

우리가 사는 세상이 가상현실이 아닌 거의 확실한 이유*

김한승(국민대)

[한글 요약]

이 논문에서 필자는 외부 세계의 존재에 관한 인식적 회의주의가 거짓임이 거의 확실하다는 것을 보이고자 한다. 이를 위해서 필자는 강한 형태의 유아론이 거짓임이 거의 확실하다는 논증을 제시한다. 이 논증은 귀납적 논증에 해당하지만 기존에 제시된 귀납적 반회의주의 논증과는 구별된다. 필자는 이 논증에 대해 제기될 수 있는 가능한 반론의 하나로 보스트롬의 가상현실 논증에 대해서 살펴본 후 우리가 사는 세상이 가상현실이 아닌 것이 거의 확실하다는 주장이 여전히 성립함을 보이려 한다.

주제분야 : 분석철학, 인식론

주 제 어 : 인식론, 회의주의, 확률, 가상현실 논증

* 이 논문은 2011년도 국민대학교 교내연구비를 지원받아 수행된 연구임.

1. 들어가는 말

데카르트가 계획한 인식론적 기획은 두 개의 날개로 이루어져 있다. 첫 번째 날개의 역할은 우리 정신 밖의 세상이 실재한다는 우리의 믿음을 뿌리에서 흔들어 파괴하는 것이고, 두 번째 날개의 역할은 이렇게 부서진 믿음을 원래의 상태보다 더 안전한 토대 위에 올려 놓는 것이다. 첫 번째 날개인 회의주의적 논증은 그의 기대 이상으로 성공적이었지만 정작 그가 더욱 성공을 바랐을 두 번째 날개는 그의 바람만큼 성공적이지 못했다. 그 후 데카르트의 첫 번째 날개로부터 벗어나려는 노력은 인식론의 주요 주제가 되었고, 동시에 이를 저지하려는 노력 역시 인식론의 주요 주제가 되었다. 이 논문에서 다룰 것은 회의주의적 논증을 벗어나려는 시도 하나와 이에 대한 위협이 될 수 있는 회의주의적 논증 하나이다. 여기서 제시될 반회의주의 논증은 데카르트의 기대에는 못 미치는 주장을 목표로 한다. 즉, 데카르트가 외부 세계가 실재함이 확실함을 보이고자 했다면, 필자는 외부 세계가 실재함이 거의 확실함을 보이고자 한다. 이는 최선의 설명으로의 추론, 혹은 귀추법에 호소하는 전략과 유사해 보이지만, 우리는 필자의 논증이 기존의 시도와는 구별된다는 점을 볼 것이다. 외부 세계가 실재함이 거의 확실함을 보이고자 하는 필자의 논증에 대해 제기될 수 있는 회의주의적 공격의 하나로 보스트롬(Nick Bostrom)의 가상현실 논증(simulation argument)이 제기될 수 있다. 우리는 외부 세계의 존재에 대한 우리의 믿음이 어떻게 이 가상현실 논증에 의해서 약화되지 않는지 살펴볼 것이다. 이 논문은 다음과 같은 순서로 진행된다. 우선 2장에서 우리가 반박하고자 하는 회의주의적 주장이 무엇인지 밝힌 후, 3장에서 우리가 살고 있는 세상이 실재함이 거의 확실하다는 논증을 제시할 것이다. 4장에서는 이 논증이 기존의 반회의주의 논증과 차별된다는 점을 설명한 후, 5장에서 이 논증에 대한 가능한 반론으로 가상현실 논증을 살펴본다. 가상현실 논증은 기존의 회의주의 논증보다 더 강력한 측면이 있지만 그럼에도 우리가 사는 세상이 가상현실이 아닐 것이 거의 확실하다는 우리의 주장은 여전히 성립한다는 것이 6장에서 제시될 주장이다. 마지막으로 7장에서는 이 논의가 갖는 철학적 함축에 대해서 생각해 볼 것이다.

2. 회의주의적 주장

데카르트의 회의주의적 기획은 우리가 갖는 모든 믿음의 내용이 거짓이 되도

록 하는 논리적으로 가능한 시나리오를 제시하는 것이다. 하지만 데카르트는 어떤 가능한 시나리오에 의해서도 그 내용이 참이 될 수밖에 없는 믿음이 있기 때문에 이 회의주의적 기획은 모든 믿음을 포섭할 수는 없다고 생각했다. 데카르트의 반회의주의적 기획의 초석이 되는 이 믿음은 주체의 정신적 상태에 관한 믿음이다. 여기까지가 잘 알려진 데카르트의 성공 이야기이다. 데카르트는 반회의주의의 초석이 되는 믿음이 주체의 정신적 상태에 관한 것으로부터 시작하여 외부 세계에 있는 일상적 대상에 관한 것으로까지 확대될 수 있다고 주장했다. 하지만 이는 데카르트의 실패담이 되었다.

데카르트의 기획 중 성공적인 부분은 회의주의의 전형적 논증이다. 이에 따르면, 우리는 주체의 정신적 상태에 관해서는 알 수 있지만 이를 제외한 다른 모든 것에 관해서는 알 수 없다. 예를 들어, ‘나는 물처럼 보이는 것을 바라보는 경험을 한다’는 내 믿음이 온전히 나의 정신적 상태에 관한 것이라면 나는 무엇인가를 알고 있는 셈이지만, ‘내 앞에는 물이 있다’고 믿는 경우 내 믿음은 나의 정신적 상태가 아니라 외부 세계의 대상에 관한 것이기 때문에 나는 무엇인가를 알고 있다고 할 수 없다. 이 논문에서 반박하고자 하는 것은 바로 이 주장이다.

외부 세계의 실재성에 대한 인식적 회의주의는, 주체의 정신적 상태에 관한 것 이외의 모든 것에 관한 회의주의이므로, 나 이외의 다른 주체의 정신적 상태에 관한 인식적 회의주의를 함축한다. 나 이외의 다른 마음이 있다는 것을 알 수 없다는 것이다. 우리는 이를 ‘유아론(solipsism)’이라고 부른다. 하지만 유아론이 ‘나만이 마음을 가지고 있다’는 주장으로 해석될 때에는 오해의 여지가 생겨난다. 왜냐하면 만일 그렇게 해석될 때에는 어떤 주체라도 이런 믿음을 갖기만 하면 그 믿음은 참이 된다는 것으로 이해될 수 있기 때문이다. 그런 의미로 이해된다면 유아론은 사실 믿음의 주체만큼이나 많은 마음의 존재를 인정하는 셈이 되며 이는 ‘유아론’으로 우리가 의미하고자 하는 바와 거리가 있다. 이런 이유에서 필자는 ‘유아론’을 ‘단 하나의 마음만이 존재한다’는 주장으로 이해하고자 한다. 이렇게 해석된 유아론은 인식적 주체가 자신의 믿음의 내용에 대해서 확신한다고 해서 반드시 자신이 실제로 마음을 가진 존재라는 것을 함축하지는 않는다. 이는 ‘나만이 마음을 가지고 있다’는 의미의 유아론보다 강한 유아론이다. 필자가 앞으로 본 논문에서 ‘유아론’이라고 표현할 때는 바로 이 강한 유아론을 의미할 것이다.

