

감정(Pathos)의 수사학*: 진정성과 공감의 중심으로

하 병 학**

주제분류 수사학, 도덕철학, 의사소통이론

주 요 어 파토스, 감정, 공감, 진정성, 거짓말, 아담 스미스

요 약 문

세월호 참사와 관련하여 진정성 논란이 일어났다. 진정성에 대한 의심은 말에 대한 의심이라는 의미에서 거짓말과 관련되고, 감정의 진실성 문제라는 점에서 파토스의 수사학과 관련된다. 본고는 이 두 주제를 먼저 다룬다. 첫 번째 주제와 관련하여 거짓말의 7개 유형 외 감정과 말의 불일치에 기인하는 거짓말 가능성을 제기한다. 두 번째 주제에서는 고대서양철학에서 감정에 대한 이해와 그 한계를 서술하고, 현재 논란이 되는 진정성에 있어서 핵심 감정인 분노, 분개를 아리스토텔레스를 중심으로 다룬다. 이 후 진정성 논란을 분석하기 위해 A. 스미스의 <도덕감정론>을 중심으로 감정, 공감, 분개 등을 상세히 다룬다. 스미스에 따르면 분개는 한 사회가 유지될 수 있는 정의의 초석이 되는 인간의 가장 근원적인 감정이다. 하지만 분개가 분노가 되지 않으려면, 즉 다른 사람들과 공감에 도달하려면 자기제어가 요구된다. 그리고 우리가 지향해야 할 공동체로 공감공동체의 의미를 제시한다. 수사학은 전통적으로 ‘설득의 학문’으로 이해되어 왔다. 이에 따라 파토스, 감정을 설득의 전략적 측면에서 이해한 경향이 많았다. 하지만 수사학은 소통의 학문으로 나아갈 필요가 있다. 진정성은 감정의 진실성이라는 측면에서 개인의 정체성과 관련되고, 타자와의 소통이라는 측면에서 공감의 조건이라는 중요한 의미를 지닌다.

* 이 논문은 2014년도 가톨릭대학교 교비연구비 지원으로 이루어졌음.

** 가톨릭대학교 ELP학부대학 교수

“어떤 인간도 다른 사람이 고통 받는 동안 혼자 선할 수도 없고
지성적일 수도 없다.” (Ch. 르누비에)

1. 진정성

모든 국민들을 큰 슬픔과 분노를 느끼게 한 세월호 참사 10여 일 후인 4월 29일 박근혜 대통령이 국무회의에서 사과를 했지만, 사과의 진정성에 대해 논란이 일어났다. 유가족 대책회의는 기자회견에서 “5000만 국민이 있는데 박 대통령 국민은 국무위원뿐인가. 비공개 사과는 사과도 아니다”라고 했고, 새누리당 한 의원은 “대통령이 사고 현장을 직접 방문해서 위로도 했지만 유족들과 국민이 아직 진정성이 없다고 한다면 그렇게 해야 한다”고 말했다.¹⁾

그 후 5월 6일 조계사에서 있었던 봉축법요식에서 박대통령은 다시 사과를 했지만, “안산 단원고 학생 가족과 실종자 가족들도 박 대통령의 사과를 진정성 있는 사과로 받아들이지 않았”고, 정부는 책임회피만을 할 뿐이고, “청와대 국가안보실은 재난의 컨트롤 타워가 아니더라고 했는데 중장기적으로 대책을 내놓겠다는 박 대통령의 말을 믿을 수 없게 만들었다”등 진정성이 다시 논란이 되었다.²⁾

그리고 5월 19일 박 대통령은 대국민담화문을 통해 다시 사과를 하고 눈물까지 흘렸지만 진정성 논란을 완전히 잠재우지는 못했다. 대통령이 사과하자마자 여당 대변인은 “진정성이 담겼다”는 논평을 낸 것이 오히려 이러한 논란을 방증하고,³⁾ 비판적인 언론은 “악어의 눈물” 운운하였

1) “박대통령 사과 진정성 논란 확산”, <광주일보>, 2014년 05월 01일.

2) “박근혜 대통령 두 번째 사과.. ‘진정성 없고 시기도 놓쳤다’”, <미디어 오늘>, 2014년 05년 06일.

는데, 급기야 한 학자가 침단과학을 동원하여 음성분석까지 한 뒤 박 대통령에 울먹이면서 세월호 의인들을 호명할 때 피치(성대의 진동수)가 평소보다 높았고, 편차도 컸다며 대국민 담화에 “진정성이 묻어났다”는 코메디보다 더 코메디 같은 발표까지 하였다.⁴⁾ 아무튼 진정성 논란은 가라앉지 않았는데, 대표적으로 한 기사 제목이 국민들의 상반된 느낌과 함께 또다른 용어를 등장시켰다. “[대국민담화] ‘진정성 느껴졌다’ vs. ‘책임은 말뿐인 유체이탈 화법’”.⁵⁾ 그리고 진정성 논란은 그 후에도 계속 되었다.⁶⁾

그런데 생각해 보자. 박 대통령 입장에서는 얼마나 답답하겠는가? 예컨대 거짓말을 한다고 비판하면 거짓말이 아니라고 사실증명을 하면 되고, 해결책이 잘못 되었다고 하면 해결책의 적절함을 보여주거나 함께 논의하여 수정하면 될 것이다. 그런데 진정성이 없다고 지적하면 도대체 무엇을 어떻게 하라는 것인가?

‘진정성’이라는 단어는 일단 국립국어원 <표준국어대사전>에 없고, 웬만한 사전에도 없으며, ‘진정’이라는 단어만 있다. 그런데 한자로도 참헛갈린다. 眞正일 수도 있고, 眞情일 수도 있다. <표준국어대사전>에 따르면, 眞正은 ① “거짓 없이 참으로”를 뜻하는 부사, ② “참되고 올바르다”를 뜻하는 형용사이고, 眞情은 “참되고 애뜻한 정이나 마음”을 뜻하는 명사로 소개되어 있다.(참으로 혼란스러운 것은 후자에 “참된 사정”이라

3) “박 대통령 세월호 참사 대국민담화 ‘온도차’, 여 ‘진정성이 담겼다’, 야 ‘진단해법 미흡’”, <울산매일>, 2014년 05월 20일.

4) ““박 대통령 담화 진정성 묻어나”, 충북도립대 음성분석”, <뉴스1>, 2014년 05월 26일.

5) <아시아경제>, 2014년 05월 19일.

6) “박 대통령 눈물의 진정성 보여야 할 때”, <서울신문>, 2014년 07월 01일. “추미애 ‘박대통령, 세월호 진정성 보여주는 유일한 길은 김기춘 즉각 해임’”, <폴리뉴스>, 2014년 09월 04일. ““해법이 진실하지 않은데 흘리는 눈물이 진실할 수 있겠습니까”라는 게 저의 주장이었습니다.”(“참 모진 대통령”, <주간경향>, 2014년 09월 30일).

는 두 번째 뜻도 있다는 점이다.) 이러한 설명만으로는 대단히 비슷해 구별이 쉽지 않으므로 그 용례를 살펴보자. 부사 眞正은 “진정 기뻐다”, “진정 감사하다”, “진정 즐거웠다” 등으로 사용된다. (형용사의 용례 “진정한 친구”, “진정한 민주주의” 등을 보면, 형용사 眞正은 우리가 다루는 진정성과 무관하다.) 부사 眞正이 꾸미는 동사는 주로 감정을 나타내는 동사들이라는 점이 눈에 띈다. 즉 “진정 기뻐다”는 말이 되지만, “진정 먹었다”, “진정 잤다” 등은 통용되지 않는다. 眞情의 용례로는 “진정을 알아주다”, “진정을 털어놓다”, “진정으로 사랑하다”, “진정으로 말하다” 등이 소개되어 있다.⁷⁾ 용례를 봐도 이 둘의 의미는 조금 중첩되는 듯하고, 일상에서는 ‘진정’을 다의적으로 사용하는 것 같다. 부사 眞正은 꾸미는 동사의 행위가 진짜임을 뜻하고, 따라서 이것이 없는 말은 거짓말을 한다는 뜻으로 이해되며 위의 논란에서도 이러한 의미로 사용된 경우도 발견된다. 眞情은 느낌 또는 느낌을 통해 자발적으로 일어난 마음을 뜻하고, 이것이 없는 말은 공감하지 않는 상태의 한갓 상투적인 말, 또는 진심을 담지 않은 빈말, 또는 아무런 느낌 없이 남의 말 하듯 하는 말 등으로 이해된다. “세월호 진정성을 보여주는 유일한 길”, “진정성이 의심스럽다” 등의 표현에서는 전자의 의미가 일부 들어있는 것 같고, “진정성을 못 느끼겠다”, “진정성이 묻어난다”, “눈물의 진정성”⁸⁾ 등의 표현에서는 후자의 의미가 중심일 것 같다. 후자의 경우, ‘진정성이 없는 말’에서 핵심은 ‘느낌을 담아야 할 때 느낌을 담지 않은 말’이라고 논자는

7) 국립국어원, <표준국어대사전>, <http://stdweb2.korean.go.kr/search/View.jsp> 쪽 신뢰가 가지는 않지만, 네이버 국어사전에 유의어를 보면 眞正은 “속마음”, 眞情은 “진심”이라고 소개되어 있는데, 이것을 보더라도 이 둘이 대단히 비슷한 의미를 지니고 있음을 알 수 있다.

