

연고적 자아와 무연고적 자아의 통일: 정치적 주체에 관한 재고찰

박성진*

자유주의 공동체주의 논쟁은 정치철학사에서 매우 중요한 위치를 차지하고 있다. 그리고 이 논쟁은 롤스가 사회성 명제를 일부 수용하면서 매듭지어진 것처럼 보였다. 하지만 이러한 결과가 공동체주의자들이 주장한 내용, 즉 '무연고적 자아'를 폐기하고 '연고적 자아'를 우리 자아의 정체성으로 규정해야 한다는 것이 옳다는 것을 의미하지 않는다. 왜냐하면 '자아' 논쟁에 있어서 특히 샌델의 형이상학적 엄밀성에 문제가 있는 것이 사실이며 이 두 가지 자아는 대립적인 관계에 머물지만은 않기 때문이다. 따라서 본 연구에서는 샌델이 주장하는 내용을 중심으로 정치적 주체인 '자아'의 형이상학적 문제에 대해서 고찰한다. 샌델은 우리는 우리 자신을 연고적 자아로 파악해야 한다고 주장한다. 하지만 이러한 내용은 '대상으로서의 나'와 대상을 파악하는 '주체로서의 나'를 동일시하는 것으로서 경험적인 자아와 초월적인 자아를 성급히 동일화시키는 것, 즉 객체와 주체를 동일화시키는 오류라고 할 수 있다. 무연고적 자아는 연고적 자아를 발견하기 위한 가능 근거이다. 데카르트의 코기토에서 '생각하는 나'가 존재하기 위한 가능 근거가 생각하는 나를 발견하는 초월적 자아인 것처럼, 연고적 자아가 존재하기 위해서는 나와 세계를 대상으로 발견하는 초월적인 무연고적 자아가 필요하다. 그리고 무연고적 자아와 연고적 자아는 통일로 나아간다. 대상이 대상이면서 자아라는 모순을 극복하기 위해 자아는 대상을 파괴하지만 이러한 부정의 행위는 결국 부정되는 대상의 자립만이 나의 존재를 확증할 수 있다는 사태에 직면한다. 따라서 무연고적 자아는 결국 연고적 자아의 자립을 인정하며 연고적 자아와 무연고적 자아는 상호인정의 관계에 들어서고 두 가지 자아는 통일로 나아가는 것이다. 우리는 우리 자신을 무연고적이며 연고적인 자아, 즉 초월적이면서도 동시에 어떤 기획과 입장들에 이미 몸담은 자아, 곧 통일적 자아로서 파악하지 않는다면 우리는 우리가 가진 도덕적, 정치적 경험의 측면들을 이해할 수 없다.

주제어 : 자유주의, 공동체주의, 무연고적 자아, 연고적 자아, 헤겔, 변증법

* 광주교육대학교 윤리교육과 교수

1. 들어가며

현대 정치철학사에서 가장 중심이 되었던 논쟁은 아마도 자유주의 공동체주의 논쟁일 것이다. 공동체주의자들이 자유주의 정치철학이 주장하는 개인의 원자론적 성격(atomism)과 개인주의(individualism)를 비판하며 시작된 이 논쟁은 현대 정치이론의 영역에서 매우 중요한 위치를 차지하고 있다(Kymlicka 1988, 181). 공동체주의자들은 롤스(J. Rawls)가 정의론에서 정의한 자아(the self)의 개념에 대한 문제를 제기하며 자아에 대한 사회적 정의를 요구하며 논쟁을 시작하였다. 샌델과 같은 경우, 롤스로 대표되는 자유주의적 자아를 '무연고적 자아(unencumbered self)'라고 비판하며 개인의 사회적 성격에 대해 강조하였으며 매킨타이어(A. MacIntyre)와 테일러(C. Taylor) 그리고 왈쩌(M. Walzer)까지 자유주의적 자아관의 추상성 등의 문제를 제기하며 자아의 공동체적 성격을 주장하였다(Bachvarova & Moore 2006, 2). 결론적으로 논쟁은 그것의 초점이 자아의 형성과 자유주의적 자아의 추상적 성격에 대한 강한 비판으로 집중되면서 자유주의자들이 '사회성 명제'를 수용하는 것으로 매듭지어졌다(김비환 1999, 165).

하지만 이러한 사실, 즉 자유주의자들이 사회성 명제를 수용했다는 사실이 자아는 연고적이며 자유주의에서 말하는 자아관이 잘못되었다는 것을 의미하지 않는다. 왜냐하면 존재론적 관점에서 자아는 복수적 형태로 존재하며 연고적(encumbered) 성격과 무연고적(unencumbered) 성격을 모두 함의해야 하기 때문이다. 킴리카(W. Kymlicka)와 라즈(J. Raz) 역시 공동체주의자들의 자유주의적 자아관에 오해가 있다고 말한다. 라즈와 같은 경우 개인들의 집합적 선이나 공동의 가치가 좋은 삶에 대한 개념을 구성하기에 자유주의적 자아관이 공동체주의자들의

비판을 피할 수 있다고 주장한다(Raz 1986, 216). 그리고 킨리카와 같은 경우는 자유주의 정치이론 내부에서도 정체성 혹은 다문화주의 정치의 요구들을 충분히 반영할 수 있다고 생각한다(설한 2013, 262). 이처럼 롤스로 대표되는 자유주의 이론이 공동체주의의 사회성 명제를 수용했다고 해서 자유주의적 자아관이 잘못되었으며 그것이 '좋은 삶' 혹은 '좋은 사회' 및 질서 정연한 사회에 대한 건설을 방해한다는 것을 의미하지는 않는다. 더군다나 자유주의에서 설명하는 자아는 "사회적으로 주어진 역할이나 관계보다 우선한다는 견해, 그래서 사회적 상황들의 특징들을 객관적으로 파악하여 이성의 명령(dictates of reason)에 따라서 그것들을 판단할 수 있을 때에만 자아가 자유롭다"(킨리카 2018, 359)라는 견해를 가지고 있다. 비록 이러한 칸트적 입장(Kantian' view)에 대해 자아는 현존하는 사회적 관습에서 벗어날 수 없다는 비판을 받기도 하지만, 동시에 이러한 입장은 오히려 좋은 삶과 좋은 공동체를 위한 기반이 될 수도 있다. 다시 말해, 연고적 자아와 무연고적 자아는 서로 모순적 개념으로 양립 불가능하지 않을 수 있다는 것이다.

따라서 본 논문에서는 자유주의 공동체주의 논쟁에 대해 개괄하고 자아에 대한 공동체주의자들이 비판 지점이 무엇인지 고찰하며 공동체주의의 자아관에 대해서 살펴보도록 하겠다. 아울러 센델을 중심으로 공동체주의자들이 비판하는 무연고적 자아에 대한 오해의 지점과 연고적 자아와 무연고적 자아의 개념이 공존할 수 없는 모순적 개념이 아니라 서로 존재론적 근거를 의지하고 있다는 것을 논증하도록 한다. 본 연구는 물홀과 스유프트가 이야기하는 것처럼, 자유주의적 개인과 자율의 중요성을 재강조(Mullhall & Swift 1992, 120)하는 것이 아니며 롤스의 장점과 공동체주의 장점을 혼합하여 '공동체 자유주의(communitarian liberalism)'¹⁾를 이야기하고자 하는 것도 아니다. 본 연구

는 이러한 연구 방법과 달리 도덕 존재론적 관점에서 연고적 자아와 무연고적 자아의 양립 가능성과 연고적 자아의 무연고적 성격에 대해서 논의할 것이다. 우선 자유주의적 자아관과 공동체주의자들의 이에 대한 비판 그리고 그들이 말하는 자아관에 대해 테일러와 샌델을 중심으로 살펴보자.

