

# 흠의 비인지적 동기 이론

하 상 용  
(서울대 철학과 대학원)

이 글에서 필자는 David Hume의 동기이론theory of motivation을 재구성하여 비판적으로 평가해 보고자 한다. 데이비드 흠은 인간 행위의 동기<sup>1)</sup>가 무엇인지를 설명하기 위해 '이성만으로는 행위를 산출할 수 없다'는 내용의 비인지적noncognitive 동기 이론과 '정념passion이 행위를 산출한다'는 내용의 의욕적conative 동기 이론을 주장한다. 한편 흠은 믿음이 행위를 산출할 수 있는지 없는지에 관한 입장을 애매하게 표명하였다. 이 글에서 흠의 의욕적 동기 이론은 다루지 않고 비인지적 동기 이론만 다루겠다. 필자는 이 글에서 (1) 흠이 비인지적 이론의 근거로 내세운 두 논변의 구조를 재구성하고, (2) 아울러 두 논변의 전제들이 의욕적 이론에 의존하고 있음을 밝히고, (3) 또한 표상논변에서 발견되는 논리적 틈을 믿음 이론을 접목하여 메움으로써, 이성과 믿음의 비동기적 이론을 연결하고, (4) 흠은 이성과 마찬가지로 믿음 또한 행위를 산출할 수 없다는 견해를 가졌음을 그의 철학적 입장에서 구성하고 나서 (5) 이에 대한 반대 의견들을 살펴보고 대답을 제공하고자 한다.

## I

흠은 인간의 감정과 행위들에 관하여 쓴 『인성론』<sup>2)</sup> 제2권 「정념

---

1) 인간 행위의 이유는 어떤 행위자가 어떤 방식으로 어떤 행위를 해야 할 좋은 이유가 무엇인가 하는 관점에서의 규범적 이유와 어떤 행위자가 어떤 행위를 하게 된 실제적인 이유가 무엇인가 하는 관점에서의 동기적 이유로 나눌 수 있다. 이 글에서 '동기'라 함은 후자를 말한다. Michael Smith, *The Moral Problem*(Blackwell Publishers, 1994), pp.94-98 참조.

에 관하여」의 제3부 제3절에서 이성(Reason)은 인간 행위의 지도적 원리가 될 수 있으며 또한 되어야 한다고 주장하는 도덕적 이성론자들(moral rationalists)을 정면으로 반박하기 위하여 인간이성은 실천적으로 무력하다는 주장을 내세운다.<sup>3)</sup> 흄은 도덕적 이성론자들이 이성이 실천적 영역에서 행위에 대한 지도적 능력을 보유하고 있다는 견해를 가지고 있다고 정리하고 있다.

철학에서나 일상생활에서나 정념과 이성의 싸움에 대한 이야기, 그리고 이성(Reason)에 대한 선호, 이성의 명령들에 자신을 부합시킬 때에만 비로소 덕이 있는 것이라고 주장하는 이야기보다 더 혼란적인 것은 없다. 모든 이성적인 피조물들은 행위들을 이성(Reason)에 의해 조정해야 할 의무가 있다고 말해진다. 만약 다른 모티브들이나 원리들이 그의 행동의 방향에 도전해 온다면, 그는 우월한 원리 [즉, 이성(Reason)]에 의해 완전하게 억눌러지거나 최소한 이성(Reason)에 일치될 때까지 그러한 모티브들과 원리들에 반대해야만 한다. ... 이성의 영원성, 불변성 그리고 신적인 기원은 최상의 장점으로 부각되어 왔다. 반면에 정념의 맹목성, 불안정성 그리고 기만성들이 강력하게 주장되어 왔다(T 413).

흄은 여기서 도덕적 이성론자들이 실천적 영역에서의 감정과 정념에 대한 이성의 우위를 주장하고 있다고 규정하고 있다. 흄이 염두에 두고 있었던 당시의 도덕적 이성론자로서는 G. Leibniz나 Samuel Clarke이다. 흄은 『인성론』 제3권에서 “이성론자들의 체계의 가부를 판단하기 위해서 우리는 단지 이성만으로 도덕적 선과 악을 구별할 수 있는지 또는 우리들이 그러한 구분을 하기 위해서는 다른 어떤 원리들이 협력해야만 하는지를 살펴보기만 하면 된다”고 말하면서 도덕적 이성론자들에 대한 반대를 분명하게 표명하였다. 흄의 논변을 다음과 같이 정리할 수 있다(T 457 참조).

2) David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Second Edition, L.A. Selby-Bigge ed(Oxford University Press, 1978), 이하에서 “T” 또는 『인성론』으로 이 책을 약칭하기로 함.

3) A.T. Nyen, “David Hume on Reason, Passions and Morals,” *David Hume: Critical Assessments*, Vol. IV(Routledge, 1995), pp.308-320 참조.

- (1) 도덕적인 것들the morals은 행위들과 정념들에 영향력을 가지고 있다. 즉 도덕적인 것들은 정념을 야기하고 행위를 산출하거나 방해한다.
- (2) 이성만으로는 그러한 영향력을 가질 수 없다.
- (3) 그러므로 도덕적인 것들은 우리들의 이성의 결론일 수 없다.

이 논변을 <반이성론 논변>으로 부르겠다.<sup>4)</sup> 이 논변은 엄밀하게 보면 타당하지 않다. 왜냐하면 전제 (1)와 전제 (2)가 참이지만 결론은 거짓일 수 있기 때문이다. 예를 들어 비록 이성만으로는 정념과 행위에 대한 영향력을 가질 수 없을 지라도 이성이 다른 어떤 것에 영향을 줌으로써 간접적인 방식으로 정념과 행위에 대한 영향력을 확보하는 경우나, 아니면 이성이 다른 어떤 것과의 협력을 통해서 그러한 영향력을 가지는 경우를 생각해 볼 수 있기 때문이다. 사실상 흄이 진정으로 노리는 바는 이러한 경우의 가능성을 통해 이성만으로는 실천적 영향력을 확보할 수 없음을 보이는 것이 분명하다고 생각되지만, 어쨌든 반이성론 논변의 타당성을 명시적으로 보이기 위해서 결론을 “도덕적인 것들은 우리 이성만의 결론일 수 없다”로 수정하는 조치가 필요하다.

전제 (1)에서 ‘도덕적인 것’은 무엇을 말하는가? 이를 ‘도덕적 속성’으로 해석해 볼 수도 있다는 의견도 제시되어 있긴 하지만,<sup>5)</sup> 일반적으로 이 구절에서 ‘도덕적인 것’은 ‘도덕적 판단’을 의미한다고 이해되어 왔다. ‘도덕적인 것’을 ‘도덕적인 판단’으로 해석할 때 전제 (1)는 개념상 거의 참인 듯이 보인다. 왜냐하면 어떤 판단들이 아무런 실천적 영향력도 내포하지 않는다면 그것을 도덕적이다 아니라고 말하기는 힘들 것이기 때문이다.<sup>6)</sup>

4) Daniel Shaw, *Reason and Feeling in Hume's Action Theory and Moral Philosophy: Hume's Reasonable Passion*(Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1999), p.2.

5) Rachel Cohon, “Is Hume a Noncognitivist in the Motivation Argument?,” *Philosophical Studies* 85, 1997, pp.251-266.

6) ‘도덕적’이라는 개념은 행위에 대한 실천적 영향력을 그 개념의 필수 성분으로 가지고 있다는 점을 다음과 같은 사고 실험을 통해 확인해 볼 수 있겠다: 이름 모를 원주민 마을을 방문한 어떤 인류학자가 보기에 그 원주민들이 매우 확신

그렇다면 반이성론적 논변은 결국 전제 (2)에 결정적으로 의존하고 있는 셈이다. 과연 이성만 독자적으로 우리들의 행위에 영향력을 행사할 수 있는가? 흄의 대답은 단호하게 “없다”이다. 흄은 제3권에서 “이성은 우리의 정념들과 행위들에 대한 어떠한 영향력도 가지고 있지 않다.”(T 457) “이성은 완전히 무력하며 inert, 어떠한 행위도 감정도 산출하거나 방해할 수 없다”(T 458)라고 말하고 있다. 그리고 제2권에서도 다음과 같이 도덕적 이성론자들의 이성의 실천적 능력에 대한 회의주의적 견해를 분명하게 표명하고 있다.

이러한 모든 철학의 오류를 보여주기 위해서, 나는, 첫째, 이성은 독자적으로 결코 의지의 작용을 위한 어떠한 모티브도 될 수 없음을; 둘째, 이성은 의지의 방향에 있어서 결코 정념을 반대할 수 없음을 증명하고자 시도할 것이다(T 413).

첫 번째 주장이 바로 위의 전제 (2)에 해당한다. 흄은 첫 번째 주장을 입증하기 위해 Cohon이 명명한 <논증적-인과적 추론 논변>과 <표상 논변>이라는 두 가지 논변을 제공하였다.<sup>7)</sup>

## II

논증적-인과적 추론 논변 demonstrative and causal reasoning argument의 구조는 다음과 같다(T413-4 참조).

