



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

2023년 2월

박사학위논문

한나 아렌트의 인간 이해 연구

조선대학교 대학원

철학과

서정자

한나 아렌트의 인간 이해 연구

A Study on Hannah Arendt's Understanding of the Human
Being

2023년 2월 24일

조선대학교 대학원

철학과

서정자

한나 아렌트의 인간 이해 연구

지도교수 공 병 혜
공동지도교수 설 현 영

이 논문을 철학박사학위 신청논문으로 제출함.






2022년 10월

조선대학교 대학원

철 학 과

서 정 자

서정자의 박사학위논문을 인준함.

위원장	조선대학교 교수	<u>이 재 영</u>	
위원	조선대학교 교수	<u>공 병 혜</u>	
위원	숭실대학교 교수	<u>김 선 옥</u>	
위원	조선대학교 교수	<u>설 현 영</u>	
위원	경희대학교 교수	<u>신 충 식</u>	

2023년 1월

조선대학교 대학원

목 차

ABSTRACT	iii
제1장 서론	1
제1절 연구 목적 및 배경	1
제2절 연구 내용	8
제2장 활동적 삶의 의미	11
제1절 인간의 조건 분석	11
제2절 인간의 조건과 시간성	17
제3절 탄생성과 행위	24
제3장 탄생성과 행위자	32
제1절 탄생성과 전체주의	32
제2절 근본악과 악의 평범성	39
제3절 행위자와 사유	45
제4장 정신적 삶의 의미	52
제1절 사유의 근원적 이원성	52

제2절 의지의 행위 능력	59
제3절 판단과 세계 사랑	67
제5장 지구소외와 인간	74
제1절 근대의 소외 현상	74
제2절 근대세계와 지구소외	82
제3절 유한한 존재들의 윤리	92
제6장 결론	97
참고문헌	100
국문초록	105

ABSTRACT

A Study on Hannah Arendt's Understanding of the Human Being

Jeongja, Seo

Advisor : Prof. Byunghye, Kong. Ph.D.

Co-Advisor : Prof. Hunyoung, Sul. Ph.D.

Department of Philosophy,

Graduate School of Chosun University

This paper aims to investigate Hannah Arendt's understanding of the human Being. Arendt provides us with a new understanding of human based on the exploration of human conditions. The author begins the paper this an analysis of her doctoral thesis to establish Arendt's understanding of the human. she doctoral thesis on Augustine, Arendt pays attention to the meaning of 'Vita Activa' as 'homo temporalis'. Since then, Arendt reveals the meaning of finite human beings based analysis of 'mortality', 'immortality', and 'eternity' in *The Human Condition*. Human are forced by future deaths. However, human are born beings. Arendt focuses on the newly starting human 'action' and 'natality'.

Arendt studies totalitarianism, the most serious problem of she era. Arendt studies totalitarianism and finds that totalitarianism denies natality and action, which are humans' ability to start new. Arendt watches the trial of totalitarian Eichmann. Arendt discovers a new

problem of evil at Eichmann's trial. Arendt calls the new evil the 'banality of evil'. Humans are denied their 'personality' in a moral philosophical sense by the domination of the totalitarian system. In a totalitarian system, humans easily fall into the banality of evil. Arendt argues that the banality of evil arises from 'non-thought'.

Arendt's interest is moved to the life of the mind by the Eichmann trial. Arendt's study of Socrates reveals that thinking is a dialogue between 'two-in-one'. Through an analysis of philosophical history, Arendt reveals that the core of his thinking is the 'original duality'. Thinking opens the stage for mind activity, enabling will and judgment. Arendt presents a new understanding of will through analysis of philosophical history. Arendt's will is a mental activity that allows him to start something new. And Arendt then explains that judgment is a key mind activity in constructing the 'public realm' through interest and engagement in the world. Judgment is an important mind activity in 'amor mundi'.

Arendt distinguishes the 'modern world' and 'modern era' based historical analysis. Arendt grasps the modern age centered on three alienations. In the modern era, 'world alienation', 'self alienation', and 'earth alienation' happens. In modern era, world alienation due to the destruction of the public realm turns out to be a key problem. Arendt does not directly present the problem of earth alienation in the modern world. But Arendt warns of the emergence of the modern world following modern era. The author philosophically examines the problem of 'earthly conditions' of modern world and human meaning based on Arendt's earth alienation. The era in which the earth is a condition is an era in which humans themselves are a condition for themselves. I think that the meaning human being today of Arendt's understanding depends on how they can new communities under earthly conditions and propose to create new ethics.

제1장 서론

제1절 연구 목적 및 배경

아렌트는 1958년 출간된 『인간의 조건』 서론을 “1957년 인간이 만든 지구태생의 한 물체가 우주로 발사됐다.”¹⁾로 시작한다. 여기서 말하는 1957년에 일어난 일은 1957년 10월 4일 구소련에서 발사한 인류 최초의 인공위성 스푸트니크 1호 발사²⁾를 가리킨다. 아렌트에 의하면 이 일은 지구적 존재인 자신의 조건을 벗어나려는 인간의 시도가 실현된 기념비적 사건이다. 『인간의 조건』의 1998년 개정판 서문을 작성한 캐노번은 스푸트니크 1호의 발사가 인간의 힘을 보여준 엄청난 사건이라기보다 아렌트의 해석처럼 인류가 지구에서 떠날 수 있다는 신호로 받아들여졌다는 점을 강조한다.³⁾ 인류의 우주 진출은 이제 인간이 더 이상 지상에서 태어나 하늘을 사랑하며 살아가기 어려워지는 것을 뜻하며, 과학기술의 발전으로 환경의 지배를 벗어나 거꾸로 환경을 지배하고 자연을 정복하게 되는 것을 의미한다.⁴⁾

아렌트는 스푸트니크 1호의 발사 외에도 당대를 관통하는 3가지 사건을 중요하게 기술한다. 첫 번째는 원자를 분열시키는 핵분열, 즉 원자폭탄 및 핵기술의 등장이다.⁵⁾ 두 번째는 인간 생명의 인공적 제조, 아렌트의 표현에 의하면 “인간을 자연의 자녀에 속하게 하는 마지막 끈조차 없애려고”⁶⁾ 하는 인공 생식 및 유전

-
- 1) 아렌트, 한나, 『인간의 조건』, 이진우 옮김. 한길사, 2019. 77쪽. Arendt, Hannah, *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press, 2018, p.1. 이후 『인간의 조건』과 HC로 옮긴다.
 - 2) 스푸트니크는 러시아어로 ‘여행의 동반자’를 뜻한다. 지름 58cm, 무게 83kg의 알루미늄 구체로 주위의 밀도와 온도를 측정하는 계측기를 싣고 있었으며, 96분에 한 번 지구를 일주한다. 1958년 1월 4일 소멸했다. 우주 개발 경쟁에서 앞서있다고 생각하던 미국은 이 일로 큰 충격을 받는다. 구소련은 1957년 11월 3일에는 최초로 지구 밖으로 나간 생명체인 개(라이카)를 태운 스푸트니크 2호를 발사했고, 1961년에는 ‘유리 가가린’이 지구 밖으로 나가 최초의 우주인이 된다. 미국은 1969년 7월 20일에 아폴로 11호가 달 착륙에 성공하고 나서야 우주 개발 경쟁에서 소련을 추월하게 된다. 백홍열, 「스푸트니크 1호 발사 50주년의 의미」, 『지식의 지평』, 제3호, 대우재단, 2007, 340-342쪽 참조.
 - 3) 『인간의 조건』, 64-65쪽 참조. HC, pp.xxii-xxiii.
 - 4) 나카마사 마사키, 『『인간의 조건』을 읽는 시간』, 김경원 옮김, 아르테, 2017, 17쪽 참조.
 - 5) 특히 원자폭탄에 대한 문제는 아렌트에게 중요하게 다루어진다. 전쟁은 과거에 단순히 개인이나 집단 간의 문제였으나, 현대의 전쟁 특히 원자폭탄의 발명 이후의 전쟁은 의미가 다르다. 현대의 전쟁은 인류 전체 또는 지구 환경 전체에 영향을 미치는 중대한 문제이다. 오늘날 전쟁은 인간 조건 변화에 중요한 문제로 해석된다. 아렌트, 한나, 『정치적 약속』, 김선옥 옮김, 푸른숲, 2007, 195-222쪽 참조.
 - 6) 『인간의 조건』, 78쪽. HC, p.2.

공학의 등장이다. 세 번째는 “노동의 짐과 필연성의 속박에서 해방시킬” 7) 자동화의 등장이다. 아렌트가 지적한 4가지 사건은 모두 인류사에서 중대한 변곡점으로 우리의 성찰을 요구할 만하다. 아렌트의 특별한 점은 단지 인류사에 중요한 이런 문제들을 비교적 이른 시기에 예견하고 진단했다는 것에 있는 것이 아니라, 가장 핵심적인 사건으로 스푸트니크 1호의 발사를 들고 있다는 점이다. 무엇이 아렌트에게 위의 4가지 사건들 중 스푸트니크 1호의 발사를 가장 중요한 문제로 만들었을까 ?

현재를 살아가는 우리들에게 4가지 문제 중 가장 중요한 문제를 꼽으라고 한다면 어떤 문제를 선택해야 할지 난감해 할 것이다. 하지만 중요한 4가지 문제 중 하나를 제외하라고 한다면 대다수의 사람들은 스푸트니크 1호의 발사를 제외할 것이다. 핵기술이 가지는 위험성과 핵전쟁의 공포, 인간 제조에 이른 유전 공학의 발전, 자동화 기술과 인공지능의 등장은 스푸트니크 1호가 가지는 의미를 현실성에서 능가한다고 볼 수 있기 때문이다.⁸⁾

오늘날 우주는 국가 생존 전략을 위한 공간으로 바뀌었다. 오늘날 우리는 전쟁이 우주에서부터 시작되며, 우리는 승리를 위해 우주를 선점해야 하는 현실 속에서 살아가고 있다. 우주 공간에서 획득한 정보로 우리의 삶의 질이 기상예측, 지도 제작, 자동차의 길 안내 및 통신을 바탕으로 크게 향상되었다. 게다가 우리를 더 나은 미래로 우주기술이 인도할 것이라 여겨지며 그렇게 되어 왔다.⁹⁾ 현대인에게 인간의 우주 진출은 인간의 위대함에 대한 증명이다. 우주 기술은 현대 사회가 누리는 풍요의 기반이며 미래의 희망이다.

아렌트에게 스푸트니크 1호의 발사가 지니는 의미를 파악하기 위해서 한편의 글을 더 살펴볼 필요가 있다. 아렌트는 『과거와 미래 사이』의 마지막 장에 수록된 「우주 정복과 인간의 위업에 관한 철학적 성찰」이라는 글에서 다음과 같은 물음으로 논의를 시작한다. “인간의 우주 정복은 인간의 위업을 드높였는가 아니면 떨어뜨렸는가?”¹⁰⁾ 아렌트의 설명에 의하면, 이런 질문은 고대 그리스에서는 이질적인 것이었다. 그리스인들은 로마인들과는 달리 인간을 최고의 존재로 생각하지 않았으며 아리스토텔레스는 이런 신념을 아토포스(atopos), 즉 불합리한 것으로

7) 같은 책, 81쪽. HC, p.4.

8) 벌코비츠도 커즈와일과의 논의에서 스푸트니크 1호의 발사를 아렌트의 세계소외, 지구소외와 연결시켜 중요한 문제로 진단한다. 자동화를 비롯한 과학 기술의 발달은 우리의 현실적 삶의 문제에서 중대한 문제라고 진단한다. Roger Berkowitz, “The Singularity and the Human Condition”, *Philosophy Today*, vol. 62, Issue 2, 2018, pp.8-9.

9) 백홍열, 349-350쪽 참조.

10) 이 질문은 1963년에 열린 ‘우주에 관한 심포지엄’에서 편집자들이 제기한 것이다. 아렌트, 한나, 『과거와 미래 사이』, 서유경 옮김, 푸른숲, 2005, 356쪽. Arendt, Hannah, *Between Past and Future*, London: Penguin Books, 2006, p.260. 이후 『과거와 미래 사이』와 PF로 옮긴다.

취급했다. 이 질문은 “과학자나 생산자 또는 소비자로서의 인간이 아니라 인간으로서의 인간에 관심을” 11) 둔 질문으로 과학자의 관점이 아니라 로마로부터 전승된 인간중심주의적 관점에서 물어진 것이다.

우리는 이 물음에 대한 답이나 타당성을 따지기에 앞서 이 물음의 의미와 『인간의 조건』 서론 사이의 연관성을 먼저 발견해야 한다. 지구상에 존재하는 모든 것 중에 지구를 벗어날 수 있는 사물이나 생명체는 없다. 따라서 인간이 지구를 벗어난 것은 자연스럽게 인간의 위대함이나 그것에 대한 찬양으로 쉽게 연결된다. 그러나 아렌트는 인간의 우주 진출을 자연의 강제로부터의 탈출이나 인간 영역의 확장이 아니라 인류사의 중대한 변화라며 그 어떤 문제들보다 경계한다. 「우주 정복과 인간의 위업에 관한 철학적 성찰」에서는 인간의 우주의 진출이 오히려 인간의 위업을 떨어뜨리진 않았는지 묻고 있다. 12) 여기서 발견되는 연관성이 지구와 인간의 관계에 대한 물음이다.

아렌트가 『인간의 조건』에서 묻고 있는 것은 인간의 감각에 주어진 세계 또는 인간 정신의 범주로부터 발생하는 모든 인격화된 요소와 원칙의 근본적인 제거를 통해 인간 중심 또는 지구 중심적 관점을 벗어나는 것이 무슨 의미인가라는 것이다. 13) 이렇게 문제를 구체화해보면 핵기술이 가지는 위험성과 핵전쟁의 공포, 인간 제조에까지 도달한 유전 공학의 발전, 자동화 기술과 인공지능의 등장에 대한 공포가 드러내는 또는 이런 공포를 발생시키는 근본적인 문제들로 아렌트가 조명하려고 했던 스푸트니크 1호의 발사가 갖는 위상이 드러나게 된다. 그것은 바로 지구라는 “가장 핵심적인 인간의 조건” 14)이 변화하고 있다는 것이다. 아렌트는 이런 현상을 ‘지구소외(earth alienation)’라고 명명한다.

지구소외는 “지구상에 일어나는 모든 일을 객관적으로 지각하고 분석하기 위하여 모든 현상을 가설적으로 설정한 보편적 관점으로 환원하는 과학적 태도와 현상” 15)을 뜻한다. 지구 소외적 관점은 ‘아르키메데스의 점’에서 명확하게 드러난다. ‘아르키메데스의 점’은 충분히 길고 단단한 막대와 ‘지구 밖의 한 점’이 있다면 지렛대의 원리를 통해 지구도 움직일 수 있다고 고대 그리스의 과학자인 아르키메데스가 주장한 것에서 유래한다. 실로 지구를 벗어날 수 없는 상태에서도 인간은 가설로 설정한 보편적 관점으로 지구상에서 일어나는 일을 수학적으로 분석하고 추론하는 것이다. 아렌트는 수학적 관점을 통해 고대로부터 오늘날까

11) 같은 책, 356쪽 참조.

12) 벌코비츠도 인간의 조건의 변화와 특이점에 대한 논의를 연결시키면서 오늘날 인간 조건의 변화에 의해 인간 자체가 변화하고 있으며, 이러한 변화를 아렌트가 긍정하거나 부정하기보다 이해하고 숙고하기를 요구한다고 주장한다. Roger Berkowitz, op.cit., pp.1-2.

13) 『과거와 미래 사이』, 356쪽 참조.

14) 『인간의 조건』, 78쪽. HC, p.2.

15) 같은 책, 450쪽.

지 이어지는 지구 소외적 관점이 지구의 구체적 조건으로부터 인간을 소외시킬 수 밖에 없다고 경고한다.¹⁶⁾

지구적 존재로서 인간은 지구 안의 자연 속에서 태어났지만, 자연과 대비되는 세계를 건설하고, 그 속에 머무름으로써 인간으로서 살아간다. 자연을 통해서 세계가 존재할 수 있고, 세계와의 구별에 의해 자연이 정의된다. 이렇게 세계와 자연의 관계는 상호 의존과 배타성을 동시에 보여준다. 지구적 관점을 제외한 채 자연과 세계의 관계만 주목해서 인간을 고찰한다면 곤경에 처할 것이다. 지구는 자연과 세계를 규정하는 또 하나의 틀이기 때문이다. 아렌트는 인간 조건의 가장 극단적인 변화를 인간의 행성 이주로, 즉 지구 행성의 탈출로서의 다른 행성으로의 인간 이주로 규정한다.¹⁷⁾ 지구 행성을 떠난 자연과, 지구 행성을 떠난 인간을 지구 행성 속의 인간이 그려낸다는 것은 거의 불가능에 가까운 일일 것이다. 아렌트는 이런 불가능의 원인에 대해 지구라는 조건을 떠난 “노동(labor)·작업(work)·행위(action) 그리고 우리가 알고 있는 방식의 사유는 더 이상 아무 의미가 없을 것”¹⁸⁾이라고 주장한다. 아렌트가 인간의 본질이 아닌 『인간의 조건』을 묻고 있는 것도 그와 같은 맥락 때문이다.

아렌트는 『인간의 조건』 서론에서 ‘우리가 무엇을 하고 있는가? 가 이 책의 핵심 주제라고 천명한다. 아렌트는 『인간의 조건』 서론 마지막 부분에서 “나는 이 책의 배경이 되는 근대세계는 논의하지 않을 것이다.”¹⁹⁾ 라고 말하면서, ‘우리가 무엇을 하고 있는가’ 라는 핵심 주제에 대한 탐구를 다음과 같은 두 가지 분석에 국한시킨다. 첫째, “인간의 조건 자체가 변하지 않는 한 결코 잃어버릴 수 없는 영속적이며 일반적인 인간능력의 분석”, 둘째 역사적 분석이 그것인데, “이 역사적 분석의 목적은 근대적 세계 소외(modern world alienation)의 근원들을, 지구에서 우주로의 비행과 세계에서 자기(the self)로의 비행이라는 이중 비행(twofold flight/여기서 비행은 여행, 탈출, 도피, 침잠 등 다의적 의미를 지닌다)의 관점에서 근대적 세계 소외의 근원들을 추적하여 밝힘으로써, 알 수 없는 새 시대의 출현에 압도당하는 시점에 이른 사회의 본성에 대한 이해(an understanding of the nature of society)에 도달하는 것이다.”²⁰⁾

아렌트의 분석과 인류세(Anthropocene)²¹⁾ 개념이 함축하고 있듯이, 오늘날 인류

16) 같은 책, 450쪽 참조.

17) 같은 책, 86쪽 참조.

18) 같은 책, 86-87쪽. HC, p.10.

19) 같은 책, 82쪽, 일부 수정. HC, p.6. 아렌트는 “근대(modern age)는 근대세계(modern world)와 같지 않다”고 주장하면서, “학문적으로 볼 때, 17세기에 시작된 근대는 20세기 초에 끝났다. 정치적으로 볼 때, 우리가 살고 있는 근대세계는 원자폭탄이 처음 폭발했을 때 시작되었다. “고 말한다 『인간의 조건』, 82쪽 참조.

20) 『인간의 조건』, 82쪽, 일부 수정. HC, p.6.

는 방사성 물질이나 대기 중의 이산화탄소 농도 같은 것들을 통해서 스스로 지질 시대의 기준이²²⁾ 되었다. 인간이 지질 시대의 기준이 되었다는 것은 인간과 자연이 더 이상 지구 위에서 상호 공존할 수 없음을 드러내는 명백한 증거이다. 이렇게 과학기술이 고도화된 근대 세계는 인간에 의한 인간 자신의 파멸, 자연 파괴에 의한 인류의 재난 또는 멸망, 지구 환경의 붕괴와 생명체의 절멸 또는 타 행성으로의 이주의 양상으로 전개될 가능성이 크다. 따라서 우리는 우리가 지금 무엇을 하고 있는지를 그 어떤 시대보다 시급하게 묻지 않으면 안 되는 시점에 직면해 있다. 물론 모든 시대에는 그 시대의 과제가 있고 인간은 시대 속에서 자신의 존재 의미를 물어왔다. 그러나 오늘날의 물음은 인간이 자연을 넘어 지구와의 관계를 벗어나는 시점에 이르렀다는 점에서, 자연과 지구의 강제력이 아닌 자신이 자신에게 조건이 된 인간의 현실에 직면하고 있다. 인간이 인간 자신에게 조건이 된 이러한 사태에 대한 논의는 인류세나 포스트 휴먼 또는 생태주의 담론에서 인간중심주의적 사고방식이나 기술결정론으로 오해받기 쉽다. 그러나 인간이 중요한 또는 강력한 행위자로서 이런 현실을 만들어 왔거나 최소한 지연시키거나 변화시킬 수 있는 힘이 있다고 전제할 때, 이러한 사태를 우리는 인간중심주의나 단순한 기술결정론이 아닌 우리의 행위의 문제로 바꾸어 볼 수밖에 없다. 이인건에 의하면 해밀턴은 ‘신인간중심주의’를 주장하면서 에코모더니스트들과 같이 인간이 지구공학 기술을 통해 지구 환경을 완전히 조작할 수 있을 정도로 인간의 지위가 높거나, 포스트휴머니즘이나 생태철학 등에서 주장하는 것과 같이 인간의 지위가 낮지 않다고 주장한다.²³⁾ 따라서 해밀턴은 정치가 ‘운명’이라고 주장하며 정치와 인간의 중요성을 강조한다.²⁴⁾ ‘지구시스템’과 인류는 동등하거나 근사한 지위에 있으며 인류는 ‘지구시스템’을 돌보고 보존할 책임을 갖는다는 것이다.²⁵⁾

21) “인류세는 생물학자인 유진 스토머가 처음 제안하고 노벨 화학상을 수상한 대기과학자 폴 크루첸이 다듬어 널리 퍼트린 용어로, 지질의 상태와 변화과정에 인간이 명백히 영향을 끼쳤음을 나타낸다. 이 정의는 여러 환경 문제와 그 변화를 유발하는 요인들의 복잡함을 내포한다. 식민지화, 산업화와 도시화 같은 역사와 긴밀한 관계를 갖는 현상부터 지구온난화와 대기, 토양, 해양 및 생물종의 변화 등을 포함한다.” 이인건, 「신인간중심주의로 조명한 인류세 논의」, 183-184쪽.

22) 같은 논문, 185-186쪽 참조.

23) 이인건은 해밀턴이 인류와 지구의 조응관계를 주장하며 분석하는 핵심이 ‘신인간중심주의’와 ‘인간지상주의’의 구별에 있음을 드러내고 있다. 전자는 책임을, 후자는 특권적 지위와 자유를 주장한다. 이인건이 보기에 해밀턴의 ‘신인간중심주의’ 논의는 지구와 인간의 관계를 불가분적으로 파악하고, 동시에 지구에 의미를 부여하는 존재로 인간을 설정함으로써 이러한 책임의 전락이 오용될 가능성을 갖는다. 같은 논문, 190-197쪽 참조.

24) 해밀턴, 클라이브, 『인류세』, 정서진 옮김, 이상북스, 2020, 203-213쪽 참조.

25) 벌코비츠는 허구의 세계를 만들어내는 능력이 기술을 통해 현실에 대항할 수 있도록 만들지만 동시에 인간을 위협할 수 있다는 것을 지적한다. 이는 단순히 과학이나 인간이나와 같은 이분법적 태도로는 오늘의 문제를 해결할 수 없고, 인간에 대한 이해가 선행되어야 한다는 점을 잘 드러낸다. Roger Berkowitz, “Introduction: The Perils of Invention”,

인간과 비인간을 구분하고 인간과 비인간의 경계를 유지시켜주는 것은 자연과 세계, 지구이다. 이 조건들이 변화하면 인간에 대한 이해도 변화한다. 이를 명확히 하기 위해 아렌트가 제기한 문제를 반대로 구성해보면 다음과 같다. 지구 중심적 토대 위에서 발생하는 인간의 오감에 주어진 세계와 정신의 고유한 범주가 모든 인격화된 요소와 원칙들을 형성하는 각각의 인간에게 어떤 영향을 주는가?²⁶⁾ 이 ‘인간’ 들이 모여서 ‘세계’ 를 형성하며, ‘세계’ 와 ‘자연’ 은 다시 ‘지구’ 라는 조건 속에 위치한다. 이 인간들이 어떻게 형성되느냐가 바로 인간의 조건인 것이다. 이렇게 볼 때 조건에 의해 형성되면서, 조건을 형성하는 인간은 아렌트가 강조했던 것처럼 항상 단수가 아니라 복수로²⁷⁾ 드러날 수밖에 없다. 김선욱은 복수성을 다음과 같이 설명한다. “동물의 갈등의 근거는 근본적으로 이해관계의 갈등으로 환원되지만 인간의 갈등은 인간 개체가 모두 서로 다른 모습을 하고 또 이 다른 모습이 존중받기를 바라는데 있다. …… 이처럼 다양한 인간이 존재한다는 사실을 표현하는 말이 인간의 복수성이다.”²⁸⁾

복수로서 인간을 탐구하는 작업은 인간의 본성이 ‘무엇’ (what: 기능이나 직업)으로 말해질 수 있는 것처럼, ‘누구(who: 인격이나 고유한 정체)’ 에 대해 말할 수 있어야 할 것이다. 그러나 ‘자연적’ 특질들을 가지고 있는 모든 것들에 적용할 수 있는 인식의 양식들이 ‘우리가 누구인가’ 라는 질문 속에서는 모두 무의미한 것으로 전락하고 말기 때문에 우리는 ‘신적인 것’ 들을 가정함으로써 인간을 규정하려는 유혹에 빠진다. 김비환은 아렌트가 인간의 조건에 대한 설명부터 논의를 시작하는 이유가 인간의 본성에 대해서는 알 수 없고 오직 ‘조건지어진 존재’ 라는 것 밖에는 말할 수 없기 때문이라고 주장한다.²⁹⁾ 즉 보편적 인간에 대한 규정은 인간을 개별적이게 만드는 그의 개체성에 대한 물음, 즉 개별 인간의 누구임에 대한 물음을 잃어버리게 만들기 쉽다. 이 물음에 대한 답변은 그의 말과 행위들 속에서 발견되는데, 그 말과 행위들은 그가 살아온 삶의 이야기가 될 때 의미를 가질 수 있다.³⁰⁾ 인간의 조건을 묻는 일은 항상 단독자로부터 시작해서 복수의 인간으로 옮겨 갈 수밖에 없고, 복수의 인간은 세계와 자연과 지구라는 삼중 구조 속에서 서로 영향을 주고 받으면서 조건 지어진다. 이 모든 것은 고정되어

Unpublished Manuscript, p.14.

26) 벌코비츠는 기술의 발전에 의해 인간의 감각이 왜곡되고, 전문가에 의해 사람들의 의견이 조종당할 가능성을 지적한다. 코로나-19 이후 범람하는 소문들이나 딥페이크 기술의 발전은 우리 감각의 실재성에 타격을 주고 정치 영역을 위협한다. Roger Berkowitz, *ibid.*, pp.5-6.

27) 복수로서 인간은 ‘plurality’ 의 번역어이다. ‘plurality’ 는 다수성(서유경), 다원성(홍원표), 복수성(김선욱)으로 번역되어 사용된다. 본 논문에서는 복수성으로 통일해서 사용하고자 한다.

28) 김선욱, 『정치와 진리』, 책세상, 2010, 23쪽.

29) 김비환, 『축복과 저주의 정치 사상』, 한길사, 2001, 84-85쪽 참조.

30) 스위트프, 사이먼, 『스토리텔링 한나 아렌트』, 이부순 옮김, 앨피, 2016, 93-94쪽 참조.

있는 것이 아니다.

인간의 조건에 대해서 탐구하는 것은 우리를 유한하게 만드는 것들에 대해 탐구하는 것과 다르지 않다. 우리의 유한성(finitude)은 우리가 태어난 이 세상을 낯선 곳으로 만들고 우리를 신참자이게 한다. 우리의 유한성은 우리를 현재로부터 분리시키고 과거를 이미 지나간 것으로 미래를 아직 오지 않은 것으로만 만든다. 우리의 유한성은 나를 너일 수 없게 하고, 너를 나일 수 없게 한다. 우리의 유한성은 죽음을 맞이하게 하며, 죽기 전까지 우리를 한없이 유한하게만 만든다. 아렌트에 의하면 이러한 유한성에 맞서서 우리가 할 수 있는 것은 오직 ‘이해(understanding)’이다. 김선욱은 아렌트가 조명하고 있는 이해를 아렌트의 고유한 방법론으로 제시한다.³¹⁾ 이해하는 마음은 우리를 타인들, 즉 연장자와 신참자 사이에서 함께 살아가는 것을 견딜 수 있게 하고 그들이 우리를 견디게 하는 유일한 것이다. 유한성에 의해 생겨나는 끝없는 대화와 순환에 지치지 않게 해주는 것이며, 사물의 ‘본성(nature)’이나 ‘본질(essence)’에 대해 말할 때마다 그것이 뜻하는 핵심에 도달할 수 있게 해주는 것이다. 이해는 “시작인 동시에 시작을 할 수 있는 능력이 우리에게 부과해 온 부담을 떠맡을, 세계 속의 유일한 것”³²⁾인 우리의 근본적인 능력이다.

필자는 인간 조건의 근본적 변화를 예리하게 알아차리고 지구와 자연과 세계 사이에 조건 지어진 인간을 탐구했던 아렌트의 탐구의 의미를 밝힐 것이다. 이를 통해 조건으로 존재할 수밖에 없는 유한한 인간의 의미를 구체적으로 드러낼 것이다. 이와 같은 탐구를 통해 지금 우리의 현실 속에서 인간 자신의 문제가 새롭게 조명될 수 있을 것이다.

31) 김선욱에 의하면 아렌트의 이해 개념은 명확하게 제시되어 있지는 않지만, 후설과 딜타이에 서 하이데거를 거쳐 가다머에 이르는 해석학적 전통의 과정 속에서 그 뿌리를 짐작해볼 수 있다. 김선욱, 「한나 아렌트의 ‘이해’ 개념 이해하기」, 『철학연구』, 제132집, 대한철학회, 2014, 11-13쪽 참조.

32) 아렌트, 한나, 『이해의 에세이』, 홍원표, 임경석, 김도연, 김희정 옮김, 텍스트, 2012, 509-511쪽 참조. Arendt, Hannah, *Essays in Understanding: 1930-1954*, Ed. Jerome Kohn. New York: Schocken Books, 2005. 이후 『이해의 에세이』와 EU로 옮긴다.

제2절 연구 내용

아렌트의 인간 이해를 통해 인간 조건의 근본적 변화라는 현실을 진단하기 위해서는 우선 아렌트의 사상을 세밀하게 살펴보는 것이 필요하다. 필자는 아렌트 사상에서 인간에 대한 이해는 자연과 세계, 그리고 지구라는 삼중구조 속에 자리 잡고 있다고 생각한다. 이 구조를 자세히 살펴보기 위해 우선 아렌트의 사상의 기본틀을 해명해야 한다. 아렌트의 사상을 잘 이해하기 위해서 아렌트의 사상적 변천을 중심으로 논문을 구성할 것이다.

논문은 총 6장으로 구성할 것이다. 2장에서는 아렌트 사상의 시원이라 할 수 있는 박사 학위 논문³³⁾을 중심으로 논의를 시작할 것이다. 1절에서는 아렌트의 박사 학위 논문을 수정 번역하여 출간한 『성 아우구스티누스의 사랑 개념』을 시작으로 아렌트의 활동적 삶에 대한 관심의 출발점을 진단하고, 아렌트의 인간 이해의 토대를 해명하고자 한다.

2절에서는 활동적 삶의 조건과 시간성에 대해 분석할 것이다. 인간의 조건에 주목한다는 것은 인간의 유한성에 주목한다는 것을 의미한다. 아렌트에게 인간의 유한성은 시간성을 중심으로 논의된다. 아렌트가 『인간의 조건』에서 분석하는 영원성, 불멸성, 사멸성을 통해 인간의 시간성이 어떻게 드러나고 분석되는지를 살펴보고 그 의미를 밝힐 것이다.

3절에서는 유한한 인간이 세계에 진입하는 탄생이 곧 시간의 시원이라는 것을 밝힐 것이다. 아렌트에게 탄생의 의미가 곧 탄생성이자 그 자체로 시작이고, 행위의 정점이라는 것을 드러내고 그것이 무슨 의미인지를 밝힐 것이다.

3장에서는 2장에서 드러난 시간적 존재로서 유한한 인간을 중심으로 새롭게 시작하는 존재인 인간의 탄생성이 부정당하는 문제를 진단할 것이다. 이를 대표하는 것이 전체주의(totalitarianism)의 등장이다. 전체주의의 등장은 아렌트가 인간을 자신의 사상의 중심에 놓게 된 이유이기도 하다.

1절에서는 오늘날 전체주의의 등장으로 인해 인간이 어떻게 파괴되었는지를 드러낼 것이다. 전체주의는 현대 사회가 도달한 인간 파괴의 정점으로 기존의 인간

33) 1929년 아렌트는 ‘아우구스티누스의 사랑 개념(Der Liebesbegriffe bei Augustin)’이라는 제목으로 하이델베르크 대학에서 박사 학위를 받았다. 이 논문을 E.B 애슈턴이 영어로 옮긴다. 1950년대 말에서 1960년대 중반까지 영역본을 바탕으로 아렌트가 수정 보완 작업을 한다. 그것을 토대로 1996년 조애나 스코트와 주디스 스타크가 엮은 영문판이 책으로 출간되어 새롭게 조명되기 시작했다. 본 논문에서는 1996년 출간된 책을 중심으로 논의를 전개할 것이다. 아렌트, 한나, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 서유경 옮김, 필로소픽, 2022, 7-9쪽 참조. Arendt, Hannah, *Love and Saint Augustine*, Eds. J. Scott and J. Stark. Chicago: The University of Chicago Press, 1996. 이후 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』와 LA로 옮긴다.

이 파괴에 맞서왔던 방식인 악의 문제를 새로운 방식으로 제기한다. 새로운 악은 아무도 아닌 자의 집단적 출현으로 야기된다는 점을 드러낼 것이다.

2절에서는 아이히만이 불러온 아무도 아닌 자의 문제, 즉 악의 평범성 문제를 진단하기 위해 아렌트의 사유 과정을 따라 근본악에 대한 분석으로부터 칸트, 그리고 아렌트 본인으로 이어지는 악의 문제에 대해 분석할 것이다. 아렌트가 말하는 악의 문제는 주로 파편적이고 단절적인 형태로 이해되어왔다. 필자는 근본악에서 실재악, 절대악에서 악의 평범성으로 이어지는 연결고리를 밝히고자 한다.

3절에서는 인간의 탄생성으로부터 기인한 독특한 인격성 개념을 주장할 것이다. 악의 평범성은 행위자의 측면에서 아무도 아닌 자로 진단되며, 시작으로서의 인간이 파괴된다. 또한 소크라테스에 대한 아렌트의 분석을 통해 무사유와 악의 평범성의 연결고리를 밝힘으로써 인간의 파괴가 서양 형이상학 또는 정신사와 깊은 연관이 있음을 주장할 것이다.

4장에서는 『정신의 삶』을 중심으로 정신적 삶의 의미를 살펴볼 것이다. 지금까지 모호하게 이해되어왔던 악의 평범성과 사유의 연관성을 명확히 밝히기 위해서는 사유가 무엇인지를 정확하게 파악할 필요가 있다.

1절에서는 아렌트가 말하는 사유가 무엇인지를 밝히고 무사유가 왜 악의 평범성의 문제를 일으키는지를 드러낼 것이다. 사유의 문제는 하이데거와의 대결을 통해 분명하게 드러난다. 기존의 서양 형이상학과 대결했던 하이데거의 사유의 의미를 밝히고, 이에 대한 아렌트의 비판을 통해서 모호하게 인식되어 왔던 아렌트의 사유의 의미를 분명하게 드러낼 것이다. 이를 통해 아렌트의 사유가 근원적 이원성을 드러낼 것이다.

2절에서는 아렌트가 주요 정신 활동으로 다루는 의지를 중심으로 서구 정신사를 살펴볼 것이다. 아렌트는 의지의 문제를 해명하기 위해 고대 그리스로부터 하이데거에 이르는 의지의 사상사를 고찰한다. 이를 통해 의지가 행위능력을 드러낼 것이다.

3절에서는 『정신의 삶』 3부로 기획되었지만 아렌트의 급작스러운 죽음으로 쓰지 못한 판단을 재구성해 볼 것이다. 필자는 판단의 재구성을 통해 아렌트의 사상에서 판단이 가지고 있는 세계 사랑의 의미를 밝힐 것이다.

5장에서는 지구소외와 인간의 의미를 살펴볼 것이다. 1절에서는 아렌트가 제기하는 근대의 소외 현상의 의미를 중심으로 아렌트의 세계소외(world alienation)와 자기소외(self-alienation), 그리고 지구소외(earth alienation)의 연관성을 통해 근대 소외의 의미를 드러낼 것이다.

2절에서는 근대세계 인간 조건 변화의 핵심적 원인인 지구소외의 의미를 분석할 것이다. 1절에서 제시된 지구소외의 의미를 바탕으로 「아낙시만드로스의 잠언」

을 통해 자연과 인간 지구가 맺는 관계에 대한 아렌트의 사상을 살펴볼 것이다.

3절에서는 지금까지의 아렌트의 인간 이해를 종합하고 유한한 존재인 인간이 인간 조건의 근본적 변화를 어떻게 받아들여야 하는지를 아렌트의 사건 개념을 중심으로 살펴볼 것이다. 이를 통해 지구적 조건 아래서 인간 삶의 가능한 방식을 모색해보고, 새로운 윤리를 강조하는 것으로 논의를 마치고자 한다.

6장 결론에서는 본 논문의 내용을 간략하게 정리하고 그 의미를 살펴볼 것이다.

제2장 활동적 삶의 의미

제1절 인간의 조건 분석

조건 지어진 인간에 대한 탐구를 위해서 우리는 아렌트 사유의 출발점이라고 할 수 있는 박사 학위 논문을 살펴볼 필요가 있다. 논문은 아렌트의 사유의 출발점이라는 점에 그치지 않고 사유 전반에 지속적으로 영향력을 행사하고 있다는 점에서 중요하다. 아렌트에 의해 이후 수정 보완된³⁴⁾ 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』는 1부 갈망³⁵⁾으로서의 사랑 : 예견된 미래, 2부 창조주와 피조물 : 기억된 과거, 3부 사회적 삶으로 구성되어 있다. 미래, 기억, 과거, 사회부터 필멸의 삶, 탄생성³⁶⁾, 세계 등은 모두 아렌트 철학의 핵심³⁷⁾을 관통하는 중요한 주제어이며 동시에 여기서 다루어진 아우구스티누스는 『인간의 조건』, 『이해의 에세이』, 『정신의 삶』 등에 이르기까지 중요하게 다루어진다. 더불어 아렌트의 스승이자 연인이었던 하이데거와 결별한 후 마르부르크 대학에서 프라이부르크 대학으로 옮겨 하이데거의 스승인 후설에게 한 학기 동안 수강하고, 다시 후설의 제자이자 하이데거의 친구였던 야스퍼스가 있던 하이델베르크로 자리를 옮겨 야스퍼스 밑에서 박사 학위 논문을 완성해나가는 과정을 생각해볼 때, 당대 최고의 학자들로부터 아렌트가 어떤 영향을 받았는지를 가능해 볼 수 있는 중요한 저작이다.³⁸⁾

신총식은 이 논문의 영향력에 대해 영원과 시간 사이에서 내면의 갈등을 겪을 수밖에 없는 인간이 어떻게 사회적일 수 있는지를 밝히는 작업은 정치철학의 근원이 될 수밖에 없으며, 자신이 이 논문을 중심으로 인간의 시간성과 인간의 사회적 조건을 분석하게 된 이유가 되었다고 서술한다.³⁹⁾ 우리가 주목해야 할 점은 아렌

34) 아렌트의 박사 학위 논문은 영문판 출간을 위해 1950년대 말부터 1960년대 중반까지 수정 보완 작업을 거쳤으나 1963년 『예루살렘의 아이히만』 출간 이후 격렬한 논쟁에 휘말리면서 그녀 스스로 출간을 포기하게 된다. 같은 책, 8쪽 참조.

