

도덕감정에 관한 문화철학적 고찰:

현대 흄주의 도덕감정론에서 공감의 역할과 죄책감과 공분의 친사회적 기능

양선이*

【요약】

흄의 도덕감정론에 따르면, 도덕판단을 위해서는 공감이 필수적으로 선행해야 한다. 이 논문에서 나는 승인과 불승인과 관련된 감정이 공감과 연관된 감정보다 더 큰 동기력을 갖는다는 사실을 보임으로써 도덕감정의 친사회적 기능을 조명하고자 한다.

나는 먼저 공감이 도덕에 필수적인지에 대해 고찰해 보고 반드시 필수적이지 않다는 연구들을 살펴 볼 것이다. 이를 통해 공감 없이도 승인-불승인을 통해 갖게 되는 도덕감정이 도덕적 판단을 가능케 한다는 사실을 보이겠다. 나아가 나는 이와 같은 도덕감정의 친사회적 기능을 집단의 죄책감과 공분을 통해 보여주고, 공감은 최소한의 기능을 한다고 주장하게 될 것이다.

집단의 도덕감정 이론을 고찰하는데 있어 마거릿 길버트의 인지주의 모델을 거부하고 프린츠의 비인지주의 모델을 옹호하고자 한다. 나는 이러한 감정을 ‘반향적 태도’로 볼 것이며 이와 같은 감정의 발현은 인간 본성에서 비롯되는 자연적인 것이라 주장한다. 그것은 인간 본성에 주어진 것이기도 하며 규약과 관습에 따라 다양할 수도 있다.

【주제어】 공감, 흄, 반향적 태도, 죄책감, 공분

* 인제대학교 인간환경미래연구원

** 이 논문은 2011년도 정부재원(교육과학기술부 인문사회연구역량강화사업비)으로 한국연구재단의 지원을 받아 연구되었음(NRF-2011-413-A00002).

I. 문제제기: 공감이 도덕에 필수적인가?

흠에 따르면 유덕한 행위는 쾌락을 가져오고 부덕한 행위는 고통을 초래한다. 타인의 쾌락과 고통을 생각해 볼 때 우리는 공감을 느끼게 된다. 즉 유덕하고 부덕한 행위자에 대한 우리의 공감적 반응은 우리 안에 승인과 불승인의 느낌을 일으킨다. 어떤 행위에 대해 승인 또는 불승인함으로써 우리는 쾌락과 고통의 느낌을 갖게 되는데 이러한 느낌은 어떤 일이 도덕적으로 옳고 그르다는 판단을 구성한다. 이렇게 볼 때 흠에게 있어 공감(empathy)¹⁾은 도덕적 판단에 필수적인 것이다. 우리가 공감을 느끼지 못하면 사악한 행위에 의해 야기된 고통에 대해 무관심하게 될 것이며 불승인하지 않게 될 것이다.

그러나 도덕판단을 하는데 공감이 필수적이지 않다는 연구들이 있다. 본 연구에서 나는 도덕판단을 위해 공감이 필수적이라는 흠의 감성주의이론을 수정 발전시킨 현대 감성주의 이론을 검토하고 도덕감정의 친사회적 기능을 밝히고자 한다.

최근에 프린츠(2011)는 도덕판단을 위해서는 공감없이 감정들만으로도 충분하다고 주장한다. 다양한 종류의 행위를 고려할 때, 우리는 사악한 행위에

1) 현대 심리학자들은 공감을 감정이입(empathy)과 연민(compassion)의 의미로 사용하고 있는데, 흠은 sympathy와 empathy를 구분하지 않았고, ‘승인·불승인할 때 감정이입을 통해 연민을 느낌’이라는 포괄적 의미로 사용하였다.

최근에 공감에 관한 국내 연구자로서 소병일은 그의 논문(2014) [공감과 공감의 윤리적 확장에 관하여]에서 sympathy나 empathy가 타인과 감정을 함께 느끼는 것을 의미한다면 동감으로도 번역될 수도 있고, 타인을 이해한다는 것이라는 의미라면 동감으로도 번역될 수 있다고 하면서 그는 타인과 감정을 공유한다는 측면에 집중하여 empathy나 sympathy, Mitgefühl의 번역어로 공감을 사용하고 있다. 필자도 이에 동의하며 empathy와 sympathy를 공감으로 사용할 것이다. 소병일(2014), [공감과 공감의 윤리적 확장에 관하여: 흠과 막스 셸러를 중심으로], 『철학』, 119권, 한국철학회, 197-225쪽. 참고.

대해서는 불승인을 한다. 프린츠는 이와 같은 불승인은 감정(emotion)이 아니라 감성(sentiment)이라고 보기를 제안하며, 감성은 감정을 가질 수 있는 성향(disposition)이라고 말한다. 불승인은 자신이나 타인을 향한 비난의 감정을 갖게 되는 성향이다. 만일 내가 도둑질에 대해 불승인의 감성을 갖고 있다면 내가 도둑질 했을 때 나는 내 자신을 향해 나쁜 감정을 가지게 될 것이고, 당신이 도둑질 했을 때 나는 당신에 대해 나쁜 감정을 가지게끔 그렇게 경향 지워져 있다. 도둑질은 어떤 이에 대한 범죄이다. 그래서 어떤 사람이 그러한 행동을 했을 때 그러한 행동은 화(anger)를 야기하고, 내 자신이 도둑질을 했을 때 그와 같은 행동은 나의 죄책감(guilt)을 야기한다. 이러한 맥락에서 프린츠는 죄책감은 나의 나쁜 행동에 대한 불승인의 발현이라고 한다.²⁾

도덕판단에 공감의 필요성이 필수적이지 않은 이유가 감정 속에 일반적 승인의 구조가 있기 때문이라고 이해했을 때, 도덕판단에 공감이 필수적이라고 보는 입장에 대한 대안을 다음과 같이 공식화할 수 있을 것이다. 어떤 행위는 그 행위에 대해 판단하는 자가 그와 같은 행위에 대한 불승인의 감성을 갖는다는 그 사실에 의해 감정적 반응을 일으킬 때 (부정적) 도덕판단이 일어난다. 그리고 긍정적 도덕판단은 감사, 자부심, 그리고 존경심과 같은 긍정적 느낌을 갖게 하는 승인의 감성과 관련된다. 만일 이러한 것이 맞다면, 공감이 불승인을 위해 반드시 필요한 것인지 의문을 가질 수 있다. 예를 들어, 파티장에서 아주 맛있는 쿠키가 있어 내가 더 먹고 싶은 생각이 들어 마지막 남은 쿠키를 집어 먹었을 때, 누군가가 그 쿠키를 찾으며 아쉬워한다고 치자. 이 경우 나는 마지막 쿠키를 내가 먹은 것에 대해 죄책감을 느끼기 위해 연민을 느낄 필요가 있는가? 프린츠에 따르면, 이 경우 우리는 연민과 같은 공감을 느낄 필요가 없다. 왜냐하면 나는 그 사람의 느낌에 대해 나의

2) Prinz, 'Is Empathy Necessary for Morality?,' ed., A. Coplan and P. Goldie in *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*(Oxford University Press, 2011), 215.

감정이입(empathy)을 할 필요없이 나의 행위에 대해 탐욕스런 것이라고 인정함으로써 죄책감을 느낄 수 있기 때문이다.³⁾

프린츠는 공감에 도덕에 필수적이지 않다는 사실을 입증하기 위해 공감이 도덕판단을 할 수 있는 능력을 일깨울 수 없다는 사실을 보이고자 한다. 그에 따르면 어떤 이가 공감 없이 도덕판단을 할 능력을 획득한다면 공감은 도덕감을 갖기 위해 요구되지 않는다.⁴⁾

그러나 많은 심리학자들은 공감이 도덕판단에 필수적이라는 사실을 보여주기 위해 병리학적 연구를 제시한다. 그 대표적인 예가 사이코패스의 도덕성에 관한 것이다. Blair(1995)에 따르면 사이코패스는 도덕적 능력이 심각하게 결여되는 병을 앓고 있다. 특히 그들은 도덕적 규칙(예: 사람들 때리지 마라)와 관습적 규약(예: 학교에서는 교복을 입어라) 사이의 구분을 하지 못한다고 한다. 블레어는 사이코패스가 이와 같은 구분을 하지 못하는 것은 그들이 도덕적 규칙의 본질을 이해하지 못한다는 것을 보여준다고 결론 내린다. 어떤 것이 ‘도덕적으로 그르다’라고 말할 때 그들은 이 말의 의미를 이해하지 못한다고 한다. 그러면서 블레어는 이는 곧 그들이 공감이 부족한 탓이라고 주장한다. 정상적인 경우 어린이들은 고통 받는 상대를 볼 때 공감을 하는 경향을 타고나서, 어떤 아이가 다른 아이를 때려서 울게 한다면 때린 아이는 우는 아이의 감정을 알아차려 안 좋은 느낌을 갖게 될 것이다. 이와 같은 안 좋은 느낌은 고통을 야기한 행동을 멈추게 하고 미래에도 그와 같은 종류의 행동을 그 느낌과 연관시킬 수 있게 하는 억제 신호로 제시된다. 블레어에 따르면 이와 같은 폭력억제는 고통에 대한 공감력에 의해 가능하며, 인간의 경우, 고통은 공감력에 바탕을 둔 도덕적 규칙과 관련되지 관습적 규약과 관련되는 것은 아니다. 왜냐하면 관습을 어기는 것은 고통을 야기하지는 않기 때문이다. 보통 자라는 아이들은 도덕적 규칙과 관습적 규칙을 구분할

3) Prinz, Ibid., 215.

