으로 기술될 수도 있다. 행동의 합리성에 관한 우리의 관심은 그 원인을 정신적 언어로 기술하게 한다. 행동의 법칙성에 관한 우리의 관심은 그 원인을 물리적 언어로 기술하게 한다. 그런데 인과관계는 법칙적이라는 것은 선형적 진리이다. 따라서 정신적으로 기술된 사건은 모두 물리적으로 재기술될 수 있다는 결론이 나온다. 이런 뜻에서, 모든 구체적 사건은 실은 물리적이라는 것이 그의 유물론이다.

데이빗슨의 이런 유물론은 다음의 존재론적 의문을 방치한다. 우리에게 일어나는 어떤 사건들의 인과관계는 왜 합리적으로 설명될 수 있는가? 왜 그것들의 합리성에 우리는 관심의 초점을 둘 수 있는가? 독특하게도 그것들은 어째서 정신적 언어의 기술을 허용하는가? 이 철학적 궁금증을 풀어주는 우리의 유물론은 그 인과관계들을 맺는 사건들이 내포하고 있는 언어적 성분 때문이라고 대답할 수 있다. 어째서 그것들만이 독특하게도 언어적 성분을 내포하는가? 그것들이 우리의 언어실현 능력에서 발생한다는 독특한 사실의 덕분이다. 다시 말해서 우리가 언어를 실현시킨 자 또는 언어로 행위하는 자이기 때문이다.

데이빗슨의 다음 말은 음미해 볼 만하다.

“한 사건의 재기술이 그 사건의 결과 또는 그 사건의 인과적 효능을 변화시킬 수 없다. 사건들은, 행위자와 달리, 그 결과들이 어떻게 기술되는가에 주의하지 않는다.(고딕은 율긴이의 강조점)”<sup>5)</sup>

4) Davidson, D.(1980) 215쪽.

5) Davidson, D.(1993) 6-7쪽.

이 말은 정말로 맞다. 사건에 맞는 언어적 기술에 그 사건은 신경을 쓸 리가 없다. 신경을 쓰는 행위자가 아니기 때문이다. 그러나 우리와 같은 물체는 행동에 앞서 그것이 실현시킬 언어적 기술들에 신경을 쓰는 행위자이다. 신경을 쓰고나서 선택한 언어적 기술은 행위자의 어떤 신경상태에 어떤 믿음, 욕구 및 의도로서 각인된다. 바로 이런 사실 덕분에 우리의 내면적인 생각들이 외면적 행동들의 발생적 원인이면서 동시에 논리적이고 합리적인 이유일 수가 있다. 데이빗슨은 행동의 합리적 설명이, 무릇 설명일 수 있으려면 그 원인을 밝히는 것이어야 한다는 탁견을 보여준 오늘의 철학자이다. 그러나 그는 행동의 정신적 원인이 그 결과적 행동과 합리적 연관관계를 갖는 존재론적 이유를 밝혀주는 유물론을 제시하지 못한 듯하다. 심성의 물성예로의 기능적 정의를 통하여 성립하는 김재권의 유물론도 그런 결함을 갖기는 마찬가지이다. 기능적 정의는 심성이 내포한 언어적 요소들을, 따라서 합리적 특성을 아예 소외시켜버리기 때문이다.

### III.

데이빗슨의 특수자(token) 유물론과 김재권의 유형(type) 유물론은 둘 다 심성의 고유한 특성을 존재론적으로 살리지 못하는 결함을 갖는 셈이다. 심성의 물성예로의 정의 가능성을 부정함으로써, 데이빗슨은 심성의 고유성을 언어적으로 살려 놓았지만 심성을 세계의 실질적 성분에서 제외시켜 버렸다. 심성의 물성예로의 정의 가능성을 긍정함으로써, 김재권은 심성을 세계의 실질적 성분에 포함시켜 놓았지만 그 고유성을 소외시켜 버렸다. 고유성을 살리면 실재성을 죽이고 실재성을 살리면 고유성을 죽이는 유물론의 딜레마는 이 둘에게 모두 피할 길이 없어 보인다. 왜 피할 길이 보이지 않는 것일까? 내릴 수 있는 하나의 진단은, 그 둘을 포함한 많은 철학자들이 심성은 모든 물성, 곧 물성 일반이 갖지 못하는 실질적 특성을 갖는다고 전제하고 있기 때문이라는 것이다. 그것을 전제

하면 유물론은 딜레마에 빠질 수밖에 없다.

그 전제를 다음과 같이 수정하면 딜레마를 바로 벗어날 수 있다. 심성은 심성이 아닌 물성이 갖지 못하는 실질적 속성을 갖는다. 이 수정된 전제는 심성이 물성일지라도 여타의 물성과는 다른 고유한 특성을 실질적으로 갖는다는 것을 오히려 함축한다. 이를테면, 돼지는 돼지가 아닌 동물이 갖지 못하는 자연적 특성을 갖는다고 전제해보자. 이 전제는 돼지를 자연적으로 모든 동물과 구별해 놓은 것이 아니다. 단지 여타의 동물과 구별한 것뿐이다. 마찬가지로 뜻으로, 심성은 모든 물성과 구별된 속성이 아니라 여타의 물성과 구별된 속성이라고 유물론자는 전제할 수 있다. 심성을 언어 내포적 물성으로 파악하려는 이 글에서의 유물론적 시도는 바로 그 전제를 받아들인 것이다.