35) 아렌트는 아우구스티누스의 사랑 개념을 분석하면서 갈망 또는 욕망을 ‘craving’ 과 ‘appetitus’ 로 표현하고 있다. 본 논문에서도 이를 특별히 구분하지 않고 사용한다.

36) 탄생성(natality)은 본래 박사 학위 논문에 맥락적으로 실려 있었다가 아렌트에 의한 재판 집 과정에서 새롭게 만들어져 자신의 철학의 핵심에 놓이게 된다. “아렌트는 아우구스티누스가 ‘태어남을 통해 저 세계 속으로 진입함’을 인간 창조 모델로서 그리고 자유의 전제 조건으로 강조하는 사실에서 ‘죽음 혹은 필멸성’을 행위의 원천으로 보는 하이데거의 관념에 도전장을 내밀 수 있는 실마리를 찾았다.” 같은 책, 351-352쪽 참조.

37) 이 책은 1929년 박사 학위 논문부터 이후부터 1968년에 출간된 저서들을 망라하는 아렌트 사상의 다리의 역할을 한다. 같은 책, 285-287쪽 참조.

38) 이러한 영향 관계는 이 책의 부록으로 실린 「하나 아렌트의 재발견」이라는 편집자들의 글에서 상세하게 다루어지고 있다. 같은 책, 407-485쪽 참조.

트가 인간의 조건을 분석할 때 핵심적인 조건으로 시간을 분석하고 있다는 점이다. 아렌트는 유작인 『정신의 삶』 2권 의지의 결론 마지막 부분에서도 아우구스티누스를 인용하며 다음과 같이 기술하고 있다.

그는 신은 인간을 시간적 존재(homo temporalis)로 창조했다고 말했다. 시간(time)과 인간은 동시에 창조되었으며, 이 시간성은 각 인간이 종의 증식 뿐만 아니라 탄생, 즉 완전히 새로운 존재로서 세계의 시간 연속체 한가운데에 나타나는 새로운 피조물의 등장 덕분에 삶을 영위한다는 사실을 통해 확인되었다.⁴⁰⁾

아렌트가 아우구스티누스로부터 받은 핵심적인 영향은 시간적 존재로 인간을 파악하는 것이다. 그러나 아렌트 본인은 자신의 시간 이해에 대해 직접적인 서술을 하고 있지 않기 때문에 아렌트의 저작과 관련 철학자들을 통해 그녀의 시간 이해를 재구성하는 수밖에 없다.⁴¹⁾

아우구스티누스의 시간론을 이해하기 위해서는 그의 주저 『고백록』⁴²⁾을 살펴 봐야 한다. 시간에 대한 그의 논의는 11권에서 이루어진다. 여기서 그는 영원으로서의 하나님과 유한자로서의 인간을 대비하고 하나님에 의해서 시간과 만물이 창조되었다고 언급하며 ‘무에서 유’의 창조를 주장한다. 아우구스티누스의 시간관의 특징은 고대 그리스의 시간관과 비교해 볼 때 잘 드러난다.

고대 그리스인들에게 시간은 끝없이 반복되는 주기로서 인간의 삶은 시대의 순환에 맞춰서 순환하는 것으로 여겨졌다. 고대 그리스인들은 이런 영원히 순환하는 시간으로부터 벗어나 시간 자체로부터 자유로워 지는 것을 추구했다.⁴³⁾ 플라톤은 『티마이오스』에서 시간에 대해 ‘무질서로부터 질서로’라는 말에서도 알 수 있는 것처럼 ‘무에서 유’로의 창조가 아닌 ‘유에서 유’로의 창조로 설명한다. 그에게 시간이란 가시적인 것으로 하늘에 질서를 부여하면서, 영원을 모방하여 수

39) 신충식, 「아렌트의 초기 시간 분석과 이웃사랑의 가능성」, 『현상학과 현대철학』, 제83집, 한국현상학회, 2019, 70-71쪽 참조.

40) 아렌트, 한나, 『정신의 삶』, 홍원표 옮김, 푸른숲, 2019, 608-609쪽. Arendt, Hannah, *The Life of the Mind*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978, willing, pp.216-217. 이후 『정신의 삶』 LM 1,2로 옮긴다.

41) 장한일, 「시간의 관점에서 본 한나 아렌트의 행위 개념」, 고려대학교 석사 학위 논문, 2003, 9-10쪽 참조.

42) 『고백록』은 총 13권으로 이루어져 있으며 1권에서 10권까지가 전반부, 11권에서 13권까지가 후반부로 구별된다. 아우구스티누스의 생애가 기술된 전반부와 달리 후반부는 기독교 신학을 드러내고 있다. 아우구스티누스, 『고백록』, 성염 옮김, 경세원, 2021, 432-460쪽 참조.

43) 정용석, 「플로티노스와 아우구스티누스의 시간론」, 『대학과 선교』, 제30집, 한국대학선교학회, 2016, 75-76쪽 참조.

에 따라 진행되는 영원한 형상이다. 이런 가시성과 형상의 변화는 불완전함으로 특징지어지고, 반대로 완전함은 비가시성과 변화없음으로 설명된다.⁴⁴⁾ 아리스토텔레스는 기본적으로 플라톤과 비슷한 입장을 취하지만, 플라톤과 달리 시간은 천체 동작의 한 기능으로 움직임으로부터 측정되어야 하는 것이지 움직임과 동일한 것이 아니라고 주장한다. 플로티노스 역시 플라톤의 영향 아래 시간을 영원의 문제와 함께 사유하지만, 천체의 움직임이 아닌 생명력과 결합시켜 존재 자체인 ‘세계영혼’ 으로부터 펼쳐진 존재하는 모든 것 안에 있는 긴 주기들의 끝없는 연속이 자 반복으로 파악한다. 따라서 플로티노스에게 시간적 체계 안에서 ‘창조적 결정’ 이나 ‘새로운 실현’ 은 있을 수 없는 것으로 설명된다.⁴⁵⁾

고대 그리스의 시간개념 속에는 시작이 없다. 시간은 계속 변화하는 것일 뿐이고 그 속에서 삶은 종말을 맞지만, 그것이 ‘시간의 종말’ 은 아니다. 마치 원에는 시작도 끝도 존재할 수 없는 것과 같다. 이는 시간적 순환관이다. 반면에 아우구스티누스의 시간관은 창조로서의 시간이다. 창조로서의 시간에는 시작이 있다. 시작이 있다는 것은 끝나는 지점이 존재한다는 것이고 창조주인 하나님의 뜻에 따라 세상은 종말을 맞이하게 될 것이다. 고대 그리스의 시간관이 운에 비유될 수 있다면 기독교의 시간관은 정해진 목표를 향해 미래로 인도하는 직선이다.⁴⁶⁾ 아우구스티누스의 시간관은 고대 그리스적 시간관과 달리 확실한 구별점을 가진다.

아렌트가 아우구스티누스에서 주목하는 지점이 바로 시간의 창조로서 시작의 의미이다. 아우구스티누스가 말하는 ‘무로부터의 창조’ 의 핵심이 시간의 창조인 것이다. 시간의 창조로서 시작의 의미를 중심으로 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』를 살펴보자. 아렌트는 우선 1부에서 갈망의 구조를 분석한다. 아우구스티누스에 의하면 “사랑은 일종의 갈망(appetitus)”⁴⁷⁾인데 우리를 욕망하게 만드는 것은 모종의 선 즉 좋음으로 항상 우리에게 이미 그 대상이 주어져 있어서 우리가 그것을 가지고 있지 않음에도 불구하고 그것을 욕망하게 한다. 동시에 우리가 욕망의 대상을 가지게 되는 순간 욕망은 바로 상실의 두려움으로 변한다.⁴⁸⁾ 여기서 우리가 주목해야 할 부분은 그 대상이 이미 우리 안에 주어져 있다는 점이다. 이미 주어져 있다는 건 시간의 선행을 나타낸다. 아렌트는 이런 구조 속에서는 욕망

44) 플라톤, 『티마이오스』, 김유석 옮김, 아카넷, 2021, 47-68쪽 참조.

45) 장한일, 「시간의 관점에서 본 한나 아렌트의 행위 개념」, 78-83쪽 참조.

46) 정용석, 「플로티노스와 아우구스티누스의 시간론」, 『대학과 선교』, 제30집, 한국대학선교학회, 2016, 93-94쪽 참조.

47) 욕망(appetitus)은 다시 자애(caritas)와 탐욕(cupiditas)으로 구분된다. 346쪽.

아렌트는 아우구스티누스를 참고하여 사랑에 대해 크게 3가지로 구분한다. ‘amor’ 또는 ‘eros’ 는 욕망과 갈망으로, ‘dilectio’ 또는 ‘storge’ 는 자신 및 이웃에 대한 사랑을, ‘caritas’ 또는 ‘agape’ 는 신적 사랑을 가리킨다. 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 129-130쪽 참조.

48) 같은 책, 66-69쪽 참조.

이나 두려움만이 우리의 삶을 지배하게 될 것이라고 보고 이를 예견된 미래라고 설명한다. 예견된 미래를 벗어날 수 있다면 우리는 시간을 넘어서서 영원에 도달할 수 있다. 이러한 영원에 대해 아우구스티누스와 플로티노스는 우리가 두려움 없이 무언가를 소유할 수 있다면 오로지 ‘무시간성(timelessness)’를 통해서만 가능할 것이기 때문에 무시간성을 영원성과 동일하게 파악한다. 아렌트의 아우구스티누스 설명에 의하면 인간은 날마다 삶을 상실한다. 삶은 미래, 즉 ‘아직 없는 무엇’에 대한 ‘기대(expectation)’로부터 과거 즉 ‘이제 없는 무엇’의 ‘기억(memory)’이 되어 사라진다. 이 과거와 미래가 교차하는 순간이 중요한데, 이 순간에는 마치 시간이 멈춘 듯하다. 이 지금이 ‘정지된 현재(nunc stans)’ 또는 ‘영원한 정지(stans aeternitatis)’이다. 인간이 이런 무시간적 현재에서 살아가는 것을 막는 것은 결코 멈추지 않는 삶이다.⁴⁹⁾

2부에서 아렌트는 아우구스티누스의 사상을 1부와는 반대 방향에서 탐색하여 창조물과 피조물의 관계로서 신과 인간의 관계를 기억된 과거로 풀어낸다. 정지된 현재는 과거와 미래가 동시에 한 곳에서 만나 과거와 미래가 현재화함으로써, 이러한 현재에서 인간은 시간을 소멸시키며 인간에 대한 시간의 지배를 무효화한다. 인간이 창조되었으며 스스로 자신을 만들지 않았다는 사실을 알려주는 기억에 의해 구체화되며, “나는 나 자신에게 문젯거리가 되었다”⁵⁰⁾라는 시간 속 인간의 문제를 깨닫게 한다. 나 자신이 문젯거리가 되었다는 것은 나와 나 아닌 것들이 구분된다는 것이다. 이 구분이 아렌트가 아우구스티누스로부터 물려받은 핵심적인 개념이라 할 수 있는 세계와 시간의 시발점(始發點)의 구분이다. 아우구스티누스는 천지 만물의 창조로서 ‘세계의 시초(principium)’와 인간의 창조로서 ‘시간의 창조(initium)’를 구별한다. 그는 다음과 같이 설명한다. 시간 자체는 세계와 동시에 창조되었다. 시간은 운동 및 변화와 함께 창조되었다. 인간과 함께 창조된 시발점은 시간과 창조된 우주가 어떤 목적도 없이, 새로운 일을 발생시키지도 않고도 영원히 창조된 질서 속에서 운동하는 것을 막았다. 여기서 드러나는 인간의 의미가 ‘새로움(novitas)’이다. 인간은 기억된 과거를 통해 세계 속에서 자신이 무엇을 욕구해야 하는지를 알게 되고, 동시에 자신이 세계 속에 시작으로서 탄생한 존재라는 것을 간직하게 된다. 인간은 기억을 통해 모종의 시발자로 행위할 수 있고 이야기를 시작하고 만들 수 있는 존재인 것이다.⁵¹⁾

3부 사회⁵²⁾적 삶에서는 과거와 미래라는 두 전방을 가진 인간이 역시 두 기원을

49) 같은 책, 77-81쪽 참조.

50) 같은 책, 166-169쪽 참조.

51) 같은 책, 163-164쪽 참조.

52) 여기서 말하는 사회(societas)는 『인간의 조건』 또는 아렌트의 저서에서 흔히 사용되는 사회 개념과 용어는 같지만 그 의미는 다르다. 본래 사회의 어원은 어떤 목적을 가지고 사람들

가짐으로써 두 세계에 속하게 된다는 것이 드러난다. 두 세계는 아담에 속하는 지상의 도시와 그리스도에 속하는 신의 도시이다. 지상의 도시는 언제나 신의 도시에 앞서 있다. 개인이 태어나 들어가게 되는 지상의 도시는 아담이라는 공통의 조상에 의해 기원으로 묶이게 된다.⁵³⁾ 지상의 도시는 신이 아니라 인간들에 의존하며 원죄에 의해 특징지어진다. 인간은 모두 아담의 후손으로 인류에 속하지만, 동시에 아담과 더불어 세상에 존재하는 모든 것은 신의 창조에 의해 존재한다. 신의 창조를 기원으로 하는 피조물, 아담을 기원으로 하는 인류라는 두 기원은 두 근원으로 한 인간을 존재하게 만든다. 여기서 설명하는 이중의 기원은 모순을 갖고 있다. 김선욱은 이 모순을 인간이 자기 자신을 고립된 자기로 이해하거나 인류에 속하는 자기로 이해하거나 여전히 타자 있다는 사실로 설명한다. 이 모순은 이웃사랑을 통해서 해소된다. 우리가 타인을 만날 수 있는 것은 나와 타인 모두 인류에 속하기 때문이지만, 타인이 이웃이 되는 것은 신이 현존하고 개인이 고립되어 있는 경우뿐이다. 신이 현존하는 가운데 인간이 고립되어 있으므로 우리는 사람들이 함께 살아가야 한다는 의존에서 벗어나 친족으로서 의무의 지배를 받게 된다. 고립은 하나의 사실로 인간의 역사 안으로 들어가 역사적인 것이 된다.⁵⁴⁾

피조물도 인류도 세계 속에서 관계로 존재하지만 동시에 시작으로서의 인간은 신의 현전 속에서 고립되고 ‘개인(individual)’ 이 된다. 사회적 삶을 통해서 알 수 있는 것은 개인의 발견과 인간은 자기 자신이나 다른 사람에 근본적으로 ‘타자(the other)’ 라는 사실이다. 우리는 아렌트가 아우구스티누스에게서 주목하고 있는 지점이 개별 인간의 실존이라는 것을 발견하게 된다. 아우구스티누스에게서 인간이 개별적으로 실존한다는 사실은 인간이 시간과 함께 창조되었다는 것을 뜻하며, 인간이 시간과 함께 창조되었다는 사실은 각각의 인간이 ‘시간적 존재자’ 라는 것과 동시에 그 자신이 시간이라는 것을 뜻한다. 아우구스티누스는 시간은 ‘천체의 운동’ 으로 구성될 수 없으며, 시작과 끝이 있을 때만 시간 속에 있다고 보았다. 인간의 정신은 일상 행위 속에서 과거와 현재, 미래라는 시간화를 수행하며 이는 인간의 능력이다.⁵⁵⁾

아렌트의 박사 학위 논문은 아렌트 사상의 원천으로 아렌트 사유의 출발을 살펴볼 수 있는 중요한 저작이다. 우리가 이 절에서 분석하는 중요한 점은 비록 아우

이 모여서 동맹을 맺는 결사체 같은 것을 뜻한다. 아렌트에 의하면 오늘날 우리가 말하는 사회는 근대 이후에 공적 영역이 붕괴하고 사적 영역이 부상하면서 발생한다. 아렌트는 사회를 다음과 같이 설명한다. “단지 살기 위해 상호 의존한다는 사실이 공적인 의미를 획득하고 단순히 생존에 관련된 활동이 공적으로 등장하는 곳이 ‘사회’ 다.” 『인간의 조건』, 102-129쪽 참조.

53) 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 260-263쪽 참조.

54) 김선욱, 『한나 아렌트와 차 한잔』, 한길사, 2021, 506-507쪽 참조.

55) 『정신의 삶』, 468쪽 참조.

구스티누스의 종교적 입장에서 논의되는 것이기는 하지만 아렌트의 인간 이해의 핵심이 되는 시간적 존재로서 인간에 대한 이해를 끌어낼 수 있었다는 점이다.

제2절 인간의 조건과 시간성

1절에서 아렌트의 조건 지어진 인간 분석을 통해 조건의 의미의 중심에 시간적 존재자로서의 인간이 있다는 점을 밝혀냈다. 2절에서는 아렌트가 인간의 조건에 대해 본격적으로 서술하고 있는 『인간의 조건』에 대해서 분석할 것이다.

아렌트는 『인간의 조건』에서 세계의 일에 능동적으로 참여하는 다양한 방식과 관조에서 정점에 도달하는 순수 사유가 전혀 다른 두 관심사라고 구분해서 이야기한다.⁵⁶⁾ 능동적으로 참여하는 방식이란 아렌트가 말하는 활동적 삶(vita activa), 즉 ‘행위(action)’를 말하는 것이고, 관조에서 정점에 도달하는 순수 사유는 관조적 삶(vita contemplativa), 즉 사유를 말하는 것이다. 이 구분은 이후 저작 전체를 관통하는 중요한 설정이 된다는 점에서 중요하다. 두 개의 다른 관심사란 각각 정치적 삶에 대한 관심과 철학적 삶에 대한 관심으로도 바꾸어 표현할 수 있다. 정치적 삶은 활동적 삶에 기반한 것으로 인간 행위에 의해 형성되는 타자와 관계하는 현상세계에서 이루어지는 인간 삶의 형태다. 관조적 삶은 끊임없이 변화하는 현상세계에서 벗어나 영원한 세계에 대한 관심으로부터 형성된 삶의 형태를 뜻한다. 관심의 분리는 다음과 같은 이유로 생겨난다.

영원히 되풀이하는 자연, 또 죽지 않고 늙지 않는 신들과 달리 인간은 신들의 불멸적 삶과 마주해야 했지만 영원한 신의 지배를 받지는 않았다. 인간은 불멸이지만 영원하지는 않은 우주 속에서 유일하게 죽어야 하는 존재다.⁵⁷⁾

자연스럽게 인간의 관심은 자신의 죽음이 될 수밖에 없고 자신의 죽음을 넘어서 영속할 수 있는 방법을 찾을 수밖에 없다. 이러한 관심을 불멸성(immortality)이라고 한다. 아렌트는 불멸성을 시간 안에서 영속하는 것이라고 정의한다.⁵⁸⁾ 불멸성에 대한 관심은 자연과 신적인 것인 것과 같이 불멸하는 것들을 통해 생겨나고, 불멸하는 것들에 대한 관심으로 자연스럽게 이어진다. 불멸성에 대한 그리스인의 관심은 죽을 운명인 개별 인간의 삶을 이루고 있는 불멸적 요소인 자연과 신을 경험하면서 생겨난다.

한편, 불멸적인 질서 안에서 사멸성(mortality)은 인간의 실존적 특징이 된다.⁵⁹⁾ 그리고 이러한 인간의 개별적 삶을 시간적 차원에서 살펴보면 다음과 같이

56) 『인간의 조건』, 95쪽 참조.

57) 같은 책, 96쪽. HC, p.18.

58) 같은 책, 96쪽 참조.

59) 같은 책, 96-97쪽 참조.

특징지를 수 있다.

개별적 삶의 특이성은 직선적 운동 과정을 가진다는 점이다. 다시 말해 생물학적 순환운동의 삶을 벗어난다는 것이다. 움직이는 모든 것은 순환적 질서를 따르는 우주에서 직선을 따라 움직인다는 사실 자체가 바로 사멸성이다.⁶⁰⁾

죽을 운명을 타고난 인간이 가진 불멸에 대한 관심은 자연과 신들을 통해 몇 가지 길을 알려준다. 이에 대해 푸코는 아리스토텔레스를 인용하며 다음과 같이 말한다.

그는 동물들에게 생식이 있으며 동물은 개체로서는 영원하지 못해도 종족으로서는 영원할 수 있다고 결론을 내렸다. “숫자상으로 보아” 동물은 “불멸할 수가 없다. 왜냐하면 존재들의 실체는 개체에 있기 때문이다. 만일 그것이 불멸이라면 그것은 영원할 수 있을 것이다. 그러나 그것은 특수하게 그럴 수가 있다.⁶¹⁾

자연에 존재하는 동물들은 마치 불멸하는 것처럼 보인다. 그들이 불멸하는 것처럼 여겨지는 이유는 각각의 개체가 불멸하기 때문이 아니다. 인간과 마찬가지로 죽을 운명을 타고난 동물들은 개별적 차원에서는 죽을 수밖에 없다. 다른 한편, 자연 속에서 동물들은 인간과 같이 개체로서가 아니라 종으로서 불멸한다, 그러나 아리스토텔레스와 푸코의 설명에서 드러나듯 그것은 한계가 있다. 각각의 실체가 개체에 있기 때문이다. 우리가 만나는 개나 고양이는 항상 한 마리의 개나 고양이이지 종으로서 개나 고양이가 아니다. 따라서 이러한 불멸의 길은 특수한 길만을 열어놓는다. 아렌트에게도 이는 마찬가지이다.

인간은 ‘죽을 운명의 존재’다. 동물과 달리 인간은 생식을 통해 자신의 불멸적 삶을 보장받는 그런 종의 구성원으로서 존재하지는 않기 때문이다. 인간의 사멸성은, 탄생에서 죽음까지 전개되며 기억할 수 있는 이야기를 가진 개별적 삶이 생물학적 삶에서 발생한다는 사실에서 비롯된다.⁶²⁾

60) 같은 책, 97쪽. HC, p.19.

61) 푸코, 미셸, 『성의 역사 2』, 문경자·신은영 옮김, 나남, 2016, 161쪽.

62) 『인간의 조건』, 97쪽. HC, pp.18-19.

인간은 동물과 달리 종의 차원에서 불멸하는 것으로 만족할 수 없는 존재이다. 동물과 달리 인간은 단순히 종의 구성원으로 존재하는데 그치는 것이 아니라, 각각 개별적 삶이 있는 개성을 가진 존재이며, 자기를 의식할 수 있는 존재이기 때문이다. 인간은 자신을 자신의 종과 분리시켜서 개체로서 자신을 자각하고 기억하며 전개시킴으로써 여타 다른 동물 종과 다른 방식으로 존재한다. 이러한 인간 존재의 특별한 삶의 방식은 그가 생물학적 존재임에도 단순히 생물학적 삶에 머물지 못하게 하는 강제력을 가진다. 이는 불멸로 향하는 다른 길을 열어준다.

‘죽을 수밖에 없는’ 인간의 과제이자 잠재적 위대성은 존재할 가치가 있는 것이며 또 어느 정도 영속적으로 존재하는 것을 산출한다는 데 있다. 다시 말해 작업·행위·언어의 능력을 가진다는 데 있다. 그래서 죽을 운명의 인간은 이것들을 통해 자신을 제외한 모든 것이 불멸하는 우주에서 자신의 위치를 발견한다. 불멸적인 행위와 업적이 사라지지 않을 흔적을 남기는 능력으로.⁶³⁾

아렌트는 불멸성을 향한 인간의 또 다른 길이 작업과 행위, 언어를 통해 가능하다고 설명한다. 이 길은 개체가 지속하는 것은 아니지만 불멸하는 우주 속에서 자신의 자리를 발견하고 자신의 자리를 만들어냄으로써 가능해진다. 인간의 불멸은 잠재적으로 존재하는 자신의 자리에 자신의 말과 행위 그리고 작업을 통해 자신의 개체성을 불멸하는 우주 속에 보존함으로써 이루어진다. 이 보존이란 인간으로 태어난 한 인간이 자신의 말과 행위, 작업을 통해 자신의 개체성을 드러내고, 이 개체성이 다른 인간들에 의해 기억되고 전승됨으로써 가능한 것이다. 다른 인간들에 의해 기억되고 전승된다는 것은 나의 개체성이 그들에게 지속적으로 가치있는 것으로 여겨지고 반복하게 한다는 것이다. 아렌트는 이런 현상을 인간에게 주어진 시작할 수 있는 능력에 기인한 것으로 파악한다.

그리스어와 라틴어 모두가 현재 우리가 ‘행위하다(to act)’ 라는 동사로 단일하게 지칭하는 것을 가리키는 두 개의 동사를 가지고 있다는 흥미로운 사실에 뿌리를 두고 있기 때문이다. 두 개의 그리스어 동사 중 하나는 아르케인, 즉 시작하다(to begin), 선도하다(to lead), 지배하다(to rule)라는 뜻이고, 다른 하나는 프라테인, 즉 무엇을 완수하다(to carry something through)라는 뜻을 가진 말이다. 이에 해당하는 라틴어 동사는 무엇을 운동하게 만든다는 의미의 아게레(agerere, 앞으로 가게하다)와, 번역이 거의 불가능하지만 과거의 행위를 지속하고 지탱하는 연속성을 뜻하

63) 같은 책, 97-98쪽. HC, p.19.

며 우리가 역사적이라고 부르는 실행과 사건, 즉 레스 게스타이(res gestae, 사적 史積)를 결과로 갖는 게레레(gerere, 운반하다)이다.⁶⁴⁾

인간은 행위를 통해서 새롭게 무언가를 시작할 수 있고, 그 시작하는 능력을 통해 타인들을 자신의 말과 행위 그리고 작업 속에 동참시키며, 이런 동참을 통해서 생물학적 존재임에도 단순히 종으로 불멸하는 것이 아니라 개체로서의 불멸할 수 있다. 이러한 인간 행위의 힘은 아르케인을 통해 시작된 것이 게레레를 통해 이어지는 만큼 유지되며, 이 힘이 유지되는 만큼 개체의 불멸도 가능해진다. 자연스럽게 불멸에 대한 관심은 타인에 대한 관심으로, 나아가 공동체의 유지와 존속에 대한 관심으로 이어지게 된다. 그러나 인간의 함께 있음, 즉 정치(politics)의 어원이 되는 폴리스(polis)는 무너지고 사라졌다. 전승 집단의 소멸에 대한 경험과 불확실성은 불멸의 가능성에 대한 회의를 가져오게 되었다. 사람들은 더 확실한 방법을 모색하게 되었고, 이는 영원에 대한 갈망을 불러오게 되었다. 아렌트는 고대 그리스인들이 폴리스를 지배했던 원리인 불멸성을 대체할 더 높은 원리로 영원성(eternity)을 발견하게 되었다고 주장한다.⁶⁵⁾

그들이 영원성을 추구하게 만든 새로운 원리를 살펴보자. 인간의 세상에 대한 관심은 크게 두 가지 방식으로 드러나 왔다. 하나는 행위이고 다른 하나는 관조이다.

테오리아(theōria) 또는 관조는 영원한 것에 대한 경험을 서술하는 말이다. 이는 불멸성에 속하는 다른 모든 태도와 구별된다. 철학자들이 영원함을 발견하게 된 것은 아마 이들이 불멸성이나 영속성을 찾는 폴리스의 가능성을 의심했기 (그 의심은 정당했다) 때문일 것이다. 또한 영원함을 발견하면서 받은 충격으로 인해 불멸성의 추구를 한낱 헛된 일로 경멸하지 않을 수 없었을 것이다.⁶⁶⁾

이러한 인식은 역사적 맥락에서는 로마 제국의 멸망과 기독교의 부상과 연결된다. 기독교의 부흥은 지상에서 불멸성을 추구하는 고대 그리스의 불멸성에 대한 노력을 헛된 것으로 만들었다. 고대에서 중세로의 시대적 변화 속에서 사람들은 불멸성을 추구하기 위한 활동적 삶과 정치적 삶을 관조적 삶을 위한 것일 때에만 의미 있는 것으로 여겼다. 중세에서 근대로의 변화과정에서 세속화와 전통적 위계 질서의 전복을 통해서도 사람들은 ‘활동적 삶의 원천이자 중심이었던 불멸성에

64) 『과거와 미래 사이』, 226쪽. PF, p.164.

65) 『인간의 조건』, 96쪽 참조.

66) 같은 책, 99쪽, 일부 수정. HC, pp.20-21.

대한 추구’ 를 회복하지는 못하게 된다.⁶⁷⁾

영원한 것에 대한 철학자의 경험, 플라톤에게서는 ‘말할 수 없는’ 것으로, 아리스토텔레스에게서는 ‘(해당하는) 말이 없는’ 것으로, 그 이후에는 역설적으로 ‘정지한 지금 시간’ (nunc stans)으로 개념화된 이 경험은 인간사 영역의 밖에서만 그리고 인간의 복수성 밖에서만 발생할 수 있다.⁶⁸⁾

영원성은 영원한 것에 대한 철학적 경험으로부터 발생했다. 생성 소멸하는 모든 것들은 시간 속에서 영속할 수 없다. 시간 속에서 있는 모든 것들은 시간 속에서 사라진다. 심지어 시간 자체도 생겨나고 사라지는 것이다. 궁극적으로는 종도 폴리스도 심지어 신이나 자연마저도 생겨난 이후에는 사라질 수 있다. 따라서 영원한 것은 지상에 있는 모든 것을 넘어서 있는 것으로서 지상의 어떤 것으로도 설명될 수 없다. 관조를 통해서만 이루어지는 영원한 것에 대한 경험은 지상의 모든 것으로부터 분리를 요구한다. 말할 수 없거나 해당하는 말이 없다는 표현은 이런 영원한 것의 특징으로부터 유래한다. 이러한 경험이 가능하려면 정지한 지금 시간, 즉 순간 속에서 모든 것들과 분리된 아르키메데스의 점과 같은 위치를 가정해야만 한다. 영원성은 모든 것으로부터 이탈해 모든 것을 지탱하는 어떤 지점에 존재하고 이 점에서 모든 것과 관계한다. 영원성에 대한 아렌트의 설명을 우리는 버틀러를 통해 더 명확하게 살펴볼 수 있다.

이 담론의 장에서 인간은 말과 행위를 통해 구성되고, 인간의 말이 행위가 될 때에 가장 효과적으로 구성되었다. 그녀가 《인간의 조건》에서 읽어내는 데 실패한 것은 바로 공적 영역과 정치적 영역의 경계가 어떤 구성적 외부(constitutive outside: 어떤 범주를 구성하는 것의 외부에 있지만, 그 범주의 구성에 필수적인 것)의 생산을 통해서 공고해지는 방식이다. 그리고 그녀가 설명하지 않은 것은 친족이 공적인 영역과 사적인 영역 사이에 제공해주는 매개적 연결 부분이다. 노예·여성·아동 등 재산을 소유한 남성이 아닌 모든 사람은, 인간이 그 언어적 행위를 통해서 구성되는 공적인 영역 속으로 들어올 수 없었다. 따라서 친족과 노예는 인간의 공적 영역이라는 요건을 이루면서도 그 용어의 바깥에 나와 있다.⁶⁹⁾

67) 같은 책, 100쪽 참조.

68) 같은 책, 98-99쪽. HC, p.20.

69) 버틀러, 주디스, 『안티고네의 주장』, 조현순 옮김, 동문선, 2005, 137쪽.

아렌트에 대한 버틀러의 지적을 살펴보자. 버틀러는 아렌트가 설명하는 공적 영역(public realm)과 사적 영역(private realm) 자체를 문제삼지는 않는다. 삶의 필연성을 충족시켜주는 사적 영역과 인간의 자유를 실현시켜주는 공적영역은 개념의 모호함에도 불구하고 사회의 문제를 진단하고 분석하는데 중요한 기준을 마련해주기 때문이다. 버틀러는 공적 영역과 사적 영역의 구분에 의해 은폐되는 두 영역의 연결고리에 주목하고자 한다. 안티고네 신화 분석을 통해 버틀러는 인간의 말과 행위로 이루어진 공적 영역이 실제로는 남성의 말과 행위로만 이루어져 있어서 여성의 말과 행위는 존재할 수 없으며, 사적 영역에서 이루어지는 생명을 탄생시키고 유지하는 여성의 노동과 보살핌은 남성의 소유로서 공적 영역을 유지하기 위한 것으로서만 의미를 가진다고 주장한다. 여기서 아렌트에 대한 버틀러의 비판에 핵심적 개념으로 ‘구성적 외부’ 개념이 제시된다. 구성적 외부는 어떤 것을 이루는데 필수적이면서도 이루어진 것에서는 완전히 배제당하는 사태를 가리키는 개념이다. 버틀러의 지적에 의하면 아렌트의 공적 영역과 사적 영역의 구분은 여성에 의해 유지되면서도 여성을 완전히 소외시킨다.⁷⁰⁾ 필자가 보기에 버틀러의 지적은 아렌트에 대한 비판으로 적확하지 않다. 버틀러가 논박하는 공적 영역과 사적 영역의 관계는 버틀러의 주장처럼 구성적 외부를 이루는 관계는 아니기 때문이다.

사적 영역과 공적 영역의 구별이 필연성과 자유, 무상성과 내구성, 수치와 명예의 대립과 일치할지라도, 필수적인 것, 무상한 것, 수치스러운 것의 적절한 장소가 사적 영역 뿐이라는 주장은 잘못되었다. 두 영역의 가장 근본적인 의미 가운데 하나는 감춰야 할 것이 존재한다는 사실이고 다른 하나는 존재하기 위해서는 반드시 공적으로 드러나야 할 것이 있다는 사실이다. 이 현상들이 기존 문명의 어디에서 발견되는지 고려하지 않고 고찰하면, 우리는 인간의 모든 활동이 세계에서 자신의 적절한 위치를 가리킨다는 것을 알 수 있다.⁷¹⁾

아렌트에게 공적 영역과 사적 영역의 관계는 상호 보완적이고 상생적이라고 할 수 있다. 아렌트에게 공적영역과 사적영역의 분리는 성차에 의해서 이루어지는 것이 아니다. 버틀러가 아렌트의 공적영역과 사적영역 분리를 예로 들며 주장하는 구성적 외부라는 개념은 아렌트의 공적 영역과 사적 영역의 구분에 해당하기보다 영원성과 사멸성, 불멸성의 구분에 적확하다.

70) 김희정, 「한나 아렌트의 자유 개념과 페미니즘」, 연세대학교 박사 학위 논문, 2007, 95-105쪽 참조.

71) 『인간의 조건』, 158-159쪽, 일부 수정. HC, p.73.

아렌트의 시간에 대한 이해는 세 측면에서 이루어진다. 사멸성과 불멸성, 그리고 영원성이다. 사멸성은 직선적 시간으로 이해되고, 불멸성은 반복하는 시간으로 이해된다. 영원성은 시간적인 것들을 통해 이해되지만, 시간적인 것이 아니다. 영원성은 시간적인 것들과 아닌 것들을 구분해주면서 그것의 경계를 형성함으로써 시간에 대해 이해할 수 있게 해준다. 영원성은 시간성을 벗어난 시간 바깥의 것이다. 그럼에도 영원성이 마치 시간에 대한 설명인 것처럼 이해되는 것은 그것이 시간적인 모든 것의 구성적 외부를 이루고 있기 때문이다. 불멸성에 대한 인간의 관심은 이 영원성을 통해 불멸성을 획득하려고 하는 지점에서 심각한 문제에 봉착한다. 이는 아렌트가 즐겨 인용하는 셰익스피어의 작품 햄릿의 대사를 통해서도 잘 드러난다.

왜냐하면 세계는 총체적으로나 세부적으로나 인간이 끼어 들고, 바꾸고, 새로운 것을 창조하려고 결심하지 않는다면 되돌릴 수 없는 시간의 파괴로 넘겨지기 때문이다. “시간이 제대로 돌지 않는다. 오, 저주받을 악연이여! 나는 그것을 바로잡아야 할 운명을 지고 태어났구나” 라는 햄릿의 말은 모든 새로운 세대에게 대체로 통용되는 말이다.⁷²⁾

시간적 존재가 영원성을 획득할 수는 없다. 영원성을 통해 시간적인 불멸을 이루는 것은 어떤 초월적인 것을 통하지 않는다면 불가능하다. 생겨난 모든 것은 시간 속에서 소멸할 뿐이기 때문이다. 인간은 지구의 자연에서 태어났지만 지구 위에 자연과 분리된 세계를 건설한다. 세계는 불멸하는 자연과 같이 사멸하는 인간이 자연 속에서 불멸하는 방식이다. 인간에 의해 지구 위에서 시작된 또 하나의 세계는 인간이 끊임없이 끼어 들고 바꾸고 창조하고 유지하지 않으면 존재할 수 없다. 시간이 제대로 돌지 않는다는 것은 이것을 시작한 인간과 이것을 유지해야 하는 인간이 같은 존재가 아니기 때문이다. 인간이 인간으로 살아간다는 것은 다른 인간들의 삶 속에 이질적인 존재로 태어나 자신의 삶을 다른 사람들에게 말기고 죽는 것과 같다. 따라서 나의 시간은 항상 어긋난 상태로 시작해서 항상 어긋난 존재에게 주어진다. 새로 시작된 모든 것이 새로 시작할 수 있는 모든 존재에게 맡겨진 것이다. 따라서 이제 우리는 새로운 시작을 살펴봐야 한다.

72) 『과거와 미래 사이』, 258쪽. PF, p.189.

제3절 탄생성과 행위

2절에서의 분석을 통해 아렌트의 시간 이해가 불멸성, 사멸성을 중심으로 이루어져 있다는 것을 알 수 있었다. 우리는 사멸적인 것들과 불멸적인 것들을 이해하고 자신의 시간성을 받아들이게 된다. 이제 인간이 가지고 있는 시간성이 어디에서 비롯되는지를 살펴보고자 한다. 아렌트는 이에 대해 두 가지 근원을 제시하는데 그것이 바로 탄생성과 행위이다. 우선 탄생성부터 살펴보자.

이 세계에서 믿음을 가질 수 있고 이 세계를 위한 희망을 가져도 된다는 사실을 표현하는 가장 웅장하면서도 간결한 말은, 복음서가 ‘기쁜 소식’을 천명한 몇 마디 말에서 발견할 수 있다. “한 아이가 우리에게 태어났도다.”⁷³⁾

아렌트는 탄생성을 기적으로 표현하면서 예수의 탄생을 예로 들며 이를 설명한다. 아이의 탄생은 이 세계를 위한 믿음과 희망의 근원이 된다. 불멸성은 인간의 세계를 통해 전승되고 보존됨으로써 획득되고, 모든 인간은 자신의 사멸성이라는 한계를 극복하기 위해 불멸성을 획득하고자 한다. 따라서 인간은 불멸성을 위해서 자신의 세계를 보존하고 가꾸어야만 한다. 이런 세계의 보존은 나에 의해서만 일어나는 것이 아니라, 나의 수명이 다하면 이어서 세계를 가꾸고 보존할 존재를 필요로 한다. 세계는 인간의 탄생을 없다면 결코 보존될 수 없을 것이다. 탄생에 의해 세계 속에 존재하게 된 인간은 죽음에 의해 세계에서 이탈하게 될 때까지 직선적 시간 속에 존재하게 된다. 탄생에서 죽음으로 이어지는 인간의 삶은 그 끝이 죽음으로만 귀결된다는 점에서 삶은 비극으로 이해될 수도 있다.