4) Ibid., 216.

수 있는데, 그 이유는 도덕적 규칙은 감정적인 토대를 갖고 있기 때문이라고 블레어는 주장한다.⁵⁾ 이러한 생각은 흄의 도덕감정론에 토대를 두고 있다는 사실을 다음 장에서 밝히고자 한다. 흄에 따르면 도덕규칙은 쾌락과 고통에 대한 승인·불승인이라는 공감에 토대를 두고 있다.

그러나 프린츠에 따르면 사이코패스와 같은 경우 공감력이 결여되어 있기 때문에, 공감력을 토대로 하는 도덕적 규칙과 공감이 필수적이지 않은 관습적 규칙을 구분하지 못하여 도덕판단을 못하는 것이 아니라, 그들은 도덕감정들을 아주 포괄적으로 결여하고 있기 때문에 도덕판단을 할 수 없다.⁶⁾ 프린츠는 사이코패스가 갖는 감정들을 ‘얕은 정서(shallow affect)’라고 부른다. 프린츠는 크래클리(Cleckley)가 든 다음과 같은 감정들, 예컨대, 분통, 원한, 민첩함, 발작적 분개, 자기연민의 기분, 유치한 형태의 허영심, 모호하면서 남에게 표를 내는 듯한 형태의 공분⁷⁾ 등이 사이코패스 안에 있는 감정적 크기의 전부이라고 보며, 성숙하고, 진심을 다한 분노, 진실되고 지속적인 공분, 정직, 깊은 통탄, 지속가능한 자부심, 진한 기쁨, 진정한 절망과 같은 반응은 사이코패스에게서 찾아볼 수 없다고 주장한다. 이와 같은 ‘얕은 정서’는 사이코패스를 진단하는 하나의 기준이라고 프린츠는 주장한다.⁸⁾

프린츠는 사이코패스는 특별히 공포와 슬픔이라는 감정을 인식하는데 서툴다고 본다.⁹⁾ 이와 같은 정서를 느끼는데 있어서 비정상적이라는 사실은 사이코패스에게서 공감레벨이 낮다는 것을 말해 줄 뿐만 아니라, 도덕적 능력이 부족하다는 것 또한 보여준다. 공감은 다른 사람에 대해 적절한 감정적

5) R. J. R. Blair, 'A Cognitive Developmental Approach to Morality: Investigating the Psychopath', *Cognition*(1995), 57: 1-29.

6) Prinz, *Ibid.*,(2011), 217.

7) H. M. Cleckley(1976), *The Mask of Sanity: An Attempt to Reinterpret the so-called Psychopathic Personality*(fourth edition). St. Louis, MO: the C.V. Mosby Company, 364.

8) Prinz, *Ibid.*, 217.

9) *Ibid.*

경험을 하는 경향성이다. 그런데, 얇은 감정을 가지고 서툰 감정적 인식을 하는 사람은 결과적으로 공감력이 떨어지게 될 것이다.¹⁰⁾ 감정 능력이 부족한 사람은 도덕교육에 관한 일상적 방식에도 상대적으로 둔하게 된다. 그들은 상대적으로 차별에 무관심 할 텐데, 그 이유는 그들이 슬픔의 수준이 낮기 때문이라고 프린츠는 주장한다. 그들은 또한 슬픔의 한 구성요소인 죄책감 같은 감정 능력과 도덕적 분노¹¹⁾의 수준도 낮다. 따라서 프린츠에 따르면, 사이코패스는 도덕판단을 구성하는 감정뿐만 아니라 도덕교육을 용이하게 하는 감정들도 부족하다. 그렇다면 도덕적 능력의 부족은 공감의 결핍에서 오는 것이 아니며 다른 방식으로 설명될 수 있다고 프린츠는 주장한다.¹²⁾ 이러한 것이 사실이라면, 공감은 도덕판단에 필수적으로 선행하는 것이 아니라고 프린츠는 주장한다.

그렇다면 프린츠가 공격하고 있는 현대 심리학자들은 왜 도덕판단에 공감이 필수적이라고 보았는지 살펴볼 필요가 있다. 내가 보기에 이러한 생각은 흠의 공감이론에 바탕을 두고 있는 것 같다.¹³⁾ 왜냐하면 흠은 도덕판단에 공감이 필수적이라고 보았으며, 그는 공감(sympathy)와 연민, 또는 감정이입(empathy)을 구분하지 않았기 때문이다. 프린츠가 공격하고 있는 심리학자들은 흠의 공감이론을 따르고 있는 반면, 프린츠의 공감 회의주의는 기본 감정을 바탕으로 도덕감정을 기본감정의 복합으로 보는 다윈주의를 따르고 있는 것 같다. 이러한 점을 보다 상세히 이해하기 위해 다음 장에서는 흠의

10) Ibid., 218.

11) 프린츠(2004)는 도덕적 분노와 도덕과 무관한 분노를 구분하고, 도덕적 분노는 어떤 도덕적 규범, 특별히 해를 입히는 것과 관련된 규범을 어겼을 때 일어나는 공격성의 화라고 주장한다. 그러나 감정의 차원에서 보면 도덕과 무관한 화와 도덕적 분노와 관련된 우리의 신경생리학적 상태는 유사하다고 주장한다.

12) Prinz(2011), 218.

13) 흠의 공감이론을 발전시킨 대표적인 현대 심리학자는 Martin Hoffman 이며, 많은 심리학자들은 Hoffman의 연구를 따르고 있다. M.L. Hoffman, *Empathy and Moral Development: Implicits for Caring and Justice*(Cambridge University Press, 2000).

공감 이론에 대해서 간략히 살펴보기로 하자.

II. 흄의 공감이론¹⁴⁾

흄과 아담 스미스를 포함하여 전통적인 감성주의자들은 도덕판단에 공감이 핵심적인 것이라 본다. 흄이 도덕판단에서 공감의 중요성을 강조한 이유는 그가 보기에 도덕은 느낌의 문제이기 때문이다. 이를 지지하기 위해 그는 도덕판단이 이성에서 비롯된다는 도덕 이성주의를 비판한다. 도덕이성주의를 비판하기 위해 흄은 도덕적 판단은 증명을 허용하지 않으며, 추론적 사실도 아니라는 것을 보이고자 한다.¹⁵⁾ 도덕적 판단이 이성의 증명이나 추론을 통해 가능한 것이 아니라는 것을 보인 후, 악덕이란 어떤 행위에 대해 당신의

14) 이 장의 논의는 필자의 선행연구(2014)에 의존하고 있다.

15) 먼저 ‘도덕은 증명을 허용하지 않는다’고 주장하기 위해 흄은 부모 살해에 해당하는 예를 들어 자신의 논증을 강화시키고자 한다. 부모 살해가 부조화적인 것이라면 동일한 관계가 유지되는 모든 경우, 예컨대, 결과(자식)가 원인(부모)을 죽이는 모든 경우에 적용되어야 할 것이다. 예컨대 오크 나무 씨앗으로부터 배양된 어린 묘목이 크게 자라 어미 나무보다 키가 더 커서 어미나무에게 빛을 가려 그것을 죽게 만들었다면 그 나무는 부모 살해라는 부도덕을 범한 것이 될 것이다. 그러나 그 나무에 대해 이렇게 평가하는 것은 불합리하다. 이 논증이 함축하는 바는 만일 도덕이 오직 관계들 속에 존재한다면, 부모 살해를 특징짓는 일반적인 관계들에 관한 한, 인간의 경우와 인간이 아닌 경우 사이에 아무런 차이가 없다는 것이다. 따라서 부모 살해의 사악함에 관한 우리의 판단이 오직 이들 관계들에만 기초하고 있다면, 우리는 마땅히 어린 나무가 사악한 짓을 했다고 생각해야만 한다. 그러나 우리는 그렇게 생각하지 않는다. 그러므로 우리의 도덕적 판단은 증명에 의해 도달되지 못한다는 것이 흄의 결론이다. 도덕에 관한 반이성주의 사상을 주장하기 위해 흄은 도덕이 이성의 두 번째 기능인 인과추론에서 비롯되는 지를 검토한다. 예컨대 우리는 고의적인 살인에 관해 우리가 알고 있는 모든 사실들의 목록을 작성할 수 있다. 즉 그것은 미리 계획된 것이고, 악의로부터 행해진 것이며, 목요일, 11시 45분에 칼을 가지고 범행을 저지른 것이며, 피해자는 상처로 고통받으며 피를 흘리다가 죽었다 등등으로 사실들을 열거해 볼 수 있다. 그러나 흄에 따르면 “대상을 고려할 때 당신은 악덕을 완전히 포착할 수 없다.”

