

「우리의 心에 外的인 것」의 實在解明

—G. E. Moore의 分析—

白 琮 鉉

차 례

I. 端 緒

II. 解 明

- (1) 우리의 외부의 것
- (2) 공간에서 마주쳐 지는 것
- (3) 心에 內的인 아닌 것

III. 實在 證明

- (1) 定 理
- (2) 證 明

IV. 吟 味

들어가는 말

이 小考는 「무어」의 論文：“外界實在의 證明”¹⁾의 分析과 註釋 그리고 몇 가지 사소한 그러나 뜻있는 점의 첨가이다. 一見하여 「우리의 心에 外的인 것」의 實在 解明’은 몇 가지 유서깊은 철학적인 문제들의 해명을 포함해야 한다. 즉 그것은, ‘心이란 무엇인가?’ (心身의 문제), ‘우리의 心이란 어떤 것이냐?’ (他心の 문제), ‘心에 外的인 것이란 무엇이며, 그것이 實在한다 함은 무엇을 의미하는가?’ (外界實在의 문제) 등등의 물음에 대한 답이어야 한다. 그러나 이제 우리가 분석하려 하는 「무어」의 논문은 주로 마지막 물음에 대한, 그리고 그 물음 내용의 懷疑에 대한 답이며, 해명이다. 그러므로 우리는, 첫 번째 두 번째 물음에 대한 답은 이 분석의 도중에서 암

1) G.E. Moore; Proof of an External World (1939, *Proceedings of the British Academy*, vol. XXV). 내가 臺本으로 삼은 것은 *Philosophical Papers* (Collier Books, N.Y. 1962), pp.126~148이다.

「우리의 心에 外的인 것」의 實在解明

시적으로 얻도록 해야 하겠다. 그러나 만약에, 이 論究에 있어서, 이 문제들에 대한 明示的인 입장의 천명이 요구된다면, 우리는 일단 世代를 좀 더 내려와 「스트로슨」²⁾과 노선을 같이 하기로 한다.

이제 본 해명에 앞서, 자칫 혼동되기 쉬운 두 가지 점의 주의가 필요한 듯하다.

첫째, 이제 우리가 해명하려는 것은 “어떤 것의 실재”에 관한 것이 아니라, “心에 外的으로 실재하는 어떤 것”에 관한 것이다.

둘째, 이제 우리가 취급하려는 문제는 결코 과학적인 문제가 아니라, 개념적인 문제, 즉 어떤 문제를 해결해 줄 지렛대의 받침점을 설정하는 철학적인 문제이다.

그리고 이제 다른 한편 부수적으로, 독자들은 이 小考에서, 이런 류의 문제에 대한 분석적인 접근이 어떻게 가능하며 그 한계는 무엇인가를 볼 수 있을 것이다.

이제 문제의 提起는 「칸트」에 대한 是非로부터 시작된다.

I. 端 緒

「칸트」는 「純粹理性批判」序文에서

“우리 외부의 것…이 實在를 단지 믿음에 의해서만 받아 들여야만 한다는 것, 그래서 누군가가 그것을 의심하기에 이르를 경우에 우리가 그에게 아무런 만족할 만한 證明을 제시할 수 없다는 것은 哲學과 一般의 人間理性에 있어서 여전히 수치로 남아있다”³⁾고 말하고 있다. 이 귀절로 미루어 볼 때 「칸트」가 “우리 외부의 것의 實在”에 대한 證明을 제시하는 것이 꼭 중요한 문제이며, 또 이러한 證明을 제시하는 것은 철학의 영역에 속함이 적당하다고 생각했음은 분명하다. 왜냐하면, 만약 그가 이 證明이 중요한 것이라고 생각하지 않았다면, 이 證明을 제시하지 못했음을 “수치”라고 까지는 말하지 않았을 것이며, 더욱이 하필 “철학의” 수치라고 말할 이유는 없기 때문이다.

그리고 「칸트」가 말한, “우리가…증명을 제시할 수 없다는 것은 철학…에

2) P.F. Strawson 이 論文 Persons (1958 *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol. II. pp.330~353)에서 開陳한 견해.

3) I. Kant; K.d.r.V. B. xxxix註.

수치로 남아 있다”라는 귀절을 엄밀히 받아 들인다면, 그것은 이 말을 한 時點에서 칸트 자신도 이 문제의 증명을 만족스럽게 할 수는 없었다는 것을 함의한다. 그러나 이와는 달리 「칸트」는 바로 이 문단의 앞 문장에서 이것에 대한 “정밀한 증명”을 제시했노라고 공언했다. 그리고 덧붙여서 그의 이 증명이 “唯一의 가능한 증명”이라 믿는다고 말했다. 그런데 그는 그가 지적한 곳⁴⁾에서 “우리 외부의 것의 實在”에 대한 증명이 아니라 “外的 直觀의 客觀的인 實在”에 관한 증명을 기도했다. 그렇지만, 그가 “外的 直觀의 객관적인 실재”와 “우리 외부의 것의 실재”라는 두 용어를 사용하는 문맥으로 볼 때 그는 前者에 대한 증명을 後者에 대한 증명과 同一한 것으로 보았거나 아니면 後者の 증명은 前者의 증명을 위해 최소한 필수적인 것이라고 생각했음은 분명하다. 따라서 우리는 「칸트」가 “우리는 만족할 만한 증명을 제시할 수 없다”고 말했을 때, 다른 사람들과 마찬가지로 그 자신도 그 時點에 있어서 증명이 불가능하다고 말한 것은 아니라고 생각할 수 있다. 곧 그의 말은 그가 제시한 그 증명이 발전되기 전까지는 그 자신이나 다른 어떤 사람도 불가능했다는 것을 의미한다고 보아야 한다. 그래서 그가 제시한 증명이 그의 말처럼 “정밀한” 것이었다면, 그가 말한 ‘철학의 수치’는 그의 증명이 공표된 때부터는 제거되었어야 한다. 왜냐하면 그가 제시한 증명을 읽은 사람은 그것을 단순히 되풀이함으로써 그러한 물음에 만족스럽게 답할 수 있을 터이니까 말이다. 따라서 「순수이성비판」에서 제시된 문제의 증명이 만족스러운 유일한 것이라면, 이제부터 우리가 이 증명의 문제를 다룸에 있어서 해야 할 모든 것은, 첫째 「칸트」의 증명은 어떤 류의 것이며, 둘째 칸트 자신의 견해와는 다르지만, 칸트가 제시한 증명과 동류이든 이류이든 역시 만족할 만한 또 다른 증명방식은 없는가 검토해 보는 문제뿐이어야 한다. 그러나 우리는 「칸트」의 증명이 만족스러운 것이라고, 더구나 유일한 것이라고는 결코 생각할 수 없으며, 따라서 그가 철학의 수치라고 생각했던 상황을 그 자신 제거하는 데 성공했다는 것을, 다음에 지적하는 바와 같이 그의 개념이 매우 애매한 것으로 보더라도 결코 납득할 수는 없다고 생각한다. 따라서 우리는 아직도 이 문제되는 것에 대한 만족스러운 증명의 제시

4) I. Kant; K.d.r.V. B.275以下.

