

자살자 유가족을 위한 애도의 철학상담*

홍 경 자**

주제분류 철학상담

주요어 애도, 기억, 자살, 유가족, 고통, 철학상담, 애도상담

요약문

본 논문은 자살로 가족을 잃은 유가족이 상실을 마주하고, 그 상실과 함께 살아갈 수 있도록 돕는 애도의 철학상담적 방법론을 시도한다. 유가족이 애도의 과정을 제대로 거치지 않으면, 현실을 직시하는 데 어려움을 겪을 뿐만 아니라, 침묵으로 슬픔을 억압하면서 현실을 왜곡하게 될 가능성이 있기 때문이다. 이런 문제에서 출발하는 본 논문은 유가족이 자신의 상처를 끌어안고 일상을 살아갈 수 있도록 돕는 철학상담의 가능성을 모색한다. 애도의 철학상담은 내담자가 기억의 경험을 언어로 재현하면서 무질서한 과거의 기억을 의미의 질서로 재구성하는 작업이며, 이를 통해 가족의 자살로 산산이 깨어진 세계와 화해하고, 죄책감과 수치심으로 얼룩진 자기 자신과의 관계를 회복하는 데 있다. 이를 위해 본 논문은 애도의 철학적 개념에 대해 알아본 다음, 유가족의 슬픔과 상실의 극복이 ‘기억’과 어떻게 연결되는지 살펴본다. 나아가 자살자에 대한 ‘기억’이 유가족에게 긍정적으로 작용할 수 있는 근거가 무엇인지 논의하고, 이를 기반으로 남겨진 가족들이 상실과 이별의 고통에서 벗어나 세상과 새로운 관계를 맺을 수 있도록 돕는 철학상담적 방법을 모색한다.

* 이 논문은 2012년도 정부의(교육과학기술부 학술연구조성사업비) 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2012S1A6A3A01033504). 이 논문은 <철학상담에서 중독문제와 애도>라는 주제로 한국철학상담치료학회와 서강대 생명문화연구소가 주관한 공동학술대회(2019년 6월 15일, 서강대 정하상관 J118호)에서 “애도와 기억: 자살자 유가족을 위한 철학상담적 방법에 기반한 애도 상담”으로 발표한 것을 수정, 보완한 글이다.

** 한림대학교 생사학연구소

I. 들어가기

보건복지부 보도자료(2017년 8월 4일)¹⁾에 따르면 자살자 1명당 평균 5~10명의 자살자 유가족²⁾이 발생한다고 한다. 이 보도에 따르면, 매년 8만 명 이상의 자살자 유가족들이 발생한다고 볼 수 있으며, 여기에 친구나 지인까지 포함하면 그 숫자는 가히 기하급수적으로 늘어날 것으로 추정된다. 가족 한 사람의 자살이 그 사람의 죽음으로만 끝나지 않는 가족의 비극사로 이어진다는 데 문제의 심각성이 있다. 그러나 이러한 현실에도 불구하고 사회가 전통적으로 자살을 금지하고, 이를 죄악시키는 사회적 분위기 때문에 유가족은 자신들의 비통한 심정을 솔직히 드러내지 못한 채, 사회적으로 고립된 상태에서 힘겹게 살아간다. 자살로 인한 죽음은 통상적인 죽음과는 달리 정서적 전염이 매우 강해 유가족의 연쇄 자살로 이어지는 위험을 안고 있다. 현재까지 사회적으로 자살을 예방하기 위한 수많은 노력이 지속되어 왔음에도 불구하고, 자살자 유가족이 겪고 있는 정신적 고통이나 그들이 감당하고 있는 삶에 대해서는 외면한 채, 매우 소홀히 다루어져 온 것이 사실이다.

이러한 상황은 2017년에 들어와 변화되며, 처음으로 보건복지부에서 자살자 유가족에 대한 실태조사가 이루어지면서 자살자 유가족들의 사회적, 심리적, 정서적 문제가 사회 전반적으로 주목받기 시작한다. 조사에 응한 72명의 자살 유가족들에 대한 실태조사를 우선 살펴보면, 우울·의욕

1) 보건복지부 보도자료(2017년 8월 4일), 매년 8만 명, 처음 돌아본 자살 유가족의 삶, 김유미, 「자살유가족 실태 및 지원 현황」, Kiri 보험연구원, 『Kiri Monthly 고령화리뷰』, 제13호, 2017, 35-36쪽 참조.

2) 자살로 가족을 잃은 사람들을 ‘자살 유가족’, ‘자살자 유가족’, ‘공동피해자’(co-victim) 혹은 ‘자살생존자’(suicide-survivor) 등 다양하게 부르고 있다(이경미·최연실, 「자살자 유가족의 애도 과정 경험에 관한 연구」, 『가족과 가족치료』, 23(4), 2015, 656쪽 참조). 이 논문에서는 자살자 유가족으로 통칭할 것이다.

저하(75%), 불면(69.4%), 불안(65.3%), 분노(63.9%), 집중력·기억력 저하(59.7%) 등 정신적 고통을 경험하는 비율이 높았고, 이들 중 11%는 정신 건강 문제로 입원 치료를 받기도 했다고 밝혔다. 그리고 이들 중 31명(43%)은 진지하게 자살을 생각했다고 응답했고, 9명은 자살 위험이 큰 것으로 분류됐다. 자살을 생각했던 사람 중 21명은 실제 자살을 시도한 경험이 있었고, 16명은 자살을 계획한 적이 있었다고 응답했다. 심리적 어려움에 대한 물음에서는 사고 후 가족관계의 변화, 대인관계의 변화, 직업 및 경제상태의 변화로 인한 스트레스를 느꼈으며, 사고 직후보다 시간이 조금 흐른 3개월에서 1년 사이가 가장 힘들었다고 응답했다. 응답자 중 76.4%가 가족관계의 대화단절, 가족 간의 상호 비난 등으로 죽음의 원인이 무엇이든 수치심, 죄책감, 두려움 등의 격렬한 슬픔을 겪었다고 고백했다.

그러나 이보다 더 유가족을 고통스럽게 만드는 것은 고인의 자살 동기를 알고자 하지만, 결코 알 수 없다는 답답함과 무력함에 있다. 그들이 겪는 혼란스러움과 비탄이 너무 극심하여 통상적인 죽음을 애도하는 사람들과는 그 체험의 질이 다르기 때문이다.³⁾ 그럼에도 자살에 대한 부정적 인식으로 인해 그들은 죽음과 상실에 대해 진지한 대화를 나눌 수 있는 애도의 과정을 박탈당하고 있다. 그들에게 필요한 것은 무엇보다 누구나 자신이 받아들일 수 있는 각자의 방식으로 애도의 시간을 가져야 한다는 것이다.⁴⁾ 자살자에 대한 사회적 인식 변화도 중요하지만, 유가족들이 갖는 자살자에 대한 인식을 변화시키는 것이 무엇보다도 중요하다.⁵⁾ 대부분의 유가족은 고인이 자신을 죽이기로 한 이유와 그 진실을

3) 이정미·최연실, 「자살자 유가족의 애도과정 경험에 관한 연구」, 656쪽 참조. 미국 정신의학회의 『정신장애진단과 통계 매뉴얼』에서 밝혔듯이 가족의 자살로 인한 스트레스 수준은 대참사와 맞먹는다.

4) B. 카스트, 『애도, 상실과 마주하고 상실과 더불어 살아가기』, 채기화 옮김, 궁리, 2007, 24쪽.

5) 물론 개인의 인식변화 뿐만이 아니라 자살을 바라보는 사회적 인식의 변화 또한

찾는데, 평생 자신의 에너지와 시간을 허비하며 산다. 그러나 그들이 그토록 알고 싶어 하는 자살의 이유는 영원히 찾지 못할 물음표이며, 그래서 그 물음표 자체가 유가족에게는 평생의 시련이자 고통이 된다. 실제로 죽음의 많은 경우 끝나지 않을 과제를 유가족에게 남기지만, 자살만큼 심각한 과제를 남기는 죽음도 없다.⁶⁾ 살아가는 내내 유가족은 자살이라는 죽음이 한 번으로 끝나지 않을 상처와 참을 수 없는 고통이 되리라는 두려움과 함께 자살자의 돌이킬 수 없는 행위가 합리적 방식으로는 결코 이해하기 불가능하다는 사실을 받아들이기까지 가슴을 쥐어뜯는 고통의 시간을 보낸다.

한 인간이 자살을 선택한다는 것은 육체적으로나 정신적으로 극심한 고통에 싸여 제대로 판단할 수 없는 상태에서 발생한다. 이처럼 이유가 분명한 자살도 있지만, 야스퍼스(K. Jaspers)의 말대로 자살은 때로 이유가 분명치 않은 번민에 가득 찬 응답이자 무제약적 행위이기도 하다.⁷⁾ 유가족이 야스퍼스와 같은 방식으로 자살을 이해하게 될 때, ‘자살’이 아닌 ‘죽음’이라는 사건으로 받아들일 수 있게 되고,⁸⁾ 마음 깊은 곳에서 끊임없이 자신을 해치는 고통에서 벗어나 진정한 의미의 죽음에 대한 애도가, 그리고 마음의 치유가 시작된다.⁹⁾ 자살이 어떤 원인에 의해 일어났든 죽음이란 인간의 “생존을 방해하고 삶을 제한하다가 마침내 어느 날에는 삶을 끊어버리지만, 죽음이 없다면, 인간이 될 수조차 없으며,

수반되어야 한다. 그렇지 않으면 자살자 유가족들이 겪는 고통은 사라지지 않고 여전할 것이다.

- 6) K. 파인, 『너무 이른 작별, 자살 유가족, 그 남겨진 사람들의 이야기』, 김운하 옮김, 궁리, 2012, 55쪽 참조.
- 7) Jaspers, K., *Philosophie II, Existenzzerhellung*, Berlin/Heidelberg/New York: Springer, 1973, 300-313쪽 참조; 자살에 대한 상세한 실존론적 논의는 홍경자, 「자살에 대한 실존론적 해석과 철학상담: 야스퍼스의 자살론을 중심으로」, 한국가톨릭학회, 『가톨릭 철학』, 제32호, 167-198 참조.
- 8) K. 파인, 『너무 이른 작별, 자살 유가족, 그 남겨진 사람들의 이야기』, 186 참조.
- 9) K. 파인, 『너무 이른 작별, 자살 유가족, 그 남겨진 사람들의 이야기』, 186 참조.

