

안과 밖을 넘어서: ¹⁾ 비트겐슈타인의 심리철학 ²⁾

한 대 석

심리철학은 마음과 그 속성들의 본성에 대한 탐구라는 것에 별다른 이의가 없어 보이지만 막상 저 본성에 대한 규정에 있어서는 더 이상 일치는 발견되지 않는다. 우리가 너무나 어려운 문제를 던진 것일까? 나는 아래에서 우선 심리철학이라는 이름을 걸고 제시된 여러 입장들에 대한 계통도를 그리고 나서 그러한 입장들이 모두 잘못된 전제에 발 딛고 있음을 지적하고자 한다.

1. 심리철학의 계통도

심리철학의 입장들은 비물리주의적 입장들과 물리주의적 입장들로 대별해 볼 수 있다.

- 1) 이 논문은 글쓴이의 석사학위논문의 머리말에 해당한다. 글쓴이는 자신의 학위논문에서 비물리주의와 물리주의로 대별해 볼 수 있을 심리철학의 모든 논의들이 안과 밖이라는 선이해를 축으로 회전하고 있다는 점을 지적하고 정신적인 것은 전통적인 의미에서 안에 있는 어떤 것도 밖에 있는 어떤 것도 아님을 보이고자 했다. 이 논문의 의도는 안과 밖의 그림의 주술로부터 벗어나 오염되지 않은 시선으로 보아질 때의 정신적인 것의 모양새를 기술하고자 한 글쓴이의 학위논문의 골격을 보이는 데에 있다. 그런데 유감스럽게도 글쓴이는 보다 자세한 논의를 위해서 자신의 학위논문을 참고할 것을 권유할 만한 입장에서 있질 못하다. 몇가지 사정으로 학위논문을 아직 인쇄하지 못하고 있기 때문이다.
- 2) 이 논문에서 경청할 만한 무엇이 있다면 그것은 비트겐슈타인으로부터 온 것이다. 그러나 글쓴이는 이 논문을 비트겐슈타인에 관한 해석적 작업으로서 의도하지는 않았다. 따라서 글쓴이는 독자가 이 논문에 관해서 그것이 주석적 작업에 요구되는 미덕들을 지니고 있는지가 아니라 여기에서 개진되고 있는 생각들이 근본적으로 올바른지 어떤지를 판단하길 바란다.

1-1. 물리주의적 입장은 비물리주의적으로 이해되는 한에서 정신적인 것이란 존재하지 않는다는 입장이다. 물리주의적 입장을 덮어 놓고 정신적인 것이란 존재하지 않는다고 주장하는 것으로 이해되어서는 안된다. 왜냐하면 물리주의가 이제껏 아무도 통증을 느꼈던 일 따위는 없다고 말할 수는 없기 때문이다. 물리주의가 부정하는 것은 가령, 고통의 비물리주의적 존재방식이다. 물리주의가 고통의 비물리주의적 존재방식을 부정하는 방식은 고통이 실제로는 다른 어떤 것과 같음을 보이려는 것과 고통을 다른 어떤 것으로 환원하려는 것이다. 전자의 방식은 심신동일론의 것이었다. 반면 행동주의는 정의적(의미적) 환원을, 환원적 물리주의는 이론적(법칙적) 환원을 구상하였다. 그 구상의 차이에도 불구하고 이들 두 입장은 환원됨을 존재하지 않음의 기준으로서 규정하고 있다. 포더가 지적하는 다수 실현의 사정은 법칙적 환원의 요점을 성공적으로 약화시키고 있다고 보여지는데, 이러한 사정은 비환원적 물리주의라는 기묘한 형태의 물리주의를 낳았다. 반면 어떤 이는 심신인과를 논의의 전면에 부각시킴으로써 비환원적 물리주의에서 보다 물리주의적인 물리주의에로 회귀하려는 노력을 보였다. 그런데 어떤 이가 지금까지 열거한 물리주의의 어느 입장에도 속하지 않는다고 주장한다면 그는 아마도 비물리주의자로 규정될 것이다. 그런데 그가 자신은 비물리주의자도 아니라고 말한다면? 만약 독자가 그렇다면 그는 실상 아무 생각도 갖고 있지 않은 사람이 아닐까 생각한다면, 나는 대화 상대자를 찾은 셈이다. 왜냐하면 그러한 독자는 바로 내가 부정하고 자하는 그림-안과 밖이라는-에 충실해 있겠기 때문이다. 내가 “안과 밖의 그림”이라는 표현으로써 뜻하는 바를 해명하기에 앞서 중단된 계통도 그리기를 계속해 보자.

1-2. 비물리주의. 비물리주의는 정신적 속성은 그것과 다른 어떤 것이 아니며 또한 그것과 다른 어떤 것으로 환원되지 않는다는 입장이다. 비물리주의의 한 형태는 보통 “데카르트적 이원론”이라 불리는 입장이다.

1-2-1. 데카르트적 이원론. 정신적인 것은 물리적인 것과 전적으로 이질적이며 그것과 독립적으로 존재한다. 정신적인 것이 그것과는 다른 어떤(물리적인) 것이지도 그러한 것으로 환원되지도 않는다는 사정은 간단히 그것이 그러한 것과는 다른 어떤 것이기 때문이다. 정신적인 것은 그 외적인 표출들 너머에 있는 것이다. 바로 그렇기 때문에 그것은 동일시되지도 환원되지도 않는다. 정신적인 것은 안에 있고 물리적인 것은 밖에 있다. 당신이 “안”과 “밖”이라는 비유의 적절함을 의심한다면, 정신적인 것과 물리적인 것은 서로 다른 영토에 있다고, 정신적인 것은 물리적인 것이 있는 곳과 같은 곳에 있지 않다고 말해두자. 물론 나는 여전히 “곳”이라는 비유를 사용하고 있다. 그럼에도 불구하고 당신은 내가 무엇을 말하고자 하는지 알 것이다. 나는 정신적인 것과 심적인 것과의 근본적인 다름에 대해서 말하고 싶다.

2. 비물리주의와 물리주의라는 딜레마?

물리주의와 비물리주의는 그 외관에도 불구하고 실상은 동일한 기원을 가지고 있다. 태초에 비물리주의가 있었다. 비물리주의는 정신적 속성은 물리적 속성과 근본적으로 다르다고 말한다. 물리주의는 바로 그렇기 때문에 정신적 속성은 세계 안에서 그 위치를 차지할 수 없다고 말한다. 따라서 그것이 세계 안에 있기 위해서는 그것은 실상은 어떤 다른 것과 같은 것이거나 어떤 다른 것으로 환원되어야 한다고. 이렇게 비물리주의와 물리주의는 사실상 동일한 곳에서 출발하고 있다. 우리는 결코 부정할 수 없는 사실-정신적인 것과 물리적인 것이 근본적으로 다르다는-로부터 출발하지만 비물리주의는 좌초하고 물리주의는 공연하다. 나는 왜 물리주의에 대해서는 공연하다고 비물리주의는 좌초가 예정된 항해라고 성격짓는가? 비물리주의도 물리주의도 아니라면 그렇다면 무엇인가? 만약 비물리주의와 물리주의 모두가 부정될 수 있다면 그것은 어떤 의미에서인가?

2-1. 물리주의의 좌절.

정신적인 속성은 어떤 것과 같은가를 묻는 동일론적 물리주의는 물론 저 어떤 것을 물리적 속성들에서 찾으려 한다. 동일론적 물리주의자는 성공한 사례-가령, “열 = 분자의평균운동에너지”-와의 유비를 통해 심신동일론을 정립해 보고자 한다. 그는 통계열역학에서 처럼 심신간의 동일론적 관계가 경험적으로 알려질 수 있을 것으로 기대한다. 그러나 문제는 여기에서 한갓 동연성을 넘어서 동일성에 이른다는 것이 도대체 무엇을 뜻할 수 있겠느냐는 것이다. 통계열역학에서의 등식이 그러한 일을 어떻게 수행하는지는 분명하다. 등식의 좌변에 있는 “열”이란 대강 말해서 우리로 하여금 따뜻함의 감각을 갖게 하고 온도계에 의해 수치화되는 어떤 것을 의미한다. 그런데 우리는 바로 그것이 분자의 평균운동에너지임을 알게 된다. 우리로 하여금 따뜻함의 감각을 느끼게 하고 온도계에 의해 수치화되는 것이 실상은 분자의 평균운동에너지임이 알려진다. 이러한 사정은 우리가 “열”이라는 말로 표시했던 것은 실제로는 분자의 평균운동에너지이다라고 말하는 것을 정당화해 준다. 그런데 같은 패턴이 심신동일론적 이른바 등식에 관해서도 재현될 수 있을까? 다시 말해서 우리는 가령, 고통이란 이러이러한 것이고 그것은 다시, 알고 봤더니, 저러저러한 것이더라 그래서 고통은 실제로는 저러저러한 것이다라고 말할 수 있을까? 아닌게 아니라 우리가 고통을 인과적으로 정의한다면 그러한 일은 가능해 보이기도 한다. 그러니까 고통은 이러이러한 인과적 환경 속에 있는 어떤 것인데 그러그러한 인과적 환경 속에 있는 것은 저러저러한 신경생리적 상태이다. 그러므로 고통은 실제로는 어떤 신경생리적 상태이다. 나는 다음을 묻고 싶다. 첫째, 고통은 가설적 존재인가? 우리가 우리 자신에게 혹은 타인에게 고통을 귀속할 때 우리는 모종의 가설을 세우고 있는가? 둘째, 고통은 물론 이러이러한 인과적 환경 속에 있다. 그러나 고통이 이러이러한 인과적 환경 속에 있는 어떤 것이라고 말하는 것은 단지 고통의 인과적 측면에 관해서 말하는 것 이상이다. 왜냐하면 그것은 고통을 정의하고 있기 때문이다. 그런데 이러한 인과적 정의와 함께