여기서 우리가 주목할 점은 유아론이 옳지 못한 주장임이 거의 확실하다는 것을 보이면 외부세계의 실재성에 관한 회의주의 역시 옳지 못한 주장임이 거의 확실하다는 것이다. 왜 그런가? 이 논문은 유아론이 거의 확실히 틀렸다는 것,

좀 더 정확히 말하자면 나도 마음을 실제로 갖고 있을 뿐 아니라 나 이외에도 마음을 갖고 있는 존재가 다수 있다는 점을 보이고자 한다. ‘마음을 갖는다’는 표현이 무엇을 의미하는가는 철학적 논쟁거리가 되겠지만, 본 논문에서 의미하는 것은, 주체가 자신이 어떤 정신적 상태에 놓여있다는 확신을 넘어서 그런 정신적 상태에 놓여있는 자신이 거대한 컴퓨터에 의해서 가상적으로 구현된 프로그램이나 강력한 악마에 의해 5초 전에 만들어진 ‘영혼’이 아니라 온전한 의미의 ‘사람’으로서 존재한다는 것이다. 이렇게 ‘마음을 갖는다’를 이해한다면, 나 이외에도 마음을 갖는 존재가 다수라는 주장은 이미 외부 세계가 존재한다는 것을 함축한다. 그렇다면 나뿐 아니라 다른 사람들도 마음을 갖고 있는 것이 거의 확실하다는 점을 어떻게 보일 수 있을까? 이는 흔히 ‘다른 마음의 문제’로 알려져 있는 철학적 질문이다. 이제 이 문제에 대해서 생각해 보기로 하자.

3. 유아론이 거의 확실히 거짓인 이유

다른 사람도 마음을 갖고 있음을 보이기 위한 방법 중 가장 직관적이면서도 고전적인 방법은 다른 사람이 하는 이런저런 행동을 내가 할 때 나는 이런저런 정신적 상태에 있다는 사실을 지적하는 것이다. 하지만 이런 시도는 두 가지 문제를 안고 있다. 하나는, 단 하나의 사례로부터 보다 많은 사례에 대한 주장으로 나아간다는 점에서 귀납적으로 약하다는 점이다. 또 다른 문제는, 앞에서 보았듯이, 나 역시 이런저런 정신 상태에 있다는 것만으로는 실제로 마음을 갖고 있다고 말할 수 없다는 점이다. 이러한 문제를 피하면서 다른 마음이 있다는 것이 거의 틀림없다는 점을 보일 수는 없을까?

다른 사람이 이런저런 행동을 한다는 것으로부터 그 사람이 마음을 가졌음을 추론하는 것은 귀납적으로 약하지만, 마음을 가졌는지 아닌지를 의미 있게 물어볼 수 있는 후보들이 있다는 것은 이끌어낼 수 있다. 예를 들어, 손가락이 문 사이에 끼게 되었을 때 우리는 소리를 지르며 고통을 느낀다. 그런 의미에서 우리는 자신들을 적어도 마음의 후보로 포함시킬 수 있다. 이제 손가락이 문 사이에 끼게 되어 우리처럼 소리를 지르는 사람을 보게 되었다고 하자. 이 사람이 우리처럼 고통을 느끼고 있다고 결론 짓는 것은 귀납적으로 약한 추론에 속하지만 이 사람이 마음을 가졌는가를 묻는 것은 여전히 유의미한 물음이다. 마음을 갖고 있는가를 유의미하게 물어볼 수 있는 후보들의 집합을 C라고 할 때, 우리는 다음을 받아들일 수 있다.

[다수 논제] C에는 나 이외에도 마음의 후보들이 다수 있다.

이 논제와 유아론은 양립할 수 있다. 유아론은 C에 나만 포함된다고 주장하지 않는다. 유아론이 받아들이는 명제는, C 중에서 실제로 마음을 가진 것은 단 하나의 후보밖에 없다는 것이다. 구체적으로 C에는 어떤 대상들이 포함되는가? 우리는 책상이나 자동차가 마음을 가졌는지 아닌지를 의미 있게 물어볼 수 있다고 생각하지 않는다. 따라서 C에 책상이나 자동차를 포함시키는 것은 우리의 직관에 어긋난다. 박쥐나 침팬지가 C에 포함되는지를 물어본다면, 우리의 직관은 그리 분명하지 않다. 하지만 가족이 C에 포함되는지를 물어본다면, ‘그렇다’는 것이 분명한 대답처럼 보인다. C에 속하는 기준이 무엇이나에 대해서 우리는 여러 대답을 제시할 수 있을 것이다. 행동의 유사성을 들 수도 있고, 생물학적 유사성을 들 수도 있다. 그러나 우리의 목적을 위해서는 C에 속하는지를 결정하는 기준이 무엇인가에 관해서 명확한 대답을 내릴 필요가 없다. 다수 논제는 나를 포함해서 여럿이 C에 속한다는 것만을 주장한다. 이를 거부하는 사람은 마음을 가졌다고 볼 수 있는 후보의 자격을 가진 대상은 나밖에 없다고 주장하는 셈인데, 이는 철학적 주장으로서의 유아론을 사소한 것으로 만들어 버린다. 유아론이 철학적으로 흥미롭기 위해서는 여러 마음의 후보 중에서 단 하나만이 실제로 마음을 가졌고 그것이 바로 ‘나’라는 근거를 제시해야 한다. 마음의 후보가 나밖에 존재할 수 없다면, 유아론은 흥미로운 철학적 주장이 될 수 없다.

이제 다수 논제를 받아들인다면, 다음 논제를 생각해 보자.

[일인칭 논제] 나는 (단지 마음의 후보일 뿐 아니라) 실제로 마음을 가진다.

사람들이 이 논제를 받아들이는 근거는 여러 가지가 있을 수 있다. 하지만 여기서는 그 근거가 무엇이었던 일단 이 논제를 당연한 것으로 받아들이겠다. 유아론은 이 논제와 양립할 수 있지만 유아론이 이 논제를 함축하는 것은 아니다. 유아론은 실제로 마음을 가진 것은 단 하나라고 주장할 뿐 그 존재가 ‘나’라고는 말하지 않기 때문이다. 또한 유아론은 다음 논제를 받아들인다.

[구별 불가능성 논제] C에 속하는 후보들 중 ‘나’라는 단 하나의 후보만이 실제로 마음을 갖는 상황과 나 이외의 다른 후보도 마음을 갖는 상황 중 어느 곳에 내가 위치해 있는지를 나는 지각적 경험만으로 구별해 낼 수 없다.

