

2019

한국철학회 춘계학술대회

2019 Spring Conference of
the Korean Philosophical Association

자연주의 대 반자연주의

Date

2019. 3. 23 (토)

10:00 - 17:30

Venue

고려대학교
국제관 321호

주최
한국철학회

주관
한국철학회
고려대학교 철학연구소

후원
고려대학교 철학연구소

문의
한국철학회 사무국

Mobile. 010.4763.7609

Office. 070.7762.7741

E-mail. kpa1004@gmail.com

Url. www.hanchul.org
philosophy.jams.or.kr

프로그램

09:45 - 10:00	등록		
10:00 - 10:10	개회사및 환영사	개회사	임홍빈(한국철학회장)
		환영사	김창래(고려대 철학연구소장)
10:10 - 11:40	1부 심리철학	현상성의 자연화 : 행화주의를 중심으로	발표 : 이영의(강원대)
		나는 왜 자연주의자가 아닌가?	발표 : 김명석(국민대)
		마음의 규범성에 대한 자연주의적 해명	발표 : 원치욱(GIST)
		토론	사회 : 신상규(이화인문과학원)
11:40 - 13:00	휴식 (점심식사)		
13:00 - 14:30	2부 인식론	인식론적 수반론과 인식론적 전체론	발표 : 이병덕(성균관대)
		인식에서 경험으로 : 인지과학과 철학적 자연주의	발표 : 노양진(전남대)
		열린 자연주의와 간종교 연구법 : 후설과 비트겐슈타인의 몇몇 생각을 반추하며	발표 : 김영진(동국대)
		토론	사회 : 박병철(부산외대)
14:30 - 14:40	휴식		
14:40 - 16:10	3부 윤리학	자연주의와 도덕적 가치 그리고 규범성에 관하여	발표 : 양선이(한국외대)
		실험 도덕 철학(experimental moral philosophy)의 도전에 대한 비판적 고찰	발표 : 한광희(영남대)
		도가는 자연주의인가, 반자연주의인가?	발표 : 박소정(성균관대)
		토론	사회 : 성창원(고려대)
16:10 - 17:10	4부 형이상학	경험과 선험의 순환 너머 : 자연주의와 반자연주의의 경계 너머를 생각하며	발표 : 한자경(이화여대)
		맥도웰의 자연주의와 탈마법적 자연	발표 : 김영건(서강대)
		토론	사회 : 최신한(한남대)
17:10 - 17:30	퇴임강연	왜 형이상학을 두려워하는가?	임홍빈(한국철학회장)
17:30 - 17:40	휴식		
17:40 - 18:30	한국철학회 정기총회		

목 차

■ I. 심리철학 ■			
1. 현상성의 자연화: 행화주의를 중심으로	이영익	09	
2. 나는 왜 자연주의자가 아닌가?	김명석	31	
3. 마음의 규범성에 대한 자연주의적 해명	원치욱	41	
■ II. 인식론 ■			
4. 인식론적 수반론과 인식론적 전체론	이병덕	51	
5. 인식에서 경험으로: 인지과학과 철학적 자연주의	노양진	65	
6. 열린 자연주의와 간종교 연구법: 후설과 비트겐슈타인의 몇몇 생각을 반추하며	김영진	75	
■ III. 윤리학 ■			
7. 자연주의와 도덕적 가치 그리고 규범성에 관하여	양선이	89	
8. 실험 도덕 철학(experimental moral philosophy)의 도전에 대한 비판적 고찰	한광희	103	
9. 도가는 자연주의인가, 반자연주의인가?	박소정	115	
■ IV. 형이상학 ■			
10. 경험과 선험의 순환 너머: 자연주의와 반자연주의의 경계 너머를 생각하며	한자경	131	
11. 맥도웰의 자연주의와 탈마법적 자연	김영건	137	
■ 퇴임강연 ■			
12. 왜 형이상학을 두려워하는가?	임홍빈	151	

■ I. 심리철학 ■

- | | |
|-------------------------|-----|
| 1. 현상성의 자연화: 행화주의를 중심으로 | 이영의 |
| 2. 나는 왜 자연주의자가 아닌가? | 김명석 |
| 3. 마음의 규범성에 대한 자연주의적 해명 | 원치욱 |

현상성의 자연화:행화주의를 중심으로

이영의 (강원대)

1. 들어가는 말

심리철학에는 두 가지의 어려운 문제가 있는데 그 첫 번째 문제는 데카르트의 철학으로 비롯된 심신 문제(mind-body problem)이다. 데카르트는 “Cogito ergo sum”을 정립하고 인간을 사고하는 주체로 이해했다. 그러나 잘 알려져 있듯이, 그의 실체이원론은 우리의 직관에 잘 들어맞긴 하지만 철학적으로는 정신과 물질 간의 관계를 해명해야 하는 어려운 문제를 낳았다. 그에게 있어서 심신문제가 해결하기 어려운 이유는 정신과 신체가 실체인 이상 상호 간 인과적 영향을 주장하기는 어렵기 때문이다. 두 번째 어려운 문제는 의식의 어려운 문제(hard problem of consciousness)인데, 그 중심 내용은 의식의 현상적 특징이 과학적으로 설명될 수 없다는 것이다. 첫 번째 문제는 마음과 관련된 데 비해 두 번째 문제는 의식과 관련된다. 마음의 존재를 의심할 수는 있지만 현상적 의식의 존재를 부인하기는 어려우므로, 철학자들이 심신문제에 비해 의식의 어려운 문제를 무시하기는 어렵다.

두 번째 문제가 어려운 또 다른 이유는, 그 문제를 제기한 사람들에 따르면, 의식의 주관적 내용, 즉 현상성(phenomenality)이 경험과학적으로 제대로 설명될 수 없는 것처럼 보이기 때문이다. 즉 신경과학을 비롯한 경험과학이 아무리 발달하더라도 현상성은 과학적 설명 영역 밖에 놓여 있다는 것이다. 이 점은 현상성의 선험성을 믿는 사람들에게는 좋은 소식이지만, 세계에 대한 하나의 일관적인 ‘과학적’ 설명을 추구하는 사람들에게는 나쁜 소식일 것이다. 전자를 반자연주의자라고 하고 후자를 자연주의자라고 하자. 자연주의(naturalism)는 철학에서 다양한 의미로 사용되고 있는데,¹⁾ 그것은 이 논문에서 ‘학문적으로 수용 가능한 모든 성질이 자연과학에서 인정된 성질과 연속적으로 되도록 노력하는 견해’를 의미하는 것으로 사용된다.²⁾ 두 번째 어려운 문제는 나와 같은 자연주의자들에게는 하나의 어려운 문제를 넘어서 자연주의에 대한 심각한 도전에 해당한다.

나는 이 논문에서 현재 인지과학에서 활발히 논의 중인 행화주의(enactivism)를 중심으로 의식의 어려운 문제에 대한 ‘자연주의적’인 해결 방안을 모색한다. 행화주의에 따르면, 인지 또는 마음은 체화된 행위이다. 행화주의는 인지와 마음의 본성인 행화(enaction)를 중심으로 현상성을 자연화할 수 있는 유력한 해결 방안을 제시한다. 이 논문은 다음과 같은 순서로 논의가 진행된다. 2장에서는 예비적 논의로

1) D. Papineau(2015) 참조.

2) 위의 정의에 따르면 자연주의는 자연주의적 철학(naturalistic philosophy), 프래그머티즘(특히, Dewey의 철학), 실험철학, 자연화된 인식론, 자연화된 과학철학 등을 포함한다.

서 어려운 문제의 구조를 분석하고 있어서 행화주의의 기본 내용을 검토한다. 이를 바탕으로 3장과 4장에서는 행화주의가 제시하는 두 가지 상호경쟁하는 해결책을 검토한다. 3장에서는 바렐라(Varela)가 주장한 신경현상학(neurophenomenology)을 중심으로 현상학의 자연화를 통한 해결책을 검토하고, 이어서 후토(Hutto)가 주장하는 급진적 행화주의(radical enactivism)가 제시하는 해결책을 검토한다. 마지막으로 5장에서는 그 두 가지 해결책을 비교 검토하고, 그것들의 성공 여부를 진단한다.

2. 예비적 논의

2.1 의식의 어려운 문제

의식의 어려운 문제(이하, 어려운 문제)를 구체적으로 논의하기 전에 먼저 그 문제가 등장한 철학적 배경을 간략히 살펴보기로 하자.

(a) Nagel(1974), ‘박쥐로 산다는 것은 어떤 느낌일까’(what-it-is-like-to-be-a-bat) 논변: 우리 인간은 박쥐가 세상을 살아가면서 경험하는 의식의 현상적 내용, 즉 박쥐의 현상성을 경험하거나 이해할 수 없다.

(b) Jackson(19982), 지식논변(knowledge argument): 시각에 대한 모든 과학적 지식을 갖고 있지만 시각적 경험이 전혀 없는 과학자 메리는 자신의 지식에도 불구하고 시각에 대한 완벽한 지식을 갖고 있지 않다.

(c) Levine(1983), 설명적 간극(explanatory gap) 문제: 경험의 현상적 성질과 뇌의 물리적 성질 간에는 뛰어넘을 수 없는 근본적인 간극이 존재한다. 그러므로 과학은 물리적 대상을 경험할 때 느끼는 현상성을 만족스럽게 설명할 수 없다. 예를 들어 “고통은 C-섬유의 활성화이다”라는 동일성 진술이 신경과학적으로는 참이라고 하더라도, C-섬유가 활성화될 때 왜 고통이 발생하는지, 왜 C-섬유의 활성화가 고통처럼 느껴지는지는 설명되지 않고 있다. 여기에 경험의 현상적 성질과 뇌의 물리적 성질 간 간극이 존재한다.

위에 제시된 세 가지 논변은, 그 초점이 조금씩 다르지만, 모두 의식의 현상성과 관련하여 부정적 선언을 담고 있다. 즉, “우리는 다른 존재의 현상성을 이해할 수 없다”, “지각의 현상성은 과학적으로 설명될 수 없다”, “의식의 현상성과 물리성은 과학적으로 연결될 수 없다”와 같이 모두 현상성에 대한 접근 불가능을 강조하고 있다. 만약 심성적 과정이 물리적 과정이라면, 본래 어떤 물리적 과정을 겪는 것과 같은 어떤 것이 있다. 그런 것이 무엇일지는 수수께끼로 남아있다.³⁾ 여기에서 볼 수 있듯이, 어려운 문제가 어려운 것은 주관적 경험의 존재이다.

현상성에 대한 접근 불가능성을 주장하는 위의 논변들에 대해 우리가 취할 수 있는 태도는 크게 세

3) T. Nagel(1974), p. 175.

가지이다. 첫째, 우리는 그 논변들은 의식, 마음, 정신의 선행성을 현대철학의 맥락에서 잘 드러내는 주장으로 볼 수 있다. 예를 들어, 우리는, 딜타이(Dilthey, 1883)가 주장했듯이, 보편적인 자연과학과 개별적 삶의 동적 차원을 다루는 정신과학을 모두 인정할 수 있다. 이 경우, 의식의 선행성이 자연과학적으로 설명이 안 된다는 것은 지극히 당연한 사실을 환기하는 것에 불과하게 된다. 둘째, 우리는 그 논변들이 ‘문제’를 낳는다고 보고 그것들을 전제로 하여 철학적으로 의미 있는 결론을 도출할 수 있다. 이 경우 “의식의 현상성은 신경과학적으로 설명될 수 없다”라는 결론이 나타날 것이다. 셋째, 우리는 그 논변들의 타당성을 의심하고 계속 자연주의를 추구할 수 있다.⁴⁾

찰머스(Chalmers, 1995)는 위 세 가지 태도 중 두 번째 선택지를 선택했다. 찰머스는 의식을 인지과학의 핵심 주제로 보고 과학적 설명 가능성에 따라 의식에 관한 문제를 쉬운 문제(easy problem)와 어려운 문제(hard problem)를 구분했다. 쉬운 문제는 ‘인지과학의 표준적 방법에 직접 넘겨질 수 있어서’ 특정 현상이 계산적이나 신경적 기제에 의해 설명되는 문제인 반면에, 어려운 문제는 그럴 수 없는 문제이다. 찰머스에 따르면, 쉬운 문제의 현상으로 환경적 자극을 구별하고 범주화하고 반응하는 능력, 인지 체계에 의한 정보 통합, 심성상태의 보고 가능성, 자신의 내적 상태에 접근하는 체계의 능력, 주의 집중, 정교한 행동통제, 각성과 잠의 차이 등이 있다. 이런 현상 중 상당수는 현재 인지과학에서 충분히 설명되고 있지는 않지만 원칙적으로는 만족스럽게 설명될 수 있다는 점에서 ‘쉬운’ 문제에 속한다.

이에 비해 어려운 문제에 속하는 현상은 인지과학적 방법으로 설명될 수 없다. 찰머스에 따르면, 가장 어려운 문제는 ‘경험의 문제’이다. 왜냐하면 우리가 경험할 때는 언제나 우리 뇌에는 정보처리가 진행되고 있지만 동시에 우리는 주관적 느낌을 경험한다. 이런 주관적 느낌이 바로 네이글(Nagel)이 말한 ‘something it is like to be X.’이다. 예를 들어, 그것은 무거운 물건을 들고 있을 때 우리가 느끼는 ‘무거움’, 빨간 사과를 보고 있을 때 느끼는 ‘빨감’이다. 어려운 문제는 그런 주관적 느낌, 즉 ‘의식적 경험’ 또는 현상성을 인지과학적으로 설명하는 문제이다. 왜 어떤 현상은 쉬운 문제에 속하고, 또 다른 현상은 어려운 문제에 속하는가? 찰머스에 따르면, 쉬운 문제가 ‘쉬운’ 이유는 그것이 ‘인지적 능력과 기능’을 설명하는 문제이기 때문이다. 인지적 기능을 설명하기 위해서는 그 기능을 수행하는 특정 기제를 명시하는 것으로 충분하며, 인지과학은 그런 설명에 적합한 방법을 갖추고 있다. 이와 반면에 어려운 문제가 ‘어려운’ 이유는 그것이 기능의 수행을 설명하는 문제가 아니기 때문이다. 그것은 연관된 모든 기능의 수행이 설명되더라도 설명되지 않는 무언가를 남겨놓는다. 즉, 설명적 간극이 나타난다.⁵⁾ 그러나 이것은 부정적 이유이다. 찰머스는 어려운 문제가 어려운 긍정적 이유를 제시했는데 그것은 바로 현상적 경험에 대한 사실은 논리적으로 형이상학적으로 물리적 사실이나 신경과학적 사실에 의해 함축되지 않는다는 데 있다.⁶⁾ 이는 곧 현상적 차원에서의 설명과 인지과학적 차원에서의 설명은 구별될 뿐만 아니라 환원 불가능한 관계에 있다고 주장하는 것이다.

이제 우리는 어려운 문제의 본질은 현상적 설명과 물리적 설명 간의 환원 불가능성에 있다는 점을 알 수 있다. 이 점은 레바인(Levine)의 설명적 간극의 문제에도 성립한다. 그렇다면, 어떻게 어려운 문제를 해결해야 하는가? 찰머스(1995, 1996)는 이와 관련하여 어려운 문제는 환원론적 물리주의(reductive physicalism)가 그르다는 점을 보여주는 좋은 증거라고 보고, 자신이 지지하는 속성이원론(property

4) P. Churchland(1986), D. Dennett(1990). C. McGinn(1991).

5) J. Levine(1983)

6) D. Chalmers(1995), p. 302.

dualism)에 기반을 둔 비환원론적 해결책을 제안했다. 이 글은 찰머스의 해결책을 검토하지 않고 그 대신 행화주의가 제시하는 해결책을 검토할 것이다. 여기서 어려운 문제와 관련하여 나의 문제의식을 밝혀 두는 것이 좋을 것이다. 찰머스는 어려운 문제를 해결하는 가장 좋은 방안은 비환원론이어야 한다고 주장했다. 그의 주장은 다음과 같은 질문을 야기한다. 첫째, 심리철학에서 비환원론은 여러 가지 유형이 있는데 왜 굳이 속성이원론이어야 하는가? 둘째, 비환원론이 아닌 이론은 왜 해결책이 될 수 없는가? 이런 문제의식에서 출발하여 나는 행화주의가 제시하는 해결책을 검토할 것이다.

어려운 문제는 인식적 차원에서 제기된 문제인데, 바로 위에서 보았듯이 그 문제를 해결하기 위해서는 존재론적 개입이 필요하다. 그리고 존재론의 개입은 논쟁을 선택의 문제로 변질될 소지가 많다. 즉, 논쟁 당사자의 존재론이 서로 다르면 아예 그들의 주장을 평가하기가 어렵다. 이런 위험성과 어려움을 고려하여 나는 어려운 문제를 해결하는 데 있어서 존재론의 개입을 최소한으로 제한하면서 앞으로의 논의를 진행할 것이다.

2.2 행화주의

행화주의는 행화적 인지 이론(enactive cognition theory)으로도 불리는데, 그것의 특징은 인지를 행위 차원에서 파악하는 데 있다. 행화주의는 바렐라(Varela)에 의해 시작되었고, 바렐라-톰슨(Thompson)-로쉬(Rosch)의 공동 작업을 거쳐 인지과학의 이론으로 제시되었다.

인지과학은 1950년대 태동 이래로 계산주의와 표상주의를 기반으로 하는 인지주의(cognitivism)에 의해 주도되어 왔다. 인지주의에 따르면, 인지는 내적 표상에 대한 계산이다. 행화주의는 인지주의가 강조하는 ‘표상’과 ‘계산’을 반대하고 그 대신 인지를 체화된 행위(embodied action)로 볼 것을 주장한다. 인지에 대한 이런 새로운 이해는 아래 인용문에서 잘 나타난다.

*체화된 마음*이라는 용어를 사용하여 우리는 두 가지를 강조한다. 첫째, 인지는 다양한 감각운동 능력을 지닌 몸의 소유로부터 유래하는 경험의 종류에 의존한다. 둘째, 이러한 개별 감각운동 능력은 그 자체로 더욱더 포괄적인 생물학적, 심리학적, 문화적 맥락에 내장되어 있다. *행위*라는 용어를 사용하여 우리는 다시 감각적이고 운동적인 과정들, 지각과 행위가 근본적으로 살아 있는 인지와 분리할 수 없다는 점을 강조한다. (F. Varela, E. Thompson, and E. Rosch, 1991, p. 173, 원저자 강조)

행화주의는 인지를 행위로 본다는 점에서 인지주의와 결별하는 동시에 인지주의를 반대하는 다른 견해와는 양립 가능할 가능성이 크다. 이 점은 특히 깁슨(Gibson)의 생태주의적 접근(ecological approach)에서 잘 드러난다. 바렐라 등(Varela, Thompson, and Rosch, 1991)에 따르면, 지각은 본질에서 행위 지향적이다. 지각은 대상과 독립적이지 않다는 의미에서 ‘살아있는 지각’이며 그런 지각은 유기체와 환경의 진화적 결합으로 발생한 것이다. 예를 들어, 꿀벌은 자외선을 ‘볼 수 있는’ 시각계를 갖고 있는데, 꿀벌이 그런 시각계를 갖게 된 것은 꽃들이 자외선을 반사하여 꿀벌을 꿀샘이 있는 암술과 수술로 유도하였기 때문이다. 이런 방식으로 꿀벌은 꽃과 상호 진화해 왔다⁷⁾. 이 점에서 바렐라 등이 제시한

7) F. Varela, E. Thompson, and E. Rosch(1991), p. 201.

행화주의는 깁슨의 생태주의적 접근과 밀접하게 연관되어 있다. 그러나 바렐라 등은 행화주의와 생태주의는 공통점뿐만 아니라 차이점도 갖고 있다는 점을 강조한다.⁸⁾ 우선 그들은 지각 연구가 세계의 행위 지원성(affordance)을 중심으로 수행되어야 한다는 깁슨의 주장에 동의한다. 여기서 행위 지원성이란 환경이 동물의 감각운동 능력에 상대적으로 유기체가 특정한 방식으로 행동하도록 유도하거나 그런 방식으로 쉽게 행동하도록 유도하는 성질을 말한다. 다른 한편으로 행화주의는 환경을 지각하는 방식에 있어서 환경이 지각하는 행위와 독립적이라는 생태주의의 주장에 동의하지 않는다. 깁슨에 따르면, 환경을 지각하는 데 있어서 표상의 매개는 불필요하며, 행위 지원성을 포함하여 환경의 속성을 직접 규정하는 주변 광선의 불변성이 존재한다. 그러므로 지각 행위의 본질은 그런 불변성을 선택하거나 그것에 주의하는 데 있다. 정리하면, 깁슨은 환경이 지각행위에 독립적이므로 지각은 직접적인 탐지라고 보지만, 바렐라 등은 환경은 결합의 역사에 따라 행화된 것이므로 독립적이지 않으며 지각은 감각운동의 행화이다.

현재까지 위에서 제시된 ‘체화된 활동으로서의 인지’라는 정의를 만족하는 다양한 행화주의적 이론들이 등장했는데, 우리는 그것들은 다음과 같이 크게 세 가지 유형으로 구분할 수 있다.⁹⁾

(a) 감각운동 행화주의(sensorimotor enactivism): 지각의 내용과 특징은 감각운동의 우연성, 즉 지각과 탐사적 활동 사이에서 획득되는 의존 패턴에 의해 설명되어야 한다. 이 유형의 행화주의는 마음에 관한 일반적 설명을 제시하는 데 초점을 두지 않고 개인 차원에서의 지각 경험의 지향적이고 현상적인 특징을 설명하는 데 초점을 둔다.¹⁰⁾

지각, 행위, 지각적 경험은 분리할 수 없을 정도로 연결되어 있다. 노예(Noë)에 따르면,¹¹⁾ 지각 경험의 내용은 ‘표상된 것’이 아니라 ‘접근 가능한 것’으로서 현존한다는 의미에서 지각 경험은 가상적이다. 다시, 지각 경험이 가상적이라면 경험의 내용은 뇌 안에 있지 않으며 세계 안에도 있지 않다. 오히려 경험은 “우리에게 일어나는 것이 아니라 우리가 하는 것이다“. 그러므로 이런 첫째 유형의 행화주의는 지각적 의식을 뇌 안에서 실현되고, 뇌에 의해 야기되는 신경적 기능으로 설명하는 것이 아니라, 능숙한 동물의 활동 패턴과 구조에 의해 설명하고자 한다. 이런 의미에서 “경험은 능숙한 동물의 활동적 삶에서 실현된다“. ¹²⁾ 그러므로, 신경 활동은 지각과 지각적 경험이 발생하는 데 필요하기는 하지만 충분한 것은 아니다. 지각은 뇌 안에 지각된 것을 만들기 위한 내적 과정이 아니라 유기체와 환경 간 상호작용이다. 지각은 유기체가 환경 속에서 ‘향해’하는 것이고 행위하는 것이므로, 그것은 마음이 내적 표상을 볼 수 있도록 무대에 올리지 않아도 가능하다.

감각운동 행화주의는 이후로 논의될 다른 행화주의에 비해 ‘보수적’인 이론으로 알려져 있는데, 그런 평가를 받는 주요 원인은 표상과 관련되어 있다. 급진적 행화주의자인 후토(Hutto)가 보기에 감각운동 행화주의는 지각적 경험이 본질에서 표상 내용을 갖는다고 주장하기 때문에 보수적이다.¹³⁾ 앞에서 언급했듯이, 행화주의의 기본 특징은 표상주의를 비판하는 데 있다. 바렐라 등이 깁슨의 생태주의를 지지한 이유 중 하나는 그 접근이 인지의 표상성을 부정하기 때문이었다. 이처럼 반표상주의가 행화주의의 정체

8) Ibid., pp. 203-204.

9) D. Ward, D. Silverman, M. Villalobos(2017), D. Hutto, and E. Myin(2012), pp. 23-38. 행화주의에 대한 국내 논의는 배문정(2014), 유권종(2011), 이기흥(2015, 2017), 이영익(2012, 2013, 2015, 2018a, 2018b), 이정모(2010) 참조.

10) S. Hurley(1998), A. Noë(2004, 2009, 2012), K. O'Regan(2011).

11) A. Noë(2004), pp. 215-216.

12) Ibid., p. 227.

13) D. Hutto and E. Myin(2012), p. 25.

성을 구성하는 핵심 요소이기 때문에 그것을 어느 정도로 부정하는가에 따라 행화주의의 온건성과 급진성이 결정된다. 그런데 감각운동 행화주의에 따르면, 지각과 지각 경험은 감각운동적 우연성에 대한 전문적 지식을 갖고 그 지식을 능숙하게 사용할 수 있는 능력에 의해 중재되고 가능해진다. 그런 지식은 지각 주체가 가능한 행위에 비추어 환경 속 대상이 어떻게 나타날 것인지에 대해 갖는 기대에 대한 실질적 지식(know-how)이다. 지각 주체가 이런 지식을 갖고 있다는 것은, 그가 환경을 어떤 특정한 방식으로 탐사하면 대상이 어떻게 자신을 드러낼 것인지를 안다는 것을 의미한다. 다시 정리하면, 지각은 본질에서 활동적이다. 그리고 지각 주체의 능숙한 활동으로 인해 지각 경험은 내용을 얻는다.¹⁴⁾ 노예는 지각 경험이 내용을 갖는다, 즉 그것은 '개념적'이라고 봄으로써 지각적 표상의 존재를 인정한다. 그에 따르면, 지각 경험의 내용은 프레게(Frege, 1879)가 말한 '판단 가능한 내용'(judgeable content) 또는 '사고'(thought)에 해당한다.¹⁵⁾ 노예가 이처럼 지각적 경험의 내용을 인정한 것은 내용이 지향적 성질을 설명하는 데 필요하기 때문이다. 앞서서도 지적했듯이, 지각 대상은 이러저러한 방식으로 자신을 드러내기 때문에, 지각 주체는 대상이 자신에게 드러나는 방식을 이해할 필요가 있다. 이처럼, 감각운동 행화주의는 표상주의를 수용한다는 점에서 아래의 다른 행화주의와 차이가 난다.

(b) 자기생성적 행화주의(autopoietic enactivism): 자기생성적 행화주의에 따르면, 정신성과 현상성은 살아있는 유기체의 자기조직적이고 자기생성적인 활동으로부터 창발한다. 여기서 볼 수 있듯이 자기생성적 행화주의의 핵심은 '자기 생성성'(autopoiesis) 개념에 있는데 그것은 살아있는 체계의 조직 원리는 무엇인지, 그리고 번식과 진화를 포함한 유기체의 현상학이 어떻게 그것의 일원적 조직 원리에 의해 결정되는지와 같은 근본적인 물음에 대답하기 위해 고안되었다. 그 개념을 처음으로 제시한 마투라나와 바렐라(Maturana and Varela)에 따르면,¹⁶⁾ 자기생성적 체계는 생성과정들로 구성된 폐쇄된 조직을 통해 실현되는 하나의 단위로서, 같은 생산 조직이 체계 자체의 반복적인 생산을 통해 생성되고, 위상학적 경계가 이런 연속적인 과정의 결과로서 창발한다. 그러므로, 자기생성적 체계는 동일성을 유지하는 근본변인으로서 자기 자신의 조직 원리를 갖추고 있는 항상적 체계이다.

자기생성적 체계의 전형적 예는 살아있는 세포이다. 세포의 자기유지 과정과 조직 원리를 설명하기 위해 도입되었던 자기생성성 개념은 마투라나와 바렐라에 의해 인지를 설명하는데 적용되었고, 루만(Luhmann, 2013) 등에 의해 체계이론에 적용되었다.¹⁷⁾ 자기생성적 행화주의에 따르면, 유기체는 활동적으로 자기 동일성과 항상성을 생성하고 유지하며 그런 과정을 통해 인지 영역을 정의하는 자율적 행위자이다. 인지는 몸·신경계·환경의 반복적인 감각·운동의 결합으로부터 창발한다. 이 유형의 행화주의는 톰슨의 '생명 속 마음'(mind in life)이라는 표현에서 볼 수 있듯이¹⁸⁾ 다른 행화주의와는 대조적으로 마음과 생명 간 강한 연결을 강조한다.¹⁹⁾ 자기생성적 행화주의는 인지주의나 표상주의를 반대한다는 점

14) A. Noe(2004), p. 3.

15) Ibid., p. 189.

16) H. Maturana and F. Varela(1980), pp. 78-70.

17) 일반적으로 바렐라가 시도한 행화주의를 '자기생성적' 행화주의라고 표현하고 있지만, 실제로 바렐라 등(1991)은 용어를 한 번도 사용하지 않았다. 이 점을 고려했을 때, 그리고 자기생성은 일차적으로 유기체의 '생물학적 자율성'을 의미한다는 점을 고려한다면, 이 유형의 행화주의를 '자율적 행화주의'라고 부르는 것이 더 나을 것이다.

18) E. Thompson(2007)

19) F. Varela, E. Thompson, and E. Rosch(1991), EV Di Paolo(2005, 2009), E. Thompson(2007).

에서 급진적 행화주의와 같은 입장을 취한다.

(c) 급진적 행화주의(radical enactivism): 인지와 마음은 때때로 확장되는(extended) 것이 아니라, 본질에서 광역적(extensive)이다. 후토와 마인(Hutto and Myin)에 따르면, 이 유형의 행화주의는 두 가지 핵심 논제를 갖고 있다.²⁰⁾

① 체화 논제(embodiment thesis): ‘기본인지’(basic cognition)는 유기체와 환경 간 역동적 상호작용의 구체적이고 시공간적으로 확장된 패턴을 지칭한다. 기본 인지는 지향적 방향성을 보이는 정신 활동을 의미하지만, 반드시 현상성을 의미하지는 않는다는 의미에서 ‘기본 정신성’(basic mentality)보다는 적용 영역이 더 좁다. 이에 비해 기본 정신성은 지향적 방향성과 현상성을 동시에 갖는다.²¹⁾ 정신성은 유기체가 환경과 상호작용하는 광역적 방식에 의해 구체적으로 구성된 ‘모든’ 사례들에 있다.²²⁾ 그러므로 클라크와 찰머스(Clark and Chalmers, 1998)가 주장한 확장된 인지(extended cognition)와 달리, 인지는 본질에서 광역적이어서 필요에 따라 확장되지 않는다.

여기서 우리는 확장된 인지 이론과 급진적 행화주의 간의 근본적 차이점을 볼 수 있다. 확장된 인지 이론은 생물학적으로 기본 인지는 뇌에 기반을 두고 있다는 점을 배제하지 않는다. 그러므로, 확장된 인지 이론에 따르면, 예외적인 경우에만, 예를 들어, 비신체적 추가물이 있어야만 특정 인지적 과제가 달성 가능할 때만, 마음은 그것들로 확장된다.²³⁾ 이와 대조적으로 급진적 행화주의의 체화논제에 따르면 마음은 본래 광역적이므로 확장될 필요가 없다.²⁴⁾ 이외에도 급진적 행화주의는 현상성이란 물리적으로 규정 가능한 활동과 다르지 않다고 주장한다. 여기서 급진적 행화주의가 동일론을 지지한다는 점이 드러난다. 급진적 행화주의는 현상성을 위한 최소한의 수반 근거가 좁을 수 있다는 점, 즉 뇌 기반적이라는 점을 인정하지만, 현상적 경험을 완전히 이해하기 위해서는 유기체가 확장된 감각운동적 상호작용을 통해 환경이 제공하는 행위지원성에 참여하는 환경을 포섭하는 방식에 주목할 필요가 있다고 주장한다.

② 발달 설명적 논제(developmental-explanatory thesis): 정신성을 구성하는 상호작용은 유기체의 이전 상호작용의 역사에 근거하고, 그것에 의해 형성되고 설명된다. 감각과 지식은 유기체가 환경이 제공하는 행위지원성과의 반복적인 참여 과정을 통해 창발한다. ²⁵⁾

지금까지 살펴본 급진적 행화주의의 핵심은 기본인지 개념과 그것의 광역성에 있다. 기본 인지는, 노예의 입장과는 대조적으로, 내용을 갖지 않기 때문에 표상 개념이 들어설 자리가 없다. 기본 인지는 구성적으로 이미 세계를 포함한다는 의미에서 광역적이다.²⁶⁾ 급진적 행화주의가 ‘급진적’인 성격은 표상주의에 대한 철저한 비판에서 비롯된다. 자기생성적 행화주의 역시 반표상주의적 태도를 보이지만, 脫표상성의 정도가 급진적 행화주의에 비해 철저하지 않다. 자기생성적 행화주의에 따르면, 감각자극은 활동의 대규모 패턴에서 특정 패턴의 비선형적 역동성에 의한 구성을 유도한다.²⁷⁾ 이런 패턴은 물론 자극에 대한 표상은 아니며 감각적 동요에 의해 촉발되는 내생적으로 생성된 반응, 즉 유기체에 자극의 의미를 생성하고 운반하는 반응이다. 여기서 그 의미는 유기체의 역사, 기대상태, 환경적 맥락을 반영하며, 유기체

20) D. Hutto and E. Myin(2012), p. 5

21) Ibid., p. x

22) Ibid., p. 7.

23) Ibid., p. 137.

24) A. Noë(2009)는 광역성은 정신성뿐만 아니라 의식적 경험의 특징으로도 간주한다.

25) D. Hutto and E. Myin(2012), p. 8

26) D. Hutto and E. Myin(2012), p. 137.

27) E. Thompson(2007), p. 368.

에 의해 생성되고 유기체에 의해 소비된다.²⁸⁾ 그러나, 급진적 행화주의는 기본 정신성 차원에서의 내용과 의미를 모두 부정하기 때문에 기본 정신성에 적합한 유기체의 반응은 의미를 생산하고 옮기고 소비하는 것이라는 위의 견해를 비판한다. 이상에서 보았듯이, 급진적 행화주의는 표상성에서 인지주의와 대립하고, 인지의 확장성-광역성과 관련하여서는 확장된 인지 이론과 갈등 관계에 있으며, 탈표상성의 정도와 관련해서는 감각운동 행화주의 및 자기생성적 행화주의와 차이를 보인다. 후토와 마인은 급진적 행화주의가 유일하게 방어 가능한 행화주의라고 강조하고 있는데,²⁹⁾ 우리는 나중에 그 주장이 과연 성립하는지를 검토할 것이다.

3. 신경현상학: 현상학의 자연화

이제 어려운 문제에 대한 행화주의적 해결책을 검토해 보기로 하자. 이번 장에서는 바렐라가 제안한 신경현상학을 통한 ‘현상학의 자연화 방안’을 살펴보고, 다음 장에서는 후토가 급진적 행화주의를 통해 제안한 ‘동일론을 통한 방안’을 검토하기로 한다.

바렐라는 어려운 문제는 현상학과 신경과학이라는 두 영역을 적절히 연결함으로써, 즉 현상학의 자연화를 통해 해결할 수 있다고 보았다. 그에 따르면, 현상학을 자연화 하는 데 있어서 다음과 같이 다섯 가지 방안이 있다.³⁰⁾

- (a) 환원으로서의 자연화(논리실증주의, Smart)
- (b) 도구로서의 자연화(Dennett)
- (c) 호혜적 규제로서의 자연화(Varela)
- (d) 자연 개념의 확대로서의 자연화(Gibson)
- (e) 기능주의적 자연화

위의 현상학의 자연화 방안 중 바렐라는 상호규제로서의 자연화 전략을 채택하고, 그런 전략을 구현하고 어려운 문제를 해결할 수 있는 신경현상학(neurophenomenology)을 연구할 것을 제안했다. 우리는 앞에서 바렐라의 자기생성적 행화주의가 김슨의 생태주의적 접근과 함께 반표상주의를 공유하지만, 환경의 독립성에 대해서는 서로 다른 태도를 보인다는 점을 보았다. 환원론은 말할 필요도 없고 도구주의나 기능주의도 환원론적 물리주의가 될 수 있다는 점을 고려하면 우리는 왜 바렐라가 상호규제로서의 자연화 방안을 선택할 수밖에 없었는지를 이해할 수 있다. 바렐라는 다음과 같이 신경현상학을 제시한 목표를 제시했다.

나는 의식이 어떻게 물질과 뇌로부터 창발하는지를 설명하기 위한 ‘추가적 요인들’을 발견하는 대신에, 그 문제를 두 가지 ‘환원 불가능한’ 현상 영역 간 의미 있는 다리를 발견하는 문제로 재구성할 것을 제안한다. 이런 특별한 의미에서 신경현상학은 ‘어려운’이 의미하는 것에 대해 전적으로 새로운 빛을 던짐으로써 어려운 문제에 대한

28) D. Hutto and E. Myin(2012), p. 146, 147) 148.

29) Ibid., p. 5.

30) J. Petitot, F. Varela, B. Pachoud, J-M. Roy(1999), p. 63.

바렐라가 보기에 어려운 문제는 현상적 경험의 환원 불가능성, 즉 1인칭적이고 살아있는 특성을 인정하면서 이를 과학적으로 설명하는 문제이다. 인지 또는 마음은 생명을 가진 살아있는 유기체의 관점에서 해명되어야 하는데, 환원적 설명이나 물리주의적 설명은 생명적 요소를 제대로 고려하지 않는다. 기존의 설명들이 보이는 이런 문제를 해결하는 길은 그것들에 지금까지 고려되지 않았던 또 다른 요소를 추가하거나 어떤 심오한 방식으로 이론 자체를 수정하는 것이 아니라 생명을 원래의 위치로, 즉 세계와의 상호작용적 관계로 복원하는 데 있다.³¹⁾ 자기생성적 행화주의자들에게 그런 복원은 구체적으로 현상적 경험을 분석하는 정교한 방법을 이미 개발한 현상학에 대해 인지과학적 기반을 제공하는 것인데, 이는 역으로 신경과학을 경험에 관한 현상적 탐구를 할 수 있도록 확장하는 것이다.

앞 장에서 보았듯이, 어려운 문제를 해결하기 위해서는 양립 불가능한 것처럼 보이는 두 가지 요소, 즉 1인칭적 현상성과 3인칭적 방법론을 조정, 연결, 통합하는 방안을 제시해야만 한다. 그런데 전통적인 형이상학과 현재의 신경과학은 그런 방안을 전혀 갖추고 있지 않으며, 실제로 양 분야의 종사자들도 대부분 그런 문제의식을 느끼고 있지 않다. 현상적 경험에 대한 신경현상학을 개발하려는 바렐라의 목표는 현상학적 방법에 대한 후설(Husserl)의 반자연주의적 해석과 대립한다.³²⁾ 또한, 후설의 현상학은 자연화의 적합한 후보가 될 수는 없는데 그 주된 이유는 “사상 자체로”를 지향했던 후설의 현상학적 전향은 본질에서 이론적이었기 때문에 그 전향은 과학과 경험 간 간극을 극복하는 데 도움이 되지 않기 때문이다. 이런 이유로 바렐라는 메를로-퐁티(Merleau-Ponty)의 현상학에서 자연화의 가능성을 발견했다. 바렐라 등은 메를로-퐁티가 『행동의 구조』(1964)에서 유기체와 환경이 호혜와 선택으로 결합되어 있다는 점을 강조함으로써 그들이 추구하는 자기생성적 행화주의와 신경현상학에 대한 이론적 근거를 제시한다고 평가했다.³³⁾

바렐라는 자신이 추구하는 현상학의 자연화 전략은 의식과학을 정립하기 위한 과정에서 비환원론적 접근을 취하는 분석적 심리철학자들(Searle, 1992; Flanagan, 1992)과 같은 진영에 속한다고 보았다.³⁴⁾ 즉 그들은 같은 연구 목표를 갖고 있다는 것이다. 다만 그들 간 차이가 있다면 분석철학자들은 자연화된 방법을, 자신은 신경현상학적 방법을 선호한다는 데 있다. 신경현상학은 의식과학을 추구하면서 신경과학적 자료와 1인칭 자료를 상보적 요소로 사용하는 방법을 제안한다. 여기서는 현상성과 물리성 간 연결을 확보하기 위해 별도의 이론적 원리를 상정할 필요는 없고, 현상성과 물리성이 상호 연결되어 있다는 메를로-퐁티의 현상학이 제공하는 통찰에 기반을 둔 엄밀한 방법이 필요하다. 그러므로 신경현상학과 분석적 비환원론적 접근의 차이는 그 양자의 배경이 되는 형이상학이 아니라 비환원론을 설명하는 특정한 전략과 경험을 고려하는 특정한 태도에 있다.³⁵⁾

많은 연구자가 바렐라의 신경생리학을 오직 방법론적 차원에서만 고려하는 데 이는 잘못이다. 자연주의가 이론적 차원과 방법론적 차원이라는 두 가지 구별되는 차원을 갖는다는 점을 인정하더라도 방법론적 고려만으로 어려운 문제를 해결할 수는 없다. 왜냐하면, 다음 장에서 논의되듯이, 어려운 문제는 본

31) F. Varela(1996), p. 345.

32) 이영익(2013), pp. 21-22. J. Petitot, F. Varela, B. Pachoud, J. Roy(1999), p. 46.

33) 이영익(2013) p. 18. J. Petitot, F. Varela, B. Pachoud, J. Roy(1999), p. 15.

34) F. Varela(1996), p. 333.

35) F. Varela(1996), p. 33. M. Kirkhoof and D. Hutto(2016), p. 303.

질에서 형이상학적 문제이므로, 형이상학적 문제를 전적으로 방법론적 고려만으로 해결할 수 있다고 보는 것은 잘못이다. 예를 들어, 실체이원론을 바탕으로 제기된 심신문제를 실체이원론을 수용하면서 제대로 해결할 수는 없다. 그런 전략은 마치 ‘21세기의 송과선’을 발견하려는 것과 같다. 마찬가지로 현상성과 물리성의 간극과 비환원론을 바탕으로 성립된 어려운 문제를 그런 형이상학적 전제들을 모두 수용하면서 방법론적으로 만족스럽게 해결할 수는 없다. 이런 이유로 바렐라가 제시한 신경현상학을 통한 해결책을 제대로 평가하기 위해서는, 그가 주장했듯이 단순히 방법론적 차원에서만 평가할 것이 아니라, 형이상학적 차원에서의 평가도 병행되어야 한다. 그렇다면 자기생성적 행화주의의 형이상학은 무엇인가? 바렐라가 추구하는 행화주의에는 후설과 메를로-퐁티의 현상학과 불교의 중간 사상을 비롯한 형이상학이 등장한다. 그러나 우리는 그 중 어느 것이 정확히 그의 형이상학인지를 말하기 어렵다. 현상학은 분명히 자기생성적 행화주의의 출발점이고 이론적 토대를 제공하는 이론이지만, 현상학 그 자체는 바렐라의 행화주의에서는 자연화의 대상이 되고 있으므로 그 후보가 되기는 어렵다. 바렐라가 추구한 것은 철학이 아니라 ‘인지과학 이론’이었기에 그는 자신이 추구한 철학, 정확히 형이상학이 어떤 것인지를 구체적으로 밝히지 않았다.

이제 논의 주제를 신경현상학의 방법론적 측면으로 바꾸어 보자. 신경생리학은 어려운 문제를 해결하기 위해 구체적으로 어떤 원리와 방법을 동원하는가? 먼저, 신경현상학은 “경험 구조에 대한 현상적 설명과 인지과학에서의 그것에 대한 설명은 호혜적 규제(reciprocal constraints)를 통해 상호 관련된다”라는 작업가설을 설정한다.³⁶⁾ 이 작업가설에 따르면, 신경생리학이 채용하는 호혜적 규제는 피험자의 현상적 경험에 적용되는 1인칭적이고 주관적인 자료와 뇌와 몸의 구조와 기능에 대한 경험적인 자료로부터 발견되는 것은 같은 인식적 지위를 갖는다. 작업가설을 통해 제시된 호혜적 규제는 뇌는 전반적으로 호혜성 원리(principle of reciprocity)에 따라 조직화 되었다는 관찰에서 유래한다. 즉 뇌에서 영역 A가 영역 B에 연결되어 있다면, B로부터 A로의 호혜적 연결이 있다.³⁷⁾ 사정이 이러하다면, 현상성을 제대로 연구하려는 연구자라면 마땅히 현상적 의식으로부터 신경생리적 기제로 가는 연결과 역으로 신경생리적 기제로부터 현상적 의식으로 가는 연결을 모두 고려해야 할 것이다.

이런 점에서 호혜적 규제의 원리는 방법에 적용되어 호혜적 규제 방법론으로 나타난다. 이 경우 호혜적 방법론은 크게 두 가지로 해석될 수 있다.³⁸⁾ 첫째, 우리는 호혜적 규제의 방법론을 현상성과 물리성을 연결하는 교량의 발견법으로 이해할 수 있다. 즉, 현상학적 자료는 신경과학적 자료를 해석하는 연구 지침으로 사용되고 역으로 신경과학적 자료는 현상학적 자료를 발견하는 데 활용될 수 있다. 둘째, 우리는 그것을 호혜적 인과를 연구하려는 방법으로 이해할 수 있다.

먼저 교량의 발견법으로서의 호혜적 규제를 살펴보자. 앞에서 보았듯이, 어려운 문제의 구조는 다음과 같다. 즉, 비환원론은 설명적 간극을 함축하고, 설명적 간극이 연결되지 않으면 어려운 문제가 성립한다. 설명적 간극을 연결하기 위한 교량은 여러 가지 형이상적 배경에서 그 필요성이 논의될 수 있다. ① 네이글(Nagel, 1935)의 교량법칙(bridge law)에서 보이듯이 환원론을 바탕으로 교량 구축의 필요성을 인정하고 교량을 구축한다. ② 후토의 해결책: 동일론을 바탕으로 교량 구축의 필요성을 부인한다. ③ 바렐라의 호혜적 규제 방법론; 비환원론적 입장에서 교량 구축의 필요성을 인정하고 교량을 구축한다. ④ 찰

36) F. Varela(1996), p. 343.

37) 이영의(2013), p. 20.

38) A. Lutz(2002).

머스: 비환원론을 바탕으로 하는 교량 구축의 불가능성을 주장한다.

바렐라, 톰슨, 러츠(Lutz) 등은 호혜적 규제의 방법론에 따라 실제로 실험을 진행했는데, 나는 여기서 그것의 구체적 내용을 다루지 않고,³⁹⁾ 그 대신 그 실험의 구조를 살펴보기로 한다. 신경생리학은 교량을 구축하기 위해 다음의 세 가지 요소를 결합한다. ① 1인칭적 경험에 대한 신경과학적 분석으로부터 3인칭적 자료 추출하기, ② 행화주의 관점에서 역동적 체계이론을 이용하여 현상적 경험 탐구하기, ③ 신경동력학의 대규모적이고 기능적인 통합에 기반을 둔 뇌 활동의 자료 생산하기. 이런 방법론을 채택한 실험에서, 피험자들은 자신들이 설정하고 실험 동안 잘 유지했던 현상적 범주들을 이용하여 그들의 경험을 범주화할 수 있었다는 점이 보고되었다.⁴⁰⁾ 여기서 중요한 점은 피험자의 현상적 보고가 신경과학적 자료를 분석하기 위한 지침이 되었다는 것이다. 즉 현상적 범주들은 일종의 발견법으로 사용되었고 그 결과 신경 활동의 역동적 범주들이 탐지되고 본래적 변이 때문에 초래된 뇌 반응에서의 불투명성이 감소했다.

여기서 한 가지 중요한 질문이 제기되는데, 그것은 바로 호혜적 규제 방법론의 결과에 대한 것이다. 교량 구축을 통해 우리가 얻는 것은 무엇인가? 분명히 그것은 현상성과 물리성 간 동일성은 아니다. 환원론자라면 그렇다고 말할 수 있겠지만 자기생성적 행화주의자들은 그럴 수 없다. 아마도 호혜적 규제 방법을 채택한 연구자들은 체계적인 실험을 통해, 호혜적 규제와 관련된 현상적 범주와 신경적 기체 간 상관관계를 발견할 수 있을지도 모른다. 그러나 그런 상관관계를 발견하는 것은 그 자체로는 어려운 문제를 해결하지 못한다. 상관관계의 발견이 의식과학을 정립하는데 이바지하려면, 그것으로부터 인과관계로 나아가는 과정에 대한 청사진이 필요하다. 바로 이런 점에서 신경현상학은 형이상학적 배경은 다르지만 신경과학에서 추구하고 있는 신경상관자(neural correlates of consciousness) 전략과 같은 상황에 부닥치게 된다. 논리적 차원에서 볼 때 상관관계로부터 인과관계로 나아가는 추론은 정당화되기 어렵지만, 경험적 차원에서는 그런 추론이 가능할 수도 있는데 현재로서는 그럴 가능성이 매우 희박하다.

교량 구축을 통한 상관관계의 발견이 그 자체로는 어려운 문제의 해결책이 되지 못한다는 사실은 신경현상학의 지지자들에게 큰 문제가 될 것이지만, 그렇다고 이것이 막다른 골목은 아닐 수도 있다. 그 이유는 호혜적 규제 방법을 호혜적 인과를 연구하려는 방법으로 해석될 수 있기 때문이다. 바렐라는 실제로 이런 해석을 선호한 것으로 보인다.⁴¹⁾ 바렐라에 따르면, 인간 뇌는 자기생성적 체계이므로 거기에는 창발적 과정이 나타난다. 뇌 안에서의 창발적 과정은 두 가지 방향을 갖는데 그 하나는 국지적 차원으로부터 전반적 차원으로 진행되는 인과, 즉 상향인과(upward causation)이고, 다른 하나는 전반적 차원에서 국지적 차원으로 진행되는 인과, 즉, 하향인과(downward causation)이다. 역동적 체계이론의 관점에서 보면, 상향인과와 하향인과는 의식적 사건이 대규모의 뇌 역학의 차원 변수로서 이해될 때 신경적 사건과 의식적 사건 간 성립하는 호혜적인 인과 설명적 관계"이다.⁴²⁾ 호혜적 인과, 특히, 하향인과는 철학적 논쟁의 대상이다. 우리는 김재권이 제시한 수반논변(supervenience argument)을 통해, 인과적 폐쇄 원리(principle of causal closure)와 인과적 배제 원리(principle of causal exclusion)를 수용하면 하향인과가 성립할 수 없음을 보았다.⁴³⁾ 김재권을 비롯한 환원론적 물리주의자들은 물론이고, 비환원론적 물리주의자들도 하향인과 개념을 수용하지 않을 수 있다는 점에서 그 개념을 철학적으로 정당

39) 구체적 내용은 A. Lutz(2002), A. Lutz and E. Thompson(2003), 이영익(2013) 참조.

40) A. Lutz and E. Thompson(2003). p.43.

41) 이영익(2013, 2018a, 2018b)

42) E. Thompson and F. Varela(2001), p. 419.

43) J. Kim(2005), p. 54.

화하는 것이 매우 어렵다.

지금까지의 논의를 정리해 보자. ① 어려운 문제를 해결하기 위해 제시된 신경현상학은 방법론으로 호혜적 규제를 제시한다. ② 호혜적 규제 방법론은 교량 구축을 위한 발견법과 호혜적 인과의 발견을 위한 방법으로 작용한다. ③ 교량이 성공적으로 구축되면 현상성과 물리성 간 상관관계가 발견될 수 있지만, 그것만으로는 어려운 문제를 해결하지 못한다. 그러기 위해서는 상관관계로부터 호혜적 인과관계로 나아가는 추리가 성공해야 한다. ④ 호혜적 인과가 발견될 수 있지만 그럴 가능성은 현재의 과학에서는 매우 낮다. 이로부터 우리는 어떤 결론을 내릴 수 있는가? 아마도 다음이 될 것이다. 즉, “신경현상학은 현재의 과학에서는 제대로 실현되기 어렵다. 우리는 그것을 미래의 의식과학을 정립하기 위한 패러다임으로 볼 필요가 있다.” 나는 이러한 평가가 바렐라의 생각과 일치한다고 본다. 바렐라는 신경현상학을 제안하는 논문을 다음과 같은 결론으로 마무리하고 있다. 신경현상학은 어려운 문제에서 ‘어려움’의 의미를 두 가지 방식으로 재구성한다.⁴⁴⁾ ① 경험을 탐구하기 위해 새로운 방법을 훈련하고 안정시키는 것은 ‘어려운’ 일이다. ② 마음에 관한 연구를 수행하는 것의 의미 변화를 위해서 그리고 후속 세대의 훈련을 위해서 새로운 도구가 필요하다는 점을 수용하도록 과학의 습관을 변경하는 것은 ‘어렵다’. 이상에서 드러나듯이, 찰머스와 바렐라는 각각 어려움을 다른 의미로 사용하고 있다. 찰머스의 경우, 어려움은 논리적 불가능성을 의미하지만, 바렐라의 경우 그것은 경험적 어려움, 또는 쿤(Kuhn)의 의미에서 정상과학 내에서 패러다임 변화의 어려움을 의미한다. 물론 ‘어려움’의 의미 변화가 해결책의 본질이 될 수는 없다. 그것은 해결하려는 노력의 산물일 뿐이다. 그렇다면, 찰머스의 ‘어려움’은 ‘주어진 방식대로의 문제풀기의 어려움’을 의미하는 반면에, 바렐라의 ‘어려움’은 ‘다른 방식으로 문제보기의 어려움’을 의미한다. 여기서 찰머스가 제시한 ‘주어진 방식’은 비환원론적인 인지과학적 방식이었다. 바렐라는 그 주어진 방식에 ‘현상학적’이라는 또 다른 조건을 추가함으로써 문제해결을 시도했는데, 추가적 조건은 위에서 보았듯이, ‘상관관계로부터 인과로의 이행’, 하향인과의 수용 등 현재의 과학 내에서 수용하기 ‘어려운’ 개념들을 담고 있어서 인지과학에서 과학혁명을 예고하고 있다.

4. 급진적 행화주의

앞에서 보았듯이 후토의 행화주의, 즉 급진적 행화주의가 다른 유형의 행화주의와 차이가 나는 것은 반표상주의에 있다. 급진적 행화주의에 따르면, 유기체의 활동은 환경적 행위지원성과의 역동적이고 상황적이며 체화된 상호작용 때문에 설명될 수 있다. 인지를 체화된 활동으로 본다는 점에서 급진적 행화주의는 다른 두 가지 행화주의와 같은 길을 가지만, 기본인지가 내용을 갖지 않는다고 주장함으로써 ‘급진적’ 이론이 되고, 기존의 표상주의적 인지주의와 대립할 뿐만 아니라 신경현상학과도 부분적으로 갈등 관계에 놓이게 된다.

이로부터 우리는 급진적 행화주의가 어려운 문제에 대해 자기생성적 행화주의와는 매우 다른 해결책을 제시할 것이라는 점을 예상할 수 있다. 후토는 자기생성적 행화주의가 제시하는 해결책이 지닌 한계와 문제점을 지적하는 일로부터 시작한다. 키흐호프와 후토에 따르면,⁴⁵⁾ 신경현상학과 급진적 행화주의는

44) F. Varela(1996), p. 347.

45) M. Kirchhoff and D. Hutto(2016), p. 304.

다음과 같은 공통점과 차이점이 있다. 첫째, 두 이론 모두 의식의 관계적 성질을 주장하면서 표상주의와 신경중심주의를 비판한다. 앞에서 논의되었듯이, 급진적 행화주의는 현상적 경험을 포함하여 기본인지와 기본정신성은 非내용적이라고 강조한다. 그러므로 후토에게 있어서 반표상주의는 행화적 심리철학의 출발점이다. 표상은 계산의 대상이라는 점에서 표상주의는 계산주의의 주요 부분이다. 이런 점에서 반표상주의는 계산적 인지주의와 양립 불가능하다.⁴⁶⁾ 신경현상학도 현상학적 관점에서 반표상주의를 표방하는데, 의식적 경험은 심성내용의 경험과 상충한다.⁴⁷⁾ 둘째, 두 이론은 의식을 포함한 인지 과정은 비선형적인 뇌-몸-환경 동역학에서 발생한다고 본다. 다시 말하면 뇌적-몸적-환경적 요소들로 구성된 오직 하나의 인지체계만이 있을 뿐이다. 이런 인지적 특징 때문에 우리는 표상주의가 해 왔듯이 인지체계의 어느 한 부분이 다른 부분을 표상한다고 가정할 필요가 없다.⁴⁸⁾ 이런 공통점에도 불구하고 양자 간에는 상당한 차이도 있는데, 후토가 특히 주목하는 것은 신경현상학의 비환원론적 입장이다. 신경현상학은 비환원론적 노선에서 현상성과 물리성 간 분리를 수용하기 때문에 어려운 문제를 '진정한' 과제로 인정했다는 것이다. 그러나 신경현상학이 호혜적 규제 방법론을 성공적으로 개발하더라도, 그 방법은 어려운 문제를 진정으로 다루는 것이 아니다.⁴⁹⁾

이전의 논의에서 보았듯이 어려운 문제는 특정한 형이상학을 전제로 성립한다. 즉 그것은 특별한 유형의 비환원론을 전제로 하여 성립한다. 그러므로, 후토에 따르면, 어려운 문제를 해결하는 올바른 효과적인 방식은 그 문제를 낳은 형이상학을 비판하는 것이다. 그런데 후토에 따르면, 신경현상학은 어려운 문제의 형이상학적 전제를 수용하기 때문에 문제를 해결하는 게 아니라 오히려 문제를 더 진정한 문제로 만드는 실수를 범하고 있다.⁵⁰⁾ 어려운 문제는 왜 주관적 경험이 신경과학적 활동에 연결되어 동반되는지를 설명할 것을 요청한다. 앞에서 보았듯이, 신경현상학은 그 양자 간 호혜성을 통해 그것들을 연결하는 교량을 구축하고자 한다. 그러나 키르호프와 후토(Kirchhoff and Hutto)는 호혜성 원리는 인식적 원리일 뿐 '설명적' 원리는 될 수 없다는 베인(Bayne)의 비판⁵¹⁾을 인용하여 호혜적 규제 방법은 인식적 간극을 넘을 수 없다고 진단한다. 또한, 그들은 호혜적 인과는 물리적인 것과 정신적인 것의 구분을 전제로 한다는 점에서 속성이원론을 전제로 하며, 이는 곧 문제 출제자와 함께 어려운 문제의 기본 전제를 공유하는 것이라고 비판한다.

그렇다면 급진적 행화주의는 어려운 문제를 어떻게 해결하는가? 키르호프와 후토에 따르면, 어려운 문제가 어려운 이유는 그 문제를 일으키는 형이상학 때문이다. 즉 그것은 비환원론을 전제로 하고 있다. 그러므로 어려운 문제는 실제로 '어려운' 문제가 아니라 '해결 불가능한' 문제이다.⁵²⁾ 앞에서 보았듯이, 어려운 문제는 간극의 양안 간 환원 불가능성에 의존하므로 그 문제를 해결하는 가장 효과적인 방식은 처음부터 그 점을 부정하는 데 있다.⁵³⁾ 후토에게 있어서 이는 곧 현상성과 물리성이 하나이고 같다는 것, 즉, 그 두 가지의 동일성을 주장하는 것이다, 물론 환원 불가능성을 부정하는 것이 곧바로 동일론으로 이어지는 것은 아니다. 그러기 위해서는 상당한 이론적 작업이 수행되어야 한다. 이와 관련하여 후토

46) M. Silberstein and A. Chermelo(2012), p. 40.

47) F. Varela(1996), p. 394.

48) ibid. p. 40.

49) M. Kirchhoff and D. Hutto(2016), p. 304.

50) Ibid., p. 306.

51) T. Bayne(2004), p.356.

52) M. Kirchhoff and D. Hutto(2016), p. 308.

53) D. Hutto and E. Myin(2012), p. 169.

등은 이를 위한 첫 번째 작업은 현상적 기술이 물리적 기술로부터 추론될 수 없다는 사실은 우리가 두 가지 구별되고 형이상학적 실재들을 다루고 있다는 점을 의미하지는 않는다고 지적한다. 네이글(Nagel, 1974) 잭슨(Jackson, 19982), 찰머스(Chalmers, 1996)의 논변에서 드러나듯이, 현상적 기술이 물리적 기술로부터 추론될 수 없다는 것은 옳다. 그리고 바로 그 사실이 그런 상상적 논변을 고무한다. 그러나 후토 등은 “우리가 그 점에 대해 놀라거나 그것을 문제로 수용할 필요가 있는가”라고 반문한다. 급진적 행화주의에 따르면, 현상적 경험은 유기체적 활동이므로 그것에 대해 물리적 기술이 주어질 수 있다. 그렇지만 물리적 기술은 현상적 의식에 적용 가능한 모든 것을 적절히 특징짓거나 포착하지는 못한다.⁵⁴⁾

후토의 해결책은 다음과 같은 논증 구조로 되어 있다. ① 비환원론이 타당하다면 어려운 문제는 원리적으로 해결 불가능하다. ② 원리적으로 해결 불가능한 문제를 해결하려고 노력하는 것은 시간 낭비다. ③ 비환원론은 타당치 않다. ④ 동일론에 따르면, 어려운 문제는 성립하지 않는다. ⑤ 동일론은 타당하다. ⑥ 그러므로 어려운 문제는 성립하지 않는다. 여기서 ‘어려운’ 문제는 ‘해결 불가능한’ 문제가 아니라 진정한 문제가 ‘아니다’라는 점이 드러난다. 이런 결론이 성립하기 위해서는, 전제 ①-⑤가 참이라는 점이 보증되어야 한다. 우리는 여기서 그런 작업을 수행하지는 않을 것이다. 다만, 결론 ⑥이 성립하기 위해서는 최소한 그중 몇 가지의 참은 반드시 보증될 필요가 있다는 점을 지적할 필요가 있다. 위 논증의 타당성은 비환원론의 거짓과 동일론의 참을 주장하는 전제 ③과 ⑤에 의존하고 있다. 어떻게 그 전제들의 참을 보증할 수 있는가? 후토는 이런 예상되는 비판적 질문에 대해, 동일론이 옳다는 것, 즉 ‘현상성 = 물질성’이라는 동일성이 옳다는 것은 증명할 필요는 없다고 대답한다. 이런 대답은 후토가 취할 수 있는 최상의 것일 것이다. 누군가 왜 “물 = H₂O”인가를 묻는다면, “세계가 그렇게 구성되었기 때문에”라는 대답 외에 다른 대답을 기대하기는 어렵다. 그 이상의 대답을 요구하는 것은 ‘신의 의도와 목적’과 같은 목적론적 요소를 과학적 설명에 도입하는 것이 될 것이다. 후토가 주장하는 동일성은 ‘우리에게 주어진 것’이며 ‘추가적인 탐구를 통해 밝혀질 수 없는 근본 사실(rock-bottom)이다.

어려운 문제에 대해 급진적 행화주의가 내놓은 해결책은 이론 자체만큼이나 ‘급진적’일 뿐만 아니라 단순하기도 하다. 그 해결책은 신경현상학이 비환원론적 태도를 보인다는 이유로 그것이 제시한 해결책은 진정한 해결책이 될 수 없다고 지적하고, 신경현상학의 모태인 자기생성적 행화주의의 한계를 지적한다. 동시에 급진적 행화주의는 동일론에 기반을 둔 해결책을 제시했는데, 결과적으로 보면 그 해결책은 문제 자체가 성립하지 않는다고 선언함으로써 매우 단순하게 문제를 해결한다. 후토의 해결책은 동일론의 참을 전제로 성립한다. 그렇다면, 누군가 동일론과 양립 불가능한 형이상학을 전제로 하는 해결책을 제시할 경우, 그것들의 평가는 형이상학적 차원에서 이루어져야 할 것이다. 그리고 그런 작업은 자연주의적 방식이 아니다! 후토가 어려운 문제에 대한 신경생리학적 해결책을 이론적 근거에서, 즉 호혜적 규제 방법론의 문제점이나 현상학의 자연화의 문제점을 들어 비판했다라면, 그리고 그의 비판이 정당한 것이라면, 급진적 행화주의가 제시한 해결책은 신경현상학적 해결책보다 더 나은 것이라고 판정할 수 있을 것이다. 그러나 후토는 그렇게 하지 않았고, 그의 비판은 형이상학적 차원에서 전개되었기 때문에, 그 두 가지 해결책을 자연주의적 방식으로 결정하기는 어렵다.