내부를 들여다 볼 때 당신 속에서 일어나는 불승인의 감정이라고 흠은 주장한다. 여기도 사실의 문제는 존재한다. 그러나 그와 같은 사실이란 이성의 대상이 아니라 감정의 대상이다. 흠에 따르면 그와 같은 사실은 대상 속에 있는 것이 아니라 당신 자신 속에 있다.¹⁶⁾

도덕적 사실을 우리 마음속에 있는 것으로 보면서 흠은 도덕판단이란 도덕감이라 본다. 즉 흠에 따르면 도덕감이란 타인에게서 보이는 특정 종류의 행위나 품성들에 대해 마음의 받아들임을 느끼거나 또는 물리침을 느낌이라 할 수 있다. 우리는 어떤 행위자의 성격에 대하여 유덕하거나 부덕하다고 도덕적 평가를 내리는데, 이는 그 행위자의 성격이 우리에게 쾌락이나 고통을 주고 그에 따라 우리가 승인이나 불승인의 감정을 느낀다는 것을 의미한다. 따라서 행위자로부터 느끼게 되는 모든 쾌락과 고통의 감정 가운데, 특히 이 행위자의 성격에 대하여 우리가 느끼는 쾌락과 고통의 감정이 곧 도덕감인 것이다. 그렇다면 이제 제기되는 문제는 이러한 개인적인 느낌이 어떻게 보편적인 도덕 판단을 가능하게 하는가이다. 여기서 흠은 ‘공감’을 통해 가능하다고 한다. 공감은 기제이며 이러한 기제에 관해 흠은 다음과 같이 설명한다. 어떤 것을 느끼는 다른 사람을 볼 때, 우리는 그 느낌에 대한 어떤 관념을 갖게 되며, 다음으로 그 관념은 내 안에서 생생한 느낌(이차인상)으로 바뀐다.

내가 어떤 사람의 목소리와 몸짓에서 어떤 정념의 **결과들**을 볼 때, 나의 마음은 즉시 이런 결과들로부터 이것들의 원인들로 진행하여, 그 정념에 관한 매우 생생한 관념을 형성하는데, 이것은 곧바로 정념 자체로 전환된다. 이와 마찬가지로 방식으로, 내가 어떤 감정의 **원인들**을 지각할 때, 나의 마음은 그 결과들로 진행하여, 그 결과들과 유사한 감정을 생생하게 느끼게 된다. 내가 어떤 끔찍한 수술실에 있다면, 수술이 시작되기 전이라도, 도구들을 준비하고 붕대를 정리하고 철제 기구들에 열을 가하는 일들과 환자와 보조원들에게서 보이는 불안과 우려의 온갖 표식들은 나의 마음에 커다란 영향을 미칠 것이며, 가없음

16) Hume(1978), 468-69.

과 무서움의 강한 느낌을 일으킬 것이다. 다른 사람의 정념 자체가 마음에 직접 느껴지는 것은 아니다. 다만 우리는 그것의 원인들과 결과들만을 감지할 뿐이다. 이것들로부터 우리는 그 정념을 추론한다. 결국 이런 것들이 우리의 공감을 일으키는 것이다.¹⁷⁾

위 구절에서 흄은 공감이 관념연합과 인상 연합의 이중연합(double relations of ideas and impressions)을 통해 가능함을 보여주고 있다. 예를 들어, 대수술을 준비하는 수술실의 심각한 광경을 바라볼 때, 우리는 이것에 뒤따를 결과를 예측하게 된다. 환자의 환부를 절개하는 수술이라고 가정해 보자. 이런 수술의 실제 과정을 나는 과거에 여러 번 경험을 한 적이 있다고 할 때 이러한 과거의 경험에 기초하여 나는 그것과 유사한 일이 벌어지리라고 예상할 수 있다. 이 경우에 환자의 고통스런 표정(결과)에서 그 원인인 환자의 고통느낌을 떠올린 것이니, ‘인과관계’에 의한 관념연합이 작용하였고, 그 관념이 생생함을 얻어 나의 ‘고통’이라는 (반성)인상으로 전환되는 메커니즘이 ‘공감’이라 불리는 것이다. 그리고 나의 고통의 인상(불쾌함)은 혐오와 두려움이라는 감정이 갖는 인상(불쾌함)과 연결되는데, 이때 이 연결은 인상 연합이라 할 수 있고, 이 원리는 흄이 말하듯이 오직 ‘유사’ 관계에서만 작용한다. 따라서 이 경우 ‘공감’의 메커니즘에는 관념연합원리와 인상연합원리가 이중으로 작용하였다고 볼 수 있다. 이상에서 알 수 있듯이 흄의 공감의 기제에는 느낌(feeling)이 필수적이다. 그렇다면 흄은 공감에 느낌이 왜 필수적이라고 생각했을까?

이에 대해 흄은 다음과 같이 말하고 있다.

우리는 공감의 힘과 본성을 새롭게 살펴보는 것에서 시작할 것이다. 모든 인간의 정신은 비슷한 방식으로 느끼고 작동하며, 어느 누구도 다른 모든 사람이 조금도 받아들일 수 없는 감정에 의해서 추동되지 않는다. 똑같이 울리는 여러 개의 줄들에서, 한 현의 움직임이 나머지 다른 현들에 전달되는 것처럼, 모든 감정들은 한 사람에게서 다른

17) Hume(1978), 576.

사람으로 쉽게 전달되어, 모든 인간에게서 (그 한 사람의 감정에) 상응하는 (감정의) 움직임을 얻는다.¹⁸⁾

흠에 따르면, 모든 인간의 정신은 비슷한 방식으로 느끼고 작동하게 되어 있다. 그리고 하나의 현이 울리면 같은 음을 내는 다른 현들도 이에 공명하는 것처럼, 인간의 감정 역시 타인이 느끼는 감정이 나에게 쉽게 전달되고, 그래서 나는 ‘공감’을 통해 타인의 감정을 나의 감정처럼 느끼게 되는 것이다. 우리는 나 자신의 이익(self interest)과 직결되는 것에 대해서는 직접적으로 쾌락과 고통의 감정을 느끼지만, 나 자신의 이익과 직결되지 않는 타인의 행복이나 사회의 선에 대해서도 공감을 통해서 쾌락과 고통의 감정을 느낄 수 있는 것이다.

그리고 우리 자신의 이익과 상관없는 사회의 선이나 우리 친구들의 선은 오직 공감에 의해서만 쾌락을 주기 때문에, 공감이 우리가 (정의와 같은) 모든 인위적인 덕들에 내리는 평가의 기원이라는 것이 따라 나온다.¹⁹⁾

우리는 도덕적 평가가 그 평가 대상에 상관없이 일관되기를 기대하는데, 멀리 있는 사람보다 가까이 있는 사람에게, 낯선 사람보다는 잘 아는 사람에게, 또 외국인 보다는 동포에게 더 공감한다.²⁰⁾ 비판가들에 따르면 이러한 공감의 원리는 대상에 대한 일관된 도덕적 평가를 내릴 수 없게 한다. 즉 관념연합과 인상연합에 의해 느끼게 되는 공감은 편파적이기 때문에 보편성을 요구하는 도덕의 원리로 작동할 수 없다.

이러한 반론에 대한 답변으로 흠은 도덕감의 두 번째 산출원리를 제시한다. 흠이 제시하는 도덕감의 두 번째 산출원리는 **반성(reflexion)**을 통하여

18) Hume(1978), 575-576.

19) Hume(1978), 577.

20) Hume(1978), 581.

공감으로부터 생겨난 감정을 교정하여, 자신의 이익(self interest)에서 벗어난 확고하고 **일반적인 관점(general point of view)**을 견지하는 것이다.

