

# 감각질을 떠난 세계인식이 가능한가?

한 자 경 (이화여대)

**주 제** 형이상학, 심리철학, 인식론

**주요어** 물리주의, 감각질, 현상적 의식, 지향적 의식

**요약문** 물리주의는 심리적 의식현상의 기반으로서 두뇌를 포함한 물리세계를 인식 독립적인 객관적 세계 자체로 전제하고 있다. 그러나 '인식'을 인식자의 두뇌의 산물로 보면서 그렇게 '인식된 세계'를 객관적인 자체 존재(실체)로 전제한다는 것은 자기모순적이 아닐까? 물리세계를 인식 독립적인 객관적 자체 존재로 전제하자면, 세계인식에 있어 주관성이 배제될 수 있어야 하며, (물리주의자들의 용어대로 말하자면) 주관적 감각질의 현상적 의식이 배제된 채 객관적인 지향적 의식만으로써 세계인식이 가능해야 한다. 그러나 과연 감각질의 의식이 배제된 세계인식이라는 것이 있을 수 있겠는가? 본고는 감각질을 떠난 세계인식은 가능하지 않다는 것, 따라서 우리의 세계인식이 주관적(또는 인간류 의존적)인 만큼, 우리에게 의해 인식된 세계 역시 주관적 또는 인간 인식 의존적이라는 것을 논하였다. 결론적으로 인간 의식 너머에 객관적인 물리적 세계 자체를 설정하는 것은 일종의 도그마임을 말하고자 한 것이다.

## 1. 왜 물리주의는 자기논파적인가?1)

물리주의는 물리적 실체의 존재를 전제한 후, 인간의 심리적 의식현상

- 1) “물리주의는 자기논파적이다”라는 명제는 논자가 “무엇이 존재하는가? - 이 철학적 수수께끼를 어떻게 풀어야 하는가?” 라는 글에서 주장한 것이다(『철학적 분석』, 2호, 2000 겨울, 한국분석철학회, 63-77쪽). 이에 대해 김선희는 “인간 존재론: 보편 정신인가? 개별적 몸인가?”라는 글에서 그렇지 않다고 반박하고 있다(『철학적 분석』, 3호, 2001 여름, 49-59쪽). 본고는 그 반박에 대한 대답의 글이다.

을 인간의 물리적 두뇌의 속성 또는 기능으로 설명하려 한다.<sup>2)</sup> 그러나 그렇게 해서 세계인식도 그 인식자의 두뇌활동의 산물로 이해될 경우, 그렇게 인식된 세계(뇌를 포함한 물리세계)는 더 이상 그 인식자의 인식으로부터 독립적인 객관적 실체로 간주되기 힘들다. 결국 심리현상의 기반으로 물리적 실체를 전제하지만, 그 자체의 인식 이해에 따라 볼 때 객관적인 물리적 실체가 정당하게 주장될 수 없기에, 즉 자신의 전제가 부정되기에 자기논파적이라고 하는 것이다.

자기논파적이면서도 수십년을 두고 물리주의가 현대 심리철학의 기본 입장으로 받아들여질 수 있었던 것은 현대 자연과학정신이나 우리의 일상적 의식이 반형이상학적 경향의 소박한 실재론에 빠져 있기 때문일 것이다. 즉 우리는 인과적 폐쇄성을 지닌 물리세계가 그 자체로 존재한다는 것을 너무나 당연시하기에, 물리주의적 인식이론에 따르면 객관적인 물리적 실체가 오히려 부정된다는 사실을 알아차리지 못하는 것이다. 말하자면 자신의 논의의 깊이와 심각성, 심리철학 논의의 형이상학적 함의를 간과하는 것이다.

“물리주의가 자기논파적이다”라는 나의 주장에 대해 김선희는 (뇌물리

- 
- 2) 실체와 속성은 전통 형이상학의 개념이 아닌가? 바로 이 개념을 현대의 심리철학자들도 그대로 사용한다. 전통적 개념규정에 따라 김재권은 그 자체로 실재하는 것, 독립적 실재성을 가지는 것을 “실체”라고 부르며, 다른 것에 의존하여서만 존재할 뿐 독립적 실재성을 가지지 못하는 것을 “속성”이라고 부른다. 그에 따르면 책상이나 나무는 그 외 다른 것은 아무것도 없고 오로지 그것만이 존재하는 가능세계가 상상 가능하다는 점에서 독립적 실재성을 가지는 실체이지만, 표면이나 그림자나 미소는 어떤 것의 표면이나 그림자 또는 누구의 미소로서가 아니면 떠올릴 수조차 없다는 점에서 독립적 실재성을 가지지 못하며, 따라서 실체가 아니라 어떤 다른 실체의 속성일 뿐이다.(김재권 저, 하중호·김선희 역, 『심리철학』, 철학과 현실사, 1999, 15쪽 이하). 전통 형이상학에서는 현상적으로 드러나는 물리적·심리적 속성들에 대해 각각의 실체를 인정할 것인가(이원론), 한 종류의 실체만을 인정할 것인가(일원론), 한 종류의 실체만이 있다면, 그것은 물리적 실체인가(유물론), 정신적 실체인가(유심론) 등이 논의되었던데 반해, 현대의 심리철학은 현대 자연과학의 정신에 따라 물리적 실체의 존재는 이미 자명한 사실로 전제해놓고, 오직 심리적 실체만을 문제삼으며, 심리적 속성을 물리적 실체의 속성이나 기능으로 설명하려 한다. 이에 반해 본고는 물리주의적 관점이 전제하는 “물리적 실체”라는 것이 과연 그렇게 자명한 것이겠는가를 문제삼고자 한 것이다.

주의를 제외한 일반적) 물리주의는 의식현상의 기반으로서의 물리세계, 즉 “의식 바깥 세계”를 부정하지 않으므로 자기논박적이지 않다고 반박한다. 그러나 문제는 물리주의가 물리 세계를 실체로서 인정하는가 아닌가가 아니라(당연히 물리적 실체만을 인정하므로 물리주의 아닌가!), 그런 인정이 물리주의체계 내에서 인식론적으로 근거 있게 수행될 수 있는가 하는 것이다. 즉 물리주의적으로 우리의 의식현상 또는 인식과정을 이해할 경우 물리세계의 객관적 실재성이 과연 확보될 수 있는가 하는 것이다.

