

우정의 정치학

- 토마스 아퀴나스와 자끄 데리다의 우정 이해 비교 분석 -

유지황*

주제분류 중세철학, 현대철학

주요어 토마스 아퀴나스, 자끄 데리다, 아리스토텔레스, 우정, 정치

요약문

토마스 아퀴나스와 자끄 데리다의 우정 이해는 제각기 아리스토텔레스의 우정 이해에 다른 의미의 뿌리를 둔과 동시에 비판적 입장을 취한다. 아리스토텔레스는 상호 공통의 관계에 기초한 형제애와 법의 형이상학적 가치를 전제한 정의의 합법성을 통해 공동체적 삶에 기여할 수 있는 우정의 정치를 주장한다. 그러나 토마스 아퀴나스는 우정을 신과의 합일을 향한 신앙적 덕성 함양 과정으로 해석함으로써 공동체적 삶을 향한 우정의 정치적 효과를 크게 중시하지 않는다. 바른 공동체적 삶을 향한 정의 구현이 정치라면 아리스토텔레스에게 우정은 좋은 정치적 원리로서의 시민적 우정이지만, 토마스 아퀴나스에게 우정은 현실 정치보다 내세의 복락을 지향하는 신앙적 덕성 함양 과정이다. 이것은 아리스토텔레스와 토마스 아퀴나스 모두 정의의 잣대로서 법의 정당성을 인정하지만 아리스토텔레스와 달리 아퀴나스는 정의 구현을 위한 우정의 능력을 제한적으로 보았음을 뜻한다. 아리스토텔레스에게 우정의 정치성은 법과 정의 실현을 위한 현실의 문제였지만 토마스 아퀴나스에게 그것은 내세에서 완성되는 신앙의 문제였다. 이와 관련해 자끄 데리다는 동질적 형제애에 기초한 아리스토텔레스의 우정 이해와 그것을 신앙적으로 재해석한 토마스 아퀴나스의 우정 이해가 갖고 있는 법의 폭력성을 비판하면서 인간 삶을 구체적으로 배려하는 다원적 우정의 정치를 주장한다. 동시에 그는 아리스토텔레스가 역설한 우정의 정치적 가능성과 토마스 아퀴

* 가톨릭 관동대학교 기독교학과 교수

나스가 주장한 우정에 있는 사랑의 힘을 비판적으로 수용한다. 그는 상대적 권력 조직에 의해 획일적으로 적용되는 법의 폭력성을 해체하고 저마다 특수한 인간 삶의 여러 문제를 구체적으로 살피고 유연하게 해결할 수 있는 정의로운 우정의 정치성을 제기한다. 이것은 늘 친구로 남을 수 있는 상호 동등성과 불변의 배타적 우정이 아닌 언제라도 적이 될 수 있는 다름의 차이에도 불구하고 그 안에서 부단히 탄력적인 접촉 대화와 사랑의 연대를 추구하는 우정의 정치로서 고대 그리스와 기독교 전통의 우정 이해를 넘어선 시민 우정의 다원적 정치성을 보여준다.

I. 서론

토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas; 1224/5-1274)는 특별히 우정에¹⁾ 관한 글을 정리해 남기지 않았다. 그러나 우정에 관한 그의 생각을 우리는 그의『신학대전; *Summa Theologiae*』에서 주로 다루어진 감정적 정서로서의 사랑(love)과 신앙적 덕성으로서의 사랑(charity)에 관한 이해를 통하여 찾아 볼 수 있다.²⁾ 그는 ‘공통의 관심’과 ‘일체적 유대감’에 근거한 ‘또 다른 자아(another self)’로서의 친밀 관계를 우정으로 보았던 아리스토텔레스의 우정 이해를, 신(God)과의 우정에 이르기까지 추구될 수 있는 사랑(charity)에 기초한 신앙적 덕성의 실현 과정에 비추어 해석했다. 아리스토텔레스는 우정을 ‘상호 이익 유용성(utility)의 우정’과 ‘공동 쾌락(pleasure)의 우정’ 그리고 ‘덕성(virtue)의 우정’으로 구분하면서 초월적 존재와의 우정 관계는 인정하지 않았다. 그에게 우정이란 공통의 관심을 함께 가지며 상대방을 서로 이해할 수 있는 평등성과 상호성을 요구한다. 서로를 인정 존중하며 소통할 수 있는 비례적 가치 장점의 평등성(proportional equality of merits)이 없는 우정은 불가능하다.³⁾ 그러나 아퀴나스에게 우정을 가능하게 하는 것은 비

1) 고대 그리스어 *philia* 또는 라틴어 *amicitia* 그리고 영어의 *friendship*을 ‘우정’으로 옮기는 것은 이런 용어들이 공통된 관심과 배경 및 이익의 상호성에 기초한 사람 사이의 제한된 친밀한 관계를 뜻하는지 또는 그런 조건과 무관하게 마주하는 모든 사람과의 호의적 관계를 뜻하는지에 따라 ‘우정’이라는 말보다 그것들이 함축하는 본래 의미를 위해 ‘친애’라는 용어가 옳을 수 있다. 그러나 본 논문은 ‘친애’라는 용어가 품고 있는 광의(廣意)의 보편적 추상성의 위험을 피하고자 영어권과 국내의 여러 논문에서 일상적 비학문성의 위험에도 불구하고 이미 보편적으로 사용되고 있는 ‘우정’이란 말을 사용한다.

2) 이것은 주로 그의 『신학대전; *Summa Theologiae*』 IaIIae. qq.26-28과 IIaIIae. qq.23-46에 나타나 있다.

3) See Aristotle, *The Nichomachean Ethics*, trans. David Ross (Oxford, UK: Oxford University Press, 1998), 1162a34-1162b4. 그리고 아리스토텔레스, 『니코마코스 윤리학』 강상진, 김재홍, 이창우 옮김 (서울: 도서출판 길, 2011), 307, and see Thomas

레적 평등성 또는 상호성의 존중 가치가 아니라 자비의 사랑(charity)이다. 사랑이 결여된 인간의 행위는 아무 가치를 갖지 못한다. 사랑은 지식과 이해를 넘어서는 소통 능력을 가지며 본성적 애정의 사랑(the love of affection)에서 이타적 자비의 사랑(charity)으로 고양될 수 있다. 이것은 상대에게 행복을 주고자 하는 최고의 소통 수단으로서 그 어떤 가치의 평등성과 상호성을 요구하지 않는다. 예를 들어, 사랑은 노예의 일이 주인의 일에 종속됨이 아니라 통합되는 자율과 협력의 의미를 갖도록 만드는 자유로운 소통의 동력이다. 사랑함으로써 소통하고 소통함으로써 주중 관계를 초월한 합리적 주체로서의 우정 관계가 세워진다.⁴⁾ 이러한 사랑의 소통 실현을 신에게 이르기까지 추구하는 삶의 과정이 곧 토마스 아퀴나스가 주장하는 신앙적 덕성 함양의 우정이다.⁵⁾

특히 토마스 아퀴나스에게 우정의 궁극적 목표는 신과의 합일로서의 우정을 통한 영원한 복락(eternal bliss)이지 현실적 인간 삶의 정치 사회적 발전이 아니다.⁶⁾ 그러나 아리스토텔레스에게 우정은 영원한 복락의 신앙적 이상이 아니라 시민 사회 공공의 선(善)을 실현하기 위한 인간 삶의 현실적 본질 요소이다. 그에게 우정은 인간이 현실 사회 속에서 선하고 행복한 삶을 누릴 수 있도록 돕는 필수 활동이며 관계이다. 따라서 아퀴나스에게 우

Aquinas, *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*, trans., C. J. Litzinger, O. P. (Notre Dame, IN: Dumb Ox Books, 1993), 526-530.

- 4) See Daniel S. Porzecanski, "Friendship and the Circumstances of Justice According to Aquinas," in *The Review of Politics*, vol. 66/1 (Winter 2004): 53-54.
- 5) "The love which is based on this communication is charity: it is evident that charity is the friendship of man for God." Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, trans. the Fathers of English Dominican Province (New York: Benziger Brothers, 1948), IIaIIae. q. 23. a. 1.
- 6) "But supposing one neighbor to be there, love of him results from perfect love of God. Consequently, friendship is, as it were, concomitant with perfect happiness." *Ibid.*, IaIIae., q. 4. a. 8. 이점과 관련해 토마스 아퀴나스는 지상(地上)의 우정이 천국지복(天國至福)의 필수가 아니라 다만 후자가 행복을 향한 전자의 의미를 포용할 수 있음을 주장한다.

정은 본질적으로 신앙적 활동이되, 아리스토텔레스에게 우정은 정치적 활동이다. 그러나 역설적이게도 아퀴나스에게 우정은 영원한 복락을 추구하는 신앙적 삶의 과정이로되 현실 세계의 사회 정의와 그것을 담보하는 법에 우선하지 않는다. 다시 말해 우정이 사랑의 덕성에 기초해 영생 복락을 지향하는 신앙적 삶의 핵심일지라도 현실 세계의 구체적 문제와 연관되는 한 그것은 결코 정의와 법(法)을 초월할 수 없다. 우정이 정의에 우선하는 것이 아니라 정의가 우정에 우선한다.⁷⁾ 반면에 아리스토텔레스는 아퀴나스와 달리 우정이 정의에 우선함을 주장함으로써 우정의 정치적 가능성을 제기한다. 그에게 우정은 시민 사회의 조화로운 공공선으로서 국가의 질서 유지를 위하여 필수적이다. 우정은 모든 것에 대한 사람들의 조화 일치에 정의를 요구하지 않으며 오히려 올바른 공동체 질서의 정의를 위하여 우정이 요구된다.⁸⁾ 결국 토마스 아퀴나스의 우정 이해는 법에 기초한 정의의 근원성을 전제하는 반면 아리스토텔레스는 정의로운 법의 실현을 위한 우정의 정치적 필요성을 강조한다. 그러면 우정의 정치성에 대한 이들의 해석을 오늘날 현대 사회에 비추어 누가 어떻게 재해석 비판하고 있는가?

