

『철학사상』 별책 제7권 제23호

토픽맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와
디지털 철학 지식지도 구축

로티 『철학과 자연의 거울』

김희정

서울대학교 철학사상연구소
2006

『철학사상』 별책 제7권 제23호

토픽맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와
디지털 철학 지식지도 구축

로티 『철학과 자연의 거울』

김희정

서울대학교 철학사상연구소
2006

편집위원 : 백종현(위원장)

김남두

박찬국

이남인

이태수

정원재

김상현(주간)

발간사

서울대학교 철학사상연구소 철학문헌정보센터의 전임연구단은 한국학 술진흥재단의 기초학문육성지원 사업비를 받아 앞서 2년 간(2002.8-2004.7) 「철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한 디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구」를 수행하여 그 결실을 『철학사상』 별책 제2권 제1호~제14호, 별책 제3권 제1호~제25호로 출간한 데 이어, 그 후속으로 다시금 2년 동안(2004.9-2006.8) 「토릭맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와 디지털 철학 지식지도 구축」 사업을 수행하면서 지난 해 일차로 『철학사상』 별책 제5권 제1호~제14호를 펴냈다. 이제 이 후속 사업의 두 번째 성과물을 『철학사상』 별책 제7권 제1호~제25호로 엮어낸다.

이 연구 작업은 중요한 철학 문헌들의 내용을 개념 체계도를 세워 분석하고, 이를 디지털 지식 자원으로 활용할 수 있도록 편성하는 것이다. 이 같은 일은 지식정보 사회에 있어 철학이 지식 산업과 지식 경제의 토대가 되는 디지털 지식 자원을 생산하는 데 있어 중요한 역할을 수행하기 위한 필수적인 기초 연구라 할 것이다.

우리 연구단은 긴 논의 과정을 거쳐 우리 사회 문화 형성에 크게 영향을 미친 동서양의 철학 고전들을 선정하고 이를 연구자의 전공별로 나누어, 각각 먼저 분담한 저작의 개요를 작성한 후, 개념들의 관계를 밝혀 개념 지도를 만들고, 그 틀에 맞춰 주요 개념들을 상술했다. 이 같은 문헌 분석 작업만으로도 대표적인 철학 저술의 독해 작업은 완료되었다고 볼 수 있다. 그러나 이 사업의 목표는 여기서 더 나아가 이 작업의 성과물을 디지털화된 철학 텍스트들에 접목시켜 누구나 각자의 수준에서 철학 고전의 텍스트에 접근할 수 있도록 하려는 것이다.

우리가 대표적인 것으로 꼽는 철학 고전들은 모두 외국어나 한문으로 쓰여 있기 때문에, 이를 지식 자원으로서 누구나 활용할 수 있도록 하기 위해서는 디지털화에 앞서 현대 한국어로의 번역이 불가피하다. 그러나 적절한 한국어 번역이 아직 없는 경우에도 원전의 사상을 이루는 개념 체계를 소상히 안다면 원전에 대한 접근이 한결 수월해질 것이다. 우리 연구 작업의 성과는 일차적으로는 이를 위해 활용될 수 있을 것이지만, 장차 한국어 철학 텍스트들이 확보되면 이를 효율적으로 활용하는 데 기초가 될 것이다.

아무쪼록 우리 공동 연구 사업의 이 성과물이 인류 사회 문화의 자산을 확대 재생산하는 데 초석이 되고, 한국의 철학 문화 향상에도 이바지 하는 바 있기를 바란다.

2006년 5월 25일

서울대학교 철학사상연구소 철학문현정보센터 장 /
『토릭맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석
연구와 디지털 철학 지식지도 구축』 연구책임자 백종현

『철학사상』 별책 제7권 제23호

토픽맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와
디지털 철학 지식지도 구축

로티 『철학과 자연의 거울』

김희정

서울대학교 철학사상연구소
2006

머 리 말

이 연구서는 서울대학교 철학사상연구소가 주관하는 ‘철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한 디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구’를 위해 쓴 것이다. 연구자는 리차드 로티의 『철학과 자연의 거울』(*Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1979)을 이번 기회에 해제하게 되었다. 이 책은 분석철학과 근대 인식론에 대한 비판적 성찰을 통해 프래그마티즘 철학을 부활시키고 있다.

로티의 이 책은 철학이 자연의 거울이라는 메타포가 어떻게 생겨났으며, ‘자연의 거울’이 철학의 자아상으로 인식되는 것이 왜 잘못인가를 보여주고자 한다. 그리고 철학에 대한 그런 상이 잘못되었다면 철학은 어떤 것이어야 하는가를 ‘교화 철학’이라는 개념으로 제시한다. 철학이 자연이나 실재를 그대로 비추는 순수한 거울이라는 생각을 표상주의(representationalism)라고 한다. 플라톤 이후의 전통적인 로고스 중심의 철학은 이런 입장을 취하고 있다. 그것은 특히 17세기 이후 인식론 중심의 근대 철학 성립으로 계속 고수되어 있다. 로티는 이런 입장이 하나의 선택지에 불과하다는 것을 이 책에서 보이고 있다.

로티의 이 책은 3부로 구성되어 있다. 제1부는 토대론적인 존재론에 대한 비판으로서, 자연이나 실재를 그대로 비춘다고 상정되는 인간의 마음은 근대 철학이 만들어낸 허구라는 내용이다. 마음이라는 실체를 상정하지 않고도 얼마든지 정신 현상은 설명된다는 것이 로티의 주장이다. 제2부는 토대주의적 인식론에 대한 비판으로서, 자연, 실재, 세계는 주어진 그대로의 특권적 지식이나 토대가 되는 지식을 제공하지 않는다는 점을 주장하고 있다. 제3부는 반 토대주의적 철학을 제시하고 있다. 정상적인 담화와 할 수 있는 전통적인 철학과 대립시켜 그는 그 철학을 비정상적인 담화하고도 한다. 그 철학은 유리 같은 마음이 비추

는 지식을 목적으로 하는 것이 아니라 ‘인류의 대화’를 목적으로 하는 교화 철학이다.

여러 사람이 참여하는 대형 프로젝트의 일정상 원고를 정리할 아주 충분한 시간이 주어지지 않았던 점이 늘 아쉽다. 심신문제에 대한 로티의 입장에 대해 또한 (특히 로크와 칸트를 중심으로 한) 근대 인식론의 문제에 대해 단순히 로티의 입장을 해설하는 수준을 넘어서서 보다 깊이 있고 다각적으로 이 문제들을 분석하고 논평하지 못한 것이 아쉽다. 그러나 한편으로 연구서가 이런 형태로나마 일정에 맞게 출간되도록 재촉하고 독려해 주신 백종현 선생님께 감사드린다. 부족한 면이 많겠지만 모쪼록 국내에서 로티의 『철학과 자연의 거울』에 접근하려는 사람에게 이 책이 호기심을 자극하는 길잡이가 되기를 바란다. 또한 철학 문헌의 이런 디지털화 작업이 철학의 깊이 있는 대중화와 정보화에 기여하게 되기를 바란다.

2006년 5월

김희정

목 차

제1부 철학자 및 철학 문헌 해제	1
1. 루터의 생애 및 저작	1
1.1 생애 요약	1
1.2 생애 해설	2
1.3 생애 연보	3
1.4 저작	3
1.4.1 실용주의의 결과	3
1.4.2 우연성, 아이러니, 연대성	4
1.4.3 객관성, 상대주의, 그리고 진리	4
1.4.4 진리와 진보	4
2. 『철학과 자연의 거울』 해제	5
2.1 『철학과 자연의 거울』 요약	5
2.2 『철학과 자연의 거울』 해설	7
2.3 『철학과 자연의 거울』 상세 목차	13
2.4 주요 용어	15
2.4.1 마음[정신]	15
2.4.2 인식론	15
2.4.3 철학	16
제2부 철학 지식지도	19
1. 철학자 지식지도	19

2. 철학 문헌 지식지도	20
3. 철학 용어 지식지도	22
3.1 마음(Mind)	22
3.2 인식론	23
3.3 철학	24
4. 철학 문헌 내용 지식지도	24
 제3부 『철학과 자연의 거울』 내용 분석 연구	33
1. 마음	33
1.1 발명된 마음	34
1.1.1 정신적인 것의 기준	34
1.1.1.1 정신적인 것과 물리적인 것의 구분	34
1.1.1.2 정신적인 것과 비물질적인 것의 구분	35
1.1.1.2.1 기능적인 것, 현상적인 것, 비물질적인 것	35
1.1.1.2.1.1 정신적인 것을 지향성으로 정의하는 것의 문제	35
1.1.1.2.1.2 정신적인 것을 현상적인 것 혹은 지향적인 것으로 정의하는 것의 문제	36
1.1.1.2.1.3 제기되는 두 가지 하위 문제들	39
1.1.1.2.1.3.1 첫 번째 하위 질문: “왜 지향적인 것이 비물질적인가?”	39
1.1.1.2.1.3.2 두 번째 하위 질문: “왜 현상적인 것이 비물질적인가?”	41
1.1.1.2.1.4 인식론적 구분에서 존재론적 구분으로 이행	41
1.1.2 심신문제의 다양성	44
1.1.2.1 로티의 심신문제 취급 방식	44
1.1.2.2 심신문제 제거를 위해 대답되어야 할 질문	45
1.1.2.3 이 질문에 대한 기존의 논의	45

1.1.2.4	질문에 대한 로티의 대답	46
1.1.2.5	보편을 파악하는 것으로서의 마음	48
1.1.2.6	육체에서 분리되어 존재할 수 있는 마음	49
1.1.3	이원론에서의‘마음[정신]-성분’	50
1.2	마음을 가지지 않은 사람들	51
1.2.1	대척행성인(對蹠行城人; antipodean)	52
1.2.1.1	대척행성인과 우리의 차이점	54
1.2.1.2	대척행성인에 대한 지구 철학자들의 반응	55
1.2.1.3	강경 진영 철학자들의 질문	57
1.2.1.4	강경 철학자들의 질문에 대한 실험 결과	58
1.2.1.5	이 문제에 대한 철학자들의 난관	59
1.2.2	현상적인 속성	60
1.2.3	원 느낌	61
1.2.3.1	대척행성인 문제의 재정식화	61
1.2.3.2	이 문제에 대한 로티의 분석	62
1.2.3.3	심리철학의 세 가지 표준적인 입장	67
1.2.4	행동주의	69
1.2.4.1	라일 식 행동주의	70
1.2.4.2	행동주의의 일반적인 문제	71
1.2.4.3	로티가 제기하는 행동주의의 문제	72
1.2.4.4	행동주의에 대한 로티의 분석	74
1.2.4.5	마음[정신]에 대한 행동주의자와 회의주의의자 사이의 논쟁에 대한 대척행성인의 입장	74
1.2.5	타인의 마음에 대한 회의주의	76
1.2.5.1	회의주의로 귀결되는 이유	76
1.2.5.2	회의주의에 대한 비트겐슈타인 비판의 오류	78
1.2.6	심신 동일성 없는 유물론: 제거적 유물론	79
1.2.6.1	유물론의 문제	80
1.2.6.2	이원론에 대한 상이한 비판들	80

1.2.6.3 주제 중립적 분석을 하는 환원적 유물론과 제거적 유물론 비교	81
2. 인식론	82
2.1 지식 이론	83
2.1.1 인식론과 심리 철학의 관계	83
2.1.2 철학의 자아상으로서의 인식론	84
2.1.2.1 지식 이론이 탄생한 배경	84
2.1.2.2 지식 이론의 탄생 과정: 로크	85
2.1.2.3 지식 이론의 탄생 과정: 칸트	86
2.1.2.4 인식론으로서의 철학을 위해 칸트가 한 일들	87
2.1.3 근대 인식론의 혼동	88
2.1.3.1 로크의 설명과 정당화의 혼동	88
2.1.3.1.1 로크가 혼동한 이유	89
2.1.3.1.2 지식에 대한 로크의 두 입장 사이의 균형	90
2.1.3.1.3 지식에 대한 로크의 혼동	92
2.1.3.2 칸트의 서술하기와 종합하기의 혼동	93
2.1.3.2.1 칸트의 지식 이론의 성격	94
2.1.3.2.2 칸트 식의 ‘종합’	95
2.1.4 ‘토대’에 근거한 인식론	97
2.1.4.1 ‘지식의 토대’라는 관념의 원인	97
2.1.4.2 지각하기로서의 지식이라는 메타포	98
2.1.4.3 지식의 토대	100
2.1.4.4 칸트 인식론의 절반의 성공	101
2.1.4.5 20세기 영미철학과 대륙 철학에서의 칸트에 대한 상반된 입장	102
2.1.4.6 20세기 영미철학과 대륙철학에서의 비칸트주의 철학자들	103
2.2 특권적 표상	104

2.2.1 칸트식 근본적인 가정에 대한 분석 철학의 도전	105
2.2.1.1 칸트식 토대에 대한 분석 철학의 행동주의적 비판	107
2.2.1.2 로티의 셀라스와 콰인 옹호	108
2.2.1.3 콰인과 셀라스 비판의 한계	108
2.2.2 인식론적 행동주의(epistemological behaviorism)	109
2.2.2.1 콰인과 셀라스의 논리 경험주의의 비판	110
2.2.2.2 지식에 대한 행동주의자의 태도	112
2.2.2.3 인식론적 행동주의와 도덕 철학과의 유비	112
2.2.2.4 사회적 실행과 상대주의	113
2.2.3 언어 이전의 맑	114
2.2.3.1 원 느낌에 대한 비판	114
2.2.3.2 셀라스의 심리적 유명론	116
2.2.3.2.1 심리적 유명론이 파악하는 원 느낌	117
2.2.3.2.2 사실과 규칙 사이의 언명	118
2.2.3.2.3 셀라스의 심리적 유명론에서의 마음[정신]	119
2.2.4 ‘관념’이라는 관념에 대한 로티의 견해	120
2.2.4.1 ‘관념’이라는 관념에 대한 콰인의 견해	121
2.2.4.2 로티의 콰인 견해 비판	122
2.3 인식론과 경험 심리학	124
2.3.1 인식론적 행동주의	124
2.3.1.1 상정된 정신적 존재자나 과정을 의심하는 첫 번째 이유 ..	125
2.3.1.2 상정된 정신적 존재자나 과정을 의심하는 두 번째 이유 ..	126
2.3.2 인식론의 비자연성	128
2.3.3 심리 상태에 대한 진정한 설명	129
2.3.4 표상으로서의 심리 상태	130
2.4 인식론과 언어철학	131
2.4.1 순수한 언어철학	131
2.4.1.1 정의	131
2.4.1.2 데이빗슨의 탈 인식론적인 언어 철학	132

2.4.1.2.1 데이빗슨이 구분하는 철학적 프로젝트	132
2.4.1.2.2 데이빗슨의 의미론	133
2.4.2 순수하지 않은 언어철학	134
2.4.2.1 정의	134
2.4.2.2 더밋과 퍼트남의 의미론	134
2.4.3 관념론	135
2.4.4 이론 용어들의 지시 문제에 대한 퍼트남의 입장에 대한 로티의 판단	136
2.4.5 거울 없는 진리	136
3. 철학	138
3.1 반 토대론적 철학	138
3.1.1 토대론적 철학의 종말	139
3.1.2 해석학	140
3.1.2.1 해석학적 합리성	141
3.1.2.2 해석학적 순환과 전체론	142
3.1.3.1 인식론과 언어 철학의 공약가능성 전제	144
3.1.3.2 실용주의의 공약가능성 포기	145
3.1.3.3 정상적인 담화와 비정상적인 담화	145
3.1.4 공약불가능성	147
3.1.5 동의로서의 객관성	149
3.2 교화 철학	150
3.2.1 교화철학의 정의	150
3.2.2 교화 철학의 정립	152
3.2.3 체계철학에 대한 비판으로서의 교화 철학	155
3.2.3.1 체계 철학자와 교화 철학자	155
3.2.3.2 교화 철학자와 혁명적인 철학자	156
3.2.3.3 교화 철학자의 어려운 임무	157

3.2.4 교화 철학의 진리	158
3.2.4.1 상대주의로 취급되는 교화 철학	158
3.2.5 마음[정신]과 자연	159
3.2.5.1 정신과학과 자연과학의 구분 폐기	159
3.2.5.2 ‘설명’과 ‘이해’에 대한 사회과학 철학의 전통적 논쟁	161
3.2.5.3 마음[정신]-자연의 구분에 대한 로티의 분석	162
3.2.5.4 비자연주의의 오류	163
3.2.5.5 마음[정신]과 자연에 대한 체계 철학의 오류	164
3.2.5.6 자연주의와 비 자연주의의 구분 폐기	167
3.2.6 대화로서의 철학	170
참고문헌	171

일 러 두 기

1. 이 책의 장, 절 표시는 그 내용의 위계에 따라 예를 들어 1.마음,
1.1 발명된 마음, 1.1.1 정신적인 것과 물리적인 것의 구분 순으
로 표시하였다.
2. 3부 각 단락의 맨 앞에 있는 '(e1.1)' 또는 '(q1.2)' 등은 철학지식
지도의 웹 구현을 위한 표시일 뿐, 책의 내용과는 아무런 상관이
없으므로 책을 읽을 때에는 신경 쓰지 않아도 된다. 참고로 'e'는
해설을 의미하고, 'q'는 인용을 의미한다. 그리고 그 뒤에 있는 숫자,
예를 들어 '(e1.1)'은 제 1장의 첫 단락을 그리고 '(q1.2)'는
제 1장의 두 번째 단락을 의미한다. 그리고 'e'와 'q'를 통해서 첫
단락은 해설이고, 두 번째 단락은 인용임을 알 수 있다.

제 1 부 철학자 및 철학 문헌 해제

1. 로티의 생애 및 저작

1.1 생애 요약

리차드 로티는 1931년 10월 4일 뉴욕 시에서 태어났다. 1946년 로티는 시카고 대학 철학과에 입학했다. 그 당시 루돌프 카르납, 찰스 하트숀, 리차드 맥키언 등이 그곳에서 가르치고 있었다. 그곳에서 로티는 1949년 학사학위를 받고 1952년 화이트헤드에 대한 논문으로 석사학위를 받았다. 1952년에서 1956년까지 로티는 예일 대학으로 가서 폴 와이즈의 지도하에 『잠재성의 개념』(*The Concept of Potentiality*)이라는 박사학위 논문을 썼다.

졸업 후 군 복무를 마치고 웰리스리 대학(Wellesley College)에서 1958년부터 1961년까지 3년 동안 가르쳤다. 1961년 그는 프린스턴 대학으로 가게 된다. 그곳에서 21년을 보낸 후 1982년에서 1998년까지 버지니아 대학에서 가르쳤다. 1998년 이후 그는 스탠포드 대학의 비교문학과 교수로 재직하고 있다. 그 동안 로티는 구겐하임 장학금(1973-4), 맥아더 장학금(1981-86) 등을 포함한 몇 차례의 상을 받았다. 그는 런던 대학에서의 노스크리프 강좌(1986), 케임브리지 트리니티 대학의 클크 강좌(1987), 하바드 대학의 메이시 강좌(1997) 등 수 차례 특별 강연을 했다.

1.2 생애 해설

프린스턴에서 교수생활을 했던 시절까지 그는 전형적인 분석 철학자였다. 그가 그 대학에 있던 시절 발표한 논문들은 대부분 심리 철학에 관한 것이다. 그는 ‘제거적 유물론’(eliminative materialism)이라는 독특한 입장을 개진했다. 그 후 그는 분석 철학과 결별하고 프래그머티즘의 철학으로 매진하게 된다. 그의 프래그머티즘은 퍼스보다는 제임스나 둘이 식의 프래그머티즘이다.

“프래그머티즘에 대한 나의 첫 번째 규정은 그것이 ‘진리’, ‘지식’, ‘언어’, ‘도덕’ 등등의 개념과 같은 철학적 이론화의 대상에 적용된 반 본질주의라는 것이다. 이것은 ‘참된 것’이란 ‘믿기에 좋은 것’이라고 하는 제임스의 정의를 통해 설명될 수 있다. [...] 제임스의 요점은 [...] 진리란 본질을 갖는 종류의 것이 아니라는 것이다. [...]”

프래그머티즘에 대한 두 번째 규정은 다음과 같은 것이다. 당위적인 것에 관한 진리와 존재에 관한 진리 사시에는 어떤 인식론적인 차이도 없고, 사실과 가치 사이에는 어떤 형이상학적 차이도 없으며, 도덕과 과학 사이에는 어떤 방법론적 차이도 없다. [...]

프래그머티즘에 대한 세 번째이자 마지막 규정은 다음과 같다. 프래그머티즘은 대화적인 것 이외에는 탐구에 있어서 어떤 제약도 있을 수 없다는 입장이다. 즉 대상, 마음, 언어 등의 본성에서 나오는 전반적인 제약 같은 것은 있을 수 없으며, 동료 탐구자의 언급에 의해 제기되는 소소한 제약만이 있을 뿐이다.”(Consequences of Pragmatism, pp. 162-165.)

로티의 철학을 한 마디로 요약하자면 반 표상주의(anti-representationism)라고 할 수 있다. 표상주의 철학에 의하면 철학은 자연이나 실재를 있는 그대로 비추어 주는 거울이다. 표상주의는 플라톤으로부터 시작하여 로고스 중심의 철학들이 가지고 있는 기본적인 입장이다. 플라톤주의적 철학은 인간에게 진리를 거울처럼 비출 수 있는 어떤 본성이 있다는 것을 가정한다. 우리의 어떤 능력이 거울처럼 영원불변의 진리를 비춘다는 생각이 바로 철학적 용어 ‘표상’에 나타나 있다. 로티는 거울로 비유

되는 진리에 대한 입장을 거부한다. 플라톤의 이런 표상주의는 근대 철학자에게는 ‘오성’이라는 개념에서, 현대 분석 철학자에게는 ‘언어’라는 개념에서 나타나고 있다. 로티는 이런 개념이 가지고 있는 표상주의적 입장이 근거 없다는 것을 보이고자 하는 것이다.

1.3 생애 연보

- 1931년: 10월 4일 미국 뉴욕시 출생.
- 1949년: 시카고 대학 졸업.
- 1952년: 시카고 대학 석사.
- 1956년: 예일 대학 박사, 학위 제목은 『잠재성의 개념』(*The Concept of Potentiality*).
- 1956-67년: 예일 대학 강사.
- 1957-58년: 군 복무.
- 1958-61년: 웨리스리 컬리지 강사, 조교수.
- 1961-82년: 프린스턴 대학 철학과 교수.
- 1982-98년: 버지니아 대학 철학과, 영문학과 교수.
- 1998-현재: 스탠포드 대학 비교문학과 교수.

1.4 저작

1.4.1 실용주의의 결과

한국어 표준본: 리차드 로티, 『실용주의의 결과』 감동식 (역), 민음사, 1996.

영어 표준본: *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis:

University of Minnesota Press, 1982.

원어 표준본: *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis:
University of Minnesota Press, 1982.

1.4.2 우연성, 아이러니, 연대성

한국어 표준본: 리차드 로티, 『우연성, 아이러니, 연대성』 김동식,
이유선 (역), 민음사, 1996.

영어 표준본: *Contingency, Irony, and Solidarity*,
Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

원어 표준본: *Contingency, Irony, and Solidarity*,
Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

1.4.3 객관성, 상대주의, 그리고 진리

한국어 표준본:

영어 표준본: *Objectivity, Relativism, and Truth*,
Cambridge: Cambridge University Pres, 1991.

원어 표준본: *Objectivity, Relativism, and Truth*,
Cambridge: Cambridge University Pres, 1991.

1.4.4 진리와 진보

한국어 표준본:

영어 표준본: *Truth and Progress*, Cambridge: Cambridge
University Press, 1998.

원어 표준본: *Truth and Progress*, Cambridge: Cambridge
University Press, 1998.

2. 『철학과 자연의 거울』 해제

2.1 『철학과 자연의 거울』 요약

이 책은 세 부분으로 나뉘어져 있다. 로티는 ‘마음’, ‘인식론’, ‘철학’의 개념에 대해 역사주의적인 관점에서 다루고 있다. 제 1부는 심리 철학에 대한 것이다. 제1장에서 로티는 데카르트의 심신 이원론에 깔려 있는 직관에는 역사적인 연원이 있음을 보이고자 한다. 1장 1, 2절에서 ‘현상적인 존재자’의 개념을 끌어들이지 않는다면, 존재론적으로 분명한 종으로서의 ‘정신적인 존재자’라는 개념은 아무런 의미를 가지지 않는다는 점을 논의한다. 로티는 실체화된 그런 보편자를 포기하는 대신에 왜 그것을 심각하게 받아들이는지, 그리고 어떻게 해서 그것이 개성과 이성의 본성에 대한 논의에 적절하다고 간주되는지 설명해야 한다는 점을 주장한다. 3-6절에서 로티는 이러한 역사적 질문에 자신이 어떻게 대답할 수 있는지를 파력한다. “우리는 왜 지향적인 것과 현상적인 것 모두를 한꺼번에 ‘정신적인 것’에 포섭하려고 하는가?”라는 질문에 그는 데카르트가 그것들 간의 차이를 메우기 위해 ‘오류불가능하게 알려진다’는 개념을 사용했기 때문이라고 답한다.

로티는 ‘정신적인 것에 대한 우리의 특권적인 접근’의 본성에 대해서 자신이 가지고 있는 반 데카르트적이며 비트겐슈타인적인 견해를 좀 더 자세히 설명할 필요를 느낀다. 그리하여 그는 2장에서 개성과 이성은 일단 제쳐두고 의식에 대해 주로 논의한다. 거기서 그는 형식상학적인 ‘의식의 문제’가 인식론적인 ‘특권적인 접근의 문제’ 이상도 이하도 아니라는 점을 밝히고자 한다. 이것이 밝혀지면 이원론이냐 물리주의냐 하는 문제는 더 이상 관심거리가 되지 못할 것이라고 그는 주장한다.

이 책의 제 2부에서 인식론과 인식론을 뒤를 잇는 후속 주제를 찾아내려는 분석 철학의 시도에 대해 로티는 논의한다. 여기서 로티는 이성에 대한 문제의 근대판을 해소하고자 한다. 즉 ‘인식론’이라 불리는 학문영역의 주된 관심사였던 정확한 표상의 가능성, 또는 그 범위에 대해 문제가

있다는 생각을 해소하고자 한다. 이것이 성공한다면, 제1부의 주장, 즉 인간 지식을 자연의 거울 속에 표상된 것의 집합이 아니며 거울이라는 개념 없이 우리는 잘해나갈 수 있다는 주장을 강화한다. 만약 지식이 표상의 정확성의 문제가 아니라면 우리에게 내부의 거울은 필요하지 않으며 거울과 우리의 다른 부분 간의 관계에 대한 신비도 사라지게 될 것임을 로티는 피력한다. 제2부 3장에서 로티는 17세기 인식론의 개념이 생겨난 그 기원을 기술하고 그것이 ‘마음’에 대한 데카르트의 개념과 어떤 관련이 있는지 살펴본다. 그는 지식 이론은 지식 주장(knowledge claim)을 정당화하고 그것을 인과적 설명과 혼동한 결과 성립된 개념이라는 것을 밝히고 있다. 제 4장은 이 책의 중심 내용을 다루고 있는데, 그것은 바로 셀라스와 콰인의 생각이다. 여기서 로티는 ‘소여’(givenness)에 대한 셀라스의 공격과 ‘필연성’에 대한 콰인의 공격을 ‘지식이론’의 성립 가능성을 약화시키는 주장으로 해석한다. 제 5장과 제 6장에서 로티는 경험심리학이나 언어 철학을 인식론의 후속 주제로서 간주하려는 시도에 대해 논의하고 비판한다. 그는 제 2부 전체에서 지식을 정확한 표상들로 간주하는 것은 임의적인 선택이라는 것을 보이고 있다. 지식에 대한 이런 개념은 얼마든지 대체될 수 있다는 것이다.

이 책의 제 3부에서 ‘철학’의 개념을 논의한다. 제 7장에서 그는 ‘객관적인 지식’ 대 텔 특권적인 인간의 행동 영역 사이의 구분을 ‘정상적인 담화’ 대 ‘비정상적인 담화’의 구분으로 바꾸어 놓는다. 이 개념은 쿤의 ‘정상 과학’과 ‘비정상 과학’의 개념을 일반화한 것이다. 정상적인 담화는 구성원들이 합의에 이르는 기준을 가진 담화인 반면 비정상적인 담화는 그렇지 못한 것이다. 로티는 전통적인 철학은 ‘합리성’과 ‘객관성’을 정확한 표상의 조건으로 삼으려고 했다고 파악한다. 전통적인 철학의 그런 시도는 정상적인 담화를 모든 시대에 영속하게 만들려는 노력인 것이다. 바로 그런 시도가 플라톤 아래로 철학의 자아상을 지배해왔다고 로티는 주장한다. 제 8장에서 로티는 ‘체계적인 철학’과 ‘교화적인 철학’의 구분을 시도한다. 데카르트-칸트의 전통적인 철학에 맞지 않는 ‘비정상적인 철학’이 어떤 식으로 ‘정상적인 철학’과 결부되어 있는지 보여주기 위해 로티

는 가다며와 사르트르로부터 빌려 온 생각들을 사용한다. 그리고 교화적인 철학자로 비트겐슈타인, 하이데거, 듀이를 부각시킨다. 그들은 현재의 직관에 근거를 제공하려고 하지 않고 우리가 가지고 있는 낡은 어휘와 태도로부터 해방시키려고 한다는 것이다.

2.2 『철학과 자연의 거울』 해설

로티의 이 책은 철학이 자연의 거울이라는 메타포를 해체시키고자 하는 것이 주요 목적이다. 이를 위해 그는 1부에서는 토대주의적 존재론을 비판한다. 2부에서 그는 토대론적인 인식론을 비판한다. 3부에서 그는 인식론 중심의 철학이 해체된 이후 등장하는 교화 철학에 대해 논의한다.

로티는 이 책의 주요 목적을 다음과 같이 이야기한다. “‘철학적 입장’이 견지되어야 하는 그 어떤 것으로서의 ‘마음[정신]’과 ‘이론’이 뒷받침되어야 하고, ‘토대’를 가져야 하는 그 어떤 것으로서의 ‘지식’과 칸트 아래로 생활되어왔던 ‘철학’ 등에 대한 독자들의 신념을 무력화하는 것이다.”(15) ‘심신 문제에 대한 해답’을 논의하지만, 그것에 대해 해답을 제시하는 것이 이 책의 목적이 아니라고 한다. 심신 문제와 같은 문제는 없다는 것을 보이는 것 또한 이 책의 목적이라고 한다. 또 그는 ‘지시 이론’ (theories of reference)에 대해 논의하지만 그것에 대한 대안을 제시하는 것이 아니라 그러한 이론이 추구하는 시도가 잘못되었다는 것을 보이려고 한다. 이 책에서 지식에 대해 표상으로 간주하는 사고, 즉 지식을 외적인 세계에 대한 거울로 보는 생각의 허구성을 지적하는 것이다. 그는 이런 철학에 대한 대안으로서 듀이, 헤겔, 다윈의 작업들을 실용주의적으로 통합하고 응용하고자 한다. 또한 이 책에서 로티가 전통 철학에 대해 비판하는 부분은 주로 셀라스, 콰인, 데이빗슨, 라일, 맬컴, 쿤, 퍼트남과 같은 철학자에게 빛지고 있다.

로티는 데카르트 아래로 서양 철학에서 인식론이 지배해 왔다고 지적

한다. 인식론으로서의 철학은 과학과 문화의 영역 바깥의 영역 속에서 모든 비철학적 영역들을 감독하는 것처럼 보인다고 한다. 합리성, 진리, 지식, 정당화, 증거적인 지지 등에 대한 일반적인 이론이 추구되었으며, 그것은 과학, 예술, 정치, 종교 등에 적용되었다. 인식론자들이 지식의 정도를 결정했다. 즉 우리가 합리적으로 받아들일 수 있거나 정당화를 통해 견지할 수 있는 것이 무엇인지, 또 어떤 결정이 객관적인가의 여부, 어떤 이론이나 활동이 과학적이거나 합리적인가의 여부를 결정했다. 인식론자로서의 철학자는 특수한 사회의 관례에 제한받지 않고 그는 합리성, 지식, 객관성 등에 대한 타당한 판단을 결정하고 그것을 인간 이론, 제도와 활동, 혹은 인간의 문화에 적용시켰다는 것이다.

이 책에서 로티는 이러한 인식론자의 지위는 받아들이기 어렵다는 것을 주장한다. 따라서 서양 근대 철학은 인식론에서 벗어나 방향을 재정립해야함을 주장한다. 이런 메타 철학적인 주장은 자신의 책의 세 부분에서 옹호되고 있다. 이 책의 제 1부에서 로티는 지식 이론의 역사적인 기원에 대해 탐구한다. 제 1장에서 그는 인식론에 대한 근대 철학의 관심은 데카르트가 창안한 마음의 산물이라고 주장한다. 그는 만약 데카르트가 감각이나 사고와 같은 요소들을 ‘정신적인 것’으로 임의로 범주화하지 않았더라면 오늘 날 우리가 질문하고 있는 인식론적인 물음은 없었을 것이라고 한다. 인식론은 합리적, 필연적이 것이 아니라 역사적으로 우연적인 산물이다. 제2장에서 로티는 심신 문제(mind-body problem)는 사이비 문제이며 심리 철학의 진정한 논제는 없다는 점을 지적한다.

이 책의 제3부에서, 또 『실용주의의 결과』(1982)에서 그는 인식론 이후의 지적인 문화가 어떠한지 특징짓고 예시하고 있다. 이 내용은 그 이후 저작들 『우연성, 아이러니, 연대성』(1989), 『객관성, 상대주의』, 그리고 『진리』(1991), 『하이데거와 다른 사람들에 대한 에세이』(1991), 『진리와 진보』(1998)에서 보다 상세히 개진되고 있다. 아주 광범위한 지적 영역이 다루어지는 이 저작들에서 로티는 사유, 문화뿐만 아니라 정치학에 대한 통합되고 다면적인 관점을 제시하고 있다.

로티에 의하면 근대 철학은 실재에 대한 지식 주장을 합법화하려는 시

도이기도 하지만, 그것은 또한 철학적인 반성 자체를 합법화하려는 시도이기도 하다는 것이다. 이런 시도는 과학이 자연에 대한 방법론적인 질문을 통해 획득한 지식 개념에 내용을 제공하고자 하는 정신에서 비롯되었다. 『철학과 자연의 거울』에서 로티의 목표는 이런 이중의 합법화 기획의 가정을 무너뜨리는 것이다.

(1) 인식론적 행동주의

어떤 단어든 선택적이며 변경할 수 있다는 점을 확신하는 가운데 로티는 『철학과 자연의 거울』에서 표상주의에 대해 공격하고 있다. 로티는 그 책의 제 1부 1장에서는 ‘유리 같은 본성’이라는 마음[정신]의 개념에 대한 계보를 보여 주고, 2장에서 그 개념을 해체시킨다. 그러나 단어에 대한 이런 역사주의적 확신 자체가 이 책의 주요 주제는 아니지만, 이 책의 제3부 <철학>에서 명시적으로 논의된다. 제3부는 이 책의 다른 부분에 비해 짧고 가장 덜 개진된 부분이라 할 수 있다. 이 책의 핵심부분은 제2부 <반영>이다. 여기서 로티는 셀라스, 콰인, 쿤, 비트겐슈타인, 데이빗슨의 다양한 논증들을 개진하고 그것들을 확장시켜 17, 18세기 마음[정신], 인식론, 철학의 개념 등 근대 인식론 일반에 대해 비판한다. 로티의 핵심 주장은 “지식을 산출하는 개념과 직관에 대한 칸트의 그림은 ‘인식론’을 심리학과 구분되는 철학의 분야라는 생각을 제공하는 데 필요하다.”(P168)는 것이다. “[칸트의 그림은 만약 ‘소여’ [주어진 것]와 ‘마음 [정신]에 의해 부가된’ 것을 구분하지 않는다면, 혹은, (소여에 의해 영향을 받기 때문에) ‘우연적인’ 것과 (전적으로 마음[정신] ‘내’에 있고 그것의 지배를 받고 있으므로) ‘필연적인’ 것을 구분하지 않는다면, 우리의 지식에 대한 ‘합리적인 재구성’으로 간주될 것을 우리는 알 수 없을 것이라고 말하는 것과 같다. 즉 그렇게 되면 우리는 인식론의 목표나 방법이 될 수 있을 것을 알지 못할 것이라는 것이다.”(168-9)

인식론은 실재를 거울처럼 정확하게 반영하는 사고나 표상을 생산하는 경험적인 내용에 작동하는 마음[정신]의 구조라는 그림과 결합되어 있다.

우리의 사고에 대한 이런 그림을 느슨하게 하는 것은 바로 전통적인 데 카르트적 인식론이건 20세기 언어 철학적 인식론이건 인식론이 철학의 본질이라는 생각에 도전하는 것이다. 이것에 도전하려는 목적을 위해 로티는 「경험주의의 두 독단」(1952)에서 일종의 구조와 내용 구분에 대한 좌인의 공격과 「경험주의와 심리 철학」(1956)에서 소여에 대한 셀라스의 공격을 결합시킨다. 로티는 셀라스나 좌인이 사실상 동일한 구분을 공격하고 있다고 생각한다. 좌인은 언어적으로 전회된 인식론 내에서 심리 상태 대신에 가지고 있던 구조나 의미의 개념에 대해 의심을 품었다. 반면에, 셀라스는 소여라는 바로 그 개념을 문제시하면서 다른 측면으로 부터의 구분에 접근한 것이라고 로티는 파악한다. 로티의 글을 인용해보자. “셀라스와 좌인은 동일한 논증을 하고 있다. 즉 둘 다 동등하게 ‘주어진 것(소여) 대 주어지지 않은 것’, 그리고 ‘필연적인 것 대 우연적인 것’의 구분에 반대하는 논증이다. 이 논증의 핵심적인 전제는 우리가 믿음의 사회적인 정당화를 이해할 때, 그리고 그것을 표상의 정확성으로 볼 필요가 없을 때 우리는 지식을 이해한 것이라는 점이다.”(170)

인식론의 신화와 독단에 대한 셀라스와 좌인의 비판의 귀결은 “우리는 지식을 자연의 반영하려는 시도가 아니라 대화와 사회적 실천의 문제로 보는 것”(174)이라고 로티는 제시한다. 로티는 이런 입장에 ‘인식론적인 행동주의’(epistemological behaviorism)라는 이름을 붙인다. 그 입장은 그는 다음과 같이 설명한다. “그 반대가 아니라 사회가 우리에게 허락하는 것에 의해 합리성과 인식적인 권위를 설명하는 것이 내가 ‘인식론적인 행동주의’라고 부르는 것의 본질이다. 그것은 듀이와 비트겐슈타인에게 공통된 태도다.”(174) 인식론적 행동주의에는 실천 초월적인 합법화를 위한 여지가 없다. 로티에 의하면 근대 인식론은 실천 초월적인 합법화를 열망했다고 간주한다. 인식적인 실천이 다양할 수 있다는 것을 전제로 한다면, 로티의 인식론적인 행동주의가 상대주의와 주관주의라고 비난받을 만 한 입장은 아니다. 인식론의 초월적인 애심에 대해 역사주의적인 회의론에 공감하는 퍼트남(Hilary Putnam), 맥도웰(John McDowell), 데넷과 같이 로티에 우호적인 비판자들은 대화적인 제한 이외에 지식에 대

해 아무런 제한이 없다는 이유로 그의 입장에 실망한다. 그러나 이런 입장은 그의 중심적인 생각으로 그의 최근 저서 『진리와 진보』(1998)에서 상술되고 있다. 표상주의에 대해 그가 비판하는 점을 고려해 보면 그의 인식론적인 행동주의는 상대주의와 주관주의의 전통적인 형태와 다르다는 것이 더 쉽게 이해된다.

(2) 반 표상주의

로티는 상대주의와 주관주의 모두가 다 표상주의적인 패러다임의 산물이라는 입장을 시종일관 유지한다. 개념틀과 내용의 구분에 대한 데이빗 슐슨의 비판(「개념틀이라는 바로 그 개념에 대하여」) 진리 대응설에 대한 데이빗 슐슨의 비판(「진리의 구조와 내용」)에 따라 로티는 구성된 것과 발견된 것, 주관적인 것과 객관적인 것, 외형적인 것과 실제적인 것 간의 일반적인 구분을 하고자 하는 철학적 입장에 대해 거부한다. 로티는 이런 구분이 전혀 이루어질 수 없다고 주장하는 것이 아니다. 그런 적용은 항상 맥락과 관심에 좌우되며, 진리라는 개념의 경우와 마찬가지로 그것들에 대해 일반적으로 말할 수 있는 것이 없다는 것이다. 따라서 로티의 지식에 관한 대화주의적인 입장은 주관주의나 상대주의와 구분되어야 한다. 후자는 로티가 거부하고자 하는 구분을 전제로 한다. 로티의 인식론적인 행동주의는 중개되지 않은 세계에 대한 사고와 언어의 우선성을 단언하는 관념론과 혼동되어서는 안 된다. 이 입장 역시 로티의 데이빗 슐슨 주의적 입장에 의해 거부되는 것이다. 로티가 데이빗 슐슨에게서 빌려 온 진리와 의미에 대한 관점에서 보면 자신의 대화주의는 객관적인 것 보다 주관적인 것에, 혹은 세계의 제한보다는 마음의 힘에 우월함을 부여하는 문제가 아니다. 그것은 우리가 세계와 인과적인 관계가 아닌 관계에 있다는 것을 부인하는 그의 반 표상주의 다른 면이다. 달리 말하자면, 세계가 그 본성에 의해 그것과 협동하는 단어 선택을 합리적으로 제한한다는 생각에 우리가 힘을 실어줄 수 없다는 것을 로티의 논증하고 있다.

메타 철학적인 해체 작업으로 인해 로티는 반 표상주의 철학의 대변자

로서 명성을 얻었다. 그의 글들은 전문가들에게만 제한되지 않고 널리 인기를 얻었지만, 강단 철학자들로부터 종종 의심과 회의 어린 시선을 받기도 했다. 진리와 지식에 대한 로티의 대화주의는 사물이 어떠한가에 대한 합리적인 설명은 세계가 실제로 어떠한가에 의해 적합하게 제한된다는 생각을 전혀 설명할 수 없다. 형이상학적, 과학적 실재론적인 견해를 가진 사람들만이 이렇게 비판한 것은 아니다. 지적인 진보에 대해 로티가 역사주의적 입장을 취한 것과 근대 철학의 칸트적, 플라톤적인 특징에 로티가 비판한 것에 공감한 철학자들도 마찬가지였다. 예를 들면, 페렐(Frank B. Farrell)은 바로 이점에서 로티는 데이빗슨의 입장을 취하는데 실패했다고 주장한다. 그리고 그는 믿음 제한에 대한 로티의 대화주의는 행위자들 간에 의사소통이 어떻게 발생하는가에 대한 데이빗슨의 그림에 대해 왜곡된 버전을 가지고 있다고 주장한다. 그와 유사하게 맥도웰은 행위자와 세계 간의 관계에 대해 단순히 인과적이라고 간주하는 로티의 입장은 비판한다. 왜냐하면 믿음을 가진 피조물의 개념은 우리의 인식적인 상태에 세계의 합리적인 제한을 가진 관념에 연루된다는 생각과 충돌하기 때문이라고 한다.

비판자들은 그들이 믿음, 진리, 지식에 대해 잘못된 입장이라고 본 것에만 관심을 둔 것이 아니다. 로티가 촉발시킨 뜨거운 논쟁의 열기는 진리와 지식에 대한 철학적인 견해를 개진하는데 기초가 될 수 있는 가치를 거부하는 것으로 보인다는 점 때문이다. 로티는 지적인 진보에 있어서 논증의 역할에 비판적이며, 진리, 지식, 합리성 등의 이론에 대해 경멸한다. 퍼트남과 하크(Susan Haack) 같은 철학자들은 로티 입장의 이런 측면을 주시한다. 전통적인 인식론의 기본 개념을 포기하려는 로티의 노력을 특히 하크는 천박한 냉소주의의 징후로 보았다. 이런 태도는 이성과 지적인 성실이 퇴락하는데 기여한다고 그는 판단한다. 또한 로티식으로 데카르트와 칸트를 읽는 것과, 헤겔, 니체, 하이데거, 비트겐슈타인을 사용하는 것은 지적인 무책임한 행동이라고 지적하기도 한다.

2.3 『철학과 자연의 거울』 상세 목차

제1부 유리 같은 우리의 본성

제1장 마음[정신]의 발명

1. 정신적인 것의 기준 25
2. 기능적인 것, 현상적인 것, 그리고 비물질적인 것 31
3. 심신문제의 다양성 42
4. 보편을 파악하는 마음[정신] 48
5. 육체로부터 분리되어 존재할 수 있는 능력 48
6. 이원론과 ‘마음[정신]-성분’ 73

제2장 마음[정신]을 가지지 않은 사람들

1. 대척행성인(對蹠行星人) 82
2. 현상적인 속성 90
3. 확고부동성과 원느낌 102
4. 행동주의 113
5. 타인의 마음[정신]에 대한 회의주의 122
6. 심신동일성이 없는 유물론 131
7. 인식론과 ‘심리철학’ 143

제2부 반영

제3장 ‘지식 이론’의 이념

1. 인식론과 철학적 자아상 149
2. 설명과 정당화에 대한 로크의 혼동 157
3. 서술과 종합에 대한 칸트의 혼동 167
4. ‘토대’가 필요한 지식 174

제4장 특권적 표상

1. 정언적 진리, 특권적 표상 그리고 분석철학 184
2. 인식론적 행동주의 192
3. 언어 이전의 맘 201

4. “관념’이라는 관념’ 212
5. 인식론적 행동주의, 심리적 행동주의 그리고 언어 229

제5장 인식론과 경험 심리학

1. 심리학에 대한 의심들 233
2. 인식론의 부자연스러움 241
3. 진정한 설명으로서의 심리학적 상태 251
4. 표상으로서의 심리학적 상태 265

제6장 인식론과 언어철학

1. 순수한 언어철학과 순수하지 않은 언어철학 279
2. 우리의 선조들은 무엇에 대해서 이야기하고 있었는가? 288
3. 관념론 295
4. 지시 307
5. 거울 없는 진리 319
6. 진리, 선 그리고 상대주의 330

제3부 철학

제7장 인식론에서 해석학으로

1. 공약성과 담화 341
2. 쿤과 공약불가능성 348
3. 대응으로서의 객관성과 동의로서의 객관성 360
4. 마음[정신]과 자연 370

제8장 거울 없는 철학

1. 해석학과 교화 384
2. 체계 철학과 교화 철학 392
3. 교화, 상대주의 그리고 객관적 진리 401
4. 교화와 자연주의 407
5. 인류 담화 속의 철학 417

2.4 주요 용어

2.4.1 마음[정신]

로티는 토대론적인 철학의 잘못을 보이고자 한다. 토대론적 철학은 지식의 토대가 있으며 다른 모든 지식은 토대가 되는 지식에 의해 정당화 된다는 견해다. 자연 혹은 실재에 대한 정확한 표상이 바로 그 토대가 된다는 것이 토대론적 철학의 가정이다. 그런데 로티는 마음의 발명이 그런 가정을 낳게 되었다고 지적한다. 그는 마음이 무엇인가에 대한 데 카르트의 입장과 그것에 대한 후대 철학자들의 비판과 더불어 정신 현상의 특징을 논의한다. 그는 정신 현상 배후에 놓여있는 형이상학적 입장의 정체를 드러내기 위해 ‘대척행성인’(對蹠行星人)이라는 마음[정신]을 갖지 않은 종족을 상정한다. 그 논의에 의해 로티는 마음이란 인간에 대해 유리 같은 본질의 이미지를 가짐으로써 발명된 것이라는 결론에 도달 한다. 그것은 특정 시대 특정 문제를 해소하기 위한 방편이었다. 로티는 유리 같은 본질로서의 인간의 이미지는 비판되어야 할 대상이라고 지적 한다. 그는 대척행성인의 사고실험이 보여주듯이, 마음, 자연의 거울, 유리 같은 본질 등의 관념 없는 문화도 가능하며, 우리는 그런 강박관념에서 벗어난 문화를 지향해야 할 것이라고 제안한다.

2.4.2 인식론

로티는 근대 인식론에서의 지식이라는 관념이 어떻게 잘못 형성되었는지 비판하고 그것을 해체하는 작업을 시도한다. 지식 이론은 우리가 딛고 있어야 할 토대, 우리가 근본적으로 가져야 할 개념 틀과 표상 등을 찾아내려는 시도였다고 그는 근대 인식론을 분석한다. 토대를 추구하는 이런 인식론에 대한 반작용으로서 ‘인식론적 행동주의’가 있었다고 로티는 지적한다. 그는 콰인과 셀라스의 전통적 경험론 비판은 새로운 인식론을 제기한 것이라기보다는 토대에 대한 추구를 포기할 때 어떻게 되는

가를 보여주는 작업이라고 이해한다. 토대주의 인식론이 종말을 고하게 되면 이게 그것이 차지했던 자리가 텅 빈 것으로 여겨진다. 이런 빈자리를 채우고자 시도하는 후계 학문들에 대해 로티는 그 방향이 근본적으로 잘못되었다고 진단한다. 그는 인식론이 차지하고 있던 빈자리는 그대로 두어야 하며, 인식론의 후계학문은 시도되지 말아야 한다고 주장한다. 그가 제시하는 철학인 해석학은 인식론의 후계 학문이 아니라 교화(edification)를 지향하는 비통상적인 담론이다.

2.4.3 철학

로티는 토대론적인 인식론으로서의 철학의 종말을 고하고 반토대론적인 철학을 제시한다. 그가 제시하는 반토대론적인 철학은 바로 그가 독자적으로 해석한 해석학이다. 로티는 토마스 쿤의 과학 철학의 ‘정상과학’과 ‘비정상과학’이라는 개념들을 일반화하여 ‘통상적 담론’과 ‘비통상적 담론’을 대비한다. ‘비통상적 담론’이라는 개념에 의해 그는 해석학을 정의하고자 한다. 그의 해석학은 ‘체계적인’ 철학에 대비하여 ‘교화’(edification) 철학이라고 한다. 교화 철학은 가다미의 ‘교양’의 개념으로부터 만들어진 것이지만 그것은 또한 사르트르의 개념인 ‘대자 존재로서의 인간’에 의해 특징지워진다. 즉 무엇인가를 창조하는 존재로서의 인간에 의해 정당화된다. 로티가 제시하는 철학은 토대를 근거로 하는 지식을 탐구하는 활동이 아니라 인류의 대화에서 한 부분을 차지하는 그런 활동이다. 로티가 제시하는 철학의 모습을 오트샷의 용어를 빌어 말하면 ‘인류의 대화’이다. 자연의 거울로서의 인간의 이미지를 해체하고 해석학과 교화 철학에 대한 논의는 이제 새로운 의미의 대화하는 개념으로 나타난다. 로티가 제안하는 대화는 플라톤 식의 진리 탐구를 위한 대화가 아니라 공약불가능한 문화나 언어 사이에 일어나는 비통상적인 담론이다. 로티는 또한 자신의 책이 인식론 중심의 서양 철학사를 서양 문화사 속의 한 이야기로 보는 서설이 될 것이라고 한다. 그러나 로티는 철학 자체가 종말을 맞는

것은 아니라고 한다. 자신이 만든 체계 철학과 교화 철학의 구분이 사라질지도 모른다고 그는 말한다. 로티는 서구 근대 철학의 전통적인 문제가 어떤 자리를 차지할 것인가가 아니라 서구의 대화를 지속하는 것이라고 관심의 초점이라고 생각한다.

