

“이모티비즘적 자아”와 칼뱅의 도덕적 자아

박종균 (부산장신대학교)

- I. 들어가면서
- II. 이모티비즘과 이모티비즘적 자아
- III. 이모티비즘적 자아와 칼뱅 윤리
- IV. 칼뱅의 도덕적 자아
- V. 나오면서

• ABSTRACT •

“the emotivist self” and Calvin’s moral self

Park, Jong-Kyunn

Modern society is characterized by the concept of “incommensurability” on human good, so it is studded with conflicts and oppositions, disruptions and struggles, resulting from our permitting fundamentally different pursuit of goods but not capable of getting through shared understandings of comparing and assessing them. To emphasize the autonomy of individuals is a peculiar feature of modernity which was never experienced in pre-modern society. The character of modernity is summarized as the moral chaos and ethical uncertainty by privileging individual rights and weakening solidarity of community. And such a moral crisis of modernity comes out what MacIntyre says 'emotivism' simply to express attitudes or preferences of individuals. In MacIntyre's view, emotivist cultures in modern era flows from their obliteration of the distinction between manipulative and non-manipulative personal relations and ultimately reduce all personal relations to manipulative relations, by regarding all moral discussions as mere attempts by one party to alter the preferences and feelings of other parties so that they are compelled to accord with his/her own moral position. Yet prevailing emotivist cultures today is due to failures of modern Enlightenment's project which have tried rationally to justify morality.

The aim of this paper is to look into particularly MacIntyre's views on the emotivist self, through which I try not only to understand the meaning of the emotivist self, but to examine the justification of MacIntyre's views on that concept. In his account of the development of the modern concept of selfhood, MacIntyre argues that the Reformation-thinkers played some important roles in paving the way for modern morality, especially modern selfhood, that is "the emotivist self". This researcher, however, challenges MacIntyre's arguments that Reformation is closely related to the formation of modern selfhood so that his cognitive interest

of handling Reformers' theory is critically examined. And it is argued that the Reformational view point may offer a new alternative to the medievalist perspective, which MacIntyre endorses, and to the concept on the modern individual(emotivist) self which he criticizes. Calvin's instruction that the human self stands inescapably before God and we must assess all other role-options and values from that standpoint, is recommended as deserving more attentions in post-modern society.

Key words: emotivism, emotivist self, emotivistic moral culture, modernity, community, J. Calvin

I. 들어가면서

매킨타이어(Alasdair MacIntyre)는 피기스(J. N. Figgis)의 말을 인용해, “종교개혁 이후 사상 처음으로 ‘절대 개인’(the Absolute Individual)이 ‘절대 국가’(the Absolute State)를 직면하고 있다”고 주장한다.¹⁾ 종교, 정치, 경제의 영역에서 개인이 주체로 당당히 등장하게 된 결정적 이유가 종교 개혁이라는 것이다. 이제 개인은 자신을 창조한 신, 그리고 자신이 속한 정치적 경제적 질서를 마주하고 있는 주체로 정의되고, 모든 영역에서 윗사람과 아랫사람을 묶어주는 그물망을 통해서가 아니라 한 사람의 독립된 주체로서 국가와 관계를 맺는 존재로 격상되었다. 이것은 또한 ‘도덕적 주체’(moral agent)라는 새로운 정체성의 대두를 의미하기도 했다. 개인은 모든 사회적 속성을 벗어던지고 ‘개인 그 자체’로서 신 앞에, 도덕적 가치 앞에 서게 되었다. 그 당연한 귀결로서 모든 것은 자신의 개인적 선택에 의존하며 개인은 그러 할 주권을 지닌 존재로 부각되었다.²⁾ 역사적으로 “모든 인간들에게 최소한의 동등한 권리와 자유를 요구하는” 교의는 프로테스탄트가 이루어낸 업적이며, 나아가 그들은 기존 질서에 대한 비판을 통해 중산층의 새로운 경제 활동을 지지하는 과정에서 ‘유용성’과 개인의 ‘이익’이라는 개념을 의심할 필요가 없는 확실한 가치로 확립시켰다는 평가를 받는다. 이러한 매킨타이어의 주장은 근대성 관련 논자들에 의해서도 뒷받침 되고 있다. 버거(Peter Berger)는 프로테스탄트에 의해 배태된 개인주의는 자본주의를 확립시킴으로 해서 전통 사회의 생활방식을 붕괴시켰을 뿐만 아니라, 그것에 함축되어 있는 규범 또한 와해시켰다

1) Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics* (New York: Routledge & Kegan Paul, 1998), 120.

2) *Ibid.*, 120-124.

고 본다. 그 결과, 예컨대 전통사회에서는 행복을 의무와 관련지어 ‘사회 생활의 형식을 지배하는 기준에 비추어 이해할 수 있는 만족’이라고 정의했다면, 이제 더 이상 이러한 규정은 의미를 갖지 못하게 되었으며, 그 대신 행복은 개인의 심리적 측면에서 정의되어, 개인의 취향이 행복을 규정하게 되었으며, 결국 프로테스탄트 사회의 중산층 문화는 개인의 자율적 가치와 개인의 심리적 현상을 최우선 가치로 삼는 강력한 인간유형을 만들어냈다는 것이다.³⁾

매킨타이어에 앞서 마리탱(Jacques Maritain)도 근대정신의 어두운 면과 이를 프로테스탄트 정신과 결부시켰다.

칸트주의자들은 칸트적 자율성에 주름살지고, 프로테스탄트들은 내적인 자유에 대한 관심으로 고통당하고 있으며, 니체주의자들은 선악을 뛰어넘으려는 노력으로 인해 등골이 휘고 있으며, 프로이트추종자들은 프로이트의 콤플렉스를 도야하고 리비도를 승화시키고 있다...이 모든 비참한 세계는 자신의 개성을 찾고 있다. 그러나 복음의 약속과는 정반대로, 그들은 문을 두드리나 누구도 열어주는 이가 없고, 찾고 있으나 아무 것도 찾은 것이 없다.⁴⁾

그리고 마리탱에 영향을 받은 매킨타이어 역시 일반적으로는 근대성 그리고 특별하게는 프로테스탄트에 대해 비판적 시각을 견지하고 있다.⁵⁾ 그들은 공통적으로 근대성(modernity)에 대한 광범위한 비판을 가했고, 계몽주의와 계몽주의 이후의 사상에 대해 공감적 태도를 보이고 있다.

3) Peter Berger/ 이원희 역, 『자본주의 혁명』(서울: 지문사, 1990), 136.

4) Jacques Maritain, *Three Reformers: Luther-Descartes-Rousseau* (New York: Charles Scribner's Sons, 1928), 19.

5) 실제로 매킨타이어는 『덕의 이후』(*After Virtue*)에서 가장 존경하고 자신에게 가장 많은 가르침을 준 사람이 마리탱임을 밝히고 있다. Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984), 260.

그들이 공유하고 있는 생각은, 근대적 인간의 자아 이해에는 문제가 있다는 것이며, 그것의 철학적인 문제는 아리스토텔레스-토미즘적인 자아 이해를 포기한 것에서부터 비롯되었다는 것이고, 그리고 그러한 것들이 근대성의 도덕적 문제를 배태시키는데 프로테스탄트가 중요한 역할을 감당했다는 것이다.

매킨타이어의 이론은 프로테스탄트나 가톨릭 윤리를 막론하고 “덕의 윤리”, “성격 윤리”, “이야기 윤리”, “행위보다는 존재의 도덕성” 등의 주제로 많은 논의들이 있어왔다. 이러한 흐름은 매킨타이어의 “근대성 비판” 테제와 맞물려 그의 입장을 더욱 강화시키는 역할을 해왔다. 그럼에도 불구하고 매킨타이어의 논의가 적어도 가톨릭 전통과는 친화성이 있으나, 프로테스탄트에 대해서는 거리감을 유지해 온 것이 사실이다. 근대성 비판과 극복의 자원으로 루터나 칼뱅 같은 종교개혁가들에게서는 찾지 않고 있으며, 결국 프로테스탄트는 근대성의 위기 현실에서 대안적 가능성이 아니라 문제 그 자체일 뿐으로 여겨진다. 비록 『덕의 이후』 “2판 후기”에서, 이것은 자신의 담론에서 다양한 방식으로 추가되고 수정할 필요가 있는 여러 부분들 중의 하나라고 고백하고 있음에도 불구하고,⁶⁾ 종교개혁 사상에 대한 해석적 관심은 보이지 않고 있다.

본 연구는 매킨타이어의 근대성 비판 담론이나 공동체주의 논의에 대해 기본적인 공감을 전제하면서도, 근대성과 프로테스탄트의 연관성에 관한 매킨타이어의 주장에 대해서는 비판적 읽기를 시도하고자 한다. 매킨타이어가 충분히 드러내지 못한 프로테스탄트 윤리의 의미가 비판을 통해 드러날 것이다. 이런 맥락에서 프로테스탄트 사상 중에서도 특히 칼뱅 윤리사상은 매킨타이어가 생각하는 것보다는 훨씬 주목받을 가치가 있음이 주장될 것이다. 먼저 그의 근대성 비판, 즉 실패한 계몽정신의 비

6) A. MacIntyre, *After Virtue*, 278.