8) 眞正이 주로 감정을 나타내는 형용사 앞에 사용되는 부사라는 점에서, “진정 눈물을 흘렸다”라는 표현이 한국어로 가능하다면, “눈물의 진정성”에서는 眞情이 아니라 眞正으로도 이해될 수 있다. 하지만 진정성을 확인하는 방식이 감정의 변화임을 감안할 때 “눈물의 진정성”의 핵심은 감정의 진실성, 즉 眞情이라고 이해된다.

이해한다. 아무튼 둘 중 어느 것이라 할지라도 진정성에 대한 의심은 결국 진짜 같지 않다, 진심이 아닌 것 같다, 신뢰하지 못하겠다는 말로 정리할 수 있겠다.

이 논문은 진정성이란 무엇이며, 진정성이 왜 요구되는지, 그리고 진정성을 담아내는 방안이 무엇인지 등에 대해 논하고자 한다. 수사학적으로 간략히 말하면, 진정성 결여는 설득의 근원인 신뢰의 상실, 더 나아가 의사불통으로 귀착될 수 있다. 이것은 대단히 중요한 문제이다. 신뢰와 소통은 민주사회를 가능하게 하는 토대이자 그 발전의 원동력이기 때문이다. 그래서 진정성이 소통에 어떤 역할을 하는지, 혹 개인마다 다를 수 있는 감정에 대해서 ‘진정성’ 요구는 무리한 것이 아닌지 살펴볼 필요가 있다.

이 문제를 풀기 위하여 먼저 두 가지를 살펴볼 것이다. 그 하나는 거짓말이다. 왜냐하면 결국 진정성을 느끼지 못한다는 말은 신뢰하지 못하겠다는 뜻이고, 이는 어떤 사람의 말과 행동 등이 거짓으로 느껴진다는 뜻이기 때문이다. 다른 하나는 진정성이 바로 감정, 느낌 등과 관련되기 때문에 파토스에 대해 수사학적인 관점으로 논할 것이다. 그 후 감정의 소통이라는 관점에서 공감, 그리고 분개, 분노라는 감정에 대한 A. 스미스의 견해를 중심으로 논하면서 궁극적으로 설득의 수사학을 넘어 소통의 수사학으로 나아가고자 한다.

2. 거짓말

학문사를 보면 거짓말이 핵심 주제로 다루어진 적이 많지는 않았다. 하지만 학문에서, 특히 철학에서 거짓말은 대단히 중요한 주제이다. 거짓말은 철학, 학문이 그토록 추구하는 진리와 함께 동전의 양면을 이루고 있기 때문이다. 철학이 선을 주요주제로 삼았지만, 악도 중요한 것과 마

찬가지이다. 그런데 거짓말은 진리보다 더 다양한 측면을 가지고 있음을 주목할 필요가 있다. 거짓은 실제 세계보다는 우리들의 사고 또는 언어에 거주하기 쉽다는 것이 논자의 생각이다. 한 공동체의 가능성과 관련한 의사소통의 출발점, 조건은⁹⁾ 화자의 진술성이라는 점에서 거짓말은 불통의 중대한 원인이며, 또한 인간이 피해야 할 비윤리적 행위를 대표하기도 한다.¹⁰⁾ 그러니까 거짓말은 진리론, 존재론, 언어철학, 윤리학 등과 관련된 복합주제라는 것이다.

거짓말과 관련하여 주목할 만한 가장 오래 된 고전은 플라톤의 <소피스트>이다. 앞서 말한 것처럼 여기에서도 진리론, 존재론, 언어논리철학 및 윤리학이 복합적으로 주제화되고 있다는 것이 가장 놀랍다. 대화는 크게 세 개의 내용으로 나눌 수 있는데, 첫째 소피스트, 정치가, 철학자의 구분과 식별에 대해서 시작하여 소피스트는 어떤 특성을 지닌 사람들인가 하는 점을 풀어가기 위해 다양한 분리기술을 제시하며 획득 기술 → 예측 기술 → 사냥술 → 영혼사냥 등으로 나가간다. 그리고 소피스트를 ‘보수를 받고 부유한 젊은이를 사냥하는 자’, ‘반박에 능한 자’, ‘반박을 가르치는 자’, ‘모든 것에 대해 가짜 지식을 가진 자’, ‘실재의 모방자’, 궁극적으로 ‘유사 닮음의 기술을 사용하는 자’라는 규정에 이르게 된다. (236까지) 그리고 이제 두 번째 단계로 넘어가 ‘있지 않는 것이 있다’는 문제와 함께 소피스트들에 의한 거짓 믿음 발생 등의 문제, 청자들의 잘못된 판단으로 인도할 위험성을 논한다. (242b까지) 그리고 마지막으로 운동, 정지, 있음, 동일함, 다름이라는 최고의 류에 대해 대화를 나누면서 소피스트들의 ‘거짓은 없다’는 주장을 반박하기 위해 ‘거짓의 있

9) J. Habermas, *Theorie der kommunikativen Handelns*, Bd. I, Frankfurt/M., 1981, S. 148~151.

10) I. Kant, “Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen”, in: G. Geismann und H. Oberer(Hg.), *Kant und das Recht der Lüge*, Würzburg, 1986, S. 35~39.

음’을 논증하고 궁극적으로 그들은 ‘현명한 자를 모사하는 자’로 결론내리면서 끝을 맺는다. 이러한 논의에서 중심을 이루고 있는 것은 ‘있음’, ‘임’, ‘있는 것’으로 이해될 수 있는 ‘being(to on)’과 ‘없음’, ‘아님’, ‘없는 것’으로 이해될 수 있는 ‘not-being(to me on)’이다. <소피스트>에 대한 연구는 주로 세 번째 주제에 집중하고 있다. 하지만 이러한 존재론적인 논의는 두 번째 주제인 속임술이라는 기술을 사용하는 거짓말쟁이로서의 소피스트라는 규정에 담긴 언어논리철학적인 문제와 직결되어 있음을 주목할 필요가 있다.¹¹⁾

11) 플라톤의 작품 중 가장 난해하다고 지적되는 <소피스테스>를 읽다 보면, 그 난해함이 어디에 기인하는 하는 의문이 생긴다. 있음과 임이라는 의미를 함께 갖고 있는 being(to on)의 희랍어의 문제인가, 철학의 본질적 문제인가, 플라톤의 실수인가, 번역의 문제인가 하는 의문이다. 236에서 시작되는 두 번째 주제, 즉 소피스트의 속임술과 거짓말의 위험성에서 그 문제점을 살펴보자. 이 저작에 대해서는 김태경의 번역본과 이창우 번역본이 있는데, 나중에 나온 후자(플라톤, 『소피스트』, 이창우 옮김, 이제이북스, 2011)를 중심으로 하겠다. 소피스트의 속임술에 의해 발생하는 거짓믿음으로 4개의 유형이 제시된다.

