성격과 덕 윤리학

이 태 수*

【요약】

이 논문에서 필자는 덕 윤리에 대해 제기된 가장 치명적인 비판의 타당성을 검토했다. 이 비판은 20세기 후반부터 활발해진 덕 윤리의 논의에 대하여 회의적인 시각을 가지고 있는 진영을 대표해 하만이 제기한 것이다. 하만의 비판은 덕 윤리의 이론적 토대를 이루는 핵심 개념인 '성격'이 학문적으로 타당하게 쓰일 수 없다는 주장에 근거하고 있다. 즉 사회심리학 분야의 대표적인 두 실험, 밀그램의 실험과 사마리아인 실험에 의해 성격 개념이 지시하는 것이 아무것도 없는 허구에 불과하다는 사실이 입증되었다는 것이다. 그러나 하만의 주장은 문제의 두 실험 결과에 대한 잘못된 해석에 기반하고 있다. 필자는 그의 해석이 인간의 행동을 결정하는 외적 요인인 상황과 내적 요인인 성격이 단적으로 직접 충돌한다는 잘못된 전제에서 출발하고 있다는 점을 지적했다. 이런 잘못된 해석에 기반하고 있기 때문에 그의 비판은 성격 개념의 학문적 타당성을 부인하는 논변으로서 효력을 가질 수 없고 나아가 덕 윤리학의 토대를 흔들 만큼 강력한 공격이 될 수 없다는 것이 필자의 결론이다.

【주제어】 성격, 성향, 덕, 덕 윤리, 사회심리학

---

* 인천대학교

** 이 논문은 2014년 정부(교육부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2014S1A5B8063466). 이 논문의 핵심 주제는 2015년 중점 연구소 사업을 주관한 인제대 인간, 환경, 미래 연구원에서 개최된 전문가 강연에서 성격 장애의 치료에 관한 김율리 교수(인제대)의 발표에 이은 토론에서 쟁점으로 제기된 문제였다. 당시 김 교수의 발표에 대한 논평을 맡은 강성훈 교수(서울대)가 성격 부재론의 문제 제기를 하면서 성격 개념에 대한 좀 더 심화된 논의의 필요성이 부각되었다. 이 논문의 내용은 그 논의의 중간 결산이라 할 수 있다.

'성격'은 우리들에게는 아주 친숙한 일상 언어의 어휘다. 이 어휘는 심리학과 같은 전문적인 학문분야의 인증이 아닌 생활 세계의 오랜 지혜가 부여한 효력이 인정되고 널리 통용되어 왔다. 한마디로 소위 통속심리학folk psychology의 개념 틀에 소속된 용어인 것이다. 통속심리학은 비록 '학'자가 들어가 있는 명칭으로 불리지만 수식어 '통속通俗'을 통해 그것에 소속된 개념 틀은 전문가가 아닌 일반인folk용이라는 점에 오해의 여지가 없게 해주고 있다.

그러나 통속심리학 개념 틀의 어떤 부분은 보통 사람들의 일상적인 이해 지평을 넘어 학문 세계에서도 그 쓸모가 인정되기도 했다. 성격이란 개념이 바로 그런 부분의 예다. 그 개념의 학문적 쓸모를 알아본 최초의 학자는 아리스토텔레스이다. 그의 윤리학에서 핵심적 역할을 하는 덕arete의 개념은 통속심리학에 소속된 개념인 성격을 마치 원석原石을 정제하듯 다듬어 내서 얻어낸 결과물이다. 아리스토텔레스가 그런 작업을 하게 된 것은 그저 우연이 아니었다. 그의 성격 개념에 대한 정제 작업은 인간의 심리나 심리와 연관된 인간의 특성에 관한 일상적인 이해를 바탕으로 하지 않고서 인간 삶의 문제 특히 윤리 문제에 대한 의미 있는 철학적 논의를 할 수는 없다는 통찰에 바탕을 두고 있다. 이런 통찰은 서양 윤리학의 역사 저변에 자리 잡고서 윤리 문제에 대한 철학적 논의가 생활세계와 괴리되어 너무 멀리 떨어져 나가는 것을 막는 데 어느 정도 역할을 하기도 했다.

그러나 그의 통찰에 대한 기억이 점차 희미해지면서 성격 개념은 근세 이후 윤리학의 논의 마당에서는 한 동안 거의 아무런 역할을 하지 못하게 된다. 근세 이후 전체적으로 생활세계와 학문세계 사이의 간극이 급속하게 커졌지만 오히려 그 간극을 당연한 것으로 여기는 분위기가 대세가 된 것이다. 거기에는 무엇보다도 과학의 발달이 끼친 영향이 큰 몫을 했다. 너무도 빈번하게 일상을 지탱해주던 상식이 과학에 의해 전복되는 것을 목도한 사람들은 자연스럽게 일상의 상식을 공급해왔던 생활세계의 지혜라는 것을 초라하게 여기게 된 것이다. 그런데 전체적인 분위기가 그런 중에 어떤 연유인지 20세기

후반에 들어서면서 근세 이후 계속 세력이 약화되어 있던 덕 윤리학의 전통이 다시 활기를 찾기 시작했다. 덕 윤리학이 부흥을 맞게 된 연유가 무엇인지 궁금할 것은 당연하다. 그러나 당장은 일찍이 통속심리학에서 부터 수용했던 성격이란 개념이 과연 과학의 전성시대인 오늘날에는 어떻게 받아들여질 것인지가 더 궁금하다. 혹시 이제 와서 성격 개념의 학문적 효력을 의심할 과학적 근거가 새롭게 제시되거나 한다면, 그 의심은 덕 윤리학의 존립에 관한 것이기 때문에 덕 윤리학의 진영은 다른 무엇보다 그 의심부터 해결해야 한다.

실제로 과학의 이름으로 성격 개념의 학문적 효력을 전면 부정하는 주장이 제기되었다. 그런 주장을 가장 단호한 목소리로 대변하는 하만[1]은 성격의 존재가 경험과학적으로 입증되지 않는다는 것을 자신의 주장을 지지해주는 결정적인 논거로 생각하고 있다. 하만이 보기에는 '성격'이란 과학사의 한 에피소드로 언급되곤 하는 '플로지스톤phlogiston'과 같이 실재하지 않는 것을 가리키는 헛말일 뿐이다. 하만의 본심을 표현하기 더 적절한 비유는 아마 중세인들이 믿었던 마녀의 존재일 것이다. 실제로 그는 그런 비유를 하기도 했다.[2] 중세인들이 허구인 마녀의 실재를 믿은 것은 사람들의 삶에 엄청난 폐해를 끼치기도 했다. 마찬가지로 허구인 성격이 실제로 존재한다고 생각하는 것은 그냥 이론적 잘못에서 그치지 않고 우리의 삶과 관련된 실천적 잘못으로 연장될 수 있다. 하만은 그래서 윤리학에서 성격이란 개념을 폐기 처분하고 나아가 일반인들 사이에서도 더 이상 통용되지 않게끔 하는 것이 바람직하다는 생각을 숨기지 않는다. 하만은 일차적인 공격 목표를 덕 윤리학으로 잡고 있지만 그와 아울러 생활세계의 지혜가 담겨있는 것으로 인정되어 온 통속심리학까지도 공격 목표에 포함시키고 있는 것이다. 하만의 공격은 좀 과해 보이기는 하나 심각하게 받아들여야 한다.[3] 정말 허구를 실재하는

---

1) Harman, G. (1999), pp. 315-331.

2) Harman, G. (2003), p. 88.

3) 하만에 이어 Doris J.(2002)가 좀 더 정교하고 세심한 논변을 마련해서 제시하고

것으로 잘못 생각한다면 그 잘못이 학문의 영역에서 만이 아니라 보통 사람들의 일상적인 삶의 영역에서도 긍정적인 기여를 할 리는 없기 때문이다.