심리현상을 두뇌활동에 입각하여 설명하는 물리주의는 빨간색 감각 또는 의식에 대해 그 가능근거로서 빨간 사물, 눈 그리고 두뇌신경 등을 언급할 것이다. 물리적 존재인 빨간 사물 그리고 그것과 물리적 인과법칙관계에 있는 나의 신체(눈의 감각기관과 두뇌 신경을 포함하는 신체)만이 그 자체로 존재하는 것으로 인정되고, 빨간색의 의식현상은 두뇌활동 결과 발생하는 부수적 현상(비실체적 속성)으로만 간주될 것이다. 문제는 모든 의식현상이 단지 두뇌활동의 산물일 뿐이라면, 물리세계에 대한 우리의 인식 역시 우리의 두뇌활동의 산물이 되는데, 어떻게 그렇게 인식된 이 세계를 그런 인식으로부터 독립적인 객관적 세계 자체라고 말할 수 있는가 하는 것이다. 다음 문장은 이점을 말하기 위한 것이었다.

[물리주의에 있어] 그렇게 확실하게 존재한다고 간주된 사물, 즉 빨간 사물과 나의 신체 또는 두뇌의 존재는 과연 어떻게 알려진 것인가? 물리주의 자체가 뭐라고 말하는가? [나의 의식 또는 인식이 두뇌활동의 산물이라는 것은 곧] 나에게 의해 의식 또는 인식된 세계는 모두 다 나의 두뇌활동의 결과라는 말이 아닌가? 내가 보는 이 세계, 내가 의식하는 이 세계, 이것이 모두 나의 두뇌활동의 결과라는 말이 아닌가? 그렇다면 그것은 더 이상 그 자체로 실재한다는 존재의 자명성을 갖지 못한다. 만일 우리 인간들 모두의 두뇌가 덜 진화되었더라면, 우리 모두는 완전히 다른 세계를 가질 수도 있었을 것이다. 실제로 물고기에 있어 이 세계는 우리에게 있어서의 이 세계와 완전히 다른 세계가 아니겠는가? …… 말하자면 물리주의가 심리철학

에 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.”<sup>3)</sup>

위 문장의 일부를 인용하면서 김선희는 다음과 같이 반박한다.

이 논의의 관건은, 심리 활동을 물리적 두뇌활동으로 환원하여 설명하는 물리주의자는 논리적 일관성을 유지하려면 “인간이 인식한 이 세계는 모두 인간 두뇌활동의 결과일 뿐”이라는 것을 주장해야 한다는 데 있다. 그러나 그 주장은 그 자체로는 애매한 것이다. 그것은 인간의 인식작용이 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 두뇌상태라는 동일론자의 주장은, 그 빨간 사과 자체가 나의 두뇌의 산물에 불과하다는 것과는 전혀 다른 얘기이다. 전자는 후자를 함축하지 않는다.<sup>4)</sup>

이 반박의 관건은 세계의 인식과 세계의 존재, 나아가 인식된 세계와 세계 자체를 서로 별개의 것으로 구분하는 것이다. 인식작용과 그 인식

3) 한자경, “무엇이 존재하는가?”, 67쪽. 여기에서 “인식이 두뇌의 산물이라면 인식된 세계도 두뇌의 산물이지 않겠는가?”라고 말할 때, “산물”의 의미는 마치 빵을 밀가루의 산물이라고 하듯 인식된 이 세계를 우리의 두뇌세포로 만들어진 산물로 보겠다는 말은 아니다. 산물이란 단지 인식된 세계가 인식자에 의해 표상된 결과라는 의미를 가질 뿐이며, 이는 마치 거울의 상이 거울 앞 사물에 의해 그려진 것이라는 의미에서 그 사물의 산물이라고 말할 수 있는 것과 마찬가지로이다. 사물이 없다면, 상도 없을 것이다. 이처럼 인식자의 인식활동이 없다면, 그렇게 인식된 세계도 없다는 의미에서, 인식된 세계를 인식자의 인식활동의 산물(또는 결과)이라고 말한 것이다.

4) 김선희, “인간 존재론”, 50-51쪽.

을 통해 인식된 대상을 서로 별개의 것으로 간주하는 것이다. 인식은 두 뇌작용의 산물일 수 있지만, 그 인식을 통해 인식된 대상이나 세계는 두 뇌활동의 산물이라고 말할 수 없다는 말이다. 빨간 사과에 대한 빨간색 지각은 두뇌상태일 수 있지만, 빨간 사과 자체는 두뇌활동과 무관한 그 자체 존재라는 말이다.

그러나 과연 그렇게 간단하게 세계의 인식과 인식된 세계 그리고 세계 자체를 서로 별개의 것으로 구분할 수 있는 것일까? (1) 우리의 세계 인식은 주관적이지만, 그렇게 인식된 세계는 객관적이라고 말할 것인가?) 그렇다면 우리는 어떻게 주관적 인식을 가지고 객관적 세계인식에 이를 수 있단 말인가? 아니면 (2) 우리의 주관적 세계인식에 따라 인식된 세계도 주관적일 수밖에 없지만, 그 인식된 세계 배후의 세계 자체가 객관적이라는 말인가? 그렇다면 우리에게 의해 인식되지도 않는 객관적 세계 자체를 무슨 근거에서 그리고 무엇을 위해 설정한단 말인가? 아니면 (3) 우리에게 의해 인식된 세계가 객관적 세계라는 것을 말하기 위해, 우리의 세계 인식도 객관적이라고 말할 것인가?

- (1) 세계의 인식: 주관적 ≠ 인식된 세계: 객관적
- (2) 세계의 인식: 주관적 = 인식된 세계: 주관적 ≠ 세계 자체: 객관적
- (3) 세계의 인식: 객관적 = 인식된 세계: 객관적

나는 김선희나 물리주의들이 세 번째 관점을 택하리라고 추측한다. (1) 과 (2)가 풀기 힘든 물음을 내포하기 때문이기도 하지만, 무엇보다도 그들이 전제하는 물리적 실체는 이미 우리에게 의해 인식된 세계이기 때문이

---

5) '주관적' '객관적'이라는 개념의 모호성을 피하기 위해 좀 더 구체화하자. 인식 또는 인식대상이 인식자의 인식구조에 의존적일 때 그것을 주관적이라고 하고, 인식 또는 인식대상이 인식자의 인식구조와 무관할 때 그것을 객관적이라고 하자. 인식구조가 인간 류 공통의 구조라고 전제된다면, 그 때 주관성은 곧 인간 류 전체에 대해 타당한 상호주관성을 의미하게 될 것이다. 따라서 주관적이라는 것이 꼭 개인적, 사적, 개체 우연적, 개체 상대적이라는 의미를 가지는 것은 아니다.

