

【논문】

도덕의 본성에 관한 형이상학적 고찰*

— 일원론적 도덕 형이상학의 정립은 가능한가? —

정 원 규

【주제분류】 윤리학, 도덕형이상학

【주요어】 도덕 형이상학적 일원론, 도덕 형이상학적 이원론, 도덕 실재론, 하이데거, 스피노자, 칸트

【요약문】 현대 윤리학의 인식론적, 언어철학적 흐름은 도덕 언어가 그 의미를 확정할 수 없다거나 사용자에 따라 다르게 사용된다는 사실에 초점을 맞추므로서 메타윤리학적 상대주의를 발전시키는 데 일조하였다. 최근엔 이러한 상대주의에 반발하는 유력한 입장으로 주목받고 있는 도덕 실재론은 이러한 인식론적, 언어철학적 흐름에 맞서 도덕철학에서 형이상학을 다시 부각시켰다는 점에서 긍정적이지만, 그 핵심 개념인 도덕적 사실의 존재론적, 인식론적 지위를 분명히 해명하지 못했다는 점에서 여전히 한계를 드러내고 있다. 이러한 한계는 자연적 사실과 구분되는 도덕적 사실을 상정하는 도덕 실재론의 형이상학적 이원성에서 비롯되는바, 이 글에서는 이러한 맥락에서 윤리적 비상대주의를 고수하면서도 도덕 실재론에서와 같은 존재론적, 인식론적 문제를 발생시키지 않는 도덕 형이상학적 일원론의 구성이 가능한가를 모색하고자 한다. 이는 도덕적 사실과 자연적 사실의 이원성을 전제하지 않으면서도 도덕의 형이상학적 근거를 해명할 수 있다는 것을 의미하므로, 도덕 실재론에서와는 달리 여기에서는 자연적 사실과 도덕적 사실처럼 둘로 구분되지 않는 하나의 사실이 규범성을 어떻게 정초하는지를 해명하는 것이 주요한 과제가 된다. 그런데 현재 규범윤리학계는 단일한 규범성을 전제하는 입장이 주류를 이루고 있다기보다는 덕 이론,

* 이 논문은 서울대학교 “2009학년도 인문·사회계열 학문 전공교수 해외연수 지원”을 받아 연구되었다.

결과론, 의무론 등이 각각 경합하고 있는 상황이므로, 필자는 이들 각 이론과 잘 연결될 수 있다고 생각하는 하이데거, 스피노자, 칸트의 형이상학을 각각 이들 이론과 연결시켜 도덕 형이상학적 일원론의 정초 가능성을 폭넓게 탐구해 보고자 하였다.

I. 머리말¹⁾

고대와 중세는 물론 근대에 이르기까지도 형이상학은 철학이라는 나무의 뿌리로 간주되었다. 그러나 20세기에 들어서서 인식론과 언어철학이 철학의 주요한 흐름으로 자리를 잡으면서부터 형이상학은 철학에서의 주도적 지위를 상실하고 종종 근거없는 독단으로 간주되기에 이른다. 우리가 알 수 없거나 우리 언어가 의미할 수 있는 것을 넘어서는 것은 우리에게 모두 무의미하며, 따라서 학문적 논의의 대상이 될 수 없다는 분위기가 형성된 것이다. 이러한 인식론적, 언어철학적 흐름은 한편으로 모호한 철학적 교설들을 걸러내는 역할을 함과 동시에, 독단에 근거한 사변철학들을 새로운 각도에서 조명해 볼 수 있도록 하는 긍정적 역할도 하였지만, 다른 한편으로 비트겐슈타인(L. Wittgenstein)이 이야기한 것처럼 모든 철학적 주장은 말놀이의 실패에 불과하다는 자멸적 귀결을 예고한 것도 사실이다. 형이상학적 뿌리와 별개로 논의되는 진리론이나 의미론은 우리 지식과 언어 이해의 확고한 근거를 논의 단계에서 이미 배제해 버리기 때문이다.

현대 철학의 이러한 인식론적, 언어철학적 흐름과 한계는 윤리학의

1) 이 논문은 필자가 연구년으로 미국 오하이오 주립대 철학과를 방문한 기간에 중점적으로 구상, 집필되었다. 그 과정에서 필자의 방문을 후원해준 당시 오하이오 주립대 이석재 교수의 도움과 비평을 적지 않게 받았으나, 필자의 역량이 이 교수의 기대에 미치지 못했음을 고백하지 않을 수 없다. 이 기회를 들어 감사드리고, 아울러 필자의 연구와 논문 집필에 자금을 준 오하이오 주립대 스바바르스도티어(Sigrun Svavarsdottir), 담즈(Justin D'Arms) 교수에게도 감사의 마음을 전하고 싶다.

영역에도 그대로 반영된다. 종래의 윤리학자들이 좋음이나 옳음의 본성이 무엇인지에 관심이 있었다면 현대 윤리학자들은 좋음이나 옳음이라는 말의 의미가 무엇인지, 또는 윤리적 언명(assertion)이 진리의 차원에서 논의될 수 있는 것인지 등의 문제에 더 큰 관심을 표명한다. 예상할 수 있는 것처럼, 이러한 물음들에 대한 인식론적, 언어철학적 탐구는 ‘ 좋음’이나 ‘ 옳음’의 의미는 확정될 수 있는 것이 아니라거나 윤리학적 명제들은 자신의 윤리학적 정서나 결단의 표현일 뿐이라고 주장하는 윤리적 상대주의(ethical relativism)로 귀결된다. 물론 비상대주의적 윤리관을 고수하고 있는 사람들에게 불만스럽다는 이유만으로, 이러한 귀결은 잘못된 것이고 따라서 이러한 인식론적, 언어철학적 흐름을 재고할 필요가 있다는 주장을 할 수는 없을 것이다. 그러나 윤리학의 영역에서는 특정한 윤리적 언명들에 대한 광범위한 의견의 일치가 존재하는 것도 사실이다. 예를 들어, 재미로 고양이 꼬리에 불을 붙이는 행위는 도덕적으로 잘못된 행위라는 것에 대해 동의하지 않는 사람은 거의 없을 것이다.²⁾ 비록 우리가 어떤 비상대주의적 윤리설을 옹호해야 하는가에 대해서 아직 명확히 이야기하지 못한다고 하더라도, 상대주의적 윤리설과 이것의 전제 조건인 현대 철학계의 인식론적, 언어철학적 흐름에 대해 재고해 볼 필요가 있다고 생각할 근거는 충분한 것이다.

그런 면에서 필자는 우선 20세기 후반부터 윤리학 내에서 꾸준히 하나의 흐름을 형성하고 있는 도덕 실재론(moral realism)에 주목해 볼 필요가 있다고 생각한다. 도덕 실재론은 도덕적 사실에 의해 도덕적 언명의 진위를 판정할 수 있다고 보는 입장인데, 만약 그러한 입장이 타당하다면 최근의 인식론적, 언어철학적 흐름을 수용하면서도 도덕적 사실이라는 형이상학적 토대에 근거하여 윤리적 비상대주의를 옹호할 수 있을 것이기 때문이다. 그러나 필자는 이들의 ‘형이상학적

2) 물론 이러한 행위가 반드시 도덕적으로 잘못된 것은 아니라고 주장하는 사람들이 현실적으로 존재할 수 있다. 그러나 그럴 경우, 그러한 주장을 하는 사람도 동의할 수 있는 더욱 보편적인 윤리적 명제를 발견, 제시하는 것이 역시 현실적으로 그렇게 어렵다고 생각되지는 않는다.

전회'에는 동의하지만 자연적 사실과 별개인 또 하나의 사실을 상정하는 이들의 '이원론적 형이상학'에는 동의하지 않는다. 별개의 도덕적 사실을 상정하는 것은 그것이 자연적 사실과 다른 방식으로 어떻게 존재, 인식할 수 있는가와 관련하여 적어도 도덕 실재론을 유지하면서는 극복할 수 없는 문제들을 야기하기 때문이다. 이와 관련한 상세한 논의는 2절에서 이루어질 것이다.

그런데 이처럼 인식론적, 언어철학적 흐름의 일환으로 제시된 메타윤리학적 상대주의와 그 대안으로 제시된 도덕 실재론을 동시에 거부한다면 필자가 옹호할 수 있는 메타윤리학적 견해는 아마도 모종의 도덕 형이상학적 일원론, 즉 도덕 실재론과 달리 존재론적 일원론의 입장을 취하면서도 윤리적 비상대주의의 가능성을 옹호할 수 있는 입장이어야 할 것이다. 그런데 이러한 입장은 자연적 사실과 구분되는 도덕적 사실과 같은 것을 상정하지 않으므로 존재론적 기이함(ontological queerness)을 해명해야 한다는 부담을 지니지 않는 반면에, 단순히 존재론적 일원론만을 주장하는 것이 아니라 그러한 하나의 존재가 무엇이며 그것을 통해 도덕적 규범성을 어떻게 이끌어 낼 수 있는지를 입증할 수 있어야 하는 부담을 지닌다. 도덕 실재론에서는 도덕적 사실을 통해서 도덕의 규범성이 자동적으로 확보되지만, 이러한 일원론에서는 미분화된 사실과 도덕이 서로 어떻게 연결될 수 있는지에 대한 근거가 직접적으로 주어지지 않기 때문이다. 그리고 이러한 근거를 발견하는 것은 필자로서도 아직 모색 중에 있다는 것을 고백하지 않을 수 없는데, 이 글에서는 그러한 발견의 전초 단계로서 도덕 형이상학적 일원론이 어떤 형태로 제시될 수 있는지, 즉 존재론적 일원론과 규범윤리학이 어떤 식으로 연결될 수 있는지에 대한 가능성을 타진하는 것으로 만족하고자 한다.

필자는 이러한 도덕 형이상학적 일원론의 가능성을 특히 하이데거, 스피노자, 칸트 3인의 형이상학을 매개로 살펴보고자 한다(3, 4, 5절). 필자가 이 3인의 도덕 형이상학에 관심을 갖는 이유는, 이 3인이 모두 존재론적 일원론에 근거하여 각자의 도덕 형이상학을 전개한 점

이외에도, 규범윤리학의 세 가지 대표적인 입장들—덕이론, 결과론, 의무론—과 각각 잘 연결될 수 있다고 생각하기 때문이다. 물론 논문을 검토하게 되면 하이데거의 철학을 기존 윤리학의 범주 안에 위치시키는 것이 타당한가, 스피노자의 입장을 필자처럼 이타적 이기주의로 규정하는 것이 적절한 해석인가, 그리고 존재론적 일원론의 범주 안에서 칸트의 두 세계론을 어떻게 설명할 것인가 등에 대한 물음이 즉각적으로 제기될 수 있을 것이며, 나아가 이 3인의 철학에 대한 해석과 관련하여 관용할 수 없는 범주의 이견을 떠올릴 수도 있을 것이다. 그러나 필자가 주장하려는 것은 필자의 견해가 이들의 철학에 대한 유력한 해석이라는 것이 아니라 이들의 형이상학을 매개로 도덕 형이상학적 일원론을 구성해 볼 수도 있다는 것일 뿐이므로, 필자의 해석이 이 삼인의 형이상학과 각각 부정합적인 것만 아니라면 이러한 해석들도 각기 하나의 가능성으로 허용되어야 하지 않을까 하는 것이 필자의 생각이다.

