

碩士學位 請求論文

道德的 責任의 根據를 위한 意志의
自由와 決定論에 대한 考察

指導教授 李 萬 成



濟州大學校 教育大學院

國民倫理教育專攻

邊 榮 哲

1989年度

道德的 責任의 根據를 위한 意志의
自由와 決定論에 대한 考察

이 論文을 教育學 碩士學位 論文으로 提出함.

濟州大學校 教育大學院 國民倫理教育專攻



提出者 邊 榮 哲

指導教授 李 萬 成

1989年 7月 日

邊榮哲의 碩士學位 論文을 認准함

1989年 月 日



제주대학교 중앙도서관
JEJU NATIONAL UNIVERSITY LIBRARY

主審

Ⓜ

副審

Ⓜ

副審

Ⓜ

濟州大學校 教育大學院

目 次

I. 緒 論	1
1. 研究의 目的 및 構成	1
2. 道德的 責任의 條件	3
II. 決定論의 根據와 限界	6
1. 決定論의 理論的 根據	6
(1) 決定論과 因果律	7
(2) 人間行爲의 決定論的 해석	9
2. 決定論의 限界	11
(1) 原因과 結果의 關係	11
(2) 因果律과 不確定性	13
3. 決定論과 道德的 責任	15
III. 自由와 自由意志論	18
1. 自由의 意味	18
2. 自由意志論의 견해와 비판	22
(1) 自由意志論의 견해	23
(2) 自由意志論에 대한 비판	24
3. 自由意志論의 道德的 責任	26
IV. 自由와 必然의 兩立 可能性	30
1. 自由와 因果문제	30
2. 必然과 兩立하는 自由	32
V. 行爲의 理論	34
1. 行爲者 理論	34
2. 熟 考	35
3. 내 책임이다	37
VI. 結 論	39
參考文獻	41
英文抄錄	45

I. 緒 論

1. 研究의 目的 및 構成

윤리학의 전 영역에서 가장 중요하면서도 또한 가장 어려운 문제 중의 하나는 意志의 自由가 實在하는 것이냐 아니면 환상이냐 하는 것이다. 인간은 잘못된 행위에 대해 비난을 받거나 벌을 받는 것이 과연 정당한가? 인간은 그가 한 행위에 대하여 道德적으로 責任이 있다고 하는데 이것은 무엇을 의미하는가? 이러한 질문들은 철학이 시작된 이래 철학자들의 마음을 사로잡았고 오늘날에도 우리를 크게 당황하게 하는 문제로 남아있다.¹⁾ 이러한 문제에 대하여 서로 대립되는 대표적인 두 이론이 決定論과 自由意志論이다.

決定論은 인간행위를 포함한 모든 事物과 事象은 그 이전의 事象에 의해서 因果되어지고 自然法則과 엄밀하게 일치해서 일어난다는 견해이다. 우리가 자유롭다고 생각하는 것은 “공중으로 던져진 돌이 만일 갑자기 意識을 가지게 된다면 그 돌은 그 행동의 진정한 원인을 의식하지 못하기 때문에 스스로가 자기자신의 운동의 원천이라고 상상하는 것”²⁾과 같은 無知에 의한 착각에 불과하다고 생각한다. 모든 事象은 原因이 있고 그 原因은 그 이전의 어떤 事象에 의해서 決定되어지므로 어떤 한 時點의 人間에게 어떤 事象의 原因으로서의 責任을 물을 수 없다. 어떤 行爲에 대한 責任이 그 原因者에 있다고 한다면 그 原因은 무한한 과거로 거슬러 올라가야 하는 原因들의 연속이기 때문이다.

예를 들어, 어떤 사람이 절도행위를 한 경우 그 책임은 그 당시의 環境 상황적 원인을 물론, 과거의 生育상황, 부모의 양육태도, 가정 및 학교 教育환경 등으로 거슬러 올라가야 하고 그러한 원인들은 그 이전의 원인들로 決定되어졌으므로 무한히 거

-
1. P. W. Taylor, 「윤리학의 기본원리」, 김영진역(서울: 서광사, 1985), p.197.
 2. B. Spinoza, 「에티카」, 姜斗植·金平玉역(서울: 박영사, 1985), p. 79.

슬러 올라가야 한다.

이에 대하여 自由意志論은 人間에게 自然에서의 여타의 生物이나 無生物과는 다른 특수한 意味를 부여한다. 인간은 自然의 흐름에 전적으로 순종하지 않고 무언가 독특한 自己決定要因을 가지고 선택이나 變造를 해나가는 존재라는 것이다. 그것이 이른바 自由意志이다. 自由意志論도 自然因果律을 전적으로 배제하지는 않는다. 그러나 人間行爲가 전적으로 自然因果律의 지배를 받는 것은 아니라고 주장한다. 人間の 精神은 그것이 行爲로 나타날 때 外的要因과 內的인 動機를 출발점으로 하는 것은 사실이다. 그러나 그 作用 속에는 단순한 受容만이 아닌 創造的으로 플러스하는 自由意志가 있다고 한다.

그러나 意志가 自由롭다고 해서 단순한 非決定論을 뜻하는 것은 아니다. 만약 어떤 行爲가 그 어떤 것에도 기인하지 않는다면 우리가 상상할 수 있는 것은 경험적이고 발작적인 行動에 지나지 않는다. 나의 육체나 육체의 어느 부분이 전적으로 원인 없이 일어나는 것이라면, 이와 같은 운동들은 나의 行動으로서 나의 탓으로 돌릴 이유가 없을 것이다. 왜냐하면 나의 意志는 나의 그와 같은 行動에 대하여 아무런 영향도 줄 수 없기 때문이다. 따라서 그러한 行動은 나의 責任일 수 없다.

그렇다면 道德的 存在로서의 人間에게 그 行爲에 대한 道德的 責任을 물을 수 있는 길은 없을 것인가? 이러한 論議는 決定論과 自由意志論이 주장하는 관점을 분명히 하고 必然과 兩立하는 自由가 가능한지를 살펴봄으로써 道德的 責任에 대한 근거를 마련할 수 있을 것이다.

본 연구의 목적은 道德的 責任에 대한 철학적 근거를 마련하기 위하여 決定論과 自由意志論의 근거와 한계를 밝히고, 自由와 必然의 兩立可能性을 살펴 道德的 責任의 근거로서의 自由를 再規定해보는 데 있다.

본 논문의 본론 부분은 네 개의 장으로 구성되어 있다.

다음의 II장에서는 決定論의 이론적 근거와 한계를 살피고 道德的 責任과의 관련을 알아 볼 것이다. 우선 決定論의 이론적 근간인 因果律에 대해서, 因果律的인 설

3. 본 논문에서는 行爲와 行動을 특별히 구분하여 쓰지는 않았으나, 意志에 따른 行動을 行爲로 쓰고 一般的인 行動 전반을 가리킬 때에는 行動으로 썼다.

명이란 무엇을 뜻하는지를 알아보고 人間行爲에 대한 因果律的 해석을 살펴 볼 것이다. 決定論은 많은 비판과 도전을 받고 있는 것이 사실이다. 決定論의 限界는, David Hume의 原因과 結果란 두 事象의 단순한 隣接과 繼起일뿐 論理的 必然性은 발견되지 않는다는 주장과 Werner Heisenberg의 이른바 不確定性의 原理를 다루게 될 것이다. 微視的인 粒子의 세계에 있어서는 位置와 運動量을 동시에 정확하게 측정할 수 없다는 이 理論은, 모든 事物이 정확하게 原因에 의해서 決定되어 있다는 決定論의 기본 입장에 대한 상당한 도전이 아닐 수 없다.

제 III장 自由와 自由意志論에서는 먼저 自由의 意味를 살피는 데서부터 시작할 것이다. 몇몇 철학자들의 自由에 대한 形而上學的 고찰은 道德的 責任의 근거로서의 自由의 문제를 규정하는데 도움이 될 것이다. 그리고 自由意志論의 견해와 그에 대한 비판이 검토된 다음 道德的 責任과의 관련성에 대하여 살피게 될 것이다.

제 IV장에서는 自由와 必然의 양립 가능성에 대하여 검토될 것이다. 여기서는 自由와 因果의 관계가 모순관계인지, 양립할 수 있는 관계인지를 살피고 必然과 양립하는 自由에 대해서 논할 것이다.

제 V장에서는 兩立論의 입장에서 行爲의 理論을 다루게 될 것이다. Taylor는 人間行爲에 原因이 있다는 決定論의 주장을 인정하면서 동시에 原因과 結果의 모든 계열은 무한하다는 것을 부인하며 두 가지 行爲개념을 제시하고 있다. 그 첫째가 熟考의 개념이고 둘째가 내가 무엇을 하려고 하는 것이 어느 정도까지는 나에게 달려 있다는 것이다. 결국 決定論과 양립하면서 責任질 수 있는 人間行爲에 대하여 살펴 볼 것이다.

2. 道德的 責任의 조건

우리가 내리는 여러 가지 道德判斷들에 있어서 우리는 어떤 行爲者에게 道德的 責任을 부여한다. 이렇게 하는 경우에는 적어도 다음과 같은 세 가지 경우를 상정해 볼 수 있다.⁴⁾

① 때때로 우리는 X라는 사람을 추천하는 경우 그는 責任感이 있다, 혹은 責任感

4. W. K. Frankena, 「倫理學」, 황경식역(서울: 종로서적, 1985), p. 126.

이 있는 사람이다라고 말하면서 그의 성품에 道德적으로 바람직한 어떤 것이 있음을 의미하게 된다.

② 또한 우리는 Y를 과거의 행위나 범행이라 할 경우 X라는 사람이 그것에 대하여 責任이 있었거나 있다고 말한다.

③ 끝으로 우리는 Y가 아직도 행해져야 할 어떤 것일 경우 X라는 사람이 Y에 대해 責任이 있다고 말하게 되는데 이 경우 그가 그것을 행할 責任이 있음을 뜻한다.

여기서 첫번째 의미로 責任이 있다고 말하는 것은 X가 세번째 의미로 자신의 責任을 수행할 것으로 기대될 수 있다고 말하는 것과 대체로 동일한 것이다. 첫번째 종류의 責任은 우리가 제발해야 할 2차적 德性들 중 또 다른 하나이며, 세번째 의미로 어떤 責任을 갖는다고 말하는 것은 그가 그의 직책상에 있어서나 혹은 그가 어떤 것을 행한다는 사전의 합의에 의거해서 의무를 갖는다고 말하는 것일 뿐으로 직접적으로 規範的인 의무의 판단이다.

우리의 관심은 두번째 종류의 責任에 관련되는 것이다. X가 Y에 대해 責任이 있다고 판단하는 것은 어떤 조건아래서 옳고 정당한 것인가? 우선 X가 Y에 대해서 責任이 있다고 말하는 것은 道德的 판단이 아니라 因果관계에 관한 판단인 것으로 보인다. 그러나 X가 Y에 대해 責任이 있다고 말하는 것은 단지 특수한 종류의 因果的 진술에 불과한 것은 아니다. 또한 그것은 責任있는(responsible)이란 말의 어미 'ible'이 암시하는 바와 같이 'X가 Y를 행할 수 있었다(able)'는 진술에 불과한 것도 아니다. 'ible'이나 'able'과 같은 어미의 의미는 반드시 '할 수 있다'는 능력을 지시하는 것은 아니다. 그것은 規範的인 의미를 가질 수도 있다. 어떤 것이 "들을 수 있는 것임(audible)"을 증명하는 방식은 그것이 '들리고 있음'을 보여주면 충분하다. 그러나 어떤 것이 '욕구할만하다(desirable)'는 것을 증명하는 방식은 그것이 '욕구되고 있음(desired)'을 보이는 것으로는 불충분하다. 그것은 오히려 '좋은'이나 '마땅히 욕구되어야 할(ought to be desired)'과 같은 것을 의미함이 정당할 것이다. 이와 비슷하게 '나는 X가 Y에 대해 책임이 있다'고 말하는 것은 'X가 Y에 대해 책임을 지거나 비난을 받아야 하며 그렇지 않으면 그를 처벌해야 한다'고 말하는 것이라고 보아야 할 것이다. 이와 같이 'X가 Y에 대해 책임이 있다'고 말하는 것은 특수한 종

류의 因果的 진술은 아니다.⁵⁾ 하지만 어떤 조건하에서 X에게 責任을 부여함이 옳을 것인가?

'X가 Y에 대해 책임이 있다'에서 요구되는 조건들 중의 하나가 'X가 그것을 할 수 있다(able)'는 점이며, 다른 하나는 '그가 실제로 그것을 했다(did)'는 즉, 자발적이고 의도적으로 그것의 原因이 되었다는 점이다. 이러한 것들은 그가 책임이 있다가 나 혹은 책임을 지게 될 必要條件들이다. 그러나 그것으로 충분하지 않다.

Aristoteles가 주장하는 바는 한 개인이 그의 행위에 대해서 責任이 있게되는 必要充分條件을

① 그 原因이 그에게 있어서 內面的인 것이고, 즉 그가 자신에 있어서 外的인 어떤 것이나 他人에 의해 강요 당하지 않아야 하고

② 그가 그것을 행한 것이 그가 이전에 선택한 바에 의해 초래된 것이 아닌 어떤 無知의 결과가 아니어야 한다는 점이다. 이러한 조건들을 만족시킬 경우에만 그의 행위는 자발적인 것이라 할 수 있다.⁶⁾

또 다른 조건은 G. E. Moore, P. H. Nowell-Smith 등이 주장하기를 '사람들은 만일 그들이 달리 행하고자 선택했거나 그의 성품과 욕구가 달라졌더라면 달리 행위 할 수도 있었지 않았던 한 그 행위에 대하여 책임이 없다'⁷⁾는 것이다. 이러한 견해는 핵심에 있어서 Aristoteles의 입장을 표현을 달리해서 진술한 것과 같다. 이러한 입장에서 인간의 선택은 그 자신의 信念, 性格, 欲求에 의해 決定되는 것이면서도 자유로운 것이며 책임을 물을 수 있다는 것이다.

