

행복의 개별적·사회적 조건에 관한 哲學史적 고찰

이 명 곤*

【요약문】 그것이 무엇이든 단순히 ‘인간의 행위’가 아닌 ‘인간적인 행위’라면 그 행위에는 하나의 전제되는 조건이 있을 것이다. 그것은 그 행위가 지향하는 궁극적인 목적이 ‘행복의 추구’라는 것이다. 이것이 아리스토텔레스가 생각한 것이고 대부분의 고·중세 철학자들이 동의하고 있는 것이다. 아리스토텔레스는 이러한 행복을 ‘진리에 대한 관조’로 보았고, 중세철학자들은 ‘최고선’으로 규정하면서 이를 ‘신적 존재’와 동일시하였다. 하지만 고·중세 철학에서는 ‘행복하다’는 것이 어떠한 상태를 말하는 것인지 혹은 행복의 존재론적인 특성에 대해서는 명확하게 말해주지 않고 있으며, 또한 행복이 ‘최종적으로 주어지는 것’이라는 이들의 결론은 ‘행복지수’를 통해 드러나는 현대인의 행복개념에는 적합하지 않다. 왜냐하면 현대인이 ‘행복지수’라는 것을 통해서 고려하고 있는 ‘행복’이란 지금 ‘현재의 개별적인 삶’ 안에서 유기적이고 총체적으로 고려된 ‘실존적인 상태’를 말하는 것이기 때문이다. 행복을 구체적이고 현실적인 삶의 조건들 안에서 고려하고 있는 것은 특히 근대철학자들에 있어서인데, 이는 칸트의 사유 속에서 잘 나타나고 있는 점이다. 그리고 라이프니츠는 “지속적인 발전”이나 “새로운 완성” 등과 같은 삶의 진보를 헤겔은 “현재의 만족한 상태에 대한 지속적인 확신”을 나아가 니체는 “역경을 극복할 수 있는 내적인 힘”에 대한 느낌 등을 행복의 조건으로 고려하였다. 즉 근대철학자들은 인간의 행복에 대한 조건으로서 ‘한 개인의 개별적인 삶의 다양한 조건들’을 특히 염두에 두고 있는 것이다.

이러한 논의들로부터 행복의 조건에 대해서 두 가지 차원에서 규정할 수 있는데, 하나는 자아가 형성되기 이전에 요구되는 모두에게 유사

* 경북대학교 동서사상연구소

한 ‘존재론적인 질서로부터의 조건’과 자아가 형성된 이후에 요구되는 ‘자기 동일성에 의한 조건’이다. 본 논문에서는 현대 실존주의자들의 개념을 빌어 전자에 의한 행복을 ‘존재의 충만’으로 그리고 후자에 의한 행복을 ‘자아실현’으로서의 행복이라고 규정하고 있다. 마지막으로 본 논문에서는 ‘존재의 충만’과 ‘자아의 실현’이 어떻게 주어질 수 있는가 하는 점을 논하고 있는데, 이를 ‘관계성’에 대한 올바른 정립에서 우선적으로 고려하고 있다. 레비나스의 ‘타자의 철학’에서는 개인의 동일성이란 <나>에 대한 <나>의 관계를 통해서 주어지고 있는데, 이러한 ‘관계정립’을 통한 ‘자기 동일성의 획득’ 없이는 결코 ‘내적인 충만’을 획득할 수 없는 것이 인간됨의 조건과 같기 때문이다. 나아가 본 논문은 이러한 관계성의 확립을 위한 방법론에 대해서 현대 유신론적인 실존주의자인 ‘가브리엘 마르셀’의 ‘상호주관성’의 개념과 ‘모리스 네동셀’의 ‘의식의 상호성의 개념’을 통해서 논하고 있다. ‘의식의 상호성’이나 ‘상호주관성’은 기능주의에 의해 실추된 개인(인격)의 존엄성을 회복할 수 있는 유일한 것인데 이는 <나>에 대한 <나>의 열림을 말하는 것으로 ‘자기에 대한 이해’와 ‘너에 대한 이해’라는 상호적 이해를 통해 인격의 소통과 일치유발을 하는 것이다. 바로 이러한 인격적 차원의 일치는 곧 나의 깊은 자아와 너의 깊은 자아가 서로 교감을 하고 소통을 하며 일치를 이루는 진정한 의미의 ‘사랑’이라고 할 수 있는 것이다. 이러한 인격과 인격이 소통하는 진정한 인간적인 삶 안에서만 한 개인의 가치가 최고로 빛을 발할 것이며, 곧 진정한 ‘행복감’을 유발 할 것이다. 본 논문에서는 이러한 ‘행복한 사회’를 가능하게 하는 사회적인 조건으로서 <최소한의 복지를 실현하고자 하는 구성원들의 의지>, <인문학적 가치를 존중하고자 하는 시민의식>, <개인의 자유뿐만 아니라 ‘함께’라는 공동체정신이 살아있는 사회적 분위기> 그리고 <사회구성원들의 ‘개별성 그 자체’를 존중하는 플라랑스의 정신> 등을 제시하며 결론 맺고 있다.

【주제어】 행복, 행복의 조건, 관계성, 상호주관성, 의식의 상호성

1. 들어가는 말

한 개인에게 있어서 ‘행복’이 그의 삶의 궁극적인 목적이라면, 한 사회가 가진 목적도 개개인의 행복을 위해 존재한다는 것은 자명할 것이다. 왜냐하면 사회란 ‘본성적으로 사회적 동물’이라는 인간의 본성으로부터 형성된 것이기 때문이다.¹⁾ 그러기에 보다 나은 사회 즉 선진화된 사회란 ‘전체 구성원의 행복지수’가 보다 높은 사회임이 분명할 것이며, 한 사회의 진정한 발전과 진보는 언제나 구성원들의 행복을 염두에 두지 않으면 안 되는 것이다. 바로 이 때문에 개인의 행복과 사회적 조건들에 대한 고찰은 끊임없이 이루어져야 할 것이며, 이러한 사회적 조건들을 개선하고자 하는 의지를 가지지 않으면 안 되는 것이다. 하지만 철학사의 추이를 살펴보면 행복이라는 개념 자체가 모호하고 개인의 행복에 대한 기준자체가 다양하여 하나의 보편적인 척도 하에 행복에 관하여 논하는 것 자체가 불가능한 것 같기도 하다. 그럼에도 불구하고 인간이라는 한 가지 이유만으로 모든 인간이 동일한 인간의 본성을 가지고 있다고 한다면, 행복에 관해서도 공통되는 하나의 형이상학적 질서를 설립하고자 하는 것이 불가능한 것은 아닐 것이다. 본 논문은 이러한 관점에서 행복에 관한 철학자들의 다양한 사유들을 하나의 형이상학적 지평에서 수렴하면서 ‘개인의 행복을 증진시키기 위한 사회적 조건들’에 대해서 논하고 있다.

행복이라는 논의는 사실 윤리학의 진 과정을 통해서 논의되어야 할 것이겠지만, 제한된 본 논문의 특성상 철학사적인 추이를 통해서 그리고 가장 기본적인 근본적인 문제들을 중심으로 다루고자 한다. 이 기본적인 근본적인 문제란 ‘존재론적 질서로부터의 행복’과 ‘자기동일성으로부터의 행복’ 혹은 ‘자아의 실현으로부터의 행복’ 그리고 이러한 행복을 실현할 수 있는 ‘사회적 여건들’에 대한 문제를 말한다. 이러한 근본적인 문제들은 고·중세의 철학자들이 마치 과제처럼 남겨둔 근·현대철학의 문제들로 고려하고 있는 것이 본 논문의 입장이다.

2. 행복에 관한 고·중세의 사유와 근대의 개별적 실존에 대한 고찰

1) 루소의 ‘사회계약론’이라는 것도 사회의 구조나 체계에 대한 구성원의 ‘합의’를 말하는 것이지, 사회를 이룰 것인가 말 것인가에 대한 ‘합의’를 의미하는 것은 아니다.

1) 진리의 관조 혹은 최고선에 대한 인식으로서의 행복 그리고 그 문제점

인간이라면 누구나 행복하기를 원한다. 행복이란 모든 인간이 추구하는 것이다. 아마도 이러한 단순하고 상식적인 사유를 부정할 사람은 없을 것이다. 생물학이나 진화론은 인간의 행위양식의 근원적인 목적을 ‘생존’ 그 자체에 두고 있지만, 철학자들은 ‘행복’이라고 생각한다. 즉 인간적인 삶이란 다만 생존하기를 원하는 것이 아니라, 행복하게 살고자 하는 것이다. 아리스토텔레스도 윤리학의 목적은 행복의 추구에 있다고 보았고²⁾, 아우구스티누스³⁾나 토마스 아퀴나스도 행복이란 이성을 가진 인간이 필연적으로 추구하게 되는 것이라고 보았다.⁴⁾

그런데 문제는 행복이 무엇인가? 라는 질문에 있어서는 어느 누구도 시원스럽게 정의내리지 않고 있다는 점이다. 아리스토텔레스는 그의 『니코마코스 윤리학』 전체를 통해 행복이 어디에서 기인하는가를 논하고 있지만 행복이 무엇인지에 대한 정의는 내리지 않고 있는데, 그는 행복의 원인을 ‘ 좋음’과 ‘탁월한 것’으로 보고 인간에게 있어서 가장 탁월한 것을 ‘진리를 관조’는 것으로 따라서 ‘지혜로운 자’가 가장 행복한 자로 생각하였다.⁵⁾ 이러한 견해는 아우구스티누스나 토마스 아퀴나스에게 있어서도 유사하다. 아우구스티누스는 그의 『행복론』과 『신국론』에서 인간에게 있어서 행복한 삶이란 ‘최고선’으로서의 ‘진리(신)’를 인식하는 데에 있다고 생각하였고⁶⁾, 토마스 아퀴나스는