- (1) 이성은 논증적 추론과 인과적 추론으로 나뉜다.
- (2) 논증적 추론만으로는 행위를 산출할 수 없다.
- (3) 인과적 추론만으로는 행위를 산출할 수 없다.
- (4) 그러므로 이성만으로는 행위를 산출할 수 없다.

---

에 차서 어떤 진술들의 집합을 반복적으로 발화하면서 그 발화와 관련된 어떠한 행동도 보여주지 않는다고 하자. 이 경우 이 인류학자는 그러한 진술들의 집합은 안심하고 ‘도덕적’인 판단이나 믿음들은 아니라고 말할 수 있을 것이다 (Shaw, 앞의 글, p.4 참조).

7) Cohon, 앞의 글, pp.252-254.

이 논변은 타당한 논변이 아니다. 왜냐하면 전제들을 모두 받아들인다고 해도, 결론 (4)은 여전히 거짓일 가능성, 예를 들어 논리적으로는 논증적 추론과 이성적 추론이 결합함으로써 행위를 산출할 가능성은 여전히 존재할 수 있기 때문이다. 따라서 위의 논변을 타당하게 만들기 위해서는 “논증적 추론과 인과적 추론의 어떠한 결합도 행위를 산출할 수 없다”와 같은 명제를 전제에 포함시켜야 한다. 이러한 조치들을 보강했다고 하고 위의 논변을 검토해 보자.

위의 논변에서 무엇보다도 문제가 되는 것은 전제 (1)의 참 여부이다. 실천이성practical reason을 옹호하는 사람들은 전제 (1)을 거짓으로 본다. 이들에 의하면 흠이 논의의 출발점인 이성의 분류에서부터 부당하게 ‘실천적 이성’의 개념을 원천적으로 배제하고 있기 때문에 그의 논변은 반이성론적 논제로서의 자격이 전혀 없다. 실천이성은 전통적으로 우리의 행위의 방향성을 결정할 뿐만 아니라 행위를 직접 산출할 수도 있는 것으로 사변적 이성speculative reason과 대비되는 것으로 이해되어 왔다. 흠이 말하는 논증적 추론과 인과적 추론은 사변적 이성의 범주에 속하는 것으로, 이 양자가 이성 전체를 포섭하고 있는 것은 아니다. 이러한 실천이성 진영의 도전에 대한 흠의 입장에서의 대응은 다음과 같이 모색해 볼 수 있다. 하나의 대응 방법은 이른바 실천이성적 추론이 결보기에 직접적으로 행위를 산출하는 듯이 보이는 반례들을 하나하나 반박함으로써 무력화시키는 것이다. 예를 들어 어떤 사람이 등근 네모를 그려보고 싶어서 도화지에 열심히 무엇인가를 그리고 있다고 해보자. 이 사람에게 등근 네모는 논리적으로 모순이기 때문에 어떤 행위를 해도 그 목표를 달성할 수 없음을 납득시켰다고 하자. 이 경우의 실천적 추론에는 ‘합리적 행위는 논리적으로 모순적이지 않으며, 실천적으로 가능해야 한다’는 원리가 개입되어 있다고 생각해 볼 수 있다. 이 경우 어떤 목표를 달성하기 위한 수단으로서의 행위의 무모성을 이성적 원리가 방지하고 있다. 그러나 이 경우를 자세히 분석해 보면, 어떤 이성적 믿음이 행위를 산출한 경우가 아니라, 터무니없는 목표를 달성하기 위해 동원된 믿음이 소멸됨으로써 행위도 소멸된 사례임을 드러낸다.<sup>8)</sup> 실천이성의 진영에서 이러한 진단에 쉽게 굴복할런지는 의문스러우며, 아마

도 결국 논쟁에는 ‘이성’에 관한 보다 깊은 인식론적 이해의 차이가 개입될 것으로 예상된다. 보다 적극적인 흄적 대응 방법은, 이른바 실천이성적 추론이 겉보기에 직접적으로 행위를 산출하는 듯이 보이는 경우들 일반에서, 사실은 욕망이나 정념이 행위의 동기를 형성하고 있음을 일반적으로 보이는 방법일 것이다. 이 방법은 비인지적 동기이론이 의욕적 동기 이론에 의존함을 함축한다.

전제 (2)를 검토해 보기로 하자. 흄은 논증적 추론이 행위를 산출할 수 없는 이유를 다음과 같이 적고 있다.

나는 첫 번째 종류의 [즉, 논증적인] 이성적 추론이 독자적으로 어떠한 행위의 원인이 될 수 있다고 주장될 수 있다고는 믿지 않는다. 그것의 고유 영역은 관념들의 세계인데, 의지는 언제나 우리들을 실재들의 영역에 자리잡게 하기 때문에, 논증과 의욕은 그러한 설명에 따르면 완전히 서로 분리된 것처럼 보인다(T 414).

흄이 내세우고 있는 핵심적인 논거는 논증적 추론의 영역과 의지나 행위의 영역이 서로 배타적으로 다르다는 주장이다. 이 논변을 <두 세계 논변>이라고 부르겠다. 이 논변의 핵심적인 아이디어는 논증적 추론과 의지나 행위를 산출하는 데 관여하는 정신적 기능 각각은 별개의 대상을 구성원으로 가지는 별개의 독립된 두 세계를 구축하고 있다는 점이다. 이러한 이야기 정도로는 이성의 비동기성 논제에 대한 논거로는 다소 설득력이 부족하다. 왜냐하면 설령 논증적 추론이 다루는 논증적 이성의 기능과 실제 세계의 대상을 다루는 실천적 심적 기능이 서로 다른 대상을 다룬다고 해도, 두 기능이 인과적으로 영향을 미치는 것은 충분히 논리적으로 가능한 일이기 때문이다.

흄은 논증적 추론들이 우리들의 행위와 아무런 상관도 없다고 말하는 것은 아니다. 우리는 일상적인 생활뿐만 아니라 전문적인 기술과 직종에서 수학과 산수 등의 관념들의 관계에 대한 지식과 믿음을 동원하여 수많은 행위들을 조직화하고 그러한 추상적인 믿음의 도움을 받아 행위를 기획하고 실천하기도 한다. 이러한 점을 흄은 “수학

---

8) Shaw, 앞의 글, pp.16-17.

들은 사실상, 모든 기계적 운행에서 유용하며 산수는 거의 모든 기술과 전문직에서 유용하다”(T 414)고 말하면서 분명하게 밝히고 있다. 그러나 수학이나 산수와 같은 논증적 추론들은 “그 자체로서 그러한 영향력을 가지는 것이 아니다”(T414)라고 흠은 말한다. 흠은 우리가 행위를 산출함에 있어서 논증적 추론이 담당하는 역할에 대해 다음과 같은 설명을 제출하고 있다.

상인은 어떤 사람에 대한 그의 회계 상의 총합을 알기를 원한다. 왜? 그가 얼마만큼의 합이 그의 빚을 청산하는 것인지를 그리고 시장에서의 개별적 품목들의 전체에 해당하는 만큼과 같은 결과를 가질 것인지를 알기 위해서이다. 추상적 또는 논증적인 추론은 우리의 행위들에 대해서 어떤 영향력도 행사하지 못하며, 단지 우리의 판단을 원인과 결과의 방향으로 향하게 만드는 것으로서만 그러한 영향력을 행사한다(T 414).

이 설명에 따르면 논증적 추론들은 그 자체만으로 또는 그 작용덕택으로는 결코 행위를 산출할 수 없고, 단지 우리의 판단들의 방향이 행위와 관련된 적절한 인과적 관계로 향하게 만드는 역할만을 할 수 있을 뿐이다. 행위와 관련된 이러한 논증적 추론의 가동은 그 행위자가 어떤 목적이나 의도를 달성하기 위해 동원하는 것이다. 다시 말해서 의도나 목적이 없다면 논증적 추론만으로는 행위를 결코 산출할 수 없다는 것이다. 이러한 설명은 우리의 직관에 상당히 부합하는 설득력 있는 이야기로 들린다. 예를 들어 우리는 엄청나게 많은 수학적 정리들과 공식들을 죄다 알고 있는 수리경제학의 천재가 당면한 현실적인 시장 현장에서는 그저 머리 속으로 수학적 공식들만을 되뇌기만 하고 정작 아무런 구체적 경제 행위도 하지 못하는 경우를 쉽게 상상할 수 있는데, 이 경우는 관념들의 관계들에 관한 논증적 추론만으로는 행위를 일으키기지 못한다는 사실을 보여주는 것처럼 보인다. 이러한 이야기가 물론 완벽한 증명proof이 되기엔 그 설득력이 부족한 것이 사실이다. 흠은 위의 이야기를 통해 논증적 추론이 어떤 행위를 산출할 때는 행위자가 어떤 목적이나 의도를 가지고 있어야 한

다는 점을 당연한 것으로 생각한 듯하다. 그렇다면 전제 (2)는 의욕적 동기이론에 그 이론적 근거를 의존하고 있다고 말할 수 있겠다.