이 글에서 필자는 하만의 공격 논변이 과연 타당한 것인지 따져보고자 한다. 그의 논변은 성격의 존재가 경험과학적으로 입증되지 않는다는 사실을 적시하는 것을 핵심 내용으로 하고 있다. 이 경우 그가 말하는 경험과학적 입증이란 구체적으로 지난 세기 중반 경에 수행된 두 유명한 사회심리학의 실험의 결과에 대한 자신의 해석이다. 그 중 하나는 밀그램Milgram, S.의 실험이고 다른 하나는 달리Darley, J.와 뱃슨Batson, C.의 선한 사마리아인 실험이다. 필자는 이 두 실험이 하만이 해석하는 대로 과연 성격의 존재를 판가름할 수 있게끔 설계되어 있는지, 그리고 실험의 결과로 얻어진 것이 성격의 존재를 부정하는 결론을 일의적으로 지지하는 것인지의 문제를 집중적으로 검토하고자 한다. 검토 결과 하만의 두 실험에 대한 해석이 너무나 허술하다는 것을 확인하였다. 사실은 벌써 여러 사람들이 하만의 해석에 적지 않은 문제점이 있다는 점은 지적했다. 하지만 그 지적은 하만의 고집을 흔들지 못했다. 지적이 부당해서가 아니다. 그의 고집을 흔들려면 좀 더 예리하게 벼린 비판이 필요했던 것 같다. 필자는 지금까지 지적된 여러 사항을 다시 검토해보면서 하만의 해석이 지닌 문제점을 좀 더 명확하게 짚어낼 논점을 찾아낼 수 있었다고 믿는다.

성격 개념을 핵심으로 하는 윤리 이론을 구성하면서 성격에 대한 과학적 접근의 가능성을 생각해보는 것은 오늘날과 같은 과학의 시대에는 당연한 일이다. 하만에게 과학은 가능한 접근 방식 중의 하나가 아니라 성격 개념을 올바르게 사용할 수 있는 권한을 인증해줄 수 있는 유일한 최종 심급審級이다. 철학자들은 종종 안락의자에 앉아서 일하는 이론가라는 비판을 듣지만 그들 대부분은 경험과학을 - 절대적인 것으로 숭상하지는 않아도- 신뢰하며 가능한

있다. 단순, 명쾌하기 때문에 힘이 있는 하만의 논변과 달리 깊이는 있지만 때로 설명의 논점이 불명확하다는 단점이 있다. 어쨌든 그의 논지도 하만의 논지와 똑같은 것이기 때문에 따로 다루지는 않겠다.

한 그것이 제공하는 지식에 조회하면서 자신의 이론을 수립하려고 노력한다. 성격에 관해서도 그렇게 하지 않을 이유는 없다. 그런데 경험과학이 철학자들에게 언제나 확립된 한 가지 지식정보만 제공하는 것은 아니다. 경험과학도 여러 분과가 있고 한 분과 내에서도 연구자들이 언제나 똑같은 지식정보를 확립된 것이라고 내놓지는 않는다. 요청하기만 하면 과학자들이 언제나 세상을 일거에 제압한 갈릴레오의 지동설과 같은 진리를 제공해주는 것은 아니다.

하만은 성격에 관한 지식정보를 구할 분야로 심리학을 선택했다. 대부분의 철학자들은 그 선택에 동의할 것이다. 그러나 심리학에도 여러 하위 분야가 있기 때문에 그 중에 또 어떤 분야를 선택해야 할지 결정해야 한다는 문제가 있다. 하만은 다른 선택지는 전혀 고려하지 않고 즉각 사회심리학 한 분야만을 선택했다. 그리고 그 선택을 당연한 상식이라고 생각하는지 선택의 이유는 굳이 설명하려 들지 않았다. 하지만 그의 선택은 핵연료를 계속 쓰는 정책을 취할지 여부에 관하여 핵 공학자들에게 자문을 구하기로 하는 것과 비슷한 결정이라는 느낌을 준다. 즉 답이 이미 정해져 있는 선택을 한 것 같아서 얼른 동의하기 어려운 것이다. 성격의 존재 여부를 논의하기 위해 필요한 지식정보를 예컨대 성격심리학에 조회하여 구한다면 사회심리학에 조회하는 경우와는 또 다른 답을 얻을 수 있다는 것은 누구나 알 수 있다.

하만이 처음 성격 개념을 공격하기 시작했을 때,[4] 그는 이 문제점을 의식하지 않았다. 그러나 그 후 솔로몬이 성격심리학의 존재를 무시하고 사회심리학이 홀로 심리학 전체를 대표하는 것처럼 대접하는 것이 부당하다는 요지의 지적을 하자,[5] 하만은 그 문제를 피해 갈 수 없었다. 하만의 답은 간명했다. 성격심리학은 학문적으로 이미 신용을 잃은 장래가 없는 분야라는 것이다. 하만은 성격심리학 연구의 신통치 않은 현황을 개탄하는 관련 분야의 연구자가 보고하는 글을 인용하는 성의를 보이는 것으로 이 짧은 답의 증명을

4) Harman, G. (1999)

5) Solomon R. (2003), pp. 43-62.

대신했다.[6] 과학적이지도 철학적이지도 않은 답이지만 양해할 수밖에 없다. 어차피 심리학 전문 연구가가 아닌 하만과 같은 처지에서는 과학적 지식의 권위에 대한 독자적인 판단을 하는 데에는 한계가 있기 마련이다. 그런 경우 과학 자체가 아닌 과학계의 동향 즉 다수 과학자들의 판단을 믿고 따르는 수밖에 다른 도리가 없다.

일단 심리학계의 대세인 사회심리학자들의 권위에 기대기로 한 하만은 그들의 실험 방법의 타당성에 관한 비판적 평가는 일체 삼가기로 한 것 같다. 어쨌든 그는 자신의 입장을 지지해주는 것으로 생각한 사회심리학의 실험 즉 밀그램의 실험이나 사마리아인 실험의 결과는 방법론적으로 흠잡을 수 없는 실험 조작의 과정을 거쳐 획득된 것이라는 전제를 한다. 그래서 그는 오직 그 두 실험 결과에 주목하고 그것을 제대로 해석하기만 하면 된다고 생각했다. 하지만 그러면서도 사실은 그 결과에 이르는 실험 과정의 방법론적 측면에 관해서도 나름의 과장된 해석을 보탰다. 이제 두 실험의 내용을 먼저 간략하게 살펴보고 하만이 어떤 해석을 하고 있는지 알아보기로 하자.

밀그램 실험은 대강 다음과 같이 진행되었다. 피실험자는 학생들에게 질문을 하고 오답을 하는 경우 체벌을 가할 권한을 가진 교사 역할을 담당한다. 고약한 것은 이 체벌이 전기쇼크라는 것이다. 더욱 고약한 것은 학생이 오답을 거듭 낼 때마다 점차 전압을 높여 더 큰 충격을 주도록 되어 있다는 것이다. 전압은 미미한 수준에서 시작되어 치명적인 충격을 줄 수도 있는 450볼트까지

6) 하만이 인용한 대목은 Funder D. C. (2001)의 글이다. 성격심리학에 대한 하만의 평가가 오직 이 글에만 기대고 있는 것은 아니다. 그는 Rorschach테스트나 인터뷰를 통한 성격검사의 신뢰성도 문제 삼았다. 그렇지 않아도 이런 검사의 효력은 계속 의심을 받아왔었다. 그러나 그와 같은 종류의 성격검사가 성격심리학의 성과를 대표하는 위상을 가지고 있는 것은 아니다. 가령 이상 성격에 관한 연구의 성과에 대해서는 상당히 다른 평가를 할 수 있다. 그 점은 하만도 부인하지 않는다. 다만, 이상 성격 또는 성격 장애의 연구 대상이 되는 성격은 자신이 공격 대상으로 삼고 있는 성격의 범주에 속하는 것이 아니라 한다. Harman, G. (1999), p. 327.

도달하도록 되어있었다. 피실험자들은 자꾸 오답을 내는 학생들이 더 커지는 고통 때문에 격렬한 반응을 하는 것을 목도하면서 전압을 계속 높여갔다. 실험이 끝날 때까지 피실험자의 65%(40명 중 26명)가 중도에 그만두지 않고 전기 충격의 강도가 가장 크게 설정된 마지막 단계까지 도달했다는 것이 확인되었다. 이 실험 결과가 알려지면서 많은 사람들은 인간이 그토록 잔인할 수 있다니 하며 경악했다. 그 덕분에 이 실험은 유명해졌고 후속 실험도 몇 차례 더 이어졌다. 그러나 이런 종류의 실험은 결국 도덕적인 이유로 금지되고 말았다.

