

외로운 영혼들: 인과성과 실체이원론

김재권 (미국 Brown대 철학과 교수)

주 제 심리철학, 형이상학

주요어 데카르트의 실체이원론, 상호작용주의, 정신인과, 심신문제, 항구적

요약문 연접

이 논문에서 필자는 데카르트의 실체이원론을 주로 필자가 항상 주장해온 정신인과의 문제의 논점들에 근거해서 비판하고있다. 실체이원론의 정신인과에 대한 견해인 심신상호작용주의에 대한 철학자들의 변호와 비판을 자세히 고찰하고 난 후 필자는 새롭고 중요한 한 논점을 제기하면서 데카르트의 정신인과에 대한 논의는 이치가 통하지 않는다고 주장하는데, 그것은 물리적 공간적 관계를 전제하지 않고 정신과 몸 사이의 인과관계를 설명할 수 없다는 것이다. 즉 공간의 개념이 그들 사이의 인과관계를 설명함에 있어 중요한 역할을 한다는 것이다. 그렇다면 당연하게 물리적 공간의 개념이 전제되는 연장성을 결여한 데카르트의 정신 또는 영혼과 다른 영역과의 인과 관계는 이해할 수 없는 것이 된다. 이 논의에 따라서 명백하게 몸과 마음사이 또는 마음과 몸 사이의 인과관계는 데카르트의 실체이원론 위에서는 이해할 수 없는 것이 될 뿐만 아니라 마음들 사이의 인과관계도 동일한 운명에 놓이게 되는 결과를 초래한다.

|

우리는 인간으로서 정신적 차원과 신체적 차원 -- 또는 정신적 측면들과 물질적 측면들 -- 양자를 모두 다 가지고 있다고 생각한다. 필자가 믿기론, 비록 그러한 믿음들이 항상 어떤 확립된 종교들에서처럼 교리의 명시적인 형태로 표현되지는 않는다 하더라도, 인간의 특질에 관한 이러

한 이원론이 대부분의 문화들과 종교적 전통들에 걸쳐서 공유된 일반적 지식이다. 우리가 신체적 죽음에도 불구하고 순수한 영혼으로 거듭날 수 있고 신체가 없어진 후에도 우리자신들의 대부분의 영적 측면들을 계속 유지할 수 있다는 생각은 흔히 이러한 통속적 이원론(folk dualism)의 일 부분이다.

통속적 지식의 관점에서 영혼들은 설사 단지 퇴화된 물리적인 것들일 지라도 그런 속성들을 가지고 있는 것처럼 보이며 데카르트나 다른 철학적 이원론자들이 정신들 또는 마음들, 즉 조금의 물리적 속성들도 가지지 않는 물리적 공간 바깥에 존재하는 전적으로 비물질적 실체들이라고 부르는 것들은 아니다. 예를 들어 영혼들은 물리적 공간에 위치하며 그 위치들을 변화시킬 수도 있음을 나타내므로 보통 한사람이 죽을 때 그것들은 신체를 떠나서 하늘로 향해 올라간다고 말해진다. 그리고 누군가 그것들은 특수한 능력이 부여된 사람들에 의해서 그리고 특별히 상서로운 정신적 상태들에서 들려지거나 보여진다고 말했다. 때때로 영혼들은 그들이 움직일 때 겨우 느낄 수 있을 정도로 대기를 움직이는 원인이 되고 초자연적인 소리들을 내는 밝은 빛을 띤 구들로 묘사되어지기도 한다. 그것들은 아마 순수한 데카르트식의 영혼들과 과학에 알려지지 않은 드물고 이상한 물질로 구성되어 있을지 모른다. 주지하다시피 데카르트는 사람들에 대해서도 유사한 방법으로 생각했다 -- 데카르트에게 있어서 그 차이는, 사람은 비물질적 영혼과 어떤 불가사의하고 에테르성 물질이 아닌 보통물질로 구성된 어떤 연합 또는 결합이라는 것이다.

그러나 근본적으로 다른 두 구성요소들인 신체 -- 신체가 보통 물질로 만들어져 있든지 또는 어떤 신비한 에테르성의 재료로 만들어 있든지 -- 와 비물질적 영혼들로 만들어진 인간의 개념이 이치에 닿는가? 이 논문의 한 논점은 인간에 대한 그러한 생각이 궁극적으로 이해할 수 없는 것이라고 생각하는 데에는 이유가 있다는 것이다. 필자의 논증들은 주로 인과관계에 대한 문제들에 근거를 두게될 것이다 -- 필자는 특히 비물질적 영혼들이 물질적 신체들과 인과적으로 상호 작용해서 그것들과 결합

을 형성한다는 생각의 근거를 무너뜨리려고 시도하겠다. 만약 필자가 옳다면, 우리는 그러한 생각을 이해할 수 있도록 만들 수 없다고 생각한다. 사실 필자의 논증에서 관심사의 대 부분은 정신인과, 더 일반적으로 인과 자체에 대한 쟁점들에 관련하고 있음이 보여질 것이며, 필자의 논증들의 일반적 방향이 정확하다면 그것은 바로 그 비물질적 실체개념의 유용성과 실행가능성에 심각한 의문을 던질 것이다. 데카르트가 말하는 사람의 두 구성요소에 대한 필자의 주장은 실체이원론 아래서 심신 인과에 대해서 필자가 말해야하는 것의 당연한 결과로 판명될 것이다.

II

데카르트의 심신이원론은 정신인과를 설명하는데 무력했기 때문에 전락했다는 생각은 일반적 통념중 하나이다. 특히 그의 정신과 물질적 실체들의 급진적 이원론은, 자주 주목받아 왔던 것처럼 이 두 실체들 사이의 인과적 거래의 가능성과 모순된다고 생각되어졌다. 보헤미아의 엘리자베스 공주는 데카르트에게 “어떻게 단지 생각하는 실체인 사람의 영혼이 동물 정신들에게 자발적 행동을 일으키도록 할 수 있는가”¹⁾를 설명하도록 요청했다. 주석자, 리철드 왓슨에 따르면, 정신과 신체의 근본적 이중성과 그들의 인과적 상호작용 사이의 모순은 데카르트학파의 주된 이론적 결점이었을 뿐만 아니라 그것이 소멸되는 역사적 원인이기도 했다.²⁾

데카르트식의 상호작용주의 이원론의 모순에 기준으로 제공된 논거는, 그토록 근본적으로 다른 본성들, 즉 질량, 관성을 가지고 시공 속에 존재하는 어떤 것과 물리적 속성들이 없이 물리적 공간에서조차 존재하지 않

-
- 1) *The Essential Descartes*, ed. Margaret Wilson (New York: New American Library, 1969), p.373.
 - 2) Richard A. Watson, *The Downfall of Cartesianism 1673-1712* (The Hague, Holland: Martinus Nijhoff, 1966).