- 2) “우리 모두는 행복을 위해 다른 모든 것들을 행하며...” 아리스토텔레스, 『니코마코스 윤리학』, 1권, 12장, 이창우 외 옮김, 이제이북스, 2006, 45쪽.
- 3) “행복은 인간의 모든 행위의 목적이다.” 아우구스티누스, 『행복론』, 박주영 옮김, 누멘, 2010, 80쪽.
- 4) “모든 인간은 본성상 행복하기를 원한다. 왜냐하면 인간은 이성적인 본성을 가지고 있기 때문이다. 따라서 인간이라면 누구나 행복을 원하지 않을 수는 없는 것이다.” Thomas Aquinas, *De veritate catholicae Contra Gentiles*, Liv. 4, ch. 92, Paris, Louis Vivès, 1854.
- 5) “관조는 그 자체로 영예로운 것이니까. 따라서 행복은 어떤 종류의 관조일 것이다. (...) 지성에 따라 활동하며 이것을 돌보는 사람이, 최선의 상태에 있으면서 신들로부터 가장 많은 사랑을 받는 사람인 것 같다. (...) 그러므로 이러한 방식으로도 지혜로운 사람이 누구보다도 더 행복한 사람일 것이다.” 아리스토텔레스, 『니코마코스 윤리학』, op. cit., 10권 8장, 1178b-1179a, 376-377쪽.
- 6) “경외하며 완전히 인식함, 너를 진리로 이끄는 것을 인식함, 우리가 향유하는 진리와 우리가 그것을 통해 최고의 척도와 결합하고 있는 진리가 무엇인가를 인식함이라는 이 세 가지 인식만이 정신의 완전한 포만(飽滿)이며 오직 이것만이 행복

그의 『신학대전』 7)에서 인간의 최고행복은 어디에서 기인되는가를 논하면서 인간이 고려할 수 있는 모든 행복의 요소들 - 즉 부, 명예, 권력, 쾌락, 육체적 선과 정신적인 선, 도덕적인 덕이나 영혼의 선 -은 모두 지나가는 잠정적인 행복 혹은 진정한 행복과 유사한 것에 지나지 않으며 ‘최고행복’⁸⁾은 ‘신으로부터’ 혹은 ‘신과의 일치’에서 혹은 주어진다고 결론을 내리고 있다.

이러한 고·중세의 행복에 관한 사유에서 공통되는 점을 요약해보자면 고·중세에서 행복이란 ①모든 인간이 바라는 그 무엇이며, 이러한 행복은 ②최종적으로 주어지는 어떤 것 혹은 가장 탁월한 행위로서 주어지는 것이라고 생각하고 있다. 그리고 이 탁월한 어떤 것은 ③진리 혹은 신적인 것과 관계하는 것이다. 우리는 이러한 고·중세의 사유에 대해서 한두 가지 질문을 던져볼 수 있을 것이다. 행복에 관한 이러한 고·중세 철학자들의 접근은 정당한가? 그리고 이들의 행복의 조건에 관한 사유는 충분한가? 그리고 가장 먼저 고·중세 철학자들이 말하고 있는 행복의 개념 자체가 분명하지 않다는 점을 지적해 볼 수 있을 것이다. 행복이 어디서 주어지는가를 논하기 이전에 ‘행복이란 무엇인가’라는 질문에 대해서 고·중세철학자들이 우리에게 주고 있는 답변은 분명하지 않다. 이들의 답변은 ‘모든 인간이 추구하는 것’ 혹은 ‘진리나 최고선’에 대한 관조에서 주어지는 것, 나아가 인간의 ‘최종목적으로 주어지는 것’이라고만 할 뿐 ‘행복하다’는 것이 어떠한 상태를 말하는 것인지 혹은 행복의 존재론적인 특성에 대해서는 명확하게 말해주지 않고 있다.

물론 우리는 이들의 사유들을 통해서 ‘행복’의 본질이나 ‘존재론적인 특성’에 대해서 유추해볼 수 있을 것이며 잠정적으로 ‘정의’를 내려 볼 수는 있을 것이다. 가령 우선 행복은 인간이 느끼는 어떤 ‘충만한 상태’ 혹은 원하는 것이 채워졌을 때 느끼는 ‘내적인 만족감’ 등으로 말해볼 수 있다. 왜냐하면 모든 인간이 바라는 것이 이러한 것이며, 또한 탁월한 것을 통해서 가질 수 있는 것이 이러한 것들이기 때문이다. 그리고 이러한 관점에서 인간의 행복이란

한 삶이다.” 아우구스티누스, 행복론, *op. cit.*, p. 66. 『신국론』 8권 8장 참조.

7) “모든 인간은 본성상 행복하기를 원한다. 왜냐하면 인간은 이성적인 본성을 가지고 있기 때문이다. 따라서 인간이라면 누구나 행복을 원하지 않을 수는 없는 것이다.” *Summa Theologica*, Ia-IIae, q. 2, a. 1, Marietti Editorio Ltd., Italy, 1952,

8) ‘지복’이라고 번역하고 있는 토마스 아퀴나스의 용어 ‘*beatitudo*’는 인간의 궁극적인 목적을 지칭하고 있다. 따라서 이러한 최고행복은 이 지상에서 획득할 수 있는 것은 아니다. “*Ultimus autem finis vocatur beatitudo.*” *Summa Theologica*, Ia-IIae, q. 3, a. 1, ad resp., 16쪽.

아주 작은 일상의 것들에서부터 최종적인 선을 의미하는 ‘신적 존재’와의 일치에 까지 모든 과정에서 정도의 차이를 가지고 나타나는 어떤 ‘긍정적인 내적인 상태’라고 말할 수 있을 것이다. 만일 ‘행복’이라는 용어가 오직 최종적인 것, 궁극적인 목적에만 사용될 수 있는 것이라고 한다면⁹⁾, “보다 지속적인 어떤 것이 보다 행복한 것이다”¹⁰⁾라고 말한 토마스 아퀴나스의 진술은 그 자체 오류를 범하게 될 것이다. 왜냐하면 여기서는 ‘보다 행복한’이라는 비교급을 사용할 수가 없을 것이기 때문이다. 나아가 오늘날 흔히 사용하는 ‘행복지수’라는 표현 자체가 있을 수 없는 것이 되고 말 것이다. 왜냐하면 이 세상에는 궁극적인 목적에 도달한 행복한 사람과 그렇지 못한 불행한 사람이라는 두 부류의 사람만이 존재할 것인데, 전자는 완전한 행복을 후자는 행복의 전적인 부재(不在)를 의미하기에 행복의 정도를 가늠하는 ‘행복지수’라는 말은 그 자체 무의미한 것이 되고 말 것이기 때문이다. 뿐만이 아니다. 만일 아리스토텔레스가 말하는 행복이 최고선 즉 진리에 대한 관조라고 한다면, 이러한 최고선의 개념은 구체적인 개인의 행복을 증진시키는데 아무런 기여를 할 수 없는 것이 되어 버릴 것이다. 왜냐하면 이러한 행복이란 이미 행복을 획득한 사람에게 있어서는 그 논의자체가 무의미한 것일 것이며, 아직 이러한 최종적인 지적완성에 도달하지 못한 사람에게 있어서는 전혀 설득력이 없는 것이 되고 말 것이기 때문이다. 왜냐하면 자신이 전혀 이해할 수 없는 것에 대해서는 수긍할 수가 없을 것이기 때문이다. 따라서 고·중세의 행복에 관한 사유가 의미 있는 것이 되기 위해서는 ‘인간은 다양한 작은 행복들을 추구하면서 궁극적으로 최고의 행복을 지향하고 있다’고 요약되어야 할 것이다.

그런데 고·중세의 행복에 대한 사유의 문제점은 행복의 정의에 대한 관점과는 다른 관점들에서 주어질 수 있다. 그 하나의 관점은 고·중세의 행복관은 그 진위를 논하기 이전에 ‘행복’에 대한 효력성이 없는 논의라는 점이

9) ‘행복’이라는 용어가 ‘최고선’ 혹은 ‘궁극적인 목적’에만 한정하여 쓰일 수 있는가, 아니면 일상인의 일상적 정서나 내적인 상태를 지칭하는 용어일 수 있는가하는 문제는 논란의 여지 있는 문제이다. 일반적으로 아리스토텔레스의 전공자들은 전자를 정설로 인정하고 있다. 하지만 ‘언어’의 ‘역사성’을 고려하면 오늘날의 의미는 후자가 인정되고 있다고 보아야 할 것이다. “아리스토텔레스의 윤리학은 행복(eudaimonia) 개념을 중심에 놓는 ‘행복의 윤리학’이며 행복이라는 최고선, 혹은 목적에 이르는 길은, 덕 혹은 탁월성을 통한 길 뿐이기에...” 강상진, 아리스토텔레스의 덕론, 『가톨릭철학』, 제9호, 한국가톨릭철학회, 2007, 11쪽.

10) *De veritate catholicae Contra Gentiles*, Liv. 3, op. cit., ch. 29.

