

더불어 살기의 조건들: 자기애, 친애, 공동체를 중심으로*

전종윤(전주대)

I. 들어가는 말

II. 자기애에서 친애로

III. 정의로운 제도의 필요성: 리퀴르의 공동체주의

IV. 유교적 삶과 공동체

V. 나가는 말

* 이 논문은 2018년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2018S1A6A3A01045347).

초 록

이 연구의 목적은 첫째, 폴 리콴르 철학을 중심으로 아리스토텔레스의 『니코마코스 윤리학』 8, 9권의 자기애와 친애 개념을 재해석하고, 이를 “네 이웃을 네 자신 같이 사랑하라”는 기독교의 가르침과 교차 탐색하고, 둘째, 아리스토텔레스가 말하는 ‘더불어 살기(suzèn)’가 리콴르 철학에서 어떻게 정의로운 제도들에 의한 공동체주의로 발전했는지 고찰하고, 셋째, 이 과정에서 유교적 공동체 연구를 위한 유교적 삶과 리콴르 윤리의 교차점을 탐색하는 데 있다. 그래서 이 연구는 동서양의 친애 개념과 공동체 윤리 개념들을 중심 주제로 다루었다. 이를 위해 제2장에서 자기애에서 친애로의 발전 단계를 ‘반성성’을 기초로 다루었고, 제3장에서 리콴르의 공동체주의로서의 정의로운 제도들의 문제를 탐구했고, 제4장에서 유교적 삶과 공동체 문제를 자기애, 친애, 그리고 효 개념을 매개로 살펴보았다.

키워드: 자기애, 친애, 공동체, 더불어 살기, 윤리

I. 들어가는 말

동서양을 막론하고 인간은 행복하게 잘 살기를 꿈꾼다. 현실적인 문제에서 조금이나마 초극하여 이상적인 삶을 희구한다면, 인간 각자는 행복한 삶을 목표로 ‘좋은 삶’에 대한 구상을 마다하지 않을 것이다. 잘 알려졌듯이 아리스토텔레스에 의하면 윤리적 목표의 첫 번째 구성 요소는 ‘좋은 삶’이다. 또한 『잃어버린 시간을 찾아서』의 작가 프루스트는 좋은 삶을 ‘진정한 삶(la vraie vie)’이라고 했다. 좋은 삶이건 진정한 삶이건, 우리 각자는 하나의 완성된 삶(une vie accomplie)을 지향한다. 금전만능의 시대에 ‘가장 가치 있는 것은 사는 것이 아니라 잘 사는 것’이라는 소크라테스의 변론을 굳이 회상하는 까닭은 인간은 반성적 동물이기 때문이다. 즉, 인간은 자기 삶을 평가하고 해석하는 존재이다.

아리스토텔레스의 『니코마코스 윤리학』 제8-9권(1155a-1172a)에서 우리는 친애(philía)에 관한 집중적 논의를 보게 된다. 무엇보다 친애 개념의 핵심은 “행복한 사람에게도 친구들은 필요하다(1169b 23)”라는 구절일 것이다. ‘인간은 사회적 동물’이라는 명제가 함의하듯이 사회 속의 인간은 더불어 살 누군가를 필요로 한다. 이 누군가가 나와 아무런 상관이 없는 사람이 아니라 나와 친밀할 뿐만 아니라 고통받거나 어려울 때 위로가 되어준다면 더 이상 바랄 게 없을 것이다.

친구의 필요성을 역설한 대표적 문학작품을 봐도 쉽게 공감하게 된다. 이를테면, 생텍쥐페리의 『어린 왕자』에 나오는 ‘여우 길들이기’라는 표현은 친구의 의미를 잘 보여준다. 작가는 여우의 입을 통해 이렇게 말한다. “만일 네가 나를 길들이면, 우리는 서로가 필요하게 되지. 내게는 네가 이 세상에 하나밖에 없는 아이가 될 것이고, 나도 너에게 유일한 존재가 될 거야.” “고립된 개인은 존재하지 않는다”, ‘인간은 상호관계로 맺어진 매듭이요, 거미

줄이며, 그물이다’라는 작가의 평소 생각은 만남의 부재를 상징하는 사막에서 어린 왕자와 여우와의 만남이 어떻게 진정한 만남인지 보여주고 있다.

그렇다면 동양의 유교 사상에서 친구의 의미는 어떠한가? 공자의 『논어』 자장(子張) 편에 다음과 같은 구절이 있다. “군자는 어진이를 존경하고 대중을 포용하며, 잘하는 이를 훌륭하게 보고 잘하지 못하는 이를 불쌍히 여기는 법이니, 내가 크게 어질면 남에 대해 어떤 것인들 용납하지 못하겠는가. 그러나 내가 어질지 못하면 남들이 먼저 나를 거절할 것이니, 어떻게 남을 거절할 수 있겠는가.”¹⁾ 이 가르침에서 타자에 대한 자세에 앞서 자기의 올곧은 완성이 중요함을 알 수 있다. 『대학』의 ‘수신제가치국평천하(修身齊家治國平天下)’로 대표되는 수양론의 요체는 경(敬)으로써 자신을 먼저 수양하고, 나아가 집안을 가지런하게 하고, 그 후에 나라를 다스리고, 천하를 화평하게 한다는 것인데, 이처럼 『논어』와 『대학』의 가르침은 일맥상통한다.

유교 수양론이 품성과 지혜, 그리고 도덕을 함양함으로써 자아를 완성하여 궁극적으로 성인(聖人)에 이르기를 희구한다면, 아리스토텔레스 윤리학의 궁극적 목표는 ‘좋은 삶’²⁾을 사는 것이다. 주지하듯이 유교의 도덕적 수양론의 전제는 수기치인(修己治人)인데, 즉 자기를 완성한 이후 치인(治人)이 가능함을 가르쳐주고 있다. 아리스토텔레스 윤리학의 궁극적 목적인 좋은 삶의 출발점은 자기애라 할 수 있다. 자신에게 고귀한 것을 선택한다는 자기 사랑은 가족과 친구로 더 나아가 공동체 구성원에게까지 확장되기 때문이다. 이런 의미에서 동서양의 윤리·도덕은 밀접하게 관련되어 있으며, 그 맥아가 자기애와 ‘반성성(la réflexivité)’이라 할 수 있다.

이 연구의 목적은 첫째, 폴 리콤프 철학을 중심으로 아리스토텔레스의

1) 『논어』 「子張」, “子夏之門人, 問交於子張. 子張曰: ‘子夏云何?’ 對曰: ‘子夏曰可者與之, 其不可者拒之.’ 子張曰: ‘異乎吾所聞. 君子尊賢而容衆, 嘉善而矜不能. 我之大賢與, 於人何所不容; 我之不賢與, 人將拒我, 如之何其拒人也?’”

2) 삶이 살만한 가치가 있는 것, 즉 목적에 부합하는 삶이라는 그의 목적론적 관념이 ‘행복(eudaimonia)’으로 귀결되는 까닭이 바로 여기에 있다.

『니코마코스 윤리학』 8, 9권의 자기애와 친애 개념을 재해석하고, 이를 “네 이웃을 네 자신 같이 사랑하라”는 기독교의 가르침과 교차 탐색하고, 둘째, 아리스토텔레스가 말하는 ‘더불어 살기(suzèn)’가 리쾨르 철학에서 어떻게 정의로운 제도들에 의한 공동체주의로 발전했는지 고찰하고, 셋째, 이 과정에서 유교적 공동체 연구를 위한 유교적 삶과 리쾨르 윤리의 교차점을 탐색하는 데 있다. 그래서 이 연구에서는 동서양의 친애 개념과 공동체 윤리 개념들을 중심 주제로 소환할 것이다. 이를 위해 제2장에서 자기애에서 친애로의 발전 단계를 ‘반성성’을 기초로 다룰 것이고, 제3장에서 리쾨르의 공동체주의로서의 정의로운 제도들의 문제를 탐구할 것이고, 제4장에서 유교적 삶과 공동체 문제를 자기애, 친애, 그리고 효 개념을 매개로 살펴볼 것이다.