제 2 부 철학 지식지도

1. 철학자 지식지도

- 토픽명: 로티
- 토픽ID: con_rorty
- 상위 토픽명: 서양현대철학자
- 상위 토픽 ID: con_philosophers

내부 어커런스

원어 이름: Richard Rorty

영어 이름: Richard Rorty

생애 요약: 1부 1.1

외부 어커런스

생애 요약: 1부 1.1

생애 해설: 1부 1.2

생애 연보: 1부 1.3

인물 사진: 로티의 인물 사진 파일

원어 웹사이트: <http://plato.stanford.edu/~rrorty>

<http://plato.stanford.edu/entries/rorty>

영어 웹사이트: <http://plato.stanford.edu/~rrorty>

<http://plato.stanford.edu/entries/rorty>

한국어 웹사이트:

연관 관계

관계된 철학자: 로크(mod_locke), 데카르트(mod_descartes),
칸트(mod_kant),
비트겐슈타인(con_wittgenstein),
하이데거(con_heidegger), 뒤이(con_dewey),
셀라스(con_sellars), 데이빗슨(con_davidson),
콰인(con_quine), 쿤(con_kuhn),
퍼트남(con-putnam)

기여한 철학 분야: 인식론(con_epistemology),
심리철학(con_min_phil)

기여한 철학 학파:

기여한 철학 이론: 반실재론(con_anti_realism),
상대주의(con_relativism),
실용주의(con_pragmatism),
역사주의(con_historicism),
해석학(con_hermeneutics)

저작: 철학과 자연의 거울(con-rorty-mirror)

2. 철학 문헌 지식지도

- 토픽명: 철학과 자연의 거울
- 토픽 ID: con_rorty_mirror
- 상위 토픽명: 서양현대철학문헌
- 상위 토픽 ID: con_phil_texts

내부 어커런스

원어 제목: Philosophy and the Mirror of Nature

영어 제목: Philosophy and the Mirror of Nature

원전 요약: 1부 2.1

원전 초판 출판년도: 1979

외부 어커런스

원전 요약: 1부 2.1

원전 해설: 1부 2.2

상세 목차: 1부 2.3

책 표지 그림:

원어 디지털 텍스트:

영어 디지털 텍스트:

한국어 디지털 텍스트:

철학 문헌 내용 토픽맵: con_phil_texts_km.xtm

연관 관계

저자: 로티(con_rorty)

관계된 철학자: 로크(mod_locke), 데카르트(mod_descartes),

칸트(mod_kant),

비트겐슈타인(con_wittgenstein),

하이데거(con_heidegger), 둑이(con_dewey),

셀ラ스(con_sellars), 데이빗슨(con_davidson),

콰인(con_quine), 쿤(con_kuhn),

퍼트남(con-putnam)

기여한 철학 분야: 인식론(con_epistemology),

심리철학(con_min_phil)

기여한 철학 학파:

기여한 철학 이론: 반실재론(con_anti_realism),

상대주의(con_relativism),
실용주의(con_pragmatism),
역사주의(con_historicism),
해석학(con_hermeneutics)

3. 철학 용어 지식지도

3.1 마음(Mind)

- 토픽명: 마음 (철학과 자연의 거울)
- 토픽 ID: t1
- 상위 토픽명: 마음
- 상위 토픽 ID: t_con_mind

내부 어커런스

원어 용어: mind

영어 용어: mind

한자 표기: 心

용어 설명: 1부 2.4.1

외부 어커런스

용어 설명: 1부 2.4.1

연관 관계

사용한 철학자: 리차드 로티(con_rorty)

사용한 철학 문헌: 철학과 자연의 거울(con_rorty_mirror)

사용한 내용 토픽: 마음(c.1)

3.2 인식론

- 토픽명: 인식론(철학과 자연의 거울)
- 토픽 ID: t2
- 상위 토픽명: 지식
- 상위 토픽 ID: t_con_knowledge

내부 어커런스

원어 용어: epistemology

영어 용어: epistemology

한자 표기: 認識論

용어 설명: 1부 2.4.2

외부 어커런스

용어 설명: 1부 2.4.2

연관 관계

사용한 철학자: 리차드 로티(con_rorty)

사용한 철학 문헌: 철학과 자연의 거울(con_rorty_mirror)

사용한 내용 토픽: 인식론(c.2)

3.3 철학

- 토픽명: 철학(철학과 자연의 거울)
- 토픽 ID: t3
- 상위 토픽명: 철학
- 상위 토픽 ID: t_con_philosophy

내부 어커런스

원어 용어: philosophy

영어 용어: philosophy

한자 표기: 哲學

용어 설명: 1부 2.4.3

외부 어커런스

용어 설명: 1부 2.4.3

연관관계

사용한 철학자: 리차드 로티(con_rorty)

사용한 철학 문헌: 철학과 자연의 거울(con_rorty_mirror)

사용한 내용 토픽: 철학(c.3)

4. 철학 문헌 내용 지식지도

1. 마음 (e1.1)

1.1 발명된 마음

1.1.1 정신적인 것의 기준 (e1.1.1.1)

1.1.1.1 정신적인 것과 물리적인 것의 구분 (e1.1.1.1.1)

1.1.1.2 정신적인 것과 비물질적인 것의 구분 (e1.1.1.2.1)

1.1.1.2.1 기능적인 것, 현상적인 것, 비물질적인 것

1.1.1.2.1.1 정신적인 것을 지향성으로 정의하는 것의 문제
(e1.1.1.2.1.1.1 / q1.1.1.2.1.1.2)

1.1.1.2.1.2 정신적인 것을 현상적인 것 혹은 지향적인 것으로
정의하는 것의 문제 (e1.1.1.2.1.2.1)

/ q1.1.1.2.1.2.2)

1.1.1.2.1.3 제기되는 두 가지 하위 문제들 (e1.1.2.1.3.1
/ q1.1.1.2.1.3.2)

1.1.1.2.1.3.1 첫 번째 하위 질문: “왜 지향적인 것이
비물질적인가?” (e1.1.1.2.1.3.1.1
/ q1.1.1.2.1.3.1.2)

1.1.1.2.1.3.2 두 번째 하위 질문: “왜 현상적인 것이 비물질
적인가?” (e1.1.1.2.1.3.2.1)

1.1.1.2.1.4 인식론적 구분에서 존재론적 구분으로 이행
(e1.1.1.2.1.4.1 / q1.1.1.2.1.4.2-3)

1.1.2 심신문제의 다양성 (e1.1.2.1)

1.1.2.1 로티의 심신문제 취급방식 (e1.1.2.1.1)

1.1.2.2 심신문제 제거를 위해 대답되어야 할 질문 (e1.1.2.2.1)

1.1.2.3 이 질문에 대한 기준의 논의 (e1.1.2.3.1)

1.1.2.4 질문에 대한 로티의 대답 (e1.1.2.4.1 / q1.1.2.4.2-4)

1.1.2.5 보편을 파악하는 것으로서의 마음

(e1.1.2.5.1 / q1.1.2.5.2)

1.1.2.6 육체에서 분리되어 존재할 수 있는 마음

(e1.1.2.6.1 / q1.1.2.6.2-3)

1.1.3 이원론에서 ‘마음[정신]-성분’ (e1.1.3.1)

1.2 마음을 가지지 않은 사람들 (e1.2.1 / q1.2.2)

1.2.1 대척행성인 (e1.2.1.1 / q1.2.1.2)

1.2.1.1 대척행성인과 우리의 차이점 (e1.2.1.1.1 / q1.2.1.1.2)

1.2.1.2 대척행성인에 대한 지구 철학자들의 반응

(e1.2.1.2.1 / q1.2.1.2.2-3)

1.2.1.3 강경 진영 철학자들의 질문 (e1.2.1.3.1 / q1.2.1.3.2)

1.2.1.4 강경 진영 철학자들의 질문에 대한 실험 결과

(e1.2.1.4.1 / q1.2.1.4.2)

1.2.1.5 이 문제에 대한 철학자들의 난관

- (e1.2.1.5.1 / q1.2.1.5.2)
- 1.2.2 현상적인 속성 (e1.2.2.1 / q1.2.2.2)
- 1.2.3 원 느낌 (e1.2.3.1)
- 1.2.3.1 대척행성인 문제의 재정식화 (e1.2.3.1.1 / q1.2.3.1.2)
- 1.2.3.2 이 문제에 대한 로티의 분석 (e1.2.3.2.1 / q1.2.3.2.2
 / e1.2.3.2.3 / q1.2.3.2.4)
- 1.2.3.3 심리철학의 세 가지 표준적인 입장 (e1.2.3.3.1
 / q1.2.3.3.2-3 / e1.2.3.3.4 / q1.2.3.3.5)
- 1.2.4 행동주의 (e1.2.4.1)
- 1.2.4.1 라일 식 행동주의 (e1.2.4.1.1 / q1.2.4.1.2)
- 1.2.4.2 행동주의의 일반적인 문제 (e1.2.4.2.1 / q1.2.4.2.2
 / e1.2.4.2.3 / q1.2.4.2.4)
- 1.2.4.3 로티가 제기하는 행동주의의 문제
 (e1.2.4.3.1 / q1.2.4.3.2)
- 1.2.4.4 행동주의에 대한 로티의 분석 (e1.2.4.4.1)
- 1.2.4.5 마음[정신]에 대한 행동주의자와 회의주의자 사이의
 논쟁에 대한 대척행성인의 입장
 (e1.2.4.5.1 / q1.2.4.5.2)
- 1.2.5 타인의 마음에 대한 회의주의 (e1.2.5.1)
- 1.2.5.1 회의주의로 귀결되는 이유 (e1.2.5.1.1 / q1.2.5.1.2)
- 1.2.5.2 회의주의에 대한 비트겐슈타인 비판의 오류
 (e1.2.5.2.1 / q1.2.5.2.2)
- 1.2.6 심신 동일성 없는 유물론: 제거적 유물론 (e1.2.6.1)
- 1.2.6.1 유물론의 문제 (e1.2.6.1.1)
- 1.2.6.2 이원론에 대한 상이한 비판들 (e1.2.6.2.1)
- 1.2.6.3 주제 중립적 분석을 하는 환원적 유물론과 제거적 유물론
 비교 (e1.2.6.3.1)

2. 인식론 (e2.1 / q2.2-3)

2.1 지식 이론

2.1.1 인식론과 심리 철학의 관계 (e2.1.1.1 / q2.1.1.2)

2.1.2 철학의 자아상으로서의 인식론

2.1.2.1 지식 이론이 탄생한 배경 (e2.1.2.1.1 / q2.1.2.1.2)

2.1.2.2 지식 이론의 탄생 과정: 로크 (e2.1.2.2.1
/ q2.1.2.2.2)

2.1.2.3 지식 이론의 탄생 과정: 칸트 (e2.1.2.3.1
/ q2.1.2.3.2)

2.1.2.4 인식론으로서의 철학을 위해 칸트가 한 일들
(e2.1.2.4.1 / q2.1.2.4.2)

2.1.3 근대 인식론의 혼동

2.1.3.1 로크의 설명과 정당화의 혼동 (e2.1.3.1.1)

2.1.3.1.1 로크가 혼동한 이유 (e2.1.3.1.1.1 / q2.1.3.1.1.2)

2.1.3.1.2 로크가 취한 지식에 대한 두 가지 입장 사이의 균형
(e2.1.3.1.2.1 / q2.1.3.1.2.2)

2.1.3.1.3 지식에 대한 로크의 혼동 (e2.1.3.1.3.1
/ q2.1.3.1.3.2)

2.1.3.2 칸트의 서술하기와 종합하기의 혼동 (e2.1.3.2.1
/ q2.1.3.2.2)

2.1.3.2.1 칸트의 지식 이론의 성격 (e2.1.3.2.1.1)

2.1.3.2.2 칸트 식의 ‘종합’ (e2.1.3.2.2.1 / q2.1.3.2.2.2-3)

2.1.4 ‘토대’에 근거한 인식론 (e2.1.4.1)

2.1.4.1 ‘지식의 토대’라는 관념의 원인 (e2.1.4.1.1
/ q2.1.4.1.2)

2.1.4.2 지각하기로서의 지식이라는 메타포 (e2.1.4.2.1
/ q2.1.4.2.2)

2.1.4.3 지식의 토대 (e2.1.4.3.1 / q2.1.4.3.2)

2.1.4.4 칸트 인식론의 절반의 성공 (e2.1.4.4.1 / q2.1.4.4.2)

- 2.1.4.5 20세기 영미 철학과 대륙 철학에서의 칸트에 대한 상반된 입장 (e2.1.4.5.1 / q2.1.4.5.2)
- 2.1.4.6 20세기 영미 철학과 대륙 철학에서의 비 칸트주의 철학자들 (e2.1.4.6.1 / q2.1.4.6.2)
- 2.2 특권적 표상 (e2.2.1 / q2.2.2-3)
- 2.2.1 칸트 식 근본 가정에 대한 분석 철학의 도전 (e2.2.1.1 / q2.2.1.2)
- 2.2.1.1 칸트 식 토대에 대한 분석 철학의 행동주의적 비판 (e2.2.1.1.1 / q2.2.1.1.2)
- 2.2.1.2 로티의 셀라스와 콰인 옹호 (e2.2.1.2.1)
- 2.2.1.3 콰인과 셀라스 비판의 한계 (e2.2.1.3.1 / q2.2.1.3.2)
- 2.2.2. 인식론적 행동주의 (e2.2.2.1 / q2.2.2.2)
- 2.2.2.1 콰인과 셀라스의 논리 경험주의적 비판 (e2.2.2.1.1 / q2.2.2.1.2)
- 2.2.2.2 지식에 대한 행동주의자의 태도 (e2.2.2.2.1)
- 2.2.2.3 인식론적 행동주의와 도덕 철학의 유비 (e2.2.2.3.1 / q2.2.2.3.2)
- 2.2.2.4 사회적 실행과 상대주의 (e2.2.2.4.1)
- 2.2.3 언어 이전의 맑 (e2.2.3.1)
- 2.2.3.1 원 느낌에 대한 비판 (e2.2.3.1.1 / q2.2.3.1.2-3)
- 2.2.3.2 셀라스의 심리적 유명론 (e2.2.3.2.1)
- 2.2.3.2.1 셀라스의 심리적 유명론이 과악하는 원느낌 (e2.2.3.2.1.1 / q2.2.3.2.1.2)
- 2.2.3.2.2 사실과 규칙 사이의 언명 (e2.2.3.2.2.1 / q2.2.3.2.2.2)
- 2.2.3.2.3 셀라스의 심리적 유명론의 마음[정신] (e2.2.3.2.3.1 / q2.2.3.2.3.2)
- 2.2.4 ‘관념’이라는 관념에 대한 로티의 견해 (e2.2.4.1 / q2.2.4.2)

2.2.4.1 ‘관념’이라는 관념에 대한 좌인의 견해 (e2.2.4.1.1 / q2.2.4.1.2)

2.2.4.2 로티의 좌인 견해 비판 (e2.2.4.2.1 / e2.2.4.2.2 / q2.2.4.2.3)

2.3 인식론과 경험 심리학

2.3.1 인식론적 행동주의 (e2.3.1.1 / q2.3.1.2)

2.3.1.1 상정된 정신적 존재자나 과정을 의심하는 첫 번째 이유 (e2.3.1.1.1 / q2.3.1.1.2)

2.3.1.2 상정된 정신적 존재자나 과정을 의심하는 두 번째 이유 (e2.3.1.2.1 / q2.3.1.2.2)

2.3.2 인식론의 비자연성 (e2.3.2.1/ q2.3.2.2)

2.3.3 심리 상태에 대한 진정한 설명 (e2.3.3.1)

2.3.4 표상으로서의 심리 상태 (e2.2.4.1)

2.4 인식론과 언어 철학 (e2.4.1)

2.4.1 순수한 언어 철학

2.4.1.1 정의 (e2.4.1.1.1 / q2.4.1.1.2)

2.4.1.2 데이빗슨의 탈 인식론적인 언어 철학

2.4.1.2.1 데이빗슨이 구분하는 철학적 프로젝트 (e2.4.1.2.1.1 / q2.4.1.2.1.2)

2.4.1.2.2 데이빗슨의 의미론 (e2.4.1.2.2.1)

2.4.2 순수하지 않은 언어 철학

2.4.2.1 정의 (e2.4.2.1.1 / q2.4.2.1.2)

2.4.2.2 더밋과 퍼트남의 의미론 (e2.4.2.2.1)

2.4.3 관념론 (e2.4.3.1)

2.4.4. 이론 용어들의 지시 문제에 대한 퍼트남의 입장에 대한
로티의 비판 (e2.4.4.1)

2.4.5 거울 없는 진리 (e2.4.5.1)

3. 철학 (e3.1)

3.1 반 토대론적 철학 (e3.1.1 / q3.1.2)

3.1.1 토대론적 철학의 종말 (e3.1.1.1 / q3.1.1.2)

3.1.2 해석학 (e3.1.2.1 / q3.1.2.2-3)

3.1.2.1 해석학적 합리성 (e3.1.2.1.1 / q3.1.2.1.2)

3.1.2.2 해석학적 순환과 전체론 (e3.1.2.2.1 / q3.1.2.2.2)

3.1.3 공약가능성 (e3.1.3.1 / q3.1.3.2)

3.1.3.1 인식론과 언어 철학의 공약가능성 전제 (e3.1.3.1.1 / q3.1.3.1.2)

3.1.3.2 실용주의의 공약가능성 포기 (e3.1.3.2.1 / q3.1.3.2.2)

3.1.3.3 정상적인 담화와 비정상적인 담화 (e3.1.3.3.1 / q3.1.3.3.2-3)

3.1.4 공약불가능성 (e3.1.4.1 / q3.1.4.2)

3.1.5 동의로서의 객관성 (e3.1.5.1 / q3.1.5.2)

3.2 교화 철학 (e3.2.1)

3.2.1 교화 철학의 정의 (e3.2.1.1 / 3.2.1.2-3)

3.2.2 교화 철학의 정립 (e3.2.2.1 / q3.2.2.2-5)

3.2.3 체계 철학에 대한 비판으로서의 교화 철학

3.2.3.1 체계 철학자와 교화 철학자 (e3.2.3.1.1 / q3.2.3.1.2)

3.2.3.2 교화 철학자와 혁명적인 철학자 (e3.2.3.2.1 / q3.2.3.2.2)

3.2.3.3 교화 철학자의 어려운 임무 (e3.2.3.3.1)

3.2.4 교화 철학의 진리

3.2.4.1 상대주의로 취급되는 교화 철학 (e3.2.4.1.1 / q3.2.4.1.2)

3.2.5 마음[정신]과 자연

3.2.5.1 정신과학과 자연과학의 구분 폐기 (e3.2.5.1.1 / q3.2.5.1.2)

3.2.5.2 ‘설명’과 ‘이해’에 대한 사회과학 철학의 전통적 논쟁

(e3.2.5.2.1 / q3.2.5.2.2)

3.2.5.3 마음[정신]-자연 구분에 대한 로티의 분석 (e3.2.5.3.1)

3.2.5.4 비 자연주의의 오류 (e3.2.5.4.1 / q3.2.5.4.2-3)

3.2.5.5 마음[정신]과 자연에 대한 체계 철학의 오류 (e3.2.5.5.1
/ q3.2.5.5.2-4)

3.2.5.6 자연주의와 비 자연주의의 구분 폐기 (e3.2.5.6.1
/ q3.2.5.6.2-4)

3.2.6 대화로서의 철학 (e3.2.6.1)

제 3 부 『철학과 자연의 거울』 내용 분석 연구

1. 마음

(e1.1) 로티는 토대론적인 철학이 잘못되었음을 보이고자 한다. 토대론적 철학은 지식의 토대가 있으며 다른 모든 지식은 토대가 되는 지식에 의해 정당화된다는 견해다. 자연 혹은 실재에 대한 정확한 표상이 바로 그 토대가 된다는 것이 토대론적 철학의 가정이다. 그런데 로티는 마음의 발명이 그런 가정을 낳게 되었다고 지적한다. 그는 마음이 무엇인가에 대한 데카르트의 입장과 그것에 대한 후대 철학자들의 비판과 더불어 정신 현상의 특징을 논의한다. 그는 정신 현상 배후에 놓여있는 형이상학적 입장의 정체를 드러내기 위해 ‘대척행성인’(對蹠行星人)이라는 마음[정신]을 갖지 않은 종족을 상정한다. 그 논의에 의해 로티는 마음이란 인간에 대해 유리 같은 본질의 이미지를 가짐으로써 발명된 것이라는 결론에 도달한다. 그것은 특정 시대 특정 문제를 해소하기 위한 방편이었다. 로티는 유리 같은 본질로서의 인간의 이미지는 비판되어야 할 대상이라고 지적한다. 그는 대척행성인의 사고실험이 보여주듯이, 마음, 자연의 거울, 유리 같은 본질 등의 관념을 가지고 있지 않은 문화가 존재하는 것이 가능하며, 또 우리는 그런 강박 관념에서 벗어난 문화를 지향해야 할 것이라고 제안한다.

1.1 발명된 마음

1.1.1 정신적인 것의 기준

(e1.1.1.1) 로티는 정신적인 것의 기준으로서 기능적인 것, 현상적인 것, 비물질적인 것에 대해 논의한다. 그는 각각의 특성에 대해 또 그것들 간의 관계에 대해 검토한다. 정신적인 것과 물리적인 것의 구분은 보편적인 것과 특수한 것의 구분에 기생적이며 그 역은 성립하지 않는다는 것이 로티 논지의 핵심이다.

1.1.1.1 정신적인 것과 물리적인 것의 구분

(e1.1.1.1.1) 로티는 정신적인 것의 기준이 무엇인지 묻는다. 그것은 심리적 상태와 물리적 상태의 관계에 대해 논의하는 소위 심신 문제의 출발점이다. 그의 논지는 심리적인 것에 대한 우리의 직관은 철학적 언어 놀이에 불과할지 모른다는 것이다. 즉 다른 영역에는 아무런 영향을 미치지 못하는 국지적이고 독특한 하나의 언어 놀이에 불과할지 모른다는 것이다. 심리철학의 일반적인 논의는 정신적인 것과 물리적인 것이 구분될 수 있다는 데에서 출발한다. 그러나 행동주의자인 라일(Gilbert Ryle)은 정신적인 것은 다름 아니라 ‘행위 성향’이라고 제안한다. 또한 스마트(J. J. C. Smart)는 정신적인 것과 물리적인 것이 모두 ‘중립적 상태’의 상이한 표현이라는 제안을 한다. 한편 신 이원론적 철학자들은 행동주의와 유물론을 비판한다. 이 입장들은 인간 유기체가 연장성(육체)과 비연장성(마음[정신])의 결합이라는 생각을 포기한 것이 잘못이라는 것이다. 이들은 마음[정신]-물질의 구분은 경험적 수단으로 연결시킬 수 없다는 데카르트의 직관을 전수하고 있다. 그러나 신 이원론자들은 정신적인 것과 물질적인 것이 다른 존재론적인 종임을 어떻게 선형적으로 알 수 있는지 설명해야 한다. 아니면 그들은 ‘존재론적 괴리’나 ‘대안적 서술’을 사용하지 않고서 이원론적인 표현 방식을 강구해 내야 한다고 로티는 지적한다.

1.1.1.2 정신적인 것과 비물질적인 것의 구분

(e1.1.1.2.1) 로티는 존재론적 종, 존재론적 괴리 등의 관념을 논의한다. 물질적인 것과 비물질적인 것이라는 대립된 관념의 쌍과 유사한 것으로서 우리는 우선 유한과 무한, 인간과 신, 특수와 보편을 생각할 수 있다. 그 구분의 양측 사이의 중간 단계는 없다. 그런데 ‘비물질적’이라는 것은 무엇을 의미하는가? 그것은 정신적이라는 것과 동일한가? ‘물리적’이라는 말은 ‘물질적’, ‘시공간적’이라는 것을 의미한다. 그러나 ‘정신적인’ 것과 ‘비물질적인’ 것이 동의어인지 의심스럽다고 로티는 말한다. ‘정신적’의 반대말은 ‘물리적’이며, ‘물리적’과 ‘물질적’은 동의어이다. 그렇다면 ‘정신적’과 ‘비물질적’은 동의어가 아니겠는가? 그러나 답은 간단하지 않다. 로티는 ‘정신적인 것’에 대한 분명한 의미를 알지 않고는 심신 문제에 대해 답할 수 없다고 주장한다. 정신적인 것에 대한 우리의 직관은 사실상 하나의 언어 놀이에 불과한 것일지 모른다는 점을 로티는 지적하고자 한다. 즉 정신적인 것에 대한 우리의 직관은 철학 이외의 영역에서는 쓸모가 없으므로 일상생활, 경험과학, 종교, 도덕의 쟁점과 연관되지 않는다는 것이다.

1.1.1.2.1 기능적인 것, 현상적인 것, 비물질적인 것

1.1.1.2.1.1 정신적인 것을 지향성으로 정의하는 것의 문제

(e1.1.1.2.1.1.1) 정신적인 것을 지향성으로 정의하는 경우가 있다. 그것에 대한 반론은 고통은 정신적인 현상이나 지향적이지 않다는 것이다. 지향적인 것은 무언가로 향해야 하는데 고통은 지향하는 대상이 없다. 한편 정신적인 것을 현상적인 것으로 정의하는 견해가 있다. 이 견해에 대한 반론은 믿음은 정신적인 것이나 현상적이지 않다는 것이다. 현상적인 것은 떠오르는 그대로여서 오류가 있을 수 없으나, 믿음은 오류가 있을 수 있을 수 있기 때문이다. 고통과 믿음을 비 물리적이라는 것 이외에 공통점이 없는 것 같다. 고통을 조직 손상으로 인한 통증에 대안 보고라고 보아 그것을 믿음의 일부로 간주할 수 있다. 그러나 그런 술책

은 고통의 의식에는 조직 손상에 대한 믿음 이상의 무엇이 있으리라는 직관을 만족시키지 못한다. 반대로 믿음이나 욕구 등을 단지 현상적인 속성에 제한시켜볼 수도 있다. 그리하여 표상적인 것과 지향적인 것을 제외할 때 심신 문제는 생명체와 비 생명체의 문제가 된다고 로티는 주장한다. 따라서 심신 문제는 느낌과 뇌세포의 문제가 되는 것이다.

(q1.1.1.2.1.1.2) 정신적인 것을 지향적인 것으로 정의하면, 고통은 지향적인 것이 아니라는 명백한 반론에 직면하게 된다. 즉 고통은 표상하지 않으며, 어떤 것에 대한 것도 아니기 때문이다. 정신적인 것을 ‘현상적인 것’으로 정의하게 되면, 믿음이 어떤 것처럼 느껴지지 – 현상적인 속성을 가지지 – 않으며, 어떤 개인의 실제 믿음은 언제나 보이는 것과 같지는 않다는 명백한 반론이 제기된다. 고통과 믿음을 함께 묶으려는 시도는 임시변통에 불과한 것처럼 보이며, 우리가 ‘물리적’이라고 부르기를 거부한다는 점을 제외하고는 그 두 가지 사이에 아무런 공통점이 없는 것처럼 보이기 때문이다. 물론 우리는 피처와 암스트롱이 지각에 의한 보고를 해석했던 것처럼, 고통을 보고로 해석하여 고통을 신체조직의 일부가 손상되었다는 믿음을 획득하는 것으로 제멋대로 뜯어고칠 수도 있다. 그러나 그러한 전략은 여전히 이원론적인 직관과 같은 것을 문제로 남기게 된다. 그것은 조직의 손상과 그 주위에 붉은색 대상이 있다는 믿음을 획득하려는 것보다는, 아프다거나 붉은색을 감지한다는 것을 의식하는 등의 ‘더 많은 어떤 것’이 있다는 직관이다. 다른 한편으로 우리는 암스트롱의 믿음과 욕구를 물리적인 것과 동일시하기를 포기하고, 이와는 다른 방식으로 정신적이라는 용어를 현상적인 속성을 가지는 것으로 한정할 수도 있다. 그러나 그러한 전략 역시 심신 문제가 어떠한 것이든 간에, 뉴런을 느끼는 식의 문제는 아니라는 직관과 충돌하게 된다. 만일 우리가 표상작용, 지향적 상태 등을 마음[정신]에서 추방한다면, 심신 문제가 아닌 생물과 무생물 사이의 관계에 대한 문제 같은 것만 남게 될 것이다.(31-2)

1.1.1.2.1.2 정신적인 것을 현상적인 것 혹은 지향적인 것으로 정의하는 것의 문제

(e1.1.1.2.1.2.1) 또 다른 술책은 정신적인 것을 ‘현상적인 것 혹은

지향적인 것'으로 정의하는 일이다. 이 정의는 다양한 정신적인 것들을 가족 유사성에 의해 묶어 준다. 사유나 심적 이미지 등은 현상적인 측면에서는 고통과 같고 지향적인 측면에서는 믿음과 유사하다. 사유와 심적 이미지를 정신적인 것의 패러다임으로 생각하면 고통과 믿음은 그 패러다임에 대한 유사성에 의해 아주 다른 의미에서 정신적인 것으로 분류된다. 이런 관계를 표로 나타내면 다음과 같다.

현상적 속성을 가지는 것

현상적 속성을 가지지 않은 것

지향적이며

떠오르는 생각 믿음, 욕구, 의도

표상적인 것

정신적인 상

비지향적이며

원느낌, 예를 들면 고통 혹은 '단지

비표상적인 것

물리적인 것'

색깔 있는 물체를 보았을 때

아기들이 느끼는 감각

정신적인 것에 대한 물음의 답을 당분간 이 가족 유사성이라고 간주하고, '그저 물리적인 것'이 무엇인가 알아보자. 그것은 정신적인 것에 의존하는 관념인가? 아니면, 물질적, 공간적인 것과 연관된 것인가? 이 질문에 대해 답하기 위해 로티는 먼저 두 개의 하위 질문에 대한 답을 구하려고 한다. 그 질문들은 "지향적인 것은 왜 비물질적인가?" 그리고 "현상적인 것은 왜 비물질적인가?" 하는 것이다. 첫 질문에 대한 대답은 분명해 보인다. 물질적이라는 것을 신경세포로 간주한다면 뇌를 아무리 뒤져보아도 지향적인 성격이 드러나지 않을 것이다. "비엔나의 카페 식탁에 지갑을 두고 왔다."는 생각을 하고 있는 모든 사람들이 동일한 신경세포 사건을 경험한다고 생각할 수 있다. 그러나 바로 그 생각을 다른 문장이나 다른 언어로 행하는 사람들도 동일한 신경세포 사건을 경험할 것이라

고 보는 것은 어렵다. 비트겐슈타인과 셀라스 이후에는 문자로 새겨진 것의 의미는 삶의 양식 속의 언어놀이를 둘러싼 사건의 맥락에서 획득되는 것이지 결코 비물질적 속성을 가진 것이 아니라는 점이 명확해졌다. 이제 종이나 뇌에 새겨진 것과 그 의미의 관계는 사람의 몸과 그것의 아름다움이나 건강 같은 기능적인 상태와의 관계처럼 더 이상 신비로운 것이 아니라고 로티는 분석한다.

(q1.1.1.2.1.2.2) 또 다른 전략으로, ‘정신적인 것’을 ‘현상적인 것’ 또는 ‘지향적인 것’이라는 단순한 선언으로 정의할 수도 있다. 그러나 그렇게 되면 이 선언이 담고 있는 내용이 언어 속에서 혹은 적어도 철학적인 전문용어 속에서 자리 잡게 되는 방식이 전적으로 모호하게 된다. 또한 다양한 ‘정신적인’ 항목들이 가족 유사성에 의해서 함께 묶일 수 있다는 가능성이만 우리의 관심을 집중하게 된다. 우리가 생각들 – 개별적인 말 속에서 마음[정신] 앞에 번쩍이면서 떠오르는 생각이나 정신적인 상들 – 을 생각해보면, 현상적이라는 점에서 고통과 약간 유사하고 지향적이라는 점에서는 믿음과 약간 유사한 점이 있는 것처럼 보인다. 말은 생각을 현상적인 것으로 만들고, 색깔과 모양은 상을 현상적인 것으로 만들지만, 지향적인 의미에서 보면 그들을 모두는 어떤 것에 대한 것이다. 만일 내가 갑자기 “아뿔싸! 비엔나에 있는 커피 테이블에 내 지갑을 놓고 왔구나.”라고 조용히 혼잣말을 하거나, 테이블 위에 있는 지갑의 상을 떠올린다면, 나는 비엔나, 지갑, 테이블 등을 표상하고 있는 것이다. 즉 나는 이 모든 것들을 지향적인 대상으로 하고 있는 것이다. 따라서 우리는 생각들과 정신적인 상들을 아마도 정신적인 존재자의 패러다임으로 생각해야만 한다. 우리는 고통과 믿음이 그러한 패러다임과 유사한가에 따라서 – 비록 그 유사성이 두 가지 전혀 다른 관점에서 드러나기는 하지만 – 정신적인 것으로 분류된다고 말할 수 있다. 정신적인 것이 될 수 있는 다양한 후보들 사이의 관계는 다음과 같은 표로 설명될 수 있을 것이다:

현상적 속성을 가지는 것

현상적 속성을 가지지 않은 것

지향적이며
표상적인 것

떠오르는 생각, 믿음, 욕구, 의도,
정신적인 상

비지향적이며
비표상적인 것 원느낌, 예를 들면 고통, 혹은
‘단지 물리적인 것’
색깔 있는 물체를 보았을 때
아기들이 느끼는 감각 (32-3)

1.1.1.2.1.3 제기되는 두 가지 하위 문제들

(e1.1.1.2.1.3.1) 로티는 정신적인 것에 대한 물음을 당분간 가족유사성 류의 답이라고 간주하고 네 번째 간에 무엇이 들어가는지 생각해보자고 한다. 그것은 정신적인 것에 의존하고 있는 관념인가, 아니면 물질적, 공간적인 것 등과 연관되어 있는가? 로티는 이 질문에 대답하기 위해 다음과 같은 두 가지 질문을 제기한다. 첫 번째 질문은 “지향적인 것은 왜 비물질적인가?”라는 것이며, 두 번째 질문은 “현상적인 것은 왜 비물질적인가?”라는 것이다.

(q1.1.1.2.1.3.2) 우리가 “무엇이 정신적인 것을 정신적인 것으로 만드는가?”라는 질문에 당분간 이러한 ‘가족 유사성류’의 대답 – 가령 그것은 전형적으로 정신적인 것에 대한 하나의 혹은 또 다른 가족 유사성이다. –에 만족한다고 가정해보자. 이제 우리의 원래 질문으로 되돌아가서, 앞의 표의 네 번째 칸을 ‘단지 물리적인 것’으로 채우게 된 이유를 찾아보자. ‘물리적인 것’은 단지 ‘다른 세 개의 칸에 맞지 않는 것’을 의미하는가? 그것은 ‘정신적인 것’이라는 개념에 전적으로 근거하는 개념인가? 혹은 ‘물질적인 것’과 ‘공간적인 것’과 어떤 식으로든 함께 묶여있는가? 그리고 그것은 어떻게 그렇게 되는가? // 이 질문에 대답하기 위해서 우리는 두 가지 하위 질문을 제기해야만 한다. 즉 “왜 지향적인 것은 비물질적인가?” 그리고 “왜 현상적인 것은 비물질적인가?”(33)

1.1.1.2.1.3.1 첫 번째 하위 질문: “왜 지향적인 것이 비물질적인가?”

(e1.1.1.2.1.3.1.1) “지향적인 것이 왜 비물질적인가?”의 대답에 대해 로티는 “기능적 상태는 모두 사소한 의미에서 비물질적이기 때문이다.”라

고 답한다. 사소한 의미의 비 물질적(non-material)이라는 것의 관념을 철학적으로 풍부한 의미의 비 물질성(immateriality)이라는 관념과 연관시키려는 데에 있다. 사소한 의미의 ‘비물질적’과 풍부한 의미의 ‘비 물질성’의 연결은 각인된 것에 어떤 의미가 붙는가에 대한 로크의 이론을 전제해야 가능하다. 로크에 의하면 각인된 것의 의미, 즉 지향적인 성격은 관념이 만들거나 그것에 의해 기록된 결과이며, 사람이 생각할 때 마음에 떠오르는 것이다. 로크에게는 두뇌 과정이건 종이 위의 잉크 자국이건 관념이 개입되지 않고는 아무것도 표상할 수 없다. 로크의 입장에서는 라이프니츠의 공장을 걸어 다녀도 사유를 볼 수 없다. 그에 의하면 두뇌의 움직임을 못 읽기 때문이 아니라 가시적인 것을 지향성과 연결시키는 관념들을 보지 못하기 때문이다.

(q1.1.1.2.1.3.1.2) 따라서 “지향적인 것은 왜 물[실]질적이지 않은가?”라는 물음에 대한 대답은 “관찰된 것을 좀 더 큰 맥락에서 말해야만 파악 할 수 있는 어떤 기능적인 상태도 사소한 의미에서 물[실]질적이지 않기 때문이다.”이다. 이 ‘비물[실]질적’이라는 사소한 개념을 ‘비 물질성’이라는 철학적 배경을 가진 의미에서 말하려고 노력하는 데에 문제가 있다. 이때 ‘비물[실]질적’이라는 것은 단지 “그것을 보는 모든 사람에게 즉각적으로 명백하지는 않다.”와 같은 것을 의미할 뿐이다. 다른 말로 하자면, 만일 뇌가 공장 크기만 하게 커진다고 해도 생각을 찾을 수 없을 것이라는 라이프니츠의 지적에 우리는 왜 당혹스러워해야 하는가? 만일 우리가 신경들의 상관관계를 충분히 안다면, 우리는 우리의 시각을 통해서 그 뇌를 가진 사람이 무슨 생각을 가지고 있는지 알려질 것이라는 의미에서 사실상 생각을 보게 될 것이다. 만일 우리가 어떤 공장 속을 걷지 않는다면 아무 것도 볼 수 없겠지만, 우리가 그 속을 걷는다고 해도 그 공장의 부분이나 다른 부분과의 관계에 대해서 전혀 배우지 않았다면 우리는 그 속에서 무슨 일이 일어나고 있는지 알지 못할 것이다. 더욱이 우리가 그러한 신경들의 상관관계를 전혀 발견할 수 없다고 해도 그리고 생각을 두뇌의 어느 부분에 할당하는 데에 완전히 실패한다고 해도, 어떤 사람의 생각이나 정신적 상을 그 사람의 부분으로 설명할 수 없다는 이유만으로 우리는 왜 그러한 생각이나 상이 비물리적인 것이라고 말하고 싶어지는가? 힐러리 페트남의 예를 사용하자면, 우리는 말뚝과 구멍을 구성하는 기본

입자를 그 근거로 하여 각이 진 말뚝이 원형 구멍에 맞지 않는 이유를 설명할 수 없지만, 거시구조와 미시구조 사이에 골치 아픈 존재론적 틈이 있음을 아무도 알아채지 못한다.(35-6)

1.1.1.2.1.3.2 두 번째 하위 질문:“왜 현상적인 것이 비물질적인가?”

(e1.1.1.2.1.3.2.1) “지향적인 것이 비물질적이어야 하는가?”라는 물음에 대해 로크와 치셤(R. Chisholm)에 따라 “지향성은 오직 현상적인 것들, 마음에 현전하는 것에만 내재적이다.”라고 답할 수 있다. 그렇지만 그 대답은 부분적이라고 로티는 주장한다. 믿음은 현상적인 속성을 갖지 않기 때문이다. 현상적인 것은 왜 비물질적인 것으로 간주되어야 하는가? 왜 일부 신 이원론자들은 느낌이라는 것이 물리적인 속성과 동일할 수 없다고 하는가? 이 물음에 대한 사소한 대답은 어떤 것의 물리적 속성은 다 알 수 있지만 그것이 어떻게 느껴지는가는 말을 걸기 전에는 알 수 없다는 것이다. 어린 아이, 박쥐, 화성인, 범신론에서의 바위는 이 모두에게 각각 다른 질감을 줄 수 있을 것이다. 그런데 이것이 바로 비 물리적인 것인가? 고통의 생리학에 대한 이해는 고통의 느낌에 아무런 도움을 주지 않는다. 그렇다면 생리학적 용어의 용법을 이해하는 것이 현상학적 용어의 용법을 이해하는데 아무런 도움을 주지 않는다는 사실로부터 로티의 다음과 같은 질문을 던진다. “그 두 용어가 지시하는 것들 사이에 존재적 괴리를 도출해야 하는가?” “신 이원론적 철학자들은 느낌과 뇌신경세포가 별개의 것임을 어떻게 확신하는가?” 로티는 대답의 유일한 논점은 현상적인 속성은 현상과 실재 간의 구분이 없다는 점이라고 말한다. 현상적 속성은 사람들이 결코 오류를 범할 수 없는 어떤 것으로 정의된다.

1.1.1.2.1.4 인식론적 구분에서 존재론적 구분으로 이행

(e1.1.1.2.1.4.1) 현상적 속성은 그것에 대해 사람이 오류를 범할 수 없는 것으로 정의된다. 따라서 그것은 물리적 속성이 될 수 없다는 것이

다. 그런데 왜 이런 인식론적 구분이 존재론적 구분을 반영해야 하는지 로티는 묻는다. 느낌은 바로 현상이라는 대답이 있다. 그 실재는 현상 속에 다 들어 있다. 현상이 아닌 것은 물리적인 것들뿐이다. 세계는 현상적인 것과 그렇지 않은 것으로 나뉘어져 있다. 로티는 이런 대답은 신 이원론에서 데카르트의 이원론으로 후퇴한 것이라고 평가한다. 신 이원론자들은 고통의 느낌이 고통에 본질적이라고 간주한다. 따라서 그들이 고통의 본질이 특정한 신경 세포의 인과적 역할이라고 간주하는 스마트를 비판할 때 자신들의 논점을 변경시키고 있다. 스마트는 사람들이 고통스러울 때 본질적인 것을 말하고 있는데 반해 신 이원론자는 고통에 본질적인 것을 말하고 있다. 신 이원론자들은 고통이 오직 한 가지 내재적인 속성, 즉 고통스럽게 느껴짐이라는 속성만 갖도록 정지작업을 해버리는 것이라고 로티는 분석한다. 결론적으로 지향적인 것과 비물질적인 것을 연합시키는 유일한 길은 그것을 현상적인 것과 동일시하는 것이다. 또 현상적인 것을 비물질적인 것과 동일시하는 유일한 길은 보편자를 실체화하여 특수자로 간주하는 것이다. 보편과 특수의 구분은 공간의 바깥으로 움직일 수 있는 유일한 형이상학적 구분이다. 그렇다면 정신적인 것과 물리적인 것의 구분은 보편적인 것과 특수한 것의 구분에 기생하게 된다. 그러나 그 역은 성립하지 않는다.

(q1.1.2.1.4.2) 그런 철학자들이 제시할 수 있는 유일한 대답은 바로 현상적인 속성들의 경우 현상[외양]과 실재 사이의 구분이 없음을 지적하는 것뿐이라고 나는 생각한다. 이 대답에 따르면 물리적 속성은 어떤 것에 잘못 귀속시킬 수도 있는 것으로 정의하고, 현상적 속성은 그것에 대해서 누구도 잘못을 저지를 수 없는 것으로 정의한다.(예를 들면 고통을 느끼는 사람은 그 고통이 어떤 느낌인지에 대해서 실수할 수 없다는 것이다). 이러한 정의가 내려지면, 어떤 현상적인 속성도 물리적인 것일 수 없다는 것은 물론 사소한 참이 된다. 그러나 이러한 인식론적인 구분이 왜 존재론적인 구분을 반영해야 하는가? 사물들이 우리에게 어떻게 보이는가에 대해서 오류 불가능하다는 우리 모두의 인식론적인 특권은 왜 존재의 두 영역 사이의 구분을 반드시 반영해야 하는가?(39)

(q1.1.2.1.4.3) 그 대답은 아마도 다음과 같아야 할 것이다. 즉 감각은 바로 현상[외양]이다. 감각의 실재는 그것들이 어떻게 보이는가에 모두 들어 있다. 그것들은 순전히 보이는 것일 뿐이다. 보이는 것이 아닌 어떤 것도 (지향적인 것을 잠시 제외하면) 모두 물리적인 것이다. 즉 그것은 정말로 그것이 아니라 보일 수 있는 어떤 것이다. 세계는 어떻게 보이는가에 그 본성을 모두 들어 있는 사물들과 그렇지 않은 사물들로 나누어진다. 그러나 만일 어떤 철학자가 이러한 대답을 내놓는다면, 그는 신 이원론자를 ‘마음[정신] 성분’과 나머지 모든 것이라는 식의 구분을 답습하는 평범한 데카르트류의 이원론자로 만들어버리는 위험에 처하게 된다. 이제 그는 고통을 더 이상 사람들의 상태나 사람들에게 귀속되는 속성으로 말하지 않고, 고통을 개별자, 즉 하나의 속성으로 그 본성을 모두 표시할 수 있는 특별한 종류의 개별자로 말하기 시작했기 때문이다. 그러한 개별자는 마음[정신] 성분 이외의 어떤 것으로 구성될 수 있는가? 달리 말해서, 마음[정신] 성분은 그렇게 얇고 가느다랗고 반투명한 사물들을 구성할 수 있는 어떤 것을 뺀 다른 어떤 것일 수 있는가? 고통스럽다는 느낌이 어떤 개인이나 두뇌 신경의 속성인 한, 어떻게 느끼는가에 대한 보고와 다른 어떤 것에 대한 보고 사이의 인식론적인 차이가 존재론적인 차이를 만들 만한 아무런 이유도 없어 보인다. 그러나 존재론적인 차이가 생기게 되면 우리는 더 이상 상태나 속성이 아닌 구분된 개별자들에 대해서, 즉 술어의 구분된 주어에 대해서 이야기하고 있는 것이 된다. 고통과 고통을 당하는 느낌을 동일시하는 신 이원론자들은 어떤 속성(즉 고통스러움)을 어떤 특별한 종류의 개별자로 실체화하고 있는 것이다.(즉 본질이란 감각되는 것이며, 우리와 그것이 처음으로 직접 접촉하는 과정에서 실재성이 모두 드러나는 특별한 종류의 개별자로 간주하는 것이다.) 신 이원론자는 더 이상 사람들이 어떻게 느끼는가에 대해서 말하고 있는 것이 아니라, 마치 보편자가 예화되지 않고 별개로 떠다니는 것처럼, 감각을 사람들과는 별개로 떠다니면서 스스로 존속하는 작은 존재자인 것처럼 이야기하고 있는 것이다. 사실상 그는 고통을 보편자의 형식으로 정형화시키고 있는 것이다. 따라서 그가 고통이 육체에서 떨어져서 존재할 수 있음을 ‘직관할’ 수 있다고 해도 놀라운 일이 아니다. 왜냐하면 이것은 단지 보편자가 개별자와는 독립적으로 존재할 수 있음을 파악하는 직관일 뿐이기 때문이다. 현상[외양]을 바로 실재성으로 하는 술어에 대응하는 특별한 종류의 주어 (즉 현상적인 고통) 는 단지 고통을 당하고 있는 개인으로부터 추상

화된 고통의 고통스러움일 뿐임이 드러난다. 간단히 말해서, 그것은 보편적인 고통스러움 그 자체이다. 모순적으로 표현하자면, 정신적인 개별자는 사람들의 정신적인 상태와는 달리 보편자로 드러나게 된다.(39-40)

1.1.2 심신문제의 다양성

(e1.1.2.1) 로티는 심신 문제가 다양한 측면을 가지고 있으며, 그것은 특히 의식, 인간다움, 이성 등의 관념과 밀접하게 연관되어 있다는 것을 밝히려고 한다. 이 중 의식의 문제는 데카르트 이후에 등장한 문제이며, 그것은 두뇌, 원 느낌(raw feel), 육체의 움직임 등과 연관되어 제기된 것이다. 인간다움의 문제는 마음[정신]의 불멸이나 인간의 존엄성 등에 관련해서 자유와 도덕적 책임의 귀속 문제의 형태로 제기되곤 한다. 이성의 문제는 인간이 알 수 있는 능력을 가졌기 때문에 동물과 구별된다 는 관념으로서 지식, 언어, 지성 등과 관련된 문제다. 이 다양한 문제들은 정신적인 것이 무엇인가에 대한 논의에서 비롯된 것이다. 로티의 논의 목표는 이 세 가지 문제를 구별하고 분리시켜서 결과적으로 ‘자연의 거울’이라는 메타포를 형성하고 있는 기반을 해체시키는 것이다.

1.1.2.1 로티의 심신문제 취급 방식

(e1.1.2.1.1) 로티는 ‘고통의 오류 출현’은 존재할 수 없다는 사실을 두고 마음[정신]이라는 특별한 존재론적 종의 특징을 설정하지 않는다. 그 대신에 그는 비트겐슈타인을 따라 언어놀이에 대해 언급한다. 언어놀이의 관점에서 보면, 누군가가 느끼고 있다는 사실이 곧 특별한 존재론을 함축하지 않는다. 언어놀이의 관점에서는 지향성을 기능성의 하위 종으로, 기능성을 맥락에 대한 암으로 취급한다. 거기에서는 지향성은 현상적인 것과 아무런 관계가 없으며, 현상적인 것은 말하기 방식에 의존하는 것이다. 그러나 로티는 이런 식의 취급으로 큰 문제가 해결되었다고 생각지 않는다.

1.1.2.2 심신문제 제거를 위해 대답되어야 할 질문

(e1.1.2.2.1) 로티는 심신문제의 해결을 위해 대답되어야 할 세 가지 질문이 있다고 한다. “첫째, 고통과 신경세포의 동일성 여부에 관한 문제가 인간이 동물과 다른 종류인지의 여부, 즉 인간은 단순히 깃진 존재가 아니라 존엄성을 지녔는지에 관한 문제와 어떻게 혼동되었는가? 둘째, 로크와 플라톤이 철학적 혼동을 일으키기 훨씬 전에 사람들이 마음은 육체가 파괴된 후에도 살아남을 것이라고 생각했다는 점을 감안한다면, 마음을 현상적 상태와 지향적인 상태의 연합으로 간주하는 것은 무언가 빼 놓은 것이 아닌가? 셋째, 지식을 소유하는 능력과 마음을 가지고 있다는 것 사이의 모종의 관계가 있지 않은가? 이것은 사람이 지향적 속성을 가지고 있다는 사실에 의해 쉽게 설명되는 것인가라는 질문들이 그것이다.

1.1.2.3 이 질문에 대한 기준의 논의

(e1.1.2.3.1) 이 질문에 답하기 위해서는 관념의 역사를 살펴보아야 한다. 직관이란 언어놀이에 대한 친숙함을 의미한다고 로티는 생각한다. 직관의 원천을 찾는 것은 우리가 하고 있는 철학적 언어 놀이의 역사를 살펴보는 일이 될 것이다. 심신 문제는 특히 의식, 인간다움, 이성의 관념과 깊이 연관되어 있다. 그래서 “의식의 지향성이 신경세포의 상태와 어떻게 연관되어 있는가?” 그리고 “고통의 현상적 속성이 신경학적 속성과 어떻게 연관되어 있는가?”와 같은 질문은 ‘의식의 문제’의 일부이다. 인간이 육신 이상의 어떤 것인가 라는 문제는 ‘인간다움의 문제’다. 이 문제는 영혼불멸을 희망하는 철학 이전의 형태와 인간 존엄성에 대한 칸트적 형태 두 가지가 있다. 이 양 측 견해 모두 인간은 짐승과 다른 존재라는 주장을 가지고 있다. 또 다른 문제는 ‘이성의 문제’로서 인간은 지식을 가지므로 짐승과 다르다고 주장된다. 이 문제에 대해서는 아리스토텔레스의 형상론, 스피노자의 합리론, 그리고 칸트의 선협론 등의 논의가 있었다.

1.1.2.4 질문에 대한 로티의 대답

(e1.1.2.4.1) ‘의식의 문제’ ‘인간다움의 문제’ ‘이성의 문제’들의 관계를 구분하기 위해 로티는 철학자들인 정신적인 것의 정표로 간주했던 특징들의 9가지 목록을 제시한다. 그리고 그는 이 목록이 확장될 수 있다고 한다. 철학자들은 인간의 고유함에 대한 직관에 확고한 철학적인 근거를 제공하고자 하여 인간 삶의 뛰렷한 특징들에 주목해 왔다. 그 근거들은 매우 다양하기 때문에 자연주의와 유물론은 간혹 사소하게는 침울수 있지만 요점이 빗나간 것이라고 간주되었다. 특히 고통과 신경 세포간의 관계에 대한 모든 질문, 그리고 오류가 없다는 점에 관한 모든 질문에 답한다 해도 여전히 남는 문제가 있다. 일단 ②와 ③이 남을 것이며, 이성에 관해서는 ④, ⑤, ⑥이, 인간다움에 관해서는 ⑦, ⑧, ⑨가 남을 것이라고 로티는 주장한다.

(q1.1.2.4.2) 이러한 세 가지 문제들 사이의 몇몇 관계를 구분하기 위해서 나는 ‘단순히 물리적인 것’ – ‘물체’, ‘물질’, ‘중추신경계’, ‘본성’ 혹은 ‘실증과학의 주제’ – 에 대비하여 마음[정신]을 가지고 있는 존재들을 가려내는 방법의 목록을 제시할 것이다. 이것이 전부라고 할 수는 없지만, 철학자들이 여기저기에서 정신적인 것의 표지라고 생각했던 몇몇 특징은 다음과 같다:

- ① 자신을 오류 없이 알 수 있는 능력 ('특권화 된 접근')
- ② 육체에서 분리되어 존재할 수 있는 능력
- ③ 비-공간성 (비공간적인 부분, 즉 '요소'를 가지는 것)
- ④ 보편을 파악할 수 있는 능력
- ⑤ 현존하지 않는 것들과의 관계를 유지할 수 있는 능력 ('지향성')
- ⑥ 언어를 사용할 수 있는 능력
- ⑦ 자유롭게 행위할 수 있는 능력
- ⑧ 우리 사회집단의 일부분을 형성하여 ‘우리 중의 하나’가 될 수 있는 능력
- ⑨ ‘세계 속에 있는’ 어떤 대상과 동일시되지 않을 수 있는 능력

(45-6)

(q1.1.2.4.3) 이 목록에는 얼마든지 항목을 추가할 수 있을 것이다. 그러나 마음[정신]을 가질 수 있는 것에 대한 이렇게 다양한 제안들을 살펴보는 일이 중요하다. 그 각각의 제안은 철학자들이 마음[정신]과 육체 사이의 엄격한 이원론을 주장하는 데에 도움을 주기 때문이다. 철학자들은 우리의 고유성에 대한 직관에 ‘굳건한 철학적 기초’를 제공하기 위해서 인간의 삶의 몇몇 분명한 특징들을 끊임없이 파악해왔다. 이러한 굳건한 기초들은 매우 다양하기 때문에, 자연주의와 유물론은 비록 존재론적인 (혹은 인식론적인 혹은 언어적인) 엄청난 간극을 뛰어넘으려는 가망 없는 시도로 넘겨버리지 않더라도 사소한 의미에서 참이기는 하지만 별다른 내용이 없는 것으로 취급되었다. 우리의 특유성은 자연주의자들이 힘들게 채우려고 했던 어떤 심연과도 전혀 상관이 없지만, 바로 그들의 등 뒤에서 내내 붙잡고 늘어지는 다른 몇몇 심연들과는 큰 상관이 있기 때문에 그것들은 아무런 내용을 가지지 못한다. 특히 우리가 고통과 신경 사이의 관계에 대한 모든 질문과 오류불가능성 (앞의 목록의 ①)에서 발생하는 유사한 질문에 답한다고 하더라도, 여전히 정신적인 것들의 다른 표지들 중에서 ②와 ③을 다루어야 한다는 점이 종종 지적되었다. 게다가 가장 모호한 이성에 관련된 모든 것 (④, ⑤, ⑥)과 개성에 관련된 모든 것 (⑦, ⑧, ⑨)이 여전히 남게 될 것이다.(46-7)

(q1.1.2.4.4) 이러한 지적은 매우 올바르며, 더욱이 좀 더 일찍 평가되었다면 의식의 문제는 최근의 철학에서처럼 크게 불거지지 않았을 것이다. 신경뿐만 아니라 고통을 가진다는 의미에서 우리는 전부는 아니더라도 많은 짐승과 동등한 상황에 놓여 있는 반면에, 짐승은 이성이나 개성을 가지고 있지 않다. 어떤 비물질적인 내적 상태를 가진다는 것이 어떻든 ③을 거쳐 ④나 ⑤에 연결되고 가정하는 경우에만, 원 느낌을 비추는 빛은 표상적인 정신 상태에로 반사될 수 있으며, 그것에 의해서 우리를 둘러싼 세계를 반영할 수 있는 우리의 능력을 비추게 될 것이다. 또한 생명 자체 (혹은 테아의 생명, 뇌가 손상된 인간, 박쥐, 누에고치 등)가 개성과 유사한 특별한 지위를 인정받았다고 가정하는 한, 원 느낌에 대한 이해는 우리의 도덕적 책임을 이해하는 데에 도움을 줄 수 있다. 그러나 종종 이 두 가지 모두가 가정된다. 그렇게 가정되는 이유를 이해하기 위해서는 적절한 용어의 의미나 그 용어들이 의미하는 개념보다는 오히려 지성사를 이해해야만 한다. 나는 마음[정신]에 대한 논의의 역사를 간략하게 기술함으로써 아무

도 부활하기를 바라지 않는 인식론적인 견해를 다시 주장하지 않고도 이성의 문제를 다룰 수 있음을 보이려고 한다. 더욱이 내가 나중에 전개하게 될 어떤 제안에 대한 근거를 제공하고자 한다. 그 제안에 따르면 개성의 문제는 하나의 ‘문제’가 아니라 인간의 조건을 기술하는 것이며, 철학적 ‘해답’에 관한 내용이 아니라 전통적인 철학이 여타의 문화에 대해서 적절하지 못함을 가정하는 잘못된 방식임이 드러난다.(47)

1.1.2.5 보편을 파악하는 것으로서의 마음

(e1.1.2.5.1) 로티는 ‘보편을 파악하는 마음[정신]의 눈’이라는 관념이 ‘유리 같은 본질’이라는 메타포에 어떻게 연관되어 있는지 밝히려고 한다. 지식은 보편성을 지닌 것, 혹은 보편 개념에 대한 것이며, 정신적인 것은 바로 이런 지식을 얻는 능력이라고 전제되고 있다. 로티는 이런 관념이 어떻게 정립되었는지 분석해본다. 로티는 이성의 본성에 대한 문제는 곧 보편자(universals)의 문제였다고 분석한다. 육체의 눈이 사물의 색깔과 형태를 내재화함으로써 그 사물을 아는 것과 마찬가지로, 마음[정신]의 눈은 보편자를 내재화함으로써 일반적인 진리를 안다는 메타포가 성립된 것이라고 로티는 분석한다. 이 메타포가 한번 제시된 후 지성인들의 신념이 되어 버린 것이다. 오늘날 플라톤의 이데아를 믿는 사람은 거의 없다. 그러나 유리 같은 본질로서의 마음[정신]의 이미지는 여전히 남아 있다. 자연은 가장 순수한 것에 관한 지식인 수학, 이론 물리학, 그리고 보편을 관조하는 지식인 철학 속에 그 특징을 가장 명백히 나타내고 있다는 생각은 여전히 우리에게 남아 있다고 로티는 말하고 있다.