우리는 어떤 사람이 근본적으로 누구인가를 그 사람이 죽은 다음에야 알게 된다. 이것은 어느 누구도 죽기 전까지 축복 받았다고 말할 수 없다는 고대의 진리이다. 사멸적 존재인 인간의 경우에, 최종적이고 영원한 것은 단지 죽은 이후에만 시작된다.⁷⁴⁾

이런 관점에서 볼 때 탄생은 세계를 유지하고 보존할 수 있는 유일한 길이다. 이는 마치 기적처럼 드러나는데 자연적 존재인 인간이 세계를 시작하고 유지할 수 있는, 불가능한 일들이 가능한 일로 드러나기 때문이다. 아렌트는 탄생의 기적을

73) 『인간의 조건』, 354-355쪽. HC, p.247.

74) 『이해의 에세이』, 491쪽. EU, p.309.

자연과학의 기적과 대비시킨다. “자연과학의 언어에서 ‘기적은 정기적으로 발생하는 무한한 비개연성(infinite improbability)’이다. 사실 행위는 기적을 행하는 인간의 능력이다.” 75) 정기적으로 발생하는 무한한 비개연성은 개연성으로 이루어진 자연과학의 법칙과 달리 그렇게 존재해야 할 아무런 이유가 없는 어떤 것들이 생겨나고 존재한다는 것을 뜻한다. 특히 인간의 행위는 마치 자연법칙에 적용을 받지 않는 것처럼 새로움을 산출한다. 기적의 근원이자 대표적인 행위가 바로 인간의 탄생이다. 새로운 행위를 할 수 있는 인간이 새롭게 태어났다는 사실에서 이는 탄생성의 실현이자, 동시에 탄생 자체가 탄생성에 의한 새로운 행위라는 점에서 그렇다. 마치 자연적 세계의 순환적 시간에 인간이 직선적 시간을 부여하는 것처럼 인간은 탄생한다.

인간사의 영역인 세계를 정상적이고 ‘자연적’인 황폐화로부터 구원하는 기적은 결국 다름 아닌 탄생성이다. 존재론적으로 이 탄생성에 인간의 행위능력이 뿌리박고 있다. 달리 말해 기적은 새로운 인간의 탄생과 새로운 시작, 즉 인간이 탄생함으로써 할 수 있는 행위이다. 76)

인간의 탄생은 행위와 밀접한 연관성을 맺고 있다. 아렌트의 인간의 탄생과 행위의 관계에 대해 더 깊이 있게 탐구하기 위해 우리는 칸트를 경유할 필요가 있다. 탄생에 대한 칸트의 설명을 살펴보자.

막 태어난 한 아이가 들려주는 외침들은 비탄의 음색이 아니라 격분과 폭발한 분노의 음색을 자체적으로 지닌다. 무언가가 아이를 고통스럽게 하는 게 아니라 짜증나게 하기 때문이다. 추측해보면 다음과 같은 이유에서 일 것이다. 즉 아이는 움직이고 싶은데 그럴 능력이 없고, 이 무능력은 아이에게서 자유를 박탈해버린 어떤 속박처럼 느껴진다. 아이를 크게 외치며 이 세상에 태어나게 하는 자연은 이렇게 함으로써 무엇을 노리는 것일까? 야만의 자연상태에서는 아이 자체에게나 어머니에게 극히 위험한 일인데도 말이다. 늑대나 심지어 돼지도 어미가 없거나 어미가 출산으로 쇠약해진 상황에서 아이를 씹어먹을 유혹을 받는다. (지금과 같은) 인간 이외에 그 어떤 동물도 태어날 때 자기가 여기 있다는 것을 큰소리로 알리지 않는다. 자연의 지혜가 종을 보존하기 위해 이렇게 구조를 짜서 그런 것 같다. 그러므로 우리는 다음과 같이 가정할 수밖에 없다. 즉 이 동물 분류와 관련해서도 자연의 태초 시기(다시 말해 야만의 시기)에는

75) 『인간의 조건』, 354쪽. HC, p.246.

76) 같은 책, 354쪽. HC, p.247.

태어나는 아이가 큰 소리를 내지르는 일은 없었다고 말이다. 그러니까 부모 두 사람이 이미 주거식 생활에 필요한 문화에 도달했던 것처럼 나중에 가서야 제2의 시기에 진입했다. 어떻게 그리고 함께 작용하는 어떤 원인으로 자연이 그러한 발전을 이루었는지는 우리는 모르지만 말이다. 이런 견해는 예를 들어 다음과 같은 생각에까지 이끈다. 즉 이 제2의 시기에 뒤이어 자연대혁명들에서 제3의 시기가 뒤따를 수 있다면 어떤 오랑우탄이나 침팬지가 걷고, 대상들을 느끼고, 말하는 데 쓰는 기관들을 인간의 신체 구성구조처럼 형성하고 그 가장 내부가 지성사용을 위한 하나의 기관을 보유하고 사회문화를 통해 점차 발전할 것이다.⁷⁷⁾

칸트가 설명하는 인간의 탄생은 여타 동물의 탄생과 다르다. 인간은 탄생과 동시에 격렬한 울음을 쏟아낸다. 여타 동물들은 다른 포식자에게 잡아먹힐 위험을 피하기 위해 자연스럽게 소리를 내지 않지만 인간은 울음으로 탄생을 시작하는 것이다. 칸트는 이점에 주목하여 아이의 울음은 그 자체로 자율적인 존재인 인간이 탄생이라는 비자발적 현상에 격렬하게 분노하고 저항하는 것이라고 해석한다. 분명 탄생은 인간 자발성의 실현이자 그 자체로 시작의 의미를 가진 새로운 출발이다. 그러나 탄생 자체는 자발적일 수 없다. 인간은 스스로 태어나는 것이 아니기 때문이다. 칸트의 탄생에 대한 해석은 아렌트에게도 똑같이 적용된다고 할 수 있다. 공병혜는 인간의 탄생에 대한 칸트의 해석을 인간 자율성의 침범으로 설명했다.

그렇다고 주어진 탄생을 ‘삶의 선물’ 이라고 무조건 감사하는 것이 인간의 의무라고 여기는 것도 탄생에 대한 이성적 태도는 아닌 것이다. 탄생 철학의 사유의 출발점은 인간 현존재가 바로 누군가에 의해 이 세상에서의 삶을 시작했다는 것을 전제로 한다. 그래서 이러한 ‘탄생으로 되돌아감’의 사유는 탄생한 자신의 존재물음뿐만 아니라, 이미 누군가에 의해 생식되어 시작된 탄생의 강제성과 스스로 시작하는 자발성으로서의 자유에 대한 탐구를 필요로 한다.⁷⁸⁾

이런 관점에서 칸트와 유사하게 아렌트에게도 인간 존재의 두 차원을 설정해볼 수 있을 것이다. “인간 존재는 두 가지 차원을 가지는데 하나는 ‘생명’ 차원에서 생성 중인(becoming) 존재이며, 다른 하나는 ‘세계 차원에서 새로운 존재(new

77) 칸트, 임마누엘, 『실용적 관점에서 본 인간학』, 홍우람·이진오 옮김, 한길사, 2021, 286-287쪽.

78) 공병혜, 『탄생 철학과 생명윤리』, 현문사, 2021, 51쪽.

comer)’이다.” 79)

이 두 경우에서 행위는 두 개의 서로 다른 단계에서 발생한다. 첫 번째는 무엇인가 새로운 것이 세계에 등장하는 시작(beginning)의 단계이다. 자유로운 인간의 특출한 자질인 시작함, 선도함, 지배함의 의미를 모두 포함하는 그리스어 아르케인은 자유로움과 새로운 것을 시작하는 능력이 일치하는 경험의 증거가 된다. 오늘날 우리가 자유라고 지칭하는 것은 자발성(spontaneity)속에서 경험되었다. 아르케인의 다중의 의미는 다음을 암시한다. 이미 지배자(노예와 가족을 지배하는 가정의 우두머리)이고, 생업이 멀리 떨어진 타향에 있거나 폴리스의 시민권을 유지하기 위해서 생활의 필요로부터 자신을 해방시킨 자들만이 새로운 것을 시작할 수 있다. 둘 중 어느 경우든 그들은 더 이상 지배하지 않지만 지배자들 중의 지배자였고, 동류의 사람들과 함께 보조를 맞추며 선도자로서 새로운 것을 시작했다. 그리고 새로운 일을 시작하기 위해서 동료들의 도움을 받았다. 타인의 도움 덕분에 아르케인, 즉 지배자, 개시자, 선도자가 된 자는 진정한 의미에서 행위하고 프라테인하며 자신이 일단 시작한 것은 무엇이든 완수할 수 있었다.⁸⁰⁾

아렌트는 특출한 자질 자체가 인간의 고유함으로 세계에 드러나기 때문에 그 자체로 행위가 된다고 이야기한다. 이것은 탄생성 자체가 행위라고 말할 수 있게 하는 근거가 된다. 그러나 탄생은 그 자체로 온전히 그 의미를 드러내지 못한다. 탄생성이 행위의 기반이 되기는 하지만 행위가 가능하려면 우리는 자연적 필연성을 벗어날 수 있는 여유가 있어야 한다. 탄생은 고대 그리스적 의미에서 아르케인의 최초 실현이라고 할 수 있다. 그러나 아르케인만 가지고는 행위가 일어날 수 없다. 우리를 자연적 존재자로 탄생시킨 탄생의 강제성은 타인의 도움을 통해 프라테인(무엇을 완수함) 함으로써 다시금 아르케인을 실현시킬 수 있게 한다. 아렌트는 탄생의 강제성에 대해 직접 언급하지는 않지만, 행위의 근원을 두 가지로 구분함으로써 단순히 탄생이 곧 행위라고 등치시키지는 않는다는 것을 알 수 있다. 이와 관련해서 아렌트는 단순히 육체적 존재로서 드러나는 탄생과 구별되는 행위의 창발성(initiative)을 주장한다. ‘창발성’은 인간이라면 누구나 자연스럽게 가지고 있는 것으로 활동적 삶 중에서 행위에서만 고유한 것이다.⁸¹⁾ 아렌트는 창발적 존재로서 인간 행위의 의미를 강조한다. 창발적 존재로서 인간의 드러냄은 세

79) 박은주, 『한나 아렌트, 교육의 위기를 말하다』, 빈빈책방, 2021, 152쪽.

80) 『과거와 미래 사이』, 226-227쪽. PF, p.164.

81) 『인간의 조건』, 274쪽 참조.

계에 참여하는 인간으로 구체화할 수 있다.

참여는 제2의 탄생과 비슷하다. 우리는 탄생에서 신체적으로 현상하는 우리의 본모습을 확인하고 받아들인다. 참여는 노동처럼 필연성에 의해 강요된 것도 아니고 작업의 경우처럼 유용성 때문에 추진된 것도 아니다. 참여는 우리가 함께하기를 원하는 타인의 현존에 의해 자극받는다. 그러나 참여가 타인의 제약을 받지 않는다. 참여의 총동은 태어나서 세상에 존재하기 시작하는 순간부터 발생하며, 우리 자신의 주도로 새로운 어떤 것을 시작함으로써 이 시작에 대응한다.⁸²⁾

탄생하는 인간과 행위하는 인간의 구별이 가지는 특별함은 탄생이 갖는 이중적 성격을 이해해야 구체적으로 드러난다. 아렌트는 탄생과 시작의 연관성을 다음과 같이 표현한다.

인간의 창조와 함께 시작의 원리도 세상에 존재하게 되었다. 이것은 인간이 창조되었을 때 비로소 자유의 원리도 창조되었다는 것의 다른 표현이다. 이전에 발생한 어떤 것에서도 예측할 수 없는 새로운 것이 시작되는 것은 시작의 본성에 속하는 성격이다. 아주 놀라운 예측불가능성(unexpectedness)이 모든 시작과 기원에 내재한다.⁸³⁾

탄생으로서의 인간의 시작은 예측불가능성을 내포한다. 그러나 인간이 인간을 낳고 기르는 것은 이런 자연적 과정을 인간이 수행하지 않으면 이루어질 수 없다. 인간이 인간을 낳는 것은 낳는 인간, 즉 부모에 의해 결정되고 이루어지기 때문에 낳아지는 인간, 즉 자식의 입장에서는 강제적이다. 이런 강제성은 칸트가 설명한 것처럼 동물들과 인간이 공유하는 공통적인 측면이라고 할 수 있다. 그러나 인간이 인간을 낳는 것은 동물이 동물을 낳고 기르는 것과는 다르다. 아렌트는 이 차이를 동물과 다른 인간의 개별성에서 구체화한다.

인간이 행위할 수 있다는 사실은 예상할 수 없는 것을 그에게 기대할 수 있다는 것과 매우 불가능한 것을 그가 수행할 수도 있다는 것을 의미한다. 이것이 가능한 것은 오직 각각의 인간이 유일하고 그래서 각자의 탄생과 더불어 유일하게 새로운 무엇이 세상에 존재하게 되기 때문이다.⁸⁴⁾

82) 같은 책, 275쪽. HC, pp.176-177.

83) 같은 책, 276쪽, 일부 수정. HC, pp.177-178.

84) 같은 책, 276쪽. HC, pp.177-178.

인간의 인간을 낳는 것이 부모에 의해 이루어진다는 점에서 강제적이고 자연적 행위이지만, 동물이 동물을 낳는 것처럼 그것이 자연 본능에 의해 이루어지는 것이 아니라 부모의 결정에 의한 행위일 수 있다는 것이 인간의 탄생을 특별하게 만든다. 이런 특별함은 이렇게 해서 태어나는 존재가 나와 같은 종에 속하지만 나와는 같지 않은 예측 불가능한 존재라는 점에서 더욱 강해진다. 인간 탄생의 강제성에도 불구하고 이 예측 불가능성이 탄생을 하나의 사건이자 기적으로 그리고 행위로 만든다. 이것은 인간이 인간을 같은 종에 속하지만 나와 차이를 가지는 존재로 키우고, 그렇게 살아갈 수 있도록 함으로써 완성된다고 할 수 있다.

한편, 아렌트는 탄생과 행위의 차이를 다음과 같이 단적으로 서술한다.

시작으로서의 행위가 탄생의 사실에 상응하고 태어나는 존재로서의 인간의 조건을 실현한다면, 말은 차이(distinctness)에 상응하여 인간의 조건인 복수성을 실현한다. 즉 동등한 사람들 사이에 별개의 유일한 존재로 살아가는 것이다.⁸⁵⁾

인간이 인간으로서 인간을 낳고 기를 때에만 탄생은 성립한다. 인간이 인간으로 인간을 낳고 기른다는 것은 그와 나의 차이를 인정하고 형성해내는 것이다. 만약 부모가 자식을 인간으로서 낳고 기르지 않는다고 하더라도, 부모의 유한성이 자식에게 차이를 부여해 줄 것이다. 인간이라면 그럴지 않은 상황 속에서도 개별자로 차이를 가지고 살아갈 것이다. 그래서 탄생과 행위는 그 자체로 시작이라는 점에서 공통적이지만 구별된다. 뢰트케하우스의 주장을 통해 아렌트를 살펴보자.

아우구스티누스에 따르면 인간 이전에 그 누구도 존재하지 않았던 것이 아니라 인간과 세계를 창조했던 신이 존재했기 때문이다. 이로써 아우구스티누스는 인간이 “이니티움”과 세계의 “프린키피움”을 규정한다. 그러나 아렌트는 다른 의미로 해석한다. 인간의 시작은 개별적이고 유일하고 불가역적인 “인간으로서의 누군가”의 시작이다. 이러한 인간의 의미가 아우구스티누스의 대표문장에는 나타나지 않더라도 말이다. 이 시작 이전에는 사실상 단지 “무(Nullität)”, “즉 하나의 ‘인격’이라고 칭할 수 있는 그 누구도 아닌 자”만이 존재했다. “아무도 아닌 자(Niemand)”는 “누군가(Jemand)”와 대립되는 것으로 대문자로 쓰는 “문자 그대로 아무도 아닌 자(buchstäblichen Niemand)”이다. 국가사회주의에서의 아이히만 같은 유형의 관료와 기능인처럼 실존하는 “아무도 아닌

85) 같은 책, 276쪽, 일부 수정. HC, pp.178.

자”가 권력을 잡게 되는 그런 곳에서는 시작은 철회된다. 한나 아렌트의 사후에 출판된 『악에 대하여』라는 강연에서 그녀는 복음 선언과 함께 “그(이 ‘아무도 아닌 자’)는 결코 탄생하지 않는 것이 더 좋았을 텐데”라고 말한다. 왜냐하면 창조를 오로지 정당화 할 수 있는 “누군가”라는 의미에서 본다면 그[아무도 아닌 자]는 본래 탄생하지 않은 것이기 때문이다.⁸⁶⁾

뤼트케하우스는 그녀가 아우구스티누스로부터 끌어온 대표적인 개념인 ‘이니티움’과 ‘프린키피움’의 구별을 상기시킨다. 이니티움은 우주의 탄생이다. 아우구스티누스의 신학에서 신은 우주를 만든 후에 인간을 창조한다. 우주의 시작인 이니티움과 달리 인간의 시작은 프린키피움으로 구별되며, 순환적 시간성을 가진 우주와 자연에 인간의 직선적 시간이 추가됨으로써 비로소 어떤 것의 시작이라는 의미를 갖게 된다. 이러한 구별은 우주, 자연과 구별되는 인간의 세계의 특징을 말해줌과 동시에 인간이 항상 개별적 존재로 존재한다는 점을 상기시킨다. 순환적인 자연의 존재자들은 개별성을 갖지 못하기 때문에 유일하고 불가역적인 시작의 의미는 갖지 못한다. 그러나 인간은 항상 개별적인 인간으로 존재한다. 그래서 인간의 탄생은 진정한 의미에서 시작이라고 할 수 있다. 인간의 탄생은 개별적 존재로 그가 존재함으로써만 우주의 탄생과 다른 의미를 가진다. 그러나 뤼트케하우스의 지적과 같이 우리에게 중요한 문제가 드러났다. 아무도 아닌 자의 등장과 악의 문제이다.

2장에서 우리는 아렌트가 주장하는 조건 지어진 인간을 분석했다. 인간의 조건 지어져 있음은 인간의 유한성과 다르지 않고, 인간의 유한성이란 곧 죽을 수밖에 없는 인간의 사멸성으로 드러났다. 그러나 인간의 시간성은 사멸성에만 머무는 것이 아니다. 인간은 지구라는 조건 위에서 자연과 구별되는 세계를 건설하며 이를 통해 인간의 인간다움을 구현한다. 이 인간다움의 구현이란 불멸성의 실현이다. 인간은 자연의 존재자와 달리 그 자체가 시작이며 시작할 수 있는 존재이다. 우주의 시작과 인간의 시작은 그 의미가 다르다. 인간은 순환하는 세계의 시간성을 뚫고 들어와 직선적 시간성 위에서 살아가는 존재이다. 인간에 의해 우주는 구분되고, 인간은 우주에 의해 자신의 존재를 이해하고 그 의미를 실현한다. 이 결과물이 바로 세계이다.

세계 속의 인간은 다시 시작 그 자체이자 시작할 수 있는 존재라는 사실에서 탄생으로서의 인간과 행위로서의 인간이 구별된다. 이러한 탄생성과 행위의 관계로 인해 인간에게 주어진 근본적인 문제가 드러난다. 시작 그 자체로서의 인간이 그

86) 뤼트케하우스, 루트거, 『탄생 철학』, 공병혜·이선 옮김, 이학사, 2017, 74-75쪽.

시작할 수 있는 능력에 의해 다시 구속되는 문제가 그것이다. 탄생성은 행위의 근원으로서 인간의 존재를 드러내지만, 탄생은 그 자체로 완결되지 않는다. 탄생은 인간을 세계 속에 출현시키고, 인간은 행위를 통해서 행위자로서 개별자가 된다. 모든 행위의 특성이 그렇듯이 탄생도 예측불가능하고 환원불가능하며, 비주권적이고 무제한적이다. 그러나 행위의 특성은 그 자체의 특성에 의해 행위를 파괴할 수도 있다. 시작하는 능력은 새로운 것을 출발시킬 수 있지만 동시에 그 출발을 중단시키고 반대로 되돌릴 수도 있으며, 탄생성이 행위에서 행위자로 이어지지 못하고 그 자체로 봉쇄당하고 무화될 수 있기 때문이다. 행위의 어려움은 탄생성으로부터 비롯된 행위가 역으로 탄생성을 파괴함으로써 그 모습을 드러내는 데에 있다. 아렌트는 이점에 주목한다. 인간은 오히려 인간의 말과 행위에 의해 행위자로 불멸하지 못한다. 우리는 아무도 아닌 자들의 집단적 출현으로 새로운 문제를 맞이한다.

제3장 탄생성과 행위자

제1절 탄생성과 전체주의

3장에서는 탄생성과 행위자의 문제를 중심으로 논의를 진행할 것이다. 우선 이를 위해서 탄생성과 악이 어떤 의미를 함의하고 있는지 살펴볼 것이다. 아렌트는 아무도 아닌 자의 출현이 차이와 다름을 가진 인간과 어떻게 구분되는지를 다음과 같이 주장한다.

말과 행위의 기본 조건인 인간의 복수성은 동등(equality)과 구별(distinction)라는 이중의 성격을 가진다. 만일 사람이 동등하지 않다면 서로를 이해할 수 없고, 이전 세대의 사람들을 이해할 수도 없으며, 미래를 계획하거나 장차 태어날 사람들에게 필요한 것을 예측할 수 없을 것이다. 한편 사람들이 구별되지 않는다면, 즉 현재 살고 있거나 과거에 살았거나 미래에 살게 될 사람들이 다르지 않다면, 사람은 자신을 이해시키기 위해 말하거나 행위 할 필요가 없을 것이다. 그래서 직접적이고 동일한 필요와 욕구를 전달하기 위한 기호나 표식만 있으면 충분할 것이다. 인간의 차이(distinctness)는 다름(otherness)과 같지 않다. 다름은 존재하는 모든 것이 지닌 고유한 타자성(alteritas)의 기이한 성질이다.⁸⁷⁾

인간의 복수성을 이해하려면 동등과 구별을 이해해야 한다. 동등성이 없다면 어떠한 인간의 행위도 예측불가능할 것이고, 구별이 없다면 반대로 어떠한 행위도 필요하지 않을 것이다. 동등성과 구별이 같이 존재하지 않는다면 인간의 삶은 불가능하다. 어떤 것이 어떤 것으로 존재하고 이해되는 일도 불가능해질 것이다. 중요한 점은 다름과 구별을 이해하는 것이다.

다름이 복수성의 중요한 한 측면이라는 것은 사실이다. 그것은 우리가 정의하는 모든 것이 곧 구별인 이유이고, 어떤 것을 그 밖의 것과 구별하지 않고는 그 본질을 말할 수 없는 바로 그 이유다. 가장 추상적 형태의 다름은 비유기체적 대상의 복제에서만 발견되는 반면, 모든 유기체의 삶은 이미 변형과 차이(distinctions)를 보여주며, 심지어 같은 종 사이에서도

87) 『인간의 조건』, 273쪽, 일부 수정. HC pp.175-176.

그러하다. 그러나 이들 중 오직 인간만이 자신을 (타인과) 구별할 수 있고 이 차이를 표현할 수 있다. 인간만이 갈증과 배고픔, 애정이나 적대감 또는 두려움 같은 단순한 차원을 전달할 뿐만 아니라 동시에 자신과 소통할 수 있다. 인간이 존재하는 모든 것과 공유하는 다음과, 살아 있는 모든 것과 공유하는 차이는 인간의 유일성이 된다. 인간의 복수성은 독특한 존재들의 역설적인 복수성이다. 말과 행위는 이 유일한 차이를 드러낸다.⁸⁸⁾

다음은 어떤 것이 어떤 것으로 존재한다고 할 때의 그 개체성과 다르지 않다. 예를 들어서 세상에는 무수히 많은 의자가 있다. 그것들이 모두 의자로 규정되고 의자로 인식될 수 있는 이유는 그것들이 공유하고 있는 동등성 때문이다. 또한 그 의자들이 구체적인 개별적 의자들로 인식될 수 있는 것은 의자들 각각이 가지고 있는 다름 때문이다. 이와 같은 비유기체의 다름은 유기체의 그 것과 비교해 보면 쉽게 이해된다. 유기체에 오면 그 의미가 달라지기 때문이다. 이 개와 저 개는 모두 개라는 종에 속함으로써 동등한 개로 받아들여진다. 그러나 이 개는 저 개와 다르다. 여기서 다름은 앞에서 설명한 의자의 다름과는 궤를 달리한다. 개의 다름은 그 구체적인 개 자체에 속한다. 이것이 아렌트가 말하는 구별의 의미이다. 의자의 동등성은 그 개체가 의자에 속하는 동등성을 넘어서는 순간 바로 상실된다. 그것은 더 이상 의자라고 부를 수 없게 된다. 반면에 개의 경우는 어떤 개가 개의 동등성을 넘어서는다고 해도 그 동등성이 상실되지 않는다. 개의 동등성이 그 개에 의해 다시 정의될 뿐이다. 따라서 아렌트가 말하는 구별은 동등성을 구성한다.

유기체의 차이는 각각의 개체가 동등성에 의해 규정되면서 동시에 그것을 규정할 수 있다는 사실에 의해 생겨난다. 오늘의 개와 내일의 개는 개가 어떤 행위를 할 수 있는가에 의해서 새롭게 정의되고, 그것이 개라는 종을 정의하는 새로운 기준이 되는 것이다. 이와 같은 유기체의 자기 규정성 또는 자기 갱신성은 인간의 존재에서 정점을 이룬다. 인간은 기타 유기체와는 다르게 스스로 이러한 차이에 의해 탄생하고, 차이를 원하며, 차이를 창출한다. 그럼으로써 인간은 유일한 존재로서 말과 행위를 통해 개체성을 넘어 개별성을 획득함으로써 유일한 존재들의 유일한 집합을 이루고 형성한다. 인간의 탄생이 이미 시작이고 그 자체가 행위일 수 밖에 없는 이유가 여기에 있다.

모든 새로운 시작의 본질은 ‘무한한 비개연성(infinite improbability)’으로서 세계 속에 투입하는 것이다. 바로 이 무한한

88) 같은 책, 274쪽. HC p.176.

비개연적인 것들이 우리가 실재라고 부르는 모든 것의 열개를 구성한다.⁸⁹⁾

인간이 인간으로 산다는 것이 바로 이 무한한 비개연성의 실현이다.

객관적인 시각으로, 즉 인간이 시작이고 개시자라는 점을 고려하지 않고 본다면 내일이 어제와 같을 가능성은 항상 압도적이다. 설사 그렇게 압도적이지 않더라도, 우주 발생사건으로부터 지구가 탄생하지 않았을 가능성, 비유기체적 과정으로부터 생명이 자라나오지 않았을 가능성, 인간이 동물적 삶의 진화 과정에서 나타나지 않았을 가능성이 희박한 것처럼 그것은 명백한 사실이다. 우리의 지구적 삶의 실재가 의거하고 있는 ‘무한한 비가망성’과 역사적 실재를 구축하는 사건들 고유의 기적적인 특성 사이에는 중요한 차이가 존재한다. 세계가 존재하는 까닭에 존재하게 되는 것과 출현하게 되는 것을 [우리가] 입증하지 않는다면 어떠한 영구성도, 존재를 향한 불굴의 의지도 인식조차 될 수 없기 때문이다.⁹⁰⁾

인간은 ‘개시자(beginner)’이다. 개시성은 그 스스로 모든 것의 출발점이 된다는 것이다. 인간의 개시성에 의해 인간의 시간은 인간 자신에게 주어져 있다. 그리고 이것은 단지 주어져 있음으로 끝나는 것이 아니라 그것의 입증 즉 행위에 의해서만 증명된다.

행위에 내재된 자유는, 아마도 마키아벨리의 비르투(virtù) - 세계가 포르투나(fortuna)로 위장하여 인간 앞에 열어 보이는 기회에 그가 화답하는 탁월함(excellence) - 라는 개념으로 설명하는 편이 가장 이상적일 것이다. 비르투의 의미는 우리가 공연예술(무엇인가를 만드는 창조예술과는 구별되는)의 속성으로 이해하는 탁월함, 즉 기교(virtuosity)로 가장 잘 설명된다. [이 경우에 활동의] 완성은 수행 자체에 있지, 활동이 완수된 뒤에도 존속하여 활동과는 독립적인 존재가 되는 최종 산물에 있는 것이 아니다.⁹¹⁾

이와 같은 인간의 개시성이 바로 인간이 자유롭다는 것을 의미한다. 아렌트는 우연적인 세계, 즉 무한한 비가망성 속에서 자신 개체성과 개별성을 표현하는 것

89) 『과거와 미래 사이』, 231쪽 일부 수정. PF, p.168.

90) 같은 책, 232-233쪽. PF, p.169.

91) 같은 책, 209쪽. PF, p.151.

이 바로 인간의 행위이자 탁월함이다. 인간은 무언가를 창조함으로써 그런 존재가 되는 것이 아니라, 그 자체가 창조이자 시작이다. 아렌트에게 자유의 실현은 철저하게 자기 자신에게 달려 있다. 자기가 자기 자신으로 살아간다는 것, 자신의 개체성이 곧 개별성이 되고 그 개별성을 스스로 표현하고 드러내는 것이 인간의 자유이자 그 실현인 것이다. 탄생성은 행위에 의해서 완성된다고 할 수 있고 그 행위가 바로 인간의 삶이다. 그래서 인간의 삶은 마치 공연예술과 같다. 여기서 공연예술의 의미는 행위와 행위자의 분리와 결합에 기반하지만 오로지 한 번만 공연될 수 있다는 점에서 다르다.

아렌트에게 인간 삶의 문제는 바로 어떻게 자기 자신이 되느냐의 문제이다. ‘나 자신이 문제가 되는 존재’ 라는 표현은 탄생한 인간에게 그 자신이 시작이자 행위이므로 행위자가 되라고, 그 자신으로 살 것을 요구하는 것이다. 아렌트는 『전체주의의 기원』 마지막을 아우구스티누스를 인용하며 끝내고 있다.

시작은, 그것이 역사적 사건(event)이 되기 전에 인간이 가진 최상의 능력이다. 정치적으로 시작은 인간의 자유와 동일한 것이다. “시작이 있기 위해 인간이 창조되었다”고 아우구스티누스는 말했다. 새로운 탄생이 이 시작을 보장한다. 실제로 모든 인간이 시작이다.⁹²⁾

아렌트의 탄생성과 행위의 강조는 시작으로서의 인간을 파괴하려는 전체주의의 출현에 직면한 우리에게 시사하는 바가 크다. 전체주의는 모든 사람들이 각자가 태어난 문명 속에서 함께 물려받은 지혜인 ‘공통감각(common sense)’을 파괴한다. 공통감각의 파괴는 사람들이 시작으로서의 인간으로 함께하는 공적영역을 붕괴시킨다. 새롭게 시작할 수 있는 행위의 영역인 공적영역의 파괴는 인간 조건의 파괴이다.⁹³⁾ 행위의 파괴를 통해 인간은 의미를 잃고 무가치해진다. 이런 무의미하고 무가치한 인간들의 집단적 출현이 전체주의를 형성한다. 하나의 기원을 갖거나 몇 가지 요소로 설명될 수 있는 것이 아닌 전체주의는 탄생성과 행위로부터의 이탈을 통해 심화된다. 완전한 하나, 완벽한 전체를 지향하는 전체주의는 더 이상 탄생과 행위가 불가능한 세계를 지칭한다. 완벽한 하나, 완전한 전체에 새로움이나 시작은 불가능하기 때문이다. 인간은 더 이상 그 자체로 시작일 수 없고 오로지 그 생산물, 또는 기능으로서 존재한다. 인간의 삶은 탄생성을 상실하고, 그 근원적 존재가 뿌리 뽑힌 인간은 마치 사물처럼 다루어진다. 인간은 차이를 잃고 다

92) 아렌트, 한나, 『전체주의의 기원 2』, 이진우, 박미애 옮김, 한길사, 2014, 284쪽. Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, London: Penguin Books, 1994, p.629. 이후 『전체주의의 기원 1,2』와 01로 옮긴다.

93) 『이해의 에세이』, 502쪽 참조.

름으로 전략하며 결국에는 그 다름조차 상실한다. 전체주의의 또 다른 이름인 ‘모든 것이 가능한 세계’의 이면에는 모든 것의 불가능성이 숨어있는 것이다. 모든 것이 가능해지려면 세계는 파괴되고 새로움과 차이가 존재해서는 안된다. 인간이 불가능해져야 한다. 이렇게 되면 어떠한 시작과 새로움도 없이 균질해지고 양화되어 계산가능해지고 교환가능해진 세계, 곧 전체주의가 된다.

어떤 행위도 불가능한 세계의 출현은 아무도 아닌 존재의 집단적 출현과 연동되어 있다. 그것은 탄생과 행위의 불능이고, 인간의 무의미성과 무의미성의 증명이다. 모든 것이 가능해진 인간은 어떤 짓이든 할 수 있게 된다.

행동주의는 “나는 누구인가?”라는 성가시고 오래된 질문에 새로운 답을 제공하는 것처럼 보였다. 이 질문은 위기의 시간에 항상 더욱더 끈질기게 제기된다. “당신은 당신이 나타나는 대로 존재한다”고 사회가 주장한다면, 전후 행동주의는 “당신은 당신이 행한 것으로 존재한다”고 대답했다.⁹⁴⁾

인간의 새롭게 시작하는 능력인 행위는 파괴되어 조건반사적이고 동물적인 반복에 가까운 행동(behavior)으로 대체된다.⁹⁵⁾ 말과 행위에서 드러나는 인간의 인격은 이제 그가 무엇을 했고 무엇을 할 수 있는 지로만 증명된다. 행위 할 수 없는 인간은 독립적인 자신의 존재를 부정하게 된다. 이런 인간의 자기 파괴는 차라리 태어나지 않는 것이 더 좋았을 것이라고 말할 수밖에 없게 만든다. 그것은 그가 단순히 악하거나 어떤 것을 할 수 없기 때문이 아니라, 본래 태어나지 않은 것과 같게 존재하도록 만들기 때문이다. 마치 스스로가 존재하지 않는 것처럼 존재하는 사람들에게 허락되는 유일한 삶의 양식인 잉여적 삶은 다음과 같은 방식일 수밖에 없다. “그 어느 누구도 규정하지 않고 예측할 수 없는 무엇인가를, 그것이 영웅적이든 범죄적이든 행하는 것이 중요하다.”⁹⁶⁾

이렇게 조직된 사람들을 아렌트는 폭민(mob)이라고 설명한다. 폭민은 조직되지 않았지만 종종 폭력⁹⁷⁾적이 되는 대규모 군중을 부정적으로 언급할 때 사용하는 말

94) 『전체주의의 기원 2』, 56쪽. OT 2, p.434.

95) 『인간의 조건』, 127쪽 참조.

96) 『전체주의의 기원 2』, 56쪽.

97) 아렌트는 세밀하게 용어들을 구분해서 사용한다. 김선옥은 ‘power’는 권력으로, ‘force’는 힘으로, ‘strenght’는 강성으로, ‘violence’는 폭력으로 각각 옮긴다. 아렌트, 한나, 『공화국의 위기』, 김선옥 옮김, 한길사, 2016.152쪽. Arendt, Hannah, *Crises of the Republic*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972. 이후 『공화국의 위기』와 CR로 옮긴다.

홍원표는 ‘force’는 강제력 ‘strenght’는 신체적 능력으로 옮기는데, 신체적 능력은 개별체로서 대상이나 사람에게 내재된 힘이라고 볼 수 있으며, 권력은 공적 영역이나 정치 활동에

이다.⁹⁸⁾ 이런 폭민의 등장은 곧 세계의 파괴로 이어진다. 세계를 건설하고 유지하는 권력은 무너지고 폭력만이 남는다. 아렌트에 의하면 폭력은 권력과 구분되는 것으로 권력을 형성하기 위한 말과 행위를 필요로 하지 않는다. “폭력은 말이 끝나는 곳에서 시작된다.”⁹⁹⁾ 폭력은 말과 행위를 중단시키거나 대체함으로써, 권력을 파괴할 수 있다. 그러나 폭력은 말과 행위로 이루어진 권력을 창조하는 데에는 완벽하게 무능력하다고 할 수 있다.¹⁰⁰⁾

폭력 행위의 핵심 내용은 수단-목적 범주에 좌우된다. 이것이 인간사에 적용될 때 항상 주된 특징은 그 목적이 정당화하며 동시에 그 목적을 이루는데 필요한 수단에 압도당할 위험이 있다는 것이다. 제작의 산물과는 달리 인간 행위의 목적이 결코 안정적으로 예측될 수 없기 때문에 정치적 목적을 이루는 데에 사용되는 수단이 미래 세계에서는 의도된 목적보다 더 큰 적실성을 갖는다. 게다가 인간 행위의 결과가 행위자의 통제를 벗어나는 반면 폭력은 자의성이라는 부가적 요소를 지닌다.¹⁰¹⁾

전체주의에 맞서기 위한 우리의 과제는 권력과 폭력의 관계를 세밀하게 살피고 세뇌와 왜곡에 맞서서 이해를 되살리는 것이다. 이해는 끔찍한 일을 부정하거나, 유추나 일반화를 통해 그것의 영향력이나 충격을 무화시키는 것이 아니다. 오히려 이해는 적극적 활동으로 우리가 살아가는 시대가 우리에게 지운 짐을 검토하고 의식적으로 인수하는 것을 의미하지 짐의 존재를 부인하거나 그 무게에 굴복한다는 것이 아니다. 간단히 말해 이해란 현실에, 그것이 무엇이든 미리 계획하진 않았지만, 주의 깊게 맞서는 것이며 현실을 견뎌내는 것이다.¹⁰²⁾ 그러나 폭력과 권력, 세뇌가 발생시킨 문제들은 쉽게 사라지지 않는다. 이것을 아렌트는 이데올로기의 문제라고 규정한다.

아렌트는 이데올로기를 생활과 세계의 설명하는 체계로서 과거와 미래의 모든 것을 현실적 경험과 일치시켜 설명하려는 것이라고 정의한다. 전체주의 이데올로기 하에서 인간은 행위를 포기하고 행위는 이데올로기로 대체된다.¹⁰³⁾ 이데올로기

작용하는 힘이고, 강제력은 자연 현상에서 방출되는 힘으로, 폭력은 다른 사람에게 자신의 의지를 강요하는 것으로 도구적으로 존재한다. 아렌트, 한나, 『혁명론』, 홍원표 옮김, 한길사, 2012. 280쪽 참조. Arendt, Hannah, *On Revolution*, London: Penguin Books, 2006. 이후 『혁명론』과 RE로 옮긴다. 본 논문에서는 인용 외에는 'power'는 권력으로, 'force'는 강제력으로, 'strenght'는 강성으로, 'violence'는 폭력으로 옮긴다.

98) 『전체주의의 기원 1』, 18쪽 참조.

99) 『이해의 에세이』, 489쪽.

100) 『공화국의 위기』, 207쪽 참조.

101) 같은 책, 152쪽. CR, p.106.

102) 『전체주의의 기원 1』, 34-35쪽 참조.

