

리콰르와 비판적 프로네시스

이 양 수*

주제분류 해석학, 윤리학

주요어 해석학, 프로네시스, 칸트, 아리스토텔레스

요약문

이 글의 목적은 리콰르의 후기 윤리·정치적 탐구에서 강조되고 있는 ‘비판적 프로네시스’ 개념의 함의를 검토하기 위한 것이다. 리콰르 철학의 중요한 전제 중 하나는 도덕보다 윤리, 의무적 관점보다 목적론적 관점이 우선한다는 것이다. 이 주장은 의무론적 관점이 지배적인 현대 윤리에서 배제된 아리스토텔레스 윤리학을 부활하려는 시도로 해석되곤 한다. 리콰르의 시도가 아리스토텔레스 윤리학의 복원이 아님은 그의 비판적 프로네시스에서 분명하게 드러난다. 하지만 비판적 프로네시스가 무엇이고, 아리스토텔레스 윤리학과 어떤 차이가 있는지, 칸트와 헤겔의 관점이 어떻게 결합될 수 있는지 밝히는 것은 매우 어려운 과제이다. 나는 이 글에서 이 물음에 대한 대답을 시도한다. 특히 나는 보편적인 법칙의 적용과정에서 새로운 형태의 갈등이 생길 수밖에 없으며, 따라서 이 갈등 해소를 위해 비판적 프로네시스가 요구된다고 주장한다. 또한 민주주의 체제의 정치 토론, 문화전승의 차원에서 제기되는 권위 문제를 비판적 프로네시스와 연결시켜 논의한다.

* 한양대학교

I. 서론

이 글의 목적은 리쾨르의 윤리적 탐구에서 ‘비판적 프로네시스’(critical phronêsis)의 독특한 역할을 검토하기 위한 것이다. 비판적 프로네시스는 리쾨르 윤리 사상을 관통하는 핵심개념이지만, 그 독특한 역할에 대해서는 아직까지 알려진 바 없어 학계의 큰 주목을 받지 못했다. 물론 이 개념 자체가 90년 이후 저작인 《타자로서 자기 자신》¹⁾에서 비로소 언급된 탓에 주석가의 관심을 받기엔 아직 때 이른 감이 있다. 하지만 리쾨르가 초반부터 윤리·정치에 대한 관심을 꾸준히 이어왔던 점을 감안하면, 비판적 프로네시스를 둘러싼 문제설정은 리쾨르 사상에서 주목되어야 할 부분이다. 분명한 것은 비판적 프로네시스는 리쾨르 윤리사상은 물론, 그의 ‘비판적 해석학’을 이해하는데 결정적이라는 점이다.

비판적 프로네시스는 집단윤리와 개인 윤리를 연결하는 징검다리 역할을 하면서 원자적 개인주의의 한계를 극복하려고 시도한다. 그것은 집단적 결정과정에서 제기되며, 그 존재근거는 정치현상의 독특성에 있다. 정치가 다수의 참여를 통한 집단적 결정이라고 할 때, 합당하고 현명한 집단적 결정은 결코 쉬운 과업이 아니고, 개인과 집단의 연결 문제는 더욱 단순하지 않다. 이런 특성 때문에 윤리와 정치를 연결하는 축인 비판적 프로네시스는 매우 복잡한 구조를 가질 수밖에 없다. 하지만 흡스 이래로 진행된 정치와 윤리의 분리 현상은 프로네시스의 중요성을 무시하는 경향이 강하다. 리쾨르 윤리 정치철학적 탐구는 다시 정치와 윤리의 결합을 추진하면서 새로운 문제를 설정하고 있다. 이 경향이 만일 옳다면, 정치와 윤리의 분리라는 근대성을 거부한다고 해석될 수 있을 것이다. 정치와 윤리의 재결합에 포함된 논의 자체는 근대성에 대한 강한 비

1) Paul Ricoeur, *Soi-m me comme un Autre* (Paris: Éditions du Seuil, 1990). *Oneself as Another*, trans. Kathleen Blamey.(Chicago: The University of Chicago Press, 1994) 이 글에서는 프랑스어 본 SA로, 영어 본을 OA로 각각 약식 표기할 것이다.

판으로 해석해도 무방할지도 모른다.

이 글은 다음과 같은 순서로 진행될 것이다. (1) 먼저 인간 행위 탐구의 기본 전제들을 검토할 것이다. 프로네시스 자체가 개인의 능력과 밀접하게 연관되고 있기 때문에, 인간 행위의 기본 전제에 대한 탐구는 피할 수 없으며, 그에 대한 분석은 비판적 프로네시스를 이해하는 데 도움이 된다. 이때 주체의 능력(즉 판단, 선택, 행동 주체의 능력에 초점이 맞춰진다. 이 글에서는 리피르의 ‘입증’(attestation) 개념을 비중 있게 다뤄볼 것이다. (2) 주체 능력과 윤리의 접합 지점을 개괄해 볼 것이다. ‘소 윤리학’에서 리피르는 윤리를 주체의 의도적 행동과 연결시킨다.²⁾ “윤리적 소망”은 ‘좋은 삶’, ‘타자’, ‘제도’라는 윤리의 3박자를 통합한다. 여기서 윤리란 “정의로운 제도에서 타자와 함께 동시에 타자를 위해 좋은 삶에 대한 소망”을 가리킨다(SA202/ OA172). 이 장에서는 행위주체의 능력 탐구가 타자와 제도의 매개 필요성을 상세하게 논의해볼 것이다. (3) 세 번째 탐구의 대상은 제도적 차원에서 규범의 충돌이고 그 해소방안이다. 여기서 단순히 목적-수단을 찾는 숙고가 아닌, 목적 그 자체에 대한 숙고가 요구된다. 목적 그 자체는 개인에게는 충분히 숙고된 형태, 집단에게는 사회적 가치와 밀접하게 연관되어 있다. 더더욱 사회가치의 이질성은 소통에 장애가 되는 경우가 많다. 이런 상황에서 개인의 결단에 의존해 비극적 상황을 돌파하려고 한다. 이점을 설명하기 위해 나는 윤리적 덕 목이자 지적 덕목인 아리스토텔레스의 ‘실천적 지혜’(phronêsis) 개념에 초점을 맞춰볼 것이다. (4) 프로네시스는 비판적이고 생산적이다. 기존 편견에 대해서는 비판이 필요하지만 새로운 가치창출을 통한 비극성을 극복해야 한다. 결정은 남다른 주목을 받는다. 여기서 해명되어야 할 점이 있다. 개인의 신념을 넘어서 집단적인 성격을 띤 결정이어야 한다. 진정한 가치창출은 집단적 정체성의 모습으로 나타난다. 따라서 이 글의 핵

2) 여기서 말하는 소윤리학은 《타자로서 자기 자신》 6,7,8 연구를 가리킨다.

심은 네 번째 탐구이다. 이 맥락에서 나는 비판적 프로네시스와 비판적 해석학의 입장이 중첩되는 지점을 보여줄 것이다. (5) 마지막 탐구는 비판적 프로네시스와 민주주의 체제의 상관관계를 검토할 것이다. 현대 민주주의의 정당성 문제가 불거지면서 보편적 도덕규범 내지 사회규범에 호소하는 경향이 강해지고 있다. 하지만 비판적 프로네시스의 논의는 단순히 보편적 규범에 호소해서 민주주의를 완성할 수 없음을 보여줄 것이다. 특히 프랑스 권 민주주의 논의에서 제기되는 있는 민주주의의 ‘상징적 차원’과 비판적 프로네시스가 어떻게 연관되는지 논의해볼 것이다. 민주주의의 ‘권위’가 어떻게 상징적 차원과 결합되는지 보여줄 것이다. 결론적으로 이 과정에서 역사적 전통과 떼려야 뗄 수 없는 관계에 주목해볼 것이다. 리코르의 ‘비판적 해석학’, ‘소통의 해석학’은 바로 이 지점에서 접목 가능하다.³⁾ 결론으로 리코르 논의가 지닌 현대적 의의를 돌이켜볼 것이다. 특히 최근 제기되고 있는 여러 쟁점들이 비판적 프로네시스를 통해 해소되어야 하는 이유를 간략하게 언급해볼 것이다.

II. 인간 능력과 입증(attestation)

인생사에서 운의 비중은 실로 막중하다. 누구의 자식이고, 어느 나라에 태어났느냐는 내 의지와 무관하다. 아무리 우연적인 상황이라도 인간에게 미치는 영향력을 과소평가할 수 없다. 이 환경은 인생행로를 좌지우지할 수 있다. 은수저를 묻고 태어난 사람과 한 끼 배고픔을 참아야 하는 사

3) 비판적 해석학과 소통의 해석학은 《텍스트에서 행위로》에 수록된 논문에서 주로 제기되었던 리코르의 논의를 정리한 것이다. 자세한 내용에 대해서는 Paul Ricoeur, *From Text to Action* (Evanston: Northwestern University Press, 1991)에 수록된 <현상학과 해석학> <해석학과 이데올로기 비판>을 참고하라. 리코르가 주장한 소통의 해석학에 대해서는 줄고 <“소통의 해석학”: 자기 이해와 해석> 《윤리학》 (한국윤리학회) 제3권 제1호 (2014): 1-32을 참조하라.

람. 그들은 같은 삶을 살 수 없다. 환경 결정론이 아직도 진리처럼 받아들여지는 이유일 것이다. 하지만 인간의 선택, 결단을 과소평가하는 것도 큰 문제다.⁴⁾ 환경차이만큼 인간의 선택이 갖는 중요성도 부인할 수 없다. 어떤 것을 선택하느냐를 두고 저마다 차이가 있을 수 있다. 그럼에도 인간은 끊임없이 선택하고 있고 선택상황에 놓여 있다. 여기서 선택의 질이 문제된다. 윤리적인 선택만이 존중되기 때문이다. 이성에 따른 선택과 욕망에 치우친 선택의 차이는 하늘과 땅처럼 커진다.

현대윤리도 이성적인 선택을 중요시한다. 그 무엇보다 인간의 탁월성보다 이성적인 ‘행동’이 더욱 부각된다. 아예 이성적인 행동의 목록을 만들어놓고 ‘해야 할 것’과 ‘하지 말아야 할 것’을 구분한다. 칸트의 정언명법은 이런 사고의 연장이며, 의무가 그 결과물이다. 의무는 이성적 존재자 모두에게 보편적으로 타당한 법칙이다. 이 법칙을 따르는 것이 이성적인 선택이 된다. 이런 상(像)에서는 인간 선택에서 비롯된 소망이 무시된다. 인간의 소망을 지시하는 ‘윤리’, 의무와 법칙을 뜻하는 ‘도덕’에서 한 쪽 극단이 강조된다. 규칙, 원칙, 법칙을 앞세우다 보니 선택의 힘, 공동 선택 등은 도덕의 하부개념으로 자리 잡는다. 따라서 현대윤리는 의무를 강조한 탓에 냉철하고 차가운 이미지와 중첩된다.

도덕적인 인간에 대한 이미지도 마찬가지다. 역경에 굴하지 않는, 묵묵히 자기 길을 가는 구도자의 이미지가 앞선다. 미래를 뛰어가는 고독한 결단 자는 동서양을 막론하고 도덕적 이상이다. 어떤 욕망도 부리지 않는 이성적인 인간. 이것이 우리 시대 현인의 상(像)이다. 일반대중과 현인의 구분도 이런 이미지에서 구성된다. 대중은 욕망에 치우치기 때문에

4) 인생에서 차지하는 운의 역할을 불평등의 관점에서 논의하고 있는 철학자는 현대 철학자 존 롤즈이다. 그는 불운 때문에 불평등한 처지에 놓인 사람에게 기회를 더 주는 방식으로 제도적 차원의 재분배가 이뤄져야 한다고 주장한다. 특히 이른바 ‘차등원칙’을 적용하면 프랑스 혁명의 세 번째 이념인 박애사상과 같다고 주장하고 있다. 자세한 논의에 대해서는 John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971)

비도덕적일 수 있다. 하지만 성인군자는 한결 같이 이성적이다. 제도적 원리로서 불편부당함에 관심은 이런 사고의 산물이다. 사적 이해관계를 벗어날 수 있는 것만으로 도덕의 요건을 충족하기 때문이다. 어찌 보면 대중의 욕망과 편견을 제거한다는 상징성이 크게 작동한다.

이런 생각은 우리시대의 우상이고 편견이다. 윤리를 소수만이 누릴 특권으로 생각할 필요가 없다. 또한 윤리적 판단으로 우매한 대중을 구도한다는 엘리트 사고에 갇힐 필요도 없다. 이 모두는 윤리의 설정 자체가 잘못되어 생긴 문제다. 인간 능력에 대한 무관심이 빚어낸 무지이다. 윤리의 출발점은 인간의 선택이다. 저마다의 욕망에 토대한 저마다의 선택은 윤리문제의 출발점이 된다. 인간의 선택은 욕망충족의 전제이며 동시에 인간 소망의 원천이다. 열악한 환경에서 인간의 선택이 더욱 중요한 이유는 선택의 결과에서 간절한 소망이 싹트기 때문이다.