(q1.1.2.5.2) 이제 이 절의 논의를 요약해보자. 지향적인 것과 비물질적인 것을 연관시키는 유일한 방법은 바로 지향적인 것을 현상적인 것과 동일시하는 것이며, 현상적인 것과 비물질적인 것을 동일시하는 유일한 방법은 보편자를 실체화하여 그 보편자를 시간과 공간 속에 있지 않은 것으로 만들면서도 그것을 개별자로부터 추상화하는 것이 아니라 그 자체로 개별자로 생각하는 것이다. 다시 말해서, 보편-개별의 구분만이 우리가 행해야 하는 유일한 형이상학적 구분임이 밝혀진다. 그러한 구분을 통해

서 모든 것들은 시간-공간이 아니라 공간의 바깥으로 밀려난다. 따라서 보편-개별의 구분은 마음[정신]-물리의 구분에 의존하는 것이 아니라, 마음[정신]-물리의 구분이 바로 보편-개별의 구분에 의존하게 되는 것이다. 더욱이 고통이나 믿음 등을 구성하는 마음[정신]-성분이라는 개념은 정확히 ‘보편자를 구성하는 것’이라는 개념 정도의 의미만을 가지게 된다. 따라서 보편자를 구성하는 것이면 어떤 것이든지 마음[정신]을 구성한다는 의미를 제외하고는 우리는 마음[정신]에 대해서 아무 것도 알지 못하기 때문에, 보편자의 지위를 둘러싼 실재론자들과 관념론자들 사이의 싸움은 공허한 것이 되고 만다. 로크의 관념과 플라톤의 이데아 모두가 동일한 과정을 통해서 만들어진 것이다. 즉 어떤 것에서 단 하나의 속성(빨갛다거나 고통스럽다거나 선하다는 속성)을 떼어내서 그것 자체가 마치 술어의 주어인 양 취급하는 것이다. 아마도 그것은 인과적 효과가 차지할 수 있는 자리이기도 할 것이다. 플라톤의 이데아는 단지 그것 하나만 고찰하여 그것이 인과적 관계를 유지시킬 수 있다고 생각한 속성일 뿐이다. 현상적 존재자 역시 바로 그러하다.(41-2)

1.1.2.6 육체에서 분리되어 존재할 수 있는 마음

(e1.1.2.6.1) 데카르트는 연장성과 비연장성에 의해 육체와 마음[정신]을 구분한다. 그에게는 이성과 마음[정신]은 동의어가 아니다. 그러나 데카르트는 이성과 의식의 공통점을 의심 불가능함에서 찾고자 했고 그것이 바로 정신적인 것의 기준으로 삼았다. 그 후 스콜라 철학의 요소들이 배제되고 나서 ‘관념’이라는 관념이 발전되었고 ‘이성으로서의 마음[정신]’에서 ‘내적인 영역으로서 마음[정신]’으로 이행하게 된다. 이런 과정에서 인식론이 제일철학으로 등장하게 된 것이다. 근대 인식론의 개념은 데카르트적인 육체로부터 분리되어 존재할 수 있는 마음[정신]의 개념을 전제로 해서 탄생한 것임을 로티는 밝히고 있다.

(q1.1.2.6.2) 우리의 거울 같은 본성 – 스콜라주의의 ‘지성 혼’ – 은 ‘사물의 빛을 입사에 따라서 반사시키는 맑고 균질한 거울의 본성과는 전혀 달리 [...] 만일 구체하여 완화시키지 않는다면 오히려 마법에 걸린 거울처럼 미신과 협잡으로 가득 차 있는’ ‘인간의 마음[정신]’이다. 이러한

17세기 초의 기발한 비유는 새로운 과학이 등장하기 오래 전부터 느끼고 있었던 우리 자신 속의 어떤 구분을 표현하고 있다. 그것은 생각하는 실체와 연장적인 실체 사이의 데카르트의 구분, 관념의 베일 그리고 ‘근대 철학’ 등이다. 우리의 거울 같은 본성은 철학적인 교설은 아니지만, 학식 있는 사람들이 읽던 모든 책에 배경으로 깔려 있던 그림이다. 그것은 두 가지 이유에서 거울과 같다. 첫 번째로, 그것은 변화하지 않고도 새로운 형상을 띠게 되지만, 그것은 물질적인 거울에서처럼 감각적인 형상이 아니라 지성적인 형상이다. 두 번째로, 거울은 다른 것들 중에서 더욱 순수하고, 미세하게 정제되고, 더욱 미묘하고, 더욱 섬세한 실체로 만들어진다. 조잡하고 가시적인 다른 기관들과 결합하여 우리의 행동거지를 설명하는 우리의 거울 같은 본성은, 비록 우리들이 그 본성을 무시하는 것을 보고 천사들이 눈물짓는다고 하더라도, 천사들과 공유하고 있는 것이다. 마치 우리가 초자연적인 세계에 접촉하는 것이 플라톤의 시각의 비유를 모델로 삼은 것처럼, 16세기 지성인들에게 초자연적인 세계는 플라톤의 이데아의 세계를 모델로 하고 있었다.(53-4)

(q1.1.2.6.3) 이전 철학자들은 영원한 것만이 확실하게 알려진다는 플라톤의 생각을 다소간 따랐던 반면에, 데카르트는 영원한 진리의 표식을 ‘의심 불가능성’에서 ‘명석하고 판명한 지각’ – 즉 분석의 과정을 통해서 얻어지는 혼란되지 않은 종류의 지식 – 으로 대체했다. 이 때문에 의심 불가능성은 자유롭게 정신적인 것의 기준 역학을 하게 되었다. 내가 고통 받고 있다는 생각은 비록 명석하고 판명한 지각으로 간주되지 않더라도, 내가 존재한다는 생각만큼이나 성공적으로 의심될 수 있기 때문이다. 반면에 플라톤과 전통적인 생각에 따르면 혼동과 명석함, 의심가능성과 의심불가능성 그리고 마음[정신]과 육체 사이의 구분선이 서로 일치한다. 이제 데카르트는 이 선들을 다시 긋고 있다. 그 결과 데카르트 이후로 내적 상태의 확실성을 근거 짓는 특별한 형이상학적 근거와, 다른 것들의 확실성을 근거 짓는 다양한 인식-논리적인 이유들을 구분해야만 했다. 그 때문에 그러한 구분이 선명하게 행해지고, 또한 어떤 것의 존재에 대한 확실성과 그것의 본성에 대한 확실성 사이의 데카르트의 혼동이 사라지게 되자 경험론은 합리론을 서서히 몰아내기 시작했다. ‘고통스럽다’ 혹은 ‘푸르다’라는 개념이 어떤 실제적인 것을 의미한다는 확실성은 ‘실체’, ‘생각’ 그리고 ‘운동’ 등과 같은 단순한 본성들에 대해서 명석하고 판명한 지각을 가지고 있다는 확실성을 몰아냈기 때문이다. 로크의 경험론에 들어서면서

토대주의적 인식론이 철학의 패러다임으로 등장했다.(69-70)

1.1.3 이원론에서의‘마음[정신]–성분’

(e1.1.3.1) 로티는 데카르트적 이원론의 핵심은 실체에 대한 독특한 정의와 거기서 유래한 마음[정신]의 비공간성에 있다고 분석한다. 데카르트는 실체를 ‘여타의 것들을 사라지게 하더라도 여전히 존재할 수 있는 것’이라고 정의한다. 그는 신, 마음[정신], 물질, 이 세 가지의 실체가 있다고 했다. ‘육체에서 분리된 존재’에 근거한 데카르트의 이원론은 고대나 현대의 이원론과 다르다. 고대 이원론은 데카르트의 비연장적 실체서 보편을 파악하는 부분만 ‘분리된 존재’로 본다. 고대인에게 마음[정신]은 변화하는 것을 관조하면서도 자신은 변화하지 않을 때 가장 명백하게 분리되어 존재하는 것이 된다. 현대적 이원론은 정신적인 것 가운데 사건과 유사한 것만 ‘분리된 존재’로 본다. 현대인에게 마음[정신]이란 원 느낌일 때 가장 명백하게 분리되어 존재하는 것이다. 데카르트의 이원론은 그 비연장성 때문에 결국 고통과 사유 등의 정신적인 것은 그 장소를 갖지 않는다는 주장으로 환원된다. 그렇다면 마음[정신]과 육체의 구분은 아무런 영향을 미치는 것이 아니라는 결론이 도출된다는 것이 로티 분석의 요점이다.

1.2 마음을 가지지 않은 사람들

(e1.2.1) 로티는 우리가 가지고 있는 정신적인 개념을 전혀 가지고 있지 않은 대척행성인의 사고 실험에 의해 심신 문제가 다른 영역과는 아무 연관 없는 철학자들만의 문제였다는 것을 보이려고 한다. 즉 대척행성인은 로티가 자신의 제거적 유물론(eliminative materialism)을 옹호하기 위해 고안된 것이다. 대척행성인은 우리와 같은 심리 상태를 느

끼고 있지만, 그것을 우리와 다르게 범주화하는 종족을 가리킨다. 즉 그들은 우리와 같은 심신 상태를 가지고 있지만, 그것을 물리적인 상태와 별개의 것으로 범주화 하지 않을 뿐 아니라 물리적인 상태로 환원하지도 않는다.

(q1.2.2) 우리가 여기에서 다시 직면하는 난점은 한편으로는 자연을 반영하기에 적합하며, 다른 한편으로는 자연에 매달리기에 적합한 거울 같은 본질의 소유자로서의 인간의 이미지를 치워버리려고 노력한다는 점이다. 만일 우리는 가지고 있지만 대척행성인은 가지고 있지 않은 이미지의 무더기 전체를 버릴 수 있다면, 물질이 마음[정신]에 과학이 사밀성에 혹은 어떤 것이 다른 것에 승리했다고 추론할 수 없을 것이다. 대립하고 있는 이러한 개념들은 지구의 17세기로부터 물려받은 한 무더기의 이미지가 없다면 전혀 이해되지 않을 것이다. [...] 철학자들은 ‘존재론적 지위’ 등의 개념에 너무 깊이 관련되어 있어서 그러한 발전을 가볍게 생각할 수 없겠지만, 문화의 여타 분야에서는 전혀 그렇지 않다. [...] 모든 가능한 경험적인 발견과 문화발전을 별다른 부담 없이 분류할 수 있는 영속적인 범주구조를 철학이 제공해야 한다는 생각 때문에, “우리는 마음[정신]이 없다는 것은 무엇인가?”, “마음[정신]의 본성에 대해서 우리가 잘못 생각하고 있는가?”, “원 느낌”이라고 부르는 것은 없다고 말하는 대척행성인이 옳은가?” 등의 대답할 수 없는 질문들을 하게 된다.(140-1)

1.2.1 대척행성인(對蹠行城人; antipodean)

(e1.2.1.1) 저 멀리 은하계 반대편에 우리와 아주 흡사한 존재들이 살고 있다고 가정해보라고 로티는 권유한다. 그들은 집과 폭탄을 만들어 쓰고 시를 쓰고 프로그램을 짜는 깃털 없이 두 발로 걷는 동물이다. 그들이 우리와 다른 것은 자신들이 마음[정신]을 가지고 있다는 것을 모른다는 점이다. 그들은 ‘하고 싶다’ ‘의도한다’ ‘믿는다’ ‘느낀다’와 같은 관념을 가지고 있지만, 그것이 정신적 상태를 의미한다고 생각지 않는다. 그들은 우리와 마찬가지고 로봇이나 애완동물은 사람으로 간주하지 않는다. 그러나 마음[정신], 의식, 영혼 등의 개념에 의해 인간과 비인간을 구분

하지 않는다. 그들은 불멸성을 믿지만, 그들에게 불멸성은 육체와 분리된 영혼의 영원한 존재가 아니라 육체의 부활과 선한 인간들의 ‘천상의 어느 곳’에서 영속하는 것을 의미한다.

(q1.2.1.2) 저 멀리 우리 은하 반대편에는 우리와 똑같은 존재들 – 집과 폭탄을 만들고, 시를 쓰고, 컴퓨터 프로그램을 짜는 깃털 없는 두발 동물 – 이 살고 있는 행성이 있었다. 이 존재들은 자신들에게 마음[정신]이 있는지 알지 못했다. 그들은 ‘하고 싶다’, ‘하려고 한다’, ‘[…]임을 믿는다’, ‘두려움을 느낀다’ 그리고 ‘놀라움을 느낀다’ 등과 같은 생각을 가지고 있었다. 그러나 그들은 이러한 것들이 ‘않는다’, ‘감기에 걸렸다’ 그리고 ‘성적으로 흥분되었다’ 등과는 전혀 다른 정신적인 상태 – 특별하고 분명한 종류의 상태 – 를 의미한다고는 생각하지 않았다. 비록 그들은 믿고 알고 원하고 자신들뿐만 아니라 그들의 애완동물이나 로봇이 “우리 모두는 [...] 을 믿는다.” 혹은 “우리는 결코 [...]와 같은 일을 하지 않는다.” 등의 말이 의미하는 것 속에 포함된다고는 생각하지 않았다. 다시 말해서 그들은 자신의 유(類)의 일원만을 개인으로 취급했다. 그러나 그들은 ‘마음[정신]’, ‘의식’, ‘정기’ 혹은 그러한 종류의 다른 개념으로 개인과 개인이 아닌 것 사이의 차이를 설명하지 않았다. 그들은 그 차이를 전혀 설명하지 않았다. 즉 그들은 단지 그 차이를 ‘우리’와 다른 모든 것 사이의 차이처럼 생각했다. 그들은 불멸을 믿었고, 그들 중 소수는 애완동물이나 로봇 혹은 둘 다 불멸성을 가지고 있다고 믿었다. 그러나 이 불멸성에는 육체와는 분리된 ‘영혼’이라는 개념이 포함되어 있지 않았다. 불멸성이라는 것은 육체가 부활하여, 선한 사람들은 ‘천상의 어떤 장소’라고 지칭되는 곳으로 그리고 사악한 사람들은 행성 표면 아래에 있는 동굴 같은 곳으로 신비롭고도 순간적으로 옮겨간다는 식의 직접적인 것이었다. 그들의 철학자들은 일차적으로 다음과 같은 네 가지의 주제에 관심을 기울였다. 즉 존재의 본성, 부활을 위한 조정을 수행하는 자비롭고 전능한 존재가 있음의 증명, 존재하지 않는 대상에 대해서 논의하면서 생기는 문제, 상충하는 도덕적 직관들 사이의 절충 등이 그것이다. 그러나 이러한 철학자들은 주관과 객관, 마음[정신]과 물질에 관련된 문제는 전혀 생각한 적이 없었다. 퀴론류의 회의주의 전통은 있었지만, ‘관념’ 혹은 ‘지각’, ‘정신적인 표상’ 등의 개념이 알려져 있지 않았기 때문에 로크의 ‘관념의 베일’ 역시 알지 못했다. 그 불멸성은 일찍부터 역사적으로 중심적 위치를 차지하고 있었고, 지성인들을 제외

한 모든 사람들이 여전히 믿고 있었지만, 그들의 철학자 몇몇은 불멸성에 대한 믿음이 언젠가 모든 미신이 제거된 ‘실증주의적’ 문화로 대치될 것이 라고 예언했다.(그러나 이 철학자들은 그 과정의 중간에 있는 ‘형이상학적’ 의 단계에 대해서는 아무런 언급도 하지 않았다)(82-3)

1.2.1.1 대척행성인과 우리의 차이점

(e1.2.1.1.1) 대척행성인은 우리가 느끼는 것과 동일하게 느끼므로 그들의 언어나 기술, 철학, 등 모든 생활이 우리와 비슷하다. 유일한 차이점은 그 종족이 신경생리학과 생화학 분야에서 비약적인 발전을 이룩 했다는 점이다. 그래서 그들의 대화의 대부분은 신경의 상태에 대한 생리학과 생화학적인 서술로 이루어져 있다. 예를 들어 아이가 뜨거운 난로에 가까이 갈 때 그 엄마는 “뜨거워서 아플 거야.”라고 말하지 않고, “신경섬유 C가 자극 돼.”라고 한다. 또 환상을 보게 되면, “신경다발 G-14가 떨리네.”라고 말한다. 그들은 신경 과정이 믿음과 욕구에 인과적 으로 상호작용한다고 생각하고 있다. 그리고 실제 몇몇 신경과정을 의도적으로 일으킬 수 있는 것을 볼 수 있다.

(q1.2.1.1.2) 따라서 대부분의 측면에서 이 종족의 언어, 삶, 기술 그리고 철학은 우리와 많이 비슷하다. 그러나 한 가지 중요한 차이가 있다. 신경생리학과 생화학은 최초로 기술적인 비약이 이룩된 학문분야였으며, 이 사람들이 행하는 대화의 대부분은 그들의 신경상태에 관련된 것이었다. 그들의 어린아이들이 난로로 다가가면 어머니들은 “신경섬유 C가 자극될 거야!”라고 소리를 질렀다. 사람들이 환상을 보게 되면 그들은 “참 이상하네! 이것 때문에 신경다발 G-14가 떨리는군. 그렇지만 내가 이쪽 편에서 그것을 보면 그것은 전혀 빨간 사각형으로 보이지 않는데.”라고 말한다. 생리학에 대한 그들의 지식을 통해서 제대로 구성되기 어려운 각각의 문장은 쉽게 알아볼 수 있는 신경상태에 결부되어 있었다. 이 상태는 누군가 문장을 말하거나 혹은 말하려고 하거나 듣기만 해도 발생한다. 또한 이 상태는 혼자 있을 때도 이따금씩 발생하여 사람들은 “나는 갑자기 S-296 상태에 빠져서 우유병을 엎질렀다.”와 같은 상황에 대해서 말하곤 한다. 때때로 그들은 “그것은 코끼리처럼 보였지만, 이 대륙에서는 코

끼리가 살지 않는다는 생각이 나서 나는 그것이 마스토돈임에 틀림없다고 깨달았다.”와 같은 말을 하곤 했다. 그러나 그들은 때때로 이와 똑같은 상황에서 “나는 F-11과 함께 G-412를 느꼈는데, 나는 S-147 상태에 있었으므로 그것은 마스토돈임에 틀림없다고 깨달았다.”고 말하기도 한다. 그들은 마스토돈과 우유병을 믿음과 욕구의 대상으로 생각하며, 어떤 신경과정을 야기한다고 간주했다. 그들은 이러한 신경과정이 –마치 마스토돈과 우유병이 작용하듯이– 믿음과 욕구에 인과적으로 상호 작용한다고 생각했다. 몇몇 신경과정을 의도적으로 스스로 일으킬 수 있었으며, 어떤 사람들은 스스로 어떤 신경상태에 이르도록 하는 솜씨가 다른 사람에 비해서 뛰어났다. 몇몇 다른 사람들에게는 대부분의 사람들이 깨닫지 못하는 어떤 특별한 상황을 감지하는 능력도 있었다.(83-4)

1.2.1.2 대척행성인에 대한 지구 철학자들의 반응

(e1.2.1.2.1) 철학자를 포함한 지구 탐험대가 21세기에 그 행성에 도달해서 그 원주민들을 만났다. 철학자들은 그들은 유물론자들을 만났다고 농담하면서 그들을 대척행성인들이라고 불렀다. 철학자들은 두 그룹으로 나뉜다. 한 쪽은 철학은 의의를 추구해야 한다는 온건 진영이다. 다른 한 쪽은 철학은 진리를 추구해야 한다는 강경 진영이다. 온건 진영의 철학자들은 대척행성인들이 마음[정신]을 가졌느냐 아니냐 하는 것은 사실상 아무런 문제가 되지 않는다고 느꼈다. 반면에 강경 진영의 철학자들은 이 문제에 깊은 관심을 보이고 더 분명하고 직선적인 질문을 한다.

(q1.2.1.2.2) 21세기 중엽 지구에서 온 탐험대가 이 행성에 도착했다. 탐험대에는 철학자뿐만 아니라, 다른 모든 학문분야의 대표들이 포함되어 있었다. 철학자들이 이 행성의 원주민들에게서 느낀 가장 흥미 있는 사실은 그들에게는 마음[정신]이라는 개념이 없다는 점이었다. 철학자들은 물질주의자 무리를 만났다는 농담을 주고받았으며, 이 행성에 대척행성 –이는 오스트레일리아와 뉴질랜드를 중심으로 했던, 이제는 거의 잊혀진 철학 학파를 가리키는 것으로, 그 학파는 이전 세기에 지구 철학사에서 데카르트의 이원론에 대항하는 많은 협된 반란중의 하나를 시도했었다.–이라는 이름을 붙였다. 그 이름은 잘 들어맞아서, 새로운 종족에 속하는

지성적인 존재들은 대척행성인이라고 알려지게 되었다. 지구의 신경생리학자들과 생화학자들은 자신들의 분야에 관한 대척행성인들의 엄청난 양의 지식에 현혹되었다. 이러한 주제에 대한 기술적인 대화는 신경사태를 거의 즉석에서 지칭하면서 진행되었기 때문에, 지구의 전문가들은 결국 그들의 생각, 지각 그리고 원 느낌을 보고하는 대신에 (의식적인 추론 없이) 그들 자신의 신경상태를 보고하는 능력을 획득하게 되었다.(두 종족의 생리학은 다행스럽게도 서로 거의 동일했기 때문이었다.) 철학자들이 직면했던 난점을 제외하고 모든 것은 순조롭게 진행되었다.(84-5)

(q1.2.1.2.3) 탐험대의 일원으로 도착한 철학자들은 여느 때와 마찬가지로 대립하는 두 진영으로 나뉘었다. 즉 철학은 의미를 목표로 삼아야 한다고 생각하는 온건한 성향의 사람들과, 진리를 목표로 삼아야 한다고 생각하는 온건한 성향의 사람들이었다. 첫 번째 종류의 철학자들은 대척행성인들이 마음[정신]을 가지고 있는지 가지고 있지 않은지는 실제적으로 아무런 문제가 되지 않는다고 느꼈다. 그들은 다른 존재를 이해하는데 중요한 것은 세계 속에 존재하는 그들의 양태를 파악하는 것이라고 생각했다. 대척행성인들이 존재에 대해서 도대체 어떤 생각을 가지고 있든지 간에 그들 중에는 한 세기 이전에 하이데거가 ‘주관주의자’라고 비판했던 사람들 같은 이들이 전혀 없다는 점은 분명해졌다. ‘인식론적 주관’, 즉 마음[정신]으로서의 개인이라는 관념은 그들의 자기기술에서도 또한 그들의 철학에서도 어떠한 위치도 차지하지 않았다. 온건한 성향의 사람들의 몇몇은 아직 대척행성인들이 자연에서 나와서 마음[정신]으로 들어가지 않았음을, 좀 더 너그럽게 말한다면 아직 자기의식으로 진전하지 못했음을 보여주는 것이라고 생각했다. 이러한 철학자들은 대척행성인들에게 보이지 않는 선을 넘어서 마음[정신]의 영역으로 들어가라고 소리치는 내부 성이라는 마을 사무소 직원이 되었다. 그러나 다른 사람들은 플라톤이 우시아를 이데아에 동화시킴으로써 지구 서양인들의 의식에서 사라져버렸던 폴레모스와 로고스의 결합을 대척행성인들이 파악했음을 보여준다고 느꼈다. 이러한 철학자들의 편에서 보면 대척행성인들이 마음[정신]의 개념을 파악하는 데에 실패했다는 점은 그들이 존재에 가까이 있으며 지구인들의 생각이 오래 전에 굴복했던 유혹으로부터 자유롭다는 점을 보여준다. 똑같이 온건한 성향을 띤 이러한 두 견해 사이의 대립 역시 결론이 나지 않을 것 같았다. 논의되고 있는 문제를 파악하기 위해서 대척행성인들은 필요한 배경 서적들 – 플라톤의 『테아이테토스』(BC 368경), 데카르트의 『성

찰』(1641), 흉의 『인성론』(1737), 칸트의 『순수이성비판』(1781), 헤겔의 『정신 현상학』(1807), 스트로슨의 『개체: 기술적 형이상학 시론』(1959) 등 – 을 번역하는 데에 많은 곤란을 겪고 있었기 때문에 별다른 도움이 되지 않았다.(85-6)

1.2.1.3 강경 진영 철학자들의 질문

(e1.2.1.3.1) 강경 진영의 철학자들은 다음과 같은 질문을 한다. “대척행성인들은 마음[정신], 감각을 가지고 있는가?” 뜨거운 난로에 그들이 반응하는 것으로 보아 그들은 우리와 같은 행동 성향, 근육 경련, 통증을 가지고 있음에 틀림없다. 그들의 또 다른 질문은 “그렇다면, 대척행성인의 경험은 우리 경험과 동일한 현상적 속성을 가지는가?”였다. 즉 “대척행성인들이 C-섬유의 자극에 대한 보고를 할 때 그들은 현상적 속성도 감지하는가?”

(q1.2.1.3.2) 강경한 성향의 철학자들은 여느 때처럼 논의가 필요한 훨씬 직선적이고 분명한 질문을 찾아냈다. 그들은 대척행성인들이 자신들에 대해서 가지고 있는 생각에 개의치 않았다. 그보다 그들은 다음과 같은 질문에 초점을 맞추었다: 사실상 그들에게 마음[정신]이 있는가? 엄정한 방식에 따라서 그들은 이 질문을 다음의 질문으로 좁혀나갔다: 사실상 그들에게 감각이 있는가? 만일 그들이 가령 뜨거운 난로를 만졌을 때 C-신경섬유가 자극받을 뿐만 아니라 고통 역시 느끼는가의 여부가 분명해진다면, 다른 모든 것은 평이하게 진행될 것이라고 생각되었다. 대척행성인들이 뜨거운 난로에 대해서 인간과 같은 행동주의적 성향, 근육의 경련, 고통 등을 가지고 있음을 분명했다. 그들은 C-신경섬유가 자극되는 것을 싫어했다. 그러나 강경한 철학자들은 스스로에게 물었다: 그들의 경험은 우리의 경험과 같은 현상적인 속성을 포함하고 있는가? 혹은 C-신경섬유의 자극은 고통스럽게 느껴지는가? 혹은 그 자극은 똑같이 무시무시한 것인가? 하지만 어떤 다른 방식으로 느껴지는 것은 아닌가? 아니면 그 자극에는 아무런 느낌이 없는가? 이러한 철학자들은 대척행성인들이 자기 자신의 신경상태에 대해서 비 추론적인 보고를 할 수 있다는 사실에 놀라지 않았다. 신경생리학자들은 인간 주체가 생리학적으로 기술 가능한 다양한 다른 대뇌피질의 상태뿐만 아니라 알파 리듬을 보고하도록 훈련될

수 있다는 사실을 오래 전부터 알고 있었기 때문이었다. 그러나 그들은 다음과 같은 난처한 질문에 직면했다: “그것 또한 나의 C-신경섬유입니다. 알다시피 그것은 당신이 불에 데었거나 부딪히거나 이를 뽑았을 때마다 자극되는 것이죠. 그저 끔찍할 뿐입니다.”라는 어떤 대척행성인의 말 속에서 어떤 형상적인 속성이 감지되고 있는가?(86-7)

1.2.1.4 강경 철학자들의 질문에 대한 실험 결과

(e1.2.1.4.1) 강경 철학자들의 질문의 답은 실험적으로만 알 수 있을 것이라는 의견이 제시되었다. 그러나 실험 결과 기대하던 결과를 얻지 못했다. 언어 중추를 자극시킬 때마다 대척행성인은 C-신경섬유에 대해 말하고, 지구인은 그럴 때마다 언제나 고통에 대해 말했다. 느낌, 역-스펙트럼, 색깔에 대해서 실험을 했지만 별다른 도움이 되지 않기는 마찬가지였다.

(q1.2.1.4.2) 이 질문은 실험적으로만 대답될 수 있다는 제안이 대두되어, 지구인 신경생리학자들과 대척행성인 지원자들을 일 대 일로 배치하고, 그들의 두뇌를 연결하여 두 두뇌의 다양한 영역 사이에서 전류가 양 방향으로 흐르도록 조정했다. 또한 이를 통해서 철학자들은 대척행성인들에게는 뒤집힌 스펙트럼 혹은 문제를 혼란시킬 수도 있는 다른 어떤 것도 없다는 점을 확인할 수 있으리라고 생각했다. 그러나 실험결과는 전혀 흥미로울 것이 없음이 밝혀졌다. 대척행성인들의 경우에는 언어중추가 지구인 두뇌의 C-신경섬유로부터 입력을 받게 되면 언제나 그 C-신경섬유에 대해서만 말하는 반면에, 지구인의 언어중추가 조작되면 언제나 고통에 대해서 말한다는 것이 관건이었다. 대척행성인들의 언어중추 C-신경섬유가 무엇을 느끼는가라고 물으면, ‘느낌’이라는 개념을 가진다고 말하지 않고 C-신경섬유가 자극받으면 물론 끔찍하다고 말했다. 뒤집힌 스펙트럼이나 다른 지각 성질에 대한 질문에 대해서도 이와 동일한 종류의 말이 나왔다. 도표에서 색깔을 불러보라고 하면, 두 언어중추 모두가 동일한 순서로 일상적인 색깔 명칭을 말했다. 그러나 대척행성인의 언어중추는 (그 색깔에 어떤 시각피질이 연결되어 있든지 간에) 도표의 각 부분에 의해서 자극된 다양한 신경다발에 대해서 말하기도 했다. 대척행성인의 시각피질에 전달된 색깔이 어떻게 보이는지 지구인의 언어중추에 물어보

면 보통과 다름없게 보인다고 대답했다.(87)

1.2.1.5 이 문제에 대한 철학자들의 난관

(e1.2.1.5.1) 대척행성인들이 고통에 대한 감각을 가졌는가에 대해 철학자들은 기대와는 달리 실험으로부터 답을 얻지 못하고 난관에 봉착했다. ‘사물이 어떠어떠하게 보이는 것’이 그들에게도 원 느낌인지 분명하지 않았다. 그들이 고통의 느낌을 가지고 있다면 마음[정신]을 가진 것이다. 원 느낌은 현상적인 속성으로서 그것의 환상을 가질 수 있다. 왜냐하면 만약 그것의 환상을 가졌다면 그것은 곧 그 자체를 가진 것이 되기 때문이다. 자극된 C-신경 섬유와 고통의 차이는 전자는 그것을 가지지 않고도 가진 것처럼 환상을 가질 수 있으나 고통은 그렇지 않다는 것이다. 대척행성인들이 사물이 어떠한 것으로 보이는가에 대해 잘못을 범할 수 없다. 그러나 그것이 그들이 마음[정신]을 가졌는지 어떤지에 대해 답해줄 수는 없다.

(q1.2.1.5.2) 이러한 대답에도 불구하고 철학자들은 대척행성인들이 고통 혹은 어떤 다른 감각을 가지는지에 대해서 여전히 난점에 빠져 있었다. 대척행성인들에게는 사물들이 어떻게 보이는지를 제외한 그 어떤 것에서도 오류를 범할 수 있는 것처럼 보였기 때문이다. 그러나 그들이 말하려고 했던 내용과는 반대로, “그들에게 어떻게 보이는가”의 문제가 그들이 어떤 원 느낌을 가지고 있는가의 문제인지는 분명하지 않았다. 만일 그들이 고통스러움이라는 원 느낌을 가진다면, 그들은 마음[정신]을 가지고 있는 것이 된다. 그러나 어떤 원 느낌은 현상적인 속성 – 그러한 속성을 가지고 있다는 환상에 빠질 수 없는 – 이거나 혹은 그러한 속성을 가진다.(말하자면 그것에 대해서 환상에 빠진다는 것 자체가 그것을 가진다는 것이기 때문이다.) 자극받은 C-신경섬유를 가지지 않고도 자극받은 C-신경섬유에 대한 환상을 가질 수 있지만 (즉 T-435를 가질 수 있지 만), 만일 고통이 없다면 고통에 대한 환상조차 가질 수 없다는 점이다. 대척행성인들은 사물이 어떻게 보이는가를 제외한 모든 것에 대해서 잘못을 저지를 수 있다. 그러나 ‘그들에게 [...]인 것처럼 보이게 하는 것처럼’ 보일 수 없다는 사실은 그들에게 마음[정신]이 있는지를 결정하는 데에

아무런 관련이 없다. ‘[...]처럼 보이는 것처럼 보인다’는 표현이 사용되지 않는다는 사실은 ‘외양’이라는 개념에 관련된 사실일 뿐, ‘현상적인 속성’이 있다는 암시가 아니다. 현상[외양]-실재의 구분은 주관적인 표상과 객관적인 사태 사이의 구분에 근거하지 않기 때문이다. 즉 그것은 잘못된 어떤 것, 즉 잘못된 믿음을 가지는 문제에 불과하다. 따라서 대척행성인들이 첫 번째 구분을 매우 잘 파악하고 있다고 해서, 그들이 두 번째 구분을 하고 있다고 할 수는 없다.(89-90)

1.2.2 현상적인 속성

(e1.2.2.1) 로티는 현상적 속성을 가진다는 것이 마음[정신]의 소유 여부를 판단하는 입증근거가 되기 어렵다는 것을 보이려고 한다. 고통은 하나의 느낌이므로 그것의 현상, 즉 느낌이 다르면 그것은 다른 것이 된다. 그래서 우리는 대척행성인들이 마음[정신]을 가졌는가를 알아보기 위해 그들도 과연 느낌을 가지고 있는가 묻게 된다. 그러나 그들이 느낌을 가지는지 확증할 수 없게 된다. 대척 행성의 유물론자들은 “지구인들은 느낌을 가지고 있다고 생각하지만 실제로는 그런 것은 없다.”고 말한다. 지구 철학자들은 “대척행성인들은 느낌을 가지고 있지만 그것을 모른다.”라고 말하는 대립을 발견하게 될 뿐이다. 경험적인 결과가 이 두 견해에 대해 동등하게 지지한다면 어느 쪽이 올바른 것 견해인지 우리는 어떻게 답할 수 있겠는가 라고 로티는 반문한다.

(q1.2.2.2) 이 문제를 좀 더 첨예화하기 위해서 우리는 대척행성의 부수현상론자들과 지구의 회의론자들의 주장을 논의에서 제외할 수 있다. 고통의 보고에 대한 신경학에 관련하여 전자가 가지고 있는 문제는 해결될 수 없는 것처럼 보인다. 즉 만일 그들이 대척행성인들에게 알려져 있지 않은 상태가 지구인들에게는 있다고 계속해서 관대하게 인정하려고 한다면, 그들은 우리의 언어행위를 설명하기 위해서 경험적 탐구에 의해서 더 이상 논박될 수 없는 이원론적인 체계 전체를 끌어안아야 할 것이다. 대척행성인들이 원느낌을 가지고 있지 않다고 주장하는 지구의 회의론자들의 경우, 원 느낌을 가지고 있으면서도 그에 대한 단어가 없을 수 없다

는 선험적인 격률에 전적으로 의존하고 있다. 또한 대척행성의 부수현상론자들이 가지고 있는 극단적인 관대함과 지구의 회의론자들이 가지고 있는 편협한 불신 등의 지적인 입장 모두 매력적이지 않아 보인다. 이제 한편으로는 “그들은 느낌을 가지고 있다고 생각하지만 사실 그렇지 않다.”라고 말하는 대척행성의 유물론자들과, 다른 한편으로는 “그들은 느낌을 가지고 있지만 그러한 사실을 알지 못한다.”고 말하는 지구의 철학자들만이 남았다. 만일 (가령 두뇌치환 등의) 모든 경험적 결과가 이 두 입장 모두에 똑같이 지지를 보낸다면, 이 막다른 길에서 빠져나올 방법은 있는가? 이 문제를 가로질러 해결하거나 혹은 어떤 만족스러운 타협안을 제시할 수 있는 강력한 철학적 방법은 과연 있는가?(101-2)

1.2.3 원 느낌

(e1.2.3.1) 이제 문제는 “대척행성인들이 원 느낌을 가지고 있는가?”이다. 로티는 이 물음에 답하려고 시도하는 가운데 두 가지 사항을 밝히고자 한다. 첫째, 원 느낌을 마음[정신]의 특징으로 파악해서 확인하기 어렵다는 것이고, 둘째, 그런 곤란은 확고부동한 얇이라는 것에 대한 특정한 전제 때문에 생긴 것이라는 점이다. 즉 확고부동성이 정신 현상의 존재를 확인해 주는 근거라는 견해에 대해 로티는 반론을 제기하는 것이다. 여기서 로티는 소여의 신화에 대한 셀라스의 반박의 논지를 확고부동성에 대한 반박으로 사용하고 있다.

1.2.3.1 대척행성인 문제의 재정식화

(e1.2.3.1.1) 쟁점의 해소를 위해 철학자들은 전통적으로 체계를 구축하는데 눈을 돌리곤 했다. 통상적인 전략은 오컴의 면도날을 선호하는 측과 그 반대 측 모두가 대안적 입장으로 인정할 수 있는 타협점을 찾는 것이다. 그런 방법 중 하나가 바로 중립적 일원론이다. 그것에 의하면 마음[정신]과 물질은 어떤 것의 두 측면이다. 중립적 일원론에서의 ‘중립적인’ 것은 그 속성이나 고유한 힘이 무엇인지 밝혀지지 않은 채 마음[정신]

도 물질도 아닌 것으로 그저 가정되고 있다. 중립적 일원론을 주장하는 것과 같은 방법을 대척행성인이 원 느낌을 가지고 있는가의 문제를 다루기 위해 사용할 수 있다. 그렇게 되면 그들의 문제는 아래 ①과 ②가, ③이나 ④를 성립하게 만드는 것이 보인다.

(q1.2.3.1.2) [...] 중립적 일원론자들은 마치 과학자들이 요소들 속에서 분자들을 그리고 분자들 속에서 원자들을 [...] 등을 찾아낸 것과 마찬가지로, 철학은 기반이 되는 기체(基體)를 발견하거나 혹은 찾아야만 한다고 즐겨 제안해왔다. 그러나 사실 정신적인 것도 아니고 물질적인 것도 아닌 ‘중성적인 구성성분’은 그것이 가진 고유한 힘이나 속성이 밝혀지지 않은 채, 다만 제안되고 잊혀질 (혹은 똑같은 내용이 되겠지만, 말로 표현할 수 없는 정보의 역할이 부여될) 뿐이다. 이러한 전술은 지구의 강경한 철학자들이 대척행성인들에 대해서 제기했던 다음과 같은 문제들을 다루는데 아무런 도움이 되지 않는다. 즉 그들은 원 느낌을 가지고 있는가, 가지고 있지 않은가? 대척행성인들에 대한 문제는 다음과 같이 요약될 수 있다:

- ① 원 느낌이 확고부동하게 알려질 수 있다는 점은 원 느낌에 대해서 본질적이다. 라는 것과 함께
- ② 대척행성인들은 스스로가 확고부동하다고 생각하는 것이 없다는 주장은
- ③ 대척행성인들은 원 느낌을 가지지 않는다거나 혹은
- ④ 대척행성인들은 자신들이 가진 확고부동한 지식에 대해서 알지 못한다는 두 가지 것만을 허용하는 것처럼 보인다.

(104-5)

1.2.3.2 이 문제에 대한 로티의 분석

(e1.2.3.2.1) 그런데 로티는 ③이라고 고집하기는 어렵다고 본다. 대척행성인도 우리와 마찬가지의 행위나 생리학, 문화를 가지고 있고, 그들의 아이들도 훈련을 받으면 원 느낌을 보고하고 그것을 확고부동한 것으로 간주할 수 있기 때문이다. 또한 ④도 터무니없는 것이 되므로 ④'로 약화되어야 한다고 로티는 주장한다. 그런데 대척행성인의 아이들이 원 느낌에 대해 교육받을 수 있는 가능성을 감안한다면 ⑤와 ⑤' 사이에서

망설이게 된다고 로티는 주장한다. [⑤ 대척행성인들은 그들 자신의 원 느낌을 깨닫도록 교육될 수 있다. ⑤' 원 느낌에 대응하는 뉴런의 상태가 있기 때문에, 대척행성인들은 실제로 자신들이 원 느낌을 가지고 있지 않아도 그에 대한 보고를 행하도록 교육될 수 있다.] 어떤 이는 이 새로운 딜레마를 두 언어를 동시에 사용하는 대척행성인에게서 해결하고자 한다. 그러나 이런 중립적 일원론이 시도하는 방법은 특별히 도움이 되지 못한다고 로티는 말한다. 그는 대척행성인의 언어에는 느낌이라는 것이 없다고 답할 것이기 때문이다. 이런 것이 역설적으로 들리는 이유는 ‘추론 없이 아는 것’과 ‘느낌’을 동의어로 생각하기 때문이라고 로티는 설명한다. 그것을 동의어로 간주한다면 대척행성인들도 ‘느낌’이라는 상태를 가지기는 하겠지만, 그 때의 느낌은 지식의 지향적 대상으로서의 느낌은 아니다. ‘어떤 상태에 있다고 생각할 때 실수를 저지를 수 없는 상태’라는 것을 대척행성인도 표현할 수 있다. 그렇지만, 그것이 지구인이 말하는 고통의 원 느낌인지는 의문스럽다. 그래서 대척행성인은 C-신경섬유가 자극되는 것처럼 여겨질 때마다 그리고 오직 그 때에만 ‘고통’이라고 말하도록 자신이 배웠다고 말할 것이다. 지구인은 어떤 상태로 여겨지는 것과 원 느낌을 가지는 것은 다른 것이라고 주장할 것이다.

(q1.2.3.2.2) ③과 관련된 문제는 대척행성인들이 우리가 행하는 행위, 생리학, 문화 등을 상당히 많이 가지고 있다는 점이다. 또한 대척행성인들의 아이들이 원 느낌을 보고하고, 그들 자신이 그러한 보고를 확고부동한 것으로 간주하도록 훈련시킬 수 있다. 이러한 고려를 통해서 우리는 ④의 방향으로 가는 것처럼 보인다. 그러나 ④는 터무니없는 것처럼 들리기 때문에 적어도 다음과 같이 약화시킬 필요가 있다: ④' 대척행성인들은 확고부동하게 알 수 있는 그들 자신의 능력에 대해서 알지 못한다. 이는 약간 이상하지만, 적어도 몇몇의 유사점을 가지고 있다.(“요한네스 23세는 교황직 승계에 대한 자신의 무류성에 대한 논증을 확신해야 했다.”는 주장과 비교해보라.) 그러나 만일 우리가 ④'를 강조한다면, 대척행성인들의 아이들을 교육할 수 있다는 점 때문에 우리는 다음의 두 가지 주장 사이에서 주저하게 될 것이다:

⑤ 대척행성인들은 그들 자신의 원 느낌을 깨닫도록 교육될 수 있다.

⑤' 원느낌에 대응하는 뉴런의 상태가 있기 때문에, 대척행성인들은 실제로 자신들이 원 느낌을 가지고 있지 않아도 그에 대한 보고를 행하도록 교육될 수 있다.

누군가는 두 가지 언어를 사용하는 대척행성인들을 찾아냄으로써 이러한 새로운 딜레마의 해결을 기대할 수도 있다. 그러나 두 가지 언어를 사용한다는 것은 다른 언어로 된 표현의 의미에 대해서 ‘내적인’ 지식을 가지고 있다는 것이 아니다. 즉 단지 그는 사전 편찬자의 이론과 동일한 종류의 이론을 가지고 있을 뿐이다. 한국어를 말할 수 있게 된 대척행성의 성인을 생각해보자. 그는 말의 내용에 따라서 “나는 아프다.”고 말한다거나 혹은 “나의 C-신경섬유가 자극되고 있다.”에 해당하는 대척행성의 말을 한다. 만일 대화의 상대방인 지구인이 사실 당신은 아프지 않다고 그에게 말한다면, 그 지구인은 사실상 그 언급이 비정상적인 발언임을 지적하면서 특권적인 접근을 주장하는 것이다. 대척행성인의 상대방이 그에게 그의 C-신경섬유가 사실 자극되고 있지 않음을 보여준다면, 그는 다음과 같은 말을 한다: “참 재미있군. 그 신경섬유는 분명히 자극받고 있는 것 같은데. 그 때문에 나는 지구인에게 내가 아프다고 말했거든.” 혹은 다음과 같은 말을 할 수도 있다: “참 재미있군. 지구인들이 ‘고통’이라고 부르는 것이 내게 있었는데. 그것은 나의 C-신경섬유가 자극받고 있지 않는다면 결코 일어나지 않아.” 그가 이 두 가지 언급 중에서 어떤 것을 선호하는지는 알아내기 어려우며, 만일 그가 어떤 것을 선호한다면 그로부터 철학자들이 무엇을 끌어낼 수 있을지 알아내기는 더욱 어렵다. 또다시 우리는 “그렇다면 그것은 어떻게 느껴지는가?”라는 식의 수사적인 질문으로 향하게 되고, 그 질문에 대해서 두 가지 언어를 사용하는 대척행성인은 “그것은 고통처럼 느껴진다.”고 대답한다. “그것은 C-신경섬유처럼 느껴지지 않는가?”라고 물어보면, 그는 대척행성의 언어에는 ‘느낌’이라는 개념이 없다고 설명할 것이고, 그렇기 때문에 설명 그가 자신의 C-신경섬유가 자극받을 때마다 물론 그것을 의식한다고 해도, 그가 그렇게 느낀다고 말하는 일은 일어나지 않을 것이다.(105-7)

(e1.2.3.2.3) 따라서 ⑥ [어떤 것이 어떤 사람에게 어떻게 보이는가에 대한 보고는 반드시 원 느낌에 대한 것이다]을 긍정하거나 부정해야 하는 딜레마에 이르게 된다. 이것을 긍정하는 유일한 근거는 그것이 ①의 역

으로부터 귀결되는 바라는 것이다. 그것을 정식화한 것이 바로 ⑦ [원 느낌이라는 점은 확고부동하게 알려질 수 있는 모든 것이 가진 본질적인 특징이다]. 그러나 ⑦은 앞서 살펴본 브란트-캠벨 반론이 제기한 (P)원리의 한 형태라는 점이다. [(P)우리가 우리 자신의 어떤 상태에 대해서 확고부동한 보고를 할 때마다 우리가 그러한 보고를 하게 되는 어떤 속성이 있어야 한다.] 이 원리를 채택하면 우리는 대척행성인들이 자동적으로 원 느낌을 가진다고 말할 것이며, ⑤'가 아니라 ⑤를 택하게 된다. 그렇게 되면 대척행성인은 원 느낌을 인지하고 적당한 어휘를 사용하여 그것에 대해 보고하도록 훈련받을 수 있어야 한다. 그러나 이것은 역설적인 결과를 낳는다. 마음의 눈이라는 테카르트식 이미지를 구현하는 이 원리는 일종의 행동주의를 함축하기 때문이다. 반면에 회의주의자는 ⑤'를 택할 것이다. 대척행성인들이 이러저러하게 보인다고 말할 때 그들은 우리가 의미하는 바대로 의미하는 것이 아니라고 믿고, 또한 이러저러하게 보인다는 것과 정신 상태를 가진다는 것을 분리하고 테카르트식의 그림을 포기한다면, 대척행성인 뿐 아니라 우리 자신도 역시 아무런 느낌이나 마음, 유리 같은 본질을 가질 수 없다는 점에 직면해야 한다. 이 역설은 너무 강한 것이어서 곧바로 원리 (P)와 자연의 거울이라는 메타포를 인정하게 된다.

(q1.2.3.2.4) 따라서 이 딜레마는 다음의 사항을 긍정하거나 부정하기를 요구한다:

⑥ 어떤 것이 어떤 사람에게 어떻게 보이는가에 대한 보고는 반드시 원 느낌에 대한 것이다. 이것을 긍정할 수 있는 유일한 근거는 그것이 ①의 역에 대한 다음과 같은 필연적인 귀결이라는 점이다. 즉 ⑦ 원 느낌이라는 점은 확고부동하게 알려질 수 있는 모든 것이 가진 본질적인 특징이다. 그러나 ⑦은 다음과 같은 브란트-캠벨의 반론이 제기한 원리의 한 형식일 뿐이다. 즉 (P) 우리가 우리 자신의 어떤 상태에 대해서 확고부동한 보고를 할 때마다 우리가 그러한 보고를 하게 되는 어떤 속성이 있어야 한다. 그리고 이러한 원리에 따르면, 모든 것은 지식이 일련의 비물질적인 표상으로 ‘주어진다’는 생각 – 이는 다시 자연의 거울이라는 최초의

이미지에서 도출되는 ‘마음[정신]의 눈’, ‘의식에의 현전’ 등의 비유로 곧장 이어지는 생각 – 에 물려 있다. 이러한 원리를 채택하면, 매우 이상하게도 우리는 더 이상 회의주의자가 될 수 없다. 즉 대척행성인들은 자동적으로 원 느낌을 가지게 된다. 또한 우리는 ⑤보다는 ⑥를 선택해야만 한다. 우리는 어떤 대척행성인에게 위경련이 일어나거나 C-신경섬유가 자극 받는다고 여겨진다는 것에 대해서 이의를 제기하지 않으며, 또한 우리는 그러한 보고의 확고 부동성을 인정하기 때문에 이러저러하게 여겨진다는 식의 언급에 대한 ‘근거’인 어떤 원 느낌을 가지고 있으며, 적절한 어휘를 배움으로써 (그 느낌을) 보고할 수 있도록 훈련 될 수 있음을 인정한다. 그러나 매우 역설적이게도, 이는 마음[정신]의 눈이라는 데카르트식의 이미지를 구현하는 바로 그 원리가 일종의 행동주의를 함축한다는 점을 의미한다. 그 이미지는 종종 ‘관념의 베일’이나 유아론으로 이끈다는 비난을 받곤 한다. 우리는 회의주의자의 편에 서서 다음의 내용을 옹호함으로써 ⑤를 주장할 수도 – 또한 대척행성인들 모두가 이러한 흥내를 낼 수도 – 있을 것이다. 즉 대척행성인들이 이러저러하게 보인다는 언급을 할 때 우리가 의미하는 바를 그들이 정말로 의미하고 있는 것은 아니며, “당신의 C-신경섬유가 자극받고 있다고 여겨진다고 말해야 함에도 실수하는 것일 수 있다.”는 대척 행성 언어의 표현이 비정상적이라는 점은 대척행성인들이 확고부동한 어떤 지식을 가지고 있음을 보이는 데에 충분하지 않다는 것이다. 즉 우리는 처음에 보였다고 생각되는 행위를 재해석하고, 원 느낌에 대한 우리의 의심을 그들이 지식 (혹은 어떤 종류의 지식)을 가지고 있음에 대한 좀 더 일반적인 의심으로 뒷받침해야 한다. 그러나 그들이 마음[정신]을 가지고 있지 않다는 이전의 어떤 확신 – 즉 원 느낌을 더욱 강하게 배제하게 만드는 확신 – 이 없다면, 이에 대한 의심을 어떻게 그럴듯한 것으로 만들지 알기가 매우 어렵다. 따라서 지금 논의되고 있는 회의주의는 근거가 없는 것이거나 피론식의 주장일 수밖에 없다. 다른 한편으로 만일 우리가 ⑥을 부정한다면 – 만일 우리가 이러저러하게 보인다는 것과 정신적인 상태를 가진다는 것을 분리하여 데카르트식의 그림을 포기한다면 – 우리 자신에게는 결코 어떤 느낌도, 어떤 정신적인 상태도, 어떤 마음[정신]도, 어떤 거울 같은 본질도 없을 수 있는 가능성에 직면할 수밖에 없다. 이러한 역설은 (P)와 자연의 거울을 인정할 수밖에 없을 만큼 매우 압도적인 내용으로 생각된다.(107-110)

1.2.3.3 심리철학의 세 가지 표준적인 입장

(e1.2.3.3.1) 로티는 이 세 가지 가능성은 심리철학에서의 세 가지 표준적인 입장에 대응한다고 한다. 즉 행동주의, 마음에 대한 회의론, 그리고 유물론에 의한 대체가 그것이다. 그러니 이 세 가지 중 어느 하나를 선택하는 대신에 ⑦과 원리 (P)를 부정할 것을 로티는 제안한다. 그것은 바로 ‘정신적 대상’이라고 물리는 대상과 특별한 관계를 맺고 있어서 확고부동한 지식을 가진다는 생각을 포기하지는 제안이다. 이 제안은 셀라스가 ‘소여의 신화’에 대해 공격한 것의 귀결이다. 그 신화는 ‘직접적인 지식’, ‘확고부동한 지식’, ‘확실한 지식’ 등은 대상과 인간 마음[정신]과 특별한 관계에 있다는 것을 전제로 하며, 그것은 인과적 혹은 기계론적 모델로 이해되어야 한다는 발상을 가지고 있다. 그러나 확고부동한 지식이 사회적 실행의 문제라면 ⑦과 원리 (P)를 신뢰하기 어려울 것이다.

(q1.2.3.3.2) 따라서 문제는 세 가지 곤란한 가능성 중의 하나를 선택하는 일로 모아진다. 우리는 이러저러하게 보인다는 언급을 포함하는 언어를 사용하는 모든 존재는 우리처럼 거울 같은 본질을 가지고 있다거나 혹은 퍼론식의 회의주의자가 되거나 혹은 우리에게는 결코 이러한 본질이 없다는 가능성에 직면해야만 한다. 만일 우리가 앞의 ⑦ – 원 느낌은 확고부동한 지식의 대상이 가져야하는 본질적인 특성이라는 전제 – 을 인정한다면, 우리는 (a) 대척 행성의 언어는 -몇몇 확고부동한 보고를 포함하고 있기 때문에 – 원 느낌에 대한 것이라거나, (b) 대척행성인들이 원 느낌을 가지고 있는지 결코 알 수 없기 때문에 그들이 어떤 언어를 말하고 있는지조차 결코 알지 못한다거나 (c) 대척행성인들의 예를 통해서 우리 자신이 아무런 원 느낌도 가지고 있지 않다는 것을 알 수 있기 때문에 원 느낌에 관련된 문제 전체가 가짜 문제라는 것들 중 하나를 인정해야만 한다.(110)

(q1.2.3.3.3) 이러한 세 가지 가능성은 대체로 심리철학의 세 가지 표준적인 입장에 대응한다. 즉 행동주의, 타인의 마음[정신]에 대한 회의주의 그리고 유물론이 바로 그것이다. 그러나 나는 이러한 세 가지 중 어느 하나를 채택하기보다는 ⑦과 (P)를 함께 부정하기를 제안한다. 즉 우리는

‘정신적인 대상’이라고 부르는 어떤 특별한 종류의 대상과 특별한 관계를 맺고 있기 때문에 확고부동한 지식을 가지게 된다는 생각을 포기하자는 것이다. 이는 소여의 신화에 대한 셀라스의 공격이 초래하는 필연적인 귀결이다. 나는 제4장에서 그 공격의 내용을 좀 더 자세히 논의할 것이므로 여기에서는 단지 이 신화가 다음과 같은 내용을 담고 있음을 지적할 것이다: 마치 어떤 대상과 지식이 더 쉽고 자연스럽게 혹은 빨리 일어나도록 해주는 인간의 마음[정신] 사이의 특별한 관계처럼 ‘직접적인 지식’, ‘확고부동한 지식’ 혹은 ‘확실한 지식’과 같은 인식적 관계는 어떤 인과적인 혹은 기계론과 유사한 모델을 근거로 이해되어야 한다. 만일 확고부동한 지식의 문제는 단지 사회의 관행에 관련된 것 – 즉 정상적인 담화에서 어떤 확실한 지식 주장에 대해서 보통 이의를 달지 않는다. – 으로 생각한다면, ⑦ 과 (P) 같은 원리는 전혀 그럴듯하게 보이지 않을 것이다.(110-111)

(e1.2.3.3.4) 이제까지 논의는 ‘정신적 대상’을 ‘확고부동하게 알려지는 대상’과 동의어로 간주하여 마음에 대한 특징 중 비 물질성과 지향성을 고려하지 않았다. 로티는 이것이 최근 심리 철학의 추세를 반영한 것이라고 설명한다. 심리 철학은 라일의 저서 『마음[정신]의 개념』(1949)이 출판된 지 30여 년 만에 태동했다고 로티는 말한다. 그 책의 영향으로 심신 문제에 관한 논의의 초점은 라일의 논리적 행동주의에 반대하는 사례들 특히 원 느낌에 집중되었다. 심신 문제는 원 느낌이 행위 성향으로 간주될 수 있느냐 여부의 문제인 것처럼 보여 졌으며, 그 선택지로 다음의 세 가지가 제안되었다.(a) 라일과 비트겐슈타인이 옳았으며, 정신적 대상이라는 것은 없음을 인정하거나, (b) 그들은 틀렸으며, 따라서 타인의 마음[정신]에 대한 회의주의는 필연적인 귀결이며 데카르트의 이원론은 존재하다고 말하거나, (c) 어떤 종류의 마음[정신]-두뇌의 동일성이론을 받아들이는 것 등이다. 로티는 여기서 원리 (P)를 포기해야 하면 우리는 이원론자도, 회의론자도, 행동주의자도, 심신 동일론자도 될 필요가 없다고 주장하고자 한다. 그러나 (P)를 직접 논박하는 것은 쉽지 않다. 그 이유는 그것은 하나의 주장이기 보다는 마음이 자연의 거울이라는 이미지를 중심으로 한 이론의 축약된 형태이기 때문이다. 그래서 로티는

그런 이미지를 전제로 하는 입장과 자신의 입장을 구별하려는 시도를 한다.

