

근대적 인과율의 해석에 대하여

원승룡*

- 목 차 -

- I. 들어가는 말: 인과율의 기본적 의미
- II. 인과율에 대한 고대와 근대의 해석의 차이
- III. 흄과 칸트의 인과율 비교
- IV. 충분근거율의 관점에서: 쇼펜하우어의 해석
- V. 인과적 설명 논증의 관점에서
- VI. 맺는 말: 인과율과 지식의 본성

|국문초록|

근대 인식론의 문제는 인과율을 둘러싼 논쟁에 가장 잘 함축되어 있다. 그것은 당대 새로이 정립되는 자연과학의 법칙들과 긴밀히 연관되기 때문 일 것이다. 그러나 인과율은 인식의 근거는 물론 존재의 근거에 관련되어 근대 이전이나 근대 이후에도 지속적으로 철학적 해석의 대상이 되어 왔다. 이에 따라 필자는 흄과 칸트의 근대적 인과율 논쟁을 중심으로 이를 고대 아리스토텔레스의 인과 개념이나 현대의 인과 개념의 해석과 연결시켜 그 변이와 차이를 검토하고자 한다. 특히 칸트의 인과율을 충분근거율의 관점에서 비판적으로 해석하는 쇼펜하우어의 형이상학적 입장과, 인과

* 전남대학교 철학과 교수

적 설명 논증의 구조 안에서 인과율을 해석하는 현대 과학론자들의 입장을 다루려고 한다. 이러한 인과율의 해석의 역사 속에서 우리는 보편적 인과율이 결국 지식 일반의 본성과 연관되어 있으며, 그것이 서양 인식론의 토대였다는 것을 밝혀 보고자 한다.

주제어 : 인과율, 충분근거율, 인식의 근거, 존재의 근거

I. 들어가는 말: 인과율의 기본적인 의미

‘인과율(인과법칙)’이라는 용어는 적어도 용어사적으로 볼 때 근대적인 용어이며 고·중세에는 거의 등장하지 않는다. 실제로 이 용어는 칸트가 “인과성의 법칙(또는 원칙)”¹⁾으로 표현한 이래 19세기 중반부터나 일반화 되었고, 영어권에서는 밀(J. S. Mill)이 ‘인과의 법칙(원리)’이란 용어를 사용한 이래로 러셀이 ‘인과적 법칙’(causal law)을 하나의 개념적 용어로 사용한 정도이다.²⁾ 잘 알려진 흄의 인과관계에 대한 비판적 분석에서도 인과율이란 표현 자체는 등장하지 않는다(이는 물론 그가 보편적인 인과법칙 자체를 부정했기 때문일 것이다). 물론 내용적으로는 인과율 개념에 대한 사유는 어느 정도 고대에서부터 있었다고 할 수 있다. <모든 변화(사

1) I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 국역: 『순수이성비판』, 백종현 역, 아카넷, 2006, BXXVII. 이하 인용들은 특별한 경우가 아니면 대체로 국역본을 따랐다.

2) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*(이하 HWP), Schwabe & Co. Basel, Bd. 4, 1976, p.790. 참조

건)은 그의 원인을 가진다>라는 가장 기본적인 인과율은 헤라클레이토스나 데모크리토스에서부터 아리스토텔레스, 스토아학과를 거쳐 아우구스티누스에 이르기까지, 결국 <이 세계에 우연히 일어나는 것은 아무 것도 없다>라는 사상에 기초한 것이라고 할 수 있다. 고대 형이상학, 특히 아리스토텔레스의 원인(aitia) 형이상학을 계승하는 라이프니츠에서도 ‘충분근거율’(principium rationis sufficientis)은 형식논리학의 기본 원리인 동일율, 모순율, 배중율과 더불어 절대적 자명성을 지닌 하나의 원리였다. 그것은 이 세계의 모든 존재 자체가 필연적인 자신의 존재의 근거를 갖는다는 절대적 신념의 표현이었을 것이다.

그럼에도 불구하고 인과율 개념은 그 해석에 있어서 고대와 근대에서 상당한 의미차이를 보인다. 그것은 아마도 근대 초 발달하기 시작한 자연과학, 특히 물리학의 법칙과 불가분의 관련이 있을 것이다. 고대에서 인과율은 대체로 자연법칙과 동일시되었는데, 두 개념이 구분되더라도 인과율이 더 우선적이고 포괄적인 개념이었다. 그리고 그러한 인과율 또한 물리학적-기계론적 사고에 기초한 것이 아니라 형이상학적-목적론적인 사고에 기초한 것이었다. 아리스토텔레스의 이른바 ‘4원인설’은 자연의 변화를 설명하는 근본적인 인과법칙들이었다. 그러나 근대에 들어서 ‘원인’은 작용인(causa efficiens)만 인정되면서, ‘인과성’도 자연적 운동과 변화의 영역에서만 의미 있는 것이 되었다. 목적인(causa finalis)은 원인으로서의 자격을 상실했다. 이제 물리학적으로 발견된 자연의 법칙들을 중심으로 자연법칙에 따라 ‘인과성’을 정의하든가, 아니면 ‘인과율’이 자연법칙의 근거임을 논증하는 길로 나아간다. 아무튼 근대에 발달한 자연과학의 법칙의 위상을 둘러싸고 철학은 인과율의 의미와 적용범위에 대해, 그리고 원인 개념의 의미에 대해 새로운 해석을 요구받게 되었다고 할 수 있다.

우리는 다음에서 주로 근대의 인식론적 철학에서 전개되는 인과율 담

론의 핵심을 추적하고자 한다. 그리고 근대적 인과율이 후기근대나 현대에서 다시 재해석되거나 수정되는 몇 가지 담론을 검토하려 한다. 알다시피 인과율, 또는 인과성 개념을 둘러싼 논의는 역사적-전통적으로 매우 다양하고 복잡하기 때문에, 우리는 여기서 그 모든 논의를 고려할 수 없으며, 역시 근대의 가장 대표적인 ‘인과적 필연성’에 대한 논의를 중심으로 인과율과 지식의 본성에 대한 근대적 담론의 특징을 밝혀보고자 한다. 근대적 인과율의 해석에 대한 본격적인 논의에 앞서 우리는 인과율의 서로 상이한 두 가지 근본적인 의미를 구분해야 할 것으로 보인다.

- a) <모든 변화(사건)는 하나의 원인을 갖는다>는 명제
- b) 개별적 인과적 연관들을 표현하는 단수 혹은 복수의 경험적 법칙(들), 특히 자연법칙(들)³⁾

이 둘의 차이는 흄 이전에는 거의 반성의 대상이 되지 않았는데, 이른바 ‘보편적’ 인과율인 a)가 b)의 의미와는 근본적으로 어떻게 다른지를 설명하는 관점에 따라 근대적 인과율의 해석도 서로 달라졌다고 보인다.

II. 인과율에 대한 고대와 근대의 해석의 차이

사실 ‘원인’의 개념은 ‘근거’의 개념과 밀접하게 연관되어 있다.⁴⁾ ‘학적

3) 같은 책, 789~790쪽 참조. 뒤에 보겠지만 흄은 a) 의미의 ‘보편적’ 인과율을 인정하지 않았기 때문에, 그에게서는 ‘인과율’의 용어가 의미를 가진다면 b)의 의미에서만 가능하고(실제로는 그러한 용어 자체가 등장하지는 않는다), 실제로는 그것도 존재의 연관 법칙이 아니고 관념의 연관법칙이었을 뿐이다.

4) ‘원인’(Ursache)와 ‘근거’(Grund)는 둘 다 ratio(reason, raison)에서 유래하는데 라틴어권에서는 특별히 구분되지 않으며, 아리스토텔레스에게서도 구분되지 않는 것으로 보인다. 만약 둘을 구분한다면,

지식(episteme)이란 ‘근거가 있는(정당화된) 앎’이라고 규정하는 아리스토텔레스에 있어서 근거가 있는 앎이란 단순히 실재하는 어떤 존재와 그 변화에 대한 보고가 아니라 그 근거가 되는 일반적 원리(즉 대전제)로부터 논증된 앎으로 규정된다. 여기서 아리스토텔레스는 ‘학적 지식’의 조건을 두 가지 측면에서 규정한다고 볼 수 있는데, 그 하나는 형식적-논증적인 측면이요, 다른 하나는 내용적인-사태적인 측면이다. 물론 이 둘은 아리스토텔레스에서는 하나의 완전한 통일을 이루고 있다는 것이 주목되어야 할 것이다.

