

『철학사상』 별책 제3권 제19호

철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한
디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구

제임스 『실용주의』

정 원 규

서울대학교 철학사상연구소

2004



『철학사상』별책 제3권 제19호

철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한
디지털 지식자원 구축을 위한 기초적 연구

제임스 『실용주의』

정 원 규

서울대학교 철학사상연구소

2004

편집위원 : 백종현(위원장)

이태수

심재룡

김남두

김영정

허남진

윤선구(주간)

발 간 사

2002년 8월부터 한국학술진흥재단의 기초학문육성지원 아래 서울대학교 철학사상연구소 철학문헌정보센터 전임연구팀이 수행하고 있는 <철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한 디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구>의 1차 년도 연구 결실을 지난해에 『철학사상』별책 제2권 전14호로 묶어낸 데 이어, 이제 제2차 년도 연구결과 총서를 별책 제3권으로 엮어 내며, 아울러 제2권 몇몇 호의 보정판을 함께 펴낸다.

박사 전임연구원들이 주축을 이루고 있는 서울대학교 철학사상연구소 철학문헌정보센터의 연구팀은 우리 사회 문화 형성에 크게 영향을 미친 동서양 주요 철학 문헌들의 내용을, 근간 개념들과 그 개념들 사이의 관계를 살펴 체계적으로 분석하여 해설해 나가는 한편, 철학 지식 지도를 작성하고 있다. 우리 연구팀은 이 작업의 일차적 성과물로서 이 연구 총서를 펴내과 아울러, 이것을 바탕으로 궁극적으로는 여러 서양어 또는 한문으로 쓰여진 철학 고전의 텍스트들을 한국어 표준 판본이 확보되는 대로 이를 디지털화하여 상식인에서부터 전문가에 이르기까지 누구나 각자의 수준과 필요에 따라 쉽게 활용할 수 있도록 하고자 한다. 이와 같은 연구 작업은 오늘날의 지식 정보 사회에 있어 철학이 지식 산업과 지식 경제의 토대가 되는 디지털 지식 자원을 생산하는데 있어 중요한 역할을 수행하기 위한 필수적인 기초 연구라 할 것이다.

우리 연구팀은 장시간의 논의 과정을 거쳐 중요한 동서양의 철학 고전들을 선정하고 이를 전문 연구가가 나누어 맡아, 우선 각자가 분담한 저작의 개요를 작성하고 이어서 저작의 골격을 이루

는 중심 개념들과 연관 개념들의 관계를 밝혀 개념위계도를 만든 후, 그 틀에 맞춰 주요 개념들의 의미를 상술했다. 이 같은 문헌 분석 작업만으로써도 대표적인 철학 저술의 독해 작업은 완료되었다고 볼 수 있다. 그러나 이 기획 사업은 이에서 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 쓰여져 있기 때문에, 이를 지식 자원으로써 누구나 활용할 수 있도록 하기 위해서는 디지털화에 앞서 현대 한국어로의 번역이 절실히 요구된다. 그러나 적절한 한국어 번역이 아직 없는 경우에도 원전의 사상을 이루는 개념 체계를 소상히 안다면 원전에 대한 접근과 이용이 한결 수월해질 것이다. 우리 연구 작업의 성과는 우선은 이를 위해 활용될 수 있을 것이고, 더욱이는 장차 한국어 철학 텍스트들이 확보되면 이를 효율적으로 활용하기 위한 기초가 될 것이다.

아무쪼록 우리 공동 연구 사업의 성과물이 인류 사회 문화의 교류를 증진시켜 사람들 사이의 이해를 높이고, 한국 사회 철학 문화 향상에도 이바지하는 바 있기를 바란다.

2004년 5월 25일

서울대학교 철학사상연구소 철학문헌정보센터 센터장 · 「철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한 디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구」 연구책임자

백 중 현

『철학사상』별책 제3권 제19호

제임스 『실용주의』

정 원 규

서울대학교 철학사상연구소

2004

머 리 말

이 연구는 2002년도 기초학문육성 인문사회분야 지원사업」의 일환으로 서울대학교 철학사상연구소에서 신청한 “철학 텍스트들의 내용분석에 의거한 디지털 지식자원 구축을 위한 기초적 연구” 2차년도 분으로, 제임스(William James)의 『실용주의』(*Pragmatism, a new name for some old ways of thinking ; The meaning of truth, a sequel to Pragmatism*)에 대한 디지털 자료를 구축하는 것을 목적으로 하고 있다. 전년도만 하더라도 처음 시작하는 사업이므로 형식이나 내용 면에서 여러 가지로 미흡한 점이 많았으나, 금년도에는 이러한 미비점을 극복할 수 있었으므로 적어도 형식면에서는 훨씬 통일적이고, 진정으로 디지털화된 결과를 낼 수 있지 않을까 기대해 본다.

하지만 내용의 측면에서도 아무런 망설임없이 이러한 성과를 자랑할 수 있는 상황은 아닌 듯하다. 우선 텍스트 분석이 원문 중심으로 이루어짐으로써 다양한 이용자층에 대한 배려가 부족하다. 이용자층을 단순히, 초심자와 전문가로 나눈다고 하더라도, 전자를 위해서는 상세한 해설이, 후자를 위해서는 논쟁사와 이차 문헌에 대한 풍부한 정보가 보충되어야 할 것이다.

두 번째로 이러한 형식은 개념 중심의 텍스트에는 비교적 적합하지만 논변 중심의 텍스트에는 다소 이질적이다. 개념끼리는 포함, 대비 관계를 통해서 축차적 위계를 매기는 것이 어렵지 않은 일이지만, 논변은 반드시 위계적으로 배열될 수 있는 것도 아니고, 논변의 구성요소로서 논변과 주장의 관계도 일의적이지 않기 때문이다.

마지막으로 단기적 문헌중심 작업의 비효율성을 들고 싶다. 본

연구자가 이번에 담당한 텍스트만 해도, 물론 그것이 그 자체로 의미를 지니지 못하는 것은 아니지만, 동일한 실용주의자, 즉 가령 피스(C.S. Peirce)나 듀이(John Dewey)의 저작과 공동으로 연구할 수 있었다면 더 좋은 결과를 낼 수 있지 않았을까 생각해 본다. 텍스트나 주제에 따라서는 조금 더 융통성있는 분석방법이 이용될 수 있어야 하겠다.

목 차

제1부 『실용주의』의 저자 및 작품 해제	1
제2부 지식 지도	9
제3부 『실용주의』의 주요 주제어 분석	11
1. 실용주의	11
1.1. 실용주의의 기원	13
1.1.1. 실용주의의 발생론적 기원	13
1.1.2. 실용주의와 철학	19
1.1.2.1. 철학	20
1.1.2.1.1. 철학과 기질	20
1.1.2.1.2. 철학의 요구	22
1.1.2.2. 연심파와 경심파의 대립	24
1.1.2.2.1. 연심파	24
1.1.2.2.2. 경심파	26
1.1.2.2.3. 연심파와 경심파	28
1.1.2.3. 이성주의(합리론)와 경험주의의 대립	36
1.1.2.3.1. 이성주의	36
1.1.2.3.2. 경험주의	42
1.1.2.3.3. 이성주의와 경험주의	42

1.2. 실용주의의 방법	45
1.3. 실용주의의 진리론	48
1.3.1. 지식과 상식	53
1.3.2. 진리	58
1.3.2.1. 영원한 진리론 비판	58
1.3.2.2. 진리와 실제	67
1.3.2.3. 진리와 휴머니즘	76
1.3.2.4. 실용주의의 진리	78
1.4. 실용주의의 적용	92
1.4.1. 실용주의의 철학적 적용	92
1.4.1.1. 실용주의와 실체	94
1.4.1.2. 실용주의와 자연의 디자인	106
1.4.1.3. 실용주의와 자유의지	109
1.4.1.4. 실용주의와 형이상학	112
1.4.2. 실용주의의 사실적 적용	130
1.4.2.1. 실용주의와 종교	130
참고문헌	147

제1부 『실용주의』의 저자 및 작품해제

실용주의는 대체로 1870년부터 1872년 사이에 케임브리지에서 있었던 <형이상학 클럽>이라는 비공식 모임에서 주로 퍼스(C.S. Peirce)의 아이디어에서 시작되었다는 것이 정설이다. (예컨대 H.S. Thayer, *Meaning and Action*, 2nd ed. [Hackett, 1985], pp.79-83 ; Emile Durkheim, *Pragmatism and Sociology*, trans. by J.C. Withehouse et. al. [Cambridge University Press, 1983], pp.5-7 ; Israel Scheffler, *Four Pragmatists* [RKP, 1974] pp. 13-17 등을 참조.) (『프래그머티즘』, 김동식 [서울 : 아카넷, 2002] p.43.) 하지만 이러한 시작과 무관하게 실용주의를 하나의 철학, 종교 이론으로 정립하고 세상에 공표한 사람이 제임스(William James)라는 점에는 이견이 없다. 제임스가 실용주의의 창시자는 아닐지 모르지만, 가장 대표적인 실용주의자로서 제임스의 위치는 누구도 부정할 수 없는 것이다.

실용주의의 정립자 제임스는 매우 유복한 가정의 장남으로 태어났으며 유명한 소설가인 헨리 제임스(Henry James, Jr.)의 형이기도 하다. 윌리엄 제임스의 할아버지가 남긴 막대한 유산 덕택으로 윌리엄의 아버지 헨리 제임스(Henry James, Sr.)는 평생토록 특별한 생업에 종사하지 않은 채 학구적이고 종교적으로 충실한 생활을 하며 자녀들에게 독특한 교육 방식을 적용하였다. 제임스의 아버지는 신비주의자인 스웨덴보리(Swedenberg)의 영향을 깊이 받은 문필가이기도 하였는데, 자녀들이 독단에 빠지지 않고 충분한 지적 자극을 받을 수 있도록 집안에서도 토론을 즐겨 하였고, 통상적인 교육 제도의 틀에 얽매이지 않고 소질과 취향에 따라 다양한 교육을 받도록 배려하였다. 헨리 제임스가 교분을 맺은

사람들 가운데는 홈스(Oliver Wendell Holmes, Sr.)나 에머슨(Ralph Waldo Emerson)과 같은 인사들이 있었는데, 윌리엄은 자기 아버지나 부친 친구들의 아이디어를 자유롭게 수용하기도 하고 비판하기도 하면서 많은 지적 성장을 이루었을 것으로 추정된다.

어린 시절 제임스는 주로 집에서 교육을 받았으며, 공식적인 기관에서의 교육은 오히려 부정기적으로 이루어졌다. 1855년부터 1860년까지 제임스는 외국의 문물을 접해 보기를 권유한 아버지의 충고를 따라 그의 동생 헨리와 더불어 영국, 프랑스, 스위스, 독일 등지의 학교에서 교육을 받았다. 이 당시 제임스의 관심은 자연과학과 그림 그리기에 쏠려 있었는데, 1860년경에는 전문적인 화가로서의 길을 모색하기도 하였으나 스스로 소질이 없다고 생각하여 중도에 포기하였다. 이듬해 그는 하버드 대학의 이과 대학에 입학하여 화학을 공부하였다. 3년 후인 1864년에는 의과 대학으로 옮겼으나 학업에 그다지 열중하지 못하였다. 의대 재학 중인 1865년과 1866년에 걸쳐 아가시즈(Agassiz) 교수를 따라 브라질로 탐험을 떠났는데, 천연두와 안질에 걸려 건강을 해치게 되었다. 이듬해 영양과 심리학 연구를 위해 독일로 갔다가 그 이듬해인 1868년에는 학위를 받았다. 이것이 제임스가 평생토록 받은 유일한 학위였다. 그는 영양과 휴식으로 시간을 보내다가 1873년부터 하버드 대학에서 해부학과 생리학을 가르치기 시작하여, 1875년에는 심리학을, 1879년에는 철학을 가르치기 시작하였고, 1907년 은퇴할 때까지 거기에서 교수로 재직하며 가르쳤다.

제임스는 1878년 기븐스(Alice Howe Gibbens)와 결혼하였으며 그 후로 매우 활기 넘치는 생활과 광범위한 연구 활동을 하였고, 건강도 많이 회복하였다. 1890년에는 그에게 세계적인 석학

의 명성을 안겨준 대저 『심리학의 원리』를 출간하였다. 만년에 제임스는 세 차례에 걸쳐 일련의 특히 중요한 강연을 하였는데, 그 결과가 나중에 책으로 출판되었다. 1901~1902년에 에딘버러에서 행한 기포드 강연(Gifford Lectures)은 그의 유명한 저서 『종교적 경험의 다양성』으로 출판되었고, 1906~1907년에 행한 로웰 강연(Lowell Institute and Columbia)은 『실용주의』으로 출판되었다. 그리고 1908-1909년에 행한 히버트 강연(Hibbert Lectures at Oxford)은 『다원적 우주론』으로 출판되었다. 그밖에도 그의 많은 저서들 가운데서 주목할 만한 것으로는 『진리의 의미』(1909)와 『근본적 경험론』(1912) 등을 들 수 있다.(『프래그머티즘』, 김동식 [서울:아카넷, 2002] pp.113-117.)

이 중 본 연구의 주요 대상서인 『프래그머티즘』의 내용을 간략히 소개해 보면 우선 제임스는 인간의 기질은 그 어떤 다른 요소보다도 철학 경향에 큰 영향을 미친다고 생각하는 점에 주목할 필요가 있다. 사람들이 생각하는 것처럼 특정한 근거에 기반하여 철학적 사유가 탄생하는 것이 아니라 철학적 기질이 어떻게 해서든 그 철학자의 주장에 유리한 증거를 제공해 주는 방식으로 작동한다는 것이다. 그래서 가령 기질이 딱딱한 사람들은 추상적 원리보다는 구체적 사실에 귀를 기울이게 되고, 기질이 감상적인 사람들은 구체적 사실을 넘어선 추상적 원리를 추구하게 된다.

제임스는 이처럼 딱딱한 기질을 가진 사람들을 경심파라고 부르고, 반대로 무른 기질을 지닌 사람들을 연심파라고 명명한다. 전자는 대체로 사실을 중시하는 경험론자로서 감각을 중시하며 실재론적이고 비관적이며, 비종교적, 숙명론적, 다원론적, 회의론적 경향을 띤다. 반대로 연심파의 사람들은 원리를 중시하는 합

리론자(이성주의자)로서 주지적이고 관념론적이며, 낙관적, 종교적, 자유의지적, 일원론적, 독단론적 경향을 띤다.

심정적으로 제임스의 실용주의는 경심파와 연심파 중에서 경심파 측에 경도되는 듯하다. 연심파에서 주장하는 이른바 추상적 원리 또는 절대적 실재란 추운 날씨가 지속되는 것을 ‘겨울’이라고 부르는 것처럼 특정한 사실에 붙인 하나의 이름에 지나지 않는다고 보는 점에서 실용주의자는 유명론을 수용한다. 또, 우리에게 경험되는 현상적 사실의 배후에는 아무것도 없다고 본다는 점에서도 실용주의자는 경심파의 주장을 수용한다. 합리론은 순수하기는 하나 비현실적인 입장이라는 것이다.

그러나 실용주의는 일반적인 경심파 철학, 가령 실증주의적 경험론과 달리 추상적인 것을 전적으로 배제하지는 않는다는 점에서 경심파와 전적으로 일치하는 것은 아니다. 실용주의는 가령 추상적인 것들이 특수한 것들을 잘 처리하고 어떤 목적에 도달하는데 도움이 된다면 추상을 반대하지 않는다. 만약 종교가 어떤 식으로든 사람들에게 위안을 가져다 준다면, 그 역시 배제할 필요가 없다. 실용주의는 비록 전형적인 경심파 철학의 원리에 어긋나는 것이라고 하더라도 구체적인 생활에 가치있는 것이라면 모두 수용하는 것이다.

이러한 실용주의의 입장은 경심파와 연심파 모두에게 불만족스러울지 모르나 철학에 대한 일반인의 태도를 고려한다면 매우 획기적인 입장이 될 수 있다. 경심파가 사실을 중시하는 태도를 지녔다면 연심파는 원리와 가치를 중시한다. 하지만 일반인은 이러한 두 측면을 모두 중시하는 철학적 태도를 요구한다. 그런 면에서 실용주의는 가장 현실적인 철학적 견해일 수 있다는 것이 실용주의자 제임스의 생각이다.

종래의 철학자들이 이론을 수수께끼를 풀어서 우리로 하여금

안식할 수 있게끔 하는 것으로 이해했다면, 제임스는 이론을 단순히 문제를 해결하는 도구로 받아들인다. 예를 들어 물이 든 컵으로 촛불을 비추면 빛은 전적으로 그 컵 안에 있는 것만 비추는데, 이 경우 실제로는 물밖에 공기가 존재하더라도 우리가 직접 경험할 수 있는 것은 컵 안의 물뿐이라고 할 수 있다. 이론도 이와 마찬가지로여서 이론을 통해 공기를 직접 확인하는 것은 불가능하고, 다만 이론을 이용하여 그러한 공기를 상정한 결과를 확인해 볼 수 있을 뿐이다. 그러므로 제임스에 따르면 실용주의의 방법이란 공기, 즉 최초의 것, 원리, 범주, 어떤 필연성 같은 것에서 눈을 돌려 물, 즉 마지막 것, 결실, 결과 사실을 중시하는 하나의 철학적 태도를 의미한다. 물론 이러한 방법은 자신의 철학에만 유일한 것은 아니며, 많은 철학자들이 이미 적절히 이용한 바 있고, 다만 그들의 이용방식이 부분적이었다면 자신의 방법은 그 전체를 포괄하여 모든 이론에게 융통성과 동력을 준다는 점에서 더욱 포괄적이라는 것이다.

제임스는 이러한 실용주의적 태도를 진리관과 연결짓는다. 그에 의하면 진리란 실재와 관념의 일치만으로 이루어지는 것이 아니다. 진리를 따질 때에는 반드시 결과적인 특성, 즉 실제적 의의를 따져야 한다. 그러므로 진리란 절대적인 것이기보다는 다양한 여러 유형으로 구성된 복수의 것일 수도 있고, 상대적일 수도 있다. 제임스에 의하면, 진리의 기준은 어떤 이론이나 명제의 작동가능성(workability)에 기초한 것이다. 한 관념은 구체적인 경험적 사실들에 적용되어 제대로 작동할 때 참된 관념이며, 작동하지 못하면 참된 관념일 수 없다. 참된 관념은 실제적 가치를 가지지만 그릇된 관념은 그렇지 못하다. 따라서 진리에 관한 실용주

의의 테스트는 무엇이 가장 잘 작동하는가와 무엇이 우리 생활의 모든 부분에 잘 들어맞는가의 여부이다. 그는 이와 같은 실용주의의 테스트를 심지어 신학에도 적용하였다. 그에 의하면 신에 대한 믿음이 우리 생활에 미치는 정도에 따라 신학의 진리성 여부도 판단되어야 한다. 신의 존재를 믿는 것이 우리에게 활력과 용기, 행복이나 종교적 위안을 증진시켜주는가 그렇지 않는가에 따라 결정될 문제라는 것이다. 여기에서 제임스가 과학적 개념뿐만 아니라 신학의 개념에도 동시에 적용 가능한 진리 개념을 모색하고 있다는 점을 알 수 있다.

전체론이나 정합설의 관점 등이 반영되었다고 하지만, 제임스의 진리관은 절대주의적 진리 개념을 부정하며 상대주의를 분명히 한다. 그의 표현에 따르자면, 진리는 무시간적이며 영속적인 것이 아니라, “경험의 과정 속에서 만들어지는 것”이다. 진리는 총체적인 경험이 진행되는 과정에서 하나의 사건으로 나타나며 그 스스로를 드러낸다는 것이다. 그는 이것을 다음과 같이 표현하고 있다. “한 관념의 진리성은 그 관념 속에 내재된 불박이의 속성이 아니다. 그 관념이 진리로 나타난 것이다. 그 관념이 참이 되는 것이요, 그 관념이 사건들에 의해 참인 것으로 만들어진 것이다. (It is made true by events.) 그 관념의 진리성은 실제로 하나의 사건, 혹은 하나의 과정 즉 그 자신을 검증하는 검증화(verification)의 과정이다.” 따라서 진리는 하나의 과정이며, 그 과정은 시간에 따라 그리고 검증의 정도에 따라 상대적이게 된다. 마치 과학이 발전하는 과정에서 시기나 수준에 따라 예전에는 미처 알지 못하였던 것들이 하나 둘씩 과학적 지식으로 여겨지는 과정을 연상시키는 그러한 것을 제임스는 진리의 의미로 천명하는 것으로 보인다. 이렇게 파악된 진리의 의미나 개념은 당

연히 다원성과 가변성을 내포하게 될 것이고, 그러한 진리관은 상대주의적인 것이 되지 않을 수 없다는 것이다. (『프래그머티즘』, 김동식(서울:아카넷, 2002) pp.137-142)

제임스는 최초의 것이나 원리가 아니라 마지막 것, 또는 사실에 눈을 돌리는 실용주의적 태도를 오랫동안 논쟁거리로 남아 있던 철학적 문제들에 적용함으로써 그 이론적 우월성을 입증하고자 한다. 제임스가 다루는 문제들은 실체, 자연의 디자인, 자유의지, 사실, 형이상학 등과 관련된 것들인데, 대체로 유사한 형태의 논증 방식으로 구성되어 있으므로 여기에서는 실체의 문제만 설명해 보도록 하겠다.

제임스에 따르면 일반인들은 실체를 속성과 대비되는 개념으로 이해한다. 가령 백목이 실체라면 그것에 따르는 속성들은 희다, 약하다, 기동적이다 등이라는 것이다. 그런데 제임스는 이러한 속성들과 구별되는 실체가 어떻게 존재할 수 있는가라고 반문한다. 가령 신이 있어서 속성들은 놓아두고 실체만 없애버린다 해도 우리는 그것을 확인할 수 없다는 것이다. 그러므로 실체는 그 어떤 것이 반드시 속성 너머에 존재하는 것이라기보다는 그에 대한 이름만 존재하는 것으로 보는 것이 더 타당하다고 생각될 수 있다.

그런 면에서 각기 물질적, 정신적 실체를 가정하고 있는 유물론과 유신론의 대립도 무의미한 것이다. 우리가 실제로 경험하고 있는 세계는 양자 중에서 어느 가설을 택한다고 해도 달라질 것이 아무것도 없기 때문이다. 신이 있다고 해도 원자가 할 수 있는 일을 할 수 있었을 따름이고, 원자의 탈을 쓰고 원자가 받을 감사를 받을 수 있을 뿐, 그 이상도 이하도 아닌 것이다.

그러나 역시 실용주의적으로 이러한 판단은, 회고적인 경우에는 철저하게 무의미한 물음이지만 미래를 전망하면 반드시 그런

것만은 아니다. 사람들은 이 세계가 지금까지 어떠했나를 알고 나면 다음에는 ‘이 세계는 무엇을 약속하는가?’라고 묻는다. 만약 물질이 성공을 약속하고 그 법칙에 따라 이 세계를 더욱더 완성되게끔 해주기만 한다면 이성적 인간은 누구를 막론하고 물질을 경배할 것이다. 그러나 이 경우 유물론의 약점이 드러난다. 유물론에 따르면 인간은 언젠가 사멸해 버릴 작은 별에 잠깐 존재하는 작은 생물 하나에 지나지 않을 것이다. 유물론은 인간에게 우리의 영원한 도덕적 이상을 보장해 주지 못하는 것이다.

이에 반해 신의 관념은 기계론적 철학에서 유행하는 수학적 관념처럼 분명한 것은 아닐지 모르지만 실제적 효과라는 관점에서 볼 때 수학적 관념보다 우월하다. 신의 관념은 이상적인 질서를 보장해 주고 또 영구적으로 유지시켜 주니 말이다. 물론 신이 있는 세계라 할지라도 극단적인 경우에 타버릴 수도 있고 얼어붙을 수도 있지만, 그러한 경우에도 신의 이상이 어떤 다른 곳에서 여전히 실현될 수 있을 것이라고 생각할 수 있는 것이다. 따라서 우리는 신의 관념을 통해 우리의 삶을 무한히 긍정할 수 있고, 그런 한에서 실용주의적으로 검토해본 신의 관념은 여전히 유효한 것이라는 것이 실체, 또는 신의 관념에 대한 제임스의 실용주의적 적용의 결론이다.

제2부 지식 지도

1. 실용주의

1.1. 실용주의의 기원

1.1.1. 실용주의의 발생론적 기원

1.1.2. 실용주의와 철학

1.1.2.1. 철학

1.1.2.1.1. 철학과 기질

1.1.2.1.2. 철학의 요구

1.1.2.2. 연심파와 경심파의 대립

1.1.2.2.1. 연심파

1.1.2.2.2. 경심파

1.1.2.2.3. 연심파와 경심파

1.1.2.3. 이성주의(합리론)와 경험주의의 대립

1.1.2.3.1. 이성주의

1.1.2.3.2. 경험주의

1.1.2.3.3. 이성주의와 경험주의

1.2. 실용주의의 방법

1.3. 실용주의의 진리론

1.3.1. 지식과 상식

1.3.2. 진리

1.3.2.1. 영원한 진리론 비판

1.3.2.2. 진리와 실재

1.3.2.3. 진리와 휴머니즘

1.3.2.4. 실용주의의 진리

1.4. 실용주의의 적용

- 1.4.1. 실용주의의 철학적 적용
 - 1.4.1.1. 실용주의와 실체
 - 1.4.1.2. 실용주의와 자연의 디자인
 - 1.4.1.3. 실용주의와 자유의지
 - 1.4.1.4. 실용주의와 형이상학
- 1.4.2. 실용주의의 사실적 적용
 - 1.4.2.1. 실용주의와 종교

제3부 『실용주의』의 주제어 분석

1. 실용주의

(Menand, Louis, *Pragmatism: A Reader* [김동식 외 옮김] [서울: 철학과 현실사], pp.14-16)

사람들이 생각하는 방식에 대한 실용주의의 설명은 무엇이며, 그것은 어떻게 발생하였는가? 그 용어는 제임스(William James)가 1898년 캘리포니아 대학 버클리 캠퍼스를 방문하여 행한 ‘철학적 개념과 실천적 결과’라는 제목의 강연을 통해 세상에 알려졌다. 그 강연에서 제임스는 ‘퍼스의 원리, 즉 실용주의의 원리’라고 불렀던 것을 제시하였다. 그는 그것을 다음과 같이 정의하였다. “대상에 대한 사고의 완벽한 명확성을 얻기 위해서는 [...] 그 대상에 대해 우리가 어떤 감각을 기대하는지, 그리고 어떤 반작용을 대비해야 하는지 등 그것과 연관하여 인지가능한 실천적 효과만을 숙고할 필요가 있다. 그러한 효과에 대한 관념이야말로, 그것이 적극적 의의를 갖는 한, 우리가 그 대상에 대해 갖는 관념의 전부이다.” 나아가서 제임스는 이 원리가 ‘좀더 포괄적으로’ 표현될 수 있을 거라고 제안하면서, 이렇게 주장하였다. “어떤 진리의 의미에 대한 궁극적 테스트는 실로 그것이 지시하거나 고취시키는 행위이다. [...] 어떠한 철학적 명제라도 그 효과적 의미는, 능동적이건 수동적이건, 언제나 미래의 실천적 경험 속의 구체적 결과가 되게 할 수 있다. 이때 초점은 경험이 능동적이라는 점보다는 구체적이라는 데 놓여 있다.”

이때 제임스가 했던 일은 과학적 탐구의 한 원리를 사고 일반에 해당되게 확대시킨 것이다. 과학적 탐구의 원리란 ‘퍼스의 원

리'를 말한다. 그것은 대상에 대한 관념을 의미 있게, 혹은 퍼스의 말마따나 '명석하게' 하고자 한다면, 그 관념을 그 대상이 모든 가능한 조건 하에서 나타낼 실세계의 행태에 관한 것으로 국한시켜야 한다는 것이다. 퍼스가 든 예 가운데 하나를 이용해 말하자면, 어떤 것을 '단단하다'고 부를 때 우리는 그것이 유리를 긁을 수 있고, 구부러지지 않을 것이고 등을 의미하며, 그러한 실천적 효과야말로 '단단함'이라는 개념을 구성하는 전부이다. '단단함'은 추상적 속성이나 본질이 아니라, 단단한 모든 것들이 행하는 바의 총합일 따름이다.

제임스의 아이디어는 과학적 개념에 대한 이 이해 방식을 우리의 모든 신념으로 확대시킨 것이었다. 신념을 참이게 하는 것은 무엇인가? 그는 물었다. 그것은 그 신념의 합리적 자족성, 즉 그 신념이 논리적 정밀 검사를 견뎌낼 수 있는 능력은 아니라고 그는 생각하였다. 그것은 그 신념을 견지해서 우리가 세계와 더 유용한 관계에 이를 수 있다는 것을 깨닫는 일이다. 철학자들에게 필요한 것은 우리가 특정한 철학 체계를 선택할 경우 초래될 실천적 결과 무엇인가를 묻는 일인데, 철학자들은 오히려 일반적인 제일 원리로부터 진리를 도출해 내려고, 그리고 다양한 철학 체계의 교의들을 합리적으로 증명하거나 반증하려고 엄청나게 많은 시간을 허송하였다고 제임스는 생각하였다. “실천적 경험에 있어 그 신념의 현금가치(cash-value)는 무엇인가?” 그리고 “그 신념이 참이나 거짓임에 따라 이 세계에 무슨 특별한 차이가 벌어질 것인가?”, 어떤 관념에 대해서든 철학자는 그렇게 물어야 한다고 제임스는 생각하였다. 달리 말하자면 그가 9년 후에 『실용주의』에서 사용한 유명한 구절처럼, “진리란 신념으로서 좋은 것, 그리고 확정적이며 지경가능한 이유에서 좋다는 것을 스스로 입증한 것들에 대한 이름이다.”

‘실천적’이나 ‘현금가치’와 같은 용어들은 제임스를 유물론과 과학의 옹호자로 보이게 할지 모른다. 그러나 철학에 실용주의를 도입하는 제임스의 주된 목적 가운데 하나는, 지나치게 유물론적이며 과학적이라고 그가 간주했던 당시의 시대에, 신에 대한 믿음의 창문을 열려는 것이었다. 우리는 신의 존재가 과연 증명될 수 있을지 여부는 물을 필요가 없다. 단지 신을 믿거나 믿지 않는 것이 우리의 삶에 어떤 차이를 초래할 것인가를 묻는 일이 필요할 뿐이라고 그는 생각하였다. 만일에 신이 존재하는지 아닌지에 대한 절대적 증명을 기다린다면, 우리는 영원히 기다리게 될 것이다. 그래서 우리는 다른 기준, 즉 프래그머틱한(실용주의적) 기준을 과연 믿을 것인가를 선택해야 한다. 왜냐하면 이것이야말로 우리가 모든 선택을 행하는 방식이기 때문이라고 제임스는 생각하였다. 우리는 어떠한 것에 대해서도 절대적 증명을 결코 바랄 수 없다. 우리의 모든 결정은 오늘의 우주가 어떠하며, 내일은 그것이 어떠한 것인가에 대한 내기이다.

1.1. 실용주의의 기원

1.1.1. 실용주의의 발생론적 기원

(김동식, 『프래그머티즘』, [서울 : 아카넷, 2002] pp.43-48)

실용주의는 대체로 1870년부터 1872년 사이에 케임브리지에서 있었던 <형이상학 클럽>이라는 비공식 모임에서 주로 퍼스의 아이디어에서 시작되었다는 것이 정설이다. (예컨대 H.S. Thayer, *Meaning and Action*, 2nd ed. [Hackett, 1985], pp.79-83 ; Emile Durkheim, *Pragmatism and Sociology*, trans. by J.C. Withehouse et. al. [Cambridge University Press, 1983], pp.5-7 ; Israel Scheffler, *Four Pragmatists* [RKP, 1974]

pp.13-17 등을 참조.) 하지만 여기에 대한 이견도 제기되고 있다. 퍼스의 공헌도 있지만 오히려 제임스의 아이디어가 숙성되면서 알려지고 체계화되었다는 견해가 그것이다. 그 두 견해를 살펴보는 과정을 실용주의 태동의 상황을 이해하는 발판으로 삼고자 한다. 태동의 과정을 살펴보는 것이 실용주의의 의미와 그 역사적 전개를 이해하는 데 있어서 도움이 될 것으로 믿기 때문이다.

정설로 수용되는 견해는 대체로 퍼스의 기록과 주장에 따른 것이다. 실용주의의 의미나 성격 등에 대하여 제임스와 논쟁을 한 시기인 1905년부터 1908년 사이에 쓰여진 미출판 논문에서 퍼스는 실용주의의 기원을 이렇게 회고한다. “우리들 옛 케임브리지의 일단의 젊은이들이 반쯤은 아이러니컬하게 반쯤은 반항적으로 스스로를 ‘형이상학 클럽’이라고 부르고 [...] 어떤 때는 나의 서재에서 어떤 때는 윌리엄 제임스(William James)의 서재에서 회합을 가졌던 것은 1870년대 초엽이었다.” 그 클럽의 참여자는 퍼스, 제임스, 홈스(Oliver Wendell Holmes), 워너(Joseph Warner), 그린(Nicholas St. John Green), 라이트(Chauncey Wright), 피스크(John Fiske), 애버트(Francis Ellingwood Abbott) 등이었다. 홈스, 워너, 그린은 변호사였고, 라이트, 피스크, 애버트는 과학자이자 철학자였다. 퍼스의 회고에 의하면, “그 클럽이 아무런 실질적 기념물도 남기지 못한 채 해체되는 비운을 막기 위해, 내가 실용주의의 이름으로 늘 주장하였던 의견들 중 일부를 담은 작은 논문을 쓰게 되었다.” 그 논문이 나중에 『월간 대중과학(Popular Science Monthly)』을 통해 출판한 논문들, 곧 실용주의의 효시를 이루는 논문들의 기본 텍스트가 되었다는 것이 그 주장의 골자이다. 이 설에 따르면 실용주의는 1872년경의 모임에서 퍼스가 아이디어를 내고 그것에 관해 제임스와 홈스 등 참여자들이 토론을 하였으며, 그 해 11월 퍼스의 논문을 통해 세

상에 처음으로 공식 표현되었다고 할 수 있다. 이것이 일반적으로 정설로서 인정되는 설명이다.

하지만 최근에 실용주의를 소개하는 책을 편찬한 메난드(Louis Menand)는 그러한 설명에 유보적인 견해를 피력하고, 실용주의의 태동에서 제임스의 역할을 더 주목해야 한다고 주장한다. (Louis Menand, *Pragmatism: A Reader* (Vintage, 1997) pp. xvii -xviii 참조.) 그는 먼저 퍼스의 주장을 신뢰할 수 없는 이유들을 들고 있다. 퍼스의 회상은 시간이 오래 지난 후의 것이고, 장소가 다르며, 퍼스 자신이 기여한 바를 중심 역할로 삼고 싶은 충동 등으로 채색된 불완전한 것이라는 게 메난드의 반박 논점이다. 그에 따르면, 퍼스의 유고 속에 포함되어 있는 <형이상학 클럽>에 관한 설명은 상세하나 서로 맞지 않는다. 가령 연도, 회보의 성격, 참여자의 이름도 다르다. 그 클럽이 실제로 1872년에 회합을 가졌다면, 그것은 정기적 회합일 수가 없었다. 참여자 중 애버트는 오하이오에 머물고 있었고, 퍼스 자신도 그 해의 대부분을 연안 조사국 일로 워싱턴에서 지냈다. 흄스는 아마도 그 이듬해에 출판되었던 책의 수정 작업 중이어서 다른 일에 시간을 할애하지 못했을 것이다. 라이트는 7~11월에 유럽에 있었다. 또 메난드는 당시에 형이상학 클럽이 다수 존재하였다는 점을 들어 반박한다. 그에 의하면 <형이상학 클럽>이란 19세기의 철학 토론 그룹에 대한 단순한 일반 명칭이었다. 철학 토론 그룹을 좋아한 제임스는 형이상학 클럽을 만들고 또 만들과 하였을 것이라고 추정한다. 퍼스의 주장에서 거명된 사람들은 오히려 대부분 제임스의 철학적 대화 상대자들이었다고 메난드는 주장한다.

한 걸음 더 나아가서 메난드는 제임스와 흄스가 1872년 이전에 현저하게 실용주의적인 견해들을 이미 정형화하였다고 주장한다. 퍼스가 ‘실용주의’라는 이름을 사용하기 이전에 제임스는 별

써 그 사상의 골자에 해당하는 아이디어들에 도달하였다는 것이다. 이러한 주장을 뒷받침하기 위해 메난드는 제임스가 겪었던 우울증과 거기서 벗어나는 과정, 그 후의 사상적 변환을 근거로 제시한다. 제임스는 1869년에 27세의 나이로 하버드 의과 대학을 졸업한 직후 무기력증과 우울증 등 만성적 질환에 빠졌다. 그는 자신의 우울증을 철학적 해결 방법을 찾으려 해소될 철학 문제처럼 취급하였는데, 1870년 어느 날의 일기에서 그 타개책을 자유의지에 관한 르느비어(Charles Renouvier)의 책에서 얻게 되었다고 술회한다. 즉 자유의지가 환상이 아니라 실재성을 지닌 것이라고 보아야 한다는 잠정결론에 도달하였다는 것이다. 그 술회와 관련하여 메난드는 이렇게 주장한다. “그 구절, 즉 타당성에 대한 철학적 확증을 기다리지 말고 믿음에 입각하여 행위하라는 그 권고야말로, 제임스가 26년 후에 자신의 논문 「믿음에의 의지」에서 발표하게 될 주장의 핵심”에 해당한다. 그리고 “그것이 그의 실용주의의 본질”이라는 것이 메난드의 주장이다. 퍼스와 형이상학 클럽의 모임 이전에 이미 제임스의 사상에서 실용주의의 정형화의 기틀이 잡혀가고 있다는 말인 셈이다.

메난드의 주장은 실용주의의 태동 과정에 대한 설명에서 퍼스의 역할을 폄하하고 대신에 제임스의 역할을 중시하기 위해 시도된 견해로 보인다. 제임스는 실용주의를 널리 알리고 새로운 사상으로 확대 발전시킨 공헌을 한 인물이다. 이 점은 이론의 여지가 있을 수 없다. 역사적으로도 실용주의는 제임스가 1898년 캘리포티나 대학을 방문하여 행한 ‘철학적 개념과 실천적 결과’라는 강연을 통해 세상에 알려졌다. 그 강연에서 그는 ‘퍼스의 원리, 즉 실용주의의 원리’라고 불렀던 것을 제시하면서 그것을 이렇게 정의하였다. “대상에 대한 사고의 완벽한 명확성을 얻기 위해서는 [...] 그 대상에 대해 우리가 어떤 감각을 기대하는지, 그리고

어떤 반작용을 대비해야 하는지 등 그것과 연관하여 인지 가능한 실천적 효과만을 숙고할 필요가 있다. 그러한 효과에 대한 관념이야 말로, 그것이 적극적 의의를 갖는 한, 우리가 그 대상에 대해 갖는 관념의 전부이다.” 여기서 제임스가 언급하고 있는 ‘퍼스의 원리’란 실용주의를 최초로 천명한 논문이라는 퍼스의 「관념을 명석하게 하는 방법」의 주요 논제를 가리킨다. 그것은 과학적 탐구의 한 원리를 관념이나 사고 일반에 확대시킨 것으로서, 대상에 대한 관념을 명석하게 하려면 관념의 대상이 모든 가능한 조건 아래서 나타낼 실세계의 행태에 관한 것으로 보아야 한다는 원리이다.

제임스는 퍼스의 이 아이디어를 충실히 계승하였으며 그것을 더욱 확대시켜 의미이론에 국한된 것이 아니라 하나의 진리이론으로 발전시켰다. 관념의 의미에 대한 퍼스의 실용주의의 원리를 제임스는 모든 신념으로 확대한 것이다. 그래서 신념을 참이게 하는 것에 대해 나름대로의 이론을 전개하여 그 대답을 실용주의로 정립하고자 하였다. 그는 실천적 경험에서 신념의 현금가치(cash-value)를 중시하고 “그 신념이 참이나 거짓임에 따라 이 세계에 무슨 특별한 차이가 벌어질 것인가?”를 묻는 것이 중요하다고 보았다. 그에 의해 해석된 실용주의에 있어서 “진리란 신념으로서 좋은 것, 그리고 확정적이며 지정가능한 이유에서 좋다는 것을 스스로 입증한 것들에 대한 이름이다.” 그런데 사태를 약간 당혹스럽게 하는 것은 그 강연에서 제임스가 언급한 퍼스의 「관념을 명석하게 하는 방법」이란 논문에는 불행하게도 ‘프래그머티즘’(pragmatism)이라는 용어가 나타나지 않는다는 점이다. 메난드의 주장에 의하면 제임스의 강연이 있었던 1898년 이전에는 어디에도 그 이름이 나타나지 않았다고 한다. 다만 제임스가 명백하게 언급하고 있듯이 퍼스가 문제의 원리를 정형화하였으며 훨씬 더

전에 ‘프래그머티즘’(pragmatism)이라고 부르기 시작하였다고 인정한 점이다. “나는 그가 70년대 초반에 케임브리지에서 그렇게 말하는 것을 들었다.”(W. James, “Philosophical Conceptions and Practical Results”, p.258) 따라서 실용주의의 태동이 퍼스 혼자만의 독자적인 공헌에 의한 것이라고 하기에는 미진한 부분이 없지 않다. 그렇다고 하더라도 일차적으로는 퍼스가 그 출발에 해당되는 실용주의의 준칙을 다듬었고, 그 후 제임스가 이를 더욱 확대 발전시키고 나서 세상에 널리 알림으로써 실용주의가 태동하였다고 보아도 무방할 것이다.

이 실용주의란 개념의 역사를 훑어보면 그것이 어떤 것인가 하는 것을 더 쉽게 알 수 있습니다. 실용주의란 말은 그리스 말 프라그마, 즉 행동이란 말에서 나온 것인데 영어의 실천이라든가 실제적이라는 말도 같은 말에서 연유한 것입니다. 이 말이 철학에 처음으로 도입된 것은 1878년 퍼스가 사용한 때부터입니다. 그해 1월호 『대중과학월보』에 실린 「어떻게 우리 관념을 명석하게 할 수 있을까?」라는 논문에서 퍼스씨는 우리 신념이란 우리 행동을 지배하는 것임을 밝히고 나서 우리 사상의의를 밝히기 위해서는 다만 그 사상이 어떤 행위를 일으키게 마련인가 하는 점을 밝히기만 하면 된다고 했습니다. 사상이 지니는 의의는 오직 행위뿐이라는 겁니다.

도대체 사상의 차이라는 것은 아무리 미묘한 것이라 할지라도 실천상 차이점을 나타내지 않을 수는 없게 마련입니다. 그러므로 어떤 대상에 관해 우리가 품고 있는 사상을 완전히 명석하게 하기 위해선 그 대상이 실제적으로 어떤 결과를 자아내리라고 생각되느냐 하는 점을 고찰하기만 하면, 따라서 그 대상에서 어떤 감동을 받을 수 있다고 생각되며 어떤 반응을 각오해야 하느냐하는 점을 고찰해 보기만 하면 됩니다. 곧 나타나건 오래 있다 나타나건 간에 그 결과에 관한 우리 개념이 그 대상에 관한 우리 개념의 전부입니다. 그 대상에 관한 개념이 어떤 의의를 지니고 있다면 말씀입니다.

이상이 퍼스씨가 내세운 원리요, 이것이 곧 실용주의의 원리입니다. 이 원리는 20년 동안이나 누구 하나 주목하는 사람이 없었던 것을 이

사람이 캘리포니아 대학에서 호위슨 교수 주재로 열렸던 철학학회 석상에서 그 원리를 다시 내세워 가지고 이것을 종교 문제에도다 적용시켰던 것입니다. 그 때(1897년)쯤 되니까 그 원리를 일반이 받아들일 수 있는 바탕이 성숙했던 것 같습니다. 실용주의란 말이 유행되기 시작하더니 오늘에 와서는 철학 잡지에서 실용주의란 말이 꽤 자주 눈에 띄게 됐습니다. 도처에서 실용주의 운동에 관해 이야기들을 하는데 혹은 존중하는 투로 혹은 멸시하는 투로 이야기를 하고 있으나 실용주의를 바로 이해하고 이야기하는 사람은 얼마 안되는 것 같습니다. 실용주의란 말은 편리하게도 지금까지의 공통된 이름으로 부를 수 없던 서로 비슷한 여러 가지 경향에 들어맞아 이제는 영영 그렇게 부르게 됐음이 분명합니다.(박경화 역, 『프래그머티즘』, pp.37-38)

1.1.2. 실용주의와 철학

일반적으로 철학자들은 다양한 철학 이론들이 자신의 기질과는 무관한 이성적 사유에서 비롯되었다고 생각하는 경향이 있다. 그러나 제임스에 따르면 인간의 기질은 그 어떤 다른 요소보다도 철학 경향에 큰 영향을 미친다. 사람들이 생각하는 것처럼 특정한 근거에 기반하여 철학적 사유가 탄생하는 것이 아니라 철학적 기질이 어떻게 해서든 그 철학자의 주장에 유리한 증거를 제공해 주는 방식으로 작동하는 것이다. 그래서 기질이 딱딱한 사람들은 추상적 원리보다는 구체적 사실에 귀를 기울이게 되고, 기질이 감상적인 사람들은 구체적 사실을 넘어선 추상적 원리를 추구하게 된다.

제임스는 이처럼 딱딱한 기질을 가진 사람들을 경심파라고 부르고, 반대로 무른 기질을 지닌 사람들을 연심파라고 명명한다. 전자는 대체로 사실을 중시하는 경험론자로서 감각을 중시하며 실재론적이고 비관적이며, 비종교적, 숙명론적, 다원론적, 회의론적 경향을 띤다. 반대로 연심파의 사람들은 원리를 중시하는 합리론자(이성주의자)로서 주지적이고 관념론적이며, 낙관적, 종교적, 자유의지적, 일원론적, 독단론적 경향을 띤다.

심정적으로 제임스의 실용주의는 경심파와 연심파 중에서 경심파 측에 경도되는 듯하다. 연심파에서 주장하는 이른바 추상적 원리 또는 절대적 실재란 추운 날씨가 지속되는 것을 ‘겨울’이라고 부르는 것처럼 특정한 사실에 붙인 하나의 이름에 지나지 않는다고 보는 점에서 실용주의자는 유명론을 수용한다. 또, 우리에게 경험되는 현상적 사실의 배후에는 아무것도 없다고 본다는 점에서 실용주의자는 경심파의 주장을 수용한다. 합리론은 순수하기는 하나 비현실적인 입장이라는 것이다.

그러나 실용주의는 일반적인 경심파 철학, 가령 실증주의적 경험론과 달리 추상적인 것을 전적으로 배제하지는 않는다는 점에서 경심파와 전적으로 일치하는 것은 아니다. 실용주의는 가령 추상적인 것들이 특수한 것들을 잘 처리하고 어떤 목적에 도달하는데 도움이 된다면 추상을 반대하지 않는다. 만약 종교가 어떤 식으로든 사람들에게 위안을 가져다 준다면, 그 역시 배제할 필요가 없다. 실용주의는 비록 전형적인 경심파 철학의 원리에 어긋나는 것이라고 하더라도 구체적인 생활에 가치있는 것이라면 모두 수용하는 것이다.

이러한 실용주의의 입장은 경심파와 연심파 모두에게 불만족스러울지 모르나 철학에 대한 일반인의 태도를 고려한다면 매우 획기적인 입장이 될 수 있다. 경심파가 사실을 중시하는 태도를 지녔다면 연심파는 원리와 가치를 중시한다. 하지만 일반인은 이러한 두 측면을 모두 중시하는 철학적 태도를 요구한다. 그런 면에서 실용주의는 가장 현실적인 철학적 견해일 수 있다는 것이 실용주의자 제임스의 생각이다.

1.1.2.1. 철학

1.1.2.1.1. 철학과 기질

철학의 역사는 인간 기질의 충돌의 역사라고 해도 과언은 아닙니다. 이런 식으로 말하는 건 철학하는 친구들이 보기엔 주책없는 짓으로 보

일는지 모르지만 저는 이러한 기질의 충돌을 고려함으로써 철학사의 여러 가지 갈래를 설명해 볼까 합니다. 철학을 전공하는 사람들은 자기 기질이 어떤 것이든 간에 철학함에 있어서는 자기 기질을 드러내지 않으려고 애를 씁니다. 기질이 이성은 아니라고 생각되기 때문이죠. 그래서 철학자들은 자기들의 결론은 개성이 없는 이성으로 얻어진 것이라고들 주장하는 겁니다. 그렇지만 사실인즉 철학자의 기질이야말로 그의 철학 경향을 결정하는데 철저하게 객관적인 전제보다도 더 강력하게 작용하는 겁니다. 철학자의 기질은 그 철학자의 주장에게 유리한 증거를 어떻게 해서든지 제공해 주기 마련이어서 혹은 감상적인 세계관을 품게도 하고 또는 딱딱한 세계관을 품게도 하므로 기질이야말로 어떤 사실 또는 어떤 원칙이나 마찬가지로 구실을 하게 되는 겁니다. 철학자는 자기 기질을 신뢰하게 됩니다. 또 그 기질에 맞는 세계를 원하기 때문에 거기에 적합한 우주관이라면 무엇이든 신봉하게 됩니다. 자기 기질과 반대되는 사람은 세계의 성격을 알아낼 수 있는 실마리를 못 찾고 있다고 생각하며 또 그런 사람들이 설령 자기보다 변증의 능력이 훨씬 뛰어난 경우에도 무능해서 철학하기에는 적합하지 못한 사람들이라고 생각하게 됩니다.

