

2021

제61회 한국철학사상연구회 가을 정기 학술대회

입장들 : 정치경제론, 노동, 사유

장 소 : ZOOM 온라인
 일 시 : 12월 4일(토) 오후 1시
 ZOOM ID : 885 713 2369 / PW : 1234

개회식

- 12:50~13:00 ZOOM 등록 및 대회 준비
- 13:00~13:10 개회사 (연효숙 회장)
- 13:10~13:20 축사 (김교빈 이사장)

1부 논문발표 - 사회 : 서명화 (서울대)

- 13:20~13:55 발표1 - 김광호(서울시립대) : 루소의 정치경제론
- 13:55~14:10 논평1 - 조은평(상지대)
- 14:10~14:45 발표2 - 이관형(정치경제연구소 대안)
: 노동 없는 노동자의 사회
- 14:45~15:00 논평2 - 조배준(건국대)
- 15:00~15:15 휴식
- 15:15~15:50 발표3 - 한길석(중부대): 아렌트의 사유와 도덕
- 15:50~16:05 논평3 - 남기호(연세대)
- 16:05~16:20 휴식

2부 종합토론 - 사회 : 강지은 (서울시립대)

- 16:20~17:20 종합토론

3부 소승학술상 시상식 및 총회 - 사회: 박지용 연구협력위원장 (경희대)

- 17:20~17:50 시상식 및 총회
- 17:50~18:00 폐회사 (연효숙 회장)

루소의 「정치경제론」

김광호

1. 서론

이 글은 『루소전집 8권』¹⁾과 김준수의 논문²⁾을 요약한 내용이다. 또한 이 내용은 한철연 심포지엄³⁾에서 이미 발표한 바 있다.

2. 「정치경제론」의 위치

「정치경제론」은 1755년 『백과전서』 5권의 <도덕적 및 정치적 경제>라는 항목으로 발표되었다.⁴⁾ 이미 영국에서 정치경제학이 발전하고 있었고, 프랑스에도 케네, 튀르고 등 경제학자가 있었지만 이 항목을 루소가 쓰게 된 이유는 불분명하다.⁵⁾ 우리나라의 경우 이 저작만을 중심으로 다룬 논문은 김준수가 발표한 것이다.⁶⁾ 그에 따르면 「정치경제론」은 루소의 전기와 후기를 이어주는 과도기적 저작으로 문헌학적 가치가 있다.

전기를 대표하는 『학문예술론』(1750)의 경우 학문과 예술의 도덕적 계몽적 기능에 반대하였고, 『인간 불평등 기원론』(1755)의 경우 선하게 태어난 인간이 사회와 역사과정에서 타락하였다고 비판한다. 농업의 시작과 분업 그리고 소유가 불평등 역사의 뿌리이다. 반면에 후기를 대표하는 『사회계약론』(1762)의 경우 일반의지에 근거한 사회구성원리를 제시한다.

「정치경제론」에서 사회제도와 법률은 쇠사슬이 아니라 자유와 정의의 기반으로 파악되고, 사적 소유는 도덕적 정치적 타락의 뿌리로 규정되지 않는다. 소유권은 모든 시민권 중 가장 신성한 것이며, 행정은 사적 재산을 보호할 의무를 갖는다.

전기와 후기의 논지의 변화는 자주 논의되는 주제이다.⁷⁾ 김준수는 「정치경제론」이 시기적으로는 전기이지만, 내용상으로는 일반의지와 주권 등의 자유로운 인민의 공화국 원리로 제시된다는 점에서 『사회계약론』로 넘어가는 징검다리 역할을 할 뿐만 아니라 『사회계약론』의 추상적 원리를 보완해주는 역할을 한다고 주장한다.(김준수;166) 『사회계약론』이 정치공동체의 수립을 위한 설계도라면, 「정치경제론」은 이 정치공동체의 경영(administration)을 위한 기획안이다.(김준수;170)

3. 「정치경제론」의 체계

「정치경제론」은 경제를 개념화한 서론 다음, 세 가지 절로 구분할 수 있다. 첫째는 정부와 개인의 차이, 혹은 일반의지와 특수의지의 차이를 일반의지에 기반한 법으로 통일시키는 것이

1) J.J. 루소, 『루소전집 8 - 사회계약론, 코르시카 헌법 구상, 정치경제론, 생피에르 영구평화안 발취, 생피에르 영구평화안 비판』, 박호성 옮김, 책세상, 초판 1쇄 2015.

2) 김준수, 「루소의 정치경제학-그의 '정치경제론'을 중심으로」, 『대동철학』 제47집, 2009.

3) 2019년 가을 심포지엄 (2019.12.06)에서 <루소의 '정치경제론'과 기본소득>이란 주제로 발표한 적이 있음.

4) 1758년 단행본으로 출판됨.

5) 김준수는 『백과전서』 편찬자인 디드로와 달랑베르 등과의 인간관계, 『학문예술론』 이후의 문필가로서의 명성 등으로 추정한다. (김준수;165)

6) 김준수, 「루소의 정치경제학-그의 '정치경제론'을 중심으로」, 『대동철학』 제47집, 2009. 국역본은 『사회계약론 외』 루소전집8, 책세상, 2015.

7) 전기의 자연주의적 개인주의와 후기의 일반의지의 집단주의의 문제, 전기의 소유권에 대한 부정적 입장과 후기의 이에 대한 긍정적 입장 등에 대한 해석이 중심을 이룬다.

다. 둘째는 일반의지의 유지를 위한 시민육성의 필요성이다. 셋째는 일반의지를 실현하기 위한 재정정책이다. 이러한 측면에서 오늘날 관점에서 경제학의 영역은 셋째만 해당한다. 김준수는 이를 각각 법론, 덕론, 경제론으로 분석한다.

4. 「정치경제론」의 내용

4-1. 경제 정의

“경제(Economie)라는 말은 그리스어로 가정을 뜻하는 오이코스과 법을 뜻하는 노모스에서 유래했으며, 본래 모든 가족의 공동선(le bien commun)을 위한 지혜롭고 정당한 가사관리만을 의미했다. 이 말은 후에 대가족, 곧 국가의 통치라는 뜻으로 확대되었다. 후자는 일반경제 또는 정치경제라고 부르고, 전자는 가정경제 또는 개별경제(économie particulière)라고 부른다.”(전집8: 231)

그러나 일반경제는 가정경제의 단순한 확대가 아니기 때문에 가정경제로부터 연역되는 것은 아니다. 공공경제(économie publique)와 개별경제에는 구성원을 행복하게 해야한다는 지도자의 의무 이외에 아무런 공통점이 없다.(전집8: 234) 자연적으로 성립되는 가정경제와 달리 공공경제는 계약(convention)과 법에 근거해야 한다. 이러한 구분의 이유를 김준수는 필머(R. Filmer) 경의 『가부장론(Patriarcha)』의 왕권신수설과 가부장제론에 반대하기 위하여 로크의 『통치론』 1권의 선례를 따른 결과라고 분석한다.(김준수:173)

근대 정치경제학의 근원적 질문은 부의 기원이다. 화폐에 주목한 중상주의, 토지에 주목한 중농주의, 노동에 주목한 노동가치론 등이 그 이론과 역사를 이룬다. 그러나 루소의 경우 가정경제와 분리된 일반경제의 최고의 원리와 정부의 근본규칙은 경제적 원리가 아니라 일반의지이다.(전집8: 238) 이는 루소가 정치경제가 근대적 용어임을 알았으면서도 근대정치경제학을 무시하여 경제를 독립된 원리로 파악하지 않았다고 볼 수 있다. 이에 대해 김준수는 경제가 정치의 하위영역으로서 공적 목적과 공익에 이바지해야 한다고 여겼던 고대의 전통에 따른 것이라 해석한다.(김준수:172) 추가하자면 중상주의를 바탕으로 한 절대왕정에 반대하였고, 자유주의를 바탕으로 한 자본주의에도 동의하지 않았던 루소의 정치적, 이론적 입장도 고려해야겠다. 다시 말해 루소의 관점의 고전성을 인정해야겠지만, 근대 자본주의 발전에 따라 사적 소유로부터의 해방된 프롤레타리아가 양산하는 경제 시스템에 동의하지 않았다는 점도 강조되어야 한다.

4-2. 일반의지⁸⁾와 공공경제

1절은 일반의지와 법을 다룬다. 자유와 필연성의 모순을 매개하는 것은 법이다. 즉 인간을 자유롭게 하려고 복종시키는 방법이 법이다. 물론 이 법은 실정법이 아니라 일반의지의 실현 태로서의 법이다. 일반의지는 공공경제의 최고원리와 정부의 근본규칙이다.(전집8:238) 따라서 입법가의 첫 번째 임무가 법을 일반의지에 합치시키는 것처럼, 공공경제의 첫 번째 규칙은 행정을 법에 합치시키는 것이다.(전집8: 242)

이처럼 공공경제의 원리로 일반의지를 제시한 것은 경제의 목적과 기능이 부의 축적이나 발달이 아니라, 공동체의 주권적 권리를 보장하기 위한 수단이기 때문이다. 일반의지의 실현은 경제적으로 자립하지 못한 주권자와 양립불가능하기 때문이다. 인민주권의 강조는 재산을 가

8) 이재현(1992:7)은 17세기 안센파와 예수회 사이의 축복에 대한 논쟁 즉 타락한 사람의 구원여부에 대한 논쟁에서 등장했던 신의 일반의지를 루소가 정치적 일반의지로 변형했다고 본다. 반면 본(Vaughan)은 디드로의 <자연권>의 개념을 차용한 것은 아닌지 의심한다.

진 사람들만의 주권을 부정한다. 단순히 부자와 빈자에게 형식적으로 주어지는 주권이 아니라, 그들이 공존할 수 있는 생존조건도 고려해야 하는 것이다.

4-3. 덕론

2절은 덕(virtu)을 다룬다. 길게보면 인민은 정부가 만드는 존재이므로 좋은 풍속의 유지와 시민의 육성이 정부의 두 번째 역할이다. 덕은 개별의지가 일반의지에 합치하는 것이다.(전집 8: 244) 이러한 원리는 실현되기 힘든데, 그 이유는 개별이익이 일반이익을 침해하기 쉽고, 법이 악을 억제하는 힘보다 공적 악이 법을 약화시키는 힘이 더 크기 때문이다. 이러면 가장 비열한 사람이 가장 신망받는 사람이 되고, 위대한 사람이 될수록 더욱더 경멸받는 사람이 된다.(전집8: 245)

루소는 덕을 실현하기 위한 시민육성에서 애국심을 강조한다. 동료 시민들 사이에 집약된 인류애가 서로를 바라보는 습관과 그들을 결합시키는 공동이익을 통해 새로운 힘을 얻게 해야 한다. 애국심을 통해 덕의 가장 위대한 기적이 창출되어온 것은 확실하다.(전집8: 247) 루소에게 국가는 자유없이 존속할 수 없고, 자유는 덕 없이 존재할 수 없으며, 덕은 시민 없이 존재할 수 없다.(전집8: 253)

한편 정부의 가장 중요한 과업은 소유자의 재물을 빼앗지 말고 재물을 축적하는 모든 수단을 제거함으로써, 빈자를 위한 구호소를 건립하지 말고 시민이 빈곤해지는 것을 예방함으로써 부의 극심한 불평등을 방지하는 것이다.(전집8: 252)

4-4. 경제론

1절이 공공경제의 기본원리를, 2절이 시민의 윤리적 원리를 다룬다면, 3절은 시민의 생존문제를 다룬다.

공공의 필요를 제공하는 것은 일반의지의 명백한 실현이며, 정부의 세 번째 의무이다. 이는 개인의 곡물창고를 가득 채움으로써 노동하지 않아도 되게하는 것이 아니라, 손이 닿는 곳에 풍요를 유지함으로써 노동이 언제나 필요하고 절대 쓸모없지 않도록 하는 것이다.(전집8: 256) 여기서 중요한 것은 빈곤 때문에 생존을 위해 필요노동에 흡사되지 않도록 하는 것이다.

루소의 노동개념이 노동의 사회경제적 기능이 아니라 주권자인 시민의 생존과 연결된 것이기에, 오늘날 노동현실과는 화해할 수 있을지 의문스럽다. 루소에게 노동은 부를 추구하는 수단도 아니고, 빈곤을 극복하는 수단도 아니기 때문이다.

루소는 『인간 불평등 기원론』에서 소유(propriété)와 점유(possesion)를 개념적으로 구분하고, 소유의 정당화로서 노동을 내세운다.⁹⁾ 그러나 이 주장은 소유를 정당화하는 서술이 아니라, 불평등 발생의 조건으로 서술된다.¹⁰⁾ 「정치경제론」에서도 소유권의 중요성이 강조된다. 소유권은 시민의 모든 권리 가운데 가장 신성한 권리며, 어떤 점에서는 자유 자체보다 더 중

9) “토지에 대한 권리를 해마다 보유할 수 있게 해주는 것은 그 자신의 노동뿐이다. 계속적인 점유(占有, possession)가 반복되면 헐사리 사유(私有, prpprété)로 전환된다.” (루소1994:265)

10) “법률과 소유권의 설정이 제1기이고, 관직의 설정이 제2기이고, 합법적 권력에서 전제적 권력으로 변화는 시기가 제3기이다. 부자와 가난뱅이의 상태가 제1기이고, 강자와 약자의 상태가 제2기이고, 주인과 노예의 상태가 제3기이다. 이 제3기가 불평등의 최후의 단계이다.” (루소1994:284)

요한 것이 확실하다. 그 이유는 재산이 시민사회의 진정한 기초이자 시민의 약속에 대한 진정한 보증이 되기 때문이다.(전집8:257) 그러나 이러한 소유권의 긍정이 자연권으로의 소유 즉 자연상태의 연장으로서의 소유가 아니다. 소유는 자연상태와 다른 사회계약의 산물일 뿐이다. 여기서 소유권의 강조는 자유주의적 소유권의 절대화 즉 소유권이 국가에 선행한다고 주장하는 것이 아니다. 일반의지를 실현하기 위한 주권자의 경제적 조건이기에 이를 보호해야하는 것이 행정의 의무임을 강조하는 것이다.(김준수;176) 이러한 근거는 『에밀』에서 소유권이 일반 의지에 종속되며, 소유권을 폐지할 수 있다고 주장으로도 확인된다. 결국 루소의 노동과 소유권은 그 자체가 목적이 아니라 주권자의 생존을 위한 조건일 뿐이다. 간단하게 요약하면 공공경제의 운영의 권한은 인민의회에 있으며, 자본주의경제에 기초한 부의 추구보다 절제를 통한 공동체유지가 중요하다.

이를 위한 구체적 정책을 살펴보면 아래와 같다 .

① 공적자금(aerarium/fisc)과 공유지(domaine public)

「코르시카 헌법초안」에서 재정정책은 근대의 발명품으로 소개된다.(전집:202) 공화국 유지를 위한 공적 비용의 재원은 금전인 공적자금과 토지인 공유지에서 찾아야 한다.(전집8:259) 이의 결정권한은 인민의회에 있다. 세입을 증가시키기보다 필요를 예방하는 것에 더 주의해야 하는 것이 재정관리의 가장 중요한 원칙이다. 이는 조세에 앞서 공유부가 있다면, 여기에서 필요한 경비를 우선적으로 조달해야 한다는 주장이다.