그런데 이 실험은 애당초 인간의 잔인성을 증명하기 위해 수행된 것이 아니다. 실함의 의도는 그보다 권위에 대한 복종의 정도를 측정하는 것이었다. 그래서 이 실험에는 실험자들이 교사 역할을 하는 피실험자가 계속 전기 충격을 가하게끔 독려한다는 것이 필수적인 부분으로 들어가 있다. 물론 이 독려는 물리적 강제는 아니다. 그렇지만 이 실험에 지원한 피실험자는 실험이 진행되는 동안 실험을 주관하는 측의 권위를 인정하는 행동을 하기로 약정을 했고, 그런 약정을 했다는 사실이 피실험자에게는 심리적 압박으로 작용해서 계속 학생에게 고통을 주라는 독려를 물리치기 어렵게 했을 것은 당연하다. 따라서 피실험자의 마음에서는 학생들이 겪는 고통에 대한 - 자신이 그 고통을 주는 주체라는 가책이 더해진 - 동정심과 실험자의 권위를 인정해야 한다는 일종의 의무감이 갈등을 일으켰을 것이다. 실제로 전기 충격의 정도를 높이는 과정에서 그 갈등이 심해져 피실험자 자신도 괴로워한다는 것이 밖으로 표시되기도 했다.

이 실험에서 또 하나 주의를 해야 할 대목은 피실험자의 마음에서 갈등이 확실히 일어날 수 있게끔 추가적인 조처가 되어 있다는 것이다. 학생 역할을 하는 실험 참가자는 사실 실제로 전기 충격을 받는 것이 아니라 충격이 주는 고통을 연기하는 것뿐이라는 것이 그 조처다. 그것은 물론 실험을 빙자해서 생사람을 괴롭히는 것이 도덕적으로 올바르지 않다는 것을 알고 취한 조처이겠지만, 실험에 있어서 중요한 것은 피실험자인 교사에게는 그 사실을

감추는 것이다. 피실험자가 학생이 연기를 할 뿐이라는 것을 알면 전기 충격 장치를 작동시키는 헛된 짓을 진지하게 행할 리가 없다. 물론 그런 경우 피실험자가 하는 짓을 관찰해서 얻는 결과는 무의미한 것이니 실험 자체가 성립되지 않을 것이다.

또 하나의 사전 조처는 피실험자에게 실험 의도 자체를 감추는 것이다. 권위에 복종하는 성향이 어떤지 측정하겠다는 뜻을 밝히면 피실험자를 구하기 그리 쉽지 않을 것이다. 특히 전기 고문 장치를 사용해야 한다는 것까지 사전에 알면 피실험자로 나설 지원자가 얼마나 될지 의문이다. 그런 경우 혹시 지원자가 제법 있어서 피실험자의 머릿수를 채울 수 있다고 해도 표집標集에 문제가 있다는 지적을 받을 가능성이 있다. 그래서 실험을 설계한 사람들은 지원자들이 피실험자들이 아니라 기억과 학습이라는 주제의 실험에 조력자 역할을 한다고 광고를 해서 사람을 모았다. 이렇게 속임수까지 동원한 것은 문제가 없는 표본집단을 확보하기 위한 것이었다. 그럼에도 불구하고 어쨌든 조력자가 하는 일이 사실상 전기고문이라는 것을 알고 참여한 사람들이 표본집단을 이루고 있다는 점이 필자는 여전히 마음에 걸린다. 그처럼 섬뜩한 실험 결과가 나온 것도 애당초 전기고문에 대해 반감이 상대적으로 적은 사람들이 피실험자들이기 때문이지 않을까 하는 생각까지 든다. 그러나 여기서는 그 문제를 더 이상 이야기하지 않겠다. 잔혹한 고문을 할 수 있는 피실험자가 얼마나 많은지는 밀그램 실험에 대한 하만의 해석을 검토하는데 있어서 결정적인 의미를 갖는 사항이 아니기 때문이다.

어쨌든 표본집단의 문제점이 없는 것은 아니나 밀그램 실험의 의의를 단적으로 부정할 정도는 아니게끔 조처가 되어있다는 것은 인정할 수 있겠다. 앞서 언급한대로 피실험자들이 실험이 진행되는 동안 마음의 갈등을 겪는 것으로 관찰되었다고 한다. 그들은 동정심을 가지고 있었으나 그 동정심의 발동을 막거나 행동으로 이어지게끔 발휘되는 것을 막고 있는 또 다른 마음의 끌림 또는 성향 때문에 갈등을 겪은 것이라고 보아야 한다. 전기고문과 같은 일을 하면서 그런 갈등조차 겪지 않는 것은 반사회적 성격 장애자에게나

있을 수 있는 일이다. 밀그램 실험에서는 적어도 그런 점에서 정상인이라고 할 수 있는 지원자들이 표본 집단을 구성하고 있다고 할 수 있다. 그리고 밀그램 실험의 목적은 바로 그들의 마음속에서 일어나는 갈등이 어느 한 쪽으로 처리되는지 그 결과를 측정하는 것이다.

밀그램 실험에 대한 이야기는 일단 이쯤에서 접어두고 다음은 사마리아인 실험의 대강을 살펴보자. 이 실험에서도 동정심과 동정심의 발동이나 발휘를 막는 또는 다른 마음의 성향 사이의 갈등이 측정된다. 다만 이 실험은 피실험자를 프린스턴 신학교 학생들로 국한하고 있다는 점이 독특하다. 명문대의 신학생으로 성직자가 되고자 하는 피실험자는 동정심의 발휘에 있어서는 타의 모범이 될 것이라는 예상에 근거한 표본집단의 구성이다. 이 실험은 다음과 같이 진행된다. 피실험자로 선택된 신학생은 실험 장소에 출두해서 우선 질문서를 작성한다. 질문서의 내용은 주로 신앙에 관한 것으로 이 실험에서 아주 중요한 의미를 갖는 것은 아니다. 질문서 작성 뒤 그들은 곧 다른 건물로 이동해서 특정 주제에 대한 조그만 연설을 하라는 지시를 받는다. 정해진 장소로 이동해 가는 중에 그들은 복도에서 실신해서 쓰러져 있는 사람을 발견하게 되는데, 이 대목이 바로 이 실험의 핵심부분이다. 중요한 것은 이 때 피실험자들이 처한 상황이 모두 똑같지 않다는 것이다. 어떤 그룹은 정해진 장소까지 가기에 시간이 너무 빠듯해서 달려가야 했고 다른 그룹은 서두르면 정시에 도착할 수 있고 또 다른 그룹은 비교적 시간의 여유가 있었다. 또 다른 상황의 차이는 어떤 그룹은 다른 장소에서 할 연설의 주제가 동정심의 모범인 착한 사마리아인에 관한 일화이고[7] 다른 그룹은 동정심과는 상관이 없는 아무 주제나 골라 말할 수 있게끔 되어 있었다. 실험자들은 이런 상황의 차이가 동정심을 발휘하는 행동에 어떻게 영향을 주는지를 측정하고자 했다.

결과는 정해진 장소에 제 때 도착할 수 있는지 여부가 그들의 행동에

7) 『누가복음』 10: 25-37.