결론에 대해 근거 있는 지식을 갖는다는 것은 그 원인을 통해 그것을 안다는 것이다.⁵⁾

가령 <소크라테스는 (필연적으로) 죽는다>는 명제의 진리 근거는 <모든 사람은 (필연적으로) 죽는다>는 보다 일반적인 원리로부터 필연적으로 논증될 수 있다는 것이다. 여기서 중요한 것은 아리스토텔레스에게는, 근거이든 원인이든, “참이고, 일차적이고, 직접적이어야 하며 결론보다 더 잘 알려져 있고 우선해야 하는”⁶⁾ 필연적이고 근본적인 진리로부터만 세계의 모든 존재와 변화를 설명해야 한다는 것이다. 그러한 근거가 되는 원인은 사실상 사물의 본성에 속하는 것인데, 이를테면 모든 사람의 죽음에서 ‘죽

우선 일반적으로 원인은 존재론적인 개념이요, 근거는 논증(추론)에 관계된 인식론적인 개념이라는 정도이다. 그리고 근거의 개념이 대체로 원인의 개념보다는 포괄적으로 사용될 수 있는 개념이며, 경우에 따라서는, 즉 맥락과 필요에 따라서는 그 둘이 구분될 수도 있다고 생각된다. 참조 M. Heidegger, “Vom Wesen des Grundes”, Holzwege, 이선일 역, 『이정표 2』, 한길사, 2014, 32~47쪽. W. Stegmüller, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie*, Band I, 76쪽.

5) Aristoteles, “Analytica posteriora”, *The Basic Works of Aristotle*, Random House, New York, 1970, 75a 참조

6) 같은 책, 74b 참조

음’은 사람의 본성에 속해있는, ‘다른 식으로도 존재하는 것이 가능하지 않은 어떤 것’⁷⁾이 된다. 이렇게 해서 아리스토텔레스의 이른바 ‘4원인’, 특히 형상과 목적의 원인은 모든 사물의 본성적 변화를 기초하는 궁극적 원인이 된다.

결국 아리스토텔레스의 원인 개념은 근대 이후의 원인 개념과 차이를 보이는데, 그것은 우선은 어떤 운동과 변화의 원인과, 논증의 근거로서의 원인을 구분하지 않는다는 것이다. 다시 말해 아리스토텔레스에게는 원인-결과의 연관이 전제-결론의 연관과 바로 일치한다는 것이다. 이런 점에서 아리스토텔레스에게서는 본성 자체에 대한 앎, 일반적 원리에 대한 앎은 다시 어디서부터 논증될 수 있는가, 그 원인은 무엇인가 라는 물음이 생겨날 수 있는데, 아리스토텔레스는 “모든 지식이 논증 가능한 것은 아니다. 직접적 전제에 대한 지식은 논증될 수 없다.”⁸⁾고 함으로써 제일 원리의 원인(근거)은 없다는 것을 시사하고 있다.

그러나 오늘날 우리의 관점에서 논증의 근거가 반드시 한 사태의 발생 원인이 되어야 할 필요는 없다고 보인다. 우리는 쓰나미의 원인이 지진이라고 믿을 때(그리고 적당한 근거를 가질 때), 오늘날 보통 우리가 생각하는 원인-결과의 조합은 두 사실적 현상들의 내적 관계에 집중되어 있을 뿐이다. 따라서 가령 한 개별 인간의 죽음과 모든 인간의 죽음이 원인-결과의 관계가 있다고는 보통 생각하지 않는다. 물론 한 개별 사과의 낙하와 모든 사물의 낙하의 관계에서 후자가 전자의 ‘원인’이라고 말할 수 있을지도 모른다. 그것은 물론 ‘원인’이라는 말의 정의와 용법이 문제일 것이다. 그러나 적어도 아리스토텔레스가 말하는 ‘원인’은 어떤 현상적 사실이 아니라 일반적인 원리, 법칙과 같은 것이었다는 것은 분명하며, 그것도 대체

7) 같은 책, 71b 이하 참조

8) 같은 책, 72b 참조

로 ‘사람-죽음’, ‘물체-중력’의 경우처럼 한 사물의 ‘본질적 속성’과 관련되어 있다고 볼 수 있다. 즉 그에게서 지식이란 주어(실체)와 술어(속성)의 필연적 관계에 대해서 성립하는 것이다. 따라서 이러한 관계는 원인-결과 관계라기보다 본성으로부터의 연역적 도출의 관계이다. 그러나 앞에 든 ‘지진-쓰나미’의 경우는 실체-속성의 관계가 아니라 두 가지 개별적 독립적인 현상들이다. 근대 초까지도, 특히 데카르트나 라이프니츠와 같은 이성주의자들에게서도 여전히 아리스토텔레스적인 논증구조 속에서의 원인이 더 중요한 것이었다. 그들에게는 자연 자체의 인과적 범칙 보다는 사실을 연역해 낼 수 있는 보편적 대전제를 찾아내 연역적 논증구조를 완성하는 것이 더 중요한 것이었다. 즉 ‘원인’보다는 ‘충분한 근거’(ratio sufficiens)가 문제였다는 것이다. 따라서 아리스토텔레스에서의 원인 개념은 근대 이후의 일반적인 원인 개념과는 차이가 있으며, 언제나 실체-속성의 관계 속에서, 혹은 타당한 논증 구조 속에서 생각되었다는 것이 특징적이다. 이러한 사유 구조 안에서는 근대적 의미의 인과적 연관 속에서의 원인은 생각되지 않는다. 왜냐하면 근대에서의 원인-결과 연관은 도출의 관계가 아니며 두 사건은 ‘본성적으로는’ 아무 연관이 없는 것으로 보기 때문이다.

근대적 인과법칙성 개념은 원인-결과 두 항의 본성적 연관의 구조에서가 아니라 두 항의 (필연적인) 시간적 선후 관계에서 설명된다는 것이 중요할 것이다. 특히 흄에서부터 명시적으로 원인-결과의 각 항, 특히 원인의 항은 어떤 항존하는 실체가 아니라 현실적으로 발생하는 하나의 사건으로서만 의미를 가질 뿐이라는 점이 부각된다. <A이기 때문에 B이다>의 형식을 취하는 개별적 인과법칙에서 원인 A는 무조건적으로 자명한 선행적 진리가 아니라 보통 시공적 위치를 갖는 물리적 사건, 사실, 현상들이며, 그 법칙은 현실적으로 실재하는 두 사건들의 (일반화된) 인과적 연관

을 표현할 뿐이다. 이러한 사유는 존재하는 것들 자체가 아니라 그들의 변화, 생성, 운동을 설명할 뿐이기 때문에, 실체의 본성에 집중된 형이상학보다는 운동의 원인만 다루는 자연과학, 물리학에 적합한 것이 된다.

그러나 a)형식이든 b)형식이든 인과율 자체의 타당성과 적용범위의 문제가 여전히 남는다. 사건으로서의 세계의 필연적 인과법칙성을 우리는 어떻게 논증할 수 있는가? 도대체 인과율의 ‘필연성’을 우리는 논증할 수 있는가? 이러한 문제를 둘러싸고 잘 알려져 있듯이 흄과 칸트의 대결이 시작된다. 잘 알려진 대로 흄은 회의적이었지만, 근대 자연과학의 이상적 모델인 고전물리학(특히 뉴턴)의 측면에서는 세계의 기계적-필연적 인과성은 하나의 자명한 신념이었다. 정확히 말한다면 고전물리학은 물리학적 법칙을 통해 그러한 세계의 ‘인과성’을 정확히 증명했다고 믿었다. 칸트는 이러한 뉴턴의 고전물리학적 법칙이 보편적 인과율을 절대적 규범으로 전제하고 있다는 것을 보여주려고 했다. 그러나 고전물리학의 법칙들이 무조건적으로 타당하다고 생각되지 않을 때(현대물리학이 보여주듯이), 우리는 다시 흄의 인과율 부정으로 돌아가야 하지 않을까?