심신동일론의 행보는 분명 수월해지겠지만, 도대체 누가 고통이 그런 것이라고 말해 주었는가? 다시 말해서 고통에 관한 인과적 정의는 오로지 동일론적 물리주의를 관철시키기 위해서가 아니라면, 도대체 어떻게 납득될 수 있겠는가? 가령, 우리는 “고통”이라는 말을 이러이러한 인과적 환경 속에 어떤 것의 이름으로서 배우는가? 그렇다면 “고통”이란 말이 배워지고 소통된다는 것은 신의 가호에 힘입은 것이 아닐까? 물론 이 물음은 비물리주의자의 비물리주의에 기인한 잘못된 물음이다. 그런데 물리주의자는 저 물음을 뿌리칠 방법을 알 수 있을까? 왜냐하면 저 물음이 잘못 물어진 물음임을 보게 되는 일은 우리가 안과 밖의 선이해로부터 방면되었을 때에 비로소 가능하지만 물리주의자 또한 비물리주의자와 다를 것 없이 저 선이해에 부지불식 충실해 있기 때문이다. 셋째, 아닌게 아니라, 물리적 고통은 그 인과적 환경에 비교적 강하게 고착되어 있다. 바로 이러한 사정이 고통에 관한 동일론적 물리주의에로 우리를 이끌었던 이유의 일부이다. 그런데 정신적 고통에 대해서는 어떤가? 비애에 대해서는? 신중함에 대해서는? 하이데거적 불안에 대해서는? 정신적 술어들의 스펙트럼을 타고 오를수록 정신적 속성과 그 인과적(혹은 행동적) 환경과의 연결은 느슨해지거나 아예 발견되지 않는다. 그런데 동일론적 물리주의는 단지 물리적 고통에 관해서 뿐만 아니라 모든 종류의 정신적 속성에 관한 일반화로서 의도되고 있지 않은가? 실로 놀라운 일이다. 물리주의가 물리적 고통에 집중해서 진행하면서도 정신적인 것의 본성이 무엇인지를 말해주겠노라고 호언하는 것은, 넷째, 그런데 만약 정신적인 것은 어떤 것과도 인과관계에 있지 않다면? 나는 정신적인 것이 정신적인 것인한 어떻게 인과의 연쇄 속에 들어올 수 있는지의 문제-소위 정신적 인과의 문제-를 묻고있지 않다. 나는 오히려 정신적 인과의 문제가 사이비 문제임을 말하고자 한다. 정신적 인과란 정신적인 것과 그 외적 표출과의 관련의 논리를 오해한데서 비롯되었다면?³⁾

3) 나는 여기에서 정신적인 것의 인과에 관한 이러한 사정에 관해서 논의하지는 않겠다. 대신에 나는 “물리주의의 좌절”이라는 제목을 걸고서는 왜 동일론적 물리주의에 관한 논의에 제한하고 있는지를 해명하겠다. 독자는 동

나는 지금까지 동일론적 물리주의가 정립되지 못했음을 말하였다. 이제 나는 보다 근본적인 물음을 묻고자 한다. 우리가 정신적인 것과 물리적인 것과의 동일성에 대해서 말하는 것은 그 요점이 이해 받을 수 있는 것이거나 할까? “범주오류”라는 표현으로써 표시되는 동일론적 물리주의에 관한 일련의 반대들에서 시작해 보자. 그것들의 골자는 정신적 술어들은 물리적 술어들과는 근본적으로 상이한 원리들에 의해 움직인다는 점을, 말하자면 정신적 술어는 물리적 술어와는 근본적으로 다른 제도를 산다는 점을 지적하는 데에 있다. 그렇다면 이러한 개념적 차이에도 불구하고 존재의 동일성에 대해서 말하는 것은 요점을 가질 수 있겠는가? 물리주의자는 지적된 차이는 한갓 개념적 차이이고 자신은 존재론적 차이 혹은 동일의 문제에 관계하고 있다고 말함으로써 대답할 수 있을까? 물리주의자는 개념을 어떻게 규정함으로써 저렇게 말할 수 있을까? 물론 개념을 다시 정신적인 어떤 것으로 규정함으로써일 수는 없을 것이다.

이제 문제는 이것이다: 정신적 술어들은 물리적 술어들과는 근본적으로 상이한 원리에 의해서 규제됨에도 불구하고 정신적 속성과 물리적 속성이 실상은 동일하다고 말하는 것은 요점을 가질 수 있을까? 정신적 속성과 물리적 속성이 동일하다고 말하는 것은 정신적 술어와 물리적 술어가 동일한 것을 가리킨다고 말하는 것이다. 왜냐하면 속성간의 동일성을 술어들이 동일한 것을 지시하는나의 문제로 이해하지 않는다면 도대체 어떻게 비물리주의자가 물리주의자에게 반대하려고 시도해 볼 수나 있겠는가? 왜냐하면 앞서 말했듯이

일론적 물리주의에 관한 나의 논의를 물리주의라는 신경증의 한 증상에 대한 처방으로 봄으로써 다른 형태의 물리주의에 관해서도 유사한 접근을 해 볼 수 있을 것이다. 심리철학의 다양한 대립들은 그 최초의 형태였던 데카르트적 이원론과 정의적 환원 물리주의간의 대립을 신경증적으로 반복하고 있다. 그리고 저 원형적 대립의 저변에는 바로 안과 밖의 선이해가 작용하고 있다. 따라서 글쓴이는 아래 3절에서 저 원형적 대립으로 되돌아가 그 곳에서 발각되지 않은채 암약하는 안과 밖의 그림을 노출시킴으로써 신경증적 증상을 치료하고자 한다. 그런데 치료의 요점은 병의 깊이로부터 이해될 터이다. 이러한 사정 때문에 글쓴이는 곧바로 문제의 핵심으로 진행하지 않고 자꾸만 선화를 반복한다. 우리는 병의 치료에 앞서 먼저 그 존재를 여실히 확인해야 한다.

동일론적 물리주의자가 경험적으로 확립한 것은 한갓 동연성에 불과하기 때문에 동연성으로부터 동일성으로의 진행은 이미 물리주의 교리를 서약한 사람에게가 아니라면 납득되지 않기 때문이다. 이렇게 해서 동일론적 물리주의의 관철은 술어의 지시에 관한 어떤 언어철학적 입장의 관철에 기대어 있다. 그리고 저 지시의 논리에 관한 언어철학적 입장이란 술어는 자신의 사용을 규제하는 원리-비트겐슈타인이 “어법(Grammatik)”이라는 말로 표시한-와 독립해서 지시할 수 있다는 입장이다. 어법은 술어의 지시에 있어 구성적이며 술어의 지시체는 어법-상대적이라는 입장은 저 입장과 대립해 있다. 전자의 입장은 술어의 지시에 관한 술어와 존재간의 수직적 입장인 반면, 후자는 술어는 그것이 속한 상징체계에서만 지시할 수 있다고 말하는 후자의 입장은 지시에 관한 수평적 입장이라고 불릴 수 있을 것이다. 나는 지시의 수직적 운동은 수평적 운동을 그 조건으로 한다고 말하고 싶다. 지시라는 운동은 한갓 수직적 운동-그러니까 대상이 있고 그것에 이름을 붙이는 일-이상을 요구한다. 술어는 어떤 상징적 체계에 속함으로써만 가리킬 수 있고, 그것이 무엇을 가리키는지는 그것이 속한 체계에 의해서 결정된다고 한다면 정신적 술어와 물리적 술어는 동일한 것을 가리킬 수 없다. “1”과 “+1”이 동일한 것을 가리키지 않는다는 사정과 유비해 보라. “1”과 “+1”이 동일한 것을 가리키지 않는다고 말하는 것은 1과 +1이 동일하지 않다고 말하는 것이다. “1”과 “+1”이 동일한 것을 가리키는지의 문제와 “1+2”과 “3”이 같은 것을 가리키는지의 문제와를 혼동하지 말라. 동일론자는 자연수1과 정수1은 개념적으로만 구분될 뿐 동일한 것 이다라고 말하는 사람에게 유비되어야 한다.

