

[1] 다음 글을 읽고 물음에 답하시오.

주자학에서는 인간과 사회와 자연을 통일적으로 이해하고자 하였기 때문에 인간 사회의 운영 원리인 ‘도리(道理)’와 자연법칙인 ‘물리(物理)’는 다르게 파악되는 것이 아니었다. 이와 같은 관점은 군신 간의 의리를 비롯한 삼강오륜 등 인간 사회의 운영 원리를 ‘자연’적인 것으로 바라보는 주자학의 태도에서 찾아볼 수 있으며, 이러한 인식은 조선으로 이어졌다.

주자학에서 ‘격물치지(格物致知)’는 학문과 수양의 근거가 되었는데 여기에서 ‘물(物)’은 대상적 존재를 의미한다. 그런데 주자학에서는 ‘물’을 행위적 사실을 뜻하는 ‘사(事)’와 같은 의미로 사용하고 있다. 이것은 물리(物理)와 사리(事理)가 같다는 것이며, 일반적으로 자연계의 원리와 법칙을 뜻하는 물리와는 차이가 있다는 것을 의미한다. 주자학에서 물리는 사리로서 인간 사회의 원리와 자연 세계의 법칙을 포괄하는 것이었다. 따라서 치지(致知)의 ‘지’는 자연 과학적인 지식만이 아니라 윤리적인 규범 등 인간 사회의 운영 원리를 안다는 것을 의미한다. 요컨대 자연법칙과 도덕규범을 하나로 보고 자연의 물리와 인간의 도리를 통일적으로 파악했던 것이며, 이에 따르면 인간 세상의 상하 관계적 신분 질서는 천지 상하의 자연 질서의 또 다른 모습으로 파악된 것이다.

이와 같이 인간 사회의 원리와 자연법칙을 통일된 것으로 바라봄으로써 객관적 대상물로서의 자연을 제대로 인식하는데 제한적이었던 주자학적 자연관의 한계를 뛰어넘기 위해서는 도리로부터 물리의 해방, 인간학으로부터 자연학의 자립화가 선행되어야만 했다. 조선 후기 자연 인식의 변화, 이른바 실학적 자연 인식의 등장은 바로 이 점에서 그 의미를 지닌다. 정제두는 인간 사회의 운영 원리와 자연법칙을 각각 생이지지(生而知之: 배우지 않아도 스스로 깨달아 앎.)라는 선천적 지식과 학이지지(學而知之: 배워서 앎.)라는 후천적 지식으로 구분하였다. 이익은 자연을 인간 사회와 관계없이 내재적인 법칙에 따라 운행하는 것으로 보았다. 또한 정약용은 우주 만물의 동일성을 부정하고 자연 세계와 인간 사회를 분리하여 인간 사회와 관련된 모든 기호와 상징은 인간의 영역에 속하는 것이지 자연의 영역이 아니라고 하면서, 인간학과 자연학을 구분하였다. 즉 정약용에게 물리는 자연물의 속성, 기술의 원리, 자연법칙 등을 뜻하는 것이었다. 이와 같은 자연에 대한 인식의 변화는 전통적 자연관의 구도를 해체하여 도리와 물리를 분리하고 자연학의 개별성을 확립함으로써 자연 탐구의 길을 개척할 수 있는 계기가 되었다. 즉 도리와 물리의 관계가 재정립되면서 자연에 대한 과학적 연구의 중요성을 강조하게 된 것이다.

[2] 다음 글을 읽고 물음에 답하시오.

(가)

신경 과학의 발달과 함께 등장한 동일론에서는 정신 상태를 뇌의 상태와 동일하다고 보았다. 그러나 동일론을 둘러싸고 다양한 논쟁이 진행되면서 정신 상태가 물리적으로 다양하게 구현될 수 있다는 비판은 동일론을 부정하고 기능주의를 등장하게 했다.

정신 상태가 물리적으로 다양하게 구현될 수 있다는 것은 어떤 의미일까? 기능주의와 관련하여 다음의 경우를 상상해 보자. 우리와 똑같이 고통을 느끼는 외계인이 있다고 하자. 외계인의 몸은 신경 세포 대신에 수많은 파이프가 관통하고 있으며, 전달되는 물의 압력에 의해 어떤 밸프는 열리고 어떤 밸프는 닫히는 방식으로 고통을 느낀다. 이번에는 우리와 똑같이 고통을 느끼는 로봇이 발명되었다고 상상해 보자. 그 로봇은 우리와 정신 상태는 똑같지만 고통을 구현하는 물질은 인간의 뇌가 아니다. 이를 통해 정신 상태는 뇌의 상태와 동일하지 않다는 주장이 가능하며, 동일론이 옳지 않다는 반론도 가능하다. 기능주의는 동일론의 주장과 달리 정신 상태가 어떤 물질로 만들어졌는지는 중요하지 않다고 생각한다. 왜냐하면 인간이나, 앞의 상상에서 나오는 외계인, 로봇 모두 똑같이 고통을 느끼기 때문이다. 기능주의에서 정신은 어떤 입력이 들어올 때 어떤 출력을 내보낸다는 인과적 역할로서 정의된다. 가령 고통은 누군가가 꼬집으면 (입력) ‘아아!’라는 소리를 내며 몸을 움츠리는 것(출력)으로 정의할 수 있으며, 이때 인과적 역할을 하는 것은 인간에게는 뇌의 신경 세포, 로봇에게는 실리콘 칩이 될 수 있다.

기능주의는 철학의 심신 문제에 대한 해결책을 제시했다는 평가를 넘어 인공 지능 연구를 촉발시키고 인지 과학이라는 학문의 정체성을 마련하는 토대가 되기까지 했다. 인공 지능을 연구하는 사람들의 목표는 인간과 뇌 구조가 똑같은 로봇을 만드는 것이 아니라, 인간과 구조나 재료는 다르더라도 인간과 똑같이 생각하고 느끼는 로봇을 만드는 것이기 때문이다.

(나)

모국어가 영어이고 중국어를 전혀 모르는 사람이 폐쇄된 ‘중국어 방’에 있다고 가정해 보자. 그 방에는 중국어 글자들이 들어 있는 상자가 있고, 중국어로 된 질문들에 답할 수 있는 방법에 관한 규칙들을 담고 있는, 영어로 된 규정집이 있다. 이 규정집의 규칙들은 상자 안의 중국어 글자들을 문장 규칙에 따라 배열하여 문장을 만들게 하여 질문에 답할 수 있게 하는 지침이다. 이 중국어 방에 있는 사람에게 중국어로 된 질문이 주어지면, 그는 규정집의 규칙에 따라 중국어로 된 대답을 밖으로 내보낸다.

설(Searle)은 이와 같은 가상의 중국어 방 사유 실험을 통해 질문을 던진다. “중국어 방에 있는 사람은 중국어를 이해한다고 말할 수 있을까?” 이에 대한 설의 대답은 “이해하지 못한다.”이다. 설은 중국어 방에 있는 사람은 단순히 규칙에 따라 계산적 기능을 수행하여 질문에 대한 답변을

내놓을 뿐이라고 주장하며 ‘강한 인공 지능’ 역시 이와 같다고 본다. 심리적인 차원이나 마음을 계산적 정보 처리 과정으로 보는 관점에서 이것을 가지고 있는 인공 지능을 설은 강한 인공 지능이라고 주장했다. 따라서 강한 인공 지능은 잘 짜여진 컴퓨터 프로그램을 가지고 있는 것이었다. 설에게 컴퓨터가 계산적 정보를 처리하는 방식은 중국어 방에서 일어나는 일과 똑같다. 규정집은 프로그램에 해당하고, 중국어 글자가 가득 든 상자는 데이터베이스에 해당한다. 컴퓨터는 데이터의 모양만 보고 데이터를 1과 0으로만 처리하기 때문에 정확하고 빠르게 처리한다. 설은 이런 점에서 컴퓨터는 기호를 순전히 그 모양만 보고 식별하는 것이라고 말한다.