물론 선택은 욕망충족의 전제이면서 갈등의 원인이다. 중요한 사실은 저마다의 선택에서 ‘좋은 삶’(good life)에 대한 기대가 표출된다는 점이다. 삶의 진정성도 이 과정을 거친다. 진정성 있는 삶이란 좋은 삶의 실현과정에서 나오기 때문이다. 물론 좋은 삶에 대한 기대가 다르기 때문에 개인, 집단 갈등이 생긴다. 때론 타인의 기대와 나의 기대가 일치해 친구관계도 이어지지만, 때론 내 기대와 어긋나 갈등을 빚을 수도 있다. 너무도 이질적인 갈등이라 도저히 간극을 좁히지 못할 때도 많다. 이때에는 제도적 해소장치를 통해 갈등상황을 조정한다. 법치는 피할 수 없는 인간의 선택이다. 보편타당하고 일관된 도덕규범의 정립함으로써 인간 갈등을 해소하려고 하기 때문이다. 그러나 여기서 해명되어야 할 점이 있다. 법은 여전히 인간 소망의 연장선상에서 진행된다는 점이다. 법이 있기 때문에 법에 저촉되는 것이 아니라, 법이 우리에게 필요하기 때문에 법에 따르는 것이다. 따라서 법은 복잡해진 사회관계를 효율적으로 다루는 수단이다. 정치도 마찬가지다. 태어나면서부터 지배하는 사람이 있는 것이 아니다. 공동체의 운명을 책임질 사람이 필요하기 때문에 지

배자를 선출하는 것이다. 그러므로 지배 자체도 인간의 윤리적 소망에서 생긴다는 점을 망각해서는 안 된다. 우리 안의 편견, 정치를 단지 효율적 지배수단으로 보려는 태도가 거부되어야 하는 이유다. 그 반대가 오히려 진실에 가깝다. 윤리적 소망이 인간적인 삶, 제도적인 삶의 기반이고, 거기에는 인간 능력에 대한 신뢰가 깔려 있다.

무엇 때문에 인간 능력과 윤리적 소망을 이토록 장황하게 이야기해야 하는가? 그 이유는 단순하다. 인간 능력과 그 파생으로서 윤리적 소망이 리콰르 철학을 이해하는 중요 열쇠라고 생각하기 때문이다. 리콰르 철학은 아리스토텔레스 윤리와 칸트 윤리를 접목하는 시도이다. 그 기반은 인간 능력과 인간 능력의 연장선상으로서의 ‘윤리적 소망’이다. 인간의 삶에서 규범은 필수불가결하다. 여기에는 이의가 있을 수 없다. 리콰르도 이 점을 인정한다. 그러나 좋은 삶에 대한 기대에 규범의 원천이 있다. 적어도 리콰르의 관점에서는 규범도 보편화된 윤리적 소망으로 간주된다. 다른 말로 하면 규범은 보편적으로 승인받은 삶의 타자들이다.

규범의 필요성을 인정하되, 규범을 인간의 소망에 연결하려는 리콰르의 시도를 일러 ‘윤리가 도덕보다 우선한다.’ 라는 말로 요약된다(SA 202/OA 171). 얼핏 보면 너무도 당연한 말이라 할 수 있지만, 현대규범 윤리학이 ‘좋은 삶보다 옳음을 우선’시키는 경향이 강했음을 감안하면 그 대립적 관계를 파악하기 쉽지 않다. 그 진정한 의미를 파악하려면 우선 윤리와 도덕의 구분부터 살펴봐야 한다. 윤리와 도덕은 통상적으로 같은 뜻으로 받아 들여왔기 때문에 이 구분 자체가 타당한지 물을 수 있다. 사실 윤리와 도덕을 구분한 사람은 헤겔이다. 리콰르도 헤겔의 입장을 지지하면서 윤리와 도덕을 구분해야 한다고 주장한다.(SA 201/OA 170) 윤리는 인간 삶에서 좋음, 소망을 뜻하고, 도덕은 규범, 의무를 뜻한다. 이렇게 볼 때 윤리의 우선성은 ‘좋은 삶이 옳음보다 우선한다.’ 뜻이 되어 현대규범윤리학과 대척된다. 그런 점에서 리콰르 논의의 핵심은 현대규범 윤리학의 경향에 대항하면서 의무와 책무들도 인간의 윤리적 소망과 연

결되어야 함을 강조하고 있는 것이다. 다른 말로 하면 리콥르의 의도는 인간의 소망 차원을 의무보다 우선시하려는 존재론적 시도이며, 의무론적 관점이 지배적인 현대 도덕철학의 지형도에서 망각되었던 인간 능력에 대한 새로운 자각을 촉구하고 있는 것이다. 그런 맥락에서 리콥르의 주장은 현대 철학의 지배적인 경향의 반작용으로 해석해도 무방하다.

하지만 리콥르 논의를 해석할 때 유의해야 할 점이 있다. 리콥르 논의를 현대 규범윤리에 대한 전면적인 거부로 받아들여서는 안 된다는 것이다. 지적했던 것처럼 현대사회에서 규범이 필요 없다고 한다면 어리석다고 할 수 있다. 거듭 강조하지만 규범이 인간능력에서 유래한다는 점이 리콥르의 강조점이다. 따라서 리콥르 논의를 이해하는 데 중요한 부분은 윤리의 우선성 논거의 타당성이다. 인간행위의 독특한 위상은 인간능력의 존재론적 기반에서 출발한다. 인간 행위의 독특성은 자연적 사실에서 도출될 수 없다는 데 있다. 인간 행위는 자유에 토대한다. 그것이 동물과 다른 점이다. 물론 인간의 자유는 절대적이지 않다. 자유는 항상 자연적 사실, 온갖 운, 특정 상황과 같은 비자발적인 측면과 연계되기 때문에 상대적이다. 자유의 상대적인 측면은 역으로 인간 행위에 대한 반성이 제기된다.

자유와 연계된 인간 행위는 두 가지 특징을 갖는다. 첫째, 인간 행위는 그 의미와 분리될 수 없다. 우발적인 상황, 사건에 결합된 인간 행위는 세계에 대한 다양한 의미를 제공한다. 그 의미 전달 방식도 저마다 다르다. 물리적 사실은 누구에게나 동일한 뜻을 지닌다. 그러나 인간 행위의 참뜻은 전달하는 사람에 따라 달라질 수 있다. 항상 특정인의 내러티브로 전해지기 때문이다. 둘째, 인간 행위는 행위주체의 의도도 중요하다. 행위에 대한 설명은 근대적 사유에서 사라진 ‘작용인’(efficient cause)을 부활시키는 데, 행위주체는 행위를 통해 자기 자신을 드러낸다. 우발적인 사건과 연계된 행위는 행위주체 자신을 드러내는 통로이다. 논리적으로는 자연적 사실은 연역추리의 대상이다. 하지만 인간행위는 실천적 추리

(practical reasoning)의 대상이 된다. 실천적 추론은 확고부동한 사실, 무(無)의 상태에서 나오지 않는다. 실천적 추론에는 특정인의 체험이 결합되고, 불확실하게 전수된 이야기와 더불어 전수된다. 이 과정에서 새로운 정보와 지식이 수용된다. 인식적으로 행위주체의 지식은 소박한 경험주의자들의 주장대로 백지상태일 수 없다. 인식에 앞서 항상 특정 형태의 지식이 전제되기 때문이다. 해석학자들이 부른 ‘선(先)이해’, 또는 ‘선입견’이 작동한다.

중요한 사실은 선입견 안에서 인간 행위가 작동한다는 점이다. 선입견과의 연관에서만 인간 행위의 참다운 의미가 드러난다. 또한 특정인의 의도와 사건의 인과적 설명은 특정 개인의 정체성을 드러내는 방식이다. 특정 개인의 정체성은 회고적 관점에서 이야기로 전달된다. 정체성의 의미도 결국 내러티브의 도움을 받아야만 한다.⁵⁾ 리콥르의 지적에 따라 내러티브 개입이 갖는 세 가지 중요 논점을 강조해보자. (1)인간 행위의 의미를 말하려면 반드시 행위 주체의 욕망을 언급해야 한다. 욕망이 없다면 어떤 행위도 일어나지 않을 것이고, 따라서 의미를 부여할 것이 없다. 그러므로 행위의 의미는 욕망의 위계질서와 일정정도 연관시켜야 한다. 아리스토텔레스의 ‘합리적 선호’(proairesis)는 합리성의 위계질서에서 인간 욕망을 파악하려는 시도이다.⁶⁾ 따라서 합리적 선호는 자기 합리화를 전제로 한다. 합리적 선호는 무절제하고 비합리적이었던 주체의 욕망이 합리적인 욕망으로 이행하는 과정이다. 더더욱 선호의 합리성은 암묵적이고 명시적인 타인의 승인이 필요하다. 타인의 승인을 전제하지 않고는 욕망의 계층화 내지 질서화 자체가 불가능하다. 그런 점에서 욕망의 합리화

5) 특정 주체가 사건을 전달할 때 내러티브가 개입한다. 사건의 전달은 이야기의 도움을 받아야 한다. 동시에 이야기의 개입은 듣고 평가하는 독자의 관점을 요구한다. 리콥르는 이야기를 만들고 이해할 수 있는 능력을 일러 내러티브로 설명하고 있다.

6) 아리스토텔레스 『니코마코스 윤리학』 제3권 1111b 4~1112a17. 합리적 선호에 대한 리콥르 논의에 대해서는 SA 88, 204/ OA 69, 173을 보라.

과정에는 집단적인 성격이 내포되어 있으며, 명시적이든 암묵적이든 합리성은 기존 문화의 의미와 밀접하게 연관될 수밖에 없다. (2)인간 행위의 의미는 내러티브의 도움을 받아 개인의 관점을 벗어나 세계를 구성한다. 이야기 자체가 축적된 문화의 의미와 떨어질 수 없으며, 세계성은 회고적 시점에서 파악된 인간 행위의 전체 의미와 연결된다. 행위의 전체적 의미는 주체가 부여한 의미, 기존 문화 의미와의 교호적인 소통에서 드러난다. 따라서 상호작용은 새로운 문화가치 창출의 가능성을 내포한다. (3) 새로운 문화가치는 특정 주체에게 발현된 (덕으로 환원된) 행위에 부여된 의미로 나타나며, 타인의 승인을 통해 공동체의 의미로 각인된다.⁷⁾ 다르게 말하면 인간 행위의 의미는 특정인의 행동, 사건에 대한 평가이며, 그 평가는 실천적 지혜의 형태로 인정된다. 그러므로 실천적 지혜(phronêsis)는 지적이며, 그 행위주체의 특성이다. 가치의 실현자는 행위의 자유를 누리며, 제3의 관점에서 평가받을 수 있는 계기를 마련한다. 이런 방식으로 개인의 관점이 공동체의 의미로 발돋움한다.

여기에는 주목해야 할 점이 있다. 인간 행위에 대한 진리, 즉 행위의 동기, 결과의 진실성은 과학적 검증대상이 아니라는 것이다. 인간 행위의 ‘진리’ 또는 ‘진실성’은 타인의 언어와 행위를 통해 판단할 수 있는 것, 즉 ‘입증’(attestation)의 형식으로 드러난다. 인간 행위는 주체의 자발적인 측면, 습관이나 환경과 같은 비자발적인 측면 양쪽 모두에게 영향을 받는다. 다시 말하면 인간 행위는 자연물처럼 외부의 충격이나 변화에

7) 이 주장에는 유념해야 할 두 가지 사항이 있다. 첫째 새로운 의미는 내러티브의 변형을 통해서만 가능하다. 하지만 텍스트의 의미가 문화통념으로 자리 잡으려면 독자 관점에서 평가되어야 하며, 이 과정에서 텍스트 의미의 자기화, 즉 ‘전유(appropriation)’가 필요하다. 그런 점에서 새로운 의미는 덕의 매개를 필요하지 않지만, 미래의 행동이 되려면 좀 더 강한 의미의 결단이 요구된다. 둘째, 추상적 가치로 실현되려면 개체화가 전제된다. 이것이 헤겔의 주장으로, 내러티브 논의에서 중요하다. 개체화되지 않은 가치는 여전히 추상적인 가치로만 남을 뿐, 그 구체성을 담보할 수 없기 때문이다.

대한 무차별적인 조건반사가 아니다. 인간 행위는 행위주체의 숙고에 대한 반응이기 때문에 행위주체의 반성적 매개를 거친다. 행위주체의 자발성은 환경에 대한 숙고, 자기 자신의 습관적인 행동에 대한 반성에서 나온다. 따라서 행위주체의 능력은 타인의 관점에서 의심할 수 없이 그 주체의 것임을 인정받아야 한다. 타인에게 입증되는 것, 그것이 인간 행위의 진실성을 밝히는 중요한 기반이다.⁸⁾

《타자로서 자기 자신》을 관통하는 핵심어로 지칭된 입증 문제는 근본적인 관점에서 인간 능력, 즉 “말할 수 있는 능력, 행할 수 있는 능력, 이야기할 수 있는 능력, 자기 자신에게 행위를 귀속시키는 능력”과 관련된다(SA199/OA169). 인간 행위는 반복될 수 없으며, 그 진실성이 제3자의 관점에서 검증될 수 없다. 행위주체의 능력은 주위에 대한 반응이기도 하다. 주위 환경에 대한 반응도 주체의 욕망에서 기인하며 주체의 욕망 또한 인간능력의 기반이다. 하지만 욕망은 부재한 것의 충족을 지시할 뿐이다. 따라서 욕망의 합리성을 논하려면 인간 능력의 근원성에 주목해야 한다. 인간 행위의 독특성은 근본적으로 행위주체의 능력과 밀접하게 연관된다. 인간 행위는 어떤 식으로든 나처럼 말할 수 있고, 행위할 수 있고, 이야기할 수 있고, 자신에게 행위를 귀속시킬 수 있는 근본적인 인간 능력과 밀접하게 연관된다. 입증으로서 인간 능력은 스피노자의 코나투스(conatus)와 유사하다. 행위주체는 자기 자신을 유지하려는 노력 자체, 그 능력에서 시작되기 때문이다. 인간 행위의 진리는 근원적으로 자기 자신의 능력을 깨닫는 것이다.