김재권식의 물리주의의 기능적 심성 정의는 심성의 언어내포적 특성을, 그러하기에 갖는 합리적 면모를 살리지 못한다. 그것은 통속심리학이 파악하는 성향적이고 법칙적인 심성의 모습을 살리는 정의일 뿐이다. 결국, 통속심리학, 생물학, 그리고 화학의 순으로 내려가는 환원적 설명체계가 가장 기초적인 물리학에서 완결할 수 있다는 것을 확인하는 정의일 뿐이다. 김재권도 그 정의방식은 감각적 현상들, 또는 의식적 경험들의 내면적(*intrinsic*) 속성에는 적용할 수 없다는 것을 인정한다. 그 내면적 속성들은 인과적 역할로 구성된 외향적인, 그러하기에 객관적인 술어들에 의해 원리상 포착할 수 없는 주관적 특질을 갖기 때문이라고 한다. 그런데, 욕구, 믿음, 그리고 의도로 이어지는 합리적인 심성의 모습도 스스로만이 특권적으로 의식할 수 있는 내면적인 특성을 가진다. 그러하기에 외향적인 기능에 의한 정의의 적용범위를 마찬가지로 벗어난다고 나는 생각한다. 심성의 합리적 특성은 감각적 특질이 갖지 못하는 언어적 내포를 갖는다. 그 언어적 내포는 심성의 소유자가 행위자라는 것, 그 심성의 원인자이면서 행사자라는 것에서 성립하는 것이다.

그런데, 김재권은 지각, 믿음 및 의도와 같은 내용을 지닌 지향적 속성들은 기능적 술어들에 의해 점진적으로 정의될 수 있을 것이라고 생각한

다. 왜 그렇게 달리 생각하는가? 그것들은 시각, 청감, 후감, 미감 및 촉감과 같은 현상적인 성질을 지닌 의식적 경험이 아니라고 생각하기 때문이다. 그에게 ‘감각적 성질들은 행태들과 물리적 구성의 총합에 수반하지 않는 것으로 보인다.’ 그러나 그가 보기에 ‘지향성은 행태와 물리적 환경에 수반한다.’<sup>6)</sup> 그래서 환경을 지각하고 그렇게 얻은 정보를 처리하고 저장하며 그것을 행동을 이끄는 데에 사용하는 전기적/기계적 장치를 고안하고 만드는 것은 실제로 산업로봇이나 컴퓨터장치에서 보듯이 정말로 생각해 볼만한 일이지만 아픔을 경험하고 해바라기의 노란 색을 ‘보는’ 기계적 장치를 만드는 것은 어떻게 시작할지조차 정말 생각해 낼 수 없는 일이라고 그는 생각한다. 그런 생각은 의식적 경험의 감각적 성질들은 그것들의 하는 일이나 할 일과 개념적으로 독립해 있지만 지향적 성질들은 의존해 있다는 생각에서 나온 것이다.

민음, 욕구, 그리고 의도와 같은 의식적이고도 지향적인 생각들이 행동들과 개념적인 연관을 갖는다는 것은 분명하다. 우리는 여기서 그 개념적 특성을 언어내포적이기에 갖는 합리적 특성으로 보았다. 그리고 그 특성은 그 지향적 정신 상태가 물리적인 자극 원인과 행태 결과를 빌어서술될 수 없는 고유한 성분을 가진다는 것을 오히려 드러내는 것이라고 보았다. 바로 그 합리적인 언어적 특성을 갖기에 우리는 후회, 수치, 측은, 분개 및 긍지와 같은 언어현상적 느낌 상태를 갖는다. 감각현상적 상태와 마찬가지로 이 언어현상적 상태는 그 인과적 기술에 의해 드러날 수 없는 내면적인 의식적 속성일 것이다.

초대 대통령 이승만에 대한 이런저런 생각은 생각하기에 따라 분개심일 수도, 긍지심일 수도, 수치심일 수도, 측은지심일 수도 있다. 어떤 지향적 생각을 하는 이가 느끼는 그런 심정, 기분 및 처지를 외향적인 객관적 술어로 과연 서술해낼 수 있을까. 그리고 심정을 가질 기계적 전기장치를 고안하는 작업을 어떻게 시작할 수 있을까. 정말 꿈꾸어 볼 수도

---

6) 김재권(2000) 100쪽.

없을 듯하다. '열 길 물 속은 알아도 한 길 마음 속은 모른다'는 속어가 시사하듯이, 지향적 생각을 갖는 것이 어떠한 지는 생각하는 각자의 처지에 들어가 보지 않고는 그 심정과 기분을 알 길이 없을 듯하다. 각자가 어떤 언어적 서술들을 종합적으로 마음에 두고 있는지를 법칙적으로 헤아릴 길은 없을 듯하기 때문이다.

언어적인 의미세계를 마음에 두고 있기에 우리는 분개, 수치 및 긍지의 심정을 갖는다. 이 심정은 우리와 언어를 같이 나눌 수 있는 사물들만이 가질 수 있는 심성이다. 언어를 사용하는 자, 즉 언어를 마음에 실현시키는 자는 나뉠의 시야와 지평을 지닌 주관적인 존재이다. 그러나 언어는 본질적으로 함께 같이 나눌 수 있는 우리를 전제한다. 그런 의미에서 언어사용자는 상호주관적인 존재이다. 언어를 마음에 품는 우리는 공동의 의미세계를 실현시키며, 그래서 창피스러움이나 자랑스러움의 공공적 의미의 감정을 주관적으로 느낀다. 언어적인 공공적 의미를 내포한 이런 심정들은 감각적 성질들과 마찬가지로 기능화할 수 없는, 그런 뜻에서 현상적인 의식적 특성에 속한다고 볼 수 있다. 기능화할 수 없는 심성의 존재는 우리의 세계가 물질적인 것들로 이뤄진 구조적 총체라는 뜻의 유물론과 양립할 수 없는가? 그렇지 않다. 그러나 그것은 우리의 세계가 물리학의 언어에 의해 완전히 서술되고 설명될 수 있다는 뜻의 물리주의와는 양립할 수 없어 보인다.