II. 자기애(pilautia)에서 친애(philia)로

1. 자기애와 반성성

자기애는 긍정성과 부정성을 모두 내포한 개념이다. 우선 부정적 측면을 보자. 아리스토텔레스는 『니코마코스 윤리학』에서 ‘자기를 사랑하는 사람 (philautos, 이기적인 사람)’을 소개하면서, 그는 자기 자신을 제일 아끼는 사람이자 대중들에게 비난받는 존재라고 했다(1168a 29-31). 이런 열등한 사람은 모든 걸 자기 자신을 위해서 행하며, 자기와 상관이 없다면 아무것도 하지 않는 사람이다(1168a 31-33). 이렇듯 이기적 자기애가 부정적이라면 이타적 자기애는 긍정적이다. 아리스토텔레스는 자기애의 이타성을 ‘신실한 사람’ 혹은 ‘좋은 사람’의 행위로 설명한다. 즉, 그는 친구와 조국을 위해 많은 일들을 하고, 필요하다면 그들을 위해 목숨을 내놓기까지 한다(1169a 19-20). 아리스토텔레스는 이런 행위를 자기 자신을 위해 특별히 고귀한 것을 선택

하는 행위로 본다. 따라서 그의 친애 개념에서 가장 유명한 표현은 “친구는 또 다른 자기이다(allos autos, heteros autos)” (1166a 32, 1170b 6-7)가 될 것이고, 자기 자신에게 좋은 것을 선택하고 그렇게 보이는 것을 바라고 실천하는 것이 바로 자기 자신을 위한 행위가 된다(1166a 14-16).

리코르르는 이 훌륭한 표현을 자기를 타자로 향하게 하는 욕구, 즉 일종의 자기 결여나 결핍으로 해석한다.³⁾ 자기 자신의 가장 좋은 부분을 안정화하고 자기 존재를 바람직하게 만드는 것이 곧 자기 친구의 삶에 참여하는 것이고, 함께 나누는 삶(suzèn)이기 때문이다. 이처럼 리코르르는 타자성을 친애의 중심부에 놓음으로써 아리스토텔레스와 조금은 다른 견해를 보여준다. 물론 레비나스의 타자 윤리학에 영향받은 리코르르의 입장은 현대 철학에서 결코 낮은 시각이 아니다. 그럼에도 불구하고 “자기를 책임성에 소환하는 어떤 타자가 없는 자기는 없다”⁴⁾라고 역설하는 레비나스에게 동의하지만, 동시에 최소한의 자기 주도권(l'initiative)을 강조함으로써 그만의 독창성을 확보한다.

‘우리는 자기 자신의 친구가 되어야 한다’ (1169a 12)라는 아리스토텔레스의 자기에 개념이 이타성에 근거한다면, 자기에와 반성성의 관계는 어떻게 이해해야 하는가? 이를 리코르르의 시각에서 살펴보고자 한다. 먼저 장미성(2022)이 “자기애란 일종의 자기반성의 길로, 자신의 덕을 쌓는 것을 친구에게 확대 적용시키는 것이다(1168b 7)”⁵⁾라고 언급했듯이 자기반성이 없는 자기애는 이타적일 수 없다.

자기 자신이 고귀하고 훌륭한 것을 선택하여 실천하기 위해서, 매킨타이어(McIntyre)에 따르면, ‘내재적 좋음(bien immanent)’⁶⁾이 있어야 하는데, 이

3) Ricoeur, P., *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990, 219.

4) Ricoeur, P., *Soi-même comme un autre*, 219.

5) 장미성, 「아리스토텔레스의 우정론: 『니코마코스 윤리학』 8, 권을 중심으로」, 『인간·환경·미래』 제28호, 2022, 79(강조는 필자의 것).

6) 매킨타이어는 잘 행함의 문제에 대한 윤리적 가르침은 ‘탁월함의 척도들(standards of excellence)’에

는 “자기의 긍정 평가의 **반성적 순간**”이라는 첫 번째 근거점을 제공한다.⁷⁾ 즉, 자기 행동을 평가하는 반성의 순간이 곧 자기 자신을 평가하는 시간이다. 인간은 늘 자기 자신에게 평가의 시선을 던지지 않을 수 없는데, “바로 이런 관점에서 소크라테스는 **반성하지 않은 삶은 삶**이라는 이름의 가치를 가질 수 없다고 말할 수 있었다”⁸⁾라고 리코르르는 정리한다.

이런 맥락에서 삶을 평가하고 판단한다는 것은, 좋은 삶(혹은 생활)을 설계하고 다양한 생활들—예컨대 직업 생활, 가정 생활, 여가 생활, 사교 및 정치 생활 등—의 전체적 통일성과 일관성을 고려하는 행위이다. 즉, 이를 실천의 영역에서 보면 어떤 실천을, 그리고 어떻게 실천하느냐를 선택하는 것과 삶의 궁극적 이상들을 일치시키는 행위인데, 리코르르는 이를 이야기 이론으로 설명한다.

『시학』의 뫼토스 이론에 따르면, “불협화음을 내포한 화음”⁹⁾과 “이질적인 것의 종합”¹⁰⁾으로 특징되는 이야기의 특성은 줄거리와 시간적 통일성을 부여받는다. 한 마디로, 이질적인 사건들에 화음을 부여하고, 얽히고설킨 시간에 일련의 시간적 흐름을 제공함으로써 이야기는 독자의 기대와 예상에 부응하게 된다. 이처럼 좋은 삶을 추구하고 ‘생활 계획’¹¹⁾을 세워 삶의 과정에서 꾸준히 실천하는 일은 “한 삶의 이야기적 통일성”¹²⁾을 부여하게 되고, 찰스 테일러(Charles Taylor)의 표현처럼 ‘자기 해석적 동물(self-interpreting animal)’의 자기 해석적 행동이 된다.¹³⁾ 그러므로 윤리적 차원에서 반성성은

의해 보장되는데, 이 척도들은 이를테면 어떤 의사, 건축가, 화가, 체스 경기자 등을 훌륭하다고 규정할 때 사용된다. 그런데 이들에 의해 내면화되고 이상화된 좋음이 바로 ‘내재적 좋음’이라는 것이다.

7) Ricoeur, P., *Soi-même comme un autre*, 207(강조는 필자의 것).

8) Ricoeur, P., *Soi-même comme un autre*, 209(강조는 필자의 것).

9) 리코르, 『시간과 이야기 1』, 김한식·이경래 옮김, 문학과지성사, 1999, 104.

10) 리코르, 『시간과 이야기 1』, 8.

11) 리코르르는 ‘생활 계획’을 인간의 과업, 즉 ‘에르곤(ergon)’과 동일시한다.

12) Ricoeur, P., *Soi-même comme un autre*, 209.

13) Ricoeur, P., *Soi-même comme un autre*, 211.

자기 해석이자 자기의 긍정 평가이고 자기애를 이타적으로 만드는 원동력이다.

2. 자기애와 이웃 사랑의 계명

리콥르는 『남 같은 자기 자신』에서 자기 사랑의 아포리아를 거론한다. 즉, ‘자기 아닌 타자를 사랑하기 위해서 자기를 사랑해야 하는가?’라는 난제가 그것이다. 이 난제는 기독교의 이웃 사랑 계명과 연결되어 있다. 기독교에서 제시하는 “네 이웃을 네 자신 같이 사랑하라”(마20:39, 막12:31, 눅10:27)는 예수의 가르침은 기실 구약성서 레위기 19장 18절(“네 이웃 사랑하기를 네 자신과 같이 사랑하라”)에서 볼 수 있듯이 여호와 하나님께서 모세를 통해 그의 백성에게 내린 계명이다.