인간 능력과 관련해서 입증은 본질적으로 믿음의 형태, 특히 신념의

8) 이 사실이 이른바 행위주체의 지성을 강조하는 이유와 관련이 있다. 도덕적으로 약한 사람은 자기 욕망과 환경에 치우치는 사람이고, 따라서 자기 능력을 제대로 발휘하지 못하는 사람인 반면, 도덕적으로 강한 사람은 자기 결단을 통해 자기 능력을 제대로 발휘하는 사람이라고 할 수 있다. 아리스토텔레스의 ‘아크라시아’(akrasia) 분석은 도덕적으로 약한 사람이 그 대상이라 할 수 있다,

형태로 나타난다. 하지만 이때 믿음을 단순히 인식론적 의미의 ‘의견’으로 해석되어서는 안 된다. 인식론적 의미에서 믿음은 저차원적 지식으로 받아들여서는 경향이 강하다. 그러나 입증의 문제에서 믿음은 새로운 차원에서 바라봐야 한다. 입증은 믿음의 강도, 인간 신념에서 제기되는 ‘확신’(confidence)과 밀접하게 연관된다. 확신의 반대는 의혹(suspicion)제기이다(SA34-35/OA21). 의혹제기는 특정 사실을 부정하기 위한 것이 아니라, 더욱 믿을 수 있는 근거를 찾기 위한 것이다. 여기에 근원적인 인간 능력이 작동한다. 이렇게 볼 때 독특한 인간 행위는 인간 주체 능력을 더욱 부각시킨다. 그 입증방식은 더 이상 의혹제기가 불가능한 신념의 형태로 남는다. 찰스 테일러는 ‘강한 평가’라고 부른 인간능력이 바로 진정성 있는 자기 자신을 드러낸다고 보았다.⁹⁾

존재론적 관점에서 볼 때 인간능력은 ‘가능성’으로 이해된다. 인간 능력이 확장될 때 인간 행위의 심층적인 의미가 드러나고, 인간 행위의 가능성은 결국 인간 능력의 확장과정으로만 확인된다. 하이데거는 이런 인간행위의 가능성을 ‘세계 내 존재’라고 표현했다. 그것은 ‘현존재’(Dasein)의 가능성의 영역이다. 가장 추상적으로 말하면 인간 능력은 무언가를 할 수 있는 것, 존재의 가능성이다. 하지만 실천적 관점에는 타자의 매개성이 중요하다. 타자의 매개 자체도 인간 능력의 확장과정이기 때문에 공동성도 가능해진다. 그래서 자유는 순수 가능성일 뿐이다. 그 자유의 실현은 타자의 매개를 통해 자유의 공백을 메워야 한다. 물론 여기서 말하는 타자는 밖에 서 있는 타인, 객관적 시선을 유지하는 타인이 아니다. 매개자로서 타자는 진정한 자유의 실현을 위한 또 다른 자기 자신, 교호적인 관계를 통해서만 나타나는 자기 안의 타자를 뜻한다.

그렇기 때문에 다음 물음이 결정적이다. 타자의 매개지점은 어디이고, 어떻게 매개가 가능한가? 이런 매개가 가능한 첫 번째 지점이 자기 능력

9) Charles Taylor, “What is Human Agency?” in *Human Agency and Language: Philosophical Papers I*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1985)

안에서 타자로 포섭해야 할 환경이다. 이 지점은 인간 욕망의 시작지점과 중첩된다. 흔히 욕망은 결핍(privation)이나 부족(lack)의 형태로 나타난다. 타자에 대한 욕망은 자기 자신에게 결핍된 것, 부족한 것을 채우는 것이다. 결핍의 보충은 자기 능력의 범위에 따라 합리적 욕망, 비합리적인 욕망으로 드러난다. 욕망의 충족은 자기 능력 범위 안에서 성패가 갈린다. 무엇보다 자기 능력으로 달성될 수 있는지 따져보기 위해 숙고が必要하고, 그런 능력이 지속적으로 발휘되어야 한다. 후자의 능력이 흔히 ‘덕’(virtue)으로 언급되는 것이다.¹⁰⁾ 앞서 언급했던 실천적 추론이 다시 부각된다. 실천적 추론은 선(先)이해를 전제로, 자기 욕망의 최적상태를 찾아가는 과정이다. 그렇기 때문에 실천적 추론 자체는 합리성을 내포한다. 자신이나 공동체의 목표에 대한 수단을 숙고하는 과정도 포함된다. 실천적 추론의 지속적인 성공은 자긍심을 키우고, 타인의 인정을 통해 자존감을 배양하는 밑거름이 된다. 하지만 실천적 추론은 목적-수단의 탐구에만 멈춰지지 않는다. 실천적 추론은 새로운 목적을 찾는 계기이기도 하다. 기존 목적에 귀속되지 않지만, 자기 능력 안에서 달성할 수 있는 좋은 것, 소망 또는 희망으로 새로운 목적이 생기는 것이다. 이 때 실천적 추론은 더 이상 추론에 머물지 않는다. 스스로 법칙을 세운다는 칸트식 ‘실천이성’이 부상한다. 새로운 목적의 설정, 타인의 인정은 자기 능력을 입증 받는 계기이다. 말과 행위는 인간 능력의 독특성이 드러나는 통로인 동시에 인간세계를 구축하는 디딤돌이다.¹¹⁾

10) 덕의 함양은 단순히 도덕적 기준에 맞춘다는 뜻으로만 해석될 필요는 없다. 더 중요한 것은 덕의 함양이 자기 능력의 향상을 내포한다는 점이다. 그런 점에서 덕을 뜻하는 아레테(arete)가 두 가지 의미로, 즉 특정 기능의 ‘탁월성’, 행위 주체의 ‘도덕적 탁월성’으로 해석된다. 이런 구분을 제시한 철학자는 아리스토텔레스다. 《니코마코스 윤리학》 3권과 6권에 할애한 이 같은 구분은 많은 주석가의 논쟁을 일으켰다. 리콰르도 이에 대한 체계적인 해석을 《타자로서 자기 자신》에서 제시하고 있다.

11) 한나 아렌트의 사유는 전적으로 이 전제에 토대하고 있다. 노동, 작업과 구분되는 행위의 독특성을 강조하면서 정치를 공동행위로 보는 것도 이런 맥락이다.

인간 능력의 확장은 행위주체의 결단을 요구한다. 행위 주체의 자발성 없이 그 주체의 진정성을 말할 수 없다. 아리스토텔레스의 지적대로 외부의 강제, 무지로 인한 행동에서 주체의 진정성을 발견할 수 없다. 그 결과가 행위주체의 능력 때문에 생겼다고 말 할 수 없기 때문이다.¹²⁾ 행위주체의 책임 문제도 이 연장선상에서 논의된다. 행위를 귀속시킬 주체가 없다면 책임을 물을 수 없고, 책임을 질 주체가 없다면 자기 자신의 능력이라고 말할 수 없다. 따라서 다음 물음은 피할 수 없다. 진정 자기 자신에서 결정이 유래했다고 할 수 있는가? 책임질 수 있는 주체는 누구인가? 실존주의 뉘앙스가 강하게 풍기는 이 물음에 대한 대답은 소크라테스의 격언에 바탕을 두고 있다. “앎이 덕이다.” 이 말에는 자발적인 행위가 적어도 행위목표나 수단에 대한 인식과 관련되어 있음이 전제되어 있다. 특히 아직 일어나지 않은 일에 대한 강한 확신이 필요하다. 강한 확신이 없다면 미래를 자기 것으로 만들기 힘들다. 확신 없는 목표는 공상으로 남을 뿐 구체적인 행동으로 옮겨질 수 없다. 하지만 저마다 다른 확신을 갖는다. 확신의 차이는 개인의 차이이기도 하다. 자기 능력을 가늠하고, 미래의 불확실성을 자기 안에서 포착하는 개인 능력의 차이가 확신의 차이를 만든다. 고대인들은 이 차이를 지적 활동의 차이로 이해했다. 아직 보지 못한 것을 가시화시키는 힘은 신념의 강도, 확신의 강도에 따라 달라진다. 동서양을 막론하고 덕의 유무를 도덕적 능력의 차이로 보는 이유가 여기에 있는 것이다. 실천적 지혜를 뜻하는 ‘프로네시스’가 지적 덕목으로 간주되는 이유와 무관하지 않다.

Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1959)

12) 아리스토텔레스 《니코마코스 윤리학》 3권을 보라.

III. 타자, 제도, 윤리의 우선

인간 윤리의 출발점은 인간의 욕망이다. 타인과 협력 가능한 인간의 합리적 욕망은 좋은 삶을 충족하는 계기를 마련하지만, 충동적이고 이기적인 인간의 비합리적인 욕망은 타인의 삶을 훼손하는 부정적인 계기가 된다. 윤리적 행위는 기본적으로 상호소통을 전제로 하기 때문에 합리적 욕망의 조건은 좋은 삶의 요건을 최대한 충족하는 방향과 일치해야 한다. 그렇기 때문에 윤리적 문제는 좋은 삶에 대한 관심, 기대와 무관할 수 없다. 욕망 충족과 실패에 대한 기억은 비합리적인 욕망을 최소화하는 방향성을 제공한다. 윤리적 사명은 이중적이다. 우선 자기 탐욕에 빠지지 않도록 해야 한다. 동시에 합리적 욕망을 밖으로 드러내 합리화하고, 타인의 동의를 통해 인간의 세계를 구축해야 한다. 이 과정에서 타자의 개입이 필수적이다. 대면관계에 서 있는 타인, 3자로서 제도의 개입을 통해서만 윤리적 사명이 완성될 수 있다. 인간 능력에서 비롯된 다양한 욕망의 실현은 타인, 제도적 매개를 통한 인간 능력의 확장과정이다.¹³⁾ 여기에는 중요한 단서가 붙는다. 단순히 이해관계의 충족이 아닌, 인간다움의 실현이 중요하다.

인간다움은 각자의 능력을 자유롭고 조화롭게 발휘할 터전 위에서 발휘된다. 태어나면서 권리를 갖는다고 인간의 자유가 만개할 수 없다. 자유를 실현시킬 수 있는 제도가 필요하다. 현대 자유주의의 근본적인 한계가 여기에 있다. 권리만이 강조될 뿐, 인간 자유의 실현조건에 주목하지 않았기 때문이다. 인간 능력에 주목한 리피르도 자유와 제도의 연계성에 주목하면서 근본 문제를 다음과 같이 지적한다. “특수한 제도적 환경 안에서만 인간 행위를 구분하는 능력과 기질이 꽃피울 수 있으며, 그

13) 다른 관점에서 인간에게 협력의 필요성은 정의의 여건에 통해서도 입증된다. 상호이득관계의 확장을 통해서 인간의 욕망 충족이 확대될 수 있기 때문이다. 이해관계에 바탕을 둔 이런 설명은 도덕을 사회에 유익한 공리적 관점으로 해석한다.

렇기 때문에 개인은 특정 제도의 조건 하에서만 인간이 된다고 말한다. 그리고 이렇게 덧붙이자. 만일 그렇다면 이 제도에 봉사하는 책무 자체가 인간 행위자가 지속적으로 발전하기 위한 조건이다.”(SA296-7/OA 254). 헤겔 《법철학》에서 말한 ‘윤리적 이념으로서 자유’를 연상하게 하는 리콤프의 말은 타인과 교류, 제도 성립이 인간의 욕망과 자유와 밀접하게 연관되어 있음을 재차 강조하고 있다.

타인, 제도의 매개는 도덕규범이라는 타자의 매개를 전제로 한다. ‘인간다움’은 전적으로 책무에 대한 인식에서 기인한다. 가령 타인과 같이 살고픈 소망을 생각해보자. 타인을 배려하지 않고 자기 욕심만을 내세우면서 타인과 같이 살 수 있는가? 상호성의 원칙을 훼손하는 한, 타인과의 공존은 불가능하다. (짜사랑, 스토키의 경우를 상상해보자). 타인을 물건 취급하는 같이 살고자 하는 욕망을 받아들일 수 있는가? 이 물음에도 여전히 부정적이다. 여전히 상호성 원칙을 훼손할 수 있기 때문이다. 타인을 있는 그대로 보지 못하고, 자기 욕망의 대상으로 바라볼 때 타인은 내 욕망 충족의 수단이 되고 만다. 이 경우 타인은 자기 자신과 같을 수 없다. 타인을 자기 자신처럼 여기는 것은 타인을 목적으로 대우하는 것, 타인을 또 다른 자기 자신으로 바라보는 것이다. 칸트의 제2 정언명법은 도덕적 의무로 다가오기 전에 철저히 인간 소망적인 관점에서 받아들일 수 있다.¹⁴⁾ 타인과의 교류에서 도덕규범과 의무를 우선시하는 이유는 책무의 이행이 나를 타인처럼, 타인을 나처럼 대우하는 것이기 때문이다.