4 철학적 분석 제 2호

는 어떤 것이 서로서로 인과적 관계에 설 수 있는 방법을 상상하기가 어렵다는 것이다. 명백하게, 원인과 결과는 어느 정도의 상호 밀접한 관계와 본질적 유사함을 보여야 한다는 것 또는 원인 속에 있는 것보다도 결과 속에 더 큰 실재성이 있을 수 없다는 것 등의 인과에 대한 다양한 원리들은 어떤 역할을 해왔던 듯하다. 예를 들어 앤소니 케니는 다음과 같이 적는다:

“데카르트의 원리들에서 어떻게 연장되지 않은 사유하는 실체가 연장된 생각하지 않는 실체에서 운동을 야기할 수 있는 지를 그리고 어떻게 그 연장된 사유하지 않는 실체가 그 연장된 사유하는 실체에서 감각들을 야기할 수 있는 지를 이해하기가 힘들다. 그 두 가지 실체들의 속성들은 그들이 상호작용하기 불가능한 그렇게 다른 범주들 속에 그들 스스로를 가두어둔다.”³⁾

그것은 심신인과와 함께 하는 데카르트의 어려움에 대해서 케니가 말해야 하는 거의 모든 것이다 -- 그리고 필자가 아는 한 그것은 데카르트의 비판자들과 주석자들로부터 우리가 얻을 수 있는 거의 다이다. 그러나 이것은 논증으로서 불완전하며 만족도 주지 못한다. 현재상태로는 그것은 대단한 논증은 아니다 -- 차라리 그것은 우리에게 참된 논증을 찾도록 자극하는 그런 종류의 막연한 불만족을 표현할 뿐이다. 다른 실체들 사이의 인과 관계들이 있을 수 있다고 생각하는 것은 왜 모순되는가? 케니가 말했던 것처럼 다른 본성들을 가진 것들이 서로서로 인과 관계에 들어갈 수 있다는 것이 왜 불가능한가? 정확히 말해서 어떤 종류의 차이가 문제를 만드는가 그리고 이유는?

다른 본성들을 가진 실체들 사이에 인과 관계를 가정하는 것에 어떤 잘못이 있는가를 규명하고 그들이 서로 인과 관계에 들어가기 어렵게 만드는 것이 정신적 물리적 실체들의 본성들에 대한 어떤 것 때문인가를 구체적으로 설명하는 것은 어려운 문제였었다. 그리고 그런 모순에 대한

3) Anthony Kenny, *Descartes* (New York: Random House, 1968), pp.222-223.

케니식의 비난으로부터 데카르트를 변호해왔던 주석자들이 있었는데 루이스 로브가 그들 중 하나이다.⁴⁾ 루이스의 변호는 데카르트가 인과에 관해서 원초적 흠주의자라는 그의 주장에 의존해 있다 -- 즉 데카르트에 있어서 인과는 맹목적 규칙성(brute regularity)또는 항구적 연결(constant conjunction)에 다름 아니며 어떤 사건들이 다른 사건들과 인과적으로 연결될 가능성에 유사성 또는 상호 밀접한 관계 같은 선험적인 형이상학적 속박이 있을 수 없다. 로브는 데카르트로부터 다음을 인용한다:

심장의 어떤 움직임들은 그들이 결코 닳지 않는 어떤 생각들과 이런 방법으로 자연스럽게 연결되어야 한다는 것에 놀랄 이유가 없다. 게다가 신체와의 결합을 위한 영혼의 자연적 능력이 사고들과 신체의 움직임들 또는 조건들 사이의 연합의 가능성을 초래함으로써 그 동일한 조건들이 그 신체에서 재발될 때 그들이 그 영혼으로 하여금 그 동일한 생각을 갖도록 하고; 역으로 동일한 생각이 생길 때 그것이 그 신체를 그 동일한 조건들로 돌아가도록 한다.⁵⁾

로브의 견해에 따르면 영혼과 신체가 그토록 다른 본성들로 되어 있다는 사실은 데카르트에게 있어서 하나의 결합으로서의 인간을 구상하기 위해서 가장 긴밀한 인과관계들 속에 그들을 몰아 넣는데 결코 장애물이 되지 않았다. 데카르트가 인과의 본성에 대해서 실제로 원초적 흠주의자였다는 로브의 말을 이해할 때 그의 논점은 필자에게 케니와 다른 철학자들이 했던 그런 종류의 모호하고 불완전한 반대에 대한 하나의 대응으로서 충분한 것처럼 보인다. 그러나 인과에 관한 그 항구적 연결이 정말 데카르트를 구하는데 도움이 되는가? 필자는 그렇다고 생각하지 않는다

4) Louis E. Loeb, *From Descartes to Hume* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1981).

5) *Descartes' Philosophical Letters*, trans. and ed. Anthony Kenny (Oxford: Oxford University Press, 1963), p.210. 필자는 이 구절이 로브의 데카르트에 대한 흠주의자 해석을 지원하는지에 대해서 오히려 반신반의한다. 왜냐하면 데카르트는 여기서 규칙성을 기술하는 인과적 동사들, “억지로 시키다” 그리고 “마음이 내키게 하다”를 사용하고 있기 때문이다. 그러나 로브가 옳은 것도 당연하며 필자는 이 점에 대해서 그에게 도전할 위치에 있지 않다.

그리고 그 이유는 간단하게 이해될 수 있고 유익한 것이라고 생각된다.

스미스와 존스라는 두 사람이, 마치 각 시간마다 스미스의 마음이 그의 손을 들어올리려고 의지하고(willing) 존스도 그렇게 의지하고 그 역으로도 또한 같고, 그리고 모든 시간 그들이 그들의 손을 들어올리려고 의지하고 그들의 손이 올라가는 그러한 방법으로 정신물리적으로 동시성을 가지게 된다고 가정해 보라. 한 손을 들어 올리려는 스미스의 마음이 의지하는 것과 스미스의 손이 올라가는 것, 그리고 유사하게, 손을 들어 올리려는 존스의 마음이 의지하는 것과 존스의 손이 올라가는 것, 사이들에 항구적 연결이 있다. 만약 당신이 인과에 대한 순수한 항구적 연결주의자라면 한 손을 들어올리려는 스미스 의지의 한 주어진 예화가 연속적으로 그의 손이 올라가게 하는 한 원인이며 존스의 경우에도 유사하다는 주장을 충분히 만족시킬 것이다. 그러나 여기에 어떤 문제가 있다. 왜냐하면 우리는 한 손을 들어올리려는 스미스 의지의 예화들이 그의 손이 올라가는 것과 함께 뿐만 아니라 존스의 손이 올라가는 것과 함께도 항구적으로 연결되며, 유사하게, 한 손을 들어올리려는 존스 의지의 예화들이 스미스의 손이 올라가는 것과 항구적으로 연결됨을 생각하기 때문이다. 그렇다면 왜 스미스의 의지가 존스의 손이 올라가게 하며 존스의 의지가 스미스의 손이 올라가게 한다는 생각은 사실이 아닌가?