이 논제를 받아들이면서 다른 사람에 대해서도 각각 일인칭 논제를 주장할 수 있는가? 유아론은 ‘할 수 없다’고 답한다. 나의 지각적 경험을 아무리 들여다 보아도 나만 마음을 갖는 상황과 다른 사람도 마음을 갖는 상황을 성공적으로 구별할 수 있는 근거를 찾을 수 없기 때문에, 다른 사람의 마음이 존재하는지에 대한 지식은 가질 수 없다는 것을 유아론은 함축한다.

하지만 위의 논제들로부터 유아론을 이끌어 내는 것은 성급하다. 유아론이 참이 되는 상황은 C에 속한 다수의 후보들 중에서 단 하나만이 마음을 실제로 갖게 되며 바로 그 단 하나의 운 좋은 후보가 바로 ‘나’인 상황이다. 만일 그렇다면 나는 얼마나 운 좋은 후보일까? 지금 지구 상에 살고 있는 인구가 모두 C에 속한다면 나는 몇 십억의 후보 중 유일하게 마음을 갖고 있는 운을 누리고 있는 셈이다. 만일 이렇게 운이 좋다면, 나는 매우 특별한 위치에 있다고 보아야 할 것이다. 하지만 다음 논제를 생각해 보자.

[평범성 논제] 나는 C에서 평범한 위치에 있을 것이 거의 확실하다.

이 논제가 말하는 바를 달리 말하자면 이렇다. 극도로 큰 모집단에서 무작위로 뽑힌 표본이 소수의 표본집단에 속하게 될 확률은 낮다.¹⁾ 마음의 후보들의 집합인 C는 매우 큰 집합이다. 만일 C 중에서 단 하나의 후보만이 실제로 마음을 가지고 다른 모든 후보는 그렇지 않다면, ‘나’가 이 단 하나의 후보가 될 확률은 매우 낮을 것이며, 내가 바로 그 행운의 주인공이라고 추론하는 것은 C에서 나의 위치가 매우 특별하다는 것을 받아들이는 셈이다. 반면, C에 속하는 대부분의 후보들이 실제로 마음을 갖고 있다면, ‘나’도 이 중 한 명이라는 것을 추론하는 것은 평범성 논제를 위반하지 않는다. 이를 상자에서 공을 뽑는 것에 비유하자면 이렇다. 상자 안에 든 천 개의 공 중에서 단 하나만 빨간 공이고 나머지는 모두 흰 공일 때, 내가 무작위로 꺼낸 공이 빨간 공일 확률이 흰 공일 확률보다 훨씬 낮다.²⁾ 내가 C에 속한 수많은 후보 중에서 유일하게 마음을 실제로 갖고

1) 평범성 논제를 보스트롬은 ‘자기 표본 가정’(Self Sampling Assumption)이라고 부른다. 이 가정에 따르면, 우리는 자신이 표본 집단에 속한 모든 관찰자 중에서 무작위로 선택된 표본인 것처럼 가정하여 추론해야 한다 (Bostrom 2002). 물리학자 리처드 고트는 이를 ‘코페르니쿠스 원리’라고 부른다(고트 2001).

2) 상자 안에서 빨간 공을 꺼내는 경우와 C에서 실제로 마음을 가진 후보를 꺼내는 것 사이에는 유비가 성립하지 않는다는 비판이 가능하다. 이 비판에 따르면, 빨간 공이 한 개밖에 없는 상자에서 빨간 공이 나왔다는 가설은 빨간 공이 천 개인 상자에서 빨간 공이 나왔다는 가설과 달리 ‘꺼내진 공이 빨강다’는 사실을 함축하지 않는다. 반면, C 중에서 단 한 후보만이 실제로 마음을 갖고 있다는 가설과 C 중에는 여러 후보가 실제로 마음을 갖고 있다는 가

있다고 하자. 구별 불가능성 논제에 따르면, 나만이 마음을 갖는다고 볼 근거를 나는 나의 지각적 경험에서 찾지 못한다. 그렇다면 C에 속한 다른 후보들 역시 실제로 마음을 가질 수 있었던 확률이 나와 다르다고 볼 이유가 없다. 그럼에도 나만이 유일하게 실제로 마음을 갖는다면 이는 평범성 논제에 위배된다. 반대로 유아론이 거짓이라면 내가 마음을 실제로 가진다는 사실은 특별한 설명이 필요할 정도로 놀라운 일이 아니다. 나는 마음을 가진 많은 후보들 중 하나일 뿐이다. 유아론이 거짓이라면 평범성 논제가 지켜지는 것이다.³⁾

정리해 보자. 다수 논제, 일인칭 논제, 구별가능성 논제는 모두 받아들일만한 논제들이고 유아론과도 양립가능하다. 하지만 이들 세 논제로부터 유아론은 따라 나오지 않는다. 오히려 이 세 논제와 더불어 평범성 논제를 받아들인다면, 유아론은 거짓임이 거의 확실하다. 유아론이 거의 확실하게 거짓이라면, 외부 세계에 대한 인식적 회의주의 역시 거짓임이 거의 확실하다.

4. 인식적 회의주의에 대한 기존의 반론들

앞 장의 논증은 외부 세계가 존재하는 것이 거의 확실하다는 결론을 목표로 하는 귀납적 논증이란 점에서 데카르트가 제시한 것과 같은 연역적 논증과는 구

설은 모두 ‘나는 실제로 마음을 갖고 있다’는 사실을 함축한다. 따라서, 이 비판에 따르면, 양자 사이에는 유비가 성립하지 않는다는 것이다. 이 비판은 ‘나는 실제로 마음을 갖고 있다’는 주장이 논리적으로 참일 때에만 가능하다. 마치 ‘나는 여기 있다’와 같은 진술이 개념적으로 참인 주장으로 보이는 것처럼 ‘나는 실제로 마음을 갖고 있다’는 주장 역시 개념적으로 참인 진술처럼 보일 수 있다. 하지만 ‘나는 실제로 마음을 갖고 있다’는 일인칭 논제는 논리적인 참이나 개념적 참이 아니다. 꺼낸 공이 빨간 공이라는 사실이 우연적인 것처럼 C에 속하는 후보 중에서 내가 마음을 가진 후보로 밝혀진다는 것 역시 우연적인 사실이다. 이 점을 지적인 익명의 심사자에게 감사한다.