이 문제에 관한 리콥르의 답변을 「외국인(또는 이방인), 나 자신」¹⁴⁾이라는 발제문을 통해 살펴보자. 리콥르는 낯선 이를 받아들여 자기 집에서 잘 지낼 수 있는 문제에서 시작하여, 낯섬에 대한 내밀한 감정에 연관된 감정의 흔들리는 순간을 거쳐, 환대의 의무이자 환대의 권리를 재발견하는 단계를 하나의 여정처럼 다룬다. 이 여정을 위해 리콥르는 두 개의 성경 텍스트를 제시하는데, 이집트 노예였다가 구원된 때와 관련된 기억과 삶의 역사를 통해 우리가 행한 일이 드러나는 심판의 때에 관한 예언에 관한 것이다.¹⁵⁾

“(왜냐하면) 너희도 이집트 땅에 살 때는, 외국인 나그네 신세였다”¹⁶⁾라는 첫 번째 텍스트는 모든 유대인의 뇌리에 박힌 이야기이다. 리콥르에 의하면, 이 구절은 환대에 대한 권고와 이방인이었던 기억 사이에 이웃 사랑을 통

14) Ricoeur, P., “Étranger, moi-même”, *Semaines sociales de France : L’immigration, défis et richesses*, 1997, 1-11

15) Ricoeur, P., “Étranger, moi-même”, I.

16) 레위기 19장 34절(새번역).

합하고 개입시키는 내용을 담고 있다. 레위기 19장 34절 전체 구절을 보자. “너희와 함께 사는 그 외국인 나그네를 너희의 본토인처럼 여기고, 그를 너희의 몸과 같이 사랑하여라. 너희도 이집트 땅에 살 때에는, 외국인 나그네 신세였다. 내가 주 너희의 하나님이다.”

먼저 자기 집, 자기 땅이 아닌 이집트 땅의 추억은 환대를 정당화한다.¹⁷⁾ 자기 집, 자기 지역, 자기 국가에 안정적으로 거주하는 나 자신이 아니라 외국인이자 나그네 신세였던 나를 기억—리코르는 이를 ‘성서적 기억’이자 ‘상징적 기억’이라고 한다—함으로써 전세를 역전시킬 수 있다는 것이다. 환대의 의미가 낯선 이를 자기 집에 받아들여서 그를 주인처럼 지내게 하는 것이라면, 인간은 행동하고 고통받는 존재임을 자각하고, 이를 실천에 옮겨야 한다는 것이다. 때로는 능동의 위치에 서기도 하지만 때로는 수동의 위치에 설 수 있는 것이 인간이라면, 능동-수동의 자세 역전을 기꺼이 받아들임으로써 환대는 정당화될 수 있다.

또한 이 상징적 기억은 우리 자신의 낯섬을 발견하게 해주며,¹⁸⁾ 이 낯섬에 대한 인식은 이웃을 자신처럼 여기게 하고, 결국 그를 자기 자신처럼 사랑할 수 있는 용기와 힘을 제공해 준다. 그러므로 외국인 나그네의 성서적·상징적 기억은 환대와 이웃 사랑 계명을 연결해 준다.

이와 더불어 리코르는 레위기 속 문제의 구절에 나오는 “같이”라는 접속사에 주목한다. 만일 “네 이웃을 네 자신 같이 사랑하라”라는 구절에서의 ‘같이’를 차이의 이데올로기(l'idéologie de la différence)로 한정한다면, 차이가 무관심으로 변질되는 극단을 경험하게 될 것이고, ‘같이’의 본질적 가치는 상실될 것이라고 경고한다.¹⁹⁾ “오직 타자의 타자만이 있을 뿐이다. 그것은 마치 오디세우스가 이타케(Ithaque, Ithaca)로 돌아오지 못한 것처럼 귀환

17) Ricoeur, P., “Étranger, moi-même”, 1.

18) Ricoeur, P., “Étranger, moi-même”, 4.

19) Ricoeur, P., “Étranger, moi-même”, 4.

없는 추방이다. 마치 아브라함이 떠났지만 아무 데도 가지 않는 것처럼.”²⁰⁾

마태복음 25장에서 묘사된 “최후의 심판” 장면을 성서 전문가들은 흔히 ‘작은 종말론(*la petite eschatologie*)’이라고 부른다. 리코르는 여기서 다음의 이중 심판에 주목한다. 즉, “내가 나그네로 있었을 때, 네가 나를 영접하였다”와 “내가 나그네로 있었을 때, 네가 나를 영접하지 않았다”가 그것이다.²¹⁾ 리코르가 행한 성찰의 요점은 낯선 사람이었던 가상의 또는 실제의 기억을 통해 환대를 재창조하는 것이다. 우리가 항상 외국인이었던 것을 기억해야 한다면, 그것은 한 가지 목적을 위한 것이고 환대의 길을 찾는 것이다. 즉, “네 이웃을 네 자신 같이 사랑하라”는 계명을 수용함으로써 환대의 길로 나아가는 것이다.

만일 마태복음의 작은 종말론을 단순히 최후의 심판 때 나쁜 편에서 있지 말라는 도덕적 교훈 정도로 축소한다면, 환대의 의무에 대해 어떤 말도 덧붙일 수 없게 된다. 이런 의미에서 리코르는 다음의 문제를 제기한다. “이 텍스트의 풍요로움은 우리가 숨겨온 비밀들과 우리가 행한 모든 일의 가치는 심판 과정에서 적나라하게 드러난다는 사실에 있다. 우리 행동의 진실은 밝혀질 것이다. 이 심판은 한쪽은 선으로 다른 쪽은 악으로 구분될 두 그룹 사이의 문제일 뿐만 아니라 우리 각자에 대한 문제로 귀결될 수 있다. 그렇다면 다음과 같은 질문이 발생한다. 나의 어떤 측면이 하나님의 불로 정화될 것이며, 어떤 측면이 소멸하고 파괴될 것인가?”²²⁾ 이 질문으로 인해 우리 각자는 삶을 되돌아보고 반성하지 않을 수 없을 것이고, 앞으로 어떻게 잘 살아야 할 것인가를 숙고하지 않을 수 없을 것이다.

마지막으로 리코르는 두 그룹 모두가 던진 공통 질문으로 성서 해석을 마친다. “(모두 놀라워하며) 주님, 우리가 언제 주님께서 굶주리신 것이나, 목

20) Ricoeur, P., “Étranger, moi-même”, 4.

21) Ricoeur, P., “Étranger, moi-même”, 1.

22) Ricoeur, P., “Étranger, moi-même”, 8.

마르신 것이나, 나그네 되신 것이나, 헐벗으신 것이나, 병드신 것이나, 감옥에 갇히신 것을 보았습니까?”²³⁾ 물론 본문에는 “내가 진정으로 너희에게 말한다. 여기 이 사람들 가운데서 지극히 보잘 것 없는 사람 하나에게 하지 않은 것이 곧 내게 하지 않은 것이다”²⁴⁾라는 놀라운 대답이 있다. 그러나, 리코르에 따르면, 이 대답이 진정 놀랍기 위해서는 앞선 질문—나의 어떤 측면이 하나님의 불로 정화될 것이며, 어떤 측면이 소멸하고 파괴될 것인가?—을 먼저 제기해야만 한다.²⁵⁾

그러나 종말의 장면, 특히 주님이 자신을 드러내거나 숨기는 문제에서 “지극히 보잘 것 없는 이들은 누구인가?”라는 질문은 여전히 열린 채 남아 있다. 왜냐하면 주님에게 개인적·사회적·정치적·인간적으로 반응하는 주체는 결국 우리 자신이기 때문이다.²⁶⁾ 다시 말해, 주님을 향한 실천의 주체는 우리 자신이기 때문이다.

리코르는 발제 이후 진행된 토론 시간에 “‘네 이웃을 네 자신 같이 사랑하라’는 구절처럼 타자를 사랑하기 위해서는 자기 자신을 먼저 사랑해야 하지 않을까요? (...) [말씀하신] 기억의 의무는 고통스러울 수 있고, 이 기억이 남을 자기 자신처럼 사랑하기 위해서 자신을 더 잘 받아들일 수 있게 해줄 것입니다. [그렇다면] 프랑스인들은 자기 자신을 사랑하나요?”라는 질문을 받고 다음과 같이 답변한다. “사랑과 증오는 매우 가깝습니다. 그리고 자기혐오는 자기의 과대평가와 무관하지 않습니다. 나는 베르나노스(Bernanos)의 매우 아름다운 글을 떠올립니다. 제가 인용할 내용은 『시골 신부 일지』의 마지막 문장일 겁니다. “자신을 미워하는 것은 생각보다 쉽다. 그러나 은혜 가운데 은혜는 예수 그리스도의 고난받는 지체처럼 자신을 사

23) 마태복음 25장 37-39절.