- ① “있는 것들과 반대되는 것들을 믿음”(240d 6줄) = “있지 않은 것들을 믿는 것”(240d 9줄) - 허구적 존재를 믿음.
- ② “어떤 점에서도 있지 않은 것들을 어떤 점에서는 있다고 믿는 것”(240e 2줄) : 허구적 존재를 실재하는 것으로 믿음. 전칭부정과 특칭긍정 사이의 모순관계에 있는 거짓믿음. ①과 ②을 비교하면, ①은 허구적 존재를 믿음, 전칭과 특칭을 생략하면 ②는 허구적 존재를 실재하는 것으로 믿음.
- ③ “전적으로 있는 것들은 그 어떤 점에서도 있지 않다고도 믿음”(240e) : 실재하는 것을 실재하지 않는 것으로 믿음, 모순관계가 아니라 전칭긍정과 전칭부정 사이의 반대관계와 관련된 거짓믿음.
- ④ “있는 것들이 있다고 그리고 있지 않은 것들이 있다고 말을” 함(241a 2줄) : 믿음의 문제에서 진술의 문제로 넘어감. 두 주장의 모순성에 의한 거짓진술. 모순성을 더 정확히 내려면 다음과 같다. “있는 것들이 있다고, 그리고 있지 않다고 말을” 함.

여기에서 논란의 핵심은 “있지 않은 것이 있는 것”(240c)의 문제이고, 이 문제를 혼란스럽게 하는 것은 희랍어의 ‘einai(be)’가 ‘있다’와 ‘이다’ 둘 다 포함하고 있다는 점이다. 이에 대한 한국어로의 번역의 어려움을 번역자도 토로하면서, 일관되게 ‘있음’으로 번역하고, 우리말 구조상 ‘있음’의 의미가 안 통하는 경우에만 ‘임’으로 번역한다고 말하고 있다.(주석 66) 그런데 여기에서 이러한 번역을 선택

함에 있어서 중요한 것은 이것이 믿음과 관련되어 있다는 점이다. 즉 믿음의 대상이 무엇인가 하는 것을 생각해 봐야 한다. 현재의 번역어인 ‘있음’으로 이해하게 되면 믿음의 대상은 허구적 존재이다. ①에서 예컨대 “도깨비를 믿는다”가 정상적인 문장인가를 물어봐야 한다. 이와는 달리 ‘이다’로 번역하면, 예컨대 “한국은 섬이다”를 믿는다와 같은 반사실적 믿음을 말하게 된다. 후자가 적절한 이유는 믿음의 대상은 사실, 사태, 명제 등이지 사물이 될 수 없기 때문이다. 우리가 무엇을 믿는다는 것은 그것을 참이라고 믿는 것인데 진리담지자는 명제라는 점을 생각해 봐도 알 수 있다. 그래서 믿음과 관련해서는 ‘있는 것’을 ‘인 것’으로, ‘있지 않은 것’은 ‘이지 않은 것’으로 번역될 때 철학적 문제와 사이비 철학 문제가 구별될 수 있다. 또한 ②에서 “어떤 점에서도 있지 않은 것들을 어떤 점에서는 있다고 믿는 것”이라는 번역은 우리를 혼란스럽게 한다. “... 있다...”의 주어가 어디에 있는가? be, 참/거짓, 믿음 등과 관련되어 있기에 비문으로 번역되면 철학적 문제를 제대로 파악할 수 없게 만든다. 따라서 ‘있음’이라고 번역하더라도 다음 둘 중 하나로 번역하는 것이 적절하다: “... 있지 않은 것들을 ... 있는 것이라고 믿는 것” 또는 “... 있지 않은 것들이 ... 있다고 믿는 것”. 이처럼 정확한 번역이 이루어지지 않으면, 예컨대 ① ‘도깨비를 믿음’과 달리 ② ‘도깨비가 있다고 믿음’은 유의미성을 가질 수 있다는 말마저 하기 힘들게 된다.

현대적 관점에서 덧붙여 설명할 것은 두 가지이다. ‘있지 않은 것의 있음’ 또는 ‘이지 않은 것이 임’은 현대논리학의 아버지 G. Frege에 의해 다음과 같이 이해되었다. 즉 주장과 관련하여 부인(‘한국은 섬이 아니다’)은 ‘한국은 섬이다’를 부정하는 것이 아니라, ‘한국은 섬이 아니다’가 참임을 긍정(주장)하는 것이다. (즉 ‘Es ist nicht so, dass A’가 아니라, ‘Es ist so, dass nicht A’이라는 것이다.) 프레게는 이를 나타내기 위해 다음과 같은 논리기호를 사용한다. $\vdash$ T-A (기호 의미: $\vdash$ 주장한다, T부정, -명제이다). (전체 의미: A가 아닌 것이 참임을 주장한다). 이를 통해 ‘이지 않은 것이 임’은 ‘이지 않다’와 ‘이다’를 동시에 주장하는 모순이 아님이 드러난다. 즉 ‘한국은 섬임이 있지 않음이 있음’은 한국은 섬이다와 섬이 아니다가 동시에 나타나는 것이 아니라, ‘한국은 섬이 아님이 참임’을 말한다. 요컨대 논란의 문장은 ‘있지 않은 것이 있는 것’, 또는 ‘이지 않은 것이 인 것’이 아니라, ‘이지 않은 것이 임’, 더 나아가 ‘이지 않은 것임’을 말한다는 것이다.

또 다른 하나는, ‘있음’이 술어가 될 수 있는가 하는 문제이다. 존재가 서술어가 될 수 있는가 하는 논리철학의 문제는 칸트에 의해 상세하게 논의된 바 있다. 즉 모든 대상은 이미 있는 것을 상정한 상태에서 논의가 가능하므로, ‘김용옥은 존재한다’에서 ‘존재한다’는 가짜 술어라는 것이다. 즉 이 문장은 김용옥에 대해 어떤 서술도 하지 않고 있어 명제가 되지 못한다는 것이다. 존재는 논리기호로 나타낼 때, 예컨대 $\exists xFx$ (F인 어떤 것이 존재한다, F라는 술어가 적용되는 것이 최소한 하나는 있다)에서 F로 나타내지는 것이 아니라 존재양화사 $\exists$ 로 나타내

거짓말을 우리가 위험시 하는 궁극적인 이유는 그것을 믿으면 잘못된 판단에 빠지기 때문이고, 그 반응은 불신이다. 그리고 사회 전체 속에서 바라보면 결국 신뢰성을 상실한 사회, 의혹과 의심의 사회, 의사불통의 사회가 될 것이다. 그런데 거짓말의 정의, 그리고 유형은 다양할 수 있다. 기본적으로 짚고 넘어가야 할 것은 거짓말이란 주장을 담은 진술이라는 점이다. 이로써 허구적인 연극 등에서 등장인물의 주장, 일상생활에서의 농담, 상투적인 인사말 등을 분리할 수 있다. 우리가 거짓말이라고 하는 것들에서는 첫 번째 자신의 생각과 다른 말을 하는 정직성, 진술성이 결여된 주장, 두 번째 사실성, 진실성이 결여된 사실과 다른 주장을 구별할 수 있다. 논자는 이 둘을 결합하고 기만과 연결하여 거짓말의 세 번째 정의를 다음과 같이 정리한 바 있다.¹²⁾

- 가) 그릇된 말 (사실과 일치하지 않는 말)
- 나) 거짓말 (그릇된 말 + 화자의 의도)
- 다) 속임 (거짓말 + 청자에 대한 화자의 지향)
 - 다-1) 선한 속임
 - 다-2) 악한 속임 = 기만

그런데 거짓말이라고 불릴 수 있는 것에는 전혀 다른 유형이 있다. 네 번째, 사실과의 불일치가 아니라 통념이나 권위적 의견과 불일치한다는 이유로 거짓말로 간주되는 경우이다. 다섯 번째, 의도적으로 사실과 불일

어진다. 이 문제는 러셀에 들어와 ‘프랑스 왕은 대머리다’와 같은 문장에서 다루어지는데, 이 문장은 세 개의 명제로 구성되어 있는 것으로 이해되었다. 하지만 이것은 정약용처럼 하나의 이름이 아니라, ‘목민심서의 저자’처럼 기술구에만 해당된다. 이러한 것들을 함께 논의하지 않는 한, 철학의 문제, 플라톤의 오류, 희랍어의 문제, 번역의 문제가 명료하게 구별되지 않고, 그 불명료성은 철학을 심오하게 하는 것이 아니라 혼란스럽게 만드는 것 아닌가 하는 것이 논자의 의구심이다.