전제 (3)을 살펴보자. 흄의 철학에서 인과적 추론은 외부 세계의 대상들에 대한 믿음을 산출하는 역할을 담당하는 매우 중요한 이론적 항목이다. 흄은 전제 (2)를 지지하기 위해 두 세계 논변을 제시했다. 그런데 인과적 추론은 관념들의 관계가 아니라 사실의 문제를 그 대상으로 한다. 그렇다면 두 세계 논변에서 의지와 행위가 사실의 영역에 관여한다는 점을 고려해 볼 때, 적어도 두 세계 논변에 따르면 인과적 추론이 행위를 직접 산출할 수 있다고 보아야 할 것 같다. 그런데 흄은 인과적 추론만으로는 행위를 산출할 수 없다고 말한다. 사실의 문제에 관여한다는 점은 행위의 산출에 필요한 조건이지만, 그것만으로 충분하지는 않다고 흄은 생각한 듯하다. 과연 인과적 추론만으로는 행위를 산출하기에 충분하지 않다는 주장에 대하여 흄이 대는 근거는 무엇인가? 흄이 직접 말하고 있는 근거를 살펴보자.

고통 또는 쾌락의 예상으로부터 어떤 대상을 향한 기피 또는 호감propensity이 일어나는 것은 분명하다. 그리고 이러한 감정들은 그 대상들의 원인들과 결과들이 이성과 경험에 의해 우리들에게 지적될 때, 자신을 그 대상의 원인들과 결과들에 확증해 나간다. 만약 원인들과 결과들 양자가 우리들에게 아무렇지도 않다 indifferent면, 그 대상은 이러한 대상들이 원인들이요 저러한 대상들이 결과들이라는 점을 아는 데에 우리가 관심을 두게 할 수는 없다. 대상들 자체들이 우리들에게 감흥을 주지 않는 곳에서는, 그것들의 연결도 결코 어떠한 영향도 주지 않는다. 그리고 이성은 이러한 연결에 다름 아니기 때문에, 그 자체 수단으로는 대상들이 우리들에게 영향을 줄 수 있는 여지가 없다(T 414).

위의 인용구에서 흄이 말하고 있는 바대로, 인과적 추론은 어떤 욕망과 결합되지 않으면 행위를 산출할 수 없다. 위의 인용구에서 흄은 우리가 어떤 행위를 산출하는 과정을 묘사하고 있다. 즉 우리가 어떤 대상이 우리에게 쾌락이나 고통을 가져다 준다는 예상을 가지게 되면, 우리는 그 대상에 대한 호감이나 기피의 감정을 느끼게 된



다. 이때 호감이나 기피의 대상은 우리 행위의 목표나 목적이 될 터인데, 인과적 추론은 바로 이러한 목표나 목적을 달성하기 위한 수단을 제공하기 위하여 동원된다. 그런데 이러한 대답은 인과적 추론이 왜 행위를 산출할 수 없는가에 대한 직접적인 대답은 되지 못한다. 왜냐하면 인과적 추론이 목표를 위한 수단을 제공하는 역할과 함께 행위를 직접 산출하는 역할도 함께 가지질 못할 필연성은 어디에도 없기 때문이다.

인과적 추론은 행위를 산출하지 못한다는 주장에 대한 흠의 직접적인 대답은 아마도 인과적 추론을 포함한 이성으로부터는 행위를 산출하는 충동impulse이 나오지 않는다는 주장일 것이다. 흠은 이 주장을 명시적으로 언급하기 전에 마치 인과적 추론이 행위를 산출하는 경우처럼 보이는 사례를 다음과 같이 제시하고 있다.

그렇다면 이성적 추론은 이 관계 [즉, 원인과 결과의 관계]를 발견하기 위하여 발생하고 있으며, 우리의 행위들은 뒤따르는 변화를 수용한다(T 414).

우리가 어떤 대상을 목표로 할 때 그것을 달성하기 위한 인과적 경로는 여러 가지가 있을 수 있으며, 우리의 이성이 여러 가지 다양한 경로들을 제안함에 따라, 우리가 그 목표를 달성하기 위한 채용하는 수단으로서의 행위의 채택 또한 그에 따라 변화된다. 행위의 발생 과정에 대한 이러한 설명은 구체적인 인과적 추론과 우리의 개별적인 행위의 공변 관계를 묘사하는 것처럼 보이며, 따라서 어떻게 보면 인과적 추론들이 우리 행위에 독자적인 영향력을 행사한다는 점을 입증하고 있는 것처럼 여겨질 수도 있다. 그러나 흠은 이러한 관찰 다음에 곧바로 다음과 같이 말한다. “그러나 이 경우에 충동impulse은 이성으로부터 나오는 것이 아니라, 이성에 의해 방향이 정해질 뿐임은 분명하다.”(T 414)<sup>9)</sup> 이 인용문에서 흠은 인과적 추론이 행위의

9) 이 해결책은 일견 인과적 추론만으로는 왜 행위를 산출할 수 없는가에 대한 대답이 되는 것 같다. 왜 그런가? 왜냐하면 인과적 추론에서는 행위를 산출하는 충동이 나오지 않기 때문이다. 그러나 우리는 이 해결책에 대해 ‘왜 이성으

방향을 바꿀 수 있음을 인정하고 있다. 인과적 추론과 행위의 공변 관계에 대한 인정은 믿음이 행위를 산출할 수 있다는 근거가 되는 것은 아닌가? 흄은 그렇지 않다고 대답한다. 그 근거는 무엇인가? 흄에 따르면 인과적 추론이 행위를 산출하기 위해서는, 우리가 행위의 목표가 되는 대상에 대해 적어도 무관심하지 않아야 된다는 점, 즉 우리가 그 대상에 대해 정념적으로 관여해야만 한다는 점이 필수적으로 요구된다고 주장한다.<sup>10)</sup> 물론 이런 식의 이야기는 이성의 동기적 무력함이라는 비인지적 동기이론의 주요 논거를 정념 또는 감정이 동기에 필수적이라는 의욕적 동기이론에 꾸는 셈이다. 즉 흄의 인지적 동기이론을 위한 논증적-인과적 추론 논변은 결국 그의 의욕적 동기이론에 그 근거를 의존하고 있음을 알게 되었다.

### III

표상 논변(representation argument)의 요지는 이성인 관념이나 세계의 실재에 대한 정확한 표상을 담당하는 심리적 기능으로서, 이러

---

로부터는 충동이 나올 수 없는가?’ 라고 제차 물어볼 수 있을 것이다. 흄은 이 물음에 대한 대답을 제공하지 않고 있다. 따라서 흄의 입장을 파악하기 위해서는 흄이 ‘이성으로부터 충동이 나올 수 없다’는 표현으로 ‘이성은 행위를 산출하지 못한다’는 사태에 대한 단순한 비유로 사용했는지, 아니면 정말 진지한 경험적 주장으로 의도했는지의 여부에 달려 있다고 보인다. 이 문제는 흄이 존재론적으로는 인과 실재론의 입장을 지녔느냐 하는 문제와 관련이 되는 등 이론적 조사의 범위가 지나치게 확대되므로 이 글에서는 인과적 추론이 행위를 산출하지 못하는 직접적인 이유를 그것으로부터는 행위를 산출하는 충동이 나올 수 없다고 흄이 말했다는 점만 확인하고 넘어가기로 하겠다.

- 10) 여기서 공변과 원인의 차이점을 간략하게 짚어 보자. 예를 들어 두 대상  $x$ 와  $y$ 가 공변 관계라고 할 때,  $x$ 와  $y$ 는 어떤 공통의 원인  $z$ 에 의해서 야기되는 경우 또는  $x$ 와  $y$ 가 정말 우연히 아니면 신의 예정 조화에 의해서 그러한 관계를 가지게 될 수 있다. 이러한 경우들은 모두  $x$ 와  $y$ 는 원인의 관계에 의해 연결되어 있지는 않다. 현재의 논의와 관련된 다음의 경우를 생각해 보자.  $x$ 는  $u$  없이는  $y$ 를 산출할 수 없는 경우가 있을 수 있는데, 이 경우  $x$ 와  $y$ 는 공변 관계를 형성할 수는 있지만,  $x$ 만으로는  $y$ 의 원인이 될 수 없다. 이 경우  $x$ 와  $y$ 의 부분 원인이거나 아니면  $u$ 가  $y$ 의 진정한 원인일 수 있다. 바로 후자의 경우가 흄이 인과적 추론과 행위 사이의 공변 관계에 대해서 염두하고 있는 바이다.

한 관념이나 실재에 대한 표상 내용 또는 그 작용 덕택만으로 행위를 산출할 수 없다는 주장이다. 흠은 이 논변을 『인성론』 제2권과 제3권에서 모두 소개하고 있다. 이성과 관련된 더 자세한 규정이 담긴 후자의 내용을 살펴보자.