세계와 언어를 구분해 볼 때에, 언어의 성분인 술어들은 세계의 성분인 속성들을 서술하기 위한 것들이다. 정의는 언어적 술어들의 교환적 관계이다. 그 교환을 매개하는 것은 속성들이다. 동일한 속성을 서술하는 상이한 두 술어는 외연적 정의에 의하여 교환될 수 있다. 그런 뜻에서 '심성에 대한 기능적 정의'라는 어법은 적절하지 못하다. 정확히는, 정신적 술어들에 대한 기능적 정의라는 것이 올바른 어법일 것이다. 어떤 조건에서, 결국 어떤 실험실에서 어떤 자극에 어떤 자료를 내놓는 것의 속성에 관한 원인추론적 작업으로서의 과학적 활동은 과학적 술어들에 법칙기능적인 의미만을 귀속시킨다고 볼 수 있다. 그러니까 심리학, 생물학



및 화학만이 아니라 근본과학으로서의 미시물리학의 술어들도 모두 인과적·법칙적인 기능적 술어들이라고 하겠다. 관찰할 길이 없는 미립자들의 내면적 속성을 기능적 접근 말고는 어찌 파악할 수 있겠는가. 관찰자료에 의거한 객관적 접근방식으로서의 과학적 방법은 과학적 술어들의 본질을 기능적이게 하는 것은 분명하다. 그렇다고 해서, 그 술어가 서술하는 사물의 속성이 기능적이라고 할 수는 없다. 기능적 술어는 기능적 속성을 서술한다는 생각은 속성은 술어의 투영일 뿐이라는 곳만과 데이빗슨 식의 속성유명론에 따른 것일 뿐이다. 그것은 세계와 언어의 구분, 그리고 이에 근거하여 속성과 술어를 구분하는 애초의 속성실재론의 뜻을 잃어버린 것이다. 그런데, 심성의 실재성을 살리는 문제로서의 환원의 문제는 실은 속성실재론에서 볼 때만 그 의미가 살아난다. 그렇다면, 정신적 술어의 기능화는 심성이 물성이라는 것의 충분한 조건일지언정 필요한 조건은 아니다.

이 마당에서 용어법을 정돈할 필요가 있다. 사물의 속성들은 실질적이라면 본질적으로 '내재적인' 것이다. 그러나 그 속성들은 '외향적' 술어들에 의해 객관적으로 서술될 수 있다. 다시 말해서, 그 속성의 외향적 모습에 의거해서 서술될 수 있다. 관찰자료에 의거한 객관적 설명을 피하는 모든 과학의 서술방식은 외향적이라고 할 수 있다. 속성을 '내향적'으로 서술할 수는 없는가? 심성의 감각적 특질과 합리적 특질을 서술하는 언어는 내향적이라고 볼 수 있을 것이다. 그렇다고 심성이 물질적 속성이 아니라고 보는 것은 아니다. 그것은 여타의 물성이 갖지 못하는 독특한 성질을 가지며, 그 덕분에 그 소유자로서의 우리가 '내향적'으로 서술할 수 있는 것이라고 볼 수 있다. 그리고 그 독특한 성질은 과학적 술어들에 의해 아직은 파악될 수 없는 것이라고 볼 수 있다.

우리가 자신의 심성을 직접 의식할뿐더러 합리적으로 조정할 수 있다는 명백한 사실과 그 심성을 내향적 술어로 서술할 수 있다는 사실은 개념적 관련이 있어 보인다. 직접 깨달을 수 있는 속성을 굳이 그 외향적 모습에 빗대어 서술할 필요는 없지 않는가? 합리적 심성을 서술하는 내

향적 술어는 명제내포적이다. 그것은 그 심성이 언어를 실현시킨 물성이라는 것, 즉 언어내포적인 물성이라는 것에 상응한다. 바로 이 사실은 우리와 같은 물체들이 주관적이라는 것, 행위자라는 것을 의미한다. 헤겔식의 완전한 관념론은 정신의 주관적 세계에서 객관적 정신의 존재를 인정하고 그 특성을 논의하고 고양시킨다. 이제 완전한 유물론은 물체의 객관적 세계에서 주관적 물체의 존재를 인정하고 그 특성을 논의하고 살려야 한다. 이 물질적 세계에서 우리는 의식적 경험을 갖는 주관적 물체이기 때문이다. 그리고 그 주관성은 언어를 실현한 독특한 물성의 소유자들인 우리를 행위자이게 한다. 이런 의미에서 우리의 주관은 물리적 주관이다.

#### IV.

무릇 존재하는 것은 힘을 수용하고 분출할 수 있어야 한다. 이 세계가 물질계라는 것, 그리고 그 운동 변화가 인과적이라는 것은 바로 이 존재의 일반원리를 반영한 것으로 볼 수 있다. 공간적 형태와 질량을 갖는, 물질적인 것만이 힘을 주고받을 수 있어 보이기 때문이다. 형태도 없고 질량도 없는 것이 수동적이든 능동적이든 어떻게 힘을 가질 수 있겠는가. 그런 것은 형태가 없기에 힘의 통로로조차 도대체 상상해 볼 수 없을 것이다. 그런데 우리가 힘을 수용하고 행사하는 방식에는 아주 독특한 구석이 있다. 그 수용방식과 행사방식이 합리적이기 때문이다. 힘의 수용으로서의 우리의 믿음이나 앎, 그리고 힘의 행사로서의 우리의 행동은 합리적이다. 그래서 믿음이나 행동에 대해서 우리는 정말 이치에 맞는 근거있는 정당한 수용과 행사인지를 되묻고 되새겨 볼 수 있다. 이 논리적 되물음과 되새김이 가능한 것은 정신 또는 마음이라는 우리의 물질 상태가 언어를 내포하거나 각인해 놓고 있는 덕분이다.