III. 흄과 칸트의 인과율 비교

1. 흄

흄은 다음의 두 가지 물음을 구분하며 인과율에 대한 논의를 시작한다.⁹⁾

첫째, 우리는 무엇을 근거로 존재의 시작을 갖는 모든 사물은 각각 하나의 원인을 갖는다는 것을 필연적이라고 간주하는가?

9) D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, 이준호 역, 『오성에 관하여』, 서광사, 1996, 97쪽 참조

둘째, 우리는 왜 이리이러한 개별적 원인이 필연적으로 저러저러한 개별적 결과를 낳는다고 추론하는가? 그리고 그 추론의 본성은 무엇인가?

우선 첫 번째 인과율은 모든 학적 지식이 성립하기 위한 ‘일반적 공리’로 인정되는 보편적 인과율이며, 두 번째 인과율은 우리의 실제적인 추론에서 나타나는 ‘인과적 법칙들’로서의 특수한 인과율이다.¹⁰⁾ 여기서 흄이 주장하는 핵심은 1) 첫 번째 보편적 인과율 자체가 ‘직관적으로도 논증적으로도’ 확실한 것이 아니라는 것과, 2) 이 보편적 인과율이 확실하지 않음에도 불구하고 두 번째 개별적 인과적 법칙들은 무의미하거나 무가치한 것이 아니라는 것이다.¹¹⁾ 특히 개별적 인과법칙적 추론은 필연성의 믿음만 제거한다면 무가치하지 않다. 사실 흄은 인간 지식의 인과적 성격 자체를 부정하는 것이 아니라 ‘필연적’ 인과성을 부정하고 ‘우연적’ 인과성을 주장할 뿐이다. 용어적 모순으로 보이는 ‘우연적 인과성’이란 무엇인가? 그것은 세계 자체가 필연적 인과로 연결되어 있지 않거나, 연결되어 있다 해도 우리는 그것을 알 수 없으며, 인과적 사고는 우리 인간의 거의 본능적인 사고 습관의 결과물일 뿐이다. 즉 인과적 결합은 모두 결코 세계 자체에 근거를 두고 있지 않으며 인간의 반복적 경험에 따른 임의적인 결합일 뿐이다. 그것은 인간이 다른 동물처럼 생존을 위해 어쩔 수 없이 앞으로 다가 올 사건을 미리 예측하려는 일종의 본능적 행위의 결과물이다. 그것은 일반적으로 <~이면 ~이다>라는 가언명제의 형식으로 미래를 예측한다. 여기서 사실상 발상의 전환, 즉 <~이기 때문에 ~이다>라는 정언적

10) 이 두 번째 개별적 인과성-진술의 경우도 우리는 두 가지로 나누어 생각해야 한다. 일단 흄이 생각하고 있는 것은, 예를 들어 <(모든) 지진은 (모든) 쓰나미의 원인이다>를 $\wedge x(Fx \rightarrow Gx)$ 의 형식의 진칭적 조건문으로 만들 수 있는 경우일 것이다. 그러나 또 다른 경우, 즉 개별적 원인에서 개별적 결과를 인과적으로 추론하는 경우(예를 들어 세월호 침몰 사건의 원인들과 그 결과의 관계)도 결국 어떤 개별적 인과법칙(진칭적 조건문)에 근거하고 있다고 보이기 때문에 서로 동질적인 것으로 볼 수 있다. W. Stegmüller, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie*, Band I, Springer Verlag, 1969, p.438. 참조.

11) Hume, 위 책, 98~101쪽 참조.

인 인과적 추론 형식은 <~이면 ~이다>라는 가언적인 추론 형식으로 전환될 수 있으며, 의미상 그것을 함축한다. 문제는 이와 같은 가언문 형식의 진술은 전건이 후건을 함축할 것을 예측, 기대할 뿐이라는 것이며, 전건과 후건의 어떤 필연적 관계도 요구하지 않는다는 것이다. 심지어 두 당구공이 충돌하여 서로 다른 운동 변화를 보여줄 때, 한 당구공의 운동이 다른 당구공의 운동의 원인이라고 믿고 말할 수 있지만, 누구도 그 ‘필연적 연관’을 관찰했다고 주장할 수는 없다. 그것은 과거에 그와 유사한 형태의 충돌 운동의 경우들을 관찰했던 경험을 근거로 <~이면 ~이다>의 형식의 기대-추론(일반적 규칙성, 이른바 개별적 인과법칙)을 표현하거나 함축하는 것뿐이다.

따라서 흄은 인과성의 개념이나 인과적 관계 자체를 부정하려는 것은 아니었다. 그에게 문제는 인과성에 대한 우리의 관념을 ‘순화하는’¹²⁾ 것이었다. 그에게 ‘필연성’이란 논리적 추론의 영역에서만 가능한 것이며 ‘특유한 내용적인’ 인과적 필연성이란 존재하지 않는다. 우리는 사건들의 시간적인 연속 외에는 아무 것도 관찰할 수 없다. 물론 이와 같은 개연적인 인과적 추론은 인간 경험의 특성이며, 이것이 인간 지식의 대부분을 형성하고, 그러한 지식은 필연적이지 않아도 우리의 생존에 충분한 도움을 준다. 인과적 논증은 근본적으로 반복된 경험적 습관에서 형성된 일종의 귀납적 기대-신념일 뿐이며 결코 합리적-필연적인 논증이 아니다. 후자는 학적 지식을 선행하는 절대적 전제로부터 도출하는 시스템으로 만든 형이상학적-합리주의적 철학의 유물일 뿐이다.

그러나 우리는 흄의 논증의 결함을 다음과 같이 생각해 볼 수 있을 것이다. 즉 A종류의 사건과 B종류의 사건의 규칙적인 연관을 주장한다는 것은 ‘일상적으로는’ A종류의 사건이 일어날 때마다 언제나 공간적으로 인접

12) 참조. Stegmüller, 위 책, p.439. 참조

한 B종류의 사건이 일어난다는 것을 의미할 수 있다. 그러나 ‘과학적 설명’의 방식에서 본다면 그것은 B종류의 사건이 일어났을 때는 언제나 그 전에 공간적으로 인접한 A종류의 사건이 선행했다는 것을 의미할 수 있다는 것이다. 두 가지 해석방식은 서로 다른 논리적 형식을 갖는다.¹³⁾ 예를 들어 누가 X라는 사람이 화를 내는 것은 카드놀이에서 졌기 때문이라고 주장한다면, 그 주장은 일상적 해석에서는 카드놀이에 진 모든 사람은 화를 내게 된다는 일반적 주장을 함축하는 것으로 해석할 수 있다. 그러나 두 번째 해석방식에서 볼 때, Y가 죽은 것은 칼에 찔렸기 때문이라는 주장은 죽은 사람은 모두 칼에 찔렸기 때문이라는 일반적 주장을 함축한다고 보는 것은 우스꽝스럽다. 즉 선행사건은 단지 후행사건을 가능케 하는 여러 선행조건들 중 하나일 뿐이고, 그것을 우리가 원인이라고 부를 뿐이다. 그러니까 일상적-예측적 논증에서 원인과 결과의 관계는 필연적인 것이 아니라 개연적일 수밖에 없지만, 과학적-설명적 논증에서의 원인들은 선행적 조건일 뿐이며 그를 포섭하는 일반적 법칙에 의해서 원인-결과의 관계는 ‘필연적’ 관계의 지위를 획득한다는 것이다. 요컨대 흄의 원인 개념은 필연적 인과성을 정초하는 데에 성공하지 못하는데, 그것은 우리가 일상적 어법에서 사용하는 원인 개념에만 의존했기 때문으로 생각된다.

2. 칸트

반면 칸트는 이 문제를 어떻게 해결하려고 하는가? 우선적으로 칸트에서 주목해야 할 것은 칸트의 관심은 흄과는 반대로 보편적 인과율(allgemeine Kausalprinzip)의 절대성을 정초하는 데에 있는 것이지, 개별적 인과법칙들의 ‘필연성’을 논증하는 데에 있지 않다는 것이다. 칸트는 『순수

13) 같은 책, p.442. 참조

이성비판』의 ‘경험의 유추들’ 중 제2 유추에서 집중적으로 보편적 인과율의 타당성을 논증하고 있는데, 그것은 다음과 같이 공식화된다.