(q1.2.3.3.5) 앞선 두 절에서 나는 ‘정신적인 대상’을 마치 그것이 ‘확고부동하게 알려질 수 있는 대상’과 동의어인 것처럼, 따라서 마음[정신]을 가진다는 것은 확고부동한 지식을 가진다는 것과 동일한 것처럼 다루어 왔다. 나는 제1장에서 논의되었던 비 물질성과 추상능력 그리고 제4장에서 논의될 지향성에 대해서는 주의를 기울이지 않았다. 내가 마음[정신]은 일련의 확고부동하게 내적으로 살필 수 있는 원 느낌일 뿐이며, 그것의 본질은 이러한 특별한 인식적 지위라고 가정했던 것은, 그러한 가정이 ‘심리 철학’이라고 부르는 영역 전체에 걸쳐서 널리 퍼져 있기 때문이다. 이러한 철학 영역은 라일의 책 『마음[정신]의 개념』(*The Concept of Mind*: 1949)이 나온 지 30년 만에 생겼다. 그 책의 영향 때문에 마음[정신]과 육체에 대한 논의는 데카르트의 이원론을 해소하려는 라일 자신의 논리적 행동주의 시도에 맞서는 거의 모든 경우 – 가령 원 느낌 – 로 퍼져나갔다. 비트겐슈타인이 『철학적 탐구』(*Philosophische Untersuchungen*, 1953)에서 행한 감각에 대한 논의는 그러한 해소를 위한 동일한 종류의 시도처럼 보인다. 따라서 많은 철학자들은 ‘심신 문제’가 원 느낌을 행위 경향으로 생각할 수 있는가에 관한 문제임을 당연하게 받아들이고 있다. 따라서 채택할 수 있는 유일한 대안은 방금 인용된 것들이다. 즉 (a)라일과 비트겐슈타인이 옳았으며, 정신적 대상이라는 것은 없음을 인정하거나, (b) 그들은 틀렸으며, 따라서 타인의 마음[정신]에 대한 회의주의는 필연적인 귀결이며 데카르트의 이원론은 견제하다고 말하거나, (c)어떤 종류의 마음[정신]-두뇌의 동일성 이론을 받아들이는 것 등이다. 이 동일성 이론을 따르게 되면, 라일과 비트겐슈타인은 틀렸지만 그렇다고 해서 데카르트의 주장이 확증되는 것은 아니다.(111)

1.2.4 행동주의

(e1.2.4.1) 행동주의는 2차 세계대전 이후 20년 동안 최고의 영향력을 미친 심리철학의 입장이다. 세 가지 지적인 경향이 행동주의의 동기가 있다. 첫 번째 동기는 심신 이원론에 대한 반발이다. 두 번째 동기는 모든 문장의 의미는 그 문장의 의미를 확증하는 관찰 가능한 상황으로

이해된다는 논리 실증주의자의 생각이다. 세 번째 동기는 철학적 문제는 언어적, 혹은 개념적 혼란에서 비롯된 것이므로 그 문제를 표현하고 있는 언어를 분석함으로써 문제가 해결된다는 생각이었다. 철학적 행동주의는 심리적 상태를 표현하는 어휘들은 현실적이거나 잠재적인 행동에 대해 축약적으로 이야기하는 방식으로 간주한다. 즉 철학적 행동주의에 의하면, 심리 상태에 대한 모든 문장들은 그 의미가 변하지 않은 채 그 문장을 발화한 사람의 관찰가능한 행위에 관한 길고 복잡한 문장으로 대체될 수 있다. 예를 들어 어떤 사람이 “나는 제주도로 휴가가기를 원한다.”는 심리 상태를 나타내는 문장을 보자. 만약 “너는 제주도로 휴가가기를 원하니?”라고 물으면, 그 사람은 “그렇다.”라는 대답을 하는 행동을 보일 것이다. 또 여러 가지 여행 책자를 주면 제주도 것을 선택할 것이고, 시간과 비용이 주어지면, 그곳으로 가는 차편을 예약할 것이다. 행동주의에 의하면 우리의 심리 상태를 나타내는 문장은 현재 발생하고 있는 행동이나 어떤 행동을 하는 성향에 대한 문장으로 번역할 수 있다는 것이다.

1.2.4.1 라일 식 행동주의

(e1.2.4.1.1) 길버트 라일이 『마음의 개념』에서 파력한 행동주의는 심리 상태를 서술하는 문장과 실제적 혹은 잠재적 행동을 서술하는 문장들 간의 동일성은 논리적이라는 점에서 다른 형태의 행동주의와 다르다. 라일의 논리적인 행동주의는 마음이 기계 속의 유령이라는 입장에 반대함과 동시에 다른 사람의 마음에 회의론에도 반대하는 데에서 나오게 된다. 라일 식 행동주의에 의하면, ‘참인 원 느낌 보고’와 특정한 ‘행동 성향’ 사이에 필연적인 연관관계가 존재한다.

(q1.2.4.1.2) 행동주의라는 교설에 따르면, ‘내적 상태’에 대한 언급은 어떤 방식으로 행동하려는 성향에 대해서 말하는 축약된 방식 혹은 아마도 잘못된 방식이다. 행동주의의 라일 식 즉 ‘논리적인’ 형태 – 내가 여기서 관심을 기울일 – 의 중심교설은 어떤 원 느낌에 대한 보고의 진리성과 이러저러하게 행동하려는 성향 사이에는 필연적인 연관이 있다고 주

장한다. 이러한 견해를 주장하게 된 동기 중의 하나는 라일이 ‘기계속의 유령’이라고 부르는, 사람에 대한 테카르트의 그림에 대한 불신이며, 또 다른 하나는 타인의 마음[정신]에 대해서 의심하는 회의주의자의 견해에서 볼 때 그러한 느낌에 대한 보고는 비 물리적인 존재자를 지시한다고 여겨져서는 안 되며, 아마도 그것은 몸부림 혹은 몸부림치려는 성향 이외의 그 어떠한 존재자도 지시하지 않는다고 생각해야 한다.(113)

1.2.4.2 행동주의의 일반적인 문제

(e1.2.4.2.1) 행동주의의 문제점은 심리 상태를 행동이나 행동하려는 성향으로 번역하는 데 한계가 있다는 것이다. 행동이나 행동하려는 성향으로 번역되는 부분은 심리 상태를 서술하는 문장보다 복잡한 정도가 아니다. 그 번역은 결코 무한히 긴 목록을 포함해야 하므로 끝이 날 수 없다. 또한 그 번역은 어떤 개념적인, 논리적인 문제가 아니라는 점이다. 또한 로티는 행동주의자들은 관찰과 이론 간의 구분, 사실과 언어 간의 절대적인 구분을 전제로 하고 있다는 점을 지적한다.

(q1.2.4.2.2) 이 교설은 다음과 같은 근거에서 공격받아왔다: 행동하기 위해서 요구되는 성향을 완전히 기술하기 위해서는 가능한 움직임과 소리를 기록한 무한히 긴 목록을 제시해야 하는데 이것은 불가능 하다. 또한 이러한 성향과 목록 사이의 관계 속에 존재하는 그 어떠한 ‘필연성’도 결코 ‘의미’의 문제가 아닌, 단지 관습적으로 어떤 내적인 상태를 전개로 하여 어떤 행동을 설명한다는 점을 표현한 것뿐이다. 따라서 그러한 필연성은 마치 이글거리는 난로의 붉은빛과 그 속의 불을 연결 짓는 것과 마찬가지로 ‘언어적’이거나 ‘개념적’이지 않다. 마지막으로 – 비실재적인 어떤 것을 믿게 되는 위험을 피하기 위해서 관찰 불가능한 모든 것을 관찰 가능한 것으로 환원시키는 데 혈안이 되어 있는 – 도구주의자나 겸중주의자의 독단에 사로잡힌 사람에게나 일어날 만한 철학적 역설에 불과하다는 공격도 받았다.(113-4)

(e1.2.4.2.3) 이 모든 비판들이 정당해 보임에도 불구하고 논리적 행동주의가 고수하는 무엇이 여전히 남아 있다. “마음[정신]은 존재하는가?”

라든지 아니면 “원 느낌은 존재하는가?”라는 강경 진영 철학자들이 제기하는 질문에 답하려고 하면 할수록 그것이 더 무의미해진다는 것을 행동주의는 잘 보여준다는 장점이 있다. 그러나 이 입장도 ‘의미 분석’에 의해 수립된 ‘필연적인 연관관계’에 대한 하나의 입론이 되자 그 장점이 사라지기 시작한다.

(q1.2.4.2.4) 나는 이 모든 비판이 상당히 정당하다고 생각한다. 논리적 행동주의의 고전적인 주장은 관찰과 이론 사이의 구분 그리고 사실과 언어 사이의 구분을 사실상 전제하고 있다. 제4장에서 논의되겠지만 철학자들은 이러한 구분을 당연히 포기하려고 할 것이다. 그러나 행동주의자들이 뭔가를 눈치 채고 있다는 느낌은 남아 있다. 행동주의자들이 최근 주장하는 바에 따르면, 우리가 대척행성인들과 수년간 유익한 대화를 나눈 후, “아, 원 느낌이 없으니 마음[정신]도 없고 언어도 없고 결국 개인도 없는 것이야.”라고 말할 수 있는 근거를 언젠가 가지게 될 것이라는 제안은 불합리하다. 대척행성인들에게 원 느낌이 없다고 말할 수밖에 없음을 스스로 알게 된다는 제안 때문에 우리는 그러한 상황이 어떤 것인지 파악 상상할 수 있는가를 묻게 될 것이다. 설령 우리가 어찌어찌해서 그렇게 말할 수 없게 된다고 해도, 행동주의자들이 제안하는 것처럼 추론하지 말아야 한다는 점을 깨닫게 된다. 이와는 반대로 이러한 질문에 우리가 왜 그토록 연연해하는지에 대해서 대척행성인들이 가지는 의구심을 우리 또한 가지게 될지도 모른다. 우리는 이제 이 주제에 대해서 대척행성인들이 품고 있는 미심쩍어하는 태도를 평가할 것이다. 이러한 태도는 “이들은 셈족의 후손인가, 아니면 함족의 후손인가?”라는 질문에 몰두했던 선교사들을 바라보던 폴리네시아인들의 태도와 동일하다. 행동주의자들의 강한 주장에 따르면, 그것에 대해서 대답하려고 노력하면 할수록 “마음[정신]은 있는가, 없는가?” 혹은 “원 느낌은 있는가, 없는가?” 등과 같은 강경한 철학자의 문제는 더욱 무의미해지는 것 같다.(114)

1.2.4.3 로티가 제기하는 행동주의의 문제

(e1.2.4.3.1) 로티는 행동주의에 대해 일반적으로 지적되는 문제 이외에 또 다른 문제를 제기한다. 로티는 라일이 원 느낌을 가진 행동 성향을 인정한 것 때문에 그의 논리 행동주의를 형성하고 있는 두 가지 동

기가 갈등관계에 있다는 점을 지적한다. 그 동기는 이원론의 극복과 실증주의를 말한다. 라일이 물려받은 실증주의적 인식론 때문에 그의 통찰은 헛된 것이 되어 버린다. 라일은 원 느낌을 갖는 특정한 유형의 행동이 있으며, 그것은 우리 언어에 관한 사실이라고 말한다. 그렇지만 우리 언어가 그런 느낌이 출현한다는 추론을 보장한다는 사실을 인정한다면 그런 느낌을 보고하는 유령 같은 것이 실제로 존재한다는 사실을 부정하기 어렵게 한다. 따라서 이원론의 극복과 실증주의는 갈등을 일으키게 되는 것이다. 대척행성인들도 우리가 가진 원 느낌을 가진다고 말해야만 하기 때문이다. 그래서 (P')를 채택해야 한다. (P')는 자연의 거울 이미지의 핵심 원리인 (P)의 한 귀결이기 때문에 설득력을 가진다. [(P)는 “우리 자신의 상태에 관해 확고부동한 보고를 할 때마다 그 보고를 하게 하는 어떤 속성이 우리에게 나타나야 한다.”는 주장이다.]

(q1.2.4.3.2) 그러나 이러한 훌륭한 지적은 ‘의미 분석’으로 입증되었던 ‘필연적인 연관’에 대한 입론이 되자마자 잘못되어가기 시작했다. 라일의 통찰력은 그가 물려받은 실증주의적 인식론에 의해서 헛된 것이 되어버렸다. 확고부동한 지식은 정당화를 위해서 채택하는 어떤 행동에 대한 문제라고 말하는 (나는 제4장에서 이러한 입장을 ‘인식론적 행동주의’라고 부른다) 대신, 그는 어떤 형태의 행동이 원 느낌을 귀속시키는 데에 필요한 필요충분조건을 구성하며 이는 ‘우리의 언어’에 관한 사실이라고 말했다. 그러자 그는 혼난한 문제에 직면했다. 우리의 언어로 그러한 느낌이 현전한다는 추론을 행할 수 있다는 사실 때문에 유물론으로 되돌아가지 않는다면 보고해야 할 유령 같은 존재자가 정말로 있다는 점을 부정하기 어려워졌다. 따라서 타인의 마음[정신]에 대한 회의주의에 ‘논리적’ 장벽을 세우려는 희망은 다시 이원론으로 향하게 되기 때문에, 논리적 행동주의 배후에 깔린 두 가지 동기는 서로 갈등관계에 놓이게 되었다. 만일 어떤 주어진 언어적 관습 혹은 주어진 행동만으로도 (회의주의자들에게는 미안하지만) 원 느낌이 어떠한 의미에서든 필연적으로 존재한다는 것을 보여주기에 충분하다고 인정한다면, 대척행성인들과 대화했던 경험이 있는 우리는 결국 그 어떠한 의미에서든 그들 역시 원 느낌을 가지고 있다고 반드시 말해야 하

기 때문이다. 즉 다음의 견해를 필연적으로 채택해야 한다고 생각된다: (P') 이러저러하게 보인다는 확고부동한 언급을 포함하는 언어를 말할 수 있는 능력은, 원 느낌이 우리 안에 현전하다는 어떤 의미에서든지 간에 그 언어를 말하는 사람 속에 원 느낌이 현전하고 있음을 함축한다.(114-5)

1.2.4.4 행동주의에 대한 로티의 분석

(e1.2.4.4.1) 많은 철학자들은 라일이 믿음과 욕구가 내적 상태가 아님을 입증했다고 인정한다. 다만 라일은 원 느낌을 논의하지 않고 남겨 두었기에 이원론과 유물론 사이의 선택을 요구받고 있다. 행동 성향과 내적 상태 사이에 필연적이 연관이 있음을 밝힌다면, 내적 상태라는 것은 실제로 존재하지 않는다는 것을 밝힐 수 있다고 믿은 점이 라일의 잘못이다. 행동주의의 입장은 원 느낌이란 특정한 맥락에서만 역할을 지니는 것으로 간주한다. 그래서 행동주의자는 고통의 사회적 역할에만 주목 할 뿐이지 그것의 현상적 성질은 드러내려고 하지 않는다. 반면에 이원론자는 정말로 중요한 것은 바로 현상적인 성질이라고 주장한다. 도나간(Alan Donagan)은 행동주의자와 이원론자의 공통적인 난점을 지적한다. 두 학파가 공유하고 있는 인식론적인 전제는 ‘자연적 소여’이다. 직접적인 암은 의식적인 추론 없이 그 소유자가 갖는 암이고 로티는 이것을 친숙성의 문제로 본다. 행동주의자는 유리 같은 본질이나 내부의 눈 등의 관념에서 벗어나 있지만, 역시 무엇을 파악하는 마음[정신]의 눈이라는 관념을 여전히 견지하고 있음을 볼 수 있다. 그래서 행동주의자는 자연스레 직접 알려진 것만은 정말로 실재한다는 형이상학적 귀결을 고수한다. 그런 점에서 여전히 데카르트적인 인식론에 머물러 있다고 로티는 지적하고자 한다.

1.2.4.5 마음[정신]에 대한 행동주의자와 회의주의의자 사이의 논쟁에 대한 대척행성인의 입장

(e1.2.4.5.1) 타인의 마음[정신]에 대한 행동주의자와 이원론자인 회

의주의자 사이의 논쟁을 대척행성인의 입장에서 보면, ‘자연적 소여’가 끼어들 여지가 없다. 반면에 직접적인 깊이라는 생각이 들어 설 자리는 있다. 직접적인 깊은 의식적인 추론을 하지 않고 갖게 되는 깊을 말한다. 로티에게 이런 깊은 친숙성의 문제일 뿐이다. 예를 들어 안개상자 앞에 앉아 있는 어떤 사람은 소립자에 친숙하므로 추론하지 않고서 보고를 할 수도 있다. 마찬가지로 대척행성인은 자신의 신경상태에 친숙하고 지구인은 원 느낌에 친숙한 것이다.

(q1.2.4.5.2) 만일 우리가 타인의 마음[정신]에 대한 행동주의자와 회의주의자 사이의 논쟁을 대척행성인의 관점에서 살펴볼 때, 우리가 첫 번째로 깨닫는 것은 ‘자연적 소여’가 들어설 여지가 없다는 점이다. 물론 ‘직접적 지식’이라는 개념의 여지는 확실히 있다. 직접적 지식이란 그 지식의 소유자가 어떤 의식적인 추론을 통하지 않고도 얻을 수 있는 지식일 뿐이다. 그러나 몇몇 존재자가 이러한 방식으로 알려지기에 특히 적당하다는 암시는 전혀 없다. 우리는 추론을 통하지 않고도 친숙한 것에 대해서 알고 있다. (안개 실험상자 앞에 앉아 있는) 몇몇 연구원들은 기본입자에 대해서 친숙하며 비 추론적인 보고를 행하기도 한다. 또 다른 이들은 나무의 질병에 대해서 친숙하며 아무런 추론을 행하지 않고도 ‘느릅나무의 질병의 다른 사례’를 보고할 수 있다. 모든 대척행성인들은 자신들의 신경상태에 대해서 친숙하며 모든 지구인들은 자신들의 원 느낌에 대해서 친숙하다. 대척행성인들은 원 느낌에 대해서 미심쩍은 형이상학적 혹은 유령 같은 어떤 것이 있다고 생각하지 않는다. 그들은 단지 원 느낌에 대한 이야기는 아무런 의미가 없다고 생각할 뿐이다.(무의식적인 추론의 가능성은 일단 제쳐둔 채) 어떤 것이 비 추론적으로 알려질 수 있다고 하더라도 지구인들이 자연적으로 적당한 몇몇 존재자들을 제외한 다른 어떤 것이 확고부동하게 알려질 수 있다고 설명해보아야 전혀 소용없음은 물론이다. 대척행성인들에게는 확고부동하게 알려지는 존재자라는 생각이 없으며, 단지 확고부동하면서도 모든 종류의 존재들에 대해서도 가능한 보고(이러저러하게 보인다는 언급)에 대한 생각만이 있기 때문이다. 그들은 지구인들에게 신경학적 지식이 모자라는 틈에 엄청나게 많은 이상한 생각들이 통용될 수 있었을 것이라고 생각하여 확고부동하게 알려지는 존재자라는 생각이 있다는 점을 이해할 수는 있겠지만, 왜 지구인들이 그러한 것이 필요하다고 생각하는지에 대해서는 의아해할 것이다.(121-2)

1.2.5 타인의 마음에 대한 회의주의

(e1.2.5.1) 로티는 데카르트의 회의론은 이제 활력을 잃어버렸으므로 폐기되어야 한다는 것을 주장한다. 원 느낌은 내적인 보고로서 직접적인 앎이라고 간주되었다. 이런 내면적인 앎을 전제하면 유아론에 빠지게 되고 다른 마음[정신]의 존재를 알 수 없다는 회의론에 귀착된다. 로티는 자연적 소여라는 관념이 없었다면 타인의 마음[정신]에 대한 회의론도 관심의 대상이 되지 않았을 것이라고 지적한다. 17세기 인식론은 자연의 거울, 혹은 내적인 눈을 발명했다. 회의론은 이런 것을 근간으로 하는 인식론 때문에 등장한 것이다. 17세기 철학을 지배하던 인식론이 타인에 마음에 대한 회의론을 문화적 전통으로 만들었던 것이다. 그러나 이제 인식론이 낡은 것이 되었으니 자연히 회의론도 그렇게 되어야 한다는 것이 로티의 지적이다.

1.2.5.1 회의주의로 귀결되는 이유

(e1.2.5.1.1) 로티는 자연적으로 주어진 것이라는 관념 때문에 회의주의로 귀결되는 과정을 다음과 같이 보여준다. 다음의 주장들을 살펴보자.

- ① 우리는 우리가 아는 다른 어떤 것보다 우리 마음[정신]을 잘 알고 있다.
- ② 우리가 다른 아무것도 알지 못한다고 해도 우리 마음[정신]에 대해서는 모든 것을 알 수 있다.
- ③ 어떤 것이 마음[정신]을 가졌는가를 안다는 것은 그것이 마음[정신]이 알고 있는 대로 그 마음[정신]을 알고 있는가의 문제이다.

로티는 ①에서 ②로 넘어가는 것은 자연적인 소여와 내부의 눈이라는 메타포에 의해 가능하다고 한다. 내부로 눈을 돌려 원 느낌에 주목하면, 그 원 느낌에 대한 보고를 둘러싸고 있는 사회제도와 행동 등은 모두 무관한 것처럼 보인다. 그렇기에 우리는 ②에서 ③으로 옮아간다. 따라서 만일 내면이 있다면 다른 사람의 내면은 결코 알 수 없는 것이 된다. 마

음[정신]의 눈이 내부에서 불가사의한 것을 염탐한다는 느낌이 들도록 하는 것은 바로 ①에서 ②를 거쳐 ③으로 간다는 인식론적 관념 때문이다.

(q1.2.5.1.2) 그러나 우리가 다음의 ①에서 ②나 ③으로 넘어가려고 한다면 유아론자라는 의심을 피할 수 없을 것이다: ① 우리는 우리가 아는 다른 어떤 것보다 우리 마음[정신]을 잘 알고 있다. ② 우리가 다른 아무것도 알지 못한다고 해도 우리 마음[정신]에 대해서는 모든 것을 알 수 있다. ③ 어떤 것이 마음[정신]을 가졌는가를 안다는 것은 그것이 마음[정신]이 알고 있는 대로 그 마음[정신]을 알고 있는가의 문제이다.//①에서 ②로 넘어가는 것은 비록 필연적이지는 않지만, 자연적 소여의 원리와 내부의 눈의 유비에서 보면 자연스러운 일이다. 우리가 그 눈이 단지 내부로 향하여 원 느낌을 주시하고 있다고 생각한다면, 그러한 원 느낌에 대한 보고를 둘러싸고 있는 사회제도나 행동의 표출 등으로 구성된 복합적인 전체와는 아무런 관련이 없는 것처럼 보이기 때문이다. 바로 이렇게 아무런 관련이 없기 때문에 우리는 ②에서 ③으로 넘어갈 수밖에 없다. – 이제 우리는 다음과 같이 말하고 싶어질 것이다. 즉 우리가 우리의 동료에 대해서 알고 있는 것이라곤 모두가 그들의 행동이나 그들의 사회적 위치뿐이다. 우리는 정말로 ‘그 안’이라는 것이 있다고 하더라도 그것이 어떻게 있게 되었는지 결코 알지 못한다. 그 결과로 우리는 우리의 친구나 이웃을 더 이상 사람으로 생각하지 말고, 오직 -직업적인 철학자들이라면 기술할 수 있을지 모르지만 – 우리로서는 그저 그곳에 있다고 알고 있는 (혹은 그렇기를 바라는) 신비한 것들 (가령 거울 같은 본질, 사적인 비물질적 매개물)을 둘러싸고 있는 껍데기로 생각해야만 한다. 내성이란 존재론적으로 다른 영역을 엿보는 것이라는 생각은 우리가 실제로 내성을 행하게 될 때 비로소 분명해지는 종류의 것이 아니다.(이점에서 비트겐슈타인주의자들의 생각은 완전히 옳다.) 우리가 마음[정신]의 눈을 내부로 돌린다고 해서 불가사의한 것들을 염탐한다는 느낌은 들지 않는다. 우리가 염탐 같은 일을 하고 있다는 생각은 ①에서 ②와 ③으로 넘어가게 하는 인식론적인 생각의 산물이다. 다른 곳에서와 마찬가지로 여기에서도 인식론이 먼저 나서서 우리를 형이상학으로 들어가도록 유인한다.(123-4)

1.2.5.2 회의주의에 대한 비트겐슈타인 비판의 오류

(e1.2.5.2.1) 로티는 내부에 아무 것도 없다고 생각해서도 안 되고, 그렇다고 해서 정신 상태에 대한 특권적인 접근을 어떤 불가사의한 것으로 간주해서도 안 된다고 한다. 로티는 만약 우리가 직접적인 앓을 얻는 유일한 방식이 그 대상의 특별하고, 소통 불가능하며, 감각된 성질과 맞닿는 것뿐이라는 생각을 버리게 된다면 우리는 패러독스 없는 특권적인 접근을 하게 될 것이라고 주장한다. 비트겐슈타인에 의하면 전형적인 고통 행위가 없다면 아이에게 치통의 의미를 가르칠 수 없다고 했다. 언어 습득 이전에 아이가 고통을 아는 방식은 식물이 해의 방향을 아는 방식, 아메바가 물의 온도를 아는 방식과 같다는 것을 파악할 수 있다. 그런데 이런 방식들은 언어 사용자가 고통이 무엇인가를 알 때 그것을 아는 방식과 아무런 관계가 없다. 로티는 비트겐슈타인의 잘못은 첫 번째 의미에서의 고통을 안다는 것을 언어의 외투를 입혀서 두 번째 의미에서의 고통의 의미를 배운다고 가정한 점이라고 주장한다. 행동의 구분으로 표출되는 첫 번째 의미에서의 고통에 대한 앓이 두 번째 의미에서의 앓에 대한 토대라는 생각 자체가 데카르트식의 모델의 또 다른 산물이라고 로티는 지적한다.

(q1.2.5.2.2) 만일 어떤 존재자에 대한 ‘직접적인 지식’을 가질 수 있는 유일한 방식은 그 존재자가 가진 ‘특별하고 소통 불가능한 감각된 성질’에 직접 접하는 것이라는 생각을 버린다면, 역설에 빠지지 않고도 특권적인 접근을 할 수 있을 것이다. 만일 비트겐슈타인의 견해에 따라서 전형적인 고통의 행동과 같은 것이 없으며, 우리는 가령 ‘치통’의 의미를 어린아이에게 가르쳐줄 수 없음에 주목한다면, 이러한 생각을 버릴 수 있을 것이다. 더 일반적으로 말해서 우리는 언어를 배우기 이전의 유아들이 고통스러움을 아는 방식은 디스크자키가 텁테이블이 돌고 있음을 아는 방식, 식물이 태양의 방향을 아는 방식, 아메바가 물의 온도를 아는 방식과 같다라는 점에 주목할 수도 있다. 그러나 이러한 방식은 언어 사용자가 고통이 무엇인지 알고 있을 때 그가 아는 것과 아무런 관계가 없다. 즉 그것은 상처를 입은 신체조직 등이 산출하는 물리적인 것이라기보다는 정신적인 것이다. 비트겐슈타인이 범했던 실수는 첫 번째 의미의 고통에 대한 지식에 언어적인

외양을 써움으로써 – 즉 특별하고 감각된 소통 불가능한 성질들을 직접적으로 접한 내용에 말이라는 옷을 입힘으로써 (따라서 우리의 동료들이 동일한 단어를 사용할 때 소통 불가능한 똑같은 성질이 지칭되는가에 대해서 영원히 회의적인 태도를 취함으로써) – 우리가 두 번째 의미의 고통이 무엇인지 알고 있다고 가정했던 것이다. 첫 번째 의미의 지식 – 행동을 구분함으로써 표출되는 종류의 지식 – 은 두 번째 의미의 지식의 (단지 하나의 가능한 인과적 선행자가 아니라) ‘토대’라는 생각 자체가 데카르트의 모델의 또 하나의 산물이다. 자연적 소여가 내부의 눈을 통해서 완전히 알려질 수 있다고 생각하는 한 일상적인 담화에서 ‘고통’이라는 단어를 사용하기 위해서 알아야만 하는 행동이나 여건과, ‘고통’이 의미하는 바가 서로 연관되어야 한다는 주장은 이상하게 들릴 것이다. 정신적인 눈의 이미지는, 자연적인 소여의 이름과 함께 자연적인 소여가 아닌 모든 존재자의 현전을 탐지하기 위한 도구주의적인 기준을 표현하는 약어로 언어가 구성되어 있다는 생각과 결합하여 회의주의가 된다. 이러한 가정들은 행동주의자들과 비트겐슈타인주의자들이 중시했던 행동과 여건에 대한 사실이 고통의 ‘본질’과는 아무런 연관이 없음을 보장해 주기 때문이다. 그러한 본질은 단지 명명되는 것에 의해서 결정되기 때문이다.(126-7)

1.2.6 심신 동일성 없는 유물론: 제거적 유물론

(e1.2.6.1) 로티는 심신 동일론의 주장 이면에 자연의 거울이라는 메타포가 깔려있다는 것을 지적한다. 그는 유물론이 어떤 방식으로 형이상학적 개입을 하는지 검토해 보고 그러한 개입이 없는 견해를 권유한다. 그것이 바로 심신동일론 없는 유물론, 즉 제거적 유물론(eliminative materialism)이다. 제거론(eliminativism)이라고 불리는 이 입장은 우리가 상식적으로 가지고 있는 심리적 개념 틀이 잘못된 것이라고 주장한다. 이런 개념 틀이 잘못이므로 그것에 물리적인 차원을 대응시키려는 시도도 잘못이라고 한다. 즉 정신적인 현상과 물리적인 현상은 결국 동일한 것이므로 정신적인 현상을 물리적인 현상으로 환원하려고 하는 심신 동일론은 잘못된 것이라는 주장이다. 통속 심리학에서 사용하는 심리적인 개념들은 우리의 내적 상태에 대한 불완전한 개념이 아니라 완전히

잘못된 개념이라는 것이 로티의 주장이다. 따라서 우리의 상식이 만든 정신적인 개념들의 범주와 잘 대응할 수 있는 합당한 신경과학적 개념과 설명은 불가능하다. 우리가 사용하고 있는 상식적인 마음[정신]에 관한 개념들은 완숙한 단계에 이른 신경과학적 개념과 설명에 의해 환원될 것이 아니다. 그것은 제거되어야 한다는 것이다.

1.2.6.1 유물론의 문제

(e1.2.6.1.1) 로티는 철학적 논란에서 유용한 어떤 동일성 기준도 존재하지 않으므로 유물론자는 형이상학적으로 개입하기를 멈추어야 한다고 주장한다. 그 대신에 우리가 대척행성인의 언어로 말해도 예측, 설명, 서술 능력에서 잃을 것이 없다는 것을 받아들여야 한다고 주장한다. 그러나 유물론자는 유리 같은 본질의 소유자라는 인간의 이미지를 여전히 버리지 못한다고 로티는 평가한다. 유물론적 철학이 과학에 존재론적인 틀을 제공한다고 믿기 때문이다. 그러나 역사주의자인 로티는 본질적인 존재론적 틀은 주어질 수 없고 다양한 역사적 기원을 가진 이질적인 존재론적 틀이 가능하다는 입장을 견지하고 있다. 유물론은 마음[정신]에 관한 17세기 그림의 일종의 변형이다.

1.2.6.2 이원론에 대한 상이한 비판들

(e1.2.6.2.1) 스마트(J. J. Smart)와 암스트롱(D. M. Armstrong)과 같은 유물론자들은 라일의 성향분석에 잘 부합하지 않는 원 느낌, 스쳐가는 생각, 심적 이미지 등의 정신적인 것에 주목했다. 이 주제 중립적 분석의 시도는 이원론을 옹호하는 논변을 회피하려는 시도로 볼 수 있다. 이원론자들의 입장은 다음과 같이 정리된다.

- ① “나는 고통의 감각을 가지고 있다.”라는 형식의 몇몇 언명은 참이다.
- ② 고통의 감각은 정신적 상태이다.
- ③ 신경 과정은 물리적 상태이다.

- ④ ‘정신적’과 ‘물리적’은 양립 불가능한 술어들이다.
- ⑤ 고통의 어떤 감각도 신경적 사건이 아니다.
- ⑥ 몇몇 비물리적 사건들이 있다.(133-4)

라일주의자와 일부 비트겐슈타인주의자는 ②를 부정한다. 그들은 신성의 특권적 접근을 부각시키는 사밀성을 적대시하기 때문이다. 범신론자는 ③을 부정한다. 주제 중립적 분석을 제기한 환원적 유물론자는 ④에 도전한다. 파이어아벤트와 콰인과 같은 제거적 유물론자는 ①을 부정한다.

1.2.6.3 주제 중립적 분석을 하는 환원적 유물론과 제거적 유물론 비교

(e1.2.6.3.1) 로티는 제거적 유물론과 환원적 유물론을 비교하자면, 그것은 ‘의미’나 ‘분석’ 등의 애매한 관념에 연루되지 않은 장점이 있다고 지적한다. 제거적 유물론은 신경과정을 ‘감각’이라고 잘못 알고 있었던 것이 아니라 감각이 아예 없다고 말한다. 그러나 제거적 유물론에 의하면 어떤 의미에서는 감각이라고 부르는 것, 즉 신경 상태가 실제로 존재한다고 말할 수 있다. 하늘이라는 것이 실제로 존재하지 않지만, 사람들이 하늘이라고 부르는 것, 즉 햇빛의 산란에 의해 푸른색 반구처럼 보이는 것은 정말로 존재한다고 말할 때와 유사한 상황이다. 로티는 심신 동일론이라는 관념은 포기되어야 하며 대척행성인에 대한 적절한 반응은 ‘동일론이 아닌 유물론’이라고 주장한다.

2. 인식론

(e2.1) 로티 근대 인식론에서의 지식이라는 관념이 어떻게 잘못 형성되었는지 비판하고 그것을 해체하는 작업을 시도한다. 지식 이론은 우리가 딛고 있어야 할 토대, 우리가 근본적으로 가져야 할 개념 틀과 표상을 등을 찾아내려는 시도였다고 그는 근대 인식론을 분석한다. 토대를 추구하는 이런 인식론에 대한 반작용으로서 ‘인식론적 행동주의’가 있었다고 로티는 지적한다. 그는 콰인과 셀라스의 전통적 경험론 비판은 새로운 인식론을 제기한 것이라기보다는 토대에 대한 추구를 포기할 때 어떻게 되는가를 보여주는 작업이라고 이해한다. 토대주의 인식론이 종말을 고하게 되면 이제 그것이 차지했던 자리가 텅 빈 것으로 여겨진다. 이런 빈자리를 채우고자 시도하는 후계 학문들에 대해 로티는 그 방향이 근본적으로 잘못되었다고 진단한다. 그는 인식론이 차지하고 있던 빈자리는 그대로 두어야 하며, 인식론의 후계학문은 시도되지 말아야 한다고 주장한다. 그가 제시하는 철학인 해석학은 인식론의 후계학문이 아니라 교화(edification)를 지향하는 비정상적인 담화다.

(q2.2) 나는 지식이 ‘문제’를 제기하고, 우리가 그것에 대해서 어떤 ‘이론’을 가져야 한다고 생각하게 된 것은 바로 지식을 표상의 무더기로 생각했던 결과라는 (비트겐슈타인과 듀이 모두가 공통적으로 지지했던) 주장을 옹호하려고 할 것이다.(154)

(q2.3) 비트겐슈타인, 하이데거 그리고 듀이는 정확한 표상으로서의 지식은 특별한 정신적 과정에 의해서 가능해지며 보편적인 표상이론을 통해서 이해될 수 있다는 식의 지식에 대한 생각을 포기해야 한다는 점에 의견을 같이했다. ‘지식의 토대’라는 생각, 철학은 인식론적 회의주의자를 반박하려는 데카르트적 시도를 맴도는 것이라는 식의 생각 등은 이들 세 사람 모두에게 털어내야 할 것이었다. 또한 그들은 데카르트, 로크, 칸트 등이 공통적으로 가지고 있었던 ‘마음[정신]’에 대한 생각, 즉 내적 공간에 위치하며 지식을 가능하게 하는 요소나 과정을 포함하고 있는 특별한 연구주제로서의 ‘마음[정신]’ 역시 털어냈다. 그렇다고 해서 그들이 ‘지식이론’ 또는 ‘심리철학’에 대한 대체물을 가지고 있었던 것은 아니었다. 그들

은 인식론이나 형이상학을 가능한 학문영역에서 밀어낸 것이다. [...] 비트겐슈타인, 하이데거, 듀이는 이전까지 우위를 차지하고 있는 것처럼 보였던 특징들을 포함하지 않는 (인간행위 전체를 개관하는) 새로운 지도를 제시함으로써, 우리를 (토머스 쿤의 ‘혁명적인’ 과학이라는 의미에서) ‘혁명적인’ 철학의 시대로 이끌었다.(들어가는 말: 13-14)

2.1 지식 이론

2.1.1 인식론과 심리 철학의 관계

(e2.1.1.1) 로티는 심리철학이 계속되는 것은 이성, 인간에 대한 고전적인 관념과 데카르트식의 의식의 관념 때문이라고 한다. 그러한 생각이 계속되는 것을 막기 위해서 로티는 지식이 곧 정확한 표상이라는 관념의 허구를 깨달아야 한다고 지적한다. 그리고 지식, 마음[정신]과 연관시키지 않고 인간을 파악할 수 있어야 한다고 지적한다. 근대 인식론은 데카르트의 심리철학의 입장에 기초를 두고 있으므로 데카르트의 의식에 대한 관념이 잘못된 것이라면, 그런 투명한 의식이 거울처럼 반영하는 것이 지식이라는 관념 역시 잘못된 것임이 드러난다고 로티는 말하고 있으며, 이 책의 제 2부에서 지식이라는 자연의 내적 거울에 나타난 표상이라는 관념 없이 지낼 수 있다는 것을 보이고자 한다.

(q2.1.1.2) ‘정신적 과정’에 대한 이해에 바탕을 둔 ‘지식이론’ 개념이 생긴 것은 17세기, 특히 로크 덕분이다. 그 ‘과정’이 진행되고 있는 분리된 존재라는 식의 ‘마음’[정신]의 개념이 생긴 것은 같은 세기의 특히 데카르트 덕분이다. 또한 나머지 문화의 주장을 지지하거나 거부하는 순수 이성의 재판정이라는 철학개념이 생긴 것은 18세기의, 특히 칸트 덕분이다. 그러나 이러한 칸트식의 개념은 정신적인 과정이라는 로크의 개념과 정신적 실체라는 데카르트의 개념에 대한 일반적인 동의를 전제로 하고 있다. 지식에 대한 주장을 ‘근거짓는’ 토대적 학문이라는 철학 개념은 19

세기 신 칸트주의자들의 저작 속에서 공고해졌다. 문화를 ‘근거 지을’ 필요가 있다는 주장에 반대하고, 지식이론이 그러한 작업을 수행한다는 공언에 저항하는 목소리들(예를 들면 니체나 윌리엄 제임스)은 널리 울려 퍼지지 않았다.(들어가는 말 11-12)

2.1.2 철학의 자아상으로서의 인식론

2.1.2.1 지식 이론이 탄생한 배경

(e2.1.2.1.1) 로티는 자연의 거울이라는 비유적인 표현으로 이해되어온 철학에 대한 잘못된상을 기술해 보인다. 종교와 과학이 구별되고, 그것을 판단하는 자율적인 학문 분야로서 철학이 존재한다는 생각은 근대에 이르러 만들어진 것이다. 데카르트와 흉스가 스콜라 철학을 비판할 때 그들의 목표는 코페르니쿠스와 갈릴레오 같은 사람들이 안전하게 활동할 지적 풍토를 만드는 것이었다. 그들은 신학과 싸웠다. 그들은 지성계를 교회 조직으로부터 해방시켜 수학과 역학 연구의 발전을 위해 이바지하고 있다고 생각했지 철학 체계를 제시하고 있다고 생각지 않았다. 종교에서 분리되어 나오는 싸움에서 승리한 다음 철학은 과학에서의 분리라는 문제를 제기할 수 있었다. 철학을 과학에서 분리하려는 일은 ‘지식 이론’을 통해 가능해졌다. 지식 이론은 과학의 토대이므로 그것은 과학과 구별되는 작업이라는 생각이다. 데카르트의 『성찰』과 스피노자의 『지성 개선론』에서 그런 발상을 찾아볼 수 있지만, 칸트에 이르러서야 자의식을 갖게 된다. 칸트는 만학의 여왕이라는 형이상학 중심의 낡은 철학 개념을 가장 기초적인 학문분야로서의 지식 이론으로 바꾸어 놓았다. 이제 철학은 가장 높은 학문이 아니라 가장 밑바탕에 놓여 있는 학문이 된 것이다. ‘지식학’과 ‘지식 이론’이라는 표현은 1808년과 1832년에 각각 창안되었으며 관념론과 사변 철학의 탈출구로서 지식론이 나타난 것은 1862년이다.

(q2.1.2.1.2) 철학을 과학으로부터 사실상 분리하는 작업은 철학이 ‘지식 이론’을 그 핵심으로 한다는 생각을 통해서 가능해졌다. 즉 지식이론은 과학의 기반이기 때문에 과학에서 분리된다는 것이다. 이제 우리는 적어도 데카르트의 『성찰』과 스피노자의 『지성 개선론』(*Tractatus de Intellectus Emendatione*)(1677)에까지 소급되기는 하지만, 칸트에 와서야 자기의 식을 이룩했던 생각을 더듬어볼 것이다. 그리고 그 생각은 19세기에 이르러서야 학문기관을 구성하는 바탕이 되었고, 적절하지만 반성적이지는 않았던 철학 교수들의 자기 묘사 속에서 드러나기 시작했다. ‘지식이론’이라는 생각이 없었다면, ‘철학’이 근대과학의 시대에 존재할 수 있었을지 상상하기 어려울 것이다. 천체와 지구가 어떻게 함께 있게 되었는가를 기술하는 분야였던 형이상학은 물리학으로 대치되었다. 17-18세기 유럽 지성인들의 지배적인 관심이었던 도덕적인 생각을 세속화하는 작업은 신학적 형이상학의 자리를 대신할 수 있는 새로운 형이상학적 기반을 찾아내려는 노력으로 생각되지 않았다. 그러나 칸트는 보편학인 철학이 가장 물질적이지 않은 것에 대해서 관심을 기울였기 때문에 ‘만학의 여왕’이라고 불리던 형이상학으로서의 철학에 대한 낡은 생각을, 기초적인 학문으로서의 ‘가장 기본적인’ 학문분야라는 생각으로 바꾸어놓았다. 철학은 더 이상 ‘가장 높다’는 의미에서가 아니라, ‘바탕에 깔려 있다’는 의미에서 ‘주요한’ 학문이 되었다. 예전에 칸트가 말했듯이, 철학사가들은 17-18세기의 사상가들을 “우리의 지식은 어떻게 해서 가능한가?”라는 질문에 답하려고 시도하고, 더욱이 이 질문을 고대인들의 생각에 비추어 보려고 노력했던 사람들로 묘사했다.(150-1)

2.1.2.2 지식 이론의 탄생 과정: 로크

(e2.1.2.2.1) 로티는 인식론으로서의 철학이라는 관념이 어떻게 확립되게 되었는지 보여준다. 데카르트가 마음[정신]을 발명한 것, 그리고 로크가 믿음과 감각을 관념에 결합시킨 것이 철학에 새로운 기반을 제시해주었다고 한다. 로크는 데카르트가 새로 고안한 마음[정신]을 자연철학과 대비되는 도덕 철학의 주요 주제로 만들었다. 이 일은 ‘내적 공간’에 관한 어떤 것이 ‘다른 사물의 탐구에서 사유의 방향을 정하는 데 커다란 도움을 줄 것’이며 ‘우리의 오성이 다루는 데 적합한 대상이 무엇인지 알게’

해 줄 것이라고 로크가 심각하게 혼동한 결과 이루어진 것이다. 로크는 새로운 내적 탐구 공간을 확보했지만 그것을 데카르트적인 확실성으로 끌어 올리지 못했다. 그래서 로크의 감각주의는 만학의 여왕 자리에 적절한 후보가 되지 못했다고 로티는 설명한다.

(q2.1.2.2.2) 로크는 데카르트가 새롭게 고안한 ‘마음’[정신]을 ‘인간학’, 즉 자연철학에 반대되는 것으로 도덕 철학의 주요 주제로 만들어 놓았다. 이는 그가 뉴턴의 입자역학을 ‘내부 공간’에 대한 유비로 생각하나면 ‘다른 사물에 대해서 탐구할 때 생각의 방향을 결정하는 데에 엄청난 이득이 있게 될 것’이며, ‘우리의 이해가 어떤 대상을 다루는 데에 적합한지 아닌지를 알 수 있게 만들 것’이라고 잘못 생각한 결과이다.

우리가 무엇을 알 수 있는지, 우리의 마음[정신]이 어떻게 작동하는지를 연구하게 되면 우리가 무엇을 어떻게 알게 되는지에 대한 이 기획은 결국 ‘인식론’이라는 이름을 얻게 되었다. 그러나 이 기획이 스스로 완전히 의식되기도 전에 그 기획을 비 경험적인 것으로 바꾸어버릴 수 있는 방법이 발견되었다. 그것은 생리학의 발견과는 독립적으로, 필연적인 진리를 산출할 수 있는 안락의자식 사색에 관련된 문제였다. 로크는 탐구 – 즉 새롭게 발명된 데카르트의 정신 작업-의 새로운 내적 공간을 보유하고 있었지만, 그것을 데카르트의 확실성에까지 끌어 올릴 수 없었다. 로크의 ‘감각주의’는 아직 공석으로 남아 있던 ‘만학의 여왕’ 자리에 적합한 후보가 아니었다.(155)

2.1.2.3 지식 이론의 탄생 과정: 칸트

(e2.1.2.3.1) 외부 공간을 선형적 자아의 구성 작용이라는 내적인 공간 속에 밀어 넣음으로써 칸트는 철학을 ‘과학의 안전한 길’에 들어서게 했다. 또 이전에는 외적인 것이라고 간주되던 법칙들의 내적인 확실성을 주장했다. 칸트의 소위 코페르니쿠스적인 전회는 우리가 대상을 구성한다면, 그것은 선형적으로 알 수 있다는 생각에 근거하고 있다. 그러나 구성 작용에 의해 어떻게 필연적인 지식을 얻을 수 있는가 하는 문제를 칸트는 제기하지 않았다. 그것은 데카르트적인 특권적인 접근에 의해 구성

작용을 알 수 있다고 가정했기 때문이다. 스트로슨의 용어로 표현한다면, 칸트가 로크의 ‘인간 오성의 생리학’을 ‘선험적 심리학의 신비로운 주제’로 대체하면서 비로소 인식론이 시작된 것이라고 로티는 설명한다.

(q2.1.2.3.2) 칸트는 외부공간을 내적 공간 (즉 초월적인 자아의 구성 작용의 공간) 속으로 밀어 넣음으로써 철학을 ‘과학의 안전한 길 위에’ 옮겨놓은 후, 이전에는 외적인 것으로 생각하던 것들의 법칙에 대해서도 데 카르트의 내적인 확실성을 주장했다. 따라서 그는 관념에 대해서만 확실성을 획득할 수 있다는 데카르트의 주장을, 우리의 관념처럼 보이지 않는 것들에 대해서 이미 확실성 – 선험적 지식 – 을 가지고 있었다는 사실과 서로 화해시켰다. 이러한 코페르니쿠스적 전회는 우리가 대상들을 ‘구성한다’면 그 대상에 대해서 선험적으로 알 수 있다는 생각에 기초하고 있으며, 데카르트식의 특권적인 접근을 통해서 이러한 ‘구성 행위’에 대해서 알 수 있다고 생각했기 때문에, 칸트는 그러한 구성 행위에 대해서 우리가 어떻게 필연적으로 참인 지식을 가질 수 있는가라는 질문으로 곤란을 겪지 않았다. 일단 칸트가 ‘유명한 로크 씨의 인간 이해에 대한 생리학’을 (스트로슨의 말대로) ‘초월적 심리학이라는 신비한 주제’로 바꾸어버리자 하나의 학문분야로서 ‘인식론’이 탄생했다.(155-6)

2.1.2.4 인식론으로서의 철학을 위해 칸트가 한 일들

(e2.1.2.4.1) 로티는 칸트가 ‘인간학’의 경험적인 수준에서 선험적인 수준으로 끌어 올렸으며, 인식론으로서의 철학이 자기 의식적이며 자기 확신적인 것이 되도록 다음의 세 가지 일을 했다고 한다.

(q2.1.2.4.2) 먼저, 실재적이라는 점에서는 동등하지만 환원 불가능하게 구분되는 두 가지 종류의 표상 – ‘형식적인’ 것 (개념)과 ‘내용적인 것’(직관) – 사이의 관계를 인식론의 주요 문제로 삼음으로써, 그는 새로운 인식론적 문제의식과 고대 및 중세 학자들을 괴롭혀 왔던 문제 사이에 중요한 연관성이 있음을 드러냈다. 이 때문에 새로이 ‘근대 철학사’를 쓸 수 있게 되었다. 두 번째로, ‘신앙의 여지를 확보하기 위해서 이성을 파괴하는’ (즉 일반적인 도덕의식의 여지를 확보하기 위해서 뉴턴의 결정론을 파괴하는) 작업을 행하면서 인식론을 도덕과 연결시킴으로써 그는 논란이

좀 더 적고 좀 더 과학적인 어떤 것에 도덕을 ‘기초 짓는’ ‘완전한 철학 체계’라는 개념을 되살려냈다. 고대의 학파들 각각은 인간의 덕에 대한 관점을 자신들이 세계를 보는 관점에 잘 맞도록 고안했음에 반해서, 뉴턴은 전자의 관점을 우선으로 하는 관점을 취했다. 칸트에게 인식론이란 도덕이라 는 가정을 보장하는 형이상학의 역할을 맡을 수 있는 것이었다. 세 번째로, 우리가 말하는 모든 것을 우리가 ‘구성한’ 어떤 것에 대한 것으로 간주 함으로써, 그는 인식론이 기초적인 학문, 즉 인간의 삶의 모든 영역이 가지고 있는 ‘형식적’ 특징을 발견할 수 있는 안락의자식 학문 영역 (혹은 그 이후의 영어로는 ‘구조적’, ‘현상학적’, ‘문법적’, ‘개념적’)으로 생각되도록 만들었다. 따라서 철학교수가 스스로를 순수이성이라는 법정의 주제자로 생각하고, 다른 학문 영역이 그들 주제의 ‘구조’에 따라서 설정된 합법적인 한계 안에 머물고 있는지의 여부를 결정할 수 있게 되었다.(156-7)

2.1.3 근대 인식론의 혼동

2.1.3.1 로크의 설명과 정당화의 혼동

(e2.1.3.1.1) 로티는 근대 인식론이 탄생한 것은 로크의 혼동 때문이라고 한다. 로크는 데카르트가 발명한 내적 표상 작용으로서의 정신 작용에 대해 기계론적인 설명을 하고자 했다. 로크는 그런 설명이 지식 주장의 근거를 마련하는 것이라고 생각했다. 바로 그런 혼동으로 인해 인식론이라는 새로운 학문이 등장하게 된 것이라고 로티는 파악한다. 데카르트가 발명한 내적 표상이라는 관념은 근대 인식론 탄생의 충분조건은 아니었다. 로크가 범했던 혼동, 즉 정신 작용에 대한 인과론적인 설명과 지식 주장의 근거를 혼동하는 일이 없었다면, 근대 인식론은 탄생하지 못했을 것이라고 로티는 주장한다. 그린(T. H. Green)은 다음과 같이 이 혼동을 밝히고 있다.(1) “지식의 가장 단순한 구성요소는 무엇인가?”라는 문제와 (2) “개개의 인간 유기체가 지식을 매개하도록 만드는 조건은 무엇인가?”라는 문제는 다른 문제라는 것이다. 즉 (1)은 형이상학적 문제이고 (2)는 심리학적인 문제라는 것이다. 이런 혼동은 또한 모든 경

험 심리학이 의존하고 있는 혼동이기도 하다. 로티는 믿음의 획득방식에 대한 인과적인 설명을 그 믿음에 대한 정당화의 표지로 본 이런 혼동을 추적한다. 그리고 그 그런 혼동이 근대 인식론의 탄생과 발전에 왜 중요 한가를 해명하고자 한다.

2.1.3.1.1 로크가 혼동한 이유

(e2.1.3.1.1.1) 로크에게 이런 혼동이 왜 일어난 것인지 로티는 밝혀 보고자 한다. 로크는 인식적 사실을 전부 비 인식적 사실에 의해 분석 하려고 했다. 그는 왜 믿음의 획득 방식에 대한 인과적인 설명이 그 믿음의 정당화를 위한 표지가 된다고 생각했는가? 로티는 로크를 비롯한 17세기 사상가들에게는 지식이 정당화된 참인 믿음이라는 정의가 없었다고 지적한다. 그들은 지식을 인간과 명제간의 관계로 간주하지 않았던 것이다. 로크는 아리스토텔레스가 그랬듯이 '[…]라는 지식(knowledge that)' 보다는 '[…]에 대한 지식'(knowledge of)을 더 우선시했다. 그들은 지식을 인간과 대상의 관계로 간주했다. '오성의 능력'은 대상을 다른 기에 적합하다는 생각도 그래서 의미가 있다. 이 능력은 일종의 밀납판과 같아서 대상들의 인상이 그 판 위에 찍힌다고 간주되었다. 또 인상의 획득은 앎에 선행하는 원인이 아니라 그 자체가 바로 앎이 라는 생각되었던 것이다.

(q2.1.3.1.1.2) 셀라스가 '윤리학에서의 소위 '자연주의적 오류'에 해당 하는 실수'라고 불렀던 일, 즉 '인식적 사실을 낭김없이 비 인식적 사실로 분석하려는' 시도를 로크는 어떻게 해서 저지르게 되었는가? 그는 왜 믿음의 획득에 대한 인과적인 설명이 그 믿음에 대한 정당화의 표식이어야 한다고 생각했을까?

내 생각에는 로크를 비롯한 17세기의 저술가들은 일반적으로 지식을 정당화된 참된 믿음으로 생각하지 않았을 뿐이라는 것이 그 대답이다. 그들은 지식을 어떤 개인과 명제 사이의 일종의 관계라고 생각하지 않았기 때문이다. 우리는 'S가 알고 있는 것'을 "나는 …라는 것을 안다."로 시작

하는 S에 의해서 참인 언명을 마무리 짓는 명제들의 집합으로 자연스럽게 생각하고 있다. 우리가 빈 칸을 “이것은 붉다.”, “ $e=mc^2$ ”, “우리의 구세주 살아나시다.”, “나는 제인과 결혼할 거야.”라는 등의 다양한 내용으로 채울 수 있음을 깨달을 때, ‘인간 지식의 본성, 기원, 한계’와 이 주제에 해당되는 ‘생각의 부분’이라는 개념에 대해서 정당한 회의를 가지게 될 것이다. 그러나 로크는 …라는 지식’을 지식의 주요 형식으로 생각하지 않았다. 그는 아리스토텔레스처럼 …에 대한 지식’이 …라는 지식’에 우선한다고 생각하여, 개인과 명제보다는 오히려 개인과 대상 사이의 관계를 지식이라고 생각했다. 이러한 그림을 바탕으로 생각해보면 우리의 ‘이해력’을 검토한다는 생각이나, 우리의 그러한 ‘능력’이 다른 종류의 대상들이 아닌 바로 이러한 종류의 대상을 다루는 데에 적합하다는 생각을 이해할 수 있을 것이다. 만일 우리의 이해력이 바로 대상에 의해서 인상이 만들어지는 밀접관과 같은 어떤 것임을 확신한다면 그리고 만일 ‘인상을 가진다’는 것이 암에 선행하는 인과적 요건이 아니라 그 자체로 암이라고 생각한다면, 그러한 생각은 훨씬 더 잘 이해될 것이다.(160)

2.1.3.1.2 지식에 대한 로크의 두 입장 사이의 균형

(e2.1.3.1.2.1) 로크는 밀접관 같은 것이 찍힌 자국이 자기 모사라고 간주했다. 따라서 마음[정신]에 지각되지 않은 채 어떤 각인을 마음[정신]에 남길 수 없다. 이는 마치 마음[정신]의 눈이 밀접 관을 지속해서 응시한다는 식이다. 이렇게 비유하게 되면 각인 자체 보다는 각인에 대한 관찰이, 또 각인이 된 그 밀접 관보다는 그 관을 보는 눈이 더 부각된다. 그러나 로크는 그런 비유와 비유된 것 사이의 애매성을 그대로 두었다. 아리스토텔레스는 암이라는 것이 마음[정신]과 대상을 일체화하는 것이라고 보았기 때문에 마음[정신]의 눈에 대해서는 염려하지 않았다. 그러나 로크의 입장에서 보자면 인상은 표상이기 때문에 표상을 소유하는 능력 뿐 아니라 그것을 판단하는 능력도 필요했다. 그러나 그런 능력을 상정하는 것은 기계적으로 작동하는 어떤 것 속에 유령을 불러들이는 격이 된다는 것을 알았다. 그래서 로크는 그렇게 하지 않았다. 그는 대상과 같은 것이 마음[정신] 속에 들어와 암이 이루어진다는 점에서만 아리스토텔

레스를 따르고 있다. 로크는 지식에 대한 두 가지 입장들 간의 놀라울만한 균형을 유지하고 있었다. 그것은 바로 대상과의 동일성으로서 지식과 대상에 대한 참된 판단으로서의 지식이다. 이러한 과도기적인 상황으로 인해 그는 ‘도덕 철학’을 ‘인간에 대한 경험적인 과학’으로 간주할 수 있었던 것이다.