는 인간의 활동을 파괴한다. 그중에서도 사유하는 능력과 반대에 서서 그것을 파괴한다. 사유의 파괴는 인간의 정신 활동 능력을 파괴한다는 것을 의미하고, 이는 인간의 활동적 삶의 능력의 파괴를 의미한다. 이러한 파괴는 자연적으로는 일어날 수 없다. 인간의 활동적 삶 능력의 파괴는 대표적으로 세뇌와 고립¹⁰⁴⁾을 통해 이루어진다.

세뇌는 원래 지식의 왜곡으로부터 생기는 것이 아니라 이해의 왜곡으로부터 생기기 때문에 위험하다. 이해의 결과는 의미이다. 그런데 우리는 우리가 행하고 겪은 것을 감수하려고 노력하는 한, 우리는 삶의 과정에서 그 의미를 만들어 낸다.¹⁰⁵⁾

전체주의는 항상 세뇌를 동반한다. 그것은 단순한 오류나 지식의 왜곡에 의해 생겨나는 것이 아니다. 그것은 인간의 이해 능력 자체를 파괴한다. 따라서 완벽한 폭압과 세뇌로 완성되는 전체주의는 모든 새로운 가능성과 인간들 사이의 연결을 해체한다. 이를 통해 전체주의는 다음과 같은 상태를 추구한다.

잘 알려진 공동묘지의 평온이 획득되었을 때, 전체주의는 만족하지 않고 테러의 도구를 즉각적으로 그리고 대단히 강력하게 객관적인 운동의 법칙으로 전환시켰다. 더욱이 희생자들의 선택이 개인의 행위나 사유와의 모든 관계로부터 완전히 무관할 때, 두려움은 무의미하게 된다.¹⁰⁶⁾

이와 같은 세뇌(indoctrination)와 테러(terror)의 등장은 시작으로서의 인간의 행위할 수 있는 힘을 파괴함으로써 인간을 ‘아무도 아닌 자’로 만든다. ‘아무도 아닌 자’와 악은 어떤 연관성이 있는 것인가? 근본악(radical evil)과 악의 평범성(banality of evil)에 대한 고찰을 통해 이 문제에 접근해 보자.

103) 『이해의 에세이』, 544-545쪽 참조.

104) 아렌트는 홀로 있음을 세 가지로 구분한다. 첫 번째로 나와 나 자신 간의 무성의 대화에 현전하는 현존 양태를 고독(solitude)이라고 부른다. 두 번째는 심지어 나 자신에게까지 버림받아 친구가 없는 상태인 외로움(loneliness)이다. 세 번째는 인간 집단에서 분리를 뜻하는 고립(isolation)이다. 아렌트, 한나, 『책임과 판단』, 서유경 옮김, 필로소픽, 2019, 200쪽 참조. Arendt, Hannah, *Responsibility and Judgment*, Ed. Jerome Kohn. New York: Schocken Books, 2003. 이후 『책임과 판단』과 RJ로 옮긴다.

105) 『이해의 에세이』, 490쪽. EU, pp.308-309.

106) 같은 책, 543쪽. EU, p.348.

제2절 근본악과 악의 평범성

선과 악이라는 가치의 문제에 있어서 인간은 ‘아무도 아닌 자’로 전락했다. ‘아무도 아닌 자’가 왜 악에 빠지는지를 설명하기 위해 아렌트에 의해 근본악이라 불리는 기존의 선악 개념을 추적하고, 새로운 종류의 악이 무엇인지 그 실체를 밝힐 것이다. 우선 아우구스티누스를 살펴보자. 고대 그리스에서 악은 그 자체로 존재하지 않았다. 그것은 선의 결핍으로만 경험되고 이해되었다. 이런 구도 하에서 악에 대한 설명을 시도한 사람으로 아렌트는 아우구스티누스에 주목한다.

이 우주 안의 그 어떤 부분도, 인간의 삶과 이 현세적 삶의 어떤 부분도 그 자체의 자율적 의미를 가질 수 없기 때문에, 우주 안에는 그 어떤 ‘악’도 있을 수 없다. 거기에는 오로지 ‘선들’만이 그것들의 올바른 질서 안에 머물고 있는데, 그것들은 개별 인간(singulum)의 일시적 [시간의] 관점에서만 나쁘게 보일 따름이다. 이 선의 특징은 특수한 사물들 자체에서 생겨나는 것이 아니라 저 우주가 그것들에게 부여한 것이다.¹⁰⁷⁾

아우구스티누스는 고대 그리스의 악에 대한 이해와 유사하게 우주 속에서 악의 현존을 부정한다. 결핍되고 부족한 존재인 그것은 일시적으로만 악한 상태에 놓여 있거나, 또는 나쁘게 보일 뿐이지 언제나 선을 향하고 있으며 좋음으로 이행하고 있는 상태이다. 악은 인간의 유한성이나 개체의 유한성이 의미하는 것과 다르지 않다. 인간은 자유의지를 부여받음으로써 자유로운 선택을 통해 악을 선택할 수 있다. 자유의지에 의한 잘못된 선택의 결과로서의 악은 인간이 전지전능하지 않은 유한한 존재라는 점으로 수렴된다.

자유의지와 악의 관계에 대해 더 깊이 있게 보기 위해 칸트를 살펴보자.

그러니까 악의 근거는 경향성에 의해 의사를 규정하는 객관 안에, 자연적 추동 안에 있는 것이 아니라, 의사가 자기의 자유 사용을 위해 스스로 정하는 규칙, 다시 말해 준칙에 놓여 있다.¹⁰⁸⁾

칸트는 악의 근거를 결핍이나 인간의 한계를 통해 접근하지 않고 악 자체에 대한 설명을 시도한다. 칸트에게 악은 단순히 외부의 영향 하에 있는 것이 아니라

107) 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 175쪽. LA, p.60.

108) 칸트, 임마누엘, 『이성의 한계 안에서의 종교』, 백종현 옮김, 아카넷, 2020, 179쪽.

그 자신 안에 존재하는 것이다. 자연적 존재자와 구별되는 인간의 존재는 스스로 이성을 사용할 수 있는 존재이고, 이는 곧 인간의 자유로 이해된다. 인간의 자유 능력은 선을 택할 수 있는 만큼 악에 대해서도 열려 있다. 칸트에게 기독교적 의미의 인간 원죄는 자유의지와 다르지 않다. 인간이 스스로 자신의 자유를 사용하는 행동 규칙, 즉 준칙을 정할 수 있다는 것은 스스로 자유롭게 악을 행하고 선택할 수 있다는 것이며 악은 그 자체로 존립 근거를 갖고 명확하게 설명된다.

그러므로 우리는 (인간을 다른 가능한 이성적 존재자들과 구별해주는) 이러한 [선·악의]성격들 중의 하나에 대해서, ‘그것은 인간에게 선천적 [생득적]이다’ 라고 말할 것이나, 그럼에도 그때, (그 성격이 악할 경우) 그 성격들의 탓이 자연에 있다거나, (그 성격이 선할 경우) 그 공이 자연에 있다는 것이 아니라, 인간 자신이 그 성격의 창시자라고 분수를 지킬 것이다. 그러나 그 자신 언제나 다시금 자유의사 안에 놓여 있을 수밖에 없는, 우리 준칙들의 채택의 제일 근거는 경험에서 주어질 수 있는 사실일 수가 없기 때문에, (도덕법칙과 관련해서 이 준칙 또는 저 준칙을 채택하는 주관적인 제일의 근거로서) 인간 안에 있는 선 또는 악이 선천적이라 함은 한낱, 그것이 경험 중에서 주어지는 [나타나는] 모든 (출생 시까지 소급되는 유년기의) 자유 사용에 대해 기초로 놓인다는 것, 그리고 그것이 출생과 동시에 인간 안에 현전하는 것으로 표상된다는 그러한 의미일 뿐, 출생이 바로 선·악의 원인이라는 그러한 의미가 아니다.¹⁰⁹⁾

칸트에게 인간의 선과 악은 기타 자연 존재자들과 달리 철저하게 인간의 손에 맡겨져 있다. 이것이 인간이 자유롭다는 증거이자 인간의 가치 근거이다. 인간의 자유의사는 경험에 의해 주어지는 것이 아니다. 칸트에게는 선한 성향이나 악한 성향도 부정된다. 칸트에게 선한 인간이나 악한 인간은 없다. 반면에 결여로서의 악 개념에서는 본래 선한 인간이나 악한 인간이 가능하다. 결여로서의 악에서 이해된 것처럼 선과 악이 결핍에서 비롯된다면 더 많은 결핍은 더 많은 나쁨을 수반할 것이고, 상대적으로 덜한 결핍은 더 나은 선을 수반할 것이기 때문이다. 칸트에게는 악한 근원이 개별적 인간에게 주어지지 않는 반면에, 결여로서의 악에서는 악의 근원이 결핍으로서 각자 개별 인간에게 주어지고 있다고 또는 운명지어져 있다고 할 수 있다.

최초의 인간에 있어서는 위반이 우리에게서처럼 우리의 자연본성의 이미

109) 같은 책, 180쪽.

선천적인 악의성에서 나오는 것으로 표상되는 대신에 타락이라 일컬어진 다. 그러나 이 성벽은 다름 아니라, 우리가 악을 그 시간적 시초의 면에서 설명하고자 하면 우리는 모든 고의적인 위반에서 그 원인들을 이성사용이 아직 전개되지 않았던 시간, 우리의 생 이전 시간에서 추적하지 않을 수 없다는 것, 그러니까(자연본성적 토대로서의)-그렇기 때문에 선천적이라 일컬어지는-악으로의 성벽에까지 거슬러 올라가 추적하지 않을 수 없다는 것을 의미한다. 이런 일은 이미 이성사용의 온전한 능력을 갖춘 것으로 표상되는 최초의 인간에 있어서는 필요하지도 않고 있을 법한 일도 아니다. 왜냐하면 그렇지 않다면 저 토대(즉 악한 성벽)는 천부적인 것이 아니면 안 되기 때문이다. 그래서 그의 죄는 직접적으로 무죄로부터 날아진 것으로 제시된다. -그러나 우리는 우리에게 책임을 물어야 마땅한 어떤 도덕적 성질에 대해서는 시간근원을 찾아서는 안 된다. 우리가 도덕적 성질의 우연적인 현존을 설명하고자 할 때, (그래서 성서도 우리의 이러한 약점에 맞추어 그것을 그리기는 했지만) 이러한 것이 아무리 불가피하다고 해도 말이다.¹¹⁰⁾

칸트가 인간에게 근본악이 있다고 말하는 지점은 시간 근원에 기대어 있는 것이 아니다. 그것은 기독교에서 최초의 인간이 이야기되는 아담에 경우에 잘 드러난다. 하나님의 뜻을 어기고 선악과를 먹은 아담의 행위는 선천적 악이나 악의로 여겨지지 않고 타락으로 설명된다. 선악과의 섭취가 타락인 것은 그것이 본성이나 시간적 의미에서 시초에 속하는 것이 아니다. 그렇다면 우리는 모든 고의적인 악행들에서 그 행동을 선악과를 먹은 행동으로 설명하기보다 거슬러 올라가 인간 존재의 기원인 신에게서 찾아야 할 것이다. 칸트에게 악은 무죄로부터 생겨난 것이 된다. 악이 무죄로부터 나왔기 때문에 우리는 악행에 대해 책임을 물을 수 있다. 만약 악이 성향이나 우리의 근원에 존재하는 것이라면, 우리는 그것에 대해 책임을 묻기 어려울 것이다. 칸트에게 악은 인간이 자유를 가지고 있다는 증거가 된다.

도덕법칙은 순수하지 못하고 경향성들에 유혹당하는 존재자인 인간에게서 그럴 수밖에 없듯이 금지로서 먼저 있었다. 그런데 인간은 이 법칙을 충분한 동기-이 동기만이 무조건적으로 선택하며, 이에 있어서는 더 이상의 의구심도 일어나지 않는바-로 곧장 따르는 대신에, 조건적으로만(곧 그에 의해 법칙에 대한 참해가 일어나지 않는 한에서) 선택할 수 있는 또 다른 동기들을 둘러 찾아 보았다. 그리고 인간은 행위가 의식적으로 자유

110) 같은 책, 217-218쪽.

로부터 생겨난 것이라고 생각할 때도, 의무의 법칙을 의무로부터[의무이기 때문에]가 아니라, 기껏해야 다른 의도들을 고려해서 따르는 것을 준칙으로 삼았다. 그러니까 인간은 다른 어떠한 동기의 영향도 배제하는 계명의 엄격성을 의심하기 시작하였고, 그 다음에는 계명에 대한 순종을 수단의 한낱(자기사랑의 원리 아래서) 조건 지어진 순종으로 끌어내리는 궤변을 늘어놓기 시작했다.¹¹¹⁾

그럼에도 칸트는 악을 시간적 근원으로 설명한다. 자유 능력으로서 도덕법칙은 인간의 자연 본성에 의한 경향성에 맞서서 항상 금지로서 선행해 있다. 인간이 어떤 것을 할 수 있다는 것 자체가 어떤 것을 하지 않을 수 있다는 것이고, 이러한 자유 능력에 의해서 도덕법칙은 인간에게 선행해 있다. 그러나 사람들은 자유 능력이 나의 동기 자체의 존립 근거라는 점을 이해하지 못하고, 조건이나 어떤 상황 아래서 따라야 하는 것으로 이해한 것이 문제점이다. 아렌트는 이 문제점을 지적한다.

도덕적 처신은 당연지사가 아니며, 도덕적 지식 즉 옳고 그름에 대한 지식이 당연지사인 셈이다. 인간의 성향과 유혹은 비록 인간의 이성은 아니더라도 본성에 뿌리를 내리고 있기 때문에 칸트는 인간이 내적 성향에 따름으로써 잘못을 저지르는 것을 “근본악 (radical evil)” 이라고 불렀다.¹¹²⁾

아렌트는 칸트와 유사하게 인간에게 무엇이 옳고 그른지에 대한 일종의 도덕적 앎이 주어져 있다고 본다. 인간은 이 옳고 그름을 속이고 자신의 내적 성향을 따를 것인지 아니면 옳음을 행할 것인지를 결정하게 된다.

이러한 성벽은 내적 허위, 다시 말해 도덕법칙을 해석함에서 법칙이 불리하도록 자기 자신을 기만하는 성벽이다. 이 때문에 (신약 부분의) 성경도 (우리 자신 안에 놓여 있는) 악의 창시자를 태초의 거짓말쟁이라고 부르고, 인간을 악의 주요 근거가 그의 안에 있는 것처럼 보이는 것과 관련하여 그렇게 특징짓는다.¹¹³⁾

이런 관점에서 볼 때 가장 중요한 도덕적 문제는 거짓말이다. 아렌트는 거짓말

111) 같은 책, 215-216쪽.

112) 『책임과 판단』, 145쪽. RJ, p.62.

113) 칸트, 임마누엘, 『이성의 한계 안에서의 종교』, 216쪽.

과 악의 관계에 대해 양가적이다. 아렌트는 거짓말이라는 행위 자체보다 거짓말을 할 수 있는 능력에 주목한다. 거짓말은 인간이 새로운 행위를 할 수 있는 능력에 연관되어 있다. 거짓말은 우리가 단순히 거부하나 제외할 수 있는 것이 아니다.¹¹⁴⁾ 성경에서는 거짓말에 악의 주요 근거가 있는 것으로 연관시켜 이해한다. 칸트에게 거짓말과 악은 우리의 내적 본성이나 근원에 존재하는 것이 아니라, 우리의 자유 능력 자체에 의해 가능한 것이다. 아렌트의 근본악 개념은 이와 같은 칸트적 의미에 연관되어 있다고 보는 것이 타당할 것이다.¹¹⁵⁾ 필자는 악의 문제를 인간의 탄생성과 자유 능력, 그리고 인격성과 사유 능력과의 내재적으로 연관성에 주목함으로써 아렌트의 악 개념을 파악할 수 있다고 본다.

아렌트에게 악은 근원적이지 않다.¹¹⁶⁾ 아렌트는 악이 고평이와 같은 것이라고 설명한다. 그것은 우리의 자유에 의해 생겨나는 것이고 우리의 탄생으로부터 주어진 가능성 자체이다. 아렌트에게 있어서나 칸트에게 있어서나 근본악의 개념은 급진적 radical 의미로 조명했을 때 더 명확해진다. 급진적이라는 용어에서도 잘 드러나는 것처럼 근본악은 우리가 우리에게 주어진 자유 능력을 가장 급진적으로 오용했을 때 나타나는 부작용에 가깝다.

전체주의는 이런 인간의 자유 능력을 파괴한다. 전체주의 하에서 인간은 자유 능력을 상실함으로써 급진적 악의 가능성도 상실한다고 보는 것이 맞을 것이다. 근본악은 전체주의를 낳을 수 있는 원인이자 동시에 전체주의에 의해 상실하는 그 무엇이 된다.

이제 우리는 아무도 아닌 자에 의해 행해진 악, 새로운 악의 문제가 무엇을 겨냥하는지 좀 더 분명하게 이해할 수 있을 것이다.

인간의 연약함 속에서 이루어진 이 오랜 과정이 우리에게 가르쳐준 교훈
 을 요약하고 있는 듯했다. 두려운 교훈, 즉 말과 사고를 허용하지 않는
 악의 평범성(banality of evil)을¹¹⁷⁾

114) 『과거와 미래 사이』, 346-347쪽 참조.

115) 칸트의 근본악과 아렌트의 악 개념과의 연관성에 대해서는 다양한 논의가 있다. 관련된 논문으로는 김선욱, 「근본악과 평범한 악 개념」, 『사회와 철학』, 제13호, 사회와 철학 연구회, 2007; 전형천, 「Hannah Arent의 근본악과 악의 평범성에 대한 연구」, 대구카톨릭대학교 석사학위논문, 2018, 참조.

116) 아렌트, 한나, 『유대인 문제와 정치적 사유』, 홍원표 옮김, 한길사, 2022, 887쪽. Arendt, Hannah, *The Jewish Writings*, Eds. Jerome Kohn and Ron H. Feldman. New York: Schocken Books, 2007, p.471.

117) 아렌트, 한나, 『에루살렘의 아이히만』, 김선욱 옮김, 한길사, 2016, 349쪽. Arendt, Hannah, *Eichmann in Jerusalem*, London: Penguin Books, 2006, p.252. 이후 『에루살렘의 아이히만』과 EJ로 옮긴다.

‘평범함’이란 단순한 일상을 지칭하거나, 단순한 진부성에서 파악되는 것처럼 일상에서 반복되는 행위를 이야기 하는 것이 아니다. 이것은 인간의 자유 능력이 상실됨으로써 인간이 스스로에게 행하는 악행이며, 인간이 인간에게 행하는 가장 악한 행위 가운데 하나이다. 이 새로운 악은 기존의 모든 선행과 악행을 거부한 이후에야 성립된다. 그것은 개별 인간의 어떠한 동기나 의도도 필요로 하지 않다. 그것은 인간의 탄생과 행위를 거부하고 인간의 시작을 파괴함으로써만 성립될 수 있는 것으로 스스로 인간임을 포기함과 동시에 인간임을 파괴당해야만 가능한 것이다. 따라서 “행해진 악 중에서 최고의 악은 누구도 저지르지 않은 악(evil committed by nobodies), 즉 개별 인간들이기를 거부하는 인간들이 저지른 악이다.”¹¹⁸⁾ 아렌트의 관심은 범죄 행위의 경중을 따지는 일반적 관점에서 누구의 행위인지를 묻는 행위자로 모이게 된다.

아렌트의 통찰은 우리에게 두 가지 문제를 제기한다. 첫 번째는 누구도 저지르지 않은 악이라는 것이 어떻게 성립될 수 있는가의 문제이다. 일반적으로 악행은 악한 행위를 한 행위자에 의해서 저질러진다. 그러나 아렌트는 행위자 없는 악을 이야기한다. 여기서 우리는 행위자 없는 행위의 문제에 직면하며, ‘아무도 아닌’ 인간에 대해 주목하게 된다. 인간이 아무도 아니게 되는 원인으로는 개인의 차원과 사회 체제의 차원을 들 수 있다. 필자는 체제의 차원을 중심으로 전체주의와의 연관성 하에서 이를 살펴볼 것이다.

두 번째는 아렌트가 어느 누구도 저지르지 않은 악의 원인으로 사유하지 않음을 지목한다는 점이다. 이는 사유를 통해 어느 누구도 저지르지 않은 악을 피할 수 있다는 것이며, 사유와 누구도 저지르지 않은 악의 관계에 대한 설명을 요구하게 된다.

118) 『책임과 판단』, 221쪽. RJ, p.111.

제3절 행위자와 사유

아렌트는 새로운 악의 문제에 대한 탐구를 통해 행위자와 행위의 관계 문제에 직면한다. 아렌트는 아이히만에 대해 “그 행위들이 얼마나 극악무도한 성격이었는데가와 별개로 그것의 행위자는 극악무도하지도 또 악마적이지도 않았다.”¹¹⁹⁾고 기술한다. 아무도 아닌 자에 의해 저질러진 악행이 주는 충격은 행위와 행위자가 완벽하게 괴리되어 있음으로 인해 심화된다. 일반적으로 우리는 악한 행위를 한 사람이라면 분명 사악할 것이라고 생각한다. 그러나 아이히만은 좋은 아버지이자 훌륭한 가장이고 성실한 공무원이었다. 아이히만은 오히려 자신이 명령받은 일을 하지 않았을 때 심한 양심의 가책을 느꼈을 것이라고 항변한다.¹²⁰⁾ 여기서 우리는 극단적으로 훌륭하고 양심적인 개인 또는 행위자가 극단적으로 나쁜 행위를 할 수 있는 가능성을 발견하게 된다. 그렇다면 아렌트는 행위와 행위자가 완전히 분리되어 있다고 주장하는 것인가?

아렌트는 『고르기아스』의 소크라테스를 인용한다. 칼리클래스와 대화를 나누는 소크라테스¹²¹⁾는 항변하는 칼리클래스에게 다음과 같이 말한다.

그러니 방금 내가 말했듯이 철학을 논박하게. 그래서 불의를 저지르는 것이, 그리고 불의를 저지르고도 대가를 치르지 않는 것이 모든 나쁜 것의 극단이 아니라는 걸 보여주게.¹²²⁾

여기서 아렌트는 모든 도덕 철학의 기준이 되는 명제를 소크라테스가 제시하고 있다고 주장한다. 불의를 저지르고 처벌을 받지 않는 것보다 처벌을 받는 것이 낫고 타인에게 악행을 저지르는 것보다 내가 악행의 대상이 되는 것이 낫다는 명제가 그것이다. 이 두 명제는 모두 내가 나 자신과 맺는 관계와 관련되어 있다. 소크라테스는 이어서 말한다.

나는 비록 혼자지만 내가 나 자신과 맞지 않는 음을 내고 모순된 말을 하는 것보다는 차라리 나의 류라(lyre)도, 내가 이끌었으면 하는 합창단도 어울리지 않는 음을 내고 틀린 음을 내는 것이 더 낫고, 대다수 사람들

119) 같은 책, 293쪽.

120) 『예루살렘의 아이히만』, 78-79쪽 참조.

121) 아렌트는 소크라테스가 자기 진술의 역설적 성격과 설득력 부족이라는 자신의 무능력에 직면해, 특수한 입장이 아니라 일반론을 들어 칼리클래스를 반박을 방어하고 있다는 것을 알 수 있다고 주장한다. 『책임과 판단』, 187쪽 참조.

122) 플라톤, 『고르기아스』, 김인곤 옮김, 아카넷, 2021, 113쪽.

이 나에게 동의하지 않고 모순된 말을 하는 것이 더 낫다고 생각하네. 123)

여기서 우리는 아렌트의 행위자가 하나가 아니라 둘로 나누어져 있다는 것을 알 수 있다.

이 자아 (self)는 결코 어떤 환상이 아니다. 이 자아가 나에게 이야기함으로써- 나는 단지 나 자신에 관해 자각할 뿐 아니라 나 자신에게 말한다-내가 듣도록 만들며, 이런 의미에서 비록 나는 하나지만 동시에 ‘하나 속의 둘’이며 거기에는 자아와의 조화 또는 불화가 있을 수 있다. 124)

내 안의 또 다른 나는 결코 환상 같은 것이 아니다. 그것은 자기의식과 같이 내가 나임을 의식하게 한다. 그리고 이 자아는 나를 홀로 있지 않게 하며, 나를 항상 묻고 답하는 대화의 과정에 있게 한다. 나는 한 명의 사람으로 즉 하나로 현상하지만, 내적으로 나는 항상 둘로서 존재한다. 그것은 내가 한 명의 사람으로 존재하기 위한 조건이다. 시작으로서의 인간은 내가 나로 있을 수밖에 없는 방식이 아니다. 내가 나로 존재하지 않을 수도 있지만 어떤 나로 존재하는 방식으로 있기 때문이다. “가령 내가 불의를 행한다면 나는 잘못을 저지른 자와 견딜 수 없는 근접성 속에서 함께 살도록 운명 지워진다. 나는 결코 그를 없앨 수 없다.” 125) 나는 나 자신과의 모순을 가장 견딜 수 없다.

이때, 말하는 나와 듣는 나 사이의 대화가 바로 아렌트가 말하는 사유이다.

내가 사유하고 있을 때 나는 나 자신의 대화 상대이듯이, 내가 행동하고 있을 때 나는 나 자신의 목격자이기 때문이다. 나는 그 행위자를 알고 있으며 그와 함께 살도록 운명 지어져 있다. 그 행위자는 침묵하지 않는다. 126)

내가 사유할 때 나는 한 명의 행위자로 내 앞에 드러난다. 이 과정 속에서 내가 한 행위의 의미를 타인의 행위처럼 볼 수 있게 된다. 그리고 분리할 수 없는 나와 나 자신의 이런 관계 속에서 나는 벗어날 수가 없다. 이런 나와 나 자신의 관계가

123) 같은 책, 113쪽.

124) 『책임과 판단』, 188쪽. RJ, p.90.

125) 같은 책, 188쪽.

126) 같은 책, 188-189쪽. RJ, p.90.

일반적으로 우리가 말하는 양심(conscience)의 문제와 유사하다. 아렌트는 양심에 대해 다음과 같이 쓰고 있다.

본래 양심은 모든 언어에서 옳고 그름을 알고 판단하는 능력이 아니라 우리가 현재 의식(consciousness)라고 부르는 것, 즉 우리가 우리 자신에 대해 알고 또 자각하는 능력을 의미한다. 그리스어에서처럼 라틴어에서도 이 의식을 나타내는 단어가 양심을 지시하도록 인계되었다. 프랑스어에서 동일 단어인 ‘conscience’는 아직도 인지적 의미와 도덕적 의미 모두를 표현하는 수단으로 사용된다. 영어에서 ‘conscience’는 최근에 와서야 그것의 특별한 도덕적 의미를 획득했다.¹²⁷⁾

아렌트는 함께 안다는 뜻의 양심은 함께 아는 대상이 나와 나 자신이라는 점에서 나와 분리할 수 없는 특징을 갖는다고 설명한다.

칸트의 경우 양심은 자기경멸의 형태로 위협을 가한다. 소크라테스의 경우는 우리가 보게 되는 것처럼 자기모순의 형태로 위협을 가한다. 자기경멸이나 자기모순을 두려워하는 사람들은 바로 자기 자신과 사는 사람들이다. 그들에게 도덕 명제는 자명한 것이므로 그것에 의무 개념을 더할 필요는 없다.¹²⁸⁾

내가 나 자신과 맺는 관계인 양심은 어떠한 의무나 법칙으로 있는 것이 아니라 항상 자기 자신에게 진실할 것을 요구한다.

그러므로 그들의 양심-그것이 바로 양심 그것이었다면-은 어떠한 의무적(obligation) 성격도 띠지 않았으며, ‘내가 이것을 해서는 안 된다’ 보다는 ‘나는 이것을 할 수가 없다’ 고 말했다.¹²⁹⁾

양심의 문제는 외적 상황에서 강제되는 것이 아니라 내부에서 생겨나는 것이어야 한다. 외적인 처벌이나 시선에 영향에 의해 형성되는 것이 아니라, 내가 나로서 존재하기 위해 일어나는 사유 활동에 의해 부산물로 생겨나는 것이다. 아렌트는 양심을 이야기하면서 의무적인 어떤 것으로 설명하기보다 자기 관계적으로 또는 책무로 양심을 기술한다.¹³⁰⁾ 양심이 그 진정한 의미에서 드러날 때 그것은 내

127) 같은 책, 166-167쪽. RJ, p.76.

128) 같은 책, 168쪽. RJ, p.78.

129) 같은 책, 169쪽. RJ, p.78.

130) 윌리엄스는 도덕(moral)을 로마적 기원에 따라 사회적 기대와 연결시켜 설명한다. 사회적

가 할 수 없는 것과 내가 할 수 있는 것으로 구체화된다. “도덕적으로 말해서 절체절명의 순간에 유일하게 믿음만한 사람들은 ‘나는 할 수가 없다’ 고 말하는 사람들이다.”¹³¹⁾ 사유와 양심이 어떤 것은 할 수 있고 어떤 것은 할 수 없는 사람을 만든다.

우리가 그들을 도덕적 인격체들(moral personalities)라고 부를 수 있을지는 모르겠지만, 추후 살펴보게 될 것처럼, 이 용어는 거의 불필요한 중복에 해당 된다. 단지 한 인간(merely being human)이 되는 자질과 구별해서 설명해보면, 한 사람의 개별 인격체가 되는 자질은 인간이 가지고 태어나서 사용하거나 남용하는 개별 소유물인 천부적 재능, 적성, 또는 단점들 속에 포함되지 않는다. 개인의 인격적 자질(individual's personal quality)은 바로 그의 ‘도덕적’ 자질이다. 우리가 만약 이 ‘도덕’이란 단어를 그것의 어원학적 의미나 관습적 의미가 아닌 도덕철학의 의미로 취한다면 말이다.¹³²⁾

어떤 것은 하고 어떤 것은 하지 않는 이런 특성이 그 사람이 어떤 사람인지를 알려준다. 시작으로서의 인간이 가지고 있는 자유는 모든 사람에게 어떤 것을 하거나 하지 않을 수 있는 가능성을 열어준다. ‘하거나 하지 않을 수 있음’은 어떤 재능이나 적성 또는 장점이나 단점 같은 것이 아니라, 모든 인간이 가지고 있는 무언가를 하거나 하지 않을 수 있는 자유 자체를 가리키는 것이다. 이 자유가 그가 타인과 동등한 인간임을 증명하는 동시에 그가 어떤 인간인지를, 즉 타인과의 차이를 구성한다.

아렌트가 인격성(personality)이라고 규정하는 것은 도덕성(morality)이 된다. 여기서 도덕이란 어떤 인간이 도덕적인가 아닌가 또는 어떤 행동이 도덕적인가 아니가를 살피는 그런 의미의 도덕이 아니라, 도덕철학적 맥락에서의 도덕, 즉 어떻게 살아야 할 것인지에 대한 진리를 제시할 수 있다는 의미에서의 도덕이다.¹³³⁾

기대는 의무(duty)와 책무(obligation)를 발생시킨다. 둘 다 타인과의 관계에서 발생하며 비자발적으로 여겨지지만, 일반적으로 의무는 지위나 역할, 관계, 위치와 관련해서 생성되는 반면, 책무는 약속에 의해 발생하는 것으로 의무와 달리 자발성이 더 강조된다고 할 수 있다. 윌리엄스는 도덕과 윤리를 거의 유사한 개념으로 보지만 세밀하게 구별해서 사용한다. 윤리는 고대 그리스에 기원을 두고 있으며 도덕과 달리 개인의 성품이 더 강조되는 단어로 설명한다. 윌리엄스, 버나드, 『윤리학과 철학의 한계』, 이민열 옮김, 필로소픽, 2022, 24-27쪽 참조.

131) 『책임과 판단』, 170쪽.

132) 같은 책, 171쪽. RJ, p.79.

133) 캠프우스키도 아렌트 사상의 핵심적인 문제를 행위와 사유, 도덕의 연결로 파악하고, 『성 아우구스티누스의 사랑 개념』으로부터 출발하여 『인간의 조건』과 『정신의 삶』에 이르는 영향 관계를 분석하고 있다. 여기서도 나와 나 자신의 대화인 사유를 도덕성과 어떻게 연결

아렌트는 인간이 어떻게 살아야 하는지에 대한 진리를 나 자신의 관계에서 찾는다. 아렌트에 의하면 모든 사람은 나와 나 자신의 관계 속에서 살아간다. 인간이 어떻게 살아야 하는지에 대해 모든 인간에게 적용될 수 있는 진리가 있다면 그것은 나와 나 자신이 모순되지 않은 삶을 사는 것이다.¹³⁴⁾

누구도 사악해지기를 원치 않으며, 그럼에도 사악하게 행동하는 사람들은 도덕적 부조리 속으로 침몰한다. 그러면 실제로 그 자신과 그리고 자신의 이성과 모순을 일으키게 되며, 그 결과 칸트의 표현에 의하면 그는 자신을 경멸해야만 한다.¹³⁵⁾

칸트에 의하면 악을 순수하게 그 자체로 원하는 사람은 없다. 인간이 저지르는 악행은 그가 인정하고 받아들였던 법규를 유혹에 빠져 일시적으로 어김으로써 성립되는 것이다. 예를 들어 도둑이 물건을 훔치는 것은 그 물건에 대한 타인의 권리를 인정하면서도 타인의 권리를 인정하지 않고 물건을 훔친 뒤에 다시 자신은 재산에 대한 권리를 인정받기를 원하는 것과 같은 것이다. 이런 모순적 행위는 마치 부조리한 어떤 것과 다르지 않다. 따라서 이런 행위는 자신을 경멸하게 만든다.

이것은 확실히 매우 놀라운 일이며 우리가 보통 도덕적 행태라고 이해하는 바와 기묘한 모순 관계를 형성하고 있다. 이는 분명 타자에 대한 관심의 문제가 아니라 자아에 대한 것이며, 온순함이 아니라 인간의 존엄과 자부심에 관한 문제다. 여기서의 기준은 특정 이웃에 대한 사랑이나 자기애(self-love)가 아니라 바로 자긍심(self-respect)인 것이다.¹³⁶⁾

보통 도덕은 타인과 관련된 어떤 것이라 여겨지지만 칸트에 있어서 그것은 항상

되는 지가 중요한 문제로 제시된다. 대다수의 아렌트 연구가 악에 대한 아렌트의 입장을 일관성이 없는 것으로 파악하고, 악의 평범성과 사유, 도덕 또는 윤리의 관계에 대한 구체적인 설명을 제공하지 못한다. 필자는 아렌트가 악을 일관되게 파악하고 있음을 3장에서 논증하고, 아렌트의 독특한 인격성 개념을 통해 4장에서 사유와 악의 평범성의 관계, 아렌트의 사유의 의미가 갖는 독특성을 주장할 것이다. Stephan Kampowski, “*Arendt, Augustine and the New Beginning: The Action Theory and Moral Thought of Hannah Arendt in the Light of Her Dissertation on St. Augustine*”, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2008.

134) 윌리엄스도 아렌트와 유사하게 소크라테스를 인용하면서 고대 그리스적 사고를 바탕으로 도덕철학의 의미를 설명한다. 도덕철학은 모든 인간이 어떻게 살아야 할 것인지에 대한 앎을 제시하는 학문이다. 윌리엄스, 버나드, 『윤리학과 철학의 한계』, 18-20쪽 참조.

135) 『책임과 판단』, 146쪽. RJ, pp.62-63.

136) 같은 책, 153쪽. RJ, p.67.

자아의 문제이다. 내가 나 자신과 맺는 모순적이고 부조리한 관계는 나 자신을 무엇보다 견딜 수 없게 만든다. 내가 나 자신과 맺는 관계는 나를 존엄한 존재로 자부심을 느끼게 할 수도 있고, 반대로 나를 비참하고 경멸적인 존재로 전락시킬 수도 있다. 아렌트는 이런 칸트의 해석에 동의한다. 도덕철학의 문제는 결국 자아의 문제이고, 내가 나 자신과 어떤 관계를 맺느냐가 관건이 된다. 아렌트에 있어서도 칸트에게서와 마찬가지로 악이 아니라 선이 근본적이다. 아렌트는 니체를 인용한다.

니체에 따르면 스스로 자신을 경멸하는 사람은 적어도 자기 내부에서 자신을 경멸하는 그자만큼은 존경한다! 그러나 우리가 표현할 수 있는 전부
가 ‘이건 결코 일어나서는 안 되는 것이었는데’ 라는 회한 뿐일 때 우리
에게 말로 표현할 수 없는 공포를 야기하는 것은 바로 그 실재악(the
real evil)인 것이다.¹³⁷⁾

우리가 자신이나 타인의 비도덕성을 경멸할 때도 적어도 경멸하는 자신은 그 부조리와 모순을 범하지 않고 있기 때문에 존중받을 만하다고 할 수 있다. 또 그런 행위를 하는 타인도 그것을 숨기거나 거짓말하는 행위 자체가 부조리나 모순을 피하려고 하는 것이기에 적어도 그런 측면에서는 존중받을 만하다고 할 수 있다.

그러나 그런 범주를 넘어서 결코 일어나서는 안 되는 일, 그저 회한만을 불러오는 일은 우리를 공포에 빠지게 만든다. 악이란 선에 파생적인 것임에도 어떤 악은 그럴 수 없기 때문이다. 그것이 바로 아무도 아닌 자에 의해서 행해진 악, 즉 평범한 악이다. 전체주의의 등장과 함께 우리 세계는 근본적인 변화를 맞이했다. 그것은 인간 자체의 완벽한 파괴 가능성이다. 전체주의의 정점에서 일어나는 인간의 완벽한 파괴는 인간의 자기 자신임을 파괴하고 우리를 더 이상 행위할 수 없는 상태로 만든다. 이를 아렌트는 절대악으로 구체화한다.

전체주의의 마지막 단계에서 절대악(absolute evil)이(인간적으로 이해할 수 있는 동기에서 추론해 낼 수 없기 때문에 절대적이다) 출현한 것이 사실이라면, 그것 없이 우리가 진정으로 근본적이고 본성적인 악(radical natural of Evil)을 알지 못했으리라는 것도 사실이다.¹³⁸⁾

아렌트에 의하면 근본악이 초래한 이러한 가능성은 악이 그 절대적 형태로 변화하면서 그 끝을 맺는다. 선이 완벽히 사라지면 악은 인간에게 존재할 수 없다. 그

137) 같은 책, 164쪽. RJ, p.75.

138) 『전체주의의 기원 1』, 35-36쪽, 일부 수정. OT 1, p.xi.

것은 절대적이다. 인간의 근원이라 할 수 있는 탄생성과 행위로부터 가장 멀리 그
 리고 그 반대 극단으로 나아간 이런 악의 개념은 각각의 인간을 아무 것도 아닌
 자로 만들어 악의 평범성 상태에 빠지게 한다. 그래서 전통적 의미에서 이러한 것
 은 악이라고 부를 수도 없고, 어떤 종류의 악행에도 부합하지 않게 된다. 우리는
 그것을 어떤 행동이나 어떤 결과로 부를 수도 없기 때문에 단지 어떤 상태로 지칭
 할 수밖에 없다. 이것이 악의 평범성이 가진 진정한 의미이다. 따라서 아렌트에게
 악의 의미는 급격한 전환이나 변화가 있었다고 볼 수 없고 일관된 관점 아래서 탐
 구되었다고 보는 것이 맞을 것이다.