그러나, 만약 당신이 인과적 필연성의 견해를 믿는다면 그리고 항구적 연결이, 비록 그것이 어떤 인과관계를 뒷받침하는 것이라 하더라도, 어떤 형태의 필연성을 지지한다고 생각한다면 당신은 얼른 보기에 한 해답을 가지고 있다: 한 손을 들어올리려는 스미스의 마음이 의지하는 것과 존스의 손이 올라가는 것 사이의 그 항구적 그리고 정규적 연결은 필연적 힘을 전달하지 않는 단지 동시적으로 일어나는 것일 뿐이다. 그리고 이것은 이 두 사건들 사이에 반사실적 의존성(counterfactual dependency)들이 없다는 사실에서 분명히 나타난다: 예를 들어 스미스가 한 손을 들어 올려야 한다고 의지하지 않았었다면 존스의 손은 올라가지 않았었을 텐데 라는 반사실문은 참이 아니다.

그러나, 어쨌든 스미스가 그의 손을 들어올리려고 의지하고 그리고 그것이 왜 그가 의지하는 것이 존스의 손이 아니라 그의 손을 들어올리게 하는 이유라고 말하는 것은 성공적이지 않을 것이다. 이런 대답이 무엇을 이룰지는 명확하지 않지만 그것은 논점을 교묘히 회피하고 있다. 그 이유는, 데카르트에 대한 표준적 해석에 따르면, 스미스의 손을 존스의 것이 아니라 스미스의 것으로 만들고 스미스의 신체를 스미스의 마음과 결합된 신체로 만드는 것은 그 둘 사이에 친밀하고 직접적인 인과적 교섭이 있다는 사실이다. 이것이 이 마음과 결합된 그 신체라고 말하는 것은 이 신체는 이 마음이 직접적으로 영향을 줄 수 있는 단 하나의 물질적인 것이라고 말하는 것이고 -- 즉 인과적 매개자로서의 봉사를 하는 다른 신체들이 없어 -- 그리고 이 마음이 다른 신체들에서 일으킬 수 있는 모든 변화들은 이 신체에서의 변화들에 기인한다고 말하는 것이다. 어떠한 다른 신체의 움직임도 없이 내가 움직일 수 있는 어떤 것이기 때문에 이것은 내 몸이며 이것은 내 팔이다. 내가 당신 팔을 들어올릴 수도 있지만 그것은 오직 내 손으로 그것을 잡고 들어올리기 때문이다.⁶⁾ 그리고 어떤 유사한 것은 마찬가지로 몸에서 마음으로의 인과작용으로 통용 되어져야한다. 그러므로 데카르트가 언급하는 한 몸과 한 마음의 결합은 정신인과(mental causation)를 미리 가정해야한다. 데카르트에 대한 이런 해석이 역사적으로 옳은 것이든 아니든 “소유권”에 대한 어떤 인과적 설명이 실체이원론자들에게 가장 자연스러운 선택인 것처럼 보이며 나는 어떠한 참된 비인과적 대안들도 알지 못한다.

나는 사람들이 한 몸과 마음의 결합에 대한 개념을 어떤 원초적인 것으로 간단히 이해할 수 있으며 이 마음과 이 몸이 사람이라는 한 적절한 결합으로 통합된다는 것이 원초적 사실이라고 말하는 것을 들은 적이 있

6) 이것은 염동작용(telekinesis)을 배제하는가? 그렇다. 이것은 아마 염동작용에 대한 어떤 선형적으로 생소함이 있는 주된 이유이다. 만약 염동작용이 일상에서 넓게 퍼져있는 현상이라면 그것은 우리를 각자가 별개의 몸을 가진다는 생각의 기초를 손상시키는 것도 당연하다.

다. 그러나 나는 그러한 접근방법을 이해할 수 없는 것이라고 알고 있다. 그것은 마음들과 몸들의 “결합”의 개념이며 그래서 한 사람의 개념은 이해할 수 없는 것이라고 인정하는 것처럼 보이기 때문이다. 만약 신이 몸과 마음을 결합하기로 결정했다면 정확히 말해서 그는 무엇을 하였는가? 왜 그가 이 특별한 마음을 이 특별한 몸과 결합하기로 결정했는지, 또는 대체 왜 그는 마음들과 몸들을 결합하는 그러한 활동에 종사하기로 결정했는지, 또는 그 밖의 누군가가 그러한 것들을 하는 힘을 가질 수 있었는지 없었는지를 묻고 있는 것은 아니다. 만약 신이 내 마음과 내 몸을 결합했다면 한 마음이 한 몸에 대한 관계 R이 있어야 한다는 것은 그 마음과 그 몸이 한 사람을 구성하는 것과 쌍조건 관계에 있어야 한다. 내 마음과 내 몸을 결합하면서 신은 이 둘을 R과 연결한다. 우리가 R이 무엇인지를 모른다면 우리는 신이 무엇인지를 모른다. 다시 우리는 어떻게 신이 한 마음과 한 몸 사이에 R을 간신히 수립했는지를 묻고 있지는 않다 -- 그것은 영원히 미스터리로 남을 수 있다. 우리는 오직 신이 한 것이 무엇인지를 알고 싶을 뿐이다.

III

필자가 믿기론, 인과의 문제에서 데카르트를 원초적 흠주의자로 해석한 로브에서 보았던 그 어려움은 물리적 공간 바깥의 정신적 실체들이 물리적 공간 내의 대상들과 인과적 관계를 가질 수 있다는 더 근본적인 어려움을 지시한다. 그것은 위와 같이 어떤 필연적 관계가 인과관계들의 한 구성요소로서 간주되어질 때 풀리지 않는 하나의 어려움이다. 아마 더 놀라운 것은 똑같은 어려움이 그러한 비공간적 정신 실체들이 물질적인 것들과 함께든 다른 정신적 실체들과 함께든, 어떠한 종류의 인과관계에 들어갈 수 있다는 생각을 괴롭히고 있다는 것이다.