[...] 그러므로 죽지 않은 존재는 살아 있는 존재가 아니”¹⁰⁾라는 사실을 유가족이 인식하는 일이 중요하다.

앞서 언급한 대로 자살자 유가족을 위한 애도연구는 사회 전반에 퍼져 있는 자살에 대한 부정적 인식으로 인해 제대로 다루어지지 않았다. 요즘에 들어와 이러한 분위기가 상쇄되면서 국내·외의 심리학이나 정신분석학에서 애도 상담에 대한 학문적 관심이 급증하는 추세이다. 그러나 이러한 추세에도 불구하고 필자가 아는 한, 국내의 철학상담 분야에서 발표된 논문들 가운데 자살자 유가족에 관한 애도연구는 없다. 자살자 유가족이 애도의 과정을 제대로 거치지 않으면, 현실을 직시하는 데 어려움을 겪을 뿐만 아니라, 침묵으로 슬픔을 억압하면서 현실을 왜곡하게 될 가능성이 농후하기 때문에, 본 논문은 자살로 인한 상실을 마주하고, 그 상실과 ‘함께’ 살아갈 수 있도록 돕는 애도의 철학상담에 주목하고자 한다.

이를 위해 본 논문은 우선 슬픔이라는 감정이 빨리 제거해야 할 부정적인 의미에만 국한하여 사용된 것인지, 슬픔을 뜻하는 Trauer의 개념을 철학사적으로 이해한 다음, 유가족이 슬픔을 극복하기 위해 요구되는 고인에 대한 ‘기억’이 부정성을 넘어 긍정성을 확보할 수 있는 근거가 무엇이며, 이를 기반으로 비록 완전할 수는 없지만, 남겨진 가족이 이별과 상실의 고통에서 벗어나 세상과 새로운 관계를 맺을 수 있도록 돕는 애도의 철학상담으로 그 논의를 심화, 확장해 나가고자 한다.

II. 슬픔과 애도

독일어 Trauer는 우리말로 읊기기가 쉽지 않은 개념이다. 어느 때는 ‘슬픔’으로 혹은 ‘비탄’으로 번역되고, 또 어느 때는 ‘애도’로 혹은 ‘애도

10) B. 장켈레비치, 『죽음에 대하여』, 변진경 옮김, 돌베개, 2016, 21-22쪽.

콤플렉스'11)로까지 번역되면서 개념들 사이의 의미가 정확히 구분되지 않고 있다. Trauer의 영어번역에서도 마찬가지이다. 때로는 'mourning'(애도)으로, 또 때로는 'grief'(슬픔)으로 번역되어 하나의 용어로 통일되지 않고 있다. 그러나 사실 '애도'와 '슬픔'은 엄밀한 의미에서 서로 구분되는 개념이다. 슬픔을 뜻하는 grief은 무겁다는 뜻의 중세 영어 'gref'에서 기원하며, "사람들이 참아야 하는 무엇이자 깊어져야 하는 무거움"12)으로서 상실로 인한 '정서적 반응'을 가리키는 개념이다. 그러다 프로이트의 『애도와 멜랑콜리』 이후, 이 개념은 상실에 따른 복잡한 감정적 반응 뿐만이 아니라 상실의 고통을 견디고 극복하는 행위의 전 과정을 포함하는 복합적인 개념으로 확대되기에 이른다.

우선 Trauer의 개념 정립에 앞서 그 어원을 살펴보면, Trauer는 고대 독일어 trūrēn과 중세 독일어 trüren에 의해 형성되어 17세기 이후에 와서야 비로소 자주 사용된 개념이었다.13) Trauer는 근원적으로 인간의 특성 안에 기반한 '습관적 걱정'(Leidenschaft), 혹은 '독립된 정서'로서 이해되었다. 슬픔은 일찍이 호메로스의 서사시에서 인간이 느끼는 강렬한 형상들로 다양하게 표현되었고, 플라톤에 와서야 슬픔에 관한 철학적 논의가 본격적으로 시작된다. 『파이돈』의 말미에서 소크라테스는 대성통곡하는 제자들의 슬픔은 인간적인 모습이기에는 하나 부적절한 태도라고 여겨 제자들에게 슬픔을 자제하고 숙연한 가운데 죽음을 맞이할 수 있도록 영혼의 태연함을 따르라고 가르치며, 죽음을 연습하라고 당부한다.14) 슬픔은 밖으로 드러낼 감정이 아니라 억제해야 할 부정적 감정이기 때문이다.

11) S. 프로이트, 「슬픔과 우울증」, 윤희기/박찬부 옮김, 『정신분석학의 근본개념』, 열린책들, 2006, 243쪽, 각주 1 참조.

12) R. 마라스코/B. 셔프, 『슬픔의 위안』, 김명숙 옮김, 현암사, 2012, 25쪽 참조.

13) H. Hühn, "Trauer", Hrsg. J. Ritter/K. Gründer, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, Schwabe&Co AG. Verlag; Basel, 1998, 1455쪽 참조.

14) 플라톤, 「파이돈」, 박종현 옮김, 『플라톤의 네 대화편』, 서광사, 2003, 259쪽 참조.

이보다 더 강한 입장을 표명하는 철학자가 바로 키케로(M. T. Cicero)이다. 그에게 슬픔은 치유가 필요한 ‘영혼의 질병’이자 ‘겁 많고 비굴한 소질’이어서 금지해야 할 부정적 감정이다.¹⁵⁾ 그런데 여기서 흥미로운 점은 같은 스토아학파이면서도 키케로와는 다른 입장을 취하는 세네카(L. A. Seneca)는 슬픔이 인간의 자연적인 감정이기는 하지만, 그것은 잘못된 ‘판단’으로서의 정념 혹은 잘못된 ‘믿음’이나 ‘무지’에서 비롯된 것으로 본다는 점이다.¹⁶⁾ 이 말은 “인간만이 슬픈 생각에 스스로 가세하여, 실제로 느끼는 비통이 아니고, 스스로 그렇게 믿어버리는 비통에 괴로움을 당한다”¹⁷⁾는 것이다. 그래서 세네카는 슬픔을 엄격한 이성적 원리에 근거한 감정의 제거, 즉 아파테이아(apatheia)를 목표로 하는 정통 스토아학파의 입장을 따르기보다는 ‘슬픔의 절제’나 ‘슬픔의 순화’가 더 중요하다고 여긴다.¹⁸⁾

중세에 이르러 슬픔은 악습(Laster)의 범주로 수용된다. 아퀴나스(T. Aquinas)는 현존하는 ‘악’에 직면했을 때 느끼는 감정 혹은 ‘선의 상실’에서 오는 감정을 ‘슬픔’으로 규정하며, 전승을 배경으로 슬픔의 종류, 슬픔의 원인, 슬픔의 효과, 슬픔의 치유수단과 슬픔의 도덕적이고 신학적인 가치 등에 관해 묻는다.¹⁹⁾ 그에게 슬픔은 내적 지각으로부터 발생하는 것이며, 신체에 끼치는 확실한 고통의 형태이다. 슬픔 자체는 도덕적으로 중립적이지만, 슬픔이 이성에 의해 지배되지 않을 때, 인간을 죄로 인도하기에 악이 된다는 것이다. 악한 정념으로서의 슬픔은 인간의 활력

15) M. 몽테뉴, 『몽테뉴 인생 에세이』, 손우성 옮김, 동서문화사, 2005, 60쪽.

16) 손병석, 「세네카를 통해 본 감정론의 도덕 심리학적 고찰: <마르키아에 대한 위로>에 나타난 ‘슬픔’의 감정을 중심으로」, 범학철학회, 『범학철학』, 제83집, 2016, 174쪽 참조.

17) 세네카, 「마르키아에게 보내는 위로의 편지」, 김천운 옮김, 『세네카의 인생론』, 동서문화사, 2007, 160쪽.

18) 손병석, 「세네카를 통해 본 감정론의 도덕 심리학적 고찰: <마르키아에 대한 위로>에 나타난 ‘슬픔’의 감정을 중심으로」, 173쪽.

19) T. Aquinas, *The Summa Theologiae*, Q.36. 2.1., 781쪽.

을 마비시키고, 영혼을 괴롭히며 에너지를 완전히 고갈시키므로 슬픔을 경험한 사람들은 슬픔을 제거하려고 안간힘을 쓴다. 그러나 슬픔이 이성 과 이성적 욕구인 의지로 지향될 때, 슬픔은 선한 정념으로 변할 수 있음을 그는 강조한다.²⁰⁾

악과 관련하여 파악했던 이러한 접근방식은 근대에 이르러 변용되면서 슬픔에 관한 철학적 논의를 한층 풍성하게 만든다. 데카르트(R. Descartes)는 슬픔(tristesse)을 감탄, 사랑, 미움, 욕망, 기쁨과 함께 원초적 정념에 속한 것으로 보고, 정신 생리학적으로 불쾌감을 주는 우울감으로서, 혹은 ‘욕망’의 좌절로서 고통받는 영혼의 상태로 파악한다. 그에 따르면, 슬픔은 “불쾌한 침체”²¹⁾이며, 이는 “너의 인상이 영혼에 속한 것으로서 표상하는 나쁜 것이거나 결함에 의해 영혼이 받는 불편함으로 이루어진다.”²²⁾

이런 데카르트와는 달리 스피노자(B. Spinoza)는 슬픔을 ‘완전성의 감소’로 파악한다. 이는 완전한 상태를 지향하는 기쁨과는 반대로 슬픔은 “더 작은 완전성”(geringere Vollkommenheit)을 지향하는 ‘정신의 과도기’로서 “고통 혹은 우울함”을 뜻한다.²³⁾ 이때 ‘더 작은 완전성’이란 기존의 상태와 비교한 ‘상실’이며, 여기에 수반된 행위의 방식은 ‘위축’이다. 슬픔은 인간의 자기보존을 향한 노력, 즉 코나투스(conatus)를 제한하기 때문에 나쁜 것이며, “인간의 활동능력을 감소시키거나 방해”²⁴⁾하므로 이러한 상태가 과도하게 지속하게 되면, 문제가 생긴다는 것이다. 그러나 인간의 정신이 슬픔의 원인을 올바르게 이해할 경우, 슬픔은 극복, 지양될 수 있으며, 이때 슬픔이 지닌 병적인 특성은 상실된다.