이와 관련해 우리는 새로운 비판적 입장의 해석을 자끄 데리다(Jacque

-
- 7) 토마스 아퀴나스에게 인간의 개별적 성향(appetites)의 일치로서의 평화는 우정의 한가지 표현으로서 사랑(charity)이 평화를 촉발할 수는 있으나 평화의 완성은 정의의 효과이다. 이것은 결국 우정을 파괴하는 의견의 불일치와 불화 또는 그것에 기인하는 죄의 문제가 우정 자체가 아닌 정의를 향한 법을 통해 해결되어야 함을 의미한다. “Peace implies a twofold union... The first is the result of one’s own appetites being directed to one object; while the other results from one’s own appetite being united with the appetite of another... hence it is reckoned a sign of friendship if people make choice of the same things.” *Ibid.*, IIaIIae. q. 29. a. 3., “Hence in the case of a crime that conduces to the injury of the commonwealth, a man is bound to accusation... when anyone’s sin conduces to the bodily or spiritual corruption of the community.” *Ibid.*, IIaIIae. q. 68. a. 1.
- 8) “If people are friends there is no need of justice, but just men do need friendship. Likewise what is just seems to be especially favorable to friendship.” Aristotle, *The Nichomachean Ethics*, 1155a26-28.

Derrida)의 ‘우정의 정치학’을 통해 발견할 수 있을 것이다. 우선 데리다는 우정의 정치성을 인정한다는 점에서 아리스토텔레스와 유사하다. 그러나 우정의 본질을 아리스토텔레스와 달리 해석한다는 점에서 아리스토텔레스의 사상 전반에 큰 영향을 받았음에도 그의 우정 이해에 동의하지 않았던 토마스 아퀴나스와 유사하다. 그러면 데리다와 토마스 아퀴나스의 우정 이해에 공통된 접착점은 무엇인가? 토마스 아퀴나스도 데리다와 아리스토텔레스처럼 우정의 정치성을 인정하는 무엇을 말하였는가? 아마도 최초로 우정을 인간 공동체의 정치적 구성 원리로 대두시킨 인물은 아리스토텔레스일 것이다. 그러나 아퀴나스는 아리스토텔레스의 정치적 우정 이해를 부정하고 신학적 관점의 우정 이해를 주장했다. 그런데 놀랍게도 그는 우정의 정치성을 거부했음에도 우정을 단순한 사적 영역의 문제로 치부하지 않았다. 그에게도 우정은 은밀한 사적 문제가 아니라 공동체의 선(善)과도 관련된 문제였다. 따라서 그는 사랑의 우정 관계로는 불가능한 정의의 문제 해결을 위해 법에 의지할 수밖에 없음을 인정했다. 그의 우정의 신학화는 우정의 정치성을 부정함과 동시에 법과 정의의 중요성을 포용하는 신학적 정치성의 결과를 낳았다. 이것이 우정을 사적 관계로만 여겼던 현대 사회에 매우 중요한 재정치화의 주제로 부각시킨 데리다와 토마스 아퀴나스가 만날 수 있는 단초이다. 이것은 오늘날 현대 사회 공공선의 실현을 위해 사랑의 덕성에 기초한 우정이 우선인가? 아니면 정의의 규범적 구현체로서의 법이 우선인가? 사랑의 우정이 정의의 법을 대치할 수 있는가? 그렇다면 어떻게 가능한가? 이와 같은 문제들을 제기한다. 이와 관련해 본 논문은 1) 아리스토텔레스의 정치적 우정 이해를 새롭게 발전시킨 토마스 아퀴나스의 신앙적 우정을 논하고 2) 아리스토텔레스의 우정 이해를 비판적으로 재구성한 데리다의 ‘우정의 정치학’을 논함으로써 3) 아리스토텔레스의 우정 이해를 넘어선 토마스 아퀴나스와 데리다의 우정 이해가 현대 사회에 제시할 수 있는 다원적 시민 우정의 의미를 밝히고자 한다.

II. 토마스 아퀴나스의 우정 이해

토마스 아퀴나스는 그의 신학적 체계에 지대한 영향을 미친 아리스토텔레스의 우정 이해를 반영한 기독교 신앙의 세 가지 미덕 믿음과 소망과 사랑을 근거로 우정을 재해석 했다. 그는 법의 형이상학적 가치를 인정한 아리스토텔레스처럼 법에 신학적 가치를 부여했다. 이들에게 법은 정의의 보루였으나 정의 실현의 시작은 사랑이었다. 이러한 사랑의 정치적 가능성을 아리스토텔레스는 우정에서 찾았으나 토마스 아퀴나스는 신학적 계시에 근거한 법에서 발견했다.⁹⁾ 아리스토텔레스에게 우정은 ‘사랑받는 것보다 사랑

9) 토마스 아퀴나스는 네 가지의 법체계를 말한다. 인간은 선천적으로 영원법(the eternal law)에서 비롯된 실천 도덕 이성의 내면 원리인 자연법(natural law)과 그것을 구체적 인간 삶의 외면적 행위에 적용시켜 사회적 공동선을 위한 현실적 구속력의 인정법(人定法;human law)을 갖는다. 그러나 자연법과 인정법은 그것들의 근본 추진력 신적 이성의 신정법(神定法;divine law)의 완전 구현과 같은 영원한 행복(eternal happiness)을 실현하지 못하기에 신의 은총으로서의 계시를 필요로 한다. 그에게 인간의 법은 자연법의 왜곡과 오용을 방지하는 구체적인 법률들을 실제의 인간 삶 속에서 제기하는 인간의 이성적 시도로서 신정법을 통한 초자연적 계시의 도움 또한 인간을 영원한 행복이 존재하는 피안의 세계로 인도함이 아니라 이 세상의 삶을 영위하는 의지의 올바름(the rectitude of the will)을 위해 요구되는 것이었으나 궁극적으로 인간이 그것을 성취하리라 여기지 않았다. 이것이 결국은 사랑의 우정 관계가 완전한 정의를 담지하는 신적 이성(divine reason)에 근거한 법에 의지할 수밖에 없다는 정의의 궁극성을 낳았다. 따라서 사랑의 우정이 선을 실천하는 과정 속 서로 다른 의견에 기인한 의지의 갈등을 해결하기 위해 정의의 법을 찾는다는 것은 일차적으로는 자연법이 구체화된 공적 구속력을 갖춘 인정법에 의지하는 것이지만 궁극적으로는 영원한 행복에 이르는 신정법의 실현을 위한 신의 은총을 기대할 수밖에 없는 신앙적 덕성 함양의 과정을 의미한다. 그러나 이것은 동시에 신이 부여한 실천 도덕 원리인 자연법의 구현체인 인정법을 또한 실제로 중시해야 한다는 역설을 뜻하기에 사랑의 우정이 정의의 법에 의지해야 한다는 그의 주장은 필요한 경우에 따라서는 법정을 찾아갈 수 있음을 의미한다. 토마스 아퀴나스는 이점에서 더 나아가 약에 의해 구축된 허위 평화는 폭력을 통해서라도 제거해야 한다는 의로운 전쟁(just war)마저 허용하면서 그것이 오히려 사랑(charity)으로부터 비롯된 것임을

하는 것에서 성립'하는 것으로 유익함과 즐거움 그리고 선행과 같은 '사랑할 만한 것(*philēton*)'을 사랑하는 것이다. 그는 우정을 유익함과 즐거움과 덕성을 추구하는 세 가지의 사랑에 따라 구분한다.¹⁰⁾ 그에게 우정은 단순히 마음이 끌려 좋아하는 애호(*philēsis*)가 아니라 사람의 품성에서 우리나라는 합리적 선택 결과로서의 사랑의 우정이다.¹¹⁾ 우정은 이성을 통한 합리적 선택의 사랑이기에 모든 사람을 사랑하는 보편적 관계가 아니다. 특히 유익과 즐거움을 추구하는 우정과 달리 사랑하는 사람의 존재 자체에 근거한 덕성의 우정조차도 꾸준한 지속성은 있으나 보편적 포용성을 결여한다. 다시 말해 우정은 사랑의 지속성을 품고 있되 보편성을 갖고 있지는 못하다. 그것은 우정의 근본 속성인 사랑이 모두를 향해 이뤄질 수 있는 보편적 추상성보다 제한적 구체성을 갖기 때문이다. 따라서 아리스토텔레스에게 친구는 우리 모두가 아니라 '또 다른 자(*another self*)'로서의 소수이다.¹²⁾ 이것은 아리스토텔레스와 토마스 아퀴나스가 우정을 단순한 마음의 우호적 선의의 감정이나 또는 그 어떤 강요된 의무 책임감이 아니라 지속적으로 함양된 사랑의 덕성에 기초하고 있다는 공통점을 보여준다. 그러나 우정의 동력과도 같은 사랑의 덕성을 아리스토텔레스는 합리적 이성의 선택으로 보았으나 토마스 아퀴나스는 궁극적 신의 은총으로 간주한다는 중요한 차이를 갖는다. 그러면 어떤 점에서 구체적으로 아리스토텔레스와 토마스 아

주장한다. *Ibid.*, IaIIae. q. 96. a. 1; q. 91. a. 1-4 and IIaIIae. q. 29. a. 1., and D. J. O'Connor, *Aquinas and Natural Law* (London: Macmillan, 1967), 64.

- 10) "Friendship however seems to consist rather in loving than in being loved." *Ibid.*, 1159a27, and for three forms of friendship (*philia*), see also *Ibid.*, 1156a-1156b.
- 11) "Affection resembles an emotion but friendship itself is similar to habit... But a return of love for love is accompanied by deliberate choice and what is done by choice is from habit." *Ibid.*, 1157b28-29. 여기서 "habit"은 함양된 인격의 도덕적 성품 상태(*habitus*)를 의미한다.
- 12) "He feels toward his friend as toward himself, for a friend is another self." *Ibid.*, 1166a30.

퀴나스의 우정 이해가 차이를 갖는가?