<모든 변화들은 원인과 결과의 결합법칙에 따라 일어난다>¹⁴⁾

보편적 인과율은 경험을 비로소 가능케 하는 ‘순수지성의 선험적 원칙’인데 반해, 개별적 인과적 법칙들은 경험적 법칙으로서 경험 내에서만 나타난다는 점에서 보편적인 인과율과는 다른 지위를 갖는다. 보편적 인과율은 경험과는 독립적이기 때문에 경험으로부터 증명될 수 있는 것이 아니다. 그것은 하나의 전제이자 규칙(Regel)과 같은 것이다. 칸트에서 ‘인과적 필연성’은 논리적 필연성과 같은 것은 아니지만 모든 선험적-종합적 원리들이 그러하듯이 절대적 필연성을 갖는다. 예를 들면 쓰나미의 원인이 지진이라는 것은 어떤 경험적 증거들로부터 증명될 때, 지진과 쓰나미가 ‘필연적인’ 인과관계로 맺어져 있다고 말할 수 있는 것은 바로 일반적인 규칙인 보편적 인과율 때문이다. 말하자면 보편적 인과율의 절대성은 기타 모든 개별적-인과적 법칙들의 근거가 된다. 결국 보편적 인과율은 <모든 사건이 하나의 법칙에 의해 규정된다는 법칙>을 표현하는 것이고, 그러한 점에서 그것은 법칙이라기보다 하나의 ‘원칙’으로 불려야 할 것이다.

그런데 보편적 인과율은 하나의 원칙이지 경험적으로 증명될 수 있는 법칙이 아닌 한, 칸트에서 문제는 어떻게 보편적 인과율이 우리의 모든 사건들의 경험에 필연적으로 개입하고 경험들 자체를 가능케 하는가를 증명하는 데에 있을 것이다. 즉 보편적 인과율 자체의 타당성을 증명하려는 것이 문제가 아니라, 보편적 인과율이 우리의 인과적 사건-변화의 경험을 가능케 하는 근거라는 것을 증명하는 것이 문제일 것이다. 즉 우리는 왜 그러한 원칙이 없이는 (인과적)변화의 경험을 가질 수조차 없는가? 이에 대

14) Kant, 위 책, B232. A판에서는 <일어나는(존재하기 시작하는) 모든 것은 **규칙에 따라서** 그에 뒤 따르는 것을 전제한다>라고 되어 있다. 이는 사실상 흄의 표현과 거의 유사하다.

한 칸트의 증명을 요약하자면 다음과 같다.

- 1) 우리의 순전한 지각(포착, Apprehension)은 항상 계기적(순차적, sukzessiv)이지만, 그것만으로는 사물의 한 상태와 다른 상태의 선·후를 ‘객관적으로’ 인식할 수 없다. (B233-234)
- 2) 두 상태(현상)의 계기를 객관적 계기로 간주할 수 있도록 강제하는 규칙이 필요하며, 이 규칙이 없이는 변화나 사건에 대한 경험은 불가능하다. (B233, B242)
- 3) 어떤 지각들의 순서를 객관적으로 필연적이게 하는 규칙은 포착을 통해서 주어질 수 없고 포착 이전에 먼저 주어져야 한다. 이 규칙이 바로 인과율이다. (B238-240)

칸트는 시간의 불변적 순서에 기초하여¹⁵⁾ 결국 사건에 대한 경험에서 지각의 순서가 뒤바뀔 수 없게 만드는 것은 지각 자체일 수 없고, 그 객관적-필연적 순서를 인식하게 하는 것은 곧 원인과 결과의 (선험적) 개념이라고 주장한다. 다시 말해 우리가 선험적으로 소유한 인과의 개념이 모든 인과적 경험의 불변의 토대라는 것이다. 결국 칸트에서 보편적 인과율은 경험을 가능케 하는 ‘경험의 형이상학적 전제들’ 중의 하나로 간주된다.

그러나 이러한 칸트의 증명방식을 우리는 다음과 같이 비판적으로 검토해 볼 수 있다.

- 1) ‘시간적 순서’란 ‘원인-결과’와 일치하는 개념이 아니다. 모든 인과에는 시간적 순서가 있지만 모든 시간적 순서가 바로 인과적 관계를 함축하

15) 박정하, 『칸트의 인과론에 대한 연구 I- 제2 유추를 중심으로』, 『철학논구』 19권, 서울대학교 철학과, 1991, 31쪽 참조. 여기서 흄과 칸트의 인과율 해석의 차이는 그들의 시간 개념의 이해의 차이에서 비롯되었다고 본다.

는 것은 아니다. 우리는 인과적 표상이 없이도 현상들의 시간적-필연적 질서를 지각한다. ‘까마귀가 나는 것’과 ‘배가 떨어지는 것’은 아무런 인과적 연관이 없이도 각기 지각될 수 있으며, 그럼에도 그 시간적 선-후가 뒤바뀌는 지각은 근본적으로 불가능하다. 즉 <B가 A에 뒤따라 일어난다>는 것이 반드시 <A가 B의 원인이다>는 것을 함축하지는 않는다는 것이다. 칸트는 시간의 객관적-필연적 질서와 인과관계를 너무 쉽게 동일시했다고 생각된다.¹⁶⁾

2) 칸트에서 ‘객관적’ 계기는 결국 현상 자체에서 오는 것이 아니라 개념 또는 규칙에서 오는 것이다. 그렇다면 현상이 자체로서 객관적일 수 있다는 것은 칸트에서는 불가능한 것이며, 오로지 개념적 객관만이 가능하다는 것을 주장하는 것이다. 그러나 현상의 지각은 항상 한갓 주관적일 뿐인가? 당구공 A와 당구공 B가 충돌하여 두 당구공이 서로 다른 방향으로 운동하는 경우, 우리에게는 이러한 운동의 변화 전체가 하나의 현상으로 지각되는데, 이 변화현상의 지각 자체는 주관적일 뿐인가? 물론 변화의 ‘지각’과 변화의 ‘인과적 인식’은 다른 차원에 있다. 칸트는 특히 ‘객관적’ 인식은 오로지 인식의 객관적 규칙이 적용되는 경우에만 가능하지 지각에서는 가능하지 않다고 주장한다. 그러나 칸트의 ‘객관성’은 우리가 적용하는 규칙들의 객관성이지 ‘사태에 들어맞음’이라는 의미에서의 객관성이 아니다. 즉 인과관계의 객관성은 외부 세계의 사건들 자체의 관계가 아니라 우리가 적용하는 규칙들의 객관성일 뿐이다. 그러나 우리가 알고 있는 것은 개별적 사건-당구공 A의 운동이 개별적 사건-당구공 B의 운동의 원인인지, 가령 세월호 전복의 원인이 과연 파다 적재인지(혹은 운항의 실수인지, 기타 다른 원인인지, 혹은 그 복합인지) 하는 것이며, 그것도 그 ‘객

16) 칸트 자신이 B237-238에서 드는 ‘배의 예’는 오히려 인과적 관계를 내포하지 않는 시간의 필연적 질서에 대한 예일 뿐이다.

관성(사태성)에서 알고자 하는 것이다. 여기서 보편적 인과율은 세계가 인과적으로 인식되어야 한다는 형식적인 제한만 할 뿐, 실질적으로는 아무런 객관적 인식의 규칙도 제공하지 않는다. 오히려 하나의 일반적 운동 원리(물리학적 법칙)는 세계에 대한 ‘인과적 설명’에 기여하는 하나의 객관적-실질적 규칙을 제공한다고 할 수 있다. 그러나 이것 역시 소위 객관적 인과를 증명하기 위한 하나의 수단일 뿐 사건의 ‘진정으로 객관적인’ 원인을 진술하는 것은 아니다.