그러나 이런 철학자들이 공개석상에서 자기 기질만을 근거로 자기에게 뛰어난 판단력과 권위가 있다고 주장할 수는 없지요. 그래서 철학적 토론은 어느 정도 불성실성을 지니게 마련입니다. 전제 가운데서 가장 강력한 것인 기질은 몽땅 도외시키고 드니 말입니다. 이 강연에선 그러질 말고 오히려 그 강력한 전제에 관해 말씀드리게 되면 강연의 취지가 더욱 잘 이해되리라고 생각되기 때문에 저는 서슴지 않고 그 점을 말씀드리려 하는 바입니다.(박경화 역, 『프레그머티즘』, p.12)

이렇게 말씀드리면서 제가 머리 속에서 생각하고 있는 기질적 차이는 철학에서는 물론이려니와 문학, 예술, 정치, 또 태도에서도 문제되는 그런 것입니다. 태도에 관해서 말씀드리자면 형식을 차리는 사람과 제멋대로 행동하는 사람이 있습니다. 정치에 있어서 권위주의와 무정부주의자가 있으며 문학에서는 순수파 또는 아카데미한 측이 있는가 하면 리얼리스트가 있으며 또 예술에서는 고전파와 낭만파가 있습니다. 여러 분들은 이러한 두 가지 대립되는 조류에 관해선 익히 알고 계시는 바입니다만 철학에 있어서도 이와 비슷한 것이 있으니 『합리론자』와 『경험론자』라고 짝지어 불리워지는 것이 바로 그것입니다.(박경화 역, 『프레그머티즘』, p.13)

경험론자란 다양각색이요 서로 엄청나게 다른 사실들을 존중하는 사람들이고,(박경화 역, 『프래그머티즘』, p.13)

합리론자란 추상적이고 영원한 원리를 신봉하는 사람들을 말합니다.(박경화 역, 『프래그머티즘』, pp.13-14)

하지만 사실이나 원리 없이 한 시간이라도 살 수 있는 사람은 없으즉 이 차이란 정도상의 차이에 지나지 않습니다. 그러면서도 중점을 어디에다가 두느냐에 따라 사람들의 성격은 엄청나게 달라지게 마련이죠. 그래서 『경험론자』의 기질을 지녔다 『합리론자』의 기질을 지녔다 하는 식으로 말하는 것은 사람들이 이 우주를 어떻게 대하느냐 하는 차이를 가름하는데 대단히 편리한 말입니다. 헌데 합리론자와 경험론자로 구별하는 것은 너무도 단순하고 거칠은 구별이긴 합니다.(원문: 박경화 역, 『프래그머티즘』, p.14)

1.1.2.1.2. 철학의 요구

철학이란 기술적인 문제가 아니라 인생의 심오한 뜻이 진정 무엇인가 하는 데 관한 우리들의 형용할 수 없는 느낌이기 때문입니다. 책에서 얻을 수 있는 철학이란 극히 적은 일부분에 지나지 않습니다. 이 우주의 전체적인 움직임과 모습을 각자가 어떻게 보고 느끼는 가 하는 것이 우리 철학입니다.(박경화 역, 『프래그머티즘』, p.10)

철학은 우리 인간이 추구하는 것 가운데서 가장 고상한 것인가 하면 또 동시에 가장 부질없는 것이기도 합니다. 철학은 골짜기를 헤치고 흘러나오기도 하는가 하면 동시에 가장 넓은 전망을 열어주기도 하는 것입니다. 철학이 『빵을 굽지 못한다』는 건 이미 들어온 이야기입니다마는 철학은 우리 정신에게 용기를 돋구어 주는 것입니다. 일반 사람들에게는 철학은 그 꼴도 보기가 싫은 수가 흔히 있으며 우리에게 대한 철학의 도전, 그 회의, 변증에 혐오를 느끼기가 일수이긴 하지만 이 세계를 전망하는 데 있어 철학이 비취 주는 빛의 긴 줄기 없이는 아무도 살아 나갈 수가 없는 것입니다. 적어도 이 빛과 또 그 빛에 따르는 암흑과 신비로 인해서 우리는 철학에 대해 흥미를 가지게 되는데 이 흥미는 철학

을 전공하는 것 자체보다 더 고귀한 것입니다.(박경화 역, 『프래그머티즘』, p.11)

여러분은 다음 두 가지를 결합하는 철학을 요구하고 있습니다. 즉 사실에 대해 과학적인 충실성을 지녀 사실을 고려에 넣으면 간단히 말해서 적응의 정신이 그 하나고, 또 종교적인 것이건 낭만주의적인 것이건 간에 인간의 가치에 대한 신념과 그 신념을 바탕으로 한 자발성이 그 둘인데 이 두 가지를 결부시키는 철학 말입니다. 그런데 이것이 바로 여러분의 딜레마입니다. 문제의 그 두 가지는 서로 따로따로여서 어쩔 도리가 없으니 말입니다. 경험론은 비인도주의적이요 비종교적인 것은 사실이나 또 종교적인 합리론 철학은 구체적 사실과 또 삶의 기쁨이나 슬픔과 전연 관계가 없습니다.(박경화 역, 『프래그머티즘』, p.21)

합리론자들이 내놓은 메뉴에 대해 경험론적인 마음가짐을 지닌 사람들의 반응은 이런 것이라고 할 수 있겠습니다. 그들은 종교에 대해 “고맙긴 하지만 사양하겠습니다”하고 단호하게 말합니다. 스위프트씨는 이렇게 말하고 있습니다. “종교는 몽유병 환자라도 같아 거기선 현실이 텅텅 비어있다.” 오늘날 인간성의 넘치는 요구를 어떻게 하면 채울 수 있겠느냐 하는 것을 철학 교수를 찾아다니면서 진지하게 물어보는 철학의 아마추어들이 종교에 대해 내리는 판결은 대체로 이와 같은 것입니다. 물론 스위프트씨보다는 덜 감정적일 수는 있겠죠. 이들 철학의 아마추어들은 경험론자한테서는 유물론을 배우고 합리론자한테서는 종교적인 철학을 배우게 되는데 바로 그 종교에 있어서도 “현실이 텅텅 비어있다.” 이 말씀이에요. 그래서 저들은 우리들 철학자를 심판합니다. 연심파건 경심파건 모두가 우리들한테 뭔가 결핍되어 있다는 걸 알게 됩니다. 그들의 판결을 우리로선 가벼이 볼 수는 없을 겁니다. 그들의 마음이야말로 전형적이고 완전한 것이며 그들의 마음이 욕구하는 바의 총화야말로 최대의 것이며 또 그들의 마음이 내리는 비판과 불만은 긴 안목으로 볼 때 치명적인 것이기 때문입니다.

바로 이런 관점에서 저로서는 해결책을 시도해 보기 시작한 것입니다. 어찌다 묘한 이름이 붙긴 했습니다만, 저는 실용주의야말로 쌍방의 요구를 모두 만족시킬 수 있는 철학이라고 보아 감히 내세우는 겁니다. 이 철학은 합리론과 같이 종교적일 수 있는 동시에 경험론처럼 사

실과 가장 풍부하게 접촉해 나갈 수도 있습니다. 저로서는 여러분께서도 저와 마찬가지로 이 실용주의에 대해 호감을 가지실 수 있기를 바라고 있습니다.(박경화 역, 『프래그머티즘』, pp.29-30)

철학적 태도로 말하자면 실용주의는 우리와는 친숙해진 태도, 즉 경험론적 태도를 취하고 있습니다. 제가 보기엔 경험론적 태도라지만 과거의 그것보다는 더욱 철저하고 또 덜 흠잡힐 형태의 그것인 것 같습니다. 실용주의자들은 철학전문가들이 지녔던 여러 가지 만성적 병폐에 대해 결연히 등을 돌립니다. 그들은 추상적이고 불충분한 것, 말뿐 의 해석, 옹지 못한 선천적 이성, 고정된 원리, 폐쇄적 사상체계, 또 그럴싸한 절대나 근원은 같은 것들은 거들떠보지도 않습니다. 구체적이고 완전한 것, 사실, 행동과 힘 같은 것들에게만 관심을 둡니다. 말하자면 경험론자의 기질이 우세하고 합리론자의 그것은 저버렸다, 이 말씀입니다. 도그마, 인위적인 것, 궁극적 진리를 내 세우는 일같은 것은 저버리고 확 트여진 것, 무한한 가능성을 지닌 자연같은 것을 좋아합니다.(박경화 역, 『프래그머티즘』, p.40)

이와 동시에 실용주의는 어떤 특정한 결과를 대표하는 것도 아닙니다. 그것은 하나의 방법에 지나지 않습니다. 그런데 이 방법이 승리하게 되면 전번 강연에서 말씀드린 철학의 ‘기질’에는 중대한 변화가 일어날 것입니다. 합리론자 타입의 선생들은 밀려나고 말 것인데 그것은 마치 나리님들이 민주공화국에서, 또 교황지상론자들이 프로테스탄트 국가에서 밀려나는 것과 같을 겁니다. 또 과학과 철학은 훨씬 더 가까워져 완전히 협동적으로 되고 말 것입니다.(박경화 역, 『프래그머티즘』, p.40)

1.1.2.2. 연심파와 경심파의 대립

1.1.2.1.1. 연심파

이번엔 반대로, 위안을 얻기 위해 종교적인 철학의 분야로 눈을 돌려 그 연심파 철학에 귀를 기울일 때 우리가 얻는 것은 무엇이겠습니까? 오늘날 우리 세대에 있어서 영어를 말하는 국민들이 접할 수 있는 종교적인 철학에는 두 가지 타입이 있습니다. 그 하나는 색채가 뚜렷

하고 또 도전적인데, 다른 하나는 서서히 뒤로 물러서면서 싸우는 듯한 느낌을 주고 있습니다. 제가 색채가 뚜렷한 철학이라고 말씀드린 것은 영미 계통 헤겔학파의 관념론 철학으로서 그런 케어드 형제, 보잔키트와 로이스의 철학 말씀입니다. 이 헤겔 학파의 철학은 우리 프로테스탄트 교역자들 가운데서 연구심이 깊은 사람들에게는 많은 영향을 끼쳐 왔습니다. 이 철학은 범신론적인지라 프로테스탄트 교회의 전통적인 유신론의 예봉을 무디게 한 것은 사실입니다.

그러나 유신론은 아직 남아 있습니다. 이 유신론은 아직도 카톨릭 교회 신학교에서는 열심히 가르치고 있는 독단적인 스콜라철학이 한 걸음씩 뒤로 물러서게 되자 그 뒤를 이어 내려온 직계입니다. 우리들은 오랫동안 이것을 스코틀랜드 학파라고 불러 왔습니다. 제가 뒤로 물러서면서 싸우는 듯한 느낌이 있다고 한 것이 바로 이 유신론입니다. 한쪽으로는 헤겔학파와 또 그 밖의 철학자들의 ‘절대’라는 사상에 의해 다른 한쪽으론 과학적인 진화론자와 불가지론자의 사상에 의해 침식을 당하면서 우리에게 이런 철학을 제시해준 제임마티노 교수, 바운 교수, 또 라드 교수 같은 이들은 그 틈바구니에서 꼼짝달싹할 수 없다고 느꼈을 것에 틀림이 없습니다. 여러분들의 뜻에 맞게끔 공평하고 솔직하게 평해서 이들의 철학은 그 기질이 두드러지는 것은 못됩니다. 절충주의적이어서 일종의 타협을 피하고 일시적인 조화를 무엇보다 중요시하고 있습니다. 다윈주의나 대뇌 생리학의 사실을 받아들이긴 하나 그렇다고 그 사실에 대해서도 열광적이거나 적극적인 아닙니다. 당당하고 적극적인 기미가 없단 말입니다. 그 결과 이 철학에는 당당한 권위가 없는데 반하여 절대주의는 그 스타일이 두드러진 것이기 때문에 당당한 권위를 지니고 있습니다.

여러분이 연심파의 방향을 취하게 되는 경우 이 두 가지 사상체계 가운데서 하나를 골라잡을 수밖에 없습니다.(박경화 역, 『프래그머티즘』, pp.19-20)

제가 생각하는 대로 여러분이 사실을 사랑하는 분들이라면 그쪽 계열에 속하는 모든 것 위에는 한 줄기의 합리론과 주지주의의 자국이 나있는 것을 보시게 될 겁니다. 여러분은 지금 세력을 떨치고 있는 경험론과 보조를 같이 하고 있는 유물론에서 벗어날 수는 있습니다. 허나 그 대가로 여러분은 생활의 구체적인 면과 접촉할 수가 없게 됩니

다. 절대주의적 색채가 너무 강한 철학자들은 너무나도 높은 추상의 세계에 자리잡고는 좀처럼 아래 세계로 내려오려고 하질 않습니다. 그런 철학자들이 내세우는 절대 정신, 즉 생각만으로써 이 우주를 만들어낸 정신은 수많은 다른 우주들을 만들었을지도 모르긴 하지만, 그 가운데서 어느 하나를 보아도, 그 철학자들이야 완강히 반대하겠지만, 결국 이 우주와 같은 겁니다. 절대정신이란 관념으로부터 특수한 현실을 이끌어 낼 수는 없습니다. 절대정신은 이 세계에서 참이라는 것이면 여하한 상태와도 양립할 수 있는 겁니다. 또 유신론에서 내세우는 신 역시 절대정신과 마찬가지로 아무 쓸모 없는 원리입니다. 신이 실제로 어떤 성격의 것이냐 하는 것을 알기 위해선 그가 만들어낸 세계를 알아야 합니다. 신은 그런 세계를 단 한 번에 만들어낸 그런 신이니 말입니다. 유신론자들의 신도 절대자와 마찬가지로 순수한 추상의 높은 세계에 살고 있습니다. 그런데 절대론에는 힘차게 밀고 나가는 힘이 있는데 대하여 보통 유신론은 무기력하다는 차이가 있기는 하지만 양자는 똑같이 동떨어진 공론에 지나지 못합니다. 그런데 여러분이 요구하는 철학은 여러분의 지적 추상력을 단련시키는데 그치지 않고 유한한 인생이 살고 있는 이 현실 세계와 적극적으로 관련을 맺는 철학입니다.(박경화 역, 『프래그머티즘』, pp.20-21)

1.1.2.1.2. 경심파

과거 150년 동안에 걸친 과학의 발달로 인해서 물질적 우주는 확대되었지만 인간의 지위는 낮아진 것 같이 생각됩니다. 그 결과로 자연주의적이라 할까 실증주의적이라고 할 수 있는 기풍이 팽창하게 됐습니다. 인간은 자연의 입법자가 아니라 그 섭취자가 되었습니다. 댕 버티고 서있는 것은 자연이고 우리 인간은 그 자연에 순응해야 합니다. 인간은 인간다운 일은 못되지만 그저 진리나 기록하고 거기에 복종이나 하라는 거죠. 자발성이다 용기다 하는 따위의 터무니없는 것은 이미 가버렸으니 눈에 보이는 거라고 유물적인 것, 우물한 것뿐입니다. 이상이라는 것은 생리 작용의 부산물로서 무력한 것이고 높은 것은 낮은 것으로써 설명되어 이러이러한 것에 ‘지나지 못하는’ 것, 즉 신통치 못한 다른 무엇에 지나지 못하는 것으로 취급되고 맙니다. 간단히 말씀드려 유물론적인 우주가 나타났는데 이 유물론적인 우주에서는 오로

지 경심과만이 마음 속 편하게 살 수 있는 겁니다.(박경화 역, 『프래그머티즘』, pp.18-19)

우리 실용주의자들은 철저한 경심과가 돼야 하는 것일까요? 아니면 세계를 절대적이라 보는 견해를 정당한 가설로 대할 수 있을 건가요? 그것은 분명히 정당한 가설입니다. 그것을 추상적으로 생각하건 구체적으로 생각하건 생각할 수 있는 가설이니 말입니다.

그것을 추상적으로 생각한다는 건 오늘밤의 추위 배후에 ‘겨울’이라는 말을 두는 것처럼 우리의 유한한 삶의 배후에 그것을 둔다는 말입니다. ‘겨울’이란 그 일반적 특징이 추위인 일정한 일수에 붙인 이름에 지나지 못하는데 그렇다고 그런 추위의 확실한 보장이 될 수 있는 건 아닙니다. 내일 온도계가 70도로 치솟을지 모르니까요. 그러나 그 말은 우리가 경험의 흐름 속에 뛰어들어 전진하는데 쓸모가 있는 말입니다. 그 말은 어떤 개연성은 배제하고 다른 개연성을 내세웁니다. 그래서 우리는 밀짚모자를 벗어버리고 방화 꾸러미 풀게 됩니다. 그 말은 우리가 찾아야 할 것들의 요약입니다. 그것은 자연의 습관 일부에 붙여진 이름으로 우리로 하여금 그 습관이 계속되는데 대비케 해 줍니다. 그것은 경험에서 추상된 도구요, 고려하지 않을 수 없는 개념적 실재인데 그것에 의해 우리는 감각적 실재로 다시 인도됩니다. 실용주의자는 이런 추상들의 실재성을 결코 부인하지 않습니다. 그 추상들은 과거의 수많은 경험을 밀천으로 얻어진 것이니까요.

그러나 세계를 절대적인 것으로 보는 견해를 구체적으로 생각하게 될 때 그 가설의 의미는 달라집니다. 합리론자들은 그 가설을 구체적으로 이해해 가지고선 세계를 유한한 것으로 보는 견해에 대립시킵니다. 절대적 세계에다 특수한 성질을 부여합니다. 그 세계는 완전하고 완성된 것으로 거기서 알 수 있는 일체의 것은 다른 것들과 더불어 함께 알려집니다. 무지가 지배적인 이 세계와는 엄청나게 다릅니다. 거기서 욕구가 일어나면 만족이 기다리고 있는데 여기서 모든 것이 되어가고 있는 과정입니다. 거기서 무시간적입니다. 우리 세계에는 가능성이라는 게 있는데 절대적인 세계에는 없는 것은 영원히 있을 가능성이 없고, 있는 것은 모두가 필연적이요, 가능성이라는 카테고리에는 적용할 데가 없습니다. 이 세계에서는 죄악이나 공포심은 한스러운 일입니다. 전체화된 그 세계에는 회한이 있을 수 없습니다. ‘시간적 질서 속에 있

는 악이 바로 영원한 질서가 완성되기 위한 조건'이기 때문입니다.

다시 말씀드리거니와 어느 쪽 가설도 실용주의자가 보기엔 정당한 것입니다. 두가지가 다 쓸모 있는 것이니까요. 추상적으로, 즉 겨울이라는 말이 지나간 경험의 메모와 같아 장래에 대한 지침이 될 수 있다는 점을 인정하는 식으로 생각해볼 때 절대적 세계라는 관념은 없어선 안될 관념입니다. 또 구체적으로 생각해 보아도, 적어도 일부 사람들에게겐 역시 없어선 안될 관념입니다. 왜냐하면 그 관념은 그런 사람들의 종교를 규정하고 그 종교가 그들의 생활 태도를 바꾸게 하고 그 생활 태도에 따르는 외부적 질서를 바꾸게 하니 말입니다.

그러므로 우리는 방법상 경심파에 휩쓸려서 우리의 유한한 경험 저쪽에 하나의 세계가 있다는 생각을 전적으로 배척해 버릴 순 없습니다. 실용주의에 대한 한가지 오해는 그것을 실증주의적 경심파와 동일시하는 겁니다. 그래 가지고는 실용주의는 합리론의 견해는 쓸데없는 말이나 몸짓이라고 비웃고 지적 무정부 상태 자체를 좋아하고 또 들에서 살아, 사납고 주인도 없고 목걸이도 없는, 말하자면 이리떼의 세계를 철학 교실의 여하한 산물보다 좋아한다는 생각말입니다. 저는 지금까지 강연에서 지나치게 연심파적인 합리론에 대해선 너무 심하게 공격을 퍼부었기 때문에 이런 오해가 있으리라는 각오는 하고 있던 터입니다마는 여기 계신 여러분 가운데 지나치게 많은 분들이 오해하고 계신데는 솔직히 말해 놀라지 않을 수 없습니다. 저는 합리론의 가설을 공격도 했습니다마는, 그와 동시에 우리를 경험 속에 다시 이끌어 넣어 풍부한 결실을 보게 하는 가설은 옹호하기도 했으니까 말씀입니다.(박경화 역, 『프래그머티즘』, pp.174-176)

1.1.2.1.3. 연심파와 경심파

연심파

합리론적(원리에 의존함)

주지적

관념론적

낙관적

종교적

자유지론자

일원론적

독단적

경심파

경험론자(사실에 의존함)

감각적

유물론적

비관적

비종교적

숙명론적

다원론적

회의적(박경화 역, 『프래그머티즘』, pp.15-16)

그런데 제가 이미 말씀드린 바와 같이 우리들 가운데는 순수하고 단순한 보스턴 사람 같은 연심파 철학자도 거의 없거니와 또 록키 산맥 지방 출신과 같은 경심파 철학자도 거의 없습니다. 우리들은 대개가 이 두 쪽 특징 가운데서 좋은 것만을 지니기를 열망하고 있죠. 사실이 좋은 것임은 물론입니다. 하니까 사실도 많이 알아야 합니다. 또 원리란 좋은 것입니다. 하니까 원리도 많이 알아야 하겠다는 것입니다. 이 세계란 어떻게 보자면 단일한 것임에 틀림없습니다. 허나 또 다르게 보면 다원적인 것임에도 틀림없습니다. 이 세계는 일(一)인 동시에 다(多)이기도 합니다. 우리는 다원적 일원론이라도 할 수 있는 입장을 취하기로 하십시오. 모든 것은 필연적으로 결정되어 있는 건 물론이긴 합니다마는 우리 의지는 자유입니다. 그러니 자유의지적 결정론이야말로 참된 철학입니다. 부분적 악은 부정할 수가 없긴 하나 그렇다고 전체가 악일 수는 없습니다. 그러니까 실생활에 있어서의 비관론은 형이상학적 낙관론과 결부될 수가 있을 겁니다. 이런 식으로 생각할 수 있으니까 철학자가 아닌 보통 사람들은 뚜렷한 입장을 취하는 일이나 또 자기 사상체계를 굳게 세우는 일은 결코 없고 다만 연속되는 시간의 유혹에 발걸음을 맞추어 가면서 적당한 사상의 이 분야 저 분야에서 막연히 살아갈 따름인 것입니다.(박경화 역, 『프래그머티즘』, pp.16-17)

자, 그럼 이제는 제가 밝혀 보고자하던 문제, 중요하다고 볼 수밖에 없는 첫째번 문제에 관해 말씀드려야 하겠습니다. 오늘날처럼 결정적으로 경험론자의 경향을 지닌 사람이 많았던 때는 없었습니다. 오늘날의 어린이들은 나면서부터 과학적이라고 할 수 있을 겁니다. 그러나 사실을 존중한다고 해서 우리가 지니고 있는 종교성을 몽땅 없애 버리지는 못했습니다. 과학에 대한 존경심 자체가 거의 종교적인 것이라고 할 수 있을 겁니다. 우리의 과학적 기질은 헌신적입니다. 이렇게 과학에 대해서 헌신적이며 철학에서도 아마추어 정도는 되어 철학의 문외한들처럼 자기 사상체계를 뒤편벽으로 만들기는 싫어하는 사람을 생각해 보십시오. 1906년인 오늘날 그의 처지는 어떤 것이겠습니까? 그는 사실을 원합니다. 과학도 원합니다. 허나 그는 또한 종교도 원합니다. 그는 철학의 아마추어이지 자기 스스로 철학에서 독창적 견지를 개척할 사람은 못되기 때문에 이미 철학계에 등장했던 철학 전문가를 따르려고 하는 것은 당연한 일입니다. 여기 앉아 계신 여러분의 상당 수-아마 대다수가 이와 같은 철학의 아마추어라고 생각됩니다.

그럼, 여러분께서는 어떤 철학이 여러분의 요구에 들어맞는다고 생각하십니까? 경험철학이라는 것이 있는데 너무 종교적이 못돼 탈이고 또 종교적인 철학은 경험론적인 것이 못되어 탈일 겁니다. 주로 사실이 문제가 되는 분야에서는 전적으로 경심파적인 사상이 판을 치고 있어 ‘과학과 종교와의 투쟁’이 백렬전을 벌이고 있음을 여러분도 아실 겁니다. 제가 말씀드리는 것은 가령 록키 산맥 지방 사람 같은 경심파적인 핵켈이 유물론적 일원론을 주장하면서 에테르신을 내세우고, 우리 하느님을 “기체와 같은 척주동물(脊柱動物)”이라고 익살을 부리고 있는 거라든가 또는 스펜서와 같이 세계사는 물질과 운동의 재분배에 지나지 못한다고 보고 종교를 문간에서부터 은근하게 쫓아 버리면서 종교는 계속해서 존재하긴 할 것이로되 사원 안에만 있고 그 얼굴을 밖으로 나타내 보이지 않을 것이라고 하는 것 같은 경우입니다.(박경화 역, 『프래그머티즘』, pp.17-18)

우리는 휴머니즘의 주장에 너무 깊숙히 들어갔습니다. 그것이 오해를 받는 건 당연합니다. 제멋대로라는 비난도 있습니다. 가령 브레들리 같은 사람은 만일 휴머니스트가 휴머니즘을 참말로 이해하고 있다면 “아무리 그릇된 목적일지라도 나 한 사람이 끝끝내 내세운다면 그것을

합리적인 목적이라고 봐야 할 거고, 또 미친 사람의 관념일지라도 끝 끝내 참되다고 주장한다면 그것을 진리라 할 것이다”라고 말하고 있습니다. 휴머니스트의 실재관, 즉 실재란 저항은 하나 유순하며 끊임없이 ‘고려’해야 하는, 그렇다고 모사하는데 그쳐서는 안 되는 일종의 에너지로서 우리의 사고를 지배하는 것이라는 실재관은 초보자로선 이해하기 힘들 것이 분명합니다. 이렇게 생각할 때 제가 직접 겪은 일이 생각납니다. 전에 우리의 믿을 수 있는 권리에 관해 글을 써서 ‘믿으려는 의지’라는 제목하에 출판했더니 모든 비평가들이 내용은 제쳐놓고 제목을 물고 늘어졌습니다. 심리학적으로 불가능한 일이요 도덕적으로 옳지 않다는 겁니다. 속이려는 의지나 믿게 하려는 의지라고 고치라는 소리까지 나왔습니다.

실용주의나 합리론이나 하는 문제도 이쯤 되면 지식론의 문제가 아니라 우주의 구조에 관한 문제입니다.

실용주의를 취한 경우 이 우주는 판에 박은 듯 하나뿐인데 그 우주는 미완성이요, 또 어디서나 특히 생각하는 존재가 활동하고 있는 곳에선 점차 성장해가고 있는 우적입니다.

합리론을 취하게 되면 우주는 여러 가지가 있는 가운데 그중 하나만이 진정한 우적입니다. 무한하고 호화롭고 영원히 완성된 우주가 그것이고 기타 그릇된 우주는 유한하고 잘못 해석되고 토막이 난 우주들입니다.

여기서 다윈론과 일원론이라는 서로 대립되는 형이상학적 가설이 다시 문제가 됩니다. 이제 남은 시간동안 양자의 차이점을 자세히 말씀드릴까 합니다.

먼저 이 양자 가운데 어느 쪽을 택하느냐 하는 데는 기질상의 차이가 작용하고 있음을 무시할 수 없습니다. 합리론적 마음은 극단적으로 말해 완고하게 이론을 고집하고 권위를 존중하는 마음입니다. ‘그래야만 한다’는 게 입버릇이 돼 있습니다. 그의 우주는 허리띠를 꼭 졸라매고 있습니다. 이와는 달리 철저한 실용주의자는 만사태평의 무정부주의자와도 같습니다. 만일 그가 디오게네스처럼 통속에서 산다고 치면 그 통의 테가 허술하건 햇빛이 안들어오건 개의치 않을 겁니다.

그런데 이처럼 허술한 우주관이 전형적인 합리론자한테 주는 인상은 마치 ‘언론의 자유’가 러시아 검열국의 노련한 검열관에게 주는 인상과 같을 겁니다. 또는 ‘간소화된 맞춤법’이 나이 먹은 여선생한테 주는 인상과도 같겠죠. 거기서 얻어지는 느낌은 프로테스탄트 교과의 동향을

감시하는 교황 예찬자가 받는 느낌과 같은 겁니다. 그런 우주관은 정치에 있어 ‘기회주의자’들이 구식인 프랑스의 합법파나 신성한 민권을 열광적으로 믿는 사람들 눈에 비친 것처럼 등뼈도 없고 원리 원칙도 없는 우주관으로 보일 겁니다.

다윈론적인 실용주의에선 진리란 유한한 경험 내부에서 성장한다고 보고 있습니다. 그 경험들은 서로 기대고 있지만 그 경험들의 총체, 만일 그런 게 있다면, 그 총체는 아무 것에도 기대지는 않습니다. 모든 가정은 유한한 경험 속에 들어 있는데 유한한 경험 자체에겐 가정이 없습니다. 그 경험의 흐름 바깥에 있는 것은 그 흐름에 도움을 주지 못합니다. 그 흐름은 오직 그 자체의 내면적 약속과 가능성을 통해 구원될 수 있을 따름입니다.

합리론자가 볼 때, 이런 세계는 올라앉을 코끼리나 거북도 없어 공간에 등떠서 오락가락하는 세계로 보입니다. 그것은 잡아당길 중력의 중심도 없이 하늘공중에 내던져진 벌떼와도 같은 거죠. 우리 삶의 다른 영역에선 비교적 불안정한 상황 속에서 살고 있는 게 사실입니다. ‘국가’나 절대적 ‘도덕법’은 그 권위가 떨어져 편의상의 것으로 되고 말았으며 신성한 교회는 ‘집회장소’가 되고 말았습니다. 그런데 철학의 교실 안에서만은 아직 그렇지 못합니다. 우리가 그 안에서 그것에 관한 진리를 창조하고 있는 우주, 우리의 기회주의와 사사로운 판단을 허용하는 우주라니! 그런 덜된 우주에 비한다면 애란의 자치도 천년세계와 같은 상태라 할 수 있을 겁니다. 필리핀 사람들이 자치에 적합치 못하듯 우리가 그런 몫을 담당한다는 건 있을 수 없습니다. 이런 세계는 철학적으로 존경될 수 없죠. 대부분의 철학교수들은 이상과 같이 그런 세계는 꼬리표없는 트렁크, 목걸이 없는 개와 같은 것으로 보고 있습니다.

그럼 철학교수들은 이 허술한 세계를 조여낼 수 있는 건 무엇이라고들 하는 걸까요?

유한한 다(多)를 받혀 주고 그것을 동여매고 통일하고 정착시켜주는 어떤 것이라고들 대답합니다. 우연에 내맡겨지지 않은 영원불변하는 무엇이라는 거죠. 경험 속에 있는 가변적인 것은 불가변적인 것을 바탕으로 삼고 있다는 겁니다. 우리들의 사실의 세계, 행동의 세계의 배후에는 고정되고 앞서 있는 권리의 세계가 있어야 한다고 합니다. 즉 이 세계에서 일어나는 일체 사건은 이미 그 세계에서 가능성으로 존재하고 있어, 한 방울의 피, 가장 적은 것들조차 지정되고 준비되고 도장이 찍혀

져, 달라질 가망은 조금도 없다는 겁니다. 이 세계에서 우리 이상에 대해 부정적인 것들은 절대적인 실재 앞에서 부정되지 않을 수 없다는 겁니다. 이 절대적 실재만이 우주를 견고히 해줄 수 있다는 거죠. 그것은 안식할 수 있는 심연인데 우리는 풍량이 심한 물결 위에 살고 있는 겁니다. 허나 우리 닳은 밑에 있는 바위에 걸려 있어 우리를 보호해 줍니다. 위즈워즈의 ‘한없는 격동의 가슴속 깊이 스며있는 영원한 평화’란 바로 그런 것을 말하고 있는 겁니다. 또 제가 저번때 인용한 비베카난다가 말하는 신비적 일자도 그런 것입니다. 이것이야말로 대문자 R로 시작되는 실재 영원무궁한 요구를 내세우고 패배를 모르는 실재입니다. 이 실재야말로 원리원칙을 고집하는 사람, 제가 첫 시간에 연심파라고 부른 사람들이 요청하는 않을 수 없다고 생각하는 실재입니다.

그런데 이 실재, 바로 이 실재를 제가 그 시간에 경심파라고 부른 사람들은 추상승배라고 부르고 싶어 합니다. 경심파 사람들에게 사실 이 알파요 오메깁니다. 저의 청년시대의 친구요 하바드의 뛰어난 경험론자로 경심파인 촌사라이트가 항상 말했듯이 보이는 그대로의 현상적 사실의 배후엔 아무 것도 없는 겁니다. 합리론자들은 사실의 배후에 사실의 바탕, 사실의 가능성이 있다고 주장하지만 경심파들은 그것을 비난합니다. 사실의 이름과 성질만을 빼내, 이것을 사실의 배후에 갖다 얹혀놓고선 사실을 가능케 하는 본체라 한다고 말합니다. 이런 헛된 바탕이 나타나 줍시사고 기원드리는 건 잘 알려진 사실입니다. 한 번은 외과수술에 참여했는데 거기 입회한 사람이 의사한테 왜 환자가 저렇게 숨을 깊이 쉬는가고 묻는 것이었습니다. “에테르가 호흡을 자극시키기 때문이죠”라는 의사의 대답에 그 사람은 “아, 그래요”하고 잘 알아들은 것처럼 말했지만, 그 대답은 청산가리는 ‘독’이니까 사람을 죽인다는가 ‘겨울’이니까 오늘밤은 춥다는가 우리는 ‘다섯 손가락 가진 동물’이니까 손가락이 다섯이라는 말과 같은 대답입니다. 독이니 겨울이니 하는 이 말들은 사실에 붙여진 이름, 사실에서 얻어진 이름에 지나지 않으나 마치 사실에 앞서 있어 사실을 설명하는 것이기 한양으로 취급되고 있는 겁니다. 철저한 경심파가 보기엔 연심파들의 절대적 실재라는 관념은 이런 식으로 만들어진 관념입니다. 그것은 널리 퍼져있는 현상들을 개괄하는 이름에 지나지 못하는데 마치 그것이 현상과는 별개의 유일하고도 연상에 앞선 본체이거나 한 것처럼 취급되고 있는 겁니다.(박경화 역, 『프래그머티즘』, pp.169-174)

사람들이 사물을 보는 것이 얼마나 다를 수 있느냐 하는 점은 여기서 아실 수 있었을 겁니다. 우리가 살고 있는 세계는 각가지 방식, 각가지 정도로 밀착된 무수한 개개물이 흩어져 있는 세계입니다. 경심과 예선 그 개개물을 있는 그대로 평가하려고 합니다. 그런 세계를 참고 견디어 낼 만큼 그들의 기질은 불안정한 세계에 적응할 수가 있습니다. 그런데 연심과는 그렇지 못해요. 그들은 ‘별개의 보다 나은’ 세계로서 우리가 태어난 세계를 뒷받침해야 하는 겁니다. 그런데 보다 나은 그 세계에선 개개물이 하나의 전체를 이루고 그 전체는 일자를 이루게 되는데 이 일자는 논리적으로 하나하나의 개물을 예상하고 그것들을 그 속에 싸고 있고 예외없이 확보하고 있다는 겁니다. (박경화 역, 『프래그머티즘』, pp.173-174)

제가 지금 합리성에 관해 드린 말씀은 그저 덤으로 한 말이에요. 탈선이었습시다. 우리가 문제삼고 있던 것은 이 세계는 전체적으로 성장하는 것이 아니라 부분들의 기여로 군데군데 성장한다는 것이었습니다. 이 가설을 산 가설로 진지하게 생각해 주시기 바랍니다. 이 세계의 창조자가 창조하기 전에 여러분한테 이렇게 문의해 왔다고 생각해 보십시오. “나는 이제 세계를 창조하려고 하는데, 그 세계는 꼭 구원받을 수 있는 세계는 아니고, 또 그것이 완전한 것이 되는 건 조건부다. 그 조건이란 각자가 자기『최선을 다해야 한다는 것이다. 나는 그대에게 이 세계에 참여할 기회를 주겠으나 안전을 보장할 순 없어. 그건 정말 위험한 모험이긴 한데 이겨나갈 수도 있지. 진정 힘써 해내 할 일은 사회 전반에 걸친 협동작업이야. 거기 참여해 보겠나? 자네 자신과 또 남들을 중심으로 신뢰하면서 한번 해볼텐가?” 이렇게 말입니다.

이런 세계에 참여하라고 제의해 왔을 때 여러분은 아무래도 안전하지가 않으니 그것을 거절하겠다고 진심으로 생각하시겠습니까? 것처럼 근본적으로 다원적이고 비합리적인 우주의 한부분이 되기보다는 차라리 악마가 부르는 소리에 잠깐 깨어났지만 원래대로 무 속에서 잠들어 버리겠다고 생각하시겠습니까?

정상적인 사람이라면 그렇게 하지 않을 겁니다. 우리 대부분은 그런 우주에 적합할 수 있는 탄력있는 건전한 마음을 지니고 있습니다. 그러니 대개 그 제의를 수락하고 “그럼 약속했소! 틀림없이”라고 할 겁니다. 그 세계는 우리가 실제로 살고 있는 세계와 꼭 같습니다. 그리고 우리는 우리를 키워준 노자연(老自然)에 대해 충성해야 하니 거절할

수가 없지요. 우리에게 제의된 세계는 가장 생생한 의미에서 ‘합리적’이라 생각될 겁니다.

그런즉 대부분의 사람들은 이 제의를 환영하고 조물주의 의도에다가 자기들의 의도를 첨가하려 할 겁니다. 그러나 일부 사람들은 아마 안그럴 겁니다. 사람들이 많이 모이느라면 병적인 사람도 있게 마련이고, 또 안전하기 위해선 다만 선전분투하는 길밖에 없다면 그런 사람들은 별로 마음이 내키지 않을 거니 말씀입니다. 누구나가 실망할 때가 있죠. 자기 자신이 싫어지고 보람없이 애만 쓰일 때 같이 말입니다. 삶이 지리멸렬되어 탕자와 같이 되고 말죠. 기회라는 걸 생각치 않게 됩니다. 일체를 체념하고 아버지 목에 매달릴 수 있는 세계를 갈구하다 보니 마치 물 한 방울이 강물이나 바다에 합쳐 버리듯 절대적인 삶 속에 흡수되어 버리고 싶어지는 겁니다.

그 평화와 안식, 즉 이런 순간에 우리가 회구하는 평안이란 이 유한한 경험 속에서 겪어야 하는 불행에 마음이 교란당하지 않겠다는 겁니다. 열반이란 감각의 세계에서 일어나는 여러 가지 업들의 영원한 윤회로부터의 안전을 말합니다. 본질적으로 이런 태도를 취하고 있는 인도교도나 불교도는 더 많은 것을 경험하는 일이 두렵고 삶이 두려운 겁니다.

종교적 일원론은 이런 경향을 가진 사람들을 이렇게 위로합니다. “일체의 것이 필수적이고 없어선 안된다. 영혼과 마음이 병들어 있는 그대마저도. 일체의 것이 하느님과 하나요, 하느님과 함께 있으면 평안하다. 영원한 손이 내려져 있으니 이 유한한 현상의 세계에서 그대가 실패하는 것 같건 성공하는 것 같건 문제가 아니다.” 극도로 비참해진 사람에겐 절대주의만이 구원의 길이라는 건 의심할 여지가 없습니다. 다원론적 도덕은 그런 사람에겐 이발이 떨리고 심장이 얼어붙거나 할 뿐입니다.

그런즉 우리는 날카롭게 대립되는 두가지 타입의 종교를 구체적으로 알아본 셈입니다. 이미 사용한 말로 하자면 절대주의적인 것은 연심파의 맘에 들고 다원론적인 것은 경심파의 맘에 듭니다. 다원론적인 것은 종교적이지 아니라고 하는 사람이 많습니다. 그건 도덕적인 것이고 일원론적인 것만이 종교적이라는 거예요. 일류 사상사를 살펴볼 때 자기자신을 포기하는 것으로서의 종교와 자기자신에 만족하려는 도덕은 서로 용납될 수 없는 사이라 자주 싸워 왔습니다.(박경화 역, 『프래그머티즘』, pp.191-194)

1.1.2.3. 이성주의(합리론)와 경험주의의 대립

1.1.2.2.1. 이성주의

합리론자란 추상적이고 영원한 원리를 신봉하는 사람들을 말합니다.(박경화 역, 『프래그머티즘』, pp.13-14)

여러분 가운데서 몇 분이나 철학과 밀접한 관계를 맺고 있어 제가 지금 말씀드린 것을 충분히 이해하고 계실지 의문이기 때문에 열렬하게 사실을 신봉하는 사람들이 싫어하는 합리론은 비현실적이라는 점을 좀더 말씀드릴까 합니다.

1, 2년 전에 어떤 학생이 저한테 제출한 논문의 처음 한두 페이지를 보관해 두었다라면 하는 생각이 듭니다. 그 논문은 제가 말씀드리고자 하는 것을 어찌나 분명하게 논했던지 지금 저는 여러분한테 그것을 읽어 드릴 수 없는 게 대단히 유감스럽습니다. 서부지방 어느 대학을 졸업한 학생이었는데 그 논문의 시초는 이런 취지였습니다. 즉 그 학생은 철학 강의실에 들어가갈 적마다 자기는 길거리에서 보다가 온 세계와는 전연 다른 세계를 생각하는 게 당연한 일이라고 생각했다는 것입니다. 그 학생의 말은 이 두 세계는 서로 관계되는 바가 없기 때문에 그 두 세계를 한꺼번에 생각하는 건 불가능하다고 생각했다는 겁니다. 구체적인 개인이 경험하는 세계, 즉 길거리의 세계는 상상할 수 없으리만큼 여러 갈래요 얽히고 섞혀 있는 진흙탕이요 고통스럽고 견잡을 수 없는 세계인데 대해 철학교수들이 말하는 세계는 단순하고 맑고 고상하다는 거예요. 거기에는 현실 생활에서 찾아볼 수 있는 모순 같은 건 없고 그 구조는 고전적이지요. 이성의 원리는 그 세계의 윤곽을 들어내 보여주며 논리적 필연성은 그 세계의 각 부분을 연결시켜 주며 또 그 세계의 가장 두드러진 면은 순수성과 위엄이어서 마치 산 위에서 번쩍거리는 대리석 사원과도 같습니다.

사실과의 관련이라는 면에서 보자면 이런 철학은 실세계를 설명하는 것이라기보다는 현실 세계에 덧붙여진 것으로서 합리론자들은 이 고전적인 성전에 앉아서 단순한 사실의 세계에서 볼 수 있는 참을 수 없이 혼란하고 고딕건축같은 성격으로부터 도피할 수가 있는 것입니다. 이 철학은 구체적인 세계를 설명해 줄 수 없는, 전적으로 다른 세계로서 그 세계의 대용품이요 구원이요 도피의 수단입니다.

기질이라는 말을 여기서 써서 좋을지는 모르겠습니다만 이 철학의 기질은 구체적인 생활의 기질과는 전적으로 다른 것입니다. ‘세련성’이라는 게 주지주의적 철학의 특징입니다. 주지주의적인 철학은 우리 정신의 강력한 욕구, 즉 세련된 명상의 대상을 찾으려는 욕구를 더없이 잘 만족시켜 주고 있습니다. 그러나 저는 여러분한테 눈을 돌려서 구체적인 사실들로 된 이 거창한 세계를 보라고 부탁하고 싶습니다. 우리들을 어리둥절하게 놀라게 하는 먼, 그 잔인하고 사나운 면을 보시란 말씀입니다. 과연 여러분의 입에서 ‘세련됐다’는 형용사가 튀어나올 수 있겠습니까?

사물에게 세련성이 있는 건 물론 사실이긴 합니다. 허나 세련성밖에는 말할 줄 모르는 철학이 경험론자의 기질을 만족시킬 순 없습니다. 그런 철학은 차라리 인공으로 이루어진 탑이라고 할 수 있겠지요. 그래서 과학자들은 형이상학이란 우리 현실과는 격리된 유향과도 같은 것으로 보아 등을 돌리며 또 실제적인 사람들은 철학을 전적으로 저버리고서는 광야에서 들려오는 소리를 따라 막연한 생활을 하게 되는 것입니다.(박경화 역, 『프레그머티즘』, pp.21-23)

순수하기는 하나 비현실적인 사상이 합리론자한테 주는 만족감에는 약간 허망된 면이 있는 게 사실입니다. 라이프니츠는 합리론적 정신의 소유자였습니까라는 보통 합리론자들보다는 사실에 대해 엄청나게 많은 관심을 품고 있었습니다. 허나 여러분이 피상성의 표본 같은 걸 보기 원하신다면 아주 재미있게 쓴 그의 『변신론(辯神論)』을 읽어보십시오. 거기서 라이프니츠는 하느님이 인간에게 하는 일을 정당화시키고 또 우리가 살고 있는 이 세계가 가능한 세계 가운데서 최선의 것이라는 점을 증명해 보려고 했습니다. 이제 그 부분을 인용해 보기로 하겠습니다.

라이프니츠의 낙관론적 철학에 대한 여러 가지 난점 가운데서도 특히 문제가 되는 점은 영원히 멸망을 당하게 되는 사람들의 수입니다. 인간의 경우 그 수는 구원을 받는 사람의 수보다 엄청나게 많다는 신학자들의 견해를 전제로 삼고 다음과 같은 식으로 이론을 전개시키고 있습니다. 라이프니츠는 그렇다고는 하지만 하고 이렇게 말하고 있습니다.

“... (전략) ... 오늘날에 와서는 우리가 우주의 한계가 어디까지라고 생각하건 간에 이 우주 안에는 무수히 많은 천체가 있다는 걸 인정하지 않을 수 없는데 그 천체들은 우리 지구만큼 크거나 아니면 그 이상

이며 또 반드시 인간이라고 할 순 없지만 지구와 마찬가지로 이성적 존재를 키우고 있으리라 생각된다. 우리 지구라야 태양의 여섯 개 주요 위성 가운데 하나인 것이다. 항성이란 모두가 태양이라고 할 수 있을 즉 그 태양들 가운데 한 태양의 위성에 지나지 못하는 지구가 우리 눈에 보이는 모든 것 가운데서 차지하는 위치란 극히 작은 것이다. 그런데 이 모든 태양에는 행복한 존재들만이 살고 있을지도 모를 일인 즉 멸망당하는 사람의 수가 많다고 생각해야 할 이유는 조금도 없다. 왜냐하면 선은 악으로부터도 쓸모 있는 것을 얻어 낸다는 사실을 입증하는 데는 극소수의 예와 표본으로 족하다. 더욱이나 어디에나 별만 있어야 한다는 이유는 없으니 별들의 영역 밖에 더 큰 공간이 있을 수도 있지 않겠는가? 그런데 이 거창한 공간, 별의 영역을 둘러싸고 있는 공간은…행복과 영광에 넘쳐 있을지도 모른다. […] 그러면 우리 지구와 거기 살고 있는 인간에 관해 선 어떻게 생각해야 하나? 우린 지구는 물리학적 점보다도 적은 게 아닐까? 항성들 사이의 거리를 생각해 본다면 지구는 하나의 점에 불과하니 말이다. 그러므로 우리에게 알려져 있는 우주는 우리가 모르고 있으나 알아야 할 우주와 비교해 본다면 아무 것도 아니요 또 우리가 알고 있는 우주 안에 있는 악이란 마찬가지로 아무것도 아닐 것이니 그것은 이 우주 전체가 간직하고 있는 선에 비한다면 아무 것도 아닐 것이다.”

라이프니츠는 다른 곳에서는 또 다음과 같이 말하고 있습니다.

“정의에는 죄인을 교정하려거나 또는 다른 사람에게 모범을 보이기 위한단가 하지도 않으며 또 범죄에 대한 보상이 되려고도 하지 않는 것이 있다. 이런 정의는 순전히 속죄를 요구하는 합목적성을 바탕으로 삼고 있다. 소시누스파나 홉스는 이러한 징벌적 정의, 보복적 정의라고도 할 수 있는 이런 정의에 대해 반대한 바 있으나 하느님은 이런 정의를 발동시키는 경우가 많다. […] 이런 정의는 합목적성의 정의로서 피해자뿐만이 아니라 마치 아름다운 음악이나 정묘한 건축물처럼 슬기로운 사람에게도 만족을 줄 수 있는 정의인 것이다. 그러므로 저주받은 자에 대한 고문은 설사 그것이 아무도 죄에서 벗어나게 하지는 못할지라도 계속되며 또 축복받는 자에 대한 은총은 설사 그것이 아무도 선행길로 인도하지 못할지라도 계속되는 것이다. 저주받은 자는 계속 죄를 범함으로써 항상 새로운 벌을 받게 되며 축복받은 자는 날로 선행을 더해 감으로써 새로운 기쁨을 맛보게 된다. 이 두 사실은 모두

합목적성의 원리를 그 바탕으로 삼고 있다. [...] 이미 말한 바와 같이 하느님은 모든 것을 완전히 조화되게끔 지으신 것이다.”

라이프니츠의 현실 파악이 보잘 것 없다는 점은 너무나도 명백하기 때문에 제가 새삼스러이 설명드릴 필요도 없는 줄 압니다. 분명히 그는 저주받은 자의 영혼이 실지로 겪은 일은 과연 어떠했을까 하는 생각은 해보지도 못했던 거지요. 그는 또 하느님이 합목적성에 적응시키기 위해서 멸망의 구렁텅이에 던져 버리는 ‘버림받은 영혼’의 수가 적으면 적을수록 축복받은 자들이 영광을 누리는 일이 그만큼 공평스럽지 못하다는 생각은 해본 일이 없는 겁니다. 그는 다만 차가운 문필의 유희를 하고 있을 따름으로 지옥의 불길로써도 그 차가움을 녹일 수가 없을 겁니다.(박경화 역, 『프래그머티즘』, pp.23-26)

합리론 철학이 천박스럽던 것은 사내 녀석들이 가발이나 쓰고 멋이나 부리던 18세기 일이라고 생각하면 잘못입니다. 오늘날의 합리론자들의 낙관론 역시 사실을 존중하는 사람들이 보기엔 천박스럽기만 하니깐요. 이 현실 세계는 활짝 열려져 있는데 합리론자들은 체계를 세우고 있죠. 헌데 그 체계란 딱 단혀 있게 마련이란 말씀입니다. 이 현실 속에서 살고 있는 인간에게 완전이란 건 까마득한 일이긴 합니다. 허나 점차 그것을 실현해 가고 있긴 하단 말이에요. 그런데 합리론자들이 보기엔 그런 생각은 유한하고 상대적인 이 현실에서 생겨나는 환상이고 사물의 절대적인 바탕은 영원하고 완전하다는 겁니다.

이렇게 경솔하고 천박스런 오늘날의 종교적 철학에 대해 무정부주의자 모리슨스위프트씨는 결연히 반대하고 나섰습니다. 모리슨씨의 무정부주의는 제 생각보다 한 걸음 더 앞선 것이긴 합니다마는 저로선 상당히 그 분한테 공명하고 있으며 또 여러분 가운데서도 지금 유행하고 있는 이상주의적 낙관론에 불만을 품고 있는 그 분 생각에 충심으로 공감할 수 있는 분들이 계실 줄 압니다. 그는 자기의 소책자 『인간굴중』 첫머리에서 지방주재 신문기자들이 취재한 일련의 신문기사-자살 기사, 아사 기사 같은 신문기사를 인용하여 문명된 오늘날의 정권 밑에서 일어나고 있는 일들의 예를 들고 있습니다. 이제 그 예를 들어 보면.

“아내와 여섯 명의 아이들한테 먹을 것을 마련해 주지 못하고 동쪽 변두리 셋방에선 집세를 못내 내뺏기게 된 데다가 눈오는 거리를 일차리를 얻으려고 샅샅이 찾아 헤매던 존코코란씨는 오늘 석탄산을 마시

고 목숨을 끊었다. 그는 삼 주일 전에 병으로 인해 직장을 그만두었는데, 놓고 있는 동안 얼마 되지 않던 저축은 바닥이 나고 말았다. 어제는 눈치는 인부 자리에 끼어들었으나. 병으로 몸이 쇠약해져 감당해 낼 수가 없었기 때문에 한 시간 동안 샅을 들고 안간힘을 쓰다가 그만 쫓겨나고 말았다. 지긋지긋하게도 다시 일자리를 찾아 헤맬 수밖에 없었다. 어제 밤 완전히 지쳐 집에 돌아가 보니 처자식들은 굶고 있는데다가 셋방 문에는 빈집이라는 딱지가 붙어 있었다. 오늘 아침 날이 새자 그는 독약을 마시고 만 것이다.

[스위프트씨는 계속해서]

“이런 종류의 신문시가는 나한테 얼마든지 있다. 백과사전을 엮어도 될 만큼이나 많은 것이다. 그 가운데서 다만 몇 가지만 골라서 이 세상이 어떻다는 걸 보여 주기 위해 인용했을 따름이다.”(박경화 역, 『프래그머티즘』, pp.26-27)

합리론자들이 내놓은 메뉴에 대해 경험론적인 마음가짐을 지닌 사람들의 반응은 이런 것이라고 할 수 있겠습니다. 그들은 종교에 대해 “고맙긴 하지만 사양하겠습니다”하고 단호하게 말합니다. 스위프트씨는 이렇게 말하고 있습니다. “종교는 몽유병 환자वाद 같아 거기선 현실이 텅텅 비어있다.” 오늘날 인간성의 넘치는 요구를 어떻게 하면 채울 수 있겠느냐 하는 것을 철학교수를 찾아다니면서 진지하게 물어보는 철학의 아마추어들이 종교에 대해 내리는 판결은 대체로 이와 같은 것입니다. 물론 스위프트씨보다는 덜 감정적일 수는 있겠죠. 이들 철학의 아마추어들은 경험론자한테서는 유물론을 배우고 합리론자한테서는 종교적인 철학을 배우게 되는데 바로 그 종교에 있어서도 “현실이 텅텅 비어있다.” 이 말씀이에요. 그래서 저들은 우리들 철학자를 심판합니다. 연심파건 경심파건 모두가 우리들한테 뭔가 결핍되어 있다는 걸 알게 됩니다. 그들의 판결을 우리로선 가버이 볼 수는 없을 겁니다. 그들의 마음이야말로 전형적이고 완전한 것이며 그들의 마음이 욕구하는 바의 총화야말로 최대의 것이며 또 그들의 마음이 내리는 비판과 불만은 긴 안목으로 볼 때 치명적인 것이기 때문입니다.