이제 우리가 3절을 시작하면서 던졌던 첫 번째 질문인 누구도 저지르지 않은 악
 이 어떻게 성립되는가라는 질문에 답할 수 있게 되었다. 누구도 저지르지 않은 악
 은 아렌트적 의미의 인격이 파괴됨으로써 일어난 현상으로 도덕성, 즉 인격성이
 파괴된 인간은 개별 존재자로서의 인간의 의미를 상실한다. 행위자 없는 행위는
 인간이 더 이상 행위할 수 없게 만든다. 즉 행위와 행위자의 완벽한 분리가 이루
 어진다.

두 번째 질문은 사유와 누구도 저지르지 않은 악의 관계에 대한 것이었다. 아렌
 트는 누구도 저지르지 않은 악의 원인으로 사유하지 않음을 지목한다. 나와 나 자
 신의 대화인 사유의 파괴로 인격성이 파괴된다는 점에서 우리는 무사유¹³⁹⁾와 악의
 평범성의 관계를 파악할 수 있었다. 근본악에서 실재악, 절대악으로 이어지는 아
 렌트의 여정은 또 다른 탐구를 요구한다. 바로 사유를 통해서 살펴봤던 인간의 내
 적 활동에 대한 탐구이다. 필자는 무사유 문제를 개인이나 체제의 차원에서 다루
 기보다 철학적 차원에서 탐구할 것이다.

139) 아렌트는 무사유를 『예루살렘과 아이히만』에서는 ‘thoughtlessness’ 로 『정신의 삶』
 에서는 ‘non-thinking’ 또는 ‘non-thought’ 로 옮긴다. 『정신의 삶』, 277쪽.

제4장 정신적 삶의 의미

제1절 사유의 근원적 이원성

3장에서 탄생성과 악의 문제에 대해 분석함으로써 전체주의가 야기한 인간의 파괴와 악의 평범성 문제에 대해 살펴보았다. 이를 통해 아렌트가 진단하는 새로운 악이 행위의 파괴에서 사유의 파괴로, 그리고 인격성의 파괴로 이어진다는 것을 알아보았다. 4장에서는 아렌트가 제시하는 정신 활동의 중요한 세 부분 중 첫 번째인 사유에 대해 구체적으로 알아볼 것이다.

사유는 현상 세계로부터 이탈해 직접 감각할 수 없고 부재하지만 의미 있는 대상들을 정신에 드러나게 하는 활동이다. 사유할 때 정신에 드러난 대상들은 감각 경험으로부터 분리되어 ‘일반화’되며, 그것의 본질적 의미로 추출된다. 따라서 사유의 공간은 현상의 시간과 공간으로부터, 이탈해 있으며 기억과 상상력을 통해 이를 구체화한다.¹⁴⁰⁾ 사유가 열어놓은 정신 활동의 공간은 인간의 다른 정신 활동 능력인 의지와 판단의 기반이 된다. 사유는 정신 활동에 있어서 토대가 되는 중요한 정신 능력이다.¹⁴¹⁾

아렌트는 하이데거의 『사유란 무엇인가』를 인용하며 『정신의 삶』 서론을 시작한다.

사유는 과학과 같이 지식을 주지 않는다.
 사유는 유용한 실천적 지혜를 낳지 않는다.
 사유는 우주의 수수께끼를 풀지 않는다.
 사유는 우리에게 행동할 힘을 직접 부여하지 않는다.¹⁴²⁾

하이데거는 사유를 “유럽의 근대가 처음으로 동그란 지구 전체로 세(勢)를 뻗쳐나가고 자기 자신을 완성시키기를 꾀하기 시작하고 있는 시대의 와중에 모든 선구적인 인간 활동들 중에 가장 선구적인 것”¹⁴³⁾이라고 주장한다. 아렌트와 하이데거¹⁴⁴⁾가 공통적¹⁴⁵⁾으로 이야기하는 사유는 우리의 일반적인 이해를 벗어나 있

140) 박은주, 「한나 아렌트의 ‘사유’ (thinking) 개념 탐색」, 『교육사상연구』, 제34권, 제1호, 한국교육사상학회, 2020. 참조.

141) 『정신의 삶』, 303- 310쪽 참조.

142) 같은 책, 45쪽.

143) 하이데거, 마르틴, 『사유란 무엇인가』, 권순홍 옮김, 도서출판 길, 2005, 316쪽.

144) 정화열은 하이데거는 ‘죽음’을 현존재의 실존적 표지로 삼아 현존재인 인간을 ‘죽음을

다. 사유는 전혀 쓸모없는 것처럼 보인다. 하이데거는 그 이유가 서양 사유의 시작이 시원의 위장과 차폐에 의해 자신을 안전하게 감추고 있기 때문이라고 주장한다.¹⁴⁶⁾ 우리는 사유에 대해 이해하기 위해 그 근원으로 돌아가야 할 것이다. 아렌트는 소크라테스에 대한 탐구를 시작한다. 3장에서 살펴보았던 것처럼 아렌트에게 사유는 소크라테스로부터 유래된 ‘하나 속의 둘(two-in-one)’이라는 명제로 제시된다.

소크라테스에 의하면, 나는 타인과의 관계 속에서, 즉 타인에게 드러나는 순간 하나로 존재한다. 그리고 하나였다가 사유하는 순간, 나는 ‘나 자신과 대화하는 나’라는 방식으로 나는 둘이 된다. 이런 변화는 하나 속의 둘이 마치 각각 존재하는 것처럼 느껴지게 한다. 아렌트는 이를 “나의 동일성(oneness)에 차이(difference)가 삽입된다.”¹⁴⁷⁾고 말한다. 아렌트가 말하는 동일성은 개체성의 정체성으로, 차이는 개체성의 변화에서 유래하는 것으로, 개체 각자에게 속하는 것이다. 어떤 것이 단일한 것 또는 동일한 것으로 파악될 때 우리는 그것이 그것이 되기 위해 항상 그것이 아닌 것과의 차이를 대비시키는데 사실 이 차이는 외부에서 주어지거나 다른 대상으로부터 생겨나는 것은 아니다. 따라서 아렌트에게 동일성과 차이는 나와 나 자신의 이원적 관계를 이루며, 나와 나 자신이 맺는 근원적 이원성을 통해 사유가 가능해진다.

반면에 플라톤과 하이데거는 동일성과 차이를 다른 방식으로 설명한다. 우리는 차이에 의해 드러난 어떤 것의 고유한 특성에 따라 그것의 그것임을 받아들인다. 우리는 동어 반복이 아니라면 어떤 것의 어떤 것임을 항상 어떤 것의 어떤 것 아님에 의해서 드러낼 수밖에 없다. 따라서 스피노자가 말한 것처럼 모든 규정은 부정이고 차이는 함께 있음으로부터 나온다. 아렌트에 의하면, 하이데거는 특히 플라톤의 『소피스트』를 인용하며 이 문제를 다룬다. ‘이들은 서로 상이 하나 자기 자신에게는 동일하다.’ 그리고 ‘자신에게’를 강조한다. ‘공속성(koinnōnia)’ 속에서 드러나는 이런 관계는 차이가 존재자들 사이에서 발생하며

향한 존재’라고 정의하는 반면 아렌트는 ‘탄생’을 중심으로 ‘행위 하는 인간’으로 인간의 의미를 확립한다. 정화열은 대결하는 하이데거와 아렌트의 입장을 잘 정리하고 있지만, 차이의 내용과 이유를 구체적으로 드러내지는 못한다. 특히 악의 문제와 사유의 문제를 연결시키면서 아렌트에 대해 설명할 때, 하이데거의 차이 개념을 이용하여 타자 중심적 윤리로 아렌트를 설명한다. 이는 대다수의 아렌트 연구들이 취하는 입장이다. 필자는 악의 문제와 사유의 연결, 하이데거와 반대의 입장을 취하는 아렌트의 독특한 사유의 의미에 대해 5장 2절에서 논의할 것이다. 『예루살렘의 아이히만』, 28-39쪽 참조.

145) 사유가 잘못 이해되어왔다는 점에 대해서는 하이데거와 아렌트 모두 동일한 입장이다. 사유에 대해 같은 설명으로부터 시작하지만 하이데거가 존재가 말 건네오는 앞선 사유(Vordenken)를 통해 동일성에 대해 논증하는 것과는 달리 아렌트는 후사유(after-thought)를 제시한다. 하이데거, 마르틴, 『동일성과 차이』, 신상희 옮김, 민음사, 2012, 30-33쪽 참조.

146) 하이데거, 마르틴, 『사유란 무엇인가』, 202-207쪽.

147) 『정신의 삶』, 286쪽. LM 1, p.183.

동일성도 존재자들 사이에서 발생한다는 점에서 사이-존재로부터 발생하는 것이다.¹⁴⁸⁾ 따라서 차이는 모든 존재자 자신의 자신임이며 우리에게 그것의 그것임을 사유하게 한다. 이런 차원에서 보면 모든 존재자는 각자가 각자임으로 존재하기에 우리는 존재를 사유할 수 있게 된다. 아렌트는 이런 관계가 라이프니츠에게는 “무슨 까닭으로 무는 존재하지 않고 오히려 어떤 것은 존재하는가?” 로, 하이데거에게는 “왜 어떤 것은 전적으로 존재하지만 무(nothing)¹⁴⁹⁾는 존재하지 않는가?” 로 드러난다고 본다.

하이데거는 이러한 질문이 “형이상학의 근본질문”¹⁵⁰⁾이라고 규정하는데, 이 질문이 서구 형이상학을 출발시키면서 동시에 존재 망각(Seinsvergessenheit)¹⁵¹⁾의 역사로 빠뜨린 물음이기 때문이다. 하이데거는 여기서 하나의 열린 가능성으로서 무로의 사유가 다시 존재자의 존재로 빠짐으로써 진정한 의미의 존재를 보지 못하게 만들었다고 주장한다. “무는 상상하거나 사유할 수 없다”¹⁵²⁾는 생각이 우리를 다시 “무에서 존재로”¹⁵³⁾전향하게 만든 것이다. 아렌트에 의하면 이런 전향은 다시 “존재가 필연적이라는 통찰, 즉 인식에서 존재의 절대적 긍정성”¹⁵⁴⁾에 의해 무를 심연에 빠지게 함으로써 우리를 또 한 번 전향하게 만든다. 아렌트는 사르트르를 분석하면서 “존재에서 무로의 이러한 점진적인 이동은 경이나 당혹의 소멸이 아니라 사유 속에서 긍정하려는 의지와 존경의 소멸로 유발”¹⁵⁵⁾되었다고 진단한다. 이 과정에서 “철학의 종말”¹⁵⁶⁾이 선언된다. 하이데거에 의하면 철학의 종말은 우리를 철학의 출발선으로 다시 돌아가게 하는데, 철학을 출발시킨 경이는 다시 ‘사유와 감사’의 ‘본질적 동일’ 함으로 귀결되는 것이다.¹⁵⁷⁾

하이데거에 따르면 모든 것이 다르다는 전제 위에서 모든 대상은 우리에게 사유를 요구하는 대상으로 드러난다. 그리고 이런 사유의 과정은 우리를 동일성으로 인도한다. 모든 활동 중에 가장 선구적이라는 사유의 선구성은 이렇게 설명된다.

148) 같은 책, 287-288쪽 참조.

149) 둔스 스코투스나 하이데거에게 이러한 무는 단순히 사유 속에서 발견될 수 있는 것은 아니다. 그것은 의지를 통해서만 드러난다. 같은 책, 518-520쪽 참조.

150) 같은 책, 232쪽. LM 1, P. 145.

151) 하이데거는 서양 형이상학의 역사를 플라톤 이래로 지속된 존재 망각의 역사였다고 진단한다. 이는 존재자와 존재의 차이를 이해하지 못하고 존재를 마치 존재자와 같이 이해하는 것에 기인한다. 따라서 오늘날 진정한 존재 물음을 던지는 것이 현존재인 인간의 사명이다. 하이데거, 마르틴, 『존재와 시간』, 이기상 옮김, 까치, 2013, 15-19쪽 참조.

152) 『정신의 삶』, 233쪽.

153) 같은 책, 233쪽.

154) 같은 책, 234쪽.

155) 같은 책, 236쪽.

156) 같은 책, 236쪽.

157) 같은 책, 239쪽 참조.

모든 존재자는 우리에게 사유하도록 이미 존재자의 차이로 주어져 있으며, 이 존재자의 차이가 우리를 존재자의 존재, 즉 동일성으로 이끈다. 따라서 아렌트의 사유가 나와 나 자신이 대화하도록 만드는 차이 이후에 시작되는 반면, 하이데거의 사유는 우리에게 사유하도록 공속성 속에서 존재자의 차이로 이미 주어져 있다. 하이데거가 비판한 형이상학은 각각의 존재자로부터 시작해서 존재자라는 동일성 속에서 나의 존재를 묻게 되고 무의 부재로 우리를 이끈다. 하이데거는 여기서 존재자의 존재에 은폐된 무로서의 존재를 발견하고 존재자와 존재의 진정한 차이인 무를 발견한다. 무는 모든 존재자에게 존재를 부여하는 의미에서 진정한 존재이다. 철학을 시작시킨 경이는 여기서 종말에 이르고 우리는 존재 사유에 머무르게 된다. 여기서 다시 사유의 선구성은 우리에게 존재자로서의 자신이 아니라 존재자와 존재의 진정한 차이를 자각해 무를 깨닫도록 함으로써 우리의 존재가 곧 무임을, 우리의 미래가 무임을 일깨운다. 하이데거의 죽음으로의 선구¹⁵⁸⁾나 시간성 중에서도 미래에 대한 강조는 여기에서 발원하는 것이다. 따라서 하이데거에게 사유의 의미는 존재에 대한 사유이다. 사유는 존재가 나에게 허여한(zugelassen) 존재를 깨닫게 함으로써 감사함으로 드러난다. 사유는 나를 존재에로의 ‘열려 있음(Offenheit)’ 과 ‘초연한 내맡김(Gelassenheit)’ 에 이르게 한다.¹⁵⁹⁾

아렌트는 이런 동일성과 차이에 대한 하이데거의 이해를 오류로 규정하고, 이런 “해석은 차이(difference) 혹은 타자성(otherness)을 드러내지 않는다”¹⁶⁰⁾고 주장한다. 아렌트가 보기에 기존의 철학자들이나 하이데거의 이런 사유 모델은 존재자들 “자신의 실재성”¹⁶¹⁾을 잃어버리게 한다.¹⁶²⁾ 자신과의 관계 속에서 경험되어야 할 동일성과 차이가 사물들 사이의 문제로 옮겨가기 때문이다. 아렌트에게 이런 관계는 “사유하는 나의 경험이 사물 자체로 전이”¹⁶³⁾된 것으로 이해된다. 아렌트에게는 하이데거와 달리 기억과 과거가 사유의 중요한 요소가 된다. 아렌트에게 사유는 현상 세계로부터의 이탈이다. 소크라테스로부터 아렌트가 추출한 사유는 “어느 것도 그 자체가 될 수 없으며 동시에 그 자체를 위한 것이 될 수 없는 하나 속의 둘이다.” 플라톤은 이를 “나와 나 자신의 소리 없는 대화”¹⁶⁴⁾로 개념화한다. 아리스토텔레스는 이를 모순율로 적절하게 드러냈는데 “모순율은 외

158) 하이데거, 마르틴, 『존재와 시간』, 347-357쪽 참조.

159) 하이데거, 마르틴, 『동일성과 차이』, 134-137쪽 참조.

160) 『정신의 삶』, 288쪽. LM 1, P.184.

161) 같은 책, 288쪽.

162) 빌라는 하이데거의 현존재 분석을 통해 아렌트와 하이데거의 차이점을 분석한다. 빌라는 아렌트의 누구임에 대해 분석하지만, 하이데거와 아렌트의 차이가 사유에 있어서 동일성과 차이의 문제라는 점은 밝히지 못하고 있다. 빌라, 다나, 『아렌트와 하이데거』, 서유경 옮김, 교보문고, 2000, 254-270쪽 참조.

163) 『정신의 삶』, 289쪽.

164) 같은 책, 289쪽.

재적 언어로 노출되지 않고 영혼 내부에서 진행되는 정신의 대화에 드러나”¹⁶⁵⁾는 것이라고 표현한다. 이러한 대화의 방식이 인간적 의식의 표본이 되는데 이를 아렌트는 다음과 같이 설명한다.

차이(difference)와 타자성(otherness)은 수많은 사물 사이의 거주지를 위해 인간에게 제공된 현상세계의 아주 두드러진 특징이며, 인간의 정신적 자아(mental ego)가 존재하는 데 필요한 바로 그런 조건이다. 왜냐하면 이 자아는 실제로 이원성(duality)으로만 존재하기 때문이다. “나-인-나(I-am-I)”, 즉 이 자아는 모습을 드러내는 사물과 연관되지 않고 자기 자신에게 연관될 때만 동일성(identity) 속의 차이(difference)를 경험한다.¹⁶⁶⁾

아렌트는 이를 ‘근원적 이원성(original duality)’ 이라고 표현하고 현대적 의미의 정체성 탐구의 공허함이 결국 사유하지 않거나 홀로 있지 않는 방식으로 밖에 벗어날 길이 없을 것이라고 주장한다.¹⁶⁷⁾ 그리고 의식과 사유도 구별한다. 아렌트에게 의식은 항상 무엇을 향해 있는 ‘지향적’ 활동이자 ‘인지적’ 활동이다.¹⁶⁸⁾ 이와 달리 사유는 나와 나 자신의 대화라는 표현에서도 알 수 있는 것처럼 현상 세계로부터 물러난 내적 활동으로 내 안에서 나와 나 자신이 서로 묻고 답하는 과정으로만 일어난다. “의식은 이런 인간화된 형태 속에서만 신도 동물도 아닌 인간인 어떤 사람의 두드러진 특징”¹⁶⁹⁾이 된다. 이런 의미에서 사유는 “고독하지만 고립되지 않은 일이다. (자아 존재의) 고독은 내가 나 자신을 동료로 삼고 있는 인간적 상황이며, (자아 상실의) 고립은 내가 하나 속의 둘로 분리되지 않은 채 자신을 동료로 삼을 수 없기 때문에 나만이 외롭게 있을 때”¹⁷⁰⁾ 나타나는 것이다. 사유의 ‘내재적 이원성(inherent duality)’은 지구의 법칙인 무한한 복수성을 보여준다.¹⁷¹⁾ 즉 지구적 조건 아래서 복수로 존재하는 인간의 의미를 보여주는 것이다.

165) 같은 책, 291쪽.

166) 같은 책, 292쪽. LM 1, P.187.

167) 같은 책, 292쪽 참조.

168) 의식은 지향성(intentionality)으로 특징지어지는데 이런 지향성 개념은 후설에 의해 정식화되었다. 이후 거의 대부분의 현상학적 연구에서 중요 개념으로 자리잡는다. 아렌트와 후설, 하이데거, 야스퍼스의 관계를 생각해봤을 때 아렌트의 의식에 대한 설명은 이들의 사상적 관계를 고찰하는데 중요한 지점이 될 것이다. 자하비, 단, 『현상학 입문』, 김동규 옮김, 도서출판 길, 2022, 31-52쪽 참조.

169) 『정신의 삶』, 289쪽.

170) 같은 책, 289쪽.

171) 같은 책, 293쪽 참조.

아렌트가 진단하는 것처럼 서양 형이상학이나 이를 비판한 하이데거 또한 단일한 본질을 가정한다는 측면에서 사유의 본질을 오인하고 차이와 타자를 설명하지 못하는 문제에 봉착한다. 이 오류는 관조적 관점을 만들어내는데 아렌트에 따르면 사유와 관조는 별개이다. 즉, “사유가 비록 매우 빈번하게 관조와 동일한 것으로 취급되지만 사실 그것은 관조와 대조적인 모종의 활동이다. 게다가 그 활동은 사유하는 사람이 자신을 특정인, 즉 한 개별 인간 또는 하나의 인격체로서 구성하는 어떤 도덕적 결과를 낳는다” 172) 는 점에서 관조와 구별된다. 사유는 하나의 활동으로서 존재한다. 이러한 의미에서 우리는 아렌트가 제시한 사유에 대한 다양한 설명들, 즉 인간은 사유하는 존재라는 말을 “인간이 어떤 내적 성향을 가지고 있다는 뜻으로 이해한다.” 173)라든지 “사유함의 주된 성격은 모든 행위함, 즉 그게 무엇이 됐든 평범한 활동들을 전부 간섭한다는 것이다.” 174)라는 말을 이해할 수 있을 것이다. 그리고 사유는 인간의 선과 악을 동시에 촉진시키는 결과를 낳는다. 아렌트는 소크라테스에 대한 분석을 통해 다음과 같이 서술한다.

소크라테스가 마치 자신이 덩치 크고 품종은 좋지만 다소 둔한 말을 자극하는 한 마리 등에인 양 도시 국가를 선동하는 것이 자신의 생각에는 아테네인들에게 벌어진 다른 무엇보다 유익한 일이라고 말했을 때, 그것의 의미하는 바는 단지 그가 일반 대중의 입장을 고려한다면 그들이 자신의 단독성의 상태에서 자기 자신에게 말을 걸 수 있는 [즉 사유 과정에 진입할 수 있는] 개개인들로 다시 해체되는 것보다 더 좋은 일은 다시없다는 뜻이었을 것이다. 이 상황이 가능해진다면, 즉 모든 사람이 스스로 생각하고 판단할 수 있게 된다면 그것은 사실상 고정된 기준과 규칙들이 없어도 된다는 의미일 수 있다. 만약 이 가능성-사실 이 가능성은 소크라테스 이후 거의 모든 사람에 의해 부정되어 왔다-이 부정된다면 우리는 왜 폴리스가 그를 위험인물로 간주했는지를 쉽게 이해할 수 있다. 누구든 사유하는 일 없이 그리고 그 사유하는 과정 자체에 진입하지 않은 채로 소크라테스식의 검토 내용을 경청한다면 그는 당연히 [기존 도덕의 관점에서] 타락할 것이다. 요컨대 그가 아무 생각 없이 가지고 있던 기준들을 박탈당하게 된다. 바꿔 말해서 타락에 취약한 사람들 전부다 이제 중대한 타락의 위험에 처해진 것이다. 동일한 행동이 좋은 사람을 더 나은 사람으로, 나쁜 사람을 더 나쁜 사람으로 만드는 이 애매성 175)

172) 『책임과 판단』, 211-212쪽.

173) 같은 책, 300쪽.

174) 같은 책, 303쪽.

175) 같은 책, 208-209쪽. RJ, pp.103-104.

사유는 철저하게 고독 속으로 자신을 위치시키기에 우리를 어떤 행동도 하지 못하게 만든다. 사유는 그 자체로는 행위에 무능력하다. 즉, 사유는 우리를 정치 영역, 즉 현상 영역에서 무능력하게 만든다. 사유하는 나는 언제나 현상 속에서 육체를 가지고 존재하지만 사유 자체는 현상 자체에 어떤 영향력도 행사할 수 없으며 더 나아가 기존의 가치들을 해체시킨다. 그러나 사유는 나와 나 자신의 대화를 통해 나와 나 자신이 함께 살아갈 수 있게 해주며, 나와 나 자신의 동거를 통해 타인과 함께 살아갈 수 있도록 도와준다. 사유는 현상세계로부터 이탈하여 이루어지지만, 사유의 능력을 통해 이루어지는 의지와 판단을 통해 다시 현상세계로 나아가게 한다.

제2절 의지의 행위 능력

1절에서 사유의 의미에 대해 알아보았다. 사람들은 사유 그 자체의 행위의 무능력을 주시함으로써 다른 정신 활동 영역, 즉 의지로 눈을 돌리게 되었다. 아렌트는 사유가 상상력을 통해 사물들을 일반화시켜 정신 영역에 속에 구현시키면, 의지는 이 정신 영역 속에서 개별적이고 특수한 것들에 대한 관심을 통해 그것을 현실에 실현시키는데 관련된 정신 능력이라고 주장한다. 아렌트에 의하면, 의지는 “때때로 개체화의 원리 principium individuationis의 현실화”¹⁷⁶⁾로 이해되어왔다. 예를 들어 의지는 어떤 사람이 어떤 사람으로서 어떤 사람이 되어 존재하기 위한 정신 능력인 것이다. 의지는 “새로운 것을 촉발하고, 따라서 ‘세계를 변화시킬’ 수 있는 능력”¹⁷⁷⁾으로 특히 미래에 관련되어 있다.

본래 의지는 고대 그리스에서는 존재하지 않던 개념이었다.¹⁷⁸⁾ 아렌트는 “전통에 따르면 그것은 나를 부추겨 행동하게 만드는 요인”¹⁷⁹⁾이라고 하면서 의지의 출발을 욕구와 연결한다. 욕구는 고대에도 잘 알려진 개념으로 “항상 나 자신의 외부에 있는 무엇인가에 매혹되는 것을 의미했다.”¹⁸⁰⁾ 이는 인간의 동물적 속성에 의한 것으로 생각되었으며, 천상이 아닌 지상에 속하며 자연적인 것으로 이해되었다. 욕구는 맹목적이기 때문에 이성에 의해 지배받아야 하는 것으로 이해되었고, 만약 복종하지 않을 경우 자기 자신과 불화하는 천박한 사람으로 분류되었다. 이런 사람들은 악에 빠지며 자신을 동료로 삼을 수 없게 되거나, 자기 자신을 피해서 평생을 함께 보낼 누군가를 찾아야 한다.¹⁸¹⁾

욕구의 이런 맹목적 성격은 우리를 강한 갈등 속에 빠지게 한다. 한쪽에는 우리에게 강요된 진리의 강제력이, 다른 한편에는 정념과 욕정의 강제력이 있다. 우리는 이런 갈등 상황을 선택의 문제로 파악하지만, 아렌트는 선택과 의지의 문제를 분리시킨다. 우리는 의지에 앞서서 선택 능력이 있다고 생각하게 된다. 선택 능력은 우리에게 내면의 작은 공간을 열어준다. 아리스토텔레스는 선택의 문제를 인간의 삶에 주어진 좋거나 나쁜 문제에 대한 통찰과 이해의 능력인 실천적 지혜(pronēsis)와 구별한다. 아리스토텔레스는 실천적 지혜 대신 대안들 사이에 선호의 문제로 바꾸어 선택을 의미하는 프로에이레시스(proairesis)라는 신조어를 만들어낸다. 아리스토텔레스가 제기한 프로에이레시스의 문제는 아리스토텔레스가

176) 『정신의 삶』, 338쪽.

177) 같은 책, 338쪽.

178) 『책임과 판단』, 223쪽.

179) 같은 책, 222쪽.

180) 같은 책, 223쪽.

181) 『정신의 삶』, 400쪽 참조.

제시한 선택 능력을 뜻하는 라틴어 ‘자유로운 선택(libera arbitrium)’이라는 말로 로마 학자들에 의해 번역된다. 자유로운 선택은 ‘합리적 선택’에만 관련된 것으로 자발적이나 자율적이지 않은 것으로 파악된다. 대표적인 예가 뷔리당의 당나귀이다. 이 당나귀는 똑같은 거리에 놓인 똑같이 향기로운 건초 사이에서 굶어 죽었다. 182)

뷔리당의 당나귀 문제는 자유로운 선택이 의지가 될 수 없음을 보여주는 대표적인 예다. 선택은 항상 이미 존재하거나 일어난 일들 사이에서 이루어지는 것이다. 양쪽에 존재하는 똑같은 거리에 놓인 똑같이 향기로운 건초 중에 어떤 건초를 선택할지를 당나귀로서는 선택할 수 없다. 아렌트는 의지가 과거가 아니라 미래를 향한 능력이라고 정의한다. 이미 일어난 일이나 사실들 사이에서의 선택은 과거로부터 생겨난 일을 완결시키는 것일 수밖에 없다. 만약 의지가 있다면 과거로부터의 선택이 아니라 단절을 통해 새로운 미래를 창출해야 한다. 뷔리당의 당나귀는 아렌트가 설명하려고 하는 의지의 영역이 단순히 욕구에 따른 것인가 아니면 이성 에 따른 합리적인 것인가 하는 선택의 문제가 아니라는 것을 드러낸다. 아렌트는 의지의 문제에 대한 본격적 탐구를 사도 바울로부터 시작한다.

사도 바울은 사유와는 다른 영역에서 ‘하나 속의 둘’을 발견했는데, 그 둘은 끊임없이 서로 투쟁하는 것으로 발견되었다. 183) “‘죄’가 내면에 존재하지 않는다면 나는 전혀 의지를 필요로 하지 않을 것이다.” 184) 이 말은 도둑질이라는 죄는 훔치려는 마음이 전제되어 있지 않다면 존재할 수 없다는 뜻이다. 어떤 것이 의지에 명령하는 순간 우리는 바로 반대 의지에 직면한다. 또는 어떤 것이 명령된다는 것은 우리에게 반대 의지가 있다는 것을 확인시켜주는 것이다. 바울은 기독교 율법의 존재가 인간이 죄를 알게 하면서 동시에 죄를 증대시킨다는 것을 발견한다. 이런 율법의 존재와 죄의 증대 사이의 투쟁 관계는 해결할 수 없는 난점을 발생시킨다. 바울은 “하느님의 자비는 의지에서 반대 의지를 경이롭게 박탈” 185) 한다고 주장함으로써 의지를 폐기시켜 이 문제를 신비롭게 해결한다.

바울과 정반대로 의지가 무기력한 게 아니라 전능하다고 주장한 사람은 에픽테토스이다. 그는 모든 사람이 행복하기를 원한다는 사실로부터 출발해 인간의 의지로 이것을 이룰 수 있는 방법을 제시했다. “당신을 비참하게 하는 것은 죽음이 아니라 당신의 내면에서 나타나는 죽음에 대한 두려움이며, 고통이 아니라 고통에 대한 두려움이다.” 186) 우리는 죽음이나 고통은 피할 수 없지만, 그것에 대한 두

182) 같은 책, 401-405쪽 참조.
 183) 같은 책, 407쪽 참조.
 184) 같은 책, 413쪽.
 185) 같은 책, 415쪽.
 186) 같은 책, 421쪽.

려움은 피할 수 있다. 그는 더 나아가 외부의 모든 현상이 나의 정신 안에서 인상이 되며, 따라서 의식의 자료로 모든 것들을 다룰 수 있다고 생각했다.¹⁸⁷⁾ 이러한 통찰은 “일어나는 일들이 실로 일어나는 대로 일어나기를 바라라”¹⁸⁸⁾는 말로 귀결된다. 이런 탐구들 위에서 아우구스티누스가 등장한다. 아렌트는 아우구스티누스를 첫 번째 의지 철학자로 위치시킨다.

아렌트는 아우구스티누스의 의지를 다음과 같이 정리한다. “첫째, 의지 내의 분열은 대화가 아닌 갈등이며 의도된 내용과 무관하다.”, “둘째, 육체의 명령자로서 의지는 정신의 집행기관일 뿐이며 여기에 논란의 여지는 없다.”, “셋째, 명령하고 복종을 요구하는 것이 의지의 본질에 속하기 때문에 거부하는 것도 의지의 본질에 속한다.” “마지막으로, 자신을 거부하는, 분열된 의지가 어떻게 ‘온전한’ 순간에 도달하는가는 신비로 남아 있다.”¹⁸⁹⁾ 여기서 중요한 것은 네 번째 명제이다. 의지가 어떻게 하나가 되어 행위로 실행되는가가 문제인 것이다.

바꿔 말해서 사유의 과정을 움직이는 고독 속의 하나-속-둘은 의지에 대해 정반대의 효과를 갖는다. 그것은 스스로를 마비시키고 자기 안에 묶어버린다. 고독 속에 의지함(willing)은 항상 벨레(velle, 의지)와 놀레(nolle, 무의지), 즉 의지하는 일과 의지하지 않는 일을 동시에 진행한다. 의지가 스스로에게 갖는 것처럼 보이는 마비효과는 의지의 명확한 본질이 바로 명령하고 복종하는 것이라는 이유 때문에 더욱 놀랍다.¹⁹⁰⁾

뷔리당의 당나귀 문제에서 보았던 것처럼 의지가 실현되어 우리가 살아가게 하려면 둘은 하나로 합쳐져 선택할 수 있어야 한다. 아우구스티누스에 의하면, 의지는 “인간의 감각기관과 외부세계를 묶고 인간의 다른 정신 능력을 결합하는 통합력”¹⁹¹⁾으로 작용한다. 아우구스티누스는 이러한 묶고 결합시키는 능력을 ‘사랑’으로 파악하고 ‘사랑’을 분열된 의지의 해결책으로 제시한다.¹⁹²⁾

아우구스티누스에 이르러서 의지는 비로소 자유의지라는 이름으로 철학사의 전면에 등장한다. 아우구스티누스는 의지하는 것과 할 수 있는 것을 분리시키면서도¹⁹³⁾ 의지의 결합하는 능력을 통해 의지의 자유 개념을 제기한다. 또한 시간적

187) 같은 책, 423쪽 참조.

188) 같은 책, 431쪽.

189) 같은 책, 451-452쪽.

190) 『과거와 미래 사이』, 216쪽. PF, p.157.

191) 『정신의 삶』, 459쪽.

192) 둔스 스코투스도 아우구스티누스와 동일하게 의지의 실현문제를 사랑으로 해결한다. 같은 책, 460쪽 참조.

193) 같은 책, 440쪽 참조.

차원에서 의지는 새로움을 발생시키는 자발성의 능력으로서 동일한 것의 순환을 넘어선다. 우리는 프린키피움과 이니티움에서 절대적 시작과 상대적 시작을 구분했다. “인간은 자신이 시작하고 끝을 맺을 것이라는 점을 알고 있기 때문에 변화와 운동의 세계에서 새로운 시작으로 등장” 194)한다. 이러한 측면에서 의지는 인간의 개체성을 나타내는 것이기도 하다. 의지의 문제에 대한 아렌트의 탐구는 토마스 아퀴나스와 둔스 스코투스를 거쳐서 니체에 이른다. 아렌트는 사도 바울로부터 니체에 이르는 의지의 변천사를 기독교적 의지력의 개념에 의거해서 규정한다.

기독교적인 의지력은 자기해방의 기관으로 인식되었고 즉시 그 가치를 인정받았다. 그것은 마치 ‘나는-의지한다’가 즉각적으로 ‘나는-할-수-있다’를 마비시킨 것과 같고, 또한 사람들이 자유에 의지하는 순간 자유로울 수 있는 능력을 상실하는 것과 같다. 의지력이 세속적인 욕구와 의도로부터 자아를 해방시켜야 하는 날카로운 갈등상황에서 의지함(willing)이 가장 잘 성취할 수 있을 듯이 보였던 것은 억압이다. 의지의 무력함, 즉 진정한 힘을 생성하지 못하는 무능력함과 ‘나는-할-수-있다’는 힘이 스스로 소진되어버리는 자신과의 투쟁에서 경험한 지속적인 패배 때문에 힘에의-의지(will-to-power)는 억압에의-의지(will-to-oppression)로 즉각 전환되었다. 195)

기독교에서 의지는 나를 해방시켜 줄 수 있는 능력으로 ‘할 수 있다’와 ‘할 수 없다’를 넘어서서 모든 것을 가능하게 만들 수 있는 능력으로 강조된다. 그러나 의지는 두 방향으로 작용해서 자신과의 투쟁 상태에서 소진되어버리기 쉬워진다. 이런 상황에서 의지의 문제는 자유에서 억압의 문제로 전환된다. 이런 문제가 잘 드러나는 부분이 ‘나는-의지하지만-할-수는-없다 (I-will-and-cannot)’ 196)의 진술이다. 아렌트는 의지의 경험이 애초에 무능력 상태에서 경험되었을 것이라고 주장한다. 아렌트가 이렇게 주장하는 이유는 ‘의지한다’가 ‘할 수 있다’와 명확히 구분되기 때문이다. 자아 속에서 진행되는 이 구분은 내가 할 수 있는 것과 할 수 없는 것을 드러냄과 동시에 내가 의지하는 것과 의지하지 않는 것을 드러낸다. 내가 ‘할 수 있다’와 내가 ‘할 수 없다’는 행위의 측면에서 나의 자유를 규정하지만, 의지는 오로지 자아 속에서 내가 그것을 원하는지 원하지 않는지를 드러낼 뿐이다. 할 수 있는 것과 없는 것은 자유의 영역에 속하고, 의지는 자유의 영역과는 구별된다. 의지가 명확히 경험되는 순간은 내가 할 수 있는 것과 원하는

194) 같은 책, 470쪽.

195) 『과거와 미래 사이』, 221쪽. PF, pp.160-161.

196) 같은 책, 222쪽.

것이 일치하거나 내가 할 수 없는 것과 원하는 것이 일치하지 않는 상황이 아니라, 내가 할 수 없는 것을 의지할 때이다. 의지의 출발점은 무능력 또는 부자유 의 문제와 연관되어 있는 것이다.

아렌트는 ‘나는-의지한다’가 힘에 대한 갈증을 심하게 느끼면 의지와 힘에 의의 의지가 실제로 동일해진다는 사실에서 우리는 인간 정신 활동의 범위와 힘을 경험 할 수 있다고 주장한다.¹⁹⁷⁾ 니체에게는 힘¹⁹⁸⁾과 의지와 자유¹⁹⁹⁾가 결합되면서 의 지가 모든 것의 시작과 끝을 가르는 가치의 원천으로 여겨지기 시작한다. 니체는 서구 형이상학을 넘어서기 위해 힘에 의지와 영원회귀를 도입한다. 아렌트는 하 이데거와 유사하게 서구 형이상학의 정점에 니체가 있다고 보고 니체의 철학을 의 지의 철학으로 이해한다. 중요한 점은 니체에게 나타나는 문제가 목표 지향적 활 동으로 직선적인 시간관을 전제하는 ‘힘에 의지 (will-to-power)’와 순환적 시간관을 전제하는 ‘영원회귀 (eternal recurrence)’ 사이의 단순한 대립에 있 지 않다는 것이다. 핵심은 가치의 재평가인데, 니체는 가치의 재평가를 힘에 의 지가 아니라 영원회귀의 궁극적 결과로 이해한다. 생성에 대한 무한한 긍정인 영 원회귀는 기존의 모든 가치 질서를 생성을 중심으로 재정립하고, 이러한 가치의 재정립을 위해 힘의 의지를 추구하게 된다는 것이다. 니체는 힘에 의지가 삶과 세계의 무의미로부터 벗어나는 유일한 방법이며, 영원히 되풀이되는 생성을 평가 하는 것이라고 주장한다. 하이데거와 아렌트는 이런 시도를 전도된 플라톤주의로 진단한다.

플라톤 이래 서양 형이상학이 생성 소멸하는 현상계로부터 벗어나 영원불멸하는 이데아계로 향하기 위해 힘에 의지를 추구해 왔었다면, 니체는 생성 소멸하는 세계를 무한히 긍정하고 기존의 가치질서로부터 벗어나기 위해 힘에 의지를 추 구한다. 니체는 이데아로부터 현상에 이르는 위계질서를 파괴하는 것이 아니라 단 지 플라톤주의를 거꾸로 뒤집어 놓았을 뿐이다.²⁰⁰⁾ 니체는 서양 형이상학의 문제 를 외부에서 부여된 신학적 또는 형이상학적 질서에 의해 내가 지배당하는 것으로 파악했다. 니체는 서양 형이상학의 문제를 극복하기 위해 형이상학적 질서를 전복 시켜 생성된 나를 중심으로 세계의 가치를 재평가함으로써 지배당하는 인간의 자 유를 확보하려고 했다.

197) 같은 책, 222쪽 참조.

198) 아렌트는 힘 *macht*을 해 ‘할 수 있다’, ‘원하다’와 같은 단어의 파생어라고 설명한다. 아렌트는 힘을 자신의 권력(*power*)과 잠재적이라는 점에서 유사하다. 그러나 힘이 고립된 개 인의 자연적 성질인 반면 권력은 함께 행위 하는 사람들 사이에서 생겨난다는 점에서 차이가 있다고 주장한다. 『인간의 조건』, 300-303쪽 참조.