5. 上揭書, p. 127.

6. 上揭書, p. 128.

7. E. L. Beardsley, 「철학적 사고에의 초대」, 이명숙·곽강제역(서울:서광사, 1987), p. 246.

II. 決定論의 根據와 限界

1. 決定論의 理論的 根據

決定論⁸⁾에 관한 論議는 自然을 보는 과학적 探究방법에서부터 시작된다. 과학자들은 과학적 探究에 있어서 自然의 齊一性을 전제로 하고 있다. 세계는 그 세부 구석구석까지 완벽하게 決定되어 있음이 확실한 듯하다. 거기에 曖昧性이나 模糊性이 있는 것처럼 보이는 것은 우리의 개념이 그렇다는 것이지 實在 그 자체에 있는 것이 아니다. 멀리서 보이는 對象들은 형체가 일정하지 않은 것 같고 때로는 사실과 다른 빛깔이나 크기를 나타내기도 한다. 그러나 이와 같은 非決定性은 모두 나의 개념과 관념 속에서만 있을 뿐이지 세계 자체는 그러한 曖昧性을 전혀 지니고 있지 않다. 밀밭은 어느 때에라도 정확한 숫자의 익은 낱알을 담고 있고, 그것은 제각기 나타난 만큼 익어 있으며, 특정한 빛깔과 색조를 지니고 있으며, 정확한 형태와 중량을 지니고 있다. 人間 역시 자기 生의 어느 순간 자기 육체의 가장 작은 세포들로 완벽하게 決定되어져 있다. 나의 두뇌, 신경 그리고 생각과 의도, 느낌까지도 어느 순간에 서든 바로 그 자체 그대로이다.

8. 결정론에도 그 주장하는 強度에 따라 몇가지로 구분할 수 있다. S. M. Honer와 T. C. Hunt는 결정론을 다음과 같이 네 가지로 구분하고 있다.

- ① 宿命論 - 무슨 일이 일어나든 그것은 불가피하며 인간은 세상일이 되어가는 모습을 지켜보는 일 이외에 달리 할 것이 없다는 가장 강한 決定論이다.
- ② 엄격한 決定論 - 우주 안에 자연적 원인 없이 일어나는 일은 없으며, 인간의 행위 역시 자연적 因果律에 엄밀하게 일치해서 일어난다는 견해이다.
- ③ 自己 決定論 - 自由와 決定論은 서로 모순되지 않으며, 자유는 행위에 원인이 없는 상태를 뜻하지 않고 외부에서의 강제나 제한이 없는 상태를 뜻한다.
- ④ 洞察的 自覺으로서의 自由論 - 인간의 선택을 포함한 모든 사건은 인과적으로 발생하나 인간은 단순히 선행원인에 지배를 받지 않고, 한 사람의 主體的인 행위자로서 순간순간의 현재의 상황에서 原因者일 수 있다는 주장이다.

“自然 가운데에는 하나라도 우연한 것이 없으며, 一切는 일정한 방식으로 존재하고 작용하도록 神의 本性的의 必然性으로 決定되고 있다.”⁹⁾

‘그러나 왜 이 세계와 그 크고 작은 부분들이 모두 이 순간에 바로 그렇게 있는가 하고 묻는다면, 세계가 바로 조금 전에 어김없이 그러한 상태로 있었기 때문이라고 대답할 수 밖에 없다. 조금 전의 세계가 어떠했는지 정확하게 알 수 있다면, 세계는 지금 이 순간의 상태일 수 밖에 없다는 생각이 든다. 또한 크고 작은 부분들이 모두 조금 전에 어떠했다는 것은 그 바로 전에 어떠했던 상태의 결과이다. 이러한 과정은 세계가 시작이 있었다면 그 시작인 태초로까지 거슬러 올라가고, 그렇지 않을 경우에는 저 무한 과거로까지 되돌아 간다. 그 어느 경우든 지금 상태로의 세계, 그리고 그 세계를 이루고 있는 모든 부분, 다시 이 모든 부분의 세세한 부분이 모두 지금의 여건 아래서는 지금 있을 수 밖에 없는 유일한 세계일 것이다.’¹⁰⁾

(1) 決定論과 因果律

決定論은 ‘모든 사건에는 원인이 있다.’라는 원리이다. 이 원리는 心理學, 社會學 그리고 人類學에서 人間の 行動을 설명할 때 사용된다. 이런 학문들이 발전함에 따라 人間の 感情, 動機, 그리고 信念을 설명하는 우리의 능력이 크게 향상될 것이고 그러한 지식과 더불어 人間の 決定과 行爲에 대한 因果的 설명을 할 수 있는 능력이 개발될 것이다. 따라서 사람들은 동물과 기계를 대하는 방식으로 人間을 생각하기 시작하고 있다. 사람들은 모든 사람들에 대해 같은 과학적 견해를 가짐으로써 사람들의 행동을 우연히 또는 전혀 예기치 못한 방식으로 일어나는 사건이 아니라 질서 정연하게 일어나는 사건으로 보게 된다. 이 질서는 과학자들이 因果法則에 의해 사건을 설명할 수 있을 때 발견된다. 人間の 行動을 설명하는 법칙이 무생물의 세계, 식물 그리고 하등동물의 세계에 관한 법칙보다 더 복잡하고 더 발견하기 어렵다는 것은 사실이다. 그러나 이것은 人間の 세계가 因果法則에 의해 좀 덜 설명될 수 있다는 뜻을 가진 것은 아니다. 人間은 自然의 한 부분이고 自然은 科學에 의해 점차

9. B. Spinoza, 前掲書, pp.95~96.

10. R. Taylor, 「形而上學」, 임정식 역(서울: 종로서적, 1988), pp.57~58.

우리에게 드러나는 原因과 結果의 질서이다. 自然 속에 있는 모든 것은 이 질서에 따라 일어나며 개별적인 人間の 선택도 이러한 因果論의 관점에서 이해되어야 한다.

그러면 因果論의 설명이란 무엇인가? 이것은 대답하기 어려운 문제이며 또한 科學哲學에서 복잡한 논쟁거리를 야기시킨다. 여기서는 오직 決定論과 自由意志 그리고 道德的 責任과의 관련성을 밝히기에 필요한 대답만 제시할 수 있을 뿐이다. 한 사건을 因果的으로 설명한다는 것은 어떻게 그 사건이 因果法則에 의해 다른 사건들과 관계되어 있는가를 보여주는 것이다. 모든 因果法則은 다음과 같은 형식으로 되어 있다.

“만일 空間과 時間 속에 어떤 조건이 주어져 있고 일련의 변화가 어떤 時間에 발생하게 된다면 일련의 새로운 변화가 주어진 조건 아래에서 일어날 것이다.”¹¹⁾

예를 들어 가스가 열을 받으면 팽창한다. 화학자는 가스의 팽창을 가스의 온도와 압력 그리고 부피의 관계를 함수방정식으로 표시하는 법칙을 사용하여 온도의 상승에 따른 결과라고 설명할 것이다. 因果律은 항상 보편적인 진술이다. 因果律은 과거의 어떤 특정한 시간에 일어난 특정한 사건에만 적용되는 것이 아니라 일정한 종류의 모든 사건들이 발생할 때마다 사건 전체에 적용된다. 만약 우리가 어떤 조건 아래 어떤 종류의 사건에 뒤따라 다른 종류의 사건이 발생하는 因果法則을 알면, 첫째 종류의 사건이 그러한 조건하에 일어날 때 둘째 종류의 사건이 뒤따라 일어날 것을 예측할 수 있다. 이와 같이 미래에 대한 예측은 현재와 과거의 사건을 설명하는 法則과 똑같은 法則에 근거해 있다.

原因과 結果란, ‘만일 이 세상에 두 종류의 다른 변화가 있어 어떠한 조건하에서 첫째 종류의 변화가 일어나면 둘째 종류의 변화가 일어나리라는 것을 말하는 法則이 옳다면, 첫째 종류의 변화를 일으키는 사건은 둘째 종류의 변화를 일으키는 사건의 原因이며 그리고 후자는 전자의 結果이다.’¹²⁾ 라는 식으로 정의될 수 있다. 그래서 어떤 結果의 原因이 되는 일련의 사건은 그러한 結果의 발생에 대한 充分條件이 된다. 만일 어떤 사건에 그 사건이 발생하기 위한 充分條件이 구비되어 있다면 그 사

11. P. W. Taylor, 前掲書, pp. 203~204.

12. 上掲書, pp. 204~205.

건은 반드시 일어나야만 한다.

어느 사건이건 이를 因果的으로 설명한다는 것은 설명될 종류의 사건과 그리고 어떤 조건이 고정되어 있을 때 틀림없이 일어날 일련의 사건들 사이에 존재하는 보편적인 관계를 설명하는 因果法則을 구체적으로 밝히는 것이다. 따라서 決定論은 우주에서 일어나는 어떤 사건이건 여기에는 因果的 설명이 있다는 뜻으로 이해될 수 있다. 그러나 이렇게 말하는 것은 어떤 사건에 대한 因果的 설명이 구체적으로 무엇인가를 안다고 말하는 것과는 다르다. 다만 이러한 설명이 理論的으로 가능하다는 것을 말할 뿐이다. 經驗科學의 理想的인 목표는 우주 내의 모든 사건을 설명할 수 있는 因果法則의 體系를 발견하는 것이다. 이러한 理想은 물론 과학자가 이 세계에 대한 지식을 더 많이 가짐에 따라 점차적으로 접근할 수 있을 뿐이다. 그리고 결코 理想에 도달하지 않을 수도 있다. 그러나 決定論者는 이러한 사실 때문에 고민하지 않는다. 決定論者가 주장하는 바는 단지 人間이 因果律에 대해서 아무리 모른다고 하더라도 因果法則은 계속 작용하고 있으며 또 예외가 있을 수 없다는 점이다.

(2) 人間行爲의 決定論的 해석

決定論의 기본 주장은 전술한 것처럼 '모든 사건이 充分條件으로서의 原因을 갖는다는 命題나 혹은 모든 사건이 法則에 따라 일어난다는 命題'로 표현된다. 그러므로 意志에 따라 일어나는 人間の 行爲들을 포함하여 모든 사건들에 적용된다. '意志(will)'라는 개념은 매우 이해하기 힘든 개념이나 다음과 같이 예를 들어 구별할 수 있다.¹³⁾ 당신이 자신의 팔을 들어 올리는 두 가지 경우를 생각해 보자. 첫번째는 당신이 국기에 대한 경례를 하는 경우라 하고, 두번째는 생리상의 갑작스런 변화에 의한 경우라고 해 보자.

첫번째 경우에는 당신의 동작이 意志的인 동작이고, 두번째 경우에는 無意志的인 동작이다. 이 두 사례는 몇 가지 차이를 갖는다. 첫번째 경우 팔의 동작은 어떤 정신적 사건 혹은 일련의 정신적 사건계열에 관련되어 있다. 당신은 실행할 행동을 생각하고, 그 행동을 실행하기를 원하거나, 실행하고 싶어 하고, 또 그 행동을 실행에

13. E. L. Beardsley, 前掲書, pp.215~216.

움기기 위해서 조금도 의심없이 팔을 들어 올리려 한다. 그런데 다음과 같은 행동과정은 이 행동과정보다 더 복잡할 것이다. 당신이 어떤지 행동을 할 마음이 내키지 않는 어떤 처지에 있다면(아주 피곤해서 움직이기 싫다든지 양심상의 주저를 느껴서) 아마 잠시 동안 행하지 않으면 어떨까를 헤아린 다음, 행할건지 말건지를 생각해 보고 나서야 마음을 정하여 두 선택지 중에 어느 하나를 의식적으로 선택하는 결단을 내릴 것이다. 이 경우 당신은 行爲에 앞서서 熟考를 거치기 때문에 熟考된 行爲라고 할 수 있다. 모든 熟考된 行動들은 意志의 行動이지만 모든 意志의 行動들이 熟考된 行動은 아니다. 아마 의례적인 行爲로서의 국기에 대한 경례는 거의 자동적인 행동일 것이다.

그런데 決定論者는 이러한 행동들——無意志의인 행동, 意志의인 행동, 熟考된 행동——모두가 決定되어 있다고 주장한다. 이러한 행동들이 決定되는 방식은 서로 차이가 있으나 모든 경우에 있어서 일련의 사건들이 그 다음 일련의 사건들을 일으키는 다소 복잡한 사건계열이 형성된다는 점은 마찬가지이다. 그러니까 결국 우리가 충분히 알기만 한다면 개개의 사건 모두가 그것에 선행하는 條件들에 의해서 설명될 수 있고 또 그 條件들로부터 개개의 사건을 豫測할 수 있다는 말이 될 것이다.

決定論者는 매 순간 한 사람의 상태는 바로 앞 순간에 그 사람이 처해있던 상태——물론 그가 환경 속에서 갑작스럽게 부딪칠 수 있는 條件들을 포함해서——에 의해서 일어난다고 주장한다. 熟考가 진행되는 동안 떠오르고 또 반복되는 생각들 중에는 가능한 행동들에 대한 생각들도 있다. 어떤 사람이 그에게 제공되는 뇌물을 받든가 거절하든가 둘 중에 하나를 택해야만 하는 상황을 상상해 보자. 지금 우리가 예를 든 이 사람은 경찰관으로 평소 그가 수상쩍다고 여기는 어떤 곳에서 마침 화투놀이 도박단을 덮치게 되었는데, 도박단이 내미는 뇌물을 받고 도박행위를 눈감아 줄 것인지 아니면 도박꾼들을 체포하여 경찰에 넘겨 줄 것인지를 決定해야만 하는 상황에 처해 있다. 여러 가지 감정들과 생각들이 갈등을 일으키고 고통스럽게 망설이는 불확실한 시간이 잠시 흐른다. 드디어 그 경찰관은 熟考 끝에 뇌물을 받기로 決定하였다 하자.