그럼, 사회와 문화, 그리고 국가의 힘을 이런 유물론은 어떻게 설명할 수 있는가? 특히 '국가'라는 존재는 개인 개인의 우리에게 의무를 지우는

막강한 힘의 행사자이다. 그리고 개인은 그 힘의 우산 아래에서 자신의 권리를 지킬 수 있는 미약한 존재처럼 보인다. 도대체 그 막강한 존재와 힘의 정체는 무엇인가. 그것은 마음에 둔 언어적 서술들, 그래서 마음을 구성하고 있는 언어적 규정들에 따르는 우리의 마음과 행동에서 오는 힘이다. 이제까지 개진한 유물론이야말로 그런 힘의 원천을 가장 잘 설명할 수 있다고 나는 생각한다.

이 물질 세계에서 '사회', '문화' 및 '국가'가 일컬을 실체, 곧 물체는 없다. 그런 것은 이름들로서만 있을 뿐이다. 있는 것은 사회적인, 문화적인, 나아가서 국가적인 일들, 행위들, 행사들, 모임들 및 과제들이다. 시간공간적인 이 세계에 처소를 갖는 그런 것들의 나름의 특성을 종합해서 서술하는 추상어들이 바로 그 '사회적', '문화적' 및 '국가적'이라는 언어들이다. 이렇게 보면, 언어 자체도 추상적인 것이다. 있는 것은 언어적인 몸짓들, 표기들, 소리들 및 그림들이다. 그것들은 모두 특정의 시간공간적 위치를 점하며 그 때문에 우리에게 어떤 힘을 미칠 수 있다. 그리고 우리는 그 힘을 보내온 형체들이 언어적인 상징의 뜻을 갖는 것임을 예사롭게 알아낸다. 그것들은 어떤 언어적 기술을 충족시키려는 뜻에서 우리가 만들거나 행하였던 예사로운 표기들, 소리들, 그림들 및 몸짓들이기 때문이다.

우리는 무엇을 염두에 두고, 무엇을 마음에 품고 또 무엇을 실현하는 행동을 하려고 하는가? 한 마디로, 그 무엇이든 언어이다. 세상에 관한 서술과 설명으로서의 어떤 언어를 마음에 품고, 욕구하는 어떤 언어를 실현하고 충족시키는 행동을 한다. 이런 뜻에서 언어의 근본은 마음의 언어, 곧 심어(心語)이다. 칸트식 용어를 빌면, 언어를 비운 마음은 맹목이고 마음을 떠난 언어는 공허하다. 곰곰이 되새겨 보면, 생각하는 것은 품은 언어들에 어울리고 스스로 소리없이 논의하는 것과 같다. 언어를 떠난 생각을 진지하게 시도해 보라. 정말 글자 그대로 무념무상(無念無想)에 들어갈 것이다. 이렇게 보면, 자연언어의 물리적 표기들과 소리들이 갖는 그 외연들과의 지칭적인 상징관계는 언어를 내포한 마음 또는 정신

덕분에 성립하는 2차적 관계이다. 그 상징관계는 그 표기와 소리가 실현시키고 충족시키는 언어적 마음의 표상적인 뜻을 예사롭게 알아챌 수 있기에 인지될 수 있는 관계이다.<sup>7)</sup>

국가의 힘은 ‘국가’를 구성한 언어적 조항인 법률, 특히 헌법의 규정들을 마음에 새기고 그 언어적 명령에 따르고 충족시키는 이런저런 일을 행할뿐더러 그 일의 대리적 행사자에 승복하는 개인들의 마음에서 나온다. 마음이란 물질상태가 거의 한결같이 그 법률적 언어를 내장하고 이에 따라 작동하는 데서 나온다. 마치 컴퓨터가 내장된 언어적 프로그램에 따라 작동하듯이 말이다. 그러나 우리는 컴퓨터와 다른 특별한 능력을 갖는다. 우리는 자연언어로 표기된 법률을 우리의 마음언어로 변환시킬 수 있는 프로그래머이기도 하다.

국가 권력의 기초를 말의 질서에서 찾는 철학적 통찰을 체계적으로 보여준 우리의 철학자는 남경희이다. 그는 이렇게 논변한다.

“한 국가 사회의 조직과 권위, 가령 대통령이나 대법관이나 경찰의 권위는 힘에 의한 것도, 계약에 의한 것도, 합의에 의한 것도 아니라 필연적인 것으로서, 인간적 삶의 질서의 일부로서 주어진다.....필자의 주장은 인간의 사회성, 타자와의 관계, 권력과 지배관계의 원형이자 기초는 언어의 사용에서 오며, 사회, 국가, 정치적 권위, 문화 등등은 모두 언어의 사회성과 규제력으로 환원되거나 또는 그에 기초한다는 것이다.”(고딕은 인용자의 강조점<sup>8)</sup>)

나는 이 물질적 세계에서 우리와 같은 독특한 물체들은 추상적 언어를 내포하며 그 중 어떤 언어를 외화하는, 충족시키는 운동을 한다는 사실이 사회, 문화, 정치 및 국가라는 힘을 지닌 권력적 현상들을 설명할 수 있는 존재론적 원천이라는 유물론적 견지를 취하였다. 그리고 일상적인 자연언어의 공용적 기반은 마음이란 우리의 물질상태에 내재한 정신언어

7) Fodor, J. A.(1975), 특히 ch. 2, 55-64쪽에서 心語의 존재 이유에 대한 생각을 얻었다.

