

『철학사상』 별책 제2권 제9호

철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한
디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구

밀 『공리주의』

김 영 정
정 원 규

서울대학교 철학사상연구소

2003

『철학사상』 별책 제2권 제9호

철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한
디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구

밀 『공리주의』

김 영 정
정 원 규

서울대학교 철학사상연구소

2003

편집위원 : 백종현(위원장)
심재룡
김남두
김영정
허남진
윤선구(주간)

발간사

2002년 8월부터 한국학술진흥재단의 기초학문육성지원 아래 우리 연구소의 전임연구팀이 수행하고 있는 <철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한 디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구>의 1차 년도 연구결과 총서를 『철학사상』 별책 제2권으로 엮어낸다.

박사 전임연구원들이 주축을 이루고 있는 서울대학교 철학사상연구소의 특별연구팀은 우리 사회 문화 형성에 크게 영향을 미친 동서양 주요 철학 문현들의 내용을 근간 개념들과 그 개념들 사이의 관계를 중심으로 분석하고 있다. 우리 연구팀은 이 작업의 일차적 성과물로서 이 연구총서를 펴냄과 아울러, 이것을 바탕으로 궁극적으로는 여러 서양어 또는 한문으로 쓰여진 철학 고전의 텍스트들을 한국어 표준판본이 확보되는 대로 디지털화하여 상식인에서부터 전문가에 이르기까지 누구나 이를 쉽게 활용할 수 있도록 하고자 한다. 이와 같은 연구 작업은 오늘날의 지식정보 사회에서 철학이 지식 산업과 지식 경제의 토대가 되는 디지털 지식 자원을 생산하는데 있어 중요한 역할을 수행하기 위한 필수적인 기초 연구라 할 것이다.

우리 연구팀은 장시간의 논의 과정을 거쳐 중요한 동서양의 철학 고전들을 선정하고 이를 전문 연구가가 나누어 맡아, 우선 각자가 분담한 저작의 개요를 작성하고 이어서 중심 개념들과 연관 개념들의 관계를 밝혀 개념 지도를 만들고, 그 틀에 맞춰 주요 개념들의 의미를 상술했다. 이 같은 문헌 분석 작업만으로써도 대표적인 철학 저술의 독해 작업은 완료되었다고 볼 수 있다. 그러나 이 기획 사업은 이에서 더 나아가 이 작업의 성과물을 디지털화된 철학 텍스트들에 접목시켜 누구나 각자의 수준과 필요에 따라 철학 고전의 텍스트에 접근 이해할 수 있도록 하려는 것이다.

우리가 대표적인 것으로 꼽는 철학 고전들은 모두 외국어나 한문으로 쓰여져 있기 때문에, 이를 지식 자원으로서 누구나 활용할 수 있도록 하기 위해서는 디지털화에 앞서 현대 한국어로의 번역이 절실히 요구된다. 그러나 적절한 한국어 번역이 아직 없는 경우에도 원전의 사상을 이루는 개념 체계를 소상히 안다면 원전에 대한 접근과 이용이 한결 수월해질 것

이다. 우리 연구 작업의 성과는 우선은 이를 위해 활용될 수 있을 것이고, 더욱이는 장차 한국어 철학 텍스트들이 확보되면 이를 효율적으로 활용하기 위한 기초가 될 것이다.

아무쪼록 우리 공동연구 사업의 성과물이 인류 사회 문화의 교류를 증진시키고 한국 사회 철학 문화 향상에 작으나마 이바지하는 바 있기를 바란다.

2003년 5월 15일

서울대학교 철학사상연구소 소장 「철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한 디지털
지식 자원 구축을 위한 기초적 연구」 연구책임자

백 종 현

『철학사상』 별책 제2권 제9호

밀 『공리주의』

정 원 규

서울대학교 철학사상연구소

2003

머리말

이 연구는 「2002년도 기초학문육성 인문사회분야지원사업」의 일환으로 서울대학교 철학사상연구소에서 신청한 「철학 텍스트들의 내용분석에 의거한 디지털 지식자원 구축을 위한 기초적 연구」 중에서 밀(John Stuart Mill)의 『공리주의』(On Utilitarianism)에 대한 디지털 자료 구축 기초 연구를 목적으로 하고 있다. 이러한 목적을 좀 더 분명히 하기 위해서는 먼저 이 연구가 그 궁극적 목표로서 토픽맵(Topic Map) 작성과 어떤 연관을 맺고 있는지를 명확히 해명할 필요가 있다.

주지하다시피 기초자료를 디지털화(digitalization)하는 방법은 여러 가지가 있다. 그리고 그중 가장 기본적인 형태는 원자료를 사진형식으로 찍어 마이크로필름의 형태로 보관하는 방식이다. 이러한 방식은 자료의 훼손을 막고 보관을 편리하게 한다는 점에서는 진일보한 방식임에 분명하지만 근본적으로 원자료의 보관을 디지털화한 것일 뿐, 자료의 존재 방식 까지 디지털화한 것은 아니라는 점에서 기본적으로 아날로그적 자료보관 방식과 다른 것이 없다.

이보다 진일보한 형태는 자료를 단순히 필름형태로 보관하는 것이 아니라, 문자자료 형태로 저장함으로써 연구자들의 검색과 대조를 편리하게 하는 것이다. 현재 많은 학술, 종교단체에서 진행하고 있는 주요 작업들 – 조선왕조 실록이나 성경, 사서(四書), 불경 등의 전산화 작업 – 이 바로 이러한 방식으로 디지털화가 진행되고 있는 경우들이라 할 수 있겠다. 이러한 디지털화는 종래에 낱낱이 원문을 대조하거나, 기껏해야 색인을 참조하여 연구하던 방식을 탈피하고, 자신이 필요한 분야에 대한 정보를 손쉽게 얻게 해 줌으로써 연구자들의 작업을 훨씬 용이하게 만든 것은 사실이지만, 현재의 검색 방식으로는 연구자에게 필요한 정보와 불필요한 정보를 가리지 않고 모든 정보를 제공하는, 즉 정보과잉으로 인한 새로운 불편을 야기하고 있다. 예를 들어 어느 인터넷 검색엔진 회사에서 광고했듯이 ‘펑클’이 필요한데 ‘펑클’과 더불어 ‘서펑클럽’에 관련된 자료까지 무더기로 검색되는 현상이 발생하는 것이다.

본 연구팀에서는 디지털화의 장점을 유지하면서도 이러한 정보과잉 문

제를 해결하는 가장 좋은 방법이 바로 토픽맵(topic map) 개념을 활용하는 것이라고 생각했다. 토픽맵이란 대용량의 비구조화되고 비조직화된 정보를 효율적으로 검색하고 연결해주기 위한 해결책으로 제안된 ISO 표준으로, 대용량의 정보를 토픽맵 형태로 정리하면 정보들이 비슷한 유형이나 의미를 갖는 항목끼리 의미론적으로 분류되므로 정보 사용자 입장은 같은 양의 정보라 할지라도 활용도가 훨씬 높아지게 된다는 장점이 있다.

설명의 편의를 위해 간단한 예를 하나 구성해 보자. 가령 우리가 ‘오페라(opera)’라는 용어를 검색한다면 현재 통용되고 있는 검색엔진, 특히 구글(Google)같은 경우는 ‘오페라’라는 말이 들어가 있는 웹 페이지들을 방문빈도에 따라 무차별적으로 배열한다. 그래서 가령 우리가 음악의 한 장르로서 오페라가 아니라 웹 브라우저(web browser) 오페라에 대한 정보를 얻고자 한다면 웹 페이지를 일일이 방문해서 그것이 내가 필요로 하는 정보인지를 확인해야 한다. 반면에 토픽맵 방식은 음악 장르로서의 오페라에 관련된 정보와 웹 브라우저 오페라에 관련된 정보를 별개로 분리해 준다. 이럴 경우, 검색시간이 적어도 반으로 줄어들 것이며, 그런 만큼 검색된 정보의 질도 더욱 향상될 것임에 분명하다.

물론 구글의 검색창에는 단어가 아니라 단락이 보이기 때문에 일반적인 경우에는 이러한 검색방식이 크게 불편한 것은 아니다. 그러나 자신에게 익숙하지 못한 내용을 검색해야 하는 상황에서는 단락만 보고서 그것이 무엇을 의미하는지를 확인할 수 없는 경우가 많을 뿐 아니라 미리 인식하지 못하고 있던 새로운 정보를 찾아내야 하는 경우도 발생하기 때문에 토픽맵 방식의 자료분류가 더욱 요긴하게 사용될 수 있다.

그러나 토픽맵 방식이 장점만을 갖고 있는 것은 아니다. 우선 토픽맵을 구성하기 위해서는 다른 검색방식, 또는 데이터 구조와는 달리 자료를 의미론(semantics)적으로 분류해야 한다. 그런데 구글에서와 같이 단순히 접속빈도에 근거하여 자료를 분류한다면 나름대로 명확한 분류기준이 마련될 수 있지만, 의미론적 분류기준은 분류자나 분류될 자료의 성격에 따라 내용이 상당히 달라질 수 있다. 그 뿐 아니라 현재 소프트웨어 수준으로는 컴퓨터가 직접 용어의 맥락과 의미를 이해할 수 없으므로 필요한 자료에 사람, 특히 전문가가 일일이 분류기호(tag)를 기입해 주어야 한다는

어려움이 존재한다.

본 연구는 반드시 토픽맵 방식은 아니더라도, 그것과 유사한 의미론적 디지털화가 향후의 가장 유력한 자료구축 방식이 될 것이라는 전제하에, 이러한 디지털화 기초 자료를 마련하고, 나아가 이러한 디지털화에서 발생하는 어려움들을 개념화하여 부분적으로 극복하고자 하는 시도라고 할 수 있다. 그래서 본 연구는 총 3부로 구성된다. 1부에서는 토픽맵에 대한 일반적인 해명과 이러한 방식으로 철학 텍스트들을 분석, 정리할 때 발생하는 문제점들을 살펴볼 것이다. 그리고 2부에서는 이러한 토대 위에서 필자가 담당한 두 번째 텍스트, 즉 밀(John Stuart Mill)의 『공리주의』(On Utilitarianism)의 내용을 전체적으로 분석하고자 한다. 마지막으로 3부에서는 이러한 토픽과 연결된 대상자료(occurrence)들을 서술할 것이다. 원래 대상자료만 열거해도 되지만 독해의 편의를 위해서 토픽과 연관 관계를 함께 서술하고자 한다.

본 연구자는 연구의 일부분을 담당할 뿐 연구 전체를 총괄하는 것은 아님으로 전반적으로 어떤 연구결과가 도출될 것인지 확신할 수는 없다. 그러나 이상에서 언급한 이유로 인해, 현재 아무런 선(先)연구결과가 없는 상태에서 시행되는 본 연구를 통해 즉각적으로 완성된 토픽맵이 탄생할 수 있다고는 생각하지 않는다. 다만 토픽맵의 완성을 위해서는 어떤 분류 기준이 필요하고 어떤 기초자료가 구축될 필요가 있는가를 점검하는 정도로 연구가 마무리될 것으로 예상한다.

그러나 이러한 기초연구는, 설령 토픽맵 작성에까지는 이르지 못한다 하더라도, 인문학의 디지털화를 위해서는 반드시 필요한 것이다. 주지하 다시피 컴퓨터와 인터넷이 발달하면서 모든 지식 자원은 급속히 디지털화되어 가고 있다. 그리고 이러한 디지털화는 지식의 형태 또한 평면적 서술방식에서 새롭게 입체화되고 구조화될 것을 요구하고 있다. 과거에 지식을 얻는 방식이 필요한 정보가 담긴 문헌이나 자료를 처음부터 끝까지 다만 순서대로 자료를 검색하는 것이었다면, 앞으로 지식을 얻는 방식은 개념에서 개념으로, 주제에서 주제로, 자료와 자료를 넘나들면서 원하는 정보의 획적 구조와 종적 역사를 일관하는 것이다. 이러한 구조변화에서 인문학도 언제나 자유로울 수는 없으며, 나아가 이러한 방식이 종래의 방

식보다 진일보한 것이라면 다른 분야보다 한 발 더 앞서나가는 자세가 필요하고, 의미론적 자료 구축은 이러한 구조변화의 기본적인 토대라 할 수 있겠다.

2003년 5월 10일
김 영 정·정 원 규

목차

1.	토иков 적용의 의의와 한계	1
1)	토иков과 철학적 디지털 지식 자원 구축	1
2)	문현 분석의 유의점과 한계	3
2.	텍스트 해제	5
1)	밀의 생애와 주요저작	5
2)	밀의 『공리주의』 해제	6
3)	『공리주의』 상세목차	8
3.	토иков 구성도 및 대상자료	10
1)	토иков 구성도	10
2)	대상자료	14
3)	참고문헌	77
4.	후기	84

일러두기

기본 텍스트로는 밀(John Stuart Mill)의 『공리주의』(*Collected Works of John Stuart Mill, Vol. 10 (Utilitarianism)*) (Toronto, University of Toronto Press, 1969))를 사용하고, 번역본으로 (이을상, 김수청 역) 『공리주의』(아문출판사, 2002)를 참조했다. 참고를 위해 (MU)라는 약호를 사용하여 원저의 쪽수를 밝혔으며, 추후의 교정을 위해 번역 인용문이나 해설 모두에 원저자를 명기하였다.

1. 토픽맵 적용의 의의와 한계

1) 토픽맵과 철학적 디지털 자원 구축

토픽맵의 예비단계로서 철학적 디지털 자원 구축을 위해서는 토픽맵(Topic Map)에 대한 상세한 해명이 있어야 하나, 이는 본 연구의 정보처리팀에서 총괄적으로 작업할 것이므로 여기에서는 간단히 필요한 정도만 언급하고 논의를 진행하도록 하겠다.

전술한 것처럼 토픽맵은 의미론(semantics)적 자료 구축을 목적으로 한다. 그러므로 우리에게 일차적으로 필요한 작업은 철학적 문헌들을 의미론적으로 정리하는 것이다. 그런데 종래의 철학 문헌들은 원래 토픽맵을 염두에 두고 쓰여진 것이 아니므로, 이러한 작업을 위해서는 먼저 의미론적 기준에 따라 문헌들의 논리적 구조를 밝히고, 자료들을 재배치하며, 해설을 덧붙이거나 필요한 설명을 보충해야 할 것이다. 또한 이러한 의미론적 작업이 일정 범위 내에서 정형화되지 않는다면 원자료만을 나열하던 기존의 작업방식과 조금도 다를 바가 없으므로, 철학 텍스트의 디지털화(digitalization)라는 원작업의 취지를 살리기 위해서는 일정 수준에서 자료 구축 형식을 통일할 필요가 있다 하겠다.

그런데 문제는 철학적 영역, 나아가서 인문학적 영역 전반에서 이러한 작업은 구조적인 한계를 지닐 수밖에 없다는 점이다. 우선 문헌들의 논리적 구조를 해명하는 것만 해도 문헌들에 대한 다양한 해석이 존재한다는 점에서 한가지 문헌이 반드시 한가지 방식으로 정리된다는 보장이 없다. 물론 어떤 분야에서건 어느 정도의 관점 차이는 발생할 수밖에 없는 것이지만 인문학적 문헌의 경우에는 그 차이가 극단에서 극단을 오갈 수 있으며, 또 그러한 극단적 해석들이 나름대로 그 문헌을 의미있는 것으로 만들어 주는 경우가 많다는 점에서, 이러한 차이가 보다 근원적인 의미를 지니는 것이다.

이러한 문제를 해결하는 방법으로는 논란이 되는 모든 구절마다 전문가들의 논의를 거쳐 해석방식과 논리적 연결 구조를 확정하는 것이 최선이겠으나 그러한 현실적 여건이 마련되기 어렵고, 또 그런 과정을 거친다고

해도 여전히 이견이 존재할 수 있으므로, 역으로 논란이 예상되는 부분에는 그러한 논란 자체를 부연하고 아울러 해설이나 설명에는 그러한 작업을 수행한 사람의 이름을 명기함으로써 해석상의 한계를 객관적으로 인정하는 것이 해석의 다양성을 포용할 수 있는 방법이 아닌가 생각한다.

또 한 가지 문제는 자료를 정리하는 단계가 여럿 존재할 수 있다는 사실에서 발생한다. 가령 가장 큰 단위는 철학 전체를 하나의 기준으로 분류하는 것이라면, 그 다음 단계는 동양철학과 서양철학을 각각의 기준으로 분류하는 것이고, 그보다 세분한다면 유가철학, 도가철학, 분석철학, 사회철학 등으로 분야에 따라 분류하는 것, 가장 세분된 것으로는 각 철학자의 사상만을 하나의 기준으로 분류하는 단계가 있을 수 있다. 그런데 마지막 단계를 취할 경우, 이는 특별한 분류기준없이 각 철학적 문헌의 원자료를 나열하는 것과 다를 바가 없다. 그럴 경우 철학에 공통적인 어떤 특정한 기준이 적용되지 않은 것과 다를 바 없기 때문이다. 따라서 의미있고 연계성있는 토픽맵 작업이 수행되기 위해서는 각 텍스트 분석을 총괄하는 분석틀이 마련되어야 할 것이다. 그러나 이는 개별 연구 작업에서는 수행될 수 없는 것이다. 나아가 철학 텍스트 분석을 위한 분석틀 – 가령 기록 유형(Document Type) – 이 이미 마련되어 있어서 그것을 연역적으로 적용할 수 있는 상황도 아니므로, 이를 위해서는 먼저 개별 연구자들이 필요한 기록 유형을 도입한 이후에 이를 귀납적으로 포괄하여 철학 텍스트 분석 전반에 통용될 수 있는 틀을 마련하는 것이 올바른 순서일 것이다.

이러한 전제하에 연구자들에게 주어진 토픽맵의 기본틀은 모두 세 가지이다. 토픽(topic), 연관관계(association), 대상자료(occurrence)가 바로 그것인데, 우선 토픽은 원칙적으로는 문자 그대로 대상문헌의 핵심 개념들이 해당된다. 그러나 이후의 작업 결과를 보면 알 수 있겠지만 핵심개념 외에 그것을 해설하거나 논평하는 부분도 토픽에 포함된다. 그리고 연관관계는 이러한 토픽들간에 의미있는 관계가 성립할 경우, 그러한 관계를 설명하는 것이다. 내용면에서는 토픽과 토픽의 연결이지만 형식적으로는 토픽과 크게 구분될 바 없다. 마지막으로 대상자료는 토픽이나 연관관계에 연결되는 자료들로 구성된다. 그래서 가령 짹수와 훌수라는 개

념을 토픽맵으로 설명하고자 한다면 토픽은 ‘짝수’, ‘홀수’, 대상자료는 {2, 4, 6, …}, {1, 3, 5, …}, 연관관계는 ‘2항 반대관계’ 등이 될 것이다.

2) 문헌 분석의 유의점과 한계

이제까지의 논의를 통해서 토픽맵이 무엇이며, 대상문헌을 어떤 방식으로 디지털화할 것인가에 대한 대강이 밝혀졌다고 본다. 그리고 그 성과는 2부와 3부에서 구체적으로 제시될 것이다. 그런데 필자는 2부에 들어가기 전 앞서 철학 대상 문헌들을 디지털화하면서 느꼈던 의의와 한계를 먼저 소개하고자 한다. 이는 2부와 3부의 작업을 이해하는데 반드시 필요한 과정이기도 하지만, 철학적 문헌들에 최초로 토픽맵 방식을 적용하면서 느꼈던 문제점들을 기록함으로써 이후의 작업에도 도움을 줄 수 있지 않을까 생각한다.

밀(John Stuart Mill)의 『공리주의』, (Collected Works of John Stuart Mill, Vol. 10 (Utilitarianism) (Toronto, University of Toronto Press, 1969))를 분석하면서 가장 먼저 곤혹스러웠던 것은 토픽맵 작업이 주제 중심이 아니라 문헌 중심으로 이루어짐으로 해서 오히려 분석이 더욱 힘든 측면이 있다는 점이다. 필자가 밀과 동일선상에서 담당한 벤담의 『도덕 및 입법의 원리 서설』의 경우를 예로 들면 거기에는 ‘공리주의’ 와 관련된 내용들 뿐 아니라 ‘입법 및 처벌’과 관련된 내용도 다수 포함되어 있었다. 따라서 철학적 측면에서 일관된 서술을 하는데 상당한 어려움이 있었으며, 역으로 공리주의와 관련된 벤담이나 밀의 다른 문헌들에서의 서술들은 작업에 포함시킬 수 없다는 한계를 느끼지 않을 수 없었다.

두 번째로 어려웠던 것은 문헌이 포함한 핵심 개념에 대한 서술들이 의외로 빈약했다는 점이다. 밀의 문헌도 물론 예외는 아니어서 공리주의나 공리, 행복, 쾌락 등에 대한 서술은 빈약한 반면에 공리주의와 반대되는 이론들에 대한 비판이나, 공리주의에 대한 비판을 재반박한 대목은 상대적으로 훨씬 풍부했다. 토픽맵의 구조가 핵심 개념들간의 연관을 인지하

기 쉽게 해주는 것이라는 점을 감안하면, 이러한 텍스트적 불균형은 자료 구축을 더욱 어렵게 하는 요인이다. 그렇지만 이러한 어려움을 인식할 수 있었다는 것 자체가 하나의 소득인 것도 분명한 사실이다. 우리의 일반적인 서술 방식이 자신의 입장을 적극적으로 개진하기보다는 타인의 입장을 반박하는 방식을 취하는 경우가 많은 것이 사실이고, 이러한 서술 방식이, 상대에 대한 부정적(negative) 비난이 아니라 자신이 주장하고자 하는 바를 적극적(positive)으로 홍보해야 하는 정보화 사회와 어떻게 충돌하는지를 분명히 느낄 수 있게 해주었기 때문이다.

세 번째 난점은 토픽맵 방식이 개념들간의 종속, 연관 관계는 명쾌하게 해명해 주지만 철학 문헌에서 종종 사용되는 논증이나 연상, 관점 제시 등은 개념적으로 연결되어 표현되기 어렵다는 점이다. 밀의 경우에도 논증과 관련된 부분, 특히 논증으로서만 의미가 있는 부분을 전체 속에서 연관관계를 찾아 배열하기 힘든 경우 – 가령 밀이 칸트의 윤리설을 비판하는 논증 – 가 있었다. 결국 일관성있는 토픽맵 자료를 작성하는 과정에서 필연적으로 원자료를 부분적으로 훼손하거나 변형할 수밖에 없었던 것이다.

2. 텍스트 해제

1) 밀의 생애와 주요 저작

밀(John Stuart Mill)은 1806년 제임스 밀(James Mill)의 장남으로 런던에서 출생했다. 제임스 밀은 벤담의 제자이자 친우(親友)로서 대학교육과 종교를 불신하였지만 아들 밀의 교육에 남다른 노력을 기울였다고 한다. 밀은 (기억이 나지는 않지만) 3세부터 그리스어를 배우기 시작했고, 7세에는 이미 플라톤의 대화편을 읽을 수 있게 되었다. 8세부터 라틴어를 배우기 시작한 밀은 많은 문학적 저작들과 역사서를 섭렵했고, 12세부터는 논리학과 경제학도 학습해 나갔다. 밀의 이러한 정신적 성장과정은 분명 천재의 그것이었지만, 자만할까 두려워한 아버지의 교육으로 밀 스스로는 자신이 천재라고는 한 번도 생각하지 못했다고 한다. 다만 교우 관계가 부족했고, 다른 또래 아이들처럼 나이에 걸맞은 놀이 문화를 경험하지 못했다는 것이 아쉬움으로 남을 정도라는 것이다.

그러나 이렇듯 천재적인 학문적 역량을 선보인 밀도 20세에 이르면서 심각한 정신적 위기를 겪게 된다. 프랑스 여행에서 알게 된 벤담주의에 대한 반감들, 주지주의적(主知主義的) 이성과 반드시 일치하는 것만은 아닌 자신의 감정 등이 원인이 된 이러한 위기는 밀이 24세가 되던 1830년 까지 지속된다. 물론 그동안 밀이 아무런 일도 하지 않은 것은 아니다. 밀은 1823년에 아버지가 몸담고 있던 동인도 회사의 서기로 취직했고, 논리학과 경제학을 연구했으며, 아버지의 『웨스트민스터 평론』이나 벤담의 『증거론』 출간을 돕기도 했다. 하지만 “네 인생의 목적이 모두 실현되었다고 가정해 보라. … (중략) … 이것이 네게 큰 기쁨이요 행복이 되겠는가?”라는 물음은 여전히 해결되지 못했던 것이다.

이러한 밀의 위기는 “깊고 강한 감정을 가졌고, 투철하고 직관적인 지식을 가진” 테일러 부인(Harriet Taylor)을 만나면서 점차 극복된다. 이후 테일러 부인과는 20년 동안 순수한 교제를 지속하다가 남편 테일러 씨가 사망한 후에 결혼하게 되는데, 당시 이들의 삼각관계는 세간의 이목을 끌기에 충분한 화제였지만 당사자 세 사람의 이성적 행동으로 추문에

이르지는 않았다고 한다. 더욱이 밀은 이후에 테일러 부인과 『자유론』(On Liberty)을 공저하는데, 밀 스스로 이는 자신의 책 중에서 가장 오래 남는 책이 될 것이라고 공언한 바 있고, 또 그에 걸맞은 명성을 획득한 밀의 대표작이 되었다.

『자유론』이나 『공리주의』(On Utilitarianism)가 밀의 생애 중반기에 쓰여진 주요 저작이라면 『논리학 체계』(System of Logic)나 『정치경제학 원리』(The Principle of Political Economy)는 그보다 조금 이전에, 『대의정치에 대한 고찰』(Considerations on Representative Government)과 『여성의 예속』(The Subjection of Women)은 그 이후에 쓰여진 밀의 주저들이다. 특히 『여성의 예속』은 당시로서는 드문 여성주의(feminism)적 시각을 반영하는 것으로 최근 새로이 주목받고 있는 저서라고 할 수 있다.

밀은 테일러씨가 사망한 1849년이래 이러한 저술과 결혼으로 행복한 날을 보내지만 그로부터 불과 7년 만에 테일러 부인이 결핵으로 사망함으로써 비탄에 빠진다. 그러나 그는 곧 기적적으로 건강을 회복하여 웨스트민스터 지역구 의원으로 활동한다. 입후보를 부탁하려 온 정당관계자들에게 밀은 자신은 의원이 되고자 하는 개인적 욕망이 없으므로 선거비용을 얻으려 돌아다니지 않을 것이며, 지역구의 이해에 관계하지도 않을 것이고, 특히 여성의 참정권을 지지한다는 점을 포함한 자신의 견해를 인정해 줄 것을 공약으로 제시한다.