가장 큰 영향을 준다는 것이었다. 가장 급했던 피실험자 그룹에서는 10%, 그 다음 시간 여유가 별로 없었던 그룹에서는 45%, 그래도 시간 여유가 있었던 그룹에서는 63%에 해당하는 수의 신학생이 쓰러져 있는 사람을 도와주었다. 이것은 보기에 따라서는 이상한 결과가 아닐 수도 있다. 바쁜 사정이 있는 사람은 아무래도 시간 여유가 있는 사람들보다 남을 돕기 위해 나서기가 쉽지 않으리라는 것은 누구나 예상할 수 있다. 물론 신학생들로서는 전체적으로 예상보다 도움 준 사람들의 비율이 낮다는 이야기는 할 수 있겠다. 그러나 그것은 또 따로 조사해야 할 대목이고 이 실험의 착안 사항은 아니다. 이 실험의 중요한 착안 사항은 시간이 바쁘다는 사정과 피실험자들의 또 다른 상황 즉 연설 주제가 사마리아인에 관한 연설을 하도록 되어 있는 상황이 각기 그들의 행동에 끼치는 영향의 크기를 비교하는 것이다. 비교해보니 후자의 상황은 전자에 비해 피실험자의 행동에 끼친 영향은 무시해도 좋을 만큼 미미한 것으로 확인 되었다. 곧 사마리아인의 동정심에 관한 이야기를 해야 하는 사정이 있는 신학생은 정해진 장소로 이동을 하면서도 동정심에 관련된 문제를 각별히 의식하고 있었을 터이지만, 그런 상황은 그로 하여금 당장 동정심을 발휘하는 행동을 하게끔 하는 데에는 시간이 바쁘다는 사정보다 더 큰 영향을 주지는 못한다는 것이 얻어낸 실험의 결과인 것이다.

이 대목을 어떻게 해석해야 하는지에 관해서는 여러 의견이 있을 수 있다고 본다. 그러나 어떤 해석이든 피실험자들이 겪는 마음의 갈등을 고려하지 않는 해석은 설득력이 없을 것이다. 혹시 피실험자 중에 마음이 급해서 쓰러져 있는 사람을 미처 보지 못하고 지나친 사람이 있다면 그 사람의 경우는 실험과 무관한 사례로 평가 대상의 범위에서 제외시키는 것이 당연하다. 실험은 쓰러져 있는 사람을 발견하고 취하는 행동을 유의미한 실험자료로 평가 대상의 범위에 포함시킨다. 그렇게 하면서 당연히 피실험자의 마음 속에 갈등이 일어날 것이라는 상정도 한다. 그런 점에서 사마리아인 실험은 밀그램 실험과 다르지 않다. 다만 마음의 갈등이 조금 덜 심할 수는 있다는 점에 차이가 있을 수 있다. 고통을 주는 적극적인 행위는 필요해 보이는

행동을 하지 않는 무위無爲,inaction보다 피실험자의 마음을 더 아프게 하고 그 때문에 갈등도 더 심할 수 있기 때문이다. 그러나 그것은 부차적인 참고 사항이 될 수는 있겠지만 본질적인 사항은 아니다. 갈등이 크든 작든 그것이 어떻게 처리되는지가 결정적으로 유의미한 실험 자료로 인정되는 것이다.

이제 이 두 실험에 대한 필자의 설명은 이쯤에서 마치고 그에 대한 하만의 해석을 살펴보기로 하겠다. 필자의 설명에서 이미 필자 자신의 논지가 어떤 것인지 충분히 시사되었다는 것은 알아차렸을 것이다. 이제부터 하만의 해석을 살펴보는 과정에서 필자의 논지는 더 선명하게 드러나게 될 것이다.

하만이 제시한 해석의 배경에는 소위 상황주의situationism 논쟁이 자리 잡고 있다. 이 논쟁은 인간의 행동에 영향을 끼치는 여러 요인 중 행위자 자신에 속한 내적인 요인과 외적인 즉 행위자가 처한 상황적 요인 중 어느 쪽의 비중이 더 큰지를 두고 벌어진 것이다. 이 논쟁에서 인간의 행동에 영향을 끼치는 사회적 환경을 연구하는 사회심리학자들은 자연스럽게 상황적 요인의 비중을 더 결정적인 것으로 보는 상황주의의 입장을 취하게 된다. 반면 성격심리학자는 성격과 같은 내적 요인을 더 중시하는 반대의 입장에 서게 된다. 이 논쟁에서 사회심리학자들과 입장을 같이 하는 하만은 그 입장에 충실하게 문제의 실험에서 피실험자의 행동에 영향을 주는 상황적 요인과 성격적 요인을 구별해내려 든다. 그런 구별을 하려는 것 자체가 잘못된 것은 아니다. 문제는 어떻게 그 구별을 정확하게 해내는가에 있다.

인간의 행동이 결정되는 데에는 실로 여러 가지 요인이 작용할 수 있다. 일반적으로 그 요인을 크게 구분하여 마음의 충동, 감정 나아가 성향 또는 성격은 내적 요인으로 그리고 행위자가 처한 상황은 외적 요인으로 나눈다. 인간의 행동은 그렇게 구분된 두 종류의 요인의 합작으로 결정된다. 정확하게 바꾸어 말하면 인간의 행동은 외적 변수와 내적 변수의 합에 의해 그 값이 결정되는 함수적 구조를 가진 것이라고 할 수 있다. 인간의 행동을 이렇게 이해하는 것이 갖는 의의는 무엇보다 행동의 책임과 관련된 문제가 생길 경우에 확인이 된다. 우리들은 내적 요인이 행동에 있어서 결정적인 크기의

변수로 작용했다는 조건이 성립해야만 책임을 물을 수 있다는 것을 상식으로 확립해 놓았다.[8] 외적인 요인이 지배적인 경우에는 책임을 묻기 어렵고 전적으로 외적인 요인에 의해 결정된 행동은 아예 행동으로 간주하지 않기도 한다. 이런 상식이 우리들의 윤리 생활의 기본이 된다. 밀그램 실험이나 사마리아인 실험도 사실은 책임 소재와 관련된 윤리 문제에 대한 관심 때문에 인구에 회자될 수 있었다. 어쨌든 이 두 실험에서도 피실험자의 행동을 결정한 요인은 외적 요인 즉 상황적 요인과 내적 요인 즉 성격적 요인으로 나누어 볼 수 있다. 하만에 의하면 이 실험은 이 두 요인 중 어느 쪽이 피실험자의 행동에 결정적인 비중의 영향을 끼치는지 밝힐 수 있도록 설계되었으며 실험결과는 외적 요인 즉 피실험자가 처한 상황이 결정적인 비중을 가지고 있는 것으로 확인되었다는 것이다. .

이제 한 걸음 더 들어가 우선 두 실험에서 외적 요인으로 설정된 것이 구체적으로 어떤 것인지 짚어보면 하만의 해석이 지닌 문제점을 어렵지

8) 이 상식이 확립되어 있다는 것은 틀림없는 사실이나 그렇다고 문제가 없다는 것은 아니다. 우리는 내적 요인에 의해서 결정되지 않은 부분에 대해서도 종종 책임을 묻는다. 과실치사가 그 대표적인 예 중 하나다. 운전 부주의로 차가 인도로 돌진했을 때 가게 진열창만을 파손했을 때와 인명사고까지 냈을 때는 전혀 다른 무게의 벌을 받게 된다. 운전자의 부주의라는 내적 요인은 두 경우에 다 똑같고 차이를 발생시킨 것은 오직 우연한 상황이라는 외적 요인인데, 그 부분에 대한 책임을 져야 하는 것이다. 이런 경우 책임을 물을 수 있는 근거를 어떻게 설명할 수 있는지를 다루는 것이 소위 도덕의 우연성moral luck 문제에 관한 논의의 핵심 과제다. 이 과제는 결국 내적 요인과 외적 요인의 경계선을 설정하는 문제로 이어질 수밖에 없다. 하만은 성격에 대한 자신의 논변이 도덕의 우연성 문제를 좀 더 잘 이해할 수 있게끔 해준다고 한다. Harman, G. (1999), p. 328. 하지만 부연 설명이 없기 때문에 과연 그런지 판단할 수 없다. 도덕의 우연성 문제를 가장 선명한 방식으로 제기한 Nagel, T. (1979)은 성격도 그 형성 과정을 고려하면 외적 요인으로 볼 수 있는 여지가 있다는 생각을 하고 있는데, 혹시 그 점을 염두에 두고 하만이 자신의 논변이 Nagel의 노선에 합치하는 지점이 있다고 본 것이 아닌가 한다. 그러나 Nagel의 논점은 성격의 존재 여부를 문제 삼는 것과는 상관없는 더 깊은 차원에 위치한 것이다. 하만의 논변을 다루는 이 글의 맥락에서는 그 문제를 계속 더 캐고 들어 갈 필요는 없다고 본다.