이성은 참과 거짓의 발견이다. 참 또는 거짓은 실제적인 관념들의 관계들 또는 실제적인 사실들의 존재와 사실들의 문제에 대한 일치 또는 불일치에 있다. 그러므로 이러한 일치 또는 불일치가 가능하지 않은 그 무엇도 참이나 거짓일 수 없으며, 우리들의 이성의 대상일 수가 없다. 그런데 우리들의 정념들과 그리고 의욕들은 원초적original 사실들과 실재들이며, 그 자체로 완결적이며, 다른 어떤 것에 대한 지칭도 함축하지 않는다. 그러므로 그것들은 [즉 정념들, 의욕들 및 행위들은] 어떠한 일치나 불일치가 있을 수 없다. 그것들은 참 또는 거짓으로 선언될 수 없으며, 이성에 반대되거나 일치할 수도 없다(T 458).

위의 인용구에서 드러난 흠의 표상 논변의 논증 구조를 다음과 같이 간추려 볼 수 있겠다.

- (1) 이성의 결론은 참과 거짓이라는 관점에 의해 평가될 수 있다.
- (2) 정념, 의욕, 행위는 참과 거짓이라는 관점에 의해 평가될 수 없다.
- (3) 그러므로 정념, 의욕, 행위는 이성의 결론이 아니다.
- (4) 그러므로 이성은 정념, 의욕, 행위를 산출하지 못한다.

표상 논변은 상식과 경험을 바탕으로 볼 때 직관적인 호소력은 있는 듯이 보인다. 즉 관념들의 관계와 사실들의 문제에 관한 실제적 표상 자체나 또는 그러한 실재에 대한 파악 작용 자체가 행위를 유발하는 힘을 소유한다고 생각할 만한 이유는 특별히 없는 것 같다. 예를 들어 ‘모든 총각은 사람이다’와 같은 논리적 명제나 ‘3+3=6’이라는 수학적 명제에 대한 파악은 말할 것도 없고, ‘고양이가 책상 위에 있다’와 같은 사실적 명제에 대한 파악 역시 특별히 행위를 산출하는

힘을 가지고 있는 것 같지 않다. 물론 사실적 명제들이 행위에 대한 영향력을 가지는 듯한 경우도 있는데, 예를 들어, “나는 지금 깎아지른 듯한 낭떠러지 위에 있다”와 같은 실제적 표상은 대부분의 사람들에게 두려움의 감정과 함께 공포 반응과 회피 반응을 불러일으킬 것이다. 그러나 이러한 경우에서조차 어떤 사람들은 스릴과 환희를 만끽하면서 정반대의 반응 형태를 보여주기도 한다. 그렇다면 단순히 “나는 지금 깎아지른 듯한 낭떠러지 위에 있다”와 같은 실제에 대한 표상만으로는 인간의 행위가 산출되는 것은 아니라고 결론 내리는 것이 타당할 듯하다. 표상 논변에 관련된 대표적인 반론을 살펴보고 그에 대한 흄의 대답을 구성해 보자.

첫째, 욕망이나 정념에 대한 흄의 규정이 현대적 관점에서 볼 때 틀렸다는 주장이 있다. 흄의 표상 논변에 따르면 이성과 정념은 별개의 구분되는 존재이다. 흄에 따르면 이성은 표상적 상태인데 반하여 정념은 원초적 상태이다. 즉 전자는 관념들의 관계가 사실의 문제에 대한 복사이자 그것들에 대한 지칭을 구성성분으로 포함하고 있는 반면, 후자는 다른 무엇에 대한 복사도 아니며 그것들에 대한 지칭을 구성성분으로 포함하고 있지 않다. 그런데 여기서 ‘원초적’ 존재는 무엇을 말하는 것일까? “내가 배고플 때, 나는 실제로 그 정념을 소유하고 있으며 … 그 감정에서 더 이상의 다른 대상에 대한 가리킴은 없다”라는 흄의 설명을 참조하여 볼 때, 원초적 존재란 다름 아니라 그것을 의식하는 주체에게 현상하는 바가 바로 그 존재를 가리킨다는 의미인 듯하다. 이러한 관점에서 볼 때, 흄은 정념의 원초성을 다분히 현상론적인 속성만을 지칭하는 것으로 이야기하고 있다. Anthony Kenny에 따르면 이러한 견해는 거짓이다. 감정과 욕망에는 반드시 명제적 내용이 필수적으로 포함된다. 예를 들어 내가 어떤 두려움이라는 감정을 가지기 위해서는 반드시 그 두려움의 대상이 위험한 어떤 것이라는 믿음이 동반되어야만 한다. A. Kenny에 따르면 감정과 욕망, 즉 정념은 단순히 현상적 내용뿐만 아니라 명제적 내용을 필수적인 구성 성분으로 가지고 있어야 한다.<sup>11)</sup>

11) Anthony Kenny, *Action, Emotion and Will*(London: Routledge, 1963), p.67.

A. Kenny의 지적에 대해 흠의 입장은 상반되는 두 가지 대응 방식을 채택할 수 있다. 첫째, A. Kenny의 지적을 거부하고, 흠의 애초의 입장을 고수한다. 감정이나 욕망에서 명제적 내용은 본질적인 구성 성분이라고 주장하는 A. Kenny의 주장에 대해서, 흠은 여전히 바로 그러한 정념의 개념에서조차 명제적 내용과 현상적 내용은 분리될 수 있으며 전자는 이성의 범주에 속하고 후자는 정념의 범주에 속한다고 반격할 수 있다. 그러나 이러한 대응 방식은 욕망이나 정념의 개념을 지나치게 현상론적인 것에 국한시켜 버린다. 둘째, 욕망이나 정념들이 명제적 내용을 가진다는 A. Kenny의 지적을 일면 타당한 것으로 인정하는 것이다. 여기서 일면이라고 한 것은 어떤 욕망이나 정념들은 명제적 내용을 필수적으로 가지는 듯이 보이지만, 한편으로 어떤 욕망이나 정념들은 그 명제적 내용이 뚜렷하지 않을 뿐만 아니라 아예 없는 듯이 보이는 경우를 두루 포섭하기 위해서이다. 특히 두 명제적 내용의 성질은 질적으로 다르다는 점이 부각될 필요가 있다. 폐쇄공포증을 가지고 있는 어떤 사람이 수개월에 걸쳐 이 병을 고칠 요량으로 좁은 방에 갇혀도 위험하지 않다는 이성적 믿음을 진정으로 갖춘 후에 스스로 좁은 방안에 들어갔는데, 또다시 폐쇄공포증이 엄습해 오더라고 하자. 이때 이 사람이 가지고 있는 명제적 내용은 사실 판단은 분명히 아닐 것이다. 왜냐하면 이 사람은 자신이 안전하다는 사실을 잘 알고 있기 때문이다. 그럼에도 불구하고 이 사람은 공포를 느낀다. 따라서 이 경우에 이 사람의 공포가 어떤 명제적 내용을 가진다면, 그것은 사실 판단이 아니라 어떤 감정적인 표상 상태임에 틀림없다. 즉 정념은 이성의 사실적 판단과는 다른 독자적인 독특한 명제적 상태를 가질 수 있다. 이러한 후자의 대응 방식을 취한다고 해도 표상으로서의 이성에 대한 규정에 어떤 이론적 타격도 없으며, 정념의 원초성에 대한 흠의 규정과도 결코 비일관적이지 않다.

둘째, Barry Stroud는 흠이 표상 논변에서 믿어지는 내용(the believed)과 믿는 작용(believing)을 구분하지 못했다고 지적한다. 그는 흠이 이성을 명제로 규정하여 논변을 전개하는 바람에 이성적 작용이 할 수 있는 일의 가능성을 과소평가하는 우를 범하였다고 주장한다. Stroud에 따르면, 이성에 관한 흠의 규정에 딱 들어맞는 것은

명제이다. 즉 명제들은 사물들이 어떻게 존재하고 있는가를 표상한다는 점에서 표상적 존재들이며, 명제들이 사물들이 있는 그대로를 정확하게 묘사할 때 그리고 그 때만 참과 거짓일 수 있는 것이다. Stroud는 이러한 특성들을 가진 명제들은 기껏해야 추상적 존재들로서 시간과 공간을 점유하고 있는 존재가 아니기 때문에 인간의 행위를 포함한 다른 어떤 것도 야기할 수 없음은 너무나 당연한 소리라고 말한다. 이렇게 말하고 나서 Stroud는 흄은 명제들을 대상으로 작용하는 '정신적 과정'으로서의 이성의 작용을 전혀 무시했다고 비난한다. 흄이 이성을 참과 거짓의 발견이라고 말할 때의 이성은 이성적 작용이나 기능을 말하고 있는 것으로 보이는데, 이러한 이성적 작용이나 기능이 행위를 산출하지 못하라는 법은 없다고 Stroud는 말하고 있다. 요컨대 Stroud는 이성의 대상인 표상적 존재로서의 명제 내지 믿음의 내용이 비록 행위를 산출하지 못한다고 해도, 이러한 전제로부터 이성적 작용이나 기능도 그렇다는 결론을 도출할 수 없는데도 흄은 은근슬쩍 그러한 도출에 기대고 있다고 지적한다.<sup>12)</sup>

믿음의 내용과 믿음의 작용에 대한 구분을 흄이 간과했다는 Stroud의 지적을 흄의 입장에서 아무런 저항 없이 수긍해야만 하는지는 의문이다. 물론 추상적 존재로서의 명제는 시간과 공간을 점유하는 구체적인 존재자가 아니므로 물리적 세계의 인과적 그물망에 자리잡을 수 없다는 식의 B. Stroud의 지적은 부인할 수 없는 진리라고 생각한다. 그러나 흄이 이성을 규정함에 있어서 Stroud가 추정하는 것과 같이 이러한 명제들을 염두하고 있는 것처럼 보이지 않는다. 오히려 "이성은 참과 거짓의 발견"이라는 규정에서 보이는 바처럼 흄은 이성의 작용이나 기능을 염두하고 있는 것처럼 보인다. 흄의 주장은 참과 거짓으로 평가될 수 있는 것을 대상으로 하는 정신의 작용과 기능에 대한 것이요, 표상 작용을 주요 기능으로 가지고 있는 이성적 작용들에 관한 주장으로 이해해야 할 것이다. 흄이 말하는 논증적 추론이나 이성적 추론들이 바로 그러한 이성적 작용의 예들이다. 흄이 이성적 작용의 대상과 이성적 작용 자체를 구분하지 못했다

12) Barry Stroud, *Hume*(London: Routledge & Kegan Paul, 1977), pp.159-161.