후토는 위의 비판을 고려하지는 않고, 또 다른 예상되는 흥미로운 비판을 고려했다. 즉 신경현상학에 대한 자신의 비판에 대해, 누군가 신경현상학은 어려운 문제에 대해 형이상학적 해결책이 아니라 ‘방법

54) M. Kirchhoff and D. Hutto(2016), p. 308.

론적' 해결책을 제시했다고 비판할 수 있다. 이런 반론에 대해 키르호프와 후토는 다음과 같은 재반론을 준비한다.⁵⁵⁾ ① 어려운 문제를 해결하기 위해 바렐라는 형이상학적 작업을 수행했거나 그렇지 않았거나이다. ② 그는 형이상학적 작업을 수행하지 않았다. (반론) ③ 만약 바렐라가 형이상학적 작업을 수행하지 않았다면, 그는 어려운 문제를 제대로 다루지 않았다. 왜냐하면 그 문제는 형이상학적 문제이기 때문이다. ④ 그러므로 그는 의식의 문제를 제대로 다루지 않았다. ⑤ 그런데 만약 바렐라가 실제로 형이상학적 주장을 제기했다면, 그는 형이상학적 작업 수행을 피할 수 없을 것이다. 왜냐하면, 어려운 문제는 형이상학적 문제이기 때문이다. ⑥ 실제로 바렐라는 “의식의 본성은 비환원적이다. 그러므로 비환원적 설명이 필요하다”라고 주장함으로써 형이상학적 작업을 수행했다. 즉 그는 비환원론적 해결책을 제시했다. ⑦ 그러므로 바렐라가 방법론적 해결책을 제시했다는 주장은 잘못이다.

이상의 재반론이 성립하기 위해서는 다음 사항이 성립해야 한다. 첫째, 어려운 문제는 본질에서 형이상학적 문제이다. 둘째, 바렐라는 어려운 문제에 대해 방법론적 해결책을 제시함으로써, 그 문제를 해결할 수 있다고 믿었다. 다시 말하면, 바렐라는 형이상학적 문제를 인식론적으로 해결 가능하다고 믿었다. 셋째, 비환원론은 어려운 문제에 대한 진정한 해결책이 될 수 없다. 나는 어려운 문제는 본질에서 형이상학적 문제라는 후토의 의견에 동의한다. 그것은 분명히 설명적 차원에서 제기된 문제이지만, 쉬운 문제와 어려운 문제를 구분하는 기준은 '설명하기'의 난이도에 있고 그 난이도를 결정하는 것은 경험적이지 아니라 형이상학적이다. 둘째 사항과 관련하여, 나는 바렐라가 실제로 어려운 문제를 방법론적으로 해결 가능하다고 믿었다고 생각한다. 상당수의 철학자가 형이상학적 차원과 경험적 차원이 엄격히 구분될 수 있다는 플라톤적 이분법을 수용하고 있는데 이는 잘못이다. 그들은 사실과 당위를 구분하는 것이 당연한 것처럼, 형이상학적 차원과 방법론적 차원을 구분하는 것도 당연하다고 생각지만 자연주의적 입장에서 보면 그런 견해가 진리는 될 수 없다. 셋째 사항에 대해서는 다음 장에서 그 두 가지 입장을 비교 평가하면서 다루기로 한다.

5. 평가적 고찰

행화주의자들이 어려운 문제를 해결하는 두 가지 길이 있다. 그 하나는 어려운 문제를 비환원론적 맥락에서 수용하고 그 문제를 비환원적이면서 동시에 자연주의적으로 해결하는 것이다. 자연주의자로서 바렐라는 이 길을 선택했다. 그는 신경현상학을 통해 현상학을 자연화하고 동시에 환원적 (그러므로 자연주의적)인 신경과학을 비환원론적 (그러므로 현재의 패러다임 하에서는 자연주의적이 되기 어려운) 호혜적 규제 방법을 통해 문제를 해결하고자 했다. 그러나 그의 접근이 안고 있는 내적 모순적 성격, 자연주의를 추구하지만 자연주의적이 되기 어려운 모순적인 이중적 성격 때문에, 신경현상학은 현재로서는 실패한 것으로 보인다. 그러나 그런 이중적 성격은 바렐라 이론의 내적 특징이 아니라 현재의 인지과학에 의해 부과된 것이므로 우리는 그의 실패를 최종적 실패로 볼 필요는 없다. 다시 말하면 바렐라의 신경현상학은 '환원론적 인지주의'라는 인지과학의 패러다임에 도전했고 실패한 것이기 때문이다. 현재 인지주의 내에서 기호주의(symbolism)와 연결주의(connectionism) 간 이론 경쟁을 고려할 때, 그리고 지금까

55) M. Kirchhoff and D. Hutto(2016), p. 304.

지의 논의에서 드러났듯이, 행화주의의 이론적 장점을 고려할 때, 우리는 조만간 행화주의가 인지과학의 패러다임 경쟁에 참여할 것으로 예상할 수 있다.

어려운 문제를 현상학의 자연화를 통해 해결하고자 했던 바렐라는 진정한 자연주의이다. 동일론에 기반을 둔 해결책을 제시한 후토 역시 자연주의자이지만 그 두 명의 자연주의자 간에는 위에서 언급된 것 외에도 또 다른 차이가 있는데, 그것은 바로 자연화의 혁명적 특징이다. 바렐라는 어려운 문제가 자기생성적 행화주의 안에서 '진정한' 문제라는 점을 인정하고, 즉 그 문제의 배후에 있는 비환원론을 수용하고, 그 문제를 방법론적으로 해결하려고 했다는 점에서 얼핏 '혁명적이지 않은' 접근으로 보일 수 있다. 그가 시도한 해결책은 현재의 인지과학의 패러다임에서는 수용되기 매우 '어려운 시도'임이 분명하지만, 미래의 인지과학과 과학의 패러다임 교체를 함축한다는 점에서 우리는 그것을 '혁명적' 해결책이라고 평가할 수 있다.

과학이 발전함에 따라, 찰머스도 지적했듯이 상당히 많은 현상이 쉬운 문제로 판명되었고 또 어떤 것들은 어려운 문제로 남아있다. 그러나 과학의 발전과 더불어 세계에 대한 우리의 이해가 증가할 것이라는 점을 받아들인다면, 쉬운 문제와 어려운 문제의 구분이 더는 근본적인 될 수 없는 순간이 올 것이다. 왜 사람들은 현상성이 과학적으로 설명 불가능하다고 믿는가? 현상성이 설명 불가능하다는 찰머스 주장의 근거는 무엇인가? 찰머스가 제시한 근거는 상상가능성 논변에서 보이듯이 논리적 가능성이다. 그러나 자연주의자들이 보기에 의식을 설명하는 데 있어서 원칙적으로 표상적 의식은 설명될 수 있지만, 현상적 의식은 설명 불가능하다는 주장은 정당화되기 어렵다. 찰머스는 "어려운 문제는 원칙적으로 '설명 불가능'하므로, '설명하기 어렵다'고 선언했다." 그러나 이는 잘못된 표현이다. 찰머스는 "어려운 문제는 원칙적으로 '설명 불가능'하므로, '설명하려고 시도할 필요가 없다'라고 말했어야 했다. 후토는 어려운 문제를 정확히 이렇게 해석했다. 그가 보기에 어려운 문제는 비환원론을 수용하면 결코 해결될 수 없는 문제이므로 비환원론을 부정하는 것만이 그것을 해결하는 유일한, 그리고 올바른 방안이다. 물론 우리는 비환원론을 부정하는 데 있어서 다양한 입장을 취할 수 있다. 예를 들어, 우리는 김재권의 환원론적 물리주의나 처칠랜드(P. S. Churchland)의 제거적 유물론을 선택할 수도 있는데 후토는 행화주의와 양립 가능한 동일론을 선호했다. 여기서 후토가 지지하는 행화주의적 동일론이 정확히 어떤 내용을 갖는지를 논의할 필요는 없을 것이다. 그의 동일론은 ① "심성 상태와 과정은 뇌의 상태와 과정과 동일하다"라는 동일론의 기본 논제를 ② "심성상태는 뇌-몸-환경의 상호작용의 결과이다"라는 행화주의적 주장으로 보완하는 견해로 정리될 수 있다.

후토는 바렐라와는 달리 어려운 문제가 비환원론적 방식으로 해결될 수는 없다고 보았다. 동일론의 입장에서 어려운 문제는 비환원론을 가정하여 제시된 것이므로, 같은 이론적 틀 내에서 그 문제를 제대로 해결할 수 없다. 후토가 제시한 해결책의 본질은 어려운 문제와 현상성의 광역성(extensiveness)을 분리하여⁵⁶⁾ 어려운 문제가 '진정한' 문제가 아니라는 점을 보이는 것이다. 즉, 그 문제는 어려운 것이 아니라 처음부터 해결할 수 없는 문제이다.⁵⁷⁾ 현상성을 1인칭적이고 주관적 성질을 갖는 독특한 심성 현상으로 보는 찰머스의 입장을 수용하는 한 현상성을 물리성과 연결할 수 없게 되고 궁극적으로 현상성의 자연화는 불가능하게 된다. 그러나 행화주의를 동일과 결합하면 현상성을 자연주의적으로 설명할 수 있다.

56) D. Hutto and E. Myin(2013), p. 157.

57) M. Kirchhoff and D. Hutto(2016), Cohen and Dennett 2011, Hutto and Myin(2013), p. 157.

이처럼 어려운 문제가 제기되지 않은 방식으로 현상성을 이해하는 것은 현상성을 뇌의 특정 상태와 같은 것이 아니라 유기체의 세계포함 활동(world-involving activity)의 부분으로 보는 것이다. 그러나 현상성을 이렇게 이해하더라도 그로부터 현상성의 광역성이 유도되지는 않는다. 그러므로 행화주의자들이 왜 '뇌 밖'으로 나가는지를 정당화할 필요가 있다. 이런 맥락에서 프린즈(Prinz)는 인지를 설명하기 위해 '뇌 밖으로 나가기' 전략에 대해 다음과 같은 비판적 질문을 제기한다. "신경과학은 한 가지 중요한 측면에서 불완전하다. 즉 그것은 이 모든 신경상관자들이 자신들이 하는 방식을 느끼는지를 설명할 수 없다. 그것은 심지어 왜 그것들이 어떤 것처럼 느끼는지를 설명하지도 못한다. ... 왜 뇌 상태가 어떤 방식을 느끼는지를 이해하기 어려운 것과 마찬가지로 왜 외적 환경과 (결합된) 뇌 상태가 어떤 방식을 느끼는지를 이해하기는 어렵다. 노예(Noë)가 깨달은 것처럼, 넓은 수반은 의식의 어려운 문제를 해결하는 데 도움이 되지 않는다. 그런데 왜 뇌 밖으로 나가는가?"⁵⁸⁾ 내가 보기에 여기서 프린즈는 행화주의자들이 외재주의적 전략을 취하는 이유를 잘못 이해하고 있다. 행화주의 (그리고 확장된 인지 이론)이 뇌 밖 나가기를 주장하는 것은 뇌 안을 연구하고 좁은 수반을 당연시하는 신경과학이 불완전하기 때문이 아니다. 신경과학의 불완전성은 그것이 연구하려는 대상, 즉 인지가 본질에서 확장적, 상황적, 분산적, 영역적, 체화된 활동이기 때문이다. 프린즈는 신경과학의 불완전성에 대한 원인과 그 결과를 반대로 이해하고 있다. 인지의 확장성, 영역성, 체화성 때문에, 좁은 수반을 고집하는 신경과학이 제시하는 설명은 불완전할 수밖에 없다. 만약 신경과학이 넓은 수반을 채택한다면 신경과학적 설명은 불완전하지 않을 것이다. 넓은 수반을 채택한 신경과학, 이것이 바로 바렐라가 추구한 신경현상학을 통해 구현될 수 있거나, 후토가 구체적으로 제안한 적은 없지만, 그의 동일론과 넓은 수반을 동시에 인정하는 신경과학으로 나타날 것이다.⁵⁹⁾ 바렐라가 추구하는 신경현상학과 후토가 추구하는 신경과학은 현재 주류 인지과학에서 수용되기 어렵다는 점에서 그들이 제시한 해결책의 혁명적 성격이 잘 드러난다.

6. 맺는말

나는 지금까지 의식의 어려운 문제에 대해 행화주의가 제시한 두 가지 접근을 통해 현상성의 자연화 가능성을 긍정적으로 분석했다. 논의를 통해 드러났듯이, 행화주의는 어려운 문제에 대한 두 가지 구별되는 해결책을 제시했는데, 그 하나는 신경현상학을 통해 현상성의 자연화를 추구하는 비환원적 자연화 방안이고, 다른 하나는 급진적 행화주의를 통해 현상성과 물리성의 동일성을 바탕으로 하는 자연화 방안이다. 그 두 가지 자연화 방안이 어려운 문제에 대한 진정한 해결책에 이르기 위해서는, 논의 과정에서 지적된 다양한 논점들이 이론적으로 해명될 필요가 있다. 예를 들어, 표상주의와 반표상주의, 환원론과 비환원론, 형이상학적 접근과 방법론적 접근, 호혜적 상관과 호혜적 인과 등은 비단 어려운 문제에만 국한된 것이 아니라 심리철학과 과학철학 전반에서 핵심적인 논점에 속한다.

나는 이 글에서 행화주의가 현상성을 자연화하는 데 있어서 성공했다고 주장하지 않았다. 그것은 원래부터 나의 의도가 아니었다. 내가 주장하려고 했던 것은 행화주의는 자연주의에 대한 가장 심각한 도전

58) J. Prinz(2006), p. 17.

59) 후토가 추구하는 이론은 A. Damasio(1994, 2003)가 추구한 신경과학과 매우 유사하다고 생각된다. 그 근거로는 스피노자(Spinoza) 이론의 동일론적 성격과 내러티브를 통한 자아와 의미생성 등을 들 수 있다.

으로 간주될 수 있는 어려운 문제를 자연주의적 방식으로 해결할 수 방안을 이미 마련하고 있다는 것과 동시에 그들이 제시한 자연화 전략은 현재의 인지과학 에서 제대로 실현되기 어려운 내용을 담고 있다는 점이다. 이런 점에서 표상주의, 계산주의, 좁은 수반을 고집하는 현재의 인지주의와 행화주의는 상호 경쟁하는 패러다임들이다.

참고문헌

- 김영진. 2018. 「현대 인지과학과 고전적 현상학 -그 간극 메우기에 관한 고찰-」. 『철학·사상·문화』 27, pp. 1-22.
- 배문정. 2014. 「Enactivism을 Enact 하기: 번역의 문제를 중심으로」. 『인지과학』 25(4), pp. 303-41.
- 유권종. 2011. 「바렐라의 『윤리적 노하우』와 유교 연구」. 『한국학논집』 42, pp. 39-66.
- 윤보석. 2014. 「지각과 몸: 노예의 이론을 중심으로」. 『인지과학』 25(4), pp. 277-302.
- 이기흥. 2015. 「체화인지 기반 통합형 인지계 모델에 관한 예비적 고찰 - 인지계의 구조에 관한 한 연구」. 『대동철학』 70, pp. 197-223.
- , 2017. 「행화주의 마음치유: 시론」. 『철학탐구』 48, pp. 91-129.
- 이영의. 2012. 「체화의 형이상학」, 『2012년 인지과학 미니컨퍼런스 자료집』.
- , 2013. 「의식의 어려운 문제와 신경현상학」, 『인문학연구』 45, pp. 7-42.
- , 2015. 「체화된 인지의 개념 지도: 두뇌의 경계를 넘어서」, 『Trans-Humanities』 8, pp. 101-139.
- , 2017. 「이원론적 신경과학은 가능한가」, 『동양문화연구』 27, pp. 7-28.
- , 2018a. 「자연화된 불교, 행복, 행화주의」, 『철학논집』 54, pp. 195-221.
- , 2018b. 「행화주의와 창발, 그리고 하향인과」, 『철학·사상·문화』 28, pp. 118-137.
- 이정모. 2010. 「체화된 인지(Embodied Cognition)' 접근과 학문 간 융합- 인지과학 새 패러다임과 철학의 연결이 주는 시사-」. 『철학사상』 38, pp. 28-66.
- 한국분석철학회. 1995. 『철학적 자연주의』. 서울: 철학과현실사.
- Bayne, T. 2004. "Closing the Gap? Some Questions for Neurophenomenology", *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 3(4), pp. 349-364.
- Beaton, M. 2016. "Crossing the Explanatory Gap by Legwork, Not by Fiat". *Constructivist Foundations*, 11(2), pp. 364-366.
- Borrett, D., Kelly, S. and Kwan, H. 2000. *Phenomenology, Dynamical Neural Networks and Brain Function*. *Philosophical Psychology*, 13(2), pp. 213-228.
- Chalmers, D. 1995. "Facing up to the Problem of Consciousness". *Journal of Consciousness Studies*, 2(3), pp. 200-219.
- , 1996. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Chemero, A. 2009. *Radical Embodied Cognitive Science*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Churchland, P. S. 1986, *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain* Cambridge, MA: MIT Press.
- Clark, A. and Chalmers, D. 1998. "The Extended Mind", *Analysis*, 58, pp. 7-19.
- Damasio, A. 1994. *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. New York: Putnam.
- , 2003. *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*. New York: Harcourt.

- Dennett, D. 1990. "Quining qualia". in *Mind and Cognition*, W. Lycan, ed., Oxford: Blackwell, pp. 519-548.
- Di Paolo, EA. 2005. "Autopoiesis, Adaptivity, Teleology, Agency". *Phenomenological Cognitive Science*, 4(4), pp. 429-452
- 2009 "Extended Life". *Topoi*, 28, pp. 9-21.
- Dilthey, W. 1883. *Introduction to the Human Sciences*, in *Wilhelm Dilthey: Selected Works*, vol. 1, R. A. Makkreel and F. Rodi eds. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989, pp. 47-242.
- Flanagan O. 1992. *Consciousness Reconsidered*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Frege, G. 1879. *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*, in J. vanHeijenoort ed., *From Frege to Gödel: A Source Book in Mathematical Logic, 1879-1931*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967.
- Gallagher, S. 1997. "Mutual Enlightenment: Recent Phenomenology in Cognitive Science". *Journal of Consciousness Studies* 4(3), pp. 195-214.
- Gallagher, S., Janz, B., Reinerman, L., Trempler, J., and Bockelman, P. 2015. *A Neurophenomenology of Awe and Wonder: Towards a Non-reductive Cognitive Science*. London: Palgrave Macmillan
- Gibson, J. J. 1977. "The Theory of Affordances", In R. Shaw and J. Bransford eds., *Perceiving, Acting, and Knowing: Toward an Ecological Psychology*. Hillsdale, NJ: Erlbaum, pp. 67-82.
- González-Grandón, X. A. 2016. "The Gap Or Not The Gap: Is That The Neurophenomenological Question?" *Constructivist Foundations*, 11(2), pp. 359-361.
- Hurley, S. 1998. *Consciousness in Action*. Cambridge, MA: Harvard University Press
- Hutto D. and Myin E. 2012. *Radicalizing Enactivism: Basic Minds without Content*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Jackson F. 1982. "Epiphenomenal Qualia". *Philosophical Quarterly*, 32, pp. 127-136.
- Kim. J. 2005. *Physicalism, or Something Near Enough*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Kirchhoff, M. D., and Hutto, D. 2016. "Never Mind the Gap: Neurophenomenology, Radical Enactivism, and the Hard Problem of Consciousness", *Constructivist Foundations*, 11(2), pp. 346-353.
- Kriegel, U. 2017. "Reductive Representationalism and Emotional Phenomenology". *Midwest Studies in Philosophy*, 41, pp. 41-59.
- Levine, J. 1983. "Materialism and Qualia: The Explanatory Gap", *Pacific Philosophical Quarterly*, 64, pp. 354-61.
- Lloyd, D. 2016. "Not-Quite-So Radical Enactivism". *Constructivist Foundations*, 11(2), pp. 361-363.

- Loughlin, V. 2014. "Radical Enactivism, Wittgenstein and the Cognitive Gap". *Adaptive Behavior*, 22(5), pp. 350-359.
- Luhmann, N. 2013. *Introduction to Systems Theory*, Cambridge, UK: Polity.
- Lutz, A. 2002. "Toward a Neurophenomenology of Generative Passages: A First Empirical Case Study", *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 1, pp. 133-167.
- Lutz A. & Thompson E. 2003. "Neurophenomenology: Integrating Subjective Experience and Brain Dynamics in the Neuroscience of Consciousness". *Journal of Consciousness Studies*, 10(9-10), pp. 31-52.
- Maturana, H. and Varela, F. 1980. *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*, Dordrecht: D. Reidel.
- McGinn, C. 1991. *The Problem of Consciousness*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Menary, R. 2006. *Radical Enactivism: Intentionality, Phenomenology and Narrative: Focus on the Philosophy of Daniel D. Hutto*. Amsterdam: John Benjamins.
- Merleau-Ponty M. [1945] 1962. *Phenomenology of Perception*. London: Routledge and Kegan Paul.
- [1942] 1964. *The Structure of Behavior*. A. L. Fisher tras. Boston: Beacon Press.
- Nagel, E. 1935, "The Logic of Reduction in the Sciences", *Erkenntnis*, 5, pp. 46-52.
- Nagel T. 1974. "What Is It Like to Be a Bat?", *Philosophical Review*, 83, pp. 435-450.
- Noë, A. 2004. *Action in Perception*. Cambridge, MA: MIT Press.
- 2009. *Out of Heads: Why You are Not Your Brain, and Other Lessons From the Biology of Consciousness*. New York: Hill and Wang.
- 2012. *Varieties of Presence*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Oblak, A., and Kordes, U. 2018. "Neurophenomenology: Ontological Remedy for the Hard Problem?". *Constructivist Foundations*, 14, pp. 59-61.
- O'Regan(2011). *Why Red doesn't Sound like a Bell. Explaining the Feel of Consciousness*. Oxford: Oxford University Press.
- Papineau D. 2002. *Thinking about Consciousness*. Oxford: Clarendon Press.
- 2015. "Naturalism", in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/naturalism/>
- Petitot, J., Varela, F., Pachoud, B., and Roy, J.-M. eds. 1999. *Naturalizing Phenomenology*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Petitmengin, C. 2017. "Enacting as a Lived Experience: Towards a Radical Neurophenomenology". *Constructivist Foundations* 12(2), pp. 139-147.
- Printz, J. 2006. "Putting the Brakes on Enactive Perception". *PSYCHE: An Interdisciplinary Journal of Research On Consciousness*, 12 (2006) <http://journalpsyche.org/fiels/Oxaae8.pdf>
- Rowlands, M. 2009. "Enactivism and the Extended Mind". *Topoi*, 28 (1):53-62.

- , 2010. *The New Science of the Mind: From Extended Mind to Embodied Phenomenology*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Roy J.-M., Petitot J., Pachoud B., and Varela F. J. 1999. "Beyond the gap: An Introduction to Naturalizing Phenomenology", in J. Petitot, F. Varela, B. Pachoud, and J.-M. Roy eds. pp. 1-80.
- Searle J. 1992. *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Silberstein M. and Chemero A. 2012. "Complexity and Extended Phenomenological- cognitive Systems". *Topics in Cognitive Science*, 4(1), pp. 35-50.
- Thompson, E. 2007. *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Thompson E. and Varela F. J. 2001. "Radical Embodiment. Neural Dynamics and Consciousness". *Trends in Cognitive Sciences*, 5(10), pp. 418-445.
- Varela F. 1979. *Principles of Biological Autonomy*,
 -----, 1996. "Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem". *Journal of Consciousness Studies*, 3(4), pp. 330-349.
- Varela, F., Thompson, E. and Rosch, E. 1991. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Villalobos, M., and Silverman, D. 2018. "Extended Functionalism, Radical Enactivism, and the Autopoietic Theory of Cognition: Prospects for a Full Revolution in Cognitive Science". *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 17(4), pp. 719-739.
- Ward, D., Silverman, D., and Villalobos, M. 2017. "Introduction: The Varieties of Enactivism". *Topoi*, 18(4), pp. 1-11.
- Wheeler, M. 2017. "The Revolution will not be Optimised: Radical Enactivism, Extended Functionalism and the Extensive Mind", *Topoi*, 36(3), pp. 457-472.
- Zahavi D. 2013. "Naturalized Phenomenology: A Desideratum or a Category Mistake?". *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 72, pp. 23-42.

나는 왜 자연주의자가 아닌가?

김명석(국민대)

1. 나의 두 가지 믿음

자연주의든 반자연주의든 이를 입증하는 튼튼한 논증을 만들어내기 어렵다. 하지만 매우 믿을 만한 전제들을 가져와 자연주의 또는 반자연주의를 조금 더 그럴듯하도록 뒷받침할 수는 있다. 반자연주의자들이 염두에 두는 전제들 가운데 몇몇은 내 생각에 매우 믿을 만하다. 그 가운데 상당히 믿을 만한 두 논제를 여기 들어가는 말에 미리 말해두겠다. 두 논제는 나의 믿음이며 이 믿음들에 바탕을 두고 전체 글을 이끌어 나갈 것이다. 자연주의를 뒷받침하는 양 여겨지는 몇몇 논제들은 사실상 자연주의를 배신한다. 이 점을 드러내는 것이 이 글의 목표다.

반자연주의자들은 반자연주의를 미리 가정하는 버릇이 있다. 반자연주의자로서 나는 자연주의자들이 자연주의를 미리 가정하는 버릇을 갖고 있음을 지적하는 데 앞장서려 한다. 자연주의자들은 모든 것이 물리 사물이거나 물리 상태기 때문에 믿음이란 바람이란 물리 사물 또는 물리 상태라고 미리 가정한다. 나는 그것들이 물리 상태가 아니라고 미리 가정하지는 않겠다. 다만 믿음과 바람은 명제 태도며 명제 태도는 “참이다”라고 평가하거나 “거짓이다”라고 평가할 만한 명제에 대한 태도라는 점을 먼저 가정하겠다. 만일 한 철저 자연주의자가 믿음과 바람이 신경상태일 뿐 명제 태도가 아니라고 주장한다면 그에게 나의 모든 주장은 헛소리처럼 들릴 것이다. 다만 한 온건 자연주의자가 믿음과 바람이 명제 태도기는 하지만 신경상태일 뿐이라고 주장한다면 그나마 내 주장은 그한테 귀담아들을 만할 것이다.

발화든 기재든 특별한 구조를 갖춘 정보 짜임만이 “참이다”와 “거짓이다”의 평가를 받을 수 있다. 나는 명제가 “참이다”와 “거짓이다”의 평가를 받도록 구조화된 정보 짜임이라고 가정한다. 가능한 정보 짜임들이 아주 많겠지만 문장을 발화하거나 기재하는 일은 그러한 정보 짜임을 나타내는 일이다. 나의 이 가정이 무력화된다면 이 글의 내 모든 주장들은 모래 위에 세워진 누각에 지나지 않는다. 프레게, 타르스키, 데이빗슨 등이 잘 보여주었듯이 “참이다”와 “거짓이다”의 평가를 받은 것들은 자신들끼리 특별한 관계를 맺어야 한다. 우리는 그 관계를 “논리 관계”라 부른다. 이 논리 관계 안에는 문장논리와 양화논리의 추론규칙뿐만 아니라 쿨모고로프 공리와 베이즈 공리까지 들어있다. 나는 논리 관계가 사물들 사이의 시공간 관계나 인과 관계 및 물리 상호작용 관계에서 비롯될 수 없다고 믿는다. 이 믿음은 반자연주의를 뒷받침하는 매우 믿을 만한 첫째 논제다.

나는 이 세계에 다른 일이 벌어질 수 있게끔 자유롭게 행위할 수 있다고 믿는다. 짧게 말해 “나는 할 수 있다”를 믿는다. 이 말은 내가 모든 것을 할 수 있음을 믿는다는 말이 아니고 내가 바라는 모든 일을

할 수 있음을 믿는다는 말도 아니다. “나는 이 세계에 다른 일이 벌어질 수 있게끔 적어도 한 행위를 자유롭게 행할 수 있다”를 믿는다는 말이다. 몇몇 학자들은 우리의 모든 행위가 자유로운 것이 아니라는 까닭에서 “우리는 자유롭다”나 “우리는 자유의지를 갖는다”는 것을 부정한다. 자유의지를 주장하는 이들은 “이 세계에 자유로운 사건이 적어도 하나는 일어난다” 또는 “나의 행동들 가운데 적어도 하나는 의도를 가진 행동이며 그 행동은 내 자유였다”를 받아들일 뿐이다.

나는 세계 결정주의와 자유의지가 양립할 수 없다고 생각하는 쪽이다. 내가 생각하는 자유의지는 다른 일이 벌어질 수 있음을 전제하는 자유의지다. 세계 결정주의가 성립하는 세계에서, 자기 자신이 자신에게 일어나는 사건의 원인이 될 수 있는 길은, 다시 말해 자기원인, 자기통제, 자율이 되는 길은 오직 그 자기가 세계 자체가 되는 길밖에 없다. 이 점에서 스피노자의 논증은 매우 받아들일 만하다. 따라서 세계 결정주의가 성립하는 세계에서, 세계 자체가 아니라, 세계의 한 부분인 우리 개별 사람이 자기원인일 수는 없다. 세계 결정주의가 성립하는 세계에서 개체는 자기원인이나 자기통제 개념으로 이해된 자유의지조차 가질 수 없다. 자유의지는 “환상”, “착각”, “허구”, “잘못된 믿음”, “관념 바이러스”일 뿐이라고 주장하는 자연주의자들이 최근 차츰 늘어나는 경향은 그들이 그만큼 더 솔직해지고 더 진지해졌음을 보여준다. 하지만 만일 당신이 “나는 자유의지가 없다”를 믿는다면 당신은 “나는 자유의지가 있다”는 환상을 버려야 한다. 그 환상을 버린 상태에서 과학 논쟁과 철학 논쟁에 참여해야 한다. 한편 양립가능주의에 기대어 자유의지를 개체에게 허용하려는 일부 자연주의자들의 시도는 자연주의를 그릇되게 포장하는 속임수다.

다른 일이 벌어질 수 있음을 전제하는 자유의지는 세계 결정주의와 양립할 수 없다. 만일 우리가 그런 자유의지를 받아들인다면 우리는 세계 결정주의를 버려야 한다. 세계 결정주의를 포기하는 대신 미결정 개념이나 불확정 개념을 써서, 마구잡이 과정이 자유의지를 낳는다고 주장하는 것도 내 생각에 속임수다. 마구잡이 과정은 자유롭지 않으며 의지가 될 수도 없다. 나는 나의 자유의지가 자연의 마구잡이 과정이나 양자 현상에서 비롯된 것이 아니라고 믿는다. 이 믿음은 반자연주의를 뒷받침하는 매우 믿을 만한 둘째 논제다. 논리 관계가 사물들 사이의 시공간 관계나 인과 관계 및 물리 상호작용 관계에서 비롯될 수 없다는 나의 믿음은 심성의 자연주의를 반대하는 지렛대다. 나의 자유의지가 자연의 마구잡이 과정이나 양자 현상에서 비롯될 수 없다는 나의 믿음은 심성의 무기력을 반대하는 지렛대다. 이 두 믿음에 바탕을 두고 자연주의자들이 되풀이하는 자연주의 담론을 이제 따져 들어보겠다.

2. 인공지능의 가능성은 자연주의를 뒷받침하는가?

딥러닝을 쓴 알파고가 나타난 다음 많은 이들은 컴퓨터와 인공지능의 발전이 반자연주의보다는 자연주의를 편든다고 믿는다. 그들은 대략 다음과 같이 논증한다. “지능은 기계 안에 구현될 수 있다. 기계는 오직 물질 장치와 부품들로만 이뤄져 있다. 지능이 오직 물질 장치와 부품만으로 이뤄진 시스템 안에서 구현될 수 있다는 사실은 지성 또는 마음의 자연주의를 뒷받침한다. 따라서 아마도 마음의 자연주의가 옳다.” 내 생각에, 지능이 오직 물질 장치와 부품만으로 이뤄진 시스템 안에서 구현될 수 있다는 사실이 지성 또는 마음의 자연주의를 뒷받침한다는 생각은 단견에 지나지 않는다.

반도체 안에 새겨진 집적회로는 논리 셈을 할 수 있는 우리 사람이 설계하여 만든 장치다. 집적회로

가 자연 물질로 구성되어 있다는 사실로부터 그 집적회로에 오직 자연 현상만이 담겨 있다고 추론하는 것은 내 생각에 오류다. “자연 현상”은 쉬운 말이 아니다. 아마존의 강줄기를 전기 회로라 생각하고 그 강에 흐르는 물은 전자들이라 생각해 보자. 그 전기 회로들은 서로 만나기도 하고 갈라지기도 한다. 아마존의 전기 회로는 물이 높은 곳에서 낮은 곳으로 흐르며 물의 흐름이 흙과 바위를 쓸어내린다는 단순한 물리 법칙에 따라 차츰 형성된다. 아마존의 그 전기 회로는 자연히 만들어졌다는 점에서 그 안에서 일어나는 모든 현상은 자연 현상이다. 하지만 우리는 아마존의 그 회로를 논리 회로로 쓸 수 없다. 집적회로는 단순히 아주 작고 촘촘하게 만들어졌기 때문에 논리 회로가 된 것은 아니다. 물론 우리 사람은 운하를 만들고 보를 만들고 수로를 만들어 아마존 강줄기들이 논리 회로가 되도록 설비할 수 있다.

논리 회로는 주어진 입력에 대해 특별한 출력이 나오도록 설계함으로써 만들어진다. 그 특별한 출력은 이미 지성을 가진 우리 사람이 바라는 출력이어야 한다. 의도와 의향과 목적과 뜻이 이미 집적회로 안에 반영되어 있다. 논리 회로가 오직 물질 재료와 부품만으로 이뤄질 수 있다는 사실은 논리 회로가 단순히 자연 현상일 뿐임을 말해주지 않는다. 그것을 설계한 사람의 의도와 의향과 목적과 뜻조차도 단순히 물리 현상일 뿐이라는 자연주의를 가정할 경우에만 논리 회로 역시 자연 현상일 뿐이라고 결론 내릴 수 있다. 물론 논리 회로는 어쩌다 우연히 만들어질 수 있다. 반도체의 우연한 침식으로 집적회로가 만들어질 가능성은 0이 아니다. 그것이 우연히 만들어질 수 있느냐 없느냐가 그것이 자연 현상이냐 아니냐를 좌우하지 않는다. 전기 회로의 그물망이 특별한 방식으로 입력과 출력이 연계되도록 설계되어야만 논리 회로가 될 수 있다는 점에서 논리 회로의 존재는 모종의 규범을 요구한다. 이 규범은 자연의 법칙이 아니다. 지구 안에서 자연법칙에 따라 만들어진 엄청나게 많은 강줄기들 가운데 논리 회로로 쓸 수 있는 것이 그렇게 드문 까닭은 자연의 과정과 논리 회로를 만드는 과정이 무관하기 때문이다. 두 과정은 무관하지만 자연 과정으로 우연히 논리 회로가 만들어질 가능성은 여전히 0이 아니다. 그 가능성이 0이 아니라는 사실은 논리 회로가 만들어지는 과정이 자연의 과정일 뿐임을 말해주지 않는다.

집적회로들과 전자부품들이 우연히 모여 컴퓨터 하드웨어가 우연히 만들어질 가능성은 더욱 낮다. 디버깅을 포함해 모든 유형의 코딩과 프로그래밍은 그 가능성을 더욱 낮춘다. 지성의 개입 없이 소프트웨어를 코딩하는 일이 가능하다고 누가 말할 수 있을까? 언젠가 스스로 코딩하는 프로그램이 나오겠지만 스스로 코딩하는 프로그램 자체는 지성의 개입 없이 스스로 코딩될 수 없다. 기계, 컴퓨터, 프로그램 등이 인공지능을 구현한다는 사실은 지성과 마음이 자연화될 수 있음을 보여주지 않는다. 지성이 이미 앞서 존재했다는 사실을 우리가 가정하지 않는다면, 인공지능이 물질 부품과 기계 안에 구현될 수 있다는 사실을 우리는 설명할 수 없다. 자연주의자의 유일한 설명은 “우연”이다. 블랙홀 안에서 갑자기 인공지능을 장착한 컴퓨터가 튀어나올 가능성이 0이 아니라고 누군가 주장할 수 있지만 블랙홀의 자연 과정 안에 지성이나 지능이 만들어지는 과정이 들어있다고 감히 주장하지는 못할 것이다. 인공지능이 존재한다는 사실은 심성의 자연화를 뒷받침한다기보다 오히려 물질 재료에 앞서 인공지능을 만드는 지성 자체가 미리 있어야 한다는 엄연한 사실을 재확인해줄 뿐이다.

최근 몇몇 담론에서 사람과 컴퓨터의 차이를 이야기할 때 사람은 잘못을 저지르지만 컴퓨터는 잘못을 저지르지 않는다고 말들 한다. 알파고가 이세돌에게 졌을 때 알파고는 과연 실수했을까, 알파고는 일부러 저주었을까 따위의 물음이 즐겨 물어졌다. 사람과 컴퓨터가 다르지 않다고 주장하는 이들은 컴퓨터가 때때로 잘못을 저지르도록 코딩할 수 있다고 말하곤 했다. “잘못을 저지를 수 있음”이 지성의 중요한 척

도라는 데 나도 동의한다. 더 또렷이 말해 “잘못 개념을 가짐”, “오류 개념을 가짐”, “거짓 개념을 가짐”이 지성의 중요한 척도다. 그것이 지성의 척도가 되는 까닭은 “참 개념을 가짐”이 지성의 척도기 때문이고 “거짓 개념을 가짐”은 “참 개념을 가짐”을 말해주기 때문이다.

컴퓨터가 잘못을 저지르지 않는 까닭은 물질이 잘못을 저지르지 않는 까닭과 다르다. 지성을 이미 가진 우리 사람은 물질이 잘못을 저지르지 않는다는 사실을 이용해서 전자회로를 만든다. 소프트웨어를 코딩하는 단계에서 우리 사람은 잘못을 저지를 수 있고 전자회로를 만드는 과정에서 잘못을 저지를 수 있다. 코딩에 아무 잘못이 없고 집적회로의 설계 및 하드웨어의 설계에 아무 잘못이 없는 한 컴퓨터는 오류 없이 작동한다. 자연법칙만을 따르는 물질이 잘못을 저지르지 않는다는 엄연한 물리 사실을 이용해서 우리 사람이 주어진 입력에 특별한 방식으로 오류 없이 출력하도록 하드웨어와 소프트웨어를 설계했기 때문에 컴퓨터는 오류 없이 계산한다. 물론 반도체 칩에 지나치게 전류가 많이 흐를 경우 집적회로에 손상이 갈 수 있다. 이것은 회로가 잘못을 저지르는 것이 아니다. 회로에 손상이 가서 우리가 바라는 출력이 나오지 않았을 뿐이다. 반도체 칩의 생산공정에서 수율이 100%가 아니라서 우리가 바라는 대로 작동하지 않는 칩이 가끔 만들어진다. 이것을 보통 “오류”라고 말하는데 이것은 엄밀한 의미에서 오류가 아니다. 우리 사람이 대량 생산 공정의 모든 세부를 완벽히 통제할 수 없기 때문에 일어난 일이지 자연이나 물질이 잘못을 저질렀기 때문에 일어난 일이 아니다.

의도를 가진 우리는 특별한 방식으로 물리 과정이 벌어지도록 사건들의 연쇄를 설계할 수 있다. 그 사건들의 연쇄에 우리가 직접 개입하거나 우리의 개입을 기계로 자동화하여 간접 개입할 수 있다. 그 과정에 온갖 변수가 개입되고 우리가 처음에 바랐던 결과를 얻지 못할 수도 있다. 이 과정에서 자연과 물질은 단 한 번도 잘못을 저지르지 않는다. 자연은, 그 어떤 유형의 오류든, 결코 오류를 범하지 않는다. 오류를 범하지 않도록 설계하여 오류를 범하지 않은 것은 오류를 범할 수 없기 때문에 오류를 범하지 않은 것과 다르다. 컴퓨터가 계산에서 오류를 범하지 않은 것은 오류를 범하지 않게끔 설계자가 설계했기 때문이다. 물질이 오류를 범하지 않은 것은 물질 자연이 결코 오류를 범할 수 없기 때문이다. 오류를 범할 수 없는 이는 믿음을 가질 수 없으며 믿음을 갖지 않는 이는 오류를 범할 수 없을 뿐만 아니라 오류 개념조차 갖지 못한다. 물질은 아예 오류를 범할 수 없기 때문에 믿음을 갖지 않는다. 오류를 범할 수 없도록 설계된 통상의 컴퓨터는 믿음을 갖지 않도록 설계되었기 때문에 믿음을 갖지 않는다.

3. 진화과학은 지성의 자연주의를 뒷받침하는가?

인공지능은 물질 부품 안에 구현될 수 있다. 이 사실을 설명하는 유일한 방법은 하드웨어와 소프트웨어를 만든 지성 존재를 가정하는 길이다. 만일 지구 바깥 다른 행성에서 컴퓨터나 사소한 기계 부품을 하나라도 발견했다면 이 발견을 설명하는 길은 지성을 가진 존재가 그 행성에 존재했거나 다녀갔다고 가정하는 길이다. 지성을 가진 생명체가 거기에도 존재했다는 사실은 진화과학으로 어느 정도 설명할 수 있다. 이 점에서 자연주의자들이 진화과학을 매우 중시하는 동기는 충분히 이해할 만하다. 하지만 진화과학이 진실이라는 주장과 지성이 자연 과정으로 출현했다는 주장은 구별되어야 한다.

오랜 진화 과정은 짐승의 몸에 혈관을 만들고 림프관을 만들며 신경회로를 만든다. 진화 과정으로 만들어진 것은 거의 다 자연 현상이다. 내가 “거의 다”라고 말하는 것은 예외가 있을지 모른다는 열린 마

음 때문이다. 진화 과정으로 만들어진 혈관 회로, 림프관 회로, 신경회로는 논리 회로가 아니다. 그것이 논리 회로가 아닌 까닭은 아마존 강줄기가 논리 회로가 아닌 까닭과 같다. 자연주의자는 우리 두뇌 안에 어쨌든 논리 회로가 짜지고 그것은 어쨌든 진화의 과정을 거쳐 이뤄진다고 믿는다. 하지만 이것도 내 생각에 단견에 지나지 않는다. 자연주의자 콰인은 사람의 논리가 자연선택 과정을 거쳐 차츰 형성되었다고 주장한다. 이 말은 사람이 진화 과정을 거쳐 논리를 차츰 파악하게 되었다는 뜻이 아니라 사람의 논리 자체가 진화 과정을 거쳐 차츰 형성되었다는 뜻이다. 진리 조건 문장논리와 양화논리에 어긋나게 판단하는 개체나 무리는 지구상의 생존에 우연히 불리하게 되었다면 지구상의 개체가 가질 논리는 지금 우리가 쓰는 제1차 논리일 수밖에 없을 것이다. 이것은 철저 자연주의자의 생각이다.

나는 논리 법칙이 자연법칙과 자연선택으로 설명될 수 없다면 이것은 심성과 지성의 자연주의가 거짓임을 함축한다고 생각한다. 자연주의자들이 논리 규칙을 자연화하려는 동기는 충분히 이해가 되며 그들이 논리 규칙을 자연화하려고 애쓰는 것도 충분히 이해가 된다. 그들의 선구자 흄과 밀이 자연주의의 핵심을 매우 잘 파악했다는 점에서 두 분에게 찬사를 보낸다. 내가 아는 한, 아인슈타인 방정식이든, 슈뢰딩거의 파동방정식이든, 그 어떤 물리 법칙으로도, 사물들이 “긍정논법”을 따라야 할 것을 강제하지 않는다. 명제 P를 믿는 신경 상태가 명제 ‘P는 거짓이다’를 믿는 신경 상태를 밀어내거나 없애버리는 물리 법칙은 없다. 한 신경 상태가 다른 신경 상태를 밀어내려면, 중력은 척력을 발휘할 수 없기 때문에, 두 상태 사이에 전자기 척력을 미쳐야 한다. 만일 전자기 척력 때문에 우리 두뇌 안에서 명제 P를 믿는 신경 상태와 명제 ‘P는 거짓이다’를 믿는 신경 상태가 동시에 존재할 수 없다면, 우리가 논리상 오류를 범하는 까닭을 설명할 길이 없다. 논리학과 수학의 심리주의 또는 물리주의가 그다지 설득력이 없다는 점은 더 길게 이야기하지 않는 것이 좋겠다. 논리 법칙을 자연화해야만 자연주의가 유지된다면 자연주의는 그만큼 무너지기 쉬운 바탕 위에 서 있는 셈이다.

사람이 논리 법칙에 따라 생각하고 믿는 것은 사람의 말하는 능력과 관련되어 있다. 말하는 능력을 자연화할 수 있다면 우리는 지성의 자연주의에 거의 이르게 된다. 많은 자연주의 철학자들은 말하는 능력을 손쉽게 자연화할 수 있는 양 착각한다. 많은 자연과학자들은 말하기 능력이 특정 유전자나 신경회로에 놓여 있다고 믿는다. 목소리를 내는 능력과 소리를 흉내 내는 능력은 분명 특정 유전자와 신경회로에 달려 있다. 호모 사피엔스 사피엔스의 유전자를 물려받은 우리는 분명 이러한 능력을 갖고 있다. 앵무새를 포함해 다른 많은 짐승들은 다른 짐승의 움직임이나 모습을 외우거나 흉내 낼 수 있다. 사람의 아이들이 어머니와 아버지의 말을 배우는 것은 짐승들의 이러한 잠재능력에 바탕을 두고 있다. 이 능력은 분명 특정 신경회로와 유전자 때문이다. 나는 이를 부정하지 않는다.

송아지가 태어나자마자 못 먹는 풀을 피할 수 있고 곰이 어미로부터 못 먹는 풀을 피하는 법을 배울 수 있는 것은 유전자와 신경회로 때문이다. 콰인의 2000년 논문 「나, 너, 그것」에 따르면 말하기 능력의 바탕은 말 나누는 이들이 유전자를 함께 갖고 있다는 사실이다. 우리가 유전자를 공유하여 말을 나눌 수 있게 된 것은 자연선택으로 비롯된 미리 맞추어진 어울림 때문이다. 그는 이를 “예정조화”라고 말했다. 아이들은 복잡한 문장을 써서 말하는 잠재능력을 두뇌 안에 갖고 태어난다. 태어난 다음 웅얼이하면서 어머니와 아버지의 목소리를 흉내 낸다. 하지만 앵무새의 경우를 보건대 목소리를 흉내 내는 능력과 말하는 능력은 매우 다르다. 유전자와 신경회로로 설명할 수 있는 것은 앵무새와 아이가 가진 목소리 흉내 내기 능력까지다. 데이빗슨이 주장했듯이 참과 거짓을 가려 말하는 일은 먹을 풀과 못 먹을 풀을 가리는

일과 비슷하지 않다.

16세기 인도 무굴 제국의 악바르 대제는 아이들이 저절로 말을 할 수 있는지 없는지 알아보려고 끔찍한 실험을 했다. 그는 1560년 무렵 이 실험을 했다고 자서전 『악바르나마』에 적어 놓았다. 악바르는 서른 명의 갓난아기들을 “병어리 집”이라 불리는 곳에 모아 사람의 말을 가르치지 않은 채 키워 보았다. 제롬 사비에르 신부는 이 실험 사실을 알리는 편지에서 악바르가 아이들이 자기 나랏말을 하리라 바랐지만 아이들 가운데 말할 수 있는 이는 아무도 없었다고 썼다. 이 아이들이 어른이 될 때까지 기다린다면 몇 낱말을 말할 수 있을까? 이들과 이들의 아이들은 더 많은 낱말들을 이야기할 수 있을까? 그들은 “응”이나 “아니오”에 해당하는 말을 만들어낼까? 그들은 몇 세대가 지나야 우리만큼 말할 수 있을까?

최근 고고인류학 연구에 따르면 인지 측면에서 우리를 낳은 호모 사피엔스 사피엔스는 10만 년 전에 이미 나타났다. 하지만 그들이 곧장 “응”과 “아니” 또는 “참이다”와 “거짓이다”를 말할 수 있지는 않았을 것이다. 그런 일은 마치 스님이 ‘돈오’하듯이 갑작스럽게 그들에게 생겨나지 않는다. 아무렇게 웅알거리고 주절대는 오랜 시간이 있었을 것이다. 자신이 주절대는 것이 바깥 사물을 표현하는 것이고 그렇게 주절대는 것이 참말 또는 거짓말일 수 있음을 깨닫는 사건은 참말로 기적 같은 일이다. 어쨌든 그것을 깨달은 이는 마음과 생각과 뜻을 갖게 되고 비로소 사람이 되었다. 그가 알아차린 “참”과 “거짓”의 깨달음은 문명의 씨앗이다. 자신이 주절대는 것이 바깥 사물을 표현하는 것이고 그렇게 주절대는 것이 참말 또는 거짓말일 수 있음을 깨닫는 사건은 자연선택 과정으로 선택되지 않는다. 참 개념을 파악하는 짐승이 나타나는 일은 입을 가진 짐승이 나타나고 입과 동구멍이 구별되는 짐승이 나타나고, 네다리 짐승이 나타나고 두다리 짐승이 나타나는 일과 완전히 다른 과정이다. 뒤 짐승들이 지구에 나타나게 된 일은 진화과학으로 해명되지만 앞 짐승 곧 사람의 나타남은 그렇지 않다. 더 정확히 말해 해부학과 신경생리 측면에서 우리를 낳은 호모 사피엔스가 이 지구에 나타난 것은 진화과학으로 해명되지만 그가 말할 수 있게 된 것은 진화과학으로 해명되지 않는다.

단순조건문의 진리표에 따라 “이면 ”을 말하는 이는 우연히 나타날 수 있다. 하지만 이 우연성은 아무 진리표라도 그것이 “이면 ”의 진리표일 수 있음을 말해주지 않는다. 그 우연성은 아무 자연 과정이라도 그것이 논리 규칙일 수 있음을 말해주는 우연성은 아니다. 오히려 그 우연성은 논리에 따라 말하고 생각하는 이가 물질 자연 안에 나타날 수 있음을 인정하는 우연성일 뿐이다. 갯지렁이가 바닷가에 기어 다니면서 우연히 “나는 진화 과정으로 출현했어”라는 자국을 새길 수는 있다. 하지만 그 자국이 뜻을 갖는다고거나 그 자국이 참인 명제를 표현하는 일은 갯지렁이의 그러한 우연한 몸 움직임만으로 일어나지 않는다. 진화 과정으로 호모 사피엔스가 나타났기 때문에 참 개념을 파악하는 짐승이 이 지구에 우연히 생겨날 가능성이 커졌다. 자연 과정으로서 진화가 그 가능성을 높여주었다는 바로 이 사실은 지성 자체가 자연 과정일 뿐임을 말해주지 않는다. 진화과학은 참 개념을 파악하는 짐승이 이 지구에 나타나게 하는 방향으로 진화가 이뤄진다고 주장하지 않는다. 이 지구에 호모 사피엔스가 나타나 참 개념을 우연히 파악하게 될 가능성이 높아진 것 자체가 우연이다. DNA와 같은 복제자 복합계가 일단 출현하면 생명체가 나타나고 중추신경계를 갖춘 짐승들이 나타나리라는 것을 어느 정도 예상할 수 있다. 하지만 중추신경계를 갖춘 짐승들 안에서 참 개념을 파악하는 개체들이 나타나게 되리라는 것은 진화과학 안에서 예상되는 일이 아니다.

4. 교육과 사회화 과정은 자연주의를 뒷받침하는가?

호모 사피엔스 사피엔스의 아이는 어디에 사는 누구의 아이든, 그를 뉴욕에 데리고 와 키우면 뉴욕사람이 되고, 파리에 데리고 와 키우면 파리사람이 되고, 서울에 데리고 와 키우면 서울사람이 된다. 그를 과학자로 키우면 과학자가 되고, 예술가로 키우면 예술가가 되고, 공학자로 키우면 공학자가 된다. 이런 일의 바탕에 당연히 호모 사피엔스 사피엔스의 유전자가 있다. 하지만 이것이 다가 아니다. 우리는 아이에게 문명의 씨앗 곧 말을 가르친다. 악바리의 실험이 말해주듯이 유전자는 골과 뼈와 힘줄과 힘살을 만들고 허파와 목청과 입을 만들 뿐 말 그 자체를 만들지 못한다. 목소리를 내고 흥내 낼 수 있는 유전자를 갖춘 것은 어쨌든 진화이론으로 설명할 수 있다. 하지만 목소리는 저절로 말소리가 되지 않는다. 목소리에 뜻을 담아 말소리가 되게 하는 일은 다른 방식으로 설명해야 한다.

최초의 사람이 어떻게 말할 수 있게 되었는지 대략 추측만 할 수 있다. 하지만 지금 우리가 어떻게 말할 수 있느냐를 묻는다면 우리는 쉽게 답할 수 있다. 우리보다 앞서 이미 말하고 생각하고 믿는 지성 존재 곧 마음을 가진 사람이 우리에게 말을 가르쳤기 때문이라고 답해야 한다. 그 물음에 유전자와 신경 회로 때문이라고 말하는 것은 거의 올바른 답이 아니다. 컴퓨터가 왜 계산할 수 있게 되었느냐는 물음에 물질 부품과 집적회로에 물리 법칙에 따라 전류가 흐르기 때문이라고 답하는 것이 올바른 답이 아닌 것과 마찬가지다. 컴퓨터 설계자와 프로그래머가 그와 같이 계산할 수 있도록 하드웨어와 소프트웨어를 마련했기 때문이라고 답해야 한다. 어른이 어린아이에게 말을 가르치는 과정은 집적회로 설계자가 반도체 칩에 논리회로를 심는 과정과 비슷하다. 어른은 어린아이의 머리에 특별한 방식의 회로가 심기도록 가르친다. 예컨대 긍정논법에 따라 생각하고 말할 만한 논리회로를 신경회로 안에 담는다. 그 일은 그냥 내버려 두면 오류인 것과 오류 아닌 것을 구별하지 않고 몸과 두뇌 안에서 그냥 자연히 벌어지는 대로 몸을 움직이는 짐승에게 지성을 심는 과정이다.

우리 두뇌 안에 심어진 몇몇 신경회로는 지성을 가진 다른 사람들이 우리에게 애써 심은 인공 회로다. 여기서 “인공”은 반도체 부품이라는 뜻이 아니라 지성을 가진 사람의 손길 또는 마음결이 닿은 작품이라는 뜻이다. 우리는 삽으로 수로를 만들어 자연스럽게 물이 흘러가게 만듦으로써 논리 회로를 만들 수 있다. 논리 회로가 반드시 반도체 칩으로 구현될 필요는 없다. 우리 머리에 젖은 신경회로들 가운데 일부는, 자연 과정을 통해 그냥 자연히 생겨난 것이 아니라, 지성을 가진 다른 이가 마음을 써서 애써 만든 인공 논리회로다. 이 말을 논리 회로가 곧 마음이라거나 머리 안에 마음이 담겨 있다는 주장으로 듣지 말아야 한다. 반도체 칩의 집적회로가 논리 연산을 한다고 해서 그 안에 마음이 들어있는 것이 아니듯이 머리의 신경회로가 논리 연산을 한다고 해서 그 안에 마음이 들어있는 것은 아니다. 마음은 오히려 사람들의 공동체 안에 있다. 그들이 애써 다른 이에게 논리 회로를 만드는 행위 안에 마음씀이 벌어진다. 마음은 아이가 태어나자마자 갖는 실체 또는 태어나기 전에 어딘가 있었던 실체가 아니다. 마음은 사람들의 사회 안에서 자라난다. 내가 이러한 사회화 과정을 받아들이는 것은 자연주의를 받아들이는 일이 전혀 아니다. 사회가 이미 마음을 가진 사람들의 사회여야 한다는 점을 받아들이다면 사회화 과정에서 개별 사람의 마음이 생겨난다는 사실은 오히려 반자연주의를 뒷받침한다.

5. 결심이론과 게임이론은 자연주의를 뒷받침하는가?

과학은 현상을 설명하는 데 관심 있다. 현상을 설명할 때 보통 그 현상의 원인을 찾아 그 원인이 그 현상을 일으켰다고 설명한다. 이를 “인과 설명”이라 하며 과학 설명에서 가장 흔히 쓰는 방법이다. 사람의 행위를 설명할 때도 그 행위의 원인을 찾아 그 원인이 행위를 일으켰다고 설명하곤 한다. 결심이론과 게임이론은 행위자들이 가진 믿음과 바람이 그의 행위를 일으키는 원인이라는 점을 출발점에서 가정한다. 이것은 결심이론과 게임이론이 행동주의를 가정한다는 말이 아니다. 보통의 행동주의는 행동에 심성의 모든 것이 나타나며 행동이 신경생리 사건의 결과라고 주장한다. 우리는 “행동”과 “행위”를 구별해야 하는데 내가 “행위”라고 할 때 이것은 “의도를 가진 행동”을 뜻한다. 결심이론과 게임이론에서 그 의도는 믿음과 바람이다. 자연주의자들은 믿음과 바람을 반드시 자연화해야 하겠지만 결심이론과 게임이론 그 자체는 믿음과 바람이 신경생리 사건 같은 물리 사건이라고 가정하지 않는다.

결심이론과 게임이론은 자연과학의 요소들로 환원될 수 없는 요소들로 사람의 행위와 사회 현상을 분석하고 설명하고 예측한다. 게임이론에서 도입하는 “보수” 또는 “샷”은 자연환경과 구별되어야 한다. 물론 진화 게임이론에서 보수를 자연환경이나 생존가치 같은 것으로 바꾸려고 애쓰지만 완전히 그렇게 할 수는 없다. 각 선택지에 따른 보수들의 체계는 행위자들로 이루어진 사회의 구성물이다. 게임이론에서 보수는 믿음과 바람을 가진 행위자들이 파악할 수 있는 사회 구성물로서 주어진다. 물론 양자역학이나 진화과학 같은 자연과학에서도 결심이론과 게임이론이 사용된다. 양자역학에서 이들 이론이 쓰이는 까닭은 양자 현상에 대한 인식 주체의 경험이 양자역학 해석에 영향을 준다는 발상을 이론화하려는 목적 때문이다. 생물학에서 이들 이론이 쓰이는 까닭은 생물체들의 군집에서도 협력과 이타성 현상이 보인다는 사실을 이해하려는 목적 때문이다. 결심이론과 게임이론이 자연과학에서도 쓰인다는 사실은 두 이론 자체가 심성의 자연주의를 편든다는 것을 뜻하지 않는다.

과학철학자들은 과학이론의 구성물이 갖는 존재 위상을 상당히 탐구했다. 예컨대 쿼크나 게이지 보손들은 입자물리학의 이론 구성물이며 입자물리학이 객관성을 갖는 만큼 그 구성물은 실재성과 인과력을 갖는다. 이는 믿음과 바람과 같은 이론 품목들에도 적용할 수 있다. 믿음이나 바람 같은 행위자의 명제 태도들은 그 자체로 존재하는 실물이 아니다. 믿음과 바람은 이론의 구성물이다. 믿음과 바람은 한 행위자의 행위를 설명 및 예측하는 결심이론과 여러 행위자들의 사회에서 일어나는 현상을 설명 및 예측하는 게임이론이 상정하는 요소다. 이것은 믿음과 바람이 허구라는 것을 뜻하지 않는다. 결심이론과 게임이론이 객관성과 과학성을 띠는 만큼 믿음과 바람도 그 실재성을 갖는다. 여기서 실재성은 현실 세계에서 인과성을 갖는 정도를 말한다. 믿음과 바람이 행위자의 행위를 일으키고 사회 현상을 일으키는 만큼 믿음과 바람은 인과력을 갖는다.

6. 나오는 말

기계를 포함해서 우리가 겪는 거의 모든 기술 제품들은 물질 부품으로 이뤄져 있고 물리 법칙을 이용하여 작동한다. 이러한 물질 부품들로 만든 컴퓨터 안에 인공지능을 구현할 수 있다. 하지만 이 사실은 지성의 자연화가 가능하다는 것을 말해주지 않는다. 컴퓨터 설계 및 프로그램의 코딩은 이미 지성을 가

진 존재를 미리 가정해야만 이해될 수 있다. 집적회로 안에 논리 회로를 심는 과정은 정교한 설계와 의도가 있어야 하고 코딩은 더욱 그렇다. 따라서 딥러닝을 장착한 인공지능이 인간 지능이 담당하는 상당히 많은 업무를 대신할 수 있다 하더라도 이것이 지성의 자연주의를 뒷받침하지 않는다.

진화과학은 일단 복제자 복합계가 생겨나면 중추신경계를 갖춘 짐승이 출현할 가능성을 매우 높여주며 중추신경계가 자연 안에 출현하게 되는 과정을 잘 설명해준다. 하지만 중추신경계를 가진 짐승들 가운데서 언젠가 “참이다” 개념을 어쩌다 파악하게 되는 짐승이 나타난다는 사실을 설명하지는 못한다. 이미 1870년 앨프리드 러셀 윌리스는 자연선택이론으로는 마음의 출현을 도무지 설명할 길이 없다고 푸념하며 새로운 이론이 나와야 한다고 주장했다. 자연주의 과학자들은 이 주장 때문에 윌리스에게 크게 실망하겠지만 이것은 진화과학 자체의 결함이 아니다. 이미 말할 수 있는 어른이 없는 상태에서 길러진 아이들의 모임 안에서 말하는 아이가 나타나지 않는다는 경험 사실은 말하는 능력이 호르몬과 유전자 및 이후 자연 경험에서 비롯되지 않는다는 것을 말해준다. 이미 말할 수 있는 어른이 곁에서 말을 가르치는 마음씀의 도움이 있어야만 아이가 말할 수 있다는 사실은, 아이가 마음을 가진 채 태어나는 것이 아니라는 주장을 뒷받침할 뿐이지 마음이 자연 과정을 거쳐 나타난다는 주장을 뒷받침하지는 않는다.

논리 규칙의 다스림을 받는 믿음과 모종의 규범을 따라야 하는 바람이 행위를 일으킨다는 결심이론과 게임이론의 근본 가정을 잘 살펴보면 우리는 두 이론이 자연주의를 뒷받침한다기보다 오히려 반자연주의를 뒷받침한다는 점을 깨달을 수 있다. 우리가 결심이론과 게임이론을 합당한 과학 방법으로 받아들이고 이 이론들이 이론 품목으로 끄집어들인 믿음과 바람의 실재성 곧 인과력을 우리가 받아들인다면, 우리가 굳이 자연주의에 무릎 꿇을 까닭이 없다. 발화들과 기재들의 논리 관계 안에서 명제 또는 뜻이 생겨나고, 논리 관계는 물질 사물들 사이의 시공간 관계나 인과 관계 및 물리 상호작용 관계에서 비롯될 수 없음을 나는 믿는다. 이것은 명제 태도로서 믿음과 바람을 신경사건이나 물리사건으로 여길 수 없음을 뜻한다. 다른 일이 벌어질 수 있음을 요구하는 자유의지를 내가 갖고 있으며 이 자유의지는 자연의 마구잡이 과정이나 양자 현상에서 비롯된 것이 아님을 나는 믿는다. 믿음과 바람 등 명제 태도들의 짜임이 자유의지를 이룬다면 내 마음 곧 나의 자유의지는 세계에 다른 일이 벌어지게 할 만큼 자율성을 갖는다.