그럼에도 여기서 강조되어야 할 점이 윤리의 우선함이다. 도덕적 의무는 인간의 소망이 보편적으로 승인된 것이다. 권리 중심의 자유주의와

14) 리콤프의 칸트 해석은 정언명법에 대한 독창적인 해석에서 기인한다. 리콤프에 따르면 정언명법은 철저히 인간 욕망의 배제가 아닌 추상화 과정의 산물이다. 특히 제1정언명법의 핵심인 보편화 가능성 원리는 욕망이 보편적인 승인을 얻는 과정으로 해석된다. 리콤프는 보편화 가능성 원리를 통과하는 도덕법이 다수일 수 있다는 점을 들어 이 해석을 뒷받침하고 있다. SA 238~254/OA 205~218 참조. 존 롤즈(John Rawls)도 유사한 해석을 제시한다.

대조하면 이 말의 의미가 더욱 명확해진다. 인간관계는 천부 권리에서 파생되지 않는다. 인간관계는 우연적인 만남, 그 지속성의 정도에 따라 결정된다. 다른 말로 하면 다양한 인간 선택이 각양각색의 인간관계를 결정한다. 물론 인간관계는 상호성 원칙을 훼손하지 않는다는 전제에서 유지되며, 서로를 존중해야 이유가 인간 선택 안에 있다. 인간관계의 동등함은 “가설적인 의미에서 평등한 관계”일 뿐이다. 그런 점에서 평등은 권리가 아니라 선택을 통해 채워 넣어야 하는 것이다. 평등은 역사적 상황에서의 선택이 만들어낸 결과이어야 한다. 여기서 물음이 제기된다. 가설적인 평등이 왜 중요한가? 인간은 혼자 살 수 없는가? 이에 대한 대답 안에 인간 상호성의 비밀이 숨어있다. 인간의 상호관계에는 권리 이전에 자기 능력에 대한 상호 인정이 깔려 있다. 다시 말하면 인간 상호관계는 “타자와 함께 타자를 위한” 삶의 소망에 그 근간이 있다. 인간 상호관계의 특징은 ‘배려’(solicitude)라는 말에 잘 나타나 있다.¹⁵⁾ 배려에는 타인과 더불어 살려는 의지가 반영되어 있다. 더더욱 이 의지에는 인간이 목적 그 자체라는 당위가 전제된다. 인간 상호관계는 상호 균형, 대칭관계가 유지되어야 한다. 자기 욕망은 이 대칭관계에서만 충족될 수 있다. 인간 상호관계는 ‘주고받는 교환관계’(the exchange between giving and receiving)이다. 동등한 교환은 대칭적이어야 한다.¹⁶⁾ 배려는 대칭관계를 훼손하지 않으면서 자기 자신의 선을 유지하려는 태도를 가리킨다. 배려의 덕목은 이런 태도의 지속적인 유지, 습관적인 행동이다. 대칭관계의

15) 리피르 철학에서 배려는 매우 중요한 철학적 의미를 갖는다. 그의 스승인 가브리엘 마르셀의 영향 하에서 인간의 상호관계가 단순히 권리의 교환이 아닌 상호 배려의 대상이 되어야 한다고 보고 있다. 가브리엘 마르셀의 *disponibilité* (availability) 개념에 대해서는 SA311/OA268를 참조하라.

16) SA220/OA188를 참고하라. 여기에는 중요한 사실이 있다. 이 교환관계가 절대적 평등과 비례적 평등을 전제한다는 점이다. 아리스토텔레스의 분석처럼 인간 상호관계는 절대적 평등을 지향하지만, 정치공동체에서 인간 상호관계는 비례적 평등을 전제한다. 정치공동체에서 다수의 인간들과 그 관계가 정립되기 수립되기 때문이다. 《니코마코스 윤리학》 5권을 보라.

훼손은 주는 입장에서 보면 폭력, 받는 입장에서 보면 고난으로 나타난다. 고난과 폭력은 행위의 특성상 항상 상호 행위를 전제로 하기 때문에 한 쌍으로 나타난다. 고난은 당하는 사람의 자긍심과 자존감을 무너뜨린다. 이 절규에 고난의 존재론적 의미가 뚜렷해진다. “고난은 물리적 고통도 정신적 고통으로만 정의되지 않는다. 고난은 행할 능력, 행동할 수 있는 능력의 감소, 심지어 파괴로 정의되고, 자기 통합의 위반으로 경험된다. 여기서 주도력은 행위 할 수 있음에 의해서 정의되고, 오로지 동정을 베푸는 자아에 속하는 듯하다. 이 개념은 강한 의미의 누군가의 고통을 나누려는 소망으로 간주된다.”(SA223/OA190)

인간 상호관계에서 선(善)의 우선성은 관행에서도 드러난다. 매킨타이어(Alasdair MacIntyre)는 아리스토텔레스 윤리학을 해설하면서 ‘관행 내재적 선’(goodness internal to practices)에 초점을 맞춘다. 특히 이 선은 행위주체의 정체성과 밀접한 관계에 있다.¹⁷⁾ 관행 내재적 선은 인간 상호관계에서 제3의 관계, 즉 사회적 관계, 정치적 관계로 확장하는 중간 고리역할을 한다. 관행 내재적 선은 자기 정체성과 정치적 정체성을 매개한다. 관행 내재적 선은 사회관행을 유지하는 기능적 관계이고, 구체적인 개인과 추상적인 제도를 연결한다. 그러므로 직능의 관계는 매우 독특하다. 개인의 관점에서 보면 직능은 사회협동의 기본요소로, 각자의 소망과 하고 싶은 일을 통해 사회에서 유용하고 필요한 것을 생산한다. 직능의 결합은 상호협동 체제를 구축한다. 집단의 관점에서 보면 직능은 개인 탁월성의 입증 공간이다. 직능 안에서 각자의 능력이 발휘되며, 숨겨진 재능을 발휘해 자기 자신의 진짜 능력을 드러낸다. 그러므로 직능의 수행 자체가 타인의 평가, 승인의 대상이다. 관행 내재적 선은 최적상태의 직능수행, 즉 탁월성을 지향하고, 그 결과에 따라 직능수행자의 정

17) Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1984) 14장을 참고하라. 이에 대한 리피르의 논의는 SA/OA 7연구를 참고하라.

체성을 평가하는 기준이 된다.

타인의 평가나 승인은 결국 자기 정체성의 기준인 동시에 특정 집단의 정체성 기준이기도 하다. 가시적인 평가와 승인에는 사회에서 요구되는 탁월함에 대한 암묵적인 승인이 내포되고 있다. 바로 그런 맥락에서 ‘명예’나 ‘고귀함’이 작동한다. 명예나 고귀함은 타인의 평가에 따른 것이고, 공동 승인의 형태로 나타난다. 공동승인은 그 사회가 추구해야 할 가치로 나타난다.¹⁸⁾ 집단의 정체성은 이런 합리성에 기반을 둔다.

다른 시각에서 타인의 승인이 요구되는 명예나 고귀함은 잘못된 인간 욕망의 진원지이기도 하다. 타인의 승인을 얻으려는 과도한 열망은 불의의 원인이다. 자신의 몫보다 더 많이, 혹은 더 적게 원하는 것이 불의다. 무임승차가 불의인 것은 자기 몫 이상 가지려는 태도 때문이다. 강력한 법에 대한 요구는 불의척결에 토대를 두고 있다. 하지만 여기서도 간과되지 말아야 할 점이 있다. 강력한 법의 요구 자체도 근본적으로 좋은 삶에 대한 소망의 연장선상에서 이해되어야 한다. 정치공동체는 수많은 개성을 하나의 이념으로 통합하려는 목표를 가진다. 그래서 정치공동체

18) 명예나 고귀함은 고대 정치철학의 중요한 지표다. 명예와 고귀함이 오로지 행위를 통해서만 드러난다. 아렌트는 현대사회의 특징을 ‘권위’의 상실로 규정하면서 이 문제의 심각성을 논의하고 있다. 리퀴르도 권위의 구축이 정치행위와 밀접하게 연관되어 있음에 주목한다. 하지만 이 문제는 단순히 현대에만 국한되지 않는다. 프리드리히 실러는 고귀함의 능력을 강조하면서, 이렇게 해결한다. “우리가 일상의 현실성을 만날 때, 그것을 정신적으로 미적으로 자유롭게 다루는 것은 고귀한 영혼의 징표이다. 일반적으로 고귀함이란 그 일상의 현실성을 다루는 방법에 따라 심지어 가장 제한적이고 하찮은 대상조차 무한한 것으로 만드는 재능을 소유한 본성을 일컫는 말이다. 모든 형식은 고귀하다고 할 수 있는 데, 그 형식은 그 본성상 단지 어떤 목적을 위해 이바지하는 (단순히 수단적인) 것에 독자성의 각인을 새길 수 있다. 고귀한 정신이란 스스로 자유롭게 다스리는 데 만족하지 않는다. 고귀한 정신은 주위의 모든 것, 생명이 없는 것도 자유롭게 한다.” 《미학편지》 23번째 편지. 프리드리히 실러 안인희 옮김 (휴먼아트, 2012). 아렌트의 논의에 대해서는 Hannah Arendt, *Between Past and Future* (New York: Penguin Books, 1968) “What is Authority?”를 참조하라.

안에서도 각자의 윤리적 소망은 온전한 채로 보존되어야 한다. 정치공동체는 각자의 정체성을 드러내는 공간이다. 이 공간에서 각자의 삶에 필요한 것을 추구하고, 각자의 고귀한 정신을 발휘한다. 이런 공간 없이는 각자의 진정성을 드러내지 못한다. 좋은 삶에 대한 소망은 정의로운 체제 안에서만 제대로 작동할 수 있다. 정의롭지 못한 체제에서는 특정 소수의 욕망만이 충족될 뿐이다.

정의로운 제도를 거치지 않은 좋은 삶에 대한 소망은 지속되지 않는다. 정의로운 제도의 목표는 각자의 삶을 존중하고, 각자의 행복을 지속적으로 유지하기 위한 것이다. 정치공동체의 존재근거도 규범이나 의무가 아닌 좋은 삶에 대한 인간의 욕망에 있다. 물론 여기에도 단서가 붙는다. 합리적인 방식으로 매개된 욕망이어야 한다. 그렇기 때문에 법적 형식만을 갖춰져서는 정의로운 체제가 유지될 수 없다. 무엇보다 롤즈가 부른 ‘배경조건’(background condition)의 정의로움도 필요하다.¹⁹⁾ 타인의 승인을 얻을 만큼 삶의 욕망이 합리적이지 못하거나, 은밀하게 자기 잇속을 챙긴다면 법은 유명무실해지고, 불의를 막기에 역부족이다. 자발성이 배제된 강요는 한계가 있기 때문에 정치공동체는 매우 한시적으로 안정적이다. 따라서 정치공동체를 유지하기 위해서는 정의로운 배경조건이 갖춰져야 한다. 그러기 위해서는 좋은 삶, 사회적 관행, 제도로 이어지는 배경적 조건이 합리성에 토대 지워져야 한다.

정치공동체의 성립과 유지를 위해서는 법의 매개가 필연적이다. 그러나 법의 우위만을 강조하면 정치공동체의 동력이 상실된다. 정치공동체의 동력은 그 성원의 좋은 삶에 대한 구성원의 열정이다. 한나 아렌트(Hannah Arendt)처럼, 리퀴르는 좋은 삶에 대한 열정에 정치가 토대한다고 주장한다. 지배(domination)보다 공동-권력(power in common)에 우위

19) John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971). 이 책의 재판 본은 Oxford University Press에서 출간했다.

를 둔 것은 그 대표적인 사례이다. 더불어 살려는 인간의 욕망에서 정치 권력이 뿌리를 내리고, 그 공동권력 안에서 제도의 정당성이 확보된다. 공동 권력이 사라지면 제도의 정당성도 상실되고 만다. 민주주의의 기본 이념인 ‘주권재민’의 이념도 이런 입장에 서 있다.²⁰⁾ 정치공동체의 공권력은 사회성원의 행위능력을 벗어날 수 없다.

리콰르의 논의도 유사하게 이해될 수 있다. 공권력은 정치공동체의 유일한 특징이고, 그 근거는 법의 정의로움에 달려 있다. 이 요구는 법 집행의 정당성과 관련된다. 법의 지배(rule of law)는 정의의 지배(rule of justice)를 소망으로 삼고 있다. 어떻게 법이 정당화될 수 있는가? 리콰르에 따르면 정의의 지배는 인간 소망의 표현이다. 물론 모든 인간의 소망이 법이 될 수는 없다. 법은 ‘보편화’라는 매우 특수한 절차를 필요로 한다. 칸트의 ‘정언명법’에서 발견되는 도덕법은 이성이 스스로에게 부과한 법칙이다. 인간의 법칙은 자연 법칙이 아니다. 인간의 법칙은 자연에서 발견되는 인과성과 다른 법칙성, 정확히 말하면 보편적인 동의를 요구받는다. 칸트의 표현을 빌리면 보편성은 ‘모든 이성적 존재자’가 승인할 때만 가능하다.²¹⁾ 인간의 법은 타인의 관점을 수용하는 한에서 그 보편성을 획득한다.

칸트의 정언명법에 대한 해석을 두고 많은 이론적 논란이 일고 있는 게 사실이다. 칸트의 정언명법을 의무론적 논의의 성립기반으로 바라보는 시도가 현대 윤리·정치철학의 기본적인 정향인 점을 감안하면, 칸트 논의에 대한 해석은 리콰르 철학을 가늠하는 중요 잣대라고 할 수 있다. 해석의 타당성 여부를 떠나 리콰르의 칸트 해석에서 강조되어야 할 점은

20) 그렇다고 그의 논의가 직접 민주주의를 정당화하기 위한 것이라는 결론은 도출되지 않는다.