12) 줄고, 「거짓말하는 한국사회」, 『철학과 현실』, 54집, 철학문화연구소, 2002년 9월, 168쪽.

치하는 주장을 했을지라도 화자에 대한 진실의 기대치가 적어 거짓말이라고 보지 않는 경우도 있다. 즉 참말과 거짓말을 구별하는 기준이 화자의 진실성에 대한 청자의 기대치라는 것이다. 광고는 일정 부분 장점을 극대화하는 것이 상식이라 심하지 않은 경우 소비자들은 광고를 거짓말로 보지 않는 것이 그 사례이다. 여섯 번째, 진지성이 결여된 거짓말이다. 요컨대 자신의 주장 내용에 대한 검토 없이 그냥 하는 말의 경우이다. 일곱 번째, 주장이 아니라 약속이라는 언어행위에 대해 거짓말이라는 용어를 사용하는 경우도 있다. 어떤 사람이 자신이 한 약속을 지키지 않았을 때 우리는 거짓말했다고 말하기도 한다.

이 논문에서 논자가 다루고자 하는 것은 새로운 유형인 여덟 번째의 거짓말, 즉 진정성의 결여로 인한 거짓말이다. 이것은 여섯 번째 유형 및 일곱 번째 유형과 조금 연관성이 있어 보인다. 독일어에서는 “Ernst”가 진지성과 진정성 둘 다 포괄하고 있는 듯하고, 진심을 담지 않은 사과나 일곱 번째 유형의 거짓말로 설명할 수도 있지만 달리 설명할 수도 있다. 관심 없는 이웃의 불행을 보고 아무런 감정 없이 제3자에게 “안타깝다”라고 빈말을 하는 경우도 거짓말한다고 할 수 있을까? 논자는 우리가 거짓말이라고 지적하는 것 중 하나는 말과 감정의 불일치에서 비롯된다는 점을 보여주하고자 한다.

3. 파토스와 수사학: 감성, 감정, 정념, 열정....

수사학에서 파토스(Pathos)는 로고스(Logos), 에토스(Ethos)와 함께 3대 설득 기술을 이루고 있을 정도로 대단히 중요한 의미를 지닌다. 하지만 로고스, 에토스와는 달리 파토스에 대한 체계적인 논의가 많았던 것은 아니다. 이성 중심의 학문 발달로 인해 파토스에 대한 연구가 적었으며 과연 파토스가 구체적으로 무엇을 지칭하는 것인가 하는 점을 명석하게

정리하기도 힘들었던 것이다. 그래서 이것을 한국어로 무엇으로 번역하는 것도 하나의 문제이다.¹³⁾ 여기에는 크게 두 가지 이유가 있다. 첫째, 파토스의 어근인 희랍어 *pathēs*는 ‘무언가를 겪다’를 의미하는 ‘*paschein*’에서 유래한 말로 감정만이 아니라 욕구 등도 포함되어 있어 감정으로 번역하는 것이 적절한가 하는 문제가 있다. 둘째, 그럼에도 불구하고 파토스를 한국어로 감정이라고 번역할 때, 감정이 과연 무엇인가, 이것이 마음, 정서 등과는 어떻게 구별되는가, 그것에 속하는 것들에는 어떤 것이 있으며 그것들을 어떻게 분류할 수 있는가 하는 점을 확정하기 힘들기 때문이다.¹⁴⁾ 고대 수사학에서 파토스는 일반적으로 담론을 통해 청중으로 하여금 느끼도록 하는 고통, 쾌락, 우정, 증오 등의 감정을 말한다. 본고에서는 파토스를 한국어로 감정이라고 번역하자 한다. 파토스를 어떻게 이해하느냐, 파토스는 우리에게 어떤 의미에서 중요하느냐 하는 것은 수사학이란 무엇인가 하는 문제와 직결될 정도로 중요하다. 즉 파토스, 감정을 어떻게 이해하느냐에 따라 수사학은 설득의 차원에 머물 수도 있고 소통의 차원으로 나아갈 수도 있다.

이성을 강조하면서 시작한 서양고대철학에서 감정은 대개 부정적인 의미를 띤다.¹⁵⁾ 가장 극명한 사례는 ‘아파테이아(*apatheia*)’에 대한 지향이다.

13) 이것은 비단 한국어의 문제만이 아니다. 희랍어 *Pathos*는 영어에서는 *passion*(열정, 정념), *emotion*(감정), *feeling*(느낌), *sentiment*(감정) 등으로, 독어에서는 *Leidenschaft*(정열), *Affekt*(정념), *Gefühlsbewegung*(감정동요) 등으로, 불어에서는 *passion*(열정, 정념), *emotion*(감정) 등으로 다양하게 번역되고 있으며, 이러한 서양어를 다시 한국어로 번역함에 있어서도 학자에 따라 차이가 발견된다. (Gert Ueding(Hg.), *Historische Wörterbuch der Rhetorik*, Band 6, Pathos, Tübingen, 2003, S. 689.)

14) 참조: 박규철 외, 『고대 그리스철학의 감정 이해』, 동과서, 2010, 서문 6~8쪽.

15) 이러한 서양철학의 이성중심주의를 흠은 다음과 같이 간략하게 잘 서술하고 있다. “정념과 이성의 싸움을 이야기하며 이성의 편을 들고, 사람은 이성의 명령에 따르는 만큼 유덕할 뿐이라고 주장하는 것은 철학은 물론 심지어 일상생활에서조차 가장 흔하다. 이성적 존재는 이성을 통해 자신의 행동을 통제하지 않으면 안 된다. (...) 근대 및 고대의 도덕 철학은 대부분 이런 사고 방식에 토대를 둔

이것은 pathēs가 없는 상태, 즉 감정, 정념이 없는 상태, 한국어로 ‘무감’이라고 번역할 수 있는데, 이는 특히 스토아 학파에서 강조된 바 있다. 이처럼 감정을 억제, 통제되어야 할 대상으로 보는 서양철학의 경향은 일찍이 플라톤에게서도 발견된다. 그는 『국가』에서 영혼을 세 부분으로 나누어 설명하는데, 이성적인 부분, 걱정적인 부분, 그리고 욕구적인 부분이 그것이다. 첫 번째 것은 배움과 관련되고, 세 번째 것은 신체적 쾌락과 관련되며, 본고에서 주목하고자 하는 두 번째 것은 감정, 걱정, 분노, 명예와 관련된다. 그리고 플라톤이 이 셋의 조화를 강조하는 경우도 있지만, 이 경우에 있어서도 그 중 이성적인 부분이 다른 것들을 지배해야 한다고 말하면서 이성의 우월성을 강조하고 있다.¹⁶⁾

“그러면 다음은 어떤가? 절제 있는 사람이라 부르게 되는 것은 이들 같은 세 부분간의 ‘우의와 화합’에 의해서, 즉 지배하는 쪽과 그 두 지배받는 쪽 사이에 해야 하는 부분[이성]이 지배를 해야 된다는 데 대해서 의견의 일치를 보고서, 이 부분에 대해 나머지 두 부분이 반목하지 않을 때에 있어서가 아니겠는가?”¹⁷⁾

플라톤이 소피스트들을 마치 장사꾼처럼 화술이 청자의 정신에 어떤 영향을 미치는지 생각해 보지도 않고 화술을 판다고 비판한¹⁸⁾ 이유도, 수사학적 관점에서 말하면, 진리를 아는 이성(로고스) 또는 진리를 말하

것으로 생각된다. (...) 지금까지 이성의 영원 불변성 및 그 신적 기원은 최고의 장점으로 드러났다. (반면에) 정념의 맹목성 및 불안정성과 기만성 따위는 지금까지 가장 강하게 강조되었다.” (데이비드 흄, 『인간 본성에 관한 논고 2. 정념에 관하여』, 이준호 옮김, 서광사, 2009, 158쪽.)

16) 플라톤의 <파이드로스>에서도 영혼의 삼분설이 언급되고 있는데, 여기에서는 욕망과 기개는 말로, 이성은 마부로 비유되며 말들은 마부에 의해 통제되어야 함을 강조하고 있다.

17) 플라톤, 『국가-정체』, 박종현 옮김, 서광사, 2005, 442c~d.

18) 플라톤, 「프로타고라스」, 『플라톤의 프로타고라스/라케스/메논』, 박종현 옮김, 서광사, 2010, 313d 계속.