24) 마태복음 25장 40절.

25) Ricoeur, P., “Étranger, moi-même”, 9.

26) Ricoeur, P., “Étranger, moi-même”, 9.

량하는 것이다.” 자신을 사랑하는 길은 아마도 남을 사랑하는 길만큼 어려울 것입니다. 자신을 남 같이 사랑해야 하기 때문입니다.”²⁷⁾

리콥르의 마지막 답변은 시사하는 바가 크다. 자기를 과대평가하는 이기적 자기애도 문제이지만, 자기를 온전히 사랑하지 못하고 자신을 미워하는 자기혐오는 우울증과 무관하지 않기 때문에 다른 문제를 초래한다. 따라서 내 이웃을 사랑함은 나를 살리는 길이다.

3. 자기 이해와 자기 확신

리콥르 철학에서 자기애는 ‘자기 확신(l’attestation de soi)’²⁸⁾과 밀접하게 관련되어 있다. 그는 『남 같은 자기 자신』에서 자기 확신에 대한 탐구에 해석학적 방법론을 적용하여 ‘자기 해석학(l’herméneutique du soi)’을 개진한다. 이 책에서 그는 자기 해석학을 언어, 행동, 이야기, 윤리라는 네 가지 유형의 매개를 통해 설명한다. 즉, 누가?(누가 말하는가? 누가 행동하는가? 누가 자기 이야기를 하는가? 누가 책임이 있는가?)라는 질문이 지닌 다의성을 토대로 자기 해석학을 설명한다. 본 연구에서는 한정된 지면을 고려하여 이야기와 윤리적 문제에 집중하고자 한다.

먼저 자기 문제는 타자의 문제와 마찬가지로 리콥르 윤리 철학의 원동력이다. ‘나’ 또는 ‘자아’라는 용어를 대체하는 ‘자기’라는 표현은 상징적으로 중요한 의미를 담는다. 즉, 그는 데카르트의 코기토(Cogito)에 기초한 성찰의 “직접성, 투명성, 당위성”²⁹⁾이나 “맹목적 직관(l’intuition aveugle)”³⁰⁾과 병립할 수 없는, 긴 에움길을 통해 얻은 해석학적 자기 이해를 선호한다.

27) Ricoeur, P., “Étranger, moi-même”, 11.

28) Ricoeur, P., *Soi-même comme un autre*, 35.

29) Ricoeur, P., *Réflexion faite, autobiographie intellectuelle*, Esprit, 1995, 30.

30) Ricoeur, P., *Réflexion faite, autobiographie intellectuelle*, Esprit, 21.

이와 더불어 자기는 후설이 옹호한 모든 자이론적 기반의 포기를 함의한다. 이런 의미에서 자기는 단수가 아닌 복수를 의미한다. 왜냐하면 자기(soi 또는 se)는 모든 사람(또는 우리)을 포함하여 나, 너, 그 등 모든 문법적 인물의 재귀 용법으로 사용되기 때문이다. 한 마디로, 자기의 자기성(l'ipséité)은 다른 사람과의 상호성(la réciprocité)을 전제로 한다. 그러므로 “리쾨르가 말하는 자기는 홀로 존재의 고독을 느끼는 ‘나’도 아니고, 이 세상과 동떨어진 존재 저편에서 그 근원을 찾을 수 있는 ‘너’도 아니다. 오직 이 세상 속에서 너와 더불어 어우러지는 나의 모습이다”.³¹⁾ 결론적으로 리쾨르의 자기는 데카르트와 코기토처럼 스스로 자기 정립하는 추상적이고 공허한 “거짓 코기토(faux Cogito)”³²⁾가 아니고, 니체가 주창한 코기토에 대한 의심과 공격에 맞서 확신(l'attestation)의 대상이 된다.

그렇다면 자기는 어떻게 자기를 이해하고 궁극적으로 자기 확신에 도달할 수 있는가? 리쾨르는 이 부분에서 이야기의 역할을 강조한다. ‘자기’는 이야기의 매개를 통해 이해되거나 식별되기 때문이다. 다시 말해, 이야기를 통해 우리 각자는 자신의 고유한 정체성의 문턱에 도달하고, 이야기의 서사적 기능 덕분에 자기 정체성은 발전되고, 구성되고, 재구성된다. 한 마디로, 리쾨르에 의하면 자기 이해는 텍스트 앞(devant le texte)에서 이루어진다.³³⁾ 제한된 이해력을 가진 독자가 텍스트에 자신을 억지로 적용하려 노력하지 않고, 능동적 수용자이자 독자로서 텍스트의 세계에 자기 자신을 맡기고, 텍스트의 도움을 받아 ‘더 원대한 자기(un soi plus vaste)’로 탈바꿈하게 된다. 이 점에서 자기는 ‘텍스트의 것(la chose du texte)’에 의해 구성된다.³⁴⁾ 이때

31) 전종윤, 「독서 공동체, 자기 정체성 확립을 위한 인성교육 실천의 장(場)」, 『대동철학』 제72집, 2015, 8.

32) Ricoeur, P., *Le Conflit des interprétations*, Seuil, 1969, 21

33) Ricoeur, P., *Du texte à l'action*, Seuil, 1986, pp. 116-117. “그때부터 이해한다는 것은 텍스트 앞에서 자신을 이해하는 것이다(Dès lors, comprendre, c'est se comprendre devant le texte).”

34) Ricoeur, P., *Du texte à l'action*, 117.

텍스트의 것이란 가다머식 표현이고, 리코르는 ‘텍스트의 세계’라고 부른다. 이로써 독자로서의 자기는 텍스트의 세계와의 만남을 통해 자기 이해에 도달할 수 있게 된다. 자기는 텍스트가 제공하는 다양하고 풍요로운 세계를 만나게 되고, 텍스트의 선물(le don du texte)³⁵⁾ 덕분에 삶의 해석자 위치에 서게 되고, 새로운 자기 이해 가운데 새로운 세계를 꿈꾸게 된다. 즉, 독서의 산물은 자기 정체성 확립에 도움을 준다. 달리 말해, 텍스트의 세계가 제공하는 허구적 인물의 정체성을 자기의 고유한 정체성으로 만드는 것이 독서 행위이자 텍스트의 세계와 독자의 세계와의 만남이다.

이처럼 자기 이해와 자기 정체성을 연결하여 고찰하면 이야기의 능력과 역할이 지닌 상징적 지위를 알 수 있게 된다. 이는 리코르가 자기 정체성을 “이야기 정체성(l'identité narrative)”이라고 달리 부르는 이유이기도 하다. 정리하면, 이야기 정체성은 이야기의 매개를 통한 인류의 경험, 전통, 문화유산에 의해서 뿐만 아니라, 다양한 이야기가 제공하는 삶의 기획과 제안들에 의해서도 확립된다.

또한 이야기 정체성은 실천의 문제에 접목될 때 윤리적 정체성으로 탈바꿈한다. 리코르가 ‘자기 유지(le maintien de soi)’라고 칭한 약속의 윤리적 정당화는 시간의 지속 차원에서 자기 행위들로 연결하게 해주고, 삶의 일관성이나 응집력에 이바지한다. 삶의 응집력이란 자기 삶 전반에 걸쳐 자신에게 특정한 확신이나 믿음이 유지된다는 사실을 의미한다. 이는 삶을 윤리적으로 평가하는 기준이며, 불일치해 보이는 삶의 다양한 요소들을 한데 모아가는 한 일관되게 만드는 기준이기도 하다. 그래서 한 개인의 이야기 정체성을 윤리적으로 평가한다는 것은, 리코르의 표현을 빌리자면, 주체를 ‘단일한 총체성’³⁶⁾으로 해석하는 것이고, 해석학적 차원으로 표현하면 자기를 “해석

35) Ricoeur, P., *Du texte à l' action*, 31.

36) Ricoeur, P., *Soi-même comme un autre*, 189.

된 존재(être-incrprété)³⁷⁾로 평가하는 것이다.