이쯤에서 언어와 존재에 관한 필자의 입장을 전개해보자. 언어와 존재는 구별된다. 그렇지 않다면 참과 거짓은 있을 수 없을 것이다. 그런데 우리는 동시에 언어와 존재를 구분할 수 없는 대목에 대해서도 말해야 한다. 바로 어법에서 언어와 존재는 만난다. 말의 규칙으로서의 어법은 가령 요리의 규칙과 비교되어서는 그릇되다. 당신이 요리의 규칙을 따르지 않는다면 당신은 단지 나쁜 요리를 하고 있겠지만 당신이 “고통”의 어법을 따르지 않는다면 당신은 고통이 아닌

다른 무엇에 대해서 말하고 있다. 어법이 관련된 한에서 언어와 존재는 구별되어 있지 않다고 말한 것은, 언어와 존재는 어법에서 혼일되어 있다고 말한 것은 바로 이런 사정을 지목한 것이었다. 이와 관련해서, 말의 규칙으로서의 어법은 놀이의 규칙에 유비될 수 있다. 당신이 장기의 말들을 장기의 규칙에 따라서 움직이지 않는다면 그것은 더 이상 장기의 말이 아니다. 장기의 말이라는 존재는 전적으로 그 규칙에 의해 구성된다. 간단히, 어법은 존재의 본질에 관계한다. 존재에 대한 경험적 탐구는 저 존재의 어법이 준수되었을 때의 일이다. 왜냐하면 당신이 어법을 어기는 것은 앞서 말했듯이 요리의 규칙을 어겨서 시원찮은 음식을 만들어내는 것과 다르기 때문이다. 당신이 고통의 어법을 아는 한 당신은 그것이 무엇인지 안다. 그러나 그렇다고 해서 당신이 고통의 모든 것을 안다는 것을 뜻하지는 않는다. 경험적 탐구는 고통에 관해서 당신이 생각하지도 못했던 사실들을 가르쳐 줄 수 있다. 사정은 이렇다: 고통의 어법은 당신이 어느 곳을 파야 할지를 말해준다. 경험적 탐구를 천착에 비유한다면 어법은 당신이 어느 곳을 천착해야할지를 보여주는 표지판에 비유될 수 있다. 물리주의의 기치아래 수행되는 경험적 탐구들은 고통이 무엇인지가 아니라 다만 고통에 관해서 알려준다. 고통에 대해서 우리가 그 핵심과 그 주변에 관해서 말하는 것이 허락된다면, 어법은 고통의 핵심을 말하고 경험적 탐구는 그 주변을 말한다. 고통이 무엇인지는 감추어져 있지 않다. 고통이 무엇인지는, 고통의 본질은, 고통의 핵심은 고통의 개념은 이미 드러나 있다.⁴⁾

여기에서 다시 물리주의자의 곤경으로 되돌아가 보자. 그는 정신적인 것과 물리적인 것이 동일하다는 주장을 관철시키기 어렵다. 그러나 그렇다고 그가 정신적인 것이 물리적인 것이지 않다고 말할 수도 없을 것 같다. 왜냐하면 정신적인 것이 물리적이지 않다면 그렇다면 데카르트를 따라가야 한다는 말인가? 그래서 그는 속성과 개별파를 구분해 본다. 물리적 속성과 정신적 속성이 같다고 말하는

4) 이와 관련해서 여기에서 말하고자 하는 것은 제라리 찾아주기 혹은 존재론하지 않기이다. 특히 두번째는 아래 2-2-2에서 내성주의적 비물리주의에 관련한 논의에서 반복된다.

것은 가능하지 않다고 하더라도 각 속성들의 구체적인 예화들은 동일할 수 있고 동일해야만 하지 않을까? 그런데 이 개별과 저 개별이 동일하다는 것은 도대체 무엇을 뜻할 수 있을까? 개별동일론적 물리주의는 유형(속성)동일론적 물리주의에서와는 달리 동연성조차도 동일성의 기준으로 제시해 볼 수 없기 때문이다. 언뜻 두 개별적 사건이 동일하다는 것은 그것들의 구조적 동일성에 입각해 규정해 볼 수 있을 것 같다. 그러나 속성동일론이 성립될 수 없다면 이러한 구조적 동일성에 관해서 말하는 것은 요점을 갖지 않는다. 게다가 정신적 술어들에서 전형적으로 드러나는 가족 유사성은 정신적 사건을 하나의 구조로 볼 수 없다는 것을 말해준다. 비애의 개별적 사건 각각은 어떤 공통적 구성요소-그런게 존재한다면 우리가 비애라 부를 수도 있을-를 갖지 않는다. 각각의 사건들을 비애의 사건들로만 들어주는, 그것들을 관통하는 동일한 끈은 발견되지 않는다. 그렇다면 우리는 개별적 사건을 비구조적인 어떤 것으로 보아야 할 것이다. 그렇다면 비구조적인 두 개의 사건이 동일하다는 것은 무엇인가? 두 사건이 동일한 시공적 좌표를 차지한다는 것? 이 대안은 언뜻 희망적으로 보인다. 동일한 시공적 위치를 차지하면서 두 사건이 동일하지 않을 수는 없을 것 같기 때문이다. 그런데 정신적 사건의 시공적 위치에 대해서 말하는 것은 무슨 뜻일까? 내가 발이 밟혀 고통을 느끼는 사건은 어디에서 일어나고 있는가? 나의 발에서? 그렇게 말하는 것이 나의 발이 아프다는 것을 뜻하지 않는다면 그것은 무엇을 뜻하는 것일까? 사정은 동일론적 물리주의자가 우리가 고통을 느낄 때, 우리는 이러이러한 신경생리적 상태를 느낀다고 말했을 때와 같다. 우리는 물리주의에 떠밀려 전대미문의 어법을 개발한 것이다. 그러니 당신이 몰라서 그렇지 우리가 실제로 느끼는 것은 어떤 신경생리적 상태라느니, 당신이 몰라서 그렇지 고통을 느끼는 일은 발과 신경계통에서 일어난다느니하는 식으로 말하지 말라. 시공적 위치를 사건의 동일성의 기준으로 삼은 개별동일론적 물리주의자는 하나의 의자에 두 사람이 앉을 수 없으며 언제나 백인이 먼저 앉아야 한다는 규칙을 실행하는 사람과 같다. 그런데 왜 백인이, 왜 물리적 사건이 먼저 앉아야 할까? 흑인을, 정신적 사건을 먼저

않혀야 한다고 누군가 말한다면? 아니면 데카르트처럼 처음부터 두 개의 의자를 마련한다면? 물리주의자는 조금도 전진하지 않았다. 그는 처음의 문제로 다시 돌아와 있다.

동일론적 물리주의를 관철시키기란 왜 이렇게도 어려운가? 그 관철이란 정확히 하나의 곤경을 넘어 또 다른 곤경과 만나는 일의 반복으로 보인다. 그렇다면 물리주의를 포기해보자. 정신적인 것은 물리적인 것이지 않다. 그렇다면 정신적인 것은 물리적이지 않은 어떤 것인가? 바로 이 등식이 저변에서 우리를 괴롭혀온 것이다. 정신적인 것이 물리적이지 않다면 그것은 물리적이지 않은 어떤 것이라는 등식. 바로 안과 밖의 이분법. 그렇다면 나는 안과 밖의 이분법을 부정한다고 말함으로써 정신적인 것은 물리적인 것이지도 물리적이지 않은 어떤 것이지도 않다고 말하는 것인가? 정확히 그렇다. 왜인가? 대답하기에 앞서 나는 먼저 다음과 같은 사정을 지적해 두고 싶다. 정신적인 것이 무엇이나를 어법이 말하도록 남겨두는 일은 물리주의의 좌절에 절망한 물리주의자를 구제할 수 있다. 왜냐하면 어법은 정신적인 것이 물리적인 것이라고 말하지도 않지만 동시에 정신적인 것이 물리적이지 않은 어떤 것이라고 말하지도 않기 때문이다. 어법은 이론적이지 않다. 정신적인 것이 무엇인지는 어법에서 드러난다면, 어법은 비물리주의도 물리주의도 말하지 않는다면, 게다가 비물리주의와 물리주의의 대립 자체가 정신적인 것이 무엇인지를 어법에게 말하도록 맡겨두지 않은 데서, 낮고 미묘하게 말하는 어법에 대한 투박한 선이해에서, 정신적 술어들의 쓰임새에 관한 오해에서 비롯되었다면? 이러한 사정에 대한 자각은 물리주의자를 정신적인 것이 물리적이지 않다는 것으로부터 정신적인 것은 물리적이지 않은 어떤 것이라는 달갑지 않은 결론이 용인되는 일로부터 구제하겠지만 동시에 그를 더이상 물리주의자로 남겨 놓지도 않을 것이다. 그는 어떠한 이론도 갖지 않게 될 것이며, 말하자면 어린아이처럼 지적으로 순수해질 것이다. 그런데 지적으로 어린아이가 된다는 것, 그것은 더욱 달갑지 않은 일이어야 할까?