決定論者의 기본적인 주장은 주어진 시간 t_n 에 이루어진 조건들 C_{t_n} 은 경찰관이 X (뇌물을 받는 행위)를 선택하는데 充分條件이 된다는 것, 다시 말해서 그가 그런

성격과 최근의 그런 경험들을 가지고 그런 특수한 상황에 처하게 되면 반드시 뇌물을 받을 수 밖에 없다는 것이다. 따라서 이 말은 그 경찰관이 Y(뇌물을 거절하는 행위)를 행하는 자신을 상상해 볼 수 있고 적어도 마음 한 구석으로는 Y를 행하고 싶어했을 수도 있지만 그가 도저히 Y를 행할 수 없었다는 의미가 들어 있다.

2. 決定論의 限界

(1) 原因과 結果와의 관계

決定論은 因果律에 그 근거를 둔 理論이다. 그런데 David Hume에 있어서 因果관계는 原因과 結果와의 時空상의 隣接, 그리고 原因이 結果에 대한 時間상의 先行일 뿐 결합의 필연성은 內的으로도 外的으로도 지각되지 않으며 또한 論理的 필연성도 없다고 하였다. 原因과 結果라고 지목되는 두 事象이 과거의 사례에 있어서 언제나 隣接하고 繼起한다는 恒常的 연결의 경험만이 있을 뿐이며, 필연적 결합이 경험되지 않을 뿐더러 보편적 相件의 論理的 보증은 없다고 보는 것이다. 단지 恒常的 연결의 경험이 우리에게 觀念連合의 습관을 형성하게 하여 이 連合에 동반하는 강제성이 對象에 投影되어 因果의 必然性의 개념이 생긴다는 것이다. 그리하여 Hume은 對象의 개개의 성질에 대한 감각으로부터 어떠한 因果性의 印象도 얻을 수 없으며, 對象의 관계의 知覺으로부터도 어떠한 因果性의 印象을 얻을 수 없다고 하였다. 즉 그에 의하면,

“나는 因果關係에 있다고 생각되는 두 對象에 눈을 돌려 그것들을 가능한 모든 상황에 있어서 음미한다. 바로 두 對象이 時空상 隣接하고 있는 것, 또한 原因이라고 불리우는 事象이 結果라고 불리우는 事象에 時間상 先行하고 있는 것을 지각한다. 그러나 그 이상은 하나의 예에 있어서도 더 나아갈 수 없으며, 對象間의 필연적 결합과 같은 어떤 제3의 관계를 발견하는 것은 불가능하다.”¹⁴⁾

이것은 因果性의 內的 對象에 있어서 지각될 수 없다는 것을 의미하는 것이며, 이러한 주장은 外的 對象에 있어서도 마찬가지라는 것이다. 즉 일반적으로 우리들은

14. 金鎔貞, 「칸트哲學研究」(서울: 유림사, 1978), p. 238.

우리들의 意志가 신체의 운동과 정신의 활동을 지배하고 있다고 믿고 있고 또한 그렇게 의식한다.

그러나 Hume은 이에 대하여 부정적이다. 즉 그에 의하면,

“신체의 운동은 意志의 명령에 따라서 일어난다. 이 사실을 우리들은 항상 의식하고 있다. 그러나 이 결과를 일으키는 과정이나, 또는 意志가 이러한 비상한 활동을 행하는 힘이 직접 의식되는가는 아무리 정력을 다하여 탐구하여도 결국 포착되지 않는다.”¹⁵⁾는 것이다.

因果性이 內的 對象에 있어서도 결코 知覺될 수 없다는 것을 Hume은 다음과 같은 세가지 이유를 들어 설명하고 있다.¹⁶⁾

첫째, 心身의 因果관계만큼 불투명한 관계는 없다는 것이다.

둘째, 意志는 혀나 손가락은 지배하지만 內臟은 지배하지 못한다. 그러므로 意志가 지배할 수 있는 身體의 범위는 意志와 身體運動과의 繼起의 경험에 의해서만 알 수 있다. 만일 우리들이 意志의 힘과 意志와 어떤 身體運動과의 必然的 결합을 알고 있다면, 繼起의 경험에 의하지 않고 a priori하게 意志의 지배의 범위와 그 限定의 이유를 알 수 있을 것이다.

셋째, 우리들의 意志의 對象은 身體의 부분 —— 예를 들면 다리의 운동에 있어서 意志의 직접적 결과는 우리들이 감지하지 못하는, 그리고 意圖된 事象과는 비슷한 듯하면서도 비슷하지 않은 動物精氣의 운동으로서 이것 또한 우리들이 感知하지 못하는 생리적 과정을 거쳐 겨우 意圖된 다리의 운동을 일으킨다. 만일 우리들의 意志가 다리의 운동을 일으키는 힘을 알고 있다면, 意志와 다리의 運動 간에 介在하는 全 過程을 直知할 수 있을 것이다.

이상 열거한 Hume의 因果관계에 대한 부정적 해명은 決定論의 근본원리인 因果律에 대한 合理的 타당성을 부정하게 된다. 결국 原因과 結果의 恒常의 연결은 두 事象의 연결의 反復이요, 습관이며 개연성을 가질 뿐이다.

그러나 因果관계에 있어서의 必然性은 주어진 변화가 일어나는 데 없어서는 안될

15. 上揭書, p. 239.

16. 上揭書, p. 239.

조건에 대해서, 다시 말하면 변화의 발생에 필요했던 그 조건에 대해서 말하는 것이다. 여기서 필요하다는 표현은 論理的 必然性과는 다르다. 原因과 結果 사이에는 論理的 관계가 없다고 주장하는 것은 옳다. 그러나 우리는 어떤 성상에 대하여 그것이 마찰되지 않았다면 點火되지도 않았을 것이라고 때로는 확언할 수도 있는데, 이것은 두 변화 사이에 論理的으로 必然的인 것은 아니지만 일종의 必然的 연관이 있음을 단언하는 것이다.

(2) 因果律과 不確定性

決定論에 있어서 더 큰 타격을 준 理論은 20세기에 들어서서 발표된 W. Heisenberg의 不確定性的의 원리이다. 1927년에 발표된 이 理論에 의하면 微視的인 입자의 세계에 있어서는 '位置'와 '運動量' 혹은 '時間'과 '에너지'와 같은 두 개의 공통적인 기준량을 동시에 정확하게 測定할 수 없는 共扼量이 있다는 원리로서, 그 不確定性的의 정도는 planck의 상수 $h(6.62 \times 10^{-27} \text{erg/sec})$ 보다 적을 수 없다는 것이다.¹⁷⁾

이 理論에 의하면 粒子的 위치와 운동량은 어느 쪽도 동일 시각에 정확하게 測定할 수 없는 共扼量이 있다고 하였으므로 物理學상의 두 개의 有意味한 說明의 連言은 無意味한 說明이라고 말하지 않으면 안된다. 예를 들면 說明 A는 어떤 시각의 입자의 정확한 位置를 측정한다고 가정하고 또한 說明 B는 동일한 시각의 동일한 입자의 運動量的 성분을 측정한다고 하면 Heisenberg의 不確定性的의 原理에 의해서 다음과 같은 두 개의 說明 중에서 하나만을 선택해야 한다는 것을 알게 된다.¹⁸⁾

A. 입자의 位置를 정확하게 측정하려 할 때 입자의 運動量的의 決定은 그 정확도가 매우 낮다.

B. 입자의 운동량의 성분을 정확하게 측정하려 할 때 입자의 位置에 관한 決定은 역시 그 정확도가 매우 낮다.

요컨대 이 말은 'A와 B'라는 連言은 측정이 불가능함을 의미한다. 결국 이것은 微視的 세계에 있어서는 因果法則에 의한 必然性은 있을 수 없고, 다만 統計的인 '確

17. 上揭書, p. 247.

18. 上揭書, p. 248.

率法則'에 의한 近似置 밖에 얻을 수 없다는 것을 反證해 주는 것이다.

또한 프랑스의 分子生物學者인 모노(J. Monod)는 유기체의 微視的인 세계의 偶然性和 그 결과가 巨視的인 세계로 移行된 뒤의 必然成을 강조한 「偶然과 必然」에서,

“오늘날 모든 종류의 생물로부터 추출된 수많은 단백질을 구성하는 아미노산의 배열 순서는 수 백 종류로 알려져 있다. 이들 배열순서에 관하여 현대의 모든 수단을 동원한 연구와 분석 및 계산에 의해 체계적으로 비교 연구한 결과, 우리는 이제야 일반법칙을 연역할 수 있는 위치에까지 왔다고 생각한다. 이 일반법칙이란 바로 偶然이라는 법칙이다. 좀더 구체적으로 말하자면 다음과 같다. 200개의 아미노산 잔기를 가지고 있는 단백질에서 199개까지의 아미노산 잔기의 배열순서를 정확하게 알고 있다 하더라도, 아직 분석에 의해 究明되지 않고 남아있는 하나의 단백질 잔기의 성질을 예측할 수 있는 이론적 또는 경험적 법칙을 세우기는 전적으로 불가능한 일이다. 이러한 엄정한 의미에서 이 단백질의 구조는 任意的인 것이라고 말할 수 있다.”¹⁹⁾

모노는 다시 다음과 같이 말한다.

“생물의 複製기구도 모든 교란과 偶然的인 사고를 면할 수 없다. 만약 면할 수 있다면 그것은 物理學의 法則을 파괴하는 결과가 된다. 이 교란의 원인은 Heisenberg의 不確定性의 원리이며 이와 같은 微視的 세계의 偶然的 교란이 바로 進化의 원동력이 된다.”²⁰⁾

이렇게 되면 不確定性은 지식의 한계가 아니라 實在의 非決定性이 되어 버린다. 다른 물리학자나 철학자들은 이 非決定性이 앞으로 언젠가 다른 이론에 의해서 대체될 수도 있는 특정한 물리학 이론일 뿐이라는 것을 밝히려고 노력하였다. 그런데 어느 경우에도 물리학자가 光子 자체나 그 주변에 光子의 운동이 예측될 수 있다는 근거가 될 수 있는 어떤 요인들이 전혀 있을 수 없다는 것을 밝히는 일이 어떻게 원리적으로 가능할 것인가가 문제인 것이다. 비록 팽팽한 기구 속에 있는 한 개의 공기 분자처럼 예측될 수 없는 것이 실제로 남아 있으리라는 것이 사실이라 할 지라도, 이 사실로부터 그 공기분자의 운동과정이 決定되어 있지 않다는 결론이 必然的으로

19. J. L. Monod, 「偶然과 必然」, 金鎔駿역(서울: 삼성출판사, 1982), p. 330.

20. 上掲書, p. 248.

나오지 않을 것이다.

또 다른 학자들은 Heisenberg의 不確定性的의 원리가 原子나 分子수준 이하의 微視物理學的의 實在들에만 적용된다고 주장하였는데, 이 주장이야말로 우리가 논의해온 문제에 가장 적절한 주장이라 하겠다. '決定論은 巨視的 수준 즉, 유기체, 신경세포, 근육 등을 조작하는 수준에서는 그것이 微視物理學的 수준에서 옳고 그름에 관계없이 여전히 지배적인 위치를 유지할 것이다.'²¹⁾

3. 決定論과 道德的 責任

意志가 因果律의 지배를 받지 않는다고 주장하는 사람들이 의거하는 근거는, 만약 모든 행동이 必然的이라면 道德的 責任을 묻는 것이 無意味하게 되고 道德現象 자체가 不合理하게 된다는 것이다. 그러나 決定論者들은 意志作用 내지 行動一般이 因果律的 必然의 법칙을 따른다 해도 道德的 責任을 묻는 것이 無意味하게 될 염려가 없고, 도리어 意志가 因果律的 制約를 받는다고 봄으로써 道德的 責任의 意義가 더욱 뚜렷해진다고 주장한다.

金泰吉은 道德的 責任을 묻는 문제에 대하여 決定論을 옹호하고 있다.²²⁾

그에 의하면 처벌이나 道德的 責任에 따른 비난은 오직 因果律的 決定을 전제로 할 때에만 合理的이요 뜻있는 처사가 된다. 왜냐하면 처벌은 장래의 어떤 效果를 거둘 것을 目的으로 삼는 것이며, 처벌이 人間의 意志에 미칠 因果的 影響을 믿지 않는다면 처벌이 그러한 效果를 거두리라고 기대할 근거가 없어지기 때문이다. 처벌이 벌을 받는 당사자나 또는 第三者들의 장래의 行動을 決定하는 데 아무런 影響력을 갖지 않는다면, 처벌이 예방이라는 目的을 달성함에 도움이 되리라고 믿을 이유가 없을 것이다.

다음에는 自發的 行爲 또는 意圖的 行爲에 대하여 決定論과의 관계를 고찰해 보자. 이른바 意圖的 行爲에는 道德的 責任이 추궁되고 意圖的이 아닌 行爲에는 道德的 責

21. E. L. Beardsley, 前掲書, pp. 223~224.

22. 金泰吉, 「倫理學」(서울: 박영사, 1984), p. 382.