아리스토텔레스에게 우정은 평등성과 상호성을 전제한다. 이것은 우정이 상대방을 통해 얻을 수 있는 유익과 즐거움 또는 존재 자체 선택의 가치를 사랑함으로써 시작되기 때문이다. 우정은 사랑하는 것의 가치에 따라 생겨나고 성립하기 때문에¹³⁾ 유익과 즐거움과 좋음의 존재라는 사랑의 대상뿐 아니라 그것을 사랑하는 가치의 상호 평등성에 의해서도 이해 될 수 있다. 상호 평등성이 결여된 우정은 존립할 수 없다. 그러나 여기서 뜻하는 평등성은 우정의 상대로서의 사람사이 사회적 처지의 우열이 없음이 아니라 서로에게 나눠질 수 있는 가치의 평등성을 의미한다. 사회적으로 동등한 사람뿐 아니라 동등하지 않은 사람사이에도 우정은 가능하다. 이것은 사회적 신분의 우열에도 불구하고 공유할 수 있는 관계 가치의 평등성이 비례적으로 유지될 수 있기 때문이다. 그러므로 이를테면 주인과 종은 신분의 우열과 무관하게 서로를 향한 제각기의 가치에 비례하여 사랑을 받는 비례적 평등성의 근거위에서 우정 관계를 구성할 수 있다.¹⁴⁾ 여기서 비례적 평등성은 우정의 대상으로서의 친구를 향한 사랑의 평등성이 아니라 그가 드러내는 유익과 즐거움 또는 존재적 가치의 평등성, 즉 사랑하는 자가 아닌 사랑받는 자의 가치에 의존하는 평등성이다. 이점에서 토마스 아퀴나스는 우정의 기초가 되는 사랑의 중심을 사랑받는 자의 가치보다 사랑하는 자의 덕성에 위치시킨다. 그러나 아리스토텔레스에게 우정의 소통은 사랑의 덕성보다 그것이 실제로 담보하는 관계 가치의 상호 평등성에 있다. 바로 이것이 토마스 아퀴나스와 달리 아리스토텔레스가 이해하는 우정이 신적 존재와는 불가능하되 차등적 사람들 사이에서 가능한, 그리하여 시민 사회의 공공선을 실현할 수 있는 중요한 정치적 잠재성을 갖는 이유이다.

13) See *Ibid.*, 1159a.

14) “[P]erson who love their friends in proportion to their merits remain friends and their friendship is lasting.... those who are unequal will become friends because they will thus be made equal.” *Ibid.*, 1159a33-1159b3.

그러므로 아리스토텔레스는 우정을 각 개인이 시민 사회 공동체의 정치적 삶에 참여할 수밖에 없고 참여해야 하는 필수 요소로 이해한다. 그에게 정치란 친구사이 교제 행위를 통해 공공선을 위한 각 개인의 잠재적 능력을 발휘하는 것이다. 이것을 위해 가장 바람직한 정치적 수단임과 동시에 가장 가치 있는 정치적 선(善)이 곧 우정이다. 결국 인간의 삶은 정치적 삶이며 우정은 곧 정치적 삶을 구성하는 가장 본질적인 근거이다. 왜냐하면 인간의 모든 관계 교제(*koinōnia*)는 정치적 공동체의 일부이며 모든 관계 교제에 우정이 상응하기 때문이다.¹⁵⁾ 우정이 없는 시민 사회의 온전한 정치적 행위는 불가능하다. 우정은 정치적 행위에 필요할 뿐 아니라 정치적 행위의 핵심인 정의를 실현하기 위해 가장 중요한 미덕이다. 시민 사회의 정치적 삶의 필수 조건들이 정의를 통해 존립한다면 그러한 정의를 가장 완벽하게 실현시키는 것이 우정이다. 이런 의미에서 아리스토텔레스는 앞서 언급하였듯 친구 사이에서는 정의가 필요하지 않지만 정의로운 사람들 사이에서는 우정이 더욱 필요함을 말한다. 사람 사이에 교제가 존재하는 만큼 우정이 존재하며 우정이 존재하는 만큼 정의도 존재한다. 우정이 정의에 비례하는 것이 아니라 정의가 우정에 비례한다.¹⁶⁾ 이처럼 아리스토텔레스에

15) “All these associations seem to be divisions of civic association. Consequently the various kinds of friendship... correspond to these associations.” *Ibid.*, 1160a28-30. 아리스토텔레스에게 사람은 곧 친구이다. 사람이 된다는 것은 친구가 된다는 것이며 친구 없는 인생은 불가능하다. 이것이 시민 사회 정치적 삶의 필연적 요소로서 우정이 존재하는 이유이다. See also James V. Schall, “Friendship and Political Philosophy,” in *Review of Metaphysics*, Vol. 50/1 (September 1996): 123.

16) See *Ibid.*, 1159a25-31. 이것은 그에게 정치란 탁월한 도덕적 덕성을 갖춘 친구들 사이의 교제 행위와 다를 바 없으며 시민 사회 공동체 또한 넓은 의미에서는 국가(*polis*)이되 좁은 의미에서는 친구들의 집단과 유사하기 때문이다. 이것은 ‘만인의 만인에 대한 투쟁’의 상태를 극복하기 위해 법과 정의에 기초한 정치적 주체로서의 국가를 강조한 토마스 홉스(Thomas Hobbes)의 사회계약설과는 매우 대조적이다. 이처럼 사랑과 우정의 정치를 역설한 아리스토텔레스와 법과 정의의 정치를 강조한 홉스의 차이는 인간이 내포하고 있고 발휘할 수 있는 덕성(virtue)으

게 우정은 인간 사회 좋은 삶을 위한 미덕의 힘이다. 그러나 토마스 아퀴나스에게 우정은 사람 사이 사랑의 힘을 넘어선 신(神)의 도움을 필요로 하며, 궁극적으로 이 세상 현실 삶의 공공선이 아니라 내세적 영생복락을 목표로 삼는다. 이점이 근대 이후 대다수 사상가들에 의해 심화된 우정의 비정치적 이해에 하나의 중요한 단초가 되었다.¹⁷⁾ 이런 상황에서 오늘날 우정의 정치성을 새롭게 일깨워 제기한 사람이 자끄 데리다(Jacque Derrida)이다. 그의 우정의 정치성 주장은 아리스토텔레스의 우정 이해를 되살린듯 하지만 동시에 다르다는 점에서, 그리고 우정의 힘을 인정하되 현실적 한계를 주장한 토마스 아퀴나스의 우정 이해와 상충된다는 점에서 흥미롭고 중요한 의미를 갖는다. 그러면 토마스 아퀴나스는 사랑과 정의, 법과 덕성의 관계에 비추어 우정을 어떻게 이해했는가?

토마스 아퀴나스는 우정을 아리스토텔레스와 유사하게 인간의 선한 삶을 위해 필요한 것으로 간주한다. 우정은 인간의 행복을 위해 필요하다. 친구란 존재 자체로 좋은 것이며 그와 사랑을 나누는 덕성의 행위를 통해 행복을 얻을 수 있는 것이 우정이다.¹⁸⁾ 그러나 친구는 많이 필요하지 않고 그것이 가능하지도 않다. 우정은 각 인격체를 향해 개별적으로 우러나는 마음의 일치로서의 사랑 관계로서 모든 사람과 마음이 일치될 수 있는 확일적 사랑의 관계는 현실적으로 불가능하다. 우정은 사랑의 마음

로서의 우정의 정치적 가능성을 아리스토텔레스는 인정하되 홉스는 부정했기 때문이다.

- 17) See Christopher H. Wellman, "Friends, Compatriots, and Special Political Obligations," in *Political Theory*, Vol. 29/2 (April 2001): 218.
- 18) "If we speak of the happiness of this life, the happy man needs friends, as the Philosopher says (*Ethic*, ix.9), not, indeed, to make use of them, since he suffices himself; nor to delight in them, since he possesses perfect delight in the operation of virtue... For in order that man may do well, whether in the works of the active life or in those of the contemplative life, he needs the fellowship of friends." Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, IaIIae. q. 4. a. 8., and also see Aristotle, *The Nichomachean Ethics*, 1169b10-13.

이 개입되는 주관적 관계의 문제이지 모든 사람을 동일하게 간주하는 객관적 관계의 문제가 아니다.¹⁹⁾ 따라서 토마스 아퀴나스에게 우정은 행복을 위해 필요하되 본질적인 것은 아니다. 이것은 그가 이 세상 현실 삶의 행복을 주장했던 아리스토텔레스와 달리 행복을 이 세상 현실 너머 내세에서야 인간이 얻을 수 있는 최고의 복으로 여겼기 때문이다. 그에게 이 세상 현실 삶속의 행복을 지향하는 모든 인간의 행위는 내세에서 신(神)의 은총을 통해 얻을 수 있는 영생의 지복(the beatitude of eternal life)에 이르기 위한 수단에 불과하다.²⁰⁾ 그러므로 우정이 인간의 좋은 삶을 위해 필요할지라도 영생의 지복(至福)과 같은 완전한 행복에 본질적인 것은 결코 아니다. 우정은 다만 믿음과 소망과 사랑의 세 가지 신앙적 덕성을 통해 나아가는 영생 지복을 향한 과정, 특히 사랑(charity)을 잘 구현할 수 있는 하나의 구체적 계기이다. 그것은 궁극적으로 영생 지복의 주체인 신을 향해 인간이 선택하고 실천하는 의지 행위(actus humana)로서의 사랑의 신앙적 덕성을 구현하는 현실적 인간 삶의 한 과정이다. 이처럼 아퀴나스는 우정의 핵심으로 믿음과 소망, 특히 사랑(charity)의 신앙적 덕성을 강조함으로써 아리스토텔레스와는 다른 새로운 의미의 우정 이해를 제기한다.²¹⁾

토마스 아퀴나스에게 우정은 사랑에서 출발한다. 이것은 인간의 모든

19) “Love can be unequal in two ways: first on the part of the good we wish our friend. In this respect we love all men equally out of charity: because we wish them all one same generic good, namely everlasting happiness. Secondary love is said to be greater through its action being more intense: and in this way we ought not to love all equally.” Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, IIaIIae. q. 26. a. 6.

20) 이점과 관련해 박승찬은 아리스토텔레스의 윤리학은 이 세상 인간 행위에 대한 것이지만 토마스 아퀴나스의 윤리학은 궁극적으로 신의 은총을 통해 내세에서 얻어질 수 있는 ‘지복 직관’을 염두에 둔 것임을 명료하게 지적한다. 박승찬, 『토마스 아퀴나스』 (서울:도서출판 새길, 2012), 109.

21) See Daniel Schwartz, *Aquinas on Friendship* (Oxford, UK: Oxford University Press, 2012), 5.