판에서 중요한 개념인 “이모티비즘”과 “이모티비즘적 자아”의 개념이 분석된다. 그리고 이것을 종교개혁사상과 연관시키는 그의 담론에 나타난 프로테스탄트 윤리에 대한 오해와 부절적성에 대한 논의가 다루어진다. 이 과정을 통해 종교개혁가 칼뱅의 인간이해에서 나타난 자아가 이모티비즘적 자아를 대체할 수 있는 하나의 가능성으로 모색될 것이다.

II. 이모티비즘과 이모티비즘적 자아

매킨타이어는 종교개혁사상이 근대의 주요한 도덕 개념의 발전을 촉발시킨 것으로 보고 있다. 매킨타이어에 따르면, 루터는 십계명에서만 타당한 도덕 규칙을 발견할 수 있다고 보았는데, 이는 달리 말해 오컴적 관점에서 그것이 신의 명령이라는 것 이외에 합리적인 근거를 제시하거나 정당화해야 할 필요가 없는 것으로 이해되는 것과 맥을 같이한다. 오컴(William Ockham)은 계시를 도덕의 기반으로 삼고자 했는데, 이는 그가 신학적으로 ‘본성에 의거해서 알 수 있는 것’에 제한을 가한다는 사실과 부합된다. 다시 말해 자연신학의 논변에 대한 철학적 회의가 신학적 신앙주의(fideism)와 결합됨으로써 신의 은총과 계시를 통해서만 신의 뜻을 알 수 있게 되는 것이다.⁷⁾

중세에는 십계명은 인간이 본성적으로 열망하는 자신의 목적을 지향하도록 정초된 것으로 이해되었다. 그 시대는 신이 명령한 것과 인간이 자신의 본성적 열망을 합리적으로 숙고한 것을 기초로 하여 자신이 하고자 결단하는 것 사이에 심각한 골이 형성되지 않았다. 그러나 루터에서 그러한 중세적 개념은 거부된다. 인간의 욕망은 전적으로 타락한 우리 본성의 한 부분이다. 그래서 인간이 원하는 것과 신이 인간으로 하여금 행하도록

7) A. MacIntyre, *A Short History of Ethics*, 121.

명령하는 것 사이에는 자연스런 반목이 자리한다. 옳은 것을 행하는 것은 신의 자의적인 명령에 순종하는 것인 바, 그것은 필연적으로 우리가 이성 과 자연적 의지에 맞서서 행동해야 함을 의미하는 것이다.⁸⁾

루터가 강조한 것은 그 자체로 선한 삶에 대한 아리스토텔레스-토미즘 적인 개념과의 결별을 의미한다. 매킨타이어가 파악한대로, 루터는 도덕 의 기준에 대한 원천과 범위를 대안적으로 설명했을 뿐 아니라 도덕적 행위의 가치를 평가 절하시켰다. 신의 의지만이 마땅히 해야 할 바를 우리에게 계시해준다. 그러나 신의 명령은 우리가 어떻게 살아야 하는가에 관한 정보를 주는 것으로 해석되지는 않는다. 그렇기에 루터의 “오직 믿음으로만”의 교리는 매킨타이어에게 신의 명령에서 행위를 촉구하는 부분을 소홀하게 만드는 것처럼 보이게 한다. 신의 명령을 통해 우리는 행위로는 신을 만족시킬 수 없다는 인간적 무능함을 인식할 수 있게 된 것이다.

매킨타이어에 따르면, 루터의 이신칭의 교리는 세속세계가 자신의 원리에 의해 움직여 나가게 함으로써 실제적으로 세속적인 행위의 자율성을 재가하는 효력을 갖는다.⁹⁾ 그리스도인들은 세속적인 영역에서의 도덕적 행위를 통해 구원을 이루려고 노력해서는 안 되며, 심지어 사악한 위정자에게도 반역해서는 안 된다. 그런데 정말 중요한 것은 가이사가 다스리는 세상에 대해서는 근심할 필요가 없는 개인의 내적인 상태, 즉 칭의 된 상태이다.¹⁰⁾

매킨타이어는 칼뱅의 노동윤리에서도 같은 주제를 발견한다. 루터와 마찬가지로 칼뱅 역시 신의 계명이 우리가 바라는 목적으로 이끌어 주도록 고안된 것이 아니라 우주적 독재자의 자의적인 절대명령으로 이해되

8) *Ibid.*, 122.

9) *Ibid.*.

10) *Ibid.*, 121.

었다는 것이다. 그는 세속 영역에 대한 루터와 칼뱅의 외양적인 견해 차이에도 불구하고 양자 사이에서 내적인 일치를 보고 있다. 왜냐하면 프로테스탄트 교회가 해석하고 있는 바와 같이 위정자도 예외 없이 신정적인 규범에 복종해야 한다는 것이 칼뱅의 주장이라는 점과는 달리, 실제로 실천적 수준에서는 세속적 위정자에게 독자적인 권위를 부여했다는 것이다. 칼뱅주의자들은 성적인 비행이나 주일 엄수가 세속적인 권위에 의해 규정되기를 원했으나, 그러한 범주를 벗어날 경우 정치적이고 경제적인 삶 자체에 대해서는 근본적인 견제를 가하지 않았기에, 따라서 “칼뱅주의의 역사는 경제적인 분야에서 자율성을 점진적으로 실현시킨 역사”라 할 수 있다는 것이다.¹¹⁾

맥킨타이어에 따르면 바로 이런 흐름에서 도덕적 주체를 위한 하나의 새로운 정체성이 부상하게 되었다는 것이다.¹²⁾ 그 주체가 이제 모든 사회적 성격을 다 벗어내고 신 앞에서 단독으로 서게 되었다. “인간이 뭔가를 바라고 필요로 한다는 사실은 16세기에 이르러 도덕적 주체가 선택할 수 있는 기준 또는 이성적으로 사고할 수 있는 주요 전제가 더 이상 될 수 없다.” 그래서 인간은 수많은 도덕적 사회적 정책들 가운데서 혼자 고독하게 선택하지 않을 수 없게 되었다.¹³⁾ 종교개혁은 신과 세속적 사회 질서 앞에서 어떠한 사회적 정체성도 없이 서있는 “개인”을 출현시킨 동인이 된 것이다.

맥킨타이어는 아리스토텔레스 윤리적 기획을 세 가지 체계로 정리한다. “우연히 현실적으로 존재하는 것으로서의 인간 본성 개념(우연성으로서의 인간), 그들의 본성을 달성하면 그렇게 될 수 있는 것으로서의 인간 본성의 개념(가능성으로서의 인간), 그리고 인간행위를 지배하는 윤리적

11) *Ibid.*, 123-124.

12) *Ibid.*, 124.

13) *Ibid.*, 126.

규칙”¹⁴⁾이 그것이다. 인간본성에 적합한 규범적 개념에 주어진 실행 가능한 기획인 아리스토텔레스 윤리학은 우연히 현실적으로 존재하는 것으로서의 인간본성(현실적 인간본성)에서 그들의 본성을 달성하면 그렇게 될 수 있는 것으로서의 인간본성(가능적 인간본성)의 단계로 고양되는 데 필요한 수단으로서 인간행위를 지배하는 윤리적 규칙을 도출하는 것이었다. 이 합리적인 윤리적 규칙은 그것이 중세의 토미즘적 관점에서는 신의 뜻에 자문을 구하고 자신의 본성을 합리적으로 성찰함으로써 발견될 수 있다고 여겨지던 것인데, 그것은 자신의 참된 본성 실현과 참된 목적 달성을 위한 안내와 가르침에 필수적인 것이었다.¹⁵⁾

그러나 종교개혁사상은 이러한 중세적 합의를 수용하지 않았다는 점이다. 인간은 타락으로 인해 오히려 목적에 대한 분별력을 상실했기에 이성적 윤리의 교훈에 접근할 능력을 상실하고 말았다. 그렇기에 윤리적 교훈들은 오직 신적 계명에 의해 우리에게 소통될 때 비로소 그것이 인식될 수 있게 된 것이다.¹⁶⁾

여기서 중요한 변화는 프로테스탄트가 도덕적 교훈에 대한 이성적 접근을 용인하지 않았다는 것이며, 이러한 신학은 이성으로써는 본질이나 행위적 가능성을 인식할 수 없다고 본다. ¹⁷⁾ 이성은 도덕적 삶에서 우리가 추구하는 목적에 대한 수단을 추정하는 정도에서만 봉사할 수 있지만, 우리가 목적을 선택하는 데서는 도움을 줄 수 없다. 종교개혁 사상가들은 도덕적 텔로스(目的)에 대한 선택의 지침을 신적 계명에서 찾았던 것이다.

그러나 일단 신의 의지가 도덕적 삶과 무관한 것으로 세속적 사상가들

14) A. MacIntyre, *After Virtue*, 52.

15) *Ibid.*, 52-53.

16) *Ibid.*, 53.

17) *Ibid.*, 54.