II. 도덕 실재론에 대한 비판적 고찰

도덕 형이상학적 일원론의 가능성을 살펴보기 전에 먼저 도덕 형이상학적 이원론으로서 도덕 실재론이 어떤 한계를 지니는지 살펴보고자 하자. 그런데 일의적으로 도덕 실재론이 타당하거나 부당하다고 이야기하는 것이 쉽지는 않다. 도덕 실재론은 그동안 너무 많은 사람에게 의해서 너무 다양한 형태로 제시되어 왔기 때문이다. 레일턴(P. Railton)은 도덕 실재론의 형태를 분류할 수 있는 기준으로 모두 13가지를 제시하고 있는데,³⁾ 그러한 분류대로라면 적어도 2¹³가지의 도덕 실재론이 가능한 셈이고 필자가 이 글에서 특정한 도덕 실재론을 성공적으로 비판한다고 해도 여전히 다른 형태의 도덕 실재론이 제시될 수 있을 것이다. 그러므로 필자는 여기에서 도덕 실재론 자체의

3) Railton (1986), pp.277-278.

타당성보다는 형이상학적 측면에 초점을 맞추어 도덕 실재론에서 도덕적 사실의 존재 여부 및 그 성격을 어떻게 설명하고 있는지만 검토해 보기로 하겠다.

도덕적 사실의 존재 여부와 관련해서는 도덕적 사실과 자연적 사실의 관계에 대한 관점에 따라 대체로 세 가지 입장이 존재한다. 첫째는 자연적 사실과 독립적인 도덕적 사실이 존재한다는 견해가 있고, 둘째는 자연적 사실에 수반하지만 자연적 사실로 환원되지는 않는 도덕적 사실이 존재한다는 견해가 있으며, 마지막으로 자연적 사실로 환원될 수 있는 도덕적 사실이 존재한다는 견해도 제시되고 있다. 그런데 셋째 입장에서는 도덕적 사실은 자연적 사실에 다름 아니게 되고, 따라서 그러한 주장을 특별히 도덕적 실재론이라고 지칭할 필요가 없을 것이므로 여기에서는 첫째 입장과 둘째 입장만 고려하도록 하겠다.

우선 첫째 입장을 고수하고 있는 대표적인 학자로는 직관주의적 실재론자 플랏츠(M. Platts)를 꼽을 수 있다. 그런데 이처럼 자연적 사실과 독립적인 도덕적 사실의 존재를 주장하게 되면 이러한 사실을 어떻게 인식할 수 있는지를 해명하는 것이 주요한 문제가 된다. 왜냐하면 자연적 사실을 인식하는 것과 동일한 방식으로 도덕적 사실도 인식할 수 있다고 주장하게 되면, 그렇게 인식될 수 있는 도덕적 사실이 자연적 사실과 존재론적으로 다른 것인지가 문제될 수 있기 때문이다. 반면에 도덕적 사실이 자연적 사실과 다른 방식으로 인식되어야 한다면 그러한 인식을 가능하게 하기 위해 자연적 사실을 인식할 수 있게 해주는 능력 이외에 어떤 다른 능력이 동원될 수 있는지를 다시 입증해야 하는 것이다. 플랏츠는 도덕적 사실을 인식하기 위해 어떤 특별한 능력도 필요하지 않다고 하면서도 여전히 도덕적 사실이 자연적 사실과 구별될 수 있다고 주장함으로써 이러한 비판을 비껴가고자 한다. 예를 들면, 흰 종이 위에 검은 점들로 얼굴을 그릴 경우, 점들이 얼굴의 형태를 고정시키지만 얼굴형태가 그 점들로부터 추론되지는 않는 것처럼 도덕적 사실도 자연적 사실에 의해 고정되지

만 그로부터 추론되지는 않는다는 것이다.

그러나 여기에는 고정시키는 특징들을 보지 못하고서, 즉 점들을 보지 못하고서는 어떤 식으로든 얼굴을 보지 못한다는 반론이 제기될 수 있다. 다시 말해 고정시키는 특징들을 반드시 봐야만 한다면 결국 어떤 식으로든 도덕적 사실이 자연적 사실-플랏츠의 용어로는 도덕 외적(non-moral) 사실-들로부터 추론가능한 것이어서 비추론적인 도덕적 사실들이 존재한다는 직관주의적 실재론자들의 주장이 반박되는 것은 아닌가 하는 것이다.⁴⁾ 이에 대해 플랏츠가 명시적으로 설명하고 있지는 않지만 그의 논의를 전반적으로 고려해 볼 때 두 가지 반론을 구성하는 것이 가능할 것으로 보인다. 첫째는 도덕적 사실과 도덕 외적 사실 간의 구분이 용이하지 않다는 것이다.⁵⁾ 이를 받아들이면 도덕적 사실들이 도덕외적 사실들이 아니라 도덕적 사실들로부터 추론되는 셈이 된다. 그러나 여기에는 다시 도덕외적 사실과 도덕적 사실의 문제를 도덕적 사실과 도덕적 사실의 문제로 전이시켰을 뿐이라는 비판이 가능하다.⁶⁾ 두 번째로 구성가능한 반론은 플랏츠가 도덕적 사실은 그 자체로 고유하다고(unique) 보는 데에서 찾을 수 있을 것 같다. 추론이 가능하려면 보편적 연결이 전제되어야 한다. 그런데 상황, 상황이 고유한 것이라면 이러한 보편적 연결은 불가능해지기 때문이다.⁷⁾ 그러나 이러한 고유성의 도입은 도덕외적 사실과 도덕적 사실 간의 추론불가능성을 설명해주는 하지만 그렇다면 양자 간의 관계는 단지 우연적인 것일 뿐인데 그럼에도 불구하고 전자가 후자를 고정시킨다는 것이 어떤 의미가 있는지 설명해야 하는 부담을 다시 지게 된다고 하지 않을 수 없다.⁸⁾

이상에서 살펴본 것처럼 플랏츠의 직관주의적 실재론을 통해서는 도덕적 사실의 존재론적, 인식론적 위상을 설명하기 어렵다고 할 수

4) Arrington (1989), p.147.

5) Platts (1988), p.292; Arrington (1989), p.148.

6) Arrington (1989), p.148.

7) Platts (1988), p.292; Arrington (1989), p.148.

8) Arrington (1989), p.150.

있다. 다른 직관주의적 실재론자가 없는 것은 아니지만 결국은 플라트르가 해명하지 못했던 문제와 동일한 문제를 만나게 된다. 즉, 직관에 의해 도덕적 사실을 인식하게 된다고 했을 때, 도덕적 사실이 자연적 사실과 무관하다고 주장한다면 그러한 사실을 우리가 어떻게 인식할 수 있는가를 해명해야 하는 부담을 지니고, 만약 어떤 식으로든 도덕적 사실이 자연적 사실과 유관하다고 주장하게 되면 그러한 관계가 어떤 것인지를 다시 해명해야 하는 것이다. 그런 면에서 수반 이론(supervenience theory)을 통해 실재론을 옹호하고자 하는 자연주의적 실재론은 직관주의적 실재론에 비해 훨씬 설득력 있는 입장으로 받아들여지고 있다. 데이비슨(D. Davidson)의 수반 개념에 따르면, 도덕적 사실이 자연적 사실에 수반하는 경우에 도덕적 사실은 어떤 식으로든 자연적 사실에 의해 구성되지만 그렇다고 해서 도덕적 사실이 자연적 사실로 환원되는 것은 아니다. 물론 자연적 사실을 인식하기 위해서는 인간의 자연적 인식능력 외에 다른 아무런 능력도 요구되지 않으므로 도덕적 사실에 이러한 수반이론을 적용할 수 있다면 인식론적 부담없이 자연적 사실과 구별되는 도덕적 사실을 상정할 수 있게 되는 것이다.)

하지만 이러한 자연주의적 도덕 실재론은 비환원적 자연주의를 가능하게 해주는 핵심 개념, 즉 수반 개념 자체의 애매성으로 인해 결국 직관주의적 실재론과 같은 처지에 놓이게 된다는 것이 필자의 생각이다. 김재권에 따르면 우선 수반 개념은 그것의 강도에 따라 약수반과 강수반으로 나누어 생각해 볼 수 있다. 약수반은 수반 관계가 단일한 세계에서만, 즉 하나의 가능세계에서만 성립하는 관계이고, 강수반은 수반 관계가 모든 가능세계에서 성립하는 관계이다. 그런데 데이비슨의 수반 개념이 약수반을 의미하는 것이라면, 그것은 아무 관계도 아니다. 왜냐하면 약수반 하에서는 예를 들어 우리가 사는 세계와 물리적으로 동일하면서 정신성이 전혀 없는 세계가 가능할 수 있는데, 그 때 물리적 세계와 정신적 세계가 특정한 관계를 맺고 있다

9) 이하의 내용은 즐고 (1994), 4절을 요약한 것이다.