다. 그렇다면 그들은 무슨 근거에서 우리의 인식이 객관적이라고 말할 수 있는 것일까? 주관적이 아닌 객관적 인식, 객관적 의식상태라는 것이 있을 수 있는가?

인식의 객관성을 확보하기 위해 그들은 인식에 있어서의 주관성, 즉 주관적 의식을 배제하려 한다. 그리고 그 주관적 의식이란 다름 아닌 주관적 감각질의 의식, 곧 현상적 의식인 것이다. 다시 말해 그들은 인간의 의식상태를 감각질을 포함한 질적 의식상태(현상적 의식)와 감각질을 포함하지 않는 명제적 의식상태(지향적 의식) 둘로 구분한 후, 전자가 배제된 후자의 의식방식을 통해 인식의 객관성을 확보하려 하는 것이다. 그러나 그들의 구분은 과연 정당한가? 그리고 그런 구분을 통해 세계 인식의 객관성이 과연 확보될 수 있겠는가?

질적 의식상태와 명제적 의식상태는 어떻게 구분되는가? 의식되는 내용이 색이나 고통 등 구체적 감각질(qualia)이면서 의식은 단지 그런 감각질을 느끼는 상태에 머물러 있을 때, 그러한 의식상태를 질적 의식상태 또는 현상적 의식이라고 한다. 반면 의식되는 내용이 ‘서울은 한국의 수도이다’라든가 ‘오늘은 비가 올 것 같다’ 등의 명제이면서 의식은 그런 내용들을 믿거나 알거나 욕구하거나 생각하거나 걱정하는 등 명제내용에 대한 특정 태도를 보여주는 것일 때, 그러한 의식상태를 명제태도 또는 지향적 의식이라고 한다.

그렇다면 이렇게 구분되는 두 의식상태는 서로 어떤 관계에 있는가? 명제태도 안에 질적 의식이 포함되는가, 아닌가? “이 심적 상태[명제태도의 심적 상태]들에는 현상적이고 질적인 면이 있을까?”라고 물으며, 김재권은 이에 대해 부정적으로 답한다. “우리는 어떤 특정한 느낌을 믿음과 연결시키고 다른 특정 느낌을 욕구와 연결시키는 식으로 짝짓기를 하지는 않는다. 프로비던스는 보스턴의 남쪽에 있다라든지 2는 가장 작은 소수다라는 당신의 믿음과 연결되어 있는 특별한 느낌이나 감각질은 없는 것 같다”라고 말한다.<sup>6)</sup> 김영정도 “일반적으로 명제태도들은 전형적인 질적 성격을 가지고 있지 않으나, 지각적 상태들 그리고 아마도 감정이나

기분은 전형적으로 질적인 것처럼 보인다”라고 주장한다.<sup>7)</sup> 이처럼 명제 태도와 질적 의식은 서로 다른 의식형태로 간주되는 것이다.

질적인 현상적 의식을 명제적인 지향적 의식과 구분지으면서 심리철학자들이 염두에 두는 것은 그런 질적 의식은 물리주의적 환원에 걸림돌이 된다는 것이다. 동일론적 환원이든 기능주의적 환원이든 끝까지 객관적인 물리적 특성들로 환원되지 않고 주관적 의식상태로 남겨지는 것이 바로 감각질의 의식이기 때문이다. 물리적 외적으로 또는 기능적으로는 동일하지만, 주관적 의식상태에서는 감각질이 결여되어 있을 수도 있고(설의 중국인의 방처럼)<sup>8)</sup>, 감각질이 질적으로 완전히 다를 수도 있기 때문이다(전도된 스펙트럼의 경우처럼). 물론 엄격한 극단적 물리주의자들은 최후의 감각질까지 모두 기능화하려고 노력할 것이며, 그래도 끝까지 기능화되지 않고 남겨지는 감각질은 아예 추방해버리려고 할 것이다. 비트겐슈타인의 상자 속의 딱정벌레는 딱정벌레가 아닐 수도 있을 뿐만 아니라, 아예 아무 것도 없는 것일 수도 있는 것이다. 그러나 대개의 심리철학자들은 우리의 현상적 의식이 아픔과 기쁨, 빨강과 노랑 등의 감각질의 느낌으로 이루어져 있으며, 그런 감각질의 주관적 의식은 물리적 두뇌활동 또는 입력과 출력의 기능적 관계로 다 환원될 수 없다는 입장을 견지한다.<sup>9)</sup>

그럼에도 불구하고 그들은 우리의 세계 인식은 감각질의 의식처럼 주

6) 김재권, 하종호·김선희 역, 『심리철학』, 철학과 현실사, 1999, 32쪽.

7) 김영정, 『심리철학과 인지과학』, 철학과 현실사, 1997, 76쪽.

8) 존 설, “마음, 뇌, 프로그램”, 더글러스 호프스태터·다니엘 데닛, 김동광 역, 『이런, 이게 바로 나야!』, 제2권, 사이언스북스, 2001, 642쪽 이하 참조.

9) 심리철학내에서 감각질을 옹호하는 자들은 그것을 “단지 심리적 상태의 우연적 변모”만으로 간주하려 하지 않을 것이라고 보면서, 김영정은 이 감각질의 문제가 인지과학에 있어 해결되어야 할 한 중요문제를 다음과 같이 시사한다. “감각질의 옹호자들은 …… 따라서 만일 인지과학이 마음에 관한 어떤 것을 말하려 한다면, 그것은 감각질에 관한 어떤 것을 말해야 하며, 또 만일 기능주의가 감각질을 파악할 수 없다면, 인지과학에 무슨 변화가 있어야만 한다고 결론내릴 것이다.”(김영정, 『심리철학과 인지과학』, 86쪽). 그러나 그 변화란 어떤 변화일까? 이에 대해 김영정은 말이 없다. 혹 기능주의가 의지하는 기반인 물리주의 자체가 무너지는 그런 변화가 아닐까?

관적이지 않고 객관적이라고 주장한다. 세계 인식(느낌이 아닌 인식!)은 명제태도 또는 지향적 의식상태에 속하며, 그것은 질적 의식과는 구분된다고 보기 때문이다. 그들은 인간의 마음을 두 영역으로 구분하며, 지향적 의식 영역에서 세계에 대한 객관적 인식을 얻을 수 있다고 보는 것이다.

