

행복의 삼면화(三面畫)*

- 출현, 지속, 중단

이 찬 응**

[국문초록]

우리는 이 글에서 체호프의 소설과 철학사를 교차시키면서 행복의 조건을 살펴보고자 한다. 또는 불행의 풍경을 살펴, 그것 너머에 있는 행복의 모습을 그리는 일이라 할 수 있다. 체호프의 단편 소설 『공포』에 등장하는 인물들은 불행의 세 가지 모습을 보여준다. 가브류쉬카는 절제와 습관의 부재, 그리고 인간의 고유성에 대한 상실 속에 비참함에 빠져 있다. 나와 마리아 세르게예브나는 사랑과 열정의 너머에 있는 높고 평평한 고원에 도달할 방법을 알지 못한다. 드미트리 페트로비치는 세계의 진부함과 무의미라는 형이상학적 허무에 빠져 있다. 이 모습들은 역으로 행복에 관한 주요 철학들을 그리게 한다. 고귀한 인간의 즐거움을 향유하고(아리스토텔레스), 다양한 외적 관계들을 통해 기

* 이 논문은 인문한국연구소 공동학술심포지엄 <한국 사회가 묻고 인문학이 답하다>(2015년 3월 27-28일, 건국대학교), 세션 2 <지금 여기, 행복의 의미를 묻다>에서 발표한 글을 수정·보완한 것이다. 학술대회 논평자와 투고 논문 심사자들에게 감사의 마음을 전한다. 이 논문은 2007년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2007-361-AL0015).

** 이화여자대학교 이화인문과학원 HK교수

주제어: 체호프, 윤리학, 뇌과학, 아리스토텔레스, 러셀, 키에르케고르
Chekhov, ethics, brain science, Aristotle, Russell, Kierkegaard

쁨을 증가시키고(에피쿠로스, 러셀), 세계의 궁극적인 의미를 향해 삶의 내기를 거는 것이다(키에르케고르, 니체). 이 세 가지 행복의 모습은 각각 인간주의적, 자연주의적, 낭만주의적 행복관이라고 이름붙일 수 있을 것이다. 이 세 가지 행복의 모습은 중첩되기도 하고 대립되기도 하면서 우리의 삶을 다양한 방향으로 이끌고 간다. 불행과 행복을 나누는 경계선들이 불현듯 우리를 침입해오는 것을 막을 수는 없겠지만, 그 선들의 정체를 이해하는 것이야말로 그 선들의 파도를 타고 넘는 데에 필요한 실천적인 지혜일 것이다.

1. 서론: 행복에 대해 말한다는 것

모든 사람은 행복해지길 원한다. 혹 이 말이 너무 단정적이라면, 적어도 불행해지기를 원하는 사람은 없다고 말해도 좋을 것이다. 실제로 오늘날 사람들은 어느 때보다 더 행복을 갈망하는 것 같다. 경제지들은 행복을 위한 경제적 조건들을 끊임없이 나열하고, 잡지, 블로그, SNS에는 행복의 비결을 담은 문장과 기술이 넘쳐난다. 이것은 달리보면 우리 사회의 구성원들이 더더욱 불행해지고 있다는 반증이기도 할 것이다. 행복 자체에 어떤 역설이 있기도 하다. 행복의 이상을 추구하면 할수록 불행의 느낌이 더 커지고, 또 역으로 불행한 이들의 목소리 안에서 행복이 과연 무엇인지에 대한 질문이 더 커지기 때문이다. 이런 시대적 분위기 안에서, 이 글은 문학과 과학을 참조하며 행복에 대한 철학적 사유들을 회고하고 재구성해보고자 한다.

그런데 행복에 관해 이야기하는 일에는 몇 가지 어려움이 따른다. 먼저, 정의나 자유와 같은 개념과 비교해보더라도, 행복에 대한 규정이나 이미지가 사람마다 유독 다른 것 같고, 그 때문에 논의를 펼치기가 더욱 난감하다. 이야기하는 사람의 개인적인 가치 기준을 드러내야 하고, 그것은 단지 개인적인 취향으로 치부되는 부담까지 덧붙여지기 마련이다.

둘째, 사실 행복에 관해 훌륭한 책이 이미 많이 나와 있기 때문에, 이것보다 더 나은 얘기를 할 수 있을 것 같지 않다. 철학 분야에만 한정해 보더라도, 아리스토텔레스의 『니코마코스 윤리학』, 스피노자의 『윤리학』, 버트란트 러셀의 『행복의 정복』, 그리고 가장 최근에는 프레데릭 르누아르의 『행복을 철학하다』 같은 책들은 다시 읽어봐도 뛰어난 책들이다. 아리스토텔레스라면 2500년 전으로 거슬러 올라가는 것인데 이러한 책이 여전히 빛을 발하고 있다는 것은, 행복의 문제가 인류의 역사를 타고 내려오는 보편적인 문제라는 점을 의미한다. 이런 측면은 역사적이게도 위에서 말한 첫 번째 측면과 충돌되어 보이기까지 한다. 그러니까 인류는 행복을 서로 다소간 다른 방식으로, 하지만 즐기치게 생각하고 추구해왔다는 의미가 된다.

세 번째로, 그런데 현대의 인문학자들은 행복에 대해 거의 말하거나 생각하지 않는다는 사실은 또 다른 문제를 함축하고 있는 것 같다. 이것은 좀 불균형해 보인다. 앞서 말한 것처럼, 불행의 원인이 무엇인지, 그리고 이 중 어떤 요소가 해결 가능한지 알고 싶어 하는 열망이 대중들 사이에 여느 때보다 더 큰 것 같기 때문이다. 그리고 대중은 인문학자들이 그에 대한 전문적인 답을 제시해주길 기대한다. 그러나 정작 철학, 문학, 역사를 전공하는 이들은 학문적으로 이 문제를 정면으로 제기하는 것 같지 않다. 주위에 확인해 본 바로는, 자기 자신에게도 개인적으로 ‘나는 행복한가’라는 질문을 잘 던지지 않는다고 한다. 이러한 현상의 이유는 위에서 말한 두 가지가 크겠지만, 몇 가지 추가적인 설명이 필요할 듯하다.

우선 낭만주의의 영향이 크다. 고대와 계몽주의 시기에는 행복에 관한 많은 글이 출간되었지만, 19세기 낭만주의에서부터 이 경향은 현저하게 줄어들었다. 천재적 창조는 고통과 우울을 대가로 한다는 관념이 널리 퍼졌기 때문이다. 더 나아가, 20세기 하이데거와 사르트르의 실존주의는 인간 고유의 실존성을 불안의 감정에서 찾는다.¹⁾ 다른 하나는, 개인을

바라보는 관점이 훨씬 더 사회적인 것이 되었기 때문이다. 19세기 산업 혁명, 사회 운동, 계급적 의식의 출현으로, 행복을 한 개인의 힘으로 얻을 수 있다고 믿는 것은 환상에 불과하다는 생각이 확립되었다. 개인적인 지혜와 실천을 통한 행복의 윤리는 정치경제적 불평등의 해소를 통한 해방의 정치에 의해 대체된 것이다. 행복의 문제는 부르주아 계급의 자족적인 만족을 다루는 문제로 축소되었다. 지식인이 이러한 문제에 응답하는 것은 유아적인 관점에 서거나 역사의식이 부재한 행위로 간주되었다.

