

‘공적 감정’으로서의 공감에 대한 연구*

- 스토아주의와 자연주의를 중심으로 -

강용수**

주제분류 사회철학, 실천철학, 해석학

주요어 공적감정, 공감, 공적영역, 공공성, 공공선, 정의, 분별있는 관찰자, 탁월성, 자족성

요약문

이 연구의 목적은 ‘공감’(Compassion)이 어떻게 ‘공적 감정’(Public Emotion)으로서 역량을 발휘할 것인지, 그 가능성과 한계를 공감의 ‘인지적 구조’(Cognitive Structure)을 통해 밝히는데 있다. 누스바움(M. Nussbaum)에 따르면, 공적 감정은 여과, 정화, 선택 과정을 거쳐 형성되며 ‘공동-추론’(Co-duction)이라는 절차를 통해 공적 합리성에 기여할 수 있게 된다.

이 연구는 공감에 대한 ‘정치적 감정이론’을 정립하기 위해 누스바움의 법철학과 그것의 비판적 토대가 되는 니체의 윤리학을 비교하여 ‘공적영역’(Public Sphere)을 구성하는 ‘공감의 인지적 구조’를 스토아주의와 자연주의 논쟁을 중심으로 밝히고자 한다.

공정한 재판관의 역량으로서 공감의 필요성을 강조하는 누스바움의 견해는 첫째, 스토아학과에 대한 비판, 둘째, 아담 스미스(A. Smith)의 관찰자이론 수용, 셋째, 공감에 대한 인지적 구조 분석으로 요약된다. 논자는 니체의 자연주의(Naturalism) 관점을 가져와 누스바움의 공감이론의 딜레마를 분석하고 이론적 체계를 보완하려고 시도할 것이다.

* 이 논문은 2014년 정부(교육부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2014S1A5A2A01015327).

** 고려대학교

1. 들어가는 말

동·서양을 막론하고 감정과 이성의 지위를 둘러싼 논쟁에서 감정은 비합리적이라는 이유로 공적담론의 영역에서 배제되는 경우가 많았다. 철학사에서 공감에 대한 논의가 찬성과 반대 입장으로 극명하게 분열되면서 공감에 대한 비판적 견해가 적지 않다는 사실에 주목할 필요가 있다. 단순히 ‘소박한 입장’에서 약자의 고통, 상처받기 쉬움에 대한 ‘역지사지’와 ‘유사성’을 통한 상상력에 호소하는 윤리학이 큰 설득력을 얻지 못하는 까닭이 여기에 있다고 하겠다.¹⁾

-
- 1) 국내·외 최근 연구동향을 살펴보면, ‘공적 감정’(Public Emotion)은 누스바움을 비롯해 부분적으로 연구가 시작된 새로운 주제다. 단행본으로 출간된 책 *Public Emotions*(2007)는 사회정치학에 대한 논의를 개략적으로 소개하는데 그치고 있다. 누스바움의 책 *Upheavals of thought: the intelligence of emotions* (2001)에는 ‘공감과 공적영역’(compassion and public sphere)에 대한 논의가 포함되어 있다. 누스바움과 수치심(Shame)에 대한 이론은 사회과학분야에서 연구되고 있으며, 니체에 대한 누스바움의 스토아적 해석은 “Pity and Mercy: Nietzsche’s Stoicism”(1994)에 잘 소개되어 있다. 니체에 대한 자연주의적 논의를 주도하는 학자 라이터(B. Leiter)는 *Nietzsche on Morality*(2002)와 “Nietzsche’s Naturalism Reconsidered”(2008)에서 분석철학의 관점을 채택하고 있다. 최근 사회철학의 분야에서의 감정에 대한 논의는 『수치심과 죄책감』(임홍빈), 『고대 회람 로마의 분노론』(손병석) 등 단행본으로 출판되었으며, ‘공적 합리성’에 대한 연구는 논문과 단행본으로 발간되었다. 공감에 대한 논의는 철학적 인간학, 철학상담, 정신분석, 교육학 등 다양한 분야에서 그 실천적 의미에 대한 연구가 지속적으로 이루어지고 있다. 특히 공감의 대상이 되는 타인의 운과 불운에 대한 철학사적 고찰은 고대 그리스 철학에서 근대 헤겔철학, 자연과학에 이르기까지 광범위하게 진행되었다. 국내에서 타인의 운과 관련된 정의론을 다룬 『공정과 정의사회』(황경식 외 9명 공저, 2011)에 황경식의 「공정한 경기와 운의 중립화」, 김비환의 「행운과 불운, 그리고 공정사회」이 포함되어 있다. 운의 비대칭성에 따른 양극화, 부의 대물림 등 사회현상에 대한 자유주의적 논의를 롤즈, 노직, 하이에크 등을 중심으로 진단하고 있다. 선행연구를 분석해 본 결과, ‘공적 감정’에 대한 논의는 ‘공공철학’에서 정의(Justice)와 관련해 다뤄지고 있지만 ‘공적 감정’으로서의 ‘공감’과 관련한 개념이 정립되지 않았으므로 앞으로 이 주제에 대한 깊이있는 연구가 필

최근에 시장 자유주의의 확산에 따른 ‘원자적 개인주의’로 더욱 심화된 공감의 상실이 사회적 문제로 지적되고 있다. 모든 것을 값으로 환산하려는 자본주의적 시장만능주의에 맞서 샌델(M. Sandel)은 『돈으로 살 수 없는 것들』에서 ‘우정, 사랑, 연민’의 가치의 중요성을 새삼 강조하고 있다.²⁾ 이 글의 목적은 ‘공감’(Compassion)이 어떻게 ‘공적 감정’(Public Emotion)으로서 역량을 발휘할 것인지, 그 가능성과 한계를 공감의 ‘인지적 구조’(Cognitive Structure)를 통해 밝히는데 있다. 마사 누스바움(M. Nussbaum)에 따르면, 공적 감정은 여과, 정화, 선택 과정을 거쳐 형성되며 ‘공동-추론’(Co-duction)이라는 절차를 통해 공적 합리성에 기여할 수 있게 된다.

감정은 공적인 삶을 이해하고 실천하는데 중심 개념이며 공감은 공공의 삶을 회복하기 위해 빼놓을 수 없는 미덕이다. 공적 감정은 최근 활성화되는 공공성과 공공선에 대한 논의와도 연결되는 접점을 형성한다. 따라서 공감에 대한 연구는 철학에만 국한되지 않고 사회적 갈등 해소와 문화적 기억, 집단적 동일성 등과 관련해 철학적 인간학, 심리치료, 정신분석, 교육학, 문화이론 사이에 다학제적 공동연구(multidisciplinary collaboration)³⁾를 필요로 한다.

이 글은 공감에 대한 ‘정치적 감정이론’을 정립하기 위해 누스바움의 법철학과 그것의 비판적 토대가 되는 니체의 윤리학을 비교하여 ‘공적영역’(Public Sphere)을 구성하는 ‘공감의 인지적 구조’를 스토아주의와 자연주의 논쟁을 중심으로 밝히고자 한다. 공정한 재판관의 역량으로서 공감의 필요성을 강조하는 누스바움의 견해는 첫째, 스토아학파에 대한 비판, 둘째, 아담 스미스(A. Smith)의 관찰자이론 수용, 셋째, 공감에 대한

요하다고 할 수 있다.

2) 마이클 샌델, 『돈으로 살 수 없는 것들』, 안기순 옮김, 서울: 와이즈베리, 2012.

3) 최근 국내에서 공감에 대한 연구가 특히 철학상담과 같은 실천철학의 영역에서 치유와 관련해 활발한 것은 매우 의미있는 현상이라고 할 수 있다.

인지적 구조 분석으로 요약된다. 그러나 누스바움의 공감이론은 스토아학파의 비판론에 기대면서도 아담스미스의 긍정론을 지지하는 다소 모순된 입장을 펴고 있다. 그러한 중첩된 논의의 중심에 니체의 윤리학이 자리 잡고 있다. 누스바움은 니체 윤리학을 신스토아주의(New-Stoicism)로 재조명함으로써 전통적 공감이론이 지닌 내재적 한계에 대한 해결책을 모색하고 있다. 논자는 니체의 자연주의(Naturalism) 관점을 가져와 누스바움의 공감이론의 딜레마를 분석하고 이론적 체계를 보완하려고 시도할 것이다.