중국어 방 안에 있는 사람이 중국어를 이해한다고 말할 수 없는 것처럼 컴퓨터도 중국어를 이해한다고 말할 수 없다. 설에 따르면 문장 규칙은 문장의 의미를 이해하기 위한 충분 조건이 아니기 때문이다. 언어를 이해한다는 것은 문장 규칙에 따라 언어 기호와 그 기호가 지시하는 의미들을 배열하는 것만이 아니다. 예를 들어 창문이 열려 있는 상태에서 “바람이 차지 않니?”라는 문장은 창문을 닫으라는 의미를 내포하고 있으며 이 의미는 문장 규칙을 사용해 파악할 수 있는 것이 아니다. 컴퓨터는 이런 의미를 모를 뿐 아니라 관심도 없다.

인간의 마음을 흉내 내고 인간의 마음을 이해하는 데 유용한 수단으로 사용되는 인공 지능을 약한 인공 지능으로, 인간의 마음을 지닌 인공 지능을 강한 인공 지능으로 구분한 설에게 중국어 방 논증은 강한 인공 지능에 대한 비판을 위한 것이었다. 기능주의자는 ‘어떤 마음’을 갖는다는 것은 ‘특정 기능의 컴퓨터 프로그램을 실행하는 것’과 같다고 생각한다. 설은 이 생각이 ‘강한 인공 지능’이라고 하면서 특정 기능의 컴퓨터 프로그램 실행은 중국어 방에서 일어나는 일과 같다고 주장했다. 중국어 방 논증은 이후 활발한 논쟁을 불러 일으키면서 강한 인공 지능에 대한 인식의 폭을 넓혀 주었다.

[3] 다음 글을 읽고 물음에 답하시오.

‘철학을 도발한 철학자’로 불리는 스피노자는 인간 중심적, 목적론적 사상을 비판하며 신, 인간, 자연 등에 대한 기존의 관념에 의문을 제기했다. 그는 신이 세계 밖에 있는 존재가 아니라 자연 그 자체라고 보았다. 또한 신은 특정한 목적이나 의도를 갖고 있지 않으며, 세계의 모든 일은 자연법칙에 따라 자연스럽게 흘러간다고 보았다.

신, 인간, 자연에 대한 그의 생각은 실체와 양태에 대한 설명에서 잘 드러난다. 그는 실체를 스스로가 존재의 원인인 존재, 즉 존재하기 위해 다른 것에 의존하지 않는 독립적인 존재라고 보았는데, 이에 따르면 신만이 유일한 실체라고 할 수 있다. 한편 스피노자는 신 이외의 모든 존재를 양태라고 보았는데, 양태는 실체의 변형으로서 실체를 떠나서는 존재할 수 없는 것이다. 그에 따르면 실체, 즉 신에게는 여러 가지 속성이 있는데, 인간이 인식할 수 있는 신의 속성은 사유와 연장뿐이다. 사유는 정신을 통해 생각하는 것이고, 연장은 공간의 일정 부분을 점유하는 것이다. 스피노자는 사유와 연장이라는 신의 속성이 변형되어 나타난 것이 양태라고 보았다. 예를 들어 지성, 의지와 같은 것들은 사유가 양태화한 것이고, 눈으로 볼 수 있는 사물들은 연장이 양태화한 것이다.

그는 자연을 생산하는 자연과 생산된 자연으로 나누고 이를 실체 및 양태와 연결 지어 설명하였다. 생산하는 자연은 모든 사물을 만들어 내는 자연으로서 신을 의미하고, 생산된 자연은 일정한 순간에만 존재하는 자연으로서 양태에 해당한다. 스피노자에 따르면 다른 자연물과 마찬가지로 양태에 불과한 인간이 다른 자연물을 필요에 따라 마음대로 이용할 수 있다는 인간 중심적 사고는 끝없는 탐욕으로 이어지고, 이는 인간을 불행한 삶으로 이끈다고 비판하였다. 당시에는 여러 동물 중 인간만이 정신을 바탕으로 사유를 하는 특별한 존재라는 인간 중심적인 사고가 팽배했었는데, 스피노자는 이를 비판하면서 인간뿐만 아니라 다른 동물도 정신을 갖고 있고, 인간 역시 자연의 법칙 안에서 존재할 뿐이라고 주장하였다.

그는 인간이 욕구나 탐욕과 같은 정념에서 벗어나 마음의 평정을 찾고 행복한 삶을 영위하기 위해서는 인간이 다른 존재들과 마찬가지로 하나의 양태에 불과하다는 것을 깨닫고, 모든 사물을 자신과 대등한 관계로 인식해야 한다고 보았다. 그는 이러한 인식을 통해 인간이 정념에 구속되지 않고, 정신의 자유로 나아갈 수 있다고 보았다. 인간이 세상의 중심이 아니라, 창조하는 자연으로부터 만들어진 하나의 표현이라고 본 그의 사상은 세상을 인간 중심으로 바라보려 했던 사람들의 편협한 사고에 경종을 울렸고, 현대 철학에도 여전히 많은 영향을 미치고 있다.

[4] 다음 글을 읽고 물음에 답하시오.

조선 시대 왕실에서는 왕, 대비, 왕비의 생일을 맞았을 때, 책봉 및 즉위 기념일을 축하할 때, 왕이 장수하여 기로소(耆老所)*에 들어가게 되었을 때 등과 같은 주요 구성원의 특별한 기념일이나 경사를 맞아 잔치를 벌였다. 이를 아우르는 말이 ‘진연’인데, 진연을 벌일 때는 그 필요성에 대해 신중한 검토가 이루어졌다. 진연은 규모가 커서 예산이 많이 들고 긴 준비 기간 동안 수많은 사람의 노력이 필요한 일이었기 때문이다. 또한 국가와 백성의 안정을 우선하였기 때문에 ‘효(孝)’와 ‘충(忠)’을 드러내기 위한 진연이라 하더라도 국가가 안정되지 않았을 때는 벌일 수 없었다. 따라서 진연은 그 시대가 진실로 화평해 국가에 아무런 일이 없을 때라야 마음 놓고 거행할 수 있었다. 왕실의 진연은 잔치의 대상이 누구인가에 따라 예식과 공연 내용이 달라졌는데 특히 잔치가 왕의 거처인 대전에서 열리느냐, 중전의 거처인 중궁전이나 대비의 거처인 대비전에서 열리느냐에 따라 외진연과 내진연으로 나누고 참석 대상도 엄격히 구분하였다.

1744년 영조가 기로소에 들어가게 된 것을 축하하기 위해 열린, 왕을 위한 외진연과 대비를 위한 내진연을 통해 그 차이를 살펴볼 수 있다. 영조 갑자년 「진연의궤*」(1744년)의 기록에 따르면, 숙종 때의 전례에 따라 영조가 기로소에 들어가게 된 것을 기념하는 진연이 거행되었다. 먼저 대비전에 잔치를 올리고, 3일 후 기로소에 들어간 영조를 위한 외진연이 대전에서 열렸다. 외진연의 연주를 맡은 악대는 모두 궁중에서 연주되는 음악 및 무용에 관한 일을 맡아 보던 관청인 장악원의 남자 음악가들이었다. 전체 인원은 100여 명이었는데 맡은 직책에 따라 전상공인, 전정공인, 전후공인으로 구분되었다. 이 밖에 노래하는 가자(歌者) 3명, 춤을 추는 무동 10명, 처용무원 5명 등도 프로그램에 참여하였다. 이들은 주로 당악*을 연주하고 간간히 향악*을 섞어 연주했으며, 연주와 무동의 춤이 차례로 진행되는 프로그램을 아홉 번 바꾸어 상연하다가 맨 마지막에 <처용무>로 마무리하였다.