우리의 지리적 특수성을 염두에 두면서, 여기에 한 가지 잠정적으로 덧붙이고 싶은 이유가 있다. 동아시아의 전통에서 과연 행복이 그렇게 중심적인 가치였는지도 따져봐야 할 문제일 것이다. 아리스토텔레스가 행복을 윤리학의 근본 목표로 설정한 것은, 모든 인간이 그것을 자연스럽게 추구한다는 경험적 사실로부터 나온 것이었다. 이는 플라톤과 대비된다. 그는 “언제나 똑같은 방식으로 한결같은 상태로 있는” 형상, 특히 선(善)의 이데아로 이론과 실천의 관심을 정향했다.²⁾ 플라톤의 형상은 이러 저러한 개별적 삶들의 불완전성으로부터 훼손되지 않도록, 그것들을 초월하는 위치에 설정된 것이었다. 그런 점에서 플라톤은 행복이 아니라 선(善)을 최고 문제로 삼는다. 플라톤이 보기에, 인간은 진정으로 좋은 것을 알게 될 때 행복한 것이지, 그 역은 아니다. 개별적 삶들은 선의 규범에 입각해 조형되어야 한다.

그렇다면 유교적 전통의 윤리학은 양자 사이 어디에 위치하는가? 단적으로, 공자(孔子)가 주나라의 예를 복원하고자 했던 것은 어떤 의미였는가? 공자에 대한 이해를 둘러싸고 최근 진보적 해석과 보수적 해석이 팽팽한 것 같지만, 그의 사상의 핵심은 모든 사람이 가족과 국가 내 자신의 위치를 이해하고 그 역할에 충실해야 한다는 요청에 있다고 말할 수

1) 프레데릭 르누아르(2013), 『행복을 철학하다』, 책담, pp. 15-16 참조.

2) 형상에 대한 정의는 플라톤(2003), 『파이돈』, 서광사, 78d, p. 339. 선(善)의 이데아에 대해서, 플라톤(1997), 『국가』, 서광사, 6권 참조.

있다. 이런 점에서 볼 때, 유교적 윤리학에도, 서양과는 다르긴 하지만 고유한 초월성이 있다고 말할 수 있다. 공자가 주(周)나라의 예를 복원하고자 한다고 말할 때, 그것은 제사상 저편의 죽은 자들을 윤리학적 참조점으로 설정하는 초월성에 입각하고 있다. 그에 비추어, 제사상 이편에서 자연스럽게 추구하는 삶의 성향이란 부차적인 것이다. 인(仁)과 예(禮)는 공동체 내 구성원들의 삶에 의미와 역할을 부여하는 원리에 해당한다.³⁾ 이에 대해 자세히 분석하는 것은 이 글의 범위와 필자의 역량을 벗어나는 일이다. 하지만, 사정이 대체로 이와 같다면, 동아시아의 삶은 서유럽의 행복과는 또 다른 가치와 무의식 속에서 정향되고 형성되어왔다는 점을 함축한다.

서두가 길어졌지만, 마지막으로 결정적인 이유가 있다. 그것은 행복한 자만이 행복에 대해 적절하고 충분하게 말할 수 있기 때문이다. “철학적인 지혜는 행복을 산출한다. 그러나 의술이 건강을 산출하듯이 그러한 것이 아니라, 건강 자체가 건강을 산출하듯이 한다.”⁴⁾ 아리스토텔레스는 이론적인 지성과 실천적인 지혜를 구분한 다음, 후자는 행복을 산출하고 궁극적으로 그것과 뒤섞여 구분되지 않는다는 점을 강조한다. 행복의 철학은 이론적인 학문이 아니다. 뒤에서 다시 말하겠지만, 행복이란 지속적인 노력을 통해 향유하는 사람만이 자신 있게 말할 수 있는 경험적인 개념이다.⁵⁾ 이 점이 행복에 대해 말하는 것을 어렵게 한다. 이 글은 행복을 되돌아보는 글이 아니라 멀리서 아득하게 내다보는 글이다. 우리는 아리스토텔레스, 스피노자, 러셀을 이길 수 없을 것이다.

3) 쉰치시(2011), 『철학을 잃고 아름다움을 버리다—『논어』, 유학, 그 외의 것들』, 『동양을 만든 13권의 고전』, 글항아리, pp. 15-20 참조.

4) 아리스토텔레스(2013), 『니코마코스 윤리학』, 숲, 1144a5, p. 244.

5) 예를 들어, 러셀(2005), 『행복의 정복』, 사회평론, p. 17 참조: “하지만 지금 나는 삶을 즐기고 있다. 한 해 한 해 맞을 때마다 나의 삶은 점점 즐거워질 것이다. 이렇게 삶을 즐기게 된 비결은 내가 가장 갈망하는 것이 무엇인지를 알아내서 대부분은 손에 넣었고, 본질적으로 이룰 수 없는 것들에 대해서는 깨끗하게 단념했기 때문이다.”

2. 행복의 출현: 아리스토텔레스

이런 이유에서 이 글에서는 조금 다른 접근법을 취해보고자 한다. 행복에 도달하지 못하는 삶의 풍경이나 행복으로부터 벗어나는 삶의 귀적을 살펴보고자 한다. 행복이 가능할 수 있는 조건, 또는 차라리 행복에 도달하기 어려운 이유를 살펴보는 일이 될 것이다. 체호프의 <공포>는 불행의 삼면화(三面畵)를 담고 있다.⁶⁾ 이 짧은 단편소설은 세 가지 불행의 선(線)을 보여준다. 등장인물들은 각각 어떤 경계선 안쪽에서 머뭇거리지만, 결국 그 선을 넘지 못한다. 그의 다른 소설의 제목을 빌리자면, 등장인물들은 모두 <상자 속의 사나이>⁷⁾이다. 이는 체호프의 단편소설에 빈번히 나타나는 주제이기도 하다.

이 소설의 줄거리는 간단하므로 차차 소개하기로 하자. 첫 번째로 볼 인물은 가브리슈카라는 인물이다. 이 인물은 자신이 좋은 교육을 받은 계급의 출신이라고 주장하지만, 실제로는 늘 술에 취해 있어 하인의 일 자리에서도 매번 쫓겨난 사람이다. “그는 지독한 술꾼이었으며 그의 운명 자체가 그 사람 자신처럼 온통 술과 방탕에 절어 있었다.”⁸⁾ “저는 빵 한 조각도 없는 처지입니다. 개보다도 못하지요 …….”⁹⁾ 그의 비참한 처지를 보고 심지어 등장인물 중 한 사람은 이런 말을 한다.

“만약에 인생의 목적과 의미가 가난과 절대적인 무지 속에 있는 것이라면 이런 가혹한 심판이 누구를 위해서 필요한 일인지 모르겠어요. 나는 아무도, 아무것도 이해할 수 없어요. 저자를 한번 보세요!”¹⁰⁾

6) 안톤 체호프(2002), 『공포』, 『체호프 단편선』, 민음사, pp. 13-34.

7) 안톤 체호프(2010), 『상자 속의 사나이』, 『사랑에 관하여』, 펍권클래식코리아.

8) 체호프(2002), p. 16.

9) 체호프(2002), p. 17.

그의 가난하고 무지한 존재는 칠혹 같은 어둠처럼 나타난다. 그는 이 세상의 가치와 의미에 구멍을 내고, 근본적인 회의를 불러일으킬 정도다. 그는 간곡히 청해 다시 하인의 직업을 얻지만, 어이없게도 소설의 끝부분에서 다시 술에 취해 소리 지른다.