2. 공동체주의의 자아: 무연고적 자아관에 대한 비판

롤스는 『정의론』에서 자아는 주체적으로 현존하는 사회적 관습이나 풍습 그리고 관행들에 대해서 참여하거나 거부할 수 있는 자유의 권리가 있다고 주장한다(Rawls 1999, 419). 여기서 자아는 어떤 특정한 관계의 구성원(membership)으로 규정되지 않으며 자아에 의해 인정되는 목적들보다 우선된다(김리카 2018, 358). 이러한 관점은 칸트적 입장을 받아들인 것으로 자아는 스스로 입법(立法)을 하며 그것에 따르는 당위를 행하는 존재이다. 그리고 자아는 자유의 주체로서 경험적 세계를 비판적으로 관조하는 실천의 결단자이기도 하다(Perry 1900, 630). 다시 말해 이 자아는 “믿음과 욕구, 나아가 행위의 동기나 이유 등과 같은 경험적 체계의 제약을 넘어서는 초월적 자아로 규정된다. 그것은 한 개체의 신체적 조건을 포함하는 성품 체계와 구분되며 그

1) 한반도선진화재단에서 『선진화 정책시리즈』를 발간하여 ‘공동체 자유주의’를 미래 한국사회의 대안으로 주장하고 있다. 하지만 이것은 자유주의적 이데올로기를 강조하는 경향이 강하며 오히려 롤스보다도 후퇴한 모습을 보이기도 한다. 자유주의의 문제점을 공동체주의 이론으로 조금 보완하는 차원에서 이루어진 것으로 보인다. 이에 대해서는 (박세일 2007), (이종은 2015) 참조.

러한 성품 체계를 초월하는 보편 이성 혹은 보편적 자아"이다(김선희 2001, 95). 롤스는 이러한 칸트의 초월적 자아관을 받아들여 자아를 어떠한 목적들에 선행하는 도덕적 주권자로서 설정한다. 그리고 그는 이러한 자아는 도덕적 연대나 결사체 그리고 어떤 공동체에 구속되지 않은 행위자(agents)이며 "타당성 주장의 자기 기원적 원천"이고 정치적 주체의 핵심으로 표현된다(샌델 2008, 50). 따라서 자아는 외부로부터의 자극과 욕망으로부터 독립적일 수 있으며 경험을 넘어 그것으로부터 자유롭고 이러한 자유를 통해 권리를 획득하게 된다(Sandel 1984, 83). 외부적 요소, 즉 사회적 제도나 관습으로부터 독립되어 있기에 자아는 자유로움과 스스로 자기지배(self-governing)가 가능하게 된다. 자아는 즉, 외부의 사회적, 경제적, 혹은 정치적 구성원이라는 등의 '원인'으로부터 독립적일 수 있을 때 자유를 획득하며 이것은 이성적 존재자의 의지가 지닌 속성으로 간주된다. 다음은 이러한 자아의 성격에 대해서 칸트가 『도덕형이상학 정초』에서 말한 내용이다.

의지는 생명체들이 이성적인 한에서 이들이 지니고 있는 일종의 원인성이 다. 자유는 이 원인성이 생명체들을 규정하는 외부 원인들에 얽매이지 않고 작용할 수 있을 때 갖는 속성일 것이다..... 만약 우리가 또한 이성적 존재자 모두에게 바로 이 자유를 부여할 근거를 충분히 갖고 있지 못하다면, 우리가 우리 의지에 자유를 귀속시키는 것은 어떤 근거에서든 충분하지 못하다. 도덕성은 오직 이성적 존재자를 위한 것으로 우리에게만 법칙으로 사용되기 때문에 또한 모든 이성적 존재자에게도 타당해야만 하고, 오로지 자유의 속성에서만 도출되어야 하기 때문에 자유라는 것도 모든 이성적 존재자가 지닌 속성임이 증명되어야 한다(칸트 2020, 105-107).

칸트의 말대로 이성적 존재자의 속성으로서 자유를 전제하기 위해서는 존재자의 이성이 외부적 '원인'으로부터 구속되어서는 안된다. 따라

서 무지의 베일 속에서 합리적 판단을 해야하는 롤스의 자아 역시 이러한 이성적 존재자로서의 가능 근거를 충족하기 위해 외부적 요소로부터 독립적이다. 다시 말해 무지의 베일의 원초적 상황에서 합당한 판단을 할 수 있는 자율적 존재를 구성하기 위해 롤스는 칸트의 개념을 사용하고 자아를 외부적 요인으로부터 독립시킨 것이다(Kogelmann 2019, 613).

그러나 이러한 자아관에 대해서 공동체주의자들은 다른 견해를 제시하고 있다. 킴리카(Will Kymlicka)는 롤스로 대표되는 자유주의적 자아관을 비판하는 공동체주의자들의 논리를 세 가지로 요약한다. 우선 공동체주의자들은 자유주의적 자아관이 공허하며(empty) 동시에 우리의 자기인식(self-perceptions)을 침해하고 우리가 공동의 관행에 각인되어 있다는 사실(our embeddedness in communal practices)을 망각하고 있다고 주장한다(킴리카 2018, 359). 먼저 테일러(Chales Taylor)와 같은 경우, 자유주의적 자아관의 공허함에 대해서 언급하는데 외부의 모든 제도나 장치로부터 자유로운 자아는 아무런 특징을 가질 수 없으며 동시에 의미도 가질 수 없는 공허한 것이라고 주장한다.

모든 외부적 장애물과 침해들을 제쳐둠으로써 자유에 도달하게 되는 자아는 특징이 없으며 도달해야 할 목적도 없다. 단지 '합리성(rationality)' 혹은 '창의성(creativity)'과 같은 겉보기에 좋은 단어들에 들에 의해서 숨겨져 있을 뿐이다(Taylor 2015, 152).

테일러가 보기에 롤스가 제시하는 자아관은 우리가 처한 상황과 사회적, 문화적, 그리고 관습적 맥락을 무시하는 공허한 것이다. 그에 따르면 우리는 우리 주변의 상황에 의해서 주어진 목적이나 목표를 받아들여야 한다. 그리고 그것으로부터 독립적일 수도 없다. 왜냐하면 사회나 제도 등과 같은 외부적 기제에 독립적일 수 있는 자아는 결국

모든 '가치(values)'의 거부로 이어져 자기 긍정으로 끝날 위험성이 있기 때문이다(Taylor 2015, 154). 공동체의 모든 가치를 거부할 수 있는 독립적인 자아는 역사와 문화에 의해서 검증된 '권위적 지평(authoritative horizons)'들을 거부할 수 있는 지위를 획득하게 되고 종래에는 오직 니체(F. Nietzsche)식의 권력에의 의지만이 남고 니체적 허무주의(Nietzschean Nihilism)에 매몰되게 된다(Taylor 2015, 154).²⁾ 따라서 자아 혹은 개인에 대한 정체성은 나의 주변과 환경에 독립적일 수 없으며 나의 '헌신'과 '동일시'에 의해서 규정된다. 테일러는 『자아의 원천들』이라는 책에서 정체성의 정립에 대해 다음과 같이 설명한다.

내가 누구인지를 아는 것은 내가 어디에 서 있는지를 아는 것과 같은 종류이다. 나의 정체성은 내가 헌신하고 내가 동일시하는 것에 의해 정의된다. 이 헌신과 동일시는 나에게 틀이나 지평을 제공해 내가 때 경우 무엇이 선하고 귀중한 것인가, 무엇을 행해야 하는가, 무엇을 찬성하고 반대할 것인가를 결정할 수 있게 해준다. 바꾸어 말해 나의 정체성은 내가 하나의 입장을 취할 수 있게 해주는 지평이다(테일러 2019, 65).