에 의해 판단되는 순간, 이제부터 이성은 인간이 자의적으로 선택한 목적에만 충실할 수 있게 된다. 계몽주의와 계몽주의 이후 도덕사상에 관한 매킨타이어의 이해는 도덕적 전략의 선택을 목적에 대한 이성적 파악에 정초시키려는 모든 시도는 - 그것이 관습의 이름으로든, 순수이성이든 아니면 교육받지 않은 인간 욕망이든 - 결국 실패로 끝날 수밖에 없다는 사실을 보여주는데 모아진다.¹⁸⁾

그리하여 오늘날 도덕 언어가 처한 현재 상황은 도덕 언어가 이해될 수 있는 콘텍스트에서 추상화된 단편들만 보유하고 있을 뿐이다. 이것은 오늘날의 도덕이 심각한 무질서 상태, 아마도 맥락을 잃어버린 카오스 상태에 있다는 것을 말한다. 오늘날 수많은 도덕적 쟁점에 대해서 대립·상충·갈등하는 도덕적 입장들을 견지하는 사람들 사이에서 벌어지는 논쟁들로 포위되어 있으나, 진행되고 있는 그 쟁점들에 대해서는 합의에 이를 수 있는 어떠한 합리적 방법도 없다는 것이다.¹⁹⁾ 각각의 전제가 다른 전제들과 전혀 다른 규범적 혹은 가치 평가적 개념을 사용하는 이런 상황을 그는 ‘개념적 통약불가성’(conceptual incommensurability)으로 명명한다.²⁰⁾

그런데도 불구하고 서로의 자기의 주장을 어떤 비인격적 합리성을 가진 논증으로서 제시한다. 즉 서로의 관계나 구체적인 상황 속에서 자기가

18) 매킨타이어에 따르면, 계몽주의 기획은 윤리적으로 실패할 수밖에 없다. 계몽주의는 중세의 신학을 세속적으로 거부하고 아리스토텔레스주의를 과학적으로 철학적으로 거부함에 따라 바로 ‘목적’을 실현하면 가능한 인간의 관념을 제거해버리고 말았기 때문이다. 참된 윤리학이 갖추어야 할 세 가지 요소 중 하나인 이 관념을 제거하면 목적론적 맥락이 박탈된 일련의 명령과 교육되지 않는 현재의 인간본성에 대한 견해만 남게 된다. 계몽주의는 도덕의 계율을 인간본성에 대한 진술로부터 연역하거나 인간본성의 특징적 성격에 호소함으로써 정당화하려는 시도인데, 이런 계율은 인간본성에 결코 복종하지 않는 계율이기에 계몽주의는 실패할 수밖에 없다는 것이다.

19) *Ibid.*, 6.

20) *Ibid.*, 8.

주장하는 도덕적 입장을 상대방이 따르기를 요구하는 방식이 아니라 그런 것과는 독립적인, 가령 의무라든가 선한 결과와 같은 어떤 객관적 근거가 자기의 주장 속에 있다고 우긴다는 것이다. 그런데 각자의 도덕적 주장에서 사용되는 개념들은 서로 다른 전통으로부터 비롯된 것이어서 실제로 각자는 대립적인 신념이나 소망을 단순히 주장하고 있을 뿐 결국 도덕적 가치에 관해 화해할 수 없는 상태에 이르게 된다. 이런 화해할 수 없는 대립은 현대의 도덕문화가 전통으로부터 단절되었기 때문이고, 대신 그 자리에 개인적인 선호와 감정들이 대체되면서 도덕적 가치들이 다원화되었으며 나아가 이것들은 서로 모순을 일으키게 된다는 것이다. 매킨타이어는 이런 도덕적 현실을 이모티비즘(emotivism)으로 규정한다.²¹⁾ 그리고 이러한 이모티비즘으로부터 비롯되는 자아를 매킨타이어는 “이모티비즘적 자아”(emotivist self)²²⁾라고 부른다. 그런데 이모티비즘적 자아는 다음과 같은 두 가지 특징을 갖는다. 그것은 한편으로는 사회적 구현과 전적으로 분리되고 다른 한편으로는 그것 자신의 어떠한 합리적 역사도 결핍되어 있다는 것이다. 왜냐하면 그것은 무엇보다 판단에 있어서 어떠한 궁극적 표준도 없기 때문이라는 것이다.²³⁾

21) *Ibid.*, 19-20. 매킨타이어는 근대 문화 내에서 도덕적 무질서 내지 불일치를 가져온 주요 요인들 중 하나로 지목하는 것이 이모티비즘이며, 『덕의 이후』에서 다루고 있는 주요 주제 중의 하나다. 그러나 매킨타이어의 ‘이모티비즘’은 통상적으로 우리가 사용하는 개념과는 다르다. 통상 이모티비즘은 에이어나 스티븐슨과 같은 20세기 초의 논리실증주의적 이론을 지칭하는 것이나, 매킨타이어는 18세기 흄의 도덕이론으로부터 무어(G. E. Moore)의 직관주의, 현대의 이모티비즘 이론에 해당하는 램지(F. P. Ramsey), 던켄-존스(Austin Duncan-Jones) 그리고 스티븐슨(C. L. Stevenson)을 포괄적으로 다루고 있다. 즉 도덕에 있어서 정서의 중요성을 인정한 경우까지도 이모티비즘에 포함시켰다 볼 수 있다. 특히 근대 초 이후로 도덕적 합리적 정당화에 실패한 경우는 모두 이모티비즘적 도덕문화의 범주로 다루고 있다(*Ibid.*, 36-38).

22) ‘emotivism’, ‘emotivist self’를 우리말로 번역하는 데 어려움이 있다. ‘정의주의’, ‘정서주의’, ‘감정주의’ 등으로 번역 되고 있으나 도저히 그 의미를 살리기 어렵기에, 필자는 김태길 교수처럼 발음에 따라 ‘이모티비즘’, ‘이모티비즘적 자아’라고 번역한다. 김태길, 『倫理學』(서울: 박영사, 1987), 219.

이모티비즘적 자아가 사회적 구현과 분리되어 있다고 하는 의미는 다음과 같이 설명된다. 이모티비즘적 자아는 도덕적 동인을 한 사람 개인의 느낌과 태도의 표현에서 찾는 자아를 의미한다고 할 때, 이것은 개인주의적 자유에 기초하고 있는 자아로 이해될 수 있다.²⁴⁾ 그리고 이러한 자아의 사회적 구현은 이모티비즘의 사회적 내용 및 사회적 맥락을 통해 설명될 수 있다. 여기서 이모티비즘의 사회적 내용은 이모티비즘이 조작적인(manipulative) 사회적 관계들과 비조작적인(non-manipulative) 사회적 관계들 사이의 어떤 순전한 구별의 제거를 수반하는 것이다.²⁵⁾ 비조작적 사회관계의 특징은 다음과 같이 파악된다. 하나는 사회적 행위가 합리적 행위자에 의해 이루어지는 경우이고, 다른 하나는 상대방에게 의견은 제시하지만 강요적인 영향력을 행사하지 않는 경우이다. 그렇다면 조작적 사회관계의 특징은 행위자의 비합리적인 행위와 상대방에 대한 강요적인 영향이라 할 수 있다. 그런데 이러한 조작적 사회관계와 비조작적 사회관계의 엄연한 구별을 폐기해버리는 것이 이모티비즘의 사회적 내용이라는 것이다.

이모티비즘적 자아는 자신이 수용하는 어떤 도덕관과도 무조건적으로 동일시될 수 없다. 그런 관점을 평가할 합리적 기준이 없으므로, 평가될 수 있는 평가대상에 대한 어떤 한계 개념도 결여하고 있다. 이때 모든 것은 관점 자체를 포함해서 오로지 자아가 채택한 관점으로부터만 비판될 수 있을 것이다. 그래서 도덕 주체가 되기 위해서는, 관련된 모든 상황, 즉 공동체로부터 그리고 그가 소유하고 있는 모든 특징으로부터 거리를 두어야 하며, 그것 모두를 오로지 보편적이고 추상적인 관점, 곧 어떤 사회적 특수성으로부터 분리된 관점에서 판단될 수 있는 것으로 간주해야

23) *Ibid.*, 30-31.

24) *Ibid.*, 32-33.

25) *Ibid.*, 22.