任을 묻지 않는 일반적인 현상을 근거로 삼고, 意志의 自由가 道德的 責任을 위한 필수조건임을 주장하는 사람들이 있다. '이 들에 있어서 意圖的 行爲와 自由意志에 의한 行爲는 같은 뜻으로 이해되고 있으며, 이를 곧 因果律의 制約을 받지 않은 行爲와 같은 뜻으로 이해하는 잘못으로 말미암아 意志의 自由의 문제에 관하여 적지 않은 혼란을 일으킨 것으로 보인다.'²³⁾

예컨대 보통 절도범에 대해서는 道德的 責任이 추궁되나 盜癖患者에 의한 절도행위에 대해서는 그것이 추궁되지 아니함은 널리 알려진 사실이다. 그 이유는 前者는 '意圖的 行爲'요, 後者는 그렇지 않다고 보기 때문이다. 그리고 意圖的이라 함은 '그렇게 안하려면 안할 수 있었다'는 뜻이다. 일반적으로 절도범이 절도행위를 그만 두려고 마음만 먹었더라면 그 범행을 저지르지 않을 수 있었기 때문에 道德的 責任이 추궁되는 것이다. 그리고 盜癖患者의 경우는 그가 비록 '훔치지 말자'고 마음을 먹었더라도 훔치지 않을 수 없기 때문에 道德的 責任 대신 의학적 치료가 요청되는 것이다. 그러나 前者의 절도행위는 因果的 決定에 의하지 않은 것이요, 後者의 절도행위 만이 因果的 必然에 의한 것이라고 볼 근거는 없다. 前者의 경우에 있어서 그가 '훔치지 말자'고 마음을 먹기만 했더라면 훔치지 않을 수 있었으리라는 것은 사실이다. 그러나 그는 '훔치지 말자'는 마음을 먹지 못했던 것이다. 그 이유는 그의 타고난 소질과 그의 생활의 역사와 또 그의 환경이 그런 마음을 먹을 수 없도록 작용했기 때문이라고 보아야 할 것이다. 다시 말하면 행위 이전에 그의 '마음 먹음'은 因果律的 制約을 받고 내려진 것이며 따라서 그의 절도행위의 전 과정은 처음부터 因果律的 지배를 받고 전개된 것이다.

그런데 前者의 경우는 責任이 추궁되고 後者의 경우에는 치료가 필요한 이유는 目的論的 견지에서 정상적인 절도범의 경우는 책망이나 처벌이 어느 정도 效果를 거둘 수 있으나, 정신병적 절도범인 경우는 책망이나 처벌의 效果를 기대할 수 없다고 보기 때문이다. "C. L. Stevenson은 意圖的, 非意圖的인 말 대신에 '피할 수 있는(avoidable)' 행위와 '피할 수 없는(unavoidable)' 행위를 구분하고 '피할 수 있는 행위'란 어떤 條件을 假定할 때에 피할 수 있을 뿐이요, 그 假定된 條件이 실제로 만족되

23. 上揭書, p. 385.

고 안되고는 因果律的 制約을 받고 결정되는 까닭에, 그의 이른바 ‘피할 수 있는 행위’가 사실상 일어나느냐 안 일어나느냐는 역시 先行된 諸條件에 따라서 決定되는 것이다. 그러니까 Stevenson적인 의미로 ‘피할 수 있었다’고 말할 수 있는 행위도 엄밀한 의미로는 不可避했던 행위인 것이다.”²⁴ 이와같이 ‘피할 수 있는 행위’나 ‘피할 수 없는 행위’를 불문하고 모두 因果律的 制約을 받고 決定되는 까닭에 이에 대하여 道德的 責任을 추궁하는 것은 예방주의적 견지에서 볼 때 合目的的이요 合理的인 것이다. 다만 ‘피할 수 없는 행위’에 대해서는 책망이나 처벌이 아무런 예방적 효과를 거두지 못하거나 거둔다 하더라도 그 효과가 매우 적기 때문에 책망이나 처벌을 유보하든지 경미한 정도로 그치는 것이다.



24. 上揭書, pp. 386~387.

Ⅲ. 自由와 自由意志論

1. 自由의 意味

自由는 모든 사람들의 깊은 관심사이며, 實踐과 理論 두 측면에 있어서 많은 문제들을 제기해 왔다. 그러나 '自由'라는 말은 경우에 따라서 서로 다른 뜻으로 쓰여 왔으며, 自由를 문제 삼는 관점도 다양했던 까닭에, 여기 많은 混線이 있었고, 自由의 문제에 관한 하나의 일치된 결론에 도달하기는 매우 어려울 것 같은 인상이 강하다.²⁵⁾

'自由의 단순한 의미는 구속(restraint)의 부재이다. 自由는 항상 어떤 가능한 구속으로부터의 自由와 당신이 원하거나 하고자 선택한 것을 하는 自由이다. 어떤 사람이 선택적인 두 개의 행동 방침 중에서 선택할 自由가 있다는 것은 그에게 대하여 열려있는 두 개의 진정한 선택지를 소유함에 있어서 그가 물리적·심리적 요인에 의해 방해받지 않음을 의미한다.'²⁶⁾ 이런 의미로서의 自由는 분명히 決定論과는 모순되는 自由이다. 왜냐하면 因果律에 지배를 받는 선택지는 진정한 의미로 열려있다고 보기 어렵기 때문이다.

Platon은 다음과 같이 神話的 形式으로 선택의 自由를 선언하고 있다.

"운명의 神이 그대들을 추첨하여 맞출 것이 아니라 그대들 자신이 스스로 운명을 선택하라. 첫번째로 재비를 뽑은 자가 먼저 운명을 선택하라. 그리고 자기 손으로 선택한 것이 너희들의 운명이다. 德은 아무에게도 지배되지 않는다. 그것을 존중하거나 소홀히 하는 데 따라서 너희들은 각각 德을 많이 소유하거나 혹은 적게 소유하게 될 것이다. 責任은 선택하는 자에게 있고 神에게는 責任이 없다."²⁷⁾

25. 金泰吉, "根源的 自由의 理念에 관한 연구," 「철학연구」, 제10집(철학연구회, 1975), p. 17.

26. D. D. Raphael, 「현대도덕철학」, 김영철·김우영역(서울:서광사, 1988), pp. 151~152.

27. 閔東根, 「倫理學의 諸問題」(서울:형설출판사, 1982), pp. 192~193.

이와 같이 Platon은 선택의 자유를 강조하였다. 그러나 과도한 자유의 추구는 자유의 종말이라 하여 中庸의 자유를 가장 좋은 자유로 보았으며 國家에 대립하는 자유가 아니고 國家와 共存하는 자유를 진정한 자유라고 보았다.

Aristoteles도 인간에게 선택의 자유가 주어져 있음을 강조하고 인간의 自由意志를 믿었다. Aristoteles 는 무엇이 善인가를 아는 것이나 또는 有德하게 되는 것은 인간의 자유라고 주장하였다.

“行爲와 情意가 隨意的(voluntary)인 것에 대해서는 칭찬이나 비난을 하게 되고, 不隨意的(involuntary)인 것에 대해서는 용서나 때로는 동정을 하게 된다. 隨意的인 것과 不隨意的인 것을 구별하는 것은 德을 고찰하는 데 아마도 필요할 것이며 또한 立法家가 포상과 징벌을 하는 데도 유용할 것이다.”²⁸⁾

이와 같이 Aristoteles는 행위의 隨意的인 면과 不隨意的인 면을 밝히고, 道德的인 責任은 隨意的인 행위에 있으며 無知를 피하는 일은 사람들이 할 수 있는 범위내에 속하기 때문에 일부 不隨意的인 행위에도 責任을 물을 수 있다고 하였다. 목적은 願望되는 것이고, 목적에의 여러 수단은 思量되어 선택되는 것일진대 목적에의 수단에 관한 우리들의 행위는 선택적인 것이며 隨意的인 것이라야 한다.

다음으로 자유의 意味를 必然성과 모순되지 않는 개념으로 파악하는 철학자들이 있다. 전술한 자유의 의미가 구속의 부재를 의미하는 소극적 자유라고 한다면 후자는 자기의 본성에 좇아 행하는 적극적 의미의 자유이다. 적극적인 자유는 사물 고유의 항구적인 성질이나 본질에 의해서 생기지만 外來者, 外部者에 의해서 규정되지 않는 것이다. 이런 의미로서의 자유에 있어서는 事象은 그 規定根據를 어디까지나 가지고 있다. 단지 外來的 根據를 가지지 않을 뿐이다.

Spinoza는 자유에 대한 定義를 “오로지 自體의 本性에 따라서 존재하며 그 自體만에 의해서 行動이 결정되는 것을 우리는 자유롭다고 부른다.”²⁹⁾라고 하고 있다. 自我保存이란 ‘自我의 本質을 지킨다.’는 뜻이며, ‘自我의 本質을 지킨다’함은 나의 행동이 나밖의 것에 의하여 좌우되지 않고 내 스스로의 內的原因에 의해서 決定되도록 한다는 뜻이니 Spinoza 的인 자유는 決定論的 自由라 하겠다.

28. 上揭書, p. 194에서 재인용

29. 金泰吉, 前揭論文, p. 20.

Kant도 Spinoza처럼 자연현상이 因果律의 지배아래 있음을 믿었다. 인간의 생리현상이나 심리현상도 그것이 자연의 현상인 한 예외일 수는 없다. 그러나 Kant는 理性까지도 자연의 일부라고 믿지는 않았다. 理性은 자연과는 다른 또 하나의 세계에 속하는 것이며, 당연히 自然法則의 지배를 벗어나 있다. 理性에게는 理性 자체의 고유한 법칙이 있는 것이다. 인간은 感性的인 것과 理性的인 것의 결합이다. 그렇다면 현실의 인간은 자연계의 법칙에 지배되는 동시에, 한편 理性이 속하는 叡知界의 법칙의 지배도 받아야 한다는 결론이 따를 것이다. 그러나 Kant는 Socrates 이래의 전통적 신념에 따라, 인간의 본질은 理性에 달려있다고 확신한다. 따라서 인간은, 그 感性的 요소로 말미암아 한편으로는 自然의 法則을 따르는 경향을 가지고 있지만, 이 경향을 물리치고 理性 그 자체의 법칙에 따라야 한다는 倫理觀이 불가피하게 되었다. 이에 자연을 따르는 것은 傾向性이요, 理性에 따르는 것은 義務라는 관념이 생기게 되었으며, 이 義務를 다하려는 意志 즉 善意志에 가치의 근원을 발견했던 것이다.

義務를 기본개념으로 삼는 윤리학에 있어서 절실히 요구되는 것은 意志의 自由이다. 意志의 自由 없는 존재에게 義務의 수행을 요청함은 무리한 일이 아닐 수 없기 때문이다. 그러나 意志가 自由라는 것을 직관적으로나 또는 추리를 통해서나 인식할 수 있는 능력이 우리에게 주어져 있지 않다는 것이 Kant의 신념이다. 自由는 現象界에 속하는 사실이 아니며, 物自體에 대한 인식은 그의 제1비판이 이미 단념했던 것이다. 만약 自由의 인식이 가능했다면 Kant는 그 自由의 개념을 분석함으로써 實踐理性의 法則의 존재함을 논증했을 것이다. 自由라는 개념 자체가 實踐理性의 法則을 전제로 하고 있기 때문이다. 그러나 人間에게는 自由를 직관할 능력이 거부되었다. 이에 Kant는 實踐法則의 존재를 확인하는 일부터 시작할 수 밖에 없었다. “實踐法則의 存在도 역시 論理的인 증명은 거부되었으나 ‘純粹理性의 事實’이라는 直覺論的 관념을 통하여 그 存在의 의심없음을 밝혔다고 믿었다. 그리고 이 ‘無制約的 實踐法則의 存在’라는 밝혀진 사실을 토대로 삼고 自由의 가능성을 立論하고자 꾀하였다. ‘實踐法則은 존재한다.’는 전제로부터 ‘意志는 자유롭다’라는 귀결이 논리적으로 풀려나오는 것은 아니다. 그러나 實踐法則의 존재는 필연적으로 意志의 自由를 ‘要請’하므로 前者로부터 後者が 간접적으로 밝혀진다

는 것이 Kant의 立論의 요점이다. 다시 말하면 自然의 法則과 範疇를 달리하는 實踐의 法則이 있다 함은 自然의 傾向性을 극복하고 따라야 할 길, 즉 '義務'의 길이 있음을 의미함이고, '義務'의 개념은 필연적으로 意志의 自由를 要請한다는 것이다. 여기에 있어서의 Kant의 논리는 '너는 해야한다, 그러므로 너는 할 수 있다'라는 한 마디로 간단히 표현될 수 있다."³⁰⁾

Kant의 自由는 自律과 근본적으로 일치한다. 즉 자기가 자기 자신을 支配하는 능력이 自由라는 것이다. 이와 같이 Kant의 윤리학이 자주 自律의 윤리학이라고 성격짓게 되는데 그것은 人間이 自身の 理性에 의하여 세워진 道德法則에 스스로 따라가는 것에 道德的 존재로서의 人間の 참된 모습이 존재한다고 Kant가 생각한 때문이다. 그러기에 Kant는 自由라는 것은 自律을 말하며 또 진정 자기가 자기를 規制지어 가는 것이 참된 意味에서의 自由라는 것이다.

"現象界의 因果의 필연을 超脫해 가는 '純粹實踐理性'의 自由는 '……로부터의 自由'라는 意味의 것으로 소극적 자유라고 하겠다. 그러나 自由는 단순히 무엇으로부터의 自由가 아닌 '……에의 自由'이어야만 된다는 것이다. 現象界의 因果의 필연을 超脫한 '純粹實踐理性'은 자기가 자신에게 道德法則을 課하고 또한 스스로가 그것을 따라가는데에 그것의 적극적 자유가 존재하고 있는 것이다. 때문에 自由는 自律인 것이다."³¹⁾

Kant의 自由의 개념은 自律의 自由를 意味할 뿐만 아니라 선택의 自由도 포함되어 있다. 선택의 自由는 意志를 理性으로부터 독립된 능력으로 보는데 있다. 즉 이것은 人間の 意志가 선과 악 중 어느 것을 스스로 선택할 수 있는 自由가 있다는 말이다. 自律이라는 意味의 自由가 선한 意志의 상태 또는 道德法則에 따르는 意志의 상태를 의미한다고 하면, 악한 意志가 갖는 自由는 분명히 선한 意志가 갖는 自由와는 달라야만 할 것이다. 여기에서 선택의 自由가 상정되어야만 한다. 선택의 자유는 어느 쪽으로 決定해야 할 것을 알지 못하는 意志이다. 그것은 아직 決定 이전의 입장에 있는 意志이다. 따라서 이러한 意志는 그 선택에 있어서 自由

30. 金泰吉, 前掲書, p. 143.