현상적 의식과 지향적 의식의 이분법에 친숙한 김선희는 김재권의 기능적 환원주의의 관점이 지향적 의식에 관한 한 정당성을 갖지만, 현상적 의식에 관해서는 그렇지 못하다는 것을 강조하며, 김재권의 『물리계 안에서의 마음』이란 책에 대해 “이 책은 마음의 존재론적 지위나 인과적 역할에 대한 논의를 지향적 마음 혹은 기능적 마음에 한정시켰다고 할 수 있다. 현상적 마음 혹은 주관적 의식의 지위 및 그것의 인과를 설명하는 문제는 건드리지 않은 셈이다”라고 하여 결국 “절반의 마음”만을 논한 것이라고 비판한다.<sup>10)</sup> 그렇다면 남겨진 절반의 마음인 현상적 의식은 김선희에게 있어 어떤 마음인가? 그는 “기능화할 수도 없고 표상할 수도 없지만, 없다고 할 수 없는(부인할 수 없는) 현상적 마음 …… 환원할 수 없는 현상적 마음(혹은 주관적 의식)”은 심물환원이 불가능하며 따라서 “물리적 차이를 가져오지 않는다는 점에서” 그 인과력도 포기해야 한다고 주장한다. 그렇다면 그것은 어떤 의미에서 존재하는가? 그는 그런 현상적 마음을 물리계에서의 변화와는 무관한 순수 주관적 영역에서의 “예술적 감동…… 종교적 체험” 등으로 설명한다.

결국 마음을 지향적 마음과 현상적 마음 두 영역으로 이원화함으로써, 심리철학자들은 물리적 두뇌의 속성이나 기능으로 환원하기 힘든 감각질의 의식은 주관적 의식상태일 뿐이지만, 그것과 구분되는 지향적 의식은 물리주의적 환원이 가능할 뿐 아니라 그 의식 자체가 주관적 요소가 배제된 순수 객관적 물리세계에 대한 객관적 인식이라고 주장하는 것이다. 이는 곧 마음을 두 영역으로 구분하고, 그 마음이 의식하는 세계를 다시 두 영역으로 구분하면서, 그 각각을 서로 별개의 활동으로 간주하는 것

10) 김선희, “김재권의 『물리계 안에서의 마음』에 대한 서평”, 『철학적 분석』, 창간호. 2000 봄, 한국분석철학회, 113쪽.



이 된다.

객관적 세계인식: 지향적 의식 —————> 물리세계(객관적 세계 자체)

주관적 체험:       현상적 의식 —————> 심리세계(종교, 예술의 세계)

이와 같이 의식에서 세계로 나아가는 길을 두 가지 길로 구분함으로써, 그리고 그 두 의식 방식이 서로 다르다고 간주함으로써, 마음이 세계로 나아갈 때 지향적 의식의 길을 택하면, 현상적 의식을 배제하고서도 충분히 객관적인 물리 세계의 정보를 얻을 수 있는 것처럼 생각하게 된다. 마치 우리가 주관적 감각질과 무관하게 객관적 세계에 대해 객관적 인식을 얻을 수 있는 것처럼 간주하는 것이다. 이런 의미에서 김선희는 “나는 현상적 의식으로부터 출발하는 존재론적 입장에 대해 의아심을 갖는다”<sup>11)</sup>라고 말한다. 현상적 의식이 아닌 다른 의식, 즉 지향적 의식에서 출발하여 세계 존재를 논해야 한다는 말일 것이다. 그래야만 “누구나 공적으로 접근가능한, 나의 의식으로부터 독립적인 객관 세계의 존재”<sup>12)</sup>를 확인할 수 있다는 말일 것이다.

그러나 객관적으로 실재하는 물리 세계에 접근하는 길에 감각이 배제된 다른 길이 있을 수 있겠는가? 내용적으로 현상적 의식(주관성)에 기반하지 않은 지향적 의식(객관성)이라는 것이 가능하겠는가? 우리의 눈, 코, 입, 귀, 피부를 통해 주어지는 빨간 색, 둥근 모양, 달콤한 맛, 향긋한 냄새, 딱딱한 느낌 이외에 외부 사물이 어떻게 우리에게 주어질 수 있겠는가? 색이나 맛의 의식은 현상적 의식이다. 객관 세계의 인식에 있어 감각질의 현상적 의식을 배제하고 세계의 내용으로 알려질 수 있는 것은 아무 것도 없다. 내게 인식된 빨간색, 크기, 모양, 향기, 맛 등을 제외하고서 그런 것들과 구분되는 “빨간 사과 자체”라는 것을 물리 세계에서

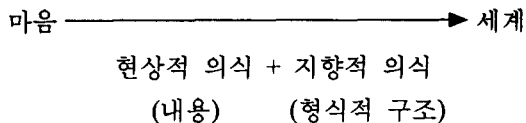
11) 김선희, “인간 존재론”, 53쪽.

12) 김선희, “인간 존재론”, 54쪽.

대상적으로 찾는다는 것은 불가능하다.

소위 물리적 실체로 간주되는 사물을 인식할 때, 우리가 실제로 인식하는 것은 그 사물의 속성들일 뿐이다. 직접적으로 감각질로서 주어지는 것이 사물의 속성인 것이다. 결국 주관적인 빨간색지각 또는 지각된 빨간색과 구분되는 객관적인 “빨간 사과 자체”란 공허한 개념일 뿐이다. 그것이 감각질 너머의 어떤 것, 현상적 의식 너머의 어떤 것을 의미하는 것처럼 여겨지는 것은 그것이 감각질로서 주어지는 속성들을 담지하는 것으로서의 실체로 이해되기 때문이지만, 그러나 이 때 실체란 객관적으로 실재하는 것이 아니라, 오히려 그 자체는 특정 감각질로 주어지지 않으면서, 대상으로부터 우리에게 주어지는 다양한 감각질들을 정리하고 연결하기 위해 필요한 개념, 가장 주관적인 개념일 뿐이다.

그러므로 세계를 인식함에 있어서 사물의 속성을 감각질로서 의식하는 현상적 의식을 배제하고 세계에 대한 어떤 내용 있는 정보를 얻는다는 것은 불가능하다. 결국 객관적인 지향적 의식이라고 여겨지는 세계 인식에 있어서도 그 인식의 기반에는 현상적 의식이 포함되어 있으며, 이 점에서 우리 의식은 내용적으로 결코 현상적 의식을 넘어서지 못하는 것이다. 지향적 의식이 집을 짓는 형식적 구조에 비유될 수 있다면, 현상적 의식은 그 구조를 채우는 벽돌에 비유될 수 있다. 지향적 의식만에 의해 객관적 세계인식에 이를 수 있다고 주장하는 것은 마치 구조만 있으면 벽돌 없이도 집을 지을 수 있다고 주장하는 것과 마찬가지이다. 그러나 실제로 벽돌이 없는 집은 상상의 집일뿐이다. 감각질의 내용을 결한 지향적 의식은 오히려 현상적 의식보다 더 주관적인 의식형식에 지나지 않는 것이다. 이렇게 보면 우리의 세계 인식은 다음과 같이 두 종류의 의식을 동시에 포괄한다고 볼 수 있다.