마음의 규범성에 대한 자연주의적 해명

원치욱(GIST)

의미가 규범적이라는 주장이 언어철학에서 흔히 발견되듯, 마음이 규범적이라는 주장 또한 심리철학에서 흔히 찾아볼 수 있다. 본 논문은 마음의 규범성에 대한 한 가지 자연주의적 이해 방식을 제안한다. 논문의 주된 주장은 다음 두 가지이다: 첫째, 마음의 규범성이란 “이유를 이유있게끔 하는 규범성”에 다름 아니다; 둘째, 그 규범성은 “심적 시뮬레이션” 개념에 의해 포착, 분석될 수 있다.

1. 마음의 규범성

마음의 본성에 대한 해명을 위해서, 특히 믿음, 욕구와 같은 명제태도 혹은 지향적 상태의 본성을 해명하기 위해선 무언가 규범적인 것에 호소해야 한다는 생각은 꽤 널리 퍼져 있는 생각이다. 데이빗슨과 데넷은 이러한 생각의 대표적 옹호자이다. 이들은 일상적 명제태도의 귀속, 즉 해석(interpretation)의 본성에 대한 반성으로부터 마음의 본성에 대한 이해를 얻을 수 있다고 생각한다. 특히 이들은 명제태도 귀속을 규제하는 규범적 원리의 하나로 행위자의 믿음이나 욕구를 최대한 정합적이고 합리적인 것이 되게끔 해석할 것을 요구한다. 데이빗슨은 다음과 같이 말한다.

“행동에 대한 이론을 더 정확하고 더 강력한 것으로 만들려고 하다보면 우리는 행위자의 믿음과 동기의 전체 체계를 고려하지 않을 수 없게 된다. 그러나 증거로부터 이러한 체계를 추론하면서 우리는 정합성, 합리성, 일관성을 필연적으로 부여하게 된다. 이러한 조건과 비슷한 어떠한 것도 물리 이론에서는 찾아볼 수 없다. 심리적 현상과 물리적 현상 사이에 대충의 상관관계 이상의 것을 찾을 수 없는 이유가 바로 이 때문이다.” (Davidson 1974, 231)

데이빗슨의 견해에 따르면, 합리성 원리에 의해 규제되는 심성은 본질적으로 규범적인 어떤 것이며, 따라서 물리적인 것으로 환원될 수 없다. 여기서 주목할 것은 데이빗슨은 합리성 원리를 단순히 명제태도 귀속을 위한 인식론적 가정이나 방법론적 원리로 여기지 않는다는 것이다. (그렇게 여긴다면 마음이 어떤 의미에서 본질적으로 규범적이라 할 수 있는지 분명치 않다.) 데이빗슨은 합리성을 명제태도 혹은 사고 자체의 성립 조건으로 이해한다. 데이빗슨은 “the constitutive ideal of rationality”(1970, 223)을 강조하는데, 그의 견해에 따르면, 합리성 원리는 특정 내용을 갖는 주어진 명제태도에 대해, 그 명제

태도를 (그러한 내용을 갖는) 그 명제태도 이계끔 하는, 즉 그것의 본질을 이루는 구성적 원리이다.

해석과 합리성 원리의 이러한 (인식론적, 방법론적이 아닌) 존재론적 역할을 가장 명시적으로 주장하는 철학자는 데넛이다. 데넛에 의하면, 합리성 원리를 통해 해석되지 않는 존재는 생각하는 존재가 아니며, 또한 그러한 원리에 의해 해석된다는 것 자체가 생각하는 존재이기 위해 충분하다. 데넛(1987)의 표현으로는, 합리성을 가정하는 “지향적 관점(intentional stance)”에서 해석된다는 것이 명제태도를 갖기 위해 요구되는 전부이다. 해석주의(interpretationism)라 불리기도 하는 이러한 입장에 의하면, 우리가 특정 내용의 명제 태도를 갖는다는 것은 우리의 행동이 그러한 명제 태도를 갖는다는 것에 의해 가장 잘 해석되고 예측된다는 것일 뿐이다.

마음의 규범성은 해석주의 이론가들만의 주장은 아니다. 우리의 생각이나 행동을 믿음, 욕구, 의도와 같은 명제태도 개념을 통해 설명하는 일상적 설명 방식의 총체인 상식심리학(folk-psychology)이 합리성의 기본 원리에 기초하고 있다는 것은 널리 받아들여진다. 대표적인 기능주의적 물리주의자인 루이스 또한 명제태도를 이루는 구성적 규범성으로서의 합리성을 명시적으로 주장한다. 루이스의 입장은, 단순화시켜 말하면, 심리 상태에 대한 기능적 정의가 주어질 수 있고, 각 심리 상태는 그 기능적 정의를 실현하는 물리적 구현자로 동일시될 수 있다는 것이다. 이때 심리 상태에 대한 기능적 정의는 상식심리학에 대한 램지화(Ramseification) 방법을 통해 얻어지는데, 루이스는 상식심리학의 본질을 이루는 “구성적 합리성(constitutive rationality)”을 분명하게 옹호한다(1994, 324). 그에 따르면, “심성 내용은 구성적 합리성에 의해 정의되며”(1994, 324), 따라서 “합리성의 제약은 심성 내용의 본질을 이룬다”(1994, 321).¹⁾

그렇다면 마음이 가지는 본질적 규범성으로서의 이러한 합리성은 정확히 어떻게 이해되어야 하는가? 마음의 규범성에 대해 흔히 제기되는 문제 혹은 비판으로 다음의 세 가지가 있다.

(i) 먼저 가장 중요하게는, 마음의 본질적 규범성으로서의 합리성에 대한 실질적인 분석이 거의 이루어지지 않아 합리성 개념은 여전히 애매모호하고 불명료한 채로 남아있다는 것이다. 합리성과 심성 사이의 선형적 연결의 중요성에 대해서는 많은 철학자들이 동의한다. 그러나 그 합리성이 정확히 무엇인지에 대해선 일반적 합의는커녕 이에 대한 진지하고 본격적인 논의조차 찾아보기 힘들다. 이는 심리철학에서의 커다란 공백이라고 필자는 생각한다.

(ii) 또다른 문제로는 마음의 본질적 규범성으로 상정되는 합리성이 심성의 필요조건을 이루기에는 지나치게 강한 개념으로 보인다는 것이다. 우리는 얼마든지 비일관적이고 비정합적인 믿음/욕구 체계를 가질 수 있는 것으로 보이는 반면, 데이빗슨이나 데넛이 주장하는 합리성은 너무 과도한 것을 요구하는 것처럼 보인다는 것이다. 분명히 마음의 규범성으로서의 합리성에 대한 해명은 우리의 일상적 비합리성을 포용, 설명할 수 있는 것이어야 할 것이다.

(iii) 마지막은 자연주의와 관련된다. 마음이 만약 본질적으로 규범적이라면, 이는 마음에 대한 비환원주의적 함축뿐 아니라 마음을 자연주의적으로 이해하는데 있어 커다란 도전이다. 마음에 대한 철학적 해명은 과학과 일관적이어야 한다는 것이 자연주의의 기본적 믿음이다. 그런데 마음에 대한 과학적 접근에 규범적 개념을 위한 자리는 없을 것이다. 그렇다면, 마음의 규범성에 대한 자연주의적 해명이 없는 한,

1) 이것이 참이라면, 심리 상태는 합리성이라는 규범적 요소가 본질적으로 들어오기에 순전히 “인과적” 역할에 의해서만 정의되지 않으며, 그렇다면 기능주의는 (혹은 표준적으로 이해되는 기능주의는) 심성에 대한 무언가 중요한 것을 놓치고 있다는 것을 의미한다.

자연주의자들은 일종의 딜레마적 상황에 처한 듯하다: 마음의 실재성을 포기하거나 혹은 자연주의를 거부해야 하는 것처럼 보인다.

본 논문은 마음의 본질적 규범성으로서의 합리성에 대한 한가지 이해 방식을 제시한다. 본 논문의 접근은 합리성에 대한 (i) 실질적인 분석을 제공할 뿐 아니라, (ii) 지나치게 과도한 것을 요구하지 않는 분석일 것이며, (iii) 또한 자연주의적인 해명이 될 것이다.

2. “이유를 이유이게끔 하는 규범성”으로서의 합리성

필자는 마음의 규범성을 “이유(reasons)” 개념에 대한 고찰을 통해 접근한다. 이유에 의한 행위 설명(간단히 ‘이유 설명’)의 논리적 구조에 대한 반성이 마음의 규범성에 대한 해명의 실마리를 제공한다는 것이 필자의 기본 생각이다. 이는 상식심리학이라는 것이 결국 “이유를 통해” 우리가 서로의 생각과 행동을 설명하는 방식임을 감안하면 자연스러운 접근이다.²⁾

마음의 규범성에 대한 필자의 해명은 두 단계를 통해 이루어진다. 첫 단계는 삼식심리학에 내재하는 본질적 규범성으로서의 합리성이 “이유를 이유이게끔 하는” 규범성임을 보이는 것이고, 두번째 단계는 그 규범성을 심적 시뮬레이션을 통해 포착하는 것이다. 첫 단계에서 필자는 이유와 행위 사이에 성립하는 모종의 본질적 규범적 관계에 주목한다. 필자의 기본 착상은 명제태도는 주어진 행위를 (어떤 최소한의 의미에서) 정당화하는 한에서만 그 행위의 이유로 간주되며, 이유를 이루는 이러한 (최소한의 의미의) 규범성이 바로 상식심리학에 내재하는 본질적 규범성이라는 것이다.

이유 설명이 갖는 한가지 특징에서부터 출발해보자. 자연 현상에 대한 설명과 달리 인간 행위에 대한 이유 설명이 평가적, 규범적 차원을 갖는다는 것은 널리 인정되는 바이다. 가령, 수지가 왜 냉장고 문을 열었는지를 맥주를 마시고자 하는 그의 이유를 들어 설명한다고 하자. 이 때 우리는 수지의 행위를 그의 상황에서 해야할 적절한 것 혹은 이치에 맞는 것으로 기술함으로써 설명하는 것 같다. 행위 설명의 논리에 대한 논의에서 핵심적 쟁점 중 하나는 행위를 정당화하는 이러한 이유의 역할이 이유 설명의 설명적 효력에 본질적인지 아닌지의 여부였다(e.g. Hempel 1965; Dray 1957).

이 쟁점에 대한 일반적 주류 견해는 이유의 규범적 차원은 이유의 설명력과는 무관하다고 것이다. 예를 들어 주차된 차량의 유리를 깨는 철수의 행위를 생각해보자. 차안의 금품을 훔치고자 하는 그의 의도는 절대 정당화될 수 없는 이유지만 그의 행위를 전혀 문제없이 설명해준다. 이유의 정당화 역할과 설명적 역할은 선명히 구분될 수 있어 보이며, 이유의 설명력은 그것의 정당화 역할과는 아무런 상관이 없어 보인다. 이러한 이유로 험펠은 행위 설명이 “평가적 함축(evaluative overtones)”을 갖는다는 것을 인정하지만(1965, 472), 이는 이유의 설명력과 무관하며 행위 설명은 그의 포괄-법칙 모형을 따른다고 주장한다. 마음의 규범성을 강조하는 데이빗슨도 행위 설명이 “합리성의 후광(aura of rationality)”을 갖는다고 말하지만(1982, 169), 결국 행위 설명은 일종의 인과적 설명이라고 주장한다.

단순한 인과적/법칙적 접근에 반대하여 필자는 이유의 설명력에 본질적인 행위 설명의 규범적 차원이

2) 이유에 대한 철학적 논의에서 표준적으로 받아들여지는 “규범적 이유(normative reasons)”와 “동기로서의 이유 (motivating reasons)” 사이의 구분을 따를 때, 본 논문은 전적으로 동기로서의 이유에 대한 것이다.

있음을 주장한다. 필자의 핵심적 관찰은 행위 이유와 관련된 여러 규범적 층위 가운데 “이유를 이유에게끔 하는” 규범적 차원은 이유의 설명적 효력에 본질적이라는 것이다. 먼저 주어진 이유를 이유에게끔 하는 것이 무엇인지 물어보자. 맥주를 마시고자 하는 수지의 욕구는 왜 (혹은 무엇 덕택에) 그의 행위의 이유가 되는가? 주어진 어떤 행위에 대하여, 분명히 모든 심적 상태가 그 행위의 이유로 간주되지는 않는다. 어떤 명제태도가 행위의 이유가 되기 위해선 그 명제태도와 행위 사이에 어떤 적절한 규범적 관계가 성립해야 한다. 가령, 냉장고 문을 열 때 수지는 하늘이 파랗다는 믿음 혹은 부자가 되고 싶어하는 욕구 또한 있었다고 해보자. 이러한 태도는 냉장고를 여는 것에 대한 이유가 되지 못한다. 왜 그러한가? 그러한 태도와 행위 사이에는 우리가 이유와 행위 사이에 성립한다고 생각하는 모종의 규범적 관계가 성립하지 않기 때문이다.

반면, 차안의 금품을 훔치고자 하는 철수의 욕구는 비록 그의 행위를 (일상적 의미에서) 정당화하지 못하지만 그의 행위에 대한 이유로 간주된다. 왜 그러한가? 철수의 욕구는, 관련된 다른 배경 믿음과 함께, 어떤 최소한의 의미에서 그의 행위를 정당화하기 때문이다; 만약 유리를 깨는 것이 차안의 금품을 훔치기 위한 최선의 방법이고 정말 금품을 훔치길 원한다면 유리를 깨는 것이 해야 할 적절한 행위이다. 즉, 철수의 믿음과 욕구는 그의 행위를 어떤 최소한의 의미에서 적절한(appropriate) 혹은 합당한(reasonable) 것으로 만들기 때문에 그 행위에 대한 이유가 된다.

이유와 행위 사이에 성립하는 이러한 모종의 규범적 관계를 (그것이 무엇이든) “합리화(rationalization)” 관계라고 부르자. 이 “합리화” 관계는 명제태도가 어떤 행위에 대한 이유로 간주되기 위해 필요한 어떤 것이며, 따라서 “이유를 이루는 규범성” 혹은 “이유의 구성적 규범성”(the constitutive normativity of reasons)”이라 부를 수 있다. 이는 다음과 같이 표현될 수 있다.

합리화-이유 논제: 행위 X를 합리화할 때에만 명제태도 A는 X의 이유이다.

여기서 또한 중요한 것은 이유의 구성적 규범성이 이유의 설명력에 본질적이라 할 수 있는 분명한 의미가 있다는 것이다. 그것은 바로 오직 이유만이 행위를 설명할 수 있다는 의미이다. 물론 단순한 몸동작(bodily movements)으로서의 행위를 설명할 수 있는 다른 가능한 방식—가령 신경생리학적, 인과적 설명—이 있을 수 있다. 그러나 몸동작이 아닌 의도적 행위(intentional actions)를 설명하기 위해선 그 행위의 이유를 제시해야 한다. 좀더 정확히, 어떤 심적 상태(두뇌 상태로서의 심적 상태가 아니라 명제태도로서의 심적 상태)가 행위(몸동작으로서의 행위가 아니라 의도적 행위로서의 행위)를 설명하기 위해선 그 심적 상태는 행위의 이유이어야 한다는 것이다. 가령, 하늘이 파랗다는 믿음과 부자가 되고 싶어하는 욕구는 수지의 행위에 대한 잠재적 설명조차 되지 못한다. 왜 그러한가? 그러한 태도는 수지의 행위에 대한 이유가 되지 못하기 때문이다. 명제태도는 행위의 이유일 때에만 행위에 대한 설명일 수 있다. 즉,

이유-설명 논제: 행위 X의 이유일 때에만 명제태도 A는 X를 설명한다.

결과적으로, 명제태도는 행위를 합리화할 때에만 행위의 이유가 되며(합리화-이유 논제), 행위의 이유가 될 때에만 그 행위를 설명할 수 있다(이유-설명 논제). 이러한 의미에서 이유의 구성적 규범성으로서의 합리성은 이유의 설명력에 본질적이다.

그렇다면 바로 이러한 합리성이 상식심리학에 내재하는 “본질적” 규범성임을 보는 것은 어렵지 않다. 이는 상식심리학의 핵심을 이루는 것이 다름 아닌 믿음-욕구에 의한 이유 설명이라는 것으로부터 곧장 귀결된다. 한 심적 상태가 행위를 설명하기 위해 “좋은” 이유일 필요는 없다; 나쁜 이유, 비합리적 이유, 정당화될 수 없는 이유도 행위를 문제없이 설명한다. 그러나 심적 상태는 그것이 이유인 한 행위를 합리화하며, 합리화하는 한에서만 행위를 설명한다. 만약 합리화하지 않는다면 그것은 이유가 되지 못하고, 이유가 되지 못하면 행위를 설명하지 못한다. 그렇다면 이러한 합리화 관계는 상식심리학적 설명에 본질적이다. 즉, 상식심리학적 설명에서 합리성 요소를 제거하고 나면 그것은 더 이상 제 기능을 하지 못할 것이다. 이러한 의미에서 이유의 구성적 규범성으로서의 합리성은 상식심리학의 본질을 이루는 규범성이다.

3. “시뮬레이션 가능성”으로서의 합리성

마음의 규범성으로서 상식심리학이 전제하는 합리성이란 이유를 이유이게끔 하는 규범성이라는 것이 필자의 첫 단계 논변이었다. 이 때 이유와 행위 사이에 성립하는 본질적 규범적 관계를 ‘합리화’ 관계라 부르는 것은 단순히 그에 대한 이름을 붙이는 것일 뿐 그것이 무엇인지 설명해주지 않는다. 그렇다면 이유를 이루는 규범성으로서의 합리화 관계는 정확히 어떻게 이해되어야 하는가?

이 합리화 관계가 심적 시뮬레이션(mental simulation)에 의해 포착, 분석될 수 있다는 것이 필자의 주장이다. 심적 시뮬레이션이란, 짧게 말해서, 내가 만일 행위자의 상황에 처해 있었다라면 어떻게 행동했을지를 상상하는 심리적 과정을 말한다.³⁾ 그렇다면, 필자의 두 번째 단계의 핵심 주장은 다음과 같다: 어떤 심리 상태가 행위를 합리화한다는 것은, 즉 그 행위의 이유가 된다는 것은 그 심리 상태에서부터 행위로의 추론이 시뮬레이션 가능하다는 것이다. 여기서 주어진 추론이 시뮬레이션 가능하다는 것은 내가 만일 행위자와 마찬가지로 심리 상태에 있었다라면 나도 마찬가지로 행위했을 것이라고 판단하는 것을 말한다. 즉,

시뮬레이션-합리화 논제: 명제태도 A로부터 행위 X로의 추론이 시뮬레이션 가능할 때 그리고 오직 그 때에만 A는 X를 합리화한다.

결국 필자의 주장은, 어떤 심리 상태가 행위의 이유가 된다는 것은 그들 사이에 합리화 관계가 성립

3) 시뮬레이션은 행동의 예측과 설명과 같은 우리의 상식심리학적 관행을 설명하기 위해 고안된 개념이다. 시뮬레이션 이론(simulation theory)에 따르면, 우리는 시뮬레이션이라는 과정을 통해 다양한 심리 상태를 서로에게 귀속시키고 서로의 생각과 행동을 예측하고 설명한다. 반면 주류 견해라 할 수 있는 이론-이론(theory-theory)에 의하면, 상식심리학은 인간 행동과 관련된 일종의 경험적 이론의 총체로 간주될 수 있으며, 이러한 일종의 이론의 적용을 통해 우리는 서로를 예측하고 설명한다.

한다는 것이고(합리화-이유 논제), 합리화 관계가 성립한다는 것은 그 상태에서부터 행위로의 추론이 시뮬레이션 가능하다는 것이다(시뮬레이션-합리화 논제).

수지의 예를 생각해보자. 맥주를 마시고픈 그의 욕구는 왜 냉장고 문을 여는 것에 대한 이유가 되는가? 필자에 의하면, 그 욕구는 (다른 배경 믿음과 함께) 수지의 행위를 합리화하기 때문이며, 여기서 합리화한다는 것은, “나 역시 수지와 같은 상황이었더라면, 그와 마찬가지로 냉장고를 열었을 것이다”와 같은 심적 시뮬레이션이 가능하다는 것에 다름 아니다. 반면, 가령 신선한 공기를 마시고 싶어하는 욕구는 왜 냉장고를 여는 것에 대한 이유가 되지 못하는가? 위와 같은 시뮬레이션이 가능하지 않기 때문이다. 즉, 그러한 욕구를 입력으로 했을 때 냉장고를 열고자 하는 의도나 결정이 전혀 나오지 않기 때문이다.

철수의 예를 생각해보자. 금품을 훔치고자 하는 그의 욕구는 그의 행위를 절대 정당화하지 못하지만, 그럼에도 그의 행위에 대한 이유가 되고 설명이 된다. 왜 이유가 되는가? 필자에 의하면, 그 욕구가 그의 행위를 합리화하기 때문이다. 달리 말해, 그 욕구에서 행위로의 추론이 시뮬레이션 가능하기 때문이다. 즉, 내가 정말 그러한 욕구를 (다른 배경 믿음과 함께) 가지고 있었더라면 나도 그렇게 행위했을지 모른다고 판단하기 때문이다. 만약 이러한 시뮬레이션이 전혀 가능하지 않다면, 그 명제태도는 주어진 행위에 대한 이유가 되지 못한다. 가령, 하늘이 파랗다는 믿음과 부자가 되고 싶어하는 욕구는 왜 차량 유리를 깨는 것에 대한 이유가 되지 못하는가? 간단히 말해서, 시뮬레이션이 되지 않기 때문이다.

물론 그러한 시뮬레이션이 가능한 상황이 있을 수도 있다. 가령, 행위자의 심리 상태 중 맑은 날 차량을 파손하면 복권에 당첨될 수 있다는 기이한 믿음 또한 있었다고 해보자. 그러한 믿음이 포함된 심리 상태는 차량 유리를 깨는 것에 대한 이유라고 우리는 생각할 것이다. 그러나 그것이 왜 이유가 되는가? 그러한 태도로부터 행위로의 추론이 시뮬레이션 가능하기 때문이다.

4. 맺는말

필자의 주된 주장은 다음과 같았다: 여러 철학자들이 주목했던 마음의 본질적 규범성, 즉 상식심리학의 본질을 이루는 합리성이란 이유를 이유이게끔 하는 규범성으로서의 합리성에 다름 아니며, 이러한 합리성은 시뮬레이션 가능성에 의해 포착, 분석될 수 있다는 것이다.

이러한 해명은 (i) 명제태도와 행위 사이의 합리화 관계에 대한 필요충분조건을 제시한다는 점에서 합리성에 대한 실질적인 분석을 제공한다. 또한 본 접근은 (ii) 심성의 필요조건으로서의 합리성이란 시뮬레이션 가능성에 다름 아님을 주장함으로써 지나치게 많은 것을 요구하지 않는 합리성 개념을 제공한다. 마지막으로 본 접근은 (iii) 시뮬레이션 개념이 전적으로 자연주의적 개념이기에 합리성에 대한 자연주의적 해명을 준다.

참고문헌

- Davidson, Donald. 1970. "Mental Events," in his *Essays on Actions and Events*. Oxford: Oxford University Press, 207-224.
- Davidson, Donald. 1974. "Psychology as Philosophy," in his *Essays on Actions and Events*. Oxford: Oxford University Press, 229-244.
- Davidson, Donald. 1982. "Paradoxes of Irrationality," in his *Problems of Rationality*. Oxford: Oxford University Press, 169-188.
- Dennett, Daniel. 1987. *The Intentional Stance*. Cambridge: MIT Press.
- Dray, William. 1957. *Laws and Explanation in History*. Oxford: Clarendon Press.
- Hempel, C. G. 1965. *Aspects of Scientific Explanation*. New York: Free Press.
- Lewis, David. 1994. "Reduction of Mind," in his *Papers in Metaphysics and Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press, 291-324.

■ II. 인식론 ■

- | | |
|--|-----|
| 4. 인식론적 수반론과 인식론적 전체론 | 이병덕 |
| 5. 인식에서 경험으로: 인지과학과 철학적 자연주의 | 노양진 |
| 6. 열린 자연주의와 간종교 연구법: 후설과 비트겐슈타인의 몇몇 생각을 반추하며 | 김영진 |

인식론적 수반론과 인식론적 전체론

이병덕(성균관대)

초록: 이른바 ‘자연주의적 인식론’과 관련하여 가장 영향력이 있는 견해는 인식론적 수반론이다. 그리고 인식론적 수반론을 부정하는 가장 대표적인 철학자는 레러이다. 필자는 인식론적 수반론이 옳지 않다는 데에 동의한다. 그런데 레러의 논변은 심각한 비판에 직면해 있다. 이 논문의 목적은 그러한 비판을 피할 수 있는 새로운 논변을 제시하는 데 있다. 필자의 견해에 따르면 믿음의 정당화는 정당화를 요구하고 이에 답하는 우리의 사회실천 속에서 전체론적인 방식으로 결정된다. 그리고 이러한 전체론적 성격 때문에 정당화됨과 같은 인식적 위상은 자연적 또는 기술적 속성에 형이상학적으로 필연적인 방식으로 수반하지 않는다. 또한 과학적 주장 또는 증거도 인식론적 평가에서 자유롭지 않다. 과학적 주장 또는 증거도 오직 인식론적으로 정당화되는 한에서 정당화의 사회실천 속에서 이유 또는 증거의 역할을 할 수 있기 때문이다. 따라서 인식론이 과학의 도움을 필요로 한다는 것은 부인할 수 없는 사실이지만, 그렇다고 해서 이 사실이 이른바 ‘자연주의적 인식론’을 옹호하지는 않는다.

1. 들어가는 말

자연주의적 인식론(naturalistic epistemology)의 표준적 전거(locus classicus)는 콰인(W. V. O. Quine)의 1969년 논문 “인식론 자연화하기”(Epistemology Naturalized)이다. 콰인에 따르면 모든 지식의 토대가 되는 감각경험으로부터 경험과학을 정당화하고자 했던 데카르트 이래의 모든 인식론적 시도들은 실패하였다. 따라서 그는 규범적 정당화에 중심을 두는 ‘규범적 인식론’(normative epistemology)을 포기하고, 감각경험과 인식 사이에 성립하는 인과법칙을 기술하는 ‘기술적 심리학’(descriptive psychology)을 추구하는 것이 더 바람직하다고 주장한다. 다시 말해 전통적 인식론을 심리학과 같은 경험과학에 의해 대체해야 한다고 주장한다. 그러나 인식론의 중요 개념들에 대한 개념적 분석은 경험과학에 의해 대체될 수 있는 종류의 것이 아니다. 예컨대 정당화 개념의 규범성을 의무론적 규범성으로 이해해야 하는지 여부를 경험과학에 의해 결정할 수 없다. 따라서 콰인의 대체주의를 받아들이는 철학자들은 오늘날 거의 없다. 이런 이유에서 보다 흥미로운 자연주의 논제는 인식론적 수반론(epistemological supervenience)이다. 이에 따르면 인식적 속성들은 형이상학적으로 필연적인 방식으로 자연적 또는 기술적 속성들에 수반한다.

그런데 매퍼(maffie 1990, P. 289)에 의하면 우리는 자연주의를 두 가지 방식으로 해석할 수 있다.

첫 번째는 자연주의를 오직 한 가지 종류의 사실들, 즉 자연적 또는 기술적 사실들만을 받아들이는 **존재론적 견해**로 해석하는 것이다. 두 번째는 오직 한 종류의 인지적 방법, 즉 과학적 방법만을 정당한 것으로 받아들이는 **방법론적 견해**로 해석하는 것이다. 인식론적 수반론은 첫 번째 의미의 자연주의가 아니라, 두 번째 의미의 자연주의이다. 다시 말해 인식론적 수반론에 따르면, 인식적 속성들이 그 자체로 자연적 또는 기술적 속성들인 것은 아니지만, 그럼에도 불구하고 자연적 또는 기술적 속성들을 토대로 결정될 수 있다. 이 논문의 목적은 이런 의미의 자연주의를 부정하는 새로운 논변을 제시하는 데 있다.

이 논문은 다음과 같이 진행된다. 제2절에서는 콰인의 대체론을 소개하고, 왜 대체론이 설득력이 없는지에 대해 논한다. 제3절에서는 인식론적 수반론을 소개한다. 제4절에서는 인식론적 수반론에 대한 레러의 비판을 다룬다. 그리고 왜 레러의 비판이 충분히 만족스럽지 않은지에 대해 설명한다. 제5절에서는 인식론적 전체론(epistemological holism)을 옹호함으로써 인식론적 수반론을 비판한다. 끝으로 제6절에서는 이른바 ‘제한된 자연주의’에 대해 논한다. 이 견해에 따르면, 비록 경험과학은 인식론을 대체할 수 없지만, 그럼에도 불구하고 인식론은 과학의 도움이 필요하다. 그리고 이러한 도움을 통해 우리는 인식적 견해를 수정할 수 있다. 그러나 필자는 이와 같은 제한된 견해도 인식론적 자연주의를 옹호하는 데 실패함을 주장할 것이다.

2. 콰인의 대체론

앞서 언급한 바와 같이 콰인은 그의 1969년 논문 “인식론 자연화하기”에서

규범적 정당화에 중점을 두는 전통적 인식론을 포기하고, 그 대신 인간이 감각증거로부터 어떻게 세계에 관한 지식에 갖게 되는지를 순수하게 기술해주는 심리학을 추구할 것을 역설한다. 콘블리스(Kornblith 1985, p. 3)는 전통적 인식론을 심리학과 같은 경험과학에 의해 대체해야 한다는 콰인의 제안을 ‘대체론’(the replacement thesis)이라고 부른다.

그러나 김재권은 그의 1988년 논문 “무엇이 자연화된 인식론인가?”에서 콰인의 대체론을 다음과 같이 비판한다. 우선 우리는 대략적으로 지식을 정당화되는 참인 믿음으로 이해할 수 있다. 따라서 지식 개념은 정당화 개념과 불가분의 관계에 있다. 그래서 정당화를 인식론에서 제거하면, 지식도 인식론에서 같이 제거되는 결과가 초래된다. 그런데 정당화는 기술적 심리학에 의해 완전히 설명될 수 없는 ‘규범성’(normativity)을 본래적으로 가진다. 그는 다음과 같이 말한다.

정당화는 명백히 규범적이다. 어떤 믿음이 정당화되는 경우에 그 믿음을 수용하는 것은 인식적 관점에서 허용될 뿐만 아니라 합리적이다. 또한 그것과 모순되는 믿음을 받아들이는 것은 인식적으로 무책임하다. (Kim 1988, p. 383)

더 나아가, 우리가 인식적 의미에서 증거에 관해 말하는 것은 정당화에 관해 말하는 것이다. 왜냐하면 E가 어떤 믿음 p의 증거이기 위해서 E는 반드시 p의 합리성이나 정당화를 강화하는 것이어야 하기 때문이다. 그런데 합리성이나 정당화는 감각경험과 인식 사이에 성립하는 인과법칙에 의해서 기술될 수 없는 규범적인 것이다. 따라서 인식론을 대체할 것이라고 콰인이 주장하는 심리학이 규범적 개념으로서의

증거를 다루지 못하면, 심리학과 인식론은 중요한 관심사를 공유하지 않게 된다. 이런 경우에 전자가 후자를 ‘대체’한다고 말하는 것은 무의미하다. 펠드먼(Feldman 2003, p. 68)도 유사한 비판을 제시한다. 그에 따르면 전통적 인식론은 정당화, 합리성, 그리고 지식과 같은 규범적 또는 평가적 개념들을 다룬다. 따라서 믿음이 어떻게 산출되는지에 관한 논의를 인식론이라고 부르는 것은 적절하지 않다.

특히 인식론의 중요 개념들에 대한 적절한 분석은 인식론적 논의에서 결코 배제될 수 없는 것이다. 그런데 인식론의 가장 핵심적인 개념인 ‘정당화’는 규범적 개념이다. 그리고 이 규범적 개념을 이해하는 상반된 두 견해가 있다. 의무론적 견해에 따르면, 정당화되는 믿음은 받아들여야 하고, 정당화되지 않는 믿음은 받아들여서는 안 된다. 그리고 여기에 관련된 규범성은 의무론적 규범성이다. 규범을 따라 행동하거나 또는 믿거나 등을 하는데 실패하는 경우 나무람이나 비난을 받을 수 있음이 함축되면 그 규범성은 의무론적 규범성이다. 반면 비의무론적 견해에 따르면 어떤 믿음이 정당화되는지 아닌지를 평가할 때 그 믿음이 진리개연적인지 아닌지를 평가하는 것으로 충분하지, 그 믿음이 인식의무를 어겼는지를 평가할 필요가 없다. 이와 같은 의무주의와 비의무주의 사이의 논쟁은 인식론의 매우 중요한 이슈들 중의 하나이다. 그러나 우리는 이러한 이슈를 심리학과 같은 경험과학에 의해 해결할 수 없다. 따라서 콰인의 대체론을 받아들이는 철학자들은 오늘날 거의 없다.

3. 인식론적 수반론

앞 절의 논의가 옳다면, 다음과 같은 의미의 자연주의적 인식론은 옹호되기 어렵다.

인식적 사실들은 자연적 사실들이다. 따라서 인식적 사실들은 비규범적 용어들에 의해 기술될 수 있다.

그렇지만 소사는 다음과 같이 지적한다.

비록 규범적인 것은 비규범적인 것에 의해 정의되지 않지만, 그럼에도 불구하고 전자가 후자에 수반한다고 널리 믿어진다. (Sosa 2003, p. 23)

그리고 인식론적 수반론은 일반적으로 다음과 같이 이해된다.

인식적 속성(또는 사실) E는 형이상학적으로 필연적인 방식으로 자연적 속성(또는 사실) N에 수반한다. 따라서 N이 성립하면 필연적으로 E도 성립한다.

인식적 속성의 예는 ‘정당화됨’(being justified), ‘합리적임’(being reasonable), ‘다른 믿음 보다 더 합리적임’(being more reasonable than another belief) 등등이다. 그리고 인식론적 수반론은 다음을 함축한다. 두 믿음 B1과 B2가 모든 자연적 또는 기술적 속성들을 공유하면, B1과 B2는 동일한 인식적 위상을 가진다. 예컨대 B1이 정당화되는 믿음이면, B2도 정당화되는 믿음이어야 한다.¹⁾

위와 같은 인식론적 수반이 성립하면, 비록 ‘정당화’와 같은 규범적 개념을 비규범적 개념으로 정의할 수는 없지만, 그럼에도 불구하고 그러한 규범적 개념의 적용 여부를 결정해주는 자연적 또는 기술적 기준을 제시할 수 있다. 예컨대 믿음의 정당화의 위상이 자연적 속성 N에 수반한다고 가정해보자. 그러면 인식주체 S의 믿음 p가 정당화되는지 여부를 자연적 속성 N이 성립하는지 여부에 의해 결정할 수 있다. 다시 말해 자연적 속성 N은 ‘정당화’와 같은 인식적 개념의 적용 여부를 결정해주는 **비규범적 기준**의 역할을 할 수 있다. 이런 이유에서 김재권은 **정당화의 자연주의적 제약조건**(the naturalistic constraint)을 다음과 같이 제시한다.

정당화되는 믿음의 기준은 인식적이든 또는 그렇지 않은 간에, 평가적 또는 규범적 용어를 사용하지 않아야 하며, 오직 기술적 또는 자연주의적 용어들에 의해 제시되어야 한다. (Kim 1988, p. 382)

정당화의 자연주의적 제약조건에 따르면, 어떤 믿음이 정당화되는 경우에 그것을 결정해주는 자연적 또는 기술적 기준이 있어야 한다. 그리고 두 믿음들이 그와 같은 자연적 기준에서 아무런 차이가 없다면 그것들의 인식적 위상도 동일해야 한다. 즉 하나가 정당화되는 믿음이라면 다른 하나도 정당화되는 믿음이어야 한다. 요컨대, 비록 ‘정당화’와 같은 인식적 개념을 비규범적 개념으로 정의할 수 없다고 할지라도, 인식적 개념을 적용하기 위한 기준만은 기술적 또는 자연적 개념들에 의해 제시할 수 있어야 한다는 주장이다. 골드먼(Goldman 1979), 밴 클리브(Van Cleve 1985: 1999), 김재권(Kim 1988), 소사(Sosa 1980: 1991: 2003) 등등의 많은 철학자들이 이와 같은 의미의 인식론적 수반론을 받아들인다.

4. 인식적 수반에 관한 레러의 비판

인식론적 수반론을 부정하는 가장 대표적인 철학자는 레러(Lehrer 1997, 1999, 2003)이다. 그가 인식론적 수반론을 부정하는 가장 중요한 이유는 다음과 같다. 그에 따르면, S가 명제 p를 받아들임에 있어서 정당화되기 위해서는 p에 대해 제기되는 비판들을 그의 배경체계를 토대로 물리칠 수 있어야 한다. 어떤 비판 o를 그의 배경체계를 토대로 물리치기 위해서는 p를 받아들이는 것이 o를 받아들이는 것보다 합리적임을 알아야 한다. 그런데 그러기 위해서는 S가 p와 o 사이의 상대적 합리성(comparative reasonableness)을 평가함에 있어서 신뢰할 수 있는 인식주체여야 한다. 따라서 S는 다음과 같은 신뢰성 원리를 받아들여야 한다.

- 1) 수반론은 여러 분야에서 주장된다. 가장 대표적인 것은 윤리적 수반론이다. 윤리적 수반론에 의하면, 행동 A와 행동 B 사이에 물리적으로 구별할 수 있는 아무런 차이가 없으면, A와 B는 윤리적으로 동등한 위상을 가진다. 예컨대 A는 아이들이 죄 없는 고양이에게 불을 붙여 죽이는 행동이라고 하자. 또한 B도 아이들이 죄 없는 고양이에게 불을 붙여 죽이는 행동이라고 하자. 윤리적 수반론에 따르면, A가 윤리적으로 나쁜 행동이면 B도 윤리적으로 나쁜 행동이다. 다시 말해 하나는 윤리적으로 나쁜 행동이면서 다른 하나는 윤리적으로 나쁘지 않은 행동인 경우는 없다. 또 한 가지는 심적 수반론이다. 심적 수반론에 의하면, 두뇌상태 A와 두뇌상태 B 사이에 물리적으로 구별할 수 있는 아무런 차이가 없으면 A와 B에 수반하는 심적 상태는 동등한 위상을 가진다. 예컨대 A라는 두뇌상태에 있을 때 인식주체가 고통을 느끼는 심적 상태에 있으면, B라는 두뇌상태에 있을 때도 마찬가지로 고통을 느끼는 심적 상태에 있다.

(T) 참인 경우에만 받아들여야 하는 목적에 따라 내가 받아들이는 것에 대해 나는 스스로 신뢰할만하다. (Lehrer 2000, p. 138)

만약 S가 위와 같은 신뢰성 원리를 받아들이지 않는다면, 경쟁주장들의 상대성 합리성을 평가함에 있어서 스스로를 신뢰할 수 없고, 그러면 상대적 합리성에 대한 그의 판단을 토대로 비판들을 성공적으로 물리칠 수 없다. 이런 이유에서 S가 p를 받아들임에 있어서 정당화되기 위해서는, 인식목적에 따라 p를 받아들임에 있어서 스스로를 신뢰할 수 있어야 한다. 그런데 레러에 따르면 이와 같은 신뢰성 조건은 자연적 속성에 수반하지 않는다. 그는 다음과 같이 말한다.

내가 받아들이는 것에 대해 스스로 신뢰할만하다는 것을 제외하고, 내가 받아들이는 것에 대해 스스로를 신뢰할 수 있음을 필연적으로 함축하는 나에 관한 그 어떤 사실도 존재하지 않는다. (Lehrer 1997, p. 72)

그런데 앞 절에서 지적한 바와 같이 인식론적 수반론은 일반적으로 다음과 같이 이해된다.

인식적 속성(또는 사실) E는 형이상학적으로 필연적인 방식으로 자연적 속성(또는 사실) N에 수반한다. 따라서 N이 성립하면 필연적으로 E도 성립한다.

그리고 이와 같은 수반관계가 성립하면, 인식적 속성 E가 성립하는지 여부를 자연적 속성 N이 성립하는지 여부에 의해 결정할 수 있다. 다시 말해 자연적 속성 N은 '정당화'와 같은 인식적 개념의 적용 여부를 결정해주는 비규범적 기준의 역할을 할 수 있다. 그러나 레러는 형이상학적 필연성의 관계로 해석되는 수반 관계를 부정한다. 그에 따르면 자연적 조건 N과 인식적 위상 E 사이의 관계는 단지 우연적일 뿐이다. 그는 다음과 같이 말한다.

가능성은 일관성을 추적(tracking)해야 한다. 만약 x가 F를 예시하지만 G를 예시하지는 않는다는 주장이 일관적이라면, x가 F를 예시하지만 G를 예시하지 않는 것이 가능하고, 'x가 F를 예시하면 x는 G를 예시한다'는 필연적 참이 아니다. ... 진리는 자연적 조건들에 수반하지 않는다. 진리조건에 관해 일관적이면서 대안적인 이론들이 존재하기 때문이다. 마찬가지로 정당화에 관해 일관적이면서 대안적인 이론들이 존재한다. (Lehrer 2003, p. 318)

인식론적 수반론에 따르면 S의 믿음 p가 자연적 조건 N을 만족하면, S의 믿음 p는 정당화됨과 같은 인식적 위상 E를 갖는다. 그런데 S의 믿음 p는 자연적 조건 N을 만족하지만 인식적 위상 E는 갖지 않는다는 주장은 모순이 아니다. 즉 일관적이다. 따라서 S의 믿음 p가 N을 만족하지만, 그럼에도 불구하고 E를 결여하는 것이 형이상학적으로 가능하다. 예컨대 우리의 믿음 p가 어떤 자연적 조건 N을 만족한다고 가정해 보자. 그리고 우리와 회의주의자는 이와 같은 가정에 대해 서로 동의할 수 있다. 그렇지만 이 경우 우리는 우리의 믿음 p가 정당화된다고 주장하는 데 반해, 회의론자는 정당화되지 않는다고 주

장할 수 있다. 이런 이유에서 동일한 자연적 조건이 반회의론과 양립할 뿐만 아니라, 회의론과도 마찬가지로 양립한다. 다시 말해 자연적 조건 N과 인식적 위상 E도 일관적이지만, 동일한 자연적 조건 N과 E의 결여도 마찬가지로 일관적이다. 따라서 자연적 조건 N과 인식적 위상 E 사이의 관계는 단지 우연적일 뿐이다. 그리고 이처럼 N과 E 사이의 관계가 단지 우연적이라면, 인식적 위상 E는 형이상학적으로 필연적인 방식으로 자연적 조건 N에 수반하지 않는다. 다시 말해 인식론적 수반론은 옳지 않다.

그러나 위 주장은 투리(Turri 2010, p. 342)가 지적하는 것처럼 일관성의 개념과 관련하여 다음과 같은 반론에 직면한다. 만약 일관성이 단지 논리적 일관성을 의미한다면, 일관성은 형이상학적 가능성을 함축하지 않는다. 예컨대 ‘물은 화학 원소(chemical element)이다’라고 말하는 것은 논리적 모순이 아니지만, 물의 본성은 H₂O라는 화합물(chemical compound)이기 때문에 물이 화학 원소인 것은 형이상학적으로 불가능하다. 반면 만약 일관성이 형이상학적 가능성을 의미한다면, 레러의 위 논증은 선결문제 가정(begging the question)의 오류를 범한다. 그 이유는 다음과 같다. 회의론은 논리적으로 일관적인 가설이다. 그러나 이 사실은 회의론이 형이상학적으로 가능함을 함축하지 않는다. 반면 자연적 조건이 동일함에도 불구하고, 회의론이 형이상학적으로 가능한지 여부는 분명치 않다. 따라서 일관성이 형이상학적 가능성을 의미한다면, 회의론이 일관적인지 분명치 않다. 이런 이유에서 인식론적 수반론을 부정하기 위해서는 다른 방식의 논변이 필요하다.

5. 인식론적 전체론

레러(Lehrer 2000)는 정합적 정당화를 ‘비판들에 답함’(beating all competitors) 또는 ‘경쟁주장들을 물리침’(answering all objections)의 개념으로 이해한다. 이 견해에 따르면, 대략적으로, 어떤 믿음체계를 토대로 p에 대해 제기될 수 있는 모든 비판들에 답할 수 있는 경우에 p는 그 믿음체계에서 정합적으로 정당화된다. 그런데 셀라스(Sellars 1963a, b)에 따르면 우리의 정당화 개념은 정당화를 요구하고 이에 답하는 사회실천을 토대로 발전해 온 상호주관적 개념이다. 그 이유는 대략적으로 다음과 같다.

어떤 믿음이 정당화된다고 말하는 것은 인식목적과 관련하여 그 믿음이 긍정적 위상을 가진다고 말하는 것이다. 그리고 우리의 인식목적은 참을 믿고 거짓을 피하는 것이다. 그런데 우리는 우리 자신의 지각판단과 객관적 사실을 비교하기 위해 우리의 개념체계에서 벗어날 수 없다. 따라서 우리는 모든 정당화 요구에 대해서 우리의 개념체계를 토대로 답할 수밖에 없다. 그래서 셀라스에 따르면 우리의 인식목적은 최고의 설명적 정합성(a maximum of explanatory coherence)을 갖는 세계상을 획득하는 것이고, 이를 위해 우리의 개념체계를 점진적으로 내부로부터 개선하는 것이다. 그런데 어떤 개인도 혼자서 세계의 모든 측면들을 파악할 수 없다. 다시 말해 각자가 혼자서 획득할 수 있는 정보는 매우 제한적일 수밖에 없다. 따라서 우리의 인식적 노력은 협동을 요구한다. 즉 서로 정보를 주고받는 것이 매우 중요하다. 또한 우리는 신(神)이 아니기 때문에 우리의 믿음들은 오류가능하다. 따라서 우리가 다른 사람들이 제공하는 정보를 어느 것이든 아무런 의심 없이 받아들이면 잘못된 정보로 인해 우리의 생존과 복지가 위험에 빠질 수 있다. 그래서 인식 목적을 위해 우리가 할 수 있는 최선은 적절한 이유 또는 근거에 의해 옹호되는 명제들을 믿는 것이다. 그리고 이를 위해 우리 인류는 아주 오래 전부터 다른 사람의 주장을 받아들이기 전에 그것의 신빙성을 평가하는 사회실천을 해왔다. 즉 정당화를 요구하고 이에 답하는

사회실천을 해왔다. 이런 이유에서 우리의 정당화 개념은 정당화를 요구하고 이에 답하는 사회실천을 배경으로 발전되어 온 상호주관적 개념이다.

그런데 정당화의 평가는 접근 가능한 증거에 상대적이다. 그리고 반대증거는 나중에 알려질 수 있다. 따라서 현재 접근 가능한 증거들에 의해 정당화됨의 위상을 가지는 믿음도 나중에 알려지게 되는 반대 증거에 의해 정당화됨의 위상을 잃을 수 있다. 예컨대 뉴턴역학은 한때 정당화되는 것으로 여겨졌지만, 지금은 더 이상 정당화되는 이론이 아니다. 따라서 어떤 시점에 우리 모두가 상호주관적으로 정당화되는 것으로 여기는 것도 나중에 적절한 반대증거가 제시되면 논박될 수 있다. 이런 이유에서 **단지 정당화되는 것으로 여겨지는 것**(being merely taken to be justified)과 **실제로 또는 객관적으로 정당화되는 것**(being really or objectively justified)을 구분해야 한다.

그렇다면 정당화에 관한 우리의 사회실천에서 ‘우리’는 과연 누구인가? 정당화를 요구하고 이에 답하는 우리의 사회실천 속에서 이성적인 존재자는 그 어느 누구도 배제되지 않는다는 것이 인식론적 추구의 규제적 이상(regulative ideal)이다. 예컨대 우리의 어떤 믿음에 대해 어떤 초지성적(super-intelligent) 존재자가 결정적인 반대 증거를 제시하면 우리는 그 믿음을 포기해야 한다. 반대증거를 제시한 존재자가 인간과 다른 초지성적 존재자라는 사실은 그 반대증거를 무시할만한 정당한 이유가 아니다. 이런 의미에서 어떤 이성적 존재자도 정당화에 관한 우리의 사회실천에서 배제되지 않는다. 또한 정당화에 관한 우리의 사회실천은 통시적인 노력이다. 예컨대 현재 상호주관적으로 정당화되는 믿음도 나중에 결정적 반대증거가 제시되면 포기돼야 한다. 이런 이유에서 미래 세대의 이성적 존재들도 정당화에 관한 우리의 통시적 사회실천에서 배제되지 않는다.

이제 어떤 믿음이 현재 접근 가능한 증거들에 의해 상호주관적 정당화의 위상을 가진다고 가정해 보자. 또한 나중에 그 믿음을 논파할 수 있는 누락된 반대증거가 실제로 없다고 가정해 보자. 이런 경우 그 믿음은 단지 정당화되는 것으로 여겨지는 데 불과한 것이 아니라, 실제로(또는 객관적으로) 정당화되는 믿음이다. 예컨대 ‘지구는 태양 주위를 공전한다’는 우리의 믿음은 현재 접근 가능한 증거들에 의해 상호주관적 정당화의 위상을 갖고 있다. 그리고 이 믿음을 나중에 논파할 수 있는 누락된 반대증거가 실제로 없을 수 있다. 이런 경우 이 믿음은 단지 정당화되는 것으로 여겨지는 데 불과한 것이 아니라, 실제로 정당화되는 것이다.²⁾

요컨대 우리는 정당화 개념을 위와 같은 상호주관적 정당화 모델에 따라 이해해야 한다. 따라서 정당성에 관한 레러의 착상을 주관적 모델 대신 상호주관적 모델에 맞게 수정할 필요가 있다. 이 상호주관적 모델에 따르면, 정당화의 사회실천 속에서 p에 대해 제기될 수 있는 모든 비판들에 답할 수 있는 경우에 p는 상호주관적으로 정당화된다.

그런데 인식론적 수반론과 관련하여 주목해야 할 중요한 사실이 있다. 위와 같은 정당화의 사회실천 이론에 따르면 정당화는 **전체론적인 성격**을 지닌다. 그 이유들은 다음과 같다.

첫째, 정당화의 사회실천 속에서 S의 믿음 p가 정당화되기 위해서는 이에 대해 제기될 수 있는 모든 비판들을 물리쳐야 한다. 그런데 이처럼 모든 비판들을 물리치기 위해서는 이 믿음이 위반하는 인식규범이 없어야 한다. 따라서 정당화의 사회실천 속에서 규범적 힘을 가지는 모든 인식규범들이 믿음의 정당화와 무관하지 않다.

2) 이 논점에 대한 보다 자세한 논의를 위해서는 Lee 2017을 참조하기 바람.

둘째, 정당화의 사회실천은 상호주관적 정당화 모델을 받아들이기 때문에 주체에게 접근 가능하지 않은 증거를 고려할 수 있다. 즉 주체가 어떤 것을 믿음에 있어서 정당화되는지를 평가함에 있어서 주체에게는 접근 가능하지 않지만, 인식평가자인 우리에게 접근 가능한 증거들을 고려할 수 있다. 예컨대 S의 믿음 p는 S에게 접근 가능한 증거들에 비추어 주관적으로 정당화될 수 있다. 그렇지만 p가 거짓임을 보여주는 반대 증거가 우리에게 접근 가능할 수 있다. 그런 경우 S의 믿음 p는 정당화의 사회실천 속에서 상호주관적으로 정당화되지 않는다. 따라서 정당화의 사회실천 속에서 p와 관련하여 제시될 수 있는 모든 증거 또는 이유들이 p의 정당화와 무관하지 않다.

셋째, 비록 S의 믿음 p가 현재 우리에게 접근 가능한 증거들에 비추어 정당화되는 것으로 여겨진다고 하더라도, 미래에 p가 거짓임을 보여주는 반대증거가 제시될 수 있다. 이런 경우 S의 믿음 p는 더 이상 정당화되지 않는다. 따라서 정당화의 사회실천은 정적인 모델이 아니라 동적인 모델에 의해 이해되어야 한다. S의 믿음 p가 단지 정당화되는 것으로 여겨지는 것에 불과한 것이 아니라, 실제로 정당화되는 것이기 위해서는, p가 현재뿐만 아니라 미래에도 계속 정당화됨의 위상을 옹호 유지할 수 있어야 한다. 따라서 정당화의 사회실천 속에서 p와 관련하여 미래에 제시될 수 있는 증거 또는 이유도 p의 정당화와 무관하지 않다.

요컨대 S의 믿음 p가 정당화되는지 여부와 관련하여 정당화의 사회실천 속에서 규범적 힘을 가지는 모든 인식규범들이 무관하지 않다. 또한 다른 사람에게 접근 가능한 증거뿐만 아니라 미래에 제시될 수 있는 증거도 무관하지 않다. 이런 의미에서 S의 믿음 p가 정당화되는지 여부는 전체론적으로 결정된다. 그리고 이와 같은 전체론적 성격 때문에 정당화 여부를 결정해주는 비규범적 기준의 역할을 하는 자연적 또는 기술적 조건을 제시하기 어렵다. 다시 말해 인식적 위상에 대한 자연주의적 제약조건이 성립하지 않는다. 그 이유에 대해 좀 더 부연설명을 하면 다음과 같다.

앞서 언급한 바와 같이, S의 믿음 p는 정당화의 사회실천 속에서 이에 관해 제기될 수 있는 모든 비판들을 물리칠 수 있는 경우에 정당화된다고 된다. 그런데 '믿음 p와 관련하여 제기될 수 있는 모든 비판들을 물리칠 수 있음'을 형이상학적으로 필연적인 방식으로 함축하는 자연적 또는 기술적 속성은 없다. 다시 말해 정당화의 위상이 가지는 전체론적 성격 때문에 정당화의 위상은 형이상학적으로 필연적인 방식으로 자연적 또는 기술적 속성에 수반하지 않는다.

위 논점과 관련하여 주목할 점들이 있다. 우선 앞서 언급한 것처럼, 우리의 믿음 p는 이에 대해 제기될 수 있는 모든 비판들을 물리칠 수 있는 한에서 정당화됨의 위상을 유지할 수 있다. 그런데 믿음 p를 논박하는 결정적 증거가 미래에 접근 가능할 수 있다. 따라서 우리가 하는 그 어떤 시점의 인식적 평가도 오류 가능하다. 다시 말해 우리는 우리의 인식적 평가가 나중에 오류로 밝혀질 가능성을 배제할 수 없다. 그리고 이와 같은 항구적 오류 가능성(the permanent possibility of mistakes)은 자연적 속성이 아니다.³⁾ 이런 이유에서 어떤 믿음이 정당화되는지 여부는 과학적으로 탐구될 수 있는 문제가 아니다.

위 논점과 관련하여 또 한 가지 주목할 점은, 인식론적 수반론을 부정하는 것은 초자연주의(supernaturalism)를 받아들이는 것이 아니라는 점이다. 가장 약한 의미의 수반론에 의하면 세계 w1과 w2가 모든 자연적 또는 기술적 속성들에서 동일하면, w1의 인식적 속성들과 w2의 인식적 속성들은 동일하다. 필자는 이러한 의미의 수반론을 받아들인다. 그러나 이러한 약한 의미의 수반론은 제3절에서 논

3) Cf. Brandom 1994, p. 27.

의했던 의미의 인식론적 수반론이 아니다. 후자에 따르면 인식적 속성들은 형이상학적으로 필연적인 방식으로 자연적 또는 기술적 속성들에 수반한다. 필자가 부정하는 것은 이러한 의미의 인식론적 수반론이다. 다시 말해 필자가 부정하는 것은 **정당화의 자연주의적 제약 조건**이다. 이 조건에 따르면, 어떤 믿음이 정당화되는 경우에 그것을 결정해주는 자연적 또는 기술적 기준이 있어야 한다. 그러나 앞서 지적한 바와 같이 정당화의 위상이 가지는 전체론적 성격 때문에 정당화의 위상은 형이상학적으로 필연적인 방식으로 자연적 또는 기술적 속성에 수반하지 않는다.

한 가지 예를 생각해 보자. 어떤 사람 S가 '대한민국의 대통령의 임기는 5년이다'라고 믿는다고 가정해보자. 그리고 이 믿음이 정당화되는지에 대해 살펴보자. 우선 이 믿음이 정당화의 사회실천 속에서 정당화되기 위해서는 정당화의 사회실천 속에서 정당화됨의 위상을 가져야 한다. 또한 이러한 정당화의 위상이 나중에 오류에 근거한 것으로서 논박돼서는 안 된다. 더 나아가, S는 이 믿음을 적절한 근거에서 믿어야 할뿐만 아니라, 이를 믿음에 있어서 그 어떤 인식적 규범도 위반해서는 안 된다. 예컨대 그가 이 믿음을 현재의 제10호 헌법이 아니라, 그 이전의 헌법에 대한 논의를 잘못 알아듣고 갖게 되었다면 이 믿음은 정당화되지 않는다. 필자가 주장하는 것은 이와 같은 복잡한 인식적 조건을 결정해 주는 자연적 또는 기술적 조건을 제시하기 어렵다는 것이다.

또 한 가지 예를 들면 다음과 같다. 앞서 언급한 바와 같이 인식론적 수반론에 의하면 두 믿음 B1과 B2가 모든 자연적 또는 기술적 속성들을 공유하면, B1과 B2는 동일한 인식적 위상을 가진다. 예컨대 B1이 정당화되는 믿음이면, B2도 정당화되는 믿음이어야 한다. 그렇다면 정상 세계에 사는 인식주체 S가 일상적 지각믿음 p를 가지는 경우와 S가 동일한 내용의 지각믿음을 악령의 세계 속에서 가지는 경우에는 어떠한가? 우리의 일상적 지각믿음은 정상세계에서 정당화되는 믿음이다. 그렇다면 악령의 속수수에 빠져 있는 S의 일상적 지각믿음도 정당화되는 믿음인가? S의 주관적 관점 하에서 그는 자신의 일상적 지각믿음 p를 의심할만한 그 어떠한 이유도 갖고 있지 않다. 따라서 S가 p를 정당화되는 것으로 여김에 있어서 인식적으로 비난 받지 않을 수 있다. 그렇지만 그의 지각믿음 p는 객관적으로 진리개연적이지 않다. 따라서 우리의 정당화의 사회실천 속에서 정당화되지 않는다. 이에 대해 좀 더 부연설명을 하면 다음과 같다.

악령의 세계 속에 있는 S도 정상적 상황이라면 그의 인식적 능력을 제대로 발휘할 수 있는 이성적 존재자이다. 그러나 그는 그의 인식적 능력을 제대로 발휘할 수 없는 인식론적으로 불운한 상황에 놓여있다. 따라서 S가 그에게 접근 가능한 증거에 비추어 자신의 일상적 지각믿음을 의심할만한 그 어떠한 이유도 갖고 있지 않는 한, 그는 인식적 비난에서 벗어날 수 있다. 또한 S의 심적 상태만을 고려하면, S가 정상세계에서 믿음 p를 가지는 경우와 악령의 세계에서 믿음 p를 가지는 경우 사이에 차이가 없다. 그러나 앞서 언급한 정당화의 사회실천 이론에 따르면 믿음의 인식적 위상은 정당화를 요구하고 이에 답하는 사회실천 속에서 결정된다. 그리고 인식론적 추구의 규제적 이상에 따르면, 정당화의 사회실천 속에서 그 어떤 이성적 존재자도 배제되지 않는다. 따라서 S의 믿음의 인식적 위상은 이와 같은 정당화의 사회실천 속에서 단지 S에게 접근 가능한 증거 또는 이유만을 고려함으로써 결정되는 것이 아니다. 그리고 악령의 세계 속에 있는 S가 겪고 있는 인식론적 불운에 대해 알고 있는 외부의 이성적 존재자가 있을 수 있다. 만약 우리가 그러한 외부의 인식 평가자라면, 우리는 S의 지각믿음들이 상호주관적으로 정당화되지 않다고 말해야 한다. 더 나아가, 누군가 S에게 그가 겪고 있는 인식적 곤경에 대해 알려 준

다면, S 자신도 자신의 지각믿음들을 더 이상 신뢰해서는 안 된다. 왜냐하면 자신의 인식적 곤경을 아는 한, 자신의 지각믿음들이 더 이상 진리개연적이라고 생각할 수 없기 때문이다. 다시 말해 S 자신도 자신의 지각믿음을 상호주관적으로 정당화되는 것으로 더 이상 여길 수 없다.

그런데 S가 정상세계에서 p를 믿는 경우와 그가 악령의 세계에서 p를 믿는 경우에 가정상 S의 두뇌 상태는 동일하다. 이 경우 S의 믿음의 인식적 위상도 동일하다면, 자연적 또는 기술적 속성을 통해 인식적 속성을 결정할 수 있다는 인식론적 수반론은 설득력을 가질 수 있다. 왜냐하면 S의 두뇌상태는 원리상 과학적으로 조사할 수 있는 것이기 때문이다. 그러나 위에서 지적한 바와 같이 S가 정상세계에서 p를 믿는 경우에는 정당화됨의 위상을 가지지만, 그가 악령의 세계에서 p를 믿는 경우에는 그렇지 않다. 그 이유는 믿음의 인식적 위상은 정당화의 사회실천 속에서 결정되고, 또한 그와 같은 결정에 다른 사람에게 접근 가능한 증거뿐만 아니라 미래에 제시될 수 있는 증거도 무관하지 않기 때문이다. 이와 같은 이유에서 인식론적 수반론은 설득력이 없다.

6. 제한된 자연주의

골드먼의 '제한된 자연주의'(limited naturalism)에 따르면, 비록 인식론이 과학에 의해 완전히 대체될 수는 없지만, 그럼에도 인식론은 과학의 도움이 반드시 필요하다. 그리고 그러한 도움을 통해 우리는 인식적 견해의 일부를 수정할 수 있다. 그는 다음과 같이 말한다.

인간의 인식적 성취가 인간의 인지적 자질에 중요하게 의존되어 있다는 점에서 그러한 자질은 인식론과 관련이 있다. 그러한 자질의 본성과 정도는 심리학적 과학, 특히 심리학 또는 인지과학에 의해서 규명될 문제이다. 따라서 인지과학은 특정한 인식론적 물음과 관련이 있다.
(Goldman 2002, p. 146)

앞 절에서 언급한 바와 같이 우리의 인식목적은 최고의 설명적 정합성을 갖는 세계상을 획득하는 것이다. 따라서 과학은 우리가 인식 목적을 성취함에 있어서 필수적 요소이다. 예컨대 지구가 태양주위를 공전한다는 우리의 믿음은 정당화의 사회실천 속에서 정당화됨의 위상을 지닌다. 그리고 이 믿음의 정당화와 관련하여 과학적 증거가 핵심적 역할을 한다. 또한 우리는 어떤 인지과정이 신빙성이 있는지에 대해 과학적 연구를 할 수 있다. 예컨대 어떤 예지력이 있다고 주장하는 사람의 예언들이 얼마나 신빙성이 있는지에 관한 경험적인 연구를 할 수 있다. 그리고 그러한 연구를 통해 그의 예언들이 실제로 신빙성이 있는지 여부에 대해 결정할 수 있다. 따라서 과학이 우리의 인식론적 논의에 도움을 된다는 것은 의심의 여지가 없다. 그러면 이러한 사실은 이른바 '자연주의적 인식론'을 과연 옹호하는가?

우선 인과관계와 정당화관계는 근본적으로 다른 종류의 관계이다. 셀라스에 따르면, 정당화관계는 이유의 논리적 공간(the logical space of reasons)에 속하지만, 인과관계는 자연법칙의 영역(the realm of law)에 속한다. 그리고 이유의 논리적 공간에 속하는 것은 개념적으로 자연법칙의 영역에 속하는 것으로 환원되지 않는다.

