

§ 자유에 관하여

- 자유의 사전적 그리고 역사적 의미

철학에서 때로는 강제에 대립하는 의미로, 때로는 필연에 대립하는 의미로 사용되는 중요 개념이다. 아리스토텔레스는 인간의 행위를 의도적인 행위와 비의도적인 행위로 구별한다. “비의도적인 행위에 해당하는 것은 강제로 한 행위와 모르고 한 행위이다. 그에 반해 의도적인 행위는 행위를 움직이는 원리가 행위자 자신 속에 있으며 그 행위의 개별적 상황을 행위자가 완전히 알고 있는 경우라고 할 수 있다.” 아리스토텔레스는 자유로운 결단과 지식을 연관 짓고 있지만 자유 문제를 주로 자유의지의 문제로 한정하여 다루는 경향이 있었다.

데모크리토스의 원자론을 이어받는 에피쿠로스는 인간을 자유의지를 지닌 존재로 본다. 그렇다면 원자론으로 인간의 자유 의지를 어떻게 설명할 수 있을까? 바로 원자 이탈 이론이다. 에피쿠로스는 원자 이탈이 인간의 자유 의지가 존재하기 위한 필수적인 조건이라고 믿었다. 에피쿠로스가 주장한 원자 이론에 따르면 원자들은 태초에 빈 공간에서 자유롭게 아래쪽으로 낙하하는 상태로 존재하였다. 공간이 비어있는 한에서는 어떤 것도 원자들의 운동을 방해하지는 않는다. 따라서 모든 원자들은 동일한 속도로 동일한 방향으로 낙하할 것이다. 그렇다면 어떻게 원자들이 처음으로 충돌하여 물리적 대상을 형성하는 상호 반응의 연쇄를 만들어 낼 수 있는가? 이에 대한 답으로 에피쿠로스는 원자들이 직선으로 낙하하는 운동의 경로에서 매우 미세하게 이탈하여 다른 원자들과 충돌함으로써 접촉이 이루어지고 이를 통해서 필요한 반응이 생겨난다는 사실을 밝히는 것이었다고 할 수 있다.

그러나 이런 이탈의 과장 중에 어떤 부분도 관찰될 수 없었다고 한다. 원자 이탈 이론은 법칙에 따르는 원자들의 운동에 의해서 형성된 인과적인 연결로서의 운명으로부터 어떻게 인간이 벗어날 수 있는지를 설명해준다. 에피쿠로스는 인간을 구성하는 원자들은 항상 일정한 법칙에 따르는 운행으로부터 이탈할 수 있는 능력을 지니고 있기 때문에 인간의 자유가 성립되는 것으로 보았다고 할 수 있다. 이런 맥락에서 에피쿠로스의 이론은 어떻게 인간이 자유로우면서도 동시에 자연 세계의 일부로 물리적 법칙의 지배를 받는 존재가 될 수 있는지를 설명하려는 서양철학 최초로 등장한 이론 중의 하나라는 평가를 받는다.

중세 사회를 지배한 자유 개념은 토마스 아퀴나스의 자유 개념이다. 아퀴나스는 인간의 모든 사유와 행위는 예정되어 있고 신의 의지에 따른 것이지만 신이 자유로우므로 인간의 예정에도 자유가 부여된다고 주장했다.

봉건주의에 대항하여 중세적 질서를 청산하려 한 부르주아지는 기계적 결정론의 틀 속에서 자유를 이해했다. 기계적 결정론은 결정론인데도 자유 문제를 다룬다. 스피노자에 따르면 자유는 객관적 필연성과 변증법적 관계를 맺고 있다. 그는 필연과 자유를 대립물로 보는 것에 반대하면서, 한 사물이 자기 본성의 필연성에 따라 존재하고 움직일 때 그 사물은 자유로우며, 다른 사물에 의해 어떤 특정한 방식으로 존재하고 움직이도록 규정될 때 강제된다고 보았다.

루소는 자유가 인간이 자연 상태에서 지니는 속성이며, 오직 개인에게만 속한다고 보았다. 이런 생각은 프랑스 혁명 당시 '인권선언' 제4항, 곧 “자유는 다른 사람을 침해하지 않는 범위에

서는 무엇이든 할 수 있다는 점에서 성립한다”로 결실을 맺는다. 인격의 자유는 자신의 사유 재산권을 아무런 제약도 받지 않고 완전히 자기 마음대로 할 수 있는 자유를 포함한다.