② 과세

과세도 인민의 동의나 인민의 대표자의 동의를 통해서만 정당화된다.(전집8:265) 인민이 부담하는 세금은 사물에 근거하는 재산세와 사람에 근거하는 인두세가 있다. 몽테스키외는 재산세가 자유에 적합하다고 보았지만, 루소는 인두세가 재산 등을 고려하여 누적적으로 부과하면 가장 공평한 세금이라 본다. 루소는 토지세 혹은 부동산세(taille réelle)에 부정적인데, 토지나 밀에 대한 세금이 농촌을 황폐화하기 때문이다.(전집8:269)

이러한 과세의 목적은 재산불평등의 지속적 증가, 노동자와 무기력한 종복(從僕)의 부자에 대한 예속, 도시에서 빈둥거리는 사람의 증가, 농촌의 황폐화를 막는 것이다.(전집8:272)

③ 수출입에 대한 과세

사치품의 수입, 필수품의 수출 등에 대한 과세 등이 필요하다.(전집8:272)

이러한 재정정책의 궁극적 목적은 공공재정을 탄탄하게 하고, 농부의 부담을 경감해 농업을 부흥시키며, 점차적으로 모든 부를 국가의 진정한 힘을 창출하는 중간계층에 좀 더 집중시키는 경제질서의 유지이다. (전집8:273)

5 . 나가며

오수옹의 결론으로 이 저작에 대한 문제의식을 대신하고자 한다 . “현재 대부분의 국가는 자유민주주의 정치체제를 택하고 있다. 루소도 인정하듯이, 상공업, 교역, 화폐를 중심으로 하는 경제체계를 피하는 것이 불가능하다고 하더라도, 그의 제안처럼 농업을 경제체제의 중심으로 삼고 육성하는 정책을 실시함으로써 그 폐해를 줄이는 것은 가능한 일일 것이다. 또한 정치가 전 분야에 정의와 도덕을 바로 세울 수 있기 위해 또 민주주의가 민주주의

답게 운영되기 위해, 사적 이익에 함몰된 제한 없는 욕망과 부를 추구하는 부르주아가 아니라, 자기충족성과 자기지배권으로서의 통제된 자유를 자신의 덕이자 행복의 원천으로 삼고 그에 따라 행동하는 시민을 교육하는 것도 가능한 일일 것이다. 물론 루소의 주장이 한편으로는 오늘날의 급속한 변화에 뒤처지고, 다른 한편으로는 과거로 회귀하는 것처럼 여겨질 수도 있다. 무엇을 잃고 무엇을 얻을 것인가 또 어떤 길을 선택하는가는 여전히 우리에게 주어진 자유이다. 그러나 만약 자연의 질서라는 것이 있고 그것이 바람직하다면, 보다 행복하고 진정으로 자유로운 삶을 위해 우리가 선택해야 할 길은 분명하다.”

참고문헌

- 김준수, 「루소의 정치경제학-그의 ‘정치경제론’을 중심으로」, 『대동철학』 제47집, 2009.
- 오수웅, 「루소의 정치경제: 부의 개념과 자유」, 『문화와 정치』 제4권 제2호, 2017
- 이재현, 「루소의 일반의사에 내포된 경제적 의미」, 건국대학교 대학원 박사학위논문, 1992.
- J.J. 루소, 『사회계약론(외)』, 이태일·최현 옮김, 범우사, 1994.
- J.J. 루소, 『루소전집 8 - 사회계약론, 코르시카 헌법 구상, 정치경제론, 생피에르 영구평화안 발췌, 생피에르 영구평화안 비판』, 박호성 옮김, 책세상, 초판 1쇄 2015.
- Ryan Patrick Hanley, Political Economy and Individual Liberty, *The Challenge of Rousseau*, Ed. by Eve Grace, Christopher Kelly, Cambridge University Press, 2013.

루소의 <도덕적/정치적 경제(정치경제론)>에 대한 의문을 중심으로!

(김광호 선생님의 '루소의 [정치경제론]'에 대한 논평)

조은평(건국대/상지대 강사)

- 발표자의 개인적인 사정으로 아마도 완성된 논문을 작성하실 수 없었던 것 같습니다. 그래도 다행히 루소가 기획한 도덕적이고 정치적인 경제(정치경제론)의 모습을 조금은 이해할 수 있었습니다.

- 다만 루소의 정치경제론에 대한 발표자 개인의 입장과 주장이 간헐적이고 간접적인 형태로만 개진되어 있어 발표자의 입장에 대한 논평은 할 수 없는 상태인 것 같습니다.

- 그래서 주로 루소가 기획한 정치경제론의 모호한 지점과 그의 정치경제론을 오늘날 어떤 형태로 수용할 수 있을지에 관한 질문만을 제기해 보려합니다.

1) 루소의 도덕적/정치적 경제의 구상은 제가 생각할 때 일반의지 개념을 중심으로 회전하고 있는 것 같습니다. 일반의지에 기반한 법을 만들어 내는 일(법론), 이런 일반의지의 지속적인 유지를 위해 필요한 시민육성(덕론), 일반의지를 구체적으로 실현하기 위한 재정정책으로서의 경제론. 아마 당시의 정치적 상황을 고려하면서 루소 역시 이런 기획을 구상한 것으로 보이는데, 과연 루소는 구체적으로 당시 일반의지가 어떤 식으로 구성될 수 있다고 생각한 것인지, 또 그것이 개별의지가 아니라 일반의지라는 것을 어떤 방식으로 확인하고 확립할 수 있다고 생각한 것인지 발표자의 상세한 설명을 듣고 싶습니다.

2) 공공경제를 운영하는 목적과 관련해서 : 루소가 공공경제에서 소유권을 강조하는 이유가 자유주의적 소유권을 절대화하고 소유권이 국가에 선행한다고 주장하는 것이 아니라, 일반의지를 실현하기 위한 주권자의 경제적 조건이기에 행정은 이를 의무적으로 보호해야한다고 주장하고 있다는 점은 대략 이해할 수 있을 것 같습니다. 그럼에도 약간 모호합니다. 우선 당시 상황 속에서 주권자의 경제적 조건으로서의 소유권을 어떤 방식으로 이해한 것인지? 대토지 소유자의 소유권, 소농의 토지 소유권, 장인들의 소유권 등등 점유를 통해 형성된 사적소유권의 모든 부분을 보호해야 한다고 말한 것인지? 아니면 다시 일반의지를 실현하기 위한 경제적 조건에 해당하는 소유권만을 보호해야 한다고 말하는 것인지? 그럼 그런 소유권으로 루소는 무엇을 언급하고 있는지?

3) 마지막 부분에 한 논문의 입장을 다음과 같이 간접적으로 제시하면서 발표자 나름의 생각을 암암리에 드러내고 있습니다. “... (루소처럼)농업을 경제체제의 중심으로 삼고 육성하는 정책을 실시함으로써 (현재의 자본주의의) 폐해를 줄이는 것은 가능한 일일 것이다. 또한 ... 사회적 이익에 함몰된 제한 없는 욕망과 부를 추구하는 부르주아가 아니라, 자기충족성과 자기배려으로서의 통제된 자유를 자신의 덕이자 행복의 원천으로 삼고 그에 따라 행동하는 시민을 교육하는 것도 가능한 일일 것이다.” 과연 이런 간접적인 인용을 통해 발표자가 얘기하고 싶은 것은 무엇인지? 아마도 루소의 도덕적/정치적 경제의 기획을 오늘날에 적용해 본다면 대략 이런 식의 의미를 찾아 볼 수 있을 것이라고 말하고 싶으셨던 것 같은데, 아직 정리된 입장은 아니라고 하더라도 좀 더 구체적인 상을 그려주신다면 감사하겠습니다.

노동 없는 노동자의 사회

이관형(정치경제연구소 대안 선임연구위원)

1. 문제제기

한나 아렌트는 인간의 조건(1958)¹⁾을 통해 근대사회가 노동생산성의 고도화와 자동화의 진전으로 인해 오랜 숙원이었던 노동의 속박으로부터 벗어날 수 있는 국면(stage)에 진입했다는 현실 인식을 내놓는다. 즉 “자동화는 몇 십 년 안에 공장을 텅 비게 만들고, 인간을 노동과 필연성의 구속이라는 가장 자연적이고 오래된 속박으로부터 해방시킬 것”(53)이라고 한다.²⁾ 근대는 이론적으로 노동을 예찬할 뿐만 아니라 실제로도 모든 사회를 노동하는 사회로 변형시켜 놓았다는 것이다. 그래서 그는 근대 사회를 ‘노동자의 사회’로 규정한다.

근대는 노동으로부터 해방 혹은 자유의 가능성을 획득한다. 따라서 “노동 없는 노동자의 사회를 생각해야 할 사태에 직면”한다. 그런데 문제는 이 사회가 “노동으로부터의 자유가 목표로 해야 할 보다 고차적이고 의미 있는 인간 활동을 더 이상 알지 못한다”는 데 있다. 왜냐하면 근대에 들어 인간 활동의 세 가지 구성요소인 노동(labor), 작업(work), 행위(action)³⁾간의 경계는 사라지고 모든 활동이 노동으로 환원됨으로써, 이제 인간에게 남아있는 유일한 활동은 노동뿐이기 때문이다. 아렌트는 “이것이 최악의 사태인 것은 분명하다”(53)고 한다.

아렌트는 노동으로부터의 자유가 곧 삶의 자유를 가져오지 않는다고 단언한다. 삶의 자유는 노동을 넘어서는 보다 고차적이고 의미 있는 목표를 필요로 한다고 본다. 그에게 그 목표란 노동 자체에서는 물론이고, 노동으로부터의 해방에서도 얻어질 수 없다. 그것은 오히려 고대적 의미의 작업과 행위 활동의 회복을 통해서 가능하다. 만약 노동으로부터의 자유가 보다 고차적인 활동인 작업과 행위로 나아가지 못한다면 그 자유는 소비의 자유를 결과할 것이며, 소비의 자유만 남은 사회는 아리스토텔레스가 말하는 가장 저열한 삶, 즉 ‘주어진 대로 소비하는, 육체적 쾌락을 향유하는 삶’ 즉 향락적 삶이 지배하는 삶으로 전락할 것이라고 우려한다.

아렌트는 <인간의 조건>을 통해 노동, 작업, 행위를 고대 그리스적 의미에 따라 구분한다. 그리고 부분적으로는 작업을 통해, 더 정확히는 정치 참여를 의미하는 행위의 회복을 통해서야 비로소 자유로운 삶, 혹은 삶의 자유가 얻어질 수 있음을 피력한다.

이 글은 먼저 <인간의 조건>에서 아렌트가 제시한 인간 활동의 세 가지 요소 간의 구분을 소개한다. 두 번째로 아렌트의 문제제기가 지닌 유의미성에도 불구하고, 노동의 자유로부터

* 이 글은 정치경제연구소 대안 내부 콜로키움(2021년 2월 10일)에서 다룬 것임을 밝혀둔다.

1) Arendt, Hannah.(1958), *The Human Condition*, 『인간의 조건』, 이진우 역, 한길사(2010: 1판 13쇄) 이 글에서 별도의 명기 없이 ‘숫자’는 모두 이 책의 쪽수를 말함.

2) 아렌트가 노동의 종말 가능성을 얘기하는 시점이 1950년대임을 감안한다면, 그가 말하는 “몇 십 년”이 당시로부터 얼마나 후의 일일지는 정확치 않으나, 여전히 경향(tendency)일 뿐, 그의 예상대로 현실이 진행되었다고 보기는 힘들 것이다. ‘노동의 종말’ 테제는 신중히 주장되어야 할 필요가 있을 것이다. 단순히 객관적 조건으로 보아서는 곤란하며 어느 정도는 여전히 지향이나 목표를 함축한다고 보아야 할 것이다.

3) 아렌트는 인간을 활동하는 존재, 생각하는 존재로 본다. 따라서 인간의 삶을 활동적 삶(vita activa)과 정신적 삶(vita contemplativa)으로 나누어 규명한다. “인간의 조건”에서는 이 중에서 활동적 삶을 다룬다. 생각, 즉 정신적 삶은 “정신의 삶”이라는 책에서 다룬다. 활동적 삶은 다시 노동(labor), 작업(work), 행위(action)의 세 가지로 분류된다. 정신의 삶은 사유(thinking), 의지(willing), 판단(judging)으로 구성된다.

삶의 자유로 나아가는 방향을 제시할 뿐 방법을 제시하지 못한 한계를 지적하고자 한다. 끝으로 삶의 자유로 나아가는 방법을 두 가지로 모색하고자 한다. 그 중 하나는 기본소득이며, 다른 하나는 아렌트의 노동개념에 해당하는 노동, 즉 가사노동·돌봄노동에 대한 재고이다.

2. 어떤 삶이 좋은 삶인가? - 영원성(Eternity)과 불멸성(Immortality)의 구분

아렌트는 인간을 “없는 곳(nowhere)에서 와서 없는 곳(nowhere)으로 돌아가는 사멸적 존재”라고 한다. ‘죽을 수밖에 없는’ 인간이 추구할 수 있는 최고의 삶은 ‘존재할 가치가 있고 어느 정도 영속성(permanence)을 지니는 것들을 만들어 내는데 있다’고 본다. 즉 인간의 잠재적 위대성은 작업, 행위, 언어의 능력을 가진다는 점에 있다는 것이다. 노동은 제외된다. 그에 의하면, 불멸적인 행위업적과 사라지지 않을 흔적을 뒤에 남길 수 있는 능력에 의해서 개별적으로는 죽을 수밖에 없는 운명인 인간은 불멸성을 얻을 수 있다.

아렌트는 영원성과 불멸성을 구분한다. 양자를 구분하는 경계는 영속성·지속성이 피안, 즉 현실을 초월한 영역에서 이루어지느냐 차안, 즉 이 세계에서 이루어지느냐에 있다. 영원성은 철학자가 추구하는 영원한 진리에 대한 관조의 세계나 종교에서 말하는 초월적 신의 영역에서의 영속이다.⁴⁾ 불멸성은 예를 들어 전태일의 삶이 남겨놓은 흔적과 같이 이 세계에서 영속을 가리킨다. 전태일의 삶의 흔적은 언젠가는 그 흔적이 사라질 수도 있기 때문에 ‘잠재적 불멸성(potential immortality)’이라고 하는 것이 더 정확한 표현이기는 하다. 좋은 삶이란, 아렌트에 의하면 (잠재적) 불멸성의 추구에 있다.

그런데 왜 영원성이 아니라 불멸성 혹은 잠재적 불멸성의 추구가 좋은 삶, 최고의 삶인 것인가? 아렌트 이론의 알파와 오메가, 처음과 끝은 아모르 문디(amor mundi) 세계 사랑, 인간 사랑이다. 그에게 전부는 이 세계이며, 그 속에서 살아가는 인간이다. 따라서 이 세계를 초월하는 것은 그것을 깨닫거나 체험한 극소수의 사람들에게는 의미가 있을지는 몰라도 이 세계에서 살아가는 인간의 삶에는 영향을 줄 수가 없다고 보기 때문에 관심의 영역 밖으로 배제한다. 즉 아렌트는 영원성이 어떤 의미로 보든 이 세계를 초월함, 벗어남, 떠남이라는 의미를 지닌다고 보기 때문에, 자기 관심 밖이라고 한다.

아렌트가 인간의 조건이 무엇인지를 해명하려는 것은 이 세계에서 살아가는 인간이 피할 수 없는 전제, 인간 삶의 전제조건들을 살펴보려는 것이다. 인간은 죽을 수밖에 없는 존재다. 그런데 인간은 자신의 유한한 삶을 넘어서서, 이 세계에서 자신이 영속할 수 있는 뭔가를 남기려고 한다. 즉 잠재적 불멸성을 추구할 수밖에 없다. 그것이 인간의 조건이며 또한 그것이 인간이 살 수 있는 최고의 삶이다.

4) 아렌트는 『정신의 삶』에서 구법(구약)과 신법(신약), 혹은 구시대(BC)와 새 시대(AD)의 가장 큰 특징을 나(개인)는 죽어도 세계가 영원하다고 믿어왔던 것에서 세계는 종말에 도달하지만 나는 영원한 삶을 누린다는 신념으로 전환에 있다고 한다. 즉 당시(예수사건과 사도 바울의 기독교 포교) 로마제국의 도처에서 영원한(eternal) 삶에 대한 관심이 나타난다고 하며, 이런 관심의 전환이 고대와 새로운 시대를 뚜렷이 가르는 징표라고 한다. 바울의 중심적 관심은 예수의 설교와 행적이 아니라 십자가에 못 박혀 죽었다가 ‘부활’한데 있다는 것이다. 그런데 개인의 영생(eternal life)은 유대적이지도 로마적이지도 않았다는 것이다. 히브리 사람들(유대민족)에서 불멸성(immortality)은 자기 민족의 불멸을 뜻했다고 한다. 개인은 후손을 통해 생존하는 것과 장수하는 데 만족했다는 것이다. 고대 그리스와 로마에서도 불멸성은 위대한 이름과 행적을 망각하지 않고, 따라서 기억의 연속성을 보장할 수 있었던 제도(폴리스polis나 키비타스civitas)를 망각하지 않는 것이었다고 한다.(아렌트, 『정신의 삶』, 409)

3.노동, 작업, 행위

아렌트에 의하면 현 시대의 인간은 불멸성의 추구와는 거리가 먼 삶을 살고 있다. 그 이유는 근대(현대)가 불멸성의 추구와는 거리가 먼 활동인 노동 중심사회, 혹은 모든 활동이 노동으로 환원된 사회이기 때문이다. 아렌트의 이런 인식의 바탕에는 그의 독특한 노동개념 혹은 노동이해가 자리한다.