8) 남경희(1997) 254쪽.

의 활용에 있다는 어떤 의미의 선천주의적 언어관을 받아들였다. 남경희는 그와 같은 유물론도, 선천주의도 취하지 않았다. 그럼에도, 나는 앞에서 인용한 남경희의 주장에 말 그대로는 거의 동의한다. 그 형이상학적 전제는 서로 다르면서도 말이다.

앞의 인용문에서 국가 사회의 조직과 권위가 '필연적인 것'으로서 인간적 삶에 주어진다는 진술의 뜻을 이해하면서 논의를 더 심화시켜보자.

“외부세계와 접촉하고 접촉한 세계를 언어적으로 규정하며 이런 규정을 기초로 해서 의사소통하며 행위와 삶의 기반으로 삼는 것은 인간적 삶의 조건이다. 그런 점에서 공유언어는 우리 인간이 선택하는 것이 아니라 필연적으로 주어진다.”<sup>9)</sup>

여기서의 필연성은 의미론적이다. '인간적 삶'의 의미를 가능하게 하는 전제로서 그것은 불가피하다. 공유언어의 사용 없이는 인간적 삶의 논의는 의미를 상실하게 된다는 것을 뜻하는 필연성이다. 공용어의 사용이 고립한, 흩어진 개개의 물체적 운동을 '인간적 삶', 또는 '우리의 삶'이게 할 수 있는 조건적 전제라는 것은 그 언어와 삶이 개념적으로 또는 내재적으로 연결돼 있다는 주장으로 보인다.

그런데 남경희는 그 필연의 개념을 다음과 같이 부연해서 해설한다.

“그것이 필연이라는 말은 공동언어의 사용이 인간의 의도의 일부라거나 또는 인간의 본성 속에 가능성으로 내재해 있다는 의미가 아니다. 언어의 사용 이전에는 의도의 세계나 인간의 본성이라 할 것이 없었으므로, 그런 내재적 필연의 가능성은 없다. 단지 그것은 외부에서 인과적으로 주어진 것으로 피할 수 없었다는 점에서 필연적이라는 것이다. 즉 그것은 외적 강제로서의 필연이다. 그런 점에서 인간의 언어사용은 우연적이랄 수도 있다.”(고덕은 인용자의 강조점)<sup>10)</sup>

9) 남경희(1997) 253쪽.

10) 남경희(1997) 253쪽.

우리는 이 말을 이렇게 이해할 수 있다. 언어의 사용과 의도적 인간의 본성 또는 삶은 개념적으로 분리될 수 없는 필연적 관계이다. '언어의 사용 이전에는 의도의 세계나 인간의 본성이라 할 것이 없었으므로' 말이다. 그러나 인간의 의도적 활동 또는 본성적 활동과 인간의 언어사용간의 시간적 선후관계를 보면, 언어사용이 인간본성에 앞서 있다. 인과관계는 시간적 선후관계를 함축한다. 따라서 인과관계로서 보면, 언어사용이 인간의 본성적이거나 의도적 삶의 원인이다. 인과관계는 법칙적이다. 그리고 자연적이다. 그러니까 언어사용은 자연적 인간에게 외적인 강제로서 주어진 필연이다. 그리고 내적 강제는 아니라는 뜻에서 우연이기도 하다. 우리는 언어를 사용하지 않았을 수도 있었던 인간이다. 그러나 그 인간이 정말 '우리'와 같은 '인간'일까?

인간에게 사용을 강제하는 외부적인 선행적 사실로서의 언어사용은 일상적인 자연언어를 배우는 사회적 어린이의 세계에서 성립하는 것일 것이다. 남경희도 '모국어인 자연언어의 습득은 계약이나 선택에 의한 것이라기 보다는 일방적으로 주어진 것이라는 점에서 공유언어 사용의 필연성은 인정할 수 있다'고 말한다.<sup>11)</sup> 그러나 그의 필연성의 더 진정한 뜻은 '인간은 서로와의 의사소통을 위해서 그리고 외계를 규정키 위해 그리고 그 규정의 내용에 대한 합의를 위해서 필연적으로 공유의 언어를 사용할 수밖에 없다'<sup>12)</sup>는 데에 있다고 나는 생각한다. 그러나 이 필연성은 외적인 강제가 아니라 내적인 의도적 심성의 요구에 부응할 수밖에 없는, 정말 '인간적인' 필연성으로 나에게서는 보인다.

나는 정치, 문화 및 국가의 힘은 언어를 실현시키는 우리의 정신상태가 갖는 힘이며, 그 힘은 그것이 독특하지만 일종의 물질상태라는 데서 오는 것이라고 본다. 그런데 남경희는 국가권력의 실체가 언어의존적이라는 주장에서 최근에 한걸음 더 나아가서 이렇게 주장한다.

---

11) 남경희(1997) 253쪽.

12) 남경희(1997) 253쪽.

“정치사회적 관계에서만이 아니라, 심지어 자연을 움직이는 인과력까지도 언어의 객관적 규정력에 의존해서만 의미를 지닐 수 있으며, 실질적이 될 수 있다. 그 어떤 종류의 힘이건 간에 그것을 객관적 모습이나 크기가 있어야 그 정체가 확인된다. 인과율이나 인과법칙을 논하고자 해도 그것의 기반이 되는 인과력이란 것이 언어의 옷을 입어야 한다”(고딕은 인용자의 강조점)<sup>13)</sup>

단언적으로 그는 이렇게 결론짓는다.