물리적 인과의 한 단순한 예와 함께 시작하자: 두 자루의 장총들, A와 B, 가 동시에 발사된다, 그리고 이것은 앤디와 버디 두 사람의 죽음을 초

래한다. 무엇이, 장총 A의 발사함이 앤디의 죽음의 원인이 되었음을 그리고 장총 B의 발사함이 버디의 죽음의 원인이 되었음을 사실로 만들고, 그리고 그 역은 아님을 사실로 만드는가? 이 같은 상황에서 원인과 결과의 옳은 그리고 옳지 않은 짝지움의 기초가 되는 원리들은 무엇인가? 우리는 이것을 “인과 짝지움의 문제” 또는 “짝지움의 문제” 라고 부를 수 있다.⁷⁾

이 문제를 다루기 위한 두 가지 가능한 방법들이 마음에 떠오른다.

- (1) 우리는 장총 A의 발사로부터 앤디의 죽음에 이르는 한 연속적인 인과적 사슬을, 그리고 B의 발사로부터 버디의 죽음에 이르는 그러한 다른 사슬을 규명할 수 있다. (실로, 고속 카메라를 가지고 장총 A에서 앤디까지의 총알의 진로를 추적할 수 있다 등등.⁸⁾) A의 발사로부터 버디의 죽음에 이르는, 또는 B의 발사로부터 앤디의 죽음에 이르는 인과적 사슬은 존재하지 않는다.
- (2) 우리는 A의 발사와 앤디의 죽음 사이에 그리고 B의 발사와 버디의 죽음 사이에 유지 되는 그러나 A의 발사와 버디의 죽음 사이에 또는 B의 발사와 앤디의 죽음 사이에 유지되지 않는 어떤 “짝지움의 관계”, R,을 찾는다. 이 특별한 경우에, 그 두 장총이 발사 되었을 때, 장총 B가 아니라 장총 A가 앤디로부터 어떤 거리에 위치하고 있었으며 장총 B와 버디 사이도 동일하다. A의 발사와 앤디의 죽음을, 또 B의 발사와 버디의 죽음을 짝지울 수 있게 도와주는 것은 이런 공간적 관계들(거리, 방위, 등등)이다. 공간적 관계들은 이 경우에 그리고 아마 개개의 대상들을 포함하는 모든 물리적 인과 의 경우들에 도 그 “짝지움의 관계들”로서 봉사하고 있는 것 같다.

7) 필자는 이 문제를 먼저 “Causation, Nomic Subsumption, and the Concept of Event”, *Journal of Philosophy* 70 (1973): 217-236에서 논의했었다. 필자는 존 포스털(John Foster)의 “Psychophysical Causal Relations”, *American Philosophical Quarterly* 5 (1968): 64-70에 의해 포함된 화제들을 반영하도록 자극되었다.

8) 다니엘 가버(Daniel Garber)는 나에게 장총 A로 부터의 총알은 앤디의 몸을 관통한 그것이며, 유사하게 B로 부터의 총알은 버디의 몸을 관통한 그것이라고 제안했다.

이 두 방법들은 연관이 있을지 모르나 지금은 이 문제를 제외하자.

이제 인과적 행위자로서의 비공간적인 데카르트식의 영혼들을 포함하는 경우로 시선을 돌려보자. A와 B, 두 영혼이 있으며 그들은 물질적 실체 M에서 일어나는 한 변화의 결과로서 어떤 정신적 작용을 수행한다. 우리는 뒤엎힌 이런 종류의 정신적 작용들이 일반적으로 M에서 일어나는 그런 종류의 물리적 변화의 원인이 되며 더 나아가서 현재의 경우에 M에서의 변화의 원인이 되었던 것은 영혼 B가 아니라 A의 작용이라고 상상할 수 있을 것이다. 확실히 그러한 가능성이 있어야한다. 그러나 묻는다: 무슨 관계가 M에서의 변화와 영혼 A의 작용을 짝짓는 역할, 영혼 B의 작용과 M에서의 변화의 경우 존재하지 않는 어떤 관계, 을 수행하는가? 명백하게, 어떠한 공간적 관계들도 이 문제에 답하기 위해서 불러들여질 수 없는데, 그것은 영혼들이 공간에 존재하지 않으며 물질적 사물들과 공간적 관계들을 유지할 수 없기 때문이다. 영혼 A는 영혼 B가 있는 것보다도, 물질적 대상 M에 조금 더 가까울 수 없으며 M쪽으로 더 적절하게 지향되어질 수 없다. 공간이나 공간적 조직망이 물리적 사물들을 위해서 하는 것을 영혼들을 위해서 할 수 있는 어떤 것이 있는가?

이제 어떤 순수 정신 세계, 즉 단지 데카르트식의 영혼들에 의해서 존재하는 한 세계 내에서의 인과의 가능성을 고려하자. 영혼 A는 시간 t에 어떤 방법으로 작용한다 그리고 영혼 B도 동시에 그렇게 작용한다. 이것은 두 다른 영혼들, A* 와 B*,에서의 변화를 초래한다. A와 B의 작용들은 A*와 B*에서의 변화의 원인들이라고 가정하자. 그러나 어느 원인이 어느 결과를 야기했는가? 장총발사와 죽음에 대한 위의 (2)의 경우와 유사한 어떤 해석을 원한다면 우리가 필요한 것은 어떤 짝지음관계, 말하자면, A와 A*를 B와 B*를, 그러나 A와 B* 또는 B와 A* 아닌 것을 유지하는 그러한 R이다. 그 존재들은 물리적 공간 바깥에 있는 비물질적인 영혼들이기 때문에, R은 공간적이거나 어떤 다른 종류의 물리적 관계일 수 없다. 정신적 실체들의 근본적 비공간성은 원인-결과의 짝지음을 위한 어떠한 공간적 관계를 연상하는 가능성도 불가능하게 한다.