고 할 수 없기 때문이다. 이를 자연적 사실과 도덕적 사실의 관계에 적용해 보면 약수반 하에서는 모든 자연적 사실이 동일함에도 불구하고 도덕적 사실은 달리 해석될 수 있는 세계가 존재할 수 있다는 것인데, 그 때 과연 이러한 자연적 사실과 도덕적 사실이 서로 관계하고 있다고 할 수 있는냐는 것이다. 반대로 강수반 개념 하에서는 만약 A가 B에 수반한다면 그때 A와 B는 필연적으로 동연(coextension)을 갖게 된다, 즉 A와 B가 서로 환원될 수 있는 것이다. 이를 역시 도덕적 사실과 자연적 사실의 관계에 적용시켜 보면 모든 도덕적 사실이 자연적 사실로 환원될 수 있게 되고, 그럴 경우 비환원적인 도덕적 실재론이 옹호될 수 없음은 물론이다.¹⁰⁾

이상의 논의를 통해 도덕 실재론이 그 존재론적, 인식론적 특성으로 인해 옹호되기 어려운 이론이라는 점이 충분히 해명되었으리라 생각한다. 그러나 이로부터 곧바로 모든 비상대주의적 윤리설이 정당화될 수 없다는 결론을 이끌어 내는 것은 성급한 일일 것이다. 필자가 머리말에서 이야기했던 것처럼 도덕 실재론과 다른 방식, 즉 도덕 형이상학적 일원론의 형태로 비상대주의를 옹호할 수 있는 길이 아직 남아 있기 때문이다. 그런데 이러한 일원론에 비판적인 사람들은 여기에서 필자가 도덕 실재론을 비판했던 방식과 동일한 방식으로 의문을 제기할지도 모르겠다. 즉, 일원론적 사실이 무엇이든 간에 그러한 사실은 자연적 사실과 다른 것인가, 아니면 같은 것인가? 만약 두 사실이 다른 것이라면 그것이 우리에게 어떻게 인식될 수 있으며, 만약 같은 것이라면 거기에서 어떻게 규범성이 도출될 수 있는지 해명하라

10) 물론 이러한 김재권의 주장은 ‘환원(reduction)’을 어떻게 정의하는가에 따라 논란의 여지가 있을 수 있다. 가령 맥로린 등이 이야기하는 것처럼 환원이 속성 동일성(property identity), 함축(entailment), 또는 특정한 인식론적 조건이 충족될 것을 요구하는 것이라면 김재권식의 환원은 환원이라고 할 수 없을 것이기 때문이다(McLaulin & Bennett, 2005). 그러나 그렇다 하더라도 김재권식의 논변으로 가령 속성 동일성을 입증하지 못하는 것은 수반의 구조가 충분히 설명되지 못했기 때문이다. 따라서 김재권의 논변은 고작해야 강수반이 환원과 다른 것이 아닐 수 있는 논리적 가능성을 열어 둔 것에 불과하다고 한 발 물러선다 해도, 결국 수반이 환원과 다르다는 것을 입증해야 하는 책임은 수반론자에게 귀속된다고 할 수 있다.

는 요구도 물론 가능할 것이다. 그러나 이러한 물음들에 대한 대답은 우선 도덕 형이상학적 일원론의 형태가 제시된 후에야 주어질 수 있는 것이며, 또한 하이데거, 스피노자, 칸트의 존재론적 입장이 서로 동일하지 않으므로 이러한 문제에 대한 해명 방식도 각기 다를 수밖에 없을 것이다. 논의의 성격상 이러한 문제를 주제적으로 다룰 수는 없지만, 전술한 삼 인의 도덕 형이상학을 해명하는 과정에서 자연스럽게 이러한 물음에도 가능한 대답이 주어질 수 있을 것으로 기대한다.

Ⅲ. 하이데거의 초월론적 일원론과 덕의 윤리학

도덕에 대한 형이상학적 접근을 모색하는 경우에 가장 먼저 떠오르는 사람은 바로 하이데거(M. Heidegger)일 것이다. 하이데거는 철학을 분화하는 것 자체에 반대하면서 존재론을 통해서 모든 철학적 의문을 헤쳐갈 수 있다고 주장한 사람이기 때문이다.¹¹⁾ 그래서 그 자신은 윤리학에 대한 주제적 언급을 거의 하지 않았음에도 불구하고 그의 철학을 윤리학으로 확장하려는 많은 작업들이 이루어져왔으며 또한 그 자신도 ‘양심’ 같은 윤리학적 개념을 자신의 철학의 중심 주제로 차용하고 있는 만큼, 그의 철학을 일종의 도덕 형이상학으로 해석하는 데에는 전혀 무리가 없어 보인다.¹²⁾ 하지만 그의 철학을 도덕

11) 이유택 (2006), p.140.

12) 필자가 이러한 하이데거 윤리학의 해석을 위해 참고한 입장들은 박찬국, 이유택, 신상희, 핫지 등이다. 이 중 신상희는 존재의 시원에 대한 궁극적 탐구로서의 하이데거 윤리학에 초점을 맞추고 있고, 이유택은 환경윤리의 관점에서 다른 존재자들에 대한 인간의 관리자로서의 면모에 초점을 맞추고 있다. 또, 핫지는 하이데거 존재론을 칸트적 보편윤리학의 대립하는 견해로서 구체성(specificity)을 강조하는 윤리학과 연결시키고 있으며, 박찬국은 하이데거 존재론의 근본윤리학적 성격 외에 규범윤리학적 측면까지 포괄하고 있다. 이 들 모두의 해석이 하이데거 윤리학에 대한 상이한 해석이 아니라 하이데거 윤리학과 현재의 윤리적 문제를 서로 다른 영역에서 연결시키고 있는 만큼, 어느 입장이 더 타당하다고 할 수는 없으나, 필자의 관심이 일원론적 도덕 형이상학에서 어떻게 규범성이 도출될 수 있는가를 보이는 것이라는 점에서 박찬국의 입장을 중심으로 하이데거

실재론과 상반되는 의미에서 도덕 형이상학적 일원론으로 볼 수 있는가에 대해서는 하이데거 자신은 물론 여타 연구자들의 언급이 전혀 없으므로 일정한 해석이 필요하며, 또한 그로부터 도출된 하이데거적 윤리학이 비상대주의적 윤리설의 근거를 제공해 줄 수 있는지도 새롭게 검토될 필요가 있다.

그러면 우선 하이데거의 존재론이 어떻게 윤리학으로 연결될 수 있는지부터 살펴보도록 하자.¹³⁾ 하이데거에 따르면 윤리(Ethik)의 그리스어 어원인 에토스(ethos)는 거주지, 즉 “인간이 거주해야 하는 근원적인 세계”를 가리키는 말이다.¹⁴⁾ 이러한 근원적인 세계는 모든 존재자들이 전체와의 관계 질서 속에서 존립하는 세계이다.¹⁵⁾ 그런데 이러한 전체와의 관계 질서 및 본질을 매개로 그것을 존재자들에게 발현시키는 것이 존재이고, 인간은 다른 존재자와 달리 탈존하는(eksistieren) 존재자, 즉 현존재이므로 인간이 거주해야 할 시원적인 장은 존재의 진리이다. 따라서 존재의 진리를 생각하는 저 사유는 그 자체로 이미 근원적인 윤리학이라는 것이다.¹⁶⁾

햇지(J. Hodge)에 따르면 하이데거 윤리학은 단순히 다음에 무엇을 할 것인가를 생각하는 윤리적 반성과는 구분될 필요가 있다. 이러한 윤리학은 단순히 윤리적 반성에 관계하는 것이 아니라 윤리적 반성의 가능조건을 살펴본다는 점에서 초월론적 윤리학(transcendental ethics)이다. 초월론적 윤리학은 자아에 유사한 것이거나 다른 것으로서 타자에 대해 질문하는 것, 그리고 가치의 본성, 좋은 삶의 본성, 판단원칙들, 도덕적 명령의 유도 등에 관해 질문하는 것을 가능하게 하지만

윤리학을 규범윤리학적 틀에 맞추어 재정리해 보았다.

13) 하이데거 존재론의 윤리학적 확장들에 대한 개괄적 이해를 위해서는 이유태 (2006), 2절을 참조하라.

14) Bernard Cullen, “Heidegger, Metontology and die Möglichkeit einer philosophischen Ethik”, in: *Heideggers Aktualität I*, (hrsg.) Dietrich Papenfuss und Otto Pöggeler, Frankfurt a.M. 1991, p.209 참조, 박찬국 (2002), p.22 재인용.

15) 박찬국 (2002), p.28 참조.

16) 박찬국 (2002), p.35 참조.

그것이 이러한 질문들 중의 하나나 이러한 질문들 전체로 환원될 수는 없다는 입장에 서있다.¹⁷⁾ 박찬국에 따르면 이러한 초월은 대상이나 환경세계, 그리고 주체로서의 자기 자신이나 인간 일반까지도 넘어서서 존재 자체로 나아가는 것을 의미한다. 전술한 것처럼 존재는 전체와의 관계 질서 및 본질을 매개로 그것을 존재자들에게 발현시키는 것이므로 이러한 존재로의 초월을 통해 “현존재(Dasein)는 존재 자체가 개현된 전체성으로서의 세계로부터 ‘자신이’ 어떠한 존재자에 관계를 맺고 그것에 어떻게 관계해야 하는지를 이해하게 되는 것이다.”¹⁸⁾

이러한 존재로의 초월은 “자신의 존재방식에서 어떤 방식으로든, 또 어느 정도의 명료성에 있어서든, 자기를 이해하고 있는 존재”¹⁹⁾, 즉 현존재를 통해 이루어질 필요가 있다. 이러한 현존재, 즉 인간에 대한 이해는 전통적으로 이성이나 감성과 관련되어 이루어져 온 것이 사실이다. 그런데 인간은 감성과 이성을 넘어서 하나의 통일된 존재이므로 인간을 감성과 이성으로 나누고 어느 하나를 우선시할 경우 통일된 존재로서의 인간의 조화로움이 유지될 수 없다.²⁰⁾ 하이데거가 이러한 이성이나 감성 대신에 존재로의 통로로 들고 있는 것은 근본기분, 가령 ‘염려(Sorge)’이다. 박찬국에 따르면, “죽음에 대한 불안에 사로잡히기 전에 나는 세계 내의 존재자들에 더 관심이 있었지만 죽음의 위협 앞에서 나의 관심은 나의 존재 자체에 모아지게 된다. 이때 나는 나의 존재를 아무런 이유나 근거도 없이 이 세계에 내던져 있는 섬뜩하고 낯선 것으로서 발견하게 됨과 동시에 이 수수께끼 같은 ‘존재’를 ‘나 자신의’ 존재로서 인수하고 떠맡아야만 하는 짐으로 발견하게 된다.”²¹⁾

이러한 근본기분은 전통적으로 감성에 속하는 것으로 간주되었지만 하이데게에게서는 이러한 근본기분이 “이성에 의해 규제되어야 하는

17) Hodge (1995), pp.22-23 참조.

18) 박찬국 (2002), p.90 참조.

19) Heidegger (1953), p.19.

20) 박찬국 (2002), p.98 참조.

21) 박찬국 (2002), p.71.