“언어는 곤충이의 더듬이와 같이 외계를 더듬어 그것의 모습을 규정한 다. 실재건 물질이건 그것은 언어적 규정성에 의존해서만이 의미있게 논의 될 수 있다.”(고딕은 인용자의 강조점)<sup>14)</sup>

정신상태라는 독특한 상태를 제외하면 모든 존재 또는 상태가 언어의존적이 아니라고 나는 생각한다. 그러나 우리의 모든 논의, 의미있는 논의는 우리의 언어에 의존한다고 생각한다. 그런 뜻에서 나는 남경희의 언어존재론에 이의를 걸 생각이 없다. 그럼에도, 언어의 힘은 우리의 정신에 내포돼 있기에 갖는 추상적 힘이며 비유적일지라도 ‘곤충이의 더듬이’와 같은 실질적 힘일 수는 없다고 나는 생각한다. 그보다는 정신이 언어를 더듬어 외계의 모습을 서술한다고 보는 것이 낫다고 생각한다.

## V.

우리가 생각하고 서술하고 논의하는 세계가 모두 언어에 의존한다고 말하는 것이 과연 맞는 말일까. 그런 형이상학적 관점이 우리의 언어적 관행이나 실천 또는 공동적 삶의 방식을 가장 잘 설명해 주는 것일까.

13) 남경희(2000) 36쪽.

14) 남경희(2000) 37쪽.

나는 그렇지 않다고 생각한다. 그 이유를 밝히기 위해서 사물의 인과력과 속성에 관한 우리의 논의방식을 간략히 반성해 보고자 한다.

인과력을 갖는 것은 시간공간상의 구체적 사물들이다. 그런데 구체적 사물들은 다양한 변화를 보인다. 다시 말해서, 다양한 인과관계를 맺고 있다. 그 인과관계 또는 인과력의 다양성은 그 사물들에 내재한 다양한 속성을 빌어 서술되고 설명된다. 서술과 설명은 언어적이다. 구체적 사물들의 변화하는 그 때 그 때의 모습은 혼합적이다. 혼합적인 모습의 질량체라는 것을 '구체적인(con-crete)' 사물은 의미한다고 하겠다. 언어적 서술과 설명은 그 혼합적 모습을 이룬 하나하나의 모습을 추상화하는 분리의 작업이다. 하나하나의 속성이 '추상적(ab-stract)'이라는 것은 구체적인 혼합체에서 언어적 서술에 의해 의도적으로 추출되고 분리된 것임을 의미한다고 하겠다.

이렇게 보면, 구체적 사물들과 그 인과적 변화는 자연적이며 '대체로' 추상적 언어에 의존하지 않는다. 여기서 '대체로'는 우리와 같은 사물은 예외적 경우로 하기 위해서 덧붙인 말이다. 그런데 그 인과적 변화를 규정하는 속성들, 그리고 구체적 사물들의 종류들에 대한 하나하나의 개별화는 언어적 서술과 설명에 의존할 수밖에 없다. 그렇지 않고는 그 하나하나의 속성과 유형을 추상해 낼 길이 우리에게는 없기 때문이다. 이런 뜻에서 사물의 모습이나 속성이, 그리고 인과력의 규정이 언어에 의존한다는 주장에 나는 이의가 없다. 그렇다고 언어로써 서술하고 규정하고 설명하려는 자연적 사물들과 그 인과력, 나아가서 그 내재적 속성이나 모습이 언어에 의존한다는 식의 존재 일반에 대한 이른바 '내재론적' 언어주의가 과연 우리의 세계설명에 맞는 좋은 형이상학일 수 있을까는 의문스럽다. 내재론적 언어주의는 우리의 문화적이고 정치적인 삶에 관하여는 정말로 맞는 좋은 설명적 관점을 제공할 것 같다. 그러나 무릇 모든 사물의 모습과 변화를 설명하는 좋은 관점은 아닌 듯하다. 무엇보다도, 우리의 언어적 능력은 추상화의 능력이며, 그 추상화는 언어화를 기다리는 구체적 사물들과 그 모습들의 존재를 전제할 때만이 오히려 그 의미



가 살아날 것으로 보이기 때문이다.

진리의 초월적 개념을 버리고 믿음의 내재적 개념에 비춰 우리의 세계, 그 설명과 논의를 이해해야 한다는 언어 내재론적 형이상학을 체계적으로 논변하는 우리의 철학자는 정대현이다. 그의 내재주의 철학의 핵심적 근거는 우리의 언어활동이 공동적 생활양식과의 '맞춤'이나 '맞음'에서 그 의미가 성립하고 이해된다는 사실에 있다. 그런데 그 언어학적 사실이야말로 우리의 마음과 정신은 보편적으로 예화가능한 추상언어를 내포한 물질이라는 것의 아주 좋은 증거라고 나는 보고 있다. 먼저 믿음에 대한 그의 세 가지 설명에서 필요한 한 두 내용을 간략히 소개해 놓고 그 이유를 밝히기로 하자.<sup>15)</sup>

- (1) 생활양식과 믿음: 언어는 생활양식에서 비롯된다... 생활양식이란 특징적으로는 공동체적 의도가 객체화된 경우라고 말할 수 있을 것이다(427쪽).
- (2) 언어사용으로서의 맞춤: 화자와 청자는 언어사용에 있어서 공동체의 삶의 형식에 맞추는 것이다(430쪽).
- (3) 언어의 객관성으로서의 믿음: 언어는 자연에 직접 관계하지 않는다. 언어는 공동체의 삶의 양식을 통하여서만 자연에 관계한다... 믿음 개념이 어떻게 언어의 객관성을 증명하는가? 이를 위해... 통이론적 지칭가능성이 어떻게 구성되는가에 주목하고자 한다(430-431쪽).