- 3) 평범성 논제에 대해서 다음과 같은 비판이 있을 수 있다. ‘나는 남자인데 몇 분 후 동생이 태어나는 상황이다. 태어날 내 동생이 여자라면 나는 우리 남매 중에서 유일한 남자라는 특별한 위치를 갖게 된다. 그러나 그렇다고 해서 이런 사실이 태어날 동생이 남자일 확률을 올려준다는 것은 매우 이상한 주장이다.’ 이 비판은 평범성 논제에 관해서 생겨날 수 있는 흔한 오해를 보여준다. 이에 대해서 세 가지 점이 지적될 수 있다. 첫째, 앞으로 태어날 동생의 경우와 달리 C는 이미 주어져 있다. 나의 위치를 평범하게 만들기 위해서 앞으로 일어날 사건의 확률이 변화하지는 않는다. 그렇게 생각하는 것은 도박사의 오류를 저지르는 셈이다. 하지만 이미 고정되어 있는 C에서 나의 위치가 특별하지 않다는 주장은 그런 오류와 무관하다. 둘째, 몇 분 후에 동생이 태어난다는 점을 안다는 것은 중요한 정보이며, 우리가 고려하는 평범성 논제에서는 그런 정보가 존재하지 않는다. 셋째, ‘특별한 위치’라는 표현은 모호하다고는 할 수 있지만 자의적인 것은 아니다. 여기서 ‘특별한’이란 표현은 ‘확률적으로 매우 낮은’이라는 의미로 사용된다. 이 점을 제기한 익명의 심사자에게 감사한다.

별된다. 또한 이 논증은 다른 사람의 마음이나 외부 세계의 실재성을 밝히려는 기존의 귀납적 논증과도 구별된다. 여기서는 기존의 귀납적 논증의 사례로 보겔(Jonathan Vogel)과 소버(Elliot Sober)의 논증을 간략히 살펴보겠다.

보겔은 회의주의에 대한 반대 논증으로 최선의 설명에로의 추론에 해당하는 논증을 제시한다. 그의 논증의 핵심은 우리가 사는 세계가 실제로 존재한다는 가설(‘실재 세계 가설’)이 그렇지 않다는 가설보다 설명을 해야 할 부담을 덜 지게 되며 복잡한 설명의 부담을 지는 가설이 이보다 설명의 부담이 가벼운 가설보다 열등하다는 것이다. 우리 눈에 보이는 세계의 모습은 허상이며 사실 세계에 존재하는 것이라고는 통 속에 있는 우리의 뇌와 이에 연결된 컴퓨터뿐이라는 가설(‘컴퓨터 가설’)을 생각해 보자. 바람이 불어 책상 위에 있는 종이가 날아가는 것을 보고 있을 때, 이 가설에 의하면, 실제로 일어나는 것은 바람을 구현하는 컴퓨터 프로그램이 작동하고 이로 인해서 날아가는 종이를 구현하는 컴퓨터 프로그램이 작동하는 것이다(Vogel: 661). 컴퓨터 가설은, 종이가 바람에 날아가는 과정에 대한 인과적 설명뿐 아니라 바람을 구현하는 컴퓨터 프로그램이 어떻게 날아가는 종이를 구현하는 컴퓨터 프로그램과 인과적으로 연결되는지에 대한 설명을 요구한다. 반면, 보겔에 따르면, 실재 세계 가설은 전자의 설명만을 필요로 하기 때문에 컴퓨터 가설과는 달리 복잡한 설명의 부담을 지지 않는다.

하지만 보겔이 받아들이는 두 주장 모두 독립적인 논증을 필요로 한다. 왜 단순한 가설이 더 나은 가설인가? 어떤 의미의 ‘복잡성’에서 볼 때 컴퓨터 가설이 실재 세계 가설보다 더 복잡하다는 것인가? 나아가 보겔의 주장이 성립한다고 하더라도 실재 세계 가설이 참이라거나 참일 확률이 매우 높다는 것을 바로 보여주는 것은 아니다. 설명적 경제성은 분명 한 가지 장점일 수 있으나 이론이 가져야 할 모든 장점은 아니다. 정갈한 음식이 그렇지 못한 음식보다 보기에 좋다는 것은 인정할 수 있지만 더 영양분이 많은 것은 아닐 수 있다.⁴⁾ 하지만 보겔의 이론을 평가하는 것은 이 논문의 목적에서 벗어나고, 여기서 주목할 점은 보겔의 입장과 앞서 제시된 필자의 논증은 구별된다는 것이다. 보겔의 논증은 설명의 단순성이라는 점에서 최선의 설명을 찾으려는 귀납적 논증인 반면, 필자의 논증은 평범성 논제를 통해서 회의주의가 거짓일 확률이 높음을 주장하는 귀납적 논증이다. 이 둘은 다르다. 우리가 경험하는 바대로 세계가 존재한다는 가설이 회의주의적 가설보다 더 나은 것은 맞지만, 그 이유가 전자의 설명적 단순성에 있지 않기 때문이다.

다음으로 살펴볼 반회의주의의 논증은 소버가 제시한 것이다. 그는, 필자와 마찬가지로

4) 이 점은 보겔 자신도 인정하고 있다(Vogel: 658 각주 3).

가지로, ‘유아론은 어떻게 논박될 수 있는가?’라는 질문을 제기하고 확률 개념을 통해서 인식적 회의주의를 논박하려 한다. 이 점에서 소비의 논증은 보겔의 논증 보다는 훨씬 더 필자의 논증과 유사하다. 소비가 유아론을 논박하는 근거는 크게 보아 (i)우도(likelihood)와 관련된 명제와 (ii)분기학적 절약(cladistic parsimony)과 관련된 명제이다.

먼저 우도와 관련된 명제란, 두 가지 가설 중에서 각 가설이 참일 때 우리가 가진 관찰 자료가 참일 조건부 확률, 즉 우도를 비교하여, 우도가 더 큰 가설이 참일 가능성이 높다는 것이다.⁵⁾ 예를 들어, 날개가 있는 어떤 생물종을 생각해보자. 이 종의 진화적 조상 역시 날개가 있었다는 가설과 날개가 없었다는 가설 중에서 전자의 가설이 더 큰 우도를 가진다는 것은 그럴 듯한 주장이다. 이 주장이 맞다면 이 종의 조상은 날개를 갖는다는 가설이 참일 가능성이 높다고 할 수 있다. 소비는 이 명제를 다른 마음의 문제에 적용한다. 다른 사람도 마음을 갖는다는 가설과 다른 사람은 마음을 갖지 않는다는 가설을 고려해보자. 나는 마음을 갖는다는 것은 관찰 자료에 해당한다. 이제 두 가설이 이 관찰 자료에 대해서 갖는 우도를 비교한다고 하자. 어느 쪽이 더 큰 우도를 갖는가? 소비에 따르면, 더 큰 우도를 갖는 것은 다른 사람도 마음을 갖는다는 가설이다.