뜻밖에 높은 지지를 얻어 의원으로 당선된 밀은 임기 동안 노동자 출신 의원들을 지지하고 여성의 참정권을 위해 노력하는 등 매우 진취적인 의원활동을 전개하지만 3년 후에는 낙선하고 만다. 테일러 부인의 딸인 헬렌의 보살핌을 받고 있던 밀은 1873년 아비뇽에서 “나는 내 일을 다 끝마쳤다”는 말을 마지막으로 부인의 묘 옆에 안장되었다.

2) 밀의 『공리주의』 해제

밀(John Stuart Mill)은 1806년 제임스 밀(James Mill)의 장남으로 런던에서 출생했다. 제임스 밀은 벤담의 친우(親友)로서 대학교육과 종교

를 불신하였지만 아들 밀의 교육에 남다른 노력을 기울였다고 한다. 밀은 (기억이 나지는 않지만) 3세부터 그리스어를 배우기 시작했고, 7세에는 이미 플라톤의 대화편을 읽을 수 있게 되었다. 8세부터 라틴어를 배우기 시작한 밀은 많은 문학적 저작들과 역사서를 섭렵했고, 12세부터는 논리학과 경제학도 학습해 나갔다. 밀의 이러한 정신적 성장과정은 분명 천재의 그것이었지만, 자만할까 두려워한 아버지의 교육으로 밀 스스로는 자신이 천재라고는 한 번도 생각하지 못했다고 한다. 다만 교우관계가 부족했고, 다른 또래 아이들과 같이 나이에 걸맞은 놀이 문화를 경험하지 못했다는 것이 아쉬움으로 남을 정도라는 것이다.

그러나 이렇듯 천재적인 학문적 역량을 선보인 밀도 20세에 이르면서 심각한 정신적 위기를 겪게 된다. 프랑스 여행에서 알게 된 벤담주의에 대한 반감들, 주지주의적(主知主義的) 이성과 반드시 일치하는 것만은 아닌 자신의 감정 등이 원인이 된 이러한 위기는 밀이 24세가 되던 1830년 까지 지속된다. 물론 그동안 밀이 아무런 일도 하지 않은 것은 아니다. 밀은 1823년에 아버지가 몸담고 있던 동인도 회사의 서기로 취직했고, 논리학과 경제학을 연구했으며, 아버지의 『웨스트민스터 평론』이나 벤담의 『증거론』 출간을 돕기도 했다. 하지만 “네 인생의 목적이 모두 실현되었다고 가정해 보라. … (중략) … 이것이 네게 큰 기쁨이요 행복이 되겠는가?”라는 물음은 여전히 해결되지 못했던 것이다.

벤담(Jeremy Bentham)의 저술들이 공리주의라는 새로운 사상을 정립하고 이를 법률에 적용시키기 위한 의도를 갖고 있는 것이라면, 윤리이론과 관련된 밀(John Stuart Mill)의 저술들, 특히 『공리주의』(On Utilitarianism)는 이처럼 공리주의의 개념을 분명히 하고, 유럽 대륙의 철학자들에 의해 공리주의에 제기된 물음들과 밀 스스로 확인한 의문들에 답하기 위한 의도에서 저술된 것이다. ‘개요’, ‘공리주의란 무엇인가?’, ‘공리의 원리의 궁극적 제재에 대하여’, ‘공리의 원리는 어떻게 증명되는가?’, ‘정의와 공리의 관계에 대하여’ 등의 총5장으로 구성되어 있는 이 책은 ‘공리’ 와 ‘쾌락’의 어의적 부정합성에 대한 해명을 포함하여 공리주의와 여타 이론들을 비교하는 내용으로 채워져 있지만, 무엇보다도 중요한 것은 공리주의는 인간의 특성을 해명하지 못한다

는, 즉 공리주의는 쾌락을 추구한다는 점에서 인간과 여타 존재 – 가령 돼지 – 를 동일하게 취급하고 있다는 비판에, ‘쾌락의 질적 차이’를 강조하는 이른바 ‘질적 공리주의’로 응수하고 있다는 점이다. 그래서 밀에 따르면 “만족한 돼지보다는 불만족한 인간이 낫고, 만족한 바보천치보다는 소크라테스가 되는 것이 더 낫다.” 바보천치나 돼지가 어떤 다른 견해를 갖고 있다 하더라도, 그것은 모두 이 문제에 대해 자신들 각자의 입장만을 알고 있는데 지나지 않는다. 그러나 바보천치나 돼지에 비교되는 상대방은 양쪽 모두를 알고 있기 때문이다.

3) 『공리주의』 상세목차

(이하의 목차는 필자의 편집에 의한 것임을 밝혀 둔다.)

I . 개요

- 도덕의 불일치
- 도덕적 불일치와 과학적 불일치
- 직관주의적, 귀납주의적 윤리설
- 칸트 윤리설과 공리의 원리

II . 공리주의란 무엇인가?

- 공리와 쾌락
- 쾌락의 질적 차이
- 공리주의의 비이기성
- 공리주의와 의무
- 공리주의와 덕
- 공리주의와 무신론
- 공리와 편의
- 공리주의와 실제 선택의 어려움
- 공리주의와 공리에 대한 합의

- 공리주의적 의무들의 충돌

III. 공리의 원리의 궁극적 제재에 대하여

- 도덕적 의무의 원천은 무엇인가?
- 도덕감
- 도덕의 외적 제재와 내적 제재
- 초월론적 의무론 비판
- 공감이론 및 종교비판

IV. 공리의 원리는 어떻게 증명되는가?

- 궁극목적에 대한 물음은 추리에 의해 증명될 수 없다.
- 공리주의와 덕
- 쾌락과 고통의 궁극성
- 의지의 수단성

V. 정의와 공리의 관계에 대하여

- 정의감
- 평등과 정의
- 정의와 법
- 정의와 처벌의 욕구
- 정의와 공리의 원리

3. 토픽맵 구성도 및 대상자료

토픽맵 기초자료를 서술하기 전에 토픽맵 구성도 및 대상자료 표기법에 대해 간략히 서술하고자 한다. 서술 및 해독의 편의를 위해 1절에는 토픽(topic)과 연관관계(association)만 정리하여 디지털화의 전모를 파악할 수 있게 하였고, 2절에서는 토픽, 연관관계, 그리고 대상자료(occurrence)를 함께 서술하여 자료의 가독성을 제고하고자 했다. 3절은 벤담과 밀의 저술 및 그에 대한 이차문헌들의 목록을 서술하여 디지털화에 활용할 수 있게 하였다. 또한 논의의 편의성을 위해 토픽은 ‘T’, 연관관계는 ‘A’라는 기호를 첨부했으며 대상자료는 따로 기호를 첨부하지 않았다. 대상자료는 토픽과 연결되는 방식으로 서술했기 때문이다. 그 외에 토픽, 또는 연관관계간의 상하종속관계는 숫자를 사용하여 연결관계를 표기했다.

1) 토픽맵 구성도

<T1> 공리주의

 <T101> 해설

 <T102> 원문

 <T1021> 공리의 원리 (MU pp.218-219)

 <T103> 주석

 <T1031> 공리주의의 어원

 (Baumgardt 1952 pp.165-166)

 <T1032> 공리의 원칙과 행위

 (Baumgardt 1952 pp.177-179)

 <T104> 비평

 <T1041> 반직관성 비판

 <T10411> 해설

 <T1042> 자연주의적 오류

 <T10421> (Baumgardt 1952, pp.170-171)

 <T10422> (Baumgardt 1952 p.211)

- <T1042> (Frankena 1983 pp.174-175)
- <T1043> 공리(쾌락)의 계산
 <T10431> 해설
- <T1044> 결과주의의 역설
 <T10441> 해설
- <T1045> 소수자 억압
 <T10451> 해설
- <T1046> 도덕적 소외
 <T10461> 해설
 <T10462> 원문
 <T104621> 공리주의와 의무
 (MU pp.219-220)
 <T104622> 공리주의와 동기
 (MU p.219)
- <T1047> 의무의 충돌
 <T10471> 공리주의와 의무의 충돌
 (MU pp.225-226)
- <T11> 공리주의의 증명
- <T1101> 해설
- <T1102> 원문
 <T11021> 공리주의 증명 (MU pp.207-208)
 <T11022> 공리의 원리의 증명 (MU p.234)
 <T11023> 공리의 원리의 증명 (MU p.237)
- <T111> 공리주의와 정의
- <T11101> 해설
- <T11102> 원문
 <T11102-1> 정의에 대한 일반적 관념
 (MU p.240)
 <T11102-2> 정의감과 공리의 원리
 (MU p.241)
 <T11102-3> 정의의 특징
 (MU pp.241-243)
 <T11102-4> 정의와 평등

- (MU pp.243-244)
- <T11102-5> ‘정의’ 의 어원적 의미
(MU pp.244-245)
- <T11102-6> 정의와 도덕일반
(MU pp.247-248)
- <T11102-7> 정의의 심정 (MU p.248)
- <T11102-8> 정의와 편의
(MU pp.248-249)
- <T11102-9> 정의의 관념
(MU pp.249-250)
- <T11102-10> 정의와 권리
(MU pp.250-251)
- <T11102-11> 공리주의에서 정의의 중요성
(MU pp.255)
- <T11102-12> 정의와 공평
(MU pp.257-259)
- <T11102-13> 정의와 편의(공리)
(MU p.259)
- <T12> 비공리주의이론 비판
- <T121> 종교 비판
- <T12101> 해설
- <T12102> 원문
- <T121021> 공리의 원리와 기독교 교리
(MU pp.218-219)
- <T121022> 공리주의와 종교
(MU pp.222-223)
- <T122> 의무론 비판
- <T12201> 해설
- <T12202> 원문
- <T122021> 공리주의와 의무의 충돌
(MU pp.225-226)
- <T122022> 칸트(Immanuel Kant) 비판
(MU p.207)

<T123> 동기주의 비판

<T12301> 해설

<T12302> 원문

<T123021> 도덕의 외적 제재 (MU p.228)

<T123022> 도덕의 내적 제재, 양심
(MU pp.229-230)

<T123023> 공리주의의 도덕적 제재
(MU p.229)

<T124> 덕이론 비판

<T12401> 해설

<T12402> 원문

<T124021> 공리주의와 덕 (MU p.235)

<T124022> 공리주의와 덕, 행복
(MU p.237)

<T124023> 공리주의와 정의
(MU pp.257-259, 각주62)

<T2> 공리, 쾌락, 행복

<T201> 해설

<T202> 원문

<T2021> 쾌락의 질 (MU pp.210-211)

<T2022> 저급한 쾌락과 고급한 쾌락의 선택
(MU pp.212-213)

<T2023> 공리주의와 덕, 행복 (MU p.237)

<T2024> 행복과 만족 (MU p.212)

<T2025> 공리와 쾌락 (MU p.209)

<T2026> 공리와 편의 (MU p.223)

<A2> 연결관계

관계유형	토픽 1	토픽 2	연결번호
대비관계	공리주의	이기주의	A211

2) 대상자료

(1) 주요 토론픽

<T1> 공리주의

<T101> 해설: 정원규

벤담(Jeremy Bentham)은 1748년 중류층의 토리당 지지자 가정에서 태어났다. 법률가였던 할아버지와 아버지의 지도로 어린 시절부터 엄격한 교육을 받게 되어, 네살이 되던 해부터 그리스어와 라틴어 교육을 받기 시작했다고 한다. 벤담은 성격이 상당히 조숙한 편이어서 이미 다섯 살이 될 무렵부터 ‘철학자’라는 애칭을 얻었지만, 일상적인 교우관계도 맺지 못하고 공부에만 매달려야 했던 어린 시절을 매우 끔직했던 시기로 회상하고 있다. 산책을 좋아하고 사냥을 싫어했던 벤담은 7세에 웨스트민스터 스쿨(Westminster School)에 입학하고 12세에 옥스포드(Oxford) 입학을 허가받지만, 너무 어렸기 때문에 여전히 정상적인 교우관계를 맺을 수 없었고, 특히 자신의 의사와 상관없이 영국 국교회의 기본 신조인 39조를 맹세할 것을 강요받으면서 종교에 대한 강렬한 반감을 갖게 되었다고 한다.

‘최대다수의 최대행복’이라는 언뜻 단순한 내용으로 구성되는 공리주의(utilitarianism)는 벤담 초년 시절의 이러한 굴곡을 비교적 충실히 반영하고 있다. 공리주의는 무엇보다도 신성이나 초월적인 그 어떤 것이 아니라 우리가 일상적으로 느끼고 생각하는 과정에서 발생하는 물리적 감각 – 쾌락과 고통 – 에서 윤리의 근거를 찾고 있다. 유럽의 역사에서 처음으로 종교와 무관한 윤리이론이 제창된 것이다. 물론 이러한 벤담의 비종교적 윤리설은 이미 당대에 많은 비판을 받았다. 인간이 단순히 쾌락만을 추구하는 존재라면 인간은 그러한 면에서 역시 쾌락만을 추구하는 쾌지와 다를 바 없고, 결국 공리주의는 인간의 존엄성을 인정하지 않는, ‘돼지의 철학’이라는 것이다.

이에 대해 공리주의의 또 하나의 큰 기여자 밀(John Stuart Mill)은

그 유명한 ‘배부른 돼지보다 불만족스러운 소크라테스가 낫다’라는 문구를 들어 대응한다. 부연하면 밀은 벤담의 친우이자 사도였던 아버지(James Mill)의 영향을 받아 어렸을 적부터 철저하게 공리주의자, 더욱 구체적으로는 벤담주의자로 양육되었다. 그래서 밀은 종교 생활을 강요받지도 않았으며, 공적인 교육을 받지도 않았다. 다만 아버지가 그의 교육을 철저히 전담했으며, 아버지의 친우들에게 때때로 도움을 받았을 뿐이었다. 그런 만큼 그가 벤담과 아버지로부터 정신적으로 독립해가는 시기에 접했던 ‘돼지의 철학’이라는 비판은 이론적으로 뿐 아니라 밀 자신에게 상당한 충격이었던 것으로 생각된다. 그래서 그는 돼지의 쾌락과 인간의 쾌락은 질적으로 다른 것이므로 공리주의가 돼지와 인간을 동등하게 취급한다고 할 수는 없다는 결론을 내린다.

그러나 실제로 이는 벤담의 원래 생각과는 다른 것이다. 벤담은 신성(神性)이나 이성이 아니라 감성에서 윤리의 근원을 찾고자 했던 것이며, 그래서 행복의 주체, 즉 윤리의 주체를 쾌락과 고통을 감지할 수 있는 능력을 가진 존재자 전체로 확장시킨다. 그렇다면 벤담은 당대의 비판자들이 주장한 것처럼 인간의 존엄성을 파괴한 것은 아니지만 여타 생물의 존엄성을 새로이 인정한 셈이 된다. 그런 면에서 요즘 동물해방론의 근거로서 공리주의가 새롭게 조명되고 있는 것은 벤담의 공리주의에 대한 적절한 평가를 동반하고 있는 것이 아닌가 생각된다(Singer 1999 참조).

공리주의에 대한 또 하나의 비판은 공리주의를 이기주의와 혼동하는 것이다. 이는 공리주의의 쾌락주의적 성격을 비판하는 과정에서 많이 발생하는데, 가령 공리주의는 새디스트의 쾌락도 윤리적인 것으로 인정하는 반직관적 이론이라고 하는 주장들이 바로 그것이다. 이러한 비판에 대해서 밀은 매우 명쾌한 해답을 제시하고 있는데, 그 요지는 쾌락이나 고통이 그 자체로 선 또는 악이라는 주장과 모든 쾌락이나 고통이 선 또는 악이라는 주장은 구분되어야 한다는 것이다(MU pp.218-219). 새디스트의 경우를 예로 들어보면 고통을 가함으로써 그가 느끼는 쾌락은 그 자체로서는 선이지만 그것이 더 큰 고통, 즉 더 큰 악을 유발하므로 전체적으로 볼 때, 그러한 행동은 도덕적으로 비난받을 만한 것으로 생각되어야 한다는 것이다. 이러한 명백한 사실에도 불구하고 새디스트의 행위가 부분적

으로 쾌락을 유발한다는 사실에 근거해 공리주의를 반직관적 이론이라고 주장한다면, 그것은 공리주의를 새디스트 일인의 관점에만 연결시킨 결과 이므로 개인의 최대행복과 최대 다수의 최대행복을 혼동한, 즉 이기주의와 공리주의를 혼동한 것이라고 할 수밖에 없다.

이상의 비판들이 공리주의에 대한 오해에서 비롯된 것이라면 공리주의에 대한 가장 원론적인 비판은 금욕주의자의 존재유무에 관한 것이다. 주지하다시피 공리주의는 쾌락과 고통을 각각 선악의 원천으로 간주하는 바, 만약 쾌락과 악을, 고통과 선을 연결시키는 사람이 있다면 공리주의의 이러한 형이상학적 전제는 일순간에 부정될 것이기 때문이다. 이러한 비판이 더욱 설득력있는 것처럼 보이는 것은 이른바 금욕주의자들을 우리 주변에서 흔히 확인할 수 있기 때문이다. 실제로 존재하는 금욕주의자야 말로 공리주의에 대한 가장 현실적인 반론인 것이다.

이에 대해 벤담은 금욕주의자의 유형을 자세히 검토해 볼 것을 권유한다. 그에 따르면 금욕주의자는 대체로 두 부류로 나눌 수 있는데, 하나는 세속적 금욕주의자이고, 다른 하나는 종교적 금욕주의자이다. 우선 세속적 금욕주의자는 금전이나 육체적 쾌락과 관련된 사항에서는 금욕주의적 태도를 보이는 반면에 가령 사회적 영예와 관련해서는 강한 명예욕을 갖고 있는 경우가 많다. 그런 면에서 이들은 진정한 의미에서 금욕주의자라고 할 수 없다는 것이다. 또한 종교적 금욕주의자의 경우도 비록 현세의 행복을 추구하지는 않지만 내세의 행복을 추구한다는 점에서 벤담이 볼 때는 이 또한 쾌락주의자의 한 유형일 뿐이다. 나아가 금욕주의가 진정으로 좋은 것이라면 사회적으로 권유되어야 하는데, 그 어떤 경우에도 당사자의 동의없이 금욕주의가 강요되는 경우는 없으며, 더욱이 국가 체제로서 금욕주의가 채택된 경우는 전례가 없다는 것이다. 물론 스파르타 같은 체제가 있었지만 그것은 안전을 목적으로 한 금욕주의였지, 금욕 그 자체가 목적이지는 않았다는 것이다.

공리주의에 대한 현대적 논의는 매우 다양한 형태로 이루어지고 있다. 우선 메타윤리적 측면에서 공리주의는 ‘자연주의적 오류(naturalistic fallacy)’를 범한다는, 즉 옳음과 좋음, 또는 좋음과 쾌락을 동일시함으로써 도덕판단과 사실판단을 혼동하고 있다는 지적이 있다. 그러나 벤

담, 또는 밀이 과연 쾌락, 또는 좋음을 통해서 옳음을 정의하려고 하고 있는가에 대한 논란과 더불어(<T10421> 참조), 설령 그렇게 정의하려 하고 있다 하더라고 그것만으로 ‘자연주의적 오류’를 범하고 있다고 단정지을 수는 없는 것으로 생각된다. 프랑케나(William K. Frankena)가 지적하고 있는 것처럼 벤담의 정의방식을 반드시 좋음과 쾌락을 동일시하는 것이 아니라 좋음의 한 측면을 쾌락으로 해명하려는 것으로 이해할 수 있고, 그럴 경우 자연주의적 오류가 발생한다고 보기 어렵기 때문이다 (<T10423> 참조).

공리주의와 관련된 또 하나의 문제는 행복이 과연 쾌락을 제공하는 것에 한정되는가 하는 문제이다. 이는 공리주의 진영 내부에서도 논란이 있는 문제로서, 아직 많은 사람이 공감하는 결론이 내려졌다고 할 수는 없지만, 일반적으로 공리주의 대신에 ‘결과주의(consequentialism)’라는 용어를 사용하는 사람들은 쾌락에서만 행복을 찾을 수는 없다는 입장에 동의하는 사람들이라고 할 수 있다.

공리주의에 대한 또다른 비판은 공리주의는 다수의 이해관심을 실현하기 위해 소수의 이해관심을 침해하는 것을 이론적으로 정당화해 준다는 것이다. 이러한 비판은 일면 타당하고, 일면 부당한 것인데, 공리주의적 소수 억압이 다수결 규칙을 통해 발생하는 것과 동일한 소수 억압으로 이어진다고 생각하는 것은 분명 잘못이다. 다수결 규칙은 다수와 소수의 이해관심을 저울질하지 않고 단순히 선호하는 사람들의 수에 따라서 결정을 내리기 때문에, 명백한 소수억압이 발생할 수 있지만, 공리주의는 선호하는 사람들의 수 뿐 아니라 선호하는 정도까지 고려해야 하기 때문에 소수 억압이 발생한다 하더라도 다수결 규칙 하에서 발생하는 것보다는 완화된 형태로 발생할 것이기 때문이다. 이는 공리주의자인 밀(John Stuart Mill)이 『자유론』을 통해서 소수자 억압에 반대한 사실만 보아도 분명히 드러난다 하겠다.

그러나 다른 한편으로 공리주의가 소수자 억압의 가능성은 여전히 내포하고 있는 것 또한 틀림없는 사실이다. 절차주의(proceduralism)나 권리 를 중시하는 이론들에서는 여하한 잔여이익이 실현된다 하더라도, 그러한 잔여이익을 위해서 절차나 권리를 무시하는 것이 이론적으로 허용되지 않

는다. 그러나 공리주의는 이러한 이익의 실현을 허용할 뿐 아니라, 강도가 동일하다면 다수자의 이익 실현을 정당화해 준다는 면에서 소수자 억압의 가능성을 배제할 수 없는 것이다. 그러나 비록 이러한 방식의 소수자 억압이 가능하다 하더라도, 공리주의자들은 그것이 이론적 약점이라는 사실에 동의하지 않을 것이다.

공리주의와 관련하여 마지막으로 검토해 볼 문제는 도덕적 소외(alienation), 또는 인격적 통합성(integrity)과 관련된 문제이다. 주지하다시피 공리주의자는 개인적 결단이 필요한 순간에 항상 공익을 우선시해야 한다. 그런데 이러한 공익 우선 결정이 때로는 개인에게 치명적인 인격적 혼란을 요구한다는 점이다. 예를 들어 자신의 지식을 무기를 만드는데 사용하고 싶지 않고 싶다고 생각하는 사람이 공익을 위해 화학무기를 생산하는 과정에 참여해야 하는 경우가 발생하는 것이다(Bernard Williams). 물론 당사자가 그러한 희생을 기꺼이 감내하는 경우도 있을 수 있지만, 설령 그러한 희생을 감내하지 않으려 한다고 해서 그를 도덕적으로 비난할 수는 없다고 한다면, 공리주의는 지나치게 엄격한, 그래서 오히려 도덕으로부터 인간을 소외시키는 결과를 낳을 수 있는 것이다.

이러한 비판에 대해 일찍이 밀은 공익을 증진을 자신의 행복으로 생각할 수 있는 감성을 함양해야 한다는 해결책을 제시했지만, 이러한 해결책이 모든 사람이 수용할 수 있는 것으로 생각되지는 않는다. 오히려 현대의 공리주의자들은 공리주의를 행위지침과 분리하는 방향에서 해결책을 찾으려고 한다(Railton 1988 참조). 그럴 경우 쟁점은 특정한 행위자가 특정한 시점에 특정한 행위를 해야 하는가, 그렇지 말아야 하는가가 아니라 어떤 도덕규칙이 적절한 도덕규칙인지 하는 것이 된다. 그래서 이상의 경우라면 문제는 당사자 각각의 판단이 아니라 그들에게 어떤 도덕적 규칙이 허용되어야 하는 것인가 하는 것이 될 것이고, 그렇다면 강한 이타주의나, 인격적 통합성의 파괴를 허용하는 규칙들은 적절한 도덕규칙으로 자리매김 될 수 없을 것이므로, 도덕적 소외도 더 이상 발생하지 않게 될 수 있다는 것이다.

<T102> 원문

<T1021> 공리의 원리 principle of utility (MU pp.218-219)

번역: 이을상, 김수청

공리주의의 도덕성은 다른 사람들의 선을 위해서라면, 자신이 최대 선 까지도 희생할 수 있는 힘이 인간에게 있다고 인정한다. 공리주의는 다만 희생 그 자체가 선이라고 인정하지 않을 때이다. 행복의 총량을 증대시키지 않는 희생이나 증대시키려는 경향을 갖지 않는 희생은 무용지물(無用之物)로 간주된다. 공리주의가 인정하는 자기 포기는 단 하나뿐인데, 그것은 다른 사람들의 행복이나 행복의 수단인 어떤 것에 대한 헌신뿐이다. 이때 다른 사람들이란 인류 전체를 지칭하는 것이든, 인류전체 이익의 범위 내에 있는 개인이든 모두 무방하다.

공리주의를 공격하는 사람들이 좀처럼 인정하려 들지 않으려는 것을 나는 여기서 다시 한번 말해 두어야겠다. 그것은 공리주의가 행위자 자신의 행복이 아니라 관계된 모든 사람의 행복을 정당한 행위의 기준으로 삼고 있다는 점이다. 행위자 자신의 행복과 다른 사람들의 행복 사이에서 선택해야 할 때, 공리주의는 행위자에게 전혀 이해관계가 없고 자비로운 제3자처럼 엄정 중립을 지켜야 한다는 점을 요구한다. 나사렛 그리스도의 황금률 가운데서 우리는 공리주의 윤리의 완전한 정신을 찾아낸다. 스스로 해주기를 바라는 것을 다른 사람에게 베풀고, 이웃을 너 자신처럼 사랑하라는 것은 공리주의 도덕의 이상(理想)을 나타내는 극치이다. 이 이상에 가장 가까이 다가가는 수단으로서 공리는 다음과 같이 명령할 것이다. 첫째로 법률과 사회적 장치가 모든 개인의 행복이나 (보다 실제적으로 말한다면) 이익을 가능한 한 최대로 전체의 이익과 조화를 이루도록 배치해야 하고, 둘째로 교육과 여론(輿論)은 인간의 성격에 대해 거대한 힘을 가지고 있는데, 이 힘을 이용해서 각 개인에게 다음과 같은 점을 주지시켜야 한다. 즉, 자신의 행복과 사회전체의 선 사이에는 결코 녹아 없어져 버릴 수 없는 관계가 형성되어 있고 특히 자신의 행복과 보편적 행복에 관해 규정하는 – 소극적이고 적극적인 – 행동양식의 실행 사이에는 끊을 수 없는 관계가 있다는 점을 교육과 여론이 가르쳐야 한다. 이렇게 한다면 인간은 아무도 일반적인 선에 반대되는 행동을 하면서 자신의 행복을 얻

으려는 생각을 품지 않을 것이며, 또한 일반적인 선을 증진시키려는 직접적인 충동은 각 개인을 습관적으로 움직이게 하는 동기가 될 것이고, 이러한 충동과 결부된 심정은 각 개인의 정조(情調)면에서 넓고 현저한 위치를 차지하게 될 것이다. 공리주의 도덕을 공격하는 사람들이 이와 같은 공리주의의 참된 성격을 안다면, 그들은 다른 도덕이 지닌 어떤 장점을 공리주의 도덕이 결여하고 있다고 말할지 나는 모른다. 또한 다른 어떤 윤리체계가 인간성을 더 아름답고 고귀하게 증진시킬 수 있을지, 이 윤리체계는 윤리적 명령을 실행시키기 위해 공리주의가 갖지 않은 어떤 동기에 의존할지 나는 모른다.