2. 감정의 유형론: 좋음과 옳음의 차이와 우선성 논쟁

연민, 동정으로 풀이되는 공감은 Compassion, Pity, Sympathy, Empathy, Mitleid 등 다양한 개념으로 혼용된다. 공감은 철학사에서 오랫동안 상반된 길항 관계를 형성하며 논의된 주제다. 철학적 인간학(M. Scheler)⁴⁾, 영국경험론(D. Hume), 정치철학(J. J. Rousseau), 신학(기독교)을 비롯해 진화론(R. Dawkins)에 이르기까지 인간의 본성에 대한 논의 가운데 하나가 공감능력을 규명하는 일이다. 최근 공감이 타자윤리, 철학상담, 치유담론, 연대성과 관련해 더욱 주목받는 것이 사실이고, 특히 무한경쟁으로 치닫는 자유주의의 체계에서 탈락한 약자에 대한 배려가 무엇보다 필요하다는 주장이 제기되면서 공감이 사회적 책임윤리로 요구되고 있다. 그러나 타자의 고통에 공감해야 한다는 양심의 호소로는 보편적 윤리법칙을 정립할 수 없다는 비판을 칸트(I. Kant)를 비롯해 스토아학과, 스피노자(Spinoza), 니체, 진화심리학, 좌파 진보이론가(Zizek)⁵⁾ 등

4) 박병준, 「공감과 철학상담 -막스 셸러의 “공감” 개념을 중심으로-」, 『철학논집』 36권, 서강대학교 철학연구소, 2014, 9-40쪽.

5) 슬라보예 지젝, 『새로운 계급투쟁』, 김희상 옮김, 서울: 자음과모음, 2016; 이 책

에서 꾸준히 제기하고 있다.

아리스토텔레스가 『니코마코스 윤리학』에서 ‘성격적 탁월성과 악덕’을 중용의 원칙에 따라 분류했지만 공감의 항목이 빠져있고, ‘실천적 지혜’로 ‘공감적 이해’를 부분적으로 다루지만 큰 비중을 두지 않았다.⁶⁾ 아리스토텔레스의 정의론을 ‘목적론’으로 비판하는 롤즈(J. Rawls)는 『정의론』에서 여러 감정의 차원에 주목하면서 감정의 지층을 명료하게 한다. 논자는 그것을 다음 네 가지로 분류가능하다고 생각한다. 우선, ‘ 좋음’(the good)과 ‘옳음’(the right)을 구분하면 ① 좋음(탁월성, 덕)과 관련해 타자에 대한 시기(envy)와 자신에 대한 수치(shame)의 감정이 있으며, ② 옳음과 관련해 타자에 대한 분노(의분)와 자신에 대한 죄책감(가책guilt)이 있다. ‘옳음’이 ‘ 좋음’에 우선한다는 점에서 ‘축차성’(ABC순서)을 주장하는 롤즈는 그 반대로 좋음을 옳음보다 우선시할 경우, 아리스토텔레스나 니체처럼 완전주의(Perfectionism)를 지향할 위험이 있다고 지적한다.⁷⁾ 따라서 옳음과 좋음을 구분하고, 옳음을 좋음보다 우선시하는 롤즈의 정의론에서 비로소 옳음과 관련된 ‘공적 감정’과 좋음과 관련된 ‘사적 감정’의 차이의 윤곽이 드러난다고 할 수 있다. 롤즈의 정의로운 사회는 위에 언급된 시기, 질투와 같은 부정적인 사적 감정으로 인한 ‘정서적 갈등’이 ‘합리적’으로 해소될 수 있는 제도적 장치를 충분히 갖추기 때문에 타인에 대한 공감 능력이 큰 역할을 하지 않게 된다.⁸⁾

에서 지적은 공감과 이타주의, 감상적 연대에 호소하거나 인도적 동정에 기대서는 난민 문제를 근본적으로 해결할 수 없다고 주장한다.

6) 아리스토텔레스, 『니코마코스 윤리학』, 이창우 외 옮김, 서울: 길, 2011.

7) J. Rawls, *A Theory of Justice*, Revised, Harvard, 1971, 22. 이 주제와 관련해 V. Lemm, “Is Nietzsche a Perfectionist? Rawls, Cavell and the Politics of Culture in Nietzsche’s Schopenhauer as Educator”, *Journal of Nietzsche Studies*, vol. 34, 2007, 5-27쪽 참고.

8) J. Rawls, *A Theory of Justice*, Revised, ed. Harvard, 1999; 『정의론』, 황경식 옮김, 서광사, 2003, 678쪽: “합리적 개인은 자신과 다른 사람들 간의 차등을 부정의의 결과로 생각하지 않고 어느 한도만 넘지 않으면 시기심에 잡히지 않는다.”

주지하듯, 존 롤즈의 정의론에서 절차적 합리성의 두 가지 전제란 동기상의 차원에서의 ‘상호무관심’(타자)과 인지상의 차원인 ‘무지의 베일’(자신)이다. 곧, 정의로운 인간이란 자신에 대해 ‘사사로운 사적 정보’를 갖지 못하고 타인에 대한 공감 능력이 없다는 뜻이다. 이것은 자유주의가 전제하는 무한경쟁에서 이기적 합리성을 정당화하기 위한 시도라 할 수 있다. 창이 없는 단자(모나드Monad)처럼, 타자와 소통할 수 있는 개방적인 공감능력을 원천적으로 배제하는 것은 ‘보이지 않는 손’에 의해 조절되는 시장주의에서 이기적 타산성을 허용하는 셈이다. 롤즈가 ‘공적 감정’을 정의와 연관시킨 것은 그의 ‘원초적 상태’(Original Position)에서 절차적 공정성을 보장하기 위한 이론적 요청에 부합한다고 할 수 있다. 그러나 자유주의 정의론에서 롤즈의 ‘공감이 없는 개인’은 아담 스미스의 ‘사려깊은 관찰자’와는 대립하는데, 누스바움은 아담 스미스의 후기 사상을 받아들여 자신의 공감이론을 체계화한다.

이성과 감정에 대한 논쟁은 철학사만큼 길다고 할 수 있으며 그 중심에는 공감에 대한 찬반 논쟁이 있다. 감정을 평가절하 하는 원인은 비합리성이라는 감정의 내재적 한계와 경제적 공리주의로 대표되는 사회구조의 문제로 나눌 수 있다. 대표적으로 합리적 감정을 옹호했던 철학자인 플라톤은 시인과 철학자의 관계를 오랜 대립으로 묘사한다.⁹⁾ 다시 말해 공감과 동일시를 활용한 작가들의 장치로 독자들의 영웅이 겪는 고난, 어려움에 대해 연민과 두려움을 느끼는 것을 유해하다고 판단한 것이다. 무엇보다 감정은 공적인 담론의 영역(예를 들어 법정판결)에서 제외되어야 하는 것으로 간주된다. 이성과 감정에 대한 논쟁에서, 공적 합리성을 구현하는데 감정이 부적합하다는 주장 때문에 특히 법적 합리성에서 공감을 통해 다른 사람의 삶에 개입, 참여하는 감정의 역할이 비합리적이라는 이유로 거부되고 있다. 곧 공감이 법적이고 공적인 판단과 결부되

9) 마사 누스바움, 『시적 정의』, 박용준 옮김, 서울: 궁리, 2013, 123쪽.

는 공정성, 공정성과 아무런 관련이 없다는 까닭에 배심원의 판결에서 감정적인 판단은 철저히 배제되었다.

감정이 비합리적이라는 네 가지 논쟁의 근거는 첫째, 맹목적성, 둘째, 불안정성, 셋째, 1인칭 관점, 넷째, 개별성이다.¹⁰⁾ 다시 말해 감정은 맹목적인 동물의 힘으로 판단이나 반성이 결여되어 있고, 자신의 불완전함과 결핍으로 인해 외부사물에 대한 잘못된 가치평가를 가져오며, 가까움과 친밀함의 감정에 의해 왜곡될 수 있고, 개인의 개별적인 것에 빠져 전체를 바라보지 못하는 한계를 가진다는 것이다.

현대사회는 도구적, 계산적 합리성이 지배하면서 타자에 대한 무심함과 둔감함이 증가하는 시대다. 공감이 배제된 다른 배경에는 계산적 이성이 지배하는 자본주의적 구조가 있다. 사회구조적 측면에서 ‘경제적 공리주의’의 방식에 의존하여 인간의 본성과 행동을 분석하고 모델화하는 방법에서 인간적인 공감을 거부하는 경향이 부추겨지고 있다. 공감의 결여는 복잡한 질적 삶에 대한 환원적, 표준적인 경제적 패러다임을 적용한 결과로 지적되고 있다. 경제학은 감정이 아닌 이성을 통해, 질적인 형태의 추론적 숙고가 아닌 객관적인 수학적 지성의 이론적인 계산적인 힘을 통해 세상을 바라보고 인간의 모든 문제가 간단한 산술(수치)로 해결될 수 있다는 생각으로 세계를 추상화하는데, 이러한 결과가 공감을 방해한다. 인간과 상황에 대해 경제학적인 계산으로 쉽게 환원되는 추상적인 특징만을 인식하는 공리주의는 개인의 고통을 자신과 무관한 고립된 것으로 파악할 뿐이다.