행위가 마음의 움직임으로서의 사랑에 기초를 두기 때문이다. 그러나 우정은 단순히 마음의 움직임으로서의 사랑에 의존하는 것이 아니다. 사랑은 사랑하는 마음이 지향하는 목적에 따라 두 가지로 나뉜다. 첫째는 사람이 자신을 위하여 자신이 좋아하는 어떤 것을 얻고자 하는 욕정의 사랑(*love of concupiscence*)이다. 이것은 누군가를 향한 사랑의 본질 자체가 아니라 무엇을 소유하고 누리하고자 하는 마음의 지향하는 바에 따라 변하는 상대적 사랑이다. 두 번째는 사람이 친구를 위하여 좋은 것을 바라는 우정의 사랑(*love of friendship*)이다. 이것은 그에게 친구의 존재 자체가 곧 좋음이기에 그 친구를 사랑할 수밖에 없는, 존재와 사랑이 일치되는 본질적 사랑이다.²²⁾ 예를 들어 내가 좋아하는 포도주를 사랑하는 것이 욕정의 사랑이라면, 친구를 위해 그 포도주를 건네주는 것이 우정의 사랑이다. 전자는 나를 위한 사랑인 반면 후자는 친구를 위한 사랑이다. 전자는 사랑받는 대상으로서의 선(善)을 수단으로 삼되 후자는 목적으로 삼는다. 그러나 친구를 위해 선(善)을 바라고 베푸는 것만으로 우정이 성립되지는 않는다. 이것은 우정이 친구를 향한 사랑의 선행(*benevolence*)일뿐 아니라 그것을 함께 나누는 상호성(*mutuality*)을 또한 요구하기 때문이다. 우정은 사랑을 베풀되 동시에 받기도 하는 것으로서 공동의 관심을 향한 상호 행위를 통해 나타나는 마음의 일치이다. 따라서 사랑의 상호성이 결여된 우정은 가능하지 않다. 그러나 토마스 아퀴나스에게 우정의 상호성은 친구 사이의 소통, 특히 유한자인 사람과 절대자 신(神) 사이의 소통에 근거한다. 그러나 이것은 인간에게 선천적으로 주어지거나 또는 후천적 노력을 통해 얻을 수 있는 것이 아니라 신의 은총을 통해서만 가능하다.²³⁾ 바로 이 소통에 근거한 사랑(*love*)이 궁극적으로 ‘신을 향한 사람의 우정(*the friendship of man for God*)’으로서의 사랑(*charity*)이다.²⁴⁾ 이것이 토마스 아퀴나스가 의도하는 내세적 완전 실

22) See Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, IaIIae. q. 26. a. 4.

23) See *Ibid.*, IIaIIae. q. 24. a. 2.

현을 지향하되 이 세상 현실의 삶속에서는 불완전할 수밖에 없는 인간의
우정이다.

그러면 우정이 내세에서 완전할지라도 인간과 신 사이에 어떻게 가능
한가? 인간이 신을 온전히 알지 못함에도 우정의 상호 소통을 가능하게
하는 인간과 신 사이 접촉점은 무엇인가? 아리스토텔레스에게 우정의 상
호성은 공유하는 관심사를 통한 동등의 덕(the virtue of equality)에 기초
하지만, 토마스 아퀴나스에게 그것은 신의 은총을 통해 주어지는 믿음과
소망과 사랑의 신앙적 덕(theological virtue), 특히 사랑(charity)의 덕에
근거한다.²⁵⁾ 토마스 아퀴나스는 우정은 상대에 대한 완전한 인식 없이도
가능하다고 말한다. 왜냐하면 우정의 원동력인 사랑은 상대에 대한 인식
을 반드시 전제하는 것이 아니기 때문이다. 상대를 몰라도 사랑할 수 있
다. 사랑은 사랑하는 자가 사랑받는 자에 대해 알기 때문이 아니라 그를
사랑함으로써 그에 대해 알고자 우리나는 열망 때문에 증가한다. 이런
열망이 신의 은총에 의해 주어지는 믿음과 소망과 사랑의 신앙적 덕, 특
히 사랑의 덕에 의해 구체화됨으로써 인간과 신의 거리가 좁혀질 수 있
다.²⁶⁾ 인간은 신의 은총을 통해 부여받은 신앙적 덕성을 함양하고 발휘
함으로써 신의 속성에 참여한다. 이를테면 사랑의 신앙적 덕은 그것의
주체인 인간을 신(神)의 정신과 의지의 참여시킴으로써 신과의 우정 관계
를 성립시킨다.²⁷⁾ 이처럼 신과 인간의 거리가 좁혀져가는 과정이 신과

24) “The love which is based on this communication is charity. Wherefore it is evident that charity is the friendship of man for God... charity is imperfect here but will be perfected in heaven.” *Ibid.*, IIaIIae. q. 23. a. 1.

25) See David Konstan, “Problems in the History of Christian Friendship,” in *Journal of Early Christian Studies*, Vol. 4/1 (Spring 1996): 100-101.

26) See Jean Porter, “De Ordine Caritatis: Charity, Friendship, and Justice in Thomas Aquinas’ *Summa Theologiae*,” in *Speculative Quarterly Review*, Vol. 53/2 (April 1989): 203.

27) 신의 은총에 의해 주어진 신앙적 덕을 함양함으로써 신과 인간의 의지가 일치하
는 우정 관계는 이 세상 현실 속에서 원리적으로는 가능하지만 실질적으로는 불

인간사이 우정의 완전 구현과 같은 영생 복락을 향한 현실 삶속의 사랑 (charity)을 통한 신앙적 덕성 함양의 과정이다.

그러면 토마스 아퀴나스에게 현실 삶속 인간의 우정이 신(神)을 향한 우정에 기초하는 이유는 무엇인가? 어떻게 인간과 신 사이의 우정이 가능한가? 그는 사랑이란 사랑하는 사람이 사랑하는 그 대상에 속한 모든 것을 사랑하는 것이라 말한다. 이것은 심지어 사랑하는 대상에 속한 것이 바로 그 사랑하는 사람에게 해악이 된다 할지라도, 사랑하는 자는 사랑하는 대상에 대한 사랑의 연장으로써 그 대상에 속한 모든 것들을 사랑한다. 따라서 만일 세상 만물을 창조한 신을 사랑한다면 신에게 속한 이 세상 모든 것을 사랑할 수밖에 없다. 신을 사랑하기 때문에 나에게 해를 끼치는 적대자와 세상을 더럽히는 죄인조차도 사랑하게 된다.²⁸⁾ 이것이 신과의 궁극적인 우정을 지향함으로써 자연히 인간 사이 우정을 잉태하는 신앙적 덕으로서의 사랑(charity)이다. 그러나 이것은 사랑과 우정의 관계가 세상 모든 존재와 가능함을 뜻하는 것은 아니다. 오히려 참된 사랑과 우정의 관계는 신을 향한 사랑으로부터 시작되어야 하는 것임을 의미한다. 이것은 우정의 원동력으로서의 사랑이 단순히 마음에서 솟아나는 감정적 사랑이 아니라 신의 은총에 의해 사람이 선택하고 결단하는 신앙적 덕이기 때문이다. 이러한 사랑은 결국 본질적으로 사랑하는 자와

가능하다. 이것은 신과 인간의 우정이 신과 인간 사이의 상호 인식의 거리를 좁힐 수 없는, 다시 말해 신은 인간의 모든 것을 알아도 인간은 신에 관해 알 수 없는 인식론적 불균형 때문에 결과적으로 이 세상에서의 모든 우정은 사랑으로 해결할 수 없는 현실의 문제에 직면한다. 이것이 토마스 아퀴나스의 우정 이해에 정의가 등장하는 이유이다. See Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, IaIIae. q. 62. a. 1.

- 28) "Indeed, so much do we love our friends, that for their sake we love all who belong to them, even if they hurt or hate us; so that in this way, the friendship of charity extends even to our enemies, whom we love out of charity in relation to God, to Whom the friendship of charity is chiefly directed." *Ibid.*, IIaIIae. q. 23. a. 1. *ad 2.*

사랑받는 자, 즉 나와 친구 사이의 의지와 행위의 일치로서의 우정을 지향한다. 사랑하는 자와 사랑받는 자로서의 친구는 서로를 닮으려 하고 서로를 위해 좋은 것을 행하려 함으로써 의지와 행위의 일치를 이룬다. 그러나 의지와 행위의 일치로서의 우정은 궁극적으로는 신을 향한 사랑이 되 현실적으로는 친구를 향한 사랑에 의해 선택된 것이지 인간 이성의 사유 판단에 의해 결정되는 것이 아니다. 이것은 토마스 아퀴나스에게 우정은 사랑을 통해 친구를 선택하는 의지의 문제이지 사유 판단을 통해 결정하는 의견의 문제가 아니기 때문이다.²⁹⁾

바로 이점에서 신의 은총을 통해 주어진 신앙적 덕성의 함양, 특히 사랑의 실천으로부터 출발하는 토마스 아퀴나스의 우정 이해에 법과 정의가 개입한다. 그에게 우정은 정의보다 사랑을 앞세운다.³⁰⁾ 그러나 사랑은 우정의 절대 원리이지만 절대 구현은 아니다. 사랑은 우정에 원리적으로는 절대적이지만 실제적으로는 상대적이다. 이 세상 현실의 인간 삶속에서 완전히 실현되는 사랑은 없다. 사랑은 구체적 실천에 앞서 의지적 갈등을 겪는다. 이것은 무엇이 옳고 선한지 정의에 관해 인간이 완전히 알 수 없는 인식의 한계를 가진 때문이다. 서로를 향한 친구의 의지는 사랑의 원리와 목표에 관해서는 일치하지만 그것을 구체적으로 실천하는 과정과 방법에 대해서는 일치할 수 없다. 왜냐하면 이것은 사람이 사랑을 실천하는 구체적 과정과 방법의 옳음, 즉 정의를 완전히 인식 또는 분별할 수 없기 때문이다.³¹⁾ 그러므로 친구사이 사랑과 우정의 일치는 가능

29) 그러므로 토마스 아퀴나스에게 우정은 신을 향한 사랑(charity)에서 비롯되는 선의(benevolentia)와 선행(beneficentia)과 의지의 일치(concordia)를 3대 요소로 갖는다. 여기서 선의(benevolentia)는 사랑의 내면적 의지이고 선행(beneficentia)는 사랑의 외면적 표현이며 일치(concordia)는 사랑의 한 가지 총체적 양태로서의 우정을 의미한다. See *Ibid.*, IIaIIae. q. 31. a. 1.

30) "Hence it is, therefore, that a thing is loved more than it is known; since it can be loved perfectly even without being perfectly known." *Ibid.*, IaIIae. q. 27. a. 2. ad 2.

31) See Daniel Schwartz, *Aquinas on Friendship*, 31-34.

해도 그것의 구체적 실천 방법에 대한 의견의 다양성이 존재함으로써 결국 사랑의 의지적 갈등을 초래한다. 이처럼 의견의 다양성에 기인한 갈등은 사랑보다 정의에 관한 인식의 불완전한 분별의 문제를 낳는다.