한다. 따라서 실제로 도덕 행위자가 될 수 있는 능력은 자아가 구체적 현실에서 채택하는 어떤 사회적 역할이나 관행보다는 자아 그 자체에 있다. 도덕적 판단을 소유하고 행사하는 원천은 오로지 추상적이고 “유령적 자아”(ghostly I) 속에서만 발견될 수 있다.²⁶⁾

결국 매킨타이어에 의하면, 근대적 도덕성은 토대를 결여하고 있을 뿐 아니라 근대의 도덕 언어는 단지 “자의적 의지와 욕망의 선호”일 뿐이다.²⁷⁾ 계몽의 기획은 도덕성에 대한 확고한 토대를 제공하지 못할 뿐 아니라 또한 도구적 이성을 통하여 도덕성으로 대체하고자 하는 개인의 욕망을 충족시키려는 그의 약속조차도 이행할 수 없다는 점에서, 단지 “니체냐 아리스토텔레스냐”라는 양자택일적 윤리적 선택지만을 우리에게 남겨놓는다는 것이다.²⁸⁾ 계몽주의의 자율적 도덕주체는 우리가 선택한 것을 초월하여서는 어떠한 삶의 의미도 없다고 간주하는 니체냐 아니면 도덕적 의미는 인간본성의 규범적 개념에 의해 제공된다는 아리스토텔레스로의 회귀냐를 선택해야 하는데, 인간본성을 거부하면서 전통적 도덕성을 유지하려는 계몽주의 기획은 실패했기에, 니체를 포기하고 아리스토텔레스를 수용할 것을 권고한다. 왜냐하면 진리의지를 권력의지로 대체하는 니체의 윤리학은 결국 도덕적 가치평가가 주관적 의지에 따른 해석에 불과하다는 극단적 관점주의와, 이러한 도덕 관점들은 서로 통약불가능하기 때문에 공통적 이성을 부정하는 비합리주의로 귀결될 것이기 때문이다.

26) *Ibid.*, 33.

27) *Ibid.*, 71.

28) *Ibid.*, 109ff.

III. 이모티비즘적 자아와 칼뱅 윤리

근대적 자아의 개념의 형성과 그것의 형성에 미친 프로테스탄트의 영향에 대한 매킨타이어의 주장을 살펴보면 역사적인 단계를 설정하고 있음을 알 수 있다. 중세적 자아이해, 종교개혁적 자아이해, 그리고 근대적 자아이해가 그것이다. 인간의 정체성에 대한 이해는 인간의 사회적 역할과 밀접한 관련이 있다. 매킨타이어의 말대로 “인간은 자신을 타인들과의 관계 속에서 위치시키고 동일시함으로써 기존의 일정한 서술방식으로 자신을 정의한다.”²⁹⁾ 중세의 자아는 자신의 가족, 집안, 가문, 종족, 도시, 민족, 왕국의 일원으로서 세계와 마주하는 자아이기애 이러한 것들과 떨어져 존재한다는 것은 생각할 수 없다.³⁰⁾ 자신이 맡은 역할의 소외감이나 갈등 같은 경험은 발생하지 않았고 자아와 역할 사이의 괴리감도 존재하지 않았다. 부화뇌동하는 당위들도 없었으며, 의무는 사회적 역할과 연관된 기대행위와 일치되었다. 역할이 없는 의무는 없었으며, 어떠한 의무와 무관한 역할도 없었다.

그러나 앞에서 살펴본 바와 같이 근대적 자아가 이모티비즘적 자아라는 판단은 도덕의 정당화를 목표로 했던 근대적 계몽의 기획이 실패했다는 확신을 근간으로 이루어진 것이며, 이런 자아는 또한 ‘니체적인 자아’이기도 하다. 오늘날 우리는 고프만, 헤어 그리고 사르트르의 도덕이론에서도 ‘니체적 자아’를 만날 수 있는데, 이를 통해 명시적이고 섬세한 방식으로 우리 자신의 궁극적인 선택에 아무런 기준이 없는 것처럼 여겨지게 하고 그리고 우리 자신의 힘으로 도덕규칙의 새로운 선의 목록을 직접 만들 것을 조장한다.³¹⁾

29) A. MacIntyre, *A Short History of Ethics*, 124.

30) A. MacIntyre, *After Virtue*, 172.

31) *Ibid.*, 113-114.

그런데 바로 여기서 매킨타이어의 이모티비즘적 자아와 종교개혁사상과의 관련성 주장에 대해 해명되어야 할 바가 있다. 매킨타이어에 의하면 종교개혁에서부터 도덕적 의미를 지닌 세 가지 중요한 개념이 부상한다. 즉 “첫째 그 요구에 있어서는 무조건적이면서도, 합리적으로는 전혀 정당화할 수 없는 ‘도덕규칙’이라는 개념, 둘째 선택에 있어서의 주권자로서 ‘도덕적 주체’라는 개념, 그리고 끝으로 그 나름의 규범을 가지고 있으며, 그에 대해서 나름대로 정당화가 가능한 ‘세속적 권력의 영역’이라는 개념”³²⁾이 그것이다. 도덕 규칙의 무조건성과 그것에 대한 합리적 정당화의 포기는 신의 계명은 전적으로 신의 자의에 달린 문제라는 종교개혁가들의 주장에 반영되어 나타난다. 도덕 주체의 근대적 권력 개념은 신 앞에서 어떤 역할도 없이 적나라하게 드러나 있는 종교개혁적인 자아관에 상응한다. 그리고 세속 영역의 자율성은 정치경제적 질서를 교회의 통제에서 벗어나게 하려던 종교개혁가들의 세속화 노력과 상응을 이루고 있다.

그러나 매킨타이어의 종교개혁 사상에 대한 주장이 종교개혁 사상에 대한 바른 이해에 기초하고 있는지 의문이 든다. 먼저 과연 종교개혁자들이 신의 계명을 신의 자의적인 것으로 그리고 합리적 정당화가 필요 없는 것으로만 인식했는지를 따질 필요가 있다. 이러한 주장은 적어도 칼뱅의 경우에는 부합되기 어려운 측면이 있다. 칼뱅의 『기독교강요』 십계명에 관한 주석은 신의 명령에 대한 매킨타이어의 논조에 부합되지 않는 측면이 있기 때문이다. 칼뱅은 “각각의 계명에서 우리는 그것이 관심하는 바를 면밀히 검토하지 않으면 안 된다. 그리고 난후 율법수여자가 거기서 스스로 즐거워하거나 그렇지 않은 것으로 입증하고 있는 바를 찾을 때까지 그것의 목적을 열심히 찾아내지 않으면 안 된다.”³³⁾고 말하며, 더 나아가

32) A. MacIntyre, *A Short History of Ethics*, 126-127.

가 우리는 신의 율법을 마치 그것이 단지 무미건조하고 보잘 것 없는 최소한의 기본적인 것들로 이루어져 있는 것으로 다루어서는 안 되며, 율법이 모든 사랑과 경건의 의무를 나타내는 방식을 이해하려고 노력해야 한다고 주장한다.³⁴⁾

둘째, 신의 계명에 합리적 정당화가 내재하는 지에 대한 칼뱅의 견해와 신은 그가 명령한 것에 대해 합리적 정당성을 가지고 있는지에 대해서도 검토해야 한다. 신의 계명이 신의 관점으로부터 자의적인 것이라는 점에서 신은 자신의 명령에 대한 근거를 갖고 있다고 말할 수 있을 것이다. 인간은 신의 근거를 완벽하게는 아니지만 이해할 수 있다. 칼뱅의 신앙에 따르면, 신은 성서에 나타난 명시적 계명과 별도로 자신의 도덕적 의지를 나타낸다. “신은 자연법에서는 너무 모호했던 것에 대해 보다 확실한 증거를 주기 위해, 우리의 무기력을 떨쳐내고 우리의 마음과 기억을 더욱 강력하게 일깨우기 위해 우리에게 기록된 법을 제정해 주었다.”³⁵⁾ 칼뱅이 인간은 우주적 독재자의 자의적인 절대명령에 이성을 배제한 채 무조건적으로 따라야 할 것을 요구한다고 볼 수 있을까? 일반적인 계시에서 드러나는 신의 의지를 파악하기 위해서 요청되는 것은 결국 이성일 수밖에 없다. 물론 신의 계명은 그리스도인의 삶이 시작될 때 독단적으로 부딪혀 올지 모른다. 하지만 은혜 가운데서 자라나는 과정, 즉 성화되어가는 과정을 통해 신자들은 신이 우리를 향한 목적과 통일성을 지속적으로 이해하게 된다.

그리고 매킨타이어는 신 앞에서 어떤 역할도 배제된 자아는 종교개혁자들의 뜻이 크다고 했는데, 중세의 은둔 수도사는 신 앞에서 역할이 박

33) John Calvin, *Institutes of the Christian Religion* II, tran. by Ford Lewis Battles (Philadelphia: The Westminster Press, 1960), 8, 8.

34) *Institutes* II, 11, 51.

35) *Institutes* II, 8, 1.

탈된 자아가 아니라고 주장할만한 근거가 없다. 물론 매킨타이어는 중세 그리스도인은 천국 공동체의 표상인 지상 교회에서 각자의 역할을 맡고 있다고 여길 수 있고, 공동체적 의미에서 고독한 은둔자는 지상 나라의 거주자일 뿐 아니라 공동체의 일원이라 여긴다.³⁶⁾ 그러나 이러한 분석이 왜 종교개혁자들에게는 적용되지 않는 것인지에 대해서는 아무런 해명이 없다. 갑작스럽게 종교개혁에 이르러 일체 신 앞에만 단독으로 선 ‘무연고적 자아’(unencumbered self)가 등장하게 되었다는 것이다. ‘무연고적 자아’란 근대사회의 자아로서 선과 목적을 추구하는 욕망을 저버린 인간이며, 이성과 도덕법칙을 자유롭게 실천하는 자율적인 인간을 말한다. 말하자면 종교개혁으로 출현한 근대의 ‘무연고적 자아’는 행위자의 특정한 욕망과 성향을 인정하지 않고 보편적 정서와 다른 사람의 성향에 근간하기 때문에 인간의 참된 자아라고 볼 수 없다는 것이 매킨타이어의 비판인 것이다.³⁷⁾ 매킨타이어의 논지에서 드러나는 것은 중세는 ‘연고적 자아’, 종교개혁 이후의 근대는 개인주의적인 ‘무연고적 자아’라는 이분법적 논리다.