21) 잘 알다시피 이 같은 보편성의 획득이 도덕 논의를 정당화한다. 이 같은 보편성을 얻기 위해 사회계약이라는 특수한 장치를 요구하는데, 그 이유는 모든 사람의 동의를 획득할 수 있다고 생각하기 때문이다. 존 롤즈의 정의론은 사회계약이론의 절차적 해석을 통해 이 문제에 접근하고 있다.

분명하다. 정언명법 자체도 인간 욕망에 토대하고 있다는 것이다. 이런 해석은 《타자로서 자기 자신》 《정의로움 1, 2》²²⁾의 여러 논문에서 일관되게 지적되고 있는 논법이다. 칸트의 보편화 원칙은 욕망의 배제원칙이 아니다. 인간 욕망의 보편화 과정, 즉 타자의 관점에서 수용 가능한 이성적인 욕망의 원칙이다. 타자 관점의 수용은 가설적이고 대칭적인 인간의 평등관계를 역사적 행위를 통해 평등을 실현시키는 것인 동시에, 모든 사람에게 공평하게 적용되는 법의 정신을 구현하는 것이다. 따라서 보편성을 획득하지 못한 법은 진정한 법이라고 할 수 없다. 그런 점에서 윤리적 가치의 우선성은 주체의 변증법적 발전을 전제한다. 역사의 필연성에서 변증법이 옹호되지 않는다. 인간 능력이 실현되기 위한 조건, 추상적인 법으로 나아가기 위해 변증법이 요구된다. 제도는 인간 능력이 실현되기 위한 배경조건이다. 이 배경조건의 정의로움은 진정한 자기 정체성을 모색하기 위한 조건이다. ‘또 다른 자기 자신’으로서 타자, 아주만 사람처럼 객관적인 시선을 유지하지만 결국 자기 자신이 될 수밖에 없음을 깨닫는 것이다. 리코르의 정치철학은 타자, 제도와 매개되어야 할 주체의 소망에 기반하고 있다.

IV. 갈등, 비극적 사유, 프로네시스

윤리의 우선성은 주도적인 현대 정치철학에 대한 도전이다. 그러나 리코르 철학에서 주목해야 할 또 다른 특징이 나타난다. 그것은 보편화 원칙을 통과한 도덕규범의 적용과정에서 나타난다. 이 적용과정에서도 재차 윤리적 소망이 중요하다. 리코르는 말년 저서에서 타인, 제도의 매개에 포함된 윤리를 ‘전방윤리’(anterior ethics)이라고 일컫고, 제도의 규범을

22) Paul Ricoeur, *Le Juste 2* (Paris: Éditions Esprit, 2001). *Reflection on the Just*. trans. David Pellauer (Chicago: The University of Chicago Press, 2007). 이 글에서 프랑스어본을 L로, 영어 본은 LJ로 약칭 표기할 것이다.

적용하는 과정에서 나타나는 윤리를 ‘후방윤리’(posterior ethics)이라 부른 바 있다(L63/LJ52). 지금까지 리콴르 정치철학에 대한 해석은 전방윤리의 특성에 집중돼왔다. 하지만 리콴르 정치철학의 진면목을 확인하려면 후방윤리의 철학적인 문제를 이해해야 하고, 여기서 강조되고 있는 갈등의 해소를 위해서 다시 한 번 인간 소망의 역할에 주목해야 한다.

후방윤리에 대한 관심은 이른바 정치, 역사의 독특성에서 생긴다. 인간 능력에 대한 관심은 자유의 진정한 의미를 되찾는데 집중된다. 다시 말하면 인간 능력에 대한 관심은 자아-타자-제도로 이어지는 단선적인 구도에서 종결되는 것이 아니라, 순(順)순환적으로 제도-타자-자아로 적용되는 과정도 설명할 필요가 있다. 리콴르에 따르면 정의로운 제도를 세운다고 해서 정치철학의 임무가 마무리된 게 아니다. 정의로운 제도 자체가 좋은 삶에 토대하고 있다면, 그 제도는 사회성원의 지속적인 지지대상, 즉 정당성을 확보 받아야 한다. 롤즈는 이 문제를 정의의 ‘안정성’(stability)이라고 표현한 바 있다. 정치공동체 성원의 지속적인 지원을 받을 때 제도의 안정적인 정착이 가능하다. 그러나 새로운 세대가 유입되고, 따라서 정치공동체가 안정적이라면, 성원들의 가치들이 ‘중첩적 합일’(overlapping consensus)을 이뤄야만 한다. 리콴르도 정치의 지속적인 안정을 위해서 중첩적 합일의 필요성에 공감한다. 사회성원의 신념과 제도의 원리가 일치해야 한다. 이런 정치의 특성을 감안할 때 근대사유는 또 다른 전근대성을 안고 있다. 정치영역에서 필연성은 존재하지 않는다. 역사법칙에 의거한 정치영역의 도덕화는 근대사유의 유물이다. 헤겔 《법철학》사유에 대해선 상당히 우호적인 리콴르도 헤겔의 역사철학에 반기를 든다. 그는 단호하게 “헤겔을 거부해야 한다.”고 말한다. 이 단호함에는 정치영역이 역사 필연성으로 대체하려는 일련의 시도에 대한 거부가 깔려있다.²³⁾

23) 역사의 필연성에 호소해서 정치영역을 과학화하려는 시도는 마르크스주의자에게서 나타나는 중요한 특징 중 하나다. 리콴르는 초기 저작부터 정치영역을 과학화하려는 시도에 대해 매우 부정적이었다. 그 이유는 정치영역에서 차지하는 좋은

헤겔의 거부와 후방윤리의 필요성은 어떤 관계인가? 그 대답은 사유의 비극성에서 나온다. 비극의 사유는 무엇인가? 비극의 사유는 갈등의 사유이며, 이질적인 가치의 충돌과 갈등에서 나오는 선택의 어려움과 연관된다. 비극의 사유는 윤리적 갈등의 산물이다. 이질적인 가치의 충돌과 갈등은 비극에서 잘 드러난다. 소포클레스의 비극 《안티고네》에서 크레온, 안티고네 간 갈등은 리프르의 요점을 잘 설명한다.(SA/OA 9연구). 갈등의 근원은 기존 관점으로 해석될 수 없는 한계경험에서 생긴다. 그렇기 때문에 비극의 사유는 기존 경험에서 포착할 수 없는 새로운 관점을 요구하고, 그 보편화가능성을 묻는다. 크레온은 반역자 폴뤼네이케스를 처형하면서 국가의 법으로 그의 장례 금지를 명령한다. 하지만 여동생인 안티고네는 오빠의 장례를 치른다. 혈족의 장례가 신이 암시한 불문법이라는 신념 때문이다. 여기서 안티고네는 신법이 인간 법보다 우선한다는 신념을 지지한다. 크레온의 명령은 인간이 만든 법의 권위만을 가질 뿐이다. 안티고네의 신법이 잘못인가? 아니면 정치적 권한에 대한 도전인가? 하지만 크레온의 관점은 다르다. 그는 정치적 관점을 대변한다. 실증법의 관점에서 자기 행위를 정당화한다. 안티고네는 정치적 관점에는 관심이 없다. 혈육으로 맺어진 천륜이 신성이다. 신성에 따르는 것이 자기 신념에 충실한 것이다. 신과의 계약이 우선한다는 믿음은 죽음을 불사하게 한다. 인간적인 관점을 극복하는 계기이다. 이렇게 보면 비극에 나타난 갈등은 목적-수단으로는 도저히 풀 수 없는 이질적인 갈등, 인간경험을 넘어서는 갈등이다. 따라서 이 갈등의 해소는 인간적인 관점과 전적으로 다른 기반을 요구한다. 그럼에도 이 기반은 인간의 신념에

삶에 대한 갈망, 행위의 우연적인 특성을 무시할 수 있다고 보기 때문이다. 물론 역사가 하나의 이야기라는 사실을 강조하면서 역사학의 필연성을 문제를 다른 각도에서 바라봐야 한다고 주장한다. Paul Ricoeur, "History as Narrative and Practice: Peter Kemp talks to Paul Ricoeur in Copenhagen," *Philosophy Today*, Fall 1985.

토대한다. 비극의 사유는 타인의 신념을 넘어서거나 인정할 때만 해결이 가능하다.

비극의 사유에서 나타나는 갈등은 근원적이다. 인간존재만이 갖는 어쩔 수 없는 상황, 인간 경험의 불가사의한 측면에서 갈등이 기인한다. 남녀갈등, 노소갈등, 사회와 개인의 대립, 산자와 죽은 자의 대립, 인간과 신의 갈등이 그것이다. 역사적 맥락에 따라 다양한 얼굴을 띠지만, 이 갈등은 인간으로는 도저히 풀 수 없는 듯한 근원적인 경험이다. 이미 아리스토텔레스는 비극장르를 분석하면서 이야기 안에서 갈등이 어떻게 인식되고 어떻게 해소 가능한지 밝힌 바 있다. 갈등의 해소로서 카타르시스는 결국 이야기의 카타르시스이다. 이야기 결말에서 굳게 닫힌 자기 확신의 빗장을 여는 것이다. 공포와 연민을 통해 자기 안의 좁은 세계를 불현 듯 깨닫는 것이다. 이야기를 통한 사건의 이해와 깨달음이 카타르시스의 해결책이다. 비극적 결말이 더 개연성이 높거나 필연적일수록 영혼의 해방이 더욱 강해진다. 중요한 사실은 갈등의 해소는 현실에서 볼 수 없는, 하지만 현실에서 실현 가능한 가상의 매개가 요구된다는 점이다. 카타르시스에서 확신으로 이어지려면 갈등을 매개로 한 가상이 필요하다. 이런 갈등이 없다면 새로운 관점이 생길 리 만무다. 갈등은 미처 경험하지 못한 현실을 추체험함으로써만 극복가능하다.

이 과정에서 얻어낸 깨달음은 윤리적 숙고를 필요로 한다. 리퀴르의 후방윤리는 윤리적 숙고를 통한 결정이 중요하다. 여러 차례 강조했듯이 이때 윤리적 결정은 목적-수단 관계이상이어야 한다. 아리스토텔레스 《니코마코스 윤리학》 6권의 실천적 지혜(프로네시스)는 중요한 단서가 된다. 윤리적 결정능력은 윤리적 덕을 전제로 하지만, 매우 소수에게 나타나는 실천적 지혜에 바탕을 둔다. 실천적 지혜는 구체적인 행동의 중용 점을 찾는 것이 아니다. 실천적 지혜는 지적인 덕으로, 인간이 행할 행동 목표, “궁극적인 특수한 것”(1142a25)을 목표로 한다. 실천적 지혜로움의 특성은 숙고를 잘하는 것이고, 그 대상은 “인간적인 문제, 특히 인간에게

가능한 것”(1141b8-9)이다. 흔히 실천적 지혜를 정치적 능력으로 간주해서 정치가의 덕목으로 바라보는 이유도 여기에 있다.²⁴⁾

그렇다면 숙고를 잘한다는 것은 무슨 뜻인가? 숙고를 잘하는 것과 역사 필연성의 거부와는 어떤 관계인가? 이제 이 물음에 대답할 차례이다. 리콴르의 지적은 단순하다. 윤리적 결정 능력은 기존 관점으로 해석할 수 없는 갈등 상황에서 요구되는 능력이며, 갈등상황에서 새로운 비전을 제시하는 능력이다. 물론 이 능력은 허황된 공상(空想)이 아니다. 사회성원의 가슴 속에서 빛을 발해 고귀한 행동으로 옮겨지게 하는 것이다. 인간의 고귀한 행동은 인간의 윤리적 소망과 떨어질 수 없다. 적어도 리콴르의 논법에는 인간의 윤리적 소망이 역사적 경험을 통해 새로워질 수 있다는 확신이 자리 잡고 있다. 앞서 언급했던 ‘입증’으로서 인간능력에 주목하는 이유도 여기에 있다. 인간은 경험을 통해 세상을 이해하고, 경험된 이해를 바탕으로 인간 경험의 한계를 넘어선다. 칸트의 적절한 지적처럼 인간 경험의 한계는 인간경험의 한계이념(limiting idea)이다. 새로운 삶은 이 한계를 인정하고 극복할 때 가능해진다. 따라서 숙고를 잘한다는 것은 경험의 한계를 인식하고, 인간의 경험 안에서 새로운 가능성을 찾아내는 것이다. 여기서 방점은 인간 경험에서 법칙성이 아닌, 기존 경험을 바탕으로 얻어낸 새로운 의미에 찍어진다.

인간 경험의 확장은 과거 경험과 절대로 동떨어질 수 없다. 미래에 작동할 역사법칙에 호소해서 얻을 수 있는 게 아니다. 물론 개인 차원에서 보면 새로운 목표를 세우고 달성할 수는 있다. 하지만 이 과정을 집단적인 현상에 적용하면 전체주의 악령이 배회한다. 그런 사회에서는 자발성이 사라지고 강제가 지배한다. 세계정신의 거부도 이런 맥락이다. 역사변증법에 토대한 정신의 발전은 시대착오적이다. 진정한 윤리적 숙고는 과

24) 이런 숙고를 잘하는 능력을 갖춘 사람을 엘리트로 간주하고, 이 진술을 엘리트주의로 해석해서는 곤란하다. 실천적 지혜가 하나의 능력을 가리킬 때 이런 능력을 발휘하거나 관심을 갖는 사람이 극히 드물다는 정도로 이해해야 할 것이다.