나는 정신적인 것은 물리적인 것이지도 물리적이지 않은 어떤 것이지도 않다고 말했다. 다시 말하자면, “물리적”과 “정신적”은 모순

어가 아니라 단지 반대어라고.⁵⁾ “정신적인 것”과 “물리적인 것”이 모순어라면 아닌게 아니라 비물리주의의 길과 물리주의의 길 밖에는 없을 것이다; 어떤 것도 만약 그것이 물리적인 것이 아니라면 그것은 정신적인 것이어야 할 것이다. 그런데 나는 “정신적인 것”과 “물리적인 것”이 모순어라는 것을, 안과 밖의 이분법을 부정한다고 말해왔다. 그렇다면 나는 물리적이지만 정신적인 어떤 것이 있다고 말해야 하고 또한 데카르트와는 다른 의미에서 그렇게 해야 한다. 독자는 데카르트처럼도 아니면서 물리적이지만 정신적인 어떤 것이 있다고 말하겠다고 공언하고 있는 사람을 대면하였고 그래서 매우 의아해했을지도 모르겠다. 그리고 내가 다시 그렇게 말함으로써 자신은 누구나 다 아는 것을 다만 상기시키고자 할 따름이라고 덧붙인다면 독자의 의아함은 극도에 달할 지도 모를 일이다. 이제 보자.

2-2. 비물리주의의 좌절

비물리주의는 두 대목에서 등장한다. 비물리주의는 우선 정신적 술어들에 관한 오해의 결과로서 등장한다. 그리고 물론 이 때의 비물리주의는 존재론적(형이상학적) 주장이다. 비물리주의가 등장하는 두 번째 국면은 저 첫번째 국면의 비물리주의에 반대해서 제기된 물리주의적 운동에 대한 저항으로서 등장한다. 이 두 번째의 비판적(내성주의적) 비물리주의의 핵심적인 입장은 물리주의는 불가피하게 정신적인 것의 본성을 왜곡한다는 것이다. 가령, 정신적인 것의 경험내용(Erlebnisinhalt)은 물리주의에 의해 반영될 길이 없다는 것이다. 미리 말해 두자면, 내가 비물리주의에 반대한다고 한다고 말함으로써 의미하는 비물리주의는 이러한 두 국면의 비물리주의 모두를 포함한다.

5) 가령, “confident”와 “diffident”와의 관계에 유비해 보라. 두번째 말은 단지 첫번째 말의 부정이 아니다. “diffidence”가 단지 “confidence”가 가리키는 속성의 부재를 뜻하지는 것은 아니다: 그것은 이리이러한 속성의 없음을 뜻하지 않고 오히려 그것과는 전혀 다른 속성의 있음을 뜻한다.

2-2-1. 형이상학적 비물리주의의 좌절.

형이상학적 비물리주의에 의하면, 정신적인 것은 물리적이지 않은 어떤 것이다. 물론 정신적인 것은 물리적이지 않은 어떤 것이다. 그래서 형이상학적 물리주의는 상식을 독점적으로 옹호하고 있는 것 처럼 보인다. 이러한 사정은 형이상학적 비물리주의자들이 정의적 환원 물리주의, 곧 행동주의의 공허성을 추궁했던 역사적 사실과 관련되어 있다. 이 역사적 사실에 대해서 나는 이번 절에서 재평가해 볼 것이다. 형이상학적 비물리주의가 물리주의보다 상식의 수호를 위해 싸웠던 것은 아니었다는 점을 지적함으로써 시작해 보자. 왜 인가? 우선 형이상학적 비물리주의가 형이상학적 주장임을 기억하자. 형이상학적 비물리주의-보통 데카르트적 이원론이라 불리는-는 정신적 속성은 물리적 속성과 구별된다고 말한다. 구별에 대해서 말한다면 누군들 부정하겠는가? 그런데 저 구별을 존재론적인 것으로 만들기 위해서 데카르트는 정신적인 것은 물리적인 것과 독립해서 존재한다고, 따라서 물리적인 것과의 어떠한 관련 없이도 존재할 수 있다고 주장하다. 당신이 물리적 속성들을 모두 제거하더라도 정신적 속성은 여전히 남아 있다고. “정신적”이라는 말은 바로 그러한 세계의 이질적인 반쪽을 표시하기 위해 있는 말이라고. 그렇다면 물리적 속성들을 모두 제거해 보자. 당신이 어느날 갑자기 돌로 변했다고 해 보자. 그럼에도 불구하고 당신은 여전히 고통을, 비애를, 분노를, 우울을 느낄 수 있을 것이다. 돌로 변해 버린 타인에 대해서는 저와 같은 속성들을 부여할 수 없겠지만 적어도 나 자신이 관련된 한에서 정신적인 것과 그 물리적(행동적) 표출들과는 단지 우연적인 관계에 있기 때문이다. 그런데 당신은 돌로 변해 버린 당신이 지금 느끼고 있는 것이 고통인지 비애인지를 어떻게 알까? 그것은 당신은 언젠가 어떤 것을 느꼈고 그것을 “고통”으로 명명했으며, 지금 당신이 느끼는 것이 이전의 그것과 같은 것이라는 것을 확인할 수 있음으로써인가? 비트겐슈타인의 사적언어논변은 사정의 그와 같지 않음을 말해준다. 당신의 이른바 사적인 지시적 정의는 명명식을 구성하지 못하며 따라서 여기에서 당신은 언어를 고안해낼 수 없다. 존재에 이름을 붙이는 일은 단순히 그것을 앞에두고 소리

를 지르는 일이 아니다. 우리가 건조된 배를 “붉은 10월”이라고 명명할 때에 물론 우리는 그것을 앞에 두고 소리를 지른다. 그러나 기억해야 할 것은 그러한 소리는 그것의 쓰임을 규제할 그래서 그것의 어의론적 위치를 지정할 규칙이 마련되어 있는 곳에서, 보다 일반적으로, 낱말이 언어적 운동을 할 수 있을 관절이 언어에 이미 마련되어 있는 곳에서 질려짐으로써 비로소 이름의 위상을 부여받는다라는 점을 기억하라. 데카르트의 사적인 명명식은 다만 공연한 모방에 지나지 않는다. 따라서 데카르트는 자신의 “고통”이라는 말이 무엇인가를 지시하도록 하기 위해서 그것을 규칙을 제정해야 할 것이다. 그래서 그는 사적인 규칙을 세워야 할 것이다. 그는 사적으로 규칙을 따라야 할 것이다. 그러나 사적으로 규칙을 따르는 일 따위는 존재하지 않는다. 따라서 데카르트의 이른바 “고통”은 규칙을 갖지 않으며 그 규칙이 없는 곳에서 올바름과 그름의 구별은 있을 수 없고, 단지 올바르다고 생각함이 올바름이 될 것이다. 따라서 데카르트의 사적인 영토, 곧 외적 표출들과의 絶緣이 논리적으로 가능하다고 규정된 정신적 속성들의 영토에서는 언어가 자라지 않는다. 당신이 그 곳에 들어가고자 한다면, 당신은 언어를 내려놓고 들어가야 한다. 아무 것도 아닌것(Nichts)이 그것에 대해서 어떤 것도 말할 수 없는 어떤 것(Etwas)-그 말의 데카르트적 의미에서의 정신적인 것이 바로 그러한 것인데-과 같은 일을 한다. 일반적인 믿음과는 달리, 형이상학적 비물리주의는 그것이 철저히 관철되었을 때, 우리에게 더 없이 익숙한 것을 불가해한 것으로 변형시켜 놓았다. 형이상학적 비물리주의는 정신적 언어와 물리적 언어와의 차이에서 출발해서 존재론으로 나아갔지만 역설적이게도 정신적 언어를 불가능한 것으로 만들어 놓고야 말았다. 형이상학적 비물리주의의 교훈은 이렇다: 정신적인 속성은 데카르트적 의미에서 정신적이지 않다. 왜냐하면 간단히 그럴 수 없기 때문이다. 정신적인 속성은 그 말이 데카르트적으로 이해되는 한, 안에 있을 수 없다. 정신적인 속성은 그 말의 데카르트적 의미에서 너머에 있을 수 없다. 왜냐하면 그 말의 데카르트적 의미에서 안이란 없기 때문이다. 독자는 여기에서 안이란 없다는 주장이 존재론적 주장이 아니라 의미론적 혹은 논리적 주장임