그러나 종교개혁과 근대성의 연관에 대한 매킨타이어의 인식, 엄밀하게 말해 베버의 근대성 인식관심만이 절대적이라 말할 수는 없다. 트뢴치(Ernst Trötsch)는 매킨타이어가 당연시 하는 베버적 명제³⁸⁾와 차이를 보인다. 트뢴치의 경우 근대의 경제적 상황의 기초를 받아들인 기독교 사회적 교리가 칼뱅주의 윤리라는 점에서는 일견 매킨타이어가 의존하는 베

36) A. MacIntyre, *After Virtue*, 173.

37) A. MacIntyre, *The Tasks of Philosophy*, vol. 1, Selected Essays (New York: Cambridge University Press, 2006), 146-48 참조.

38) 베버는 자본주의 정신의 결정적인 요소가 칼뱅주의의 종교적 윤리의 부산물로서 나타난 것이라는 가설적 명제를 제시하였다. 특히 금욕적 프로테스탄트의 합리적 윤리가 소명으로서의 노동인식, 절제, 자본의 축적, 재투자 등으로 이어지는 자본주의적 연결 고리를 창출한 것으로 이해된다. Max Weber, *The Protestant ethic and the spirit of capitalism*, trans. by Talcott Parsons (New York: Routledge, 2001) 참조.

버의 근대성 논지를 따르는 것처럼 보인다.³⁹⁾ 그러나 중요한 것은 트뤼치치는 종교개혁 사상, 심지어 칼뱅주의까지도 중세와의 완전한 단절보다는 연속선상에서 파악하고 있다는 점이다. 그는 중세의 가톨릭 문화의 특징을 권위주의와 금욕주의로 들었다. 즉, 교회를 통해 신의 권위가 시행되고, 모든 덕은 신과 연결되었으며, 금욕주의는 신 안에서 모든 삶의 활동이 집약된 것이라 할 수 있다는 것이다. 그러나 근대 문화는 중세기 문화와는 정반대로 권위주의를 개인주의로 대체하고, 금욕주의는 세속주의에 의하여 대체되고 말았기에, 근대적 삶에서는 원죄라는 개념, 초월자에 의한 구원이라는 개념은 문제되지 않으며, 인간의 삶은 그 자체의 목적을 갖게 되고, 삶의 이상은 오로지 현세적 삶을 지향하게 되는 것이다. 이러한 관점에서 심지어 베버가 ‘자본주의 정신’의 명제로 들었던 칼뱅주의의 “세계내적 금욕주의”(intramundane asceticism) 역시 곧바로 근대가 아니라 중세와 차이를 갖기는 하지만 여전히 중세의 연장으로 파악해야 한다고 보는 것이다.⁴⁰⁾ 트뤼치치에게서 볼 수 있듯이 인식 관점에 따라 종교개혁은 근대성과의 불연속, 중세와의 연속성의 맥락에서도 이해될 수 있는 것이다. 그리고 더 중요한 것은 정의로운 공동체의 보전이 칼뱅의 궁극적인 목적이었다고 해석하는 칼뱅주의자 비엘러(Andre Bieler)는 그리스도인의 삶은 상호현상이며, 고립된 개인적인 삶 같은 것이 존재한다고 믿는 것 자체가 속임수이며 사기적인 종교의 망상이라고까지 주장한다.⁴¹⁾ 이런 맥락에서 매킨타이어가 무연고적인 근대적 자아가 종교개혁으로 갑자기

39) 트뤼치치의 주안점은 기독교의 발생, 성장, 변모 그리고 근대에 이르러 나타난 성장을 결정하는 사회적 조건을 규명하는 일이었다. Ernst Tröltzsch, *The Social Teachings of the Christian Churches*, vol. II, trans. by Olive Wyon (Louisville: John Knox Press, 1992), 648-650.

40) *Ibid.*, 607.

41) Andre Bieler, *The Social Humanism of Calvin*, tran. by Paul Fuhrmann (Richmond: John Knox Press, 1964), 19.

기 등장했다는 것과 종교개혁적인 자아가 곧바로 개인주의적이고 무연고적 자아라는 것은 매킨타이어의 일방적인 주장이라 할 수 있다. 종교개혁적 자아는 칼뱅을 통해 다음 장에서 다루어질 것이다.

셋째, 앞에서 매킨타이어가 종교개혁의 뜻으로 들렸던 세 번째 개념에 대해 살펴보자. 종교개혁이 과연 세속 영역이 자율화되어가는 과정을 조장했는지의 여부이다. 이에 대한 답은 프로테스탄트가 과연 정치적 질서를 무엇으로부터 그리고 무엇을 위해서 해방시키고자 했는가의 물음이 선행되지 않으면 안 된다. 종교개혁자들은 세속을 세속의 방식에게 맡기기를 원했기에 결과적으로 세속 권력은 어떠한 제제도 받지 않고 효율적으로 자신의 일을 수행할 수 있게 되었다는 것이다. 매킨타이어의 논지는 칼뱅에게 기계적으로 적용되고 있다.

칼뱅의 경우, 칼뱅 자신이 주장한 신정정치론(theocracy)에 의해 성직자가 위정자보다 우월한 지위를 가지기는 하지만, 도덕이나 종교적 관습과 직접적으로 충돌하지만 않는다면 모든 단계에 있어서 세속적 행위의 자율성이 인정된다. 성관계가 결혼이라는 범위 내로 제한되고 주일 성수가 강제적으로 시행되기만 한다면, 정치적이고 경제적인 활동은 전혀 제한 없이 효율적으로 진행될 수 있는 것이다. 말할 수 없을 정도로 드러나게 부도덕한 행위만이 비난을 받는 것이다.⁴²⁾

그러나 칼뱅의 신정정치에 대한 편협한 이해에 동의하기 힘들다. 신정적 규범은 실제로 사회적 삶에 훨씬 광범위하게 적용되었기 때문이다. 칼뱅은 교회 권력과 세속 권력의 분리를 원했지만, 세속 권력을 신의 주권 밖에 설정하지 않았다. 중세의 사회-정치신학은 교권 우월론을 통해 신정주의적 일원론이 견지되었으며, 루터에게서는 극단적 이원론, 즉 세

42) A. MacIntyre, *A Short History of Ethics*, 119-120.

속 현실사회와 영적 왕국을 구분하는 경향성이 농후했다. 그러나 칼뱅은 오히려 이 양 입장을 비판적으로 극복하려 했다. 두 세계, 즉 현실사회와 이상사회인 신국은 구별은 되지만 분리되지 않는 불가분의 관계를 지니고 있었다고 보았기에, 칼뱅은 매우 적극적으로 현실사회를 보았고, 이를 신국의 정신으로 변혁시키려고 했던 것이다. 칼뱅에게서 교회, 현실적인 국가사회(시민정부), 이상적인 신국사회(영적정부)는 서로 밀접한 연계성을 지닌다. 곧 교회와 국가사회는 현실사회를 신국 사회로 만들기 위한 매개적 도구가 되는 것이다. 이양호는 이를 동심원적 구조로 그려보고 있는데, 맨 안쪽의 원에는 교회를, 두 번째 원에는 국가사회를, 맨 바깥쪽 원은 신국사회를 상징한다. 따라서 이 세 주체는 중심이 하나이듯 신의 통치를 받으며, 바로 이런 점에서 루터의 두왕국론과는 거리가 있다는 것이다.⁴³⁾ 칼뱅은 세속의 시민정부 통치를 긍정하여 교회 공동체와 함께 이 두 기관이 사회를 성화하고 신국으로 변혁시키는 임무를 지니고 있다는 급진적인 사회사상을 피력했기에, 리츨(Albrecht Ritschl)도 칼뱅에게 있어서 신국을 대변하는 은총의 기관인 불가시적 교회와 징계에 의해 질서가 유지되는 시민정부 사이의 구별이 루터만큼 뚜렷하게 보이지 않는다고 주장했던 것이다.⁴⁴⁾

세속적인 정부에 속하는 정치적인 일이 교회에 위임된 복음적 사명은 아니지만, 군주나 권력자는 언제나 신에게 자문을 구해야 하며 신의 말씀에 자신을 일치시켜야 한다는 것이 칼뱅의 생각이었다.⁴⁵⁾ 칼뱅에게서는 교회 권력이든 세속 권력이든 자신의 방식에 독자적으로 맡겨진 것은 없다. 군주나 설교자는 언제나 직접적인 책무를 느끼며 신 앞에 서있어야

43) 이양호, 『루터의 생애와 사상』(서울: 대한기독교서회, 2002), 208.