4. 친애의 세 가지 특성: 상호관계, 공유, 더불어-살기

아리스토텔레스의 윤리학으로부터 빌린 리콥르의 친애(l'amitié)라는 용어는 상호관계(la mutualité), 공유(le partage), 더불어-살기(vivre-ensemble)라는 세 가지 특성으로 규정된다. 즉, 자기와 또 다른 자기 사이의 친애는 이 특성들로 정의된다.

첫째, 친애는 두 주체가 친밀한 대인 관계로 연결되어 있다는 점에서 연민(la compassion)에 가깝다. 그러나 좀 더 자세히 살펴보면 친애는 연민과 다른 특성을 보인다. 일반적으로 연민은 초기의 비대칭 관계를 전제하는 반면, 친애는 대칭 관계 또는 평등 관계를 전제한다. 물론 연민이 비록 초기의 비대칭성을 극복하여 상호 인정을 통해 상호 관계로 회복되고, 재설정된다는 사실은 더 말할 나위가 없지만, 친애와 같이 평등 관계에서 출발하지 못한다는 점은 분명하다. 이런 의미에서 평등은 친애의 첫 번째 윤리적 특성이다.

그리고 친애의 근간은 “각자가 상대방을 있는 그대로 사랑하는 것”³⁸⁾인데, 그것은 상호주관적 관계를 상호 평등의 가치 아래에 두는 것이다. 레비나스의 철학과 달리, 리콥르의 자기는 타자에 의해 완전히 침식되지 않는다. 반대로, 타아(他我, alter ego)로서의 타자는 후설의 철학처럼 자아(ego) 앞에서 소멸하지 않는다. “후설에게 있어, 자아는 타인을 인정하기 위한 주도권을 쥔 자이다. 이런 의미에서 타인은 자아에게 사로잡힌다. 타인은 자아의 분신으로 제시되기 때문이다. 그러나 자아로부터 타자를 파생시킨다는 이 이론은 지나치게 이기적이라는 평가받는다. 왜냐하면 타자의 타자성에 관해 사

37) Ricoeur, P., *Le Conflit des interprétations*, 15. “그가 자기 삶을 해석하면서 알게 되는 것은, 자기가 스스로 자리 잡고 주무르기 이전에 이미 존재 안에 자리잡혀 있다는 점이다. 그러므로 해석학이 발견하는 것은 줄곧 해석된 존재의 실존 방식이다.”

38) Ricoeur, P., *Soi-même comme un autre*, 215.

유하는 데 실패하는 구조이기 때문이다.”³⁹⁾ 이처럼 리코르는 후설 철학에서 볼 수 있는 ‘동일자의 기원’이나 레비나스 철학에서 발견되는 ‘타자로부터의 발생이나 명령’을 모두 거부하고, 친애의 상호관계성을 부각한다.⁴⁰⁾ 이런 의미에서 자기와 다른 자기는 진정으로 동등할 수 있다.

둘째, 친애는 공유의 윤리와 함께 움직인다. 즉, 친애는 친구들과 함께 공유하는 삶을 지향한다. 이를테면 우리는 삶의 희로애락을 친구들과 공유하기를 원하는데, 이는 친구의 ‘역할의 가역성’을 보여주는 훌륭한 사례이다. 친구는 “우리의 애정과 존중에 있어서 대체 할 수 없는 존재”이기 때문이다. 이런 맥락에서 아리스토텔레스는 『니코마코스 윤리학』에서 ‘행복한 사람은 친구가 필요하다’⁴¹⁾고 역설한 것이다. 앞서 언급했듯이, 친애 개념에 따르면 친구는 또 다른 자기가 된다. 친구가 또 다른 자기인 한, 친구는 우리가 스스로 얻을 수 없는 것을, 얻게 해주는 힘을 소유하고 있다.

마지막으로 친애는 더불어-살기의 결정적 모태로 제시된다. 자기와 자기의 타자를 위한 더불어-살기는 공평한 나눔의 이념으로 이해된다. 더불어 살고자 하는 기대는 배려(*la sollicitude*)에서 비롯되기 때문에, 친애의 다른 이름이다. 이런 의미에서 평등, 공유, 더불어-살기의 윤리는 배려로 표현된다. 자기 행동을 평가할 수 있는 능력으로 이해되는 자기 긍정과 함께, 배려는 자기가 자신을 “다른 사람들 가운데 한 사람 같이”⁴²⁾ 간주하게 한다. 이로써 ‘타자와 함께 그리고 타자를 위한’ 리코르의 윤리적 목표의 두 번째 구성 요소는 정당화된다.

그런데 만일 친애의 개념을 축소해서 이해한다면, 즉 친한 사람들 간의 윤리적 관계 정도로 축소해서 본다면, 가족 공동체나 소규모 집단의 윤리적

39) 전종윤, 「‘타인-나’의 관계와 교육적 관계 연구」, 『리터러시연구』 제14권 1호(통권 51호), 2023, 373.

40) Ricoeur, P., *Soi-même comme un autre*, 215.

41) 리코르는 『남 같은 자기 자신』에서 아리스토텔레스의 이 구절을 즐겨 인용한다. Cf. SA, 213.

42) Ricoeur, P., *Soi-même comme un autre*, 225.

덕목으로 제한될 것이다. 이 문제의 심각성을 일찍이 파악한 리코르는 나와 너의 상호주관적 차원을 넘어선 공동체적 문제에 초점을 맞춘다. 그가 정의로운 제도들을 문제 삼는 것도 바로 이 문제 때문이다. 그에 의하면 정의로운 제도들 없이는 우리와 아무런 관련이 없는 제삼자의 문제를 해결할 수 없다. 다시 말해 익명의 존재, 얼굴 없는 존재, 나와 너의 범주에 속하지 못하는 존재, 즉 제삼자는 정의로운 제도들을 요청한다. 이런 철학적 경향성은 레비나스 철학에서도 발견된다. 그의 철학에서 제삼자는 타인의 얼굴로 나타난다. 즉, “타인의 얼굴(le visage)은 상처받을 수 있음, 나약함, 헐벗음, 결핍과 굶주림으로 주체 앞에 현현(l'épiphanie)”⁴³⁾한다. 상처받을 수 있는 타인의 얼굴은 내게 어떤 저항도 없는 저항으로, 곧 윤리적 저항으로 다가온다. 물론 제삼자는 내가 직접적으로 책임져야 하는 타자는 아니지만, 타자의 다른 타자로서 나는 그에게 봉사할 의무가 있다. 이처럼 레비나스가 제삼자의 문제를 윤리적 책임의 문제로 연결한 것과 유사하게 리코르는 제삼자의 문제를 정의와 제도의 문제로 확장하여 친애 개념의 한계를 넘어선다.

Ⅲ. 정의로운 제도들(les institutions justes)의 필요성: 리코르의 공동체주의

리코르 정치철학의 실마리는 1957년에 발표한 소논문 「정치적 역설」⁴⁴⁾에서 잡을 수 있다. 이 논문에서 그는 정치권력의 양면성을 지적하고, 이는 곧 정치적 역설로 이어진다고 분석한다. 예컨대 헤겔 철학에서 볼 수 있는 ‘정치권력에 대한 합리성’과 마르크스 철학에서 볼 수 있는 ‘정치권력에서의 악’ 사이에는 해결하기 어려운 긴장 관계가 구성되어 있고, 이는 정치적 미궁이

43) 전종윤, 「제3자의 문제와 토막민-리코르와 레비나스 철학을 중심으로-」, 『기독교 철학』 제35호, 2022, 3.

44) Ricoeur, P. *Histoire et vérité*, Seuil, 1955, 260-285

자 정치적 역설로 이어질 수밖에 없다는 것이다.⁴⁵⁾ 리콥르는 이런 정치적 특수성의 문제를 “더불어 잘 살기를 지향하는 수평축(l'axe horizontal)과 모든 정치권력에서 불가피하게 수반되는 지배피지배 구조를 나타내는 수직축 또는 위계축(l'axe vertical ou l'axe hiérarchique)”⁴⁶⁾ 사이의 갈등으로 분석한다.⁴⁷⁾ 리콥르 정치철학의 여정을 살펴보면 이 두 축에 제3의 축을 추가하는 형식으로 정치적 역설에 대한 해법을 찾아가는 노정이다.