31. 柳俊秀, "Kant에 있어서의 自由와 倫理문제," 「한양대논문집」, 제8집, p. 158.

인 것이다.

Hegel도 自由의 문제에 있어서 중점을 두고 다룬 것은 적극적 의미의 自由이다. '精神의 본성을 自由라고 보고 精神의 본성을 발전시키는 것이 自由의 발전이며 그 것이 방해될 때에 不自由라고 보았다.'³⁶⁾ 정신은 그 주체에서 自由로우며 또한 객체에서도 自由로워, 自由는 정신의 內面的 本性을 이루고 있는 것으로 보았다. 自由의 개념의 반대는 必然性이 아니라 不自由이다. 必然性이 반대는 偶然性으로 自然에는 偶然性이 있으나, 정신에는 自然에서 보는 것 같은 偶然性은 없다고 하였다. Hegel에 있어서의 自由는 理性的 必然性을 뜻하며 참다운 自由를 必然과 동일한 것으로 보는 데 Hegel의 自由思想의 특성이 있다.³⁷⁾

2. 自由意志論의 견해와 비판

인간이 로봇과 같다고 한다면 긍정적인 반응을 하는 사람이 거의 없을 것이다. 왜냐하면 인간은 스스로 意圖하는대로 行爲한다고 믿기 때문이다. 만약 한 인간의 생애가 최초로 설정된 원인에 의해서 그대로 전개될뿐 달리 전개되는 일은 절대로 없다고 한다면 그것은 로봇과 다름이 없다. 어떤 哲學者들은 인간생활에 있어서 道德과 倫理가 성립하기 위해서는 決定論을 부정할 필요가 있다고 생각했다. 그들은 '人間이 단지 因果의으로 완전히 설명될 수 없는 人格體일 뿐만 아니라 옳고 그름을 선별하는 능력을 가진 道德行爲者라는 것을 주장했다. 따라서 해야만 할 것을 하거나 또는 하지 못하는 것은 개인 자신에게 달려있다. 열려져 있는 가능성 가운데서 어떤 것이 현실세계에서 실현되어야 하는가를 決定하는 것은 道德行爲者, 즉 개인 자신이다. 따라서 그는 자기가 행하는 것에 대해 해명할 수 있고 責任을 질 수 있는 자라고 올바르게 생각할 수 있다. 이러한 종류의 주장을 自由意志論이라고 한다.'³⁸⁾

36. 金俊燮, "헤겔의 自由의 思想," 「철학연구」, 제17집(철학연구회, 1982), p. 28.

37. 上揭論文, p. 29.

38. 朴用基, "自由意志論 對 決定論의 문제에 관한 小考," (석사학위논문, 영남대 교육대학원, 1983), p. 6.

그럼 自由意志論의 견해를 더 자세히 살펴보고, 이에 대한 비판을 알아 보겠다.

(1) 自由意志論의 見解

日常적으로 우리는 대개 意志가 自由임을 믿는다. 그렇게 믿는 이유는 日常的 行動에 대한 內省을 통하여 意志가 自由임을 直觀하기 때문이다. 예컨대 나는 지금 이 글을 쓰는 일을 잠시 멈추고 산책하러 나갈 수도 있으며 계속하여 글을 쓸 수도 있고 경우에 따라서는 글 쓰는 일을 아예 그만 둘 수도 있다. 이와 같은 경우에 우리에게 意志의 自由가 있음을 느끼는 것은 누구나 경험하는 사실이다.

常識人에 있어서나 傳統的 倫理學者에 있어서는 自由는 必然의 모순개념으로 이해되었다. 다시 말하면 '意志는 自由다'라고 할 때 그것은 '意志는 因果律의 支配를 받지 않는다'는 뜻으로 해석되었다. 모든 意志的 行動들이 自由意志에 의한 행동이라고 주장하지는 않지만 특히 道德的 딜레마에 직면해서 이루어지는 숙고된 행동들은 모두 自由意志에 의한 행동이라고 주장한다. 決定論을 논의할 때 예를 든 행동 즉, 어떤 사람이 뇌물을 받는 행동은 자신의 행동의 본성과 그 행동이 초래할 만한 결과들을 충분히 깨닫고 하는 행동이기 때문에 그런 행동은 自由意志에 의한 행동이라는 것이다. 그러면 이런 행동이 어떻게 自由意志에 의한 행동이라고 할 수 있는가?

이러한 행동은 그 행위자가 동일한 조건 아래서 그 행동을 그만둘 수 있었거나 그 행동 대신에 그와 양립할 수 없는 다른 어떤 행동을 할 수도 있었던 행동이라고 흔히들 주장한다. 행위자 A가 Ctn이라는 정확하게 동일한 조건 아래서 X를 택할 수도 있었는데 Y를 선택한 것은 自由意志에 의한 행동이다. 이 경우 'X를 택할 수 있었을 텐데'에서 '.....할 수 있었다'는 말은 그 행위자가 실제로 택했던 Y를 선택할 수 있었다고 말 할 때의 '.....할 수 있었다'는 말과 똑같은 뜻이다. 이 이론은 다음과 같은 상황을 염두에 두고 있다. 즉 어떤 행위에 앞서서 Tn시각에 그 행위와 관련되어 있는 모든 心理的 상태들과 物理的 상태들(Ctn)이 갖추어 졌을 때 A가 행할 수 있는 두 가지 다른 행동 ——X아니면 Y——이 있었다는 것이다. 그러니까 Ctn은 X나 Y에 대한 必要條件은 될 수 있지만 充分條件은 못된다. X가 반드시 Ctn의 결과로 일어나야 한다는 법칙도 없고, Y가 반드시 Ctn의 결과로 일

어나야 하는 법칙도 없다. 그러나 어찌 되었든 선택이 이루어지고, 이 선택된 행동은 그 先行條件들에 의해서 결정되는 식으로 이루어진 것이 아니므로 自發的이고 근본적인 의미에서 자유로운 행동이라는 것이다.³⁹⁾

이런 의미에서 自由意志에 의한 행동은 決定된 행동이 아니다. 왜냐하면 이 행동을 일으킨 先行條件들이 전혀 없기 때문이다. 만일 決定論者가 주장하는 바와 같이 Ctn이 X에 대한 충분조건이라면 그것이 동시에 이에 반대되는 것인 Y에 대한 충분조건이 될 수 없다. 따라서 自由意志를 믿는 철학자 즉 自由意志論者(libertarian)는 非決定論者이다. 自由意志論者는 물론 일부 사건들이 決定되어 있다는 주장을 부정하지는 않지만, 모든 사건들이 決定되어 있다는 주장은 否定한다. 특히 自由意志論者들은 적어도 道德的 선택에 의한 숙고된 행동들 만큼은 결코 先行條件들에 의해 決定되지 않는다고 주장한다.

自由意志란 정리컨데 X라는 마음을 먹느냐 Y라는 마음을 먹느냐의 자유로운 선택의 가능성 즉 '하고자 하면 할 수도 있고 안하고자 하면 안할 수도 있는'意志作用이다. 自由意志란 또한 行爲者가 '나는~하고 싶다'는 뜻의 능동적 의미를 가지는 선택능력이라고도 말할 수 있다. 自由意志의 영역안에 속하는 行爲란 '하고자 하는 마음을 먹으면 할 수 있는 行爲'인 것이다. 우리는 自由意志가 있음을 內省的 直觀에 의해 알고 있다. 意志란 남의 意志가 아닌 나 자신의 意志이다. 나의 의지를 남이 가질 수는 없는 것이다. '내가~을 할 수 있다'는 말의 내용은 나 자신 밖에 모르는 것은 自明한 일이다. 自由意志論은 自然의 일부로서의 人間에게 創造的 自由意志를 부여함으로써 특별한 존재의 의미를 부여하고자 노력하였다.

(2) 自由意志論에 대한 비판

인간의 意志가 因果律의 지배를 받지 않는다고 주장하는 自由意志論者들이 그렇게 주장하는 주요한 근거는 다음과 같은 것들이다.

① 우리는 意志가 自由라는 것을 직관적으로 느낀다. 예컨대 나는 어제 점심에 설렁탕을 먹었지만, 만약 내가 그때 비빔밥을 먹으려고만 했더라면 비빔밥을 먹을

39. E. L. Beardsley, 前掲書, p.221

수도 있었으며, 심지어는 점심을 한 끼쯤 굶을 수도 있었다는 것은 의심의 여지가 없는 사실이다.

② 만약 우리의 행위가 모두 어떤 原因에 의하여 決定된다면, 道德이라는 것이 不合理的히 짝이 없는 現象이 되고 말 것이다. 칭찬이나 비난을 하고 처벌까지 하는 것은 이해할 수 없는 일이 되어 道德的 발언 자체가 無意味하게 될 것이다. 불가피했던 일을 처벌한다거나 불가능한 일을 명령하는 것은 不合理的한 일이기 때문이다.

그러나 金泰吉은 위에서 말한 두 가지가 모두 불충분한 고찰에 입각한 것이며 意志의 無原因性을 증명하는 근거가 될 수 없다고 주장하고 있다.⁴⁰⁾ 우선 첫째 것으로부터 음미해 보자.

우리가 自由를 意識하는 것은 사실이다. 그러나 이 自由의 意識이 바로 우리의 意志作用의 無原因性을 증명하는 근거가 되는 것은 아니다. 自由의 意識과 意志作用의 無原因性의 意識을 동일한 것으로 볼 수 없음은 물론이거니와, 意志作用의 無原因性을 우리는 결코 意識하는 일이 없기 때문이다. 다시 말하면 論者들은 自由의 意識을 명석하고 판명하게 갖는다는 사실을 意志作用의 無原因性의 明證으로 삼는 모양이나, 그 自由의 意識은 意志와 因果律의 관계에 대해서는 어떠한 사실도 우리에게 알려지지 못하곤 것이다. 自由의 意識이 우리에게 알려주는 것은 意志作用의 因果律의 영향을 받지 않는다는 사실이 아니라, '만약 그렇게 안하려고 마음만 먹었다라면 그렇게 안할 수도 있었다.'는 사실이다. 그리고 이 사실은 意志作用의 無原因性과는 전혀 관계가 없는 것이다. 非必然이라는 뜻으로 意志가 自由이기 위해서는 어떤 동작이 自由만으로는 부족한 것이며 決心의 自由까지도 있어야 한다. 그런데 동작의 自由가 있음에는 의심의 여지가 없으나 내 決心이 아무런 原因의 제약도 받지 않는다는 것은 믿어지지 않는다.

自由意志論者들의 주장을 三段論法의 형식으로 정리해 보면 그들의 誤謬는 더욱 뚜렷하게 나타날 것이다.⁴¹⁾

40. 金泰吉, 前掲書, p. 378.

41. 上掲書, pp. 378~379.

· 주어진 순간에 있어서 X든 Y든 어느 것이나 택할 수 있는 存在는 自由를 가진 存在이다.

· 우리의 意志는, 주어진 순간에 있어서 X를 택하려고 마음을 먹으면 X를 택할 수도 있고, Y를 택하려고 마음을 먹으면 Y를 택할 수도 있다.

∴ 우리의 意志는 自由를 가졌다.

위의 三段論法을 보건대, 그 小前提가 假言判斷으로 되어 있다. 'X를 택하려고 마음을 먹으면' 및 'Y를 택하려고 마음을 먹으면' 이라는 條件句가 들어 있는 것이다. 따라서 이 條件句가 참인 경우에 있어서만 우리의 意志는 自由를 가졌다'는 결론이 참으로 판명된다. 물론 自由意志論者들은 이 條件句가 참이라는 것을 前提로 하고 있는 것이나, 그것을 전제하는 것은 바로 意志가 自由라는 것을 전제하는 것이다. 왜냐하면 X를 택하려는 마음을 먹을 수도 있고 Y를 택하려는 마음을 먹을 수도 있다는 것은 곧 意志의 선택이 自由임을 의미하기 때문이다. 意志가 自由라는 것을 전이한 까닭에 위의 三段論法은 先決문제를 요구한 誤謬를 범한 셈이 된다. 그리고 사실상 우리는 'X를 택하려는 마음'과 'Y를 택하려는 마음' 사이에 있어서 아무런 因果律의 제약을 받지 않고 그 가운데 하나를 고를 수 있다고 보기가 어렵다. 그 이유는 決心을 하는 데에는 그 決心을 制約하는 요인이 항상 따르기 때문이다.

意志가 因果律의 決定을 받지 않는다고 주장하는 사람들이 의거하는 또 하나의 근거는, 만약 모든 행동이 必然的이라면 道德現象이 不合理하게 되며 시비의 판단이 無意味하게 된다는 것이다. 이 문제는 이미 II장 3절에서 논의한 바 있다.