바로 이런 관점에서 저로서는 해결책을 시도해 보기 시작한 것입니다. 어찌다 묘한 이름이 붙긴 했습니다만, 저는 실용주의야말로 쌍방의 요구를 모두 만족시킬 수 있는 철학이라고 보아 감히 내세우는 겁니

다. 이 철학은 합리론과 같이 종교적일 수 있는 동시에 경험론처럼 사실과 가장 풍부하게 접촉해 나갈 수도 있습니다. 저로서는 여러분께서도 저와 마찬가지로 이 실용주의에 대해 호감을 가지실 수 있기를 바랍니다. (박경화 역, 『프레그머티즘』, pp.29-30)

여기 만일 철학을 전공하신 분이 계시다면-제가 알기엔 그런 분들이 계시는 걸로 알고 있습니다마는-지금껏 제가 한 말이 너무나, 아니 도무지 믿을 수 없을 정도로 거칠다고 생각하셨을 겁니다. 연심파니 경심파니 이 무슨 조잡스런 구분이겠습니까? 또 대체적으로 보아 철학이란 날카로운 지성, 섬세성, 면밀성으로 꼭 차 있고 또 그 분야 속에서는 여러 가지 사상이 결합되기도 하고 변천해오기도 했는데 이것을 서로 반대되는 두 가지 기질의 싸움터라고 한다는 건 너무나도 살벌한 캐리커처요 또 고귀한 것을 가장 저속하게 표현하는 것이 아니냐, 너무나도 어리석고 피상적인 생각이다, 이거죠. 또 합리론의 사상체계가 추상적이라고 해서 범피시하고 사실의 세계의 연장이라기보다는 성소나 피난처가 되려고 한다고 보는 것은 얼마나 어리석은 일이라. 이론이란 모두가 구원이요 피난처가 아닌가? 만일 철학이 종교적인 것이어야 한다면 거치른 이 현실로부터의 피난처가 아닐 수 없지 않은가? 또 철학은 우리를 동물적이고 관능적인 생활에서 초탈케 해 주는데 이렇듯 현실과 대립되는 이상적인 원리의 체계가 우리 마음의 고귀한 고향이라는 점을 알으켜 주는 것보다 더 훌륭한 일이 달리 있단 말인가? 우리 지성은 그 일을 심히 고귀한 것으로 여기고 있다. 원래 원리다, 일반적 견해다 하는 것은 추상적인 개요일 수밖에 없지 않은가? 켈른의 대성당은 건축가가 종이에다 그려놓은 설계도도 없이 세워졌단 말인가? 세련성 그 자체가 타기할 일이란 말인가? 거치른 구체성만이 참이란 말인가? 등등이겠지요. (박경화 역, 『프레그머티즘』, p.30)

우리는 실용주의가 반주지주의적 경향을 지니고 있음을 알 수 있습니다. 합리론과의 관계를 말한다면 실용주의는 신념을 가진 하나의 방법으로 완전무장을 하고 그것과 싸울 태세를 갖추고 있습니다. 그러나 실용주의는 애초부터 어떤 특정한 결과를 지향하고 나서는 건 아닙니다. 이탈리아의 젊은 실용주의자 파피니씨가 재치있게 잘도 말한 것처럼 실용주의는 호텔의 복도와도 같아 여러 가지 학설들의 중간운데 자

리잡고 있습니다. 수많은 방문이 그 복도쪽으로 열려 있는 겁니다. 한 방에서는 무신론을 집필하고 있고 다음 방에서는 믿음과 힘을 줍시라고 무릎을 꿇고 기도하고 있는가 하면 그 다음 방에서는 화학자가 물체의 성질을 연구하고 있으며 또 다음 방에서는 이상주의적 형이상학의 체계가 꾸며지고 있는데 또 그 다음 방에서는 형이상학은 성립할 수 없다는 것이 증명되어 있다는 식입니다. 그런데 그 누구건 자기 방에 드나들기 위해선 이 복도를 거치지 않을 수가 없습니다.(박경화 역, 『프래그머티즘』, p.42)

1.1.2.2.2. 경험주의

경험론자란 각양각색이오 서로 엄청나게 다른 사실들을 존중하는 사람들이고, [...] (박경화 역, 『프래그머티즘』, p.13)

철학적 태도로 말하자면 실용주의는 우리와는 친숙해진 태도, 즉 경험론적 태도를 취하고 있습니다. 제가 보기엔 경험론적 태도라지만 과거의 그것보다는 더욱 철저하고 또 덜 흠잡힐 형태의 그것인 것 같습니다. 실용주의자들은 철학전문가들이 지녔던 여러 가지 만성적 병폐에 대해 결연히 등을 돌립니다. 그들은 추상적이고 불충분한 것, 말뿐의 해석, 옳지 못한 선천적 이성, 고정된 원리, 폐쇄적 사상체계, 또 그럴싸한 절대나 근원같은 것들은 거들떠보지도 않습니다. 구체적이고 완전한 것, 사실, 행동과 힘 같은 것들에게만 관심을 둡니다. 말하자면 경험론자의 기질이 우세하고 합리론자의 그것은 저버렸다, 이 말씀입니다. 도그마, 인위적인 것, 궁극적 진리를 내 세우는 일같은 것은 저버리고 확 트여진 것 무한한 가능성을 지닌 자연같은 것을 좋아합니다.(박경화 역, 『프래그머티즘』, p.40)

1.1.2.2.3. 이성주의와 경험주의

역사상으로 볼 때, ‘주지론’, ‘감각론’이란 말이 각각 ‘합리론’, ‘경험론’이란 말과 같은 뜻의 말로 쓰여져 왔습니다.

헌데 주지주의는 자연이 이상주의적이고 낙관적인 경향과 결합되기 가 일쑤인 것과 같고 다른 한편으로 경험론자들이란 보통 유물론적으

로 되기 쉬운 것 같습니다. 경험론자도 낙관적일 수는 있으나 역시 일시적이고 흔들리기가 쉽습니다. 합리론은 언제나 일원론적입니다. 전체나 보편에서부터 출발하여 사물의 통일성을 강조하기 때문입니다. 경험론은 부분에서부터 출발하여 전체란 부분의 뭉침이라는 점을 강조하기 때문에 다원론적이라고들 하는 걸 싫어하지 않습니다. 합리론은 그 자체가 경험론보다 더 종교적이라고 생각하고 있습니다. 이런 주장에 관해선 토론의 여지가 많이 있으므로 저는 그런 주장이 있다는 점만을 말씀 드리는 것입니다. 그런 주장이 사실과 일치하는 경우는 어떤 경우이고 하면 합리론자가 소위 감상적인 인물인 경우와 또 경험론자가 자기 머리는 냉철하다고 스스로 뽐내는 경우울시다. 지금 말씀드린 합리론자나 경험론자는 흔히 쓰는 말로 말씀드리자면 한쪽은 자유의지론자요 다른 한쪽은宿命론자이기 일쑤입니다. 마지막으로 이런 합리론자는 독단적인 주장을 내세우는 기질의 사람일 것이고 한 편 그런 경험론자는 회의적인 기질이어서 토론의 여지를 남겨놓곤 하는 사람일 겁니다.(박경화 역, 『프래그머티즘』, pp.14-15)

아마 여러분께선 쉐러, 듀이 양씨의 진리론이 멸시와 조롱의 벼락을 맞았다는 사실을 아시면 놀랄 겁니다. 모든 합리론자들이 반대하고 나섰다지요. 좀 명성이 높은 사람들은 특히 쉐러야 말로 매개나 맞아야하는 못된 학생 같다고 생각했습니다. 이런 말은 할 말이 못됩니다만은 그 사실이 제가 실용주의의 기질과 반대된다고 말씀드린 합리론의 기질이 어떤 것이냐 하는 점을 간접적이긴 하지만 너무나 잘 말해주기에 말씀드립니다. 실용주의는 사실과 유리되어 가지곤 만족할 수 없는데 반해 합리론은 추상적 것으로 만족합니다. 실용주의에선 복수의 진리를 말하고 진리에서 얻을 수 있는 공리성, 만족감을 말하고 성공적인 기능 등을 말하는데 이 때문에 전형적인 주지주의의 입장에서 보기엔 거칠고 제2류급의 임시변통적 진리관이라 생각하게 됩니다. 그런 건 진리가 아니라는 거죠. 그런 건 모두가 주관적 평가기준이라는 겁니다. 이와는 달리 객관적 진리란 비공리적이고 고답적이고 세련돼 있고 심오하고 위엄이 있으며 고귀한 진리는 것이며 또 우리 생각은 절대적인 실재와 절대적으로 일치하는 것이며 우리가 무조건적으로 생각할 수밖에 없는 진리라는 겁니다. 우리의 조건부의 생각 같은 건 그 진리와 아무런 관계도 없고 심리학적 문제에 지나지 않은즉 진리문제에 관한 한, 심리학은 물

러서고 논리학만이 나서야 한다는 겁니다.

이 두 가지 유형의 마음이 얼마나 날카롭게 대립되는가를 보십시오. 실용주의에선 사실과 구체적인 것에 집착하고 진리가 특정한 경우에 어떻게 작용하나를 보고 그것을 일반화 시킵니다. 실용주의에선 진리란 우리 경험 속에서 기능을 발휘하는 모든 종류의 가치에 대한 총칭이라 봅니다. 합리론에선 진리란 순수한 추상이요 명목으로 우리는 거기 복종할 수밖에 없다는 겁니다. 실용주의에선 왜 우리는 거기 복종해야 하느냐 하는 걸 자세히 밝히려 드는데 합리론에서는 그 추상의 근거가 되는 구체적인 것을 알지조차 못하고 있습니다. 합리론에선 우리가 진리를 부정한다고 합니라마는 우리로선 왜 진리를 따르며 또 따라야 하느냐 하는 이유를 찾고 있는 겁니다. 전형적이고 극단적인 추상론자들은 구체적인 것에 부딪치면 별벌 떼는 판이니 이왕이면 창백한 유령 같은 걸 골라잡자는 투입입니다. 그러니 만일 두 개의 우주가 있다면 그들은 풍부한 현실을 담은 우주보다도 빠대만 있는 쪽을 택할 것입니다. 그런 우주는 순수하고 명료하고 고상한 것이니까요.(박경화 역, 『프래그머티즘』, pp.50-51)

실용주의와 합리론의 차이가 심히 중요하다라는 건 이제 완전히 알게 됐습니다. 본질적인 차이점은 합리론에서는 실재란 영원한 옛날부터 완성되어 있다고 보는 데 대해 실용주의에선 실재는 아직 만들어지고 있는 중이며 나머지도 장래에 기대하고 있다고 보는 점입니다. 한쪽에선 우주는 절대적으로 안정되어 있다고 보는데 대해 또 한쪽에선 모험을 추구하고 있다고 보고 있는 겁니다.(박경화 역, 『프래그머티즘』, p.169)

실용주의나 합리론이나 하는 문제도 이쯤 되면 지식론의 문제가 아니라 우주의 구조에 관한 문제입니다.

실용주의를 취한 경우 이 우주는 판에 박은 듯 하나뿐인데 그 우주는 미완성이요, 또 어디서나 특히 생각하는 존재가 활동하고 있는 곳에선 점차 성장해가고 있는 우습습니다.

합리론을 취하게 되면 우주는 여러 가지가 있는 가운데 그중 하나만이 진정한 우습습니다. 무한하고 호화롭고 영원히 완성된 우주가 그것이고 기타 그릇된 우주는 유한하고 잘못 해석되고 토막이 난 우주들입니다.(박경화 역, 『프래그머티즘』, p.170)

1.2. 실용주의의 방법

종래의 철학자들이 이론을 수수께끼를 풀어서 우리로 하여금 인식할 수 있게끔 하는 것으로 이해했다면, 제임스는 이론을 단순히 문제를 해결하는 도구로 받아들인다. 예를 들어 물이 든 컵으로 촛불을 비추면 빛은 전적으로 그 컵 안에 있는 것만 비추는데, 이 경우 실제로는 물밖에 공기가 존재하더라도 우리가 직접 경험할 수 있는 것은 컵 안의 물뿐이라고 할 수 있다. 이론도 이와 마찬가지로여서 이론을 통해 공기를 직접 확인하는 것은 불가능하고, 다만 이론을 이용하여 그러한 공기를 상정한 결과를 확인해 볼 수 있을 뿐이다. 그러므로 제임스에 따르면 실용주의의 방법이란 공기, 즉 최초의 것, 원리, 범주, 어떤 필연성 같은 것에서 눈을 돌려 물, 즉 마지막 것, 결실, 결과, 사실을 중시하는 하나의 철학적 태도를 의미한다. 물론 이러한 방법은 자신의 철학에만 유일한 것은 아니며, 많은 철학자들이 이미 적절히 이용한 바 있고, 다만 그들의 이용 방식이 부분적이었다면 자신의 방법은 그 전체를 포괄하여 모든 이론에게 융통성과 동력을 준다는 점에서 더욱 포괄적이라는 것이다.

몇년전 일입니다만 몇 사람이 함께 산에 가서 캠핑을 하고 있었는데 한 번은 저 혼자 산책길에서 돌아와 보니 모두가 형이상학적 문제를 놓고 맹렬한 논쟁을 하고 있어요. 한 마리의 다람쥐가 논쟁거리로 돼 있더군요. 살아있는 다람쥐 한 마리가 나무에 기어올라 한 쪽에 붙어 있는데 그 반대쪽에는 사람이 서 있다— 이런 경우를 상상하면서 논쟁을 펴고 있었습니다. 그런데 그 사람은 나무 둘레를 빨리 돌면서 다람쥐를 보려고 하나 아무리 빨리 돌아도 다람쥐 역시 같은 속도로 반대쪽을 돌고 있기 때문에 사람과 다람쥐 사이에는 언제나 나무가 가로막고 있어 다람쥐를 볼 수가 없다는 겁니다. 여기서 문제가 된 것은 그 사람이 다람쥐를 한 바퀴 돌았느냐 못 돌았느냐 하는 겁니다. 그

사람이 나무 둘레를 돈 것은 분명하지요. 그리고 다람쥐는 그 나무에 붙어 있습니다. 그런데 사람이 다람쥐를 돌았느냐 못 돌았느냐 하는 거예요. 캠프장에 왔으니 한가할 대로 한가했던 터라 논쟁은 그칠 줄을 몰랐습니다. 모두가 한 쪽에 가담해 가지고서 고집불통인데다가 양쪽 사람 수가 꼭 같았습니다. 그런 판국에 제가 나타나니까 양쪽에서 자기네 편을 들어 달라고 야단입니다. 이때 저는 모순에 부딪치게 되면 구별을 하라는 스킨라 철학의 격언이 생각나서 잠시 생각하다가 드디어 구별을 찾아냈습니다. 그래서 저는 이렇게 말했지요.“어느 쪽이 옳은가 하는 것은 다람쥐의 ‘둘레를 돈다’는 것이 실제로 어떤 뜻인가 하는데 달렸지. 만일에 다람쥐의 북쪽에 있다가 동쪽에 또 남쪽 서쪽 그리고 다시 북쪽에 온다는 말이라면 그 사람은 그 사람은 그렇게 했으니까 분명히 다람쥐 둘레를 돈 거고 그게 아니라 다람쥐 앞에 있다가 오른쪽으로 또 뒤로 그리고 왼쪽에 갔다가 다시 앞에 돌아온다는 말이라면 그 사람은 다람쥐 둘레를 돌지 못한 게 분명하지. 다람쥐도 따라 돌기 때문에 다람쥐는 배만 사람 쪽으로 향하고 등은 돌리고 있으니까. 이렇게 구별한다면 더 이상 논쟁할 거리가 없잖은가? ‘둘레를 돈다’는 말은 어떤 의미의 말로 잡느냐에 따라 양쪽이 모두 옳기도 하고 그르기도 하지.”

그 논쟁에서 누구보다도 더 열을 올렸던 한 두 사람은 저의 말이 뻔이라고 하면서 자기들은 그런 말재주나 부질없는 구별을 원하는 게 아니라 영어에서 평범하고 분명하게 ‘돈다’는 말에 비추어 생각하자는 거라고 했지만 대다수의 사람들은 제가 내세운 구별로 인해 논쟁이 수그러졌다고 생각하는 것 같았습니다.(박경화 역, 『프래그머티즘』, pp.35-36)

실용주의의 방법에는 새로운 것이라곤 아무 것도 없습니다. 소크라테스는 이 방법의 명수였습니다. 아리스토텔레스는 방법론적으로 이것을 사용했습니다. 로크나 버클리, 흄은 그 방법을 통해서 진리에 대해 커다란 공헌을 했습니다. 샤프트워스허치슨은 실재란 어떤 것이냐 라고 ‘알려진 것’이외의 아무 것도 아니라고 주장하고 있습니다. 현대 이들 실용주의의 선구자들은 다만 그 방법을 단편적으로 사용한데 불과했습니다. 서론적인데 그쳤죠. 오늘날에 와서야 비로소 실용주의가 일반화되고 세계적인 사명을 띄고 있음을 자각하게 되었고 또 앞으로 승리를

거둘 것이라고 자부하고 있습니다. 이 사람 자신이 그것이 승리할 것으로 믿고 있으며 여러분들께서도 이 강연이 끝날 때까지 그런 신념을 품게 되었으면 하고 저는 바라고 있습니다.(박경화 역, 『프래그머티즘』, p.40)

그러므로 이론이란 하나의 도구지 수수께끼를 풀어서 우리로 하여금 인식할 수 있게 하는 것은 아닙니다. 우리는 이론을 요로 삼고 그 위에 누울 것이 아니라 앞으로 전진해야 하며 때로는 그 도움을 받아 자연을 개조해야 합니다. 실용주의는 모든 이론에게 융통성과 동력을 주어 모두가 잘 활용 될 수 있게끔 해줍니다. 본질적으로 색다른 게 있는 것도 아니고 해서 여러 가지 경향의 옛날 철학들과 잘 조화가 됩니다. 예를 들어 명목론과는 특수한 것에 치중한다는 점에서 일치하고, 실제적 면을 강조하는 점에서 공리주의와, 또 말뿐의 해결, 부질없는 문제제기, 형이상학적인 추상을 배격하는 점에서 실증주의와 일치합니다.(박경화 역, 『프래그머티즘』, p.42)

그러나 이상 말씀드린 바에 비추어 볼 때, 실용주의의 방법은 특정한 결과가 아니라 방향을 잡는 태도를 말하는 것일 뿐입니다. 즉 최초의 것, 원리, ‘카테고리’, 어떤 필연성 같은 것으로부터 눈을 돌리고 마지막 것, 결실, 결과, 사실로 눈을 돌리는 태도를 말하는 것입니다.(박경화 역, 『프래그머티즘』, p.43)

저는 광학 이론에서 말하 ‘전반사’란 현상이 추상적 관념과 구체적인 현실과의 관계에 관한 실용주의의 견해에 대한 좋은 상징이라고 생각해 본 일이 여러 번 있습니다. 가령 물이 든 유리컵을 눈보다 약간 높 이 쳐들고 물을 통해서 수면을 쳐다보거나 아니면 곁이 편편한 유리 물통을 통해 마찬가지로 수면을 보면 더 좋습니다. 이 경우 반대쪽에 있는 촛불이나 기타 분명한 물체가 아주 눈부시게 반사되는 것을 볼 수 있습니다. 이 때 광선은 조금도 수면 밖으로 새어 나가는 일이 없고 물 속으로 몽땅 반사되어 되돌아옵니다. 이 경우 물은 감각적 세계라 보고 물위의 공기를 추상적 관념의 세계라고 생각하십시다. 그 두 세계가 모두 현실적 세계임은 물론이고 또 서로 관계되고 있습니다. 다만 두 세계의 경계선에서만 서로 관계되고 또 우리 경험이 미치는

한, 이 세계에서 생존하고 일어나는 모든 것의 자취는 물속에서 찾아 볼 수밖에 없는 겁니다. 우리는 감각의 바다 속에서 헤엄치고 있는 물고기와도 같아 위에는 더욱 고차적 요소의 세계가 잇달아 있습니다만 그것을 직접 호흡하거나 그 속에 뛰어들거나 할 수는 없습니다. 우리는 거기서 산소를 취하며 여기저기서 그 세계와 접촉하는데, 접촉할 때마다 새로운 결심과 새로운 힘을 얻어 가지고선 물 속으로 되돌아오곤 합니다. 이 공기와의 같은 추상적 관념은 우리 인생에 있어 없지 못한 것이로되 그렇다고 직접 호흡할 수는 없고 다만 우리 갈 길을 바로잡아 줄 뿐입니다. 비유란 모두가 불완전한 법이지만 이 비유만은 어떤지 제 마음에 듭니다. 여기서 우리는 인생을 위해 그것만으로 충분한 것은 못되지만 어디선가 삶을 결정짓는데 효과적인 것이 있다는 걸 알 수 있습니다.(박경화 역, 『프래그머티즘』, pp.87-88)

1.3. 실용주의의 진리론

(김동식, 『프래그머티즘』, [서울: 아카넷, 2002] pp.137-142)

실용주의의 기본적 아이디어를 창안한 인물은 퍼스라고 보아야 하겠지만, 그것을 하나의 철학 사조로 유명하게 한 인물은 제임스라고 해야 할 것이다. 제임스는 수많은 강연과 저술을 통해 실용주의를 의미이론에 국한된 것이 아니라 하나의 진리관으로 천명하여 퍼스의 견해와는 상당히 거리가 있는 견지를 표명하였다. 이로 인해 제임스와 퍼스는 논쟁을 벌였고 퍼스는 자신이 주장하는 실용주의를 아예 다른 이름, 즉 프래그머티시즘(pramaticism)으로 고쳐 부르기까지 [하였다.]

제임스는 실용주의를 단순히 인식의 방법이 아니라 하나의 진리관, 나아가서는 하나의 세계관으로 확대 발전시켰다. 그는 실용주의의 방법을, 그렇게 하지 않으면 해결되지 않을 논쟁을 해결하기 위한 기술, 즉 사태나 문제들의 실제적인 의미에 관한 연구로 본다. ‘만일 저 개념보다 이 개념이 참이라면, 이것은 어떤 사람에게 실제로 무슨 효과를 낳겠는가?’를 그는 따진다. 참된 것은 마땅히 실

천이나 경험에 영향을 주어야 한다는 것이다. 그것을 제임스는 ‘현금가치(cash-value)’라고 한다. 구체적인 결과를 갖는 것만이 의미를 지닌다는 견해이다. 따라서 추상적인 진리들은 구체적인 사실들에 영향을 주지 않는 한 무의미하다. 예컨대 ‘신’, ‘물질’, ‘절대자’ 등과 같은 형이상학적 용어나 개념도 현금가치(cash-value)를 지녀야 한다는 것이다. “각각의 책 속에서 이러한 용어들의 현금가치를 뽑아내야 한다. 그래서 그 용어를 당신의 경험의 흐름 속에서 작동하게 하라!”라고 제임스는 말한다. 그러므로 실용주의는 추상적 보편자보다는 개별자를 더 강조하는 명목론적인 입장에 서게 되고, 합리주의적 전통에 반대하는 견지를 택하게 된다.

제임스는 실용주의를 하나의 진리관으로 정립하기 위해 진리에 대한 개념을 새롭게 제시한다. 그에 의하면 진리란 실재와 관념의 일치만으로 이루어지는 것이 아니다. 진리를 따질 때에는 반드시 결과적인 특성, 즉 실제적 의의를 따져야 한다. 그러므로 진리란 절대적인 것이기보다는 다양한 여러 유형으로 구성된 복수의 것일 수도 있고, 상대적일 수도 있다. 제임스에 의하면, 진리의 기준은 어떤 이론이나 명제의 작동가능성(workability)에 기초한 것이다. 한 관념은 구체적인 경험적 사실들에 적용되어 제대로 작동할 때 참된 관념이며, 작동하지 못하면 참된 관념일 수 없다. 참된 관념은 실제적 가치를 가지지만 그릇된 관념은 그렇지 못하다. 따라서 진리에 관한 실용주의의 테스트는 무엇이 가장 잘 작동하는가와, 무엇이 우리 생활의 모든 부분에 잘 들어맞는가의 여부이다. 그는 이와 같은 실용주의의 테스트를 심지어 신학에도 적용하였다. 그에 의하면 신에 대한 믿음이 우리 생활에 미치는 정도에 따라 신학의 진리성 여부도 판단되어야 한다. 신의 존재를 믿는 것이 우리에게 활력과 용기, 행복이나 종교적 위안을 증진시켜 주는가 그렇지 않는가에 따라 결정될 문제라는 것이다. 여기에서 제임

스가 과학적 개념뿐만 아니라 신학의 개념에도 동시에 적용 가능한 진리개념을 모색하고 있다는 [점을 알 수 있다.]

제임스는 진리의 의미를 만족스러운 경험을 주는 신념과 연관시켜 파악한다. 하나의 신념이 진리라는 것을 우리가 그 신념에 입각하여 행위할 때 경험상의 만족스러운 결과를 산출시키는 것이라고 본다. 어떤 신념을 견지하고 그것에 입각하여 행위를 한 결과가 만족스럽다면 그 신념은 진리라는 뜻이다. 이 아이디어는 퍼스가 주장한 실용주의의 준칙, 즉 한 개념의 의미를 명석하게 하는 것은 그것을 행동으로 옮긴 후 결과를 보고서 판단해야 한다는 준칙을 진리의 개념이나 의미에 곧바로 적용시킨 결과로 보인다.

그렇지만 이러한 진리 개념은 ‘만족(satisfaction)’ 또는 ‘만족스러운 결과’라는 개념을 어떻게 이해하느냐에 따라 상당히 다른 성격의 것으로 여겨질 수도 있다. ‘만족’이나 ‘만족스러운 결과’를 가령 순전히 심리적인 것 혹은 생물학적인 것으로 볼 수도 있고, 논리적인 것으로 볼 수 있기 때문이다. 예컨대, 객관적 혹은 [상호]주관적으로 검증되지 않거나 검증될 수 없는 어떤 신념을 견지하더라도 심리적으로는 만족스러운 결과를 초래할 수도 있다. 또한 그러한 만족의 수준에 있어서도 일시적인 만족과 장기적인 것 간에는 많은 차이가 날 것이다. 제임스는 종교적 신념에 관해 논의할 때 신의 존재를 믿는 것이 결과적으로는 마음의 평온함이나 종교적 위안을 줄 수 있기 때문에, 위에서 말한 진리의 의미와 부합되는 것에 당연히 포함될 수 있는 것처럼 주장하였다. 이런 점에서 그는 유기체가 환경에 적응함에 있어서 만족스러운 결과를 산출케 해주는 신념을 진리로 받아들이고 있다.

그러나 이처럼 진리의 기준을 심리적 생물학적 만족에 두게 된다면, 제임스의 진리관은 매우 혼란스러운 결과를 초래하는 이론이라는 비판을 면하기 어려울 것이다. 만족과 불만족을 따짐에

있어서 심리적 혹은 생물학적인 기준을 유일한 것 혹은 주된 것으로 채택한다면, 그 기준이라는 것이 지나치게 주관적일 수밖에 없다. 심한 경우에는 한 개념이 초래하는 결과가 만족스러운지를 평가하는 주관의 심리상태나 그 주관에 처한 환경이나 상황 등에 좌우되어서 판단의 일관성을 견지하기도 어려울 것이기 때문이다. 실제로 제임스를 비판하는 많은 철학자들은 제임스의 진리관이 바로 그러한 문제점을 안고 있다고 해석하여 그것을 비판하였고, 퍼스도 그러한 관점에서 제임스의 실용주의를 주관주의적이며 과학적 방법과 부합되지 않는 것으로 보고 비판하였다. 제임스가 스스로의 진리관을 설명하는 과정이나 내용에는 비판자들이 문제점으로 제기한 요인이 분명히 일부 포함되어 있다고 보인다. 하지만 그것이 제임스가 주장하는 진리의 의미에 관한 모든 것이라고 보기는 어렵다. 오히려 더 포괄적인 의미는 다음에서 보듯이 진리를 경험의 총체적인 과정과 연관시킨 그의 주장에 담겨 있다고 보아야 할 것이기 때문이다.

진리의 개념을 경험의 총체적 과정에 연관시켜 제임스는 다음과 같이 주장한다. “진리가 의미하는 바는 [...] 다름이 아니라 (우리 경험의 일부에 해당되는) 아이디어들이 우리 경험의 다른 부분들과 만족스러운 관계에 이르게끔 도움을 줄 때 진리이다.” 이에 따르면, ‘만족’의 개념은 어떤 신념을 다른 신념이나 신념 체계로부터 떼어내서 그 자체로 분리, 고립시킨 다음에 그 신념이 초래하거나 산출할 심리적 혹은 생물학적 결과에만 의지하는 것이 아니라, 우리들의 경험이나 신념 체계의 총체적인 고려하에서 판단되어야 한다. 제임스의 이러한 견해에는 전체론적인 관점과 정합설의 관점을 함께 도입하여 신념의 진리성을 평가하는 발상이 포함된 것으로 보인다. 이렇게 볼 때, 비록 어떤 신념이 그 하나만으로는 ‘현금가치(cash-value)’를 지녔다고 할지라

도 그것이 ‘우리 경험의 다른 부분들과 만족스러운 관계’를 이루지 못한다면 전체적으로 그것은 만족을 주지 못하므로 진리의 의미에 적합치 못한 것으로 간주되어야 한다. 예컨대 어떤 광신도가 믿고 있는 신념은 그 자체로서는 일정한 기간 동안 그 신도에 심리적 위안을 포함한 상당한 만족감을 산출시킬 수도 있을 것이다. 하지만 그것이 우리들의 과학적 신념 체계를 비롯한 다른 신념 체계들과 만족스러운 관계를 형성하지 못한다면 진리의 범주에 포함될 수 없게 된다. 그러므로 제임스가 주장하는 진리의 의미에서 ‘만족’은 단순히 심리적 혹은 생물학적인 효과만을 가리키는 것이 아니며, 우리들의 경험이나 신념 체계 전반이 고려되고 있음을 간과해서는 안될 것이다. 이렇게 보면 제임스가 어떻게 종교적 신념과 과학적 신념들을 포섭할 수 있는 진리 개념을 모색하려 하였는지 그 의도를 짐작해 볼 수 있을 것이다.

전체론이나 정합설의 관점 등이 반영되었다고 하지만, 제임스의 진리관은 절대주의적 진리개념을 부정하며 상대주의를 분명히 한다. 그의 표현에 따르자면, 진리는 무시간적이며 영속적인 것이 아니라, “경험의 과정 속에서 만들어지는 것”이다. 진리는 총체적인 경험이 진행되는 과정에서 하나의 사건으로 나타나며 그 스스로를 드러낸다는 것이다. 그는 이것을 다음과 같이 표현하고 있다. “한 관념의 진리성은 그 관념 속에 내재된 불박이의 속성이 아니다. 그 관념이 진리로 나타난 것이다. 그 관념이 참이 되는 것이요, 그 관념이 사건들에 의해 참인 것으로 만들어진 것이다. (It is made true by events.) 그 관념의 진리성은 실제로 하나의 사건, 혹은 하나의 과정 즉 그 자신을 검증하는 검증화(verification)의 과정이다.” 따라서 진리는 하나의 과정이며, 그 과정은 시간에 따라 그리고 검증의 정도에 따라 상대적이게 된다. 마치 과학이 발전하는 과정에서 시기나 수준에 따라 예전에는 미처 알지 못하였

던 것들이 하나 둘씩 과학적 지식으로 여겨지는 과정을 연상시키는 그러한 것을 제임스는 진리의 의미로 천명하는 것으로 보인다. 이렇게 파악된 진리의 의미나 개념은 당연히 다원성과 가변성을 내포하게 될 것이고, 그러한 진리관은 상대주의적인 것이 되지 않을 수 없을 것이다.

제임스가 이와 같은 실용주의 진리관을 발전시켜 간 배경에는 그의 근본적 경험론과 다원적 우주론이 밀바탕을 이루고 있다. 그는 근본적 경험론을 이렇게 설명한다. “이 세계에는 모든 것을 구성하는 오직 하나의 근본질료, 즉 소재가 있다. 우리는 그 질료를 ‘순수 경험’이라 부른다.” 이에 따르면 우리가 경험하는 사실들의 세계는 모자이크나 모자이크들의 집합이며 이것이 바로 의식의 흐름을 형성한다. 또한 이 세계는 불가피하게 고정된 길을 밟아가는 것이 아니라 오히려 미완성의 여러 가지 사물들로 되어 있어 늘 새롭고 신기한 것이 나타난다고 그는 주장한다. 우리는 이미 질서가 세워진 우주 속에 사는 것이 아니라 ‘다원적 우주’ 속에 살고 있다는 것이다. 이렇듯 개방적 우주관과 근본적 경험론의 입장에서 그는 상대주의적인 관점을 견지하여 실용주의를 하나의 진리관 내지는 세계관으로서 정립시키고자 하였던 것이다.

1.3.1. 지식과 상식

절대적인 일(一)은 하나의 가설에 지나지 못하는 것으로서이긴 하지만 그대로 남아 있게는 되는데 오늘날에 와서는 그 가설이 모든 것을 예외없이 단일한 체계를 형성하고 있다고 보는 전지자라는 가설로 되고 말았습니다. 그리고 그 전지자는 절대자나 또는 궁극자라고 불수가 있습니다. 그 어느 쪽으로 보든 간에 이 가설에 대해서, 전에 알았던 또는 금후 알게 될 지식의 범위가 엄청나게 넓은 것이긴 하지만 그래도 모르는 게 있다는 가설이 맞아서 안될 건 없습니다.

이 가설이 바로 인식론적 다원론인데 일원론자들은 모를 소리라고

들 합니다. 어느 쪽이 옳으나 하는 점이 사실에 의해 밝혀질 때까지는 다윈론이나 일원론들은 꼭같이 존중돼야 하므로 원래는 하나의 방법에 지나지 않는 것이 실용주의긴 하지만 다윈론에 대해 호의를 가질 수밖에 없습니다. 이 세계의 어떤 부분과 다른 부분과의 연결은 너무나 허술해서 ‘와’라는 접속사에 의해 이어지는 연결일 수도 있을 겁니다. 그저 멍청다 흠어졌다 해도 상대쪽 부분에 아무런 내적 변화를 일으키지 못하는, 그런 관계일지도 모르죠. 이렇게 서로 첨가된 식으로 이 세계가 구성돼 있다는 다윈론적 견해는 실용주의로서 진지하게 고찰하지 않을 수가 없습니다. 이런 견지에 서게 되면 우리는 한 걸음 더 나아가서 이 현실 세계는 일원론자들이 주장하는 것처럼 ‘영원히’ 완성된 세계가 아니라 끊임없이 더 생겨나기도 하고 없어지기도 하는, 영원토록 완성되지 못한 세계라는 가설도 나올 수 있습니다.

하여튼 이 세계는 한 가지 점에서 불완전한 게 분명합니다. 우리가 이 문제를 가지고 이러쿵저러쿵 한다는 사실이 바로 우리 지식이 지금은 불완전해서 더 첨가돼야 한다는 걸 말해 주고 있습니다. 이 세계 속에 있는 지식에 관해 보자면 변화하고 성장하고 있다는 건 분명합니다. 지식이라는 것이 완성될 수 있는 것이라 치고 그 완성되어 가는 방식에 관해 우리가 일반적으로 하는 말에 비추어보아 이 시간에 ‘상식’의 문제를 다루게 된 건 당연하고도 남는 일입니다.(박경화 역, 『프래그머티즘』, pp.111-112)

먼저 우리 지식은 뚝뚝이 떨어져 있는 점과 같이 성장합니다. 그 점은 클 수도 있고 적을 수도 있으나 지식이 전면적으로 성장하지는 않습니다. 일부 낡은 지식은 그냥 그전대로 남아 있는 거죠. 실용주의에 관한 여러분의 지식은 지금 성장해 가고 있다고 가정합니다. 나중에 가서 보면 여러분이 전에는 참이라고 생각하던 것이 대폭 수정될 수도 있을 겁니다. 그런 수정은 점진적이기 일쑤지요. 가장 비근한 예로서 저의 이 강연을 생각해 보십시오. 여러분께서 처음에 얻는 것은 약간의 새로운 지식, 정의나 또는 구별, 그리고 몇가지 견해겠지요. 그 새로운 생각들이 첨가돼도 여러분의 나머지 지식들은 정지상태에 있고 다만 점차적으로 제가 말씀드리는 새로운 지식들을 앞선 견해 속에 배열해 가면서 약간씩 수정해 가겠지요.

여러분께서는 저의 능력에 대해 이미 약간의 호의를 품고 제말씀을

듣고 계시리라. 봅니다. 그것이 제 말씀을 받아들이는데 영향을 줄 것입니다. 그러나 제가 강연을 집어치우고 굵직한 바리톤 목소리로 ‘아침까지 집에 돌아갈 소냐’고 노래를 부르게 되면 여러분의 지식에 새로운 사실이 첨가되는 것은 물론이고 저에 대한 평가가 달라지고 실용주의에 대한 생각도 달라질 것이고 일반적으로 여러분이 지니고 있는 여러 가지 관념의 배열도 달라지게 될 겁니다. 그런 과정을 거칠 때 여러분의 마음은 낡은 신념과 경험에서 얻어지는 새로운 사실 때문에 긴장되고 때로는 고통을 맛보기조차 할 것입니다.

이렇듯 우리 마음은 뚝뚝이 떨어져있는 점과 같이 성장합니다. 현대 그 점은 기름방울처럼 번져갑니다. 그러나 우리는 그 점이 될수록 덜 번지게끔 하지요. 될 수 있는 한, 낡은 지식, 낡은 편견과 신념을 바꾸지 않으려고 한단 말입니다. 새로이 하려들기 보다는 잊거나 깎거나 하려고 합니다. 해로운 것이 번져들어가 낡은 것을 얼룩지게 하지만 또 새것은 그것을 빨아드리는 낡은 것의 빛깔을 띠게 됩니다. 우리 과거는 새로운 것을 받아들여 그것과 협력합니다. 배움의 과정이 한 발짝 한 발짝씩 전진하는 과정이 일단 끝나치곤 할 때 새로운 균형상태를 이룩하곤 하는데 그때 새로운 사실이 조금도 달라지지 않은 채로 거기 기어드는 일은 비교적 적습니다. 새로운 사실은 말하자면 낡은 것으로 양념을 쳐서 삶거나 구어진 상태로 그 속에 끼어드는 게 보통입니다.

그런즉 새로운 진리란 새로운 경험과 낡은 진리가 결합되어 서로 수정된 것입니다. 오늘날 우리가 생각을 바꾸는 형편이 그러하니 언젠가는 그렇지 않았으리라고 생각할 필요는 조금도 없습니다. 따라서 후에 사람의 생각이 여러 번 바뀌었지만 아득한 옛날의 사고방식도 계속 유지되어 왔으리라고 생각할 수 있을 겁니다. 가장 원시적인 사고방식조차 아직 완전히 불식되지 않았을지도 모르죠. 우리 다섯 손가락, 이골, 또 미골이나 기타 『흔적적』특성들과 마찬가지로 원시적 사고방식도 인류 역사를 통해 줄곧 그 흔적을 남기고 있을지도 모릅니다. 우리 조상들은 어느 시기엔가 자기들이 상상조차 하지 못했던 방식으로 생각하기 시작했을지도 모르죠. 그런데 일단 그런 일이 일어났으면 그 뒤부터 그 것이 유전으로 계속됩니다. 음악을 어떤 조자로 시작했으면 끝까지 그대로 나가야 하는 것과 마찬가지로. 집을 마음대로 고친다고 해도 처음 설계한 기초 설계는 그대로 남게 되며, 아무리 고친다고 해

도 고딕식 교회를 드릭식 사원으로 뜯어고칠 수는 없을 겁니다. 병을 아무리 씻어 내 봤자 처음 넣었던 약물이나 술 냄새를 완전히 가시게 할 수는 없습니다.

지금 제가 주장하려는 점은 이겁니다. 즉 사물에 관한 우리의 기본적인 사고방식은 먼 옛날에 우리 조상들이 발명한 것으로서 그후 모든 경험을 거치면서도 그대로 유지해 왔다는 것입니다. 그 방식은 인간정신의 발전단계에서 커다란 균형단계를 이룩하고 있는 그것이 바로 상식의 단계입니다. 다른 단계들이 그 위에 덮쳐 있지만 그것을 밀어내지는 못했습니다. 먼저 이 상식의 단계를 마치 그것이 최종단계이기나한 것처럼 가정하고 고찰해 봅시다.

일상 대화에선 상식이 있는 사람이란 판단이 정확한 사람, 한쪽으로 치우치지 않은 사람, 미국말로는 처세가를 말합니다. 철학에서는 전연 달라 어떤 종류의 지적 사고형식 또는 카테고리를 구사할 줄 아는 사람을 말합니다. 만일 우리가 바다가재라든가 꿀벌이라면 우리 신체조직은 지금 우리가 경험을 이해하는 양식과는 다른 양식으로 이해하게 될 것입니다. 또 그 카테고리는 어떤 것인지 우리로서는 상상조차 할 수 없는 것이긴 하지만 지금 우리가 실제로 사용하고 있는 카테고리와의 마찬가지로 우리 경험을 심리적으로 다루는데 전체적으로 족할 겁니다.(독단적으로 그렇지 못하다고 부인할 순 없지요.) (박경화 역, 『프레그머티즘』, pp.112-115)

모든 실리적이고 실제적인 목적을 위해서는 이들 개념이면 충분합니다. 그런데 이들 개념이 어느 시기엔가 발견되어 가지고는 점차 한 사물에서 다른 사물로 퍼져 갔다는 생각은 오늘날 그것들이 적용되는 한계가 분명치 않다는 사실로 미루어 확실한 것 같습니다. 우리는 어떤 목적을 위해선 일률적으로 흐르는 ‘객관적’ 시간이라는 것을 가정합니다만 현실적으론 일률적으로 흐르는 시간같은 것을 믿지도 않고 실감하지도 못합니다. ‘공간’이란 개념은 그다지 막연하진 않습니다. 그러나 ‘사물’이란 도대체 뭘니까? 성좌도 과연 사물인가요? 또 군대는? 또는 공간이라든가 정의란 이성의 소산들도 사물입니까? 한 자루의 칼은 그 손잡이와 날은 바꾸어도 ‘동일한’ 칼인가요? 로크가 진지하게 논했던 저 귀신들이 바뀌놓고 간 아이도 인간의 ‘종류’에 속합니까? ‘정신감응’은 ‘공상’입니까? ‘사실’입니까? (그때그때 경우에 따라 충분히

집착이 가는) 카테고리들을 실제로 사용하는 경지를 한 발자국만 넘어서서 단순한 호기심에서 또는 사변적으로 생각을 할라치면 사실의 어느 범위 내에서 어느 카테고리를 적용시켜야 할지 알 수가 없게 됩니다.(박경화 역, 『프래그머티즘』, p.123)

상식의 카테고리는 크게 존중할만 하고 또 널리 사용되어 언어의 구조 속에 맞추어 넣어지긴 했습니다. 그러나 그 카테고리들은 결국은 우리 조상들이 태고적부터 비연속적인 직접적 경험을 통일시키기 위해 사용해 온 것으로, 만일 데모크리토스나 아רכ이메데스, 갈릴레오나 버클리, 기타 그들을 따라 분기한 대천재들이 비범한 지력을 발휘하지 않았던들 영구히 계속됐을 것이 틀림없다고 생각할 수 있을 정도로, 일상생활의 실제적 목적을 달성시켜 주면서 표면상의 자연과는 잘 균형을 이룰 수 있었던 대단히 성공적인 가설들(역사적으로 보자면 소수의 사람들이 발견 또는 발명한 것이 점차 퍼져 모든 사람들이 사용하기에 이른 가설들)의 집합에 지나지 못하는 게 아니냐 하는 의심 말입니다. 상식에 관한 이 의문점을 기억해 주시기 바랍니다.

또 한 가지 문제는 이겁니다. 지금까지 보아온 여러 가지 타입의 사상들은 모두가 어떤 목적을 위해선 훌륭한 것이긴 한데, 모두가 서로 충돌하고 있으며 그렇다고 그 중 어느 하나가 절대적인 진실성을 주장할 수 있는 것도 아닙니다. 이러한 여러 가지 타입의 사상이 있다는 사실에 비추어 우리는 우리의 이론이라는 것이 신이 설정한 세계의 수수께끼를 풀어주는 계시거나 또는 영지적 해답일 수는 없고 오히려 실용주의에서 보는 대로 모두가 도구요 실재에 대해 순응하는 양식이라는 생각이 옳을 것이 아닌가 하는 생각을 우리한테 불러일으켜 준다고 할 순 없을까하는 점입니다. 둘째 시간에 저는 그런 견해에 관해 상당히 분명하게 말씀드린 바 있습니다. 각 이론들의 현재 상황이 불안정하고 각 사고의 레벨마다 어떤 목적을 위해선 가치가 있으며, 어떤 이론이건 다른 것을 결정적으로 배제할 순 없으니, 이런 사실들로 미루어 실용주의적인 견해가 생겨나게 마련입니다. 거기 관해선 다음 시간에 충분히 납득하실 수 있게끔 말씀드리겠습니다. 결국 진리에는 어떤 애매성이 있을 수 있는 것이 아닐까요?(박경화 역, 『프래그머티즘』, pp.128-129)

1.3.2. 진리

1.3.2.1. 영원한 진리론 비판

우리가 검토하는 진리는 복수의 진리들, 인도의 여러 가지 과정들, 구체적 사물들 속에 실현되고 또 보답해 준다는 성질만을 공통적으로 지니고 있는 진리들입니다. 보답한다는 것은 그 진리들이 우리를 어떤 체계의 한 부분 속에 혹은 그 방향으로 인도해준다는 말인데 그 체계는 여러 가지 점에서 우리 감각적 지각 속에 파고듭니다. 우리는 그 감각적 지각을 마음속에 모사하는 수도 있고 앎을 수도 있지만 그것을 막연하게나마 확증하려드는 자세를 취합니다. 우리는 진리란 확증과정들에게 부친 집합명사에 불과하다고 봅니다. 건강, 재력, 힘같은 것이 우리 삶의 과정들의 이름인데 그것들은 추구하면 보답이 있기 때문에 추구하는 것과 매한가지입니다. 진리란 건강, 재력, 힘이나 마찬가지로 경험해가는 가운데 만들어지는 겁니다.

이렇게 말하면 합리론자들은 곧 우리에게 대듭니다. 합리론자는 이렇게 말하리라고 생각됩니다.

“진리란 만들어지는 게 아니요. 진리는 아무런 과정에도 시중드는 일 없이 경험을 뛰어넘어, 겨냥한 실재를 언제나 명중시킬 수 있는 독특한 관계이어서 절대적으로 통용되는 거죠. 저쪽 벽에 걸려 있는 것이 시계라는 우리 신념은 세계 역사 전체를 통해서 누구하나 그것을 확인한 사람이 없다고 해도 진리죠. 확인이야 했건말건 이러한 초월적 관계에 있다는 특성을 지닌 생각이라면 모두가 진리죠. 당신네 실용주의자들은 진리는 확증과정에 있다고 하는데 그건 본말을 전도한 거요. 그 과정은 진리가 있다는 표시에 불과하며 또 우리의 관념이 놀라운 성질을 이미 지니고 있다는 사실을 확인하는 방도에 불과한데 그것도 불충분한 방도죠. 그 놀라운 성질은 본질이나 본성과 마찬가지로 무시 간접입니다. 생각이란 거짓되거나 착오가 있을 수 있는 동시에 그런 놀라운 성질도 지닐 수가 있죠. 그 성질을 분석해서 실용주의적인 효과나 내세운다는 건 당치 않소.” 이렇게 말합니다.

이처럼 합리론자가 토하는 그럴싸한 기염은 이미 우리가 많은 주의를 기울여온 사실에서 오는 겁니다. 이 세계에는 비슷한 종류에 속하는 사물이 많고 또 그것들이 비슷하게 결합돼 있기 때문에 그 중 한 가지에 관한 확증은 같은 종류의 다른 것들에게도 통합니다. 그래서

사물을 안다는 것이 무슨 효용이 있나 하면 그 사물에 인도되는 것도 그렇지만 그 보다도 그 사물의 부류들한테 인도되고, 또 그럼으로 해서 사람들이 그것들에 관해 이야기할 수 있다는데 있습니다. 그런즉 사물에 앞서서 통용되는 진리란 실용주의적으로 보자면 이 세계에서는 무수히 많은 관념들이 직접적이고 현실적인 확증을 통해서라기보다 오히려 간접적이고 가능성인 확증을 통해 더 잘 활용된다는 것을 의미합니다. 사물에 앞선 진리란 확증가능성을 말하는 것에 불과하거나, 아니면 구체적이고 현상적 실재의 명목을 독립적이고 선천적인 본체라 보고, 이 본체를 실재의 배후에 놓고 실재를 설명하려는, 합리론자들이 많이 쓰는 트릭의 하나라고 할 수 있을 겁니다. 마하 교수는 어디선가 레싱의 경구를 인용하고 있습니다.

한스가 사촌형 프리츠에게 하는 말, 형! 어떻게 된 일이지요?
세계에서 제일 가는 부자가 돈을 제일 많이 가지고 있단니?

여기서 한스는 재력이라는 원리가 사람한테 돈이 많다는 사실과는 전연 별개의 것이라고 생각한 겁니다. 재력이라는 것은 부자라는 사실에 앞섭니다. 부자라는 사실은 부자의 본질적 성질과 제2차적으로 부합될 따름인 것입니다.

재력의 경우 우리는 그 오류를 누구나 알 수 있습니다. 재력이란 어떤 사람들이 생활을 영위하고 있는 구체적 과정에 대한 명목에 불과한 것이지 로크펠러씨나 카네기씨만이 지니고 있고 다른 사람들한테 없는 자연적 우월성을 말하는 건 아닙니다.

재력과 마찬가지로 건강 역시 구체적 사실 속에 살아 있습니다. 그것은 소화라든가 혈액순환이라든가 수면과 같은 여러 가지 과정이 순조롭게 진행되고 있다는 걸 나타내는 명목입니다. 이 경우 우리는 건강을 하나의 원리로 생각하고 건강하니까 소화도 잘되고 잠도 잘 온다고들 하기 쉽지만 말입니다.

‘힘’의 경우 우리는 보다 더 합리론적이기 쉬워 그것이 마치 인간에게 이미 갖추어져 있어 허큐리처럼 활약한다고 설명하려는 경향이 강합니다.

‘진리’의 경우에는 대부분의 사람들은 경계선을 몽땅 넘어서서 합리론적 설명을 아주 자명적인 것처럼 생각합니다. 그러나 재력이니 건강

이니 진리니 하는 말은 같은 말입니다. 진리도 다른 것들과 마찬가지로 사물에 앞서 있기도 하고 앞서 있지 않기도 하는 겁니다.

스콜라 철학자들은 아리스토텔레스를 따라 습관과 활동의 구별은 중요시했습니다. 현재 활동하고 있는 건강이란 잠을 잘 자고 소화가 잘되는 걸 의미합니다. 그렇다고 건강한 사람은 잠만 자고 소화만 시키는 것도 아님은 부자라고 돈만 만지는 것도 아니며 힘센 사람이라고 늘 무거운 걸 들어올리는 것은 아닌 것과 마찬가지로, 이런 성질들은 활동하는 사이사이에는 ‘습관’의 상태로 가라앉습니다. 마찬가지로 진리 또한 그 확증활동이 쉬는 동안에는 우리 관념이나 신념의 습관이 됩니다. 그런데 그 활동들이야말로 전체의 근본이어서 쉬고 있는 동안엔 습관으로 될 수 있는 겁니다. 그런데 그 활동들이야말로 전체의 근본이어서 쉬고 있는 동안엔 습관으로 될 수 있는 겁니다.