이제 슬픔에 대한 이해는 현대에 이르러 새로운 국면을 맞이하게 된

20) 이상일, 「정념의 도덕적 속성에 관한 연구: 토마스 아퀴나스의 ‘정념’을 중심으로」, 새한철학회, 『철학논총』, 제86집, 제4권, 2016, 268쪽 참조.

21) R. 데카르트, 『정념들』, 김선영 옮김, 문예출판사, 2013, 제92항, 80쪽.

22) R. 데카르트, 『정념들』, 80쪽.

23) B. 스피노자, 『에티카』, 강영계 옮김, 서광사, 2008, 191쪽.

24) B. 스피노자, 『에티카』, 191쪽.

다. 슬픔은 정신분석학적 멜랑콜리와 연결되면서 시간의 제약 아래 의식된 인간적 삶이 만들어낸 것으로 파악하면서 개별적 현실성을 규명하는 자기성찰의 중요한 매개가 된다. 이 시기에 나타나는 슬픔에 대한 이해는 인간실존의 본질적 특성이라는 시각이 지배적이다. 실존철학자인 키르케고르(S. Kierkegaard)는 슬픔의 본질을 전달할 수 있고, 사교적이고 개방적인 ‘기쁨’과 대비하여 설명한다. 슬픔은 기쁨과는 달리 비밀스럽고 고독하게 자기 자신 안에 은거하려는 경향이 있다.²⁵⁾ 특히 그는 겉으로 드러나지 않는 슬픔을 단순한 슬픔과 구분하여 “반성적 슬픔(reflektierte Leid)”²⁶⁾으로 명명한다. 이 반성적 슬픔의 특징은 겉으로 드러난다고 해도 “고작해야 내면적인 감정의 실마리를 제공해주는 암시일 뿐, 때에 따라서는 흔적도 남기지 않는다.”²⁷⁾ 반성적 슬픔이 발생하는 원인은 자기 자신과 조화를 이루지 못할 때, 그리고 슬픔의 본질이 무엇인지 스스로 적절하게 표현해내지 못할 때 발생한다는 것이다.²⁸⁾

반성적 슬픔은 이후 새로운 방식으로 이해되면서 벤야민(W. Benjamin)의 멜랑콜리 담론으로 변형, 수용되어 발전하게 된다. 벤야민은 『독일 비애극의 원천』에서 슬픔을 예술사적으로 표현하며, 역사적 경험, 즉 바로크 예술과 연결하고, 이를 다시 알레고리²⁹⁾와 연결, 멜랑콜리의 예술적이고 철학적 가능성을 복권시켜 새로운 해석을 감행함으로써 멜랑콜리 연구의 새로운 장을 연다. “모든 슬픔에는 침묵에의 경향이 내재하며, 이 점이 전달의 무능함이나 전달 의욕의 부재보다 훨씬 더 많은 것을 함축

25) S. Kierkegaard, *Entweder/Oder Erster Teil*, Jena, 1922, 157쪽 참조.

26) S. Kierkegaard, *Entweder/Oder Erster Teil*, Jena, 1922, 158쪽.

27) S. Kierkegaard, *Entweder/Oder Erster Teil*, 157쪽 참조.

28) S. Kierkegaard, *Entweder/Oder Erster Teil*, 157쪽 참조.

29) 벤야민에게 알레고리는 건설과 파괴, 희망과 슬픔, 미몽과 각성, 실재와 허구 등의 대립으로 생겨난 예술형식이다. 화해할 수 없는 두 개념은 서로 긴장 관계를 형성하며, 알레고리적 순간을 창출해낸다. 이 순간 알레고리는 사물들의 무상성에 대한 통찰과 이들을 영원으로 구원하고자 하는 욕망을 동시에 표출한다.

하는”³⁰⁾ 알레고리의 내용이다. 슬픔은 “인식할 수 없는 것에 의해 철저하게 인식되고 있다고 느끼는”³¹⁾ 감정으로 규정하는 벤야민은 멜랑콜리를 병리적 감정이 아닌, 세계의 황량함에 정직하게 반응한 감정의 결과이자 세계를 입체적으로 파악할 수 있는 중요한 인식의 출발점으로 삼는다. 멜랑콜리에 빠진 자는 정신질환자가 아니라, 오히려 비어 있는 현실의 공허함에 저항하는 자인 동시에, 이러한 현실을 심미화하는 자로 해석하고 있다는 점에서,³²⁾ 애도와 멜랑콜리의 개념은 서로 명확하게 구분되지 않는다.

이에 반해 프로이트는 키르케고르와 벤야민과는 달리 애도와 멜랑콜리를 명확히 구분하여 사용한다. 프로이트에 따르면 애도와 멜랑콜리는 모두 사랑하는 대상의 상실로 인해 고통을 받는 상태를 의미하지만, 멜랑콜리는 애도와는 달리 슬픈 이유를 알지 못하거나 슬픔의 대상이 떠오르지 않는 정신적 증상을 의미한다. 즉 멜랑콜리는 “심각할 정도로 고통스러운 낙심, 외부 세계의 무관심, 사랑할 수 있는 능력의 상실, 모든 행동의 억제, 그리고 자신을 비난하고 자신에게 욕설을 퍼부을 정도로 자기 비하감을 느끼면서 급기야는 자신을 누군가가 처벌해 주었으면 하는 징벌에 대한 망상적 기대 등으로 나타나는”³³⁾ 비정상적 증후이다. 이에 반해 애도는 깊은 슬픔이며, 이를 벗어나려는 점진적인 정신 작업으로서 병적 상태로 간주하지 않는다. 애도는 “사랑하는 사람의 상실, 사랑하는 사람의 자리에 대신 들어선 어떤 추상적인 것, 즉 조국, 자유, 이상 등의 상실에 대한 반응”³⁴⁾으로 어느 정도 일정 시간이 지나면 상실한 대상에

30) W. Benjamin, “Ursprung des deutschen Trauerspiels”, Hrsg. R. Tiedemann/H. Schweppenhäuser, *Gesammelte Schriften I/1*, Frankfurt am Main, 1974, 『독일 비애극의 원천』, 최성만/김유동 옮김, 한길사, 2012, 336-337쪽.

31) W. 벤야민, 『독일 비애극의 원천』, 337쪽.

32) 정끝별, 「21세기 현대사와 멜랑콜리의 시학」, 『한국문예창작』, 제11호, 한국문예창작학회, 2012, 23쪽.

33) F. 프로이트, 「슬픔과 우울증」, 244쪽.

게 투여했던 리비도³⁵⁾를 철회하고, 자아로 되돌리는 정상적인 과정을 완수함으로써 애도는 끝이 나고, 자아는 속박 없는 자유의 몸이 된다. 프로이트는 이 과정을 “형식화된 과정으로서의 애도”, 혹은 “해야 할 과제로서의 애도”, “체념과 감수로서의 애도”라고 부른다.³⁶⁾ 그런데 이런 애도 작업이 생략되면, 주체는 상실한 대상을 내면화하여 자아와 동일시한 뒤, 나르시시즘의 상태로 퇴행하는 멜랑콜리에 빠지게 됨으로써 병적 상태가 된다는 것이다. 다시 말해 애도는 정상적인 자연 회복력을 가진 고통이지만, 멜랑콜리는 정상적인 애도의 실패, 즉 자신감의 감소, 자아의 빈곤 그리고 망상에 시달리는 병리적 증상과 함께 상실에 대한 분노와 슬픔을 자기학대 혹은 자기 처벌로 표출하는 특징을 보인다는 점에서 두 개념은 서로 구분된다.

프로이트의 정상적인 애도에 대해 데리다(J. Derrida)는 매우 비판적인 입장을 표명한다. 데리다에게 프로이트식의 정상적인 애도란 존재하지 않는다. 애도의 개념에는 “이중 구속의 논리, 즉 성공이 실패하고, 실패가 성공하는 아포리아의 논리”³⁷⁾만이 있을 뿐이다. 데리다에게 있어서 고인은 기억을 통해 남은 자의 내면에 영원히 살아서 현실의 삶에 지속적인 영향을 끼칠 뿐만 아니라 남은 자는 그 영향을 긍정하며, 고인과의 관계를 유지하는 것이 오히려 정상적인 애도라는 것이다. 데리다는 고인과의

34) F. 프로이트, 『슬픔과 우울증』, 244쪽.

35) 프로이트는 타인과 심리적 유대를 형성할 때, 일종의 원초적인 감정의 접착제를 사용한다고 생각하는데, 이를 ‘리비도(Libido)’라고 부른다. 리비도는 우리가 관심을 두는 모든 것에 반응하게 하는 일종의 추진력과 같다. 그런데 우리들 각자는 쏟을 수 있는 만큼의 제한된 심리적 에너지만을 가지고 있기 때문에 경제적으로 사용해야 하며, 한 사람에게 쏟을 수 있는 에너지는 다른 대상에 사용하는 것이 불가능하다. 그러나 사랑하는 사람의 죽음은 이 에너지가 부족한 상태에서 계속 그리워할 때 고통이 발생한다. 프로이트는 애도 작업을 통해 고인에게 묶여 있는 에너지를 되찾아 올 때까지 이 상태가 지속된다고 말한다; J. 보나노, 『슬픔 뒤에 오는 것들』, 박경선 옮김, 2010, 38-39 참조.

36) J. 보나노, 『슬픔 뒤에 오는 것들』, 38쪽 참조.

37) N. 로일, 『자크 데리다의 유령들』, 오문석 옮김, 엘피, 2010, 304쪽.

내면화의 과정을 애도의 본질로 규정하며, 그 일련의 애도 과정을 융합(incorporation)³⁸⁾으로 명명한다. 이때 융합은 “타자를 안으로 받아들이면서 동시에 밖으로 부드럽게 밀어내는 아포리아”³⁹⁾를 뜻한다. 그런데 융합의 과정은 프로이트처럼 융합의 과정에서 타자가 망각으로 소멸되거나, 그렇다고 주체에게로 동화되는 것이 아니다. 타자, 즉 고인은 단지 현존과 부재 사이에 ‘기억’으로만 존재할 뿐이다. 따라서 타자의 타자성이 소실되는 프로이트와는 달리 데리다에게 타자의 타자성은 ‘기억’ 속에 보존됨으로써 죽음으로 인한 상실의 슬픔을 극복하고 있다.