그리고 앞 절에서 논의한 셀라시언 정합성 이론은 기술적 사실들 외에 규범적 사실들을 받아들인다.

예컨대 지구가 태양 주위를 공전한다는 우리의 믿음이 정당화된다는 것은 참이다. 다시 말해 지구가 태양 주위를 공전한다는 우리의 믿음이 정당화된다는 것은 사실이다. 그리고 이것은 규범적 사실이다. 또한 윤리적으로 정당화되는 믿음들이 있다. 예컨대 아무 죄 없는 아이를 고문해서는 안 된다는 우리의 믿음은 윤리적으로 정당화된다. 그리고 이것이 옳다면, 이 믿음이 정당화된다는 것도 사실이다. 그리고 이것도 규범적 사실이다. 물론 이와 같이 규범적 사실들을 받아들인다는 것은 결코 초자연주의를 받아들이는 것을 함축하지 않는다. 그렇지만 제3절에서 언급했던 정당화의 자연주의적 제약 조건은 성립하지 않는다. 앞 절에서 주장한 바와 같이 정당화의 위상은 전체론적 성격을 가진다. 따라서 이러한 인식적 위상을 결정하기 위한 기준의 역할을 할 수 있는 자연적 또는 기술적 속성은 없다. 예컨대 지구가 태양 주위를 공전한다는 우리의 믿음이 정당화되는지 여부를 결정해주는 기준의 역할을 하는 자연적 또는 기술적 속성은 존재하지 않는다. 뿐만 아니라, 과학적 주장 또는 증거도 인식론적 평가에서 자유롭지 않다. 과학적 주장 또는 증거도 오직 인식론적으로 정당화되는 한에서 정당화의 사회실천 속에서 이유 또는 증거의 역할을 할 수 있다. 이런 이유에서 경험과학도 인식론적 평가와 독립적이지 않다.

요컨대 인식론이 경험과학의 도움을 필요로 한다는 것은 부인하기 어려운 사실이다. 그러나 정당화의 자연주의적 제약 조건이 성립하지 않는 한에서 과학의 도움은 제한적일 수밖에 없다. 그리고 과학의 도움이 이처럼 제한적인 한에서, 인식론이 과학의 도움을 필요로 한다는 사실은 이른바 '자연주의적 인식론'을 옹호하지 않는다.

7. 나오는 말

우리는 인식론적 논의에서 '정당화', '지식'과 같은 인식론의 중요 개념들에 대한 개념적 분석을 결코 배제할 수 없다. 그리고 이와 같은 개념적 분석은 심리학과 같은 경험과학에 의해 대체될 수 없다. 또한 믿음의 정당화는 정당화를 요구하고 이에 답하는 우리의 사회실천 속에서 전체론적인 방식으로 결정된다. 따라서 정당화됨과 같은 인식적 위상은 자연적 또는 기술적 속성에 형이상학적으로 필연적인 방식으로 수반하지 않는다. 예컨대 '믿음 p 와 관련하여 제기될 수 있는 모든 비판들을 물리칠 수 있음'과 같은 인식적 조건을 형이상학적으로 필연적인 방식으로 함축하는 자연적 또는 기술적 속성은 없다. 더 나아가, 과학적 주장 또는 증거도 인식론적 평가에서 자유롭지 않다. 과학적 주장 또는 증거도 오직 인식론적으로 정당화되는 한에서 정당화의 사회실천 속에서 이유 또는 증거의 역할을 할 수 있기 때문이다. 따라서 인식론이 과학의 도움을 필요로 한다는 것은 부인할 수 없는 사실이지만, 그렇다고 해서 이 사실이 '자연주의적 인식론'을 옹호하지는 않는다.

참고문헌

- Alston, William (1976), "Two Types of Foundationalism", *Journal of Philosophy*, 73, pp. 165-185.
- Brandom, Robert (1994), *Making It Explicit*. Cambridge: Harvard University.
- Feldman, Richard (2003), *Epistemology*. Upper Saddle River: Prentice-Hall.
- Goldman, Alvin (1979), "What is Justified Belief?", in George S. Pappas (ed.), *Justification and Knowledge*. Dordrecht: Reidel, pp. 1-23.
- Goldman, Alvin (2002), "The Sciences and Epistemology", in Paul Moser (ed.), *The Oxford Handbook of Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, pp. 144-176.
- Kim, Jaegwon (1988), "What is 'Naturalized Epistemology'?", in *Philosophical Perspectives: Epistemology*. Atascadero: Ridgeview, pp. 381-405.
- Kornblith, Hilary (1985), "Introduction: What is Naturalistic Epistemology?" in H. Kornblith (ed.), *Naturalizing Epistemology*. Cambridge: MIT Press.
- Lee, Byeong D. (2017), "The Truth-conduciveness Problem of Coherentism and a Sellarsian Explanatory Coherence Theory." *International Journal of Philosophical Studies* 25, pp. 63-79.
- Lehrer, Keith (1997), *Self-Trust: A Study of Reason, Knowledge, and Autonomy*. Oxford: Clarendon Press.
- Lehrer, Keith (1999), "Reply to Van Cleve", *Philosophy and Phenomenological Research* 59, pp. 1068-1071.
- Lehrer, Keith (2000), *Theory of Knowledge*, Second Edition. Boulder: Westview Press.
- Lehrer, Keith (2003), "Reply to Sosa" in Erik J. Olsson (ed.), *The Epistemology of Keith Lehrer*. Dordrecht: Kluwer, pp. 317-320.
- Maffie, James (1990), "Recent Work in Naturalized Epistemology", *American Philosophical Quarterly*, 27, pp. 281-293.
- Quine, W. V. O. (1969), "Epistemology Naturalized", in his *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University, pp. 69-90.
- Sellars, Wilfrid (1963a), "The Language of Theories" in his *Science, Perception and Reality*. London: Routledge & Kegan Paul, pp. 106-126.
- Sellars, Wilfrid (1963b), "Empiricism and the Philosophy of Mind," in his *Science, Perception and Reality*. Routledge & Kegan Paul, pp. 127-196.
- Sosa, Ernest (1980), "The Raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge", in Peter A. French, Theodore E. Uehling, Jr. and Howard K. Wettstein (eds.), *Studies in Epistemology. Midwest Studies in Philosophy*, vol.6. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 3-26.
- Sosa, Ernest (1991), *Knowledge in Perspectives: Selected Essays in Epistemology*. Cambridge:

Cambridge University Press.

Sosa, Ernest (2003), "Epistemology: Does It Depend on Independence?" in Erik J. Olsson (ed.), *The Epistemology of Keith Lehrer*. Dordrecht: Kluwer, pp. 23-30.

Turri, John (2010), "Epistemic Supervenience", in Jonathan Dancy, Ernest Sosa, and Matthias Steup (eds.), *Blackwell Companion to Epistemology*, Second Edition. Oxford: Blackwell, pp. 340-343.

Van Cleve, James (1985), "Epistemic Supervenience and the Circle of Belief", *The Monist*, 68, pp.

Van Cleve, James (1999), "Epistemic Supervenience Revisited", *Philosophy and Phenomenological Research* 59, pp. 1049-1055.

인식에서 경험으로 : 인지과학과 철학적 자연주의

노양진(전남대)

1. 머리말

서양 근세의 핵심적 관심사라 할 수 있는 ‘인식’의 문제는 ‘인식론’(epistemology) 이후 수세기 동안 서양철학의 주류적 논의를 이끌어 왔으며, 20세기 초반 분석철학이라는 새로운 지적 흐름 안에서도 여전히 핵심적인 철학적 문제를 규정하는 틀로 작동했다. 그러나 20세기 후반에 들어 분석철학에 대한 내·외적 비판이 가속되면서 인식론이라는 구도 자체는 근원적으로 와해되는 양상을 보이고 있다. 더욱이 프랑스를 중심으로 급속히 확산된 포스트모더니즘은 ‘모더니티’를 지탱해 왔던 핵심적 축인 이성, 진리, 주체 개념 자체를 급진적으로 해체하면서도 그 대안의 필요성을 부정함으로써 20세기 후반의 지적 지형도를 대안 없는 분기 상태로 몰아갔다.

이러한 철학적 분기 상태를 비켜서기 위한 새로운 대안으로 최근 ‘자연주의’(naturalism)에 대한 진지한 관심이 증가하고 있다. 복잡하게 교차되는 논란 속에서도 오늘날 자연주의는 더 이상 우회하거나 외면할 수 없는 강력한 지적 도전이 된 것으로 보인다. 물론 자연주의에 대해 교차하는 시각과 반감에는 나름대로의 곡절이 있다. 자연주의는 강한 환원주의적 물리주의를 표방하면서 지난 세기의 철학적 논의에 새롭게 등장했기 때문이다. 소박한 환원주의적 기획은 비교적 단시간 내에 반박되었지만 이런 불운한 역사 때문에 자연주의는 오늘날까지도 종종 철학의 적(敵)으로 간주되기도 한다.

이 글에서 필자는 먼저 자연주의를 ‘환원적 자연주의’(reductive naturalism)와 ‘창발적 자연주의’(emergentist naturalism)를 구분하고 창발적 자연주의의 한 형태인 ‘체험주의’(experientialism)의 축을 따라 자연주의 필요성과 가능성을 제안하려고 한다. 창발적 자연주의에는 우리가 지향해야 할 선결적 이념도 이상도 없다. 오히려 창발적 자연주의는 사변철학의 과도한 철학적 열망을 걷어내면서 드러나게 된, 우리 경험의 본래적 조건에 대한 경험적 해명의 자연스러운 결과일 뿐이다. 나아가 이러한 자연주의는 철학의 종언을 선언하는 것이 아니라 새로운 철학적 탐구의 출발을 알린다. 이 새로운 철학은 ‘열린 철학’으로 불릴 수 있을 것이다.

이러한 관점에서 필자는 체험주의적 시각을 토대로 철학적 사유의 갈래를 초월/선험적 이론, 해체적 이론, 경험적 이론으로 구분하고 초월/선험적 이론과 해체론적 이론이 우리의 물리적 경험을 근거로 기호적으로 확장된 불안정한 사고실험의 형태들이라는 점을 밝힐 것이다. 이러한 분석은 절대성과 보편성

을 주장하는 초월적 이론이든, 그것을 근원적으로 거부하는 해체론적이든 모든 철학적 이론이 물리적 층위의 경험에 뿌리를 두고 있다는 사실을 드러내 줄 것이다. 필자는 이러한 자연주의적 분석을 통해 다양한 철학적 이론들이 공유하는 사유의 기반이 물리적 층위의 경험이라는 점을 드러내고, 그 기반이 공유 불가능해 보이는 이론들 사이에 열려 있는 대화의 접점을 제시해 줄 것이라고 제안할 것이다.

2. 신체화된 마음의 철학

자연주의는 때로는 철학적으로 진화하지 않은 원초적 시각처럼 읽히기도 하며, 때로는 고양된 인간의 모든 경험을 물리적 어휘로 환원할 수 있다고 주장하는 환원주의로 읽히기도 한다. 자연주의에 대한 이러한 부정적 시각에는 나름대로의 근거가 있지만 오늘날 자연주의에 관한 논의에서 우선적으로 환기해 두어야 할 것은 두 갈래의 자연주의가 있다는 사실이다. 카로와 맥아더(M. de Caro and D. Macarthur)는 자연주의를 모든 형태의 초자연적인 실체(신, 영혼, 엔텔레키, 데카르트적 마음 등)나 사건(기적이나 마법), 인식 능력(신비적 통찰이나 영적 직관 등)도 인정하지 않는 입장이라고 정의한다.¹⁾ 나아가 이들은 자연주의를 환원주의적 시각을 유지하는 ‘과학적 자연주의’(scientific naturalism)와 비환원주의적 시각을 유지하는 ‘개방적 자연주의’(liberal naturalism)로 구분한다.²⁾

이 구분에 따르면 필자가 옹호하려는 체험주의는 개방적 자연주의의 한 형태이지만, 체험주의의 성격을 보다 선명하게 드러내는 이름으로 ‘환원적 자연주의’와 대비되는 것으로서 ‘창발적 자연주의’(emergentist naturalism)라는 이름을 사용한다. 창발적 자연주의는 환원적 자연주의의 오류나 실패를 만회하려는 이론적 요청이나 수정의 산물이 아니라 새로운 경험적 지식, 특히 인지과학적 증거에 의해 정당화된다는 점에서 경험적 해명의 산물이라고 할 수 있다.³⁾

잘 알려진 것처럼 ‘인지과학’(cognitive science)은 ‘마음’의 본성을 밝히려는 학제적 탐구다. 1950년대 미국을 중심으로 출발했던 인지과학은 마음의 핵심적 소재가 몸의 일부인 ‘두뇌’라는 가정을 공유하며, 마음의 본성을 컴퓨터와 유사한 것으로 가정했다. ‘제1세대 인지과학’이라고 불리는 초기의 인지과학은 마음이 마치 컴퓨터와 같은 확정적인 알고리즘을 통해 작동한다고 가정했으며, 그것은 ‘계산주의’(computationalism)나 ‘기능주의’(functionalism)라는 이름과 묶여서 논의되었다. 그러나 1970년대에 들어 초기 인지과학의 가정은 근원적으로 도전받게 되었다. 즉 마음의 작용에 ‘은유’(metaphor)나 ‘환유’(metonymy), ‘심적 영상’(mental imagery), ‘원형효과’(prototype effects) 등과 같은 복합적인 기제들이 개입되며, 이 때문에 마음의 확장이 비법칙적 경로를 따라 이루어진다는 사실이 점차 분명해지게 된 것이다.

레이코프와 존슨(G. Lakoff and M. Johnson)은 인지과학의 이러한 새로운 전환을 ‘제2세대 인지과학’(the 2nd generation cognitive science)이라고 부르며,⁴⁾ 그 새로운 발견을 다음과 같은 세 가지

1) Mario de Caro and David Macarthur, “Introduction: Science, Naturalism, and the Problem of Normativity,” in Mario de Caro and David Macarthur, eds., *Naturalism and Normativity* (New York: Columbia University Press, 2010), p. 3.

2) 같은 곳.

3) ‘창발’(emergence)이라는 개념은 듀이(J. Dewey)의 것이며, 따라서 ‘창발적 자연주의’는 사실상 듀이의 철학적 입장을 가리키기에 적합한 이름일 것이다. 체험주의는 새로운 은유 이론에서 출발했지만 철학적 시각으로 확장되어 가는 과정에서 점차 듀이의 실용주의에 근접해 가고 있다.

논제로 요약한다.

마음은 본유적으로 신체화되어 있다,
사고는 대부분 무의식적이다.
추상적 개념들은 대체로 은유적이다.⁵⁾

레이코프와 존슨은 이러한 새로운 인지과학적 발견 때문에 2,000년에 걸친 사변적 전통의 철학은 더 이상 과거와 같이 될 수 없을 것이라고 주장한다.⁶⁾ 특히 자연주의에 관한 오늘의 논의를 위해 가장 중요하게 주목해야 할 것은 ‘신체화된 마음’이라는 첫 번째 논제일 것이다.⁷⁾ 이 논제에 따르면 ‘마음’은 데카르트(R. Descartes)가 가정했던 것처럼 독립적인 실체가 아니라 몸-두뇌-환경의 복합적인 상호작용을 통해 드러나는 창발적 국면이다.

‘신체화된 마음’ 논제를 받아들인다는 것은 두 가지 중요한 국면에서 인식론적 기본 가정으로부터 멀어진다는 것을 의미한다. 먼저 그것은 근세적 몸/마음 이원론과의 완전한 결별을 의미한다. 둘째, 우리는 우리 밖의 세계를 인식하는 순수한 마음의 존재가 아니라 세계와 직접적으로 상호작용하는 몸의 존재라는 사실을 받아들인다. 나아가 존슨은 인지과학의 발견들을 토대로 ‘신체화된 경험’(embodied experience)의 본성과 구조에 대한 적극적 해명을 시도한다.⁸⁾ 이러한 해명에 따르면 우리 경험은 신체적/물리적 층위와 그것을 토대로 확장되는 정신적/추상적 층위로 구분되며, 정신적/추상적 경험은 신체적/물리적 층위의 경험에 의해 강력하게 제약된다는 것이다. 이런 의미에서 우리의 모든 경험은 신체화되어 있다.⁹⁾

여기에서 주목해야 할 사실은 이러한 존슨의 작업이 철학과 경험적 지식을 엄격하게 분리하려는 인식론적 태도로부터 완전히 멀어져 있다는 점이다. 물론 경험적 지식은 그 자체로 철학적 이론을 구성하지 않으며, 또한 본성상 완결될 수 없다. 그래서 철학적 사유는 항상 경험적 지식을 넘어서 나아간다. 그러나 철학적 사유가 당대까지의 기초사실을 외면하고 나아가갈 때 그것은 기초사실에 의해 정면으로 반박될 수밖에 없다. 이러한 관점에서 우리 시대의 철학적 탐구는 적어도 우리 시대에 주어진 기초사실을 포괄하는 방식으로 이루어져야 한다는 것이다. 이것이 레이코프와 존슨이 제안하는 ‘경험적으로 책임 있는 철학’(empirically responsible philosophy)이다.¹⁰⁾ 필자는 이러한 체험주의가 오늘날 진지하게 논의되어야 할 이유가 있는 자연주의의 전형적인 한 형태라고 보며, 그 철학적 논의의 진전과 전망을 간략히

4) G. 레이코프 · M. 존슨, 『몸의 철학: 신체화된 마음의 서구 사상에 대한 도전』, 임지룡 외 역 (서울: 박이정, 2002), pp. 128-30 참조.

5) 같은 책, p. 25.

6) 같은 곳.

7) 갤러거는 오늘날 인지과학자들에게 마음의 신체화는 거부할 수 없는 ‘기초사실’(basic fact)이 되었다고 말한다. Shaun Gallagher, *How the Body Shapes the Mind* (Oxford: Clarendon Press, 2010), p. 1 참조.

8) 존슨이 사용하는 ‘경험’ 개념은 감각적 지각에 직접 주어진 것이라는 의미의 경험주의적 경험 개념과 구별되어야 한다. 존슨은 경험을 “우리를 인간 — 우리의 세계에 대한 우리의 이해를 구성하는 복합적인 상호작용 안에서 결합되는 신체적 · 사회적 · 언어적 존재 — 로 만들어 주는 모든 것”이라는 넓은 의미로 사용한다. 마크 존슨, 『마음 속의 몸: 의미, 상상력, 이성의 신체적 근거』, 노양진 역 (서울: 철학과현실사, 2000), p. 32.

9) 같은 책, 특히 3-5장 참조.

10) 레이코프 · 존슨, 『몸의 철학』, pp. 796-97 참조.

제시하려고 한다.

3. 자연주의의 옹호: 초월의 역설과 해체의 뿌리¹¹⁾

자연주의자는 우리 자신은 물론 우리의 모든 행위와 사고를 자연세계의 현상으로 본다. 따라서 우리의 철학적 논의 또한 초자연적인 실체나 사건, 능력에 의지해야 할 이유가 없다고 본다. 이렇게 서술된 자연주의는 적극적인 철학적 논제의 묶음이 아니라 사변철학의 기본적 가정을 반박하는 부정적 시각의 묶음이다. 그래서 자연주의의 일차적 표적은 초월이나 선험으로 불리는 전통철학의 사변적 가정이 된다. 적어도 자연주의는 과거의 사변적 가정들을 근원적으로 해체하려 한다는 점에서 해체론과 입장을 공유한다. 그러나 자연주의의 한 갈래인 체험주의는 해체 이후의 대안적 탐구의 필요성과 가능성을 열어 가고 있다는 점에서 해체론과 궤를 달리 한다.

초월/선험적 이론에 대한 비판은 사실상 철학사를 통해 낫익은 것이지만 필자는 체험주의적 논의를 새로운 기호 이론으로 확장하는 과정에서 초월/선험적 이론과 해체론적 이론의 인지적 구조를 해명할 수 있는 통로를 발견하게 되었다. 즉 이 두 이론은 기호적 구성물에 의지한 사고실험의 극단적 형태들이며, 이 기호적 구성은 모두 물리적 층위의 경험에 근거하고 있다는 것이다. 이러한 분석은 초월/선험적 이론과 해체론적 이론을 둘러싼 복합적 논란의 소재가 어디인지를 좀 더 선명하게 드러내 준다.

먼저 모든 초월/선험적 이론은 필연적으로 두 가지 역설을 불러오며, 그 역설은 모든 초월/선험적 이론이 왜 이론적으로 실패할 수밖에 없는지를 알려 준다. 그것은 ‘관여(methexis)의 역설’과 ‘보편성(universality) 역설’이다.

초월한다는 것은 우리의 모든 것을 넘어서는 것을 의미한다. 그러나 그것이 우리를 온전히 넘어서서 우리와 아무런 연결도 접촉도 되지 않는다면 그것에 관해 이야기해야 할 이유도 근거도 사라진다. 그래서 초월적인 것은 우리를 넘어서면서도 우리의 어떤 것에 어떻게든 개입해야만 한다. 만약 이 난점을 피하기 위해 초월자가 우리와 어떤 연관이라도 맺게 된다면 그것은 어떤 방식으로든 우리의 일부가 될 수밖에 없으며, 그것은 더 이상 초월이 아니다. 그래서 초월적인 것은 우리를 넘어서 있으면서도 실제적으로는 우리와 접맥되어 있어야 하는 자가당착적 요구를 안게 된다.¹²⁾

만약 초월적인 것이 인간 모두가 도달할 수 있는 것이라면 그것은 더 이상 초월적이지 않다. 모든 사람이 처음부터 도달할 수 있는 것이라면 그것은 마치 모든 사람이 숨을 쉬고 생존하는 것처럼 너무나 평범한 사실일 뿐이기 때문이다. …… 반면에 초월적인 것이 특수한 사람들이 특수한 경로, 예를 들어 특수한 사고 훈련이나 특별한 직관을 통해서만 도달할 수 있는 것이라면 그것은 보편적일 수 없다. 만약 그것이 보편적이지 않은 것이라면 초월적인 것은 매우 특별한 사람들의 선호나 열망의 대상일 뿐이다. 불운하게도 특별한 사람들의 선호나 열망이 어떻게

11) 이 절의 주요 내용은 노양진, 「초월의 역설」, 『철학적 사유의 갈래』 (파주: 서광사, 2018)의 서술을 압축한 것이다.

12) 같은 책, p. 21.

모든 사람에게 적용되는 보편적 원리의 근거가 되는지를 해명할 수 있는 ‘논리’는 없다.¹³⁾

체험주의적 관점에서 볼 때 초월의 역설은 기호적으로 구성된 ‘기호적 실재’의 존재론적 위상에 대한 부적절한 가정에서 비롯되며, 이 가정이 철회되지 않고서는 근원적으로 해결될 수 없는 문제다. 이러한 피할 수 없는 역설에도 불구하고 우리는 여전히 초월적 이론에 끌리지만 우리에게 중요한 것은 그 끌림은 이론 외적인 것일 수밖에 없다는 점이다. 필자는 그 이론 외적 동력을 한데 묶어 ‘철학적 열망’이라고 부른다.¹⁴⁾ 초월적 열망은 현재와 같은 몸을 가진 유기체로서 인간에게 자연스러운 것일 수 있으며, 그런 점에서 보편적이라고 할 수 있다. 그러나 이 때문에 초월적 실재나 사건, 능력이 존재한다고 믿거나 주장하는 것은 전혀 다른 이야기이며, 나아가 그것을 철학적으로 이론화하는 것은 더욱더 다른 이야기다. 초월의 자리는 철학이 아니라 오히려 문학이나 종교, 나아가 사적 영역에 다양한 방식으로 여전히 넓게 열려 있다. 초월/선협적 이론의 위험성은 이 정당화되지 않은 닫힌 열망이 ‘철학’이라는 이름으로 우리 모두의 열린 삶을 재단하려 한다는 데 있다.

한편 급진적 해체론은 초월적 이론은 물론 우리의 물리 세계의 구조까지도 해체하려고 한다. 필자는 신체화된 경험의 본성과 구조에 대한 체험주의적 해명에 의지해 모든 해체론적 이론이 ‘그림자 개념’(shadow concept)에 의존하고 있다고 분석했다. 그림자 개념은 다음과 같이 정의될 수 있다.

- ① 경험 전체를 도식화함으로써 그 경계 또는 외부(위, 앞, 밖 등)에 설정된다.
- ② 경험적 내용을 담고 있지 않다.
- ③ 경험적으로 알려지거나 말해질 수 없다.¹⁵⁾

그림자 개념은 우리 경험의 외부에 설정된다는 점에서 넓은 의미에서 초월적 개념의 하나다. 그러나 그림자 개념은 ‘비어 있음’이라는 특징 때문에 모종의 능력이나 원리를 담고 있는 초월적 개념과 극적으로 대비된다. 그림자 개념은 아무런 경험적인 것도 담고 있지 않기 때문에 그 자체로 개념화되거나 이해될 수 없다. 그림자 개념은 우리의 모든 경험적인 것을 하나의 ‘그릇’(Container)으로 도식화할 때에만 비로소 의미화되고 이해될 수 있다는 점에서 ‘경험적인 것’에 ‘기생적’(parasitic)이다. 이러한 분석에 따르면 해체론적 이론은 우리 경험 영역에 뿌리를 두고 기호적으로 구성된 그림자 개념에 의지한 급진적 사고실험이다. 용수(龍樹)의 ‘공’(空), 노자(老子)의 ‘도’(道), 데리다(J. Derrida)의 ‘차연’(différance)이 모두 그림자 개념이며, 이 때문에 이들의 이론은 ‘해체론적’이라는 이름으로 불릴 수 있다.¹⁶⁾

이러한 분석을 통해 필자가 드러내려고 하는 것은 우리의 모든 사유가 경험적 영역에 대한 인지를 토

13) 같은 책, p. 24.

14) 이 표현은 ‘일반성에의 열망’(craving for generality)이라는 비트겐슈타인의 어법을 빌려온 것이다. 루트비히 비트겐슈타인, 『청색책·갈색책』, 이영철 역 (서울: 책세상, 2007), p. 40 참조.

15) 노양진, 「그림자 개념에 관하여」, 『철학적 사유의 갈래』, pp. 43-44.

16) 이 분석이 보여 주는 것처럼 그림자 개념은 어떤 경험적인 것도 담고 있지 않다는 점에서 결코 일상적인 개념이 아니다. 이 때문에 그림자 개념의 사용자들은, 예를 들면 데리다처럼 그것이 개념도 단어도 아니라고 말하려고 한다. 중요하게 덧붙여 둘 것은 이 이론들이 각각 매우 다른 결론을 향하고 있다는 사실이다. 데리다는 차연에서 멈추어 있으며, 노자의 ‘도’는 초월적 이론과의 경계선에서 흔들린다. 그러나 용수의 ‘공’은 다시 세간으로 되돌아오는 길을 열어두고 있다. 이 때문에 필자는 용수의 공 이론이 해체론적 성격에도 불구하고 회귀적 성찰을 제안하는 창발적 자연주의의 한 형태로 분류하고 있다. 이에 대한 상세한 설명은 같은 책, 특히 pp. 56-57 참조.

대로 기호적으로 확장될 수밖에 없다는 점이다. 철학적 사유 또한 다르지 않다. 즉 초월적 이론이나 해체론적 이론은 기호적 구성물을 축으로 설정하고 있으며, 그것들이 기호적 구성물인 한 본성상 절대적일 수도 보편적일 수도 없다. 필자는 이 분석을 통해 이러한 기호적 구성물에 ‘절대’라는 지위를 부여하려는 일련의 시도가 왜 ‘철학’이라는 이름으로 정당화될 수 없는지를 드러내려고 했다. 결코 서로 화해될 수 없어 보이는 초월/선험적 이론이나 해체론적 이론에서도 사정은 다르지 않다. 사고실험은 우리의 인지적 활동의 한 형태이며, 그런 의미에서 자연세계 안에서 일어나는 현상의 하나일 뿐이다. 필자의 분석이 옳은 것이라면 이 사고실험들을 평가하기 위한 궁극적 척도는 각각의 사고실험이 스스로 구성한 척도가 아니라 그 사고실험들이 출발했던 지점, 즉 경험적 영역에서 찾을 수밖에 없다. 그곳이 바로 자연주의가 서 있는 땅이다.

4. 자연주의의 귀결: 앎과 무지 사이에서

창발적 자연주의가 오랫동안 회의의 표적이 되어 왔던 중요한 이유 중의 하나는 ‘창발’에 대한 적절한 설명, 즉 물리적 경험과 기호적 경험의 관계에 대한 적절한 해명의 통로를 찾지 못했기 때문으로 보인다. 사실상 플래넌(O. Flanagan)이 ‘정말 어려운 문제’(the really hard problem)라고 부르는 문제, 즉 물리세계와 정신세계/의미세계의 관계 문제는 오랫동안 철학자들을 곤경에 빠뜨려 왔던 난제였다.¹⁷⁾ 오늘날 제2세대 인지과학의 탐구 성과를 받아들이는 체험주의는 이 문제에 대해 훨씬 더 구체적인 해명의 통로를 열어 준다. 제2세대 인지과학의 발견에 따르면 우리의 인지는 은유, 환유, 심적 영상, 원형효과 등 다양한 비법칙적 경로를 따라 확장된다. 이러한 비법칙적 확장은 왜 우리 경험이 물리적 층위를 토대로 확장되면서도 그 토대로 환원될 수 없는지를 말해 준다. 듀이(J. Dewey)는 한 세기 전에 이 확장을 ‘창발’(emergence)이라는 말로 설명하려 했지만 그의 시대에는 이 창발을 해명해 줄 충분한 경험적 지식이 주어지지 않았다. 창발적 자연주의자에게 물리세계는 처음부터 하나뿐이다. 정신세계/의미세계는 그 자체로 존립하는 독립적 세계가 아니라 이 물리세계 안에서 우리의 두뇌와 몸, 환경의 복합적인 상호작용을 통해서 드러나는 창발적 국면을 가리키는 이름이다.

이러한 구도 안에서 초월/선험적 이론은 어떤 자리를 갖는 것일까? 불안정성/불완전성으로 특징지어지는 우리 자신의 유기체적 조건을 되돌아본다면 초월에 대한 희망은 사실상 자연스러운 것이며 동시에 인간적인 것이다. 철학적 자연주의는 이 희망 자체를 부정하거나 반박하려는 것이 아니라 그것이 ‘철학’이라는 이름으로 이론화되는 과정과 귀결에 개입하려는 것이다. 따라서 이 개입은 단순한 태도에 근거한 것이 아니라 이론적 근거를 가져야 한다. 체험주의에 따르면 초월적인 실체나 사건, 능력에 관한 모든 이론은 기호적 구성물이다. 이 기호적 과정은 우리의 인지적 과정이며, 기본적으로 사적 경험의 과정이다. 적어도 절대주의적 전통 안에서 철학이라는 탐구는 ‘절대’라는 가정을 전제하고 있다는 사실을 떠올리면, 초월주의자의 가장 큰 숙제는 그 사적 희망이 어떻게 절대라는 층위로 나아가는지를 해명하는 일이 될 것이다. 우리 인지의 본성에 관한 제2세대 인지과학의 발견은 왜 그것이 근원적으로 불가능한지를 말해 준다.

17) Owen Flanagan, *The Really Hard Problem: Meaning in a Material World* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2007) 참조.

초월의 옹호자들은 ‘초월’이 증명되지 않는다 하더라도 그 ‘초월’을 추구하고 탐색하는 과정에서 얻게 되는 중요한 이해나 깨달음이 있다고 말할지 모른다. 그러나 그 이해나 깨달음이 중요하다고 말하기 위해서는 그 중요성이 무엇에 근거해서 결정되는지를 답해야 한다. 이 물음에 답하기 위해 증명되지 않은 초월을 척도로 제시하는 것은 우리를 ‘무한퇴행’으로 이끌어 간다. 이 곤경을 벗어나기 위해 우리가 상상할 수 있는 유일한 대안은 도대체 무엇일까? 자연주의자는 그 물음이 상위적 원리를 통해서 답해질 것이 아니라 그 모든 것의 출발점을 이루는 공통지반에 대한 회귀적 성찰을 통해서 답해져야 한다고 제안한다.

한편 초월을 증명하는 대신에 초월이 없다고 주장하는 사람에게 그 증명의 부담을 떠넘기는 전략이 있을 수 있다. 증명의 부담을 떠넘기는 것은 초월의 존재를 증명하는 문제가 아니라 단지 초월적 존재가 반박되지 않았다고 말하는 것일 뿐이다. 그렇다면 비논리적 반대자는 삼신할매가 만물을 주재하는 초월자라는 주장을 앞세워 동일한 전략을 취할 수 있다. 이것은 ‘인간에의 논증’(ad hominem)이라는 논리적 오류의 하나다. 이렇게 해서 우리는 ‘초월의 늪’에 빠져 든다. 초월의 늪에는 이론적 구원이 없다. 증명한 반증도 되지 않는 이 늪에서는 힘과 패거리, 나아가 신비주의의 자리가 열린다. 초월의 늪을 벗어나는 유일한 길은 우리가 다시 거친 대지에 발 딛는 길뿐이다.¹⁸⁾ 로티(R. Rorty)는 이 현혹적인 논란의 늪을 비켜서는 또 다른 길을 열어 준다. 로티는 설혹 절대 같은 것이 존재한다 하더라도 우리에게는 그것을 식별할 능력이 없다고 말한다.¹⁹⁾ 제2세대 인지과학의 경험적 발견은 로티의 손을 들어 준다.

우리 인지의 본성과 구조에 대한 새로운 경험적 발견은 우리에게 새로운 철학적 반성을 요구한다. 인지를 비켜서는 철학적 사유는 없기 때문이다. 그래서 인지에 관한 새로운 이해는 단지 새롭기만 한 것이 아니라 과거의 철학적 가정들이 ‘인지에 대한 무지’의 산물이었다는 반성을 불러온다. 마투라나와 바렐라(U. Maturana and F. Varela)는 이 무지야말로 가장 부끄러운 무지라고 말한다.

성찰보다 행위를 지향하는 서양문화에서는 우리가 어떻게 인식하는지를 인식한다고 하는 특별한 상황을 마주하기를 전통적으로 꺼려왔다. 그래서 사람들은 보통 자신을 보지 못한 채 살아왔다. 이것은 마치 “앓을 알면 안 된다”라는 금기가 있는 것과도 같다. 그러나 우리의 삶에 실제로 가장 가까운 우리의 경험세계가 어떻게 구성되는지 모른다는 것은 참으로 부끄러운 일이다. 세상에 온갖 부끄러운 일이 많지만 이 무지야말로 가장 부끄러운 것에 속한다.²⁰⁾

자연주의는 장밋빛 청사진을 따라 적극적으로 선택된 철학적 시각이 아니라 과도한 사변적 열망으로부터 물러서면 자연스럽게 드러나게 되는 본래의 땅이다. 이렇게 드러나는 자연주의는 처음부터 철학의 출발점 부근에서 배회하고 있었던 시각이 아니라 사변적 이론들의 이론적 과도성에 대한 반성적 성찰을 통해 되돌아온 회귀적 성찰의 불가피한 결과로 보인다. 이렇게 되돌아온 자연주의에는 모든 것을 수렴해주는 ‘꼭짓점’(apex)이 없다. 꼭짓점을 잃은 철학은 흔들린다. 꼭짓점을 잃은 세계에는 지적 영역이든 도덕적 영역이든 미학적 영역이든 다수의 기준이 등장할 것이다. 우리는 이 다수의 기준을 인정하려는 태

18) 이 은유는 다분히 비트겐슈타인적인 것이다. 루트비히 비트겐슈타인, 『철학적 탐구』, 이영철 역 (서울: 책세상, 2007), 107 참조.

19) Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope* (London: Penguin Books, 1999), p. 82 참조.

20) 움베르토 마투라나·프란시스코 바렐라, 『앓의 나무: 인간 인지능력의 생물학적 뿌리』, 최호영 역 (서울: 갈무리, 2007) p. 31.

도를 '다원주의'(pluralism)라고 부른다. 이런 의미에서 다원주의는 자연주의의 필연적 귀결로 보인다.

다원주의는 오늘날 상식적인 어휘가 되었지만 공유해야 할 뿌리를 잃은 무제약적 다원주의는 허무주의라는 위협과 맞닿아 있다. 포스트모던 철학은 이 문제를 비켜섬으로써 '철학적 무책임'이라는 비판을 피할 수 없게 되었다.²¹⁾ 사변철학이 이 허무주의적 분기를 제약하기 위해 이론적으로 구성된 상위적 원리를 찾는 대신에 체험주의는 이 제약의 소재를 우리가 공유하는 경험의 '공공성'(commonality)에서 찾는다. 이 공공성은 이론적 요청의 산물이 아니라 경험적 탐구를 통해서 드러나는 경험의 한 국면이다.²²⁾ 이 공공성이 그것을 토대로 확장되는 차이와 변이들을 의미화해 주는 지반, 즉 의미지반이 된다. 이러한 사실을 받아들인다면 초월/선형적이든, 해체론적이든, 경험적이든 모든 철학적 이론들이 접속될 수 있는 유일한 공통지반은 바로 자연주의적 지반이다. 이 지반에 우리의 몸과 두뇌, 환경이 있다. 공약 불가능해 보이는 이론들은 바로 이 지반을 향해 물러설 때 비로소 접점을 찾을 수 있을 것이며, 거기에서 새로운 대화가 시작될 수 있을 것이다.

한 가지 덧붙여 두어야 할 분명한 사실은 철학을 가로막는 것은 자연주의가 아니라 초월주의라는 점이다. 정작 초월적 원리/진리가 발견되면 더 이상의 철학적 탐구는 무용하거나 불필요한 것이 된다. 그것이야말로 진정한 철학의 종언이다. 자연주의에는 도달해야 할, 또는 도달하게 될 꼭짓점이 없다. 자연주의는 우리가 처음부터 열려 있는 세계 안의 존재이며, 따라서 우리의 존재와 사유 또한 열려 있는 과정이라는 사실에 주목한다. 물리학도 철학도 모르는 새로운 아이들은 새롭게 태어나며, 그들은 다시 우리가 겪는 철학적 혼동을 거치면서 성장할 것이다. 그것이 반복적인 실패에도 불구하고 여전히 철학이 살아 있는 유일한 이유처럼 보인다. 철학은 끝나지 않을 것이다.

5. 맺는말

오늘날 자연주의는 진지한 철학적 논의에서 더 이상 외면하거나 우회할 수 없는 강력한 지적 도전이 된 것으로 보인다. 이러한 자연주의는 스스로의 일정표를 통해 옹호되기보다는 사변철학의 이론적 과도와 그것이 불러오는 철학적 위험성에 대한 반성을 통해 훨씬 더 강력하게 정당화된다. 이런 의미에서 자연주의는 우리 자신의 조건에 대한 진지한 해명을 받아들이면 드러나게 되는 본래의 지반과 같은 것이다. 이러한 자연주의는 흔히 우리 시대에 등장한 새로운 철학적 도전처럼 보이지만 사실상 철학사를 되돌아보면 결코 낯선 시각이 아니다. 필자가 서술하는 창발적 자연주의는 멀리서 용수(龍樹), 니체(F. Nietzsche), 듀이(J. Dewey), 그리고 가깝게는 메를로 폰티(M. Merleau-Ponty)와 비트겐슈타인(L. Wittgenstein)의 철학에서도 충분히 드러나고 있기 때문이다. 오늘날 우리가 이들보다 더 나은 위치에 있다면 그것은 우리에게 자연주의를 옹호하는 데 유용한 새롭고도 구체적인 경험적 지식이 주어져 있기 때문이다.

필자는 이러한 관점에서 자연주의의 철학적 성격을 '회귀적 성찰' - 과도한 사변에 대한 근원적 비판을 통한 - 로 특징지으려고 한다. 그러나 오늘날 이 회귀적 성찰이 단지 해체론적 이론으로 치부되지 않

21) 힐러리 퍼트남, 『과학주의 철학을 넘어서』, 원만희 역 (서울: 철학과현실사, 1998), p. 182 참조.

22) 이 문제에 관한 방대한 자료는 George Lakoff, *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), 특히 1부 참조.

는 중요한 이유는 자연주의가 경험적 지식의 성장에 의지한 새로운 탐구의 가능성을 받아들이기 때문이다. 이러한 철학은 결코 완결되지 않을 것이다. 자연주의의 이러한 열린 철학은 듀이의 시각을 빌려 말한다면 ‘이성’ 대신 ‘지성’(intelligence)을, 확실성 대신 ‘성장’(growth)을 따라 수행될 것이다. 장밋빛 청사진이 없는 자연주의가 여전히 낙관적일 수 있다면 그것은 다윈의 진화론이 제공하는 정도의 낙관을 넘어서지는 못할 것이다.

참고문헌

- 노양진. 『몸이 철학을 말한다: 인지적 전환과 체험주의의 물음』. 파주: 서광사, 2013.
- _____. 『철학적 사유의 갈래: 초월과 해체를 넘어서』. 파주: 서광사, 2018.
- 레이코프, G. · M. 존슨. 『몸의 철학: 신체화된 마음의 서구 사상에 대한 도전』. 임지룡 외 역. 서울: 박이정, 2002.
- 비트겐슈타인, 루트비히. 『철학적 탐구』. 이영철 역. 서울: 책세상, 2007.
- _____. 『청색채 · 갈색채』. 이영철 역. 서울: 책세상, 2007.
- 마투라나, 움베르토 · 프란시스코 바렐라. 『앎의 나무: 인간 인지능력의 생물학적 뿌리』. 최호영 역. 서울: 갈무리, 2007.
- 존슨, 마크. 『마음 속의 몸: 의미, 상상력, 이성의 신체적 근거』. 노양진 역. 서울: 철학과현실사, 2000.
- 퍼트남, 힐러리. 『과학주의 철학을 넘어서』. 원만희 역. 서울: 철학과현실사, 1998.
- Flanagan, Owen. *The Really Hard Problem: Meaning in a Material World*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2007.
- Gallagher, Shaun. *How the Body Shapes the Mind*. Oxford: Clarendon Press, 2005.
- de Caro, Mario and David Macarthur, eds. *Naturalism and Normativity*. New York: Columbia University Press, 2010.
- Lakoff, George. *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- Rorty, Richard. *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books, 1999.

열린 자연주의와 간(間)종교 연구법
- 후설과 비트겐슈타인의 몇몇 생각을 반추하며
Open-ended Naturalism and the Method of Interreligious
Exploration: Ruminating on Some of Husserl's and
Wittgenstein's Ideas

김영진(동국대)

초록

초자연적인 것을 가능한 한 배제하고자 하는 모종의 자연주의적 관점으로부터 이른바 ‘여러 초자연적인 세계관들’에 대한 깊은 이해를 목적으로 하는 간종교적(interreligious) 연구의 적절한 방법은 무엇일까? 이는 복잡하면서도 거대한 문제임에 틀림없다. 하지만 철학은 때때로 그러한 이슈를 대면할 필요가 있다. 이 같은 관점에서 필자는 간종교적 연구 방법이 충족시켜야 할 몇몇 조건을 제시한다. 말하자면 그 방법은 (1) 그 자체가 어떤 유의미한 종교성을 증시해야 하고, (2) 적어도 원리적으로 여러 다른 개별 종교들을 허용하거나 관용할 수 있는 다원주의적 특성을 갖추어야 하며, (3) 개별적인 종교들을 문자 그대로 참이라고 간주할 때 야기될 수 있는 과도한 존재론적 부담을 감소시킬 수 있어야 하고, (4) 어떤 방식으로든 실제로 실행이 가능해야 한다는 것이다. 그러면 이 조건들을 충족시킬 수 있는 최소 자연주의적인 간종교 연구법은 구체적으로 무엇과 같을까? 이에 대한 답변으로 필자는 먼저 간종교적 연구를 도울 수 있는 형태의 자연주의를 제안한다. 그것은 초자연적인 실재를 미리 가정하지 않는 그러나 그 가능성을 부정하지 않는 이른바 ‘열린 자연주의’ 또는 ‘최소 자연주의’이다. 이러한 시각을 바탕으로 필자는 “간종교적 경험을 향한 지향적인 비움과 채움의 심적 모의 방법”을 제안한다. 이 방법은 전통적인 종교학에서 등장하는 비교 연구법을 보완하면서 특히 판단중지(epoché)와 이입(empathy)으로 대표되는 현상학적인 방법을 정련한 것으로, 그 두 이론적 축은 후설의 ‘빈 지향’에 관한 이론과 비트겐슈타인의 ‘문법으로서의 종교’ 이념이다. 그 방법의 핵은, 한 종교적 세계관에 연관된 핵심 개념들, 관념들, 언어적 표현들-비트겐슈타인의 용어로 표현하여 ‘한 종교 언어게임의 문법적 규칙들’-로 이루어진 연구 주체의 종교적인 심적 내용을 거시적 차원과 미시적 차원 모두에서 비우고 채우는 지향적 모의를 반복하는 것이다. 그러한 비움과 채움의 이론적 의미를 해명하면서 필자는 그 방법이 위에서 언급한 간종교적 연구의 목적을 좀 더 성공적으로 달성하게 할 것이라고 논의한다.

1. 시작하는 말

1.1 일반적으로 종교와 자연주의는 서로 갈등하고 대립하는 관계에 놓여있다. 종교는 ‘자연적인 것’, ‘경험적인 것’, ‘한계지워진 것’, ‘찰나적인 것’을 초월하여 이른바 ‘초자연적인 것’, ‘초경험적인 것’, ‘무제약적인 것’, ‘궁극적인 것’에 관여한다. 종교는 후자를 통하여 전자를 보는 것이다. 자연적인 것에서 초자연적인 것으로의 초월 과정에서 종종 일어나는 인간의 인식과 행위의 변형(transformation)은 종교의 가장 고유한 특질중의 하나로 간주된다(Frederick Streng 1985 참조). 반면에 자연주의는 소위 ‘초자연적인 것’, ‘초경험적인 것’, ‘무제약적인 것’, ‘궁극적인 것’을 부정한다. 통상적으로 자연주의는 그러한 초월적인 것을 자연적인 것으로 환원하여 설명해 버린다. 인간이 겪을 수 있는 순수한 종교적 변형의 가능성은 배제된다. 포이에르바하, 마르크스, 프로이트 그리고 현대의 진화론 옹호자들(예컨대 리처드 도킨스와 대니얼 데넷)의 입장이 그 대표적인 예이다.

1.2 한편, 간종교적 연구는 서로 다른 종교를 신봉하는 개인이나 집단 사이에서 이루어지는 상호 대화나 학적 탐구를 일컫는다.¹⁾ 그 중심 목적은 어떤 메타적 관점에서 여러 개별 종교들과 그들이 관여하는 종교성을 더 잘 그리고 더 깊이 이해하는 것이다. 특히 연구 주체가 한 특정한 종교 또는 종교적 세계관을 갖고 있는 경우, 간종교적 탐구의 주 목적은 나의 종교와 타 종교 그리고 그 둘 모두에 관여된 종교성 일반을 이해하는 것이다.

1.3 자연주의와 간종교 연구 사이에 놓인 특수한 상황을 위와 같이 특징지으면서 필자는 다음 물음을 제기하고자 한다. 말하자면, 초자연적인 존재를 가능한 한 배제하고자 하는 모종의 자연주의적 관점으로부터 이른바 ‘여러 초자연적인 세계관들’에 대한 깊은 이해를 목적으로 하는 간종교적(interreligious) 연구의 적절한 방법은 무엇일까? 특히 그 시작 방법은 무엇과 같아야 하는가?

1.4 종교와 자연주의 사이의 대립을 목도하면서 혹자에게 위 물음은 무의미하고 심지어 괴이하게 보일지 모른다. 하지만 필자는 간종교 연구에서 ‘모종의’ 자연주의를 택하는 일이 오히려 도움이 될 수도 있다고 생각한다. 문제는 정확히 어떤 형태의 자연주의가 이룩하는 것이다. 이와 관련하여 필자는 자연주의를 ‘닫힌 자연주의’(또는 ‘최대 자연주의’)와 ‘열린 자연주의’(또는 ‘최소 자연주의’)로 구분한다. 그런 뒤 이른바 열린 자연주의의 틀에서 여러 다른 종교적 세계관들에 대한 편견 없는 이해를 가능하게 할 수 있는 ‘간종교적 경험을 향한 지향적인 비움과 채움의 심적 모의 방법’을 제안한다. 이는 전통적인 비교 연구법을 보완하면서, 판단중지(epoché)와 이입(empathy)으로 대표되는 현상학적인 방법을 정련한 것으로, 그 방법의 두 이론적 축은 후설의 ‘빈 지향’에 관한 이론과 비트겐슈타

1) 여기서 필자가 간종교적 ‘대화’와 ‘탐구’를 구분하면서 그 양자를 간종교적 ‘연구’라는 개념에 포섭한다는 점에 주목하자. 간종교적 대화는 필연적으로 다른 종교를 신봉하는 개인 또는 집단 즉 ‘종교적 타자’의 존재를 명시적으로 전제하면서 이루어진다. 그 같은 대화를 위한 여러 원리와 규칙이 이미 많이 제시되었다는 사실은 주목할 만하다(Leonard Swidler 2016 참조). 반면에 간종교적 탐구는 마치 기존의 비교종교학이나 종교 연구에서 그렇듯이 그 탐구 과정에서 종교적 타자, 즉 다른 종교나 종교관을 갖고 있는 개인이나 집단의 현존을 반드시 필요로 하는 것은 아니다. 만일 연구자가 종교적 타자의 역할을 적절하게 흉내 내거나 모의할 수 있다면, 연구자 단독으로 수행하는 간종교적 연구도 가능할 것이다.

인의 ‘문법으로서의 종교’ 이념이다. 그 방법의 핵은, 한 종교적 세계관에 연관된 핵심 개념들, 관념들, 언어적 표현들-비트겐슈타인의 용어로 표현하여 ‘한 종교 언어게임의 문법적 규칙들’-로 이루어진 연구 주체의 종교적인 심적 내용을 거시적 차원과 미시적 차원 모두에서 비우고 채우는 지향적 모의를 반복하는 것이다. 그러한 비움과 채움의 이론적 의미를 해명하면서 필자는 이 방법이 위에서 언급된 간종교적 연구의 목적을 좀 더 성공적으로 달성하게 할 것이라고 논의한다.

2. 적절한 간종교 연구 방법이 충족시켜야 할 이론적 조건

2.1 여기서 우리가 다루는 문제는 매우 복잡하면서도 거대하다. 하지만 철학은 때때로 그러한 이슈를 대면할 필요가 있다. 이 같은 관점에서 필자는 먼저 간종교적 연구 방법이 충족시켜야 할 몇몇 조건을 제시한다. 말하자면 그 방법은 (1) 그 자체가 어떤 유의미한 종교성을 증시해야 하고, (2) 적어도 원리적으로 여러 다른 개별 종교들을 허용하거나 관용할 수 있는 다원주의적 특성을 갖추어야 하며, (3) 개별적인 종교들을 문자 그대로 참이라고 간주할 때 야기될 수 있는 과도한 존재론적 부담을 감소시킬 수 있어야 하고, (4) 어떤 방식으로든 실제로 실행이 가능해야 한다는 것이다.

2.2 간종교 연구의 방법론과 관련하여 위 조건은 우리가 가정하는 것 보다 훨씬 더 중요하다. 이후에 우리는 필자가 제시하는 간종교적 연구 방법이 기존의 ‘비교 연구’나 ‘현상학적 방법’에 비하여 위 조건들을 더 잘 충족시키며 바로 그 측면에서 방법의 ‘적절성’을 획득한다는 점을 보일 것이다. 그 첫 단계는 간종교적 연구를 도울 수 있는 형태의 자연주의를 포착하는 것이다.

3. 자연주의 문제

3.1 이미 언급했듯이 일반적으로 종교와 자연주의는 서로 갈등하고 대립하는 관계에 놓여있다. 이로부터 혹자는 종교 일반과 자연주의의 관계가 그러하니 간종교적 연구와 자연주의 사이에도 유사한 갈등과 대립이 있을 것이라고 추측할 것이다. 그 추측은 기본적으로 옳다. 그러나 현재 문제시되는 자연주의가 어떤 자연주의냐에 따라 그 답은 옳고 반은 틀릴 수 있다. 그 틀릴 수 있을 가능성-달리 말해 모종의 자연주의가 간종교 연구와 조화를 이루어 오히려 그 연구를 도울 수 있는 가능성을 논구해 보자.

3.2 철학에서든 과학에서든 자연주의는 일의적인(unitary) 이념이 아니다. 자연주의에 관한 다양한 개념과 형태가 존재하는 것이다. 모두가 인정하듯 현대 자연과학이 이론 성과는 놀랍고 거대하다. 그 결과 그것이 가정하는 존재론과 방법론이 모든 학적 탐구가 따라야 할 모범으로 간주되기도 한다. 이렇게 ‘존재론적 자연주의’와 ‘방법론적 자연주의’가 구분되어 등장할 수 있다. 전자에게 실재는 근본적으로 ‘자연적인 것’이다. 그러한 ‘자연적인 것’을 ‘순전한 물리적인 것’에 국한하는지 또는 ‘생물적인 것’ 나아가 ‘사회적인 것’으로 확대하는지에 따라 몇몇 다른 형태의 존재론적 자연주의가 가능하

다. 그러나 앞에서 이미 언급되었듯이 어떤 형태의 존재론적 자연주의든 만일 그것이 자연주의라면 소위 ‘초자연적인 것’의 존재를 인정하지는 않는다.

3.3 하지만 ‘초자연적인 것’을 존재론적으로 부정하는 일과 방법론적으로 부정하는 일은 동일한 것이 아니다. 존재론적 자연주의와 방법론적 자연주의 사이에는 미묘한 비대칭성이 있다. 즉 존재론적 자연주의는 방법론적 자연주의를 승인하지 않을 수 없지만, 그 역이 늘 성립하는 것은 아니다. 즉, 방법론적 자연주의가 필연적으로 존재론적 자연주의를 함축하는 것은 아니다. 방법론적 자연주의를 수용하면서도 존재론적 자연주의는 수용하지 않을 수 있다. 문제는, 그러한 비대칭성이 실제로는 어딘지 의아하고 나아가 자연주의를 정합적으로 견지하는 일을 난처하고 어렵게 만든다는 것이다.

3.4 위 난점을 피하기 위하여 필자는 자연주의의 유형보다는 그 정도(degree)나 레벨을 주시하고자 한다. 그 점에서 필자는 ‘최대(maximal) 자연주의’와 ‘최소(minimal) 자연주의’를 구분하고자 한다. 전자는 실재를 물리적인 속성과 법칙으로 국한하는 ‘닫힌 자연주의’ 즉 환원적 물리주의이다. 후자는 단지 초자연적인 것의 실재를 먼저 가정하지 않는 그러나 그 가능성을 부정하지 않는 ‘열린 자연주의’이다.

3.5 필자는 열린 자연주의 내지 최소 자연주의의 채택이 자연주의 시대에서의 간종교적 연구와 관련하여 이중의 장점을 갖는다고 생각한다. 우선 그것은 학적 탐구 일반에서의 자연주의의 이념을 부분적으로 반영할 수 있다. 그 결과 기존의 과학적 탐구와 철학적 탐구와 간종교적 연구 사이의 불연속성이 완화될 수 있다. 다음으로 그것은 간종교적 연구와 관련된 존재론적 부담을 부분적으로 경감시킨다. 서로 다른 개별적 종교들이 관여하고 제시하는 대상들과 사태들을 처음부터 문자 그대로 실재하는 것으로 간주하는 일은 너무도 큰 존재론적 부담일 것이다.

3.6 이제 위 관점에서 후설과 비트겐슈타인이 제시한 몇몇 철학적 이론과 사상을 본 논의의 목적에 맞게 차용하고 변형시켜보자.

4. 후설의 사상을 돌아보며 - ‘빈 지향’의 이념

4.1 마음은 지향성을 갖는다. 마음은 그것이 작용하고 있는 경우 거의 언제나 어떤 대상이나 사태에 정향해 있는 것이다. 그 대상이나 사태는 이 세계에 현존할 수도 있고 심지어 현존하지 않을 수도 있다. 대상이나 사태가 세상에 현존하지 않더라도 마음이 그 대상이나 사태에 정향할 수 있다는 것, 즉 그에 관해 생각하고 표상할 수 있다는 것은 지향 작용적 측면에서든 또는 그 내용적 측면에서든 지향성의 대표적인 수수께끼이다.

그러한 지향성은 구조를 갖는다. 지향 주체, 지향 내용, 지향 대상이 그것이다. 특히 지향 내용은 적어도 부분적으로 지향 주체의 마음 안에 존재하면서 주체와 대상을 연결시키는 역할을 한다. 예컨대 당신이 나무를 지각하는 경우, 지향 주체는 당신이며 지향 대상은 나무이고 지향 내용은 ‘딱딱한 줄기, 가

지, 잎사귀를 갖는 키 큰 식물'이라는 당신 마음 속의 개념이다. 어떤 지향 대상에 연계된 지향 내용이 없는 경우 주체는 그 대상을 바로 그 특정한 대상으로서 인지할 수 없으며 그 대상에 적합한 행동도 할 수 없다. 이렇듯 지향 내용은 인지와 행동에 결정적이다.²⁾ (이후에 논구하겠지만 종교적인 심적 지향 상태를 비우고 채운다는 것은 그 내용을 비우고 채운다는 말에 상당한다.)

특기할만한 점은 마음뿐만 아니라 언어 역시 지향성을 갖는다는 것이다. 대표적으로 이름이나 문장은 대상이나 사태를 정향하고 표상한다. 언어의 지향성은 곧 그 의미론적 속성인 것이다. 그런데 마음의 본래적 지향성과 달리 언어의 지향성은 언어 사용 주체의 존재를 전제로 하여 규약적으로 성립한다는 면에서 '파생적'이다. 그러나 언어 사용이 인간 삶에서 수행하는 역할을 고려할 때 언어의 지향성과 마음의 지향성은 모두 중요하다.

4.2 이제 우리는 에드문트 후설의 지향성 이론(특히 『산술 철학』(1891)과 『논리 연구 II』(1901, 6장 등)에 나타난 이론)으로부터 간종교적 연구 방법과 관련한 중요한 이론적 실마리를 추출한다. 단적으로 말하여 후설에 따르면 '빈 지향(empty intention)'이 존재한다. '욕구'나 '소망'은 빈 지향의 대표적인 예이다. 이를테면 당신은 성탄절 때 선물을 받기를 소망할 수 있다. 그 소망은 분명히 어떤 대상을 정향하는 심적 상태지만 그 대상에 의해 충족되어 있지는 않다. (이와 유사하게 당신은 마지막 심판의 날에서 구원받기를 소망할 수 있다. 그 소망은 분명히 어떤 사태를 정향하는 심적 상태지만 그 대상에 의해 충족되어 있지는 않다.) 흥미롭게도 후설은 지각의 경우에도 빈 지향이 개입한다고 본다. 예컨대 우리가 시각적 지각을 할 때 우리는 우리에게 나타나는 시각 대상의 한 측면만을 본다. 그 대상의 뒷면은 우리가 몸을 돌리거나 그 사물을 움직이지 않은 한 우리의 지각에 나타나지 않는다. 그렇게 진실적인(veridical) 지각조차도, 엄밀하게 말하여 적어도 부분적으로, 빈 지향의 양상을 갖는다. 후설은 언어 기호의 사용 역시 대표적인 빈 지향의 유형이라고 본다.

4.3 후설의 생각을 차용하면서 필자는 지향 상태가 여러 다른 정도의 '비어있음'과 '충족됨'으로 이루어져 있다는 가설을 제시한다. 다음 도식을 고려해 보자.³⁾

- 2) 몇몇 지향성 이론가들은 지향 내용이 지향 대상을 결정하는 데 있어서, 더 나아가 지향적 상태와 작용이 작동하기 위한 근본 조건으로서, 지향성의 '배경(Background)'을 설정한다. 그것은 어떤 특정한 지향 상태를 그 지향 상태로 작동하게 하는 근본 틀이다. 존 서얼은 그러한 배경에 '문화적 배경'과 '생물학적 배경'이 있다고 본다. 예컨대 어떤 3차원 고체를 '책상'으로 지각하는 것은 학교에 관계된 교육 문화의 배경에서 가능하다. 또한 예컨대 시각을 통해 어떤 물체를 인지하는 것은 생물학적 배경에서 가능하다. 그러면 이른바 '종교적 배경'은 어떠할까? 여기서 '종교적 배경'은 특수한 성격을 갖는다. 즉 개별 종교 자체는 문화적 산물일 수 있다. 그러나 신앙인의 입장에서 그러한 종교의 근본 교리는 세계를 특정한 종교적 관점으로 보게 하는 근본 틀 즉 '배경'을 이룬다. 그것은 단순한 문화적인 것도 아니고 생물학적인 것도 아니다. 지향성의 한 근본 배경으로서 '종교적 배경'은 충분히 가능하다. 여기서 필자가 제안하는 간종교 연구법은, 그러한 '종교적 배경'을 심적 훈련을 통해 비우고(버리고) 채우는(취하는) 일을 반복함으로써 거기에 연루된 여러 종교적 세계관들을 깊이 이해할 수 있게 하는 방법으로 간주된다.
- 3) 위 도식에 의거하여 기존의 종교철학을 볼 경우, 우리는 서구 전통의 종교철학이 의도적으로든 비의도적으로든 [5]와 관련된 개별 종교들의 양상을 이해하는 데에 더 치중해왔다는 점을 인식할 수 있다. 여기서 필자는 그 점에 대한 의견이나 비판은 제시하지 않을 것이다.

< 표 1 >

구분	지향적 심적 상태의 비움과 채움의 정도	해당 지향적 심적 상태의 예
[0]	전적으로 비워져있음 (totally empty)	(공을 깨달은 해탈 상태?)
[1]	대부분 비워져있음 (largely empty)	비현존 대상에 대한 지향 상태, 빈 이름 사용
[2]	부분적으로 비워져있음 (partially empty)	상상, 사유, 언어 기호 사용
[3]	부분적으로 채워져 있음 (partially filled)	감각, 지각, 언어 기호 사용
[4]	대부분 채워져 있음 (largely filled)	진실적 지각 상태, 지표적 언어 기호 사용
[5]	전적으로 채워져 있음 (totally filled)	(신과의 합일 상태?)

우리의 통상적인 지향적 심적 상태는 [4]에서 [1]에 걸쳐 있다. 종교적인 지향 상태는 바로 [0]이나 [5]에 관여한다. 이 도식에서 종교적 초월은 [0]으로의 초월이나 [5]로의 초월을 가리킨다. 개별 종교를 갖고 있는 독실한 신앙인은 [4]에서 [0] 사이 또는 [1]에서 [5] 사이의 단계들에서도 종교적 경험을 할 것이다.

흥미롭게도 [0]과 [5]가 기존 특정한 개별 종교의 일반적 성향이나 특징을 나타내기도 한다. 거기에서 우리는 마음속의 온갖 고풍을 비우라고 또는 마음을 하느님(하나님)으로 채우라고 듣는다.

4.4 이미 언급했듯이 최소 자연주의 또는 열린 자연주의에서는 종교적 의미의 초자연적인 실재를 미리 가정하지 않는다. 그러나 그 가능성을 부정하지는 않는다. 그러한 자연주의적 시각에서 보아 [0]이나 [1]은 경험적 가능성이라기보다는 논리적 가능성으로 상정된다. 하지만 그러한 논리적 가능성은 종교의 특성을 이해하는 데에 그리고 간종교적 탐구의 방법을 정립하는 데에 도움을 준다.