‘참된 것’이란 간단히 말해 우리 사고방식의 촉진제로 그것은 마치 ‘정의’가 우리 행동방식의 촉진제에 불과한 것과 마찬가지로, 어떤 모로 보나 촉진제요 결국 또 전체적으로 촉진제입니다. 지금 눈앞에 닥친 경험에서 촉진제 구실을 한다고 반드시 먼 장래의 경험에서도 역시 만족스러운 것은 아니니 말입니다. 우리가 아는 한, 경험이란 부글부글 끓어넘는 것이어서 현재의 방식을 요리조리 고치지 않을 수 없습니다.

‘절대적’으로 참인 것이란 먼 앞날의 경험에 의해서도 변경되지 않는 것을 의미하는 것으로 우리의 일시적인 진리가 언젠가는 거기에 모두 집중해 버릴 것으로 생각되는 이상적인 소멸점을 말하는 겁니다.

그것은 완전한 현인, 절대적으로 완성된 경험과 같습니다. 만일 이들 이상이 실현될 날이 온다면 그 이상들은 모두 한꺼번에 실현될 겁니다. 그러나 우리로선 오늘 얻는 진리로써 오늘을 살아가면서 내일은 그것이 허위라고 할 각오를 해야 합니다. 프톨레미의 천문학, 유클리드의 공간, 아리스토텔레스의 논리학, 스콜라 철학의 형이상학, 이것들은 여러 세기동안 촉진제 구실을 했으나 인간의 경험은 부글부글 끓어 그 한계를 넘쳤습니다. 그래서 오늘날의 우리는 그것들이 상대적으로나 참되다고 말하든가 아니면 그것들의 경험 한도 내에서나 참이라고 말할 뿐입니다. ‘절대적’으로 보자면 그것들은 허위입니다. 왜냐하면 그것들의 한계는 우연적인 한계여서 오늘날의 사상가들이 그것을 넘어선 것처럼 과거의 이론가들도 혹시 넘어서 있었을지도 모르니 말입니다.

새로운 경험이 우리로 하여금 회고적인 판단을 내리게 하면 우리는

그 판단이 참이었다 하고 과거의 시제를 써서 표현합니다. 설령 과거의 사상가가 그런 말을 한 일이 없다고 해도 말씀입니다. 우리는 앞을 보고 나아가나 이해하긴 뒤의 일을 이해한다고 덴마크의 한 사상가는 말했습니다. 현재는 지난날의 과정에 대해 역광을 비칩니다. 지난날의 과정은 그 속에서 작용한 사람에게는 진리의 과정이었을지도 모를 일입니다. 그러나 그후의 역사적 관계를 아는 사람에게는 그렇지 못합니다.

보다 나은 진리가 장차 확립될 수 있으리라는 견해, 아마 언젠가는 절대적으로 확립되어 과거를 통제할 수 있으리라는 견해, 구체적인 이 견해는 실용주의의 모든 견해와 마찬가지로 사실의 구체성과 미래를 지향합니다. 절반의 진리와 마찬가지로 절대적 진리도 만들어지는 것, 즉 확증경험이 쌓이고 늘어나는데 따르는 관계로 만들어지는 것일 겁니다. 그리고 절반의 진리는 거기 대해 응분의 기여를 하는 거죠.

진리는 대부분이 앞선 진리로부터 만들어진다는 점은 이미 강조한 바입니다. 어느 때를 막론하고 인간의 신념은 많은 경험을 밑천으로 삼고 있는 겁니다. 그런데 그 경험자체는 총체적 경험의 한 부분으로서 다음 것을 위한 밑천구실을 하게 됩니다. 실재가 경험할 수 있는 실재인 한, 그 실재는 실재에 관한 진리와 더불어 어디까지나 변이의 과정 속에 들어 있습니다. 아마 이 변이에는 일정한 목표가 있을지는 모르겠지만 그래도 역시 변이임에는 변함이 없죠.(박경화 역, 『프래그머티즘』, pp.144-149)

만일 합리론자한테 프로그머티즘이 진리의 관념을 모독한다고 비난만 하지 말고 그들 자신 진리를 어떻게 생각하고 있는가 하는 점을 분명하게 말해 달라고 요구하는 경우, 그들이 적극적으로 주장하리라 생각되는 건 다음 두 가지일 겁니다.

1. “진리란 타당하다고 승인되기를 무조건적으로 요구하는 여러 명제들의 체계다.”
2. 진리란 지상명령적 의라고 보아 아니내릴 수 없는 판단들에게 붙인 이름이다.

이런 정의에 대해 우선 느끼는 것은 그것이 전연 쓸모가 없다는 점입니다. 그 정의는 절대적으로 참이긴 합니다마는 그걸 실용주의적으로 다루지 않는 한, 또한 절대적으로 무의미하기도 합니다. ‘요구’는 뭐고 ‘의무’는 뭡니까? 참되게 생각한다는 것이 우리 인간으로선 득책이고 유익하다는 구체적 이유들을 요약해서 하는 말로, 생각과 실재의

일치는 실재쪽의 요구요 우리쪽의 의무라고 하는 거라면 지당한 말씀입니다. 우리는 그 요구와 의무 모두를 느낍니다. 그런데 그건 이상과 같은 이유 때문이죠.

그런데 요구와 의무를 운운하는 합리론자들은 그것들이 우리의 실제적 이익이나 개인적 이유와는 아무런 관련도 없다고 단언합니다. 일치시키고자 하는 우리쪽의 이유는 각 사상가들 또 그들의 생활에서 일어나는 일들과 관련된 심리적 사실이라고 그들은 말합니다. 그 이유는 사상가들의 명증일 뿐 진리와는 아무런 관계도 없다는 겁니다. 진리는 심리적 차원이 아니라 순수한 논리적, 인식론적 차원에서 작용하는 것이고 또 진리의 요구는 개인적인 동기에 앞서고 그것을 초월해 있다는 겁니다. 사람은 물론 하느님도 진리를 확인하는 일이 결국 없다는 치더라도 진리란 말은 확인되고 승인돼야 하는 무엇이라고 정의해야 한다는 겁니다.

구체적 경험에서 추상된 것이면서 이번엔 바로 그 구체적 경험과 대립하고 그것을 부정하기 위해 사용되는 관념의 예로선 이보다 더 교묘한 건 없을 겁니다.

철학이나 일상생활엔 그런 예가 많지요. ‘센티멘탈리스가 빠지기 쉬운 오류’가 그런 예입니다. 그들은 추상적인 정의, 관용, 아름다움에 대해선 눈물을 흘리면서 감격하나 길거리에서 실제로 그런 것과 맞부딪치면 전연 그걸 몰라봅니다. 실제상의 정의나 관용, 아름다움은 환경 조건 때문에 지속해지게 마련이기 때문이죠. 저는 뛰어난 합리론자의 공간아닌 전기를 읽었는데 이런 대목이 있었습니다. “형님은 추상적인 아름다움에 대해선 열정적이면서도 아름다운 건축물이나 그림, 또 꽃에 대해선 전연 열정이 없으니 참 이상한 노릇입니다.” 제가 바로 최근에 읽은 철학서적엔 이런 구절이 있었습니다. “정의는 이상이다. 진적으로 이상이다. 이성엔 정의가 존재해야 한다고 보나 경험은 정의가 존재할 수 없을 가르쳐준다. … 진리는 존재해야 하는데 존재하지 못한다. 이성은 경험에 의해 일그러진다. 이성은 경험 속에 들어오자마자 이성엔 반대되는 것으로 되고 만다.”

합리론자들의 이같은 오류는 센티멘탈리스트의 오류와 꼭 같은 겁니다. 양쪽 모두 어떤 성질은 경험이란 흙탕 속에 있는 특수한 것들로부터 추상해 내는데 추상해 낸 건 아주 순수하다고 생각합니다.

그런데 추상된 성질을 흙탕칠한 실제의 예와 대조해 보면서는 추상

된 것이 실제의 것과는 대립되고 보다 고급한 것이라고 생각하게 됩니다. 허나 그 추상된 성질은 바로 실제적 표본의 본성인 것입니다. 유효화되고 확정되는 것이 진리의 본성입니다. 관념이 유효화되는 건 보답을 받는 겁니다. 진리를 추구해야 한다는 우리 의무는 보답을 받을 수 있는 일을 해야 한다는 우리의 일반적 의의 일부입니다. 참된 관념이 주는 보답이야 말로 그 관념에 따라야 한다는 의무를 우리가 지게 되는 유일한 이유입니다. 재력이나 건강 역시 마찬가지죠.

진리의 요구나 또 진리가 우리에게 지우는 의무는 건강이나 재력의 그것과 다른 종류의 것은 아닙니다. 그것들의 요구는 조건부 요구입니다. 우리가 얻게 되는 이익들, 그것을 추구하는 걸 우리는 의무라고 하는 거죠. 진리의 경우 참된 신념은 유익하게 작용하는데 참되지 않은 신념은 해롭게 작용합니다. 그런즉 추상적으로 말한다면 ‘참되다’는 성질은 절대적으로 귀중한 거고 ‘참이 아니라는 성질’은 절대적으로 저주스러운 거죠. 한쪽은 좋고 한쪽은 나쁜 겁니다. 무조건적으로 말씀이예요. 따라서 우리가 참된 것을 생각하고 거짓된 것을 생각 말아야 하는 건 지상 명령입니다.

그런데 만일 우리가 모든 추상적인 것을 문자 그대로 다루어 이것을 경험이라는 그 모체와 대립시키게 되면 말할 수 없는 혼란에 빠져들게 됩니다.

우리 생각은 한 발짝도 앞으로 나가질 못하게 됩니다. 이 진리는 언제 인정하고 저 진리는 언제 인정합니까? 큰소리로 인정해야 합니까? 침묵으로 인정해야 합니까? 때로는 큰 소리로 또 때로는 침묵으로 인정해야 한다면 그럼 지금은 어떻게 할 것입니까? 어떤 진리를 백과사전이라는 냉장고 속에 집어넣는 건 언제가 좋을까요? 또 그것을 다시 꺼내 전투를 시키는 건 언제가 좋을까요? ‘2:2는 4’는 진리는 언제나 되풀이해야 합니까? 그것은 영원히 승인되기를 요구하니 말입니다. 혹시 그 진리가 맞지 않는 수도 있을까요? 죄를 범했고 흠있는 몸이라고 해서 밤낮으로 그것을 생각해야 합니까? 아니면 그것을 불문에 부쳐 무시해 버리고 부끄럽지 않은 사회의 일원 구실을 하고 병적인 우울과 변명 덩어리 노릇을 말아야 할 것인지요?

진리를 승인해야 한다는 우리 의무가 무조건적이기는커녕 완전히 조건부의 것임은 분명합니다. 대문자 T로 시작되는 단수형의 진리는 물론 추상적으로 승인되기를 요구하나 복수형의 구체적 진리는 승인하

는 게 득책인 경우에만 승인되기를 요구합니다. 진리와 허위가 모두 관계되는 상황 속에선 진리를 택해야 하지만 두 가지 모두가 아무런 상관도 없는 상황 속에선 진리건 허위건 아무런 요구도 하지 않습니다. 만일 몇시냐고 물어오는 사람한테 어빙가 95번지에 삽니다하고 대답한다면 그 대답이 진리이긴 하지만 그런 대답을 할 의무가 어디 있는지 알 수가 없습니다. 거짓 주소를 대답해 주었대도 질문한 사람의 목적 달성에는 아무런 차이도 없습니다.

이러한 추상적 명령이란 어떤 조건의 제한 밑에서 적용된다는 걸 인정하게 되면 진리를 다루는 실용주의적인 방식의 위력이 유감없이 들어납니다. 실재와 일치해야 한다는 우리 의무는 구체적 편의라는 정글 속에서 뿌리박고 있음을 알 수 있게 됩니다.

버클리가 사람들이 생각하는 물질이란 무엇이나 하는 걸 설명했을 때 사람들은 그가 물질의 존재를 부인했다고 생각했습니다. 마찬가지로 오늘날 듀이, 쉐러 양씨가 진리란 무엇이나 하는 걸 설명하니까 사람들은 그들이 진리의 존재를 부인한다고 야단입니다. 비평가들은 이들 실용주의자들이 객관적 기준은 모두 파괴해 버리고 어리석음과 슬기로움을 동등한 것으로 본다는 거예요. 쉐러씨와 저의 주장을 설명하면서 그들이 즐겨 내 세우는 말이 뭔고하면, 우리들은 하고 싶은 말을 맘대로 하고선 그 말을 진리라고만 하면 실용주의자의 임무를 다했다고 생각하는 사람들이라는 겁니다.

이러한 비평이 무례한 중상인지 아닌지는 여러분의 판단에 맡기겠습니다. 실용주의자들은 과거에서 짜낸 것을 밀친으로 삼고 있는 진리와 가지들 주위에 있는 감각적 세계의 위압 사이에 자기들이 갇혀 있다는 사실을 다른 누구보다도 잘 알고 있기 때문에 우리 마음의 작용은 객관적 통제라는 엄청난 압력을 받고 있다는 사실을 누구보다도 더 잘 알고 있습니다. 만일 이 법칙이 허술하다고 생각하는 사람이 있다면 그 법칙이 명령하는 것을 하루만 지키게 해보라고 에머슨은 말하고 있습니다. 요새 우리는 과학에서도 상상력이 유용하다는 말을 듣습니다. 철학에서도 상상력을 약간이나마 구사해야겠다고 강조해야 할 때가 왔습니다. 우리 비평가들이 우리 주장 가운데서 줄렬하기 짝이 없는 의미밖에 읽어내지 않으려는 건 그들의 상상력이 심히 빈약하다는 걸 보여 주는 사실로 최근의 철학사에서도 그 유례를 찾아 볼 수가 없을 정도입니다. 쉐러씨는 진리란 ‘통하는’ 것이라고 말했습니다. 그래서 그는 진리의 확

증을 가장 저급한 물질적 효용에만 국한시키려는 것으로 생각되고 있습니다. 듀이씨는 진리란 ‘만족’을 주는 것이라고 했습니다. 그래서 그는 무엇이든 우리를 유쾌하게 해주는 것을 진리라고 부를 수 있다고 믿는 사람이라고 생각되고 있습니다.

우리 비평가들은 분명히 실재에 관한 상상력이 좀 더 있어야겠습니다. 저는 정말이지 제 상상력을 펴서 합리론자들의 생각에서 가장 좋은 의미를 읽어내려고 애써 봤습니다마는 전적으로 당혹했다고 말씀드릴 수밖에 없습니다. 달리 무슨 이유가 있어서가 아니라 다만 무조건적으로 또 초월적으로 자기와 일치하기를 요구하는 실재라는 생각을 저는 이해 할 수가 없습니다. 제가 이 세계의 유일한 실재라고 생각해 봅시다. 그런 경우 제가 무엇을 더 요구할 수가 있을까요? 이 때 여러분이, 허공에서 마음이 나타나 저를 모사하라고 요구하라고 저한테 일러준다고 합시다. 저는 모사란 어떤 것인가를 상상할 순 있을 것이나 그렇게 해 달랄 마음이 생겨나질 않습니다. 만일 모사하는 데서 아무런 효과도 발생하지 않는다는 것이 분명하고 원리상 그렇단다면(합리론자들은 발생하지 않는다고 합니다), 모사되는 저한테 무슨 이익이 있는지 저는 알 수가 없습니다. 애란 사람을 존경하는 자들이 애란 사람을 밀빠진 가마에 태워 연회장에 달려갔더니 그 애란 사람이 그렇게 말하더랍니다. “제기랄, 그놈의 체면만 아니었더라면 걸어서 올 수도 있었을텐데” 하고 말입니다. 이 경우도 마찬가지입니다. 체면 문제만 없다면 저는 모사하기가 싫습니다. 모사라는 건 진정으로 인식하는 양식의 하나입니다. (오늘날의 초월주의자들은 묘한 이유에서 그 사실을 부인하노라 서로 업치락뒤치락하고 있기는 하지만 말이에요.) 우리가 모사라는 걸 저버리고 모사도 아니고 인도도 아니며, 또 적합이나 기타 실용주의적으로 규정할 수 있는 어떤 과정도 아니어서 이름붙일 수도 없는 일치를 다시 내세우게 된다면 일치에 대해 우리가 무엇을 요구하는가 하는 문제는 그것을 요구하는 이유와 마찬가지로 이해할 수가 없습니다. 일치의 내용도 동기도 모르게 되니 이것이야말로 절대적으로 무의미한 추상입니다.

이 진리의 영역에서 우주의 합리성을 보다 더 참되게 옹호하는 자는 실용주의자지 합리론자가 아니라는 것만은 확실합니다.(박경화 역, 『프래그머티즘』, pp.150-156)

전 시간에 말씀드린 진리관을 제가 내세우게 되면 누구나 마음을 도사리고 마는데, 그것은 저 전형식적인 종족의 우상, 즉 하나의 진리라는 생각에 사로잡혀 있기 때문입니다. 즉 세계가 내세운다고 믿어지는 고정된 수수께끼에 대한 결정적이고 완전무결한 해답인 진리라는 생각에 사로잡혀 있기 때문입니다. 일반적으로 보아 그 해답이 신탁과 비슷하면 훨씬 좋습니다. 신탁이란 것은 그것이 내포하고 있으리라 생각되는 심오한 의미를 펼쳐 보여주기 보다는 살짝 감싸서 제2차적인 수수께끼인 양 경이의 마음을 일으켜 주니 말입니다. 세계의 수수께끼에 대한 한마디의 해답, 즉 하느님, 일자, 이성, 법칙, 정신, 물질, 자연, 극성, 변증법적 과정, 이데아, 자아, 대령 같은 해답이 신탁 비슷한 역할을 하기 때문에 엄청나게 칭찬을 받아온 것입니다. 철학의 아마추어건 전문가건 막론하고 이 세계를 마치 스펅크스 석상과 같이 보고 이 세계가 항상 한결같이 그 신적 능력을 승인하라고 사람들에게 들려대고 있다고 보고 있습니다. 하나의 진리, 합리론자의 우상으로선 꼭 안성마춤입니다. 젊어서 세상떠난 천재적인 제 친구한테서 옛날에 받은 편지에 이런 글귀가 있습니다. “모든 것, 과학, 예술, 도덕, 종교 할 것 없이 옳은 것은 하나의 체계뿐이고 그밖에 것은 모두가 그릇된 체계일 수밖에 없다.” 정열에 넘친 젊은 한때의 표본입니다. 스물 한 살쯤 되면 우리는 그런 것을 요구하게 되고 그런 체계를 찾을 수 있으리라 생각합니다. 나이가 지긋해진 다음에도 대부분의 사람들은 하나의 “진리란 무엇이나?”하는 물음이 옳은 물음이 아니라는 생각이나(여하한 조건과도 관계없으니까) 또 하나의 진리라는 생각은 복수인 여러 진리로부터 추상된 것으로서 사실 인즉 라틴어란 말이나 법률이란 말과 같이 모든 것을 포괄해서 표현하기에 편리한 말에 지나지 못하다는 생각을 별로 하지 않습니다.

재판관들도 때로는 법률이라는 말을 하고 학교 선생도 라틴어란 말을 하는데 그 말들은 판결이라든가 단어나 문장구조에 앞서 있어가지고 판결이나 문장이 거기 따를 수밖에 없게끔 엄격히 규정하는 것이라고 생각하게 하는 말입니다. 허나 조금만 깊이 생각해 보면 법률이나 라틴어는 그런 원리가 아니라 결과임을 알 수 있습니다. 행위가 합법적이냐 하는 구별, 또 말이 정확하냐 아니냐 하는 구별은 사람들이 개개의 구체적 경험을 서로 교환하는 가운데 생겨난 구별이며 우리 신념이 참이나 거짓이냐 하는 구별 또한 마찬가지로 생겨난 것입니다. 진리가 앞선 진리에 접목되어 그것을 수정함은 관용구나 법률이 앞선 것

에 접목되어 그것을 수정하는 거나 마찬가지로입니다. 앞선 법률이 있는데 전연 새로운 사건에 부딪치게 되면 재판관은 그 두 가지를 종합해서 새로운 법률을 만들어 냅니다. 앞선 관용구가 있는데 새로운 슬랭, 새로운 은유나 대중의 구미에 맞는 별난 말투가 생겨나면 당장에 새로운 관용구가 만들어집니다. 앞선 진리가 있는데 새로운 사실이 나타나면 우리 마음은 새로운 진리를 찾아내게 됩니다.

그럼에도 불구하고 우리는 영원한 것이 전개되어 가고 있는 것으로 생각하고 싶어하고 앞선 하나의 정의, 문법, 진리는 만들어지는 것이 아니라 번쩍일 따름이라고 생각하고 있다고 상상해 보십시오. 또 언론 검열관이 국어라는 관념만 가지고 극장에 들어가 대사를 검열하고 있다고 생각해 보십시오. 혹은 또, 한 교수가 대문자 T로 시작되는 하나의 진리라는 합리론의 진리관을 가지고 현실세계에 관해 강의하고 있는 광경을 생각해 보십시오. 이들은 얼마만큼이나 그 일들을 수행할 수가 있을까요? 그들이 생각하는 진리, 법, 언어는 새로운 사실에 부딪치자마자 곧 증발되고 말 겁니다. 이것들은 우리가 살아가면서 만들어내는 겁니다. 정, 사, 금지, 형벌, 형식, 관용구, 신념, 이런 것들은 역사가 전진해 감에 따라 점차 첨가 되어가는 새로운 창조물들입니다. 법, 언어, 진리는 역사의 과정을 진행시키는 앞선 원리가 아니라 그 결과에 붙인 추상적 이름에 불과한 거죠.(박경화 역, 『프래그머티즘』, pp.157-159)

1.3.2.2. 진리와 실제

이 강연이 진행돼 감에 따라 제가 주장하려는 점, 즉 실용주의는 구체적인 사실에 밀착한다는 점이 곧 실용주의의 가장 훌륭한 점이라는 사실을 여러분께서 알아줬으면 합니다. 실용주의는 다만 다른 과학에 서처럼, 관찰된 사실에 입각해서 관찰하지 못한 걸 해석하고, 낡은 것과 새 것을 조화시키려고 하는 겁니다. 또 우리 생각과 실제와의 ‘대응’-이것이 뭘 말하는가 하는 것은 나중에 문제삼기로 하겠습니까만- 그런 정적인 대응 관계는 완전히 공허한 생각을 버리고, 우리들의 특정한 생각과, 그 생각이 기능을 발휘하고 있고 효과를 거두고 있는 다른 경험들로 이루어진 이 큰 우주와의 사이에 풍부하고도 능동적인 교섭 - 이 말은 누구나가 자세히 알 수 있을 터이지만 - 그런 교섭이 일어나고 있다고 생각하려는 겁니다.(박경화 역, 『프래그머티즘』, p.52)

여기서 ‘실제’니 ‘대상’이니 하는 것은 상식에서 말하는 사물, 즉 감각에 나타나는 것을 가리키거나 또는 상식적인 관계, 즉 낱자, 장소, 거리, 종류, 활동 같은 것을 가리켜 하는 말입니다. 집을 생각하면서 소가 다닌 길을 따라가 실제로 집을 찾게 되면 우리 생각은 진리화된 겁니다. 이렇듯 단순하고 또 충분히 진리화된 인도가 바로 진리 과정의 본원이자 본형인 것입니다. 우리가 다른 형태의 진리 과정도 경험하는 것은 사실입니다마는 그것은 모두가 기본적인 진리화가 저지됐거나 더 복잡해졌거나 또는 환치됐거나 한 것으로 볼 수 있습니다.

가령 저쪽 벽에 있는 대상을 예로 들시다. 여러분이나 저나 그것이 ‘시계’라고 생각합니다. 헌데 누구 한 사람 그것이 시계구실을 하게끔 해 주는 숨은 장치는 본 일이 없습니다. 그저 확인해 보려 하지도 않은 채 우리 생각을 참되다 생각하고 있는 겁니다. 진리란 본질적으로 진리화의 과정이라고 해서 이처럼 확인되지 않은 진리는 헛된 것이라고 해야 할까요? 아닙니다. 우리가 의존해 살고 있는 진리란 대부분 그런 것입니다. 직접적 확증뿐 아니라 간접적으로 확증해도 되는 겁니다. 주위 상황으로 미루어 알 수 있는 증거로 충분하다면 직접 확증하려 들 필요는 없는 겁니다. 가본 일도 없지만 우리는 일본이란 나라가 있다고 생각하고 있는데 우리가 아는 한, 모든 것이 그 생각과 관련해서 아무런 지장도 없으니까 그렇게 믿는거죠. 저걸 시계라 생각하는 것도 꼭 마찬가지입니다. 우린 저걸 시계로 보고 강연시간도 거기에 맞추어 합니다. 그런 생각에서 아무 지장이나 모순이 일어나지 않으니 우리 생각은 확증된 겁니다. 톱니바퀴나 분동, 시계추를 확증해 낼 수가 있다면 그것은 확증된 거나 마찬가지입니다. 우리 생활에선 완결된 진리과정이나 하나 있다면 완결도상에 있는 것은 백만이나 있게 마련입니다. 이들 완결도상에 있는 진리는 우리로 하여금 그것을 직접 확증하려 하게끔 해주고 또 그것들이 지향하는 대상들 주위에 우리를 인도해 주는데 만일 만사가 다 잘되어가면 우리는 그 완결도상에 있는 진리가 확증될 수 있다고 믿어 진리화를 생략해 버립니다. 그런데 모든 일이 그것을 생략하길 잘 했다는 사실을 입증해 주는 게 보통입니다.

사실이지 대부분의 진리란 신용거래입니다. 우리 생각이나 신념은 거부당하지 않는 한, 그대로 통용되는데, 그것은 거부하는 사람만 없다면 통용되는 어음과 마찬가지입니다. 그러나 이것은 어디까지나 어디에 선가는 바로 눈앞에서 확증될 수 있기 때문이지, 만일 그럴 수 없다면

마치 잔고가 없는 어음거래가 파탄나듯이 그런 진리구조도 파탄되고 말 겁니다. 여러분은 어떤 일에 관한 저의 확증을 받아들이듯이 저는 다른 일에 관한 여러분의 확증을 받아들입니다. 진리거래를 하는 셈이죠. 그러나 이런 거래의 상부구조는 누군가가 이미 구체적으로 확증한 신념을 바탕으로 삼고 있는 것입니다.

일상생활에서 일일이 확증하는 일을 포기하게 되는 또하나의 중요한 이유는 시간의 절약 이외에도 모든 것이 종류를 이루고 있지 단독으로 있지 않다는 데 있습니다. 그것이 이 세계의 특징입니다. 그러므로 어떤 종류에 속하는 표본 하나에 관한 우리 관념을 직접 확증하고 나면 그 관념을 다른 모든 표본에다 그대로 적용시킬 수 있다고 보게 됩니다. 어떤 것을 보게 되면 그것이 어떤 종류에 속하는 것인지를 가려내서 확증 못했다고 머뭇거릴 거 없이 그 종류의 법칙에 따라 즉각 행동할 수 있는 마음은 위급한 경우에 백 번 부딪쳐서 아흔아홉 번까지 안전할 수 있는 ‘참된’ 마음입니다.

그러므로 간접적으로, 혹은 가능적으로 확증하는 과정은 완전한 확증과정과 마찬가지로 다릅니다. 그런 과정은 참된 확증과정과 마찬가지로 작용을 할 수 있고, 마찬가지로 이익을 주며, 동등한 이유를 내세워 우리가 승인해 줄 것을 요구합니다. 이상은 상식 레벨 위에 서서 사실을 고찰한 것입니다.(박경화 역, 『프래그머티즘』, pp.137-139)

실재란 구체적 사실이던가 아니면 사물들의 추상적인 종류나 또는 그 사이에서 직각적으로 찾아낼 수 있는 관계를 말하는 겁니다. 또 우리가 이미 소유하고 있는 진리 전체도 그것인데 이것 역시 우리의 새 관념으로선 무시할 수 없습니다. 그러면— 다시 요새 쓰는 정의를 내세우게 되지만— 그 세 가지 실재와 ‘일치’한다는 건 무슨 말입니까?

이제 여기서부터 실용주의와 주지주의는 헤어지게 됩니다. 먼저 일치한다는 말이 모사한다는 말임은 의심할 바 없습니다. 그러나 앞서 본 바와 같이 시계라는 말만 가지고도 우리 마음 속에서 그리는 시계장치의 이미지를 대신할 수가 있으며 실재들에 관한 우리 관념은 심볼이지 모사가 아닙니다. ‘지난 시간’, ‘힘’, ‘자발성’—우리 마음이 이런 것들을 어떻게 모사한단 말입니까?

가장 넓은 의미에서 실재와 일치한다는 말은 똑바로 실재한테 또는 실재의 주변에 인도된다는 말이거나, 아니면 실재 혹은 그것과 결부되

어 있는 것을 일치하지 않을 때보다 더 잘 다룰 수 있게끔 그것들과 접촉케 한다는 말입니다. 지적으로만이건 실제적으로만이건 더 잘 다루기만 하면 되지요. 또 때로는 우리 관념이 우리를 다른 곳으로 인도하려고 할 때 실제 쪽에서 모순이나 방해가 나타나지 않는다는 소극적 사실을 일치한다 하기도 합니다. 모사라는 것이 대단히 중요한 일치의 방식이긴 하지만 결코 본질적인 일치라고는 할 수 없습니다. 우리를 인도해주는 과정이 본질적인 것이죠. 우리가 실제 또는 그 부속물을 실제로 혹은 지적으로 다루는 데 도움을 주는 관념, 우리 전진을 방해하거나 차질을 일으키게 하지 않는 관념, 우리 생활이 실제의 전체구조와 맞게끔 해주는 관념은 우리를 인도하는 역할을 다하기에 충분한 관념입니다. 그런 관념은 그 실재한테 참되게 타당한 관념입니다.

그러므로 이름도 역시 마음속 이미지와 마찬가지로 ‘참’이거나 ‘거짓’입니다. 마찬가지로 확증과정을 밟고 마찬가지로의 실제적 효과를 나타내지요.

인간의 사고는 넓어집니다. 서로 관념을 교환합니다. 사고를 통해 확증을 남한테 주기도 하고 또 받기도 합니다. 이렇게 해서 모든 진리는 말로 구축되고 저장되어 누구나 쓸 수 있게 됩니다. 그러므로 생각이 앞뒤가 맞아야 하는 것처럼 말도 앞뒤가 맞아야 합니다. 왜냐하면 말에 있어서나 사고 있어서나 우리는 종류를 다루고 있으니 말입니다. 이름은 마음대로 붙일 수 있으나 한번 붙여 널리 알려지면 그대로 나가야 합니다. 아벨을 카인이라 부르거나 카인을 아벨이라 부를 순 없습니다. 그렇게 했다간 창세기 내용, 또 창세기에서 오늘에 이르기까지의 언어, 사실의 세계와의 관계가 엉뚱하게 빗나가게 됩니다. 언어나 사실의 전체 체계가 지니고 있는 모든 진리로부터 추방을 당하게 된단 말입니다.

우리의 참된 관념의 절대다수는 직접적 확증이 불가능합니다. 가령 카인과 아벨의 이야기 같은 지난 역사에 관한 관념말이죠. 시간의 흐름은 언어상으로는 다시 흐르게 할 수 있을 따름이고, 또 과거에 관해선 현재까지 연장된 것이나 또는 그 결과로 미루어 간접적으로 확증할 수밖에 없습니다. 그러나 과거에 관한 관념이 이들 언어나 결과와 일치하게 되면 그것이 참된 관념임을 알 수가 있습니다. 과거의 시간이 참이었던 것처럼 줄리어스시저도 또 노아 홍수 이전의 괴물들도 그들 연대에 각자의 환경 속에서 진짜로 살아있던 것입니다. 과거의 시간

그 자체가 있었다는 사실은 현재의 모든 것과 긴밀하게 연관되어 있다는 사실에 의해 보증되고 있습니다. 현재가 참으로 있는 것처럼 과거 역시 참으로 있었던 겁니다.

그런즉 일치한다는 건 본질적으로 보아 인도의 문제입니다. 중요한 대상이 있는 영역으로 인도하니 그 인도는 유용한 것입니다. 참된 관념은 우리를 직접 감각적 목적물에 인도해주기도 하는 동시에 유용한 언어와 개념의 영역으로 우리를 인도해 줍니다. 그것은 또 조화와 안정, 평화로운 인간관계로 인도해 줍니다. 그것은 치우친 것, 고립된 것, 엉터리요 결실없는 사고로 인도하지는 않습니다. 이 인도과정이 순조롭고 충돌과 모순이 없으면 우리는 그 관념이 간접적으로 입증됐다고 봅니다. 그런데 모든 길은 로마로 통합니다. 그런즉 모든 참된 과정은 결국에 가선 누군가의 관념이 어디선가 모사한, 직접적으로 입증된 감각적 경험에 귀착하게 되는 겁니다.

대단히 거칠긴 합니다만 실용주의에선 일치라는 말을 이런 식으로 해석하고 있습니다. 철저하게 실제적인 면에서 다루고 있죠. 현재 지니고 있는 관념에서 미래의 목적물에 이르는 모든 과정에 그 과정이 유망하게 진행되기만 하면 이 말을 적용합니다. ‘과학적’ 관념이, 물론 그것은 상식을 초월한 것이지만, 실재와 일치한다고 말할 수 있는 건 지금 말씀드린 의미에서입니다. 이미 말씀드린 의미에서입니다. 이미 말씀드린 바와 같이 실재는 마치 에테르나 원자 또 전자로 되어 있는 것처럼 생각되고 있습니다. 허나 문자 그대로 그렇게 생각할 순 없죠. ‘에너지’라는 말이 어떤 ‘객관적인’ 것을 대표하고 있다곤 생각할 수조차 없습니다. 그것은 현상의 변화를 일괄해서 간단한 공식을 세워 현상의 표면을 측정하는 방법에 지나지 않습니다.

그러나 그 인위적인 공식을 선택할 때 멋대로 하다간 큰코다칩니다. 그건 상식적 실제적 레벨의 경우와 마찬가지로. 잘 통하는 이론을 찾아야 하는데 이걸 심히 어려운 문젠입니다. 이론이란 앞선 진리와 새로운 경험과를 잘 맺어줘야 하는 것이기 때문이죠. 상식이나 낡은 신념을 가능한 한 교란시키지 않으면서 정확히 입증할 수 있는 감각적 목적물에 인도해 줘야 합니다.

통하는 이론이란 지금 말씀드린 두 가지 의미에서 하는 말입니다. 그 두 가지 면이 모두 엄격하고 허술하지가 않습니다. 우리 이론들은 그 유래를 볼 수 없으리만큼 엄격히 통제되고 있습니다. 그러나 때로는 두

가지 이론이 우리가 알고 있는 모든 진리에 꼭 같이 들어맞아 양자택일 할 수밖에 없는 경우도 있는데 이때 우리는 각자의 주관에 따라 하나를 택합니다. 즉 이미 우리 마음이 기우러진 쪽의 것을 택하는 거죠. ‘우아’ 해서 좋다든가 ‘경제적’이어서 좋다든가 하는 식으로 말입니다. 클라크 맥스웰은 어디선가 동등한 두 가지 개념 가운데서 더 복잡한 쪽을 택하는 건 ‘가련한 과학적 취미’라고한 일이 있는데 여러분도 동감일테죠. 과학의 진리는 취미까지도 포함해서 최대의 만족을 우리에게 줍니다. 그런데 앞선 진리, 새로운 사실, 이 두 가지 모두와 모순되지 않아야 한다는 게 지상명령입니다.(박경화 역, 『프래그머티즘』, pp. 140-144)

썰러씨는 우리가 실제로 진리를 만들어 내노라면 거기 저항하는 요소가 나타난다는 점, 새로 만들어진 진리는 그 저항을 고려해야 한다는 점, 그리고 그 요소와 ‘일치하지 않을 수 없다’는 점을 어느 누구보다 세차게 인정하고 있습니다. 진리란 모두가 ‘실재에 관한 신념’입니다. 어떤 특수한 신념을 막론하고 거기서 실재는 마치 독립적인 것인 양, 발견되어진 것이지만 만들어진 것은 아닌 양 작용하고 있습니다. 여기서 전 시간에 드린 말씀을 잠깐 되풀이해 보기로 하십시오.

‘실재’는 일반적으로 진리가 고려해 할 그런 것이다. 이런 견지에서 볼 때 실재는 첫째 우리 감각의 흐름입니다. 감각이란 어디서 오는 건진 몰라도 우리에게 들이닥칩니다. 감각의 본성, 그 질서, 그 양에 관해 우리로선 어쩔 도리가 없습니다. 감각은 참도 아니요 거짓도 아닙니다. 그저 있을 따름이죠. 우리가 감각에 관해 말할 때, 이름을 붙일 때, 그 기원과 성질 또 먼 관계에 관해 이론을 세울 때 비로소 참이 아니다 하는 문제가 생겨납니다.

실재는 둘째로 우리 감각과 감각 사이의 또는 우리 마음 속에 있는 그것들의 모사와 모사 사이의 관계인데 우리 신념은 순순히 그 관계를 고려해야 합니다. 이런 것으로서의 실재는 다시 두 가지로 세분됩니다. 1. 시간과 장소처럼 변할 수 있는 우연한 관계. 2. 내적 본질을 바탕으로 삼고 있어 고정적이고 본질적인 관계, 이 두 가지입니다. 이 두 가지 관계는 직접적으로 지각할 수가 있습니다. 두 가지가 다 ‘사실’입니다. 현대 우리 지식론에 있어 실재의 보다 더 중요한 부분을 형성하고 있는 건 둘째번 것입니다. 내적 관계는 곧 ‘영원한 관계’인데 그 감각내용이 비교되면 곧 지각될 수 있어요. 우리의 사유—소위 수

학적, 논리적 사유는 영원히 그것을 고려해야 합니다.

실재는 또한 셋째로는 (주로 앞서 말한 지각을 바탕으로 삼고 있던 하면서도) 그 지각에 첨가된 것, 즉 앞선 진리를 말합니다. 우리가 새로이 탐구하는 경우 언제나 이 앞선 진리를 고려하지 않을 수 없습니다. 실재의 이 세 번째 국면은 앞서 말한 두 가지에 비해서 저항력이 훨씬 약해 그만 압도되어 버려 표면에 잘 들어나질 않습니다. 실재의 이 세가지 면이 우리가 신념을 형성할 때 작용한다고 말씀드렸습니다. 마는 그것은 지난 시간에 말씀드린 것을 다시 생각해 보시도록 하기 위한 것에 불과합니다.

그런데 실재의 이 세 가지 요소가 아무리 고정적인 것이라 할지라도 우리는 어느 정도 자유롭게 그것들을 다룰 수가 있습니다. 감각의 경우를 생각해봅시다. 여러 가지 감각이 있다는 사실에 관해선 우리로서 어쩔 수가 없습니다. 허나 어느 것에 주의하고 주목하며 결론을 내릴 때 어느 것을 강조하느냐 하는 것은 우리의 관심에 따릅니다. 그리고 이것을 강조하느냐 저것을 강조하느냐에 따라 진리 형성은 크게 달라집니다. 우리는 같은 사실도 다르게 해석합니다. ‘윌터루’는 고정적인 여러 가지 사실인데 영국사람에겐 ‘승리’, 프랑스사람에겐 ‘패배’를 의미합니다. 마찬가지로 낙관론자에게는 이 우주는 승리를, 비관론자에게는 패배를 의미합니다.

그러므로 실재에 관해 어떻게 말하느냐 하는 것은 실지로 어떤 방향에서 보느냐에 달려 있습니다. 실재가 있다는 것은 실재에 속하는 일입니다. 허나 그것이 무엇이냐 하는 것은 어느 것이냐에 달려 있고 어느 것이냐는 우리한테 달려 있습니다. 실재의 감각면과 관계면은 말이 없습니다. 자신에 관해 완전히 침묵을 지킵니다. 우리가 대신 말해 줘야 합니다. 이렇듯 감각은 말이 없다는 사실 때문에 T.H.그린이나 에드워드.케어드 같은 주지주의자들은 감각을 철학적 인식의 범위 밖에 내밀어 버렸으나 실용주의자들은 그렇게까지는 하지 않습니다. 감각은 마치 변호사한테 사건을 의뢰한 사람과도 같아서 법정에서 서서 마음에 들건 안들건 자기 사건에 관해 변호사가 자신이 보기에 유리하다고 생각되는 진술을 하는 걸 가만히 듣고 있는 것과 같습니다.

그러므로 감각의 영역에서까지도 우리 마음은 어느 정도 임의의 선택을 합니다. 우리는 어떤 것은 포함시키고 어떤 것은 생략해 버리고 하면서 감각의 영역을 탐색하고, 어느 것을 강조하느냐에 따라 어떤

것은 앞에 내세우고 어떤 것은 뒤로 제치고 하면서 우리가 정하는 질서에 따라 이 방향으로 또는 저 방향으로 해석을 합니다. 간단히 말해서 대리석을 받아 그것으로 조각을 만드는 것과 같죠.

실재의 ‘영원한’ 면에 관해서도 마찬가지입니다. 우리는 내면적 관계에 대한 우리 지각 내용들을 뒤섞어서 그것들을 마음대로 배열합니다. 그리고선 그것을 이 계열이나 저 계열로 이해하고 이 방식이나 저 방식으로 분류하고 어느 하나를 다른 것들보다 더 근본적인 것이라 보아 결국에 가선 그것들에 관한 우리 신념을 가지고 논리학이라든가 기하학 또는 산술이라고 알려진 진리체를 형성하는데, 이 전체가 취하는 형식이나 질서는 분명히 인위적인 것입니다.

그런즉, 사람들이 자기 생활활동을 통해 실재의 내용에 새로운 사실을 첨가한다는 문제는 잠깐 그대로 둡시다. 헌데 제가 실재의 셋째 국면이라 말씀드린 ‘앞선 진리’에는 사람들이 자기들의 심적 형식을 각인해 놓고 있습니다. 시간마다 새로운 지각, 감각과 관계의 사실들이 나타나는데 우리는 그것들을 충실히 고려해야 합니다. 그런데 이런 사실들에 대해 우리가 과거에 취한 태도는 몽땅 앞선 진리의 밑천구실을 이미 하고 있죠. 그러므로 사람의 손이 닿지 않은 채로 우리에게 나타나는 것이라곤 실재의 처음 두 가지 국면의 극히 적고 또 극히 새로운 것들에 지나지 못합니다. 그나마도 그것들은 곧 인위적인 것과 적합해지고 동화되고 적응되고 마니 결국 인간화되고 마는 셈입니다. 사실에 있어 우리는 어떤 인상이 생겨날 것인가 하는 데 대한 예상이 없이는 어떠한 인상도 받아들일 수가 없습니다.

인간의 사고와 동떨어져 ‘독립된’ 실재를 이야기한다 해도 그런건 찾아보기 어려울 것 같습니다. 만일 그런 실재가 있다면 그것은 경험 속에 막 들어와서 이제 이름을 붙여야 할 개념이든가, 아니면 그것이 나타나긴 했지만 그것에 관해 아무런 신념도 생겨난 일이 없고 인간적 개념이 적용된 일도 없는 옛날 경험 속에 있었다고 생각되는 원시적인 것이라 생각할 수밖에 없습니다. 그것은 전연 말이 없는 것, 인정할 수 없는 것으로 우리 정신의 이상적 한계를 말하는 것에 지나지 못합니다. 우리는 그것을 훔쳐 볼 순 있을지 모르나 파악할 수는 없습니다. 우리가 파악할 수 있는 것은 그 대용물로서 앞선 인간들의 사고가 우리를 위해 펍톤화하고 요리해 놓은 것입니다. 너무 속된 말을 써서 죄송합니다마는 그것이 우리에게 나타났다 하면 그것은 벌써 모조품입니다. 이

점을 염두에 두었기 때문에 쉐러씨는 독립적인 실재란 저항없는 질료로서 우리는 그것을 가공해야 한다고 말했던 겁니다. 이상이 실재의 감각적 핵심에 관한 쉐러씨의 생각입니다. (브래들리씨의 말대로) 우리는 그 핵심과 만나는 것이지 소유하지는 못합니다. 얼핏 보기엔 칸트의 생각과 비슷합니다. 허나 자연이 나타나기 전에 변덕인 카테고리와 자연의 면전에서 서서히 형성된 카테고리와의 차이는 합리론과 경험론을 갈라놓는 근본적인 원인입니다. 진정한 ‘칸트 학도’가 보기엔 쉐러의 칸트에 대한 관계는 새티신의 히피리온신에 대한 관계와 같을 겁니다.

다른 실용주의자들은 실재의 감각적 핵심에 관해 더 적극적인 신념을 지니고 있을지도 모릅니다. 인간이 썩워 놓은 껍질을 계속 베껴 가노라면 독립적인 실재의 본성에 도달할 수 있다고 생각할지도 모르죠. 그리고 실재가 어디서부터 왔으며 어떤 것인가 하는 걸 말해 주는 이론을 세울지도 모릅니다. 그런데 그 이론이 만족스럽게 통하기만 한다면 그것은 진리겠죠. 그런데 선험적 관념론자들은 그런 핵심은 없다고 하면서 완성된 껍질이 실재이자 진리라고 합니다. 스킨라 철학에선 아직도 그 핵심은 물질이라고 합니다. 베르그송 교수나 하이만스, 스트롱 등은 그 핵심이 있다고 보고 용감하게도 그것이 어떤 것인가를 규정하려고 합니다. 듀이, 쉐러 양씨는 그 핵심을 ‘한계’라고 봅니다. 이들이 여러 가지 서로 다른 또 서로 비교되는 설명들 가운데서 어느 것이 가장 참된 것이겠습니까? 물론 결국에 가서 가장 만족스러운 것으로 밝혀지는 거겠지요. 한쪽에는 실재가 있고 다른 한쪽에는 실재에 관한 설명이 있는데 그 설명은 더 나아지거나 변경될 수가 없다 합니다. 만일 영원히 그렇다면 그 설명은 절대적으로 진리일 것입니다. 진리의 내용은 이것 이외엔 없습니다. 만일 실용주의의 반대자들이 달리 생각하는 바가 있다면 제발 우리한테도 좀 알려주고 이해시켜 주면 좋겠습니다.

진리란 실재가 아니라 실재에 관한 우리 신념인즉 거기에는 인간적인 요소가 들어있게 마련입니다. 그 요소는 인간적이 아닌 요소를 알고 있을 겁니다. 그래야만 무엇에 관한 지식이 성립될 수 있을테니까요. 강이 강둑을 만드는 겁니까? 아니면 강둑이 강을 만드는 겁니까? 사람은 오른발로 걸나요, 왼발로 걸나요? 어느 쪽 발로 걷는 게 보다 더 본질적입니까? 이런 문제는 우리 인식경험이 성장함에 따라 실재와 인간적 요소를 가름해낼 수 없는 것과 마찬가지로 풀 수 없는 문제입니다. (박경화 역, 『프래그머티즘』, pp.160-165)

1.3.2.3. 진리와 휴머니즘

이 이상 더 예를 들 필요는 없을 겁니다. 어떤 새로운 생각이 ‘참된’ 것이라고 인정되는 것은 신기한 경험을 자기의 낯은 생각과 동화시키려는 개인의 욕망을 얼마만큼 충족시켜 주느냐 하는데 달려 있는 겁니다. 새 진리는 낯은 진리에 의존하면서도 새 사실을 밝혀 낼 수 있는 것이라야만 합니다. 현대 이것을 성공시키느냐 못하느냐하는 건, 제가 조금 전에 말씀드린 바와 같이 개인의 평가 여하에 달려있습니다. 그런즉 새 진리가 더해져 낯은 진리가 성장했느냐 못했느냐하는 것은 주관적 평가에 따라 가름 될 문제입니다. 우리는 그런 과정을 밟고 있고 또 주관적 평가를 따르고 있는 것입니다. 이와 같은 우리의 이중적 요구를 가장 잘 충족시켜 주는 새로운 관념이야말로 가장 참된 관념입니다. 그런 기능에 따라 새관념은 스스로 진리가 되고 진리의 계열 속에 끼어들게 되고 또 마치 나무가 새 조직이 첨가됨으로써 성장하듯 성장해 가는 겁니다.

그래서 듀이씨와 쉐러씨는 그 들이 관찰한 바 이런 과정을 일반화시켜 낯은 진리에다 적용시키려 하고 있습니다. 그 낯은 진리도 역시 한때는 유동적이었고 인간의 입장에서 보아 참된 것이었고 또 당시로선 신기했던 관찰과 그 당시의 낯은 지리를 연결시켜 주기도 했죠. 순전히 객관적인 진리, 낯은 경험과 새 경험을 맺어 주려는 인간적인 요구도 충족시켜 주지 않는 객관적 진리란 결코 있을 수 없습니다. 우리는 어떤 것이 참되니까 참되다고들 하는데 ‘참되다’는 까닭은 뭐고 하면 이렇게 낯은 것과 새것을 맺어준다는 말입니다.

독립돼 있는 진리, 어디엔가 숨어 있으니 찾아내기만 하면 되는 진리, 인간의 요구에 맞출 수 없는 진리, 이런 건 너무나 많습니다. 아니 합리론자들은 너무나 많다고 생각했던 겁니다. 허나 그런 건 생나무의 썩은 싹과도 같은 것으로 그런 진리가 있다는 것은 진리에 관해서도 화석학이나 성립될 수 있다는 말이고 또 ‘시효’가 있어 오래 활용하는 동안 사람의 마음 속에서 굳어져 단순한 고물이 되고 많다는 것을 말하는 것뿐입니다. 그러나 낯은 진리에 조차도 융통성이 많았다는 점은 오늘날 논리학과 수학의 관념이 달라지고 심지어는 물리학까지도 달라져 가고 있다는 사실을 보아 알 수 있습니다. 옛날의 여러 가지 공식은 더욱 넓은 공식, 우리 조상들은 상상조차 할 수 없었던 오늘날의 공식의 특수한 경우였다고 해석되고 있습니다.

쉴러씨는 이런 진리관을 ‘휴머니즘’이라고 부르고 있습니다. 그 진리관은 실용주의라고 부르는 게 더 좋을 것 같아서 이 강연에서는 실용주의로 취급할 작정입니다.(박경화 역, 『프래그머티즘』, pp.48-50)

하여튼간에 법률이나 언어는 인간이 만들어낸 것이라고 우리는 생각합니다. 쉴러씨는 신념도 이로 미루어 생각하면서 우리의 진리도 어디까지가 그런지 확인할 순 없지만 인간이 만들어 낸 것이라는 주장을 『휴머니즘』이라 부르고 있습니다. 인간적인 동기에서 우리는 날카로운 질문도 제기하는 것이고 그에 대한 해답 속에도 인간적인 만족감이 스며 있으니 우리의 모든 방식에는 인간적인 것의 요소가 깃들어 있습니다. 이 인간적인 요소가 인간이 만들어 낸 산물에선 떼어 버릴 수가 없기 때문에 쉴러씨는 그밖에 또 다른 요소도 있느냐 없느냐 하는 문제는 미해결인 채로 내버려 두고 있다는 인상이 때때로 듭니다. “이 세계는 본질적으로 홀레(質料)다. 우리는 세계를 만들어 내고 있다. 원래의 세계, 우리를 떠난 세계는 어떤 것이다 하는 식으로 정의를 내린다는 건 무익한 일이다. 세계가 세계를 만드는 것이다. 따라서 [...] 세계는 우리가 빚어서 만드는 거다.”라고 말합니다. 더 나아가서 그는 세계를 빚어내려고 애써봐야만 어느 정도까지 빚을 수 있느냐 하는 한계를 알 수가 있는데 우리는 마땅히 세계를 몽땅 빚어낼 수 있다는 생각을 바탕으로 방법을 찾아 시작하다가 결정적으로 막혀 버리면 거기서 멈춰야 한다고 말하고 있습니다.(박경화 역, 『프래그머티즘』, pp.159-160)

도대체 우리는 하나의 사물을 무엇이라고 불러야 합니까? 그건 맘대로인 것 같습니다. 왜냐하면 우리는 성좌를 도려내듯이 모든 것을 인간적인 목적에 맞게끔 도려내니 말입니다. 저한테는 여기 계신 ‘청중’ 전체가 때로는 술렁대고 때로는 경청하는 하나의 사물입니다. 그 한 사람 한 사람은 지금의 저에게는 관계가 없어 한 사람 한 사람은 생각지도 않습니다. ‘군대’나 ‘국민’도 마찬가지입니다. 그러나 신사 숙녀 여러분, 여러분으로선 어찌다가 저한테 청중이라 불리우게 된 겁니다. 여러분에게 있어 영구적으로 실재인 것은 여러분 개개인의 인격입니다. 그런데 해부학자가 보기엔 개개인의 인격이란 것도 유기체에 지나지 못합니다. 그러니 실재하는 건 기관들이죠. 조직학자는 기관이 아니라 세포라 할 것이고 화학자는 다시 세포가 아니라 분자라고 할 겁니다.