“나는 자유로운 사람이야!” 그는 말들에게 소리쳤다. “어이, 이 친구들아! 나는 번듯한 가문 출신이라고, 알기나 하나!”¹¹⁾

“40명의 순교자”라는 이상한 별명을 가지고 있는 이 인물은 영원히 비참함으로부터 빠져나올 수 없을 듯 보인다. 여기에서 말하고자 하는 것은 경제적 가난이 개인의 나태함에서 기인한다는 주장이 아니다. 이 인물은 쾌락을 절제하지 못하는 사람이다. 이 인물은 전형적으로 아리스토텔레스가 말하는 인간적 행복의 중요 요소를 갖추지 못한 사람이다. 그가 말[馬]들 사이에서 소리 지르는 것은 의미심장하다.

서양 철학사에서 최초로 모든 인생의 목적은 행복이라고 규정한 것은 아리스토텔레스였다.¹²⁾ 윤리학과 정치학의 목표는 행복의 본성과 조건을 규명하는 것이어야 한다. 이러한 문제 설정은 일반적인 것이 아니고 경험론적 시야 안에서 펼쳐지는 것이다. 윤리학적 기획과 관련하여, 플라톤과 아리스토텔레스의 관심은 방향이 상이했다.¹³⁾ 플라톤의 목표는 불완전한 규정과 상대주의적 공격으로부터 훼손되지 않을 자기동일적인

10) 체호프(2002), p. 21.

11) 체호프(2002), p. 33.

12) 참고로, 아리스토텔레스가 말하는 ‘에우다이모니아’(eudaimonia)는 행복의 감정보다는 능동적이고 지속적으로 ‘잘 사는 것’을 의미한다. 이런 이유에서, 최근에는 ‘happiness’로 번역하지 않고 ‘well-being’이라고 옮기는 것이 추세이다. 다만 이 글에서는 행복한 삶이라는 것이 능동적인 행위의 삶을 포괄한다는 것을 명시하면서, ‘행복’이라는 번역어를 유지하고자 한다.

13) 플라톤의 이데아에 대한 비판은, 아리스토텔레스(2013), 1096a10-1097a14 참조.

형상을 확인하고 구제해내는 데에 있다. 따라서 그의 철학적 전략의 핵심은 언어를 통해 나타나는 의미들의 분화와 구획을 따라가며 대화 상대방으로부터 이에 대한 동의를 획득하는 데에 있다. 지혜를 구하고자 하는 자는 로고스(말 또는 원리)의 전개에 복종해야 한다.

반면 아리스토텔레스의 관심은 실제로 존재하는 자들이 부분적인 진리를 이미 소유하고 있다는 것으로부터 출발한다. 그의 철학적 진행은 이미 주어진 다양한 의견들을 한데 모으고, 그것들의 건전성과 타당성을 검토한 후, 어떤 지점을 중심으로 삼아 그것들을 종합하는 데에 있다. 마찬가지로 행복에 관한 사유는, 구체적인 사람들이 자연스럽게 추구하는 것을 주의 깊게 관찰해야만 한다. 사람들이 좋다고 생각하고, 또 실제로 추구하는 것을 무시한 채로 행복의 본성을 해명하는 것은 무의미하다.¹⁴⁾ 사람들이 좋다고 느끼는 것은 즐거움, 쾌락이고, 따라서 행복은 쾌락의 체험 위에서 성립한다. 행복은 경험적인 개념이고 아리스토텔레스의 경험론적인 사고 안에서 행복에 관한 논의가 최초로 정교하게 펼쳐졌다.¹⁵⁾

대신 아리스토텔레스가 집중해서 해결하는 문제는, 그중 고귀하고 좋은 즐거움을 가려내는 데에 있다. 훌륭하고 지속적이고 자족적인 즐거움은 사유하고 관조하는 데에서 온다.¹⁶⁾ 그것은 훌륭한 사람들이 마땅히 고를만한 것이고, 외부적인 조건에 의존하지 않는다. 그렇다면 그의 행복론의 핵심은 간추린다면 어떻게 될까? 아리스토텔레스가 오늘날 상담

14) 아리스토텔레스(2013), 1095a13-1095b13 참조.

15) 또 다른 중요한 이유는 형이상학적인 문제와 연관된다. 그는 플라톤과 달리, 단어의 여러 가지 용법을 구분해서 숙고해야 한다는 점을 강조했다. ‘좋은’도 마찬가지로 여서, ‘좋은 자체’와 ‘인간에게 좋은 것’은 다소간 다르다는 것이다. 다른 좋은 것을 위해 수단으로서 취하는 것이 있고, 그 자체를 목적으로서 추구하는 좋은이 있다. 명예, 지식, 부와 같은 것은 수단으로서 좋은 것이지만 그 자체로 좋은 것이 아니다. 그런 것들은 쌓아놓는다고 해서 저절로 좋아지는 것이 아니기 때문이다. 반면, 행복은 그 자체로 즐거움을 주는 것이어서, 그 자체로 추구할만하고, 실제로 그러하다.

16) 아리스토텔레스(2013), 1177a12-1178a9 참조.

전문가가 되어서 신문의 고민상담란에 글을 쓴다면 이렇게 썼을 것이다. ‘쾌락은 좋은 것입니다. 다양한 쾌락을 즐기되, 다만 적당히 즐기는 걸 잊지 마세요. 과도하면 고통이 됩니다. 그리고 무엇보다 중요한 것은 생각하는 즐거움입니다. 한두 번은 쉽지만, 평생 유지하기란 어렵습니다. 그러니 습관이 되도록 노력하세요.’

행복의 윤리학은, 아리스토텔레스에게서 이것이 탄생하는 장면을 볼 때, 본질적으로 내적인 긴장을 포함하고 있다. 사람들이 성향상 즐거워하는 모든 것들을 행복의 부분적 요소로 존중하면서도, 그중 가장 중요하고 인간적인 즐거움을 선별하고 중심으로 삼아야 하기 때문이다. 달리 말하면, 특정한 종류의 즐거움이 다른 다양한 종류의 쾌감보다 경험상 우월한 것이라는 점을 입증해야만 한다. 칸트에 의해 이러한 긴장이 하나의 문제로서 분명하게 드러난 바 있다. 칸트가 보기에 행복의 윤리학이라는 기획은 수립될 수 없다. 칸트가 행복을 윤리학의 핵심 문제로 삼기를 거부하는 것은, 행복이 경험 속에서 무한히 연장되고 유보되는 개념이기 때문이다. 그는 행복이 실천학적인 개념이 아니라, 아예 실현 불가능한 상상 속의 이념일 뿐이라고 규정한다.

“행복 개념은 인간이 가령 자기의 본능들로부터 추상해내고, 그래서 자기 자신 안에 있는 동물성으로부터 추상해내는 그런 것이 아니고, 인간이 그 상태를 순전히 경험적인 조건들 아래서 이념에 합치시키고자 하는, 한 상태의 순전한 이념이다(그런데 이는 불가능하다).”¹⁷⁾

“행복은 이성의 이상이 아니라, 상상력의 이상인 바, 한낱 경험적 근거들에 의거한 것으로, 사람들은 이 근거들이 사실은 무한한 결과 계열의 전체를 달성하게 할 한 행위를 결정해 줄 것으로 기대하지만, 그것은 헛된 일이기 때문이다.”¹⁸⁾

17) 칸트(2009), 『판단력 비판』, 아카넷, B388, p. 502 참조.