거에 대한 통찰을 전제로 한다. 숙고를 잘함이란 인간의 과거 속에서 숨어 있는 보석을 발견하는 것이다. 그러나 과거라는 시간에 보석이 있는 것은 아니다. 연대기 안에는 인간의 실수만이 새록새록 돌아날 뿐이다. 과거의 의미는 시간적 배열 이상의 전체적 구성에서 나온다. 숙고를 잘하는 능력은 과거를 새로운 전체의 관점에서 배열하고, 이야기할 수 있는 능력이다. 소크라테스는 “음미되지 않는 삶은 살 가치가 없다”고 말하면서 자기반성 안에서 진리가 나타난다고 믿었다. 리피르도 동일한 맥락에서 “이야기되지 않는 삶은 살 가치가 없다”고 말한다. 반성은 이야기를 통해 전달되기 때문이다. 이야기하는 능력은 자기반성의 진리를 밖으로 드러내는 능력이다. 이야기할 수 있는 능력은 동시에 다시 이야기할 수 있는 능력, 따라서 사건 또는 행위를 새로운 관점에서 제시할 수 있는 능력이다. 그래서 텍스트의 매개는 새로운 가치 창출의 출처가 된다.²⁵⁾ 독자의 관점에서 보면 이야기할 수 있는 능력은 그 관점에 대한 평가할 수 있는 능력, 자기 자신의 것을 만드는 능력이다.

새로운 관점의 제시는 현실에 대한 상상적 변형을 필요로 한다. 인간 행위의 새로운 가능성은 인간 행위의 고착된 의미에 새로운 의미를 부여함으로써 발견된다. 새로운 의미는 미처 경험하지 못했지만, 과거 경험 안에서 실현 가능한 의미로 나타나고, 정치공동체의 미래로 제시된다. 정치행위에 대한 새로운 관점도 나타난다. 이런 관점은 민주주의 체제에서 각별한 의미를 갖는다. 민주주의 정치는 갈등 안에서 작동하기 때문이다.

25) 텍스트 매개를 통한 독자의 해석 공간 안에서 새로운 가치 창출이 가능하다는 생각은 리피르의 주요 논지 중 하나다. 기록이 문자문화의 특성이다. 기록문화의 산물인 텍스트는 구술문화 전통에서 없었던 가치를 중재한다. 플라톤은 이 가능성을 일종의 ‘책’의 비유로 설명하면서 소크라테스의 진술을 이렇게 서술하고 있다. “감각적 지각과 합치되는 기억, 이와 관련된 느낌은 우리 영혼에 어느 때가 흡사 기록된 것처럼 보이네. 이 느낌을 참되게 기록할 때, 여기서 참된 판단과 참된 진술이 생기게 되지. 하지만 우리에게 기록자가 거짓을 기록할 때는 참된 것과 반대되는 것들이 나올 것일세.”(《필레보스》 39a-10) 텍스트의 진실성을 강조한 플라톤은 새로운 비전을 그릴 수 있는 화가의 역할을 강조하고 있다.

갈등이 상존하면서도 갈등을 넘어서야 하는 체제가 민주주의 체제이다. 리콴트의 말대로, “민주주의는 갈등 없는 정치체제가 아니다. 민주주의에는 갈등이 열려 있고 공인 중재규칙에 따라 협상 가능한 체제이다. 더 복잡해지는 사회에서 갈등은 수적으로나 그 심각성 측면에서 수그러지지 않고 확대되고 심화될 것이다.”(SA 300/OA 258) 민주주의에서 갈등은 정치토론을 통해 심화하고, 토론은 갈등의 중재역할을 맡는다. 그렇기 때문에, “정치적 토론에는 결론이 없다. 그렇다고 정치적 토론에서 결정이 없는 것은 아니다. 그 자체로 논박될 수 없다고 간주되는 승인 절차에 따라 각 결정은 적어도 지금 처한 상황에서의 숙고 수준에 따라 폐기될 수 있다.”(SA300/OA258) 이런 관점에서 보면 정치 영역에서 제기되는 가치 간 갈등은 정치영역에서 빼놓을 수 없다. 인간의 가치가 욕망에 토대하는 탓에 근본적으로 환원 불가능하기도 하지만, 정치적 이상에 대한 논의를 놓고도 갑론을박 할 수밖에 없다. 가령 어떤 정부가 좋은지는 결정하기 어렵다. 미래에 대한 전망이 다른 탓에 좋은 것에 대한 논의는 끝이 없다.

논란이 끝이지 않아도 결정은 미룰 수 없다. 정치적 행위가 ‘비극적’이라고 말하는 이유다. 특정 가치를 추구하려고 하면 다른 가치는 밀릴 수밖에 없다. 한 쪽의 충족은 다른 한쪽의 포기를 뜻한다. 가치의 역사적 실현은 다른 가치를 희생할 때 가능하다. 모든 가치의 실현을 목표로 하지만, 역사적 상황과 시대적 흐름에 비추어볼 때 모든 가치의 동시 실현은 신의 능력일 뿐이다. 인간의 가치는 타이밍을 요구한다. 적실성이 있다고 해도 사회성원의 지지를 얻지 못하면 제 시기를 놓칠 수 있다. 하지만 더욱 중요한 사실은 가치들은 그 나름의 타당성을 갖는다는 점이다. 따라서 숙고를 잘함은 오랜 기간에 걸쳐 인간 가치에 대한 수많은 변형적 사고를 해보는 것이다.²⁶⁾ 적어도 정치영역에서 가치의 실현은 더욱

26) 최근 의료윤리 영역이나 법의 영역에서 치열한 공방전이 일어난 것도 이 같은 인간행위의 비극적 특성에서 찾을 수 있다. 다시 말하면 보편화된 가치가 특정시

힘들다. 비전 자체가 불확실하고 애매한 탓도 있지만, 개인적인 숙고를 통해 역사적인 현실을 벗어날 수 없는 탓도 크다. 정치영역에서 숙고를 잘함은 개인 관점을 넘어 집단적인 숙고로 이어질 수 있는 가능성을 찾는 것이다. 공동체 성원의 신념에서 작동할 수 있는 행동의 원칙이 필요하다.

V. 비판적 프로네시스와 집단의 정체성

후방윤리는 도덕적 관점이상의 윤리를 요구한다. 헤겔 《법철학》에서 제시된 ‘윤리적 삶’(Sittlichkeit)이 부각되는 것도 이런 맥락이다. 윤리적 삶에 대한 관심은 앞서 언급했던 해석학의 선(先)이해 지평으로서 선입견의 중요성을 다시 한 번 확인한다. 유교적 생활권에서 예(禮)의 역할에 비견할 수 있다.²⁷⁾ 후방윤리의 작동지점은 철저히 리콰르가 비판적 해석학의 작동지점으로 보았던 텍스트와 독자 관점의 중첩지점과 일치한다. 후방윤리는 구체적인 상황에서 도덕규범의 적용에서 나타나는 갈등을 다루는 것이고, 그 해소는 새로운 관점을 요구한다. 목적·수단의 숙고능력과는 다른 고차원적인 숙고능력을 요구하고, 그 진실성은 독자의 판단과 승인에 따라 결정된다. 후방윤리는 보편화된 가치들의 갈등, 그러므로 현재적 관점에서 많은 논란이 일어날 수밖에 없는 갈등의 해소를 요구한다. 따라서 각 개인의 편협한 욕망보다 나보다 더 현명한 사람의 생각이 요구된다. 갈등의 시작은 각자의 관점에서 규범의 특성인 의무나 책무를

기에 실현되기 위해서는 사회성원의 지지를 얻어야만 하는 동시에, 새로운 관점이 필요하다.

- 27) 윤리적 삶의 역할을 대행할 가능성으로서 예의 강조와 예치(禮治)를 통치이념으로 제시하는 것은 근본적으로 다른 것이다. 여기에서 말하고 싶은 것은 개인 삶을 중재하는 예의 중요함이다. 중국의 정치철학을 예치로 해석한 예로는 미조구찌 유조 외, 동국대 동양사연구실 옮김 《중국의 예치시스템》(서울: 창계, 2001)을 참고하라.

강조하는 데서 나온다. 낙태나 안락사를 두고 진지한 도덕적 논쟁이 지속될 수 있는 데는 각자의 도덕적 관점이 너무도 확고하기 때문이다. 후방윤리는 이런 상황에서 갈등 해소의 소명을 받는다. 오로지 그 시대의 선입견적 가치들에 변형을 가해 사태를 새롭게 바라볼 때 그 해결이 가능하다. 정확히 새로운 가치의 요구하는 해석학적 입장과 동일한데, 선입견의 의미를 이해하고, 선입견을 벗어날 새로운 의미를 찾는 데서 그 가능성이 나타난다. 해석학의 문화적 임무는 전통에 대한 비판적 계승이라 할 때, 선입견에 대한 비판적 해석, 새로운 윤리적 관점을 찾는 비판 작업이 선행되어야 한다. 바로 이 지점에서 “비판적” 프로네시스가 요구되고, 후방윤리의 핵심이 된다.

비판적 프로네시스는 실천적 지혜의 특성과 유사하다. 차이가 있다면 비판적 프로네시스가 전체적 관점에서 구체적인 상황과 사건을 바라본다는 점이다. 먼저 고려되어야 할 역할이 비판적 프로네시스의 역할이다. 그 중재적 역할은 인간 삶에서 숙고의 중요성과 맞물린다. 실천적 지혜처럼 비판적 프로네시스도 그 실현을 위해 행위자가 요구된다. 실천적 지혜가 사려와 판단을 잘하는 슬기로운 사람을 찾듯이, 비판적 프로네시스도 공동체의 관심사에 대해 사려 깊은 판단 자를 요구한다. 마지막으로 실천적 지혜처럼 비판적 프로네시스는 구체적인 상황에 적용된다. 상황의 특수성에 대한 인식이 사안의 독특성 인식으로 나아간다. 추상적인 사유보다 구체성에 대한 판단과 인식이 중요하다. 이런 판단과 인식이 구체적인 행동으로 이어질 수 있다. 종합해보면 실천적 지혜처럼 비판적 프로네시스의 목표는 구체적인 상황에서 숙고를 잘하는 것이다. 새로운 목적을 통해 구체적인 상황의 문제점을 극복하려고 한다. 비판적 프로네시스에서 강조되어야 할 것은 그 집단적인 특성이다. 새로운 목표가 공동체의 미래와 관련되는 만큼, 비판적 프로네시스는 집단의 가치와 밀접하게 연관된다. 이런 관점에 비추어보면 후방윤리에서 나타나는 제기되는 숙고능력은 공적(public)인 것, 더 나아가 공공성(公共性)에 집중된다.²⁸⁾

공공의 관점에서 비판적 프로네시스는 다음과 같은 세 가지 특징이 공유된다. 첫째, 비판적 프로네시스의 논쟁 대상은 공동체의 관심사일 수밖에 없다. 둘째, 이 공동체의 관심사를 비판적으로 수용하려면 배경조건으로 토론 우호적인 문화가 작동해야 한다. 토론 없는 결정은 강요된 선택이 된다. 마지막으로 토론의 종착지는 사회성원의 신념, 특히 공유될 수 있는 확신이다. 확신이 없으면 변화 없는 탁상공론에 머물 가능성이 높다. 이런 관점에서 비판적 프로네시스는 풍부한 윤리적인 삶의 토대를 형성한다. “윤리적 삶이 프로네시스를 ‘매개’한다는 점에서 윤리적 삶은 프로네시스를 ‘반복’한다”는 리콰르의 말은 세 가지 특징을 강조하고 있다. 비판적 프로네시스는 전통의 비판적 계승을 전제하는데, 비판적 프로네시스의 집단적 성격을 잘 지적하고 있다. (SA337/OA, 291)

비판적 프로네시스의 적용에서 규범의 역할은 막중하다. 후방윤리의 문제는 규범의 적용과정에서 발생하기 때문에 프로네시스의 비판적인 기능은 다의적인 규범의 이해와 해석과 밀접하게 연관될 수밖에 없다. 구체적인 상황에 규범이 적용될 수 있는지 여부가 근본적인 문제로 떠오른다. 이미 법은 이런 문제설정을 다루고 있다. 아리스토텔레스가 지적했던 ‘근원적 공정성’(the equitable)이 그것이다. 리콰르도 비판적 프로네시스의 기능이 이와 유사하다고 본다. 근원적 공정성은 규범의 “일반적인 특성” 때문에 미처 파악하지 못한 구체성의 진실을 드러낸다. 그의 요점을 제대로 파악하기 위해서는 법의 취약성과 그 교정방식을 언급한 아리스

-
- 28) 비판적 프로네시스의 집단적 특성은 칸트에게도 나타난다. 반성 판단의 독특한 역할에 주목한 칸트는 이 능력을 ‘이성의 공적 사용’과 연결시키고 있다. 여기서 주목될 부분은 이성의 공적 사용이나 비판적 프로네시스가 미래적 시점보다 구경꾼의 회고적 시점과 연결된다는 점이다. 그런 점에서 비판적 프로네시스는 역사적 판단에 뿌리내리고 있다고 봐도 무방하다. 아렌트는 이런 능력을 가리켜 칸트가 발견한 “전적으로 새로운 인간능력”이라고 한 바 있다. Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy* (Chicago: The University of Chicago Press, 1992). 10쪽.

토텔레스의 말을 귀담아 볼 필요가 있다.