이와 같이 우리는 감각적 실재의 흐름을 우리 마음대로 도려내서 여러 가지 사물을 만들어 냅니다. 결국 우리는 우리의 참된 명제와 거시된 명제의 주어를 만들어 내는 겁니다.

우리는 또한 객어도 만들어냅니다. 사물들에 관한 객어의 대부분은 사물들과 우리와의 또 우리 느낌과의 관계를 표현하는 것에 지나지 못합니다. 이 객어들 역시 인간적인 첨가물들임은 말할 나위도 없습니다. 시저는 루비콘 강을 건너섰기 때문에 로마의 자유에 대한 위협이 됐습니다. 그는 또한 그의 저작들이 일으키는 반응 때문에 미국 학교 교실의 페스트이기도 합니다. 첨가된 이 객어는 앞서의 객어와 마찬가지로 그에 관한 진실인 겁니다.(박경화 역, 『프래그머티즘』, pp.166-167)

1.3.2.4. 실용주의의 진리

여기서 잠시 말씀드릴 것은 실용주의란 말이 좀더 넓은 의미의 말, 즉 어떤 진리론이란 뜻의 말로도 사용되게 됐다는 점입니다. 실용주의의 진리론의 요지는 후일 하루의 강연 전부를 여기에 충당할 작정이니만큼 오늘은 아주 간략하게만 말씀드리겠습니다. 간략한 설명이란 이해하기가 어려우니만큼 여러분께선 앞으로 한 15분동안 갑절 주의해서 들어주시기 바랍니다. 그래도 이해 못하시는 점이 많으시다면, 훗날 강연에서 더 자세하게 말씀드리겠습니다.

오늘날 철학에서 가장 성과가 컸던 부문은 소위 귀납적 논리학, 즉 여러 가지 과학들을 발전시킨 조건에 관한 연구였습니다. 이 부문에 관해서 저술하는 학자들은 자연법칙이나, 사실의 요소에 관한 수학자나 물리학자 또 화학자들의 주장이 무엇을 의미하느냐 하는 데 관해선 의견의 일치를 보여 주기 시작했습니다. 수학에서, 논리학에서 또 자연에게서 찾아볼 수 있는 제일성, 말하자면 여러 가지 법칙이 처음 발견되자 사람들은 거기서 볼 수 있는 명료성, 아름다움, 단순성에 눈을 잃어버리고선 자기들은 전능한 하느님의 영원한 생각을 알아냈다고 생각하게 됐던 것입니다. 하느님의 생각도 삼단논법의 형식 속에서 우렁차게 작용하고 있다고 본 것입니다. 하느님의 생각은 또한 원추곡선, 평방, 평방근, 비례관계 또 유클리드 기하학의 원리를 따른다고 보았으며 유성들로 하여금 케플러의 법칙을 따르도록 했으며 낙하하는 물체는

시간에 따라 속도가 빨라지게끔 했으며 싸인, 코싸인의 법칙을 지어 반사하는 광선이 이를 따르게 했고 동물 식물에게는 강, 목, 종, 속을 두어 가름하여 서로 일정한 촌수를 지니게끔 했다고 보았던 것입니다. 또 하느님은 모든 것들의 원형을 생각해 냈고 그 변종도 고안해 냈은 즉 하느님의 이런 훌륭한 고안을 하나만 발견해도 그가 마음먹은 의도를 알 수 있다고 보았던 것입니다.

그러나 과학이 더욱더 진보하게 되자 법칙이란 대부분, 아니 모두가 근사한 것에 지나지 못한다는 생각이 들게 됐습니다. 더욱이나 하도 많은 법칙이 나타나서 셀 수가 없을 형편이 되었고 또 어떤 과학에서나 서로 대립되는 설이 나타나게 되니까 연구자들은 어떤 학설을 막론하고 실재를 있는 그대로 그려낸 것이라곤 하나도 없고 어떤 관점에서 볼 때 유용한 것일 따름이라는 생각에 젖어 들게 됐습니다. 법칙들의 중요성은 낡은 사실들을 정리하고 새로운 사실을 지향하게 한다는 데 있는 것이고, 만들어 낸 말, 누군가가 말한 것처럼 개념적 속기로서 우리는 그것을 써서 자연을 기술하게 되는 겁니다. 다 잘 아시는 바와 같이 말이란 여러 가지 말, 사투리 가운데서 하나 골라 써도 지장은 없는 겁니다.

이렇듯 사람들이 자기 멋대로의 일을 했기 때문에 과학적 논리에서 신적 필연성은 찾아볼 수 없게 되었습니다. 지그바르트, 오스트발트, 피어슨, 밀로, 포앙카레, 듀엣, 류이쌍의 이름을 들면 철학과에 재학중인 학생들은 내가 말하고자 하는 경향이 뭇인지를 금방 알 것이고 그밖에 또 다른 사람들의 이름도 생각날 것입니다.

과학적 논리의 이러한 경향에 앞장서서 쉐러씨와 듀이씨 두 분은 어떤 경우를 막론하고 진리랄 수 있는 건 어떤 것이냐 하는 문제를 실용주의의 입장에서 설명하려고 나섰습니다. 어떤 경우를 막론하고 우리 관념이나 신념이 가지고 있는 진리란 과학의 진리와 꼭 마찬가지로 이들을 말하고 있습니다. 이들은 진리다 하는 말은 무슨 말이고 하니 관념—그것은 우리 경험의 일부분에 지나지 못하는 것인데—관념은 우리로 하여금 우리의 다른 경험과 만족스러운 관계에 있게끔 도와주는 한에 있어서 참된 관념이라고 할 수 있다고 합니다. 즉 다른 경험들을 총괄할 수 있게끔 도와주고 계속적으로 생기는 특정한 현상들을 일일이 살필 것 없이 개념적 지름길을 통해 그것들을 처리할 수 있게 돕는 거라야만 한다는 겁니다. 좀 묘한 표현이긴 하지만 우리가 타고 갈 수 있는 관념, 우리 경험의 한쪽에서 더욱 풍성한 쪽

으로 이끌어주고 사물과 사물을 잘 연결시켜 주고 안전하게 활용할 수 있고 힘 안들이고 일을 해치울 수 있게 해주는 관념, 바로 이런 관념이 그런 의미에서 또 그 범위 안에서 진리, 그러니까 도구적인 것이라는 겁니다. 이상이 듀이씨가 시카고에서 갈채를 받은 도구주의 진리관이요 쉘러씨가 옥스퍼드에서 발표한 진리나 활용될 수 있는 관념이라는 대단히 이채로운 진리관입니다.

듀이, 쉘러 양씨와 그 동료들이 모든 진리란 이런 것이다, 하는 생각을 품게 된 것은 지질학자 생물학자 언어학자들의 분을 뺏기 때문입니다. 이들 과학이 새로운 과학으로 확립될 수 있었던 것은 진행 중인 현상 가운데서 우리가 관찰할 수 있는 가장 단순한 과정, 예컨대 기후 관계로 일어나는 침식이라든가 엄지와 새끼가 달라지는 변이라든가 또 새로운 말이 생기고 발음이 달라지고 해서 일어난 방언의 변화, 이런 단순한 과정을 포착해 가지고서는 그것이 모든 시대에 적용될 수 있게끔 일반화시키고 그 시대시대의 결과를 거기에다 덧붙여서 엄청난 결론을 이끌어 내곤 했기 때문입니다.

그런데 듀이 쉘러 양씨가 일반화하기 위해 모처럼 내세운 과정은 무엇인가 하면 자기 생각을 새롭게 하는 되는 경우에 누구나 거치게 되는 흔히 볼 수 있는 그런 과정입니다. 그 과정은 언제나 한결같습니다. 이미 어떤 생각을 담백 지니고 있는 사람이 새로운 일을 경험하게 되면 마음에 동요가 일어납니다. 이때 그 사람은 낯은 생각을 저버리는 수도 있겠고 잠깐 생각해 보고 낯은 생각들은 서로 모순된다는 걸 깨닫는 수도 있겠고 또 낯은 생각과는 맞지 않는 사실에 관한 이야기를 듣는 수도 있겠고 낯은 생각 가지고는 채워줄 수 없는 욕망이 일어나는 수도 있을 겁니다. 그건 하여간에 이렇게 되면 지금껏 맛보지 못했던 고민이 마음 속에서 일어나게 되어 낯은 생각들을 고쳐먹어 가지고 그 고민을 해소시키려고 하게 됩니다. 그러면서도 낯은 생각은 대부분 그대로 지니려고 합니다. 우리 인간은 신념에 관한 한, 누구나가 극도로 보수적이기 마련이니까요. 그래서 낯은 생각 가운데서 요걸 고칠까 조걸 고칠까 하다가-변화란 여러 가지로 저항을 받는 법입니다만-그러다가 드디어는 낯은 생각에 과히 지장을 주지 않고 융합될 수 있는 새로운 관념, 낯은 관념과 새로운 경험, 그 뿐 아니라 또 다른 새로운 경험과도 맞치고 편리하게 어울리게 해 주는 새로운 관념이 그 사람한테 떠오르게 됩니다.

이렇게 되고 나면 그 새로운 관념은 참된 것으로 인정받게 됩니다. 그런데 이 새로운 관념 속에서 낡은 진리가 약간의 수정, 새로운 사실을 인정할 수 있으나 아직도 가능한 한, 그 새로운 사실마저 옛날식으로 생각할 정도밖에 수정되지 못한 채 내포되어 있는 겁니다. 우리가 이미 품고 있는 선입견을 몽땅 파괴해 버릴 정도로 파격적인 설명 방식이 새 사실을 설명해 내는 진리로 인정되는 일이란 절대로 있을 수 없는 겁니다. 그런즉 우리는 너무 엄청나지 않은 새 관념을 찾아내기 위해 노력해야 합니다. 개인의 신념이 아무리 엄청나게 변화했다고 한 댔자 거기엔 아직도 낡은 질서들이 거의 그대로 남아 있게 마련이니까 말입니다. 시간과 공간, 원인과 결과, 또 개인의 경력 같은 것은 그대로 남아 있게 마련입니다. 새로운 진리란 우리 마음의 변천 과정에서 정점다리나 조정자 구실을 하는 법입니다. 낡은 생각과 새 사실을 짝지어 주지만 혼란은 최소한도로 줄이고 낡은 것이 최대한도로 지속할 수 있도록 해줍니다. 우리는 이 ‘최대, 최소의 문제’를 얼마만큼 잘 해결해 주느냐에 따라 어떤 학설이 진리다 아니다 하고 가름하게 됩니다. 허나 그건 역시 정도 문제입니다. 이 학설이 저것보다 더 잘 해결했다고들 하는데 그건 자기들이 보기에 그렇다는 말이고 누구나 자기관점을 더 내세우려 하게끔 마련입니다. 그런즉 이 과정에선 모든 것이 상당히 유동적이라고 할 수 있을 겁니다.

여러분께서는 낡은 진리가 이 과정에서 차지하는 역할에 대해 특히 주의해 주시기 바랍니다. 그 점을 잘 인식치 못한 사람들이 실용주의에 대해 부당하게 비판하곤 합니다. 낡은 진리의 지배력은 절대적입니다. 낡은 진리에 충실한다. 이것이 첫째 원리, 아니 대개의 경우 유일한 원리입니다. 왜냐하면 지금까지 보게 되면 너무나 엄청나게 새로운 현상, 그래서 우리 선입견을 크게 수정하지 않을 수 없게 하는 현상을 다루게 되는 경우는 대개는 그것을 전적으로 무시해 버리려고 하지 않으면 그것을 봤다는 사람을 조롱하곤 했던 사실로 미루어 알 수 있는 일입니다.

여러분께선 진리가 이런 식으로 성장해가는 과정의 예를 알고 싶어 하실 것이 틀림없는데 그건 너무 많아 탈입니다. 새로운 진리가 등장하는 가장 간단한 예는 단지 새로운 사실들 또는 낡은 종류의 것이나 독특한 사실이 우리 경험에 더 첨가되는 경우인데 이런 경우에도 낡은 신념은 달라지질 않습니다. 날이 가고 날이 오노라면 우리 경험은 내

용이 그저 늘어만 납니다. 그런데 늘어난 내용이 진리는 아닙니다. 그것은 그저 우리에게 나타나 있을 뿐입니다. 진리란 새로운 그 경험내용에 관해서 우리가 뭐라고 하는 말입니다. 그러니 새로운 내용이 왔다고 우리가 말하는 경우 그것이 덧붙여졌다는 사실이 바로 진리가 되는 셈입니다.

그러나 그날그날의 경험내용으로 인해 우리 생각이 수정되지 않을 수 없는 경우가 있습니다. 만일 제가 지금 이 강단 위에서 소리를 지르고 미친 사람모양 논다면 여러분께서는 대개가 제 철학에도 어떤 가치가 있으리라고 짐작하던 지금까지의 생각을 고쳐먹게 될 것입니다. 얼마 전부터 우리 ‘라듐’이란 물질을 알게 됐습니다. 그런데 이 라듐 때문에 자연의 전체 질서에 관한 우리 관념, 소위 에너지 항존의 법칙에 관한 우리 생각이 잘못된 것이라고 일시 믿어지게 됐습니다. 라듐에서 무제한으로 열이 방사되는 것은 에너지 항존의 법칙에 어긋나는 것 같이 생각됐던 것입니다. 우리는 이 사실을 어떻게 생각해야 할까요? 만일 이것이 우리가 생각지도 않던 라듐 원자의 ‘잠재’에너지가 방사되는 것이라면 항존의 법칙은 살아남을 수 있게 됩니다. ‘헬륨’-라듐 방사의 산물인 헬륨이 발견됐기 때문에 그렇게 생각을 할 수가 있었죠. 그래서 램제의 생각이 옳다고 일반은 생각하게 됐어요. 그의 생각이 에너지에 관한 우리의 낡은 생각을 넓혀 주긴 했으나 그 법칙의 성질을 최소한도로 바꾸었기 때문입니다.

이 이상 더 예를 들 필요는 없을 겁니다. 어떤 새로운 생각이 ‘참된’ 것이라고 인정되는 것은 신기한 경험을 자기의 낡은 생각과 동화시키려는 개인의 욕망을 얼마만큼 충족시켜 주느냐 하는 데 달려 있는 겁니다. 새 진리는 낡은 진리에 의존하면서도 새 사실을 밝혀 낼 수 있는 것이어야만 합니다. 현대 이것을 성공시키느냐 못하느냐 하는 건, 제가 조금 전에 말씀드린 바와 같이 개인의 평가 여하에 달려 있습니다. 그런즉 새 진리가 더해져 낡은 진리가 성장했느냐 못했느냐하는 것은 주관적 평가에 따라 가름 될 문제입니다. 우리는 그런 과정을 밟고 있고 또 주관적 평가를 따르고 있는 것입니다. 이와 같은 우리의 이중적 요구를 가장 잘 충족시켜 주는 새로운 관념이야말로 가장 참된 관념입니다. 그런 기능에 따라 새관념은 스스로 진리가 되고 진리의 계열 속에 끼어 들게 되고 또 마치 나무가 새 조직이 첨가됨으로써 성장하듯 성장해 가는 겁니다.

그래서 듀이씨와 쉐러씨는 그들이 관찰한 바 이런 과정을 일반화시켜 낯은 진리에다 적용시키려 하고 있습니다. 그 낯은 진리도 역시 한 때는 유용적이었고 인간의 입장에서 보아 참된 것이었고 또 당시로서는 신기했던 관찰과 그 당시의 낯은 진리를 연결시켜 주기도 했죠. 순전히 객관적인 진리, 낯은 경험과 새 경험을 맺어 주려는 인간적인 요구도 충족시켜 주지 않는 객관적 진리란 결코 있을 수 없습니다. 우리는 어떤 것이 참되니까 참되다고들 하는데 ‘참되다’는 까닭은 뭘고 하면 이렇게 낯은 것과 새것을 맺어 준다는 말입니다.

독립돼 있는 진리, 어디엔가 숨어 있으니 찾아내기만 하면 되는 진리, 인간의 요구에 맞출 수 없는 진리, 이런 건 너무나 많습니니다. 아니 합리론자들은 너무나 많다고 생각했던 겁니다. 허나 그런 건 생나무의 썩은 싹과도 같은 것으로 그런 진리가 있다는 것은 진리에 관해서도 화학이나 성립될 수 있다는 말이고 또 ‘시효’가 있어 오래 활용하는 동안 사람의 마음속에서 굳어져 단순한 고물이 되고 많다는 것을 말하는 것뿐입니다. 그러나 낯은 진리에 조차도 융통성이 많았다는 점은 오늘날 논리학과 수학의 관념이 달라지고 심지어는 물리학까지도 달라져 가고 있다는 사실을 보아 알 수 있습니다. 옛날의 여러 가지 공식은 더욱 넓은 공식, 우리 조상들은 상상조차 할 수 없었던 오늘날의 공식의 특수한 경우였다고 해석되고 있습니다.

쉐러씨는 이런 진리관을 ‘휴머니즘’이라고 부르고 있습니다. 그 진리관은 실용주의라고 부르는 게 더 좋을 것 같아서 이 강연에서는 실용주의로 취급할 작정입니다.(박경화 역, 『프래그머티즘』, pp.43-50)

아마 여러분께선 쉐러, 듀이 양씨의 진리론이 멀시와 조롱의 벼락을 맞았다는 사실을 아시면 놀랄 겁니다. 모든 합리론자들이 반대하고 나섰지요. 좀 명성이 높은 사람들은 특히 쉐러야 말로 매캐나 맞아야 하는 못된 학생 같다고 생각했습니다. 이런 말은 할 말이 못됩니다만은 그 사실이 제가 실용주의의 기질과 반대된다고 말씀드린 합리론의 기질이 어떤 것이냐 하는 점을 간접적이긴 하지만 너무나 잘 말해주기에 말씀드립니다. 실용주의는 사실과 유리되어 가지곤 만족할 수 없는데 반해 합리론은 추상적 것으로 만족합니다. 실용주의에선 복수의 진리를 말하고 진리에서 얻을 수 있는 공리성, 만족감을 말하고 성공적인 기능 등을 말하는데 이 때문에 전형적인 주지주의의 입장에서 보기엔

거칠고 제2류급의 임시변통적 진리관이라 생각하게 됩니다. 그런 진리가 아니라는 거죠. 그런 건 모두가 주관적 평가기준이라는 겁니다. 이와는 달리 객관적 진리란 비공리적이고 고답적이고 세련돼 있고 심오하고 위엄이 있으며 고귀한 진리는 것이며 또 우리 생각은 절대적인 실재와 절대적으로 일치하는 것이며 우리가 무조건적으로 생각할 수밖에 없는 진리라는 겁니다. 우리의 조건부의 생각 같은 건 그 진리와 아무런 관계도 없고 심리학적 문제에 지나지 않은즉 진리문제에 관한 한, 심리학은 물러서고 논리학만이 나서야 한다는 겁니다.

이 두 가지 유형의 마음이 얼마나 날카롭게 대립되는가를 보십시오. 실용주의에선 사실과 구체적인 것에 집착하고 진리가 특정한 경우에 어떻게 작용하나를 보고 그것을 일반화 시킵니다. 실용주의에선 진리란 우리 경험 속에서 기능을 발휘하는 모든 종류의 가치에 대한 총칭이라 봅니다. 합리론에선 진리란 순수한 추상이요 명목으로 우리는 거기 복종할 수밖에 없다는 겁니다. 실용주의에선 왜 우리는 거기 복종해야 하느냐 하는 걸 자세히 밝히려 드는데 합리론에서는 그 추상의 근거가 되는 구체적인 것을 알지조차 못하고 있습니다. 합리론에선 우리가 진리를 부정한다고 합니다마는 우리로선 왜 진리를 따르며 또 따라야 하느냐 하는 이유를 찾고 있는 겁니다. 전형적이고 극단적인 추상론자들은 구체적인 것에 부딪치면 별벌 떠는 판이니 이왕이면 창백한 유행 같은 걸 골라잡자는 투입입니다. 그러니 만일 두 개의 우주가 있다면 그들은 풍부한 현실을 담은 우주보다도 빼대만 있는 쪽을 택할 것입니다. 그런 우주는 순수하고 명료하고 고상한 것이니까요.(박경화 역, 『프래그머티즘』, pp.50-51)

이 강연이 진행돼 감에 따라 제가 주장하려는 점, 즉 실용주의는 구체적인 사실에 밀착한다는 점이 곧 실용주의의 가장 훌륭한 점이라는 사실을 여러분께서 알아줬으면 합니다. 실용주의는 다만 다른 과학에 서처럼, 관찰된 사실에 입각해서 관찰하지 못한 걸 해석하고, 낡은 것과 새 것을 조화시키려고 하는 겁니다. 또 우리 생각과 실재와의 ‘대응’- 이것이 뭘 말하는가 하는 것은 나중에 문제삼기로 하겠습니다만 - 그런 정적인 대응관계는 완전히 공허한 생각을 버리고, 우리들의 특정한 생각과, 그 생각이 기능을 발휘하고 있고 효과를 거두고 있는 다른 경험들로 이루어진 이 큰 우주와의 사이에 풍부하고도 능동적인 교

섭-이 말은 누구나가 자세히 알 수 있을 터이지만- 그런 교섭이 일어나고 있다고 생각하려는 겁니다.(박경화 역, 『프레그머티즘』, p.52)

그런데 사실을 존중한다곤 하지만 실용주의는 일반 경험론처럼 유물론적 편견에 사로잡혀 있지는 않습니다. 나아가서는 추상적인 것이 특수한 것들을 잘 처리하고 어떤 목적에 도달하는 데 도움이 된다면 추상을 반대하지 않습니다. 우리 마음과 경험이 합작해서 이끌어 내는 결론 이외의 다른 결론에 대해선 관심이 없긴 하나, 그렇다고 신학에 대해 애당초부터 편견을 품고 있는 것도 아닙니다. 만일 신학적 관념이 구체적인 생활에 대해 가치가 있다면 실용주의로선 그 가치만큼은 그 관념이 진리라는 걸 인정합니다. 그 이상 진리냐 아니냐 하는 것은 우리가 인정하는 다른 진리들과의 관계가 어떠냐 하는데 전적으로 달려 있는 겁니다.

선험적 관념론에서 말하는 절대자에 관해 금방 제가 말씀드린 것이 바로 좋은 예가 되겠습니다. 먼저 저는 그것이 장엄하고 많은 사람에게 종교적 위안을 준다고 말해놓고선 막연하고 효과가 없다고 했습니다. 허나 그런 위안을 준다면 그것은 효과없는 것은 아니지요. 그만큼의 가치가 있고 구체적인 기능을 그만큼 발휘하는 것일 테니까. 그렇다면 실용주의자인 저로서는 ‘그만큼은’ 진리라고 해야겠죠. 저는 여기서 주저없이 그렇다고 말씀드리겠습니다.

헌데 이 경우 그만큼은 진리다라는 말은 무슨 말이겠습니까? 이 문제에 대해선 실용주의의 방법을 적용하기만 하면 됩니다. 절대자를 신앙하는 사람들이 그 신앙에서 위안을 받는다고들 하는데 그 말은 무슨 뜻일까요? 그것은 절대자는 유한한 악을 이미 ‘압도’해 버렸기 때문에 시간적인 현세가 영원한 세계로 될 수 있다고 볼 수 있게 됐고 절대자로부터 얻어진 결과를 신뢰할 수 있으며 죄를 범하는 일도 없고 공포심도 없고 우리의 유한한 책임 때문에 걱정할 필요도 없게 됐다는 말입니다.

간단히 말해서 우리는 때때로 도덕적 휴일을 즐길 수 있게 됐다는 말입니다. 그러니까 이 세상일은 우리보다 나은 자의 손에 맡겨져 있어 우리 알 바가 아니니 될대로 되라고 내맡길 수 있단 말입니다.

이 세상이란 개개인들이 때때로 근심걱정을 폭 풀 수 있게끔 되어 있어 될대로 되라는 기분도 정당한 것일 수 있기 때문에 도덕적 휴일도 취할 수가 있게끔 마련입니다. 그런데 그것은 제 생각이 잘못이 아

나라면 절대자 ‘라고 알려진’ 것의 일부분에 지나지 않습니다. 절대자가 진리 라고 보는 경우 우리로서는 위에 말한 것과 같은 태도로 생활할 수 있는데 실용주의의 입장에서 볼 때 바로 그런 점이 절대자가 지니는 가치인 것입니다. 절대적 관념론을 좋아한다곤 해도 보통으로 철학이나 읽는 정도의 사람으로선 절대자에 관해선 그 이상으로 깊은 생각을 품으려 들진 못할 겁니다. 절대자를 그 정도로 이용하는 데 그칠 것인데 그 정도가 역시 대단히 값어치 있는 거란 말입니다. 그런 사람들은 절대자에 관해서 회의적인 말을 하는걸 듣게 되면 괴로워 하고 절대자에 대한 비판을 무시해 버리려고 하는데 그것은 그들로선 이해하기 어려운 절대자의 이모저모를 들추어 내기 때문입니다.

절대자란 이런 것이고 그 이상의 것이 아니라면 누가 감히 그것이 진리가 아니라고 부인하겠습니까? 그걸 부인한다는 건 사람은 마음을 폭 쉬게 해선 안되고 휴일을 가져선 안된다는 말이 될 터이니 말입니다.

어떤 관념이건 그것을 신봉할 때 우리 생활에 도움이 되는 한, 그것은 참된 관념이라는 제 말씀을 듣고 묘하다고 생각하는 분들이 계실 줄 압니다. 이익을 주는 만큼만 ‘좋은 것이다’라고 하면 곧 찬성하겠지요. 헌데 어떤 관념이 우리가 하는 일들을 돕는다면 그 관념은 돕는 만큼은 좋다는 건 시인하시겠죠? 그 관념을 가지는 것이 좋우테니까요. 허지만 어떤 관념을 가지는 것이 좋다 해서 그 관념이 ‘참되다’고 하는 건 ‘참’이란 말을 묘하게도 잘못 쓰는게 아니냐고들 하실 겐니다.

지금 단계로서는 이 어려운 문제를 충분히 해명한다는 건 불가능한 일입니다. 그러나 여기서 우리는 쉼, 두이 양씨, 그리고 또 이 사람의 진리관의 핵심을 찔렀지만 여기 관해선 여섯 번째 강연에 가서 자세히 말씀드리겠습니다. 다만 여기서 진리란 ‘좋은 것의 일종’이요 보통 생각하는 것처럼 좋다는 카테고리와 전연 별개의 것도 아니지만 그렇다고 그와 동등한 것도 아니라는 점만 말씀드려 두겠습니다. 참되다는 말은 좋은 신념 어떤 이유에서 건 좋다고 분명하게 말할 수 있는 신념에 관해서 하는 말입니다. 이 점은 인정 않을 수 없지요. 참된 관념이 실생활에 도움을 주지 못한다면, 즉 참된 관념을 알면 불리하고 그릇된 관념만이 쓸모있는 것이라면 진리는 거룩하다느니 존귀하다느니 또는 진리 추구가 우리 의무라느니 하는 주장이 생겼을 리 없고 도그마로 댔을 리 없습니다. 그런 것이 진리라면 진리를 기피하는 것이 오히려 우리의 의

무이겠습니까. 그러나 실재는 어떤 음식이 구미에 당길뿐 아니라 이빨에 좋고 위나 신체조직에 좋은 것처럼 어떤 관념은 생각하기만 좋거나, 우리가 좋아하는 관념을 뒷받침해 주기만 하는 게 아니라 실제 삶을 싸워 나아가는데 도움이 되기도 합니다. 우리가 살아야 할 정말 좋은 삶이 있고 또 우리가 그것을 믿으면 그런 사람을 살아가는 데 도움을 주는 관념이 있다면 그 관념을 믿는다는 건 참말이지 우릴 위해 좋은 일입니다. 단 그 관념을 믿음으로 해서 더 크고 중요한 이익에 차질만 없다면 말입니다.(박경화 역, 『프래그머티즘』, pp.53-57)

그런즉 새로운 진리란 새로운 경험과 낱은 진리가 결합되어 서로 수정된 것입니다. 오늘날 우리가 생각을 바꾸는 형편이 그러하니 언젠가는 그렇지 않았으리라고 생각할 필요는 조금도 없습니다. 따라서 후에 사람의 생각이 여러번 바뀌었지만 아득한 옛날의 사고방식도 계속 유지되어 왔으리라고 생각할 수 있을 겁니다. 가장 원시적인 사고방식조차 아직 완전히 불식되지 않았을지도 모르죠. 우리 다섯 손가락, 이골, 또 미골이나 기타 ‘흔적적’ 특성들과 마찬가지로 원시적 사고방식도 인류역사를 통해 줄곧 그 흔적을 남기고 있을지도 모릅니다. 우리 조상들은 어느 시기엔가 자기들이 상상조차 하지 못했던 방식으로 생각하기 시작했을지도 모르죠. 그런데 일단 그런 일이 일어났으면 그 뒤부터 그 것이 유전으로 계속됩니다. 음악을 어떤 조자로 시작했으면 끝까지 그대로 나가야 하는 것과 마찬가지로, 집을 마음대로 고친다고 해도 처음 설계한 기초설계는 그대로 남게 되며, 아무리 고친다고 해도 고딕식 교회를 드릭식 사원으로 뜯어고칠 수는 없을 겁니다. 병을 아무리 씻어내 봤자 처음 넣었던 약물이나 술 냄새를 완전히 가시게 할 수는 없습니다.(박경화 역, 『프래그머티즘』, pp.113-114)

저는 실용주의의 진리관도 하나의 이론이 거쳐야 할 모든 단계를 다 거칠 것으로 생각합니다. 아시다시피 새 이론이란 우선은 엉터리라는 공격을 받게 마련입니다. 다음에는 참이긴 한데 그건 뻔한 일이고 별로 중요치 않다는 평을 듣습니다. 마지막에 가서야 그 중요성을 알게 되어 반대하던 사람들도 이번에 자기들이 그것을 발견했노라고 떠들어 대지요. 우리 진리관을 이 세 단계 가운데서 지금은 그 첫째 단계에 처해 있습니다. 둘째 단계의 징조가 일부에선 엿보이기도 합니다

마는 이 강연을 통해 여러분 대다수가 첫 단계는 넘어선 생각을 할 수 있게끔 해 드렸으면 합니다.

진리란 어떤 사전을 찾아봐도 알 수 있듯이 우리 관념의 어떤 성질입니다. 진리란 ‘실재’와 관념 간 ‘일치’를 말하는 것이고 허위란 불일치를 말하는 것입니다. 실용주의자나 주지주의자나 모두가 이 정의는 당연한 것이라고 봅니다. 다만 ‘일치’란 말이 정확히는 무슨 말이나 하는 점, 또 우리의 관념이 그것과 일치해야 한다 ‘실재’라는 말의 뜻은 뭐냐 하는 것이 문제가 되면 양쪽은 서로 싸우게 되는 겁니다.

이들 문제에 대해 대답을 하게 될 때 실용주의자들은 좀더 분석적이고 신중한 데 대해 주지주의자들은 즉흥적이고 무반성적입니다. 대중적인 견해는 참된 관념이란 실재를 모사한 관념이라고 보고 있습니다. 대중적 견해가 다 그렇듯이 이 진리관 역시 가장 흔한 경험의 유추를 따르고 있습니다. 감각적 사물에 관한 우리의 참된 관념은 물론 그것의 모사입니다. 가령 눈을 감고 저쪽 벽에 걸린 시계를 생각해 보십시오. 그 시계의 진짜 모양 또는 모사가 머리에 떠오릅니다. 허나(시계 기술자가 아닌 이상) 시계의 ‘작용’에 관한 우리 관념은 모사라고 하기엔 너무 부족합니다. 그렇다고 그 관념이 결코 실재와 충돌되는 건 아니니 그런대로 통할 수는 있습니다. 가령 그 관념이 단순히 ‘작용’이란 말에 국한되는 경우라 해도 그 말은 참되게 역할할 수가 있습니다. 그러나 시계의 ‘시간측정기능’이라던가 태엽의 ‘탄력성’이라던가 하게 되면 우리 관념이 무엇을 모사하는지 알기가 어렵게 됩니다.

다 아시겠지만 문제는 여기에 있습니다. 우리 관념이 그 대상을 분명하게 모사하지 못하는 경우 그 대상과의 일치란 무엇을 말하는 것입니까? 일부 관념론자들은 하느님이 우리로 하여금 그 대상에 관해서 생각하기를 원하는 그대로 생각할 때 우리 관념은 참된 관념이라고 주장하고 있는 것 같습니다. 또 일부 관념론자들은 우리 관념은 절대자의 영원한 사고방식의 모사에 가까워지는 정도에 따라 그만큼 진리를 지니고 있다는 식으로 말하고 있습니다.

보시다시피 이런 견해로 인해 실용주의적 논의가 일어나지 않을 수가 없습니다. 그런데 주지주의자들이 대전제로 삼고 있는 생각은 진리란 본질적으로 비활동적, 정적 관계라는 겁니다. 그런즉 어떤 것에 관한 참된 관념을 얻게만 되면 일은 그것으로 끝나는 셈이죠. 진리를 소유한 것이요 알고 있으며 생각하는 목적에 도달한 겁니다. 마땅한 정신상태에 있는 것이요 지상명령을 따른 것이며 이성적 존재로서는 최

고의 경지에 이르렀으니 더 올라갈 필요는 없습니다. 인식론적으로 안정된 균형상태에 이른 거죠.

이와는 달리 실용주의에서는 늘 하는 대로 이렇게 물어봅니다. “관념 또는 신념이 참이라 합시다. 그것이 참이라고 해서 실제 생활에 구체적으로 어떤 차이가 생겨납니까? 그 진리는 어떻게 실현되나요? 신념이 거짓인 경우에 얻어지는 경험과 어떤 면에서 그 경험은 차이가 집니까? 간단히 말해서 경험이란 견지에서 볼 때 진리가 지니는 현금 가치(cash-value)는 무엇입니까?”

실용주의에선 이 질문에 대해 곧 이렇게 응답합니다. 참된 관념이란 우리가 동화하고 효력있게 하고 확인, 확증할 수 있는 관념이고 거짓된 관념이란 그렇게 할 수 없는 관념입니다라고 말합니다. 참된 관념을 가지고 있게 되면 실제상으로 그런 차이가 생겨납니다. 그러니까 그 점이 바로 진리의 의미지요. 진리란 그런 것으로밖에 알려지지 않았으니 말입니다.

저는 이제 이 주장을 옹호, 설명해야겠습니다. 어떤 관념의 진리성이란 그 관념에 내속한 변함없는 성질은 아닙니다. 진리란, 관념에서 ‘일어나는’ 겁니다. 참된 것으로 되고 사건에 의해 참되게 만들어지는 거죠. 진리의 진리성은 사실이지 하나의 사건이요 과정입니다. 진리가 진리화하는 과정이란 말입니다. 진리의 유효성이란 것도 유효화시키는 과정인 겁니다.

그러면 실용주의의 입장에서 볼 때 진리화니 유효화니 하는 말의 뜻은 무엇입니까? 그 말들은 진리화되고 유효화된 관념에서 어떤 실제적인 효과가 나타난다는 사실을 말해 주는 말이기도 합니다. 그 실제적 효과를 특징지어 주는 말로서는 우리가 보통 말하는 일치의 공식보다 더 적절한 말은 없습니다. 사실이지 우리 관념이 실제와 일치한다고 말할 때 우리는 그런 효과를 염두에 두고 있는 겁니다. 즉 우리 관념은 우리로 하여금 행동을 통해서 또는 그 행동으로 인해 생겨난 다른 관념을 통해서 경험의 다른 부분들 속에 뛰어들거나 그것들을 지향해서 나아가게 해 줍니다. 이때 우리는 원래의 관념은 그 새로운 경험과 일치해 있다고 줄곧 느끼게 됩니다. 그런 느낌은 우리에게 원래 잠재해 있는 느낌이지요. 관념과 경험 사이에는 부분적인 연결과 추이가 일어나는데 그것은 점진적이고 조화적이고 만족스러운 것입니다. 이처럼 우리를 만족스럽게 이끌어 주는 기능을 우리는 관념의 진리화라고 말하고 있습니다. 이렇게 설명하면 막연하고 또 처음에는 부질없는 것이라 생각될지

모르겠습니다만 그 결과는 중대해서 오늘 시간을 전부 그것을 설명하는데 소비해야겠습니다.(박경화 역, 『프래그머티즘』, pp.131-134)

먼저 기억해 주실 것은 참된 생각을 가지고 있다는 것은 언제 어디서 건 행위를 위한 귀중한 도구를 갖추고 있다는 거라는 점입니다. 또 진리를 찾아야 한다는 우리 의무는 그것이 하늘에서 떨어진 명령이기 때문이거나 또는 우리 지성이 스스로에게 과한 재주부리기 때문도 아니고 다만 소중한 실제적인 이유 때문에 지니게 되는 의무라는 사실입니다.

여러 가지 문제에 관해 참된 신념을 가진다는 일이 우리 인생에게 있어 중요하다는 건 너무나 명백한 사실입니다. 우리는 무한히 이룰 수도 있는가 하면 무한히 해로울 수도 있는 실제의 세계에서 살고 있는 겁니다. 그들 실제 가운데서 어떤 것을 기대해야 하느냐 하는 걸 가르쳐주는 관념이야말로 진리화의 기본적 영역에서 참된 관념이라고 할 수 있으며 그런 참된 관념을 찾는 일이야말로 우리의 기본적 의무입니다. 진리를 소유한다는 일은 그 자체가 목적일 수는 없고 중요한 다른 만족을 취하기 위한 수단입니다. 가령 산에서 길을 잃어버려 굶어 죽게 됐을 경우 소가 다닌 길을 보고 그 길로 가면 사람들이 살고 있으리라 생각하는 건 대단히 중요한 일입니다. 그런 생각에서 그 길을 따라 가면 살아날 것이니 말입니다. 이 경우 참된 생각이 유용한 것은 그 생각의 대상인 집이 유용하기 때문입니다. 그런즉 참된 관념이 실제적 가치를 지니게 되는 연유는 무엇보다 먼저 그 대상이 우리에게 중요하기 때문입니다. 사실인즉 그 대상이 언제나 우리에게 중요한 건 아니죠. 때론 앞서 말한 집이 아무 소용이 없을 수도 있습니다. 그런 경우 집에 관한 관념은 아무리 진리화될 수 있다 해도 실제론 우리와 무관한 것이니 오히려 우리에게 떠오르지 않는 편이 좋을 겁니다. 허나 어떤 대상이건 일시 중요한 것이 될 수도 있으니 일반적인 진리, 즉 경우에 따라 참일 수 있는 관념을 여분으로 소유하는 게 이롭다는 건 분명합니다. 우리는 이런 여분의 진리를 머리 한 구석에 지니고 있으며 그런 것이 너무 많으면 책에다 메모해 둡니다. 다급해져서 여분의 진리가 필요하게 되면 그걸 냉장고에서 꺼내선 현실세계에 작용시키고 그 진리를 신뢰하게 됩니다. 그런 경우 우리는 그것은 ‘진리니까 유용하다’고 해도 좋고 ‘유용하니까 진리다’해도 좋겠죠. 모두 똑 같은 말입니다. 즉 그 관념이야말로 만족을 주고 진리화될 수 있

는 관념이란 말이죠. 어떤 관념이건 진리화하기 시작하면 참되다 하고 경험 속에서 진리화를 끝내면 유용하다고 하는 겁니다. 만일 참된 관념이 애초부터 이런 식으로 유용하지 않다면 그것이 참된 것이라고 뽑혔을 리 없고 무슨 가치가 있는 관념이라고 불리울 리도 없습니다.

이런 단순한 사실을 토대로 해서 실용주의의 일반적 진리관이 세워진 겁니다. 즉 진리란 본질적으로 우리 경험의 한 계기를 다른 좋은 계기한테로 인도해 가는 방식과 불가분의 관계에 있다고 보는 겁니다. 원래는 또 상식의 레벨에서도 참된 마음의 상태란 가치있게 인도해 주는 기능을 말해 주는 것입니다. 어떤 것이 건 간에 우리 경험의 한 계기가 우리한테 참된 생각을 불러일으켜 준다는 건 무슨 말이고 하면 언제건 간에 우리가 그 생각의 인도를 받아 어떤 특수한 경험 속에 뛰어들면 그 경험과 유리한 관련을 맺을 수가 있다는 말입니다. 설명이 너무 막연합니다만 중요한 것이니 잘 기억해두시기 바랍니다.(박경화 역, 『프래그머티즘』, pp.134-136)

그러나 우리는 사실문제만 다루는 건 아닙니다. 마음이 지닌 순수한 관념간의 관계 역시 문제삼아야 할 영역인데 여기서도 참된 신념과 거짓 신념이 문제가 됩니다. 그런데 여기서 신념은 절대적이거나 무조건적입니다. 신념이 참일 때 우리는 그것을 정의라고도 부르고 원리라고도 부릅니다. 1과 1은 2요 2와 1은 3이다 등등. 또 백색과 회색의 차이는 백색과 검정색과의 차이보다 적다던가, 또 원인이 작용하기 시작하면 결과 또한 생겨나기 시작한다는 등등은 원리나 또는 정의입니다. 이 명제는 가능한 모든 '1', 모든 '백색', 모든 '회색', 모든 '원인'에 대해 타당합니다. 여기서 대상은 심적 대상입니다. 그 대상을 상호관계는 한눈에 알 수 있어 감각적 확증같은 건 필요없습니다. 이런 심적 대상에 관해 한번 참인 것은 언제나 참입니다. 여기에선 진리는 '영원한' 성격의 것입니다. 어쩌다 구체적인 1이나 백색이나 회색 또는 결과와 부딪치는 경우 우리는 그 원리를 영구히 적용시킬 수 있습니다. 이것은 종류를 가름해 내고 그 종류의 법칙을 특수한 대상에 적용시키는 것에 지나지 않습니다. 그러니 종류의 이름을 정확히 알면 진리는 따는 단상입니다. 심적 관계는 같은 종류의 것에 대해 어김없이 들어맞는 것이니까요. 그러나 구체적으로 적용시켜 보니 진리가 아니더라 하는 경우 그것은 현실적 대상을 잘못 분류한 탓이라 해야겠죠.

이 심적 관계의 영역에서도 진리는 역시 인도해 주는 기능을 지닙니다. 우리는 하나의 추상적 관념을 다른 추상적 관념과 결부시켜 드디어는 논리적 진리나 수학적 진리의 커다란 체계를 세웁니다. 그리고 우리가 경험하는 감각적 사실도 결국 그 체계들 이름 밑에 배열되게 되니 우리의 영원한 진리는 현실과도 들어맞게 됩니다. 사실과 이론이 이렇게 결합되는 데서 얻어지는 결실은 무한히 큼니다. 대상만 올바르게 잡는다면 지금 제가 하는 말은 지금 당장, 그러니까 확증해 볼 것도 없이 참인 것입니다. 이미 여하한 종류의 여하한 대상이라도 담을 수 있는 이상적인 틀이 잡혀있는 건 우리 사고구조 덕분입니다. 우리는 감각적 경험을 마음대로 이리저리 할 수 없는 것과 같이 이들 추상적 관계 역시 우리 마음대로 하지 못합니다. 우리는 결과가 맘에 들건말건 추상적 관계를 앞뒤가 맞게 다룰 수밖에 없습니다. 덧셈 공식은 우리 재산이나 채무에나 한결같이 적용됩니다. 원주율의 소수점이하 백자리의 값은 아직 누가 계산은 안했겠지만 관념적으로 이미 예상되고 있습니다. 만일 그 값이 원둘레를 다루는데 필요하다며 계산해 내야 하는데 그 계산을 보통의 계산법의 규칙을 따라 합니다. 원둘레에 관한 진리는 보통 계산법을 써서 계산하는 다른 경우의 진리와 동일하기 때문이죠.

우리 마음은 감각적 질서와 관념적 질서 사이에 꼭 끼어 있게끔 강요당하고 있습니다. 관념은 실재와 일치해야 합니다. 그 실재가 구체적인 것이건 추상적인 것이건 또 사실이건 원리이건을 막론하고 말입니다. 그렇지 못한 경우 엄청난 모순과 차질을 겪게 되지요.

여기까지는 주지주의자도 반대하지 못합니다. 다만 우리가 피상적인 문제만 다루었다고 하겠죠.(박경화 역, 『프래그머티즘』, pp.139-140)

1.4. 실용주의의 적용

1.4.1. 실용주의의 철학적 적용

(해설 : 정원규)

제임스는 최초의 것이나 원리가 아니라 마지막 것, 또는 사실에 눈을 돌리는 실용주의적 태도를 오랫동안 논쟁거리로 남아 있던 철학적 문제들에 적용함으로써 그 이론적 우월성을 입증하고

자 한다. 제임스가 다루는 문제들은 실체, 자연의 디자인, 자유의지, 사실, 형이상학 등과 관련된 것들인데, 대체로 유사한 형태의 논증방식으로 구성되어 있으므로 여기에서는 실체의 문제만 설명해 보도록 하겠다.

제임스에 따르면 일반인들은 실체를 속성과 대비되는 개념으로 이해한다. 가령 백목이 실체라면 그것에 따르는 속성들은 희다, 약하다, 기동풀이다 등이라는 것이다. 그런데 제임스는 이러한 속성들과 구별되는 실체가 어떻게 존재할 수 있는가라고 반문한다. 가령 신이 있어서 속성들은 놓아두고 실체만 없애 버린다 해도 우리는 그것을 확인할 수 없다는 것이다. 그러므로 실체는 그 어떤 것이 반드시 속성 너머에 존재하는 것이라기보다는 그에 대한 이름만 존재하는 것으로 보는 것이 더 타당하다고 생각될 수 있다.

그런 면에서 각기 물질적, 정신적 실체를 가정하고 있는 유물론과 유신론의 대립도 무의미한 것이다. 우리가 실제로 경험하고 있는 세계는 양자 중에서 어느 가설을 택한다고 해도 달라질 것이 아무것도 없기 때문이다. 신이 있다고 해도 원자가 할 수 있는 일을 할 수 있었을 따름이고, 원자의 탈을 쓰고 원자가 받을 감사를 받을 수 있을 뿐, 그 이상도 이하도 아닌 것이다.

그러나 역시 실용주의적으로 이러한 판단은, 회고적인 경우에는 철저히 무의미한 물음이지만 미래를 전망하면 반드시 그런 것만은 아니다. 사람들은 이 세계가 지금까지 어떠했나를 알고 나면 다음에는 ‘이 세계는 무엇을 약속하는가?’라고 묻는다. 만약 물질이 성공을 약속하고 그 법칙에 따라 이 세계를 더욱더 완성되게끔 해주기만 한다면 이성적 인간은 누구를 막론하고 물질을 경배할 것이다. 그러나 이 경우 유물론의 약점이 드러난다. 유물론에 따르면 인간은 언젠가 사멸해 버릴 작은 별에 잠깐 존재하는 작은 생물 하나에 지나지 않을 것이다. 유물론은 인간에게 우

리의 영원한 도덕적 이상을 보장해 주지 못하는 것이다.

이에 반해 신의 관념은 기계론적 철학에서 유행하는 수학적 관념처럼 분명한 것은 아닐지 모르지만 실제적 효과라는 관점에서 볼 때 수학적 관념보다 우월하다. 신의 관념은 이상적인 질서를 보장해 주고 또 영구적으로 유지시켜 주니 말이다. 물론 신이 있는 세계라 할지라도 극단적인 경우에 타버릴 수도 있고 얼어붙을 수도 있지만, 그러한 경우에도 신의 이상이 어떤 다른 곳에서 여전히 실현될 수 있을 것이라고 생각할 수 있는 것이다. 따라서 우리는 신의 관념을 통해 우리의 삶을 무한히 긍정할 수 있고, 그런 한에서 실용주의적으로 검토해본 신의 관념은 여전히 유효한 것이라는 것이 실제, 또는 신의 관념에 대한 제임스의 실용주의적 적용의 결론이다.

1.4.1.1. 실용주의와 실제

오늘은 실용주의의 방법이 특정한 문제에 어떻게 적용되는가 하는 예를 들으로써 여러분의 이해를 도울까 합니다. 우선 무미건조한 예를 먼저 들기로 하죠. 실제 문제를 생각해 보기로 하십시오. 누구나 걸핏하면 실제와 속성의 구별을 말합니다. 현대 이 구별은 언어의 구조상 나타나는 것으로 문법에서는 주어와 객어로 나타납니다. 여기 백목이 있습니다. 그 양태, 속성, 성질, 우유성(偶有性), 또는 제규정은— 말이야 어떻게 하던 간에— 희다, 약하다, 기동꼴이다, 물에 안녹는다 등등입니다. 이러한 속성을 지니고 있는건 바로 이 백목으로서 이 백목은 실제라 하고 여러 속성은 이 백목에 내속하고 있다는 겁니다. 이와 마찬가지로 이 책상의 속성들은 ‘나무’에 내속해 있고 내 양복의 속성들은 ‘털실’에 내속해 있다는 겁니다. 그런데 이 백목, 나무, 털실 등이 서로 다르기는 하지만 역시 공통된 성질을 보여주고 있어 그것들보다 좀더 근원적 실체인 물질의 양태라고 간주되고 있습니다. 물질이 지닌 속성이란 공간을 차지하고 있다는 성질과 불가침유성입니다. 이와 마찬가지로 우리의 생각이나 감정도 실체인 우리 마음의 성질이나 속성

이라고 할 수 있으나 한 걸음 더 나아가서 ‘정신’의 양태라고도 할 수 있습니다.

그런데 백목이란 건 희고 녹지 않는다면 나무는 불에 타며 섬유로 돼 있다든가 하는 건 옛날부터 알려져 있는 사실입니다. 각 실체라 그 속성들을 통해 우리에게 알려지고 있어, 우리가 실제 경험하는 것은 그것뿐입니다. 어떤 경우를 막론하고 실체란 속성들을 통해서 알려질 따름입니다. 그러니 속성을 알지 못하면 실체가 있으리라는 생각조차 할 수가 없습니다. 그런즉 하느님이 그 속성들을 정한 질서에 따라 변함없이 우리에게 보여주면서 그들의 바탕이 되고 있는 실체를 어떤 순간만 소멸해 버린다면 우린 그것이 소멸했다는 사실을 알 도리가 없을 겁니다. 우리가 경험하는 바는 다를 게 없으니까 말입니다. 그러니까 명목론자들은 실체란 우리 인간이 명목을 사물과 동일시하는 고질 때문에 생겨난 부질없는 것이라고 생각했던 것입니다. 현상이란 물커리로 나타나 보이는 법입니다. 백목 물커리, 나무 물커리하는 식이죠. 그런데 이를 물커리는 이름을 가지고 있어요. 그래서 우리는 그 이름이 현상의 물커리를 밀받침하고 있는 것으로 생각하게 되는 겁니다. 예를 들자면 오늘은 기온이 낮는데 이것은 ‘기후’때문이라고 생각하게 됩니다. 허나 사실인즉 기후됐자 그건 몇몇 날씨들의 물커리에 붙인 이름에 지나지 못하는 거지만 그런데도 불구하고 그 이름의 내용인 날씨들의 뒤에 마치 기후라는 것이 있는 양 이름을 붙여주는 게 보통입니다. 그러나 명목론자들의 말은 뭘고 하니, 나타나 보이는 성질들이 이름에 내속하는 건 아니라는 겁니다. 그럼 이름에 내속하지 않으면 어디에 내속한다는 말이냐? 아무데도 내속하지 않는다는 거죠. 그게 아니고 성질들은 서로 부속이랄까 공속하고 있다는 거지요. 그러니 실체란 우리로선 이해하기 어렵고 따라서 마치 시멘트가 타일조각을 붙이듯이 실체가 성질들을 공속시킨다는 생각을 버려야 한다는 겁니다. 실체라는 관념이 뜻하는 바는 이 공속 이외의 아무 것도 아닙니다. 전적으로 그것뿐이지요.