결국 우정은 사랑을 넘어 정의의 법을 요구한다. 그것은 사랑이 정의를 보장하는 것이 아니기 때문이다. 우정은 공동의 선을 지향하는 사랑에서 출발하지만 그것을 바르게 실천하는 방법에 관한 불완전한 인식으로 인해 서로 다른 의견이 표출됨으로 누구의 의견을 따를 것인가에 대한 의지의 갈등을 드러낸다. 이것은 무엇이 옳고 선한지 알고 있으나 의도적으로 다른 의견을 제기하는 죄악의 경우와, 그것을 온전히 분별해 알지 못하는 인식의 불완전함에서 비롯되는 우발적인 경우로 나타난다. 그러나 사랑과 우정의 관계에서 다른 의견으로 인한 의지의 갈등은 전자와 같은 죄의 문제가 아닌 후자와 같은 인식의 문제이다. 이것은 신약 성경에 등장하는 사도 바울과 바나바와 같은 초대 기독교 교회 지도자들과 심지어 천사들에게도 일어날 수 있는 문제이다.³²⁾ 또한 이것은 공동의 선은 개인의 선에 우선하지만 우정이 공동의 선보다 개인의 선에 약할 수 있기 때문이다. 따라서 선을 실현하는 구체적 방법에 관해 서로 다른 의견을 가질 경우 비록 사랑과 우정의 관계일지라도 정의의 법을 구해야 한다는 것이 토마스 아퀴나스의 생각이다. 그러므로 그는 성직자들을 포함한 모든 기독교인들은 비록 그 상대가 동료 기독교인일지라도 법정에 의지해 정의를 가려낼 필요가 있음을 주장한다.³³⁾ 이것은 사회적 선(善)과 평화의 유지는 사람에게 상대적일 수밖에 없는 사랑의 우정으로는 불가능하지만 모두에게 보편 절대적인 정의의 법으로서는 가능하기

32) "The discord between Paul and Barnabas was accidental and not direct; because each intended some good, yet the one thought one thing good, while the other thought something else, which was owing to human deficiency." Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, IIaIIae. q. 37. a. 1.

33) 이것은 개인의 선(善)이 공동체의 선보다 우선하지 않기 때문이다. See *Ibid.*, q. 68. a. 1.

때문이다. 또한 무엇보다 신(神)이 법정을 만들어 그를 대신해 모세를 법정의 재판자로 세운 성경의 기록(신명기1:16)이 중요한 근거가 되기 때문이다. 결국 우정은 정의를 내재한 것도 아니고, 정의에 상충되는 것도 아니며, 오히려 정의를 요구하는 사랑의 관계로서 궁극적으로 신의 계시로서의 법이라는 신앙적 권위에 의존한다.³⁴⁾ 이처럼 토마스 아퀴나스는 영

34) 이점은 사랑이 정의를 대체할 수 없다는 존 롤스(John Rawls)의 주장이 아퀴나스에 근접하고, 사랑의 관계가 정의를 규정할 수 있다는 마이클 샌델(Michael Sandel)의 입장이 아리스토텔레스와 유사하다는 흥미로운 사실을 떠올린다. 롤스에게 정의는 인간이 저마다의 소망 성취와 이해 득실 유무를 분별할 수 없는 ‘무지의 장막(the veil of ignorance)’ 뒤편에서 선과 악을 선택해야 하는 ‘본래의 입장(the original position)’을 요구한다. 이것은 인간을 제각기 구체적인 소망과 목적으로부터 초연하게 만들고 공정성에 관한 인간 본연의 도덕적 직관을 활성화하는 것이기에, 사랑뿐 아니라 그것에 기인하는 우정과 같은 도덕적 관계 가치가 정의를 넘어서지 못함을 뜻한다. 정의의 확립과 실현은 제각기 어떻게 자신의 소망을 이룰 수 있는가를 아는 지식이 아니라 오히려 그것을 모르는 무지에 의해서 가능하다. 인간 자유 의지의 정의로운 이성적 선택은 제각기의 소망을 도덕적으로 이루고자 하는 사랑의 감정과 덕성의 고양을 통한 것이 아니라 그런 방법조차 알 수 없는 무지에 의해서만 가능하다. 이것은 사랑의 도덕적 가능성에 관한 분명한 이해의 차이가 있음에도 불구하고 사랑과 우정의 관계 앞에 법과 정의를 내세운다는 점에서 아퀴나스와 롤스의 연관성을 발견할 수 있다. 그러나 더욱 흥미로운 것은 사랑과 정의의 관계에 대한 롤스의 이해를 비판하면서 우정과 같은 사랑의 관계가 정의를 규정할 수 있음을 주장하는 샌델의 입장이 아퀴나스와 달리 우정의 정치적 기능을 인정했던 아리스토텔레스의 주장과 유사하다는 사실이다. 샌델은 롤스가 주장하는 “옳음이 좋음에 앞선다”는 ‘정의의 근원성’을 거부하고 좋음이 옳음보다 더 고귀한 삶의 방식을 표출함으로써 정의의 한계를 넘어설 수 있다는 ‘자아의 우선성’을 제기한다. 그리하여 “정의의 여건을 기원한다는 것은 동시에 함축상 자비의 여건, 우애의 여건, 확장된 감정의 여건을 인정하는 것”이라 역설한다. 따라서 롤스는 인간의 인식론적 한계를 통해 ‘정의의 근원성’을 주장하지만 아퀴나스는 인간 본성의 도덕적 한계를 통해 ‘정의의 근원성’을 주장한다. 이러한 아퀴나스의 우정 이해는 사랑에 기초한 우정의 정서가 결국 이웃에게 선을 행하는 의(義)를 유도함으로써 ‘정의의 근원성’을 인정할 수 없다는 샌델의 주장과 유사한 특징을 갖는다. 그러나 샌델은 우정과 같은 사랑의 정서적 관계 효력을 옹호하며 정의의 한계를 주장하지만, 아퀴나스는 롤스와 유사하게 사랑에 기초한 우정의 한계를 지적하며 법을 통한 정의의 궁극성을 강조한다. 이것은 우정의 정치성을 인정하는 아리스토텔레스의 입장이 샌델과 유사하되 롤스와는 다르며 특히 아퀴나스와 상충된다는 점을 의미한다. 롤스에게

원한 행복의 신앙적 진리를 향한 우정의 가치를 인정했으나 우정의 현실 세계 앞에 놓인 다양한 의견과 갈등의 문제를 해결하기 위해 정의와 법을 끌어들이었다. 유한한 인간의 마음과 의지의 한계를 우정이 드러내는 약점을 보완하고자 현실적 구속력의 인정법(人定法)과 더불어 궁극적 진리의 신정법(神定法)에 근거한 정의의 필요성을 역설함으로써 우정의 정치성보다 법의 신앙적 근원성을 더 강조했다.³⁵⁾

III. 자끄 데리다의 우정 이해

오늘날 현대 사회는 우정의 정치성을 거의 인정하지 않는 다원주의 사회이다. 아리스토텔레스와 같은 고대 그리스인들은 우정의 정치성을 인정했으나 근대 이후 대다수에게 우정은 사적(私的) 정체성의 문제일 뿐이었다. 다시 말해 아리스토텔레스에게 우정은 정의 사회를 구현하는 완전한 공동체적 삶의 형태였다. 그는 우정이란 각 개인의 정의에 관한 생각을

인간은 이웃이 무엇을 원하고 그에게 무엇이 좋은 것인지를 모르기에 그에게 선을 행하기 원할지라도 선을 행할 수 없다는 사랑의 한계를 갖는다. 그러나 샌델에게 인간은 이웃과 어울리며 살아가는 사회적 삶의 관계 거리가 가까워질수록 그가 무엇을 원하고 그에게 무엇이 좋은지를 알게 되므로 선을 행하는 의를 이룰 수 있다. 이러한 샌델의 ‘정서적 및 구성적 공동체 개념’은 롤스가 주장하는 정의의 근원성에 대한 비판으로서 사랑에 기초한 우정의 정서적 능력을 인정하는 점에서 토마스 아퀴나스와 상통하지만 정의의 궁극성을 부정한다는 점에서는 중요한 차이를 갖는다. John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971), 136-137, 190-192, and 310-314. 그리고 마이클 샌델, 『정의의 한계』 이양수 옮김 (서울: 도서출판 멜론, 2012), 119-122과 313-316 참조. 또한 여기서 우리는 불의의 주체가 가족일지라도 묵과해선 안 된다는 목자의 주장과 가족의 불의를 드러냄은 삼가 해야 한다는 공자의 가르침이 존 롤스와 마이클 샌델, 나아가 토마스 아퀴나스와 아리스토텔레스의 정의 이해와 상대적 연관성이 있음을 볼 수 있다. 신영복, 『강의: 나의 동양 고전 독법』(서울: 돌베개, 2014), 396-399 참조.

35) See Daniel Schwartz, *Aquinas on Friendship*, 127-129.

배타적으로 거부하는 대신 오히려 적극적으로 수용함으로써 공동체적 좋은 삶을 이룰 수 있는 열쇠라고 여겼다. 토마스 아퀴나스도 공동체적 좋은 삶을 향한 우정의 가능성을 인정했으나 완전한 우정이 불가능한 현실적 한계에 비추어 법의 필요성을 역설했다. 그는 우정이 좋은 관계를 지향할 수는 있지만 그것을 이루기에 불완전할 뿐더러 우정에 잉태된 사랑의 정서가 정의 구현에 장애가 된다고 생각했다. 아리스토텔레스는 우정의 주관적 관계를 정의 구현의 도움으로 여겼으나 토마스 아퀴나스는 그것을 도움이 아닌 장애로 보았다. 이것은 근대 자유 민주주의 시대에 이르러 대다수 사람들에게 우정은 개인의 사적 문제라는 우정의 비정치적 이해로 나타나기 시작했다. 예를 들어 임마누엘 칸트(Immanuel Kant)는 인간이 타인과의 관계를 이룸과 동시에 본성적으로 그 자체 스스로 파괴 위협을 안고 있는 “비사회적 사교성(unsocial sociability)”의 주관적이며 도덕적인 성향(propensity)이 곧 우정이라고 보았다.³⁶⁾ 이처럼 자유 민주주의의 시민 사회 속에서 정의는 사랑과 우정의 주관적 관계보다는 법을 통한 정의의 객관적 가치 실현에 중심을 두게 되었다. 따라서 근대 이후 우정은 사적인 정체성의 주관적 가치일 뿐 공동체적 좋은 삶을 위한 정치, 즉 시민의 공적인 정체성의 문제와는 분리되어 왔다. 이것은 오늘날 자유 민주주의 사회의 정치가 법을 통한 정의의 객관적 가치를 추구하되 우정과 같은 주관적 정서 또는 종교적 신념과는 거리를 두는 것으로 이해된 때문이었다.³⁷⁾

그러나 1990년대 들어 우정의 비정치적 이해에 반대해 우정의 정치적 가능성을 제기하는 움직임이 한나 아렌트(Hannah Arendt)와 같은 정치 사회학자 그리고 미셸 푸코(Michel Foucault)와 자크 데리다(Jacque

36) See Immanuel Kant, “Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose,” in *Kant: Political Writings*, trans., H. B. Nisbet, ed., Hans Reiss (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1991), 44.