제멋대로의 것이 아니라 오히려 ‘존재’의 소리가 우리에게 자신을 고지하는 통로로서 이해되고 있다.”²²⁾ “이와 함께 전통적으로 인간의 능동적인 자유라는 측면을 대표하는 이성이나 의식은 하이데거 철학의 구도에서는 근본 기분에서 자신을 고지하는 존재의 소리에서 도피하지 않고 그것에 적극적으로 청종하는 능력으로서 재해석된다. 하이데거는 이렇게 존재의 소리를 청종하는 것을 이해(Verstehen)라고 부르고 있지만 이 경우 이해는 단순히 머리로 그것의 의미를 인식하는 것이 아니라 근본 기분을 통해서 자신을 고지하는 존재의 압도적인 힘에 우리 자신을 내맡기고 그것에 실리는 것을 통해서 우리 자신의 실존 방식을 변화시키는 것을 의미한다.”²³⁾ 이렇게 이해된 존재의 소리는 우리 인간의 동물성과는 완전히 구분되는 참된 인간성을 해명해 줄 수 있으며,²⁴⁾ 그러한 인간성은 “존재자의 주인이 아닌 존재의 목자”로서의 인간의 모습을 밝혀 준다.²⁵⁾

이러한 인간의 모습은 전통적인 윤리학적 개념으로는 양심 및 그것을 통한 배려와 돌봄으로 특징지을 수 있다. 하이데거에 따르면 종래의 양심 개념은 “전통적으로 어떤 행위의 선악을 평가하는 심급으로 간주되어 왔다.” 그러나 “양심은 우리로 하여금 우리의 개개의 행위가 도덕 법칙에 부합되는지 아닌지를 살펴보도록 하는 것이 아니라 우리의 삶 자체가 자신의 본래적인 가능성을 구현하고 있는지를 살펴보도록 하는 것이다.”²⁶⁾ 다시 말해 하이데거가 말하는 양심은 단지 특정한 사회가 인정하는 도덕법칙을 자신에게 적용하는 것이 아니라 “어떤 사회가 인정하는 도덕 법칙의 정당성마저도 판단하는 심급이

22) 박찬국 (2002), p.100.

23) 박찬국 (2002), p.101.

24) 신상희 (2008), p.53.

25) 이유택 (2006), p.148.

26) 박찬국 (2002), p.119. 박찬국은 여기에서 ‘Fürsorge’와 ‘Besorgen’를 각각 ‘고려’와 ‘배려’로 번역하고 있다. 그런데 우리말 ‘고려’에는 배려한다는 의미가 적고, 나아가 ‘Fürsorge’는 대등한 관계끼리의 마음씀을, ‘Besorgen’는 시혜적 마음씀을 의미한다는 면에서 ‘고려’와 ‘배려’보다는 ‘배려’와 ‘돌봄’이 더 나은 번역어가 아닌가 생각한다.

다. 그것은 우리 자신의 고유한 존재를 실현하는 데 도움이 되는 사회적 도덕규범은 선하지만 그렇지 않은 것은 그릇된 것으로 평가하는 것을 통해서 우리가 특정 사회의 도덕규범에 완고하게 집착하는 태도에서 벗어나게 한다.”²⁷⁾

이러한 양심의 소리는 고립된 주체나 자아에서 비롯되는 소리가 아니라 세계-내-존재로서의 현존재에서 비롯되는 소리이다. 따라서 양심의 소리에 우리가 귀를 기울인다는 것은 다른 사람들의 이야기를 듣는다는 것을 의미한다. 이처럼 현존재가 다른 인간과 관계하는 방식을 하이데거는 배려(Fürsorge)라고 하며, 현존재가 아닌 다른 존재자들과의 관계는 돌봄(Besorgen)이라고 한다. 또 이러한 배려는 ‘앞서 통찰하는 배려’와 ‘개입하는 배려’로 나눌 수 있는데, 앞서 통찰하는 배려는 타인이 자신의 진정한 존재를 구현하도록 도와주는 것이다. 반면에 개입하는 배려는 타인이 갖고 싶어 하는 재화나 고정된 규범 체계를 제공하는 것이다. 개입하는 배려는 의존과 지배관계를 형성하거나 현존재가 자신에 대해서 책임을 지는 것을 방해하기 쉽다.²⁸⁾

그러면 이제 이러한 존재론적 윤리학이 어떤 의미에서 도덕 형이상학적 일원론으로 해석될 수 있는지 살펴보도록 하자. 하이데거의 존재론적 윤리학은 논의의 차원에 따라서 두 범주로 나누어서 생각해 볼 수 있다. 첫째는 윤리학의 순수 존재론적 차원에서 존재자의 존재에 대한 논의이고, 둘째는 이러한 존재론의 윤리학적 매개로서 인간론, 즉 인간과 다른 존재자의 차이에 대한 논의이다. 그런데 하이데거의 윤리학을 도덕 형이상학적 일원론과 연결시키기 위해서는 이 중에서 특히 첫 번째 차원, 즉 순수 존재론적 차원을 검토할 필요가 있다. 다시 말해 존재와 존재자의 관계가 일원론적으로 해석될 수 있는가에 달려 있는지를 검토할 필요가 있는 것이다.

그런데 언뜻 보면 하이데거의 존재론을 이처럼 도덕 형이상학적 일원론으로 해석하기는 어려워 보인다. 우선 하이데거 자신이 존재와

27) 박찬국 (2002), p.120.

28) 박찬국 (2002), p.165.

존재자를 개념적으로 엄격히 구분하고 있으며 개념상 양자 중 어느 하나가 다른 하나로 환원될 수 있는 것도 아니므로 하이데거 존재론은 존재와 존재자의 일원론으로 비취질 수 있는 것이다. 그러나 하이데거에게서 존재와 존재자의 관계는 가령 도덕 실재론에서 도덕적 사실과 자연적 사실의 관계와는 다르다. 도덕 실재론에서는 도덕적 사실이 자연적 사실과 별개로 존재할 수 있는지, 또는 수반하는지 등이 관심의 초점이 되었다. 그러나 하이데거에게서 존재와 존재자는 이처럼 서로 환원되거나 병립하는 것이 아니다. 하이데거에 따르면 우리가 어떤 것을 존재자로 규정할 때, 이미 거기에는 존재이해가 선행되어 있다. 예를 들어 ‘나무가 존재한다’거나 ‘신이 존재한다’고 말할 때, 우리는 이미 존재의 지평 속에 들어가 있는 것이다. 그런 면에서 우리 인간은 현존재이고 나아가 존재는 존재자를 존재자로 규정한다고 할 수 있다. 따라서 존재자의 이해에는 항상 그것의 초월론적 가능조건으로 존재이해가 선행한다고 할 수 있다.²⁹⁾

이렇게 보면 하이데거의 윤리학은 기본적으로 존재의 윤리학이지 존재자의 윤리학은 아니다. 도덕 실재론과 대비하여 설명한다면 하이데거 윤리학은 그것이 도덕적이든, 자연적이든 사실에 관계하는 것이 아니라 사실의 초월론적 가능조건에 관계하는 것이고, 그러한 가능조건은 모두 존재이해와 연결되어 있다는 점에서 단일한 근원을 지닌다고 할 수 있겠다. 윤리의 궁극적 시원, 계기로서의 존재에는 대립물이 없는 것이다. 그리고 그런 면에서 하이데거 윤리학은 존재 일원론적 윤리학이고, 이러한 존재가 존재자 초월적이자 존재자임의 근거라는 점에서 초월론적 일원론으로 명명할 수 있다는 것이 필자의 생각이다. 나아가 이러한 하이데거 철학에서 하나의 존재와 규범성을 연결시키는 것도 그리 어렵지 않다. 하이데거의 존재는 존재자 중의 하나가 아니고, 이러한 존재의 소리를 청중하는 것이야말로 이성의 참된 역할이며, 또 그것을 통해 전통적인 양심 개념을 넘어서서 우리의 삶 자체가 자신의 본래적인 가능성을 구현하고 있는지를 살펴볼

29) 이기상·구연상 (1998), pp.246-251 참조.

수 있게 해준다는 하이데거 자신이나 해석자들의 논리에 아무런 부정 합성도 존재하지 않기 때문이다.³⁰⁾

이러한 하이데거 윤리학은 규범윤리학적으로 보면 덕 이론(virtue theory)과 가장 가깝다고 할 수 있다. 왜냐하면 결과론(consequentialism)이나 의무론(deontology)이 개별적인 인간 행위의 선악을 문제 삼는데 반하여, 덕 이론은 행위자를 문제 삼으며, 하이데거 윤리학은 인간과 다른 존재자의 고유한 본질을 문제 삼고 있다는 점에서 덕 이론과 일치하기 때문이다.³¹⁾ 또한 하이데거 윤리학은 덕목들, 즉 양심의 소리에 귀를 기울이거나 타자를 배려하고 돌보는 것이 그 자체로 가치있는 것이 아니라 그러한 행위를 통해서 우리의 삶 자체를 돌이켜 볼 수 있게 해주기 때문에 가치있는 것으로 간주하고 있다는 점에서도 덕 이론의 범주에 속한다고 할 수 있다. 주지하다시피 덕 이론에서도 덕목들은 그것들이 그 자체로 가치있기 때문이 아니라 바람직한 결과를 달성할 수 있도록 해주기 때문에 가치있는 것으로 설정되고 있기 때문이다. 물론 하이데거가 상정하는 덕목이나 바람직한 결과가 일반적인 덕이론가들이 제시하는 덕목이나 바람직한 결과와 일치하는 것은 아니지만 그것은 덕이론 내에서의 차이이지, 덕이론의 범위를 벗어나는 차이는 아니므로 하이데거 윤리학을 덕이론의 틀 내에 위치시키는 것이 무리한 해석은 아닐 것이다.

30) 물론 이러한 정합성으로부터 하이데거 윤리학의 정당성이 곧바로 증명되는 것은 아니다. 하이데거 윤리학의 전반적인 정당성을 입증하기 위해서는 하이데거 자신이 시도하고 있는 것처럼 존재와 현존재에 대한 더욱 분명한 해명이 있어야 할 것이다. 그러나 필자가 여기에서 고찰하고자 하는 것은 하이데거적 윤리학의 정당성이 아니라 하이데거 윤리학을 매개로 한 도덕 형이상학적 일원론의 가능성임을 고려해주시기 바란다.

31) 덕 이론은 그 뿌리를 인간 존재자에 두지만 하이데거는 존재 그 자체에 두는 것이 아닌가라는 이석재의 반론이 있었다. 하지만 하이데거에게서도 가령 존재의 소리를 청중하는 것 자체가 목적이라고 할 수는 없다. 그것을 통해서 인간의 본래적인 가능성을 구현하는 것이 목적이요, 그런 한에서 하이데거의 윤리학도 인간 존재자의 존재 양식에 뿌리를 두고 있다고 할 수 있다.

IV. 스피노자의 실체 일원론과 결과론적 윤리학

도덕 형이상학적 일원론을 통해 비상대주의적 윤리설을 정초하려 할 경우, 적어도 표면적으로 스피노자는 철학사적으로 그에 가장 부합하는 윤리설을 제시한 사람이라 할 수 있다. 무엇보다 그의 형이상학 자체가 명시적으로 일원론을 제시, 전개하고 있으며, 그로부터 다양한 윤리적 원리를 이른바 ‘기하학적으로’ 도출하려고 했기 때문이다. 그러나 그의 철학에서 제시되고 있는 일원론이 하나가 아니라 적어도 세 가지—실체 일원론, 심신 일원론, 자연주의³²⁾—이며, 동시에 그의 윤리적 명제들이 그의 이야기처럼 기하학적으로 도출되는 것은 아니라는 점에서, 하이데거와는 다른 의미에서 그의 윤리-연관적 일원론이 무엇인지, 그리고 그런 일원론으로부터 어떤 규범윤리학적 함축이 도출될 수 있는지 등을 새롭게 검토할 필요가 있다. 이러한 의문들을 해소하기 위해 먼저 그가 선(good)³³⁾을 어떻게 정의하고 있는 지부터 살펴보기로 하자.