<T103> 주석

<T1031> 공리주의의 어원 (Baumgardt 1952 pp.165-166)

번역: 정원규

‘공리주의자(utilitarian)’라는 용어가 처음으로 채택된 것은 벤담(Jeremy Bentham)에 의해서인가, 아니면 그의 사도들에 의해서인가 라는 물음이 종종 논의되어 왔다. 앤비(E. A. Albee)는 그의 『영국 공리주의의 역사』(History of English Utilitarianism)에서 밀(John Stuart Mill)의 권위를 빌어, 밀이 그 말을 사용한 최초의 공리주의자라고 가정하고 있다. 스테판과 할레비(Leslie Stephen & E. Halévy)는 진실에 더욱 가까운 주장을 하고 있는데, 각기 1900년과 1901년에, 즉 앤비의 작업 이전에, 벤담 자신이 ‘공리주의자’라는 말을 1781년에 최초로 사용했으며 1802년에 뒤몽(E. Dumont)에게 ‘벤담주의자(Benthamite)’라는 말 대신에 사용할 적절한 명칭으로 제안했다고 적고 있다. 나(David Baumgardt)는 아무리 늦게 잡아도 1780년에 작성된 벤담의 미간행 수고 까지 거슬러 올라가야 한다고 생각한다.

여기에서 벤담은 그가 1780년에 인쇄되고 1789년에 출판된 그의 『도덕 및 입법의 원리 서설』(Introduction to the Principles of Morals and Legislation)을 끝맺은 시기에 관한 호기심을 자극하는 꿈을 묘사하고

있다. 벤담은 이 즐거운 수고에서 다음과 같이 말하고 있다.

꿈: 모든 개혁가들과 체제 상인(system-mongers)이 열광할 채색된 명분없이 세상은 설득되지 않는다. … (중략) … 우선 그들은 사막에서 메뚜기를 먹고 살았다. 황금의 넓적다리로 걸어가서 사원의 다리가 셋인 결상에 앉는 것이 그들의 일이었다. 이제 그들은 다락방에 산다. 거기에서 적절한 시기에 그들은 베들레헴(Bethlehem)으로 이주한다. 내가 말하고자 하는 것은 유다(Juda)가 아니라 무어인(Moor)의 들판이다.

내가 스스로를 지각할 수 있는 한, 나의 열광은 꿈을 넘어선다. 나는 예전에 한 부문의 창시자, 물론 매우 거룩하고 중요한 그런 인물이 되었다는 꿈을 꾸었다. 그것은 공리주의자들의 부문이라고 불렸다.

<T1032> 공리의 원칙과 행위 (Baumgardt 1952 pp.177-179)

번역: 정원규

소어리(W. R. Sorley)를 비롯한 몇몇 벤담(Jeremy Bentham) 비평가들은 다음과 같은 반론이 불가결하다고 주장한다. “벤담은 인간을 항상 관념이나 신념에 따라 숙의된 지성적인 방식으로 쾌락을 추구하는 존재로 간주한다. 그는 철학자들이 흔히 범하는 오류, 즉 원인을 이유로 대신하려고 하는 오류를 범한 것이다. 그가 간과한 것은 인간이란 이성적인 존재이기 이전에 활동적인 존재이며, 유전되고 획득된 충동의 피조물이어서, 충동이 이성에 의해 조절되고 방향지워지는 것은 오직 점진적으로만 가능하며 이러한 합리화 과정은 결코 종결되지 않는다는 사실이다.”

“그런데 벤담은 “인간은 지성적 고려사항에 의해서 항구적으로 통제된다고 가정했다”는 것이다. 이는 종종 칸트(Kant)의 이성주의에 제기되었던 반론과 매우 유사한 것으로, 이러한 반론들은 칸트에게 결코 정당화 될 수 없는 것과 마찬가지로 벤담에게 있어서도 언급할 가치가 없는 것들일 뿐이다.

벤담은 이미 그의 『정부론단편』(A Fragment on Government)에서 공리에 대한 고려가 인간의 행위를 지배하는 것은 아니며, 설령 그렇다 하더라도 그것은 오직 비밀스럽게만 이루어질 것이라는 점을 당연하게 생각했

다. 그리고 또한 『도덕 및 입법의 원리 서설』(Introduction to the Principles of Morals and Legislation)에서도 그는 이 점을 다시 한번 충분히 명료하게 부각시킨다. 그에 따르면 사람들은 일반적으로 공리의 원칙에 대해 “생각하지” 않는다. 비록 아무리 “어리석고 완고한 괴물들이라 해도 종종 그것에 경의를 표할 수밖에 없기는 하지만 말이다.” 다시 말해 벤담은 인간의 행위가 이성과 사유에 의해서가 아니라 충동과 본능에 의해서 야기된다는 사실을 부인하지 않는다. 그는 인류의 현재와 같은 발전단계에서 이를 부인하지 않고, 하물며 이러한 매우 오랜 과정의 초기 단계에 대해서는 언급하지도 않는다.

그런데 이는 벤담이 논의하고자 하는 주요 의문사항이 아니다. 벤담의 물음은 인간의 행위가 어떤 원인에서 비롯된 것인가, 단지 정념에 의한 것인가, 아니면, 공리의 원칙에 대한 반성에서 비롯된 것인가 등이 아니다. 인간 행위의 명령 체계를 정돈하는 것을 논의하고자 하는 것이 아니라, “다른 사람들의 행위는 물론 그 자신의 행위를 판정하기 위한 논의를 하자는 것이다.” 즉, 그는 인간 행위가 쾌락에 대한 본능적 추구에서 비롯되었는가, 반성적 추구에서 비롯되었는가 하는 문제에 대해서는 본질적으로 관심이 없다. 그의 주요 취지는 인간 행위가 쾌락을 본능적, 잠재 의식적, 반성적으로 추구하는가 여부 또는, 인간 행위가 어떤 다른 것(something else)을 본능적, 잠재의식적, 반성적으로 추구하는가, 그래서 윤리가 이 “어떤 다른 것”을 고려해야 하는가 여부이다.

이 두 번째 물음에 대해 벤담은 비록 대부분의 지성적인 사람들이 본능 적이거나 반성적인 쾌락추구가 그들의 동기라는 사실을 인정하지 않는다 하더라도, 그들의 행위를 철저히 분석하면 그들은 본능과 사변 모두에서 쾌락을 제공하는 목적을 갈구하지 않을 수 없다는 사실이 드러난다는 결론에 도달한다. 물론 지성인들은 그것을 쾌락이나 만족이라 부르지 않고 단지 고통스러운 자기 회생이라고 부를 테지만 말이다. 그러나 그들은 그 고통에도 불구하고 자기 회생이 그들에게 최종적으로는 자책이라는 고통과 결합된 비천한 자기만족 이상으로 매력적인 것이 되지 못한다면 어떤 고통스러운 비이기적 행위도 수행할 수 없을 것이다.

인간 행위의 목적은 물론 특수하거나 고립된 쾌락체가 아니다. 그것은

혐오스럽고 고통스럽기만한 색깔이라기보다는 쾌락을 제공하는 색조를 띠는 활동들이다. 여러분은 로(Frédéric Rauh)의 “진지한 인간은 자신의 쾌락에 머무르지 않는다. 그는 행위하고, 그는 일하고, 쾌락에 대해서는 생각하지 않고 나아간다”에 기꺼이 동의할 수 있을 것이다. 일반적으로 우리는 이 특별한 단위체(entities)의 “쾌락”이나 “고통”을 활동들과 독립적인 것으로 생각하지 않은 채 이러한 활동들에 종사한다. 그러나 마찬가지로 만약 이러한 활동들이 유쾌하거나 고통스러운 색조를 띠고 있지 않다면 그러한 활동에 종사하거나 그러한 활동을 삼가할 수 없을 것이다.

그러므로 인간 행동을 검사하는 기준을 마련하는 과정에서 도덕가에게는 이러한 쾌락을 제공하는 색조에 대한 분석에 배타적으로 집중할 수 있는 권한이 주어진다. 윤리적 가치의 기준은 쾌락을 제공하는 색조와 인간 목적으로 존재하지 않는 어떤 다른 것 사이의 구분이 아니라, 공리의 원리에 의해 전제되는 서로 다른 유형의 쾌락적 색조 사이의 구분인 것이다.

<T104> 비평

<T1041> 반직관성 비판

<T10411> 해설: 정원규

공리주의에 따르면 가령 한 명의 건강한 사람을 살해하여 장기이식을 필요로 하는 여러 명의 사람을 살릴 수 있을 때, 설령 그 건강한 한 사람을 살해하는 것이 정당화될 수 있는 아무런 다른 이유가 없다고 하더라도 그러한 살해가 정당화될 수 있다는 반직관적 결론이 도출될 수 있다고 하는 것은 공리주의에 대한 가장 친숙한 비판 중의 하나이다.

그러나 이러한 비판은 역으로 다수와 소수의 이해관심이 충돌하고, 그 중에서 필연적으로 어느 하나를 선택해야 할 경우가 발생한다면, 다수가 아니라 소수를 선택해야 하는가라는 역비판이 가능하고, 또 우리의 직관

에 벗어난다고 해서, 즉 온건한 입장이 아니라 극단주의적 입장을 취하고 있다고 해서 그 이론이 반드시 잘못된 것인가 하는 반문이 가능하다.(여기에 대한 상세한 논의는 Kagan 1989를 참조하라.)

또한 공리주의가 권리를 강조하는 이론들에 비해서는 개인이나 소수자의 권리보호에 취약한 것이 사실이지만, 각자의 이익추구의 강도를 고려하지 않고, 오직 수의 다과에 의해서만 의사결정을 내리는 다수결 원칙과 비교한다면, 강력한 소수자의 욕구를 인정한다는 점에서 진일보한 윤리이론이라 할 수 있다.

<T1042> 자연주의적 오류

<T10421> (Baumgardt 1952, pp.170-171) 번역: 정원규

반쾌락주의자는 물론 『도덕 및 입법의 원리 서설』(Introduction to the Principles of Morals and Legislation)의 시작부분에서부터 심유한 공격을 받는다. 이러한 벤담(Jeremy Bentham)의 첫 번째 구절들을 강조하는 비평들은 일반적으로 여기에서 과도하게 학식이 부족한 도덕설교자 벤담이 애초부터 행해져야 하는 것과 실제로 행해지는 것, 즉 ‘옳음’과 ‘좋음’을 혼동했다고 가정할만한 반쾌락주의적 근거를 제공한다고 해석한다. 물론 ‘존재’와 ‘당위’ 또는 ‘옳음’과 ‘좋음’ 사이의 이러한 차이는 어떤 윤리적 탐구를 할 때에도 반드시 필요한 구분이며, 그것의 정치한 복구가 현대 영국 윤리학의 특별한 장점으로 추종되고 있을 정도이다.

그러나 벤담의 『도덕 및 입법의 원리 서설』의 최초 구절들에 오해가 포함되어 있다는 가능성은 열어두는 것은 당연하다 하더라도, 그 자신이 이러한 최초의 구절들을 문자그대로 엄격히 따르고 있는가라는 반문이 가능하다. 벤담은 그의 첫 장의 첫 문단이 감정의 언어, 즉 시의 언어에 과도하게 빠져들어 있다는 점을 명시적으로 인정하고 있다. 그래서 그는 이 문단을 다음과 같은 고백으로 마무리한다. “충분한 비유와 응변에 의해 도덕학이 개선되는 것은 아니다.” 물론 이러한 자기 정정은 최대 행복의

원리를 주장하는 무미건조한 이론가의 가슴속에 얼마나 많은 열정적인 예언가와 시인이 자리잡고 있는가를 보여 줄 뿐이라고 생각할 수도 있겠다. 그러나 벤담이 열정적인 공리주의 선동가 이상의 무엇이 되기를 소망했다는 것은 분명하다.

그의 주요한 강조점은 정확한 추론에 있다. 그래서 나(David Baumgardt)는 그가 그의 주요 저작의 첫머리에서 윤리학에서 가능한 “최악의” 오류, 이른바 자연주의적 오류(naturalistic fallacy)를 범했다고 할 이유가 없다고 생각한다. 즉, 나는 가장 빈번히 인용되는 『도덕 및 입법의 원리 서설』 첫 장의 1절과 10절이 도덕적 옳음이나 도덕적 선, ‘당위’가 단지 유용한 것을 의미한다고 보는 잘못된 자연주의적 정의를 포함하는 방식으로 해석될 수 없다고 생각한다. 반대로 벤담은 여기 저기에서 한편으로 쾌락과 고통을 주는 원인 및 결과들과 다른 한편으로 옳고 그른 것의 표준을 주의깊게 구분하고 있다. 그가 말한 것은 이러한 표준과 원인 및 결과의 연쇄는 실재(reality)라는 동일한 장소에 묶여 있다는 것뿐이다.

벤담이 ‘좋음’, ‘옳음’, 그리고 ‘당위’가 단지 쾌락적이고 유용한 것을 의미한다는 단순한 정의를 내림으로써 ‘좋음’의 의미에 대한 토론을 시작하고 끝내는 것을 원치 않았다는 것은 확실하다. 시즈윅(H. Sidgwick)은 이미 이러한 점에 대해 벤담을 옹호한 바 있으며, 나에게는 이러한 면에서 무어(G. E. Moore) 교수가 시즈윅보다 벤담에게 더욱 강한 반론을 펴야 할 수긍할만한 이유를 갖고 있지 못하다고 생각한다.

그럼에도 불구하고 반쾌락주의자는 비록 벤담이 ‘좋음’에 대한 단순한 자연주의적 정의에서 출발한 것은 아니지만 어떤 이유에서이건 그에게서 좋음은 결국 ‘최대 다수의 최대 쾌락에 도움이 되는 것’을 의미하는 것이 아니냐고, 그리고 이는 두 개의 전혀 다른 속성을 하나로 취급했기 때문에 비록 논리적 오류는 아니더라도 ‘정의주의적 오류(definist fallacy)’라고 할 수 있는 자연주의적 오류의 일례일 뿐이라고 강변할 수 있을 것 같다. 그러나 이에 대해서는 프랑케나(William K. Frankena) 교수가 이미 나에게는 결정적인 것으로 보이는 대답을 제공한 바 있다. 그가 지적하는 것처럼 직관주의적 반쾌락주의의 입장에 찬동하여 좋음이

라는 특질은 정의불가능하고, 따라서 모든 윤리적 자연주의자들은 오류를 범한다고 미리 주장하는 것은 ‘선결문제 요구의 오류’를 범하는 것이다.

<T10422> (Baumgardt 1952 p.211) 번역: 정원규

벤담(Jeremy Bentham)은 의무나 도덕적 선을 사람들이 실제로 의무나 도덕적 선이라고 생각하는 것과 결코 동일시하지 않았다. 그는 매우 광범위하게 유포된 이러한 유형의 “자연주의적 오류”를 주의깊게 회피했다. 그는 결코 당위를 당위에 대한 실제 생각과 같은 자연적인 정신적 사건과 동일시하지 않았다. 또한 그는 또 다른 자연주의적 오류, 즉 좋음이 쾌락과 동일한 의미를 갖는다고 생각하는 오류도 범하지 않았다.

<T10423> (Frankena 1983 pp.174-175) 번역: 황경식

무어와 더불어 이상과 같은 이론들[윤리적 자연주의]에 반대하는 자들은 그것들이 “자연주의적 오류(the naturalistic fallacy)”를 범하고 있다고 비난하는데 왜냐하면 그 이론들은 윤리 판단을 사실 판단과 동일시하고 있기 때문이다. 그런데 흔히 그러하듯이 이렇게 동일시하는 것이 잘못임을 먼저 입증하지 않고서 그것을 오류라고 부르는 것은 단지 선결문제 요구의 오류를 범하는 것에 불과하다. 따라서 비판자들은 또한 윤리와 무관한 용어에 의거해서 “좋은”과 “옳은”에 대해서 제시된 모든 정의는 때때로 “의문의 여지가 있다(open question)”는 논증으로 불리는 매우 간단한 논증에 의해 그릇되었음이 입증될 수 있다고 주장한다. 정의론자(definist)가 “좋은” 혹은 “옳은”이 예를 들어서 “욕구된” 혹은 “최대의 보편적 행복에 기여하는”과 같이 “성질 P를 갖는”을 의미하는 것으로 주장한다고 해보자. 그럴 경우 그 논증에 따르면 우리가 어떤 것이 P를 가졌다는 데 합의할지는 모르나 여전히 우리는 “그것이 좋은 것인가?” 혹은 “그것이 옳은 것인가?”라는 의문을 제기하는 것은 의미가 있다는 것이다. 다시 말하면 우리가 “이것이 P를 갖기는 하

나 이것은 좋은가? (혹은 (옳은가))”라고 말하는 것은 의미가 있다는 것이다. 그런데 만일 제시된 정의가 옳은 것이라면 그러한 말은 무의미하게 되는데 왜냐하면 그 말은 “이것은 P를 가졌다. 그러나 이것은 P를 갖는가?”라는 말과 동일한 것이 될 것인데 이 말은 불합리한 것이기 때문이다. 마찬가지로 우리는 “이것은 P를 가지고 있으나 좋지(옳지) 않다”라는 말을 자기모순 없이 할 수 있다. 그러나 만약 그 정의가 옳다면 그렇게 할 수 없을 것이다. 따라서 그 정의는 옳을 수가 없다는 것이다.

거의 언제나 그러하듯이 이와 같이 단순한 형태로 진술된 논증에 대해서 정의론자는 다음과 같은 몇 가지 대답을 제시할 수 있다. (1) 그는 일상 용어법에 있어서 “좋다”와 “옳다”와 같은 말들의 의미는 매우 불분명하며 따라서 그러한 말들 중 한 가지를 해명하기 위한 정의가 제시될 경우에 우리가 그 말에 대해서 애매하게 연상하는 모든 내용을 보존하려는 것이 아님은 확실하다고 주장할 수가 있다. 그래서 대치된 말이 원래의 말과 전적으로 동일한 것으로 보일 수는 없지만 합당한 정의로 판명될 수가 있다. (2) 그는 우리가 “좋다”는 말의 경우에서 본 바와 같이 정의되는 용어가 여러 가지 다양한 용법을 갖는다는 점을 지적할 수도 있다. 그럴 경우 비록 우리가 “이것은 P를 갖는다. 그러나 그것은 좋은가?”라고 물을 수 있다 할지라도 P는 그 말의 다양한 용법들 중 하나에 대한 해명으로서 옳은 것일 수가 있다. 왜냐하면 예를 들어서 우리는 X가 내재적으로 좋은 것이라는 점에 합의할 수 있으면서도 그것이 외재적으로, 도덕적으로, 혹은 전반적으로 좋은 것인지를 묻는 것도 의미있는 일일 것이기 때문이다. (3) 소크라테스와 그의 대화 상대자가 발견했던 것처럼 흔히 우리가 어떤 용어로써 의미하는 바를 정식화하기란 매우 힘든 일이다. 이는 어떤 정식화를 미심쩍게 생각하는 사람은 언제나 “의문의 여지가 있다”는 식의 논증을 이용할 수 있다는 것을 의미하는데 그렇다고 해서 어떤 정의가 결코 옳을 가능성성이 없다는 것을 뜻하지는 않는다. (4) 페리(R. B. Perry)와 같은 정의론자는 “의문의 여지가 있다”는 논증이, 제안된 정의들이 우리가 일상 담화에서 “좋다”와 “옳다”라는 말로 뜻하는 바에 대한 정확한 해명이 아니라는 점을 보여 주고는 있지만 모든 것을 고려해 볼 때 여전히 그러한 정의를 택하는 것이 바람직한 것

일 수 있다고 대답할지 모른다. (5) 샤팍(Sharp)과 같은 정의론자는 그의 정의가 우리가 실제로 의미하는 바를 나타내 준다고 생각하는 사람인데 그는 “우리가 심사숙고 욕구하는 바는 좋은가? 혹은 우리가 비개인적 관점을 취했을 때 시인하는 바는 옳은 것인가?”라는 질문을 사실상 의미 있게 할 수가 없다고 대답할지 모른다. 그의 정의는 이러한 대답에 상당한 설득력을 부여할 만큼 합당한 것이기도 하다. 어떻든 간에 그의 비판자들이 옳을 가능성도 여전히 있기는 하지만 그 타당성이 의문의 여지가 있다는 논증에 의거하고 있을 경우 그들은 선결 문제 요구의 오류를 범하고 있는 것에 불과하게 된다.

<T1043> 공리(쾌락)의 계산

<T10431> 해설: 정원규

쾌락의 계산과 관련해서 제기될 수 있는 물음은 모두 세 가지이다. 우선 쾌락을 계산하는 기준이 무엇인지가 문제가 된다. 공리주의의 창시자 벤담은 이러한 기준으로 강력성, 지속성, 확실성 또는 불확실성, 원근성, 다산성, 순수성, 그리고 영향을 받는 사람들의 수라는 일곱 가지 항목을 들고 있다. 이러한 기준이 반드시 일곱 가지여야 하는가에 대해서도 의문이 제기될 수 있지만, 이는 쾌락의 기준을 어떻게 설정하더라도 제기될 수 있는 문제이므로 기준 자체가 큰 문제가 된다고 할 수는 없다. 그러나 이러한 기준들이 충돌할 경우, 가령 강력하지만 단기적인 쾌락과 그보다는 약하지만 장기적인 쾌락 사이에서 어떤 선택을 해야 하는지, 그리고 그 기준이 무엇일 수 있는지에 대해서는 여전히 논란의 여지가 존재한다고 할 수 있다.

두 번째로 문제되는 것은 쾌락의 판정자가 누구인가 하는 것이다. 일반적으로 당사자라는 견해와 이상적 관망자라는 견해가 대립하고 있는데, 만약 당사자라는 입장은 취하면 그가 더욱 강력하고 지속적이라고 믿는 쾌락, 또는 그러한 쾌락을 야기한다고 믿는 행위가 정말 그렇게 강력하고 지속적인지, 또 누구에게나 그렇게 강력하고 지속적이라고 이야기할 수

있는 것인가 문제가 된다. 반면에 이상적 관망자라는 입장을 취하면 그러한 관망자의 관점은 어떻게 결정되는 것인지, 그러한 관망자의 관점이 과연 이상적이라고 할 수 있는 근거는 무엇인지 등의 문제가 제기될 수 있다.

세 번째로 제기될 수 있는 문제는 쾌락 계산의 시점과 관련된 것이다. 새옹지마(塞翁之馬)의 고사에서 알 수 있듯이 특정한 행위의 결과 및 그에 대한 총체적 판정은 상황이 종결된 후에나 가능한데, 실제로는 그러한 상황 종결 자체가 불가능한 것이므로 결국 총체적 판정 또한 불가능한 것이 아니냐는 물음이 가능하다.

<T1044> 결과주의의 역설

<T10441> 해설: 정원규

결과주의의 역설은 테니스 대회에서 우승하기 위해 테니스를 치는 사람보다 테니스 자체를 즐기는 사람이 우승하는 경우가 더 많은 것처럼, 좋은 결과를 산출하기 위한 노력보다는 결과를 고려하지 않고 과정에 충실하는 것이 더 좋은 결과를 낳는 경우가 많다는 점에서 결과주의는 결과주의를 실현하지 못한다고 보는 입장이다. 이는 공리주의의 메타윤리적 측면이나, 반공리주의적 윤리이론의 입장에서 접근하는 것이 아니라 공리주의 자체의 논리와 경험적 사실을 결합한 반론이므로, 만약 이러한 반론이 적절한 것이라면 공리주의는 이론적으로 치명적인 결함을 갖고 있다고 할 수밖에 없다(MacIntyre 1984 chap. 12 참조).

그러나 이러한 역설적 경향은 공리주의적 입장에서는 세 가지 측면에서 반박할 수 있는 바, 우선은 결과주의가 반드시 과정을 무시한다고 할 수 없으며, 따라서 과정에 충실하는 것이 더 좋은 결과를 낳는다는 것이 분명하다면 과정을 고려하지 않을 이유가 없다는 것이고, 둘째는 결과주의의 역설은 옳고 그름에 대한 기준과 그 실천 지침 사이에서 발생하는 것인데, 공리주의는 일차적으로 옳고 그름의 기준을 제시하려는 것이지, 그 실천 지침에 대해서는 얼마든지 입장을 열어 놓고 있기 때문에, 이러한

역설이 반드시 발생한다고 볼 수 없다는 것이다. 마지막으로 특히 규칙 공리주의에 따르면 개별적인 사건의 결과보다는 그러한 사건들이 야기하는 결과의 경향에 주목함으로써 과정을 중시하는 입장은 이미 반영하고 있다는 사실도 지적할 수 있다.

<T1045> 소수자 억압

<T10451> 해설: 정원규

공리주의의 이론적 약점으로 지적되는 것들 중 하나는 공리주의는 다수의 이해관심을 실현하기 위해 소수의 이해관심을 침해하는 것을 이론적으로 정당화해 준다는 것이다. 이러한 비판은 일면 타당하고, 일면 부당한 것인데, 공리주의적 소수 억압이 다수결 규칙을 통해 발생하는 것과 동일한 소수 억압으로 이어진다고 생각하는 것은 분명 잘못이다. 다수결 규칙은 다수와 소수의 이해관심을 저울질하지 않고 단순히 선호하는 사람들의 수에 따라서 결정을 내리기 때문에, 명백한 소수억압이 발생할 수 있지만, 공리주의는 선호하는 사람들의 수 뿐 아니라 선호하는 정도까지 고려해야 하기 때문에 소수 억압이 발생한다 하더라도 다수결 규칙 하에서 발생하는 것보다는 완화된 형태로 발생할 것이기 때문이다. 이는 공리주의자인 밀(John Stuart Mill)이 『자유론』을 통해서 소수자 억압에 명백히 반대한 사실만 보아도 분명히 드러난다 하겠다.

그러나 다른 한편으로 공리주의가 소수자 억압의 가능성은 여전히 내포하고 있는 것 또한 틀림없는 사실이다. 절차주의나 권리를 중시하는 이론들에서는 여하한 잔여이익이 실현된다 하더라도, 그러한 잔여이익을 위해서 절차나 권리를 무시하는 것이 이론적으로 허용되지 않는다. 그러나 공리주의는 이러한 이익의 실현을 허용할 뿐 아니라, 강도가 동일하다면 다수자의 이익 실현을 정당화해 준다는 면에서 소수자 억압의 가능성을 배제할 수 없는 것이다. 그러나 비록 이러한 방식의 소수자 억압이 가능하다 하더라도, 공리주의자들은 그것이 이론적 약점이라는 사실에 동의하지 않을 것이다.