흠에 따르면 도덕판단은 “일반적 관점”을 포함해야 한다. 우리가 어떤 성격에 대해 그 장점을 평가할 때 우리의 특수한 이해관계나 애착을 제쳐두고 상상력을 동원해 “그들이 처해있는 특수한 상황에 우리자신을 놓아야만 한다.”²¹⁾ 여기서 일반적 관점을 갖는다는 것은 나 자신의 이익과 상관없이 평가의 대상이 되는 행위자와 아주 친밀한 느낌을 갖기를 고려하는 것이다. 때문에, 필립 머서가 주장한 것처럼 이와 같이 일반적 관점에 따라 공감을 느끼는 것은 “행위자와 가설적으로 연관된 가설적 쾌락이나 고통”과 관련된 것이다.²²⁾ 예를 들어, 역사적으로 먼 과거의 어떤 인물의 사악한 행위에 대해 도덕적 판단을 내린다고 가정해 보자. 우리는 감정전이 때문에 그의 성품에 대해 비난하는 것이 아닌데, 왜냐하면 그와 같은 일은 먼 옛날, 먼 장소에서 일어난 것이기 때문이다. 하지만 우리가 그 시대에 살았더라면 그 사람의 그와 같은 잔인함에 대해 혐오감을 느꼈을 것이라고 생각할 수 있다.

이렇게 반성을 통해 갖게 된 일반적 관점에 따라 느끼는 공감은 특수한 상황에서 이해관계에 국한되지 않고 우리가 그와 같은 상황에 놓이게 된다면, 역사 속의 인물이 한 행위도 현 시대의 우리 이웃의 어떤 사람이 한 행위만큼 강한 불승인의 감정을 일으킨다는 것이다.²³⁾ 따라서 우리의 도덕적 평가를 보편적일 수 있게 해주는 것은 가설적 시나리오에 대해 반성해 볼 수 있는 우리의 능력 때문이다. 그렇다면 이와 같은 반성 능력 탓에 우리는 제한된 공감을 확장할 수 있다고 말할 수 있다.

도덕적 반성을 통해 우리는 멀리 떨어진 사람들에 대해서도 말하느(또는 생각하느) 방식을 바꿀 수도 있다. 하지만 그와 같은 반성을 통해 그들에 관해 우리가 느끼는 방식을 크게 바꿀 수는 없다.²⁴⁾ 왜냐하면 반성이나 상상을

21) Hume(1978), 582.

22) Mercer(1972), 56.

23) Hume(1978), 584; c.f., 582.

통해 갖게 된 느낌은 우리와 직접적으로 연관되거나 이해관계가 있다고 진짜로 믿을 때 일어나는 느낌보다 상당히 약하기 때문이다.²⁵⁾ 그렇기 때문에 특수한 상황에서 이해관계에 따라 느끼게 되는 공감의 강도가 더욱 강력하며, 이러한 편파적인 공감을 교정하기 위해 공감을 확장할 필요성이 제기된다. 흄은 공감의 확장을 위해 ‘이상적 관망자’의 입장을 취할 것을 흄이 제안했다고 주장한다. 그러나 흄은 ‘이상적 관망자 이론’을 받아들이기를 거부했다. 그는 공감의 다양성에서 비롯되는 갈등을 해소하기 위해 충분히 다의적이면서도, 견고하고 접근가능하며, 모든 사람들이 일반적으로 접근할 수 있는 정보에 의존하는 그런 관점이 필요하다고 보았다.²⁶⁾

Ⅲ. 프린츠의 도덕감정론: 공감에 관한 회의주의와 도덕감정으로서 죄책감과 공분

이상에서 우리는 흄의 감성주의에서 도덕판단을 하는데 공감이 핵심적인 역할을 한다는 사실을 살펴보았다. 그러나 프린츠에 따르면 이러한 것은 잘못되었다. 그 이유는 죄책감과 분노와 같은 감정들이 도덕에 있어 주된 역할을 해 왔기 때문이다. 프린츠는 이와 같은 감정들 속에 일반적 승인의 구조가 있다고 주장한다. 이러한 맥락에서 어떤 감성주의자들은 공감을 제한적으로 받아들이면서 분노와 죄책감과 같은 감정에 토대를 둔 감성주의 이론을 발전시킨다.²⁷⁾ 공감은 특수한 행위가 특수한 경우에 그르다는 결론에 이르도록 도울지 못한다. 하지만 그러한 결론에 도달하기 위해 공감이 도덕판

24) Hume(1978), 603; c.f. Hume(1975), 229.

25) Hume(1978), 583-4, 591.

26) 흄의 ‘확장적 공감’에 관한 자세한 논의는 필자의 선행연구(2014) 참고하라.

27) 스트로슨, 기버드가 대표적인 사람이다. 이하 이 논문에서 나는 이러한 감성주의를 중심으로 논의하겠다.

단에 반드시 필수적이지는 않다고 프린츠는 주장한다.²⁸⁾

프린츠가 공감에 관해 회의론적 입장을 택하는 주된 이유는 공감외에 다른 감정적 반응들이 도덕판단에 필수적일 뿐만 아니라 충분하다고 생각하기 때문이다. 즉 도덕 판단은 감정적 토대를 갖는다. 각각의 도덕적 판단은 분노나 죄책감, 그리고 수치심과 같은 감정을 포함한다. 감정은 동기적 상태이며 이와 같은 도덕 감정들 각각은 행동적 측면을 갖는다. 분노는 공격을 조장하고, 역겨움은 회피를 조장하며, 죄책감은 보상을 조장하며, 수치심은 자기은폐를 조장한다. 보다 일반화해보면, 이와 같은 감정들은 부정적 유인가를 가지며, 부정적 감정들은 회피하도록 작동하는 것이다.²⁹⁾

어떤 행동이 죄책감을 느끼도록 만들 것이라 예상되면 우리는 그 행동을 피하고자 하게 될 것이다. 이러한 견해에 따르면 도덕적 판단은 공감이 없을 경우에도 가능하며, 죄책감과 분노와 같은 감정만으로도 많은 도덕적 행동의 동기효과를 갖는다. 따라서 남을 대신해서 느끼는 감정(vicarious feeling)이라고 정의된 공감(empathy) 때문에 우리가 그것이 필요한 사람을 대신해서 무언가를 하게 된다고 생각할 이유는 별로 없다.

나아가 승인과 불승인과 관련된 감정은 공감과 연관된 감정보다 더 큰 동기적 힘을 갖는다고 프린츠는 주장한다. 프린츠는 이에 대한 증거를 몇 가지 실험적 연구를 통해 제시한다. 분노의 경우를 고려해 보자. 경제에 관한 게임을 이용한 연구 보고에 따르면, 사람들이 화가 났을 때, 협동하지 않는 사람을 크게 처벌하는데 기꺼이 응한다고 한다. 이러한 연구는 큰 대가를 치러야 할 때, 공감은 도덕적 동기부여가 되지 않지만, 승인·불승인과 관련된 도덕감정은 훨씬 동기부여가 된다는 것을 보여준다. 죄책감도 또한 큰 동기력을 갖는다. 칼스미스(Carlsmith)와 그로스(Gross)(1969)의 연구에 따르면 무고한 사람에게 해를 가한 후의 피실험자들에게 자선단체에 기부를 위한 전화를

28) Prinz(2011), 216.

29) Prinz(2004), 173-174., 194.

걸어달라고 부탁을 하면 무고한 사람에게 해를 가하지 않은 통제 조건에 있는 피실험자들보다 세 배나 더 많은 전화를 걸었다.³⁰⁾ 이러한 연구들은 죄책감이나 분노와 같은 감정이 도덕적 동기부여에 주된 역할을 하며 공감은 도덕적 동기부여와 관련하여 주된 역할을 하지 않는다는 것을 제안한다고 프린츠는 주장한다. 승인과 불승인과 연관된 감정들을 포함하여 다른 감정들도 더 큰 효과가 있다. 이렇게 보면 공감이 도덕적 행동에 필수적이라는 가정은 지지하기 어렵다고 프린츠는 주장한다.³¹⁾

프린츠는 흠으로부터 도덕적 판단이 본질적으로 승인·불승인의 표명이라는 것을 받아들인다. 그러나 프린츠에 따르면 흠이 말한 도덕적 옳고 그름을 대신하는 것으로서 승인·불승인 또한 2차 레벨의 감정에 불과한 이상 그것은 규범성에 관해 말해주지 않는다.³²⁾ 왜냐하면 그와 같은 승인이 정확하다(옳다)는 것을 우리가 알 길이 없기 때문이다. 따라서 감성론자들은 도덕적인 옳고 그름이라는 판단의 토대를 찾는데 있어 어려움에 봉착하게 된다. 그렇다면 도덕적인 옳고 그름의 토대는 어디에 있는가? 프린츠는 이에 대한 답을 그의 구성적 감성주의에서 제시한다.