영조 갑자년의 대비를 위한 내진연의 무대는 악대의 편성과 춤의 구성에서 외진연과 사뭇 달랐다. 내진연은 장악원의 관리 대신 집사 의녀(집사의녀)와 우두머리 기생이 맡아 진행했는데, 세 가지 악대로 구성된 외진연과 달리 내진연에서는 악대 하나만 편성되었다. 편중, 편경 등이 빠진 관현 합주 중심의 편성이었고, 외진연 때 편성되었던 높은 음역을 돋보이게 하는 당적과 낮은 음역을 보강하는 통소와 아쟁도 빠져 음악은 외진연에 비해 간소하였다. 연주단은 시각 장애를 가진 남자 연주자 관현맹인 13명과 여자 연주자 6명으로 구성되었는데, 이는 남녀유별의 원칙에 따라 장악원의 남자 악공들이 대비전에 들어올 수 없었기 때문이었다. 내진연은 절차가 바뀔 때마다 매번 다른 춤으로 변화를 주었는데, 내진연이 끝날 때에는 외진연에서처럼 <처용무>로 마무리되었다. 모두 아홉 가지 춤이 선보인 내진연에는 외진연에서 볼 수 없었던 다채로운 당악 정재*

와 조선 초 당악 스타일로 창작된 춤도 포함되었다. 춤의 종목마다 많은 수의 무원이 춤을 추었고, 당악 정재에서는 의물*을 든 인원들도 다수 등장하여 성대한 분위기를 자아냈다.

조선 시대 의궤와 기록화로 전하는 왕실 진연은 모두 20여 건으로 왕이 장수하여 기로소에 들어간 것을 축하하는 진연과 같이 왕을 위한 외진연은 몇 건에 불과하고 대부분 대비를 위한 내진연이었다. 왕이 부모를 봉양하는 ‘효’를 실천하고 왕실의 어머니를 위로하는 데에 진연의 주된 목적이 있었기 때문이다.

- * 기로소: 조선 시대에, 70세가 넘는 정이품 이상의 문관들을 예우하기 위하여 설치한 기구. 왕이 참여하기도 하였음.
- * 진연의궤: 조선 시대에, 나라에 경사가 있을 때 궁중에서 베푸던 연회의 절차와 각종 의식에 관해 기록한 책.
- * 당악: 통일 신라 이후 고려 시대까지 중국에서 수입된 음악을 통칭하는 음악 용어.
- * 향악: 삼국 시대 이후 조선 시대까지 궁중에서 사용하던 궁중 음악.
- * 당악 정재: 고려 시대에 중국 송나라에서 들어온 궁중 무용.
- * 의물: 의장(儀章)으로 쓰는 여러 가지 물건을 이르던 말.

[5] 다음 글을 읽고 물음에 답하시오.

피터 싱어는 ‘나는 왜 윤리적으로 행위해야 하는가?’라는 물음은 ‘왜 나는 다른 인종의 사람들을 평등하게 대우해야만 하는가?’ 혹은 ‘동물들은 서로 잡아먹는데, 왜 우리는 동물들을 먹지 말아야 하는가?’ 등 일정한 방식으로 행위해야 할 윤리적 이유를 찾는 물음들과는 다른 유형의 것이라고 말한다. 후자의 물음들은 윤리 내부에서의 물음이지만, ‘나는 왜 윤리적으로 행위해야 하는가?’라는 물음은 윤리 자체에 대한 물음이라는 것이다. 그런데 이 물음에 대해 어떤 철학자들은 거부감을 표명하기도 한다.

철학자들이 ‘나는 왜 윤리적으로 행위해야 하는가?’라는 물음에 거부감을 가지는 이유는 윤리적 원칙에 대한 정의와 관련된다. 윤리적 원칙에 대한 정의 중에서 어떤 개인에게 압도적으로 중요한 원칙이 윤리적 원칙이라는 정의에 따르면, 행위의 이유에 대해 물을 필요가 없어진다. 왜냐하면 그 행위는 개인에게 압도적으로 중요한 원칙에 따른 윤리적 행위이기 때문이다. 예를 들어 빈자를 돕기 위한 기부 행위가 자신에게 압도적으로 중요한 사람이 있다고 할 때, 그 사람은 윤리에 대한 정의에 따라, 실제로 자신의 부를 기부할 결심을 하게 될 수 밖에 없다. 윤리에 대한 이러한 정의에 따르는 경우, 일단 윤리적 결심을 하게 되면 더 이상 실천적인 문제는 발생될 수 없다. 그래서 ‘나는 왜 윤리적으로 행위해야 하는가?’라는 물음은 의미가 없다. 그러나 이 경우 윤리적 원칙은 칸트의 용어를 따를 때 ‘보편적 입법의 원리’가 아니라 ‘개인적 격률’에 머물고 만다. 따라서 피터 싱어는 이러한 거부의 입장에 대해 윤리를 윤리 아닌 것과 구별하게 해 주는 특징인 ‘보편적 관점에 따른 행위’를 요청할 수도 없게 된다고 말한다.

한편 ‘나는 왜 윤리적으로 행위해야 하는가?’라는 물음을 ‘나는 왜 합리적이어야 하는가?’라는 물음을 거부해야 하는 이유와 마찬가지로 이유에서 거부해야만 한다고 생각하는 입장도 있다. ‘나는 왜 합리적이어야 하는가?’라는 물음은 일반적으로는 이미 전제되어 있는 것을 묻는 것으로, 논리적으로 타당하지 않다. 왜냐하면 합리성이 이미 전제되어 있지 않으면 합리성은 이해 가능한 방식으로 물어질 수 없기 때문이다. ‘나는 왜 윤리적으로 행위해야 하는가?’라는 물음이 ‘나는 왜 합리적이어야 하는가?’라는 물음과 같은 유형의 물음이라고 판단하는 입장에서 본다면, 이 물음은 윤리적이어서 할 윤리적 이유를 묻고 있는 것이 된다. 이는 윤리적으로 내가 해야 하는 일을 왜 윤리적으로 해야 하는가라고 묻는 잉여적 물음이다. 그러나 피터 싱어는 이 물음을 윤리의 윤리적 정당화를 요청하고 있는 물음이라고 해석할 필요는 없다고 말한다. ‘해야 한다’가 ‘윤리적으로 해야 한다’를 의미할 필요는 없다는 것이다. 이러한 물음은 단지 행위의 이유를 묻는 한 방식일 수도 있으며, 일반적이고 실천적인 상황에서 특정한 관점을 전제하지 않고 모든 관점에 대해 중립적인 입장으로 물을 수 있다고 말한다. 그러면서 ‘나는 왜 윤리적으로 행위해야 하는가?’는 이런 종류의 물음이

라는 것이다,

피터 싱어는 윤리가 우리 자신의 개인적 관점을 넘어서서 불편부당한 관망자와 같은 보편적인 관점을 취하도록 요구한다고 본다. 따라서 피터 싱어는 ‘나는 왜 윤리적으로 행위해야 하는가?’라는 물음에 대해, 보편적인 관점에서 수용 가능한 것을 근거로만 행할 것인지 여부를 고민하는 누구라도 아마 적절하게 물을 수 있는 물음이라고 말한다. 즉 그 물음은 행위의 개인적인 근거를 넘어서 보편적인 판단들에만 근거하여 행해야 할 이유들에 대한 물음이라는 것이다.

[6] 다음 글을 읽고 물음에 답하시오.

프랑스의 정신 분석학자 라캉은 인간의 인식과 관련하여 세계를 상상계, 상징계, 실재계의 세 범주로 분류하고 이를 중심으로 불안의 원인과 인간의 욕망에 관한 이론을 전개하였다. 라캉에 따르면 생후 6~18개월 정도의 아이는 감각이 통합되어 있지 않아 몸이 파편화되어 있다고 인식한다. 하지만 거울에 비친 모습은 전체로 나타나기 때문에, 아이는 그 이미지를 완전한 것으로 느끼고 이에 끌리어 거울 이미지와의 동일시를 추구하게 된다. 그러나 아이가 느끼는 불완전한 신체와 완벽한 이미지의 괴리 속에서 아이는 불안을 느끼는데, 이러한 과정 속에서 아이는 자아를 형성한다. 라캉은 자아를 인간이 거울에 자신을 투영함으로써 만들어 낸 거짓된 이미지에 불과한 것으로 보았다. 그리고 인간의 불안감은 자아가 자신의 것이면서 동시에 자신의 것이 아니라는 인식에서 비롯된다고 보았다. 상상계는 바로 이러한 거울 단계의 아이가 가지는 이미지의 세계이다.