며, 둘째는 행복에 관한 개별적 실존의 차원을 무시하고 있다는 점이다. ‘행복’이란 구체적인 삶의 한 가운데서 한 개인이 가지는 자신의 삶에 대해가지는 주관적인 식별 혹은 판단을 의미하며, 나아가 개별적인 삶의 체험으로부터 가지게 되는 존재감의 질적인 특성을 문제 삼는 것이다. 즉 행복에 관한 이해는 본질적으로 나의 개별적인 삶의 문제이며, 실천적인 문제이다. 따라서 행복에 대한 이해가 아무리 완전한 것이라 하여도 그것이 나의 행복을 실제적으로 증진시키는데 기여하지 못한다면 무용한 것이다. 나의 행복에 전혀 영향을 줄 수 없는 행복에 대한 이해란, 수영을 하는데 전혀 도움을 주지 못하는 수영에 관한 지식에 불과하기 때문이다.

비록 인간의 진정한 행복 혹은 궁극적인 행복이 진리의 관조나 신적존재와의 일치에서 주어진다 할지라도 이러한 이해는 어디까지나 ‘보편적인 인간’의 지평에서 사유되는 것이지 실제로 ‘행복’의 문제가 제기되고 있는 한 개인의 개별적인 삶에 있어서는 무관한 것일 수 있다. 즉 한 개인의 행복은 한 개인의 전체적인 삶(총체적인 삶)의 조건들에 필연적으로 연관되어 있는 것이다. 만일 행복이 신적인 존재와의 교통에서 주어지는 것이라 할지라도, 이러한 지평에 도달한 사람에게는 이러한 이론들이 전혀 소용없는 것일 뿐 아니라, 오히려 자신이 지닌 그 행복의 실재에 비하면 불완전한 설명처럼 여겨질 것이다. 반면 이러한 지평에 전혀 도달하지 못하는 사람에게는 마치 산의 정상을 가르쳐주면서도 정상에 이르는 길은 전혀 말해주지 않는 것처럼 나아가 산을 오르는 각 개인들의 개별적인 조건에 대해서는 전혀 고려하지 않는 것처럼 실천적인 도움은 주지 않는 이론일 것이다.

2) 근대철학에 있어서 행복에 관한 개별적인 차원의 고찰

행복에 대한 고찰에 있어서 각 개인의 개별적인 실존에 대한 고려는 불가피하다. ‘행복하다’고 말하는 이 진술은 무엇을 의미하는가? 위에서 말한 바 있듯이 이는 무엇보다 한 개인이 영위하고 있는 삶에 있어서 어떤 만족한 상태 혹은 안정된 상태 나아가 충분한 상태와 연관되어 있다. 이때 이 개인의 삶이란 건강이나 경제적 조건 그리고 정서적 안정이나 자아의 실현 등 모든 것이 유기적으로 고려된 총체를 말하는 것이다. 그리고 이러한 행복은 단

지 지금 현재의 상태뿐 아니라 과거의 삶에 대한 기억이나 미래의 삶에 대한 어떤 확신과도 연관되어 있다. 이렇게 행복을 구체적이고 현실적인 삶의 지속 안에서 고려하고 있는 것은 특히 근대철학자들에 있어서이다. 칸트는 행복에 대해서 다음과 같이 말하고 있다.

능력, 부, 존경, 마찬가지로 건강, 이처럼 완전히 ‘잘-존재하기’ 그리고 자신의 상태에 대한 만족 이러한 것이 사람들이 ‘행복’이라고 말하는 것이다.¹¹⁾

행복에 관한 칸트의 이러한 진술이 삶에 대한 총체적인 고려에서 이해된 것이라면, 라이프니츠의 경우 “지속적인 발전”이나 “새로운 완성” 등과 같은 삶의 진보¹²⁾에 관련된 것으로 고려된다. 반면 헤겔의 경우는 현재의 만족한 상태에 대한 지속의 확신¹³⁾에서 주어지고 있음을 강조하고 있으며, 니체의 경우는 역경을 극복할 수 있는 내적인 힘에 대한 느낌 혹은 역경을 극복하고 있는 상태자체를 행복이라고 선언하고 있다.¹⁴⁾ 이처럼 근대철학자들의 행복에 대한 사유는 지금, 현재 그리고 나의 개별적인 삶의 모든 상황들에 대한 어떤 총체적인 실존의 상태 혹은 이러한 상태에 대한 감각 혹은 인식을 행복이라고 말하고 있다. 따라서 행복에 대한 말이 그 진정한 의미를 가지기 위해서는 한 개인의 개별적인 삶의 다양한 조건들을 고려하지 않고서는 불가능하다. 특히 나의 행복이 진정으로 말해지기 위해서는 내가 나의 삶에 대한 그리고 나의 삶의 제 조건들에 대한 분명한 ‘의식’을 전제하지 않을 수 없다.

11) Kant, *Fondement de la métaphysique des moeurs*, 1, Trad. Victor Delbos, Paris, Delagrave, 1967, 88쪽.

12) “우리들의 행복은 더 이상 바랄 것이 없으며 우리의 정신을 바보로 만들 충분한 향유에서는 결코 주어지지 않을 것이다. 오히려 새로운 기쁨에 있어서의 그리고 새로운 완성이라는 지속적인 진보에 있어서 주어질 것이다.” Leibniz, *Principe de la nature et de la grâce fondés en raison*, Trad. André Robinet, Paris, 1986, PUF, 65쪽.

13) “행복은 단지 일회적인 기쁨에서 주어지는 것이 아니라, 지속가능한 상태 즉 한편으로는 정감적인 기쁨, 다른 한편으로는 의지로부터 기쁨을 야기할 수 있는 상황과 방법들로부터 주어진다.” Hegel, *Propédeutique philosophique*, Introduction, § 23, Tra. par Maurice de Gandillac, Paris, Edition de Minuit, 1997, 39쪽.

14) “행복이란 무엇인가? (내적인) 능력이 상승하는 것에 대한 감정, 하나의 역경이 극복되고 있다는 사태에 대한 감정이다.” Nietzsche, *L'Antéchrist*, Trad. par Jean-Claude Hémery, Paris, Gallimard, 1978, 12쪽.

왜냐하면 비록 내가 행복하거나 불행한 상황에 있다고 하더라도, 나의 정신이 이러한 삶에 대한 분명한 의식을 가지고 있지 않다면 ‘행복하다’거나 ‘불행하다’는 나의 진술은 거짓된 것 혹은 오류의 진술일 수가 있기 때문이다. 다시 말해 최소한 완전한 지복의 상태에 있는 聖人이나 道를 깨친 道人이 아닌 한, 한 개인에게 있어서 행복이란 ‘인간존재의 보편적인 문제’라기 보다는 ‘나의 삶’에 대한 ‘나의 의식의 문제’인 것이다. 즉 행복이란 일차적으로 내가 지니고 있는 나의 삶에 대한 분명한 의식과 이 의식에 대한 나의 정감 혹은 느낌을 말하는 것이다.

일단 행복이 삶에 대한 의식의 문제임을 긍정하게 되면, 행복에 대한 고찰은 인간의 의식에 대한 고찰과 불가분한 것이 된다. 그런데 인간의 의식에 있어서 가장 일차적인 특징은 모든 인간의 의식은 각자의 삶에 있어서 개별적인 실존의 개별적인 요소에 대해 지속적인 ‘관심’을 지니고 있다는 점이다. 인간은 누구나 자신의 외모에 자신의 건강에 그리고 자신의 타인에 대한관계에 관심을 가지고 있으며, 자신에 대한 타인들의 시선이나 생각에 관심을 지니고 있다. 만일 이러한 개인적인 삶의 제 국면들에 대한 개인적인 관심을 전혀 가지지 않는 사람이 있다면 그는 이미 성인이거나 바보일 것이다. 이러한 것은 논증이나 증명이 필요 없는 경험적으로 명백한 사실이다. 이러한 개별적인 삶에 대한 관심은 ‘모리스 네동셀’의 ‘개별적 형식에 대한 사랑’이라는 개념에서 잘 표현되고 있다.

우리는 항상 한 사람 혹은 여러 사람의 개인들에 대한 관계에 집착하고 있다. 이웃이라는 형식 아래 모든 의식은 일종의 집착이며, 모든 집착은 존재의 개별적인 형식에 대한 사랑을 지니고 있다 (...) 그것이 무엇이든, 동시에 존재하지 않는다 하더라도, 적절하게 개별적인 형식을 취하고 있는 것을 외면한다는 것은 불가능한 일이다.¹⁵⁾

한 개인의 행복이 단순한 자신의 일에서 주어지든 고차적인 예술행위나 진리의 통찰에서 주어지든 그것이 가능하기 위해서는 우선 구체적이고 개별적인 사태들에 대한 체험을 전제하지 않을 수 없다. 예를 들어 음악을 특히

15) Maurice Nédoncelle, *La réciprocité des consciences*, Paris, Aubier, 1942, 7-8쪽. 모리스 네동셀은 현대 그리스도교 철학자의 대표자 중 한 사람으로 인정받고 있다.