4.5 만일 종교적 지향 상태가 위와 같은 방식으로 이루어져 있다면, 우리 마음은 비록 주관적인 방식이라고 할지라도 비움과 채움을 모의적인 방식으로나마 직접 실행할 수 있지 않을까? 그것은 일종의 ‘심적 운동(mental exercise)’ 내지 ‘심적 체조(mental gymnastics)’일 것이다. (필자는 여기서 ‘영적인(spiritual) 훈련’이라는 표현을 사용하고 싶지는 않다.) 그런데 그 비움과 채움은 세계에 존재하는 (혹은 존재할 수 있는) ‘대상’의 측면에서 이루어지는 것이 아니라 지향 주체의 마음을 구성하는 ‘내용’의 측면에서 이루어진다. 그 지향 내용은 (대상) 지칭과 (사태) 표상의 매개물들이다. 그들은 사물을 대리하는 이미지, 사물에 관련된 관념, 나아가 주체와 사물을 인지적으로 연결시키는 개념들을 포함한다. 그러한 매개체로서 지향 내용은 그 모두가 언어적은 아니지만 많은 부분 언어적이다. 이 지점에서 비트겐슈타인의 몇몇 사상이 우리 논의에 유익할 수 있다.

5. 비트겐슈타인의 사상을 돌아보며 - ‘문법으로서의 종교’ 이념

5.1 최근 연구에 따르면 비트겐슈타인의 종교관은 다음 네 개념으로 특징지워진다(Gorazd Andrejč 2016, 2장):

- (i) 넌센스주의자(nonsensicalist)의 종교 개념: 종교적인 언어는 언어의 한계에 부딪치는 것이다. 그 한계를 넘는 것은 넌센스이므로 그에 대하여 우리는 침묵해야 한다.
- (ii) 문법주의자의 종교 개념: 종교적 언명은 삶의 양식을 반영하는 언어 게임의 문법적 명제 나 표현이다.
- (iii) 실존주의자의 종교 개념: 종교적 믿음은 개인적인 결단과 경험에 연관되어 있다.
- (iv) 본능주의자의 종교 개념: 종교적 행위, 믿음, 의례, 실행은 지성적 과정이라기보다는 원초적이거나 본능적인 반응에 관련이 깊다.

5.2 비트겐슈타인의 철학이 전기와 후기로 나뉜다는 점은 잘 알려져 있다. 전기 비트겐슈타인에 따르면 언어적 표현은 세계에 현존하는 사실 또는 거기에 현존할 수 있는 사태를 그릴 때에만 유의미하다. 그러한 사실은 그 사실을 이루고 있는 대상들에 의하여 확정되어 있다. 이 점에서 세계를 그리는 과학적 명제만이 유의미하다. 윤리적 진술, 미적 진술, 종교적 진술이 그리고자 하는 사실은 세계에 존재하지 않는다. 따라서 그 진술들은 무의미하다. 명제는 그 보다 더 높은 것을 표현하지 못하므로, 우리는 이를테면 윤리적인 것, 미적인 것, 종교적인 것에 관하여 침묵해야 한다.

5.3 그 침묵이 그들의 중요성을 역설적으로 더 강조하는 의미의 방편적, 과정적 침묵인지 아니면 그렇지 않은 최종의 목적적, 결과적 침묵인지 학자들 사이에서 해석이 엇갈린다. 필자는 그 두 종류의 침묵이 비트겐슈타인 자신 속에 혼재했다고 생각한다. 그런데 그가 개별적인 특정한 종교를 신봉하지는 않았지만, ‘종교적인 것’, ‘종교적 관점에서 세계를 보는 것’, ‘종교적 관점으로부터 삶을 살아가는 것’이 무엇과 같은지에 관하여 환원주의나 실증주의 같은 종교 외적 접근을 거부하고 오히려 그들을 어떤 최소한의 종교 내적 관점에서 이해하고 특징짓는 것은 주목할 만하다.

5.4 방금 제시된 요점은 후기 비트겐슈타인의 언어관에서 더 명확하게 드러나고 지지받는다. 즉 후기 비트겐슈타인은 언어적 표현의 의미를 그 표현이 그리는 대상이나 사태가 아니라 어떤 구체적인 삶의 양식과 문맥 속에서 그 표현을 사용하는 일 그 자체로 간주한다. 한 특정한 언어 표현의 사용은 그 표현이 속해 있는 언어게임의 전체 맥락을 전제로 하며, 그러한 언어게임은 인간의 구체적인 삶의 양식에 기반한다. 인간의 삶의 양식들이 다양하듯 언어게임 역시 매우 다양하다. 그래서 모든 언어 게임을 아우르는 유일하게 본질적이고 보편적인 언어게임은 존재하지 않는다. 중요한 점은, 사용으로서의 의미에서 언어 표현이 지칭하는 대상이나 사태의 존재 문제는 일차적이 아니라는 것이다. 오히려 특정한 삶의 양식을 반영하는 언어게임에서의 표현의 사용이 그 표현이 지시하는 대상의 존재 문제보다 더 근본적이고 선차적이다.

5.5 이제, 위에서 해석된 비트겐슈타인의 종교관은 필자가 말하는 최소 자연주의적 종교관과 양립할 수 있다. 특히 문법주의적 종교 개념이 주목할 만하다. 종교는 특별한 형태의 언어게임이며(그러한 언어게임은 세계관과 윤리 그리고 그에 개입된 의례와 행동 모두를 포함할 것이다), 개별 종교들의 수만큼 다양한 종교 언어게임이 존재한다고 간주된다. 한 개별 종교의 근본 교리는 이른바 그 종교 언

어게임의 ‘문법적(구성적) 표현 내지 규칙’이다. 예컨대 기독교에서 ‘하느님(하나님)의 가호가 있기를!’, ‘예수님이 우리를 구원하실 것이다’ 등의 표현이 그에 해당하며, 이는 그 종교 내의 다른 진술이나 명제의 참과 거짓을 결정하는 근본적인 역할을 수행한다.

5.6 이제 간종교 연구자가 한 종교적 세계관을 이해한다는 것은 (즉 그의 마음을 한 종교로 채운다는 것은) 그 종교 언어게임의 문법적 규칙을 따라 그 언어게임을 수행하면서 그 틀로 세계를 본다는 것이다. 반면에 간종교 연구자가 한 종교적 세계관을 비운다는 것은 그 종교 언어게임의 문법적 규칙을 따르지 않고 그 언어게임을 수행하지 않으며 그 틀로 세계를 보지 않는 것이다.

5.7 간종교적 연구에서 종교적인 지향 내용들(즉 종교적 언어게임 문법 규칙들)을 비우고 채우는 일은 결국 진지한 ‘흉내’ 내지 ‘모의’이다. 필자는 그러한 진지한 모의가 어느 방식에서든 어떤 새로운 이해를 가져올 수 있다고 본다.

6. 간종교적 경험을 향한 지향적인 비움과 채움의 심적 모의 방법

6.1 필자는 간종교적 연구의 적절한 시작 방법이 종교에 관련된 지향적인 비움과 채움의 심적 모의라고 제의하였다. 그 의미를 좀 더 천착해 보자. 간종교적 탐구에서 종교적인 심적 지향 내용을 비운다는 것은 무엇인가? 그것은, (i) 한 특정한 개별 종교의 대상(들)에 관하여 생각하기를 멈추는 것이고, (ii) 그 대상 혹은 그 대상들에 관한 언어적 표현에 주의를 기울이지 않는 것이며, (iii) 나아가 그 종교의 언어 체계를 사용하지 않고 그 종교적 세계관의 틀로 세계를 보지 않는 것이다.

6.2 그러면 간종교적 탐구와 관련하여 종교적인 심적 지향 내용을 채운다는 것은 무엇인가? 그것은, (i) 한 특정한 개별 종교의 대상(들)에 대하여 계속 생각하고, (ii) 그 대상 혹은 그 대상들에 관한 언어적 표현에 주의를 기울이며, (iii) 나아가 그 종교의 언어를 사용하여 그 종교적 세계관의 틀로 세계를 보고 인식하는 것이다.

6.3 위 논의를 바탕으로 우리는 비움과 채움의 심적 모의 과정의 예를 다음과 같이 나타낼 수도 있다.

① 연구자 개인의 종교적 세계관(여기에는 무신론적 관점도 포함된다)을 비우고 다른 종교적 세계관을 취한다(채운다). 그렇게 취해진 종교적 세계관으로부터 세계를 이해하고 해석한다. 나아가 그러한 이해와 해석을 통하여 연구자가 이전에 가졌던 종교적 세계관을 고찰한다.

② 그 다른 종교적 세계관을 비우고 연구자가 이전에 원래 가졌던 종교적 세계관을 취한다. 그리고 그 관점에서 세계를 이해하고 해석한다. 나아가 그러한 이해와 해석을 통하여 다른 종교적 세계관을 고찰한다.

- ③ 과정 ①과 ②를 거시적인 레벨(종교적 세계관들 전체 차원에서)과 미시적인 레벨(종교적 세계관들 내의 특정한 부분적 차원(예컨대 특정 교리)에서 반복한다. 그러한 반복 속에서 새로운 간종교적인 이해와 비판과 해석을 산출한다.⁴⁾

단순한 정태적인(static) 관점에서 보아 ①과 ②에 대한 이해의 내용과 심도는 차이가 없을 것이다. 그러나 필자가 제시한 역동적 방법은 ①과 ② 전체 과정을 통해 이른바 나의 종교와 타 종교 그리고 종교성 일반에 대한 새롭고 깊은 이해를 목적으로 한다.

- 6.4 한편, 지향적인 비움과 채움의 심적 모의-특히, 비움의 모의-가 얼핏 쉬운 일로 보이지만 실제로는 그렇지 않다. 사실상 한 특정한 종교적 세계관이나 신앙을 가진 자가 그러한 심적 모의를 수행하기는 매우 어렵다. 그것은 개종을 모의하는 일과 거의 유사할 것이다.

- 6.5 필자는 기존의 뻘어남 간종교 연구자들이 이미 그러한 비움과 채움의 방법을 통해 중요한 연구 결과를 많이 산출하였다고 생각한다. 필자가 이 글에서 한 일은, 그들이 수행했으리라고 짐작되는 방법을 조금 더 구체적으로 명시한 것이다.

7. 몇몇 소견

- 7.1 지금까지 필자는 지향적 비움과 채움의 심적 모의 방법을 거칠게 소묘하였다. 이는 전통적인 비교종교 연구법의 시작 단계로서 활용될 수 있을 것이다. 나아가 그 방법은 ‘판단중지’와 ‘이입(empathy)’을 중시하는 전통적인 현상학적 방법의 정련으로 간주된다.⁵⁾ 어떠한 위 방법은 앞서 제시된 간종교적 연구 방법이 그 적실성을 획득과 연관된 여러 이론적 조건을 충족시키는 것으로 보인다. 즉 그 방법 자체가, 전적인 비움과 전적인 채움을 지향하면서 종교성의 두 대표적 양상이 무엇과 같은지를 알려준다는 점에서 유의미한 종교성을 제시하며, 종교적인 지향적 심적 내용에 대한 비움과 채움이 모의와 훈련을 통해 반복될 수 있다는 면에서 여러 다른 개별 종교들을 적어도 원리적으로 허용하거나 인정할 수 있는 다원주의적 특성을 갖고 있다. 또한 연구자가 타자의 관점 내지 다른 종교적 세계관을 모의로라도 수용하여 그 관점에서 세계를 다시 볼 수 있게 한다는 측면에서 종교적 타자를 나의 관점이 아닌 바로 그 타자의 관점에서 볼 수 있게 하며, 모종의 종교적 명상이나 관상의 방법이 동원될 수 있다는 점에서 어떤 정도와 방식으로든 실제로 실행 가능하다.

4) 여기서 제안된 간종교적 연구법의 실질성을 증가시키기 위하여 간종교 연구자가 그의 인지적, 행동적, 의례적 차원에서 실제로 얼마만큼의 범위에서 타종교를 모의하거나 수용할 수 있는지를 알아보는 별도의 질적 연구가 가능할 것이다.

5) 여기서 기존의 신념 체계에 대한 판단중지는 중요하다. 그런데 그와 같은 판단중지에서는 기존의 신념체계(나의 종교적 세계관)와 새로운 신념체계(다른 종교적 세계관)이 어떤 방식에서든 병존하거나 공존하는 일을 함축하는 것으로 보인다. 이는 이해의 측면에서든 실행의 측면에서든 판단중지를 더 어렵고 복잡하게 만든다. 그래서 오히려 비움과 채움의 모의가 오히려 더 용이할 것 같다. 한편, 이입은 타인 또는 타인의 입장이 되어 보는 가정이나 모의(흉내)를 뜻한다. 이는 종교 연구에서 매우 중요하다. 비움의 이면에는 판단중지가, 그리고 채움의 이면에는 이입이 있다. 필자가 제안하는 방법은 그 이념들을 지향성 이론에 의거하여 조금 더 정련한 것이다.

7.2 그러나 위 방법은 특히 그 실행 방식과 관련하여 너무 주관적이지 않는가? 필자는 이 비판을 인정한다. 여기서 필자는, 종교와 신앙이 인지와 행위와 문화 모두를 포함하는 총체적인 것이지만 그 시작은 주관적인인 통로와 도약을 통해서 가능한 것 같다는 점을 다만 지적하고 싶다. 종교적 실존과 관련하여 케에르케고르가 말한 ‘주관성이 진리이다’라는 언명이 위의 난점을 조금 줄일 수도 있겠다. 어느 경우든 종교적 심적 내용의 지향적 비움과 채움 방법이 갖는 의의는, (i) 간종교적 연구에 명시적으로 또는 암묵적으로 있을 수 있는 선입관이나 편견을 제거하는 데에 그리고 (ii) 서로 다른 종교적 세계관들에 대한 새롭고 깊은 이해를 산출하는 데에 도움을 줄 수 있다는 것이다.

참고문헌

- 김영진. 「드레츠키의 자연주의적 지향성 이념 - 그 의의와 난점」, 『철학·사상·문화』, 제6호, 2008.
- 「심리세계에 대한 현상학적 환원」, 『철학』, 제108집, 2011.
- “Grasping Three Senses of the Notion ‘the Otherness of God’ as the Grounds for Interreligious Toleration”, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 59(3), 2017.
- Andrejč, Gorazd. *Wittgenstein and Interreligious Disagreement: A Philosophical and Theological Perspective*, Palgrave Macmillan, 2016.
- Cobb, John and Ives, Christopher. eds. *The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, Orbis Books, 1990. (국문 번역: 『텅빈 총만 :空的 하느님』, 황경훈, 류제동 옮김, 우리신학연구소 2009.)
- Husserl, Edmund. *Logical Investigations, Volumes I and II*, English Tr. by J. N. Findlay, Humanities Press, 1970 (originally 1900-1901).
- Schmidt-Leukel, Perry. *Religious Pluralism and Interreligious Theology*, Orbis Books, 2017.
- Streng, Frederick. *Understanding Religious Life*, Third edition, Wadsworth Publishing Company, 1985.
- Swider, Leonard. *The Age of Global Dialogue*, Pickwick Publications, 2016.
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*, English Tr. by G. E. M. Anscombe, 3rd edition, Basil Blackwell, 1978 (originally 1953).

■ III. 윤리학 ■

7. 자연주의와 도덕적 가치 그리고 규범성에 관하여 양선이

8. 실험 도덕 철학(experimental moral philosophy)
의 도전에 대한 비판적 고찰 한광희

9. 도가는 자연주의인가, 반자연주의인가? 박소정

자연주의와 도덕적 가치 그리고 규범성에 관하여

양선이(한국외대)

1. 들어가는 말

윤리학에서 자연주의는 도덕적 평가가 인간의 이성에서 근거한 도덕적 원리로부터 주어지는 것이 아니라 인간의 자연적인 본성 혹은 도덕적 감정에서 비롯되는 것이라는 입장이다. 이와 같은 윤리적 자연주의의 대표자는 데이비드 흄이라 할 수 있다. 현대의 윤리적 자연주의는 소위 무어의 자연주의적 오류를 거부하고 도덕적 성질을 자연적 성질에서 이끌어 내고자 하는 메타윤리학적 입장이라 할 수 있다. 이 논문에서 나는 현대 메타윤리학에서 자연주의가 흄의 자연주의의 어떠한 점을 전수 받았는지 보여주기 위해 흄의 철학에서 ‘자연’의 의미를 분석하고 흄의 자연주의에서 도덕을 위한 공간이 어떻게 마련되는지를 보여주고자 한다.

아네트 베이어(1990)에 따르면, 자연주의 철학자들은 “우리 영혼이 불멸하는지 죄스러운지에 관심을 갖기 보다는 텃줄과 배꼽, 그리고 나머지 포유류로서의 우리의 기본적 해부학적 조건을 보다 더 진지하게 고려한다.”¹⁾ 이런 관점에서 볼 때 다윈과 다윈주의자들도 일종의 자연주의자들과 볼 수 있다. 하지만 베이어는 이와 같은 다윈주의와는 달리 흄의 자연주의는 우리의 동물적 본성뿐만 아니라 사회·문화적 조건 또한 진지하게 고려한다는 점에서 환원주의적 자연주의가 아니라고 본다.

도덕에 있어 자연주의를 정확히 이해하기 위해서는 흄의 주저작인 『인성론』의 제 1권에 나타난 회의주의와 자연주의의 관계를 잘 이해할 필요가 있다. 『인성론』의 제 1권은 유아론적이고, 고립적이고, 회의주의적 문제에 연루된다. 하지만 제 2권과 3권 그리고 『탐구』의 어떤 부분들에서 우리는 아네트 베이어가 묘사한 ‘살과 피를 가진 사람들’²⁾과 반과학적인 종류의 자연주의의 재배치를 발견하게 된다. 흄의 자연주의를 좌인류의 과학적 자연주의로만 봐서는 안된다. 흄은 우리의 인류애를 자연주의적 관점의 핵심에 두었다. 만일 우리가 이러한 점을 간과하면 흄의 자연주의를 잘못 이해할 것이다. 흄의 자연주의에 대한 이와 같은 해석은 일찍이 스트로슨(P.F. Strawson: 1962, 1985)에 의해 제시되었다.³⁾ 그는 흄의 철학을 이와 같이 특징짓고 자신도 그러한 입장을 따른다는 점에서 자신의 입장을 ‘약한 자연주의(soft naturalism)’라고 불렀다. 이하 우리는 흄의 자연주의와 스트로슨의 자연주의를 통해 ‘자연의 공간’과 ‘이유의 공간’의 대립⁴⁾이 없이 도덕이 들어설 여지를 마련할 수 있다는 사실을 알게 될 것이다.

1) A. Baier (1990), p. 439.

2) Baier (1991), p. 138.

3) Strawson(1962), “Freedom and Resentment”; Strawson, (1985) *Scepticism and Naturalism: Some Varieties*.

4) 셸러스는 ‘자연의 공간(the space of nature)’과 ‘이유의 공간(the space of reasons)’을 구분한

2. 스트로슨의 약한 자연주의

80년대 이전 영미 분석철학은 자연과학적 방법에 토대를 둔 물리주의적 자연주의에 편향되어 있다고 할 수 있다. 그러나 80년대 이후로 분석철학 내에서도 보다 포괄적인 ‘비환원적’ 자연 개념을 정립하고자 하는 경향이 있어왔다.⁵⁾ 이와 같은 경향은 맥다월이 『마음과 세계』(Mind and World)(1994)에서 자연을 ‘제 1 자연’ 뿐만 아니라 ‘제 2의 천성’으로서 자연을 포괄하는 데서 잘 드러난다.

맥다월의 이와 같은 입장은 아리스토텔레스의 윤리학 입장을 수용한 것이라 할 수 있다. 아리스토텔레스에 따르면 우리는 타고난 능력인 제 1의 천성뿐만 아니라 획득해야 하는 능력인 제 2의 천성도 가진다. 이와 같은 제 2의 천성은 정상적인 양육과정과 교육을 통해 도덕적 반응을 할 수 있는 능력이다. 아리스토텔레스는 이와 같은 제 2의 천성도 근본적으로 자연적인 것이라고 했다.⁶⁾

맥다월의 이와 같은 자연주의는 근대의 자연관을 확장함으로써 인간생활세계의 전 범위를 포괄할 수 있다고 할 수 있겠다. 맥다월은 자연주의를 세 가지로 구분하고 있다. 첫 번째 종류의 자연주의는 ‘적나라한 자연주의(bald naturalism)’라고 할 수 있는 과학적 자연주의이다. 이와 같은 입장에 따르면 이 세계에 실재한다고 할 수 있는 것은 모두 자연과학의 용어들로 적절히 설명될 수 있다. 이러한 자연주의는 인간의 합리성의 영역과 자연의 법칙적 영역을 동일시한다. 맥다월이 분류한 두 번째 종류의 자연주의는 ‘제어되지 않는 플라톤주의(rampant platonism)’로서 비환원적 초자연주의이다. 이러한 자연주의에서도 합리성의 영역과 법칙의 영역은 동일시되지만 합리성의 영역을 자연의 공간 밖에 있는 초자연적 영역으로 본다. 세 번째 종류의 자연주의는 ‘완화된 자연주의(relaxed naturalism)’라고 불리는데, 이 입장에 따르면 합리성의 영역이 법칙의 영역으로 환원될 수 없다고 보는 점에서는 ‘제어되지 않는 플라톤주의’에 동의하지만, 합리성의 공간이 자연밖에 있다는 것을 거부한다는 점에서는 적나라한 자연주의에 동의한다.⁷⁾ 맥다월의 입장은 세 번째 종류의 자연주의라고 할 수 있다. 그의 완화된 자연주의에 따르면, 합리성의 영역은 법칙의 영역으로 환원되지는 않지만, 그렇다고 해서 플라톤주의처럼 초자연적 영역인 자연밖에 있는 것은 아니다.

사실 이러한 입장의 선구자는 Skepticism and Naturalism: Some Varieties(1985)의 저자 P.F. Strawson이라고 할 수 있다. 이 책에서 스트로슨은 ‘인간 세계의 그림’은 ‘객관적’인 자연과학적 관점과 동일하게 정당성이 있다고 주장하는데, 그는 이를 ‘약한 자연주의’라고 부른다. 맥다월의 자연주의는 큰 반향을 일으켜 왔지만 스트로슨의 자연주의는 그 입장의 모호성 때문에 크게 주목받지 못했다. 이 장에서 나는 스트로슨의 약한 자연주의가 흄의 영향을 많이 받았으며, 흄의 자연주의의 특징을 이해하면 스트로슨의 약한 자연주의의 의미를 잘 드러낼 수 있을 것이라 주장할 것이다.

『회의주의와 자연주의』(Skepticism and Naturalism)(1985)의 서두에서 스트로슨은 강한 자연주의를 ‘엄격한 또는 환원적’ 자연주의라 정의한다. 그리고 이러한 자연주의는 ‘과학주의’와 명백히 결부되어 있다고 주장한다.⁸⁾ 과학적 자연주의자들은 어떤 주어진 현상을 자연과학적 용어로 기술할 수 있다면 ‘실재

다.(Sellars(1963), p. 169.) 자연의 공간은 법칙의 영역이고, 따라서 원리상 자연과학에 의해 설명될 수 있는 영역이다. 반면에, 이유의 공간은 합리성에 의해 규제되는 영역이므로 자연과학에 의해 온전히 설명될 수 없다. 따라서 이유의 공간은 법칙의 영역으로 환원될 수 없는 독자적이고 자율적 영역이다. 셀라스의 이 구분에 대해서는 이병덕(2015)을 참조하였다.

5) De Caro and Macarthur(2004, 2010) 참고.

6) 아리스토텔레스, 『니코마코스 윤리학』 제 4권 참조.

7) 맥다월의 세 가지 종류의 자연주의에 대한 구분에서 용어의 번역을 이병덕(2015)을 따르고 있다.

하는'것으로 간주한다. 이에 반해 스트로슨의 약한 자연주의는 어떤 주어진 현상을 '비과학적' 현상으로 환원하고자 한다. 스트로슨에 따르면 두 종류의 자연주의가 있다. 즉 "엄격한 또는 환원적 자연주의" 그리고 "포용력 있는(catholic) 또는 관대한(liberal) 자연주의"가 그것이다.⁹⁾ 그는 "엄격한 또는 환원적" 대신에 "강한" 자연주의라는 표현을 사용하기도 했으며, "포용력 있는 또는 관대한" 대신에 "약한" 자연주의라는 용어를 사용하기도 했다.¹⁰⁾ 또 다른 이름으로 그는 전자를 "엄격한(austere)¹¹⁾ 그리고 후자를 "비환원적¹²⁾ 그리고 "인본주의적(humanistic)"¹³⁾이란 말을 사용했다.

환원주의적 자연주의는 "자연과학으로 궁극적으로 환원할 수 없거나 해명될 수 없는 어떤 것도 허용하지 않는다."¹⁴⁾ 이런 점에서 스트로슨은 다음과 같이 주장한다.

인간존재에 관한 그리고 인간의 행위에 관해 자연주의적이고 객관적인 관점을 취하는 환원적 자연주의는 도덕적 태도와 반응의 타당성을 침해하고 도덕적 판단은 환상을 전달하는 수단에 불과하다고 주장한다.(1985: 43).

스트로슨은 이와 같은 환원적 자연주의자들을 진정한 도덕적 회의주의자들이라 보았다. 왜냐하면 그들은 환원될 수 없는 것은 받아들이지 않기 때문이다. 스트로슨은 이와 같은 자연주의를 거부한다. 스트로슨의 자연주의는 "우리가 일상적으로 생각하기에 실재하는 것, 예를 들어 도덕과 도덕적 책임, 물리적 대상을 참되게 특징짓는 것으로서 지각할 수 있는 성질들, 의미나 의미-규칙을 결정하는 것, 그리고 보편자들에 대해 보다 풍부하게 생각해 볼 여지를 제공 한다"¹⁵⁾

스트로슨의 약한 자연주의를 이해하기 위해서는 그의 『회의주의와 자연주의』(1985) 이전의 저서인 『자유와 분개 Freedom and Resentment』(1962)를 살펴볼 필요가 있다. 이 책에서 그는 결정론과 책임의 문제를 해소하기를 시도하는데, 이를 위해 그는 세계에 관해 두 가지 서로 다른 관점을 구분한다. 그것은 '참여자(participant)'의 관점과 '객관적인(objective)' 관점이다. 이러한 관점들을 취함으로써 우리는 타인의 행위에 관해 다르게 설명하게 된다. 객관적 관점을 취함으로써 우리는 타인을 인과적으로 설명 가능한 자연 세계의 일부로 간주한다. 인간의 행동을 순전히 객관적인 관점으로 바라보았을 때, 반향적 태도(reactive attitude)는 제대로 작동한다고 볼 수 없을 것이다. 환원적 자연주의는 사물 또는 사태를 있는 그대로 보고자 하는 관점이다. 인간에 관해 이와 같은 관점을 택하게 되면 도덕적 판단은 '환상을 전달하는 수단에 불과하다'. 이에 대해 스트로슨은 '우리가 알고 있고, 가질 수 있는 현실적이고, 상대적으로 합리적인 관점 속에서 우리는 인식'¹⁶⁾ 해야 한다고 제안한다.

참여자의 관점으로부터 우리는 타인을 그들의 책임이라고 전제하는 감사, 화, 공감, 분개와 같은 태도로서 '반향적 태도'의 적절한 대상으로 간주한다. 참여자의 관점과 객관적 관점, 두 관점들은 서로 대립

8) P. F. Strawson(1985), pp. 1-2.

9) Strawson(1985), p.1.

10) Strawson, Ibid.

11) Strawson(1998a), p. 168

12) Strawson(1985), p. 41.

13) Strawson(1998a), p.168.

14) Strawson, Ibid.

15) Strawson, Ibid.

16) Strawson(1962), p. 40.

되지만, 둘 다 정당하다고 스트로슨은 말한다. 만일 두 관점이 모순되어 보인다면 그 이유는 우리가 형이상학적으로 절대적 관점이 있다고 가정하기 때문인데, 그와 같은 초월적 관점이 있다는 생각은 환상이다.¹⁷⁾ 스트로슨에 따르면, 타인과 우리 자신에 대한 반향적 태도는 자연적이며 취할 수 없는 것이다. 그러한 것은 인간의 본질에 핵심적인 것이다.¹⁸⁾ 따라서 우리가 결정론을 받아들인다 해도 참여자의 관점을 포기할 수 없다. 왜냐하면 반향적 태도는 인간에게 뿌리 깊게 각인되어 있기 때문이다. 따라서 결정론과 책임은 양립가능하다. 책임에 관한 스트로슨의 이와 같은 입장을 우리는 ‘양립가능론’ 또는 ‘책임에 관한 자연주의’라고도 부른다. 스트로슨은 ‘약한 자연주의’를 달리 말하여 ‘자유로운(온화한)’ 자연주의라는 말로도 표현한다. 이 『회의주의와 자연주의』라는 책에서 약한 자연주의라는 말을 통해서 스트로슨이 목표하는 바는 여러 가지의 회의주의를 극복하고자 함이다. 스트로슨의 자연주의에 따르면, 회의적 비판은 “논증을 통해 만족되어질 수 없고” “단지 무시되어야만 할 뿐이다.”¹⁹⁾ 이 말은 회의주의에 대응하기 위해서는 어떤 적절한, 합리적 대답도 존재하지 않는다는 것이다.²⁰⁾ 스트로슨은 다음과 같이 말한다. “핵심은 외부세계의 존재와 다른 사람의 마음 그리고 귀납의 일반화에 대한 믿음의 논리적 정당화를 제공하는 것이 의미 없다는 것이 아니라 헛되다는 것이다. 왜냐하면 우리가 현재 가지고 있는 것은 결코 선택한 것도 아니고 결코 포기할 수도 없는 원초적이고, 자연적이고, 불가피하게 연루된 것이기 때문이다.”²¹⁾

그는 약한 자연주의는 반회의주의의 목적에 유용하다고 주장한다. 『회의주의와 자연주의』에서 스트로슨은 흄이 “회의주의의 제 1인자(arch-sceptic)’가 아니라 ‘자연주의의 제 1인자(arch-naturalist)’라고 본다.²²⁾ 그의 자연주의에 따르면 철학적 회의주의는 ‘나태하고, 비현실적이고, 가식적’²³⁾이다. 이성적 논증에 의해 그러한 것을 물리치고자 하는 것은 의미가 없으며, 회의주의에 대한 적절한 대응은 그러한 것을 무시하는 것이다. 그와 같은 논증은 ‘자연의 힘에 비해, 그리고 신념에 대해 우리의 자연적으로 심어진 성향의 힘에 비해 무력하다.’²⁴⁾ 그는 이러한 생각을 흄에게서 가져왔다고 말한다.²⁵⁾ 스트로슨에 따르면, 『인성론』은 두 명의 흄에 의해 쓰여 졌다. 첫 번째 흄은 ‘회의주의자로서 흄’으로 우리가 익히 알고 있는 흄이다. 두 번째 흄은 ‘자연주의자로서 흄’이다.²⁶⁾ 스트로슨에 따르면 회의주의자로서 흄은 이성 홀로는 회의적 결론을 논박하는 데 실패할 수밖에 없다는 것을 보여줌으로써 이성을 통한 정당화 문제에 관여한다. 반면, 자연주의자로서 흄은 ‘믿음은 불가피하게 인간본성에 연루되어 있다’는 점에 호소함으로써 회의적 무한 소급을 피할 방법을 알려준다.²⁷⁾

따라서 스트로슨의 해석은 다음과 같다. 즉, 흄에 따르면, 우리가 비판적으로 생각해 볼 수 있는 어떤 것이 있고, 그럼으로써 새로운 관점을 얻는다. 이것은 철학적 탐구를 흥미진진하게 유지하게 한다. 그러나 우리의 본성(nature)에서 유래된 것²⁸⁾, 이를테면, 상상, 혹은 느낌과 같은 것들 때문에 우리가 단순히

17) Strawson, Ibid.

18) 따라서 스트로슨은 결정론과 책임은 양립가능하다고 주장한다.

19) Strawson(1985), p. 13.

20) DeRose(1999), pp. 19-22.

21) Strawson(1998b), p. 242.

22) Strawson(1985), p. 3.

23) Strawson(1985), p. 19.

24) Strawson(1985), p. 11.

25) Strawson(1985), p. 12.

26) Strawson(1985), p. 12.

27) Strawson(1985), p. 13.

철학적 탐구만을 흥미롭게 할 수 없다. 철학자들은 이와 같은 후자의 것들에 저항해서 싸워왔다.

우리는 스트로슨의 이와 같은 주장을 흄의 저서로 돌아가서 다음과 같은 점에서 찾을 수 있다. 흄의 유명한 구절 “이성은 정념의 노예이고 노예이어야만 한다. 그리고 그것들에 봉사하고 복종하는 것 외에 어떤 다른 것을 하기를 시도해서는 안 된다”(T. 415).²⁹⁾ 이와 유사한 맥락을 우리는 『인성론』 제 1권 마지막 구절에서 발견할 수 있다.

“매우 다행스럽게도, 이성인 이러한 어두운 구름을 밀쳐낼 수 없기에 자연 자신이 그 일을 수행하여, 이러한 철학적 우울증과 망상을 치유한다. 마음의 그런 치우침을 완화시킴으로써, 또 는 이 모든 허깨비들을 몰아내는 어떤 여가활동 및 내 감각의 생생한 인상을 통해서 말이다.”
(T 269).

흄은 이성 중심의 탐구로 인해 절망에 빠져 갇게 된 ‘철학적 우울함과 망상’(T 269)으로부터 그를 치유한 것은 ‘자연 그 자체’이라고 주장한다. 즉 이 때 ‘자연’이란 친구들과 식사하면서 대화를 나누고 백에몬 게임과 같은 보드 게임을 즐기는 것(T 269)이다.

스트로슨은 이 구절을 명시적으로 언급하지 않았지만 이 두 구절을 통해 흄이 신념에 대한 우리의 자연적(본성적) 개입이 ‘불가피하다’고 생각한 것으로 보인다. 여기서 흄은 우리의 경험의 영역 넘어서 지속할지도 모르는 자연적으로 ‘참’인 진리가 있다거나 우리가 철학적 탐구를 할 때마다 자연적으로 불가피하게 참이라고 깨닫게 되는 그런 진리들이 존재한다고 말하는 것은 아니다. 그보다는 오히려 일상세계에서 살아갈 때 언제나 마치 믿는 것처럼 행동하지 않을 수 없는 것들이 있는데, 그러한 것들은 예컨대 외부대상이 존재에 대한 믿음이나 귀납추론의 정당성에 대한 믿음과 같은 그런 통념들이다.

그러나 스트로슨의 약한 자연주의는 엄밀히 말하면 흄주의는 아니다. 스트로슨은 흄의 자연주의를 높이 샀지만, 흄의 자연에 대한 개념, 또는 ‘자연적 성향’의 본성에 대한 흄의 입장이 다소 단순하다고 생각했다. 이에 반해 흄의 입장을 최초로 자연주의로 해석한 캠프 스미스는 흄의 자연적 신념을 모든 경험의 조건이 되는 Kant적인 범주와 매우 유사하다고 해석한다.³⁰⁾

28) 흄 철학에서 Nature는 우선 물리적 자연세계와 이에 대비되는 것으로서 인간의 본성, 둘 다라고 말할 수 있다. 그리고 인간의 본성을 인간의 감각능력처럼 우리가 타고난 능력이나 본능적인 것, 예를 들어, 숨쉬고, 먹고, 자고, 웃고, 가려울 때 긁고 등등 생물학적 본성과 관련되는 것으로서, 소위 ‘제 1의 천성’이라 과 ‘제 2의 천성’, 즉 우리가 학습을 통해 획득하게 된 능력이거나 문화적인 것, 예를 들어, 포크를 사용한다거나, 춤추는 것, 영어를 사용하거나, 불어를 사용하거나, 운전 방식의 차이 등등으로 나누어 말할 수 있다. 어떤 사람들은 Nature를 “첫 번째 자연”, 즉 인간의 개입이 없는 자연 세계와 “제 2의 천성”, 인간의 생각에 의해 변형되는 모든 것으로 나누기도 하는데, 흄의 ‘자연’ 개념은 이러한 구분도 포괄한다.

29) 필자는 논의를 전개하는데 있어 David Hume의 『인성론』 *A Treatise of Human Nature*와 *Enquiries Concerning the Principles of Morals*에 근거하여 논의하고자 한다. 따라서 이하 흄에 관한 인용문의 페이지 표기는 *A Treatise of Human Nature*의 약자 “T”와 *Enquiries Concerning the Principles of Morals*의 약자 “En”으로 표기하겠다.

30) N. Kemp Smith(1941), p. 124. 흄이 말하는 자연적 성향은 칸트의 범주처럼 세분화되지는 않았지만 주관 쪽에서 나가는 인식조건이라는 점에서 유사하다고 볼 수 있다.

3. 제 1의 천성, 제 2의 천성 그리고 ‘자연의 부분적 재마법화’

3-1. 흄: 좁은 의미의 경험과 넓은 의미의 경험 그리고 자연주의

흄은 세계에 대한 우리의 지식의 ‘정당화’ 문제에 관심을 갖기 보다는 이와 같은 우리의 믿음을 ‘설명’하는 문제에 관심을 가졌다. 즉 어떻게 마음이 감각에 의해 제공된 데이터들을 이해가능하게 만드는가를 상상, 습관, 성향과 같은 인간본성의 원리에 따라 설명하고자 했다. 이와 같은 작업이 『인성론』 제 1권에서 진행되었다.

흄이 자연주의자라는 데는 누구도 반대하지 않을 것이다. 그러나 그의 인간학의 목표는 오늘날 과학적 자연주의에 의해 의미되는 것 이상이었다고 할 수 있다. 이러한 측면을 이해하기 위해서는 우리는 흄의 철학에서 서로 다른 의미의 ‘경험’을 구분해야만 한다.

흄은 ‘경험’이라는 용어를 사용할 때 서로 다른 것을 의미한다. 하나는 개인적(individual)이고 내성주의적(introspective) 의미이다. 즉 우리 속을 내성에 의해 들여다봄으로써 도달할 수 있고 회상할 수 있는 ‘감각경험’을 의미한다. 흄에 따르면 ‘우리의 모든 인식은 경험에서 비롯된다.’ 이 때 흄이 말하는 ‘경험’은 특수한 의미를 갖는다. 그의 주저작인 『인간 본성에 관한 논고』의 부제: 추론의 실험적 방법을 도덕적 주체들에 도입하려는 시도가 말해주듯이 흄의 인간학의 특징은 바로 자연과학적 방법을 채택하여 인간의 연구에 적용하는 것이다. 흄이 인간학을 연구하는데 사용하고자 한 실험적 방법은 오직 경험에 의해 보장, 지지되는 결론만을 인정하는 것이다. 이는 데카르트가 채택했던 연역적 방법을 중요시하는 합리론적 입장과 대조를 이룬다. 흄은 과학을 순수 연역적 개념으로 이해하는 합리론적 견해를 거부하고, 과학 및 과학적 지식의 구성에 있어서 경험적·실험적 개념을 옹호한다.

그러나 흄은 또 다른 의미의 경험을 사용했는데, 그것은 보다 덜 유아론적(solecistic)이고 보다 사회적인 ‘일상생활’에 대한 경험이다. 하지만 경험이 두 가지 의미로 뚜렷하게 구분되는 것은 아니기 때문에 우리는 너무 분명하게 이와 같이 다른 종류의 경험을 구분해서는 안 된다. 왜냐하면 그것들은 중첩되기 때문이다. 예를 들면, 흄에게서 우리의 모든 경험은 감각지각과 기억과 관련되는 반면, 우리의 경험의 대다수는 사회적 차원에서 생기기 때문이다.³¹⁾

흄이 『인성론』 제 1권에서 ‘경험’에 호소할 때 대부분의 경우는, 예를 들어, 인과추론의 본성과 기원의 분석에 관한 장에 국한할 때, 좁은 의미의 경험, 즉 개인적이고 내성주의적인 의미의 감각경험이다(T. 163). 그러나 흄은 『인성론』 제 2권(정념에 관하여)과 3권(도덕에 관하여) 그리고 『탐구』에서 보다 ‘넓은 의미의 경험’에 관해 말하고 있다. 흄은 종종 ‘일상적 경험’과 ‘상식적 경험’을 언급했다. 예를 들어, 사랑과 증오의 원인들은 ‘일상 경험에서 이끌어내진 부정할 수 없는 증거들’에 의해서 드러나며 ‘일상적 삶과 대화 속에서 나타나는 현상들’은 어떻게 어떤 사람들을 존경할 만한 사람이라 간주하는지를 설명하는데 도움을 준다(T. 347, 361)고 말한다.

흄은 어떤 사람의 경험이 타인과의 상호작용을 통해 설명될 수 있다고 말한다. 『탐구』에서 그는 ‘한 사람의 경험과 사고의 영역을 확장’하는 과정에 대해 언급한다(E. 107). 예를 들어 『인성론』 제 1권에서 우리의 모든 지식은 ‘경험’에서 비롯된다고 할 때, 가장 확실한 경험은 관찰 가능한 감각 경험이지만, 직접 경험하지 않았을지라도 확실한 것으로 간주되는 경험들도 있기 때문에 그는 확장된 경험에 관해

31) S. Traiger(1994), p. 253.

말한다. 확장된 경험은 상호 인간적인 경험의 모든 명시적인 예들로서, ‘증거와 책들, 그리고 대화’를 통해 얻을 수 있다(E. 107). 이러한 맥락에서 벤 스미스(2016)는 ‘일상적 과정의 세계(생활세계)에서 일상적 삶과 대화와 같은 이러한 의미의 경험은 흄의 인간학에서 주된 것이고 ‘관찰가능한 감각경험으로 환원불가능한 요소’라고 주장한다. 그리고 그는 ‘이러한 점은 흄의 자연주의에 관해 다르게 해석할 여지를 준다’고 주장한다.³²⁾ 관찰가능한 감각경험으로 환원가능성이 앞서 살펴본 흄의 좁은 의미의 자연주의의 핵심이다. 이러한 요소를 전수한 것이 콰인의 자연화된 인식론이며, 많은 사람들은 이를 과학적 자연주의라고도 부른다. 나는 이 논문에서 흄의 자연주의에서 이 요소만 강조되어서는 안 된다는 점을 보이고자 한다.

인간학이 어떻게 여타의 학문에 의해 근거 지워질 수 있는지를 말할 때 흄은 계속해서 다음과 같이 말한다. 즉 ‘인간학의 유일하게 견고한 토대’는 ‘경험과 관찰에 토대를 두어야만 한다’(T. xvi)고 주장한다. 여기서 흄이 염두에 두고 있는 것은 내적 상태라든지 혹은 감각경험의 경우만을 말하는 것이 아니다. 흄은 철학적 반성은 경험에 국한되어야만 하고 그것을 넘어 시도해서는 안 된다고 주장한다.(T. xvii) 그러나 경험에 국한하는 것이 내성에 의해 제공되는 것만 의미하는 것은 아니다. 즉 그와 같은 경험의 의미는 내적인 에피소드들의 사적인 저장고는 아니라는 것이다. 인간의 삶에 대해 주의 깊게 관찰한다는 것이 내적인 심리상태에 대한 주의 깊은 관찰을 의미하는 것은 아니다.

흄의 철학에서 ‘경험’의 의미의 다원성을 고려해보면 인간 본성에 관한 학의 주제를 이해가능하게 만드는 서로 다른 방식이 있다는 것을 우리는 알 수 있다. 인간의 삶에 대해 주의 깊게 관찰해보면 일상 경험에 대한 반성작용과 우리의 내적이거나 사적인 경험에 대한 반성적 활동이 다르다 것을 알 수 있다. 예를 들어, 우리는 합리적 반성의 결론과 무관하게 필연적 연결에 관한 믿음과 같은 믿음을 갖지 않을 수 없다. 즉 원인과 결과의 ‘항상적 연결’에 대한 관찰만으로는 원인과 결과가 ‘필연적으로 연결’되어 있다는 것을 이성만으로는 정당화 할 수 없음에도 불구하고, 일상인들은 원인과 결과의 필연적 연결에 대해 ‘자연적 신념’을 갖고 있다. 이와 같은 자연적 신념은 반복을 경험하면 습관이 형성되어 상상에 의해 자연적으로 믿게 되는 우리의 본성에 관한 사실이다.

이성을 통해 우리의 관념의 근거를 찾고자 한 결과 도달한 결론은 회의주의이다. 그러나 흄은 회의주의로 우리를 이끄는 ‘섬세하고 세련된 추론’이 오류를 보여준다고 생각하지는 않는다. 우리가 만일 추상적 추론의 사용을 거부한다면 우리는 모든 학문과 철학을 완전히 포기하는 것이 될 것이다(T. 268). 핵심은 추상적 추론과 일상적 차원에서의 우리의 경험과 사고의 내용 둘 다가 인간학에서 우리가 고려하는 부분이라는 것이다. 그와 같은 것들은 우리 인간 본성의 서로 다른 표현들이다. 우리가 세상에 일어나는 일들을 이해하는 서로 다른 방식들이다.

이 논문에서 나는 흄의 자연주의의 주된 측면이 과학적 자연주의이라는 해석에 반대한다. 이를 보기 위해 나는 그의 인간학의 주된 주제를 구성하는 것이 무엇인가에 주목하고자 한다. 흄은 『인성론』 제1권의 결론에서 회의주의의 구름을 걷어내는데 도움을 주는 것이 ‘본성(nature)’이라고 주장한다. 엄격한 회의주의를 설파하는 사람은 그가 실천적 요구들에 직면했을 때 그의 이론적 원리들을 어겨야만 하는 상황에서 당혹스러워 한다. 그들은 형이상학의 특권을 누린 후에 회의주의자들이 갖는 ‘철학적 우울함과 망상’(T. 268)의 참기 힘든 분위기에서 빠져 나오하고자 하는 자연적 충동 때문에 또한 당혹스러워 한다.

32) B. Smith(2016), p. 313.

여기서 흄은 다음과 같이 말한다. “매우 다행스럽게도, 이성(이성)은 이러한 어두운 구름을 밀쳐낼 수 없기에 우리의 본성(천성) 그 일을 수행하여, 이러한 철학적 우울증과 망상을 치유한다. 마음의 그런 치우침을 완화시킴으로써, 또는 이 모든 허깨비들을 몰아내는 어떤 여가활동 및 내 감각의 생생한 인상을 통해서 말이다.” (T 269)

자연(본성)에 대한 호소는 인식론적 탐구의 결과는 아니다. 그것은 오히려 인식론적 탐구를 위한 조건의 일부이다. 흄의 인간학의 목표의 일부는 어떻게 우리의 믿음이 정당화되거나, 정당화되지 않거나 하는지에 관한 물음들에 전제된, 일상생활에서 주의 깊은 관찰에 의해 밝혀지는 인간이란 어떤 존재인가라는 의미를 밝히는 것이다.

3-2. 흄: 넓은 의미의 경험과 생활세계 인식론으로서의 자연주의

흄의 인식론은 한 인간이 세계에 대해 인식하는 개인적인 의미로 해석될 필요는 없다. 이와 같은 해석은 흄의 대인 관계적(interpersonal) 인식론, 즉 그의 생활세계 인식론을 강조하는 베이어와 같은 해석에서 엿볼 수 있다. 아네트 베이어에 따르면, 인식론에 있어 흄의 자연주의는 인간 본성을 인지적이기 이전에 사회적이고 정념적인 본성으로 간주한다.³³⁾ 내가 이 논문에서 주장하고자 하는 핵심은 흄의 인식론의 사회적 측면과 유아론적 측면 둘 다가 자연주의적으로 특징지워질 수 있다는 것이다. 반유아론적인 보다 넓은 경험에 초점이 맞추어질 때, 그가 다루고자 한 인간학은 인간이란 관찰가능한 감각경험만으로 환원불가능한 실천적 존재라는 통찰을 제공한다.

이 논문에서 나는 흄의 자연주의적 인식론이 어떻게 인간 본성에 관한 보다 폭넓은 반성의 학문, 즉 인간 본성에 관한 체계적인 반성(인간학)의 일부를 형성하는 보여주고자 하는 것이라고 해석한다. 흄에 관한 일반적인 해석은 흄의 (좁은 의미의) 자연주의가 세계에 관한 설명에 있어 회의주의로 귀결된다는 것이다. 내가 생각하기에 이러한 해석은 흄의 자연주의에 대한 해석으로 잘못되었다. 왜냐하면 그와 같은 해석은 『인성론』에서 흄의 목표를 어떻게 이해할 것인가에 대해 왜곡된 결과를 낳을 것이기 때문이다. 내가 주장하는 바는 흄이 우리의 인식은 관찰 가능한 경험에서 비롯된다는 좁은 의미의 자연주의에서 출발해서 믿음의 정당화 대신 인간의 자연적 본성에 호소하여 믿음의 설명의 문제로 전환함으로써 완전한 회의주의로 가지 않았으며, (그런 의미에서 ‘완화된 회의주의라 부를 수 있으며(『인성론』, 제 1권), 그런 다음 그러한 견지에서 어떻게 우리의 실천을 설명할 수 있는지를 고려하는 데로 나아갔다(『인성론』, 제 2권, 3권). 오히려 흄의 인간학은 일상적 과정에서 우리의 존재를 밝힘으로써 인간 본성에 관한 연구가 주된 것이었다.

흄의 자연주의는 과학적 자연주의뿐만 아니라 넓은 의미의 자연주의의 양상에 따라 분류될 필요가 있다. 이러한 의미에서 일반적으로 과학적 자연주의로 간주된 것 외에 자연주의를 위한 개념적 공간이 필요하다. De Caro 와 McArthur(2010)이 주장한 것처럼 자연주의의 관점에는 여러 측면이 포함될 수 있다.³⁴⁾

아네트 베이어는 흄이 『인성론』 제 1권의 독아적 이성에서 제 2권의 사회적 정념으로의 전회함으로써 제 1권에서 설명하기 어려웠던 점들을 해소하는데 빛을 던져 준다고 주장한다. 아네트 베이어는 이러한

33) A. Baier (1991), pp. 28-29.

34) De Caro and McArthur(2010), p. 9.

것이 흠이 『인성론』에서 실제로 의도했던 구도였다고 하면서,³⁵⁾ 이렇게 보면, 제 1권의 지각 다발로서의 마음을 하나의 마음으로 통일할 수 있는 “실제적 연결(the real connection)” 개념은 사회적 공간에서 다른 사람들과의 ‘생물학적인 실제적 연결’(the biological connection)을 통해서 찾을 수 있다. 다시 말하면 ‘나’라는 것이 사회 속에서 생물학적으로 다른 사람들과 연결되어 있다는 말은 나라는 존재는 살아있는 육체를 가지고서 다른 사람들이 지켜보는 가운데 존재하고, 나와 그들은 고통에 대해서는 서로 위로하고 쾌락에 대해서는 그것이 유지되기를 바라며, 또한 그들과 나는 어떤 자율성과 독립성을 얻기를 요구하고 있다. 이렇게 본다면 인간을 사회적 공간에서 추상해서 그들의 역사를 분리된 지각들로 쪼개진 것으로 보는 제 1권의 지각 다발 이론은 그를 난처한 궁지로 몰기에 충분하다.

따라서 『인성론』제 1권에서 지각 다발에 관한 실제적 연결을 설명하려는 자아에 관한 형이상학적 문제를 제쳐 둔 채, 그는 제 2권에서 상식적 관점, 현실적 관점에서 자아의 문제에 초점을 맞춘다. 이를 위해 흠은 ‘사고와 감정 그리고 행위 사이의 적절한 균형을 잡고자’ 시도한다. 흠은 『인성론』 제 1권의 ‘인격의 동일성에 관하여’라는 절의 맨 끝 부분에서 “우리의 구별되는 지각들로 하여금 서로 영향을 미칠 수 있게 함으로써” 그리고 “우리의 과거와 미래의 고통과 쾌락에 대한 현재의 관심을 우리에게 제시함으로써”(T 261) 어떻게 정념들이 상상의 작용을 “강화하는가”에 주목할 때 이에 관해 암시하고 있다. 그리고 이와 같은 『인성론』제 1권의 결론을 바탕으로 그는 제 2권에서 정념이론으로부터 출발한다. 그리고 정념에 관한 분석은 순전히 발생적·기술적·설명적이란 점에서 **자연주의적**이다.³⁶⁾

4. 흠의 도덕적 가치에 대한 자연주의적 해석

이상에서 살펴 본 바와 같이 흠은 넓은 의미의 경험과 생활세계의 인식론에서 인간이란 관찰 가능한 감각경험으로 환원 불가한 실천적 존재라는 것을 보여준 후, 이제 도덕적 평가에 대해 말하고자 한다.

흠은 도덕적 가치를 우리가 살아가면서 쉽게 접할 수 있는 인간적 요소에서 찾고자 했다. 그는 다음과 같이 말하고 있다.

[도덕적 가치는] 대상 속에 있는 것이 아니라 당신 자신 속에 있다. 따라서 당신이 어떤 행위나 성품이 악하다고 말할 때, 당신은 그것을 숙고함으로써 본성의 구조에 따라 비탄의 감정을 갖게되는 것 외에는 어떤 것도 아니다(T 469).

필자는 이 절에서 도덕적 가치에 대한 흠의 입장을 이해하기 위해 흠이 사용한 ‘도금 또는 채색에 관한 메타포(metaphor of gilding or staining)’(E. 294)의 해석을 통해 접근해 보겠다.

먼저 채색과 도금의 메타포를 대충 요약하면 다음과 같다. 우리는 외부 대상들에 우리 마음의 내적인 작용이나 내용을 확산해(spread)가려는 위대한 경향성을 갖는다. 흠은 도덕적 판단의 경우에 있어 이와

35) Baier (1991), Ibid.

36) 흠의 『인성론』 제 2권의 정념에 관한 분석은 필자의 글 [흠에 있어서 정념과 자아](2001), 『철학연구』를 참고하시오.

같은 ‘확장’을 ‘채색(gilding)’, 또는 ‘도금(staining)’이라는 메타포를 사용해서 설명한다. 도덕의 경우에 있어 우리는 우리 내부로부터 빌려온 “내적 감정(internal sentiment)”을 가지고 외적 대상이 아닌 내적 대상, 즉 다른 사람의 마음 속으로 평가 작용이나 내용을 확장함으로써 채색(gilding)을 한다. 달리 말하면, 도덕적 평가의 경우 우리는 是認, 또는 不是認이라는 내적 감정을 통해 인간 정신과 성품을 “채색”한다. 그렇다면 성품, 즉 유덕함과 부덕함이라는 것의 도덕적 위상은 도덕 판단을 통해 만들어진 새로운 창조물이라고 할 수 있을 것이다. 그러나 이때 유의할 점은 그와 같은 창조물이 무에서 유를 만들어내는 의미는 아니라는 것이다. 즉 우리가 채색 또는 도금을 통해 도덕적 평가를 할 때는 이미 있는 어떤 것에 도금을 한다는 것을 의미한다. 더 정확히 말하자면 우리는 심리적으로 실재하는 기질들(psychological real traits)에 도금을 입힘으로써 도덕적 평가를 한다는 것이다. 만일 이러하다면 아네트 베이어(A. Baier)가 지적했듯이, 유덕함과 부덕함이라는 것은 “어떤 것, 즉 가구에 입혀진 색깔 또는 아마도 도금이나 채색되기 전에 이미 어떤 색깔을 가진 자연적 대상과 유사하다고 볼 수 있을 것이다.”³⁷⁾

도덕적 가치를 설명하는데 있어 흄의 ‘채색과 도금의 메타포’는 도덕 판단에 관한 투사이론(projectivism) 또는 오류이론(error theory)을 선호하는 사람들이 환영할 만하다. 존 맥키(J. Mackie)는 흄의 이와 같은 입장을 오류 이론이라고 해석한다. 맥키에 따르면 우리는 도덕적 성질들을 잘못 객관화시킨다. 즉 흄에게 있어 도덕적 평가라는 것은 그것의 본래적 특성과 다른 어떤 대상에 귀속된 것이라고 볼 수 있다. 나아가 그와 같은 윤리적 속성들은 존재하지 않기 때문에 윤리적 판단은 항상 거짓이라고 맥키는 주장한다. 스티븐 다웰(Stephen Darwell)이 지적했듯, “윤리적 판단을 할 때 우리는 어떤 윤리적 속성을 세계에 불가피하게 투사한다고 오류 이론가들은 믿는다.”³⁸⁾ 흄의 예를 통해 이러한 것을 살펴보자. 의도적인 살인에 대해 생각할 때, 우리는 그에 대한 반응으로서 격노하거나 비난의 감정을 가지게 된다. 흄에 따르면 이와 같은 반응은 우리 속에 존재한다. 오류 이론가들도 이러한 것에는 동의한다. 하지만 그들에 따르면 우리가 격노하거나 비난의 감정을 가지게 되는 이유는 도덕적 속성(살인에 대해 쾌심해함 또는 경멸함)이 세계 속에 실재하기 때문이라고 잘못 생각함으로써 그것을 객관화하려는 성향을 가지기 때문이라는 것을 덧붙인다. 다시 말하면 우리는 살인에 대한 우리의 반응을 그것과 독립적인 더 나간 어떤 속성에 대한 인식으로 잘못 생각한다는 것이다.

이러한 견지에서 사이먼 블랙번(S. Blackburn)은 다음과 같이 말하고 있다.

“우리는 마치(as if) 세계가 어떤 종류의 사실을 담고 있는 것처럼 말하고 생각한다 그러나 사실 그때 그와 같은 말을 통해서 우리가 하고 있는 것에 대한 참된 설명은 우리가 어떤 반응을 하고, 습관 또는 감정들을 가지고 있다는 것이다.”³⁹⁾

즉 실제로 존재하는 모든 것은 항상적으로 결합된 자연적 사건들을 통해 갖게 된 주관적 기대감인데도, 우리는 마치 자연 속에 어떤 객관적 연결이 있는 듯이 사태를 경험한다고 생각한다는 것이다. 사이먼 블랙번은 도덕 가치에 관한 이와 같은 흄의 입장을 “투사이론”이라고 해석한다.

투사주의에 따르면 우리는 그 자체로는 옳고 그름이라는 속성을 갖고 있지 않는 세계에 우리의 비인

37) A. Baier(1991), p.194.

38) Stephen Darwell(1998), p.63.

39) Simon Blackburn(1981), p.163.

지적 느낌을 투사한다. 그리고 그와 같은 비인지적 느낌의 옳고 그름은 그와 같은 느낌에 대해 행위자의 승인 불승인이라는 고차 태도(higher-order attitude)에 의존한다고 볼 수 있다. 예를 들어, 재미(amusement)에 대한 고차태도는 재미있는 또는 웃기는(funny)이 될 테고, 수치(shame)에 대한 고차태도는 '수치스러운(shameful)', 그리고 도덕적 분노(moral indignation)에 대한 고차태도는 '옳지 않은' 이라고 우리가 태도를 취하는 것이 될 것이다.

5. 도덕판단과 규범성: 흄의 공감 이론과 일반적 관점

도덕적 가치가 오류이론과 투사이론에서 말하는 것처럼 인간이나, 행위나, 사태의 참된 특징이 아니라 단지 그렇게 보일 뿐이고, 우리는 평가적 반응이 갖는 특징을 사태의 특징으로 착각한 것이라고 한다면 도덕의 보편성과 도덕판단의 규범성을 어떻게 말할 수 있는가? 이에 관한 답을 우리는 흄의 도덕감정론에서 발견할 수 있다.

흄은 도덕은 느낌의 문제라고 보았다. 우리는 타인의 행동에 대해 마음의 이끌림과 거리낌으로 우선 평가를 하게 된다. 따라서 '공감'은 도덕감의 첫 번째 산출원리이다. 흄에 따르면, 모든 인간의 정신은 비슷한 방식으로 느끼고 작동하게 되어 있다. 그리고 하나의 현이 울리면 같은 음을 내는 다른 현들도 이에 공명하는 것처럼, 인간의 감정 역시 타인이 느끼는 감정이 나에게 쉽게 전달되고, 그래서 나는 '공감'을 통해 타인의 감정을 나의 감정처럼 느끼게 되는 것이다. 우리는 나 자신의 이익(self interest)과 직결되는 것에 대해서는 직접적으로 쾌락과 고통의 감정을 느끼지만, 나 자신의 이익과 직결되지 않는 타인의 행복이나 사회의 선에 대해서도 공감을 통해서 쾌락과 고통의 감정을 느낄 수 있는 것이다.(T. 575-576)

우리는 도덕적 평가가 그 평가 대상에 상관없이 일관되기를 기대하는데, 멀리 있는 사람보다 가까이 있는 사람에게, 낯선 사람보다는 잘 아는 사람에게, 또 외국인 보다는 동포에게 더 공감한다(T. 581). 비판가들에 따르면 이러한 공감의 원리는 대상에 대한 일관된 도덕적 평가를 내릴 수 없게 한다. 즉 공감은 편파적이기 때문에 보편성을 요구하는 도덕의 원리로 작동할 수 없다. 이러한 반론에 대한 답변으로 흄은 도덕감의 두 번째 산출원리를 제시한다. 흄이 제시하는 도덕감의 두 번째 산출원리는 반성(reflexion)을 통하여 공감으로부터 생겨난 감정을 교정하여, 자신의 이익(self interest)에서 벗어난 확고하고 일반적인 관점(general point of view)을 견지하는 것이다(T. 582-583).

흄이 '일반적 관점'을 취하라고 제안함으로써 의미하는 바는 도덕 판단에 '반성'이 개입된다는 것을 의미한다. 즉 설령 우리가 감정에 의해 편파적일 수 있다고 할지라도 우리는 반성을 통해 우리의 언어를 교정할 수 있기 때문이다. '언어의 교정'을 통해 흄이 의미하는 바는 언어, 즉 대화나 담론, 설교나 가르침, 토론, 공론을 통해 자연적으로 존재하는 정념이나 동기를 바꾸어서 새로운 동기로 만들 수 있다는 것이다. 이때 '반성'의 작용이 필요하며 이와 같은 '반성'은 그런 작용을 하는 "전체정신(whole mind)", 즉 인류의 역사를 통해 반성적 시험을 거쳐 승인되어 습관화된 작용이다.⁴⁰⁾

이렇게 반성을 통해 갖게 된 '일반적 관점'에 따라 느끼는 공감은 특수한 상황에서 이해관계에 국한되

40) A. Baier (1993), p. 43.

지 않고 교정된 감정을 표현할 수 있게 해준다. 따라서 우리의 도덕적 평가를 보편적일 수 있게 해주는 것은 인간의 ‘반성능력’ 때문이다. 그렇다면 이와 같은 반성 능력 탓에 우리는 공감의 편파성을 교정할 수 있다.

6. 맺는말

흠이 감성(sentiment)과 같은 의미로 사용한 이 반성 개념은 이성주의자들이 말하는 논증적 추론을 하는 능력은 아니지만 감정적인 것도 아니며 느낌에 대한 2차적 반추능력이다. 이 감성은 단지 주어지는 것이 아니라 훈련되고 세련되어 지는 것이다. 이렇게 사고와 반성을 통해 일반적 관점을 취하게 됨으로써 즉 관습적 규약을 따름으로써 공감의 편파성 문제를 극복할 수 있다고 흠은 주장한다. 흠에 따르면 관습적 규약을 준수하려는 본래적인 동기는 도덕적이라기보다 ‘자연스러운’ 것이다. 흠은 이러한 주장을 통해 그와 같은 동기가 사실상 이기적인 것임을 말하고자 한다. 먼저 사람들은 자신들이 다른 사람을 대할 때 규약적 원리들을 계속 따름으로써 다른 사람이 자신들을 대할 때에도 그와 같이 대해 주길 바란다. 이러한 과정을 거쳐 마침내 습관(habit)이 형성되며, 규약적 원리들에 따르는 행동은 비교적 자동적이 된다. 다시 말해 그와 같은 행동은 바꾸기 어려운 것이 되는 것이다. 이 때 그와 같은 원리들에 기초한 의무들은 자연스럽고 확실한 것처럼 보이게 된다. 흠은 인간 사회에서의 관습적 규약의 유용성을 공감적으로 고찰해 볼 경우, 즉각적으로 그와 같은 ‘자연스러운’ 의무가 도덕적인 것이라고 느끼게 될 것이라고 말한다. 흠에 따르면 처음에 우리는 이기적인 이유로 도덕적으로 행동하며, 그 다음에는 어떠한 규약적인 규칙을 따르려는 습관으로부터 행동한다.