3. 自由意志論과 道德的 責任

自由意志를 옹호하는 論證은 道德的 思惟의 핵심적 측면은 자유 선택의 존재를 전제한다는 것이다. 이 論證은 일반적으로 道德的 義務와 道德的 責任의 개념과 결부되어 있다. 즉 "누군가가 어떤 行爲를 해야 한다. 또는 그 行爲에 責任이 있다는 말은 그가 그것을 할 수 있었고 또는 그것을 하지 않을 수 있었다는 두 의미

를 동시에 함의한다는 것이다. 그는 하나의 선택을 할 수 있어야 한다.”⁴²⁾

그런데 이 자유선택은 偶然的인 선택을 뜻하지는 않는다. 우리의 行爲가 어떤 것에도 기인하지 않는다고 할 때 생겨나는 개념은 自由로운 人間의 개념이 아니라 분별없는 번덕스럽고 경련적인 허깨비의 개념인 것이다. 나의 오른팔이 自由롭고 그것의 운동은 어떤 것에도 기인하는 것이 아니라고 가정하자. 그것은 때때로 이리로도 움직이고 저리로도 움직이나 이들 운동은 어떤 것에도 기인하는 것이 아니다. 때로는 그 팔은 힘차게 앞으로 움직이고, 때로는 위로, 아래로 움직일 수 있다. 분명히 나는 이들 운동과는 전혀 관계가 없다. 그들은 그저 일어나는 것이고 나나 다른 어떤 사람도 이 팔이 다음에 무엇을 행할 것인지를 알 수 없다. 그것은 곤봉을 집어 들고 가장 가까이 있는 사람의 머리를 내려 칠런지도 모른다. 이같은 운동이 왜 일어나는가를 묻거나 그들에 관한 설명을 요구하는 것에는 결코 어떤 의미도 없을 것이다. 그들은 어떤 原因으로부터도 기인하지 않고 그저 일어나는 것이다. 이것은 자유로운, 自發的인 아니면 責任질 수 있는 행동에 관한 서술이 아니다. 사실 나의 육체나 육체의 어느 부분의 운동이 전적으로 原因없이 일어나는 것이라면 이와같은 운동은 우선 나의 행동으로서 나의 탓으로 돌릴 수조차 없을 것이다. 왜냐하면 나는 그와같은 운동들과는 아무런 관계도 없기 때문이다. 나의 책임질 수 있는 행동은 나의 지배하에 있는 행동이 아니어서는 안된다. 그러나 어떤 原因으로부터도 기인하지 않는 운동은 누구의 지배하에도 있지 않는 것이다. 그러므로 自由意志에 의한 行爲를 어떠한 原因도 없는 偶然的인 行爲로 규정한다면 道德的 責任은 다시 無意味하게 된다.

自由意志에 의한 行爲는 前章에서 論한 바와 같이 ‘안하고자 하는 마음만 먹으면 안할 수도 있는 행위’이다. C. L. Stevenson은 이를 ‘回避할 수 있는 行爲’라고 부른 回避可能性의 有無로써 自由意志에 의한 行爲를 규정했다. 즉 ‘하고자 하면 할 수도 있고, 안하고자 하면 안할 수도 있는 行爲’가 自由意志에 의한 行爲요, ‘하고자 해도 할 수 없는 행위 및 안하고자 해도 안할 수 없는 行爲’가 必然에 의한 行爲에 해당한다. 여기서 ‘하고자 하면 할 수 있는 행위’가 이른바 自由意志의 영역 안에 속한다면 ‘할 수 있다’에도 여러가지 뜻이 있으므로, 어떠한 의미로 ‘할

42. R. Taylor, 前掲書, p. 109.

수 있는' 행위가 自由意志에 의한 행위인지 살펴볼 필요가 있다. 근자에 '할 수 있다'라는 말의 意味에 관하여 여러 가지 分析的인 연구가 있었다. J. V. Canfield 는 이 연구들을 종합하여 '할 수 있다'의 意味를 다음 네 가지로 나누고 있다. 즉 '능력이 있다' '기회가 있다' '해도 規範 내지 規則에 어긋남이 없다' '해도 나쁜 結果가 생길 염려가 없다'의 네 가지이다.⁴³⁾

'능력이 있다'라는 뜻으로 할 수 있다함은 '세계적 단거리 선수는 100미터를 10초에 달릴 수 있다'의 경우와 같이 정신적 육체적 능력의 범위 안에 있음을 말한다. '기회가 있다'는 뜻으로 할 수 있다함은 가지고 있는 정신적 육체적 능력을 지금 발휘할 수 있는 환경적 조건이 마련되어 있다는 뜻이다. 비록 세계 제일의 선수일지라도 감옥에 갇힌 몸이 되거나 폭풍우가 내리는 산길에 있을 경우 100미터를 10초에 달릴 수 없다. '해도 規範 내지 規則에 어긋남이 없다'함은 교회 안에서는 술을 마실 수 없다는 경우와 같이, 하려고 들면 못할 것이 없으나, 規範에 어긋나는 까닭에 일반적으로 하기를 보류하는 경우를 말한다. 끝으로 '해도 나쁜 結果가 생길 염려가 없다'는 뜻으로 할 수 있다함은 독버섯은 먹을 수 없다는 경우와 같이, 그 자체가 불가능하지는 않으나, 하면 結果가 나쁜 까닭에 못하는 경우를 말한다.

이상과 같은 분석을 통해 볼 때, '自由意志의 영역 안에 속하는 行爲'라는 뜻으로 '할 수 있다'함은 '능력도 있고 기회도 있다'는 것을 의미하며 '해도 規範에 어긋나지 않는다'와 '해도 나쁜 結果가 생길 염려가 없다'는 의미까지를 반드시 포함하지 않음을 알 수 있다. 다시 말하면 첫째와 둘째의 의미로 '할 수 있는 행위'라면, 비록 세째와 네째의 의미로 '할 수 없는 행위'일지라도 自由意志의 영역 안에 속하는 행위, 즉 '하고자 하는 마음만 먹으면 할 수 있는 행위'라고 볼 수 있는 것이다.

自由意志에 의한 行爲의 限界를 이상과 같이 이해할 때, 自由意志와 道德的 責任의 有無에 관한 전통적인 관념도 무리 없이 설명할 수 있게 되는 것이다. 전통적 관념에 의하면 自由意志에서 나온 行爲에는 道德的 責任이 있고 그렇지 않은 行爲에는 그 責任이 없는 것으로 인정되거나 '自由意志에서 나온 行爲'란 곧

43. 金泰吉, 前掲書, p. 390.

‘안하고자 하는 마음만 먹으면 안할 수도 있는 행위’라면, 그리고 문책이나 처벌은 어떤 마음을 먹게 함에 있어서 현저한 효과를 나타내는 것이 사실이라면, 이른바 自由意志에 의한 行爲에 대하여 道德的 責任을 묻는 것은, 道德도 만족스러운 社會生活을 위한 처방이라는 견지에서 볼 때, 매우 合理的이라 아니 할 수 없다.



IV. 自由와 必然의 兩立 可能性

1. 自由와 因果문제

일반적으로 自由라고 하면 因果法則에 따르지 않는 개념으로 意志의 自由를 말한다. 그런데 이러한 意志의 自由는 理性과 무관한 것인가? 日常的인 데서부터 출발하여 自由의 개념을 살펴보면 거기에는 반드시 ‘~하고 싶다’가 깔려있다. 그러기 때문에 自由라고 하면 意志의 自由를 지칭한다고 볼 수 있다. 그러나 “理性이 따르지 않는 단순한 意志는 自由일 수가 없다. 왜냐하면 意志 자체 안에 自由의 自意識 곧 ‘자유스러움’이 있을 수 없기 때문이다. 이렇게 理性과 불가분의 관계 밑에서만 自由가 自由함을 알 수 있을 것이다.”⁴⁴⁾

自由는 인식능력과 목적을 전제하고 있다. 곧 人間이 어떤 목적을 위하여 自然法을 조정할 수 있는 능력이 自由라고 할 수 있다. 그러므로 오히려 自然法을 인간이 모른다면 自由는 불가능하다고 보아야 할 것이며, 또 自然法을 인정하는 범위 안에서 自由는 곧 自然의 因果法則을 전제할 때 가능하다고 해석된다. R. Carnap도 이 같은 입장에서 “만일에 因果的 規則性이 없다면 自由로운 선택은 불가능하다.”⁴⁵⁾는 것이다. 어떤 것을 선택할 때 이것이 저것보다 좋다는 선택에 따라 行爲의 방법을 決定한다는 것이다. 그러나 人間은 自然에 대하여 그의 認識에 있어서 선택의 自由를 전제함으로 自然은 因果法則에 따라 전개되나 自然의 일부로서의 人間은 因果法則을 벗어나는 모순에 빠지는 것이 아닌가? 이러한 모순은 現代科學이 발견한 因果관계(하나의 훌륭한 가정들)가 곧 事物 자체에 內在하는 因果法則으로 오해하는 데 있다. 그러나 이러한 가정들은 事物 자체의 법칙이 아니라 ‘왜’라는 질문에 만족을 주는 대답의 原因이라고 보아야 한다. 즉 因果관계는 만족을 성취하기 위하여

44) 宋炳玉, “自由와 因果문제,” 「철학연구」, 제17집(철학연구회, 1982), p. 19.

45. 上揭論文, p. 19에서 재인용.

人間的 자유로운 상상력에 의하여 나타난 것이라 할 수 있다.

‘왜’라는 질문에 만족을 주는 답으로서의 原因이 因果의 本質的 내용이라면 자유로운 상상력을 가진 人間存在와 인간 편에서 볼 때 因果관계가 있다고 보여지는 自然의 본래의 모습은 어떤 관계가 있을까? 因果의 제1법칙 즉 ‘原因이 있으면 結果가 있다고 생각하는 것은 必然적이다.’라는 개념은 버리기 어려운 개념이다. 이 法則이 버려질 수 없는 절대적 法則이라면 自由로운 상상력을 갖는 人間存在와 自然은 이 法則의 범위 안에서 설명될 수 없을까? 만일에 세계가 고립되어 있는 存在들의 우연한 集合의 장소가 아니고 그들이 必然的 存在관계에 의해서 存在한다면 이러한 存在관계의 必然성은 곧 實體개념이 갖는 必然性일 것이다. 달리 말하면 한 存在者로서의 實體가 가지는 自己運動의 必然性일 것이다. 이 自己運動의 전개와 그의 發展過程이 현실세계와 그의 歷史라면 이는 사물을 生成시키는 實踐의 운동이며 認識하고 思惟하는 운동이며, 목적을 실현하는 운동일 것이다.

이러한 운동을 行爲로 표현한다면 이 行爲는 자신의 行爲를 위하여 또 다른 行爲者를 필요로 하지 않기 때문에 자기에 대하여 자신을 개방하고 자기와 개방된 자신을 다시 관계시키는 자기자신의 왕복운동이 될 수 밖에 없다. 이 운동이 다름아닌 自由이다.⁴⁶⁾ 곧 實體의 운동이 自由라는 것이다. Kant의 입장에서 보면 이 實體는 理性 자체이다. 따라서 自由의 개념은 理性의 운동 이외에 아무것도 아니다.

이와같이 自然과 意志가 다같이 理性이라고 봄으로써 기본적으로는 문제의 근원이 理性으로부터 출발한다는 것을 보여준다 하겠다. 따라서 因果의 必然성을 인정하면 自由는 이 物自體의 自己運動임으로 Kant가 말한 것과 같이 ‘自由는 物自體로서의 物의 因果性’이라고 할 수 있다.⁴⁷⁾ 또 物自體가 理性이라는 사실을 理性에 중점을 두고 理性의 運動因을 찾는다면 自由는 ‘理性의 因果性’이라고 할 수 있다. 이것은 無制約的 因果性 곧 自由를 전제한다는 것이다. 그러나 이미 살펴본 바와 같이 無制約的 因果性은 自己原因的 運動을 말하는 것에 지나지 않는다. 이것은 결국 物自體의 세계에서 因果는 自由에서 온다는 것이다.

46. 上揭論文, pp. 20~21.

47. 上揭論文, p. 22에서 재인용.

2. 必然과 兩立하는 自由

自由가 因果문제와 화해할 수 있다면 그러한 自由의 의미는 무엇인가? R. Taylor 에 의하면 그러한 自由는 '행동에 방해와 장애가 없다'는 의미이며 나아가서 강제하는 것이 없음을 뜻한다.⁴⁸⁾

내가 때때로 나의 손가락을 이리저리 움직이는 것은 自由롭다고 말할 수 있다. 그러나 손가락을 손등 쪽으로 구부려서 매듭을 짓게 하는 것은 論理的이 아닌, 因果적으로 확실히 自由롭다고 말할 수 없다. 이와 같은 의미에서 自由란 우선 나의 행동에 대한 방해나 장애가 없다는 것을 의미한다. 내가 손가락을 손등 쪽으로 완전히 구부리거나 매듭을 짓게 하는 데에는 분명히 장애가 있지만 내가 그것을 손안 쪽으로 이리저리 움직이는 데는 아무런 장애도 없는 것이다. 나의 운동에 장애가 되는 것들은 따라서 나의 自由를 제한하는 것들이다. 만일 나의 손이 손가락을 왼쪽으로 움직이는 것만이 허용되게 끈으로 붙잡아 매여 있다면 그 때 나는 그 손가락을 오른 쪽으로 움직이는데 自由롭지 않을 것이다. 만일 그 손가락이 어떤 운동도 허용하지 않는 좁은 틀에 갇힌 경우라면 전혀 움직일 자유가 없게 될 것이다. 따라서 동작의 自由는 장애물에 의해서 제한을 받는 것이다.

自由의 의미란 더 나아가서, 그것을 행함에 있어서 억압이나 강제가 없다는 뜻이다.⁴⁹⁾ 강제는 장애와 비슷하지만 후자는 방해를 하는 데 비해 전자는 강요를 한다는 점이 다를 뿐이다. 내 손가락이 억지로 기계나 타인에 의해 혹은 내가 이겨 낼 수 없는 어떤 힘에 의해 왼쪽으로 굽혀진다면 나는 손가락을 이쪽이나 저쪽으로 움직일 自由가 없는 것이다. 나는 다만 그것이 어떻게 움직여지는가를 지켜 볼 수 있을 뿐이다. 그 동작은 나에게 달려있거나 나의 지배하에 있는 것이 아니라, 어떤 다른 사물이나 사람의 지배하에 있는 것이다. 따라서 강제나 억압은 분명히 내 自由를 제한한다. 이와 같이 어떤 행동을 행함에 있어서 나는 자유롭다는 말은 내가 그 행동을

48. R. Taylor, 前掲書, p.71.

49. 上掲書, p.71.