대표적으로 1990년의 『남 같은 자기 자신』에서 그는 이상적이지만 실천적인 정치체계로서 제3의 축을 제시하는데, ‘할 수 있는 인간(l'homme capable)’이라는 매개를 중심으로 인간의 가능태에 기댄 ‘작은 윤리’⁴⁸⁾와 ‘민주주의 윤리’가 그것이다. 이처럼 정치적 실천으로서 그의 이념은 정치와 윤리의 결합을 통해 실재화된다.⁴⁹⁾ 특히 그의 작은 윤리⁵⁰⁾의 세 번째 마음씀인 ‘정의로운 제도들’의 문제에서 정치와 윤리 문제를 종합해서 논하면서 정치적 역설의 해법을 도모한다.

한편으로 아리스토텔레스, 루소, 헤겔이 정치성의 자율을 주장하면서 정치의 이상—좋은, 행복, 평등, 화해 등—을 추구하지만, 정치권력은 언제나 지독한 독재 가능성에 노출되어 있으며, 다른 한편으로 플라톤, 마키아벨리, 마르크스가 정치적 악을 주장하면서 정치 자체를 부정하지만, 이는 정치를 악용하는 인간의 문제이지 정치 그 자체의 문제가 될 수 없다. 이와 같은 정치

45) 폴 리콥르, 『폴 리콥르, 비판과 확산』, 변광배·전종윤 옮김, 그린비, 2013, 188쪽. “저[리콥르]는 항상 정치권력의 양면적 성격—저는 이것을 정치적 역설이라고 불렀습니다—으로 인해 큰 충격을 받았습니다.”

46) 전종윤, 「리콥르의 정치적 역설」, 『현대유럽철학연구』 제46집, 2017, 127.

47) 폴 리콥르, 『폴 리콥르, 비판과 확산』, 191-192쪽 참조.

48) “정의로운 제도를 가운데 타인과 함께 그리고 타인을 위하여 좋은 삶을 추구하는 것을 윤리적 목표라고 부르자(Appelons ‘visée éthique’ la visée de la ‘vie bonne’ avec et pour autrui dans des institutions justes).”, Ricoeur, P., *Soi-même comme un autre*, 202.

49) 이양수, 「리콥르와 비판적 프로네시스」, YDI- 37N, 2015, 192-193 ½ 8p.

50) 리콥르의 작은 윤리는 세 가지 마음씀으로 대표된다. 첫 번째는 자기에 대한 마음씀(le souci de soi)이고, 두 번째는 타인에 대한 마음씀(le souci des autres)이고, 마지막은 정의로운 제도들에 대한 마음씀(le souci des institutions justes)이 그것이다.

적 낙관론과 비관론 대신 리코르르는 정의로운 제도들을 통해 ‘정치적 자유주의’⁵¹⁾의 발전 가능성을 제시한다. 정치성(le politique)의 문제가 자유라면, “국가는 합리성을 통해 자유를 확립하거나, 자유는 저항을 통해 권력의 열정을 제한한다”.⁵²⁾ 이런 맥락에서 리코르르는 국민에게 국가 통제 기능을 맡기는 것이 정치적 자유주의의 모태라고 주장한다.

국가가 개인보다 더 합리적이고 개인보다 더 열정적이라면, 민주주의의 가장 큰 문제는 국민이 국가를 통제하는 것이다. 이러한 국가 통제 문제는 경제·사회사에 대한 국가의 합리성과 계급모순에 대한 국가의 사악함만큼이나 환원 불가능한 문제이다. 국가 통제의 문제는 권력 행사를 가능하게 하고 권력 남용을 불가능하게 만들기 위해 사회적으로 의도된 제도적 기술을 고안하는 것으로 구성된다. 통제라는 개념은 인간의 정치적 실존에 대한 역설에서 직접적으로 나온다. 그것은 이 역설의 실천적 해결이며, 사실 국가가 존재하는가, 너무 크지 않은가의 문제이다. 그리고 그것은 국가가 주도하고, 조직하고, 결정하여 정치적 동물 자체가 되도록 하는 것이다.⁵³⁾

이 인용문에서 거론된 ‘제도’는 1990년 출간된 『남 같은 자기 자신』에서 ‘정의로운 제도들’로 발전한다. 이처럼 오랜 세월(약 33년)을 거쳐 리코르르는 그만의 정치 철학적 해법을 제시한다. 정의로운 제도들을 한마디로 정의하기는 어렵지만, 적어도 그 핵심은 아리스토텔레스의 윤리와 칸트의 도덕을 종합적으로 검토한 이후 ‘도덕보다 윤리를 우선시해야 하고, 의무론보다 목적론이 우선해야 한다’라는 명제에 함축되어 있다. 정의로운 제도들의 문제

51) Ricoeur, P. *Histoire et vérité*, 284.

52) Ricoeur, P. *Histoire et vérité*, 285.

53) Ricoeur, P. *Histoire et vérité*, 276(강조는 필자의 것).

는 필자의 선행 연구⁵⁴⁾에서 자세히 탐구하였기에 이곳에서는 그 의미를 약술하는 것으로 그친다.

존 롤스(Jhon Rawls)의 『정의론(A Theory of Justice)』(1971)은 발표되자마자 큰 반향을 일으켰다. 이를테면 대표적 공동체주의자들—매킨타이어(MacIntyre), 샌델(Sandel), 벨(Bell), 타일러(Taylor), 왈저(Wazer)—은 롤스의 지지자와 비판자로 나뉘면서 개인의 삶과 공동체 문제, 그리고 공동성에 관한 정치 철학적 논쟁을 이어갔다. 특히 샌델은 『자유주의와 정의의 한계』(1982)에서 롤스의 『정의론』을 비판한 것으로 유명하다. 물론 리콤프도 이 논쟁에 참여하여 그의 작은 윤리를 개진하면서 롤스의 정의 문제를 언급한다.

‘무지의 베일’로 대표되는 롤스의 계약주의적 특징을 지적하며, 롤스의 이론도 결국 사회계약론이자 허구라고 단언한다. 즉, 롤스의 『정의론』은 기존의 사회계약론에 새로운 요소를 덧붙인 것에 불과한데, 계약 당사들 사이의 ‘원초적 입장’을 추가해서 계약 상황을 가정한 것이다. 원초적 입장을 가정한다는 것은 계약 당사자가 자신에 관한 어떤 특정 사실을 모른 상태에서 계약에 참여한다는 것을 의미한다. 이를테면 사회에서의 자기 위치(계급적 위치)나 지위, 그리고 자신에게 주어진 자원이나 능력 또는 지능과 힘 등의 천부적으로 주어지는 운이 어떤지 모르는 상태를 가정한다. 오직 이런 원초적 입장에서만 롤스가 주장하는 정의의 법칙이 성립될 수 있다.

리콤프는 롤스 이론의 장점으로 공정한 계약과 공정한 분배를 거론한다. 그러면서 정의로운 제도들을 위한 가장 이상적인 모델이라고 평가한다. 반면 롤스의 이론이 가설과 허구에 기반하고 있음을 지적하면서 그 실현 가능성에 의문을 제기한다. 인류는 오래전부터 유토피아를 꿈꿔왔지만 말 그대

54) 전중운, 「이웃에서 얼굴 없는 제3자에게로: 폴 리콤프 철학을 중심으로」, 『해석학연구』 제36집, 2015, 55-86.

로 비현실적 공상에 그쳐왔다. 리코르의 진단에 따르면, 이는 역사적 근거가 부재한 상태에서 유토피아적 기대에 매몰되었기 때문이다. 그래서 그는 유토피아적 기대의 유혹을 경계하고 이에 맞서야 한다고 가르친다.⁵⁵⁾ 실현 불가능한 유토피아적 기대는 인간에게 좌절만 안겨줄 뿐이고, 인류의 경험과 전통에서 비롯되지 않는 유토피아는 단지 ‘다른 곳’을 지시하기 때문에 실현이 가능한 길을 찾을 수 없다.⁵⁶⁾

이런 맥락에서 역사적 상황과 전통적 사실에 근거한 정의로운 제도들을 확립하는 것이 리코르 윤리학이자 정치철학의 중요한 주춧돌이다. 리코르의 표현을 빌리자면 정의로운 제도들 가운데 타인과 더불어 타인을 위해 좋은 삶을 추구하는 세계는 ‘살만한 세계’가 될 것이고, 자기 긍정으로서의 자기애와 친애 그리고 공동체주의가 실현되는 세계가 될 것이다.