이후 아이는 언어와 규범이 지배하고 있는 현실 세계인 상징계로 들어가고, 언어를 배우면서 사회적 질서 속에 완전히 편입된다. 라캉은 언어로 인해 인간에게 소외와 결핍이 발생한다고 보았다. 그는 인간의 욕구와 요구를 구분하였는데, 욕구는 갈증, 식용 등 생물학적이고 본능적인 필요성이고, 요구는 이러한 욕구를 언어로 표현하는 것이다. 욕구는 확실한 대상을 목표로 하므로 충족이 가능하다. 하지만 목이 마르고 물을 쓰는 아이에게 물을 주어도 여전히 짜증을 부리는 경우가 있다. 이때 아이는 물을 원하는 것이 아니라 물을 넘어서서 엄마의 사랑을 요구하는 것이다. 이러한 상황에서 표면적으로 요구는 필요를 충족시켜 줄 것으로 간주되는 대상을 겨냥하지만 요구의 진정한 목적은 보호자의 무조건적인 사랑이다. 아이는 절대적이고 무조건적인 사랑을 요구하지만 일정 기간이 지나면 젖을 떼야 하듯이 이러한 요구는 현실에서 실현될 수 없다. 이처럼 요구는 욕구의 차원을 넘어 근본적으로 채울 수 없는 결핍과 관련되어 있다. 라캉은 욕구가 충족된 뒤에도 여전히 요구에 남아 있는 부분이 욕망이고, 이러한 욕망은 근본적으로 무조건적 사랑을 주는 존재의 결여에서 기인하므로 완전히 채워질 수 없는 것이라고 주장하였다. 이러한 욕망의 대상은 권력, 부, 명예 등 다양한 형태로 치환되지만 어느 것도 인간을 충족시킬 수 없다.

라캉은 자아가 타인과 관계를 맺도록 하는 상징적 질서를 대타자라고 불렀는데, 아이가 의식하는 현실은 아이가 태어나기 전부터 대타자가 지배하고 있다. 라캉은 “인간의 욕망은 대타자의 욕망이다.”라고 말하였는데, 그 이유는 대표적인 대타자인 언어와 욕망의 관계를 통해 찾을 수 있다. 언어는 아이가 태어나기 전부터 있고, 아이는 언어를 새롭게 창안하거나 수정할 수 없으며 언어의 질서에 복종해야 한다. 인간은 언어가 지배하는 현실 속에서 언어를 통해 욕망을 추구할 수밖에 없다. 따라서 우리의 욕망은 언어에 종속된다. 인간이 무언가를 욕망할 때, 그 과정에서 언어 공동체 내에 형성된 무의식이 작용한다. 그리고 이러한 무의식은 인간과 대타자의 관계 속에서 형성된 것이다.

실재계는 현실 세계의 질서를 초월하는 세계로서 상징계의 질서로는 포착하거나 표현할 수 없다. 라캉은 주체가 상징계의 원칙을 넘어서서 실재계에 속하는 존재를 겨냥하는 것이 욕망의 올바른 방향이라고 말하였다. 그는 이를 설명하기 위해 현실의 쾌락 원칙을 초월한 또 다른 차원의 쾌락을 뜻하는 주이상스라는 개념을 제시하였다. 주이상스를 추구하는 것은 현실 세계의 법칙을 넘어서야 해서 고통이 수반되므로 라캉은 주이상스를 고통스러운 쾌락이라고 설명하였다. 라캉은 주체가 쾌락을 만들어 내는 고유한 증상을 갖는다고 보고 이를 생톱이라고 명명하였는데, 생톱은 주이상스를 추구하는 행위로 이어진다. 라캉은 예술가가 기존의 방식을 거부하고 새로운 방식으로 예술품을 만들어 내는 것처럼 주체가 생톱을 통해 상징계의 법칙 대신 자기 고유의 법칙을 생산하고 새로운 세상을 창조할 수 있다고 보았다. 따라서 생톱은 주체가 상징계를 극복하려는 노력의 일환이라고도 볼 수 있다.

라캉에 따르면, 인간은 자신이 자율적이고 합리적인 존재라고 생각하지만 우리의 무의식과 욕망은 타자가 부여하는 의미화에 촉각을 세운다. 무의식은 타자가 지배하는 상징계에 의해 구조화되고 욕망은 이러한 질서에서 완전히 자유로울 수 없기 때문이다. 하지만 그 속에서도 주체는 자신을 구속하는 원칙을 넘어서려고 노력함으로써 실재계의 손짓에 응하면서 자신의 실존을 실현할 수 있다.

[7] 다음 글을 읽고 물음에 답하시오.

신화학자인 캠벨은 용의 관점을 도입하여 수많은 신화들에 대해서 연구하였다. 용은 무의식의 영역을 개인 무의식과 집단 무의식으로 나누었다. 전자는 후천적이며 개인의 체험이 쌓여 있는 곳으로 꿈과 관련된 영역이고, 후자는 생득적*으로 주어진 인류의 보편적 지층(地層)으로 신화적인 원형 이미지들로 이루어진 영역이다. 캠벨은 인간의 일생이 서로 유사한 과정으로 진행되며 이 과정의 오랜 반복에서 이루어진 것을 집단 무의식으로 보고 이것이 신화의 보편 구조로 승화되었다고 생각했다. 이러한 전제에서 그는 신화 전체에 적용될 수 있는 동질적이고 보편적인 기본 구조가 인간의 성장과 발전을 상징하는 통과 의례의 구조에 있다고 보았다. 이에 따라 신화의 핵심은 고통과 시련 속에서도 인간으로 살아가는 힘을 주는 ‘재생의 삶’을 가르쳐 주는 데 있으며, “신화는 어느 곳에서 채집된 것이든 그 다양한 의상 아래로는 똑같은 얼굴”을 하고 있다고 주장하였다. 그리고 그는 이 ‘똑같은 얼굴’을 ‘원질 신화’라고 하였다.

캠벨은 통과 의례를 ‘분리-입문-회귀’의 과정으로 보았다. 그가 말한 원질 신화는 이 과정을 기본 구조로 가지고 있는데, 그는 신화에 따라 이 세 단계 중의 어떤 과정은 생략되기도 하고 또 어떤 과정의 내용들은 보다 복잡하고 세밀하게 서술되기도 하지만, 신화들의 영웅이 겪는 모험의 표준 궤도는 대개 이 구조를 기본으로 하는 확대판으로 보았다. 따라서 원질 신화는 바로 신화 속 영웅의 삶에서 나타난다. 영웅은 삶의 세계에서 초자연적인 경이의 세계로 떠나고 여기에서 엄청난 세력과 만나 승리를 거둬서, 동료들에게 이익을 줄 수 있는 힘을 가지고 현실 세계로 돌아오기 때문이다.

원질 신화에서 영웅의 삶은 ‘출발’, ‘입문’, ‘귀환’의 순차적 흐름을 보이며 이 흐름은 통과 의례의 ‘분리-입문-회귀’의 과정에 대응된다. 각 단계에서는 기본적인 이야기의 요소들이 있다. 출발 단계에서 영웅은 어떤 존재를 만나고 그 존재로부터 영웅으로서의 소명을 전해 듣는다. 이를 통해 영웅은 자아를 각성하고 새로운 세계로 나아갈 준비를 하거나, 그 소명을 거부하여 가족을 잃는 것과 같은 희생을 치르기도 한다. 어떤 경우이든 영웅은 낯선 세계로 떠나게 된다.

입문 단계는 낯선 세계에서 귀환하기 전까지의 과정이다. 이 세계에서 영웅이 겪는 첫 번째 시련은 어떤 공간에 갇히는 것이다. 이는 낡은 자기가 죽어야 새로운 자기로 태어날 수 있다는 의미를 드러내는 것이다. 이후 영웅은 혼자 또는 조력자의 도움을 받아 비현실적인 괴물들과 싸우는 시련을 겪게 된다. 여기서 조력자는 대체로 노인의 모습으로 나타나는데, 이는 인생에서 일정한 모험을 거친 사람들, 즉 삶을 살아 낸 사람들이야말로 조력자로서의 능력을 가지게 된다는 인류의 보편적 발상이 반영된 결과로 볼 수 있다. 영웅이 물리치는 괴물들은 인간 내부의 비합리적인 야만성을 상징한다. 온갖 장애물을 극복한 영웅이

마지막으로 치르는 과정은 여신과의 결혼이다. 여신은 모성성과 악마성을 동시에 포함한 존재로 영웅을 구원하기도 하고 파멸로 이끌기도 하는데, 여신이 술한 성취와 위험이 동시에 도사리고 있는 삶을 상징하기 때문이다. 한편 영웅과 여신의 결혼은 영웅이 이제 온전히 삶의 전체성을 이해할 정도로 성숙한 자아로 성장했다는 것으로, 이것은 출발 단계의 세계에 있는 사람들을 돕고 이롭게 할 수 있을 정도의 존재로 성장했다는 사실을 의미한다.