199) 아렌트에게 자유(*freedom*)는 의지와 같은 정신 활동이 아니라 행위 및 타인과의 교제 속 에 경험되는 것으로 정의된다. 『과거와 미래 사이』, 222-223쪽 참조.

200) 『정신의 삶』, 556-557쪽 참조.

“인간이 전적으로 있고, 그가 그런 존재라는데, 그가 이러한 상황이나 환경에 있게 된 데 대해 어느 누구도 책임지지 않는다.” 따라서 존재의 본질에 대한 기본적인 통찰은 “전적으로 도덕적인 사실은 없다.”는 것이며, 니체는 자신이 언급했듯이 그러한 통찰을 “처음 공적으로 표현한 사람”이다.²⁰¹⁾

아렌트에 의하면 니체는 생성된 자기의 존재에 대한 외부의 가치와 평가를 거부한다. 어느 누구도 생성된 자신의 존재를 책임지지 않는다. 자신의 생성도 나의 책임이 아니며 소멸도 나의 책임이 아니다. 자신이 그렇고 그런 존재라는 점에 대해 똑같이 생성되거나 소멸하는 어떤 것도 책임을 물을 수 없다. 만약 나를 생성시키거나 소멸시키는 어떤 신적인 것이 있다 하더라도 나를 그렇게 생성시키고 그런 존재로 만들어 소멸시켰다는 점에서 마찬가지로 나에게 책임을 물을 수 없다. 신과 나 사이에는 단지 힘의 차이만 있을 뿐이다. 니체에 있어서 절대적이고 무조건적인 존재나 신은 존재할 수 없고 설령 비슷한 것이 존재하더라도 생성된 나에게 어떤 질서나 책임을 부여할 수는 없다.

니체는 생성과 소멸을 나에게 어떠한 원인이나 결과를 만들지 않는 영원한 순환으로 파악한다. 우리는 이미 존재하는 나의 존재를 있는 그대로 긍정하고, 어떠한 평가나 부정도 가해서는 안 된다. 모든 존재는 생성 그 자체로 긍정되어야 하며, 소멸도 생성을 원인으로 하는 대가나 처벌 같은 것이 아니다. 아렌트는 니체의 의지 해석을 의지를 거부하는 것으로 본다.

의지하는 나의 내적 경험은 원인과 결과, 의도와 목표와 같은 그러한 것들이 현실에 있다고 주장하도록 사람들을 잘못 인도해왔다. 초인은 이러한 오류를 극복해온 사람이며, 의지의 선동을 저지하거나 자신의 의지를 전환시키는, 모든 동요로부터 의지를 구제하고 “눈길을 돌리는 게 유일한 부정인” 곳에서 그러한 정적으로 의지를 잠재우기에 충분히 강력한 통찰력을 지닌 사람이다. “예라고 말하는 욕구”, 존재를 위해 있는 모든 것을 축복하려는, “축복하고 아멘이라고 말하려는” 욕구 이외에 아무것도 남아 있지 않기 때문이다.²⁰²⁾

아렌트는 니체의 사상을 서양 형이상학에 대한 거부이자 완성으로 파악한다. 니체의 생성된 자기에 대한 무한한 긍정으로 자신을 외부의 강제로부터 차단시켰다.

201) 같은 책, 549-550쪽, 일부 수정. LM 2, P.170.

202) 같은 책, 551-552쪽. LM 2, P.172.

그러나 이 거부는 자기를 영원히 자기 안에 가두게 된다. 니체의 영원회귀의 무시 간성은 생성된 존재자들을 신과 같은 위치에 올려놓는다. 그러나 무한히 긍정되는 생성된 나에게는 이미 주어진 것으로서의 생성이 있을 뿐 어떠한 새로움도 존재하지 않는다. 아렌트는 니체의 의지의 거부가 나와 나 자신의 관계를 주인과 노예로 만들어 탄생성에 의해 시작하는 존재로서 자유로운 나를 거부하고 이미 주어진 자신의 생성으로 회귀함으로써 “자유의 담지자[인 의지]가 모든 자유의 파괴자로 밝혀지게 된다”²⁰³⁾는 점에서 자신이 비판한 서양 형이상학이 직면한 문제에 똑같이 봉착한다고 비판한다.

아렌트는 니체에 이어서 하이데거를 비판한다. 아렌트는 하이데거의 의지를 ‘의지하지 않을 의지 (will-not-to-will)’²⁰⁴⁾로 파악한다. 그것은 “창조 자체의 ‘질서’에 대한 고집스러운 저항으로 (모든 살아 있는 생물에 공통적인) 자기 보존 본능에 대한 하이데거의 맹렬한 비판”²⁰⁵⁾으로 드러난다. 이러한 의지는 존재의 ‘허여함’이나 “내맡김 (Gelassenheit)”²⁰⁶⁾으로 드러나며, 하이데거의 존재에 대한 사유로 귀결된다.²⁰⁷⁾

이 장에서 아렌트는 아주 비판적으로 하이데거의 ‘의지하지 않을 의지’를 논의하고 있었다. 아렌트는 영원히 변화하는 존재가 행위자의 사유에서 노출의 역사를 가지고 있으며, “따라서 사유와 행위가 일치한다”는 하이데거의 개념에 분명히 반대하였다. 아렌트는 하이데거가 자신의 1946년 논평 「아낙시만드로스의 잠언」에 대해 집필하였던 완전히 다른 개념으로부터 벗어난 후 이 개념에 도달했다고 생각했다.²⁰⁸⁾

영 브뤼엘은 하이데거의 의지 개념에 아렌트가 반대했다고 밝히고 있다. 영 브뤼엘은 마지막 문장에서 아렌트가 부정하는 하이데거의 개념이 「아낙시만드로스의 잠언」에서 집필되었던 것으로부터 벗어난 후에 도달한 것으로 평가한다. 필자는 하이데거에 대한 아렌트의 비판이 자기에 대한 거부를 통해 존재로 돌아가는 것에

203) 『책임과 판단』, 256쪽.

204) 『정신의 삶』, 552쪽.

205) 같은 책, 581쪽.

206) 같은 책, 560쪽.

207) 이는 하이데거가 주장하는 의지함이 전통 형이상학적 사유와는 달리 자기 중심적 주체로부터 발생하는 것이 아니라 탈자적 시간성에 근거한다는 점에서, 주체의 바깥에 존재한다는 것을 의미한다. 따라서 이런 의지는 주체를 절대적으로 넘어서 있는 “바깥에서 의지함”으로 파악된다. 피터하, 「하이데거의 기초존재론에서 "의지함"(Willen)의 개념」, 『철학과 현상학』, 28권, 한국현상학회, 2006, 104-108쪽 참조.

208) 영-브뤼엘, 엘리자베스, 『한나 아렌트 전기』, 홍원표 옮김, 인간사랑, 2007, 760쪽, 일부 수정.

대한 거부라고 생각한다.

아렌트는 의지가 욕구 능력이나 ‘할 수 있다’와 ‘할 수 없다’로 혼동되면서 문제에 봉착하게 되었다고 주장한다. 아렌트에게 의지는 인간이 새로운 것을 시작할 수 있는 행위 능력의 바탕이 되는 자발성이며, 인간이 구체적으로 새로운 것을 촉발하고 세계를 변화시키는 활동의 근간인 개시성, 즉 새롭게 시작할 수 있는 능력으로 이해된다.

제3절 판단과 세계 사랑

아렌트의 판단의 의미는 사유와 의지와의 연관성 속에서 파악되어야 한다. 우리는 1절과 2절의 논의를 통해 아렌트에게 사유와 의지가 어떤 의미인지 살펴보았다. 판단에 대한 탐구에 앞서 사유와 의지, 판단이 이루어지는 정신 활동 영역을 성립시키는 근원인 시작으로서의 자유에 대한 고찰하고자 한다. 우리에게 창조성을 보장해주고 인간 본연의 특질인 행위를 할 수 있게 해주는 인간의 고유한 능력이 자유 능력이다. 자유는 인간이 시작 그 자체라는 증거이자 시작할 수 있는 힘이다. 인간에게 새로운 시작과 창조가 가능한 것은 자유 능력 때문인 것이다. 그렇지 않다면 인간은 단순한 생명의 과정으로 전락하거나 자연의 순환에 갇힌 삶을 반복할 뿐일 것이다.

창조성의 어떤 속성도 삶의 과정으로부터 나온 유비 가운데 적절히 표현될 수 없다. 아이를 낳고 탄생시키는 것이 창조적이지 않은 것은 죽음이 소멸이 아닌 것과 마찬가지로, 그것은 모든 살아 있는 것들이 마치 주문에 걸린 것처럼 사로잡혀 있는 영원토록 동일한 회귀순환의 다른 측면일 뿐이다. 폭력이나 권력도 자연적 현상, 즉 생명과정의 현현이 아니다. 그 모두는 인간사의 정치 영역에 속한다. 이 인간사가 갖고 있는 본질적으로 인간적인 특질은 인간의 행위 기능, 즉 어떤 새로운 것을 시작할 수 있는 능력에 의해 보장받는다.²⁰⁹⁾

사유는 인간의 정신 활동의 원인이 아니라 인간의 자유 능력에서 파생된 것이다. 인간이 자유롭다는 것은 실제적 행위에서도 드러나지만, 실제적 행위를 위한 인간의 인식 작용에서도 드러나기 때문이다. 인간은 실제로 존재하는 대로 인식하는 것이 아니다. 아렌트가 거짓말과 행위가 부정할 수 없을 정도로 유사하다고 이야기 하는 것처럼 인간의 자유는 실제 세계를 다르게 인식하고 파악할 수 있는 힘을 인간에게 부여한다.²¹⁰⁾ 이 다르게 인식하고 파악할 수 있는 능력이 인간의 개별성을 이루고 이 개별성이 인간 각각의 도덕성 즉 인격성을 형성한다. 인간과 세계의 상호작용 속에서 사유 작용이 형성된다. 인간의 자유로운 인식 능력은 인간 행위의 기반이면서 자신의 고유한 개체성을 구현하고, 이 구현의 매체로 재현 작용인 기억을 활용한다. 이 재현은 상상력의 매개에 의해 구체적으로 실현되고, 이 재현의 자유로움이 나와 나 자신이라는 하나 속의 둘을 탄생시킨다. 자유 능력은

209) 『공화국의 위기』, 237쪽. OT, p.179.

210) 『과거와 미래 사이』, 346쪽 참조.

의지에도 영향을 미치는데 ‘나는 욕구한다’와 ‘나는 할 수 있다’, 그리고 ‘나는 의지한다’의 불일치를 통해 그것이 드러난다. 인간 정신 활동의 두 영역은 모두 인간의 자유 능력에서 파생되었다는 것을 알 수 있다. 사유와 의지는 모두 인간의 자유 능력에 의해 생겨났지만, 사유가 인간 내적 활동의 긍정성에서, 의지가 인간 내적 활동의 부정성에서 생겨났다는 점에서 차이가 있다. 사유는 의지와 달리 자기 모순을 거부하는 차원에서 활동하며, 그 활동은 모순이 생기면 더 이어질 수가 없다. 반면 의지는 모순에 의해 생겨나며, 그것은 어느 한쪽이 승리함으로써 종결된다. 사유와 의지의 구별은 서구 사상사에서 고대 희랍 철학 이후 다양한 관점에서 이루어졌다.

인간 자유의 영역인 정치 영역은 인간이 의지로 변화시킬 수 없는 사물들에 의해 제한을 받는다. 다시 말해서 정치 영역은 우리가 자유롭게 행동하고 변화시킬 수 있는 이 영역의 경계선을 존중할 때에만 자신의 고결성을 보전하고, 자신의 약속을 지키며 원래의 모습 그대로 남아 있을 수 있다. 아렌트는 “우리는 우리가 변화시킬 수 없는 것을 개념상으로 진리라 부를 수 있을 것이다.”²¹¹⁾라고 주장한다. 그러나 사유는 사물들의 기억을 보존함으로써 유지시키는데 반해 의지는 기존의 것을 파괴하고 새롭게 창조함으로써 유지된다. 사유와 의지의 활동이 충돌할 때, “우리가 딛고 서 있는 땅이자 우리 위로 펼쳐진 하늘이”²¹²⁾ 부정되거나 충돌하는 것과 같은 결과가 초래된다.²¹³⁾ 오늘날 인간은 양자, 즉 사유와 의지의 통합적인 정신 능력을 상실함으로써 사유를 통해 확립될 수 있는 영역인 인간의 인간임 즉 정체성을 잃어버려 아무도 아닌 자로 전락하고, 의지를 통해 이루어지는 인간의 내적 지향이 소멸됨으로써 실제로 시작할 수 있는 힘을 잃어버렸다. 따라서 우리는 사유와 의지를 통합적 정신 능력으로 이해하고, 모든 실재적 문제, 특히 정치적 문제에서 인간의 자유가 분명한 진리임을 인식해야 한다. “이 자명한 가정 위에서 인간의 공동체의 법이 만들어지고, 결정이 이루어지며, 판결이 내려진다.”²¹⁴⁾ 그리고 남은 정신 활동 영역인 판단이 사유와 의지의 사이에서 어떤 통합적 역할을 하며 어떻게 작동하는지 해명해야 한다.

아렌트에 의하면, 판단은 특수하고 구체적인 개별자에 대한 사유를 하게 만들며, 사유함이 현상하는 세계에 드러날 수 있게 만들어준다.²¹⁵⁾ 판단은 일반화하는 사유와 달리 구체적 사물인 특수한 것들에 대한 관심을 통해 이루어지기 때문이다. 특수한 것들에 대한 관심은 우리를 현상에 개입하도록 만든다.²¹⁶⁾ 판단에 의

211) 같은 책, 353쪽.

212) 같은 책, 353쪽.

213) 같은 책, 353쪽.

214) 같은 책, 196쪽 참조.

215) 『책임과 판단』, 342쪽 참조.

거하여 정신 활동은 다시 현상으로 복귀하고, 우리는 특수한 것들에 대한 의지로 인해 욕망을 갖게 된다. 여기서 공통감각이 중요해진다. 공통감각은 사람들 사이에서 함께 함에 의해 생겨나는 것으로 양심과 같이 그것 자체로 선하거나 악하다고 할 수는 없다.²¹⁷⁾ 그러나 공통감각은 상상하는 능력을 통해 현실에 부재하는 사람들을 상상 속에서 재현시켜 다른 사람들에게 대해 사유할 수 있게 해준다.²¹⁸⁾ 공통감각 자체가 선한가 악한가는 그 공동체에 달려 있다고 할 수 있겠지만, 공통감각 자체는 타자를 향해 있어서 칸트가 말한 것처럼 우리에게 “취미(taste) 속에서 이기주의를 극복” 할 수 있도록 촉구한다.²¹⁹⁾ 타인의 동의를 얻으려면 그들에게서 합의를 이끌어내는 시도를 해야만 하기 때문이다. 이러한 시도를 담당하는 기능이 상상력이다. 이점에 대해 아렌트는 다음과 같이 언급한다.

사람들이 자신의 생각을 “확장” 함으로써 타인의 생각을 고려할 수 있다는 관념을 발견할 수 있다. “정신의 확장(enlargement of the mind)”은 《판단력 비판》에서 결정적인 역할을 한다. 이는 “우리의 판단을 타인의 실제적 판단이 아닌 가상적 판단과 비교함으로써, 그리고 우리 자신을 타인의 입장에 놓음으로써” 이루어진다. 이러한 것을 가능하게 하는 기능이 상상력이다.²²⁰⁾

공통감각은 특정 공동체나 집단에 속해있는 것이므로 공통감각의 타당성은 한계가 있다.²²¹⁾ 우리가 공통감각의 한계를 극복하기 위해서는 판단 활동이 담겨있는 되는 이야기들을 통해 공통감각을 확장시켜야 한다.²²²⁾ 우리가 관심을 갖는 이야기들이 꼭 특별한 무엇이거나 실재하는 것일 필요는 없다. 우리는 마치 사유할 때와 같이 현실의 시공간에 부재하지만, 이야기가 된 특정 사건과 인물을 우리의 정신 안에 현전시킴으로써 무엇이 옳고 그른지 판단할 수 있다.²²³⁾ 중요한 점은 이런 이야기들을 식별할 수 있는 능력을 갖지 못하는 것이다. 공통감각에 대한 무능력을 아렌트는 “ ‘(skandala)’ , 즉 실재적인 걸림돌들”²²⁴⁾이라고 표현한다. 악

216) 같은 책, 341쪽 참조.

217) 같은 책, 268쪽.

218) 같은 책, 266-267쪽 참조.

219) 같은 책, 269쪽 일부 수정.

220) 아렌트, 한나, 『칸트 정치철학 강의』, 김선욱 옮김, 푸른숲, 2004, 92-93쪽, 일부 수정. Arendt, Hannah, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago: The University of Chicago Press, 1992, LK, pp.42-43. 이후 『칸트 정치철학 강의』와 LK로 옮긴다.

221) 『책임과 판단』, 272쪽 참조.

222) 같은 책, 273쪽 참조.

223) 같은 책, 274쪽 참조.

224) 같은 책, 276쪽.

의 평범성이 스스로 인간임을 포기할 때 생겨난 결과라는 것을 아이히만의 경우를 통해 아렌트가 밝혀냈던 것처럼, 우리는 구체적이고 특별한 누군가를 떠올리고 생각할 수 있어야 한다. 판단에서 우리가 겪는 어려움은 개별자를 생각하는 어려움에서 비롯된 것이다. 생각하는 것은 일반화하는 것을 의미하므로, 판단력은 개별자와 일반자를 신비하게 결합시키는 능력이다.

개별자와 일반자의 신비한 결합 문제는 개별자만이 주어져 있고 그것을 위한 일반자가 발견되어야 하는 경우 큰 어려움으로 다가온다. 왜냐하면 판단의 기준이 경험으로부터도 외부로부터도 얻어지지 않기 때문이다. 개별자를 다른 개별자를 기준으로 판단할 수는 없으므로 개별자의 의미를 판단하기 위해서 나는 항상 둘 이상의 개별자와 연결될 것을 필요로 하게 된다. 그리고 “그것과는 구별되는 제3의 것이 필요” 225)하다. 여기서 칸트는 우리에게 두 가지 해결책을 제시해 준다.

첫 번째 해결책은 “인류 전체의 원초적 계약이라는 이념” 226)이다. 우리가 딛고 서는 대지 그리고 함께 공유하는 땅 우리의 지구가 그것이다. 이 함께라는 원초적 계약은 우리를 인간으로 묶어서 그것을 실현할 수 있게 해준다.

두 번째 기준은 “예증적(exemplary) 타당성” 227)이다. 예증적 타당성은 보편적인 것을 이야기와 같은 개별적인 예들을 통해 이해할 수 있게 되는 것을 뜻한다. 자유로운 상상력의 활동은 현전하지 않는 예들을 구성해낸다. 이 예들은 사고를 확장시키고 타인의 관점에서 생각할 수 있게 해준다. 우리는 예증적 타당성을 통해 사고를 확장시켜 주관적 보편성에 도달하게 된다. 아렌트가 칸트를 새롭게 재해석하며 제시한 ‘반성적 판단력’은 우리를 취미 판단에서 개념으로 개별자를 판단할 수 없을 때, 개별자로부터 보편적 규칙을 도출할 수 있게 만들어준다. 228)

관찰자(spectator)의 판단은 미적 대상이 등장하는데 반드시 필요한 공간을 창조한다. 공적 영역은 행위자나 제작자가 아니라 비평가와 관찰자에 의해 구성된다. 그리고 이러한 비평가와 관찰자는 모든 행위자와 제작자 속에 앉아있다. 이러한 비판과 판단의 기능이 없이는 행위자와 제작자는 관찰자로부터 고립되어져서 인정조차 받지 못하게 될 것이다. 또는 다른 식으로 그러나 여전히 칸트 용어로 말하자면, 예술가의 바로 그 독창성(또는 행위자의 바로 그 고결함)은 예술가(또는 행위자)가 아닌 사람들이 자기를 이해하도록 만드는 데 달려 있다. 그리고 천재는 그의 독창성 때문에 단수로 말할 수 있는 반면에, 관찰자는 피타고라스가 말했던 것처럼

225) 『칸트 정치철학 강의』, 145쪽.

226) 같은 책, 145-146쪽.

227) 같은 책, 146쪽.

228) 공병혜, 「공통감과 취미판단 그리고 상상력」, 『현상학과 현대철학』, 제93집, 한국현상학회, 2022, 26-27 참조.

절대적 관찰자라는 식으로는 말할 수 없다. 관찰자는 오로지 복수로만 존재한다. 관찰자는 행위에 참여하지는 않지만, 항상 동료 관찰자와 관계를 맺는다. 그는 제작자와 더불어 그의 천재성과 독창성의 기능을 공유하지 않으며, 행위자와 함께 그의 참신함의 기능을 공유하지 않는다. 그들이 공통으로 가지고 있는 기능은 판단의 기능이다.²²⁹⁾

이를 통해 판단에는 어떤 특정한 타당성이 부여되는데, 그러한 타당성에 대한 요구는 판단자가 떠올리고 있는 그 사람들의 입장보다 더 멀리 나갈 수는 없을 것이다. 판단은 칸트가 ‘모든 판단하는 개인에 대해’ 타당하다고 주장하는 것과 긴밀히 연관되어 있다. 이 문장에서 중요한 점은 ‘판단하는’에 있다. 판단하지 않는 사람들과 판단의 대상이 나타나는 공적 영역의 구성원이 아닌 사람들에게 대해서는 타당하지 않기 때문에 우리가 판단해야 한다.²³⁰⁾ 그것은 단순히 보편적(universal)으로 타당한 것이 아니다. 우리는 어떤 문제에 대해 판단하는 사람들의 공동체를 형성하고, 그 공동체 속에서 일반적인(general) 판단을 한다.

칸트의 견해는 이와 다르다. “이론적인” 것으로, 관찰자어로, 관찰자의 관점으로 물러서야 하지만, 이러한 입장은 심판관(judge)의 관점이다.²³¹⁾

칸트는 판단자의 입장이 우리가 관찰자의 관점에 서는 것과 같다고 한다. 관찰자의 관점이란 개별자로서의 내가 처한 상황이나, 나의 우연적인 요소와 실존으로부터 벗어나 전체를 조망하는 공정한 심판관의 입장에 서는 것이다. 공정한 심판관은 마치 역사가와 같다. 역사가는 관찰해야 하기 때문에 역사에 직접 개입할 수 없지만, 전체 역사를 조망하여 행위자의 행위에 숨겨진 의미를 파악하고 진단하며 평가한다.²³²⁾

칸트 자신에게서는 다음과 같은 모순이 나타난다. 즉, 무한한 진보는 인류의 법칙이다. 동시에 인간의 존엄성은 그로 하여금 (우리들 개개인) 그의 특수성 속에서 보여질 것을 요구하며, 그 자체로서 인류 일반에 비추어서 - 어떤 비교가 아니라 시간에 독립해서 - 보여질 것을 요구한다. 다른 말로 하면, 진보의 이념 자체는 - 만일 그것이 상황의 변화나 세계

229) 『칸트 정치철학 강의』, 125쪽, 일부 수정. LK, p.63.

230) 같은 책, 138쪽 참조.

231) 같은 책, 114쪽. LK, pp.55-56.

232) 앞의 논문, 21-22 참조.

의 개선 이상을 의미한다면 - 인간 존엄성이라는 칸트의 생각과 모순된다. 더욱 이 진보는 이야기가 결코 끝(목적)을 가지지 않는다는 것을 의미한다. 역사의 종언 자체는 무한 속에 있다. 우리가 가만히 서서 역사가 처럼 회고하는 안목을 가지고 되돌아볼 수 있는 자리는 존재하지 않는다.²³³⁾

무한한 진보가 인류의 법칙이라면 인류를 이루는 각각의 인간들은 무한하게 진보하는 인류의 관점에서 항상 퇴보하는 것으로 파악될 수밖에 없다. 아렌트는 무한히 진보하는 인류와 인간의 존엄성이 모순되지 않는 길을 제시한다. 인간은 죽을 수밖에 없다. 그러나 개별 인간의 의미는 이야기를 통해 무한히 확장될 수 있다. 아렌트가 칸트를 통해 재구성한 원초적 계약과 예증적 타당성은 개별자의 의미가 무한히 확장될 수 있는 방법이기도 하다. 무한하게 확장되는 이야기는 이야기로 존재하는 개별자의 의미를 인류라는 공통성 또는 지구 위 존재라는 공통성 속에 묶어서 지구와 인간이 존재하는 한 끝없이 이어지게 만든다. 이 이야기에 끝, 즉 어떤 목적이 없다는 것이 개별자가 존엄한 이유이다. 칸트의 논의를 재구성해 아렌트가 제시하는 판단의 의미는 특수한 관점에서 어떤 입장을 가진 심판관의 역할이다.

인간의 활동과 이야기의 목적 없는 끝없음에 대한 아렌트의 찬사는 레싱과 칸트를 비교하는 아렌트의 분석에서 잘 드러난다. 아렌트는 레싱과 칸트가 많은 공통점을 가지고 있다고 설명한다. 아렌트에 따르면 레싱과 칸트는 모두 인간에게 절대적 진리는 존재하지 않는다고 생각했다. 칸트는 인간이 진리를 소유할 경우 모든 인간은 진리에 따라 동일하게 살아갈 것이기 때문에 자유로울 수 없다고 생각했다. 인간의 자유를 위해서 진리는 인간에게 주어지지 않는 것이 좋다. 레싱도 여기에 동의한다. 그러나 레싱은 진리가 존재할 경우 우정과 대화를 위해 진리를 희생할 것을 당연시하였지만 칸트는 이런 입장에 거의 동의하지 않았다.²³⁴⁾ 아렌트는 레싱의 주장을 강조하며 진리와 이야기와 판단에 대해 레싱을 인용하여 말한다.

모든 사람 스스로가 진리라고 생각하는 바를 말하게 하라. 그리고 진리 그 자체는 신에게 맡겨라!²³⁵⁾

233) 『칸트 정치철학 강의』, 147쪽. LK, p.77.

234) 아렌트, 한나, 『어두운 시대의 사람들』, 홍원표 옮김, 한길사, 2019, 100-106쪽 참조. Men in Dark Times, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1995. 이후 『어두운 시대의 사람들』과 MT로 옮긴다.

235) 같은 책, 106쪽. MT, p.31.

아렌트는 이 구절이 결국 인간에게는 아무런 능력이 없고, 인간의 모든 대화와 이야기는 단지 의견만을 생산하는 것이라고 지적하는 것일 수도 있다고 설명한다. 그러나 아렌트는 앞에서 논의한 바와 같이 레싱에게 이 말은 우리가 진리를 모르는 것에 대해 신에게 감사드리라는 말이며, 인간들 사이에 이루어지는 끝없는 대화의 풍요로움이 단일한 진리보다 유의미하다는 뜻이라고 설명한다. 아렌트는 레싱과 칸트 모두 이런 입장을 가질 수 있었던 것은 18세기 이후 인간 이성의 취약성에 대해 인식하고 그것을 자연스럽게 받아들였던 것에서 알 수 있다고 주장한다.²³⁶⁾

모든 인간 즉 이야기에는 목적이 없으므로 끝도 없다. 우리가 자유롭게 어떤 개별자에 관심을 가질지를 정할 수 있는 이유이다. 사유는 상상력을 통해 과거에 존재했고, 지금 존재하며, 앞으로 존재할 모든 존재들을 재현할 수 있다. 판단은 의지를 통해 이 존재들 가운데 어떤 존재를 기억하고, 보존하며, 현전시킬지를 구별한다. 판단은 마치 평생을 함께 살아갈 동반자를 고르는 것과도 같다. 판단은 보편적으로 타당한 하나의 판결이 아니라 어떤 대상에 왜 관심을 갖는지에 따라 달라지는 복수의 판결을 제시한다.

판단은 과거에 있었던 일을 판단하여 무엇을 의지를 통해 미래로 현출시킬 것인가를 결정한다. 판단의 타당성은 과거에 존재했고, 지금 존재하며, 앞으로 존재할 모든 존재들에 대한 개별자의 판단 속에서 결정된다. 우리에게 가만히 서서 회고하는 역사가의 자리가 주어지지 않은 이유는 우리의 판단에 진리가 주어질 수 없기 때문이다. 판단이 항상 판단하는 사람들로 이루어진 공적영역을 요구한다. 판단은 함께함으로부터 출발하여 함께함으로 완성되므로 공적영역, 즉 세계에 대한 사랑과 관심으로 귀결된다.

236) 『과거와 미래 사이』, 313-314쪽 참조.

제5장 지구소외와 인간

제1절 근대의 소외 현상

4장의 논의를 통해 우리는 아렌트가 말하는 정신 활동의 주요 영역인 사유와 의지와 판단의 의미를 살펴보았다. 4장까지의 논의를 통해 우리는 아렌트의 인간 이해에 대한 논의의 중심이 공적영역의 상실과 회복에 있다는 것을 드러냈다. 공적영역은 인간이 자신의 삶의 의미와 정체성을 형성하기 위해 가장 중요한 요소이다. 아렌트에게 공적영역의 상실은 근대의 시작을 의미한다.

아렌트는 근대를 세 가지 소외를 중심으로 파악한다. 세계소외와 자기소외, 지구소외가 그것이다. 근대를 정의하는 세 가지 소외 현상은 근대를 출발시킨 세 가지 사건으로부터 시작된다.

근대가 시작하는 문턱에서 나타난 세 가지 커다란 사건은 근대의 성격을 규정한다. 아메리카의 발견과 이에 뒤따른 전 지구의 탐험, 교회와 수도원의 재산을 몰수함으로써 개인 재산의 몰수와 사회적 부의 축적이라는 이중적 과정을 야기한 종교개혁, 망원경의 발명과 우주의 관점에서 지구의 자연을 고려하는 신과학의 발전, 이들은 우리가 프랑스 혁명 이후 알고 있는 것과 같은 근대적 사건들로 불릴 수 없다²³⁷⁾

아렌트는 인간이 유한한 거주 공간을 완전히 소유하게 된 아메리카의 발견과 전 지구의 탐험을 통해 인간과 인간을 둘러싼 환경이 점점 더 멀어지게 되었다고 진단한다. 인간과 환경의 거리 증가는 인간이 이동할 수 있는 거리의 증가를 의미한다. 마을에서 국가로, 국가에서 대륙으로, 대륙에서 지구로 이동할 수 있는 거리가 늘어날수록 인간은 그만큼 거주지로부터 멀어지게 된다. 인간은 자신의 거주지 상실이라는 대가를 지불하고 지상을 온전히 점유하게 된다.

종교개혁의 영향은 단순히 교회의 재산을 몰수하는데 그치지 않고, 교회의 소작농들의 재산을 몰수하는 효과를 가져옴으로써 봉건제를 붕괴시켜 소유가 사유화되는 과정을 촉진시킨다. 이 과정이 세계소외를 초래한다는 점에 관해 아렌트는 다음과 같이 말하고 있다.

우리는 앞에서 부(wealth)나 점유와는 구별되는 소유(property)가 공동

237) 『인간의 조건』, 357쪽 일부 수정. HC, p.248.

세계에서 사적으로 소유한 몫을 가리킨다는 것을 살펴보았다. 따라서 소유는 인간의 세계성을 위한 가장 기본적인 정치적 조건이다. 같은 이유에서 재산 몰수와 세계소외는 동시에 발생한다.²³⁸⁾

소유는 ‘proper’라는 어원에서도 알 수 있는 것처럼 고유한 것이라는 의미가 있다. 여기서 고유한 것이란 공동세계(a common world)에서 자신의 몫, 즉 자신의 고유한 장소를 갖는다는 것이다. 가장 기본적인 정치적 조건인 소유의 몰수는 세계소외를 일으키게 된다.

달리 말하면, 자연적 과정인 노동력의 해방은 사회의 특정계급에 제한되지 않았으며 전유는 욕구와 욕망이 충족된 후에도 끝나지 않았다. …… 사회의 삶의 과정은 그것을 발생시킨 세계소외의 원리에 여전히 구속된다.²³⁹⁾

근대의 소유에서 부로의 전환은 자연적인 욕구(want)나 욕망(desires)의 충족과는 달리 모든 생산물이 다시 생산과정 속으로 재투입됨으로써 세계소외의 원리를 벗어날 수 없다. 세계소외는 크게 다음과 같은 두 가지 특징을 갖는다.

이 소외의 첫 번째 특징은 잔인함이다. 점차로 증가하는 ‘노동빈곤자’에게 소외는 비참함과 물질적 빈곤을 의미한다. 이들은 착취로 인해 가족과 소유의 이중적 보호, 다시 말해 세계에서 가족 소유의 몫을 박탈당했다. …… 가족을 대신하여 사회가 새로운 삶의 과정의 주체가 되었을 때, 소외는 두 번째 단계에 이른다. 가족구성원이 이전에 제공해주던 보호의 역할을 이제 사회계급의 구성원이 대신하게 되었다. 그래서 사회적 연대성은 가족단위체를 지배하던 초기 자연적 유대성의 가장 효과적인 대체물이 되었다.²⁴⁰⁾

잔인함은 세계 속에서 자신의 고유한 장소인 소유를 박탈당하는데서 시작된다. 소유는 모든 인간이 생득적으로 갖게 되는 가족의 장소를 박탈하여 전통적 공동체를 해체시키고, 더 이상 가족과 소유의 보호를 받지 못하게 한다. 가족의 해체는 사회가 삶의 과정의 주체가 되었다는 것을 의미한다. 아렌트는 사회적 연대가 가족이 가지고 있던 자연적 유대성을 대체하게 된다는 점을 다음과 같이 설명한다

238) 같은 책, 363쪽. HC, p.253.

239) 같은 책, 365쪽. HC, p.255.

240) 같은 책, 366쪽. HC, p.256.

아렌트에게 인간 조건의 변화 또는 파괴는 소외를 의미한다. 인간 조건의 파괴는 직접적으로 개별 인간들에 의해 이루어진 세계 상실을 낳는데 아렌트는 이를 ‘세계소외’라고 명명한다. 세계소외는 인간의 실존적 삶의 조건인 노동, 작업, 행위가 파괴되어 ‘동물적 생존을 위해 일하고 제작하고 그것의 산물을 소비하는 현상’을 일컫는다. 생존을 위해 신체를 이용하여 자연 산물을 인간의 생존에 필요한 것들을 생산하는 노동, 자연의 순환 속에서 이루어지는 인간의 생물학적 삶에서 벗어나 인공 사물들의 제작을 통해 세계를 건설하여 ‘유한한 인간의 삶에 영속성과 지속성’을 부여하는 제작, ‘타인의 지속적인 현존’과 인간의 서로 다름을 기초로 말과 행위를 통해 자신의 인격을 드러내는 행위는 인간의 조건이다. 세계소외는 이 중에서도 특히 세계와 공적영역에서의 배제 또는 이탈을 의미한다.²⁴¹⁾

공병혜는 실존적 삶의 조건을 노동, 작업, 행위의 세 영역으로 설명한다. 노동은 동물로서 인간의 생존을 위해 필요한 필연성의 영역이다. 자연물을 신체를 이용한 노동을 통해 인간에 필요한 것으로 바꾸어낸다. 작업은 유한한 인간의 삶에 자연과 구별되는 인공세계를 건설하여 지속성을 부여한다. 행위는 인간의 복수성을 기반으로 말과 행위를 통해 자신의 인격을 드러내고 불멸성을 획득할 수 있게 해주는 영역이다. 여기서 행위의 영역이 공적영역이다. 공적영역에서의 배제란 인간이 불멸성을 획득할 수 없게 된다는 것이다. 아렌트에게 세계소외란 인간이 말과 행위를 잃어버리고 동물적 생명으로 전락하게 된다는 것을 뜻한다.

위와 같이 아렌트는 ‘세계소외’를 ‘세계 상실’의 과정으로 파악하고 있는데, 이 과정은, 양창아에 의하면, 다음과 같은 3단계로 설명될 수 있다. 1단계로 인간이 작업을 통해 만든 ‘사물들로 이루어진 세계’로부터 분리되어 안락한 삶을 영위하지 못하고 생산과 소비의 굴레에 갇히게 된다. 2단계로 사물세계로부터 분리된 인간은 ‘노동의 필연성’에 매여 자유를 추구할 수 있는 공동세계를 상실하게 된다. 인간의 삶은 사물세계와 공동세계에 뿌리를 두고 있어서 이러한 세계가 없으면 인간의 활동은 무의미해진다. 따라서 3단계로 외로움이 정치적으로 악용되고, 혐오의 전염과 확산이 일어난다.²⁴²⁾ 이와 같은 세계소외는 인간의 자기소외와 밀접한 연관성을 가지고 있다. 자기소외의 문제를 살펴보기 위해 근대를

241) 공병혜, 「세계소외와 이야기적 정체성」, 『인간연구』, 제25호, 카톨릭대학교 인간학연구소, 2013, 73-76쪽 참조.

242) 양창아, 「세계상실과 민주주의」, 『철학논총』, 제108집, 제2권, 새한철학회, 2022, 87-96쪽 참조.

출발시킨 사건 중 새로운 과학의 의미에 대한 아렌트의 다음과 같은 주장을 살펴보자.

구유에서의 탄생, 이것은 고대의 종말이기보다 전혀 기대하지 않았고 예상할 수도 없었던, 그래서 어떤 희망이나 두려움 속에서도 예견할 수 없었던 새로운 것의 시작을 의미한다. 이 탄생과 마찬가지로 근본적으로 영원히 인간의 지각능력 밖에 있는 것들을 인간이 지각할 수 있도록 만들어진 도구를 통해 우주를 처음으로 엿본 이 사건도 전적으로 새로운 세계의 문을 열었고 훨씬 더 커다란 소동을 일으키면서 근대의 도래를 알린 다른 사건들의 진행을 결정했다.²⁴³⁾

말 구유에서 예수가 탄생했을 때를 기점으로 새로운 시대가 열렸듯이 누구도 예측하거나 알지 못했던 새로운 시작이 근대의 출발을 열었다. 화이트헤드는 근대를 열었던 이 사건의 충격을 예수의 탄생에 비견하는 것으로 설명한다. 근본적으로 우리의 감각할 수 있는 능력 밖에 있는 신이 그 존재를 드러낸 사건이 예수의 탄생이었듯이 마찬가지로 우리의 지각능력 밖에 있는 것들을 지각할 수 있게 만들어 준 사건이 바로 망원경의 발명이다. 갈릴레이에 의해 만들어진 이 도구는 우리가 눈으로 볼 수 없었던 천체의 모습들을 직접 볼 수 있게 만들어주었다. 아렌트는 근대와 근대과학의 출발을 갈릴레오의 망원경의 발명으로 설명한다.

아르키메데스적 점의 발견에 들어 있는 곤란함은 지구에 묶인 피조물이 지구 밖의 점을 발견했다는 것인데, 이것은 지금도 여전히 문제다. 인간은 자신의 보편적 세계관을 실제 환경에 적용하고자 한 순간, 자신이 다른 세계이자 혼란된 세계에 살고 있음을 발견했다. 이 난관에 대한 데카르트의 해결은 아르키메데스의 점을 인간 안으로 옮기고, 인간의 정신 자체를 궁극적인 준거점으로 채택하는 것이었다. 인간의 정신은 자신의 산물인 수학적 정식들의 틀 안에서 스스로 실재와 확실성을 확신한다. 여기서 그 유명한 보편수학으로의 과학의 근대적 환원(reductio scientiae ad mathematicam)은 감각에 주어진 것을 수학적 등식의 체계로 대체하는 것을 허용하는데, 이 체계에서는 모든 실재의 관계들이 인위적 기호 사이의 논리적 관계로 환원된다.²⁴⁴⁾

아렌트는 근대가 시작하기 전의 유럽인들은 기원전 3세기의 아르키메데스보다

243) 같은 책, 368쪽. HC, pp.257-258.