애호하는 사람이 음악에 대한 사랑을 통해 행복을 발견한다고 하자. 이 사람이 ‘음악’이라는 일반적인 장르에 대해서 사람들이 느끼는 행복감을 느끼기 위해서는 반드시 구체적이고 개별적인 삶 안에서 ‘어떤 음악들’을 먼저 사랑하였고 이로부터 기쁨을 체험하였다는 사실을 전제한다. 이러한 개별적인 사랑과 개별적인 기쁨이 없었다면 그는 결코 ‘음악’이라는 것에 대해 가지는 인간의 일반적인 행복감을 가질 수 없었을 것이다. 이는 ‘인류애’나 ‘신적사랑’이라는 것에서도 마찬가지 일 것이다.

이처럼 행복이란 한 개인의 개별적인 삶의 한 가운데에서 출발하는 것일 수밖에 없으며, 최소한 우리가 완전한 행복이라는 지복에 이르지 않는 한, 행복이란 한 개인들의 개별적인 삶의 질서와 불가분한 연관성을 가진 것이다.

3. ‘존재의 충만’으로서의 행복과 ‘관계성’으로서의 행복

1) ‘존재론적 질서로부터의 행복’과 ‘자기동일성으로부터의 행복’

그렇다면 한 개인이 가지는 개별적인 삶에서 ‘행복’이란 무엇을 말하는가? 어떤 상태에서 사람들은 행복하다고 느끼며, 어떠한 상태에서 불행하다고 느끼는 것일까? 가장 우선적으로 우리가 생각해볼 수 있는 것은 행복은 ‘원하는 것’이 충족되었을 때 느끼는 ‘내적인 만족감’이라고 할 수 있을 것이다. 행복이 ‘원하는 것’ 혹은 ‘바라는 것’의 충족이라는 이러한 표현은 철학적으로 규정할 수 있는 가장 기초적이고 가장 일반적인 행복에 관한 정의라고 할 수 있을 것이다. 아리스토텔레스나 토마스 아퀴나스의 ‘행복론’에서 일반적으로 사람들이 원하는 부나 명예나 건강 등이 궁극적인 행복이 아닌 이유는 이들이 행복과 무관하기 때문이 아니라, 잠정적인 것이거나, 불완전하거나 혹은 외부적 조건에 달려있거나 하기 때문이다. 그리고 칸트가 말하고 있는 ‘상태에 대한 만족’이란 것도 이러한 상태가 ‘내가 원하는 것’이라는 한에서 만족이 주어질 수 있다. 부든 명예든 그것이 아무리 좋은 상태라고 해도 내가 원하지 않는 것은 나에게 행복감을 줄 수가 없을 것이기 때문이다. 마찬가지로 라이프니츠가 말하는 ‘새로운 자기발전’이나 헤겔이 말하는 ‘지속에 대한 확신’ 나아가 니체가 생각하는 ‘역경에 대한 극복’ 등도 모두 내가 원하

는 것에 대한 충족이라고 말할 수 있다. 요컨대 인간은 누구나 자신이 원하는 것을 충족할 때 비로소 행복한 감정을 느끼는 것이다.

그렇다면 인간은 무엇을 원하는가? 인간이 원하는 것에 대해서 우리는 크게 두 가지로 분류할 수 있다. 하나는 인간이면 누구나 원하는 것이며, 다른 하나는 개인으로서의 ‘내’가 원하는 것이다. 아직 자아가 충분히 형성되지 않는 어린이나 청년의 경우는 일반적으로 다른 사람들이 원하는 것을 모두 원하게 된다. 맛있는 음식이나, 아름다운 외모, 건강 등 육체적이고 심미적인 것, 타인과의 우정이나 애정 등의 정서적인 것, 그리고 무엇인가 알고자 하는 지성적인 것 등 예외 없이 모든 것을 원하게 된다. 우리는 인간이면 누구나 원하게 되는 이러한 원함을 ‘보편적인 원함’이라고 할 수 있을 것이며, 이러한 보편적인 원함의 충족을 ‘존재론적인 요구의 충족’ 혹은 단순히 ‘존재론적인 충족’¹⁶⁾이라고 부를 수 있을 것이다. 하지만 자아가 형성되기 시작하고 자기동일성이 정립되면 한 개인은 더 이상 타인이 원하는 모든 것을 추구하지 않는다. 자기 동일성이 확립된 사람은 더 이상 ‘보편적인 원함’을 원하지 않고, 따라서 더 이상 ‘존재론적인 질서의 충족’만을 추구하지는 않는다. 가령 자신이 음악가나 미술가가 되기로 결심을 하고 자신의 동일성이 ‘예술가’를 지향하게 될 때 자신이 원하는 것은 예술적인 것과 관련된 것이며, 최소한 우선적으로 이러한 것을 원하게 될 것이다. 사업가는 사업의 성공을 우선적으로 원할 것이며, 철학자는 우선적으로 진리에 대한 앎을 원할 것이다. 이처럼 ‘나는 누구인가?’라는 자기 동일성의 문제는 그가 무엇을 원하게 될 것인가를 결정하는 척도와 같다. 이러한 척도를 우리는 ‘자기동일성으로부터의 원함’이라고 규정할 수 있을 것이다. 이제 우리는 다음과 같이 규정해 볼 수 있다. 즉 행복의 조건이란 자신의 자아가 형성되기 이전에는 모든 이에게 유사하지만 자신의 자아가 형성된 이후에는 각자의 ‘자기 동일성’에 따라서 달라지는 것이다. 우리는 여기서 전자를 ‘존재론적 질서로부터의 행복’으로 그리고 후자를 ‘자기동일성으로부터의 행복’ 혹은 ‘자아의 실현으로부터의 행복’이라고 규정할 수 있을 것이다.

그렇다면 각자가 원하는 것이 충족 되었을 때의 이러한 상태가 행복이라고 한다면 이러한 행복의 상태를 우리는 어떻게 정의할 수 있을까? 우선 ‘보

16) 이러한 ‘보편적인 원함’에 응답하는 충족이 ‘존재론적인 충족’이라고 할 수 있는 이유는 이러한 ‘보편적인 원함’이 인간존재가 가지는 일반적인 진보에 따라서 나타나는 모든 지평에서의 요구이기 때문이다.

편적인 원함'은 단순히 육체적 생물학적 차원의 요청일 수 있고, 물질적인 혹은 경제적인 부의 소유일 수도 있으며, 나아가 정서적 심리적 평화 혹은 윤리·도덕적 차원의 덕이나 명예 등일 수도 있다. 나아가 고상한 정신적인 혹은 영적인 지혜일 수도 있다. 즉 인간으로서 보다 '나은 상태'를 의미하는 모든 '좋은 것'일 수 있다. 다른 말로는 인간의 모든 실존적 단계들의 모든 필요일 수 있다. 이러한 것들이 충족되었을 때, 이러한 상태를 단순히 내적인 만족이라 표현한다는 것은 충분하지 않을 것이다. 이는 내적 외적 그리고 심리적 정신적인 모든 것을 포함하는 어떤 충족감이기 때문이다. 이를 우리는 중세철학자나 실존주의자들의 말을 빌려 '존재의 충만'¹⁷⁾이라고 표현할 수 있을 것이다.

그런데 구체적인 한 개인에게 있어서 이러한 존재의 충만을 전체적으로 추구하는 사태를 볼 수 있다는 것은 지극히 어려울 것이다. 모든 개인들은 자신들만의 고유한 상황 속에 있으며, 이러한 고유한 상황은 구체적인 어떤 선을 원하게 한다. 그것이 돈이든, 건강이든, 진실이든 아니면 어떤 예술적인 영감이든 특수한 어떤 개별적인 것을 원할 수밖에 없다. 이러한 개별적인 원함은 '자기동일성의 질서'에 있어서는 보다 분명해진다. 실존주의자들의 비유를 빌리자면 '시상이 떠오르지 않아서 괴로워하는 사람은 시인뿐이며, 훌륭한 설교를 할 수 없어서 고민하는 사람은 설교자뿐'이다. 이러한 사실은 무엇을 의미하는가? 이는 모든 인간은 자신의 실존에 가장 큰 무게를 가지는 것을 우선적으로 추구한다는 것이다. 그리고 이러한 실존의 무게가 곧 '자기동일성'을 형성하고 있는 것이다.

17) 중세철학자 토마스 아퀴나스는 '존재'를 한 대상의 전체적인 국면 혹은 유기체적 차원에서 완전한 상태(부족함이 없는 온전한 상태)를 지칭하고 있다. "한 존재(ens)는 그가 현실성(actus) 중에 있다는 한에서 '완전하다'고 말해진다. 왜냐하면 사람들은, 그의 고유한(완전성의 양태에 따른, 혹은 창조된 본성에 따른) 완전함으로부터 아무것도 부족함이 없는 것에 대해서 '완전하다'라고 말하기 때문이다." Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, q. 4, a. 1, ad resp. 그리고 실존주의자인 가브리엘 마르셀은 이 존재개념을 한 대상을 지칭하는 '그인 모든 것' 혹은 '모든 그인 것'이라고 표현하고 있다. "존재에 대해 질문한다는 것은 '그인 모든 것(tout ce qui est)'에 대해서 질문하는 것이 아닌가?" Gabriel Marcel, *Le Mystère de l'Être II: Foi et Réalité*, Paris, Aubier, 1964, 38쪽. 이처럼 존재라는 개념은 한 대상의 총체적인 국면 나아가 이러한 총체적인 것이 하나의 유기적인 전체를 이루고 있는 것에 대해서 말하는 것이다. 가령 인간에 대해서 어떠한 종류의 학문이 새롭게 창조되었는지 이 학문은 여전히 '인간존재'에 대한 학문인 것이다.