그의 구성적 감성주의는 상대주의를 옹호하고 있다. 그에 따르면 만일 어떤 사람이 승인하고 다른 사람들은 불승인한다면, 무수하게 양립 불가능한 진리가 있을 수 있다. 그에 따르면 개별적 진리는 시간과 상황에 따라 상대적 입장으로 바뀔 수 있다. 유사한 생각을 도덕적 문제에 적용할 수 있는데, 프린츠는 강조하길, 상대주의로부터 도덕적 담론이 무익하다는 결론이 도출되는 것은 아니라고 주장한다. 왜냐하면 프린츠에 따르면, 도덕이란 것은 보편적 능력으로부터 구성되는데, 그와 같은 보편적 능력으로서 기본감정이

30) 이 예는 프린츠가 Fehr and Gächter(2002)의 연구보고에 따라서 사용한 예이다. Prinz(2011), 221.

31) Prinz(2011), 221

32) Jesse Prinz, *The Emotional Construction of Morals*(Oxford: New York: Oxford University Press, 2007), 207.

있기 때문이다. 그리고 이러한 기본감정을 통해 문화에 맞는 복합감정을 구성할 수 있고, 문화에 맞는 도덕규칙에 따라 복합감정으로서 도덕감정이 구성될 수 있다. 프린츠에 따르면 우리가 갖는 보편적 능력 중 어떤 감정은 도덕 감정이고 어떤 감정은 그렇지 않다. 이를 보여주기 위해 프린츠는 우선 ‘화(anger)’를 예로 든다.³³⁾ 어떤 이들은 ‘화’라는 감정은 도덕적인 것을 어긴 어떤 일에 대한 판단과 관련된다고 주장한다. 그러나 프린츠에 따르면 ‘화’는 도덕과 무관한 것들과 관련되기도 한다. 어떤 것들은 도덕적으로 그른 것과 무관하면서도 우리를 거슬리게 한다. 내가 길을 지나가다 돌부리에 발가락을 채었을 때 나는 화가 날 수 있다. 이와 같은 것은 분명 도덕과 무관한 화이다. 이에 반해 도덕적 분노는 어떤 도덕적 규범, 특별히 해를 입히는 것과 관련된 규범을 어겼을 때 일어나는 공격성의 화라고 말해질 수 있을 것이다. 그러나 감정의 차원에서 보면 도덕과 무관한 화와 도덕적 분노와 관련된 우리의 신경생리학적 상태는 유사할 것이다.

도덕이 기본감정과 같은 보편적 능력으로부터 구성된다고 해서 도덕이 본유적으로 존재하는 도덕 감정에서 비롯되는 것은 아니고 도덕과 무관한 기본감정의 복합물인 도덕 감정에서 비롯된다고 프린츠는 주장한다.³⁴⁾ 예컨대, 경멸은 노여움에 역겨움을 더한 것이고, 전율감은 기쁨에다 공포를 더한 것이다. 죄책감은 나의 죄나 범법 행위에 관한 생각에다 슬픔이란 감정을 보탠 것이라 볼 수 있다. 이러한 주장은 플렛칙의 정서환 개념을 통해 보다 분명해 진다. 플렛칙은 기본색들을 섞어서 새로운 색들을 만들 수 있는 색상환의 개념을 본떠서 소위 정서환을 구성하였다. 정서환의 각 위치에는 기본적인 정서들이 배열된다. 이러한 정서환 내에서 두 가지 기본 정서의 통합은 쌍이라 칭한다. 의미상으로 가까운 정서들끼리의 통합은 일차적 쌍이라 하고, 하나

33) Jesse Prinz, ‘The Moral Emotions’, in *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*, ed. by Peter Goldie(Oxford University Press, 2009), 535.

34)Prinz(2007), 292.

건너 있는 정서들끼리의 통합은 이차적 쌍이라고 한다. 이러한 도식에 근거하면, ‘사랑’은 서로 접해 있는 즐거움과 수용이라는 두 기본 정서의 일차적 쌍이라 할 수 있고, 죄책감은 수용을 사이에 두고 서로 떨어져 있는 즐거움과 공포라는 두 기본 정서의 이차적 쌍이라 할 수 있다. 두 기본 정서들이 서로 떨어져 있을수록 그들 간의 통합이 일어날 가능성은 낮아진다. 만일 것처럼 동떨어진 정서들 간의 통합이 일어나면 갈등이 발생할 확률이 높아진다. 공포와 놀람이라는 두 정서는 서로 인접해 있고, 이들 간의 통합은 ‘경악’이라는 보다 고차적인 형태의 정서를 유발한다. 반면 즐거움과 공포는 수용을 사이에 두고 서로 떨어져 있으며, 그러므로 이들 간에 완전한 통합은 불가능하다. 이로 인해 갈등이 발생하고 이는 죄책감이라고 하는 정서의 근본적인 원인을 제공한다.³⁵⁾

죄책감과 수치심은 도덕 감정으로 보인다. 왜냐하면 우리가 그것들을 도덕적 영역 바깥에서 잘 말하지는 않기 때문이다. 그러나 프린츠는 이 두 감정조차도 도덕과 무관한 감정에서 유래했다고 주장한다. 그에 따르면 수치심은 당혹감을 꺼리는 형태라 말해질 수 있다. 프린츠는 죄책감은 슬픔과 관련된다고 주장한다. “우리는 우리가 속한 집단의 어떤 사람이 당한 해에 관해 슬퍼한다. 왜냐하면 그러한 사실은 결속감을 저해하기 때문이다. 죄책감은 우리가 야기한 해를 통해 일어나게 되는 슬픔에 대해 우려하는 것이기도 하다.” 프린츠는 죄책감과 수치심이 비도덕적인 원천에서 오는 것이라면 그것은 때때로 비도덕적 맥락에서 일어나는 것이라고 생각해도 된다고 주장한다.³⁶⁾ 만일 프린츠의 이와 같은 주장이 옳다면 우리는 다음과 같이 질문할 수 있다. 즉 만일 어떤 감정도 내적으로 도덕과 연결되어 있지 않다면, 무엇이 어떤 감정을 도덕적으로 만드는가? 프린츠는 이에 대해 분명한 답을 제시하지 못하고 있다. 나는 이하 이 논문에서 죄책감과 공분의 친사회적 기능을 통해

35) 조셉 르두, 『느끼는 뇌』, 최준식 옮김, 학지사, 156쪽 참조.

36) Prinz(2009), 535.

이에 대한 답을 제시해 보고자 한다.

IV. 현대 흄주의의 도덕감정론: 스트로슨과 기버드의 반향적 감정

스트로슨과 기버드에 따르면 도덕판단은 ‘반향적 태도(reactive attitude)’를 통해 가능하다. 반향적 태도라는 용어는 스트로슨이 그의 논문 “자유와 분개”에서 소개한 것으로 이것을 통해 그는 현대 자유의지 논쟁에 혁명적인 공헌을 했다.³⁷⁾ 스트로슨에 따르면, 인간은 특별히 감정에 토대를 두고 자연적으로 상호교류를 한다. 스트로슨은 이러한 감정을 반향적 태도로 보았다. 스트로슨에 따르면 감사, 분개, 공분과 승인, 수치심과 죄책감, 후회와 용서 그리고 자부심, 사랑 등이 반향적 태도에 속한다. 그와 같은 태도는 사람들이 상호작용할 때 서로를 어떻게 대우하고 배려하는지에 대해 민감함을 말해 줄 뿐만 아니라 그와 같이 대우하고 생각하는 것이 기본적으로 선한의지를 반영한다는 점에서 그것은 규범적 요구를 반영한다. 스트로슨이 말하듯이, 우리는 사람들이 서로 교류할 때 선한의지를 드러내는지, 사랑을 표시하는지, 존경을 표시하는지, 아니면 경멸을 표하는지, 무관심을 표하는지 악의를 표하는지에 대해 엄청나게 신경을 쓴다. 그리고 우리는 우리 자신이 그와 같이 대접을 받는지에 관해서도 신경을 쓴다. 예컨대, 어떤 사람이 부당하게 비참히 대우받고 있다면 공분을 느낄게 될 것이다. 우리는 타인들이 그와 같은 대우의 수혜자이고 우리가 가해자이면 수치심과 죄책감을 느끼는 경향이 있다.