18세기의 프랑스 유물론은 기계론을 바탕으로 객관적 필연에 대한 관념을 구체화했다. 그러나 인간의 행위를 비롯한 모든 사건이 기계적으로 결정된다는 견해를 고수한 나머지 결국宿命론에 빠질 수밖에 없었다. 기계적 결정론은 라플라스의 가설로 정점에 이른다. 라플라스의 가설에 따르면, 특정 시점에서 우주에 존재하는 모든 미립자의 위치와 속도를 알고 있는 '괴물'이 있다면 이 괴물은 무한한 운동이 앞으로 어떻게 벌어지리라는 것을 예언할 수 있다.

독일 고전철학에서 자유를 부정한 기계적 결정론에 대한 비판이 이루어진다. 칸트는 자연과 자유의 조화를 확보함으로써 기계적 결정론의宿命론을 타파하려 했다. 그러나 칸트는 자연과 자유를 같은 차원의 세계에서 조화시킨 것이 아니라 두 세계론에 근거해서 각기 다른 세계의 원리로 보았다. 즉 세계를 자연 세계인 현상계와 물자체의 세계인 예지계로 나누고, 인간을 이 두 세계에 속하는 시민으로 보았다. 자연 세계인 현상계는 예외 없이 인과성이 지배하며, 따라서 자연 존재인 인간의 행위는 인과적으로 결정된다. 그러나 이성적·도덕적 존재이기도 한 인간은 초감성적인 예지계에도 속하며 따라서 도덕법칙에서 구체화되는 자유의 주체이기도 하다. 피히테는 자아의 창조 활동을 자유라고 보고 자유를 절대화하는 데로 나아갔다.

자유 개념의 역사에서 헤겔의 기여는 자유를 역사적 범주로 파악했다는 점이다. 헤겔 역시 자유를 필연성과 변증법적 관계를 맺고 있는 것으로 보았다. “그 어떤 필연도 내포하지 않는 자유라는 것과, 자유가 전혀 없는 단순한 필연이라는 것은 추상적 규정이며 따라서 옳지 않다. 자유는 본질적으로 구체적이고 그 자신 속에서 영속적으로 규정된다. 그러므로 자유는 동시에 필연적이다.” 헤겔에 따르면 자유는 '절대정신'의 속성이다. 인간 정신의 발전에 따라 자유는 점점 자기 자신을 의식하게 된다. 즉 “세계사는 자유 의식의 진보이다.”

마르크스주의에서는 자유를 논할 때 자연과 사회에 존재하는 객관적 필연, 즉 객관적 합법칙성에 대한 인간의 관계를 문제시한다. 여기서는 자유와 필연의 관계가 변증법적인 관계로 파악되며 필연은 언제나 자유의 전제가 된다. 필연은 절대적으로 작용하는 것이기 때문에 인간이 필연을 인식하지 못하는 한, 필연은 인간에 대해 맹목적으로 관철된다. 우리가 객관적으로 필연적인 것을 바라고 그에 맞추어 행동할 때, 필연은 맹목적으로 작용하기를 멈추고 자유 속에서 지양되어 보존된다. 그런 의미에서 필연은 자유로 전화하지만 그렇다고 해서 그 필연이 사라지는 것은 아니다. 그러므로 마르크스주의에 따르면 자유는 자연법칙에서 벗어나 있음으로써 성립하는 것이 아니라 오히려 이 법칙을 인식, 이 법칙을 특정 목적을 위해 계획적으로 적용하고 활용함으로써 자연과 사회에 대한 지배력을 늘려가는 데서 성립한다.

- 행동의 자유

가령, 나는 점심시간에 식당에 들어서 갈비탕을 먹을까 아니면 곰탕을 먹을까 망설일 때가 있다. 나에게서는 음식값을 지불한 충분한 양의 돈이 있고, 또 두 가지 음식이 모두 준비가 된다고 한다. 이 경우 나는 '자유롭게 갈비탕이나 곰탕을 선택할 수 있다. 그리고 이러한 상황에서 내가 누릴 수 있는 자유를 '행동의 자유'라고 한다.

헤겔을 위시하여 마르크스나 밀과 같은 철학자들은 역사적인 범주와 사회적인 맥락에서 자유를 해석하였다. 즉 아무리 열심히 노력해도 정당한 대가를 받을 수 없다면, 정의롭지 못한 사회가 되게 마련이며, 그리하여 우리는 자유를 얻기 위해 정치적인 투쟁을 벌인다. 헤겔의 자유 개념을 더욱 발전시킨 마르크스는, '자유란 필연적으로 발전의 산물이다. 동물계에서 벗어난 최초의 인간은 모든 면에서 본질적으로 동물 자체와 마찬가지로 자유롭지 못하였다. 그러나 문화에서 이룩된 모든 진보는 그 하나하나가 모두 자유를 향한 일보였다'고 주장했다. 그러므로 그의 경우 자유를 위한 투쟁은 인간으로서 우리들 자신을 확인하기 위한 투쟁이었다고 해석해도 좋을 것이다.