감정이 비합리적이라는 플라톤의 문제제기에 반대해 누스바움은 ‘공적 합리성에 기여하는 감정의 속성’을 옹호하고 변호할 수 있어야 된다고 주장한다. 우리가 진정 신뢰할만한 감정들에 의지하고 있다고 확신하기 위해 어떻게 공적감정이 탁월하게 걸러지고 선별될 수 있는지를 묻는

10) 마사 누스바움, 앞의 책, 128-135쪽.

다.¹¹⁾ 타인의 고통과 역경을 온전히 이해하기 위해 공감이야말로 완전한 사회적 합리성을 위해 필수적인 것이다. 따라서 이성적 합리성과 감정적 합리성을 구분할 필요가 있다.

공감에 대한 철학사적 논쟁을 소개하면 인간의 본성에 대한 논의와 관련해 찬성론자에는 루소, 흄, 스미스 등이 있으며 반대론자에는 플라톤, 아리스토텔레스, 칸트, 스피노자, 니체 등이 있다. 철학사에서 공감의 중요성을 강조한 철학자 루소는 통치자가 백성들에게 동정심이 없다는 것을 비판하는 지점에서 “인간을 사회적 존재로 만드는 것은 인간 존재의 약함이다. 우리의 마음에 인간애를 갖게 하는 것은 우리 모두가 공유하고 있는 고통이다. 우리가 인간이 아니라면 인간애에 대한 의무를 지지 않을 것이다. 모든 애착은 부족함의 표시이다.”라고 말한다.¹²⁾

그러나 현실적으로 공감에 대한 무분별한 주장은 개인의 자립과 자기발전, 자기완성을 저해할 수 있다는 비판이 스토아주의에서 제기되고 있다. 예를 들어 장애인 정책에서 당사자들은 유사성에 따른 연민보다는 차이로서의 인정을 더 요구하는 것이다. 과잉 공감과 배려는 약자의 자존감을 떨어뜨릴 수 있으므로 공감을 그 자체로 긍정하는 것이 아니라 선별하는 절차를 통해 ‘신뢰할만한 공적 감정’으로 걸러내는 숙고적 정화장치가 중요하다고 할 수 있다.

공감의 계보학에서 볼 때 사적 감정과 공적 감정은 서로 충돌을 하게 된다. 공적합리성에 대한 ‘이론적 공리주의’에서 감정이 전적으로 배제되는 이유는 동정, 연민, 분노, 증오, 등에 좌지우지되어선 판단이 공정함을 갖지 못하기 때문이다. 계산적 지성은 공평하고 엄격한 수치상의 정의를 산출할 수 있는 반면, 감정은 편향되고 편파적인 판단을 내린다고 비판 받는다. 자본주의 경제학에서 합리적 이성은 감정적인 요소를 철저히 배

11) 마사 누스바움, 앞의 책, 135쪽.

12) 장 자크 루소, 『에밀』, 김중현 옮김, 서울:한길사, 2003, 395-400쪽.

제하여 인간의 만족을 극대화하고자 하는 합리적 존재로 인간을 간주한다. 따라서 감정에 기초한 모든 의사결정을 배제한다. 곧, 인간의 모든 결정은 공리주의적 합리성의 극대화와 일치하고, 감정적인 요인들에 영향을 받지 않을 때 규범적인 의미에서 합리적으로 존중할 수 있다. 그러나 계산적인 이성이 지배하면서 공감이 없는 세상을 만든 경제적 공리주의의 사유가 갖는 문제점은 다음과 같다. 첫째, 질적 차이를 양적 차이로 축소시킨다. 둘째, 개별적인 단독성을 평균효용, 총합으로 귀결시킨다. 셋째, 어떠한 인간문제도 합계원리, 혹은 극대화 방식을 통해 명확하고 정확한 해결책을 찾고자 하는 방식이다. 넷째, 인간을 수학적 게임의 숫자정도로 인식하고 신비로운 내적 세계를 무시한다.¹³⁾

따라서 계산적 지성이 지배하는 공적영역에서 감정이 평가요소에서 제거되는 이유는 다음과 같다. ① 감정은 비이성적이다. ② 감정은 결핍의 정서적 반응이다. ③ 감정은 공평성을 결여한다. ④ 감정은 계급을 고려하지 않는다. 우선 감정의 내재적 구조는 이성적 추론, 반성적 계기가 부족하므로 판단이 틀린 경우가 많다. 그리고 인간은 불안정성, 불완전성, 취약함 때문에 외부 대상에 잘못된 가치평가를 할 수 있다. 뿐만 아니라 개인의 애착에 따라 당사자의 관점에서 평가하는 1인칭 시점을 가짐으로써 친밀한 것에 강도를 부여하고 먼 곳, 동떨어진 보이지 않는 고통에 무심할 수 있다. 결국 개별적인 것에 지나치게 몰두하는 개인주의 경향으로 집단이나 사회와 같은 보편적인 것을 이해하는데 실패하게 된다.

3. 공감의 인지론적 근거지움

감정의 유형론에 대해 아리스토텔레스는 『니코마코스 윤리학』에서 ‘성

13) 마사 누스바움, 앞의 책, 61-73쪽.

격적 탁월성과 악덕'에 대한 분류를 중용의 원칙에 따라 ① 감정(Pathos)의 영역 (12가지), ② 외적인 좋음, ③ 사회적 삶, ④ 탁월성이 아닌 감정(8가지)에서 모두 20가지 감정을 분류한 다음, '실천적 지혜'와 관련해 공감적 이해의 필요성을 짧게 언급하고 있다.¹⁴⁾ 그러나 아리스토텔레스에 대한 롤즈의 비판에 따르면 옳음과 좋음을 구분하지 않고, 옳음과 무관한 좋음만을 추구하는 것은 공리주의와 같은 목적론의 오류를 갖는다. 공감을 '공적 감정'으로 분류하고 정당화하는 것은 다음과 질문을 포함한다. 공감이 공적 감정 가운데 특히 중요한 이유는 무엇인가? 또한 어떠한 종류의 공감이어야 하는가? 정당화 문제와 관련해 우리가 주목하는 공감의 세 가지 차원은 미학, 윤리학, 인식론이다.

첫째, '비극적인 것'과 관련해 아리스토텔레스가 시학에서 비극의 구성요소를 분석하면서 소포클레스의 오이디푸스 왕을 가장 중요하게 다룬 까닭은 오이디푸스 왕이 비극적 요소를 잘 충족하면서 '연민'과 '공포'라는 두 감정을 유발하기에 좋은 이야기를 갖고 있기 때문이다. 곧, 이러한 아리스토텔레스의 비극론은 '순수 예술적 가치'의 독립성과 자율성을 인정하는 입장에 서 있다. 그러나 헤겔이 '미학 강의'에서 오이디푸스 왕보다 안티고네를 더 훌륭하다고 평가하는 이유는 비극의 본질을 인륜적 가치의 갈등으로 본 점에 있다. 특히 인륜을 구성하는 국가와 가족 사이의 충돌이 잘 드러나기 때문이다. 비극에서 유래하는 '공포'와 '연민'이라는 예술적 감정보다 '화해의 감정'이 더 고귀하다고 강조하면서 예술적 가치에 대한 내재적 입장보다 내재적 갈등을 화해라는 측면에서 해석하는 것이 더 타당하다고 본 것이다. 요약하면, 순수예술의 입장에서의 아리스토텔레스 공감이론은 헤겔의 인륜의 차원에서 사회적 갈등의 영역으로 옮겨져 다르게 해석된다.¹⁵⁾

14) 아리스토텔레스, 『니코스마코스 윤리학』, 이창우 외 옮김, 서울: 길, 2011, 453쪽.

15) 서정혁, 「아리스토텔레스와 헤겔의 비극론 비교」, 『헤겔연구』 30권, 한국헤겔학회, 2011, 223쪽.

둘째, 공감에 대한 윤리적 비판은 칸트를 예를 들면, 공감이 이중적인 의미를 갖는다는 것이다. 한편으로는 덕과 조화를 이루는 한, ‘어떤 부드러운 마음(*gewisse Weichmütigkeit*)’으로 ‘아름답고 사랑할 가치가 있는’ 것으로 ‘공감의 따뜻한 느낌’(*das warme Gefühl des Mitleidens*)이 되지만, 다른 한편으로는 ‘나약하고 언제나 맹목적’(*schwach und jederzeit blind*)이어서 도덕적인 행위의 규정근거가 될 수 없다는 것이다.¹⁶⁾ 이러한 공감에 대한 비판은 스토아 학파(*Zenon, Seneka, Epiktetus*)가 공감을 불완전한 감정으로 거부한 해석을 이어받았다고 할 수 있다.