테일러는 자유주의자들이 주장하는 자아, 즉 외부로부터 독립된 초월적 자아의 정체성은 주어진 환경에 대한 거부로 나아갈 수 있다. 사회 구성원으로서의 존재 인식은 사회나 환경을 바탕으로 평가의 틀을 제공하는데 이러한 틀이 없이 개인은 사회에 의미를 구성할 수 없다. 그리고 그러한 의미들과의 연결을 통해서 자아는 정체성을 구성하는 것이다. 테일러에게 존재는 관계를 통해 실재하기에 자아는 관계 속에

2) 물론 여기서 테일러가 말하는 니체적 허무주의는 니체가 허무의 완성을 통해 허무를 극복하려고 하는 적극적 허무주의(positive nihilism)를 이야기 하는 것은 아니다. 니체의 적극적 허무주의는 완전한 허무, 즉 완벽한 '0'에 대한 지향을 통해 기존의 가치적 토대를 파괴하고 새로운 가치의 건설을 지향하는 것이다. 니체는 유럽사회를 지배하는 허무주의라는 벽은 허무주의의 완성을 통해 이루어진다고 주장한다. 이에 대해서는 (Schutte, 1984); (하이데거, 1996) 참조.

서 누군가와 세계를 상대로 두고 자신을 구성하며 나아간다. 자아는 타인을 자유로운 인격체로 인정하고 또 자신도 인정받음으로써 확립된다(백훈승 2006, 365). 테일러에게 내가 누구인지를 알기 위해서는 내가 어디에 있는지를 알아야 하며 나의 정체성은 나에게 제공되는 외부의 틀에 대한 확신과 확인에 의해 규정된다(물홀 & 스위프트 2016, 151). 하여 칸트에 기반하고 있는 롤스식의 자유주의적 자아는 무력하며 공허할 수밖에 없다.

이와 더불어 샌텔은 롤스의 자유주의적 자아관에 대해 자기 이해의 부족 그리고 공동체의 각인된 성격의 망각 및 내적 논리의 정합성이라는 관점에서 한계를 지적한다. 샌텔은 칸트를 받아들인 롤스의 자아를 선험적 주체(the transcendental subject)이며 무연고적인 자아(unencumbered self)로 규정하며 이러한 관점은 우리의 '가장 심도 있는 자아 이해'에 부합하지 않는다고 설명한다(Sandel 1984, 87). 샌텔에 따르면, 우리는 '나와 '나의 목적들'을 구분하지 않는다. 그리고 우리는 "어느 정도 공유된 사회적 맥락에 뿌리를 둔 가치에 의해서"(홍성우 2003, 288) 스스로를 규정하며 자아를 이해한다. 그런데 롤스의 자아관은 우리의 이러한 자기 이해와 맥락을 달리한다. 더군다나 이러한 롤스의 무연고적 자아는 롤스의 이론 내부에서도 정합성을 가지지 못한다. 샌텔에 따르면, 무지의 베일 뒤에서 발견할 수 있는 것은 복수의 사람들이 아니라 하나의 주체이다(물홀 & 스위프트 2016, 151). 원초적 상황에서 '차등의 원칙'이 정의의 원칙으로 도출되기 위해서 개인은 세계에 독립적인 존재일 수 없다. 샌텔에게 '차등의 원칙'은 사회와 공동체에 대한 도덕적 유대가 있을 때에만, 그리고 우리가 상호적인 관계의 존재라는 것이 전제되어야만 가능한 일인 것이다. 따라서 샌텔은 '원초적 상황의 비밀'이라며 롤스의 문제점을 다음과 같이 지적한다.

원초적 상황의 비밀은 - 그것의 정당화 열쇠 - 그들이 '무엇을 하는가' 보다는 그들이 '무엇을 이해하는가'에 놓여 있다. 무엇보다 중요한 것은 그들이 '무엇을 선택하는가'가 아니고 '무엇을 보는가'이다. 그리고 '무엇을 결정할 것인가'가 아니라 '무엇을 발견하는가'이다. 원초적 상황은 결국 계약의 관계가 아니다. 그것은 우리가 결국 상호주관적인 존재(an intersubjective being) 라는 사실에 대한 자기인식(self-awareness)이다(Sandel 1998, 132).

샌델에게 롤스의 원초적 상황이 가진 가장 핵심적인 비밀은 원초적 상황에 놓인 그들이 이미 정치공동체 속에서 서로 결속되어 있다는 것을 자각한다는 사실이다. 그들은 원초적 상황에서 차등의 원칙을 선택하고 그것을 정의로 규정하는 것이 아니라 그들이 자신들이 도덕적 유대감을 가지고 있다는 사실을 이해하고 발견하는 존재이다. 샌델이 보기에, 우리는 세계와 그 세계에 속한 다른 사람들과 도덕적 유대를 가지고 있기 때문에 롤스의 원초적 상황은 정의의 두 원칙을 도출할 수 있으며 이러한 인식의 사태가 바로 원초적 상황을 구동하게 하는 핵심적인 힘이다. 하지만 롤스는 이러한 논리적 흐름과 자신의 이론이 본질적으로 공동체에 의지하고 있다는 사실을 망각하고 칸트에 의지하여 독립적인 연고가 없는 자아를 설정했던 것이다.³⁾

이처럼 테일러와 그의 제자 샌델은 롤스의 자유주의적 자아관에 대해 공허함과 자기 이해 및 각인된 개인의 중요성 및 롤스 이론 내부의 정합성 문제를 근거로 자유주의적 자아관의 한계를 지적한다. 그리고 롤스 역시 이러한 비판에 대해 공동체주의의 '사회성 명제'를 일면 수용하기도 하였다(김비환 1999, 165). 물론 김리카(W. Kymlicka)와 같은

3) 물론 샌델이 제시하는 '연고적 자아'를 '되어야 할' 바람직한 형상으로 해석할 수도 있다. 하지만 샌델이 강조하고 있는 것은 우리가 우리를 연고적 자아로 파악하는 것이 바람직하다는 것보다는 롤스의 이론에서 무연고적 자아는 정합성을 가질 수 없으며 동시에 '나'와 '나의 목적들'을 구분하는 것으로 이러한 자아는 성립될 수 없다는 것이다.

경우 자유주의 내부에서 공동체주의자들의 비판을 충분히 반박할 수 있다고 주장하고 사회의 실제와 전통을 의문시할 수 있는 자유주의적 자아관이야말로 오히려 민주주의 사회에 부합한다고 말하기도 한다(Kymlicka 1988, 191). 그리고 무연고적 자아를 부정하는 샌델의 이론은 공화주의와 자유주의의 긴장을 강조하며 오히려 위험성을 내포하고 있다고 지적되기도 한다(Dagger 2015, 181). 하지만 ‘사회성 명제’를 수용하든 자유주의 내부에서 공동체주의의 비판에 대응할 수 있다고 주장하든 이러한 주장들에는 공동체주의와 마찬가지로 무연고적 자아와 연고적 자아를 이분법적으로 보는 시각이 전제되어 있다. 이러한 시각에는 이 두 가지 자아가 양립가능하거나 서로에 대해 존재 근거일 수 있는 가능성이 배제된다. 그리고 연고적 자아와 무연고적 자아는 통일을 이루지 못하게 된다. 그렇다면 자유주의와 공동체주의의 이분법적 관점을 넘어 무연고적 자아와 연고적 자아가 어떤 관계가 있는지 살펴보도록 하자.

3. 연고적 자아의 발견을 위한 토대: 무연고적 자아의 필요성

샌델은 그의 저서 『민주주의의 불만(Democracy's Discontent)』에서 “우리는 우리 자신을 연고적 자아, 즉 어떤 기획과 입장들에 이미 몸담은 자아로서 파악하지 않는다면 우리는 우리가 가진 도덕적, 정치적 경험의 측면들을 이해할 수 없다”고 주장한다(Sandel 1996, 14). 다시 말해 우리는 우리 자신을 연고적 자아로서 파악해야 하며 그렇게 자

신을 공동체의 구성원으로 인식해야 우리의 목적과 성격을 제대로 이해할 수 있다는 것이다. 그렇다면 우리는 이것을 일인칭으로 수정했을 경우 다음과 같은 문장으로 표현할 수 있다.