아렌트에서 활동적 삶의 세 개념은 고대 그리스의 삶과 밀접한 관계가 있다. 노동은 인간의 생물학적 생존과 관련된 활동이다. 즉 아렌트에서 노동은 주로 가사노동, 돌봄 노동 등을 지칭한다. 노동의 산물은 즉각 소비(consumption)되기 때문에 세계에서 지속성, 영속성의 측면에서 볼 때 찰나적이고 무상한 것이다. 시작도 끝도 없는 과정의 연속일 뿐이다. 그렇지만 생물학적 삶을 영위하기 위해서는 필수적이다. 아렌트는 노동을 삶의 필연성에 복무하는 인간의 조건으로 규정한다. 헤겔이나 맑스가 말하는 인간의 자기실현과는 상관이 없고, 존 로크나 애덤 스미스가 말하는 사유재산의 원천이자 부의 무한한 축적을 보장하는 가치의 원천과도 관계가 없다. 고대 그리스의 자유시민은 폴리스에서의 정치, 즉 자유를 위해 혹은 '행위를 위해서' 노동을 여성과 노예에게 '전가'한다.⁵⁾

아렌트에서 작업은 장인 혹은 제작자(Homo Faber)가 하는 활동을 가리킨다. 작업의 산물은 소비가 아니라 사용(use)의 대상이다. 주로 주거나 의복 등과 관련된다. 장인은 자기가 머릿속에 디자인한 것을 재료(material)를 사용하여 만들어 낸다. 작업의 산물은 인공세계를 만들어낸다. 영속성·지속성의 측면에서 보자면 작업의 산물(예를 들면 의자나 가구 등)은 노동의 산물과는 달리 상대적 영속성 혹은 잠재적 불멸성을 지닌다고 본다.⁶⁾ 나아가 장인의 머릿속에 있는 디자인(구상)은 작업의 산물보다도 더 영속성을 지닌다고 볼 수 있다고 한다. 장인이 죽더라도, 예컨대 스티브 잡스의 휴대폰 구상처럼, 그가 어떤 것을 디자인(혹은 착상, 혹은 창작)했다는 것은 훨씬 더 오래 지속될 수 있으며 더 나아가 영속적인 불멸성을 지닐 수도 있다고 한다.

재론컨대, 아렌트는 노동이 모든 활동이 된 현실에서 고대의 개념을 사용해서 노동, 작업, 행위로 활동을 구분하고, 이 구분을 통해서 노동 없는 노동자의 사회에서 인간이 추구해야 할 좋은 삶을 제시해보려고 한다. 그에게 좋은 삶이란 결국 작업이나 행위와 같은 활동을 통해서만 얻어질 수 있다. 인간에게 좋은 삶, 최고의 삶은 불멸성의 추구인데, 노동 혹은 노동의 산물은 영속성이 없다고 보기 때문이다. 반면 작업과 행위는 영속성·지속성이 있다. 작업과 행위 활동 수행하는 것은 잠재적인 불멸성의 가능성을 열어주는 좋은 삶이라고 본다.

고대 그리스에서 노동은 노예가 하는 것이었다. 노예는 당연히 자유인이 아니었다. 반면 제작자나 장인은 자유인이었다. 그렇지만 보다 고차적인 자유의 가능성은, 혹은 불멸의 가능성은 그런데 행위에서 이루어진다.⁷⁾ 행위는 사물이나 물질의 개입 없이, 인간 사이에서 직접적

5) 여기서 '전가'는 필자의 표현이다. 아렌트의 방점은 '행위를 위해서'에 있다. 아렌트는 행위를 위해서 삶의 필연성에서 벗어나야 하며, 이는 시대가 바뀌어도 변할 수 없는 조건임을 강조한다.

6) 아렌트는 모든 활동이 노동이 되었듯이 노동이든 작업이든 그 산물은 근대(현대) 사회에서는 소비의 대상이 되었음을 지적한다. 심지어 부동산도 동산화 되었다고 본다. 노동의 산물이 즉각 소비되는 것이든, 작업의 산물도 상대적 혹은 잠재적 불멸성을 지니기 어렵게 되었으나 아렌트는 양자의 구분이 유효하고 의미 있는 것으로 본다.

7) 아렌트는 고대 그리스어에서는 원래 '작업'과 '행위'의 구분이 없었다고 한다. 영속성·지속성을 지닌다면 모두 'erga'(작품)라고 불렀다는 것이다. 철학자들이 만들(작업 poiein; to make, to work)과 행함(행위 prattein; to do, to practice <praxis)를 구별한 이후에야 양자는 분리되었을 뿐이라는 것이다.(69)

으로 수행되는 유일한 활동이다. 행위는 공동체에서 함께 살아가는 방식을 규정하는 정치적 활동을 가리킨다. 행위의 근본조건, 즉 인간에게 정치가 필요한 이유는 복수의 인간들이 지구상에 살며, 세계에 거주하기 때문이다. 아렌트에 의하면, 어느 누구도 지금껏 살았고, 현재 살고 있으며, 앞으로 살게 될 다른 누구와도 동일하지 않다는 점에서만 인간은 동일하다. 요컨대, 인간은 다 다르다. 인간 세상은 다원적이라는 것이다. 그리고 이 다원성이 모든 정치적 삶의 필요조건이자 가능조건이라고 본다.

아렌트는 라틴어가 가장 정치적인 말이라고 한다. 라틴어에서 ‘사람들 사이에 존재하다’라는 말이 ‘살다’를 가리키며, ‘더 이상 사람들 사이에 존재하지 않는다’라는 말이 ‘죽다’를 의미한다고 한다. 그는 누구나 다르기 때문에 다원성을 지니기 때문에 인간은 누구나 자기만의 고유성, 그 사람만의 탁월함을 발휘할 수 있다고 한다. 공적 영역에서 자기를 드러내는 활동, 즉 행위를 통해서 인간은 다른 사람에게 각인되며, 자기 삶의 흔적을 공동체내에 남길 수 있게 된다는 것이다. 그것이 유한한 존재, 죽을 수밖에 없는 필연성을 타고난 존재인 인간에게 허락된 최대의 자유이며, 불멸성을 실현하는 방법이라는 것이다.

4. 검토 및 과제

이 글의 관심은 아렌트의 노동개념이, 그의 지적대로 근대적 노동예찬이론가들인 존 로크, 애덤 스미스, 칼 맑스 등과 어떤 관계에 있으며 어떤 장단점을 지니는 지를 비교하는데 있지 않다. 즉 아렌트의 노동개념이 지니는 한계를 이들 이론과의 비교를 통해 밝히는 것은 현재적 관심사항이 아니다. 아렌트가 자신의 “노동” 개념이 맑스에 대한 비판⁸⁾을 향한다고 밝히고 있음에도 말이다.⁹⁾

아렌트의 ‘좋은 삶’은 고대 그리스의 삶과 밀접한 연관을 지닌다. 보다 구체적으로는 아리스토텔레스의 구분, 즉 조에(zoē)와 비오스(bios)의 구분¹⁰⁾에 빛지고 있다.

“아리스토텔레스는 공화국의 정치에 참여할 수 있는 자격으로 ‘사적 이익을 제어하고 공적 이익을 생각할 수 있는 분별을 갖춘 자’, 즉 ‘자주적 공민’ 혹은 ‘공민적 덕을 갖춘 자’를 제시한다. 물질적 생존을 보장받지 않은 인간은 반드시 생존을 위해 타인에게 의존해야하기 때문에 절대로 자유로울 수 없으며, 따라서 자주적 공민이 아니다. 즉 물질적 토대를 갖추지 못한 자는 물질적 생존에 급급하기 때문에 사적 이익에 휘둘리게 된다는 것이다. 따라서 그는 자격을

8) 아렌트는 맑스의 관념과 통찰을 빌려 생계를 꾸려갔던 많은 저자들이 이제 전문적인 반맑스주의자가 되겠다고 결정한 시기에 이런 비판을 (자신도) 하게 된 것을 ‘불행’, ‘어려움’이라고 말한다. 그는 이 어려움을 뱅자맹 콩스탕(Benjamin Constant de Rebecque, 1767~1830, 스위스 태생의 문학가 겸 정치 평론가, 자유주의 사상가)이 루소를 공격하도록 강요받았을 때 했던 진술을 상기함을 통해 표현한다. “확실히 나는 위대한 사람을 중상, 모략하는 자와 자리를 함께하지 않을 것이다. 만약 내가 한 가지 점에서라도 그들의 의견에 동의한다면 나는 나 자신을 의심하게 될 것이다. 그리고 그들과 의견을 같이했던 나 자신을 위로하기 위해서 … 나는 할 수 있는 한 이런 거짓된 친구들을 거부하고 멀리해야만 한다고 생각한다.”(133)

9) 이 주제에 관해서는 서원주(2020), 「노동개념의 무세계성에 대하여」, 시대와 철학 제31권 2호(통권 91호)를 참조하라.

10) 아리스토텔레스는 삶을 “조에(zoē)”와 “비오스(bios)”의 두 차원으로 대비한다. ‘조에’는 ‘물질적·육체적 생존으로서의 삶’을 말한다. 인간도 다른 이들과 함께 먹고 살아야 한다는 점에서 동물과 다를 것이 없으며, 동물도 생존을 위해 군집을 이루어 살아가지만 이런 군집성은 정치와는 거리가 멀다. ‘비오스’는 ‘정치적 삶’을 가리킨다. 인간은 함께 먹고 살기 때문에 인간인 것이 아니다. 공통의 과제, 비전, 업무를 논쟁과 토론의 공간에 회부하고, 이를 논의하는 ‘정치적 삶’을 통해서만 인간이라고 본다.

갖춘 자의 지배, 즉 과두정적(=엘리트주의적) 공화주의를 주장한다.”(이관형, 국회토론문 2019-10-21)

인용된 아리스토텔레스에 관한 요약문을 통해서 아렌트가 왜 삶의 필연성에 복무하는 사람, 즉 노예는 자유인의 삶, 구체적으로 말해 정치에 참여할 수 없는지가 보다 구체적으로 드러난다. 그럼에도 불구하고 아렌트의 구분은 아리스토텔레스의 그것과 차이를 드러낸다.

먼저 양자는 노동에 대해서는 일치된 견해를 갖고 있지만, 작업에 대한 견해를 달리한다. 아리스토텔레스는 노동과 작업 모두를 자유인의 활동으로 보지 않는다.¹¹⁾ 반면 아렌트는, 위의 각주 7)에서 거론했듯이, 고대 그리스에서 철학자들 사이에서가 아니라 일반적으로 널리 통용되던 용례를 따라, 또한 작업과 그 산물이 지니는 잠재적 불멸성에 대한 자신의 입장에 따라 작업을 자유인의 활동에 포함시킨다.

두 번째로 아리스토텔레스는 조예와 구분되는 비오스의 삶을 높이 평가함에도 불구하고(인간은 정치적 동물!) 정작 그에게 최고의 삶은 철학자의 삶, 즉 관조적 삶이 된다. 반면, 앞서 서술했듯이 아렌트는 관조적 삶을 자신의 관심에서 부차적인 것으로서 배제한다.

세 번째로 아렌트는 가장 강한 의미의 민주주의자, 공화주의자, 자유주의자이다. 아리스토텔레스의 과두정적 공화주의와는 관계없다. 아렌트의 인간의 동일성 명제(모든 사람은 누구와도 다르다는 점에서만 동일함)에서 보듯 그는 다름의 차원에서 엘리트의 존재를 인정할 것이지만(또한 이는 사실로서 인정·불인정의 차원이 아닐 것이지만) 엘리트의 지배를 의미하는 과두정적 공화주의에는 반대할 것이다.

그러나 양자 간에는 보다 근본적인 차이가 존재한다. 그것은 양자가 살고 있는 현실의 차이이다. 아리스토텔레스의 시대는 노예에게 삶의 필연성(노동)을 전가하지 않으면 안 되는 제한적인 생산성에 긴박되어 있다. 반면 노동과 작업, 행위의 구분이 명확하던 시기이다. 다시 말해 삶의 필연성에 복무하는 비참한 삶으로서의 노동과, 삶의 자유를 실현하는 방법으로서의 작업과 행위의 구분이 확고하던 시기이다.

아렌트가 사는 근대는 노동 생산성의 고도화와 무엇보다도 자동화의 진전으로 모든 사람이 노동에서 해방될 수 있는 가능성이 열린사회이다. 반면 모든 활동이 노동으로 환원되어 노동, 작업, 행위의 구분은 모호해 졌으며, 그 결과(진정한: 필자 첨가) 자유의 가능성을 보지 못하는 사회이다.

아렌트의 현실인식과 관련하여 다음과 같은 추론이 가능하다. 고대의 경우 제한적이거나 시민계급은 정치참여를 통해 삶의 자유를 누릴 수 있었으나 근대의 경우는 물질이 주는 풍요를 누리는 사람은 있고 그것을 자유라고 착각하지만 공동체에서 자신의 탁월함을 발휘함으로써만 얻을 수 있는 자유는 누구도 누리지 못하는 사회가 되었다.

위 인용문에서 아리스토텔레스가 자유를 제한된 계급만 향유할 수 있다고 보는 이유는 시민계급이외에는 ‘물질적 생존에 급급하기 때문에 사적 이해에 휘둘릴 수밖에 없기’ 때문이다. 따라서 ‘만인에게 물질적 토대를 보장해 줄 수 있는 길이 있다면’, 아리스토텔레스가 말한 족쇄에서 벗어나 만인이 정치에 참여할 수 있는 자격, 자유로운 삶에 참여할 조건을 부여받을 수 있다. 이 점이 중요하다.

근대는 삶의 필연성인 노동에서 해방될 가능성은 열려 있으나 아렌트의 진단대로라면 모든

11) 아리스토텔레스는 양자가 공히 신체활동과 결부되어 있다고 보기 때문이다. 아렌트는 고전적 용법에 따라, 또한 근대 초기 존 로크의 구분(『통치론』, sec. 26.)에 따라 “몸(신체)에 의한 노동과 손에 의한 작업”을 구분한다.

활동이 노동으로 수렴됨으로써 삶의 보다 고차적인 활동을 망각한다. 그러면 아렌트의 말대로 삶의 보다 고차적인 활동에 대한 망각에서 벗어나는 길이 노동과 작업, 행위의 구분을 통해서 가능할 것인가?

노동에서의 해방, 노동으로부터의 자유는 생산성의 고도화와 자동화의 진전과 같은 객관적인 상황의 발전만으로, 자동적으로 주어지는 것일 수는 없다고 보는 것이 보다 현실적이다. ‘현실적’이란 말이 ‘세속적’으로 읽힐 수 있다면, ‘현실적’은 아렌트의 표현대로, 보다 정확히는 하이데거의 표현대로 ‘현존재의 존재질서에 부합하는’으로 바뀌 써도 무방할 것이다.

노동 이외에 더 고차적인 활동이나 삶의 목표가 부재하다는 아렌트의 문제제기에 전적으로 동의하더라도, 자유주의자로서 아렌트가 자신의 논지를 진리(episteme)가 아닌 의견(doxa)의 형식으로 말할 수밖에 없음을 인정한다 해도 아렌트에게는 작업과 행위의 제시만 있을 뿐, 그리로 나아가는 전략은 보이지 않는다.