셋째, 누스바움의 공감의 ‘인지적 성격’에 대한 분석에 따르면 감정은 ‘방향성’과 ‘믿음’의 구조를 가지고, ‘공적 감정’은 ‘공동 추론’(*Co-duction*)을 통해 정당화되며, 공정함의 인식과 판단의 주체는 ‘분별 있는 관찰자 관점’을 취해야 된다. 다시 말해, 감정은 규범적인 측면에서 비합리적이므로 선택에서 나쁜 지표에 불과하다는 주장이다. 따라서 감정이 대상에 대한 지각을 포함하거나 믿음에 의거하지도 않는 맹목적인 충동이라는 비판에 대한 반박으로, ‘인지적’인 측면에서 감정은 그 자체로 대상에 대한 방향성을 갖고 ‘의도적인 기술’(*description*)을 나타낸다는 것이다. 따라서 공포, 연민, 분노 등 감정은 지각 대상뿐만 아니라 지각의 방식을 포함하게 된다. 믿음이 인식에 어떤 중요한 역할을 하는지 흄(*D. Hume*)에 의해 밝혀진 바가 있다.

주지하듯이, 대화편에서 ‘단순한 억측이 아니라 합리적인 근거가 있는 참된 명제를 믿는 경우에 그 명제가 참임을 안다고 말 할 수 있다’며 ‘지식’을 ‘정당화된 참된 믿음’과 동일시하는 플라톤의 주장은 오랫동안 게티어(*E. Gettier*)의 반박 이전까지 인식론적으로 타당한 것으로 간주되었다. 철학적 전통은 인식의 기반에 특정한 믿음이 전제되어 있다는 사실을 인정하고 있는데, 감정은 그것이 전제된 믿음과 판단에 대한 분석

16) I. Kant, 2013, 215f; *Beobachtung über das Gefühl der Schönen und Erhabenen*, 1764, in: *Kants Gesammelte Schriften Bd. 2*, Berlin 1910-, 215f.

을 통해 인지론적인 정당화가 이루어질 수 있다. 인지적 판단과 완전히 분리되어 있다고 단정지을 수 없는 감정은 참이 아니라서 비합리적이라고 배제할 수 없다. 감정의 인지적 요소를 인정할 때만 그 감정이 상황에 따라서 정당한지 그렇지 않은지를 평가할 수 있고 감정을 통해 주체가 지각하는 의미와 가치를 파악할 수 있는 것이다.

누스바움은 비합리적이라는 이유로 공적담론, 공적규범에서 감정이 배제되는 것에 반대해 감정의 평가방식에서 인지적 요소를 인정하고, 그것이 목적과 상황에 얼마나 적합한지를 묻는 방식을 통해 감정의 적합성을 평가할 수 있다고 주장한다. 감정의 정당성 여부를 따져야 할 때 그것이 단순히 감정이 틀릴 수 있다는 이유만으로 숙고에 부적합하다고 할 수 없다는 것이다. 따라서 감정의 인지적인 측면을 더욱 명확하게 파악할 필요가 있다.

누스바움에 따르면 감정에 대한 ‘약한 인지론적 관점’은 ‘방향성’, ‘믿음’¹⁷⁾, ‘공동-추론’¹⁸⁾이라는 인지적 구조로 구성된다.

① 방향성: 감정이 대상을 지향하게 되므로, 대상은 감정을 경험한 사람에게 나타나고 또 지각되듯 감정 안에 각인된다. 나의 분노는 피가 들끓는 동물적인 충동이 아니라 누군가를 향해 있는 것이다. 곧, 나에게 해를 끼친 것으로 보이는 사람을 향해 있는 것이다. 분노라는 감정으로 내가 그를 바라보는 방식은 그 자체로 내 감정의 본질에 내재되어 있다. 요약하면, 감정은 대상에 대한 ‘지향성’으로서 지각방식을 갖는다.

② 믿음: 감정은 대상에 대한 특정한 믿음과 긴밀한 관련이 있다. 감정이란 어떤 종류의 믿음에 민감하게 반응함으로써 구현된다. 예를 들어 분노의 감정의 경우, 화가 났다는 것은 내가 다른 사람의 고의적인 행동에 의해 모욕을 당하거나 해를 입었다는 믿음을 필요로 한다. 이 원칙은

17) 마사 누스바움, 앞의 책, 136-138쪽.

18) 마사 누스바움, 앞의 책, 40쪽, 166쪽 참조.

다른 감정의 경우도 똑같이 적용된다. 아리스토텔레스의 주장처럼, 연민이라는 감정이 성립하려면 타인 그 자신의 잘못이 아니라 자신의 잘못 너머에 있는 것으로 인해 명백히 고통받고 있다는 믿음을 필요로 한다. 이러한 믿음 없이는 어떤 감정도 성립할 수 없다. 따라서 특정한 느낌이 고통인지 공포인지 비애인지 설명하기 위해서 경험과 깊이 연관되어 있는 믿음을 반드시 검토해야한다.

③ 공동-추론 (Co-duction): 웨인 부스(W. Booth)의 ‘공동 추론’의 개념에 주목하면, 공동-추론(함께co와 도출하다ducere를 합친 단어)은 ‘개인적’ 계산보다는 ‘공동’ 작업이라는 의미를 내포하며, 지속적인 대화와 비교, 풍부한 맥락 검토 등을 통해 세상과 사람에 대한 내러티브 속에서 가치를 발견하는 경험을 말한다.¹⁹⁾ 다시 말해, 해석학적으로 볼 때 텍스트의 이해에서 저자의 본래 의도도 중요하지만, 그것에 대한 독자들의 다양한 접근과 해석의 차이를 인정할 때 작품의 의도가 더 풍부하고 다양하게 이해될 수 있는 것이다.

텍스트의 이해에 대한 평가가 윤리적으로 중요한 의미를 갖는 이유는, 자신의 경험과 다른 사람의 반응을 논쟁을 통해 비교해봄으로써 공적추론에 적합한 방식을 찾아낼 수 있기 때문이다. 곧, 타자를 이해하는 방식에 대한 상호적인 비판적 고찰을 통해 우리는 이상적인 공적담론에 맞는 공적가치에 적합한 담론의 규칙을 발견할 수 있다.

해석학의 관점에서 텍스트의 의미를 이해하기 위해서는 저자뿐만 아니라 다른 독자와의 대화를 통해 비판적 판단을 지속해야 된다. ‘공동-추론’ 과정은 본성상 타인과의 협력을 통해 진행하는 비연역적이고, 비교를 통한 실천적인 추론이다. 공동-추론의 과정에서 텍스트에 대한 이해는 서로간의 지평융합을 통해 풍성해지며, 저자의 정신에 대한 독자의 다양한 경험을 통해 삶의 변화를 가져올 수 있을 것이다. 따라서 공동추론 과정

19) W. Booth, 『소설의 윤리 The Company We keep: An Ethics of Fiction』, 1990, 70-72쪽. 『시적 정의』, 40쪽 각주 참고.

은 저자와 독자, 독자와 독자 간의 해석학적 체험의 공유를 통해 세계 이해를 향한 새로운 지평을 여는 것이다. 공감이란 타자의 역정에 감정이입을 하는데 그치고 않고, 그 감정이입을 통해 경험한 다양한 독자들의 관점을 서로 비교함으로써 관찰자적 판단을 개입하여 공적 공감의 차원을 마련하는 것이다.

4. 누스바움의 니체 해석: 스토아주의와 자연주의

누스바움은 스토아(Stoa)윤리를 옹호하는 입장에서 니체의 공감비판을 신스토아주의자로 새롭게 평가한다. 스토아주의에 따르면 ‘덕’(arete)이 자족성, 안정성을 의미하는 점에서 덕이 있는 자는 운, 불운에 흔들리지 않는다(apatheia). 따라서 탁월한 사람은 ‘외적인 선’ 뿐만 아니라 타자에 무관심할 뿐만 아니라 타자의 연민과 같은 어떤 도움도 기대하지 않는다. 그 예로 소크라테스의 당당한 죽음이 있다. 그러나 누스바움의 저서 『시적 정의』에서는 이러한 스토아주의에 대한 적절한 비판을 통해 ‘아담 스미스’의 공감 이론을 지지한다.