선과 악에 관련된 한, 그것들[작용인으로서 자연의 필연성에서 따라 나오는 모든 것-역주]은 그 자체로 고려된 사물들 내의 어떤 실증적인 것도 지칭하지 않으며, 또한 우리가 사물들을 서로 비교하기 때문에 형성하는 생각의 양태나 관념들 이외에 다른 아무 것도 아니다. 왜냐하면 하나의 동일한 사물이 동시에 선하면서 악하고, 또 무관할 수가 있기 때문이다. 예를 들어, 음악은 우울한 사람에게는 선한 것이지만 비탄에 잠긴 사람에게는 악한 것이고, 귀머거리에게는 좋은 것도 나쁜 것도 아니다.³⁴⁾

32) 여기에서 ‘자연주의’는 물리적 세계만이 존재한다는 의미가 아니라 이 세계가 하나의 동일한 원리에 의해 작동된다는 의미로 사용되었다. Della Rocca (2008), p.5.

33) 학자들에 따라 ‘선(good)’이라는 용어는 ‘좋은(goodness)’만을 지칭하거나 아니면 ‘좋은’과 ‘옳음(rightness)’을 동시에 지칭하는 것으로 서로 다르게 사용된다. 그런데 스피노자에게서는 후자의 의미로 사용되고 있으므로 (Della Rocca (2008), p.184) 필자도 스피노자와 관련해서는 ‘선’을 좋음과 옳음 모두를 포함하는 개념으로 사용하고자 한다.

34) Spinoza (1998), 4장 서문.

나는 선을 우리가 그것이 우리에게 유용하다는 것을 확실히 아는 것으로 정의한다.

나는 악을 우리가 그것이 어떤 선의 주재자가 되는 것을 가로막는 것을 확실히 아는 것으로 정의한다.³⁵⁾

이러한 정의에 따르면 선과 악은 자연에는 없는 것이라고 주장했다는 점에서 스피노자의 선악관을 윤리적 자연주의로 해석할 수 있다. 또한 선악을 판단 대상의 판단자에 대한 유용성에 의해 평가한다는 점에서 인식론적으로 주관주의로 해석할 수 있으며 그러한 평가가 판단자에 따라서 서로 다를 수 있으므로 상대주의로 볼 수 있다는 것이 많은 연구자들의 생각이었다.³⁶⁾ 그러나 스피노자 윤리학에 대한 이러한 평가는 스피노자 윤리학에 대해 가능한 한 가지 해석을 제공하고 있기는 하지만 관련 개념들에 대한 다소의 오해에 근거하고 있는 측면도 있는 것으로 생각된다.

우선 ‘윤리적 자연주의’라는 용어는 두 가지 의미로 사용되고 있는데, 흄이나 공리주의자들이 사용하는 것처럼 선악을 정의하기 위해 ‘초월적’이거나 ‘초험적’인 근거를 필요로 하지 않는다는 의미에서 사용되기도 하고, 일부 도덕 실재론자들이 이야기하는 것처럼 도덕적 사실은 자연적 사실에 의해 고정될 수 있다는 의미로 사용되기도 한다. 스피노자의 입장은 전자의 의미에서는 윤리적 자연주의라고 할 수 있지만 후자의 의미에서는 자연주의라고 할 수 없다. 스피노자에게서 선악은 전혀 사물들을 통해 결정되는 것이 아니기 때문이다. 더구나 어떤 의미로 해석되건 간에 윤리적 자연주의가 그 자체로 윤리적 상대주의를 함축하는 것은 아니므로, 사실 스피노자의 입장이 자연주의인가 여부는 상대주의의 문제를 비껴가는 것이라 할 수 있다. 두 번째로 주관주의와 선악의 문제는 스피노자에게 있어서 선악이 행위자 상관적(agent-relative)으로 결정된다는 것을 의미하는 한에서 스피노자의 선악관이 주관주의에 근거하고 있다는 점에는 논의의 여지

35) Spinoza (1998), 4D1, 4D2.

36) 강희경 (2009), p.243 참조.

가 없다. 그러나 주관주의적 입장을 취한다고 해서 그것이 곧바로 상대주의로 연결되지는 않는다. 개별적인 판단대상의 선악은 개인에게 달린 것이라고 해도 그러한 대상이 모든 개인에게 보편적으로 유용한 것이라면 그것에 대한 선악판단 또한 보편적일 수 있기 때문이다.

그러나 필자의 이러한 반론은 스피노자의 윤리적 입장을 반드시 상대주의적으로 해석할 필요는 없다는 점을 서술한 것일 뿐이지, 스피노자 윤리학을 비상대주의적으로 해석할 수 있게 해주는 적극적 논변까지 제시한 것은 아니다. 그런 면에서 조금 더 살펴보면, 그동안 많은 연구자들은 전술한 스피노자의 선악에 대한 정의에 초점을 맞추어 스피노자 윤리학을 해석하려고 해왔었다. 그러나 필자는 이와 달리 스피노자의 ‘자유로운 인간’ 개념에 주목할 필요가 있다고 생각한다. 다시 한 번 반복하게 되지만, 스피노자에 따르면 자연 안에는 그 자체로 선하거나 악한 것이 없다. 또, 자연 자체, 즉 신에게도 선악이 없다. 신에게서는 모든 것이 필연적으로 자기 안에서 일어나기 때문이다.³⁷⁾ 그런 면에서 선악은 전적으로 불완전한 존재로서의 인간과 관련된 문제이다. 그런데 위에서 인용한 스피노자의 선악에 대한 정의는 이러한 불완전한 존재로서의 인간에 특정한 것이 아니다. 그러므로 이러한 선악개념은 선악에 대한 윤리학적 정의라기보다는 자연적 정의로 보는 것이 타당하며, 따라서 선악 자체보다는 인간적 덕성-자유-에 대한 논의를 통해서, 곧 ‘자유로운 인간’에 대한 논의를 통해서 스피노자 철학의 규범윤리학적 함의를 추출해 보는 것도 또 하나의 유력한 선택지가 될 수 있지 않을까 한다.

스피노자에 따르면 자유로운 인간은 이성의 명령에 의해서만 살아가는 사람이다.³⁸⁾ 이성의 명령에 의해서만 살아간다는 것은 소극적인 의미에서 정념인 감정의 영향을 받지 않는다는 것이다. “정념인 감정에 의해 결정된 모든 행위는 그러한 정념 없이도 이성에 의해 결정될 수”³⁹⁾ 있는 것이다. 나아가 이성에 의해 살아간다는 것은 적극적

37) Spinoza (1998), 1P17d.

38) Spinoza (1998), 4P67d.

39) Spinoza (1998), 4P59.

인 의미에서 적절한 관념을 갖는 것을 의미한다. “적절한 관념이란 그것이 대상에 관계 하지 않고 그 자체로 고려된 한에서 참인 관념의 모든 속성들, 즉 참인 관념의 모든 본래적 특성들을 가지고 있는 관념”⁴⁰⁾이므로, 이처럼 적절한 관념에 근거할 경우에는 가령 욕구에서 비롯된 행위라 할지라도 지나친 것일 수 없고,⁴¹⁾ 따라서 자유로운 인간의 행위는 어떤 식으로든 덕스러운 것일 수밖에 없다. 그리고 이러한 자유로운 인간 개념에 어울리는 선악에 대한 정의는 전술한 4D1, 4D2의 정의보다는 4장 서문의 정의이다. 후자의 정의는 전자의 정의와 달리 윤리적 선의 문제가 인간 본성의 모델과 연관된 것임을 분명히 하고 있기 때문이다.

“선에 의해서 내가 이해하는 것은 우리가 우리 앞에 놓은 인간 본성의 모델에 우리가 점점 더 가까이 접근할 수 있도록 해주는 수단임을 우리가 확실히 알고 있는 것이다. 악은 우리가 그러한 모델처럼 되는 것을 가로막는다는 것을 확실히 알고 있는 것이다.”⁴²⁾

그런데 이러한 인간 본성의 모델로서 자유로운 인간이 추구해야 할 가장 궁극적인 덕은 비인격적 신, 즉 자연과 동일체로서의 신을 아는 것이다.⁴³⁾ 왜냐하면 자유로운 인간은 이성에 의해서 인도되는 인간인데,⁴⁴⁾ 인간의 정신이 이성을 통해 추구할 수 있는 것은 이해(understanding)밖에 없으며,⁴⁵⁾ 정신이 이해할 수 있는 가장 위대한(great) 것은 신이므로 정신이 추구해야 할 최고덕은 신을 이해하는 것이 될 수밖에 없는 것이다. 이렇게 보면 스피노자 철학에서 궁극적으로 우리가 신에 대한 이해에 점점 더 가까이 갈 수 있도록 해주는 것은 선이며, 그러한 것을 가로막는 것은 악임을 알 수 있다.

40) Spinoza (1998), 2D4.

41) Spinoza (1998), 4P61d.

42) Spinoza (1998), 4장 서문.

43) Spinoza (1998), 4P28.

44) Spinoza (1998), 4P68d.

45) Spinoza (1998), 4P26.

스피노자 윤리학에 대한 이러한 해석은 우선 스피노자 형이상학이 함축하는 일원론들 중에서 어느 것이 윤리학과 연결될 수 있는지를 분명히 해준다. 전술한 것처럼 정신이 추구해야 할 최고덕은 신을 아는 것이므로, 완전한 존재로서 신을 설정할 수 있도록 해주는 실체 일원론이 스피노자 윤리학의 근간이라 할 수 있는 것이다. 반면에 심신일원론과 자연주의는 스피노자 윤리학과 직접적인 관련은 없는 듯하다. 심신문제와 관련하여 윤리는 어디까지나 정신의 문제이며, 정신이 설령 신체와 평행한 관계를 갖는다고 하더라도 정신이 신체의 작용에 의해서 직접적으로 영향받는 것은 아니기 때문이다. 또, 자연주의도 신과 인간이 한 가지 원리에 의해서 작동한다는 것을 보여주는 하지만, 스피노자 철학 안에서 신과 인간은 이미 그러한 원리에 의해 작동하고 있고, 최고덕, 즉 윤리적인 문제는 그러한 원리를 아는 것에 한정되므로 자연주의가 윤리에 직접적으로 관계한다고 할 수는 없을 것이다.