밀은 그의 [자유론]에서 행동의 자유를 다룬다. “나는 이 책에서 자유에 관한 아주 간단명료한 단 하나의 원리를 천명하고자 한다. 이를 통해 사회가 개인에 대해 강제나 통제 -법에 따른 물리적 제재 또는 여론의 힘을 통한 도덕적 강권 -를 가할 수 있는 경우를 최대한 엄격하게 규정하는 것이 이 책의 목적이다. 그 원리는 다음과 같다. 인간 사회에서 누구든 -개인이든 집단이든- 다른 사람의 행동의 자유를 침해할 수 있는 경우는 오직 한 가지, 자기 보호를 위해 필요할 때뿐이다. 다른 사람에게 해를 끼치는 것을 막기 위한 목적이라면, 당사자의 의지에 반해 권력이 사용되는 것도 정당하다고 할 수 있다. 이 유일한 경우를 제외하고는, 문명사회에서 구성원의 자유를 침해하는 그 어떤 권력의 행사도 정당화될 수 없다. 본인 자신의 물리적 또는 도덕적 이익을 위한다는 명목 아래 간섭하는 것도 일절 허용되지 않는다. 당사자에게 더 좋은 결과를 가져다주거나 더 행복하게 만든다고, 또는 다른 사람이 볼 때 그렇게 하는 것이 현명하거나 옳은 일이라는 이유에서, 본인의 의사와 관계없이 무슨 일을 시키거나 금지시켜서는 안 된다. 이런 선한 목적에서라면 그 사람에게 충고하고, 논리적으로 따지며, 설득하면 된다. 그것도 아니면 간청할 수 있다. 그러나 말을 듣지 않는다고 강제하거나 위협을 가해서는 안 된다. 그런 행동을 억지라도 막지 않으면 다른 사람에게 나쁜 일을 하고 말 것이라는 분명한 근거가 없는 한, 결코 개인의 자유를 침해해서는 안 되는 것이다. 다른 사람에게 영향을 주는 행위에 한해서만 사회가 간섭할 수 있다. 이에 반해 당사자에게만 영향을 미치는 행위에 대해서는 개인이 당연히 절대적인 자유를 누려야 한다. 자기 자신, 즉 자신의 몸이나 정신에 대해서는 각자가 주권자인 것이다.”

우리가 보다 주목할 것은 이런 천명 후에 이 원리가 정신적으로 성숙한 사람에게만 적용될 수 있다는 사실을 부연할 필요가 없다고 밀이 말한다는 점이다. 밀은 자유를 옹호하고 있지만 밀이 제시하는 자유는 오직 ‘성숙한 능력을 지니고 있는 사람들’에 대하여 적용되는 자유다. 어린아이, 젊은이, 다른 사람의 보호를 받아야 하는 이들, 미개 사회에 사는 이들은 제외된다. 미개 사회의 사람들은 미성년자로 볼 수 있다는 게 밀의 주장이다. ‘자유롭고 평등한 토론을 통하여 더욱 발전할 수 있는’ 능력을 지니고 있지 않은 이들에게는 적용될 수 없다는 것이다. 밀은 자유의 기본 영역으로 다음과 같은 세 영역을 제시한다.(36-37쪽)

첫째, 내면적 의식의 영역이 있다. 이것은 우리가 실제적이거나 사변적인 것, 과학, 도덕, 신학 등 모든 주제에 대해 가장 넓은 의미에서의 양심의 자유, 생각과 감정의 자유, 그리고 절대적인 의견과 주장의 자유를 누려야 한다는 말이다. 의견을 표현하고 출판하는 일은 타인과 관련이 있기 때문에 다른 원칙에 의해 규제를 받아야 할지도 모른다. 그러나 이것도 생각의 자유만큼이나 중요하고 또 생각의 자유를 보호해야 하는 것과 똑같은 이유에서 보호되어야 하

므로, 이 둘을 떼어 놓는 것은 실질적으로는 어렵다.