을 알 수 있을 것이다. 왜냐하면 우리가 데카르트의 안에는 아무 것도 거주시킬 수 없다고 말하는 것이니까. 데카르트적 의미에서라면 “안”과 “밖”은 따라서 이제 금지된 말(*the index verborum prohibitorum*)이다. 따라서 이제 비물리주의와 물리주의와의 대립은 생기지 않는다. 왜냐하면 안이 없는 곳에서는 밖도 없기 때문이다. 정의적 환원 물리주의자, 곧, 행동주의자가 이러한 사정을 간파했다라면 행동주의의 공허함에 대한 형이상학적 비물리주의의 비난에 대해서 그는 이렇게 답할 수 있었을 것이다: “나는 더이상 당신의 어법을 따르지 않는다. 안이 부정된 곳에서 바깥이란 없다. 따라서 안을 부정함으로써 남겨진 것은 한갓 바깥이 아니라, 단지 있는 모든 것이다”. 그러나 물론 정의적 환원 물리주의는 저렇게 말할 수 없었다. 그 자신 비물리주의자의 어법을 따르고 있기 때문이다. 비물리주의가 하나의 미망이었다면 그것과 같은 곳을 닫고 있는 물리주의 또한 하나의 미망이다. 그래서 앞서 2-1에서 약속된 물리주의의 좌절은 놀랄올 게 없다. 우리는 정신적 속성이 형이상학적 비물리주의적 의미에서 정신적일 수 없음을 보았다. 그러나 우리는 그럴 수 없음에서 그렇지 않음으로의 한갓 양상적 추론에 만족하지 않으려 한다. 사적언어 논변은 정신적 술어의 논리를 파악하는 데에 있어 우리를 인도할 이정표에 지나지 않는다. 이제 우리는 정신적 개념들의 자연서식지를 찾아가서 그것들의 진정한 모양새를 기술할 것이다. 바로 정신적 술어들을 가지고서 행해지는 말놀이의 기술에로. 그 곳에서 우리는 데카르트적 너머가 저 말놀이의 일부이지 않다는 것을 보게 될 것이다. 데카르트의 너머의 것은 공회전하는 바퀴임이 여실히 들어날 것이다. 우리는 정신적 속성의 논리를 이해하려 하는 동안에 언제라도 안과 밖이라는 뿌리 깊은 선이해의 유혹에 굴복하기 쉽상이다. 그러나 이제 우리가 그러한 유혹에 굴복하여 자신이 정신적인 것의 본성에 관해서 말하고 있다고 여기는 일은 더이상 일어나지 않을 것이다. 우리는 사적언어논변으로부터 배운 사람들이기 때문이다. 지되는 제거되었으므로.

이제 “안”과 “밖”은 더이상 분기된 세계의 한 쪽을 가리키기 위해 있지 않다. 이제 문제는 이것이다. 우리는 “안”과 “밖”이라는 표현

으로서 무엇을 표시해야 할 것인가? 우리는 이 물음에 한 현인이 오래전에 답했음을 알게된다. 안과 밖은 세계의 두 相들을 가리킨다. “안”과 “밖”이란 세계를 보는 두 관점의 이름들이다. 그런데 정신적 속성과 물리적 속성이 동일한 세계의 두 상이라고 말하는 것은 정확히 무엇인가?

2-2-2. 내성주의적 비물리주의

정신적 개념은 매우 특기할 만한 면-비트겐슈타인이 “정신적 속성의 1인칭/3인칭 비대칭성”이란 표현으로 표시한-을 가지고 있다. 내가 타인에게 정신적 속성을 귀속할 때에 나는 그의 외적 표출들을 기준으로해서 그렇게 한다. 반면 타인이 아니라 나 자신이 관련되는 한, 나는 어떠한 기준들로부터도 그렇게 하지 않는다. 정신적 개념의 1인칭적 측면은 형이상학적 물리주의자를 정신적 속성과 물리적 속성과의 존재론적 구분이라는 미망으로, 반면 정신적 개념의 3인칭적 방식은 행동주의자를 정신적 개념의 정의적 환원이라는 미망으로 오도했다. 각각 비물리주의(1인칭주의)와 물리주의(3인칭주의)에 의한 정신적 개념의 변형과 왜곡은 비단 지나버린 역사적 사건인 것만은 아닌 것 같다. 작금의 내성주의적 비물리주의 또한 정신적 개념의 1인칭주의의 오해로부터 자유롭지는 못해 보이기 때문이다. 가령, 내성주의적 비물리주의자들은 자신들이 형이상학적 비물리주의자가 아니라고 공언하면서도 정신적인 것 만의 고유한 특성들 때문에 물리주의를 문제삼고 있기 때문이다. 가령, 정신적인 것은 정신적인 것에 고유한 특성-경험내용 혹은 감각질-이 있으며 정신적인 것에 있어 본질적인 바로 이러한 특성이 물리주의에 의해서 불가피하게 경시된다는 점을 지적한다. 그리고 이번에도 역시 이들은 상식을 독점적으로 변호하는 자들로 치장한다. 내성주의적 비물리주의자가 애용하는 예는 의식이다. 그는 이렇게 말한다: 의식이라 불리는 바로 이것, 이것이야말로 물리적인 어떤 것일 수 없는 것이다. 그런데 모든 정신적 속성은 직간접적으로 의식적인 어떤 것이므로 정신적 속성은 결코 물리적인 어떤 것일 수 없는 것다는 것이다. 그런데 누가 내성주의적 비물리주의자가 아닌가? 왜냐하면

냉수가 목을 타고 흐르는 느낌에 대해서 말하지 말자고 했던 사람은 내가 알기로 없다. 자신은 그러한 느낌을 느낀 적이 한번도 없었다고 말하는 사람은 내성주의적 비물리주의자에 반대하는 사람인가? 도대체 뭐라고 말해야 내성주의적 비물리주의자가 아니게 되는가? 내성주의적 비물리주의자가 정신적 속성에 본질적인 것으로 규정하고 있는 것이 본질적이지 않다고 말하는 사람은 어떤가? 문제는 본질과 비본질에 있지 않다. 그것이 본질적이든 비본질적이든 간에 누군가가 그러한 것을 있다고 인정한다면 그것은 결코 물리적인 것일 수 없기 때문에 존재론적 일원론으로서의 물리주의는 틀렸다는 것이 내성주의적 물리주의자가 하고 싶은 말이기 때문이다.

이제 내성주의적 비물리주의자를 흉내내보자. 그는 가령 눈을 감는다. 그리고 말한다: “바로 이것, 이 특정한 무엇!” 내가 묻는다: “무엇 말인가?” 대답: “바로 의식이라는 것!” 그것은 당신이 방금 의식이라고 부르는 것은 당신이 지금까지 의식이라 불러왔던 것과 다른 어떤 것이지만 당신의 기억이 언제나 당신을 속여서 실제로는 다른 것들을 같은 말로 부르게 만든 것은 아닐까? 그래서 당신이 의식이라 부르고 있는 그것은 실제로는 물리적인 어떤 것이 아닐까? 당신은 결단코 아니라고 말할 것이다. 그러나 당신은 어떻게 그렇게 확인할 수 있을까? 대답: 정신적 속성이 관련되는 한, 나는 신원확인에 있어 실패할 수 없기 때문이다. 질문: 정신적인 것이 관련되어 있는 한에서 우리의 판단이 실수하지 않는 것은 어디에서 연유한 것일까? 대답: 그것은 정신적인 속성이 너무나 가까이 있기 때문이다. 그것은 정신적인 것과 그것에 대해 판단하는 우리와의 인식적 거리에서 연유한다. 이렇게해서 비판적 비물리주의는, 그것이 여전히 존재론으로 의도되는 한, 형이상학적 비물리주의와는 구분되지 않는다. 우리 자신의 정신적 속성이 관련되는 한에서, 우리의 판단이 실수하지 않는 것은 저와 같이 존재론적 사태에서 오는 것이 아니라 정신적 술어의 어법에서 온다. 우리의 판단이 실수하지 않는 것은, 여기에서 우리가 어떠한 것도 실수라고 부르지 않는다는 데에서 온다. 여기에서 우리가 실수할 수 없는 것은 수학의 증명이 실수할 수 없는 것과 같다. 수학에서의 참이란 곧 증명을 의미한다는,