하지만 영웅이 이와 같은 존재가 되었어도 귀환 단계에서는 입문 단계 이전의 세계로 귀환하는 모험을 치러야 한다. 이때 영웅은 귀환의 책임을 회피하는 경우도 많다. 그런 영웅은 불로불사 여신의 축복받은 섬에 아예 눌러앉아 버린 것으로 전해진다. 그렇지 않을 경우 영웅은 귀환을 방해하는 적대 세력에 맞서게 된다. 영웅은 이 세력을 물리치거나 따돌려서 출발 단계의 세계로 귀환하게 되는데, 이 과정에서 외부의 조력을 받기도 한다. 외부의 조력은 출발 단계의 세계 자체가 영웅의 귀환을 고대하기 때문에 전혀 이상하지 않다. 귀환 관문의 통과는 낯선 세계에서 변화한 영웅이 그 변화를 출발 단계의 세계에 적용하는 과정이라는 점에서 영웅은 처음에 자기가 떠났던 세계와 시련을 주었던 낯선 세계를 통합할 수 있는 힘을 가지게 되고, 출발 단계의 세계를 새로운 질서의 세계로 변화시킨다. 결국 그는 변증법적으로 완벽히 통한된 자아가 되어 하나의 삶의 진리가 되는 것이다.

원질 신화의 이와 같은 서사 구조는 ‘출발 단계의 세계’와 ‘입문 단계의 세계’의 대립 구조, ‘출발’과 ‘귀환’의 대립 구조와 같이 이항 대립 구조 속에서 나타난다. 영웅은 이러한 이항 대립 구조를 갖고 있는 서사 속에서 이 대립을 통일시킨 새로운 자아가 되는 것이다. 이와 같은 이항 대립 구조의 서사 구조는 대중문화 영역에도 큰 영향을 미치게 되어 할리우드를 비롯한 문화 콘텐츠계는 원질 신화의 서사 구조를 적극 활용하고 있다.

* 생득적: 태어날 때부터 가지고 난 것.

[8] 다음 글을 읽고 물음에 답하시오.

서양에서는 공적 영역과 사적 영역의 구분에 대한 논의가 오랫동안 이어져 왔다. 이와 관련해 발언한 대표적 인물로 고대 그리스의 페리클레스가 있다. 일찍이 그는 아테네 시민들 중 공적인 일에 참여하지 않는 인간은 해를 끼치지 않고 조용히 사는 사람이 아니라 쓸모없는 인간으로 간주한다고 선언했다. 선언에는 공적 영역은 인간적 가치가 실현되는 곳이고, 사적 영역은 그러한 가치가 결여된 곳이라는 의미가 담겨 있다. 근대에도 공적 영역의 우위를 주장하는 목소리는 이어졌지만, 자본주의가 발달하면서 사적 영역이 공적 영역에 승리했다고 볼 만한 것들이 나타났다. 자본주의를 이끌어 가는 부르주아들은 개인적 삶과 감정, 그리고 주관적인 것에 몰입하면서 사적인 것을 우위에 두었다. 이를 사상적으로 뒷받침한 것이 사적 이익 추구를 통한 재산 소유 행위를 정당화하는 소유적 개인주의를 핵심 내용으로 하는 자유주의이다.

자유주의 입장에서 공적 영역과 사적 영역의 구분에 관한 논의를 본격적으로 시작한 인물로 자유주의의 이론적 기초를 세운 존 로크를 들 수 있다. 로크는 모든 인간이 자유롭고 평등한 자연 상태를 원초적 상태로 설정하고, 이에 기초하여 사적인 것이 공적인 것에 대해 도덕적으로나 정치적으로나 우위에 있으며 공적 영역이라는 것도 단지 사적 개인들이 원할 때만 구성될 수 있다고 보았다. 로크는 사적 영역이 자연권을 소유한 개인들이 자기 소유권과 자기 결정권을 행사하면서 자신의 행복과 안전을 추구하는 장이라면, 공적 영역은 그것을 더 안전하게 보장받기 위해 개인들이 동의를 통해 인위적으로 구성한 장일 뿐이라고 주장한다. 따라서 사적 영역은 공적 영역의 토대가 되며, 공적 영역의 기능은 개인들의 행복과 안전을 위한 것으로 제한된다.

자유주의는 정치나 사회로부터 분리되고 보호받아야 하는 삶의 어떤 영역이 존재한다는 관념을 만들어 내고, 그 영역을 정치나 사회와 같은 공적 세계의 반대편에 놓으려고 한다. 존 스튜어트 밀 역시 이러한 관점에서 사적인 행위는 오직 그 당사자에게만 영향을 주는 행위인 반면에 공적인 행위는 다른 사람들에게도 영향을 주는 행위라고 규정한다. 사적인 행위의 주체인 개인은 자신의 몸이나 정신에 대해서 완전한 주권자로서 자유를 누려야 하는 존재이고, 사회는 개인의 자유를 억압하는 제도를 총괄하는 개념으로, 사회는 오직 다른 사람에게 영향을 주는 행위에 한해서만 개인의 자유를 간섭할 수 있다. 하지만 예외도 있다. 밀은 개인이 더 높은 능력들을 개발하기 위해서 국가의 개입이 필요하다고 보았다. 밀의 자유주의는 합리적 개인을 전제하고 있는데, 합리적 개인이 되기 위한 교육은 필수적이며 이러한 역할에 한정하여 국가의 개입을 정당화하였다.

존 듀이는 자유주의적 입장에서의 공적 영역과 사적 영역의 구분을 비판한 대표적인 인물로, 자유주의의 개인주의적 성향을 비판하고 사회의 공공성 회복을 주장하였다. 듀이는

공적인 것의 발생은 인간 사이의 광범위한 교류 활동의 결과를 인지하고 이를 관리 감독할 필요성을 느끼게 되면서였다고 설명한다. 공적인 것의 발생에 대한 그의 설명은 사회 구성원들의 행위의 결과가 어떻게 공통의 관심과 이해의 대상으로 인식되는지가 중요하다는 점을 시사하고 있다. 이에 근거하여 듀이는 개인들 간의 행위의 결과가 당사자들의 범위를 넘어 제삼자들에게까지 간접적으로 영향을 미치는 것을 공적인 것이라고 규정하면서, 제삼자들에게 미치는 영향을 인식하고 그 행위를 규제하는 것이 필요하다고 보았다. 이러한 듀이의 관점은 자유주의가 자유를 단지 간섭의 부재로만 규정하면서 사적인 계약의 자유는 철칙으로서 사회나 국가가 그것에 간섭할 권한이 없다는 주장을 반박하기 위한 것이었다.

듀이도 사회가 개인으로 구성되어 있다는 것은 부정하지 않는다. 그러나 인간이 타인들과 공동체를 이루어 사는 삶과는 별개로 독립적인 삶을 살아가는 존재라고 생각하는 것은 잘못이라고 보았다. 듀이에 따르면 인간은 공동체를 구성하지만 동시에 공동체에 의해 형성되어 왔다는 것이다. 그리고 그는 인간이 단순히 자신이 원하는 것만을 얻기 위해 공동체에 들어왔다고 생각하는 것도 마찬가지로 잘못된 것이라고 비판한다. 듀이는 자유를 단순히 자기주장을 펴는 것, 자기 마음대로 하는 것이 아니라 인간들 사이에서 좀 더 수준 높은 통일성을 형성하여 그것을 통해 인격을 실현하는 것이라고 규정했다. 자유에 대한 그의 개념 규정은 자유를 단지 타인의 직접적인 방해와 간섭에 노출되지 않은 채 무엇인가를 할 수 있는 것이라는 자유주의의 소극적 자유론을 배격하고자 하는 의도였다. 자유는 개인들이 가지고 있는 잠재 능력의 실현으로서, 타인들과 다층적으로 결사를 맺을 때 비로소 가능한 것이다. 이는 자유가 공동체의 결실을 맺는 것에 공헌하고 그것을 즐기면서 개인을 개별적 자아로 만들어 나가는 힘이라는 것임을 의미한다. 자유주의에 대한 듀이의 비판은 오늘날 일어나는 다양한 사회적 문제에 대한 해결을 위해 개인이 공적 영역에 적극적으로 참여하고 연대할 것을 강조한다는 점에서 그 의의가 있다.