려는 품성(에토스)은 결여한 채 청자의 감정(파토스)을 흔드는 언술들 때문이라 할 수 있다.

수사학을 학문으로 정립한 아리스토텔레스도 감정을 높게 평가하지 않았다. 그는 행복에 도달하는 길을 논하는 『니코마코스 윤리학』에서 지적인 덕과 도덕적인 덕을 강조하고 쾌락을 부정하면서 정념, 감정, 즉 파토스를 낮게 평가한다.¹⁹⁾ 하지만 중용과 적절성이 발현되면, 예컨대 분노도 필요한 감정으로 보았다. “그中间的 품성상태가 그에 따라 마땅히 화를 내야 할 사람들에게 마땅히 화를 내야 할 일에 대해 마땅히 그래야 할 방식으로, 그리고 이와 같은 모든 마땅함을 규정하는 관점에 따라 우리가 화를 내는 그 품성상태는 칭찬할 만한 것”이라고²⁰⁾ 한다. 파토스에 대해 상세하게 논구한 저서는 아리스토텔레스의 『수사학』이다. 그는 책 II의 2장에서 12장까지 파토스, 즉 분노, 평온함, 우정과 증오, 두려움과 신뢰, 수치심과 파렴치함, 호의, 연민, 분개(의분 義憤),²¹⁾ 시기심, 경쟁심과 멸시 등을 상세히 다룬다. 하지만 여기에서 파토스를 체계적으로 이해하기란 쉽지 않다. 이것들이 인간의 감정을 모두 포괄하는지, 각각의 감정은 어떤 연관이 있는지 확정하기 어렵기 때문이다.

19) 아리스토텔레스, 『니코마코스 윤리학』, 김재홍, 강상진, 이창우 옮김, 길, 2011, 1104b. “성격적 탁월성은 즐거움과 고통에 관련한다. 우리가 나쁜 일들을 행하는 것은 즐거움 때문이며, 고귀한 일들을 멀리하는 것은 고통 때문이니까.”

20) 위의 글, 1126b.

21) 본고에서는 아리스토텔레스의 <수사학>에 대해 다음의 두 책을 활용할 것이다. 아리스토텔레스, 『수사학』, I, II, 이종오 옮김, 리첼, 2007, 그리고 Aristoteles, *Rhetorik*, Übersetzt von F. S. Sieveke, Wilhelm Fink Verlag, München, 1995. 그 이유는 특히 ‘분노(Zorn)’와 ‘분개(gerechter Unwille)’ 때문이다. 후자는 ‘분개’보다 ‘의분(義憤)’으로 번역하는 것이 더 적절해 보인다. 왜냐하면 <표준국어대사전>에 따르면 분노는 “분개하여 몹시 성을 냄”으로, 분개는 “몹시 분하게 여김”으로 정의되고 있는데, 이에 따르면 분노는 분개를 통해 발현되는 것으로 이해되고 따라서 동일한 감정에 속하는 것으로 볼 수 있기 때문이다. 이러한 번역의 문제는 뒤에 다룰 스미스의 『도덕감정론』에서 ‘분노(anger)’와 ‘분개(resentment)’의 구별과도 연관된다.

그 중 우리가 다루는 주제와 밀접하게 관계되는 분노와 분개에 대해 살펴보자. 그는 분노를 “누군가 우리의 인격 혹은 우리와 가까운 사람들의 인격을 근거 없이 경멸했을 때 가지게 되는 복수의 욕망”이라고²²⁾ 규정한다. 분노에 대한 그의 견해 중 우리가 주목할 것은 다음과 같다. 첫째 분노는 어떤 특정한 개인에 대한 것이지 사람 전체에 대한 것이 아니라는 것이다. 둘째 분노의 발생에 대해 그는 “우리의 불행을 즐거워하거나, 우리가 불행한 일을 당함에도 불구하고 평정을 유지하는 자들에 대해 우리는 분노한다.”고²³⁾ 말한다. 셋째 우리의 주제와 관련하여 주목할 것은 망각이 분노를 야기할 수 있다고 한 대목이다. 왜냐하면 망각은 무관심에서 연유한 것이고, 무관심은 바로 경멸의 한 유형이기 때문이다.²⁴⁾ 아리스토텔레스는 설득을 지향하는 수사학적 관점에서 분노를 다음과 같이 언급한다.

“담론이라는 수단을 통해서 웅변가는 청중들을 분노를 느끼게 적합한 상황 속으로 밀어 넣어야 하며, 자신의 적들을 바로 그 분노를 야기한 말이나 행동을 행한 죄인이라, 분노를 야기할 수 있는 자로 부각시켜야 한다.”²⁵⁾

즉 청중에게 나의 적들이 분노를 야기한 자임을 보여주도록 논변을 펼쳐야 한다는 것이다.²⁶⁾ 또한 우리의 적들이 우리의 친구라고 주장할 때

22) 아리스토텔레스, 『수사학』, II, 제2장, 1378a.

23) 위의 글, 제2장, 1379b.

24) 위의 글, 제2장, 1379b.

25) 위의 글, 제2장, 1380a.

26) 이처럼 고대 수사학에서는 일반적으로 감정은 청중의 마음을 흔드는 것을 목적으로 하는 화술의 활용 대상으로 이해하고 있다. 키케로 역시 다음과 같이 말한다. “[연설가는] 감정에 호소하는 방법을 효과적으로 사용해야 하는데, [비록 마무리가 아닌] 다른 부분에서도 논지에서 벗어나 감정에 호소해야 하고 [연설의] 마무리에서는 감정을 격정적으로 자극해야 한다. 재판관을 분노케 하는 바가 목

도 위에서 언급한 분노에 대한 상세한 특성들을 통해 그들을 반박하는데 사용할 수 있음도 언급하고 있다.²⁷⁾

한편 아리스토텔레스는 분노와 구별하여 분개(의분)에 대해서 논의하고 있는데 그 구별이 확연하지는 않아 보인다. 그는 분개(의분)를 연민, 질투와 상관된 감정으로 보았다. 분개는 “그럴 만한 자격도 없이 행복을 누리는 사람들”을 대상으로 하지만, 연민은 “이유 없이 불행을 당하는 사람들”을 대상으로 한다는 점에서 다르다.²⁸⁾ 또한 분개는 “자격 없는 행복에 대한 감정”, “덕 있는 사람이 그가 가진 미덕에 어울리는 것을 갖기 못한 경우”에 느끼는 감정이지만, 질투는 “우리와 유사한 사람들이 가지는 행복에 대한 감정”이라는 점에서 다르다.²⁹⁾ 그리고 자신과 관련되어 발생하는 분노와 달리, 분개는 “오직 이웃에 대한 염려만 있을 경우”³⁰⁾ 발현하는 감정이라는 점에서, 즉 제3자 입장, 관찰자 입장에서 발생하는 감정으로 이해된다. 또한 분개는 불의에 대한 증오와 관련되어 있어 노예적인 속성의 사람들, 명예를 모르는 사람들과는 무관하다고 말한 점에서 정의와도 관련되는 감정으로 이해된다.

그 외 아리스토텔레스의 <수사학>에서 우리의 주제와 관련된 진정성, 그리고 분노와 증오의 구별에 대한 언급은 다음과 같다.

“우리에게 속마음을 감추지 않는 사람들을 또한 좋아하게 된다.
이러한 사람들은 자신들의 결점까지도 우리에게 고백하는 사람들이다.”³¹⁾

적이기 때문이다.”(키케로, 『수사학』, 안재원 편역, 도서출판 길, 2007, 98쪽.)

27) 아리스토텔레스, 『수사학』, 제4장, 1382a.

28) 위의 글, 제9장, 1386b.

29) 위의 글, 제9장, 1386b~1387a.

30) 위의 글, 제9장, 1387b.

31) 위의 글, 제4장, 1381b.