여기서 논자는 누스바움의 스토아주의 입장에 대해 니체의 자연주의(Naturalism) 해석을 적용하고자 한다. 자연주의란 일반적으로 초월적, 형이상학적 것을 자연적인 것으로 환원하는 내재적 방법론으로, 니체의 경우 심리학, 생리학, 정신분석, 의학, 물리학(힘) 등 자연과학의 성과를 활용하여 형이상학을 해체하는 전략이 된다. 계보학(Genealogie)으로 잘 알려져 있는 자연주의는 선과 악(good-evil)의 윤리적 대립을 좋음과 나쁨(good-bad)의 대립으로 전환한다. 여기서 악(evil)과 관련된 죄, 죄책감을 힘과 의지의 유형론(active, reactive)을 통해 분석하는 과정에서 동정과 연민의 감정이 반동적, 수동적 감정이라고 비판받게 된다. 공감은 타인에

대한 우월감이 은폐된 르쌍띠망(Ressentiment), 일종의 노예도덕(Sklavenmoral)에 불과하다는 것이다. 니체 비판의 핵심은 공감(동정)이 ‘자신의 안’(덕)에서 발현된 본질적인 선이 아니라 외부의 자극에 의해 만들어진 ‘수동적인 정념’이라는 것이다.

스토아주의와 자연주의에 따르면 타자의 고통에 공감할 아무런 윤리적인 의무가 없지만, 아담 스미스의 입장을 수용하면 공감을 ‘공적 감정’으로 새롭게 구성할 필요성이 제기된다. 그 기준은 다음과 같다. ① 타자의 불운에 대한 공유의식, ② 사적 감정의 정화(Purify), ③ 1인칭 관점을 지양한 3인칭 관찰자 시점이다. 곧, 공감은 타자에 대한 무관심을 극복하고 사적 감정을 걸러냄으로써만 ‘공적 감정’으로서의 지위를 획득될 수 있다. 이러한 누스바움의 주장의 타당성을 니체의 철학에서도 확인할 수 있다. 니체의 철학에서 공감은 사적 원한인 르쌍띠망(Ressentiment)에서 벗어나 ‘거리를 둔 감정’(거리의 열정Pathos der Distanz)으로 지양되어, 궁극적으로 사랑과 용서의 정신인 자비(Gnade)로 귀결된다. 이것이 니체가 주장한 자기극복, 자기치유, 자기해방이 의미하는 바다. ‘가까운’ 감정(이웃사랑Nächste Liebe)을 배제하되, ‘먼’ 감정(먼 사랑 Fernste Liebe)을 가질 때 공감은 ‘정화된 정의감’이 된다. 이러한 관점에서 『도덕의 계보학』에서 사적인 보복의 정신인 르쌍띠망을 사회적으로 조직하는 법의 필요성을 주제로 다루면서, 3인칭인 재판관의 공정한 판단이 이성과 자비에 근거해야 된다고 주장한다.

누스바움의 주장은 스토아 학파(공감반대)와 아담 스미스(공감찬성)의 입장을 절충하고 있다. 이에 니체의 자연주의(계보학)를 적용하면 그 연관 관계를 명료하게 드러낼 수 있을 것이다. 첫째, 스토아주의 논쟁에서 가장 중요한 쟁점은 타인에 대한 관심이 윤리학적으로 어떻게 정당화되는가 물음이다. 자기 충족적인 덕의 개념에 근거한 철학적 입장은 타자에 대한 선행의 필요성을 설명하는데 어려움을 갖는다. 우선 연민의 대상을 명확하게 하면, 아리스토텔레스에 따르면 동정심(연민)은 “타인이

본인의 잘못이 아니거나 그 잘못 너머에 있는 원인으로 극심하게 고통받고 있다는 믿음을 필요”로 한다.²⁰⁾ 이러한 우연, 운(명)의 힘이 인간의 삶을 상처받기 쉬운 연약한 사건으로 만드는데, 연민은 타인의 모든 고통이 아니라 타인의 자유의지 밖에 있는 운명에 따른 고통에 국한되어야 한다. 동정(연민)의 감정은 누구나 비슷한 고통을 받을 수 있다는 사실에 대한 인정을 의미하는데, 이 논의가 덕과 관련해 딜레마에 직면하게 된다. 곧, 덕이 탁월성, 자족성, 완전성을 의미하기 때문에 자기 충족적(self-sufficient)인 ‘훌륭한 사람은 해를 입지 않는다’(a good person cannot be harmed).²¹⁾ 곧 진정한 가치를 지니는 개인의 덕과 사유는 운에 의해 피해를 입지 않는다. 이 논쟁이 안정성(Stability) 개념으로 확장되면, 탁월한 사람이 윤행, 감정, 변덕에 흔들리지 않는 이유가 좋음에 관한 중요한 요소를 바깥에 두지 않고 자신의 덕과 사유 안에 두기 때문이다. 스토아주의에 따라 덕이 있는 사람은 ‘외적인 선’에 관심을 두지 않고 대상과 비판적으로 ‘일정한 거리’를 두는 사람이다. 합리적인 자기 충족이 가능한 사람은 타자에게 공감을 하지 않을 뿐만 아니라 타자의 공감을 필요로 하지도 않는다.

둘째, 니체에 대한 영미권의 자연주의 해석은 공감윤리에 대한 새로운 비판적 관점을 제공한다. 브라이언 라이터(B. Leiter)는 *Nietzsche on Morality*(2002)와 “Nietzsche’s Naturalism Reconsidered”(2008)에서 니체를 ‘철학적 자연주의자’(philosophical naturalist) 또는 ‘추론적 방법적 자연주의’(Speculative Methodical Naturalism)’의 이론가로 규정한다. 니체의 자연주의 입장은 플라톤과 기독교를 포함해 초월적 형이상학에 반대하고, 비물질적 영혼, 절대적으로 자유로운 의지, 자명한 순수 지성을 부정하며,

20) 마사 누스바움, 앞의 책, 145쪽.

21) 마사 누스바움, 앞의 책, 130쪽; Gregory Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, 그리고 Nussbaum의 review in *The New Republic*, September 1991 참고.

인간의 동물적인 본성을 포함한 많은 감각현상을 몸에 근거한 물리적, 신체적 실존 안에 존재하는 충동, 본능, 정서로 설명하는 방법을 말한다. 그 당시 독일의 유물론, 의학, 생리학, 화학, 물리학의 영향을 받아 발전한 니체의 자연주의는 감각에 기초한 과학적 사실에 대해 큰 관심을 보였다. 특히 자연주의적인 좋음과 나쁨(gut-schlecht)의 구별을 통해 선과 악(gut-böse)을 내포한 도덕의 초월적 가치가 해체되었다. 인간을 자연적 사실로 환원하는 자연주의는 인간과 세계의 본질을 ‘힘에의 의지’라고 규정하고, 여기서 모든 생명체가 자신의 ‘힘의 극대화’를 지향한다는 보편적 원리를 발견한다. 이러한 ‘힘의 극대화’ 원리는 인간의 존재방식에도 그대로 해당되는데 강자가 물리적인 힘을 통해 자신의 힘에의 의지를 표현한다면, 무능한 약자는 그들의 관심에 맞는 가치를 창조함으로써 자신의 힘을 표현한다. 자연주의는 ‘공감, 연민, 사랑’을 포함한 초월적 가치에 대한 형이상학적, 신학적, 목적론적 해석을 거부하며 생명의 본질이 어떻게 발현하는지 그 방식에 주목한다. 과학의 경험적 탐구로 밝혀진 힘에의 의지는 본성상 작용적(Active)인 것이며, 반응적(Reactive)인 것도 힘을 더 갖기 위한 것이다. 따라서 ‘이웃사랑’을 내세운 공감이나 연민은 강자에 승리함으로써 자신을 보호하기 위한 약자(노예)의 은폐된 감정이다.

요약하면, 자연주의적 해석에 따르면 동정과 연민은 그 자체로 도덕적인 것이 아니라, 약자가 힘에의 의지를 확장하기 위한 방편에 불과하다. 곧, 이웃사랑은 자기보존의 필요성에서 약자들의 요구를 반영한 가치체계에 불과한 것이다.

셋째, 누스바움은 사적 감정의 정화로서의 공적 감정을 제시한다. 스토아주의와 자연주의에 의해 비판받는 공감능력과 관련해 누스바움은 공적 영역, 특히 법정에서 재판관과 배심원의 판결에서 공감이 합리적 판단에 어떤 긍정적인 기여를 할 수 있는지를 밝히는데 주목한다. 따라서 법철학에서 재판관의 정의감과 공정성을 위해 공감의 능력이 반드시 필요하다는 것이다. 누스바움이 말하는 3인칭 관점은 애덤 스미스 『도덕 감정

론』의 ‘분별있는 관찰자’(judicious spectator)에서 차용해와 변형된 것이다.²²⁾ ‘분별있는 관찰자’란 자신의 눈앞에 벌어진 사태를 객관적인 시각으로 바라보는 능력과 함께 사건에 연루된 당사자들에 대한 깊은 공감 능력을 가진 제 3자를 뜻한다. 3인칭 관점은 역지사지의 원칙에 따라 다른 사람의 고통을 자신의 고통으로 함께 느끼는 능력을 말한다. 그러나 모든 공감이 무분별하게 받아들여지는 것은 아니다. 공감은 자연발생적으로 생겨나는 것이 아니라 공적감정이 되기 위해서는 사적감정의 정화가 필요한데, 그 절차는 타자의 운명에 공감하고 당사자 입장에서 ‘가까움’에 대해 갖는 편향성, 편파성에 따른 선호의 왜곡을 지양하며, 당사자가 아닌 관찰자 입장을 통해 객관화하는 능력을 갖는 태도를 포함한다. 따라서 제3자의 관찰자는 공정하면서도 자비로운 판단을 한다.