「우리의 心에 外的인 것」의 實在解明

가 가능하느냐 하는 문제도 여전히 다루어 보아야 하며, 오히려 초점을 여기에 두어야 한다.

그러면, 「칸트」가 말하는 “우리 외부의 것”이란 무엇인가?

Ⅱ. 解 明

(1) 우리의 외부의 것

「칸트」의 “우리 외부의 것”이라는 이 표현은 매우 애매하다. 이 표현 보다는 “우리의 心에 外的인 것”이 훨씬 의미하는 바가 분명하다. 哲學史上 “우리에 外的인 것”, “우리 외부의 것”, “우리의 心에 外的인 것”이라는 세 표현은 거의 동의어처럼 쓰여왔는데, 이 표현들의 原據가 무엇인지 확실히는 알 수 없다. 이러한 표현은 「데카르트」에 있어서도 의미에 대한 별다른 반성없이 쓰였다. 여하튼 이 세 표현 가운데 “우리의 心에 外的인 것”이 가장 분명한 것으로 보인다. 前二者가 “우리 身體에 外적인 것”이라는 용어와 혼동을 일으키고 있는 반면에, 後者는 적어도 이것이 아닌 것만은 분명히 나타내 주고 있기 때문이다. 그래서 「칸트」의 “우리 외부의 것의 실재”증명에서 “우리 외부의”가 “우리의 心에 外的인”을 의미한다고는 볼 수 없다.

「칸트」자신도 “우리 외부의”는 피할 수 없는 애매성을 동반하고 있다”고 말하고 있다⁵⁾. “때로 그것은 우리와 구별되어 것 자체로서 존재하는 어떤 것을 의미하고, 때로는 단지 外的 現象에 속하는 어떤 것을 의미한다”고 「칸트」는 말한다. 「칸트」는 이 두 의미 가운데 前者의 “우리 외부의 것”들을 “선험적 의미에서 외부적이라 불릴 수 있는 對象들”이라 부르고, 後者の 것을 “경험적인 외부적 대상들”이라 칭하며, 이 後者 개념을 명확히 하기 위해서, 後者를 前者와 구별하여 “空間에서 바로 마주쳐 지는 것들”이라고 부르고 있다.

(2) 공간에서 마주쳐 지는 것

「칸트」의 이 “공간에서 마주쳐 지는 것들”은, 만약 이러한 류의 어떤 것이 주어질 수 있다면, 우리가 그 實在를 증명해야 할 것이 무엇인가를 펴

5) I. Kant; 上揭書 A.373

분명하게 明示해 주고 있다. 그런데 나의 몸, 다른 사람들의 몸, 식물들, 산, 태양, 의자, 탁자, 책들 등등은 “공간에서 마주쳐 지는 것들”이 아니겠는가? 간단히 말해서 철학자들이 흔히 “物的인 것들”, “物理的 대상들”, “物體들”이라고 부르는 類의 모든 것이 이것에 속한다. 그러나 “공간에서 마주쳐 지는 것들”은 이 後三者를 합한 것보다 더 넓은 것을 함의한다. 예컨대 “그림자”는 “공간에서 마주쳐 지는 것”이로되, 後三者의 어느 것에도 속하지 않는다. 그러나 이 용어가 함의하는 바는 칸트가 동의어로 사용했던 “우리 외부의 것”보다는 좁다. 칸트는 “우리 외부의 것은 피할 수 없는 애매성을 동반하고 있다”는 문장 바로 앞에서, “경험적 대상은 만약 그것이 공간 중에서 표상된다면 외부의 것”이라고 말하고 있다. 따라서 「칸트」는 “공간 중에서 표상되는” 것을 “공간에서 마주쳐 지는”과 똑 같이 사용하고 있다. 그러나 우리는 “공간 중에서 표상되는”바는 부정할 수 없지만, “공간에서 마주쳐 지는”바는 적극적으로 부정할 수 있는 “것들”의 예를 어렵지 않게 찾을 수 있다. 예컨대, 心理學者들이 ‘殘像’ 혹은 ‘殘覺’이라고 부르는 現象 가운데 한 가지를 생각해 보자. 흰 벽에 빨간 색종이를 붙여 놓고 한참을 ‘凝視’하여 빨간색이 눈에 익혀졌을 때, 그것을 치우더라도 그 자리에 여전히 補色인 청록색의 殘像이 있다. 이때 이 殘像이 “공간 중에서 표상되는 것”이라는 데 누가 이의를 제기할 수 있을까! 그러나 이렇다고 해서 그것을 “공간에서 마주쳐 지는 것”이라고 한다면, 그것은 무리다. 왜냐하면 “공간에서 마주쳐 지는 것”은 최소한 정상적인 기능을 가진 사람이면, 어느 누가 보아도 동일한 것임을 함의하고 있기 때문이다. 물론 이 청록색 殘像의 경우도 상이한 두 사람이 같은 실험을 통해서 비슷한 殘像을 볼 수는 있다. 그러나 그것은 어디까지나 비슷한 것으로, 그 두 사람이 본 殘像이 똑 같은 것이라고 추정함은 불합리하다.