둘째, 사람들은 자신의 기호를 즐기고 자기가 희망하는 것을 추구할 자유를 지녀야 한다. 각각의 생성에 맞게 자기 삶을 설계하고 자기 좋은 대로 살아갈 자유를 누려야 한다. 이러한 일이 남에게 해를 주지 않는 한, 설령 다른 사람의 눈에 어리석거나 잘못되거나 또는 틀린 것으로 보일지라도 그런 이유를 내세워 간섭해서는 안 된다.

셋째, 이러한 개인의 자유에서 이와 똑같은 원리의 적용을 받는 결사의 자유가 도출된다. 다시 말해 타인에게 해가 되지 않는 한, 그리고 강제나 속임수에 의해 억지로 끌려온 경우가 아니라면, 모든 성인이 어떤 목적의 모임이든 자유롭게 결성할 수 있어야 한다. 밀에 따르면 어떤 형태의 정부이든 이 세 가지 자유가 원칙적으로 존중되지 않는 사회라면 결코 자유로운 사회라고 할 수 없다. 이런 자유를 절대적으로, 무조건적으로 누릴 수 있는 사회가 완벽하게 자유로운 사회다. 밀은 다음과 같이 말한다. “자유 가운데서 가장 소중하고 또 유일하게 자유라는 이름으로 불릴 수 있는 것은, 다른 사람의 자유를 박탈하거나 자유를 얻기 위한 노력을 방해하지 않는 한, 각자 자신이 원하는 대로 자신의 삶을 꾸려나가는 자유이다. 우리의 육체나 정신, 영혼의 건강을 보위하는 최고의 책임자는 누구인가? 그것은 바로 각 개인 자신이다.”

밀은 개인이 자신이 원하는 바대로 살다가 고통을 당할 수도 나쁜 결과를 얻게 될 수도 있겠지만 다른 사람이 좋다고 생각하는 길로 억지로 끌려가는 것보다 궁극적으로 더 많은 것을 얻게 된다고 주장한다. “인간은 바로 그런 존재이다.”

- 자유 의지에 대한 사전적 의미

여러 대안 가운데서 선택하거나 또는 어떤 상황에서 자연·사회·신의 구속에서 벗어나 행동할 수 있는 사람의 힘이나 능력. 온갖 형태의 결정론을 신봉하는 사람들은 자유의지를 부정한다. 자유의지를 지지하는 논증은 자유에 대한 주관적 경험, 죄의식, 계시종교 혹은 인격적 행위에 대한 책임이라는 보편적 가정 등을 바탕으로 삼고 있다. 특히 인격적 행위에 대한 책임이라는 보편적 가정은 법·보상·처벌·동기 등의 개념의 기초가 된다. 신학에서는 자유의지의 존재가 신의 전지전능, 인간의 그릇된 선택도 허용하는 신의 선함, 가치있는 행위에는 반드시 뒤따른다는 신의 은총 등과 조화를 이루어야만 한다. 근본적이고 영속적이며 대체로 고통스러운 선택의 자유라는 개념은 현대 실존주의의 두드러진 특징이다. 장 폴 사르트르는 비록 개인은 자신의 상황이 완전히 결정되어 있더라도 “자유롭도록 강제(선고)되었다”고 주장한다.

데카르트: 데카르트에서 의지가 자유이다. 그리고 일반적으로 데카르트가 이 자유 의지를 인간이 신과 비슷해질 수 있게 하는 것으로 제시한다고 받아들여지고 있다. 데카르트에게서 의지는 1639년 12월 25일 메르센느에게 보낸 편지에서 한계를 전혀 지니지 않는 것으로 처음 제시된다. “각 개인이 그가 품을 수 있는 모든 완벽함을 갖으려는 욕구와 결과적으로 우리가 신 안에 있다고 믿는 모든 완벽함들은 신이 우리에게 부여한 한계들을 전혀 가지고 있지 않은 의지에서 나온다. 그리고 특히 우리 안에 있는 이 무한한 의지 때문에 우리는 신이 우리를 그의 이미지로 창조했다고 말할 수 있다.”

이렇듯 한계를 지니지 않는, 무한한 의지는 크고, 넓다는 특성과 더불어 신의 자유를 의미하

는 것이기도 하다. 실제로 데카르트는 메랑에서 보낸 1644년 5월 2일 편지에서 “신의 힘은 어떤 한계도 지닐 수 없다.”는 것을 강조하며 『성찰』에 대한 『반론들에 대한 답변들』에서 “신의 본성의 광대함, 무한성은 존재하기 위하여 다른 이유가 필요하지 않은 이유(근거)”라고 주장한다. 『철학의 원리』, I, 35에서 역시 ‘신 안에 있는 거대함’이 언급된다. 이러한 의지의 특성에 따르면 데카르트는 인간의 자유를 신의 자유와 동일한 것으로 간주하는 듯이 보인다. 게다가 데카르트는 크리스티나에게 보낸 1647년 11월 20일 편지에서 자유는 우리를 어떤 방식으로 신과 비슷하게 만들고 그에게 종속되는 것에서 제외되게 한다고 주장한다.