수학에서 증명은 참에 구성적이라는 사정과 유비해 보라. 마찬가지로 어떤 이가 고통스럽다고 말한다면, 그러한 말함-비트겐슈타인이 “Äußerung”이란 표현으로써 표시한-은 그것의 참에 구성적이다. 여기에서 우리의 말놀이는 실재와 현상과를 구분해 놓고 있지 않다. 우리가 이러한 말놀이의 규칙을 정신적인 것의 본성으로부터 설명할 수는 없다. 왜냐하면 우선 저 어법적 규칙은 이미 말했듯이 정신적인 것에 구성적이다. 따라서 당신은 가령, 고통은 이러이러한 것이기 때문에 이러이러한 규칙이 연유했다고 말할 수 없다. 다음으로, 그러한 설명은 정신적인 것을 데카르트적 의미에서 정신적인 어떤 것으로 규정하거나 물리주의적으로 규정하거나를 포함하지만 이들 두 길은 이제 통행이 금지되어있지 않은가? 여기에서 우리가 해야하는 것은 단지 이것이 우리가 행하는 말놀이이라고 말하는 것이다. 그리고 침묵. 따라서 “실수할 수 없음”, “거리가 없음” 등등은 그것이 말놀이의 규칙에 대한 신화적 기술로 이해되는 한에서만 옳다.⁶⁾ 대신에 그것이 존재론적 사태에 관한 표상(Darstellung)으로 오해될 때에 결과하는 것이, 다름 아니라, 비물리주의이다. 이러한 사정을 보다 일반화 해보자. 우리는 정신적인 것은 특정하고, 사적이고, 배타적으로 접근 가능하며, 주관적이고, 의식적이고, 지향적이고, 합리성에 의해 인도된다고 말해왔다. 그리고 우리는 여전히 그렇게 말해도 좋다. 대신에 우리가 특정하고, 사적이고, 배타적으로 접근가능하고, 주관적이고, 의식적이고, 지향적이고, 합리적인 것은 말놀이라고 고쳐말하는 한에서.⁷⁾ 정신적인 것은 안에 있다고

6) 우산이 저절로 펴져서 방 안을 돌아다닌다고 해 보자. 우리는 이러한 일을 매우 집요하게 기술해 볼 수 있다. 우산이 이러이러한 힘의 영향을 받아 이러이러하게 변화하고 다시 이러이러하게 그리고 ... 등등. 대신에 우리는 간단히 방안에 유령이 있어서 우산을 펴서 이러저리 돌아다닌다고 해 볼 수도 있다. 그리고 이 두번째의 기술은 단지 신화적 기술로서 이해되어야 한다. 유령의 존재에 개입하고 있는 기술로서 이해되는 대신에, 이와 관련해서 마찬가지로 안(과 밖)이라는 그림은 데카르트적으로가 아니라, 그러니까 존재의 모양새를 지목하기 위해서가 아니라 단지 정신적 술어들의 언어놀이의 전면적인(overall) 다름과 고유성에 대한 신화적 기술 혹은 상징으로서 이해될 때 복권(rehabilitation)된다. 제자리 찾아주기.

7) 존재론하지 않기.

말해진다. 그러나 안에 있는 것은 말놀이이다. “안”이란 말은 정신적인 속성들에 대해서가 아니라, 정신적 술어들을 가지고서 행해지는 말놀이에 대한 술어이다. “안”이란 말은 정신적 술어들을 가지고서 행해지는 말놀이가 물리적인 술어들을 가지고서 행해지는 말놀이와 차이지는 바로 그 방식들을 가리키기 위해 있다. “안”과 “밖”이 가리키는 것은 분기된 세계의 반쪽이 아니라 말놀이들간의 차이이다. 정신적인 속성이 물리적인 속성이 아니라고 말할 때의 “아니다”는 차이를 의미한다. 바로 이러한 사정이 내가 “안”과 “밖”이 모순어가 아니라 반대어라고 말함으로써 지목하고자 했던 것이다. 어떤 것이 안에 있다고 말하는 것은 그것이 밖에 있지 않다고 말하는 것이다. 그리고 어떤 것이 밖에 있다고 말하는 것은 그것이 안에 있지 않다고 말하는 것이다. 나는 단지 말장난을 하고 있는가? 아니 “정신적”과 “물리적”이 서로를 가리킴으로써만 설명될 수 있다는 사정을 상기해 보라. 그런데 저 말의 이러한 사정이 데카르트에 있어서는 지켜지지 않는다는 사정은 뜻하는 바가 있다. 왜냐하면 데카르트에 따르면 저 두 말이 서로를 가리킴으로써 설명되지는 않을 것이다. 왜냐하면 그는 저 말을 각각 분기된 세계를 가리킴으로써, 혹은 한 번은 눈을 감고서 “바로 이것!”이라고 말함으로써 또 한번은 오히려 눈을 크게 뜨고서 “바로 저것!”이라고 말함으로써 설명할 것이기 때문에, 반면 “안”과 “밖”이, 데카르트가 생각했던 것과는 달리,⁸⁾ 차이를 가리키는 말이라면, 두 말의 앞서의 서로 가리킴은 놀라운 것이지 않다. 왜냐하면 갑과 을이 서로 다르다고 말하기 위해서 우리가 반드시 갑은 어떻고 을은 어떻다고 말할 수 있어야 하는 않기 때문이다.⁹⁾

8) 논문 전체를 통해서 “데카르트”는 역사적 인물을 지칭한다기 보다는 어떤 사고유형(Denkmuster)을 표시하기 위해 사용되었다. 따라서 이 논문이 데카르트에 관한 해석적 작업으로 이해할 필요는 없다.

9) 내성적 물리주의자는 감각질이 인과적으로 하는 일이 없다는 데에 동의한다. 그런데 그는 여전히 감각질이 정신적인 것에 있어 본질적이라고 규정한다. 그러한 규정이 자의적인 것이 되지 않기 위해서 적어도 그는 감각질이 인과적으로는 아니더라도 어떤 일을 한다는 것을 말할 수 있어야 할 것이다. 가령, 감각질은 언뜻 정신적인 것을 신원확인하는 일을 할 수 있을

3. 그렇다면 정신적인 것이란 무엇인가?

데카르트주의와 행동주의간의 오래된 대립에서 시작해보자. 이와 관련해서 독자가 글쓴이가 왜 심리철학의 최신 논의들에 관해서는 무관심한지를 묻는다면, 대답은 이렇다: 심리철학의 모든 논의는 신경증 환자처럼 동일한 증상을 되풀이한다. 우리는 비물리주의적 증상과 물리주의적 증상을. 우리는 신경증환자를 치료하듯 문제를 다룬다. 데카르트적 이원론과 행동주의의 대립의 성격은 비물리주의와 물리주의의 대립인 한에서 앞에서 어느 정도 논의된 셈이다. 심리철학의 모든 논의들은 비물리주의와 물리주의간의 저 원형적 대립으로부터 病原을 그대로 지닌 채 진행되어왔다. 나는 비물리주의와 물리주의의 대립은 데카르트의 이원론과 행동주의간의 저 원형적 대립에서 아래에서 기술할 바와 같이 종료될 수 있었으며 지난 반세기동안 그래왔듯이 물리주의적 대안들을 찾아 운동할 이유가 없었음을 말하고자 한다. 우리는 심리철학의 어지러운 난맥상에 어리둥절해서 출발하였고 그 진원을 찾았으며 이 모든 혼란이 언어에 대한 오해에서 비롯된 것임을 본다. 바로 이 곳이 우리가 종료하는 곳, 우리가 뫼비우스 띠 위를 걸어 다시 돌아온 곳이다. 언어에 관한 오해에서 출발한 사고의 방향은 언어에 관한 이해에서 멈춘다.

비물리주의와 물리주의는 어디에서 길을 잃었는가? 비물리주의와 물리주의 모두는 존재론적 입장으로, 세계상으로서 제시되었다. 그들은 무엇이 있고 무엇이 없는지에 관해서 논쟁하고 있는 것처럼 보인다. 우리는 이와 관련해서 정신적인 것은 있다는 비물리주의자의 주장도, 그러한 것이 없다는 물리주의자의 주장도 우리가 철

것 같기도 하다. 그러나 이러한 감각질의 인식론적 기능이라는 관념은 이미 사전언어논변만으로도 그 허상이 드러났다. 또한 글쓴이는 자신의 학위 논문의 한 장에서 “특정한(specific)”의 이진적(transitive) 쓰임과 비이진적(intransitive) 쓰임에 관한 비트겐슈타인의 논의로부터 감각질이라는 관념 자체를 해체하는 논변을 재구성해 보았다. 인과적으로도 인식론적으로도 하는 일이 없다면, 감각질은 어떤 의미에서 본질적인가?