이와 같은 이유에서 보면, “공간 중에서 표상되기”는 하지만 “공간에서 마주쳐 지지”는 않는 또 다른 예들이 있다. 즉 사람들은 어떤 “것”이 종종 두 겹으로 보이는 것을 경험한다. 소위 “二重像”이라고 하는 것이다. 이 경우에 있어서도, 그 두 “像들”이 각각 “공간 중에서 표상 된다”고 말하는 것은 당연하다. 왜냐하면 그것들 중의 하나는 한 장소에, 다른 하나는 다른

장소에서 보여지기 때문이다. 그러나 이 두 像들은 둘 다 “공간에서 마주쳐 지는”것은 아니다. 왜냐하면 어떤 두 사람도 全的으로 동일한 二重像을 볼 수 있다고 추정하는 것은 불합리하기 때문이다.

[또 다른 예로서, ‘신체적 통증’은 “공간 중에서 표상되는” 것이라고 말해 적절하다. 내가 齒痛을 앓을 때 나는 턱의 일정 부분에 통증을 느끼지만 내가 느끼는 그 통증이 다른 사람이 느끼는 통증과 동일한 二重像이라고 추정하는 것은 불합리한 까닭에, 그것은 “공간에서 마주쳐 지는”것은 아니다.]⁶⁾

이 세 예와는 반대로, “공간에서 마주쳐 지는”것들이긴 하지만, “공간 중에서 표상되는”것은 아닌 것들도 있다. 요컨대 어떤 “것”이 공간에서 마주쳐 진다는 것으로부터 그것이 공간 중에서 표상된다는 추론은 반드시 성립하지 않는다. 왜냐? “공간에서 마주쳐 지는”이라는 개념은 당연히 “知覺될 수 있는”을 함의한다⁷⁾. 그러나 어떤 것이 지각될 수 있다고 해서, 반드시 지각된다는 결론은 나오지 않는다.⁸⁾ 그래서 만약 현실적으로 지각되지 않은 것이 있다면, 그것은 공간 중에서 표상되는 것은 아니기 때문이다.

以上の 論旨가 정당하다면, 「칸트」의 同義視와는 달리 “공간에서 마주쳐 지는 것”과 “공간 중에서 표상되는 것”은 전혀 다른 것이다. 그리고 이 兩者의 性質上의 차이로 볼 때, “공간 중에서 표상되는 것”과는 달리 “공간에서 마주쳐 지는 것”은 다음과 같은 특징을 가진다고 할 수 있다. 곧, 만약 어떤 것이 어느 일정한 시각에 知覺되는 것이라면 그것은

i) 바로 그 시각에 知覺者에 의해서 知覺되지 않았더라도 존재할 수 있으며,

ii) 어떤 다른 시각에 지각되지 않는다 하더라도 역시 존재할 수 있으며... 따라서

iii) (그것 자신의 존속기간 동안은) 어느 누구에 의해서도 전혀 지각되지

6) G.E. Moore 는 이 예도 들고 있다. 이와 같은 논술은 예전의 獨我論者나 行動主義者에게서 뿐만 아니라, M. Schlick, L. Wittgenstein 에게서도 발견된다. 그러나 오늘날 이에 대한 설득력 있는 反論들이 나타나고 있다. 이 Egocentric predicament 의 문제는 좀 더 신중하게 다루어야 한다.

7) G.E. Moore; *Philosophical Papers*, p.134

8) 이에 대해서는 異論이 분분하다. 그 爭點과 歸結은 拙稿; “知覺論의 問題들” (1974, 又山論叢, 제1집, pp.47~60)참조.

않는다 하더라도 존재할 수 있다고 추정하는 것이 결코 불합리하지 않다.

(3) 心에 內的인 것

이제까지의 설명으로도 유감스럽게 “공간에서 마주쳐 지는 것”이 무엇인가를 명확히 정의하지는 못했다. 그러나 어떤 것이 제시되었을 때, 그것이 이러한 것에 속하는지 않는지를 판정할 수 있을 만큼은 해명이 되었다고 본다. 가령 예를 들어, 우리는 ‘하늘’이나 ‘거울 속의 영상’에 대해서 아무런 언급도 하지 않았지만, 우리는 금방 이것의 소속여부를 알 수 있다. 어떤 사람들은 ‘하늘’이나 ‘영상’을 “공간에서 마주쳐 지는 것”이라고 하면 반대할지도 모르겠다. 그러나 이二者는 앞서 든 세 예와는 분명히 다르다. 상이한 두 사람이라 할지라도 동일한 하늘, 동일한 거울 속 영상을 볼 수 있다고 생각하는 것은 자연스럽기 때문이다. 그래서 이와 같은 우리의 판별 기준이 채택될 만한 것이라면, 이러한 기준에 합당한 “그러그러한 것이 있다”는 명제로부터 “공간에서 마주쳐 지는 것이 있다”는 명제가 도출되는 데는 아무런 다른 증명을 요하지 않는다는 것이 분명하다. 예컨대, 앞서 든 기준을 충족시키는 “두 마리의 개가 있다”가 증명될 수 있다면, 바로 그 사실로부터 “공간에서 마주쳐 지는 것들이 있다”가 증명될 수 있다는 것은 분명하다. 그런데 이 경우 “두 마리의 개가 있다”는 명제로부터 “우리의 心에 外的인 것들이 있다”는 명제도 바로 도출될 수 있는가? 다시 말하면, “공간에서 마주쳐 지는”과 “우리의 心에 外的인”은 同義인가? 앞서의 引用句에서 볼 때, 「칸트」의 “외부의” 의미 중 두 번째의 경험적 대상에 대한 적용은 이 兩者를 同義視하고 있는 것으로 보인다. 그러나 만약 「칸트」가 이 두 표현을 同義로 보았다면 그것은 결코 정당하다고 볼 수는 없다. 필시 「칸트」뿐만 아니라 다른 모든 사람들도 이 두 표현을 同義라고는 보지 않았을 것이다. 이제 그 理由는 무엇이며, 그렇다면 이 兩者의 관계는 무엇인가?