III. 기억과 애도

사랑하는 가족의 자살은 유가족의 삶을 회복 불가능하게 만든다. 세계가 뿌리째 흔들리는, 끔찍한 체험을 하면서도 그들의 슬픔은 자살에 대한 오명으로 어두운 장막에 가려지고, 수치심 때문에 침묵 속에 묻힌다. 고인과 연관된 모든 기억이 참을 수 없는 고통으로 다가온다. 특히 자살 현장을 목격한 유가족은 그 참혹한 기억을 이전으로 되돌리거나 지워버리지 못해 끝도 모를 고통의 나락으로 빠진다. 유가족은 고통스러운 기억과 그것을 둘러싼 수치심과 죄책감, 자기혐오 등의 감정으로 생살이 뜯기는 듯한 고통을 호소한다. 사실 자살만큼 충격적인 상실이 세상에 또 있을까? 상실이 남긴 부재의 공간은 그 무엇으로도 채워질 수 없다. 이 부재의 공간은 사랑하는 가족이 더는 존재할 수 없다는 절대적 공백

38) 프로이트에게 융합은 “타자를 내면화하지 못하는 무능력이나 결함, 혹은 치료의 대상이지만, 데리다에게는 타자를 죽이거나 먹거나 소화하지 않으려 하는 것은 죽은 대상에 대한 책임이며, 윤리성의 발로다.” 왕철, 「프로이트와 데리다의 애도 이론: 나는 애도한다. 따라서 나는 존재한다」, 『영어영문학』, 제58권, 제4호, 2012, 795쪽.

39) 왕철, 「프로이트와 데리다의 애도이론: 나는 애도한다. 따라서 나는 존재한다」, 800쪽.

으로서의 공간이다. 그러나 그 공간은 고인으로만 채워질 수 있고, 또 채워져야 하는 공간, 그래서 반드시 고인이 귀환해야 하는 역설적인 공간이기도 하다. 부조리하지만, 이 역설적인 공간은 남겨진 자의 ‘기억’을 통해서만 존재할 수 있다. 이 역설적인 고통스러운 기억의 공간이 긍정적인 기억으로 변하는 순간, 남겨진 자의 슬픔을 극복하는 데 도움이 될 수 있음을 철학상담은 강조한다. 기억을 통해 과거를 현재로 소환하여 시간의 병치를 이루는 것이 어떻게 가능한지, 기억의 존재론적 구조와 관련하여 좀 더 세밀한 철학적 논의가 필요하다.

기억은 고대 이래로 매우 중요한 철학적 개념이다. 아우구스티누스와 아리스토텔레스의 시간론이 철학사적으로 가장 포괄적이면서도 주제적인 탐구로 간주된다.⁴⁰⁾ 후설(E. Husserl)은 『내적인 시간 의식의 현상학, 1893~1917』의 서론에서 아우구스티누스의 『고백록』⁴¹⁾ 제11권 14장부터 28장까지의 시간론이야말로 시간 문제에 관심을 가진 사람이라면,⁴²⁾ 누구나 주목해야 할 부분이라고 밝히고 있다. 아우구스티누스는 시간을 그 자체로 존재하는 것이 아닌, 마음의 분산으로 규정하고, 기억을 지각과 관련하여 시간적 연속으로 분석한다. 그는 시간을 주체적 활동으로서의 ‘기억’, ‘직관’ 그리고 ‘기대’로 규정하면서 과거는 현재의 기억으로서, 현재는 현재의 직관으로서, 미래는 현재의 기대로서 정의하고 있다. 이처럼 시간을 주체적-초월론적으로 이해하는 경향은 칸트(I. Kant)에서 더욱 구체화 된다. 그는 과거와 미래를 주체의 표상 능력에 기인하는 개념으로서, 주체의 초월적 상상력의 산물로서 파악한다. 과거와 미래는 이미 지나간 시간도, 앞으로 다가와 지나가 버릴 시간도 아닌 영원한 ‘현재’로 존재하며, 우리는 통일된 시간 안에서 표상을 통해 모든 것을 현재화하고 동일화한다.

40) H. 하이데거, 『현상학의 근본문제』, 이기상 옮김, 문예출판사, 1995, 329쪽.

41) 아우구스티누스, 『고백록』, 최민순 옮김, 바오로딸, 2000. 268-339 참조.

42) E. 후설, 『시간의식』, 이종훈 옮김, 한길사, 1996, 53-54쪽 서론 참조.

이런 칸트의 해석과는 달리 베르그손(A. Bergson)은 『물질과 기억』에서 기억에 대한 새로운 해석을 시도한다. 그는 기억을 단순히 뇌수라는 물질의 기능으로 보지 않고, ‘지각’을 통한 ‘이미지⁴³⁾ 기억’으로, 그리고 다시 ‘순수 기억’으로 탈공간화하는 과정을 통해 설명한다. 지각은 가장 기초적인 인식행위로서 느낌의 차원에 머무는 ‘감각’과는 달리 ‘의미’를 파악하고, 현재의 대상을 해석하고 완결시키는 ‘이미지 기억’이다.⁴⁴⁾ 이미지로 구성된 기억은 ‘순수 기억’과 ‘지각’에 동시에 참여함으로써 시원적인 기억이 된다.

베르그손은 정신과 육체의 관계를 고찰하면서 기억을 다시 신체의 행동방식과 관련되는 ‘습관적 기억’과 정신적 특성인 표상과 관련되는 ‘순수 기억’ 두 가지로 구분한다. 습관적 기억은 반복적으로 암기하여 기계적으로 되풀이할 수 있는 어떤 습관을 획득하는 기억으로서 신체 속에 각인되어 기억을 반복할 수 있다. 이에 반해 순수 기억은 일종의 과거 경험에 근거한 ‘보존된 기억’으로서 일어났던 사건의 독특하고 일회적인 상이한 인상들을 다시 상기할 때 주어지는 기억이다. 이때 과거는 흘러가 버린 시간으로서 현재와 단절된 시간이 아니라, 이미지 기억으로서 현재를 재생시키는 시간이다. 과거 자체는 비가역적이지만, 과거를 상기할 수 있는 순수 기억은 과거의 경험으로부터 구성된 이미지를 통해 지금 바로 현재에 지각 가능한 것으로 현재화시킬 수 있다. 여기서 과거의 시간은 현재와 동등하게 공존하는 존재론적 지위를 획득하게 된다.

43) 이미지는 베르그손 철학 전체를 지탱하는 중요한 개념이다. 베르그손에게 이미지는 실재론자들이 부르는 ‘사물’과 관념론자들이 부르는 ‘표상’ 사이에 있는 존재하는 개념이다.(G. 들뢰즈, 『베르그송주의』, 김재인 옮김, 문학과지성사, 1996, 22쪽 참조) 이미지는 지속의 개념과 연결되며, 지속은 무엇보다 질적 변화를 의미하는 의식의 흐름으로서 과거와의 연속성을 의미한다. 이러한 이미지는 매 순간 변화하지만, 상대적으로 안정되어 있으며, 그렇다고 이미지가 허상이나 환상은 아니다.(황수영, 『물질과 기억, 시간의 지층을 탐험하는 이미지와 기억의 미학』, 그린비, 2007, 59쪽).

44) 황수영, 『물질과 기억, 시간의 지층을 탐험하는 이미지와 기억의 미학』, 63쪽 참조.

순수 기억은 우리의 모든 체험의 고유한 질을 순수한 상태로 보존한다. 이 기억의 세계에서 과거의 모든 것은 되풀이될 수 없는 지평 구조를 가지기는 하지만, 그 인상은 순간순간마다 우리에게 새롭게 체험된다. 이처럼 새롭게 체험된 시간은 시간의 흐름, 곧 ‘지속’으로 파악되며, 이 지속은 의식이 체험하는 시간이다.⁴⁵⁾ 그러므로 베르그손에게 진정한 시간은 체험으로서의 시간이고 질적인 시간이다. 과거 자체는 비가역적이지만, 과거를 형성하는 순수 기억은 이미지화하고 지각을 통해 행동으로 전환될 수 있으므로 현재에 소생시킬 수 있는 역설적이고 수수께끼 같은 방식으로 존재한다.⁴⁶⁾ 그에게 과거는 기억을 통해 현재와 공존하는 존재론적 지위를 가지며, 과거와 현재는 연속적인 것이 아니라, 서로 ‘공존’하는 이질적인 두 요소로서 항상 병치되어 나타난다. 과거는 존재 자체로 보존되는 형식이며, 현재는 순수한 생성으로서 끊임없이 운동한다. 현재의 시간은 계속 지나가지만, 프루스트의 『잃어버린 시간을 찾아서』에 등장하는 콩브레⁴⁷⁾처럼 무의식적인 기억을 통해 변함없이 존재한다. 이때 공존은 심리적으로 현존하는 것이 아니라, ‘공간’에 귀속되어 존재하는 것이다. 그러므로 과거는 존재적으로 실재하지만, 순수 기억은 존재론적 사건으로서 바로 이 순간, 이 순수 기억을 통해 과거는 현재로 소환될 수 있다.⁴⁸⁾

물론 기억 속에서 죽은 자가 ‘온전히 현존’한다는 이 순간은 분명 모순이자 역설이다. 그러나 이 순간은 철학상담에서 매우 중요한 역할을 한다. 이 순간은 죽은 자가 귀환하는 순간이기도 하지만, 남겨진 가족이 그가 이미 죽었다는 사실을 더는 부정할 수 없도록 만드는 순간이기도

45) 김정옥, 「하이데거와 베르그손의 시간개념 비교연구」, 새한철학회, 『철학논총』, 제64집, 제2권, 2011, 155쪽 참조.

46) 주재형, 「베르그손의 순수 기억의 존재 양태에 대하여」, 한국철학회, 『철학』, 제129집, 2016, 162-163쪽.

47) 프루스트의 『잃어버린 시간을 찾아서』에 등장하는 마들렌 경험을 했던 마을 이름.

48) G. 들뢰즈, 『베르그송주의』, 83쪽.