IV. 유교적 삶과 공동체

퇴계 이황의 수양론은 지(知)와 행(行)의 학문을 병진시키는 삶(知行並進)과 거경(居敬)하는 삶을 기반으로 하는 실천적 삶으로 대표된다. 이처럼 퇴계의 수양론이 실천(praxis)의 영역과 밀접하게 연결되어 있다는 점에서, 나민구(2014)는 퇴계의 경(敬) 사상을 아리스토텔레스의 ‘에토스(신뢰감)’적 요소와 결부시킨다.⁵⁷⁾

衣冠을 바르게 하며, 그 보는 눈매를 존엄하게 하라. 마음을 침잠하게 하여 上帝를 대하듯居하여라. 발은 반드시 무겁게 놓을 것이며, 손

55) Ricoeur, P., *Temps et récit III. Le temps raconté*, Seuil, 1985, 312.

56) 전종윤, 「리코르 철학에서 전통과 혁신의 변증법과 그 적용 가능성」, 『현대유럽철학연구』64N, 2022, 96.

57) 나민구, 「힐링의 수사학」, 『수사학』 제21집, 2014, 91.

은 반드시 공손하게 쓸 것이다. 땅을 밟을 때는 반드시 가려 밟되, 개미집도 피하여 돌아가라. 문을 나설 때는 큰 손님을 뵈옵는 것과 같이 하며 일을 할 때는 제사 지내는 것같이 하되, 조심조심하여 혹시라도 안이하게 처리하지 말아라. 입을 다물기를 병(甁)과 같이 하고 뜻을 방비하기는 城과 같이 하라. 성실히 하여 혹시라도 가벼이 하지 말라. 서쪽으로 간다하고 동쪽으로 가지 말며, 북쪽으로 간다하고 남쪽으로 가지 말라. 일을 당하면 오직 거기에만 마음을 두고 다른 데로 쫓지 않게 하라. 둘로 마음을 두 갈래로 내지 말고, 셋으로 마음을 셋으로 내지 말아라. 마음을 오로지 하나로 하여 만 가지 변화를 살펴볼 것이다.⁵⁸⁾

위의 인용문에서 볼 수 있듯이 퇴계 수양론은 거경(居敬)의 삶이다. 즉, 선승과 같이 고요하고 궁리하는 삶이다. 이런 의미에서 그의 수양론에 입각한 ‘생활 설계’는 아리스토텔레스 윤리학의 지향점, 곧 좋은 삶의 추구하고 일맥상통한다. 특히 퇴계 수양론에서 욕망을 다스리는 것을 중요시하는데, “마음을 순하고 정일(精一)하게 하고 선을 굳게 지키는 것 이하는, 욕망을 막아 천리를 보존하는 공부 아닌 것이 없다. ‘군자는 홀로 있을 때에 삼간다는 것 이하는, 욕망을 억제하는 공부가 반드시 不動心의 경지에까지 이르러야 함이니, 그렇게 되면 부귀에 타락하지 않을 수 있고, 빈천에 흔들리지 않을 수 있으며, 위협이나 무력에도 굽히지 않을 수 있어서 그 도가 밝아지고 덕이 확립됨을 볼 수 있게 된다”⁵⁹⁾라고 하였다. 이런 거경하고 궁리하는 삶의 자세는 아리스토텔레스의 『니코마코스 윤리학』에서 보듯이 ‘자기 자신에게 좋은 것을 선택하고 그렇게 보이는 것을 바라고 실천하는’(1166a 15-16) 삶과

58) 『국역퇴계집 1』 155쪽(나민구, 「힐링의 수사학」, 91-92쪽에서 재인용).

59) 『聖學十圖』 「心學圖說」

별반 다르지 않다. 이 점에서 퇴계의 거경하는 삶을, 아리스토텔레스식으로 본다면, 자기 자신을 위한 삶이요, 자기애의 삶이다.

전통적 유교문화에 급변을 초래한 돈 중심주의 정신, 배금주의 사상은 유교적 수양론까지 변질시키고 있다. 이로써 자기애는 이타성을 잃고 이기주의적 형태로 표출되곤 한다. 앞서 살핀 것처럼 이기적 자기애는 다른 사람과 더불어 친애의 관계를 세우는 데 큰 방해 요소가 된다. 하지만 퇴계의 수양론처럼 마음을 정일(精一)하게 하고, 동정과 언행을 법도에 따라 지키고, 천리를 보존하기 위해 경 공부에 매진하는 올바른 유교적 삶의 자세는 자기애의 범주를 넘어서 타인과 더불어 잘 살기를 지향하게 된다. 이런 의미에서 퇴계와 같은 올곧은 선비들은 포용적 자세로 약자를 배려하고, 그들과 공생하기를 바랐다는 점에서 환대의 개념을 몸소 실천했다고 평가할 수 있다.

타자를 향한 이런 동서양의 공통된 마음씀은 결국 자기애에서 출발한다. 유가 철학에서 말하는 인간의 실존적 한계(忿懣·恐懼·憂患·好樂)를 극복하고 도덕적 완성을 향해 정진하는 선비는 성인의 길을 향해 걷는 존재이다. 인간의 유한성과 불가피한 욕망에도 불구하고 이를 극복하려는 자세, 극기복례(克己復禮)의 태도는 일찍이 공자가 가르친 인(仁)의 실천이다.⁶⁰⁾ 이런 맥락에서 퇴계는 사(私)에 관해 언급하며 극기복례의 기(己)를 개인의 욕망으로 보았다. “내(己)가 서고자 함(欲)이 곧 사(私)인 까닭은 무엇인가를 바란다는 의미에서 ‘사욕’이다. 그런데 퇴계 해석의 절묘함은 ‘타자를 세워 주는 나(己)’를 공(公)으로 본 것이다. 즉 나(己)의 몸은 욕망을 구한다는 점에서 사적 존재이지만, 동시에 나(己)는 도덕적인 주체로서 타자를 배려한다는 점에서 공적 존재이기도 하다. 타자 배려라는 도덕적 공감 능력을 욕망으로 간주한 퇴계 사상은 윤리나 도덕 교육 차원에서 주목해야 할 부분이

60) 『論語』「顔淵篇」12篇1章, “非禮勿視 非禮勿聽 非禮勿言 非禮勿動.”

다.”⁶¹⁾ 이렇듯 퇴계의 수양론은 자기애에서 출발하여 타자를 향해 나아가고, 궁극적으로 타자와 더불어 살기를 지향하는 공동체적 삶이라고 해석할 수 있다.

효(孝) 사상은 동양의 고유한 가치로 한정할 수 없다. 앞서 검토한 아리스토텔레스 『니코마코스 윤리학』 8, 9권의 친애와 관련된 부분에서 효의 개념을 발견할 수 있기 때문이다. 이 연구를 포함한 최근 연구들과 이창우 등의 번역서⁶²⁾에서 ‘필리아’를 우정이 아닌 친애로 번역한다. 그 이유는 아리스토텔레스가 왕-신화, 주인-노예, 남편-아내, 부모-자식 사이의 사랑에 대한 논의를 필리아 개념으로 진행했기 때문이다. 「현대적 의미의 효 개념과 아리스토텔레스의 친애(Philia)로서의 효의 의미」에서 장미성(2023)은 아리스토텔레스 친애 개념의 특징을 다섯 가지로 설명한다. “친구란 ①내가 아닌 상대방에게 좋은 혹은 그렇게 보이는 것을 바라고 행하는 사람, ②그가 존재하고 살아 있기를 바라는—어머니들이 자식들에게 느끼는 감정이나 서로 떨어져 있는 사람들에게서 느끼는 감정처럼—사람, ③같이 지내고, ④동일한 가치를 선택하는 사람, 그리고 ⑤고통과 기쁨을 함께 나누는 사람으로 규정된다.”⁶³⁾ 물론 이 내용은 아리스토텔레스의 윤리학에 기반한 것이다(1166a 3-8).