우리의 心에 “外的인” 어떤 것에 관해서 말하는 사람이 있다는 사실은, 우리의 心에 “內的인” 무엇이 있다는 것을 자연스럽게 예상할 수 있도록 해준다. 내가 느끼는 ‘신체적 통증’, 눈을 감고서도 보는 ‘殘像’, 꿈속에서 보는 ‘心像’ 등은 철학자들이 흔히 예로서 드는 “우리의 心에 內的인” 것들이다. 그들이 이렇게 말할 때, 이러한 것들과 소위 “心에 內的인 것”들이 아

「우리의 心에 外的인 것」의 實在解明

넌, 나의 몸, 책상, 의자 사이에 어떤 차이가 있음을 강조하려고 하는 것은 분명하다. 대체 그 차이란 무엇일까? 무슨 차이가 신체적 통증이나 夢像은 心에 ‘內的인’ 것이고, 내 몸은 心에 ‘內的인’ 것이 아니라고 말하게끔 하는가? 이 물음에 얼핏 그 차이란, 前二者는 “공간에서 마주쳐 지는 것”이 아니고, 後者는 그러한 것이라고 대답할 사람이 있을른지도 모르겠다. 그러나 우리는 이 물음을 이렇게 쉽게 답할 수 있는 것이라고는 생각지 않는다.

이 물음에 답하기에 앞서 꼭 한 번 思料해 보아야 할 것은, 내가 느끼는 통증은 “내 心에 內的인” 것이(고, 내 신체는 “내 心에 內的인 것이 아닌 것”이)라고 말할 때 사용되는 〈心〉이라는 말의 용법이 哲學史上 우리에게 매우 친숙한 것임에도 불구하고, 그 의미가 아주 一般的이지는 못하다는 것이다. 생각컨대, 어떤 누구라도 만약 그가 “내가 신체적 통증을 느끼는 것은 내 心을 가지고서이다”고 말할 준비가 되어 있지 못하다면, 그는 “내가 느끼는 통증은 ‘내 心에 內的인 것’이다”고 말하지는 않을 것이다. 그런데 이 ‘가지고서’는 매우 非哲學的인 언어사용이다. 나는 내 心을 ‘가지고서’ 기억하고, 사고하고, 상상하고, 精神的 苦痛[예, 失望]을 느낀다고 말하는 것은 충분히 자연스럽지만, 내 心을 ‘가지고서’ 身體的 苦痛[예, 頭痛]을 느낀다고 말하는 것은 그렇게 자연스럽다고 할 수는 없으며, 더구나 내 心을 ‘가지고서’ 보고, 듣고, 냄새맡고, 맛본다고 말하는 것은 거의 자연스럽다고는 할 수 없다. 여기에서 우리는 〈心〉을 편의상, 생각하기에 따라서는 illian적으로, 精神的 事態라는 용어로 표현할 필요가 (있고, 또 〈心〉이라는 術語를 그대로 쓰더라도 이러한 것을 지칭한다는 것을 말해 둘 필요가) 있다. 그리고 특히 여기에서 “정신적 사태”라는 術語가 채용되는 까닭은, “나는 개 한 마리를 보았다”, “나는 천둥치는 소리를 들었다”, “나는 양파 냄새를 맡았다”, “나의 손가락이 몹시 아렸다”는 진술들과 “나는 그를 본 것을 기억한다”, “나는 행동계획을 생각해 내었다”, “나는 그 광경을 떠올렸다”, “나는 쓰디쓴 실망을 맛보았다”는 진술들이 “나의 키는 너 자가 채 못 되었다”, “나의 머리카락은 매우 길었다”, “나는 누워 있었다” 등의 진술과는 대조적으로, ‘心을 가지고서’의 대신에 ‘정신적 사태’라는 術語를 사용하면, 한 가지로의 類似性을 가지고 있음이 쉽게 보여지기 때문이다. 그러

면 이 類似性이란 무엇인가? 앞서 예거한 여덟 개의 陳述들은 心理學의 자료가 되는 반면에, 뒤에 예거한 셋은 그러한 것이 아니다. 또한 앞서 든 여덟 개의 진술들은, 그것이 참이라면, 우리는 바로 이 진술들에 근거해서 “나는 그러그러한 경험을 했다”고 말할 수 있지만, 뒤에 든 셋은 그러한 류의 진술들이 아니다. 예를 들어 만약 “나는 오늘 정오 즈음에 흰 개 한 마리를 보았다”가 참이라면, “나는 오늘 정오 즈음에 어떤 경험을 했다”가 그로부터 도출되지만, “나는 1953년 7월에 너 자도 못되는 키였다”가 참이라고 하더라도 “나는 1953년 7월에 어떤 경험을 했다”라는 명제가 그로부터 도출되지는 않는다. 이처럼 우리는, “만약에 그리고 단지

- i) 내가 그 시각 의식이 있었다면,
- ii) 내가 그 시각 꿈을 꾸고 있었다면,
- iii) 무엇인가가 내가 의식하고 있었거나 꿈을 꾸고 있었을 때처럼 나에게 참으로 보였다면,

그러그러한 경험을 했다”고 말할 수 있으나, 이에 反하여 어떤 시각(어떤 것에 대한) 의식도 없었고, 꿈을 꾸고 있지도 않았고, 어떠한 幻像을 갖지도 않았고, 기타 이러한 류의 어떠한 것도 가지지 않았다면, “나는 아무런 경험도 하지 않았다”고 말할 수 있다.

이렇게 해서, 여기에서도 우리는 “경험을 하다”의 명백한 정의는 못했지만 어떤 진술이 주어졌을 때 그것으로부터 저러한 명제가 도출될 수 있는지의 여부를 판정할 만큼은 해명하였으며, 이것만으로도 지금의 우리 문제를 추궁해 가는 데는 충분하다. 그리고 이 만큼의 해명에서 확보된 것은 ‘내’가 느끼는 어떤 통증, 또는 눈을 감고서 본 어떤 殘像등은 그것을 “내가 경험을 할 때”만 존재한다는 것이다. 그래서 만약 이러한 우리의 論辯이 타당하다면, ‘내가’ 느끼는 신체적 통증과 ‘나의 몸’ 사이의 현격한 차이는, 前者는 내 心에 內的인 것인 반면에, 後者는 내 心에 外的인, 혹은 “외부에” 있다고 말할 수 있으며, 또한 마찬가지로 내가 느끼는 통증이나 ‘내가’ 보는 殘像등이 ‘내가 아무런 경험을 하지 않을 때’에도 존재한다고 추정하는 것은 불합리하지만, ‘내’ 몸이 그러한 때일지라도 존재한다고 말하는 것은 합리적임이 분명하다.