않게 발견해낼 수 있다. 밀그램 실험의 경우 그것은 전기 충격을 계속하라는 독려의 말이고 사마리아인 실험에서는 시간에 맞추어 정해진 장소로 이동하라는 지시의 말이 그것이었다. 그 말들은 모두 피실험자의 외부에서 주어진 것이니까 외적 요인이라고 할 수 있다. 또 피실험자가 일단은 그 말을 따라야 하기로 약정이 되었으니까 그 말이 사실상 피실험자가 처한 상황의 내용을 담고 있다는 점에서 상황적 요인이라고 할 수 있다.

그런데 과연 그것만 상황의 전부라고 할 수 있을까? 학생들이 고통으로 괴로워하는 것을 지켜보게 된 것이나 복도에 쓰러져 있는 사람을 발견하게 된 것도 상황의 중요한 일부다. 그리고 그것 역시 피실험자의 외부에서 주어져서 행동의 결정에 영향을 준 외적 요인이기도 하다. 그 외적 요인은 우선 피실험자의 마음속에 동정심을 유발시켰고 일부 피실험자가 동정심이 이끄는 대로 행동을 하기도 했다. 두 실험 모두 외적 요인의 대척점에는 내적 요인으로 동정심을 위치시키고 있는데, 이 내적 요인이 작동하게 된 계기도 상황이라는 외적인 요인에 의해 주어진 것이다. 이 점에서는 피실험자에게 주어진 독려나 지시도 다를 것이 없다. 그것 역시 외부에서 주어지면서 피실험자의 내부에 일정한 종류의 성향을 작동시켜 행동으로 표출되게끔 이끄는 기능을 했다. 만일 피실험자 내부에 외적 요인에 감응하는 성향이 없다면 그 외적 요인은 아무런 영향도 끼치지 못했을 것이다. 그것은 가령 누가 밀쳐서 쓰러진 사고와 같은 것으로 방금 말했다시피 행동이라고 할 수도 없는 일이 벌어진 것뿐이다. 독려의 말이나 지시의 말이 마음속에 그것을 따르겠다는 호응이 없다면 외적 요인으로도 작용을 할 수가 없는 것이다. 그러니까 두 경우 모두 상황에 속하는 외적 요인이 일단 내적 요인이 작동할 계기를 마련했고, 그렇게 작동된 내적 요인이 서로 갈등을 하면서 거기서 승한 쪽이 행동이라는 결과를 얻은 것이다.[9] 피실험자의 행동도 인간의

9) 심사자 중 한 분은 필자가 성격을 여러 다른 성향이 갈등하는 복합적인 구조로 설명하면서 갈등이 평면적으로 일어나는 것처럼 기술하고 있는데, 성향 간의 레벨 구분을 하면 논의가 더 정확하게 이루어질 수 있다는 지적을 했다. 그 지적에

행동 일반이 대체로 그러하듯이 외적 요인과 내적 요인이 직접 갈등을 일으켰다기보다는 그 둘의 합작으로 결정된 것이다. 직접적인 갈등은 각기 다른 외적 요인에 의해 작동된 내부 요인들 사이에서 일어난 것이다. 그러니까 이 경우 갈등을 곧 성격과 상황의 대결로 보려는 것은 매우 피상적인 접근법이다, - 아니 피상적이라기보다 아주 부정확한 이해다. 문제의 갈등은 서로 다른 성향 사이에서 일어난 내부적인 것으로 보아야 한다.

피실험자의 행동을 하만은 너무 단순하게 분석하고 있다. 피실험자의 행동을 분석하면서 외적 요인과 내적 요인을 나누는 것은 문제가 없지만, 동정심만을 내적 요인으로 그리고 실험자들의 독려나 지시만을 외적 요인으로 본 것은 너무 거칠다. 그렇게 하면 외적 요인과 내적 요인이 서로 직접 겨뤄 외적 요인이 이긴 결과가 피실험자의 행동이라는 부정확한 분석을 할 수밖에 없다. 이 분석은 실제로 직접 갈등을 일으키는 것은 두 상반된 성향이라는 사실을 포착하지 못하고 있다. 하만이 왜 동정심을 작동시킨 외적 요인이 있듯이 독려나 지시의 말이 작동시킨 내적 요인도 있다는 점을 놓쳤는지 잘 이해가 되지 않는다. 동정심을 측정한 실험으로 많이 알려져 있는 밀그램 실험의 공식적으로 천명된 일차적인 목적은 권위에 복종하는 성향을 측정하는 것이다. 동정심은 사실 권위에 복종하는 성향의 대척점에 위치한 것으로 같이 측정이 된 것뿐이라고 해도 좋다. 그 점에 주의를 기울였다면 하만은 권위에 복종하려는 마음가짐이라는 내적 요인의 존재를 전혀 의식하지 못 했을 리 없었을 것이다. 그리고 물론 이 실험의 결과가 성격의 존재를 부정하는 것이라는 근거 없는 주장에 집착도 하지 않게 되었을 것이다.

전적으로 동의한다. 이 글에서 성향 간의 갈등에 대한 세부 기술은 '차폐'현상에 대한 것이 전부로 사실상 성향들의 레벨은 제대로 거론되고 있지 않다. 심사자가 지적한 사항을 수용하면 논의는 그만큼 깊이를 얻을 수 있다. 그러나 하만을 논박하기 위해서는 –평면적이든 입체적이든– 성향 간의 갈등이 있다는 사실에 주의를 환기시키는 것으로 충분하기 때문에 더 이상 자세한 논의를 하지 않았다. 성격에 관한 충분한 논의가 이루어지는 글에서는 하만에 대한 논의는 그저 보론補論에 해당하는 내용에 불과했을 것이다.

타인의 고통에 공감하고 동정심을 발휘하는 성향이나 권위에 복종하려는 순응주의적 성향도 똑같이 성격을 구성하는 요소의 자격을 가지고 있기 때문이다. 이 점을 인정하면 문제의 실험이 성격의 존재를 부정하는 실험이라고 볼 수는 없다. 이 이야기는 사마리아인 실험에 대해서도 해당된다. 문제의 두 실험 모두 사실상 성격의 존재를 전제하고 성격을 이루는 성향들 사이의 갈등을 연구할 목적으로 수행된 것이다.

하만에게는 동정심은 성격을 이루는 요소가 되어도 권위에 복종하는 순응주의 성향은 그렇지 않다는 주장을 제기하는 길이 남아 있겠다. 그러나 그런 주장이 정당화될 수는 없을 것이다. 혹시 동정심을 발휘하는 성향은 미덕으로 간주될 수 있는 성격이 될 수 있어도 권위에 복종하는 순응주의 성향은 그렇지 못하다는 것이 그런 주장이 정당화될 근거라고 생각할 수 있을지는 모르겠다. 어쨌든 하만은 그런 생각을 하는 것 같은 인상을 주기도 한다. 그가 성격의 존재를 부정하는 논변을 펼 때는 주로 미덕으로 간주되는 성격을 이야기하는 덕 윤리학자들을 공격 상대로 염두에 두기 때문에 미덕과 성격을 거의 같은 것처럼 취급하는 것은 사실이다. 그러나 그것은 좋은 성격만 성격이고 나쁜 성격은 성격이 아니라는 식의 이상한 이야기일 터이니 받아들일 수 없다. 게다가 권위에 복종하는 순응주의 성향이 꼭 부정적으로 평가되는 것도 아니다. 실제로 우리의 교육은 동정심보다는 그런 성향을 키우는 데에 더 큰 노력을 기울인다.[10] 조금만 바꿔 생각하면 그런 성향은 규율이나 정해진 약속을 지키려는 의무감으로 이해될 수도 있다. 그런 긍정적인 이해는 특히 사마리아인 실험에서 가능해 보인다. 이 실험에서 신학생들이 정해진 시간을

10) 우리나라보다 기독교의 전통이 더 강력한 영향을 발휘하고 있는 미국의 가정 또는 학교의 인성교육에서는 그만큼 더 동정심이 강조되지 않을까 하는 생각을 해 볼 수 있다. 그런데, 그 점에 대해서도 Solomon, R.은 거의 냉소적인 평가를 하고 있다. Solomon, R. (2003), p. 53. 그에 따르면 미국에서도 동정심을 칭송은 해도 실천하라는 교육은 평소 거의 하지 않으며 겨우 성탄절과 같이 특별한 때에나 실천을 권유하는 것이 고작이라고 한다. 그는 'compassion'에 대한 미국인의 이해가 기실은 공중도덕 준수 정도의 피상적인 수준에 머물러 있다고 본다.