18) 칸트(2005), 『윤리형이상학 정초』, 아카넷, B47-48, pp. 127-128 참조.

칸트가 보기에, 행복이라는 상태는 동물성과 본능이 추구하는 것일 따름이다. 따라서 그것은 쾌감을 주는 무한히 많은 다양한 형태와 우연한 조건들에 의존하게 만든다. 간단히 말해, 행복이란 본능과 쾌락의 물결 위로 떠다니면서도 헛되이 희망하는 어떤 것이고, 그것으로부터는 인격성의 확고 불변한 원리가 도출될 수 없다. 그것은 결코 완결될 수 없는 희망사항이고, 따라서 이론적으로도 그것을 규명한다는 것은 궁극적으로 불가능하다. 주지하다시피, 이런 이유에서 칸트는 윤리의 중심 문제를 행복이 아니라 선(善) 그 자체로 삼아야 한다고 주장했고, 윤리학의 역사에 단절적인 변화를 가져왔다.

여기에서 우리의 관심은 정언 명령이라는 별 아래 서려는 칸트의 윤리학은 아니다. 다만, 행복의 윤리학이 실제로 효력을 발휘하는 구체적인 쾌락들을 관찰하고 조사하는 것으로부터 출발한다는 점을 강조하기로 하자. 그렇다면, 그것은 이후 ‘행복의 과학’을 자연스럽게 필연적으로 포함하게 될 것이다. 오늘날 사정이 그러하다. 행복의 문제는 철학보다도 심리치료나 경제학에서 더 빈번하게 다루어지고 있고, 최근에는 뇌과학에서도 중요하게 다루어지는 주제가 되었다. 이것은 이상한 일이 아니다. 그런데 아리스토텔레스적인 관점에서 보기에, 이러한 접근들은 핵심이 결여되어 있다. 고대의 철학자는 행복의 가장 중요한 요소가 인간 고유의 활동이며, 그것도 평생 지속되는 활동이라는 점을 강조한다.

“인간의 활동은 결국 미덕에 걸맞는 혼의 활동이며, 미덕이 하나 가 아니라 여럿이라면 가장 훌륭하고 가장 완전한 미덕에 걸맞는 혼의 활동이다. 그런 혼의 활동은 평생토록 지속되어야 한다. 제비 한 마리가 날아온다고 하루아침에 봄이 오지 않듯, 사람도 하루아침에 또는 단기간에 행복해지는 것이 아니기 때문이다.”¹⁹⁾

19) 아리스토텔레스(2013), 1098a16-17.

그렇다면, 오늘날 행복과 관련하여 전개되는 논의들의 문제는 다음과 같은 것이다. 행복에 관한 사유는 행복의 과학들로 해소될 수 있을 것인가, 아니면 여전히 환원되지 않는 부분이 존재하는가? 아리스토텔레스에게 행복의 핵심은 인간 고유의 탁월함을 발휘하는 데에 있다. 식물은 생장(生長)을, 동물은 감각과 운동을 고유한 점으로 한다. 이것들과 구별되는 인간의 고유한 점은 사고와 관조(觀照)에 있다.

“각자에게 고유한 것이, 본성적으로 각자에게 가장 좋은 것이자 가장 즐거운 것이다. 따라서 인간에게는 지성에 걸맞는 삶이 최선이자 가장 즐거운 삶이다. 지성이야말로 다른 어떤 것보다도 인간이기 때문이다. 그러니 그런 삶은 또한 가장 행복한 삶이다.”²⁰⁾

행복의 경험적 관찰, 또는 쾌락에 관한 체계적 과학으로 해소되지 않는 지점에, 아리스토텔레스에 따르면 사유하는 활동이 놓여 있다. 이것이 중심이 되어 절제와 중용의 미덕 안에서 다른 쾌락들을 이끌지 못하면, 인간은 쾌락의 과소와 과도 속에 함몰되어 버릴 것이다. 그렇다면 아리스토텔레스에게 제기할 수 있는 질문은 두 층위에서 제기될 수 있다. 첫째, 현대 과학의 눈부신 발전과 매서운 폭로에도 불구하고, 여전히 인간의 고유한 점을 보증할 위치가 남아 있는가? 둘째, 그 위치가 유효하다면, 그것은 여전히 사유하는 활동인가, 아니면 다른 무엇으로 대체될 수 있는가? 이것이 오늘날 행복의 과학이 잡지, 신문, 신간 서적들을 채우고 있는 풍경 위로 떠오르는 질문이다.

2.1. 간주: 진화심리학과 뇌과학

행복의 주제와 관련하여, 현재의 새로운 논의는 진화심리학과 뇌과학

20) 아리스토텔레스(2013), 1178a5-9.

이 결합되어 이끌고 있는 것 같다. 이 관점은 인간이 ‘생각하는 동물’이 아니라 ‘뇌를 가진 동물’이라는 사실에 입각하고 있다. 인간은 자유롭게 관조하는 신(神)에 가까운 것이 아니라, 뇌(腦)에 성향이 이미 기입되어 있는 동물에 더 가깝다는 것이다. 그리고 그 사실이 인간 본성의 거의 대부분을 차지하고 있어서, 철학자들이나 문학가들이 생각했던 것만큼 인간과 동물 사이의 간격이 크지 않다는 관점으로부터 행복의 본성을 규명하고자 한다. 한 사례로, 최근에 나온 『행복의 기원』이라는 책을 살펴보자.²¹⁾

이 글의 요지는 다음과 같다. 인간의 궁극적인 목적이 행복이라는 것은 착각이다. 인간도 동물일 뿐이어서, 궁극적인 목적은 생존이다. 행복은 생존을 위한 수단이다. 행복의 감정은 사실 생존의 유리한 길을 알려주는 신호일 뿐이다. 그런데 인간은 예외적으로 동물 중 집단적 결합과 사회적 연대를 통해 생존을 모색해온 동물 중 하나이다. 이런 의미에서 인간은 사회적 동물이다. 그 때문에 인간의 뇌도 타인과의 결속감 안에서 행복을 가장 크게 느낀다. 행복감은 사실 DNA가 결정하는 뇌의 구조와 성향에 의해 거의 결정된다. 그중 주요한 요인은 외향성이다. 행복한 사람들의 공통된 특징은 다른 사람들과 많은 교류와 활동을 나눈다는 점에 있다. 주의할 점은, 사회적이라는 것은 집단적인 것과는 다르다는 사실이다. 타인의 시선을 강하게 의식하는 한국적인 문화는 행복을 저해한다. 요컨대, 한편으로 자기 자신의 삶의 주인이 되고, 다른 한편으로 타인들과 더 많이 교류하는 것이 행복의 요체이다. 조사에 따르면, 먹을 때와 대화할 때 사람들은 가장 큰 행복감을 느낀다고 한다. 아마도 이것으로 충분할지 모른다.

필자가 보기에, 이러한 주장은 에피쿠로스의 주장과 거의 다르지 않다. 에피쿠로스는 살아가기 위해 자연적이고 필수적인 쾌락, 자연적이지

21) 서은국(2014), 『행복의 기원』, 21세기북스 이 책의 표지에는 “행복을 해부한 과학적 보고서”라는 말이 적혀 있다.