이렇게 해서 “내 心에 外的인”과 “내 心에 內的인”이라는 개념이 지칭하는 것이 무엇인가가 분명해 졌다고 본다. 그리고 여기에서 “어떤 것[예, 내 몸]이 내 心에 外的이다”는 것은, “그것이 어떤 시각에 있었다”는 진술로부터도 “나는 그 시각에 어떤 경험을 했다”가 도출될 수 없는 경우의 것을 함의한다면, “그것은 우리의 心들에 外的이다”는 것은 마찬가지로, “그것이 어떤 시각에 존재했다”는 명제로부터 “우리를 中의 어느 누구도 그 시각에 어떤 경험을 했다”라는 명제가 결코 나올 수 없다는 것을 함의할 것이다⁹⁾.

그리고 여기에서 “우리들”이 의미하는 바가 恒用처럼 ‘우리 사람들’을 지칭한다면, 여타의 동물들이 느낄지도 모르는 통증, 그것들이 볼지도 모르는 殘像, 그것들이 가질지도 모르는 경험들은 비록 그것들의 心에 外的인 것은 아니라 하더라도, 우리의 心에 外的인 것이기는 하다는 결론이 나온다. 여기에서도 “우리의 心에 外的인”과 “공간에서 마주쳐 지는”이라는 개념이 어떻게 다른가는 분명하다. 왜냐하면, 동물들이 느끼는 통증이나, 보는 殘像 역시 우리가 느끼는 통증이나, 보는 殘像처럼 공간에서 마주쳐 지는 것은 아

9) 여기에서 “나의 心에 外的인”에서 “우리의 心에 外的인”으로 어떻게 넘어 갔는가 하는 물음이 제기될적하다. 이른바 ‘Other Minds’의 문제이다.

他心の 實在에 관한 이론들로는, 전통적으로 類推理論과 直覺理論이 있어왔다.

類推理論에는 J.S.Mill이 대표하는, 他心の 존재를 “I”와 “other sentient creatures”間的 類似性에서 類推하며 하나의 evidence로 받아 들이는 立場[J.S. Mill; *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, 6th ed. London, Longmans, 1889, pp.243~244 참조]과 이 明證論은 고작 “well-grounded opinion”이라 하여, 이를 귀납법에 의해서 증명하려는 입장[N. Malcolm; *Knowledge of Other Minds*, *The Journal of Philosophy*, vol. 56, 1959 참조]이 있다. 한편 直覺理論은 ‘a direct and intuitive apprehension of other minds’를 주장한다. [H.H. Price; *Our Evidence for the Existence of Other Minds*, *Philosophy*, vol. 13, 1958].

이외에도 H. Feigl의 心身同一論에서 물질주의적인 제안이 있으며 [H. Feigl; *The “Mental” and the “Physical”*, *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. II. 1958, pp.425~431 참조], P.F.Strawson의 “Persons”에서 추출될 수 있는 논리적인 해결방식이 있다. 즉 “나”를 말할 수 있기 위해서는 이미 “나”가 아닌 것, 예컨대 ‘너’, ‘그’가 전제된다. 그러므로 나의 the mental을 말할 수 있다면, 다른 (사람의) the mental도 말할 수 있는 것이다.

여기서 詳論할 수는 없지만, 나는 이 논리적 해결방식을 채택함으로써 other minds를 납득하기로 하겠다.

哲學論究

니기 때문이다. 따라서 “우리들중의 어느 누구의 心에 內的이지도 않은 것들이 있다”는 명제로부터 “우리의 心에 外的인 것들이 있다”는 도출되지만, “공간에서 마주쳐 지는 것들이 있다”는 도출되지 않는다. 따라서 문제의 두 개념은 그 규정의 기준이 다른 것이며, 상호 필요한 관계인 것은 아니다.

Ⅲ. 實在證明

(1) 定 理

이제까지의 究明으로 “공간에서 마주쳐 지는 것”과 “우리의 心에 外的인 것”이라는 두 개념은 두 날의 별개 개념임이 드러났다. 그렇지만 이 두 개념은 다음과 같은 긴밀한 관계를 맺고 있으며, 그 때문에 실은 우리가 “心에 外的인 것”을 究明하기에 앞서 “공간에서 마주쳐 지는 것”이 무엇인가를 糾明하는 편이 우리의 論證 展開에 편리하게 느껴졌던 것이고, 또한 이 兩者가 많은 사람들에 의해서 同意概念으로 취급되었던 것이다.

곧, “공간에서 마주쳐 지는 것”, 바꿔 말하면, “어떤 시각에 어떤 사람에 의해서 지각되지 않아도 역시 존재할 수 있으며, 그것이 지각될 때에는, 정상적인 기능을 가진 사람이면 누구에게나 同一한 것으로 보인다고 말하는 것이 불합리하지 않은 것”은, 그것이 “우리의 心에 內的인 것이 아닌 것”, 즉 “그것이 어떤 시각에 존재한다”는 진술로부터 “우리들중의 어느 누구가 그 시각에 어떤 (지각)경험을 한다”는 명제가 필연적으로 도출되는 것이 아닌 경우의 것일 때, “우리의 心에 外的인 것”이 되기에 충분한 것이다. 우리는 앞서 “그러그러한 것이 적어도 하나 있다”(예, ‘적어도 하나의 손이 있다’, ‘적어도 하나의 책상이 있다’)라는 진술에서 곧바로 “적어도 공간에서 마주쳐 지는 것이 하나는 있다”가 도출되는 그러한 예들을 보았다. 그리고 이렇게 말하는 것이 타당할 때, 또한 “적어도 그러한 것이 하나 있다”에서 “적어도 우리의 心에 外的인 것이 하나는 있다”가 도출되는 것 또한 타당한 것이다. 그리하여 조건을 만족시키는 “적어도 하나의 손이 있다”만 입증되면, “적어도 공간에서 마주쳐 지는 것이 하나는 있다” 뿐만 아니라, “적어도 우리의 心에 外的인 것이 하나는 있다”도 입증된다. 왜냐? “어떠한 것이 있다”면 반드시 “공간에서 마주쳐 지는”이 적용되는 그러한 어떤