참고문헌

- 양선이 (2001), 「흠에 있어서 정념과 자아」, 『철학연구』 55: 109-138.
- 양선이 (2002), 「도덕적 가치와 책임에 관하여: 흠의 이론을 중심으로」, 『철학연구』 59: 231-252.
- 양선이 (2011), 「공감의 윤리와 도덕규범: 흠의 감성주의와 관습적 규약」, 『철학연구』 95: 153-179.
- 양선이 (2014), 「흠의 도덕감정론에 나타난 반성개념의 역할과 도덕감정의 합리성 문제」, 『철학』: 55-87.
- 양선이 (2015), 「흠 도덕이론의 덕윤리적 조명」, 『철학』 123: 47-69.
- 양선이 (2016), 「허치슨, 흠, 아담 스미스의 도덕 감정론에 나타난 공감의 역할과 도덕의 규범성」, 『철학연구』 114집: 305-335.
- 이병덕(2015), 「제2의 천성의 자연주의와 자연의 부분적 재마법화」, 『철학적분석』 33: 25-63.
- Aristotle (1985), *Nicomachean Ethics*, Trans. by T. Irwin. Indianapolis, IN: Hackett.
- Baier. Annett (1990), 'What Emotions are About', *Philosophical Perspectives*, 4: *Action Theory and Philosophy of Mind*
- Baier. Annett (1991), *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Blackburn, Simon (1981), 'Non-Cognitivism and Rule-Following' in Holtzman & Leich, eds., *Wittgenstein: to Follow a Rule*, Routledge.
- Blackburn, Simon (1993), 'Errors and the Phenomenology of Value' in Honderich (ed.) *Morality and Objectivity: a tribute to J. Mackie*, Routledge.
- Darwell, Stephen (1998), *Philosophical Ethics*, Westview Press.
- De Caro, M. and D. McArthur(eds.) (2010) *Naturalism and Normativity*, New York, NY: Columbia University Press.
- DeRose, K. (1999). "Introduction: Responding to Skepticism." In K. DeRose and T. A. Warfield(eds.), *Skepticism: A Contemporary Reader*, 1-24. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Hahn, L. E.(ed.). (1998). *The Philosophy of P.F. Strawson*. Chicago and LaSalle, IL: Open Court.
- Harman, Gilbert (1977), *The Nature of Morality*, New York:: Oxford University Press.
- Hume, David (1975), *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, ed. by L.A. Selby-Bigge. 3rd edition Oxford: Oxford University Press.
- Hume, David (1978), *A Treatise of Human Nature*, ed by L.A. Selby-Bigge. 2nd edition. Oxford: Oxford University Press.

- Kemp Smith, N. (1941), *The philosophy of David Hume*. London: Macmillan
- Mackie, John (1977), *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Viking Press.
- McDowell, John (1985), 'Value and Secondary Qualities' in Honderich (ed.) *Morality and Objectivity: a tribute to J. Mackie*, Routledge.
- McDowell, John (1994), *Mind and World*, Cambridge: Harvard University Press.
- McGinn, Collin (1983), *The Subjective View*, Oxford.
- McNaughton, David (1988), *Moral Vision*, Basil Blackwell.
- Prinz, J. (2007), *The Emotional Construction of Morals*, Oxford University Press.
- Quine, W. V.(1969), "Epistemology Naturalized" in *Ontological Relativity and Other Essays*, (New York: Columbia University Press).
- Sayre-McCord, G (1994), "General Point of View" Isn't Idea--and Shouldn't be", *Social Philosophy &Policy* 11
- Smith, Ben.(2016), "Naturalism, Experience, and Hume's 'Science of Human Nature'", *International Journal of Philosophical Studies*, 24, 3: 310-323.
- Strawson, P. F. (1962), "Freedom and Resentment", *Proceedings of the British Academy* 48: 1-25.
- Strawson, P. F(1985) *Scepticism and Naturalism: Some Varieties*, London: Methuen.
- Strawson, P. F(1998a). "Reply to Simon Blackburn." In Hahn(1998), 168-173.
- Strawson, P. F(1998a). "Reply to Andrew G. Black." In Hahn (1998), 259-262.
- Traiger, S.(1994). "Beyond Our Senses: Recasting Book I Part 3 of Hume's Treatise", *Hume Studies* 20(2): 241-259.
- Wiggins, D (1987), 'A Sensible Subjectivism', in *Needs, values, Truth: Essays in the Philosophy of Value*, Oxford: Oxford University Press.
- Wright, Crispin (1988), 'Moral Values, Projection and Secondary Qualities' *Proceedings of the Aristotelian Society*, supp. vol. LXII.

■ III. 윤리학 ■

실험 도덕 철학(experimental moral philosophy)의 도전에 대한 비판적 고찰

한광희(영남대)

I. 서론

많은 철학자들은 철학과 실험 사이에는 쉽게 건너기 힘든 간격이 존재한다고 생각한다.¹⁾ 과학적 실험으로 확인할 수 없는 현상 너머의 존재에 대한 형이상학적 탐구가 철학의 핵심적 영역 중 하나임을 생각하면, 철학자들이 왜 그러한 생각을 가지는지 이해할 수도 있을 것이다. 또한 'is'와 'ought'의 구분은 엄연히 존재하며 'ought'의 영역은 과학적 실험을 통해 밝혀질 수 있는 영역의 너머에 있다는 주장에 대한 고려도 그러한 이질감에 대한 이해를 더하게 한다.²⁾

하지만 최근에는 철학적 문제들에 대한 답을 찾는 데 실험이 도움을 줄 수 있다고 생각하는 철학자들이 생겨나고 있다. 실험 도덕 철학(experimental moral philosophy)은 그중의 한 접근방식의 하나라고 할 수 있다. 이것은 도덕적 직관, 판단, 그리고 행동 등과 같은 도덕 철학의 문제들에 대한 해답을 제시하기 위한 하나의 방법론으로서 20세기 후반에 나타났다.³⁾ 명칭에서도 나타나듯이 이 방법론은 실험에서 사용하는 방법들을 사용한다. 이 방법론에 의하면, 실험을 통해 축적된 데이터는 도덕철학의 이론들을 강화하는 근거가 될 수도 있고 어떤 도덕철학이론들은 현실성이 전혀 없다는 것을 밝히는 근거로 사용될 수도 있다.

본 논문은 세 가지 목적을 추구한다. 첫째, 실험 도덕 철학 이론 중 최소 일부 이론이 일종의 오류 이론(error theory)을 지지하게 된다는 것을 밝히는 것이다. 둘째, 도덕 철학에서 논의되는 몇 가지 중요한 실험들의 함축들을 비판적으로 고찰하는 것이다. 셋째, 덕의 존재 여부 혹은 덕과 상황의 상호작용에 관한 실험에서 전심성과 동일시 개념이 반드시 주목되어야 할 개념이라고 주장하는 것이다. 2절에서는 첫째 목적을 3절에서는 둘째 목적을 그리고 4절에서는 세 번째 목적을 추구할 것이다.

본 논문은 몇 가지 한계를 가진다. 우선 다음 절에 논의하게 될 성격에 관한 심리학의 몇 가지 모델들

1) 애피야(Kwame Appiah)는 그의 저서 *Experiments in Ethics*(우리나라에는 『윤리학의 배신』이란 제목으로 번역되었다.)에서 철학의 전통에서 실험이 우리가 생각하는 것보다 훨씬 더 중요하고 인정되었다는 것을 강조한다. Kwame Anthony Appiah, 2009, *Experiments in Ethics*, Harvard University Press 참조

2) 어떤 철학자는 '당위는 가능성을 함축한다'는 것을 고려하면, 행동가능성을 탐구한다고 여겨질 수 있는 실험들이 당위에 대한 탐구와 무관하지 않다고 주장할 것이다.

3) <https://plato.stanford.edu/entries/experimental-moral/> 참조.

에 관한 것이다. 상황주의(situationism), CAPS(cognitive-affective personality system) 모델, 빅 파이브(Big Five) 모델 등을 다루게 되는데, 논문의 목적 상 이 모델들 자체에 대한 내용들을 충분히 다루진 못할 것이다. 이것들에 대한 충분한 논의는 별도의 논문을 통해 다루어지는 것이 적절해 보인다. 둘째, 위 모델들과 관련된 모든 실험들을 논의할 수는 없을 것이다. 지면의 제한이 있으므로 몇 가지 중요한 실험들에 대해 논의하는 것으로 제한할 것이다.

II. 상황주의, CAPS 모델, 빅 파이브(Big Five) 모델, 그리고 오류 이론(error theory)

본 절에서는 본고에서 다루는 실험들의 함축에 대한 비판이 도덕적 자연주의 대 반자연주의 논쟁에서 어떤 위치를 차지하는지 설명할 것이다. 다음 절들에서 제시될 비판적 고찰과 전심성과 동일시 개념의 제시가 반자연주의에 대한 비판으로 간주될 수 있다는 것을 설명할 것이다. 비록 반자연주의에 대한 비판을 제시하지만 이것이 자동적으로 도덕적 자연주의(moral naturalism)를 지지하는 것을 의미하진 않는다. 본고에서는 도덕적 자연주의와 도덕적 비자연주의(non-naturalism) 모두를 열린 가능성으로 남겨둘 것이다.

도덕 철학과 연관되어 논의되는 실험들이 덕윤리에 가하는 위협을 보기 위해 우선 덕윤리의 중요한 주장 하나를 살펴보자. 덕윤리 진영에 있는 모든 철학자들의 주장이 완전히 일치한다고 할 수는 없으나 대개 공통적으로 지지하고 있는 주장 중 하나는 옳은 행위에 대한 주장이다. 그들은 옳은 행위를 다음과 같이 정의한다.

어떤 행위는 그것이 덕스러운 사람이 할 만한 행위일 때 그리고 오직 그런 경우에만 옳다.⁴⁾

이 정식을 통해 파악할 수 있는 덕윤리의 중요한 특성은 무엇일까? 이 정식에서 드러나듯이, 덕윤리에서는 옳은 행위를 덕스러운 사람을 통해 정의한다. 이 정식 자체도 진지한 논의의 대상이 될 만한 여러 가지 논쟁점을 지니고 있으나, 이 정식을 통해 분명히 알 수 있는 것이 있다. 덕스러운 사람은 덕을 가진 사람이라고 할 수 있으므로, 덕윤리에서는 덕 개념이 기반 개념으로 작용하고 있다. 덕윤리 이론은 덕 개념을 기반으로 형성된 이론 체계라고 할 수 있다.

어떤 사람이 덕을 가진다고 할 때, 그 사람은 그 덕이 요구하는 행위를 지속적으로 하는 것으로 기대된다. 예를 들어, 동정심(compassion)이란 덕을 가진 사람은 지속적으로 동정심을 드러내는 행동을 할 것으로 생각된다. 어떤 사람이 1월에는 동정심을 드러내는 행위를 하다가 3월에는 냉담하고 잔인한 행위를 한다면 우리는 그가 동정심이란 덕을 가졌다고 생각하지 않는다. 혹은 어떤 사람이 친구들 사이에서는 동정심을 드러내는 행위를 하다가 직장에서는 잔인하고 냉담한 행위를 하는 사람이라면, 우리는 그를

4) 옳은 행위를 설명하는 정식을 정교화하는 것은 덕윤리 진영의 철학자들의 주요 연구 중 하나이다. 예를 들어, 참조. 옳음 개념이 덕 개념에 완전히 의존한다는 주장에 모두 동의하는 것은 아니다. 최소 어떤 옳음은 덕 혹은 덕스러운 사람에 의존하지 않는다는 입장을 지지하는 철학자도 있다. 참조. 이런 논의들을 자세히 설명하는 것은 본 논문의 목적을 벗어나는 일이다.

동정심이란 덕을 가진 사람이라고 하지 않을 것이다.

최근 철학 내에서 이런 덕 혹은 성격 개념의 사용에 대한 비판들이 널리 논의되었다. 이 비판을 이끈 주 철학자는 하만(Gilbert Harman)과 도리스(John Doris)이다. 그들은 사회 심리학에서 행해진 실험들을 근거로 사용해서 덕윤리학의 기초적인 가정을 공격해왔다. 실험의 결과들을 살펴볼 때, 인간의 행동은 전통적으로 인간이 가지고 있던 성격의 산물이 아니라 그 행동을 할 당시의 상황의 산물이라고 그들은 주장한다. 이들의 입장은 상황주의(situationism)라 불려진다.

도리스는 전반적인(global) 개념으로서의 성격과 국지적인(local) 개념으로서의 성격을 구분하면서 전자를 비판하고 후자는 옹호한다. 도리스에 따르면, 전반적인 개념으로서의 성격은 세 가지의 특성에 의해 설명될 수 있다고 한다. 지속성(consistency), 안정성(stability), 그리고 평가적 통합(evaluative integration) 등이다. 지속성은 어떤 성격적 특성이 다양한 조건들에서 지속적으로 드러난다는 것을 말한다. 물론 그 다양한 조건들은 그 특성과 관련된 조건들이고 그 성격적 특성은 연관된 행동들을 통해 나타난다. 안정성은 어떤 성격적 특성이 유사한 조건이 형성될 때 반복적으로 드러난다는 것을 말한다. 평가적 통합은 한 성격 내에서 발생하는 특성들의 평가적 일관성 혹은 통합에 대한 것이다. 한 성격 내에서 발생하는 특성들은 서로 비슷한 평가치를 가지는 것들이라는 것이다. 긍정적인 특성은 개연적으로 또 다른 긍정적인 특성의 발생과 연관된다는 것이다. 예를 들어, 어떤 사람이 지속적으로 정직이라는 특성을 드러내면 그것과 연관된 충성이나 용기 등과 같은 특성을 지속적으로 드러낸다는 것이다.⁵⁾ 도리스는 이런 전반적인 성격을 설명하는 특성들이 경험적으로 부적절하다고 주장한다. 즉 실험들의 결과와 이런 특성들이 양립불가능하다는 것이다.

도리스는 전반적인 성격은 인정하지 않지만 국지적인 개념으로서의 성격은 받아들인다. 그것은 일시적으로 안정적이고 상황 의존적인 특성들이다.⁶⁾ 도리스에 따르면, 어떤 특성을 안정적으로 드러낼 수 있지만 모든 상황에서 그 특성을 드러내지는 않는다는 것이다. 그가 말하는 국지적인 성격은 ‘집에서의 인자함’, ‘직장 일에서의 정직’ 등으로 표현될 수 있다. 어떤 사람은 집에서는 인자하지만 그 외의 곳에서는 잔인한 모습을 보일 수 있다는 것이다. 집에서는 인자한 남편이자 아버지이지만 직장에서는 부하직원들을 괴롭히는 사람일 수 있다는 것이다. 직장의 일에 관해서는 정직하지만, 일과 관련 없는 가족과 친구들의 관계에선 부정직할 수 있다는 것이다.

도리스가 비록 국지적 성격을 받아들이지만 그렇다고 해서 이것이 덕윤리에서 말하는 덕의 소유를 말하는 것은 아니다. 따라서 그의 상황주의는 여전히 덕윤리의 기반을 공격하는 주장을 제기하고 있다고 할 수 있다.

밀러(Christian B. Miller)나 알파노(Mark Alfano)가 지적하듯이, 상황주의 이론은 오류 이론(error theory)이라고 할 수 있다.⁷⁾ 앞의 설명에서 간접적으로 드러났듯이, 상황주의에 따르면, 사람들은 덕을 부여하는 경향을 가지고 있는 데 이것은 오류(error)이다. 덕윤리학자들이 말하는 덕이라는 특성이 존재하지 않는 데 사람들에게 덕을 부여하고 있으니 실수라는 것이다.

심리학에서 인격을 설명하는 모든 실험들이 오류 이론을 지지하는 데 사용된다고 볼 수는 없을 것이

5) John Doris, 2002, *Lack of Character*, Cambridge University Press, p.22

6) John Doris, 2002, p. 25

7) Christian B. Miller, 2014, *Character and Moral Psychology*, Oxford University Press, 7장 참조. Mark Alfano, 2013, *Character As Moral Fiction*, Cambridge University Press, 2장 참조.

다. 밀러의 설명에 따르면, 심리학에서 인격을 설명하는 세 가지 주요 이론이 있다. 상황주의, CAPS(cognitive-affective personality system) 모델, 그리고 빅 파이브(Big Five) 모델 등이다. 앞에서 상황주의는 오류 이론의 하나로 간주될 수 있음을 보았다. 나머지 두 모델을 살펴보자.

CAPS 모델은 미셸(Walter Mischel)이 주도적으로 제안한 것으로서, 이 모델은 성격을 연구하는 데 있어 전반적인 특질(trait)이 아닌 개인의 능력과 특정한 심리적 상태 혹은 과정 등에 초점을 맞추고 있다. 이 모델은 인간의 행동이 왜 상황마다 그렇게 다르게 나타나는지에 대해 설명하려고 노력한다. 이 모델에 따르면, 인간의 성격을 설명하는 5개의 기초적인 인지-정서적 단위(cognitive-affective units)들이 있다.⁸⁾ 이런 단위들이 인간의 내면에 갖춰져 있어서 인간의 행동-결과(behavior-outcome)를 만들어 낸다는 것이다. 이 모델은 사람마다 다른 단위들을 가질 수 있다고 주장한다. CAPS 모델을 설명하는 또 하나의 중요한 특징은 “if-then 상황-행동 우연성”(if-then situation-behavior contingencies)이다. ‘If’ 이하에는 는 상황들과 연관되는 조건들이 나타나고 ‘then’ 이하에는 행동으로 나타나는 결과들이 나타난다. 상황들에 따른 행동 결과들은 사람마다 다를 수 있다고 한다.

위 주장들을 살펴보면 상황주의와 마찬가지로 CAPS 모델도 오류 이론의 하나로 간주될 수 있는 듯이 보인다. 하지만 특질(trait)에 관한 미셸의 견해를 살펴보면 위의 판단이 옳지 않다는 것을 알게 된다. 라잇과 미셸(Wright and Mischel)은 특질에 관한 세 가지 견해를 구분한다. 인과적 견해(The causal view), 요약 견해(the summary view), 그리고 조건 견해(the conditional view) 등이다. 인과적 견해는 인간의 경향을 드러내는 속성들이 실제로 존재한다는 실재주의 견해라고 할 수 있다. 요약 견해는 특질들이 인과적 실체가 아니며 정신적 속성으로 존재하지도 않으며 단지 행동들의 요약이라고 주장한다. 조건적 견해는 경향을 나타내는 진술들이 상황이 전건이고 행동결과가 후건인 조건문으로 이뤄졌다는 견해이며 이 견해 역시 경향 혹은 특질들이 존재한다는 것을 부정한다. 흥미롭게도 미셸은 인과적 견해를 지지하는 것으로 드러난다.⁹⁾ 만약 미셸이 인과적 견해를 지지한다면, 특질에 관한 실재주의 견해를 지지하는 것이고 따라서 CAPS 모델을 오류 이론의 하나라고 단정 짓는 것은 설부른 판단일 수 있다.¹⁰⁾

빅 파이브 모델은 성격을 설명하는 모델 중 가장 활발하게 논의되고 지지되는 모델이라고 할 수 있다.¹¹⁾ 이 모델은 인간의 성격을 기술하는 다섯 가지 영역이 있다고 주장한다. 그 다섯 영역은 외향성(extraversion), 친화성(agreeableness), 양심적임(conscientiousness), 신경질(neuroticism), 개방성(openness) 등이다.

이 다섯 가지 특질의 형이상학적 지위에 관해선 이견들이 존재한다. 어떤 학자들은 그 특질들의 형이상학적 존재를 상정하지 않고 그것들은 기술하기 위한 이름들이라고 주장한다.¹²⁾ 한편, 어떤 학자들은

8) 구성 능력(construction competencies), 부호화 전략과 개인적 구성(encoding strategies and personal constructs), 특정한 상황에서의 행위-결과와 자극-결과 기대치들(behavior-outcome and stimulus-outcome expectancies in particular situations), 주관적 자극 값(subjective stimulus values), 자기 규제적 체계와 계획들(self-regulatory systems and plans) 등이 5개의 인지-정서 단위들이다. Christian B. Miller, 2014, p.112 참조.

9) Christian B. Miller, 2014, p.123.

10) 물론 특질에 관해선 실재주의자이지만 덕의 존재에 관해선 그렇지 않을 수 있다는 논리적 가능성이 있다. 이 가능성을 검토하지 않는 한 CAPS 모델이 오류 이론의 하나라고 단정 지을 수는 없다.

11) Christian B. Miller, 2014, p. 129.

12) 밀러의 설명에 따르면, Oliver John, Richard Robins, Lewis Goldberg, Gerard Saucier, Robert Hogan, Jerry Wiggins, Paul Trapnell, Laura Naumann, and Christopher Soto 등이 이 진영에 속한다고 할 수 있다. Christian B. Miller, 2014, p. 136.

그 특질들에 관한 인과적 견해를 지지한다. 앞서서도 설명했듯이, 인과적 견해는 형이상학적 존재를 수용한다.¹³⁾ 따라서 특질들에 관해 인과적 견해를 지지한다는 것은 그 특질들이 실재로서 존재하고 행동의 인과적 원인이 된다는 것을 수용한다는 것을 의미한다.

그렇다면 우리는 빅 파이브 모델을 지지하는 일부 학자들은 오류 이론을 지지하고 또 다른 학자들은 그렇지 않을 수 있다고 말할 수 있을 것이다. 덕의 소유의 기반이라고 할 수 있는 특질의 존재에 부정적인 입장들은 오류 이론을 지지할 것이다. 하지만 그 특질들이 형이상학적으로 존재한다고 주장하는 학자들은 오류 이론을 지지하지 않는 것이 논리적으로 가능하다.

지금까지 실험들을 근거로 자신들의 모델을 제시하는 세 가지 주요 이론과 오류 이론의 연관성에 대해 살펴보았다. 이후의 절들에서 제시될 실험의 함축에 관한 비판들과 전심성 개념과 동일시 개념의 제시하는 반자연주의라 할 수 있는 오류 이론의 반대로 여겨질 수 있다. 위 세 가지 모델들에 대한 논의는 논자의 반대가 일부 모델 혹은 일부 학자들의 주장에는 해당되지 않을 수 있음을 보여준다.

앞에서도 언급했듯이, 논자의 비판이 오류 이론을 반대하는 입장에서 제시되지만 그렇다고 해서 반드시 도덕적 자연주의를 옹호하는 입장에 서는 것은 아니다. 다른 반자연주의적 입장을 가지는 것도 논리적으로 가능하다. 예를 들어, 도덕적 비자연주의(non-naturalism)로서 실재론자의 입장을 가지지만 실재의 존재가 과학적 검사의 영역 내에 있는 것이 아니라는 입장을 가지는 것도 가능하다. 논자는 본고의 논의를 진행하는 데 있어 이러한 가능성도 열어놓을 것이다.

III 실험과 그 함축들 및 대응들

본 절에서는 도덕철학과 관련된 몇 가지 실험들과 그 실험들이 가지는 함축들에 대하여 설명할 것이다. 도덕 철학과 관련하여 다양한 실험들에 대한 논의가 진행되었다. 본고에서 그 실험들 모두를 다룰 수는 없을 것이다. 몇 개의 실험들을 설명하고 그것들이 가지는 함축들에 관하여 다룰 것이다. 이미 잘 알려진 실험들에 대해선 실험 내용의 설명은 생략하고 그 실험이 알려주는 인간의 특성들을 설명하는 것에 제한할 것이다.

1) 스탠포드 감옥 실험과 밀그램 실험

스탠포드 감옥 실험과 밀그램 실험은 모두 인간이 주어진 권위에 순종하여 비도덕적이고 비합리적인 행동까지 서슴지 않을 수 있다는 것을 보여주었다고 설명된다. 스탠포드 감옥 실험에서 교도관의 역할을 한 참가자들은 그 상황 속에서 인정된 권위에 의존해서 자신들이 실제 교도관이 된 것처럼 죄수 역할을 하는 사람들을 대했다고 한다. 실험참가자들은 자신들이 옳고 그름을 판단하기 보다는 실험 상황에서 인정된 권위에 의존해 자신의 행동을 정당화하는 모습을 보였다. 밀그램 실험 참가자들도 전기충격을 가하는 데 있어서 머뭇거렸지만 그 실험이 계속되어야 한다는 실험 진행자의 권위에 의존해 전기충격을 가하는 비도덕적인 행위를 하는 모습을 보였다. 첫 번째 실험에서 65%(40명 중 26명)의 사람들이 450볼트까지의 전기충격을 가하는 모습을 보여 다소 충격적인 결과로 생각되었다.

13) McCrae와 Costa가 이런 견해를 가지고 있다. Christian B. Miller, 2014, p. 136 참조.

위의 실험 결과는 어떤 것을 자신의 권위로 받아들이면 그 권위에 순종하여 비도덕적이고 극단적인 행동마저 할 수 있는 것이 인간이라는 것을 보여준다고 설명된다. 어떤 사람들은 이 실험이 나치주의에 순종하여 비도덕적이고 사악한 명령까지 행동으로 옮긴 많은 평범한 독일 국민들의 행동을 설명할 수 있다고 한다.

위 실험들은 상황에 따라 달라질 수 있는 인간의 모습을 보여 주고 있다고 설명되기도 한다. 스탠포드 감옥 실험은 교도관의 역할을 하는 상황이 되니까 교도관 같이 행동하게 되는 인간의 모습을 보여주고 죄수의 역할을 하는 상황이 되니 죄수의 역할을 하게 되는 인간의 모습을 보여준다고 한다. 또한 밀그램 실험에서는 전기충격을 가하는 선생의 역할을 하게 되니 그 역할을 충실하게 하는 인간의 모습을 보여준다고 설명된다. 평소의 모습들에서는 그렇지 않았지만 특정한 상황이 되니 그 상황에서 평소에 보이지 않던 여러 가지 모습을 보인다는 것이다.

더 나아가 어떤 사람들은 이 실험들이 상황에 따라 급격하게 달라지는 인간의 모습을 보여주는 것뿐만 아니라 인간에게는 고정된 성격이 있는 것이 아니라 처한 상황에 따라 행동하게 될 뿐이라고 주장한다. 인내심이 강하고 인자한 성격을 가졌다고 알려진 사람이 이런 상황 속에서 그 성격과 상반되는 행동을 하는 상황을 생각해 볼 수 있다. 이를 바탕으로 ‘성격으로부터 나온 행동’이 아닌 ‘상황에 의한 행동’이라는 표현이 더 적절하다고 주장하는 것이다.

하지만 위 두 실험들이 반드시 고정된 성격이 없음을 보여준다고 보기는 어렵다고 생각할 수 있다. 위의 해석과는 다른 해석을 제시할 수 있다. 예를 들어, 사람들이 고정된 성격을 가진다고 해도 그런 성격과 위반된 행동을 하게 하는 극단적인 상황이 있을 수 있다는 것을 말해주는 것이라고 해석할 수 있다. 비록 인간들은 고정된 성격을 가지긴 하지만 어떤 상황이 되면 그런 성격과 상반되는 혹은 그런 성격과 상반된 행동을 할 수 있는 것이다. 이 실험들에서 그런 특별한 상황은 권위에의 순종일 수 있다. 권위에의 순종이 특별하게 요구되는 상황이 조성되었다고 할 수 있다. 밀그램 실험에서 실험진행자들이 “당신은 계속해야 합니다.” “다른 길이 없습니다. 계속해야 합니다.” 그리고 “실험은 당신이 계속하는 것을 요구합니다” 등과 같이 지시 혹은 안내한 것은 일부 실험참가자들로 하여금 권위에의 순종을 다른 가치보다 우선시하게 만드는 계기가 되었을 수도 있다.¹⁴⁾

게다가 밀그램 실험에서는 타인의 고통을 좀 더 가까이서 경험해야 하는 경우에는 순종하는 정도가 떨어졌음을 보여주었다. 이는 실험참가자들이 타인의 고통에 대해 마음 아파하는 것과 관련된 성품을 가지고 있음을 보여주는 것이라고 해석할 수도 있다. 고통을 느끼는 학생이 같은 방에 있어 그 학생이 고통을 겪는 모습을 보고 들을 수 있었을 때 순종하는 사람의 비율이 40퍼센트로 떨어졌다. 또한 피실험자가 학생의 팔을 만져야 하는 경우에 피실험자의 순종은 30퍼센트까지 떨어졌다.¹⁵⁾

어떤 사람은 고통 받는 사람이 가까이 있을수록 순종도가 떨어졌다는 사실이 실험참가자들의 성격이 존재한다는 것을 반드시 함축하지는 않는다는 것을 지적할 수도 있다. 그것은 단지 자신의 손을 더럽히고 싶지 않은 인간의 기본적인 속성을 보여준다고 생각할 수 있다. 이것은 트롤리 사례에서 다섯 사람을 살리기 위해 선로조정기를 움직일 수 있다고 한 사람들이 다섯 사람을 살리기 위해 다리 위의 뚱뚱한

14) 애덤스도 나와 비슷한 견해를 가진 것으로 보인다. Robert M. Adams, 2009, *A Theory of Virtue*, Oxford University Press, p.151.

15) Stanley Milgram, 1974, *Obedience to Authority: an experimental view*, Harper & Row, pp. 34-35.

사람을 직접 밀기는 힘들다고 할 때 가지는 생각과 비슷한 것일 수 있다.

하지만 이것이 인간의 기본적인 속성이라면 다음과 같은 점을 생각해봐야 한다. 인간의 기본적인 속성이 어떤 때는 존재하고 어떤 때는 존재하지 않는 것이라고는 할 수는 없다. 인간에게 지속적으로 존재하는 속성이라고 봐야 한다. 이런 기본적인 속성은 덕의 형성과 연결될 수 있다. 다른 사람의 고통을 가까이서 보기 힘들다는 인간의 기본적인 속성은 타인의 고통을 볼 때 동정심을 가지는 덕을 형성하는 데 기반이 될 수 있다. 타인의 고통을 가까이서 볼 수 없다는 것 외에도 인간은 다른 기본적 속성을 가진다는 점을 고려한다면, 인간은 덕의 소유를 위한 중요한 기반을 이미 가지고 있다고 할 수 있다.

2) 소리와 냄새 실험

몇 가지 실험들에 따르면, 소리가 다른 사람을 돕는 행위와 물리적 공격성에 영향을 미칠 수 있다. 주변의 소음이 80 dB 이하의 환경에 있는 사람들이 80 dB 이상의 주변 소음에 노출되는 환경에 있는 사람보다 다른 사람을 더 잘 돕는다는 것이다. 주변 소음이 심하게 되면 자신이 속해 있는 환경에서 두드러진 한두 가지에 더 집중하게 만드는 효과가 있다고 한다. 또한 높은 주변 소음은 공격적인 행동과도 연관이 있는 것으로 드러났다. 주변의 소리가 더 시끄러울 때 더 공격적인 성향을 드러내는 행동을 하는 것으로 드러났다.¹⁶⁾

주변의 소음과 마찬가지로 주변의 냄새도 다른 사람을 돕는 행위에 영향을 미치는 것으로 드러났다. 배런 (Robert Baron)에 따르면, 기분 좋은 향을 맡은 사람들은 그렇지 않은 사람들보다 다른 사람을 더 잘 돕는 것으로 드러났다. 예를 들면, 좋은 커피 냄새나 빵 냄새가 나는 가게 앞에서 도움을 요청받았을 때 (떨어진 문서를 주워달라는 혹은 동전을 바꿔달라는) 포목상 앞에서 요청을 받았을 때보다 더 잘 도와주었다. 좋은 향기를 맡는 것이 이런 결과를 가져오는 이유는 무엇일까? 배런과 탐리(Baron and Thomley)에 따르면, 좋은 향기와 작은 선물 등은 사람들의 주의력을 높였으며 긍정적인 의지를 높이는 데 기여하였다. “즐거운 향기는 긍정적인 기분을 만들며 그것은 좀 더 폭넓은 주의 초점(attentional focus)을 갖게 했다.”¹⁷⁾

이 실험들이 가지는 함축은 덕윤리학에 도전이 될 수 있다. 이 실험들은 다른 사람을 도와주는 것과 같은 덕스러운 행위를 하는 것의 원인이 그 행위를 하는 사람의 덕성이 아닌 사소한 요소들에 의해 좌우된다는 것을 보여준다. 누군가를 도와주는 것이 그 사람의 덕스러운 성격 때문이 아니라 좋은 냄새를 맡았거나 주변 소음의 수준 때문일 수 있다면, 덕성을 갖추어야 한다는 덕윤리의 주장은 불필요한 것을 요구하는 것으로 여겨질 수 있다. 게다가, 덕윤리에서 말하는 덕성을 갖추기 위해선 덕이 발휘되어야 하는 상황에서 덕스런 동기와 함께 그 상황이 요구하는 적절한 행동을 하는 것이 반복되어야 한다. 그런데 인간의 덕스런 행동이 향기나 조그만 선물 같은 것들에 의해 좌우되는 것이면 인간의 덕스런 행동은 스스로 조정하기 힘든 상황 혹은 환경적 요소에 많이 의존하게 된다는 것을 의미할 것이다. 이런 경우에 덕스런 행동을 반복해서 덕성을 갖추라고 요구하는 것은 합리적인 요구가 아닐 수 있다. 그러면 위와 같은 실험들이 보여주는 결과들은 덕윤리의 기반을 흔드는 것이라고 할 수도 있다.

16) Mark Alfano, 2013, *Character As Moral Fiction*, Cambridge University Press, pp. 44-45.

17) Mark Alfano, 2013, p. 45, Kwame Anthony Appiah, 2008, *Experiments in Ethics*, Harvard University Press, 2장 참조.

위 함축들에 대한 애덤스(Robert M. Adams)의 대응은 주목할 만하다. 그는 이런 비의무적인 친절을 베풀지 않은 것을 근거로 그 사람에게 덕성이 존재하지 않는다고 하는 것은 문제가 있다고 주장한다. 위 실험에서 제기되는 동전을 바꿔주거나 떨어뜨린 서류를 주워주는 것 등과 같은 도움이 됨(helpfulness)이 불완전한 의무(imperfect obligation) 혹은 초과 의무적(supererogatory)이거나 비의무적(non-obligatory) 행동이라는 것을 지적한다.¹⁸⁾ 애덤스에 따르면, 우리는 모든 상황에서 그런 도움을 줘야 한다고 기대하진 않는다. 애덤스는 그 실험에서 도움을 준 사람이나 도움을 주지 않은 사람이나 모두 그 상황에서 도움을 주는 것을 엄격하고 완전한 의무라기보다는 비의무적인 친절로 여겼을 것이라고 주장한다. 그는 “우리는 돕지 않는 것이 대체적으로 상황적 변수에 의해 그리고 분명히 사소한 상황적 변수에 의해 종종 설명될 수 있다는 것을 충격적인 것으로 받아들여선 안 된다.”¹⁹⁾고 강조한다. 애덤스가 주장하는 바는 덕성을 갖춘 사람이라고 할지라도 위와 같은 비의무적인 친절에 대해선 상황에 따라 다른 선택을 할 수 있다는 것을 우리가 주목해야 한다는 것이다.

여기에 더하여, 애덤스는 동전을 주운 사람이 그렇지 않은 사람보다 더 잘 도왔다는 실험에 대한 비판을 제시한다. 이 실험에 대하여 애덤스는 동전이 유일한 요소가 아닐 수 있음을 강조한다. 서류봉지를 떨어뜨린 사람이 호감이 가게 생긴 사람이었을 수도 있고 그 사건이 일어난 것이 교외의 쇼핑 센터였다든 것들이 작용 요소가 되었을 수 있다고 주장한다.²⁰⁾

이런 비판에 대응하여 누군가는 애덤스가 실험 속에서 다른 사람을 돕는 사람이 돕는 경향 혹은 고정된 성품을 가지고 있다는 것을 근거 없이 전제하고 있다고 비판할 수 있다. 이 비판은 그럴듯해 보인다. 애덤스가 실험 참가자들이 경향이나 성격을 가지고 있음을 옹호하는 적극적인 근거를 제시하고 있진 않기 때문이다.

하지만 애덤스의 비판의 주요 목적은 위 실험들이 성향이나 고정된 성격의 부재를 반드시 함축하지 않는다는 것을 보여주는 데 있다는 것을 간과해선 안 될 것이다. 애덤스는 위 실험들에서 실험참가자들이 성격이나 성향을 가지고 있음에도 불구하고 그런 결과를 보인 것에 관한 가능성을 제시하고 있는 것이다. 만약 위의 가능성이 그럴듯해 보인다면 애덤스의 주장이 성격이나 경향의 존재를 옹호하는 적극적인 논변은 될 수 없지만 그것의 존재 가능성을 위한 길을 여는 소극적인 논변으로 간주될 수 있을 것이다.

3) 선한 사마리아인 실험

선한 사마리아인 실험은 프린스턴 신학교 학생 67명을 대상으로 행해진 실험이다. 잘 알려져 있듯이 선한 사마리아인 이야기는 성경 속에 등장하는 것이다. 진정한 이웃이 누구인가를 설명하기 위해 예수에 의해 제시된 이야기이다. 예루살렘에서 여리고를 가다가 강도를 만나 가진 것을 빼앗기고 상처를 입은 사람이 쓰러져 거의 죽어가고 있었다. 그 길을 지나던 제사장과 레위인은 그를 보고 피해 지나갔다. 그런데 어떤 사마리아인은 그를 보고 불쌍히 여겨 돌봐주었다는 이야기이다.

프린스턴 신학교 학생들에게 한 건물에서 다른 건물로 가게 했고 그들이 가는 길에 쓰러져 있는 사람

18) Robert M. Adams, 2009, *A Theory of Virtue*, Oxford University Press, p. 145.

19) Robert M. Adams, 2009, p. 145.

20) Robert M. Adams, 2009, p. 146.

을 배치하였다. 어떤 학생들에게는 신학적 일에 관한 주제에 관해 발표하는 과제를 주었고 어떤 학생들에게는 선한 사마리아인에 관해 발표하는 과제를 주었다. 그리고 한 조건에서는 아주 급한 상황, 그리 급하지 않은 상황, 중간 정도의 급한 상황 등 급함의 정도를 달리했다.

이 실험은 급함의 정도가 돕는 행위에 영향을 미치는 주요 요건임을 보여주었다. 그리 급하지 않은 상황에서는 63%가 도움을 주었고 중간 정도의 급함에서는 45%가 그리고 아주 급한 상황에서는 10%가 도움을 주었다. 선한 사마리아인에 관해 발표해야 한다는 것을 포함한 다른 변수는 주요 영향 조건이 되지 못했다. 선한 사마리아인에 관해 발표하기로 되어 있었음에도 불구하고 급한 상황에 있는 경우 어려움에 처한 사람을 돕는 경향이 적다는 것을 보여주었다.

이 실험을 통해 다음과 같은 주장을 할 수 있을 것으로 보인다. 다른 사람을 돕는 행위를 하는데 있어서, 그 사람의 다른 고정된 성격이나 종교적 교훈이나 도덕적 규범에 관한 생각 보다는 상황의 급함이 결정적인 역할을 한다는 것을 보여준다. 이 실험은 덕을 구성하는 바람직한 동기들이 그렇게 강하지 않거나 존재하지 않을 수 있으며 존재한다고 해도 상황에 의해 쉽게 무시될 수 있는 것이라는 보여준다고 설명된다.

애덤스는 이 실험의 함축에 대한 비판을 제시한다. 이 상황에서 쓰러진 사람을 돕는 것이 완전한 의무라는 가정과 상황적 변수가 사소하다는 가정 모두 의심할 만하다고 그는 주장한다. 먼저 첫 번째 가정에 대해 살펴보자. 향기나 소리 등에 관한 실험에서 다른 사람을 돕는 것은 완전한 의무로 보이진 않았는데 이 실험에서 쓰러진 사람을 돕는 것은 엄격하고 완전한 의무라고 생각할 수 있다. 그런데 애덤스는 실험에서 쓰러진 사람에 대한 묘사를 자세히 살펴보라고 주문한다. 그 실험자는 희생자가 다소 애매-웃을 남루하게 입고, 도움이 필요한 듯 하며, 술에 취하거나 혹은 잠재적으로 위험할 수 있는-해 보여야 한다고 언급했음을 주목한다. 애덤스는 “이와 같이 ‘다소 애매한’ 경우에 도움을 주는 것이 항상 엄격한 의무라고 우리가 정말 믿는가?”²¹⁾라고 묻는다.

희생자의 모습에 대한 지적은 실험의 가치중립성에 대해 다시 한 번 생각하게 하는 계기가 된다. 만약 실험을 주관한 사람들이 도움이 필요한 사람의 외모를 좀 더 분명하게 도움이 필요한 모습으로 만들었으면 어땠을까를 생각해 볼 수 있다. 만약 도움이 필요한 사람이 머리에 피를 흘리고 있는 것이 분명해 보이도록 꾸며졌다면, 아마도 좀 더 많은 사람들이 도움을 주었을 수도 있다. 도움이 필요한 사람을 꾸미는 데에는 실험주관자들의 의식적인 혹은 무의식적인 의도가 개입되었을 것이다. 도움이 필요한 사람을 위와 같이 애매하게 꾸민 이유는 특정한 방향으로의 결과를 위한 의식적인 혹은 무의식적인 의도가 있었기 때문이라고 말하는 것이 터무니없는 주장같이 들리지 않는다.

둘째 가정은 상황적 변수가 사소하다는 것이다. 애덤스는 그 실험에서 급한 상태가 사소한 변수가 아닐 수 있음을 지적한다. 신학생인 실험참가자가 사회적 기대를 충족시키고 자신의 사회적 역할을 해야 한다는 부담감을 가질 것이라는 것을 고려할 때, 약속한 발표 시간에 늦었다는 사실은 사소한 요소가 아닐 수 있다는 것이다. 이런 점을 고려할 때 쓰러진 사람을 돕기 위해 멈추지 않았다는 것이 강한 이타적인 경향성을 가지지 않았다는 점을 보여주진 않는다고 애덤스는 주장한다.

애덤스가 주장한 것 외에 한 가지 반드시 주목해야 할 점이 있다. 우리는 이 실험에서의 상황을 도덕적 딜레마 중 하나로 여길 수도 있으며, 이 점을 고려한다면 이 실험이 덕을 구성하는 바람직한 동기의

21) Robert M. Adams, 2009, p. 147.

부재를 보여준다고 하기는 힘들 것이다. 어려움에 처한 사람을 돕는 덕스러운 행위와 약속 시간에 늦지 않는 성실함과 신뢰할만함이라는 덕을 위한 행위 중 어느 것을 선택할 것인가를 고민해야 하는 상황인 것이다. 도덕적 딜레마는 두 가지 선택이 있을 때 둘 중 어느 하나를 선택하기 쉽지 않은 상황이다. 왜냐하면 두 가지 선택 모두에 대한 합리적인 이유를 가질 수 있기 때문이다. 우리는 선한 사마리아인 실험을 두 가지의 선한 동기가 갈등을 일으키는 상황을 부여한 것이라고 여길 수 있다. 이 상황에서 실험 참가자의 선택은 덕의 구성 요소가 되는 동기의 부재를 보여주는 것이 아니라 두 개 혹은 그 이상의 바람직한 동기 중에서 일부를 선택했다는 것을 보여주는 것이라 할 수 있다.²²⁾

IV. 전심성(wholeheartedness)과 동일시(identification)

실험 도덕 철학 영역에서 실시되는 실험들이 인간의 성격 존재 여부 혹은 성격과 상황의 조합 등의 문제들을 탐구할 때, 염두에 두어야 할 조건이 있다. 그것은 전심성(wholeheartedness)과 동일시(identification) 조건이다. 우선 두 조건이 무엇인지 설명하고 그것이 왜 필요한지에 대해 설명하겠다.

프랭크프르트 이론에서 전심적(wholehearted)이 되는 것은 인간이 추구할 수 있는 이상이다. 전심적이 된다는 것은 조화를 이룬 상태를 의미한다. 여기서 말하는 조화는 세 가지 조건이 충족될 때 발생한다. 첫째, 행동할 때 작용하는 의지와 본인이 원하는 의지가 일치할 때 일어나는 조화다. 행위자의 의지와 행동 사이의 조화다. 의지박약을 가질 경우 이런 조화가 일어날 수 없다. 둘째, 고차적 의지작용(higher-order volitions) 사이에서 조화가 있어야 한다. 셋째, 자신을 있는 그대로 받아들일 때 일어나는 조화다.²³⁾ (논의의 편의를 위해서 약간 더 자세한 설명은 아래에서 제시할 것이다.)

이런 조화를 말할 때 프랭크프르트는 모든 욕구 사이의 조화를 가져야 한다고 말하진 않는다. 인간은 다양한 욕구를 가지게 되고 이 중 일부는 자신의 의지와 상반없이 가지게 되는 것도 있다. 따라서 자신이 가진 모든 욕구가 자신을 잘 표현한다고 말하는 것은 좀 이상하다. 프랭크프르트는 욕구 중 동일시된 것 사이의 조화가 필요하다고 주장한다.

그러면 동일시(identification)란 무엇인가? 프랭크프르트에 따르면, 동일시는 인간 삶의 기본 조건 중 하나이다. 그가 동일시라는 말을 사용하는 방식은 좀 독특하다. 그는 외적인 대상과 자신을 동일시하는 것이 아니라 내적인 욕구 중 일부를 자신과 동일시한다는 표현을 쓴다. 이는 자신의 내면 속에 있는 욕구라고 해서 무조건 다 자신의 욕구는 아닐 수 있다는 그의 생각을 드러내준다. 프랭크프르트에 따르면, “한 욕구를 동일시하는 것은 단지-어떤 이유에서든 혹은 어떤 이유도 없이-스스로를 그 욕구에 연결시키고 그것을 자신의 것으로 받아들이는 것을 의미한다.”²⁴⁾ 동일시는 자신 속에 있는 욕구 중 일부를 자신의 욕구라고 인정하는 것이다. 그 욕구를 자신의 모습이라고 받아들이는 것이다.

22) 위 실험들에 대한 다른 철학자들의 논의를 위해선, Julia Annas, 2003, “Virtue ethics and social psychology,” *A Priori* 2, James Montmarquet, 2004, “Moral Character and Social Science Research,” *Philosophy* 78, pp. 355-68, Gopal Sreenivasan, “Errors about Errors: Virtue Theory and Trait Attribution,” *Mind* 111, pp. 47-68, 그리고 Jonathan Webber, “Virtue, Character, and Situation,” 2006, *Journal of Moral Philosophy*, 3, pp. 324-34 등 참조.

23) 좀 더 자세한 설명을 위해선 참조. 약간 더 자세한 논의가 아래에서 이뤄질 것이다.

24) Harry G. Frankfurt, 2002, “Reply to Michael E. Bratman,” in Sarah Buss and Lee Overton (ed.), *Contours of Agency*, The MIT Press, p. 89 참조.

동일시된 욕구들은 행위자의 진정한 모습을 잘 표현한다. “그것들[자신의 태도와 경향들]을 동일시할 때, 그는 태도와 경향들을 자신에게로 통합시키고(incorporate) 그것들을 자신의 것으로 만든다.”²⁵⁾ 우리가 내 속의 욕구 중 일부를 동일시할 때 “우리는 그것들을 우리가 진정으로 느끼는 것, 우리가 진실로 욕구하는 것, 우리가 실제로 생각하는 것 등을 전달하는 것으로 받아들인다. ... 태도, 사고, 그리고 느낌 등에 대한 거리낌 없는 수용(acceptance)은 그것들의 지위를 변화시킨다. 그것들은 더 이상 어떤 심적인 과정에서 우연히 나타난 단순한 항목들이 아니다. 우리는 우리에게 관한 진정한 표현들(authentic expressions)로서의 그것들에 대한 책임을 가진다. 우리는 그것들을 우리에게서 분리된 것 혹은 우리를 속절없이 포위당하게 한 외부의 침략자로 여기지 않는다.”²⁶⁾

위에서 나타나듯이, 동일시는 자신의 욕구에게 일정한 지위를 부여하는 과정이다. 동일시된 욕구들은 행위자를 설명하는 욕구들로서 행위자가 진정한 모습을 드러내는 구성 요소라고 할 수 있다.

동일시된 욕구와 그렇지 못한 욕구의 구분을 전제할 때, 우리는 한 행위자의 모든 욕구의 실현이 그가 원하는 것을 성취하는 것이라 할 수 없다. 내 욕구 100개가 다 충족되었다고 해서 내가 원하는 것을 이뤘다고 하는 것은 틀린 말일 수 있다. 그 행위자의 욕구 중 일부는 동일시되지 않은 것일 수 있기 때문이다. 만약 100개의 욕구 중 반 이상이 자신이 동일시하지 않는 욕구라면 (이런 경우가 드물긴 하겠지만) 그 욕구들의 성취는 그 행위자가 원하는 것을 이루는 것이 아닐 수 있다.

프랭크푸르트가 제시하는 동일시 개념은 한 행위자가 덕을 갖추는 데 필요조건으로 제시될 만하다. 어떤 사람이 덕스러운 행위를 한다고 하자. 그는 다른 사람에게 베푸는 사람이다. 어려운 상황 속에 있는 사람에게 도움을 주는 삶을 살아오고 있다. 그런데 그에게는 숨기고 싶은 고민이 있다. 그는 다른 사람을 돕는 자신의 욕구를 자신의 모습으로 받아들이지 않는다. 그러다 보니 내면에는 조화가 없다. 선을 베풀며 산다고 주위의 칭찬을 들을 때는 좋지만 그 일을 계속하는 것이 고역이다. 마음속엔 갈등이 존재한다. 선을 베푸는 욕구는 그의 내면속에서 동일시되지 못하기 때문에 외부의 침입자 같은 지위를 가진다. 이럴 경우 우리는 그가 자비(benevolence)의 덕을 가졌다고 하기는 힘들어 보인다.

위의 예에서 동일시는 덕을 가지기 위해 필요한 적절한 내면의 상태를 위한 조건이라고 할 수 있다. 덕을 가지기 위해서는 적절한 내면을 갖는 것이 중요하다는 것은 널리 받아들여지고 있다. 덕을 가지는 사람은 그 덕을 가지는 것과 관련된 적절한 동기 혹은 동기작용을 가져야 한다. 재그젱스키에 따르면, “덕은 동기작용(motivation)이라는 구성요소를 가진다. 동기작용은 어떤 동기(motive)를 가지는 경향이며 동기는 바람직한 특성을 갖는 목적을 이루는 행동을 시작하고 인도하는 감정이다.”²⁷⁾ 아리스토텔레스에 따르면, 어떤 덕을 행할 때 그 마음속에 그 덕행을 방해하는 내적인 유혹이나 압력을 이겨내야 하는 경우에 그 사람은 덕을 행할지라도 덕스럽지 않다고 한다. 아리스토텔레스는 이런 사람을 자제력이 있는(continent) 사람이라 부른다. 이 외에도 아리스토텔레스는 덕을 가지기 위해선 적절한 감정을 가지는 것도 필요하다고 주장한다.²⁸⁾

25) Harry G. Frankfurt, 2006, “Taking ourselves seriously,” in Debra Satz (ed.), *Taking Ourselves Seriously & Getting It Right*, Stanford University Press, p. 7.

26) Harry G. Frankfurt, 2006, “Taking ourselves seriously,” in Debra Satz (ed.), 2006, *Taking Ourselves Seriously & Getting It Right*, Stanford University Press, p. 8.

27) Linda Trinkaus Zagzebski, 1996, *Virtues of the mind*, Cambridge University Press, p. 136.

28) Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Terence Irwin (trans.), Hackett Publishing Company, Book 2.

적절한 내면을 고려할 때, 프랭크프르트가 말하는 전심성의 상태가 덕을 가진 상태를 설명하는데도 도움이 된다는 것을 주목해 볼만하다. 프랭크프르트에 따르면, 전심성을 가지기 위해 의지와 행동의 조화가 있어야 한다. 아리스토텔레스의 아크라시아(akrasia) 논의에서도 나타났듯이, 덕을 가지는 사람이 자신의 의지대로 행동하지 못하는 사람일 수는 없다. 전심성을 위한 둘째 조건은 고차적 의지작용(higher-order volition) 사이의 조화이다. 고차적 의지작용은 어떤 욕구(desire)를 자신의 의지(will)를 삼는 과정을 지칭한다. 덕을 가진 사람이 이런 고차적 의지작용 사이의 갈등이 없는 상태가 되어야 하거나 최소한 이런 상태를 추구해야 한다는 것은 그럴듯해 보인다. 전심성을 위한 세 번째 조건은 자신에 대한 반성의 결과 스스로의 모습을 받아들이는 것이다. 물론 이런 수용이 덕을 가진 상태에서 거리가 먼 모습의 자기를 그대로 받아들이는 것이 되어서 안 된다. 여기서 자신의 수용은 덕을 최고로 이룬 상태 혹은 덕을 이뤄가려고 애쓰는 과정 속의 자신을 받아들이는 것을 의미한다.²⁹⁾ 적절한 동기작용과 감정을 가지고 덕스런 행동을 실행하는 의지를 방해하는 압력도 없는 상태를 고려한다면 이런 높은 수준의 조화가 덕을 가진 상태를 설명하는 데 도움이 된다고 할 수 있을 것이다.

동일시와 전심성이 덕을 위한 조건들이 된다는 것을 고려할 때, 앞 절에서 논의한 실험들 혹은 미래의 실험들에 대해 몇 가지를 말할 수 있다. 첫째, 실험을 통해 실험참가자가 덕을 가지는지 아닌지를 살펴보기 위해선 이런 내면적인 부분도 측정할 수 있어야 한다. 이런 부분들을 무시할 경우, 실험참가자가 실험 속에서 보이는 행동들이 덕을 갖추는 것과 무관하거나 관계가 있더라도 연관이 약한 것일 수 있다. 어떤 상황에서 누군가를 돕거나 돕지 않는 행동들은 사실상 덕이 있는지 없는지를 결정하는 데 무관하거나 관계가 있어도 거리가 먼 것일 수 있는 것이다. 예를 들어, 어떤 사람이 기분 좋은 냄새를 맡고 누군가를 돕고 난 이후 그 행위가 자신을 표현하는 것이 아닌 욕구에 의해 이뤄진 것이 아니라고 생각할 수 있다. 그렇다면 그 행위는 그 행위자의 덕을 갖추는 것과 무관한 혹은 거리가 먼 것이 될 수 있다.

둘째, 첫 번째와 연관된 것으로서 앞 절에서 논의한 실험들에서 나타난 행위들이 덕성을 갖추는 것과 관련이 있는지 아닌지를 판단하기 어렵다는 것이다. 이 판단이 가능하려면 실험 혹은 행위자들의 내면 상태가 어떠했는지를 좀 더 깊게 살펴볼 수 있어야 한다. 그런데 다뤄진 실험들에선 행위자들의 동일시나 전심성의 상태를 점검했다는 근거를 찾기 힘들다. 이 점을 고려하면 실험들을 통해 드러난 여러 행동들이 그 행위자의 덕 혹은 덕을 위한 조건들을 갖지 못했다는 것을 보여준다는 결론은 성급한 것이라고 해야 할 것이다.

어떤 사람은 전심성을 덕을 위해 요구하는 것은 너무 부담스러운 것이라고 생각할 수 있다. 따라서 덕을 위해서 요구될 수 없는 전심성이 실험에서 확인되어야 한다는 주장은 설득력이 없다고 생각할 수 있다.

전심성을 갖는 상태가 쉽게 성취될 수 있다고 말하기는 힘들다. 하지만 그것을 성취되어야 할 이상으로서 제시되는 것은 그럴듯해 보인다. 전심성을 가졌느냐의 여부가 기준이 될 수는 없을지라도 전심성을 추구해 가는 내면 상태인가 아닌가는 덕의 성취와 관련된 내면을 가졌는지를 판단하는 기준으로 작용할 수 있을 것이다. 전심성을 추구해 가는 내면 상태를 점검하는 방법을 고안하는 일이 쉽지는 않아 보인다.³⁰⁾ 하지만 실험참가자의 행동 후에 내면 상태를 묻는 질문들을 통해 그가 이런 과정 중에 있는지 아닌지를 판단해 보는 것도 한 방법이 될 수 있을 것이다.

29) 여기서 설명하는 수용은 프랭크프르트가 의미했던 바는 아니다. 그가 말하는 수용에 관해선 참조.

30) 이런 점이 실험을 통해 덕의 소유 여부 혹은 덕과 상황의 상호작용을 정확하게 판단하는 일이 쉽지 않음을 보여준다.

도가는 자연주의인가, 반자연주의인가?

박소정(성균관대)

이 글은 “자연”이라는 말을 고안해내어 동아시아 세계에 스며들게 한 사유의 주체를 “도가”라 부르기로 하고 과연 이러한 도가 사상이 현대 철학계에서 유행하는 “자연주의”와 통하는 것인지를 논의한다. 이러한 논의가 필요한 이유는 한국 사회에서 통용되는 “자연”이라는 말이 매우 다양한 스펙트럼을 가지고 있기 때문이고, “도가”와 “자연주의”의 개념이 서로 혼동을 일으키는 경우가 많기 때문이다. “물리”라든지 “과학” 혹은 “철학” 등 근대에 접어들면서 새로이 사용하게 된 신조어들과는 달리 “자연”은 한국어 사용자들에게 적어도 천여 년 이상 중요한 개념으로 사용되어 왔기 때문에¹⁾ 시대와 맥락에 따른 의미 차이를 짚지 않고 단순히 서구 철학의 번역어로 그 의미를 한정해서는 곤란하다. 예를 들어 우리는 “과학”이라는 말을 주고 받을 때 서구의 “science”를 근대 시기 일본에서 “科學(カガク)”이라고 번역한 것을 받아들여 사용한다는 점에 대체로 동의한다. 즉 현대의 한국인 화자는 “과학”이라는 말을 사용할 때 이내 서구 사회에서 정의된 “science”를 떠올리며, “관찰 가능한 방법으로 얻어진 지식의 체계화”라는 의미를 “과학”이라는 단어에 대응시킨다.²⁾ 이와 달리 “자연”이라는 말은 어떤 사람이 어떤 맥락에서 사용했는지에 따라 다양한 의미를 지시할 수 있으며 때로는 정반대되는 함의를 가지는 경우마저 있기 때문에 명확히 이해할 필요가 있다.

“자연”에 대응된다고 간주되는 “nature”라는 말은 과학이 발전한 근대에 들어와서야 서구 학계에서 각광 받기 시작했으며 이 때문에 주로 근대 과학적 세계관을 대표하는 의미로 그 범위가 한정되곤 한다. 그래서 오늘날 한국의 철학계에서 사용되는 “자연주의”라는 말은 다양한 갈래를 가진 내추럴리즘(naturalism)에 대한 느슨한 번역어이기도 하지만, 엄밀하게는 20세기 중반부터 미국 철학계에서 본격적으로 시작된 피지컬리즘(physicalism)을 가리키는 경우가 많은 것 같다.³⁾ 그런데 “자연(自然)”이라는 말은 『노자』 이래 동아시아 철학에서 오랫동안 도덕적 이상 혹은 세계의 원리를 가리키는 표현으로 발

- 1) 김성근(2010: 264)은 김부식(金富軾, 1075-1151)의 『삼국사기』를 기준으로 12세기 중엽을 “자연”이라는 용례를 찾아볼 수 있는 상한선으로 잡고 있으나 최치원(崔致遠, 857-?)의 『계원필경(桂苑筆耕)』에도 도가사상에 대한 언급과 더불어 “자연”이라는 용례가 나오므로 한반도에 “자연”이라는 용어가 들어온 것은 늦어도 9세기 말엽으로 앞당겨질 수 있다.
- 2) 물론 “과학”으로 번역되는 “science” 역시 어원을 따져 보면 단지 오늘날처럼 개별과학 혹은 자연과학의 의미를 지니는 것이 아니라 “지식” 전체를 가리키는 말로서 형이상학까지도 포함하는 말이었다. (김성근 2010: 266 및 Ames 1989: 114 참조)
- 3) 오늘날 철학계의 주류인 분석철학이 과학주의에 입각한 “자연주의”로 발전하게 되는 과정에 대해서는 석기용 2012 참조. 20세기말에 이르러 물리적 영역의 인과적 폐쇄(the causal closure) 논증을 받아들임으로써 탄생한 물리주의(Physicalism)를 본격적인 자연주의로 보는 입장에 대해서는 Stanford Encyclopedia의 “naturalism” 항목 (Papineau 2015) 참조.

전시켜왔기 때문에 동아시아 사유에 익숙한 사람이라면 이러한 함축을 담아 “자연”이라는 말을 주고 받을 것이다. 이렇게 “자연”을 이해하는 사람들은 동아시아의 사유 전통에 대해서도 “자연주의”라는 이름을 붙이곤 하는데⁴⁾ 이것이 오늘날 서구 철학계에서 쟁점으로 떠오른 앞서의 “자연주의”와 같은 의미일까? 뿐만 아니라 한국의 미의식을 탐구해온 학자들은 오랫동안 한국미의 특징으로 “자연주의”라는 이름을 부여해왔는데⁵⁾ 이것은 또 앞서의 두 자연주의와 어떻게 관련되는 것일까?

어쩌면 한국학계에 존재하는 이러한 개념적 혼란을 단순하게 해결하려는 사람도 있을 것이다. 예를 들어 동아시아 전통의 “자연”은 전근대 어휘로, 대상적 세계를 총체적으로 가리키는 “자연”은 근대 어휘로 간주하여 구별한다거나, 학문 분야에 따라 철학적 자연주의 (philosophical naturalism), 문학적 자연주의 (literary naturalism), 종교적 자연주의 (religious naturalism) 등으로 구별한다거나 하여 당장의 의미소통에서 빚어질 수 있는 혼란을 잠정적으로 제거하는 방법을 고려할 수도 있다. 그러나 이러한 방법은 임시방편일 뿐이라 서로 얹혀 있는 개념들을 선명하게 풀어내지도 못하고 각 분야 간의 칸막이 안에서 논의가 멈추게 함으로써 분야 간의 소통을 막는다. 더구나 우리는 새로운 개념들이 마구 밀려들던 근대 이행기에 스스로 검토하여 취사하거나 충분히 자기 것으로 소화하지 못한 번역어의 형태로 철학적 개념들을 유통해 왔기 때문에 근대와 전근대 어휘로 나누어 근대 어휘에 무조건적인 우선권을 주어서는 안될 것 같다. 또한 일본의 근대 번역어가 먼저 출현했다고 하더라도 nature에 대한 여러 선택지들 가운데 떠오른 “자연”이라는 어휘를 다시 선택한 결과이므로 전통적인 “자연” 개념이 근대 어휘로서의 “자연” 개념과 무관한 것도 아니다.

이러한 문제의식에서 이 글은 “자연”과 “자연주의”라는 한국어로 된 동일한 단어를 사용하는 우리가 같은 개념을 주고 받고 있는 것인지에 관심을 가진다. “자연”과 “nature” 개념의 어원을 따지거나 대조하는 데 목적이 있는 것이 아니라 현재 학계에서 공존하는 용어의 속내를 들여다봄으로써 동서철학 혹은 전통철학과 현대철학 사이에 교량을 놓는 작업이 될 수 있기를, 더 나아가서는 한국어로 사유하는 힘을 기를 수 있기를 기대하고 있다. 그렇기는 하나 사실 서구 철학의 역사 내에서도 “자연주의”는 다양한 함축을 가질 수 있으며 동아시아에서 “자연” 개념이 음미되어온 역사도 길기 때문에 모든 내용을 한 논문 안에서 남김 없이 다룰 수는 없는 일이다. 그래서 범위를 한정하여 “자연” 개념이 노자로부터 유래되었을 때의 의미와, 이어 동아시아의 공통 어휘로 진화하는 과정을 살피고, 우리가 전통적 “자연”과 현대의 “자연주의” 사이에 존재하는 개념적 간극을 살피고 대안을 모색하는 순서로 논의를 진행하겠다.