칸트가 증명한 것은 무엇보다 우리의 모든 인과적 진술들이 적어도 ‘규범적으로’ 필연적 인과성을 주장하는 진술이어야 한다는 것이다. 왜냐하면 ‘우연적 인과성’이란 사고규칙상 불합리한 것이기 때문이다. 칸트도 자연 자체가 인과적인지 아닌지는 불가지의 영역이며, 우리는 단지 실재에 속하는 모든 것에 하나의 필연적 원인이 있는 것처럼 그렇게 자연에 대해서도 사색하는 것뿐이며, 그것도 오직 우리 인식에 체계적 통일성을 주기 위해 그렇게 하는 것이라 말한다.¹⁷⁾ 그래서 칸트에서의 ‘실재’는 언제나 ‘합법칙성’(Gesetzmäßigkeit) 안에서의 실재로서만 가능한 것이다. 잘 알려진 것처럼 칸트는 당대의 자연과학, 특히 뉴턴 물리학의 법칙들이 세계의 객관적-인과적 지식의 모델이라고 믿었다. 자연의 사건들의 합법칙성이나 인과성의 개념은 고전 역학의 법칙을 통해 정확히 정의되는 것이며, 이때 고전역학의 법칙은 수학적으로 구성되고 경험이 보증하는 자연법칙, 즉 양화될 수 있는 현상들 간의 관계(공간, 시간, 질량, 힘, 속도)를 통해서만 인과관계를 증명할 수 있는 자연법칙이다. 뉴턴에게도 궁극원인은 알려질 수 없지만, 몇 가지 운동법칙으로부터 도출될 수 있는 운동의 기계적-필연적 결과들은 증명될 수 있는 것이었다. 이렇게 칸트의 인과율 구출 작업은 당대의 자연과학 이론과는 잘 부합하는 것이었다. 현상들 간의 수학적 관계에

17) 참조. Kant, 위 책, B644

서만 인과법칙이 성립한다고 하더라도, 이러한 인과성이 ‘필연적’이라는 것은 뉴턴의 물리학을 기반으로 삼는 칸트의 신념이었다. 이러한 신념은 칸트와 거의 동시대에 활동한 라플라스에게서도 잘 표현되어 있다.

현재의 결과는 하나의 사태는 그것을 낳는 원인을 갖지 않고는 존재하기 시작할 수 없다는 명증적인 원리에 근거해서 선행하는 것들과 결합되어 있다. ... 우리는 우주의 현재 상태를 선행하는 상태의 결과로, 또 그를 따라 나오는 것들의 원인으로 보아야 한다. 지성은 주어진 순간에 자연에 존재하는 모든 힘과, 그때그때의 상황을 모든 그 요소에서 인지하며, 단 하나의 공식으로 우주의 가장 큰 힘과 그 가장 작은 원자까지도 개관하게 될 것이다.¹⁸⁾

이렇게 칸트-라플라스가 생각한 이러한 운동 역학에서의 인과적 필연성은 ‘결정론적인’ 것이다. 따라서 여기서 자연의 필연적 법칙성은 <P가 실현될 때에는 언제나 Q가 실현된다>는 결정론적 인과성을 함축하는 것인데, 이는 수학적-역학적 법칙에 의해서만 구현될 수 있다는 것으로 요약될 수 있을 것이다.

IV. 충분근거율의 관점에서: 쇼펜하우어의 해석

칸트의 인식론을 비판적으로 계승한 쇼펜하우어는 칸트의 문제를 무엇보다도 인과율의 해석에서 발견한다. 칸트가 인과율을 자연과학을 위한 인식의 근거로서만 정초하는 데에 반해, 쇼펜하우어는 보다 포괄적인 차원에서

18) P. S. Laplace, *Essai philosophique les probabilités*(1814) 2, HWP 795쪽에서 재인용.

다시 형이상학적인 ‘근거’의 개념과 원칙들 속에 포함시키는 작업을 수행한다.

라이프니츠에 의해 최초로 공식화된 ‘충분근거율(Der Satz vom Grund), 즉 <아무 것도 근거 없이는 존재하지 않는다>(nihil est sine ratione)는 원칙은 모든 존재는 그것이 존재하기 위한 충분한(필연적인) 근거가 있다는 원칙일 것이다. 문제는 존재의 근거와 인식의 근거가 당연하게 일치되었던 고대나 라이프니츠를 넘어 근대는 대체로 ‘형이상학적인’ 존재의 근거(ratio essendi)와 ‘논리학적인’ 인식의 근거(ratio cognoscendi)를 서로 다른 것으로 구분하였고,¹⁹⁾ 지성은 가능하다면 오로지 인식의 근거만을 가질 수 있는 것으로 귀결된다는 것이다. 특히 칸트에서 그렇듯이 우리는 현상만을 인식할 수 있기 때문에, 우리가 근거에 도달할 수 있다면 오로지 인식의 근거에 대해서만 가능하며 현상하지 않는 존재의 근거에 대해서는 가능하지 않다. 그리고 그러한 인식의 근거는 칸트에서 표상들을 결합하는 선험적 규칙들 자체에 있고, 그러한 인식의 근거들 중의 하나가 칸트에서 인과율이었던 것이다. 또한 이 인과율도 오로지 자연 또는 물질의 세계에 대해서만 적용가능하며 인간적 세계, 이념적 세계에 대해서는 적용 불가능한 것이었다. 근대적 인과율은 존재의 근거가 포기된 채 오로지 인식의 근거로서, 그것도 자연에 대한 인식의 근거로서만 타당한 원칙,

19) Heidegger, 위 책, 37쪽 이하 참조. 물론 하이데거는 라이프니츠에 대한 그러한 일반적인 양가적인 해석을 넘어 근거율 자체의 ‘근거’를 묻는 데로 나아가고 있다. 하이데거에서 근거율이란 다시금 존재의 근거에 대한 진술로 이해되어야 하는 것이며, 다만 문제는 그 근거의 ‘본질’이 규명되어야 한다고 본다. 하이데거가 보기에 라이프니츠의 근거율은 진리의 ‘본질’ 때문에, 즉 자기동일적 진리가 존립하기 위해서 반드시 요구되는 원리이다. 그리고 진리의 본질은 아리스토텔레스에서와 같이 주어와 술어 결합, 또는 전건과 후건의 결합 속에 있는 것으로 본다는 점에서, 라이프니츠는 진리를 처음부터 명제-진리로 이해하고 있으며, 명제 안에서의 표상들의 결합을 진리의 자기근거로 규정한다. 그러나 하이데거가 보기에 진리의 근거는 술어화에 있는 것이 아니라 존재자가 술어화 이전에 ‘드러나 있음’에 있다고 한다. 그리고 이것이 가능하기 위해서는 결국 현존재의 ‘초월’이 그 근거에 있어야 한다고 본다. 독특하면서도 복잡한 하이데거의 해석을 본격적으로 다루는 일은 불가피하게 다음의 과제로 넘긴다.

공리였던 셈이다.

쇼펜하우어는 칸트의 인과 개념의 선험성(Apriorität) 증명을 받아들이면서도 라이프니츠의 충분근거율의 개념을 가지고 인과율을 재해석한다.²⁰⁾ ‘충분한 근거를 지닌 모든 것들’에서 쇼펜하우어는 ‘그것들’을 네 가지 종류로 나누어 고찰한다. 생성(Werden), 인식, 존재, 행위가 바로 그것들이다.²¹⁾ 그리고 각각의 그것들에 대해서 충분한 근거가 있는데, 인과성(인과율)은 바로 ‘생성’에 대한 충분한 근거(율)이다. 칸트가 인식의 근거로서 들었던 시간, 공간, 인과성과 같은 범주들은 쇼펜하우어에서는 실재하는 것들의 근거로서 다양한 형태의 근거율들의 본질적 계기가 된다.²²⁾ 인과성은 생성의 근거율에서, 개념들은 인식의 근거율에서, 시간과 공간은 존재의 근거율에서, 동기는 행위의 근거율에서 그 본질적 계기로 파악된다. 이것들이 이렇게 분류되는 것은 주체에 대한 객체의 종류가 서로 상이하기 때문이다. 가령 인과율에서 객체는 존재 자체가 아니라 존재의 생성 또는 변화이다. 객체로서의 생성 또는 변화는 칸트에서처럼 단순히 표상들(혹은 그 결합)로서 다루어지는 것이 아니라 그 자체가 경험되는 대상이다. 즉 인과율에 지배를 받는 생성 또는 변화라는 객체는 두 표상들의 시간적 연속(Sukzession)에 대한 지성의 선험적 규칙에서 유래한 ‘구성된’ 객체가 아니라 우리의 직접적인 경험의 대상이다. 그것은 우리의 신체적 감각에 기원을 둔 물질적이고 자연적인 객체로서 우리는 그 근거에 대해 인과율을 적용하는 것이다.²³⁾

20) 참조. A. Schopenhauer, “Der vierfache Wurzel des zureichenden Grunde”, in: *Sämtliche Werke*, Cotta-Insel Verlag, Bd 3, §§20-24

21) 같은 책, 4.~6. Kap. 참조. 우리의 관심은 인과율이므로 다른 세 가지 것들에 대한 논의는 생략한다.