하기 때문이다. 유가족이 이 순간의 진실을 받아들일 때, 과거에 멈춰있던 그들의 시계는 미래를 향해 다시 흐르게 된다. 고통이 너무나 가혹하여 아무리 도망치려고 해도 벗어날 수 없지만, 오히려 이 고통을 통해서만이 기억의 생생함을 간직하고, 그 안에서 고인과 다시 새로운 의미와 가치로 만날 수 있다. 죽은 자의 귀환은 은유적이지만, 귀환하는 순간은 현재적이며 실재적이다. 달리 표현하자면 이 순간은 지각상으로는 허구이지만, 시간상으로는 진실하다. 바로 이 순간에 죽은 자는 기억을 통해 실제로 현실로 귀환한다. 고인이 귀환하는 순간에도 여전히 상실의 슬픔과 그로 인한 상처는 사라지지 않겠지만, 분명 그 슬픔은 이전과는 다른 새로운 슬픔으로 변화되는 순간이다. 이 순간은 또한 이전의 내가 아닌, 새로운 주체로 탄생하는 순간이기도 하다. 바르트(R. Barthes)는 이 새로운 주체의 탄생을 “*vita nova*”⁴⁹⁾라고 명명한다. *vita nova*는 “사랑하는 사람에 대한 애도가 불러일으키는 완전히 새로운 삶”⁵⁰⁾을 의미하며, 여기서 탄생한 주체는 더는 슬픔의 주체가 아니라, 애도의 끝에서 슬픔으로부터 깨어나는 주체이자 비통한 슬픔의 순간에 다시 태어나는 ‘연민’의 주체이기도 하다.⁵¹⁾

기억은 상실과 애도에 깊이 관여한다. 기억은 그 본성상 재구성되는 속성을 지니고 있으므로 현재의 삶이 개입됨에 따라 그 구성된 기억에 긍정적인 새로운 의미를 부여함으로써 자살자에 대한 생각은 달라질 수 있다.⁵²⁾ 애도는 망각의 과정에서가 아니라 기억의 과정에서 그 극복방안을 찾아야 하는 이유가 바로 여기에 있다. 이 방식은 고통스러운, 다시는 기억하고 싶지 않은 과거 속으로 자신을 투사함으로써 새로이 정확되는

49) R. 바르트, 『애도 일기』, 김진영 옮김, 걷는나무, 2018, 84쪽.

50) R. 바르트, 『애도 일기』, 84쪽 각주.

51) R. 바르트, 『애도 일기』, 281쪽 참조.

52) 허동범, 「『가슴 아픈 사진』 - 보상받지 못한 슬픔과 기억」, 『제임스조이스저널』, 제24권, 제1호, 2018, 230쪽 참조.

과정이자 죽음을 길들이는 애도의 변증법적 과정이다. 물론 처음에는 견딜 수 없이 고통스럽겠지만, 고인을 기억하는 일이 어느덧 습관이 되면, 고인은 나의 내면의 삶에 현존하는 방식으로 나의 곁에 존재하게 된다. 역설적이지만 가족을 잃은, 감당할 수 없는 이 끔찍한 현실이 무엇으로도 위로가 될 수 없다는 사실을 깊이 깨닫는 순간, 오히려 엄청난 고통에도 불구하고 이를 넘어서서 새로운 현실을, 새로운 삶을 갈망하게 된다는 것이다.

이제 유가족은 고인에 대한 기억을 보존하며, 그 기억이 사랑하는 고인에 대한 기억이라는 믿음을 지속한다. 바르트는 가족의 부재로 고통받는 삭막한 가슴의 상태(아케디아, l'acédie)를 이러한 믿음으로 반전시키는 모순이 여기에 있음을 강조한다. 남겨진 자가 사랑하는 사람을 이 세상에 아무런 흔적도 없이 망각하게 된다면, 그는 세상에 존재한 적도 없었던 사람이 되지만, 그를 기억하는 순간 기억을 통해 물리적 시간을 극복함으로써 고인은 내게 다시 현전하게 된다. 잊혀진 사람이야말로 완전히 죽은 존재이기 때문이다. 그러므로 남겨진 자가 고인에 대해 기념하고 추모하는 일은 고인의 존재를 인정하고 쟁취해내야 하는 남은 자의 '의무'이자 '책임'인 능동적 행위이다.⁵³⁾ 기억으로 깨어난 진실한 시간이란 다름 아닌 남겨진 자의 '위안'이자 '치유'이고 '구원'이다. 바로 이때 죽음에 떠맡겨 비탄으로 고통받는 지금의 '내'가 물리적 시간의 필연성에서 해방되어 '창조자'로 변모하는 순간을 맞이하게 된다.

실제로 기억은 매 순간 변하는 현재와 다가올 미래를 대비하는 경험적 질료이다.⁵⁴⁾ 그래서 기억은 역사적으로 '인간생존'의 조건이자 '정신'의 조건으로서 중요하게 다루어졌고, 망각은 '결여'로서 죽음보다 더 가혹한 저주나 형벌로 받아들여졌다.⁵⁵⁾ 물론 니체(F. W. Nietzsche)는 망각이 고

53) R. 바르트, 『애도 일기』, 144쪽.

54) 이진주, 「기억의 방법」, 『미술세계』, 2015, 102쪽.

55) 진은영, 「기억과 망각의 아고니즘: 기억의 정치학을 위한 철학적 예비고찰」, 『시

통스럽고 부정적인 기억으로부터 인간을 구원할 수 있기 때문에, 기억을 일종의 질병으로 보고, 오히려 망각의 긍정적 측면을 강조했다.⁵⁶⁾ 그러나 철학상담에서는 망각이 슬픔이나 고통을 벗어나는 데 있어서 효과적인 일시적 수단은 될 수 있을지 몰라도, 애도를 위한 근본적인 치유라고 볼 수 없다고 여긴다. 미래의 시간은 과거와 현재와 불가피하게 연결되어 있어 과거 없는 미래란 존재할 수 없으며, 과거 또한 반드시 현재라는 나의 의식으로 통합될 때에만 비로소 새로운 미래의 토대를 마련할 수 있기 때문이다.

그러므로 바르트는 “시간의 흐름을 따르고, 변증법적으로 느슨해지고, 조금씩 사라지면서, 마침내 화해에 이르게 된다”⁵⁷⁾는 정신분석학적인 애도의 방식과는 다른 방식으로 접근한다. 그와 같은 방식은 슬픔이 수렴되고 일반화됨으로써 자신의 슬픔이 도둑맞는 것 같다고 고백하는 바르트는 프로이트식의 애도 방식에 강하게 반발한다. 진정한 애도란 타자를 떠나보내는 ‘망각’에서 시작되는 것이 아니라, 타자와 사는, 타자를 살게 하는 ‘기억’에서 출발해야 한다는 것이다.⁵⁸⁾ 고통스러운 부정적 기억은

대와 철학』, 제21권, 1호, 2010, 158-159 참조; 고대 로마의 정치적 전환기에 국가의 적으로 선고된 자는 그의 초상화를 폐기하거나 동상을 허물고, 이미 고인이 된 자의 경우에는 비문에 끝질로 그의 이름을 지워버리는 형벌을 내렸다. 이런 이유로 고대인들은 기억되기 위해 목숨을 버리는 일도 불사했다. 죽음을 통해 불멸의 명예를 얻고 타인들에게 기억되는 쪽을 기꺼이 선택한 것이다.

56) F. 니체, 『니체 전집 2: 반시대적 고찰』, 이진우 옮김, 책세상, 2005, 292쪽; 니체의 망각에 관한 통상적 해석에 대해 홍사현은 “기억과 망각의 전통적인 이분법적 관계를 무화시키는 기억의 계보학적 생성(역사)구조를 통해 니체는 망각의 의미만을 절대적으로 강조한 것은 아니며, 망각이 스스로로부터 자신의 형식으로서의 기억을 만들어내는 자기 생산적인 ‘하나’의 과정이라고 주장한다; 홍사현, 「망각으로부터의 기억의 발생: 니체의 기억개념 연구」, 서강대학교 철학연구소, 『철학논집』, 제42집, 2015, 330쪽.

57) R. 바르트, 『애도 일기』, 81쪽.

58) 이때 기억은 상기(想起) 혹은 환기를 의미한다. 과거 속에 머무는 행위로서의 회상과 구분되는 개념인 상기 혹은 환기는 과거로부터 기억을 현재로 불러내는 행위를 의미한다.

시간이 지났음에도 여전히 감정을 건드리며 나를 힘들게 하지만, 그 기억을 현재로 가져와 재해석을 통해 ‘넘어설 수 있는 기억’으로서, 그래서 더는 상실의 기억이 아니라 고인을 ‘기념’하는 기억으로 새롭게 승화시킬 때, 나를 힘들게 하는 부정적 경험은 지양되고 극복된다. 기억은 과거에 있었던 사건만을 그대로 재현하는 것이 아니라, 그 사건이 어떻게 유가족에게 이해되고 재해석되는지와 깊이 연결되어 있으므로, 자살했다는 그 사실보다 더 중요한 것은 유가족이 그 사건을 어떻게 이해하고 해석하는가에 있다. 따라서 자살자 유가족을 위한 애도상담의 핵심은 이 부정적 경험을 어떻게 긍정적 경험으로 전환시킬 수 있는가에 있으며, 어떻게 고인에 대한 기억이 상실의 아픔으로부터 삶의 동기를 찾아내고, 세상과 맞서는 힘으로 작용할 수 있는가에 철학상담의 성공 여부가 달려있다.