이 글은 여기서 ‘기본소득’을 소환하고자 한다. 아리스토텔레스가 위의 인용문에서 말하는 자유의 조건이외에 다른 조건을 달지 않는다면 ‘기본소득’이 정치적 참여의 선결조건, 자유로운 삶의 기초인 경제적·물질적 조건이 될 수 있다는 데는 이론의 여지가 없다. 그리고 그것은 아렌트에게는 작업과 행위로 나아가는 실질적 가능성을 열어 줄 것이다. 고대에는 정치에 참여하기 위해 노예제를 필요로 했다면, 현대에는 기본소득을 필요로 한다고 본다.¹²⁾

정치참여라고 하는 삶의 자유를 얻기 위한 활동으로 나아가지 못하는 이유는 아리스토텔레스에게는 ‘물질적 토대의 부재’이며, 아렌트에게는 ‘노동 이외의 삶의 활동에 대한 무지와 목표의 부재’ 때문이다. 그러나 양자는 상통하며 물질적 토대의 보장 없이 작업과 행위로 나아갈 수는 없다.

아렌트의 말처럼, 노동으로부터의 자유(해방)가 실현되어도 삶의 자유가 실현되는 것은 아니다.¹³⁾ 그러나 거꾸로 노동으로부터의 자유 없이 삶의 자유로 나아갈 수는 없다. 아렌트에서 노동 없는 노동자의 사회에 대한 비판과 경계는 노동으로부터의 자유의 가능성에 근거를 두고 있다. 그러나 필자는 노동으로부터의 자유의 가능성을 인정하면서도 자동적이고 객관적인 상황전개에 따라 노동으로부터의 자유가 올 수 있는 가능성을 의심한다. 필자의 의심이 근거 있는 것이라면 아렌트의 ‘노동 없는 노동자의 사회’는 가짜 문제제기이거나 ‘선결문제의 오류’를 범하고 있다. 아렌트는 도입단계에서는 노동으로부터의 자유의 ‘가능성’이라고 표현하지만, 그의 논지전개를 좇다보면 그는 노동으로부터의 자유를 이미 전제하고 있다는 것을 알 수 있기 때문이다. 그렇지만 노동으로부터의 자유는 삶의 자유와 마찬가지로 전략이 필요하다. 아렌트는 삶의 자유로 나아가는 전략이전에 노동으로부터의 자유 아니 해방 전략을 마련해야 한다. 필자는 기본소득이 그 전략이 될 수 있다고 본다.¹⁴⁾

아렌트는 노동으로부터의 자유 혹은 해방이 원천적으로 불가능하다는 입장이다. 한편으로는 노동으로부터 자유의 가능성을 말하지만 다른 한편으로 인간의 조건으로서의 노동에 대해 말할 때는 벗어날 수 없다고 말한다.(그러니까 노동은 인간의 조건이다.) 물론 양자가 주장되는 맥락은 다르다고 이해할 수 있다. 근대적 의미의 노동, 즉 작업, 행위를 포괄하는 사회적 노동

12) 판 파레이스가 말하는 자유사회의 3대 요소 중 재산권보장(재산 없는 자유는 있을 수 없다), 다니엘 라벤토스의 기본소득에 대한 공화주의적 정당화의 핵심논거를 참조하라.

13) 노동으로부터의 자유는 ‘벗어남’ 즉 해방이라는 의미의 소극적 자유이며, 삶의 자유는 적극적 자유이다. 즉 전자는 무엇을 하지 않을 권리라는 의미이며, 후자는 무엇을 할 권리이다.

14) 이와 관련하여 임미원(2019), 「아렌트의 탈노동적 정치관념과 기본소득 구상」, 법학논총 제36집 제3호와 민세명(2018), 「민주공화정 덕목과 기본소득」, 21세기정치학회보 제28집 4호를 참조하라.

으로서의 근대적 노동에서는 해방될 가능성이 열렸으나, 고대적·본래적 의미의 노동 즉 인간의 삶의 필연성에 복무하는 노동 자체는 인간의 조건이라는 말이 그러하듯, 역사를 초월하여 인간이 이 세계에서 살아가는 한은 벗어날 수 없는 인간의 조건이라는 의미일 것이다. 그러나 아렌트의 말을 이해할 수 있다고 해서, 아렌트의 모호함이 해결되는 것은 아니다.

끝으로 인간의 조건으로서의 노동, 고대적·본래적 의미의 노동에서 벗어날 수 없다는 아렌트의 지적에 대해서 살펴보자. 아렌트에서 이런 의미의 ‘노동’은 구체적으로 말하면 앞서 말한 것처럼 주로 가사노동, 돌봄 노동이다. 이를 염두에 둔다면, 근대적 노동에서 해방되더라도 ‘노동 자체’로부터 해방의 가능성은 없다. 다소간의 모호함에도 불구하고 아렌트의 지적은 유의미하다. 가사노동과 돌봄 노동은 우리 사회가 당면한 커다란 숙제이다. 외식산업의 발달, 가전과 각종 도구의 발전 등으로 가사노동 부담은 과거에 비해서는 줄어들었다. 돌봄 노동과 관련해서도 사회적 분담을 위한 제도와 기관들이 대폭 증가했다. 그러나 가사노동과 돌봄 노동 부문에서의 각종 발전과 발달, 제도마련이 이어진다고 해서 부담 자체에서 해방되는 것은 아니다. 그렇지만 이들 ‘노동 자체’에서의 상대적인 해방은 지속적으로 모색되어야 한다. 원론적인 차원의 언급이지만, 이 노동들에 대해 오히려 사회적 의미와 가치를 부여하고, 여럿이 분담하도록 함으로써 노동시간을 줄이며, 충분한 정도의 보상을 지급하는 방법이 강구되어야 한다. 그 첫 단계로 현재의 협소한 임금노동의 범주에서 그동안 제외해 왔던, 유의미한 노동들을 포함하는 ‘확장된 노동’으로 나아가야 할 필요가 있다. ‘확장된 노동’의 내포는 고통과 노고에 대한 사회적 분담과 부담일 것이므로 이들 노동의 수고를 던다는 의미에서 ‘축소된 노동’일 것이다.

다시 말하거니와 작업, 행위의 고차성을 인정하고 삶의 자유가 거기서 얻어진다는 것을 받아들이더라도 노동에서의 해방, 노동으로부터의 자유가 전제되지 않고서 거기에 도달할 수는 없다.

참고문헌

Arendt, Hannah.(1958), The Human Condition, 『인간의 조건』, 이진우 역, 한길사(2010: 1판 13쇄)

Arendt, Hannah.(1978), The Life of the Mind, 『정신의 삶』, 홍원표 역, 푸른숲(2019: 1판 3쇄)

다니엘 라벤토스(2016), 『기본소득이란 무엇인가』, 이재명·이한주 역, 책담

민세명(2018), 「민주공화정 덕목과 기본소득」, 21세기정치학회보 제28집 4호

서원주(2020), 「노동개념의 무세계성에 대하여」, 시대와 철학 제31권 2호(통권 91호)

아리스토텔레스, 『정치학』, 천병희 역, 숲(2009)

이관형, 「자치분권과 기본소득 정책」, 『포용적 성장, 자치분권, 기본소득』, 국회 자치분권 전략 세미나(2019-10-21) 주제발표

임미원(2019), 「아렌트의 탈노동적 정치관념과 기본소득 구상」, 법학논총 제36집 제3호

존 로크, 『통치론』, 강정인·문지영 역, 까치(2017)

필리페 판 파레이스(2016), 『모두에게 실질적 자유를 - 기본소득에 대한 철학적 옹호』, 조현진 역, 후마니타스

이관형 선생님의 ‘노동 없는 노동자의 사회’에 대한 논평

조배준

1. 발표문을 읽고

이 발표문은 『인간의 조건』에 드러난 근대사회와 노동에 대한 한나 아렌트의 기본 인식, 즉 근대사회는 ‘노동자의 사회’인데, “노동생산성의 고도화와 자동화의 진전으로 인해” “노동으로부터의 자유”를 이루었다는 ‘전제’를 수용하며 시작한다. “정치 참여를 의미하는 행위의 회복을 통해서야 비로소 자유로운 삶, 혹은 삶의 자유가 얻어질 수 있음을 피력”하는 아렌트는 ‘활동적 삶’을 구성하는 세 요소 중 하나로 노동을 중시하면서도 능동적 정치적 행위에 대한 수동적 노동의 과잉화를 근대사회의 특성으로 인식했다. 이 발표문은 본론에서 다음과 같은 세 부분으로 이어진다. 1) “인간 활동의 세 가지 요소 간의 구분을 소개”하고, 2) “노동의 자유로부터 삶의 자유로 나아가는 방법을 제시하지 못한 한계를 지적”하며, 3) “삶의 자유로 나아가는 방법”의 모색을 기본소득과 가사·돌봄노동에 대한 재고를 통해 살펴본다.

그런데 본론 전에 나오는 2장은 아렌트의 ‘정치적 행위’ 개념의 토대를 이해하는 데 중요하지만, 전체 흐름과는 떨어져 있는 설명으로 읽혔다. 필멸의 운명을 극복하려는 인간의 ‘좋은 삶’은 이 비루한 세계 안에서 ‘불멸성’을 구현한다는 아렌트의 강조점은 다분히 고대 그리스에 토대를 둔 인간적 정체성에 천착해 있다. 한계 지워진 조건들을 극복하며 ‘아모르 문디’를 향한 모험을 끝까지 펼쳐나가는 인간성에 대한 옹호는 ‘영웅’의 행적을 집단적으로 기억하고 체화하려고 했던 그리스적 불멸성이며 그것은 불완전한 잠재성으로 사그라질지언정, 초월적 세계만을 지향하는 기독교의 ‘영원성’과 대비되는 가치를 지닌다.

그런데 논평자가 보기에 이 발표문은 “‘노동의 종말’ 테제는 신중히 주장되어야 할 필요가 있을 것”이라고 접근하면서도, 아렌트가 가진 포괄적 의미의 근대 인식, 또는 노동의 미래에 대한 정치철학적 전망을 보다 철저한 관점에서 비판적으로 검토하기를 주저하고 있다. 왜냐하면 “노동 없는 노동자의 사회”라는 아렌트의 표현을 가져온 이 발표문의 제목은, 노동이 전면화된 사회의 지속이 생산성의 비약과 기술 혁신으로 인해 오히려 ‘노동의 부재’를 낳는다는 이중적이며 역설적인 상황진단에 대해 현재적 관점에서 비판적으로 인식할 것이라고 기대하기에 충분했기 때문이다. 그럼에도 디지털 문명의 변화 속도가 가속화되고 있는 우리 시대의 노동과 정치에 관한 생각을 자극해주신 발표자 선생님께 감사의 인사를 전하며, 구체적인 의견을 개진하는 대신 발표문을 읽으며 떠오른 두 가지 계열의 질문을 여쭙는다.

2. ‘노동자의 사회’와 ‘노동의 부재’라는 아렌트의 근대 인식

“모든 활동이 노동으로 환원되”는 노동의 ‘과잉’이 근대사회 전체를 관통하는 문제의식일까, 아니면 (멀지 않은 미래에 가능하리라 전망했던) 아렌트가 이해한 방식의 ‘노동으로부터의 해방’이 오늘날 더 유효한 인식일까? “노동 중심사회, 혹은 모든 활동이 노동으로 환원된 사회”라는 근대성에 주목하는 아렌트의 입장을 오늘날의 문제의식 속에서 적극적으로 사유하기 위해선, 발표자의 말처럼 “삶의 필연성에 복무하는 인간의 조건”으로 파악한 아렌트의 “독특한 노동 개념” 또는 (작업이나 행위에 대한) 노동의 열등한 지위에 대한 입장을 받아들이는 것이 필요하다. 그래서 아렌트의 아리스토텔레스에서 영향받은 규범화된 인간 인식과 칸트 정치철

학의 합리성에 대한 탁월한 해석 ‘안에서’ 논의하지 않으면, 아렌트의 노동 개념에 대한 비판은 ‘성 밖에서’ 공연한 헛바퀴를 굴리는 것이 된다. 그런 점에서 ‘노동자의 사회’와 ‘노동의 부재’라는 아렌트의 인식을 전제하고, 근대적 ‘삶의 자유’를 모색하는 이 발표문은 사실 논평자의 입장과 출발선부터 어긋나 있다. 더군다나 자유를 억압하거나 제한하는 근대적 노동과 “인간의 조건”으로서의 노동”, 즉 “인간의 삶의 필연성에 복무하는 (고대적) 노동” 자체는 과연 존재론적으로나 실존적 차원에서도 명확히 구별되는 것인지 생각해보게 된다.

물론 아렌트에게 있어 ‘정치적 동물’인 인간적 삶을 실현하는 핵심은 공론장에서의 다양한 정치 행위를 통해 ‘늘 새로운 시작’을 시도하는 ‘삶의 자유’를 향유하는 데 있었다. 그것은 근대에 들어 전면화된 활동인 노동을 통해서만 애초 도달 불가능한 것이다. “모든 활동이 노동으로 환원”된 사회 속에서 파편화된 대중이 ‘소비의 자유’를 넘어 “보다 고차적이고 의미 있는 인간 활동”을 알지 못하는 상태라는 그녀의 진단은 단편적으로 전개되는 마르크스에 대한 비판이 전혀 기겁지 않은 시대 -물론 자칭 ‘마르크스주의자들’은 이 비판에 대해 ‘진지하게’ 대응한 적이 거의 없었지만- 인식을 통해 강조된다. 그럼에도 “향락적 삶이 지배하는 삶으로 전락”하지 않도록 “삶의 자유로 나아가는 방법을 제시하지 못”했다는 발표문의 인식은 ‘철학자’로 불리길 거부한 아렌트의 정치사상 전반에서 나타나는 유연한 내러티브 서사와 사상의 범용성을 다소 도식적인 방식의 ‘체계적 이론’으로만 파악하는 것은 아닐지 우려스러웠다.

4장에서 강조되듯이 발표문은 “아렌트의 노동개념”과 “근대적 노동예찬이론가들”의 비교를 통해 “아렌트의 노동개념이 지니는 한계”를 밝히는 것에 관심이 없다. 논평자가 묻고 싶은 것도 노동 개념이나 입장의 비교철학적 관심이 아니라 ‘아렌트를 통해 현실적 조건을 인식하고 사유하여 보다 나은 질문 만들기’가 가지는 정치철학적 가치에 있다. 새삼스럽게도, 여전히 노동으로부터의 해방과 삶의 자율성은 연결되어 있는 문제지만 ‘지배자들’은 수십 조원의 예산을 투하해도 변화가 없는 저출산과 인구감소만을 한탄한다. 다른 한편, 아렌트의 ‘노동 없는 노동자의 사회’가 유효한 근대적 진단이라면, 오늘날 불안정 노동계급인 프레카리아트 (precarariat)로 살아가는 전 세계 수십억 명의 인민대중은 단지 식별될 수 없는 정치적 존재자들인가? 그것이 아니라면, 아렌트와 다른 맥락에서 이미 예견된, 필수적이지만 저속련 노동을 부담하는 노동력을 부르는 다른 이름이거나, 자본의 입장에서는 그저 잉여의 노동상품들일까? ‘유연화된’ 신자유주의 노동시장과 ‘4차산업혁명’을 찬미하는 금융자본주의 체제에선 오히려 노동이 사라진 게 아니라 필수 노동자를 소모품으로 취급하며 노동 과정을 은폐하려는 전략이 더 긴급해진 게 아닐까? 아렌트의 정치철학을 수용하더라도 그녀의 근대 노동에 대한 인식을 문자 그대로만 이해한다면, ‘비물질노동’이나 ‘정동’ 개념을 강조하는 자율주의적 맑스주의의 담론 같은 현대정치철학의 ‘외부’와 만날 길이 사라진다.

계속 물음을 이어가 보자. 오늘날 AI가 통제하는 플랫폼 산업의 노동 현장, 더 정확히 말하자면 AI를 내세워 더 교묘하고도 간접적인 방식으로 노동력·노동시간·수수료를 통제하는 독점 지향의 ‘플랫폼 노동’이 보여주는 것은 오히려 ‘노동자 없는 노동’의 사회가 아닐까? 그렇다면 최근의 그런 현상은 ‘노동으로부터의 자유’가 아니라 고용 없는 성장을 통해 오히려 법률로 규정된 책임 규정이나 노동자 복지의 부담에서 자유로워질 있도록 정당화된 ‘자본의 새로운 자유’라고 불러야 마땅하지 않을까? 또한 점점 더 세분화된 조건의 단기 계약 형식으로 중계되는 프리랜서, 일용직, 비정규직 서비스 노동의 양상들은 오늘날 ‘고용 없는 자본의 통제’, ‘적대 없는 자본과 임노동’ 나아가 ‘지속가능성 없는 투자(기)’라는 자본의 은폐된 지배구조를

보여주는 노동의 단면이 아닐까? 기존의 '자본(가)-노동(자)'의 개념적 경계는 형해화되고, '99대 1'의 체제로 나아가며 국가의 법망을 빠져나가는 글로벌 독점 IT 기업에 기생하는 노동 형식에서 모든 유물론적 모순의 계기는 희박해지고 있다.