22) A. 쇼펜하우어, 홍성광 역, 『의지와 표상으로서의 세계』, 을유문화사, 2018, 41쪽 참조.

23) A. Schopenhauer, “Der vierfache Wurzel des zureichenden Grunde”, 108쪽 이하 참조. 여기서 그는 단순한 시간적 연속이 인과율의 근거가 될 수 없는 것은 인과적 관계에 있지 않은 많은 것들이 시간적으로 선행할 수 있으며, 동시성이나 역행성도 가능하기 때문이라고 본다.

충분근거율이 적용되는 모든 다른 유형의 객체들도 이와 마찬가지로 우리의 객관적 인식의 대상으로서의 객체이지 ‘객체로서 구성된’ 객체가 아니다. 존재, 인식(개념이나 판단으로서), 행위는 생성과 마찬가지로 우리 주체에 대한 객체로서 이미 있는 것들이며, 우리는 그것들에 대해 충분한 근거율을 적용하는 것이다. 여기서 ‘근거’는 단순한 주관적 인식의 근거에 그치는 것이 아니라 실제하는 것들의 근거이다. 즉 충분근거율은 이 세계 존재 자체가 아무런 근거 없이 존재하지 않는다는 원칙에 따르는 ‘존재의 근거율’이지, ‘타당성’을 위해 우리의 인식만을 통제하는 ‘규제적 원리’가 아니다. 충분근거율을 부정한다는 것은 인식은 물론 존재, 생성, 행위가 아무 근거 없이 그저 있는 세계를 상정한다는 것이다.

이러한 관점에서 쇼펜하우어에서의 인과율은 표상을 결합하는 순수한 지성의 원칙이라기보다 가시적이고 경험적인 세계를 지배하는 근본 원리로서 ‘직관적으로’ 그리고 동시에 ‘선험적으로’ 주어진다.

이 모든 것은 모든 직관이 감각적일 뿐만 아니라 지성적이기도 하다 는 것, 즉 지성이 원인을 결과로부터 순수하게 인식한다는 것에 대한 확고하고 반박할 수 없는 증거인 셈이다. 그러므로 직관은 인과율을 전제로 하고 있고, 모든 직관, 따라서 모든 경험이 그 최초의 전체적인 가능성에 따라 인과율의 인식에 의존하고 있는 것이지, 그 반대로 인과율의 인식이 경험에 의존하는 것이 아니다.²⁴⁾

쇼펜하우어에서 ‘인과성’은 칸트에서처럼 ‘선험적인 것’이지만, 단순히 순수한 지성적 범주가 아니라 그 자체가 발생하는 세계에 대한 ‘지적 직관’의 대상이다. 세계의 인과성을 인식하는 인간의 지성은, 다른 동물과 마

24) A. 쇼펜하우어, 『의지와 표상으로서의 세계』, 57쪽 참조

찬가지로, 지적 추리를 통과하기 이전에 감각적 신체를 통해 외부 세계가 자신에게 미치는 영향을 감지하며 그 영향의 선행적 원인을 직관적으로 전제한다. 지성이 세계의 인과성을 인식하기 위해서는 우리의 신체, 감각에 객관적 세계가 먼저 주어져야 하며, 자신의 신체에 영향을 끼치는 직접적 객관을 동일한 공간 속에 있는 어떤 간접적 객관(원인)으로 소급함으로써 인과성의 인식은 이루어진다.²⁵⁾ 말하자면 ‘인과성’의 의식은 칸트에서처럼 지성의 사고 도구로서의 범주에 의해서 비로소 가능해 지는 것이 아니라 직관적 경험 자체 내에서 이미 일어난다. 물론 여기서 인과율은 경험을 가능케 하는 원리이지 경험으로부터 비로소 생겨난 원리가 아니다. 그러나 인과율은 감각으로부터 그 원인으로 소급하려는 우리의 직관을 지배하는 원리이지. 무원인적 현상들에 대해 비로소 인과관계를 심어주는 순수 지성의 도식이 아니다. 따라서 보편적 인과율은 이미 감각적 현상과 사물간의 관계에서 성립하는 것이며, 단순히 뒤늦은 표상들의 관계에서 성립하는 것은 아니다. 이러한 관점에서만 우리는 왜 자연의 생성, 변화를 설명하는 자연법칙이 근본적으로 보편적 인과율에 그 토대를 두고 있는지를 설명할 수 있다. 그것은 단적으로 모든 현상의 근거가 사물 자체에 있다는 원리이다.

인과율을 실재들의 생성의 근거율로 이해하는 방식은 쇼펜하우어가 다시 아리스토텔레스의 ‘4원인설’로 돌아갔다는 인상을 줄 수 있다. 그러나 쇼펜하우어를 그렇게 해석할 수 없는 이유는 충분근거율로서의 인과율이 ‘영원한 진리’로서 마치 현상의 배후에 있는 ‘물자체’의 세계의 원리가 아니기 때문이다. 쇼펜하우어에서 세계는 여전히 표상된 세계, 주체에 대한 객체의 세계이지 주체가 없는 객체가 아니다. 그에게서 주체의 대상과 객체 자체는 다르지 않다. 시간, 공간, 인과성으로 나타나는 세계는 실재하는

25) 같은 책, 70쪽 참조

세계이면서 우리에게 나타나는(현상하는) 세계이다. 따라서 우리의 사유를 제약하는 인과율은 객체와 주체를 동시에 지배하는 원리라고 말해야 할 것이다. 인과성으로 모습을 드러내는 공간과 시간 속에서 직관된 세계는 그 자체로 실재하는 세계이면서, 그 세계는 언제나 동시에 표상으로서의 세계이기 때문에 주관에 의해 조건지어질 수밖에 없는 세계이다. 다만 주관의 자기근거에만 의존하여 표상들을 관계지우는 인식의 선험적 법칙으로서의 인과율은, **그것 이전에** 그 표상의 근거로서의 세계 존재에 대한 ‘충분근거율’에 토대를 두고 있다고 주장하는 것이다.²⁶⁾

V. 인과적 설명 논증의 관점에서

근대적 인과율을 둘러싼 문제와 논쟁들은 근대 이후 오늘날까지 원인 내지 결정론의 개념 자체에 대한 반성의 차원에서 비판되거나 재구성된다. 그것은 무엇보다 근대가 이룩한 자연의 수리-물리적 법칙의 성격에 대한 해석의 변화에서 비롯된다고 할 수 있다. 가령 19세기 중반 A. 폰트와 같은 실증주의자들은 과학이란 본래적 원인을 탐구하는 것이 아니라 관찰된 현상들 간의 항상적인 수리-물리적 관계를 정립하는 것으로 충분하며, 따라서 보편적 인과율이 과학적 탐구의 필연적인 전제가 될 필요는 없다고 본다. B. 러셀도 유사한 관점에서 이러한 논쟁들이 근본적으로 원인 개념의 혼란한 사용에서 기인한다고 본다.