그런데 한 개인이 무엇인가를 ‘원한다’는 것은 무엇을 의미하는가? 이는 그에게 필요한 어떤 것이 ‘부족’하거나 ‘부재(不在)’하다는 말일 것이다. 충분히 건강한 사람은 건강을 갈망하지 않을 것이며, 자유로운 사람이 자유를 갈망하지 않듯이 무엇인가를 갈망한다는 것은 이 무엇이 자신에게서 ‘박탈되어 있다’는 것을 의미한다. 이러한 박탈은 그가 자기동일성에 적합한 그로서 온전하게 살아가는데 혹은 온전하게 자신으로 존재하는데 있어서 어떤 ‘불편함’ 혹은 어떤 ‘공허’를 유발한다는 것이다. 여기서 ‘원함’ 혹은 ‘갈망’의 의미는 그의 이러한 ‘공허’를 채우고자 하는 것이다. 이는 유비적으로 말해 그가 자신의 존재의 부재를 채우고자 한다는 말이며, 결국 ‘존재의 충만’을 의미한다는 것이다. 즉 비록 그의 갈망이 엄밀히 말해 그의 존재의 질서에서의 갈망이 아니라 할지라도 유비적인 의미에서 여전히 ‘존재의 충만’을 원한다고 할 수 있는 것이다. 따라서 최소한 일상적인 지평에서 ‘행복을 추구한다’는 말은 ‘존재의 충만’을 갈구한다는 말로 환원될 수 있는 것이다.

2) 인간관계로부터의 행복

그런데 이러한 존재의 충만은 필연적으로 윤리·도덕적인 질서와 관련되어 있다. 즉 다시 말해 한 인격에 대한 이해란 그의 <인간관계> 혹은 <타자>에 대한 관계성을 전제하지 않고는 불가능하다는 것이다. 이는 인간존재가 가진 다른 존재와의 근본적인 차이를 내포하는 본질적인 것이라고 할 수 있다. 우리가 ‘나의 존재’라고 말할 때, 이 용어가 암시하는 것은 배타적인 것(즉, 타인의 존재)을 제거하는 것이 아니라, 오히려 이 배타적인 것을 포용하고 있다는 것은 부정할 수 없는 사실이며, 이것이 인간실존의 ‘역설적인 진리’이다. 예를 들어보자. ‘로미오의 존재’는 ‘줄리엣’이라는 다른 한 인간과의 관계를 전제하지 않는다면 아무런 의미도 - 아니면 최소한 가장 본질적인 의미를 - 가질 수 없을 것이다. 마찬가지로 춘향이라는 존재는 이 도령이라는 <타자>를 그리고 ‘동양인의 존재’는 ‘서양인’이라는 <타자>를 전제할 때 그 충만한 의미를 지닐 수가 있는 것이다. 이렇게 인간의 실존이란 본질적으로 ‘타자와의 관계성’을 통해 주어지는 것이다. 이러한 사유는 레비나스의 철학에게 가장 잘 부각되는 점이다. 그에게 있어서 “주체는 지향성에서부터 그리고 구심적인 그의 움직임으로부터 묘사되는 것이 아니라, 언제나 타인에게

자신을 노출하는 것으로부터 묘사되는 것이다.”¹⁸⁾ 레비나스의 이러한 관계성으로서의 인간의 본질은 아래 논문의 진술에서 잘 요약되고 있다.

‘나의 동일성’이란 것은 오직 ‘나에 대한 나의 특수성을 의미하는 것이며, 한 사람의 자이는 항상 타인 혹은 다른 한사람의 자이를 통해서만(대해서만) 참된 실재를 가지게 되는 것이다. ‘나’ 즉 개별성의 필요를 통해서 개별화된 자기는 타인 혹은 너를 통해서 확장적이고 유비적이며, 포괄적인 특성의 존재를 소유하게 되지만, 그러기에 오히려 타인을 전제하지 않는 ‘나는 ‘자기의 동일성을 소유하지 못하는 ‘가능한 존재’에 불과 한 것이다.¹⁹⁾

만일 이러한 것이 사실이라면, 이제 우리는 다음과 같이 말할 수 있다. 즉 한 인간의 행복이 그의 ‘존재의 충만’에서 주어진다면 그리고 자기동일성의 획득이 곧 ‘존재의 충만’을 의미한다면, 그것이 어떤 관계이든 올바른 인간관계의 형성은 그 자체 ‘행복’을 의미한다는 것이다. 아마도 한 인간이 다른 한 인간과의 관계를 가진다는 것은 인간의 가장 본질적인 요구이며 인간적 삶이라는 것에서 필수적인 것이라 할 것이다. 즉 ‘존재의 충만’이라는 행복의 조건은 그의 존재의 자연적인 진보라는 존재론적인 질서에서의 다양한 갈망들의 채움과 윤리·도덕적인 관계성²⁰⁾의 형성이라는 두 가지 질서에서 주어진다고 할 수 있을 것이다. 물론 이러한 두 가지 질서는 반드시 균형 잡힌 조건이라기보다는 개인에 따라서는 정도의 차이를 가지면서 어느 하나가 다른 어느 하나를 압도할 수도 있을 것이다. 그러나 이 두 가지 조건 중 어느 하나라도 무시할 수 없는 것이 행복을 추구하기 위한 인간조건이라고 해야 할 것이다.

18) Petrossino S. & Rolland J., *La vérité nomade - Introduction à E. Lévinas*, Paris, La Découverte, 1984, 49쪽.

19) 이명곤, 레비나스 : 제일철학으로서의 윤리학, 『동서철학연구』, 제26호, 한국동서철학회, 2002, 150~151쪽.

20) 우리는 이러한 ‘관계성’을 다만 인간과 인간의 관계에 국한하지 않고 ‘인간과 자연’ 혹은 ‘인간과 초-자연적 실재’ 즉 ‘종교적인 차원의 절대자’에 까지 확대시킬 수 있을 것이다. 왜냐하면 ‘영혼의 상태’라고 부르는 신비주의자들의 어떤 절정의 상태는 여전히 ‘한 인간과 신적 존재’와의 ‘나’와 ‘너’라는 어떤 관계형성을 의미하며, 관계인 한 이는 보다 확대된 윤리적인 질서(즉 메타-윤리적인 질서)에 있다고 할 수 있기 때문이다.

4. 개인의 행복과 사회적 조건과의 관계성

1) 개인의 개별성과 사회성의 필연적 연관성으로서의 ‘상호주관성’

이제 ‘한 개인의 행복이 사회적 조건에 달린 것인가? 아니면 진적으로 개인 자신의 내외적 조건에 달린 것인가?’라는 문제를 검토해보자. 사실 이러한 질문은 어떤 의미에 있어서는 어리석은 우문(愚問)이라고 할 수 있다. 왜냐하면 ‘개인’이라는 용어 자체가 이미 사회의 한 중간에서 ‘전체’ 혹은 ‘우리’라는 용어에 대립하는 개념으로서의 한 개별자를 지칭하기 때문이다. 즉 구체적인 역사적 사회적 상황들을 모두 떠난 ‘개인’이란 있을 수가 없으며, ‘개인’이라는 의미 자체가 ‘사회’의 한 구성원’이라는 의미를 함의하고 있다.

하지만 우리는 이러한 개인과 사회와의 관계성을 다른 각도에서 고찰해 볼 수 있다. 그것은 인간의 본성 혹은 본질을 보다 심오하게 밝혀줄 ‘상호-주관성’의 관점이다. 상호주관성의 개념은 ‘유신론적 실존주의자들’이나 ‘현대 그리스도교철학자들’에 의해서 잘 부각되는 개념으로서 이는 ‘사회적 존재’로서의 인간의 본질을 가장 심오한 차원에서 해명하고 있는 개념이다.

1°, 내가 나의 고유한 체험에 있어서보다 진정한 통찰을 수행할수록 타인에 대한 타인의 체험에 대한 효과적인 이해에 진입할 수 있다는 사실이다²¹⁾

2°, 상호주관성이 주체 그 자체를 감화시킨다는 것을 인정해야만 한다. 그리고 그의 고유한 구조 안에서의 주체적인 것은 이미 ‘상호주관적’임을 인정해야 한다²²⁾

3°, 내가 진정으로 사랑했던 것들이란 상호주관적인 방식으로 ‘나인 것’에 가장 내밀하게 연관된 것들을 말하는 것이다²³⁾

첫 번째 진술에서 말하고 있는 것은 인간실존의 소통가능성에 대해서 말하고 있다. 즉 한 개인의 실존 그 자체는 결코 타인의 실존과 소통불가능하

21) *Le Mystère de l'Être*, II, *op. cit.*, 13쪽.

22) 가브리엘 마르셀, 『존재의 신비 I: 성찰과 신비』, 이문호, 이명곤 옮김, 서울: 누멘, 2010, 205쪽.

23) 같은 책, 210쪽.

다 하더라도, 삶의 체험을 통하여 인간은 타인의 실존에로의 접근이 가능하다는 것이다. 반면 두 번째 진술은 한 주체와 다른 한 주체와 교감을 이룰 때, 서로 공통된 주체의 기반을 공유하게 된다는 것이다. 이는 우리가 주관적이라고 말하는 것이 사실은 공유된 주관적인 것일 수 있다는 의미이다. 그리고 마지막 진술에서는 인간은 ‘사랑’이라는 행위를 통해서 주체와 주체가 서로 일치될 이룰 수 있다고 말하고 있다. 이러한 인간실존에 대한 가브리엘 마르셀의 분석은 ‘서로 함께’하고자 하는 인간의 ‘사회적’ 본성이 결국 가장 깊은 ‘자신에 대한 이해’와 ‘타인에 대한 이해’ 그리고 이를 통한 ‘의식의 일치’라는 근원적인 갈망의 충족을 위해서 존재한다는 것을 말해주고 있다. 이러한 분석은 ‘모리스 네동셀’의 『의식들의 상호성』에서도 거의 동일하게 나타나고 있다.