37) See John Rawls, *A Theory of Justice*, 29-32.

Derrida)와 같은 후기 현대주의 사상가들에 의해 일어나기 시작했다. 우선 한나 아렌트는 정서적 감정으로서의 사랑을 인간의 정치와 무관한 비정치적인(apolitical) 정도가 아니라 그것에 해가 되는 반정치적(anti-political) 요소로 간주하면서 사랑의 감정과 결코 무관하지 않은 우정의 정치성은 예외적으로 인정했다. 그녀에게 동정과 형제애 같은 사랑은 단지 유사성(likeness)에 근거할 뿐 유대성(solidarity)을 갖지 못하지만 우정은 다양성을 포용하는 공동체적 유대를 구성하는 힘이다. 우정은 인간에게 지속적이고 헌신적인 정치적 행위를 가능하게 하는 유대감을 불러 넣어주는 근원적 동력이다.³⁸⁾ 그러나 미셸 푸코에게 친구는 인간의 지식과 그것의 일상적 실천(normative practice)과 그것들에 기초한 자아관계(self-relation)에 의해 끊임없이 역동적으로 변화되는 인간 삶의 역사적 조건을 공유하는 사람이다. 우정은 바로 이러한 역사적 조건 공유의 산물이되 또한 그것을 변화시키는 역사적 경험의 흐름이다.³⁹⁾ 그러나 데리다는 푸코와 달리 성(sexuality)과 같은 어떤 공동체적 특수 동일성(identity)에 기초한 권력보다 적대주의(antagonism)의 반목(enmity)에서 드러나는 의미를 통해 우정의 정치성을 규명한다. 그는 고대 그리스와 기독교에서 강조된 전통적 의미의 우정을 자연적 출생과 사회적 계급과

38) See Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1998), 242 and John Nixon, *Hannah Arendt and the Politics of Friendship* (London, UK: Bloomsbury, 2015), 28, and also Shin Chiba, "Hannah Arendt on Love and the Political: Love, Friendship and Citizenship," in *Review of Politics*, Vol. 57., No. 3 (Summer 1996): 510-514.

39) See David Webb, "On Friendship: Derrida, Foucault, and the Practice of Becoming," in *Research in Phenomenology*, Vol. 33 (2003): 134-138. 푸코는 인간의 모든 행위는 여러 개념으로 다양하게 일반화 될 수 있는 권력에 의한 것으로 보고 성(sexuality)을 권력의 한 범주로 간주하면서 그것 또한 하나의 특수한 역사적 경험 과정으로서의 우정 관계를 정립시킬 수 있는 새로운 정치적 실천이라 주장했다. See Paul W. Ludwig, "Without Foundations: Plato's *Lysis* and Postmodern Friendship," in *American Political Review*, Vol. 104, No. 1 (February 2010):135.

종교적 신념 같은 친밀성과 유사 근접성에 근거해 적과 친구를 구별하는 폐쇄적 배타성의 산물로 해석한다.⁴⁰⁾ 그에게 이것은 보편적 형제애를 말하면서 오히려 선천적 또는 사회적 배경 그리고 종교적 신념이 다른 사람들을 향해 불의를 행하는 폭력의 원인이기에 그러한 우정의 유대(solidarity)는 엄정하고 비판적인 질문과 해체의 대상으로 제기된다.⁴¹⁾

데리다는 우정이란 사랑받는 상태보다 사랑하는 행위임을 주장한다.⁴²⁾ 우정은 동일한 배경과 공통의 관심을 가진 친밀한 관계와 같은 이미 주어진 불변의 상태가 아닌 언제라도 변화 가능한 사랑의 과정이다. 우정은 친구이되 동시에 아닐 수도 있는 현존적 조건에 내재돼 있음과 동시에 그것을 초월하는 사랑의 행위와 경험의 흐름이다. 따라서 우정은 결코 완전무결하고 고정불변의 본질을 갖지 않는다. 데리다는 아리스토텔레스처럼 고정된 나의 내적 자아(自我)에 타자를 종속 또는 축소시킴으로서 친구를 나의 또 다른 자아(another self)로 규정하는 친밀주의(familiarism)를 거부한다.⁴³⁾ 이것은 우정이란 유사성의 친밀감에 근거해 타자인 친구를 수용하는 것보다 나와 다른 존재로서의 타자적 거리를 존중하는 사랑

40) “[T]he natural bond between *nomos* and *physis*, the bond between the political and autochthonous consanguinity... perhaps *the perhaps* [italics by the author] will have opened for this configuration (the bond between the two necessities, the two equalities, freedom, truth, fraternity: in a word ‘the epitome’ of Greek politics),” Jacques Derrida, *The Politics of Friendship*, trans. George Collins (London, UK: Verso, 2005), 99-100.

41) “Fraternization is always caught up, like friendship itself... there is always someone, something, more fraternal than the brother, more friendly than the friend, more equitable than justice or the law - and the measure is given by the immensity and incommensurability of the ‘more.’” *Ibid.*, 239.

42) “[F]riendship consists in loving... it is therefore an act before being a situation; rather the *act* of loving [italics by the author], before being the state of being love.” *Ibid.*, 8.

43) See *Ibid.*, 25-28 and Paul W. Ludwig, “Without Foundations: Plato’s *Lysis* and Postmodern Friendship,” 143-144.

의 행위이기 때문이다. 그러나 고대 그리스와 기독교 전통의 우정은 신분 계층과 성과 종교적 신념에 따른 형제애 관계로서 친구와 적을 구별하는 폐쇄적 배타성을 갖는다. 이처럼 동질적 친밀 우호 관계에 바탕을 둔 우정은 이질적 환경과 배경에 속한 타자의 인간적 존엄과 사회 정의에 대한 보편적 책임을 무시한다. 데리다는 이러한 폐쇄적이고 배타적인 우정의 유대성이 품고 있는 정치적 해악을 비판하면서,⁴⁴⁾ 우정은 친구와 적을 구별하지 않는 친구이면서 적이고 적이면서 친구가 될 수 있는 친구와 적의 갈등과 해소를 동시에 포용하는 관계라 주장한다. 우정은 동질적인 것들의 결합 관계가 아니라 이질적인 것들이 서로의 이질성을 손상하지 않고 존중하는 역동적 관계이다. 그러므로 데리다에게 우정의 정치성이 갖는 본질은 친구와 적의 이분법이 아니라 친구가 나의 적이 되고 나 자신 또한 나의 적이 될 수 있는 적대주의적(antithetical) 개방성이다.⁴⁵⁾

다시 말해 데리다에게 우정은 유사한 사람 사이 상호성과 친밀함을 뜻하지 않는다. 우정은 배타적 친근 관계가 아니다. 또한 칸트가 “나의 사랑하는 친구들이여 그런 친구는 없다 (My dear friends, there is no such thing as a friend)”라는 말을 통해 뜻했던 근접의 사랑과 거리둠의 존중 사이의 균형, 일종의 불가근(不可近) 불가원(不可遠)의 관계도 아니다.⁴⁶⁾

44) 이것은 형제애로 대표되는 동질성과 친밀함 우정이 그 대칭적인 상호 관계 속에서 사랑이라는 이름하에 ‘나’를 확장하는—그래서 친구를 또 다른 자아(another self)라 말하는—근본적 배타성이 ‘나’를 확대해 나갈 수 없는 아니 확대하기 원하지 않는 이질적이며 비대칭적인 타자에 대한 폭력을 초래하는 해악이다.

45) “One cannot question oneself on the enemy without recognizing him - that is, without recognizing that he is already lodged in the question... we then went from ‘calling into question’ to ‘calling oneself into question.’ The enemy is question is he who calls into question, but he can call into question only someone who can call himself into question. One can be called into question only in calling oneself into question. The enemy is oneself, I myself am my own enemy.” Jacques Derrida, *The Politics of Friendship*, 163, and see 30.

46) See *Ibid.*, 253-254.

테리다에게 우정은 니체의 짜라투스투라가 말한 바와 같은 “오 나의 친구들이여 친구도 없고 적도 없다(O my friends, there is neither friend nor enemy)”가 뜻하는 거리의 의미, 즉 친구가 사랑과 존경 때문에 갖게 되는 거리감을 통해 발견할 수 있는 관계적 거리의 이중성, 즉 “오 나의 친구들이여” 부름으로써 다가가고 “친구란 없다”에 의해 사라지는 친구의 미래적 가능성과 현재적 부재의 관계 속에 나타나는 것이다. “친구들이여” 부름이 갖는 가능성과 “친구란 없다”가 드러내는 불가능성의 이중적 겹침, 없지만 있으며 다르지만 하나인, 아직 없음과 항상 있음 그리고 차이와 동일함의 이질적 겹침이 폐쇄적 배타성을 거부하고 개방적 이타성의 우정을 탄생시킨다. 그러므로 친구로서의 타자는 지금 현재 아직 존재하지 않지만 언제든 다시 회귀할 것으로 남아 있는, 테리다가 ‘아마도(perhaps)’로 표현한 과거와 미래의 잠재적 겹침의 다양한 열림이다.⁴⁷⁾ 이처럼 현실적 부재의 실상과 미래의 회귀적 잠재성 사이의 대립을 허무는 테리다의 우정은 결국 자발적인 동등성을 잉태하고 그것을 지속시킬 수 있는 윤리적인 힘을 드러낸다. 나아가 이것은 국가와 같은 정치 구조와 법과 같은 정의의 형식을 넘어서는 도덕적 책임과 사랑의 연대를 제기함으로써 그 어떤 제도나 규범으로도 실현할 수 없는 일종의 형이상학적 정치성을 갖는다.