노자의 “자연” 개념

동아시아의 언어문화 전통에서 “自然”이라는 말은 오롯이 노자⁶⁾로부터 비롯된 개념이다. 영어의

4) 중국어권 연구의 경우 도가 사상에 “자연주의”라는 이름을 붙이는 사례는 셀 수 없이 많다. 최근 한국에서 나온 논문들만 살펴보더라도 “노자의 자연주의” (조희정 2014, 서경 2014), “장자의 자연주의” (신순정 2017), “도가의 자연주의” (이태형 2016) 등의 용어를 사용하면서 현대철학의 “자연주의”를 의식하거나 참조하지 않고 있다. 동양철학 분야의 경우 “자연주의”라는 말이 노장 사상을 지칭한다고 암묵적으로 전제하고 있음을 알 수 있다.

5) 박소정 2006:37-43 참조.

6) 이 글에서는 노자가 『노자』 혹은 『도덕경』의 실제 저자인지의 문제는 다루지 않으며 편의상 『노자』의 저자를 가리키는 것으로 가정하고 논의를 전개한다. 『노자』의 저자 문제에 대한 논란에 대해서는 이

‘nature’와는 달리 “自然”이 여러 사람들에 의해 유통되면서 의미의 변화를 겪은 것이 아니라 중국에서 철학적 전통이 자리잡던 초기에 의도적으로 창안된 개념이라는 사실은 동아시아 전통에서 “자연”이라는 개념이 차지하는 위상을 이해하는 데 놓쳐서는 안될 중요한 점이다.⁷⁾ “자연”이라는 개념은 『노자』 이전의 고대 문헌 『시경』, 『상서』에도, 동시대의 『좌전』, 『주역』 등은 물론 이미 철학적 작업이 시작되었던 『논어』, 『맹자』 등의 유가 문헌에도 전혀 나타나지 않는다. 선진 시대에 『장자』, 『순자』, 『한비자』 등의 문헌⁸⁾에서 언급하는 “자연”은 모두 『노자』에 등장하는 “자연” 개념을 참조한 용례들이다. 이는 노자 철학의 다른 주요 개념들, 이를테면 “도(道)”와 “덕(德)” 같은 개념들이 이미 널리 쓰이고 있었지만 노자가 이 단어들에 일반적으로 연관되던 의미를 넘어서 해석을 가하여 철학화함으로써 새로운 의미를 띠게 된 것과 구별된다.⁹⁾ 노자는 당시에 궁극적 실재를 나타내던 “상제(上帝)”나 “천(天)”이니 하는 표현들에 만족하지 않고 그 대신 사방으로 통하는 큰 길을 뜻하던 “도”라는 글자에 철학적인 의미를 부여하여 사용함으로써 “도”가 오늘날 우리가 이해하는 개념으로 쓰이도록 하였다.¹⁰⁾ 하지만 “무위”나 “자연”이라는 말은 언어로 표현했을 때는 모순처럼 보일 수 있는 도덕적 이상을 표현하기 위해 새로이 창안된 것이다. 『노자』에서 “自然”을 말한 곳은 다음의 다섯 군데이다.

(1) 悠兮，其貴言，功成事遂，百姓皆謂我自然。(17장)

한가롭고 편안함이어! 그(가장 좋은 군주)가 말을 아끼어 공이 이루어지고 일이 완수되면 백성들이 모두 “내가 스스로 그렇게 하였다”고 한다.

(2) 希言自然。(23장)

말을 아끼는 것이 자연에 부합한다.

(3) 人法地，地法天，天法道，道法自然。(25장)

사람은 땅을 본받고 땅은 하늘을 본받고 하늘은 도를 본받고 도는 자연을 본받느니라.

(4) 道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。(51장)

도와 덕이 존귀한 것은 그들을(만물에게) 명령하지 아니하되 언제나 저절로 그러하기 때문이다.

(5) 以輔萬物之自然而不敢為。(64장)

그래서 (성인은) 만물의 자연스러운 성품을 돕지만 감히 일부러 하지 아니한다.¹¹⁾

강수 (2007: 11-33) 참조.

7) 영어 nature의 어원과 개념 변천에 대해서는 김성근 (2010: 265-266) 및 Tellenbach & Kimura (1989: 153-154) 참조. 그러나 김성근(2010: 262)은 『노자』가 “自然” 개념의 첫 출처라는 사실만 언급할 뿐 그 성격에 대해서는 간과하고 있다.

8) 선진 시대 문헌 가운데 “자연”을 언급하고 있는 경우는 『장자』 8회, 『순자』 2회, 『전국책』 1회, 『관자』 1회, 『한비자』 8회, 『여씨춘추』 5회뿐이다.

9) 대만 중앙연구원 데이터베이스(<http://hanji.sinica.edu.tw/>)를 기준으로 했을 때 “道”는 『상서』 19단락, 『시경』 22단락, 『주역』 51단락, 『의례』 10단락, 『주례』 48단락, 『좌전』 94단락 등 『노자』 성립 이전부터 통행되던 많은 문헌들에 보인다.

10) 『노자』에서 가장 인상적으로 또한 가장 집중적으로 “도”가 등장하기 때문에 통상 오늘날의 “도”에 대한 이해를 노자에 귀속시키곤 하지만 더 정확히 말하면 오늘날 “도”의 의미는 선진 시대의 여러 사상가들이 논쟁을 통해 성취한 것이다. 가령 “사람이 도를 넓히는 것이지 도가 사람을 넓히는 것이 아니다(人能弘道，非道弘人 『논어·위령공』)”라는 입장을 취했던 공자는 당시 널리 쓰이던 “도”라는 말에 또 다른 해석을 부여한 셈이기 때문이다.

11) 번역은 이강수(2007)를 따랐으며 괄호 안의 내용은 독자의 이해를 돕기 위해 필자가 보충한 것이다.

이 가운데 어떤 것도 대상 세계의 총칭으로서의 “자연”의 의미로 쓰인 용례는 없다는 점은 익히 알려진 바이다. 그렇다면 “자연”의 의미는 어떻게 읽어내야 하는가? “자연” 개념과 관련하여 가장 자주 인용되는 것은 25장의 “도는 자연을 본받는다(道法自然)”라는 구절일 것이다. “사람이 본받아야 할 것은 땅이다(人法地)”¹²⁾라는 파격적인 발언으로부터 시작하여 하늘(天)로, 도(道)로 계속 사람이 본받아야 할 기준을 높여 가는 것처럼 읽히는 글은 마지막의 “도는 자연을 본받는다”에 이르러 돌연 독자를 망연하게 만든다. 『노자』의 다른 장에서 “도”란 하늘(天)보다도 더 궁극적이며 주재자(上帝)보다도 더 앞서는 것이라고 했던 말을 잘 따라온 독자라면 “도”가 다른 어떤 것을 본받는다라는 말을 이해하기 힘들 것이다. 그러한 독자라면 “道法自然”을 “도는 스스로를 본받는다” 즉 자기 자신을 원인으로 하는 궁극적 존재라는 식으로 해석하고 싶을 수도 있다. 그러나 “자연”의 다른 용례를 살펴보면 그렇게 이해할 수 없다는 것을 알게 된다. 23장의 “말을 아끼는 것이 자연에 부합한다(希言自然)”는 “도”를 언어적으로 확정 지으려는 태도를 경계하는 구절¹³⁾이며 여기에서는 “자연”이 이미 이상적인 상태를 가리키는 의미로 쓰여서 그 이상의 내용을 알 수 있는 실마리가 없으므로 일단 밀어놓는다면 (1), (4), (5)의 용례가 남는다. 구체적인 맥락 속에 들어가서 이해해보자.

먼저 (1), (4), (5)의 용례 모두에서 “자연”은 명령하는 자 혹은 다스리는 자(도와 덕, 군주)와 명령과 다스림을 받는 자(만물, 백성)의 관계에서 후자의 스스로 그러함을 가리킨다는 것을 알 수 있다. 노자가 보기에 (1) 가장 좋은 군주는 다스림을 받는 백성들이 자발적으로 자기 실현을 하도록 할 수 있는 사람이며, (4) 도라는 궁극적 존재원리와 덕이라는 궁극적 가치가 중요한 이유는 특정한 이념이나 명령을 내용으로 가지고 있지 않고 각각의 존재자들이 자연스러운 본성을 발휘하는 것을 그 내용으로 하기 때문이며, (5) 그렇기 때문에 도를 터득한 성인은 맞닥뜨리는 어떤 이에겐 각각 자발성을 발휘하도록 도울 뿐 억지로 무엇을 하도록 밀어붙이지 않는다. 왕필은 이를 “도는 각진 것에 있을 때는 각진 대로 둥근 것에 있을 때에는 둥근 대로 각각의 사물에서 스스로 그러함을 어기지 않는다”고 표현하였다.¹⁴⁾ 문제는 “자연”은 그 정의에 따르자면 삼라만상의 다원성과 구체성을 모두 끌어안는 말이어서 언어의 규정성을 떠난다는 데에 있다. 좋음, 아름다움 등의 말이 언제나 나쁨과 추함이라는 상대하는 개념에 의해 정의되는 것과는 달리 “자연”에는 상대되는 의미가 없으며 구체적인 지시대상도 없다. 그래서 왕필은 “자연이란 아무 것도 일컫는 것이 없는 궁극적인 말”이라고 하였다.¹⁵⁾

“자연”이라는 말은 개체들 각각의 특징을 사상함으로써 통틀어 부르는 이름이 아니라, 각각의 특징을 살려내어 개별자의 고유성으로부터 자발성을 이끌어내고 각각이 드러내는 차이를 인정함으로써 다원성을 포용하여 전체를 일컫는 이름이다. 그런데 이렇게 보면 “자연”이라는 것이 마치 각기 다른 개체들로부터 어떠한 공통 원리도 뽑아낼 수 없는 극단적 개별주의를 주장하여 저마다 자기 위주로 사고하고 자기 자

12) “사람이 사람이 마땅히 가야 할 길을 개척해나간다”거나(공자), “사람이 자기 마음을 통해서 하늘을 알 수 있다”거나 (맹자), “사람이 만물의 영장”(순자)이라거나 하는 유가의 주장이나, “사람은 하늘의 뜻을 따라 서로 사랑하고 서로 이롭게 해야 한다”는 묵가의 주장에 비교해보면 사람이 땅이 상징하는 수동적이고 소극적으로 보이는 덕을 본받아야 한다는 말이 파격적인 주장임을 알 수 있다. 하상공은 본받아야 할 땅의 덕을 “평안하고 고요함, 부드럽게 서로 어울림(安靜和柔)”이라고 보았으며 왕필은 “사람은 땅을 어기지 않아야 온전한 편안함을 얻을 수 있다(人不違地, 乃得全安)”고 말한다.

13) 왕필은 이 구절에 대해 “들으려 해도 들리지 않는 말이라야 자연의 (스스로 그러한) 지극한 말(聽之不聞名曰希…然則無味不足聽之言, 乃是自然之至言也.)”이라고 풀이하였다.

14) 왕필 25장 주 참조: “道不違自然, 乃得其性. 法自然者, 在方而法方, 在圓而法圓, 於自然無所違.”

15) 같은 곳: “自然者, 無稱之言, 窮極之辭也.”

신을 방어하는 것을 용인하는 말인 듯하지만 그렇지 않다. “道法自然”이라는 인상적인 명제 때문에 흔히들 “자연”이라는 말에만 주목하는데 사실 『노자』에는 기존의 규범과는 구별되는 도덕적 이상을 표현하기 위해서 “스스로(自)”를 붙여서 만들어낸 독특한 표현들이 대거 등장하며¹⁶⁾ 이러한 표현들은 “자연”이라는 말과 연관되어 있다. 그런데 재미있는 것은 이러한 표현들이 모두 긍정되는 것이 아니라 문맥에 따라 가장 문제적 상황으로 묘사되기도 하고 가장 이상적인 상태로 여겨지기도 한다. “자기만 살려고 하고(自生)” “자기의 시각으로 보고(自見)” “자기만 옳다고 여기고(自是)” “스스로를 자랑하고(自伐)” “스스로 우쭐대는(自矜)” 것은 가장 문제가 되는 상황이다. 그러나 스스로를 알고(自知) 스스로를 이겨내는(自勝) 사람은 진정으로 현명하고 강한 사람이며, 이러한 이들은 억지로 시키지 않는 방식으로 행동할 수 있기에 이들이 대하는 모든 것들이(萬物) 스스로 잘 살아갈 수 있게 하고(自化), 천하 사람들이(天下) 스스로 안정된 삶을 영위할 수 있게 한다(自定).¹⁷⁾ 그러므로 “자연”은 개체들의 현재 상태를 무조건적으로 긍정하는 것을 의미하는 것이 아니라 각각의 개체가 자기를 이해하고 자기를 이겨내어 도달할 수 있는 이상적인 상태를 뜻한다. 그런데 이러한 상태는 개체마다 상황에 따라 다양한 모습을 띠게 마련이라 언어로 특정할 수 없기 때문에 “자연”은 어떠한 행위로도 규정할 수 없음을 뜻하는 “무위(無爲)”라는 개념과 늘 연결된다.

동아시아 전통 사유의 전개과정에서 일어난 “자연” 개념의 변용

오늘날 동아시아 세계에서 여전히 유통되는 “자연”이라는 개념에 구체성과 개별성을 잃어버리지 않고 실현되는 세계의 원리라는 의미와 현상에 머무는 것이 아니라 자기 변화를 통해 성취되는 이상이라는 의미가 담긴다는 점에서 노자의 원래 의도는 어느 정도 계승된다고 볼 수 있다. 그리고 이러한 의도에 비추어보면 오늘날 우리들이 널리 사용하는 “자연”이라는 근대어휘와 노자가 창안한 “자연”이라는 개념은 서로 전혀 다른 것이라고 해야 옳을 듯도 하다. 그렇기는 하지만 일본의 근대학자들에 의해 “자연”이라는 말이 “천지(天地)”, “외물(外物)”, “만물(萬物)”, “만유(萬有)” 등 더 적합해 보이는 다른 번역어들을 제치고 “nature”의 번역어로 채택될 수 있었던 것은,¹⁸⁾ 그리고 일본 학자들의 신조어를 한국과 중국의 지식인들이 거부하지 않고 받아들여 쓸 수 있었던 데에는 동아시아 전통 사유 내에서 발전시킨 “자연” 개념 내에 “nature”와 연관될 수 있는 무언가가 있었기 때문이라고 생각할 수 있다.

동아시아 전통에서 “자연”이라는 말이 언제나 『노자』의 원래 용법과 동일한 의미로만 쓰였던 것은 아니었다. 노자가 제시한 이상으로서의 “자연”은 이후 학파에 따라 다양한 방식으로 음미되고 재해석되었으며 이러한 과정에서 “자연” 개념의 외연이 확대됨으로써 후대로 갈수록 “자연” 개념은 학술 영역에서 쓰이는 것만이 아니라 일상 언어에까지 깊숙이 스며들게 되었다고 생각된다. 동아시아 전통에서 “자연”

16) 예를 들어보면 다음과 같다. 不自生(7장), 不自見, 不自是, 不自伐, 不自矜(22장), 自見, 自是, 自伐, 自矜(24장), 自實, 自均(32장), 自知, 自勝(33장), 不自為大(34장), 自化, 自定(37장), 自化, 自正, 自富, 自樸(57장), 自知, 不自見, 自愛, 不自貴(72장). 굵은 글씨로 표시한 것은 “자연”과 통하는 긍정적 인 어휘이다.

17) 『노자』 37장 참조: “道常無為而無不為, 侯王若能守之, 萬物將自化 … 天下將自定.”

18) 일본에서 18세기 후반부터 시작된 네덜란드어 *natuur* (영어 *nature*)와 *natuurlijk* (영어 *natural*)의 번역어로부터 메이지 시대를 거치면서 이루어진 다양한 번역의 시도와 번역어의 난립 및 “자연”이라는 번역어의 수렴 등의 과정에 대해서는 김성근 (2010: 267-275) 참조.

개념의 역사를 추적하는 것은 광범위한 자료 수집과 상세한 분석이 필요한 과제이므로 여기서는 다만 시대별로 “자연” 개념의 확대와 변용에 있어 중요한 전환점이 되는 몇몇 사상가들의 “자연” 개념에 대해서 짚어봄으로써 한국어 사용자가 “자연”이라는 전통적 개념을 받아들여 쓰게 되었을 때 영향을 주었음직한 의미 범위를 가늠해보고자 한다.

먼저 한대 이전의 얼마 되지 않는 용례에서 주목할 만한 점은 이미 “자연”을 “인간”과 대비되는 범주로 상대화시키는 해석이 제기되었다는 사실이다. 장자의 경우에는 “스스로 알고(自知)” “자기답게 살아가다(自化)”는 노자의 제안을 이어받아 이를 개별자의 입장에서 “소요(逍遙)”와 타자와의 관계에서의 “제물(齊物)”이라는 이상으로 발전시켜 노자의 “자연” 개념이 더욱 풍성한 함의를 띠게 만들었다.¹⁹⁾ 『장자』에서 “자연을 따른다”는 말은 ‘주관의 대상으로서 파악되는 세계의 원리를 따른다’는 말이 아니라 ‘감정적으로 동요되거나 헛된 명성과 이득을 추구함이 없이 자기 자신의 본래 모습에 따라 생명을 영위한다’²⁰⁾는 의미이자, ‘마음을 담박하게 유지하여 사물의 자연스러운 성향에 따라 사심을 개입시키지 않는다’²¹⁾는 의미이다. 즉 스스로에 대한 심화된 앎을 통해 자기답게 살면서도 타인과 잘 어우러져 살아가는 모습을 “자연”이라고 본 것이므로 “자연”은 사람이 터득하여 이루는 이상적인 상태이지 오늘날의 “자연물”이라는 의미와는 상관이 없다. 반면 순자는 인간의 성향을 둘로 나누어 인간의 후천적인 노력으로 얻어진 것을 “인간의 행위(人爲)”라는 의미에서 “위(僞)”라 부르고 생득적으로 주어진 것을 “성(性)”이라 부르는데, 바로 “자연” 개념을 사용하여 이 생득적 성향을 다시 정의한다.²²⁾ 순자에게서 “성”은 비록 인간에게 주어져 있는 것이지만 “인간”의 범주에 속한 것이 아니라 “자연”에 속하는 것이다.²³⁾ 순자의 “성”과 “위”라는 구분을 통해 “자연”의 범주는 인위, 즉 인간의 사고와 활동 영역 밖의 것으로 밀려난다.²⁴⁾ 언어의 한계를 통찰함으로써 인간의 이상적인 행위를 의미하는 “무위”라는 모순 개념을 새로이 빚어낸 노자와 달리 언어의 관습적 사용을 옹호하는 순자에게 “인위”와 “무위”는 엄연히 별개의 영역이다. 순자가 “무위”와 “인위”를 대조시키는 논증을 본격적으로 전개한 것은 아니지만 “위(僞)”라는 말을 대서특필함으로써 인간의 영역을 “자연”과 개념적으로 분리해내는 사유의 길을 내었다고 할 수 있을 것이다.

선진 시대와 달리 한대에 들어오면 각종 문헌에서 “自然”이 출현하는 빈도가 높아지는데 그 가운데 대략적으로나마 소개해두어야 할 것은 동중서(董仲舒, 기원전 약176-104)와 왕충(王充, 27-?)의 용례이다. 전한의 동중서는 동아시아의 사유 전통에서 “自然”과 “天” 개념의 연관성을 더욱 긴밀하게 만드는데 기여했다²⁵⁾고 생각된다. 그는 군주가 저지른 잘못은 하늘로부터 반드시 그에 따른 보상과 처벌을 얻게

19) 『장자』에는 노자의 “자연” 개념을 그대로 되풀이하는 대신 “自視”, “使其自己”, “自取”, “自本自根”, “自解”, “自得”, “自見”, “自適其適”, “自生”, “自化”, “自為” 등 다양한 형태로 변주된 개념들이 대거 등장한다. “自然” 개념이 그대로 쓰인 경우는 장자 내편에 2회 (덕충부, 응제왕), 외편에 5회 (천지, 선성, 주수, 전자방), 잡편에 1회(어부)이다.

20) 『장자·덕충부』 “吾所謂無情者, 言人之不以好惡內傷其身, 常因自然而不益生” 참조.

21) 『장자·응제왕』 “汝遊心於淡, 合氣於漠, 順物自然, 而無容私焉” 참조.

22) 『순자·정명』 “生之所以然者謂之性; 性之和所生, 精合感應, 不事而自然謂之性。” 참조.

23) 『순자·성악』 “若夫目好色, 耳好聽, 口好味, 心好利, 骨體膚理好愉佚, 是皆生於人之情性者也; 感而自然, 不待事而後生之者也. 夫感而不能然, 必且待事而後然者, 謂之生於僞. 是性僞之所生, 其不同之徵也.” 참조.

24) 한비자는 인간이 조성한 세력과 자연적으로 형성된 추세를 분명히 구분한다는 점에서 순자의 노선을 따른다고 볼 수 있다. 『韓非子·難勢』 “吾所為言勢者, 言人之所設也 … 此自然之勢也, 非人之所得設也.” 참조.

25) 순자에게 있어서 천(天)과 인(人)은 성(性)과 위(僞)에 각각 대응되고 성(性)은 다시 “자연(自然)”으로 정의되므로 순자가 이미 “천(天)”과 “자연(自然)”을 같은 범주에 소속시킨 것이라 생각할 수도 있으나

된다고 주장하면서 이를 “자연이 내리는 상(自然之賞)과 벌(自然之罰)”이라고 부른다.²⁶⁾ 이로부터 한대 이전까지 각 개체의 스스로 그러한 상태를 가리키던 “자연”은 인간의 힘이 미치지 않는 전체 세계에 작용하는 힘이나 그 힘이 작동하는 우주 전체를 가리키는 이름으로 쓰일 수 있는 계기를 얻게 된다. 동중서는 “자연”이란 사람의 인식을 넘어서는 영역이라 “스스로 그러함”이라고 표현하는 것일 뿐이며 “자연”은 사실 일종의 주재자(使之然者)라고 이해하였다.²⁷⁾

후한의 왕충에 이르러 천도와 자연, 그리고 무위가 상호참조적으로 나란히 연결되고²⁸⁾ 인간사와는 대조적인 개념으로 규정됨으로써²⁹⁾ “자연무위”한 천도와 “유위”한 인간이라는 대립구도를 설명하는 언어적 틀이 마련된다. 왕충이 보기에 당시 사람들이 하늘의 경고라고 말하던 천재지변은 다만 인간사를 이야기하는 방식, 즉 인도(人道)의 언어로 그렇게 해석하는 것일 뿐이다.³⁰⁾ 그런데 그렇다고 왕충의 철학에서 노자가 제시했던 이상적 상태 및 행위로서의 “자연”과 “무위”의 의미가 완전히 사라진 것은 아니다. 사람이 천지 간에 생겨난 이상 천지가 무위하다면 사람 역시 천성을 부여 받았으니 마찬가지로 무위해야 할 텐데 어째서 사람은 유위하는가 라는 질문에 대해 왕충은 품부 받은 기운의 차이로 설명한다. 즉 성현은 하늘로부터 부여 받은 기운이 많기 때문에 천도를 본받을 수 있어서 “자연무위”할 수 있으나 부여 받은 기운이 알팍한 사람은 그와 같이 할 수 없어서 “유위”한다는 것이다.³¹⁾ 왕충은 “자연무위”를 인간의 이상적인 상태와 행위로 본다는 점에서 노자를 계승하였다고도 볼 수 있으나 태어날 때부터 부여 받은 기운이 “자연무위”할 수 있는 조건이라고 본다는 점에서 노자와 장자의 언어 사용에서 개체의 부단한 노력에 따라 도달할 수 있는 이상으로 제시되었던 “자연” 개념과는 멀어진다.

“자연”이라는 말을 이론 체계뿐 아니라 구어적 담론 과정에서도 폭넓게 사용함으로써³²⁾ 오늘날 동아시아 세계에서 “자연” 개념이 통용되는데 가장 큰 영향을 끼친 이는 아마도 주희(1130-1200)일 것이다. 그리고 주자학적 세계관이 조선 성리학에 미친 영향력을 생각해볼 때 오늘날 우리가 사용하는 “자연”이라는 말이 주희가 발전시킨 의미 맥락과 깊은 관련을 맺고 있으리라 짐작할 수 있다. 그렇다면

순자는 “자연”을 다만 “(노력하지 않고도) 스스로 그러함”이라는 형용사적 용법으로 어찌다 사용했을 뿐 “자연” 개념 자체를 강화하거나 부각시킨 것은 아니다.

26) 『春秋繁露·立元神』 참조.

27) 『春秋繁露·同類相動』 “其動以聲而無形，人不見其動之形，則謂之自鳴也。又相動無形，則謂之自然，其實非自然也，有使之然者矣。物固有實使之，其使之無形。” 참조.

28) 『論衡·初稟』 “自然無為，天之道也.”; 『論衡·寒溫』 “夫天道自然，自然無為.”; 『論衡·譴告』 “夫天道、自然也，無為.”; 『論衡·自然』 “天自然無為者”; 『論衡·卜筮』 “天道稱自然無為” 참조.

29) 『論衡·亂龍』 “天道自然，非人事也.” 참조.

30) 『論衡·自然』 “且凡言譴告者，以人道驗之也。人道、君譴告臣，上天譴告君也，謂災異為譴告。” 참조.

31) 『論衡·自然』 “問曰：「人生於天地，天地無為，人稟天性者，亦當無為，而有為，何也？」曰：至德純渥之人，稟天氣多，故能則天，自然無為。稟氣薄少，不遵道德，不似天地，故曰不肖。不肖者、不似也。不似天地，不類聖賢，故有為也。” 참조.

32) 주희 철학이 『사서장구』를 통해 이론적으로 정립되었다면 『주자어류』는 주희가 제자들과 나눈 대화를 기록한 것이다. (이하 『장구』와 『어류』로 약칭) 대만 중앙연구원 (<http://hanji.sinica.edu.tw/>) 및 Chinese Text Project (<http://ctext.org>)의 데이터베이스를 도구로 삼아 이 두 문헌에 “자연” 개념이 등장하는 사례를 분석해보면 주희가 “자연”이라는 개념을 사용한 용례가 압도적으로 많다는 것을 알 수 있다. 2019-03-18을 기준으로 ctext에 선진시대부터 한대까지의 문헌에 나타나는 “자연”의 용례는 326군데이며, 위진시대부터 청대까지의 경우 2,677군데이다. “자연”의 용례가 집중되어 있는 것은 송명 시기(1,640군데)인데 그 가운데 주희의 『사서장구』와 『주자어류』에 “자연”은 1068군데에 출현하여 송명 시기 전체 용례의 65%에 해당한다. ctext에 속한 고대부터 근대까지의 모든 중국문헌에 나오는 용례(3,003군데)에서 따져 보더라도 주희가 언급한 “자연”이 차지하는 비율은 무려 35.56%에 달한다.

노자로부터 비롯하여 한대를 거치면서 주류 학설 내에서 논의되기 시작한 “자연” 개념을 주희는 어떤 측면에서 수용하고 어떻게 발전시켰을까?³³⁾ 가장 눈에 띄는 점은 “自然”을 “理” 개념과 연관시킴으로써 한동안 “자연”을 “인위” 혹은 “인도”와 개념적으로 구분하려던 시도를 돌이켜 인간사회와 자연계를 이어주는 개념으로서의 “自然”의 역할을 회복시켰다는 점이다. 주희는 “자연”을 물론 부사적으로도 사용하지만 “천리의 자연(天理自然)”, “자연스러운 이치(自然之理)”, “자연스러운 법칙(自然之數)” 등 세계 전체를 아우르는 개념으로 발전시킨다. 가령 “천리자연”은 세계의 본체와 인간의 본심을 이어주는 개념으로 사용되는데,³⁴⁾ 여기서의 “자연”은 그 어떤 경우에도 ‘주관의 밖에 있는 객관’이라든지 ‘정신과 구분되는 물질’을 의미하지 않는다. “自然”을 “理”와 연결시켜서 성립하는 “천리자연”, “자연지리” 등의 개념들은 당시에 일상적으로 쓰이던 표현을 그대로 가져다 쓴 것이 아니라 주희가 자신의 철학 체계를 이론화하는 과정에서 고안된 것이며, 이는 “자연”이라는 말을 오로지 “자연스럽게” 혹은 “저절로”라는 의미의 부사적 용법으로만 사용했던 왕수인(1472-1528)의 경우³⁵⁾와 좋은 대조를 이룬다. “자연”을 동시에 당위와 사실 세계 모두에 적용되는 이상적 상태를 가리키는 이름으로 사용하고 있는 만큼 주희는 “자연스러운 이치(自然之理)”라 통틀어 말하는 대신 구별이 필요한 경우 “각각의 사물이 반드시 그렇게 될 수밖에 없는 까닭 (所以然之故)”과 “반드시 그렇게 되어야만 하는 법칙 (所當然之則)”이라 나누어 설명하기도 하지만 사실 주희에게서 이 둘은 별개의 원리가 아닌 하나의 이치이다.³⁶⁾

동아시아 전통의 “자연” 개념과 “자연주의”라는 호칭 사이

이제까지 동아시아 전통철학의 문맥에서 “자연” 개념이 변용되면서 그 사용범위가 확대되는 과정을 거칠게나마 훑어보았다. 세부적인 내용을 충분히 이해하기에는 턱없이 간략한 스케치이지만 그럼에도 불구하고 감행한 것은 이를 통하여 동아시아 전통 사유의 전개 과정에서 “자연” 개념이 서로 다른 각도에서 조명되어 다양한 해석 가능성을 가지게 되었음을 보이기 위해서이고, 변용과 확산의 과정에서 고유의 맥락을 형성하여 이전의 해석에 반론을 펼치거나 이전의 해석들을 종합, 수렴해서 새로운 개념을 만들어내는 방식으로 일정한 논쟁과 담론의 흐름이 존재했음을 보이기 위해서이다. 오늘날 통행되는 “자연” 혹은 “자연주의”라는 명칭을 동아시아의 사유에 부가하여 그 현재적 정의에 들어맞는지 아닌지를 판정하는 방식으로 동아시아 철학을 찾아가는 대신에 그 자체 맥락 안에서 “자연”이 어떻게 재해석되고 어떤 문제에 적용되어 우리들이 근대 서구 철학을 조우했을 때 우리들에게 “자연”의 어떠한 의미가 접속 가능했는지를 좀더 살펴볼 필요가 있다고 생각하기 때문이다. 그렇지 않으면 우리가 “자연주의”라는 호칭을 쓰려고 할 때 전통적인 “자연” 개념이 끼어들어 “자연주의”라는 이름과 틀어지거나 “자연주의”라는 호칭

33) 해당 자료가 너무 방대한 양이라 상세한 분석은 후속 연구를 기다려야 할 것이지만 거칠게나마 요약해보겠다. 『어류』는 아무래도 구어로 이루어졌던 대화를 기록한 것인 만큼 “자연스럽게” 혹은 “저절로”라는 부사적 용법으로 쓰인 경우가 가장 많이 눈에 띄지만, 『어류』와 『장구』 모두 “자연” 개념과 “이치(理)”를 연관시키고 있다는 점은 공통적이다.

34) 『논어집주·공야장』의 주자주, “天道者, 天理自然之本體, 其實一理也.” 및 『맹자집주·공손추상』의 주자주 “在人則為本心全體之德, 有天理自然之安, 無人欲陷溺之危.” 참조.

35) 『전습록』을 살펴보면 “자연”은 마음의 “양지”가 자연스럽게 발출해 나오는 것을 형용할 때 주로 등장한다. 제8조 “知是心之本體. 心自然會知. 見父自然知孝, 見兄自然知弟, 見孺子入井, 自然知惻隱. 此便是良知.” 참조.

36) “소이연지고”와 “소당연지칙”의 번역과 설명에 대해서는 이재룡 2010: 101-102 참조.

에 의해 “자연”의 풍부한 함의가 위축되어 버려 이름과 전달하려는 의미 사이에 혼란이 생길 우려가 있기 때문이다.

가령 순자의 사상에 “자연주의”라는 호칭이 연루되는 경우를 살펴보자. [1] 이강대 (1994)는 순자를 “자연주의”라고 호명한다. 그는 순자 외의 중국철학자들은 모두 유기체적 자연관을 가지고 있었으며 이 때문에 근대과학이 발전할 수 없었지만 순자만이 과학기술주의로 발전할 수 있는 물리적 현상세계라는 자연관을 가지고 있었다고 본다. [2] 이장희(2001)는 맹자와 장자를 “고대 중국의 자연주의자”라 부르고 순자 사상은 이들의 “자연주의”에 대한 비판적 대응으로서 성립되었다고 본다. 그가 말하는 “중국적 자연주의”란 중국 철학 전체를 “유기체적 자연주의(organic naturalism)”로 명명한 니담의 주장을 받아들인 것이다. 그렇다고 순자가 반-(중국적)자연주의자인 것은 아니고 다만 자연주의자들이 자연과 인간의 관계를 상정하는 방식을 비판했다고 본다. [1]은 순자를 “유기체적 자연주의”가 아니라는 입장에서 “자연주의”라고 부르고 [2]는 맹자와 장자를 “유기체적 자연주의”라는 입장에서 “자연주의”라고 부르고 있다. 두 입장은 순자가 “유기체적 자연주의”인지 아닌지에 있어서 대립하지만 중국철학 전체를 “유기체적 자연주의”라고 보는 니담의 견해를 승인한다는 점에서 공통적이다. 이러한 불일치를 반영한 견해로 [3] 김세종(2012)은 순자에 두 가지 입장이 모두 있다고 본다. 그는 사실과 가치의 구분에 근거하여 자연주의 비판을 전개한 무어를 인용한 후 순자가 성악설을 전개할 때에는 사실과 가치를 구분했으나 화성기위설을 전개할 때에는 사실과 가치를 분리되지 않은 것으로 보았다고 주장한다. 따라서 그는 순자가 성악설을 전개할 때는 반자연주의자이고, 화성기위설의 경우 자연주의자였다고 읽고 있는 것이다.

나는 여기서 순자 사상에 대한 누구의 관점이 옳은지를 판정하려는 게 아니라 “자연주의”라는 명칭의 사용, 혹은 남용과 그 결과에 주목해보려 한다. “~주의”라는 것이 자기 주장의 핵심 내용이라는 점을 감안하면 순자 자신의 언어에서 “자연”이 그의 핵심 주장이었던 것은 아니므로 아마도 순자가 오늘날 살아 있다면 자신의 철학을 “자연”주의라고 부르고 싶어 하지는 않았을 것이며 차라리 의례주의라거나 인성변화주의라거나 부르고 싶어 했을지는도 모르지만 만일 현대 자연주의적 독해를 통해 순자 철학에 대해서 더 잘 알 수 있게 되고 현대 철학의 논쟁에 참여하게 될 수 있다면 그건 아무래도 좋다. 그런데 만일 [2] 이장희(2001: 228)가 지적했듯이 순자 역시 인간의 가치 세계와 객관적 대상세계 혹은 가치와 사실이라는 이분법으로 나아가지는 않았다면 앞서 맹자와 장자라는 서로 같지 않은 두 종류의 “자연주의”를 보았기 때문에 이제 우리는 세 가지 판본의 중국적 혹은 유기체적 “자연주의”를 가지고 있는 것이다. 중국철학 전체가 니담의 지적처럼 “지고의 초월적 존재가 부재”했다는 의미에서 “(유기체적) 자연주의”라는 범주로 묶일 수 있다면 이 숫자는 계속 더 늘어나게 된다. [4] 최진덕(2006)은 주자학을 “(이학적) 자연주의”라고 부르고 다산의 주자학 비판은 “실학적 인간주의”를 표방하고 있었다고 주장한다. 그는 맹자 역시 똑 같은 “자연주의”였기 때문에 다산의 『맹자요의』는 맹자를 왜곡할 수 밖에 없다고 말한다. 마찬가지로 여기서 [4]의 견해를 판정하려는 것은 아니다. 그런데 생각해보자. 그럼 주자의 “자연지리”니 “천리지리”이니 하는 개념들을 모조리 파기했던 왕양명은 반자연주의자인가? 그런데 [5] 양명 역시 인간과 자연을 연속적인 것으로 보았다는 이유에서 “자연주의”(김세정 2001)라고 불린다. 이제 우리는 “(유기체적) 자연주의”라는 비좁은 그릇 안에 다섯 개의 “자연주의”를 가지게 되었는데 이 수는 호명하면 할수록 계속 늘어날 수 있다.

왜 이런 일이 생겨나는가? “(유기체적) 자연주의”라는 말이 중국철학을 이루고 있는 개념들과 그 짜임

새에 대한 이해로부터 붙여진 이름이 아니라 ‘과학적인 탐구를 가능하게 했던 세계관의 부재’라는 함의를 담은 타자화에 의해 붙여진 이름이기 때문이다. 물론 “(유기체적) 자연주의”라는 틀을 사용함으로써 우리가 가지고 있었던 전통을 더 잘 이해하여 현대 철학의 쟁점에 접속할 수 있는 새로운 가능성을 열어준다면 그것도 좋은 일이다. 그런데 우리는 “맹자적 자연주의”, “순자적 자연주의”라는 틀을 적용하여 아무리 탐구해도 맹자와 순자를 자연주의적으로 더 잘 이해하게 되거나 현대 자연주의 논쟁에 생산적으로 참여할 수 있게 되는 것 같지가 않고 큰 틀에서는 자연과 인간이 하나라는 전근대적인 인식을 가지고 있는 견해들인데 하나는 자연 쪽에 조금 더 기울거나 다른 하나는 인간 쪽에 좀더 기울거나 했다는 식으로 좁은 방에서 팽풍 치듯 맹자와 순자를 독해하게 될 뿐이다.

“자연주의”라는 말을 쓰지 말자는 것이 아니라 우리가 “자연주의”라는 말을 붙일 때 어떤 함의를 부여하고 있는지 이들이 실제로 구사했던 “자연” 개념과 어떤 관련이 있는지를 최소한 살펴보아야 한다는 것이다. 주희는 선진 시대와 한대를 거치면서 적용 범위가 확대된 “자연”이라는 말의 언어적 가능성을 염두에 두고 “자연”을 실행시켰을 터인데, 우리가 단순히 주희는 사실과 가치의 세계를 분리시키지 않았으니 “자연주의의 오류”를 범했다고 비판한다든지, 반대로 “자연주의의 오류”는 이미 다른 현대철학자에게 반박되었으니까 사실과 가치의 세계를 연속적으로 보는 주희의 “자연주의”는 성립 가능하다고든지 그 어느 쪽이든 주희 철학의 새로운 가능성을 열어 보인다고 보다는 주희의 철학적 작업에서 “자연”이 수행했던 역할을 위축시키는 것으로 생각된다. 전통적 “자연” 개념과 오늘날 사용하는 근대 어휘로서의 “자연주의” 사이에는 아직 충분히 번역되지 않은 개념의 간극이 남아 있기 때문일 것이다. 그렇다고 근대 어휘를 내던지고 “소이연(所以然)”이나 “소당연(所當然)”과 같은 전통적 개념으로 돌아간다고 문제가 곧바로 해결되는 것은 아닐 것이다.

도가 사상은 자연주의인가 반자연주의인가?

“자연”과 “자연주의”라는 말이 혼동을 일으키고 있다는 조그만 의문에서 시작하여 이야기가 다소 복잡하게 전개되었지만 이제까지 검토한 것들을 참고자료로 삼아 다시 원래의 소박한 물음으로 돌아가보자. 도가는 자연주의인가 반자연주의인가? 도가를 지목하는 이유는 노자 그리고 장자가 이후 “자연” 개념의 성숙과 확산의 과정에서 조용한 발신자의 역할을 해왔다고 보기 때문이다. 즉 도가는 무엇보다 “자연”이라는 말의 발생에 책임이 있을 뿐 아니라 일단 부여된 “스스로 그러함”이라는 규정성이 발휘하는 구속력으로 말미암아 후대의 여러 사람들이 시도했던 다른 해석들, 자연(自然)을 주재자(使然)로 읽는다는 것, 자연(自然)을 인간과 대립시키려는 시도와 같은 것들이 결국에는 “스스로 그러함”이라는 기본 정의로 회귀하게 만들었다고 생각되기 때문이다. 또한 도가는 “자연”이라는 개념을 제출하고 핵심적인 지침으로 삼은 철학이라고도 볼 수 있다는 점에서 만일 도가의 “자연”이라는 의미가 왜곡 없이 전달될 수만 있다면 “자연주의”라고 부르는 것도 가능할 듯하다.

그런데 우리는 어떤 “자연주의”와 도가의 “자연” 혹은 “자연주의”를 비교해야 하는 것일까? 혼란을 줄이기 위해 도가의 자연을 “자연D”, 서구의 자연 개념을 “자연P”라고 부르기로 하자. 일단 “자연P주의”에 대한 가장 넓은 정의라고 불리는 곳에서 시작해보자. 가령 플라나간은 『자연화된 불교』에서 자연주의에는 다양한 종류가 있지만 “자연주의”라는 문으로 들어가기 위한 가장 기본적인 자격은 다음과 같은 모토라고 말한다: “초자연적인 것을 거부하라(Just say no to supernatural).”³⁷⁾ 언뜻 들으면 반자

연주의나 비자연주의가 아닌 “초”자연주의를 배제할 것을 요구한다는 점에서 매우 너그러운 정의처럼 보이지만, 실은 이것 역시 동일률과 이분법적 추론에 따른 정의라는 것을 알 수 있다. 자연주의와 초자연주의의 관계는 자연주의가 설명할 수 있는 영역이 커질수록 초자연주의가 설명할 수 있는 영역이 점점 줄어드는 것으로 이해되기 때문이다.³⁷⁾ 일단 모토만 가지고 보면 초자연적인 존재인 상제를 부정하고 만물의 스스로 그러함을 따르는 것이 도의 방식이라고 주장했던 도가가 “자연주의”의 방으로 입장하는 것은 쉬워 보인다. 뿐만 아니라 다른 많은 중국철학자들이 함께 손잡고 입장할 수도 있을 것이다. 상제와 귀신을 이야기 하고 하늘의 뜻을 따를 것을 주장했던 묵자나 동중서 정도를 제하면 초자연적인 설명방식을 적극적으로 옹호하는 중국철학자는 거의 없었다고 봐도 좋다. 그런데 문제는 도가의 “자연D”이 플라나간의 “자연P” 개념처럼 “초자연적인” 어떤 것과 대립적인 개념이냐는 것이다. 즉 “초자연”적인 힘으로 설명하던 세계를 “자연P”이 대체해나가는 구도는 개체의 자각을 통한 자발적인 자기 실현을 “자연D”이라고 표현했던 노자의 정의 (1), (4), (5)에는 잘 맞지 않는 것 같다.

다만 노자나 장자가 인의예지와 같은 도덕규범이 자연P세계의 운행원리를 넘어서는 별도의 독자적 규율로서 존재한다고 보지는 않았을 것이므로 사실과 가치의 세계를 분리하지 않는다는 의미에서 어쩌면 “자연P주의”라고 부를 수 있는 측면도 있을 듯싶다. 하지만 도가적 관점에서 가치란 사실 세계에 선행하는 것도 아니지만 사실 세계에 그저 붙어 있는 것이라고 보기도 어려울 것이다. 선악 등의 가치가 고정되어 있지 않고 관점에 따라 바뀔 수 있다고 보는 입장이므로 가치가 사실 세계에 주어진 조건에 좌우된다고도 생각할 수 있지만 도가가 보기에 그것은 다만 상대적 가치일 뿐이고 상대적 가치에 휘둘리지 않음으로써 스스로 그러함을 회복한 상태를 뜻하는 “자연D”이야말로 진정한 가치이기 때문이다. 다만 “자연D”이 가치라면 이것은 보편적으로 주어져 있거나 초월적인 명령으로서가 아니라 우리가 맞닥뜨리는 사태들과 역동적으로 상호작용함으로써 발견해나가고 이루어내는 조화와 균형과 같은 것이다. ³⁹⁾

그렇다면 본격적인 자연주의라고 불리는 물리주의의 주장에 비추어보면 어떨까? 이를테면 만일 심리적 원인이 물리적 결과를 낳는다면 그 원인 자체가 물리적인 영역에 속한 것이라고 보는 인과적 폐쇄에 동의할 수 있을까? 혹시 생명과 운동 및 정신 현상 모두를 기의 취산으로 설명하는 도가의 “정-기-신(精氣神)” 이론이 물리주의에 부합하는 것으로 설명될 수도 있지 않을까? 유가가 도덕 능력을 지닌 인간을 다른 사물들보다 우월한 존재로 보는 반면 도가는 인간 역시 만물 중의 하나로서 어떤 “것”이라고 보기는 한다. 하지만 물리주의가 전제하고 있는 것이 인간의 의식을 물리적 현상에 환원해서 보는 것이라면, 도가는 인간의 정신 작용 역시 자연물을 규정하는 법칙에 의해 환원될 수 있다고 주장하는 의미에서의 자연P주의를 옹호할 것 같지 않다. 왜냐하면 “정기신”이라는 생명을 설명하는 범주가 단순한 물리적 입자로 이해될 수 있는 것이 아니며 무엇보다 도가는 자연P법칙의 순응을 주장하는 것이 아니라 자기 자연D를 회복하여 전체 자연D에 참여할 수 있도록 자기 자신을 고양시키는 것을 이상적인 것으로 보기 때문이다.

37) Flanagan 2011: 2.

38) Ivid. “World historical evidence suggests that naturalism, vague as it is, keeps being vindicated, while the zones “explained” by the supernatural get smaller everyday. Naturalism is a good bet.”

39) 필자는 장자와 듀이의 “자연” 개념을 비교하면서 장자의 “자연”을 인간이라는 유기체가 상호교감하는 만물의 총체로서 풀어본 적이 있다. 노자의 “자연”을 개체의 차원에서 밀고 나가 “만물의 자생자화”로 이해한 장자의 사유에 대해서는 박소정(2007: 30-35) 참조.

만일 도가의 자연D이 이렇듯 자연P주의의 규정에 다 들어맞지 않다면 혹시 도가를 반자연주의라고 볼 수는 없을까? 즉 규범적 사실이 시공간 내에 존재하고 경험적으로 인지될 수 있는 그 어떤 자연P적 사실과도 다르다는 주장을 도가로부터 끌어낼 수 있을까? 그런데 도가에서 “자연D”이란 자기 자신의 가능성과 한계를 밀고 갔을 때 얻어지는 궁극적인 접점과도 같은 것이고 궁극적인 곳 그 너머에 무언가를 따로 설정하는 것이 아니다. 애초에 노자가 “도법자연”을 이야기한 것도 전체와 개체와의 관계에서 도라고 하는 궁극적 존재이자 행위의 기준이라 할 원리가 개별자들에게 보편적인 도덕법칙을 부과하는 것과 같은 구도로 이해되는 것을 거부하는 의미로 제시된 것이기 때문에 도덕적 영역의 우선성이나 독자성을 확보하려고 노력하는 반자연주의의 입장에 설 수 있을 것 같지는 않다.

이렇게 도가의 자연D을 자연P주의로도 반자연주의로도 설명하기 힘든 것은 “자연D”과 “자연P”이 가지는 의미 규정 자체가 다르기 때문이다. “자연P”는 정신적인 것, 비물질적인 것과 상반되는 것으로 정의되며 따라서 주관의식의 대상으로 간주되는 객관세계이자 과학법칙을 따르는 세계이다. 그러므로 의식이나 감각질 등 비물리적 속성처럼 보이는 것들 역시 물리 현상에 부수하는 것으로 해석된다. 그러나 “스스로 그러함”을 뜻하는 “자연D”는 신체와 정신 가운데 어느 한쪽에 속하는 것 아니며 굳이 말하자면 신체와 정신이 따로 놀지 않고 일치하는 것을 가리킬 것이고 보편적인 과학법칙을 따르는 것을 가리키는 게 아니라 개체마다의 자발성을 살려 나가는 다원적인 원리를 가리키는 이름이며 그런 의미에서 물아합일(物我合一)과 같은 모순형용을 함축할 수 밖에 없는 이상이다.

도가의 “자연”을 현대적 어법에서 “자연주의”로 부를 수 있다면 아마도 물리주의 혹은 과학주의와 동일시되는 의미에서의 자연P주의가 아니라 “자연이면서 도덕”이라는 모순형용을 허용하는 새로운 개념의 “자연주의”여야 할 것 같다. 노양진(2016)은 자연주의를 물리주의나 과학적 환원주의로 간주하는 것은 자연주의에 대한 오해라고 지적하고 마크 존슨이 옹호하려는 “비환원적 자연주의”를 듀이의 시각에 따라 “창발적 자연주의(emergentist naturalism)”라 부르자고 제안한다. 필자도 기본적으로 노자와 장자의 자연의 개념을 서구 철학을 가지고 설명하려고 했을 때 가장 생산적인 참조가 될 수 있는 것이 듀이의 경험/자연 개념이라고 보고 있으며,⁴⁰⁾ 성증영 역시 중국철학에서 도를 가지고 지식과 도덕성을 설명하는 것을 “창발적 모델(emergence model)”이라 부른 적이 있다.⁴¹⁾

노양진(2016:132)은 도덕적 절대주의 혹은 도덕적 근본주의에 대한 거부하는 자연스럽게 “자연주의 윤리학”으로 귀결된다고 보며 이러한 “창발적 자연주의”는 오늘날 제2세대 인지과학적 탐구의 발전과 더불어 더 많은 경험적 증거를 갖게 되었다고 말한다. “창발적 자연주의”는 초자연적인 도덕적 선언을 거부하며 도덕을 절대적이거나 보편적인 원리로 보지 않고 인간의 유기체적 조건 아래 경험 영역에서 이루어지는 도덕적 탐구라고 본다는 점에서 도가에서 말하는 “자연”과 매우 흡사한 점이 있다. 궁극적인 것의 이름을 “도”라고 부르면서도 그것이 초월적이거나 절대적인 주재나 명령자로 보지 않고 만물 각각의 “자연”을 따르는 것으로 본 점에서 도가의 “자연”은 개별자들이 자기의 종적 조건 속에서 마주치는 타자들과의 상호작용의 경험 속에서 이루어나가는 자기 실현을 의미한다. 이처럼 도가의 “자연”이 도덕적 보편주의를 거부하면서도 동시에 자발적 자기 실현과 타자와의 어울림이라는 메시지를 끊임 없이 발신함으로써 전통 사회에서 도덕철학적 영감을 불어넣어왔다는 것도 “(창발적) 자연주의 윤리학”과 겹치

40) 박소정(2007: 22-25) 참조.

41) Chung-ying Cheng, “A Theory of Confucian Selfhood: Self-Cultivation and Free Will in Confucian Philosophy” 이장희 2001: 230에서 재인용

는 점이다.

다만 오늘날 “자연주의”가 자꾸만 물리주의로 읽히곤 하는 것은 ‘자연주의’를 물리주의나 환원주의의 한 유형으로 집요하게 의도적으로 오해하는 사람으로 해서 생겨나는 것(노양진 2016: 132)이 아니라 과학이 거의 종교라 할 만큼 절대적인 지식으로 간주되어 감에 따라 “자연주의”의 완성된 형태를 집요하게 “물리주의”라고 여기는 사람이 많아졌기 때문이 아닐까 싶다. 다시 말해서 오늘날 이미 이론적 위기에 내몰린 도덕적 근본주의나 절대주의적 규범윤리학이 경험적 도덕 탐구를 가로막는 문제라기 보다는 과학적 세계관이 철학적 탐구의 범위를 제한하는 것처럼 보이는 현대 사회에서 우리가 미끄러져 들어가기 쉬운 것은 오히려 절대화된 과학주의일 수도 있다.⁴²⁾ 더구나 서구 언어의 맥락에서 “자연주의”라는 말이 물질적 대상 세계로서의 “자연”이라는 의미 맥락을 떠올리게 한다는 점에서 아무리 “비환원적”이고 “창발적”인 “자연주의”가 진정한 “자연주의”라고 주장하려고 해도, 사람들은 계속해서 물리주의적인 “자연주의”를 “자연주의”라고 여길 수도 있을 것이다.

어쩌면 도가의 “자연” 개념이 수행해온 의미 생성의 방식을 참조하여 “naturalism”을 번역하는 것이 오히려 오늘날의 “자연주의”가 “(물리주의가 아닌 창발적) 자연주의”라는 제 의미를 회복하는데 도움이 될 수 있을지도 모르겠다. “자연D”이라는 개념은 “도는 스스로 그러함을 본받는다(道法自然)”는 언명이 보여주듯 모순적 상황을 늘 품고 있다. 동아시아 사회에서 “자연”은 늘 “무기교의 기교”나 “무위이면서 유위” 등과 같이 개념적으로 모순적인 양상을 공존하게 하는 방식으로 역동성과 변화가능성을 품은 의미를 전달해왔다. 즉 도가의 “자연”은 “하고 싶은 대로”라고 쓰고 그 뒤에 숨은 “부단한 노력을 통한 숙련”을 읽어내게 하는 방식으로 의미를 소통해왔다. “스스로 그러함,” 즉 “자기다움”이란 생긴 대로 가만히 있음으로써 달성되는 것이 아니라 자기 탐구를 통해 조금씩 모습을 드러난다.

이제까지

단지 형용사 “자연스러운”이나 부사 “자연스럽게”로 해석하면 되는 문제가 아니다.

자연 개념이 동아시아 삼국에서 받아들여서 무게가 다를 수 있기에 제기된 질문에 대해 완전히 해결했다기 보다는 현재로서는 문제를 제기하는 데 그칠 수 밖에 없으나 이 문제제기를 통해 더 나은 질문으로 이어지기를 바란다.

42) 박진 (2012)은 칸트의 자연주의 비판은 오늘날 과학만능주의가 지난날 합리론자들이 이성을 절대화한 것과 마찬가지로 과학을 절대화하는 것에 대한 우려와 비판이라고 본다.

참고문헌

- 王卡 點校, 『老子道德經河上公章句』 (北京: 中華書局, 1993)
- 樓宇烈 校釋, 『老子周易王弼注校釋』 (臺北: 華正書局, 1983)
- 郭慶藩 撰, 『莊子集釋』 (北京: 中華書局, 1989제5쇄)
- 崔致遠 著, 『桂苑筆耕集』 (한국고전종합DB: <http://db.itkc.or.kr/>)
- 김성근, “동아시아에서 ‘자연(nature)’이라는 근대어휘의 탄생과 정착: 일본과 한국의 사전류를 중심으로”, 『한국과학사학회지』 32권 2호, 2010.
- 김세정, 『양명학: 인간과 자연의 한몸짜기』 2001.
- 노양진, “존슨의 자연주의 윤리학과 도덕의 크기” 『철학연구』 제137집, 2016.
- 박소정, “‘한국적 자연주의’와 도가 악론에 나타난 ‘자연’ 개념” 『음악과 민족』 31호 2006.
- 박소정, “듀이와 장자의 ‘자연’ 개념” 『철학연구』 제76집, 2007.
- 박진, “자연주의 비판: 칸트의 근대 세계관 비판을 중심으로” 『근대철학』 제7권, 2012.
- 석기용, “현대사회와 분석철학 - 과학문명과 철학의 역할에 관하여” 『철학논집』 30집 2012.
- 이강대, “동양철학에 있어서 자연주의와 과학기술주의” 『철학논총』 10집 1994.
- 이강수 역, 『노자』, 도서출판 길, 2007.
- 이강수·이권 공역, 『장자 I (내편)』, 서울: 도서출판 길, 2005.
- 이장희, “칸트와 순자 - 자율성 개념을 중심으로” 『시대와 철학』 12권 2호, 2001.
- 이재룡, “주희朱熹 성리학에서의 소이연所以然과 소당연所當然의 도덕 실재적 함의” 『법학논총』 34권 1호 2010.
- 최진덕, “『맹자』에 대한 두 해석: 『맹자집주』와 『맹자요의』” 『다산학』 8호, 2006.
- 풍우란 저, 정인재 역, 『중국철학사』 형설출판사, 1987.
- Ames, Roger. “Putting the Te Back into Taoism” in *Nature*, pp. 113-144.
- Callicott, Baird and Ames, Roger (ed.). *Nature in Asian Traditions of Thought: Essays in Environmental Philosophy* (Nature로 약칭), Albany: States University of New York Press, 1989.
- Flanagan, Owen. *The Bodhisattva's Brain: Buddhism Naturalized*, The MIT Press, 2011.
- LaFleur, William R. “Saigyō and the Buddhist Value of Nature” in *Nature*, pp. 183-208.
- Tellenbach, Hubertus & Kimura, Bin. “The Japanese Concept of ‘Nature’” in *Nature*, pp. 153-162.
- Papineau, David. “Naturalism”, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/naturalism/> .

■ IV. 형이상학 ■

- | | |
|---|-----|
| 10. 경험과 선험의 순환 너머: 자연주의와 반자연주의
의 경계 너머를 생각하며 | 한자경 |
| 11. 맥도웰의 자연주의와 탈마법적 자연 | 김영건 |

■ IV. 형이상학 ■

경험과 선험의 순환 너머

- 자연주의와 반자연주의의 경계 너머를 생각하며 -

한자경(이화여대)

1. 자연과 비자연의 대립: 현상 너머 물자체의 설정

‘자연’은 우리가 눈·귀 등의 감각기관을 통해 감각하는 세계를 말한다. ‘자연적’은 경험에 앞서는 ‘선험적’ 또는 경험을 넘어서는 ‘초월적’이 아니라는 점에서 ‘경험적’이고, 추상적 사유를 거친 ‘개념적’ 또는 ‘이성적’이 아니라는 점에서 ‘직관적’이며, 의도에 따르는 ‘인위적’, ‘조작적’이 아니라는 점에서 ‘본래적’이다.

<자연적>	↔	<반자연적>
경험적		선험적, 초월적
직관적		개념적, 이성적
본래적		인위적, 조작적

‘자연주의’는 우리의 인식 및 학문체계의 기준이 감각경험이어야 한다는 입장이고, ‘반자연주의’는 그 기준이 오히려 우리의 선험적 개념들이라는 입장이다. 경험주의자 흄이 대표적 자연주의자이며, 선험주의자 칸트는 대표적 반자연주의자라고 할 수 있다. 여기에서는 자연주의와 반자연주의가 서로 대립된다. 자연과 반자연이 대립되고 경험과 선험이 대립되는 한, 기준은 오히려 자연이고 경험이다. 개념들을 따라 규정된 ‘현상’ 너머에 ‘물자체’가 설정되는 한, 현상은 가유(假有)이고 가상(假像)이며, 물자체가 실유(實有)로 간주되기 때문이다.

자연주의자는 우리가 가지는 인식들 너머 물자체의 존재를 상정하며 우리 인식의 참·거짓의 기준은 어디까지나 물자체라고 주장한다. 우리가 우리 자신의 인지들을 넘어서지 못하는 한, 물자체에 다가가기 어렵지만, 적어도 자연과학은 인간의 인지들 너머의 객관적 물자체, 존재 자체를 밝힌다고 여기며, 따라서 철학을 포함한 일체 학문의 전형을 자연과학, 물리학(자연학)으로 간주한다. 자연과학은 자연 자체, 물자체를 밝히고, 그 외의 학문들은 주관적 심리적 편견, 역사적 문화적 관습, 전통적 개념들의 한계를 벗어나지 못한다고 보는 것이다. 자연주의자는 반자연주의자들이 주장하는 선험적 개념들은 존재이해를 왜곡시킬 뿐이며 오직 자연과학만이 객관적 자연 자체를 있는 그대로 인식한다고 주장한다.

그런데 우리가 감각하는 자연 안에, 현상 배후라고 설정된 물자체 안에 우리의 선험적 개념적 인지들이 이미 포함되어 있다면, 그때는 물자체가 그대로 현상이며, 현상 너머의 ‘물자체’ 내지 ‘자연 자체’의

설정은 무의미해진다. 결국 물자체와 현상, 객관과 주관, 자연과 반자연의 대립이 사라지고, 자연주의와 반자연주의를 나누기 어렵게 된다. 이하에서는 이를 논해보고자 한다.

2. 자연과 비자연의 화해: 실재가 곧 가상

자연주의자는 우리의 개념적 인지를 너머에 객관적 물자체를 설정하지만, 그렇게 설정된 물자체가 실은 또 다른 현상에 불과한 것일 수 있다. 영화 <메트릭스>나 <인셉션> 등은 우리가 감각하며 실재라고 믿는 세계 자체가 실은 우리의 두뇌 또는 마음이 만들어내는 가상일 수 있음을 보여준다. 사실은 인큐베이터에 누워 두뇌조작을 통해 새로운 정보가 입력되고 있을 뿐인데, 마음은 그 정보가 만들어내는 가상을 마음 바깥의 객관적 실재인 줄 여긴다. 마치 누워 꿈꾸면서 꿈의 세계를 마음 바깥의 객관 실재라고 여기며 바빠 뛰어다니는 것과 같다.

드라마 <알함브라 궁전의 추억>은 두뇌조작 대신 렌즈를 장착하여 게임세계에 로그인하면 게임의 가상세계가 그대로 현실처럼 나타나는 모습을 보여준다. 물론 드라마에서는 로그인했다가 다시 로그아웃하기도 하고 또 현실의 인간 모두가 로그인하는 것도 아니어서, 가상세계 이외에 실재가 따로 남아 있다. 그러나 만약 몇몇 사용자뿐 아니라 그 지역 사람 모두가 사용자로서 그 게임에 로그인하고 또 일단 한번 로그인하면 다시는 로그아웃 할 수 없다면, 그 사람들에게는 그 게임의 가상세계가 더 이상 가상이 아니고 모두에게 타당한 실재가 될 것이다. 다 같이 그 세계를 가상이 아닌 객관적 실재 자체라고 여기는 동분망견(同分妄見)에 빠져들 것이다.¹⁾

지금 우리가 바로 그 상태에 있는 것일 수 있다. <알함브라>에서는 사용자가 렌즈를 장착하면 그 세계로 로그인하게 되는데, 이때 렌즈는 한 세계를 실재하는 세계로 감지하게 되는 감각능력 내지 기관을 의미한다. 불교는 감각능력 내지 기관을 근(根)이라고 부른다. 드라마에서는 몇 명의 사용자만 렌즈를 장착하여 그들만의 가상세계로 들어가지만, 우리 모든 인간이 이곳에 인간으로 태어나면서 인간의 6근(根), 인간용 렌즈를 장착하였기에, 우리가 다 함께 이 인간만의 가상세계로 들어와 함께 살고 있는 것일 수 있다.

실제로 우리는 가끔 이 세계를 가상처럼 여긴다. 이 세계가 본래 그 자체로 존재하는 것이 아니라 만들어진 것, 조작된 것이 아닐까? 그런 의심을 한다. 데카르트도 그랬고, 라이프니츠, 버클리도 그랬다. 종교도 그런 마음에서 생겼다. 이 우주가 어떻게 생겨났을까를 생각하며 우리는 인간 너머의 신(神)을 우주창조자로 떠올린다. 이 세계를 메트릭스의 실현이라고 여길 때도 우리는 그 메트릭스를 조작하는 자를 떠올린다. <메트릭스>에도 대형 컴퓨터 프로그래머인 인공지능 아키텍처(설계자)가 있고, <알함브라>에도 게임 개발자인 프로그래머 세주(구세주)가 있다. 실재든 가상이든 세계를 만든 자를 그 세계 바깥에서 구하는 경향이 있다.