만 필수적이진 않은 쾌락, 자연적이지도 필수적이지도 않은 쾌락을 구분했다.²²⁾ 그리고 필수적인 쾌락엔 최소한으로 먹고 마시고 우정을 나누는, 몇 가지 안되는 지극히 검소한 요소만이 담겨 있을 뿐이다. 고대의 철학과 현대의 뇌과학 사이에 다른 점이 있다면, 주장의 근거가 다를 뿐이다. 고대의 철학자는 진정한 즐거움을 찾아내는 감식기를 자신의 경험과 지혜에 둔 반면, 현대의 심리학자들은 뇌에 대한 진화론적 분석과 지식 위에 놓고 있다.

이 저서의 뇌과학적 논의는 아리스토텔레스를 주 비판 대상으로 삼고 있다. 그런데 이 책에는 아리스토텔레스에 대한 지나친 단순화와 흥미로운 비판이 뒤섞여 있다. 여기에서 자세히 논의할 수는 없고, 몇 가지 논평으로 대신하기로 하자. 먼저, 아리스토텔레스가 쾌락을 경시했다는데, 그건 사실이 아니다. 앞서 말한 것처럼, 행복을 논하면서 그것은 불가능하다. 반면, 흥미로운 주장은 다음과 같은 것이다. 즉, 행복이 궁극적인 목적이 아니고 수단이라는 주장이다. 행복은 의식적인 추구이지만, 생존은 무의식적인 본능의 차원에서 벌어지는 일이다. 이것은 다윈 이래 계속해서 제기된 학설이고, 분명 아리스토텔레스와 대립한다. 하지만, 인간은 동물 중에서 독특한 종인데, 사회적 결속을 강화하면서 자기 종의 생존을 유리하게 해왔다는 것이다. 따라서 인간은 두드러질 정도로 ‘사회적 동물’이다. 이 점에서 뇌과학은 다시 아리스토텔레스와 조우한다.

주목할 만한 점은, 아리스토텔레스의 윤리학적 구상이 소수의 사람들에게 제한된 것일 가능성이 높다고 비판하는 대목이다. 사실 이 비판은 많은 사람들에게 의해 제기되어왔다. 에피쿠로스 역시 어떤 점에선 아리스토텔레스적인 ‘고귀한’ 윤리학이 실현 불가능하거나 최소한 지나치게 어렵다는 사실을 지적한 셈이다. 행복을 구성한다고 간주되는 쾌락의 종류가 많아질수록 사실상 행복은 더 어려워진다. 오늘날 SNS를 활발하게 이

22) 에피쿠로스(1997), 『쾌락의 철학』, 동천사, p. 41 참조; 말테 호센필더(2011), 『헬레니즘 철학사』, 한길사, pp. 270-274 참조.

용하는 사용자들이 더 불행하다고 느낀다는 조사는 이를 암시한다. 더 나아가, 사유하고 관조하는 것이 고귀한 인간이 선택할만한 즐거움이라고 말하는 것은, 사회경제적으로 특정한 계급에게나 가능한 것은 아닐까?

다른 한편으로, 이 책은 인간 역시 단지 동물일 뿐이라는 주장을 여러 차례 반복한다. 그러나 이 말은 최근 대단히 모호하게 사용되고 있는 것 같다. 이 책이 행복의 본성을 생물학적이고 뇌과학적인 관점에서 이해시키려고 하는 것은 어떤 각성을 촉구하기 위한 것이다. 이 책의 결론은 돈이 아니라 우정의 가치를 깨닫고, 타인의 평가를 의식하지 말고 주체적으로 살아야 한다는 것을 강조하는 데에 있다. 그런데 이런 결론이야말로 가장 인간적으로 보인다. 자신의 생물학적 본성을 체계적으로 이해하고, 그것을 글로 작성하는 것이 다른 동물과 비슷한 일인가? 자기 이해와 언어 구사는 대부분의 사상가들이 인간의 고유성으로 지적했던 바이다. 차라리 역사적으로 벌어졌던 일이란, 인간이 자신의 자연적 충위, 동물적 존재성을 새삼 깨닫는 여러 결정적 국면과 사건들이었다고 말해야 할 것이다. ‘인간도 단지 동물일 뿐이다’라는 주장은, 새로운 과학적 발견을 강조하기 위해 애써 나머지 절반의 사실에 눈을 감는 것이다. 대신, 일종의 “인간의 동물-되기”가 있을 뿐이다. 그 생성 안에서, 인간도 동물도 그 전과는 다른 모습으로 변해간다.

3. 행복의 지속: 베이트슨과 러셀

아리스토텔레스와 대비해 주목할 만한 지점은, 에피쿠로스와 스피노자는 인간의 고유성을 중심으로 행복(또는 지복)의 이론을 전개하지 않았다는 점이다. 에피쿠로스는 쾌락이 행복의 순수한 요소임을 긍정한다. 그러므로 오히려 필수적인 쾌락과 그렇지 않은 쾌락을 구분하는 것이 중요하며, 전자를 추구하고 후자를 회피하는 것이 행복의 핵심이라는 것이

다. 쾌락의 감각과 신중한 이성 모두 중요한 능력인데, 여기에서 이성은 자연적인 존재자로서 주어진 선물 같은 것이지, 특별히 인간이기 때문에 갖는 것이 아니다. 말하자면, 그것은 자연의 지층이지, 인간의 형상이 아니다. 스피노자에서도 역시 기쁨은 역량의 증가에서 온다는 자연학적 사실로부터 윤리학이 전개된다.²³⁾ 인간의 유적 특성은 그 이후에 발견된다. 그런 점에서, 에피쿠로스와 스피노자의 기쁨의 철학은 인간의 형상이 없는 자연 안에서 펼쳐지는 윤리학이다.

오늘날 많은 기쁨의 정치철학자들, 그리고 행복의 대중 철학자들이 에피쿠로스 또는 스피노자를 잇는 연장선상에 자신을 위치시킨다는 점은 주목할 만하다. 자세한 분석이 필요하겠지만, 이는 인간의 형상에 입각해 구성된 윤리학이 더 이상 호소력을 갖지 못한다는 점을 함축한다. 여러 가지 이유가 있겠지만, 특히 자본주의 안에서 경제적 기계 또는 동물로서 자의식을 더 많이 느끼게 되고, 따라서 쾌락의 유동 속에서 행복을 추구할 수 있는 방향을 탐색하는 것에 현대인들은 더 큰 관심을 갖는 듯하다.²⁴⁾

체호프의 <공포>의 두 번째 유형의 인물은 불륜의 사랑에 빠진 커플이다. 화자인 나는 친구의 아내인 마리아 세르게예브나와 사랑에 빠져 있다. 나와 그녀는 서로의 곁에 맴돌지만 결혼이라는 제도와 도덕에 묶인 채 괴로워한다. 어느 날, 결국 아슬아슬한 선을 넘으면서 황홀감에 빠지지만, 곧이어 예기치 못했던 불안감이 찾아온다.

23) 스피노자의 윤리학이 기쁨 만남의 경험에서 출발한다는 점을 강조하는 연구로 들뢰즈의 스피노자 연구 참조. 특히 Deleuze (1969), *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, chap. 17과 들뢰즈(1999), 『스피노자의 철학』, 민음사, 3장 참조.

24) 김상봉(1999), 『호모 에티쿠스 윤리적 인간의 탄생』, 한길사, p. 140 참조: “이들[에피쿠로스 학파]은 내가 어쩔 수 없는 거창한 일을 가지고 동분서주하기보다는, 작고 보잘것없는 일이라 하더라도 내가 확실하게 관리할 수 있는 소박한 일에서 삶의 기쁨과 보람을 찾으려 하는 것입니다.”