<T1046> 도덕적 소외

<T10461> 해설: 정원규

공리주의의 가장 중요한 옹호자 중의 한 사람인 밀(John Stuart Mill)은 20세에서 25세에 이르는 긴 시간동안 하나의 깊은 고민에 빠진다. 그것은 바로 자신이 바라는 모든 것이 실현된다고 해서 자신이 과연 행복할 것인가 하는 의문에 답하지 못했기 때문이었다. 밀은 이러한 의문에 대한 답을 도덕적(공리주의적) 감성을 개발해야 한다는 말로 가름하고 있지만, 공리주의자에게 밀의 물음은 실로 절실한 것이 아닐 수 없다. 공리주의의 목표인 최대 다수의 최대 행복의 실현은 사실 자신과는 무관한 전체 다수의 행복 실현과 동일한 것이고, 따라서 거의 이타주의적인 삶을 살아갈 것을 요구한다. 그런데 이러한 이타주의적 삶은 종종 자신의 이익을 희생할 것을 요구하고, 정말 특별한 감성적 훈련이 되어 있지 않다면, 이러한 희생은 개인에게 고통으로 다가오는 경우가 많기 때문이다. 이러한 논리에 따르면 결국 우리는 유리의 행복을 위해서 윤리적 규범을 도입했음에도 불구하고 그것을 위해서 역으로 우리의 행복을 희생해야 하는, 즉 도덕 규범으로부터 소외되는 처지에 놓이게 된 것이다.

또한 이러한 소외는 삶의 인격적 통합성(integrity)과 관련해서도 발생한다. 윌리엄스(B. Williams)가 들고 있는 젊은 화학자의 사례를 생각해보자. 이 화학자는 학위과정을 마치고 일자리를 구하고 있다. 그런데 마침 화학무기를 생산하는 기관에서 일자리를 제의해 왔다. 이 화학자는 살상무기를 만드는데 참여하고 싶은 생각이 조금도 없었으므로 이 자리를 물론 거절하려고 했다. 그런데 이 자리를 제안한 사람이 만약에 그 화학자가 이 자리를 수락하지 않으면 다른 사람이 이 자리에 들어오게 되는데, 그 사람은 화학무기에 관심이 매우 많은 사람이므로 더 나쁜 결과가 초래될 수 있다는 것이다. 이러한 일이 실제로 발생했다면 그 화학자는 이러한 자리를 수락할 수도, 그렇지 않을 수도 있을 것이다. 그러나 중요한 것은 설명 그 화학자가 이 자리를 수락하지 않는다 하더라도 윤리적으로 문제될 것은 아무것도 없는 것처럼 보인다는 것이 우리의 직관이다.

그러나 이상의 서술이 모든 진실이고 공리주의가 타당한 윤리이론이라면 그 화학자는 그 자리를 수락해야 한다. 그리고 그럼으로써 그 화학자의 인생에는 도덕적 소외가 발생하는 것이다(Williams 1973, pp.93-100).

이러한 소외에 대한 공리주의자의 해법은 이른바 간접적 공리주의이다. 이러한 이론의 대표적 주창자인 레일턴(Peter Railton)은 공리주의를 행위인도지침이 아니라, 선악의 기준으로만 수용할 것을 주장한다. 그럴 경우 쟁점은 특정한 행위자가 특정한 시점에 특정한 행위를 해야 하는가, 그러지 말아야 하는가가 아니라 어떤 도덕규칙이 적절한 도덕규칙인지 하는 것이 된다. 그래서 이상의 경우라면 문제는 밀이나 화학자 개인의 판단이 아니라 그들에게 어떤 도덕적 규칙이 허용되어야 하는 것인가 하는 것이 될 것이고, 그렇다면 강한 이타주의나, 인격적 통합성의 파괴를 허용하는 규칙들은 적절한 도덕규칙으로 자리매김될 수 없을 것이므로, 도덕적 소외도 더 이상 발생하지 않게 될 수 있다는 것이다(Railton 1988 참조).

<T10462> 원문

<T104621> 공리주의와 의무 (MU pp.219-220) 번역: 이을상, 김수청

그러나 의무라는 동기로부터 행해지고 직접적으로 원리에 순응하여 행해지는 행위에 관해 말한다면, 공리주의가 사람들에게 세계전체 또는 사회전체라는 광범위한 일반성을 염두에 둘 것을 요구한다고 생각하는 것은 공리주의적 사고방식을 오해한 것이다. 대부분의 선행은 세계의 이익을 위해서가 아니라 여러 개인들의 이익을 위해 행해지는 것이고, 세계의 선은 이 개인들의 이익들로 구성되어 있다. 아무리 덕망이 높은 사람이라 하더라도 이런 경우에는 자신과 관련된 사람들 외에는 아무도 생각할 필요가 없다. 다만 관련된 사람들에게 이익을 고려할 때 누군가의 권리를 침해하지는 않았는지, 즉 누군가의 합법적이고 정당한 기대를 저버리지는 않았는지 확인할 필요가 있을 때에는 예외이다. 행복의 증진이야말로 공리주의 윤리에 따르면 덕의 대상이다. 그러나 어느 누구도 (천명 가운데

하나쯤의 예외가 있을지라도) 광범위하게 행복을 증진시키기 위한 능력 속에서 덕을 가지는 경우는 없다. 바꾸어 말하면 공공의 복리를 생각하는 경우는 극히 이례적일 따름이다. 이러한 이례적인 경우에만 사람들은 공공의 복리를 생각할 것이고, 그 외에 다른 어떤 경우에도 모두 사적(私的)인 공리, 즉 극히 적은 몇몇 사람들의 행복이나 이익만을 생각한다고 해도 충분한 것이다. 자신의 행위가 사회전체에 영향을 미칠 수 있는 사람만이 이와 같이 폭넓은 대상들에 습관적으로 관심을 기울일 필요가 있는 것이다. 실제로 어떤 행위의 절제 – 어떤 특수한 경우라면 그 행위의 귀결이 유익할지 모르나 도덕적 고려에서 행하기를 금지한 것에 대한 절제 – 의 경우에, 그 행위가 일반적으로 일어나게 될 때 대체로 유해할 것이라는 점을 자각하지 못하고 이것이 행위를 절제해야 하는 의무의 근거라는 점을 자각하지 못하는 사람은 지성이 있다고 말할 수조차 없다. 이 정도의 인식 속에 함축된 공공의 이익에 대한 배려는 모든 도덕체계가 요구하는 것을 넘어서지 않는다. 왜냐하면 어떤 도덕체계라도 사회에 광범위하게 치명적인 것은 모두 절제하도록 명령하고 있기 때문이다.

<T104622> 공리주의와 동기 (MU p.219) 번역: 이을상, 김수청

공리주의의 반대자들이라 하여 언제나 공리주의에 대해 욕되게 말하는 사람들만 있는 것이 아니다. 반면에 사심없는 성격을 지닌 어느 정도 공평하게 말하는 사람들 중에는 가끔 공리주의의 기준이 인간성에 비추어 볼 때 너무 높게 설정되어 있다고 결점을 말하는 사람도 있다. 그들은 사람들이 언제나 사회의 일반적인 이익을 증진시키기 위한 유인책에 따라 행동할 것을 요구하는 것이 지나치게 가혹하다고 말한다. 그러나 이 비난은 도덕의 기준에 대한 진의를 오해하고 있으며, 행위의 법칙과 동기를 착각하고 있는 것이다. 윤리학의 임무는 우리의 의무가 무엇인가. 어떤 검증을 거쳐야 의무를 알 수 있는지를 우리에게 알려주는 것이다. 그러나 어떠한 윤리체계도 모든 행위가 의무감(a feeling of duty)이라는 오직 하나의 동기로부터 나와야 한다고 요구하지는 않는다. 반면에 우리 행위의 99%는 다른 동기로부터 나오지만, 의무의 법칙에 위반되지 않는 한 아

무런 문제될 것이 없다. 공리주의 도덕가는 동기가 행위자의 가치를 크게 좌우할지라도 행위의 도덕성과 아무 관계가 없다는 점을 다른 입장에 있는 사람보다 더 역설해 왔기 때문에 이러한 특수한 오해가 공리주의에 반대하는 이유가 된다는 것은 공리주의 이론에 대해 더한층 부당한 것이다. 물에 빠진 동포를 구하려는 사람은 그 동기가 의무로부터 나온 것이든, 보상을 목적으로 한 것이든 관계없이 도덕적으로 옳은 일을 한 것이다. 자신을 믿고 있는 친구를 배신하는 사람은 그의 배신이 자신에게 보다 큰 은혜를 베풀어준 친구에게 봉사하는 것이라 할지라도 죄의식을 지닐 것임에 틀림없다.

<T1047> 의무의 충돌

<T10471> 공리주의와 의무의 충돌 (MU pp.225-226)

번역: 이을상, 김수청

어떤 도덕체계에서도 의무가 서로 충돌하는 명백한 사태가 일어난다. 이런 사태야말로 윤리이론과 개인적 행위를 의식적으로 이끌어 가는 것을 방해하는 실제적인 어려움인 것이다. 이런 어려움은 실천적으로 극복될 수 있다. 어느 정도 성공했느냐에 관계없이 개인의 지성과 덕성에 의해 극복될 수 있다. 그러나 여기서 권리와 의무가 충돌할 때 이를 판정할 수 있는 궁극적인 기준을 가지게 됨으로써 이런 어려움을 타개할 수 있는 자격을 그만큼 상실하게 된다는 주장은 성립하기 어렵다. 공리가 도덕적 의무의 궁극적인 원천이라고 한다면, 의무가 요구하는 것이 서로 충돌할 때 공리가 이를 판가름할 수 있을 것이다. 기준을 적용한다는 것이 어려운 일임에 틀림없으나, 전혀 없는 것보다는 나은 편이다. 그런데 다른 체계 내에서는 도덕법칙이 모두 각기 독립적인 권위를 요구하기 때문에, 그들 사이에서 중재할 수 있는 자격을 가진 공통의 심판이 없다. 그렇기 때문에 이들 도덕체계가 요구하는 다른 것보다 자신이 우월하다는 생각은 케변보다 더 나은 것에 의존하지 않으며, 지금까지 일반적으로 그래 온 것처럼 도덕체계가 공리에 대한 고려를 인정하지 않는 영향에 의해 결정되

지 않는 한, 개인의 욕망과 편견이 횡행하는 행위에 말려들고 말 것이다. 이와 같이 2차적인 원리들 사이에 충돌이 일어날 때, 제1원리에 호소할 필요가 있다는 사실을 우리는 결코 잊어서는 안된다. 도덕적 의무의 경우에는 어떠한 2차적인 원리도 포함되어 있지 않다. 원리가 단 하나밖에 없다면, 실제로 원리 그 자체를 인식하는 어떤 사람의 마음속에서 그것이 어떤 것인지 의심할 필요도 없을 것이다.

<T11> 공리주의의 증명

<T1101> 해설: 정원규

공리주의의 증명과 관련해서 벤담과 밀은 모두 부정적(negative) 방식을 취하고 있다. 공리의 원리는 궁극적인 것이므로 다른 어떤 근거에 의해서도 증명될 수 없다고 생각하기 때문이다. 그래서 두 사람은 공리의 원리에 대한 직접 증명보다는 비공리주의적 이론들을 비판하거나, 그러한 이론들의 이면에 공리주의적 태도가 깔려있다는 것을 입증하거나, 공리주의에 대한 비판들을 재반박하는 전략을 취하고 있다. 그러나 현대에 들어서는 쾌락 또는 좋음을 어떻게 규정하는가, 특히 욕구와의 관련성을 해명하는 논의들이 활발히 이루어지고 있는 상황이다.(이에 대한 예제적 논의로는 가령 Griffin 1986을 들 수 있다.)

<T1102> 원문

<T11021> 공리주의 증명 (MU pp.207-208) 번역: 이을상, 김수청

지금 나는 더 이상 다른 학설들에 대한 논의를 그만두고, 공리설이나 행복설을 이해하고 평가하기 위해 작은 노력이나마 혼신할 생각이고 또한 공리설이나 행복설을 수용해도 좋다는 증거를 밝히기 위해 총력을 기울일 생각이다. 그러나 이것이 일상적이고 통속적으로 사용하는 용어의 의미에서 행하는 증명이 아니라는 점은 말할 나위 없다. 궁극목표에 관한 문제

는 직접적으로 증명될 수 있는 것이 아니다. 어떤 것이 선(善)이란 사실을 증명하기 위해서는 논증대신에 선이라고 인정되는 것에 대한 수단을 제시함으로써 증명하는 방법밖에 없다. 이를테면 의학적 방법은 의학이 건강을 증진시키기 때문에 선이라는 것이 증명되지만, 건강이 선이란 사실은 어떻게 증명될 수 있을까? 또한 음악예술이 선이라는 것은 어쨌든 음악이 다른 이유보다 즐거움을 산출한다는 이유만으로 증명될 수 있지만, 즐거움이 선이란 사실은 어떻게 증명될 수 있을까? 그렇다면 여기에 그 자체 선인 모든 것을 포함하는 포괄적인 공식이 있고, 그 외에는 모두가 목적으로서 선이 아니라 수단으로서 선이 된다면, 이 공식은 승인되거나 부인되거나 간에 증명에 의해 일반적으로 이해되는 대상이 될 수 없다. 그렇다고 하더라도 우리는 이 공식에 대한 승인이나 부인이 맹목적인 충동이나 무작정 선택하는 것에 의존한다고 추측해서는 안된다. 증명이란 말은 보다 폭넓은 의미를 지니고 있고, 이런 의미에서 이 문제는 철학의 다른 논쟁적인 문제와 별로 다를 바 없이 증명될 수 있을 것이다. 우리가 문제로 삼는 것은 이성능력이 인지할 수 있는 범위내에 있다는 사실이다. 그리고 이성능력은 이 문제를 오로지 직관의 방법으로만 처리하려 하지 않는다. 우리는 다만 지성이 학설에 동의할지 거부할지를 결정하기에 충분한 고려만 할 때이다. 그리고 이것은 증명과 동일한 것이다.

<T11022> 공리의 원리의 증명 the proof of the principle of utility (MU p.234) 번역: 이을상, 김수청

이미 언급한 것처럼 궁극목적에 대한 물음은 우리가 통상적으로 어떤 용어를 받아들일 때 사용하는 그런 논증을 허용하지 않는다. 즉 추리에 의해 증명될 수 없다는 사실은 모든 제1원리에 공통된 것이며, 지식의 제1전제에도 행동의 제1전제에도 마찬가지로 해당되는 말이다. 그러나 전자, 즉 지식의 제1전제는 사실에 관한 문제이므로 사실을 판단하는 능력들 — 말하자면 감각이나 내적 의식 — 에 직접 호소할 수 있을 것이다. 실천적 목적에 관한 물음도 이와 같은 능력에 직접 호소할 수 있을까? 아니면 실천적 목적을 인식하는 것은 다른 능력에 의한 것일까?

목적에 관한 물음은 다른 말로 하면 “무엇이 바람직한 것이냐”의 문제이다. 공리주의는 행복이 목적으로서 바람직한 것이며, 행복이 유일하게 바람직한 것이라고 말한다. 행복 이외의 것은 모두 이런 목적, 즉 행복에 대한 수단으로서 바람직한 것에 불과하다. 공리주의를 확실하게 믿게 하려면 공리주의에는 무엇이 요구되는가? 아니 공리주의는 어떤 조건을 필수적으로 충족시켜야만 하는가?

어떤 대상이 가시적이란 점을 증명하려면 사람들이 실제로 볼 수밖에 없다. 그리고 어떤 소리를 들을 수 있다는 사실에 대한 유일한 증명은 사람들이 그 소리를 들어보는 것이다. 우리는 경험의 다른 원천에 대해서도 이와 같이 말할 수 있다. 또한 같은 방식에서 바람직한 어떤 것을 나타내기 위한 유일한 징표는 사람들이 실제로 그것을 소망하는 것뿐이라고 나는 생각한다. 공리주의가 궁극목적으로 삼는 것이 이론적으로나 실제적으로 하나의 궁극목적으로서 인정되지 않는다면, 그밖에 무엇을 궁극목적이라 해도 그것은 어느 누구에게도 확신을 줄 수 없을 것이다. 왜 전체의 행복이 바람직한 것인가에 대한 이유는 각자 행복에 도달될 수 있다고 믿는 한에서 자기 자신의 행복을 바란다는 사실 외에 아무 것도 없다. 그러나 이 또한 사실이고, 그렇기 때문에 우리는 행복이 선이라는 사실에 대해, 즉 각자의 행복은 각자에게 선이며, 따라서 전체의 일반적인 행복은 모든 사람들을 합해 놓은 것에 선이라는 사실에 대해 언제나 허용되는 증거를 가지고 있을 뿐 아니라 이를 요구할 수 있는 증거를 가지고 있다. 이로써 행복은 행위의 목적들 가운데 하나로서 자격을 부여받게 되고 결과적으로 도덕의 기준 가운데 하나로서 자격을 떠게 된다.

<T11023> 공리의 원리의 증명 the proof of the principle of utility (MU p.237) 번역: 이을상, 김수청

이상의 고찰로부터 실제로 소망되는 것은 행복 외에 아무 것도 없다는 결론이 나온다. 그렇지 않고 그 자신을 초월한 목적, 즉 궁극적으로 행복의 수단이 되는 것 외에 소망되는 것이 있다면, 그것은 그 자체 행복의 일부로서 소망될 것이다. 행복의 일부가 되지 않는 한에서 그 자체를 위

해 소망되는 것은 아무 것도 없다. 덕 그 자체를 위해 덕을 구하는 사람은 덕을 의식하는 것이 곧 쾌락이거나 덕의 결여를 의식하는 것이 곧 고통이기 때문에, 또는 양쪽 모두의 이유가 겹쳤기 때문에 덕을 갈구하는 것이다. 실제로 쾌락과 고통은 따로 떨어져서 존재할 수 없고 거의 언제나 함께 존재한다. 그렇기 때문에 동일한 사람도 얻게 되는 덕에 따라 쾌락을 느끼고, 그 이상 얻지 못하게 될 때 고통을 느낀다. 덕을 얻어도 쾌락을 느끼지 못하고, 덕을 상실해도 고통을 느끼지 못한다면, 누가 덕을 사랑하고 덕을 구하려 하겠는가? 이런 덕은 구한다고 한들 겨우 덕이 자기 자신이나 자신이 보살펴주는 사람들에게 다른 이익을 조금 줄지 모른다는 것이 고작이다. 이로써 우리는 공리의 원리가 어떤 종류의 증명을 허용하는가 하는 의문에 대해 대답할 수 있게 된다. 지금 내가 말한 것이 심리학적으로 참이라면, – 다시 말하면 인간 본성이 행복의 일부도, 행복의 수단도 아닌 것을 아무 것도 소망하지 않게끔 구성되어 있다면, 행복의 일부인 동시에 행복의 수단인 것만이 유일하게 바람직한 것이란 사실 외에 우리는 아무 것도 증명하지 못할 것이고 또한 그밖에 다른 증명을 필요로 하지도 않는다. 그렇다면 행복이야말로 인간 행위의 유일한 목적이며, 행복의 증진은 모든 인간행동을 판단하는 판정기준이 된다. 이로부터 다음과 같은 결론이 필연적으로 따라나온다. 즉, 행복이야말로 도덕의 기준이 되어야만 한다. 왜냐하면 부분, 즉 행복의 수단은 전체, 즉 행복 속에 포함되어 있는 것이기 때문이다.

<T111> 공리주의와 정의

<T11101> 해설: 정원규

왜 유독 공리주의에서 정의(justice)가 문제되는지를 분명히 하기 위해서는 먼저 정의의 개념에 대한 일반적 오해를 지적할 필요가 있다. 흔히 우리는 정의(justice)를 문자그대로 정의(正義)로 해석하여 종종 정의와 옳음을 동의어로 취급하곤 한다. 그러나 유럽어권에서 정의(justice)는 이른바 분배적 정의(distributive justice), 즉 제반 가치

를 분배하는 사회적 원리를 의미한다. 따라서 정의는 비록 각자의 정의관에 따라 그 내용을 달리하더라도 언제나 최고 덕의 지위를 차지하는 개념인 것이다. 그러나 공리주의에 따르면 정의를 포함한 모든 윤리적 덕목들은 최대다수의 최대행복을 달성하기 위한 수단적 원리의 지위만을 부여받는다. 동일한 맥락에서 정의도 종래의 최고 덕의 위치를 상실하고 공리의 원리에 따라 강조되거나 무시될 수 있는 부차적인 덕이 되고 마는 것이다.

물론 정의와 공리의 원리의 이러한 마찰은 공리주의자에게는 이론적으로 매우 부담스러운 일이 아닐 수 없다. 그래서 밀(John Stuart Mill)은 이러한 비판에 대해 두 가지 전략을 통해 공리주의를 옹호한다. 그것은 우선 정의라는 덕목 자체가 공리의 원리에 근거하고 있다는 것이며, 나아가 정의는 공리주의적 틀 내에서도 유의미할 뿐 아니라, 매우 중요한 도덕개념이라는 것이다. 이러한 근거로 밀은 도덕법칙이 처세의 목적으로 준수되는 다른 법칙들보다 더욱 강력한 구속력을 갖는 것은 그것이 인간 복지의 본질과 매우 긴밀하게 연결되어 있기 때문이며, 이러한 점을 해명함으로써 정의나 권리 개념이 더욱 절대적인 구속력을 지닌다는 것을 입증할 수 있다는 사실을 지적한다. 공리의 원리의 일종으로서 인간이 다른 사람에게 해악을 가하는 것을 금지하는 법칙(no harm principle, 그 중에는 상호간의 자유에 부당하게 간섭하는 것을 포함되어 있다)은 인간의 삶에 있어서 그 어떤 준칙보다 중요한 준칙이라는 것이 밀의 생각이다.

<T11102> 원문

<T11102-1> 정의에 대한 일반적 관념 (MU p.240) 번역 이을상, 김수청

모든 사색의 역사에서 공리 또는 행복이 옳고 그름의 판단기준이라는 학설이 받아들여지기 어려웠던 가장 큰 장애물 가운데 하나는 정의(正義)의 관념에 기인한다. 옳고 그름이란 말이 신속성과 확실성을 지닌 본능을 닮은 것이란 생각을 떠올리는 강렬한 심정과 언뜻 보아도 명료한 것처럼 보이는 지각을 대부분의 사상가들은 사물 속에 내재하는 어떤 성질을 나

타내는 것으로 생각해 왔다. 즉, 정의란 절대적인 것이고, 모든 종류의 편의(便宜)와 구별되며, 아니(널리 인정되어온 사실이지만) 결국 편의와의 사실상 관계를 결코 끊어 버릴 수 없으면서도 관념상으로 편의와 대립하면서 자연 속에 실재하는 것으로 생각되어 왔음을 보여준다.

<T11102-2> 정의감과 공리의 원리 (MU p.241) 번역: 이을상, 김수청

우리의 당면목표는 다음과 같은 의문을 해결하는 것이다. 즉 정의의 감정에 대응하는 실재가 과연 어떤 특별한 현현(顯現)을 필요로 하는가? 어떤 행위의 옳고 그름이 과연 본질적으로 특수한 것인지, 그 행위의 모든 다른 성질과 구별되는 것인지, 아니면 이런 성질들 속에서 몇 개가 결합하여 특수한 양상 아래서 드러난 것에 불과할 뿐인가? 이 점을 연구하면 옳고 그름의 감정 그 자체가 색채감이나 미각처럼 독립적으로 특수한 것이거나 아니면 다른 감정과 결합된 파생적 감정인가를 고찰하는 것이 실제로 매우 중요하다. 사람들은 일반적으로 객관적으로 볼 때 정의의 명령이 사회전체의 일반적인 편의가운데 일부분야와 부분적으로 일치한다고 인정하기 쉬운 만큼 이런 검토는 필수불가결한 것이다. 그러나 정의라는 주관적 정신적 감정은 단순한 편의에 수반되는 일상적인 감정과 다르고, 일상적 감정이 일어나는 극단적인 경우를 제외하면 정의의 감정이 편의의 감정보다 훨씬 더 강력하게 명령하므로 정의가 일반적인 공리의 일종이거나 일부분일 따름이라는 사실을 사람들은 조금도 깨닫지 못하고 있으며, 따라서 정의의 감정이 가진 강한 구속력은 전혀 다른 기원(起源)에서 유래한 것이란 생각에 이른 것이다.

<T11102-3> 정의의 특징 (MU pp.241-243) 번역: 이을상, 김수청

이 문제를 해명하기 위해서는 정의 또는 부정을 식별해주는 특징이 무엇인지를 확인해야 할 필요가 있다. 즉 (정의는 다른 많은 도덕적 속성들처럼 반대되는 성질에 의해 가장 잘 정의되기 때문에) 부정이라 여겨지는 모든 행동양식에 공통적으로 들어있고, 비난받지만 [부정하다는] 비난의

욕설을 적용시킬 수 없는 행동양식과 구별되는 성질이란 어떤 것인가, 또한 그런 성질이 있는가 없는가를 확인할 필요가 있다. 사람들이 정의나 부정을 익숙하게 특징지어온 것 가운데 언제나 나타나는 하나의 공통적인 속성이나 속성들의 집합이 있다면, 우리는 이 특정한 속성 또는 속성들의 집합이 우리의 정감구조를 형성하는 일반법칙에 의해 특정한 성격과 강도를 지닌 심정을 그 주위에 모을 수 있는지 어떤지, 또는 이 심정은 설명 불가능한 것으로 자연의 특별한 배려로 간주되어야 하는 것으로 보아야 하는지 어떤지를 판단해야 할 것이다. 전자의 경우라면, 이 문제를 해결함으로써 우리는 또한 핵심적인 문제를 해결하게 될 것이다. 후자의 경우라면, 우리는 핵심적인 문제를 연구하기 위한 별도의 방법을 모색해야 할 것이다.

여러 대상들 속에 들어있는 공통적인 속성을 찾으려면, 우선 대상 그 자체를 구체적으로 조사하는 것부터 시작할 필요가 있다. 여론이 정의라고 분류하거나 부정이라고 구분하는 행위양식과 인사 제도를 차례로 연급 해보자. 이런 이름들, 즉 정의와 부정에 결합된 심정을 자극하는 잘 알려진 것은 매우 다양한 성격을 띤 것들이다. 나는 특정한 제도를 자세히 연구하지 않고 전체를 모두 검토하면서 빨리 지나갈 것이다.