[9] 다음 글을 읽고 물음에 답하시오.

고대 그리스의 회의주의 철학자 아그리파는 회의주의자들의 논변을 대표할 만큼 체계적인 형식성을 갖춘 다섯 가지 논변 형식들을 구성하였다. 아그리파의 다섯 가지 논변 형식들은 절대적 진리를 발견하였다고 주장하는 일종의 독단주의에 대한 철저한 학문적 의심이라 할 수 있다. 아그리파의 논변 형식들은 상호 긴밀한 연관 관계를 맺고 있으며, 회의주의 이론에 광범위하게 적용할 수 있는 가능성을 지닌다. 그가 이러한 체계를 구축한 이유는 독단주의자들이 취할 수 있는 이론적 대안을 봉쇄하고자 했기 때문이다. 아그리파의 논변 형식들은 추상적인 개념들의 연관 관계를 파악함으로써 독단주의자들의 합리화 시도를 무너뜨린다.

먼저 ‘철학적 의견이나 믿음들의 상이성의 논변 형식’은 철학에는 상이한 여러 의견들이 존재하며, 이런 상이성으로 인해 철학의 단일한 정체성은 확립될 수 없다는 점을 보여 준다. 어떤 독단주의자가 자신이 내세운 주장이 유일한 진리로 확립되어야 한다고 주장할 때, 회의주의자는 얼마나 많은 철학적 의견이나 믿음들이 역사적으로 존재해 왔는지 제시할 수 있다. 이 경우 독단주의자는 다양한 의견 중 자신이 동의하는 의견을 채택하기 위한 기준을 필요로 하게 된다. 만약 독단주의자가 자신의 주장이 진리라는 것을 입증하기 위해 증명되지 않았거나 증명될 수 없는 기준을 논증의 원리로 설정한다면, 회의주의자는 이와 반대되는 기준을 논증의 원리로 제시할 수 있다. 가령 독단주의자가 합리적 이유에 기초하지 않은 채 무조건 자신의 의견을 진리라고 주장할 경우, 회의주의자는 동등한 권리를 지니고 무조건 그것이 거짓이라고 주장할 수 있다. 따라서 독단주의자가 증명되지 않은 혹은 증명될 수 없는 기준에 호소할 경우, 회의주의자는 그가 ‘독단적인 전제 설정의 논변 형식’에 빠지게 된다는 것을 보여 줄 수 있다.

반면 어떤 독단주의자가 자신의 주장에 대한 증명 가능한 기준을 제시할 경우, 회의주의자는 “그 증명은 다시 어떤 기준에 의해 증명되는가”라는 물음을 제기할 수 있다. 독단주의자가 그 증명 기준이 증명되지 않았거나 증명될 수 없다고 말한다면 독단적인 전제 설정의 논변 형식에 빠지게 될 것이다. 반대로 그 증명 기준이 증명되었다고 말한다면, 그는 다시 그 증명의 기준은 무엇인지에 대한 무한한 물음에 답해야 하는 곤경에 처한다. 이러한 ‘무한 소급의 논변 형식’은 철학자들이 논증의 최후 지점을 제시할 수 없다는 난점을 드러낼 수 있다. 유한한 인간이 무한 소급의 증명 과정을 전부 조사하는 것은 불가능한 일이기 때문에, 철학자들은 논증의 최초 지점에 도달하는 최후의 근거를 제시하지 못하게 된다.

독단주의자들은 이러한 난점을 피하기 위해 기준을 증명하고 그 증명을 위해 바로 그 증명을 필요로 했던 기준에 호소하는 전략을 택할 수 있다. 이를 통해 독단주의자는 자의적인 전제 설정을 범하지 않으면서도 최후의 근거를 제시한 것처럼 보인다. 그러나 이러한 전략은 사태에 대한 해

명이 될 수는 없다. ‘순환의 논변 형식’은 경계하는 두 개념 가운데 어떤 것이 우선권을 갖는지 결정할 수 없다는 점을 보여 주며, 이러한 미결정성은 증명에 대한 판단 중지를 초래한다.

이러한 논변 형식들은 결국, 모든 것은 상대적이라는 ‘상대성의 논변 형식’으로 귀착될 수 있다. 감각기관에서 비롯된 인간의 지각이나 판단은 상황에 따라 달라질 수 있어 절대적이지 않기 때문에 특정한 대상이나 주장을 절대적인 것으로 여길 경우 독단적인 견해에 빠질 수밖에 없음을 보여 준다. 독단주의자가 절대적 진리라고 믿는 모든 사상들은 결국 상대적인 것이라 할 수 있기 때문에 모든 것의 상대성은 대상의 참된 본성이 무엇인지와 관련하여 필연적으로 판단 중지를 요구한다.

회의주의자들은 아그리파의 논변 형식들을 통해 인간은 절대적 진리와 관련하여 어떤 판단과 주장도 유보해야 한다는 결론에 이를 수 있다. 고대 회의주의자들인 피론주의자들은 이러한 판단 중지를 통해 우리가 절대적 진리를 발견하고자 하는 고뇌를 벗어나고, ‘마음의 평정(Ataraxia)’을 얻을 수 있다고 보았다. 광풍이 몰아치는 배 위에서 탈출하기 위해 몸부림치고 공포에 떨며 울부짖는 승객들에게 갑판 위에서 음식을 계속 먹고 있는 돼지를 가리키며 “저 돼지의 동요하지 않는 상태야말로 현인들이 명심하지 않으면 안 된다.”라고 한 피론*의 일화는 이를 상징적으로 드러낸다. 회의주의자들은 아그리파의 논변 형식들을 통해 전통적인 정당화 방식에 의해서는 참다운 근거 제시가 불가능하다는 것을 보여 주는 동시에 절대적 진리에 관한 철학적 지식을 정립할 수 있는 가능성 자체에 근원적 물음을 던지고 있는 것이다.

* 피론: 고대 그리스의 철학자. 회의주의의 대표자로 사물의 본래 성질은 인간이 인식할 수 없는 것이라고 주장하고, 판단을 멈추어서 마음의 평안을 얻어야 한다고 역설하였다.

[10] 다음 글을 읽고 물음에 답하시오.

지금껏 알려져 있는 지식과 관념에 의해서는 설명되지 않는 특이한 현상이 관찰되면, 사람들은 납득할 만한 원인을 제시할 수 있는 타당한 설명을 모색하게 된다. 가추법(假推法)은 관찰된 사실이 왜 일어나는가를 설명하기 위해 현재 상황과는 다른 상황에서 이미 통용되는 전제를 출발점으로 하여 그 전제 속에는 포함되어 있지 않은 결론을 도출하는

개연적 추론이다. 가추법을 정립한 철학자 퍼스는 다음의 논증을 사례로 들어 가추법의 원리를 설명하였다. 책상 위에 한 움큼의 하얀 콩이 놓여 있다고 가정해 보자. 이를 특이하다고 생각하여 그 이유를 찾고자 하는 사람이 그 콩 옆에 놓인 자루를 보고 ‘이 콩들은 이 자루에서 나왔다.’라는 결론을 도출하는 과정은 다음과 같다.

- ┌ (결과) 이 콩들은 하얗다.
[A] (규칙) 이 자루에 들어 있는 콩은 모두 하얗다.
└ (사례) 이 콩들은 이 자루에서 나왔다.