테리다에게 우정이 형이상학적 정치성을 갖는다는 것은 국가와 같은 객관적 정치 구조가 실행하는 법의 정당성, 다시 말해 법이 실현하는 정의의 효력을 넘어서는 다원적 힘을 우정이 갖고 있음을 뜻한다. 그는 정의의 합법성을 부정한다. 정의는 국가와 같은 정치 조직이 제정하고 실행하는 법에 의해 보장되지 않는다.⁴⁸⁾ 법의 정당성은 그것을 제정하고

47) See *Ibid.*, 26-30, 235-236, and 283-284,

48) “Law is not justice. Law is the element of calculation, and it is just that there be law, but justice is incalculable, it requires us to calculate with the incalculable.... the decisions between just and unjust is never insured by the

실행하는 국가와 같은 임의적 정치 조직의 힘에 의해 부과된 것이기에 법 자체가 정의를 담보할 수는 없다. 법의 힘은 상대적일 수밖에 없는 국가와 같은 정치 권력에 의지할 뿐 그것을 초월하는 절대적 기준을 갖고 있지 않다. 따라서 법의 정당성과 부당성을 판별할 수 있는 기준은 어디에도 없기에 법은 태생적으로 폭력의 가능성을 잉태하고 있다.⁴⁹⁾ 따라서 법의 해체가 곧 정의이다.⁵⁰⁾ 이처럼 법을 통한 정의의 실현, 즉 정의의 합법화가 부당 또는 불가능하다면 인간 공동체의 좋은 삶을 위한 정의의 실현은 어떻게 가능한가? 법이 정치 조직의 권력에 굴복하는 정의 실현의 한계를 갖고 있다면 완전한 정의 실현을 위한 대안은 무엇인가? 인간의 공동체적 삶에 늘 요구되는 온전한 정의 실현을 위해 제시할 수 있는 새로운 정치적 대안은 무엇인가? 여기서 데리다는 우정의 정치적 가능성을 주장한다.

데리다에게 우정은 법의 한계를 넘어서는 진정한 정의의 외침을 향한 응답이다. 우정은 권력에 의해 왜곡된 정의의 법을 해체할 수 있는 사회적 연대의 정치적 힘이다. 우정은 법이 제정되기 앞서 구체적 삶의 정황 속에서 요구되는 정의에 응답할 수 있는 힘을 갖는다. 우정은 그릇된 권력이 제정 실행하는 법에 의해 정의가 왜곡되고 종속되는 것이 아니라 법의 제정과 실행에 앞서 존재하는 구체적 정의의 요구에 응답하고자 하는 사랑의 연대를 키운다. 법에 근거한 정의는 각 개인 특유의 구체적 정황을 인정하지 않지만 사랑의 연대에 기초한 정의는 저마다 구체적 삶의 정황을 인정하고 배려한다. 국가의 법은 비인격적이고 획일적이지만

rule.” Jacques Derrida, “Force of Law: The Mystical Foundation of Authority,” in *Deconstruction and the Possibility of Justice*. eds. Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld, and David G. Farson (New York: Routledge, 1992), 16.

49) 유 선무, “데리다와 함께 블레이크의 우정 읽기,” 『영미문학교육』 제17집 1호 (2013):116 참조.

50) “Deconstruction is justice.” Jacques Derrida, “Force of Law: The Mystical Foundation of Authority,” 15.

사랑의 우정은 인격적이고 구체적이다. 그러므로 우정은 정의를 왜곡하는 법의 폭력을 거부하고 정의를 요구하는 개별적 상황 조건에 걸맞은 사랑과 연대의 정치를 도모한다. 모든 존재를 획일적이고 객관적으로 마주함으로써 정의의 요구를 충족시키지 못하는 법을 해체 대치하고 구체적이고 적극적인 사랑과 배려의 연대를 통한 정치성을 발휘한다. 따라서 우정은 법을 위주로 한 대책과 방안의 수립과 실행의 정치보다 법의 제정과 실행에 앞선 바르고 선한 정치 행위를 요구하는 정의를 수행한다. 법의 제정과 실행에 앞서 존재하는 정의의 외침에 옹기응답하는 책임을 중시한다. 이것이 법으로서는 충족될 수 없는 정의를 향해 책임을 다하고자 하는 사랑과 배려의 연대, 곧 우정의 정치성이다.

그러면 우정이 법의 제정과 실행 이전의 정의의 외침에 충실할 수 있는 정치성의 근거는 무엇인가? 그것은 법이 인간 삶의 문제를 보편적이고 객관적인 일반화의 대상으로 보는 반면 우정은 구체적이고 다양한 개별화의 대상으로 여기는 점에서 찾을 수 있다. 법은 인간 삶의 구체적 개별성을 고려하지 않지만 우정은 그것에 관계함으로써 법이 가지고 있는 일반화의 폭력을 예방한다. 참된 정의의 실현은 규칙 명령과 같은 법의 형식이 인간 삶에 부과하는 획일적 가치의 절대화가 아니라 사랑의 연대로서의 우정이 발휘할 수 있는 다양한 배려의 구체화이다. 이것을 데리다는 “주소의 올바름”으로 표현한다.⁵¹⁾ 정의가 인간에게 배달되어야 할 물건이라면 정의의 실현은 그것의 온전한 배달 여부에 달려있다. 인

51) “[W]hat we must not forget when we want justice, when we want to be just, is the rectitude of address... Address is always singular, idiomatic, and justice, as law, seems always to suppose the generality of a rule, a norm and a universal imperative. How are we to reconcile the act of justice that must always concern singularity, individuals, irreplaceable groups and lives, the other or myself as other, in a unique situation, with rule, norm, value or the imperative of justice which necessarily have a general form, even if this generality prescribes a singular application of each case? *Ibid.*, 17.

간의 삶은 다양하고 구체적인 수많은 주소를 가지고 있기에 정의는 그것이 배달되는 개별적 주소의 정확성에 의존한다. 중요한 것은 법의 적용을 통한 정의의 배달이 아니라 그 이전에 먼저 정의가 배달되는 주소의 정확성에 주의를 기울이는 일이다. 비록 정당한 법의 적용을 통해 정의가 배달되었다 할지라도 배달된 정의와 주소가 일치하지 않는다면 그것은 정의가 아니라 폭력일 수 있다. 다시 말해 법은 정의가 배달되어야 하는 개별 주소, 즉 인간 삶의 구체적 정황에 충실하지 못하다. 그러나 우정은 먼저 인간 삶의 구체적 개별 주소에 주의함으로써 정의의 배달 사고를 초래하지 않는다. 우정은 법을 제정 실행하기 앞서 개인의 구체적 삶의 정황을 부단히 새롭게 인식하고 세심히 배려하는 책임의 정의를 지향한다.⁵²⁾ 우정은 정의 실현에 있어 법에 우선한다. 이것을 데리다는 “우정은 법 너머의 법”이라 말한다.⁵³⁾ 데리다는 정의란 인간 삶의 개별적 특수성을 고려하지 않는 법의 획일적 적용이 아닌 삶의 구체적 상황에 따라 새롭게 대처하는 우정의 역동적 관계를 통해 온전히 실현될 수 있음을 말한다. 그러므로 그에게 우정은 법 너머의 법으로서의 정의이다. 이것은 “법의 폭력의 문제는 우정이라는 조력자를 잃은 신자유체제의 구성적 계기이며 반대로 정치 개념으로서의 우정의 부활은 자유주의적 공적 이성의 중립성에 대한 해체이자 그것이 배제한 좋은 삶에 대한 논의를 적극적으로 정치의 장으로 활성화시키려는 노력”임을 뜻한다.⁵⁴⁾ 이것이 곧 그의 다원적 시민 우정의 정치학이다.

52) “Friendship is never present given, it belongs to the experience of expectation, promise, or engagement. Its discourse is that of prayer... It is not satisfied with what is, it moves out to this place where a responsibility opens up a future.” Jacques Derrida, *The Politics of Friendship*, 236.

53) “Fraternity is the law beyond the law.” *Ibid.*, 237.

54) 유 선무, “데리다와 함께 블레이크의 우정 읽기,” 118.

IV. 결 론

토마스 아퀴나스는 아리스토텔레스의 정치적 시민 우정 이해를 신앙적 덕성 함양 과정으로 재해석한 반면 데리다는 그것을 다원적 시민 정치의 원리로 재구성했다. 토마스 아퀴나스는 아리스토텔레스의 법 이해를 신의 계시와 같은 신학적 의미로 확장했으나 데리다는 그것을 오히려 현실적 관점에서 폭력의 정당화로 해체했다. 아리스토텔레스는 법의 형이상학적 가치를 전제하는 정의의 합법성에 기초해 우정의 정치적 가능성을 주장했으나 토마스 아퀴나스는 정의의 합법성을 인정하되 그것의 뿌리를 신의 계시라는 신앙적 근거에 둬으로써 더구나 우정을 이 세상 현실의 공동체적 좋은 삶의 계기로 인정하지 않았다. 한편 데리다는 우정의 정치성을 인정했으나 상호 평등성과 유사성을 전제한 아리스토텔레스와 아퀴나스의 고전적 우정 이해가 친구와 적을 대립시키는 배타성을 갖고 있음을 비판했다. 이것은 유사 동질성에 기초한 형제애 우정이 강조하는 사람 사이 차이의 대립보다 사랑의 연대를 통한 건설적 접침의 다변적 소통을 강조한 데리다에게 당연한 일이었다. 아리스토텔레스와 데리다 모두 우정의 정치성을 인정한다. 그러나 아리스토텔레스에게 우정의 정치성은 공동된 배경과 관심사를 가진 폐쇄적 정치인 반면 데리다에게 그것은 유사 동질성보다는 다름과 차이 안에서 부단히 접속점을 찾는 다원적 사랑의 연대 행위이다. 또한 아리스토텔레스에게 정의는 곧 법으로서 정치란 정의의 합법화 과정이며 그 안에서 우정이 정의로운 공동체적 삶의 원리로 작동한다. 그러나 데리다에게 법은 정의 실현이 요구되는 인간 삶의 개별적 정황을 무시하고 획일적 잣대로 적용되는 하나의 폭력이다. 따라서 그는 법의 적용에 앞서 먼저 인간 삶의 개별적 특수 상황에 구체적으로 반응하는 우정의 힘을 역설한다. 그리하여 아리스토텔레스가 법의 형이상

학적 가치를 전제함으로 합법적 정당성을 부여받은 정의의 폭력성에 대한 성찰이 부족했음을 비판한다.