“분노가 시간이 지남에 따라 치유될 수 있는 반면, 증오는 그렇지 않다. 분노는 고통을 주고자 하는 욕망이라면, 증오는 해를 입히고자 하는 욕망이다. 분노하는 사람이 고통은 느끼는 반면, 증오하는 사람은 어떤 고통도 느끼지 않는다. 분노하는 사람이 자신의 분노를 불러일으킨 장본인 역시 고통을 받기를 바라는 반면, 증오하는 사람은 그 대상이 아예 존재하지 않기를 바란다.”³²⁾

4. 감정과 공감공동체

감정과 관련하여 주목할 만한 철학자에는 D. 흄,³³⁾ A. 스미스, M. 셸러 등이 있다. 앞의 두 학자는 감정을 토대로 도덕철학을 건립하려 했는데, 여기에서는 스미스를 중심으로 우리가 풀어보고자 하는 진정성과 관련하여만 살펴보려 한다.

스미스가 사회질서와 도덕의 원리를 인간의 이성이 아니라 감성에 기초하고자 한 까닭은 감성이 그 어떤 것보다도 천성적이며, “모든 행동을 발생시키는 근원이자 또한 모든 행동의 선과 악을 결정하는 것”이라고³⁴⁾ 보았기 때문이다. 그래서 예컨대 이성, 정의, 사랑 등에 기반하는 다른 사회이론, 도덕이론보다 그의 이론이 더 본원적이라는 것이다.³⁵⁾ 그에 따르면 사회는 타인에 대한 관심에 의해서만 가능한데, 이러한 관심의 감정에 타인의 고통을 보거나 느낄 때의 감정인 연민과 동정심 등이 속한

32) 위의 글, 제4장, 1382a.

33) 흄이 증명하고자 노력한 것은 다음의 두 가지라고 스스로 말하고 있다. “첫째, 오직 이성만으로는 어떤 의지 활동의 동기도 될 수 없다. 둘째, 이성만으로는 의지의 방향을 결정할 때 결코 정념과 상반될 수 없다.”(흄, 위의 글, 158쪽) 이성과 정념의 관계에 대해 그는 다음과 같이 정리한다. “이성은 정념의 노예이고 또 노예일 뿐이어야 하며, 정념에게 봉사하고 복종하는 것 외에 결코 어떤 직무도 탐낼 수 없다.”(위의 글, 160쪽)

34) A. 스미스, 『도덕감정론』, 박세일/민경국 옮김, 비봉출판사, 2009, 121쪽.

35) 그의 이론은 특히 동물들에 관심이 많아진 오늘날 일정한 감정을 가진 동물들과 함께 사는 사회에 대해서도 적용할 수 있다는 점에서 상당한 의미가 있다.

다. 타인의 고통에 대해 동류의식(fellow-feeling)을 느끼게 되는 원천은 동일한 감정인데, 이것은 “상상을 통해 고통을 받는 자와 입장을 바꿔봄으로써”, “상상적 역지사지(imaginery change of situation)”를 통해 발현한다. 하지만 이것이 언제나 발현되는 것이 아니라 우리가 노력해야 가능하다고 말한 점을 우리는 주목해야 한다.³⁶⁾ 그래서 그에게 핵심이 되는 개념은 동류의식을 나타내는 공감(sympathy)이다.³⁷⁾ 도덕적 기준에 따라 도덕적 판단을 하는 것이 아니라 타자들의 공감을 얻는 행위가 바로 도덕적이라는 것이다.³⁸⁾ 스미스가 개인의 감정이 도덕적 기준이라고 말하는 것은 물론 아니다. 그는 다른 사람들의 행위를 지속적으로 관찰하면 우리의 감정들이 자극되고 그러한 경험이 쌓여 어떤 행위는 하고

36) 스미스, 위의 글, 29쪽.

37) 이 논문을 작성하면서 논자를 곤혹스럽게 한 문제 중 하나는 sympathy를 동감으로 번역할 것인가, 또는 공감으로 번역할 것인가 하는 점이었다. 이것은 논자인 이 가졌던 문제는 아니다. 김용환의 「공감과 연민의 감정의 도덕적 함의」에서도 간략하나마 이 문제가 언급되고 있다.(7쪽) 아직까지 국내의 많은 저작에서 sympathy는 동감과 공감으로 혼용되고 있다. 특히 이 논문에서 인용하고 있는 주요 번역서(스미스, 셸러 등)에서 sympathy를 동감으로 번역하고 있다. 본고에서 이것을 공감으로 번역하는 이유는 다음과 같다. 첫째, 국립국어원 표준국어대사전을 보면 동감은 “어떤 견해나 의견에 같은 생각을 가짐. 또는 그 생각”으로, 공감은 “남의 감정, 의견, 주장 따위에 대하여 자기도 그렇다고 느낌, 또는 그렇게 느끼는 기분”으로 정의되어 있다. 즉 동감에 비해 공감이 감정을 강조하고 있다. 둘째, 동감에서 ‘같다’라는 의미의 ‘동’을 강조할 때 나타날 수 있는 위험성 때문이다. 스미스도 감정의 정도의 차이를 인정하고 있다. 셋째, 이와 결부되어 이 글에서 지향하고 있는 공동체가 동일한 감정(동감)의 공동체가 아니라, 함께하는 감정(공감)의 공동체, 감정소통의 공동체라는 점 때문이다. sympathy의 번역을 재고하도록 기회를 준 익명의 심사위원께 감사를 드린다.

38) 이러한 스미스의 공감윤리학은 도출하려는 결론을 오히려 전제하고 있다는 점에서, 그리고 가치에 대해 무분별한 공감을 토대로 하고 있다는 점에서, 공감이 자발적이지 않고 반응적이라는 점에서, 타인의 체험에 대한 어떤 참여도 내포하고 있지 않다는 점에서 등 여러 가지 이유와, 궁극적으로 사랑이 전제되어 있지 않다는 점에서 M. 셸러로부터 비판을 받는다. (M. 셸러, 『동감의 본질과 형태들』, 조정옥 옮김, 아카넷, 2006, 35~42쪽, 297~306쪽, 그리고 제2장.)

어떤 행위는 하지 말아야 할지 하는 도덕의 일반준칙이 형성된다는 발생적 관점에서 말하고 있는 것이다.³⁹⁾ 스미스도 사회 구성원들 사이의 공감 없이 오직 공리만으로도 사회를 구성할 수 있음을 인정한다. 하지만 더 깊게 생각해 보면 서로 상처를 주는 사람들끼리 하나의 공동체를 유지할 수 없는데, 왜냐하면 구성원들 간의 불화의 감정은 결국 폭력과 대립을 낳아 사회를 붕괴시킬 것이기 때문이다.⁴⁰⁾

그가 특히 강조하고 우리의 주제와 연관해서 주목하고자 하는 것은 분개이다. 그에 따르면 분개에 대해 공감하지 않는 것은 기쁨이나 감사에 대해 공감하지 않는 것보다 분노를 훨씬 더 느끼게 한다. 그에게 있어서 분개는 인간사회를 가능하게 하는 초석의 감정이라는 점을 주목할 필요가 있다. 한 사회가 유지되기 위한 최소의 조건이 정의인데, 정의는 바로 분개의 감정 위에 기초하고 있기 때문이다.

“분개는 방어를 위하여, 그리고 오직 방어만을 위해서, 천성이 우리에게 부여해준 감정인 것으로 보인다. 그것은 정의를 지키는 보호 장치이자 죄 없는 사람을 지키는 안전장치이다. 그것은 우리로 하여금 우리에게 가해지려는 해악을 물리치고 이미 가해진 것에 대해서는 보복을 하도록 촉구한다. 그리하여 가해자로 하여금 자신의 부정한 행위를 반성하도록 하고, 나아가 다른 사람들로 하여금 같은 처벌을 받을까봐 두려움을 갖도록 함으로써 유사한 죄를 범하지 못하도록 한다.”⁴¹⁾

감사라는 감정에 따른 행위가 보답이면, 분개에 따른 행위는 처벌인 것도 같은 맥락이다. 이 점은 세월호 참사와 관련하여 시사하는 바가 크다. 어떤 사건에 대한 분개에 공감한다면, ‘처벌’이라는 행위를 우선시해

39) 스미스, 위의 글, 290~296쪽.

40) 위의 글, 162~163쪽.

41) 위의 글, 149쪽.