3. '기본소득'이라는 21세기 정치적 자유의 조건

“아렌트는 가장 강한 의미의 민주주의자, 공화주의자, 자유주의자”라는 발표문의 표현을 고대에서 근대에 이르는 인류의 가장 중요한 정치사상의 규제적 이념들을 ‘차이들의 관계에 주목하여 철저히 원리적 차원에서 모색했다’라는 맥락으로 읽을 수 있다면, 논평자도 이에 동의한다. 아렌트를 경유하여 ‘삶의 자유’를 다시 물으며, ‘기본소득’과 ‘가사·돌봄노동’의 정치적 의미에 대해 사유하려는 발표문의 후반부는 흥미롭고 신선한 접목이라고 생각한다. “고대에는 정치에 참여하기 위해 노예제를 필요로 했다면, 현대에는 기본소득을 필요로”하며, “노동에서의 해방, 노동으로부터의 자유가 전제되지 않고서”는 ‘삶의 자유’가 “얻어”질 수 없다는 표현은 이 발표문이 완결된 논문으로 나아가기 위한 핵심문장처럼 읽혔다.

그런데 아렌트가 말한 그 자유는 (사태 이후에 수동적으로 주어지는 것이거나, 어딘가에 속하거나 소유할 수 있는 대상이거나, 어떤 실체로서 혼동될 수 있다는 점에서) 과연 ‘얻어질 수 있는 것’이라고 해도 무방한 것일까(연대적 관계에서 생성하는 자유, 제도화될 수 없는 공적 자유에 가깝지 않은지)? 더 핵심적으로 특정 표현에 대해 질문하자면, 기본소득을 “노동으로부터의 자유 아니 해방 전략”으로 기능할 수 있는 완결적(자기충족적) 요인으로 사유하는 것은 과연 합당한가? 더 근원적으로, 인간은 물질적 조건과 소비 욕망이 적절히 충족되면, 동물적 생존의 삶을 넘어 공적 행복으로, 즉 공동체 안에서의 정치적 자유를 갈망하는 행위와 자유로운 ‘어소시에이션’을 조직하고 참여하는 연대의 욕망으로 확장하는 존재라고 우리는 확신할 수 있는가? (이 마지막 물음이 맹자의 ‘무항산 무항심’ 같은 인지상정의 차원이 아니라면, 아렌트 사상의 전제 위에서 동어반복적으로만 긍정될 수 있는 것이 아닌가?)

끝으로, 기본소득과 관련한 질문은 철저히 상호의존적인 21세기 세계의 조건 위에서 ‘영구적 정치혁명’의 과정을 전망하며 기본소득의 정치적 이상을 ‘우리’의 안과 밖에서 동시에 모색할 수는 없을까에 관한 것이다. Demokratia의 실현을 넘어 Isonomia의 가치를 구현했다고 자부한 ‘폴리스’에서 필수적 노동, 그중에서도 발표문이 강조하는 ‘가사노동’과 ‘돌봄노동’은 오롯이 노예와 여성의 몫이었다. 그들이 부담하는 그 ‘오이코스’ 노동을 통해 중산층-남성-내지인으로 구성된 ‘시민’은 ‘정치적 자유’를 만끽할 수 있었다. 마찬가지로 ‘우리 지역’, ‘우리 사회’, ‘우리 국민’이 누리는 ‘기본’소득이 만약 ‘우리 밖의’ 다른 노예적 삶을 사는 누군가에게 구조적으로 강요된 ‘무임금’노동의 형태 -당연히 자본의 운동에 필수적인 ‘착취’ 관계와 ‘노동의 소외’-를 통해서만 가능할 수 있다면? 우리의 자유로운 정치적 “행위를 위해” “선결 조건”으로서 필요한 물질적 삶의 조건을, 식별불가능한 ‘타자’가 마땅히 누려야 할 ‘삶의 자유’를 헌납받는 과정을 “선결조건”으로 요청한다면? 나아가 그런 가능성을 염두에 두지 않는 선거공약으로서의 기본소득을 정치 참여 과정의 (아렌트가 혐오했던) ‘진리(episteme) 조건’으로 간주해야 한다면, 우리는 그녀의 ‘아모르 문디’ 정신, 즉 사적 편익의 향유를 넘어 이 세계를 더욱 풍성하게 만드는 복수적(複數的) 존재인 인간에 대한 무한한 사랑을, 어떻게 계속 옹호할 수 있을까? 기본소득은 다중적 위기에 대한 대안으로 부상하고 있는데, 노동과 삶의 관계 문제, 노동과 자본의 적대적 관계에 대해 개입하는 것을 오히려 회피하는 것은 아닐까?

아렌트의 사유와 도덕

한길석(중부대)

들어가며: 왜 사유함인가?

아렌트는 ‘악의 평범성’이라는 개념으로 유명하다. 일반적으로 이 개념은 ‘평범한 사람들도 조건만 주어진다면 언제든지 악인으로 돌변할 수 있다’는 식으로 이해되고 있다. ‘밀그램의 실험’과 짐바르도의 ‘스탠퍼드대 교도소 실험’은 이런 결론을 뒷받침해 주는 경험과학적 근거로 거론되곤 한다. 하지만 ‘악의 평범성’은 ‘평범함 속에 숨겨진 악마성’에 대한 고발에 그치는 개념이 아니다. 이 정도의 결론은 아이히만 재판이나 나치 체제를 용인하거나 방관하던 이들을 굳이 들먹이지 않더라도 깨달을 수 있는 상식적 통찰이다.

아렌트는 전체주의 이후 인류가 직면하게 된 휴머니즘의 총체적 붕괴에 대한 성찰을 전개한 사람으로 유명하다. 따라서 ‘악의 평범성’ 개념은 이러한 시대적 비극 속에서 제기된 문제의식과 더불어 이해되어야 할 필요가 있다. 즉 그것은 인간다움과 도덕성이 완전히 파괴된 상황을 배경으로 하고 있는 개념이다.

전체주의 체제 이전까지만 해도 ‘살인하지말라’, ‘거짓 증언을 하지 말라’ 등의 전통적 도덕 계명은 부정할 수 없는 보편적 원칙으로 여겨졌다. 하지만 전체주의 하에서는 ‘살인을 하라’가 도덕 원칙으로 새롭게 자리잡은 전도된 상황이 야기되었다. 전체주의 아래에 살던 많은 사람들은 정복을 위한 전쟁과 이유 없는 집단학살이 민족, 국가, 당 혹은 지도자의 안위를 위한 일이고 그들의 사심 없는 순수한 의지를 실현하기 위해 필요한 것이라면, 살인(혹은 거의 모든 범죄적 행위들)은 정당할 수 있고 얼마든지 감행될 수 있다고 여겼다. 그렇게 생각하지 않은 사람들일지라도 거부 의사를 공표하지 않은 채 방관자로 남아 있었다.

왜 이런 일이 발생했을까? 교육 수준이 그다지 높지 않은 일반인 뿐만 아니라 상당한 지식과 덕망을 갖추었던 계층마저도 기존 도덕 전통의 총체적 부정에 의문을 표하지 못하고 수긍하게 된 까닭은 무엇이였을까? 아렌트에 따르면 그것은 자신이 대면하고 있는 사건에 대해 비판적으로 검토하고 성찰하며 판단할 줄 아는 사유 능력이 부재했기 때문이다. ‘악의 평범성’은 이러한 비도덕적 현상과 연관된 개념이다. 결국 이 개념은 ‘평범한 사람이 악인으로 돌변할 수 있다’에 초점이 맞춰진 것이라기 보다는 ‘사유 능력의 완전한 부재’라는 현상에 방점을 두고 제안된 것이라고 해야 한다.

그렇다면 사유 능력이 완전히 부재된 인간은 누구이며, 그는 어떤 모습을 갖고 있을까? 아렌트는 현대적 악행을 자행하던 이들의 모습을 대표하는 이로서 아이히만을 꼽고 있다. 그녀는 아이히만을 전체주의 이후 등장한 악의 ‘범례’로 간주한다.¹⁾ 잘 알려져 있듯이 아이히만은 지극히 정상적인 태도를 갖춘 인간이었다. 그는 “파울 괴벨스와 같은 보헤미안도 율리우스 슈트라이허 같은 성범죄자도 히틀러 같은 이상 심리를 가진 광신자도 아니었으며 헤르만 괴링

1) ‘악의 평범성’이라는 착상은 『에루살렘의 아이히만』 이전에 등장한 것이었다. 아렌트는 전체주의 체제 이후 등장한 현대의 ‘범례적 악인’으로 아이히만을 지목하기 이전에 이미 하인리히 히믈러를 거론하였다. 그녀는 아이히만과 히믈러 같은 ‘정상적 악인들’이 나치 체제 하 독일 국민의 대부분을 차지하고 있었으며, 이들은 자신들이 무슨 죄를 범하였는지조차 의식하지 못하는 상태에 빠져 있다고 개탄하였다. 이런 지적은 아이히만 재판 이후 ‘사유함의 완전한 부재’ 혹은 ‘사유 불능’이라는 용어로 조금 더 명료하게 제시된다. 아이히만 재판 이전에 ‘악의 평범성’이라는 아이디어의 조짐을 보여주고 있는 글에 대해서는 「조직화된 범죄와 보편적 책임(1945)」을 참고할 것.

같은 모험가도 아니었다. 그는 부인에게 충실하고 자녀들에게 품위 있는 미래를 보장해 주려고 열망하는 좋은 가장으로서의 습관을 모두 가진”²⁾ 보통 사람에 불과했다. 현대의 악행은 이런 사람들에게 의해 저질러 졌다. 그것은 사악한 마음, 정신이상 같은 “천박한 동기들의 부재 상태 뿐만 아니라” 이데올로기적 신념과 같은 동기마저도 없는 상태에서, “즉 관심이나 의욕을 불러일으킬 아무런 특수한 자극요인이 없는 상태에서” 범해진 악행이었다.³⁾ 현대의 악인들⁴⁾은 대체로 도덕적으로 순박하며, 정신적으로 정상적이고, 이념적으로 무지하다. 그들은 자신의 행동이 어떤 결과를 초래하는지, 그리고 그것이 무엇을 함의하는지 결코 깊이 생각해 보지 않으면서 살아가던 보통 사람들일 뿐이었다. 또한 이들은 주어진 법규와 사회적 규칙 그리고 자신이 소속된 집단에서 승인된 규범을 관습적으로 따르는 데에 익숙해져 있는 사람들이다. 그들은 규범화된 처신 규칙의 의미를 스스로 묻고 따져 보면서 자기 행동을 결정하고자 하지 않는다. 그들은 규범이 무엇이 됐든지 간에 무턱대고 지키려 든다. 그 결과 이들은 자기의 행위를 스스로 결정하지 않는 무책임한 삶에 익숙해진다. 스스로 사유하고 의지하며 판단하는 정신 활동이 부재한 인간들은 전체주의적 체제가 제안하는 행위 규범이 무엇을 의미하는지 생각해 보지 않았다. 다만 규범에 따라 살아가는 삶이 제공하는 안정성에 몸과 마음을 맡긴채 아무 것도 결정하지도 책임지지도 않으며 살아갔다. 이로써 알게 된 인간에 대한 “슬픈 진실은 악행의 대부분이 악하게 되거나 선하게 되기로 마음을 결정하지 못한 사람들에게 의해 이루어진다는”⁵⁾ 사실이었다.

만일 전체주의적 악이 어떤 악이나 잘못된 신념 등과 같은 근원적 동인에 의한 것이 아니라 그저 사유하려 들지 않는 알팍한 인간들에 의해 자행된 것이라고 한다면 다음과 같은 물음이 제기될 수 있을 것이다. ‘사유함이 부재하지 않은 채 정상적으로 기능한다면, 사유 활동 그 자체가 행위자로 하여금 악을 저지르지 못하게 하는 조건을 조성하는가?’⁶⁾ 아이히만 재판 이후 아렌트는 사유 능력과 도덕적 행위의 상관 관계에 대한 탐구를 요구하는 이런 물음에 직면하면서 「도덕철학에 관한 몇 가지 질문(1965)」, 「기본적 도덕 명제와 칸트의 도덕철학(1966)」, 「사유함 그리고 도덕적 고려 사항들(1971)」, 『정신의 삶』 등의 연구 결과물을 내놓았다. 그 과정에서 그녀는 ‘도대체 사유 능력이란 무엇인가’라는 좀 더 심층적 문제에 까지 파고 들었다. 그러면서 관조와 사유를 동일시하고, 사유와 도덕적 행위 간의 연속적 관계를 당연시 하던 서양 철학의 전통적 흐름과 결별하였다. 그렇다면 아렌트가 뜻하고 있는 사유함이란 무엇이고 사유 활동과 도덕적 행위의 상관 관계는 어떻게 설명될 수 있을까? 이제부터 알아보기로 하자.

2) Arendt, H., 「조직화된 범죄와 보편적 책임(1945)」, 『이해의 에세이』, 234쪽.
 3) Arendt, H., 「사유함 그리고 도덕적 고려 사항들(1971)」, 『책임과 판단』, 295쪽. ‘악 자체에는 뿌리가 없으며 어떤 본질도 지니고 있지 않다’는 아렌트의 말 뜻은 악행을 저지르게 하는 뿌리로서의 동기가 부재한다는 특성과 연관해 이해될 수 있다.
 4) ‘악의 평범성’을 현대인이 저지르는 모든 죄의 본질적 특성을 가리키는 개념이라고 간주하는 것은 지나친 과장이라고 볼 수도 있다. 이 개념은 일차적으로 전체주의 체제에서 자행된 범죄 현상의 본질적 특성을 이해해 보려는 과정에서 제안된 것이기 때문이다. 그렇다고 해서 비전체주의적 현대 사회의 병리 현상에 대한 분석을 위해 이 개념을 사용해 보려는 시도까지 가로막을 필요는 없을 것이다. “멈춰서 사유하고자 하려는 것은 고사하고 그럴 시간조차 갖기가 힘든 매일의 삶이 보통이 돼버린” 채 번아웃과 급속충전을 반복하는 비전체주의적 현대인들의 사회에서는 분명히 도덕적 불감증(adiaphora)과 그것이 야기한 비도덕적 행위가 확산되고 있기 때문이다. 인용문은 Arendt, H., 『정신의 삶』, 48쪽. 현대인의 도덕적 불감증 현상에 대한 비판적 논의는 Bauman, Z. & Donskis, L., 『도덕적 불감증』을 참고할 것.
 5) Arendt, H., 「사유함 그리고 도덕적 고려 사항들」, 327쪽.
 6) Arendt, H., 「사유함 그리고 도덕적 고려 사항들」, 328쪽.