따라서 현상적 의식이 주관성을 벗어날 수 없다면, 그렇게 인식된 세계 역시 주관성을 벗어날 수 없는 것이다. 물론 이 때 주관성은 세계인식에서 보편성이 확보되는 그만큼의 보편성을 갖춘 주관성인 것이다. 그러므로 이는 류적 상호주관성이라고 말할 수 있다. 이렇게 보면 인식을 떠난 세계 자체를 논한다든가, 주관적 의식(현상적 의식)을 떠난 객관적 의식(지향적 의식)을 논한다는 것은 무의미하다. 결국 우리의 지향적 의식이 현상적 의식과 달리 객관적 세계에 대한 객관적 인식이라는 (3)의 관점은 견지되기 힘든 것이다. 물리주의가 설정하는 “물리적 실체”, 김선희가 말하는 “빨간 사과 자체”, “의식으로부터 독립적인 객관세계”란 어디에도 객관적으로 있는 것이 아니다.

우리의 인식을 주관적인 현상적 의식이 배제된 “객관적 인식”이라고 간주하거나, 우리에게 의해 인식된 세계가 그렇게 인식하는 우리의 인식구조를 떠난 그 자체 실재하는 “객관적 실체”라고 간주하는 것은 “객관성의 신화”이며, 우리의 인식을 절대화하는 것이고, 결국 인간 자신을 절대화하는 것일 뿐이다. 지렁이에게 지렁이가 인식한 세계가 있듯이, 우리에게 우리는 우리가 인식하는 세계가 있을 뿐이다. 그 두 세계는 분명히 다를 것이다. 지렁이는 우리가 인식하는 세계의 일부만을 회미하게 볼 뿐이며, 오직 인간만이 세계 자체를 있는 그대로 인식한다는 생각, 다시 말해 우리가 인식하는 세계가 바로 그 모습 그대로 “세계 자체”라는 생각은 인간의 오만일 뿐이다. 물리주의자들이 생각하는 물리적 실체로 이루어진 물리 세계는 오직 인간에게만 그렇게 있는 세계일 뿐이다. 지렁이에게, 바이러스에게, 그리고 천사에게, 신에게, 세계는 완전히 다를 수 있으며, 또 그 다른 세계들 배후에 공통적인 하나의 세계란 아예 없을 수도 있는 것이다. 그러므로 비트겐슈타인의 상자 속 딱정벌레처럼 아예 없을 수 있는 것은 인간에 의해 인식된 인간의 세계, 그 주관적 세계가 아니라, 오히려 인간 인식과 독립적으로 실재한다고 가정된 객관적인 세계인 것이다. 이런 뜻에서 “실제 논해져야 할 문제거리는 사실 심리적인 것의 실재성이 아니라, 오히려 물리적 존재의 실재성인 것이다”<sup>13)</sup>라고 했다.

네이글이 “박쥐가 된다는 것은 어떤 것일까”에서 밝힌 것도 우리의 세계 인식 그리고 그렇게 인식된 세계는 우리의 인식구조를 떠난 것이 아니라는 것이다.<sup>14)</sup> 감각질의 주관적 특성을 인정한다는 것은 세계의 인식과 인식된 세계와의 불가분리성을 인정한다는 것이다. 세계의 인식이 주관적인 만큼, 인식된 세계 역시 주관적일 수밖에 없는 것이다. 이로써 우리는 (1)의 관점을 넘어서게 된다. 인식자에 따라 인식된 세계가 다를 수 있기에, 인간이 본 세계와 박쥐가 본 세계는 완전히 다른 세계일 수 있는 것이다. 그럼 어느 세계가 진짜 세계인가? 인간에서 보아 박쥐의 인식에 한계가 있듯이, 다른 종에서 볼 때 인간의 인식도 한계가 있는 것일 수 있다. 그러므로 인간에게 인식된 세계만을 세계 자체의 모습으로 간주할 수는 없는 것이다. 여기서 네이글은 우리가 인식한 세계만을 세계 전체로 간주할 수 없다는 것으로부터 인간 인식과 독립적으로 존재하는 세계 자체를 인정해야 한다는 결론을 내린다. 즉 “그 결론은 인간의 언어로 표현할 수 있는 명제에서 참으로 간주되는 것들로 구성되지 않은 사실이 존재한다는 것이다. 다시 말해서 어떤 사실에 대해 말하거나 이해할 수 없다 해도 우리는 그러한 사실이 존재한다는 것을 인정하지 않을 수 없다는 것이다.”<sup>15)</sup> 이렇게 보면 그는 세계의 인식과 인식된 세계의 주관성을 인정한 후, 그와 독립적으로 객관적 세계 자체를 상정하는 (2)의 관점에 있다고 볼 수 있다.

그러나 박쥐가 인식한 세계와 우리 인간이 인식한 세계 사이에 그 감각질에 있어 아무런 공통점도 없을 수 있다고 보면서, 즉 두 세계가 내용적으로 완전히 다를 수 있다고 보면서, 그럼에도 불구하고 그 두 세계 배후에 하나의 공통된 객관 세계 자체가 있어야 한다고 여기는 까닭은 무엇일까? 우리가 세계에 대해 알고 이해하고 인식하는 것이 주관적이라

13) 한자경, “무엇이 존재하는가?”, 68쪽.

14) 네이글, “박쥐가 된다는 것은 어떤 것일까?”, 어글러스 호프스태터·다니엘 데닛, 김동광 역, 『이런, 이게 바로 나야!』, 사이언스북스, 2001, 707쪽 이하 참조.

15) 네이글, “박쥐가 된다는 것은 어떤 것일까”, 712쪽.