는 Stroud의 공격은 그저 흠의 입장을 너무 약한 것으로 치부해 버리고 있는 것이 아닌가 하는 생각이 든다.

IV

흠이 믿음의 내용과 믿음의 작용을 구분하지 못했다는 Stroud의 지적은 표상 논변 자체가 타당한 추론이 아니라는 점을 보여준다. Stroud의 말마따나 정념이나 행위가 참과 거짓이라는 관점에 의해 평가될 수 없다는 점에서 이성의 결론일 수는 없겠지만 이것들이 이성적 사유 작용의 산물로서 이성으로부터 생겨날 수 있는 논리적 가능성은 얼마든지 존재할 수 있다. 행위가 이성의 결론이 아니라고 해도 이성적 작용이 행위를 산출할 수 있는 가능성은 논리적으로는 여전히 가능하다고 말할 수 있다. 즉 전제 (1)-(3)으로부터 결론 (4)는 타당하게 도출되지 않는다. 그렇다면 과연 표상 논변의 이러한 논리적 틈을 메우고 논변을 타당하게 만들 수 있을까?

R. Cohon은 표상 논변에서의 논리적 틈을 메우기 위해 흠은 “이성은 행위를 반대하거나 승인함으로써 어떤 행위를 직접적으로 방지하거나 산출할 수 없기 때문에, 그러한 영향력을 가지는 도덕적 좋음과 나쁨 사이의 구분의 원천이 될 수 없다”(T 458)라는 구절을 참조하자고 제안한다.<sup>13)</sup> 이 인용구의 의미는 사실은 애매하다. 이성은 원칙적으로 어떤 방법을 통해서도 행위를 산출하거나 방해할 수 없다는 주장인지, 아니면 행위에 반대하거나 승인함이라는 방법을 통해서 그러한 효과를 가질 수 없다는 주장인지 문맥상으로 분명치 않다. 어느 해석이 올바른가에 상관없이 이 구절은 이성의 속성에 대한 중요한 힌트를 준다. 흠은 이성이 그 자신의 대상에 대하여 반대하거나 승인하는 기능을 수행한다고 보았다는 것이다. 이러한 견해는 이성이 승인하거나 반대할 수 없는 것은 이성의 대상이 아니라는 견해를 함축한다. 과연 이성의 승인 내지 반대는 무엇을 말하는 것일까? 이성은 관념들의 관계나 사실의 문제를 다룬다. 관념들의 관계든 사실의

13) Cohon, 앞의 글, p.254.

문제이던 그것의 내용을 이루는 것은 마음의 지각으로서의 관념들일 것이다. 그런데 이성의 대상은 표상 논변에 따르면 실제적인 관념들의 관계와 사실의 문제를 표상하는 성질을 가진다. 이성에는 “참과 거짓의 발견”인 바, 이성의 대상인 관념들이 어떤 실재에 대한 정확한 표상을 얻었을 때 또는 그 반대일 때, 즉 참과 거짓을 발견하였을 때, 이성에는 그 관념들에 대해 어떤 독특한 태도, 즉 그 관념들에 대한 무엇인가를 승인하거나 반대하는 태도를 취할 것으로 기대해 볼 수 있을 것이다. Cohon은 자신의 제안에 따라 표상 논변의 논리적 틈을 다음과 같이 메운다. “만약 이성이 그 자체만으로 행위를 산출한다면, 우리가 알고 있는 이성이 산출하는 것을 산출하는 방식과 동일한 방식으로 행위를 산출할 것이다. 만약 이성이 그 자체에 의해서 행위를 산출한다면, 이성은 행위를 승인함으로써 — 즉 그것을 참임을 인식하거나 아니면 전제로부터 추론함으로써 — 그렇게 할 수 있을 것이다. 그런데 이성은 행위를 승인할 수 없다. 그러므로 이성은 행위를 산출할 수 없다.”<sup>14)</sup> 이상의 논의를 바탕으로 수정된 표상 논변을 다음과 같이 정리해 볼 수 있겠다.

- (1) 이성의 결론은 참과 거짓이라는 관점에 의해 평가될 수 있다.
- (2) 정념, 의욕, 행위는 참과 거짓이라는 관점에 의해 평가될 수 추정없다.
- (3\*) 이성은 정념, 의욕, 행위들이 참과 거짓에 의해 평가될 수 없기 때문에 이것들을 승인할 수 없다.
- (4\*) 이성은 정념, 의욕, 행위를 승인할 수 없기 때문에 이것들을 산출할 수 없다.

필자의 생각으로는 이성의 승인함과 반대함은 다름 아닌 믿음에 대한 다른 표현인 듯하다. Cohon의 아이디어의 핵심은, 흄이 이성은 행위를 승인하거나 반대할 수 없다고 말할 때의 그 방식은 이성이 자신의 대상인 관념들에 대해 독특한 태도를 형성할 때의 방식과 동일한 것을 의미했으리라는 추정에 있다. 말하자면 “참과 거짓의 발견”으로서의 이성의 승인함은 어떤 관념이 참임을 발견했을 때, 그것

14) Cohon, 앞의 글, p.254.



에 대하여 어떤 태도를 형성하게 되는 것이다. 언뜻 생각하면 이러한 태도 형성은 이성의 작용일진데, 논증적 추론 또는 인과적 추론 외에 모종의 제3의 작용을 의미하고 있는 것이 아닌가 하고 생각해 볼 수도 있다. 반대로 우리가 이성은 관념들의 참을 발견함 자체가 바로 이성의 승인함이요 이는 별도의 이성의 작용을 상정함을 요구하지 않는다고 생각해 볼 수 있다. 예를 들어 하나의 관념을 참으로 승인한다는 것은 그것을 믿음의 체계의 원소로 등록시키는 것과 동일하다고 생각해 볼 수 있을 것이다. 이러한 생각은 “믿음은 관념들의 관계에서 현전 인상으로 나아간, 관념에 대한 더 생생하고 강렬하게 생각함”이라는 흠의 믿음에 대한 규정과 부합된다. 이러한 생각이 옳다면 이성의 승인을 믿음으로 간주할 수 있으며, 따라서 우리는 표상 논변으로부터 믿음의 비동기성 논제로 나갈 수 있는 길을 다음과 같이 획득하게 된다.

(5) 이성의 승인, 즉 믿음은 행위를 산출할 수 없다.

V

행위의 동기를 산출하는데 있어서 이성과 정념을 대비시키는 흠의 구도에서 믿음의 위치는 어디일까? 흠이 “이성만으로는 우리들의 행위를 산출할 수 없다”고 말할 때, 이성은 논증적 추리와 인과적(개연적) 추리로 나뉘는데, 여기서 후자는 외부 세계의 사실들에 관한 관념, 즉 존재 믿음을 산출하는 역할을 담당한다. 이러한 견해에 따르면 이성의 산물인 믿음은 이성과 마찬가지로 정념들과 행위를 산출할 수 없다고 말해야 할 것이다. 한편 흠은 그의 믿음이론을 개진하면서 “믿음은 판단의 관념들을 상상력의 허구로부터 구분하는, 마음에 의해 느껴진 어떤 것이다. 믿음은 관념들에게 더 큰 힘과 영향력을 행사하고, 관념들을 더 중요하게 보이게 만들고, 관념들을 마음에 새겨 넣으며, 관념들을 우리들의 모든 행위들을 지배하는 원리들로 만든다”라고 말하였다(T 629). 흠은 ‘믿음은 행위에 영향력을 행사한

다’는 주장과 ‘믿음은 행위에 영향력을 행사하지 못한다’와 같은 상충된 주장을 펼치고 있는 것처럼 보인다. 필자는 흄이 믿음을 이성 속하는 것으로 보았으며, 따라서 믿음만으로는 행위를 산출할 수 없다고 보았다는 비인지적 이론의 입장을 취한다고 본다.