지켜야 한다는 의무감을 가지고 행동한 것은 틀림없다. 밀그램 실험에서도 피실험자들이 계속 마음의 갈등을 견디었다는 것을 일종의 의무감 같은 것으로 해석할 수 있다. 그런 성향을 아예 미덕으로 보고 밀그램 실험을 그대로 수행할 수도 있다. 가령 나치들이 수용소를 관리할 우수한 친위대원을 뽑기 위해 밀그램 실험을 선발 절차로 사용해도 소기의 성과를 얻을 수 있을 것이다. 오히려 마지막 단계까지 간 그룹이 전체의 2/3밖에 되지 않는다는 것을 아쉬워할 것이다.[11]

적성검사로도 쓸모가 있을 것 같은 실험을 두고 하만이 적합한 성격이든 부적합한 성격이든 상관없이 성격이 존재하지 않는 허구라는 것을 입증한 실험이라고 생각한 것은 아무래도 그가 이해하고 있는 성격의 개념에 무언가 문제가 있기 때문이 아닐까 하는 의심이 든다. 그 의심은 그가 명백한 실험 결과를 오독하는 것을 확인하면서 더 강해진다. 일단 논의를 위해 하만을 따라 밀그램 실험이 동정심을 발휘할 성향으로서 성격의 존재 여부를 판가름해주는 것이라고 상정을 해보고 그 실험의 결과를 다시 한 번 상기해보자. 그 실험에서 학생들에게 마지막 단계의 고통까지 준 사람들은 동정심을 발휘할 성향으로서 성격을 가지고 있지 않다는 해석을 받아들인다 치더라도 그전에 그만 둔 사람들은 어떻게 평가해야 하는가 라는 문제가 남아 있다. 뿐 아니라 비공식 보고로는 적어도 한 명의 지원자는 실험이 전기고문 방식을 사용한다는 것을 알자 곧 떠나버렸다고 한다.[12] 또 사마리아인 실험에서 시간에 맞추어 정해진 장소에 도달하지 못할 줄 알면서도 쓰러진 사람에게

11) 밀그램 실험과 유사한 실험에서 기록된 수치로는 마지막 단계까지 이른 피실험자의 비율이 대체로 2/3선이라고 한다. 다만, 독일인을 상대로 한 실험에서는 그 수치가 85%에 이르렀다는 Mantell, D. (1971)의 보고가 있다. 독일은 권위에 순종하는 것Gehorsamkeit을 미덕으로 교육했던 전통이 있는 것으로 알려져 있다. 실험에 선행하여 피실험자들의 교육 배경에 대한 조사가 있었던 것은 아니지만, 만일 피실험자들이 실제로 그런 교육을 받았다면, 교육을 통해 형성된 성격에 따라 행동을 했다는 결론을 낼 수도 있을 것이다(앞의 주 참조).

12) 이 보고는 J. Kupperman에게 사적으로 전달된 것이다. Kupperman, J. (2001), p. 243.

도움을 준 소수의 신학생들도 하만의 주장을 반박하는 명백한 사례로 볼 수 없을까? 실험 결과의 수치 10%를 0%로 오독하지 않았다면 성격이 행동을 결정하는 내적 요인으로서 작용할 수는 없다는 결론을 내지는 못했을 것이다. 그렇다면 하만의 생각으로는 어떤 조건이 충족되어야 성격의 존재를 인정할 수 있을까 궁금하지 않을 수 없다. 혹시 밀그램 실험을 포함해 그와 유사한 모든 실험에서 피실험자들이 실험이 시작되기 전에 그만 두겠다고 선언을 하거나 아니 아예 지원자가 나서지 않으면, 그리고 사마리아인 실험에서는 모든 피실험자가 쓰러진 사람을 도와주는 결과가 나오면 하만의 생각이 바뀔까? 그런 경우에만 성격의 존재를 인정할 수 있다고 하면 하만은 우리와는 상당히 다른 성격 개념을 가지고 있다고 할 수밖에 없다.

하만이 자신이 문제 삼고 있는 성격 개념은 통속심리학에 소속된 것이라고 하지만 그것은 사실이 아닌 것 같다. 무엇보다도 그가 공격하고 있는 성격 개념은 보통 사람들이 이해하고 있는 성격 개념보다는 훨씬 내용이 단순한 것 같다. 여기서 단순하다는 것은 예를 들자면 어떤 사람의 성격이 용감하다고 하면 그 사람의 내부는 그냥 단색의 용기 하나로 채워져 있는 상태를 뜻한다. 보통 사람들은 성격이 여러 다른 성향이 복잡하게 얽혀 있는 구조를 가질 수 있다는 사실을 잘 알고 있다. “성격이 복잡하다” 거나 “열 길 물속은 알아도 한 길 사람 속은 잘 모른다” 는 등의 표현이 자주 쓰이는 것이 그 증거다. 보통 사람들에게는 성격이 순수하게 단색조인 사람은 아주 예외적인 존재로 보일 것이다. 동정심 또는 권위에 복종하는 성향을 측정 받는 피실험자도 마음의 갈등을 겪는다면 그들이 아주 단순한 성격을 지녔다고 생각할 수는 없다. 그들의 행동은 갈등하는 성향 사이에 소위 차폐(또는 가리기,masking)라는 현상이 일어난 결과로 해석될 수 있다. 차폐는 세가 더 강한 성향이 다른 약한 성향이 표출되지 못하게 막는 현상이다. 가령 아주 흔한 예가 남을 돕고 싶은 마음이 굴뚝같지만 그 마음을 행동으로 옮기기에는 수줍음이 너무 심해서 그렇게 하지 못하는 경우다.

마찬가지로 학생들에게 심한 전기 충격을 주는 피실험자의 행동도 그들의

내부에 특별한 차폐 현상이 발생한 결과로 볼 수 있다. 그들 중에는 남의 딱한 사정을 보면 돕고 싶어 하는 성향이 상당히 강한 편이어서 그것을 막는 다른 더 강한 성향에 의한 차폐가 일어나지 않는 상황에서는 서슴없이 동정심을 발휘하는 행동을 하는 사람도 끼어 있을 수 있다. 그 사람이 전기 고문을 계속하게 된 것은 오직 권위에 복종해야 한다는 성향이 더 강했기 때문일 것이다. 그런 사람의 성격을 잘 아는 주변 친지라면 그의 성격을 그냥 단순하게 한마디로 평가하지는 않을 것이다. 일반적으로 일상인들은 타인의 성격을 판단하는 데에는 심리학자들이 생각하는 것보다 훨씬 더 신중할 수 있다.[13] 가령 자신의 이해가 걸려있는 일이라고 하면 신학생이라 해서 얼른 착한 사람일 것이라고 믿어 버릴 사람은 별로 없을 것이다. 사실은 신학생을 상대로 한 과학적 실험을 수행하는 과학자도 일상인으로서 가져야 할 생활의 지혜는 다 가지고 있다고 보아야 할 것이다. 그러니까 그들의 실험은 사람의 성격에 대한 신중하지 못한 피상적인 판단을 하는 경우 얼마나 예상에서 벗어난 결과를 체험하게 될지를 새삼 깨우쳐 주는 성과를 낸 것일 뿐이라고 해도 좋을 것 같다.