스콜라 철학에서는 상식적인 이 실체라는 관념을 채용해 가지고선 그것을 아주 전문적이고 이론이 정연한 것으로 만들었습니다. 그런데 이 실체처럼 실용주의적으로 효과가 적은 것은 있을 것 같지가 않습니다. 실체란 도저히 접촉할 수가 없는 것이니까요 그런데 한 가지 경우에 만은 스콜라 철학이 실체를 실용주의적으로 다루어 그 관념이 중요하다

는 걸 우리에게 알려 주었습니다. 그건 뭐고 하니, 성찬의 비의에 관해 일어났던 몇몇 논쟁 말입니다. 이 논쟁에선 실체라는 것이 실용주의의 입장에서 봐도 대단히 중요한 관념이라 생각됩니다. 최후의 만찬에서 떡의 성질은 변하지 않았으면서도 그 것이 예수 그리스도의 살이 됐으니 변화는 오직 그 떡의 실체에서만 일어났다고 할 수밖에 없습니다. 떡의 실체는 없어지고 기이하게도 신적 실체가 그 자리를 차지했으나 그렇다고 성질상의 변화를 곧 알 수는 없었던 것입니다. 그런데 그 성질은 비록 변치 않았다고 하지만 사태는 엄청나게 달라진 겁니다. 즉 성찬을 먹는 사람은 바로 신적 실체 그것을 먹는 것입니다. 그런데 실체라는 것이 속성과 분리될 수도 있고 또 속성을 바꿔치기도 할 후 있다면 우리 생활에 대해 엄청난 영향을 미치게 됩니다.

제가 알기로는 실체라는 관념이 실용주의적으로 적용된 건 이뿐입니다. 현대 그런 논법은 ‘성찬은 진실로 예수의 피와 살이라’는 걸 이미 제 나름대로 믿고 있는 사람만이 시인할 수 있는 거라는 사실 또한 분명합니다.

물질적 실체라는 관념에 대해서 버클리가 아주 멋지게 비판했기 때문에 그 후 철학에서는 그의 명성이 아주 자자했습니다. 물질이란 관념에 대한 버클리의 비판은 너무 유명하니 다시 말씀드릴 필요는 없을 겁니다. 버클리는 우리가 알고 있는 외부 세계를 부인하기는커녕 오히려 확고한 것으로 만들었습니다. 오히려 물질적 실체에 관한 스콜라 철학의 주장이 우리로선 이해하기 어려운 거지요. 외부 세계의 배후에는 더욱 심오하고도 실재적인 것이 있어 외부 세계를 밀받침하고 있다고 봤는데 버클리는 그런 주장이야말로 이 세계를 비실재적인 것으로 만드는 것이라 했습니다. 버클리는 그런 실체 같은 건 집어치우고 하느님을 믿으라는 거지요. 우리가 알 수 있고 가까이 할 수 있는 하느님 말입니다. 그 하느님은 감각적인 이 세계를 있게 해주시고 우리는 그걸 인정할 수 있고 또 하느님은 권위있게 그것을 뒷받침해 주신다 이겁니다. 그런즉 ‘물질’에 대한 버클리의 비판은 전적으로 실용주의적인 것입니다. 우리가 알기엔 물질이란 색채, 모양, 딱딱함 등의 감각이고 이들 감각이 물질이란 말의 내용이라는 겁니다. 물질이 있다, 없다 하는 건 뭐냐? 그런 감각이 있다, 없다 이겁니다. 그러니 감각만이 문제가 되죠. 그러니 버클리는 물질의 존재를 부인한 것이 아니라 물질이란 뭘로 돼있느냐 하는 걸 우리한테 알려 준 셈이지요. 여러 가지

감각으로 나타난다는 의미에서 물질이란 이름은 참된 이름인 겁니다.

로크, 또 후에 흄은 실용주의적인, 같은 논법을 써서 정신적 실체를 비판했습니다. 여기서는 다만 ‘인격의 동일성’에 관한 로크의 논법만을 말씀드리겠습니다. 로크는 경험에 비추어서 다짜고짜 이 관념을 실용주의적으로 해석해 버립니다. 인격의 동일성이란 말은 곧 ‘의식’, 즉 삶의 어떤 한 순간에 다른 순간들을 회상하고 그 모든 순간들을 동일한 인격의 부분이라 생각하는 것을 의미한다는 겁니다. 합리론에서는 우리 삶의 이런 계속성은 영혼실체의 통일성 때문이라고 주장했습니다. 허나 로크는 만일 하느님이 우리 의식을 제거해 버린다면 영혼이 있을들 무슨 소용이냐는 겁니다. 그리고 또 가령 우리 의식이 다른 사람의 영혼에 가 붙었다고 한들 우리가 우리 자신을 실감하는데 무슨 불편이라도 있느냐는 겁니다. 로크 당시는 영혼이란 복을 받거나 벌을 받는 것이라고 생각했습니다. 그런데 로크는 그런 관점에 서 있으면서도 영혼문제를 아주 실용주의적으로 다루었던 것입니다.

그의 말을 인용하죠. “어떤 사람이 가지는 한때 네스토르나 테르시테스였던 영혼 그거라고 생각하는 사람이 있다고 하자. 그 사람은 자기의 지금 행동이 과거에 살던 어떤 사람의 행동이라고 생각할순 없듯이 네스토르나 테르시테스의 행동이라고 생각할 수도 없을 게 아니냐? 그러나 이 사람이 네스토르의 행동을 의식하게만 된다면 자기가 바로 네스토르라고 생각하게 될 것이다. [...] 복을 주거나 벌을 주는 것이 정당한 이유는 이 인격의 동일성이 있기 때문이다. 자기도 모르는 일엔 책임을 지지 않아도 좋으나 자기 의식이 책망을 하거나 용서해 주거나 하는 경우 이것은 달게 받아야 할 것이다. 전생에 한 일 때문에 벌을 받아 어떤 사람이 의식없이 태어났다면 그가 벌을 받았다고 하거나 또는 비참하게 태어났다고 하건 꼭 마찬가지로 아니냐?”

로크 생각에는 우리 인격의 동일성이란 것은 실용주의적으로 규정할 수 있는 특수한 사실들로써 이루어져 있다는 겁니다. 인격의 동일성이란 것이 확인할 수 있는 이런 사실들을 떠나서 정신적 원리에 속하느냐 아니냐 하는 문제는 호기심에 가득찬 사변에 지나지 않습니다. 타협적인 성격의 소유자였던 로크는 우리 의식의 배후에 영혼이란 실체가 있다는 것을 마지못해 인정하긴 했습니다. 그러나 그의 후계자 흄을 비롯해서 그 후의 경험적 심리학자들은 대개가 영혼을 부인하고, 영혼이란 우리 내적 생활에서 확인할 수 있는 여러 가지 성질의 뭉침

에다 부쳐준 이름에 지나지 않는다고 했습니다. 그러니까 영혼을 가지고 경험의 흐름 속에 뛰어들어 영혼이란 하나의 뭉치를 여러 ‘관념’, 그 관념들의 일정한 관계로 쪼개 놓은 셈입니다. 영혼도 제가 버클리 물질에 관해 말씀드린, 그 정도로 도움이 되고 ‘참 될’ 뿐이지 그 이상의 것은 아닙니다.

물질적 실체를 이야기하게 되면 자연이 ‘유물론’을 생각하게 됩니다 만 철학적 유물론이 반드시 형이상학적 원리로서의 ‘물질’과 결부되는 건 아닙니다. 그런 의미의 물질이라면 버클리처럼 강력하게 부인하는 사람도 있을 것이고 헉슬리처럼 현상론을 취하는 사람도 있을 겁니다. 그러면서도 낮은 현으로 높은 현상을 설명하고 이 세계의 운명을 이 세계의 맹목적인 면과 힘에 내맡기는 넓은 의미에 있어서의 유물자는 될 수가 있을 겁니다. 이와 같이 넓은 의미에서의 유물론은 유심론이나 유신론과 대립됩니다. 사물을 움직이게 하는 것은 물리적 자연계의 법칙 들입니다. 관념론의 주장대로 자연이란 우리 정신을 위해서 있는 것이 건 아니건 그런건 여기서 문제가 되지 않습니다. 천재들이 이룩해 놓은 최고의 작품도 사실을 익히 아는 사람이라면 그 천재들의 생리적 조건에 따라 해명할 수 있을 겁니다. 하여튼 간에 우리 정신은 자연을 있는 그대로 기록하려면 그것이 맹목적인 물리법칙에 따른다고 기록하지 않을 수 없습니다. 오늘날의 유물론은 이런 형편인즉 차라리 자연주의라고 부르는 게 좋을 겁니다. 이 유물론에 대립되는 것이 ‘유신론’보다 넓은 의미에서의 ‘유심론’입니다. 유심론에선 정신은 사물을 보고 기록하기만 하는 게 아니라 사물을 움직이고 작용하게도 한다고 주장합니다. 그러니까 이 세계는 낮은 요소에 의해서가 아니라 높은 요소에 의해서 인도되고 있다는 겁니다.

이 논쟁은 흔히들 그렇게 평가되기도 합니다마는, 실인즉 심미상의 논쟁입니다. 물질은 투박하고 거칠고 무딘 데 대해 정신은 순수하고 고결하고 숭고하고 또 이 우주의 장엄함과 더 잘 어울리기 때문에 더 우월하게 생각되는 정신을 앞세우는 것이 옳아 보이니, 정신이 우주의 지배원리라고 봐야 한다는 겁니다. 추상적인 원리를 궁극적인 거라 보고 우리 지성은 편히 쉬면서 그 원리를 찬미하고 명상하기만 하면 된다고 보는 것이 합리론의 결점입니다. 자주 듣는 말이지만 합리론은 어떤 추상은 찬미하고 다른 추상은 싫어하는 태도에 지나지 않습니다. 지금도 기억합니다만 저명한 유심론자인 어떤 교수는 늘 유물론은 ‘흠

탕 철학'이라고 하면서 그 한 마디로 유물론을 논박했다고 생각하는 것이었습니다.

이런 투의 유심론에 대항하기란 쉬운 일인데 스펜서씨는 그걸 잘 해냈습니다. 그의 저서 심리학 첫째 권 끝머리에서 그는 아주 훌륭한 필치로 '물질'이란 무한히 정묘하고 또 현대 과학이 설명을 위해 요청하고 있는 바와 같이 그 운동은 엄청나게 빠르고 정묘하여 투박스런 점은 찾아볼 수가 없다고 했습니다. 그는 또한 지금까지 인간이 형성해온 정신이란 개념은 너무나 투박스러워서 자연계에서 일어나는 정묘한 사실들을 설명해낼 수가 없다고 했습니다. 물질이다 정신이다 하는 말은 알 수 없는 하나의 실재를 가리키는 상징에 지나지 않는 것으로 그 실제 속에서는 정신과 물질의 대립은 해소된다고도 했습니다.

추상적인 반대에 대해서 추상적인 답변으로 족합니다. 유물론에 대한 반대 이유가 물질은 '거칠'어서 싫다는 데 있다면 스펜서씨는 그 반대 이유의 바탕을 송두리째 제거해 버린 셈입니다. 사실이지 물질이란 무한히, 믿을 수 없을 정도로 세련되어 있는 겁니다. 죽은 어린애나 부모의 얼굴을 본 일이 있는 사람이면 물질이란 잠시나마 그토록 고귀한 형태를 취할 수 있다는 사실을 알고 그 후로는 물질을 거룩한 것으로 보지 않을 수 없을 겁니다. 삶의 원리야 물질적인 것이건 비물질적인 것이건 간에 여하튼 물질의 협력을 삶의 모든 목적이 실현되고 있습니다. 저 존귀한 화육도 물질이 지니고 있는 가능성들 가운데 하나이겠습니까.

그럼 이번에는 정체상태에 있는 주지주의자들 모양으로 원리원칙에 안식처를 구하지 않고 이 문제에 대해 실용주의적인 방법을 적용시켜 보기로 하십시오. 물질이란 무엇을 의미하는 겁니까? 이 세계가 물질에 의해 움직여지는 경우와 정신에 의해 움직여지는 경우 실제상으로 어떤 차이가 나타납니까? 이런 걸 생각해 보게 되면 문제의 성격이 약간 달라진다는 것을 알 수 있으리라고 봅니다.

그런데 저는 무엇보다 먼저, 좀 기묘한 사실에 대해 여러분의 주의 환기시키고자 합니다. 이 세계의 과거에 관해서만 생각하게 되는 경우 그것이 물질의 작용이었다고 생각하건 또는 신적인 정신이 지배했다고 생각하건 아무런 차이도 없다는 사실입니다.

이 세계의 내용이 주어진 그대로일 수밖에 없다고 생각해 보십시오. 그리고 이 순간으로 끝장이나고 장래가 없다고 생각해 보십시오. 그리

고 나서 유신론자와 유물론자로 하여금 서로 반대되는 입장에서 세계의 역사를 설명하게 해보지요. 유신론자는 신이 이 세계를 지었다고 할 것이고 유물론자는 맹목적이고 물리적인 힘의 결과라고 주장할 터인데 우리로선 이 두 가지 주장이 똑같이 성공적이라고 볼 수 있을 겁니다. 여기서 실용주의자더러 두 가지 주장 가운데 어느 하나를 골라 잡으라고 해 보십시오. 세계는 끝장이 났으니 어떻게 검토해 볼 도리가 있겠습니까? 실용주의자는 개념이란 그걸 가지고 경험 속에 뛰어들 수 있는 것, 무슨 차이점이 생기게 하거나 앎을까 하고 검토해 보게 할 수 있는, 그런 것입니다. 그런데 여기선 앞날에 어떤 경험도 있을 수 없고 또 아무런 차이도 찾아볼 수 없다고 가정하고 있는 겁니다. 두 가지 주장 모두가 자기들 결론을 몽땅 털어 놓았으니 우리가 가정한 바에 의하면 두 가지가 꼭 같은 주장이라고 할 수 있습니다. 그러니 실용주의자로서 그 두 가지 주장은 말만이 다를 뿐이지 꼭 같은 것이요 따라서 말싸움에 지니지 않는다고 할 수밖에 없습니다. [그 두 주장이 세계에 관한 설명으로서 꼭 같이 성공적인 것인 경우에 그렇다는 건 말할 나위도 없습니다.]

이 문제를 진지하게 생각해 보시기 바랍니다. 신이 할 일을 다해놓고 또 이 세계의 진행을 멈추어 버렸다면 신이 있을들 무슨 가치가 있겠느냐 하는 걸 생각해 보십시오. 그런 경우 신의 가치는 이 세계의 가치와 마찬가지로입니다. 그의 창조력은 공과를 합쳐서 그 정도까지도 달했지만 그 이상 더 나아갈 수는 없습니다. 그런데 이제 미래도 없을 것이고 또 이 세계의 가치와 의미도 이미 지났습니다. 끝장이 난 이 세계에 수반했던 감정 속에서 그 가치와 의미는 실현되고 말았습니다. 이제 앞으로 나타날 무엇을 준비할 것도 없고 (이 현실세계와는 달리) 무슨 새로운 의의가 더 생겨날 것도 없습니다. 이런 세계에 비추어 우리는 하느님이 어떻다는 걸 헤아린다고 합시다. 하느님은 그런 세계를 단번에 만들어 낼 수 있는 존재였습니다. 그러니 우리는 그만큼 하느님한테 감사해야 하나 그 이상은 필요없습니다. 그럼 이번에는 이와 반대되는 가설, 즉 물질의 적은 조각이 자기 법칙에 따라서 그만한 세계를 이룩해 낼 수 있었다는 가설을 취한다고 합시다. 이 경우 우리는 물질에 대해 마찬가지로 감사해야 할 것이 아니겠습니까? 하느님이란 가설을 버리고 물질만을 취한다고 우리가 손해볼 거 뭐 있습니까? 죽은 것, 조잡스런 것이라는 생각이 끼어들 여지가 어디 있던 말입니까?

우리의 경험하는 바가 이대로라면 하느님이 있다고 해서 이 세계가 더 생기었고, 더 풍부해질 이유는 또 어디 있단 말입니까?

솔직히 말씀드려 이 문제에 답변하는 건 불가능한 일입니다. 우리가 실지 경험하고 있는 세계는 어느 가설을 취하건 모든 점에 있어 매한가지입니다. 브라우닝 말대로 ‘우리아 칭찬을 하건 비난을 하건 매한가지’입니다. 세계는 엄연히 거기 있어 우리한테서 탈취당할 리 만무입니다. 물질이 세계의 원인이라고 해서 한 가지라도 축날 것 없고 신이 원인이라고 해서 보탬될 것 없습니다. 이 세계는 신이건 원자건 그저 이 세계의 신이고 원자이지 다른 세계의 것일 순 없습니다. 하느님이 있어 봤자 원자가 할 수 있는 일을 할 수 있었을 따름이고, 원자의 탈을 쓰고 원자가 받을 감사를 받을 수 있을 뿐, 그 이상은 아닙니다. 하느님이 있다고 해서 세계의 진행이 달라지고 문제거리가 달라지는 게 아닌즉 이 세계의 위엄에 보탬이 될 리 없는 겁니다. 하느님이 없어도 초라해질 리 없고, 그저 원자만 남아서 활동할 따름입니다. 연극이 끝나고 막이 내렸는데, 그 연극은 유명한 천재의 작품이라고 말했잖아 연극이 더 좋아질 리 없고, 시시한 작가의 것이라고 한대서 나빠질 리 없는 거나 마찬가지입니다.

이상으로 미루어 보건대 그 두 가지 가설에서 장래에 맞볼 경험이 이끌어 내지지 않는 한, 유물론과 유신론의 논쟁은 부질없고 무의미한 것입니다. 그런 경우 물질이건 하느님이건 꼭 같은 것으로 끝장난 이 세계를 만든 힘 이상의 것도 아니고 아이하의 것도 아닙니다. 그런즉 이런 불필요한 논쟁에 등을 돌리는 사람이 바로 슬기로운 사람입니다. 그래서 대부분의 사람들은 본능적으로, 실증주의자나 과학자들은 신중히 생각해서, 장차 어떤 분명한 결과를 자아낼 수 없는 철학적 논쟁에 대해선 등을 돌립니다. 철학은 공연한 말뿐이지 아무 쓸모도 없다는 비난을 우리는 너무나 자주 들어왔습니다. 만일 실용주의가 진리라면 서로 대립되는 이 두 주장이 장차 아무리 사소하고 식별하기 어려운 차이점이라도 제시해서 우리가 어느 쪽을 택할 것인가 하는 것을 문제삼지 않는다면 그 비난은 전적으로 정당하다고 봐야 합니다. 일반 사람들이나 과학자들이나 모두가 그런 차이는 찾아볼 수가 없다고들 합니다. 형이상학자들 자신도 그것을 찾아 볼 수가 없단다면 그들은 비난당해 마땅합니다. 그렇게 되면 형이상학은 번지르하나 보잘 것 없는 것이 되고 마니 그런 형이상학자에게 교수직을 준다는 건 어리석은 일입니다.

그러므로 참된 형이상학적 논쟁에는 설차 추측할 수 있을 따름이고 막연한 것이라 할지라도 실제적인 문제거리가 내포되어 있습니다. 이 점을 이해하기 위해 앞서 말한 문제에 다시 되돌아가되 이번엔 우리가 살고 있는 이 세계에 장래가 있어 우리가 말하고 있는 지금에도 끝장이 난 것은 아니라고 생각하십시오. 끝장나지 않은 세계에선 “유물론이나 유신론이냐?”하는 문제는 대단히 실제적인 문제입니다. 그러므로 이 점을 이해하기 위해 이 강연에서 몇 분 동안의 시간을 할애할 만한 가치는 있을 겁니다.

그러면 오늘까지 우리가 경험한 사실들이 영원한 법칙을 따라 운동하는 맹목적인 원자들의 결합에 의한 것이 아니라 신의 섭리에 따른 것이라고 보는 경우, 우리 계획에는 어떤 차이가 생겨나는 것일까요? 과거에 관한 한, 차이는 없습니다. 원인이야 원자였건 신이었던 과거의 경험은 우리 수중에 들어와 있는 거고 이로운 점은 다 취해 버린 겁니다. 오늘날 우리 주위에는 많은 유물론자들이 있습니다. 허나 그들은 문제의 장래라든가 실제적 국면은 무시한 채 유물론이란 말에 따르는 좋지 못한 평판을 제거하려 듭니다. 심지어는 물질에서 이 세상 모든 것이 생겨났다면 기능적으로 생각해서 물질이 신과 마찬가지로 신적인 실체요 신과 하나요 바로 우리가 말하는 신이라고 못할게 뭐냐고 하면서 유물론이란 말 자체를 제거하려고까지 합니다. 이 사람들은 물질이다 신이다 하는 말을 그처럼 대립시켜서 사용하지 말라는 겁니다. 한편으로는 말을 사용하되 승려들 냄새가 나는 뜻에 구애되지 말라는 것이고, 또 다른 한편으로는 투박스러우며 친스런 기미가 없는 말을 쓰라는 겁니다. 신이다 물질이다 하는 말 대신 원초적 신비, 알 수 없는 에너지, 유일무이한 힘이란 말을 써라, 이거지요. 바로 이것이 스펜서가 우리에게 권하는 방도입니다. 만일 철학이란 것이 회고적이기만 한 것이었다면 스펜서는 가장 뛰어난 실용주의자로 자처했을 겁니다.

그러나 철학은 미래 전망적이기도 합니다. 그래서 이 세계가 지금까지 어떠했나, 무엇을 했고, 무엇을 주었나 하는 것을 알고 나면 다음에는 “이 세계는 무엇을 약속하나?”하고 묻습니다. 만일 물질이 성공을 약속하고 그 법칙에 따라 이 세계를 더욱더 완성되게끔 해 주기만 한다면 이성적 인간은 누구를 막론하고, 마치 스펜서가 그의 소위 알 수 없는 힘을 경배했듯이 물질을 경배할 것입니다. 또 그 물질은 오늘날까지 정의를 지향해 왔고 또 앞으로도 영원히 그럴 것인데 우리가 필요한 것

은 그것 뿐입니다. 실제적으로 신이 한 일을 모두 했으니 물질은 신과 같은 것이요 물질의 기능이 곧 하느님의 기능이요 따라서 이런 세계에선 신은 불필요한 것이 되며 신을 그리워하는 일도 없을 겁니다. 이렇게 되는 경우 종교는 ‘우주적 감정’이라고 부르는 게 옳겠지요.

그런데 스펜서가 말하는 우주진화를 담당하고 있는 물질이 과연 앞서 말한 바와 같은 끊임없는 완성의 원리가 될 수 있을까요? 결론코 아닙니다. 여하한 사물이나 체계간 간에 우주진화의 끝장에 가선 비극적인 죽음뿐이라고 과학에선 보고 있으니 말입니다. 스펜서는 문제의 심미적 측면만을 보고 실제적 면을 무시했기 때문에 그 문제해결에 별로 도움을 주지 못했습니다. 그럼 이제부터 실제적 효과라는 우리 원칙을 적용시켜 유물론이나 유신론이나 하는 문제가 얼마나 심각한 것인가를 살펴보기로 하십시오.

유신론이나 유물론이나 하는 문제는 회고적으로 따져 보면 아무래도 좋지만 일단 미래전망적으로 따져 본다면 우리 경험에 관해 아주 다른 전망을 제시해 줍니다. 기계적 진화론의 관점에서 보자면 우리한테 준 모든 행복, 우리 정신이 품고 있는 모든 이상이 물질과 운동의 재분배로 말미암은 것은 사실이나 이번에는 그 작업을 거꾸로 거슬러함으로써 진화시킨 모든 것을 해체해 버리게끔 숙명적으로 돼먹었다는 겁니다. 진화론적 과학에서 말하는 이 우주의 최후 모습은 우리가 다 아는 바입니다마는 발포씨가 그 모습을 잘 그려내고 있습니다. “이 우주의 에너지는 약화되고 태양의 찬란함은 흐려질 것이며 지구에는 밀물 썰물, 또 활력도 없어지고 잠시동안 지구를 소란스럽게 하던 인류도 살 수 없게 되리라. 인간은 무덤 속에 들어가고 그의 사상은 소멸될 것이다. 어두컴컴한 이 세계의 한 구석에서 잠간동안 우주의 고요함을 깨뜨리던 불안한 의식도 안식을 취할 것이다. 물질도 이젠 자기자신을 알 수 없게 되고 ‘불멸의 기념탑’, ‘불후의 공적’, 또 죽음 그리고 죽음보다도 강하다는 사랑— 이런 것들도 마치 애초부터 없었던 거나 마찬가지로 되리라. 또 인간의 노력, 천재현신, 수난이 수많은 시대를 통해 실현코저 애써온 보람도 없이 지금 있는 모든 것은 좋은 것으로도 나쁜 것으로도 되지 않을 것이다.”

유물론이 지니는 찌르는 듯한 아픔은 이상과 같은 것입니다. 이 광막한 우주의 날씨가 변해 가노라면 보석찬란한 해변도 수없이 보이고 묘하게 생긴 구름도 지나가고 하는 일이 잠시 계속될 것이지만— 마치

이 세계가 잠시 우리에게 기쁨을 주는 것 모양— 허나 그건 잠시뿐이고 이 일시적인 것들이 사라져 버리면 뒤에 남는 것이라곤 아무것도 그야말로 아무것도 없게 되어 그것들이 지녔던 특징, 고귀한 요소도 찾아볼 수 도리가 없게 됩니다. 이 모든 것이 존재의 영역에서 완전히 죽어 없어지고마는 것입니다. 소리도 없고 기억도 없고 뒤에 오는 것들이 같은 이상을 소중히 여기게끔 영향력을 미치지 못하고 말입니다. 중국에 가선 이처럼 비극적인 과멸밖에 없다는 것이 과학적 유물론의 핵심적 주장인 것으로 우리는 알고 있습니다. 영원한 힘, 바꾸어 말하자면 우리가 분명히 알 수 있는 이 진화론의 주기 속에서 끝까지 남게 되는 힘은 높은 힘이 아니라 낮은 힘이라고 스펜서는 확신하고 있었습니다. 그렇다면 스펜서가 자기 철학의 원리인 ‘물질과 운동’의 ‘거침’에 대해 우리가 어리석게도 심미적으로 반대하고 있다고 싸움을 걸어오는 건 웬일입니까? 사실인즉 우리를 실망케 하는 것은 그의 유물론이 제시하는 최후의 모습이 우리에게 위안을 주지 못한다는 데 있는 데도 불구하고 말입니다.

우리가 유물론을 반대하는 참된 이유는 적극적인 것이기 보다는 소극적인 것입니다. 오늘날 유물론이 거칠다고 해서 불평한다는 건 우스운 일입니다. 거침이란 거침이 행하는 일이요 우리는 그것이 어떤 것이라는 걸 잘 알고 있습니다. 유물론에 반대하는 건, 이와는 달리 그것이 우리 도덕적 이상을 영구적으로 보장해 주지 못한다, 우리의 가장 원대한 희망을 채워주지 못한다는 데 있는 겁니다.

이와는 달리 신의 관념은 기계론적 철학에서 유행하는 수학적 관념처럼 분명한 것은 못된다고 하지만 실제적 효과라는 관점에서 볼 때 수학적 관념보다 우월합니다. 신의 관념은 이상적인 질서를 보장해 주고 또 영구적으로 유지시켜 주니 말입니다. 신이 있는 세계라 할지라도 극단적으로 말한다면 타버릴 수도 있고 얼어붙을 수도 있겠지만 그런 경우에도 우리는 신이 낳은 이상을 아직 생각하고 있어 어디에선가 결실을 맺게 할 것이라고 생각할 수가 있습니다. 그러므로 신이 있는 곳에선 비극일지라도 일시적인 것, 부분적인 것에 지나지 않으며 파괴나 붕괴당하는 일이 궁극적인 것일 수는 없습니다. 영원한 도덕질서에 대한 요구는 우리 심정의 가장 깊은 요구의 하나입니다. 단테나 워드 워즈같은 시인들은 그 도덕적 질서에 관한 신념에서 산 사람들인데 그들의 시가 대단히 고무적이고 위안을 주는 까닭은 그 때문입니다. 그

런즉 이렇듯 감정적인 면과 세계적인 면에서 우리에게 호소하는 바가 다르다는 점, 우리가 희망과 기대를 걸어보는 구체적인 태도가 달라진다는 점에, 또 그 차이점으로 인한 소소한 결론이 달라진다는데 유물론이나 유심론이나 하는 문제의 참뜻이 있는 것이지 물질의 내적 본질이 어떻고 신의 형이상학적 속성이 어찌고 하는 따위의 추상적 논의에 참뜻이 있는 건 아닙니다. 유물론은 도덕적 질서가 영원하다는 건 부인하고 궁극적 희망을 배제합니다마는 유심론은 이와는 달리 영원한 도덕질서를 인정하고 희망을 복돋우어 줍니다. 그런 것을 느끼는 사람에게 바로 그 점이 진정한 문제거리이고 인간이 인간인 한, 중대한 철학적 논쟁거리가 될 것입니다.

그러나 여러분 가운데는 아직도 그 두 가지 주장을 옹호하려고 애 쓸 분이 계실지 모르겠습니다. 유심론과 유물론은 이 세계의 장래를 다르게 본다는 걸 인정은 하지만 그 차이는 우리와는 별로 관계가 없는 것이기 때문에 똑똑한 정신을 가진 사람은 문제삼을 게 못되는 것이라고 비웃으면서 말합니다. 똑똑한 정신이란 바로 눈앞의 것을 보지 세계의 끝장이라는 막연한 걸 문제삼지는 않는다는 거겠지요. 저는 그런 주장은 인간성을 바르게 보고 하는 말이 아니라고만 말씀드리고 싶습니다. 종교적 우울증은 불건전하다는 말을 아무리 해 봤자 그것으로 해결되는 게 아닙니다. 절대적인 것, 궁극적인 것 포괄적인 것은 철학의 참된 관심거리입니다. 위대한 정신은 언제나 진지하게 그 문제를 생각했습니다. 바로 눈앞의 것만 보는 사람이란 천박스런 사람이죠.

이 논쟁에서 문제되고 있는 점을 이제 우리들은 막연하게나마 알게 됐습니다. 유심론적 신앙은 어떤 형태의 것이건 약속의 세계를 다루고 있는 데 반해서 유물론의 태양은 절망이라는 바다 저쪽으로 기울어 가고 있습니다. 절대자에 관해서 제가 한 말씀을 다시 생각해 주십시오. 절대자는 우리에게 도덕적 휴일을 줍니다. 어떤 종교든 이 점은 마찬가지예요. 그것은 우리를 분발케 해줄 뿐 아니라 우리로 하여금 희락과 안위와 신뢰를 누릴 수 있게 해주며 또 그것들을 정당화시켜 줍니다. 정당화시켜 준다곤 하나, 그 근거가 막힌 건 사실입니다. 신에 대한 신앙으로 확실시되는 구원받은 장래가 정확히는 어떠한지 하는 것은 과학적인 방법으로 끊임없이 연구해 봐야 알 수 있을 겁니다. 우리는 신의 창조물을 연구함으로써만 신을 연구할 수 있습니다. 그러나 우리가 신을 섬기고 있다면 그런 수고를 하지 않고서도 신으로부터 오

는 기쁨을 누릴 수 있습니다. 저 자신은 신의 증거는 무엇보다도 우리의 내적인 체험 속에서 찾아야 한다고 믿고 있습니다. 그 체험을 통해 우리가 신을 모시게 되면 그 이름은 적어도 도덕적 휴일이라는 도움을 줄 것입니다. 여러분께선 제가 어제 진리들은 서로 충돌하고 서로 말살시키려 든다고 한 말씀을 기억하실 겁니다. 『신』의 진리는 다른 진리는 다른 진리들로부터 회초리를 맞아야 합니다. 그 진리는 다른 진리로부터 시험을 당하고 또 다른 진리들은 시험합니다. 신에 관한 우리의 최종적인 생각은 다른 진리들을 모두 구명해보고 난 다음에야 결정되는 겁니다. 우리로선 그 모든 진리가 서로 화합되는 것이길 바랄 뿐입니다.(박경화 역, 『프래그머티즘』, pp.61-76)

1.4.1.2. 실용주의와 자연의 디자인

그럼 이번에는 이와 관련이 깊은 철학문제, 즉 자연에 디자인이 있나 하는 문제로 넘어가 보십시오. 아득한 옛날부터 일부 자연계의 사실이 신의 존재를 입증한다고 생각해 왔습니다. 다른 사실들과 어울리게끔 디자인된 것이 분명하다고 생각되는 사실들이 많이 있기 때문이죠. 가령 딱따구리의 주둥이, 혀, 발, 꼬리 등은 나무에서 살면서 나무 껍질 속에 숨어있는 벌레를 잡아먹기에 알맞게끔 돼있는 사실은 놀라울 정도입니다. 우리의 눈은 빛의 법칙과 완전무결하게 어울려 있어 광선을 망막에 받아들여 선명한 영상을 만듭니다. 이렇듯 기원이 다른 사물들이 서로 어울린다는 사실에서 디자인이 있다는 주장이 나오게 됐는데 그 디자인너는 언제나 인간을 사랑하는 신이라고 여겨졌던 것입니다.

이런 주장을 하는 사람들은 먼저 디자인이 있다는 사실부터 밝히려고 합니다. 자연계를 살살이 뒤져서 서로 떨어져 있는 사물들에 의해 잘 어울리는 결과가 얻어지는 예를 찾아냅니다. 예를 들자면 우리 눈은 캄캄한 자궁 속에서 생겨났고 빛은 태양에서 나온 것인데 얼마나 서로 잘 어울리느냐하는 식입니다. 눈과 빛은 서로 어울리게 만들어진 것이 분명하다는 거죠. 시각이 디자인의 목적이요 눈과 빛은 각각 그 목적을 위한 수단이라는 겁니다.

우리 조상들은 누구를 막론하고 이런 주장은 정당한 것이라고 보아 왔는데, 다윈의 주장이 승리를 거두자 별로 존재가 없어지게 된 일을

생각하면 참 기묘한 일입니다. 다윈은 우연한 일일지라도 시간을 두고 여러번 맞부딪치게 되면 거기서 서로 어울리는 결과가 생겨날 수 있다는 점을 이해할 수 있게끔 우리 마음의 문을 열어 주었습니다. 또한 그런 결과가 얻어지기까지는 서로 어울리지 않는 엄청난게 많은 것이 소멸되었으니 자연에는 낭비가 많았다는 사실도 보여 주었습니다. 그리고 또 많은 것들이 서로 잘 어울리고 있긴 한데 만일 그것이 디자인된 것이라면 그 디자이너는 선하다기보다 오히려 악한 디자이너라고 봐야 한다는 점을 강조하기도 했습니다. 관점이 문제입니다. 나무뿌질에 숨은 벌레를 쪼아먹기에 알맞게끔 딱따구리의 신체구조가 생겨먹은 사실은 분명히 악마적인 디자이너의 존재를 증명하는 것이라 하겠습니다.

신학자들도 오늘에 와서는 다윈의 주장을 받아드릴 만한 아량을 지니게 되긴 했습니다만은 그러면서도 그것을 통해 신적인 목적을 알 수 있다고 생각하고 있습니다. 그런 생각은 목적관과 기계관의 문제, 이것 아니면 저것의 문제로 늘 논의돼 왔습니다. 말하자면 “내 구두는 내 발에 맞게끔 디자인된 게 분명한즉 기계로 만들어졌을 리 없다”고 하는 식의 논쟁이지요. 그 양쪽 모두가 옳은 주장입니다. 즉 기계로 만들긴 했는데 발에 맞게끔 디자인됐단 말씀입니다. 신학에선 신의 디자인도 마찬가지로 넓혀서 생각해야 하겠습니다. 축구팀의 목적이 볼을 골문에 가져가는 데만 있는 게 아닙니다. 합의 룰을 따라 상대방과 맞서서 골문까지 가져가야 하는 겁니다. 이와 마찬가지로 하느님의 목적도 그저 인간을 창조해서 구원하는 데만 있는 게 아니라 자연이라는 광대한 기구의 작용을 통해서 그것을 이룩하는 데 있습니다. 자연의 엄청난 법칙, 또 반발력이 없다면 인간의 창조와 또 완성이라는 것이 하느님이 계획하고 성취하는 것이기엔 너무나도 싱거운 일인 겁니다.

이런 식으로 생각하면 디자인이 있다는 주장이 살아나게 되는데, 다만 안이하고 인간의 구미에 맞던 낡은 내용은 탈락하고 맙니다. 디자이너는 옛날 식으로 인간을 닮은 신일 순 없지요. 신의 디자인은 우리 인간으로선 이해할 수 없으리만큼 광대한 것이 되고 말았습니다. 디자인이 어떤 것이냐 하는 문제가 우리를 압도해 버렸기 때문에 디자인이 있으면 디자이너가 있다는 사실을 밝혀내는 문제는 등한시하게 됐습니다. 이 현실세계의 개개의 현상에서 볼 수 있는 선과 악의 묘한 혼합 상태를 통해 자기 목적을 드러내 보여 주고 있는 우주정신의 성격에 안다는 것은 어려운 일입니다. 알 수 없다고 봐야겠지요. ‘디자인’이란

말만으로서서는 아무 효과도 없고 아무런 설명도 되지 않습니다. 그것은 아무 내용도 없는 원리입니다. 디자인이 있느냐 하는 지난날의 문제도 부질없는 것입니다. 진정 문제가 되는 것은 디자이너야 있건 없건 세계란 무엇이나 하는 것인데 그것은 자연계의 개개 현상을 모두 연구함으로써 알려지게 되는 것입니다.

자연이 무엇을 산출했고 또 무엇을 산출하고 있건 간에 그 수단은 충분한 것이었고 생산하기에 알맞는 것이 아닐 수 없다는 점에 주의해 주시기 바랍니다. 알맞는다는 사실을 바탕으로 해서 디자인이 있다고 보는 주장은 생산물의 성격 여하를 막론하고 언제나 타당할 것입니다. 가령 최근의 몽-폴레 화산의 폭발이 가옥 파괴, 사람과 동물들의 시체, 침몰된 선박, 화산재 등 몸서리치는 바로 그 참상을 빚어내기 위해선 기왕의 모든 역사가 얽혀 된 거라 할 수 있습니다. 프랑스는 하나의 국가로 형성되어 마티니크에다 식민하지 않을 수 없었고 우리 나라도 생겨나 가지고 그곳에 우리 선박을 보내지 않을 수 없게 된 것입니다. 만일 신이 꼭 그렇게 할 작정이었다면 여러 세기를 통해 그렇게 되게끔 영향력을 미치게 해온 수단으로 미루어 실로 절묘한 지성이 있음을 엿볼 수 있습니다. 자연이건 역사건 현실화된 것은 어떤 것을 보나 모두가 그렇습니다. 사물의 여러 부분은 그 결과가 혼돈하나 조화적이거나 문제지 언제나 어떤 결과는 이룩해 내기 마련이기 때문입니다. 실제로 나타나는 것을 보게 되면 모든 조건은 그렇게 만들게끔 완전무결하게 디자인됐다고 생각되게 마련입니다. 그러므로 우리가 생각할 수 있는 어떤 세계에서건 또 우리가 생각할 수 있는 어떤 성격에 관해서나 우주적 기제는 몽땅 그런 세계와 성격을 만들어 내게끔 디자인되는 것 같다고 말할 수 있을 겁니다.

그러므로 실용주의적으로 본다면 ‘디자인’이란 추상적인 말은 총알없는 탄창과도 같습니다. 아무런 결과도 나타날 수 없고 아무런 일도 해치울 수 없는 겁니다. 어떤 디자인이며 어떤 디자이너를 말하는 거냐 하는 것만이 중요한 문제며 이 문제에 대해 근사한 해답을 얻기 위해선 사실들을 연구해야만 합니다. 그러나 또 한편으론 사실을 연구해서 천천히 해답을 구하는 동안 끈기있게 디자이너가 있으며 또 그것은 신적인 존재임이 분명하다고 주장하는 사람은 디자인이란 말에서 실용주의적인 효과를 얻을 수 있습니다. 신이다 정신이다 절대자다 하는 말에서 얻을 수 있는 것과 똑같은 효과 말입니다. ‘디자인’이란 말은 우리가 칭

찬하는 사물들을 초월하거나 그 배후에 있다고 생각해서 주장되는 합리론의 원리로서는 무가치한 것이지만, 신앙으로써 그것을 구체화시켜 유신론적 생각으로 만들어 버리는 사람에게는 장래를 약속하는 개념이 되기도 합니다. 디자인이란 생각을 품고 경험 속에 뛰어드는 경우 앞날의 전망은 더욱 신념에 넘치게 되니 말입니다. 사물을 움직이게 하는 힘이 맹목적인 힘이 아니라 눈이 있는 힘이라면 더욱더 좋은 결과를 기대한다는 건 당연한 일이겠지요. 디자인이다 디자인이다 하는 말에서 지금 당장 우리가 찾아볼 수 있는 의의란 장래에 대해 막연하나마 신념을 지닐 수 있다는 점뿐입니다. 그런데 우주에 대한 신뢰가 그런 것이거나 나쁜 것이 아니라 옳고 좋은 것이라면 그 의의는 대단히 중요한 것이죠. 그런 즉 디자인이란 말에는 적어도 그 만큼의 '진리'가 있을 수 있는 겁니다.(박경화 역, 『프래그머티즘』, pp.76-80)

1.4.1.3. 실용주의와 자유의지

다음에는 역시 오랫동안 논의돼 온 또 하나의 문제, 자유의지 문제를 생각해 보기로 하십시오. 자유의지가 있다고 믿는 사람은 대개가 합리론의 생각을 따르고 있습니다. 자유의지란 하나의 원리요, 인간이 지니고 있다고 보는 적극적 능력이에요. 덕목인데, 그렇게 볼 때 인간의 위엄은 웬지 모르게 높아집니다. 그러니까 인간은 그것을 믿어야 하는 거지요. 자유의지를 부인하고 개인은 아무 것도 창조해 낼 수 없으며 다만 자기도 그 적은 일부분인 우주의 과거를 미래로 밀고 나가는 데 지나기 않는다고 보는 결정론자들은 인간을 외소하게 합니다. 창조적 원리를 박탈당했으니 인간은 존경될 만한 이유가 별로 없죠. 그런데 제 생각에는 여러분의 반수 이상이 자유의지에 대한 본능적인 신앙을 지니고 있다고 생각되며, 위엄의 원리인 그 자유의지를 찬미하는 일이 여러분에 충실성과 깊은 관계가 있을 거라고 생각합니다.

그런데 자유의지의 문제 역시 실용주의적으로 논의되어 왔는데, 모하게도 양쪽이 다 그 문제를 실용주의적으로 해석하고 있습니다. 아시다시피 윤리문제에 관한 논쟁에서는 책임의 문제가 대단히 큰 몫을 차지해 왔습니다. 어떤 사람들은 윤리학의 지향하는 바는 공적과 죄과의 법전을 확립시키는 데 그친다고도 합니다. 그러므로 오래동안 신학과 법률의 감화를 받은 우리 마음 속에는 범죄와 죄, 또 처벌에 대한 관

심이 도사리고 있는 겁니다. “누구를 비난해야 하나? 누굴 벌할까? 하느님은 누굴 벌할 것인가?”— 이런 편견이 악몽과도 같이 종교의 역사를 따라다녔습니다.

그래서 자유의지론자나 결정론자나 서로 상대방을 이치에 맞지 않는다고 공격해 왔는데, 그것은 상대방의 주장대로라면 선생이건 악행이건 그 행위자의 ‘탓으로 돌릴’ 수가 없게 된다고 보았기 때문입니다. 참으로 기묘한 안티노미입니다. 자유의지를 인정한다는 것은 새로운 것 즉 과거에는 없던 것이 그 과거에 덧붙여진다고 주장하는 겁니다. 만일 우리 행위가 결정되어진 것이어서 지난 과거를 몽땅 미래로 밀고 전달할 뿐이라면 어떻게 칭찬을 받거나 비난을 당하거나 할 수 있겠느냐는 거죠. 그렇다면 우리는 ‘대리인’에 불과하지 ‘주인’일 수는 없으니까 책임이다 탓이다 하는 고귀한 것이 있을 수 없다는 겁니다.

이에 대해 결정론에선 우리에게 자유의지가 있다면 도대체 어디에 있던 말인가고 대답합니다. 만일 ‘자유로운’ 행동이란 것이 전적으로 새로운 것이라면, 그것은 나, 즉 이전의 나로부터 온 것이 아니라 무로부터 온 것으로, 그저 나한테 와 붙은 것인즉 어찌 내가 즉 이전의 내가 책임질 수 있느냐는 겁니다. 오랫동안 가만이 그대로 있어 가지곤 칭찬이나 비난을 받을 수 있는 영구적인 성격이 나한테 있을 수 없다는 거죠. 본말을 전도한 비결정론자들이 우리 내적 필연성의 즐거움을 뽑아 버리자 염주처럼 이어져 있던 나날의 우리 생활이 끊어진 영주알 흠어지듯 연속성없는 것이 되고 만다는 겁니다. 최근에 플리튼씨와 맥타가트씨는 이런 식의 주장을 내세워 비결정론자들과 맹렬히 싸웠습니다.

이런 식의 주장은 인신공격을 위한 것이라면 모르지만 가련하기 짝이 없는 주장입니다. 다른 이유들은 제쳐 놓고라도 나는 이렇게 여러분한테 물어보고 싶습니다. 남자건 여자건 심지어 어린애건 간에 그 사람이 현실에 대한 센스를 지닌 사람이라면 위신이라든가 책임라든가 하는 따위의 원리를 내세운다는 것은 낮간지러운 일이 아니겠느냐고 말입니다. 인간들 사이에 작용하고 있는 본능이나, 공리성만 가지고도 이 사회에서 형벌을 가한다거나 칭찬을 한다거나 하는 기능은 얼마든지 수행될 수 있는 겁니다. 좋은 일을 하는 사람은 칭찬할 것이요, 나쁜 일을 하는 사람은 벌하게 될 것인데 이 경우 그런 행위가 그 사람한테 앞서부터 갖추어져 있던 것에 연유하느냐 아니면 엄격한 의미에서 새로운 원인에 연유하느냐 하는 것은 문제가 되지 않습니다. 인간윤리의 문제가 ‘공

적' 문제의 둘레를 맴돌게끔 한다는 것은 가련하고도 비현실적인 이야기입니다. 우리한테 무슨 공이 있다면 그것은 오직 신만이 아실 겁니다. 자유의지가 있다는 주장의 참된 근거는 실용주의적인 것일 수밖에 없습니다. 과거 이 문제와 관련해서 시끄럽게 떠들던 형벌권 같은 가련한 주장은 그 문제와는 아무런 관련도 없는 겁니다.

자유이지란 실용주의적으로 말하자면 '이 세계에 새로운 것'이 나타난다는 말입니다. 즉 이 세계의 표면에 나타난 현상을 보나 또 그 깊은 요소에 있어서나 미래는 결단코 과거를 그대로 되풀이하거나 모방하거나 하지 않는다고 기대할 수 있단 말입니다. 물론 전체적으로 보아 모방이라는 것이 있다는 주장은 누구도 거부할 순 없긴 합니다. 자질구레한 모든 법칙은 '자연의 제일성'이란 일반 법칙을 전제로 삼고 있습니다. 허나 그것도 자연은 대체로 제일하다는 거겠지요. 세계의 과거를 알기 때문에 비판론자가 됐거나 세계의 좋은 성격에 대해 회의- 이 회의는 세계의 성격이 영원히 고정돼 있다고 생각하면 확신이 되는데-를 품고 있는 사람은 자유의지를 '개량주의적' 주장이라고 해서 환영할 겁니다. 자유의지론에선 개량이라는 것이 가능한 하다고 주장합니다. 이와는 달리 결정론에선 가능성이라는 생각은 무지의 소치라 보고 필연성과 불가능성이 세계의 운명을 지배한다고 단언합니다.

이렇게 보면 자유이지란 절대자, 신, 정신, 디자인이 있다는 주장과 마찬가지로 일반적인 우주론상의 약속설입니다. 위에 열거한 말들을 추상적으로 생각하게 되면 아무런 내용도 없고, 우리한테 아무런 이미지도 주지 못하는 말들이고 또 이 세계가 시초부터 완전한 성격의 것이라면 실용주의적인 가치를 조금도 인정할 수 없는 말들입니다. 만일 이 세계가 처음부터 행복의 낙원이라면 살아 있다는 사실 자체가 신이 나고 순수한 우주적 감정과 기쁨에 넘쳐 그런 것들을 생각할 흥미는 조금도 나지 않으리라고 저는 생각합니다. 우리가 종교적 형이상학에 대해 관심을 가지게 되는 것은 우리가 경험할 미래가 불안하게 느껴지고 좀더 고차적인 보장이 필요하다고 생각되기 때문입니다. 과거와 현재가 전적으로 좋기만 하다면 미래가 그와 같지 않기를 바라는 사람이 어디 있겠습니까? 누가 자유의지를 원하겠습니까? 또 헉슬리처 '나는 시계처럼 매일 태엽이 감겨서 숙명에 따라 어김없이 살아가자. 자유란 필요없다.'고 말하지 않을 사람 그 누구겠습니까? 처음부터 완전한 세계에선 '자유'란 나빠지는 자유밖에 없습니다. 미친 사람 아니고야 그

걸 바랄 사람이 누구겠습니까? 필연적으로 있는 그대로 있어야 하고 달리 될 수는 없다면 낙관론적인 우주는 그것으로 완성된 겁니다. 우리가 이성적으로 바랄 수 있는 가능성이란 오직 모든 것이 나아질 수 있는 가능성 뿐입니다. 말할 나위도 없는 일입니다만 이 현실세계를 볼 때 우리로서 그런 가능성을 바라야 할 이유는 너무나 많습니다.

그런즉 자유의지설은 구체설이 아니라면 아무런 의미도 없는 주장입니다. 그런 것이기 때문에 다른 종교적 이설과 자리를 같이하고 있는 겁니다. 이 설들은 서로 얽혀서 과거에 황폐한 것을 다시 일으켜 세우고 보수하고 합니다. 감각적 경험에 사로잡힌 우리 정신은 감시탑 위에 있는 지성한테 이렇게 외칩니다. “어이 야경꾼! 오늘밤엔 무슨 희망이 보여?” 그러면 지성은 앞서 말한 약속의 말을 전해 줍니다.