우선 첫째로 누군가 개인적인 사유나 재산 또는 그밖에 법률상으로 그에게 귀속되는 것을 약탈해 간다면, 대체로 부정하다고 생각할 것이다. 따라서 여기서 옳고 그름이란 말이 매우 명확한 의미로 적용되는 것을 볼 수 있다. 즉 타인의 법률상 권리(權利)를 존중해 주는 것은 옳은 것이며, 침해하는 것은 그릇된 것이다. 그러나 이런 판단은 옳고 그름의 관념이 다른 형태로부터 나타나는 많은 예외를 인정한다. 예를 들어 권리(權利)를 박탈당한 사람은 박탈당한 권리를 (말을 몰수당하듯이) 몰수당할지 모른다. 이런 예에 대해서는 나중에 다시 말할 것이다.

그러나 둘째로 그가 박탈당한 법률상의 권리는 그에게 속한 것이 아니었을지도 모른다. 다시 말하면 이런 권리를 그에게 부여한 법률이 악법(惡法)일지도 모른다. 만약 그렇다면 (이것은 우리의 목적에도 합당하다) 그 악법에 가해지는 정의나 부정에 대한 의견들도 갈라질 것이다. 어떤 사람은 다음과 같이 주장한다. 즉 아무리 악법이라 하더라도 법률인 이상

시민 각자는 위반하면 안된다고 주장하거나, 이에 반대하는 사람들은 악법이란 것을 알았다면 정당한 권한을 가진 당국에 개정하도록 권고해야 한다고 주장한다. 이 의견은 (이 의견은 수많은 인류의 기여자들을 비난하면서 기존의 상태에서 이들의 뜻을 계승하려는 유일한 무기에 대항하는 치명적인 제도를 종종 옹호해왔다) 편의라는 이유에서, 즉 준법의 심정을 신성불가침으로 유지하는 것이 인류의 공통이익에 중요하다는 이유에서 그 지지자들로부터 옹호되어 왔던 것이다. 다른 사람들은 정반대의 의견을 개진한다. 즉 어떤 법률이라도 악법이라 판단되면, 위반해도 무방하다는 것이다. 비록 그것이 부정한 것은 아닐지라도 불편하다는 이유만으로 위반해도 좋은 것이다. 반면에 또 다른 사람들은 위반해도 좋은 것을 부정한 법률의 경우에만 국한해야 한다고 주장한다. 또 어떤 사람은 말한다. 불편한 법률은 거의 모두 부정한 것이다. 왜냐하면 모든 법률은 인류의 천부적인 자유를 제약하기 때문이며, 이런 제약은 인류의 선을 지향함으로써 정당화되지 않는 한에서 모두 부정한 것이기 때문이다. 이와 같이 의견들이 분분함에도 불구하고 우리는 다음과 같은 것을 인정할 수 있을 것이다. 즉 부정한 법률이 있을지도 모른다는 것과 이런 법률은 정의가 궁극적인 기준이 아니라 어떤 사람에게는 이익을 주고 다른 사람에게는 해를 끼치기도 하는데, 바로 이 점을 정의는 비난한다. 그러나 어떤 법률이 부정한 것으로 생각되면, 그것은 언제나 법률위반이 부정을 저지르는 것과 같은 의미로 생각되는 것처럼 보인다. 즉 부정이란 누군가의 권리를 침해하는 것이기 때문이다. 이 경우에 권리라는 법률적인 권리일 수 없고 다른 명칭으로 불려지는데, 도덕적 권리로 불려진다. 그리하여 우리는 다음과 같이 말할 수 있다. 부정의의 두 번째 사례는 도덕적 권리의 대상을 그 소유주에게서 약탈하거나 빼앗아버리는 것이다.

셋째로 대체로 세상에서 옳다고 생각되는 것에는 누구나 자기자신에게 상당하는 것을 (그것이 선이든 악이든 간에) 가지는 것이 있고, 부정이란 부당하게 선을 얻거나 부당한 악을 떠맡게 될 때이다. 이것은 아마도 일반적인 생각을 가진 사람들이 생각하는 정의 관념의 가장 분명하고 가장 강렬한 형식일 것이다. 이것은 일종의 공적(功績)의 개념을 포함하고 있기 때문에 공적이란 무엇인가 하는 의문이 일어난다. 좀 더 구체적으로

말하자면 옳은 일을 한 사람은 선으로 보상받고, 잘못된 일을 하면 악으로 보상받는다는 것은 당연하다고 생각하는 것이다. 보다 특수한 경우에는 선을 베풀거나 베푼 사람이 상대방으로부터 선을 보상받고, 해악을 끼치거나 끼친 사람은 악을 보상받는다는 것을 당연지사(當然之事)로 받아들인다. 악을 선으로 갚으라는 교훈이 정의를 실현한 상태라고 생각된 적은 여태껏 한번도 없었고, 단지 우선적으로 다른 것을 고려함으로써 정의의 요구가 포기된 상황이라고 생각되어 왔던 것이다.

넷째로 누구의 신뢰를 배반하는 것은 분명히 부정한 것이다. 공표(公表)한 약속이거나 묵시적인 약속이거나 약속을 깬다는 것은 부정한 것이다. 또한 우리의 행동이 기대에 어긋나는 결과를 안겨주었다면, 그것도 고의적으로 기대를 저버렸다면 부정한 것이다. 지금까지 정의에 관해 말한 다른 의무와 마찬가지로 이 [신뢰의] 의무도 절대적인 것으로 간주되는 것이 아니라 [신뢰를 거역하는] 다른 편에서 이 보다 강한 정의에 대한 보다 강한 의무를 가지고 있다면 포기해도 좋은 것처럼 생각된다. 즉 저쪽에서 우리에 대한 신뢰를 해제하려하고, 우리가 기대해 온 이익을 잃게 될 때, 우리는 [신뢰의] 의무를 포기해도 좋다고 생각한다.

다섯째로 누구나 인정하듯이, 불공평한 것은 정의에 위반된다. 은혜나 호감을 마땅히 베풀지 말아야 함에도 누군가에 대해 은혜를 베풀거나 호감을 나타내는 것이 바로 그렇다. 이들은 하물며 공평무사를 그 자체의 무라고 생각하지 않고, 단지 다른 의무를 완수하기 위한 수단으로 보는 것 같다. 왜냐하면 은혜나 호감은 언제나 비난받을 만한 것이 아니려니와 실제로 비난받는 것도 흔치 않는 예외에 속하기 때문이다. 다른 의무에 위배될 염려가 없는데도 다른 사람에게 베푸는 것 이상으로 가족이나 친구에게 친절을 베풀지 않는다면 당연히 비난받을 것이다. 또한 친구나 친척, 동료들을 타인으로 소중하게 여겼다고 하여 부정하다고 생각할 사람은 아무도 없다. 권리가 문제가 될 때 공평무사한 것은 당연히 의무에 속하지만, 이것은 이미 모든 사람에게 그의 권리를 부여하라는 보다 일반적인 의무 속에 포함된 것이다. 예를 들어 재판정은 공평무사해야만 한다. 왜냐하면 재판정은 논란의 대상을 어떤 다른 고려에 관계없이 이에 대한 권리를 가진 어느 한편에 돌려주어야만 하기 때문이다. 그밖에 다른

경우에는 응당 공적이 인정받는 것이 공평해지는 경우가 있다. 재판관, 교사, 부모의 자격으로 상별을 주는 경우가 그것이다. 또 다른 경우에는 공공의 이익을 고려함으로써 공평해지는 경우가 있는데, 많은 지원자 중에서 정부 공무원을 뽑는 경우가 이에 해당한다. 요약하면 공평무사함이란 정의의 의무로서 당면 문제에 대해 영향을 미칠 것으로 생각되는 것을 고려함으로써 배타적으로 영향을 미치는 것이고, 이와 같이 고려할 것을 지시하는 것을 위반하도록 유혹하는 동기에 한눈 팔지 않도록 하는 것을 의미한다.

<T11102-4> 정의와 평등 (MU pp.243-244) 번역: 이을상, 김수청

공평무사의 관념과 밀접하게 관련이 있는 것에는 평등의 관념이 있다. 평등은 흔히 정의의 구성요소로서 정의의 관념 속에 들어있고, 또한 정의의 실현 가운데 포함되어 있다. 많은 사람들의 눈에는 평등이 정의의 본질을 구성하는 것처럼 비쳐진다. 그러나 평등의 경우에는 다른 경우 못지 않게 정의의 관념이 사람에 따라 여러 형태로 바뀌지만, 그 내용은 언제나 공리의 관념과 일치한다. 누구나 불평등한 것이 편리하다고 생각할 때 외에는 평등을 정의의 명령이라고 주장한다. 권리 그 자체의 가장 극단적인 불평등을 지지하는 인간이라 할 지라도 모든 사람의 권리를 평등하게 보호해주는 정의를 주장한다. 심지어 노예를 허용하는 나라에서도 이론상으로는 비록 노예일지라도 노예의 권리가 주인의 권리와 동등하게 신성한 것으로서 인정되어야 하며, 노예와 주인 모두가 동일한 엄중성을 가지고 [그들의 권리를] 행사하게끔 하지 않는 재판정은 정의를 결여한 것으로 인정된다. 그러나 동시에 노예가 행사할 수 있는 권리를 거의 부여하지 않은 제도는 부정한 것으로 생각되지도 않는다. 왜냐하면 아무도 그 제도가 불편하다고 생각하지 않기 때문이다. 공리가 지위의 높고 낮음을 구별한다고 생각하는 사람은 부(副)나 사회적인 특권이 불평등하게 배분되어도 부정하다고 생각하지 않는다. 그러나 이 불평등을 불편하다고 생각하는 사람은 이것을 부정하다고 생각한다. 정부를 필요로 하는 사람은 누구나 일반 시민에게 허용되지 않는 권력을 관리에게 줌으로써 생기는 불평등을 부정하

다고 보지 않는다. 심지어 평등 사상을 주장하는 사람들 중에서도 편리함에 대해 의견들이 분분하듯이, 많은 사람들이 정의에 대해 많은 의문을 품고 있다. 몇몇 공산주의자들은 공동체의 노동생산이 정확한 평등의 원리 외에 다른 어떤 원리에 의해 분배된다면, 부정하다고 간주한다. 다른 사람들은 가장 많이 필요로 하는 사람이 가장 많이 받는 것을 옳다고 생각한다. 또 다른 사람들은 보다 열심히 일한 사람이나 보다 많이 생산한 사람, 공동체에 보다 가치있는 기여를 한 사람이 당연히 생산물의 분배에 즐음하여 보다 많은 양을 요구해도 좋다고 주장한다. 외견상으로 이런 견해의 모든 측면을 대표하는 정의는 자연법적 의미의 정의에 호소하게 될 것이다.

<T11102-5> ‘정의’의 어원적 의미 (MU pp.244-245)

번역: 이을상, 김수청

모두라고 할 수는 없지만, 정의에 상응하는 낱말은 대부분 어원학적으로 법률의 명령과 관련 있음을 분명하게 나타내는 어원을 가지고 있다. 라틴어 *Justum*은 명령된 것을 의미하는 *jussum*의 변화형이다. 그리스어 *Dikaios*는 소송을 의미하는 *dike*에서 직접 유래한 것이다. 독일어 *Recht*는 영어의 *right*와 *righteous*가 그 어원인데, 법률과 동의어이다. 정의의 뜰, 정의의 집행이란 법의 뜰, 법의 집행을 의미한다. 프랑스어 *La justice*는 재판을 의미하는 관용어이다. 낱말이 언제까지나 본래의 뜻을 지니고 있어야만 한다고 생각한 사람은 호온 투크(Horne Tooke)인데, 나는 투크가 범한 그런 과오를 범하고 싶지 않다. 어원학은 [낱말의 어원을 조사한다고 해서] 현재의 관념이 지시하는 바를 명확하게 알게 해주지 않지만, 이런 관념이 생겨난 경위를 가장 잘 설명해 준다. 내가 생각할 때, 정의의 관념이 형성될 때 모태가 된 관념, 즉 원초적인 요소는 준법이었음에 틀림없다. 그리스도교가 생겨나기까지 히브리 사람들 사이에는 준법 사상이 전부였다. 이것은 [히브리 사람들처럼] 계율을 필요로 하는 모든 것을 법률로 묶으려 하고, 더욱이 이 법률이 최고 존재[즉 신]가 직접 내린 것으로 믿는 사람들의 경우에는 당연히 예상될 수 있는 것이라 하겠다. 특히 그리스인과 로마인들은 법률이 본래 인간에 의해 만들어진 것이

며, 여전히 인간에 의해 만들어지고 있음을 알고 있었기 때문에 악법이 만들어질 가능성, 즉 법률의 제재에 의하지 않고 사적(私的)으로 행해질 때 부정하다고 일컬어지는 것과 똑같은 동기에서 똑같은 것이 법률에 의해서도 행해질지도 모른다는 사실을 인정하길 두려워하지 않았다. 법률을 어긴 것만으로 반드시 부정하다고 생각지 않았고, 존재해야만 할 법률, 즉 존재해야만 할 법률인데 아직 존재하지 않는 법률까지 포함해서 존재해야만 할 법률을 어겼을 때 비로소 부정하다고 느꼈다. 그리고 존재해야만 할 법률에 위배된다고 생각하면 법률 그 자체가 부정하다는 감정을 품게 된다. 이렇게 하여 법률과 법률의 명령이란 관념은, 현행법이 정의의 기준에 합당하지 않다고 생각될 때에는 효력이 정지될지라도, 정의의 관념 속에서 여전히 지배적인 지위를 차지하는 것이다.

<T11102-6> 정의와 도덕일반 (MU pp.247-248) 번역: 이을상, 김수청

나에게는 이 경우에 나타나는 특징 – 도덕적 구속력에 대응하는 어떤 사람의 권리 – 이 정의와 관대함 또는 은혜 사이에 있는 특수한 차이점인 것처럼 보인다. 정의란 행하는 것이 옳고 행하지 않는 것이 옳지 못한 것 뿐만 아니라 어떤 개인이 자신의 도덕적 권리로서 우리에게 요구할 수 있는 것을 의미한다. 관대함이나 은혜를 베풀에 대해 우리는 어떤 권리도 가지고 있지 않다. 왜냐하면 우리는 이런 덕을 특정한 사람에게 베풀도록 도덕적으로 구속되어 있지 않기 때문이다. 그리고 모든 규정(規定)이 그렇듯이, 정의에 관해서도 규정과 모순되는 것처럼 보이는 실례가 규정을 가장 확증시켜 준다는 것을 알 수 있다. 왜냐하면 – 누군가 이미 말했듯이 – 어떤 도덕론자가 인류가 특정한 개인의 권리가 아니라 일반적으로 우리가 인류에게 할 수 있는 선을 요구할 권리가 있음을 입증하려면, 그는 즉시 명제화를 통해 정의의 범주에 관대함과 은혜를 포함시켜야 할 것 이기 때문이다. 그는 기꺼이 우리의 최대 노력이 동포에게 돌아가야 한다고 말할 것이며, 따라서 우리의 노력이 일종의 부채를 갚는 것으로 상쇄 될 것이며, 아니면 최대의 노력을 조금이라도 소홀히 하면 우리에게 베풀어 준 사회의 은혜를 충분하게 갚는 것이 되지 않게 되므로 따라서 우리

의 노력은 보은의 한 예로 분류된다. 이 두 경우는 모두 정의의 한 예로 인정된다. 어떤 것이 옳은 일이라면, 그것은 정의의 한 예일 것이지만, 은혜라는 덕의 예는 아니다. 따라서 정의와 도덕 일반을 지금 우리가 구별하듯이 구별하지 않는 사람은 정의와 도덕 일반을 전혀 구별하지 않고, 도덕을 모두 정의에 포함시켜 버린다는 것을 알 수 있다.

<T11102-7> 정의의 심정 (MU p.248) 번역: 이을상, 김수청

정의의 심정에는 두 개의 본질적인 요소가 들어 있다. 즉 가해자를 처벌하고 싶다는 욕구와 피해자가 한 명이든 여러 명이든 분명히 있다는 점이다.

이제 피해를 준 가해자를 처벌하고 싶은 욕구는 두 개의 심정에서 자연스럽게 생겨나온 것으로 생각된다. 즉 자기 방어(self-regarding) 충동과 공감(sympathetic)의 감정이 그것인데, 이 두 개는 모두 극히 자연스러운 것이고 본능적이거나 본능을 닮은 것이다.

우리 자신이나 우리가 공감하는 사람들에게 가해졌거나 가해지는 피해에 대해 분개하고 반격한다는 것은 당연한 일이다. 이런 심정의 기원을 여기서 논의할 필요는 없다. 본능이든, 지성의 소산이든 이것은 모든 동물의 본성에도 공통된 것이란 것을 안다. 왜냐하면 모든 동물은 그들 자신이나 그들의 자녀에게 상처를 입혔거나 입히려는 자에게 반격을 가할 것이기 때문이다. 이 점에서 인간과 동물의 차이는 다음 두 가지밖에 없다. 첫째로 공감의 범위가 자신의 자손이나 어떤 고상한 동물의 경우에 보듯이 자신에게 친절한 몇몇 고등동물에 국한되는 것이 아니라, 인간의 경우에는 모든 인류, 심지어 심정을 지닌 모든 존재에까지 미친다. 둘째로 지성이 비교적 잘 발달하여 전체적인 인간의 심정은 그것이 이기적이든 이타적이든, 동물보다 넓다. 자신의 탁월한 지성의 덕택으로 인간은 공감의 범위가 넓다는 것과는 별도로, 자기 자신과 자신이 그 일부분을 형성하는 사회간에 공동의 이해로 맺어져 있다는 사실을 알 수 있다. 일반적으로 사회 전체의 안전을 위협하는 행동은 모두 그 자신의 안전을 위협하고, 자신의 자기 방위 본능(이것이 본능이라면)을 불러일으킨다. 인류 일반에 대한 공감의 능력

과 결부된 동일한 지성의 우월성은 그 자신을 자신의 종적, 조국, 인류가 나타내는 집단적 관념에 종속시키고, 이런 방식으로 그들에게 상처를 주는 모든 행동은 공감의 본능을 불러일으키고 저항할 것을 충동질한다.

<T11102-8> 정의와 편의 (MU pp.248-249) 번역: 이을상, 김수청

정의의 심정은 처벌의 욕구를 구성하는 한 요소로 본다면, 인간에게 갖춰진 양값음 또는 복수라는 자연스런 감정이라고 생각되는데, 이런 복수의 감정은 지성과 공감에 의해 다음과 같은 피해, 즉 사회전체를 통해 또는 사회전체와 더불어 우리에게 상처를 입히는 손해에 적용된다는 것이다. 이 심정은 그 자체 도덕적인 것을 아무 것도 가지고 있지 않다. 도덕적인 것은 이런 심정이 사회적 공감에 전면적으로 복종하여 사회의 요구를 기다려 사회의 요구에 복종하는 경우이다. 왜냐하면 우리는 누군가로부터 불쾌한 일을 당하면 덮어놓고 자연스런 복수심에 분개하지만, 사회적 감정이 작용하여 도덕화된다면, 심정은 [사회전체의] 일반적인 선과 조화를 이루는 방향에서 작용할 수밖에 없을 것이기 때문이다. 개인이 자기자신에게 피해를 주는 것에는 분개하지 않으면서 사회에 피해를 주는 것에는 분개하고, 자기자신에게 피해를 주는 것에는 분개하지 않는 것은 사회가 억압 속에서 울리 자신과 공동의 이익을 가지고 있지 않다면 매우 고통스러울 것이다.

정의의 감정이 짓밟혔다고 느껴질 때 우리는 사회전체나 집단의 이익을 생각하기는커녕 자기자신만 생각한다는 말을 듣더라도 위의 주장에 반론을 제기한 것이라 할 수 없다. 고통을 받았기 때문에 단순히 분개하는 것은 칭찬받을 만한 것은 못되지만, 종종 있을 수 있는 일이다. 그러나 진정한 도덕적 감정을 가지고 분개하는 사람, 즉 분개하기 전에 그의 행위가 비난받을지 어떨지를 생각하는 사람은 비록 공개적으로는 사회를 위해 봉사한다고 말할 수 없더라도, 자기자신에게 유익한 동시에 다른 사람에게도 유익한 준칙을 주장한다고 느끼고 있음에 틀림없다. 그렇게 느끼지 않다면, -행동을 단지 감정이 개별적으로 자기자신에게 영향을 미치는 것으로 간주한다면-그는 올바른 것이 무엇인지를 의식하지 못하는 사람이

다. 그는 자신의 행위에 대한 정당성에 관심을 가지지 않는 사람이다. 이것은 반공리주의 도덕론자들도 인정하는 바이다. (앞에서 언급한 것처럼) 칸트가 도덕의 기본원리로 “더의 행위준칙이 모든 이성적 존재에 의해 법칙으로서 채용되도록 행위하라”는 명제를 제안했을 때, 실로 다음과 같은 점을 인정하고 있다. 그것은 인류의 집단 이익 또는 적어도 인류의 무차별적인 이익이 행위의 도덕을 의식적으로 결정할 때 반드시 행위자의 마음속에 들어있어야만 한다는 것이다. 그렇지 않으면 행위라는 말을 칸트는 아무 의미 없이 사용하게 된다. 왜냐하면 어떤 이성적 존재도 극단적으로 이기적인 준칙을 채용하지 않을 것이란 사실-사물의 본성 속에는 이 명제를 채용할 수 없게 하는 방해물이 자리잡고 있다는 사실-은 결코 주장하지 못할 것이기 때문이다. 칸트의 원리에 어떤 의미를 부여하려면, 다음과 같이 말하지 않으면 안된다. 즉 우리는 이성적 존재 모두가 채용해야만 하는 그들 전체의 이익에 유용한 준칙에 의해 우리의 행위를 정리하지 않으면 안하다.

<T11102-9> 정의의 관념 (MU pp.249-250) 번역: 이을상, 김수청

요약하면 다음과 같다. 정의의 관념은 다음 두 가지, 즉 행동의 준칙과 준칙을 제재하는 심정을 전제한다. 전자[행동의 준칙]는 인류전체에 공통적인 것을 전제하며, 인류의 선을 지향하는 것이어야만 한다. 후자[심정]는 이 준칙을 위반하는 사람을 처벌하려는 욕구이다. 더욱이 여기에는 이런 위반으로 인해 고통받는 분명한 피해자라는 개념도 포함된다. 즉, (이 경우에 적절한 표현을 찾아 사용한다면) 피해자의 권리가 준칙의 위반에 의해 침해당하는 것이다. 여기서 정의의 심정은 자기 자신과 자신이 공감하는 사람에게 상처를 입히거나 손해를 입힌 것에 대해 반격하고 복수하려는 동물적 욕망이 인류의 공감을 확대시키고 인간의 현명한 이기심을 개념화하는 능력에 의해 모든 사람을 포괄하게끔 확대시킨 것처럼 보인다. 현명한 이기심으로부터 감정은 도덕을 이끌어내고, 공감의 확대에 의해 특별히 사람을 가동시키는 힘과 자기주장을 펼치는 힘을 이끌어낸다.

<T11102-10> 정의와 권리 (MU pp.250-251) 번역: 이을상, 김수청

나는 지금까지 죽 피해자의 입장에서 가해자에 의해 권리가 침해당했다는 권리의 관념을 정의의 관념과 정의의 심정을 구성하는 별개의 요소로 보지 않고, 다른 두 요소가 스스로 모습을 드러내는 형식 가운데 하나로 취급해왔다. 이 두 요소는 한편으로는 한 사람 또는 그 이상의 사람들에 명백하게 가해지는 상해이고, 다른 한편으로는 [상해에 대한] 처벌의 요구이다. 우리 자신의 마음을 조사해 보면, 이 두 요소가 권리의 침해를 의미하는 모든 것 속에 포함되어 있는 사실을 알 수 있을 것이다. 우리는 어떤 것을 누구의 권리라고 말할 때 그가 법률의 힘이나 교육과 여론의 힘을 통해 자신이 소유에 관해 보호받을 권리의 사회에 대해 당당하게 요구할 수 있음을 의미한다. 누군가 어떤 이유로든 사회가 보증해주어야 할 그 무엇에 대한 충분한 청구권을 가지고 있다면, 그는 이에 대한 권리를 가지고 있다고 생각된다. 어떤 것이 그가 가질 수 없는 권리라는 사실을 증명하고 싶다면, 다음과 같이 인정할 수 있으면 증명된 것으로 생각해도 좋다. 즉 사회가 그에게 그것을 보증해 주어서는 안되고, 운명에 맡겨두거나 그 자신의 노력에 맡겨둬야 한다는 사실을 인정할 수 있다면 증명된 것으로 생각해도 좋다. 따라서 인간은 직업상의 공정한 경쟁을 통해 벌 수 있는 것에 대한 권리를 가지고 있다고 할 수 있다. 왜냐하면 사회는 사람이 공정한 방법으로 벌 수 있는 만큼 많이 벌기 위해 노력하는 것을 방해하는 것을 어느 누구에게도 허용해서는 안되기 때문이다. 그러나 누군가 우연히 연 수입 300파운드를 벌 수 있다고 하여 그래야 할 권리가 그에게 있다고 아무도 말하지 않는다. 왜냐하면 사회에는 그가 그만한 액수의 돈을 벌어야 한다고 규정한 의무가 없기 때문이다. 반대로 어떤 사람이 3%의 배당을 받을 수 있는 액면가 10,000파운드의 주식을 가지고 있다면, 그는 연 수입 300파운드에 해당하는 권리를 가진다. 왜냐하면 사회는 그만한 소득을 그에게 줄 의무를 지고 있기 때문이다.