44) Albrecht Ritschl, "Luthertum und Calvinismus," *Geschichte des Pietismus*, vol. 1 (Bonn: Nabu, 2012), 61-80.

45) W. Fred Graham, *The Constructive Revolutionary: John Calvin and his Socio-Economic Impact* (Richmond: John Knox Press, 1971), 158-159.

하는 것이다. 결국 칼뱅에게서 세속 권력이 교회의 영향으로부터 벗어난 목적은 독자적 권력 행사에 있는 것이 아니라 교회의 중재적 도움 없이도 신의 뜻을 실천하는 데 있었다.

매킨타이어는 프로테스탄트적 자아 문제에 대해 깊은 논의를 전개하지는 않았다. 그럼에도 불구하고 여전히 답해야 할 물음은 남는다. 매킨타이어의 주장처럼 종교개혁자들이 세속권력에게 자신의 방식을 추구하도록 방기하지는 않았다 하더라도 전통과 역사성 그리고 공동체성을 경시하는 개인주의적인 프로테스탄트적 자아는 도덕적 주체의 타자에 대한 책임의식을 약화시켰다고 여길 여지를 남겨둔 것에 대해서는 해명될 필요가 있다.

IV. 칼뱅의 도덕적 자아

이모티비즘적 사회의 특징을 매킨타이어는 ‘이모티비즘적 도덕문화’(emotivistic moral culture)로 상징하고 있다.⁴⁶⁾ 이는 도덕이 과학이나 미학으로부터 분리되고 독립되면서 도덕문화가 형성되었다는 것을 말한다. 물론 이러한 도덕의 분리와 독립이 본격적인 문화적 재앙의 시작이었음은 물론이다. 달리 말해 이는 도덕적·합리적 정당화에 대한 실패의 상황이 도래한 것을 의미한다. 이모티비즘적 도덕문화는 도덕판단이 개인의 자의적 선호 및 태도에 기초하는 것으로 여기기 때문에 결국 어떠한 도덕적 일치도 이를 수 없게 된 문화가 되는 셈이다. 그런데 이모티비즘적 문화를 배태하는데 주요한 역할을 한 것이 바로 개인(individual)의 고안이었다는 것이다. 위계와 목적론에서 해방된 개별적인 도덕적 주체는 스스로를 그의 도덕적 권위에 있어서 주관자로 받아들였고 또한 도덕철

46) A. MacIntyre, *After Virtue*, 37-38.

학자들에 의해서도 당연시되었다는 것이다.⁴⁷⁾ 이것이 바로 철학사의 사건들이 있었던 당시의 도덕문화가 개인주의적 성향을 강력하게 소지하였으며 이로부터 이모티비즘적 도덕문화가 형성되었다고 보는 것이다. 이어서 매킨타이어는 다른 한편 부분적으로 변형·계승된 도덕성의 규칙들이 그것들의 오래된 목적론적 성격과 하나의 궁극적으로 신성한 법의 표현으로서의 훨씬 더 오래된 범주적 성격이 박탈된 채 어떤 새로운 지위를 발견해야할 상황이 도래했다고 말한다. 여기서 이에 대한 대안으로 등장한 첫 번째 기획이 공리주의고 두 번째가 칸트를 추종하려는 시도들이었다. 그러나 불행히도 이들 모두는 실패하고 말았다는 것이 매킨타이어의 주장이다.⁴⁸⁾

이렇게 볼 때 ‘이모티비즘적 자아’라는 것은 그가 비판하는 대상 및 관점을 통해 볼 때 근대 이래로 지속되어온 개인주의의 전반적인 조류를 지시하고 있는 것으로 이해할 수 있다. 결국 그의 근대성 비판은 개인주의 비판과 맞물려 있다는 것을 알 수 있다. 그래서 매킨타이어는 궁극적으로 조작적·비조작적 사회관계의 분리를 폐기하려는 이모티비즘을 극복하기 위해서는 도덕적 합리성이 전통과 결부되어야 하며, 공동체적 자아에 중심을 두는 공동체주의 도덕을 주장하게 되는 것이다. 인간의 자아 확립의 가능성은 인간이 공동체의 삶 속에서 목적성을 갖고 선을 추구하며, 또 특정한 사회와 동일성을 지닌 사람으로서 이해될 때 이루어진다는 것이다. 이것이 도덕의 출발점이 된다. 인간의 자아는 공동체 안에서 공동체

47) *Ibid.*, 59-60.

48) 매킨타이어에 의하면, 근대적 개인은 자신의 이기주의적 욕망과 합리적 능력을 지닌 합리적 이기주의자이다. 그런데 이들의 욕망에의 호소는 결국 도덕적 허구에 기초해 있기 때문에 실제로 끝난다는 것이다. 말하자면, 공리주의는 “유용성”의 허구에 기초해 개인들의 행복의 극대화하기 위해 고안된 관료조직을 특권화하고, 칸트주의는 “권리”라는 허구에 기초해 원자론적 개인을 우선적으로 취급하게 된다. 그리고 양자의 대립과 논쟁은 통약불가능한 논증의 짝을 이루기 때문에 대립할 수밖에 없는 것이다. *After Virtue*, 62-72.

를 통하여 확립될 수 있고 도덕적 삶을 실현할 수 있다. 그래서 인간의 삶은 공동체의 삶 속에서 이해될 수 있으며, 또 발전되어야 한다는 것이다. 따라서 그는 아리스토텔레스와 아우구스티누스, 그리고 그들을 결합시킨 토마스 아퀴나스의 전통에 터하여 인간의 도덕적 정체성을 논구했던 것이다.⁴⁹⁾

그러나 토미즘은 공동체주의이고 프로테스탄트는 개인주의라는 매킨 타이어의 주장은 과장된 측면이 크다. 이에 대한 해명을 위해 토미즘의 인간이해와 칼뱅의 인간이해를 검토하는 것은 유의미하다. 주지하는 바와 같이 토미즘 신학에서는 신의 계시와 자연 이성, 그리고 명문화된 신의 율법과 자연법 간의 밀접한 관계를 상정한다. 그래서 명료하게 사유하고 이성을 따르는 사람에게서 성서의 계시에 의존함으로써 신자들이 얻을 수 있는 것과 유사한 것들을 상당히 인식할 가능성이 열려있다. 자연적인 이성은 의심의 대상이 아니라 신뢰의 대상이다. 그런데 이에 반해 종교개혁가들은 타락한 이성에 대한 근거 없는 낙관은 위험하다는 생각을 근본적으로 견지한다. 그들은 자연 이성에 완전한 자율을 부여하는 것은 계시의 의미를 약화시키는 것이라 여겼으며,⁵⁰⁾ 중세교회야말로 신의 계시와는 독립적으로 기능하는 자연이성에 합법성을 부여함으로써 문화적으로 세속주의에 항복하는 길을 열어놓았다고 보았다. 그래서 그들은 계시된 진리와 상관없이 작동하는 이성과 신의 은총에 의해 붙잡혀 거듭난 이성 사이에서 선택의 기로에 놓였던 것이다. 그런데 종교개혁가들의 우려대로, 초월적인 도움을 받지 않은 이성의 능력에 대해 낙관적인 생각을 갖고 있던 세속 사상가들은 현실적으로 더 이상 실효성과 영향력을 발휘하지 못하는 토미즘의 계시적 보충을 불필요하게 여긴 것이다.

49) A. MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990), 196.

50) J. Calvin, *Institutes*. I. 3. 2.

중세는 이성에 계시를 보충한 반면, 세속적 근대 사상가들은 이성에 다양한 실체론적인 가설들을 보충함으로써 계시와 무관하게 기능하는 자연이성의 능력에 대한 신뢰를 부각시켰던 것이다.

중요한 것은 매킨타이어가 파악한 것과는 달리, 종교개혁가들은 오히려 중세적 사유와 실천에서 모종의 위험스런 경향을 발견하고 이러한 위험성을 극복할 수 있는 방식으로 인간의 목적에 대한 이해, 이성의 역할, 신의 본성, 그리고 인간적 자아의 도덕적 입장 등을 해명하고자 한 것이다. 그리고 종교개혁가들의 중세적 이성에 대한 비판은 결국 가톨릭 체제에 대한 비판적 성격이 짙었다는 데 중점을 두어야 한다. 칼뱅 역시 초기 저작에서는 반-가톨릭적 견지에서 오염된 가톨릭 교리에 대한 저항으로 신의 계명에 대한 합리적 접근을 차단하는 듯한 인상을 주지만, 그러한 가톨릭 교리에 대한 치료제(antidote)로서 신의 계명에 대한 신의 절대적 주권을 강조하는 순간에도 “성서 해석은 성서 자체가 해석한다”는 논지를 포기하지 않는다. 이 말은 합리적으로나 상식적으로 납득될 수 있는 해석적 여지를 원천적으로 차단하지 않음을 말해주는 것이다. 17세기 이후 칼뱅주의자들에게서 흔히 볼 수 있는 이성적 해석을 거부하는 성서문자주의는 칼뱅과는 무관한 것이다. 칼뱅은 이성이 인간의 목적을 기독교적으로 이해하는 데 있어서 중요한 역할을 할 수 있다는 생각에 결코 부정적이지 않았음에도 불구하고, 매킨타이어는 인간의 목적을 발견할 수 있는 이성의 능력에 대한 칼뱅의 견해를 소홀하게 취급하고 있다.