이런 실제적 의의를 제쳐 놓는다면 신이다 자유의지다 디자인이다 하는 말엔 아무런 뜻도 없습니다. 이 말들은 그 자체가 또 주지설적으로 생각할 땐, 암흑과도 같은 말이긴 합니다만 우리가 그것들을 염두에 두고 세파를 헤쳐 나가게 되면 우리 주위엔 서광이 비치기 시작합니다. 만일 이들 말에 관해서 정의를 내리는 데 그치고 그것이 우리 지성이 도달할 수 있는 궁극적 경지라고 생각하거나 한다면 무엇이 됩니까? 어리석게도 걸만 번지르르한 가짜를 뚫어져라 쳐다 보는 꼴 아닙니까? “하느님은 실재하신다. 스스로 있는 것이다. 모든 것의 바깥에 또 그 위에 계시며 필연이요 하나요 무한히 완전하고 단순하고 움직이지 않으며 크고 연한 예지다” 등등의 정의를 내려봤자 어떻다는 겁니까? 공연히 그럴사한 형용사의 겉옷만 입혔을 뿐, 아무런 의미도 없는 겁니다. 거기서 적극적인 의미를 찾아낼 수 있는 건 오직 실용주의뿐입니다. 그래서 실용주의는 주지설적 견해에는 전적으로 등을 돌리는 겁니다. “하느님은 하늘 위에 계시고 이 세계의 모든 것은 좋다” 이것이 우리 신학의 핵심인데, 이를 위해 합리론적 정의 같은 건 필요치 않습니다.(박경화 역, 『프래그머티즘』, pp.80-85)

1.4.1.4. 실용주의와 형이상학

오늘은 실용주의의 방법이 적용되는 예 한 가지를 더 들어서 설명할까 합니다. 옛날부터 내려오는 문제, 즉 ‘일(一)과 다(多)’의 문제를 들어 설명코저 합니다. 이 문제로 인해 잘못된 일이 있는 분이 여러

분 가운데 몇 분이나 될지 모르겠습니다. 그것을 한번도 문제삼아 본 일이 없다는 분이 계셔도 놀랄 것은 없겠지요. 제 경우를 말씀드리자면 그 문제를 오랫동안 생각해본 결과 그것이 모든 철학 문제 가운데서 가장 핵심적인 문제라고 생각하게 되었습니다. 핵심적이라는 건 많은 문제가 거기 내포되어 있다는 말입니다. 사실이지 어떤 사람이 일원론자냐 아니면 다원론자냐 하는 걸 알게 되면 그가 다른 어떤 ‘론자’라는 걸 아는 경우보다 그 사람의 다른 사상에 관해 더 잘 알 수가 있습니다. 일의 신봉자냐 아니면 다의 신봉자냐 하는 데 따라 가장 많은 내용의 사상이 거기 따라서 달라지게 마련입니다. 그런즉 이제 한 시간 동안 여러분도 이 문제에 관해 저와 같이 관심을 가지도록 해 볼 터이니 좀 참아 주시기 바랍니다.

철학은 흔히 세계의 통일성에 대한 탐구 또는 통찰이라고 정의되어 왔습니다. 그런대로 진리라고 할 수 있는 이 정의에 대한 반대할 사람은 별로 없을 겁니다. 철학은 무엇보다도 통일성에 대해 관심을 지녀왔으니까요. 그럼 사물의 다양성은 어떻게 봐야 할 것인가요? 이 문제와는 아무 관계도 없는 겁니까? 철학이란 말 대신 지성 또는 지성의 요구라는 일반적인 말을 쓰는 경우 통일성에 대한 관심도 그 여러 관심 가운데 하나임을 곧 알 수가 있습니다. 지성의 위대성을 보여주는 것은 체계화의 요구뿐이 아니라 사실을 자세히 알고저 하는 데도 있는 겁니다. 백과사전식 또 고전학적 유형의 학자, 정말 박식한 사람도 철학자와 마찬가지로 늘 칭찬을 받아왔습니다. 우리 지성의 참된 요구는 다양성만이거나 통일성만이 아니고 전체성입니다. 그러므로 현실의 다양성을 이해하는 일과 그것들의 관심계를 이해하는 일은 꼭같이 중요한 일입니다. 호기심이란 체계화에 대한 정열과 보조를 같이하고 있는 것입니다.

이것은 분명한 사실이긴 하지만 사물의 다양성보다는 통일성이 더 빛나는 것이라고 생각되고 있는 것도 사실입니다. 젊은이들이 최초로 이 세계는 하나의 위대한 사실을 형성하고 있고 모든 부분은 그 속에서 움직이고 있으면서 서로 얽혀 있다는 사실을 알게 되면 그는 위대한 통찰이나 얻은 것같이 생각되어 그런 숭고한 생각을 아직 하지 못하고 있는 사람들을 모두 깔보곤 합니다. 통일성에 관한 생각이 처음 떠오를 땐 이처럼 추상적으로 파악되기 때문에 일원론적 통찰이란 너무나 막연해서 지적으로 옹호할 만한 가치가 없어 보입니다. 그러나 여기 계신 여러분들도 어떤 형태로건 일원론적 생각을 품고 계실 겁니

다. 어떤 추상적인 일원론, 단일성에 대한 정서적 반응, 즉 세계는 단일한 것으로 다양성과는 양립될 수 없고 다의 세계보다 훨씬 우월하다고 보는 생각이 교양있는 사람들 사이에선 유력하기 때문에 그런 생각은 철학에선 이미 상식이 돼 있다고 볼 수도 있습니다. 물론 세계는 일이라고 우리는 말합니다. 그렇지 않고서야 어떻게 세계가 될 수 있겠느냐는 거지요. 대체로 경험론자들도 합리론자나 마찬가지로 이런 추상적 일원론을 강력히 주장하고 있습니다.

다만 다른 점이 있다면 경험론자는 합리론자처럼 그런 생각에 덜 현혹된다 분이죠. 통일성에 의해 눈이 어두워 가지고 다른 것들을 보지 못한다거나 특수한 사실에 대해 호기심이 없어진다거나 하는 일이 없는데 어떤 합리론자들은 추상적인 통일성을 신비주의적으로 생각하고선 다른 모든 것을 저버리고 통일성을 원리원칙으로 생각해서 그것을 찬미하고 경배하는 까닭에 지적 활동 일체를 정지시키는 사람들도 있습니다.

“세계는 일이다”라는 공식은 일종의 남벼워십이 될지도 모르겠습니다. 3이나 7이 신성한 수라고 여겨지는 건 사실이지요. 허나 추상적으로 생각할 때 1이란 수가 43이나 2백만 10보다 좋다는 건 어떤 일일까요? 세계의 통일성에 관해 우리가 먼저 품게 되는 막연한 신념은 무슨 건덕지가 있는 것도 아니고 해서 무엇을 의하는 것인지 거의 알 수가 없습니다.

통일성에 관한 우리 생각을 좀더 추진하기 위해선 그것을 실용주의적으로 다루는 길밖에 없습니다. 단일성이 있다고 한다면 어떤 다른 결과가 나타나느냐, 또 우리가 알기에 통일성이란 어떤 것이냐 하는 걸 따져야 한단 말입니다. 세계는 1이다— 그렇지요, 현대 어떻게 1이라는 겁니까? 세계의 단일성이 우리에게 어떤 실제적인 효과를 나타낸다는 것일까요?

이렇게 물어볼 때 우리는 문제를 막연하게가 아니라 분명하게 또 추상적이 아니라 구체적으로 검토할 수 있게 됩니다. 세계는 1이라는 말의 뜻이 서로 다른 여러 가지 경우를 의미한다고 생각할 수 있는데 대표적인 경우를 순서대로 말씀드리기로 하겠습니다.

1. 먼저 세계는 적어도 논의의 한 대상이라는 겁니다. 만일 세계의 다양성이란 그 부분들이 결코 통합될 수 없는 성질의 것이라면 아무리 우리 두뇌라 할지라도 세계라고 한꺼번에 생각할 수는

없을 겁니다. 이런 경우 우리 두뇌는 반대쪽을 한꺼번에 보려는 눈과 같은 처지가 되겠지요. 허나 사실인 즉 우리는 ‘세계’다 ‘우주’다 하는 추상적인 말로써 세계 전체를 가리키고 있으며 아무 것도 빠뜨리지 않고 있음은 분명한 사실입니다. 이런 경우 그것은 논의상의 통일성에 그치고 그 이상의 어떤 특수한 일원론의 의미를 지니는 것은 아닙니다. 카오스(혼돈)도 한 번 그런 이름으로 불리게 되면 코스모스(우주)와 마찬가지로 논의상의 통일성을 지니게 되는 겁니다. 다원론자들이 ‘우주는 다(多)다.’라고 하면 자기들 편이 크게 승리를 거두었다고 생각하는 합리론자가 많음은 우스운 일입니다. “우주라니? 그 말이 바로 그 사람들의 정체를 폭로하고 있는 거야. 자기들 입으로 일원론자라는 걸 말하고 있는 걸”하고 내심 좋아합니다. 그 정도로 사물은 1이라고 해 둡시다. 그렇게 되면 사물의 전체 뭉치에다 우주같은 말을 가져다 붙일 순 있겠으나 그래서 어떻단 말입니까? 그것들이 좀더 깊고 가치 있는 의미에서 1이냐 하는 문제는 더 확인해 봐야 하는 겁니다.

2. 또 사물들은 예컨대 연속적인 겁니까? 이 하나의 우주 안에 있으면서 거기서 떨어져나갈 걱정 없이 한 사물에서 다른 사물로 이동할 수 있다는 겁니까? 바꾸어 말하자면 우주의 각 부분은 흩어진 모래알과 달라 서로 연결돼 있던 말입니까?

모래알이라 할지라도 그것을 담고 있는 공간에 의해 연결돼 있습니다. 아무렇게나 공간 속을 이동하노라면 첫째 모래알에서 둘째 모래알로 옮겨갈 수가 있는 겁니다. 공간과 시간은 세계의 각부분을 연결시켜 주는 매개체입니다. 시간, 공간이라는 통합형식으로 인해 우리에게 생겨나는 실제적 차이는 실로 막대한 것입니다. 우리 생활은 전적으로 시간 공간의 형식을 바탕으로 삼고 있습니다.

3. 사물들은 수많은 경로를 통해서 실제로 연속되어 있습니다. 사물들을 연결시키고 있는 줄은 밝혀 낼 수가 있어요. 이 줄을 더듬어 가노라면 한 사물에서 다른 사물로 더듬어 가면서 우주의 거의 대부분을 더듬을 수가 있습니다. 중력이라든가 열의 전도같은 것은 물리의 세계에 관한 한, 모든 것을 연결시켜주는 줄이라고 할 수 있지요. 전기, 발광력, 화학작용 역시 마찬가지입니다. 그러

나 불투명체라든가 부전도체는 이 연속성을 단절시키므로 더욱 앞으로 전진하기 위해서 그것을 빙 돌아가든가 하는 식으로, 전진하는 방식을 바꾸어야 합니다. 이렇게 되면 실제로는 우주의 통일성이 상실되고 마는 셈이지요. 앞서 말한 줄로써 이루어지는 통일성을 그렇단 말씀이에요.

특정한 사물이 다른 특정한 사물과 연결되는 방식은 무수히 있습니다. 한 가지 연결방식의 총체가 하나의 체계를 이루어 사물들을 결합시킵니다. 사람들은 지인관계라는 커다란 조직방식을 통해 서로 결합됩니다. 브라운은 존즈를 알고 존즈는 로빈슨을 알고 하는 식으로 말이죠. 그래서 계속해서 소개자를 잘만 택해 간다면 우리는 존즈의 편지를 중국 황후나 아프리카 피크미족 추장, 그 밖에 지주상에 살고 있는 누구한테라도 전달할 수 있습니다. 허나 이 경우 사람을 잘못 고르면 마치 부도체에 부딪친 것처럼 일이 잘되지 않습니다. 이 지인체계 위엔 사람의 체계라고도 할 수 있는 것이 없었습니다. A는 B를 사랑(또는 미워)하고 B는 C를 사랑(또는 미워)한다는 식으로 말입니다. 그러나 사랑의 체계는 그것의 전체가 되는 지인체계보다는 적지요.

인간은 일정한 체계를 통해 이 세계를 날로 더욱 조직화하고저 노력하고 있습니다. 식민조직, 우편조직, 영사조직, 통상조직 등이 그것인데 이 조직들 속에 있는 각부분은 그 조직 바깥과는 상관없지만 그 조직의 줄이 얽매어 있습니다. 그 결과 큰 조직 속에 적은 조직이 무수히 생겨나고 넓은 이 세계 속에 언론계만이 아니고 실제 활동하는 적은 세계들이 생겨나게 됩니다. 각 조직은 그 부분들을 독특한 관계로 얽매어 놓음으로써 독특한 통합의 양식이나 그 정도를 보여 주고 있습니다. 어떤 조직의 부분이 다른 조직에 가담할 수도 있습니다. 한 사람이 여러 가지 일에 종사하거나 여러 클럽에 가입하는 식으로 말입니다. 그러므로 체계적 관점에서 실용주의적으로 고찰한다면 세계의 통일성이란 이러한 조직들이 실지로 존재한다는 사실에 그 의미가 있는 것입니다. 어떤 조직은 광대하고 어떤 것은 그렇지 못하나 각 조직이 서로 층을 이루어 우주의 어떤 한 부분도 거기 기어들지 않은 것이라곤 없습니다. 이들 조직력과 결합력은 배타적이기 때문에 사물들의 결합이 끊긴 예도 엄청나게 많긴 하지만 존재하는 모든

것은 골수만 옳게 찾아간다면 어떤 방식으로든지 다른 어떤 것과 줄이 닿아 있습니다. 막연하고 일반적인 말이긴 하나 모든 것이 어떤 식으로든 서로 결합되거나 붙어 있어 이 우주는 그물이나 사슬의 형태를 취하고, 따라서 연속성과 통합성을 지니고 있다고 할 수 있을 겁니다. 어떤 줄이건 차례차례 잘 더듬어 가기만 하면 이 세계를 1의 세계로 만들어 줍니다. 그러니까 “세계는 1이다”라고 할 수 있는 거죠. 다만 그 범위 안에서만 말이죠. 허나 그 범위 밖에선 분명히 1이 아닙니다. 도체를 골라잡지 못하고 부도체를 골라잡게 되면 어떤 줄을 막론하고 사물들을 결합시키질 못합니다. 이렇게 되면 한 발짝도 내디디지 못하고 주저앉게 되니 그런 관점에서 볼 때 세계는 다(多)라고 할 수밖에 없지요. 우리 지성이 결합관계 대해서처럼 비결합관계에 대해 관심을 기울이게 되면 철에서 세계의 비통합성을 주장했다 해도 마찬가지로 칭찬을 받을 수 있을 겁니다.

우리가 알아야 할 가장 중요한 점은 세계가 일(一)이니 다(多)니 하는 주장은 꼭 대등한 주장이라는 점입니다. 어느 쪽이 더 먼저거나 본질적이거나 우월한 것은 아닙니다. 공간에 관해서 보더라도 사물들을 격리시키는 그만큼 결합시키기도 하는데 어떤 때는 격리시키는 기능이 또 어떤 때에는 결합시키는 기능이 우리 맘에 듭니다. 그런즉 줄로 얽힌 이 세계를 고찰하는 데 있어서도 때로는 도체 또 때로는 부도체, 어떤 쪽을 찾아야 하는가 하는 것은 그때그때 슬기롭게 가름해야 합니다.

4. 줄로 얽힌, 또는 줄이 없는 체계는 이 세계의 인과적 통일이라는 일반적 관계에 속하는 것으로 봐야 할 것입니다. 사물들간의 미약한 인과관계가 과거에 있어서의 그 모든 관계에 공통되는 하나의 인과적 기원, 즉 현재 있는 모든 것의 제1원인에 귀착되는 것이라면 우리는 이 세계가 절대적인 인과적 통일을 이루고 있다고 할 수 있을 겁니다. 천지창조 당시 하느님의 ‘있으라’는 말씀은 종래 철학에서는 그러한 절대적 원인 또는 기원이라고 생각해 왔습니다. 선형적 관념론에서는 ‘창조’를 ‘사유’(또는 ‘사유하려는 의지’)로 고쳐가지고선 하느님의 역사를 ‘태초의 것’이라고 하지 않고 ‘영원한 것’이라고 하고 있습니다. 그러나 다(多)의 통일을 절대적인 것으로 보는 점은 마찬가지로 1이 없다면 다

(多)도 없다고 보고 있습니다. 사물의 기원이 통일적이라는 견해에 반대하고 원자나 또는 어떤 정신의 형태를 취하고 영원히 스스로 존재하는 다윈에 관한 견해가 늘 다른 한편에 있어왔습니다. 그 어느쪽 견해를 취하느냐 하는 문제는 실용주의로선 해결할만한 가치가 있는 일이지만 여기서 기원의 통일이란 문제는 미해결로 두는 것이 좋을성 싶습니다.

5. 사물의 통합 가운데 가장 중요한 것은 실용주의적으로 말하자면 유적 통일성입니다. 사물에는 여러 종류가 있는데 각 종류에는 여러 가지 표본이 있고 또 종류가 어떤 한 가지 표본에 의해서 지는 의미는 그 종류의 다른 표본에 대해서 지니는 의미와 같은 겁니다. 이 세계의 모든 사실은 독특하다는 것, 즉 다른 사실과 같지 않고 그 종류가 유일하다는 점은 쉽사리 알 수가 있습니다. 이처럼 독특한 것들의 세계에선 우리 논리는 쓸모가 없습니다. 논리란 단 한 가지 실례에다가 그 실례가 속하는 종류 전체에 과내서 참인 술어를 가져다 붙임으로써 성립되는 것이기 때문입니다. 이처럼 세계에는 같은 두 가지 사물이 있을 수 없다면 과거의 경험으로 미루어 앞날을 헤아릴 순 없습니다. 그런즉 사물들이 유적 통일을 이루고 있다는 사실이야말로 “세계는 1이다.”라는 주장이 지니는 가장 중요한 실용주의적 의미일 것입니다. 만일 모든 사물을 빠짐없이 포괄할 수 있는 최고류가 있다면 절대적인 유적 통일이 이루어질 수 있을 겁니다. ‘실재’, ‘가상계’, ‘경험’ 같은 것이 아마 그런 최고류가 될 수 있을 겁니다. 그런 말로 표현되는 것 가운데 실용주의적인 의의를 지닌 것이 있느냐 하는 문제는 또 별도의 문제인데 지금 당장으로써 미해결인 채로 놔두고저 합니다.
6. “세계는 1이다.”하는 말은 목적의 통일성이란 뜻도 지니고 있습니다. 이 세계의 엄청나게 많은 사물들에겐 공통된 목적이 있습니다. 모든 인위적 제도, 행정, 산업, 군사제도 등등은 모두가 지배하려는 목적을 지니고 있습니다. 모든 생물은 각각 그 자신의 독특한 목적을 추구하고 있습니다. 발전된 정도에 따라서 집단적 부족적 목적을 위해 서로 협력을 하고 있으니 더 큰 목적이 적은 목적을 포괄하게 되어, 그런 식으로 가면 드디어는 모든 것이 예외없이 지향하는 절대적으로 단일하고, 궁극적이고, 클라이막스

적인 목적을 찾아 낼 수 있을 겁니다. 이 현상계를 볼 때 이런 견해는 맞지 않는다는 건 말할 나위도 없습니다. 셋째 시간에 말씀드린 바와 같이 미리 어떤 결과를 목적할 수가 있기는 합니다. 마는 이 세계에서 우리가 아는 한, 어떤 결과를 그 세목에 이르기까지 목적한 일은 없습니다. 개인이나 국가나 부자가 되겠다던가 위대해지겠다던가 착해지겠다던가 하는 막연한 목적을 지니고 출발합니다. 허나 앞으로 갈수록 예기치 않던 일들이 생겨나 앞선 예상을 뒤집어엎고 그 목적의 세목은 나날이 바뀌어질 수밖에 없습니다. 도달한 결과는 앞선 목적보다 좋을 수도 있고 나쁠 수도 있으나 반드시 더욱 복잡하고 달라지게 마련입니다.

목적과 목적 사이에도 충돌이 일어납니다. 그래서 한 목적이 다른 목적을 누르지 못하면 결국 타협할 수밖에 없는데 그렇게 되면 두 쪽이 미리 기도한 것과는 다른 결과가 나올 수밖에 없습니다. 대체적으로 말해서 대부분의 목적은 이루어진다고 할 수 있겠으나 모든 점으로 미루어 볼 때 이 세계의 목적론적 통일은 아직 불완전해서 점차 더욱 굳건한 통일체가 되려 하고 있다는 것은 분명합니다.

이 세계가 절대적으로 목적론적 통일을 이루고 있다고 주장하면서 우주안의 모든 것이 하나의 목적을 지니고 있다는 사람은 위험스런 독단론을 펴고 있는 거입니다. 이런 독단론에 빠진 신학자들도 세계의 각 부분이 이해상 갈등을 일으키고 있다는 사실을 더욱 구체적으로 알게 되면 도대체 단일한 클라이막스적인 목적이 어떤 것인가를 알기 어렵다고 생각하게 됩니다. 어떤 악이 앞날의 선에 도움이 되고, 쓴 맛이 각텔을 더 맛있게 하고, 약간의 위험과 고생이 훗날의 즐거움이 된다는 건 우리도 알고 있습니다. 대체적으로 이렇게 말할 수 있겠죠. 우주에 있는 악은 보다 큰 완성을 위한 방편이라고 말입니다. 그러나 우리 눈에 띄는 악의 규모는 너무나 커서 참고 견디어 내기가 힘듭니다. 브레들리나 로이스 같은 사람들의 선험적 관념론이래 봤자 욕기에 있는 말, 하느님의 생각은 우리 생각과 같지 않으니 두 손으로 우리 입을 막아라 하는 말 이상의 것은 못됩니다. 이렇듯 엄청난 공포심을 일으키는 신한테 인간이 아무 것도 호소할 수가 없습니다. 그의 동물정기(動物精氣)는 너무나 고급한 것입니다. 다시 말해

서 한 가지 목적만을 지닌 절대자는 범인들이 생각하는 인간적인 신일 순 없단 말입니다.

7. 사물들에게는 미적 통합도 있는데, 이것은 목적론적 통합과 대단히 유사합니다. 모든 사물들은 한 이야기를 하고 있는데 그 각부분은 그 이야기에 클라이막스가 있게끔 하기 위해 서로 연결되어 있습니다. 부분들이 서로 협력하고 있는 건 분명합니다. 일련의 사건들이 한 목적 밑에 통괄되어 있는 건 아니지만 뒤돌아보게 되면 사건들은 하나의 극적 구성을 이루고 있습니다. 초장, 중장, 대미, 하는 식으로 말입니다. 모든 이야기에는 끝이 있는 건 사실입니다. 이 사실에서 볼 때 다(多)의 견해를 취하는 게 더욱 자연스러워 보입니다. 이 세계는 서로 평행해 가면서 시작과 끝이 시간적으로 같지 않은 여러 가지 이야기로 충만해 있습니다. 그 이야기들은 때때로 서로 얽히고 간섭하고 하지만 우리 마음 속에서 그것들을 완전히 통합할 수는 없습니다. 제가 여러분의 경력을 더듬노라면 잠시나마 제 경력 생각은 할 수가 없습니다. 쌍둥이의 전기를 쓰는 사람도 독자들의 주의를 어느 한 쪽으로 쏠리게끔 쓸 수밖에 없는 거죠.

세계 전체가 한가지 이야기를 하고 있다는 사람은 역시 저 일원론적 독단론에 빠진 것인데 이런 독단론을 신봉한다는 건 위험한 일입니다. 세계 역사를 로우프와 같은 것으로 보아 로우프의 실 하나하나가 다른 이야기길 하고 있다고 보는 식으로 세계의 역사를 다원론적으로 보는 건 쉬운 일입니다. 이와는 달리 그 로우프의 절단면에 보이는 실 하나하나를 절대적으로 단일한 사실로 보고 길게 얽힌 실 전체를 불가분한 삶을 영위하는 하나의 생명체라고 보기는 곤란한 일입니다. 발생학에는 이에 참고 될만한 예가 있습니다. 발생학자는 현미경을 사용해서 주어진 한 개의 배종을 가로 잘라 수많은 단면을 만들어 가지고선 이번엔 다시 그것을 마음 속에서 입체적으로 결합시키곤 합니다. 그러나 이 세계의 여러 가지 구성요소들은 로우프의 실과 같아서 비연속적이고 교차적이어서 세로의 방향으로만 이어져 있는 것 같습니다. 세로의 방향으로 보자면 이 세계는 다(多)의 세계입니다. 발생학자라 할 지라도 자기 연구대상의 발달을 고찰하는 경우 각 기관의 역사를 따로따로 고찰할 수밖에 없습니다. 그런즉 절대적인 미적 통합

역시 추상적인 이상에 지나지 못하는 겁니다. 이 세계는 극과 같다기 보다는 오히려 서정시와 같은 것으로 생각됩니다.

지금까지 우리는 이세계가 그 많은 체계, 종류, 목적등에 의해 어떻게 통일되어 있는가 하는 것을 살펴봤습니다. 얼핏 보기보다는 이 세계는 더 많은 통일을 이루고 있습니다. 지배적인 단일한 목적, 체계, 종류, 이야기가 있을 것이라는 생각은 그럴사한 가설이 될 수는 있을 겁니다. 허나 여기서 말씀드릴 것은 지금 현재 우리가 가지고 있는 증거 이상의 증거도 없이 그런 가설을 독단적으로 시인하고 나선다는 것은 너무 성급한 일이라는 점입니다.

8. 과거 수백년 동안에 걸쳐 일원론의 중요한 사유수단이 되어온 것은 유일한 인식자라는 사상이었습니다. 다(多)는 그 유일한 인식자의 사유의 대상으로서만 존재한다—말하자면 그의 꿈속에 존재하고 그가 인식하고 있는대로 하나의 목적을 지니고 있으며 하나의 체계를 형성하고 그를 위해 하나의 이야기를 해 준다는 것입니다. 모든 사물에는 모든 것을 포괄하는 인식론적 통일이 있다는 이런 생각은 주지주의철학의 가장 숭고한 업적입니다. 전지자라고 불리우는 절대자를 신봉하는 사람들은, 명석하게 생각하는 사람이라면 피할 수 없는 이유에서 그렇게 한다고들 말해 오고 있습니다. 절대자는 광범위하게 실제적 효과를 보여 주고 있는데 그 가운데 몇가지는 이미 둘째 시간에 말씀드린 바 있습니다. 절대자가 참으로 존재한다면 여러 가지 중요한 차이점이 생겨나는 건 사실입니다. 여기서 절대자의 존재에 관한 논증을 모두 고찰할 수는 없고 다만 제가 보기엔 그 논증들이 건전한 것이라고 생각되지 않는다는 점만 말씀드리고 싶습니다. 그러므로 저는 전지자라는 관념은 가설에 지나지 못하는 것으로 보고 우주의 내용 전부를 한 눈에 바라볼 수 있는 견지, 즉 초점을 있을 수 없다는 다원론의 견해와 논리적으로 동등한 것이라고 볼 수밖에 없습니다. 로이스 교수는 “하느님의 양심은 총체적으로 밝고 투명한 의식적인 순간을 형성한다.”고 했는데 합리주의는 이런 타입의 인식론적 통일을 바탕으로 삼고 있습니다. 이와는 달리 경험론은 인간들이 잘 알고 있는 타입의 인식론적 통일로 만족하고 있습니다. 모든 것은 다른 것들과 더불어 어떤 인식자에 의해 알려지게 되는데 인식자는 어디까지나 다일 수 있고 가장 위대한 인식자라 할

지라도 모든 것을 다 알 수는 없을 것이고, 지금 알고 있는 것일 지라도 그것을 단번에 알 수는 없다, 즉 잊어버릴 수도 있다는 겁니다. 이들 두 가지 가운데서 어느 쪽 타입의 인식론적 통일 견지를 취해도 이 세계는 인식론적으로 어디까지나 우주일 수가 있는 겁니다. 세계의 여러 부분들은 지식에 의해 연결되게 마련인데, 다만 한쪽 입장을 취한다면 지식은 절대적 통일성은 지니게 되고 다른 쪽 입장을 취하면 지식이란 주렁주렁 켜맨 것이어서 겹치게 되는 수도 있다고 보게 될 뿐입니다.

순간적 또는 영원한— 둘 다 여기선 꼭 같은 말이지만— 그런 인식자라는 관념은 이미 말씀드린 바와 같이 오늘날의 주지주의의 커다란 업적입니다. 그 관념으로 인해서 ‘실체’란 관념은 사라져 버리고 말았습니다. 현대 옛날 철학자들은 실체란 관념을 심히 존중했고 또 그것으로써 통일화의 작업을 수행해 왔습니다. 그 자체로서 존재할 수 있는 보편적 실체, 우리가 경험하는 모든 특수한 것들은 그것을 바탕으로 삼고 있는 하나의 형태에 지나지 않는다는 실체의 관념 말씀입니다. 그것이 그만 영국 학자들의 실용주의적인 비판 앞에 굴복하고 만 것입니다. 그래서 오늘날에 와서는 형상이란 실체로는 그룹을 지어 나타나 보이고 서로 결합되게 마련이므로 유한한 인식자인 우리들은 모든 것을 한데 묶어서 경험하고 생각하게 된다는 사실을 나타내는 별명에 불과하다고 생각되고 있습니다. 이들 경험의 형식은 그것에 의해 결합되는 사실들과 마찬가지로 역시 우리 경험의 부분들입니다. 최근의 관념론들이 세계의 통일성을 설명하는 데 있어 현상의 배후에 있다는 상상하기조차 힘든, 어떤 원리에 대한 ‘내속’— 그것이 무슨 뜻의 말이든 간에— 내속한다는 식의 설명을 집어치우고 직접적으로 알 수 있는 방식으로 설명했다는 건 위대한 업적이라 하겠습니다.

그러므로 이 세계는 우리가 서로 연결되어 있는 것으로 경험하는 한도 안에서 “세계는 1인 것입니다.” 즉 우리가 명확한 연결성을 보는 그 만큼은 1이요 또 명확한 결단을 보는 그 만큼은 1이 아니라고 하겠습니다. 1이다 다(多)이다 하는 것은 견해의 차이에 따르는 것이고 거기에 따라서 명칭도 달라집니다. 순수하고 단순한 1의 세계일 수도 없고 또 순수하고 단순한 다의 세계도 아닙니다. 1의 세계는 여러 가지 형태이기 때문에 그것을 정확히 구

명하기 위한 과학적 작업에는 여러 가지 확실한 프로그램이 있을 수 있습니다. 그러므로 “우리가 아는 1이란 어떤 것이냐? 또 거기서 얻어지는 실제적인 결과에는 어떤 차이가 있느냐?”하는 실용주의적인 물음을 제기하게 되면 1이라는 것이 무슨 숭고한 원리로 생각하고 거기 미쳐 버리는 일이 없이 냉정하게 경험의 흐름 속에 뛰어 들 수가 있게 됩니다. 경험의 흐름 속에 뛰어들어가 보면 우리가 지금 생각하는 것보다 훨씬 더 많은 연결성과 통일성이 있음을 깨닫게 될지는 모르겠습니다마는 실용주의의 입장에서 볼 때 어떤 의미에 있어서나 이 세계가 절대적인 1의 세계라고 앞질러 말할 수는 없는 것입니다.

절대적 1이라는 것이 어떤 것인지를 분명하게 안다는 것은 어려운 일이므로 여러분들은 대개 우리가 도달할 온당한 태도에 만족하고 계실 줄로 압니다. 그러나 일원론으로 마음이 굳어버려 1과 다(多)를 동등한 것으로 보는데 만족할 수 없는 분도 정도상 차이가 있는 여러 가지 통합, 타입이 다른 통합, 부도체가 가로막는 통합, 다음에서 다음으로, 그것도 내적으로가 아니라 겉보기에만 그런, 간단히 말해서 인접적인 통합-이런 통합을 말한다는 건 설익은 사상 탓이라고 생각되겠지요. 사물들이 1이라는 것은 다(多)라고 하는 것보다 우월한 것이니까 참일 수밖에 없고 또 세계를 올바르게 보는 것일 수밖에 없다고들 생각하시겠지요. 그런데 실용주의에서는 이 우주를 완전한 합리성을 지닌 것으로 보지 않고 있으나 여러분은 이 우주가 무조건적인 통일체여서 각부분이 서로 굳게 뭉쳐있다고 생각하시겠죠. 그래야만 우리 형편을 완전히 합리적으로 생각할 수 있게 될 터이니까요.

극단적으로 일원론적인 사상이 많은 사람에게 중대한 의미를 지니고 있다는 데 대해선 의심할 여지가 없습니다. ‘하나의 생명, 하나의 진리, 하나의 사랑, 하나의 원리, 하나의 선, 하나이신 하나님’-이상은 오늘 배달된 크리스찬사이언스에서 인용한 것입니다만, 이런 신앙 고백은 실용주의적으로 볼 때 우리 감정에 호소하는 바가 있으며 또 하나라는 말이 거기 붙은 생명이니 진리니 하는 말과 동등한 가치를 지니고 있다는 점은 의심할 도리가 없습니다. 그러나 덮어놓고 하나라고 하는데 도대체 하나라는 게 뭘을 의미하느냐 하는 것을 지적으로 구명하려 들게 되면 역시

실용주의의 입장에서 결정할 도리밖엔 없게 됩니다. 1이란 그저 1이란 이름, 논의상의 우주의 뜻이거나, 확인할 수 있는 특수한 것들의 결합과 연결의 총합을 말하는 것이거나 또는 하나의 기원, 하나의 목적, 혹은 하나의 인식자처럼 모든 것을 포괄한다고 생각되는 하나의 결합 매개물을 말하는 것일 겁니다. 오늘날에 와서는 그 말을 지적으로 받아들이는 사람들은 하나의 인식자란 뜻으로 사용하고 있습니다. 그들은 하나의 인식자에게는 다른 결합의 형식도 내포되어 있다고 생각하고 있습니다. 하나의 인식자는 그의 영원한 꿈인 논리적·미적·목적론적 통일 속에 세계의 모든 부분을 포괄하고 있다고 생각하는 것입니다.

절대적 인식자라는 것의 성격을 분명하게 그려 내기란 불가능하기 때문에 우리로서는 절대적 일원론이 지니고 있고 또 앞으로도 일부 사람들에게겐 지닐 것으로 생각되는 권위는 지적인 면에 자리 잡고 있다기 보다는 신비주의를 바탕으로 삼고 있는 것으로 보는 게 좋을 겁니다. 절대적 일원론을 올바르게 해석하려면 신비가가 되어야만 합니다. 신비적인 정신상태는 반드시 그렇다곤 할 수 없겠지만 대개는 일원론으로 기울어지게 된다는 것은 역사가 증명하고 있습니다. 지금 여기서 신비주의의 일방적인 문제를 다룰 필요는 없습니다. 제가 말씀드리고 싶은 점을 알려 드리기 위해 신비주의의 주장을 한 구절 인용할까 합니다. 모든 일원론 철학의 전형은 힌두교의 베단타 철학인데 수년전 우리 나라를 방문했던 고 스와미비베카난다씨는 그 베단타 철학의 전형적인 선교사였습니다. 베단타 철학의 방법은 신비적 방법입니다. 추리하는 게 아니라 일정한 수도를 거치고 나면 진리를 깨닫고 그것을 전할 수 있게 되는 겁니다. 비베카난다는 여기서 행한 강연에서 그 진리를 이렇게 전하고 있습니다.

“우주에 있어서의 이 1, 생명의 1, 모든 것의 1을 깨달은 사람에게 고뇌가 있을 수 없습니다. 사람과 사람을 분리시키고 남자와 여자, 어른과 아이, 민족과 민족, 지구와 달, 달과 태양의 분리, 원자와 원자와의 분리, 이런 분리아말로 모든 고뇌의 원인입니다. 현대 베단타에서는 그런 분리는 없다는 겁니다. 사실이 아니란 말예요. 겉보기에만, 표면상으로만 그렇게 보일 뿐입니다. 사물의 핵심에는 언제나 통일이 있는 겁니다. 내면에 깊이 들어가 보면

사람과 사람, 여자와 아이, 민족과 민족 사이에, 또 빈부귀천을 막론하고, 그리고 또 신과 인간 사이에는 통일이 있는 겁니다. 모든 것이 1이요, 깊이 통찰해 보면 동물도 마찬가지입니다. 이렇게 깊은 통찰을 얻은 사람에게는 미망이 없습니다. … 그런 사람에게 어찌 미망이 있을 수 있겠습니까? 무엇이 그를 미망케 할 것입니까? 그는 모든 것의 실상 모든 것의 비밀을 알고 있으니 어찌 고뇌가 있을 수 있겠습니까? 또 무슨 욕망이 그에게 있겠습니까? 그는 모든 것의 실상을 구명해서 주님께, 모든 것의 핵심이요 통일인 주님께 이르는 것입니다. 그것은 영원한 축복이요, 영원한 지식이요 영원한 존재인 것입니다. 거기에는 죽음이나 질병, 슬픔이나 고뇌, 불만 같은 건 있을 수 없습니다. […] 실재인 이 핵심에는 비판할 자 없고 슬퍼할 자 없습니다. 그는 모든 것을 구명해 낸 겁니다. 모든 것이란 순수한 1자, 형태가 없는 자, 육체가 없는 자, 티없는 자요, 또 그는 인식자, 위대한 시인, 스스로 있는 자, 모든 사람에게 분에 맞는 것을 주는 자인 것입니다.”

보십시오, 이 일원론은 얼마나 철저한 일원론인가를. 1은 분리를 극복하는 데 그치지 않고 완전히 말살해 버립니다. 다(多)란 없다는 거죠. 우리는 1의 부분도 아닙니다. 1에는 부분이 없으니까요. 그런데 어떤 의미에선 우리가 존재한다는 건 분명한 사실인즉 우리 각 사람은 불가분적으로 또 총체적으로 1이란 겁니다. 절대적 1자, 그 1자인 나-여기에 종교가 있습니다. 그 종교는 감정면에서 볼 때, 실용주의적인 가치가 큰 종교인 것입니다. 완전무결한 안전감을 주니까요. 이에 관해 스와미씨는 또 이렇게 말하고 있습니다.

“우리 인간이 우주의 저 무한자와 하나인 것을 깨닫게 되면 즉 모든 분리가 사라져 남자, 여자, 천사, 신, 동물, 식물, 우주 전체가 1자에 융합되는 날에는 모든 두려움이 사라져 버리고 맙니다. 누굴 두려워하겠습니까? 내가 날 해칠 수 있나요? 내가 날 죽일 수 있나요? 내가 나한테 상처를 입힐 수 있습니까? 여러분은 여러분을 두려워합니까? 이렇게 되면 모든 슬픔이 사라져 버립니다. 나를 슬프게 할 것이 어디 있단 말입니까? 내가 이 우주의 유일한 존재인 걸요. 또 모든 시기심도 사라집니다. 누굴 시기하겠습니까? 나 자신을 시기할 수 있나요? 나쁜 감정도 사라집니다. 나 자신을 나

쁘게 생각할까요? 우주에는 나 하나뿐인 걸요. [...] 이 차별을 말
살해 버립시다. 다(多)라는 미신을 타파합시다. ‘이 다(多)의 세계
에서 1자를 보는 자, 이 비정의 세계에서 유정을 느끼는 자, 이 그
림자의 세계에서 실재를 보는자-그에게는 영원한 평화가 있습니
다. 그밖에 누구한테, 아무에게도 그건 없는 것입니다.’”

우리 모두가 이러한 일원론적 음악을 들을 수 있습니다. 들으면
정신은 양양되고 안전감을 느낄 수가 있지요. 우리는 누구나가
신비주의의 싹을 지니고 있지요. 저는 관념론자들이 절대자를 내
세우면서 어디에서든 보잘 것 없는 통일을 찾아낼 수만 있다면
그것은 논리적으로 1자를 입증하는 거라고 주장하고, 또 어디에
서든 보잘 것 없는 분리가 발견되기만 해도 그것은 어쩔 수 없는
불통일을 입증하는 거라고 주장하는 걸 볼 때, 그들의 추리가 그
처럼 결점 투성인데도 스스로 그 점을 비판해 내지 못하는 것은
논리적이건 비논리적이건 절대적인 1이 참일 수밖에 없다는 일
종의 신비주의적 감정에 사로잡혀 있기 때문이라고 생각할 수밖
에 없습니다. 1은 여하튼간 도덕적 분열을 극복해 줍니다. 애정
에는 유정적 생명의 총체적 통합을 이룩해 준다고 볼 수 있는 신
비주의의 싹이 깃들여 있습니다. 이 싹 때문에 우리는 일원론의
주장에 접할 때 그 권위를 인정하게 되고 지적인 문제는 이차자
적으로 돌려 버리게 되는 겁니다.

이 시간에는 이 문제가 지나고 있는 종교적 도덕적 문제에 관해
선 이만 해 두겠습니다. 마지막 시간에 가서 좀더 자세한 이야기길
하지요.

그럼 신비주의적 통찰이 지니고 있는 권위에 대해선 그만하고 1
과 다(多)의 문제를 순전히 지적으로 고찰해 보기로 하십시오. 이
때 실용주의의 입장이 어떤 것이겠는가 하는 건 명백합니다. 모
든 학설에서 나타나는 실제상의 차이라는 실용주의의 기준에 비
추어 명백한 것은 절대적 일원론이나 절대적 다원론은 모두 버릴
수밖에 없다는 점입니다. 이 세계는 그 부분들이 일정한 결합을
이루고 있는 그만큼은 1인 동시에, 그 결합이 없는 그만큼은 다
(多)이니 말입니다. 또 이 세계는 세월이 흐름에 따라 인간들이
그 결합의 체계를 세워가고 있으니만큼 점차적으로 더욱 많은 통
일을 이루어가고 있는 것입니다.

우리는 우리가 알고 있는 이 우주와는 다른 우주들, 즉 통합의 타입이나 정도가 다양각색인 우주들을 생각할 수도 있습니다. 가장 정도가 낮은 우주는 그 부분들이 ‘와’라는 접속사에 의해 이어지는 공존의 세계이겠죠. 지금에 있어서도 우리 몇몇의 내적 생명의 집합은 그런 우주라고 할 수 있겠죠. 우리가 상상하는 시간과 공간, 또 백일몽에서 보는 각가지 대상이나 사건들은 서로의 연결이 없을뿐아니라 다른 사람들이 생각하고 있는 그와 비슷한 내용과 아무런 관계도 없는 겁니다. 우리가 지금 여기 앉아서 꿈꾸고 있는 몽상들은 공연히 서로 교차될 뿐, 서로 영향을 주거나 간섭하는 일도 없습니다. 서로 공재하긴 하나 질서있게 뭉쳐 있는 건 아니니 우리가 생각할 수 있는 절대적 ‘다(多)’에 가까운 것이지요. 우리는 또한 그것들이 왜 한꺼번에 알려져야 하는지 그 이유를 알 수가 없습니다. 더욱이나 한꺼번에 알려진다고 해서 하나의 체계적인 총체로 알려져야 하는 이유는 더욱 알 수가 없습니다.

그러나 거기에서 우리 감각과 신체 운동을 첨가하면 통합의 정도는 더욱 높아지게 됩니다. 우리가 듣고 보고 또 행하는 일은 시간과 공간이라는 그릇에 담겨지면 모든 사건에는 날자와 장소가 붙게 됩니다. 그것들이 사물을 이루고 또 종류에 속하기도 하니 분류할 수도 있습니다. 그러나 우리는 사물과 종류는 있으나 우리가 잘 아는 인과 관계는 없는 세계를 상상할 수도 있습니다. 그런 세계에선 모든 것이 서로 작용하거나 영향을 주는 일이 없습니다. 설령 조잡한 기계적 영향은 있다손 치더라도 화학적 영향은 없을 겁니다. 그런 세계는 우리의 이 세계보다 훨씬 덜 통일된 세계지요. 또 물리적 화학적 교호작용은 완전하게 이루어지거나 정신이 없는 세계도 있을 수 있겠지요. 정신이 있으나 전적으로 사사로운 개인적 정신이어서 사회생활이 없는 세계 또 사회생활은 있으나 서로 안면이나 있는 정도에 그치고 사랑이 없는 세계, 또 사랑은 있으나 그것을 체계화시킬 풍습이나 제도가 따르지 못하는 세계등 여러 가지 층의 세계를 상상할 수가 있는 겁니다. 이러한 각 층의 세계들은 전적으로 불합리하거나 지리멸렬 상태의 세계라고 할 순 없습니다. 물론 보다 높은 층의 세계를 기준해 보게되면 열등한 것이긴 하겠지만 말입니다. 예를 들어 우리 정신이 ‘정신감응적’으로 연결되어 있어 모두가 다른 사람

들의 생각을 즉각적으로, 또는 어떤 조건하에서 즉각적으로 알 수 있다면 그런 세계에 살고 있는 사상가들이 보기엔 우리가 지금 살고 있는 이 세계가 열등한 세계로 보일 겁니다.

우리의 추측은 무한한 과거에까지 미칠 수 있은즉, 지금 우리가 살고 있는 이 세계가 지니고 있는 통합은 인간들의 모든 체계가 그렇듯 인간의 요구에 따라 점차적으로 이루어졌다고 생각할 수가 있을 겁니다. 만일 그런 가정이 정당한 것이라면 총체적인 1은 사물들의 시초가 아니라 끝머리에 가서 나타나게 될 것입니다. 다시 말해서 ‘절대자’라는 관념은 ‘궁극자’라는 관념으로 바뀌어져야 할 거란 말입니다. 이 두 관념은 결국 같은 내용의 것, 사실들의 최대한의 통일을 말하는 것이겠으나 다만 시간관계가 거꾸로일 뿐입니다.

이상과 같이 실용주의의 입장에서 우주의 통일성에 관한 문제를 논했는즉 여러분께서는 제가 둘째 번 강연에서 저의 친구 G. 파피니의 말을 인용해서 실용주의는 모든 학설을 부드럽게 하는 거라고 말씀드린 이유를 아실 수 있을 겁니다. 세계의 단일성을 지금까지는 대체로 추상적으로 장주되어 왔고 또 그것을 의심하는 사람은 바보 취급을 당해 왔습니다. 합리론자의 기질은 심히 격렬해서 때로는 사람들을 덜덜 떨게 할 지경입니다. 현대 이런 식으로 어떤 주장을 고수하게 되면 합리적 토론이나 구분을 할 수 없게 되는 겁니다. 특히 절대자에 관한 주장은 일종의 신앙이라 독단적이고 배타적인 것일 수밖에 없습니다. 1이요 쏘인자, 존재와 인식에 있어 첫째 변인 자, 그 자체가 논리적으로 필연적인 자, 낮은 사물들을 상호필연성이란 굴레를 씌워 통일하는 자-이런 존재가 그 내면적으로 딱딱함을 누그릴 수가 어찌 있었습니까? 이 세계에 다원론적인 면이 약간이라도 엿보인다든가 또는 그 부분의 어느 하나라도 잠시나마 전체의 지배에서 이탈, 독립될 기미가 엿보이기만 해도 그 주장은 무너져버리고 말게 됩니다. 절대적 통일성을 주장하게 되면 정도의 차가 있을 수 없습니다. 그것은 한 컵의 물이 절대적으로 순수하기 위해선 그곳에 단 한 마리의 콜레라균이 있어도 안되는 것과 마찬가지입니다.

이와는 달리 다원론에는 이와 같은 독단적이고 딱딱한 기질은 없습니다. 사물을 사이에 약간의 분리가 있어도 또 독립하려는 약

간의 기미가 보이고 부분 상호간에 약간의 자유로운 작용이 있고, 아무리 보잘것없다고 해도 약간의 신기한 것 우연적인 것이 있더라도 다윈론은 만족할 수가 있습니다. 그러면서도 참된 통일을 엄청나게 허용해 주기도 합니다. 얼마만큼의 통일이 있을 수 있느냐 하는 문제는 경험적으로 정해질 문제라고 다윈론에서는 생각하고 있습니다. 통일의 규모는 막대하고 엄청날지도 모릅니다. 현대 절대적 일원론은 통일성의 규모가 아무리 엄청나나 할 지라도 처음이건 나중에건 약간이라도 분리상태가 있는데 그것을 극복할 수가 없다면 와르르 무너져 버리고 맙니다.

실용주의는 사물들 간의 통일과 불통일의 비율이 어떻게 되어 있느냐 하는 문제는 경험적으로 확인되는 것을 기다리고 있는 판이니 다윈론 편을 드는 것은 말할 것도 없습니다. 실용주의에서는 훗날 유일한 기원을 가지고 있어 이 우주가 총체적으로 통합돼 있는 게 분명하다고 보는 것이 다른 어떤 가설보다도 타당하다고 밝혀질 수도 있으리라는 점은 인정하고 있습니다. 그러나 다른 한편으로는 그와 반대되는 가설, 즉 이 세계는 아직 그 통일이 불완전하고 언제까지나 그럴 것이라는 가설도 역시 존중하지 않을 수 없습니다. 그 가설이 바로 다윈론의 주장이지요. 현대 절대적 일원론에서는 그 가설을 진지하게 고려하지조차 못하게 하고 처음부터 불합리한 것이라고 낙인을 찍어놓으니 실용주의는 절대적 일원론을 동지고 보다 경험적 방식을 취하는 다윈론을 따를 수밖에 없습니다. (박경화 역, 『프래그머티즘』, pp.88-109)

절대적인 1은 하나의 가설에 지나지 못하는 것으로서이건 하지만 그대로 남아 있게는 되는데 오늘날에 와서는 그 가설이 모든 것을 예외없이 단일한 체계를 형성하고 있다고 보는 전지자라는 가설로 되고 말았습니다. 그리고 그 전지자는 절대자나 또는 궁극자라고 볼 수가 있습니다. 그 어느 쪽으로 보든 간에 이 가설에 대해서, 전에 알았던 또는 금후 알게 될 지식의 범위가 엄청나게 넓은 것이긴 하지만 그래도 모르는 게 있다는 가설이 맞아서 안 될 건 없습니다.

이 가설이 바로 인식론적 다윈론인데 일원론자들은 모를 소리라고 들 합니다. 어느 쪽이 옳으나 하는 점이 사실에 의해 밝혀질 때까지는 다윈론이나 일원론들은 똑같이 존중돼야 하므로 원래는 하나의 방법에

지나지 않는 것이 실용주의긴 하지만 다윈론에 대해 호의를 가질 수밖에 없습니다. 이 세계의 어떤 부분과 다른 부분과의 연결은 너무나 허술해서 ‘와’라는 접속사에 의해 이어지는 연결일 수도 있을 겁니다. 그저 뭉쳤다 흩어졌다 해도 상대쪽 부분에 아무런 내적 변화를 일으키지 못하는, 그런 관계일지도 모르죠. 이렇게 서로 첨가된 식으로 이 세계가 구성돼 있다는 다윈론적 견해는 실용주의로선 진지하게 고찰하지 않을 수가 없습니다. 이런 견지에 서게 되면 우리는 한 걸음 더 나아가서 이 현실 세계는 일원론자들이 주장하는 것처럼 ‘영원히’ 완성된 세계가 아니라 끊임없이 더 생겨나기도 하고 없어지기도 하는, 영원토록 완성되지 못한 세계라는 가설도 나올 수 있습니다.

하여튼 이 세계는 한 가지 점에서 불완전한 게 분명합니다. 우리가 이 문제를 가지고 이러쿵저러쿵 한다는 사실이 바로 우리 지식이 지금은 불완전해서 더 첨가돼야 한다는 걸 말해 주고 있습니다. 이 세계 속에 있는 지식에 관해 보자면 변화하고 성장하고 있다는 건 분명합니다. 지식이라는 것이 완성될 수 있는 것이라 치고 그 완성되어 가는 방식에 관해 우리가 일반적으로 하는 말에 비추어 보아 이 시간에 ‘상식’의 문제를 다루게 된 건 당연하고도 남는 일입니다.(박경화 역, 『프래그머티즘』, pp.111-112)

1.4.2. 실용주의의 사실적 적용

1.4.2.1. 실용주의와 종교

(김동식, 『프래그머티즘』, pp.127-131)

이제 주제를 제임스의 종교 철학에 대한 논의로 바꾸어 보자. 일반적으로 철학자들이 종교의 문제에 접근하는 방식은 여러 가지가 있겠지만, 일차적으로는 종교적 신념의 정당화 문제일 것이라고 본다. 종교에 관한 문제가 이러한 맥락에 놓이게 되면 종교는 하나의 사회 현상이나 문화로 간주되는 것이 아니라 종교적 신념의 의의나 의미 혹은 진리성 여부를 판단받는 입장에 놓이게 된다. 이러한 담론을 지배하는 관념을 말할 것도 없이 과연 종교적 신념은 진리인가, 혹은 믿을 수 있는 것인가, 믿을 수 있거나

없다면 어떤 이유 때문인가 등이다. 종교적 신념의 철학적 정당화 문제가 관건인 것이다.