“이것은 눈물과 맹세를 담고 있는 심각한 사랑이다. 하지만 나는 결코 심각한 것을 원하지 않았다. 눈물도, 맹세도, 미래에 대한 이야기도. 이 달빛 어린 밤이 우리 삶 속에서 밝은 유성처럼 타올랐다가 그대로 짝 꺼져버렸으면.”²⁵⁾

그는 갑자기 당황한다. 이 사랑이 심각하다고, 진지해졌다고 말한다. 그리고 소설의 끝에서 그는 갑자기 그녀를 떠나고 다시 돌아가지 않는다.

“어째서 꼭 이런 식으로 끝나게 되었을까? 다른 방식은 없었나? 그녀는 무엇 때문에 나를 심각하게 사랑해야만 …… [했을까?]”²⁶⁾

그는 그토록 원했던 사랑의 사건 후에 스스로 납득할 수 없는 지루함이 찾아오는 것을 느낀다. 그는 그로부터 도피한다. 이것은 흔한 이야기이다. 화자인 나는 시간 속에서 지속되는 관계를 만드는 데 실패한다. 그는 황홀한 감정에 행복이 있다고 생각하고 그것을 간절히 바랬지만, 그 다음에 찾아오는 것에 대해 어떻게 대처해야 할지 알지 못한다. 소설의 화자가 불행의 경계 언저리에서 맴돌고 있는 이유는 지속적이고 평온한 관계의 상태를 어떻게 만드는지 알지 못하기 때문이다.

그레고리 베이트슨(Gregory Bateson)은 발리 문화에 대한 인류학적 탐구에서 큰 충격을 받았다. 발전이 늦춰진 ‘미개한’ 상태라고 일반적으로 간주되었던 원시적 문화 안에, 발전을 의도적으로 회피하는 문화적 기제들이 작동하고 있었기 때문이다. 유럽의 문화와 발리의 생활은 명백히 대조되는데, 전자는 클라이막스를 추구한다면, 후자는 평평함을 유지하고자 한다. 베이트슨은 이를 산(山)과 고원(高原)의 이미지를 빌어 대립시켰다.

25) 체호프(2002), p. 32.

26) 체호프(2002), p. 34.

베이트슨과 그의 부인이었던 마가렛 미드가 주목했던 장면 하나를 인용해보자. 아이가 엄마의 가슴에 집착할 때, 엄마는 아이를 ‘신중하게’ 밀어낸다. 아이는 욕구가 채워지지 않자 신경질적인 행동을 하지만, 엄마는 그때마다 아이를 조심히 밀어낸다. 이 동작을 주고받는 것이 몇 차례 반복된 후, 아이는 결국 다른 곳에 관심을 돌리고 재미있게 놀 수 있는 것을 찾아낸다. 그 일상적 교육법에서 중요한 지점은, 국소적으로 집중된 쾌락에 만족하도록 내버려두지 않고, 반대로 그것을 거칠게 금지시키지도 않는다는 점이다. 아이는 신중한 유도에 따라 다양한 사물들 그리고 사람들과 회로를 형성하면서 즐거우면서 평평한 상태에 도달하게 된다.

베이트슨이 이러한 발리의 문화 구성 원리를 사이버네틱스의 원리에 연관시킨다. 1950년대 시작된 사이버네틱스의 핵심은 어떤 사물의 상태 유지를 외부적인 회로의 연결망을 통해 설명한다는 데에 있다. 즉, 원인에서 결과로 이어지는 관계가 선형적이고 일방적으로 연결되어 있는 것이 아니라, 결과가 다시 원인에 영향을 주도록 회로가 형성되는 것이다. 이때 음의 피드백(negative feedback)을 걸어주면 사물은 어떤 정상 상태로 수렴해, 그로부터 크게 벗어나지 않고 그 상태를 유지하게 된다. 베이트슨이 보기에, 이러한 원리는 서양 문화의 핵심을 지탱해 온 아리스토텔레스적인 사고와 크게 대비된다. 아리스토텔레스는 변화의 이유를 선형적인 과정을 통해 설명했다. 즉, 사물 내에 들어 있는 형상이 가능한 상태에서 현실적인 상태로 나아가기 때문이라는 것이다. 이런 관점에서 볼 때, 사물의 변화 이유와 존재 의미는 형상의 구현을 최고 정점으로서 지시한다. 반면, 사이버네틱스적인 설명 방식에서는 한 사물의 평형 상태가 외부적인 연결망에 의해 설명된다. 이 점에서, 사이버네틱스적인 인식론은 고원의 윤리학과 공명한다.²⁷⁾

27) 이상의 논의는 그레고리 베이트슨(2006), 『마음의 생태학』(1972), 책세상, pp. 208-226 참조. 그리고 이에 대한 자세한 분석은 다음을 참조. Chan-Woong Lee, “Le

들뢰즈와 과타리의 주저(主著) 『천 개의 고원』은, 그 제목과 중심 내용에 있어서 이 인류학적 사실로부터 깊은 영감을 받고 있다. 저자들은 고원의 구축을 새로운 실천 철학의 목표로 설정한다. 고원은 “연속적인 강렬함의 지대”로 정의된다.²⁸⁾ 이것은 다양한 관계 안에서 변용태(affect)의 목록을 양적으로 질적으로 강화하는 것으로 이루어진다. 들뢰즈는 “외적 관계는 향으로 환원되지 않는다”라고 강조한다. 이것은 경험론의 고유한 관점이다. 들뢰즈는 얼마간 유머 섞인 어조로 근대 철학이 존재했던 세 국가의 사유의 성격을 비교한 바 있다. 프랑스는 언제나 코기토(Cogito)를 들고 다니고, 독일은 늘 토대(Grund)의 문제로 되돌아가고, 영국은 끊임없이 ‘그리고’(and)의 단어를 타고 연결한다.²⁹⁾

러셀의 행복에 관한 에세이는 경험적일 뿐만 아니라, 경험론적이기도 하다. 자신의 경험에 근거해 있을 뿐만 아니라, 경험론의 태도를 잘 보여주고 있다는 뜻이다. 영국 경험론을 대표하는 철학자 러셀은 우리 자신을 외부와 연결하는 데에 행복의 비결이 있다고 단언한다.

“무엇보다도 내가 삶을 즐기게 된 주된 비결은 자신에 대한 집착을 줄였다는 데 있다. …… 나는 외부의 대상들, 즉 세상 돌아가는 것, 여러 분야의 지식, 그리고 내가 호감을 느끼는 사람들에 대해서 더욱 관심을 기울이게 되었다. …… 하지만 [외부적인 관심 때문에 생기는] 이런 종류의 고통은 자신에 대한 혐오로 생기는 고통과는 달리 삶의 본질적인 부분까지 파괴하지는 않는다. 외부에 대한 관심은 어떤 활동을 할 마음을 불러일으키는데, 그 관심이 살아있는 한

concept de plateau chez Deleuze et Guattari : ses implications épistémologique et éthique”, *Kriterion*, Belo Horizonte(Brasil): Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, vol 55, no 129, 2014.

28) Deleuze & Guattari (1980), *Mille Plateaux*, Minuit, p. 196.

29) Deleuze & Claire Parnet (1977), *Dialogues*, Flammarion, chap. 2와 Deleuze & Guattari (1991), *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, chap. 4 참조.