그렇다면, 명백하게 그 짝지음의 관계 R은 어떤 종류의 심리적인 관계 이어야 한다. 그러나 그것이 무엇일 수 있는가? R이 예를 들어, 생각하며 고르며 참고하는 어떤 종류의 지향적 관계일 수 있는가? 아마, 영혼 A가 영혼 A*를 그리고 B*를 응시하다가 그 다음에 A*를 고르고 그 안에서 변화를 야기할지도 모른다. 그러나 어떻게 우리가 응시하고 고르는 것 같은 이러한 관계들을 이해하는가? A가 B*보다도 A*를 고른다는 것은 무엇인가? 우리 바깥에 존재하는 어떤 것을 고르기 위해서 우리는 그것과 어떤 인식적인 관계에 있어야 한다; 우리는 어떻게 하든지 그것을 지각해야하고 그것 주위에 있는 다른 것들로부터 그것을 구별할 수 있어야 한다 -- 즉, 지각적으로 그것을 확인한다. 지각의 경우를 보자: 내가 그것 뒤에 숨어있으며 질적으로 그것과 구별할 수 없는 다른 나무가 아니라 이 나무를 지각하는 것은 무엇인가? 오직 믿을만한 대답은 내가 지각하는 그 나무는 어떤 나무로부터로서의 내 지각경험을 야기하는 그것이라는 것이며 나는 그 숨어있는 나무가 내 지각 경험에 인과적 관계를 유지하지 않기 때문에 그것을 볼 수 없다는 것이다.⁹⁾ 궁극적으로 이런 지향적 관계들은 인과 관계들의 기초 위에서 설명되어야 한다 (이것은 그들이 전적으로 인과성에 환원할 수 있다고 말하는 것이 아니다), 그리고 우리는 A와 B*가 아니라 A와 A*사이를 유지하는 어떤 종류의 인과 관계를 가정함을 제외하고 영혼 A가 B*대신에 영혼 A*를 고르는 것을 설명할 수 있다고 필자는 믿지 않는다. 만약 이것이 옳다면, 지향적 관계가 인과적 짝지음을 만든다는 염원은 논점을 교묘히 회피하는 것이다. 비록 지향적 관계들이 인과적 연관성이 없다 하더라도 그것이 그 자체로 짝짓는 관계들로서의 만족시킴을 보여줄 수는 없을 것이다. 더구나, 그들은 어떤 구조적 요구를 만족시켜야 한다: 이것은 아래에서 명확해 질 것이다.

우리는 단 하나의 R이 두 정신 실체들 사이의 모든 인과 관계를 만족

9) 물론 이것은 지각의 인과이론이다. H. P. Grice, "The Causal Theory of Perception", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Vol. 35 (1961)를 보라.

시킬 것이라고 반드시 가정하지 않는다. 그러나 만약 물리적 경우가 어떤 기준이라면, 우리는 어떤 종류의 공간 -- 물론 물리적 공간이 아니라 모든 정신적 실체들과 어떤 정신적 실체를 포함하는 모든 사건에 독특한 장소(어떤 시간에)를 제공하며 정신적 존재들의 각각의 짝에 그들의 장소들에 의해서 정의된 결정적 관계를 산출하는 비물질적인 대등한 체계인 -- 을 필요로 하는 것 같다. 그러한 “정신적 공간”의 체계는 우리에게 짝지음의 문제에 대한 어떤 해결의 기초를 제공할 것이며 우리에게 비공간적인 정신 존재들 사이에 인과적 관계들을 이해할 수 있도록 할 것이다. 그러나 그러한 구조가 어떻게 생겼는지에 대한 -- 어떤 심리적 관계들이 그러한 구조를 탄생시킬지 모르는 -- 가장 불투명한 생각을 가지고 있다고는 생각하지 않는다.

올바른 원인-결과 관계들 속에서 그 영혼들을 연결시키는 인과적 사슬의 개념을 사용하는 것은 어떤가? 영혼 A의 작용과 영혼 A*에서의 변화의 사이에 그리고 영혼 B의 작용과 영혼 B*에서의 변화 사이에 어떤 인과사슬이 있을 수 있는가? 우리는 그러한 순수한 정신 인과 사슬을 이해하는가? 그러한 사슬들은 물리적 공간 바깥에 존재하는 무엇과 같은가? 혹은 공간시간적으로 분리되어 있는 사건들의 어떤 원인-결과적 짝은 공간적으로 연속적인 사건들의 어떤 인과 사슬에 의해서 연결된다고 주장했다. 어떤 종류의 인과 사슬이 두 정신 실체들을 포함하는 사건들 사이에 끼어들 수 있을까를 상상하는 것은 어렵다. 아마 우리는 어떤 3의 영혼, C,를 영혼 A와 영혼 A* 사이에, A의 작용이 차례로 A*에서의 변화를 야기하는 C에서의 변화를 야기하는 것과 같이, 두어야 할지 모른다. 그러나 “사이에”는 무엇을 의미할 것인가? 어떤 비물질적이며 비공간적인 것이 다른 비물질적이며 비공간적인 것들 “사이에” 있다는 것은 무엇인가? 물리적인 경우에는 어떤 의미를 사이임(betweenness)에 부여하는 것이 물리적 공간이다. 정신적인 경우에는 물리적인 경우에서 공간이 하던 그 역할을 무엇이 할 것인가?

누군가 말할지도 모른다: 현재의 목적과 관련하여 C가 A와 A* 사이에

있다는 것은 A의 작용이 C에서의 어떤 변화를 야기하고 이 변화가 A*에서의 어떤 변화를 야기하는 것이다. 즉, 사이임은 단순히 인과적 사이임으로 이해되어야 한다. 이것은 물론 어떤 인과적 사슬의 생각이지만 이 생각이 우리에게 그 짝지움의 문제를 독립적으로 해결할 수 있는 기회를 주지 않는다는 것은 명확하다. 그 이유는 간단하다: 그것은 논점을 교묘히 회피하고 있다. 우리의 최초 질문은 어떻게 영혼 A의 작용과 영혼 A*에서의 변화를 짝지울까하는 것이었다. 이제 하나 대신에 두 개의 짝지움의 문제들을 가진다: 먼저 우리는 영혼 A의 작용과 제 3의 영혼, C,를 그래서 C에서의 이 변화와 A*에서의 그 변화를 짝지울 필요가 있다. 이것은 위에서의 그 두 방법들, (1)과 (2),이 정말로 독립적이지 않는 것을 의미한다. 한 인과적 사슬의 개념은 오직 인과의 적절한 개념이 이미 가까이에 있고 그 짝지움의 문제에 선험적 해결을 요구할 때만 이치에 닿는다. 이것은 방법 (2)가 우리가 가지는 오직 하나임을 의미한다.