야 되어야 하는데, 유가족 위로금이나 안산고 출신 대학특례입학 등의 ‘보상’을 먼저 운운 하는 것은 대단히 병리적인 현상이라 할 수 있다. 스미스는 심지어 분개를 조금도 나누어가지지 않으면, “나는 더 이상 당신의 친구가 될 수 없고, 당신 역시 더 이상 나의 친구가 될 수 없다”고까지 말한다.⁴²⁾

우리가 공감을 하지 않는 이유는 당사자의 감정이 합당하지 않다고 보거나, 그의 감정을 발행시킨 행위의 동기 또는 원인을 인정하지 않기 때문이다. 또한 동기 또는 원인을 인정하더라도 관계의 밀접성에 따라 감정의 불일치나 정도의 차이가 발생할 수 있다. 따라서 스미스는 상대방의 감정에 공감하려는 노력과 당사자가 자신의 감정을 상대방이 공감할 수 있는 정도까지 억제하려는 노력이 동시에 필요하며, 이러한 조화가 바로 “한 사회가 필요로 하거나 요구하는 ... 전부”라고 말한다.⁴³⁾ 즉 분개의 감정이 너무 강하거나 너무 미약하면 결코 공감에 도달할 수 없기 때문에 그 정도를 제어하는 적정성(propriety)이 요구된다. 앞에서 아리스토텔레스가 이해하는 분노와 분개의 차이를 보았다. 하지만 스미스는 분개와 분노를 다음과 같이 구별한다.

“분노의 제어는 많은 경우 공포의 제어만큼이나 고상하고 숭고하다. (...) 그러나 이러한 정당한 분개란 중립적 방관자가 공감할 수 있을 만큼 억제되고 적절히 조절된 분노에 지나지 않는다. 이러한 한도를 넘어 분기탱천하여 시끄럽게 아우성치는 분노의 격정은 언제나 사람들에게 혐오감과 불쾌감을 주며, 그리고 우리로 하여금 분노하는 자에 대해서가 아니라, 그 분노의 대상이 된 자에 대해서 관심을 갖게 만든다.”⁴⁴⁾

42) 위의 글, 29쪽.

43) 위의 글, 31쪽.

44) 위의 글, 456쪽.

즉 스미스에 따르면 분노와 분개는 자신과 관련된 사안이나 또는 제3자의 입장이나, 감정의 심적 상태이나 또는 표출이나에 따라 구별되는 것이 아니라, 다른 사람들이 공감할 만큼 제어되었느냐 아니냐에 따라 구별된다. 즉 공감의 전제조건은 자기제어(self-command)인 것이다.

이제 우리의 주제인 진정성의 문제를 풀기 위해 스미스가 제시한 분개 대상의 조건을 살펴보자. 첫째 분개가 반드시 고통의 원인이어야 하고, 둘째 분개의 대상도 그와 같은 감정을 느낄 수 있어야 하며, 셋째 그 대상이 그런 감정을 유발했을 뿐만 아니라 의도적으로 유발했어야 한다.⁴⁵⁾ 분명 세월호 참사는 유가족에게 고통이라는 결과를 발생시켰으므로 첫 번째 조건을 충족하였고, 세월호라는 배나 정부라는 무생물에 대한 분개가 아니라 선원과 국민안전의 책임이 있는 당국의 책임자들에 대한 분개이므로 두 번째 조건도 충족하였다. 그런데 참사 관련자, 책임자 모두가 의도가 있었다고 볼 수 없기 때문에 세 번째 조건은 충족되지 않는다. 하지만 스미스는 이러한 경우에도 두 개의 조건을 충족하고 있으므로 어느 정도의 분개가 발생하기 쉽고, 과실이 있음을 물을 수 있다고 하였다.⁴⁶⁾

자, 문제는 대통령의 말과 행위에 대한 진정성이다. 진정성에 의심을 하는 국민들은 대통령이 국민적 공감에 기초한, 감정에서 우러나오는 말을 하는 것 같지 않다는 것이다. 그 이유는 전후 맥락이 말해준다는 것이다. 침몰 관련자인 선장 및 선원 그리고 해운업체 관계자 및 유병헌과 그 가족 모두에 대해서는 엄청난 분개와 처벌을 -유가족과 일반 국민의 감정 정도와 일치하는지 모르겠지만- 나타냈지만, 구조와 국민안전 관련자인 해경, 해수부, 안행부의 책임에 대해서는 분개가 상당히 덜 하고, 나아가 청와대 국가안보실은 국민안전과 관련성이 없다며 총리에게 책임

45) 위의 글, 182쪽.

46) 위의 글, 183쪽.

을 지우는 것 같다는 것이다. 그리고 궁극적으로 정부 책임자인 대통령 자신에 대한 자책과 분개, 처벌은 나타나지 않고 남 이야기하듯 말하는 느낌을 받는다는 것이다.

하지만 대통령과 지지자들 입장에서는 대통령이 여러 번 사과를 했는데 더 이상을 요구하는 것은 유가족들의 절제되지 않은 분개, 즉 한갓 분노로 보이며, 사인의 직접적인 원인인 침몰과 그 후의 구조는 별개로 보고, 전자에는 의도가 있을 수 있으나 후자에서는 의도가 없는 과실로 봐야 한다는 것이다. 결국 사건에 대한 피해자의 감정적인 분노와 정부 입장에서의 이성적인 대책 마련은 구별되어야 하며, 관련자 처벌도 법이라는 테두리 내에서 이루어져야 하는데 유가족의 요구가 그 한계를 넘어선다는 것이다.

독자는 여기에서 무엇을 느끼는가? 독자들은 어떤 공동체를 꿈꾸는가? 논자에게 떠오르는 말은 ‘공감공동체’이다. 지구촌이 강대국 중심의 국제법, ‘세계평화’를 위한 강대국의 참전 등에 의한 ‘정의공동체’가 되는 것보다 어린이와 약자에 대한 학대, 민간인에 대한 학살에 대해 공분하는 ‘공감공동체’가 되는 것이 ‘지구촌’에 더 어울린다고 생각하지 않는가? 잘 사는 사람은 더 즐거워지고 못사는 사람은 더 고통스러운 국가는 ‘법공동체’일지는 몰라도 ‘공감공동체’는 아닐 것이다. 학생이 학교 명예를 훼손했다는 이유로 퇴학을 결정하는 대학은 ‘규정공동체’일지는 몰라도 ‘교육공동체’는 아닐 것이다. 아파트 집값에만 관심을 갖는 주민회는 ‘이익공동체’일 것이고, 주민들의 기쁨과 슬픔을 함께 하는 마을은 ‘공감공동체’일 것이다. 광주, 제주, 밀양, 안산 등 우리사회에는 아직도 슬픔과 고통 그리고 분개의 감정을 떨치지 못하는 사람들이 많다. 그 감정의 원인을 파악하려고, 그들의 감정을 함께 느껴보려고 노력하는 사람이 많을 때 우리는 더 큰 ‘공감공동체’를 이룰 수 있을 것이다. 오직 그러할 때 그들의 감정이 적절한지 판단할 수 있기 때문이다. 그리고 피해자들은 자신의 분개가 한갓 분노의 표출이나 증오로 변하지 않도록 자기제어를

할 필요가 있다. 오직 그러할 때 공동체 구성원들과 공감을 이루는 분개가 될 수 있기 때문이다.

5. 마무리를 하며....

이제까지 논자는 진정성 결여에 기인할 수 있는 의사불통의 문제를 다루면서 감정 소통의 중요성을 제기하고, 특히 분개가 가진 수사학적, 공동체적 가치에 대해 논의하였다. 이 논문을 출발하면서, 아니 그 전부터, 논자가 가진 의구심은 고대수사학이 설득이라는 점에만 주안점을 두고 화자가 어떻게 말해야 청자의 감정을 흔들어 화자가 원하는 감정으로 청자를 이끌 수 있는가 하는 전략적 측면에서 감정을 다루는 한계가 있는 것 아닌가 하는 점이었다. 논자는 수사학이 이를 넘어 화자와 청자의 의사소통, 이 글에서는 공감, 즉 감정 소통의 문제를 다루는 학문으로 나아가 갈 필요가 있음을 보이하고자 하였다.

그 답의 핵심은 진정성이다. M. 메이에르는 파토스, 감정, 열정의 중요성을 다음과 같이 말한다.