소비이 그렇게 주장하는 근거는 무엇인가? 여기서 그는 분기학적 절약이라는 개념을 끌어들인다. 소비의 예를 따라 이 개념을 살펴보자. 참새, 종달새, 악어, 이렇게 세 가지 종이 날개가 없는 조상으로부터 어떻게 분기되어 왔는지를 설명 하려는 두 가설이 있다고 하자. 첫째 가설은 참새와 종달새가 분기적으로 더 가까이 있다고 보고, 둘째 가설은 종달새와 악어가 더 가깝다고 본다. 즉, 첫째 가설에 따르면, 날개가 없는 조상으로부터 날개가 있는 종이 출현하는 변화가 한번 있었는데, 악어는 날개 없는 조상으로부터 나왔고 참새와 종달새는 날개 있는 종으로부터 분기되었다. 반면, 둘째 가설에 따르면, 날개 없는 조상은 참새의 조상과 종달새와 악어의 공통 조상으로 분기되었고, 따라서 날개가 없는 조상으로부터 날개가 있는 두 종(참새와 종달새)이 출현하는 변화는 두 번 있어야 된다. 소비는 분기학적 절약의 원칙에 따라서 첫째 가설이 둘째 가설보다 더 선호되어야 한다고 주장한다. 나아가 소비는 이 원칙을 다른 사람의 마음의 문제에도 적용한다. 즉, 다른 사람도 나와 마찬가지로 마음을 가지고 있다는 반유아론적 가설이 나만 마음을 갖고 있다는 유아론적 가설보다 분기학적 절약의 원칙에 따라 더 선호되어야 한다는 것이다. 반유아론과 유아론의 쟁점은, 나와 타인이, 외적

5) 가설의 우도와 가설의 개연성(probability)은 구별된다. 개연성은 주어진 관찰 자료가 참일 때 가설이 참일 조건부 확률이다.

특성에서는 동일하지만, 내적 특성에서 동일한지이다. 나와 타인의 공통 조상은 외적으로나 내적으로 모두 다르다고 해보자. 반유아론적 가설에는 이 공통 조상이 내적인 변화와 외적인 변화를 함께 겪는 단 한 번의 변화만이 요구된다. 반면 유아론적 가설은 이런 변화 이후에 조상이 다시 내적인 변화를 겪어 나와는 다른 내적 상태를 갖는 조상의 출현이라는 또 한 번의 변화를 더 요구한다는 것이다(Sober: 371-374).

소버의 주장을 달리 표현하자면 다음 명제 (P)와 같다.

(P) 다른 사람이 나처럼 정신적 특성을 가질 때 내가 정신적 특성을 갖는 조건부 확률은 다른 사람이 나와 다른 내적 특성을 가질 때 내가 정신적 특성을 갖는 조건부 확률보다 크다. (Sober: 380)

필자가 앞 장에서 제시한 논증 역시 명제 (P)에 동의한다. 하지만 그 근거는 소버와 다르다. 소버는 (P)의 근거로 분기학적 절약 원칙을 제시하지만 앞 장의 논증은 평범성 논제 등에 근거한다. 이 둘의 가장 큰 차이는 소버의 논증이 생물의 진화라는 설명 틀을 다른 사람의 마음의 문제에 적용시키는 유비 논증이라는 점이다. 나의 정신적 특성으로부터 나 이외의 많은 사람들의 내적 상태에 대해서 추론하는 것도 유비 논증이고, 한 생물 종의 특성으로부터 이 종의 조상이 가질 법한 특성을 추론하는 것도 유비 논증이다. 하지만 전자는 (정신적 특성을 가진 존재가 얼마나 많은가에 관한) 양적인 유비 논증이고, 후자는 ('날개를 가짐'과 같은 질적인 특성에 관한) 질적인 유비 논증이다. 소버는 질적인 유비 논증에 적용되는 논의를 양적인 유비 논증에 적용하려 한다. 반면 앞 장에서 제시된 논증은 질적인 유비 논증에 의존하지 않는다. 이 점이 두 논증의 가장 큰 차이점이다.⁶⁾

5. 내가 사는 세상이 가상현실인 거의 확실한 이유

보스트롬은 가상현실 논증을 통해서 앞서 필자가 제시한 반회의주의 논증에 대해서 제기될 수 있는 한 가지 반론의 단초를 제공한다. 이 장에서는 그의 논증이 무엇인지 간략히 살펴보고도록 하겠다.

6) 양적인 유비 논증으로부터 질적인 유비 논증을 이끌어내려는 것이 소버가 갖고 있는 가장 큰 약점이라고 판단된다. 하지만 이 논문에서는 필자의 논증과 소버의 논증이 구별된다는 점만을 지적하고 소버에 대한 비판적 고찰은 다음 기회로 남기겠다.

보스트롬은 현재 우리가 알고 있는 자연법칙과 기술의 발전 추이 등에 비추어 인류의 문명이 궁극적으로 어떤 단계에 도달하게 될 것인가에 대해서 예측해 본다. 특히 그가 관심을 갖는 것은 미래 컴퓨터가 갖게 될 계산 속도이다. 컴퓨터 기술의 발전 속도가 현재처럼 진행된다면, 미래의 컴퓨터가 인간 두뇌의 신경 뉴런보다 전달 속도에서 더 빠르고 더 많은 계산을 할 날이 도래할 것이 거의 확실하다고 그는 주장한다. 이 단계에 이르면 ‘매트릭스’나 ‘13층’과 같은 공상과학 영화에서나 그려지는 가상현실을 구현하는 것이 가능해진다. 가상현실은 ‘매트릭스’에 나타난 것처럼 전 지구적인 범위로 만들어질 수도 있고 ‘13층’에 나타난 것처럼 국소적인 범위로 만들어질 수도 있다. 가상현실에 사는 사람들은 자신들이 가상현실에 살고 있다는 것을 알지 못한 채 살아간다.

그렇다면 이런 미래의 컴퓨터는 어떤 가상현실을 만들어낼까? 보스트롬은 미래의 컴퓨터가 갖는 성능에 비추어 볼 때 인류의 역사 전체를 가상현실로 만들어 내는 일은 어렵지 않게 될 것이라고 주장한다. 그에 따르면, 미래 컴퓨터의 능력 중 극히 일부분만 사용하더라도 인류 전 역사에 관한 가상현실을 수없이 많이 만들 수 있다. 하지만 한 가지 궁금한 점이 생길 수 있다. 왜 미래의 컴퓨터가 그 시점에서 보자면 홀리건 인간의 역사를 다시 가상현실로 만들게 되었을까? 보스트롬의 주장을 옹호하기 위해서, 미래의 인간 대다수가 컴퓨터를 통해 조상의 삶을 가상현실로 만드는 일에 관심을 가질 것이라고 전제할 필요는 없고, 단지 이런 일에 관심을 갖는 극히 소수의 사람이 있어도 상관없다는 점에 주목해야 한다. 소수의 사람이 조상의 삶을 가상현실로 만들어 낸다고 해도 압도적인 컴퓨터의 성능을 감안할 때 수없이 많은 가상현실이 만들어질 것이기 때문이다.