그런데 이러한 실체 일원론에서 도출되는 스피노자 윤리학의 규범 윤리학적 특성을 현대적 분류법에 따라 정의하는 것은 쉽지 않은 듯하다. 하이데거에게서와 달리 스피노자의 윤리학은 한편으로 이기주의적 성격을 분명히 하면서도 다른 한편으로 이타주의적 성격도 포함하고 있기 때문이다. 우선 스피노자에 따르면 “모든 존재자는 그것이 스스로 존재하는 한에서 자신의 존재를 유지하려는 속성(conatus)을 지니고 있다.”⁴⁶⁾ 물론 이는 인간의 경우에도 해당되는 것이므로 윤리적 덕은 곧 이러한 존재 유지를 위한 힘(power)의 증대라고 할 수 있다.⁴⁷⁾ 따라서 인간은 각자 누구나 자신의 존재 유지를 위한 힘을 증대시킬 수 있도록 노력해야 하고, 이는 결국 일종의 이기주의로 귀결되는 것이다.⁴⁸⁾ 그러나 스피노자에게서 이러한 이기주의는 곧바로 이타주의로 연결되는 통로가 된다. 스피노자의 논법에 따르면 이성에 의해서 인도되는 사람은 누구에게나 유용한 사람이므로 타인을 이성

46) Spinoza (1998), 3P6.

47) Spinoza (1998), 4D8; Della Rocca (2008), pp.181-182 참조.

48) Spinoza (1998), 4P18s; Della Rocca (2008), p.185 참조.

에 의해 인도되는 사람으로 만드는 것이 자기에게 가장 이익이 될 것이기 때문이다.⁴⁹⁾

이러한 스피노자의 윤리학을 굳이 명명하자면 아마도 ‘이타적 이기주의’라고 부를 수 있을 터인데, 현대적 감각으로는 형용모순이라는 비판을 피하기 어려운 것으로 보인다. 그렇다 하더라도 좀 더 큰 범주에서 스피노자 윤리학이 결과론의 한 형태라고 주장하는 데에는 큰 무리가 없어 보인다. 우선 이러한 이기성이나 이타성의 정당화가 옳음과 구분되는 것으로서 좋음 이상의 것, 가령 보편성을 달성하는 것을 목적으로 하는 것은 아니라 궁극적으로 각자의 힘(power)을 증대시키기 위한 것이라고 본다는 점에서 스피노자 윤리학은 의무론과 그 궤를 달리하는 것이 확실하며, 또 스피노자 윤리학은 철저하게 주지주의적 입장(intellectualism)을 취한다는 점에서, 즉 의지의 존재를 부인하고 모든 것을 이해(understanding)의 차원에서 설명하려 한다는 점에서 덕 이론과도 결별한다.⁵⁰⁾ 반면에 델라로카(M. Della Rocca)가 이야기하고 있는 것처럼 스피노자 윤리학에서는 좋음과 옳음이 동연적으로 사용되고 있으며, 스피노자 윤리학이 이기주의나 이타주의의 어느 것으로 정의될 수 있건 간에 양자 모두가 결과론의 한 형태인 것은 분명하므로 스피노자 윤리학도 어떤 식으로든 결과론의 범주 안에서 해석된다고 볼 수 있다.

V. 칸트의 예지계 일원론과 의무론적 윤리학

하이데거나 스피노자에게서와 달리 칸트의 형이상학에서 규범윤리

49) Della Rocca (2008) 5장 5절 참조.

50) 주지하다시피 덕 이론에서는 바람직한 결과가 무엇인지 알고 있다고 해도 어떻게 해야 그러한 결과를 얻을 수 있는지에 대해서는 오직 확률적 앞만이 가능하므로 자신의 행위 결과를 확실히 알지 못하는 상태에서도 덕스러운 행위를 할 수 있도록 해주는 의지의 역할이 강조된다. 그러나 스피노자는 이러한 의지의 존재 자체를 부인하므로 스피노자 윤리학이 덕 이론들 중의 하나로 해석될 가능성은 봉쇄되어 있다 하겠다.

학적 함축—의무론—을 도출해 내는 데에는 해석상 큰 문제가 없다고 할 수 있다. 칸트 자신이 바로 이러한 작업을 수행한다고 공언하고 있기 때문이다. 그러나 칸트의 철학을 도덕 형이상학적 일원론으로 볼 수 있는가에 대해서는 논란의 여지가 적지 않다. 역시 칸트 자신이 현상계와 예지계라는 이원론적 용어를 명시적으로 사용하고 있으며, 예지계가 현상계와 구분되는 한에서 도덕의 전제조건으로서의 ‘자유’가 예지계에서 가능함을 주장하고 있기 때문이다. 특히 순수이성비판에서 예지계, 즉 물자체의 세계에 대한 지성적 인식이 불가능하다고 명료히 서술하고 있다는 점을 고려하면⁵¹⁾ 칸트의 두 세계론은 설령 일원론적으로 해석될 수 있다고 해도 예지계 일원론이 아니라 현상계 일원론, 즉 경험적 실재론으로 귀결될 가능성도 있다. 따라서 필자가 주장하려는 것처럼 칸트의 체계 내에서 도덕 형이상학적 일원론에 의해 의무론적 함의가 도출될 수 있음을 보이려면 칸트 철학의 이러한 두 세계론이 존재론적으로 어떠한 의미를 지니는지를 먼저 분명히 할 필요가 있다 하겠다.

그런데 일단 칸트 윤리학을 일원론으로 해석할 수 있는가 여부에 대한 인식론적, 형이상학적 논란을 잠시 제쳐둔다면, 이처럼 칸트의 입장을 이원론으로 해석하는 것은 윤리학적으로는 하나의 커다란 재앙이다. 인간에게 자유의지가 존재하는가의 문제에서 칸트는 종종 양립가능론자로 해석되는데,⁵²⁾ 만약 칸트 철학을 이처럼 이원론으로 해석하는 것이 정당하다면 칸트 윤리학은 도덕적 책임귀속의 문제와 관련하여 이론적으로 커다란 약점을 보이게 된다. 가령 시즈윅(H. Sidgwick)은 칸트 철학에서 사람들이 악을 행하는 것은 단순히 예지계의 자아가 선을 선택하지 않은 것이므로, 인과율에 의해 지배되는 현상계의 자아에게 그 책임을 물을 수 없는 것이 아니냐고 반문한다. 그렇다면 결국 칸트 윤리학으로는 그 누구에게도 도덕적 책임을 물을 수 없게 된다는 불합리한 결론이 도출될 것이다.⁵³⁾ 따라서 요즈음에

51) Kant (2006), BXX, BXXVI, B307~8.

52) 그러나 칸트는 이에 대한 명백한 거부 의사를 밝히고 있다. Reath (2006), p.280을 참조하라.

는 많은 칸트 윤리학 연구자들이 현상계와 예지계에 대한 칸트의 견해를 존재론적으로 이원론보다는 일원론으로 해석하려는 시도를 하고 있고,⁵⁴⁾ 필자는 특히 칸트의 두 세계론을 관점의 문제로 봄으로써 이러한 문제를 해명해 보려고 시도하고 있는 코스가드(C. Korsgaard)의 입장을 참조하여 시즈윅의 문제와 칸트의 존재론에 대한 한 해석을 제공하고자 한다.

코스가드는 칸트의 두 세계론을 존재론적으로 해석하는 것을 거부하기 위해 다음과 같은 이유를 제시한다. “두 세계의 구분을 존재론적인 것으로 보는 것, 즉 이 세계의 존재자들 배후에 다른 존재자들의 세트가 있으며, 그러한 존재자들은 이 세계의 존재자들과 능동적이고 통제적인 관계를 맺고 있지만, 경험의 한계 때문에 우리가 접근할 수는 없는 것”이라는 견해는 칸트의 입장에 대한 오해에서 비롯된 것은 물론 시즈윅이 제기했던 책임귀속 불가능성 비판에 대해서도 대응할 수 없다는 것이다.⁵⁵⁾ 그 대신에 코스가드는 칸트의 두 세계론을 세계를 바라보는 관점과 관련된 설명으로 이해할 것을 제안한다. 예지계는 행위주체가 실천적 관점에서 바라보는 세계이며, 현상계는 행위주체가 이론적 관점에서 바라보는 세계라는 것이다.

“이성을 실천적으로 차용하여 숙고하는 행위주체는, 말하자면 세계를 예지계의 관점에서 신과 다른 이성적 행위주체들의 의지의 표현으로 본다. … (중략) … 반면에 이론화하는 관찰자는 세계를 현상으로, 즉 기계적이고 완전히 결정된 것으로 본다. … (중략) … 여기에서는 어떤 관점도 다른 관점에 특권적이지 않으며, 각자는 그 자신의 영역을 가진다는 점이 중요하다.”⁵⁶⁾

코스가드에 따르면 이러한 두 세계의 차이는 존재자들의 종류의 차이가 아니라, 우리가 진정으로 능동적인 한에서 경험(experience)⁵⁷⁾

53) Sidgwick (1981) p.516; Korsgaard (2000), p.172.

54) Reath (2006), p.277.

55) Korsgaard (2000), p.203.

56) Korsgaard (2000), p.173.

57) 칸트에게서 ‘경험(Empfindung)’은 주로 감각경험을 지칭하는 의미로 사용

하는 세계와 우리가 수동적으로 그러한 존재자들을 수용하는 한에서 경험되는 세계 사이의 차이이다. 그래서 이러한 존재자들에 대한 우리의 지식에서의 차이는 경험의 제약 때문에 존재하는 것이 아니라, 경험의 본성 때문에 존재한다. 즉, 어떤 것을 경험한다는 것은 부분적으로 그것에 수동적으로 수용적이 된다는 것이고, 따라서 그때 우리는 능동성 그 자체의 경험을 가질 수가 없다. 하지만 우리는 자신을 생각하는 사람이나 선택하는 사람으로서 활동할 때, 비록 우리가 우리 자신을 능동적인 존재로서 경험하지는 못한다 하더라도 우리는 스스로를 능동적인 존재자로 간주하지 않을 수 없다. 그런데 시즈웁처럼 존재론적 관점을 취하면 이러한 두 세계가 어떻게 서로 관계하는가에 대한 물음에는 대답이 주어질 수가 없다. 왜냐하면 존재론적으로 이 두 세계는 완전히 서로 구분되기 때문이다. 반면에 코스가드 자신처럼 이를 행위주체의 태도의 관점에서 보면 이러한 두 세계의 관계에 대한 물음 자체가 불합리한 것이 된다. 두 세계의 관계에 대한 물음이 가능하려면 두 세계가 동일한 관점에서 논의될 수 있어야 하는데, 두 세계가 논의되는 관점 자체가 한 질문자에게서 동시에 양립할 수 없는 것이기 때문이다.⁵⁸⁾

필자는 칸트의 두 세계론을 존재론적으로가 아니라 행위주체가 취할 수 있는 실천적 관점에 대한 언급으로 보는 이러한 코스가드의 칸트 해석에 동의한다. 그러나 코스가드처럼 이러한 두 관점을 각각 독립적인 것으로 보는 것만으로 시즈웁이 제기했던 문제, 즉 칸트의 윤리학을 통해 현상계의 존재자에게 도덕적 비난을 할 수 있는가의 문제가 해결될 수 있다고 생각하지 않는다. 코스가드의 용어를 빌리자면 시즈웁의 비판은 실천적 관점에서 행해진 것이 아니라 이론적 관점에서 행해진 것이고, 그런 한에서 적어도 이론적 관점에서는 현상계의 자아에게 책임을 물을 수 있는가라는 문제가 여전히 의미있는 것으로 남기 때문이다.