우리는 칭찬, 비난, 처벌과 보상과 같은 반향적 태도를 통해 타인의 행위에

37) P. F. Strawson, ‘Freedom and Resentment’, in *Studies in the Philosophy of Thought and Action*, ed., P. F. Strawson(London: Oxford University Press, 1968), 71-96.

개입함으로써 결과적으로 그들이 자신의 행위나 태도에 대해 “책임질 수 있는 행위자”가 되게끔 한다. 그렇다면 무엇이 사람들로 하여금 책임을 지기에 적합하게 만드는가? 무엇이 우리의 반향적 태도에 대한 적절한 목표가 되게끔 만드는가? 우리가 그들을 책임 있는 행위자로 대우하는 것이 적절하기 위해 그들은 어떤 성질을 소유해야만 하는가? 스트로슨은 말하길, “반향적 태도는 사람들이 서로에게 가지는 선한 의지 또는 나쁜 의지 또는 무관심에 대한 태도로서 본질적으로 자연적인 인간 반응이다.” 스트로슨은 반향적 태도를 “개인적(personal), 남을 대신한(vicarious) 그리고 자기 자신에 대한 반향적(self-reactive) 태도”라는 세 가지 범주로 구분하면서, 도덕적 반향적 태도는 개인적 또는 자기 자신에 대한 반향적 태도가 아니라 남을 대신해서 갖는 태도(vicarious reactive attitude) 즉 도덕적 의분이나 불승인과 같은 것이라고 생각한다.³⁸⁾

이하 나는 이 논문에서 도덕감정으로서의 반향적 감정의 친사회적 기능을 밝히기 위해 반향적 태도에 관한 스트로슨의 분류에 수정을 가해서 남을 대신한(vicarious), 자기 자신에 관한(self-reactive) 반향적 태도에 집단적인(collective) 반향적 태도를 더 추가해서 세 가지 범주를 제안하고자 한다. 자기 반향적 태도란 우리가 다른 사람과 우리자신을 어떻게 다루는지에 관한 반응으로서 우리자신으로 향해있는 태도이다. 예를 들면, 죄책감은 우리자신의 행위에 대한 반응이다. 죄책감은 우리가 다른 사람과 우리자신을 어떻게 대하는지에 대해 반응하는 것으로서 우리자신을 향하는 태도이기 때문에, 예컨대, 미국의 한 시민으로서 반전주의자는 그의 정부의 이라크 전쟁 참전에 대해 죄책감을 느낄 수 있다. 왜냐하면 그는 그가 속해있는 집단(미연방공화국)의 구성원이기 때문에, 그 정부의 행동에 대해 옳지 않다고 믿음에도 불구하고 그 정부의 그와 같은 행동을 미국 국민으로서 간접적으로 용인했기 때문에, 즉 그가 막지 못했다는 것 때문에, 죄책감을 느낄 수

38) Strawson, Ibid., 70-71.

있다. 나아가 그 사람은 이라크 전쟁의 희생자들을 대신한 태도인 남을 대신한 느낌(vicarious feeling)으로서 분개(resentment)와 의분(indignation)을 느낄 수 있다. 죄책감을 느끼는 것은 자기 평가와 관련되기 때문에, 다음과 같은 질문이 제기된다. 도덕감이나 반향적 태도를 명제적 내용이 없는 단순한 느낌으로 봐야하는지, 또는 그와 같은 것을 반드시 믿음과 같은 일종의 인지적인 것으로 보아야 하는지 하는 의문이 제기될 수 있다. 우리는 이에 관한 해답을 다음 장에서 살펴보기로 하고 그 전에, 반향적 감정에 관한 앨런 기버드의 이론을 살펴보기로 하자.

기버드에 따르면, 죄책감의 기능은 여러 종에 걸쳐 존속해 왔으며, 다른 사람들의 분노에 민감함으로써 느끼게 되는 감정이라고 말할 수 있다. 도덕적 평가 속에 우리의 느낌(feeling)을 포함시킬 수 있다면 기버드의 이론은 죄책(guilt)을 죄책감(guilt feeling)으로 말할 수 있을 것이다. 그렇게 되면 죄책감이 라는 그 느낌의 정당성을 어떻게 말할 수 있는가? 여기서 두 가지 질문이 가능하다. 즉 1) 죄책의 느낌과 2)그것의 승인(endorsement)의 문제에 관한 질문이 그것이다. 느낌이 승인된다는 것은 그와 같은 느낌을 가지는 것을 허용하는 규범을 받아들인다는 것이라고 기버드는 제안한다.³⁹⁾ 그렇다면 이러한 입장에서 ‘규범’이란 어떤 것인가? 이 질문에 답하기 위해 기버드는 옳고 그름이라는 개념이 어느 정도 문화적인 특수성을 갖는다고 본다.

어떤 사람이 도덕적으로 그르다는 것은 그가 어떤 행위를 한 것에 대해 죄책감을 느끼고, 다른 사람들이 그에게 분노를 느끼는 것이 정당할 때 오직 그때 이다.⁴⁰⁾

여기서 기버드는 합리적이다(정당하다)는 것과 타당하다(make sense)를

39) 도덕적 평가에 관한 진화론적 입장을 옹호하는데 있어 기버드는 규범적 판단이 명제적이라는 견해를 거부한다. 그 이유는 우리의 감정을 표현하는데 있어, 그와 같은 평가적 판단으로서의 감정은 참 또는 거짓과 무관하기 때문이다.

40) Gibbard, Ibid., 42.

동의어로 사용하고 있다. 이러한 점에서 나는 기버드를 따를 것이다. 기버드가 사용하는 “합리적”이란 의미는 다음과 같다. 즉 죄책은 죄책과 관련된 규범의 승인(endorsement)의 문제이다. 여기서 기버드는 규범이 다음과 같은 물음을 통해서 이해되어야 한다고 주장한다. 즉 “행위자가 그가 행위를 한 것에 대해 죄책감을 느끼고, 타인들이 그에게 분노를 느끼는 것이 타당한 그러한 상황이 있는가?”⁴¹⁾

기버드의 입장을 이렇게 이해했을 때, 죄책은 역사적으로 분노에 대한 적응반응이었던 기제를 말한다. 그것은 갈등보다는 사회집단 간의 상호조정을 가져와서 화해하게 만든다. 적대적 반응을 하는 동물들과 달리 인간은 화해라는 결과를 가져 오기 위해 타인의 분노를 달래고자 한다. 죄책감은 이와 같은 방식으로 진화해 왔다. 이와 같은 설명이 갖는 문제점은 왜 죄책감과 분노라는 감정이 꼭 대응적이어야만 하는지가 분명치 않다는 점이다. 기버드는 죄책감을 느끼는데 있어 옳고 그름의 기준은 반응의존적인 것을 제안한다. 왜냐하면 우리는 타인들이 우리에게 대해 화를 내는 것이 정당화되는 많은 상황에서 죄책감을 느끼기 때문이다. 기버드에 따르면, “죄책감은 분노를 달래기를 목표로 하며 그것은 분노를 통제하는 규범과 동일한 규범을 통해 지배된다는 점”⁴²⁾에서 죄책감과 분노를 대응적인 감정으로 가정해야만 했던 것 같다. 따라서 어떤 행위가 그러다고 판단하는 것은 죄책감과 분노가 승인된다고 생각하는 것이다. 이와 같은 상호성을 포기하면 기버드의 적응반응 이론은 어려움에 봉착하게 된다.

41) Ibid., 53.

42) Ibid., 139.

V. 집단의 반향적 태도: 죄책감과 공분의 친사회적 기능

이상에서 살펴 본 바와 같이 기버드는 타인과 자기자신과의 반향적 태도에 주목했다. 그러나 우리는 집단을 향한 반향적 태도 또한 가질 수 있다. 그래서 다음과 같이 말할 수 있다.

어떤 집단 X는 어떤 상황 C에서
 타인들이 그 그룹X에 대해 분노를 느끼는 것이 적절할 때(make sense)
 그 그룹X의 구성원들이 죄책감을 느끼고,
 그 집단 X는 행위 F를 한 것에 대해 도덕적으로 비난받을만하다

이를 위해 최근 국제사회로부터 공분을 사고 있는 집단의 과오에 대한 예를 살펴보기로 하자. 2014년 7월, 8월 이스라엘의 가자침공, 가자지구 봉쇄, 가자전쟁과 민간인 폭격, 서안지구에서의 식민정책 강화는 국제사회의 공분을 사고 있다. 생활에 필요한 물품은 이스라엘에 의해 철저히 통제된 상태에서 제대로 피할 곳도 없는 곳에 무차별적으로 폭격을 가한 이스라엘에 대해 우리는 ‘분노’라는 반향적 태도를 갖는다. 앞서 지적했듯이 반향적 태도는 상호적(reciprocal)인 것이기 때문에, ‘우리’의 태도에 대응하는 상대도 반향적 태도를 가지고 있다고 보아야 한다.