일단 믿음이 인과적 추론의 산물이라는 흄의 입장은 의심의 여지가 없다. 그리고 흄은 제2권에서 인과적 추론은 이성의 능력이라고 분명히 말하고 있다. 동기이론과 관련된 제2권에서의 이러한 진술을 우리가 신뢰한다면, 믿음의 동기적 무력함은 논리적으로 자연스럽게 도출되는 것이다. 누구나 다음과 같은 인과적 전이의 원리를 인정할 것이다: A가 B를 야기하고 B가 C를 야기한다면, A는 C를 야기한다. 이 원리에 따라 다음의 추론의 타당함을 증명할 수 있다.

- (1) 이성만으로는 우리의 행위를 산출할 수 없다.
- (2) 믿음은 이성의 산물이다.
- (3) 그러므로 믿음만으로는 우리의 행위를 산출할 수 없다.

만약 전제의 참을 받아들이면서 결론을 부정한다면, 즉 믿음만으로도 우리의 행위를 산출할 수 있다면, 전제 (2)와 인과적 전이의 원리에 의해 이성은 믿음을 거쳐 우리의 행위를 산출할 수 있다는 결론이 나오고 이것은 전제 (1)와 모순이다. 따라서 위의 추론의 타당성은 귀류법에 의해 쉽게 확인될 수 있다.

논란의 핵심은 전제 (2)가 과연 흄의 진정한 입장인가에 있다. 흄은 과연 믿음이 이성 속한다고 했는가? 믿음과 이성의 관계에 대한 흄의 입장에 대한 이 문제에 대하여 학자간의 의견이 일치하지 않는다. 어떤 학자들은 흄이 믿음은 이성이 아닌 정서적 본성과 관련시켰다고 간주함으로써, 믿음은 이성 속하지 않는다고 주장한다.<sup>15)</sup> 이러한 견해를 <믿음에 관한 전통적 견해>라고 부르자. 한편 어떤 학자들은 믿음은 단연코 실재에 대한 표상을 그 본연의 기능으로 하는 이성 속한다는 보는 견해가 흄의 진정한 입장이라고 주장한

15) N. Capaldi, "Hume's Theory of the Passions," *David Hume: Critical Assessments*, Vol. IV(Routledge, 1995), pp.249-270.

다.<sup>16)</sup> B. Winters는 이러한 논란이 『인성론』의 전체에서 흠이 ‘이성’을 이중적으로 사용하였기 때문에 비롯되었다고 주장한다.<sup>17)</sup> Winters에 따르면 흠은 ‘이성’을 제1권에서는 주로 인과적 추론이

16) Elizabeth Radcliffe, “Hume on the Generation of Motives,” *Hume Studies* XXV(1999).

17) 흠은 ‘이성’을 『인성론』 제1권 그리고 제2권에서 일관적으로 사용하고 있지 않다는 점은 다음의 전거를 통해 확인할 수 있다: 이것을 우리는 일반적 규칙으로 확립할 수 있다. 즉 마음이 항상적으로 그리고 한결같이 아무런 이유 reason도 없이 전이를 시행하는 곳에서는, 마음은 이러한 관계들 [즉, 관념 연합의 원리]에 의해 영향을 받는다. 이것이 바로 정확하게 현재의 경우이다. 이성, 비록 경험의 도움과, 모든 과거의 사례들에서 불변적 연결의 관찰에 의해 도움을 받을 때조차도 결코 우리들에게 한 대상과 다른 대상의 연결을 보여줄 수가 없다. 그러므로 마음이 한 대상의 관념이나 인상으로부터 다른 대상의 관념이나 믿음으로 이동할 때, 마음은 이성에 의해서 결정되는 것이 아니라, 이러한 대상들의 관념들을 함께 연합시키고 그것들을 상상력에서 합일시키는 어떤 원리들에 의해 결정된다(T 92, 제1권).; … 만약 원인과 결과들이 우리에게 아무렇지도 않다면, … 이성은 이 연결 [즉 인과적 연결]에 다른 아니기 때문에 그 대상들은 결코 우리에게 영향을 줄 수 없다는 것은 확실하다 (T 414, 제2권).

흠은 제1권에서는 믿음을 인과적 추론의 산물인데, 이것은 이성적 사유 작용이 아니라고 주장하는 동시에 제2권에서는 인과적 추론이 이성에 다른 아니라고 주장하는 명백히 모순되는 진술들을 전개하고 있다. 만약 흠이 위의 두 인용구에서 ‘이성’을 동일한 뜻으로 사용하고 있다면, 이것은 그의 철학 체계에서 명백한 역설 내지 불일치가 있음을 의미한다고 결론내릴 수밖에 없다. 한편 흠이 『인성론』 제1권 내에서조차 ‘이성’을 일관적인 의미로 사용하지 않는 것처럼 보이는 대목이 있다. 흠은 이성적 추리나 추론을 지칭하기 위해 ‘reasoning’이나 ‘inference’ 및 동사 ‘reason’ 등의 사용한다. 예를 들어 흠은 “어떤 대상들의 불변적 연결을 발견한 이후에, 우리는 언제나 한 대상에서 다른 대상으로의 추론(inference)을 이끌어 낸다”(T88)고 말하기도 하고 “우리로 하여금 원인으로부터 결과를 추리하게(reason) 하는 원리…”(T266)라고 말하기도 하는데, 이러한 진술은 분명히 “마음이 한 대상의 관념이나 인상으로부터 다른 대상의 관념이나 믿음으로 이동할 때, 마음은 이성에 의해서 결정되는 것이 아니다”(T92)라는 진술과 상충되고 있다. 이러한 외견상의 상충을 해소하기 위한 자연스러운 해결책은 흠이 ‘이성’을 단 하나의 의미로만 엄격하게 사용하였다는 가정을 폐기하는 것이다. 흠은 때때로 ‘이성’을 전통적 해석과 일치하는 방식으로 즉 이성은 믿음을 갖도록 결정하지 못한다는 의미로 사용하기도 하고, 때로는 우리는 이성적 사유를 통해, 예를 들어 원인에서 결과로의 마음의 전이를 통해 믿음으로 나아간다는 의미로 사용하기도 한다. Winters, B., “Hume on Reason,” *David Hume: Critical Assessments*, Vol. I (Routledge, 1995)(pp.229-240), pp.233-235 참조.

이성에 속하지 않는 것으로 간주되는 좁은 의미로 사용하였고, 제1권의 더러 여러 곳에서 그리고 제2권에서는 인과적 추론이 이성에 속하는 것으로 간주되는 넓은 의미로 사용하고 있다. 이를 각각 “좁은 의미의 이성”과 “넓은 의미의 이성”으로 불러보자.

이러한 해석에 따르면 개연적, 사실적, 인과적 추론은 좁은 의미의 이성에 의해 산출되는 것이 아니다. 흄이 『인성론』 제1권 제4부 “감각에 관한 회의주의”라는 절에서 외부 대상에 대한 믿음을 “허구 fiction”라고 부른 외부 사실에 대한 믿음이나 인과적 믿음은 이성에 의해서가 아니라 습관과 상상력의 작용에 의해 산출되지 않는다고 말할 때 흄은 좁은 의미에서의 이성을 염두하고 있다. 반면에 제2권에서는 이성을 “참과 거짓의 발견”이라고 규정하면서 논증적 추론 이외에 명시적으로 인과적 추론을 포함하고 있다. 『인성론』 제2권에서뿐만 아니라 제1권에서도 흄이 이성을 넓은 의미로 사용하고 있는 구절들은 발견된다. 예를 들어 “나의 체계에 따르면 모든 추리들 reasonings은 습관의 결과에 다름 아니다. 그리고 습관은 상상력을 복돋움으로써 우리에게 어떤 대상들에 대한 생각을 품게 하는 것을 제외하고는 어떤 영향력도 없다.”(T149) 개연적 지식 또한 참과 거짓에 관한 것이 분명하며, 사실들의 문제에 관한 믿음을 산출하는 인과적 추론 역시 “참과 거짓의 발견”이 그 본연의 기능임이 분명하다. 그렇다면 ‘참과 거짓의 발견’으로서의 이성을 “넓은 의미의 이성”으로 부를 수 있겠으며, 이것에 인과적 추론도 포함된다. 그렇다면 다음의 논증을 획득하게 된다.

- (1) 믿음은 인과적 추론의 산물이다.
- (2) 인과적 추론은 (넓은 의미의) 이성에 속한다.
- (3) 그러므로 믿음은 (넓은 의미의) 이성의 산물이다.

## VI

흄은 믿음이 이성의 산물이라고 보았다는 필자의 주장은 현재까지는 어디까지나 이론적 추정에 근거하고 있을 뿐이다. 사실 학자들의

입장은 반대 진영으로 나뉘어 있다. 이러한 상황에서 믿음의 동기성에 대한 흠의 입장은 자연히 그의 다른 이론적 입장과 언급들을 통해 재구성해 보는 수밖에 없다.