하는데 장애가 없고 또한 다른 것을 하도록 억압하는 것이 없다는 것을 의미한다.

자유로운 행동을 단순히 장애받지 않고 강요받지 않는 행동으로 해석한다면 決定論의 논제와 내가 가끔 자유롭다는 주장을 다같이 긍정하는 데 아무런 모순이 없게 된다. 왜냐하면 내 행동이 어떤 것으로부터 방해받지도 않고 억압받지도 않는다는 말은 그 자체로서 그것이 因果的으로 決定되지 않았다는 것을 내포하지 않기 때문이다. 장애와 강제가 결여되어 있다는 것은 부정적 상태일 뿐 그 스스로 능동적인 原因의 존재를 제거하는 것은 아니다. 그러므로 나의 행동은 그 行爲를 위한 先行條件이 있었으므로 다른 행동은 불가능했다고, 그리고 이 행동들은 장애받지도 않았고 억압되지도 않았다고 말할 수 있다. 그리고 그렇게 말하는 것은 그러한 행동들은 因果的으로 決定되어 있음과 동시에 자유로운 것이기도 하다는 사실을 論理的으로 必然하게 될 것이다.⁵⁰⁾

그러나 이와 같은 兩立論的인 自由의 의미는 몇가지 해결하지 못한 문제를 내포하고 있다. 즉, 나의 자유로운 행동이 외부로부터 방해받지 않고 강제되지 않은 나의 내적 상태에서부터 기인한다면, 내 육체로 하여금 무엇을 하도록 決定하는 그 내적 상태는 어디서 생기는 것일까? 그것은 나의 지배하에 있는 것인가? 내가 선택이나 결심을 하고 그것을 거기에 작용시켰다면 나는 달리 선택할 수 있었는가? 하는 문제이다. 決定論을 받들인다면 나의 행동을 決定한 內的 상태에도 原因이 있다. 그 내적 상태에 因果的 條件이 주어졌을 경우, 실제로 했던 것과 달리 결심하거나 선택할 수 없었다는 결론에 도달할 수 밖에 없는데, 이는 바로 決定論의 논리적 결과이기 때문이다.

50. 上揭書, p. 72.

V. 行爲의 理論

1. 行爲者 理論

비록 Aristoteles에게서도 그 흔적을 찾아볼 수 있지만 최근에 나타난 하나의 견해는 행위에 있어서 운동의 원인은 단순히 行爲者 自身이라는 것이다. 行爲者는 行爲를 함으로써 세계에 미치는 힘을 지니고 있다. 원인이 行爲者 自身이라고 말할 때는 어떤 사건이나 심지어는 行爲者 내부의 어떤 사건까지도 원인일 수 있다는 것이 배제되어야 함을 의미한다. 行爲者 理論의 지지자들은 세계 내의 대다수 운동들이 선행 사건에 의해 산출된다는 점을 인정하나 어떤 운동들(예를 들면, 인간의 행위를 이루는 운동들)은 선행사건이 아닌 사물(예를 들면, 인간)에 의하여 산출된다고 주장한다.⁵¹⁾

行爲者 理論은 '사람들은 물론 늘 그런 것은 아니나 가끔 自己決定的인 존재라는 것, 다시 말해서 때로는 자기 행위의 원인이 되는 존재라는 것을 함축하는 개념이다.'⁵²⁾

자유로운 行爲의 경우에는 그것을 수행하는 行爲者에 의해 야기된 행위이며, 그러나 어떠한 선행조건들도 바로 그 행위를 수행하기에 충분한 것이 아닌 그런 것이어야 한다. 자유로우면서 동시에 이성적인 행위의 경우에는 그것을 수행한 行爲者가 어떤 이유 때문에 그렇게 한것이어야 하며, 그러나 이 이유⁵³⁾가 그 행위의 원인이

51. J. A. Shaffer, 「心理哲學」, 조승욱역(서울: 종로서적, 1983), pp.119~120.

52. R. Taylor, 前掲書, p.83.

53. 많은 현대의 철학자들은 이유와 행위간의 관계가 원인과 결과 간의 관계와는 매우 다른 것이라는 근거에서 이유는 원인이 아니라고 주장한다. J. A. Shaffer는 다음과 같은 세 가지 차이점을 지적하고 있다. ① 원인과 결과는 논리적으로 상호 독립적이어야 하나 이유와 행위는 그렇지 않다는 점 ② 원인 대 결과 관계는 일반화의 사례이어야만 하나 이유 대 행위관계는 이러한 조건을 충족시키지 않는다는 점 ③ 인과관계는 귀납적 증거를 기초로 해서만 알려질 수 있지만, 반면에 그러한 증거없이도 어떤 사람의 행위에 대한 이유를 알 수 있다는 점. (J. A. Shaffer, 前掲書, pp. 137~147.)

될 수 없는 그러한 행위이어야 한다. 그런데 이 개념은 조건들의 단순한 因果的 결과라기 보다는 행동하는 존재 혹은 行爲者들인, 존재라는 사실이다. 내가 무엇인가를 해냈다고 믿을 때, 내가 분명히 믿는 것은 그것이 되도록 한 것이 나였고, 무엇인가 일어나게 한 것도 나였으며, 그것은 나 자신의 주관적인 상태 중의 하나처럼 나 자신과 일치하는 것이 아닌 단순히 내 안에 있는 그 무엇이 아니라는 것이다. 만약 무엇인가 나 자신과 동일하지 않은것, 예를 들어, 나에게서 전적으로 외적인 사건들이거나 심지어 신경 자극이나 의욕 등 나에게 내적인 것들이 내 행위의 원인이었다고 믿는다면, 내가 다시 그 외적인 혹은 내적인 사건의 원인이라는 사실을 믿지 않는 한 그 行態들을 나의 행위라고 간주할 수는 없는 것이다.

行爲者 理論은 인간의 行態에 原因이 있다는 것을 인정함으로써 단순 非決定論의 모순점을 피하는 한편 原因과 結果의 각 연쇄가 무한하다는 사실을 부정함으로써 決定論의 난점도 동시에 피하고 있다. 이 견해에 따르면 몇몇 인과적 연쇄들에는 시작이 있고 그것은 行爲者들 자신으로부터 시작된다. 더구나 만약 우리가 내가 하는 일이 때때로는 나에게 달려있다는 것을 가정하고 이것을 決定論과 일관되지 않다는 뜻으로 이해한다면, 우리는 내가 행위자, 혹은 어떤 행동을 취할 것인지를 결정하지 않은 조건하에서 자기 자신의 행동을 주도하는 존재라는 사실을 상정하지 않으면 안 된다. 이 견해에 의하면 숙고는 있을 수 있을 뿐만 아니라 아주 합리적이기도 하다. 나의 행위는 진정으로 나 자신의 것이며 그 결과가 그 주도자로서 나에게 달려있는 것이기 때문에 그것에 대하여 심사숙고함은 자연스럽기 때문이다.

그러면 行爲者 理論이 상정하고 있는 두 가지 상식적인 가정, 즉 행동하기 전에 우리는 가끔 망설인다는 것(숙고)과 행동할 때 우리는 다른 것도 있지만 무엇을 할 것인지는 나에게 달려 있다는 전제에 대해서 자세히 살펴보겠다.

2. 熟 考

숙고는 하나의 행위이며 경험의 한 종류이지만 비유가 없이는 定義될 수 없다. 그러나 내가 숙고할 때에는 언제나 무엇인가를 전제하고 있음을 알 수 있다.⁵⁴⁾

54. R. Taylor, 前掲書, pp. 63~64.

첫째, 나는 나 자신의 행위에 관해서만 숙고할 수 있을 뿐 타인의 행동에 대해서는 숙고할 수 없다. 나는 타인이 어떻게 행동할 것인지를 추측하고 어떤 증거나 조짐을 들어 그가 할 행동을 추리할 수는 있지만 그의 행동의 결정을 숙고할 수는 없는 것이다. 내가 숙고할 때는 무엇인가를 결정하고자 함이다. 이것은 추측과 추리와는 다른 것이다. 우리는 가끔 자기의 지배하에 있거나 통솔을 받고 있는 어떤 사람이 자기가 명령한 일을 할 것인지를 숙고할 수 있다. 그러나 그 때에도 그 사람의 행동에 대하여 숙고하는 것이 아니라 자신의 행동에 대하여 숙고하는 것이다. 즉, 그 사람으로 하여금 자기의 명령을 수행하게 할 것인가 말 것인가를 숙고하고 있는 것이다.

둘째, 나는 과거나 현재의 것이 아닌 오직 미래의 것에 대하여 숙고할 뿐이다. 내가 과거에 무엇을 했었는지를 기억해 내는 것은 숙고가 아니다. 또한 내가 지금 무엇을 하고 있는 지 아닌지를 숙고 할 수는 없다. 그것은 실제로 내가 그것을 하고 있는지를 확인하는 것이다. 숙고는 항상 미래에 관계되어 있다. 내가 앞으로 무엇을 할 것인가를 숙고할 수 있을 뿐이다.

셋째, 내가 무엇을 하려는지를 이미 알고 있다면 나는 그것을 숙고할 수 없다. 예를 들어, 내가 “나는 내일 서울로 출발할 것을 알고 있고, 나는 그것에 대하여 숙고할 것이다.”라고 했다면 나는 모순을 범하는 것이다. 내일 내가 무엇을 할 것인지를 아는 방법은 두 가지가 있을 뿐이다. 그것은 내가 그 일을 이미 결정한 경우와 어떤 확실한 징후나 조짐으로부터 추론하는 경우이다. 이미 결정한 다음에 숙고는 불필요하다. 또 추론의 확실성에 대하여 숙고한다면 내가 그 일을 할 것이라는 것을 확실히 모르는 경우이다. 이것은 내 행위가 결정되지 않았음을 의미한다. 그러므로 내가 숙고할 수 있는 것은 내가 무엇을 할 것인지를 결정하지 않은 경우이다.

끝으로, 나는 내가 할 일에 대하여 책임이 있다고 믿지 않을 경우 내가 무엇을 할 것인지를 모른다해도 그것에 대하여 숙고할 수 없다. 내가 타인의 지배 하에 있거나 내가 통제할 수 없는 어떤 상황에 있을 경우, 내가 무엇을 할 것인지를 모른다해도 나는 그것에 대하여 숙고할 수 없다. 나는 다만 기다리며 지켜볼 수 밖에 없다. 예를 들어 출산을 앞 둔 부인이 그녀가 낳을 아이의 성별을 모른다 해도 아들을 낳을지 딸을 낳을지 숙고할 수 없다. 그녀는 다만 기다리고 지켜볼 수 밖에 없다. 그것

은 그녀의 책임이 아니다.

이와 같이 숙고는 자신의 행위에 대해서만, 앞으로 내가 무엇을 할 것인지를 모르는 경우에, 또 그것이 나에게 달려있는 경우에 할 수 있는 것이다.⁵⁵⁾

3. 내 責任이다.

적어도 어느 정도까지는 내가 해야 할 행동이 나에게 달려 있다는 사실을 우리는 가끔 느낀다. 만일 내가 무엇을 할 것인가에 대해 숙고하려면 이와 같은 사실을 믿어야 한다. 그러나 나에게 달려 있다는 것을 定義하든지 검증하기는 곤란하지만 우리는 그것을 예증할 수 있고 反證을 통하여 推論할 수 있다.⁵⁶⁾

예를 들어, 지금 나는 손가락을 눈앞에 들어 왼쪽이나 오른쪽으로 움직일 수 있고 각각의 행동이 나에게 가능하다는 것은 확실해 보인다. 이것은 단순히 내 손가락이 어느 쪽으로든 움직일 수 있다는 것만을 의미하는 것은 아니다. 왜냐하면 내가 전혀 손가락을 움직이지 않고 있다해도 어느 것에도 장애를 받지 않는 경우에는 위 사실이 진실이기 때문이다. 나와 떨어진 곳에서 떨어지는 낙엽을 보며 그것이 어느 쪽으로든 움직일 수 있다고 나는 말할 수 있다. 그러나 그것을 내가 움직이게 할 수 있는 것은 아니다. 그것이 어떻게 움직여지는지는 나에게 달려 있지 않다. 그러므로 내가 내 손가락을 어떻게 움직이시는지는 나에게 달려 있다고 말하는 것은 나는 그것을 이쪽으로 움직일 수도 있고 저쪽으로 움직일 수도 있다는 뜻이다. 단순히 이쪽이나 저쪽으로 움직일 수도 있고 움직여질 수도 있다는 뜻은 아니라, 내 손가락의 움직임은 직접적으로 나의 통제하에 있다는 뜻이다. 물론 내 손가락의 어떤 움직임은 나에게 달려 있지 않은 것도 있다. 나는 손가락을 뒤로 구부려 손등에 붙게 할 수는 없고 어느 한도 이상으로 옆으로 벌릴 수 없다. 이런 동작은 손가락 자체의 해부학적 구조로 인하여 장애를 받기 때문이다. 내가 내 손가락을 움직일 수 있다는 말의 의미는 적어도 그 동작을 하는 데 장애나 방해가 없다는 뜻이다.

55. 上揭書, pp. 64~66.

56. 上揭書, p. 66.