된다. 그러나 여기에서 코스가드는 ‘경험(experience)’을 감각적, 지성적 인식이 결합된 일반적인 경험의 의미로 사용하고 있다.

58) Korsgaard (2000), pp.203-204 참조.

필자가 볼 때, 시즈윅이 제기한 문제가 해결될 수 있는가 여부는 일차적으로 예지계와 현상계가 존재론적 세계인가 아니면 관점의 문제인가가 아니라, 두 세계가 서로 완전히 별개의 세계인가 아니면 어떤 식으로든 서로 연결된 세계인가 여부에 달려있다. 어떤 식으로든 두 세계가 완전히 별개의 세계라면 그것이 존재론적인 차원에서 논의되는가 아니면 관점의 차원에서 논의되는가 여부에 상관없이 시즈윅 방식의 비판이 여전히 가능하기 때문이다. 따라서 두 세계를 존재론적이 아니라 관점의 문제로 해석하는 코스가드의 견해가 시즈윅의 비판을 비껴갈 수 있으려면, 단순히 두 세계를 관점의 문제로 보는 것에 그쳐서는 안 되고 그럼으로써 두 세계가 서로 관점적으로는 구분되면서도 존재론적으로 하나로 연결될 수 있는 그런 것으로 그려질 수 있어야 한다. 그럴 때에만 예지계의 자아의 결정에 대해서 현상계의 자아에게도 책임을 물을 수 있을 것이기 때문이다.

그런 면에서 필자는 칸트의 두 세계를 관점으로 보는 것에서 한 발 더 나아가 그것을 행위주체의 역량과 연결시켜 볼 것을 제안한다. 즉, 코스가드에서처럼 예지계의 관점을 취하는 사람은 현상계의 관점을 취할 수 없고 그 역도 성립하지 않는 것으로 보는 것이 아니라, 현상계의 관점을 취하고 있는 사람은 예지계의 관점에서 경험할 수 있는 것을 이해하지 못함에 반하여, 예지계의 관점을 취하는 사람은 예지계의 경험은 물론 현상계의 경험도 이해할 수 있는 것으로 보자는 것이다. 그럴 경우, 적어도 예지계의 관점을 취할 수 있는 사람에게 예지계와 현상계가 관점적으로는 물론 존재론적으로도 하나로 통합되어 나타날 것은 분명하다. 그럴 경우, 코스가드에게서와 달리 이러한 예지계의 행위주체에게는 현상계의 자아에게 책임을 물을 수 있는가라는 시즈윅의 문제제기가 유의미한 것이 됨과 동시에 책임을 물을 수 있다는 대답까지 가능하게 된다. 예지계의 행위주체는 어디까지나 현상계의 행위에 대해서도 그 현상계적인 의미를 이해할 수 있었을 것이고, 따라서 그 사회적, 윤리적 비난이나 제재에 대한 이해도 이루어진 상황에서 행위했을 것이기 때문이다.

그러나 필자와 같은 관점을 취할 경우에는 예지계와 현상계의 관점을 동시에 취할 수 없는 행위주체, 즉 현상계의 행위주체에게 예지계에서의 행위에 대한 책임을 물을 수 있는가라는 문제가 새롭게 제기될 수 있다. 즉, 현상계의 행위주체는 주어진 인과관계에 단순히 수동적으로 반응한 것뿐이라는 관점 외에는 취할 수가 없는 행위주체인데, 그에게 자신이 의식하지 못하는 예지계에서 이루어진 행위의 결과에 대해 책임을 물을 수 있는가라는 문제제기가 여전히 가능한 것이다. 그러나 여기에서는 우선 ‘책임’이라는 용어가 사용되는 두 가지 맥락을 구분할 필요가 있다. 만약 ‘책임’이라는 말이 사회적 책임을 묻는 의미로 사용된다면, 이 때 책임의 부과 여부는 그가 어떤 관점을 취할 수 있는가와 무관하다. 가령 특정 행위주체가 심신미약 자이거나 어린이일 경우에는 그의 행위 능력을 감안하여 사회적 책임을 묻지 않고, 성인일 경우에는 그가 어떤 관점을 취할 수 있는가와 무관하게 사회적 책임을 부과하는 것이 일반적인 것처럼, 사회적으로는 행위주체가 어떤 관점을 취할 수 있는가와 무관하게 책임을 묻기 때문이다.

물론 여기에서 심도있게 논의되어야 할 책임 부과의 문제는 이러한 사회적 맥락에서의 책임 문제가 아니라 도덕 형이상학적으로 책임을 물을 수 있는가 하는 문제인 것이다. 그러나 책임부과의 문제에서 이러한 ‘사회적 책임’의 문제를 제외하고 나면 문제가 훨씬 단순해진다. 현상계의 행위주체에게 책임을 부과할 수 있는가라는 문제를 해결하기 위해서는 그러한 행위주체의 실제적 행위능력에 초점이 맞추어져야 하는 것이 아니라, 그러한 행위주체가 책임을 물을 수 있게 해주는 행위능력을 지닌 존재자인지, 즉 그가 형이상학적으로 예지계에 속하는 존재자인지에 초점이 맞추어져야 하는 것이다.⁵⁹⁾ 그런데

59) 어린이나 심신미약자가 아닌 특정한 행위자가 잘못을 저지르면, 비록 그가 심리적으로 달리 행위할 수 없었다 하더라도 도덕적 책임을 물을 수 있는 것은 그에게 잠재적으로 달리 행위할 수 있는 능력이 주어졌다고 보기 때문이고, 또 그렇게 판단하는 근거는 그가 달리 행위할 수 있는 다른 사람들과 동일한 범주, 즉 인간의 범주에 속하기 때문이라는 것이 우리의 직관이기도 하다.

이 문제는 칸트의 체계 내에서 충분히 유도될 수 있는 것이다. 우선 칸트 체계 내에서 모든 인간은 그가 예지계를 의식하고 있는가와 무관하게 이성적 존재자라고 할 수 있을 것이다. 그런데 모든 이성적 존재자는 역시 예지계를 의식하고 있는가 여부와 상관없이 형이상학적으로 예지계에 속한다.⁶⁰⁾ 따라서 모든 인간은 예지계의 일원이고, 동시에 도덕적 책임을 물을 수 있게 되는 것이다.

그러나 여전히 좀 더 근본적인 차원에서의 문제제기, 즉 칸트는 물론 코스가드까지 두 세계 중에서 어느 것에 더 특권을 줄 수 없다고 서술하고 있는 상황에서 예지계의 관점을 취할 수 있는 행위주체는 두 세계를 모두 이해할 수 있다고 주장하는 것이 칸트에게서 너무 멀어지는 것이 아니냐는 문제제기가 가능하다. 물론 필자의 입장에서는 필자의 해석이 칸트의 도덕형이상학에 대한 정통적인 해석이라거나 가장 유력한 해석이라고 주장하는 것이 아니라, 단지 하나의 가능한 해석이라고 주장할 뿐이므로 칸트에게서 멀어지는 것이 이론적으로 큰 부담이 되는 것은 아니다. 그러나 예지계에 속하는 행위주체의 ‘이해’가 무엇을 의미하는지는 조금 더 설명할 필요가 있다고 본다. 칸트 자신이 이야기하는 것처럼 예지계, 즉 물자체의 세계에 대한 지성적 인식이 가능하지 않다면 예지계의 행위주체가 예지계와 현상계를 이해한다는 것이 어떤 의미를 지니는지를 분명히 하는 것이 예지계 일원론의 의미도 좀 더 분명히 할 수 있을 것이기 때문이다.

이를 위해서는 먼저 칸트가 물자체의 세계를 지성적으로 이해할 수 없다고 하는 말이 도덕형이상학적 맥락에서 무엇을 의미하는지를 살펴볼 필요가 있다. 이는 가령 어떤 학생이 노약자에게 자리를 양보했을 경우, 그 학생이 순수히 도덕적인 판단에 따라 행위한 것인지, 아니면 단순히 타인의 시선을 의식하거나 칭찬을 바라고 그러한 행위를 한 것

60) “그 때문에 이성적 존재자는 자기 자신을, 예지자로서 (그러므로 그의 행위 능력들의 측면에서가 아니라), 감성세계에 속하는 것으로 보아서는 안 되고, 오성세계에 속하는 것으로 보아야만 한다. 그러니까 그는 두 가지 입장을 가지는데, 그는 거기에서 자기 자신을 관찰하고, 그의 힘들을 사용하는 법칙들, 따라서 그의 모든 행위들의 법칙들을 인식할 수 있다.” Kant (2005), p.192.

인지를 이론적으로는 설명할 수 없다는 의미로 예시될 수 있을 것이다. 그리고 이는 학생 자신의 입장에서조차 마찬가지인데, 비록 자신이 예지계의 일원으로서 도덕적으로 행위했다 하더라도 이를 이론적으로 입증할 길은 막혀 있다고 할 수 있다. 가령 우드(A. Wood)가 이야기하는 것처럼 우리가 실천적으로 자유롭다는 것을 스스로 믿는다 해도 자유와 자연적 인과성이 실제로 어떻게 관계하는지는 아무도 알 수 없으며, 따라서 그에 대한 주장들은 어느 것도 정당화될 수 없는 것이다.⁶¹⁾ 하지만 우드도 자인하고 있는 것처럼 그렇다고 해서 학생 자신이 스스로 어떻게 행위했는지를 의식하지 못한다고 할 수는 없을 것이다. 만약 학생이 스스로 도덕적인 판단에 따라 행위했다면 학생 자신에게서 도덕적 판단과 그에 따른 행위는 예지계와 현상계에서 별개로 벌어지는 일이 아니라 그 양자가 상호작용할 수 있는 하나의 세계에서 빛어지는 현상이다. 따라서 비록 이론적인 맥락은 아니라 해도 어디까지나 실천적인 수준에서 도덕적 판단과 그에 따른 행위에 대한 이해가 가능하며, 역으로 그러한 이해가 가능하다는 것 자체가 실천적으로 하나의 세계를 경험할 수 있음을 함축하고 있다 하겠다.⁶²⁾

VI. 결론을 대신하여

이상을 통해 하이데거, 스피노자, 칸트 3인의 형이상학을 도덕 형이상학적 일원론의 측면에서 재구성해 보았다. 머리말에서 이야기했던 것처럼 이는 이들 철학의 윤리학적 함의에 대한 새로운 해석을 시도하는 것이거나 이들 중 특정한 한 사람의 도덕 형이상학적 정당

61) Wood (2008), p.138.