상호성은 개별적 통일성의 원인이 된다. 그리고 마치 없었던 것 같던 그 간격들 자체 안에 방산된다. 사람들은 사랑이 일방적으로 있었던 곳에서 상호성이 존재하기 시작한 순간을 찾게 되지만 이는 부질없는 것이다. 왜냐하면 이러한 순간이란 그 누구도(우리와) 분리되어 한 사람이 기원할 수 없는 ‘서로에 대한 열람’이라는 마치 숨겨진 질서처럼 주어졌기 때문이다. 이 상호성의 질서는 일종의 영원한 운명이다.²⁴⁾

레비나스가 말하듯이 인간은 누구나 ‘자신의 동일성’을 갈망하기에 오히려 타인과 ‘함께’ 하고자 한다. 그런데 이러한 ‘함께’란 단지 ‘공간적으로’ 같이 있거나, ‘정신적으로’ 생각이나 사상을 공유하는 것만을 의미하지 않는다. 그것은 서로에 대한 열람을 통해서 ‘상호주관성’을 형성하고자 하는 데에 있다. 즉 나의 깊은 자아와 너의 깊은 자아가 서로 교감을 하고 소통을 하며, 서로가 서로를 이해하며, 궁극적으로 서로 동일한 주체의 기반위에서 각자의 ‘자아’를 형성하고자 하는 ‘일치’에 대한 요구인 것이다.²⁵⁾ 그러기에 가장 나인 것을 추구하는 자는 가장 사회적인 것을 추구하는 자이기도 하다. 바로

24) *La réciprocité des consciences, op. cit.*, 23쪽.

25) 이러한 ‘자기동일성’의 개념은 화이트 헤드의 ‘과정철학’에서의 ‘인격’의 개념과 거의 동일하다. 그에게 있어서 ‘인격’이란 끊임없이 생성 변화하는 한 개인의 총체성과도 같으며, 이 인격의 형성과정에서 본질적인 것이 “타자와의 관계 맺음”이기 때문이다. 참조 : 금교영, ‘인격’ 존재에 대한 화이트헤드 존재론적 풀이’, 『철학논총』, 제49집, 3집, 새한철학회, 2007, 51~72쪽.

이러한 상호주관성의 차원에서 ‘개인’의 가장 심오한 의미가 빛을 발하고 있다. 즉 그것은 진정한 개인이란 가장 자신을 잘 이해하면서 동시에 가장 타인을 잘 이해하는 사람이요, 가장 자기다운 존재로 존재하면서 동시에 가장 타인과의 내밀한 일치를 이루고 있는 사람을 말하는 것이다. 이러한 개인은 더 이상 사회적 존재와 대립되는 개념이 아니라²⁶⁾, 가장 사회적인 사람이며, 한 인격의 개화는 동시에 사회성의 개화라고 할 수 있는 것이다.

2) 개인의 행복과 사회적 조건과의 관계

이제 본 논문의 본질적인 관심인 다음의 질문들을 검토해보자. 첫째, 한 개인의 행복에 영향을 미치는 사회적인 조건들이란 어떤 것일까? 둘째, 이러한 사회적 조건들이 개인의 행복에 미치는 영향력은 개인의 외적 내적인 조건에 따라서 어떻게 달라지는 것일까? 이러한 논의는 사실상 심리학적 지평, 사회학적 지평, 정신분석적 지평 등 다양한 방식에서 실행될 수 있을 것이다. 하지만 본 논문에서 우리는 앞서 규정한바 있는 ‘존재의 충만’과 ‘관계성’이라는 철학적 차원, 정확히는 ‘인격의 형이상학’이라는 차원에서 우선적으로 검토해보기로 하자.

‘존재의 충만’이라는 차원에서 한 개인의 행복이 사회적 조건과 가지는 관계는 무엇일까? 가장 먼저 고려해 볼 것은 ‘기초생활의 조건’이라는 사회적 조건이다. 앞서 말한 ‘보편적인 원함’에서 ‘자기존재감’을 느낄 수 있는 가장 기본적인 조건은 ‘의·식·주’의 해결일 것이다. 아직 자기 동일성이 완전히 정립되지 않는 사람이라면, 누구도 의식주라는 기초생활의 차원에서 존재의 충족이 이루어지지 않고서는 ‘자기동일성으로부터의 원함’을 요구할 수 없을 것이다. 이러한 기본적인 인간조건은 증명을 요하는 일이 아니라, 체험으로부터 명백한 것이어야 한다. 예를 들어 육체적인 영양실조의 상태에 있는 사람이라면 결코 보다 고상한 정신적인 행위를 감행할 수 없을 것이다. 따라서 우리는 다음과 같이 결론내릴 수 있다. 즉 보다 물질적으로 가난한 이에게 있어서는 ‘의식주’의 해결이라는 ‘복지차원의 사회적 안전장치’가 가장 우선적인 행복의 조건이 될 것이다.

26) 이러한 관점은 ‘국가와 개인사이의 관계’에 대한 밀의 사유에서도 유사하게 드러나고 있다. “국가의 가치는 궁극적으로 국가를 구성하고 있는 개인들의 가치이다.” Mill, J. S., *On Liberty*, Digireada.com, Publishing, 2005, 75쪽.

반면 일단 이러한 기본적인 기초생활이 해소된 사람에게 있어서 이러한 ‘복지의 조건’은 거의 자신의 행복에 영향을 미치지 못할 것이다. 왜냐하면 그는 이미 이러한 조건을 소유하고 있기 때문이다. 예를 들어 백을 소유한 사람에게 충만감을 주기 위해서는 백을 더하여 2백이면 충분하겠지만, 천을 소유한 사람에게 백을 더하여 천백이 되게 한다는 것은 전혀 충분치 않을 것이다. 이러한 행복지수의 상대적 감소는 보다 양적규모가 커질수록 상승할 것이다.²⁷⁾ 따라서 대부분의 일상인에게 있어서 ‘존재의 충만’을 통한 행복을 추구하기 위해서는 물질적인 차원과는 다른 차원에서 추구되어야 한다. 그것은 자기동일성의 확립을 통한 자아의 실현에서 주어지는 것이다. 그렇다면 자기동일성의 확립은 어떻게 주어지는 것일까? 그것은 가장 먼저 인간관계의 정립일 것이다. 왜냐하면 <나>라는 용어가 의미가 있기 위해서는 <너>라는 대립하는 존재를 가정하지 않고는 불가능하며, 그러기에 나의 동일성은 항상 타자와의 관계를 통해서 형성되기 때문이다. 모리스 네동셀은 어떤 사람의 ‘인격(개별성, *personne*)’을 이해하기 위해서는 반드시 그와 관계성 중에 있는 상호성을 고려하지 않으면 안 된다고 말하고 있다.

상호성을 배제하고서 그의 실존을 증명하고 그의 본성을 표현할 수 있을까? (...)
만일 상호주관성 안에서 본성이 나타나도록 하는 것을 거부한다면, 인격(*personne*)
에 대한 어떠한 철학도 형성할 수 없을 것이다.²⁸⁾

그에게 ‘자기동일성’을 부여하는 이러한 한 개인의 다른 한 개인과의 관계는 어디서나 볼 수 있는 외적인 관계 혹은 익명적 관계가 아니다. 그것은 믿음과 신뢰에 기초한 지극히 인간적인 관계, 친구관계라고 할 수 있는 내적인 교감을 통한 ‘상호주관성’의 관계를 말한다. 이 상호주관성은 가브리엘 마르셀이 ‘은행직원과 고객’ 그리고 ‘어머니와 자식’의 관계를 비교하면서 보여

27) 이러한 관점에서 우리는 ‘경제적 발전’이나 ‘복지사회의 강화’가 반드시 전체 국민의 평균적인 행복지수를 상승시키지는 못할 것임을 알 수 있다. 가령, 2005년 한국일보에 발표된 「국민소득과 행복지수의 관계」에 관한 유엔의 조사 자료에 의하면 사회복지가 잘된 유럽의 국가들을 모두 제치고 국민소득이 한국보다 작은 남미의 ‘푸에토리코’가 1위를 차지하였다. 이러한 결과는 한 국가에서 국민들의 평균적인 행복지수를 결정하는 결정적인 조건은 ‘경제적 조건’도 ‘사회복지의 조건’도 아니라는 것을 말해주고 있다.

28) *La réciprocité des consciences*, op. cit., 23쪽. 18쪽.