“우리의 열정들은 우리는 누구인가, 우리에게 무엇이 있는가, 우리는 남들에게 무엇을 기대하는가 등의 핵심적인 문제들을 표현합니다.”⁴⁷⁾

여기에는 자기 자신과 타자라는 두 가지 차원의 논의가 담겨 있다. 첫째, 진실된 감정, 즉 진정성은 개인의 정체성과 관련된다. 한 사람의 개별성은 그 사람의 이성, 품성만이 아니라 그 밑바닥에서 작동하고 있는 신체, 감각, 감정, 삶의 방식의 총합이다. 그래서 그것은 동일한 상황에 동일한 감정, 유사한 상황에 유사한 감정과 분리될 수 없다. 요컨대 진정

47) M. 메이에르, 『열정의 레토릭』, 전성기 옮김, 고려대학교 출판부, 2004. 87쪽.

성은 현재의 감정이 진정 나로부터 비롯되고 유지되는 것인지, 한갓 타인의 모방, 타인의 충동에 의해 잠시 나타났다가 사라지는, 나의 주체성을 흔들어버리는 가짜, 거짓 감정은 아닌지 하는 물음과 분리될 수 없다.

둘째, 진정성은 타자와의 의사소통과 결부되어 있다. 많은 학자가, 그리고 스미스가 말하듯, 청자는 화자와 감정을 소통하기 위해 감정이입과 상상력을 갖추어야 한다. 그런데 화자가 감정을 담지 않았는데 어떻게 청자가 감정이입을 할 수 있을까? 설사 가능하더라도 그것은 설득전략으로서의 감정 흔들기에 불과할지 모른다. 하지만 그 경우 화자와 청자 간의 감정의 소통, 즉 공감의 상태에 도달했다고 말하기는 힘들다. 공감이 이루어지기 위해 화자가 먼저 해야 할 것이 바로 진정성이다. 즉 먼저 자신의 감정을 투여하고 언술에 있어서 자신의 감정을 노출해야 한다. 자신의 생각을 솔직하게 말하는 진솔성만 아니라, 자신의 감정을 있는 그대로 나타내는 진정성도 의사소통의 조건이라는 것이다. 하지만 스미스가 말하듯 그 감정은 청자와 소통할 수 있도록 조절되어야 한다. 진정성이 감정의 소통을 지향한다면 그것은 한갓 감정의 폭발을 뜻하는 것은 아니라는 것이다. 진정성이 없는 상태에서는 스토리텔링과 문채론 활용을 통한 구체성, 현장성, 생생함, 시각화 및 청각화의 언술적 기법만으로는 감정의 소통에는 도달하기 힘들고, 궁극적으로 공감공동체를 이루어내지 못한다는 것이 논자의 생각이다.

참고문헌

- 김용환, 「공감과 연민의 감정의 도덕적 함의」, 『철학』, Vol. 76, 2003.
- 메이에르, M., 『열정의 레토릭』, 전성기 옮김, 고려대학교 출판부, 2004.
- 박규철 외, 『고대 그리스철학의 감정 이해』, 동과서, 2010.
- 셀러, M., 『동감의 본질과 형태들』, 조정옥 옮김, 아카넷, 2006.
- 스미스, A., 『도덕감정론』, 박세일/민경국 옮김, 비봉출판사, 2009.
- 아리스토텔레스, 『니코마코스 윤리학』, 김재홍, 강상진, 이창우 옮김, 길, 2011.
- 아리스토텔레스, 『수사학』, I, II, 이종오 옮김, 리젠, 2007.
- 키케로, 『수사학』, 안재원 편역, 도서출판 길, 2007.
- 플라톤, 『국가·정체』, 박종현 옮김, 서광사, 2005.
- 플라톤, 『소피스트』, 이창우 옮김, 이제이북스, 2011.
- 플라톤, 「프로타고라스」, 『플라톤의 프로타고라스/라케스/메논』, 박종현 옮김, 서광사, 2010.
- 흠, 데이비드, 『인간 본성에 관한 논고 2. 정념에 관하여』, 이준호 옮김, 서광사, 2009.
- 줄고, 「거짓말하는 한국사회」, 『철학과 현실』, 54집, 철학문화연구소, 2002년 9월.
- Aristoteles, *Rhetorik*, Übersetzt von F. S. Sieveke, Wilhelm Fink Verlag, München, 1995.
- Habermas, J., *Theorie der kommunikativen Handelns*, Bd. I, Frankfurt/M., 198.
- Kant, I., “Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen”, in: G. Geismann und H. Oberer(Hg.), *Kant und das Recht der Lüge*, Würzburg, 1986.
- Ueding, G.(Hg.), *Historische Wörterbuch der Rhetorik*, Band 6, Pathos,

Tübingen, 2003.

국립국어원, <표준국어대사전>, <http://stdweb2.korean.go.kr/search/View.jsp>

“박대통령 사과 진정성 논란 확산”, <광주일보>, 2014년 05월 01일.

<http://www.kwangju.co.kr/read.php3?aid=1398870000523247004&search=박대통령사과진정성논란>. (접속일 2015. 01. 15.)

“박근혜 대통령 두 번째 사과.. ‘진정성 없고 시기도 놓쳤다’”, <미디어오늘>, 2014년 05월 06일. <http://www.mediatoday.co.kr/news/articleView.html?idxno=116393> (접속일 2015. 01. 15.)

“[대국민담화] ‘진정성 느껴졌다’ vs. ‘책임은 말뿐인 유체이탈 화법’” <아시아경제>, 2014년 05월 19일. <http://www.asiae.co.kr/news/view.htm?idxno=2014051911061590426> (접속일 2015. 01. 15.)

“박 대통령 세월호 참사 대국민담화 ‘온도차’, 여 ‘진정성이 담졌다’, 야 ‘진단·해법 미흡’”, <울산매일>, 2014년 05월 20일.

<http://www.iusm.co.kr/news/articleView.html?idxno=458528>
(접속일 2015. 01. 15.)

“‘박 대통령 담화 진정성 묻어나’, 충북도립대 음성분석”, <뉴스1>, 2014년 05월 26일. <http://news1.kr/articles/?1692454> (접속일 2015. 01. 15.)

“박 대통령 눈물의 진정성 보여야 할 때”, <서울신문>, 2014년 07월 01일. <http://www.seoul.co.kr/news/newsView.php?id=20140701030005> (접속일 2015. 01. 15.)

“추미애 ‘박대통령, 세월호 진정성 보여주는 유일한 길은 김기춘 즉각 해임’”, <폴리뉴스>, 2014년 09월 04일. <http://www.polinews.co.kr/news/article.html?no=213604> (접속일 2015. 01. 15.)

“참 모진 대통령”, <주간경향>, 2014년 09월 30일. <http://weekly.khan.co.kr/khnm.html?mode=view&code=124&artid=201409231113381&pt=nv>
(접속일 2015. 01. 15.)

Rhetoric of Pathos:

Sincerity and Sympathy

Ha, Byung-Hak (Catholic Univ.)

Zur Zeit in Süd-Korea entsteht die Kontroverse über Ernsthaftigkeit (wahres Gefühl) von Entschuldigungsäusserung der Presidentin. Dieses Problem bezieht sich einerseits auf Kommunikationsproblem, andererseits auf Verständnis des Gefühls. Daher behandelt diese Arbeit zuerst die Lüge und die Rhetorik vom Pathos. Im zweiten Kapitel lege ich eine Art der Lüge vor, die aus Uneinigkeit zwischen Worten und Gefühl hervorkommt. Im dritten Kapitel stellt ich das Problem der Unterschätzung des Gefühls in der antiken Philosophie vor. Danach beschäftigt sich diese Arbeit damit, was A. Smith unter dem Gefühl, besonders dem Zorn, und der Sympathie versteht. Nach ihm ist der kontrollierte Zorn das primitive Gefühl, auf das sich die Gerechtigkeit einer Gesellschaft begründet werden kann. Nun wird besondere Aufmerksamkeit der Bedeutung der Gesellschaft der Sympathie gewidmet. Zum Schluss betone Ich die Wichtigkeit der Ernsthaftigkeit mit Bezug auf die Identität einer Person und die Kommunikation des Gefühls als eine Grundlage der menschlichen Gesellschaft.

Key words: Rhetorik, Pathos, Gefühl, Sympathie, Ernsthaftigkeit, Lüge, A. Smith

감정(Pathos)의 수사학: 진정성과 공감을 중심으로 / 하병학

하병학 e-mail: speechact @catholic.ac.kr

투 고 일	2015년 01월 16일
심 사 일	2015년 01월 31일
게재확정	2015년 02월 16일