①나는 ②나 자신을 ③연고적 자아로 파악해야 한다. 왜냐하면 그렇게 해야만 나의 도덕적, 정치적 경험에 필수불가결한 측면들을 이해할 수 있기 때문이다.

위의 문장에서 샌델은 1번의 '나'와 2번의 '나 자신' 그리고 3번의 '연고적 자아'를 동일시하고 있다. 그는 1번의 '나'가 2번과 3번이 같다고 파악하고 그것을 다시 1번의 '나'와 연결하여 동일시하는 것이다. 물론 이것은 직관적으로 혹은 경험적으로 사실인 것처럼 보인다. 하지만 조금만 다르게 생각해 보면 '파악하는 나'와 '파악되는 나'가 동일하다는 것은 매우 의심스러운 일이다. 왜냐하면 표상되는 대상과 주체가 동일하다는 것도 직관적으로 받아들이기 힘들기 때문이다.

그런데 판단하고 파악하는 '나', 곧 1번의 '나'가 대상이 되는 다른 나, 즉 2번의 '나 자신'과 같다는 샌델의 논의는 데카르트(R. Descartes)가 제일원리로서의 코기토(Cogito)를 전개한 방식과 매우 유사하다. 데카르트는 통각(perception)의 순수 형태, 즉 '생각하는 나'에서 곧바로 이 사유하는 사물의 실존에 대한 긍정으로, 다시 말해 자아로 이행할 것을 주장한다. 그는 '나는 있다, 나는 현존한다'라는 명제는 내가 이것을 말할 때 혹은 정신에 의해 파악할 때 필연적으로 참이라고 주장한다(데카르트 1983, 83). 즉 데카르트의 코기토는 서로 구별되는 이 두 개의 논리값, 즉 사유하는 '나'라는 규정과 '사유하는 실체에 해당하는 실존'이라는 것을 동일시한다(소바냐르그 2016, 31). 샌델을 비롯한 공동체주의자들 역시 이러한 데카르트적 방식으로 2번의 '나 자신'과 1번의

‘나를 연고적 자아로 파악하는 나를 동일시하고 있으며 자아는 모두 동일하며 그것은 연고적이어야 한다고 주장한다. 물론 샌델의 이러한 주장은 개인들로 하여금 도덕적, 정치적 의무를 수용하게 하는데 매우 유용한 것이 사실이다. 하지만 이러한 동일시 과정은 인식적 혹은 형이상학적 측면에서 문제가 있는 것이 사실이다. 데카르트는 생각하기 위해서는 존재를 함의해야 하기 때문에 ‘생각하는 나’와 ‘존재하는 나’를 동일화시키는데 이것이 가능한 것은 이 두 개의 자아가 다르지 않다는 경험이 있기 때문이다(강선형 2020, 108). 하지만 이것은 매우 성급한 동일시로서 초월적인 것과 경험적인 것을 다시 경험에 의지해서 통일시키는 하나의 오류추리(paralogism)라 할 수 있다. ‘나는 생각한다. 고로 나는 존재한다’고 할 때 주체는 생각하는 나를 발견해야 한다. 나에게 의해서 발견된 ‘나는 경험적 자아로서 주체가 통각하는 방식 혹은 주체 자체가 가변적으로 시공간을 통해 인식하고 경험하는 자아이다. 이것은 초월적인 자아에 의해서 발견된 경험적인 존재인 것이다. 바로 이 지점에서 ‘나는 나’와 동일성을 가지지 못하고 분열된다. 들뢰즈와 같은 경우도 이에 대해 주체는 시간⁴⁾의 거울 속에서 둘로 나누어지는 경우에만 주체 자신에게 자신의 모습을 현시한다고 말하며 “나와 자아는 어떤 근본적인 차이의 조건 하에서 서로를 결부시켜 주는 시간선에 의해 분리된다”(들뢰즈 2006, 145)라고 표현한다. 그리고 칸트에 따르면, 시간은 대상을 규정하기 위한 형식으로 시간이 없다면 우리는 아무것도 인식할 수 없으며 존재는 시간을 전제로 표상된다(Kant 1998,

4) “시간은 내감의 형식 즉 내감 내에 나타나는 표상들의 형식으로서, 그리고 동시에 현상적 존재인 감각적 세계의 형식으로서 작용한다. 자아는 주관적인 표상을 객관적인 대상으로 규정하며 또 동시에 동일한 시간 내에서 그 자신의 존재도 인식하는 것이다. 이는 시간이 내감의 형식으로서 자아 안에 있으며 또한 동시에 자아가 내적 경험의 대상으로서 시간내에 있다고 하는 것이다.” 따라서 시간은 내가 나를 발견하는 선험적 조건이다. 하지만 동시에 시간은 나를 발견하게 함으로써 나와 나 자신을 분열시키기도 한다(이성환 1986, 123-124).

178, A.31, B 46). 따라서 '나'는 시간이라는 형식을 통해 '생각하는 나'를 발견하고 '존재한다'는 성격을 규정하는 것이다.

'나는 나다라는 의식의 자기 동일성을 입증하는 코기토에 있어서 재현은 즉자적인 현전(presentation)을 의식의 표상(representation)으로 재인하는 반성이다. 즉, '내가 지금 사유하고 있다는 것을 스스로 확신하는 자기의식의 현전인 반성이 재현인 것이다. 이러한 자기 의식의 현전성은 '내가 사유하고 있다'라는 의식의 현재적 자기 확신이다(김은주 2019, 83).

이는 내가 생각하고 존재하기 위해서, 곧 사유하는 나를 실재하는 나로 통일시키기 위해서는 우선 시간에 의해서 분열이 선행되어야 한다는 것을 의미한다. 현상계 내에 조건지어진 대상으로서 자기 자신을 경험하기 위해서는, 다시 말해 내가 생각하는 나를 발견하는 현상이 발현되기 위해 시간을 인식의 틀로 하는 초월적 자아가 필요하다. 여기서 초월적 자아는 나를 발견하는 가능 근거이다. 데카르트는 대상화되는 나, 곧 '생각하는 나'와 '대상화시키는 나', 곧 '생각하는 나'를 '발견하는 나'와 성급히 직관적 차원에서 동일화시킬 뿐 이 두 개의 자아가 같다는 것을 증명하지 못하고 있다. 다시 말해, 데카르트의 자기의식은 초월론적인 현상학적 환원을 고려하지 않은 상태에서 파악한 계속적인 자기와 생각하는 나를 성급히 동일시키고 있다(이남인 2015, 38). 오히려 내가 생각하는 나를 발견하기 위해서 나는 분열되어 있어야 한다. 다시 말해 나는 나에게 타자여야 하는 것이다. 생각하는 내가 존재하기 위해서는 '생각하는 나'을 의식의 표상으로 재인하는 반성과 그것을 가능하게 하는 초월적인 자아가 존재해야 한다. 따라서 '생각하는 나는 나에게 타자이다.