근원적 공정성(epieikeia)은 정의로운 것이긴 하지만, 법에 따른다는 뜻이 아니라 법의 정의를 바로잡는다는 뜻의 정의이다. 법의 보편적인 성격 때문이다. 법은 보편적이지만, 어떤 때는 그 보편성을 올바르게 규정하지 못할 경우가 있다. 따라서 법의 적용이 잘못될 수 있다. 보편적으로 규정하려고 하지만, 올바르게 규정할 수 없을 경우 법이 잘못 될 수 있다. 이를 모르는 채 그 법을 적용할 수 있다. 이는 법이 올바르게 잡지 않기 때문이 아니다. 잘못은 법에 있지 않다. 입법자에게 있는 것도 아니다. 잘못은 사태의 본성에 있다. 여기에 행위가 개입해야 하는 이유가 있다. 보편적인 법이지만, 보편적으로 규정하지 못할 경우, 입법자가 놓쳐버린 부분, 단적으로 말해 오류가 있는 부분, 부족한 부분을 바로 잡는 것이 옳기 때문이다.²⁹⁾

리콰르의 논지는 두 가지로 요약된다. 법의 보편성은 결코 완결될 수 없다는 점, 따라서 사회성원의 확신적 신념에 호소해 법의 약점을 보완해야 한다는 점이 강조되고 있다. 근원적 공정성은 사회성원의 확신에 내재하는 일종의 윤리적 소망이다. 근원적 공정성은 도덕적 관점, 법적 추론, 정치적 토론의 공간, 즉 공적 논의 공간이 요구된다. 헌정체제에서 비판적 프로네시스(批判的 反省)는 헌법이 보장하는 기본권, 국민적 합의가 필요한 정의의 문제, 배경적 문화로서 확신적 신념과 밀접하게 밀착된다. 헌법이 보장하는 기본권 논의는 실정법의 근간으로 작동하기 때문에 특히 중요하다.

최근에 부각되고 있는 일련의 논의를 고려할 때 후방윤리의 문제설정은 도덕적 논란을 둘러싼 문화적 맥락, 논란에 대한 이해, 합당한 토론, 이성적인 정치적 결정을 요구한다. 도덕적 논란이 일단락되고, 정치적 결정을 통해 사회적 가치로 자리 매김하는 과정에서 비판적 프로네시스가 적용된다. 여기서 특정 문화의 가치는 임시고정점의 역할을 수행한다. 비

29) 아리스토텔레스, 《니코마코스 윤리학》 1137b 11-22. 한국어 번역은 이창우, 김재홍, 강상진 옮김 (이제이북스, 2006)을 활용했지만, 번역은 문맥상 수정했다

판적 프로네시스의 지형은 합리적인 정치적 결정을 위한 토론, 전통에 대한 비판적인 계승, 새로운 관점에서 사회적 비전 제시를 포함한다. 이 과정은 추상적인 법을 보완하고, 좋은 삶에 대한 공동선(the common good)을 모색하는 형태로 진행된다. 법의 사회적 통합적 특성에서 인간의 소망을 다루는 윤리가 제 역할을 한다. 기존 가치와 새로운 가치의 충돌에서 발생하는 갈등과 그 극복을 전제로 한다. 리콰르에 따르면 비판적 프로네시스는 기존 사회적 가치에 대한 비판, 새로운 미래 전망을 포함한 사회상에 대한 상상적 변형이 필요하다.³⁰⁾ 기존 믿음에 대한 비판적 태도가 특히 중요하다. 이런 비판 작업 없이는 새로운 가치에 대한 욕망 자체가 생길 수 없다. 비판은 갈등을 전제로 하지만, 갈등의 변증법적 극복을 위해서는 기존 가치와 다른 의미의 가치가 필요하다. 사회 안정을 강조하다보면 프로네시스의 “비판적인 특성”은 무마되기 쉽다. 그런 맥락에서 해석학의 임무에서 보수적 성향보다 해방적인 성격을 강조해야 하는 것도 이와 무관하지 않다.³¹⁾ 사회적 가치에 대한 해방 없이는 근원적 공정성에 대한 논의 자체가 불가능해질 수밖에 없다.

비판적 프로네시스는 구체적인 상황에서 제기되는 문제점을 해결하는

30) 이와 비슷한 문제의식을 제기하고 있는 사람은 미국의 법철학자 로널드 드워킨(Ronald Dworkin)과 마이클 샌델(Michael Sandel)의 공공철학이다. 드워킨은 법이 사회적 가치와 떨어질 수 없다는 점과 법의 문학적 특성을 강조하고 있다면, 샌델은 정치적 토론에서 도덕적 논란이 개입할 수 없다는 측면에서 자유주의를 비판하고 있다. 드워킨의 논의에 대해서는 Ronald Dworkin, *Law's Empire* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986)을 참고하라. 샌델의 논의에 대해서는 Michael Sandel, *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy* (Cambridge, Mass: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996)을 참고하라.

31) 이 부분은 리콰르가 강조한 비판적 해석학, 소통의 해석학에서 강조된 바이다. 여러 논문에서 리콰르는 이데올로기에 대한 “해방적 성격”을 부여하기 위해 해석학에서 하버마스가 말한 ‘해방적 관심’이 요구된다고 주장한다. Paul Ricoeur, “Science and Ideology,” in his *From Text to Action* (Evanston: Northwestern University Press, 1991),

과정에서 생기는 기존 가치와의 갈등을 극복하려고 한다. 어떻게 현실의 문제점을 인식하면서 새로운 가치를 모색할 수 있는가? 이 문제는 리콴르 정치철학을 이해하는 핵심적인 물음이다. 새로운 가치의 모색은 망상에서 나오는 것이 아니다. 리콴르의 평생 역작은 새로운 가치가 기존 가치의 문제점을 다른 의미로 해석할 때 나온다는 것이다. 이 대목에서 우리는 다시 한 번 ‘고난’에 대한 철학적 중요성에 대해 성찰할 필요가 있다. 폭력으로부터 신음하고, 고난을 당하는 사람들은 누구에나 부여된 인간능력을 박탈당한 사람들이다. 따라서 억눌린 사람을 해방하고 그 억울함을 풀어주어야 한다. 이것은 법이 약자의 편에 서야 한다는 소크라테스의 주장이고, 정의가 토대하고 있는 근원적 공정성이다. 고난과 폭력은 평등성의 훼손인 동시에 타자의 능력에 대한 무시이다. 정의로운 제도의 목적은 단순히 법을 집행하는 데 있는 것이 아니다. 그 목표는 무엇보다 훼손된 타자의 능력을 본래의 평등성으로 회복하는 것이다.

이 과정에서 비판적 프로네시스의 집단적이고 공적 특성이 거듭 강조되어야 한다. 인간 제도의 가장 큰 문제점이 이른바 국가의 폭력, 공권력의 용인과 전횡에서 생기기 때문이다. 집단의 다수결 논리는 공권력의 합법적인 정당화이지만, 동시에 인간 해방의 걸림돌이 되는 경우가 많다. 이런 입장에서 보면 비판적 프로네시스의 숙고대상은 형평과 공정성의 이름으로 법의 야만을 고발하기 위한 것이다. 그를 통해 인간의 합리성에 토대한 역사 공동체의 성립을 꿈꾸는 것이다. 아렌트의 공동 권력처럼 비판적 프로네시스는 집단의 합리성을 모색한다.

VI. 민주주의와 권위

리콴르의 비판적 프로네시스는 민주주의와의 연관성에서 뚜렷하게 부각된다. 여기서 말하는 민주주의는 절차상 다수결의 원칙을 강조하는 자

유주의 민주주의만을 뜻하지 않는다. 민주주의는 절차를 극복하고 그 실질성, 즉 모든 주권자가 동등하게 대우받을 수 있는 제도적인 보장과 연관된다. 잘 알다시피 모든 주권자의 동등한 대우문제는 흔히 ‘주권재민’의 관점에서 논의되어왔고, 현대 정치사상에서 핵심문제이다.

리콥르가 청년시절부터 관심을 가졌던 민주주의 개념은 그 미완적인 특성이 중요하다. 리콥르에 따르면 민주주의는 일련의 이데올로기가 아니다. 오히려 민주주의는 역사 안에서 진행되고, 우리 스스로가 만들어가야 할 관행, 일종의 행위방식이다. 민주주의의 핵심은 삶의 가치를 스스로 세우고, 이를 기반으로 상호 협동 체제를 만드는 데 있다. 리콥르도 민주주의의 구성요소가 자유와 평등이라는 데 동의한다. 하지만 이런 자유와 평등이 추상적이라는 데 문제가 있다. 민주주의의 역사적 실현은 늘 미완의 상태이다. 강점과 약점을 항상 동시에 드러낸다. 리콥르는 역사상에 드러난 강점과 약점을 이해할 때 진정한 민주주의의 실현이 가능하다고 주장한다. 정치적 자유의 강점은 무엇보다 권력을 구성하고, 성원의 능동성과 책임성의 원천이라는데 있다. 하지만 이런 강점에도 불구하고 정치권력의 상대성 때문에 자유는 약점을 지닌다. 항상 권력의 오용과 남용이 가능하기 때문에 그에 대한 경계와 저항이 필요하다. 민주주의의 책임은 정치권력에 대한 경계와 저항에서 나온다. 평등도 유사하다. 민주주의 체제에서 평등은 법 앞의 평등을 뜻하지만 지금까지 논의했던 것처럼 법 자체의 허약성 때문에 특권과 전횡이 가능하다.³²⁾

이런 맥락에서 보면 민주주의 체제의 가장 큰 걸림돌은 참여 없는 주권, 형식적인 주권, 투표 행위로 전락한 정치체제라고 할 수 있다. 비판

32) 이런 맥락에서 리콥르는 현대 민주주의도 두 진영의 위협에서 자유로울 수 없다고 주장한다. 즉 자유주의 국가에서 목격되듯이 보편적 가치에 대한 맹목적인 요구는 민주주의의 역사성을 망각하고, 부르주아 자유민주주의체제와 동일시하는 위협이 있다. 동시에 민주주의 성장을 가로막는 또 다른 위협은 어떤 정치도 불가능하게 하는 계획경제 체제와 전체주의 사회에서 나온다는 것이다.

적 프로네시스에 주목하는 이유가 여기에 있다. 정치공동체의 주권자인 현대인들은 더 이상 자기이상을 사회제도에 투영하지 않는다. 오로지 사적 이해의 충족에 만족한다. 민주주의 토대라고 할 능동적이고 책임질 시민의식은 사라지고 있다. 민주주의 정치의 꽃이라고 할 토론문화는 전문 토론꾼의 말장난에 그치고, 주요 정책이나 현안에 대한 공적 토론은 전문가 집단의 결정에 따라 좌지우지된다. 특히 의견형성의 주도권이 매스미디어로 옮겨지면서 이견, 소수, 대립을 전제로 하는 민주주의 문화는 획일화되고 있다. 심지어 공론장이 추문화(醜聞化)되는 경향도 강해지고 있다.

이런 현상은 민주주의 정당성 문제와 결부된다. 20세기 후반 서구를 중심으로 민주주의 정당성 문제가 크게 부각되었다. 대부분 회의적인 시각이 주류가 있었지만, 이에 대한 대안으로 새롭게 도덕규범이나 사회규범을 정초하려는 시도도 있었다.³³⁾ 이런 시도가 분명 의미가 있는 게 사실이지만, 그럼에도 근본적인 한계가 있다. 시민의 적극적인 참여와 책임의식 없이는 성공적일 수 없기 때문이다. 헌법적인 기본권의 확립이 민주주의 체제의 활력소인 시민들의 적극적인 참여를 유도할 수도 없고, 공적인 사안에 대한 공동책임을 부여할 수도 없다. 이런 상황에서 민주주의 대표성의 위기는 치명적이다. 각국마다 선거유권자의 투표참여율은 현저하게 떨어질 뿐만 아니라, 선거에 대한 젊은 층의 관심은 매우 낮은 실정이다. 이런 모든 상황을 종합해볼 때 민주주의 체제는 명목상으로 유지될지는 몰라도 실제적으로 그 토대가 위협받고 있다.

자유민주주의 체제가 유일한 민주주의 체제가 아니라면, 어떻게 실질적인 민주주의를 회생시킬 수 있는가? 어떻게 상실된 민주주의의 의미를 되살릴 수 있는가? 이는 리피르의 정치철학을 이해하는 핵심적인 키워드

33) 이에 대한 가장 대표적인 사례가 존 롤스와 워르겐 하버마스를 들 수 있다. 공교롭게도 두 입장 모두 의무론적 입장을 우선시킨다는 점도 우연의 일치라고 보기 어렵다.

이기도 하다. 리콴르의 후기철학의 주요 관심사로 떠오르는 주체의 “역량”(이 물음은 누가 말하는가? 누가 행 하는가? 누가 이야기 하는가? 누가 책임을 질 수 있는가? 라는 물음은 주체 능력과 연계된다)에 관심은 민주주의 체제를 극복하는 하나의 방식이다. 다른 방식으로 말하면 민주주의 체제의 성원인 “책임질 수 있고 능동적인 참여자”로서 시민은 인간 능력을 특정 정체의 역량으로 한 데 묶어내는 힘에 달려 있다. 따라서 리콴르 철학에서 지속적으로 강조되는 것은 더불어 살려는 동등한 시민의 소망이고, 체제 안에 담아내는 능력이다. 이런 가능성은 전방윤리에서 강조된 체제의 정당화와 관련된다. 말하자면 민주주의 사회의 구성 지점과 일치한다. 하지만 현대 민주주의 체제의 근본적인 문제는 **체제의 안정적인 지속**이다. 민주주의 체제는 역사적 상황에서 결정을 요구하기 때문에, 항상 체제의 정의로움 못지않게 현명한 결정이 요구된다. 현명한 결정이 따르지 못하면 그 체제의 정의로움은 위태롭게 된다. 따라서 역사적 상황에서 근본원인에 대한 처방이 필요한데, 이때 전통에 대한 이해와 비판이 결정적이다. 비판적 프로네시스는 인간능력에 토대한 윤리적 소망과 연결되며, 이는 전적으로 후방윤리의 문제라고 할 수 있다.