아렌트의 사유함

아렌트 자신이 밝힌 것처럼 아이히만 재판은 그녀로 하여금 사유 능력과 도덕성의 연관 관계에 대한 성찰에 몰두하도록 탐구의 계기를 제공해 주었다.⁷⁾ 따지고 보면, 사유 능력과 도덕성이 밀접히 연관되어 있다는 입장은 서양 철학의 전통에서 벗어나지 않는다. 플라톤과 아리스토텔레스 이래로 서양 사상은 철학적 이성과 도덕적 앎의 증진 간에 밀접한 상관 관계가 있다고 주장해 왔기 때문이다. 그러나 아렌트는 사유함이 논리적 추론이나 진리 인식 작용과 다르다는 견해를 강조하면서 사유함과 도덕적(나아가서는 정치적) 판단 사이의 연관성을 논하고 있다. 그런 점에서 그녀는 서양철학의 전통적 입장에서 벗어난 위치에 자리하고 있다.⁸⁾

아렌트는 사유함(thinking)을 진리의 발견이라고 보지 않고 의미의 탐구로 보고 있다. 그녀에게 사유함이란 관조(contemplation)와 다른 것이다. 파르메니데스 이후 관조는 본체계와 현상계의 이원적 세계관을 전제로 한다. 관조란 불변의 본체계로부터 기원하는 진리를 현상계에 구속되지 않는 정신(nous)을 통해 바라보고 발견하는 것을 의미한다. 하지만 사유함에 대한 아렌트의 견해는 이원적 세계관을 거부한다는 점에서 출발하고 있다.⁹⁾ 사유함은 어디까지나 현상계에서의 사태를 대상으로 이루어지는 활동이며, 현상계 내에 비가시적인 것이 간혹 출현할 때 그것의 의미를 탐색하는 내적 해명의 활동을 뜻한다. 관조는 본체계에서 연원하는 진리에 대한 경이의 경험을 동반하면서 말 없는 완전한 정적 속에서 자기충족적으로 이루어진다.¹⁰⁾ 반면에 사유함이란 현상세계 너머에 존재하는 본체계의 참된 지식(진리)을 관조하는 것이 아니라 현상세계에서 인간이 대면하고 있는 특수한 사태가 무엇을 의미하는지 성찰하고, 참이라고 여겨왔던 기존의 보편적 개념이나 관습적 용어가 지금 대면하고 있는 특수한 사태 속에서 어떤 의미를 지닐 수 있는지 검토해 보는 활동과 연관된다. 아렌트에게 그것은 도덕적 차원에서의 의미 탐구(‘그 행위는 옳은가 그른가’)와 역사적 차원에서의 의미 탐구(‘그 사건의 현재적 의미는 무엇일까?’)라는 두 가지 측면에서 이루어진다.¹¹⁾

아렌트는 의미 탐구로서의 사유함이 소수의 특권이 아니라 모든 사람이 할 수 있는, 모든 이에게 잠재된 정신 활동이라고 보고 있다.¹²⁾ 그것은 특출한 지적 능력을 지닌 이들만이 수행할 수 있는 인지 중심적 활동, 즉 논리적 추론을 거쳐 보편적으로 참인 지식을 추출하는 지적 작업과 거리가 멀다. 또한 그것은 본체계의 불변적 진리를 관조할 수 있는 전문가적 능력자들

7) Arendt, H., 「사유함 그리고 도덕적 고려 사항들」, 295쪽.

8) Villa, D., *Arendt*, p.326.

9) “우리는 어디까지나 현상적 존재다. 우리 인간은 자신에게 현상하는 모든 것을 다루고 현상세계의 운영에 참여할 수 있도록 잘 준비된 활동적 존재다. 우리의 이런 속성은 사라지지 않는다. 정신의 눈을 뜨기 위해 육체의 눈을 감을 때라도 우리가 현상적 존재로서 활동한다는 점은 사라지지 않는다. 본질계와 현상계를 분리시키는 이원적 세계관은 그래서 잘못된 것이다. 존재와 현상은 일치한다.” Arendt, H., 『정신의 삶』, 70쪽.

10) 아렌트는 nous가 불멸적인 것을 관조한다고 보고 있다. 그녀에 의하면 관조는 nous에 의해 말 없이 이루어지는 활동이다. “[nous로서의] 정신 자체는 대화에 관여하지 않으며, 어떠한 논변적 추론도 하지 않은 채 직접 주시한다.” 반면에 아렌트의 사유함이라는 정신 활동은 소리 없는 대화를 통해 이루어진다. 따라서 그것은 nous로서의 정신 활동과 무관하다. 그녀의 정신 활동은 대화라는 언어활동의 연관을 시사하는 logos 개념과 밀접하다. Arendt, H., 『정신의 삶』, 221쪽.

11) Benhabib, S., “Judgment and The Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought”, *Political Theory*, Vol. 16, No. 1 (Feb., 1988), p. 30. 벤하비브는 이것을 의미 탐구가 아닌 판단의 두 측면이라는 관점에서 설명하고 있다. 하지만 판단은 기존의 보편적 원리와 개념으로는 좀처럼 규명되기 어려운 특수한 사건의 보편적 의미를 묻고 검토하는 사유함의 과정을 반드시 요구한다. 따라서 판단은 의미 탐구 활동으로서의 사유함을 내포한다고 할 수 있다.

12) Arendt, H., 『정신의 삶』, 298쪽.

-철학자들-이 고유하게 영위하는 이론적 삶(bios theoretikos)과도 무관하다. “사유함이란 현상세계에서 발생하며, 현상세계에서 …살아가는 존재들에 의해 말해지는 것”¹³⁾이다. 그것은 “소수의 특권이 아니라 모든 사람에게 항상 현전하는 정신 능력으로 볼 수 있다.”¹⁴⁾

비록 사유함이 현상세계에서 발생하는 사건의 의미를 검토하는 현상세계 내 정신적 활동이기는 하지만 그것은 결코 현상세계에 매몰되지 않는다. “정신 활동은 현상으로부터 신중하게 물러나는 경우에만 존재할 수”¹⁵⁾ 있기 때문이다. 하지만 이러한 물러남은 현상세계 자체에서 이탈한다는 것이 아니라 감각에 노출된 세계로부터의 물러남을 의미한다. 이는 물리적 감각의 경험이 더 이상 지속되지 않는 상황에서도 그것을 정신 속에서 기억, 재현, 상상함으로써 물리적 감각사태를 비물리적인 추상적 언어로 표현하면서 그것의 의미를 해명하는 내적 과정을 의미한다. 아렌트에 의하면, 정신에 환기되고 나타나는 것들은 감각기관에 나타나는 방식과 다르다. 그것이 정신에 나타나려면 감각적 속성을 지니지 않아야 한다. 즉 상상력을 통해 물리적 감각 대상을 탈감각적인 이미지로 변화시킴으로써 사유 활동을 전개하게 되는데, 이 경우 사유 활동에 몰두하는 이는 그렇지 않은 사람들에게 마치 가시적 현상세계에서 물러나 비가시적인 땅으로 이탈한 것과 같이 보이게 된다.

그러나 사유하는 이는 겉보기와 달리 존재에 대한 경이(Wonder at Being/admiring wonder)의 감정에 빠져 진리의 세계에서 노닐고 있는 것이 아니다. 그는 평소 익숙하게 사용해 왔고 믿어 왔던 낯익은 개념과 신조들이 달리 보이게 되는 난처한 상황에 봉착하게 됨으로써 현상세계 내에서의 활동을 잠시 중단한 채 그에 대한 해명을 시도하는 중이다. 일반적으로 우리는 현상세계의 특수한 경험들이 기존의 보편적 개념들과 언어들(정의, 용기, 경건함, 탁월함 등)에 의해 해명될 수 있다고 확신한다. 하지만 그런 확신이 통하지 않는 아포리아적 상황에 봉착하게 될 때 우리는 난처한 놀라움에 빠지게 되고, 이로 인해 그 문제에 대해 깊숙이 사유하게 된다. 하지만 여러 가지 상이한 견해들이 정신 내부에서 꼬리에 꼬리를 물며 이어지는 가운데 사유의 폭풍 속에 휘말려 아포리아로부터 좀처럼 빠져나오지 못한다. 사유함은 내안의 또 다른 자아와 질문과 심문을 거듭해 가는 과정이라고 할 수 있다. 그 속에서 기존의 개념들과 의견들은 여러 관점에서 철저히 검토되는데, 그 와중에서 전통적 개념과 의견들의 권위는 사유의 폭풍 속에서 여지없이 쓸려 나가 버리기도 한다. 참이라고 여겨졌던 것들이 의혹에 휩싸이는 것을 목격하면서 사유 활동에 동참하는 사람들은 진리의 발견과 불변하는 존재의 영접에 대한 경이로운 기쁨보다는 혼란과 당혹스러운 놀라움의 감정을 느끼게 된다. 아렌트에 따르면 이것이 바로 우리를 사유로 이끄는 감정이다.

사유함은 현상세계로부터의 물러남을 통해 그것으로부터의 비판적 거리두기를 가능하게 한다. 이는 기존의 모든 교의와 규범들, 언어가 고정시킨 관념이나 전통적 규칙, 관습적 사고 방식, 승인된 의견 등을 철저히 해체하여 새롭게 검토하게 하는 비판적 활동을 촉진한다. 그럼으로써 “검증되지 않은 속단들, …나쁜 …의견들을 제거”¹⁶⁾한다. 하지만 비판적 사유 과정이 우리를 진리에 이르게 하지는 못한다. 그러나 좋은 의견이 무엇이고 버려야 할 잘못된 의견이 무엇인지는 가능할 수 있게 한다. 그런 의미에서 사유함이란 “문제들에 관해 검토하는 활동”이라고 할 수 있다.¹⁷⁾

아렌트는 위와 같은 사유 활동을 전개했던 범례적 인물로 소크라테스를 꼽는다. 그는 아테

13) Arendt, H., 『정신의 삶』, 83쪽.

14) Arendt, H., 「사유함 그리고 도덕적 고려 사항들」, 339쪽.

15) Arendt, H., 『정신의 삶』, 138쪽.

16) Arendt, H., 『정신의 삶』, 319쪽.

17) Arendt, H., 『정신의 삶』, 318쪽.

네인들의 윤리적 일상의 바탕을 이루고 있는 보편적 개념들(경건함, 정직함, 용기, 정의 등)에 새로운 의혹을 제기함으로써 시민들의 당혹감을 자극하는 것으로 악명 높았다. 그는 아테네 사람들이 선불리 행위하지 않고 잠시 멈춰서 사유하도록 만들고자 했다. 이를 위해 소크라테스는 의견(doxa)에서 진리로 올라가는 길로 나아가는 것이 아니라 질문을 통해 전통적 믿음에 의혹을 불러일으키거나 기존 확신을 흐물거리게 만드는 논박술(elenchos)의 방법을 사용하였다. 소크라테스식 질문은 대화 참여자들이 지니고 있던 관습적 견해의 내적 모순을 드러내고 그들의 굳건한 신조를 녹아내리게 한다. 소크라테스는 용기, 경건함, 정의의 본성에 대한 답을 내놓기 보다는 더 많은 질문하기로 일관했다. 그 자신이 적극적 교설을 가지고 있다고 생각지 않았으며, 선하고 정의로운 삶을 영위하는 방법에 대해 가르칠 만한 지혜를 갖고 있다고 여기지 않았기 때문이다. 그는 청중에게 답을 제공하는 것이 아니라 청중이 의문에 휩싸이도록 놔뒀다.¹⁸⁾ 이 모든 것은 기존 개념과 견해 그리고 신조의 의미를 철저히 검토하는 사유함의 활동을 통해 이루어졌다.

앞에서 나는 문제들에 관한 철저한 검토로서의 사유 활동은 내 안의 또 다른 자아와 질문과 심문을 거듭해 가는 과정이라고 했다. 이는 자아의 정신 내부에 나와 또 다른 나 사이의 분열적 연관 관계-“하나 속 둘”의 관계-가 존재함을 시사한다. 둘로 분열된 자아는 자기 앞에 자신과 다른 또 다른 자아가 존재함을 의식하고 있다. 이때 ‘나’는 두 자아가 정신 내부에 나란히 현상하는 ‘I-am-I’의 이원적 평등 양태로 존재한다. 문제에 대한 검토는 두 자아가 각각 제기하는 문답이 소리 없는 대화의 형식으로 전개됨으로써 철저하게 이루어진다. 이렇게 볼 때 정신은 또 다른 자아를 통해 자신을 의식하는 자기의식으로서의 재귀적 특성을 갖고 있음을 알 수 있다.¹⁹⁾ 그러나 이를 단서로 정신 활동을 위해 조성된 내면성의 장소로의 ‘자아의 공영역’이 현상세계를 초월한 자기충족적 장소라고 생각해서는 곤란하다. 아렌트에게 사유함은 어디까지나 외적(비정신적) 활동이 이루어지는 외부 공간의 원리에 입각해 추론된다. 따라서 정신 내에 확보된 두 자아의 존재 조건과 그것의 활동은 서로 다른 의견을 지닌 사람들 간의 존재 조건을 전제해야만 가능하다.²⁰⁾

사유함이 ‘하나 속 둘’의 소리 없는 대화를 통해 이루어진다는 점은 사유함과 logos 간의 연관 관계를 시사한다. 아렌트는 사유함을 포함한 정신 활동이 말(logos)을 통해서만 드러날 수 있다고 보고 있다. logos는 우선 “[의미를 지닌 단어들의] 합성을 통해 전적으로 의미있는 문장이 되도록 단어들을 결합한 말소리”를 뜻한다. 그것은 “참과 거짓, 존재와 비존재를 문제로 삼는 진술이나 명제”만으로 제한될 수 없다. 기도문은 logos로 이루어져있지만 참이나 거

18) Villa, D., *Arendt*, p.327.

19) 모든 사유는 그 대상이 무엇이든 간에 역시 사유하는 나를 사유함이고, 모든 의지 활동은 의지하는 나를 의지함이다. ...판단도 “오로지 나 자신으로 은밀하게 복귀”해야만 가능하다. Arendt, H., 『정신의 삶』, 37쪽.

20) Arendt, H., 『정신의 삶』, 37쪽. Bryan Garstend는 다음과 같이 말한다. “자기에 대한 인식은 외적인 것을 통해 이루어질 수 있다. 차이와 타자성은 공적 세계의 특징일 뿐만 아니라 자아의 존재를 위한 조건이기도 하다.” Garstend, B., “The Elusiveness of Arendtian Judgment”, Benhabib, S. eds., *Politics in Dark Times*, p.334. 사유가 실제의 공영역에서의 활동과 현상세계에서 접하는 타인과의 의사소통가능성에 근거를 둔다는 입장은 『칸트 정치철학 강의』에서 잘 나타난다. 거기서 아렌트는 다음과 같이 말한다. “인간 정신이 기능하기 위해서는 인간이 다른 동료 인간들에게 의존하고 있다는 점을 전제해야 한다.” “그[칸트]는 사유기능 자체가 공적 사용에 의존한다고 믿는다. “자유롭고 공개적인 검토”가 없다면 어떠한 사유나 의견형성도 가능하지 않다. ...[사유가 고독한 작업이라는 점은 사실이지만.] 우리가 혼자 있을 때 발견한 것을 ...타인에게 어떠한 방식으로든 노출하여 검증하거나 소통할 수 없다면, 고독 가운데 작용했던 이 기능은 소멸해버릴 것이다.” Arendt, H., 『칸트 정치철학 강의』, 47쪽, 88쪽.

짓을 추구하기 보다는 의미를 추구하기 때문이다. “사유하는 존재는 [의미있는] 말을 하려는 충동을”²¹⁾ 가지면서 정신 안의 또 다른 자아에게 자신의 견해를 설명(logon didonai)하면서 의미있는 말을 하고자 한다. 이렇게 말(logos)을 통해 이루어지는 소리없는 대화는 이성(logos)의 필요에 의해 촉진되는데, 그로 인해 발생할 수 있거나 또는 발생할 수도 있었을 모든 것을 서로에게 번갈아 설명(logon didonai)하게 된다. 이것은 완전한 지식을 찾고자 하는 욕구에 의해서가 아니라 의미 탐구에 의해서 촉진된다.