데카르트의 자유의지는 정념의 문제다. 데카르트에 따르면 도덕의 주요한 유용성은 욕망을 규제하는 데서 성립한다. 따라서 먼저 우리는 어떤 일의 결과가 우리에게 달려있는 욕망과 그렇지 않은 욕망을 구분할 필요가 있다. 왜냐하면 욕망에 대해 가장 일반적으로 범하는 오류가 이 둘 사이를 충분히 구분하지 못하는 데서 기인하기 때문이다. 사실 “오류는 행위를 하는 방식의 결함에 있지 우리 본성의 결함에 있지 않다.”

그런데 데카르트는 우리에게 의존하는 욕망을 자유 의지로 간주한다. “왜냐하면, 단지 우리에게만, 즉 자유 의지에만 의존하는 것으로 말하자면, 그것을 열렬히 욕망하도록 할 수 있기 위해서, 그것이 좋은 것이라는 것을 아는 것으로 충분하기 때문이다.” 뿐만 아니라 이 욕망은 도덕적인 덕과도 분리되지 않는다. 왜냐하면 “우리에게 의존하는 좋은 것을 하는 것은 덕을 따르는 것이고, 덕에 대해서 아무리 욕망을 가져도 지나치지 않다는 것은 확실하기 때문이다. 게다가 이 방식으로는 우리가 욕망하는 것을 성공할 수밖에 없는데, 왜냐하면 그것이 의존하는 것은 단지 우리뿐이고, 우리는 거기에서 우리가 기대했던 모든 만족을 항상 얻을 수 있기 때문이다. 그러나 이러한 것에서 우리가 종종 범하는 오류는 너무 욕망한다는 것이 결코 아니라, 우리가 적게 욕망한다는 단지 그것뿐이다. 그리고 그것에 대한 최상의 구제책은 덜 유용한 모든 종류의 욕망과 같은 정도로 정신을 해방시키고, 이어서 아주 분명하게 알고, 욕망하는 것의 좋은 점을 주의 깊게 검토하려고 노력하는 데 있다.”

이와 같이 덕은 “우리가 최고라고 판단하는 모든 것들을 정확하게 하려는, 그리고 그것들을 잘 알고 하려는 데에 우리의 정신의 힘을 사용하는 단호하고 변함없는 결단력에 관여한다.”는 한에서 자유 의지와 공존한다. 뿐만 아니라 이렇듯 덕과 공존하는 자유의지는 삶의 만족에 깊이 관여한다. 데카르트는 「크리스티나에게 보낸 1647년 11월 20일 편지」에서 삶의 가장 크고 단단한 만족은 자유 의지의 훌륭한 사용에서 오는 것이라는 것을 증명해야 하는 것은 어렵지 않은 일로 말한다.

데카르트에 따르면 영혼이 좋은 것들의 정확한 가치를 분명하게 안다면, 만족은 항상 거행된 좋은 것의 크기에 비례할 것이고, 좋은 것의 크기는 그것이 성립하는 것의 가치에 의해 단지 측정되어서는 안 된다. 그러나 그것이 우리와 관계되는, 연관되는 방식에 의해 역시 측정되어야 한다. 그러한 의미에서 의지의 자유는 가장 고상한 것이다. 결과적으로 자유의지의 훌륭한 사용은 모든 좋은 것 가운데 가장 커다란 것이다. 그리고 이것은 고유한 의미에서 우리의 것이라고 할 만한 것이고 가장 커다란 만족은 그것에서부터 발생할 수 있는 것이다. 그런데 이러한 만족은 통속적인 의미에서의 자아의 이기적인 만족과는 거리가 멀다. 왜냐하면, 위에서 살펴본 것처럼, 데카르트에게서 자유는 인간의 완벽함과 분리되지 않는데, 여기엔 타인의 존

재, 타인에 대한 존중을 포함하기 때문이다.