혹자는 다음과 같이 질문할 수 있을 것이다. 집단이 우리의 도덕감의 적절한 대상이 되기 위해서는 집단 자체도 반향적 태도를 가질 수 있어야만 하는가? 톨레슨(2003)에 따르면 집단도 반향적 태도를 가질 수 있다. 톨레슨에 따르면 인간의 규범적 역량은 규범에 대한 이해와 관련되며, 이와 같은 이해는 집단 구성원 개개인의 능력을 통해 이해될 수 있다. 그렇다면 집단의 규범적 역량은 개개인이 드러낼 수 있는 성질로서 이와 같은 성질은 톨레슨에 따르면 감성(sentiment)이다. 선한 의지 또는 악한 의지를 드러낸다는 것은 특정한 감성을 갖고 있다는 것을 전제하며, 톨레슨에 따르면 집단도 그 구성원 개개인

의 감성 표현을 통해 집단의 반향적 태도를 가질 수 있다고 본다. 왜냐하면 집단이 도덕감의 대상이 되기 위해서는 그들 스스로가 반향적 태도를 가질 수 있어야만 하기 때문이다.⁴³⁾

톨레슨의 입장을 받아들여 나는 집단의 반향적 태도가 있을 가능성을 검토해 보고자 한다. 집단적 죄책감은 집단의 구성요소인 어떤 사람이 그 집단이 행한 행위에 반응하는 태도이다. 만일 어떤 집단이 사악한 행위에 책임이 있다면, 그들은 그들을 향한 타인들의 분노나 분개에 대해 책임이 있는 것이며, 만일 그와 같은 태도가 집단과 우리와의 상호작용 속에서 표명되는 것이라면 우리는 도덕적 책임을 집단에게도 귀속시킬 수 있을 것이다. 집단에 대한 우리의 반향적 태도가 개인들 차원에서 이루어지는 것과 동일한 특징을 갖고 이루어진다면 다음과 같은 질문이 가능하다. 즉 어떻게 집단이 그 자체로 느낄 수 있는가? 최근에 마거릿 길버트(2000)는 집단의 양심의 가책에 대해 다음과 같이 말한다.

A라는 행위에 대해 그룹 G의 구성원들이 단체로서 양심의 가책을 느끼는 것에 공동으로 연루될 때(jointly commit) 오직 그 때 양심의 가책을 느낀다.⁴⁴⁾

길버트에 따르면, 집단의 양심은 통합된 주체(a unified subject)로서 양심의 가책을 표현하는 공동 기능 같은 것이다. 자신을 그 집단의 부분으로 간주하는 개인들은 행동과 발언을 통해 그와 같은 통합된 주체를 형성하는데 참여할 것이다. 그러나 길버트가 부딪히는 어려움은 그와 같은 양심의 가책을 느낄 때, 그러한 느낌의 현상적 특징을 설명하는 것이다. 왜냐하면 집단은 자연적 신체(natural body)를 갖지 않기 때문에, 한 개인이 양심의 가책과 죄의 가책을

43) D. P. Tollefsen, 'Participant Reactive Attitude and Collective Responsibility', *Philosophical Explorations*, Vol. 3(2003), 220.

44) M. Gilbert, *Sociality and Responsibility*(Maryland: Rowman & Littlefield, 2000), 135.

느낄 때와 같은 현상적인 느낌의 주체라고 말하기는 어려울 것이기 때문이다. 그러나 이러한 것은 극복할 수 없는 어려움은 아닌 것 같다. 왜냐하면 기업이나 여타의 집단이 도덕적으로 책임을 지는 것은 집단 구성원들이 타인에 대한 적절한 반향적 태도를 가지는 것이고, 반향적 태도는 신체적 증상을 갖는 기본감정에 뿌리를 두고 있기 때문에 현상적 느낌을 설명할 수 있다. 예컨대 공분(indignation)이라는 우리의 반향적 태도는 위협이나 공격을 받을 때 일어나는 현상적 특징을 갖는 화(anger)라는 기본 감정(basic emotion)에 뿌리를 두고 있다. 화는 적응반응의 상태다. 그 이유는 프린츠가 말한 것처럼 “우리가 희생양 만들기에 감정적으로 반응했을 때, 분노 반응은 자연적인 것이며, 그와 같은 감정은 위협에 대처하도록 심장 박동과 호르몬의 변화 그리고 얼굴표정의 변화와 함께 현상적 느낌을 갖기” 때문이다. 그렇다면 분노 또는 공분의 감정에 상호적인 죄책감도 현상적 느낌을 갖는다고 말할 수 있는가? 프린츠는 다음과 같이 말한다.

“아마도 죄책감이라는 감정은 눈을 내리깔고 턱이 아래로 처지는 얼굴 표정으로 나타날 것이다. 죄책감을 느낄 때 보다 더 원초적인 감정인 당혹이라는 것으로부터 차용한 얼굴 붉어짐의 경우도 있을 수 있다. [...] 도덕적 감정은 우리로 하여금 행위를 하도록 자극하는 것이라고 일반적으로 믿어진다. 미적인 감흥은 뼈 속 깊이 파고드는 찌릿한 느낌으로 말할 수 있을 것이다. 지적인 감정은 놀람이나 즐거움과 중복될 수 있고 거의 확실히 신체적 징표를 갖는다.”⁴⁵⁾

VI. 결론

집단의 과오에 대한 반응으로서 분노 또는 공분이 일어날 수 있고, 이에

45) Prinz, 'Embodied Emotions', in *Thinking about Feeling*(Oxford University Press, 2004a), 50.

대한 반향적 태도로서 죄악을 저지른 그 집단의 구성원들이 표현할 수 있는 감정 즉, 죄책감이 일어날 수 있다. 이와 같이 집단의 반향적 태도가 집단의 마음에 관한 하나의 모델이 될 수 있다. 그리고 이러한 상호간의 감정적 표현인 집단의 반향적 태도가 도덕감을 구성한다고 말할 수 있을 것이다. 그 집단의 어떤 구성원 개인이 자신의 집단의 과오에 대해 느끼는 감정 즉 죄책감을 우리는 자기 반향적(self-reactive)태도라 부를 수 있고, 다른 집단이 범한 과오에 대해 우리의 반향적 태도인 분노 또는 공분은 남을 대신해서 느끼는 태도(vicarious reactive attitude)라고 말할 수 있을 것이다.

앞서 살펴 본 길버트의 복수주체 이론은 인지주의인 반면, 반향적 태도이론은 비인지주의 이론이라 할 수 있다. 그 이유는 다음과 같다. 즉 죄책감에 대한 자기 평가는 믿음과 같은 인지적인 것에 연루 된다고보다 자신의 감정에 대한 스스로의 고차 승인(a higher-order endorsement)이기 때문이다. 우리가 평가적 판단을 할 때, 그와 같은 판단은 감정이 아니라 감수성(sentiment)이다. 그와 같은 감수성은 “성향(disposition)이다.”⁴⁶⁾ 감정과 감수성은 둘 다 대상을 표상한다는 점에서 유사하지만, 그 둘은 서로 다른 대상을 갖는다는 점에서 다르다. 예컨대, 감정(emotion)인 공포(fear)는 ‘위험’ 표상을 대상으로 갖지만 -즉 우리는 위험이라는 형식적 대상⁴⁷⁾에 대해 공포를 느끼지만- 감수성(sentiment)은 그 감정에 대한 2차 감정으로서 감정에 대한 자기승인이라 할 수 있다. 따라서 공포 감정에 대한 감수성은 ‘두려움(fearfulness)’이 된다. 감정과 감수성의 관계에 대해 말하면 다음과 같다. 즉 사자(구체적 대상)를 보고 ‘위험하다’고(danger) 표상함으로써 공포를 느끼는(fear) 감정에 대한

46) Prinz(2007), 84.