‘원인’이라는 단어는 수습불능의 정도로 오류를 일으키는 연상들과 얽혀 있기 때문에, 철학의 어휘로부터 그것을 완전히 축출하는 것이 바람

26) 같은 책, 58쪽 이하 참조

직해 보인다. ... 모든 학파의 모든 철학자들은 인과성이 자연과학의 근본적 공리나 공준의 하나라고 상상한다. 그러나 기이하게도 중력이론이 적용된 천문학과 같은 발달한 자연과학에서도 ‘원인’이라는 말은 결코 등장하지 않는다. ... 중력을 가진 물체의 운동에서 원인이라고 불릴 수 있는 아무 것도 발견할 수 없다.²⁷⁾

보편적이건 개별적이건 인과율을 국가를 지배하는 군주처럼 생각해서 는 안 된다는 러셀의 경고에서 우리는 인과율을 자연의 영역에서 조차 포기해야 한다는 결론을 어떻게 받아들여야 하는가? 우리는 다음에서 인과율을 해석하는 몇 가지 다른 대안들 중 특히 과학론자들의 논증을 살펴보고자 한다.

오늘날 과학론자들은 대체로 인과율의 문제를 인과적 설명 논증의 구조 안에서 해결하려고 시도한다. 이들에 따르면 원인-결과 관계는 일반적으로 전건-후건의 ‘조건적 관계’로 치환된다. 이러한 관점은 우리가 어떠한 궁극적이고도 필연적인 원인을 가정하지 않고도 일어난 사건에 대한 합리적이고도 충분한 인식의 근거를 찾을 수 있다고 보는 데에서 성립한다. 이에 따라 <모든 사건은 하나의 원인을 가진다>라는 원칙은 <모든 사건에 대해 하나의 적합한 인과적 설명이 존재한다>라는 원칙으로 대체된다.²⁸⁾ 여기서 인과적 설명(kausale Erklärung)은 험펠-오펜하이머의 이른바 포섭법칙적 모델(Covering-law model)에서 설명항(explanans)에 등장하는 일반법칙을 인과적 법칙으로 간주하는 과학적 방법으로 제시된다.²⁹⁾ 여기서 조건적 관계의 개념이 무엇이든, 중요한 것은 전건(설명항)

27) B. Russell, "On the Notion of Cause", *Proceedings of Aristotelian Society* 13, 1912/1913, p.171. 참조

28) Stegmüller, 위 책, p.466. 참조

29) 같은 책, p.452. 이하. 참조. G .H. von Wright, *Explanation and Understanding*, Cornell Univ.

에 포함되어야 하는 일반법칙과 선행조건들의 위상이다. 우선 두 개별적 사건간의 엄밀한 인과적 관계는 엄밀하게 증명된 과학의 일반적 법칙을 ‘통해서만’ 수립된다.³⁰⁾ 인과적인 일반법칙이란 일상적 차원에서의 부정확한 원인-결과 의 어법을 넘어서 엄밀한 과학적 법칙만이 그 자격을 가질 수 있는 것이다. 그러나 여기서도 ‘원인’이라고 말할 수 있는 것은 여전히 선행조건들, 즉 시간적으로 우선하는 선행조건들로서의 ‘우연적 사실들’³¹⁾ 이지 일반법칙 자체가 아니다. 원인과 결과의 관계는 여전히 두 실재하는 사건들의 관계이지 법칙과 사건의 관계가 아니기 때문이다. 물론 여기서 우연적 사실들은 말하자면 ‘인식의 근거’로서의 원인들이지 실재적인 ‘존재의 근거’로서의 원인들이 아니다.³²⁾ 우리는 엄밀하게 정의될 수 없는 원인이라는 말을 사용하지 않고, 어떤 조건들을 결과적 사건을 설명할 수 있는 ‘인과적’ 설명의 전제로 간주할 수 있다는 것이다. 선행조건들이, 마치 참된 원인인 것처럼, 적합한 설명의 전제가 될 수 있는 것은 그것이 일반법칙과 결합하기 때문이다. 물론 선행조건으로서의 우연적 사실들의 집합은 이론상 수적으로 제한되어 있지 않으며, 또한 여기서 전제되는 일반법칙은 선택되는 우연적 사실들에 관계하는 한에서의 일반법칙일 것이다. 따라서 이러한 인과적 설명은 하나의 ‘닫힌’³³⁾ 이론 체계 안에서의 하나의 설명 모델일 뿐이다. 말하자면 우리가 또 다른 인과적 설명의 모델을 제시할 수 있는 가능성이 열려 있는 것이다. 여기서 인과법칙으로 간주될 수 있는 과

Press, 1971, p.34 이하. 특히 폰 리히트는 ‘조건적 관계’의 개념을 논리적으로 분석하면서, 전건-후건의 관계는 원인-결과 의 비대칭성(asymmetry), 즉 시간적 불가역적 관계를 반영할 수 없다고 본다.

30) 가령 무더운 날 밀폐된 차고 안에 둔 자동차의 냉각기가 터진 경우, 우리는 최소한 열과 공기의 팽창 간의 관계를 표현하는 하나의 물리학적 법칙을 전제로 해서만 인과적 설명을 할 수 있다는 것이다.

31) Stegmüller, 위 책, p.462. 이하 참조. 다만 그것들이 존재론적 범주의 사물들이라기보다 일반법칙과 더불어 설명 논증의 전제 조건들이라는 것이다.

32) 같은 책, pp.463~464. 참조.

33) von Wright, 위 책, p.50. 이하 참조.

학적으로 엄밀하게 검증된 일반법칙은 보편적인 인과법칙(Kausalprinzip)과는 무관한 것이지만 그 자체의 체계 안에서는 여전히 결정론적(deterministisch)일 수 있다.³⁴⁾

그러나 이러한 인과적 설명 논증은 아리스토텔레스의 연역적-법칙론적 설명(대표적으로 삼단논법)에서 이미 충분히 예고되었던 것이다. 자명한 일반적 원리(법칙)로부터 개별 사례들을 연역적으로 ‘설명하는’ 논증방식은 사물의 ‘본성’으로부터 현상의 원인을 추적하는 논증방식과 본질적으로 동일하다. 다만 이러한 설명적 논증방식은 사건의 연속선상에서 원인-결과의 조합에 부합하는 사건들을 찾으려는 우리의 일상적인 인과적 추론방식과는 다른 성격을 갖는다. 톨민이 보여 준대로 아리스토텔레스의 삼단논법적 논증은 형식적으로 타당한 ‘분석적’ 논증이지만 일상적, ‘실질적’ 논증은 아니다.³⁵⁾ 분석적 논증은 수학, 수학적 자연과학, 형식논리학에서나 사용되는 논증이지, 보다 확실한 정보로부터 보다 덜 확실한 결론을 도출하는 일상적 논증은 아니다. 사실상 대부분의 인간의 지식은 인과적 추론을 통해 얻어지며, 통상적으로 인과적 논증은 귀납적 논증이지 연역적 논증이 아니다. 일상적인 인과적 추론에서 소크라테스가 죽은 사건의 ‘원인’은 ‘독약’이나 ‘아테네의 정치적 상황’이지 ‘모든 사람의 필연적 죽음’이라는 전제나 가설로서의 일반적 원리가 아니다. 사물의 본성을 규정하는 일반적 법칙은, 그것을 일종의 원인으로 간주할 수 있다고 하더라도, 사물의 운동과정 속에서 선행하는 개별적 사건으로서의 원인과는 다른 의미에서의 원인일 것이다. 우리는 여기서 논증의 근거와 존재의 근거를 동일시한 아리스토텔레스적 사고를 비판하는 것이 아니라, 여전히 ‘원인’의 개념을 묻고 있는 것이며, 어떠한 추론방식이든 원인의 개념을 근본적으로 폐기할 수는 없다

34) 여기서 ‘결정론적’은 ‘통계론적’(statistisch)이란 말의 반대말이다.

35) S. Toulmin, *The Use of Argument*, Cambridge Uni. Press, 2003, pp.114~118. 참조

는 것을 말하고자 할 뿐이다. 흄이 본대로 일상적 인과적 추론은 원인과 결과의 두 항이 시간의 흐름 속에서 순차적으로 일어난다는 ‘예측적’ 추론의 성격을 가지지만, 그것은 여전히 ‘실재적 원인’에 대한 추론이었다. 또한 칸트에서는 두 항의 관계가 필연적인 규칙에 따른 필연적 관계로 해석되고 실재적 관계의 의미는 탈락하지만, 그 관계는 여전히 ‘인과적’ 관계이었다. 이러한 관점에서 과학적 설명이 여전히 ‘인과적’ 설명의 형식을 취한다는 것은, 아무리 원인이라는 말을 사용하지 않고, 하나의 닫힌 체계 안에서의 논증의 전제로서의 원인이라 하더라도, 또 그것이 결정론적 이론이 아니라 하더라도, 보편적인 인과율에서 완전히 해방된 것은 아닐 것이다. 왜냐하면 우리는 여전히 현실적으로 일어나는 사건들에 대해서 그 ‘원인’을 묻기 때문이다.