(q2.1.3.1.2.2) 아마도 로크 자신은 유사-판에 놀린 자국이 (라이의 언급대로) 자기 모사적인 것이라고 여겼기 때문에, 셀라스가 구분한 ‘인상’의 두 가지 의미 모두를 정당하게 함께 사용할 수 있다고 생각했던 것 같다. 따라서 그는 다음과 같이 말한다. …놀려 찍힌 것이 어떤 것을 표시한다면, 그것은 다름 아닌 어떤 참이 지각되도록 만드는 것이다. 마음[정신]이 지각하지도 못하는데 마음[정신]에 어떤 것이 찍힌다는 것은 나에게 거의 이해되지 않기 때문이다.” 이는 마치 깜빡이지 않는 마음[정신]의 눈 – 데카르트가 말했듯이, 이 마음[정신]의 눈은 거의 마음[정신] 그 자체와 같은 것이다. – 이 하얀 판을 계속해서 지켜보고 있다는 것과도 같다. 만일 은유가 이러한 방식으로 풀려나온다면 놀려 찍힌다는 것은 놀려 찍힌 것을 관찰하는 것과 별반 다르지 않다는 점이 분명해진다. 말하자면 모든 얇은 판 자체에 의해서가 아니라 놀려 찍힌 판을 지켜보고 있는 눈에 의해서 생기는 것이다. 따라서 로크의 성공은 은유를 풀어냈기 때문이 아니라, 내적 공간 속에 있는 유사 – 붉은 삼각형의 유사 – 대상과 그러한 대상이 그곳에 있다는 지식 사이의 모호함을 그대로 내버려 두었기 때문이다. 아리스토텔레스는 지식을 알려진 대상과 마음[정신]의 동일성이라고 믿었기 때문에 마음[정신]의 눈을 걱정할 필요가 없었던 반면, 로크에게는 이러한 대안이 가능하지 않았다. 그에게 인상은 표상이었으므로 표상을 의식할 수 있는 능력이 필요했다. 능력은 단지 표상을 가지고 있음 보다는 표상을 판단하는 것, 즉 표상이 존재한다거나 믿을 만하다거나 혹은 다른 표상과 이러저러한 관계에 있다는 등을 판단하는 것이다. 그러나 그에게는 그럴 만한 여지가 없었다. 그러한 능력을 상정하게 되면 작동 방식을 설명하는 대신에 유사-기계 속으로 유령을 집어넣는 꼴이 되기 때문이다. 그는 지식이라는 생각을 영혼 속으로 들어오는 대상 비슷한 어떤 것으로 구성되었다고 간주할 정도로 아리스토텔레스에게 충실했지만, 표상의 정확성을 의심하는 문제나 “나는 생각한다.”가 덧붙여진 직관과 그렇지 않은 직관 사이의 차이점에 대한 칸트의 문제 등을 피할

수는 없었다. 다른 말로 표현하자면, 로크가 당연한 것으로 받아들였던 데카르트의 복합적인 마음[정신]은 ‘인상’이라는 개념에 전통적인 느낌을 주기에 충분할 정도로 아리스토텔레스의 마음[정신]에 근접한 것이었으며, 흡의 회의주의와 칸트의 초월주의를 가능하게 할 만큼 충분히 떨어져 있었다. 로크는 대상과는 동일성으로서의 지식과, 대상에 대한 참된 판단으로서의 지식 사이에서 놀라울 만큼 균형을 유지하고 있었으며, ‘도덕철학’을 ‘인간에 대한 경험적인 과학’으로 간주하는 혼란된 생각은 단지 이러한 과도기적 상황 때문에 가능했다.(162-3)

2.1.3.1.3 지식에 대한 로크의 혼동

(e2.1.3.1.3.1) 로크는 수용하는 주관과 인상으로서의 물질을 오가면서 견해를 바꾸고 발뺌을 했다. 그 이유는 감각 지각을 근거로 지식을 구성한다면 육체가 외부 대상을 말 그대로 가진다는 것인지 대상의 성격만을 가진다는 것인지 혼동되기 때문이다. 지식을 다루면서 로크가 발뺌하는 것은 이런 두뇌와 이성 간의 혼동만이 아니다. 그는 또한 관념의 소유로 발생하는 지식과 정당화된 판단의 형성으로 귀결되는 지식을 혼동했다. 칸트는 이것을 경험론의 기본적인 오류라고 지적한 바 있다. 이 혼동 때문에 로크는 형식의 수용과 명제의 구성을 연결시킬 수 없었다. 로크 인식론의 이런 결함이 칸트가 교정했다고 19세기 인식론자들은 생각했다. 그린은 영국 경험론에 대한 비판을 다음과 같이 요약한다. 로크의 경험론은 성질을 가진 사물들이 마음[정신]의 구성작용 없이 자연 속에서 발견된다고 인정한다. 그럼으로써 그것은 판단 불가능한 것이 되고 만다.

(q2.1.3.1.3.2) 그러나 로크가 지식을 다루면서 견해를 바꾼 가장 중요한 부분은 두뇌와 마음[정신] 사이에서가 아니라, 앞서 말했던 것처럼 어떤 관념을 단지 가지기만 하면 판단 없이 일어날 수 있는 지식과 정당화된 판단 형성에 기인한 지식 사이에 대한 것이었다. 이는 칸트가 경험주의의 기본적인 오류 – ‘연속성의 파악과 파악의 연속성’ 사이의 혼동을 비판하면서 매우 강하게 제시되었던 오류 –로 판단했던 견해상의 변화이지만, 이러한 오류는 단지 ‘나란히 위치한’ 두 개의 관념을 가진다는 것과, 이러한 관념을 “개구리는 대개 초록색이다.”와 같은 판단으로 ‘종합한

다는' 것 사이의 혼동에도 똑같이 기인하고 있다. 아리스토텔레스에게 보편자의 파악과 판단을 관련시키고, 마음[정신] 속의 형상의 수용과 명제의 구성을 연결시키기 위한 설명한 방식이 없었던 것처럼, 로크에게도 역시 그런 방식이 없었다. 이는 …라는 지식'을 …에 대한 지식'으로, 즉 보는 것에 기반 한 얇의 모델로 환원시키려는 모든 시도가 가질 수밖에 없는 원리상의 결정이다.(165)

2.1.3.2 칸트의 서술하기와 종합하기의 혼동

(e2.1.3.2.1) 칸트에게서 지식 이론을 수립하려는 시도는 근본적으로 …에 대한 지식'이 아니라 …라는 지식'으로 반쯤은 이행되었다. 그러나 칸트의 방식은 여전히 데카르트적인 틀 속에 남아 있다고 로티는 지적한다. 왜냐하면 칸트의 방식은 우리가 어떻게 내적인 공간에서 외적인 공간에 다다를 것인가를 묻고 이에 대한 대답을 시도한다. 칸트의 역설적인 대답은 외적 공간도 내적 공간에 있는 표상들로 구성된다는 것이다. 19세기 인식론자들은 칸트의 역설을 피하면서 지식을 대상에 대한 관계가 아니라 명제에 대한 관계로 파악하고자 했다. 그러나 이런 시도를 역시 데카르트적 틀 속에 머문 관념론이라고 로티는 지적한다. 오늘날 20세기 인식론을 이해하기 위해서 로티는 칸트의 인식론이 혼동하고 있는 바를 살펴볼 필요가 있다고 제안한다. 로크는 감각적 지각의 원인에 대한 설명을 정당화로 본 결과 근대 인식론을 태동시켰고, 칸트는 서술하기를 종합하기로 간주한 결과 인식론을 학문 분야에서 확고한 위치를 차지하게 했다고 로티는 파악한다. 칸트는 표상에 관한 입장에 의해 인식론의 발전에 기여했다. 칸트의 선형적 자아가 어떤 문장을 참이라고 믿는다는 것은 개념과 직관이라는 두 종류의 표상을 연관시키는 일이다. 이것은 인식에 형식, 구성, 해석 등의 구조를 도입하게 했다. 칸트는 지식을 사람과 명제 간의 관계에서 보는 데에서 벗어나 지식은 표상들의 종합이라는 개념을 중요하게 부각시켰다. 그런데 이 때 '직관'과 '개념'이라는 것은 칸트 식으로 재 정의된 것이다. 칸트의 인식론은 보편타당하거나 필연적인 것이 아니라 특정한 전제와 가정의 의한 것이라고 로티는 말하고 있다.

(q2.1.3.2.2) 칸트가 ‘지식 이론’을 형성하려는 시도의 절반은 지식을 …에 대한 지식’ 보다는 근본적으로 …라는 지식으로 생각하려는 방식으로, 나머지 절반은 맑을 지각에 근거하지 않은 것으로 생각하려는 방식으로 진행되었다. 그러나 불행하게도 방향을 바꾸려는 칸트의 방법은 여전히 데카르트의 준거 틀 속에 머물러 있었다. 즉 여전히 그 방법은 어떻게 우리가 내적 공간에서 외적 공간에 도달할 수 있는가라는 질문의 대답으로 제시된 것이었다. 그의 역설적인 대답에 따르면, 외적 공간은 내적 공간에 위치한 표상들로 구성된다. 칸트의 역설을 피하려는 것 역시 데카르트의 틀 속에 머물러 있었으므로 ‘관념론적’인 것인 반면, 19세기의 학자들은 지식은 대상이 아닌 오히려 문제에 대한 관계라는 통찰력을 보존하려는 시도를 행했다. 그들이 생각했던 유일한 대상은 로크의 관념을 종합하여 구성되었으며, 따라서 그들은 그러한 대상들의 조합이 물자체와 동일한 것임을 보이는 데에 몰두했다. 따라서 20세기가 물려받은 ‘인식론’에 대한 생각을 이해하려면 설명과 정당화에 대한 로크의 혼동으로부터 (어떤 대상에 대해서 어떤 것을 말하는) 서술과 (표상들을 내적 공간 속으로 함께 밀어 넣으려는) 종합에 대한 칸트의 혼동으로 눈을 돌릴 필요가 있다.

(166-7)

2.1.3.2.1 칸트의 지식 이론의 성격

(e2.1.3.2.1.1) 서술 판단을 한다는 것은 곧 어떤 문장을 참이라고 믿는 것이다. 칸트의 선협적 자아가 어떤 문장을 참이라고 믿는 것은 곧 개념과 직관이라는 두 표상을 연관 짓는 일이 된다. 칸트는 예전의 합리론과 경험론의 싸움으로 보는 근대 철학사에 대한 표준적인 견해를 만들 어 냈다. 그는 인지적 경험에는 내용과 형식이 있다는 생각을 지식 이론에 결부시켰다. 즉 인지적 경험에는 감각의 경우처럼 마음[정신]에 주어지는 즉각적인 감각 자료와 사고의 활동을 나타내는 형식, 구성, 해석이 있다는 것이다. 로크의 ‘경험’은 ‘감각과 반성의 관념들’만 포함시키고 판단을 배제했다. 이에 반해 칸트의 ‘경험’은 ‘지식의 대상과 사고의 법칙에 따라 맑의 모든 기능을 조합하는 지식의 방법’도 포함한다. 칸트에 의하면, 사고가 철학적이 되는 것은 그것이 경험적 지식 주장이라는 이유가

아니라 그 원인을 탐구할 때이다. 철학적 사고는 정당화된 참인 믿음의 소유 이상의 것임을 의미한다. 그의 철학은 지식이 어떻게 가능한가를 선험적인 방식으로 설명하고 있다.

2.1.3.2.2 칸트 식의‘종합’

(e2.1.3.2.2.1) 칸트 식의 ‘종합’이라는 개념은 일반 관념과 개별 관념이라는 두 종류의 관계를 판단하는 것을 요구한다. 종합이라는 관념과 개념-직관의 구분은 칸트의 다양의 통일이라는 가정과 잘 맞아 떨어진다. 그 가정은 그의 『순수이성비판』을 관통하고 있는 가정이다. 대상이 우리에게 맞게 부합된다는 점을 보증하기 위해, 즉 칸트의 코페르니쿠스적인 전화하는 전략을 보증하기 위해 이 가정이 비공식적으로 필요하다. 그렇지만 우리가 로크나 흄을 읽지 않았다면 다양이라는 것이 마음[정신]에 제공된다는 것을 몰랐을 것이라고 로티는 주장한다. 만약 종합된 직관만을 의식할 수 있다고 주장한다면 종합 이전의 직관에 대한 정보는 어떻게 얻는 것인가? 만일 직관이 한 가지만이라면 종합은 불필요하게 될 것이다. 그러나 칸트의 의미에서 ‘직관’과 ‘개념’은 맥락적으로 정의된다고 로티는 설명한다. 다양은 발견되며 통일성은 만들어진다는 가정은 ‘코페르니쿠스적인’ 이론만이 선천적 종합 지식을 설명할 수 있다는 주장 속에서 정당화된다. 그러나 종합에 대한 칸트의 입장 전체가 선천적 종합 지식을 설명하기 위해 가정된 것이라고 한다면, 우리는 코페르니쿠스적인 전략에 더 이상 유혹되지 않게 될 것이라고 로티는 분석한다. 만약 우리가 구성 행위에 특권적인 접근을 한다는 것이 전제된다면, 구성된 대상에 대한 필연적인 진리를 아는 것이 발견된 대상에 관해 아는 것보다 더 지성적인 것으로 간주할 수 있다. 그러나 칸트의 입장 속에서는 구성 행위에 대한 특권적인 접근이 없다. 따라서 그에게 필연적인 진리를 안다는 것에 대한 의문은 여전히 남는다. 내적 공간에 관해 전제된 것이 외적 공간에 관해 전제된 것보다 다 유용하지는 않기 때문이다.

(q2.1.3.2.2.2) 그러나 만일 우리가 로크나 흄을 읽지 않았다면, 다양

이 마음[정신]에 제공된다는 것을 어떻게 알겠는가? 우리는 왜 감성이 자신의 근원적인 수용성에서 다양을 우리에게 제공하기는 하지만, 지성이 그것을 종합하기 위해서 개념을 사용해야 비로소 다양으로 표상될 수 있는 다양을 우리에게 제공한다고 생각해야 하는가? 우리는 과연 그렇게 된다는 것을 검토하거나 알 수 없다. 왜냐하면 우리는 종합되지 않은 직관 또는 직관에 적용되지 않은 개념 등을 전혀 의식할 수 없기 때문이다. 우리가 그러한 것들을 의식할 수조차 없다는 점은 지식이 대상에 대한 것이 라기보다는 명제에 관련된 것임을 밝힌 칸트의 공헌이다. 이는 지식을 각에 관련지으려는 아리스토텔레스와 루크의 시도에서 멀어지는 것이다. 그러나 만일 그러한 다양이 존재한다는 것이 명백한 분석 이전 단계의 사실이라면, 어떻게 우리는 감성이 우리에게 하나의 전제로서 다양을 제공한다는 주장을 펼 수 있는가? 다른 말로 하자면, 어떻게 우리는 다양으로 표상될 수도 없는 다양이 다양임을 알 수 있는가? 더 일반적으로 말해서, 만일 우리가 종합된 직관만을 의식할 수 있다고 주장하려고 한다면 종합 이전에 직관들에 대한 지식을 어떻게 가질 수 있는가? 예를 들면 직관들 중에 하나 이상의 것이 있음을 우리는 어떻게 알 수 있는가?(172-3)

(q2.1.3.2.2.3) 그렇다면 이 마지막 질문에 단 하나만 있다고 대답한다면 종합은 필요하지 않게 될 것이다. 그러나 이는 약간 작은 순환을 일으킬 뿐이다. 우리가 알고 싶은 것은 개념이 종합자인지의 여부이므로, 종합을 기다리고 있는 수많은 직관이 없다면 개념은 종합자일 수 없다고 말해보아야 전혀 도움이 되지 않는다. 바로 이 점에서 칸트의 의미에서의 ‘직관’과 ‘개념’은 문맥적으로 정의될 수밖에 없다고 고백해야 한다고 나는 생각한다. 즉 ‘전자’와 ‘양성자’ 등과 같이 그러한 말들은 어떤 것을 설명하기 위해서 만들어진 이론의 한 요소로서만 의미가 있다. 그러나 그렇게 인정한다고 해도 우리는 루크와 데카르트가 ‘우리의 마음[정신]에 가장 가까운 것’과 ‘우리가 가장 쉽게 알 수 있는 것’에 대해서 특별한 확실성에 호소하는 마지막 고리에 걸리게 된다. 다양성이 발견되며 단일성이 만들어진다는 가정은 결국 오직 그러한 ‘코페르니쿠스적인’ 이론만이 선형적 종합지식을 가질 수 있는 우리의 능력을 설명해 줄 수 있다는 주장 속에 서만 유일한 정당화를 가질 수 있음이 밝혀진다.

그러나 만일 우리가 종합에 관한 칸트의 이야기 전체를 선형적 종합지식의 가능성을 설명하기 위해서 가정한 것일 뿐이라고 생각한다면 그리

고 “연역론”에서 기술된 유사-심리학적인 내용에는 내성적인 근거가 전혀 없다는 주장을 받아들인다면, ‘코페르니쿠스적인’ 전략에 더 이상 고무되어서는 안 된다. 만들어진 (‘구성된’) 대상의 필연적인 진리에 관한 지식이 발견된 대형에 관한 지식보다 더 이해되기 쉽다는 주장은, 우리가 만든다는 행위에 특권적으로 접근할 수 있다는 테카르트의 가정에 근거하기 때문이다. 그러나 방금 설명된 칸트에 대한 해석에 따르면 우리는 구성 행위에 그렇게 접근할 수 없다. 필연적인 진리에 대한 우리의 지식에 덧붙여진 미스테리는 여전히 남아 있다. 그러한 지식이 생기는 방식을 설명하는 데에 내적 공간 속에 가정된 이론적인 존재자들이 내적 존재자라고 해서 외적 공간 속에 있는 그러한 존재자들보다 더 유용한 것은 아니기 때문이다.(173-4)

2.1.4 ‘토대’에 근거한 인식론

(e2.1.4.1) 토대주의적인 인식론으로서의 철학은 지식, 삶, 문화 등이 포함된 불변적인 구조를 찾는 작업이 된다. 지식의 토대라는 개념은 강요하는 힘을 지닌 필연적인 것에 도달할 때 수립되는데, 로티는 그것이 철학자마다 다르다고 한다. 칸트는 강요하는 대상을 거부한 점에서 지식의 토대를 대상이 아니라 명제라고 생각한 최초의 인물로 규정한다. 한 편 20세기 영미철학과 대륙철학은 대체로 칸트주의 수용하면서 대조적인 측면을 가지고 있다. 예를 들어 하이데거는 서양철학을 토대에 사로잡힌 철학이 역사라고 한다.

2.1.4.1 ‘지식의 토대’라는 관념의 원인

(e2.1.4.1.1) 로티는 토대주의가 플라톤 아래 서양의 지적 전통의 주요한 흐름이었다고 지적한다. 그는 지식을 지각하기로 간주하는 메타포의 전통을 추적한다. 그는 확실성의 차이가 대상의 차이라는 ‘플라톤의 원리’도 역시 지식을 지각하기로 보는 것이라고 한다. 그런 모델에서 ‘필연적인 진리’는 눈앞에서 어떤 것이 붉게 보이는 것에 대한 믿음처럼 우

리에게 강요하는 힘을 지녀 거부할 수 없는 지배력을 행사하는 명제이다. ‘지식의 토대’라는 생각도 지식에 대해 지각하기라는 메타포를 가지고 있는 탓에 생기게 된 것이다.

(q2.1.4.1.2) 필연적-우연적 진리 사이의 구분에 대해서 내가 꼭 지적하고 싶은 점은 바로 ‘지식의 토대’ – 즉 그 원인에 대해서 주어진 논변 때문이 아니라 그것의 원인 자체 때문에 확실한 지식 – 라는 생각이 지각과 맑 사이의 그리스 인들 (특히 플라톤)의 유비에서 얻어진 결실이라 는 것이다. 그 유비의 본질적인 특징은 어떤 명제가 참임을 아는 것과 어떤 대상에 대해서 어떤 일을 행하도록 야기되었다는 것을 동일하게 본다는 것이다. 즉 그 명제가 언급하는 대상은 명제의 진리를 함의한다. ‘필연적인 진리’라는 것은 바로 대상이 우리에게 회피하지 못할 ‘지배력’을 행사하기 때문에 믿게 되는 명제이다. 그러한 진리는 우리 눈앞에 있는 것이 불가 보인다는 것이 때때로 필연적이라는 의미에서 필연적이다. – 즉 우리 자신이 문제가 아니라 우리를 강제하는 어떤 힘이 있다는 점이 중요하다. 수학적 진리의 대상은 잘못 판단하거나 잘못 보고되도록 하지 않을 것이다. 이렇게 기하학의 공리처럼 패러다임에 의한 필연적인 진리는 정당화나 논변, 논의 등이 전혀 필요하지 않다고 가정된다. 그러한 진리는 번개를 내리는 제우스의 명령이나, 침대로 유혹하는 헬레나의 몸짓처럼 논의의 대상이 되지 않는다.(추정상 합리적인 필연성은 바로 악성적인 힘의 순화된 형태일 것이다.(176-7)

2.1.4.2 지각하기로서의 지식이라는 메타포

(e2.1.4.2.1) 로티는 ‘지식의 토대’라는 것이 지식을 지각하기라는 메타포로 본 결과라고 한다. 따라서 우리는 지식을 명제에 대한 관계로, 그리고 정당화를 명제와 그 명제가 추론될 수 있는 다른 명제와의 관계로 생각할 수 있다고 한다. 만약 이렇게 본다면, 명제를 옹호하기 위해 끝없이 다른 명제에 호소하는 무한 퇴행을 끝낼 필요가 없다고 한다. 또 다른 한편으로 로티는 지식과 정당화 모두 명제의 대상들에 대한 특권적인 관계로 볼 수도 있다는 것이다. 만약 이렇게 본다면 이유를 넘어 원인으로, 논증을 넘어 알려진 대상에서 오는 강제로 나아가야 한다는 것이다.

이 때 논증은 부질없어질 뿐만 아니라 불가능한 상황이 된다. 플라톤에게 그 지점은 감각에서 벗어난 이성의 눈으로 존재의 세계를 바라보게 될 때 도달하게 된다. 데카르트에게 그 지점은 혼동된 내적 표상에서 명석 판명한 표상으로 마음[정신]이 향하게 되는 때이다. 로크의 경우는 데카르트와 그 방향이 거꾸로 되어 있다. 즉 감각이 나타난 바가 바로 그 지향점이 된다. 로크 이전에 그 누구도 지식의 토대를 감각에서 찾으려고 하는 생각을 하지 못했다고 로티는 지적한다.

(q2.1.4.2.2) 이제 내가 이 절 서두에 제시했던 반론에 대해서 다시 생각해보자. 나는 ‘지식의 토대’라는 생각이 지각적인 비유를 선택한 결과라는 점을 좀 더 확장하고자 한다. 요약하자면, 지식을 명제에 관련된 것으로 생각할 수 있으며 따라서 그것의 정당화는 문제의 그 명제와 그것이 추론되어 나올 수 있는 다른 명제들 사이의 관계로 생각할 수 있다. 또는 지식과 정당화 모두를 그러한 명제들이 말하고 있는 대상들과의 특권적인 관계로 생각할 수도 있다. 만일 우리가 첫 번째 방식으로 생각한다면, 한 명제를 옹호하기 위해서 다른 명제를 끌어대는 식의 잠재적인 무한 퇴행을 끝낼 필요를 느끼지 못할 것이다. 모든 사람들 혹은 대다수의 사람들이나 현명한 사람들이 일단 만족스러워할 만한 결론에 이르렀음에도 그 주제에 대해서 대화를 계속 한다.(물론 우리는 계속할 수도 있다)는 것은 어리석은 일일 것이다. 만일 우리가 지식에 대해서 두 번째 방식으로 생각한다면, 이유를 넘어 원인으로, 논변을 넘어 알려진 대상으로부터의 강제에로, 즉 논변이 바보스러울 뿐만 아니라 불가능하게 될 상황에까지 나아가고 싶어질 것이다. 앞에서 언급된 방식으로 대상에 의해서 지배되는 사람이라면 어느 누구도 의심하거나 대안을 찾을 수 없을 것이기 때문이다. 그 점에 도달한다는 것은 바로 지식의 토대에 도달한다는 것이다. 플라톤에게 그 점은 감각에서 벗어나서 이성의 능력 – 영혼의 눈 – 을 존재의 세계를 향하여 발휘해야만 도달할 수 있는 곳이다. 데카르트에게 그것은 마음[정신]의 눈을 혼란된 내적표상들로부터 명석하고 판명한 표상으로 돌리는 문제였다. 로크에게 그것은 데카르트와는 반대방향으로, ‘감각에 들어오는 특유한 표상’을 우리의 ‘지배자’로 생각하는 문제였다. – 우리는 그 지배에서 벗어날 수도 없으며, 벗어나려고 해도 안 된다. 로크 이전이라면 어느 누구도 감각의 영역에서 지식의 토대를 찾으려고 하지 않았을 것이다. 아리스토텔레스는 사물들이 우리에게 어떻게 보이는가에

대해서 오류를 범할 수 없다고 분명히 말했지만, 지식을 현상[외양]에 근거 짓는다는 생각은 그에게도 플라톤에게도 부조리하게 보였을 것이다. 우리가 지식의 대상으로 삼고 싶어 하는 것은 정확히 현상[외양]이 아니며, 한 종류의 대상(외양)에 대한 명제가 다른 종류의 대상(실제로 있는 것)에 대한 명제에 대해서 증거가 된다는 생각은 그들 중 누구도 납득하지 못했을 것이다.(178-9)

2.1.4.3 지식의 토대

(e2.1.4.3.1) 데카르트 이후 현상과 실재의 구분은 내적인 것과 외적인 것의 구분으로 대체되었다. 그리고 현상에서 어떻게 벗어날 것인가라는 문제는 관념의 베일에서 어떻게 벗어날 것인가라는 문제로 대체되었다. 로크는 이런 문제에 대해 사물이 감각에 현전하는 확실성을 이용하자고 했다. 그 대답은 흡이 검토할 때 까지는 훌륭한 것으로 간주되었다. 즉 ‘감각의 단순관념’은 플라톤의 이데아에 비하면 덜 과장되고 더 새로운 방식의 것인 양 보였다. 칸트에 오면 지식에 두 가지 토대가 있는 것으로 보인다. 데카르트의 명석 판명한 관념과 흡의 ‘인상들’ 중 하나가 그것이다. 두 가지 모두 강요하는 대상의 선택이다. 칸트는 그 대상이 종합되지 않는다면 본질상 불완전하고 무기력한 것으로 본다. 강요하는 대상을 거부했다는 점에서 칸트는 지식을 정초하는 것이 대상이 아니라 명제라고 생각한 최초의 인물이라고 로티는 분석한다.

(q2.1.4.3.2) 그러나 데카르트 이후로 현상[외양]-실재에 대한 구분은 초점에서 벗어나기 시작했고, 내적-외적의 구분으로 대치되었다. 즉 “나는 외양의 영역에서 어떻게 벗어날 수 있는가?”라는 질문은 “나는 현상[외양]의 영역에서 어떻게 벗어날 수 있는가?”라는 질문은 “나는 현상[외양]의 영역에서 어떻게 벗어날 수 있는가?”라는 질문으로 대치되었다. 이 질문에 대해서 로크는 다음과 같은 대답을 내 놓았다. 즉 플라톤이 기하학의 공리를 이용하는 것과 마찬가지로 사물들이 당신의 감각에 어떻게 보이는가에 대한 당신의 확실성을 똑같이 이용하라. – 즉 그것을 다른 모든 것을 (플라톤처럼 연역이 아니라 귀납에 의해서) 추론해내기 위한 전제로 사용하라, 흡이 검토를 시작하기 전까지도 이 대답은 훌륭해보였으며, 다

소 순진한 매력을 가지고 있었다. 그것은 플라톤이 느꼈던 것처럼 지배되고 파악되고 강제되려는 동일한 필요를 충족시켰다. 그러나 ‘감각의 단순관념’은 플라톤의 형상에 비해서 덜 위선적이고 더욱 세련되어 보였다. 그러므로 칸트 시대에만 해도 마치 지식에는 두 가지 대안적인 토대가 있는 것처럼 보였다. — 한편으로는 형상을 내재화시킨 데카르트의 명석하고 판명한 관념과, 다른 한편으로는 흄의 ‘인상’ 중에서 하나를 선택해야만 했다. 두 경우 모두에 강제력을 발휘하는 대상을 선택하자는 것이다. ‘종합’ 속에서 서로 결합되지 않는다면 이러한 잠정적인 대상을 모두가 강제력을 행사하기에는 본질적으로 불완전하고 힘없는 것으로 생각했던 칸트는 대상보다는 명제를 지식의 토대로 생각했던 첫 번째 사람이었다. 칸트 이전, ‘지식의 본성과 기원’에 대한 탐구는 특권화 된 내적 표상을 추구하는 것에 불과했다. 칸트에게 그것은 마음[정신]이 스스로 정립하는 규칙(‘순수지성의 원칙’)을 찾기 위한 탐구가 되었다. 이는 칸트가 우리를 본성에서 자유로 인도했다고 평가되는 이유 중의 하나이다. 칸트는 우리 자신을 올바른 내적 존재자에 의해서 강제되어 제시되는 자연의 계획에 따라서 작동하는 유사-뉴턴적인 기계로 보는 대신에, 어떤 본성을 허용할지를 결정하는 주체로 보게 만들었다.(179-180)

2.1.4.4 칸트 인식론의 절반의 성공

(e2.1.4.4.1) 칸트는 정당화와 인과적 설명에 대한 로크의 혼동에서 우리를 자유롭게 하지 못했다. 우리의 자유가 관념론적 인식론에 의존한다는 것은 로크의 잘못을 되풀이 한 것이라고 로티는 판단한다. 칸트의 관념론적 인식론에 의하면 로크의 기계론을 극복하기 위해 선형적으로 나가야 하며 원자와 공간을 우리가 구성한다. 로티는 칸트의 진보는 ‘구성’, ‘조형’, ‘종합’ 등 인과적 메타포의 틀에 빠졌기 때문에 절반의 성공에 불과하다고 한다.

(q2.1.4.4.2) 그러나 칸트는 ‘지식이론’이라는 생각 속에 담겨 있는 정당화와 인과적 설명 사이의 로크의 기본적인 혼동에서 우리를 해방시키지 못했다. 우리의 자유는 관념론적인 인식론에 근거하고 있다는 생각 — 즉 우리 자신이 ‘기계론을 극복했다’는 생각 — 을 하기 위해서 초월론적으로 밀고 나가서 원자와 진공을 우리 자신이 ‘구성했다’고 주장해야 한다는 생

각은 바로 로크의 실수와 전혀 다를 바 없다. 우리의 언명과 다른 행위를 정당화하기 위해서 – 이유를 제공하는 논리적인 공간과 인과적인 설명을 제공하는 논리적인 공간을 서로 조화시키기 위해서 (로크) 혹은 전자가 후자에 간섭할 수 없음을 보장하기 위해서 (칸트) – 전자가 후자에 대하여 어떤 특별한 관계 속에 있어야 할 필요는 없다. 조화라는 것은 아무런 의미도 없고 불가능한 간섭이라고 생각한 점에서 칸트는 옳았으나, 불가능한 간섭임을 입증하기 위해서 지식의 주체에 의하여 본성이 ‘구성되었다’고 생각해야 한다는 점에서는 올바르지 않았다. 지식에 관해서 지각적인 견해가 아닌 명제적인 견해로 향한 칸트의 진전은 단지 절반의 성공에 지나지 않았다. 왜냐하면 그의 진전은 – ‘구성’, ‘만들어냄’, ‘형성’, ‘종합’ 등과 같은 – 인과적인 비유의 틀 속에 담겨 있었기 때문이다.(180-1)

2.1.4.5 20세기 영미철학과 대륙 철학에서의 칸트에 대한 상반된 입장

(e2.1.4.5.1) 20세기 영미 철학 전통과 독일 철학 전통은 칸트를 보는데 커다란 차이가 있다. 영미 전통은 선협적 종합 진리에 대한 문제를 칸트가 수학의 본질을 오해한 것으로 파악한다. 이런 전통에서는 인식론은 본질적으로 로크의 입장을 최신화하는 것이라고 믿고 있다. 그래서 인식론은 기초적인 명제와 그렇지 않은 명제 사이의 논리적 지지관계를 연구하는 것이다. 영미 전통에서는 언어적 전회야말로 관념론의 흔적과 유혹에서 벗어나게 하는 것이며, 철학과 과학을 구분해 주는 것이라고 생각한다. 반면에 독일과 프랑스의 대륙 철학은 ‘구성’의 관념에 의한 자유와 정신성 옹호 작업이 철학자의 임무라고 본다. 이들은 영미의 분석 철학이 초월적이지 못하며, 방법론이 건전하지 못하다고 평가한다. 칸트의 이설을 의심하는 이들 조차 ‘선협적 전회’는 불가피한 것이라고 보는데에는 이견이 없을 정도이다.

(q2.1.4.5.2) 20세기 철학에서 앵글로-색슨 전통의 ‘주류’와 독일 전통의 ‘주류’ 사이의 차이점은 칸트에 대해서 두 가지 대조적인 자세를 취한다는 점에서 드러난다. 러셀까지 거슬러 올라가는 전통은 선협적 종합 진리에 관한 칸트의 문제를 수학의 본성에 대한 오해에서 비롯된 것으로 격하시키고, 인식론은 본질적으로 로크의 주장을 발전시키는 문제로 생각한

다. 이러한 발전의 과정에서 인식론은 기본적인 명제와 그렇지 않은 명제 사이의 명증적인 관계에 대한 연구로 생각되어 심리학에서 분리된다. 이러한 관계는 경험적인 사실이라기보다는 ‘논리학’의 주제로 생각되기 때문이다. 다른 한편으로, 독일 전통에서는 ‘구성’이라는 개념을 통해서 자유와 정신성을 옹호하려는 작업은 철학자의 두드러진 임무로 계속 보존되었다. 논리경험주의와 그 이후의 분석철학은 대부분의 독일 (그리고 다수의 프랑스) 철학자들에 의해서 ‘초월론적’이지 않은 것으로 격하되었으며, 따라서 방법론적으로도 건전하지 못하며 또한 진정한 교화 작업으로 생각되지 않았다. 앵글로-색슨 편에서는 소위 언어적인 전회는 ‘관념론’의 흔적 혹은 유혹 (이는 대륙의 철학을 괴롭혔던 죄악으로 생각되었다) 중의 하나를 씻어내는 것임과 동시에 과학과 철학을 구분 짓는 작업으로 생각했다.(181)

2.1.4.6 20세기 영미철학과 대륙철학에서의 비칸트주의 철학자들

(e2.1.4.6.1) 영미철학이나 대륙철학 모두 대부분의 철학자들은 여전히 칸트주의자라고 로티는 진단한다. 그들의 철학은 믿음의 형식적, 구조적인 측면을 연구하는 학문이다. 이런 경향에 예외적인 철학자들은 듀이, 비트겐슈타인, 하이데거라고 로티는 주장한다. 하이데거는 플라톤이 뮤시스와 이데아를 동일시하는 데에서 인식론적 관념이 생겨난 것임을 밝혀냈다. 하이데거는 대상에 대한 우리의 일차적인 관계가 시각적인 지각과 유사하다는 발상에 서양철학이 사로잡히게 된 연유를 탐구하고자 했다.

(q2.1.4.6.2) 그러나 도버 해협 양쪽의 철학자들 대부분은 칸트주의자로 남았다. 그들이 인식론을 ‘넘어섰다’고 주장했을 때조차 그들은 철학이 믿음의 ‘형식적’ 혹은 ‘구조적’ 측면을 연구 과제로 삼는 학문 분야이며, 또한 이러한 과제를 검토함에 있어서 철학자들은 다른 학문분야의 정직성을 감시하는 문화적인 기능을 수행하고 있다는 테에 동의했다. 신칸트주의적인 합의에 대한 위대한 예외는 듀이, 비트겐슈타인, 하이데거이다. 이러한 부류의 주제 – 지식의 ‘토대’가 대상을 믿도록 강제한다는 유비에 기반하고 있다는 생각 –에 관련하여 특별한 중요성을 가지는 사람은 바로 하이데거이다. 하이데거는 ‘뮤시스와 이데아를 서로 동일시하는’ – 플라톤의 생각에서 ‘객관성’이라는 인식론적 개념이 어떻게 도출되는가를 보여주려고 노력했기 때문이다. 그는 서양세계가 우리와 대상과의 주요한 관계

를 탐구하는 데에 관심을 기울여서, 사물과 우리의 관계를 달리 생각할 수 있다고 제안했다. 지식을 지각에 유비적으로 생각하는 아리스토텔레스-로크류의 사유전통이 생긴 과정을 이 책에서 다루기 어렵지만, 적어도 우리는 ‘인식론’에 대한 욕구는 단지 근원적으로 선택된 한 꾸러미의 유비가 변증법적으로 발전하는 과정에서 생긴 최근의 산물이라는 생각을 하이데거를 통해서 확인할 수 있다.(181-2)

2.2 특권적 표상

(e2.2.1) 이제 로티는 인식론으로서의 철학은 지식, 삶, 문화 등이 포함된 불변적 구조, 즉 특권적인 표상에 의해 설정된 구조를 찾는 작업으로 넘어 간다. 그는 인식론의 전통이 20세기 철학에서 어떻게 연계되어 있는지 밝히려고 한다. 20세기 들어와서 철학에서 수학적 정신을 추구하는 움직임이 있었는데, 특히 러셀과 후설이 대표적인 철학자이다. 그런데 40년 후에 현상학은 인류학으로, 분석적 인식론은 역사주의적으로 변화해 가는 것을 볼 수 있다. 로티는 그런 변화 과정에서 분석 철학의 칸트적인 기초에 대해 비판한 철학자들의 작업에 주목한다. 그것은 바로 콰인의 셀라스의 경험론 비판이다. 이들은 전체론을 내세웠다. 전체론에 의하면 지식의 정당화는 관념과 대상 간의 특별한 관계가 아니라 대화의 문제, 즉 사회적 실행의 문제이다. 로티는 콰인과 셀라스의 논점을 확대 발전 시켜 토대주의 철학 일반에 대한 비판을 하고 있다.

(q2.2.2) 이러한 발전 과정을 단선적으로 기술하는 것은 물론 지나친 단순화이겠지만, 이를 통해서 원래의 지배적인 유비를 믿음의 대상(가령 정리증명에 사용되는 기하학적 도형)에 침면하여 우리의 믿음을 결정한다는 유비로 생각하는 데에 도움이 될 것이다. 그 다음 단계로 더 잘 알 수 있는 방식을 이해한다는 것은 바로 유사-시각적인 능력의 행위, 즉 자연의 거울을 개선시키는 방식을 이해한다는 것이며, 지식을 정확한 표상들의 집합으로 생각하는 것이다. 그 다음 정확한 표상들을 획득하는 방식은

매우 강제적이어서, 그것의 정확성을 의심할 수 없는 특권화 된 종류의 표상을 그 거울 속에서 발견하는 것이라는 생각으로 이어진다. 이러한 특권화 된 토대는 지식의 토대가 될 것이며, 우리를 그 토대로 향하게 하는 학문분야 – 즉 지식 이론 – 는 문화의 토대가 될 것이다. 베일이 벗겨 지자마자 지식이론은 마음[정신]의 믿음을 강제하는 것들을 찾는 작업을 개시할 것이며, 인식론으로서의 철학은 지식, 삶 그리고 문화가 담겨야만 하는 불변의 구조물 – 즉 철학이 연구하는 특권화 된 표상들로 구성된 구조물 – 을 찾는 작업이 될 것이다. 따라서 신 칸트적인 합의는 우리 믿음의 결정을 대면이 아니라 담화로 대치하려는 원래 소망의 최종 산물로 보이게 될 것이다.(182-3)

(q2.2.3) 일단 직면을 담화로 대체하면 자연의 거울로서의 마음[정신]에 대한 개념은 없애버릴 수 있다. 그렇게 되면 거울을 구성하는 것들 중에서 특권적인 표상을 탐구하는 학문 영역이라는 철학의 개념은 아무런 의미가 없게 된다. 완전한 전체론에는 ‘개념적’이고, ‘정언적’이고, 나머지 지식의 ‘기초’를 지적해내며, 표상을 ‘순수하게 주어진 것’ 혹은 ‘순수하게 개념적인 것’으로 설명한다거나, 경험적인 발견이라기보다는 ‘표준적인 표기법’을 제시하거나, ‘기본 틀을 넘나드는 발견론적 범주’를 분리한다는 식의 철학개념은 들어설 여지가 없다. 만일 지식이 자연을 반영하는 시도라 기보다는 담화나 사회적 관행의 문제로 생각한다고 해도, 사회적 관행의 모든 가능한 형태에 대한 비판으로 메타-관행을 생각해낼 수 없을 것이다. 따라서 콰인이 자세히 논의했고 셀라스가 지적했듯이 전체론은 확실성의 추구와는 전혀 상관없는 철학 개념을 만들어낸다.(189-190)

2.2.1 칸트식 근본적인 가정에 대한 분석 철학의 도전

(e2.2.1.1) 심리학과 달리 철학적 학문 분야로서 ‘지식론’이 의미를 갖기 위해서 직관과 개념이 함께 작용한다는 칸트의 주장이 필요했다. ‘주어지는 것’과 ‘마음[정신]에 의해 부가되는 것’을 구분하지 않는다면 지식의 ‘이성적인 재구성’이라는 말은 가능하지 않다. 그러나 직관과 개념의 두 종류의 표상은 최근 분석 철학에서 콰인과 셀라스의 비판을 받게 되

었다. 노이라트와 카르납은 주어진 것(소여)에 대해, 또한 러셀의 ‘직접지’(knowledge by acquaintance)와 루이스의 ‘표현적 언어’라는 관념에 대해 의심했다. 1950년대에 나타난 비트겐슈타인의 『철학적 탐구』, 셀라스의 「경험과 심리철학」과 오스틴의 「감각적 다양에 대한 존재론」에 대한 조소는 이런 의심이 극에 달함을 보여준다고 로티는 진단하고 있다.

(q2.2.1.2) 이 책에서 현상학과 분석철학의 영역을 자세히 다를 수는 없다. 나는 이 장에서 단지 두 가지 종류의 표상 – 직관과 개념 –에 대한 생각이 후기 분석적 운동에서 어떻게 평가 절하되었는가를 말하고 싶었다. 나는 특히 철학적인 분야이며 심리학과는 구분되는 영역으로서의 ‘지식이론’이라는 개념에 의미를 부여하려면 직관과 개념이 한데 모여서 지식을 산출한다는 칸트식의 그림이 필요하다는 점을 주장해왔다. 이는 우리가 ‘주어진’ 것(소여)과 ‘마음[정신]의 의해서 덧붙여진’ 것, (주어진 것의 영향을 받았기 때문에) ‘우연적인’ 것과 (마음[정신] ‘안’에 있으면서 마음[정신]의 통제를 받기 때문에) ‘필연적인’ 것들을 서로 구분하지 않는다면, 무엇을 우리 지식의 ‘이성적인 재구성’으로 간주할지 알 수 없다고 말하는 것이나 마찬가지이다. 우리는 인식론의 목표나 방법이 어떤 것이 될 수 있을지 알지 못한다. 노이라트는 소여에 호소하는 카르납[카르나프]을 문제 삼았으며, 가령 ‘직접적인 깊이에 의한 지식’이라는 러셀의 개념이나 ‘표현적 언어’라는 루이스의 개념에 대해서 의문이 종종 제기되기도 했다. 그러나 이러한 의문은 1950년대 초 비트겐슈타인의 『철학적 탐구』, 「감각적 다양에 대한 존재론」에 대한 오스틴의 조소, 셀라스의 「경험과 심리철학」 등이 등장하면서 결정에 달했다. 필연적인 것과 우연적인 것 사이의 구분 – 이 구분은 러셀과 비엔나 학파에서 ‘의미에 의한 참’과 ‘경험에 의한 참’ 사이의 구분으로 다시 활성화되었다. – 은 보통 도전을 받지 않은 채 ‘이상 언어’와 ‘일상 언어’의 분석을 이루는 최소공약수를 형성했다. 그러나 1950년대 초 콰인의 「경험론의 두 가지 독단」이 이 구분에 도전했으며, 그와 함께 경험과학이 경험내용에 대해서 연구한다면 철학은 구조에 대해서 연구한다는 (칸트, 후설, 러셀 등이 공통적으로 가지고 있었던) 표준적인 생각에 대해서도 도전했다. 우리가 ‘경험’의 강제보다는 ‘언어’의 강제에 대해서 뭐라고 대답해야 할지에 대한 콰인의 이 의심 (이러한 의심은 비트겐슈타인의 『철학적 탐구』에서의 비슷한 의심을 통해서 강화되는데) 때문에 철학이 어떤 의미에서 탐구의 분리된 ‘형식적’ 영역을 가지는지 그

리고 그 결과가 바라던 정언적인 특징을 어떤 식으로 가질 수 있는지 설명하기 어려워졌다. 왜냐하면 이러한 두 가지 도전은 바로 ‘지식이론’이라는 개념 자체에 대한 도전이었으며, 또한 그러한 이론을 중심으로 생각되던 학문영역으로서의 철학 자체에 대한 도전이었기 때문이다.(187-8)

2.2.1.1 칸트식 토대에 대한 분석 철학의 행동주의적 비판

(e2.2.1.1.1) 로티는 분석철학이 가지고 있는 칸트적인 토대를 비판하고자 한다. 이를 위해 그는 ‘소여’에 대한 셀라스의 행동주의적 비판과 필연과 우연의 구분에 관한 쾌인의 행동주의적 비판을 논의하고자 한다. 그 두 비판은 전체론이라고 부를 수 있다. 그들 행동주의적 비판의 공통점은 지식이 자연의 거울이라는 메타포를 사용하지 않는 점이다.

(q2.2.1.1.2) 이어질 다음에서 나는 분석철학이 가지고 있는 칸트식의 기반을 비판하는 두 가지 근본적인 방식에 대한 논의에 전념할 것이다. 즉 ‘소여의 기본틀 전체’에 대한 셀라스의 행동주의적 비판과, 필연-우연 구분에 대한 쾌인의 행동주의적 접근 등이 그것이다. 나는 이 두 가지를 전체론의 형식으로 논의할 것이다. 지식이 정확한 표상 – 자연의 거울 – 으로 생각되는 한 그러한 정확성은 자동적이고 본래적으로 정확한, 특권적인 표상이론을 요구하기 때문에 쾌인과 셀라스의 전체론적 교설은 무의미한 역설처럼 들린다. 따라서 셀라스의 소여성에 대한 입장과 쾌인의 분석성에 대한 입장에 대해서 ‘너무 지나친다.’ – 즉 그들의 전체론은 그들의 기반을 쓸어버리고 상식에서 멀어지게 만든다. – 는 반응이 나왔다. 셀라스와 쾌인을 옹호하기 위해서 나는 정당화는 관념(혹은 말)과 대상 사이의 특수한 관계의 문제가 아닌 담화나 사회적 관행의 문제라는 논제를 지지함으로써 그들의 전체론이 생겼음을 논증하려고 한다. 말하자면 담화적 정당화는 자연스러운 전체론인 데에 반해서 인신론적 전통 속에 체현된 정당화 개념은 환원적이고 원자론적이다. 나는 셀라스와 쾌인이 동일한 논변을 제기하고 있으며, 그 논변은 소여 대 비소여, 필연 대 우연 등의 구분에 반대하고 있음을 입증하고자 한다. 이 논변의 결정적인 전제는 우리가 믿음에 대한 사회적 정당화를 이해한다면 지식을 이해하게 될 것이고, 따라서 더 이상 그것을 표상의 정확성으로 볼 필요가 없다는 것이다.(188-9)

2.2.1.2 로티의 셀라스와 콰인 옹호

(e2.2.1.2.1) 로티는 셀라스와 콰인을 옹호하고자 한다. 그들의 전체론에 의하면 정당화는 관념(혹은 단어)과 대상 간의 관계가 아니라 대화의 문제, 사회적 실행의 문제이다. 인식론의 전통에서 보면 정당화는 환원론적이고 원자론적이다. 이에 전체론적 정당화는 대화적이다. 로티는 소여와 비소여, 필연과 우연의 구분을 반대하는 셀라스와 콰인의 각각의 논의가 동일한 논변을 제시하고 있다고 주장한다. 어떤 믿음의 사회적 정당화를 이해할 때에 우리는 지식을 이해한다는 것이 그들 논변의 핵심 전제이다. 따라서 그들은 지식을 표상의 정확성으로 이해하고 있지 않다. 마음[정신]이 자연과 대치하여 거울과 같이 비춘다는 생각 대신에 대화라는 관념이 등장한 것이다. 거울에 의한 특권적인 표상을 탐구하는 학문 분야로서의 철학도 사라지게 된다. 철저한 전체론에서는 다른 지식의 토대를 제공하는 철학은 생각할 수 없다. 또한 어느 표상이 순수하며 어떤 표상은 그렇지 않은가 구분하는 철학도 필요 없을 것이다. 전체론은 확실성의 추구라는 목적을 가지지 않을 것이다.

2.2.1.3 콰인과 셀라스 비판의 한계

(e2.2.1.3.1) 로티는 셀라스와 콰인이 새로운 철학의 개념을 발전시키지 않았다고 주장한다. 콰인은 과학과 철학 사이에 경계선이 없으며, 과학이 철학을 대체할 수 있음이 이미 밝혀졌다고 주장한다. 그는 개념과 경험, 분석과 종합, 언어와 사실의 구분을 부정했다. 그러나 그는 소여와 추정 사이의 구분은 여전히 인정하고 있다고 로티는 주장한다. 한편 셀라스는 이 구분은 부정했지만 반대로 콰인이 부정한 구분을 받아들이고 있었다. 즉 분석성을 비판하는 콰인의 입장을 수용했음에도 불구하고 셀라스는 여전히 필연과 우연, 구조와 경험, 철학과 과학의 구분을 암묵적으로 받아들이고 있다. 이런 점에서 로티는 콰인과 셀라스가 러셀, 카르납, 그리고 ‘철학의 본질로서의 논리학’과 함께 엮어주는 마지막 연결고리를 남겨두고 있다고 지적한다. 그런데 이런 연결 고리가 끊어버린

철학은 분석 철학이 아닐 것이라고 로티는 말한다. 개념을 해소할 직관이 없다면, ‘문법적 발견들’을 가능하게 하는 개념들 사이의 내적인 관계가 없다면, 분석이 가능하지 않을 것이다.

(q2.1.3.2) 그러나 콰인도 셀라스도 철학에 대한 새로운 개념을 더 이상 자세하게 발전시키지 않았다. 과학과 철학 사이에는 아무런 구분이 없다고 논증한 뒤, 콰인은 이로써 자신이 과학이 철학이 대체할 수 있음을 입증했다고 생각했다. 그러나 과학이 어떤 작업을 해야 한다는 것인지 분명하지 않다. 인문학이나 정치학, 종교 등이 아닌 자연과학이 왜 빈 영역을 넘겨받아야 하는지 그 이유 역시 분명하지 않다. 더군다나 과학에 대한 콰인의 생각은 이상하게도 여전히 도구주의적이다. 그의 생각은 직관과 개념 사이의 낡은 구분에 도움과 위안을 주는 것처럼 보이는 ‘자극’과 ‘가정’사이의 구분에 근거하고 있다. 그러나 콰인은 감각기관의 자극을 그 어떤 것만큼이나 ‘가정’이라고 가정함으로써 앞서의 두 가지 구분 모두를 넘어서고 있다. 마치 개념적인 것과 경험적인 것, 분석적인 것과 종합적인 것 그리고 언어와 사실 사이의 구분을 부인했음에도 콰인은 주어진 것과 가정된 것 사이의 구분은 아직도 부정하지 못했다. 반대로 후자의 구분에 대해서 승리를 거두었던 셀라스는 전자의 꾸러미를 던져버리지 못했다. 분석성에 대한 콰인의 승리를 정중하게 받아들임에도 불구하고 셀라스의 저작에는 여전히 ‘분석을 행한다’는 생각이 스며들어 있으며, 필연적인 것과 우연적인 것, 구조적인 것과 경험적인 것 그리고 철학적인 것과 과학적인 것 사이의 구분을 암묵적으로 사용하고 있다. 이들 두 사람 각각은 상대방이 뛰어넘었던 구분을 계속적으로, 비공식적으로, 암묵적으로, 발견론적으로 사용하려는 경향을 보이고 있다. 이는 마치 분석철학이 위대한 칸트의 두 가지 구분 중에서 적어도 하나를 사용하지 않고는 아무런 일도 할 수 없는 것처럼 그리고 마치 콰인이나 셀라스 모두 러셀, 카르납[카르나프], ‘철학의 본질로서의 논리학’에 그들을 읽어매었던 마지막 고리를 기꺼이 잘라 버리고 싶지 않은 것처럼 보인다.(190)

2.2.2 인식론적 행동주의(epistemological behaviorism)

(e2.2.2.1) 로티가 개진하는 인식론적 행동주의는 듀이와 비트겐슈타인에게서 발견되는 입장으로서, 합리성과 인식적 권위를 사회가 용인하

는 바에 의뢰하여 설명하려는 것이다. 라일의 철학적 행동주의는 정신 현상을 행동 성향으로 본 심리철학의 이론이다. 로티의 인식론적 행동주의는 심리학이나 심리 철학의 행동주의와 무관하다. 그것은 인지 현상을 기존의 인식론과는 달리 사회적 실행으로 본다. 인식론적 행동주의는 전체론의 한 유형으로 볼 수 있다. 경험론에 대해 비판한 콰인과 셀라스의 전체론적인 입장은 인식론적 행동주의로 읽혀질 수 있다. 로티는 진리를 사회의 최선의 실행으로 보자는 이 입장을 도덕철학과 유추하여 설명한다.