‘철학적 정당화’의 담론을 구성하는 방식도 여러 가지가 있겠지만, 그 가운데 아마도 가장 큰 제약을 주는 요소는 ‘진리’라는 것, 혹은 진리와 연관성이 높은 것들일 것이다. 가령 칸트는 진리성을 이성에서 부합되는 것으로 보았기 때문 ‘이성의 한계 내에서의 종교’를 제안한다. 키에르케고르는 진리성을 주체성으로 보았기에 온갖 역설적 상황을 인정하면서도 ‘전적으로 타자’인 존재 앞에 주체적으로 홀로 서는 단독자의 길이 종교적 신념의 정수라고 제안한다. 반면에 가령 논리실증주의자들은 진리성을 논리적 필연성과 경험적 검증가능성의 두 경우라고 보았기에 종교적 신념은 인식상 무의미한 것이라고 본다. 그렇다면 진리란 사실에 대한 대응이라는 전통적 견해를 비판하면서 ‘실용주의적 진리론’을 주창한 제임스는 종교적 신념을 어떻게 보는가?

… (중략) …

제임스는 일차적으로 퍼스의 아이디어를 계승, 확대 적용하여 그것을 단지 의미 이론이 아니라 하나의 진리론으로 발전시켰다. 제임스는 과학적 개념에 대한 퍼스식의 이해 방식을 모든 신념으로 확대하여, 신념을 참이게 하는 것이 무엇인가를 묻고 거기에 대해 실용주의 진리론을 유력한 대답으로 제안하였다. 제임스는 전통 철학자들이 일반적인 제일 원리로부터 진리를 도출해 내거나 다양한 철학 체계의 교의들을 합리적으로 증명하거나 반증하려고 엄청나게 많은 시간을 허송하였다고 비판하였다. 오히려 그는 우리가 특정한 철학 체계를 선택할 경우 고려해야 할 것은 그것으로 인해 초래될 실천적 결과가 무엇인가를 묻는 것이라고 주장하였다. 요컨대 그는 “실천적 경험에 있어서 그 신념의 현금가치(cash-value)는 무엇인가?” 그리고 “그 신념이 참이나 거짓임

에 따라 이 세계에 무슨 특별한 차이가 벌어질 것인가?”를 묻는 것이 중요하다고 보았다. 그의 유명한 말처럼, 제임스에게 있어서 진리란 신념으로서 좋은 것, 그리고 확정적이며 지정가능한 이유에서 좋다는 것을 스스로 입증한 것들에 대한 이름이다.

이렇게 보면 제임스에게 종교적 신념에 관한 문제의 관건은 그 신념의 현금가치를 따지는 문제, 그것이 과연 신념으로서 좋은 것인가를 따지는 문제가 된다. 그리고 그것은 종교적 신념이나 도덕적 신념에 대한 회의론을 불식시키고, 제임스의 용어로 말하자면 ‘믿음의 권리’를 정당화시키는 문제로 귀착된다. 필자가 볼 때, 제임스가 이 문제를 풀어 가는 방식은 종교적 신념이나 도덕적 신념과 과학의 양립가능성을 피력하는 일로 구체화되었다. 그러한 노력은 제임스 자신의 실존적인 경험과도 깊은 연관성을 맺고 있었다고 볼 수 있다. 앞서서도 언급했듯이 그는 어린 시절 부친의 깊은 영향을 받으며 성장하였고, 또한 그의 부친이 겪었던 바와 흡사한 종교적 체험을 27세 때 겪었다. 그러한 개인적 체험이 그의 사상 일반은 물론 그의 종교철학에도 매우 중요한 계기와 탐구의 기본적인 바탕을 형성하였을 것으로 보인다. 말하자면 그는 종교적 경험의 권리 근거를 확보하는 사상을 피력할 충분한 내적 동기를 지니고 있었다고 할 수 있다.

그렇다면 제임스가 내세우는 논거들은 무엇인가? 더 구체적으로 『믿음에의 의지』 등에서 그가 피력한 주장들은 무엇인가? 제임스는 그 논문에서 “논리적 지성이 강요하지 않았다는 사실에도 불구하고, 신앙을 정당화하는 것, 즉 종교적 문제에 대해 믿는 태도를 채용할 우리의 권리를 옹호”하고자 한다. 이러한 무제 설정 구도는 종교적 신념의 채용 문제는 순전히 지적인 논구만으로 증명될 수 없다는 점을 암시하거나 전제하고 있다. 제임스의 입장에서 그것은 오히려 당연하다. 종교적 신념의 특성에는 경험적으

로, 혹은 순전히 지적으로 단정될 수 없는 요소들이 포함되어 있다고 보기 때문이다.

지금으로선 이 정도로만 말씀드리면 충분할까요? 이상 말씀드린 것이 옳다는 점은 나중에 밝히기로 하고 지금은 첫 번째 강연에서 말씀드린 점, 즉 실용주의야말로 경험론의 사고방식과 인간의 종교적인 요구와를 잘 조화시킬 수 있다는 점에 관해 몇 말씀 더하겠습니다.

사실위주의 기질이 강한 사람-그런 사람에 관해선 이미 말씀드렸으니 기억하실 겁니다만, 그런 사람들은 오늘날 유행하고 있는 관념론이 사실에 대해서 별로 관심이 적다고 보아 관념론과는 서먹서먹해지기 쉽습니다. 너무 주지적이란 말이지요, 옛날의 유신론은 신이 알 수 없고, 본말이 전도된 성질을 갖추고 있으며 또 어디엔가 높이 자리잡은 임금님처럼 보았으니 되먹지 않았다는 거지요. 그러나 이 유신론도 신이 이 세계의 디자이너라고 강력하게 주장하고 있던 때에는 구체적인 현실에 어느 정도 맞아들 수가 있었습니다. 그러나 다윈의 학설이 나타나 ‘과학적’인 사람들의 생각에서 신이 디자이너라는 생각을 단번에 일소해 버리고 난 다음엔 유신론은 그 바탕조차 잃어버리고 말았습니다. 그래서 현대인의 상상력으로서의 사물을 초월해 있는 게 아니라 사물 속에서 역사하고 있는 내재론적이랄까 범신론적이랄까 하는 신이나 생각할 수 있게 했습니다. 그래서 오늘날 철학적인 종교를 갈망하는 사람들이 마음을 이원론적인 낡은 유신론보다도 관념론적인 범신론에 쏠리게 됐습니다. 유신론을 강력히 옹호하는 사람이 아직도 많이 있기는 하지만 말씀입니다.

그러나 전시간에도 말씀드린 바와 같이 범신론의 주장도 사실위주의 사람, 즉 경험론자들은 받아들이기가 어렵습니다. 범신론도 절대주의라, 순수한 논리를 그 바탕으로 삼고 있어 구체적인 것과는 아무런 관련도 없으니까요. 신 대신 내세워진 절대정신이란 것은 어떤 것을 막론하고 모든 특수한 사실의 합리적인 전체라 보지만 이 세계의 특수한 사실이 현실적으로 어떤 것이든 간에 그 사실들 하고는 아무런 관련도 없는 것입니다. 사실들이 어떤 것이든 간에 절대자는 그 근원이 라는 겁니다. 이솝 이야기의 병든 사자와도 같이 모든 발자국은 그 사자 굴로 통하고 있지만 굴에서 나온 발자국은 없는 거와도 같습니다. 절대자 가지고서는 특수한 세계로 다시 내려갈 수는 없으며 절대자의

성질에 관한 관념으로부터 우리 생활의 필요하고도 중요한 결론을 이끌어낼 수는 없습니다. 절대자는 그와 더불어 있으면 또 그의 영원한 생각에 비추어 보면 세상만사가 다 훌륭하다는 보장을 주기는 하죠. 허나 우리는 우리가 그때그때 취하는 방도에 따라 일시적으로 구원받을 수밖에 없습니다.

저로서는 절대자라는 생각이 장엄하다는 점이라든가 존경받을 만한 많은 사람들이 거기서 종교적 위안을 받을 수 있다는 사실을 부인하고 싶진 않습니다. 그러나 인간적인 견지에서 볼 때 절대자란 생각은 너무 막연하고 추상적이라고 아니할 수가 없어요. 그것은 제가 말씀드린 합리론적 기질의 소산입니다. 그 기질은 경험론의 요구를 멸시하고 이 현실세계는 풍성한데도 불구하고 빈약한 윤곽만 그려 냅니다. 짜임새가 있고 고상하긴 하나, 그 고상하다는 건 지저분한 일엔 적합지 못하다는 나쁜 의미에서 고상하단 말이죠. 땀흘리고 먼지를 뒤집어써야 하는 이 세계에서는 ‘고상하게’ 보이는 것이란 주제넘다는 것이요 철학적으로 가치가 없다는 것이라 생각됩니다. 암흑의 왕자는 우리가 들은 대로 신사일지 모르지만 이 땅과 하늘에 있는 하느님은 결코 신사일 순 없습니다. 괴롭고 더러운 인간생활을 위해선 높은 하늘에서의 그의 위엄보다도 천스러운 봉사가 더 필요한 것입니다.

그런데 사실을 존중한다곤 하지만 실용주의는 일반 경험론처럼 유물론적 편견에 사로잡혀 있지는 않습니다. 나아가서는 추상적인 것이 특수한 것들을 잘 처리하고 어떤 목적에 도달하는 데 도움이 된다면 추상을 반대하지 않습니다. 우리 마음과 경험이 합작해서 이끌어내는 결론 이외의 다른 결론에 대해선 관심이 없긴 하나, 그렇다고 신학에 대해 애당초부터 편견을 품고 있는 것도 아닙니다. 만일 신학적 관념이 구체적인 생활에 대해 가치가 있다면 실용주의로선 그 가치만큼은 그 관념이 진리라는 걸 인정합니다. 그 이상 진리냐 아니냐 하는 것은 우리가 인정하는 다른 진리들과의 관계가 어떠냐 하는데 전적으로 달려 있는 겁니다.

선형적 관념론에서 말하는 절대자에 관해 금방 제가 말씀드린 것이 바로 좋은 예가 되겠습니다. 먼저 저는 그것이 장엄하고 많은 사람에게 종교적 위안을 준다고 말해 놓고선 막연하고 효과가 없다고 했습니다. 허나 그런 위안을 준다면 그것은 효과없는 것은 아니지요. 그만큼의 가치가 있고 구체적인 기능을 그만큼 발휘하는 것일 테니까. 그렇다면 실용주의자인 저로서는 ‘그만큼’ 진리라고 해야겠죠. 저는 여기서 주

저없이 그렇다고 말씀드리겠습니다.

헌데 이 경우 그만큼은 진리다라는 말은 무슨 말이겠습니까? 이 문제에 대해선 실용주의의 방법을 적용하기만 하면 됩니다. 절대자를 신앙하는 사람들이 그 신앙에서 위안을 받는다고들 하는데 그 말은 무슨 뜻일까요? 그것은 절대자는 유한한 악을 이미 ‘압도’해 버렸기 때문에 시간적인 현세가 영원한 세계로 될 수 있다고 볼 수 있게 됐고 절대자로부터 얻어진 결과를 신뢰할 수 있으며 죄를 범하는 일도 없고 공포심도 없고 우리의 유한한 책임 때문에 걱정할 필요도 없게 됐다는 말입니다.

간단히 말해서 우리는 때때로 도덕적 휴일을 즐길 수 있게 됐다는 말입니다. 그러니까 이 세상일은 우리보다 나은 자의 손에 맡겨져 있어 우리 알 바가 아니니 될대로 되라고 내맡길 수 있단 말입니다.

이 세상이란 개개인들이 때때로 근심걱정을 폭 풀 수 있게끔 되어 있어 될대로 되라는 기분도 적당한 것일 수 있기 때문에 도덕적 휴일도 취할 수가 있게끔 마련입니다. 그런데 그것은 제 생각이 잘못이 아니라면 절대자 ‘라고 알려진’ 것의 일부분에 지나지 않습니다. 절대자가 진리라고 보는 경우 우리로서는 위에 말한 것과 같은 태도로 생활할 수 있는데 실용주의의 입장에서 볼 때 바로 그런 점이 절대자가 지니는 가치인 것입니다. 절대적 관념론을 좋아한다곤 해도 보통으로 철학이나 읽는 정도의 사람으로선 절대자에 관해서 그 이상으로 깊은 생각을 품으려 들진 못할 겁니다. 절대자를 그 정도로 이용하는데 그칠 것인데 그 정도가 역시 대단히 값어치 있는 거란 말입니다. 그런 사람들은 절대자에 관해서 회의적인 말을 하는걸 듣게 되면 괴로워 하고 절대자에 대한 비판을 무시해 버리려고 하는데 그것은 그들로선 이해하기 어려운 절대자의 이모저모를 들추어내기 때문입니다.

절대자란 이런 것이고 그 이상의 것이 아니라면 누가 감히 그것이 진리가 아니라고 부인하겠습니까? 그걸 부인한다는 건 사람은 마음을 폭 쉬게 해선 안되고 휴일을 가져선 안 된다는 말이 될 터이니 말입니다.

어떤 관념이건 그것을 신봉할 때 우리 생활에 도움이 되는 한, 그것은 참된 관념이라는 제 말씀을 듣고 묘하다고 생각하는 분들이 계실 줄 압니다. 이익을 주는 만큼만 ‘좋은 것이다’라고 하면 곧 찬성하겠지요. 헌데 어떤 관념이 우리가 하는 일들을 돕는다면 그 관념은 돕는 만큼은 좋다는 건 시인하시겠죠? 그 관념을 가지는 것이 좋올테니까요. 허지만 어떤 관념을 가지는 것이 좋다 해서 그 관념이 ‘참되다’고

하는 건 ‘참’이란 말을 묘하게도 잘못 쓰는게 아니냐고들 하실 겁니다.

지금 단계로서는 이 어려운 문제를 충분히 해명한다는 건 불가능한 일입니다. 그러나 여기서 우리는 쉼, 두이 양씨, 그리고 또 이 사람의 진리관의 핵심을 찔렀지만 여기 관해선 여섯 번째 강연에 가서 자세히 말씀드리겠습니다. 다만 여기서 진리란 ‘좋은 것의 일종’이요 보통 생각하는 것처럼 좋다는 카테고리과 전연 별개의 것도 아니지만 그렇다고 그와 동등한 것도 아니라서 점만 말씀드려 두겠습니다. 참되다는 말은 좋은 신념 어떤 이유에서 건 좋다고 분명하게 말할 수 있는 신념에 관해서 하는 말입니다. 이 점은 인정 않을 수 없지요. 참된 관념이 실생활에 도움을 주지 못한다면, 즉 참된 관념을 알면 불리하고 그릇된 관념만이 쓸모있는 것이라면 진리는 거룩하다느니 존귀하다느니 또는 진리 추구가 우리 의무라느니 하는 주장이 생겼을 리 없고 도그마로 댔을 리 없습니다. 그런 것이 진리라면 진리를 기피하는 것이 오히려 우리의 의무이겠습니다. 그러나 실제로는 어떤 음식이 구미에 당길 뿐 아니라 이빨에 좋고 위나 신체조직에 좋은 것처럼 어떤 관념은 생각하기만 좋거나, 우리가 좋아하는 관념을 뒷받침해주기만 하는 게 아니라 실제 삶을 싸워 나아가는 데 도움이 되기도 합니다. 우리가 살아가야 할 정말 좋은 삶이 있고 또 우리가 그것을 믿으면 그런 사람을 살아가는 데 도움을 주는 관념이 있다면 그 관념을 믿는다는 건 참말이지 우릴 위해 좋은 일입니다. 단 그 관념을 믿음으로 해서 더 크고 중요한 이익에 차질만 없다면 말입니다.

‘믿어서 좋은 일’-이 말이야말로 진리의 정의와도 같습니다. 그건 ‘믿어야 한다’는 말과 대단히 흡사한 말인데 그 정의가 이상하다고 느끼는 분은 없을 겁니다. 믿어서 우리에게 좋은 것을 믿어서 안된다는 법은 있을 수 없겠지요. 이런데도 우리에게 도움이 된다는 생각과 참되다는 생각을 언제까지나 따로 생각해야 한단 말입니까?

실용주의에선 그렇지 말아야 한다고 봅니다. 저도 동감이 올시다. 추상적으로 그렇게만 말하는 데 대해선 여러분들도 물론 동감이겠지요. 허나 개개인의 생활을 위해 좋은 일은 아무거나 믿어도 좋다면 이 세계에 관해서 마음대로 공상을 할 수도 있고 감상적인 미신에 마음대로 젖어둘 수 있지 않겠느냐는 생각이 드실 겁니다. 참말로 옳은 생각입니다. 또 추상적인 것에 옮겨 가려면 문제가 복잡해지는 건 사실입니다.

“어쩌다가 더 중요한 이익에 차질을 가져오게 하지만 앓는다면 믿

어서 우리에게 좋은 신념은 참이라.”는 말씀을 제가 금방 했습니다. 그렇다면 실제 생활에서 우리의 특정한 신념으로 인해 차질을 일으키기 쉬운 중요한 이익이란 어떤 것이겠습니까? 그것은 그 신념과 맞지않는 신념에서 얻어지는 이익일 수밖에 없습니다. 다시 말해서 어떤 진리의 가장 큰 적은 우리가 가지고 있는 진리이외의 모든 진리란 말씀입니다. 진리란 자기보존의 악착스런 본능과 또 가지와 모순되는 모든 진리를 절멸케 해 버리려는 욕망을 지니고 있습니다. 절대자가 나에게 도움을 준다는 데 바탕을 둔 절대자에 대한 나의 신앙은 나의 다른 모든 신념으로부터 도전을 받습니다. 절대자에 대한 신앙이 나한테 도덕적 휴일을 주니까 진리라고 해 둡시다. 그러나 제가 생각해 보니-저는 여기서 한 개인의 자격으로 단호하게 말씀드리는 바입니다만-그 신앙은 도덕적 휴일 때문에 저버릴 수 없는 여러 가지 이익과 충돌하게 됩니다. 즉 그 신앙은 내가 싫어하는 논리와 결부된다던가 또는 나로 하여금 수궁할 수 없는 형이상학적 패러독스에 얽혀 들게 한다던가 하는 식으로 말씀합니다. 그래서 저로서는 이러한 지적 모순에 얽혀 들기까지는 안해도 이미 삶의 고통을 많이 겪은 터이라 절대자를 저버리는데 주저하지 않습니다. 그리관서도 도덕적 휴일만은 성큼 취하던가 아니면 철학자로서 다른 원리원칙을 바탕으로 도덕적 휴일을 정당화시키려 들든가 하게 됩니다.

만일 제가 절대자란 관념은 휴일을 준다는 가치밖에 없다고 본다면 다른 진리들과 충돌하진 않을 겁니다. 허나 우리는 우리의 여러 가지 가정들을 그런 식으로 제한해서만 생각할 수는 없지요. 가정들은 너무나 많은 특징을 지니고 있어 그 특징들이 충돌을 일으키게 됩니다. 그렇다면 제가 절대자를 믿지 않는 이유는 수많은 다른 특징들 때문인 것입니다. 저는 도덕적 휴일을 취하는 건 정당하다고 확신하고 있으니 말입니다.

이제 여러분께선 실용주의는 중개자요 조정자라는 말이나, 또 파피니의 말을 인용해서 우리 이론에 ‘융통성을 준다’고 한 말을 이해하실 줄 믿습니다. 사실이지 실용주의에는 아무런 편견도 없으며 방해가 되는 도그마도 없고 또 논증의 근거로 내세우는 엄격한 기준도 없습니다. 실용주의는 아주 친절합니다. 어떤 가정도 응대해 주고 아무리 분명한 것이라도 일단 고찰해 봅니다. 그러니 종교분야에선 반신학적 편견에 사로잡힌 실증주의적 경험론보다, 또 반대로 고원한 것, 고귀하고

단순하며 추상적으로 밖에 생각되어지지 않는 것에만 관심을 두는 종교적 합리론보다 우월한 입장을 차지하게 됩니다.

간단히 말해서 실용주의가 신을 찾는 길은 여러 갈래입니다. 합리론은 논리와 하늘에 집착하고 경험론은 외부감각에만 집착합니다. 실용주의는 논리나 감각은 물론 보잘것 없는 개인의 경험까지도 포함해서 아무 것이나 받아들입니다. 실제적 효과가 있는 것이라면 신비적 체험도 고려해 보고 사사로운 사실의 먼지 속에서 신을 찾기에 적합한 곳이 있거나 하다면 그곳에 있는 신도 찾으려고 합니다.

진리에 관해 실용주의가 내세우는 유일한 근거는 그것이 우리 삶을 가장 잘 인도해 주느냐 아니냐 하는 점, 즉 삶의 여러 부분에 적합하거나 또 우리 경험의 여러 가지 요구를 하나도 빼놓지 않고 총체적으로 잘 결합시켜 주느냐 하는 점입니다. 신학적 관념, 특히 신이란 관념에 그런 기능이 있다면 실용주의는 신의 존재를 부인하지 않습니다.그처럼 실용주의적이게 성공적인 관념을 “진리가 아니다.”라고 주장한다는 것은 실용주의로서는 넌센스라고 밖에 보지 않습니다. 구체적 실재와의 이런 일치이외에는 다른 아무 진리도 없다고 실용주의에선 보고 있는 겁니다.

마지막 장원에서 저는 실용주의와 종교와의 관계를 다시 말씀드릴 작정입니다. 여러분이 보시다시피 실용주의는 대단히 민주주의적입니다. 실용주의는 마치 대자연과 같아서 그 태도는 변화무쌍하고 융통성이 많으며 자원은 풍부해서 무궁무진하며 실용주의가 내리는 모든 결론은 다른 주장과 아주 우호적입니다.(박경화 역, 『프래그머티즘』, pp.52-59)

그러면 이 그대 가운데 그대, 즉 이 절대적인 실재의 세계, 도덕적 영감의 원천이요 또 종교적 가치를 지니고 있는 이 통일은 일원론적으로 해석해야 합니까, 아니면 다원론적으로 해석해 합니까? 그것은 사물에 앞서 있는 겁니까, 사물 안에 있는 겁니까? 그것은 원인가요, 목적인가요? 절대입니까, 궁극입니까? 최초의 것인지요, 아니면 최후의 것인지요? 우리로 하여금 앞을 바라보게 하는 건가요, 뒤로 나자빠지게 하는 건가요? 이 두 가지를 혼동해서는 안됩니다. 잘 가름해 놓고 보면 우리 인생에 대한 의미는 전연 달라지니까요.

실용주의적으로 생각하면 이 딜레마 전체가 세계가 지니고 있는 모든 가능성들과 관련돼 있다는 점에 주의해 주십시오. 지적면에서 볼 때 합리론에선 통일이라는 절대적 원리를 내세워 가지고 이것을 많은

사실이 지닌 가능성의 근거로 삼고 있습니다. 정서적면에서 볼 때 그 원리가 여러 가능성을 내포하고 제한하면서 결말이 좋게끔 보장해 준다고 보고 있습니다. 이렇게 볼 때 합리론의 절대자는 선한 모든 것을 확실하게 해 주고 악한 모든 것을 (영원히) 불가능하게 해 주는 것이 되어 가능성이라는 카테고리를 몽땅 더욱 견고한 다른 카테고리들로 바꾸어 버린다고 말할 수 있을 겁니다. 여기서 우리는 이 세계는 구원 받아야 하고 또 받을 것이라고 주장하는 사람과 세계는 구원받을지도 모른다고 믿고 만족해하는 사람과는 종교적으로 볼 때 엄청나게 다른 사람들이라는 사실을 알 수 있습니다. 그런즉 합리론자의 종교와 경험론자의 종교와의 충돌은 전적으로 이 가능성이 어떤 식으로 타당하나 하는 문제와 관련돼 있는 겁니다. 그러니 먼저 이 말에 초점을 뒤야 하겠습니다. ‘가능’이란 말은 엄밀히 따져 무슨 말입니까? 생각이 열린 사람은 이 말이 존재의 제3계급, 즉 존재보다는 실재성이 적고 비존재보다는 많은 상태, 예명의 나라, 혼성상태, 실재가 가끔 스쳐가곤 하는 유령의 나라라고 생각합니다.

그러나 이런 개념은 너무 막연하고 아무런 설명도 안되니 만족할 만한 것이 못됩니다. 다른 경우와 마찬가지로 이 말의 뜻을 캐내기 위해선 실용주의의 방법을 적용하는 도리밖에 없습니다. 우리가 어떤 것이 가능하다고 할 때 무엇이 달라지는 겁니까? 누군가가 그것은 불가능하다고 한다면 우리는 그와 대립되는 거고 또 그것이 현실적이다 하고 말하는 사람이나 그것이 필연적이라고 하는 사람과도 우리는 대립되는 겁니다.

이렇게 대립된다는 사실이 문제가 되는 건 아닙니다. 어떤 것이 가능하다고 말한다면 한걸음 더 나아가서 현실적인 어떤 차이가 생겨날 순 없을까요?

그 말이 참인 경우 적어도 그 가능한 것을 방해할 수 있는 것이 존재하지는 않는다는 소극적인 차이는 생겨납니다. 방해물이 실제로 없으니 그것이 불가능하지는 않다, 즉 공허하고 추상적 의미에선 가능한 것이라고 할 수 있죠.

그러나 대부분의 가능한 것들은 공허하지 않습니다. 구체적인 바탕이 잘 마련돼 있습니다. 그것은 또 실용주의적으로 볼 때 무엇을 의미합니까? 그것은 단지 방해하는 조건이 없을 뿐만 아니라 가능한 그것을 산출해낼 수 있는 조건이 실제로 갖추어져 있다는 말입니다. 그런즉

가능한 병아리란 말의 구체적인 뜻은 1. 병아리란 관념은 본질적인 자기모순을 내포하지 않았으며, 2. 애들이나 족제비 기타 적이 될 존재가 부근에 없고, 3. 적어도 한 개의 현실적 계란이 있다는 말입니다. 가능한 병아리란 현실적인 계란 플러스 실제 알을 품고 있는 암탉이나 부란기 같은 것을 의미합니다. 현실적 조건들이 완전한 상태에 가까워질수록 병아리는 바탕이 더욱 굳건한 가능성으로 됩니다. 모든 조건이 완전히 갖추어지면 병아리는 가능성임을 그치고 현실적 사실이 됩니다.

이런 식으로 세계의 구원문제를 생각해 보십시오. 세계의 구원이 가능하다는 것은 실용주의적으로 볼 때 무엇을 의미하는 겁니까? 그것은 세계를 구원할 수 있는 조건 몇가지가 현실적으로 존재한다는 말입니다. 그런 조건이 많다면, 그만큼 방해하는 조건은 적어집니다. 구원 가능성의 바탕이 더 굳건해질수록 구원의 개연성은 보다 더 커집니다.

가능성에 관한 예비적 고찰은 이만하기로 하십시오.

그런데 만일 우리 마음은 세계의 구원같은 것에 대해선 무관심하고 중립적이어야 한다고 말한다면 그것은 우리 인생의 참 정신과 모순되는 말일 겁니다. 중립인 체하는 사람이 있다면 그건 자기는 바보요 허풍선이라고 말하는 거나 다름없습니다. 우린 누구나가 이 우주의 불안정성을 적게 하길 원하고 있습니다. 이 세계가 모든 적으로부터 위협을 받고 있고 생명을 파멸시킬 공기가 스며들게 되어 있다면 우리는 불행할 것이고 또 불행해야 합니다. 그럼에도 불구하고 세계의 구원은 불가능하다고 생각하는 그야말로 불행한 사람들이 있습니다. 그들의 주장을 비관론이라 합니다.

이와는 달리 세계의 구원은 불가피하다는 주장이 낙관론입니다.

이 양자는 중간에 개량주의라는 것이 있는데 지금까지는 그것을 무슨 주의로 생각했다기보다는 인간사를 대한 하나의 태도로 보아왔습니다. 낙관론은 유럽 철학에서는 지배적인 주의였습니다. 비관론은 최근에 와서야 쇼펜하우어가 주장했고 체계적으로 그걸 주장하는 사람은 아직 극소수입니다. 개량주의는 구원이 필연적이라고도 또 불가능하다고도 보지 않습니다. 구원을 하나의 가능성으로 보는데 그것을 위한 현실적 조건이 많아질수록 그 개연성은 커진다고 봅니다.

실용주의가 개량주의 쪽으로 기울어져야 할 것은 뻔한 일입니다. 세계의 구원을 위한 일부 조건은 현존하니 이 사실에 대해 눈을 감을 수는 없습니다. 이제 나머지 조건들만 갖추어진다면 구원은 현실적으로

완성되는 겁니다. 지금 제가 하는 말은 너무나 요약적이긴 합니다. 여러분께선 ‘구원’이란 말을 마음대로 생각하셔서 그것이 이곳저곳에서 부분적으로 일어난다고 생각하셔도 좋고 또는 클라이막스에 이르러 전면적으로 일어날 현상이라고 생각하셔도 좋습니다.(박경화 역, 『프레그머티즘』, pp.186-189)

제가 지금 합리성에 관해 드린 말씀은 그저 덤으로 한 말이에요 탈선이었습니다. 우리가 문제삼고 있던 것은 이 세계는 전체적으로 성장하는 것이 아니라 부분들의 기여로 군데군데 성장한다는 것이었습니다. 이 가설을 산 가설로 진지하게 생각해 주시기 바랍니다. 이 세계의 창조자가 창조하기 전에 여러분한테 이렇게 문의해 왔다고 생각해 보십시오. “나는 이제 세계를 창조하려고 하는데, 그 세계는 꼭 구원받을 수 있는 세계는 아니고, 또 그것이 완전한 것이 되는 건 조건부다. 그 조건이란 각자가 자기 ‘최선을 다해야 한다’는 것이다. 나는 그대에게 이 세계에 참여할 기회를 주겠으나 안전을 보장할 순 없어. 그건 정말 위한 모험이긴 한데 이겨나갈 수도 있지. 진정 힘써 해내 할 일은 사회 전반에 걸친 협동작업이야. 거기 참여해보겠나? 자네 자신과 또 남들을 중심으로 신뢰하면서 한번 해 볼텐가?” 이렇게 말입니다.

이런 세계에 참여하라고 제의해 왔을 때 여러분은 아무래도 안전하지가 않으니 그것을 거절하겠다고 진심으로 생각하시겠습니까? 것처럼 근본적으로 다원적이고 비합리적인 우주의 한부분이 되기보다는 차라리 악마가 부르는 소리에 잠깐 깨어났지만 원래대로 무 속에서 잠들어 버리겠다고 생각하시겠습니까?

정상적인 사람이라면 그렇게 하지 않을 겁니다. 우리 대부분은 그런 우주에 적합할 수 있는 탄력있는 건전한 마음을 지니고 있습니다. 그러니 대개 그 제의를 수락하고-“그럼 약속했소! 틀림없이”라고 할 겁니다. 그 세계는 우리가 실제로 살고 있는 세계와 꼭 같습니다. 그리고 우리는 우리를 키워준 노자연(老自然)에 대해 충성해야 하니 거절할 수가 없지요. 우리한테 제의된 세계는 가장 생생한 의미에서 ‘합리적’이라 생각될 겁니다.

그런즉 대부분의 사람들은 이 제의를 환영하고 조물주의 의도에다가 자기들의 의도를 첨가하려 할 겁니다. 그러나 일부 사람들은 아마 안그럴 겁니다. 사람들이 많이 모이느라 병적인 사람도 있게 마련이

고, 또 안전하기 위해선 다만 선전분투하는 길밖에 없다면 그런 사람들은 별로 마음이 내키지 않을 거니 말씀입니다. 누구나가 실망할 때가 있죠. 자기 자신이 싫어지고 보람없이 애만 쓰일 때 같이 말합니다. 삶이 지리멸렬되어 탕자와 같이 되고 말죠. 기회라는 걸 생각치 않게 됩니다. 일체를 체념하고 아버지 목에 매달릴 수 있는 세계를 갈구하다 보니 마치 물 한 방울이 강물이나 바다에 합쳐버리듯 절대적인 삶 속에 흡수되어 버리고 싶어지는 겁니다.

그 평화와 안식, 즉 이런 순간에 우리가 회구하는 평안이란 이 유한한 경험 속에서 겪어야 하는 불행에 마음이 교란당하지 않겠다는 겁니다. 열반이란 감각의 세계에서 일어나는 여러 가지 업들의 영원한 윤회로부터의 안전을 말합니다. 본질적으로 이런 태도를 취학 있는 인도교도나 불교도는 더 많은 것을 경험하는 일이 두렵고 삶이 두려운 겁니다.

종교적 일원론은 이런 경향을 가진 사람들을 이렇게 위로합니다. “일체의 것이 필수적이고 없어선 안된다.-영혼과 마음이 병들어 있는 그대마저도. 일체의 것이 하느님과 하나요, 하느님과 함께 있으면 평안하다. 영원한 손이 내려져 있으니 이 유한한 현상의 세계에서 그대가 실패하는 것 같건 성공하는 것 같건 문제가 아니다.” 극도로 비참해진 사람에게겐 절대주의만이 구원의 길이라는 건 의심할 여지가 없습니다. 다원론적 도덕은 그런 사람에게겐 이발이 떨리고 심장이 얼어붙거나 할 뿐입니다.

그런즉 우리는 날카롭게 대립되는 두가지 타입의 종교를 구체적으로 알아본 셈입니다. 이미 사용한 말로 하자면 절대주의적인 것은 연심파의 맘에 들고 다원론적인 것은 경심파의 맘에 듭니다. 다원론적인 것은 종교적이지 아니라고 하는 사람이 많습니다. 그건 도덕적인 것이고 일원론적인 것만이 종교적이라는 거예요. 일류 사상사를 살펴볼 때 자기 자신을 포기하는 것으로서의 종교와 자기자신에 만족하려는 도덕은 서로 용납될 수 없는 사이라 자주 싸워 왔습니다.(박경화 역, 『프레그머티즘』, pp.191-194)

이제 우리는 철학의 최종적 문제와 맞부딪치게 됐습니다. 넷째 시간에 저는 일원론과 다원론 가운데서 양자택일하는 일은 우리가 생각할 수 있는 문제 가운데서 가장 심각하고 중대한 문제로 본다는 말씀을 드렸습니다. 그 중 어느 하나를 택하는 일은 궁극적인 것입니까? 어느

한쪽만이 진리일까요? 다윈론과 일원론은 서로가 절대로 용납될 수 없는 것일까요? 그래서 만일 세계가 정말 다윈론적으로 되어있어 분산적인 개개물의 집단으로 되어 있다면 이 세계는 한 부분씩, 사실상 개개물의 행위의 결과로 구원을 받을 수밖에 없을 겁니다. 그리고 또 서사시적인 세계의 역사는 어떤 본질적인 1에 의해 얽매어 있는 것을 수도 없을 겁니다. 다(多)를 미리 ‘흡수’하고 영원히 ‘극복’해버린 1에 의해서 말입니다. 과연 그럴까요? 그렇다면 우리는 어느 한 쪽 철학만을 택해야 할 겁니다. 양쪽 모두에 대해 옳다고 할 수는 없습니다. 부인할 수 있는 쪽은 부인하지 않을 수 없습니다. 결정적인 실망을 고백하지 않을 수 없죠. 우리 행위는 가분적인 것이 아니니 건전한 마음과 병든 마음이 함께 있을 수 없으니까 말입니다.

물론 인간이니까 하루는 마음이 건전했다가 다음날에 병들 수도 있죠. 또 철학의 아마추어에 지나지 못하니 자기는 일원론적 다윈론자라거나 자유의지적 결정론자 또는 기타 생각나는 대로의 절충주의자라고 할 수도 있을 겁니다. 그러나 명석하고 수미일관하기를 원하고 또 진리와 진리를 조화시키려는 실용주의적인 생각을 품은 철학자인 이상 솔직하게 연심파의 사상을 취하느냐 경심파의 사상을 취하느냐 하는 문제에 부닥칠 수밖에 없습니다. 특히 이런 의문이 늘 저한테는 도사리고 있습니다. 즉 연심파의 요구는 너무하지 않나 하는 생각입니다. 또 세계가 이미 어떻게든 전체적으로 구원되었다는 생각은 너무 안이한 생각이나 아닐지? 종교적 낙관론은 너무나 목가적이 아닌지? 반드시 일체의 것이 구원받아야 하나? 구원에 대가는 없을까? 최후의 말은 감미로울까? 우주에서는 전적으로 긍정만 해서 좋을까? 인생의 핵심은 부정이 아닐는지? 인생은 ‘엄숙’하다고 하는데, 이것은 피할 수 없는 부정과 손실이 인생의 일부를 이룩하고 있으며 또 어디엔가는 희생이 있으며 격렬하고 쓴 맛이 인생이라는 술잔 밑에는 있게 마련이란 것들의 의미하는 게 아닐지 하는 의문들입니다.

저는 여기서 마치 실용주의를 대표하는 양 말할 순 없습니다. 다만 제가 말씀드릴 수 있는 것은 제 자신의 실용주의는 제가 도덕적인 쪽으로 기울어지고 총체적인 화해에 대한 요구를 저버리는 걸 막지 않는다는 것뿐입니다. 실용주의가 다윈론을 아주 진지한 가설로 다루니까 그럴 수가 있는 겁니다. 결국 이런 문제에 결단을 내리게 하는 것은 논리가 아니라 신앙입니다. 논리가 저의 신앙을 비토하려 드는 걸 저

는 단연코 물리칩니다. 저는 이 우주가 정말 위험스럽고 모험적인 것이라고 해서 꿈무늬를 빼거나 “참아줘.”하고 소리치진 않고 기꺼이 그것을 받아들일 수 있을 것같은 기분이 듭니다. 우리는 탕자같은 태도를 취할 수 있는 구실이 많기는 하지만 그것이 인생에 대한 정당하고도 최종적인 태도일 수는 없다고 생각하고 싶습니다. 인생에는 진정한 패배와 패배자가 있고 존재하는 일체의 것이 남김없이 보존되는 건 아니라는 그 점, 저도 인정합니다. 저는 이상을 신봉하되 그것이 중국이지 시초는 아니며 또 발췌지 전체는 아니라고 봅니다. 잔을 비우노라면 찌꺼기가 남긴 하지만 우리가 마시는 것은 얼마든지 맛이 있을 수 있는 겁니다.

사실만큼 수많은 인간들이 우주를 이렇듯 도덕적이고 서사시적인 것으로 상상하면서 살고 있습니다. 그리고 흠어진 부분을 주렁주렁 이어 놓는 데 성공하면 자기들의 합리적 요구는 채워진 거라고들 생각하고 있습니다. 이런 마음을 잘도 표현하고 있는 그리스의 명시를 번역한 게 있으니 인용해 보기로 하겠습니다. 보상받지 못할 상실, 그것이 설사 자아의 상실일지라도 감수하려는 마음을 읊고 있는 시입니다.

관선으로 이 바닷가에 묻힌 선원이 그대들더러 닳을 올리란다.

우리는 이미 사라져 버렸건만 바람을 담백 안은 돛, 돛, 그 많은 돛들이 광풍을 뚫고 미끄러져 나간다.

하느님의 영광을 위해선 영원한 멸망의 구렁텅이에라도 빠지겠느냐는 물에 “네”하고 대답한 청교도들의 마음은 이 시의 정신처럼 객관적이고 고결한 것이었습니다. 이 세상 악에서 벗어나는 길은 그것을 ‘지양’하거나 또는 본질적 요소라고 해서 전체 속에 그냥 보존하는 길이 아니라 그것을 ‘극복’하는 길입니다. 그것을 몽땅 털어버리고 바다물에 내던져 그것을 타고 넘어 우주로 하여금 그것이 있는 곳과 그것의 이름마저 잊어버리게 하는 데 있는 겁니다.

그런즉 ‘엄숙성’이란 요소가 배제되지 않는 거치른 우주를 진심으로 받아들이는 일은 전적으로 가능한 일입니다. 그럴 수 있는 사람이라면 누구나가 진짜 실용주의자라고 볼 수 있을 겁니다. 그런 사람은 아직 확신할 수 없는 가능성을 신뢰하고 자기 이상을 실현하기 위해 필요하다면 자기자신을 내던지려고 합니다.

그러면 이런 우주에서 그가 자기에게 협력해 주리라 믿고 있는 힘이란 어떤 것일까요? 적어도 이만큼은 된 이 현실적 우주라는 무대에서 활동하고 있는 형제들만은 그런 힘이 되어 줍니다. 그밖에 우리가 고찰해온 다윈론 타입으로 종교적인 사람들이 신봉하는 초인간적 힘은 없을까요? 그 다윈론자들이 “하느님 이외엔 하느님이 없다”고 하는 말은 일원론적인 말로 들릴지도 모릅니다. 현대 인류의 원시적인 다신론은 어찌다가 불완전한 유일신론으로 되고 말았습니다. 그런데 유일신론, 형이상학자들이 가르치는 것이 아닌 종교의 유일신론은 언제나 신을 이 거대한 세계의 운명을 결정하는 모든 것 가운데서 유일한 구원자, 그중에서 제일인자라고 보아 왔던 것입니다.

지금까지 강연에서 제가 인간, 또 인간적인 국면에만 국한시켜 말씀드렸기 때문에 여러분은 대개가, 실용주의란 초인간적인 것은 썩 빼버리고 만다는 인상을 받았을지도 모르겠습니다. 제가 절대자에 관해선 별로 탐탁치 않게 말씀드린 것도 사실이고 지금 이 순간까지도 절대자 이외의 초인간적인 가설에 관해선 한마디 얘기도 안했습니다. 저로서는 절대자란 초인간적이라는 사실 이외에는 유신론적 신과 공통되는 점이라곤 하나도 없다는 사실을 잘 알고 계시리라 믿습니다. 실용주의의 입장에선 하느님이란 가설은 그 말이 지니는 최대한도의 의미로 만족스럽게 통할 수만 있다면 진리라고 봅니다. 그밖에 어떤 난점이 있다손 치더라도 그 가설은 잘 통한다는 것이 경험적으로 밝혀졌으니, 문제는 다른 진리들과 잘 어울릴 수 있게끔 이 가설을 잘 손질하고 규정하는 일 뿐입니다. 마지막 시간이라 본격적인 신학론을 펼 수는 없습니다. 그러나 제가 이미 말씀드린 바와 같이 저는 인간의 종교체험에 관한 저서를 냈고 또 그 저서가 하느님의 실재성을 옹호한 것으로 평가되고 있을수록 여러분께선 제 실용주의가 무신론이란 비난은 하지 않으시겠죠. 저는 인간의 경험이야말로 이 세계에 있는 경험 가운데서 최고의 것이라고는 결코 생각지 않습니다. 오히려 저는 우리와 우주와의 관계는 우리가 키우는 개나 고양이와 전체 인간의 생활과 비슷하다고 생각합니다. 개나 고양이는 우리 화실이나 서재에서 삽니다. 그것들은 그 방의 경치 속에 들어 있긴 하면서도 그 의미는 전혀 모르고 있습니다. 그것들은 역사라는 곡선의 접선이긴 하나 그 곡선의 시초나 끝이 어디며 곡선 모양이 어떤지는 알지 못합니다. 이와 마찬가지로 우리는 사물들의 보다 넓은 생활의 접선입니다. 그러나 개 또는 고양이

이의 이상이 대부분은 우리 이상과 일치하는 것처럼, 또 개나 고양이는 그 사실에 관한 산 증거를 낱알이 목격하고 있는 것처럼 우리 또한 종교적 체험에서 얻은 증거를 토대 삼아, 보다 높은 힘이 있으며 또 그 힘은 우리 이상과 비슷한 이상을 품고 세계를 구원하기 위해 역사하고 있다고 믿어도 좋을 겁니다.

종교가 다원론적 또는 개량주의적 타입의 것일 수도 있다고 생각한다면 실용주의를 종교적이라 할 수도 있다는 건 인정할 수 있으실 겁니다. 그러나 그런 타입의 종교로 만족할 수 있느냐 없느냐 하는 문제는 여러분 스스로가 결정할 문제입니다. 실용주의는 독단적인 해답을 보류하는 수밖에 없습니다. 왜냐하면 긴 눈으로 볼 때 어떤 타입의 종교가 가장 제 구실을 잘할지는 확실하게 알 수 없으니 말입니다. 사람들의 지나친 여러 가지 신앙 또 신앙적 모험들은 사실이지 그것이 과연 근거가 있는 것인가 아닌가를 검토해볼 필요가 있습니다. 여러분도 몇번 모험을 하는 일이 있겠죠. 만일 여러분이 철저한 경심파라면 이 혼돈한 감각적 사실에 만족할 터이니 종교란 필요없을 겁니다. 만일 철저한 연심파라면 보다더 일원론적인 종교를 택하겠죠. 다원론적인 종교, 그것은 가능성은 신뢰하되 필연성은 믿지 않으니 그런분들에게 충분한 평안을 줄 순 없을 겁니다.

그러나 여러분이 극단적이고 철저한 경심파나 연심파가 아니라 우리 대개가 그렇듯이 얼치기라면 제가 제의한 다원론적이고 도덕적인 타입의 종교가 아마 바라고 있던 일종의 종합적인 종교일 수도 있을 겁니다. 한쪽에는 거치른 자연주의, 다른 한쪽엔 초월적인 절대주의, 이 양자의 틈바구니에 끼어있는 여러분은 제가 멋대로 실용주의적인 혹은 개량주의적 타입의 유신론이라 부른 것을 요구하고 있었는지도 모르겠습니다.(박경화 역, 『프래그머티즘』, pp.194-199)

참·고·문·헌

원저 목록

- 『프래그머티즘』, 박경화 역, 미네르바, 1971.
- 『프래그머티즘의 철학』, 이남표 역, 중앙문화사, 1962
- 『프래그머티즘 종료론, 인간의 불멸성』, 박정화 역, 대양서적, 1973.
- 『프래그머티즘』, 김병옥, 박경화, 이상옥 역, 신화사, 1983.
- 『종교적 경험의 다양성』, 김재영 옮김, 한길사, 2000.
- The Works of William James*, Cambridge, MA and London : Harvard University Press, 17 vol., 1975-.
- William James : Writings 1878-1899*. New York: Library of America, 1992.
- William James : Writings 1902-1910*. New York: Library of America, 1987.
- “Remarks on Spencer's Definition of Mind as Correspondence,” first published in *The Journal of Speculative Philosophy*, 1878. Contained in *Essays in Philosophy*, pp. 7-22.
- The Principles of Psychology*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981. Originally published in 1890 [PP].
- The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Cambridge, MA and London: Harvard University Press, 1979; first published in 1897

[WB].

- “Philosophical Conceptions and Practical Results,” 1898.
Contained in *Pragmatism*, in *The Works of William James*, pp. 255-70.
Pragmatism. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979. Originally published in 1907 [P].
A Pluralistic Universe. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1977. Originally published in 1909 [PU].
The Meaning of Truth, Cambridge, MA and London: Harvard University Press, 1979 [MT]. Originally published in 1909.
Essays in Philosophy. Cambridge, MA and London: Harvard University Press, 1978 [E].
Some Problems of Philosophy. Cambridge, MA and London: Harvard University Press, 1979. Originally published in 1911.
The Letters of William James, ed. Henry James, Boston: Little Brown, 1926.
The Correspondence of William James, ed. Ignas K. Skrupskelis and Elizabeth M. Berkeley, 12 volumes. Charlottesville and London, University Press of Virginia, 1992-. (Volumes 1-3, William and Henry; Volume 4 1856-77.)
Selected Letters of William and Henry James, Charlottesville and London, University Press of Virginia, 1997.

이차 문헌

- 김동식, 『프래그머티즘』 (서울 : 아카넷, 2002)
- 김재영, 『윌리엄 제임스의 신비주의이론』, 『종교연구』 Vol.14. 한국종교학회, 1997.
- Barzun, Jacques, *A Stroll with William James*. New York : Harper and Row, 1983.
- Bird, Graham, *William James* (The Arguments of the Philosophers). London: Routledge and Kegan Paul, 1986.
- Cotkin, George, *William James : Public Philosopher*, Baltimore : Johns Hopkins UP, 1990.
- Durkheim, Emile, *Pragmatism and Sociology*, trans. by J.C. Withehouse et. al. (Cambridge University Press, 1983)
- Edie, James, *William James and Phenomenology*, Indianapolis: Indiana University Press, 1987.
- Feinstein, Howard M., *Becoming William James*. Ithaca, NY : Cornell University Press, 1984.
- Fontinell, Eugene, *Self, God, and Immortality: A Jamesian Investigation*. Philadelphia : Temple University Press, 1986.
- Gale, Richard M., *The Divided Self of William James*, Cambridge : Cambridge University Press, 1999.
- Goodman, Russell B., *Pragmatism : A Contemporary Reader*, 1995. ; *American Philosophy and the Romantic Tradition*. Cambridge : Cambridge

- University Press, 1990, Chapter 3. ; *Wittgenstein and William James*. Cambridge : Cambridge University Press, 2002.
- Kloppenber, James, "Pragmatism : An Old Name for Some new Ways of Thinking?", *The Journal of American History* V.83, 1996, pp.100-138.
- Levinson, Henry S., *The Religious Investigations of William James*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1981.
- Matthiessen, F. O., *The James Family*. New York: Knopf, 1947.
- McDermott, John, *Streams of Experience: Reflections on the History and Philosophy of American Culture*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1986.
- Menand, Louis, *Pragmatism: A Reader* (김동식, 박우석, 이 유선 옮김) (서울 : 철학과 현실사, 2001)
- Moore, Edward C., *American Pragmatism: Peirce, James, and Dewey*, Columbia UP, 1961.
- Moore, G. E., "William James' 'Pragmatism'", in *Philosophical Studies*, London : *Routledge and Kegan Paul*, 1922, pp. 138.
- Morris, Charles, *The Pragmatic Movement in American Philosophy*, New York : George Braziller, 1980.
- Murphy, John P., *Pragmatism: From Peirce to Davidson*, Boulder : Westview Press, 1990.
- Myers, Gerald, *William James : His Life and Thought*. New

- Haven : Yale University Press, 1986.
- Perry, Ralph Barton, *The Thought and Character of William James*. Boston : Little, Brown, 1935, 2 vols.
- Poirier, Richard, *Poetry and Pragmatism*. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1992.
- Putnam, Hilary, *The Many Faces of Realism*. La Salle, IL : Open Court, 1987. ; (with Ruth Anna Putnam), "William James's Ideas," in Putnam, Hilary, *Realism with a Human Face* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990, pp. 217-231.
- Putnam, Ruth Anna, *The Cambridge Companion to William James*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Russell, B., *The Collected Papers of Bertrand Russell*, Vol. 6, London : George Allen and Unwin, 1986, pp. 257-306.
- Scheffler, Israel, *Four Pragmatists : A Critical Introduction to Peirce, James, Mead, and Dewey*, New York : Humanities Press, 1974.
- Seigfried, Charlene Haddock, *Chaos and Context*. Athens : Ohio University Press, 1978. ; William James's Radical Reconstruction of Philosophy. Albany: State University of New York Press, 1990.
- Simon, Linda, *Genuine Reality : a life of William James* , New York: Harcourt Brace, 1998.

- Sprigge, T. L. S., *James and Bradley: American Truth and British Reality*. Chicago: Open Court, 1993.
- Suckiel, Ellen Kappy, *The Pragmatic Philosophy of William James*, Notre Dame, IN and London: University of Notre Dame Press, 1982. ; *Heaven's Champion*. Notre Dame, IN and London : University of Notre Dame Press, 1996.
- Taylor, Eugene, *William James on Consciousness Beyond the Fringe*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.
- Thayer, H.S., *Meaning and Action*, 2nd ed. (Hackett, 1985)
- Wilshire, Bruce, *William James and Phenomenology: A Study of "The Principles of Psychology"*. New York: AMS Press, 1979.

정 원 규

철학박사, 서울대학교 사회교육과 교수, 서울대학교 철학사상 연구소 겸
임 연구원

주요 논문 : 『도덕합의론과 공화 민주주의』

『현대사회와 윤리 개념의 분화』

『기업의 사회적 책임에 대한 철학적 고찰』의

『철학사상』 별책 제3권 제19호

발행일 2004년 6월 10일

발행인 서울대학교 철학사상연구소

☐ 151-742, 서울시 관악구 신림동 산56-1

E-mail: philinst@plaza.snu.ac.kr

전화: 02) 880-6223

팩스: 02) 874-0126

출 판 도서출판 관악 02) 871-2118, 878-2117



ISBN 89-91280-17-X