그렇다면 이것을 위의 명제로 돌아가 섀넬의 논의에 대입하여 생각

해 보자. 샌델은 나의 도덕적, 정치적 경험들을 이해하기 위해서 나 자신을 연고적 자아 및 생각하는 자아와 동일시한다. 그리고 이것을 '구성적 자아'라 규정하며 자신을 공동체의 도덕적 관념과 공동선의 이념 속에서 자아를 구성한다고 설명한다(김옥경 2007, 87). 다시 말해 샌델은 자아를 공동체적 가치와 선행할 수 없는 연고적 자아로 규정함과 동시에 이러한 판단을 하는 자아와도 동일시하고 있다. 그런데 이러한 동일화 과정은 데카르트가 그랬던 것처럼 연고적 자아를 '나'를 연고적 자아로 파악하는 주체적인 나와 동일시하는 것이다. 즉, 이러한 동일시는 '대상화된 나'를 초월적 자아와 동일화시키는 것으로 경험적으로 발견된 자아를 그 발견의 주체인 초월적 자아와 동일화시키는 데카르트와 같은 오류추리라 할 수 있다. 연고적 자아는 내가 나의 도덕적 그리고 정치적 책무를 이해하기 위해 고안되거나 발견된 자아이다. 다시 말해 무연고적 자아로 표현되는 초월적 자아는 '시간'이라는 모든 직관의 기초에 있는 필연적 표상을 통해 세계와 그 세계에 관계된 자아의 즉자적인 현전(presentation)을 인식하고 그 자아와 세계가 관련되어 있다는 반성을 시도한다. 여기서 '나는 연고적이다'라는 파악 혹은 판단, 곧 자기의식은 초월적 자아의 현재적 자기 확신이다. 바로 이 지점에서 자아는 분열되고 나에게 연고적 자아는 타자가 된다. 다시 말해, 위의 1번 자아가 대상으로서 2번과 3번의 자아를 파악하고 이 두 가지 자아를 동일시 하지만 여기서 이들(2번과 3번)은 1번 자아와 동일시되지는 않는다. 1번에게 2번과 3번 자아는 대상으로서 의식의 표상이다. 시간이 우리가 선험적(a priori)으로 가진 내적 판단의 형식이라면, 가장 먼저 선행되는 것은 우리 자신의 분리이다.

시간이 선험적이며 우리를 규정해 주는 그 무엇으로부터 우리 자신을 분리시키는 것이라면, 무연고적 자아는 연고적 자아를 발견하는, 다시 말해 연고적 자아가 발견되는 가능 근거라 할 수 있다. 데카르트

의 코기토에서 '생각하는 나'가 존재하기 위한 가능 근거가 생각하는 나를 발견하는 초월적 자아인 것처럼, 연고적 자아가 존재하기 위해서는 나와 세계를 대상으로 발견하는 초월적인 무연고적 자아가 필요한 것이다. 공동체의 가치와 공동선을 지향하는 도덕적 연대 속에서 자신을 구성하는 연고적 자아를 발견하기 위해서는 무연고적 자아가 선행되어야 한다. 결국 무연고적 자아에게 연고적 자아는 타자이다. 따라서 무연고적 자아는 연고적 자아의 존재를 위한 근거이며 원인인 것이다. 연고적 자아는 무연고적 자아의 존재 기반에서 탄생하는 것이지 이 두 가지 자아는 대립적일 수 없다.

하지만 여기서 연고적 자아는 아직 완벽하지 못하다. 왜냐하면 '자아=자아'라는 도식이 분해된 곳에서 연고적 자아는 아직 이질적인 대상으로밖에 머물 수 없기 때문이다(루드비히 2012, 94). 여기에서의 자아는 세계에 던져진 자아를 이해하지 못하고 테일러가 비판한 것처럼 아직 세계와 '나'를 타자화하기에 공허하며 실천하는 이성으로 나아가지 못한다. 하지만 무연고적 자아는 자신을 연고적 자아와 통일하려 한다. 다음은 이러한 자아들, 곧 무연고적 자아와 연고적 자아가 대립되는 것이 아니라 어떻게 통일되고 샌델이 말하는 연고적 자아로 나아가는지 살펴보도록 하자.

4. 무연고적 자아와 연고적 자아의 변증법적 통일

무연고적 자아가 자신을 연고적 자아로 파악할 때, 우리는 자아의

분열을 경험한다. 여기서 자아는 대상과 주체로 분리된다. 하지만 의식은 이러한 분리와 구별을 그냥 두지 않는다. 왜냐하면 의식은 나와 내가 다르다는 구별 속에서 모순을 발견하기 때문이다. 내가 나를 파악하는데 그것이 내가 아닌 타자라는 모순은 '자기의식' 자체의 성립을 불가능하게 한다. 즉 이 모순이 해결되어야만 '자기 객관화'라는 의식구조의 선행 조건이 성립된다. 따라서 여기서는 의식이 어떻게 자아의 분리라는 모순을 극복하고 통일로 나아가는지 헤겔의 이론을 바탕으로 살펴보도록 하겠다.

먼저 의식은 내가 나를 인식하고 있는데 그것이 서로 구별된다는 모순의 발생을 발견한다. 의식은 자기의식이 대상의식으로서의 타자를 가진다는 모순을 인식하는 것이다(Stern 2002, 66). 다시 말해 인식은 자신을 자기가 아닌 다른 것으로 규정하는 모순을 발견하게 된다(백종현 2003, 25). 내가 나를 인식하는데 그것이 나와 다르다는 사실, 곧 동일성과 비동일성이 동시에 존재하는 모순이 발생하게 된다.

자기의식은 또 하나의 자기의식이 대치될 때 자기의식은 자기 밖에 벗어나 있다. 여기에는 이중의 의미가 있는데, 하나는 자기의식이 자기를 상실하고 저편에 있는 타자를 저 자신으로 인식한다는 의미이고, 다른 하나는 그런 의미에서 자기의식은 타자를 참다운 실재로서 보는 것이 아니라 타자 속에서 자기 자신을 본다는 식으로 타자를 폐기한다는 의미이다(헤겔 2013, 129).

자아가 타자로서의 자아를 인식할 때, 주체는 모순을 인식하며 이제 의식은 의식 자체를 의식하게 된다. 왜냐하면 모순을 해소해야 하기 때문이다. 의식은 모순을 해결하기 위해 위의 헤겔의 말처럼 자기 자신을 상실하거나 아니면 타자를 폐기해야 하는 순간에 직면하게 된다. 하지만 자기 자신을 상실할 수 없기에 주체는 우선 대상을 지양하거

나 폐기하기 시작한다. 자아는 나와 구분된 채로 '있는' 외부 대상을 없애면서 나 자신을 보는 '부정적' 활동을 시작한다(이행남 2021, 232). 헤겔은 이러한 자기의식이 가지는 행위를 '욕망' 혹은 '욕구'로 표현하는데(헤겔 2013, 129) 욕망의 본질은 '나'만을 보기 때문에 나와 구분되어 존재하는 외부의 어떤 대상을 보고 그것을 지양하면서 나를 채우는 것이라고 설명한다(이행남 2021, 232). 그러나 대상을 파괴하고 부정함으로써 자신을 증명하려는 이러한 시도는 결코 오래가지 못한다. 왜냐하면 대상의 부정을 통해 획득되는 자기 증명은 영속적인 대상의 재산출을 필요로하며 파괴의 대상을 끊임없이 요구하기 때문이다. 이러한 것은 선택이 제시한 위의 명제에서도 그대로 발생한다.

우선 자아가 연고적 자아를 파괴할 때, 다시 말해 초월적인 자아가 연고적 자아를 발견하게 될 때, 자아는 분열을 경험한다. 그리고 동시에 이러한 분열이 곧 모순이라는 것을 자각하게 된다. '내가 나를 인식하는데 그것은 내가 아니다'라는 모순을 해소하기 위해 무연고적 자아는 연고적 자아를 폐기한다. 초월적인 무연고적 자아는 나와 세계 및 공동체와 도덕적 가치보다 우선한다는 생각과 그러한 연대감으로부터 해방될 수 있다는 것을 주장하며 연고적 자아라는 개념을 파괴하는 것이다. 그래야만 무연고적 자아는 증명되고 모순은 해결될 수 있다. 무연고적 자아는 자신의 확실성을 증명하고 확인하기 위해 연고적 자아를 파괴하고 없애야 하는 것이다. 여기서 무연고적 자아의 욕망은 연고적 자아를 지양하고 스스로를 채워간다. 이것이 무연고적 자아의 자기의식이 가진 욕망이다(Pippin 2010, 6-53).