위 추론의 출발점인 ‘결과’는 관찰된 사실로서, 일반적 규칙에 해당하는 가설이 제시되고 이것이 참임이 전제될 때 수증할 수 있는 사실이다. 관찰된 사실은 참임이 전제된 규칙과 결합됨으로써 규칙의 한 사례로 귀결된다. 책상 위에 놓인 콩을 보고 이상하게 여긴 사람이 그 이유를 찾는 과정에서 콩 옆의 자루를 보고 자루 안의 콩이 모두 하얀 것이라는 가설을 세우게 되며, 이것이 참임이 전제될 때 책상 위의 하얀 콩은 이 자루에 든 콩의 일부임을 알게 된다는 것이다.

퍼스는 연역법 및 귀납법과의 비교를 통해 가추법의 특징을 구체화하였다. 연역법은 규칙을 특정한 사례에 적용하여 결과를 도출하는 분석 추리이자 추론의 결과가 규칙의 해설이 되는 해설적 추론으로, 이는 새로운 지식의 형성으로 이어지지 않는다. 귀납법은 특정한 사례와 결과로부터 규칙을 도출하는 종합 추리이자 부분에서 전체, 특수 사례에서 일반으로 향하는 확장적 추론으로, 연역법과 달리 결과의 오류 가능성을 포함한다. 퍼스에 의하면 가추법은 한 유형의 사실들로부터 도약하여 전혀 새로운 유형의 사실들을 도출하는 추론 방식이라는 점에서 귀납법과 마찬가지로 확장적 추론에 해당하지만, 귀납법은 주어진 사실들의 집합으로부터 유사한 사실들의 집합을 추론해 낼 뿐임에 반해 가추법이야말로 오류 가능성에도 불구하고 지식의 확장에 기여하는 추론이라고 하였다.

가추법에서 가설의 형태로 제시되는 규칙은 추론의 과정에서 설정되는 것으로, 보편적이고 일반적 진리로서 주어지는 연역법의 규칙과는 성격을 달리한다. 퍼스는 ‘자연법칙’, ‘일반적인 진리’와 함께 ‘경험’ 등을 규칙의 자리에 둘 수 있다고 하여 가추법의 ‘규칙’ 범주에는 경험적 근거, 직관, 특수한 상황에서만 인정될 수 있는 진리 등이 포함될 수 있음을 시사하였다. 그는 또한 관찰된 사실과 설정된 가설의 결합은 이 둘에서 다루는 대상들의 동일성이나 유사성에 기인하여 이는 논증이 다루는 대상들이 또 다른 측면에서도 강도 높은 유사성을 가지고 있을 것이라 추리하게 하는 근거가 된다고 하였다. 이로 인해 연역법이나 귀납법과 달리 가추법은 전제로부터 필연적으로 귀결되는 결과 이상의 것을 제안할 수 있으며, ‘실제로 그러함을 기술할 수 있는 지’가 아니라 ‘어째서 그러한지를 설명할 수 있는 지’에 의해 추론의 목적 달성 여부가 판단된다는 것이다.

이상의 비교를 바탕으로 퍼스는 탐구를 ‘의심의 자극에

의해 야기된 것이자 믿음의 상태를 획득하려는 투쟁 과정’으로 규정하고 가추법은 이 과정을 관통하는 논리라고 하였다. 가추법은 위대한 과학적 발견으로부터 탐정의 추리에 까지 널리 활용되는 추론 방식으로, 이는 그간 직관이나 심리적 판단에 의존하는 것으로 간주되어 왔던 추측의 과정에 논리성을 부여하였다는 평가를 받는다.

[11] 다음 글을 읽고 물음에 답하시오.

사회 계약론은 국가의 형성에 대해 논의하는 이론이다. 사회 계약론은 인간을 다른 인간과 함께 사회를 이루어 더 불어 살아가야 하는 존재라고 보며, 인간은 국가가 형성되기 이전에는 규범과 질서가 존재하지 않는 자연 상태에서 살아가기 때문에 다양한 갈등과 이해관계가 나타날 수 있다고 본다. 이를 중재하기 위한 방법으로 사회 구성원들 간의 합의인 사회 계약을 통해 국가가 형성되었다는 것이

사회 계약론의 입장이다. 인간 사회와 국가와의 관계는 기원적 4세기에 플라톤에 의해 논의되었고, 그 이후에도 여러 철학자에 의해 주창되었지만 사회 계약에 대한 구체적인 논의와 실천이 관심으로 떠오른 것은 17세기 이후의 일이었다. 이 시기에 사회 계약을 다룬 대표적인 학자로는 홉스, 로크, 루소가 있다. 이들의 사회 계약론은 자연 상태에 대한 논의를 바탕으로 이루어졌다.

홉스는 『리바이어던』을 출간하며 사회 계약론에 대해 본격적으로 논의하기 시작하였다. 홉스는 인간 행위의 모든 원천을 신의 의지와 속성으로부터 추론하는 종교와 단절하면서 인간 중심주의를 주장하였고 인간의 본성을 철저히 개인의 자발적인 운동에서 찾아야 한다고 하였다. 홉스는 인간은 본래 이기적인 존재로 태어나며, 자기 보전을 위한 이익 추구의 욕구, 자발적으로 자기 보전을 도모하는 자유 의지, 그리고 다양한 방법 중에서 자신에게 가장 유리한 방안을 선택하는 합리적 행동의 근거인 이성이 본성에 내재되어 있다고 보았다. 인간의 삶의 터전인 자연은 항상 한정적이고, 인간은 자기 보전을 위해 자신의 힘을 사용하는 권리인 자연권을 가지고 있다. 이러한 배경 속에서 인간들은 서로의 권리를 침해하면서 끝없는 갈등의 상황에 놓이게 된다. 홉스는 이를 ‘만인의 만인에 대한 투쟁’이라고 표현하며 자연 상태는 결과적으로 개인이 자기 보전을 장담할 수 없는 살벌한 전쟁 상태가 된다고 하였다. 홉스는 개인의 평화와 안전을 보장하는 동시에 개인 간의 갈등 상황을 잠재우기 위해서는 사회 계약을 통해 개인의 자연권을 국가에 양도하여 전쟁 상태로부터 보호받아야 한다고 보았다. 이는 자연권의 양도가 자신에게 더 이로울 것이라는 이성적인 판단에 의해서 가능하며 개인은 계약을 통해 혼란에서 벗어나 안정적으로 살아갈 수 있다. 사회 계약의 결과는 모든 구성원을 대표하는 인위적 인격인 국가가 형성되는 것으로, 계약의 주체인 개인들은 각자의 자연권을 결합하여 이를 인위적 인격에 양도하게 된다. 이 모든 권력을 양도받는 인위적 인격인 국가의 통치자를 주권자라고 하고 그가 가지는 절대 권력을 주권이라고 하였다. 홉스는 주권은 절대 양도되거나 분리될 수 없으며 절대 군주에게 독점되는 권한이어야 한다고 하였다.

로크는 경험주의와 자유주의의 관점에서 사회 계약론을 이야기하였다. 로크에 따르면 자연 상태는 모든 인간이 자유롭고 평등하며 독립적인 상태로, 인간은 자유와 이성을 본성으로 갖는다. 자유의 주체로서 인간은 재산권의 보존을 핵심으로 하는 자연권의 보유자이고, 이성의 주체로서 인간은 재산권을 합리적으로 보호하는 수단인 자연법의 집행자라는 것이다. 여기에서 재산은 개인의 생명, 소유물, 자유를 통칭하는 개념으로 자기 보전과 자기 이익을 추구하는 자발적인 욕구를 기반으로 한다. 로크는 인간은 평등하게 태어난 존재이며 자연 상태에서는 누구에게나 동등한 완전한 평등성이 전제되어 있다고 하였다. 하지만 인간이 자연법을 무시하고 자신에게 주어진 자연권을 무한정으로 추구하며 타인의 권리를 침해하면 개인 간의 갈등이 발생할 수 있다고 보았다. 자연법을 위반했을 때 이를 제어할 권력의 주체가 분명하지 않으므로 얼마든지 전쟁과 같은 상태로 변할 수 있는 불안과 위험이 도사리고 있는 것이다. 따라서 로크

는 인간들이 생명과 재산을 보호받고 자유를 누리는 안전한 삶을 보장받기 위해 사회 계약을 통하여 국가를 형성한다고 보았다. 사회 계약을 통해 개인은 자연법 집행권을 국가에 양도하고, 국가는 구성원 간의 갈등을 해결하는 동시에 구성원들의 권리가 침해되지 않도록 노력해야 한다. 이와 더불어 로크는 저항권을 주장하였다. 국가는 사회 계약에 의해 권력을 얻게 되지만 개인들은 저항권을 가지고 있기 때문에 국가가 개인들의 자유를 침해하게 된다면 개인들은 국가에 양도하였던 권리를 되찾아 올 수 있다는 것이다. 즉 혁명을 통해 국가에 부여된 권력을 전복하고 새로운 정부를 출범시킬 수도 있다.