감정적 합리성(emotional rationality) 이론이 제시하는 3인칭 관찰자로서의 공감은 중립성, 공정성, 형평성을 함께 아우르는 재판관의 관점에서 이루어져야 된다. 아담 스미스의 ‘분별있는 관찰자’ 개념이 여과장치로서 공감을 걸러 합리적인 감정이 되도록 하는 기능을 맡는다. 여기서 3인칭 관찰자로서 공감하기가 어떻게 공정함과 함께 자비를 동시에 담보하는지가 논의의 쟁점이 된다. 가상의 관찰자 입장을 취함으로써 감정적 편향성을 갖지 않고 여과된 감정을 통해 텍스트에 공감하면서 객관성을 확보하는 접근이 가능해진다. 공적 합리성의 좋은 길잡이가 되기 위해 감정의 올바른 방향을 제시하고자 상황을 인위적으로 구성하는 정화 원칙의 조건은 ① 운명공동체 지향, ② 객관성 확보, ③ 편향성 제거, ④ 개별성 이해이다.

첫째, 아담 스미스에 따르면 “공감의 기초가 되는 역지사지를 최대한 완전히 하려고 노력”²³⁾할 때 타자의 운명에 대한 이해가 이뤄지게 된다.

22) ‘분별있는 관찰자’(judicious spectator) 개념은 원래 데이비드 흄에서 유래하여 애덤 스미스, 존 롤스, 아마르티아 센, 마사 누스바움의 윤리학에서 사용된 핵심개념이다.

그러나 공감과 동일시만으로 관찰자적 합리성을 갖추기에는 부족하며 타자의 재난을 “인류가 직면하는 모든 파멸적인 상태의 재난들 중에서 (...) 가장 비참한 상태에 있는”²⁴⁾것으로 봐야 ‘분별있는 관찰’이 이루어진다. 동정심의 크기를 결정하는데 감정이입이라는 ‘개입’과 함께 그 상황을 바라보는 ‘이성과 판단’이라는 외부적 ‘평가’ 둘 다 필요하다는 것이다. 이러한 아담 스미스의 주장을 롤즈(J. Rawls)의 ‘원초적 상태’의 참여자와 비교해 본다면 타자의 ‘최악의 상태’를 고려하는 점에서 유사하지만 추론의 결과는 다르다는데 주목할 필요가 있다. 롤즈는 공정한 정의 원칙을 선택하는데 왜곡을 가져올 수 있는 감정의 요소, 특히 동정심(공감)과 시기심을 배제한다. 게임의 룰을 정하는 공정한 상황에서 정의로운 인간은 타자에 대해 연민도 시기심도 갖지 않는다. 그러므로 최소수혜자의 입장을 최대한 고려하자는 롤즈의 ‘최소 극대화’(Mini-Max)의 원칙은 아담 스미스가 요구한 공감을 배제한 이성적 추론의 결과이다.

둘째, 공감은 편견이 없는 사실에 기반을 둔 참된 관점을 전제한다. 그것을 위한 반성적 평가는 ‘관계자’(공리주의 당사자)가 아니라 ‘관찰자’의 입장에서 이뤄져야 된다. 따라서 자신의 개인적인 이익이나 당파적인 목적에 따라서 왜곡된 가치평가를 수행해선 안된다. 평가요소에 자신의 상황에 근거한 개인적인 기호나 목표가 포함되어선 안된다.

셋째, 감정에 치우친 공감은 ‘가까운 것’에 대해 민감하게 반응함으로써 편파적인 ‘근시안적’인 경향을 지니게 된다. 대상을 쾌락과 고통의 선호도로 규정하는 공리주의도 ‘모든 사람을 하나로 고려하며, 누구도 하나 이상으로 고려하지 않는다’(J. Bentham)는 이익에 대한 평등한 고려원칙을 내세우지만, 실제로는 가까운 가족이나 친구에 대한 애정 때문에 먼 곳의 사람에 대한 공정한 의무를 저버리는 문제점을 갖는다.

23) 애덤 스미스, 『도덕감정론』, 박세일, 민경국 옮김, 서울, 비봉출판사, 2009, 29-30쪽.

24) 마사 누스바움, 『시적 정의』, 161쪽.

넷째, 개별성과 전체성의 관계에서 볼 때 감정이 지나치게 개인에만 집중된다는 비판에 대해 타자를 이해하는 과정에서 개인의 고유성이 우선한다는 점을 인정할 필요가 있다. 따라서 개인의 삶의 ‘진정한 실체’ 속으로 들어가 감정의 응답에 근거한 인간이해가 추상적이고 형식적인 접근 방식에 옳은 방향을 제공하는데 기여할 것이다.

가상의 관찰자 입장에서 공정함과 함께 공감의 능력을 갖추기 위해 타자뿐만 아니라 자신의 운명에 대한 이해가 필요하다. 누스바움은 니체의 기획을 ‘자기지배와 자기형성의 스토아적 가치의 부활’(a revival of Stoic values of self-command and self-formation)로 재해석한다.²⁵⁾ 따라서 니체의 동정에 관한 비판은 자기-형성 혹은 자기-지배라는 스토아적 가치와 맞닿아 있다고 볼 수 있다.

‘스토아주의’는 철학사적으로 볼 때 개인보다 전체를 우선시하는 ‘운명론’의 성격이 강하다. ‘공감’이 ‘공적인 감정’의 지위를 갖기 위한 기준이 운(운명)이라 할 때, 니체의 『도덕의 계보』에서는 운의 의미부여와 관련해 기독교적인 해석(죄)과 그리스적 해석(고통)이 대조를 보인다. 악에 대한 그리스인의 생각에 따르면 ‘신들에 대한 관념’을 고안한 기독교인처럼 ‘자기 고행’이나 ‘자기 능력’을 위해 행동하지 않고 ‘양심의 가책’에서 자신을 떼어 놓고 영혼의 자유를 느낄 수 있었다. 악은 자신에게서 나오는 것이 아니라 운명을 거스른 참담함에서 비롯된다. 죽은 자들이 나쁜 짓을 저지를 때, 스스로 많은 재화와 불운을 원인으로 인정했다. 그러나 그리스인이 “인정한 것은 어리석음이지 죄가 아니었다.”²⁶⁾ 신을 고통과 관련 지어 해석한 그리스인들은 신을 ‘악의 원인’으로 이용했지만 ‘신들은 별주는 것을 맡은 것이 아니라, 더 고귀한 것, 즉 죄를 맡은 것’이라는

25) M. Nussbaum, “Pity and Mercy: Nietzsche's Stoicism”, in: *Nietzsche, genealogy, morality essays on Nietzsche's Genealogy of morals*, R. Schacht(ed.), University of California Press, 1994, 140쪽.

26) 프리드리히 니체, 『도덕의 계보』, 김정현 옮김, 서울: 책세상, 2002, 445쪽.

믿음이 강했다.²⁷⁾ 인간이 불행한 것은 기독교적인 죄 때문이 아니라 운이 없기 때문이다.

기독교는 원죄의 해석으로 고통에 대한 필연적인 원인이 있다고 생각하고, 그것을 ‘대속자’를 통해 갚아버림으로써 인간 스스로 구원할 수 없는 ‘영원한 죄’라는 관념을 갖게 되었다. 그러나 그리스 전통과 스토아에서 고통은 ‘죄’와 연결되는 것이 아니라 고통과 결부된다. 따라서 스토아주의는 인간이 운명의 노예가 되지 않기 위해서 운을 자기지배, 자기완성의 계기로 본다. 스토아학파는 자신을 운명의 지배자로 인식하고 스스로 자존감(Self-respect)을 갖고 살아간다. 에픽테투스는 ‘자신의 콧물을 스스로 닦아라’(Wipe your own nose)²⁸⁾는 말로 타자에 대한 연민을 거부함과 동시에 자신의 완전성을 추구하라고 명령한다. 궁극적으로 인간은 타자를 지향하는 동정을 없애고 올바른 자기감정을 지향하려고 노력할 때 운명은 자기창조의 계기가 된다. 탁월한 사람은 불운에 처한 타인을 동정하지 않는다. 탁월한 사람은 불운을 겪은 사람이 스스로 덕과 자기지배를 향해 더욱 발전할 수 있기를 바랄 뿐이다. 따라서 공감이 덕으로 전환되는 인지적 구조는 타자에 대한 무관심과 자기존중, 그리고 운명에 대한 자기지배이다. 이러한 맥락에서 니체의 ‘운명애’(amor fati)는 삶의 우연성에 대한 무한한 긍정을 담고 있는 스토아 윤리를 반영한다고 할 수 있다.