데카르트에 따르면, 평가된 사물의 가치는 영혼에 의해 표상되며, 이 표상에 의해 영혼이 어떤 성향을 갖게 된다. 여기에서 존중과 이 존중에 대립되는 정념인 경멸이 생긴다. 그런데 데카르트에 따르면 존중과 경멸은 모든 종류의 대상에 결부될 수 있고, “우리 자신과 결부시킬 때 다시 말하면 우리의 고유한 장점을 평가하거나 경멸할 때 특별히 주목할 만하다.” 왜 존중을 우리 자신과 결부시키는 것을 주목할 필요가 있는 것인가? 그것은 바로 개인이 스스로를 존중할 수 있는 이유가 자유의 사용과 의지를 지배하는 능력과 연관되기 때문이다. 이 사실을 데카르트는 다음과 같이 말한다. “나는 우리 안에서 우리 자신을 존중할 수 있는 정당한 이유로 오직 단 하나만을 주목할 수 있을 뿐이다. 즉 자유 의지의 사용과 의지에 대해 우리가 갖는 지배력이다. 왜냐하면 이 자유 의지에 의존하는 행위에 대해서만 우리는 칭찬받거나 혹은 비난받을 수 있고 그리고 이것은 우리를 우리 자신의 주인으로 만들면서, 신이 우리에게 부여한 권리들을 비겁함에 의해서 절대 잃지만 앎는다면, 이를테면 신과 비슷하게 만들기 때문이다.”

이렇듯 자기를 존중하는 사람은 관대한 사람이기도 하다. 데카르트는 진정한 관대함이 두 측면에서 성립한다고 파악한다. 한편으로는 개인이 “자신에게 진정으로 속하는 것이 의지의 자유로운 자질뿐이고, 그가 그것을 잘 혹은 잘못 사용하는 것에 대해서가 아니면 칭찬을 받거나 비난을 받아야만 하는 까닭이 없다는 것을 안다는 것에(서) 성립”한다. 그리고 “다른 한편으로는 그가 자신 안에서 자유의지를 잘 사용하는 것에 대한 확고하고 항상적 결심을, 다시 말하면 그가 최선이라고 판단하는 모든 것을 시도하고 실행하기 위하여 결코 의지를 결여하지 않는다는 것을 느끼는 데서 성립한다.” 이것은 ‘완벽하게 덕을 따르는 것’이기도 하다.

또한 ‘가장 관대한 사람은 가장 겸손’하기도 한데, “고결한 겸손은 우리가 우리 자신을 남보다 더 선호하지 않고, 다른 사람도 역시 우리와 마찬가지로 자유의지를 지니고, 그 역시 잘 사용할 수 있으리라 생각하는 원인이다.” 그리고 고결한 겸손은 다음과 같은 이유들에 대한 반성을 원인으로 갖는다. 우선 이 반성은 우리 자신 스스로에 대한 것이다. 즉 우리 본성의 결함과 과거에 저질렀거나 혹은 저지를 수도 있는 잘못들에 대한 반성이다. 더 나아가 타인이 범할 수 있는 잘못들을 우리도 저지를 수 있다는 사실에 대한 반성 그래서 우리로 하여금 자신을 남들보다 앞세우지 않게 하고, 남들도 우리처럼 자유 의지를 갖고 있으므로, 마찬가지로 그것을 잘 사용할 수 있으리라는 사실에 대한 반성이 원인이다. 이러한 의미에서 데카르트가 제시하는 자유는 주체로서의 인간이 관대한 사람이 되고자 노력하는 것을 전제한다고 할 수 있다.

그리고 데카르트에 따르면 “관대함은 타인을 경멸하지 않도록 막는다.” “자기 자신에 대해 이러한 인식과 감정을 갖는 이들은 다른 사람도 역시 각자가 본래 그것들을 지닌다는 것을 쉽게 확신한다. 왜냐하면 관대함에는 타인에게 의존하는 것이 아무것도 없기 때문이다. 그 때문에 그들은 결코 누구도 경멸하지 않는다.” 뿐만 아니라 관대한 이들은 타인이 자신의 약함을 드러내 보이는 오류를 범하는 것을 볼 경우에도, 타인을 비난하기보다 타인을 변명하고 또 그들이 범하는 것이 선한 의지의 결여에 의한 것이라기보다는 인식의 결여에 의한 것이라 믿는 경향이 있다. 또한 관대한 이들은 자기 존중에 의해 자신보다 더 많은 재산, 명예, 정신, 지식,

아름다움 등을 더 지닌 사람들보다 자신이 아래에 있다고도 생각하지 않고, 동일한 이유에서 자신이 다른 사람들의 위에 있다고도 평가하지 않는다. 왜냐하면 이 관대한 이들에게 중요한 것은 선한 의지뿐이며, “단지 이 선한 의지에 대해서 이들은 스스로를 평가하고 또한 이것을 각자 다른 사람들 안에 존재하거나 혹은 적어도 존재할 수 있다고 가정”하기 때문이다.