따라서 권리를 가진다는 것은 사회가 권리를 소유한 사람을 보호해 주어야만 하는 것을 가지고 있다고 생각된다. 사회는 왜 이들의 권리를 보호해 주어야만 하는가? 이에 대해 묻는 반대자가 있다면, 나는 일반적인

공리 외에 이유를 댈 것이 없다. 이 대답은 의무의 엄격함을 충분히 전달하지 못하고, 그런 감정의 독특한 힘을 충분히 설명하지 못하는 것처럼 보인다. 그 이유는 이런 심정을 구성하는 것에는 단지 합리적일 뿐만 아니라 복수를 갈망하는 동물적인 요소가 모두 들어있기 때문이다. 그리고 이 갈망은 관련된 공리가 극히 중요하고 인상적인 것이라 점에서 도덕적으로 정당화되고 강렬한 힘을 얻게 된다. 이익이란 안전에 대한 것이다. 안전이야말로 모든 사람들의 감정 가운데 어떤 이익보다 가장 활기찬 것이다. 모든 지상의 다른 이익들은 누구에게는 필요하지만, 다른 사람에게는 불필요할 때가 있다. 대부분 이익은 필요한 경우에는 즐겁게 버릴 수 있고, 다른 것으로 대체해도 무방하다. 그러나 안전이 확보되지 않고는 아무 것도 할 수 없다. 안전에 의존하여 우리는 악에 대한 면역체계를 가지며, 지나가 버리는 순간을 넘어 영원하고 온전한 선이라 가치에 대한 생각을 가질 수 있다. 왜냐하면 순간적으로 우리보다 강한 사람에게 무엇을 약탈당할 수 있다는 생각을 하면, 우리에게 가치있는 것은 찰나적인 만족 밖에 없을 것이기 때문이다. 그런데 안전은 육체의 영양에 이어 모든 필수품 중에서 가장 불가결한 요소인데, 이것은 안전을 제공하는 기구가 방해받지 않고 항상 왕성하게 활동하지 않으면 손에 넣을 수 없다. 따라서 우리의 생존기반 자체의 안전을 도모하기 위해 동포의 협력을 구하는 권리가 있다고 생각하면, 공리가 관련하는 다른 경우보다 훨씬 강한 감정을 모으게 되어 (심리학에서 흔히 나타나는) 정도의 차이가 실제로 질의 차이로 나타나게 된다. 이런 요구는 절대적인 것이며, 명백하게 무한하고 다른 고려를 모두 도외시해버리는 것처럼 보인다. 옳고 그름의 감정과 일상적이 편리함과 불편함의 감정이 분명하게 구별되는 것도 바로 이 점이다. 정의에 수반되는 감정이 매우 강하고, 게다가 우리는 다른 사람의 감정 속에도 (누구나 다같이 이해관심을 가지고 있는) 응답적 감정을 찾아볼 수 있다고 단호하게 확신하고 있기 때문에, 당연히 해야 할 당연히 할 것으로 믿는 것이 반드시 하지 않으면 안될 것으로 바뀌게 된다. 또한 누구나 필수불가결한 것이라고 인정하면, 물리적 필연과 비슷한 도덕적 필연이 생겨나게 되고 때로는 물리적 필연에 뒤지지 않는 구속력을 가지게 된다.

<T11102-11> 공리주의에서 정의의 중요성 (MU pp.255)

번역: 이을상, 김수청

그렇다면 정의와 편의가 다르다는 것은 단순히 상상의 구별에 지나지 않는 것일까? 이제껏 인류가 정의란 정략적인 것이라기보다 신성한 것이고, 우선 정의를 만족시킨 후에 다만 정략적인 것에 귀를 기울여야 한다고 생각해 온 것은 환상에 사로잡힌 것이라 말인가? 결코 그렇지 않다. 우리는 위에서 정의라는 심정의 성질과 기원에 대해 설명했고, 정의와 편의를 진정으로 구별해 왔다. 행위의 결과를 행위의 도덕성에 들어있는 한 요소로 보는 것을 지극히 숭고한 이유로 경멸해 온 사람들은 내가 구별하는 것 이상으로 이런 구별을 중시한다. 나는 공리에 근거하지 않는 정의의 상상적 기준을 세우는 어떤 이론의 요구를 논박하는 반면에, 공리에 근거한 정의는 모든 도덕성의 주요 부분이 되어야 하고, 다른 어떤 것과도 비교할 수 없는 가장 신성하고 강력한 부분이 되어야 하다고 주장한다. 정의란 어느 종류의 도덕법칙을 나타내는 이름이다. 그리고 도덕법칙은 처세의 목적으로 지키는 어떤 법칙보다 긴밀하게 인간 복지의 본질에 관계하며, 따라서 절대적인 구속력을 가진다. 이것은 우리가 정의 관념의 본질로 생각해 온 개념, 즉 개인이 지닌 권리 개념이 더욱 강력한 구속력을 가진다는 사실을 함축하고 도한 이런 사실을 입증한다. 인류가 서로 상처를 입히는 것(그 중에는 상호간의 자유를 부당하게 간섭하는 것을 포함하고 있음을 우리는 결코 잊어서는 안된다)을 금지하는 도덕법칙은 인간의 복지에 있어서 어떤 준칙보다 중요하다.

<T11102-12> 정의와 공평 (MU pp.257-259) 번역: 이을상, 김수청

제1의 법률적 덕인 공평(impartiality)이 정의의 구속력인 까닭은 지금 말한 그대로이다. 즉 공평은 정의의 다른 구속력을 완수하기 위한 필요조건이기 때문이다. 그러나 대중이 평가하거나 지식인이 평가할 때 그 속에 정의의 계율이 포함된다고 하는 것은 평등과 공평의 격률이 인간적 구속력 가운데서 높은 위치를 차지하는 유일한 근거가 아니다. 어떤 견해

에 볼 대 이들 격률은 이미 서술한 제1원리에서 추론된 것으로 생각될 것이다. 악을 악으로 막고 선을 선으로 보답함으로써 그 여죄에 따라 각자를 취급하는 일이 의무라면, 당연히 다음과 같은 결론, 즉 우리는 우리를 동등하게 대하는 사람들을 모두 (보다 높은 의무가 금지하지 않는 한에서) 동등하게 대우할 것이며, 사회도 또한 그 사회를 동등하게 대하는 사람들을 모두 동등하게 대우해야 한다는 결론이 나온다. 이것이야말로 사회적 정의와 분배적 정의를 형성하는 가장 높은 추상적인 기준이다. 모든 제도와 모든 유덕한 시민들의 노력을 가능하면 이 기준을 향하도록 집중시키지 않으면 안된다.

그러나 이 위대한 도덕적 의무는 도덕의 제1원리에서 직접 나온 것이고, 2차적이거나 파생적인 이론에서 논리적으로 추론해 낸 것이 아닌 보다 깊은 기초에 근거한 것이다. 이런 도덕적 의무는 공리 또는 최대행복의 원리라는 바로 그 의미 속에 포함되어 있다. 이 제1원리는 한 인간의 행복의 정도가 (종류도 충분히 고려해서) 다른 사람의 행복과 동등할 때에는 양쪽을 동등하게 존중하지 않는 한, 서로 결맞지 않는 빈말이다. 이런 조건이 발견됨으로써 비로소 “누구나 한 사람으로 고려되어야 하고 어느 누구도 한 사람 이상으로 고려되어서는 안된다”는 벤담의 금언도 이 공리라는 이름 아래 하나의 설명적인 주석으로서 씌어지게 될 것이다. 도덕론자나 입법자의 평가 속에 누구나 행복에 대한 평등한 청구권을 가지고 있다는 것은 누구나 행복의 조건에 대해 평등한 청구권을 가지고 있다는 것이다. 다만 인간 생활의 부득이한 사정이나 모든 개인의 이익을 포함하는 일반적인 이익이 이 격률에 제약을 가할 때는 사정이 다르다. 이런 제약은 엄밀히 해석되지 않으면 안된다. 정의에 관한 어떤 격률처럼 이것도 또한 결코 보편적으로 적용되거나 적용될 수 있다고 생각되지 않는다. 이와 반대로 이 격률은 사회적 편의에 대해 각자 어떻게 생각하느냐에 따라 좌우된다. 그러나 어떤 경우든 적용될 수 있다고 생각되는 한에서 그것은 정의의 명령으로 볼 수 있다. 사회적 편의로 공인받고 있는 것이 반대되는 것을 요구하지 않는 이상 누구나 평등한 대우를 받을 권리가 있다고 본다.

<T11102-13> 정의와 편의(공리) (MU p.259) 번역: 이을상, 김수청

지금까지 서술해 온 고찰에서 나는 공리주의 도덕이론에서 오직 하나의 실제적인 곤란이 해결되었다고 생각한다. 모든 경우에 정의인 것이 또한 모든 편의의 경우라는 것은 언제나 명확한 사실이다. 정의와 편의의 차이 점은 독특한 심정 속에서 정의에 부수하는 것이 후자에서는 대조적으로 구별된다는 점이다. 만일 이 특징적인 심정이 충분히 설명되었더라면, 이 심정에 특수한 기원의 문제를 가정할 필요가 없었더라면, 그것이 심정의 자연스러운 감정에 불과하고 사회적 선의 요구와 합치하게 됨으로써 도덕화된다면, 그리고 이 심정의 감정이 정의의 관념이 대응하는 모든 유의 경우에도 존재할 뿐 아니라 존재해야만 한다면, 정의의 관념은 이미 빌부리에 걸려 공리주의 윤리학을 넘어지게 하는 돌이 아니다.

정의는 어디까지나 다음과 같은 어떤 사회적 공리를 나타내는 데 적절한 이름이다. 즉 (경우에 따라서는 그렇지 않을 수도 있지만) 하나의 종(種, class)으로서 어떤 다른 공리보다도 특히 중요하고, 따라서 보다 절대적이고 명령적인 공리인 것이다. 그러므로 또한 정의라는 사회적 공리는 정도 상으로도 다르고 종류도 다른 심정에 의해 자연스럽게 보호되고 또한 마땅히 보호되어야 한다. 이런 심정은 단지 인간의 쾌락이나 편의를 촉진시킬 뿐인 관념에 부수하는 보다 온화한 감정과 구별되는데, 이 구별은 명령의 보다 분명한 본성에 의해 그리고 제재의 보다 강력한 성격에 의해 생겨난다.

<T12> 비공리주의이론 비판

<T121> 종교 비판

<T12101> 해설: 정원규

공리주의의 종교적 태도와 관련해서는 여러 가지 해석이 가능하다. 여기에 제시된 자료들만 보아도 공리주의의 반종교적 입장과 친종교적, 또

는 종교중립적 듯이 보이는 입장이 벤담과 밀의 저술에서 각기 발견되고 있다. 하지만 공리주의의 창시자인 벤담에 충실한다면 공리주의는 궁극적으로 반종교적 도덕이라고 보아야 할 것으로 생각된다. 물론 밀(John Stuart Mill)이 이야기하고 있는 것처럼 공리주의와 종교가 논리적으로 양립불가능한 것은 아니며, 어떤 면에서는 친종교적일 수도 있다. 그러나 그것은 종교가 최대다수의 최대행복 달성을 기여한다는 점에 있어서 그런 것이지, 종교가 그러한 역할을 수행하지 않는다면, 공리주의는 절대로 종교적일 수 없다. 공리주의는 종교적 제재 이전에 물리적 제재를 더욱 근원적인 것으로 생각하기 때문이다.

<T12102> 원문

<T121021> 공리의 원리와 기독교 교리 (MU pp.218-219)

번역: 이을상, 김수청

공리주의의 도덕성은 다른 사람들의 선을 위해서라면, 자신이 최대 선 까지도 희생할 수 있는 힘이 인간에게 있다고 인정한다. 공리주의는 다만 희생 그 자체가 선이라고 인정하지 않을 따름이다. 행복의 총량을 증대시키지 않는 희생이나 중대시키려는 경향을 갖지 않는 희생은 무용지물(無用之物)로 간주된다. 공리주의가 인정하는 자기 포기는 단 하나뿐인데, 그것은 다른 사람들의 행복이나 행복의 수단인 어떤 것에 대한 헌신뿐이다. 이때 다른 사람들이란 인류 전체를 지칭하는 것이든, 인류전체 이익의 범위 내에 있는 개인이든 모두 무방하다.

공리주의를 공격하는 사람들이 좀처럼 인정하려 들지 않으려는 것을 나는 여기서 다시 한번 말해 두어야겠다. 그것은 공리주의가 행위자 자신의 행복이 아니라 관계된 모든 사람의 행복을 정당한 행위의 기준으로 삼고 있다는 점이다. 행위자 자신의 행복과 다른 사람들의 행복 사이에서 선택해야 할 때, 공리주의는 행위자에게 전혀 이해관계가 없고 자비로운 제3자처럼 엄정 중립을 지켜야 한다는 점을 요구한다. 나자렛 그리스도의 황금률 가운데서 우리는 공리주의 윤리의 완전한 정신을 찾아낸다. 스스로

해주기를 바라는 것을 다른 사람에게 베풀고, 이웃을 너 자신처럼 사랑하라는 것은 공리주의 도덕의 이상(理想)을 나타내는 극치이다. 이 이상에 가장 가까이 다가가는 수단으로서 공리는 다음과 같이 명령할 것이다. 첫 째로 법률과 사회적 장치가 모든 개인의 행복이나 (보다 실제적으로 말한다면) 이익을 가능한 한 최대로 전체의 이익과 조화를 이루도록 배치해야 하고, 둘째로 교육과 여론(輿論)은 인간의 성격에 대해 거대한 힘을 가지고 있는데, 이 힘을 이용해서 각 개인에게 다음과 같은 점을 주지시켜야 한다. 즉, 자신의 행복과 사회전체의 선 사이에는 결코 녹아 없어져 버릴 수 없는 관계가 형성되어 있고 특히 자신의 행복과 보편적 행복에 관해 규정하는 – 소극적이고 적극적인 – 행동양식의 실행 사이에는 끊을 수 없는 관계가 있다는 점을 교육과 여론이 가르쳐야 한다. 이렇게 한다면 인간은 아무도 일반적인 선에 반대되는 행동을 하면서 자신의 행복을 얻으려는 생각을 품지 않을 것이며, 또한 일반적인 선을 증진시키려는 직접적인 충동은 각 개인을 습관적으로 움직이게 하는 동기가 될 것이고, 이러한 충동과 결부된 심정은 각 개인의 정조(情調)면에서 넓고 현저한 위치를 차지하게 될 것이다. 공리주의 도덕을 공격하는 사람들이 이와 같은 공리주의의 참된 성격을 안다면, 그들은 다른 도덕이 지닌 어떤 장점을 공리주의 도덕이 결여하고 있다고 말할지 나는 모른다. 또한 다른 어떤 윤리체계가 인간성을 더 아름답고 고귀하게 증진시킬 수 있을지, 이 윤리체계는 윤리적 명령을 실행시키기 위해 공리주의가 갖지 않은 어떤 동기에 의존할지 나는 모른다.

<T121022> 공리주의와 종교 (MU pp.222-223) 번역: 이을상, 김수청

공리설이 무신론이란 비난을 받는다는 소리를 들어도 하등 이상할 것이다. 이런 터무니없는 억측에 대해 다음과 같이 말할 필요가 있다. 여기서 문제는 우리가 신성의 도덕적 성격에 대해 어떤 관념을 가지고 있느냐에 달려 있는 것이다. 신은 무엇보다도 자신이 창조한 피조물의 행복을 바라고 있다. 그리고 이것이 신이 이 세계를 창조한 목적이라고 생각하는 것이 참된 신앙이라면, 공리주의는 무신론이 아닐 뿐만 아니라 다른 학설

보다 훨씬 더 종교적이라고 할 수 있다. 이런 비난이 공리주의가 계시된 신의 의지를 최고의 도덕률로 인정하지 않는다는 사실을 의미한다면, 이에 대해 나는 다음과 같이 대답할 것이다. 신의 전지전능함을 믿고 있는 공리주의자가 필연적으로 도덕문제에 대한 신의 계시가 적합하다고 생각하는 것은 모두 최고로 공리가 요구하는 것을 충족시키고 있음에 틀림없다고 믿는다. 그러나 공리주의자 외에 다른 사람들도 다음과 같이 말해왔다. 그들에 의하면 그리스도교의 계시가 지향하고 그리스도교의 계시에 적합한 것은 인류 스스로 무엇이 옳은가를 발견하고 그것을 찾았을 때 실행할 수 있도록 하는 영감을 인간의 심정과 정신 속에 불어넣는 것이다. 무엇이 옳은가에 대해 신은 극히 일반적인 것만 인간에게 직접 알려준다. 그래서 우리는 신의 의지를 해석하기 위해 윤리설을 필요로 한다는 것이다. 이 견해가 옳은지 어떤지 여기서 검토하는 것은 무익한 일이다. 왜냐하면 종교 – 그것이 자연종교이든 계시종교이든 – 가 윤리 연구를 위해 부여할 수 있는 도움은 모두 다른 도덕론자에게 부여된 것과 마찬가지로 공리주의자에게도 부여될 것이기 때문이다. 그래서 다른 도덕론자들이 유용성이나 행복과 아무런 관계도 없는 선협적 법칙을 제시하기 위해 종교를 이용하듯이, 공리주의자도 또한 어떤 행위가 유용하고 유용한가에 대한 신의 증언으로서 종교를 이용할 수 있다.

<T122> 의무론 비판

<T12201> 해설: 정원규

목적론으로서의 공리주의가 좋음을 통해 옳음을 규정하고자 하는 이론이라면, 의무론 계열의 이론들은 옳음을 좋음과 독립적으로 규정하려고 하는 윤리이론이라고 할 수 있다. 가령 보편성을 통해서 도덕법칙을 이끌어내는 칸트의 정언명법(categorical imperative)과 같은 경우가 이러한 의무론의 전형이라고 할 수 있겠다. 그런데 밀(John Stuart Mill)의 비판을 원용해 보면 이러한 의무론적 윤리설들은 두가지 오류를 범하고 있다. 우선 의무론은 의무간에 충돌이 발생했을 때, 이를 해결할 장치를

갖고 있지 못하다. 그러나 공리주의의 경우라면 최대다수의 최대행복이라는 기준에 따라, 행복을 더 많이 산출해내는 의무가 중요한 것으로 생각될 수 있다.

의무론의 두 번째 문제점은 의무론 또한 어떤 식으로든 공리(utility)를 고려하지 않을 수 없다는 것이다. 예를 들어 정언명법만 하더라도 그 보편성은 보편적으로 어떤 결과(공리)를 원하지 않는다는 보편성이지, 보편성 자체만을 원한다고 볼 수는 없다는 것이 밀의 생각이다.

<T12202> 원문

<T122021> 공리주의와 의무의 충돌 (MU pp.225-226)

번역: 이을상, 김수청

어떤 도덕체계에서도 의무가 서로 충돌하는 명백한 사태가 일어난다. 이런 사태야말로 윤리이론과 개인적 행위를 의식적으로 이끌어 가는 것을 방해하는 실제적인 어려움인 것이다. 이런 어려움은 실천적으로 극복될 수 있다. 어느 정도 성공했느냐에 관계없이 개인의 지성과 덕성에 의해 극복될 수 있다. 그러나 여기서 권리와 의무가 충돌할 때 이를 판정할 수 있는 궁극적인 기준을 가지게 됨으로써 이런 어려움을 타개할 수 있는 자격을 그만큼 상실하게 된다는 주장은 성립하기 어렵다. 공리가 도덕적 의무의 궁극적인 원천이라고 한다면, 의무가 요구하는 것이 서로 충돌할 때 공리가 이를 판가름할 수 있을 것이다. 기준을 적용한다는 것이 어려운 일임에 틀림없으나, 전혀 없는 것보다는 나은 편이다. 그런데 다른 체계 내에서는 도덕법칙이 모두 각기 독립적인 권위를 요구하기 때문에, 그들 사이에서 중재할 수 있는 자격을 가진 공통의 심판이 없다. 그렇기 때문에 이들 도덕체계가 요구하는 다른 것보다 자신이 우월하다는 생각은 케변보다 더 나은 것에 의존하지 않으며, 지금까지 일반적으로 그래 온 것처럼 도덕체계가 공리에 대한 고려를 인정하지 않는 영향에 의해 결정되지 않는 한, 개인의 욕망과 편견이 횡행하는 행위에 말려들고 말 것이다. 이와 같이 2차적인 원리를 사이에 충돌이 일어날 때, 제1원리에 호소할

필요가 있다는 사실을 우리는 결코 잊어서는 안된다. 도덕적 의무의 경우에는 어떠한 2차적인 원리도 포함되어 있지 않다. 원리가 단 하나밖에 없다면, 실제로 원리 그 자체를 인식하는 어떤 사람의 마음속에서 그것이 어떤 것인지 의심할 필요도 없을 것이다.

<T122022> 칸트(Immanuel Kant) 비판 (MU p.207)

번역: 이을상, 김수청

지금 이런 선천적인 도덕주의자들을 비판하는 것이 나의 목표는 아니다. 그렇지만 하나의 사례로서 이들 가운데 가장 유명한 사상가의 한 사람인 칸트의 체계적 저작『도덕형이상학』에 관해 언급하지 않을 수 없다. 칸트의 사상체계는 획기적인 사건의 하나로 철학적 사색의 역사에 오랫동안 길이 남을 것이지만, 이 탁월한 사상가는 방금 말한 저작에서 도덕적 의무의 기원과 근거로서 보편적 제1원리를 다음과 같이 제시한다. “네 행위의 격률이 모든 이성적 존재에 의해 법칙으로서 채택되도록 행동하라.” 그러나 칸트가 이 교훈으로부터 실제적인 도덕성의 의무를 연역하고자 했다면, 그는 십중팔구 실패할 것이 틀림없고, 해괴하게도 모든 이성적인 존재가 가장 극악무도한 비도덕적 행위의 법칙을 채용한다는 어떤 배리(背理)현상을 나타내거나 (물리적으로 불가능하다고는 말하지 않더라도) 논리적으로 불가능한 사실을 나타내게 될 것이다. 즉, 그가 제시하려 한 것은 누구나 보편적으로 채용할 수 있는 결과가 어느 누구도 결코 그런 일이 일어나기를 바라지 않는 그런 결과라는 점이다.

<T123> 동기주의 비판

<T12301> 해설: 정원규

공리주의는 결과주의의 한 유형이지만 우리의 일반적 윤리적 태도는 결과주의보다는 동기주의에 가깝다고 할 수 있다. 특정한 행위가 나쁜 결과를 냈았다고 하더라도 그것이 좋은 동기에서 비롯된 것이라면 결과를 불

문에 부치거나, 설령 제재를 가한다고 하더라도 제재의 정도를 축소하는 것이 일반적인 우리의 윤리적 태도인 것이다.

그러나 벤담(Jeremy Bentham)과 밀(John Stuart Mill)에 따르면 이러한 동기주의적 태도는 일반적으로 좋은 동기가 좋은 결과를 낳은 경우가 많기 때문에 우리가 습관적으로 좋은 동기에 대해 호감을 갖는 것일 뿐, 근본적으로 동기 자체의 선악이 고려 대상이 될 수 없다. 어떤 측면에서 보면 행위 동기는 모두 선하기 때문이다.

<T12302> 원문

<T123021> 도덕의 외적 제재 external sanction of moral (MU p.228)
번역: 이을상, 김수청

공리의 원리는 또한 다른 도덕의 체계들이 지닌 제재를 모두 가지고 있다. 아니 가지지 못할 이유라도 있단 말인가? 이를 제재는 외적인 것과 내적인 것으로 나뉜다. 외적 제재에 대해서는 길게 설명할 것도 없다. 외적 강제력이란 동포나 ‘우주의 지배자’가 우리에게 호의를 가지기를 바라고, [이들로부터] 미움받게 되는 것을 두려워하는 것을 말한다. 그것은 또한 우리가 가지는 동포에 대한 공감과 애정을 말하거나 우리로 하여금 이기적인 결과를 떠나 신의 의지에 따라 행동하게끔 하는 신에 대한 사랑과 외경을 말한다. 신에 대한 사랑과 외경에 따르게끔 하는 이들 동기가 다른 도덕에도 들어있듯이, 공리주의 도덕에 대해서도 완벽하고 힘있게 부착되지 못할 이유가 하등 없다. 실제로 그 중에서도 동포에 관련된 동기는 우리의 지성이 일반적으로 향상되어 가는 것에 비례해서 확실하게 공리주의 도덕에도 부착된다. 왜냐하면 전체의 행복을 증진시키는 것 외에 도덕적 의무의 근거가 되는 것이 있건 없건 간에, 사람들은 간절하게 행복을 바랄 것이기 때문이다. 또한 그들 자신의 실천이 다른 사람의 행복을 얼마만큼 증진시킬지는 의문이지만, 자신의 행동과 관련하여 다른 사람의 행동을 욕구하고 추천하며, 이로써 자신의 행복이 증진된다고 생각할 것이다. 종교적 동기와 관련하여 사람들이 대부분 공연하듯이 선성

(善性)을 믿는다면, 전체의 행복에 공헌하는 것이 선의 본질이고 선의 유일한 기준이라고 생각하는 사람들은 이것을 또한 신도 인정한 사실이란 점을 반드시 믿게 될 것이다. 따라서 외적인 상별은, 그것이 육체적인 것 이든 정신적인 것 이든 또는 신으로부터 온 것 이든 동포로부터 온 것 이든 간에, 공리주의 도덕을 고양시키는 데 유용할 것이다며, 이에 비례하여 공리주의 도덕의 진가도 더욱 높게 발휘될 것이다. 이와 함께 인간 본성의 능력도 신과 동포에 대한 사심없는 헌신을 받아들이게 될 것이다. 그리고 공리주의 도덕이 강화됨에 따라 이를 교육과 일반적인 교화에 적용하려는 목적에도 그 만큼 근접해 가게 될 것이다.

<T123022> 도덕의 내적 제재 internal sanction of moral, 양심 (MU pp.229-230) 번역: 이을상, 김수청

의무의 내적 제재는 의무의 기준이 무엇이든 오직 하나 마음속에서 일어나는 감정이다. 즉 의무를 범했을 때 다소 강하게 느끼는 고통이다. 도덕적 본성을 잘 계발시킨 사람에게는 사안의 중대성에 비추어 고통이 커지고, 고통은 의무에 위배되는 행위를 저지시킨다. 이런 감정이 아무런 사심없이 순수한 의무관념과 결합될 때, 특수한 의무관념이나 단순히 우연적인 여건과 결합되는 것이 아니라면, 이로부터 ‘양심’의 본질이 형성된다. 비록 실제로 일어나는 복잡한 현상이라 할지라도 그 속에는 이런 단순한 양심의 사실이 대체로 부수적으로 일어나는 연상작용들에 의해 숨겨져 있다. 이를 연상작용은 공감이나 사랑으로부터 일어나며, 나아가 공포로부터 일어나기도 한다. 또한 모든 형태의 종교적 감정으로부터 일어나고, 유년시절로부터 지금에 이르기까지 생애 전체를 회상하는 것으로부터 일어나며, 자존심이나 다른 사람들로부터 존경받고 싶은 욕구로부터 일어나고, 때로는 심지어 자학으로부터 일어나기도 한다. 내가 생각하건 대 이 복잡하기 이를 데 없는 사정으로 인해 일정의 신비적인 성격이 만들어지게 되는데, - 인간의 심리 속에는 이러한 신비적인 경향을 나타내는 예가 얼마든지 많다 - 이런 신비적인 성격이 도덕적 의무 관념의 속성을 이루기도 한다. 또한 이런 신비적인 성격은 사람들로 하여금 신비적인

법칙을 상상하게 함으로써 이 법칙이 우리의 경험 가운데 신비를 불러일으키는 대상이 아니면 의무의 관념이 전혀 부착될 수 없다고 믿게끔 하는 것이다. 그러나 의무 관념의 구속력은 감정의 덩어리 속에 들어있다. 이 감정의 덩어리를 깨뜨리지 않는 한, 올바름의 기준을 어길 수는 없다. 그럼에도 불구하고 올바름의 기준을 어긴다면, 이 감정의 덩어리는 아마도 나중에 양심의 가책이란 형태로 모습을 드러낼 것이다. 양심의 본성과 기원에 대해 우리가 뭐라 하든, 이 감정의 덩어리가 양심의 본질을 구성하고 있음에 틀림없다.