것, 예컨대 ‘비누거품을 생각해 보자. 만약 우리가 지각하고 있는 어떤 것에 대하여 “저것은 비누거품이다”고 말한다면, 생각컨대, 그렇게 말할 때에 우리는 확실히, 우리가 그것을 지각하기 전에도 그것은 실재했고, 또 우리가 지각을 멈춘다 하더라도 그것은 實在를 계속할 것이라고 주장해도 조금도 불합리 하지 않다는 것을 함의하고 있다. 이것이 “저것은(실체의) 비누거품이다”[비누거품의 환상과 구별해서]고 말하는 것이 의미하는 바의 일부라고 생각된다. 물론 “만약 그것이 실체의 비누거품이라면”에서 반드시 “내가 그것을 지각하기 전에도 사실상 그것은 실재했다”거나 “내가 그것에 대한 지각을 멈춘후에도 실재할 것이다”가 도출되는 것은 아니다. 왜냐하면 비누거품은 ‘物理的 對象’과 ‘공간에서 마주쳐 지는 것’의 한 예이고, 이러한 것의 경우, 이러한 것의 한 표본은 흔히 어떤 특정한 사람에 의해서 지각되는 동안만 실재한다는 것은 주지하는 바이기 때문이다. 그러나, 이렇다고 해서 이와 같은 事態로부터 “그 비누거품은 지각자에게 의존되어 있다”고 하는 것은 잘못이다. 이런 경우 앞서도 말했지만, “그 시각에 그것이 존재한다”와 “나는 그 시각에 지각한다”는 논리적으로 무관하기 때문이다. 환언하면, 비누거품의 실재는 지각자에 논리적으로 독립되어 있다. 그러므로 비누거품은 내가 그것을 지각하든 않는 실재한다”¹⁰⁾. 그리고 내 경험의 여부와 무관하게 존재하는 것은 내 心에 外的인 것이다. 따라서 “그것은 비누거품이다”라는 명제로부터 “그것은 내 心에 外的이다”라는 명제는 바로 도출된다. 때문에 우리가 우리의 경험에 독립해 있는 “어떠한 것이 있다”

10) G.E.Moore는 *Mind*誌에 발표한 그의 두 論文 ‘The Nature of Judgement’ (1899)와 ‘Rufutation of Idealism’ (1903)에서도 Hegel식의 關係論者인 F.H. Bradley를 상대로 對象의 實在性을 말하고 있다. 곧 Bradley 등의 관념론자일 파가, 判斷에 있어서의 觀念들을 心理的 내지는 精神的인 것이며, 따라서 상식이 믿는 모든 것은 現象일 뿐이라고 하는데 反하여, Moore는 예컨대 ‘lions exist’라는 판단은 ‘lionhood’와 ‘existence’라는 非精神的의 개념들의 simultaneous contemplation을 함축하는 것일 뿐이므로, 따라서 철학이나 신학에 때문지 않은 상식이 실재한다고 믿는 모든 것은 실재한다고 한다. 여기에서 Moore는 관념론자들의 그러한 주장은 言語의 유희에 의해서 ‘감관의 대상’과 ‘감각體’가 전적으로 독립되어 있음을 알지못함에서 비롯한다고 통박한다. 이러한 Moore의 주장은 위로는 Meinong, 아래로는 Russell과 연결된다. [J.O.Urmson; *Philosophical Analysis*, pp.2f, M. Lean; *Sense-percetion and Matter*, pp. 4f 참조]

를 증명하면, “心에 外的인것”의 실재가 증명됨은 명백하다.

(2) 證 明

「칸트」는 우리의 외부에 있는 것들의 실재를 증명할 수 있는 방법이 단 하나라고 했지만, 우리는 이러한 「칸트」의 유일한 방법과는 무관하게 相異한 수 많은 증명방법을 제시할 수 있다. 때에 따라 장소에 따라 우리는 증명의 여러 가지 입장을 가진다. 예컨대 우리는 이 자리에서 “지금 사람의 두 손이 실재한다”를 쉽게 증명할 수 있다. 어떻게?

우리의 두 손을 쳐들고 지칭함으로써이다. 즉, 오른 손을 쳐들고 손놀림을 하면서 “여기에 하나의 손이 있다”고 말하고, 다음에 왼손을 쳐들고 손놀림을 하면서 “여기에 또 하나의 손이 있다”고 말함으로써이다. 이렇게 간단히 증명이 끝나버렸는가?

그렇다. 간단하긴 하지만, 방금 제시한 증명은 완전히 엄밀한 것이다. 아마 이보다 더 정밀한 증명을 제시한다는 것은 불가능할 것이다.

증명은 다음과 같은 세 조건을 갖추면 정밀한 것이 된다. 즉

- i) 전제와 결론은 서로 달라야 한다.
- ii) 증명자는 전제가 무엇인가를 인식하고 있어야 한다.
- iii) 결론은 전제로부터 직접적으로 도출되어야 한다.

그런데 이 세 조건이 방금의 우리 증명에서는 모두 만족되었다.

첫째로, 우리가 증명에서 도입한 전제는 확실히 결론과는 다르다. 전제는 “여기에 하나의 손이 있다” 그리고 “여기에 또 하나의 손이 있다”였고, 결론은 “지금 사람의 두 손이 실재한다”였으니 말이다.

둘째로, 증명한 ‘나’는 “여기에”라는 ‘나’의 첫 발언과 함께 ‘내’가 지적했던 곳에 하나의 손이 있었다는 것과 두 번째의 “여기에”라는 발언과 함께 지적했던 다른 곳에 또 하나의 손이 있었음을 분명히 인식했다.

셋째로, 결론이 전제로부터 직접적으로 도출되었음은 判明하다.

이처럼 우리의 증명은 증명에 필요한 세 조건을 모두 만족시킨 정밀한 것이다. 정밀한 증명에 또 다른 어떤 조건이 있을까? 있을지도 모르지만, 우리는 현재 그것이 무엇인지를 모른다. 그러나 여기에서 우리가 상기해야 할 것은, 우리가 아는 한, 우리 모두는 항상 이와 같은 방식으로 증명을 한다

는 사실이다.

예컨대, 어떤 책의 어떤 面에 세 개의 誤字가 있는가 없는가가 문제되었는데, 甲은 있다고 말하고, 乙은 글씨 있을까 하고 회의하는 경우를 想定해보자. 이때 甲은 어떻게 그의 주장이 옳다는 것을 증명할 수 있을까? 틀림 없이 그는 그 책을 가지고 와서 그 面을 열고, 세 곳을 지적하면서 “여기에 誤字 한 자, 또 여기에 한 자, 또 여기에 한 자, 以上 세 자”라고 말함으로써 증명할 수 있을 것이다. 물론 만약 그 지적된 곳에 오자가 없었다면 증명이 되는 것은 아니지만, 그런 경우라 하더라도 이러한 방식으로 증명할 수 있다고 말할 수 있음은 틀림이 없지 않은가!