학의 악령의 지배하에 있기 전에는 꿈에서라도 주장하지 않는다는 점을 상기할 필요가 있다. 일상적 지성에 있어 고통이 있다는 것과 고통이 없다는 것은 각각 여러 사람이 고통을 겪어왔다는 것과 지금 까지 어느 누구도 고통을 겪지 않았다는 것을 뜻하지 않는다면 아무 것도 뜻하지 않는다. 지금까지 여러 사람이 고통을 겪어 왔다. 비물리주의자도 물리주의자도 그것을 부정하지는 않는다. 그렇다면 도대체 어떻게 비물리주의자는 물리주의자가 결코 부정하지 않을 것으로부터 물리주의자가 죽음을 불사하고 부정하고자하는 것으로 나아갈 수 있었던 것일까? 어떻게 그는 사람들이 종종 고통을 겪는다는 것으로부터 고통이 있다는 것으로 진행할 수 있었던 것일까? 비물리주의자를 재현해 보자. 그는 이렇게 묻는다: 어떤 사람이 고통을 겪을 때 무슨 일이 일어나는가? 그는 가령, 신음하고 병원에 간다. 그러나 그 뿐인가? 신음하고 병원에 가는 일은 단지 신음하고 병원에 가는 일이지 않는가? 따라서 더 많은 일이 일어나야 한다. 저것들 너머에서. 저것들은 고통의 외적 표출일 뿐이다. 이렇게해서 비물리주의자는 간단히 그의 존재론으로 이행한다. 비물리주의와 물리주의의 대립은 비물리주의자가 문제의 너머를 물리적이지 않은 어떤 영역으로 규정할 때에 생긴다. 가령 동일론적 물리주의는 그러한 규정을 원하지 않으며 문제의 너머를 따라서 두뇌로 규정한다. 그런데 비물리주의자든 동일론적 물리주의자든 합의하고 있는 바가 있음은 매우 중요한 점이다. 그러니까 그들은 너머에 대한 규정에 있어 이견을 보일 뿐 고통이란 너머-그것이 물리적이지 않은 어떤 영역이든 아니면 물리적 영역이든 간에-에 있는 어떤 것이라는 규정이다. 그러나 누가 고통이 너머의 것이라고 말해 주었는가? 우리는 여기에서 안과 밖의 그림을 다시 한번 확인한다. 그렇다면 나는 정의적 환원 물리주의자인가? 왜냐하면 정의적 환원 물리주의 또한 통증을 너머의 어떤 것으로 규정하지 않기 때문이다. 여기에서 일치 가 있다면 그것은 우연한 것에 불과하다.

나는 이제 정신적인 것이란 무엇인가를 말하려 한다. 앞서의 예에서 시작해 보자. 누군가가 고통을 느낄 때 그는 신음한다. 비물리주의자는 “여기에 신음이 있다. 그런데 고통은 어디에 있느냐?”고 묻

는다. 그는 고통은 너머에 있다고 말하고 싶어한다. 정의적 환원 물리주의자는 정신적인 것이란 너머의 어떤 것이지 않으며 그 외적 표출들에 의해 정의된다고, 포착된다고 말한다. 그러나 정신적인 것이 그 외적인 표출들만으로 포착될 수 있기 때문에 정신적인 것은 존재하지 않는다고 말할 수 있으리라는 정의적 환원 물리주의자의 기대에 사태가 전혀 호의적이지 않다는 사정은 익히 알려져 있다. 정의적 환원의 실패는 우리에게 무엇을 가르쳐주는가? 정의적 환원의 실패는 정신적인 것이 그 외적 표출들 너머에 있다는 사정으로부터 연유한 것인가? 그래서 그러한 실패는 비물리주의에의 귀결을 뜻하는가? 결코 아니다. 그렇다면 우리는 정의적 환원의 실패는 정의적 환원 물리주의가 아닌 다른 방식의 물리주의를 찾아야 한다는 것을 의미하는가? 또한 결코 아니다. 심리철학의 모든 논의들의 지평도를 그리기 위해서 내가 데카르트적 비물리주의와 정의적 환원 물리주의의 대립에 집중하는 이유가 여기에 있다. 정의적 환원 물리주의에 후속한 물리주의의 여러 형태들은 선행 이론들을 변증법적으로 발전시킨 것들이 아니라 동일한 신경증의 여러 증상들에 불과하다. 물리주의자들은 신경증 환자처럼 동일한 패턴의 증상들로 자꾸만 경도한다. 정신적인 것의 왜곡은 데카르트의 안과 밖의 그림에서 시작하고 여전히 저 그림에 충실한 채 진행된 물리주의적 반발은 또 다른 왜곡일 뿐이다. 왜곡이 왜곡을 낳는다. 진정한 반발은 데카르트 이전으로 돌아가는 것이었다.

정의적 환원 물리주의가 실패한 진정한 이유는 어디에 있는가? 그것은 정의적 환원물리주의가 자신의 입론을 존재론적 용어들로써 정립한 데에 있다. 그러니까 정신적인 것은 물리적인 것에 의해 완전히 포착된다고 말한데에, 따라서 그 실패는 정신적인 것은 물리적인 것에 의해서 완전히 포착되지 않는다는 것으로 정립되고 따라서 데카르트에 성공적으로 대응하지 못했다고 여겨진다. 그리고 다른 물리주의적 대안들이 찾아진다. 그런데 정의적 환원 물리주의자가 다음과 같이 말할 수 있었다면?: “정신적 술어는 물리적 술어들에 의해서는 확정되지 않는다. 그러나 그로부터 정신적 술어가 물리적인 것이지 않은 어떤 것을 가리킨다는 것이 따라 나오지는 않는다. 왜냐

하면 정신적 술어의 불확정성이란 단지 정신적 술어들의 증거규칙들의 불확정성을 의미하기 때문이다. 다시 말해서 당신이 어떤 사람에게 정신적 술어를 귀속시켰다고 하더라도, 다른 증거들에 의해 언제든지 당신은 그 귀속을 포기할 수 있는 것이다. 그런데 사적언어논변은 그러부터 정신적 속성이 그 외적 기준들과 무관하게 자신의 정체성을 유지할 수 있다는 것이 따라 나오지는 않는다는 것을 보여준다. 정신적인 속성은 언제나 그 외적 표출들과 함께 있다. 대신에 그것이 함께 있는 외적 표현들의 어떤 정해진 일단이 없을 뿐이다. 따라서 정신적인 것과 그 물리적 표출들과의 존재론적 분리는 일어나지 않는다. 저 불확정성이라는 사정이 보여주는 것은 단지 가령, 비에는 끝없이 다양한 외적 표출들의 실타래에 의해서 직조되는 무늬라는 것이다. 그리고 정신적 술어의 불확정성은 그 자체로 문제시되어야 할 어떤 것이 아니다. 당신이 “흙더미”라는 술어가 명확한 경계를 갖지 않는다는 것을 문제시하지 않는다면 왜 정신적 술어에 대해서는 그래야 하는가?”

정신적 술어의 불확정성 때문에 우리는 다른 물리주의적 대안을 찾아나서는 일을 하지 말았어야 했다. 대신에 우리는 정신적 술어의 불확정성으로부터 배워야 했다. 정신적 술어는 본래적으로 (constitutionally) 비확정적이라는 것을. 따라서 정신적 개념은 본질적으로 비확정적이라는 것을. 따라서 정신적 속성은 본질적으로 비확정적이라는 것을. 이제 개진할 정신적 술어의 논리에 관한 기술은 이러한 사정에 조명할 것이다. 예비적으로 다음의 사정들을 분명히 해두자. 우선, 정신적 술어의 불확정성은 매우 근본적인 것이다. 그것은 단지 정신적 술어가 환원될 수 있는 물리적 술어들의 어떤 특정한 일단은 없다는 것을 뜻하지 않는다. 보다 근본적인 사정은 외적 표출의 어떠한 일단에 대해서도 그것이 어떤 정신적 속성을 확정하는 일은 그 자신 이미 예의 정신적 속성들에 비추어서 보아질 때에만 일어난다는 데에 있다. 외적 표출들은 정신적인 것의 외적 표출일 때에만 유기적으로 결합한다. 가령, 나의 친구의 일련의 행동들은 그가 건물에 폭탄이 설치되어 있다는 믿음에 비추어 보아질 때에 하나의 의미로 유기적으로 융합한다. 다음으로, 정의적 환원