그러나 석가는 우주창조자(범천/브라만)가 따로 없고 따라서 그가 만든 개별적 실체(자아/아트만)라는

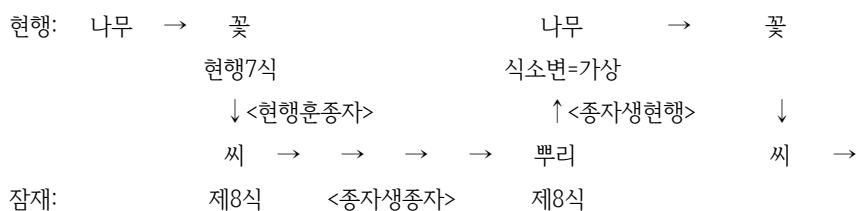
1) 일부가 가상세계를 실재로 여기면, 우리는 그것이 망견(妄見)임을 안다. 그러나 모두가 가상세계를 실재로 여기면, 우리는 그것이 망견인 줄을 알기 어렵다. 유식은 전자의 망견을 '별업망견(別業妄見)', 후자의 망견을 '동분망견(同分妄見)'이라고 한다. 개인적 망견과 종(種)적 망견의 구분에 해당한다. 불교가 지향하는 것은 우리가 실재라고 여기는 것이 사실은 식의 산물인 가상이라는 것을 밝혀 우리의 동분망견을 깨트리려는 것이라고 볼 수 있다.

것이 없다는 것을 깨달았다. 누군가 강제로 인간에게 인간용 렌즈를 장착하게 하지 않는다는 뜻이다. 근은 각자의 경험(업력)을 따라 계속 재프로그래밍되고 있는 중이며, 따라서 각자가 바로 자기가 사는 그 가상세계의 창조자인 셈이다. 그래서 불교는 모든 것을 마음이 만든다는 ‘일체유심조(一切唯心造)’를 말하고, 윤회하는 육계·색계(물리세계)·무색계(정신세계)가 모두 마음일 뿐이라는 ‘삼계유심(三界唯心)’을 말한다.

3. 유식(唯識佛敎)의 설명: 가상의 창조

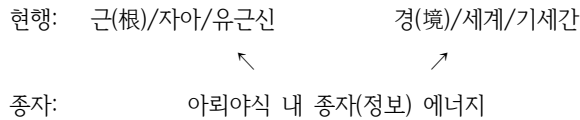
유식(唯識)은 일체가 마음이 만든 가유(假有)일뿐 마음 바깥의 객관적 실유(實有)가 아니라고 논한다. 이때 일체를 만드는 마음은 우리가 흔히 자기 마음이라고 여기는 표층의식(제6의식)이 아니라 그보다 더 심층에서 활동하는 아뢰야식(阿賴耶識)이다. 아뢰야식은 요가수행자들이 의식의 문턱 아래 내면 깊이로 침잠하는 수행 중 발견한 심층식이다. 아뢰야식의 ‘아뢰야’는 인도어 알라야(alaya)의 음역이다. 알라야는 쌓다, 거두다, 함장하디의 의미이다. 아뢰야식은 그 안에 경험을 통해 얻은 정보인 ‘종자(種子)’를 함장한다. 꽃과 열매가 남긴 나무의 정보를 씨앗(종자)이라고 하듯이, 경험을 통해 얻어진 세상의 정보를 유식은 ‘종자’라고 부른다. 그래서 아뢰야식을 의역하여 ‘함장식’, ‘종자식’이라고도 한다.

표층 대상의식(제6의식)이나 자아식(제7말나식)이 아뢰야식에 종자(정보)를 남기는 것을 ‘훈습(熏習)’이라고 한다(현행훈종자). 기운을 배어들게 하는 것이 훈(熏)이고, 그 기운이 결국 습(習)이 되기에 ‘훈습’이다. 경험이 쌓여 습관이 됨을 의미하며, 그래서 종자를 ‘습의 기운’인 ‘습기(習氣)’라고도 한다. 떨어진 씨앗이 땅 밑에 겨우내 머물다가 봄이 되면 지상으로 나와서 나무로 자라나듯이, 아뢰야식 내 종자는 때가 되기까지 심층마음 안에서 생멸을 거듭하며 머물다가(종자생종자), 인연이 갖추어지면 현실로 구체화된다. 현실로 구체화되는 것을 ‘종자의 현행화’라고 한다. 나무의 꽃에서 떨어진 씨로부터 다시 나무가 자라나듯이, 세계의 경험으로부터 심겨진 종자(정보)의 힘(에너지)으로부터 다시 세계가 형성된다.(종자생현행).



유식은 경험을 통해 아뢰야식에 심겨진 종자(정보)로부터 ① 각자의 ‘근(根)’을 가진 몸’인 유근신(有根身)과 ② 우리가 그 안에 사는 세계인 기세간(器世間)이 만들어진다고 설명한다. ① 유근신의 근이 어떻게 종자로부터 만들어지는가? 경험에서 얻은 정보는 우리의 뇌신경세포를 일정한 방식으로 활성화하며, 그런 정보가 무한히 축적되면 결국 신경세포들 간의 시냅스 연결이 자동화되어 특정한 뇌신경망, 특정한 정보처리시스템이 확립된다. 진화론이 인간종의 뇌신경망체계를 오랜 세월의 경험의 축적을 통해 형성된 진화의 산물이라고 설명하듯이, 유식에 따르면 인간의 인지체계는 무시이래의 긴 세월 동안 경험이 남긴

종자, 혼숙된 습기(習氣)의 산물이다. 그렇게 각 생명체의 인지체계, 인식기관인 근(根)은 아뢰야식 내 종자의 현행화 결과물, 즉 식(識)의 산물이다. ② 세계(기세간)도 근과 마찬가지로 그 안에 사는 중생의 아뢰야식 안에 축적된 경험의 종자(정보)가 구체화되고 현실화된 결과물이기에 식의 산물이다. 세계는 그 안에 기거하는 각 생명체가 경험하는 세계, 각 생명체의 근이 감각하는 세계이며, 따라서 각각의 근에 상응하는 대상, 경(境)으로서의 세계이다.



유근신과 기세간을 형성할 종자를 남기는 경험은 단 한 번의 생애에서의 경험을 말하는 것이 아니다. 유전자에 무수한 생을 통한 무한한 경험의 정보가 모두 기록되어 있듯이, 아뢰야식에는 무시이래로 거듭된 전생의 경험들이 종자로 심겨져 있다. 그러므로 어떤 근을 갖고 어떤 경의 세계에 태어나는가는 아뢰야식 내 어떤 종자가 구체화되는가에 의해 결정된다.²⁾

‘현행존종자’가 성립하는 표층의식의 차원에서 보면 경험이 종자(정보)를 남기므로 경험이 선험을 규정하지만, ‘종자생현행’이 성립하는 심층마음(제8아뢰야식)의 차원에서 보면 종자(정보)가 자아(근)과 세계(경)를 형성하므로 선험이 경험을 규정한다. 경험이 선험을 규정하는 표층논리에서 보면 물자체, 자연자체를 설정하는 자연주의의 주장이 타당해보이지만, 선험이 경험을 규정하는 심층논리에서 보면 물자체의 설정은 인간종의 동분망견(同分妄見)일 뿐이며 세계는 우리 마음 바깥의 객관적 실재가 아니다. 그렇지만 반자연의 선험도 소급해보면 자연의 축적물일 뿐이기에 결국 자연과 반자연, 경험과 선험은 뉘비우스의 띠로 얹혀있는 불이(不二)의 안팎이다. 이런 순환을 가능하게 하는 아뢰야식은 과연 어떤 존재인가?

4. 아뢰야식의 정체: 자연 안에서 자연을 넘어서기

경험으로부터 심겨진 종자(정보)를 함장하고 다시 그 종자의 현행화(구체화)를 통해 자아(유근신)와 세계(기세간)를 형성해내는 아뢰야식은 과연 어떤 존재인가? 정보의 축적이란 의미에서 두뇌신경망과 유사해보이고, 무시이래의 경험의 축적이란 의미에서 유전자와도 유사해보인다.

그러나 두뇌신경망이나 유전자 자체는 가시적인 물리적 존재인 색법(色法)으로 감각대상인 경(境)에 속한다. 정보와 연관하여 논하자면 아뢰야식은 차라리 무한한 정보의 클라우드가 떠있는 허공에 비교될 수 있다. 두뇌신경망이나 유전자는 허공 속 클라우드로부터 호출해온 자료, 이미 현행화하여 드러난 현상에

2) 각 중생은 자신의 근에 따라 그 근에 상응하는 경의 세계 속에 산다. 아메바는 자신의 인지체계에 따라 만들어진 세계 속에서 살면서 그 인지체계를 따라 자신의 세계를 인지한다. 시각이 없는 박쥐는 청각으로 구성되는 세계에 살면서 청각으로 그 세계를 인지하고, 촉각만으로 기어 다니는 지렁이는 그 인지체계에 따라 2차원 평면세계를 만들어 그 속에 살면서 그 세계를 인지한다. 5감의 감각능력을 가진 인간은 그 인지체계에 따라 3차원 공간세계를 만들어 그 속에 살면서 그 세계를 인지한다. 그렇게 천사는 천계(天界)를 만들고, 지옥중생은 지옥을 만들고, 인간은 인간 기세간(器世間)을 만든다. 천사가 보는 세계, 지옥중생이 보는 세계, 인간이 보는 세계는 각각 다르고, 각 중생의 마음 바깥에 세계 자체라는 것은 따로 없다.

해당한다. 반면 아뢰야식은 클라우드의 온갖 정보가 그 안에 머물러 있는 허공에 해당할 것이다.

그런데 아뢰야식이 허공과 다른 점은 그것이 스스로에 대한 자각, 본래적 각성, 본각(本覺)을 갖고 있다는 것이다. 그래서 아뢰야식은 일체 정보를 담은 전체의 일(一)이면서 무정(無情)의 허공과 달리 각성이 있는 심(心)이다. 곧 일심(一心)이다. 이러한 아뢰야식의 자기 자각을 원효는 '마음이 신묘하게 자신을 안다'는 뜻에서 '성자신해(性自神解)'라고 부르고, 지눌은 '허공처럼 텅 빈 고요한 공적의 마음이 신령하게 스스로를 안다'는 뜻에서 '공적영지(空寂靈知)'라고 부른다. 이 본각의 힘으로 우리는 우리 마음 안의 일체 정보를 예감하면서 혹 호출하기도 하고 혹 찾아 헤매기도 하고 혹 놓치기도 한다. 그렇게 아뢰야식은 의식(제6의식) 이상의 마음이며, 표층의식을 가능하게 심층마음이다. 이는 마치 뿌리가 꽃 이상의 생명이며, 꽃을 가능하게 하는 심층의 힘인 것과 같다.

우리가 감각하고 경험하는 이 세계가 자연이라면, 아뢰야식은 바로 그 자연을 낳고 그 자연을 아는 자연의 생명력, 자연을 산출하는 빛이라고 할 수 있다. 그래서 유식에서는 '대각(大覺)으로부터 허공이 생기고, 그 허공 안에 우주 만물이 생성된다.'고 말한다. 세계는 마음이 만든 가상, 홀로그램처럼 허공중에 만들어진 환상의 꽃, 환화(幻華)이다. 세계가 자연이라면, 마음은 자연 안의 초자연이다. 자연(경험)을 넘어서는 초자연의 힘은 자연 안에, 자연의 심층에 있다.

맥도웰의 자연주의와 탈마법적 자연

김영건(서강대)

I. 맥도웰의 자연주의에 대한 비판

맥도웰은 대머리 자연주의(bald naturalism) 혹은 환원적 자연주의에 반대해서 해방적(liberal) 자연주의, 이완된(relaxed) 자연주의, 제2 본성(자연)의 자연주의를 주장한다. 이 자연주의는 근대 과학의 세계관이라고 할 수 있는 탈마법적 자연을 거부하고 있다. 맥도웰은 “탈마법적 자연이 자연과 동일시될 필요는 없다”(MW, 181)고 주장한다. 오히려 근대 과학이 우리에게 준 탈마법적 자연이 우리를 사로잡고 있는 철학적 불안의 원천이다.(MW, 79) 이런 맥락에서 맥도웰은 이런 철학적 불안을 해소하고 치유하기 위해 탈마법적 자연을 거부하면서 탈마법적 자연을 “부분적으로 재마법화하는”(MW, 88) 해방적 자연주의를 주장한다.

나는 이러한 맥도웰 주장이 설득력이 없다는 것을 주장하려고 한다. 나는 맥도웰이 지적하듯이 우리 시대의 상식이라고 할 수 있는 탈마법적 자연, 즉 근대과학의 성과에 대해서 인정해야 한다고 생각한다.

맥도웰에 의하면, 근대 과학은 “자연이 자연과학의 영역, 자연 법칙의 영역”이라는 것을 보여준다. 맥도웰의 자연주의는 바로 이 주장을 거부한다.(MW, 74, 109) 자연이 자연과학의 영역이라는 주장은 근대 과학혁명이 가져다 준 우리에게 상식이 된 자연관이지만, 자연은 자연과학의 영역이나 자연 법칙의 영역, 그 이상이다. 자연에는 자연과학적 세계관, 즉 탈마법적 자연에 의해서 부정된 개념적 혹은 이성적 자발성과 규범성이 첨가되어야 한다. 왜냐하면 탈마법적 자연은 우리가 거부할 수 없는 개념적 자발성을 전혀 해명하지 못하기 때문이다.(MW, 183) 따라서 개념적인 것, 즉 개념적 자발성을 자연적인 것으로 인정해야 한다. 우리의 자연은 이런 개념적 자발성 혹은 이성성을 포함하고 있다.

나는 다음 세 가지 주장을 통해 맥도웰의 자연주의를 비판할 것이다. 첫째, 맥도웰의 자연주의는 개념적이고 이성적인 자발성과 규범성을 인정하는 것이 곧 플라톤주의를 함축하는 것이라고 주장하고 있다. 그는 이런 풍부한(rampant) 플라톤주의, 혹은 과잉 플라톤주의가 초자연주의를 함축하고, 이것이 우리의 철학적 불안의 한 축이라고 주장한다.(MW, 77, 78) 따라서 그는 과잉 플라톤주의를 자연화시키려고 한다. 그러나 개념적 자발성과 규범성을 인정하는 것이 초자연적 플라톤주의를 함축하는 것이 아니라면, 맥도웰의 자연주의가 반드시 요구되는 것은 아니다.¹⁾

1) 단지 맥도웰의 해방적 자연주의뿐 아니라, 과학적 자연주의에 반대하는 다소 다양한 의미의 ‘해방적 자연주의’가 모두 이런 이원론의 맥락에서 생각하고 있다. 즉 그것을 자연화시키지 않으면 그것은 초자연적일 수밖에 없다. (Mario De Cango & David Macarthur (2010), pp. 9~10. 참조)

둘째, 맥도웰의 철학은 비트겐슈타인의 정적주의 혹은 비트겐슈타인적 자연주의에 의존하고 있다. 맥도웰은 비트겐슈타인의 정적주의 혹은 치유적 철학에 의존해서 자연과 이성의 이원론, 즉 자연과 이성 간극을 갖고 있다는 생각을 해소하려고 한다. 그러나 이러한 시도는 불충분하다. 맥도웰의 자연주의나 비트겐슈타인적 정적주의는 과학적 이미지가 갖고 있는 인과성의 문제를 회피하고 있다. 가령 맥도웰은 일차적 자연과 이차적 자연의 관계에 대해서 해명하지 않고 있다.

셋째, 맥도웰이나 비트겐슈타인의 정적주의적 자연주의는 물자체를 삭제해 버린 칸트주의이다. 그러나 물자체를 거부하는 이러한 입장이 바로 셀라스가 주장하는 과학적 이미지, 즉 존재론적 자연주의를 무시하고, 탈마법적 자연을 거부하는 실책으로 나타난다. 이러한 실책은 감성적 과정을 인과적으로 설명하는 비지각적 실재가 초감성적인 것이라는 생각을 거부하기 때문에 일어난다.

II. 맥도웰의 해방적 자연주의

다음과 같은 맥도웰의 주장은 그가 주장하는 자연주의의 핵심을 잘 보여준다. “자발성의 사용은 우리 삶의 방식에 속한다. 우리 삶의 방식은 동물로서 우리 자신의 현실화이다. 따라서 자발성의 사용은 동물로서 우리 자신의 현실화 방식이다. 이것은 우리를 이원적으로 분리된 존재로, 즉 동물의 왕국에 발을 딛고 있는 동시에 이성적 연결의 초자연적 세계에 신비하게 참여하고 있는 분리된 존재로서 바라보려는 시도들을 제거한다.”(MW, 78)²⁾

그의 자연주의는 바로 자연과 이성의 이원론, 혹은 이분법을 극복하거나 거부하는 시도이다. 왜 이러한 이원론을 거부해야 하는가? 그것은 이러한 이원론이 우리에게 철학적 불안 혹은 형이상학적 불안을 가져다 주기 때문이다.(NPM, 260) 즉 이러한 이원론 때문에 우리의 사유와 세계와의 관계가 언제나 문제가 된다. 그에 따라서 세계와 우리 마음의 관계를 부정하는 철학적 이론들이, 가령 ‘소여의 신화’를 강조하는 이론이나 세계와의 마찰을 단념하는 정합주의 등이 나온다.(MW, xvi-xviii) 이러한 철학적 이론들은 병든 사유의 결과이다.

이 자연주의가 강조하는 것은 우리의 개념적 사유이며, 개념적 사유가 갖고 있는 자발성과 규범성이다. 이것은 매우 고유한 것(sui generis)이다. 이것은 자연적인 것, 물리적인 것, 인과적인 것으로 환원되지 않는다. 오히려 개념적 자발성과 규범성이 우리 삶의 방식에 속한다. 따라서 대머리 자연주의는 개념적 자발성을 부정함으로써 진정한 철학적 문제가 무엇인지 올바르게 파악하고 있지 못하다.(MW, 72-73)

이러한 개념적 자발성과 규범성은 우리의 감성에 이미 작용하고 있다. 이것이 개념적인 것이 갖고 있는 수동성이다. 특히 이 점에 대한 무시가 철학적 불안의 원천이다. 우리에게 자연적인 감성에 이미 개념이 작용하고 있다는 맥도웰의 주장이 그의 자연주의의 핵심이다.

이러한 자연주의는 ‘자연사’나 원초적 행동을 강조하는 후기 비트겐슈타인의 흔적이라고 할 수 있다.³⁾

2) 유사하게 다른 곳에서는 다음처럼 주장하고 있다. “사유와 지식은 우리의 동물 존재 방식의 부분이다. 따라서 우리가 지식 주체이며 사유 주체라는 사실은 동물의 왕국에 발을 딛고 있는 우리를 이상하게 양분화시키는 것으로 나타나지 않는다. 분명히 우리는 자연의 부분이다. 또한 그 사실은 이성적 연결의 초자연적 영역에 신비하게 분리되어 참여하고 있는 것으로 나타나지 않는다.”(NPM, 261)

3) 매리 맥킨은 두 편의 글을 통해 비트겐슈타인과 맥도웰의 자연주의를 고찰하고 있다. McGinn(2010),

실제로 맥도웰은 비트겐슈타인의 ‘자연사’를 제2 본성을 지닌 인간의 자연사로 보고 있으며, 인간의 삶, 인간의 자연적 존재방식은 의미에 의해서 이미 구성되고 있다고 본다. 따라서 이러한 자연사를 자연과학의 법칙의 영역에서 이야기하는 자연과 연결시킬 필요는 없다. 이런 의미에서 비트겐슈타인은 ‘자연화된 플라톤주의’를 이야기하고 있다.(MW, 95)

맥도웰의 지적처럼 후기 비트겐슈타인은 우리 언어, 사고가 물리적이며 인과적인 것으로 환원될 수 있다는 것을 거부한다. 가령 우리 언어 내용이나 사고 내용이 갖고 있는 규범성은 포더(J. Fodor)가 주장하는 것처럼 자연화될 수 없다.(Thornton 1998, 12-13) 후기 비트겐슈타인은 의미의 (경험 독립적) 결정성, 혹은 플라톤주의를 공박하면서 언어놀이의 실천성 및 자연성 혹은 동물성을 강조한다. 후기 비트겐슈타인에게서 찾아볼 수 있는 이러한 흔적처럼, 맥도웰은 이미 개념적 작용을 하고 있는 인간의 감성을 강조하면서 동시에 인간의 동물성을 강조한다. 이것이 우리가 자연에 뿌리를 내리고 있는 발판이다. 그러나 특히 주목해야 하는 것이 이 발판에 이미 개념적 작용이 있다는 것이다.⁴⁾ 이런 의미에서 개념적 자발성은 동물로서 우리 자신의 현실화이다.

III. 과잉 플라톤주의

맥도웰은 이성과 자연의 이원론을 마치 대머리 자연주의와 플라톤주의의 이원론으로 생각하고 있다.(MW, 77) 대머리 자연주의 혹은 환원적 자연주의는 개념적 자발성과 규범성을 부정한다. 그것은 자연적인 것이 아니기 때문에 자연적인 것으로 환원되거나 제거되어야 한다. 반면에 과잉 플라톤주의는 개념적 자발성과 규범성을 초자연적인 것으로 인정한다.(MW, 78) 이성과 자연을 서로 분리시키는 이원론 때문에 대머리 자연주의와 플라톤주의에서 볼 수 있는 철학적 대결이 나타난다.

손튼(Tim Thornton)은 이러한 이원론을 규범과 자연의 구분으로서 설명하고 있다. 우리는 규범과 자연의 구분을 당연히 여긴다. 규범은 과잉 플라톤주의를 요구한다. 맥도웰이 지적하듯이 과잉 플라톤주의에서 이성적 구조는 인간적인 것과 독립하여 나타나고, 따라서 개념적 능력은 신비적이거나 마술적인 것으로 간주된다.(MW, 92) 반면에 자연은 탈마법적이라고 주장된다. 즉 자연법칙의 영역에서 완전하게 서술될 수 있다. 따라서 이러한 이원론에서 의미의 규범성은 반드시 초자연적인 것일 수밖에 없다.(Thornton 2004, 18)

플라톤주의가 보여주는 초자연주의 때문에 맥도웰은 개념적 자발성과 규범성을 강조하면서도 동시에 자연주의를 강조한다. 맥도웰에 의하면 이성과 자연의 이원론 혹은 이분법에서 개념적 고유성과 자율성, 즉 합리성은 언제나 초자연주의를 함축할 수밖에 없다. 왜냐하면 자연은 규범성과 의미가 결여된 자연과학의 법칙의 영역에 해당되는 것이기 때문이다.(MW, 94, 176)

규범과 자연은 구분된다. 그것은 자연은 자연법칙의 영역이며, 의미와 가치를 포함하고 있지 않기 때문이다.(MW, 181) 맥도웰의 자연주의는 이 주장을 공박한다. 자연은 자연법칙의 영역만이 아니다. 자연은 의미와 가치를 포함하고 있다. 이런 의미에서 자연은 단지 탈마법적인 것이 아니다. 이런 방식으로

McGinn(2014) 참조.

4) 매리 맥킨은 이 점에서 맥도웰과 비트겐슈타인의 차이를 지적하고 있다. 비트겐슈타인은 선(先)언어적인, 또는 비개념적 동물성과 행동성을 강조하고 있다.(McGinn 2014)

자연과 이성, 혹은 자연과 규범의 이원론을 거부할 수 있다.

그러나 자연과 이성, 혹은 자연과 규범은 서로 구분되어야 한다. 그것을 구분하지 않으면 셀라스가 지적했듯이 '자연주의 오류'에 빠지게 된다. 셀라스는 윤리적 당위를 자연적 사실로 환원하는 자연주의 오류와 유사하게, 인식적 사실을 비인식적 사실로 환원하려는 시도도 일종의 자연주의 오류를 범하고 있다고 주장한다. 비인식적 사실이 자연적이고 인과적이라면, 인식적 사실은 개념적 규범성을 가지고 있다. 셀라스의 유명한 다음 구절은 바로 이 점을 보여준다. "어떤 에피소드나 사태를 앞으로 규정하는 것은 그것을 경험적 서술하는 것이 아니다. 우리는 그것을 이성의 논리적 공간, 즉 우리가 말하는 것을 정당화하거나 정당화될 수 있는 공간에 위치시키는 것이다.(Sellars 1977, 76) 이런 의미에서 이성의 논리적 공간은 자연의 공간과 구분된다. 이 구분을 무시하는 것이 바로 맥도웰이 비판하는 대머리 자연주의이다.

맥도웰은 이성의 논리적 공간에 대한 셀라스의 주장을 핵심적인 것으로 수용한다. 셀라스가 이성의 공간과 자연의 공간을 철저하게 구분함에도 불구하고, 맥도웰은 자연과 이성, 혹은 자연과 규범의 이원론을 거부한다. 이러한 거부는 맥도웰이 이성과 자연의 이원론을 과잉 플라톤주의와 환원적 혹은 제거적 자연주의의 이원론으로 간주했기 때문이다. 그러나 자연과 이성의 이원론이나 이분법이 대머리 자연주의와 과잉 플라톤주의의 이원론이 아니라면, 더 나아가 플라톤주의가 초자연주의를 함축하지 않는다면, 자연과 규범의 이원론을 비판할 이유가 없다.

이성과 자연, 규범과 자연은 서로 구분된다. 이미 칸트가 보여주었듯이 자연과 이성은 각각 서로 다른 영역에 속하면서 서로 관련을 맺고 있다. 칸트와 마찬가지로 셀라스도 과학적 이미지와 현시적(manifest) 이미지, 또는 자연의 공간과 이성의 공간이라는 두 가지 영역을 주장하고 있다. 나는 이러한 이원론이 맥도웰의 자연주의보다 더 철학적 설득력이 있다고 생각한다.

개념적 고유성과 자율성을 인정하는 것이 곧 플라톤주의를 함축하지 않는다. 따라서 맥도웰이 주장하듯이 플라톤주의를 자연화시킬 필요가 없다. 오히려 플라톤주의의 자연화를 주장하는 입장은 인식적 차원과 존재적 차원을 구분하지 않고 있다. 셀라스에 의하면 보편자에 대한 플라톤주의, 즉 보편자 실재론은 존재적 차원과 인식적 차원에 대해 혼동 때문에 일어난다. 개념적 자발성, 개념적 규범성, 개념적 독립성을 부정할 수 없다는 주장, 즉 이성의 공간이 요구된다는 주장은 인식적 차원에서 이루어지는 주장이며, 인식적 질서 혹은 지향적 질서에 대한 주장이다. 따라서 이런 주장으로부터 초자연적인 개념적인 것이 존재한다는 존재적 주장은 성립되지 않는다. 이런 의미에서 과잉 플라톤주의가 초자연적인 것의 존재를 함축하므로 그것을 자연화시키야 한다는 맥도웰의 주장은 오히려 존재적 차원과 인식적 차원을 혼동한 결과이다.

이러한 혼동은 자연주의와 개념적 규범성을 둘러싼 철학적 논의에서 언제나 발견된다. 카로와 맥아더는 현대 형이상학의 논쟁에 대해서 다음처럼 서술하고 있다. "퍼트남과 맥도웰은 현대 형이상학의 주요 논쟁이 규범적인 것의 지위와 관련된다고 이야기하고 있다. 한 쪽은 규범성이 자연의 고유한 양상이라고 주장하고, 다른 쪽은 그러한 생각을 초자연적인 것으로 간주한다. 따라서 규범적인 것을 비규범적인 것으로 환원하려고 하며, 과학적이고 제한된 자연관을 주장한다. 이 논쟁에서 '자연주의'와 '초자연주의'는 서로 경쟁하는 개념이다. 이 논쟁을 해결하는 중간적 이해란 없다."(Caro & Macarthur 2008, 3) 자연과 이성의 이원론은 바로 환원적 자연주의와 플라톤주의, 즉 자연주의와 초자연주의의 이원론이며 이분

법이다. 그러나 자연과 이성, 자연과 규범의 이원론이 반드시 자연주의와 초자연주의의 이분법을 의미할 필요가 없다. 오히려 그것은 보편자의 존재, 규범적인 것의 존재, 개념적인 것의 존재를 인식적 차원에서 이야기하기 실패하는 것이다.

셀라스에 의하면 개념적 자율성과 고유성은 존재적으로 중립이다. 의미나 보편자가 존재한다는 주장은 어떤 기능과 역할이 존재한다는 주장과 같다. 이러한 기능이나 역할을 다양한 재료에 구현될 수 있다. 따라서 이 기능 자체가 초자연적으로 존재하는 것이 아니다. 셀라스에 의하면, 의미, 혹은 개념은 범주적 역할, 혹은 분류적 역할을 한다.⁵⁾ 이러한 기능이 이루어지는 공간이 바로 이성의 논리적 공간이다. 자연의 공간과 다르게 이 공간이 존재한다는 것은 바로 우리 인간이 사유하고 이야기하고 행동한다는 것을 달리 표현한 것에 지나지 않는다.

IV. 맥도웰의 자연주의와 정적주의

맥도웰은 후기 비트겐슈타인의 철학관, 즉 비트겐슈타인의 정적주의와 치유적 철학관을 수용하고 있다. 그는 이러한 철학관에 따라 자신의 자연주의가 하나의 대안적 철학이론이 아니라, 우리의 철학적 혹은 선형론적(transcendental) 불안을 해소시켜 주는 것이라고 주장한다.(MW, 95, 176)

따라서 우리가 자연과 이성의 이원론을 거부하는 해방적 자연주의, 혹은 제2 본성(자연)의 자연주의를 받아들인다면, 자연과 이성의 이분법 때문에 나타나는 문제들, 즉 우리의 이성이 어떻게 자연을 이해할 수 있는지, 혹은 우리의 마음이 어떻게 세계에 관한 것일 수 있는가 하는 문제들이 우리가 해결해야 하는 심각한 철학적 문제로서 더 이상 나타나지 않는다고 주장한다.

이런 자연주의는 우리에게 다음과 같은 중요한 내용을 가르쳐 준다. 즉 우리 인간존재는 이성의 공간, 혹은 개념적 공간에서 살고 있다. 우리의 감성은 이 공간으로부터 분리되어 작용하는 것이 아니다. 즉 우리의 감성은 이미 개념 안에서 작용하고 있다. 우리의 개념적 능력은 자연적이다. 이러한 능력이 학습과 양육을 통해 현실화된다. 이런 의미에서 우리의 개념적 능력은 제2 본성(자연)이다. 이런 자연주의를 우리가 수용하지 않는다면, 우리는 철학적 불안이나 그것으로부터 비롯되는 철학적 환상에 빠지게 된다.

맥도웰은 이러한 자연주의를 자연화된 플라톤주의라고 부르면서 후기 비트겐슈타인의 정적주의도 자연화된 플라톤주의라고 주장한다.(MW, 176) 이러한 자연주의는 무엇보다 개념적 자발성과 규범성을 인정한다. 그러나 동시에 후기 비트겐슈타인의 철학에서 볼 수 있듯이 자연사적 요소, 혹은 자연주의적 요소를 강조한다. 나아가 과잉 플라톤주의와 다르게 개념이나 의미가 초인간적인 것이 아니라 인간적인 것임을 강조한다.(MW, 178) 따라서 우리의 언어와 개념은 우리 인간 삶과 분리되어 있는 것이 아니라, 우리 삶과 밀접하게 연관되어 있다.

맥도웰은 분명하게 해명하고 있지 않지만, 이러한 자연화된 플라톤주의, 즉 맥도웰의 자연주의는 자연의 공간을 이성의 공간에 의존하여 해명할 수밖에 없다. 따라서 자연의 공간은 이성의 공간의 일부분, 혹은 그 특별한 작용 방식이 된다.⁶⁾ 그렇지 않다면, 여전히 맥도웰이 비판하는 자연과 이성의 이원론이

5) 보편자에 대한 셀라스의 입장은 다음 글에 자세하게 설명되고 있다. Michael J. Loux, "Ontology", The Synoptic Vision, University of Notre Dame Press, 1977.

6) 호우가 이렇게 주장한다.(T.H. Ho 2014) 마찬가지로 쿤스도 이 점을 지적하고 있다.(Koons 2004, 129)

나타난다. 따라서 호우(T.H. Ho)가 지적하고 있듯이 이성의 공간이 우선적이며, 이러한 공간 너머에 존재하는 실재란 불가능하다는 헤겔적 논제가 맥도웰에게 핵심적이다.(Ho 2014, 13) 호우의 지적처럼 맥도웰은 ‘소여의 신화’에 반대하여 ‘개념적인 것의 무속박성(무경계성)’을 주장하며, 이것이 헤겔의 핵심 논제라고 지적한다.

헤겔적 논제의 핵심은 “개념적 영역은 외적 경계가 있다는 생각을 거부하는 것”이다. 즉 “개념적인 것은 속박되지 않는다. 개념적 영역 바깥에는 아무 것도 없다.”(MW, 44) 맥도웰에 의하면 이러한 헤겔적 논제가 바로 후기 비트겐슈타인에게 동일하게 나타난다. “우리가 혹은 우리 의미가 사실 이전의 어딘가에 멈추는 것이 아니다”(PI, §95)라는 비트겐슈타인의 언명은 바로 사실과 언어, 실재와 사고 사이의 존재론적 간극이 없다는 것을 주장하는 것이다.(MW, 27) 맥도웰에 의하면 헤겔적 논제가 바로 후기 비트겐슈타인의 논제이며, 이것이 제2 본성(자연)의 자연주의 혹은 자연화된 플라톤주의의 기본적 주장이다.

호우가 지적하듯이 맥도웰의 자연주의는 자연과 이성의 이원론이 아니라 헤겔적 관념론 혹은 전체론이라고 할 수 있다.⁷⁾ 그런데 이러한 전체론에서 여전히 다음과 같은 문제들이 제기된다. 즉 이성의 공간에서 작용하는 이해 방식과 자연의 공간, 혹은 자연과학의 영역에서 작용하는 이해 방식의 관계가 무엇인가? 이것은 일차적 자연과 이차적 자연의 관계가 무엇인가 하는 물음과 동일하다. 일차적 자연이 자연법칙의 영역이며, 그것이 인과적 작용 영역이기 때문에, 일차적 자연과 이차적 자연의 관계는 인과성과 지향성의 관계에 대한 물음이 된다. 자연의 공간이 이성의 공간의 한 부분으로 간주되는 것처럼 인과성이 지향성의 특수한 형태라고 주장할 수 있는가?

맥도웰이 셀라스가 주장하는 이성의 공간과 자연의 공간에서 각각 작용하는 두 가지 종류의 이해방식, 혹은 지성성을 인정한다면, 그것은 바로 그가 비판하고자 하는 자연과 이성의 이원론을 수용하는 것이다. 그러나 두 가지 지성성을 인정하지 않는다면, 그는 근대 자연과학의 성공을 설명할 수 없게 된다. 동일하게 휴토(D. Hutto)는 맥도웰이 어느 정도 탈마법적인 자연을 인정한다면, 여전히 셀라스가 말하는 과학적 이미지와 현시적 이미지의 이원론이 성립할 수밖에 없다고 지적한다.(Hutto & Satne 2018, 61)

맥도웰의 자연주의는 개념적 자발성과 규범성에 대한 자연적 발판을 마련하고자 한다. 그런데 자연적 발판을 마련한다는 것이 애매하다. 첫째, 그것은 개념적 활동에 대한 발생적 혹은 인과적 원천을 마련하는 것이라고 할 수 있다. 이런 경우, 이차적 자연이 일차적 자연에 어떻게 의존하고 있는지 설명해 주어야 한다.⁸⁾ 그러나 맥도웰은 이러한 설명이 필요하지 않다고 생각하는 것처럼 보인다. 그것은 그러한 설명에 대한 요구가 치유적 철학의 대상이 아니기 때문이다.

둘째, 개념적 자발성과 규범성에 자연적 발판을 마련한다는 것은 그 개념 내용에 대한 정당화를 마련해 주는 것으로 이해할 수 있다. 그러나 이러한 정당화에 대한 요구도 맥도웰의 정적주의에 의해서 거부된다. 우리의 개념적 구조나 이성적 구조가 어떤 것인지, 그것이 어떤 방식으로 정당화될 수 있는지 하는 문제는 우리가 더 이상 묻지 않아야 되는 문제이다.(MW, 178) 이런 의미에서 맥도웰의 자연주의는 자연과 이성의 이원론을 해체하는 데에서 그 정당성을 획득할 뿐이다. 그러나 자연과 이성의 이원론이 정당하다면, 맥도웰의 자연주의가 갖고 있는 정당성이 사라지게 된다.

7) 호우는 “세계는 이성의 공간에 속한다”는 주장으로 맥도웰의 헤겔주의적 논제를 요약하고 있다.(Ho 2014, 6) 그리고 호우는 이 논제가 맥도웰의 주장과 다르게 맥도웰의 제2 본성(자연)의 자연주의와 양립될 수 없다는 것을 주장하고 있다.

8) 호우는 맥도웰의 자연주의에 대한 대부분 비판이 이 점을 겨냥하고 있다고 지적한다.(Ho 2014, 3)

맥도웰은 선험론적 철학에 대해서 부정적으로 평가한다. 따라서 그는 이성의 공간이 무엇으로 구성되어 있는지 등에 대한 질문을 거부해 버린다. 이것이 맥도웰이 비트겐슈타인으로부터 이어받은 정적주의의 한 측면이다.(MW, 178) 이러한 측면 때문에 그는 보편자, 의미, 개념적인 것들이 하고 있는 기능과 역할에 대해서 단지 암시적 묘사만 하고 있고, 개념적인 것들이 하고 있는 역할에 대해서 상세하게 규명하지 않는다. 반면에 셀라스는 보편자, 의미, 개념적인 것에 대한 언급이 메타언어적이라고 주장한다. 따라서 우리의 개념구조 혹은 이성적 구조가 어떤 것인지 하는 것은 정적주의의 대상이 아니다. 보편자, 의미, 개념이 하는 기능적이며 범주적 역할은 사실적, 경험적, 질료적인 것이 아니라 언제나 메타적이다. 이런 의미에서 그것은 자연적인 것으로 환원되지 않으며, 이러한 기능과 역할, 혹은 개념적 자발성과 규범성을 해명하기 위해 자연적 발판을 요구하지 않는다. 오히려 자연의 공간과 이성의 공간, 혹은 자연의 공간과 의미의 공간은 이원론적이다.

V. 물자체

개념적 영역 바깥에는 아무 것도 없다. 이것이 맥도웰이 주장하는 개념적 무속박성 혹은 무경계성의 논제이다. 이러한 주장은 맥도웰 자신의 표현을 빌리자면, 칸트의 초감성적인 것, 즉 물자체를 삭제한 칸트주의라고 할 수 있다.(MW, 82) 또 이러한 헤겔적 이미지가 칸트의 통찰을 제2 본성(자연)을 통해 재구성한 것이라고 맥도웰은 말하기도 한다.(MW, 110)

이러한 맥도웰의 시도에서 알 수 있듯이 그는 칸트의 물자체, 즉 초감성적인 것을 제거한다. 맥도웰에 의하면, 칸트의 물자체나 초감성적인 것이 우리의 일상적 세계, 우리의 상식적 세계의 존재를 부정한다. 이것은 칸트에 의하면 물자체가 진정한 존재의 세계이며, 현상의 세계는 진정한 세계가 아니기 때문이다.(MW, 42)

그런데 칸트가 이러한 주장을 하는 것은 과학적 세계로부터 도덕적이며 실천적인 세계를 구제하기 위함이다. 반면에 헤겔적 이미지를 보존하고 있는 맥도웰에 의하면 개념적인 세계, 혹은 이성의 공간에서 우리가 사유하고 행동한다는 것이 우리 자유의 구성적 조건이 된다.(MW, 5) 따라서 우리의 도덕과 자유를 보존하기 위해 칸트가 그러했듯이 물자체의 예지계를 상정할 이유란 없다. 그런데 맥도웰의 이러한 시도에서 분명치 않게 되는 것이 일상적인 세계로부터 벗어나 탈인간적으로 세계를 바라보는, 혹은 설명하려고 하는 과학적 이미지의 세계이다.

일종의 선험론적 관념론으로 이해될 수 있는 맥도웰이나 비트겐슈타인의 정적주의는 선험론적 관념론이 잘 보여주고 있듯이 선험론적 실재에 대해 비판적이고 부정적이다. 칸트에 의하면, 우리 감각 너머에 초감성적 실재를 가정한다면, 그것은 직접 경험의 대상이 아니라 추론의 대상이기 때문에, 언제나 그 확실성이 의심스러울 수밖에 없다. 따라서 버클리나 데카르트에게서 볼 수 있는 주관적 관념론, 혹은 경험적 관념론이 나타난다. 이런 맥락에서 칸트는 외부의 대상을 우리가 직접 지각한다고 주장한다. 외부의 대상은 감각을 통해 추론하는 것이 아니다.

칸트는 자신의 선험론적 관념론이 곧 경험적 실재론이라고 주장한다. 어떤 의미에서 맥도웰의 자연주의는 칸트의 경험적 실재론에 대응한다. 칸트는 자신의 경험적 실재론을 선험론적 관념론을 통해 정당화하지만, 비트겐슈타인의 정적주의를 받아들이고 있는 맥도웰은 그런 철학적 정당화를 거부한다. 따라서

이성의 공간, 개념적 공간에 대한 맥도웰의 강조에도 불구하고 자연주의적 요소가 강조된다.⁹⁾

이러한 차이가 있음에도 칸트와 맥도웰은 모두 세계에 대한 우리 경험이 우리의 인간적 시각에 제약되고 있음을 강조하고 있다. 어떤 의미에서 선형론적 관념론은 우리가 알 수 있는 세계는 유한한 인간 존재가 경험할 수 있는 세계이다. 마찬가지로 과잉 플라톤주의의 초인간적 차원을 비판하면서 맥도웰은 우리의 삶이나 인간적 활동에 제약되는 제2 본성(자연)의 자연주의를 강조하고 있다.

그러나 칸트의 초감성적 실재를 지각적 경험의 차원에서 이해하는 것이 아니라, 지각적 경험에 대한 인과적 설명의 차원에서 바라볼 수 있다. 따라서 그것에 대해 비판적으로 바라보았던 칸트, 헤겔, 맥도웰과 다르게 초감성적 실재는 우리의 지각적 경험을 인과적으로 설명하기 위해서 가설적으로 요구된 대상이 된다. 그것은 초감성적이며 이론적이고 가설적이다. 그것은 비개념적 실재이지만, 그것에 대해 지각적 경험에서 이미 작용하고 있는 개념화와 다른 방식의 개념화가 가능하다. 셀라스에 의하면 이것이 바로 과학적 이미지를 구성하는 것이다.

과학적 실재는 초감성적이지만, 개념적 영역 바깥에 있는 것이지만, 우리가 알 수 없는 것이 아니다. 과학적 실재나 과학적 이미지는 방법론적으로 현시적 이미지, 즉 이성의 공간에 의존한다. 그것은 이성의 공간에 의존하지만, 이성의 공간 자체를 인과적으로 혹은 존재적으로 설명하고자 한다. 셀라스에 의하면 과학적 이미지는 이런 방식으로 현시적 이미지의 대안적 이미지가 된다.(Sellars 1963, 20)

제2 본성(자연), 혹은 자연적 또는 동물적 인간은 두 차원에서 고찰할 수 있다. 하나가 과학적 이미지의 차원이며, 다른 하나가 현시적 이미지의 차원이다. 이런 맥락에서 맥도웰이 주장하는 자연은 두 가지 의미로 구분될 수 있는 과학적 자연과 일상적 자연을 단지 일상적이며 지각적 자연에 한정시키고 있다. 맥도웰의 해방적 자연주의는 일상적이며 지각적 자연에 속하는 주장이다. 이러한 자연은 존재적이고 인과적 차원에서 과학적이며 이론적인 자연에 의해 인과적으로 설명된다. 이것이 셀라스가 대안적 이미지를 구성한다고 주장하는 과학적 이미지의 특성이다.

셀라스는 칸트의 철학은 존재적 범주가 곧 인식적 범주라는 주장으로 이해한다. 따라서 존재하는 것은 우리가 알 수 있는 것이며, 우리가 원칙적으로 경험할 수 없는 것은 존재한다고 말할 수 없는 것이다. 그런데 셀라스는 이 존재적 범주와 인식적 범주를 구분한다. 인식적 범주가 메타적이며, 형식적이고 의미론적이라면, 존재적 범주는 질료적이며, 대상적이고 실재적이다. 이러한 범주는 칸트가 역사적 한계 때문에 상상하지 못했던 미시 대상에 대한 가설적인 이론과학에 의해 구성된다. 우리는 현시적 이미지에서 우리에게 익숙한 시간이나 공간, 또는 물리적 대상에 대한 유비적 상관물을 구성할 수 있고, 그것을 통해 현시적 이미지에서 이루어지는 우리 지각경험을 설명할 수 있다.

이런 맥락에서 맥도웰의 자연주의는 비트겐슈타인의 자연주의와 마찬가지로 이성의 공간만을 인정하는 입장이라고 할 수 있다. 자연의 공간은 이성의 공간에 의존하는 것으로 간주되거나 자연과학적 지성성은 개념적 지성성의 일종으로 간주될 수밖에 없다. 그러나 비록 자연의 공간이 이성의 공간에 방법론적으로 의존적이라고 할지라도, 자연의 공간이 존재적으로 우선적이라고 셀라스는 주장한다. 셀라스에 의하면, 이제 존재와 비존재의 결정은 바로 과학의 일이다. 자연의 공간, 과학적 이미지는 존재적, 실재적, 인과적 질서를 표상하면서 이성의 공간을 인과적으로 혹은 발생적으로 설명하고자 한다.

맥도웰과 비트겐슈타인의 정적주의 혹은 자연주의는 인간적 시각에 제약되어 있다. 그러나 과학적 이

9) 해덕(Adrian Haddock)은 맥도웰이 관념론과 상식적 실재론의 일치를 주장하는 것이라고 지적하면서, 그 둘 사이의 불일치를 논증하고 있다.(Haddock 2008, 80)

미지나 과학은 세계를 탈인간적으로 바라보며 그런 시각에서 세상을 설명하고자 한다. 분명히 맥도웰의 자연주의는 이런 탈인간적 시각을 고려하지 않고 있다. 오히려 이러한 시각으로부터 귀결되는 탈마법적 자연이 철학적 불안의 원천이라고 주장한다. 그러나 셸라스에 의하면 과학적 이미지가 성립하는 존재적 질서와 현시적 이미지가 성립하는 인식적 질서는 서로 구분된다. 따라서 자연의 공간에서 성립되는 탈마법적 자연이 이성의 공간을 제거하거나 환원하지 못한다. 이성의 공간에서 성립하는 개념적 자발성을 옹호하기 위해 자연의 공간이 함축하는 탈마법성을 거부할 필요는 없다.

칸트는 물자체를 도덕적 실천을 위해 요구하지만, 셸라스에게 물자체는 과학적 실재, 과학적 이미지의 세계이다. 도덕의 규칙은 행위-당위의 규칙으로서 우리 개념적 활동을 가능하게 하는 존재-당위의 규칙에 의존적이다. 따라서 맥도웰이 지적하듯이 이성의 공간이 바로 의미와 가치의 공간이 된다.(MW, 181) 이런 의미에서 셸라스의 과학적 이미지와 현시적 이미지의 구분, 혹은 자연의 인과적 공간과 이성의 논리적 공간이라는 이원론은 맥도웰이 강조하는 의미와 가치의 공간을 삭제해 버리지 않는 동시에 근대과학의 성과라고 할 수 있는 탈마법적 자연을 부정하지도 않는다.

VI. 탈마법적 자연에 대한 불안

맥도웰은 다음처럼 말한다. “과학적 탐구가 비인간적 태도를 취하는 것은 실재를 적절하게 이해하기 위해서 취하는 방법론적 필요성 때문이다. 그러나 이것은 근대에 객관성의 개념에 대해서 형이상학적 통찰을 얻기 위해 이러한 태도에 전적으로 의존하는 것, 모든 사고에서 객관적 올바름이 실재에 대한 이런 태도에서만 가능하다고 생각하는 것과 별개이다. 이렇게 생각하는 것이 과학이 발견하는 것은 바로 우리가 거의 ‘그 자체의 것’에 도달하는 것이라는 생각에 의해 더 강화된다면, 그것은 단지 혼동일 뿐이다. 칸트의 그림에 대한 탈선험론적 유비물, 즉 경험론자의 실재론이 의미하는 것은 그것이 존재 그 자체를 표상한다는 교육 받은 상식이 아니라, 단지 천박한 형이상학일 뿐이다.”(TN, 182)

맥도웰에 의하면 탈마법적 자연은 단지 방법론적 전락에 불과하다. 그것은 단지 방법론적 필요성 때문에 자연이나 실재에 거리를 취하는 태도이다. 오히려 탈마법적 자연이 실재의 특성인 것처럼 간주하는 것은 천박한 형이상학이며, 과학의 발견물과 실재를 혼동하는 것이다.

그러나 셸라스가 반대하는 것이 바로 이러한 맥도웰의 주장이다. 과학은 단지 실재를 이해하는 방법론에 불과한 것이 아니다. 오히려 과학은 맥도웰이 천박한 형이상학이라고 부른 실재나 존재 그 자체에 대한 지식을 줄 뿐만 아니라, 진정한 실재가 무엇인지 우리에게 이야기해 주려고 한다. 그러나 셸라스에 의하면 이것이 우리 사유의 모든 것이 과학적 사유나 방법을 쫓아가야 한다는 것을 의미하는 것은 아니다. 또 맥도웰이 우려하듯이 우리의 의미나 가치를 제거하고 부정하는 과학주의의 주장도 아니다. 셸라스에 의하면, 과학은 언제나 현시적 이미지에 의존할 수밖에 없는 제약성을 갖는다. 따라서 과학은 현시적 이미지에서 이루어지는 의미나 가치를 부정하지 않는다.

맥도웰과 마찬가지로 로티는 셸라스의 과학적 실재론이 과학주의라고 논박한다. 로티에 의하면, 과학주의는 과학이 철학을 곤경에 빠트리며, 과학이 우주 전체를 재서술할 수 있다는 가정이다. 이러한 과학주의에서 미시 구조의 새로운 발견은 현시적인 거시 구조나 중간 구조의 실재성에 대해서 의심한다.(Rorty 1991, 160) 그런데 이러한 과학주의가 왜 그릇된 것인가? 로티가 요약하고 있듯이 셸라스의

과학적 실재론은 존재와 실재의 문제에서 철학을 곤경에 빠트린다. 나아가 로티가 지적하듯이 셀라스는 현시적 이미지의 세계가 존재적으로 거짓이라고 주장한다. 따라서 현시적 거시 구조나 중간 구조의 실재성은 미시 구조의 새로운 발견에 의해 그 실재성이 의심 받는다. 그러나 존재의 차원이 아닌 인식의 차원에서 혹은 실천의 차원에서 현시적 이미지의 경험적 실재성은 거부될 수 없다. 비록 우리의 지각적 경험의 세계가 형이상학적으로 혹은 존재적으로 거짓이라고 할지라도, 과학은 이런 세계에 방법론적으로 뿌리박고 있다.

과학적 이미지와 현시적 이미지, 자연의 공간과 이성의 공간이라는 두 영역을 구분한다면, 탈마법적 자연이 더 이상 우리에게서 의미와 가치를 삭제할 것이라는 불안을 가질 필요가 없다.

참고 문헌

- Caro, Mario De & Macarthur, David (2008), eds, *Naturalism in Question*, Harvard University Press.
- Caro, Mario De & Macarthur, David (2010), eds, *Naturalism and Normativity*, Columbia University Press.
- Haddock, Adrian (2008), "McDowell and Idealism", *Inquiry*, Vol. 51.
- Ho, T.H. (2014), "Naturalism and the Space of Reasons in Mind and World", *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 22.
- Hutto, Daniel D. & Satne, Glenda (2018), "Naturalism in the Goldilocks Zone", *Wittgenstein and Naturalism*, Routledge.
- McDowell, John (MW), Harvard University Press, 1996.
- McDowell, John (NPM), "Naturalism in the Philosophy of Mind", *The Engaged Intellect*, Harvard University Press, 2006.
- McDowell, John (TN), "Two Sorts of Naturalism", *Mind, Value and Reality*, Harvard University Press, 1996.
- McGinn, Marie (2010), "Wittgenstein and Naturalism", *Naturalism and Normativity*, Mario De Caro & David Macarthur (eds.)
- McGinn, Marie (2014), "Liberal Naturalism: Wittgenstein and McDowell", *Philosophical Methodology*, Matthew C. Haug, ed, Routledge.
- Rorty, R. (1991), *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge University Press.
- Sellars, W. (1963), *Science, Perception and Reality*, Ridgeview.
- Sellars, W. (1977), *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Harvard University Press.
- Thornton, Tim (1998), *Wittgenstein on Language and Thought*, Edinburgh University Press.
- Thornton, Tim (2004), *John McDowell*, McGill-Queen's University Press.
- Wittgenstein, L. (PI), *Philosophical Investigations*, Blackwell, 1953.

■ 퇴임강연 ■

12. 왜 형이상학을 두려워하는가?

임홍빈

왜 형이상학을 두려워하는가?

- '형이상학 이후의 사유'에 대한 소박한 반론 -

임홍빈(한국철학회장)

1. '형이상학'의 지양이나 비판은 흔히 형이상학을 과학, 특히 자연과학과 상충되는 것으로 전제함으로써 정당화된다. 그런데 이는 형이상학적 물음의 근본적인 성격에 대한 오해에서 비롯한다. 가령 '물질이란 무엇인가', '의식이란 무엇인가', '시간이란 무엇인가', '수(Number)란 무엇인가'와 같은 물음들은 그 뿌리에서부터 형이상학적 성격의 물음들이다. 따라서 과학 역시 철저함과 포괄성(integrity)의 덕목에 충실한 한에서 형이상학적 물음과 직면할 수 있다. 결국 자연주의 대 형이상학의 대립은 오직 후자를 초자연적인(supranatural)인 것에 대한 관심으로 규정하는 한에서만 성립하거나, 학문의 온전한 정체성에 대한 자기 오해나 자기 제한에 의해 강제된 것이다.

2. 형이상학으로부터의 결별은 전통적인 형이상학의 패러다임이 근대 이후 지양, 극복되었다는 철학의 역사에 대한 평가에 의거한다. 즉 근대성의 기획을 부정하는 한에서 형이상학은 시대착오적(anachronistic)이며, 그 결과 형이상학이란 이름의 철학적 체계들은 역사적 퇴행으로 간주되어야 한다는 것이다. 하버마스(1992)의 '형이상학 이후의 사유(Post-metaphysical thinking)'에 대한 이해는 그 대표적 사례에 해당한다. 그러나 언어철학적 전환이나, 근세의 경험주의, 혹은 의식철학의 등장과 맥락을 같이하는 인식론의 전개를 통해서 형이상학적 물음이 해소되거나, 해답을 찾은 것이 아니라, 문제제기의 새로운 방식이나 방법론적 혁신이 시도되었을 뿐이다.

3. 언어철학은 프레게(G. Frege)의 '명제태도'와 '대수론의 기초'에서 그 단초가 설정된 의미론과 비트겐슈타인 등의 기획을 통해서 사유와 대상의 관계에 대한 논의에 혁신적인 변화를 가능케 했으며, 그 결과 '지칭'이나 '진리개념', 등에 대한 비판적 이해나 재해석이 시도되었다고 볼 수 있다. 그러나 언어적 전회가 여타의 핵심적인 형이상학의 물음들, 즉 '인과(causation)'의 문제, '시간의 의미', 혹은 자유의지의 문제 등과 관련해서 어느 정도 기여할 수 있는지는 불확실하다. 따라서 '언어(철학)적 전환'에 의해서 여기 언급된 형이상학의 주요한 물음들이 그 실제적 의미를 상실하지는 않는다.

4. 형이상학적 물음을 제기하고 천착하는 과정에서 사용되는 범주들이나 개념들의 의미론적 불확실성이나 논증의 형식적 불완전성을 배제하기 위해서 불가피하게 자연언어와 구별되는 형식적 기호들의 체계

나 인공언어가 구성될 수 있다. 후자 역시 포괄적인 의미의 ‘논리적인 것(The Logical)’에 근거하며, 이는 가령 직관과 개념의 매개성에 대한 분석이나, ‘주어진 것의 신화(The Myth of Givenness)’에 대한 비판을 불가피하게 만든다. 심적 상태와 물리적 대상들, 논리적 사태들의 존재론적 차원들이 구별 가능하더라도 이를 서술할 수 있는 언어나 기호의 체계가 전자와 항상 일대 일로 대응하지는 않는다. 또한 실재에 대한 우리의 서술이 보다 섬세해 질수는 있지만, 그것은 결코 최종적인 이해, 즉 완전한 - 왜냐하면 이는 경험과학에 의해서 검증, 혹은 반증되기 때문이다. - 이해를 가능케 하지는 않는다. 이로써 실재와 관련된 형이상학적 물음들은 오류가능주의(fallibilism)의 관점을 배제할 필요가 없으며, 이 점에서 실재 자체란 개념은, 일종의 imaginarius focus 이상의 의미를 지니지 않는다.

5. 규범적 관점에서, 형이상학에 대한 두려움은 사유의 자유로움에 대한 거부로서, 궁극적으로는 ‘진리에 대한 의무’의 포기를 가리킨다. 이같은 반형이상학적 태도나 무관심은 - 우리 사회의 경우- 집단적 정서에 기댄 ‘우리주의(us-ism)’, 일차원적 도덕주의(Moralism), 배타적 실용주의, 논리적 것(The Logical)에 대한 배타적인 태도 등과 맥락을 같이한다. 특히 후자는 우리의 경우, 전통적인 학제의 분류에 따라 철학이 ‘인문학’에 귀속됨으로써 강화되는 경향이 있다. 그러나 수학은 단지 자연과학에만 귀속되는 학문이 아니며, 논리학은 일종의 메타학문에 해당한다고 볼 때 형이상학에 대한 무관심은 수학이나 논리학에 대한 외면과 무관하지 않다. 이론으로서의 형이상학에 대한 무관심은 일종의 믿음(Indifferentism)으로 구체화되기도 하는데, 이 무관심주의는 상식적인 세계에 안주하려는 ‘자연적 의식’의 관성, 피상적인 역사주의, 혹은 상대주의나, 혹은 드물게 뫼론주의적 회의, 간략하게 말하면, 무한소급과 독단적 전제, 그리고 순환논변의 상호 연관된 Trilemma로 뒷받침되는 논변의 전략에 의해 지지되기도 한다.

6. 형이상학, 특히 관념론에 뿌리를 둔 체계적 철학은 일종의 이데올로기로 간주되는 경향이 있다. 소위 ‘거대담론’에 대한 포스트모던적 비판은 이론 자체에 대한 실질적인 분석이나 혁신에 기여하기에 앞서 텍스트 자체를 일종의 ‘기호들의 유희’로, 혹은 진리나 실재로부터 분리된 자의적인 서술의 다양한 방식들에 불과한 것으로 치부해버린다.¹⁾ 따라서 엄정한 전거와 논증, 경험적 증거 등에 의해서 뒷받침되는 일련의 담론들은 사회문화적 조건들에 의해 특정한 이해관계나 지배질서의 재생산을 가능케하는 일종의 서사(a narrative)에 지나지 않게 된다. 진리개념과 지칭, 실재의 개념에 대한 회의는 곧 방법적 사유나 논리적 사유 자체에 대한 외면으로 귀결된다. 보편적인 상징체계들이 실재와의 연관을 상실한 채, 게토화된 어휘들의 파편으로 해체되는 과정은 철학과 문학, 예술 등에서 반복된다는 것이다. 그 결과 총체성의 이념을 반영하는 관념론적 형이상학은 이성중심주의의 한 사례로서 이데올로기 비판의 대상으로 설정되기에 이른다. 이와 같은 지식의 정치(the Politics of Knowledge)는 마르크시즘과 초기 비판이론

1) 예를 들어 나체가 직접 발표하지 않은 초기 작품, “도덕외적인 의미에서 진리와 거짓에 대해”란 문건은 종종 포스트 모더니즘이나 해석학주의의 전거로 인용되는 경향이 있다. 진리를 일련의 메타포와 동일시하는 청년 니체의 자가당착적인 문장에 매료된 포스트모던 계열의 철학자들은 니체의 중, 후기 철학에서 시도된 도덕심리학의 자연주의 기획을 간과하거나 외면할 수밖에 없다. 메타포는 문학이론이나 언어화용론의 분석대상일 수 있으나, 그 자체가 철학적 서술의 매체로서 활용된다는 것은 희극적이다.

에 의해 그 영향력을 확보한 사회과학적 이론형식에 의해 지지되어 왔다. 그리고 이같은 사회적 결정론은, 바로 그 성급한 도덕주의와 당위론으로 인해, 즉 과거에 대한 회한과 미래에 대한 희망에 기댄 - 최소한 스피노자의 영원의 관점에서(sub specie aeternitatis)는, 단지 비본래적이며 비이성적일 수밖에 없는 정서경제의 역학에 좌우된다. 이같은 경향은 판단력과 양식이 결여된, 즉 공적 이성의 체험이 일천하고 문화, 즉 '제 2의 자연'으로 체화되지 못한 사회일수록 더 큰 반동적인 효과를 불러일으킨다.²⁾ 이점에서 리버럴한 자연주의(liberal naturalism)의 기획이 처한 운명은 형이상학의 물음이 처한 상황과 크게 다르지 않다. 만약 과학의 시대에 형이상학의 물음이 비의적인(esoteric) 깨달음이나 비전보다 논증과 이성에 근거해야 한다면, 이는 오직 근거들, 즉 이유들을 주고, 받는 '이성의 공간'이 '공적 이성(public reason)'의 질서로 작동할 때 가능하기 때문이다. 공적 이성이 작동하는 자유의 공화국이 위기에 직면하는 한, 형이상학의 물음 역시 제기될 수 없는 것이다.

‘그것은 무엇인가?’란 물음은 가장 평이하면서도 가장 신비스러운 물음으로 다가온다.

임 홍 빈

2) 양식(良識)에 대한 하나의 탁월한 이해는 칸트에서 발견된다. 그는 양식이 1)자기 스스로 사유할 수 있는 능력, 2) 다른 사람의 관점에서 사유할 수 있는 보편성의 준칙 3) 자기일관성(the maxim of self-consistency)의 상호 연관된 세 준칙들로 구성된다고 '판단력 비판' 40절에서 밝힌 바 있다. 칸트는 이중에서 세 번째 계기인 자기일관성이 - 더 자세한 논구나 분석을 제공하지 않은 채, - 가장 달성하기 어렵다고 말한다. 내가 보기에 광신적인 믿음의 체계 역시 3 번째 원칙에 의해 정당화될 수 있는 한에서 이 세 번째 차원은 두 번째 준칙을 필수조건으로 요구한다. 또한 세 번째 원칙은 무엇보다 경험적 토대를 전제하는 한에서 원칙 1)과 2)의 다소 형식적인 원리와 구별되며 동시에 두 번째 준칙은 칸트의 이성개념이 철저히 공적인 상호주체성, 즉 공화주의적 이성의 이념에 상응함을 가리킨다. 또한 이 세 번째 준칙이 바로 맥도웰(J. McDowell)이 아리스토텔레스로부터 빌려온 개념인 '제2의 자연'에 해당하며, 이는 교양과 교육(Bildung)의 지난한 과정을 전제한다. 마지막으로 자율성의 원리에 해당하는 첫 번째 준칙은 단순히 인지적 능력이 아닌 지적 용기를 전제하는 한에서 의지적 차원, 즉 conative한 차원의 자기규정성을 함축한다는 것도 분명하다. 형이상학을 비롯한 순수한 사유 자체에 대한 '두려움'이 인간학적 의지와 정서경제의 관점에서 고려되어야 할 이유가 여기서 발견된다.