244) 같은 책, 398-399쪽. HC, p.284.

많이 알지 못했다고 설명한다. 아르키메데스의 점이 가지는 역사적 의미는 지구에 구속되어 있는 인간이 지구 밖의 점을 발견했다는 것이다. 이것은 근대의 보편적인 세계관을 확립하는데 획기적으로 기여했다. 이 세계관에 따르면, 우리의 자연적 감각이 제공하는 확실성은 근본적으로 의심스럽게 되고 만다. 이 난관에 대한 데카르트의 해결책은 자연적 감각 대신 인간의 정신을 기준으로 삼는 것이었다. 인간의 정신은 자신의 산물인 수학적 정식들을 통해 스스로의 확실성을 확보했다. 자기 안에 정신이 만들어낸 확실성은 모든 자연적 감각의 확실성을 수학적 체계로 변환시킨다.

달리 말해 실험의 세계는 항상 인공적 현실이 될 수 있는 것처럼 보인다. 실험은 만들고 행위하는 인간의 능력을 증대시키고, 심지어 세계를 이전의 세대가 꿈이나 환상 속에서만 감히 상상했던 것을 훨씬 넘어서는 세계를 창조하는 능력을 증대시킬지 모르지만, 이 인공 현실은 불행히도 인간을 한 번 더-지금은 더욱 강력하게-정신의 감옥 속으로, 즉 자신이 만든 구체적 한계 속으로 몰아넣는다.²⁴⁵⁾

망원경에 의한 감각의 확장과 수학적 세계관에 의한 외부에서 내면으로의 전환은 근대과학의 중요한 사건이다. 특히 인간의 감각이 우주에로까지 무한히 확장되고 그 실재성이 데카르트의 보편수학적 세계관에 의해서 인간 내면으로 옮겨짐으로서 세계로부터 자기의 내면으로 침잠하는 자기소외 현상이 일어나게 된다. 이와 같은 근대적 자기소외에 의해 확보된 수학적 세계는 공적 영역을 상실한 인간에게 실제 세계의 대체물로서 기능한다. 자기소외를 가능하게 한 근대의 보편수학은 인간을 세계와 지구의 경형으로부터 해방시킴으로써 유한성을 극복하게 한다. 이와 같은 자기소외가 지구소외와 밀접한 연관이 있다는 점을 아렌트는 다음과 같이 주장한다.

우리는 현재 지구라는 조건에서 살고 있고 앞으로도 살겠지만, 그럼에도 우리가 단순히 지구에 묶여있는 피조물은 아니라는 점을 과학적으로 증명했다고 말할 수 있을 것이다. 근대적 자연과학의 승리가 위대한 이유는 진정으로 우주적인 관점, 다시 말해 자의적으로 또 분명하게 아르키메데스적 관점을 취해서 지구 밖에서 지구에 묶여 있는 자연을 생각하고 다루었다는 데 있다.²⁴⁶⁾

245) 같은 책, 403쪽. HC, p.288.

246) 같은 책, 88쪽. HC, p.11.

아렌트의 이와 같은 분석에 의하면, 근대의 세계소외는 자기소외와 지구소외의 현상과 밀접하게 연관되어 있다. 거주지로서의 세계를 파괴하는 세계소외와 실제 세계를 내면화하는 자기소외는 지구 안에 있으면서도 마치 지구 바깥에 있는 것처럼 지구 밖의 관점을 우리에게 취하게 하는 지구소외와 밀접하게 연계되어 있기 때문이다. 이와 같은 근대의 세 가지 소외를 통해 인간의 조건은 크게 변화하게 된 것이다. 근대의 소외 현상을 초래한 원인이 우주의 과정을 자연 안으로 끌어들이는 과학의 역할에 있다는 점을 아렌트는 다음과 같이 설명한다.

근대와 우리가 지금 살고 있는 이 세계 사이의 경계선을 찾으려고 하면, 진정한 의미에서의 ‘보편’ 과학과 자연과학의 차이에서 그것을 발견하게 될 것이다. 자연과학은 자연을 우주의 관점에서 바라보고 자연을 완전히 지배하고자 한다. 이와 달리 보편과학은 자연파괴와 함께 자연에 대한 인간의 지배를 종식시킬 수 있는 위험이 명백한데도 우주의 과정을 자연 안으로 끌어들이었다.²⁴⁷⁾

이와 같은 아렌트의 주장에 의하면, 근대는 학문적으로 17세기에 시작해 20세기에 끝을 맞이한다. 자연과학(natural science)과 보편수학적 세계는 이제 보편과학(universal versus)이 되어 우주까지 우리의 감각을 확장하거나 자연을 우주의 관점에서 보는 걸 넘어서 우주의 과정을 자연 안으로 끌어들이는다. 별의 생성이나 원자의 붕괴 같은 우주적 현상들은 그것이 우리의 자연 안에서 실현될 경우 인간과 지구를 완전히 파괴할 수도 있는 위험이 명백한데도 멈추지 않는다. 우리는 이제 지구를 완전히 우주를 구성하는 하나의 대상으로 파악하게 된 것이다.

아렌트는 지구와 인간의 관계에 대해 “인간의 조건은 인간의 본성과 다르며, 인간의 조건과 일치하는 인간의 활동과 능력의 총계가 인간 본성을 구성하지도 않는다.”²⁴⁸⁾고 분명하게 밝히고 있다. 지구도 ‘지구 없는 인간’의 삶이 인간답지 못하다는 의미에서의 본질적 특성을 이룰 수 없다는 뜻이다.²⁴⁹⁾

지구와 세계와 인간의 관계를 구체화시켜보자. 일차적으로 지구는 생명체로서 인간을 존재하게 한다. 지구생명체로서 인간은 지구의 여타 존재자와 달리 “같은 모델을 무한히 반복하여 재생산할 수 있고 그 모델의 본성과 본질이 어떤 물건의 특성이나 본질처럼 예측할 수 있는 것”²⁵⁰⁾이 아닌 ‘본질을 규정할 수 없는 존재’이다. 이와 같은 아렌트의 ‘본질’이 아닌 ‘조건’에 대한 탐구가 세계소외

247) 같은 책, 380쪽. HC, p.268.

248) 같은 책, 86쪽. HC, pp.9-10.

249) 같은 책, 86쪽 참조.

250) 같은 책, 84-85쪽. HC, p.8.

와 지구소외, 자기소외를 일관된 관점에서 파악할 수 있게 만든다.

시노하라는 『인류세의 철학』에서 『인간의 조건』을 ‘지구소외’적 관점에서 조명하고 아렌트가 인간세계와 자연에 대해 비일관적인 방식으로 사유하고 있다고 규정한다. 시노하라는 아렌트가 자연으로서의 지구를 인간의 세계와는 전혀 다른 ‘세계 아닌 것’으로 마치 폐허나 주인 없는 땅으로 생각하면서 동시에 행성 속 자연은 인간 존재가 생활하기 위해 결정적으로 중요한 것으로 생각하고 있다는 것이다. 인공세계가 성립하기 위해서는 자연으로부터 벗어나 자연을 ‘세계 아닌 것’으로 간주하는 것이 요구되지만, 그 이탈은 인간 생활의 조건인 자연으로부터의 소외이기도 한 것이다.²⁵¹⁾ 시노하라의 주장은 지구와 자연과 인간의 관계가 분리 불가능한 것이라는 말로 정리된다. 시노하라는 아렌트가 지구가 생명체로서 인간을 존재하게 하면서 동시에 지구와 분리된 세계 속에서만 인간이 인간으로 살아갈 수 있다고 주장할 수밖에 없는 현상을 예리하게 포착했지만 ‘인간의 조건’이 모호함에 빠지게 된다고 설명한다.²⁵²⁾

그러나 필자가 보기에 아렌트가 소외를 통해 인간의 조건을 탐구할 수밖에 없는 이유는 인류세와 같이 인간과 자연의 관계에 큰 변화가 임박했거나 그 내적 구성의 문제로부터 오는 것이 아니다. 시노하라의 주장은 아렌트가 지구라는 조건을 완전히 벗어나 행성 이주적 관점을 가지고 있다는 것을 간과하고 있다. 아렌트가 겨냥하고 있는 문제는 시노하라의 주장과 같이 인간세계와 자연의 관계설정의 어려움에 있는 것이 아니다. 아렌트의 인간의 조건의 어려움은 지구 안에서 인간세계와 자연이 형성하는 관계의 어려움에 기초하고 있는 것이 아니라 새로운 행성 안에서 새로운 인간세계와 새로운 자연의 관계에 대해서까지 영두에 두고 있는 것이다. 시노하라가 『인류세의 철학』 서론에서 언급하는 것처럼 인류세의 관점에서 아렌트의 논의를 고찰²⁵³⁾하는 것은 매우 시의적절²⁵⁴⁾하지만 논의의 범위에 있어서는 부족한 부분이 있다.

251) 시노하라 마사타케, 『인류세의 철학』, 조성환, 이우진, 야규 마코토, 허남진 옮김, 모시는 사람들, 2022, 104-105쪽 참조.

252) 같은 책, 105쪽 참조.

253) “『인류세의 철학』의 철학은 한나 아렌트가 1958년에 쓴 『인간의 조건』에서 제기한 문제를 오늘날 우리가 행성적 규모로 겪고 있는 생태위기 문제와 결부시켜 다시 생각해보면 어떻게 될까 하는 문제의식에서 시작되었다.” 시노하라는 『인류세의 철학』에서 디페시 차크라바르티 등을 인용하면서 인류세 논의의 선구자로 아렌트를 위치시키고 있다. 같은 책, 9-15쪽 참조.

254) 조성환과 허남진은 인류세 시대의 ‘지구’ 담론을 분석하고 크게 4가지로 구분한다. ‘지구’ 담론은 globe, Earth, Gaia, Planet으로 구분되는데 그 중에서 Earth를 중심으로 형성된 담론장의 형성에 지대한 영향을 끼친 사상가로 아렌트를 들고 있다. 특히 이런 담론은 인류세를 넘어서 인간중심주의에 대한 비판과 더불어 포스트 휴먼에 대한 논의로까지 이어진다고 볼 수 있다. 조성환, 허남진, 「인류세 시대 ‘지구’ 담론의 지형도」, 『문학사학탐학』, 제 69호, 한국불교사연구소, 2022, 212-230쪽 참조.

노동·작업·행위 그리고 우리가 알고 있는 사유, 그 무엇도 더는 의미가 없을 것이다. 그러나 지구에서 온 이 가상의 이주자는 여전히 인간일 것이다. 그의 ‘본성’에 관한 우리의 유일한 진술은 그들이 여전히 조건적인 존재라는 것이다. 이들의 조건이 상당한 수준에서 이제 스스로 만든 조건일지라도.²⁵⁵⁾

이제 인간은 지구를 벗어나 다른 행성으로의 이주를 계획하는 시점에 왔다. 인간 스스로가 자신의 조건이 된 시점에서 지구적 조건을 사유해야 할 지점에 이른 것이다.

255) 『인간의 조건』, 86-87쪽, 일부 수정. HC, p.10.

제2절 근대세계와 지구소외

1절의 논의를 통해 아렌트에게 근대의 소외 현상이 어떤 의미인지 살펴보았다. 인간이 자연과 세계, 지구의 삼중구조 속에서 그 의미를 형성하기 때문에, 세계소외도 지구소외와 자기소외의 관계 속에서 그 의미가 파악되었다. 지구 위 모든 것에 동일하게 작용하는 지구를 벗어날 수 없다는 지구의 강제력은 삼중구조를 형성시키는 핵심적 요소이다. 그러나 자연과학과 보편과학의 등장은 인간이 지구가 행사하는 강제력을 벗어나는 것을 가능하게 만들었다. 자연과학²⁵⁶⁾은 우주의 관점에서 자연을 파악하는 것을 통해 인간의 감각과 영역을 확장시키고 지구를 객관적 대상으로 전락시킨다. 망원경의 발명이 과학 혁명에 기여한 획기적 역할과 같은 것이 아렌트가 주목한 대표적인 사례이다. 자연과학과 달리 보편과학²⁵⁷⁾은 우주의 과정을 세계 안에 끌어들었다. 실험실 안에서 수학적 질서에 의해 균질화된 우주적 관점은 지구상에서 이루어지는 인간의 구체적 삶을 파괴할 가능성을 제공한다. 결국 자연과학과 보편과학은 우주 시대를 열었다.

2절에서 필자는 지구소외에 의해 지구가 조건이 되는 것의 의미를 사상사적 측면에 주목하여 논의하고자 한다. 필자는 아렌트의 하이데거와 니체에 대한 분석에 의거하여 지구소외의 사상사적 의미를 드러내려고 한다. 아렌트는 『정신의 삶』 2부 끝부분에서 아낙시만드로스의 잠언을 중요하게 분석하고 있는 데, 이는 지구소외의 의미를 밝히는 데 중요한 많은 것들을 사유할 수 있게 한다. 아낙시만드로스의 잠언에 대한 딜스의 해석은 다음과 같다.

그것[근원]은 물도 아니고, 원소라고 불리는 것들 중에서 다른 어떤 것도 아니며, [물이나 원소들과는] 다른 무한정한 어떤 본연의 것(tis physis apeiros)이다. 그것에서 모든 하늘(ouranoi)과 그것[하늘]들 속의 세계들(kosmoi)이 생겨난다. 그리고 그것들[원소들]로부터 있는 것들의 생성이 있게 되고, [다시] 이것들대로 [있는 것들의] 소멸도 필연(chreōn)에 따라 있게 된다. 왜냐하면 그것들은 [자신들의] 불의(adikia)에 대한 벌(dikē)과 배상(tisis)을 시간의 질서(taxis)에 따라 서로에게 지불하기 때문이다.²⁵⁸⁾

아렌트의 논의에서 문제가 되는 부분은 위 문장에 대한 해석에 관한 것이다. 니

256) 같은 책, 367-380쪽 참조.

257) 같은 책, 380-385쪽 참조.

258) 탈레스 외, 『소크라테스 이전 철학자들의 단편 선집』, 김인곤 외 옮김, 아카넷, 2022, 135쪽.

체와 하이데거 모두 당대의 뛰어난 문헌학자인 딜스가 엮은 글로부터 자신의 논의를 출발한다. 아낙시만드로스의 잠언에 니체와 하이데거가 모두 주목하는 이유는 이 잠언에서 서양 형이상학의 근원을 보았기 때문이다. 니체에게는 생성과 소멸의 원리로부터 창조와 힘을 끌어낼 수 있는 원천으로 이해되었으며, 하이데거에게는 자신의 존재론적 사유의 의미를 드러내기 위한 근원으로 간주되었다. 모든 것들, 즉 존재자 전체는 생성하고 소멸하는 것이다.²⁵⁹⁾ 생성과 소멸은 있는 것들 전체에 적용되기에 이 모든 것들을 있게 하고, 소멸되게 하는 것이 있다면, 그것은 생성과 소멸의 과정을 벗어나 있는 무한한 어떤 것일 수밖에 없다. 이 생성과 소멸 과정 전체를 설명해주는 아르케가 무한정자(apeiron)라고 아낙시만드로스는 주장한다. 무한정자는 그 무한함으로 모든 것을 생성시킨다. 따라서 무한정자에 의해 있는 것들의 생성은 필연적이다. 이렇게 생성된 있는 것들은 있음으로 있지 못하고 소멸된다. 생성된 것들이 소멸되는 이유는 그것들이 모두 한정되어있기 때문에 무한정자에 의한 질서를 따르거나 견딜 수 없기 때문이다. 이 생성과 소멸의 필연적 과정이 우리가 시간이라고 부르는 것이고, 이 시간은 각각의 유한자에게 질서에 따라 부여된다. 모든 것들은 다시 각자가 저지른 불의에 의해 배상과 벌을 받게 되고 한정자로서 필연적 소멸을 맞이한다.

아낙시만드로스의 잠언은 모든 것들의 근원과 생성 소멸의 원인, 그리고 시간과 질서에 대한 통찰을 담고 있다. 모든 것을 넘어서는 것과 그것으로부터 유래하는 모든 것들. 그리고 그것들의 유한한 시간과 질서에 따른 대가는 자연 현상에 대한 탐구로부터 시작된 철학의 출발을 잘 보여준다. 만물이 생겨나고 소멸되어가는 자연 속에서 그것에 물음을 던지는 인간 자신도 탄생과 죽음을 맞이한다. 자연 속에 있는 모든 것들은 생성 소멸하기에, 생멸을 일으키는 무한정자는 생멸의 과정 속에 있을 수 없다. 이러한 물음은 자연 현상에서 형이상학적 탐구로 자연스럽게 진행된다. 니체도 이런 점에 주목하여 고대 그리스에 관한 연구를 통해 서양 철학의 근원을 다음과 같이 추적한다.

모든 생성은 영원한 존재의 속박으로부터의 해방입니다. 그러므로 불의이며, 그래서 몰락의 벌이 부과되어 있습니다. 여기에서 우리는 생성하는 모든 것이 진실로 존재하는 게 아니라는 통찰을 인식합니다. 그는 물이 온기와 냉기의 접촉에서 생겨나는 것을 본다고 믿습니다. 그러므로 물은 원리, 근원일 수 없습니다. 온기와 냉기도 증발합니다. 그리고 그들은 돌입니다. 그래서 아낙시만드로스는 그 배후에 있는, 부정으로 표현될 수 있을 뿐인 통일성을 필요로 합니다. 그것이 무한정자입니다.²⁶⁰⁾

259) 김남두, 「아낙시만드로스와 서양적 자연이해의 맹아」, 『철학사상』, 15권, 1호, 서울대학교 철학사상연구소, 2002, 173-175쪽 참조.

니체의 해석은 아낙시만드로스가 모든 것들로부터 벗어나 부정으로 표현될 수밖에 없는 무한정자에 대해 말하는 이유를 잘 보여준다. 영원한 존재로부터 벗어난 것들, 즉 현상하는 모든 것들은 그 자체로 정의롭지 못한 것이다. 생성된 사물들이 다시 소멸되는 것은 그것이 영원한 것들로부터 벗어나 그것으로 있으려고 하기 때문이다.²⁶¹⁾ 이것이 질서에서 어긋남이고 불의한 이유이다. 따라서 모든 존재자는 소멸이라는 벌을 받아야 한다. 니체는 무한정자는 무규정자로 해석되어야 한다고 주장한다.

그렇다면 우리는 물론 무한정자가 지금껏 이해되지 않았다는 것을 시인해야 합니다. 그것은 ‘무한한 것’ 이 아니라 ‘규정되지 않는 것’ 을 말합니다.²⁶²⁾

무한정자를 무한한 것으로 보게 되면 무한정자에 의해 생성되는 것들은 유한함으로 모두 소멸해야 한다. 생성되는 것들이 모두 소멸된다는 것은 무한정자가 생성되지 않았다는 것을 가리킨다. 무한정자는 생성 바깥에 있어 소멸되지 않지만, 생성된 것들은 모두 소멸하게 된다. 니체는 여기서 무한정자를 ‘무한한 것’ 으로 해석할 경우 중요한 문제가 발생한다고 주장한다. 무한정자를 무한한 것으로 이해하는 것은 생성된 것들이 한정되어 모두 소멸한다는 점에 비추어 볼 때 생성이 언젠가 끝을 맺게 될 것이라는 점을 내포하고 있기 때문이다. 니체는 무한정자에 의해 생성된 한정자가 모두 사라지지 않기 위해서는 무한정자의 불멸성이 무한성이 아니라 한정된 특정 성질을 가지고 있지 않음으로 설명되어야 하며, 특정 성질을 가지고 있거나 가지고 있지 않음은 규정성과 무규정성으로 이해되기 때문에 무한정자는 무규정자로, 한정자는 규정자로 이해되어야 한다고 설명한다.²⁶³⁾ 무규정자의 입장에서 볼 때 규정자는 불의하다.

이러한 해석은 존재하는 모든 것에 부과된 죄라고 하는 독특한 윤리적 문제를 발생시킨다. 니체는 불의함을 부정하고, 형이상학적 질서나 신학이 부여하는 원죄나 도덕을 거부한다. 생성된 자기의 외부에서 부여된 어떤 질서나 가치를 거부하고 ‘가치의 재평가’ 를 통해 자기를 가치의 척도이자 근원으로 삼는 니체의 철학

260) 니체, 프리드리히, 『언어의 기원에 관하여 · 이러한 맥락에 관한 추정 · 플라톤의 대화 연구 입문 · 플라톤 이전의 철학자들 · 아리스토텔레스의 수사학 I · 유고(1864년 가을~1868년 봄)』, 김기선 옮김, 책세상, 2020, 273-274쪽.

261) 이선, 「니체의 여성상에 대한 오해와 이해」, 『니체연구』, 40권, 한국니체학회, 2021, 24쪽 참조.

262) 앞의 책, 278-279쪽.

263) 앞의 논문, 25-26쪽 참조.

은 생성의 무규정성에 의해 형이상학적 질서를 자기를 중심으로 전개시키고 자기 자신을 절대화 한다. 하이데거는 서양 형이상학을 파괴하려고 했던 니체의 철학을 오히려 존재자의 존재를 추구하는 서양 형이상학의 완성으로 파악한다. 하이데거는 아낙시만드로스의 잠언을 다른 방식으로 해명한다.

“그것들은 대가를 치러야 한다” 고 니체는 번역하였고, “그것들은 자신의 부정에 대하여 벌을 받는다” 고 딜스는 번역하였다. 그러나 그 어디에서도 벌을 받고 대가를 치러야 한다고 말해진 적이 없으며, 또 보복을 정의로 간주하는 사람들의 판단에 따라 처벌을 받고 징벌을 받아야 한다고 말해진 적도 결코 없다. 하지만 그 동안에 그때마다-체류하는 현존자의 본질을 사유해 봄으로써, 별 생각 없이 발언된 “사물들의 부정” 이란 머무름 속에서의 안배되지 않은 곳으로서 해명되었다.²⁶⁴⁾

하이데거는 딜스나 니체와 달리 불의를 대가나 처벌로 해석하지 않는다.²⁶⁵⁾ 생성은 그것을 생성하게 만든 것에 의해서, 소멸은 그것을 소멸하게 만든 것에 의해서 안배되어 있다. 불의란 질서나 본질로부터 벗어난 상태를 가리키며, 어떤 것이 존재한다는 것은 그것이 생성과 소멸로부터 벗어나 있다는 것을 의미한다.

머무름은 떠나가면서도 다가오는 것으로서 현성한다. 머무름은 떠나감과 나타남 사이에 현성한다. 이렇게 이중적인 부-재 사이에 머무르고 있는 모든 체류자의 현존이 현성한다. 그때마다-체류하는 것은 이러한 사이 속에 [존재하도록] 안배되어 있다.²⁶⁶⁾

존재하는 모든 것은 생성과 소멸의 사이에서 체류하는데 생성과 소멸이 부재하는 가운데 그것의 존재가 체류하는 것과 같다. 그렇다면 존재하는 모든 것은 오히려 그렇게 사이에 있도록 안배된 것이라고 할 수도 있을 것이다. 따라서 불의는 유한한 것들이나 시간에 또는 존재하는 모든 것들에 부과된 것이 아니라는 점이 드러난다.

하지만 그렇다면 그때마다-체류하는 것은 바로 자신의 현존의 안배된 곳

264) 하이데거, 마르틴, 『숲길』, 신상희 옮김, 나남, 2010, 521쪽.

265) 특히 ‘대가’를 ‘배려’로 해석하고 존재론적 차이를 “퀴지스 내에서 존재와 존재자의 이중성”으로 파악하는 해석은 하이데거가 조화나 통일을 전제하면서도 개별 존재에 열린 해석이 가능하다는 것을 보여준다. 서영화, 「하이데거 존재론적 차이와 무의 관계에 대한 연구」, 서울대학교 박사 학위 논문, 2012, 168-177 참조.

266) 앞의 책, 519쪽.

에 있는 것이지, 우리가 지금 말하고 있듯이 안배되지 않은 곳에, 즉 아
 디키아에 있는 것이 결코 아니다.²⁶⁷⁾

위의 인용에서 분명하게 드러나는 것처럼 생성과 소멸 사이에 있는 모든 존재자
 는 아디키아에 속해있지 않다. 하이데거가 해석하는 아디키아의 의미에 대해 더
 알아보자.

그때마다-체류하는 것은 자신의 현존을 고수한다. 이런 식으로 그것은 자
 신의 이행적인 머무름으로부터 스스로를 이끌어내고 있다. 그것은 완고한
 고수 속으로 펼쳐진다. 그것은 더 이상 다른 현존자에 대해서는 전혀 아
 랑곳하지 않는다. 그것이 마치 이러한 것이 머무름이라고 하는 듯 지속적
 존립을 완강히 주장한다. 자신에게 적합한 체류 기간 속에 현존하면서 현
 존자는 이음매에서 벗어나 이음매가 빠진 상태로 그때마다-체류하는 것으
 로서 존재한다. 그때마다-체류하는 모든 것은 이음매에서 벗어난 곳에 서
 있다.²⁶⁸⁾

하이데거가 주장하는 아디키아는 이 체류함을 받아들이지 못하고, 자신의 현존
 을 고수하며 다른 현존자에 대해 아랑곳하지 않는, 자신의 현존을 지속하는 것이
 마치 체류의 본질인 것처럼 구는 것이다. 이러한 체류 방식 역시 존재자에게 주어
 진 것이기는 하다. 그러나 이것은 불의로서 자신의 존재 의미를 결코 깨닫지 못한
 다.²⁶⁹⁾

필요에 따라…. 즉 그것들은 적합함을 속하게 하고, 따라서 또한 부적합
 을 (극복하는 가운데) 서로 간에 배려한다 [어떤 것의 배려를 다른 것에
 게 속하게 한다].²⁷⁰⁾

하이데거는 한정자 또는 규정자를 체류하는 것들로 해석한다. 여기서 체류는 시
 간이다. 시간은 항상 이음매가 어긋나 있는 것으로 하이데거는 이 체류하는 것들
 이 적절하게 연결되어 있을 때 정의가 되며, 그것들이 적절하게 연결되어 있지 않
 을 때 불의가 된다고 해석한다. 하이데거에게 이 관계는 존재가 존재자에게 허여
 하는 어떤 것으로 해석된다. 이 존재의 질서를 이해하고 어긋난 이음매에 적절함

267) 같은 책, 520쪽.

268) 같은 책, 520-521쪽.

269) 이수정, 「하이데거의 서양철학사론」, 『존재론연구』, 28권, 한국하이데거학회, 2012, 129-131
 쪽 참조.

270) 앞의 책, 545쪽.

을 실현하면 존재는 조화를 이루지만, 그렇지 못한 경우 우리는 부정의에 빠지게 된다는 것을 의미한다. 우리에게서는 적합함이 필요하며, 존재와 존재자의 사유를 통한 일치를 통해 존재가 열어놓은 조화 속에서 머물러야 한다는 결론에 도달한다. 하이데거에게 시간은 우리가 적절함에 도달하기 위한 조화의 시간이다.

인간은 지구와 지구의 환경을 전복시키고, 자연의 은닉된 지배를 다양한 힘의 형식 속에서 강탈하여, 전 지구를 통괄하는 계획과 질서 밑에 역사의 진행을 종속시키려는 도발적 태세를 갖추고 있다. 이렇게 도전적인 인간은 무엇이 존재하는지를 단순히 말할 수도 없고, 또 하나의 사물이 존재한다는 이러한 사실 자체가 무엇인지도 전혀 말하지 못한다.²⁷¹⁾

하이데거는 인간과 지구의 관계를 언급하면서 「아낙시만드로스의 잠언」을 마무리 짓고 있다. 아렌트에 의하면 지구라는 행성의 자연에서 탄생한 인간은 자연 속에서 자신의 산물로 구성된 세계를 건설하고, 자연과 대조되는 인간의 문화를 발전시켜왔다. 오늘날 인간은 마침내 자연 전체에 인간이라는 단일 종의 흔적을 각인시키고, 자신의 존재를 지질 시대의 하나로 탈바꿈시켰다. 인류세 시대의 자연은 인간과 다른 어떤 것이 아니라 인간에 의한 어떤 것으로 정의된다. 인류세의 출현은 기존의 지구라는 토대 위에서 이루어지던 자연-인간의 관계를 파괴하고, 지구-인간의 관계로 전환을 드러내는 하나의 상징이 되었다. 이제 인간은 지구 위 인간이라는 정의를 벗어나 우주와 인간의 직접적 관계로 진입하고 있다. 전통적 자연의 의미가 파괴된 자리에 인류세가 자리 잡은 것처럼 지구의 의미도 이제는 그 의미를 잃고 하나의 행성으로 전락했다. 이와 같은 자연과 지구의 의미 변화는 단지 자연과 지구에 한정되는 것만이 아니라, 자연 및 지구와 관계를 맺어왔던 인간의 의미도 변화시킨다. 인간의 사유와 의지는 인간의 조건과 함께 지구와의 연관성 속에서 이루어지는 것이 아니라, 지구로부터 벗어나 변화를 맞이한다.

하이데거는 탄생 이전 존재하지 않은 시간과 사망 이후 존재하지 않는 시간 사이의 시간, 역사가 전개되는 공간에서 사람들이 공동 운명으로 함께 사는 것을 구상하였다. 이러한 안목에서 존재는 영원히 변하지 않는다. 숨겨진 영원성은 역사를 가지고 있지 않다. 사람들은 역사의 영역, ‘실수의 영역’에서 은퇴하여 사유로 진입할 때만 그들은 숨겨진 존재에 접근한다. 따라서 그들은 역사에서 모든 무질서의 근원인 자기 보존에 대한 의지를 보류한다. 하이데거가 이 짧은 순간 가지고 있었던 것은 하이데거가 그의 철학에서 항상 결여했던 역사의 이념(존재의 역사가 아닌 인

271) 하이데거, 마르틴, 『숲길』, 546쪽.

간의 역사)이었다. 그는 역사를 ‘오류’라고 부르지 않으려고 했다. 아렌트의 생각에 그 용어는 그의 기본적인 확신의 진정한 변형이 아니라 ‘단순한’ 변형으로서 하이데거의 개념을 규정하였다.²⁷²⁾

영 브뤼엘은 아렌트가 아디키아의 의미를 오류로 파악하고 모든 무질서의 근원인 개별자의 역사로부터 변하지 않는 숨겨진 영원성의 영역으로 후퇴하는 하이데거를 비판했다고 기술한다. 하이데거에게 시간은 존재의 영역으로 돌아가기 위한 체류의 시간이며, 안배된 것 안에 머물거나 머물지 않을 수 있는 인간이 존재의 의미를 밝힐 수 있는 가능성 자체이다. 우리는 이런 관점에서 「아낙시만드로스의 잠언」 끝부분에 등장하는 지구의 의미를 살펴보고자 한다. 이를 위해 하이데거의 「아낙시만드로스의 잠언」에 대한 또 다른 해석을 제시하는 데리다를 경유할 것이다. 데리다는 햄릿의 대사를 분석하면서 자신의 논의를 시작한다.

햄릿은 “이음매가 어긋나” 있는데, 왜냐하면 그는 자신의 사명, 곧 징벌하고 복수하고, 응보라는 형태로 정의와 법을 실행해야 하는 사명을 저주하기 때문이다. …… 그의 탄생 자체에 의해 주어진 것이면서 또한 탄생의 순간에 주어진 것이기 때문이다. 따라서 이는 그 이전에 도래한 이(것)에 의해 지정된 것이다.²⁷³⁾

‘시간이 제대로 돌지 않는다’는 이음매의 어긋남으로 드러난다. 이 이음매의 어긋남에 대한 관점의 차이가 데리다와 하이데거의 결정적 차이를 이룬다. 데리다의 이음매의 어긋남이란 인간이 태어나기 전에 이미 인간에게 주어져 있는 것에 대한 거부이자 저항이다.

하이데거는 항상 그렇듯이, 그가 호의/은혜 (faveur), 베풀어진 호의/은혜의 가능성 자체로 해석하는 것에, 곧 조화롭게 한데 모으거나 받아들이는 허여하는 일치에 호의적으로 기울어 있는 것이 아닌가? …… 이러한 어긋남이야말로 항상 악, 비전유 (expropriation), 불의 (adikia)의 위험-이것들을 확실하게 제어할 수 있는 계산 가능성은 존재하지 않는다-을 무릅쓰면서, 유일하게 타자로서의 타자에게 정의를 실행할 수 있는 또는 정의를 돌려줄 수 있는 것이 아니겠는가?²⁷⁴⁾

272) 영-브뤼엘, 엘리자베스, 『한나 아렌트 전기』, 761쪽.

273) 데리다, 자크, 『마르크스의 유령들』, 진태원 옮김, 그린비, 2017, 56쪽.

274) 데리다의 분석의 초점은 법과 정의가 있다면, 그것은 항상 불의에 의해서만 존재할 수 있는 것이 아닌가 하는 것이다. 하이데거와 다르게 데리다는 불의가 더 근원적이라고 주장한다. 필자는 아렌트가 정의와 불의 모두 조건으로서 파악한다는 점에서 데리다와 구별된다고

데리다는 하이데거가 조화에 경도되어 있음을 지적하고, 존재 안에서의 조화가 아니라 오히려 어긋남이 근원적인 것이 아닌가 하는 물음을 제기한다. 어긋남이 없다면 생성과 소멸이라는 과정도 존재하지 않을 것이기 때문이다. 아렌트의 입장도 이와 유사하다. 존재의 입장에서 인간의 역사를 일종의 오류로 규정하는 하이데거에게 맞서 아렌트는 존재를 부정하고, 인간의 역사는 오류가 아님을 강조한다. 이러한 근원적 어긋남, 즉 근원적 분리는 근원적 이원성과 연결되어 있으며, 이 근원적 이원성이 아렌트의 사상을 이해하는데 중심이 된다는 것을 알 수 있다. 하이데거와 데리다, 아렌트 모두에게 이 어긋남에 대한 입장이 그들의 사상의 방향을 결정하는 분기점이 된다. 하이데거가 여기에서 ‘의지하지 않을 의지’로 후퇴한 데 반해, 데리다는 오히려 불의를 어떤 위험으로 바꿔 사유하면서 적극적으로 위험을 무릅쓸 때만 정의, 또는 조화가 실현될 수 있음을 강조한다. 그렇다면 아렌트의 입장은 무엇인가? 아렌트의 입장을 살펴보기 위해 다시 하이데거의 「아낙시만드로스의 잠언」으로 돌아갈 것이다.

존재자 전체가 정복되어야 할 유일무이한 의지의 대상이 된다. 존재라는 이 단순한 것은 유일무이한 망각 속에 파묻히게 된다. 어떤 인간이 이러한 혼란의 심연을 측정할 수 있단 말인가? 인간은 이러한 심연 앞에서 두 눈을 감으려 할 수도 있다. 인간은 또 다른 이면에 차단벽을 세울 수도 있다. 그러나 심연은 사라지지 않는다.²⁷⁵⁾

아렌트가 『정신의 삶』 마지막 단락을 자유의 심연과 시대의 새로운 질서로 명명한 것과 유사하게 하이데거도 심연을 언급한다. 하이데거가 언급하는 심연은 아디키아가 불러일으킨 혼란으로 야기되는 무질서이다. 이 무질서 속에서 인간은 방향을 잃고 존재자의 존재에 빠져 물러날 수도 나아갈 수도 없는 혼란 상태에 놓인다. 이런 하이데거의 진단은 오늘날 기술 문명에 경도되어 존재 망각에 빠진 현대인들의 모습을 나타낸다.

자연에 관한 이론들이나 역사에 관한 학설들이 그 혼란을 해결할 수는 없다. 그것들은 모든 것을 인식 불가능한 것으로 혼란시킬 뿐이다. 왜냐하면 그것들 자체가 존재자와 존재의 차이 저 너머에 놓여 있는 그런 혼란에 의해서 유지되고 있기 때문이다. 도대체 구원이 있는가? 위험이 있을 때에만 비로소 구원도 있다. 존재 자체가 최후에 이르고 존재 자체에서

생각한다. 같은 책, 69-70쪽.

275) 하이데거, 마르틴, 『숲길』, 546-547쪽.

유래한 망각이 역전될 때, 위험은 있다.²⁷⁶⁾

하이데거는 이 심연을 구체적으로 위험으로 규정하고, 기존의 자연에 대한 이론이나 역사에 관한 학설들이 이 위험으로부터 인간을 구원할 수 없다고 못 박는다. 그러나 희망이 없는 것은 아니다. 위험은 동시에 구원의 가능성을 열어놓기 때문이다. 위험이 없다면 구원은 존재하지 않을 것이다. 위험이 있는 곳에만 구원이 존재하고, 인간은 그 위험 속에서 존재로 향하는 길로 걸어갈 수 있다. 하이데거는 현대인들이 이 위험을 통해서 위험을 역전시킬 때 위험을 극복하고 구원에 이를 수 있다고 주장한다.

뤼세이 온타라는 의미에서의 존재자의 양식은 테크네 온타와 명백히 구별되고 있다. 전자는 그 스스로 자발적으로 피어나 산출되는 것이고, 후자는 인간의 표상함과 제작함을 통해 산출되는 것이다.²⁷⁷⁾

하이데거에 의하면 우리는 다시 뤼지스를 통해 존재로 돌아가야 한다. 뤼지스 즉 생기하는 자연은 모든 존재자의 근원이다. 인간은 특별하게도 뤼지스로부터 테크네, 즉 기술 문명으로 대표되는 표상하고 제작하는 능력을 부여 받았고, 이 표상하고 제작하는 능력을 통해 뤼지스 전체를 정복하고 지배할 힘을 얻게 되었다. 뤼지스로서의 자연은 인간을 낳았고, 인간은 ‘의지 하지 않을 의지’를 통해 존재에 대한 사유를 통해 조화 속에 머물 수 있는 구원의 가능성, 테크네를 통해 지구와 지구 환경을 전복시키고 종속시키는 위험의 가능성을 동시에 지니고 있다. 하이데거의 말처럼 “뤼지스는 하늘과 땅, 식물과 동물, 그리고 어떤 점에서는 확실히 인간을 의미하기도 한다.”²⁷⁸⁾ 하이데거에게 뤼지스로서 인간은 조화 속에서 지구와 분리될 수 없는 관계를 형성한다. 그러나 필자는 아렌트에게 지구가 거주지로서의 지구 또는 지구의 자연으로부터 태어나 살아간다는 점은 하이데거와 일치하지만 그 지구가 하이데거가 말하는 존재와 같은 것은 될 수 없다고 본다.²⁷⁹⁾

아렌트에게는 지구소외가 문제가 된다. 하이데거와 유사하게 아렌트도 인간은 자연의 산물이면서 동시에 자연을 넘어설 수 있는 능력을 가지고 있다. 세계는 자

276) 같은 책, 547쪽.

277) 같은 책, 477쪽.

278) 같은 책, 477쪽.

279) 하이데거의 철학을 존재와 무의 공속성의 차원에서 파악하고 이를 통해 유한성을 적극적으로 긍정하는 것으로 파악하는 해석은 타당하다고 볼 수 있다. 그러나 공속성의 차원을 강조할 경우 지구와 인간의 관계에서처럼 분리 가능성을 보지 못하고 분리 불가능성만을 강조하게 되기 쉽다. 이런 상황을 조건으로 파악하고 이해하는 것이 중요하다. 박현정, 「하이데거 존재 사유에서 유한성의 문제」, 서울대학교 박사 학위 논문, 2012, 242-427쪽 참조.