가령 대한민국을 생각해보자. 리콴르의 입장에서 보면 핵심 문제점은 유사하다. 민주화 운동을 통해 어렵사리 성취한 대통령 직선제의 의미는 이제 별 의미를 갖지 않는다. 직선제 개헌의 성공이 민주주의 완성을 의미하지 않는다는 뜻이다. 무엇보다 민주주의는 시민의 참여를 요구하지만, 기대하기란 요원하다. 민주주의 체제를 포기할 수 없다면 어떻게 민주주의 정신을 되살릴 수 있는가? 이에 대한 하나의 대답은 민주주의 체제의 의미를 민주주의 정신과 연결시키는 것이다. 리콴르는 프랑스 철학자 르포르나 프랑스 법률가 안토니 가라퐁(Antoine Garapon)의 논의를 수용하면서 민주주의 정신을 민주주의 체제의 권위 문제와 연계시킨다. 르포르에 따르면 민주주의는 기존 토대와 무관하게 항상 새로운 토대를 세울 수 있다.³⁴⁾ 그 가능성은 민주주의 체제를 유지하기 위해서는 늘 상

정적 차원에 의존할 수밖에 없다는 데서 나온다. 민주주의의 권위는 하늘에서 뚝 떨어진 게 아니다. 오히려 민주주의는 권위는 상징적 의미에 대한 동의가 필요하고, 때문에 사회성원의 승인이 절대적이다. 이런 관점에서 보면 민주주의 체제의 정당성은 설득보다 권위에 토대하고 있다. 여기서 설득과 권위를 구분한 아렌트 논의가 중요하다. 아렌트에 따르면 설득은 평등을 포기하지만, 권위는 평등한 상태에서 우월적인 상징을 인정받을 때 가능하다.³⁵⁾ 가라봉의 ‘정치적 권위’ 개념도 이 맥락에서 이해되어야 한다.³⁶⁾

이때 결정적인 것이 공적 토론이다. 앞서 지적했던 것처럼 공적 토론은 철저히 후방윤리의 성격이 짙다. 이미 존재하는 규범의 중대한 역할이 기대된다. 다시 말하면 현대 민주주의 체제의 당면 문제는 19세기 민족국가 성립과정에서 제기된 국가재건의 문제와 다르다. 이미 갖추어진 제도 안에서 제기되는 정의문제, 즉 법 자체의 한계를 극복할 때 생기는 새로운 문제이기 때문이다. 새로운 문제를 통한 새로운 삶의 모색은 주권자인 시민들의 윤리적 소망에서 가능하다. 이미 우리는 이 같은 후방

34) 리콴르는 르포르의 민주주의관을 다음과 같이 요약한다. “민주주의는 탁월성을 갖춘 역사적 사회임이 입증된다. 바로 그 정의상 이 사회는 무결정성을 환영하고 보존하며 전체주의 사회와 극명하게 대립된다. 전체주의 사회는 새로운 인간을 창출하는 슬로건 하에서 구성되기 때문에 그 사회의 조직과 발전법칙을 이해해야 하며, 그 근대세계에서는 은밀하게 역사 없는 사회로 지시된다.”(SA303/OA261 주석)

35) 설득과 권위의 구분에 대한 아렌트 논의는 “What is Authority?” in her *Between Past and Future* (New York: Penguin Books, 1968)을 보라

36) 권위에 관한 리콴르의 논의는 L/LJ 에 간행된 “Le paradoxe de l'autorité”, “Le Gardien des promesses d' Antoine Garapon”을 참고하라. 물론 권위에 대한 원칙적인 해석은 가다머의 논의에 신세지고 있음을 밝히고 있다. Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (New York and London: Continuum, 1989) 281쪽에 나타난 ‘권위’의 정의를 보라. 이 개념을 정치적 논의에 적용한 사례로는 아렌트의 <권위란 무엇인가>가 있다. Hannah Arendt, *Between Past and Future*를 참고하라.

윤리의 중요성을 정치현안, 안락사, 여러 법적 판결에서 경험하고 있다. 따라서 후방 윤리는 철저히 역사적 맥락의 이해, 새로운 삶의 모색과정에서 적용된다. 전통에 대한 비판적 전승이 요구되는 지점으로 받아들이는 이유가 여기에 있고, 이 과정에서 비판적 프로네시스가 결정적이다.

근본적인 관점에서 보면 여기서 제기되는 윤리는 인간 능력의 강한 신뢰에서 비롯된다. 의무나 법보다 전방윤리에서 강조되었던 “윤리적 소망”이 우선적으로 고려되어야 한다. 더불어 살려는 소망이 사라지면 정치공동체도 사라진다. 이런 특성 때문에 한나 아렌트가 강조한 공동 권력에 대한 관심이 커져 가고 있는 것이다. 하지만 리콰르는 한층 근원적인 관점에서 이 문제를 밀고 나간다. 무엇보다 정치공동체는 인간 능력 실현의 필요조건이다. 헤겔의 지적대로 자유란 매개 없이는 실현될 수 없다. 여기서 헤겔의 언급은 매우 신중하게 다뤄져야 한다. 절대지로 이르는 세계정신으로의 여정은 리콰르가 거부하기 때문이다. 매개적 자유를 인정하면서도, 세계정신으로의 여정에 대한 부정은 리콰르의 비판적 프로네시스를 이해하기 위해 매우 중요하다. 인간 행위에는 어떤 형태든 미리 결정된 원칙이나 법칙은 존재하지 않는다. 그렇기 때문에 민주주의 체제는 경계의 대상이다. 정치공동체의 성립은 반드시 제도의 도움을 필요로 하기 때문에 법의 형식을 띄어야만 한다. 하지만 법의 형식적 적용은 늘 왜곡의 가능성이 상존하고, 그 가능성을 경계해야 한다. 정치권력은 인간의 공동 권력에 기인하는 것은 사실이지만, 정치권력 자체의 오남용 또한 주목해야 한다.

비판적 프로네시스는 정치권력의 오남용에 대한 경계, 그 대응물이다. 인간 행위는 위대성의 기반이다. 그러나 인간 능력에 대한 과신은 인간을 절망으로 떨어뜨린다. 인간능력으로서 비판적 프로네시스는 매우 극소수에게 발견되는 공동체의 기반이다. 인간은 약속을 통해 미래를 세운다. 하지만 그 인간도 거짓 약속으로 사회를 파멸시킬 수도 있다. 비판적 프로네시스는 온갖 영욕과 수난에도 정의로운 체제를 지키려는 인간의 능

력을 가리킨다. 《필레보스》에서 플라톤이 힘(dunamis)라고 불렀던, 또한 아리스토텔레스가 정식화했던 가능태로서 인간능력은 어쩌면 리콰르의 비판적 프로네시스의 전신일 수 있다. 무엇보다 이 능력은 정치의 위대성과 허약성을 동시에 보여준다. 리콰르는 비판적 프로네시스를 통해 기존 편견을 타파하면서도 새로운 가치의 모색을 가능하게 하는 철학적 기반을 찾으려 했다. 그가 찾은 것은 철저히 제도의 매개를 통해 발현되는 인간 능력, 해석학이 요구하는 주체에 기반 한 소통의 힘이다.

VII. 결론

비판적 프로네시스에 대한 리콰르의 논의는 20세기 후반 정치와 윤리에서 대변되는 아리스토텔레스 윤리학에 대한 관심을 대변한다. 사실 리콰르의 형이상학은 아리스토텔레스의 논의에 상당히 의존하고 있다고 해석되고 있다. 하지만 리콰르 논의를 단순히 아리스토텔레스 철학에 대한 모방으로 이해하면 리콰르 철학이 갖는 현대성이 무시될 수 있다. 리콰르 논의는 철저히 근대성을 전제로 하면서도 현대적 맥락에서의 새로운 해석을 모색한다. 잘 알다시피 리콰르 스스로도 자신의 철학을 “칸트-헤겔주의자”라고 서슴없이 말하는 것도 이런 맥락이다. 이 관점에서 보면 리콰르 정치철학에 대한 이해는 가다머의 시도처럼 아리스토텔레스와 칸트의 윤리학을 중재하려는 시도라고 할 수 있다. 비판적 프로네시스는 이 두 철학자를 매개하는 역할을 수행한다.

하지만 리콰르 정치철학을 단순히 철학사적 위치에서 자리매김하는 것은 실제 리콰르 철학에 현대철학에 기여한 진면목을 무시하기 쉽다. 1990년 후반부터 본격적으로 부각되고 있는 인간능력에 대한 탐구는 초기 철학에서 눈에 띄는 실존적인 경향에서 한 걸음 더 나가고 있다. 물론 현상학과 해석학의 영향력을 무시해서는 안 될 것이다. 그럼에도 중

요한 사실은 인간 능력의 탐구 자체가 현대사회에서 상실되고 있는 인간성에 대한 강한 신뢰를 전제로 한다는 점이다. 인간 능력은 실존적 결단을 넘어 인간의 의미로 넘어가는 중요한 고리를 제공한다.

사실 리콰르 철학은 아직 동양권에서 구체적인 위치를 차지하지 못한 채 사실이다. 초보적인 수준에서 리콰르 철학의 중요 개념을 소개하는데 그치고 있다. 하지만 그의 논의를 미루어볼 때, 특히 이번 글에서 보여주려고 했던 것처럼 비판적 프로네시스의 적용이라는 측면에서 우리의 전통에서 리콰르 수용은 전적으로 전통에 대한 비판적 해석에서 시작되어야 한다. 기존 편견에 대한 비판적 수용 없이는 어떤 새로움도 불가능하기 때문이다. 만일 리콰르 철학이 인간능력에 대한 새로운 가치의 모색에 있다면, 우리에게 필요한 것도 정확히 서구의 모방이 아닌 우리 능력에 대한 확신, 그 확신에서 나오는 새로운 가치일 것이다. (完)

참고문헌

- 아리스토텔레스, 《니코마코스 윤리학》 이창우, 김재홍, 강상진 옮김 (이제 이북스, 2006)
- 이양수 <“소통의 해석학”: 자기 이해와 해석> 《윤리학회》(한국윤리학회) 제3권 제1호. 2014. 1-32.
- Arendt, Hannah. *Human Condition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1959)
- _____, *Between Past and Future* (New York: Penguin Books, 1968)
- _____, *Lectures on Kant's Political Philosophy* (Chicago: The University of Chicago Press, 1992).
- Aristotle, *Nicomachean Ethics* translated by Martin Ostwald (Indianapolis / New York: The Library of Liberal Arts, 1962)
- Dworkin, Ronald. *Law's Empire* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986)
- Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method* trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (New York and London: Continuum, 1989)
- MacIntyre, Alasdair. *After Virtue* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1984)
- Rawls, John. *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971)
- Ricoeur, Paul. *Soi-m me comme un Autre* (SA) (Paris: Éditions du Seuil, 1990). *Oneself as Another*, (OA) trans. Kathleen Blamey.(Chicago: The University of Chicago Press, 1994)
- _____, *From Text to Action* (Evanston: Northwestern University Press, 1991)
- _____, *Le Juste 2* (Paris: Éditions Esprit, 2001). *Reflection on the Just*.

- trans. David Pellauer (Chicago: The University of Chicago Press, 2007).
- _____, “History as Narrative and Practice: Peter Kemp talks to Paul Ricoeur in Copenhagen,” *Philosophy Today*, Fall 1985.
- _____, “Le paradoxe et l’autorité,” “Le Gardien des promesses d’ Antoine Garapon” in *Le Juste 2* (Paris: Éditions Esprit, 2001). *Reflection on the Just*. trans. David Pellauer (Chicago: The University of Chicago Press, 2007).
- Sandel, Michael. *Democracy’s Discontent: America in Search of a Public Philosophy* (Cambridge, Mass: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996)
- Taylor, Charles. “What is Human Agency?” in *Human Agency and Language: Philosophical Papers I*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1985)

Paul Ricoeur and Critical Phronesis

Lee, Yang-soo (Hanyang Univ.)

The fundamental aim of the paper is to examine the notion of ‘critical phronêsis’ in contemporary context, which played a crucial role in Paul Ricoeur’s later ethico-political philosophy. One of the most important premises in Ricoeur’s ethico-political philosophy is the priority of the good over the moral or the teleological point of view over the deontological one. This claim has been regarded as an attempt to revive Aristotelian Ethics which has been dominated in contemporary ethical life. But it seems to be unclear what critical phronêsis is and why Aristotelian ethics should be combined with both Kant and Hegelian ethical points of views which is founded upon the rule of universal law. One of the aims in my paper is to illustrate Ricoeur’s conception of critical phronêsis in a clearer way. In doing so, I shall argue that there is a new kind of conflict in the application of universal laws to the real world. To resolve conflict critical phronêsis is called upon in Ricoeur’s philosophy. I shall contend, further, that critical phronêsis is very similar to political disputes what are searching for the political good. In this sense, critical phronêsis will be worked upon at the level to transmit cultural heritage.

Key words: Hermeneutics, Phronêsis, Kant, Aristotle

리뷰와 비판적 프로세스 / 이양수

이양수 e-mail: yys8203@daum.net

투 고 일	2014년 10월 20일
심 사 일	2015년 02월 02일
게재확정	2015년 02월 14일