그런데 logos(의미있는 말 혹은 이성적 대화)를 통해 정신 안에서 이루어지는 사유 활동은 외부에 존재하는 현상세계에 대한 관심을 전제하고 이루어지는 활동이다. 아렌트는 사유 활동이 현상세계에서 발생하는 특이한 사건에 대한 설명의 관심을 바탕으로 삼아 사물에 새로운 명칭을 부여하거나 새로운 의미 해석의 이야기를 만드는 일로 보기 때문이다. 아렌트는 이러한 활동을 “세계를 전유하는, 이를테면 세계를 소외시키지 않는 인간의 방식”²²⁾이라고 말한다. 이는 사유함과 같은 정신 활동이 불멸의 존재에 대한 관심과 사랑(Amor Dei)에 기초를 두고 있는 것이 아니라 현상세계에 대한 관심과 사랑(Amor Mundi)을 바탕으로 하고 있음을 함축한다. 마가렛 캐노번은 고대 그리스적 전통에서는 사유와 행위가 통일되어 있었다는 점을 지적하면서 logos를 통해 이루어지는 사유 활동이 공개적 말하기로 이루어지는 아테네식 정치를 배경으로 하고 있다고 말한다. 이렇게 보자면 사유함과 행위함, 사유와 정치의 관계는 분리되지도 대립되지도 않는 것이다.²³⁾

사유와 정치가 상호 연관된 활동이라는 지적은 사유함이 정치적 실천에 일정한 지침을 제공할 수 있다는 생각을 갖도록 한다. 그러나 “사유함이란 것은 그 본질상 결과가 없는 활동이다.”²⁴⁾ 이런 사실은 자신이 평생토록 수행했던 사유 활동에 대해 시민들에게 설명한 소크라테스의 진술에서도 확인할 수 있다. 소크라테스는 진리의 제시보다 문제의 연쇄를 추구했다. 이는 사유함이 어떤 결과물도 산출하지 못한다는 특성을 지니고 있음을 시사한다. 어떤 문제에 대해 사유한다고 해서 그 문제를 해결할 수 있는 답에 이르지도 못하며, 개념에 대한 완결적 정의를 제공하지도 못한다.²⁵⁾ 또한 사유함은 실천적 영역에서 “유용한 실천적 지혜를 낳지 않을”뿐만 아니라 “우리에게 행위 능력을 직접 부여하지는 않는다.”²⁶⁾ 만일 그렇다면 사유함과 도덕적 행위를 연관시키고자 했던 아렌트의 의도는 실패한 것일까? 이 문제를 따져 보기 전에 우선 아렌트가 말하는 사유함의 실천적 한계에 대해 좀 더 살펴 보기로 하자.

사유함의 한계

아렌트는 사유함이 도덕적 행위를 촉발하는 계기로 작용할 수 있지 않을까라는 기대를 품고 사유에 대한 탐구를 진행하였다. 이는 서구 윤리학의 전통과 다르지 않은 견해다. 그런 면에서 보자면 아렌트의 입장은 전통적이라고 할 수 있다. 하지만 그녀는 사유가 반드시 도덕적 행위를 발생시킨다고는 생각하지 않는다. 즉 사유함이 양심을 촉진할 수는 있지만 그것은 부수적 효과에 불과할 뿐 사유함에 의해 도덕성이 필연적으로 결과하는 것은 아니라고 보고 있다. 그녀는 사유함과 도덕성 간의 연관이 잠재적일 뿐이라고 말하면서 양자 간의 단절적 계기를 인정한다. 따라서 사유하는 삶이 윤리적 삶을 이룩하게 만든다는 아리스토텔레스적 믿음은

21) 세 인용문 모두 Arendt, H., 『정신의 삶』, 169쪽.

22) Arendt, H., 『정신의 삶』, 170쪽.

23) Canovan, M., *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, p.258.

24) Arendt, H., 『정신의 삶』, 308쪽.

25) 이런 이유로 아렌트는 사유함을 페넬로페의 길쌈에 비유한다. Arendt, H., 『정신의 삶』, 306쪽.

26) Heidegger, M., 『사유란 무엇인가』. Arendt, H., 『정신의 삶』, 45쪽에서 재인용.

받아들여지지 않는다.²⁷⁾

아렌트는 사유함의 실천적 한계에 대해 다음과 같이 말한다. “사유함 자체는 유익한 일을 별로 하지 않고 …가치들을 창출하지도 않으며, “좋은 것”이 무엇인지를 최종적으로 밝혀주지도 않을 것이며, 더군다나 수용된 행위 규칙들을 [옳다고] 확인해 주는 것이 아니라 오히려 폐기한다.”²⁸⁾ 사유함은 기존의 행위 규범을 폐기하는 파괴적 기능을 발휘한다. 사유가 관습적으로 수용되었던 선악의 기준, 가치, 척도 그리고 품행의 규칙을 비판적으로 검토하면서 그것에 대한 의구심을 퍼뜨리기 때문이다. 여태까지 옳다고 믿었던 행위의 규칙들이 일반화 가능한 것이 아님을 사유함을 통해 깨닫게 될 때, 사람들은 행위의 실천을 주저하게 된다.²⁹⁾

물론 사유함은 전통적 신조와 가치를 무비판적으로 따르는 순종적 태도에 일침을 놓으며 잠자던 의식을 각성시키는 긍정적 효과를 발휘한다. 비판적 사유를 통한 각성이 사람들의 인격을 반드시 향상시키는 것은 아니더라도, 사유를 통해 전통적 가치의 의미를 숙고해 본 사람이라면 적어도 그것을 약간 더 나은 방식으로 바라보게끔 할 수는 있다.

하지만 각성이 반드시 긍정적 효과만 불러 일으키는 것은 아니다. 알키비아데스와 크리티아스의 사례에서 볼 수 있듯이 각성은 방종과 냉소주의를 야기할 수도 있다. 알키비아데스와 크리티아스는 무엇이든 철저히 비판적으로 검토하라는 소크라테스적 사유 방법을 부정적 신념으로 변형시켰다. 즉 사유함을 통해 경건함에 대한 전통적 가치와 규범이 전복되고 그것에 대한 기존 정의가 부조리한 것임을 인식하게 되자 경건한 삶의 의의 자체를 폐기해 버리는 불경한 태도를 갖게 된 것이다. 나아가 사유함은 모든 가치에 의미를 두지 않는 니힐리즘이라는 위험을 내장하고 있다.³⁰⁾ 사유함의 위험성을 가장 민감하게 인식했던 이들은 아테네 시민들이었다. 그들은 사유함이 아테네라는 시민 공동체가 유지해 온 가치와 지향점을 동요시켜 무질서를 초래하고 시민들의 정신을 혼란스럽고 나약하게 만들 것이라고 염려했다.

아렌트에 의하면, 소크라테스는 사유함이 모든이들을 타락시킨다는 점은 부인했지만, 그렇다고 사유함이 모든 사람들을 도덕적으로 향상시킨다고 주장하지도 않았다.³¹⁾ 이렇게 볼 때, 사유함이 야기하는 도덕적 효과는 적극적인 것이기 보다는 소극적인 것이라고 할 것이다. 즉 사유함은 선을 행하게 하기 보다는 악을 행하지 못하도록 제동을 건다는 소극적 차원에서 도덕 혹은 정치적으로 실천적인 의의를 갖는다. 이와 관련하여 아렌트는 『고르기아스』에서 소크라테스가 제기한 두 가지 도덕적 명제에 주목한다. 첫 번째 명제는 ‘불의를 행하는 것보다 불의를 당하는 것이 더 낫다’이다. 그리고 두 번째 명제는 ‘혼자인 나는 나 자신과 조화되지 못하는 음을 내고 모순된 말을 하는 것보다는 차라리 나의 리라 혹은 나의 합창단과 화합하지 못하고 틀린 음을 내는 것이 더 낫고, 대다수 사람들이 나에게 동의하지 않고 내게 맞서는 말을 하는 것이 더 낫다’이다.³²⁾

27) “나는 이러한 진술[이론적 삶이 윤리적 삶과 밀접히 연관된다는 식의 진술]들을 도덕성에 관한 사유의 성과로 이해한다는 것이 중대한 오류라고 생각한다. 이것들은 분명히 통찰이지만, 경험의 통찰이다. 사유 과정 자체에 관한 한, 이것들은 기껏해야 우연적인 부산물이다.” Arendt, 『정신의 삶』, 283쪽.

28) Arendt, 『정신의 삶』, 340쪽.

29) “사유함의 주된 성격은 모든 행위함…을 전부 중단시킨다는 것이다.” Arendt, 『정신의 삶』, 303쪽.

30) 하지만 아렌트는 니힐리즘으로 귀결되는 사유는 인습주의의 다른 측면임을 강조한다. 니힐리즘은 비판적 사유의 계속적 수행을 중지시키는 새로운 신조이기 때문이다. 이미 말했듯이 사유함은 그 어떤 결과물도 산출하지 않는다. 따라서 제대로 된 사유함이라면 니힐리즘이라는 새로운 신조도 산출하지 말아야 한다. Arendt, 『정신의 삶』, 322~324쪽.

31) Arendt, 『정신의 삶』, 279쪽.

32) Platon, 『고르기아스』, 474b, 482b.

이 두 진술을 도덕적인 명제로 간주하는 것은 다소 의아한 일이다. 특히 사회 구성원들과 조화를 이루기보다는 고독한 주관적 세계의 원칙을 우선하는 두 번째 명제는 더욱 그렇게 보인다. 모든 사회적 관계와 행위를 끊고 사유함의 고독에 침잠하기로 결단하는 것이 실천적(도덕적 혹은 정치적) 의미를 지닐 수 있으려면, 사유하는 이의 주변을 이루고 있는 현상세계가 불의함으로 가득해야만 한다. 아마도 소크라테스는 다음과 같이 말하고 있는 것 같다. ‘세계가 불의함으로 가득하여 강자가 약자를 마음대로 부리고, 약자는 강자의 전횡에 순종하는 것 외에 다른 길이 없는 세상이 되었다면, 나아가 불의를 행하는 강자가 되거나 불의를 당하는 약자가 되는 두 가지의 선택 외에는 다른 세상살이가 가능하지 않다면, 그렇게 영망진창으로 전도된 세상에 발 맞춰 불의한 행위에 동참하기보다는 차라리 세상에서 물러남으로써 불의를 당하는 편이 낫지 않겠느냐.’

사유함은 도덕적 행위를 하게끔 고무하거나 지도하는 적극적 기능을 하지 못한다. 그저 불의한 세상이 제안하는 행위에 대해 의식을 가지고 검토해 보니 승인될 수 없을 정도로 부조리하다는 점을 일깨워 줄 뿐이다. 사유함을 통해 행위자는 불의한 세상이 원하는 행위가 정신 내부의 자아들에 의해 승인될 수 없을 정도로 부조리함을 깨닫게 된다. 자신과 대화하는 과정을 거치며 세상의 규칙이 자신과 조화될 수 없는 불의한 것임을 의식하게 된 사람은 그러한 행위를 감히 승인할 수 없음을 주장하는 양심과 대면하고, 불의한 세상에 동참해 부역하는 것보다 자아에 일치하면서 세상으로부터 물러나는 쪽을 선택하도록 만든다.³³⁾ 불의한 세상에 동참하기를 거부하는 이러한 결단은 총체적으로 전도된 시대에서는 비정치성의 정치성이라는 실천적인 효과를 발생시킬 수 있다.

사유함의 실천적 의미: 비정치성의 정치성?

앞에서 말했듯이 아렌트는 소크라테스를 사유함의 범례적 인간으로 조명하고 있다. 따라서 사유함의 실천적(도덕적 혹은 정치적) 의미는 소크라테스의 공개적 사유 활동을 통해서 짐작해 볼 수 있다.

서양 철학의 역사에서 소크라테스는 정치적 행위보다 철학적 관조를 우선한 비정치적 인간으로 기억된다. 진리를 관조하는 철학자의 삶보다 행위하는 시민들의 정치적 삶을 무엇보다도 중시했던 아테네인들에게 소크라테스는 기이한 사람으로 여겨졌다. 그가 ‘검토하지 않는 삶은 살 가치가 없다’고 하면서 사유의 삶을 무엇보다도 중시했다는 점은 부정할 수 없다. 그렇다고 해서 소크라테스가 사유함만을 중시하면서 정치적 삶 자체를 무가치하게 여겼다고 할 수는 없다. 소크라테스는 사유 활동을 폐쇄적 의식 속에서 뿐만 아니라 광장이라는 장소에서 공개적으로 전개했기 때문이다. 비정치적 삶만이 가치있다고 생각했다면 광장에서의 공개적 사유 활동은 필요하지 않았을 것이다. 그가 광장에서 사유함을 전개한 까닭은 비정치적으로 보이는 사유 활동이 도덕적 위기에 몰린 그의 조국 아테네에게 커다란 선(善)을 제공할 수 있다고 믿었기 때문이다. 그렇기 때문에 아렌트는 소크라테스를 정치를 거부한 철학자로 보지 않고 “시

33) 아렌트는 의식(consciousness)에 의한 사유 활동의 부산물이 양심(conscience)이라고 말한다. 그녀는 두 용어가 오랫동안 분리되지 않은 채 같은 의미로 사용되어 왔음을 강조하고 있다. 아렌트에게 의식은 상이한 자아들의 관계로 설명되는데, 의식에 함축된 타자적 자아 관계는 외부에서 제안되는 윤리적 계명을 비판적으로 따져보는 사유 활동을 전개하도록 보장한다. 만일 외부 세계에서 제안되는 윤리적 계명이 의식과 조화될 수 없을 만큼 불의한 것으로 판정될 경우, 그것을 거부해야만 한다는 생각에 이르게 되는데 그것이 바로 양심이다. 이때 양심은 “나와 더불어 아는 것이자 나 스스로 알게 되는 것”-즉 의식 활동-의 결과물이다. 이렇게 볼 때 양심은 의식적 사유 활동 이후에 발생하는 부산물이라고 할 수 있다. Arendt, 『정신의 삶』, 296쪽 그리고 335쪽 이하.

민들 가운데 존재한 한 명의 시민”으로 보고 있다. 다만 그는 시민에 대한 관습적 이미지에서 벗어나는 “비관습적 사명을 지닌 시민”이었을 뿐이다.³⁴⁾

소크라테스에게 산파술은 정치적 활동이었다. 다만 의견상 비정치적으로 보일 뿐이었다. 소크라테스는 시민들이 산파술을 통해 서로의 의견을 비판적으로 검토하면서 나쁜 의견을 제거해 나가게 된다면 지배자 없는 자유로운 시민들의 공동 세계를 세울 수 있다고 믿었다.³⁵⁾ 이것이 바로 비정치성을 통해 정치성을 추구하는 사유함의 실천적 의미라고 할 수 있다.

물론 사유함 자체는 실천적 결과와 무관한 비정치적 활동이라는 점을 간과할 수는 없다. 그것은 현상세계로부터 물러나 전개되는 활동이며, 무언가를 하게 하기보다는 하지 못하게 기능하기 때문이다. 또한 사유함은 본질적으로 실천적 지혜를 낳고자 시도되는 활동이 아닌데다가 고독 속에서 이루어지는 활동이기 때문에 공동체에 소속된 동료와 조화를 이루면서 함께 행위하는 삶과 동떨어져 있다.

그렇지만 소크라테스적 사유 활동의 예에서 알 수 있듯이 사유함은 정치적 혹은 도덕적으로 실천적인 활동으로서의 의미를 지닐 수 있다. 주목해야 할 점은 소크라테스의 사유 활동이 공개적 장소에서 전개되었다는 사실이다. 여기서 우리는 사유함의 실천적 의미가 공영역을 통해서만 확보될 수 있음을 깨닫게 된다. 사유 과정을 통해 갖게 된 견해가 주관 내에 머무르는 것이 아니라 공영역에서 이루어지는 대화 속에서 자기만의 고유한 의견의 외양을 띤 판단으로 타인에게 표현되고, 그것이 타인의 의견과 견주어져 확장을 이룰 때 그것은 실천적 지혜로서의 위상을 획득하게 된다.³⁶⁾ 즉 사유함의 실천적 의미는 판단함과 연계될 때 제대로 확보될 수 있다.

나가며

아렌트는 전체주의 체제가 도덕에 대한 전통적 믿음을 무너뜨렸다고 생각하였다. 이는 인간의 기본적 조건을 붕괴시킴으로써 실현되었다. 전체주의 체제는 인간을 인간답게 만드는 삶의 조건을 산산조각냄으로써 인간이 더 이상 인간 아닌 존재로 바뀔 수 있음을 실증했다. ‘더 이상 인간 아닌 존재로 전락한 이들’은 절멸 수용소의 무젤만(Muselmann)만은 아니었다. 전체주의 체제 하의 모든 인간이 그러했다. 그들은 스스로 사유하고 의지하며 판단할 수 있는 능력을 상실한 채 당과 국가와 영도자에게 모든 것을 내맡겼다. 모든 것을 내맡긴 자들에게 자아나 의식은 존재할 수 없다. 의식이 없는 이들에게 옳고 그름이 무엇인지 구분할 능력이 있을 리는 만무하다.