단일한 자아, 즉 자기의식은 자기 앞에 자립적인 생명으로 나타나는 타자를 폐기함으로써만 자기의 존재를 확신한다. 그렇기에 자기의식은 '욕구'인 것이다. 타자는 공허한 것이라는 확신 아래 자기의식은 이 공허함이 타자의

진실한 모습이라고 자기 혼자 대자적으로 여기고, 이 타자라는 자립적인 대상을 없애 버림으로써 곧 자기의 확신 객관적으로도 입증된 참다운 확신이라고 여긴다(헤겔 2013, 126-127).

무연고적 자아는 연고적 자아를 파괴하고 모순을 해소하며 자신을 정립하고자 하는 욕망을 발현한다. 이러한 대상 파괴적인 욕망의 충족은 타자를 지양하며 주체(자아)와 객체(대상) 사이의 긴장을 해소하게 된다. 하지만 이 욕망은 욕망의 주체로 하여금 새로운 것을 경험하게 한다. 이것은 자신에 관한 근본적인 패러다임을 전환하도록 만드는 계기를 주는 것이며 한마디로 '대상의 자립성에 대한 경험'이다(이행남 2021, 232). 대상을 파괴하고자 하는 자기의식의 욕구는 그 욕구가 충족되면 바로 새로운 욕구로 인해 다시 파괴의 대상을 필요로 한다. 파괴의 대상은 나의 확증을 위한 필수 요소인 것이다. 하여 의식은 결국 내 욕망이 만족되기 위해서는 대상이 자립되고 실재하여야 한다는 것을 인식한다. 주체는 이제 객체의 자립성이 없으면 더 이상 자신을 확증할 수 없다. 무연고적 자아는 모순을 해결하고 자신을 확증하기 위해 연고적 자아를 부정하지만 결국 자신을 증명하기 위해 다시 연고적 자아를 소환하며 연고적 자아의 자립성과 실재성을 인정하지 않을 수 없음을 깨닫는다.

이제 무연고적 자아는 자신과 무관한 자립적인 연고적 자아가 없으면 더 이상 자기 확실성을 증명할 수가 없다. 여기서 무연고적 자아는 연고적 자아에 의해 제약되어 있다. 따라서 욕망하는 무연고적 자아는 대상 파괴적인 운동 속에서 자신의 확실성은 전적으로 연고적 자아의 자립성에 놓여 있다는 것을 경험하지 않을 수 없다. 욕구의 충족을 통해서 자기 확신을 진리로 정립하고자 했던 무연고적 자아는 결국 연고적 자아의 자립성에 부딪치게 되는 것이다. 무연고적 자아는 이제

자신이 도덕적 연대와 공동체적 가치에 자유롭다는 것을 증명하기 위해 연고적 자아를 필요로 한다. 그리고 무연고적 자아는 자신의 확실성을 증명하기 위해서 부정의 대상인 연고적 자아의 자립성을 인식하지 않을 수 없다. 자기의식은 바로 이 지점에서 이중성을 가지게 되는데 이러한 도식에 대해서 헤겔은 다음과 같이 설명한다.

자기의식은 오직 다른 자기의식 속에서만 스스로 만족할 수 있다. 다음과 같은 세 가지 요소 속에서 자기의식의 개념은 비로소 완성이 된다.

- ① 자기의식의 최초의 직접적인 대상은 전혀 구별되지 않은 순수한 자아이다.
- ② 그러나 이 직접적인 존재는 절대적 매개를 거친 것으로서 자립적인 대상을 폐기함으로써만 성립된다는 점에서 욕구다. 이 욕구의 충족을 통하여 자기의식은 자기에게 되돌아오는 가운데 자기확신은 진리가 된다.
- ③ 그러나 이 확신의 진리란 이중의 반성이며, 자기의식을 이중으로 만드는 것이다(헤겔 2013, 127-128).

무연고적 자아는 연고적 자아를 자신과 대립적인 것으로 파악하지만, 곧 대립적인 것을 통해 자신을 파악할 수밖에 없다는 이중성을 가지게 된다. 다시 말해 내가 나를 파악하기 위해서는 나와 대립적인 것이 필요하며 그것으로부터 나에게로 복귀할 수 있다는 이중성이 나타나는 것이다. 그리고 이러한 자기의식의 이중화는 결국 대립의 통일을 가져온다. 자아는 대립된 자기 자신의 통일로서 자신에게 되돌아온다. 자기의식이 분열하고 또 그것이 통일로 복귀하는 것이다(강성화 2004, 92). “자기의식의 이중화는 자아가 자신의 반대물에 대립적인 것으로서 자신을 파악하였다는 것을 말한다.”(루트비히 2012, 107) 따라서 무연고적 자아는 결국 자신의 대립물인 연고적 자아로서 자신을 파악할 수

밖에 없으며 연고적 자아를 자신의 일부로 받아들이는 통일을 하지 않을 수 없다. 바로 이 지점에서 무연고적 자아가 연고적 자아를 '인정'하게 되는 것이다. 그리고 이러한 인정은 상호 간에 발생하고 분리된 연고적 자아와 무연고적 자아는 이제 '무연고적 · 연고적 자아'가 된다. 나는 이제 내가 소속된 세계에 선행될 수 있음과 동시에 공동체의 가치가 각인된 자아가 되는 것이다. 무연고적 자아와 연고적 자아는 '자아'라는 상대적인 동일성을 벗어나 분열을 극복하고 절대적인 동일성의 구조를 정초하게 된다(연효숙 1998, 226). '무연고적 자아'와 '연고적 자아'라는 비동일성이 동일성의 획득할 때, '나'와 '우리'라는 비동일성이 동일성을 가지며 '나=우리'라는 구조를 정초하게 되는 것이다. 무연고적 자아와 연고적 자아가 서로에 관한 대립에서 통일로 나아가고 이 지점에서 '나'라는 현존재가 규정된다. 여기서 '무연고적 · 연고적 자아'는 긍정적인 것과 부정적인 것의 분리불가능성을 감추지 않고 실재성과 부정을 통일한다(회슬레 2007, 308). 다음은 이러한 대립의 통일 과정에 관한 헤겔의 글이다.

자기의식의 개념의 대상인 자아는 사실은 대상이 아니다. 그런데 욕구의 대상은 절멸 불가능한 보편적인 실체로서 유동적인 자기동일성을 지닌 존재이므로 참으로 자립적이라고 할 수 있다. 지금 여기서 대상이 되어 있는 것은 자기의식이므로 대상은 대상이면서 또한 자아이기도 하다..... 그것은 독자적으로 존재하는 서로 다른 두 개의 자기의식이 완전한 자유와 자립성을 지니고 대립해 있으면서도 서로 통일되어 있다는데 대한 경험이며, '나가' '우리'이고 '우리가' '나'라고 하는 이 절대적인 실체가 무엇인지에 대한 경험이다(헤겔 2013, 128).

무연고적 자아와 연고적 자아는 서로 대립되어 있는 것처럼 보이지만 결국 통일로 나아간다. 무연고적 자아는 연고적 자아 속에서 자신

을 인식하고 연고적 자아는 무연고적 자아 속에서 자신을 인식한다. 샌델이 우리 자신을 연고적 자아로 파악하라고 말할 때, 우리의 초월적 자아는 연고적 자아를 대상으로 인식하면서 그것과 대립하지만 결국 우리는 연고적 자아를 받아들일 수밖에 없다. 무연고적 자아의 존재는 연고적 자아에 의지하고 연고적 자아의 존재는 무연고적 자아에 의지한다. 두 가지 자아는 여기서 서로를 인정하고 통일되는 것이다. 따라서 샌델을 비롯한 공동체주의자들이 생각하는 것처럼 이 두 가지 자아는 서로 대립적인 관계가 아니며 무연고적 자아가 유령처럼 의미가 없는 것도 아니다. 왜냐하면 무연고적 자아는 연고적 자아의 존재 기반이기 때문이다. 결국 우리의 자아는 세계의 도덕적 법칙이나 사회적 연대에 묶인 소속된 자아이면서 동시에 그것을 대상으로 인식하고 우리가 '연고적'이라는 것을 발견할 수 있는 무연고적 성격이 함의된 '무연고적 · 연고적 자아'이다.