흠은 믿음이 행위를 산출할 수 있다고 보았다고 주장하는 학자들의 근거는 대체로 다음과 같다. (1) 흠은 믿음이 행위를 산출할 수 없다고 명시적으로 말한 바가 없으며, 단지 믿음의 내용이 행위를 산출할 수 없다고 주장했을 뿐이다. 이 주장으로부터 믿음의 작용이 행위를 산출하지 못한다는 결론이 도출되는 것은 아니다. 따라서 흠의 입장은 믿음의 작용적 측면이 행위를 산출할 수 있음을 허용한다고 볼 수 있다. (2) 믿음의 힘과 생생함이라는 속성이 동기를 형성할 수 있는 논리적 가능성이 존재한다. 모든 전형적인 모티브는 정념이며, 모든 정념은 반성 인상이다. 인상은 힘과 생생함이 관념에 비해 더 큰 심리적 상태이다. 따라서 인상으로서의 정념이 동기성을 가질 때, 그것이 그러함은 힘과 생생함을 가짐으로써 그러한 것 같다. 그런데 믿음들은 세기에 있어서 인상들에 거의 가깝고, 어떤 믿음들은 동기가 되기에 충분할 정도로 강할 수 있다. 그렇다면 믿음의 힘과 생생함이라는 속성들이 동기를 형성하는 기능적 역할을 가질 수 있을 것이다.<sup>18)</sup> (3) 믿음의 변화가 행위의 변화를 초래한다는 흠의 명시적 언급이 있는데, 이러한 경우는 믿음들이 정념을 통제함으로써 행위에 영향력을 미치는 사례로 해석될 수가 있고, 따라서 믿음들이 행위를 산출하는 영향력을 행사함을 흠이 허용했다고 말할 수 있다.<sup>19)</sup> (4)

18) Radcliffe, 앞의 글, pp.104-105 참조. 다음의 구절이 이러한 주장의 전거로 활용된다; 비록 허황한 허구 idle fiction는 아무런 효능도 없지만, 존재하고 있거나 존재할 것이라고 우리들이 믿는 대상들의 관념은, 감각들이나 지각들에게 직접적으로 주어지는 인상들과 똑같은 효과를 어느 정도 산출함을 우리들은 경험을 통해서 발견한다. 그렇다면 믿음의 효과는 단순한 관념을 우리들의 인상과 동등하게끔 일으켜 세우는 것이며, 그것(믿음)에게 정념에 대한 비슷한 영향력을 부여하는 것이다. 이것(믿음)은 관념을 그 힘과 생생함에 있어서 인상에 접근시킴으로써만 이 효과를 가질 수 있다(T 119); [믿음들은] 마음에 의해 느껴진 어떤 것으로, 상상의 허구로부터 판단의 관념들을 구별시키는 것이다. 믿음은 판단의 관념들에 더 큰 힘과 영향력을 주며, 더 큰 중요성을 가지는 것처럼 보이게 하며, 마음에 더 크게 새겨지게 하며, 판단의 관념들이 우리들의 모든 행위들의 지배적인 원리가 되도록 만들어 준다(T 629).

어떤 대상이 우리에게 고통이나 쾌락을 주거나 줄 것이라는 믿음의 우리의 행위를 산출할 수 있다는 해석의 여지를 제공하는 흄의 언급들이 있다.<sup>20)</sup>

필자가 보기에 이러한 근거는 이론적 설득력이 별로 없다. 차례 차례 살펴보자. (1) 행위를 산출할 수 있다고 주장되는 믿음의 작용으로 염두되고 있는 것이 무엇일까? 첫 후보는 주체가 어떤 관념의 참임을 발견할 때 그 관념에 대해서 취하는 태도, 즉 승인함을 생각해 볼 수 있다. 이러한 태도는 그 관념에 대한 주체의 태도에 불과하므로, 이러한 태도 덕택으로 인해 이성이 이성 밖의 어떤 대상을 향한 심리적·생리적 결과나 효과를 가진다고 볼 수는 없는 것 같다. 앞선 표상 논변에 따르면 'A는 A이다'는 관념들의 관계에 대한 믿음과 'A가 B를 야기한다'는 사실의 문제에 대한 믿음 그 자체만으로는

19) 첫째, 희망 또는 두려움, 슬픔 또는 기쁨, 절망 또는 안도감 따위의 정념들이 실제로 존재하지 않는 대상들의 존재를 가정하는 것에 토대를 두었을 때, 둘째, 어떤 정념이 행위를 유발할 때, 우리는 의도된 목표에 대한 불충분한 수단을 선택하고, 또한 원인들과 결과들에 대한 우리들의 판단에서 자신을 속인다. ... 우리가 어떤 가정들의 거짓을, 또는 어떤 수단의 불충분함을 지각하는 순간, 우리의 정념들은 우리의 이성들에게 아무런 반대 없이 굴복한다(T416).

20) 우리가 어떤 대상들로부터 고통이나 쾌락을 예상할 때, 우리는 반감이나 호감의 뒤따르는 감정을 느끼며, 우리에게 불편함이나 만족을 주게 될 것을 회피하거나 포착하도록 움직여진다(T414); 마음은, 그것들 [즉, 좋음과 나쁨 또는 쾌락과 고통]이 비록 단지 관념으로만 생각되고 미래의 어떤 시기에 존재할 것으로 생각되더라도, 그 본원적 본능에 의하여 그 자신을 좋음과는 합일하고 나쁨으로부터는 회피하는 경향이 있다(T 438).

여기서 '쾌락과 고통에 대하여 관념만으로 생각함'이나 '고통이나 쾌락의 예상'은 아무래도 '어떤 대상이 우리에게 쾌락을 줄 것이다'라는 믿음들을 의미하는 듯하다. 이러한 해석과 관련하여 "인간의 마음에는 모든 행위들의 주요 원천이요, 행위들을 움직이게 하는 원리로서, 고통과 쾌락에 대한 지각이 심어져 있다"(T 118)는 언급을 주목할 필요가 있다. 흄의 인식론에서 지각은 인상과 관념을 통틀어 말한다는 점을 감안할 때 이 구절의 '지각'이 관념과 인상을 모두 내포하고 있다고 볼 수 있다. 그렇다면 쾌락에 대한 인상뿐만 아니라 그것에 대한 관념도 행위를 산출할 수 있다고 해석할 여지가 생긴다고 보인다. 우리들은 "쾌락과 고통에 대하여 관념으로만 생각함"(T414)만으로 그것을 향해 "움직여짐"으로 이어지고, 쾌락과 고통의 "인상들은 언제나 우리들의 영혼을 활성화시킨다"(T 118)고 말하는 흄의 언급은 이런 해석을 지지한다. 이상의 진술들을 토대로 흄이 '어떤 대상이 고통과 쾌락을 줄 것이라는 믿음은 우리들의 행위를 산출한다'고 주장했다고 결론내릴 수 있을 듯하다.

동기를 형성할 수 있다고 말할 수 없다. 다음 후보로 현상론적 속성을 생각해 보자. 언뜻 상식적으로 생각해 볼 때 우리는 어떤 강한 확신을 동반한 믿음이 상대적으로 약한 정도의 믿음보다는 우리 행위를 더 강하게 유인한다고 생각해 볼 수 있다. 그러나 이러한 믿음의 현상론적 느낌이 곧바로 동기 형성의 기능적 역할을 수행할 수 있다고 믿을 이유는 없다. 믿음의 현상론적 속성은 믿음의 대상인 관념에 대하여 주체가 어떤 태도를 취할 때, 관념과 주체 사이에 성립하는 모종의 질적 성질이다. 어떤 관념들에 대해 강하게 느껴지는 그 현상론적 속성의 강도는 명제적 내용에 대한 확신의 정도이지, 이것이 행위 산출의 원인으로서의 동기적 힘의 약하고 강한 정도를 의미한다고 생각할 이유가 전혀 없다. 이상에서 믿음의 내용에 대한 주체의 태도와 관련된 “승인함”이나, 그러한 믿음의 작용과 관련된 현상론적 속성은 행위를 산출하는 역할을 가진다고 말할 수는 없다고 결론내릴 수 있겠다.

(2) 흠은 믿음의 크기와 생생함이 정념에 대하여 영향을 미칠 수 있다고 분명하게 말했다. 믿음이 정념에 영향을 미칠 수 있는 것은 인상에 버금가는 힘과 생생함을 보유하고 있기 때문이다. 그런데 과연 인상의 힘과 생생함은 자동적으로 행위의 산출에 영향을 미친다고 말할 수 있을까? 흠의 철학에서 인상의 세기와 생생함은 행위 산출의 원인이 되는 속성과는 독립적이며 서로 무관하다. 즉 모든 인상이 동기를 형성하는 것이 아니다. 예를 들어 흠에 따르면 자궁심과 같은 정념은 행위의 동기를 형성하지 못한다. 따라서 정념의 인상으로서의 생생함이 자동적으로 동기 유발을 보장하지 않듯이 믿음의 생생함과 힘 역시 행위의 동기를 자동적으로 형성하는 것은 아니라고 말할 수 있겠다. 그렇다면 믿음은 어떻게 행위들의 지배적인 원리가 될 수 있을까? 믿음이 행위의 산출에 영향을 주는 것은 믿음이 정념에 영향을 행사함에 의해 이루어진다. 즉 믿음이 영혼을 활성화하는 것은, 정념에 영향을 행사하는 것과 다르지 않다. 믿음이 동기적 정념을 불러일으키는 데 성공하면, 그러한 믿음은 행위를 산출하는 데 간접적으로 기여하게 될 것이다. 비슷한 논리에 의하여, 어떤 믿음들은 주체의 특정한 성향에 힘입어 특정한 동기적 정념을 산출

하는 데 자주 성공함으로써 행위의 지도적 원리가 될 수 있다고 생각해 볼 수 있을 것이다.