나치 체제에 동참하거나 적어도 거부하지 않으며 순응했던 이들이 결여하고 있었던 것은 바로 사유함을 통해 획득하게 되는 양심이었다. 불의한 세상이 권고하는 행위 규칙에 대해 비판적으로 검토해 보는 사유의 활동을 거치지 않는다면 양심은 확보할 수 없다. 불의한 세상이 제안하는 행위 규칙의 의미에 대해 숙고해 보지 않은 상태에서는 자신이 도무지 무엇을 잘못된 것인지 가늠할 수 있는 마음이란 존재할 수 없기 때문이다.

아이히만과 같은 이들의 정신에는 사유함의 조건으로서의 자아들 간의 차이 관계가 존재하지 않는다. “나와 나 자신의 내적 교제를 알지 못하는 그는 자신에게 모순을 일으키는 것을 개의치 않을 것이다. 그리고 이것은 자신이 말하는 바와 행하는 바에 대해 결코 스스로 해명

34) Arendt, H., 『정신의 삶』, 327쪽.

35) Arendt, H., ‘Philosophy and Politics’(1954), *Social Research*, Vol. 57, No. 1 (Spring 1990), p.84.

36) Villa, D., *Arendt*, p.333.

할 수 없다거나 그럴 생각도 하지 않을 것이라는 사실을 의미한다. 그는 그 순간이 지나면 다 잊어버리게 될 것이므로 그 어떤 범죄라도 저지르는 데 주저하지 않을 것이다.”³⁷⁾ 아이히만이 사형 판결을 유보 없이 받아들인 까닭도 같은 이유에서 설명될 수 있다. 그는 자신이 직면한 사태의 의미를 스스로 해명하지 못하기 때문에 재판정이 선고한 판결도 순순히 받아들였다. 세상은 변했고, 그에 따라 규칙도 변했다. 사유 능력이 부재한 그는 그저 변화에 순응할 뿐이다. 참회는 기대할 수 없다. 사유 능력을 발휘하게 해 주는 조건으로서의 의식을 결핍한 자들에게는 양심도 발생할 수 없기 때문이다.

사유 능력이 회복된다면 인간은 다시 도덕성을 회복할 수 있을까? 모든 인간이 사유함에 전념한다면 인간은 악행을 저지르지 않을 수 있을까? 그리고 세상은 악으로부터 안전할 수 있을까? 아렌트는 자신하지 못하는 듯 하다. 사유함은 자신의 악행은 저지할 수 있을지언정 타인의 악행과 세상의 불의에 대해서는 무력하다고 보기 때문이다. 그렇다면 사유함의 완전한 부재라는 특성을 중심으로 악의 현상을 분석했던 아렌트의 작업은 실패한 것일까? 만일 아렌트의 분석을 악의 원인을 사유함의 완전한 부재로 지목하면서 전개한 것으로 이해한다면 그녀의 작업은 실패한 것이라고 봐야 할 것이다. 하지만 아렌트는 현상의 원인을 규명하여 그것에 결과를 포섭시키는 식의 인과적 사고를 하지 않는다. 그녀는 원인 규명 속에 해결책이 담겨있다는 식의 사고방식을 갖고 있지 않다. 그녀는 전체주의가 야기한 악의 특징을 이해하고자 할 뿐이다. 사유함의 완전한 부재는 악의 평범성의 원인이 아니라 특징이다. 아렌트는 악의 평범성이라는 비도덕적 현상에 내재된 본질적 특성을 분석하고 기술하면서 그것을 이해하고 싶어 할 뿐이다. 따라서 사유 능력의 회복이 사람들을 악으로부터 지켜줄 것이라는 기대를 품고 그녀의 사유에 동행한다면 혼란과 좌절을 경험할 수밖에 없다.

사유함이 고작해야 나 자신의 윤리적 타락만을 방지할 수 있을 뿐 사람들의 타락은 저지하기 어렵다고 한다면, 후자의 문제에 대해서는 수수방관해야만 할까? 아마도 아렌트는 사람들과 세상의 부정을 저지할 수 있는 정신 능력은 사유함이 아니라 판단함이라고 보는 듯 하다. 그렇지만 판단 활동에 대한 탐구는 공백으로 남아있다. 『정신의 삶』 3부에 담겨야 했을 그 내용은 아렌트의 급작스러운 죽음으로 인해 쓰여지지 못했기 때문이다. 다만 칸트의 판단력 개념에 대한 강의록인 『칸트 정치철학 강의』를 통해 대략적인 모습만 짐작할 수 있을 뿐이다. 아렌트의 문제의식에 공감하는 후학들의 과제는 아마도 미완으로 남은 판단 활동에 대한 탐구를 진행하는 일일 것이다. 판단력은 철학적 사유와 정치적 행위의 사이의 심연을 잇는 다리를 놓을 수 있는 개념으로 짐작된다. 이에 대한 탐구는 차후의 과제로 남긴다.

37) Arendt, H., 『정신의 삶』, 339쪽.

논평: 아렌트의 사유와 도덕

남기호(연세대)

한길석 선생님(이하 발표자)은 아렌트가 진단한 전체주의 하의 휴머니즘의 총체적 붕괴 원인으로 사유 능력의 부재와 이의 회복을 악의 저지 조건 조성과의 연관성 속에서 규명하고자 한다. 그에 따르면 아렌트의 사유함(Thinking)이란 진리의 발견이 아니라 현상세계 내 특수한 경험들이 초래하는 아포리아적 상황에서 이루어지는 도덕적 역사적 차원의 의미 탐구이다. 아 이히만으로 범례화되는 사유의 부재에 대해 소크라테스로 대변되는 사유함이란 현상세계에서 대면하게 되는 문제들에 대한 이중적 자아의 소리 없는 대화이자 공개적 장소에서의 외견상 비정치적인, 그러나 불의로 가득 찬 현상세계에 소극적으로 참여하지 않으므로써 자유 시민의 공동 세계를 지향하는 정치적 활동이기도 하다. 발표자는 이를 사유함을 통해 획득하게 되는 양심에 의해 가능해지는 것으로 보며, 그럼에도 사유 능력의 회복과 도덕성의 회복을 적극적으로 연계시키지 못하는 아렌트의 한계를 지적한다. 사유함의 부재가 악의 평범성의 원인이 아니라 특징 분석 차원에 머무른다면 사유함의 복원이 적극적인 정치적 행위로 이어지기 위해서는 아렌트가 미완의 작업으로 남겨 둔 판단함에 대한 논의에서 모색해야 한다는 것이다.

이상의 논의는 논평자에게도 좋은 공부와 사유거리를 확인하게 해주었다. 그럼에도 아렌트 같은 사상가에게 동의할 수 없는 문젯거리가 여전히 남겨진 것도 사실이다. 우선 소소하고 지엽적인 문제들부터 제기해 본다.

I. 작은 질문들

- 1쪽: 아렌트가 말하는 전체주의는 나치즘으로 대변되는 시기에만 국한되는가? 즉 그 이전 19세기 초부터 진행된 제국주의 식민지 지배는 시야에서 제외되는가? 십자군 약탈 등등..은?
- 4쪽: 현상세계 자체를 이탈하는 것이 아니라 감각에 노출된 세계로부터 이탈하는 사유함이 감각적 속성을 지니지 않는 것이라 했는데 이는 꼭 상상력(혹은 구상력)을 통해 이루어지는 것이어야 하는가? 감각 자체도 감각기관에 나타난 물리적 자극을 관념적으로 변환시킨 것 아닌가? 돌맹이를 보는 것은 돌맹이가 내 눈 속에 들어오는 것이 아니라 실제적 물리적 형상이 내 정신에 관념적 형상으로 들어오는 것이다.
- 4쪽: '기존의 보편적 개념들과 언어들'(A)로 해명되리라는 확신이 통하지 않는 아포리아적 상황의 예를 들어주면 좋겠다. 이런 상황은 그냥 주어지는 것인가? 이런 상황에서 사유함은 '기존 선입견들과 잘못된 확신들'(B)을 비판하는가, 아니면 아포리아적 상황 자체를 비판하는가? A=B?
- 5쪽: Logos는 '말', 언어를 의미하기도 '이성'을 의미하기도 세계의 理法, 법칙을 의미하기도 한다. 아렌트에게 이 셋째 의미는 없는가?
- 7쪽 각주: 니힐리즘이 '새로운 신조'라는 것은 아렌트 시대가 그렇다는 것인가? 니체의 니힐리즘은? 헤겔은? 이 말을 철학에 최초로 도입했던 야코비의 니힐리즘은?
- 7쪽: 소크라테스의 두 번째 명제가 정말 고독한 주관적 세계의 원칙을 우선시하는 것인가? 사유함이 현상세계를 대면하는 이중적 자아의 대화 아닌가?
- 8쪽: 소크라테스가 정치에 참여하지 않은 비정치적 인간이라는 설명은 옳은가? 스파르타 전쟁에 거리낌 없이 참전한 소크라테스는? 30인 참주의 레온 처형 명령을 거부한 배심원 소

크라테스는? 아르기누센 해전의 10명 사령관 사형 판결에 반대한 배심원 소크라테스는? 공적 영역과 사적 영역이 분리되지 않던 시대에 소크라테스의 활동은 idiotes의 활동이란 말인가? 아니면 그의 의의는?

이상의 세세한 질문들은 세세히 답변하지 않아도 된다. 그러나 다음의 두 질문은 함께 토론하면 좋겠다.

Ⅱ. 논평자에게 예전부터 지울 수 없는 인상은 아렌트의 철학함이 프로쿠르테스의 침대 같다는 것이다. 이는 그녀의 현상학적 시각에서 비롯되는 것으로 보인다. 무엇보다 우선 그녀의 사유함 개념이 너무 인위적으로 협소하게 경계 지어져 있는 것 같다. 어떤 인간이 태어나 평범하게 살면서 한 번도 사유하지 않고 살았다는 것은 상식적으로 납득이 안 된다. 존재론적으로 사유함이 인간임의 본질이라면 더욱 그렇다. 아렌트가 말하는 사유함이 '현상계 내 비가시적인 것이 간혹 출현할 때' 더구나 '낮익은 개념과 신조들이 달리' 낯설게 보이는 '난처한 상황'에 직면하게 될 때 그 의미를 탐구하는 것이라 해도 그렇다. 아렌트는 재판받는 아이히만의 뻔뻔하게 평범한 걸모습(내지 현상)을 단지 현상(학)적으로만 고찰하고 그냥 생각함의 부재라 진단한 것 아닌가? 아이히만의 태도는 분명 다른 방식으로도 얼마든지 해석할 수 있다. 더구나 아렌트의 생각함의 부재라는 이 진단은 **자체가 하나의 정치적 판단** 아닌가? 판단은 참거짓과 옳고 그름의 기준을 전제한다. 아렌트가 말하는 '모든 사람이 할 수 있는' 의미 탐구로서의 사유함이 왜 유독 아이히만에게는 없다는 것인가? 더욱이나 전체주의 시대 어느 날 갑자기 그 구성원들 모두가 사유함을 할 수 없게 되었다는 것은 무엇 때문인가? 여기에는 분명 정치 철학적인 원인 진단과 판단이 있어야 한다. 그럼에도 발표자에 따르면 아렌트는 사유함이 진리 탐구도 아니요 도덕적 정치적 판단과도 구별되는 의미 탐구라고 한다. 도덕적 판단과 구별되는 예컨대 '도덕적 차원에서의 의미 탐구'란 무엇인가? 이 양자가 선명하게 구별될 수 있는 것인가? '비판적 사유 과정이 우리를 진리에 이르게 하지는 못'해도 '좋은 의견이 무엇이고 버려야 할 잘못된 의견이 무엇인지 가능할 수 있게' 해준다는 말은 더더욱이나 이해하기 어렵다. 이 때의 진리는 절대적 의미의 (유대교적) 진리를 말하는 것인가? 그렇지 않다면 참의 이념으로 설정되고 **과정적으로** 획득되는 진리는 얼마든지 의미 탐구 과정 속에 획득되고 적용될 수 있는 것이다. 진리를 향하는 바로 이러한 과정 중에서 소크라테스가 대화하고 반어적 질문을 한 것이지 아무 기준 없이 기존 개념이나 신조들을 그냥 음미해 보기 위해 대화한 것은 아니다. 자신도 몰랐기에 이데아 같은 구체적인 이념으로 제시하진 않았지만 그의 사유에는 분명 진리의 **보편성** 자체가 작동하고 있었다. 진리나 가치의 보편성, 보편 개념 자체를 전제할 수밖에 없는 사유함은 '그 본질상 결과가 없는 활동'일 수 없다. 현상적으로 나타난 조국의 배신자 알키비아데스와 30인 참주 중 가장 극단적이었던 크리티아스를 그 반례로 드는 것도 문제가 있다. 진리 활동을 악용한 사례 **현상이** 진리의 **본질적 부재**의 논거가 될 수는 없다.

Ⅲ. 발표자는 '현상세계에 대한 관심과 사랑을 바탕으로 하는' 아렌트의 사유함이 지니는 소극적 기능과 그 한계를 정확하게 진단하고 있다. 즉 '악을 행하지 못하도록 제동을' 거는 '비정치성의 정치성' 효과를 발휘한다는 것이다. 그러면서 이는 '기존의 행위 규범을 폐기하는' 사유함의 '파괴적 기능'에서 비롯된다고 한다. 여기에 언뜻 보기에 좀 맞지 않는 측면이 있는 것 같다. 기존 행위 규범이 악하기에 폐기한다는 것인가, 기존 행위 규범에 맞지 않는 새로운 현

상, 나치가 악하기에 참여하지 않는 제동을 건다는 것인가? 사유함의 비판적 기능에 대한 부연 설명이 필요해 보인다. 이 기능은 ‘현상세계가 불의함으로 가득해야만’ 더 이상 사랑할 수 없는(?) 이 세계를 겨냥해 발휘되는 것으로 보인다. 이때 사유함의 소극적 기능을 작동하게 해주는 것은 발표자에 따르면 이 세계의 규칙과 대결할 수 있도록 해주는 개인의 양심이다. 우선 사유함을 통해 양심이 어떻게 ‘획득’되는지 궁금하다. 여기에도 아렌트의 현상학적 프로쿠르테스가 있는 것 같다. 열렬한 나치 당원도 자신이 분명 조국을 위해 양심적으로 행위한다고 생각했을 것이다. 이들도 분명 스스로 사유하고 판단하며 의식적이고 양심적으로 행위했다. 사람은 이미 행한 자신의 행위를 정당화하기 위해 추후 자신의 양심을 끌어들이곤 한다. **아니 정반대로** 자신의 한결같은 양심을 근거로 이후의 어떤 행위든 자신의 행위를 정당화하는 경우가 더 많다. 전두환도 자신은 양심적으로 살았다고 주장하다 죽었다. 이런 양심은 아렌트에겐 고려대상이 아닌가? 옳고 그름을 구분할 수 없는, ‘의식이 없는’ 자들의 하찮은 양심, 아니 그냥 수동적 평범성이란 말인가? 아렌트의 양심은 악행에 제동인 걸린 행위 현상만을 설명해 줄 수 있는 사유함의 기능일 뿐인가? 더구나 **개개인**이 이런 양심을 갖게 되어 전체주의를 극복하게 되는 **사회적** 차원의 동력 같은 것은 있는가? 그렇지 않고 착한 양심도 있고 악한 양심도 있는 것이라면 그 기준은 무엇인가? 논평자의 이 모든 물음은 한 가지로 수렴된다. 우리는 아렌트의 사유함에 대한 고찰을 통해 어떤 교훈을 얻을 수 있는지 하는 것이다.

“형식적 주관성으로서의 양심은 단적으로 악으로 급변할 수 있는 도약대 위에 있는 것이다.” 왜냐하면 “다른 모든 타당한 규정들의 허망함 속에 그리고 의지의 순수한 내면성 속에 있는 자기의식은 즉자 대자적 보편을 원리로 만들 수 있는 가능성이자, 바로 이와 마찬가지로 보편을 넘어서 자의를, 자신만의 특수성을 원리로 만들고 행위함을 통해 실현할 수 있는, 악할 수 있는 가능성이기도” 하기 때문이다 (Hegel, GPR, §139).