누스바움의 법철학과 비교할 때 니체의 정의론은 3인칭 관점을 중시한다. 가치평가의 방식의 차이에 따라 노예도덕의 본질이 가까움(무리본능)에 있고, 주인도덕의 본질이 거리두기(단독본능)에 있다고 본다면, 공감으로서의 ‘이웃 사랑’(Nächste Liebe)을 지양한 것이 거리를 극대화한 ‘먼

27) 같은 곳.

28) Epictetus, *Discourses* 1.6.30: “‘Yes, but my nose is running.’ ‘What have you hands for, then, slave? Isn’t it so that you can wipe your own nose?’” M. Nussbaum, 앞의 책 각주 38번 재인용.

사랑'(Fernste Liebe)이다.²⁹⁾ 계보심리학의 분석에 따르면, 주인과 노예의 지배관계에서 '공감'은 약자의 상상적 처벌, 복수심, 좌절 등이 표출된 1인칭 관점에 지나지 않는다. 이러한 '사적인 보복감정'의 제거가 개인적으로는 자기극복, 자기치유, 자기해방의 과정을 거쳐 이루어지지만 궁극적으로 사법적 판결을 내리는 재판관의 '자비'(Gnade)로 지양될 수 있다. 니체에 따르면 '정의란 선과 악이라는 좁은 시야를 넘어서 보는, 따라서 이득의 더욱 넓은 지평을 갖고 널리 둘러보는 힘(weit umschauende Macht)의 기능으로서 이 사람이나 저 사람 이상의 어떤 것을 유지하려는 의도'를 취하는 3인칭 관점이다.³⁰⁾

사적인 보복감정인 적의와 분노와 관련해 '문명화'의 단계에서 "'형벌'이란 모든 권리와 보호뿐만 아니라, 모든 은혜마저 상실했고 증오를 받으며 저항할 능력이 없어져 버린 굴복당한 적에게 취해지는 정상적인 조치를 단순히 모사한 것이며 흉내 낸 것일 뿐이다"³¹⁾.

받은 모든 것은 되갚아야 한다는 정의의 원리에 따라 약속에 따른 계약이 파기될 경우 형벌은 통해 손상된 권한에 보상이 반드시 이루어져야 된다. 잔인한 처벌은 공동체의 존재방식과 밀접하게 관련된다. 전쟁에서처럼 공동체의 힘이 약할 때 잔인한 처벌이 엄격하게 집행되지만, "공동체는 힘이 강해짐에 따라 개인의 위법 행위를 더 이상 그렇게 중요하게 여기지 않는다. 왜냐하면 그러한 위법 행위는 더 이상 그 전만큼 공동체

29) F. Nietzsche, Z. Von der Nächstenliebe; KGWVI/1, 73쪽; 니체 저서는 통일성을 위해 KGW를 인용하며 개별적인 저서의 약기들은 학계의 일반적인 관례에 따라 표기한다. F. Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, G. Colli und M. Montinari(Hg.), Berlin/New York, 1967ff. (=KGW)

30) F. Nietzsche, N 26[149]; KGW VII/2, 186쪽; 선과 악에 대한 협소한 전망을 뛰어 넘어 볼 수 있는, 그러니까 **이점**(利點)에 대한 보다 넓은 지평을 지닌, 널리 휘둘러 볼 수 힘의 기능으로서의 정의(正義)-이 사람 저 사람 이상의 어떤 것을 보존하려는 의도. 니체 유고, 『니체전집 17』, 정동호 옮김, 서울: 책세상, 2004, 248쪽.

31) 프리드리히 니체, 『도덕의 계보』, 김정현 옮김, 서울: 책세상, 2002, 414쪽.

전체가 존립하는 데 위험하고 전복적인 것으로 간주되지 않아도 되기 때문이다. 범죄자는 더 이상 ‘평화가 없는 상태에 놓이거나 추방당하지 않게 된다.’³²⁾ 채권자가 부유해질수록 채무자에게 빚을 요구하지 않고 관대해질 수 있는 것처럼 공동체의 법적 질서가 안정될수록 처벌은 완화된다. ‘가해자를 처벌하지 않고 내버려 두는 것’³³⁾은 정의와 관련해 사회적인 힘이 강하다는 것을 뜻한다.

세네카(Seneca)의 주장과 마찬가지로 니체에게 복수는 약함과 힘의 결핍의 결과이며 강하고 자기충족적인 사람은 자비를 향한다. 동정하는 사람과 동정받는 사람은 복수를 필요로 하지만, 강하고 자기-지배적인 사람은 보복을 하지 않고, ‘정의의 자기지양’으로서의 자비(Gnade)와 관용, 화해와 용서를 실천한다. 다시 말해 처벌적 정의의 궁극적인 지향점은 역설적으로 처벌하지 않는 관용이다. ‘정의의 자기 지양’은 범죄자를 용서하는 강한 자만의 특권이다. 역사적으로 형벌이 점점 인간화됨으로써 처벌이 완화되는 추세는 사적인 복수인 자력구제를 지양하고 타자의 불운에 공감함으로써 자비와 용서의 정신을 실천하면서 형성된 것이다.

‘모든 것은 변상될 수 있다. 모든 것은 변상되어야만 한다’라는 명제로 시작된 정의는 잘못을 너그럽게 관용하며 지불할 능력이 없는 자들을 그저 방임함으로써 끝난다. 정의는 지상의 모든 선한 것과 마찬가지로 자기 자신을 지양하는 것으로 끝난다. 이러한 정의의 자기 지양. 이것이 어떤 미명으로 불리는지 사람들은 알고 있다. 이것이 자비이다. 그 자체로 잘 알려져 있듯이, 이것은 좀 더 강한 자의 특권이며, 더 잘 표현한다면, 그가 가진 법의 저편이다.³⁴⁾

사회적 정의란 간단하게 말해 채권과 채무라는 교환적 정의가 잘 실현

32) 프리드리히 니체, 앞의 책, 415쪽.

33) 프리드리히 니체, 앞의 책, 416쪽.

34) 같은 곳.

되는 것을 말한다. 받은 것을 되돌려 주는 것, 빛의 되갚음이 바로 정의로운 사회의 기본적인 약속이다. 그러나 교환적 정의가 제대로 이루어지지 않을 때 시정하는 것이 형법이라면, 채무불이행에 대한 처벌은 점점 더 강화될 가능성이 있다. 니체가 ‘정의의 자기 지양’으로 제시하는 새로운 정의개념인 ‘자비’는 잔인한 신체형을 통해 군주의 권력을 보여 줬던 고대, 중세의 형벌제도에서 사형제도를 폐지하는 등 점차 처벌이 완화되는 현대사회의 형벌제도까지의 변화를 잘 설명하고 있다.

5. 나오는 말

지금까지 논자는 공감의 합리적 재구성과 관련해 누스바움의 해석을 다음과 같은 관점에서 살펴보았다. 첫째, 니체를 스토아주의자로 해석한 것은 타당한 것인가? 둘째, 타자의 고통에 대한 운과 운명론에 대한 니체의 ‘운명애’의 입장은 충분히 다루어지고 있는가? 셋째, 니체의 공감에 대한 ‘자연주의’(계보-심리학) 해석은 충분히 반영되고 있는가? 넷째, 감정의 정화로서의 정의감은 니체에게 어떻게 지지되고 있는가?

이 글은 ‘공감’을 ‘공적 공감’으로 새롭게 해석함으로써 감정에 대한 이분법에 근거한 전통적 해석의 한계와 난점을 고찰하고, 공감이 상실된 사회적 구조를 비판하며 공감을 회복할 방법을 ‘스토아주의적 덕목의 회복’의 관점에서 찾는다. 기존에 합리성과 감정을 둘러싼 논의는 인간의 본성에 대한 상반된 해석에 바탕을 두고 전개되어 왔다. 공감에 찬성하는 입장은 타자의 고통을 자신의 고통으로 받아들이는 점에서 인간을 선행한 존재로 이해하고, 그렇지 않은 경우 이기적 존재로 해석하여 왔다. 무엇보다 감정을 비합리적인 것으로 보는 주장이 공감을 배제하는 이론적 근거가 되었다.