IV. 자살자 유가족을 위한 애도의 철학상담

이제 기억을 통한 애도의 철학상담이 자살자 유가족을 어떻게 구체적으로 도울 수 있는지에 대해 살펴볼 차례이다. 사실 유가족이 경험한 자살 현장은 혼자서 감당할 수 없는 절대적 공포이자 다시 기억해 내고 싶지 않은, 아니 기억할 수도 없는 재현 불가능한 고통이다. 그래서 대부분의 유가족은 할 수만 있다면, 깨끗이 잊어버리고, 가능한 한 빨리 그 기억에서 도망치고 싶어 한다. 물론 이러한 유가족의 반응은 자기보존의 의지에서 비롯된 지극히 자연스러운 현상이다. 그럼에도 본 논문에서 기억이 유가족을 위한 애도의 방법이라고 주장하는 이유는 앞서도 밝혔듯이 망각에 의한 치유는 자살자 유가족을 위한 근본적인 치유라고 보기 힘들기 때문이다. 대체로 많은 경우, 고통을 회피하기 위한 수단으로 기억을 무의식의 영역에 가둔 채, 의식적 영역에서는 다 잊었노라 자기를 기만한다. 그러나 실제로는 기억이 현재를 인식하는 기초라는 점에서 처

리되지 않은 기억은 여전히 내 안에 흔적으로 남아 끊임없이 나를 힘들게 한다. 그러므로 철학상담은 내담자가 고인의 죽음을 신속하게 정리하여 현재 자신의 삶을 강화하는 방식으로 접근하지 않는다. 철학상담은 오히려 유가족이 자살자의 비통한 죽음과 관련된 불행한 과거의 심연을 온전히 열어젖혀, 고인을 나로 환원되지 않는 자, 내가 결코 알 수 없는 타자로 남겨둘 수 있도록 인식의 전환을 도와야 한다. 이 말은 고인을 나로 동화되지 않는 고유한 인격을 지닌 존재로 인정할 때에야, 비로소 유가족은 그가 ‘왜 그랬을까’, ‘왜?’ ‘무엇 때문에’ 등의 수없이 되뇌는 물음에서 자유로워질 수 있을 뿐만 아니라, 자살의 이유를 알고자 하는 그 끝없는 욕망에서 벗어나 고인의 실존적 결단을 온전히 존중할 수 있게 된다. 그 누구도 한 사람의 실존적 결단을 자기 임의대로 판단하거나 도덕적 통념에 근거해 재단하거나 비난할 수 없기 때문이다. 이런 통찰은 유가족에게 고인이 획득하게 될 새로운 존재의 지위를 열어주는 계기가 된다.

이후 유가족은 고통으로 얼룩진 기억을 정화해 근본적인 치유에로 나아갈 수 있고, 그 과정에서 그들은 이전과는 다른 ‘주체성’을 획득할 수 있다. 이제 유가족은 깊은 상처를 안고서도 일상을 살아낼 수 있는 법을 터득하게 되며, 이전과는 다른 새로운 삶의 첫걸음을 내딛게 된다. 이때 일상으로 돌아간다는 말은 결코 예전의 삶으로 돌아간다는 뜻이 아니라, 과거의 상처가 더는 현재의 삶에 과도한 영향을 끼치지 않는다는 뜻이다. 애도의 철학상담은 유가족이 기억의 경험을 언어로 재현하면서 무질서한 과거의 기억을 의미의 질서로 재구성하는 작업을 돕는 상담방식이며, 이를 통해 자살로 산산이 깨어진 세계와 죄책감과 수치심으로 얼룩진 자기 자신과의 관계를 회복하도록 도움을 주는 데 목적이 있다.

이 장에서는 『아픈 영혼을 철학으로 치유하기: 철학상담을 위한 공감적 대화와 초월기법』의 저서에서 논자와 박병준이 독자적으로 고안한 ‘3단계 초월기법’⁵⁹⁾을 애도 상담에 활용해 보고자 한다. 3단계 초월기법은

내담자가 자신이 견고하게 쌓은 사유의 경계구조를 이해하기 위해 물음을 촉발하는 ‘감정’이 중심이 되는 ‘자기검토’, 물음의 수행원리로서의 ‘이성’이 중심이 되는 ‘자기이해’, 그리고 물음의 지속원리로서의 ‘영성’이 중심이 되는 ‘자기초월’로 나아가는 형이상학적이며, 실존적인 상담방법이다.⁶⁰⁾ 자살자 유가족이 자신을 가둔 좁은 사유의 틀을 벗어나 더 넓은 사유로 자신을 개방함으로써 사유의 경계 혹은 한계의 문턱을 넘어 ‘자기 초월’로 나아가도록 도울 수 있다는 점에서 이 초월기법의 방법은 여기서 매우 유효하게 사용될 수 있다고 판단된다.

1단계: 1인칭 관점 치유(물음의 계기로서의 감정)

- 자기연민과 공감

가족 중에 누군가가 자살을 하면, 상실의 감정만이 아니라 충격, 죄책감, 슬픔, 분노, 원망, 우울, 수치심 그리고 버림받았다는 부정적인 감정이 과다하게 표출된다. 표현할 수 있는 것이라고는 그저 고통뿐이다. 고통을 넘어서는 어떤 것도 달리 말할 수 없는 극한의 감정 상태가 된다. 이들이 느끼는 감정의 질은 다른 감정과 비교 불가능이며, 감정의 상태를 기술(記述)하는 것도 불가능하며, 전달 불가능의 한계만을 드러낼 뿐이다. 이런 심정을 표출하는 유가족은 고인이 왜 자살했는지, 밝혀질 수 없는 반복적 물음 앞에서 죽음을 예방하지 못했다는 자책감에 시달린다. 자살 이후 유가족은 자살 현장의 끔찍한 기억의 파편들과 현재의 삶, 그리고 과거와 현재, 미래를 구성하는 시간의 층위들이 뒤섞여 혼란스러운 상황의 이미지들이 끊임없이 교차하고, 충돌하고, 뒤섞이는 비탄의 상황을 되풀이한다.

59) 박병준·홍경자, 『아픈 영혼을 철학으로 치유하기: 철학상담을 위한 공감적 대화와 초월기법』, 276-327 참조.

60) 박병준·홍경자, 『아픈 영혼을 철학으로 치유하기: 철학상담을 위한 공감적 대화와 초월기법』, 300쪽.

이 단계에서 우선적으로 고려되어야 할 부분이 바로 ‘공감’⁶¹⁾, 즉 ‘자기에 대한 공감’과 ‘자살자에 대한 공감’이다. 첫째, 자기에 대한 공감은 유가족이 고인에 대한 분노와 원망, 그로 인한 죄책감에서 벗어나도록 돕는 데 매우 유용하게 사용된다. 분노, 원망 그리고 죄책감 등 복잡한 감정에서 벗어나기 위해서는 무엇보다도 자기 자신을 ‘연민’과 ‘사랑’으로 바라볼 수 있어야 한다. 사랑은 공감의 토대가 되는 내적 에너지이자 자기를 포함하여 타자를 긍정할 수 있는 존재 긍정의 힘이다. 상처받은 인간에게 가장 필요한 것은 다른 아닌 자기 긍정으로 이끌어주는 힘이기 때문이다.⁶²⁾ 자기 존재를 긍정하는 사랑은 고인을 향한 온갖 원망과 자기 자신을 향한 질책 사이에 균형을 갖추게 하고, 고인과의 좋지 못했던 관계, 만회할 수 없는 시간, 돌이키지 못해 후회되는 일 등, 모든 인간관계에 늘 있기 마련인 긍정적인 측면과 부정적인 측면을 인정하게 하며, 인간의 나약함을 받아들일 수 있는 타협점을 찾도록 도움을 주는 내적인 힘이다.⁶³⁾

61) 여기서 말하는 공감은 ‘감정이입’과는 다른 개념으로서 “진정한 공감이란 타인의 체험에 실제로 참여하는 것으로 뒤따라 느낌 속에 주어진 타인의 느낌과 그 느낌이 가지는 가치 사태의 사실에 대한 반응의 두 차원, 즉 타인의 고통에 대한 뒤따라 느낌과 동정적 반응의 결합이다. 공감은 ‘정신의 궁극적이고 본래적인 기능’으로서 어떠한 경우에도 경험이나 교육에 의해 후천적으로 획득되는 것이 아니며, 모든 인간에게 내재되어 있는 ‘선천적인 능력’으로 간주된다. 진정한 공감이 되기 위한 조건은 우선 타인의 체험에 적극적으로 참여하려는 ‘의식적인 의도’와, 타인의 감정에 ‘몰입’과 동시에 ‘거리 두기’를 함으로써 타인의 감정체험에 참여하면서도 타인과 일정한 분리의식을 유지하는 일이다. 타인의 감정에 몰입할 때 무엇보다 중요한 사실은 자기 투사적 감정이 아닌 타인을 타인으로서 지향하는 ‘거리 두기’다. 이는 타인을 나와 똑같은 실재적 존재로 인정하는 태도에서 비롯된다.” 이에 대한 보다 상세한 내용은 박병준·홍경자, 『아픈 영혼을 철학으로 치유하기: 철학상담을 위한 공감적 대화와 초월기법』, 108-109; 홍경자, 「‘공감’ 중심의 어린이 철학교육과 어린이 집단철학상담’ 방법론 모색, 서강대학교 철학연구소, 『철학논집』, 제37집, 2014, 66쪽 참조.

62) M. 셸러, 『동감의 본질과 형태들』, 조정옥 옮김, 아카넷, 2008, 302쪽.

63) 육성필 외, 『애도의 이해와 개입』, 박영스토리, 2019, 20쪽 참조.

이 단계에서 상담자는 내담자인 유가족이 내적인 힘을 강화해 고인에 대한 분노, 원망 등을 충분히 표현하도록 돕고, 그러한 감정이 자연스러운 일임을 이해하도록 돕는다. 이때 상담자는 유가족이 느끼는 죄책감을 덜 수 있도록 자신의 감정을 애도할 수 있는 충분한 시간을 갖게 한다. 상담자는 유가족이 자신의 이야기를 충분히 토로할 수 있도록 적절한 격려와 이해를 동반한 공감적 대화를 이끌어야 한다. 우리를 병들게 하는 것은 기억 그 자체가 아니라, 우리가 어떤 일을 당했는지 말할 수 없다는 데 있다.⁶⁴⁾ 이때 상담자는 유가족이 자신의 감정을 밖으로 드러내게 하는 일에 최선을 다해야 한다. 침묵하거나 위장된 평화보다는 표현하고 갈등을 드러내는 가운데, 자책으로 얼룩진 시선을 거두고 연민의 시선으로 자신을 바라볼 수 있어야 한다. 이러한 시선이 회복될 때, 유가족은 이제 자기 자신에 대한 공감을 넘어 고인에 대한 공감으로 나아간다. 공감은 고인의 내적 체험에 적극적으로 참여하여 고인의 자아를 체험함으로써⁶⁵⁾ 형성되는 것이며, 이렇게 형성된 공감대를 통해 유가족은 고인의 불가피한 선택에 대해, 그 비통한 죽음에 대해 존중하는 태도를 지니게 된다.

2단계: 2인칭 관점치유(물음의 수행원리로서 이성)

- 자살에 대한 편견과 실존적 이해

유가족이 내적 에너지가 확보되면, 2단계로 넘어간다. 이 단계의 핵심적인 철학적 주제는 자살자의 행위와 그 선택에 대한 공감적 ‘이해’이다. 특히 유가족을 가장 고통스럽고 힘들게 하는 것은 고인이 죽음을 선택하게 된 동기 중에서 가족이 제공한 요인이 분명 있을 거라는 비난 섞인

64) A. 슈창베르제, 『차마 울지 못하는 당신을 위하여』, 민음인, 2014, 160쪽 참조.