각 가상현실은 몇 십억의 ‘사람’들이 ‘살아가는’ 무대이기 때문에, 만들어진 모든 가상현실 속에 ‘살아가는’ 사람들의 집합을 H^* 라고 할 때, H^* 는 매우 클 것이다. 가상현실이 아니라 실제로 살았던 사람들의 집합을 H 라고 하자. 가상현실의 특성상 내가 H^* 에 속하는지 H 에 속하는지를 내 경험에 입각해서 구분하는 것은 불가능할 것이다. 그렇다면 내가 사는 세상이 가상현실일 확률은 $n(H^*)/(n(H^*) + n(H))$ 로 표현될 수 있다. 그리고 H^* 가 H 보다 압도적으로 크기 때문에 이 확률은 거의 1이라고 할 수 있다. 다시 말해서 내가 사는 세상은 가상현실임이 거의 확실하다는 말이다.

하지만 이 세상이 가상현실이라는 주장은 적어도 명시적으로 보스트롬이 내리는 결론이 아니다. 그에게 이 주장은 가능한 세 가지 선택지 중 하나이다. 이 세상은 가상현실임이 거의 확실하다고 주장하기 위해서 그가 암묵적으로 받아들인 두 전제가 있다. 그 중 하나는 인류가 가상현실을 만들 능력을 갖출 시기까지

현재처럼 변성해 나간다는 전제이고, 다른 하나는 그런 능력을 갖춘 인류 중 적어도 일부는 자신들의 조상의 역사를 가상현실로 구현하는 데 관심을 가질 것이라는 전제이다. 우리가 사는 세상이 가상현실이 아니라면 이 두 전제 중 적어도 하나가 참이어야 한다. 다시 말해서 그는 다음 세 가지 진술 중 적어도 하나는 참이어야 한다고 주장한다. (1) 인류가 가상현실을 만들 수 있는 단계에 도달할 확률은 거의 없다. (2) 그런 단계에 도달하더라도 조상의 역사를 가상현실로 만드는 데 관심을 갖는 사람은 거의 없다. (3) 지금 우리가 살고 있는 이 세상은 가상현실임이 거의 확실하다⁷⁾

이 세 가지 진술 중 적어도 하나는 참이어야 하지만 어느 것이 참인지 또는 어느 것이 참일 확률이 더 높은지에 대해서 보스트롬은 명시적으로 밝히지 않는다. (1)이 참이라면, 인류의 역사는 ‘조만간’ 종말을 맞이하게 된다. 인류의 역사가 종말을 맞이하는 것은 우울한 소식일 수 있으나 우리가 살고 있는 세상이 가상현실이 아니라는 점에서는 다행한 소식이다. (2)가 참이라면, 미래의 인류가 조상의 역사를 가상현실로 만드는 데 어떤 장애가 있을 것이다. 가상현실을 만드는 것이 갖고 있는 윤리적 문제 때문에 가상현실을 만드는 일은 강력히 금지될 지도 모른다. (2)가 참이라면 그 이유가 무엇인지 우리가 예측하기 어렵지만, 보스트롬은 그 이유가 무엇이든 미래의 사회가 지금과는 많이 다를 것은 분명하다고 주장한다. 현재의 우리가 그런 능력을 갖는다면 우리 중 적어도 일부는 조상의 인류사를 만드는 데 관심을 가질 것이기 때문이다. 하지만 이 중에서 가장 흥미로운 가능성은 역시 (3)이라고 보스트롬은 말한다. (1)과 (2)가 미래에 있을 수 있는 사건에 대한 진술인 반면, (3)은 지금 우리에게 관한 것이기 때문이다.

세 진술 중 어느 것이라도 참일 수 있는가 하는 논의와는 별도로 우리가 여기서 주목하는 것은, 보스트롬이 받아들이는 전제들로부터 (3)이 과연 따라 나오는가 하는 문제이다. 위더슨(Brian Weatherson)은 그렇지 않다는 논증을 제시했고(Weatherson 2003), 이에 대해 보스트롬은 자신의 논증을 옹호한 바 있다(Bostrom 2005). 위더슨이 제기한 반론의 핵심은, 보스트롬이 (3)을 하나의 선택지로 이끌어내기 위해서는 다음과 같은 무차별 원칙이 필요한데 이 원칙은 옳지 않다는 것이다.

[무차별 원칙] 인간 경험을 하는 모든 관찰자 중 가상현실에서 그러한 경험을 하는 관찰자의 비율이 x 라면 임의의 관찰자가 가상현실에 살고 있을 확률은 x 이다.

7) 보스트롬은 ‘이 중 적어도 하나는 참이어야 한다’고 주장하지만, (1)~(3) 중에서 둘이 참일 수는 없으므로 그는 ‘이 중 하나만 참이어야 한다’고 주장했어야 옳다.

위더슨은 이 원칙에 대해서 가능한 여러 해석을 제시하면서 그 어떤 해석도 보스트롬이 원하는 결론을 이끌어내지 못한다고 주장한다. 예를 들어, 마카로니를 좋아하는 사람이 있다고 하자. 마카로니를 좋아하는 사람의 비율이 낮다고 해서 그 사람이 자신 역시 마카로니를 좋아할 확률이 낮다고 생각하지는 않을 것이다. 왜냐하면 그 사람은 자신이 마카로니를 좋아한다는 것을 잘 알고 있기 때문이다. 위더슨은 무차별 원칙을 어떻게 해석하느냐에 따라서 이런 반례를 가질 수 있다고 주장한다. 이에 대해서 보스트롬은 이러한 해석이 무차별 원칙에 대한 잘못된 해석이라고 반박한다. 무차별 원칙은 관찰자의 비율이 x 라는 것을 관찰자 자신이 알 것을 요구하지 않는다는 것이다.

무차별 원칙이 올바른 원칙인가 하는 문제는 흥미로운 질문이고 더 논의될 여지가 있지만, 우리가 제기할 비판은 이 원칙이 정당화될 수 없기 때문에 보스트롬의 결론이 따라 나오지 않는다는 데에 있지 않다. 다음 장에서 우리는 무차별 원칙을 받아들이더라도 보스트롬의 결론은 따라 나오지 않는다는 점을 볼 것이다.

6. 우리가 사는 세상이 가상현실이 아닌 거의 확실한 이유

앞서 우리가 유아론에 대한 논박으로 제시했던 논증은 여전히 인식적 회의주의에 대한 비판으로 성립할 수 있을까? 우리는 평범성 논제를 통해서 유아론을 반박했다. 그러나, 적어도 겉으로 보기에, 보스트롬이 제시하는 가상현실 시나리오의 평범성 논제와 어긋나지 않아 보일 뿐 아니라 평범성 논제에 입각해서 인식적 회의주의에 도달한다⁸⁾. 보스트롬이 말하는 점은, 우리의 용어로 풀어서 설명하자면, 마음의 후보들의 집합인 C에 실제로 마음을 가진 사람들보다 가상현실에 불과한 마음의 후보가 압도적으로 많을 수 있다는 것이다. 그렇다면 평범성 논제에 따라 우리는 실제로 마음을 갖고 있지 않을 확률이 매우 높다는 것이 그의 주장이다. 즉, 앞서의 논증이 평범성 논제를 통해서 인식적 회의주의를 반박하고자 했다면, 보스트롬은 평점성 논제를 통해서 인식적 회의주의를 옹호하려고 하는 셈이다. 유아론은 논박하였지만 보스트롬의 논증을 논박하지 못한다면, 우리가 공격하고자 했던 회의주의는 여전히 성립할 수 있다.