공감의 상실에 원인을 제공하는 사회적 구조는 자유주의에 있는데, 모든 것을 상품과 자본으로 거래하는 계산적, 과학적, 합리적 지성의 세계에는 경제학적 통계학의 근시안적인 방법이 문제가 된다. 그러나 일반적으로 공감에 반대하는 입장은 공감의 ‘공적 성격’에 대해 주목하지 못했다. 따라서 공감능력의 회복을 위해서는 사회적인 제도의 변화가 필요하다고 할 수 있다. 다시 말해 공감의 회복을 위해선 ‘사적 감정’을 걸러내고 ‘공적 감정’을 정립하는 공정한 사회적 절차가 필요하다고 할 수 있다.

논자는 타인의 불운을 대한 공감을 개인적인 차원과 사회적인 차원으로 구분하고, 개인의 차원에서는 스토아주의적인 입장에서 타인의 공감이 필요없이 개인의 운명을 받아들이는 것이 필요하지만, 사회적인 차원에서는 개인의 불운에 따른 불행에 대응하는 제도적인 장치가 마련되어야 한다는 ‘선택적 정의론’을 제시한다.

스토아주의와 니체의 철학에서 운과 불운은 스스로 극복하고 형식을 부여함으로써 자신의 삶을 완성하는데 필요한 조건이다. 고통은 타인과의 유대를 통해 자기 삶을 완성할 수 있는 계기로 이해할 필요가 있다. 그러나 사회적인 측면에서 불운에 따른 고통은 ‘사회적 공감’을 통해 제도적으로 관리될 필요가 있다. 인간은 이기적 존재이기 때문에 이해관계가 서로 상충할 수밖에 없는데 ‘정의감’은 사회 유지에 필요한 권리와 의무를 공정하게 분담하려는 이타적인 태도를 말한다. 타자의 불운에 대해 재판관은 ‘합리적 이성’과 ‘공감’을 함께 갖추으로써 ‘보복적 처벌’을 넘어 ‘자비’와 ‘용서’의 정신을 발휘해야 할 것이다. 재판관은 이성과 감정을 겸비함으로써 사회적 약자에 대한 ‘공정하고 자비로운 판결’을 내릴 수 있어야 한다.

방법론적으로 이 글은 스토아주의와 자연주의 해석을 통해 공감의 비판적 측면을 분석하고 아담 스미스 해석을 통해 공감의 긍정적인 측면을 다루면서 공감의 가능성과 한계를 비판적으로 고찰하였다. 스토아주의는 타자에 대한 연민이 당사자의 자존감과 가치를 훼손할 뿐만 아니라, 성

장과 성숙을 방해할 수 있다고 비판하고 자연주의는 강한 힘(주인)과 약한 힘(노예) 사이의 지배관계에서 공감을 자신의 힘을 더 발현하기 위해 고안한 약자의 거짓된 가치평가라고 비판한다.

반면 아담 스미스의 ‘제 3의 관찰자’ 관점을 통해 공감은 ‘정화과정’을 통해 ‘공적인 감정’으로 바뀌게 된다. ‘분별있는 관찰자’는 역사사지라는 상상력과 함께 이성적 판단의 개입을 통해 타자의 불운에 함께 참여하는 ‘공공적 상상력’(Public Imagination)을 가져야 한다. 공정한 재판관처럼 정의로운 인간은 대상과 ‘비판적 거리’를 두고, 추상적 개념에 매몰되지 않으며, 인간에 대한 굳건한 믿음을 갖는다. 정의로운 인간이 타인에 대한 공감능력을 통해 정의감을 형성한다면, 그 공감은 공적영역을 변화시키는 힘이며, 공공의 합리적 추론의 근본토대가 된다.

여기서 공감의 가능조건이 되는 타자이해의 지평은 해석학에서 다루어지는 주제영역이다. 따라서 해석학은 ‘사적 감정’을 걸러내고 ‘공적 감정’을 걸러내기 위한 이론적인 방법론이 된다. 텍스트 해석을 통해 타인의 삶을 이해하는 경험은 독자에게 공적감정에 대한 강력한 정화 장치를 제공한다. 공감을 통해 독자의 입장에서 저자의 관심을 공유하고, 타자와 동일시하면서 유대를 형성할 수 있기 때문이다. 다시 말해, 공적감정으로서의 공감은 정의로운 행동을 통한 인간연대에 대한 희망을 갖게 한다. 타인의 질적 차이와 개별성을 너그러움과 자비로 인지해야만 따뜻한 공감이 공적 감정을 향한 지표가 되는 원리를 함축하게 되기 때문이다.

공감이란 감정이입, 동일시를 통해 타자와 관계맺음으로써 그들의 운명을 자신의 것으로 생각하는 열린 태도를 말한다. 타자의 삶에 대해 참여자로서 접근하고, 타자에게 말을 건넬으로써 그 목소리를 듣고 운명에 대해 함께 관심을 갖게 되는 것처럼 공감은 가상의 질문과 대답을 통해 타자의 존재의미를 ‘언어적’으로 이해하는 ‘해석학적 순환’ 과정을 통해 형성된다.

참고문헌

- 누스바움, M., 『시적 정의』, 박용준 옮김, 서울: 궁리, 2013.
- 니체, F., 『도덕의 계보』, 김정현 옮김, 서울: 책세상, 2002.
- 박병준, 「공감과 철학상담 -막스 셸러의 “공감” 개념을 중심으로-」, 『철학논집』 36권, 서강대학교 철학연구소, 2014, 9-40쪽.
- 롤즈, J., 『정의론』, 황경식 옮김, 서울:서광사, 2003.
- 루소, J.J., 『에밀』, 김중현 옮김, 서울:한길사, 2003.
- 샌델, M., 『돈으로 살 수 없는 것들』, 안기순 옮김, 서울: 와이즈베리, 2012.
- 서정혁, 「아리스토텔레스와 헤겔의 비극론 비교」, 『헤겔연구』 30권, 2011, 223-247쪽.
- 손병석, 『고대 희랍 로마의 분노론』, 서울: 바다출판사, 2013.
- 아리스토텔레스, 『니코스마코스 윤리학』, 이창우 외 옮김, 서울: 길, 2011.
- 임홍빈, 『수치심과 죄책감』, 서울: 바다출판사, 2013.
- 지젝, S., 『새로운 계급투쟁』, 김희상 옮김, 서울: 자음과모음, 2016.
- 황경식 외 9명 공저, 『공정과 정의사회』, 서울: 조선뉴스프레스, 2011.
- Booth, W., *The Company we keep: An Ethics of Fiction*, Berkeley: University of California Press, 1990.
- Kant, I, Beobachtung über das Gefühl der Schönen und Erhabenen, 1764, in: *Kants Gesammelte Schriften* Bd. 2, Berlin 1910-.
- Leiter, B., *Nietzsche on Morality*, London: Routledge, 2002.
- _____, “Nietzsche’s Naturalism Reconsidered”, University of Chicago, Public Law & Legal Theory Working Paper, No. 235, 2008.
- Nietzsche, F., *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, G. Colli und M. Montinari(Hg.), Berlin/New York, 1967ff. (=KGW)
- Nussbaum, M., *Upheavals of thought: the intelligence of emotions*, New York: Cambridge University Press, 2001.

_____, "Pity and Mercy: Nietzsche's Stoicism," in: *Nietzsche, genealogy, morality essays on Nietzsche's Genealogy of morals*, Schacht, R.(ed.), University of California Press, 1994, 139-167쪽.

Rawls, J., *A Theory of Justice*, Revised, Harvard, 1971.

Compassion as a ‘Public Emotion’

– Between Stoicism and Naturalism –

Kang, Yong Soo (Korea Univ.)

The purpose of this study is to reveal how the ‘compassion’ will emerge as ‘public emotion’ through the ‘cognitive structure’ of emotion. According to M. Nussbaum, public feelings are formed through filtration, purification, and selection processes and can contribute to public rationality through a process called ‘co-duction’.

In order to establish the ‘political emotion theory’ i try to explain ‘cognitive structure of sympathy’ that can be a basis of law philosophy Nussbaum’s and the critical foundation of Nietzsche’s ethics between stoicism and naturalism.

Nussbaum’s view emphasizing the need for empathy as a just judge’s capacity is summarized: first, criticism of the Stoics, second, acceptance of A. Smith’s Theory of Observers, third, the cognitive structure-analysis of empathy. I will attempt to bring to Nietzsche’s naturalism perspective and analyze the dilemma of Nussbaum’s empathy theory and to complement the defect of theoretical framework.

Key words: public emotion, compassion, public sphere, publicity, public good, justice, judicious spectator, arete, self-sufficiency

강용수 E-mail: sternentanz@hanmail.net

투 고 일	2017년 01월 15일
심 사 일	2017년 01월 26일
게재확정	2017년 02월 19일