이 인용문에서 볼 수 있듯이 부모-자식 간의 친애는 ‘같이 지내고, 서로에게 좋은 것을 바라고 행하는 관계이고, 어머니처럼 상대를 열망하고, 동일한 가치를 택하고, 서로 함께 고통과 기쁨을 나누는 사이’라는 친애의 모든 특성을 포함한다.⁶⁴⁾ 이런 의미에서 아리스토텔레스 윤리학에서 친애로서의 효 개념을 발견할 수 있다. 이를 확대 해석하면, 친애는 자기애로 출발하여

61) 전중윤, 「의지적인 것과 비의지적인 것, 그리고 유교적인 것」, 『공존의 인간학』 제7집, 2022, 274.

62) 아리스토텔레스, 『니코마코스 윤리학』, 이창우·김재홍·강상진 옮김, 이제이북스, 2006.

63) 장미성, 「현대적 의미의 효 개념과 아리스토텔레스의 친애(Philia)로서의 효의 의미」, 『동서철학연구』 제107호, 2023, 133.

64) 장미성, 「현대적 의미의 효 개념과 아리스토텔레스의 친애(Philia)로서의 효의 의미」, 133-134.

다른 자기인 친구 사랑으로, 가족 간의 사랑으로, 자식과 부모 사이의 사랑 곧 효의 의미로, 사회적 측면에서 폴리스를 결속시키는 공동체에 대한 사랑으로까지 확장된다. 한 마디로, 친애는 공동체적 사유를 함의한다.

이와 마찬가지로 유교의 효 개념도 오류의 범위 안에서의 논의에서 인류애 형태인 월경지교(越境之交)의 논의로 발전된다.⁶⁵⁾ 친애에 관한 오류(五倫)으로 봉우유신(朋友有信)이라는 덕목은 봉우, 즉 교우 관계가 어떻게 사회질서를 세우는지 볼 수 있는 대목이다. 핵심적 인간관계를 설명하는 이 덕목은 효 개념을 기반으로 부자 관계와 장유(즉 형제) 관계를 포함하고 나아가 부부 관계와 군신 관계로 확장된다. 다시 말해, 효에 기반한 친애 개념은 혈연관계를 넘어선 사회관계이자 공동체적 관계로 발전된다.

퇴계로 대표되는 유교 선비의 삶과 효 개념으로 대표되는 유교적 공동체에 관한 짧은 논의를 통해 필자는 더불어 잘 살기 위한 동서양의 윤리·도덕의 교차점을 발견하려 시도했다. 물론 필자의 시도는 깊이 있는 동서양의 윤리공동체 연구의 필요성이라는 새로운 과제를 남겨놓게 되었다.

V. 나가는 말

더불어 잘 살기를 바라는 것은 인륜(人倫)에 기반한 윤리·도덕적인 자세이다. 유가 철학에서는 삼강오륜(三綱五倫)으로, 헤겔 철학에서는 ‘지틀리히카이트(Sittlichkeit)’로, 리퀴르 철학에서는 ‘작은 윤리(la petite éthique)’로 나타난다. 동서양의 서로 다른 윤리·도덕 이론의 공통된 지향점이 더불어 잘 살기라면, ‘그것을 근거 짓는 조건들은 과연 무엇인가?’라는 근본적인 물음에서 출발한 이 연구는 이제 여러 가지 논의를 거쳐 결론에 도달하였지만, 여

65) 신정근, 「군자지교(君子之交)에서 월경지교(越境之交)로」, 『유교사상문화연구』 제89집, 2022, 213-237.

전히 미완의 상태로 남아 있다. 그 까닭은 필자가 제기한 문제가 워낙 큰 범주의 문제라는 구조적 한계와 함께, 이 논문에서 자기애, 친애, 공동체 중심이라는 개념적 한계를 두었음에도, 이 한계 상황을 슬기롭게 극복하지 못했다는 자각과 함께, 자기반성적 태도를 인정하지 않을 수 없기 때문이다.

그렇다고 필자가 이 연구를 통해 이바지한 바가 전혀 없지는 않다. 이를 테면 자기애의 문제를 친애와 공동체 연구의 출발점으로 삼은 것이나, 자기애를 ‘반성성(réflexivité)’의 잣대로 분석·검토한 것이나, 리콤피르의 발제문, 「외국인(또는 이방인), 나 자신」을 통해 자기애의 문제를 기독교 사상과 현대의 문제로 상관시킨 것이나, 정의로운 제도들에 관한 논의를 통해 리콤피르의 공동체주의의 실마리를 잡은 것이나, 마지막으로 자기애, 친애, 공동체 개념을 올곧은 유교적 삶과 연결한 것이리라. 이처럼 미진한 연구임에도 불구하고 나름대로 의미 있는 연구가 될 수 있을 요소가 존재한다는 반성적이면서 동시에 자기 긍정적 자세를 통해 다음 연구를 위한 ‘가능성의 문’을 열어 두고자 한다.

참고문헌

- Ricoeur, P. *Histoire et vérité*, Seuil, 1955.
- , *Le Conflit des interprétations*, Seuil, 1969.
- , *Temps et récit III. Le temps raconté*, Seuil, 1985.
- , *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990.
- , *Réflexion faite, autobiographie intellectuelle*, Esprit, 1995.
- , “Étranger, moi-même”, *Semaines sociales de France : L’immigration, défis et richesses*, 1997, 1-11.
- 나민구, 「힐링의 수사학」, 『수사학』 제21집, 2014.
- 신정근, 「군자지교(君子之交)에서 월경지교(越境之交)로」, 『유교사상문화 연구』 제89집, 2022.
- 아리스토텔레스, 『니코마코스 윤리학』, 이창우·김재홍·강상진 옮김, 이제이북스, 2006.
- 이양수, 「리콰르와 비판적 프로네시스」, 『철학탐구』 제37집, 2015.
- 이정우, 「아리스토텔레스 윤리학에서 우정과 자기애 -『니코마코스윤리학』 8-9권을 중심으로-」, 『철학사상』 제79호, 2021.
- 장미성, 「아리스토텔레스의 우정론: 『니코마코스 윤리학』 8, 9권을 중심으로」, 『인간·환경·미래』 제28호, 2022.
- , 「현대적 의미의 효 개념과 아리스토텔레스의 친애(Philia)로서의 효의 의미」, 『동서철학연구』 제107호, 2023.
- 전중윤, 「이웃에서 얼굴 없는 제3자에게로: 폴 리콰르 철학을 중심으로」, 『해석학연구』 제36집, 2015..
- , 「독서 공동체. 자기 정체성 확립을 위한 인성교육 실천의 장(場)」, 『대동철학』 제72집, 2015.

_____, 「리콰르의 정치적 역설」, 『현대유럽철학연구』 제46집, 2017.

_____, 「리콰르 철학에서 전통과 혁신의 변증법과 그 적용 가능성」, 『현대유럽철학연구』 제64집, 2022.

_____, 「의지적인 것과 비의지적인 것, 그리고 유교적인 것」, 『공존의 인간학』 제7집, 2022.

폴 리콰르, 『폴 리콰르, 비판과 확신』, 변광배·전종윤 옮김, 그린비, 2013.

Abstract

**Conditions for living together: Focusing on self-love,
friendship, and community**

Jeon, Jong-yoon(Jeonju Univ.)

The purpose of this study is, first, to reinterpret the concepts of self-love and philia in books 8 and 9 of Aristotle's Nicomachean Ethics, focusing on the philosophy of Paul Ricoeur, and to apply them to the Christian message of "love your neighbor as yourself." Second, I examine how Aristotle's 'living together (suzèn)' developed into communitarianism through just institutions in Ricoeur's philosophy, and third, in this process, I study Confucian life for the study of Confucian community. and Ricoeur's ethics. Therefore, in this study, the Eastern and Western concepts of friendship and community ethics were treated as central topics. To this end, in Chapter 2, the development stage from self-love to philia was dealt with on the basis of 'reflexivity', in Chapter 3, the problem of just systems as Ricoeur's communitarianism was explored, and in Chapter 4, Confucianism's Life and community issues were examined through the concepts of self-love, friendship, and filial piety.

Key words : Self-love, Friendship, Community, Living together, Ethics