실제로 하만이 공격하는 성격 개념은 일상적으로 이해되고 있는 성격이기보다는 아리스토텔레스가 논하는 미덕과 같은 것으로 보인다. 정말 그렇다면 사회심리학자들의 실험의 지원을 받아가며 그 개념을 공격할 필요가 없을 것이다. 왜냐하면 아리스토텔레스는 자신이 논하는 미덕을 보통 사람들이 완전히 갖추고 있으리라는 기대를 애당초 하지 않았기 때문이다. 아리스토텔레스의 덕은 어떤 점에서는 숙련된 예술적 기량과 비슷한 성격을 가지고 있으니까. 피아니스트의 경우를 비유로 들어 부연을 하자면, 아무리 명 연주가라고 해도 언제 어디서나 완벽한 연주를 할 수는 없는 법이다. 아니 한번이라도

13) 심리학자들은 사람들이 소위 귀인오류歸因誤謬, attribution error라는 것을 일상적으로 쉽게 저지른다는 지적을 한다. 행위자가 처한 환경에서 비롯한 것을 행위자 내부에서 비롯된 것이라고 생각하는 것이 그 오류인데, 실제로 책임 소재를 얼른 찾아내야 하겠다는 강박이 그런 오류를 부추기는 것이 사실이다. 그러나 보통 사람들이 진지해야 할 필요가 있는 경우에는 귀인에 아주 신중해지기도 한다.

모든 면에서 완벽한 연주를 못할 수도 있다. 그렇지만 완벽한 연주를 목표로 설정하고 그것에 도달하기 위해 노력을 계속할 수 있다. 그 목표가 없다면 피아노 연마는 방향을 정하지 못하고 헤매는 일이 되고 말 것이다. 아리스토텔레스가 논하는 덕에는 규범적인 면이 있어서 그것이 현실적으로 완벽하게 실현되기는 어려운 것이다. 그렇지만 완전한 허구가 아니라 성격 도야의 목표로서 기능을 하면서 현실을 이끌어 가고 있는 것이라 할 수 있다. 하만은 그런 것은 어쨌든 현실 속에 실재하는 것이라는 이야기를 되풀이하면서 성격의 존재를 부정하겠다는 입장을 고수할 수 있겠다. '존재'의 의미를 그렇게 제한해서 쓰자고 모두가 합의하면 얼마든지 그렇게 할 수 있다고 본다. 다만 그런 경우 아직 오지 않은 미래의 존재, 이미 지나간 과거의 존재, 규범의 존재, 이상理想의 존재를 다른 말로 표현해야 한다. 가령 현재 민주주의를 완전히 실현한 나라가 없다고 해서 '민주주의'를 플로지스톤과 같은 허구를 가리키는 헛말이라고 폐기하지는 못한다. 이념으로서 민주주의의 존재론적 위상을 표현할 말을 찾아 그 말로 현재 관용적으로 쓰는 '존재'라는 말을 대신하게 하면 그 말을 '성격'에 대해서도 쓸 수 있을 것이다. 아리스토텔레스가 논한 성격의 규범적 의미를 고려한다면 성격의 존재를 부정하기 위한 또 다른 논의 즉 규범의 존재에 대한 또 다른 긴 논의가 필요하게 될 것이다.

하만은 덕의 개념이 가지고 있는 규범적 성격과 연관된 또 다른 특징 즉 그것의 요청 범위가 전역全域,global적 이라는 점을 특별한 문젯거리로 보았다. 여기서 전역적이라는 것은 하나의 덕목이 발휘되어야 할 상황에 관련된 것으로 가령 용기라면 용기가 요청되는 상황이면 그 상황이 어떤 것인지를 가리지 않고 발휘되어야 한다는 것을 뜻한다. 날씨가 따뜻해야 용기가 생기고 추워지면 사그라진다면 그것이 진정한 용기일 것 같지는 않다. 또 절제의 미덕이 성욕과 관련해서는 발휘되지만, 식욕에는 해당되지 않는다거나 또는 다른 음식은 다 해당되어도 알코올만큼은 어쩔 수 없다거나 할 수는 없는 것이다. 용기나 절제가 요청되는 상황 중 그것이 어떤 연유로든 일부 상황에서만 국지적local으로 발휘될 수 있다면 그것을 진정한 미덕이라

고 하기는 어렵다. 물론 현실적으로는 미덕이 될 수 있는 성향이 국지적으로만 발휘되는 것은 항용 있는 일이다. 그러나 그것이 덕의 규범적 내용 자체를 근본적으로 바꾸어야 할 정당한 사정으로 간주되지는 않는다. 방금 예로 든 민주주의의 경우에 민주주의를 표방하는 어떤 나라에서나 돈이나 머리가 있는 사람의 정치적 영향력이 부당하게 커지는 경향이 어쩔 수 없는 현실이라고 해서 민주주의 이념 자체를 금력과 지력에 공식적으로 더 많은 권력이 배당되게끔 고치지는 않는다. 덕이 요청되는 범위가 전역적이라는 것은 덕이 지닌 규범적 성격과 뗄 수 없이 연결되어 있는 특징이다.

그렇다고 아리스토텔레스가 덕의 개념 중 규범적 측면만을 일방적으로 논의한 것은 아니다. 단상에서 아래를 향해 규범의 선차적a priori 규정을 설교하는 것은 아리스토텔레스나 그의 노선을 따르는 덕 윤리학자들의 스타일도 아니다. 앞서 언급한 바 있듯이 덕의 개념을 일상적 이해의 원석에서부터 정제해 얻어내려 한 아리스토텔레스가 인간 삶의 현실을 전혀 염두에 두지 않고 이상만으로 덕의 규범적 내용을 채우지는 않았다. 그가 플라톤의 제자이면서 동시에 플라톤과 또 다른 사색의 성향을 지닌 철학자였다는 것은 잘 알려진 사실이다. 용기를 논의하면서 그는 용기가 결코 그 어떤 상황에서도 무서움을 느끼지 않는 초인적인 영혼의 상태가 아니라는 것을 명확히 했다. 인간으로서는 도저히 어떻게 할 도리가 없는 대 지진이나 해일 앞에서 두려움을 느끼는 것을 당연한 것으로 인정했다. 그가 용기의 규범적 내용으로 규정한 것은 인간에게 가능한 한도 내에서 과하지 않게 그리고 부족하지 않게 무서움을 제어하고 행동을 할 수 있는 중용의 역량이다.[14] 그런가 하면 그의 절제에 관한 논의는 무엇보다도 절제가 힘든 의지박약의 일상인들의 경우를 논의하는 데에 더 많은 수고를 들이기도 했다.[15] 사랑에 관한 논의에서도 서로 사랑하는 사람들이 가까이 있으면서 계속 접할 수 있어야 한다는 것을 사랑이

14) Aristoteles, EN III, 6-9.

15) Aristoteles, EN VII, 1-10.

성립할 수 있는 현실적 여건으로 특별히 강조했다.[16]

하만처럼 덕의 개념이 지닌 규범적 기능에 회의적인 시선을 보내는 사람들도 적지 않을 것이다. 이해 못할 일은 아니다. 도저히 도달할 수 없는 이상의 깃발로 세워놓은 덕의 개념은 경우에 따라 현실을 살아가는 인간에게 억압의 기재로 기능할 수도 있기 때문이다. 가령 사회적 약자의 환경을 고려하지 않고 그들의 처지가 그들 자신이 지닌 성격적 약점 즉 악덕 탓이라는 진단을 하는 경우 덕의 개념은 그들의 환경을 개선하려는 노력을 게을리 할 핑계를 마련해주는 용도로 쓰이게 된다. 그런 식으로 쓰이는 덕의 개념은 사회적 강자와 더불어 약자 위에 군림하며 그들을 더욱 무력하게 만들기만 할 것이다. 하만은 무엇보다도 그런 점을 염두에 두고 덕의 개념과 더불어 아예 그 기반에 해당하는 성격 개념까지 차라리 폐기하는 편이 더 바람직한 것이라는 생각을 하였을 것이다. 이 대목에서는 덕 윤리학의 진영도 마땅히 조심스러워져야 한다고 생각된다. 그러나 그렇다고 해서 덕 개념과 성격 개념을 그것이 마치 마녀에 대한 허구적 미신인 것처럼 폐기해야 한다는 지나친 생각에 동의할 수는 없을 것이다. 두 개념 모두 인간이 인간을 비난하기 위해서만이 아니라 인간이 서로를 좋아하고 찬탄하고 칭송하기 위해 만들어 낸 것이기도 하기 때문이다. 그 점은 인간의 현실과 멀리 따로 떨어진 곳이 아니라 바로 그들의 생활세계 안에서 덕을 논의하려 들었던 아리스토텔레스에게서 확인될 수 있는 것이기도 하다. 아리스토텔레스는 아직 미완의 덕만을 갖춘 인간을 곧 부덕한 인간으로 질책만 하지는 않는다. 그의 철학은 평범한 인간이 달성한 만큼을 덕의 이름으로 평가해주는 것도 허용하고 있다.