는 사실로부터 세계 자체가 바로 주관적인 것이라고 결론 내리지 않고, 그러한 주관적 인식의 근거에 우리가 알지 못하고 인식하지 못해도 객관적인 세계 자체가 존재해야만 한다고 결론 내리는 것은 무슨 까닭일까? 인간이 본 세계와 박쥐가 본 세계가 완전히 다르면서, 또 만일 그 세계 자체가 박쥐가 본 세계와 같은 세계라면, 지금 우리가 인식하는 이 세계는 완전히 없는 세계가 아니겠는가? 이런 의미에서 물리주의자의 물리 세계 역시 없는 세계일 수 있는 것이다. 그런데 그 세계 자체가 실은 박쥐가 본 세계하고도 또 완전히 다르다면? 나아가 그 어느 생물종에 의해 보여진 세계와도 완전히 다르다면? 그래도 그 세계 자체는 있는 것일까? 도대체 이럴 경우 그것이 “있다”는 것이 무엇을 의미하겠는가? 그리고 그것이 “있다”는 것이 그것이 “없다”는 것과 무엇이 다르겠는가? 우리가 의미있게 “있다” “없다”라고 말할 수 있는 것은 인식된 세계에 국한된 것일 뿐이다.

심리적 세계와 물리적 세계는 우리에게 의해 그렇게 인식된 세계일 뿐이다. 이 점에서 세계의 인식도 인식된 세계도 모두 우리 인간 류의 주관적 인식조건을 떠나 있는 것이 아니다. 이와 같은 주관적 현상 세계 너머에 객관적인 “세계 자체”가 “있다”는 것도 “없다”는 것도 모두 무의미한 말일뿐이다. 더구나 그 세계 자체가 “물리적 실체”의 “물리 세계”라고 말하는 것은 더 더욱 무의미할 뿐이다.

단 여기서 세계의 인식 또는 인식된 세계의 주관성은 인간 개인의 사적 주관성이 아니라, 인간 류 전체에 타당한 보편적 상호 주관성을 뜻한다. 따라서 인식가능성 너머의 객관적 세계 자체의 존재를 설정하지 않는다고 해서, 그것이 곧 유아론이 되는 것은 아니다. 유물론적으로 인간의 의식을 개체적 두뇌의 산물로만 본다면, 그 개체성을 넘어설 수 없어 유아론에 빠지게 되겠지만, 인식된 세계가 가지는 보편성을(객관적 물질 세계가 아니라) 세계를 인식하는 주관정신의 보편성에서 끌어내는 유심론적 관점에서 보면, 인간 개인의 의식은 이미 현상 세계를 포괄하고 있다는 점에서, 보편적 상호주관성을 그 핵으로 삼고 있는 것이다. 이처럼

개체의 의식 안에 깃든 그 보편적 상호주관성을 “초월적 자아”라고 말한 것이다. 그것은 개체를 벗어나 유령처럼 떠다니는 정체불명의 무엇이 아니라, 개체 안에 작용하는 보편정신이다. 개체인 내가 다른 개체인 너를 공감하고 이해하고 사랑할 수 있게 하는, 우리를 하나되게 하는 공통기반인 것이다.

## 2. 자아의 자기동일성을 어디에서 찾을 것인가?

인간 개체 안의 보편정신을 “초월적 자아”라고 칭하면서 그것을 인간의 본질로 이해하려는 것에 대해 김선희는 매우 비판적이다. 보편적 정신이 아니라 오히려 “개체적 몸”이 한 인격을 다른 인격과 구분짓는 “인격의 구성요소”이며, 인간을 “도덕책임주체”이게 하는 것이기에, “인격으로서의 인간 존재론을 위해서 진정 중요한 것”은 보편적 정신이 아니라 바로 개체적 몸이라는 것이다. 그는 왜 그렇게 개체적 몸을 강조하는가? “도덕적 책임주체로서의 인격”의 문제는 “신분확인”의 문제와 연결되는데, 인격의 신분확인은 결국 개체적 몸을 통해서만 가능하다고 보기 때문이다.

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 몸 이외의 다른 기준이 없다는 것이다. …… 동일한 물리적 공간에는 둘 이상의 개체나 몸이 거주할 수 없으므로, 물리적 공간에 위치하는 나의 몸은 나와 다른 인격을 개별화하는 기준이 된다. …… 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.<sup>16)</sup>

한 사람에게 한 행위의 도덕적 책임을 귀속시키자면, 그 사람이 바로 그 행위주체자라는 것, 즉 행위주체와 책임주체가 동일한 인격이라는 것이 확인되어야 한다. 그런데 이처럼 도덕적 책임추궁을 위한 신분확인 의 문제에 있어 그 기준으로 “개별적인 몸”만을 언급한다는 것은 부족하지 않을까? 몸이 같은 몸이면, 그 몸이 한 모든 행위를 그 몸이 책임져야 하는가? 우리는 그렇지 않은 경우를 얼마든지 생각해낼 수 있을 것이다. 범죄를 저지른 경우에도 그 인간이 정신병자로서 정신착란상태에서 한 것이라면, 우리는 그에게 도덕적 책임을 묻기보다는 정신치료를 하려 할 것이다. 또는 A가 B에게 쇠면을 걸어 B로 하여금 C를 죽이게 했다면, 그 살인의 도덕적 책임은 누구에게 돌아가겠는가?

그럼에도 불구하고 김선희는 “시공적으로 지속성을 갖는 개별적인 몸”을 신분확인 의 기준이며 그 점에서 인격의 구성요소라고 주장한다. 그러나 그가 주장하는 개별적 몸의 시공적 지속성이란 무엇을 뜻하는가? 그것은 인간뿐 아니라 모든 개체적 사물들에게도 적용될 수 있는 “수적 동일성”이 아닌가? 예를 들어 우리는 동일한 재료, 동일한 흙반죽을 가지고 동일한 모양과 동일한 크기의 똑같은 컵 두 개를 만들어 낼 수 있다. 재료의 물리화학적 성분이나 외적 모양과 크기 등이 모두 동일하다고 하여도 그래도 컵1과 컵2는 동일한 컵이 아니다. 동일 시간에 다른 공간을 차지하고 있기 때문이다. 수적으로 동일하지 않기에 서로 다른 것이라고 말하는 것이다. 인간에 대해서 ‘심리적, 물리적 속성이 모두 동일한 쌍둥이들이라 하더라도, 각자 다른 공간적 위치를 차지하는 몸이 있는 한 신분확인 은 가능하다’는 말은 ‘두 컵이 물리 화학적 속성이 모두 동일하다고 하더라도, 각자 다른 공간적 위치를 차지하고 있는 한, 서로 다른 컵이다’라고 말하는 것과 무엇이 다른가? 그런데 어떻게 한 인격을 다른 인격과 구분짓는 특징이 한 컵을 다른 컵과 구분짓는 특징과 동일한 것일 수 있단 말인가? 어떻게 한 인간의 자기동일성의 문제가 수적 동일성

의 문제로 해결될 수 있단 말인가? 좁은 자의의식도 없고, 자기동일성의 의식도 없지만 인간은 자의의식 그리고 자기동일성의 의식이 있다. 만일 의식이 사라진 주검을 놓고 의사나 경찰이 제3자로서 신분확인을 하고자 하는 것이라면, 시공적 지속성 또는 수적 동일성이 그 기준으로 작용할 수 있을 것이다. 그러나 주검은 이미 인격이 아니지 않는가?