<T123023> 공리주의의 도덕적 제재 (MU p.229) 번역: 이을상, 김수청

모든 도덕의 궁극적인 제재가 (외적인 동기들을 제외하면) 우리 자신의 마음속에 들어있는 주관적인 감정이므로 공리를 도덕의 기준으로 삼는 사람들은 공리주의에서 말하는 특수한 기준의 제재가 무엇인가의 물음에 당황해 하는 일이 전혀 없을 것으로 생각된다. 이 물음에 대해 우리는 다음과 같이 대답할 수 있을 것이다. 즉 제재란 다른 모든 도덕 기준들이 말하는 것과 똑같은 인류의 양심에서 나오는 감정이다. 의심할 것 없이 그러나 제재는 [양심에] 호소하는 감정을 갖지 않은 사람에겐 아무 구속력이 없다. 그러나 이런 사람들이 공리주의 외의 다른 도덕원리에 더 순종적인 것도 아니다. 이런 사람들에게는 외적 강제력을 가하는 외에 어떤 도덕도 효과가 없다. 어쨌든 이런 감정이 존재한다는 것은 인간의 본성에 비춰보더라도 사실이다. 또한 이런 감정이 실제로 이런 감정을 충분히 계발시킨 사람이 큰 힘을 발휘한다는 것을 경험이 여실히 증명해 준다. 이와 같이 양심에 따른 감정이 다른 도덕률과 관련해서 계발되듯이, 공리주의와 관련해서도 매우 강인하게 계발되지 못할 이유가 전혀 없다.

<T124> 덕이론 비판

<T12401> 해설: 정원규

밀(John Stuart Mill)은 공리주의적 입장에서도 덕을 의미있는 행복의 항목으로 수용할 수 있고, 또 수용해야 한다고 주장한다. 그러나 그것은 덕이 본래적인 선이거나 행복이어서 그런 것이 아니다. 다만 많은 사람들이 덕과 행복을 심리적으로 강하게 결부시키고 있어서 덕과 행복이 연결될 뿐이라는 것이다.

이러한 공리주의적 덕이론에 대해 현대의 덕이론가들은 비결과주의적 목적론의 틀 안에서 덕을 해명하려고 한다. 덕은 선을 산출하기 위한 수단이지만 그러한 수단에 의해 항상 원하는 결과가 나오는 것이 아니기 때문에 그 수단은 그 자체로서 가치있는 것으로 생각되어야 한다는 것이다.

<T12402> 원문

<T124021> 공리주의와 덕 (MU p.235) 번역: 이을상, 김수청

그러나 공리설은 사람들이 덕을 바란다는 것을 부인하는 것일까? 아니면 덕이 바람직한 것이 아니라고 주장하는 것일까? 그 정반대이다. 덕은 바람직한 것일 뿐 아니라 사심없이 그 자체로서 소망될 수 있는 것이라고 공리설은 주장한다. 공리주의적 도덕론자가 덕을 덕답게 해주는 근본조건에 관해 어떤 의견을 가졌거나, 행위나 성향이 덕 외에 다른 궁극목적을 향상시키기 때문에 오로지 유덕한 것이 된다고 믿는다 해도(사실 그렇게 믿고 있지만), 일단 이 점을 승인하고 이와 같이 고려하는 것으로부터 무엇이 유덕한 것인가를 결정하려는 이상, 공리주의적 도덕론자는 궁극목적을 달성하기 위한 수단으로서 선한 것의 필두에 덕을 놓을 뿐만 아니라 일일이 목적과 대질시키지 않더라도 각 개인에게 덕이 곧 선 그 자체라는 점을 하나의 심리적인 사실로서 인정하고 있다. 그리고 정신이 다음과 같은 방식으로 덕을 사랑하지 않는다면, 즉 그 자체 바람직한 것으로서, 비록 개별적으로는 정신이 산출하고자 하는 다른 바람직한 결과를 산출해서는 안되고, 이로써 정신이 유덕하다고 일컬어진다면, 그 정신은 정상적인 상태가 아니며, 공리에 수긍하는 상태도 아니고, 하물며 일반적인 행복에 유용한 상태는 더욱더 아니라는 것이 공리주의적 도덕론자들의 생각이다.

이런 견해는 행복의 원리를 조금도 벗어나지 않고 있다. 행복의 구성요소는 천차만별이다. 그리고 각 요소는 그 자체 바람직한 것이고, 총계를 크게 하려는 가망이 있을 때만 겨우 바람직하게 되는 것이 아니다. 예를 들어 음악처럼 주어진 쾌락, 건강처럼 주어진 고통의 회피를 공리의 원리는 행복이라 말해지는 집합의 수단으로 간주하고, 이로써 바람직한 것이 된다고 말하지 않는다. 음악이나 건강은 그 자체에서 그리고 그 자체를 위해 소망되는 것이고 바람직한 것이다. 이들은 모두 수단인 동시에 목적의 일부인 것이다. 공리설에 의하면 덕은 당연히 그리고 본래적으로 목적의 일부인 것이 아니지만, 목적의 일부로 될 가능성이 있다. 즉 지금 사심없이 덕을 사랑하는 사람에게 덕은 목적의 일부가 된다. 이런 사람은 행복의 수단으로서 덕을 소망하며 소중하게 생각하는 것이 아니라 자신의 행복의 일부로서 덕을 소망하며 소중하게 여기는 것이다.

<T124022> 공리주의와 덕, 행복 (MU p.237) 번역: 이을상, 김수청

이상의 고찰로부터 실제로 소망되는 것은 행복 외에 아무 것도 없다는 결론이 나온다. 그렇지 않고 그 자신을 초월한 목적, 즉 궁극적으로 행복의 수단이 되는 것 외에 소망되는 것이 있다면, 그것은 그 자체 행복의 일부로서 소망될 것이다. 행복의 일부가 되지 않는 한에서 그 자체를 위해 소망되는 것은 아무 것도 없다. 덕 그 자체를 위해 덕을 구하는 사람은 덕을 의식하는 것이 곧 쾌락이거나 덕의 결여를 의식하는 것이 곧 고통이기 때문에, 또는 양쪽 모두의 이유가 겹쳤기 때문에 덕을 갈구하는 것이다. 실제로 쾌락과 고통은 따로 떨어져서 존재할 수 없고 거의 언제나 함께 존재한다. 그렇기 때문에 동일한 사람도 얻게 되는 덕에 따라 쾌락을 느끼고, 그 이상 얻지 못하게 될 때 고통을 느낀다. 덕을 얻어도 쾌락을 느끼지 못하고, 덕을 상실해도 고통을 느끼지 못한다면, 누가 덕을 사랑하고 덕을 구하려 하겠는가? 이런 덕은 구한다고 한들 겨우 덕이 자기 자신이나 자신이 보살펴주는 사람들에게 다른 이익을 조금 줄지 모른다는 것이 고작이다. 이로써 우리는 공리의 원리가 어떤 종류의 증명을 허용하는가 하는 의문에 대해 대답할 수 있게 된다. 지금 내가 말한 것이

심리학적으로 참이라면, – 다시 말하면 인간 본성이 행복의 일부도, 행복의 수단도 아닌 것을 아무 것도 소망하지 않게끔 구성되어 있다면, 행복의 일부인 동시에 행복의 수단인 것만이 유일하게 바람직한 것이라 사실 외에 우리는 아무 것도 증명하지 못할 것이고 또한 그밖에 다른 증명을 필요로 하지도 않는다. 그렇다면 행복이야말로 인간 행위의 유일한 목적이며, 행복의 증진은 모든 인간행동을 판단하는 판정기준이 된다. 이로부터 다음과 같은 결론이 필연적으로 따라나온다. 즉, 행복이야말로 도덕의 기준이 되어야만 한다. 왜냐하면 부분, 즉 행복의 수단은 전체, 즉 행복 속에 포함되어 있는 것이기 때문이다.

<T124023> 공리주의와 정의 (MU pp.257-259, 각주62)

번역: 이을상, 김수청

제1의 법률적 덕인 공평(impartiality)이 정의의 구속력인 까닭은 지금 말한 그대로이다. 즉 공평은 정의의 다른 구속력을 완수하기 위한 필요조건이기 때문이다. 그러나 대중이 평가하거나 지식인이 평가할 때 그 속에 정의의 계율이 포함된다고 하는 것은 평등과 공평의 격률이 인간적 구속력 가운데서 높은 위치를 차지하는 유일한 근거가 아니다. 어떤 견해에 볼 때 이들 격률은 이미 서술한 제1원리에서 추론된 것으로 생각될 것이다. 악을 악으로 막고 선을 선으로 보답함으로써 그 여죄에 따라 각자를 취급하는 일이 의무라면, 당연히 다음과 같은 결론, 즉 우리는 우리를 동등하게 대하는 사람들을 모두 (보다 높은 의무가 금지하지 않는 한에서) 동등하게 대우할 것이며, 사회도 또한 그 사회를 동등하게 대하는 사람들을 모두 동등하게 대우해야 한다는 결론이 나온다. 이것이야말로 사회적 정의와 분배적 정의를 형성하는 가장 높은 추상적인 기준이다. 모든 제도와 모든 유덕한 시민들의 노력을 가능하면 이 기준을 향하도록 집중시키지 않으면 안된다.

그러나 이 위대한 도덕적 의무는 도덕의 제1원리에서 직접 나온 것이고, 2차적이거나 과생적인 이론에서 논리적으로 추론해 낸 것이 아닌 보다 깊은 기초에 근거한 것이다. 이런 도덕적 의무는 공리 또는 최대행복

의 원리라는 바로 그 의미 속에 포함되어 있다. 이 제1원리는 한 인간의 행복의 정도가 (종류도 충분히 고려해서) 다른 사람의 행복과 동등할 때에는 양쪽을 동등하게 존중하지 않는 한, 서로 결맞지 않는 빈말이다. 이런 조건이 발견됨으로써 비로소 “누구나 한 사람으로 고려되어야 하고 어느 누구도 한 사람 이상으로 고려되어서는 안된다”는 벤담의 금언도 이 공리라는 이름 아래 하나의 설명적인 주석으로서 써어지게 된 것이다.*(각주) 도덕론자나 입법자의 평가 속에 누구나 행복에 대한 평등한 청구권을 가지고 있다는 것은 누구나 행복의 조건에 대해 평등한 청구권을 가지고 있다는 것이다. 다만 인간 생활의 부득이한 사정이나 모든 개인의 이익을 포함하는 일반적인 이익이 이 격률에 제약을 가할 때는 사정이 다르다. 이런 제약은 엄밀히 해석되지 않으면 안된다. 정의에 관한 어떤 격률처럼 이것도 또한 결코 보편적으로 적용되거나 적용될 수 있다고 생각되지 않는다. 이와 반대로 이 격률은 사회적 편의에 대해 각자 어떻게 생각하느냐에 따라 좌우된다. 그러나 어떤 경우든 적용될 수 있다고 생각되는 한에서 그것은 정의의 명령으로 볼 수 있다. 사회적 편으로 공인받고 있는 것이 반대되는 것을 요구하지 않는 이상 누구나 평등한 대우를 받을 권리가 있다고 본다. 그렇기 때문에 더 이상 편의라고 생각되지 않는 사회적 불평등은 모두 단순히 불편의 성격을 띠는 것이 아니라 부정의 성격을 띠게 되고, 또한 전제의 성격을 나타내게 되기 때문에 사람들은 어떻게 이런 불평등을 관용해 왔는지 의아하게 생각하기 쉽다. 또한 이런 사회적 불평등은 잊기 쉬워서 그들 스스로 아마 편의라고 다 같이 잘못 생각해 온 관념 아래 다른 불평등을 용인하게 될 것이다. 이런 불평등을 교정하는 것은 그들이 시인해 온 것이 마침내 비난을 면치 못하듯이, 소름끼치는 것이 되어 버리는 것처럼 보이게 만들어 버린다. 모든 사회개혁의 역사는 전환의 연속이며, 사회적 생존을 위해 무엇보다 필요하다고 생각되어 온 습관이나 제도가 차례로 부정과 압제의 낙인을 받게 될 것이다. 그래서 노예와 자유인, 귀족과 농노, 귀족과 평민의 구별이 그러했고, 또한 피부색, 인종, 성에 의한 차별대우도 곧 그렇게 될 것이며, 일부는 이미 그렇다.

[* 공리주의 체계의 제1원리 속에는 사람들 사이에서 완전한 공평이 함축되어 있으마, 스펜서(Herbert Spencer)는 (그의 『사회정태학』에서) 공리론을 권리로 유도하기 위한 하나의 반등으로 보고 있다. 왜냐하면 (그는 말하기를) 공리의 원리는 모든 사람이 행복에 대해 동등한 권리를 가지고 있다는 선행원리를 전제로 하기 때문이다. 그것은 같은 사람이 느끼든 다른 사람들이 느끼든 동일한 양의 행복이 동일하게 욕구될 것이란 점을 전제한다면, 더욱 올바르게 서술한 것이 될 것이다. 그러나 이것은 하나의 전제가 아니다. 즉 공리의 원리를 지지하기 위해 필요한 하나의 전제가 아니라 바로 원리 그 자체인 것이다. “행복”, “바람직하다”는 말이 동의어가 아니라면, 도대체 공리의 원리란 무엇이란 말인가? 다른 모든 측정할 수 있는 양적인 것 가운데는 산술적 진리가 적용될 수 있듯이, 행복을 평가하는 데 어떤 선행원리가 함축되어 있다면, 그것은 이것과 다른 것일 수 없는 것이다.]

<T2> 공리, 쾌락, 행복

<T201> 해설: 정원규

벤담(Jeremy Bentham)에 따르면 “공리(utility)는 어떤 것인 이해관계가 걸린 당사자에게 혜택, 이점, 쾌락, 선, 행복(이 경우에 이 모든 어휘는 동일한 의미를 갖고 그것은 고통의 경우도 마찬가지다)을 가져다주거나 불운, 고통, 악, 불행이 일어나는 것을 막아주는 그러한 속성을 의미한다.” (BI p.12) 그러나 이 용어는 다른 한편으로 “‘행복’이나 ‘지복’처럼 ‘쾌락과 고통’이 의미하는 바를 드러내지 못한다. 또한 그것은 이해관계가 걸린 사람들의 수, 즉 하나의 부대조건(circumstance)으로서 여기에서 문제되고 있는 선악의 기준 – 그것만으로 인간행위의 타당성을 모든 상황에서 적절히 판정할 수 있다는 의미에서 이러한 표현을 쓰는 것은 아니다 – 을 형성하는데 가장 큰 기여를 한다고 할 수 있는 관련자들의 수를 고려할 수 없게 만든다. 한편으로는 행복과 쾌락이라는 관념과 다른 한편으로는 효용이라는 관념사이의 명백한

연관관계를 충분히 드러내지 못한다는 사실로 인해 그렇지 않았더라면 효과적이고 효율적이라고 생각했을 이 용어(공리의 원리)를 수용하기 어렵게 되었다” (BI p.11, 각주a)고 서술하고 있다. 공리라는 말은 행복이나 쾌락과 달리 그 자체로 목적이라기보다는 그런 것을 산출하는데 유용하다는 의미를 지닌 것으로 해석되는 경향이 있기 때문이다.

밀(John Stuart Mill)은 이러한 벤담의 쾌락주의적 공리, 쾌락, 행복 등의 개념을 대체로 수용한다. 그러나 밀은 벤담과 달리 쾌락은 단순히 동질적이기만 한 것은 아니며 쾌락을 향유하는 주체에 따라 쾌락의 질(質)이 현격히 달라질 수 있다고 본다. 그래서 밀에 따르면 “만족한 돼지보다는 불만족한 인간이 낫고, 만족한 바보천치보다는 소크라테스가 되는 것이 더 낫다.” 바보천치나 돼지가 어떤 다른 견해를 갖고 있다 하더라도, 그것은 모두 이 문제에 대해 자신들 각자의 입장만을 알고 있는데 지나지 않는다. 그러나 바보천치나 돼지에 비교되는 상대방은 양쪽 모두를 알고 있기 때문이다.

<T202> 원문

<T2021> 쾌락의 질 quality in pleasure (MU pp.210-211)

번역: 이을상, 김수청

그런데 이런 인생관은 많은 사람들의 마음속에, 특히 이들 중에서 감정적으로나 의도 상으로 보다 존중받아야 할 사람들에게 고질적인 혐오감을 불러일으킨다. (이들이 말하듯이) 인생에는 쾌락보다 나은 고급 목적이 없다고 생각하는 것 – 즉 욕망하고 추구하는 대상으로서 쾌락보다 나은 보다 고상한 것은 아무 것도 없다고 생각하는 것 – 을 이들은 야비하고 비천하다고 보고, 돼지에게나 어울리는 그러한 학설이라고 비난하나. 아주 오랜 옛날에는 에피쿠로스 학파 사람들이 돼지에 속한다는 모욕적인 취급을 받아왔다. 오늘날 이 학설을 신봉하는 사람들은 독일, 프랑스, 영국의 공격자들은 이따금 이전처럼 점잖은 비교의 대상으로 삼고 있다.

돼지라는 말을 들었을 때 에피쿠로스 학파 사람들은 언제나 이렇게 대

답해 왔다. 품위를 떨어뜨리는 빛 속에서 인간의 본성을 드러내는 것은 에피쿠로스 학파 사람들이 아니라 에피쿠로스 학파를 비난하는 사람들이 다. 왜냐하면 에피쿠로스 학파를 비난하는 사람들은 사람이 돼지의 쾌락 밖에 맛볼 수 없다고 생각하기 때문이다. 이 같은 생각이 옳다면, 에피쿠로스 학파를 비난하는 사람들은 책임을 면할 수 없다. 그러나 그 책임을 다른 사람에게 더 이상 전가시킬 수도 없다. 왜냐하면 쾌락의 원천이 그 애말로 사람이나 돼지에게 똑같다면, 인간에게 선이 될 수 있는 생활의 준칙은 돼지에게도 선이 되기에 충분한 것이기 때문이다. 에피쿠로스 학파 사람들의 생활과 짐승의 생활을 비교하는 것이 아무래도 인간의 품위를 떨어뜨린다고 느끼는 것은 짐승의 쾌락을 가지고는 인간에 고유한 행복 개념을 도저히 만족시킬 수 없다고 생각하기 때문이다. 인간은 동물의 욕정을 넘어 고도의 능력을 소유하고 있고, 그 능력을 한번만 자각하게 되면 자신의 능력을 만족시키지 않는 그 어떤 것도 행복이라고 생각하지 않는다. 나는 실제로 에피쿠로스 학파의 사람들이 공리주의적 원리로부터 결론을 이끌어내는 체계가 아무 결점이 없다고 생각하지 않는다. 만족스런 하나의 결론을 이끌어내기 위해서는 그리스도교적 요소와 함께 많은 스토아적 요소도 끌어들이지 않으면 안된다. 그러나 에피쿠로스 학파의 인생관이라고 알려진 것 가운데서 지성과 감정, 상상, 도덕적 심정의 쾌락에 단순한 감각가치 이상의 보다 높은 가치를 부여하지 않은 것은 없다. 더욱이 공리주의 작가들이 일반적으로 육체적 쾌락에 대한 정신적 쾌락의 우위를 인정하는 것도 주로 정신적 쾌락의 영속성, 안전성, 저비용성 때문인데, 다시 말하면 외적 이익보다 내적 본성 때문이란 점을 인정하지 않으면 안된다. 이 모든 점에서 공리주의자들은 자신의 입장을 충분히 해명해 온 터이다. 그러나 그들은 조금도 모순됨 없이 다른 이유를 들 수 있고, 그것도 보다 고급의 이유를 들 수 있을 것이다. 이와 같이 다른 이유를 듣다고 하여 그것은 공리의 원리와 전혀 충돌하는 것이 아니다. 공리의 원리는 어떤 종류의 쾌락이 다른 종류의 쾌락보다 훨씬 더 바람직하고, 한층 더 가치 있다는 점을 인정한다. 다른 모든 것을 평가할 때는 양 외에 질도 고려하게 되는데, 유독 쾌락을 평가할 때만 양에 의존하라는 것은 불합리하지 않은가?

그렇다면 쾌락에서 질적 차이란 무엇을 의미하는가? 하나의 쾌락이 단순히 양적으로만 다른 것보다 큰 것이 아니라 순전히 쾌락 그 자체로서 다른 쾌락보다 가치있다는 것은 무엇을 말하는가? 이 물음에 대해 가능한 대답은 오직 하나밖에 없다. 두 개의 쾌락 중에서 양쪽을 모두 경험한 사람이나 거의 모든 사람이 그것을 선택해야 할 도덕적 의무감에 관계없이 결연히 선택하는 쪽이 보다 바람직한 쾌락인 것이다. 양쪽을 잘 아는 사람들이 두 개의 쾌락 중에서 하나를 훨씬 높게 평가하고, 이런 선택이 보다 큰 불만을 동반할 것이라면 사실을 알면서도 또한 마음만 먹으면 언제나 다른 쪽의 쾌락을 맛볼 수도 있는데도 불구하고 다른 쪽이 나타내는 쾌락의 양 때문에 본래 쾌락을 버리지 않고 이 쪽을 선택한다면, 선택된 쾌락의 향유는 질적으로 우세한 것이고 또한 양을 압도하기 때문에 양자를 비교할 때 양을 거의 문제삼지 않아도 좋다는 생각이 든다.

<T2022> 저급한 쾌락과 고급한 쾌락의 선택 (MU pp.212-213)

번역: 이을상, 김수청

이런 견해[만족한 쾌지보다 불만족한 소크라테스가 더 낫다는 견해]에 반대하는 사람은 보다 높은 쾌락을 감수할 수 있는 사람들 중에서 많은 사람들이 때때로 유혹을 이기지 못해 보다 높은 쾌락을 버리고 저급한 쾌락으로 달아나 버리는 것이 아닌가 하고 의심할지도 모른다. 그렇다고 하여 이 주장은 보다 높은 쾌락이 내재적으로 우위를 지니고 있다는 점을 전면적으로 허용하는 것과 조금도 모순되지 않는다. 인간은 성격이 모질지 못한 탓에 가치가 낫다는 것을 뼈에 알면서도 보다 가까이 있는 선을 선택하고 마는 경우가 종종 있다. 이런 선택은 육체적 쾌락과 정신적 쾌락 사이에서 일어날 때 못지 않게 두 개의 육체적 쾌락 사이에서 선택해야 할 때도 일어난다. 이를테면 인간은 육욕에 지나쳐 건강을 손상시킬 때가 있는데, 건강이 보다 큰 선이란 점을 누구보다 잘 알고 있으면서도 그럴 때가 있는 것이다.

나아가 반대자들 중에는 젊어서는 고귀한 것에 열중하던 사람들이 나이를 먹어감에 따라 나태해지고 이기적으로 변해 버리는 까닭이 무엇이냐고

물을 것이다. 물론 이런 변화는 있음직하다. 그러나 나는 이런 변화를 경험한 사람들이라 하더라도 그들이 자발적으로 보다 높은 쾌락을 버리고 저급한 쾌락을 선택했을 것이라고는 도저히 믿을 수 없다. 내가 믿는 바로는 저급한 쾌락에 완전히 몸을 의탁하기 전에, 그들은 이미 보다 높은 쾌락을 느낄 수 없게 되어 버렸기 때문이다. 고귀한 감정을 느끼는 능력은 본래 부드러운 식물과도 같아서 비바람에 시달리거나 영양분이 조금만 부족해도 쉽게 고갈되어 시들어 버린다. 그렇기 때문에 대다수의 청년들에게 삶의 지위를 부여하는 직업과 그들이 직위에 맞춰 살아가게끔 하는 사회가 보다 높은 수용 능력을 계속 발휘하는 데 적당하지 않다면, 그들에게 고귀한 감정을 느끼는 능력은 곧 소멸되고 말 것이다. 사람들은 지적 취미를 잃으면, 높은 열망도 일고 만다. 왜냐하면 그들은 높은 열망에 몰두할 시간이나 기회를 더이상 갖지 못할 것이기 때문이다. 그들이 저급한 쾌락에 빠지게 되는 깊이 숙고한 끝에 나오는 것이 아니라 저급한 쾌락에 빠지는 일이야말로 그들이 접근할 수 있는 유일한 일이거나 아니면 그들이 더이상 보다 높은 쾌락을 향유할 수 없기 때문이다. 보다 높은 쾌락과 보다 낮은 쾌락을 동등하게 감지할 수 있는 사람이 알면서도 일부러 저급한 쾌락을 예사롭게 선택할지 어쩔지는 극히 의심스럽다. 각 시대마다 많은 사람들이 쾌락의 보다 높음과 낮음을 결합시키려다 실패한 일이 혀다하기에 더욱 그렇다.

이상은 이 문제에 대해 유일하게 자격을 갖춘 재판관들에 의해 내려진 판정이기 때문에 나는 더 이상 상고할 여지는 남아있지 않다고 생각한다. 두 개의 쾌락 중에서 어느 것이 가장 선택할 만한 가치가 있는 것인지, 또는 존재의 두 양식 중에서 어느 쪽이 가장 쾌적한 느낌을 주는지의 문제에 관해, 그 도덕적 속성이나 결과는 별도로 하더라도, 양쪽에 대해 모두 지식을 지닌 자격있는 사람들의 판단이 최종적인 것으로 인정되어야 하며, 서로 다른 판단을 내릴 때에는 과반수의 판단을 최종적인 것으로 인정하지 않으면 안된다. 게다가 쾌락의 양 문제에 대해서 조차 이 방법 외에는 달리 호소할 법정이 없기 때문에, 쾌락의 질에 대한 이런 판단을 받아들이는 데 주저할 필요는 거의 없다고 본다. 두 개의 고통 중에서 어느 쪽이 가장 격렬한가, 두 개의 쾌감 중에서 어느 쪽이 가장 강렬한가를

결정하는데 양쪽에 대해 보다 잘 아는 사람의 일반적인 의사표시 외에 다른 수단이 있을까? 고통이든, 쾌락이든 어느 것이나 동질적인 것은 없다. 고통과 쾌락은 항상 이질적인 것이다. 특정한 쾌락이 특정한 고통을 희생하면서까지 구입할 만한 가치가 있는가 없는가를 결정하는데 유경험자의 감정과 판단 외에 무엇이 있겠는가? 그런 만큼 유경험자의 감정과 판단이 보다 높은 소질로부터 이끌어낸 쾌락을 높은 소질을 갖추지 못한 동물적 본성이 느끼는 쾌락보다 강도의 문제와는 별도로 유적으로 더 좋다고 선고할 때, 이 유경험자의 감정과 판단은 앞의 경우와 마찬가지로 존중되어야만 한다.