이제 이렇게 해서 우리는 지금 心에 外的인 것들이 있음은 증명했다. 그러면 그러한 것들이 과거에 실재했다는 것은 어떻게 증명할 수 있는가? 앞서의 증명방식과는 다른 또 하나의 증명방법이 있다.

“나는 바로 조금 전에 이 책상 위에 두 손을 올려 놓았다. 따라서 조금 전에 두 손은 실재했다. 따라서 적어도 두 개의 心에 外的인 것이 과거의 어떤 시간에 실재했다. 以上 증명 끝.”

이 증명도 앞서 예거한 조건들을 모두 만족시키고 있다. 따라서 이 증명은 완전히 정밀한 것이다.

IV. 吟 味

이렇게 해서 우리는 “心에 外的인 것들의 실재에 대한 두 하자없는 결정적인 증명을 했다”고 「무어」는 말한다. 하나는 사람의 두 손이 우리가 증명하는 바로 그 시각에 실재한다는 증명이요, 그 둘은 우리가 증명하기에 앞서서도 두 손이 실재했었다는 증명인 것이다. 그런데 이 두 증명은 그 방식이 서로 달랐다. 마찬가지로 우리는 서로 다른 수 많은 방식의 증명을 또 할 수 있다.

그러나 이제까지의 논증에도 불구하고 어떤 사람들은 여전히 우리가 아직 문제된 것에 대해서 만족스러운 증명을 못했다고 느낄지도 모르겠다. 만약 그러한 사람이 있다면, 그러한 사람의 불만은 어디에 있을까? 그것을

모두 살펴 본다는 것은 용이치 않겠지만, 대충 다음의 세 가지¹¹⁾일 듯하다.

첫째로, 어떤 사람들은 “心에 外的인 것의 실재 증명”을 우리가 증명을 시도하지도 않았고, 증명하지도 않았던 것들에 대한 어떤 증명을 포함하고 있는 것으로 이해한다. 즉 그들은 우리가 두 손을 쳐들면서 “여기에 하나의 손이 있다” 그리고 “여기에 다른 또 하나의 손이 있다”고 말하는 그때 바로 주장하는 내용과 우리가 “나는 조금 전에 책상 위에 나의 두 손을 올려 놓았다”고 말하는 그때 주장하는 내용에 대한 증명을 기대하며, 이와 같은 것을 증명하지 못한다면 우리는 문제의 증명을 제시하지 못한 것이라고 생각하는 것이다. 물론 우리는 이것을 제시하지는 않았다. 그러나 그것은 애당초부터 증명할 성질의 것이 못된다. 心에 外的인 것의 실재 증명이 이러한 것의 증명을 의미한다면, “心에 外的인 것의 실재”에 대한 어떠한 증명이 가능하다고 생각되지 않는다. 왜냐하면, 이러한 증명을 하기 위해서는 「데카르트」가 지적한 바처럼, 지금 내가 꿈을 꾸고 있지 않다는 것을 증명해야만 하는데, 그러나 나는 내가 꿈을 꾸고 있지 않다는 것을 어떻게 증명할 수 있겠는가? 나는 의심할 여지없이 “내가 꿈을 꾸고 있지 않다”고 주장하는 결정적인 이유를 가지고는 있다. 나는 ‘내가 깨어 있다’는 明證을 가지고 있는 것이다. 그러나 우리는 이 〈明證〉을 증명할 수는 없다.¹²⁾(이것은 기하학에서 公理를 증명할 수 없는 것과 마찬가지로이다.)

둘째로, 사람들은 우리가 증명하지 않은 어떤 것에 대한 증명을 할 수 없다면, 우리는 그것을 모르는 것이라고 생각한다. 이러한 견해는 우리가 該 증명의 초두에서 인용했던 「칸트」의 문장이 표명했던 것이기도 하다. 그때 「칸트」는, 우리가 “우리 외부의 것”의 실재를 증명할 수 없기 때문에, 우리는 그것을 단지 믿음으로 받아 들일 수 밖에 없다는 뜻의 말을 했다. 이것이 함의하는 바는, 생각컨대, 만약 우리가 “여기에 손이 있다”는 것을 증명할 수 없다면, 우리는 그것을 단지 믿음으로써 받아 들여야만 한다고 말하

11) G.E. Moore 자신은 上揭論文에서 첫 번째, 두 번째 것만 검토하고 있다.

12) 分析이 여기에 이르면, 우리는 이 明證을 납득하는 수밖에 없다. 철학은 문제 해결을 위한 지렛대의 받침점을 구하는 것, 즉 최상의 假說을 찾는 것이다. 그리고 그런 연후에야 발생적 설명이 가능하다. 우리는 이 실재하는 ‘손’과 夢中の 손, 幻覺中の 손을 구별할 수 있다.

는 것이다.

이러한 견해는 철학자들간에 매우 일반적인 것이긴 하지만, 반드시 그렇게 생각할 필요는 없는 것으로 보인다. 내가 증명할 수는 없지만 명백히 알고 있는 것들이 있기 때문이다. 우리가 증명할 수는 없지만, 확실히 알고 있는 것의 예로서는 앞서의 두 증명에서 바로 우리가 전제로 삼는 것들이 있다. 따라서 우리는 우리가 단지 우리의 증명의 전제를 몰랐다는 이유로 해서 이 증명에 불만을 가지는 사람들에게, 만약 그러한 사람들이 있다면, 그들의 불만에 대한 충분한 이유는 없는 것이라고 말할 수밖에 없다.

셋째로, 어떤 철학자들은 앞서의 우리의 논증이 그 도중에서, 실제로는 있지도 않은 것을 있는 것처럼 반성없이 받아 들이고 있다고 생각한다.