그래서, 우리는 (2)와 함께, 즉 어떤 심리적 관계들이 물리적 인과의 경우에서 공간적 관계들이 수행하는 역할을 할까하는 질문과 함께, 돌아간다. 여기 이 문제는 흄식의 인과에 대한 항구적 연결과 독립적이며 그래서 데카르트를 위한 로브의 변호에서 우리가 제기 했던 그 어려움과도 독립적이다. 왜냐하면 어떤 “필연적”이고 반사실적으로 지탱되는 비물질적 정신 실체들의 속성들 F와 G를 연결하는 규칙성이 있다고 가정하라. 한 정신적 실체, A는 F를 t 그리고 t*에 가지며 조금이후에 두 정신적 실체들, B와 C, 은 G를 얻는다. 우리는 다음과 같은 가능한 상황을 원할 것이다: T에 A의 F를 가짐이 B가 t*에 G를 가지게 하는 원인이 된다. 만약 그렇다면, 왜 A는 C가 아니라 B에 작용하는 이유의 설명이 있어야 하며 그러한 설명은 어떤 관계, 즉 A와 C를 위한 것이 아니라 A와 B를 위해 유지하는 어떤 짝지움의 관계에 근거를 두어야 한다. 어떤 상상할 수 있는 심리적 또는 지향적 관계, 또는 그러한 관계들의 체계가 이런 목적을 추진할 수 있는가? 필자는 실마리를 가지고 있지 않다.

만약 이러한 고찰들이 전적으로 잘못된 것이 아니라면, 인과에 대한

우리의 견해는 인과적으로 연결된 항목들이 어떤 공간 같은 구조에 위치해야 함을 요구한다는 것이다. 우리가 주목했던 것처럼, 데카르트의 실체 이원론은 그 두 영역을 건너서, 정신적-대-물리적 그리고 물리적-대-정신적 -- 특히 전자, 인과적 관계들의 가능성을 설명함에 있어 극복할 수 없는 어려움에 빠지게 된다. 그러나, 우리의 고찰들이 보이는 것은 심지어 더 깊은 어려움이 있다는 것이다 -- 실체 이원론은 심지어 어떻게 정신적-대-정신적 인과가 가능한가, 어떻게 두 별개의 데카르트식의 영혼들이 서로서로 인과적 교분속에 있을 수 있느냐를 설명함에 있어서도 어려움들과 직면하게 된다. 아마도 비록 필자는 이 견해에 대한 그의 실질적 이유들에 관해서 알지 못한다 하더라도 라이프니츠는 개별 실체들 또는 단자들 사이에 모든 인과적 관계를 거절할 만큼 총명했을 것이다. 어떤 순수한 데카르트의 세계는 각각이 그 자체로 하나의 섬같이 비물질적 영혼들이 거주하며 모든 다른 영혼들로부터 전적으로 고립돼 있는 꽤 외로운 장소인 것처럼 보이는 것 같다. 심지어 그 실제 세계는, 비록 우리는 비물질적인 영혼들이라 하더라도, 우리에게 어떤 외로운 장소일 것이다; 우리들 각자는 어떤 비물질적 존재로서, 물리적이든 비물리적인 것이든, 어떤 다른 것으로부터, 전적으로 우리의 주위에서 단절돼 있다. 당신은 어떤 비물질적 자신보다도 더 외로운 어떠한 존재를 상상할 수 있는가?

IV

필자가 믿기론, 이것이 하나의 사실이라고 가정한다면 물리적 인과에 대한 짜지움의 문제는 오직 공간적 관계를 연상함으로서만 해결된다는 사실이 우리에게 물리적 인과와 물리적 영역에 대한 중요한 어떤 것을 시사한다. 각기 모든 물리적 항목들--대상과 사건--을 모두 포함하는 대등한 체제 속에 뚝으로써 이 구조는 어떤 결정적 관계를 물리적 영역의 모든 항목들의 짝에 부과한다. 물리적 영역의 인과적 구조나 어떤 인과적 구조를 그것에 부과하는 우리의 능력은 이런 공간시간구조를 전제로 한

다. 인과적 관계들은 동일한 내재적 속성들을 가진 두 대상들이 있을 수 있다는 의미에서 선별적이고 차별적 이어야한다. 이것은, 즉 어떤 제 3의 대상이 그들 중 하나에게는 인과적으로 작용하지만 다른 것에는 작용하지 않으며, 유사하게 그들 중 하나가 제 3의 대상에 인과적으로 작용하는 내재적으로 구별 불가능한 두 대상들이 있을 수 있다고 말하는 것이다. 만약 그렇다면, 그러한 인과적 경우들에서 내재적으로 구별 불가능한 그 두 대상들을 구별하는 어떤 기초된 방법이 있어야 하며, 공간적 관계들은 우리에게 그렇게 하기 위한 중요한 수단을 제공하는 것처럼 보인다. 비록 이것이 자세한 논의로 들어가는 장소는 아니라 하더라도 공간적 관계들은 적절한 종류의 속성들을 갖는다; 예를 들어, 인과적 영향들은 일반적으로 거리로서의 공간 확대를 감소시키며 다양한 종류의 장애물들이 인과적 영향(아마 그래도 중력은 아니다)들의 확대를 방지하거나, 저해하기 위해서 공간 속 적절한 장소에 설정될 수 있다. 일반적으로 물리적 대상들이나 사건들 사이의 인과적 관계들은 결정적으로 그들 서로 서로의 공간시간 관계들에 의존한다; 알리바이를 설정하는 논점을 바로 생각해 보라--“나는 그곳에 없었다”, 만약 사실이라면, 는 “나는 그것을 하지 않았다.”를 밝히기 위해서 충분하다. 그리고 시간적 질서 홀로는 그러한 기초를 우리에게 제공하기에 충분하지 않을 것이다. 우리는 이러한 목적을 위해서 어떤 충분한 공간시간 구조가 필요하다. 흄이 인과적 관계들을 위한 그의 조건들 중에서 항상적 연결 뿐만 아니라 공간과 시간에서의 연속성을 포함했던 것은 결국 부질없는 것이 아니었다. 우리의 현재 전망으로부터, 흄의 연속성 조건은 그 짝지움의 문제에 대한 한 대응으로 보여질 수 있다.