5. 나오며

샌델을 비롯한 공동체주의자들은 개인의 권리와 자율성을 강조하며 사회에 우선하는 개인을 설정하고 있는 롤스를 비판한다. 롤스가 『정의론』에서 자아는 그에 의해 지지되는 목적에 우선한다는 주장에 대해 도덕적 추론의 문제가 아니라 형이상학적 차원의 오류라고 비판하며 인간으로서 우리의 본성에 모순되는 잘못을 범하고 있다고 말한다 (몰홀 & 스유프트 2016, 81). 특히 샌델은 롤스의 인간관을 '무연고적

자아라고 규정하며 우리는 도덕적, 정치적 경험에 필수불가결한 측면들을 이해하기 위해 우리 자신을 '연고적 자아'로 파악해야 한다고 주장한다. 물론 공동체주의자들의 이러한 주장은 원자적 개인주의를 경계하고 개인에게 집중된 권리를 분산시키며 사회 도덕적 연대를 강조하는데 매우 유용한 전략이며 개인들에게 도덕적, 정치적 의무를 부여하는데도 매우 유용하다고 할 수 있다. 그리고 공동체주의를 강조하고 개인들에게 사회적 책임감과 의무를 부여하는데 이러한 전략은 매우 효과적이며 충분한 설득력이 있는 것도 사실이다. 하지만 이러한 주장에 형이상학적 오류가 전혀 없다고 할 수는 없다. 샌델이 롤스를 비판하며 제기했던 형이상학적 오류가 샌델을 비롯한 공동체주의자들에게도 나타나는 것이다.

샌델은 자아를 '연고적 자아'로 규정하기 위해 데카르트가 코기토에서 사유하는 나를 실재하는 나로 동일시하며 '생각하는 나'를 '존재하는 나'로 설정한 것과 같이, 연고적 자아를 판단의 주체와 동일시한다. 하지만 이러한 방식은 '대상화된 나'를 초월적 자아와 성급히 동일화시키는 것으로 대상과 주체를 구분하지 못하는 오류라고 할 수 있다. 연고적 자아는 무연고적 자아, 곧 초월적 자아에 의해서 발견되는 대상이며 여기서 대상화된 연고적 자아는 대상화시키는 주체인 초월적인 무연고적 자아의 타자이다. 오히려 연고적 자아가 발견되기 위해서는 그 발견의 주체인 무연적 자아의 존재가 선행되어야 한다. 코기토에서 '생각하는 나'가 존재하기 위해서 먼저 '생각하는 나'를 발견해야 하는 주체의 존재가 선행되어야 하는 것처럼 샌델이 말하는 연고적 자아가 구성되기 위해서는 세계와 그것에 묶인 각인된 자아를 발견하는 무연고적 자아가 필요한 것이다. 하지만 서로 타자인 무연고적 자아와 연고적 자아는 분열된 상태에 머물지만은 않는다. '내가 나를 발견하였는데 그것은 나와 다르다'는 모순을 해결하기 위해 이 두 가지

자아는 서로를 지양하며 부정한다. 대상이 대상이면서 자아라는 모순을 극복하기 위해 자아는 대상을 파괴하지만 이러한 부정의 행위는 결국 부정되는 대상의 자립만이 나의 존재를 확증할 수 있다는 사태에 직면한다. 따라서 무연고적 자아는 결국 연고적 자아의 자립을 인정하며 연고적 자아와 무연고적 자아는 상호인정의 관계에 들어서고 두 가지 자아는 통일로 나아간다. 무연고적 자아와 연고적 자아는 단순한 '나는 나다'라는 독단적 주장을 넘어 실제적인 동일성의 구조를 정초하고 여기서 '나'와 '우리'도 다른 것이 아닌 동일성을 획득하게 된다. 결국 무연고적 자아와 연고적 자아는 서로 대립되는 것처럼 보이지만 서로의 '인정'에 의해서 존재와 성격을 규정받는다. 샌델이 말하는 것처럼 무연고적 자아는 폐기되거나 지양되어야 할 자아가 아니라 샌델 자신이 주장하는 구성적인 연고적 자아의 존재를 위한 기반이다. 무연고적 자아와 연고적 자아의 통일 속에서만이 샌델이 주장하는 정체감, 곧 "우리 자신이 특정한 가족이나 계급, 공동체, 국가, 민족의 구성원이며 특수한 역사를 지니고 있으며 특정 국가의 시민이라는 의식"(물홀 & 스위프트 2016, 106)을 구성할 수 있는 것이다.

찰스 테일러는 『자아의 원천들: 현대적 정체성의 형성』과 『불안한 현대사회』에서 현대사회가 가진 문제점을 분석하고 대안을 제시한다. 그리고 그 대안으로 '자기 진정성(self-authenticity)'이란 개념을 제시한다.⁵⁾ '자기 진정성'은 타인과의 공동성 속에서만, 즉 타인을 자유로

5) 찰스 테일러는 자신의 저서 『자아의 원천들』 주체에 대해 다음과 같이 설명한다. "우리는 거리를 둔 주체(disengaged subjects)로, 자연 속에 갇혀 있다는 안락하지만 환상적인 의식에서 벗어나 주변 세계를 대상화한다는 관념, 또는 우리는 순수 이성적 행위자라는 칸트적 그림, 또는 방금 언급된, 유기적 은유와 자기표현이라는 개념을 통해 우리를 이해하는 낭만주의적 그림, 주지하듯이 이 상이한 견해의 분파들은 서로 날카롭게 갈등하고 있다. 여기서 다시 한번 일반적인 도덕적 합의가 갑자기 철학적 설명 차원의 논쟁으로 변지는 것이다. 나는 이 논쟁과 관련해 중립적이지 않지만 지금 이 단계에서는 이 논쟁에 유익하게 기여할 수 있는 위치에 있지 않은 것 같다."라고 말하고 있다(테일러 2019, 37). 이러한 테일러의 관점은 초월적 자아에 대한

은 인격체로 인정하고 자신도 타인에 의해 자유로운 존재자로 인정받음으로써 구성되는 것이다(백훈승 2006, 364). 테일러가 제시한 이러한 '자기 진정성'의 원리도 결국 무연고적 자아와 연고적 자아의 통일되어야 가능한 일이다. 이 두 가지 자아는 양립 가능하며 서로에 의지하여 존재한다. 극단적인 이기주의와 공동체 의식의 상실 그리고 파편화된 개인들의 문제는 자유주의에서 제시하는 인간관의 폐기와 수정을 통해 이루어지는 것이 아니다. 오히려 자유주의의 인간관을 포함하며 넘어갈 때, 그리고 그것과 통일될 때, 우리는 효과적인 처방을 내릴 수 있다. 왜냐하면 이러한 포함하면 넘어가는 사유⁶⁾는 앞선 것의 부정 또는 대립된 것이기 때문에 보다 더 풍부하게 되었으며, 그러므로 앞선 것을 포함하고, 그러나 또한 앞선 것보다 더 많은 것을 포함하며 그래서 자신과 자신의 대립된 것의 부정적인 통일이기 때문이다(조종화 2012, 115). 샌델이 말하는 연고적 자아는 결국 무연고적 자아를 인정했을 때 파악될 수 있고 규정될 수 있는 것이다. 우리는 우리 자신을 무연고적이며 연고적인 자아, 즉 초월적이면서도 동시에 어떤 기획과 입장들에 이미 몸담은 자아, 곧 통일적 자아로서 파악하지 않는다면 우리는 우리가 가진 도덕적, 정치적 경험의 측면들을 이해할 수 없다.