연과의 대조를 통해서만 성립되며, 오늘날 인류세의 문제와 같이 세계가 자연을 완전히 잠식하는 순간 인간은 자연 그 자체가 된다. 아렌트에 의하면 인간은 자신의 실존적 조건에 의해 노동과 작업, 행위를 통해 살아갈 수 있게 된다. 세계의 건설은 단순한 생존의 필요에 의한 것이 아니라, 생물학적 순환 속에서 벗어나 인간이 의미 있는 삶을 살아갈 수 있게 해주는 중요한 요소이다. 그러나 공적 영역이 제작인이 생산과정을 지배하는 것과 같이 이루어질 때, 또는 개별 인간들이 공적 세계를 거부하고 생존을 위해서만 살아가는 ‘노동하는 동물(Animal Laborans)’이 승리하는 시대가 될 때 공적영역은 파괴된다. 공적영역이 파괴된 세계 속에서 인간은 의미를 잃게 된다.²⁸⁰⁾

하이데거가 제시하는 지구가 인간이 결국 돌아올 수밖에 없는 조화의 가능성을 의미한다면 아렌트에게 지구는 회귀할 수밖에 없는 근원이 아니라 조건으로 존재한다. 마치 자연이 세계에 잠식되는 것과 같이, 또는 자연이 인간에 의해 그 존재 의미가 소멸되는 것과 같이 지구가 소외될 수 있는 것이다. 아렌트에게 지구소외는 지구 아닌 인간 또는 인간 없는 지구의 가능성을 상징한다. 즉 기존의 지구-자연-인간의 관계 속에서 파악된 인간의 의미 상실이자 인간 아닌 그 무엇으로의 새로운 변화를 예고하는 것이다.

이러한 과정은 우리에게 무한한 진보의 역사나 삶이 아닌 단절적 시간과 역사에 대한 이해를 요구한다. 아렌트는 단절적 시간과 역사를 사건을 통해 설명한다. 이러한 시간에 대한 이해는 기존의 서양 사상이 은밀하게 내재해왔던 단일하고 보편적인 윤리가 아닌 복수적이고 유한한 윤리의 가능성을 제시한다. 앞 절에서 논의한 것처럼 지구와 인간의 관계도 영원한 것이거나 불변하는 것이 아니다. 아렌트에게 지구소외는 인간이 거주지인 지구를 잃어버리게 되었다거나, 지구와 인간의 관계가 파괴되었다는 부정적 의미만 갖는 것이 아니다. 지구소외는 인간이 지구가 아닌 새로운 거주지를 가질 수 있으며 기존의 지구-인간의 관계에서 벗어난 새로운 인간의 의미를 만들어낼 수 있음을 의미하기도 한다. 지구소외는 지구적 조건의 변화와 그 의미의 속고라는 차원에서 이해되어야 한다.

280) 공병해, 「세계소외와 이야기적 정체성」, 『인간연구』, 제25호, 카톨릭대학교 인간학연구소, 2013, 83-88쪽 참조.

제3절 유한한 존재들의 윤리

앞 절의 논의를 통해 단일하고 보편적인 윤리가 아닌 복수적이고 유한한 윤리 개념을 제시했다. 이를 해명하기 위해 아렌트가 제시하는 윤리에 대해 알아보자.

그러나 삶을 최고의 선으로 수립하는 일은, 윤리에 관한 한 다음의 실제적인 의문을 제기한다. 왜냐하면 기독교 윤리학이든 비기독교 윤리학이든 모든 윤리학은, 삶이란 것이 필멸할 인간에게는 최고 선이 아니며 삶에는 항상 개별적인 생명 기관의 생존과 번식 그 이상의 것이 걸려있다고 전제하기 때문이다.²⁸¹⁾

아렌트는 윤리를 개별적인 삶 이상의 것이 존재한다는 말과 같은 뜻이라고 주장한다. 만약 생 그 자체가 최고의 가치라면 윤리는 존재할 필요도 없고 존재할 수도 없을 것이다. 생을 이어나갈 수 있냐 없냐가 모든 것의 판단 기준이 될 것이기 때문이다. 윤리의 존재에 대한 물음은 인간에게 개별적 생 이상의 것이 가능한지를 묻는 것과 같다.

‘혁명’이라는 용어는 원래 천체 궤도의 운행(De revolutionibus orbium coelestium)이라는 코페르니쿠스의 표현을 통해 자연과학에서 점차 중요해진 천문학 용어였다. 이 과학 용어에서 혁명이라는 용어는 라틴어의 의미를 그대로 유지했다. 별들의 회전 운동은 인간의 영향력을 벗어난 거역할 수 없는 것으로 인식되었기 때문에 새로움이나 격렬함이라는 특징과는 분명히 거리가 먼, 규칙적이고 합법칙적인 것을 의미했다. 오히려 그 용어가 함의한 것은 명백히 반복적이고 순환적인 운동이었는데, 역시 천문학에서 만들어졌고 정치 영역에서는 은유적으로 사용되는 용어인 폴리비우스의 ἀνακύκλιξις(순환)를 라틴어로 그대로 옮긴 것이다. 지구에서 발생하는 인간사를 위해 이 용어를 사용한다면, 그것은 단지 다음과 같은 사실을 암시할 뿐이다. 하늘의 별들이 이미 정해진 노선을 따라 운행하는 것과 마찬가지로, 몇 가지 알려진 정부 형태 역시 유한한 존재인 인간들 사이에서 영원히 반복적으로 순환할 수밖에 없다는 사실을 말이다. 모든 혁명적 행위자들이 소유하고 집착했던 이념, 즉 그들이 구질서를 종식시키고 새로운 세계의 탄생을 촉진하는 과정이 행위자라는 이념은 ‘혁명’이라는 용어의 원래 의미에서 가장 멀리 이탈한 것이다.²⁸²⁾

281) 『책임과 판단』, 130쪽. RJ, p.51.

아렌트는 기존의 혁명 개념의 변화를 설명하면서 순환적이고 반복적인 질서 속에서 새로움을 탄생시키는 근대적 의미를 주목한다. 이를 우리의 물음과 연결시켜 보면 다음과 같다. 만약 인간에게 개별적 생 이상의 것이 주어지지 않는다면 윤리와 도덕은 물론 근대적 의미의 혁명도 불가능할 것이다. 고전적 의미의 혁명은 순환적이고 반복적인 질서를 유지하느냐 그것으로부터 이탈했느냐만이 문제가 될 뿐이다. 마치 개별적 생을 이어나갈 수 있는가 없는가가 유일한 척도로 작용하고, 개별적 생을 이어나갈 수 없을 때만이 문제가 된다고 주장하는 것과 같다. 그러나 아렌트는 행위자의 존재와 탄생성을 긍정한다. 이는 아렌트가 윤리나 도덕의 존재를 긍정하고 있으며 그것이 인간의 자유와 연결되어 있다고 주장하는 것과 같다. 이는 아렌트의 독특한 선과 악에 대한 입장으로 연결된다.

비극은 여기서 시작된다. 어쩌면 절대적 선보다 훨씬 차원이 낮지만, 영속하는 제도 속에서 구현될 수 있는 유일한 것인 미덕은 선한 사람을 희생시켜서라도 확산되어야 한다. 절대적·자연적 순결은 오직 격렬한 방식으로만 작동할 수 있기 때문에, “세계의 평화뿐만 아니라 인류의 진정한 복지에도 대립한다.” 따라서 미덕은 악의 범위를 중단시키기 위해서가 아니라 절대적 순결을 지키려는 의도 때문에 행사되는 폭력을 처벌하기 위해 최종적으로 개입한다.²⁸³⁾

아렌트 주장의 핵심은 선과 악이 존재하지 않는다고거나 윤리나 도덕이 의미 없다는 것이 아니라, 그것이 결코 절대적이거나 완벽하게 구현될 수 없다는 데 있다. 선과 악은 어디까지나 개별 인간의 행위와 시작할 수 있는 능력에만 기대어 있으므로 인간 존재가 구현할 수 있는 것은 언제나 한정적이다. 개별 인간의 선과 악이 공동체나 인류에 어떤 의미를 지니는지에 대해 고려되지 않았을 경우, 그러한 선과 악은 받아들여질 수 없다. 이는 레싱의 입장과는 일치한다.

아렌트의 인간 이해는 개별 존재로서 인간이 탄생하고 행위하는 사건으로서의 시간과 역사로 연결된다. 사건은 사건의 이전과 사건의 이후가 단절되어 그 사건을 통하지 않고서는 이해할 수 없는 것을 의미한다.

인과율은 전적으로 역사 과학의 이질적이고 왜곡된 범주이다. 모든 사건(event)의 실제적 의미는 항상 우리가 그것에 부과하는 과거의 어떤 “원인들”을 넘어설 뿐만 아니라 이 과거 자체는 사건 그 자체와 더불어

282) 『혁명론』, 113-114쪽.

283) 같은 책, 166쪽. RE, p.74.

어서만 생겨나게 된다. 취소할 수 없는 그 무엇이 발생했을 때만이 우리는 그 역사의 근원을 추적하려고 노력한다. 사건은 그것 나름의 과거를 조명한다. 사건은 결코 과거로부터 연역될 수 없다.²⁸⁴⁾

인간들이 쓰는 역사는 물리적 인과관계처럼 작동할 수 없다. 새롭게 탄생하는 인간의 존재와 새롭게 행위하는 인간의 활동적 삶이 물리적 인과관계를 인간들의 이야기, 즉 역사에 불가능하게 만들기 때문이다. 시작할 수 있는 존재로서의 인간의 탄생과 행위는 인과의 연결을 끊고 넘어서는 인간의 자유를 의미한다. 따라서 사건으로서 인간의 탄생과 행위는 시간의 시작이자 시간 자체이다. 사건은 사건 이전과 이후를 단절시켜 인과적으로 시간을 파악할 수 없도록 만들지만 동시에 분리되어 있던 시간을 연결해 전혀 관계없어 보이던 일들이 이어지게 할 수도 있다.

조명하는 사건이 드러내는 것은 지금까지 숨겨진 과거의 시작이다. 역사가의 눈에, 조명하는 사건은 이러한 새로이 발견된 시작의 끝으로 나타나지 않을 수 없다. 미래의 역사에서 새로운 사건이 발생할 때만 이 “끝”은 그 자신을 미래 역사가들의 눈에 시작으로 드러낼 것이다. 그리고 역사가의 시선은 인간 이해에 대한 과학적으로 훈련된 응시일 뿐이다. 우리는 하나의 사건을 오직 “시대의 성취”로서 앞에서 발생한 모든 것의 종말이자 정점으로 이해할 수 있다. 우리는 당연한 일로서 행위를 통해서만 사건이 창조한 일련의 변화된 상황들로부터 나아갈 것이다. 즉, 우리는 그것을 시작으로 다룰 것이다.²⁸⁵⁾

인간의 탄생과 행위에 의한 사건은 타인에게는 세계의 단절 또는 변화로 경험된다. 역사가의 시선이나 과학적 시선에서 이 변화는 이미 일어난 것으로서 완결된 인과의 형태로 제시된다. 그러나 이해하는 인간의 눈에 사건은 시작으로 드러난다. 사건은 그 의미에 따라 개별 인간으로부터 시작하여 인간 일반, 그리고 세계에 이르는 의미 변화를 일으킬 수 있다. 사건에 의한 변화는 다른 사건에 의해서 그 사건의 의미가 단절되기 전까지 지속되며, 이 변화를 이해하기 위해 정신적 삶과 활동적 삶을 필요로 한다.

지구적 조건의 변화도 하나의 사건이다. 문제는 이 지구적 조건의 변화가 정치의 현상 공간 자체를 거의 무한에 가깝게 확장시킬 수 있다는 점이다. 인간의 개별적 생을 극단적으로 넘어서 있는 우주적 시간과 자신이 만든 것 속에서만 자신의 생을 유지할 수 있는, 스스로 조건이 된 우주적 공간의 속에서 인간은 어떤 의

284) 『이해의 에세이』, 505쪽. EU, p.319.

285) 같은 책, 505-506쪽. EU, p.319.

미를 가지고 살아가고 어떤 공동체를 형성하게 될 것이며, 어떤 정치가 가능할 것인가?

“우리가 더 자주 그리고 더 꾸준하게 성찰을 하면 할수록 우리의 정신을 언제나 새롭게 늘어나는 감탄과 경외심으로 채워주는 두 가지가 있다. 그 두 가지는 바로 내 머리 위에 있는 별빛 찬란한 하늘(heaven)과, 내 안에 있는 도덕법칙이다.” 누군가는 이 “두 가지”가 동일한 수준에 있으며 동일한 방식으로 인간에게 영향을 미친다는 결론을 내릴지도 모른다. 그런데 실은 그 정 반대가 맞는다. 왜냐하면 칸트가 바로 이어서 말하기를 “앞의 셀 수도 없는 다종의 세계들이라는 견해는, 이를테면 하나의 동물적 피조물로서 나의 중요성을 말살한다… 뒤의 견해는 그와 정반대로 내 인격을 통해 나의 값어치를 어떤 지적 능력의 값어치로 무한히 끌어올린다. 이는 도덕법칙이 내 인격 안에서 모든 동물성과 심지어 감각 세계 전체와 무관하게 하나의 삶을 드러내기 때문이다.” 그러므로 나를 말살의 가능성으로부터, 즉 우주의 무한함 속에 있는 “하나의 작은 반점”으로 존재하게 하는 상황으로부터 구원하는 것은 바로 자기를 자신과 대적하게 하는 “눈에 보이지 않는 자아”다.²⁸⁶⁾

칸트는 자신의 묘비명이기도 한 『실천이성비판』의 한 구절을 통해 인간과 세계 자연의 관계에 대해 이야기했다. 칸트와 같은 도시에서 나고 자란 아렌트는 칸트의 문장을 자신의 방식대로 재해석한다. 필자는 이 한 단락의 문장이 우주 시대에 대한 아렌트의 답이 될 수 있으리라 생각한다. 지구라는 조건은 인간을 자연과 세계로 제약하는 조건이기도 했지만, 무한히 펼쳐진 공간과 시간 위에서 흩어져 완전히 만들어진 세계에서 고립되어 살지 않도록 하는 중심점이기도 했다. 그러나 근대세계의 세 가지 소외 현상 속에서 인간은 그 의미를 잃어버리고 무한한 시공간에 갇혀있다.

실제로 이해라는 이러한 종류의 상상력이 없다면, 우리는 세계 속에서 우리의 태도를 취할 수 없을 것이다. 이러한 종류의 상상력은 우리가 가지고 있는 내부의 나침반이다. 우리는 우리의 이해가 미치는 한에서만 동시대인이다.²⁸⁷⁾

신총식은 우리에게 사유가 제시하는 공통감이 충분하지 않을 때, 또는 그것이

286) 『책임과 판단』, 153-154쪽 일부 수정. RJ, pp.67-68.

287) 『이해의 에세이』, 511쪽, 일부 수정. EU, p.323.

상실되었을 때 아렌트가 정치적 판단의 원형으로 삼는 칸트의 미적 판단으로 돌아가야 한다고 주장한다. 칸트의 미적 판단은 자기로 복귀하는 사유와 달리 상상력을 통해 ‘탈자성(ecstasy)’의 기쁨, 즉 나를 벗어나 타인과 만나는 기쁨을 누릴 수 있다. 이런 기쁨은 논리나 이데올로기보다 훨씬 강력한 힘을 가지고 있으며 가시적인 것 안에서 비가시적인 것을 자유자재로 끌어내고 재현할 수 있다는 것이다.²⁸⁸⁾ 아렌트가 칸트를 인용하며 언급하는 우주의 무한함에 맞서는 “눈에 보이지 않는 자아”의 힘이란 이와 같은 탈자성의 또는 차이의 경험으로부터 오는 기쁨일 것이다.

아렌트가 악의 평범성으로부터 벗어나기 위해 먼저 사유할 것을 요청했던 것처럼 우리도 이런 시대에서 벗어나기 위해서는 먼저 사유를 통해 이 세계로부터 이탈하고 의지를 통해 새로움을 창출하며 판단을 통해 세계를 건설할 수 있어야 할 것이다. 사유는 우리에게 나와 함께 살아갈 수 있는 방법을 일깨워주고, 이를 통해 타인과도 함께 살 수 있게 해준다. 아렌트의 말처럼 인간의 근원적 이원성을 깨닫는 길, 그리고 복수성을 이해하는 것이 사유인 것이다. 사유의 길은 의지와 만나 판단을 통해 행위로서 현상세계로 나오게 될 것이다.

함께 산다는 것, 그것이 갖는 의미를 우리는 사회 속에서만 경험하지만, 그것은 아렌트가 말하는 의미에서의 함께 하는 삶의 의미는 아니다. 인간으로 산다는 것은 인간들 속에서 인간다움을 함께 규정하고 실현하며 사는 것이다. 이 함께 규정하고 실현하는데 자유와 시작으로서의 인간의 삶이 있다. 소외의 시대에 지구 위에서 인간으로 살 수 있다면 우리는 우주 시대에도 마찬가지로 인간으로 살 수 있을 것이다. 그러나 우리는 지구 위에서도 인간으로 그 차이를 실현하지 못하고, 받아들이지 못한 채 살고 있다. 아렌트의 경고는 현 상태에서 지구라는 조건을 벗어난 인간에게 소외의 의미가 인간성의 파괴와 말살이 될 가능성이 크다는 데 있다. 아렌트는 지금 멈춰서 새로운 정치윤리²⁸⁹⁾를 창출하기 위한 행위를 요청한다. 정치 영역과 윤리 영역 간의 엄격한 구분을 주장해온 아렌트에게 ‘정치 윤리’라는 말을 적용하는 것은 일견 생소하게 들릴 수 있다. 그러나 필자는 공적영역이 존중하는 오늘날 정치가 인간의 함께함을 의미한다고 할 때, 함께 함 자체를 주목하고 미덕으로 삼는 윤리가 우리에게 꼭 필요하다고 생각한다.

288) 신충식, 「한나 아렌트의 ‘정치적 사유’에 대한 현상학적 분석」, 『인문학연구』, 제52집, 경희대학교 인문학연구원, 2022, 80-83 참조.

289) 김선욱, 『한나 아렌트 정치 판단 이론』, 김선욱, 푸른숲, 2002, 203-207 참조.

제6장 결론

우리는 인간 조건의 근본적인 변화라는 현실을 진단하기 위해 아렌트의 인간 이해가 가지고 있는 의미에 대해 살펴보았다. 아렌트의 인간 이해를 바탕으로 진단된 인간 조건의 근본적인 변화는 오늘날 우리의 삶 전반에 영향력을 행사하고 있다. 아렌트의 인간 이해는 자연과 세계, 그리고 자연과 세계를 가능하게 하는 시공간의 토대이자 조건인 지구라는 삼중구조 사이에 자리 잡고 있다. 자연이 세계에 의해 잠식당하고 세계가 지구라는 조건마저 넘어서는 현실 속에서 삼중구조 속에 자리 잡고 있었던 인간의 의미는 크게 변화하고 있다.

아렌트의 인간 이해는 『인간의 조건』에서부터 전면에 등장하지만, 인간에 대한 관심은 아렌트 사상의 출발점이라고 할 수 있는 『성 아우구스티누스의 사랑 개념』에서부터 시작되고 있었다. 아렌트는 『성 아우구스티누스의 사랑 개념』에서 아우구스티누스에 대한 신학적이거나 역사학적 논의가 아닌 철학적 분석을 통해 이웃 사랑의 원리를 추출해낸다. 이웃사랑은 인간이 가지고 있는 공통의 두 기원인 창조주로서의 신과 종으로서의 인간 기원인 최초의 인간으로부터 인간 공동체의 존립 근거와 구조를 밝히고 있다. 인간에 대한 아렌트의 관심은 시간적 존재자로서 인간의 탄생으로 구체화된다. 『인간의 조건』에서 아렌트는 시간적 존재자로서 인간에 대한 탐구의 기초 작업으로 영원성과 불멸성, 사멸성을 분석하고, 불멸성과 사멸성은 시간적인 것이며, 영원성은 시간 외적인 것이라는 점을 밝힌다. 사멸적 존재로 탄생한 인간은 불멸성을 획득하기 위해 행위한다. 그리고 인간이 행위할 수 있는 토대는 탄생성이며, 탄생하는 인간 자신이 시작이라는 점에서 잘 드러난다.

탄생성으로서의 인간은 전체주의의 출현으로 부정당하게 될 위기에 놓이게 된다. 아렌트는 전체주의의 문제를 자신의 인간 이해에 핵심 문제로 삼아 분석한다. 전체주의의 등장은 인간을 아무도 아닌 자로 만들며, 어떤 쓸모도 없는, 전체 안에서만 의미를 가지는 잉여적 존재로 전락시킨다. 유대인이었던 아렌트는 전체주의의 문제를 직접 체험하고, 우리 시대가 도달한 인간 파괴에 맞서서 인간은 아무도 아닌 자가 아니라 항상 개별자로 존재한다는 사실을 강조한다. 이러한 인간 이해는 일반적으로 아렌트에 대해 알려진 것과는 다르게 도덕철학적 맥락에서 도덕의 의미가 곧 인격성이라는 점에서 잘 드러난다. 인간이 가지는 자유 능력에서 오는 근본악의 가능성이, 전체주의에 실현된 실재악에 의해 절대악이 출현함으로써 스스로 인간성을 파괴하고 성립된다. 따라서 인간성이 파괴된 아무도 아닌 자들에 의해 저질러지는 악의 평범성 문제는 인격성의 회복으로 극복될 수 있다. 이 인격성 회복에 중요한 것이 인간의 정신 활동 중 하나인 사유 능력이다.

인간의 의미에 대한 아렌트의 탐구 초점은 활동적 삶에 대한 관심에서 정신적 삶으로 옮겨진다. 사유에 대한 탐구는 사유 능력을 중심으로 이루어진 서양 정신사와의 대결을 통해 이루어지며, 특히 당대 사유의 정점으로 불리는 하이데거와의 대결을 통해 구체적으로 그 의미가 드러난다. 아렌트는 하이데거에 의해 제시된 사유의 근본 원리인 존재자와 존재의 존재론적 차이에 기반한 동일성과 차이에 대한 이해를 거부한다. 아렌트는 소크라테스에 대한 연구를 통해 발굴해 낸 나와 나 자신의 대화라는 사유의 의미로부터 나와 나 자신의 관계를 통해 동일성과 차이를 설명한다. 아렌트의 사유가 일반적으로 나와 나 자신의 대화라는 의미에서만 이해되어왔던 것과는 다르게 핵심적 의미는 내재적으로 설명되는 동일성과 차이에 있다. 아렌트는 사유가 열어놓은 무시간적인 공간 속에서 상상력에 의해 부재하는 모든 것들을 한꺼번에 드러냄으로써 정신 활동의 장이 마련된다고 본다. 사유 공간 속에서 나와 나 자신이 모순되지 않도록 함으로써 나 자신으로 살 수 있고, 아무도 아닌 자가 아닌 개별 인격체가 되어 악의 평범성을 극복할 수 있다. 아렌트의 정신적 삶에 대한 탐구는 또 다른 정신 활동인 의지로 이어진다.

아렌트는 의지를 새로운 것을 촉발하고 세계를 변화시킬 수 있는 능력으로 이해한다. 의지는 지금까지 욕구나 할 수 있음으로 또는 선택능력으로 잘못 이해되어왔다. 아렌트는 의지가 인간이 개별적 인간으로 되어가는 개체화 과정에 작용하는 원리로 파악되어야 한다고 주장한다. 아렌트는 서양 정신사의 전개 과정을 따라 사도 바울로부터 시작하여 서양 형이상학의 완성자로 파악되는 니체와 니체를 비판한 하이데거에 이르기까지 의지의 변천사를 추적한다. 아렌트는 니체의 의지를 의지의 부정으로, 하이데거의 의지를 의지하지 않을 의지로 파악한다.

이어서 아렌트는 판단을 세계에 대한 관심과 참여를 통해 공적영역을 구성하는데 핵심적인 정신 활동이라고 설명한다. 아렌트는 여기서 칸트를 통해 공통감각의 중요성과 취미판단의 반성적 판단력을 자신의 정치이론에 중요한 지점으로 끌어들인다. 아렌트는 판단에 대해 우리가 관찰자의 관점에 서서 보는 것과 같다고 설명한다. 판단은 누구도 진리를 가지고 있지 않다는 점에서 모든 사람들의 판단이 가능하고 의미가 있으며, 이렇게 모여진 판단들이 우리의 삶을 구성해낸다는 점에서 정치적으로 핵심적인 지위를 가진다. 아렌트는 ‘세계 사랑’을 통해 실현되는 ‘공적영역’에 가장 중요한 정신 활동으로 판단을 자리매김한다.

아렌트는 역사적 분석을 바탕으로 ‘근대’와 ‘근대세계’를 구분한다. 아렌트는 세 가지 소외를 중심으로 근대를 파악한다. 근대에는 ‘세계소외’와 ‘자기소외’와 ‘지구소외’ 현상이 일어난다. 아렌트는 근대에는 공적영역의 파괴로 인한 세계소외가 핵심적인 문제로 드러난다고 설명한다. 아렌트는 근대에 이어 출현한 근대세계의 등장에 대해 경고한다. 근대세계는 지구소외가 중심적 문제가 된

다. 그러나 아렌트는 근대세계의 지구소외 문제를 직접 다루지는 않는다. 필자는 아렌트의 지구소외 문제를 바탕으로 근대세계의 ‘지구적 조건’과 인간의 의미를 철학적으로 고찰한다. 지구가 조건이 되는 시대는 인간 자신이 스스로에게 조건이 되는 시대이다. 필자는 오늘날 아렌트가 이해한 인간의 의미가 지구적 조건 아래 어떻게 새로운 공동체를 형성하고, 새로운 윤리를 창출할 수 있는가에 달려 있다고 본다. 기존의 지구나 자연과의 관계 하에서 제시된 인간의 의미나 정치가 아닌 행성으로서의 지구라는 관점에서 다른 행성, 인간과 대등한 다른 생명체와의 정치를 거의 무한에 가까운 우주 공간 속에서 창출해내기 위해 행위해야 하는 것이다. 이처럼 아렌트가 선취한 변화의 의미는 오늘날 우리에게 어떻게 살아야 할지에 대한 중요한 시사점을 제공해준다.

참고문헌

1. 아렌트 저서

- The Origins of Totalitarianism*, London: Penguin Books, 1994.
 『전체주의의 기원 1, 2』, 이진우, 박미애 옮김, 한길사, 2014.
- The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press, 2018.
 『인간의 조건』, 이진우 옮김. 한길사, 2019.
- Between Past and Future*, London: Penguin Books, 2006.
 『과거와 미래 사이』, 서유경 옮김, 푸른숲, 2005.
- On Revolution*, London: Penguin Books, 2006.
 『혁명론』, 홍원표 옮김, 한길사, 2012.
- Eichmann in Jerusalem*, London: Penguin Books, 2006.
 『예루살렘의 아이히만』, 김선욱 옮김, 한길사, 2016.
- Crises of the Republic*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972.
 『공화국의 위기』, 김선욱 옮김, 한길사, 2016.
- The Life of the Mind*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978.
 『정신의 삶』, 홍원표 옮김, 푸른숲, 2019.
- Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago: The University of Chicago Press, 1992.
 『칸트 정치철학 강의』, 김선욱 옮김, 푸른숲, 2004.
- Men in Dark Times*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1995.
 『어두운 시대의 사람들』, 홍원표 옮김, 한길사, 2019.
- Love and Saint Augustine*, Eds. J. Scott and J. Stark. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.
 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 서유경 옮김, 필로소픽, 2022.
- Responsibility and Judgment*, Ed. Jerome Kohn. New York: Schocken Books, 2003.
 『책임과 판단』, 서유경 옮김, 필로소픽, 2019.
- Essays in Understanding: 1930-1954*, Ed. Jerome Kohn. New York: Schocken Books, 2005.
 『이해의 에세이』, 홍원표, 임경석, 김도연, 김희정 옮김, 텍스트, 2012.
- The Promise of Politics*, Ed. Jerome Kohn. New York: Schocken Books, 2005.
 『정치의 약속』, 김선욱 옮김, 푸른숲, 2007.

The Jewish Writings, Eds. Jerome Kohn and Ron H. Feldman. New York: Schocken Books, 2007.

『유대인 문제와 정치적 사유』, 홍원표 옮김, 한길사, 2022.

2. 학위논문

김희정, 「한나 아렌트의 자유 개념과 페미니즘」, 연세대학교 박사 학위 논문, 2007.

박현정, 「하이데거 존재 사유에서 유한성의 문제」, 서울대학교 박사 학위 논문, 2012.

서영화, 「하이데거 존재론적 차이와 무의 관계에 대한 연구」, 서울대학교 박사 학위 논문, 2012.

장한일, 「시간의 관점에서 본 한나 아렌트의 행위 개념」, 고려대학교 석사 학위 논문, 2003.

전형천, 「Hannah Arent의 근본악과 악의 평범성에 대한 연구」, 대구카톨릭대학교 석사 학위 논문, 2018.

Stephan Kampowski, “*Arendt, Augustine and the New Beginning: The Action Theory and Moral Thought of Hannah Arendt in the Light of Her Dissertation on St. Augustine*”, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2008.

3. 논문

공병혜, 「세계소외와 이야기적 정체성」, 『인간연구』, 제25호, 카톨릭대학교 인간학 연구소, 2013.

, 「공통감과 취미판단 그리고 상상력」, 『현상학과 현대철학』, 제93집, 한국현상학회, 2022.

김남두, 「아낙시만드로스와 서양적 자연이해의 맹아」, 『철학사상』, 15권, 1호, 서울대학교 철학사상연구소, 2002.

김선욱, 「근본악과 평범한 악 개념」, 『사회와 철학』, 제13호, 사회와 철학 연구회, 2007.

- , 「한나 아렌트의 ‘이해’ 개념 이해하기」, 『철학연구』, 제132집, 대한철학회, 2014.
- 김소형, 「모든 인간은 본성상 도덕적이다」, 『철학논총』, 제109집, 제3권, 새한철학회, 2022.
- 박병준, 「한나 아렌트의 인간관」, 『철학논집』, 제38집, 서강대학교 철학연구소, 2014.
- 박은주, 「한나 아렌트의 ‘사유’ (thinking) 개념 탐색」, 『교육사상연구』, 제34권, 제1호, 한국교육사상학회, 2020.
- 박혁, 「철학적 인간학에 대한 비판」, 『글로벌정치연구』, 제6권, 2호, 한국외국어대학교 글로벌정치연구소, 2013.
- 백홍열, 「스푸트니크 1호 발사 50주년의 의미」, 『지식의 지평』, 제3호, 대우재단, 2007.
- 신충식, 「아렌트의 초기 시간 분석과 이웃사랑의 가능성」, 『현상학과 현대철학』, 제83집, 한국현상학회, 2019.
- , 「한나 아렌트의 ‘정치적 사유’ 에 대한 현상학적 분석」, 『인문학연구』, 제52집, 경희대학교 인문학연구원, 2022
- 양창아, 「세계상실과 민주주의」, 『철학논총』, 제108집, 제2권, 새한철학회, 2022.
- 이선, 「니체의 여성상에 대한 오해와 이해」, 『니체연구』, 40권, 한국니체학회, 2021.
- 이수정, 「하이데거의 서양철학사론」, 『존재론연구』, 28권, 한국하이데거학회, 2012.
- 이인건, 「신인간중심주의로 조명한 인류세 논의」, 『과학기술학연구』, 제19권, 제1호, 한국과학기술학회, 2019.
- 정대훈, 「선택의지(willkür)의 자유란 어떻게 이해되어야 하는가?」, 『철학』, 제140집, 한국철학회, 2019.
- 정용석, 「플로티노스와 아우구스티누스의 시간론」, 『대학과 선교』, 제30집, 한국대학선교학회, 2016.
- 조성환, 허남진, 「인류세 시대 ‘지구’ 담론의 지형도」, 『文史學史학』, 제69호, 한국불교사연구소, 2022.
- 피터하, 「하이데거의 기초존재론에서 "의지함"(Willen)의 개념」, 『철학과 현상학』, 28권, 한국현상학회, 2006.
- Roger Berkowitz, “The Singularity and the Human Condition”, *Philosophy Today*, Volume 62, Issue 2, 2018.
- , “Introduction: The Perils of Invention”, Unpublished

3. 저서

- 공병혜, 『탄생 철학과 생명윤리』, 현문사, 2021.
- 김비환, 『축복과 저주의 정치 사상』, 한길사, 2001.
- 김선욱, 『정치와 진리』, 책세상, 2010.
 , 『한나 아렌트와 차 한잔』, 한길사, 2021.
 , 『한나 아렌트 정치 판단 이론』, 김선욱, 푸른숲, 2002
- 김홍중, 『사회학적 파상력』, 문학동네, 2021.
- 나카마사 마사키, 『『인간의 조건』을 읽는 시간』, 김경원 옮김, 아르테, 2017.
- 니체, 프리드리히, 『언어의 기원에 관하여 · 이러한 맥락에 관한 추정 · 플라톤의 대화 연구 입문 · 플라톤 이전의 철학자들 · 아리스토텔레스의 수사학 I · 유고(1864년 가을~1868년 봄)』, 김기선 옮김, 책세상, 2020.
- 라투르, 브루노, 『지구와 충돌하지 않고 착륙하는 방법』, 박범순 옮김, 이음, 2021.
- 뤼트케하우스, 루트거, 『탄생 철학』, 공병혜 · 이선 옮김, 이학사, 2017.
- 박은주, 『한나 아렌트, 교육의 위기를 말하다』, 빈빈책방, 2021.
- 버틀러, 주디스, 『안티고네의 주장』, 조현순 옮김, 동문선, 2005.
- 빌라, 다나 R., 『아렌트와 하이데거』, 서유경 옮김, 교보문고, 2000.
- 스위트프, 사이먼, 『스토리텔링 한나 아렌트』, 이부순 옮김, 앨피, 2016.
- 시노하라 마사타케, 『인류세의 철학』, 조성환, 이우진, 야규 마코토, 허남진 옮김, 모시는사람들, 2022
- 아우구스티누스, 『고백록』, 성영 옮김, 경세원, 2021.
- 영-브뤼엘, 엘리자베스, 『한나 아렌트 전기』, 홍원표 옮김, 인간사랑, 2007.
- 윌리엄스, 버나드, 『윤리학과 철학의 한계』, 이민열 옮김, 필로소픽, 2022.
- 자하비, 단, 『현상학 입문』, 김동규 옮김, 도서출판 길, 2022.
- 칸트, 임마누엘, 『실용적 관점에서 본 인간학』, 홍우람 · 이진오 옮김, 한길사, 2021.
 , 『이성의 한계 안에서의 종교』, 백종현 옮김, 아카넷, 2020.
- 푸코, 미셸, 『성의 역사 2』, 문경자 · 신은영 옮김, 나남, 2016.
- 플라톤, 『고르기아스』, 김인곤 옮김, 아카넷, 2021.
 , 『티마이오스』, 김유석 옮김, 아카넷, 2021.

탈레스 외, 『소크라테스 이전 철학자들의 단편 선집』, 김인곤 외 옮김, 아카넷, 2022.

하이데거, 마르틴, 『동일성과 차이』, 신상희 옮김, 민음사, 2012.

, 『사유란 무엇인가』, 권순홍 옮김, 도서출판 길, 2005.

, 『숲길』, 신상희 옮김, 나남, 2010.

, 『존재와 시간』, 이기상 옮김, 까치, 2013.

해밀턴, 클라이브, 『인류세』, 정서진 옮김, 이상북스, 2020.

국문초록

한나 아렌트의 인간 이해 연구

서 정 자

지도교수 : 공 병 혜

공동지도교수 : 설 현 영

조선대학교 일반대학원 철학과

본 논문은 한나 아렌트의 인간 이해를 규명하는 것을 목적으로 한다. 아렌트는 인간의 조건에 대한 탐구를 통해 우리에게 인간에 대한 새로운 이해를 제공해준다. 필자는 아렌트의 인간 이해를 규명하기 위해 그녀의 박사 논문에 대한 분석으로부터 논의를 시작한다. 아렌트는 아우구스티누스에 대한 박사 논문에서 ‘시간적 존재’로서 인간의 ‘활동적 삶’의 의미에 주목한다. 이후 아렌트는 『인간의 조건』에서 ‘사멸성’, ‘불멸성’, ‘영원성’에 대한 분석을 바탕으로 유한한 인간의 의미를 드러낸다. 인간은 사멸성으로 인해 미래의 죽음 의해 제약당한다. 그러나 인간은 탄생하는 존재이다. 아렌트는 새롭게 시작하는 인간의 ‘행위’와 ‘탄생성’에 주목한다.

이어서 아렌트는 당대 가장 심각한 문제였던 전체주의에 대해 연구한다. 아렌트는 전체주의에 대한 연구를 통해 전체주의가 인간의 새롭게 시작하는 능력인 탄생성과 행위를 부정하는 것을 발견한다. 아렌트는 전체주의자 아이히만에 대한 재판을 방청한다. 아렌트는 아이히만 재판에서 새로운 악의 문제를 발견한다. 아렌트는 새로운 악을 ‘악의 평범성’이라고 명명한다. 인간은 전체주의 체제의 지배에 의해 도덕철학적 의미에서의 ‘인격성’을 부정당한다. 전체주의 체제에서 인간은 쉽게 악의 평범성에 빠진다. 아렌트는 악의 평범성이 ‘무사유’로부터 발생한다고 주장한다.

아렌트의 관심은 아이히만 재판에 의해 인간의 정신의 삶으로 옮겨간다. 아렌트

는 철학사에 대한 분석과 소크라테스에 대한 연구를 통해 사유가 ‘하나 속의 둘’의 대화라는 것을 드러내고, 자신의 사유의 핵심이 ‘근원적 이원성’임을 밝혀낸다. 사유는 정신 활동의 장을 열어 의지와 판단을 가능하게 한다. 아렌트는 철학사에 대한 분석을 통해 의지에 대한 새로운 이해를 제시한다. 아렌트는 의지가 새로운 것을 시작할 수 있게 하는 정신 활동이라고 규정한다. 이어서 아렌트는 판단을 세계에 대한 관심과 참여를 통해 공적영역을 구성하는데 핵심적인 정신 활동이라고 설명한다. 판단은 ‘세계 사랑’을 통해 실현되는 ‘공적영역’에 중요한 정신 활동이다.

아렌트는 역사적 분석을 바탕으로 ‘근대’와 ‘근대세계’를 구분한다. 아렌트는 세 가지 소외를 중심으로 근대를 파악한다. 근대에는 ‘세계소외’와 ‘자기소외’와 ‘지구소외’ 현상이 일어난다. 아렌트는 근대에는 공적영역의 파괴로 인한 세계소외가 핵심적인 문제로 드러난다고 설명한다. 아렌트는 근대에 이어 출현한 근대세계의 등장에 대해 경고한다. 근대세계는 지구소외가 중심적 문제가 된다. 그러나 아렌트는 근대세계의 지구소외 문제를 직접 다루지는 않는다. 필자는 아렌트의 지구소외 문제를 바탕으로 근대세계의 ‘지구적 조건’과 인간의 의미를 철학적으로 고찰한다. 지구가 조건이 되는 시대는 인간 자신이 스스로에게 조건이 되는 시대이다. 필자는 오늘날 아렌트가 이해한 인간의 의미가 지구적 조건 아래 어떻게 새로운 공동체를 형성하고, 새로운 윤리를 창출할 수 있는가에 달려 있다고 본다.