이제 글을 마무리하면서 만일 아리스토텔레스가 밀그램 실험이나 사마리아인 실험의 결과를 전해 듣게 되었다면 어떤 반응을 보였을까 상상해본다. 좀 엉뚱한 짓 같지만 먼 다른 시대 그리고 다른 문화권, 다른 역사적 배경, 다른 정치사회의 현실의 조건 하에서 철학적 사색을 했던 현인의 눈에 이

16) Aristoteles, EN VIII-IX.

시대의 정신을 대표하는 과학적 실험이 어떻게 비추일지 상상해보는 것은 그 실험의 의미를 좀 더 냉정하게 평가할 수 있는 계기를 마련해줄 수 있을 것이다. 우선 그는 오늘날 서양 사람들과는 달리 실험의 결과에 그다지 놀라지 않았을 것이다. 전쟁이 일상이었던 고대 그리스에서 살면서 보통 사람들이 특별히 동정심에 넘치는 마음가짐을 가지고 있으리라는 기대는 별로 하지 않았을 것이기 때문이다. 실제로 그의 미덕 목록에는 동정심을 발휘하려는 성향이 들어 있지 않다. 물론 실험 과정 중 동정심의 대척점에 위치했던 권위에 대한 복종의 성향도 덕의 목록에 포함되어 있지 않다. 그렇지만, 일단 그것을 성격이 아니라고 주장할 생각은 하지 않을 것이다. 일상인들이 그런 것들을 성격을 이루는 요소라고 이해하고 있다면 그 이해를 일단 받아들이자는 것이 아리스토텔레스가 철학하는 태도인 것이다. 물론 문제의 실험이 성격의 존재를 부정할 수 있으리라는 생각은 꿈에도 하지 않았을 것이다.

그런데 아리스토텔레스는 무엇보다도 도대체 그런 종류의 실험을 통해 인간을 탐구하겠다는 착상자체를 이상하게 여겼을 것이다. 미국 대학의 사회심리학 교수들이 주로 자신이 소속된 대학의 심리학과 학생들을 표본집단이라는 이름 하에 실험자료처럼 이용하면서 인간 일반에 관한 보편적 지식을 구할 수 있다고 공언하는 것이 이해하기 쉬울 리는 없다.[17] 모두에서 말했던 대로 일상인들의 건전한 상식을 윤리 문제에 관한 학문적 논의의 출발점으로 삼은 아리스토텔레스의 기준에 따르더라도 그런 실험은 소위 생태학적 타당

17) 최근 미국의 심리학계에서 발표된 한 보고서 Henrich, J., Heine, S. and Norenzayan, A. (2010) 에 의하면 2003년부터 2007년까지 학계의 유수한 전문 학술지인 'Journal of personality and social psychology'에 실린 논문이 다룬 실험에서 피실험자로 동원된 인력의 96%가 WEIRD라고 한다. 'WEIRD'는 Western 서양의 Educated 교육받은 Industrialised 산업화 수혜자이며 Rich 부유하고 Democratic 민주적인 사람들을 가리키는 약어다. 그 자체로 '괴상한'이라는 뜻을 가진 이 약어의 지시대상은 물론 세계적으로 부러움을 받을 만한 특별한 집단이다. 또 하나 이 약어에는 나타나지 않았지만 피실험자들의 대부분이 미국 대학의 심리학과 학생이라는 점에서도 더 특별한 성격의 집단인 것은 사실이다.

성ecological validity을 갖기 어려운 부자연스러운 기획임에는 틀림없다. 생태학적 타당성이란 인간을 대상으로 한 실험이 피실험자들이 처하게 될 실험의 환경을 실제의 삶의 환경과 같은 것으로 만들어 놓을 수 있을 때 완전하게 확보되는 것이다. 사회심리학의 실험 특히 밀그램 실험처럼 설계된 실험은 그런 타당성을 확보하는 데에는 근본적으로 한계가 있을 수밖에 없다. 밀그램 실험이 수행되었다는 것 자체가 오늘날 과학과 - 또는 과학이라고 자처하고 자부하는 활동과- 생활세계의 괴리가 얼마나 커졌는지를 증언해주는 사례가 아닐까 한다. 아리스토텔레스는 매우 작위적인 방법으로 단시간 내에 결과를 얻으려는 그런 실험보다는 오랜 시간을 두고 실제 인간의 삶을 같이 살아가면서 관찰을 하는 것이 훨씬 더 신뢰할 수 있는 결과를 확보해 주리라고 기대했을 것이다. 실험을 통해서도 의미 있는 결과를 얻을 수 있다는 것을 부인하지는 않겠지만, 그럴 때 그가 먼저 생각하는 실험은 대학의 연구소에서 심리학과 학생들을 상대로 이루어지는 교수들의 실험이 아니라 인간의 문제를 오래 고민한 그리스 비극작가들이 극장 무대 위에서 구현해 보이는 사고실험일 것이다.

참고 문헌

Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, Oxford: OCT.

Darley, J. and Batson, C. (1973), "From Jerusalem to Jericho: A Study of Situational and Dispositional Variables in Helping Behavior", *Journal of Personality and Social Psychology*, 27: 1.

Doris, J. (2002), *Lack of Character: Personality and Moral behavior*, Cambridge: Cambridge University Press.

Funder, D. C. (2001), "Personality", *Annual Review of Psychology*, 52: 197-221.

Harman, G. (1999), "Moral Philosophy Meets Social Psychology: Virtue Ethics and the Fundamental Attribution Error", P*roceedings of the Aristotelian Society*, 99: 315-331.

_____ (2003), "The Nonexistence of Character Traits", *In Proceedings of the Aristotelian Society*, 100: 223-226.

Henrich, J., Heine, S. and Norenzayan, A. (2010), "The Weirdest People in the World", *Behavioral and Brain Sciences*, 33: 61-135.

Kunda, Z. (1999), S*ocial Cognition: Making Sense of People*. Cambridge, Mass: MIT Press.

Kupperman, J. (2001), "The Indispensability of Character", *Philosophy*, 76: 239-250.

Mantell, D. (1971), "The Potential for Violence in Germany", *Journal of Social Issues*, 27: 101-112.

Merritt, M. (2000), "Virtue Ethics and Situationist Personality Psychology", *Ethical Theory and Moral Practice*, 3: 365-383.

Milgram, S. (1963), "Behavioral Study of Obedience", *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 67: 371-378.

_____ (1974), *Obedience to Authority*, New York: Harper and Row.

Miller, C. (2003), "Social Psychology and Virtue Ethics", *The Journal of Ethics*, 7: 367-395.

Nagel, T. (1979), "Moral Luck," *Mortal Questions*, Cambridge: Cambridge University Press.

Ross, L. and R. Nisbett. (1991), *The Person and the Situation*, Philadelphia: Temple University Press.

Solomon, R. (2003), "Victims of Circumstances? A Defense of Virtue Ethics in Business Ethics", *Business Ethics Quarterly*, 13(1): 43-62.

Abstract

In this paper I examine the most devastating critique against virtue ethics; G. Harman makes a claim to the effect that the concept of character (or personality), a key element of the moral psychology that underpins virtue ethics, is in fact nothing but a chimerical construct. Harman attempts to show that his claim is corroborated by two social psychology experiments: Milgram's obedience experience and Darley & Batson's so-called Good Samaritan experiment. He believes that his interpretation of these two experiments can provide evidence convincing enough that the behavior of human beings is determined not by the character of agent i.e. the inner determinant of behavior, but by the situation of agent i.e. the external determinant. However, his interpretation is based on a seriously flawed assumption. By pointing out the flaws of this assumption, I think, I can defend the character concept and virtue ethics against Harman and those critics who are not favorably disposed to the contemporary virtue ethics movement.

【Keyword】 Character, Personality, Disposition, Virtue, Virtue Ethics, social psychology.

논문투고일: 2018. 10. 04
심사완료일: 2018. 10. 10
게재확정일: 2018. 10. 10