이성은 —새로운 신학이 주장하는 바에 따르면— 인간의 참된 목적에 대한 어떤 이해도 제공할 수 없다. 그런 이성의 능력은 아담의 타락과 함께 상실되었다. 칼뱅의 견해대로 ‘아담이 순수한 채로 남아 있었다면’(Si Adam integer stetisset) 이성은 아마 아리스토텔레스가 부여한 역할을 수행할 수 있었을 것이다. 그러나 지금 이성은 우리의 열정을 지도하기에는 너무 무능력하다(흠

의 견해들이 칼뱅주의로 양육 받은 사람의 견해라는 사실이 중요하지 않은 것이 아니다).⁵¹⁾

그러나 정작 칼뱅에서는 매킨타이어의 주장처럼 이성의 능력에 대한 불신이 그렇게 강하게 나타나지 않는다. 심지어 최악에 빠진 이후에도 이성은 계속해서 역할을 하고 있다고 주장하기 때문이다. 실제로 칼뱅은 이런 저런 철학자들에게서 만날 수 있는 신에 대한 진술들은 그것이 비록 언제나 우리를 현혹시키는 모종의 상상을 야기 시키지만 탁월하고 적절한 진술을 읽어낼 수 있다는 것을 부인하지 않았다. 그들은 단지 신의 자비하심이 없이는 인간의 이해가 한없는 혼돈으로 충만해 있다는 것을 의식하지 못할 뿐이다.⁵²⁾

칼뱅에게는 타락한 인간 이성에 양면성이 존재한다는 것이다. 이성은 신과 합당한 관계를 유지할 때만, 즉 우리를 향한 신의 자비하심을 확신하고 있을 때 효과적으로 기능할 수 있다. 올바른 인식은 신에 대한 믿음에서 비롯된다. 그러나 중요한 것은 신앙이 없는 자들조차 신의 임재로부터 자신을 완벽하게 분리시킬 수 없다는 것이다. 예컨대 철학자의 신 인식은 마치 칠흑 같은 밤에 번갯불이 번득이는 순간 시야가 확보되었다가 한 걸음 내딛기도 전에 다시 한 치도 앞을 볼 수 없는 여행자와 같은 것이다.⁵³⁾ 그러니까 신앙이 없는 자들의 신과 선한 삶에 대한 인식은 불완전하더라도 이러한 번갯불에 의해 밝혀지는 것이다. 칼뱅은 이런 식으로 이성을 반대한 것이 아니라 오히려 이성에 역동성을 부여하였다. 칼뱅에서 중요한 것은 신앙과 이성의 대립이 아니라, 신앙적 이성이나 비신앙적 이성이나의 갈등이었던 셈이다. 이런 점에서 본다면, 칼뱅의 조심스런 신

51) A. MacIntyre, *After Virtue*, 53-54.

52) J. Calvin, *Institutes*. II, 2, 18.

53) *Ibid.*.

양적 이성보다는 오히려 토미즘의 느슨한 자연적 이성이 근대적 이성, 즉 인간의 목적에 대한 신앙적 숙고를 생략 가능케 하는 이성의 길을 열어준 것이라 주장할 수도 있다.

그리고 칼뱅의 도덕적 자아에서 무엇보다 중요한 것은 신의 은혜로 그리스도 안에서 거듭난 그리스도인의 “자기 부정”의 삶의 양식이다.⁵⁴⁾ 자기 부정의 삶을 사는 거듭난 그리스도인은 자기사랑에서 신과 이웃 사랑으로 전환된다. 말하자면 신의 화해와 그리스도의 구속으로 인해 타락한 인간성과 자연 질서 전체가 회복되었기에 온 인류를 포함하여 모든 인간들 사이에서 무차별한 ‘거룩한 교제’가 발생하는 것이다. 이점에서 신의 은혜로 회복된 인간, 즉 성화된 인간의 본성은 개인주의적인 것이 아니라 철저하게 공동체적인 것임이 분명해진다.⁵⁵⁾ 바로 개인적 성화를 넘어서는 연대적이고 공동체적인 성화의 과정에서 이웃사랑인 ‘상호소통’(mutual communication)과 ‘상호의무’(reciprocal duty)가 요청되는 것이다. 이는 진정으로 신을 우러러 볼 때 가능해 지는 것으로서 모든 인간이 동일한 인간본성을 지니고 있다는 인식에 이르는 것이다.⁵⁶⁾ 비록 타락했다고 하더라도 모든 인간에게 신의 형상이 잠재되어 있다는 것을 인식한 그리스도인들은 상호소통의 대상에서 제외시킬 수 있는 이웃은 존재할 수 없는 것이다. 그래서 칼뱅은 다음과 같이 선포하고 있다: “우리는 사람들이 그들 자체로서 받아 마땅한 것을 보는 대신, 모든 사람들에게 있고, 우리가 마땅히 경의와 사랑을 드려야 하는 바 신의 형상을 주목해야 한다.”⁵⁷⁾ “사람이 신의 형상으로 창조되어 있는 까닭에서 우리의 동료에 대

54) J. Calvin, *Institutes*, III. 7.

55) Jane Douglass, "Calvin's Relation to Social and Economic Change", *Church and Society* 74 (1984), 127.

56) J. Calvin, *Institutes*, III. 7. 6.

57) *Ibid.*.

한 죄는 어느 것이나 신을 해치는 것으로 간주되는 행동으로 여겨야 한다.”⁵⁸⁾ 복음이 지니고 있는 이웃사랑의 계명은 바로 이러한 자연적인 인간관에 근거하고 있으며 칼뱅의 상호소통은 그러한 무차별한 박애로부터 출발하게 되는 것이다. 칼뱅은 서구인과 비서구인, 소위 문명인과 야만인 조차도 갈라놓지 않았으며, 타자와의 상호소통에서 타자를 자기 자신처럼 사랑하는 신국적 이상사회를 지향하게 되었다.

우리에게 전혀 낯선 사람들일지라도 가난하고 멸시받는 자들, 스스로를 도울 능력이 전혀 없는 약자들, 그리고 자기들의 집에 눌러 신음하는 자들에게서 우리는 거울로 보는 것처럼 우리 자신의 얼굴을 볼 수밖에 없게 되어 있다. 아프리카의 무어인이나 야만인을 다름에 있어서도 그의 존재가 사람이라고 하는 바로 그 사실로 말미암아 그가 우리의 형제요, 우리의 이웃임을 볼 수 있는 거울을 그의 몸에 지니고 있다.⁵⁹⁾

칼뱅에게서 “자기 부정”은 단순한 자기포기가 아니라 자신을 신과 이웃을 위해 바치는 것을 의미하며 그것이 그리스도 안에서 거듭난 그리스도인의 본질이기 때문에 개인주의나 이모티비즘적 자아와는 무관하며 진정한 공동체적 연대를 이룰 수 있는 도덕적 자아가 아닐 수 없다.

끝으로 매킨타이어가 세속적인 이모티비즘적 자아와 나란히 세워놓았던 주장, 즉 신 앞에서 직접적으로 마주하고 있는 프로테스탄트의 비합리적인(전통과 유리된) 자아의 문제에 대해서도 해명할 필요가 있다. 근대성과 개인주의를 결부시키고 심지어는 자본주의의 정신과도 결부시키는 베버적 명제는 차치하고서라도, 종교개혁 정신을 소중하게 여기는 프로

58) J. Calvin, *Sermons on 2 Samuel* (Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1998), 2:14-17.

59) J. Calvin, *Sermons on Galatians* (Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1997), 6:9-11.

테스탄트는 개인과 신의 직접적인 관계를 매우 중요하게 여기는 것이 사실이다. 종교개혁가들의 견해와 아무런 기준도 없이 임의적인 선택을 가늠케 하는 근대 이모티비즘적 자아의 별거벗은 의지를 나란히 세워두는 방식이 전적으로 잘못된 이해라고만 단정할 수는 없다. 그러나 매킨타이어의 주장에는 고전적인 전통과 근대적 방식, 그리고 아리스토텔레스(토미즘)적 사유와 근대적 사유 사이에 너무 극단적 이분법이 작동된다. 이러한 흑백논리로 인해 프로테스탄트는 근대적 사유의 편으로 분류될 수밖에 없었던 것이다.

프로테스탄트는 오히려 고전적인 전통과 근대성이 공유하고 있는 주제에 대해 공히 비판적 입장을 취한다. 매킨타이어식으로 고전적 전통과 근대적 사유만 대화가 요청되는 것이 아니라, 고전적 전통과 근대적 사유 그리고 프로테스탄트의 대화 역시 요청될 필요가 있다. 매킨타이어가 주장한 종교개혁 사상과 근대성의 유사성은 도덕적 자아를 실제적으로 검토할 때 드러나는 차이들을 고려해 볼 때 너무 피상적 수준에 머물고 있다.