주고 있는 ‘존재 대 존재’의 관계를 말하는 그러한 관계이다.²⁹⁾ 이러한 상호주관성의 관계란 사실 보다 문학적으로 혹은 종교적 지평에서 보자면 ‘사랑의 관계’를 말하는 것이다. 왜냐하면 진정 내가 사랑으로 수용하지 않는 것은 그 어떤 것도 절대적으로 ‘나의 것’이 될 수 없기 때문이다. 상호주관성을 통한 이러한 ‘자기 동일성의 실현’ 혹은 ‘자아의 실현’은 선택의 문제가 아니라 인간본성으로부터 요청되는 ‘운명’이라고 할 수 있다. 왜냐하면 인간은 인간이라는 이유만으로 단순히 생존하는 것을 원하는 것이 아니라 행복하게 살기를 원하기 때문이다. 이러한 상호주관성이 잘 이루어지고 따라서 자기 동일성이 잘 형성된 사람은 불행할 수 없다. 왜냐하면 그의 행복은 진정 ‘내면의 충만’을 의미하는 ‘존재의 충만’을 소유한 사람의 행복이며, 이는 어떤 외부적인 원인에 의해서 파괴되어 질 수 없는 것이기 때문이다. 특히 이러한 ‘상호주관성’의 관계가 절대자와의 관계를 의미하는 어떤 영성적(신비주의적) 차원에서는 거의 절대적이다. 왜냐하면 이러한 신성한 존재와의 관계란 이미 사회적, 역사적 조건을 떠난, 유비적으로 말해, ‘절대적 차원’에서 이루어지는 것이기 때문이다.

따라서 만일 어떤 사회가 그 사회 구성원들 사이에서 상호주관성이 잘 이루어질 수 있는 인간관계의 조건들을 충분히 구비하고 있다면, 그 사회는 참으로 행복한 사회, 행복지수가 높은 사회가 될 것이다. 반면 이러한 ‘상호주관성’이 박탈되고 따라서 ‘존재의 공허’를 유발하는 그러한 사회적 조건을 가지고 있는 사회는 참으로 불행한 사회, 행복지수가 바닥으로 내려가는 그러한 사회일 것이다. 이러한 사회를 가브리엘 마르셀은 ‘깨어진 세계’³⁰⁾라고 표현하고 있다. 그렇다면 무엇이 이러한 인간의 본성적인 요청인 ‘상호주관성의 관계’를 박탈하고 나아가 사람들로 하여금 ‘존재의 공허’ 혹은 ‘실존의 메마름’을 느끼게 하는 이러한 ‘깨어진 세계’를 유발하는 것일까? 일반적으로

29) 참조 : *Le Mystère de l'Être II, op. cit.*, 82쪽. 여기서 마르셀이 말하고 있는 ‘존재 대 존재’의 관계란 모든 사회적 관계의 가식을 벗어버린 험벗은 실존 혹은 순수한 실존의 관계를 말하는 것이다. 이러한 순수한 실존적인 관계는 사실 베르그송이나 막스 쉘러가 말하고 있는 ‘교감’을 통한 일치의 관계와 다르지 않을 것이다.

30) “이 일반적인 지적만으로도 이 현재의 세계가 그 속이 참으로 깨어진 세계라는 것을 알 수 있을 것이다. (...) 우리는 함께(avec)라는 말이 점점 그 의미를 상실하고 있는 세계에 살고 있다. 즉, 우리는 단순한 친밀함이 이 세상에서 점점 실현 불가능한 것이 된다고, 그리고 그 친밀성을 또한 신용할 수 없는 것이라고 말함으로써 위와 같은 생각을 표현할 수 있을 것이다.” 존재의 신비 I: 성찰과 신비, *op. cit.*, 34쪽.

상호주관성을 위협하는 사회적 요소는 흔히 사람들이 ‘인간성 소외’ 혹은 ‘인간성 파괴’라고 부르는 것을 유발하는 일종의 폭력적인 문화가 존재하는 모든 곳에서 발생할 수 있다.

이러한 폭력적인 문화는 여러 측면에서 고찰될 수 있겠지만 우선적으로 다른 모든 ‘폭력성’의 배경적 원인이 되는 ‘기능화 된 사회에서 기능화 된 인간’이라는 현대사회의 문화적 풍토라고 말할 수 있을 것이다. ‘기능화 된 사회’란 한 인간의 존재의 가치나 의미를 오직 ‘기능적으로만’ 평가하고 파악하는 사회를 말한다. ‘기능’이란 본질적으로 기계적인 능력을 말하는 것으로, 기능주의 사회에서 한 개인은 마치 기계나 사물처럼 취급된다. 즉 보다 가치 있는 인간이란 ‘보다 성능이 좋은 기계’처럼 고려되는 것이다. 그러기에 이러한 기능성이 지배하는 사회에서는 인간과 인간사이의 인간적인 관계나 상호주관적인 관계를 가지는 것이 불가능하게 된다. 왜냐하면 기능이란 ‘실용성’ ‘효용성’만을 문제 삼고 있기에 한 인간이 가진 ‘정서’ ‘가치관’ ‘인간됨’ ‘내면성’ ‘개별성’ 등 실용성과 무관한 모든 것은 배제되거나 부차적인 가치로 전락해 버리기 때문이다. 이러한 기능성이 지배하는 사회는 한 개인의 가치를 대변하는 ‘자격증’이나 ‘경력’ 혹은 ‘실적’이나 ‘결과’만을 중시하기에 필연적으로 타인과의 경쟁을 유발할 수밖에 없다. 마찬가지로 이러한 ‘실적’이나 ‘결과’ 역시도 오직 수치나 지표로 환산되고 질적인 평준화를 유발하여, 한 개인이 가진 ‘개별적 인격성’은 무의미 한 것이 되며 사람들은 오직 ‘숫자적 성과’에만 집착하게 되는 것이다. 결국 기능주의는 공리주의를 낳고 공리주의는 경쟁주의를 낳고 이러한 경쟁사회는 ‘이웃’ ‘친구’ ‘우리’의 개념을 극단적으로 약화시켜 버린다. 왜냐하면 보다 타인과의 경쟁이 강조되는 사회에서는 필연적으로 타인에 대한 ‘믿음’과 ‘신뢰’는 약화될 수밖에 없을 것이며, 믿음과 신뢰가 없는 이웃과 친구는 더 이상 이웃도 친구도 아닐 것이기 때문이다. 이러한 사회에서는 역설적이게도 보다 극단적인 개인적주의 사회로 나아가 갈 수밖에 없으며, 마침내 개인주의가 이기주의의 형식을 취하게 될 때 모든 윤리·도덕적인 관계는 실추되고 마는 것이다. 오늘날 무한 경쟁을 유발하는 신자유주의체제와 물질만능주의 혹은 기술만능주의는 이러한 인간의 기능적인 차원을 보다 강화하고 있다고 보아야 할 것이다.³¹⁾

31) 국민의 행복을 위협하는 ‘전체주의’나 ‘파시즘’ 혹은 ‘독재’ 등은 본질적으로 기능주의적 이념에 뿌리를 내리고 있는데, 그 이유는 이러한 사회에서는 한 개인의 가치가 오직 하나의 이념이나 가치에 대한 한 개인의 ‘순기능’과 ‘역기능’이라는 것으

가브리엘 마르셀에 의하면 이러한 사회는 인간으로 하여금 실존적 혹은 존재론적 메마름, 공허, 헐벗음 등을 야기하는데, 역설적으로 이러한 사회일 수록 사람들은 나를 ‘존재’로 이해하고자 존재로 취급받고자 하는 것에 대한 강한 열망, 즉 “존재론적인 요청”³²⁾을 느끼게 되는 것이다. 그렇다면 무엇이 우리로 하여금 ‘존재에 대한 요청’ 혹은 ‘존재론적인 요청’에 응답할 수 있는 것일까? 그것은 기능주의와는 정 반대의 입장에서 서 있는 하나의 가치를 통해서 일 것이다. 이 가치란 물론 상호주관성의 회복을 통한 한 개인의 ‘자기동일성의 실현’ 혹은 단순히 ‘자아실현’이란 것이다. 이러한 자아실현은 결국 한 개인으로 하여금 ‘자장 자기다운 것의 성취’를 말하는 것이다. 이러한 ‘자기다움의 성취’는 한 개인의 인격성(개별성)이 모든 사회적 기능을 넘어서는 가치, 인간의 존엄성의 차원에서 고려되는 가치이다. 그리고 이러한 가치가 실현되기 위해서는 각 각의 개인을 다른 어떤 것과 비교할 수 없는 하나의 ‘절대적인 선물’³³⁾처럼 고려할 때에만 가능할 것이다. 결국 이러한 가치실현을 가능하게 하는 사회란 ‘인간이 그 자체 목적으로 고려되는 사회’를 의미하는 것이며, 한 개인에 대해서 기능적 가치를 넘어 ‘인격의 실현’을 가장 궁극적인 가치로 삼는 사회일 것이다. 아마도 이러한 사회란 인간성을 향상시킬 인문학적인 제 가치들이 존중받는 사회, 경쟁을 유발하는 기능적인 능력 보다는 ‘함께’라는 공동체적 정신이 존중받는 사회, 사회적 성공을 의미하는 부와 권력 보다는 인생의 성공을 의미하는 ‘자아실현’이 존중받는 사회일 것이 분명하다. 결국 이러한 사회를 가능하게 하는 사회적 조건들이란 <최소한의 복지를 실현하고자 하는 구성원들의 의지>, <인문학적 가치를 존중하고자 하는 시민의식>, <개인의 자유뿐만 아니라 ‘함께’라는 공동체정신이 살아있는 사회적 분위기> 그리고 <사회구성원들의 ‘개별성 그 자체’를 존중하는 몰레

로 판단되기 때문이다. 바로 이러한 이유로 극단적인 신자유주의는 본질적으로 국민들의 ‘사회성’을 파괴하는 것이다. 참조 : 선우현, ‘개인의 이익과 국가의 이익’, 『동서철학연구』, 제46호, 한국동서철학회, 2007, 241-262쪽.