(q2.2.2.2) 사회적으로 통용되는 것을 동원하여 합리성이나 인식적 권위를 설명하는 (후자에 의거해서 전자를 설명하는 것이 아니라) 일은 내가 ‘인식적 행동주의’라고 부르는 것의 본질이며, 듀이와 비트겐슈타인이 공통적으로 가졌던 태도이다. 이러한 종류의 행동주의는 일종의 전체론으로 보는 것이 가장 좋을 것이다. 그러나 여기에는 관념론식의 형이상학적 토대가 필요 없다. 만일 우리가 언어놀이의 규칙을 이해한다면 그 언어놀이에서 어떤 행동이 일어나게 되는 이유를 이해하기 위해서 있는 모든 것 (예를 들면 언어의 역사, 두뇌의 구조, 종의 진화 그리고 언어놀이를 하는 모든 이들의 정치적 혹은 문화적 환경 등에 대한 탐구처럼, 인식론적인 탐구로 생각되지 않는 것에서 얻어지는 추가적인 이해를 제외한 모든 이해)을 이해하게 될 것이다. 만일 우리가 이러한 의미의 행동주의자들이라면, 전통적인 칸트식의 어떤 구분도 제기하기 않을 것이다. 그러나 우리는 곧장 더 나아가서 행동주의자들이 될 수 있는가? 혹은 콰인과 셀라스의 비판자들이 제안하듯이 행동주의는 선결문제의 오류를 범하고 있는 것은 아닌가? 기초적인 인식 개념들이 행동주의의 용어로 설명되어야 할 어떤 이유가 있는가?(193-4)

2.2.2.1 콰인과 셀라스의 논리 경험주의 비판

(e2.2.2.1.1) 논리 경험주의에 대한 콰인과 셀라스의 공통된 비판은 논리 경험주의가 특권적 표상을 가정하고 있다는 점이다. 콰인은 원주민의 행동을 관찰한 인류학자가 그들의 문장을 우연적 경험적인 것과 필연적인 것으로 어떻게 구분할 수 있는지 묻는다. 한편 셀라스는 우리가 느끼는 고통이나 생각 등의 일인칭 보고와 새들의 짹짓기 습성이나 금속의

스트레스 등에 대한 전문가의 보고의 권위가 다르다는 주장에 대해 의문시한다. 콰인은 분석 명제로 알려져 있는 “모든 인간은 동물이다.”라는 명제만큼 종합 명제라고 알려져 있는 “검은 개들이 있다.”는 명제가 확실하다고 한다. 그는 기계의 일부를 빼 내면 작동되지 않듯이, 언어의 의미고 바퀴처럼 빼낼 수 없다고 보았다.

(q2.2.2.1.2) 콰인과 셀라스의 논리적 경험주의에 대한 공격의 공통적인 특징은, 간단하게 말해서, 특권적인 표상들을 보고하는 몇몇 주장에 논리적 경험주의가 부여하는 인식적 특권에 대해서 그들 모두가 행동주의적인 의심을 제기한다는 점이다. 인류학자가 어떻게 원주민들이 변함없이 그리고 진심에서 동의하는 문장들을 한편으로는 우연적이고 경험적인 보통 언급과 다른 한편으로는 필연적인 개념적 진리로 구분할 수 있는지 콰인은 묻고 있다. 또한 가령 사물들이 우리에게 보이는 모습 혹은 우리가 느끼는 고통, 우리 마음[정신]에 떠다니는 생각 등에 대한 일인칭의 보고가 가령 철골 구조물이 받는 하중, 새들의 짹짓기 습성, 물리적 대상의 색깔 등과 다르다는 주장에 대해서 셀라스는 의문을 표시한다. 우리는 이 두 가지 질문을 하나로 뭉뚱그려 다음과 같이 질문할 수 있다. “우리의 주장 중 어느 것을 골라 곧이 들어야 하는지 혹은 그 이상의 확증을 찾아내야 하는지 우리의 동료들은 어떻게 알아내는가?” 원주민들로서는 어떤 것이 ‘말만으로도’ 참인지는 모르더라도, 어떤 문장이 의심의 여지없이 참임을 아는 것만으로도 충분하다. 우리의 동료들로서는 우리가 보고를 행할 때 ‘배후에 깔린’ 것을 모르더라도 우리의 내적 상태를 알아내는 데에 우리의 보고만큼이나 더 좋은 방법은 없다고 믿는 것만으로도 충분하다. 또한 우리로서는 우리의 동료들이 묵인하는 이러한 태도를 취하고 있음을 아는 것만으로도 충분하다. 전통적으로 ‘의식에의 직접적인 현전’, ‘명증성’ 혹은 자연의 거울 속에 반영된 것은 자연 그 자체보다 본래적으로 더 잘 알려진다는 가정을 통해서 설명되어왔던 우리의 내적 상태의 확실성에 대해서는 이러한 것만으로도 충분하다. 셀라스에게서 “나는 고통을 느낀다.”의 확실성은 그 누구도 감히 의심할 수 없다는 사실을 반성한 결과일 뿐, 그 역은 아니다. 콰인에게서 “모든 사람은 동물이다.”와 같은 “검은 개가 몇 마리 있다.”의 확실성 역시 마찬가지이다. 콰인은 마치 기계장치에서 뽑아낸 바퀴가 아무것도 아니듯이, ‘의미’ 역시 그러하다고 생각한다. 또한 셀라스는 ‘자기 확증적인 비언어적 일화’에 대해서 똑같이 생각한다. 더

일반적으로 말해서 만일 주장이 그것이 표현하는 내적 표상의 특징이 아니라 사회에 의해서 정당화된다면 특권적인 표상을 구분해 내려는 시도는 전혀 무의미하다.(192-3)

2.2.2.2 지식에 대한 행동주의자의 태도

(e2.2.2.2.1) 로티는 인식적인 관념들이 행동주의의 용어로 설명되어야 한다는 것을 주장하기 위해 그와 연관된 질문을 한다. 그것은 ‘인간 지식의 본성’에 대한 연구가 인간존재의 상호작용에 관한 연구로 간주될 수 있는가, 아니면 어떤 존재론적 토대를 요구하는가라는 질문이다. ‘S는 P를 안다.’라는 것을 S가 동료들에게 보고하는 언표로 볼 것인가, 아니면 주관과 객관, 자연과 그 거울의 관계에 대한 언표로 볼 것인가? 후자는 마음[정신]과 의미, 마음[정신]과 인지적인 자료, 보편자와 개별자, 사고와 언어, 의식과 두뇌 등의 관계에 대한 존재론적 설명을 하는 셈이다. 그러나 전자는 진리에 대한 실용주의적인 견해이며, 존재론적 설명을 하는 것에 대한 치료의 방식을 취하고 있다. 이것은 ‘실재와의 접촉’으로서의 진리와 ‘우리가 믿어서 좋은 것’으로서의 진리라는 두 입장이다. 셀라스와 콰인이 지식에 대해 행동주의자라는 것은 지식을 환원적으로 분석했다는 의미가 아니다. 그들은 토대에 의거한 설명방식을 거부했다.

2.2.2.3 인식론적 행동주의와 도덕 철학과의 유비

(e2.2.2.3.1) 인식론적 행동주의는 형이상학적 절약을 위해 이론의 단순성을 추구하는 것 이상이다. 그것은 사고, 인상, 보편, 명제의 직접지 등의 주장에 권위를 부여할 것인가의 문제이다. 로티는 이 문제에 대한 콰인, 셀라스 측과 치점[치솜], 버그만 측의 차이를 도덕 철학자들의 상이한 입장 차이와 비교한다. 즉 콰인과 셀라스는 도덕적 권위와 책임은 사회가 부여한다는 도덕 철학자에 비유한다. 또한 치점[치솜]과 버그만은 사람 속에는 사회가 지지하는 무엇이 있다고 주장하는 도덕 철학자에 비유한다. 두 도덕 철학의 두 학파들 간의 차이는 인간이 지켜야 할

가치의 존재에 대한 입장 차이가 아니라 인권에 대한 존재론적 기초가 있는가에 대한 차이이다. 인식론에서도 마찬가지로 문제는 인간 지식이 어떤 기초를 가지고 있는가가 아니라 인식적 권위가 자연에 근거를 두고 있다는 생각이 과연 정합적인가 라는 것이다. 도덕 철학에서의 실용주의자들은 사회의 관습이 ‘인간본성’에 근거를 두고 있다고 할 때 그 의미가 무엇인지 알 수 없다고 한다. 콰인과 셀라스의 접근 방식은 우리가 이미 수용한 바에 의뢰하지 않으면 그 어떤 것도 정당화되지 어렵다는 것이며 정합성 이외의 어떤 다른 테스트 방법은 없다는 것이다.

(q2.2.2.3.2) 도덕철학과의 이러한 유비를 통해서 다시 인식론에서의 행동주의에 대한 문제를 살펴보자. 문제는 사실에 대한 설명의 충전성이 아니라 정당화를 실행함으로써 사실을 ‘근거 지을’ 수 있는가의 여부이다. 다시 말해서 문제는 인간 지식이 사실상 ‘토대’를 가지고 있는가의 여부가 아니라 인간 지식이 토대를 가지고 있다고 제안하는 것이 과연 의미가 있는가의 여부 – 즉 인식적 혹은 도덕적 권위가 자연에 ‘근거’를 두고 있다는 생각이 과연 정합적인 것인가의 여부 –이다. 도덕에 관한 실용주의자의 측면에서 볼 때, 어떤 사회의 관습이 “인간 본성에 근거 지어져 있다.”라는 주장은 그것에 대한 논의방식조차 알 수 없는 것이다. 그는 어떤 관습이 근거 지어져 있다는 것이 무엇인지를 알 수 없기 때문에 실용주의자인 것이다. 인식론에 대한 콰인-셀라스류의 접근에 따르면, 진리와 지식은 단지 현 시대의 탐구자들의 기준에 의해서 판단될 수밖에 없다고 해서, 인간 지식이 생각했던 것보다 덜 고상하거나 덜 중요하다거나 혹은 더욱 ‘세계로부터 분리되어’ 있음을 의미하지는 않는다. 그것은 단지 우리가 기준에 인정했던 것과의 관계에서만 정당화를 고찰할 수 있으며, 우리의 믿음이나 언어 바깥에서 정합성 이외 어떤 다른 기준을 발견할 수 있는 방법은 전혀 없다고 말하는 것일 뿐이다.(197-8)

2.2.2.4 사회적 실행과 상대주의

(e2.2.2.4.1) 진리나 권리가 사회적인 실행의 문제라고 한다면, 그것은 곧 상대주의에 빠지는 것이 아닌가 라는 혐의에 부딪히게 된다. 이런 의심에 대해 로티는 그런 의심이 발생하는 배경이나 전제를 규명하고자

한다. 모든 탐구와 역사에 영원히 중립적인 어떤 것이 있다는 생각이 그 배경이나 전제이다. 이런 전제가 성립한다면, 어떤 과학적 혹은 도덕적 견해가 다른 것보다 더 합리적이라고 말할 수 있을 것이다. 그러나 그런 가정이 성립하지 않는다면 상대주의라는 비판도 일어날 수 없다.

2.2.3 언어 이전의 암

(e2.2.3.1) 원 느낌은 언어 이전의 것이며 그것에 대해 아는 것은 확고부동한 것이라고 주장된다. 그것은 대상에 대한 직접적인 지식의 중요한 사례이기도 하다. 로티는 소여의 신화를 비판하는 셀라스의 비판을 이용하여 언어 이전의 암을 부정하고자 한다. 셀라스는 심리적 명목론을 주장하는데 그것에 의하면 모든 인지가 언어적이다. 따라서 이 입장에 의하면 개념화는 단지 분류의 문제가 아니라 정당화의 문제고, 그것은 다시 사회적 실행의 문제다. 이 입장은 전체론과 깊이 연루되어 있는 인식론적 행동주의에서 나온 것이다. 인식론적 행동주의에 의하면 공동체가 인식적 권위를 주는 원천이다. 언어 이전의, 개념 이전의 암이라고 간주되는 원 느낌조차도 알고 보면 공동체의 잠재적 구성원에게만 귀속되는 것이라고 로티는 주장한다.

2.2.3.1 원 느낌에 대한 비판

(e2.2.3.1.1) 어린이와 광전판 둘 다 붉은 대상을 식별한다. 그런데 언어를 학습하기 이전의 어린이는 광전판이 알지 못하는 고유한 의미로 ‘붉음이 무엇인지’ 있다고 간주되곤 한다. 그런데 만약 모든 인지가 언어적인 것이라면 붉음이나 고통이 무엇인지 과연 어린 아이가 알 수 있는가? 여기서 셀라스는 또 다른 구분을 도입한다. ‘X가 어떤 것인지 아는 것’과 ‘X가 어떤 종류인지 아는 것’ 사이의 구분이다. 후자는 X에 대한 주장을 정당화하기 위해 X라는 것을 다른 개념과 연관시킬 수 있는 능력을 포함한다. 개념을 소유한다는 것이 곧 언어를 사용하는 것이라는 셀

라스의 입장에 따르면, 이 두 능력은 동일한 것이다. 고통이 어떤 종류의 것인지 식별하지 않은 채 고통이 무엇인지 안다는 것은 그저 고통을 가지는 것이다. 그러나 어린아이의 정신에 언어, 개념, 서술, 명제 등에 의해 불이 켜질 때에 빛을 빌하고, 울거나 몸부림칠 때는 그렇게 하지 않는 어떤 광원이 있다는 생각은 피해야 한다고 로티는 주장한다. 어린이는 학습하기 이전이나 그 이후나 동일하게 느낀다. 언어를 학습하기 이전에 느낀 것을 어린이가 안다고 우리는 말하는 경우는 나중에 그 어린이가 커서 비 추론적인 보고를 할 것을 느낄 경우이다. 이런 잠재능력 때문에 어린이와 광전판이 구분되는 것이지, 어린이의 감각 능력이 뛰어나기 때문이 아니다. 산소의 결핍, 과속의 문자 운동, 두뇌의 비정상적 알파파 리듬 등에 어린이가 즉각적으로 반응할 수 있지만 연관된 어휘를 파악하기 전에는 ‘그것이 무엇인지 안다’고 말할 수 없다.

(q2.2.3.1.2) 어린 아이들과 광전판은 모두 붉은 물체를 구분해내지만, 언어를 배우는 이전의 어린아이들은 광전판과는 달리 어떤 의미에서든 “붉은 색이 무엇인지 안다.”고 생각된다. 그러나 어떤 것에 대한 모든 앎이 ‘언어적 사건’이라면 어린아이는 어떻게 고통이 무엇인지 알 수 있는가? 이것은 ‘X가 어떤 것인지 아는 것’과 ‘X가 어떤 종류의 사물인지 아는 것’ 사이의 문제다. 후자는 X에 대한 주장을 정당화하기 위해서 X라는 개념을 다른 개념과 연관 지을 수 있음을 포함한다. 개념을 가진다는 것은 단어를 사용한다는 것이라는 셀라스의 비트겐슈타인식의 견해에 따르면 이러한 두 가지 능력은 동일한 것이다. 우리는 많은 개념을 가지지 않는다면 하나의 개념도 가질 수 없으며, 또한 “어떤 종류의 사물에 주목하기 때문에 그러한 사물에 대한 개념을 가지게 된다.”(p.176) 그러나 ‘어떤 종류의 사물을 주목한다.’는 것은 어떤 기술을 통해서 주목한다는 것이지, 그 사물들에 대해서 각각 다르게 반응하기만 하는 것은 아니다. 그렇다면 고통이 어떤 종류의 것인지 알거나 주목하지 못하고도 고통이 무엇인지 아는 경우는 어떤 것인가?(202-3)

(q2.2.3.1.3) 그것은 고통을 **느낀다**는 것이다. 여기에는 우리가 피해야 할 덫이 있다. 즉 어떤 내적인 광원(光源)이 있어서 어린아이의 마음[정신]이 언어, 개념, 기술 그리고 명제 등으로 계몽되었을 때는 빛을 빌하지

만, 어린아이가 울부짖고 몸부림을 칠 때는 발하지 않는다는 생각이다. 어린아이는 동일한 것을 느끼며, 언어를 배우기 이전이나 이후에도 마찬 가지로 동일한 것을 느낀다. 언어를 배우기 이전, 그 아이는 나중에 커서 비 추론적인 보고를 행할 수 있는 종류의 사물인 경우에만 자신이 느끼는 그 사물을 안다고들 말한다. 이러한 잠재적인 능력 때문에 그 아이와 광 전판이 서로 구분되는 것일 뿐, 그 아이의 감각능력이 뛰어나기 때문은 아니다. 따라서 그 아이는 공기 중에 산소가 모자라거나, 과도하게 빠른 분자의 운동, 두뇌의 비정상적인 알파파(波) 등에 대해서 즉각적으로 반응할 수도 있지만, 그 아이가 적절한 어휘를 파악하지 않는다면 그리고 그것을 파악할 때까지는 “그것이 무엇인지 안다.”고 말할 수 없다. 그러나 숨 막힘, 열, 황홀경, 고통, 불, 붉음, 부모의 증오, 엄마의 사랑, 배고픔, 시끄러움 등은 언어 이전에 ‘알려지거나’ 혹은 일상적인 말 속에 들어 있을 것이다. 이러한 것들은 그것을 가지거나 느끼기만 해도 알려진다. 그것들은 어떤 종류로 분류할 수 없거나 혹은 다른 어떤 것에 대해서 어떤 방식으로 관련지을 수 없다고 해도 알려진다.(203)

2.2.3.2 셀라스의 심리적 유명론

(e2.2.3.2.1) 셀라스는 「경험론과 심리 철학」이라는 논문에서 심리적 명목론을 주장한다. 그것에 의하면 “종류, 유사성, 사실, 등에 대한 모든 암, 간단히 말해서 추상적인 존재자들에 대한 모든 암은 — 사실상 개별 자에 대한 모든 암까지도 — 언어적인 사건이다. 그것에 따르면 소위 직 접적인 경험에 속하는 그러한 종류, 유사성, 그리고 사실에 대한 암까지도 언어 사용을 습득하는 과정에 미리 가정되어 있다.”(201) 원 느낌이 존재한다는 주장은 이와 정반대의 입장이 된다. 셀라스는 원 느낌이 존재한다는 주장에 대응하기 위해 두 가지 의미의 인지를 구분한다. 하나는 식별하는 행동으로서의 인지이고, 다른 하나는 이성의 논리적 공간에서 자신이 말한 바를 정당화하거나 할 수 있는 것으로서의 인지이다. 전자는 자극에 반응할 수 있는 능력을 말하는데 그런 인지 능력은 하등동물이나 컴퓨터도 가지고 있다. 후자는 다른 문장의 정당화를 위해 문장을 발언하는 자들만이 가지고 있는 능력이다. 「경험론과 심리 철학」에

나타난 논변의 핵심적인 가정은 비명제적인 정당화된 믿음은 존재하지 않는다는 것이다. 즉 명제간의 관계가 아닌 정당화란 없다는 것이다. 따라서 붉음의 사례를 직접적인 경험으로 안다는 것이 “이것은 붉은 대상이다.”나 “붉음은 색깔이다.”와 같은 지식의 근거로 내세우는 것은 잘못되었다는 것이다.

2.2.3.2.1 심리적 유명론이 파악하는 원 느낌

(e2.2.3.2.1.1) “고통이 무엇인지 안다.”는 것에 대해 셀라스가 반대 할 이유는 없다. 고통이 무엇인지 아는 것과 그것이 어떤 종류인지 아는 것 사이에 어떤 연관관계가 있다고 주장한다면, 그것은 심리적 유명론과 모순된다. 굳이 어떤 연관성을 찾자면 전자가 후자의 불필요한 인과 조건이라는 것에 불과하다. 붉음이 푸름과 다른 색깔인지 알지 못해도 우리는 붉음이 무엇인지 알기 때문에 불충분하다는 것이다. 또 나면서부터 맹인이라 붉음이 어떤 것인지 알지 못하는 사람도 붉음에 대한 것을 알 수 있기 때문에 불필요하다는 것이다. 원 느낌을 갖지 못한 것에 대해서는 말할 수도 알 수도 없다는 주장은 잘못된 것이다.

(q2.2.3.2.1.2) 셀라스가 “고통 (혹은 붉음)이 어떤 것인지 안다.”는 개념에 반대할 아무런 이유가 없다. 왜냐하면 고통이 어떤 느낌인지 아는 것과 고통이라는 것이 어떤 종류의 사물인지 아는 것 사이에 어떤 관계가 있다면, 그것은 소여의 신화를 옹호하는 것일 뿐 심리학적 유명론과는 상치되기 때문이다. 그 사이의 유일한 관계는 전자는 후자에 대해서 불충분하고 불필요한 인과적 조건이라는 것뿐이다. 우리가 붉음이 푸름과는 다르며, 붉음이 색깔이라는 것 등을 알지 못하고도 붉음이 어떤 것인지 알 수 있기 때문에 전자는 불충분한 조건이다. 또한 우리는 태생이 맹인이어서 붉음이 어떤 것인지 알지 못한다고 해도 붉음에 대해서 모든 것을 그리고 그보다 훨씬 더 많은 것을 알 수 있기 때문에 전자는 불필요한 조건이다. 우리가 원 느낌을 가지고 있지 않다면 그것에 대해서 말 할 수도 없다는 것은 거짓이며, 더구나 그러한 것들에 대해서 말할 수 없음에도 그러한 것들에 대한 정당화된 참된 믿음을 가질 수 있다는 것은 똑같이 거짓이다. 언어가 특별한 것은 ‘우리 경험의 질을 변화시키거나’, ‘의식의

새로운 장을 열거나’, ‘이전에는 의식하지 못했던 다양성을 종합하거나’, 어떤 다른 종류의 ‘내적인’ 변화를 일으키기 때문은 아니다. 언어를 획득한다는 것은 그 구성원들의 주장이나 다른 행동을 서로 정당화하게 되는 공통체 속에 들어간다는 것이다.(203-4)

2.2.3.2.2 사실과 규칙 사이의 언명

(e2.2.3.2.2.1) 셀라스의 유명론은 마음[정신]의 작동, 지식의 생성, 개념의 본성이나 사실의 어떤 다른 문제에 대한 이론이 아니다. 그것은 사실과 규칙 사이의 차이에 관한 언명이라고 로티는 설명한다. 우리가 인식적 규칙에 놓이는 것은 어떤 규칙을 가진 게임이 진행되는 공동체에 들어갈 때 만이다. 전에 없었던 지식, 인지, 개념, 언어 추론, 정당화, 이성의 논리적 공간 등이 네 살짜리 어린이에게 갑자기 지워진다는 주장을 하기는 어려울 것이다. 그러나 성인이 되는 날 갑자기 이것들이 주어진다는 주장에는 어려움이 덜하다. 그 계기가 확실해 보이기 때문이다. 어떻든 두 경우 모두 당사자 내부에서 새로운 관계가 형성된 것이 아니라 그 사람과 다른 사람의 관계에 변화가 생긴 것이다.

(q2.2.3.2.2.2) 요약하자면, 셀라스와 심리학적 유명론은 마음[정신]이 어떻게 동작하는가에 대한 이론도, 지식이 어떻게 아기의 가슴속에 생기는가에 대한 이론도, ‘개념의 본성’에 대한 이론도 혹은 사실의 어떤 다른 문제에 대한 이론도 아니다. 그것은 사실과 규칙의 차이에 대한 언급이며, 그러한 인식적 규칙이 지배하는 놀이가 행해지는 공동체로 들어갔을 때에만 그러한 규칙의 지배하에 놓일 수 있다는 언급이다. 우리는 지식, 의식, 개념, 언어 추론, 정당화 및 근거의 논리적 공간 등 모두가 여태까지는 원시적인 형태로도 존재하지도 않다가 갑자기 네 살배기 총명한 어린아이의 어깨에 지워진다는 주장에 주저할 수도 있다. 그러나 일련의 권리와 책임이 여태까지는 원시적인 형태로도 존재하지도 않다가 갑자기 스무 번째 생일을 맞은 그의 어깨에 지워진다는 생각에는 주저하지 않는다. 어른이 우연히 언급하는 경우(가령 “이 아이는 자신이 무슨 이야기를 하고 있는지 알고 있군!”)를 제외하고는 전자에 대해서는 전혀 이야기하지 않기 때문에, 후자의 경우는 전자의 경우보다 훨씬 분명하다. 그러나 이

두 경우 모두 다른 사람에 대한 어떤 개인의 관계가 변화하는 것일 뿐, 그러한 새로운 관계를 맺는 데에 적합하도록 개인 내부의 변화가 일어나는 것은 아니다. 이는 마치 한 살배기 어린아이가 가지지 못한 지식을 네 살배기 어린아이는 가지고 있다고 잘못 생각할 수 있는 것처럼, 스무 살의 청소년들은 열아홉 살의 청소년들과는 달리 자유롭게 결혼할 수 있다는 법조문의 문구를 사실로 잘못 받아들이는 것이나 마찬가지이다. 네 살배기 어린아이들이 재잘대는 소리를 진지하게 받아들이는 것은 마치 법적인 책임을 져야 하는 연령을 하향조정하는 것과 마찬가지로 분별없는 일일 수는 있지만, 지식(혹은 책임)이 어떻게 ‘동작 하는가’를 아무리 잘 이해한다고 해도 그러한 문제가 결정되는 것은 아니다.(206-7)

2.2.3.2.3 셀라스의 심리적 유명론에서의 마음[정신]

(e2.2.3.2.3.1) 로티는 셀라스가 ‘언어와 사고에 관한 이론’을 담은 어떤 논변을 제시할 것이라고 기대하지 말라고 한다. 사고란 언어, 두뇌상태 등에 필연적으로 연결된 것일 수도 있고 그렇지 않을 수도 있기 때문이다.

(q2.2.3.2.3.2) 따라서 셀라스가 ‘언어와 생각 사이의 관계에 대한 이론’을 위한 논변을 제시할 것이라고 기대해서는 안 된다. 생각은 언어, 두뇌상태 혹은 다른 다양한 것들에 필연적으로 연결되어 있다고 생각될 수도, 그렇지 않을 수도 있는 내적인 사건이기 때문이다.(생각될 수 있는가의 여부는 경험심리학의 필요에 달려 있다). 인식론자로서 셀라스는 내적인 사건에 대한 어떤 이론도 제시하지 않는다. 오히려 그는 ‘인식론’이라는 전통적이며 비행동주의적인 개념 때문에 그러한 내적 사건에 대한 설명과 어떤 주장을 할 수 있는 권리에 대한 설명을 혼동하고 있음을 지적한다. 이는 철학 (그리고 특히 ‘심리철학’)이 고상하고 비판적인 관점을 제공하여 우리의 동료들이 승인하는 우리 자신의 주장에 대한 확신을 강화하거나 약화시킬 수 없다는 견해를 옹호하는 것이다. 셀라스의 심리적 유명론은 마음[정신]이 무엇인가 혹은 무엇이 아닌가에 대한 어떤 논제로 행동주의에서 비롯된 것이 아니다. 그것은 앞에서 정의된 의미 – 인식론적 전체론과 구분될 수 없다는 의미 –에서 인식론적 행동주의에서 유래했을 뿐이다. 이러한 의미에서 행동주의자가 된다는 것은 어떤 그

리고 모든 정신적 사건과 정신적 능력에서 ‘완전히 갈라서는’ 것일 뿐, 주장을 정당화하는 우리의 행위를 경험적인 혹은 ‘존재론적인’ 근거가 필요하지 않다고 보는 것이다.(207-8)

2.2.4 ‘관념’이라는 관념에 대한 로티의 견해

(e2.2.4.1) 로티는 ‘관념’이라는 관념에 대해 좌인이 비판한 것을 살펴본다. 그 비판을 로티는 토대주의에 대한 비판으로 해석한다. 언어를 내적인 어떤 것으로 보는 입장을 좌인은 비판하며 의미나 존재론에 대해 행동주의적인 태도를 취한다. 그러나 좌인은 의미의 동일성 기준을 제시하지 못하고 있으며 존재론적 관심과 전체론을 조화시키지 못하고 있다고 로티는 지적한다. 더욱이 좌인은 사실의 문제와 규약의 문제를 구분하고자 하는데 그것은 외연적 언어로 세계에 대해 완전히 기술할 수 있다고 보기 때문이다. 그러나 로티는 진리함수적이지 않은 지향성은 외연적 언어로 기술될 수 없다고 지적한다. 좌인의 견해보다 더 실용주의적인 입장을 택해야 한다는 것을 로티는 주장한다. ‘관념이라는 관념’을 비판하는 인식론적 행동주의의 교훈은 번역, 지향성, 그리고 존재론적 주제도 정확한 ‘철학적 논점’이 없다는 것이다. 그리고 과학적 설명과 비과학적 설명을 구분하려는 토대주의적 철학의 시도는 불필요하다는 것이다.

(q2.2.4.2) 다소 길어진 이 절에서 나는 필연적인 진리를 설명하는 소위 ‘의미에 의한 진리’에 대한 좌인의 공격이 마음[정신] 속에 있는 관념으로서의 ‘의미’, 즉 언어행동이 결정할 수 없는 방식으로 번역의 정확성을 결정하는 ‘의미’에 대한 공격과 혼동되어서는 안 된다는 논의를 제시했다. 전자는 사실상 설명이 아니다. 즉 「두 가지 독단」에서 제시된 전체론적인 이유 때문에 특권적인 표상은 없다. 그러나 좌인은 특권적인 표상에 대한 불신 때문에 모든 표상을 불신하게 되었고, “‘관념’이라는 관념” 자체를 불신하게 되었다. 그러나 마음[정신] 속에 있는 관념은 두뇌 속에 있는 뉴런, 영혼 속에 있는 정념, 역사 속의 도덕적 진보처럼 저급하지 않다. 근대철학에서 “‘관념’이라는 관념” 자체가 문제를 일으킨다기보다는 감각소여

나 의미 같은 정신적인 존재자들을 ‘마음[정신]의 눈’을 통해서 ‘직접적으로 알 수 있다’는 생각에서 나온 인식적 권위라는 사이비 설명 때문에 해악을 미치게 된 것이다. 게다가 이는 인식론적인 해악일 뿐, 존재론적인 해악은 아니다. 만일 쾌인에 대한 비판에 대한 나의 주장 (그리고 내가 이 책에서 따르고 있는 일반적인 논의방향)이 옳다면, 존재론적인 해악은 훌륭한 새 이론을 버리고 나쁜 낡은 이론을 주장하여 탐구의 길을 봉쇄해야만 생기게 될 뿐이다. 19세기의 내성주의 심리학이 잠시 탐구의 길을 봉쇄했었다는 하지만, 그렇다고 정신과학 때문에 실재를 평범한 것으로 보지 못했다고 말하거나 실제적인 목적 때문에 우리가 가진 수상한 존재론을 참아내야 한다는 것은 아니다. 인식론적인 행동주의가 주는 교훈은 번역이나 지향성에 대해서 혹은 다른 어떤 ‘존재론적인’ 주제에 대해서 어떤 ‘철학의 입장’도 제시될 수 없다는 점이다. 오히려 우리는 그 교훈을 명심할 때에만 설명에 힘이 생기며, ‘과학적인’ 설명과 ‘비과학적인’ 설명을 구분하려는 철학적인 시도는 쓸데없는 것임을 깨닫게 된다.(228-9)

2.2.4.1 ‘관념’이라는 관념에 대한 쾌인의 견해

(e2.2.4.1.1) 쾌인이 비판하는 ‘관념’이라는 관념은 어떤 것인가? 그것은 언어가 발언의 의미나 발화자의 언어적 행위에 대한 해석 이전에 발견해야 할 ‘내적인 어떤 것’을 가정하는 입장을 말한다. 이런 생각을 포기하는 것은 진리를 판독할 의미나 개념을 포기하는 것을 의미한다. 그것은 또한 논리 경험론자의 ‘의미에 의한 진리’라는 생각을 포기하는 것이다. 개념이라는 개념에 대한 이러한 비판적인 태도는 필연적인 진리와 우연적인 진리에 대한 칸트의 구분을 포기하게 한다.

(q2.2.4.1.2) 쾌인이 “관념”이라는 관념이라고 부르는 견해에 따르면, 언어라는 것은 어떤 발화의 의미를 말하거나 혹은 발화라는 언어행위를 해석할 수 있기 (가령 믿음, 욕구 문화 등을 그 발화에 귀속시킬 수 있기) 전에 발견되어야 할 ‘내적인’ 어떤 것을 표현하는 용어이다. 이러한 관념을 포기한다는 것은 ‘의미에 의한 진리’라는 논리 – 경험주의식의 개념과 ‘개념적인 진리’라는 옥스퍼드식의 개념을 즉각 포기한다는 것을 의미한다. 진리를 판독해낼 수 있는 의미나 개념이란 없기 때문이다. ‘개념’이라는 개념에 대한 이러한 태도 때문에 (개념만을 참고하여 결정될 수 있

는 진리 [분석적 진리] 혹은 순수개념과 직관의 순수형식 [종합적인 선 험적 진리]인) 필연적인 진리와 (경험적인 직관에 근거해야하는) 우연적인 진리 사이의 칸트식의 구분을 폐기할 수 있다. 그러나 콰인은 개념과 의미를 단지 지향의 한 종류로 간주하므로, 모든 지향을 없애려고 한다. 따라서 콰인은 (전통적인 심신이원론 속에 포함된 진리의 어떤 핵심적인 부분은 보존하기 위해서 브렌타노와 치점이 입증하려고 했던 것처럼) 예를 들면 ‘의미한다’, ‘믿는다’, ‘욕구한다’ 등에 대응하는 행동주의적인 등가물이 없음을 인정하기 때문에, 이를 통해서 ‘믿음’과 ‘욕구’라는 개념은 ‘개념’이나 ‘직관’이라는 개념과 마찬가지로 없어도 된다는 다음과 같은 결론을 내린다.(212-13)

2.2.4.2 로티의 콰인 견해 비판

(e2.2.4.2.1) 로티는 콰인이 개념과 의미를 지향성의 유형으로 간주하고 모든 지향성을 없애고자 했다고 판단한다. 그래서 콰인은 ‘의미하다’, ‘믿다’, ‘원하다’ 등은 행동주의적 등가항목이 없다고 간주한다. 그런 반지향성주의가 분석성에 대한 자신의 반박과 동일한 것이라고 콰인은 주장하지만 로티는 그렇게 생각지 않는다. 콰인은 언어의 번역 방식은 순전히 내적인 정합성에 의해 정당화되며, 지향적 상태의 번역 및 귀속에 대한 관행을 정당화하는 것은 사회적 유용성에 의해 이루어진다고 말할 것이라고 기대되었다. 그러나 그는 감각 경험에 의한 진리와 규약에 의한 진리를 구분하는 낡은 실증주의적 입장 대신에, 대응에 의한 진리와 편의에 의한 진리라는 구분을 제시한다. 즉 그는 사실의 문제를 표현하는 믿음의 그물과 그렇지 않은 부분들 간의 구분이 있어야 하며, 우리가 그런 차이를 감지할 수 있다는 것을 존재론이 보증해준다고 주장하고 싶어 한다. 그렇게 할 수 있는 유일한 길은 현대물리학의 소립자를 전형적인 사실의 문제로 간주하고, 의미나 믿음에는 그런 사실의 문제가 없다는 것을 설명하는 것이다. 그러나 이런 방법은 심리학보다 물리학을 더 선호하게 하며, ‘무책임한 실체화’에 대한 그의 관심을 순전히 심미적인 것으로 만든다.

(e2.2.4.2.2) 이런 곤란에 처하게 되는 이유는 셀라스나 카르납과 마찬가지로 그가 외연적 언어로 세계를 완전히 기술할 수 있다는 비트겐슈타인의 『논리철학 논고』의 입장을 계승했기 때문이다. 문제는 지향성이 아니라 내포성이다. 지향적 담화는 진리함수적이지 않기 때문이다. 소립자에 대한 이야기로의 환원가능성은 진리함수적 담화로의 환원가능성에 대한 겉포장에 불과하다. 문제는 논리적 형식이다. 내포에는 명백한 동일성 조건이 없다는 것은 그것이 어떤 문장들을 비 외연적으로 만든다. 그렇게 된다면 우리는 콰인의 의도를 그의 방법을 사용하지 않고서도 달성을 할 수 있다고 로티는 주장한다. 즉 세계가 진리함수적으로 완전히 기술될 수 있다고 간주할 뿐 아니라 그 중 일부분을 내포적인 용어로 기술가능하거나 두 방식을 비교하지 않고 그 의도를 달성할 수 있을 것이라고 한다.

(q2.2.4.2.3) 내 생각에 의하면 셀라스와 마찬가지로 콰인 역시 카르납 [카르나프]에게서, 궁극적으로는 비트겐슈타인의 『논리철학 논고』(*Tractatus Logico-Philosophicus*), (1922)에서 이어받은 견해를 유지하려고 했기 때문에 이러한 난점에 빠져든 것이다. 즉 세계를 외연적인 언어로 ‘완전히 기술할’ 수 있다는 견해이다. 정말로 문제가 되는 것은 지향성이 아니라 내포성이다. 왜냐하면 지향적인 담론은 비(非)진리함수적인 특징을 가지기 때문에 미토콘드리아에 대한 생화학적으로 환원 불가능한 이야기보다 더욱 저급한 내용이 되어버리기 때문이다. 기본 입자에 대한 이야기로 환원 가능하다는 것은 단지 진리함수적인 담론으로 환원 가능하다는 주장을 살짝 바꾸어 놓은 것일 뿐이다. 입자들은 아무런 문제가 되지 않지만, 논리적 형식은 문제가 된다. 내포에는 분명한 식별조건이 없다는 것이 엄청난 문제를 만들어내는 것은 어떤 공허함이 있달아 일어나기 때문이 아니라, 몇몇 문장이 내포적인지 아닌지 분명히 할 수 없기 때문이다. 그러나 만일 그러하다면, 우리는 콰인의 수단을 사용하지 않고도 그의 목표를 달성할 수 있다. 세계가 진리함수적인 언어로 완전히 기술될 수 있음을 인정하고 동시에 세계의 부분들은 내포적인 언어로 기술할 수 있음을 인정하면서 이러한 기술방식을 서로 공평하게 취급한다면 우리는 그 목표를 달성하는 것이다. 세계가 완전하게 기술될 수 있다는 것은 설명력이나 실제적인 유용성이 아닌 시공간적인 범위로 정의되는 완전성 개념에 관련되기 때문이다. 만일 우리가 지향성을 지시할 수 없다면, 세계

에 대처하기 위해서 완전성 개념을 사용하기 어려울지도 모른다. 그러나 – 그것이 어떤 가치를 가지고 있든지 간에 – 우리는 여전히 세계의 모든 부분을 기술해야 하며, 심지어 어떤 시공간 영역의 아무리 미세한 부분도 정확히 예측할 수 있어야 한다.(224-5)

2.3 인식론과 경험 심리학

2.3.1 인식론적 행동주의

(e2.3.1.1) 철학이 심리학을 의심하는 것은 인간 행위에 대한 기계론적 설명이 인간다움을 상실하게 만들 것이라는 우려에서이다. 반면에 통일과학에 대한 열망은 정신적인 것을 용인하게 되면 과학적 설명을 상실하게 될 것은 우려한다. 인식론적 행동주의는 정신적 존재자 정신적 과정 등의 관념에 문제를 제기한다. 데카르트와 로크에 공통적이었던 인간의 고차적 능력에 대한 그림은 듀이, 라일, 오스틴, 비트겐슈타인, 셀라스, 콰인 등의 저술에 의해 점점 더 지워지고 있다. 데카르트와 로크가 옹호한 마음의 모델이 심리학이라는 과학의 용어 속에 스며들어 있다. 이제 그 모델을 버렸음에도 불구하고 심리학에 별반 영향을 주지 않았다는 것은 놀라운 일라고 로티는 지적한다. 그는 마음의 개념에 대한 철학적 비판으로 인해 위험에 빠지지 않을 심리학 연구 프로그램이 있을 것이라고 진단한다.

(q2.3.1.2) ‘인식론적 행동주의’라고 불리는 사조는 ‘정신적 존재자’와 ‘심리학적 과정’이라는 개념에 반대하는 편견을 만들었다. 데카르트와 로크가 공통적으로 가지고 있던 인간의 고차적인 능력에 대한 그림은 듀이, 라일, 오스틴, 비트겐슈타인, 셀라스, 콰인 등과 같은 이들의 저작을 통해서 점차로 퇴색해가고 있다. 그러나 – 17세기의 ‘관념의 베일’이라는 개념을 생기게 했으며, 인식론적 회의주의를 조장했던 – 이 그림은 새롭고 더욱 선명한 그림으로 대체되지 않았다. 오히려 마음[정신]이 있음을 인정

한다고 해도 반(反)데카르트주의자들 사이에서조차 그 마음[정신]에 대한 주장에 대하여 서로를 헐뜯는 폭넓은 의견대립이 있다. ‘성향’이라는 라일의 마법의 단어는 더 나아 보이지 않으며, ‘기능적 상태’ 등과 같은 좀 더 새로운 개념이 그 대체개념으로 제시되고 있다. 스키너류의 방법론적 행동주의 아니면 라일류의 ‘논리적’ 행동주의로 행하는 모든 이론들은 의심스러운 시선을 받고 있지만, ‘근대철학의 전통적인 문제들’에 빠지지 않고도 그러한 환원적인 노력을 피해갈 수 있는 어떤 방법이 있을 것이라는 점에는 동의가 이루어졌다.(233)

2.3.1.1 상정된 정신적 존재자나 과정을 의심하는 첫 번째 이유

(e2.3.1.1.1) 우리의 행동을 설명하는데 도움을 줄 수 있는 이론적 존재자나 과정들을 심리학자들이 상상할 권리라 있음을 철학자들은 인정하지 않는다. 그것은 바로 인간 행위에 대한 기계론적 설명은 결과적으로 인간과 기계의 구분, 정신과학과 자연과학의 구분을 애매하게 만들 것이라는 두려움에 근거하고 있다. 기계론 행동과학에 의한 의심의 중요한 이유는 통일과학에 대한 열망과 연관되어 있다. 이는 모든 것인 원자와 허공으로 설명될 수 있다는 것을 17세기 과학이 발견했으며, 철학은 다자를 일자로 환원하려는 열망을 가지고 있었다. 그러나 이 확신은 양자 역학으로 인해 약화되었다. 의미에 대해 좌인이 공격한 이후 환원에 대한 주장은 약화되었다. 그 대신에 이론적인 것에 대한 기능적인 서술을 구조적인 서술로 대체했으며 물리학 이외의 다른 과학이 더 과학적으로 된다는 느낌이 우세하게 된다. 이런 느낌은 사회학이나 경제학에서는 사라졌지만 적어도 신경생리학을 통해 이론적 단위체 대체에 구체성을 사진 심리학에서는 유지되고 있었다. 그런데 우리는 왜 그런 대체를 참지 못하는가?라고 로티는 묻는다. 최근에 와서야 비로소 DNA가 연구되고 있기 때문에 유전자 공학이 의심스러운 것에 호소하고 있다고 생각하는 사람들은 없다. 그렇다면 심리학자들이 탐구의 길을 막고 있다는 느낌은 어떻게 설명되는지 로티는 묻는다.

(q2.3.1.1.2) 심리학자들이 덜 기계론적이어야 한다기보다는 더욱 기

계론적이어야 하며, 정신적인 것을 통해서 신경생리학적인 것으로 곧장 나아가야 한다고 암시하는 내용들은 이러한 의심을 부채질하는 더욱 직접적인 이유들이 되고 있다. // 그 첫 번째 이유는 순전히 통합과학에 대한 열망이다. 이는 17세기 과학이 모든 것이 원자와 전공으로 설명될 수 있음을 발견했다는 확신 또는 철학이 이러한 통찰력을 보존해야 할 도덕적의무를 지고 있다는 확신이라기보다는, 오히려 다자(多者)를 일자(一者)로 환원시켜야 한다는 주장이다. 그러나 이러한 확신은 양자역학을 어렵잖이 알게 되면서 약화되었으며, 이에 따라서 감각 없는 물질이 존재론적으로 관심을 불러일으킨다는 생각은 물리학 교수에 대한 사회학적인 존경으로 바뀌었다. 이제 철학자들이 ‘물리적인 것’을 지시하는 경우 ‘물리 과학’이 제시한 존재자를 ‘물리적인 것’으로 간주한다는 꼬리표가 언제나 붙어 다니게 되었다. 과인 이전에 ‘환원’이 여전히 논리-경험주의 계획의 핵심이었을 때, 철학자들은 자신들이 사회학, 심리학 등에서 사용되는 용어의 ‘의미를 분석함으로써’ 과학을 통합하는 데에 실제적인 공헌을 하고 있다고 생각했다. 의미에 대한 과인의 공격이 있은 이후로 모든 것을 물리학자들이 용인하는 어떤 것으로 환원해야 한다는 주장이 퇴조하는 대신, 이론적 존재자에 대한 기능적 기술 (가령 ‘유전자’)을 구조적 기술 ('DNA 분자')로 대체함으로써 물리학 이외의 다른 과학들이 ‘좀 더 과학적’이 된다는 여전히 불분명한 느낌이 드세하게 되었다. 가정된 이론적 존재자가 물리적으로 실재화되기를 아무도 원하지 않는 사회학이나 경제학과 같은 분야에서는 이러한 느낌이 사라져가고 있지만, 이론적인 존재자들이 신경생리학을 통해서 대체될만한 종류의 구체성을 여전히 가지고 있는 심리학에서는 여전히 존속하고 있다. 그러나 한 학문분야의 용어를 적용하기 위한 흥미로운 필요 조건과 충분조건을 다른 학문분야의 용어로 제시할 수 없다고 생각할 (과인 식의) 이유가 있다면, 도대체 왜 우리는 이러한 대체를 참지 못하는가? DNA가 최근 들어서 연구되고 있다고 해서 유전학이 의심스러운 존재자에 호소한다고 생각하는 사람은 아무도 없다. 그렇다면 심리학자들이 탐구의 길을 막아서고 있다는 본능적인 느낌은 어떻게 설명 되어야 하는가? (237-8)

2.3.1.2 상정된 정신적 존재자나 과정을 의심하는 두 번째 이유

(e2.3.1.2.1) 우리가 상정된 정신적 존재자나 과정을 의심하게 되는 두 번째 이유는 단적으로 말해서 ‘유령에 대한 두려움’이라고 로티는 답

한다. 정신적인 것을 용인하게 되면 과학적 정신을 상실하게 될 것이라는 두려움은 두 근원에서 기인한다고 말한다. 첫째는 사후에 신체를 떠나는 영혼에 대한 관념과 의식을 혼동하는 것이다. 두 번째는 독특한 인식론적 논변으로서 내성가능성은 특권적인 접근을 하며 그러한 인식적인 특권은 존재론적 차이에 근거해야 한다는 생각이다. 그것은 곧 실재에 대한 우리의 지식을 검증 불가능한 보고에 의존하게 만드는 아픔을 감수하면서 내성할 수 있는 정신적인 것의 존재를 부정해야 한다는 인식론적 논변이다. 이런 논변이 대담하게 제시되는 것은 드물지만 로티는 이것이 실증주의자나 비트겐슈타인자들이 정신적인 것을 혐오할 때 밑바탕에 깔려있다고 주장한다. 이런 인식론적 논변은 소여에 대한 셀라스의 공격이 있은 후 살아남기 어려웠다. 셀라스에 의하면 즉각적 앎에 대한 내성은 학습된 것이다. 정신적인 사건에 대한 우리의 즉각적인 앎은 상이한 존재론적 지위를 나타내는 징표가 아니다. 인식적인 지위에 관한 모든 것과 같이 일인칭 보고의 확고부동함은 사회학적인 관심이지 형이상학적인 관심이 아니기 때문이다. 특권적 접근에 대한 형이상학적 지위를 포기하게 되면 내성 방식에 대한 방법론적 존중도 사라질 것이라고 로티는 설명한다.

(q2.3.1.2.2) 이에 대답하기 위해서 우리는 가정된 정신적인 존재자와 과정을 의심하게 되는 두 번째 이유를 살펴보아야 한다. 라일처럼 우리도 이 이유를 유령에 대한 공포감이라고 부를 수 있다. 정신적인 것을 비록 감정적이나마 용인하게 된다면 과학적인 마음[정신]을 잃어버리게 될 것이라는 두려움은 다음과 같은 두 가지 원천에서 생겼다. 그 첫 번째는, 내가 제1장에서 논의했던 대로, ‘의식’에 대한 후기 데카르트식의 생각과, 영혼이란 죽으면 육체를 빼져나가는 것이라고 간주하는 철학 이전 단계의 생각을 서로 혼동하는 것이다. 두 번째로, 내성(內省) 가능성은 특권적인 접근과 함께 하며, 그러한 특권적인 접근은 어떤 존재론적 차이 (즉 정신적인 존재자는 물리적인 것보다 본래적으로 훨씬 더 잘 알려질 수 있다는 차이)에 근거해야 한다는 것이다. 이 때문에 실재에 대한 지식의 일부를 검증될 수 없는 보고에 의존하는 것으로 만든다는 조건을 걸어서 정신적인 것이 내성 가능한 것으로 존재한다는 점을 부정해야 한다. 이러한 논

변이 과감하게 주장되는 경우는 매우 드물지만, 이와 같은 논변은 정신적인 것에 대한 실증주의자나 비트겐슈타인의 엄청난 적대감에 근거하고 있다. 그러나 철학적 연구기획으로서 ‘과학의 통합’이라는 생각은, ‘의미’에 대한 쾌인의 공격에서 살아남을 수 없듯이, 이러한 인식론적인 논변 역시 ‘소여’에 대한 셀라스의 논의에서 살아남을 수 없다. 직접적인 지식에 대한 셀라스의 설명에 따르면, 내성은 학습된 능력이며 피 실험자는 실험자가 내성할 수 있다며 말해 주는 모든 것을 내성하게 될 것이라는 강한 의심은 대개 정당화된다. 셀라스에 따르면 정신적인 사건에 대한 우리의 직접적인 지식은 분명한 존재론적 지위를 나타내는 표식이 아니며, 인식적 지위에 관련된 모든 문제들처럼 일인칭의 보고가 확고부동하다는 점은 형 이상학적인 관심의 대상이 아니라 사회학적인 관심의 대상이기 때문이다. 그러나 특권적인 접근을 가능하게 하기 위해서는 가정되었던 유령 같은 특별한 지위를 포기한다면, 내성에의 호소는 다시 방법론적으로 존중될 것이다. 이제 사람들에게 생각, 향수(鄉愁), 혈압, 비정상적인 알파파(波) 등을 내성하도록 훈련시킨다는 것은 유기체 내의 – 아마도 언어증추와 나머지 신경체계 사이의 연관인 – 연관들을 과학적인 도구로 이용하는 문제일 뿐임을 알 수 있다. 그러한 훈련은 상호 주관적으로 가능한 상황 하에서 시작되어야 한다는 규정 때문에 어물쩍해서 넘어가는 일은 일어나지 않을 것임이 확실하다. 따라서 내성의 보고가 가지는 ‘주관성’과 ‘비과학적인 특성’은 더 이상 분광계에 결점이 있다는 사실이 가지는 철학적 의미 이상의 의미를 가지지 않는다. 어떤 이의 지지되지 않는 말 때문에 ‘주관적인 보고’를 과학의 전도유망한 가설을 반박하는 증거의 문제라기보다는 발견상의 편의의 문제로 보게 되면, 명석하고 판명한 관념에 호소하는 이성론과 개인의 양심에 호소하는 개신교가 내성주의적 심리학에 연결되는 불행한 상황을 청산할 수 있을 것이다.(238-9)

2.3.2 인식론의 비자연성

(e2.3.2.1) 로티는 ‘자연화된 인식론’을 인식론의 후계 학문 분야로 간주하려는 쾌인의 입장을 살펴본다. 그것에 의하면 철학의 한 분야였던 인식론이 장차는 심리학의 한 분야가 되어야 한다는 것이다. 그러나 로티는 인식론이 지속될 것이 아니라 단절되어야 한다고 생각하기 때문에 쾌인의 주장에 반대한다. 쾌인은 증거라는 용어가 일반적인 기준이 수립

되지 않은 채 아주 느슨하게 사용되고 있다는 것을 간과하고 있다고 지적한다. 또 콰인은 관찰이라는 관념을 중요시하지만 그것 역시 역사적이고 과학 사회학적인 의미를 벗어날 수 없다고 로티는 지적한다. 로티는 콰인이 인식론의 운명에 대해 관심이 없었을 것이라고 추측한다. 아마도 그가 관심을 가지고 있었던 것은 듀이적인 관점, 즉 과학과 철학의 연속성이었을 것이라고 한다. 듀이는 철학의 비과학적인 측면의 배후에 있는 종교적 사회적 모티브를 강조했다. 이런 시도 철학을 과학으로부터 분리시키는 것이 아니다. 철학은 특정 목적을 환기시키기 위해 동원되는 과학으로 간주될 뿐이다.

(q2.3.2.2) 콰인에 대한 나의 논의는 그의 말을 지루할 정도로 글자 그대로 옮겨 담고 있다. 콰인은 아마도 ‘인식론’이라는 단어가 처한 운명에 대해서는 관심이 없을지도 모른다. 아마도 그는 과학과 철학은 연속적이라는 – 상이한 방법이나 상이한 주제를 가지고 있지 않다고 보는 – 듀이식의 입장에만 관심을 기울일지도 모른다. 그는 ‘개념분석으로서의 철학’에 대한 옥스퍼드식의 느슨한 이야기에 반대하면서, 비트겐슈타인과 ‘치료적인 실증주의’를 이러한 종류의 이야기에 연관 짓고 있다. 나는 오히려 듀이와 비트겐슈타인이 공통적으로 가지고 있던 생각 – 즉 근대철학자들은 이해에 대한 자연적인 탐구와 확실성에 대한 비자연적인 탐구를 동시에 수행했다는 점 – 을 강조해야 한다고 계속해서 제안해왔다. 이러한 견해에 따르면 심리학이 여러 시대에 걸쳐서 철학자들에게 불어넣었던 희망과 공포는 똑같이 잘못된 것이다. 위스덤과 바우스마처럼 ‘인식론’은 치료를 통해서 해소되어야 할 확실성에 대한 강박관념의 집합에 지나지 않는다고 말하거나, 콰인처럼 인식론적 충동은 심리학의 결과로 해소되어야 한다고 말하는 것은 우리에게는 심리학 이외에는 아무것도 없다고 말하는 하나의 방식일 뿐이다.(249-250)

2.3.3 심리 상태에 대한 진정한 설명

(e2.3.3.1) 로티는 심리 상태에 대한 현대적인 논의가 마음의 진정한 본성을 발견한 것으로 오해해서는 안 된다고 주장한다. 그는 컴퓨터와

유추를 통한 경험 심리학적 설명이 과연 인간의 인지 과정을 제대로 파악할 수 있으며, 나아가 정신 현상의 존재에 대한 입증자료로 사용될 수 있는지 살펴본다. 로티는 이론과 증거의 관계에 관한 무한 퇴행 논변을 다루고 컴퓨터와 두뇌의 유추가 그것을 막아줄 것이라고 보는 도드웰의 견해를 부각시킨다. 로티는 도드웰과 포더[포도르]가 제시한 마음과 컴퓨터에 대한 유추가 플라톤이 제시한 마음과 세상 사이의 유추보다 더 낫다고 판단한다. 그 이유는 전자는 내성을 내부의 관찰로 간주하는 잘못된 상을 피할 수 있기 때문이라고 한다. 그러나 그것은 심리 상태의 존재를 입증하는 것은 아니라고 한다. 로티는 경험 심리학이 인식과정의 작동을 밝힐 것이라는 발상을 포기한다면 생리학이나 유전 공학의 발달이 인간의 마음의 본성을 이해하는데 중요한 영향을 끼치지 않을 것이라고 생각하게 만들 것이라고 로티는 주장한다.

2.3.4 표상으로서의 심리 상태

(e2.3.4.1) 로티는 심리 상태를 표상으로 보는 포도르의 이론을 인식 이론이 아니라 심리 이론으로 보아야 한다고 주장한다. 포도르는 내적 표상론을 통해 지각에 대한 전통적인 경험론의 설명을 부활시켰다. 그러나 그것은 자연의 거울이라는 메타포와는 무관하다. 그 이유는 내적 표상과 실재의 관계가 개입되어 있지 않기 때문이다. 내적 표상의 입론에서 인식론적인 연관성을 찾는다면 그것은 합리론적 본유주의가 될 것이다. 그러나 포도르는 사고의 언어에 대한 발견은 장기간의 경험 과정의 결과라고 간주하기 때문에 선형성을 부정하는 셈이다. 포도르가 말하는 프로세스 속의 표상이란 그림이 아니라 명제이며, 그것은 셀라스가 비판하는 소여가 아니다. 그것은 주관이 어떤 태도를 갖는 명제가 아니기 때문이다. 따라서 포도르의 표상론은 여러 측면에서 볼 때 인식 이론이 아니라 심리 이론인 것이다. 로티는 심리학과 인식론을 혼동하는 것을 경계하며 포도르의 표상론이 인식론의 후계학문이 아니라는 것을 밝히려는 것이다.