우리는 앞서 “공간에서 마주쳐 지는 것은 최소한 정상적인 기능을 가진 사람이면, 어느 누가 보아도 同一한 것이어야 함을 함의하고 있다”고 말하고, 이것은 우리의 경험에 논리적으로 독립해 있는 것, 곧 “우리의 心에 外的인 것”이 되기에 충분하다고 주장했다. 그리고 여기에 근거해서, 탁자는 “공간에서 마주쳐 지는 것”이고, 또 우리 경험에 독립해 있다고 보는 것이 합리적이므로 “心에 外的인 것”이요, 反面에 탁자의 二重像은 “공간에서 마주쳐 지는 것”이 아니며, 동시에 우리 경험에 의존해 있기 때문에 “心에 內的”이라 했다.

바로 이러한 우리의 추론에 어떤 잘못이 있다고 주장하는 사람이 있다. 곧 ‘정상적인 기능을 가진 사람’이란 어떤 사람을 말하며 과연 이러한 사람이면, 누구나 同一하게 보는 것’이란 어떤 것이며, 대체 그러한 것이 있거나 한 것이냐는 것이다.

반은, 여기에서, 정상적인 기능을 가진 사람이라는 표현부터가 애매한 것이며, 한 발 양보하여, 이것을 심리학상 생리학상 별다른 장애가 없다고 판정받을 수 있는 者라고 한다 하더라도, 이러한 사람이면 과연 어느 누구나 어떤 것을 동일하게 보며, 그러한 것이 있거나 한 것이냐 하는 의문은 제기될지도 하다. 이 문제에 관해서 앞서의 우리 논증의 기준을 적용하면 “우리의 心에 外的인 것”인, ‘탁자’라는 이름을 가진 物理的 대상을 一例로 들어 생각해 보자.

哲 學 論 究

한 탁자를 방 가운데 놓고, 소위 정상적인 기능을 가진 열 사람이 주위에 둘러 서서 바라볼 때, 혹은 한 사람이 보는 경우라 하더라도, 그 바라보는 눈의 각도, 높이, 光度의 차이등에 따라 조금씩은 달라 보임은 사실이다. 곧 우리는 “우리의 心에 外的인 것”이라 하는 ‘탁자’라도 同一하게가 아니라 비슷하게 볼 뿐이다.

확실히 한 탁자라도 觀點에 따라 相異하게 보인다는 이러한 주장은 그럴 듯하게 보이고, 상식도 이에 동조한다.¹³⁾ 그러나 이러한 진술에도 사실은 먼저 고려했어야 할 문제는 있다. 왜냐? 其實 “한 탁자라도 관점에 따라 상이하게 보인다”는 진술 자체에도, ‘우리가 여러가지 상이한 현상으로 보는 실재의 한 탁자가 있다’는 하나의 假定이 介入해 있는 것이다. 왜냐하면 이러한 假定이 介在해 있지 않다면, 한 탁자의 相異한 현상들이 아니라, 우리는 그때그때 別個의 탁자들을 본다고 해야 할 것이겠기 때문이다. 이러한 예도 相異한 一聯의 감각여료를 하나의 탁자라는 物理的 對象에서 기인한 것으로 여기는 것은 어떻게 설명해야 될까? 대체 어떻게 해서 一定不變한 假想的 對象을 설정할 수 있었는가?

이 문제는 「버어클리」이래 「에이어」에 이르는 현상론의 한 지주를 제공하기는 했지만, 그러나 추론의 방향이 이렇게 잡혀질 때 문제는 결코 해결될 수가 없다. 이제 이러한 문제는, 여기서부터는 분석적인 해명이 아니라, 발생적인 설명을 필요로 한다. 단지 감각여료에 의한 지각의 상대성은, 그 지각된 성질들이 관계적 속성이므로, 그 상대성을 이야기 하기 위해서는 기준의 이해가 앞서야 한다.¹⁴⁾ 그리고 이런 지각의 상대성의 경우, 그 상대성을 대상에게 돌리기 보다는 지각자와의 관계 내지는 지각의 기준의 상대성에 돌리는 것이 보다 整合的이다.

이렇게 볼 때, 앞서 우리가 말한 ‘비슷하다’, ‘동일하다’의 구분을 지각의 상대성을 내세워 유야무야시키려는 주장은 선결문제 요구를 범하고 있다. 따라서 우리의 증명은 이 세 번째 회의에 대해서도 여전히 결정적인 것이다.

13) B. Russell 同旨; *The Problems of Philosophy*, pp.17~19 참조.

14) D.M. Armstrong 同旨; *Perception and the Physical World*, pp. 47~52 참조.

주요 참고서적

- Moore, G.E., *Philosophical Papers*, Collier Books, N.Y. 1962
Some Main Problems of Philosophy, London and N.Y. 1953.
- Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner, 1956.
- Armstrong, D.M., *Perception and the Physical World*, Routledge, London, 1961.
- Austin, J.L., *Sense and Sensibilia*, G.J. Warnock ed., Oxford, 1962.
- Ayer, A.J. *The Foundations of Empirical Knowledge*, St. Martin's pr. N. Y. 1940.
- Berkeley, G. *Principles of Human Knowledge*, 1710, 1734.
- Broad, C.D., *The Mind and Its Place in Nature*, Routledge, London, 1925.
- Feigl, H., The "Mental" and the "Physical", in *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol. II, pp.370~497. 1958.
- Hume, D., *Treatise of Human Nature*, 1739, 1740.
- Lean, M., *Sense-Perception and Matter*, London 1953.
- Locke, J., *Essay Concerning Human Understanding*, 1690.
- Nagel, E./R.B. Brandt eds., *Meaning and Knowledge*, Harcourt, N.Y. 1965.
- Price, H.H., *Perception*, Methuen, London, 1932.
Hume's Theory of the External World, Oxford, 1940.
- Russell, B., *Our Knowledge of the External World*, Chicago and London, 1915.
Human Knowledge, 3th, Allen, London. 1948.
The Problems of Philosophy, new rev. N. Y. and London, 1926.
Mysticism and Logic, 5th, London, 1925.
- Strawson, P.F., "Persons" in *Minnesota Studies*, Vol. II. pp. 330~353. 1958.
- Urmson, J.O., *Philosophical Analysis*, Oxford. 1958.
- Wittgenstein, L. *Philosophical Investigations*, Blackwell, 1953.
- 白琮鉉, 知覺論의 問題들, 又山論叢 제1집, 47~60面. 1974.