매킨타이어의 주장과 달리 칼뱅은 근대 이모티비즘적 자아에 대한 선구적 비판자라 할 수 있다. 근대적 이모티비즘적 자아의 유행과도 같은 “자신만은 모든 심판에서 제외시키고 자신의 변덕을 법으로 간주하기를 바라는 전제적인 방식의 통치자가 되려는 자”를 칼뱅은 묘사하고 있다.⁶⁰⁾ 이것이 구체적으로 교황을 겨냥하고 있는 것으로 해석할 수 있지만, 매킨타이어의 논지를 유사하게 적용시켜 본다면, 칼뱅은 이미 근대적 자아의 성격을 이해하고 비판했다는 증거로 제시하는데 무리가 없을 것으로 본다. 칼뱅은 “자신에 대한 만족을 신뢰하라고 말하는 것은 선악을 아는 신과 같이 될 것이라던 뱀의 거짓말을 되풀이하는 것이다.”라고 말한

60) J. Calvin, *Institutes*, IV. 7. 21.

다.⁶¹⁾ 신의 형상을 닮은 인간은 신과 같이 되려는 유혹을 받는다. 칼뱅은 어쩌면 신의 형상을 닮은 인간이 신과 같이 되려는 인간의 모습에서, 근대 이모티비즘적 자아, 즉 모든 평가적 판단 그리고 보다 특수하게 모든 도덕적 판단은 선호의 표현들 즉 태도와 느낌의 표현들 이외에 아무것도 아니라고 여기며 또한 모든 가치판단을 비합리적으로 주장하면서 윤리적 상대주의에 허덕이는 도덕적 자아를 신학적으로 이미 간파했는지도 모른다.

V. 나오면서

중세에서 근대로 서구사회의 전환을 가져오는데 가장 결정적인 역할을 한 것 중의 하나가 종교개혁의 역사적 사건이었다는 데에 이견이 있을 수 없다. 종교개혁 사조를 통하여 서구인들은 비인간적인 교회적 구속으로부터 벗어날 수 있는 계기가 마련되었으며 이는 철학과 정치사상으로 접목되고 중국에는 개인의 소중함에 입각한 윤리와 도덕이론의 정립에도 영향을 미치게 된 사실에 대해 부정하기 어렵다.

그러나 매킨타이어가 비판한 근대 이모티비즘적 자아와 종교개혁적 자아의 원초적 연관은 우리가 따르는 주장임을 알 수 있다. 종교개혁적 관점에서 보면 이모티비즘적 자아야 말로 중세와 완벽히 단절된 자아가 아니라 중세적인 자아의 변종이라 할 수 있다. 자아는 신이 자신과 교제하기 위해 창조한 자아이기에 자아는 신을 온전히 닮을 때 자신의 정체성을 인식할 수 있다. 그러나 이 자아는 신의 현전에서 벗어나려고 노력한 결과, 어떤 경우에는 이런 저런 사회적 역할에 자신을 고착화시켜 버렸고(중세), 어떤 때는 과감하게 자신의 주어진 역할을 집어 던지기도 한 것이

61) J. Calvin, *Institutes*, II, 2, 10.

다(근대). 중세적인 주어진 역할에 매몰된 자아 이해와 고정된 역할을 거부하는 근대적 자아 이해 모두다 칼뱅의 비판 대상이며, 칼뱅은 양자와는 다른 길을 걸었다고 할 수 있다. 자아는 철저하게 신의 피조물이며, 계시된 규범의 관점에서 다른 모든 선택을 평가하고 상대화시킬 수 있는 신적 소명을 받은 주체적인 존재다. 동시에 이 자아는 신 앞에서만 서있는 독립된 자아가 아니라 철저하게 공동체적이며 이웃에 헌신하는 청지기로 살아야 하는 존재이다. 물론 칼뱅과 칼뱅주의만이 이러한 자아를 확립했다는 주장에 대해서는 또 다른 논쟁을 야기할 수 있을 것이다. 하지만 칼뱅을 포함한 종교개혁자들이 중세적 관점에 맞섰기에 근대로 분류되어야 하며, 오늘날 근대적 위기가 도래했으니 그 원인이 종교개혁에 있다는 논리는 종교개혁사상에 대한 오독이자 논리적 비약이 아닐 수 없다.

인간을 그리스도에게로 향하게 하는 대신 오히려 종교 그 자체를 목적으로 삼고 인간을 교회에 예속시키고 비인간화시켰던 중세 기독교로부터 인간의 본질을 회복시키고자 새로운 길을 열었던 프로테스탄트는 — 계몽의 기획이 지극히 의심되는 탈근대적 상황에서 — 자율성의 이름으로 타자에 대한 폭력적 동일시를 자행하는 근대적 자아는 인간의 참된 자아가 아니라 인간 본성의 거짓된 그림자라는 통찰이 요청된다. 따라서 매킨타이어가 보여준 열정 이상으로 도덕적 자아와 현대 도덕의 위기 극복을 위해 더욱 강화된 프로테스탄트 윤리적 성찰이 필요할 것이다.

참고문헌

- 김태길. 『倫理學』. 서울: 박영사, 1987.
- 이양호. 『루터의 생애와 사상』. 서울: 대한기독교서회, 2002.
- Bieler, Andre. *The Social Humanism of Calvin*. tran. by Paul Fuhrmann. Richmond: John Knox Press, 1964.
- Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion* I/II/III/IV. Philadelphia: The Westminster Press, 1960.
- _____. *Sermons on 2 Samuel*. Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1998.
- _____. *Sermons on Galatians*. Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1997.
- Douglass, Jane. "Calvin's Relation to Social and Economic Change," *Church and Society* 74 (1984).
- Graham, W. Fred. *The Constructive Revolutionary: John Calvin and his Socio-Economic Impact* (Richmond: John Knox Press, 1971). 158-159.
- MacIntyre, Alasdair. *A Short History of Ethics*. New York: Routledge & Kegan Paul, 1998.
- _____. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.
- _____. *Three Rival Versions of Moral Enquiry*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990.
- _____. *The Tasks of Philosophy*. vol. 1, Selected Essays. New York: Cambridge University Press, 2006.
- Maritain, Jacques. *Three Reformers: Luther-Descartes-Rousseau*. New York: Charles Scribner's Sons, 1928.
- Peter Berger., 이원희 역. 『자본주의 혁명』. 서울: 지문사, 1990.
- Ritschl, Albrecht. "Luthertum und Calvinismus," *Geschichte des Pietismus*. vol. I . Bonn: Nabu, 2012.
- Tröltzsch, Ernst. *The Social Teachings of the Christian Churches* vol. II. trans.

by Olive Wyon. Louisville: John Knox Press, 1992.

Weber, Max. *The Protestant ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. by Talcott Parsons. New York: Routledge, 2001.

논문투고일: 2014. 06. 27.

심사개시일: 2014. 07. 11.

게재확정일: 2014. 08. 09.

 • 국 문 초 록 •

매킨타이어의 이론은 프로테스탄트나 가톨릭 윤리를 막론하고 “덕의 윤리”, “성격 윤리”, “이야기 윤리” 등의 주제로 많은 논의들이 있어왔다. 이러한 흐름은 매킨타이어의 “근대성 비판”테제와 맞물려 그의 입장을 더욱 강화시키는 역할을 해왔다. 그럼에도 불구하고 매킨타이어의 논의가 적어도 가톨릭 전통과는 친화성이 있으나, 프로테스탄트에 대해서는 거리감을 유지해 온 것이 사실이다. 근대성 비판과 극복의 자원으로 루터나 칼뱅 같은 종교개혁가들에게서는 찾지 않고 있으며, 결국 프로테스탄트는 근대성의 위기 현실에서 대안적 가능성이 아니라 문제 그 자체일 뿐으로 여겨진다.

본 연구는 매킨타이어의 근대성 비판 담론이나 공동체주의 논의에 대해 기본적인 공감을 전제하면서도, 근대성과 프로테스탄트의 연관성에 관한 매킨타이어의 주장에 대해서는 비판적 읽기를 시도한다. 매킨타이어가 충분히 드러내지 못한 프로테스탄트 윤리의 의미가 그에 대한 비판을 통해 드러날 것이다. 이런 맥락에서 프로테스탄트 사상 중에서도 특히 칼뱅 윤리사상은 매킨타이어가 생각하는 것보다는 훨씬 주목받을 가치가 있음을 주장한다.

이 논문에서는 먼저 그의 근대성 비판, 즉 실패한 계몽정신의 비판에서 중요한 개념인 “이모티비즘”과 “이모티비즘적 자아”의 개념이 분석된다. 그리고 이것을 종교개혁사상과 연관시키는 그의 담론에 나타난 프로테스탄트 윤리에 대한 오해와 부절적성에 대한 논의가 다루어진다. 이 과정을 통해 종교개혁가 칼뱅의 인간 이해에서 나타난 자아가 이모티비즘적 자아를 대체할 수 있는 하나의 가능성으로 모색된다.

주제어: 이모티비즘, 이모티비즘적 자아, 이모티비즘적 도덕문화, 근대성, 공동체, 칼뱅