언어가 언어노릇을 하는 것은 공동체의 생활양식에 맞는 것이기 때문이라는 진단이 이 설명의 핵심이다. 그런데 언어, 공동체 및 그 생활양식은 이 물질세계의 구체적 거주자가 아니다. 이 세계에서 한 자리를 차지하고 있는 것은 언어적 표기들, 소리들, 표기하고 소리내는 몸짓들 및 그 몸짓들에 의도를 실현시키고 그 실현된 의도를 알아차리는 화자와 청자와 같은 사람들이다. 그 표기들과 소리들, 그리고 몸짓들의 공통적인 특

15) 바로 다음의 인용문은 정대현(1997)의 것임.

징은 ‘언어적인’ 것이라고 분류되고 서술된다. 그 사람들의 어떤 모임은 ‘공동체적’이라고, 그리고 그 모임의 소속조건을 규정하는 그 사람들의 어떤 몸짓들은 ‘생활양식적’이라고 서술된다. 이런 뜻에서 언어, 공동체 및 그 생활양식은 추상적인 것들이다. 마치 수(numbers)와 집합(classes)이 추상적인 것이듯이 말이다. 생활양식은 ‘공동체적 의도의 객체화’라고 보는 앞의 설명은 그런 존재론적 해석 하에서 그 뜻이 더 확연해진다고 나는 생각한다. 화자와 청자로 이뤄진 어떤 사람들이 행하는 소리와 표기가 언어적 노릇과 기능을 할 수 있는 것은 그 화자와 청자가 어떤 의도, 즉 함께 사는 방식을 향한 공동체적 의도에 맞춰 그 몸짓을 행하고 있는 덕분이다. 그렇게 보면, 공동체의 삶의 형식에 맞는 데서 언어가 정말 언어일 수 있다는 사실은 화자와 청자가 공동체적 의도의 객체화에 맞추는 언어사용을 한다는 사실 덕분에 성립한다. 의도의 맞춤이 있기에 그 공동적 맞춤의 객체화인 생활양식에 맞는 구체적 표기들과 소리들의 언어적 기능이 살게 되는 것이다. 요컨대 맞춤의 인간적 사실이 맞춤의 사회문화적 사실에 존재론적으로 앞서 있는 사실이다.

개인적 삶에 앞서 사회문화적 삶이 있다는 사실을 근거로 맞춤이 맞춤에 앞선다고 혹자는 주장할 지도 모른다. 부모의 사회적 삶이 개인의 삶을 창조한다. 내가 있으려면 남들의 사회가 있어야 한다는 것은 생물학적 현실이다. 또한 나의 소리가 언어하려면, 그 소리가 남들의 소리언어에 맞는 것이어야 한다는 것은 언어문화적 현실이다. 그렇다면 맞춤이 맞춤에 앞서야 하는 것이 아닌가. 인과적 선후를 고려하면 이 말은 정말 맞다. 주위 환경의 원인적 영향에서 벗어난 개인적 삶은 물리적으로든 문화적으로든 상상할 수 없다. 외부 원인을 갖지 않는 생성과 변화는 개념적 모순이다. 그럼에도, 외부영향을 합리적으로 수용하고 언어적으로 내면화하는, 그래서 독특한 주관성을 지닌 존재론적 실체는 우리 개인 개인들일 뿐이라는 것이 나의 주장의 골자이다. 사회, 문화 및 국가와 같은 것들은 존재론적 실체가 아니다. 그것들은 개인들의 내면적인 어떤 정신적 특성, 어떤 공동적 생활양식을 충족시키는 행동을 하려는 의도적

특성을 종합적으로 서술하고 설명하기 위한 언어적 이름들일 뿐이다.

다시 새삼 강조하지만, 자연언어는 우리의 어떤 의도적 행동의 결과물인 소리와 표기가 갖는 추상적 특성이다. 그런 특성을 지닌 소리와 표기의 논리적 총합을 ‘자연언어’라고 이름한다. 그러니까, 내가 보기에는 자연언어와 생활양식의 ‘맞음’은 논리적인 추상적 관계이다. 그러나 ‘맞춤’은 논리적이지만 구체적인 관계이다. 유물론에서 원인적 힘을 지닌 우리의 욕망, 믿음 및 의도는 일종의 물질 상태이다. ‘맞춤’은 어떤 욕망과 어떤 믿음의 합리적 결과인 어떤 의도와 어떤 생활양식적인 소리와 표기를 만드는 행동의 관계이다. 여기서 어떤 믿음, 어떤 욕망, 어떤 의도 및 어떤 행동의 추상적 유형을 변별하는 ‘어떤’은 언어적 서술구에 의해 명확해진다. 그러므로 화자와 청자로서의 우리가 자신의 믿음, 욕망, 의도 및 행동을 명확하게 의식할 수 있는 물체라는 것은 정신이란 자신의 독특한 물질상태들에 속한 언어적 속성을 알아차릴 수 있는 물체라는 것을 함축한다. 맞음과 맞춤의 일반적인 언어적 기초 사실은 그 정신적 특성으로서의 언어성을 전제하거나 함축한다는 것이 나의 결론적 주장인 셈이다.