한편 토마스 아퀴나스는 이 세상 현실 삶속 법이 갖고 있는 정의 실현의 한계를 인정하면서 아리스토텔레스가 전제한 법의 형이상학적 가치를 신의 계시와 같은 신앙적 가치로 변화시켰다. 아리스토텔레스에게 우정은 법의 좋은 실행자였으나 토마스 아퀴나스에게 법은 우정의 좋은 실행자였다. 그러나 좋은 삶의 원리로서의 정의는 이 세상 현실 삶을 규제하는 인정법(人定法)보다 영원한 행복의 신적 이성을 지향하는 신정법(神定法)을 통해 완전히 구현되는 것이기에, 토마스 아퀴나스에게 우정은 이 세상 현실 삶을 넘어선 신앙의 문제이지 사실 정치의 문제는 아니다. 물론 우정이 이 세상 현실 속 좋은 삶의 원리로 작동할 수 있지만 완전한 것은 아니다. 따라서 아리스토텔레스와 달리 토마스 아퀴나스에게 우정은 정의보다 앞서지 않는다. 이것은 그에게 정의란 신의 계시인 신정법(神定法)에서 비롯된 법의 구현체로서 우정은 곧 이러한 정의를 실현하기 위한 이 세상 현실속 인간의 제한된 노력일 뿐이다. 따라서 완전한 정의의 실현은 신과의 우정을 통한 초월적 신앙 세계를 통해서만 가능하다. 그러나 데리다는 이처럼 우정의 현실적 가치를 축소시키고 신앙적 의미를 강조하는 토마스 아퀴나스의 우정 이해를 부정한다. 진정한 우정의 가치는 현실을 벗어난 형이상학적 또는 신학적 의미에 있는 것이 아니다. 그것은 오히려 정의와 법을 보편 객관화함으로써 폭력을 정당화하는 악을 낳는다. 정의의 실현은 인간 삶의 정황을 확일적으로 판단 적용하는 법이 아니라 구체적으로 고려하는 사랑의 연대를 통해 가능하다. 이런 사랑의 연대가 곧 다원적 시민 우정의 정치성을 구현한다.

이처럼 우정의 정치성을 가능케 하는 사랑이 토마스 아퀴나스와 데리다가 만날 수 있는 접촉점이다. 토마스 아퀴나스는 정의 구현을 위해 법 이전에 사랑(charity)의 실천을 통한 우정의 덕성을 역설한다. 그에게 사람 사이 우정뿐 아니라 신과의 우정이 가능한 것은 사랑의 덕성 때문이지 법

의 준수 때문이 아니다. 이처럼 토마스 아퀴나스 역시 제각기 특수한 인간 삶의 정황을 고려하는 사랑의 연대를 인정한다. 이것은 그도 데리다처럼 개별적 인간 삶의 특수한 정황에 대해 우정이 갖게 되는 정서적 힘, 즉 사랑의 연대로서의 정치성을 인정했음을 의미한다. 정의와 법은 나 자신을 타인의 눈으로 보게 하는 엄정한 객관적 정치성을 요구하지만, 우정은 나 스스로를 대하듯 타인을 바라보도록 하는 주관적 배려의 정치성을 가능케 한다.⁵⁵⁾ 여기서 토마스 아퀴나스와 데리다의 우정 이해가 만난다. 물론 토마스 아퀴나스는 법과 우정의 상호성을 인정한 반면 데리다는 우정의 정치성을 제기하며 법의 해체를 주장한다. 아퀴나스는 사랑의 한계를 인정하며 법의 절대성을 제기하지만 데리다는 법의 한계를 주장하며 사랑의 연대를 강조한다. 이것은 토마스 아퀴나스가 사랑이 선(善)과 의(義)의 합일체인 신적 이성 또는 계시를 구현하는 법에 우선하지 않는다고 생각하는 반면 데리다는 법이란 오직 인간 권력의 소산으로서 정의 구현의 임의적 잣대일 뿐으로 여기기 때문이다. 그러나 두 사람 모두 이 세상 현실 속 좋은 공동체적 삶을 위한 단초로서 사랑의 연대를 통한 우정의 정치성을 인정한다. 다만 토마스 아퀴나스에게 사랑의 연대는 인간의 현실 관계보다 신앙적 구도(求道)를 통해 완성되지만 데리다에게 그것은 현실 삶의 구조적 문제에 대한 부단한 비판적 해체와 세심한 배려의 노력을 통해 이루어진다. 이 세상 좋은 삶 곧 정의의 실현을 위한 노력이 정치라면 토마스 아퀴나스는 사랑의 독창으로 시작해 사랑과 법의 이중창으로 우정의 정치를 노래하는 반면, 데리다는 사랑과 법의 이중창이 드러내는 불협화음을 지적하며 사랑의 합창을 통한 우정의 정치학을 주장한다. 토마스 아퀴나스에게 우정이 절대적 신 계시의 음정과 법의 박자에 맞추어 사랑의 선율을 부르는 노래라면,

55) See Stephen Salkever, "Taking Friendship Seriously: Aristotle on the Places of Philia in Human Life," in *Friendship and Politics: Essays on Political Thought*, eds. John V. Heyking and Richard Avramenko (Notre Dame, IN: University Press of Notre Dame, 2008), 66.

데리다에게 우정은 정의의 선율을 다양한 사랑의 화음으로 부르는 합창이다.

Bibliography

- Aquinas, Thomas. *Summa Theologiae*. Translated by the Fathers of English Dominican Province. New York: Benziger Brothers, 1948.
- Aquinas, Thomas. *Commentary on Aristotle's Nichomachean Ethics*. Translated by C. J. Litzinger. Notre Dame, IN: Dumb Ox Books, 1993.
- Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1998.
- Aristotle. *The Nichomachean Ethics*. Translated by David Ross. Oxford, UK: Oxford University Press, 1998.
- Chiba, Shin. "Hannah Arendt on Love and the Political: Love, Friendship and Citizenship." In *Review of Politics*, Vol. 57. No. 3 (Summer 1996): 505-535.
- Derrida, Jacque. "Force of Law: The Mystical Foundation of Authority." In *Deconstruction and the Possibility of Justice*. Edited by Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld, and David G. Farson. New York: Routledge, 1992.
- Derrida, Jacque. *The Politics of Friendship*. Translated by George Collins. London, UK: Verso, 2005.
- Kant, Immanuel. "Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose." In *Kant: Political Writings*. Translated by H. B. Nisbet. Edited by Hans Reiss. Cambridge, UK: Cambridge niversity Press, 1991.
- Konstan, David. "Problems in the History of Christian Friendship." In *Journal of Early Christian Studies*. Vol. 4/1 (Spring 1996):87-113.
- Ludwig, Paul W. "Without Foundations: Plato's *Lysis* and Postmodern

- Friendship.” In *American Political Review*. Vol. 104. No. 1 (February 2010): 134-150.
- Nixon, John. *Hannah Arendt and the Politics of Friendship*. London, UK: Bloomsbury, 2015.
- O'Connor, D. J. *Aquinas and Natural Law*. London: Macmillan, 1967.
- Porter, Jean. “*De Ordine Caritatis*: Charity, Friendship, and Justice in Thomas Aquinas’ *Summa Theologiae*.” In *Speculative Quarterly Review*. Vol. 53/2 (April 1989): 197-213.
- Porzecanski, Daniel S. “Friendship and the Circumstances of Justice According to Aquinas.” In *The Review of Politics*. vol. 66/1 (Winter 2004): 35-54.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971.
- Schall, James V. “Friendship and Political Philosophy.” In *Review of Metaphysics*. Vol. 50/1 (September 1996): 121-141.
- Salkever, Stephen. “Taking Friendship Seriously: Aristotle on the Places of Philia in Human Life,” In *Friendship and Politics: Essays on Political Thought*. Edited by John V. Heyking and Richard Avramenko. Notre Dame, IN: University Press of Notre Dame, 2008.
- Schwartz, Daniel. *Aquinas on Friendship*. Oxford, UK: Oxford University Press, 2012.
- Webb, David. “On Friendship: Derrida, Foucault, and the Practice of Becoming.” In *Research in Phenomenology*. Vol. 33 (2003): 119-140.
- Wellman, Christopher H. “Friends, Compatriots, and Special Political Obligations.” In *Political Theory*. Vol. 29/2 (April 2001): 217-236.

마이클 샌델. 『정의를 한계』 이양수 옮김. 서울: 도서출판 멜론, 2012.

박승찬. 『토마스 아퀴나스』 서울: 도서출판 새길, 2012.

신영복. 『강의: 나의 동양 고전 독법』서울: 돌베개, 2014.

아리스토텔레스. 『니코마코스 윤리학』 강상진, 김재홍, 이창우 옮김. 서울: 도서출판 길, 2011.

유선무. “데리다와 함께 블레이크의 우정 읽기.” 『영미문학교육』 제17집 1호 (2013): 109-134.

Politics of Friendship

- A Comparative Analysis of Thomas Aquinas and Jacque Derrida on Friendship -

Lew, Jiwhang (Catholic Kwandong Univ.)

Thomas Aquinas and Jacque Derrida have respectively posed their own understanding of friendship as a way of both acknowledging and criticizing Aristotle's view on friendship. Aristotle argued the political possibility of friendship for the good communal life through fraternity based on the mutual common relationship and the presupposed legitimacy of justice founded on the metaphysical value of law. But Thomas Aquinas has taken little of the political effect of friendship in such a way that he interpreted friendship as a process of virtue formation for the ultimate union with God. Supposed politics to be the realization of justice for the good social life, friendship for Aristotle is a good political principle while friendship for Thomas Aquinas is a limited principle of politics in the real life of this world. Thomas Aquinas thought of, unlike Aristotle, the actual power of friendship for justice as being imperfect, despite Aristotle and Thomas Aquinas both accepted the legitimacy of law as the actual criterion of justice. The politics of friendship through the realization of law and justice is, for Aristotle, a real matter, yet it for Thomas Aquinas is a theological matter. In this regard, Jacque Derrida criticizes Aristotle's exclusive idea of fraternal friendship and Thomas Aquinas' concept of friendship as a theological formation of virtues, and points out the problems of their canonical ideas of friendship. However surprisingly, Derrida suggests

the politics of friendship significantly in relation not only to Aristotle's argument about the politics of friendship but also to Thomas Aquinas' emphasis on charity as the crucial element of friendship. He asserts the realization of justice through the politics of friendship that deconstructs the violence of law actualized by finite and relative power realities, and that tries to see and solve the specific particular problems of human social life. His politics of friendship rejects the exclusive form of friendship grafted on homogeneous mutuality, yet tries to contact and talk and thereby forms the solidarity of love in spite of difference on the constantly emerging brink of friend and enemy. This is the politics of friendship by which Derrida both critically overcomes and critically reconstructs the ideas of Aristotle and Thomas Aquinas on friendship.

Key words: Politics, Friendship, Thomas Aquinas, Jacque Derrida, Aristotle

유지황 E-mail: jlew@cku.ac.kr

투 고 일	2016년 04월 15일
심 사 일	2016년 04월 27일
게재확정	2016년 05월 13일