도덕적 주체로서의 인격의 문제를 인격 확인의 문제로 바꾸어 놓는 김선희의 문제해결방식은 어쩌면 일인칭적 주관성의 의식을 삼인칭적 객관성의 사실로 설명해야지만 직성이 풀리는 우리의 현대적 사유경향(물리주의적 경향!)을 그대로 반영하는 것일지도 모른다. 내가 누군가를 사랑한다면, 그 사랑하는 의식은 그냥 그 자체로 자명한 것이다. 나는 나의 사랑을 확인할 필요가 없다. 내가 느끼는 그 느낌이 사랑이라는 것을 그 느낌 이외의 다른 사실을 통해 객관적으로 확인하고자 하는 것은 나 이외의 다른 사람이 나의 사랑을 확인하기 위해서 필요한 것이지, 내가 그런 객관적 방식으로 나의 사랑을 확인하는 것은 아니다. 내가 머리가 아프다고 느낄 때, 정말로 아픈 것인지를 내가 확인할 필요가 있을까? 도대체 그런 확인이 가능하거나 하겠는가? 그런데도 현대의 심리철학은 마음은 그렇게 투명하지도 직접적이지도 않고, 자기고시적도 아니고, 따라서 오류가능하다고 말한다. 극단적 경우의 예들을 통해 일인칭적 의식의 특징을 모두 백지화하고, 객관적인 삼인칭적 의식방식으로 환원하여 설명하고자 하는 것이다.<sup>17)</sup> 그러나 그런 극단적 예가 있다고 해서 그것이

---

17) 김영정이 주관적 의식의 오류불가능성을 반박하기 위해 든 예는 다음과 같다. 계속 뜨거운 인두고문을 받다보면 한 순간 찬물을 갖다 대도 마치 인두고문을 받듯이 고통을 느끼게 되지만, 그것은 진짜 고통이 아니라는 것이다.(김영정, 『심리철학과 인지과학』, 40쪽). 김재권도 심적 상태에 관한 지식의 오류불가능성 및 자기고시성을 반박하기 위해 비슷한 예를 든다. 경기에 몰두한 운동선수가 부상을 입고도 고통을 느끼지 못할 경우 그렇다고 심적 사건으로서의 고통이 발생하지 않았다고 할 수 있겠는가?(김재권, 『심리철학』, 39쪽). 그러나 여기에서도 우리는 그것이 찬물이든 인두든 간에 고문당하는 사람이 고통이라고 느꼈으면 이미 고통이라고 말할 수 있지 않을까? 그리고 다른 것에 몰두해서 부상으로 인한 고통을 느끼지 못했다면, 심리적 고통은 없었던 것이라고 말하는 것이 맞지 않을까?



다른 일반적 경우를 무의미하게 만드는 것은 아니다. 예외가 예외로서 성립한다는 것 자체가 이미 대부분의 경우는 그렇지 않다는 것을 말해주는 것이기 때문이다. 그럼에도 불구하고 현대의 사유경향은 분명 일인칭의 주관적 의식을 가능한 한 배제하고 일체를 삼인칭적인 객관적 사실로 환원하여 설명하려는 것이다(이것이 물리주의 아닌가!) 주관적인 인격의 문제를 삼인칭적인 인격 확인의 문제로 해결하려는 것도 이런 문맥인 것 같다.

김선희는 한 인간의 인격을 구성하고, 그 인격의 경험을 성립시키는 데에 몸이 얼마나 중요하고 결정적인가를 보여주기 위해 다음과 같이 말한다.

참된 기억은 기억하는 그 사건의 현장에 내 몸이 있었다는 것을 함축한다. 즉 참된 기억은 몸이 경험한 기억이다.<sup>18)</sup>

여기서 첫 문장은 몸의 현존이 경험의 필요조건이라는 것만을 말하고 있다. 당연히 충분조건은 아닐 것이다. 그 사건의 현장에 내 몸이 있었다는 것이 곧 내가 그것을 경험했다는 것을 말해주는 것은 아니기 때문이다. 몸이 있어도, 눈을 뜨고 있어도 딴 생각에 몰두해 있을 경우 다른 모든 사람들이 본 것을 나는 보지 못하고 지나칠 수 있는 것이다. 그러나 이처럼 몸의 현존이 경험을 위한 필요조건이기는 하지만, 충분조건은 아니라는 것은 곧 경험의 주체가 몸이 아니라 다른 것, 의식이라는 것을 말해주는 것이 아닐까? 만일 몸이 경험의 주체라면, 몸의 현존은 경험의 충분조건일 것이다. 살아있는 몸은 숨쉬기의 필요조건이며 또 충분조건이다. 이럴 경우 우리는 숨쉬는 자는 바로 살아있는 몸이라고 말한다. 그런데 몸의 현존은 경험을 위한 필요조건이기는 하지만, 충분조건은 아니다. 이는 경험의 주체가 바로 몸은 아니기 때문이 아닐까? 그런데 위에

18) 김선희, “인간존재론”, 58쪽.

서 “죽”으로 연결되는 두 번째 문장 “참된 기억은 몸이 경험한 기억이다”라는 말은 마치 몸이 경험의 주체인 듯이 표현되고 있다. 과연 경험의 주체는 무엇일까? 경험의 주체는 몸인가, 뇌인가, 정보인가, 아니면 정신일까?

김선희는 “나의 기억이 나 아닌 다른 몸에 이식되었을 때 어떤 일이 벌어질 것인가?”를 묻는다. 사고실험을 약간 변형시켜보자. [경우1] 기억 내용만을 다운로드받는 것이 아니라, 그 뇌 자체를 통째로 이식한다면 어떻게 되겠는가? A의 몸에 B의 뇌가 통째로 이식된다면, 그 인간은 A인가, B인가? 김선희 말대로 신분확인이 몸의 시공간적 연속성에 따라 행해져야 한다면, 그는 A로 간주될 것이다. 외모를 통해 그를 알던 모든 사람들, 그의 몸을 사랑했던 모든 사람들은 아마 그를 계속 A로 간주할 것이다. (아마 뇌의 바뀜에 따라 몸 중에서 유일하게 바뀌는 것이 있다면, 눈빛일 것이다. 그런데 눈빛을 몸에 포함시킬 수 있을까?) 그러나 그 본인인은 스스로를 B로 느끼지 않겠는가? 여기서도 우리는 3인칭적인 신분확인이 1인칭적인 자기동일성의 의식과 일치하지 않는 경우를 보게 된다.