하지만, 다행히도, 보스트롬이 받아들이는 전제들로부터 우리가 사는 세상이 가상현실임이 확실하다는 결론은 따라 나오지 않는다. 논의를 위해서 가상현실

8) 보스트롬은 평범성 논제를 '자기 표본 가정'이라고 부른다. 앞의 각주 1) 참조.

을 그 범위에 따라 ‘총체적 가상현실’과 ‘국소적 가상현실’로 구분하기로 하자. 총체적 가상현실이란 전 인류의 역사를 재현하는 가상현실을 말한다. 보스트롬은 총체적 가상현실을 구현하기 위해서 실제 세계에서 일어나는 모든 미시적 현상을 재현할 필요는 없다는 점을 지적한다. 미래의 컴퓨터라고 해도 전자 수준의 현상까지 가상현실로 만들 수는 없을 것이다. 총체적 가상현실을 위해서 필요한 것은 그 속에서 살아가는 사람들이 가상현실임을 눈치채지 못할 정도의 정밀성일 뿐이다. 이에 비해 국소적 가상현실은 말 그대로 전 인류사가 아니라 어느 한 시기나 어느 한 지역만을 구현하고 있는 가상현실이다. 얼마나 큰 지역을 얼마나 긴 기간 동안 구현하는가는 가상현실을 구현하는 사람의 관심도와 컴퓨터의 성능 등에 따라 다를 것이다. 국소적 가상현실이 만들어진다면, 통신 기술이나 교통 기술이 크게 발전되지 않은 시기에 단절된 환경에서 생활하던 소수의 인간 집단들이 초창기 가상현실의 대상이 될 가능성이 크다. 고대 희랍의 크레타 섬을 가상현실로 구현하는 것이 2000년대 맨하튼 섬을 가상현실로 구현하는 것보다 분명히 쉽기 때문이다. 수많은 국소적 가상현실이 시도되고 컴퓨터 성능이 더 발달하면서 결국에는 전 인류의 역사를 대상으로 하는 총체적 가상현실이 등장했을 것이다.

우리가 살고 있는 이 세상이 가상현실이라면, 우리의 갖고 있는 경험에 비추어볼 때 어떤 종류의 가상현실이라고 보아야 할까? 우리가 경험하는 세상이 가상현실이라고 가정해 보자. 보스트롬은, 가상현실이 구현된다면, 단 하나가 아니라 많은 수의 가상현실이 구현된다고 예측하는 것이 자연스럽다고 주장한다. 그의 주장대로 우리가 살고 있는 이 총체적 가상현실이 엄청나게 많이 구현되었다는 것까지 가정해 보자. 그렇다면 보스트롬의 주장대로 우리가 총체적 가상현실 속에 있을 것이 거의 분명하다는 그의 결론이 따라 나오는가? 우리가 주목할 점은 이런 총체적 가상현실 이외에도 수없이 많은 국소적 가상현실이 있다는 것이다. 예를 들어, 고대 희랍의 크레타 섬이나 고조선 시대의 한반도는 국소적 가상현실로 구현될 수 있는 후보들이다. 또 지역적으로는 전 지구적 범위에서 구현되지만 그 기간이 실제 인류의 역사보다 훨씬 짧은 가상현실 역시 국소적 가상현실의 한 후보가 된다. 보스트롬의 주장을 받아들여 미래에 만들어질 총체적 가상현실의 개수를 N 이라고 하자. 이 중 임의의 총체적 가상현실을 생각해보자. 이 총체적 가상현실은 다수의 국소적 가상현실로 구성되어 있다고 볼 수 있다. 예를 들어 한반도 지역만 구현한 가상현실은 이런 국소적 가상현실의 하나라고 할 수 있다. 이런 국소적 가상현실의 평균 개수를 M 이라고 하자. 그런데 이 각각의 국소적 가상현실은, 고대 희랍의 크레타 섬과 고조선의 한반도가 동시에 존재하는

국소적 가상현실이 만들어지는 것처럼, 서로 합쳐져서 또 하나의 국소적 가상현실로 구현될 수 있다. 이를 감안할 때 하나의 총체적 가상현실에 대해서 존재할 수 있는 국소적 가상현실의 개수는 대략 2^M 에 이를 것이다. 그렇다면 우리가 경험하는 세상이 총체적 가상현실일 확률은 대략 $N/(N \times 2^M)$ 이 된다. M 이 매우 큰 수라는 것을 감안할 때 이는 매우 희박한 확률이다. 다시 말해서 우리가 경험하는 세상이 가상현실이라고 하더라도 그것이 총체적 가상현실일 확률은 매우 낮다는 것이다. 우리가 경험하는 세상이 총체적 가상현실이라고 가정하는 것은 우리가 경험하는 세상이 가능한 가상현실의 후보들 중에서 매우 특별한 위치에 있다고 가정하는 것이다. 따라서 우리가 사는 세상은, 그것이 가상현실이라고 하더라도, 총체적 가상현실이 아닌 것은 거의 확실하다.

그렇다면 우리가 경험하는 세상이 가상현실이라면 그 가상현실은 국소적일 것이 거의 확실하다고 결론을 내리는 것이 옳을까? 가상현실을 두 유형으로 나누고 그 중 하나가 아니라면 다른 하나일 수밖에 없다는 이유에서, 이런 결론을 내리는 것이 옳다고 볼 수 있다. 하지만 이런 결론은 앞서서와 유사한 문제에 직면하게 된다. 우리가 경험하는 세상이 국소적 가상현실이라고 해보자.

문제는 이 국소적 가상현실이 총체적이지 않다고 하더라도, 우리가 경험하는 바를 고려할 때, 매우 거대하다는 데에 있다. 우리는 지구의 거의 모든 곳과 인터넷으로 연결되고 교통 수단을 이용해서 그 곳에 갈 수 있다. 이렇듯 우리가 경험하는 세계가 국소적 가상현실이라면 그것은 총체적 가상현실에 가까울 정도로 거대한 가상현실이다. 그렇다면 앞서의 문제는 다시 발생한다. 즉, 우리가 사는 국소적 가상현실을 구성하는 부분 중에는 국소적 가상현실로 구현될 수 있는 많은 후보들이 있다. 고대 희랍의 크레타 섬은 그 중 한 후보가 될 것이다. 이렇듯 우리가 경험하는 가상현실을 구성하면서 국소적 가상현실로 구현될 수 있는 부분들의 개수를 M' 이라고 하자. 그렇다면 앞서서와 마찬가지로 이유에서 대략 $2^{M'}$ 개의 국소적 가상현실의 후보들이 존재하는 셈이다. 그렇다면 우리의 경험은, 만약 우리가 국소적 가상현실에 있다면, 어떤 가상현실에 있을 확률이 높다는 것을 보여주는가? 주목할 것은 우리가 고대 크레타 섬처럼 고립적인 환경에 있는 것이 아니라 복잡한 컴퓨터 망과 비행기 노선으로 연결된 환경에 있다는 것이다. 즉, 우리가 가상현실에 있다면, 우리의 가상현실은 매우 포괄적이고 복잡하며 이런 현상은 점점 가속화되고 있다. 그렇다면 우리는 우리의 가상현실이 포괄적이고 복잡하다는 점에서 다른 국소적 가상현실의 후보와는 구별되는 특별한 상황 속에 ‘살고’ 있는 셈이다. 하지만, 평범성 논제에 따르면, 우리의 가상현실이 이렇게 특별하다고 보기는 어렵다. 즉, 우리가 경험하는 바를 고려해 볼 때, 우리가