이러한 맥락에서 관대한 이들은 “정념, 특히 욕망, 질투, 그리고 부러움의 완벽한 주인이 된다. 많이 원할 정도로 충분히 가치가 있다고 이들이 생각하는 것 가운데 이들에게 의존하지 않은 어떤 것의 획득도 없기 때문이다. 그리고 사람에 대한 미움에 대해서는 이들은 모든 사람을 존중하기 때문에, 무서움에 대해서는 덕 안에 지니는 신뢰가 이들을 안심시키기 때문에, 그리고 마지막으로 화에 대해서는 타인에 의존하는 모든 것이 아주 적을 뿐이라, 이들이 적에게 단지 감정이 상했다는 것을 재인식하는 것 외에 많은 우위를 주지 않았다고 평하면서 완벽하게 정념의 주인이 된다.” 결국, “정념으로서 고려된 관대함은 자유에 대한 정념”이라고 할 수 있다. 다른 한편으로 데카르트는 이 관대함을 태생적이 아닌 획득할 수 있는 것으로 말한다. 따라서 관대함은 ‘출생’의 결점을 교정할 수 있는 것이다. 이것이 가능한 이유는 ‘자유는 관대한 주체의 훈련을 내포’하기 때문이다. 결국 데카르트는 정념들의 문제를 도덕 교육과 관련짓는다.

칸트의 ‘의지의 자유’; 동물적인 본능을 이겨 내는 자유를 일컫는 것이며, 이것은 행동의 자유와는 전혀 다른 개념이다. 칸트는 특히 이러한 종류의 자유를 매우 중요시하고 도덕적인 차원에서 해석하여 그것을 ‘자율(Autonomie)’이라고 부르기도 하였는데, ‘자유의 인과성을 인정하고 이성이 자기의 법칙에 따르는 것’이라고 정의하였다. 이것은 자연현상을 지배하는 인과의 법칙과 상관없이 이성이 명령하는 대로 행동함으로써, 즉 도덕률을 따름으로써 얻어낼 수 있는 자유를 말하는 것이다. 그러므로 우리는 이것을 ‘도덕적 자유 혹은 양심의 자유’라고 불러도 좋을 것이다. 이러한 자유는 양심이 명령하는 대로 행동하거나 도덕률을 따랐을 때, 그리고 바로 그러한 경우에만 누릴 수 있는 자유이므로 물리적인 강제나 억압에 의해서는 제약되지 않는 자유이기도 하다. ∴ 행동의 자유나 양심의 자유는 인간들이 다른 인간과 어울려 지내고 관계를 맺으며 사회를 형성해서 살아갈 때 비로소 구체적인 의미를 지니는 개념들이다.

- 필연의 자유

구체적인 현실을 떠나 매우 추상적으로 자유를 생각해 볼 수 있는데, 그것은 어떠한 법칙이나 율법도 위배할 수 있는 형이상학적인 자유를 말한다. 물론 현실적으로 우리는 현실을 떠나서 존재하는 우리를 상상할 수 없으므로 비사회적이고, 비역사적인 자유를 체험할 수 없지만, 그것을 개념화할 수 있다. 그것을 우리는 ‘필연의 자유’라고 말한다. 필연의 자유란, 필연의 법칙을 거스를 수 있는 자유이다. 예를 들어 우리는 곰탕을 자유롭게 선택해서 먹을 수 있고 땃땃하게 요금을 지급함으로써 의지의 자유를 누릴 수도 있다. 그러나 이것이 모두 신의 의지나 자연의 섭리 혹은 그 밖의 아무도 거역할 수 없는 필연의 법칙에서 나온 결과라고 한다면, 그래도 여전히 우리는 자유롭게 행동했고, 양심적으로 살았다고 땃땃하게 말할 수 있을까. 이러한 비유를 최대한으로 확대하여 마침내 우리가 신의 의지나 자연의 섭리 그 자체를 위배할 수 있을 때, 다시 말해서 어떠한 종류의 필요도 거스를 수 있을 때 진정한 의미의 자유가 있다고 해야 할 것이다. 이러한 자유를 우리는 ‘필연으로부터의 자유’ 혹은 우리의 의지 그 자체를 임의로 조정할 수 있다는 뜻으로, ‘자의(恣意)의 자유’라고 부르는 것이다. 물론 우리에게 이러한

자유가 있는지, 비록 있다고 하더라도 그것을 ‘자유’라고 할 수 있는지는 쉽사리 판단하기 어려운 문제이다.