물론 김선희가 제시한 예는 [경우2] 뇌 자체의 이식이 아니라, 뇌에서 기억정보만을 다운받아 이식하는 경우다. 그런데 내가 생각하기에는 이 경우도 문제는 그렇게 간단하지 않을 것 같다. A의 뇌에서 모든 기억정보를 지우고 그 자리에 B의 기억정보를 모조리 다운받아 입력했을 경우, 그래도 그가 당연히 A일까? A 삶의 모든 기억은 사라지고, B 삶의 기억을 간직한 채, 그 정보에 따라 경험하며 살아가는 자를 그래도 A라고 간주해야 할까? 그에게 입력된 정보가 일으키는 모든 기억을 거짓 기억일 뿐이라고 말할 수 있을까? 뇌의 모든 정보내용이 B로 바뀌었기에, 그는 이미 B이고 따라서 그의 기억은 참된 기억이 아닐까?

누군가는 경우1의 인간은 B라고 할 수 있을지 모르지만, 경우2의 인간은 그래도 A일 수밖에 없다고 주장할 것이다. 다른 몸에 이식된 기억은 모두 거짓 기억이라고 말하는 김선희도 아마 이렇게 말할지도 모른다. 그렇다면 경우1처럼 뇌 자체를 이식하는 것과 경우2처럼 뇌에 입력된 정

보만을 이식하는 것이 그렇게 크게 다른 이유는 무엇일까? 두뇌 안에 입력된 정보와 구분되면서 나를 나이게끔 하는 무엇인가가 두뇌 안에서 작용하고 있는 것일까? 입력된 정보인 심리적 내용(심리적 속성)과 구분되는 심리적 활동 주체가 정보를 입력하는 주체로서, 정신적 주체로서, 자아로서 활동하고 있는 것은 아닐까?

물리적 존재로 환원되지 않는 정신적 주체는 “기계 속의 유령”일 뿐이라고 생각하는 물리주의적 성향 때문이겠지만, 김선희는 초물리적 정신 주체, 초경험적 초월자아를 “탈육화”되어 “탈인격화”된 존재로 간주한다. 그리고 그와 같은 “몸없는 정신, 탈육화된 존재”들의 세계가 내포하는 문제의 심각성을 현대의 “사이버자아”들이 만드는 “사이버공간”에서의 비인격성과 비도덕성의 예를 들어 설명한다. 사이버 공간에서의 비도덕적 폭력과 음란의 범람은 결국 사이버자아의 탈육화 때문이라고 보는 것이다.

몸을 버린 탈육화한 사이버자아들은 몸을 (신분을) 확인할 수 없는 익명의 존재자들이다. 그들은 몸을 초월함과 동시에 도덕적 책임을 초월하는 존재, 즉 탈 인격적 존재로 떨어진다.<sup>19)</sup>

그러나 폭력과 음란을 벌이는 사이버공간 상의 사이버자아에게 결여된 것이 정말 몸일까? 사이버자아가 그 사이버자아를 만들어내고 있는 자기의 몸, 컴퓨터를 두들기고 있는 그 몸만 되찾으면, 스위치 오프하여 육화되는 그 순간 인격과 도덕성을 되찾게 되는 것일까? 어쩌면 사이버 공간에서 폭력과 음란이 행해지는 것 그 자체는 별문제가 아닌 것일 수도 있다. 문제는 오히려 그런 식의 놀이에 의해 오염된 정신이 결국 우리의 현실적 몸으로 하여금 실제로 폭력과 음란을 행하게 하기 때문이 아닌가? 다시 말해 문제는 사이버공간에서의 “몸 없는 정신”의 폭력과 음란이 아니라, 오히려 현실공간에서의 “정신 없는 몸”이 행하는 폭력과 음

19) 김선희, “인간 존재론”, 59쪽.

란인 것이다. 즉 문제가 되는 탈인격적 비도덕적 공동체는 몸 없는 정신에서 비롯되는 것이기보다는 오히려 정신 없는 몸에서 비롯된다는 말이다.

물론 정신은 몸을 통해 실현되므로, 도덕적 세계건설에 있어 몸의 중요성 및 소중함이 간과되어서는 안될 것이다. 그러나 인간의 몸 또는 생명체의 몸이 진정 소중한 이유가 무엇이겠는가? 만일 생명체의 몸이 생명 없는 물질적 사물과 동차원의 것으로 이해된다면, 나의 나뉘이 일정 공간을 차지하고 있는 수적동일성의 차원에서만 확보된다면, 그와 같은 물리주의적 사고 지평 위에서는 우리 몸의 소중함에 대한 답을 찾기는 힘들 것이라고 본다. 현대의 폭력과 음란 등 수많은 비도덕적 행위들 역시 우리가 우리 자신의 몸이나 타인의 몸을 마치 물건처럼, 그냥 지속적으로 한 공간을 차지하고 있는 물건, 조금 값비싼 물건처럼 보기 때문이 아닐까?

## 참 고 문 헌

- 김선희, “김재권의 『물리계 안에서의 마음』에 대한 서평”, 『철학적 분석』, 창간호. 2000 봄, 한국분석철학회, 113쪽.
- , “인간 존재론: 보편 정신인가? 개별적 몸인가?”, 『철학적 분석』, 3호, 2001 여름, 한국분석철학회, 49-59쪽.
- 김영정, 『심리철학과 인지과학』, 철학과 현실사, 1997.
- 김재권 저, 하종호·김선희 역, 『심리철학』, 철학과 현실사, 1999.
- 토마스 네이글, “박쥐가 된다는 것은 어떤 것일까?”, 어글러스 호프스태터·다니엘 데닛, 김동광 역, 『이런, 이게 바로 나야!』2, 사이언스북스, 2001, 707-754.
- 존 설, “마음, 뇌, 프로그램”, 더글러스 호프스태터·다니엘 데닛, 김동광 역, 『이런, 이게 바로 나야!』2, 사이언스북스, 2001, 639-692.
- 한자경, “무엇이 존재하는가? - 이 철학적 수수께끼를 어떻게 풀어야 하는가?”, 『철학적 분석』, 2호, 2000 겨울, 한국분석철학회, 63-77쪽