2.4 인식론과 언어철학

(e.2.4.1)로티는 인식론의 후계학문으로 간주되는 언어 철학에 대해 논의한다. 그는 현대 언어 철학은 두 가지 근원이 있다고 한다. 전자는 근대 철학의 인식론과 관련이 없는 것이고, 후자는 그것과 밀접하게 관련된 것이다. 각각을 로티는 순수한 언어 철학과 순수하지 않은 언어 철학이라고 이름을 붙인다. 순수한 언어 철학은 언어의 의미와 지시에 대한 체계화이다. 반면에 순수하지 않은 언어 철학은 칸트 철학의 계승으로서 인식론 중심의 철학을 논리적인 물음을 통해 계속하는 것이다. 로티는 전자를 대표하는 철학자로 데이빗슨을, 후자를 대표하는 철학자로 더밋(M. Dummett)과 퍼트남(H. Putnam)을 거론한다. 데이빗슨은 언어를 이해하기 위한 관한 질문은 지식을 이해하기 위한 질문과 무관하다고 간주한다. 그러나 더밋은 인식론의 쟁점들은 의미론의 쟁점들 속에서 정식화된다고 본다. 그래서 의미론이 철학의 토대가 된다. 더밋과 퍼트남은 인식론자들이 해결하지 못했던 문제를 언어 철학자들이 할 수 있으리라고 생각하다. 로티는 순수하지 않은 언어 철학의 작업들을 비판한다. 로티는 철학이 항구적인 쟁점에 대한 학문분야가 아니라, 문화의 한 장르이며 인류 대화를 중 하나라는 것을 강조한다.

2.4.1 순수한 언어철학

2.4.1.1 정의

(e2.4.1.1.1) 순수한 언어 철학은 프레게(G. Frege)에서 그 근원을 찾을 수 있으며, 전기 비트겐슈타인이나 카르납 등을 관련시킬 수 있다. 그들은 의미와 지시에 대한 관념을 체계화 했다. 양화 논리학의 이점을 살리고 양상에 대한 직관을 유지한 채 진리, 의미, 필연성, 이름 등의 개념들이 잘 부합하는 체계화시키는 것이 이 철학의 목표이다. 로티는 이 철학은 인식론적 선입견이 없으며, 근대 철학의 전통적인 주제와 상관이 없다는 의미에서 ‘순수한 언어 철학’이라고 한다.

(q2.4.1.1.2) 오늘날 ‘언어철학’이라고 불리는 학문분야에는 두 가지 원천이 있다. 그 첫 번째는 프레게나 지적했으며, 예를 들면 비트겐슈타인이 『논리철학 논고』에서, 카르납[카르나프]이 『의미와 필연』(Meaning and Necessity), (1947)에서 논의했던 일련의 문제들이다. 이 문제들은 의미와 지시개념을 체계화하는 방법에 대한 것이다. 그것은 양화논리학(量化論理學)의 이점을 살리고, 양상에 대한 우리의 직관을 보존하며, ‘진리’, ‘의미’, ‘필연’, ‘이름’ 등과 같은 개념들이 서로 들어맞는 방법에 대한 분명하고 직관적으로 만족스런 그림을 만들기 위한 방법이다. 나는 이러한 일련의 문제들을 ‘순수한’ 언어철학의 탐구주제라고 부른다. – 이 학문분야에는 인식론적인 선입견이 없으며, 사실상 근대철학의 전통적인 관심 대부분과는 아무 관계가 없다. 프레게가 몰두했던 문제의 몇몇은 파르메니데스, 플라톤의 『국가』(Politeia) 그리고 다른 고대와 중세의 저작에까지 거슬러 올라간다고 생각할 수도 있지만, 교과서의 ‘철학의 문제’와는 거의 관련이 없다.(279)

2.4.1.2 데이빗슨의 탈 인식론적인 언어 철학

2.4.1.2.1 데이빗슨이 구분하는 철학적 프로젝트

(e2.4.1.2.1.1) 데이빗슨은 탈인식론적인 언어 철학의 개념을 제시했다. 그는 경험론의 제 3 도그마라고 하는 것, 즉 ‘체계와 내용, 혹은 조직하는 체계와 체계화되기를 기다리는 어떤 것 사이의 이원론’을 거부한다. 이것은 로티가 인식론 일반, 그 중에서도 경험론의 핵심적인 도그마라고 파악한 것이다. 데이빗슨은 철학적 프로젝트를 두 가지로 나눈다. 하나는 엄격한 의미에서 의미이론에 속하는 것이고 다른 하나는 우발적인 철학적 청교도주의에 의한 것이다. 전자에 프레게와 타르스키(A. Tarski)를 후자에 러셀, 카르납, 콰인을 위치시킬 수 있다고 한다. 전자는 순수한 의미이론을 추구한 철학자인 반면, 후자의 철학자들은 순수한 의미이론과 순수하지 않은 인식론적 고려를 혼합하여 조작주의(operationnalism), 검증주의, 행동주의, 규약주의(conventionalism), 환원주의 등을 주장하기도 한다.

(q2.4.1.2.1.2) 내가 제4장에서 기술했던 이 후자에 대한 공격을 통해서 최근 언어철학에서 매우 상이한 두 가지 움직임이 생겼다. 이러한 움직임들 중의 하나는 데이빗슨이 가장 잘 보여주고 있으며, 퍼트남이 또 다른 하나를 보여준다. 첫 번째 반향으로서 언어철학이 정화(淨化)되고 탈 인식론화된 개념의 방향으로 나아가고 있다. 주제를 재설정한 결과 중의 하나는 데이빗슨이 경험론의 ‘세 번째 독단’이라고 부르는 것, 즉 ‘조직화하는 체계와 조직화되기를 기다리는 것, 즉 체계와 내용이라는 이원론’을 폐기하는 것이다. 내가 제 4장에서 기술했던 이러한 독단은 경험론이라는 특정한 분야뿐만 아니라 인식론 일반을 중심으로 하고 있다. 데이빗슨은 ‘엄격한 의미에서의 의미이론’의 한 부분인 철학의 기획과 ‘어떤 우발적인 철학적 청교도주의’에 자극받은 철학의 기획을 구분하고 있다. 대체로 프레게와 타르스키는 첫 번째 종류의 기획을 추구했던 반면에, 러셀, 카르납, 콰인 등은 순수한 의미이론과 순수하지 않은 인식론적 고려를 뒤섞고 있다. – 이 때문에 다양한 시기에 다양한 방식으로 조작주의, 겸증주의, 행동주의, 규약주의, 환원주의 등이 나타나게 되었다. 이러한 각각의 사조는 배경에 깔린 ‘철학적 청교도주의’를 표현하고 있다. 이 입장에서 보면 (감각자료, 언어규칙 등) 확실하게 ‘논리적으로 구성’될 수 없는 것은 모두 의심스러운 것이 된다.(281)

2.4.1.2.2 데이빗슨의 의미론

(e2.4.1.2.2.1) 데이빗슨에게 언어의 문제는 지식의 문제와 아무런 연관성이 없다. 그는 의미 이론이 개별 용어의 의미 분석을 합한 것이 아니라 문장들 간의 추론관계에 대한 이해라고 한다. 그런 관계의 이해는 곧 진리 조건의 이해이다. 단순문장의 경우 아주 간단한 진리 조건이 주어질 수 있다. 그러나 신념이나 행위를 표현하는 문장, 또는 부사적 수식어를 포함하는 문장의 경우는 그렇지 않다. 이 경우 진리 조건은 다른 문장의 진리 조건에 대한 이론 내에서의 통합가능성에 대한 의심을 통해서 얻어지기 때문이다. 데이빗슨이 요구하는 것은 이론 구성의 표준이다. 데이빗슨은 이런 프로그램은 인식론과 아무 관련이 없다고 한다.

2.4.2 순수하지 않은 언어철학

2.4.2.1 정의

(e2.4.2.1.1) 근대 철학의 인식론과 연관이 있는 순수하지 않은 언어철학의 근원은 칸트이다. 순수하지 않은 언어 철학은, 철학이 탐구에 대한 영원하고 초역사적인 틀을 제시하고자 하는 칸트의 그림을 완성시키려는 시도이다. 분석철학의 언어적 전회는 기존의 철학적 문제들을 논리적인 문제로 바꿔 놓음으로써 비 심리적인 경험론을 산출하려는 시도에서 출발된 것이다. 경험론과 현상론의 이설들은 경험 심리학의 일반화가 아니라 언어의 논리적 분석 결과 나타날 것으로 기대되었다. 분석 철학자들은 인간 지식의 본성과 범위에 대한 논점이 언어에 대한 언급으로 진술될 수 있으리라 생각했던 것이다.

(q2.4.2.1.2) 현대 언어철학의 두 번째 원천은 명백하게 인식론에 대한 것이다. 이러한 ‘순수하지 않은’ 언어철학은 탐구를 위한 영속적이고 비역사적인 기본 틀을 지식이론의 형식으로 제공하려고 했던 철학에 대한 칸트식의 그림을 고수하려는 노력에 그 기원을 두고 있다. 내가 제4장에서 언급한 대로 ‘언어적 전회’는 철학적 문제들을 ‘논리학’의 문제로 바꾸어서 심리학과는 상관없는 경험론을 만들려는 시도에서 비롯되었다. 이제 경험론자들과 현상론자들의 교설들은 경험심리학적 일반화하기보다는, 오히려 ‘언어의 논리적 분석’의 결과로 나타낼 수 있다고 생각된다. 좀 더 일반적으로 말해서, 자연과 인간 지식의 범위에 대한 철학적 논의 (가령 신, 자유, 불멸성 등에 대한 지식 주장에 대해서 칸트가 행했던 것) 는 언어에 대한 언급으로 표현될 수 있다는 것이다.(279-280)

2.4.2.2 더밋과 페트남의 의미론

(e2.4.2.2.1) 데이빗슨의 언어 철학과 반대되는 접근 방식을 더밋과 페트남에서 찾아 볼 수 있다고 로티는 말한다. 더밋은 철학의 제 1과제는 의미를 분석하는 것이라 입장을 견지한다. 이것은 비엔나 학파와 옥

스퍼드 대학의 일상 언어학파들이 고수한 것이다. 더밋은 인식론의 문제들이 의미이론의 문제들로 올바르게 정식화된다고 보았기 때문에 언어 철학을 토대적인 것으로 보았다. 즉 인식론자들이 실재론과 관념론의 문제 등에 대해 잘못 대체해 온 것을 자신의 의미론으로 제대로 대처할 수 있다고 생각한 것이다. 로티는 이들의 언어 철학이 낡은 철학적 문제를 새로운 철학적 방식으로 다루어 보려는 향수어린 시도라고 평가한다. 로티는 더밋이 언어 철학을 제 1 철학으로 간주하는 생각은 철학이 여전히 토대를 지닌다는 발상을 전제로 하기 때문에 잘못된 것이라고 지적한다. 로티는 철학은 문화의 한 장르로서, 인류의 대화들 중 일시적이고 한정적인 하나의 대화에 불과하다는 견해를 가지고 있기 때문이다. 로티에게 순수하지 않은 언어 철학자들의 시도는 흥미롭지 못한 변화다. 왜냐하면 그는 흥미로운 철학적 변화는 새로운 방식으로 낡은 문제를 다루는 것에서가 아니라 새로운 문제들이 출현함으로써 발생하는 것이라고 보기 때문이다.

2.4.3 관념론

(e2.4.3.1) 로티는 분석 철학에서의 관념론적 흐름에 대한 페트남의 비판을 살펴보고 그것을 다시 비판한다. 개념 체계의 변화에 따라 의미가 변화하므로 의미 변화의 기준을 탐구해야 한다는 생각이 분석 철학 내에 등장했다. 그런데 의미의 불변성을 포기하는 것은 지식의 불변성을 포기하는 것이다. 의미와 지시가 불변적이지 않고 개념 체계에 상대적이라는 입장은 관념론적인 주장이다. 페트남은 그런 관념론적인 경향을 반 실재론이라고 간주하고 실재론적 진리 개념을 옹호하는 논증을 제시한다. 페트남은 진리 개념을 보장된 ‘언명가능성’ 등으로 해석하는 것을 마치 윤리학에서의 ‘선’을 다른 개념으로 정의할 때 발생하는 자연주의적 오류와 흡사한 이유로 반박한다. 로티는 그런 진리 개념의 존재를 인정하지만 그것이 곧 그 개념에 대한 철학 이론의 필요성을 입증하는 것은 아니

라고 한다. 한편 퍼트남은 과학에서의 수렴현상을 설명하는데 실재론적 진리 개념이 필요하다고 주장한다. 이 문제에 대해 로티는 새로운 이론을 검토하는데 낡은 이론의 역할이 필요하다고 강조한다. 그는 과거와 현재 이론의 연속성과 지식 체계의 정합적 성격을 강조한다.

2.4.4 이론 용어들의 지시 문제에 대한 퍼트남의 입장에 대한 로티의 판단

(e2.4.4.1) 로티는 보증된 언명가능성 이외에 진리 개념이 필요하다는 퍼트남의 세 번째 논변을 살펴본다. 그것은 ‘어떤 이론적인 용어도 지시하기에 실패했다는 비참한 메타-귀납’을 막을 필요성을 기반으로 제기된 것이다. 그것은 50년 전 과학의 모든 이론 용어들이 지시하지 못했던 것처럼 현재 과학에서 사용되는 이론 용어들도 나중에 마찬가지의 상황이 될 것이라는 메타 귀납을 막는 것이 지시 이론을 위해 필요하며, 따라서 그런 지시 개념을 보장하기 위해 진리 개념이 요구된다는 입장이다. 그런데 로티는 아주 명백한 의미에서 과거의 과학자들과 현재의 과학자들은 동일한 것, 동일한 우주에 대해 말하고 대처하고 있었다고 로티는 주장한다. 그래서 로티는 지시의 문제는 지시라는 용어의 다의성에서 나온 것이라고 파악한다. 그는 말하기와 지시하기를 구분한다. 그 결과 로티는 지시이론의 추구는 의미론의 추구와 인식론의 추구를 혼동한 것이라고 비판한다. 이것은 곧 퍼트남과 크립키(Saul Kripke)의 인과적 지시 이론에 대한 비판이기도 하다. 그런데 퍼트남은 1970년대 말 이후 내재적 실재론을 옹호함으로써 상당히 실용주의적인 관점으로 전화하게 되어 더 이상 인과적 지시 이론을 지지하지 않게 된다.

2.4.5 거울 없는 진리

(e2.4.5.1) 로티는 언어가 세계의 그림이라는 견해를 바탕으로 하는

인과적 지시 이론을 철회하고 내적 실재론으로 전환한 퍼트남의 입장과 개념 체계와 그 내용의 구분을 비판하는 데이빗슨의 입장을 논의한다. 두 입장은 모두 진리를 세계와 표상의 대응으로 보는 관점을 벗어나 있다는 공통점이 있다. 퍼트남의 입장은 선형적 철학이 행할 수 없었던 것을 경험적 학문이 대신할 수 있는 방법이 없다는 선언에 해당한다고 로티는 설명한다. 그런 방법이 없다면, 데이빗슨이 주장하는 바와 같이 개념 체계와 내용 사이의 구분을 완전히 폐지하자는 입장에 도달하게 된다. 즉 ‘개념 체계’라는 관념이 철학자들이 전통적으로 소망해 온 것을 해줄 수 없음을 인정해야 한다는 것이다. 데이빗슨은 대안적 개념 체계는 ‘참이지만 번역 불가능한 언어’인데 그런 것은 있을 수 없다고 반박한다. 데이빗슨은 의미의 전체론을 견지하고 있다. 그리하여 그는 애초의 명시적 지시의 차이로 인해 의미 이론이 전적으로 달라질 수 있다는 대안적 개념 체계라는 생각을 반박하고 있는 것이다. 이런 논의에 의해 로티는 인식론적 모티브를 포기한 언어 철학은 순순히 데이빗슨적인 의미론이 될 것이라고 강조한다. 그 언어 철학은 거울이라는 이미지에 의존하지 않으며 의미나 지시에 대해 철학적으로 흥미로운 질문은 제기하지 않는다.

3. 철학

(e3.1) 로티는 토대론적인 인식론으로서의 철학의 종말을 고하고 반토대론적인 철학을 제시한다. 그가 제시하는 반토대론적인 철학은 바로 그가 독자적으로 해석한 해석학이다. 해석학은 단순히 인식론의 대안이나 그것을 계승하는 철학이 아니다. 따라서 그것은 인식론이 차지하던 자리를 그대로 채우는 것이 아니다. 로티는 쿤(Thomas Kuhn)이 과학 철학의 논의에서 사용한 ‘정상 과학’과 ‘비정상 과학’이라는 개념들을 일반화시킨다. 그것은 바로 ‘정상적 담화’와 ‘비정상적 담화’이다. ‘정상적 담화’는 플라톤, 데카르트, 로크, 칸트로 이어지는 전통적인 주류 철학을 포함하는 것이다. 로티는 ‘비정상적 담화’라는 개념에 의해 해석학을 정의하고자 한다. 그는 자신의 해석학을 또한 ‘체계적인’ 철학에 대비하여 ‘교화’(edification) 철학이라고도 부른다. 교화 철학은 가다마의 ‘교양’의 개념으로부터 만들어진 것이지만 그것은 또한 사르트르의 개념인 ‘대자 존재로서의 인간’으로 특징지울 수 있다. 즉 무엇인가를 창조하는 존재로서의 인간에 의해 정당화된다. 로티가 제시하는 철학은 토대를 근거로 하는 지식을 탐구하는 활동이 아니라 인류의 대화에서 한 부분을 차지하는 그런 활동이다.

3.1 반 토대론적 철학

(e3.1.1) 비트겐슈타인, 하이데거, 듀이 등의 반 토대론적 철학을 개진한 철학자들은 젊은 시절 새로운 방식으로 토대론적인 철학을 추구하고자 했다. 그러나 그들은 자신의 이런 목표는 달성될 수 없는 것임을 깨닫고 치료적이고 계발적인 철학으로 선회하게 된다.

(q3.1.2) 비트겐슈타인, 하이데거, 그리고 듀이 – 젊었을 때 이들 각각은 철학이 ‘토대 역할을 할 수 있게’ 하는 새로운 방법, 즉 사고를 위한 궁극적인 맥락을 구축하는 방법을 찾으려고 노력했다. 비트겐슈타인은 정신주의와는 전혀 상관없는 새로운 표상이론을 구축하려고 조력했으면, 듀

이는 역사에 대한 헤겔의 시각을 자연화한 이론을 구축하려고 노력했다. 그러나 이들 세 사람은 각각 자신들의 초기의 노력이 자기 기만적이었음을 곧 깨닫게 되었다. 그 노력은 철학의 어떤 생각(지식과 마음[정신]에 대한 17세기의 생각)을 구체화하는 데에 필요한 개념들을 던져버린 이후에도 그러한 생각을 여전히 보유하려는 시도였기 때문이다. 후기의 저작에서 이들 세 사람은 각각 철학이 토대 역할을 해야 한다는 칸트의 생각에서 벗어나, 그들 자신이 한때 굴복했었던 바로 그 유혹에 빠지지 말라는 경고를 하는 데에 많은 시간을 할애했다. 따라서 그들의 후기 저작은 건설적이라기보다는 치료적이며, 체계적이라기보다는 계발적이며, 새로운 철학적 계획을 독자에게 제시한다기보다는 오히려 철학을 하고자 하는 독자들의 동기를 되묻기 위해서 기획되었다.(들어가는 말: 13)

3.1.1 토대론적 철학의 종말

(e3.1.1.1) 로티는 자연의 거울이라는 비유적인 표현으로 이해되어온 전통적인 토대론적인 철학의 오류를 기술한다. 철학은 과학, 도덕, 예술, 혹은 종교 등이 주장하는 바를 최종적으로 심판해 주는 특별한 위치를 차지하고 있는 것으로 자신을 간주해 왔다. 철학에 대한 그런 상이 가능한 것은 바로 철학이 지식과 마음의 본성에 대한 특별한 이해를 하고 있기 때문이라는 전제 때문이었다고 로티는 지적한다. 그런데 로티는 철학이 지식과 마음에 대한 특권적인 이해를 하고 있는 것이 아니므로 철학이 나머지 문화의 토대나 최종적인 심판자일 수 없다는 입장을 개진한다.

(q3.1.1.2) 철학자들은 보통 자신의 학문이 영속적이며 영원한 문제들 – 사람이 생각이라는 것을 하자마다 생긴 문제들 – 을 논의하고 있다고 생각한다. 이러한 문제들 중 몇몇은 인간과 다른 존재들 간의 차이에 관련되어 있으며, 마음[정신]과 육체 간의 관계에 대한 문제들로 구체화되어 있다. 또 다른 문제는 ‘안다’는 주장을 정당화하는 데에 관련되어 있으며, 지식의 ‘토대’에 관련된 문제들로 구체화되어 있다. 이러한 토대를 발견한다는 것을 바로 마음[정신]에 대해서 어떤 것을 발견한다는 것이며, 그 역도 마찬가지이다. 따라서 학문으로서의 철학은 과학, 도덕, 예술 혹은

종교 등이 알고 있다고 주장하는 것을 결재해 주거나 그것의 정체를 드러내려는 시도로 생각된다. 철학은 지식과 마음[정신]의 본성에 대한 특별한 이해를 근거로 하여 이러한 일을 행한다고 주장한다. 문화는 지식에 대한 주장을 한데 모아놓은 것이며 철학은 그러한 주장들에 대한 판결을 내리기 때문에, 철학은 나머지 문화의 토대일 수 있다. 철학이 그렇게 할 수 있는 지식의 토대를 이해하고 있기 때문이며, 그러한 토대는 암의 주체인 인간과, 지식을 가능하게 하는 ‘마음[정신]의 과정’ 또는 ‘표상이라는 활동’을 연구하면서 발견한다. 안다는 것은 마음[정신] 바깥에 있는 것을 정확하게 표상한다는 것이다. 따라서 지식의 가능성과 본성을 이해하다는 것은 마음[정신]이 그러한 표상작용을 구성하는 방법을 이해한다는 것이다. 철학의 핵심적인 관심은 실재를 잘 표상하는 분야와 별로 잘 표상하지 않는 분야 그리고 (잘 표상하는 척 하고 있지만) 전혀 표상하지 못하는 분야로 문화를 구분하는 보편적인 표상이론이 되는 것에 맞추어져 있다.(들어가는 말 11)

3.1.2 해석학

(e3.1.2.1) 로티는 토대를 전제로 하는 인식론을 중심으로 이루어진 철학과 대비해서 해석학에 대해 논의하려고 한다. 그러나 로티는 해석학이 인식론의 퇴조가 남겨놓은 공간을 채우는 것이 아니라고 한다. 그는 그 공간은 채워지지 않으리라고 주장한다. 로티가 제안하는 해석학은 통상적인 의미의 해석학과는 다르다. 통상적으로 해석학은 인식론이 도달하고자 추구한 것을 행하는 또 다른 방법론이나 연구 프로그램으로 이해된다. 그러나 로티가 제시하는 해석학은 인식론이 종말을 고한 뒤 남겨진 빈자리가 채워지지 않은 채 남기를 바라는 희망의 표현이다.

(q3.1.2.2) 이 장에서 나는 해석학에 대해서 논의하려고 하지만, 한때 인식론을 중심으로 한 철학을 통해서 메워진 적이 있는 문화적 공백을 채우려는 활동이었다거나 인식론의 뒤를 잇는 ‘승계 학문분야’라는 식으로 해석학을 내세우려는 것이 아님을 처음부터 분명히 해두고 싶다. 내가 제시하려는 관심에 따르면 ‘해석학’은 어떤 학문 분야의 명칭도, 인식론이

달성하는 데 실패했던 종류의 결과를 이룩하려는 방법에 붙여진 이름도, 어떤 연구계획의 이름도 아니다. 그 반대로 해석학은 인식론의 퇴조가 남긴 문화공간이 채워지지 않으리라는 희망을 표현하고 있다. 즉 우리의 문화 속에서 더 이상 직면과 제약을 요구하는 목소리가 들리지 않기를 바라는 희망이다. 철학을 통해서 ‘구조’를 가지는, 영속적이며 중립적인 기본틀이 드러날 수 있다는 것은 마음[정신]이 직면하는 대상이나 탐구를 제약하는 규칙 등이 모든 담론 혹은 적어도 주어진 주제에 대한 모든 담론에 대해서 공통적이라는 것과 마찬가지이다. 따라서 인식론은 주어진 담론에 행해지는 모든 공헌이 공약 가능하다는 가정에서 출발한다. 그러나 해석학은 대개 이러한 가정에 반대하는 투쟁이다.(341-2)

(q3.2.1.3) 해석학은 ‘앎의 또 다른 방식’ – 즉 (예측적) ‘설명’에 대립되는 ‘이해’ – 이 아니다. 오히려 또 다른 대처방식으로 생각하는 것이 더 나을 것이다. 예측적 과학에 ‘인지’라는 개념을 부여한다면 그리고 ‘대안적인 인지방법’을 걱정하지 않는다면 이는 철학적 명석성에 공헌하는 것이다. 철학자가 된다는 것은 ‘지식 이론’을 가지는 것이라는 식의 칸트의 전통이 없다면, 또한 명제의 진리에 대한 지식에 근거하지 않은 행위는 ‘비합리적’이라는 식의 플라톤의 전통이 없다면 지식이라는 말은 쟁취해야 할 대상으로 생각되 않을 것이다.(383)

3.1.2.1 해석학적 합리성

(e3.1.2.1.1) 대화가 지속되는 한 그 담화는 합의의 희망이 있는 것으로 해석학은 본다. 이 희망은 대화의 공통기반을 찾는 희망이 아니라 그 합의에 대한 희망이거나 혹은 최소한의 불일치를 기대하는 희망이다. 해석학에서 합리적이라고 하는 것은 대화자의 전문 용어를 청자를 자신의 용어로 번역하기 보다는 그 자체로 듣고자 하는 데에서 성취된다. 인식론은 오크탸의 용어로 우니버시타스(universitas)로, 즉 목표를 달성하기 위해 상호 이해관계로 뭉친 공동체로 결합되어 있다. 반면에 해석학은 그의 용어로 소시에타스(societas), 즉 공동의 목표보다는 시민다움에 의해 연결되어 삶을 함께 하는 사람들로 결합되어 있다.

(q3.1.2.1.2) 해석학은 다양한 담화 사이의 관계를 어떤 가능한 대화를 엮어가는 실들의 관계로 본다. 그러한 대화는 화자를 결합하는 전문분야 행렬을 전제하지 않지만 그 대화가 이어지는 한 동의에의 희망은 결코 버리지 않는다. 이러한 희망은 이전부터 존재하던 공통적인 기반을 발견하려는 희망이 아니라 단지 동의나 적어도 흥미롭고 유용한 불일치에 대한 희망일 뿐이다. 인식론은 동의에의 희망을 공통적인 근거가 존재한다는 징표로 본다. 그 공통적인 근거를 통해서 아마 화자들은 깨닫지 못한 채 공통적인 합리성으로 결합된다. 해석학에서 합리성은 인식론 – 즉 대화에 대한 모든 공헌을 설명해야 하는 일련의 특별한 용어가 있다는 생각을 기꺼이 자제하고, 대화 상대자의 전문용어를 자신의 용어로 번역하기보다는 오히려 지적해내는 것이다. 인식론에서의 합리성은 동의가 가능한 경우 모든 공헌을 번역할 수 있는 일련의 적절한 용어를 발견하는 것이다. 인식론에서 대화는 암묵적인 탐구이다. 그러나 해석학에서 탐구는 일상적인 대화이다. 오크샷의 말대로 인식론은 대화 참여자들이 보편적인 공동체 – 즉 공통적인 목적의 달성을 위한 상호적인 관심으로 결합된 집단 – 로 결합되어 있다고 본다. 반면에 해석학의 경우에 그들은 사교적인 공동체 – 즉 공통적인 근거나 공통적인 목적이 아니라 정중함으로 결합되어 있으며, 인생의 행로를 함께 하는 사람들 – 로 결합되어 있다고 본다.(344)

3.1.2.2 해석학적 순환과 전체론

(e3.1.2.2.1) 로티는 해석학적 순환과 전체론의 연관성을 지적하며, 이것으로 정확한 표상으로서의 지식이라는 관념을 비판한다. 우리는 전체 그물망에 대한 지식 없이는 그 기본 요소를 추출할 수 없다는 것이 그 논지다. 이런 전체론적인 논지는 해석학적인 순환을 우리가 피할 수 없다는 것을 보여준다. 부분을 알기 위해서는 전체를 알아야 하고, 또한 전체를 알기 위해서는 그 부분을 알아야 한다. 이런 순환은 이해한다는 것이 단선적인 과정이라기보다는 부분과 전체를 오가는 과정에서 얻게 되는 것이 것임을 보여준다. 문화를 토대론적인 방식으로 보는 것보다 대화로 보는 것이 더 적합할 것이라고 그는 제안한다.

(q3.1.2.2.2) 이러한 전체론적인 논의방향에 따르면 우리는 ‘해석학적 순환’을 결코 피할 수 없음을 알게 된다. 즉 우리가 전체가 동작하는 방식에 대해서 알지 못하는 한 낯선 문화, 관행, 이론, 언어 혹은 그 어떤 부분도 이해할 수 없으며, 그 반면에 그 부분에 대해서 이해하지 못한다면 전체가 어떻게 동작하는지 파악할 수 없다. 해석에 대한 이러한 개념은 이해한다는 것이 논증을 따른다는 것이라기보다는 어떤 사람을 직접 알게 된다는 것과 유사하다는 점을 암시한다. 두 경우 모두에서 우리는 이제껏 낯설었던 것을 점차로 편안하게 느끼게 될 때까지 개별명체를 특징짓는 방식을 짐작한다는 것과 상황 전체의 요점을 짐작한다는 것 사이에서 오락가락하게 된다. 문화를 토대 위에 세워진 구조가 아니라 대화로 보는 시각은 지식에 대한 해석학적 개념에 잘 맞아 떨어진다. 낯선 사람들과 대화에 임하는 것은 마치 전형적인 사례를 모방하면서 새로운 능력이나 기술을 습득하는 경우처럼 학문적 지식의 문제라기보다는 오히려 실천적 지식의 문제이기 때문이다.(345)

3.1.3 공약가능성

(e3.1.3.1) 공약가능성은 춘에 의해 중요한 철학 용어로 등장하게 된다. 만약 어떤 진술들이 갈등을 일으킬 때 어떻게 합리적 합의에 도달할 수 있는지 말해주는 규칙을 적용할 수 있을 때, 로티는 그 진술들은 ‘공약 가능하다’고 말한다. 공약 가능한 규칙들은 갈등 속에 일치되고 있지 않은 것은 말뿐 이거나, 일시적인 것으로서, 이상적인 상태에서는 머잖아 해소될 것이며, 그 상태가 어떠할 것인지 보여준다고 로티는 설명한다.

(q3.1.3.2) ‘공약가능성’은 명제들이 갈등하는 것처럼 보이는 모든 점에서 문제를 어떻게 해결할 것인지에 대해서 합리적인 동의에 도달할 수 있는 방법을 알려주는 일련의 규칙을 마련할 수 있음을 의미한다. 이러한 규칙들은 이상적인 상황을 구축하는 방법을 말해주며, 이러한 상황에서 나머지 모든 불일치는 ‘비 인식적인’, 즉 단지 말뿐인 것이거나 일시적인 – 좀 더 지나면 해결될 수 있는 – 것으로 보일 것이다. 문제는 어떤 해결책에 도달하려면 무엇을 해야 하는가에 대해서 동의가 이루어져야 한다

는 점이다. 그러는 동안 대화참여자들은 – 서로의 합리성을 납득하는 과정을 통해서 – 서로가 다르다는 점에 동의할 수 있다.(342)

3.1.3.1 인식론과 언어 철학의 공약가능성 전제

(e3.1.3.1.1) 인식론과 언어철학은 공통적인 근거가 존재한다는 가정을 하고 있다고 로티는 주장한다. 인식론을 구성한다는 것은 곧 다른 사람들과 공통된 근거를 최대한 찾아낸다는 것을 의미한다는 것이다. 한편 언어 철학은 그런 근거가 언어 속에 있다고 가정한다고 그는 주장한다. 인식론자와 언어 철학자들은 이런 공통 근거가 존재하지 않는다는 것은 합리성에 대한 위협이라고 생각한다는 것이다. 공약가능성을 무시하는 쿤과 파이에아벤트의 입장은 그것이 합리적인 설득보다는 힘의 사용을 권장하고 있다는 점에서 인식론자와 언어철학자들은 비판하고 있다고 로티는 설명한다.

(q3.1.3.1.2) 인식론은 다음과 같은 생각에 지배되어 왔다. 즉 합리적이기 위해서, 완전히 인간적이기 위해서, 해야 할 일을 하기 위해서 우리는 다른 인간들과의 동의를 이루어야 한다는 생각이다. 인식론을 구성한다는 것은 다른 사람들과의 공통적인 근거를 최대한 찾아낸다는 것이다. 인식론이 구성될 수 있다는 가정은 그러한 공통적인 근거가 존재한다는 가정이나 마찬가지이다. 때때로 이러한 공통적인 근거는 우리 바깥에 – 가령 변화의 영역과 대비되는 존재의 영역이나 탐구를 이끌면서 동시에 그 탐구의 목표이기도 한 형상 속에 – 있다고 상상되기도 했다. 때때로 그것은 마치 우리 자신의 마음[정신]을 이해함으로써 진리를 찾는 올바른 방법을 이해할 수 있어야 한다는 17세기의 생각처럼 우리 안에 있다고 상상되기도 했다. 분석철학에서는 그러한 근거가 언어 속에 있다고 종종 상상되곤 했다. 이때 언어는 가능한 모든 내용에 보편적인 체계를 제공한다고 생각되었다. 그러한 공통적인 근거가 없다고 말하면 합리성을 위험에 빠뜨리는 일이 되고 만다. 공약의 필요성에 대한 의심은 만인에 대한 만인의 전쟁으로 되돌아가는 첫 번째 발걸음을 떼는 것으로 간주된다. 따라서 가령 쿤이나 파이에아벤트의 경우 그들이 설득보다는 힘의 행사를 옹호하고 있다는 것이 공통적인 반응이었다.(342-3)

3.1.3.2 실용주의의 공약가능성 포기

(e3.1.3.2.1) 듀이, 비트겐슈타인, 콰인, 셀라스, 데이빗슨 등의 철학에서 발견되는 지식에 대한 전체론적, 반토대주의적, 실용주의적 접근은 공약가능성의 추구를 포기한다. 그래서 그들은 상대주의자로 불린다. 그들은 인식론의 존재를 부정하고 경험 심리학이나 언어 철학 등이 이것을 대체할 수 없다고 주장한다. 이것으로부터 그들은 합리적인 일치나 불일치의 개념이 성립하지 않는다는 것을 주장하는 것으로 보이게 된다고 로티는 설명한다.

(q3.1.3.2.2) 듀이, 비트겐슈타인, 콰인, 셀라스, 데이빗슨 등에서 볼 수 있는 지식과 의미에 대한 전체론적인, 반토대주의적인, 실용주의적인 취급 방식은 많은 철학자들을 거의 똑같이 자극하고 있다. 이는 바로 그들이 공약에 대한 추구를 포기하고, 따라서 ‘상대주의자’가 되려고 하기 때문이다. 만일 지식 주장을 판결하기 위한 공통적인 근거로 기능하는 토대를 부정한다면 철학자가 합리성의 수호자라는 생각은 위험에 처하게 될 것이다. 더욱 일반적으로 말해서 만일 인식론 같은 것은 없으며, 경험심리학이나 언어철학에서 그 대체물을 찾아낼 수 없다고 말한다면, 이는 합리적인 동의나 불일치와 같은 것은 없다는 주장으로 보일 것이다. 전체론적인 이론은 모든 사람에게 그 자신만의 조그마한 전체 – 즉 자기 자신만의 조그마한 패러다임, 자신만의 조그마한 관행, 자신만의 조그마한 언어놀이 – 를 구성할 수 있는 권한을 부여하고는 그것의 환심을 사려고 비위를 맞추는 것처럼 보인다.(343)

3.1.3.3 정상적인 담화와 비정상적인 담화

(e3.1.3.3.1) 해석학과 인식론에 대한 통상적인 접근방식은 인식론은 문화의 중요한 인지적 부분을 담당하며, 그 이외의 것은 해석학이 담당한다는 것이다. 공약가능성의 관념은 진정한 인식에 들어 있으며, 단지 취미나 의견 상의 문제는 인식론의 영역에 들어오지 못한 주관적인 것으로 낙인찍히게 된다. 그러나 로티가 옹호하는 인식론적 행동주의의 접근방식은 정상적인 담화와 비정상적인 담화를 구분한다. 그 구분은 쿤이

말하는 정상 과학과 혁명적 과학의 구분을 일반화시켜 얻은 것이다. 정상 과학이란 좋은 설명의 기준, 문제해결의 기준에 이미 합의를 하고 그 것에 따라 문제를 풀어가는 패러다임 내의 실행이다. 반면에 혁명적인 과학은 기준의 패러다임을 폐기하고 새로 도입되는 패러다임에 따라 새로운 방식으로 문제를 풀어야하는 과학이다. 정상적인 담화는 합의된 규약들에 따라 진행되는 담화로서 학문적인 지식은 이런 담화의 산물이다. 반면에 비정상적인 담화는 기준의 규약을 뒤엎으려는 사람이 참여하는 담화이다. 해석학은 우리가 인식론적으로 설명하지 못하기 때문에 확신하지 못하는 것에 대해 어떤 의미를 부여하려는 시도이다. 로티는 해석학이 어떤 규범을 어쩔 수 없이 당연시하는 한 그것은 당파적이라고 한다. 그러나 새로운 시각을 얻고자 하는 희망을 가지고 진행되는 해석학은 그 당파적 성격을 초월한다고 한다.

(q3.1.3.3.2) 인식론적 행동주의가 제시하는 지식에 대한 실용주의적 접근에 따르면 공약 가능하게 만들어질 수 있는 담화와 그럴 수 없는 담화 사이의 경계는 단지 ‘정상적인’ 담화와 ‘비정상적인’ 담화 사이의 차이로 해석된다. – 이는 쿤의 ‘정상’ 과학과 ‘혁명’ 과학의 구분을 일반화한 것이다. ‘정상’ 과학은 현상에 대한 좋은 설명으로 간주되는 것과 해결되어야 할 문제로 간주되는 것에 대한 의견일치를 배경으로 문제를 해결하는 작업이다. ‘혁명’ 과학은 설명에 대한 새로운 ‘패러다임’을, 따라서 일련의 새로운 문제를 도입한다. 정상과학은 실제의 삶만큼이나 합리적인 것에 대한 인식론자의 개념에 가깝다. 모든 사람들은 다른 모든 사람들이 말하는 모든 것을 평가하는 방식에 동의한다. 더욱 일반적으로 말하자면 정상적인 담화란 무엇을 적절한 공헌으로 간주하는가, 무엇을 질문에 대답하는 것으로 간주 하는가 그리고 그 대답에 좋은 논변이 제시되는가 아니면 좋은 비판이 제시되는가 등에 대해서 동의를 획득한 일련의 규약 내에서 일어나는 담화이다. 비정상적인 담화는 그러한 규약에 대해서 아무 것도 모르거나 혹은 그러한 규약을 무시하는 사람이 담화에 참여했을 때 일어난다. 학문적 지식은 정상적인 담화의 산물이다. – 그것은 다른 참여자들이 ‘합리적인 사람’이라고 인정하는 모든 참여자들이 참이라고 동의 할 수 있는 명제들의 집합이다. 말도 안 되는 것에서 지적인 혁명에 이르는 그 어떤 것도 비정상적인 담화의 산물일 수 있으며, ‘예측 불가능한

것'이나 '창의성'에 대한 연구에 몰두하는 학문 분야가 없는 것이나 마찬가지로 그러한 것을 기술하는 학문분야는 없다. 그러나 해석학은 어떤 정상적인 담화의 관점에서 비정상적인 담화를 연구하는 분야이다. – 즉 무엇이 일어나고 있는지 전혀 확신할 수 없어서 기술조차 알 수 없으므로, 인식론적인 설명을 적용할 수 없는 상황에서 일어나는 것을 어떻게든 이해해보려는 시도이다. 해석학이 어떤 규범을 불가피하게 당연한 것으로 받아들일 수밖에 없다는 사실까지는 '당파적'이라고 여겨진다. 그러나 그러한 일이 비판원적으로 그리고 사물에 대한 새로운 시각을 만들려는 희망에서 진행되는 한 그러한 당파성은 극복될 수 있다.(346-7)

(q3.1.3.3.3) 이러한 관점에서 볼 때 인식론과 해석학의 각 영역 사이의 경계는 '자연과학'과 '인간학' 사이의 차이, 사실과 가치 사이의 차이, 이론적인 것과 실천적인 것 사이의 차이, 또한 '객관적인 지식'과 그에 비해서 좀 덜 분명하고 더욱 의심스러운 것 사이의 차이 등에 관한 문제가 아니다. 그 차이는 순전히 친숙함에 대한 문제이다. 우리는 무엇이 일어나는지 완벽하게 잘 이해하고 있지만, 그것을 연장시키고 강화하고 가르치고 '근거지우기' 위해서 그것을 집성하려는 경우에 인식론적인 성향을 가지게 된다. 우리는 무엇이 일어나는지 이해하지 못하지만 그것에 대해서 뻔뻔스럽게 '당파적인' 태도를 취하기보다는 솔직하게 그것을 받아들이려면 해석학적인 태도를 취해야만 한다. 이는 오직 동의를 획득한 탐구 작업을 (혹은 좀 더 일반적으로 그러한 담화를) 이미 획득한 경우에만 – '정상' 과학에서와 마찬가지로 '학구적인' 예술, '강단' 철학 혹은 '의회주의적' 정치학만큼이나 쉽게 – 인식론적으로 공약 가능하다는 점을 의미한다. '인간 지식의 본성'에 대해서 어떤 것을 발견했기 때문이 아니라 단지 어떤 작업이 오랫동안 계속되는 경우에 그것을 가능하게 했던 규약들 – 그리고 그것을 부분으로 나누는 방식에 대한 의견일치를 인정하는 규약들 – 을 지적해내기가 상대적으로 쉽기 때문에 공약 가능한 것이다.(347-8)

3.1.4 공약불가능성

(e3.1.4.1) 로티는 쿤과 그 비판자들이 과학의 본질, 지식의 본질에

대해 논의한 것을 살펴본다. 그들의 논의는 과학의 본성과 실재와의 대응의 관계에 대한 것이다. 데카르트 이래의 인식론과 논리 실증주의의 전통은 자연의 거울에 의해 정확한 표상을 추구하는 절차를 실천적 미학적인 문제에 대한 합의를 추구하는 절차와 다른 것으로 본다. 그러나 로티는 이 양자의 차이는 정상적인 담화와 비정상적인 담화의 차이에 불과한 것이지, 결코 과학과 비 과학의 구분은 아니라고 본다. 그는 과학과 비 과학의 구분이나 과학을 자연의 거울로 보려는 발상을 모두 폐기해야 한다고 주장한다. 그는 쿤의 생각을 차용하지만 쿤은 철저한 인식론적 행동주의자는 아니라고 주장한다. 그 이유는 쿤이 인식론의 개선이나 발전을 추구하는 듯한 주장을 했기 때문이다. 철저한 인식론적 행동주의자라면 인식론의 폐기를 주장할 것이라고 로티는 판단한다. 쿤은 칸트식의 관념론에 의해 실재론의 문제를 극복할 수 있다는 태도를 보인다. 로티는 실재론적 시도 뿐 아니라 관념론적 시도 역시 폐기되어야 한다고 주장한다.

(q3.1.4.2) 이제 내가 쿤과 그의 비판자들에 대해서 취한 입장을 요약 해보자. 그들 사이에는 다음과 같은 논의가 벌어졌다. 즉 바깥 세계에 정말로 있는 것을 탐구하는 작업으로 생각되는 과학과, ‘실재에의 대응’이라는 개념이 (가령 정치학이나 문학비평처럼) 그다지 적절하다고 여겨지지 않는 담화는 논의의 형식상 서로 다른가에 대한 논의이다. 논리경험주의 과학철학과, 데카르트 이래의 인식론적 전통은 모두 다음과 같이 말하고 싶어 했다. 즉 자연의 거울 속에서 정확한 표상을 얻으려는 과정과 ‘실제적인’ 혹은 ‘심미적인’ 문제에 대한 동의를 얻으려는 과정 사이에는 몇몇 심오한 차이가 있다는 것이다. 그러한 차이가 ‘정상적인’ 담화와 ‘비정상적인’ 담화에서 일어나는 일들 사이의 차이보다 더 심오할 것이 없다고 주장할 수 있는 근거를 쿤은 제시하고 있다. 그러한 구분은 과학과 비과학 사이의 구분을 넘어서는다. 쿤의 저작이 불러일으킨 격렬한 저항은 자연스러운 반응이었다. 계몽주의의 이상은 우리가 이어받은 가장 귀중한 문화 유산이었을 뿐만 아니라 전체주의 국가들에서 인간성이 더욱 심하게 훼손 되어감에 따라서 곧 사라질 위험에 처해있었기 때문이다. 그러나 계몽주의가 자연의 거울이라는 과학이론의 이미지와 함께 신학과 정치학에서 벗

어난 과학의 자율성이라는 이상을 추구했다고 해서 이러한 혼동이 계속 이어질 만한 이유는 아니었다. 우리가 18세기에서 별다른 손상 없이 이어 받은 적절성과 부적절성이라는 격자는 이러한 이미지와 더 이상 연결되지 않는 한 더욱 매혹적으로 보일 것이다. 진부한 거울의 비유는 갈릴레오의 – 도덕적이면서 또한 과학적인 – 유산을 손상 없이 보존하는 데 아무런 도움을 주지 않는다.(359-360)

3.1.5 동의로서의 객관성

(e3.1.5.1) 객관성을 사실과의 대응이 아니라 탐구자들의 동의로 파악 함으로써 실증주의자들이 준의 입장이 주관적이라고 비판하는 것에 로티는 대처한다. 이런 의미에서 로티는 도덕, 물리학, 심리학 등이 똑같이 객관적이라고 한다. 객관성이 두 가지 의미가 있듯이 그에 대비되는 주관성도 마찬가지다. 로티가 의미하는 객관성은 합리적 토론자의 동의에 의해 선택된 이론의 특징이다. 그의 의미에서 주관성은 합리적 토론자들이 그 이론의 주제와 무관한 것으로 제외한 것이다. 전통적 의미에서 주관성은 ‘저 바깥에 있는 것에 대응되는 것’에 대립되는 개념으로서 ‘오로지 이 안에 있는 것의 산물’이라는 의미다. 이런 의미의 주관성은 흔히 ‘정서적’ 혹은 ‘환상적’이라는 개념과 결합한다.

(q3.1.5.2) 인식론적 행동주의에서 추론된 견해에서 볼 때 가령 대응되어야 할 도덕법칙이 있는가를 발견할 수 있는 흥미로운 방식은 없다. 예를 들면 ‘인간의 본성이 함축하는 도덕적 표준’은 뉴턴의 역학적 우주보다는 아리스토텔레스의 질료 형상론적 우주 속에서 좀 더 친숙하게 여겨진다는 사실은 ‘객관적인’ 도덕법칙이 있다거나 없다고 생각할 아무런 이유가 되지 못한다. 또한 다른 어떤 것도 마찬가지이다. 실증주의자들의 주장대로 형이상학에서 문제가 되는 것은 – 물론 실증주의자들이 실제로 행하고 있는 ‘순수하지 않은’ 언어철학(가령 지향적인 것은 ‘비사실적’이라는 과인의 논제)에 대해서도 마찬가지이기는 하지만 – 형이상학 내에서 어떤 논변을 만족스러운 것으로 받아들일지 아무도 분명하게 말할 수 없다는 점이다. 내가 지금 제시하고 있는 견해에서 볼 때, 이러한 영역에

서 거의 완전한 동의를 이룬 이상적인 시대라면 도덕성, 물리학, 심리학 등은 똑같이 ‘객관적’이라고 볼 수 있을 것이다. 그렇게 되면 문학비평, 화학, 사회학 등과 같은 좀 더 논란이 많은 영역을 ‘비 인식적인’ 그러한 분야를 ‘도구주의적으로 해석하는’ 혹은 어떤 또 다른 ‘객관적인’ 학문분야로 ‘환원 가능한’ 분야에 넣을 수도 있을 것이다. ‘객관적’이나 ‘인식적’이라는 영예로운 말들을 적용한다는 것은 탐구자들 사이에 동의가 있다는 혹은 그렇기를 희망한다는 것을 표현하는 방식에 불과하다.(361-2)

3.2 교화 철학

(e3.2.1) 로티는 인식론에서 해석학으로 철학을 전화시키고자 한다. 그는 과학에 대한 쿤의 견해를 자기 식으로 활용하고 있다. 즉 쿤의 정상과학과 비정상과학의 개념을 일반화하여 인식론을 정상적인 담화, 해석학을 비정상적인 담화로 대비시킨다. 로티는 자신이 제안하는 철학을 한편으로는 비정상적인 담화로서의 해석학으로 규정한다. 다른 한편으로 그는 그 철학을 교화 철학이라고 규정한다. 그것은 체계 철학에 대비되는 말이다. 자아창조의 존재로 파악되는 인간은 새로운 안목을 갖게 해주는 교화적인 노력 덕분에 우리 문화와 공약 불가능한 낯선 문화를 연결하려는 활동을 한다.

3.2.1 교화철학의 정의

(e3.2.1.1) 로티는 ‘교육’이라는 말은 너무 평범하고 가다마가 사용한 ‘교양’(Buildung)이라는 말은 너무 낯설기 때문에 ‘교화’(edification)라는 말을 사용한다고 한다. 교화의 시도는 우리 문화와 낯선 타 문화 사이가, 혹은 우리 학문 분야와 타 학문 분야 사이가 공약 불가능함에도 불구하고 그것을 연결하려는 해석학적인 활동으로 이루어져 있다. 또한 그것은 해석학의 정반대 활동일 수도 있다. 즉 주변의 친숙한 것을 새로

창안한 낯선 용어로 재해석한 결과 생겨난 새로운 목표와 학문을 생각해 보는 활동으로 이루어질 수도 있다. 이 두 경우 그 활동은 구성적이지 않고 교화적이다. 교화적 담론은 우리의 낡은 자아를 낯설음의 힘으로 내쫓아서 새로운 우리가 되도록 하는 비정상적인 담화다. 따라서 로티의 교화 철학의 요점은 담화를 계속 진행하게 만드는 활동이라고 한다. 그러기 위해서는 대화를 일어붙이 만드는 객관적 진리 추구를 포기해야 한다고 로티는 주장한다.

(q3.2.1.2) ‘교육’이라는 말은 너무 평범하게 들리고, 교양이라는 말은 너무 낯설게 들리므로 나는 새롭고 더 낫고 좀 더 흥미롭고 더욱 유용한 표현방식을 찾아내려는 이러한 계획에 ‘교화’라는 명칭을 사용하려고 한다.(우리 자신이나 다른 사람들을)교화하려는 시도는 우리 자신의 문화와 어떤 이질적인 문화나 시대를, 혹은 우리 자신의 학문영역과 공약 불가능한 어휘로 공약 불가능한 목적을 추구하는 것처럼 보이는 또 다른 학문영 역을 서로 연관 지으려는 해석학적 활동 속에 있을 수도 있다. 그러한 활 동은 해석학을 뒤집어놓은 것, 말하자면 새롭게 창안해낸 친숙하지 못한 용어로 친숙한 주위환경을 재해석하려는 시도의 결과이다. 두 경우 모두 에서 그 활동들은 (두 단어 사이의 어원적인 관련성에도 불구하고) – ‘구 성한다’는 말이 적어도 정상적인 담화에서 일어나는 연구 프로그램을 완 수하려는 협력을 의미한다면 – 구성하지 않고도 교화하는 것이다. 교화 를 위한 담화는 비정상적이며, 낯선 힘에 의해서 우리가 예전의 자아에서 벗어나 새로운 존재가 되도록 돋는다고 생각되기 때문이다.(387)

(q.3.2.1.3) 즉 교화 철학의 요점은 바로 객관적인 진리를 찾기보다는 대화가 계속 진행되도록 만드는 것이다. 내가 옹호하고 있는 견해에 따르 면 그러한 진리는 정상적인 담화의 정상적인 결과이다. 어떤 특권적인 일련의 기술을 실체화하여 보편적인 공약을 제안함으로써 대화를 끝내려는 기도에 반대하는 저항으로만 의미가 있는 교화 철학은 비정상적일 뿐만 아니라 반동적이다. 교화적인 담화는 사람들이 자신들에 대해서 생각하는 방식인 어떤 주어진 어휘를 통해서 이제 모든 담화가 정상적인 담화가 될 수 있으며 그러해야 한다고 생각하게 만드는 위험을 막아내려고 한다. 교화 철학자의 시각에서 볼 때 이는 문화가 일어붙고, 인간을 비인간화하는 일이다. 따라서 교화 철학자는 ‘모든 진리’를 넘어 진리를 무한히 추구하

려는 데성의 선택에 동의하고 있다. 교화 철학자에게는 진리에 대한 플라톤의 생각 자체가 불합리하기 때문에 ‘모든 진리’가 부여된다는 바로 그 생각 역시 불합리하다. 어떤 기술로 그려지는 실재가 아니라 실재에 대한 진리라는 생각이나, 다른 모든 기술은 서로 공약 가능하기 때문에 그러한 기술들이 필요 없게 만드는 어떤 특권적인 기술로 그려지는 실재에 대한 진리라는 생각은 불합리하다.(405-6)

3.2.2 교화 철학의 정립

(e3.2.2.1) 로티는 철학에 대한 현재 우리의 관념은 모든 지식 주장을 공약가능한 것으로 만들려는 칸트적인 시도와 밀접한 관련을 가지고 있으므로 인식론 없는 철학을 상상하기 어렵다고 한다. 그러한 어려움은 인간이 본질을 발견할 수 있는 바로 그런 본질을 가지고 있다는 관념에서 연유한 것으로 플라톤주의자, 칸트주의자, 그리고 실증주의자들이 공유하고 있는 것이다. 해석학은 바로 이런 인식론 중심의 철학을 폐기하기 위해 본질에 대한 이런 고전적인 그림이 먼저 폐기되어야 한다고 주장하는 철학이다. 가다며는 『진리와 방법』(*Wahrheit und Methode*)에서 해석학이 진리 추구의 방법이 아니라는 것을 명시한다. 그는 해석학을 인간학의 방법론이 아니라, 방법론적인 자기의식을 넘어서서 인간학이 진정으로 무엇인가 이해하며, 세계에 대한 총체적인 경험과 연결시켜주는 것이 과연 무엇인가를 이해하려는 시도로 간주한다. 그는 인간에 대한 고전적인 그림을 더 넓은 어떤 것으로 대체하고자 한다. 또 표준적인 철학적 문제에 대한 답을 제시하기보다는 거리를 두려고 한다.