그런데, 철저하고 일관적인 내재주의를 고수하는 정대현은 나의 결론을 수긍하지 않을 듯하다. ‘언어의 객관성으로서의 맞음’에서 표명하듯이, 그는 삶의 양식과 그것에 맞는 언어 및 그 언어에 맞는 객관적 자연의 서순으로 존재론적 구도를 짜고 있다. 따라서, 그에게는 언어를 벗어난 언어외적인 자연은 존재하지 않는다. 아니 무의미한 것이다. 세계에 관한 다양한 언어 또는 개념체계는 일종의 다양한 이론체계라고 볼 수 있다. 이런 견지에서 그는 언어의 객관성을 자연에서 찾는 대신에 통이론적 지칭가능성에서 확보하려는 내재주의자로서의 일관적 태도를 견지한다. 그러나 그 태도가 우리의 생활양식에 정말 ‘맞는’ 것인지는 나에게서 의심스러울 뿐이다. 한 마디로, 나에게서 우리의 생활양식이 외향적인 것으로 보이기 때문이다. 우리의 언어적 마음은 마음대로 할 수 없는 자연의 존재를 전제한다. 나는 그것이 건전한 실재감각의 상식이라고 생각한다. 그러한 우리의 상식적 생활양식은 마음의 주관적 언어를 소리와 표기의 형

태로 자연화함으로써 객관화하는 우리의 행동들이 잘 드러내주는 것이라고 생각한다.

정대현의 내재주의 철학은 필연적 자연을 문맥적 자연으로 환원시킨다. 나는 그것이 그의 필연성에 대한 문맥적 이해의 진수라고 생각한다. 일차적으로 언어적 문맥에 맞는, 그리고 이차적으로 실재성 또는 자연성의 뜻을 획득하는 그의 필연적 자연에 대한 이해에서 핵심적 느릇을 하는 것은 앞서 말했듯이 고정지시어의 통이론적 가능성이다. 필연적 진술은 반사실적 진술을 함축한다. 그는 그 반사실적 문장에 들어있는 고정지시어 덕분에 현실과 반사실을 일관하는 실재성이 확보될 수 있다는 언어의존적 필연성을 개진한다. 이를테면, “마르크스가 언어를 사용할 수 없었더라면, 마르크스는 인간이 아니었을 것이다.”와 같은 반사실문의 문맥에서 ‘언어사용은 인간의 필연적 본질이다’의 필연성이 이해될 수 있다. 그리고, “현실세계(언어)의 마르크스와 반사실세계(언어)의 마르크스는 다른 세계의 시민이지만 ‘마르크스’라는 고정지시어에 의하여 두 세계의 시민은 동일한 사람으로 연결된다... 고정지시어의 반사실문적 개념의 존성이라는 하나의 돌로 경험의 이론이존성과 최소의 실재성이라는 두 마리의 새를 잡는 격”이라고 그는 해설한다.<sup>16)</sup>

또 다시 강조하지만, 앞의 반사실문과 같은 표기물이 언어적 특성을 지니는 것은 우리라는 물체가 그것에 공동적인 상징적 의도를 객체화시킨 덕분이다. 정대현이 밝혔듯이, 그것은 일종의 공동체적 의도의 객체화로서의 생활양식이며 그 양식에 맞추려는 언어사용으로서의 표기하는 행위의 결과이다. 그렇게 보면, 고정지시어의 ‘고정성’은 자연적인 하나의 사물이나 하나의 종류에 하나의 자연적 이름을 결속시키는 물질적 심성의 자연적 행위에서 성립하는 것이다. 나는 그것이 이름의 고정성에 대한 크립키식 이해라고 생각한다. 그렇게 생각하면, 자연적 필연은 심성과 물성의 합작품이다. 이 물질세계에서 심성으로 서술되는 정말 독특한 물

---

16) 정대현(1995) 359쪽 참조.

성은 내면적 언어에 의해 좌지우지할 수 없는 자연적 관계를 한 사물 또는 종류에 한 고유명사를 이름하는 행위로서 실현시킨다. 그 덕분에 그 이름은 그 대상과의 고정적인 관계를 객관화한다.

나는 내재주의의 철학적 어법을 유물론에 맞춰 수정할 것을 제안한다. 세계가 정신이나 언어에 내재한다는 식이 아니라 정신이나 언어가 세계에 내재한다는 식으로 말이다. 그리고 그 정신과 세계를 물질적으로 보자고 말이다. 이 물질세계에서 인과적 영향에서 완전히 자유로운 것은 없다. 따라서 세계와 정신은 서로로부터 자유롭지 않다. 그러니까 퍼트남 식으로 세계는 세계와 정신의 공동작품이라고 말할 수도 있다.

참 고 문 헌

- 김재권, 『물리계 안에서의 마음』, 하종호 역, 철학과현실사, 1999.
- , 『극단에 선 물리주의』, 제1회석학연속강좌, 아카넷, 대우재단, 2000.
- 남경희, 『말의 질서와 국가』, 이대출판부, 1997.
- , “언어적 규정력”, 『철학적 분석』 창간호, 2000.
- 정대현, 『맞음의 철학』, 철학과현실사, 1997.
- , “문맥적 실재론과 반사실적 고정지시어”, 『철학과현실』, 1995 겨울호.
- Davidson, D., *Essays on Action and Events*, Oxford University, 1980.
- , “Problems in Explanation of Action”, *Metaphysic and Morality*, ed. P. Pettit외 2인, Basil Blackwell, 1987.
- , “Thinking Causes”, *Mental Causation*, ed. J. Heil and A. Mele, Clarendon Press, 1993.
- Fodor, J. A., *The Language of Thought*, Crowell, 1975.