사람은 결코 권태를 느끼지 않는다.”³⁰⁾

여기에서 러셀은 데카르트와 행복하게 결별한다. 데카르트는 세계로 외출하기 전에 아주 오랜 시간 깊은 의심을 반복해야만 했다. 반면, 러셀은 그 내성적(內省的) 의심 자체를 의심하고 즉시 외출하는 것이 삶의 기쁨을 강화하는 지름길이라는 점을 깨닫는다. 세계의 빛이 꺼진 어두운 방 안의 벽난로 앞에 데카르트가 앉아 있는 동안, 러셀은 태양빛 아래 시장과 광장 사이를 걷고 있다. 데카르트가 진리가 주는 행복을 기대하는 동안, 러셀은 행복의 진리를 발견한다.

그렇다면 행복은 높이나 깊이의 감정이 아니다. 그것은 표면을 따라가면서 만들어지는 것이다. ‘심오한 행복’이라는 말은 어떤 점에서 형용 모순이다. 그 말은 행복의 단일한 그리고 감추어진 기원을 찾게 만든다는 점에서 위험하기조차 하다. 다양한 사물들, 생명체들, 사람들과 관계 맺는 표면의 활동 안에서 행복이 있다고 말해야 할 것이다. 거기에 은폐된 심오한 요소는 없으나, 그 나름의 신중함이 없다고는 할 수 없다. 에피쿠로스의 정원, 베이트슨의 발리, 러셀의 광장이 그 표면의 장소이다. 또 다른 표면, 뇌 역시 외부로 향해 있는 연결망이 강화되고 다양해질 때 즐거운 신호가 들어온다. 행복의 기원을 인간 뇌의 본성에 두는 관점도 이 점을 매우 강조한다.³¹⁾

미리 상정된 내적 본질의 실현보다도 외부적 관계를 양적으로 확장하고 질적으로 강화하는 것에서 행복의 지속성을 발견하는 것은, 이처럼 인류학, 경험론, 뇌과학이 오늘날 공통적으로 지적하는 것으로 보인다.

30) 러셀(2005), pp. 17-18.

31) 서은국(2014), 7장 참조: “지금까지 연구된 그 어떤 다른 특성도 외향성만큼 행복과 관련 깊은 것이 없다. … 외향성이 높은 사람의 특성은 무엇일까? 대표적으로는 사람을 찾고, 그들과 절대적으로 많은 시간을 보낸다는 것이다. 그 외에도 외향성이 높을수록 자극을 추구하고, 자기 확신이 높고, 처벌을 피하는 것보다는 보상이나 즐거움을 늘리는 데 초점을 둔다.”

이는 현대 자본주의와 기술을 중심축으로 하는 무한 경쟁 사회에 대해 비판적이고 대안적인 영감을 제공한다. 더 높고 더 빠른 발전을 통해 앞서 생긴 문제들을 해결할 수 있다고 믿었던 발전과 진보의 이념은 오늘날 한계에 봉착한 듯 보인다. 이 문제에 대해 이 글에서 자세히 다룰 수는 없지만, 국소적이고 지역적이면서 다원적인 회로의 구성을 통해 전 지구적인 경제, 환경, 사상의 위기를 돌파해야 한다는 지적이 많은 곳에서 제기되고 있다. 사회적으로 협동조합, 지역화폐, 상호부조 등의 개념은 사이버네틱스적 회로 또는 발리적인 사회 원리와 중첩된다. 그리고 이는 한반도의 전통적인 삶의 방식과 멀리 떨어져 있는 것 같지 않다. 단적으로, 발리의 전통 음악은 클라이막스 없이 평온한 음절들이 반복되고, 이는 우리의 전통 음악을 떠올리게 한다.

4. 행복의 중단: 키에르케고르와 니체

체호프의 소설에서 드미트리 페트로비치는 화자인 나의 친구이자, 내가 사랑에 빠진 마리야의 남편이다. 그는 평균 이상의 노력과 지성의 성과로 남들이 부러워할만한 결혼 생활을 하고 있다. 그럼에도 그는 이상한 공포를 가지고 있다. “당신이 보기에 그토록 행복할 것 같은 나의 가정생활이라는 게 사실은 나의 가장 큰 불행이자 공포입니다.”³²⁾ 그는 주위 사물들과 사람들, 심지어 자신이 사랑하는 아내와의 관계 안에서도 좁힐 수 없는 간격을 느낀다. 이 거리감은 단순히 불화에서 오는 것이 아니다. 그것은 모든 이의 삶이 진부함에 빠져 허우적거리고 있는 것 같은 느낌으로부터 온다. 이러한 느낌은 삶의 의미와 가치를 발견할 수 없다는 절망과 연결되어 있다. 이는 형이상학적 수준에서 찾아오는 불행이

32) 체호프(2002), p. 23.

라 할 수 있다.

“내가 가장 무서워하는 것은 진부함이에요. 왜냐하면 우리들 중 어느 누구도 거기에서 벗어날 수 없기 때문이지요. 내 행동들 중에서 무엇이 진실이고 무엇이 거짓인지 가려낼 능력이 없다는 사실은 나를 전율하게 만들어요. …… 사는 데 방해만 되고 불필요하고 시시한 것거리들에 우리는 자신의 힘을 소진합니다. 이것이 무섭습니다. 왜냐하면 이 모든 일이 무엇을 위해서, 누구를 위해서 필요한 것인지 나는 이해할 수 없으니까요.”³³⁾

첫 번째, 알콜중독에 빠져 있는 가브류쉬카는 쾌락을 절제할 수 없는 습관의 부재로 인해 불행에 빠져 있다. 두 번째로, 나와 세르게예브나는 사랑의 열정에서 결합의 약속으로 도약하는 윤리적 결단에서 실패함으로써 행복은 불가능해진다. 반면 페트로비치는 존재론적 무의미와 이로 인한 인식론적 무능력으로 인해 절대적인 중지 상태에 빠져 있다. 키에르케고르라면 이 세 단계를 각각 심미적 단계, 윤리적 단계, 종교적 단계라고 말했을 것이다.³⁴⁾ 가브류쉬카는 심미적 단계에서 방황하고 있고, 나와 세르게예브나는 윤리적 단계 직전에서 주저하고 있고, 페트로비치는 종교적 또는 절대적 단계를 암묵적이면서 절망적으로 갈구하고 있다. 심미적 단계의 대표적인 인물은 돈 주앙이며, 윤리적 단계의 대표적인 인물은 성실함과 의무를 통해 인격성을 구축해가는 아가멤논이다. 종교적 단계의 대표적인 인물은 아브라함이다. 아들을 제물로 바치라고 신이 명령했을 때, 그는 그 이유를 이해할 수 없으면서도 명령에 따르려고 한다. 이것은 분명 도덕적인 관점에서 크게 잘못된 것이지만, 절대적인 것

33) 체호프(2002), p. 21.

34) 샤를 르 블랑(2004), 『키에르케고르』, 동문선, pp. 58-84 참조. 심미적 단계와 윤리적 단계와 관련해서는 『이것이냐 저것이냐』를, 종교적 단계와 관련해서는 『두려움과 떨림』 참조.

과의 직접적인 대면 안에서 공동체의 일반 윤리와 비극적으로 결별한다.