47) 형식적 대상은 중세 스콜라 철학의 용어로 안토니 케니(1963)가 감정에 적용한 말이다. 케니에 따르면, 어떤 감정의 형식적 대상에 대한 기술은 믿음(belief)과 관련된다. 즉 공포를 느끼기 위해서는 어떤 것이 위험하다고 우리는 믿어야만 한다.(A. Kenny: 1963, p. 189) 그러나 최근 많은 사람들은 감정의 형식적 대상은 믿음이라기보다 속성이라고 본다. 예컨대 드 수자에 따르면, “공포의 형식적 대상은 감정의 적절성을 규정할 수 있는 규범으로서 ‘위험성’이라 할 수 있다.”(R. De Sousa: 2002, 251)

고차 승인인 감수성은 두려움(fearfulness)이다. 왜냐하면 사자에 대한 공포(fear)는 두려워할 만한(fearful) 것이기 때문이다.⁴⁸⁾ 프린츠에 따르면 평가적 개념은 감정을 표현하는 것이 아니라 감수성을 표현한다는 것과, 감정은 1차 승인·불승인인 반면, 그 감정과 관련된 감수성은 그 감정에 대한 고차승인·불승인을 야기하는 어떤 성향(disposition)으로 간주해야 한다는 것이다. 프린츠의 도덕 감정론을 받아들여, 나는 죄책감을 고차 태도(a higher-order attitude)로 보고자 한다. 우리는 고차태도 때문에 우리의 감정적 상태를 도덕감과 동일시 할 수 있다. 이러한 것을 받아들이면, 특별한 경우에 우리의 반향적 태도는 도덕적 책임을 적절히 귀속시킬 수 없을 수도 있다. 예컨대, 우리는 부적절한 반향적 태도를 느낄 수 있는데, 그 이유는 우리가 행위자의 의도나 마음의 상태에 관한 부정확한 믿음을 가질 수 있기 때문이다. 유사하게, 우리는 때때로 어떤 승인과 불승인의 감수성도 느끼지 않을 수도 있다. 하지만 만일 우리가 행위자의 성품과 행위에 대한 충분하고 적절한 정보를 갖는다면 그와 같은 감수성을 느낄 수 있을 것이다.

이제 남을 대신해서 느끼는 반향적 태도(vicarious reactive attitude)인 공분 또는 의분(indignation)이 어떻게 일어날 수 있는지에 관해 살펴보도록 하자. 2014년의 세월호 참사의 경우 대한민국의 또는 전 세계 다른 나라의 한 시민으로서 희생자를 대신해서 의분을 느낄 수 있다. 이 경우 우리의 도덕적 평가의 대상은 선박업체와 관련된 사람들 그리고 구조의 의무를 충실히 하지 않은 해경, 더 나아가 도망간 선장보다 무능한 정부 등이라 볼 수 있다. 이러한 것은 남을 대신해서 느끼는 반향적 태도인데, 그러한 태도는 타인에게 가해진 악한 행위에 대한 반응으로서 우리가 느낄 수 있는 태도이다. 의분은 부정의를 대하는 감정이다. 여기서 혹자는 의분은 현상적 느낌과 관련이 없다고 반론을 제기할 수 있을 것이다. 그러나 의분은 위협이나 공격에 대해 일어나는 것과 관련된 감정인 화(anger)라는 기본감정에 뿌리를 두고 파생된

48) Prinz, Ibid. 101.

것인 탓에 간접적으로 현상적 느낌과 관련된다고 우리는 말할 수 있을 것이다. 프린츠가 지적했듯이, “우리가 희생자를 대신하여 분노할 때, 분노반응은 자연적이다. 왜냐하면 화라는 감정은 위협에 대처하게끔 진화해 온 것이고, 우리로 하여금 공격하도록 경향 지워진 것이기 때문이다.”⁴⁹⁾ 화(anger)와 공분(indignation)은 신체적 차원의 감정적 반응에 있어서는 유사하지만 그림에도 화와 다르게 공분 또는 의분의 경우에는 반드시 부정의(injustice)와 관련된 것이다.

이상에서 나는 먼저 공감에 도덕에 필수적인지에 대해 고찰해 보고 반드시 필수적이지 않다는 연구들을 살펴보았다. 이를 통해 공감 없이도 승인·불승인에서 비롯되는 도덕 감정을 통해 충분히 도덕적 판단을 내릴 수 있음을 보였다. 왜냐하면 죄책감, 수치심 그리고 공분과 같은 감정에 일반적 승인의 구조가 있기 때문이다. 나아가 나는 이와 같은 도덕감정의 친사회적 기능을 집단감정을 통해 보여주고자 했다. 집단감정 중 집단적 죄책감과 공분을 통해 이를 증명하고자 했다. 집단의 도덕감정 이론을 고찰하는데 있어 길버트의 인지주의 모델을 거부하고 프린츠의 비인지주의 모델을 옹호하고자 했다. 이를 집단의 감정인 집단의 죄책감과 공분을 통해 보여주었으며, 이러한 감정을 반향적 태도로 보기를 제안했다. 이와 같은 감정의 발현은 인간 본성에서 비롯되는 자연적인 것이다. 그것은 인간 본성에 주어진 것이기도 하며 규약과 관습에 따라 다양할 수도 있다.

49) Ibid., 70.

참고문헌

- 소병일(2014), 『공감과 공감의 윤리적 확장에 관하여: 흄과 막스 셸러를 중심으로』, 『철학』, 119권, 한국철학회, 197-225.
- 양선이(2011), 『공감의 윤리와 도덕규범: 흄의 감성주의와 관습적 규약』, 『철학연구』, 철학연구회. 제 95집. 153-179
- 양선이(2014), 『흄의 도덕감정론에 나타난 반성개념의 역할과 도덕감정의 합리성 문제』, 『철학』, 한국철학회. 제 119집. 55-87.
- Blair, R. J. R.(1995), 'A Cognitive Developmental Approach to Morality: Investigating the Psychopath', *Cognition* 57: 1-29
- Coplan A. and Goldie P.(2011), *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*, Oxford University Press.
- D'arms J. and Jacobson, D.(2009), 'Demystifying Sensibilities: Sentimental Values and the Instability of Affect', in *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*. ed. by Peter Goldie. Oxford University Press.
- De Sousa, R.(1987) *The Rationality of Emotion*, Cambridge, Mass., London: IT Press, 543-51.
- Fehr, E. & Gächter, S. (2002) 'Altruistic Punishment in Humans', *Nature* 415: 137-40.
- Gibbard, Allan(1990), *Wise Choices, Apt Feelings*, Cambridge. Mass.: Harvard University Press.
- Gilbert, M.(2000), *Sociality and Responsibility*, Maryland: Rowman & Littlefield.
- Hume, David(1975), *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, ed. by L.A. Selby-Bigge. 3rd edition Oxford: Oxford University Press.
- _____ (1978), *A Treatise of Human Nature*, ed by L.A. Selby-Bigge. 2nd edition. Oxford: Oxford University Press.
- Mercer, P.(1972), *Sympathy and Ethics*, Oxford: Oxford University Press.
- Prinz, J.(2004a), 'Embodied Emotions', in *Thinking about Feeling*, Oxford University Press
- _____ (2004b), *Gut Reactions: A Perceptual Theory of Emotion*, Oxford University Press.

_____ (2007), *The Emotional Construction of Morals*, Oxford University Press.

_____ (2010), 'For Valence', *Emotion Review*, Vol. 2. No. 1. 5-13.

_____ (2011), 'Is Empathy Necessary for Morality?', in Coplan A. and Goldie P. ed.,
Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives, Oxford University Press.

Strawson, P.F.(1982), 'Freedom and Resentment', reprinted in G. Watson, ed., *Free Will*,
Oxford: Oxford University Press.

Tollefsen, D. P.(2003), 'Participant Reactive Attitude and Collective Responsibility',
Philosophical Explorations, Vol. 3.

Yang, Sunny(2009), 'The Appropriateness of Moral Emotion and Humean Sentimentalism',
The Journal of Value Inquiry 43: 67-81.

Abstract

According to Hume's moral sentimentalism, sympathy is an essential precursor to moral judgement. My aim in this paper is to shed some light on the pro-social aspect of moral emotion by advancing the idea that the emotions involved in approbation and disapprobation may have greater motivational force than the emotions associated with sympathy(empathy).

I first of all examine whether sympathy is necessary for morality and show that sympathy is not a precondition for moral judgment. I argue that moral emotions brought about by approbation and disapprobation without sympathy constitute our moral judgment. Furthermore, I maintain that one can advance a sentimentalism based on such emotions as anger and guilt, while giving only marginal import to empathy. I show the pro-social function of moral emotion by focusing on collective emotion such as collective guilt and indignation.

I reject Margaret Gilbert's cognitive model of collective guilt and defend Jesse Prinz's non-cognitive model. I call collective guilt and indignation in the non-cognitive model 'reactive attitude'. I argue that the manifestations of these emotions are part of the given framework of human nature. They may vary with local conventions and customs.

【Keywords】 Sympathy, Hume, Reactive Attitude, Guilt, Indignation

논문 투고일: 2014. 10. 8

심사 완료일: 2014. 10. 17

게재 확정일: 2014. 10. 17