마지막으로 루소는 자유주의의 관점에서 사회 계약론을 이야기하였다. 루소는 인간이 자기 보전의 이기적 욕구, 타인에 대한 연민과 동정심, 자유의 주체로서 갖는 자유 의지, 그리고 인간의 완성 가능성의 근거인 이성 등 네 가지 본성을 가진다고 하였다. 루소에 따르면 자연 상태는 고립된 상태로 자기 보전의 욕구만 존재하며 모두가 자유롭고 평등한 원시 상태에서 출발한다. 그 후 기술 및 인간 정신의 진보로 불평등이 심화되고 인간의 자유 의지가 발현되면 자신의 이익을 추구하려는 특수 의지가 발현되면서 원시 상태는 투쟁이 만연하는 전쟁 상태로 진화하게 된다. 하지만 루소는 인간에게는 연민과 동정심이 있기 때문에 자신의 이익만을 추구하는 고립된 상태에서 벗어나 사회적 존재가 될 수 있다고 하였다. 이처럼 인간이 사회적 존재가 될 수 있다는 것은 합리적 사고를 바탕으로 공동의 선을 적극적으로 실현하려는 일반 의지의 근거가 된다. 또한 자유는 인간의 자격 그 자체로, 인간으로서의 권리와 의무 및 도덕성의 근원이 되며 사적 이익의 추구에서 벗어나 공동의 이익을 추구하는 일반 의지를 따르기로 하는 사회 계약의 바탕이 된다. 또한 루소는 인간이 자연 상태에서 벗어나 시민 상태로 이행함으로써 원초적 존재에서 탈피하여 사회적 존재로 격상될 수 있는 완성 가능성을 갖추고 있다고 보았고, 이는 일반 의지가 참된 이익이 된다는 사실을 깨닫게 해 주는 능력인 이성을 기반으로 한다고 하였다. 루소는 일반 의지를 실현하기 위한 수단인 사회 계약을 거쳐 국가가 형성되기 때문에 국가는 개인들이 가지는 일반 의지의 실천을 위해 노력해야 한다고 보았다. 또한 국가는 절대 권력을 가지게 되지만 이는 모든 사람의 자발적 합의를 바탕으로 하므로 구성원 모두가 절대 권력을 가진 주권자라고 주장하였으며, 어떤 통치 행위를 취하더라도 그것은 구성원 모두에 의한 통치라고 하였다.

[12] 다음 글을 읽고 물음에 답하십시오.

어떤 개별 현상이나 법칙은 그 전제가 되는 보편 법칙으로부터 논리적으로 도출되는 형식을 띤다는 험펠의 ‘포괄 법칙 설명 모형’이 자연 과학에서의 유력한 설명 모형으로 등장한 이래, 역사학에서도 이 설명 모형이 적용될 수 있는지에 대한 논쟁이 있었다. 험펠은 역사적 설명이 과학적 설명과 같은 설명의 한 종류에 불과하다고 주장한 반면에, 드레이는 역사적 이해에는 어떤 특수하고 독특한 것이 있고,

이로 인해 역사에서의 설명은 과학적 설명과는 확연히 다르다고 주장했다.

드레이가 언급한 역사에서의 설명은 시저가 기원전 루비콘강을 건넌 행위와 같이 개개의 역사적 행위자의 행위에 대한 설명으로, 그에게 행위의 설명은 인간의 행위를 비판적·평가적 측면에서 합당한 행동이었음을 설명하면 충분한 것이었다. 이에 대해 험펠은 인간 행위를 이해하는 것은 인간 행위에 관한 관찰된 보편 법칙과 규칙성으로 논증하는 객관적이고 과학적인 일로 보았다. 그는 행위자의 이유에 기반한 행위의 설명은 비판적·평가적인 측면을 가진다고 인정하기는 하지만, 이것이 행위에 대한 이해와 관련되어 있다는 것은 단호하게 부인했다. 반면 드레이는 일반 법칙으로 인간의 행위를 설명하는 것은 인간을 제약하는 결정론이라고 하면서 험펠의 주장을 정면으로 반대하였다. 그는 역사가들이 일반 법칙에 대해 언급하거나 알려고 하지 않으며, 그들이 역사적 행위를 설명하려고 할 때에는 특정 행위를 하기 위하여 가졌던 이유가 무엇인지를 알아내야 한다고 주장했다. 따라서 드레이에게 행위에 대한 설명은 행위자의 동기나 신념, 목적 등과 같은 이유를 명시적으로 이해하는 데 초점을 맞춘 것이었다.

드레이는 이유에 기반한 행위의 설명을 ‘합리적 설명’이라고 불렀는데, 이것은 행위에 대한 행위자의 근거를 드러냄으로써 설명한다는 것이다. 합리적 설명에서 설명적 역할을 하는 것은 행해진 그 일이 그 상황에서 해야 할 마땅한 일이었다는 사실이다. 그의 합리적 설명을 다음과 같은 도식으로 나타내어 이해해 볼 수 있다.

도식

- 행위자 A는 유형 C의 상황에 처해 있다. ……………㉠
- 유형C의 상황에서 해야 할 적절한 일은 X이다. ……………㉡
- 이것이 A가 X를 한 이유이다. ……………㉢

위의 도식에 따르면 합리적 설명의 핵심은 그 행위가 주어진 상황에서 해야 할 적절한 행위라는 것을 보여주는 데 있다.

그러나 이 도식에 대해서 두 가지를 지적할 수 있는데, 첫째는 행위의 적절성이 행위자의 관점에서 평가되어야 하는지, 설명자의 관점에서 평가되어야 하는지가 나타나 있지 않다는 것이다. 이것에 대해서 드레이는 설명을 구성하는 각 문장을 진술하는 것은 행위자가 아니라 설명자로 보았다. ㉠, ㉡은 행위를 설명하려는 설명자가 내리는 판단들이며, “유형 C의 상황에서 해야 할 적절한 행위는 X이다.”라고 단언하는 사람 역시 설명자, 다시 말하면 행위자 A의 행위를 관찰하는 사람인 것이다. 둘째는 행위자 A가 유형 C의 상황에서 무엇이 적절하고 그렇지 않은지에 대해 판단한 것이 설명자의 판단과 일치하지 않을 수 있다는 것이다. 이런 경우에 행위자 A의 행위를 합리적으로 설명하지 못할 수 있다. 이에 대해 드레이는 공감의 과정을 통해 일치시킬 수 있다고 주장한다. 공감의 과정은 특정한 상황이 행위자에게 어떻게 보이고 그것에

기반하여 행위자가 어떻게 숙고했는지를 설명자가 재구성하는 것이다. 다시 말하면, 설명자는 행위자의 감정에 이입하여 행위자의 판단과 동일시하는 것이다.

이러한 드레이의 견해는 자연 과학에서의 설명을 역사학에 도입할 수 없다는 입장이다. 역사학은 자연 과학과 달리 연구자와 연구 대상에 해당하는 설명자와 행위자가 모두 인간이라는 사실에서 시작한다. 이러한 기본적인 차이를 토대로 한 드레이의 합리적 설명은 이 기본적인 차이가 어떻게 합리적 행위자의 행위에 대한 설명과 이해에 대한 방법론을 형성하고 이에 영향을 가하는지에 대한 것이다. 드레이의 주장은 험펠과의 논쟁 과정을 통해서 역사라는 학문의 성격을 보다 뚜렷하게 부각하는 데 기여하였다.