65) 박병준·홍경자, 『아픈 영혼을 철학으로 치유하기: 철학상담을 위한 공감적 대화와 초월기법』, 101쪽.

타인들의 시선을 의식하는 일이다. 그래서 유가족은 끝이 없는 후회에 시달린다. 불가피한 결과를 뒤집을, 놓쳐버린 기회들을 찾으려고 발버둥을 치며, 죽음에 이르는 사건들을 순서대로 되새기곤 한다. 그러나 죽음을 실행한 고인의 선택이 그 사람만의 고유한 실존적 결단이었다는 사실을 받아들일 때, ‘만약 ~ 했었더라면’이라는 강력하게 작용하고 있는 자책의 힘이 약화될 수 있다. 사실 대부분의 사람들은 자살을 예방 가능한 것으로 생각한다. 그러나 죽음을 두려워하는 사람은 도울 수 있지만, 삶을 두려워하는 사람은 도울 수 없다는 것 또한 엄연히 존재한다는 사실을 인식할 필요가 있다. 이러한 사실을 유가족들이 깊이 이해하게 될 때, 치유의 첫걸음이 시작된다.

자살에 대한 사회적 편견과 종교와 관련된 자살에 대한 부정적 해석과 인식을 해소할 수 있도록 유가족의 인식 변화를 시도하는 것도 이 단계에서 상담자가 유념해야 할 중요한 사항이다. 근본적으로 자살은 명확한 동기를 스스로에게 부여하면서 실행되는 행위가 아니기 때문이다. 상담자는 가족과 고인의 명예를 회복하고, 자신을 보호하기 위해서라도 유가족이 자살에 대한 편견을 불식하고, 자살에 대한 다양한 관점을 이해할 수 있도록 사유의 지평을 확장하도록 도와야 한다.

이 문제에 도움을 줄 수 있는 철학자가 바로 야스퍼스(K. Jaspers)이다. 야스퍼스의 자살론은 유가족이 자살의 본질적인 이해를 돕는 철학적 근거를 제공한다. 논자의 논문, 「자살에 대한 실존론적 해석과 철학상담: 야스퍼스의 자살론을 중심으로」⁶⁶⁾에서 설명하고 있듯이 “자살의 원인은 한두 가지의 동기만으로 설명될 수 없을 정도로 여러 가지 원인에 의해 발생하는 유기적 현상의 최종산물”⁶⁷⁾이다. 특히 무제약적 행위로서의 자

66) 홍경자, 「자살에 대한 실존론적 해석과 철학상담: 야스퍼스의 자살론을 중심으로」, 한국가톨릭철학회, 『가톨릭철학』, 제32호, 2019, 167-197쪽 참조.

67) 홍경자, 「자살에 대한 실존론적 해석과 철학상담: 야스퍼스의 자살론을 중심으로」, 169쪽.

살⁶⁸⁾은 완전한 침묵 속에서 수행되기 때문에, 어떤 구제도 불가능할 뿐만 아니라, 그 누구도 도와줄 수 없다는 특징을 지닌다. 야스퍼스에 따르면 자살의 무계약적 근원은 항상 고독한 개인의 전달 불가능한 비밀이자 신비로 남는다. 비록 자살자가 유서를 통해 자신의 자살에 대한 이유를 분명히 밝혔다고 하더라도, 우리는 그가 내린 결단의 무계약성을 알 길이 없다.⁶⁹⁾ 유가족이 고인의 죽음과 맺는 관계란 고인의 죽음에 대한 얕에서 비롯되지 않는다. 자살이라는 행위가 영원한 의혹으로 남는 무계약적 행위라는 사실을 새롭게 획득하게 될 때, 유가족은 고인의 선택을 받아들이고, 고인의 죽음이 그 누구의 잘못도 아니라는 사실을 새롭게 인식하게 되는 계기가 된다.

이 단계의 목표는 유가족이 더는 고인이 왜 그랬는지, 어떻게 그럴 수 있었는지, 자신이 어떻게 행동했어야 했는지, 만약 이랬더라면 어땠을지 등의 논쟁을 중단하고, 고인을 애써 기억에서 지워 버리거나 감추려 하지 않는 데 있다. 자신에게 닥친 이 불행한 사건을 부정하고 싶지만, 엄연히 자신에게 일어난 현실임을 받아들일 때, 유가족은 고인의 선택을 존중하게 된다. 우리가 어떻게 한 개인의 죽음을 다 해명할 수 있겠는가? 죽음은 어떠한 응답 가능성도 제공하지 못하는 순수한 물음표일 뿐이다. 고인의 결정이 그 자신의 것이었듯, 유가족 역시 자신만의 선택을 만들어야 한다. 그때에야 유가족은 삶이란 예측 불가능하고 불가해한 신비라는 사실을 점차 이해하게 된다. 물론 유가족이 이런 인식에까지 도달했다고 하더라도, 그들이 고인을 완전히 이해하고 용서했다고는 볼 수 없

68) 야스퍼스는 자살을 두 종류, 즉 계약적 자살과 무계약적 자살로 분류하여 설명한다. 계약적 자살은 ‘정신병으로 인한 자살’, ‘일시적 혼란으로 인한 자살’, ‘치료 불가능한 질병으로 인한 자살’ 등으로서 무계약적 자살과는 달리 예방할 수 있다고 본다; 홍경자, 「자살에 대한 실존론적 해석과 철학상담: 야스퍼스의 자살론을 중심으로」, 188-189쪽 참조.

69) 홍경자, 「자살에 대한 실존론적 해석과 철학상담: 야스퍼스의 자살론을 중심으로」, 184쪽 참조.

다. 그러나 적어도 이 단계에서 상담자는 슬픔이 인간을 더 강하게 만든다는 슬픔의 ‘역설적 힘’을 이해하게 하고, 이전과는 다른 차원의 실존적 존재로 거듭날 용기를 얻도록 도와야 한다는 것이다.⁷⁰⁾

3단계: 3인칭 관점치유(물음의 지속원리로서의 영성)

- 기억을 통한 새로운 관계설정

부정적 에너지가 빠져나가고, 어느 정도 감정이 순화되면, 고인에 대한 긍정적 기억을 통해 고인과 새로운 관계설정이 요구된다. 여기서 바로 새로운 이야기가 시작된다. 이 단계에서 상담자는 유가족이 이성적으로 이해 불가능한 부조리 앞에서 그 한계를 뛰어넘어 개별적인 것을 의미 전체 안에서 이해하도록 이끌어 유가족이 비통한 죽음 안에 감추어져 있는 고인의 선택과 그에 대한 긍정적인 의미를 발견할 수 있도록 돕는다.

프로이트에게 죽음이 타자를 잊는 여정이라면⁷¹⁾, 데리다에게 죽음은 타자를 기억하는 여정이다.⁷²⁾ 데리다에 따르면, 사랑하는 사람의 죽음은 그 사람과의 결별이 시작되는 지점이 아니라, 그 사람에 대한 책임, 즉 아무도 나를 대신해 고인을 기억해 줄 수 없는 것을 나와 연결시키는 책임이 주어지는 지점이다.⁷³⁾ 이 책임이 바로 애도를 수행해나가는 ‘기억’의 본질이다. 데리다는 프로이트의 정상적인 애도 작업을 주체가 타자를 삼킴으로써 타자의 타자성이 말살된다고 비판하면서 오히려 정상적인 애

70) 정대현, 「슬픔: 또 하나의 실존범주」, 한국철학회, 『철학』, 제100집, 2009, 70쪽 참조.

71) 프로이트에 따르면 정상적 애도의 경우, 사랑하는 사람의 죽음을 인정하고, 그 사람의 이미지, 우상, 혹은 이상을 내면화하여 우리의 일부로 만든다. 그래서 애도 작업이 완성될 즈음이면 사랑하는 대상은 부재하게 된다는 것이다.

72) 왕철, 「프로이트와 데리다의 애도이론: “나는 애도한다 따라서 나는 존재한다.”」, 『영어영문학』, 제58권, 제4호, 2012, 787쪽 참조.

73) J. Derrida, *The Gift of Death*, Chicago: U of Chicago P, 1995, 44쪽; 왕철, 「프로이트와 데리다의 애도이론: “나는 애도한다 따라서 나는 존재한다.”」, 787쪽 재인용.

도의 실패가 성공이며, “좌절된 내면화는 동시에 타자를 타자로서 존중하는 것, 일종의 부드러운 거부, 타자를 밖에, 저쪽에, 그의 죽음에, 우리의 밖에 혼자 놔두는 거절의 자세”⁷⁴⁾를 의미한다. 이때 거부나 거절은 통상적인 의미의 부정적인 의미로 사용되는 것이 아닌, 타자의 타자성을 유지하게 하면서 타자에 대한 기억과 계속 교감하고 교류하기 위한 매우 긍정적인 개념으로 작용한다. 부드러운 거부는 타자를 내 안에 받아들여야 하면서도 또 받아들이지 않아야 한다는 것을 뜻한다. 진정한 애도는 바로 이와 같은 아포리아를 통해서만 행해질 수 있으며, 이 방식이 바로 진정한 애도의 방식이요 타자가 중심이 되는 방식이다. 애도가 성공하기 위해서는 필연적으로 프로이트의 애도는 실패해야 하며, “타자에 대한 환대, 사랑 혹은 우정을 통해서 내면화를 넘어서고, 깨고, 상처 내고, 다치게 하고, 충격을 줄 때”,⁷⁵⁾ 그때에야 비로소 애도가 성공할 수 있다는 것이다.

기억은 과거와 현재를 겹치게 하여 새로운 시간을 만들으로써 고인과의 만남이 이루어진다. 한계상황으로서의 고인의 죽음은 단순히 생물학적 사건으로서의 죽음이 아니라, 그 죽음을 초월하여 영원히 지속되는 소통으로 언제까지나 나에게 실존적으로 현존할 수 있다. 이는 고인의 죽음을 나의 삶 안으로 끌어들이는 가능하며, 이러한 태도는 타인의 죽음을 망각하려는 현존의 태도와는 다른 실존적 태도이다. 실존적 태도는 어떤 위안을 통해서 상실의 고통을 벗어나려 하지 않고, 오로지 실존적 비약을 통해서만 상실의 고통을 극복하고자 한다.⁷⁶⁾ 이러한 태도에서 유가족은 고인을 시간의 한계를 초월하여 자신의 삶 안에서 영원히

74) 왕철, 「프로이트와 데리다의 애도이론: “나는 애도한다 따라서 나는 존재한다.”」, 791쪽.