-결정론에 대한 사전적 의미

결정론(determinism)이란, 모든 사건과 사태가 선행의 사건 및 사태에 의해 “인과적으로 필연성을 지닌다”는 입장이다. 운명관의 제2형식은 결정론이다. 결정론은 특히 인간의 의지·행위를 결정하는 힘을 정신적인 것으로 보느냐, 물질적인 것으로 보느냐에 따라 2가지 종류로 나누어진다. 전자로는 그리스도교의 구제예정설이나 근세 유럽의 관념론 등이 있고, 후자로는 고대의 데모크리토스로부터 근세의 자연철학자에 이르는 유물론이나 마르크스주의로 대표되는 변증법적 논리가 있다.

원래 초기 그리스도교는 유대교의 교의를 계승하여, 아담의 죄를 공유하는 인간의 원죄로 인해 영원성의 소멸로 인간의 운명이 규정지어졌다고 봄으로써 구세주 예수만이 이 상태를 최종적으로 구제할 수 있다고 했다. 이것이 그리스도교에 있어서 구제예정설 논쟁으로 발전한 것은 사도 바울로의 서간에서 기원을 찾을 수 있다. 바울로는 구약시대에 있어서의 신의 섭리와 신약시대에 있어서의 예수 그리스도에 의한 구제를 연결시킴으로써 현세의 존재나 사건을 전지전능한 신에 의해 규정되고 있다고 했다.

아우구스티누스는 이것을 보다 철저화하여 아담에 의한 원죄를 공유하는 인간은 태어나면서부터 도덕적으로 무력하여 구원은 신의 의지에 의한 일방적 선택에 맡겨져 있다고 했다. 그러나 아우구스티누스는 신의 은혜라는 측면을 주로 생각하고 있기 때문에 선택받지 않은 자에 대해서는 깊게 논하지 않았다. 즉 구원에 대한 예정만이 언급되고 멸망에 대한 예정은 언급이 없다.

구원과 멸망이라는 이중예정설을 설파한 사람은 16세기의 종교개혁자 칼뱅이다. 그는 구원만이 아니라 멸망도 신에 의해 사전에 예정되어 있어 어떠한 선행에 의해서도 이것을 바꿀 수는 없으며 사람은 단지 신의 영광을 위해서만 살아갈 수밖에 없다고 했다. 이러한 예정설의 귀착점은 인간의 구원에 대한 절망이다. 그러나 칼뱅은 개인은 스스로를 선택된 자라고 보지 않으면 안 된다고 역설했으며, 그러한 자기 확신에 도달하기 위해서는 각자 직업에서 끊임없이 노동을 할 것이 추천되었다. 그리하여 중세 이래의 수도원적 금욕은 세속적 금욕, 즉 세속의 직업 노동과 검약으로 대체되었다.

한편 17세기의 스페인의 신비신학자 미겔 데 몰리노스는 인간이 구원받는 것은 교회의 일이나 개인의 윤리적 노력에 의한 것이 아니라, 오로지 신으로 향한 명상과 자기 포기에 의해 신의 섭리를 받아들인다고 하는 수동적 불활동(不活動)을 철저히 지킬 것을 역설했다. 이 사상은 1687년 이단으로 배격되었지만, 오히려 루터파의 경건주의에 영향을 주었다. 이상의 숙명론·결정론은 불교의 인과응보나 이슬람교를 포함하여, 일반적으로 인간에게 죄악을 저지를 가능성을 인정한다는 점에서 비결정론적 요소가 들어있다. 이것은 근세의 관념논리학, 특히 스피노자의 합리적 결정론, 라이프니치의 예정조화설, 칸트 및 신칸트파의 목적론적 결정론, 또 과학적 결정론 등에 대해서도 적용할 수 있다.

에드워즈(P.Edwards) ; “궁극적으로 우리의 욕구나 모든 특질은 날 때부터 우리를 구성해 온 물려받은 능력과 주위의 영향에서 유래된 것이다. 이러한 것들이 형성되기까지 우리로서는 어떻게 해 볼 도리가 없었다는 것은 분명하다.” 만약 이것이 사실이라면 고유한 의미의 ‘책임’이란 것은 환상에 지나지 않고 찬사나 비난, 혹은 경멸 같은 것도 한낱 인간들의 상대적인 관행에 지나지 않게 된다.

스피노자 ; 우주의 삼라만상은 인과 법칙에 의해 빈틈없이 결정되어 있다. 인간의 사고방식이나 행동양식도 물론 예외가 아니다.