사는 세상은 충분히 넓고 복잡하기 때문에, 이를 국소적 가상현실이라고 보려는 전제는 믿기 어려운 결론에 도달하여 받아들이기 힘들다는 것이다.

이에 대해서 다음과 같은 반론들이 제기될 수 있다. “우리가 사는 세계가 국소적 가상현실이라고 가정해도 아무런 어려움이 생기지 않는다. 당신은 이 세계가 우리가 경험하는 바에 비추어 매우 거대하다고 주장하지만 이는 상대적인 평가일 뿐이다. 실제로 존재하는 인간의 역사는 우리의 가상현실보다 훨씬 더 장구하고 복잡할 수도 있다.” 이 반론에 따르면, 우리가 경험하는 세계는 실제 인류의 역사를 구성하는 평범한 국소적 가상현실에 불과할 수 있다. 하지만 ‘우리가 경험하는 세계가 거대하다’는 표현은 더 거대한 것과 비교할 때는 작을 수 있다는 상대적 의미로 의도된 것이 아니다. 인류의 실제 역사가 얼마나 장구하든, 우리가 경험하는 세계는, 그것이 국소적 가상현실이라면, 절대적 의미에서 ‘거대한’ 가상현실이 될 것이다. 그 이유는 이미 밝혔듯 우리가 경험하는 세계는 그 자체로 가상현실이 될 수 있는 수없이 많은 부분들을 포함하기 때문이다. 이 점을 좀 더 시각적으로 명료하게 드러내기 위해서, 미래의 인류가 만들어 낼 가상현실 프로그램 모두를 하나의 상자에 집어 넣는다고 상상해보자. 눈을 감고 이 상자에서 하나의 프로그램을 끄집어 냈을 때 그것이 우리가 경험하는 세계만큼 거대하고 복잡할 확률은 얼마나 될까? 필자가 주장하는 점은, 그 확률이 매우 낮기 때문에 우리가 살고 있는 세계가 국소적 가상현실이 아닐 확률이 매우 높다고 믿는 것이 올바른 추론이라는 것이다.

물론 우리가 경험하는 세계가 국소적 가상현실이고 실제 인류의 역사는 지금 우리가 경험한 세계보다 훨씬 장구한 역사를 갖고 있을 논리적 가능성을 부정하는 것은 아니다. 예컨대, 실제 인류의 역사는 서기 2111년에서 100억이 더 지속될 지도 모른다. 인류의 역사가 그렇게 길 수 있는가에 대한 철학적 논란이 있다.⁹⁾ 하지만 이런 논란의 행방과는 상관없이 우리의 주장은 유효하다. 인류의 역사가 실제로 얼마나 장구할 것인가와 상관없이 우리가 경험한 바에 따를 때 우리가 살고 있는 이 세계는 절대적 의미에서 거대하다. 따라서 내가 사는 세상은 가상현실이 아닌 것이 거의 확실하다.

7. 나가는 말

데카르트가 계획한 인식론적 기획의 한 날개인 회의주의를 그는 다른 날개를

9) 예를 들어, Leslie와 Bostrom(1999)를 참조.

통해서 꺾으려고 했다. 그는 연역적 방법을 통해서 회의주의를 꺾으려 했으나 그리 성공적이지 못했다. 인식적 회의주의가 거짓임을 연역적으로 보이는 것은 가망 없는 노력처럼 보인다. 인식적 회의주의를 강력하게 만드는 것은 실재와 회의주의적 시나리오가 경험적으로 구별 불가능하다는 데 있다. 즉, 구별 불가능성 논제가 인식적 회의주의의 핵심적 논제인 것이다. 하지만 인식적 회의주의가 거의 확실히 거짓임을 밝히는 것이 우리의 목표로 설정될 때는 사정이 다르다. 이때 구별 불가능성 논제는 인식적 회의주의를 방어하는 수단이 아니라 오히려 이를 공격하는 무기가 된다. 지금까지 살펴본 반회의주의적 논증은 바로 이런 무기를 가지고 인식적 회의주의를 공격한다.

참고 문헌

- 리처드 고트, 『아인슈타인 우주로의 시간여행』, 박명구 옮김, 한승출판사, 2001.
- Bostrom, Nick, "The Doomsday Argument is Alive and Kicking", *Mind* (1999)108, pp. 539-550.
- Bostrom, Nick, *Anthropic Bias: Selection Observation Effects in Science and Philosophy*. New York: Routledge. 2002.
- Bostrom, Nick, "Are You Living in a Computer Simulation?", *Philosophical Quarterly* (2003)53, pp. 243-255.
- Bostrom, Nick "The Simulation Argument: A Reply to Weatherson", *Philosophical Quarterly* 2005(55), pp. 90-97.
- Leslie, John, "Is the End of the World Nigh?", *Philosophical Quarterly* (1990)40, pp. 65-72.
- Sober, Elliot, "Evolution and the Problem of Other Minds", *Journal of Philosophy* 2000(97), pp. 365-386.
- Vogel, Jonathan, "Cartesian Skepticism and Inference to the Best Explanation", *Journal of Philosophy* 1990(87), pp. 658-666.
- Weatherson, Brian, "Are You a Sim?", *Philosophical Quarterly* 2003(53), pp. 425-431.

[Abstract]

Why it is almost certain that we do not live in a simulation

Kim, Han-Seung (Kookmin Univ.)

This paper attempts to show that the traditional epistemological skepticism on the existence of the external world is almost certainly false. For this I shall argue that it is almost certainly false that there is only one mind in the universe. This argument is an inductive argument and yet is distinguished from the previous inductive anti-skeptical arguments. I shall examine Bostrom's 'Simulation Argument' as a possible objection to my argument and concludes that my claim that our world is most certainly not a simulation prevails.

Key Words : epistemology, skepticism, probability, simulation argument

투 고 일 : 2011년 6월 1일

심 사 일 : 2011년 6월 20일

게재결정일 : 2011년 7월 6일