75) 왕철, 「프로이트와 데리다의 애도이론: “나는 애도한다 따라서 나는 존재한다.”」, 792쪽.

76) 홍경자, 「한계상황으로서의 죽음의식이 삶에 미치는 영향과 의의: 야스퍼스 철학을 중심으로」, 서강대철학연구소, 『철학논집』, 제33집, 2013, 24쪽 참조.

존속하는 존재로서 경험하게 되고, 이때 고인과 ‘함께 하는’ 새로운 삶이 시작된다. 죽음을 통해서 소멸되는 것은 그저 ‘현상’에 불과한 것이지, 결코 존재 자체가 아니다.⁷⁷⁾ 이러한 태도의 전환이 슬픔과 절망의 시간을 조금씩 밀어내게 하면서 유가족 스스로 살아가야 할 이유에 답하게 하며, 자신의 일상을 감당하며 살아가도록 한다.

V. 나가기

지금까지 자살자 유가족을 위한 철학상담의 가능성을 망각이 아닌 기억을 매개로 살펴보았다. 애도의 과정은 새로운 시작을 위한 토대이며, 끝이 아닌, 상실과 함께 살아가야 할, 상처를 안고 평생 살아가야 할 결코 끝나지 않을 삶의 여정이다. 마지막으로 애도상담에서 상담사가 주의해야 할 부분을 잠시 언급하면서 본 논문을 끝맺고자 한다.

상담자는 유가족이 각자의 방식으로 애도의 사건을 받아들인다는 사실과 그 긴 여정을 저마다의 속도로 애도의 과정을 겪는다는 사실을 유념하고 상담에 임해야 한다. 애도는 분명 보편적인 경험이지만, 사람마다 매우 개인적인 방식으로 애도를 체험하고 극복한다. 애도를 극복하는 방법에는 정도도 없고, 지름길도 없다. 조금 덜 아프고 조금 더 빨리 애도를 끝낼 수 있는, 마법과 같은 방법은 없다는 뜻이다. 레비나스(E. Levinas)의 말대로 “죽음은 모든 위안을 거스르는 감정의 원천”⁷⁸⁾이기 때문이다. 방법이 있다면, 그것은 오로지 상실의 기억을 안고 슬픔을 직면하고 시간을 겪어내면서 새로운 삶, 예전과는 다른 제3의 방식으로서의 삶으로 들어가는 길밖에는 없다는 것이다.

77) 홍경자, 「한계상황으로서의 죽음의식이 삶에 미치는 영향과 의의: 야스퍼스 철학을 중심으로」, 24쪽 참조

78) E. 레비나스, 『신, 죽음 그리고 시간』, 김도형 외 옮김, 그린비, 2013, 21쪽.

참고문헌

- 김유미, 「자살유가족 실태 및 지원 현황」, Kiri 보험연구원, 『Kiri Monthly 고령화리뷰』, 제13호, 2017, 35-37.
- 김정옥, 「하이데거와 베르그손의 시간개념 비교연구」, 새한철학회, 『철학논총』, 제64집, 제2권, 2011, 151-168.
- 박병준·홍경자, 『아픈 영혼을 철학으로 치유하기: 철학상담을 위한 공감적 대화와 초월기법』, 학이시습, 2018.
- 손병석, 「세네카를 통해 본 감정론의 도덕 심리학적 고찰: <마르키아에 대한 위로>에 나타난 ‘슬픔’의 감정을 중심으로」, 범학철학회, 『범학철학』, 제83집, 2016, 163-196.
- 이경미·최연실, 「자살자 유가족의 애도 과정 경험에 관한 연구」, 『가족과 가족치료』, 23(4), 2015, 655-686.
- 이진주, 「기억의 방법」, 『미술세계』, Monthly Art Magazine: Misulsegae, 2015, 101-103.
- 육성필 외, 『애도의 이해와 개입』, 박영스토리, 2019.
- 정끝별, 「21세기 현대시와 멜랑콜리의 시학」, 『한국문예창작』, 제11호, 한국문예창작학회, 2012, 5-37.
- 진은영, 「기억과 망각의 아고니즘: 기억의 정치학을 위한 철학적 예비고찰」, 『시대와 철학』, 제21권, 1호, 2010, 157-189.
- 정대현, 「슬픔: 또 하나의 실존범주」, 한국철학회, 『철학』, 제100집, 2009, 47-73.
- 주재형, 「베르그손의 순수 기억의 존재 양태에 대하여」, 한국철학회, 『철학』, 제129집, 2016, 151-176.
- 황수영, 『물질과 기억, 시간의 지층을 탐험하는 이미지와 기억의 미학』, 그린비, 2007.
- 허동범, 「「가슴 아픈 사건」 - 보상받지 못한 슬픔과 기억」, 『제임스조이스저

- 널』, 제24권, 제1호, 2018, 217-241.
- 홍경자, 「자살에 대한 실존론적 해석과 철학상담: 야스퍼스의 자살론을 중심으로」, 한국가톨릭학회, 『가톨릭 철학』, 제32호, 2019, 167-198.
- _____, 「한계상황으로서의 죽음의식이 삶에 미치는 영향과 의의: 야스퍼스 철학을 중심으로」, 서강대철학연구소, 『철학논집』, 제33집, 2013, 9-36.
- _____, 「‘공감’ 중심의 어린이 철학교육과 어린이 집단철학상담’ 방법론 모색」, 서강대학교 철학연구소, 『철학논집』, 제37집, 2014, 57-83.
- Augustinus, 『고백록』, 최민순 옮김, 바오로딸, 2000.
- Barthes, R., 『애도 일기』, 김진영 옮김, 걷는나무, 2018.
- Benjamin, W., “Ursprung des deutschen Trauerspiels”, Hrsg. R. Tiedemann/H. Schweppenhäuser, *Gesammelte Schriften I.I*, Frankfurt am Main, 1974, 『독일 비애극의 원천』, 최성만/김유동 옮김, 한길사, 2012.
- Bonanno, G. A., 『슬픔 뒤에 오는 것들: 상실과 트라우마 그리고 슬픔의 심리학』, 박경선 옮김, 초록물고기, 2010.
- Deleuze, G., 『베르그송주의』, 김재인 옮김, 문학과지성사, 1996.
- Descartes, R., 『정념들』, 김선영 옮김, 문예출판사, 2013.
- Derrida, J., *The Gift of Death*, Chicago: U of Chicago P, 1995.
- Fine, C., 『너무 이른 작별, 자살 유가족, 그 남겨진 사람들의 이야기』, 김운하 옮김, 궁리, 2012.
- Freud, S., 「슬픔과 우울증」, 윤희기/박찬부 옮김, 『정신분석학의 근본개념』, 열린책들, 2006.
- Heidegger, M., 『현상학의 근본문제』, 이기상 옮김, 문예출판사, 1995.
- Husserl, E., 『시간의식』, 이종훈 옮김, 한길사, 1996.
- Hühn, H., “Trauer”, Hrsg. J. Ritter/K. Gründer, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, Schwabe&Co AG. Verlag; Basel, 1998.
- Jankélévitch, V., 『죽음에 대하여』, 변진경 옮김, 돌베개, 2016.

- Jaspers, K., *Philosophie II, Existenzerhellung*, Berlin/Heidelberg/New York: Springer, 1973.
- Levinas, E., 『신, 죽음 그리고 시간』, 김도형·문성원·손영창 옮김, 그린비, 2013.
- Kast, V., 『애도, 상실과 마주하고 상실과 더불어 살아가기』, 채기화 옮김, 궁리, 2007.
- Kierkegaard, S., *Entweder/Oder Erster Teil*, Jena, 1922.
- Marasco, R./Shuff. B., 『슬픔의 위안』, 김명숙 옮김, 현암사, 2012.
- Montaigne, M., 『몽테뉴 인생 에세이』, 손우성 옮김, 동서문화사, 2005.
- Nietzsche, F., 『니체 전집 2: 반시대적 고찰』, 이진우 옮김, 책세상, 2005.
- Platon, 「파이돈」, 박종현 옮김, 『플라톤의 네 대화편』, 서광사, 2003.
- Royle, N., 『자크 데리다의 유령들』, 오문석 옮김, 앨피, 2010.
- Scheler, M., 『동감의 본질과 형태들』, 조정옥 옮김, 아카넷, 2008.
- Schützenberger, A. A., 『차마 울지 못하는 당신을 위하여』, 민음사, 2014.
- Seneca, L. A., 「마르키아에게 보내는 위로의 편지」, 김천운 옮김, 『세네카의 인생론』, 동서문화사, 2007.
- Spinoza, B., 『에티카』, 강영계 옮김, 서광사, 2008.

Philosophical Counseling of Mourning for Families of Suicide Victims

Hong, Keung Ja (Hallym University)

This paper aims to attempt the philosophical counseling approach of condolences that helps families of suicide victims face and live with the loss of their loved one. This is because if the families of the victims do not go through a proper process of mourning, they will not only have trouble facing reality but will also likely distort reality by suppressing sadness with silence. Starting with this problem, this paper seeks to explore the possibility of philosophical counseling in which families of the victims of suicide can embrace their wounds. The philosophical consultation of mourning is the work of the client reconstructing the disordered memory of the past into a meaningful order through reproducing the experience of memory in language. Through this, one can restore the relationship with their world that has been shattered by suicide of their loved one and also with oneself, which has been stained by guilt and shame. For this purpose, this paper will first acquire the philosophical understanding of mourning, examine how the sadness of the victim's families relates to their memory, and although not complete, attempt to help the families left behind to form a new relationship with the world by letting go of the pain of separation and loss.

Key words: Mourning, Memory, Suicide, Suffering, Philosophical Counseling, Grief Counseling, Families of Suicide Victims

자살자 유가족을 위한 애도의 철학상담 / 홍경자

홍경자 E-mail: isabella83@naver.com

투 고 일	2019.07.15
심 사 일	2019.08.02
게재확정	2019.08.12