만약 이것이 옳다면, 그것은 우리에게 근본적으로 다른 정신적 그리고 물질적 실체들의 본성들이 그들 사이의 인과적 관계들을 방해한다고 논증했던 데카르트의 비판자들의 정당성을 입증하는 설득력을 가진 하나의 방법을 제공한다. 그들이 공간시간구조 안에 결정적인 위치를 가지며 그들 각각의 짝들 사이에 어떤 결정적인 공간시간적 관계가 있다는 것은

물질적 실체들의 본질 중에 있다. 물론 데카르트도 물질의 본질로서 공간의 연장에 대해서 말했었으나 우리는 이것을 넓은 의미에서 다른 공간적 속성들과 물질적 실체들의 관계를 포함하는 것이라고 해석할 수 있다. 이제 정신적 측면을 고려해 보라; 필자가 이해하듯이 데카르트의 이론은, 영혼들의 본성은 비록 시간적 질서에는 속해 있지만 공간적 질서의 바깥에 있으며 모든 공간적 속성들을 결여하고 있다고 주장한다. 인과적 구조에 영혼들의 참여를 어렵게 만드는 것은 이 본질적인 비공간성 때문이다. 흥미로운 것은 이 정신-대-몸의 인과뿐이 아니라 정신-대-정신 인과도 위협에 처해있다는 것이다.

우리는 이미 어느정도 어려움들이 정신-대-몸 그리고 정신-대-정신 인과로부터 생긴다는 것을 보았다. 몸-대-정신 인과도 더 나은 형편은 아니다. 이것을 신속하게 짚고 넘어 가자: 한 정신적 실체에 인과적으로 속성 F 를 시간 t 에 가지도록 작용하는 한 물리적 대상을 고려하라. 시간 t 에 속성 F 를 가지기 시작하는, 물리적 대상의 움직임의 인과적 결과로서가 아닌, 다른 정신적 실체가 있다고 상상하라. 어떻게 그 짝지움의 문제가 이 경우에 풀릴 수 있는가? 그것을 풀기 위해서 우리는 그 물리적 대상과 그것이 인과적으로 영향을 주는 정신적 실체 사이에 유지하지만 그 물리적 대상과 그 두 번째 정신적 실체 사이에는 유지되지 않는 어떤 관계, R ,을 확인할 필요가 있다. 물리적 대상들을 위해서 할 수 있는 단 하나의 관계는 공간적 관계이지만 한 정신적 실체의 바로 그 본질은 그것을 모든 공간적 관계들로부터 격리시킨다. 더 나아가서, 우리가 정신적 실체들의 영역을 위해 짝지움 관계들의 체계를 고안할 수 없다는 사실에서 정신적인 것과 물질적 영역들 사이의 그 경계를 가로질러 작용할 수 있는 어떤 체계를 생성시킬 수 있다는 것은 불가능한 것처럼 보인다. 이것이 참이라면, 심지어 부수 현상주의 조차도 실제 이원론자의 선택이 아니다.

필자는 이러한 고려들은 심신 인과 상호작용이, 주어진 근본적으로 다른 정신들과 몸들의 본성 또는 그들 사이의 유사성이나 밀접한 관계의 부재에서, 모순적이라는 반 데카르트 논증에 동기를 주는 것이라 주장하

지는 않는다. 필자는 단지 이것이 그 비판자들의 걱정들을 현실적이게 하는 한 방법일지 모른다는 것을 주장하고 있으며 이러한 걱정들의 실제적이고 구체적인 근거가 있다는 것을 보이고 있다. 인과 상호작용은, 그들의 다양한 필수적인 본성들, 더 명확하게, 신체들의 본질적인 공간성과 정신들의 본질적인 비공간성 때문에, 정신적 그리고 물질적 실체들 사이에서 배제된다. 인과성은 어떤 짝지음의 문제를 요구하며 정신들과 신체들 사이의 이런 다양성은 정신들과 몸들을 연결하는 그러한 관계들을 허락하지 않는다. 아마 그 비판자들이 보지 못했던 것은 본질적으로 동일한 어려움이 마음들의 영역 안에서의 인과적 관계들에도 역시 따라다니는 가능성이었다.

V

이러한 고찰들은 누군가를, 정신적 실체들에게 물질적 신체 같은 연장된 실체로서가 아니라 연장 없는 기하학적 점들로서 공간적 위치들이 주어지는 것이 실체 이원론을 돕는 것인지 아닌지 의심하도록 이끌지도 모른다. 결국, 데카르트는 영혼의 "자리"로서 송과선을 말했으며 비록 이것이 아마 그의 공식적인 이론은 아니었다라도 공간에서 영혼들에게 위치를 부여하는 것처럼 보이는 구절들을 그의 글 속에서 찾는 것은 쉽다. 그리고 (영혼의 존재를 믿는) 철학자들이 포함된 대부분의 사람들은 우리의 영혼들은 적어도 우리의 몸 속에 있다고 믿는 것으로 보인다 -- 내 몸 속에 내 영혼, 당신 몸 속에 당신 영혼, 그리고 등등. 이것은 내 영혼이 내 몸과 직접적인 인과적 접촉 속에 있으며 당신 영혼은 당신 몸과 그렇다는 생각과 밀접히 결합되어 있다고 말하는 것이다. 송과선이 데카르트에게 있어서 영혼의 자리인데, 내가 그것을 이해하듯이, 그것은 오직 중재되지 않는 심신 인과 상호작용이 일어나는 곳이기 때문이다. 만약 이것이 모두 옳다면, 이것은 심신인과가 데카르트에 있어서 예외적으로 물질의 영역인 공간 속에 어떻게 하든지 정신들을 들여가야 하는 압박감

을 불러일으킨다는 내 고찰을 증명한다.

어쨌든, 물리적 공간에 영혼들을 위치시키는 것은 문제들을 풀기보다는 오히려 야기 시킬지도 모른다. 하나는, 우리가 공간의 한 특별한 점에 각각의 영혼을 안주시키는 기초된 방법이 필요하다. 이것이 어떻게 되어질 수 있을지 상상하는 것은 어렵다. (우리는 왜 이세상의 모든 영혼들을 한 장소에, 말하자면 핀의 머리 위에 앉은 천사들 같이 내 책상 위의 이 빈 커피 잔 속에, 안주시킬 수 없는가?). 내 몸 또는 두뇌가, 내 영혼과 내 몸이 서로서로 직접적 인과 상호작용에 있다는 근거 위에서, 존재하는 내 영혼을 안주시키는 것은 명백하게 논점을 교묘히 회피하는 것일 것이다. 두 번째, 만약 영혼을 공간에 위치시키는 것이 그 짝지음의 문제를 돕는 것이라면, 단지 하나의 영혼이 하나의 동일한 공간적 점을 점령한다는 것은 사실임에 틀림없다; 왜냐하면, 그렇지 않다면 공간적 관계들은 공간 속에서 다른 영혼과의 관계에서 각각의 영혼을 유일하게 확인하도록 만족시키지 않을 것이기 때문이다. 이것은 소위 “물질의 불 가입성”의 원리와 유사한데 이 원리는 공간이 우리에게 물질적 사물들의 개별화의 기준을 제공한다는 주장으로서 이해되어진다. 그것에 따르면, 물질적 대상들은 정확하게 동일한 공간적 지역을 점령하고 있는 수적인 동일성을 가진다. 우리가 필요한 것은 영혼들을 위한 유사한 원리이다, 즉, “영혼의 불 가입성”의 원리; 두 독특한 영혼들은 공간적으로 정확히 동일한 점을 점령할 수 없다. 그러나 만약 영혼들이 공간적 배제에 복종한다면, 그들의 인과적 힘들의 활동은 공간적 관계들에 의해서 강요된다는 사실에 더하여, 왜 영혼들은 매우 특별함에도 불구하고 단지 물질적 대상들이며 이상한 종류가 아닌가? 더 나아가, 선험적 문제가 있다: 왜 우리는 공간 배제의 한 원리가 비물질적 영혼들에 응용된다고 생각해야 하는가? 공간에 그들을 배치시킴으로서 영혼들의 그 짝지음의 문제를 해결하는 것은 그러한 원리를 요구한다, 그러나 그것이 그 원리가 유지된다고 생각하는 어떤 이유는 아니다; 우리는 그것이 성립되지 않기를 원한다-- 우리는 독립적 이유들과 증거가 필요하다.