(3) 믿음의 변화는 정념의 변화를 통해서 관련된 행위의 변화를 유발할 수 있음을 흄은 인정하고 있다. 그러나 이러한 사례를 자세히 분석하면 믿음이 행위를 산출하고 있는 것이 아니라, 어떤 믿음이 제외됨으로써 행위 산출을 위한 동기의 형성이 만족되고 있지 못한 경우임을 알 수 있다. 즉 만약 내가 어떤 목표 G를 욕망하고, A를 함으로써 G를 이룰 수 있다는 믿음 B를 가지고 있다면, 나는 특별한 다른 방해 요인이 없는 한 A를 할 것이다. 이때 믿음 B와 욕망 G는 행위 A를 위한 동기를 형성하고 있다. 그런데 만약 내가 믿음 B가 거짓임을 알게 됨으로써, 행위 A를 하지 않기로 결정하였다고 하자. 이것이 바로 흄이 말하고 있는, 믿음의 변경으로 행위의 변경이 뒤따르는 경우이다. 이 경우 애초의 믿음을 부정하는 믿음 -B가 행위 -A를 산출한 것이 아니고, 사실은 믿음 -B가 믿음 B를 제거함으로써 행위 A를 위한 동기가 소멸되었다는 분석이 더 정확한 상황 보고가 되겠다. 믿음은 정념을 통해서 간접적으로만 행위의 산출에 기여하는 이러한 모형이야말로 바로 믿음은 독자적으로 그리고 직접적으로 행위를 산출할 수 없다는 흄의 비인지적 동기이론의 진정한 그림이라고 필자는 판단한다.

(4) “자연적 좋음과 나쁨(즉, 쾌락과 고통)의 출처에 대한 우리들의 관념들은, 우리들이 쾌락 내지 고통을 주는 대상들이 존재하거나 또는 존재할 것이라고 믿을 때, 우리들의 모티브에 영향을 미친다”(T 119)는 언급을 볼 때, 흄은 쾌락에 대한 관념과 믿음들이 행위의 동기를 형성한다고 주장하는 듯하다. 그런데 흄은 그러한 관념들이 우리들의 행위를 산출한다고 직접적으로 말하고 있지는 않다. 흄의 의도를 세밀하게 파악하기 위해 먼저 우리는 쾌락과 고통의 관념과 쾌락과 고통이라는 인상을 구분할 필요가 있다. 흄에 따르면 쾌락과 고통은 인상으로서(T 192), “직접적 정념을 산출하며, 인간 정신을 활성화시키는 주요한 원리로서 이것이 없으면, 우리들의 정념, 행위, 욕망, 의욕의 대부분이 일어날 수 없다.”(T574) 쾌락이 우리들의 직접적 정념을 초래함으로써 행위를 산출한다는 주장은 당연히 인정할



만하다. 그런데 ‘쾌락이 우리들의 행위에 지도적인 원리로서 우리 행위를 산출할 수 있다’ 주장으로부터 ‘쾌락에 대한 관념들도 그러하다’라는 주장을 추론할 수는 없다. 흠의 진정한 입장은, 우리가 단순히 어떤 관념이 쾌락을 줄 것이라는 믿음만으로 그 대상으로 다가가려는 경향을 자동적으로 가지지는 않을 것이며, 그러한 관념이 어떤 식으로든 우리들의 행위를 산출시킬 수 있는 충동을 야기시키는 쾌락의 인상으로 변환되어야만 우리들의 행위가 일어날 수 있다는 것이다. 이상에서 볼 때 흠은 쾌락의 관념이 아니라 쾌락의 인상이 행위를 산출하는 것으로 보았다는 해석이 설득력이 있다고 판단된다.

‘쾌락과 고통의 예상(또는 전망prospect)’은 믿음을 말하는가? 이 구절을 두 가지 방식으로 읽을 수 있다고 본다. 그 하나는 ‘쾌락과 고통을 주는 어떤 대상이 존재할 것이다’라는 ‘믿음’으로 읽는 방식이다. 이때 믿음이 그저 단순히 표상으로서의 믿음이라면 표상 논변에 따라서 이것이 행위를 산출할 수 있다고 생각할 이유는 없다. 그런데 일반적으로 ‘쾌락과 고통을 주는 어떤 대상이 존재할 것이다’라는 믿음을 가지게 될 경우, 비록 미약하나마 마음에 쾌락과 고통의 느낌이 뒤따르는 경우를 흔히 경험한다. 이러한 경험에 대하여 흠은 쾌락과 고통의 전망에 대하여 선호나 기피와 같은 뒤따르는 감정을 느낀다고 말하고 있다. 만약 쾌락과 고통의 믿음이 이런 식으로 선호나 기피의 정념을 일으키고, 이것이 다시 행위를 산출한다면, 흠의 인용구는 비인지적 동기이론과 의욕적 동기이론의 틀 내에서 이해될 수 있다고 판단된다. 한편 ‘쾌락과 고통의 예상’에서 ‘예상’을 믿음이 아니라 어떤 감정적 상태로 해석할 수도 있다. 우리가 정말로 좋아하는 어떤 것을 마주치게 될 때, 우리는 ‘쾌락과 고통을 주는 어떤 대상이 존재할 것이다’라는 이성적 믿음을 갖추기도 전에, 쾌락과 고통을 예상하는 어떤 신체적이고 감정적인 반응을 경험하는 경우가 있다. 이러한 경우에 “쾌락과 고통의 예상”은 어떤 이성적인 관점으로부터의 예상이 아니라, 모종의 정념 또는 감정적인 심리 상태들이 형성됨으로써 그러한 신체적·생리적인 반응을 산출한다고 생각해 볼 수 있다. 그렇다면 ‘쾌락과 고통의 예상’은 흠의 비인지적 및 의욕적 동기이론의 입장에서 해명될 수 있다고 볼 수 있을 것이다.

## VII

이상에서 이성과 믿음에 관한 흄의 비인지적 동기 이론을 재구성하여 살펴보았다. 이 글을 통해서 이성의 비인지적 동기 이론을 지지하는 두 논변의 전제들은 의욕적 동기 이론에 의존하고 있다는 사실과 믿음에 관한 비인지적 동기 이론이 성립가능함으로 살펴보았다. 아울러 이성의 비인지적 동기 이론과 믿음의 비인지적 동기 이론을 표상논변의 논리적 틀을 매개로 논리적 연관 관계를 설정하였으며, 믿음을 넓은 의미의 이성에 포섭시키는 등의 이론적 조치를 통하여 이성, 믿음, 행위의 동기 사이의 관계에 대한 전체적으로 일관적인 흄의 그림을 제시하는데도 일정한 성공을 거두었다. 필자가 재구성한 흄의 비인지적 동기 이론이 흄 스스로 자신의 철학적 주장의 무게에 걸맞은 논변을 세밀하게 제시하지 않았다는 점과 더불어 필자의 박학에서 유래한 논리적인 취약성을 노정하고 있음은 부인할 수 없는 사실이다. 그러나 이러한 점은 인간 행위의 설명에 관한 흄의 이론이 그의 의욕적 동기 이론을 중심으로 구성되어 있음으로 해서 불가피하게 나타나게 된 점이 없지 않다. 따라서 흄의 인간 행위 설명에 관한 이론을 보다 정확하게 이해하기 위해서는 그의 의욕적 동기 이론에 대한 이해가 따로 요구된다고 하겠다.<sup>21)</sup>

21) 필자는 문학석사학위논문에서 “이성은 정념들의 노예이고, 또한 노예이어야만 한다”는 슬로건으로 흔히 묘사되곤 하는 흄의 의욕적 동기이론을 비판적으로 재구성하여 다루어 보았다(하상용, 「David Hume의 동기이론 연구」, 서울대학교 문학석사학위논문, 2002. 제2부 “의욕적 동기 이론” 참조) 관련된 주제에 관한 보다 친절하고 쉬운 설명은 다음을 참조(John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Ed. by Barbara Herman(Cambridge: Harvard University Press, 2000), pp.21-35) 보다 표준적이고 전통적인 접근법들을 살펴보기 위해서는 다음을 참조(Alfred B. Glathe, *Hume's Theory of the Passions and of Morals: A Study of Books II and III of the "Treatise,"* University of California Press 1950; Francis Snare, *Morals, Motivation and Convention: Hume's Influential Doctrines* (Cambridge University Press, 1991); Daniel Shaw, *Reason and Feeling in Hume's Action Theory and Moral Philosophy: Hume's Reasonable Passion*(Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1999)), 역사적 전망에서 흄의 정념론을 살펴보기 위해서는 다음을 참조(양선이, “경험론에 있어서 정념의 문제”, 『서양근대철학의 쟁점』(공저), 창작과비평사, 근간(2003년)).