- 32) “우리는 아니 최소한 우리 중 몇 몇은 날카롭게 이러한 부재(不在), 이러한 헐벗음, 이러한 메마름을 느낄 수 있다. 이미 우리가 살펴본바와 같이, 어쩌면 바로 여기서부터 내가 ‘존재론적인 요청(exigence ontologique)’이라고 불렀던 것을 체험할 수가 있는 것이다.” *Le Mystère de l'Être*, II, *op. cit.*, 42쪽.
- 33) “그러나 이러한 것이 천부적인 능력(음악적 재능, 수학적 재능 등)이나, 이보다는 훨씬 더 중요한 심오한 선물 즉 구체적인 모든 환경들을 고려한 세상으로의 탄생이라는 ‘삶의 선물’이 문제가 될 때 어떠한 의미를 지닐 수 있겠는가?” *Ibid.*, 122-123쪽.

랑스의 정신> 등이 될 것이다.

5. 결론

이상 우리는 인간의 행복에 관하여 역사적 추이를 통해서 그리고 가급적 하나의 형이상학적 질서에 수렴하여 논하고자 하였다. 인간의 모든 행위가 ‘행복’을 위한 하나 궁극적인 지향을 통해 이루어지고 있다고 보는 고·중세철학의 근본적인 입장을 수긍한 뒤, 본 논문에서는 이러한 입장이 진리라고 하더라도 여전히 ‘개인의 개별적인 조건’이나 ‘궁극적인 목적을 추구하는 방법론’에 대한 구체적인 논의를 망각하고 있음을 지적하였다. 그리고 근·현대철학자들의 논의들을 통해서 ‘행복이란 원하는 것의 충족’을 통한 ‘내적 혹은 정신적인 만족감’처럼 고려하였고 이를 보다 현대적인 용어로 ‘존재의 충만’이라고 규정하였다. 나아가 이러한 존재의 충만이 어디에서 기인되는지를 고찰하면서, ‘보편적 원함의 충족’을 통한 ‘존재론적 질서에서로부터의 행복’ 그리고 ‘상호주관성의 확립’을 통한 ‘자아실현으로부터의 행복’이라는 두 가지 행복에 대한 개념을 살펴보았다. 이러한 기본적인 고찰을 통해서 우리는 개인의 행복을 야기할 수 있는 사회적 조건들에 대해서 고찰하였는데, 그 내용은 개인의 ‘인격실현’을 가능하게 하는 다양한 사회적 조건들 즉 <최소한의 복지를 실현하고자 하는 구성원들의 의지>, <인문학적 가치를 존중하고자 하는 시민의식>, <개인의 자유뿐만 아니라 ‘함께’라는 공동체정신이 살아있는 사회적 분위기>, <사회구성원들의 ‘개별성 그 자체’를 존중하는 푼레랑스의 정신> 등임을 결론으로 제시하였다. 물론 이러한 이론적인 고찰은 여전히 이러한 사회적 조건을 실현가능하게 하는 다양한 실천적인 방법론에 대한 고찰을 과제로 남겨두고 있다. 행복이란 지극히 실천적인 문제이며 사변적인 문제가 아님은 이론의 여지가 없겠지만, 그럼에도, 이러한 이론적인 고찰은 행복한 사회건설이라는 총체적인 작업에 있어서 반드시 전제되는 기초 작업임은 부정할 수가 없을 것이다.

참고문헌

- 가브리엘 마르셀, 『존재의 신비 I: 성찰과 신비』, 이문호, 이명곤 옮김, 서울: 누멘, 2010.
- 아리스토텔레스, 『니코마코스 윤리학』, 1권, 12장, 이창우의 옮김, 이제이북스, 2006.
- 아우구스티누스, 『행복론』, 박주영 옮김, 누멘, 2010.
- Gabriel Marcel, *Le Mystère de l'Être II: Foi et Réalité*, Paris, Aubier, 1964.
- Hegel, *Propédeutique philosophique*, Tra. par Maurice de Gandillac, Paris, Edition de Minuit, 1997.
- Kant, *Fondement de la métaphysique des moeurs*, 1, Paris, Trad. Victor Delbos, Delagrave, 1967.
- Leibniz, *Principe de la nature et de la grâce fondés en raison*, Trad. André Robinet, Paris, PUF, 1986.
- Maurice Nédoncelle, *La réciprocité des consciences*, Paris, Aubier, 1942.
- Mill, J. S., *On Liberty*, Digireada.com, Publishing, 2005.
- Nietzsche, *L'Antéchrist*, Trad. par Jean-Claude Hémery, Paris, Gallimard, 1978.
- Petrossino S. & Rolland J., *La vérité nomade - Introduction à E. Lévinas*, Paris, La Découverte, 1984.
- Thomas Aquinatis, *De veritate catholicae Contra Gentiles*, Liv. 4, ch. 92, Paris, Louis Vivès, 1854.
- _____, *Summa Theologica*, I, Marietti Editorio Ltd., Italy, 1952.
- _____, *Summa Theologica*, Ia-IIae, Marietti Editorio Ltd., Italy, 1952.
- 강상진, 「아리스토텔레스의 덕론」, 『가톨릭철학』, 제9호, 한국가톨릭철학회, 2007.
- 금교영, 「‘인격’ 존재에 대한 화이트헤드 존재론적 풀이」, 『철학논총』, 제49집, 3집, 새한철학회, 2007.
- 선우현, 「개인의 이익과 국가의 이익: 상호대립하는가 합치하는가?」, 『동서철학연구』, 제46호, 한국동서철학회, 2007.
- 이명곤, 「레비나스 : 제일철학으로서의 윤리학」, 『동서철학연구』, 제26호, 한국동서철학회, 2002.

Résumé

La recherche sur la condition individuelle et sociale du bonheur au plan de l'histoire de la philosophie

Lee Myung-Gon

S'il est un acte humaine non pas un acte d'homme, tous les actes présuppose une condition. Cette condition est que son but final est la recherche du bonheur. Cette position est celle d'Aristote et presque tous les philosophes au moyen-âge sont en accord avec lui. Aristote a considéré ce bonheur comme 'la contemplation de la vérité', et les philosophes médiévaux sont l'appellé 'le bien suprême' et identifie avec Dieu. Or, les philosophes antiques et médiévaux ne précisent pas l'état de ce bonheur, et leurs conclusion que le bonheur n'arrive que comme finalité, ne conforme pas avec la notion moderne du bonheur. Parce que le bonheur moderne qui ressort du 'indice du bonheur' signifie l'état existentiel comprenant tous les conditions au présent. C'est pour les philosophes modernes qui considère la bonheur dans la vie présente, en particulier chez Kant. Et pour Leibniz le développement contié ou l'achèvement nouvel, et chez Hegel la conviction sur l'état satisfait au présent, et chez Nietzsche la force intérieure qui peut surmonte la difficulté, ce sont les conditions du bonheur. C'est-à-dire les philosophes modernes sont considèrent 'les conditions diverses dans la vie individuelle d'un homme' comme condition du bonheur humaine.

De cette considération nous pouvons définir la condition du bonheur en deux dimensions. La première est 'la condition de l'ordre ontologique' qui est exigée à tous les hommes en ressemblance avant avoir l'identité de soi, et la seconde est 'la condition par l'identité de soi' après avoir l'identité de soi. Dans cette recherche nous avons définie par les termes des existentialistes le

bonheur de la première condition comme 'plénitude de l'être' et celui de la seconde comme 'bonheur de l'achèvement de la conscience de soi'. Puis nous avons essayé comment celles-ci sont possible. Nous avons le considéré tout d'avord à la constitution de la relation humaine. 'La philosophie de l'autre' chez Lévinas manifeste que l'identité de soi ne possible que par la relation avec 'toi'. Et la consition humaine ne nous permet pas 'la plénitude intérieur' sans cette relation du 'toi' et 'moi'. Finalement nous avons recherché le moyen d'établir cette relation humaine qui est comme condition de la plénitude ontologique. C'est la notion de 'la subjectivité réciproque' chez Gabriel Marcel et celle de 'la réciprocité des consciences' chez Maurice Nédoncelle que sont le moyen véritable de celu-ci. 'La subjectivité réciproque' et 'la réciprocité des consciences' sont pour eux la seule chose qui peut rétablir 'la dignité humaine' tombée par la fonctionnalisme moderne. Ce sont l'ouverture du moi vers le toi, et la porte qui permet la communication au niveau de la personnalité. Cette communication est aussi ce qui permet l'unité intérieur du moi et du toi par la connaissance réciproque de du moi et du toi. Cette connaissance et cette unité sont ce qu'on appelle l'amour. Dans cette véritable de vie humaine où il y a une communication de la personne à la personne, le vrai vealeur de la personne est illumine est le vrai bonheur est possible. Dans la conclusion de cette recherche nous avons également manifesté les conditions sociales qui peut permettrait cette condition de réciprocité humaine ainsi : <la volonté des civiles qui veulent la prospérité sociale>, <la conscience des citoyens qui respecte la valeur des humaines>, <Les ambiances qui respecte l'esprit communautaire de 'avec'>, et <l'esprit de tolérance qui respecte les personnalités elles-mêmes des individus> etc.

【Mots clefs】 le bonheur, la condition du bonheur, la relation, la subjectivité réciproque, la réciprocité des consciences