더 나아가서, 만약 한 영혼이 한 기하학적 점에 위치한다면, 어떻게 그것이 실행된다고 가정되는 경이로운 모든 인과적 작업을 설명하며 그들의 인과적 측면에서 영혼들 사이의 차이점을 설명하는 충분한 구조를 가질 수 있는가 라는 의문은 우리를 당황하게 한다. 당신은 말할지도 모른다: 한 영혼의 인과적 힘들은 그것의 정신적 구조로부터 생기며 정신적 구조는 공간을 차지하지 않는다. 그러나 정신적 구조는 무엇인가? 그것의 부분들은 무엇이며 그 부분들은 한 구조에서 어떻게 배열되는가? 만약 한 영혼의 정신적 구조가 그것의 독특한 인과적 힘을 설명하는 것이라면, 그래서, 주어진 인과에 대한 그 짜지움의 문제와 공간적 관계들의 본질성에서, 어떻게 전적으로 비 공간적 정신 구조가 한 영혼의 인과적 힘들의 설명을 제공할 수가 있는지가 불명확하다. 우선은: 만약 영혼들이 공간적 점유를 위해서 서로서로 배제한다면, 영혼들은 물질적 신체들 역시 배제하는가? 아니라면, 왜 아닌가? 누군가의 이원론자적 집중이 이러한 질문들에 어떤 답들을 규정하는 것일지도 모른다. 그러나 그것은 그들이 참해답들임을 거의 보일 수 없을 것이다. 우리는 어떤 결론들을 우리가 입증하고 싶은지 또는 어떤 목적들을 우리가 실현하고 싶은지를 먼저 결함함으로써 철학하지 않아야 하며 그래서 우리가 가고 싶은 곳으로 우리를 데려가는 편리한 존재들과 약속들을 단정하지 않아야 한다. 우리가 물리적 공간에 영혼들을 배치시킴으로부터 생기는 무수한 문제들과 수수께끼들을 생각할 때, 제공될지도 모르는 어떤 해답들이 무엇이든지 임시 변통으로 보일 것 같으며 설득시키기를 실패한다는 인상을 피하기가 어렵다.

VI

필자는 인과적 관계가 실로(그것의 영역 위에서의 동질성의 정도를 향한) 어떤 강한, 아마 저항할 수 없는, 압력을 발휘하는 것을, 그리고, 더 나아가서, 그것이 요구하는 동질성의 그 종류는 아마 최소한도에서 물리성을 논증적으로 필하는 공시성을 포함한다. 인과에 대해서 더 생각하면

할수록, 더 명확해지는 것을 우리는 깨닫게 되는데, 그것들은, 필자가 생각하기론, 독특한 대상들 사이의 인과의 가능성은 이 대상들이 위치하고 있는 어떤 나뉜진 공간 같은 대등한 체계 위에 의존하는데, 그것은 그 체계 안에서 그들의 위치들에 의해서 대상들을 개별화하는 어떤 구성이다. 물리적 공간의 체계와 다른 그러한 체계들이 있는가? 필자는 우리가 물리적 공간과 다른 어떤 것을 알고 있다고 믿지 않는다. 이것 홀로 신중한 실체이원론들과 인간 특질의 이원론적인 개념들에 대해서 어려움을 야기 시킨다 -- 라이프니츠 같이, 당신이 실체들의 인과적 관계들을 함께 포기할 각오가 되어 있지 않다면. 멜브랜쉬는 모든 한정된 실체들 사이의 인과적 관계들을 -- 인과적 힘들을 예외적으로 존재하는 오직 참된 인과적 행위자인 신을 위해 남겨 두면서 -- 부정한다. 그의 시대에 이원론자들 사이에서, 데카르트가 세계의 인과적 구조의 어떤 통합된 부분으로서의 정신을 포함하기로 결정했던 오직 두드러진 철학자였다는 것은 아마 놀라운 것이 아니다. 데카르트를 위해서, 우리는 질문할 수 있다: 비물질적 실체들로서 영혼들을 가진다는 논점은, 만약 그들이 인과적 힘을, 심지어 그들 주위의 사물들에 의해서 영향을 받는 힘들조차도 아닌, 무엇일 수 있는가? 아마 데카르트의 실행할 수 없는 형이상학 때문에 그를 혹평하기 이전에 우리는 그의 정신인과에 대한 변호에서 상식에 대한 건전한 존중과 사람은 무엇인가 라는 우리의 직관적인 이원론적 개념을 이치에 닿게 만드는데 대한 그의 주장을 보여주는데 대해서 그에게 박수 갈채를 보내야 한다.¹⁰⁾

번역: 이종왕 (영남대 강사)

10) 데이비드 암스트롱(David Armstrong), 제리 캣츠(Jerry Katz), 노아 레이썸(Noah Latham), 바리 로우어(Barry Loewer), 유진 밀스(Eugene Mills), 티모씨 오코너(Timothy O'Conner), 알빈 프란팅가(Alvin Plantinga), 그리고 어네스트 소사(Ernest Sosa)에게 도움이 되는 논쟁들과 제안들에 대해서 감사한다. 이 논문은 1998년 3월 노틀 데임 대학교에서 가진 신심이원론에 대한 학회에서 먼저 발표되었던 한 논문으로부터 수정 보완되었다.