VI. 맺는 말: 인과율과 지식의 본성

근대에서 인식의 근거로서 제시된 인과율은 필연적으로 세계를 표상하는 ‘주관’의 인식구조 안에서 그 근거를 찾는 길로 나아갈 수밖에 없었다고 보인다. 그리고 이러한 사정은 흄에게나 칸트에게나 마찬가지였다고 생각된다. 둘은 서로 상반된 입장에서 인과율의 본성을 구명하는 듯이 보이지만, 그들은 관념들을 결합하는 규칙들을 심리학적으로 설명할지, 아니면 초월론적-논리학적으로 설명할지 하는 차이만 보일 뿐이다. 어느 것이든 그것은 결국 인식을 구성하는 우리 주관의 본성-구조에서 인식 혹은 논증의 근거를 추구한다는 공통된 입장에서 서 있는 것이다.

또한 근대철학이 마련한 인식 혹은 논증의 근거로서의 인과율은 흄의 경우에서처럼 세계 자체의 필연적 인과성에 대한 회의로 귀결되거나, 아니

면 칸트의 경우에서처럼 그러한 인과성을 괄호치고 인과적 논증의 대전제로서 요청해야 하는 원칙으로 귀결된다. 그리고 그러한 귀결들은 양자에게서 모두 운동과 변화의 근거로서의 인과율은 인식의 대상이 아니라는 동일한 결론을 함축하는 것이다.

중요한 것은 우리가 지식이란 무엇인가라는 근본적인 물음을 던질 때, 서양의 인식론 일반은 보편적 인과율을 바탕으로 지식의 본성을 규정하는 태도로부터 전개되어 왔다는 것이다. 즉 세계가 아무런 근거가 없이 존재한다는 회의주의의 태도에서 지식의 가치는 평가절하될 것이기 때문에, 지식의 근거를 위해서 세계는 ‘합리적인 우주’여야 한다. 그리고 그 합리성의 근본원리가 바로 인과성의 원칙이었다. 세계의 운동과 변화가 한갓 ‘가상’이 아니라면, 시간상 발생하고 소멸하는 사물들이 실재하는 것이라면, 그것들은 ‘필연적 인과성’에 따르는 것일 수밖에 없다. 왜냐하면 ‘우연적 인과성’은 엄밀한 의미의 인과성이 아닐 것이요 그것은 ‘자유’의 영역에 속하게 될 것이기 때문이다. 근대 자연과학이 확립한 것처럼 적어도 ‘자연’은 보편적 인과법칙에서 자유로울 수 없다. 그것이 뉴턴의 운동법칙으로 표현될 수 있는 한계가 있더라도 무법칙적이라거나 자유로운 운동이라고 생각하는 것은 과학은 물론 우리의 상식적 지식도 거부하는 것이다.

물론 인식의 ‘객관성’이 우리 안에서의 ‘구성된’ 객관성에 머무르는 한, 우리는 언제나 하나의 특정한 관점 하에서의 인과성(가령 ‘자연과학적 인과성’)을 말할 수밖에 없을 것이다. 즉 앞서 말한 개별과학들의 ‘닫힌’ 체계 안에서의 인과적 지식처럼, 우리는 어떤 일반적 법칙으로 설명할 수 있는 인과관계만을 참된 인과관계로 인정해야 할 것이다. 그리고 이것은 우리가 어떤 ‘신적 관점’ 하에서의 절대적 인과적 지식을 추구할 수 없다는 겸손한 인식비판의 성과일 것이다. 그러나 이러한 ‘제한된’ 개별적 인과법칙조차 보편적인 인과율을 전제하거나 거기에 근거를 두고 있다. 그것은 아마

도 자연과학적 지식은 물론 지식 일반의 본성에 세계의 인과성에 대한 신념이 자리 잡고 있기 때문일 것이다. 고대의 형이상학적 지식론이나 근대의 자연과학에 근거한 지식론은 방법론적 차이가 있음에도 불구하고 모두 지식이란 근본적으로 보편적 인과율에 근거하고 있다는 신념에서는 차이가 없다. 하이데거가 지적한대로 고대 형이상학(특히 아리스토텔레스의 형이상학)은 근대과학과 적대적인 관계에 있는 것이라 오히려 그 뿌리라고 말할 수도 있을 것이다.³⁶⁾ 우리는 모든 지식이 인과적 지식이라고 말할 수 없을지라도 적어도 근대에 확립된 보편적 인과율은 서양의 과학적 인식론의 토대였다는 점은 부인할 수 없을 것이다.

36) 참조, M. Heidegger, 『세계상의 시대』, 133쪽 이하

|참고문헌|

- 박정하, 「칸트의 인과론에 대한 연구 I- 제2 유추를 중심으로」, 『철학논구』 19권, 서울대학교 철학과, 1991.
- Aristoteles, “Analytica posteriora”, *The Basic Works of Aristotle*, Random House, New York, 1970.
- Heidegger M, “Vom Wesen des Grundes”, *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, 1976. 국역: 「근거의 본질에 관하여」, 『이정표 2』, 이선일 역, 한길사, 2014.
- _____, “Die Zeit des Weltbildes”, *Holzwege*, Vittorio Klostermann, 1977. 국역: 「세계상의 시대」, 신상희 역, 『숲길』, 나남, 2008.
- Hume D., *A Treatise of Human Nature*, Scientia Verlag, Aalen, 1964 국역: 『오성에 관하여』, 이준호 역, 서광사, 1996.
- Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner, 1956 국역: 『순수이성비판』, 백종현 역, 아카넷, 2006.
- Russell B., “On the Notion of Cause”, *Proceedings of Aristotelian Society* 13, 1912/1913.
- Schopenhauer A., “Der vierfache Wurzel des zureichenden Grunde”, in: *Sämtliche Werke*, Cotta-Insel Verlag, Bd 3, 1962.
- _____, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Reclam, 1990. 국역: 『의지와 표상으로서의 세계』, 홍성광 역, 을유문화사, 2018.
- Stegmüller, W., *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie*, Band I, Springer Verlag, 1969.
- Toulmin, S., *The Use of Argument*, Cambridge Uni. Press, 2003.
- Wright, G.H. von, *Explanation and Understanding*, Cornell Univ. Press, 1971.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe & Co. Basel, Bd. 4, 1976.

<Abstract>

On the Interpretation of the modern Law of causality

Won, Seung-yong

The key problems of modern epistemology largely revolve around the debates over the problem of the Law of causality. It is because the notion of causality was closely intertwined with the laws of newly arising natural sciences of the time. However, as the notion of causality is connected with the ground of being(ratio essendi) as well as that of cognition(ratio cognoscendi), it has long been the locus of diverging philosophical interpretations. In this respect, critically investigating the debates between Hume and Kant over the problem of causality, I try to review the nature of the debate in connection with Aristotelian and contemporary conceptions of causality. Concerning the re-interpretations of causality after those of Hume and Kant, I will cover the scientist notion of causality, which is confined within the scope of causal explanation, and Schopenhauer's view of causality, in which he critically interprets Kant's notion of causality in terms of the principle of ground(Der Satz vom Grund). Despite of differences of interpretations I will conclude that the universal Law of causality in the western

epistemology has functioned commonly as a ground of rational knowledge in general.

Key words : Law of causality, Principle of sufficient reason, ratio cognoscendi, ratio essendi

원승룡

전남대학교 인문대학 철학과 교수

(61186) 광주광역시 북구 용봉로 77 전남대학교 인문대학 철학과

전자우편: sywon@jnu.ac.kr

이 논문은 2019년 8월 29일 투고되어 2019년 10월 9일 심사 완료하였으며, 2019년 10월 16일에 게재 확정 통보하였음.