우리는 지금 비단 유신론(有神論)적인 초월에 대해서 말하고자 하는 것은 아니다. 키에르케고르의 무신론적 버전도 가능하며, 역사적으로 우리는 그 많은 예들을 찾을 수 있다. 예술, 진리, 혁명이 그러한 이름이다. 일상의 진부함과 관계의 진공 상태를 뛰어 넘어 누군가는 절대적인 것에 헌신하고자 하며, 이때 그 도약은 행복을 넘어서든 또는 행복과 무관한 어떤 지점으로 나아간다. 아마도 니체가 과도한 생명력으로부터 삶의 고통에 대한 직시가 시작된다고 말하는 것은 이러한 의미에서일 것이다. “행복으로부터, 넘쳐나는 건강으로부터, 그리고 생의 충만함으로부터 비롯되는, 삶의 가혹함과 두려움 그리고 삶이 악함과 문제적인 것에 대한 지적인 욕구는 존재하는가?”³⁵⁾ 니체의 허무주의는 삶의 궁극적인 목적과 의미가 주어지지 않는다는 것을 긍정하는 것이다. 그리고 바로 그러한 이유에서 새로운 삶의 가상(假象), 삶의 방식의 창조만이 삶에 거꾸로 의미를 부여한다. 페트로비치가 목도한 검은 구멍은 불현듯 행복이 중단되는 자리이다. 하지만 그 빈 간격이 에피쿠로스의 클리나멘이며, 니체가 말하는 아이가 저절로 놀이할 수 있는 자리이다. 체호프의 소설 <공포>는 결국 아무도 비스듬히 움직이지 않아서 아무 것도 바뀌지 않는 채로 끝난다.

“그날 나는 페테르부르크를 떠났다. 그리고 그 이후로 다시는 드미트리 페트로비치와 그의 아내를 만나지 않았다. 사람들 말로는 그들이 지금도 함께 살고 있다고 한다.”³⁶⁾

35) 니체(2007), 『자기비판의 시도』, 『비극의 탄생』, 아카넷, p. 14.

36) 체호프(2002), p. 34.

5. 결론

체호프의 소설과 철학사를 교차시킬 때, 우리는 행복의 조건 또는 불행의 요인을 볼 수 있다. 체호프의 인물들은 불행의 세 가지 모습을 암시한다. 가브류쉬카는 절제와 습관의 부재, 그리고 인간의 고유성에 대한 상실 속에서 비참함에 빠져 있다. 나와 마리아 세르게예브나는 사랑과 열정의 너머에 있는 높고 평평한 고원에 도달할 방법을 알지 못한다. 드미트리 페트로비치는 세계의 진부함과 무의미라는 형이상학적 허무에 빠져 있다. 이 모습들은 역으로 행복에 관한 주요 철학들을 그리게 한다. 고귀한 인간의 즐거움을 향유하고, 다양한 외적 관계들을 통해 기쁨을 증가시키고, 세계의 궁극적인 의미를 향해 삶의 내기를 거는 것이다. 우리는 이 세 가지 행복의 모습을 인간주의적 행복관, 자연주의적 행복관, 낭만주의적 행복관이라고 이름붙일 수 있지 않을까. 낭만주의는 고통을 감수하고서라도 인간의 정신을 행복 너머의 절대적인 수준과 소통하게 이끈다는 점에서, 세 번째 명칭은 다소간 역설적이긴 하지만 말이다. 이 세 가지 행복의 모습은 중첩되기도 하고 대립하기도 하면서 우리의 삶을 다양한 방향으로 이끌고 간다. 불행과 행복을 나누는 경계선들이 불현듯 우리를 침입해오는 것을 막을 수는 없겠지만, 그 선들의 정체를 아는 것이야말로 그 선들의 파도를 타고 넘는 데에 필요한 실천적인 지혜가 아닐까.

참고문헌

【논 저】

- 그레고리 베이트슨(2006), 박대식 옮김, 『마음의 생태학』(1972), 책세상.
김상봉(1999), 『호모 에티쿠스 윤리적 인간의 탄생』, 한길사.
니체(2007), 박찬국 옮김, 『비극의 탄생』(1872, 1886), 아카넷.
들뢰즈(1999), 박기순 옮김, 『스피노자의 철학』(1981), 민음사.
러셀(2005), 이순희 옮김, 『행복의 정복』(1930), 사회평론.
말테 호센필더(2011), 조규홍 옮김, 『헬레니즘 철학사』, 한길사.
샤를 르 블랑(2004), 이창실 옮김, 『키에르케고르』(1998), 동문선.
서은국(2014), 『행복의 기원』, 21세기북스.
쑤치시(2011), “철학을 잃고 아름다움을 버리다—『논어』, 유학, 그 외의 것들”,
 김원중·황희경 외 옮김, 『동양을 만든 13권의 고전』, 글항아리.
아리스토텔레스(2013), 천병희 옮김, 『니코마코스 윤리학』, 숲.
안톤 체호프(2010), 안지영 옮김, 『상자 속의 사나이』(1898), 『사랑에 관하여』,
 펍글클래식코리아.
_____ (2002), 박현섭 옮김, 『공포』(1892), 『체호프 단편선』, 민음사.
에피쿠로스(1997), 조정옥 옮김, 『쾌락의 철학』, 동천사.
칸트(2009), 백종현 옮김, 『판단력 비판』(1790), 아카넷.
_____ (2005), 백종현 옮김, 『윤리형이상학 정초』(1785), 아카넷.
프레데릭 르누아르(2014), 양영란 옮김, 『행복을 철학하다』(2013), 책담.
플라톤(2003), 박종현 옮김, 『파이돈』, 서광사.
_____ (1997), 박종현 옮김, 『국가』, 서광사.
Deleuze (1969), *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit.
Deleuze & Claire Parnet (1977), *Dialogues*, Flammarion.
Deleuze & Guattari (1991), *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit.
_____ (1980), *Mille Plateaux*, Minuit.
Chan-Woong Lee, “Le concept de plateau chez Deleuze et Guattari : ses implications
épistémologique et éthique”, *Kriterion*, Belo Horizonte(Brasil): Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, vol 55, no 129, 2014.

원고 접수일: 2015년 4월 2일
심사 완료일: 2015년 4월 19일
게재 확정일: 2015년 5월 1일

ABSTRACT

A Triptych of Happiness

- Appearance, Continuance and Suspension

Lee, Chan-Woong*

This article aims to examine the condition of happiness by intersecting a short story of Anton Chekhov and the history of philosophy, or rather it is to review the landscape of being unhappy and then sketch an alternative portrait of happiness beyond it. In “Terror”, a short story of Chekhov, we find three characters who feel unhappy, each in a different way: Gavryushka is miserable due to the lack of moderation and his loss of human dignity; “I” and Marya Sergeevna does not know the ways in which she can reach a plateau existing beyond love and passion; Dmitri Petrovitch suffers from a metaphysical nihilism stemming from the banality and meaningless of the world. These portraits of unhappiness remind us of some principal philosophical thoughts on the nature of happiness, that is, enjoying the pleasure of the noble human (Aristotle), augmenting one’s joy through multiple and external relations (Epicurus, Russell), and laying a wager of one’s life on the ultimate meaning of the world. Each happiness may be named as ‘humanistic’, ‘naturalistic’, and ‘romanticistic’

* Ewha Institute for the Humanities, Ewha Womans University

respectively. These three conditions of happiness, sometimes being superposed and at other times in conflict, steer our lives into different and diverse directions. We may not prevent the boundary lines dividing happiness and unhappiness from invading suddenly and abruptly into our lives. However, our comprehension of the nature of these lines may provide us with the practical wisdom (*phronesis*) which is necessary for us to ride the waves of the lines.