물리주의자는 가령, “갑은 풀이 죽어 있다”라는 문장의 정당화와 진리 조건과를 혼동한다. 그도 그럴 것이, 저 문장의 진리조건을 인정한다면, 그러한 진리조건이란 데카르트적인 것이고 말쑥기 때문이다. 갑이 풀이 죽어 있다고 말할 때 우리는 물론 그의 이리이러한 표출들로부터 그렇게 말한다. 그러나 다시 물론 갑이 풀이 죽어 있다고 말하는 것은 그가 이리이러하게 행동하고 있다는 것을 뜻하지 않는다. 그렇다면 그것은 데카르트적인 너머의 영역에서의 사태를 그 진리조건으로 갖는가? 그렇지 않다. 그렇다면 우리는 저 문장이 정당화와 진리 조건을 모두 갖는다는 것을 어떻게 이해해야 하는가? 다음의 유비를 통해서 대답해 보자. “북한과 남한은 1950년에 전쟁을 하였다”의 진리조건은 1950년에 어느 특정한 반도에 살고 있는 사람들의 행동들을 모두 열거한다고 해서 포착되지 않는다. 그렇다면 북한과 남한은 전쟁을 했다는 사실은 존재하지 않는가? 그리고 저 문장이 기술하는 사태는 이 세상이 아닌 다른 영역에서 일 어났는가? 우리가 그렇게 말하지 않는다면, 갑이 풀어죽어 있다는 사실이 진리 조건을 갖는다면 그것은 반드시 데카르트적 영역에서의 사태이어야 할까? 정신적 술어를 포함하는 문장은 물리적 술어를 포함하는 문장이 기술하는 것과 나란히 있는 어떤 사태를 기술하지 않는다. 그것은 오히려 저 두번째 문장을 경유해서 표현한다. 하늘이 마치 무슨 일이 일어날 것처럼 험악하다고 말함으로써 우리는 현재에 대해서 말하는가? 아니면 미래에 대해서 말하는가? 둘 다이다. 우리는 하늘이 지금 이리이러하다고 말함으로써 뭔가 불길한 일이 일어날 것이라고 말한다. 마찬가지로 우리는 갑이 이리이러하게 행동한다고 말함으로써 그가 풀이 죽어 있다고 말한다. 우리는 여기에서 정신적 속성의 중요한 측면을 발견하게 된다. 정신적 속성은 그것의 외적 표출이 물론 아니다. 그것은 오히려 외적 표출이 보아지는 방식이다. 존재론적 용어로 말해 보자면, 정신적 속성은 외적 표출의 의미 혹은 뜻이다. 정신적 속성은 데카르트의 영역 안에 있는 어떤 것도 아니며, 그렇다고 그 외적 행동들의 일단 혹은 전부도 아니다. 그것은 오히려 외적 행동들의 행동이다. 정신적 속성이 물리적 속성이 아니라고 했을 때 비물리주의자는 옳았다. 왜냐하면 정

신적 속성은 외적 속성의 속성이니까. 정신적 속성이 물리적 속성이라고 했을 때 물리주의자는 어떤 점에서 옳았다. 우리가 정신적 속성의 위치를 찾기 위해서 우리의 발이 딛고 있는 바로 이곳과는 다른 또 다른 곳을 상정할 이유는 없다. 왜냐하면 정신적 속성은 이곳의 인간들의 행동의 방식들을 일컫는 말이므로. 비물리주의와 물리주의가 안과 밖의 마력으로부터 벗어나는 한 그것들은 구제된다.

정신적인 것이 비물리주의적이지도 물리적이지도 않다는 사정은 정신적 술어의 쓰임새로부터 드러난다. 정신적 술어는 다음과 같이 쓰인다: 비애의 범형이 있다. 누군가 이러이러한 상황에서 이러이러하게 행동한다. 그리고 우리는 그것을 비애라 부른다. 우리는 상황과 행동들의 다른 결합들은 비애의 저 범형과의 유사성에 의해서 비애의 경우가 된다. 그런데 여기에서의 유사성이란 공통성을 의미하지 않는다. 당신이 갑의 얼굴이 을의 얼굴과 유사하다고 말하지만 그 둘이 어떤 점에서 유사하다고 말할 수 없는 경우들을 생각해 보라. 여기에서의 유사성은 “이러이러한 점에서”를 포함하지 않는다. 정신적 술어들이 그 범형과 그것과의 유사성이라는 두 축으로 운동한다는 사정과 이 때의 유사성이란 전술한 바의 것이라는 사정에서 정신적 술어의 가족유사성이라는 사정과 앞서 논의한 정신적 술어의 본래적 불확정성이라는 사정이 연유한다. 이제 나는 정신적인 것은 무엇인가라는 질문에 마침내 대답하고자 한다. 정신적인 것이란, 가령, 비애란 비애의 범형이다. 누군가 당신에게 비애란 무엇인가를 물으면 당신은 비애의 범형을 가리키며 “바로 저것”이라고 대답할 것이다. 그런데 다시 상대방이 그것은 단지 이러이러한 상황에서의 어떤 사람의 이러이러하게 행동을 그려놓은 그림에 불과하지 않느냐고 반문한다면? 그림은 여러 관점에서 보아질 수 있다. 야스트로의 그림을 당신은 단지 이러이러한 선들의 기하학적 결합으로서만 보는가? 당신이 야스트로 그림을 토끼로 본다면 당신은 왜 저 범형적 그림에서 비애를 보지 못하는가? 그리고 우리가 야스트로의 그림에서 토끼를 본다고 할 때에 우리가 “보다”라는 말의 단지 이차적 혹은 비유적 의미에서 그러한 것은 아니라고 한다면, 타인에게 정신적인 속성을 귀속함의 논리는 야스트로 그림에서 相을 봄의 논리에

유비될 수 있을 것이다. 그리고 만약 그렇다면 나는 안과 밖의 선이 해의 주술로부터 벗어나 정신적인 것의 논리를 규명해 보겠다는 약속을 이행한 것으로 보인다.

나는 독자가 정신적이 무엇인가에 관한 나의 대답에 대해서 “아니, 우리의 문제는 그렇게 간단한 문제였는가?”를 반문하길 바란다. 정확히 그렇다. 정신적인 것이 무엇인가는 아주 간단히 대답된다. 그러나 저 대답의 간단함과는 달리 우리가 그것에 이르는 과정은 간단하지 않았다. 우리는 우선 안과 밖이라는 선이해가 우리를 미궁에 빠뜨림을 보았다. 저 선이해의 거부와 함께 우리는 시력을 회복하였다. 우리는 정신적인 것이란 우리가 정신적인 것이라고 부르는 것 이외에 다른 어떤 것도 아니라고 말했고 이제 언뜻 동어반복처럼 들리는 저 말은 정신적인 것을 그 자연 서식지대로 돌려보내고 그곳에서 그 존재의 모양새를 기술하도록 우리를 이끌었다. 그러한 기술은 정신적인 술어는 인간의 행동들을 읽는, 정신적이지 않은 어휘들에로의 환원을 시도조차 할 수 없다는 점에서 본래적인 어휘임을, 정신적 속성은 인간의 행동들의 의미, 혹은 그것들의 상, 혹은 그것들의 몸짓이라는 것이 드러났다. 그런 점에서 정신적 속성은 인간 의존적인 것이다. 정신적 속성들은 세계에 이런 식으로 들어가 있다. 인간들이 있다. 인간들은 그들이 발 딛고 있는 곳에서 그들의 삶을 산다. 인간들은 행동한다. 인간들은 자신들의 행동들을 어떤 특정한 어휘들으로써 기술한다. 바로 정신적 어휘들으로써. 그런데 타인의 행동을 기술하는 데에 있어 두 가지 방식을 갖는 것을 이해하지 못하는 부족이 있을 수 있다. 가령, 그들은 어떤 이가 신음한다는 기술이외에 그가 고통을 겪고 있다는 기술을 갖는 것은 매우 우스꽝스러운 일이라고 생각할지도 모른다. 그리고 우리는 그들을 동화시킬 수 없을지도 모른다. 그러나 그들과는 달리 우리는 그렇게 한다. 따라서 정신적 속성의 존재는 바로 우리가 그렇게 함에 의존한다. 우리가 그렇게 함은 다시 진화의 역사에 의존할 지도 모른다. 그래서 결국 정신적 속성은 매우 일반적인 자연적 사실에 의존한다고 말할 수도 있을 것이다.

전술한 세계상을 각각 비물리주의자의 그것과 물리주의자의 그것

과 정신적인 것과 관련하여 비교해 보자. 우선 물리주의자의 세계상에는 인간이 없다. 그들의 문제는 세계의 물리적 어느 부분과 정신적 속성이 같은가의 문제이게 된다. 대신에 진술한 세계상에서 정신적인 것은 물리적 세계의 어느 구석과 동일한 무엇이 아니라 인간이 타인의 행동들을 읽는 방식이다. 그래서 정신적인 것은 부여된 것이다.¹⁰⁾ 반면, 비물리주의자의 세계 상에는 인간이 있는 것처럼 보인다. 가령, 고통을 겪고 있는 어떤 이, 그러나 다시 한번 저 비물리주의의 고통한 자아는 사람이 아니다. 근대의 자아 개념과 사람의 개념만큼 근본적으로 다르지만 그 다름이 은폐된 경우가 또 있을 수 있을까?

마지막으로 남은 문제는 이것이다. 나는 정신적인 것의 존재 방식을 규정하는 데에 있어 그것의 3인칭적 측면에 주목해서 그렇게 하였다. 가령, 나는 정신적인 술어는 인간의 행동의 의미라고 했는데, 타인이 아니라 나 자신이 관련된 경우, 그러니까 내가 나 자신에게 정신적 술어를 귀속하는 경우에, 나는 나 자신의 행동의 의미가 이러이러하다고 말하는 것인가? 대답: 정신적 속성의 1인칭적 사용은 3인칭적 사용의 퇴락한(degenerate) 경우이다.

10) 안과 밖의 선이해의 부정은 정신적인 것의 이러한 존재론적 위상의 확인이다.