(q3.2.2.2) 철학자에 대한 우리의 현재 생각은 모든 지식을 공약 가능한 것으로 만들려는 칸트의 시도와 매우 밀접하게 연결되어 있어서 인식론이 없는 철학이 도대체 가능한지 상상하기조차 힘들다. 좀 더 일반적으로 말해서 어떤 작업이 지식과 아무런 관련이 없다면 – 즉 어떤 의미에서 지식이론이 없거나 지식을 획득하는 방법 혹은 적어도 지극히 중요한 종류의 지식을 발견하는 방법에 대한 실마리조차 없다면 – ‘철학’이라는

명칭을 부여받을 자격이 있다고 상상하기란 매우 곤란하다. 이러한 곤란은 플라톤주의자, 칸트주의자, 실증주의자들이 공유하고 있는 다음과 같은 생각에서 유래한다. 즉 인간은 어떤 본질 – 말하자면 본질을 발견하는 본질- 을 가지고 있다는 것이다. 우리의 주요 작업은 우리를 둘러싸고 있는 우주를 우리 자신의 거울 같은 본질 속에 가졌던 다음과 같은 생각을 보완하고 있다. 즉 우주는 단순하고 명석하고 판명한 사물들로 구성되어 있으며, 그 사물들의 본성에 대한 지식은 모든 담화를 공약 가능하게 만드는 주요 어휘를 제공한다는 것이다.(384)

(q3.2.2.3) 인식론을 중심으로 한 철학을 제거할 수 있으려면 먼저 인간에 대한 이러한 고전적인 생각을 제거해야만 한다. 현대철학에서 논란을 일으키는 용어인 ‘해석학’은 그러한 시도를 지칭하는 이름이다. 이러한 목적으로 그 용어를 사용하게 된 것은 대체로 한 권의 책 – 가다며의 『진리와 방법』(Wahrheit und Methode)(1960) – 때문이다. 가다며는 이 책에서 해석학은 인간에 대한 고전적인 생각에 합치하는 ‘진리에 이르는 방법’이 아님을 분명히 하고 있다. 즉 “해석학적 현상은 기본적으로 방법의 문제가 결코 아니다.” 오히려 가다며는 우리가 해석학을 해야 한다는 사실에서 – 즉 인식론적인 전통에서 애써 외면하려고 했던 인간에 대한 사실인 ‘해석학적 현상’에서 – 어떤 결론을 끌어낼 수 있을지 묻고 있다. 그는 다음과 같이 말한다. 즉 “여기서 전개되는 해석학은 [...] 인문학의 방법론 자체가 아니라, 인문학의 방법론적인 자기의식을 넘어서 인문학이 정말로 무엇인지 또한 인문학을 어떻게 세계에 대한 우리의 경험 총체와 연결시키는지 이해하려는 시도이다.” 그의 책은 고전적인 생각을 좀 더 넓은 구도 속에 놓으려는, 따라서 철학의 표준적인 문제의식에 대해서 일련의 해답을 제시하기보다는 오히려, 그러한 문제의식에서 멀리 떨어지려고 노력하는 인간에 대한 재 기술이다.(384-5)

(e3.2.2.4) 로티는 가다며의 책이 중요한 이유는 그가 마음[정신]이라는 철학적 개념의 세 요소 중 하나인 창조적 인간의 개념과 여타 두 개념을 분리하고자 했기 때문이라고 한다. 가다며는 하이데거와 마찬가지로 테카르트적인 이원론이나 칸트적인 선형적 구성이라는 관념을 받아들이지 않는다. 그는 우리 자신에 대한 재 서술을 가장 중요하게 간주하는

실존주의적 직관과 자연주의적 논점이 융합되는 것을 가능하게 한다. 그는 사고의 목표로 지식이 아니라 교양(Bildung)을 내세운다. 그것은 우리가 다른 사람이 되는 것, 즉 우리의 재형성을 의미한다. 그것은 곧 우리가 더 읽고, 말하고, 쓰는 등의 활동에 의한 드라마틱하게 말한 것이다. 우리 자신의 외모나 생활수준의 변화보다는 우리자신에 대해 새롭고 흥미로운 것을 말할 수 있게 해 주는 사건이 더 중요하다. 가다며는 바깥세계에 무엇이 있다거나 역사에서 무슨 사건이 일어났다는 것 못지않게 우리의 용도에 맞게 자연과 역사에서 우리가 얻는가가 중요하다는 생각을 발전시켰다.

(q3.2.2.5) 지금 우리의 목적에 비추어볼 때 가다며의 책이 가지는 중요성은 ‘마음[정신]’이라는 철학적 개념을 구성하는 세 가지 요소 중의 하나 – 인간을 자기 창조적인 존재로 보는 낭만주의적인 생각 – 를 뒤엎고 있는 나머지 두 가지 요소에서 풀어냈다는 점이다.(자신의 작업을 하는 데에 많은 덕을 보았던 하이데거처럼) 가다며는 데카르트의 이원론이나 아니면 (관념론적으로 해석될 수 있는 모든 의미에 있어서) ‘초월적인 구성’이라는 개념 그 어느 쪽에도 전혀 양보하지 않았다. 따라서 그는 내가 제7장에서 옹호하려고 노력했던 ‘자연주의적’ 입장 – ‘정신과학의 환원불 가능성’은 형이상학적 이원론의 문제가 아니라는 입장 – 과, 우리 자신을 재 기술하는 일은 우리가 할 수 있는 가장 중요한 일이라는 ‘실존주의적’ 직관을 서로 조화시키는 데에 기여했다. 이러한 기여는 사유의 목표인 ‘지식’이라는 개념을 교양이라는 개념으로 대체함으로써 가능했다. 우리가 다른 사람이 된다는 말, 즉 더 많은 독서, 대화, 글쓰기 등을 통해서 우리를 기술하는 참된 문장들이 우리가 더 많이 먹고 더 많이 벌어들이는 등의 일이 경우에 우리를 기술하는 참된 문장보다 더욱 중요하다는 점을 극적으로 표현하는 방식에 지나지 않는다. 우리 자신을 새롭고 흥미 있게 말할 수 있도록 해주는 사건들은 우리의 외모나 생활수준을 변화시키는 (덜 ‘정신적인’ 방식으로 우리를 ‘새롭게 하는’) 사건에 비해서 형이상학적이지 않은 의미에서 (적어도 안정적이고 윤택한 세계에 살고 상대적으로 여가를 즐기는 지성인이라고 생각되는) 우리에게 좀더 ‘본질적’이다.(385-6)

3.2.3 체계철학에 대한 비판으로서의 교화 철학

3.2.3.1 체계 철학자와 교화 철학자

(e3.2.3.1.1) 로티는 교화적인 철학이 체계적인 철학에 대한 비판이라고 한다. 그는 주류 철학자들을 체계적인 철학자로, 주변부에 있는 철학자를 교화적인 철학자고 규정한다. 체계적인 철학자들은 영속성을 위해 체계를 제시한다. 그들의 철학은 건설적이며 논증을 제시한다. 체계적인 철학은 문화의 한 영역에서 어떤 실천을 뽑아내어 그것을 인간 활동의 패러다임으로 제시한다. 서양 철학의 전통에서 볼 때 그 패러다임은 지식, 즉 정당화된 참된 믿음이거나 따로 정당화가 필요 없는 자명하게 참인 믿음이었다. 반면에 교화적인 철학자들은 자신의 세대를 위해 과과를 행한다. 그들의 철학은 반동적이며, 풍자, 조롱, 경구를 제시한다. 괴테, 키에르케고르, 산타야나, 윌리엄 제임스, 듀이, 후기 비트겐슈타인이나 후기 하이데거는 체계 건설에 종사하는 것이 아닌 교화 철학자이다. 그들은 가끔 상대주의자 혹은 냉소주의자라는 비난을 받았다.

(q3.2.3.1.2) 나는 주류 철학자들은 ‘체계적인’ 철학자로 분류하며, 주변부에 있는 철학자들은 ‘교화적인’ 철학자로 분류한다. 이들 주변부에 있는 실용주의 철학자들은 주로 체계 철학에 대해서, 즉 보편적인 공약이라는 기획 전체에 회의적인 입장을 취한다. 우리 시대에 활동했던 주변부의 위대한 교화 철학자로는 듀이, 비트겐슈타인, 하이데거 등이 있다. 이 세 사람이 전통적인 철학의 문제에 대한 견해를 표명했다거나 혹은 협동적이고 진보적인 학문분야인 철학에 건설적인 제안을 했다고 생각하기는 매우 어렵다. 그들은 인간에 대한 고전적인 생각을 비웃었다. 그 생각 속에는 최종적인 어휘로 보편적인 공약을 추구하는 체계철학이 담겨 있다. 그들은 말이 표상적인 특성 때문이 아니라 다른 말과의 관련 속에서 의미를 얻게 된다는 전체론적인 견해와, 어휘는 실재를 투명하게 드러내기 때문이 아니라 사람들로부터 특권을 획득한다는 추론을 부지런히 공격하고 있다.
(395-6)

3.2.3.2 교화 철학자와 혁명적인 철학자

(e3.3.3.2.1) 여기서 주목해야 할 것은 혁명적 사상가가 모두가 교화적 철학자가 아니라는 것이다. 즉 로티가 말하는 체계적 철학자와 교화적인 철학자의 구분은 정상적인 철학자와 혁명적인 철학자의 구분과 일치하지 않는다. 후설, 하이데거, 러셀, 후기 비트겐슈타인, 후기 하이데거 등은 모두 혁명적 철학자에 속하지만 그들 모두 교화적이 철학자는 아니다. 로티는 두 종류의 혁명적인 철학자가 있다고 한다. 한 부류로는 낡은 어휘와 자신들의 혁명적인 어휘 사이의 공약불가능성이 일시적인 것이라고 본다. 그 부류의 철학자들은 그런 공약불가능성은 이전 철학의 결점 때문이므로 어휘를 다시 제도화함으로써 그것이 극복될 것이라고 생각한다. 그들은 정상적이며 전문적인 철학이 실행되는 새로운 학파를 창설한다. 후설과 러셀은 혁명적이기는 하나 데카르트나 칸트처럼 체계적인 철학자에 속한다. 후기 비트겐슈타인과 후기 하이데거는 혁명적이면서, 키에르케고르, 니체처럼 교화적인 철학자에 속한다.

(q3.2.3.2.2) 체계적인 철학자와 교화적인 철학자의 구분은 정상적인 철학자와 혁명적인 철학자의 구분과 같지 않다. 후자의 구분에 따르면 후설, 러셀, 후기 비트겐슈타인, 후기 하이데거 등이 동일선상에 (즉 ‘혁명적인’ 철학자로) 놓이기 때문이다. 지금의 목적에 비추어 문제가 되는 것은 두 가지 종류의 혁명적인 철학자들 사이의 구분이다. 한편으로는 혁명적인 철학자들 – 즉 정상적이고 직업화된 철학이 수행될 수 있는 새로운 학파를 창설한 사람들 – 이 있다. 그들은 자신들의 새로운 어휘가 예전의 어휘와 공약 가능하지 않다는 점을 잠정적인 불편으로 생각하며, 그 불편은 선조들의 결점 때문에 생겼으며 그들 자신의 어휘가 제도화되면 극복할 수 있다고 생각한다. 다른 한편으로는 자신들의 어휘가 제도화되어야 한다거나 자신들의 저작이 전통과 공약 가능하다고 생각될 수 있다는 생각에 두려움을 나타내는 위대한 철학자들이 있다.(데카르트와 칸트처럼) 후설과 러셀은 전자에 속한다.(키에르케고르와 니체처럼) 후기 비트겐슈타인과 후기 하이데거는 후자에 속한다. 위대한 체계 철학자들은 건설적인 성향을 가지고 있으며 논변들을 내놓는다. 위대한 교화 철학자들은 반동적인 성향을 가지고 있으며 풍자와 조롱, 금언 등을 말한다. 그들은 자

신들이 반동적으로 대했던 시기가 지나버리면 자신들의 작업 역시 의미를 잃게 된다는 점을 잘 알고 있다. 그들은 의도적으로 주변부에 머무른다. 위대한 과학자들과 마찬가지로 위대한 체계 철학자들은 그들 자신의 세대를 위해서 과과를 행한다. 체계 철학자들은 자신들이 논의하고 있는 주제들이 과학으로 가는 안정된 길 위에 놓이기를 원한다. 교화 철학자들은 시인들이 때때로 불러일으키곤 하는 경외의 여지를 남겨놓기를 원한다. – 이 경외는 하늘 아래 새로운 것이 있으며, 그것은 이미 있었던 것을 정확하게 표상한 것이 아니며 (적어도 한동안은) 설명될 수 없으며 거의 기술될 수도 없는 것이다.(396-7)

3.2.3.3 교화 철학자의 어려운 임무

(e3.2.3.3.1) 플라톤이 철학자를 시인의 반대 인물로 정의했기 때문에 어떻게 보면 교화 철학자라는 관념은 하나의 패러독스이다. 플라톤에 의하면 철학자는 이유를 제시하고 논증하고 정당화할 수 있어야 한다. 논증적인, 즉 체계적인 철학자들은 니체나 하이데거를 진정한 철학자라고 하지 않는다. 정상적 철학자들도 혁명적 철학자들이 공약 불가능한 담론을 사용했을 때 그들에게 “진정한 철학자가 아니다.”라고 말할 수 있다. 교화 철학자들의 난점은 철학의 본질과 같이 본질에 대해 새롭게 발견된 정확한 표상이라고 말하지 않으면서 그저 새로운 용어를 제시해야 한다는 점이다. 그는 정상적인 철학의 규칙이 아니라 일종의 메타 규칙을 제안해야 한다. 이 메타 규칙은 낡은 규칙들이 자신의 주제와 맞지 않는다는 이유에서 변경을 제안하며 기준의 규칙을 위반하고 있다. 혁명적인 체계 철학자와 달리 교화 철학자는 이런 메타 단계에서 비정상적인 사람이다. 체계적인 혁명가는 선배 철학자들의 견해에 대한 자신의 견해를 체계적으로 제시할 수 있다. 그러나 교화 철학자는 그것에 대해 견해를 갖기를 피하면서 그런 견해를 갖는 것에 대해 비난해야 한다. 이것은 어렵지만 불가능한 것은 아니다. 비트겐슈타인과 하이데거가 이미 그것을 했다. 그렇게 함으로써 우리는 탐구에 종사하는 것이 아니라 대화에 참여한다고 로티는 말한다. 교화 철학자는 의도적으로 체계를 비판하며

대화를 추구한다. 그의 역할은 객관적 사실을 안다고 생각하는 자기기만을 피하게 해 주는 것이다.

3.2.4 교화 철학의 진리

3.2.4.1 상대주의로 취급되는 교화 철학

(e3.2.4.1.1) 교화 철학자는 체계를 의도적으로 비판하며 대화 추구를 시도한다. 그는 스스로를 대자존재로서 파악한다. 철학의 목표를 진리 추구로 보는 것은 인간 존재를 객체로, 즉 즉자 존재로 파악하는 것이다. 인식론자가 목표로 하는 진리는 논리적 필연성이나 물리적 필연성이지만, 그것이 사르트르에게는 인간의 자유를 제거하는 문제로 다가온다. 사르트르와 같이 필연성 추구를 비판하는 교화 철학자는 상대주의 취급을 받게 된다. 실존주의와 교화 철학은 반동적일 수밖에 없다. 그 철학이 대화에 새로운 방향을 제시하면서 대화가 계속되게 하는 것 이상의 것을 하게 되면, 그것은 자기기만에 빠지게 된다. 교화 철학이 제시하는 새로운 방향이 새로운 정상적 담화, 새로운 과학, 새로운 연구 프로그램, 새로운 진리를 낳을 수도 있다. 그러나 그것은 교화 철학의 주된 부분이 아니라 그것의 우연적 산물일 뿐이다. 교화철학의 주된 핵심은 듀이의 말을 빌자면 관습을 깨는 것이다.

(q3.2.4.1.2) 인식론자의 시각에서 볼 때 비일관적인 이러한 생각은 진리에 이르는 문제를 필연성의 문제로 – 그것이 초월론자의 ‘논리적’ 필연성이든 아니면 혁명적인 ‘자연주의’ 인식론자의 ‘물리적’ 필연성이든 – 생각하는 형식을 취하고 있다. 사르트르의 관점에서 보면 그러한 필연성을 찾아내자는 주장은 또 다른 대안적인 이론이나 어휘를 세우기 위해서 사람의 자유를 제거하자는 주장과 같다. 따라서 그러한 주장이 종합적이지 않다는 점을 지적하는 교화 철학자는 ‘상대주의자’, 즉 도덕적인 진지함을 결여한 사람으로 취급된다. 왜냐하면 그는 선택의 짐이 사라져버리기를 바라는 인간의 공통적인 희망에 동조하지 않기 때문이다. 마치 덕을

아리스토텔레스의 자기발전으로 생각하는 도덕 철학자는 동료에게 아무런 관심을 기울이지 않는다고 생각되듯이, 행동주의자인 뿐인 인식론자는 객관적인 진리에 대한 인간의 보편적인 영감을 공유하지 않는 사람으로 취급된다.(404)

3.2.5 마음[정신]과 자연

3.2.5.1 정신과학과 자연과학의 구분 폐기

(e3.2.5.1.1) 정신과학과 자연과학의 구분에는 마음[정신]과 자연의 문제가 항상 그 배경을 이루고 있다. 실증 과학의 방법은 자연 연구에 적합하고 해석학은 마음[정신]이나 인간을 연구하는 데 적합하다는 전통적인 학문의 이분법을 로티는 비판한다. 그는 마음[정신]-자연의 구분은 매우 복합적인 관념의 산물임을 밝힌다. 즉 인간이 정신적인 존재라는 관념은 자아 창조의 존재에 대한 낭만적 관점, 현상 세계를 구성하는 존재라는 칸트적 관념, 특별한 비물질적 요소를 가진 존재라는 데카르트의 관념 이 세 가지의 혼동된 형태로 제시된다는 것이다. 그는 이런 구분이 폐기되어야 한다고 주장한다. 이런 사고방식의 결과 자연과학적 방법론과 사회과학적 방법론의 대비가 제기된다. 즉 자연과학은 설명을 추구하고 사회과학은 이해를 추구한다는 것이 그것이다. 인간에 대해 자연현상과는 달리 엄격한 예측이 불가능한 그 근본적인 이유는 인간이 자기 정의적이기 때문이다. 따라서 경험적 자아는 자연과학의 소관이지만 도덕적 행위자로 기능하는 초월적 자아는 그럴 수 없다는 것이다. 이런 발상은 마음[정신]과 자연의 구분을 더 공고히 한다. 해석학은 데카르트 식 이원론의 마음[정신], 칸트의 자발성과 수동성의 구분 중에서 자발성에 속하는 것, 또 철학 이외의 학문 분야의 정상적인 방법론과 별개의 진리 발견의 방법이라는 것과 관련성이 없다고 로티는 주장한다. 해석학은 로티에게 공약 불가능한 담론으로 이해된다.

(q3.2.5.1.2) 나는 이장의 서두에서 대강 말해서 해석학이란 친숙하지 않은 것들에 대한 연구를 기술한 것이며, 인식론은 친숙한 것들에 대한 연구를 기술한 것이라고 말했다. 내가 ‘마음[정신]’과 ‘자연’에 대해서 제시했던 다소 강요된 해석이 받아들여진다면, 이제 우리는 인식론이 자연에 대한 탐구를 기술하는 반면에 해석학은 마음[정신]에 대한 탐구를 기술한다는 전통적인 견해에 동의할 수 있을 것이다. 그러나 내 생각으로는 마음[정신]과 자연의 구분을 한꺼번에 폐기하는 것이 좋을 듯하다. 내가 이미 말했던 대로 그러한 구분은 (a) 사물을 설명하고 예측하는 우리의 현재 방식에 잘 들어맞는 것과 그렇지 않는 것 사이의 구분과, (b) 이런 혹은 저런 때마다 분명히 인간적인 것으로 간주되던 (제1장 제3절에서 열거되었던) 여러 특징 모두의 결합과 세계의 나머지 부분 사이의 구분을 함께 뒤섞고 있다. 또한 이 구분은 앞의 두 구분을 (c) 자발성이라는 능력(구성이이라는 초월적인 작용)과 수용성이라는 능력 사이의 (제3장 제3절에서 비판했던) 구분을 합쳐놓은 것이다.(이러한 혼동은 ‘경험적 자아’를 구성하는 감각과 표상의 영역과 우리의 초월적인 수용능력을 한데 묶은 결과이다. – 이는 칸트 자신도 피할 수 없었던 일이다.) (현재 우리의 언어와 공약 불가능하다는 식으로 쉽게 말하는) 낭만적인 자기-초월적 창의성으로서의 마음[정신]과, 인간의 거울 같은 본성으로 (즉 물리적인 설명에서 벗어나는 모든 형이상학적 자유로) 동일시되는 마음[정신]을 한데 결합시킨 결과로 바로 19세기 독일 관념론의 형이상학이 생겼다. 이는 일련의 유용한 결합이기는 하지만, 그다지 달갑지 않은 것 중의 하나는 철학이 과학과는 전혀 다른 그 자신만의 특별한 영역을 가지고 있다는 생각이었다. 이러한 결합은 철학이 인식론을 중심으로 하는 학문분야라는 생각을 계속 유지시키는 데에 도움을 주었다. 마음[정신]이 (칸트의 의미에서) 초월적인 구성을 행한다는 생각이 한편으로는 테카르트의 이원론에 호소함으로써 다른 한편으로는 낭만주의에 호소함으로써 강화되는 한-자연과학(정신 생리학)으로도, 정신과학(지식 사회학)으로도 환원될 수 없는 – ‘인식론’ 혹은 ‘초월 철학’이라고 불리는 지배적인 학문에 대한 생각은 의심받지 않고 살아남을 수 있다. 더욱 불행한 전통은 기계적이지 않은 번역(그리고 좀 더 일반적으로는 상상적인 개념형성)이 필요하다는 것과 ‘구성 작용을 행하는 추월적인 자아가 환원 불가능하다는 것’을 서로 혼동하는 일이다. 이러한 혼동은 관념론-실재론의 문제가 완전히 종결되었어야 할 시기보다 훨씬 이후에까지 지속되도록 만들었다. 해석학에 우

호적인 사람들은 (이 절의 서두에 인용되었던 아펠의 글에서 볼 수 있듯이) 관념론 같은 것은 그들의 행동을 보장하는 특권이라고 생각하는 반면에, 반대자들은 현상학을 공공연하게 옹호하게 되면 누구나 ‘반 자연주의자’가 될 수밖에 없으며, 물리적 우주를 적절하게 이해하지 못할 수밖에 없다고 생각한다.(380-1)

3.2.5.2 ‘설명’과 ‘이해’에 대한 사회과학 철학의 전통적 논쟁

(e3.2.5.2.1) 사회과학 철학에 대한 전통적인 논쟁은 설명과 이해에 대해 상이한 견해를 보이고 있다. 한 쪽에서는 예측 법칙에 포섭되는 ‘설명’은 ‘이해’를 대체할 수 없다고 한다. 설명이 이해를 전제로 하는 것이기 때문이다. 그러나 다른 쪽에서는 이해란 설명의 능력이며, 설명은 가설의 초보적 단계에 해당한다고 주장한다. 로티는 양 쪽 모두 맞는 말이라고 한다. 정신과학, 즉 이해를 옹호자들과 설명이론 즉 사회과학이나 행동과학의 지지자들은 항상 서로의 배후를 공격하고 있다. 그들은 서로 자기 쪽에서 주장한 것이 더 기본적으로 전제된 것이라고 주장한다. 해석학을 의심하는 자들은 어떤 존재가 말을 한다는 것이 그 존재가 예측 가능한 법칙의 그물에서 빠져나갈 수 있다는 것을 의미하는 것은 아니라고 생각한다. 그러나 해석학을 옹호하는 자들은 인간이 말하는 바는 두 부분, 즉 소리나 철자, 그리고 그것이 의미하는 바로 이루어져 있으며, 그 둘은 판이하게 다르다고 생각한다. 통일과학을 주장하는 는 이들은 의미 있는 발언이라면 통일과학의 언어로 번역하는 것이 가능하기 때문에 그 두 가지가 서로 다르지 않다고 주장한다.

(q3.2.5.2.2) ‘사회과학의 철학’을 둘러싼 전통적인 논란은 일반적으로 다음과 같이 전개되어 왔다. 즉 한쪽에서는 (대체로 예측법칙에 포섭되는) ‘설명’이 ‘이해’를 전제하고 있으며, 후자를 전자로 대체할 수 없다고 말한다. 다른 쪽에서는 이해란 단지 설명하는 능력일 뿐이며, ‘이해’라는 것은 단지 몇몇 설명 가설을 만들어 내기 위해서 이러저러하게 맞추어보는 유치한 단계일 뿐이라고 말한다. 양쪽 모두 올바르다. [...] 해석학에 의심을 품고 있는 사람들은 어떤 존재가 말을 한다고 해서 강력한 예측

능력을 가진 법칙의 거대한 그물망에서 빠져나갈 수 있다고 생각할 아무런 이유가 되지 않는다고 말하고 싶을 것이다. 이러한 법칙은 그 존재가 먹는 것뿐만 아니라 하는 말까지 예측할 수 있기 때문이다. 해석학을 옹호하는 사람들은 그 존재가 하는 말에 대한 문제는 두 부분 – 즉 그들이 무슨 소리를 내며 무슨 글자를 만드는가 (이는 아마도 신경 생리학을 통해서 충분히 예측 가능할 것이다)와, 그러한 것들의 의미에 대한 부분 – 으로 되어 있으며, 이 두 부분은 완전히 다르다고 말한다. 이런 점에서 ‘통합과학’을 옹호하는 사람들은 [...] 모든 의미있는 발화를 하나의 언어 – 통합과학 자체의 언어 – 로 번역하기 위한 과정이 있기 때문에 그것들은 다르지 않다는 것이다.(372-5)

3.2.5.3 마음[정신]–자연의 구분에 대한 로티의 분석

(e3.2.5.3.1) 로티는 마음[정신]과 자연의 구분은 다음 세 가지의 구분으로 이루어 진 복합적인 것이라고 분석한다. 첫째, 현재의 설명 및 예측 방식에 부합하는가 아닌가의 구분, 둘째, 인간적인 것과 그 외의 것 사이의 구분, 셋째, 자발성의 능력과 수용성의 능력의 구분이 그것이다. 19세기 독일 관념론은 ‘낭만주의의 자기초월적인 창의성으로서의 마음[정신]의 개념’을 ‘인간의 유리 같은 본질로서의 마음[정신]의 개념’을 동화시킨 결과 이런 복합적인 관념이 탄생했다고 로티는 주장한다. 이것은 유용한 동화이기는 했지만 철학이 과학과 달리 그 자체의 특별한 영역을 지닌다는 관념을 낳게 했다. 그것은 달갑지 않은 결과였다고 로티는 평가한다. 해석학의 옹호자들은 관념론과 같은 것을 자신들이 행할 바라고 여겼다. 그러나 그 반대자들은 해석학을 물리적 우주의 외재성의 의미를 제대로 이해하지 못한 반 자연주의라고 간주했다. 그런 역사적인 과정을 거쳐서 자연과학과 해석학의 대비적인 관계가 성립되었고 그것이 강화되었다. 로티는 해석학을 예측적인 ‘설명’에 대비되는 ‘이해’라는 또 다른 방식의 암으로 간주하지 않는다. 그는 해석학을 다른 방식의 대처일 뿐이라고 간주한다. 즉 해석학은 낯선 것에 대한 연구이고 인식론은 친숙한 것에 대한 연구이다. 그는 마음[정신]을 탐구하는 것이 해석학이고 자연을 탐구하는 것을 인식론으로 보는 전통을 비판함과 동시에 마음[정신]과

자연의 구분도 폐기되어야 한다고 주장하는 것이다.

3.2.5.4 비자연주의의 오류

(e3.2.5.4.1) 로티는 인식론을 대체할 후계 주제를 찾지 말라고 했다. 탐구의 영원한 기본 틀이라는 관념에서 철학이 자유로워야 한다고 주장한다. 그와 동시에 그는 과학이 설명하지 않은 채 남겨놓은 것을 철학이 설명할 수 있다는 관념에서도 역시 해방되어야 한다고 주장한다. 이런 관점에서 본다면 ‘보편적 화용론’이나 ‘선험적 해석학’은 매우 의심스럽다. 왜냐하면, 그것은 사르트르에 의하며 우리가 가질 수 없는 것을 약속하고 있기 때문이다. 즉 자유를 자연으로 보는 방식을 약속하고 있기 때문이다. 실제 생활의 보편적 맥락에서 지식의 기능이 재 정식화된 선험적 철학의 틀 속에서라면 성공적으로 분석될 수 있다고 하버마스는 주장한다. 그리고 문화과학과 자연과학의 탐구 논리에 대한 반성에 의해 인지적 관심이 분석된다면 지식의 선험적 지위를 정당하게 주장할 수 있다고 그는 주장한다. 그러나 로티는 지식의 기능을 실제 생활의 보편적인 맥락에서 분석하는 것은 의미가 없으며, 지성사를 포함하는 넓은 의미의 문화 인류학이 필요하다고 주장한다.

(q3.2.5.4.2) 나는 우리가 인식론을 계승할 주제를 찾아내려고 노력하는 대신, 철학이 탐구를 위한 영속적인 기본 틀을 발견하려는 노력을 경주해야 한다는 생각에서 오히려 벗어나야 한다고 주장해왔다. 특히 우리는 과학이 설명하지 못하고 남겨둔 것들을 철학이 설명할 수 있다는 생각에서 벗어나야 한다. 나의 관점에서 보면 ‘보편적인 [화용론]’이나 ‘[선험적인] 해석학’을 전개하려는 시도는 매우 의심스럽다. 사르트르가 우리에게는 불가능한 방식 – 즉 자유를 본성으로 보는 방식(털 신비스럽게 말하자면, 여러 어휘 중에서 한 어휘로 우리 자신을 보는 것과 동일한 ‘정상적인’ 방식으로 어휘를 창조하거나 선택하는 일을 보는 방식) – 이라고 말하는 바를 우리에게 약속하는 것처럼 보이기 때문이다. 그러한 시도는 내가 정상적인 담화를 통한 객관적인 지식 탐구를 제한했던 방식 – 즉 교화의 한 요소로 보이는 것 –에서 출발한다.(408)

(q3.2.5.4.3) 그러나 나는 이와 반대로 ‘실제 생활의 보편적인 맥락에서 지식이 행하는 기능’을 ‘분석하는’ 개괄적인 일반 방식을 찾아내려고 노력해 봐야 소용없으며, (지성사를 포함한 넓은 의미의) 문화인류학만이 필요할 뿐이라고 주장한다.(409)

3.2.5.5 마음[정신]과 자연에 대한 체계 철학의 오류

(e3.2.5.5.1) 체계적 철학의 오류는 항상 새로운 형이상학적 혹은 선협적 서술에 의해 예컨대 “우리와 자연에 대해 어떻게 작동하는지 알게 되면 어떤 도덕을 이끌어 낼 수 있는가?”와 같은 질문에 답할 수 있을 것으로 생각했다는 것이다. 그러나 새로운 객관적인 지식을 발견함으로써 정당화의 물음에 답한다거나 혹은 특권적 영역에 대해 서술함으로써 도덕적 행위자의 정당화 요청에 응한다는 시도는 철학자의 잘못된 신앙에 불과하다. 칸트는 이러한 시도를 형이상학적 형식으로 보았으며 도덕적 신앙을 만들려고 하는 전통적인 이성의 개념을 파괴했다는 점에서 위대하다고 로티는 말한다. 칸트는 도덕적 결단의 핵심이나 정당화의 요구에 과학이 결코 답할 수 없다는 것을 주장했다. 그러나 칸트는 과학에 대한 이러한 진단을 불가피하게 주관적인 조건을 발견한 것이라고 간주했다. 그는 도덕적 딜레마에 대한 결정의 절차가 정말로 존재한다고 생각했다. 그리하여 그는 형이상학의 자리에 선협적 시도를 대체하는 새로운 형태의 잘못된 신앙을 창안한다. 즉 그는 도덕적 행위자를 ‘구성하는 선협적 자아’와 동일시함으로써 자유를 자연으로, 선택을 지식으로, 대자존재를 즉자존재로 환원시키려는 시도들을 향한 길을 터놓게 된다. 그러나 로티는 그 길을 막으려고 한다. 즉 그는 자연과 마음[정신], 과학의 객관화와 반성, 인식론과 해석학의 초역사적이며 영속적인 구분 대신에 친숙한 것과 그렇지 못한 것, 정상적인 것과 비정상적인 것 사이의 역사적이고 임시적인 구분으로 재구성한다. 이런 새로운 구분은 탐구의 두 방식에 대한 구분이 아니라 탐구와 탐구는 아니지만 그것으로 이끌어 가게 하는 것의 구분이다.

(q3.2.5.5.2) 체계철학의 주요한 오류는 언제나 새로운 ('형이상학적인' 혹은 '[선험]적인') 기술적인 혹은 설명적인 (가령 '인간' '마음[정신]' '언어' 등을 다루는) 담화로 그러한 질문에 답할 수 있다고 생각한다는 점이다. 새로운 객관적인 진리를 발견함으로써 정당화의 문제에 답하거나, 특권적인 영역에 대한 기술로 도덕적 행위자의 정당화 요구를 충족시키려는 이러한 시도는 철학자들이 가진 특별한 형태의 신념, 즉 도덕적 선택을 유사인자로 대체하려는 특별한 방식에 불과하다. 칸트의 위대함은 이러한 시도의 '형이상학적' 형식을 간파하고 도덕적 신념의 여지를 확보하기 위해서 이성에 대한 전통적인 생각을 파괴해버렸다는 점에 있다. 칸트는 과학적 진리를 보는 다음의 시각을 제시했다. 즉 무엇을 해야 하는가에 대한 도덕적 결단은 세계의 본성에 대한 지식을 바탕으로 해야 한다는 주장의 요점, 정당화, 방식 등에 대해서 과학적 진리는 아무런 대답도 주지 못한다는 것이다. 불행하게도 칸트는 과학적 탐구에 대한 반성을 통해서 드러나는 '불가피한 주관적인 조건'을 발견하여 과학을 나름대로 진단했다. 마찬가지로 불행하게도 그는 (비록 정언명법은 인지를 통해서 파악되는 것은 아니므로 지식을 바탕으로 한다고 할 수는 없지만) 도덕적 딜레마를 해결하기 위한 결단 과정이 있다고 생각했다. 따라서 그는 새로운 형식의 잘못된 철학적 신념을 창안했다. – 즉 세계를 다른 곳에서 찾으려는 '형이상학적인' 시도를 참된 자아를 찾으려는 '[선험]적인' 시도로 대체한 것이다. 행위하는 도덕적인 자아와 구성하는 '[선험]적인' 시도로 대체한 것이다. 행위하는 도덕적인 자아와 구성하는 초월적인 자아를 슬그머니 동일시함으로써 그는 자유를 본성으로, 선택을 지식으로, 대자적 존재를 즉자적 존재로 환원하려는 칸트 이후의 훨씬 더 복잡한 시도로 가는 길을 열었다. 나는 자연과 마음[정신], '객관화하는 과학'과 반성, 인식론과 해석학 사이의 비역사적이고 영속적인 구분을 친숙한 것과 그렇지 못한 것, 정상적인 것과 비정상적인 것 사이의 역사적이고 임시적인 구분으로 재구성하여 이 길을 봉쇄하려고 노력했다. 이러한 구분을 이렇게 재구성함으로써 우리는 탐구를 두 가지 영역으로 나누는 것이 아니라, 탐구와 탐구는 아니지만 탐구가 생기기도 하는 (혹은 그렇지 않을 수도 있는) 방금 시작한 물음으로 나눈다고 생각한다.(411-2)

(e3.2.5.5.3) 인식론이 체계 철학의 본질이 된 이유가 있다고 로티는

지적한다. 인식론은 정상적인 담화 내의 정당화의 패턴을 그 이상의 어떤 것으로 보려는 시도이다. 인식론은 또한 그 정당화의 패턴이 도덕적 개입을 요구하는 시도, 즉 실재, 진리, 객관성, 혹은 이성에 연결되어 있다고 보는 시도이다. 그러나 로티와 같은 인식론적 행동주의자는 우리시대의 정상적인 담화를 이중의 초점을 가지고 본다. 즉 그는 그것을 다양한 역사적 이유에 의해 채택된 패턴이라고 본다. 그는 동시에 그것을 현재에 대한 최선의 설명이라는 의미에서 객관적 진리의 성취라고 본다. 하버마스가 말하듯이, 과학적 탐구는 불가피하게 주관적인 조건에 의해 가능한 것이고 또 그것에 의해 제약된다. 인식론적 행동주의의 관점에서 보면 과학적 탐구의 조건은 탐구의 논리를 반성함으로써 발견되는 것이 아니다. 왜냐하면 그것은 특정한 사회나, 직업, 혹은 집단의 특정한 주장을 근거로 채택된 것에 불과하기 때문이다. 그런 학문분야의 모형은 문화 인류학이다. 그것은 통상적인 해석학의 방법과 경험의 방법이 결합된 것이라고 하겠다. 과학적 탐구의 주관적인 조건은 집단 내에서 상식적인 실천 명령과 표준적인 현행 이론을 결합한 것이다. 그런데 이것을 역사학자나 인류학자의 눈으로 보면 어떤 집단의 신념, 욕구, 실천에 대한 경험적 사실로 간주된다.

(q3.2.5.5.4) 일단 이러한 점을 알게 되면 우리는 인식론이 왜 체계 철학의 정수로 등장했는가를 좀 더 분명하게 알 수 있다. 인식론은 정상적인 담화 안에서 정당화의 형식을 단지 형식이 아니라 그 이상의 것으로 보려는 시도이기 때문이다. 인식론은 그러한 형식이 도덕적인 책임을 요구하는 어떤 것 – 가령 실재, 진리, 객관성, 이성 등 – 에 연결되어 있다고 보려는 시도이다. 이와는 반대로 인식론에서 행동주의자가 된다는 것은 바로 현 시대의 정상적인 과학적 담화를 이중적으로, 즉 다양한 역사적인 이유에 적합하게 만들어진 형식이면서 동시에 객관적인 진리를 달성한 것으로 보려는 것이다. 이때 ‘객관적인 진리’란 무엇이 일어나고 있는가를 설명하고 있는 방식에 대해서 현재 우리가 품고 있는 최선의 생각 그 이상도 그 이하도 아니다. 인식론적 행동주의의 관점에서 본다면 ‘불가피한 주관적인 조건’을 통해서 과학적 탐구가 가능해지며 제한된다는 하버마스의 주장 속에 담긴 유일한 진리를 그러한 탐구가 정당화라는 관행

을 받아들임으로써 가능해지며 또한 그러한 관행은 대안을 가질 수 있다 는 점뿐이다. 그러나 이러한 ‘주관적인 조건’은 결코 ‘탐구의 논리를 반성 함으로써’ 발견될 수 있는 ‘불가피한’ 조건이 아니다. 그러한 조건은 단지 어떤 사회나 직업 혹은 다른 집단에서 무엇을 어떤 종류의 주장에 대한 좋은 근거로 생각하는가를 보여주는 사실일 뿐이다. 그러한 전문분야 행렬은 ‘문화 인류학’이라는 보통의 해석학적이면서도 경험적인 방법을 통해서 연구된다. 그 집단의 시각에서 보면 이러한 주관적인 조건은 상식적인 실천적 명령들 (가령 종족의 금기사항, 밀의 방법 등)과 그 주제에 대한 그 당시의 표준 이론을 조합한 것이다. 사상가나 인류학자들의 시각에서 보면 그러한 조건들은 어떤 인간 집단이 가진 믿음, 욕구, 관행 등에 대한 경험적인 사실이다. 이 두 가지 관점은 동시에 취할 수 없다는 의미에서 양립할 수 없다. 그러나 이 두 가지를 상위의 종합으로 포괄해야 할 이유도 필요 없다. (따라서 과거의 자신들을 ‘반성’이라는 과정을 통해서 ‘객관화하고’, 현재의 자신들을 올바르게 기술하는 새로운 문장을 만들 것이다. 사람들이 자신이 행하고 있는 것에 의심을 품고, 그에 따라서 자신들이 이전에 사용하던 방식으로 공약적이지 않은 방식으로 담화를 시작할 수도 있다.) (413-4)

3.2.5.6 자연주의와 비 자연주의의 구분 폐기

(e3.2.5.6.1) 체계 철학은 연구 주제에 따라 자연과 역사, 사실과 가치를 구분하고, 연구 방법에 따라 객관화와 반성, 연구하는 능력에 따라 그러나 체계적인 철학이 제시하는 이런 구분은 로티가 제시하는 정상적인 담화와 비정상적인 담화의 구분과 일치하지 않는다. 어떤 것도 체계화될 수 있듯이 어떤 것도 비정상적인 담화로 전환될 수 있다. 데카르트와 흉스시대 이래 과학은 정상적인 담화이며, 다른 것은 그것을 모델로 삼아야 한다는 가정이 표준적인 철학의 모티브였다. 그런 이유로 자연과학이나 자연주의를 논의하는 것이다. 일단 그런 가정을 제쳐둔다면, 우리는 여러 가지 반 자연주의 역시 제쳐두어야 할 것이다.

(q3.2.5.6.2) 참기 어려운 반복을 무릅쓰면서 나는 다음과 같은 내용을 다시 주장하고자 한다. 즉 정상적인 담화와 비정상적인 담화 사이의

구분은 주제에 대한 구분 (가령 자연과 역사, 사실과 가치), 방법에 대한 구분 (가령 객관화와 반성), 능력에 대한 구분 (가령 이성과 상상력) 등과 일치하지 않으며, 또한 세계를 이해하기 위해서 체계 철학이 사용했던 다른 구분 중에서 어느 것도 이전에는 알아채지 못했던 세계에 구분이나 특징에 대한 객관적인 진리를 구성하지도 않는다는 점이다. 마치 그 어떤 것도 교화적인 것이 될 수 있으며 또한 체계적인 것이 될 수 있듯이 그 어떤 것에 대해서도 비정상적인 담화가 가능하다. 데카르트와 흡스의 시대 아래로 과학적인 담화는 정상적인 담화이며 다른 모든 담화는 과학적인 담화를 모델로 해야 한다는 가정이 철학의 표준적인 동기로 기능했다는 단순한 이해 때문에 나는 정상 과학과 다른 학문분야 사이의 관계에 대해서 논의했다. 그러나 우리가 일단 그러한 가정을 거부하게 되면 내가 불평해왔던 다양한 반 자연주의 역시 거부할 수 있다. 좀 더 분명하게 말하자면 다음과 같은 내용 모두를 주장할 수 있다.(415)

(e3.2.5.6.3) 로티는 자연주의와 반자연주의 대립을 폐기해야 한다는 관점에서 다음과 같은 요지의 주장을 수용한다. 모든 담화, 사고, 이론, 시, 작문, 그리고 철학은 순전히 자연주의적 용어로 완전히 예측가능하다는 것이 밝혀진다는 점이다. 아무도 어떻게 하겠다고 결심하고 그렇게 행하기 전에는 인간의 행위, 사고, 이론, 시 등을 예측할 수 없을 것이다. 그러나 예측을 가능하게 하는 완벽한 일련의 법칙과 모든 인간 존재에 대한 완벽한 서술이 주어진다 해도 그것은 인간 존재에 대한 객관적인 진리나 인간 행위에 대한 참된 예측의 전부일 수 없다. 인간에 대한 정성적인 탐구의 여지는 얼마든지 존재하기 때문이다. 이런 객관적인 진리를 모두 모은다고 해서 교화적인 것은 아니다. 그것은 의미나 도덕이 없는 세계에 대한 그림이 될 수는 있다. 그러나 그 그림에 의미나 교훈이 있는가 아닌가는 객관적으로 참이거나 거짓일 수 없다. 세계에 대한 지식을 통해서 세계에 무엇인 있는가는 예측 가능하지만, 세계에 어떻게 대처하는가, 혹은 세계에 대한 어떤 의미를 줄 수 있는가 하는 것에 대해서는 예측가능하지 않다.

(q3.2.5.6.4) 모든 말, 생각, 이론, 시, 작문, 철학 등은 순전히 자연주

의의 용어로 완전히 예측 가능하다는 점이 밝혀질 것이다. 개별 인간 내의 미시적인 과정을 원자와 진공으로 설명하게 되면 앞으로 언명하게 될 모든 말이나 문자를 예측하게 될 것이다. 유령이란 어디에도 없다.

자신의 행위, 생각, 이론, 시 등을 행하겠다고 결심하거나 실제로 행하기 전에는 어느 누구도 예측할 수 없을 것이다.(이는 인간의 이상한 본능에 대한 흥미로운 언급이 아니라 오히려 ‘결심하다’, ‘행하다’라는 말이 의미하는 바의 사소한 귀결일 뿐이다.) 따라서 자신을 즉각적 존재로 인식하게 되면 더 이상 대자적으로 존재 하지 않게 될 것이라는 희망(혹은 위험)은 없다. // 모든 인간을 (원자와 진공으로) 설명하는 완전한 기술과 함께 이러한 예측을 가능하게 만드는 법칙의 완전한 집합이 있다고 해도 그것은 아직 인간에 대한 ‘객관적인 진리’ 전체도 아니며 또한 인간에 대한 참된 예측의 전체 집합도 아니다. 그러한 객관적인 진리(그것들 중에서 몇몇은 예측에 유용하지만 몇몇은 그렇지 않다.)의 다른 집합들은 인간에 대한 정성적인 탐구(가령 우리가 믿음과 욕구, 덕과 아름다움 등을 구속시키는 모든 어휘들)가 행해질 수 있는 만큼이나 많이 남아 있을 수 있다. // 공약불가능성은 환원불가능성을 함축하지만 양립불가능성을 함축하는 것은 아니므로, 이러한 다양한 어휘를 원자와 진공 등의 ‘바탕 수준’의 어휘로 ‘환원하지’ 못한다고 해서 그 어휘가 가진 인지적 지휘나 그 어휘의 대상이 가진 형이상학적 지위 등이 의심되는 것은 아니다. (이는 시가 가진 미덕 가치의 경우도 개인의 믿음의 경우와 마찬가지며, 덕의 경우도 의지의 경우와 마찬가지이다.) // 불가능할지는 모르지만 이러한 객관적인 진리를 모두 모은다고 해서 반드시 교화적이 되는 것은 아니다. 그것은 의미도 없고 도덕도 없는 세계에 대한 그림일 수 있을 뿐이다. 그 그림이 한 개인에게 교훈을 주는가의 여부는 그 개인에게 달려있다. 그에게 그렇게 보이는가 아닌가는 참이거나 거짓일 것이다. 그러나 그 그림에 ‘정말로’ 어떤 의미나 교훈이 있는가 아닌가는 객관적으로 참이거나 거짓이 아니다. 세계에 대한 그의 지식을 통해서 세계에 어떻게 대처하는가 혹은 세계 속에 무엇이 있는가에 대한 어떤 의미를 줄 수 있는지는 예측 가능하지만 주어야만 하는지는 예측 가능하지 않다.(415-7)

3.2.6 대화로서의 철학

(e3.2.6.1) 로티가 제시하는 철학의 모습을 오트샷의 용어를 빌어 말하면 ‘인류의 대화’이다. 자연의 거울로서의 인간의 이미지를 해체하고 해석학과 교화 철학에 대한 논의는 이제 새로운 의미의 대화하는 개념으로 나타난다. 로티가 제안하는 대화는 플라톤 식의 진리 탐구를 위한 대화가 아니라 공약불가능한 문화나 언어 사이에 일어나는 비정상적인 담화다. 로티는 또한 자신의 책이 인식론 중심의 서양 철학사를 서양 문화사 속의 한 이야기로 보는 서설이 될 것이라고 한다. 앞에 대해 철학자가 그 누구도 알 수 없는 무엇을 알 수 있다고 생각하는 것을 포기하는 것은 곧 철학자의 주장은 언제나 다른 대화 참여자들을 압도하는 것이라는 생각을 포기하는 것이다. 그것은 또한 철학자들이 직업적으로 전문적인 철학적 방법, 기술, 관점을 가지고 있다고 하는 생각을 포기하는 것이다. 전문 직업으로서 철학의 이미지는 마음[정신]이나 언어가 자연의 거울이라는 이미지에서 나온 것이므로 이러한 거울 이미지의 폐기는 전문 직업으로서의 철학의 이미지의 폐기이다. 거울 이미지의 폐기는 그 이미지에 의거하여 역사의 한 시기에 만들어진 문제를 내버려두는 것이다. 로티는 그러나 철학 자체가 종말을 맞는 것은 아니라고 한다. 자신이 구분하는 체계 철학과 교화 철학의 구분이 사라질지도 모른다. 로티는 서구 근대 철학의 전통적인 문제가 어떤 자리를 차지할 것인가가 아니라 서구의 대화를 지속하는 것이라고 관심의 초점이라고 생각한다.

참 고 문 헌

1. 로티의 저서 및 역서

Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*,
Princeton, N. J., Princeton University Press, 1979.
리차드 로티, 『철학 그리고 자연의 거울』, 박지수 역, 까지 글방, 1998.

2. 『철학 그리고 자연의 거울』에 대한 논평문

Abbott, William and Augus Kerr-Lawson, “Review of *Philosophy and the Mirror of Nature*”, *Dialogue* v. 22, 1983,
pp.175–178.

Bernstein, Richard J., “Philosophy in the Conversation of Mankind,”
The Review of Metaphysics, v. 33, 1980, pp.745–775.

Cadello, James P., “Richard Rorty's *Philosophy and the Mirror of Nature*: An Existential Critique,” *The Journal of Value Inquiry*, v. 22, 1988, pp.67–76.

Dretske, Fred, “Review of *Philosophy and the Mirror of Nature*,” *International Studies in Philosophy*, v. 14,
1982, pp.96–98.

Fales, Evan, “Review of *Philosophy and the Mirror of Nature*,”
Philosophy and the Social Science, v. 13, 1983,
pp.524–529.

Gaita, Raimond, “Review of *Philosophy and the Mirror of Nature*,” *Philosophy*, v. 56, 1981, pp.427–429.

- Goldman, Alvin, I., "Review of *Philosophy and the Mirror of Nature*," *The Philosophical Review*, v. XC, 1981, pp.424–429.
- Hacking, Ian, "Is the End in Sight or Epistemology?" *The Journal of Philosophy*, v. 77, 1980, pp.579–588.
- Hiley, David R., "Review of *Philosophy and the Mirror of Nature*," *International Philosophical Quarterly*, v. 20, 1980, pp.363–366.
- Hollinger, Robert, "Review of *Philosophy and the Mirror of Nature*," *The Journal of Value Inquiry*, v. 16, 1982, pp.161–163.
- Hunter, Bruce, "Review of *Philosophy and the Mirror of Nature*," *Canadian Journal of Philosophy*, v. 12, 1982, pp.621–645.
- Kerlin, Michael J., "Review of *Philosophy and the Mirror of Nature*," *The Thomist*, v. 45, 1981, pp.494–495.
- Kim, Jaegwon, "Rorty on the Possibility of Philosophy," *The Journal of Philosophy*, v. 77, 1980, pp.588–597.
- Liberson, Jonathan, "Review of *Philosophy and the Mirror of Nature*," *Philosophy of Science*, v. 47, 1980, pp.657–659.
- Murphy, Chris, "Review of *Philosophy and the Mirror of Nature*," *Australasian Journal of Philosophy*, v. 59, 1981, pp.338–345.
- Palmer, Anthony, "Review of *Philosophy and the Mirror of Nature*," *Mind*, v. 92, 1983, pp.446–448.
- Pompa, Leon, "Philosophy without Epistemology," *Inquiry*, v. 24, 1981, pp.359–373.
- Rosen, Stanley, "Review of *Philosophy and the Mirror of Nature*," *The Review of Metaphysics*, v. 33, 1980, pp.799–802.

Ruja, Harry, "Review of *Philosophy and the Mirror of Nature*," *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 42, 1981, pp.299–300.

Schwartz, Robert, "Review of *Philosophy and the Mirror of Nature*," *The Journal of Philosophy*, v. 80, 1983, pp.51–67.

Skinner, Quentin, "The End of Philosophy?", *New York Review of Book*, 19 March, 1981, pp.46–48.

Smith, David Woodruff, "Review of *Philosophy and the Mirror of Nature*," *Philosophical Topics*, v. 12, 1981, pp.288–294.

Sosa, Ernest, "Nature Unmirrored, Epistemology Naturalized," *Synthese*, v. 55, 1983. pp.49–72.

3. 기타 자료

김동식, 『로티의 신실용주의』, 철학과 현실사, 1994.

김동식 (엮음), 『로티와 철학과 과학』, 철학과 현실사, 1997.

김동식 (엮음), 『로티와 사회와 문화』, 철학과 현실사, 1997.

김동식 (엮음), 『로티, 철학과 자연의 거울』, 울산대학교 출판부, 2002.

김동식 (엮음), 『프래그마티즘』, 아카넷, 2002.

호르스터, 테들레프, 『로티』, (인물이해 시리즈), 박여성 역, 인간사랑, 2000.

『철학사상』 별책 2권

- 제1a호 철학의 주요 개념 1·2 / 백종현
- 제2호 『밀린다팡하』 / 서정형
- 제3호 데카르트 『방법서설』 / 윤선구
- 제4호 로크 『통치론』 / 정윤석
- 제5호 루소 『사회계약론』 / 진병운
- 제6호 칸트 『실천이성비판』 / 박정하
- 제7호 헤겔 『법철학』 / 강성화
- 제8호 벤담 『도덕 및 입법의 원리 서설』 / 정원규
- 제9호 밀 『공리주의』 / 김영정 · 정원규
- 제10호 니체 『차라투스트라는 이렇게 말했다』 / 백승영
- 제11호 마르크스 『독일이데올로기』 / 손칠성
- 제12호 하이데거 『존재와 시간』 / 이선일
- 제13호 프레게 『산수의 기초』 / 최 훈
- 제14호 비트겐슈타인 『논리철학 논고』 / 박정일

『철학사상』 별책 3권

- 제1a호 『대학』 / 박성규
- 제2호 맹자 『맹자』 / 이해경
- 제3호 나가르주나 『중론』 / 서정형
- 제4호 조선전기 이기론 / 혀남진
- 제5호 조선전기 수양론 / 정원재
- 제6호 조선전기 심성론 / 김영우
- 제7호 조선전기 경세론과 불교비판 / 강중기
- 제8호 플라톤 『국가』 / 김인곤
- 제9호 아리스토텔레스 『니코나코스 윤리학』 / 김남두 · 김재홍 · 강상진 · 이창우
- 제10호 토마스 아퀴나스 『신학대전』 / 박경숙
- 제11호 데카르트 『성찰』 / 윤선구
- 제12호 로크 『인간지성론』 / 김상현
- 제13호 라이프니츠 『단자론』 / 윤선구

- 제14호 몽테스키외 『법의 정신』 / 진병운
제15호 흄 『인설론』 / 장동익
제16호 칸트 『순수이성비판』 / 김재호
제17호 헤겔 『정신현상학』 / 강성화
제18호 마르크스 『자본론』 / 손철성
제19호 제임스 『실용주의』 / 정원규
제20호 니체 『유고(1885년 가을-1887년 가을)』
 · 『유고(1887년 가을-1888년 3월)』
 · 『유고(1888년 초-1889년 1월 초)』 / 백승영
제21호 후설 『유럽학문의 위기』 / 정은해
제22호 비트겐슈타인 『철학적 탐구』 / 신상규
제23호 하이데거 『언어로의 도상』 / 이선일
제24호 쿤 『과학혁명의 구조』 / 박은진
제25호 토픽맵에 기초한 철학 디지털 지식 자원 구축 /
 최병일 · 이태수 · 심재룡 · 김영정

『철학사상』 별책 5권

- 제1호 공자 『논어』 / 박성규
제2호 마명 『대승기신론』 / 서정형
제3호 황종희 『명이대방록』 / 강중기
제4호 플라톤 『항연』 / 김인곤
제5호 흄 『인간지성에 관한 탐구』 / 윤선구
제6호 칸트 『판단력비판』 / 김상현
제7호 피히테 『전체 지식학의 기초』 / 김재호
제8호 마르크스 『경제학-철학 수고』 / 강성화
제9호 니체 『도덕의 계보』 / 백승영
제10호 하이데거 『이정표』 / 이선일
제11호 가다며 『진리와 방법』 1 / 정은해
제12호 군맨 『사실, 허구 그리고 예측』 / 김희정
제13호 군맨 『세계제작의 방법들』 / 김희정
제14호 롤즈 『정의론』 / 장동익

『철학사상』 별책 제7권 제 23 호

발행인 서울대학교 철학사상연구소
우) 151-742, 서울시 관악구 신림동 산56-1
<http://philinst.snu.ac.kr>

전 화 02) 880-6223

팩 스 02) 874-0126

인쇄일 2006년 5월 31일

발행일 2006년 6월 5일

출판 도서출판 관악 02) 871-2118



94100

9 788991 280793

ISBN 89-91280-79-X