62) 이러한 견해를 코스가드도 공유하고 있다. 그에 따르면 우리는 도덕적으로 행위함으로써 실천적으로 우리를 자유롭게 만들 수 있다. 그리고 자신이 도덕적으로 행위할 수 있다는 것을 실천적으로 자각함으로써 다른 사람도 그럴 수 있을 것으로 볼 수 있다는 점에서 존중의 근거가 마련되고, 또한 타자의 행위를 자연적 인과성만으로 설명할 수 없다는 것을 인정함으로써 관용의 근거가 제시될 수 있다. Korsgaard (2000), pp.174-176.

성을 옹호하기 위한 것이 아니라, 도덕 형이상학적 일원론이 메타윤리학적으로 유의미하게 전개될 수 있을 뿐 아니라 규범윤리학적으로도 일정한 함의를 지닐 수 있다는 것을 시론적으로 전개한 것이다. 따라서 필자가 옹호가능한 형태의 도덕 형이상학적 일원론을 제시하기 위해서는 더욱 엄정하고 세밀한 논증이 뒤따라야 할 것이다. 여기에서 그런 작업을 수행하지는 못했지만 후속 작업을 위해서라도 필자가 궁극적으로 염두에 두고 있는 견해가 어떤 것인가를 개괄적인 수준에서나마 간략히 해명 하고자 한다.

하이데거에서처럼 일자에 초험적인 의미를 부여하는 것은 규범적 함축을 이끌어내기 용이한 반면에 그러한 일자를 어떻게 인식할 수 있는가라는 문제가 제기될 수 있다. 하이데거의 경우에도 존재의 의미가 무엇인지, 그러한 존재를 현존재 모두가 인식할 수 있는 것인지, 그리고 그로부터 함의되는 윤리적 덕목이 무엇이며 그 우선순위는 어떻게 되는지 등에 대한 문제제기가 가능하다. 하이데거 자신이 특정한 윤리적 덕목을 제시한 것은 아니므로 덕목 간의 우선순위 문제는 제쳐둔다 하더라도, 하이데거 자신이 실천적으로 보여준 것처럼 나치에 협력하는 것이 양심의 소리에 의한 것인지 아니면 자신의 잘못된 판단에 근거한 것인지를 구분할 기준이 분명히 주어지지 않은 것은 사실인 것 같다. 신상희가 이야기하는 것처럼 “터-있음의 환히 트인 터”에 머무르는 것이 “존재의 목자”로서 충분히 각성되어 있는 존재방식⁶³⁾이라 하더라도 그러한 터와 그러한 존재방식이 무엇인지가 명시적으로 제시될 수 없다면 비상대주의적 윤리설로서 하이데거의 존재론적 윤리학을 수용하기에는 어려운 점이 있지 않은가 한다.

반면에 스피노자의 경우에는 규범성이 전체성과 동일시 될 수 있는 것인가라는 문제가 제기될 수 있다. 이는 현대적으로 표현하자면 일차적으로 ‘ 좋음’에서 ‘옳음’이 도출될 수 있는가의 문제이고, 또한 전체를 위한 소수의 희생이 정당화될 수 있는가의 문제가 공리주의에 대한 반례로 제시되는 것처럼 이타주의와 이기주의가 현실적으로 충

63) 신상희 (2008), p.57.

돌할 경우 어느 것을 선택해야 하는가에 대한 기준이 제시될 수 있는가의 문제이기도 하다. 물론 스피노자가 주장하는 것처럼 영원의 상 아래에서 보는 것이 가능하거나 전적으로 자유로운 인간에게서는 이러한 문제들이 발생하지 않을 것이다. 하지만 현실적으로 이러한 관점을 갖지 못하거나 전적으로 자유롭지 못한 사람들이 존재하는 한, 이러한 실제 일원론적 접근 방식은 그것이 개체 차원에서 어떻게 소화될 수 있는지에 대한 더 분명한 지침을 필요로 한다 하겠다.

필자가 가장 선호하는 입장은 칸트적 견해인데, 칸트의 두 세계론, 특히 코스가드에 의해 해석된 것과 같은 관점적 두 세계론은 한편으로 존재론적 일원론으로 해석될 수 있다는 점에서 존재론적 기이함의 부담을 지니지 않으면서도 다른 한편으로 초월성을 인정함으로써 규범성의 근거를 제공하고 동시에 현실 세계의 존재자들이 이러한 초월성을 경험할 수 없는 기제를 천명함으로써 윤리가 한갓 궁극적인 목적이나 태도의 제시에 그치기만 해서는 안 되는 이유까지 적시할 수 있게 한다. 물론 예지계 일원론을 주장할 수 있기 위해서는 어떤 식으로든 초월적인 예지계를 우리가 경험할 수 있다는 것을 입증할 수 있어야 하지만, 역시 코스가드의 관점적 두 세계론을 수용한다면 이는 특정한 초험적 경험을 필요로 하는 것이 아니라 단지 스스로 능동적 존재로 행위함으로써 경험될 수 있는 실천적 체험이다. 그리고 이러한 예지계의 영역은 물리적 세계나 그와 대비될 수 있는 어떤 영역이 아니면서도 우리의 활동을 통해서 체험될 수 있다는 점에서 특별히 별도로 입증해야 할 인식론적 부담도 지니지 않는다고 할 수 있다. 하지만 칸트 윤리학의 비중을 이처럼 경험된 예지계로 이동시키면 이성의 사실로서의 정언명법보다 자유의 중요성이 부각될 수밖에 없다는 점에서, 정언명법에 따르는 것이 어떻게 자유인가에 대한 칸트 해석의 문제가 더욱 중요한 비중을 차지하게 될 것이다.⁶⁴⁾ 또, 이러한 예지계의 체험은 자기 체험이기 때문에 이성적 존재의 반성능력에 대한 논의도 추가로 심도있게 검토될 필요가 있다 하겠다.

64) Korsgaard (2000), p.159.

투 고 일: 2010. 10. 04.
심사완료일: 2010. 11. 10.
게재확정일: 2010. 11. 13.

정원규
서울대학교

참고문헌

- 강희경, 『스피노자의 메타윤리학』, 『철학사상』 34집 (서울: 서울대학교 철학사상연구소, 2009), pp.241-265.
- 박찬국, 『하이데거와 윤리학』 (서울: 철학과현실사, 2002).
- 신상희, 『하이데거 존재사유의 지평에서 근원적 윤리학의 정초』, 『철학과 현상학 연구』 제37호 (서울: 한국 현상학회, 2008), pp.43-71.
- 이기상·구연상, 『『존재와 시간』 용어해설』(서울: 까치글방, 1998).
- 이유태, 『하이데거의 전통윤리학 비판과 근원윤리학의 이념』, 『존재론 연구』 13집 (서울: 한국하이데거학회, 2006), pp.129-155.
- 정원규, 『도덕실재론에 대한 비판적 고찰』, 『철학논구』 제22집 (서울: 서울대학교 철학과, 1994), pp.93-125.
- Arrington, Robert L., *Rationalism, Realism, and Relativism: perspectives in contemporary moral epistemology* (Cornell University Press, 1989).
- Della Rocca, Michael, *Spinoza* (London, New York: Routledge, 2008).
- Dreyfus, Hubert L. & Mark A. Wrathall (Eds.), *A Companion to Heidegger* (Blackwell Publishing Ltd., 2005).
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, 1953, Max Niemeyer, 비개정 7판, 소광희 역, 『존재와 시간』, (서울: 경문사, 1995)
- Hodge, Joanna, *Heidegger and Ethics* (London, New York: Routledge, 1995).
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft* (1781, 1787), 백종현 역, 『순수이성비판 1, 2』, (서울: 아카넷, 2006).
- Kant, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788, 1908, 1906), 백종현 역, 『실천이성비판』, (서울: 아카넷, 2002).
- Kant, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten B* (Riga, 1786), 백종현 역, 『윤리형이상학 정초』, (서울 아카넷, 2005).

- Korsgaard, Christine M., *Creating the Kingdom of Ends* (Cambridge UP, 2000).
- Korsgaard, Christine M., *The Sources of Normativity* (Cambridge UP, 2009).
- Brian McLaughlin & Karen Bennett, “Supervenience”, *Stanford Encyclopedea of Philosophy*, 2005,
<http://plato.stanford.edu/entries/supervenience/#3.3> (2010. 9. 7)
- Platts, Mark, “Moral Reality”, Sayre-McCord, Geoffrey (Ed), *Essays on Moral Realism* (Cornell UP, 1988).
- Sidgwick, Henry, *The Methods of Ethics* (Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1981).
- Reath, Andrew, “Kant’s Critical account of Freedom”, Bird, Graham (Ed.), *A Companion to Kant* (Blackwell Publishing Ltd., 2006) pp.275-290.
- Spinoza, Benedict de, *Spinoza Reader: The ethics and other works*, (Ed. and Trans. by) Edwin Curley (Princeton UP, 1994).
- Wood, Allen W., *Kantian Ethics* (Cambridge UP, 2008).

ABSTRACT

A Metaphysical Consideration of the
Nature of Morality
—Monism or Dualism?—

Jeong, Won-Gyu

Epistemological and linguistic trends in modern philosophy helped metaethics to flourish in the 20th century. Many metaethical theories took note of the fact that the meaning of a moral assertion could not be exactly identified, and, as the result of this, relativism came to thrive in ethics. Recently, many metaethicians have once again grown interested in moral realism, which is metaethically reshaped non-relativism. Moral realists argue that the truth of moral assertions can be judged by moral facts. Moral realism revives moral metaphysics against those epistemological and linguistic trends, but I believe that it does not elucidate the ontological and epistemological status of a so-called "moral fact." This is, I believe, moral realism has the stance of metaphysical dualism. Therefore, I try to suggest other forms of non-relativism: three versions of moral-metaphysical monism, in this article. This is because only monism can escape from these kinds of epistemological and ontological problems. However, moral-metaphysical monism may reveal a different kind of problem: How we can justify the validity of moral assertions from one type of fact, which is neither natural nor moral? I depend on

three philosophers: M. Heidegger, B. Spinoza, and I. Kant to answer this question. They may be connected respectively with virtue ethics, consequentialism, and deontology, and this shows that at least three versions of moral-metaphysical monism can be proposed.

Keywords: Moral-metaphysical Monism, Moral Realism, Martin Heidegger, Benedict de Spinoza, Immanuel Kant