(2022년 4월 11일 접수, 5월 13일 심사완료, 5월 20일 게재확정)

비판적 시각을 간접적으로 나타내고 있는 것으로 보인다.

- 6) 철학자 김진석(인하대 철학과)은 이러한 '포함하며 넘어가는 사유'로서 '포월(逾越)'의 개념을 제시한다. '포월'은 기어서 넘어가는 것으로 땅에 바짝 붙어 기어가지만 결국 아득한 경계를 넘어가는 것이다.

참고문헌

- 강선형. 2020. "칸트와 들뢰즈에서 자아의 동일성 문제." 『칸트연구』 . 46.
- 강성화. 2004. "헤겔 『정신현상학』 ." 『철학사상』 별책 3(17).
- 김비환. 1999. "현대 자유주의-공동체주의 논쟁의 정치적 성격에 관한 고찰." 『철학연구회 학술발표논문집』 .
- 김선희. 2001. "칸트의 초월 자아와 인격의 문제." 『칸트연구』 . 8.
- 김옥경. 2007. "개인권에 대한 요구 수용의 문제: 롤스, 샌델 칸트의 개인 개념을 중심으로." 『칸트연구』 . 19.
- 김은주. 2019. "들뢰즈의 시간의 발생적 종합과 실체적 자아로서의 주체 비판." 『시대와 철학』 . 30(2).
- 데카르트, 르네. 최명관 역/저, 1983. 『방법서설, 성찰, 데카르트연구』 . 서울: 서광사.
- 들뢰즈, 질. 2006. 『칸트의 비판철학』 . 서울: 민음사.
- 루드비히, 알프. 이동희 역. 2012. 『정신현상학』 . 서울: 이학사.
- 물홀, 스테판 & 스위프트, 애덤. 김해성 & 조영달 역. 2016. 『자유주의와 공동체주의』 . 파주: 한울.
- 박세일. 2007. "대한민국의 미래 공동체 자유주의가 답이다." 『선진화정책시리즈』 .
- 백종현. 2003. "헤겔의 자기의식의 변증법." 『철학사상』 . 16 별책 1(2).
- 백훈승. 2006. "찰스 테일러와 헤겔에 있어서 자아정체성 및 공동체 형성에 관한 연구." 『철학연구』 . 100.
- 샌델, 마이클. 김선욱 외 역. 2008. 『공동체주의와 공공성』 , 서울: 철학과 현실사.
- 설한. 2013. "자유주의, 공동체주의, 정체성 주장: 인정으로서의 자유주의적 평등 개념의 확장." 『평화연구』 . 21(1).
- 소바냐르그, 안. 성기현 역. 2016. 『들뢰즈, 초월론적 경험론』 . 서울: 그린비.

- 연효숙. 1998. "의식의 자기회귀와 자기확신의 변증법: 헤겔 『정신현상학』 서론에서 근대적 의식의 자기탐구의 길." 『헤겔연구』 8.
- 이남인. 2015. "자기의식의 현상학: 자기의식의 정적 현상학과 발생적 현상학을 중심으로." 『철학논집』 41.
- 이성환. 1986. "칸트의 자아개념의 <선험적> 성격." 『철학연구』 42.
- 이종은. 2015. "공동체 자유주의의 정치사상적 기초." 『선진화 정책시리즈』 .
- 이행남. 2021. "게오르크 빌헬름 프리드리히 헤겔: 원자적 개인주의를 넘어 인륜적 공동체의 상호인정의 관계로." 『근대사회정치철학의 테제들』 . 일산: 사월의 책.
- 조종화. 2012. "형식과 내용의 변증법: 내적인 것과 외적인 것의 본질적인 관계를 중심으로." 『헤겔연구』 . 31.
- 칸트, 임마누엘. 김석수 & 김종국 역. 2020. 『칸트전집 6: 도덕행이상학 정초, 실천이성비판』 . 파주: 한길사.
- 김리카, 윌. 장동진 외 역. 2018. 『현대 정치철학의 이해』 . 파주: 동명사.
- 테일러, 찰스. 권기돈 & 하주영 역. 2019. 『자아의 원천들: 현대적 정체성의 형성』 . 서울: 새물결.
- 하이데거, M. 박찬국 역. 1996. 『니체와 니힐리즘: 니체에 대한 하이데거의 강의』 . 서울: 지성의 샘.
- 헤겔, G. W. F. 김양순 역. 『정신현상학』 . 서울: 동서문화사.
- 홍성우. 2003. "자유주의적 자아관의 한계: 샌델의 롤즈 비판을 중심으로." 『범한철학』 28.
- 희슬레, 비토리오. 권대중 역. 2007. 『헤겔의 체계』 . 파주: 한길사.
- Bachvarova, Mira. & Moore, Margaret. 2006. "Liberalism, Communitarianism, and the Political Identity." a paper at annual Canadian Political Science Association Conference.
- Dagger, Richard. 2015. "The Sandelian Republic and the Encumbered Self." The Review of Politics. 61(2).
- Kant, Immanuel. 1998. Critique of Pure Reason, trans. Paul Guyer, Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.

- Kogelmann, Brian. 2019. "Kant, Rawls, and The Possibility of Autonomy." *Social Theory and Practice* 45(4).
- Kymlicka, W. 1988. "Liberalism and Communitarianism." *Canadian Journal of Philosophy*. 18(2).
- Mullhall, Stephen. & Swift, Adam. 1992. *Liberals and Communitarians*. Oxford: Blackwell.
- Perry, Ralph Barton. 1900. "The Abstract Freedom of Kant." *The Philosophical Review*. 9(6).
- Pippin, Robert B. 2010. *Hegel on Self-Consciousness: Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*. New Jersey: Princeton University Press.
- Rawls, J. 1999. *A Theory of Justice: revised edition*. Cambridge: Harvard University Press.
- Raz, Joseph. 1986. *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press.
- Sandel, M. 1984. "The Procedural Republic and The Unencumbered Self." *Political Theory*. 12(1).
- Sandel, M. 1996. *Democracy's Discontent*, MA: Harvard University Press.
- Schutte, Ofelia. 1984. *Beyond Nihilism: Nietzsche Without Masks*. Chicago: University of Chicago Press.
- Stern, Robert. 2002. *Hegel and the Phenomenology of Spirit*. London: Routledge.
- Taylor, Charles. 2015. *Hegel and Modern Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

The Unification of the Unencumbered self and the encumbered self: Rethinking the political subject

*Park, Sung Jin**

The liberal-communitarian debate occupies a very important place in the history of political philosophy. And it seems that the first debate had come to an end as Rawls accepted some of the social propositions. However, these results do not mean that it is right to discard the 'unencumbered self' and define the 'encumbered self' as our identity. Because there is indeed a problem with Sandel's metaphysical theory, especially in the 'self' debate, and the two selves do not remain in a dichotomous relationship. Therefore, this study examines the metaphysical problem of the 'self', a political subject, focusing on Sandel's assertions. Sandel argues that we must conceive of ourselves as related selves. However, the unencumbered self is a possible basis for discovering the encumbered self. For the encumbered self to exist, a transcendent, unencumbered self that discovers the world and me as an object is necessary. And the unencumbered self and the encumbered self go toward unification. 'Unencumbered self' destroys 'encumbered self' to overcome the contradiction, but in the end, 'Unencumbered self' faces the situation that only the independence of the

* Assistant professor, Ethics Education, Gwangju National Univ. of Education

object can confirm its existence. Therefore, the unencumbered self eventually acknowledges the existence of the encumbered self, and these two selves enter the relationship of mutual recognition, and they advance to unification.

Key words : Liberalism, Communitarianism, The Unencumbered Self, The Encumbered Self, Hegel, Dialectics