나의 손가락을 왼쪽이나 오른쪽으로 움직일 수 있다는 것은 이접사(disjunction)가 아니라 접속사로 연결되어야 한다. 즉, 내가 나의 손가락을 한쪽으로 움직일 수 있고, 그리고 다른쪽으로 움직일 수 있다는 것이다. 그것을 한쪽으로 혹은 다른 쪽으로 움직일 수 있다고 말하는 것은 움직일 수 있는 방향이 한 가지 방향밖에 없는 경우에도 참이 되기 때문이다.⁵⁷⁾

또 이와 같은 믿음이 논리적으로도 불가능한 믿음이 아니다. 그것은 지금 내가 내 손가락을 여러 다른 방향들로 동시에 움직일 수 있다는 것이 아니라, 지금 나는 내 손가락을 한 방향으로 움직일 수 있고 똑같이 다른 방향으로 움직이게 할 수 있다는 뜻이다. 이 상황은 숨겨진 두 개의 사과 중에 하나만 고를 수 있도록 되어 있는 경우와 비슷하다. 사과마다 내가 골라 잡을 수 있지만, 두 개를 한꺼번에 고를 수는 없다.

누구든지 자기의 손가락이 마비되거나 다른 이유로 움직일 수 없게 되어 있지 않은 한, 자기의 손가락의 동작이 자신의 통제하에 있음을 믿는다. 그에게 있어서 상당히 중요한 결과가 자기의 손가락을 어떻게 움직이느냐에 달려 있다면, 그는 때로 손가락을 움직이기 전에 숙고하거나 적어도 그가 하는 것 혹은 할려는 것이 자신의 책임임을 알 것이다.



57. 上揭書, p.67.

VI. 結 論

本 研究는 人間行爲에 대한 道德的 責任의 근거를 마련하기 위하여 決定論과 自由意志論의 근거와 한계를 살피고, 자유와 필연의 양립가능성을 검토해 道德的 責任의 근거로서의 自由의 의미를 살펴보았다.

決定論에서는 人間行爲를 포함한 모든 事象이 무한한 因果의 연속이기 때문에 그릇된 行爲를 한 사람에게 責任을 추궁하는 것이 無意味한 것처럼 보인다. 그러나 責任을 묻는 것을 부정하는 극단적인 決定論者도 있지만 대부분의 온건한 決定論者들은 道德的 責任을 묻는 것을 긍정하고 있다. 그들의 주장은 단순히 모든 사건에는 原因을 갖는다는 것이다. 여기서 原因이란 자기 外的 또는 內的 原因을 모두 포함한다. 그러므로 그릇된 行爲를 한 사람에게 道德的 責任의 추궁이나 道德的으로 制裁를 가하는 것은 決定論的 시각으로 보아야 더욱 합리적이라고 주장한다. 왜냐하면 責任의 추궁이나 制裁를 가함은 장래의 人間의 行爲에 어떤 效果를 거둘 것을 믿는 것이며, 人間의 意志에 미칠 因果의 영향을 믿지 않는다면 道德的 責任은 무의미하다고 한다. 그러나 先行原因이 行爲의 필요충분조건이고 그 先行原因이 나의 통제 밖에 있다면 나의 行爲는 나의 책임일 수 없다.

自由意志를 옹호하는 論證은 道德的 思惟의 핵심적 측면은 自由선택의 존재를 전제한다는 것이다. 이 論證은 일반적으로 道德的 義務와 責任의 개념과 결부되어 있다. 즉 누군가가 어떤 行爲에 책임이 있다는 말은 그가 그것을 할 수 있었고, 또는 그것을 하지 않을 수 있었다는 두 의미를 동시에 함의한다는 것이다. 그러나 이 자유선택은 偶然的인 선택을 뜻하지는 않는다. 나의 책임일 수 있는 행동은 나의 지배하에 있는 행동이 아니어서는 안된다. 그 어떤 原因으로부터도 기인하지 않는 행동은 나의 지배하에 있지 않으며 따라서 나의 책임이 아니다.

自由가 因果문제와 양립할 수 있다면 그러한 自由는 행동에 방해와 장애가 없고 강제하는 것이 없음을 뜻한다. 나 자신의 선택, 의욕에 따라서 내가 행동하는데 방해나 장애가 없거나 달리 행동하도록 강요하는 것이 아무것도 없다면 나는 자유롭게

따라서 나에게 책임이 있다. 그러나 방해나 강제가 없는 나의 內的狀態가 무엇을 뜻하는지가 분명치 않다. 나의 內的狀態가 다른 原因에 의하여 決定된다면 決定論의 난점인 꼭두각시에 불과하고, 그것이 아무것에도 기인하지 않는다면 그것 또한 나의 책임이 아닌 허깨비의 개념이다.

Taylor는 위의 두 난점을 동시에 피할 수 있는 시도로 두 가지의 行爲개념을 제시하고 있다. 그 첫째가 숙고의 개념이다. 나는 어떤 행동을 하기 전에 이 일을 할까 아니면 저 일을 할까 하는 것을 결정하기 위하여 때때로 숙고한다. 나는 오직 나 자신이 할 미래의 행동에 관하여, 그리고 내가 무엇을 할 것인지를 모르고 있을때에 한하여 숙고할 수 있다. 둘째, 내가 무엇을 하려고 하는 것이 적어도 어느 정도까지는 나에게 달려 있다는 것이다. 인간은 自己決定的 存在라는 것 즉 가끔 그들 자신의 行爲의 原因이되는 存在라는 것이다. 그러므로 내가 한 行爲는 나의 책임일 수 있는 것이다.

결국 우리는 행동하기 전에 가끔 숙고하고 우리가 하려고 하는 것은 가끔 우리에게 달려 있음을 안다. 그래서 우리는 인간 자신이야말로 人格을 가진 自己運動的 存在로서 스스로의 行爲에 責任을 질 줄 아는 自由로운 存在라는 것을 주장할 수 있다.

倫理學에 있어서 道德的 責任의 문제는 가장 기본적인 문제이며, 道德的 義務나 責任에는 人間의 自由意志가 전제되어야 한다면, 自由意志의 문제는 道德現像의 존재와도 관계있는 중요한 문제이다. 본 연구의 結論的으로 제시한 Taylor의 行爲理論으로 責任의 근거를 확실히 밝혔다고 볼 수는 없다. 이 양립론적 견해에 대한 반박도 만만치가 않으며, 因果律의 지배를 벗어난 意志의 自由를 주장하는 사람도 적지 않다.

參 考 文 獻

A. 單行本

- 金永喆. 「倫理學」. 서울: 學研社, 1984.
- . 「道德哲學의 諸 問題」. 서울: 고려대출판부, 1982.
- 金鎔貞. 「칸트哲學研究」. 서울: 유림사, 1979.
- 金泰吉. 「倫理學」. 서울: 博英社, 1984.
- 文貞復. 「認識論 入門」. 서울: 형설출판사, 1978.
- 閔東根. 「倫理學의 諸 問題」. 서울: 형설출판사, 1982.
- 張相浩. 「人間行動과 自由」. 서울: 教育科學社, 1985.
- 崔炳高. 「自然科學과 哲學」. 서울: 大光文化社, 1979.
- 崔載喜. 「人間主義 倫理學」. 서울: 日新社, 1982.
- 韓端錫. 「칸트哲學思想의 理解」. 서울: 養英閣, 1987.
- Beardsley, E. L. 「철학적 사고에의 초대」. 이명숙·곽강제 譯. 서울: 서광사, 1987.
- Bergson, H. 「時間과 自由意志」. 鄭錫海 譯. 서울: 三省出版社, 1982.
- Brody, B. A. 「철학과의 만남」. 이병욱 譯. 서울: 서광사, 1987.
- Dewey, J. 「人間성과 行爲」. 申一澈 譯. 서울: 三省出版社, 1982.
- Frankena, W. K. 「倫理學」. 황경식 譯. 서울: 종로서적, 1985.
- Fromm, E. 「自由로부터의 逃避」. 李奎浩 譯. 서울: 三省出版社, 1982.
- Gourinat, M. 「哲學의 단계적 이해」. 송영진 譯. 서울: 서광사, 1988.
- Honer, S. M. and Hunt, T. C. 「哲學에의 초대」. 윤찬원·곽신환 譯. 서울: 經文社, 1983.
- Kant, I. 「純粹理性批判」. 田元培 譯. 서울: 三省出版社, 1982.

- Monod, J. L. 「偶然과 必然」. 金容駿 譯. 서울 : 三省出版社, 1982.
- Raphael, D. D. 「現代道德哲學」. 김영철 · 김우영 譯. 서울 : 서광사, 1988.
- spinoza, B. 「에티카」. 姜斗植 · 金平玉 譯. 서울 : 博英社, 1986.
- stumpf, S. E. 「西洋哲學史」. 이광래 譯. 서울 : 종로서적, 1986.
- Taylor, P. W. 「윤리학의 기본원리」. 김영진 譯. 서울 : 서광사, 1985.
- Taylor, R. 「刑而上學」. 엄정식 譯. 서울 : 종로서적, 1988.

B. 論 文

- 金永喆. “道德的 義務의 正當化.” 고려대「논문집」, 제21집 (인문·사회과학편), 고려대출판부, 1976.
- 金鎔貞. “Kant에 있어서의 自然과 自由에 관한 研究.” 博士學位論文, 동국대 대학원, 1975.
- 金潤錫. “Kant의 善意志에 대한 研究.” 대구교대「논문집」, 제8집. 대구교육대학출판부, 1972.
- 金振聲. “베르그송의 자유론.” 「哲學研究」, 제17집. 한국철학연구회, 1982.
- 金泰吉. “道德的 價値와 人間性.” 「연세논총」, 제1집, 연세대출판부, 1962.
- 金泰吉 外. “根源的 自由의 理念에 관한 研究.” 「철학연구」, 제10집. 철학연구회, 1975.
- 文永植. “칸트에 있어서 善意志의 規定根據.” 「龍鳳論叢」, 제7집. 전남대출판부, 1977.
- 박선목. “칸트의 최고선에 관한 연구.” 「哲學研究」, 제29집. 한국철학연구회, 1980.
- 朴用基. “自由意志論 對 決定論의 問題에 관한 小考.” 碩士學位論文, 영남대학교 대학원, 1983.
- 徐培植. “Kant에 있어서 理性과 自由의 문제.” 「哲學研究」, 제26집. 한국철학연구회, 1978.
- 徐崇德. “Kant에 있어서 道德性의 근거.” 「哲學研究」, 제18집. 한국철학연구회, 1974.

- 宋炳玉. “自由와 因果문제.” 「哲學研究」, 제17집. 한국철학연구회, 1982.
- 安成鎬. “Sartre의 存在와 無에 나타난 對自存在와 自由의 문제.” 「哲學思想」, 제5집. 동국대출판부, 1983.
- 柳俊秀. “Kant에 있어서의 自由와 倫理問題.” 「한양대논문집」, 제8집. 한양대출판부, 1974.
- 李萬成. “칸트의 反省的 判斷力에 관한 研究.” 博士學位論文, 嶺南大學校 大學院, 1985.
- 李熙柱. “Spinoza의 윤리설에 관한 고찰.” 제주대「논문집」, 제3집. 제주대출판부, 1971.
- 鄭在弘. “Kant의 自由에 관한 研究.” 碩士學位論文, 건국대학교 대학원, 1978.
- 鄭 鎭. “Hegel에 있어서의 自由와 必然.” 서울대「論文集」, 제17집(人文·社會科學篇). 서울대출판부, 1971.
- . “Kant에 있어서의 自由의 概念.” 서울대「論文集」, 제5집(人文·社會科學篇). 서울대출판부, 1973.
- 蔡洙翰. “Spinoza의 人間觀 研究.” 「哲學會誌」, 제1집. 한국철학회, 1973.
- 河永晳. “Kant의 先驗的 倫理學의 問題點.” 「哲學研究」, 제24집. 한국철학연구회, 1977.



A Consideration of Free Will and Determinism, in order to base Moral Responsibility

Byun, Young Chul

Department of National Ethics Major

Graduate School of Education,

Cheju National university, Cheju Korea

Supervised by professor Lee, Man Sung

The purpose of this thesis is to consider about determinism and free-will and to examine a possibility of the compatibility in those extreme views, in order to found the bases of moral responsibility.

According to Determinism, it seems empty to charge a person responsible for his actions. Because all events are caused and therefore unavoidable. But most of soft determinist having affirm to charge a person with responsibility. Their assertion is that all events are caused, including inners and outers. Therefore to charge a person with moral responsibility must believe that it will have influence a certain effect on human's action in the future. Otherwise moral responsibility is empty. But if the preceding cause is necessary-sufficient condition of a action and if there is out of my control, my action is not my responsibility.

Free-will premise arbitrary choice in moral responsibility. To say, charge a person responsible for his actions imply two means both "he can it" and "he can avoid it" at the same time. But this arbitrary choice does not mean "by

chance". If the act have not origin in a certain cause, is out of my control, accordingly it is not my responsibility.

When freedom and causal relations are compatible, to say I am free to perform some action means at least that there is no obstacle to my doing it, and that nothing constrains me to do otherwise. Thus, on this view, I am free and therefore sometimes responsible for what I do, provided nothing prevents me from acting according to my own choice, desire, or volition, or constrains me to act otherwise.

Both the puppet and the phantom are hardly the description of a free and responsible agent. R. Taylor shows us two items of data, that avoid the absurdities of the phantom, and at the same time avoid the difficulties of the puppet. One is that my behavior is sometimes the outcome of my deliberation. I sometimes deliberate, with the view to making a decision, namely, to do this thing or that. I can deliberate only about my own future actions, and then only if I do not know what I am going to do. The other is that, whether or not I deliberate about what to do, it is sometimes up to me what I do. Men are sometimes self-determining beings; that is, beings which are sometimes the causes of their own behavior. therefore what I did is my responsibility.

In conclusion, men do sometimes deliberate before acting, and when they do, they presuppose that it is up to them what they are going to do. Then we could assert that human are free-beings to responsible for themselves actions and that self-moving beings to have personality.