<T2023> 공리주의와 덕, 행복 (MU p.237) 번역: 이을상, 김수청

이상의 고찰로부터 실제로 소망되는 것은 행복 외에 아무 것도 없다는 결론이 나온다. 그렇지 않고 그 자신을 초월한 목적, 즉 궁극적으로 행복의 수단이 되는 것 외에 소망되는 것이 있다면, 그것은 그 자체 행복의 일부로서 소망될 것이다. 행복의 일부가 되지 않는 한에서 그 자체를 위해 소망되는 것은 아무 것도 없다. 덕 그 자체를 위해 덕을 구하는 사람은 덕을 의식하는 것이 곧 쾌락이거나 덕의 결여를 의식하는 것이 곧 고통이기 때문에, 또는 양쪽 모두의 이유가 겹쳤기 때문에 덕을 갈구하는 것이다. 실제로 쾌락과 고통은 따로 떨어져서 존재할 수 없고 거의 언제나 함께 존재한다. 그렇기 때문에 동일한 사람도 얻게 되는 덕에 따라 쾌락을 느끼고, 그 이상 얻지 못하게 될 때 고통을 느낀다. 덕을 얻어도 쾌락을 느끼지 못하고, 덕을 상실해도 고통을 느끼지 못한다면, 누가 덕을 사랑하고 덕을 구하려 하겠는가? 이런 덕은 구한다고 한들 겨우 덕이 자기 자신이나 자신이 보살펴주는 사람들에게 다른 이익을 조금 줄지 모른다는 것이 고작이다. 이로써 우리는 공리의 원리가 어떤 종류의 증명을 허용하는가 하는 의문에 대해 대답할 수 있게 된다. 지금 내가 말한 것이 심리학적으로 참이라면, – 다시 말하면 인간 본성이 행복의 일부도, 행복의 수단도 아닌 것을 아무 것도 소망하지 않게끔 구성되어 있다면, 행복의 일부인 동시에 행복의 수단인 것만이 유일하게 바람직한 것이란 사

실 외에 우리는 아무 것도 증명하지 못할 것이고 또한 그밖에 다른 증명을 필요로 하지도 않는다. 그렇다면 행복이야말로 인간 행위의 유일한 목적이며, 행복의 증진은 모든 인간행동을 판단하는 판정기준이 된다. 이로부터 다음과 같은 결론이 필연적으로 따라나온다. 즉, 행복이야말로 도덕의 기준이 되어야만 한다. 왜냐하면 부분, 즉 행복의 수단은 전체, 즉 행복 속에 포함되어 있는 것이기 때문이다.

<T2024> 행복과 만족 happiness and content (MU p.212)

번역: 이을상, 김수청

이런 선택이 행복을 희생하면서 일어난다고 상상하는 사람 – 즉 어떤 동일한 환경에서 우월한 사람이 저열한 사람보다 행복하지 않다고 믿는 사람 – 은 행복과 만족이라는 전혀 다른 두 관념을 혼동하고 있는 것이다. 감수 능력이 낮은 사람은 감수한 것을 충분히 만족시킬 수 있는 아주 훌륭한 기회를 만나지만 고도의 감수 능력을 부여받은 사람이 언제나 자신이 구할 수 있는 행복이 이 세상에서는 늘 불완전한 것으로만 느낄 것 이란 것은 말할 나위도 없다. 그러나 이런 사람도 불완전한 것을 감내해야 한다면, 참는 법을 배울 수 있을 것이다. 불완전하다는 것을 느낀다고 해서 불완전한 것을 의식하지 못하는 사람을 부러워하지도 않을 것이다. 불완전한 것을 의식하지 못하는 것은 이와 같은 불완전한 것이 자격을 부여하는 고급 선을 전혀 느끼지 못하기 때문이다. 만족한 돼지보다는 불만족한 인간이 낫고, 만족한 돼지보다는 불만족한 인간이 낫고, 만족한 바보천치보다는 소크라테스가 되는 것이 더 낫다. 바보천치나 돼지가 어떤 다른 의견을 갖고 있다 하더라도, 그것은 모두 이 문제에 대해 자신들 각자의 입장만을 알고 있는 데 지나지 않는다. 그러나 바보천치나 돼지에 비교되는 상대방은 양쪽 모두를 알고 있다.

<T2025> 공리와 쾌락 utility and pleasure (MU p.209)

번역: 이을상, 김수청

공리를 옳고 그름의 시금석으로 옹호하는 사람들이 공리가 쾌락에 대립하는 것이라는 좁은 의미에 국한시켜 이 용어를 사용하고 도한 단순히 일상적으로 떠벌리는 통속적인 의미에서 이 용어를 사용한다고 생각하는 무지몽매한 무리들에게는 지나가는 말 한 마디면 충분하다. 공리주의의 철학적 입장에 반대하는 사람들에게 우리는 비록 순간적이지만 이런 어리석은 오해를 품을 수 있는 자들과 공리주의자들을 혼동한 것에 대해 해명해야 할 것이다. 이와는 정반대되는 비난, 즉 모든 것을 쾌락에 관련시킨다는 비난이 공리주의에 대한 다른 형태의 공통적인 공격이라면, 이러한 오해는 그야말로 괴이한 것이지 않을 수 없다. 더욱이 어떤 유능한 작가가 예리하게 지적한 것처럼 이런 식으로 오해하고 있는 사람들은, 심지어 때로는 동일한 인물이 공리주의의 이론에 대해 다음과 같이 비난한다. “공리라는 말이 쾌락이란 말보다 선행하면 무미건조하여 실행시킬 수 없고, 쾌락이란 말이 공리라는 말보다 선행하면 그것은 육감적이어서 실행시키기에 용이하다.” 이 문제에 대해 조금이라도 알고 있는 사람이라면, 에피쿠로스에서 벤담에 이르기까지 공리설을 지지하는 모든 저자들이 공리라는 말을 쾌락과는 다른 어떤 것을 나타내는 것이 아니라 고통으로부터 면제를 포함한 쾌락 그 자체를 나타낸다는 사실을 알 수 있을 것이고, 나아가 유용한 것을 유쾌한 것이나 장식적인 것에 대립시키는 대신에 다른 사물들 가운데 있는 유쾌하고 장식적인 것이 곧 유용한 것이라 점을 언제나 천명해 왔음을 알 수 있을 것이다. 그러나 대중의 무리들은 일군의 저자들을 포함해서 모두 신문이나 잡지뿐 아니라 중후하고 현학적인 저작 속에 나타나는 이와 같은 천박한 오해에 빠져들기 일쑤다. 공리주의라는 말을 접하는 순간 공리주의에 대해서는 발음 외에 아무 것도 모르면서 습관적으로 그들은 아름다움이라든가, 장식이라든가, 오락과 같은 어떤 형식에서 쾌락을 거절하거나 무시하는 것이 공리주의라고 지껄여댄다. 공리주의라는 이 말이 이처럼 무식하게 잘못 적용되는 예는 비단 비난할 때만 사용되는 것이 아니라 칭찬할 때도 사용된다. 이 말은 비록 경박한 것에 대해서는 우위를 나타내지만 단순한 찰나적인 쾌락을 함축하고 있는 듯하다. 이와 같이 왜곡된 용법에 의해 공리주의라는 이 말이 일반적으로 널리 알려지게 되었고, 신세대가 공리주의란 말의 의미를 알게 된 것도 다름 아닌 이와 같이 왜곡된

용법에 의해서이다. 공리주의란 이 말을 소개하기 시작하면서도 오랫동안 이 말을 특별한 명칭으로 사용하지 않았던 사람들도 본래의 의미를 되찾아 쓰는 것을 의무라고 느끼는 것은 당연한 일이고, 이로써 공리주의가 완전히 타락해 가는 것에서 구제하는 데 다소나마 공헌하기를 희망할 때이다.

<T2026> 공리와 편의 utility and expedience (MU p.223)

번역: 이을상, 김수청

다시금 공리는 종종 편의라는 이름을 붙이고, 이 말을 원리와 대립시켜 온 통속적인 용법을 이용하여 공리주의를 비도덕적 학설로 아주 간단하게 낙인찍어 버린다. 그러나 편의는 권리와 대립시켜 사용할 때, 이를테면 정부관리가 자신의 지위를 보전하기 위해 국가의 이익을 희생시키는 경우처럼, 보통 행위자 자신의 특수한 개인적 이익에 대해 편리하다는 의미로 사용되고 있다. 이보다 다소 좋은 의미로 사용될 때는 어떤 직접적인 문제나 일시적인 목표를 달성하기 위해 편리한 것을 의미하지만, 보다 높은 단계에서 규칙을 지키면 훨씬 편리하게 생각되는데도 불구하고 때로는 규칙을 파괴하는 사태를 초래하기도 한다. 편의의 의미가 이쯤 되면, 유용하다기 보다 오히려 유해한 것의 일부가 되고 만다. 이처럼 한때의 고통스러운 순간 또는 자기 자신이나 타인의 역경을 피하기 위해 거짓말을 말하는 것이 때로는 편리할지 모른다. 그러나 성실한 것으로 연마된 감정을 자신의 내부에서 계발시킨다는 것은 우리의 행위가 도구적 역할을 하는 가장 유용한 것 가운데 하나이며, 이런 감정을 약화시키는 것은 가장 유해한 행위 가운데 하나이다. 더욱이 조금이라도 거짓말을 하면, 비록 일부러 그렇게 하지는 않았더라도, 우리의 주장에 대한 신용을 떨어뜨리게 될 것이다. 이런 신용이야말로 혼탁하는 사회적 복지 전체를 지탱해 온 중요한 지주일 뿐만 아니라 신용이 없으면 문명과 덕이 더 이상 존립할 수 없을 뿐더러 인간의 행복이 광범위하게 의존해 온 모든 것이 방해를 받게 된다. 그렇기 때문에 눈앞의 이익에 눈이 멀어 이런 초월적인 편의를 부여하는 규칙을 파괴해 버린다는 것은 결국 편의가 아니라는 생각이 든다. 또한 자기 자신이나 타

인의 편리를 위해 함부로 행동해서 인류가 다른 사람의 말을 믿을 수 있는 크고 작은 신뢰로부터 생겨나는 선을 탈취해 버리고 악을 다른 사람에게 뒤집어씌운다면, 인류의 가장 나쁜 적들 가운데 하나인 부분을 행하게 되는 것이라고 생각된다. 더욱이 이 규칙은 확실히 신성한 것이기는 하지만 가능한 예외를 허용하고, 이 예외는 모든 도덕론자들에 의해 인정되어 온 바이다. 이런 예외 가운데 중요한 것은 어떤 사실을 덮어두는 것(범죄자에게 미란다원칙을 알려주지 않거나 중환자에 병의 증상을 알려주지 않는 것처럼)이 누군가 개인(특히 자기 자신이 아닌 다른 사람)을 부당한 엄청난 재해로부터 구제할 수 있는 경우, 그것도 거절한다는 소극적 행위를 통해 덮어둘 때 일어난다. 그러나 예외가 필요 이상으로 확대되지 않기 위해 또 한 아주 조금이라도 성실에 대한 신뢰를 약화시키지 않기 위해서는 이것이 예외라는 사실을 충분히 납득시켜야 한다. 그리고 가능하다면 그 범위도 한정시켜야 한다. 공리의 원리가 무엇에 대한 선이라면, 이와 같이 진실을 덮어두었을 때 이익과 알려 주었을 때 이익을 서로 비교해 보고, 어느 쪽이 더 큰가를 밝히는 것이야말로 틀림없이 선이 될 것이다.

<A21> 대비관계

<A211> 공리주의/이기주의

<A21101> 해설: 정원규

공리주의는 종종 이기주의와 혼동된다. 그 이유는 일차적으로 공리주의와 이기주의가 모두 행위주체의 이익에 의해 도덕적 선악을 판정하기 때문이지만, 공리주의와 이기주의는 각각 공익(公益)과 사익(私益)을 목적으로 한다는 점에서 확연히 구분되는 이론이다.

<A21102> 원문

<A211021> 공리의 원리 principle of utility (MU pp.218-219)

번역: 이을상, 김수청

공리주의의 도덕성은 다른 사람들의 선을 위해서라면, 자신이 최대 선 까지도 희생할 수 있는 힘이 인간에게 있다고 인정한다. 공리주의는 다만 희생 그 자체가 선이라고 인정하지 않을 따름이다. 행복의 총량을 증대시키지 않는 희생이나 증대시키려는 경향을 갖지 않는 희생은 무용지물(無用之物)로 간주된다. 공리주의가 인정하는 자기 포기는 단 하나뿐인데, 그것은 다른 사람들의 행복이나 행복의 수단인 어떤 것에 대한 혼신뿐이다. 이때 다른 사람들이란 인류 전체를 지칭하는 것이든, 인류전체 이익의 범위 내에 있는 개인이든 모두 무방하다.

공리주의를 공격하는 사람들이 좀처럼 인정하려 들지 않으려는 것을 나는 여기서 다시 한번 말해 두어야겠다. 그것은 공리주의가 행위자 자신의 행복이 아니라 관계된 모든 사람의 행복을 정당한 행위의 기준으로 삼고 있다는 점이다. 행위자 자신의 행복과 다른 사람들의 행복 사이에서 선택해야 할 때, 공리주의는 행위자에게 전혀 이해관계가 없고 자비로운 제3자처럼 엄정 중립을 지켜야 한다는 점을 요구한다. 나자렛 그리스도의 황금률 가운데서 우리는 공리주의 윤리의 완전한 정신을 찾아낸다. 스스로 해주기를 바라는 것을 다른 사람에게 베풀고, 이웃을 너 자신처럼 사랑하라는 것은 공리주의 도덕의 이상(理想)을 나타내는 극치이다. 이 이상에 가장 가까이 다가가는 수단으로서 공리는 다음과 같이 명령할 것이다. 첫째로 법률과 사회적 장치가 모든 개인의 행복이나 (보다 실제적으로 말한다면) 이익을 가능한 한 최대로 전체의 이익과 조화를 이루도록 배치해야 하고, 둘째로 교육과 여론(輿論)은 인간의 성격에 대해 거대한 힘을 가지고 있는데, 이 힘을 이용해서 각 개인에게 다음과 같은 점을 주시시켜야 한다. 즉, 자신의 행복과 사회전체의 선 사이에는 결코 녹아 없어져 버릴 수 없는 관계가 형성되어 있고 특히 자신의 행복과 보편적 행복에 관해 규정하는 – 소극적이고 적극적인 – 행동양식의 실행 사이에는 끊을 수 없는 관계가 있다는 점을 교육과 여론이 가르쳐야 한다. 이렇게 한다면 인간은 아무도 일반적인 선에 반대되는 행동을 하면서 자신의 행복을 얻으려는 생각을 품지 않을 것이며, 또한 일반적인 선을 증진시키려는 직접

적인 충동은 각 개인을 습관적으로 움직이게 하는 동기가 될 것이고, 이러한 충동과 결부된 심정은 각 개인의 정조(情調)면에서 넓고 현저한 위치를 차지하게 될 것이다. 공리주의 도덕을 공격하는 사람들이 이와 같은 공리주의의 참된 성격을 안다면, 그들은 다른 도덕이 지닌 어떤 장점을 공리주의 도덕이 결여하고 있다고 말할지 나는 모른다. 또한 다른 어떤 윤리체계가 인간성을 더 아름답고 고귀하게 증진시킬 수 있을지, 이 윤리체계는 윤리적 명령을 실행시키기 위해 공리주의가 갖지 않은 어떤 동기에 의존할지 나는 모른다.

3) 참고문헌

(1) 원저 목록

Major Works of John Stuart Mill

- “Two Letters on the Measure of Value”, 1822, *The Traveller*
“Questions of Population”, 1823, *Black Dwarf*
“War Expenditure”, 1824, *Westminster Rev*
“Quarterly Review – Political Economy”, 1825, *Westminster Rev*
“Review of Miss Martineau's Tales”, 1830, *Examiner*
“The Spirit of the Age”, 1831, *Examiner*
“Essay on Bentham” 1838
A System of Logic, 1843. – (Book VI)
Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy, 1844
“Claims of Labour”, 1845, *Edinburgh Rev*
The Principles of Political Economy: with some of their applications to social philosophy, 1848
“The Negro Question”, 1850, *Fraser's Magazine*
Dissertations and Discussions, 1859.
On Liberty, 1859 (Copies (1), (2), (3), (4))
Thoughts on Parliamentary Reform, 1859.
Considerations on Representative Government, 1860 (copy)

“Centralisation” , 1862, *Edinburgh Rev*
“The Contest in America” , 1862, *Fraser's Magazine* (repr.
 Harper's; also pamphlet)
Utilitarianism 1863
An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy, Vol. I, Vol.
 II, 1865.
Auguste Comte and Positivism, 1865.
Inaugural Address at St. Andrews, 1867.
“Speech In Favor of Capital Punishment” , 1868
England and Ireland, 1868.
“Thornton on Labor and its Claims” , 1869, *Fortnightly Review*
The Subjection of Women, 1869 (copy 1, copy 2)
Chapters and Speeches on the Irish Land Question, 1870
On Nature, 1874
Autobiography of John Stuart Mill, 1873
Three Essays on Religion, 1874.
“Notes on N.W. Senior's Political Economy” , 1945, *Economica*
Resources on John Stuart Mill

(2) 이차문헌 목록

- Annas, J.. “Mill and the Subjection of Women” , *Philosophy*, 52
 (1977), pp.179-94
Anschwitz, R. P., *Philosophy of John Stuart Mill* (Oxford: Oxford
 University Press, 1953)
Bain, A., *John Stuart Mill: A Criticism* (London: Longmans, 1882)
Berger, F. R., *Happiness, Justice and Freedom: The Moral and
 Political Philosophy of John Stuart Mill* (Berkeley:
 University of California Press, 1984)
Baumgardt David, (1952) *Bentham And The Ethics Of Today*
 (Princeton University Press, 1952)

- Britton, K., *John Stuart Mill* (Harmondsworth, Middlesex: Penguin, 1953)
- Bosanquet, B., *Philosophical Theory of the State* (London: Macmillan, 1889)
- Carr, R. "The Religious Thought of John Stuart Mill: A Study in Religious Scepticism", *Journal of the History of Ideas*, 23 (1962), pp.475-95
- Collini, S., *Public Moralists: Political Thought and Intellectual Life in Great Britain 1850-1930* (Oxford: Oxford University Press, 1991)
- Crisp, R., *Mill on Utilitarianism* (London: Routledge, 1997)
- Courtney, W. L., *The Metaphysics of John Stuart Mill* (London: Kegan Paul, 1879)
- Cowling, M., *Mill and Liberalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1963)
- Donner, W., "John Stuart Mill's Liberal Feminism", *Philosophical Studies*, 69 (1993), pp.155-66
- Donner, W., *The Liberal Self: John Stuart Mill's Moral and Political Philosophy* (Ithaca: Cornell University Press, 1991)
- Douglas, C. M., *John Stuart Mill: A Study of His Philosophy* (Edinburgh: Blackwood, 1895)
- Duncan, G., *Marx and Mill: Two Views of Social Conflict and Social Harmony* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973)
- Gray, J., *Mill on Liberty: A Defense, second edition* (London: Routledge, 1996)
- Frankena, William K. (1983) *Ethics* (황경식 역) (종로서적, 1983)
- Griffen, J., *Well-Being: Its Meaning, Measurement and Moral Importance*, (Oxford: Oxford University Press, 1986)

- Halevy, E., *The Growth of Philosophic Radicalism*, trans. M. Morris, with Preface by A. D. Lindsay (London: Faber and Faber, 1934)
- Hall, E. W., "The 'Proof' of Utility in Bentham and Mill", *Ethics*, 9 (1949), pp.1-18
- Hollander, S., *The Economics of John Stuart Mill*, 2 vols (Toronto: University of Toronto Press, 1985)
- Jackson, R., *The Deductive Logic of John Stuart Mill* (Oxford: Oxford University Press, 1941)
- Kagan, Shelly, (1989) *The Limit of Morality* (Oxford Clarendon Press, 1989)
- Kahan, A. S. *Aristocratic Liberalism: The Social and Political Thought of Jacob Burkhardt, John Stuart Mill, and Alexis de Tocqueville* (Oxford: Oxford University Press, 1992)
- Kitcher, P., *The Nature of Mathematical Knowledge* (Oxford: Oxford University Press, 1983)
- Kubitz, O. A., *The Development of John Stuart Mill's System of Logic* (Urbana, Ill.: University of Illinois Press, 1932)
- Laine, M., ed., *A Cultivated Mind: Essays on John Stuart Mill Presented to John Robson* (Toronto: University of Toronto Press, 1991)
- Lipkes, J., *Politics, Religion, and Classical Political Economy in Britain: John Stuart Mill and His Followers* (New York: St., Martin's Press, 1999)
- Lyons, D., Rights, *Welfare and Mill's Moral Theory* (Oxford: Oxford University Press, 1994)
- MacIntyre, Alasdair, (1984) *After Virtue 2nd ed.* (University of Notre Dame Press, 1984)

- Macke, J. L., *The Cement of the Universe* (Oxford: Oxford University Press, 1974)
- Markus, Ingrid, *Women, Politics and Reproduction: The Liberal Legacy* (Toronto: University of Toronto Press, 1996)
- Oakley, A., *Classical Economic Man: Human Agency and Methodology in the Political Economy of Adam Smith and J. S. Mill* (Aldershot, Hants., England: E. Elgar, 1994)
- Okin, S., *Women in Western Political Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1979)
- Packe, M. St. John, *The Life of John Stuart Mill* (London: Secker and Warburg, 1954)
- Pappe, H. O., *John Stuart Mill and Harriet Taylor* (Melbourne: University of Melbourne Press, 1960)
- Plamenatz, J., *The English Utilitarians*, (Oxford: Oxford University Press, 1949)
- Popper, K., *The Open Society and Its Enemies*, 2 vols. (Princeton: Princeton University Press, 1950)
- Pyle, A., ed., *Liberty: Contemporary Responses to John Stuart Mill* (Bristol: Thoemmes Press, 1994)
- Pyle, O., ed., *The Subjection of Women: Contemporary Responses to John Stuart Mill* (Bristol: Thoemmes Press, 1995)
- Raiton, Peter, (1988) "Alienation, Consequentialism, and the Demands of Morality", *Consequentialism and Its Critics* (edited by Samuel Scheffler) (Oxford University Press, 1988)
- Raz, J. *The Morality of Freedom* (Oxford: University of Oxford Press, 1983)
- Rees, J. C., *Mill and His Early Critics* (Leicester: University of Leicester Press, 1956)
- Ring, J., *Political Theory and Contemporary Feminism* (Albany:

- State University of New York Press, 1985)
- Ritchie, D. G., *Principles of State Interference* (London: Swann Sonneschein & Co.,: 1902)
- Robson, J. M., *The Improvement of Mankind* (Toronto: University of Toronto Press, 1968)
- Robson, J. M. and Laine, M., eds., *James and John Stuart Mill: Papers of the Centenary Conference* (Toronto: University of Toronto Press, 1976)
- Ryan, A., *J. S. Mill* (London: Routledge and Kegan Paul, 1974)
- Scare, G., *Logic and Reality in the Philosophy of John Stuart Mill* (Dordrecht, The Netherlands: Kluwer, 1989)
- Schneewind, J. B., ed., *Mill: A Collection of Critical Essays* (Garden City, NY: Doubleday, 1968)
- Singer, Peter, (1999) *Animal Liberation 2nd ed.* 김성한 역 (서울: 인간사랑, 1999)
- Skorupski, J., *John Stuart Mill* (London: Routledge, 1989)
- Skorupski, J., ed., *The Cambridge Companion to John Stuart Mill* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998)
- Stephen, J. F., *Liberty, Freedom and Fraternity, second edition* (London: Smith Elder, 1874)
- Stephen, Leslie, *English Utilitarians, 3. vols.* (London: Duckworth, 1900)
- Ten, C. L., *Mill on Liberty* (Oxford: Oxford University press, 1980)
- Thompson, D., *John Stuart Mill and Representative Government* (Princeton: Princeton University Press, 1976)
- Urmson, J. O., "The Interpretation of the Moral Philosophy of John Stuart Mill", *Philosophical Quarterly*, 3 (1963), pp.33-39
- Whewell, W., *History of the Inductive Sciences, 3 vols.* (London:

- J. Parker, 1837)
- Williams, Bernard & Smart, J.J.C., (1973) *Utilitarianism for and against* (Cambridge University Press, 1973)
- Wilson, F., "Mill's Proof that Happiness Is the Criterion of Morality", *Journal of Business Ethics*, 1 (1982), pp.59-72.
- _____, "Mill's 'Proof' of Utility and the Composition of Causes", *Journal of Business Ethics*, 3 (1983), pp.135-58
- _____, *Psychological Analysis and the Philosophy of John Stuart Mill* (Toronto: University of Toronto Press, 1990)
- Winch, P., *The Idea of a Social Science* (London: Routledge, 1958)
- Woods, T., *Poetry and Philosophy: A Study in the Thought of John Stuart Mill* (London: Hutchinson: 1961)
- Zastopil, L., *John Stuart Mill and India* (Stanford: Stanford University Press, 1994)

4. 후기

원래 본 연구자는 벤담(Jeremy Bentham)의 『도덕 및 입법의 원리 서설』과 밀(John Stuart Mill)의 『공리주의』를 중심으로 ‘고전적 공리주의’에 대한 토크맵 기초자료를 작성하는 작업을 담당했다. 다른 연구자들이 대체로 단행본을 작업자료로 삼은 데 반하여 본 연구자가 이처럼 두 명의 상이한 철학자의 두 권의 책을 자료로 삼은 것은 양자가 사제지간으로서 공리주의에 대하여 비교적 일관적이면서도 보충적인 통합적 업적을 남기고 있으므로, 별도로 논의하는 것보다는 하나로 묶는 것이 더욱 충실한 작업이 될 수 있을 것이라는 생각에서였고, 그래서 또 그런 방향으로 연구를 진행시켜왔다. 그런데 연구 성과물의 출판을 얼마 앞두지 않은 상황에서 연구소의 방침이 갑자기 변경되어 텍스트마다 단일한 연구성과를 낼 것을 요구했다. 이는 연구가 지속될 경우를 대비하여 작업의 기준을 마련함과 동시에 후속 작업의 편의성을 염두에 둔 것이지만 본 연구로서는 짧은 시간 내에 전체 구도를 변경해야 하는 매우 당혹스러운 상황에 놓인 것이 사실이다. 특히 본 연구는 벤담을 위주로 진행시켰던 만큼 독립적인 자료로서 밀의 문헌을 재배치하는 데는 아무래도 어설픈 점이 적지 않았다 할 수 없다. 여러모로 아쉬움이 남지만, 내실있는 후속작업을 기대해 본다.

『철학사상』 별책 제2권 제9호

발행일 2003년 5월 25일

발행인 서울대학교 철학사상연구소 소장 백종현

▣ 151-742, 서울시 관악구 신림동 산56-1

E-mail: philinst@plaza.snu.ac.kr

전화: 02) 880-6223

팩스: 02) 874-0126

인쇄 관악사 02) 877-1448, 883-1381
