

## 주체개념을 통해서 본 좋은 삶 - 마르틴 부버에 부쳐

박나라(백석대 기독교전문대학원 기독교철학 석사과정)(대학원 1-4)

### 논문초록

주체는 근대적 철학의 관점에서 자아인식이라는 의식을 통해 자기 존재의 기반을 갖는다. 그러나 이러한 주체개념은 자아 중심적이라는 점에 있어서 주체 외부의 존재를 받아들이지 않는다. 이는 근대적 주체개념인 주체-객체의 형태를 완성시켰다. 이후 주체철학의 역사에서 많은 비판이 있었지만 그중 돋보이는 것은 부버의 간격개념으로 읽히는 '나-너'와 원간격 개념으로 읽히는 '나-그것'의 근원어이다. '나-그것'의 근원어는 근대의 자아 중심적 주체철학의 연장선인 반면, 근원어 '나-너'는 이를 넘어서 주체 외부의 존재를 받아들인다. 주체 개념이 더 이상 홀로선 주체, 즉 자아 중심적 주체가 아닌 다른 모습을 취하게 된 것이다. 또한 원간격을 가진 주체만이 타자와의 간격을 가질 수 있다. 다시 말해 근대적 주체성의 긍정적인 면, 자립과 자율성이 타자와 관계 맺을 수 있는 전제가 된다는 것이다.

부버의 이 개념은 인간 사회의 우울한 단편들을 새롭게 읽을 수 있게 한다. 올바른 주체성의 확립이 전제되지 않는 상태에서 개인은 사회에 종속될 뿐이며 그 사회 또한 파시즘적 이데올로기에 사로잡히게 된다. 이러한 상태를 벗어날 수 있는 유일한 방법은 인간이 근원어 '나-너'를 말하기 위해, 다시 말해 '너'를 만나기 위해 노력하는 것이다. 그리고 이러한 노력은 신의 현전 안에서 이루어질 수 있다. 신의 현전 안에서 이루어지지 않는 관계는 어떤 식으로든 '나-그것'의 세계에 머무는 것에 불과하다. 신은 원간격과 간격을 함께 가지고 있는 유일한 존재로서 사람과 사람사이를 잇는 매개체 역할을 수행한다. 이와 같은 신의 모습을 인간은 은혜로 체험하게 되고, '너'를 향한 의지가 있는 한 이 은혜는 우리에게 관계한다. 이렇듯 우리가 당면한 세계를 부버의 시각으로 읽을 때 현대 사회가 가지고 있는 여러 문제점들에 대한 해결의 실마리를 찾을 수 있으리라 기대한다.

**주제어:** 주체, 마르틴 부버, 근대, 자아, 사회, 삶

## I. 들어가며

### 1. 문제의식

매일 저녁 9시 뉴스를 보면서, 그리고 매일 아침 집으로 배달되는 신문을 펼치며 당신은 어떤 생각을 하는가? 하루가 멀다 하고 벌어지는 사건, 사고들은 조금 심하게 말해서 일상이 되어버린 수준이다. 특히 자살률이 증가 했다는 소식은 어떤가? 2009년 사망률 통계에 따르면, 전년대비 19.3%가 증가 했다고 한다.<sup>1)</sup> 왜 그럴까. 혹시, 당신은 자살을 생각해본 적이 있는가? 그게 아니라면, 삶은 고달프구나 하고 생각해본 적은 없는가? 그도 아니라면, 이 세상은 참 불공평하다고 푸념해본 적은 없는가? 사실 이런 생각을 하는 것 보다는 어쩌면 어떤 체념을 가지고 있는 편이 더 나을지도 모른다. 자신의 삶은 자신의 책임이니까, 그래서 지금 내 삶이 비참한 것은 내가 그만큼 노력하지 않았기 때문이라고 그런 ‘건전해 보이는 생각’을 품고 있는 게 나을지도 모른다는 것이다. 그러나 과연 그런가? 모든 게 나의 책임, 다시 말해 개인의 책임인 것인가.

앞으로의 논의를 통해 조금씩 구체화 되어가겠지만, 그 전에 조금 설명을 하자면 이런 것이다. 개인의 삶이 좋은 삶이되기 위해서는 개인의 노력이 기본적으로 전제 되어 있어야만 한다. 이런 의미에서 우리는 최소한 밥숟가락을 들어 올리는 노력은 해야 한다. 그러나 문제는 그 외의 것들이다. 나에게서 밥숟가락이 없다. 게다가 떠먹을 밥도 없다. 할 수 있는 일을 찾아서 하는 것은 개인의 역량에 따라 달라진다. 그러나 그 역량 또한 결국은 한계를 가질 수밖에 없다. 그래서 사람들은 이러한 개인의 한계를 뛰어넘고자 공동체를 형성하기 시작했다. 물론 공동체의 형성이 흡스식으로 ‘만인 대 만인의 투쟁’에서 기인한 것에 불과할지도 모른다. 그러나 흡스가 사회의 기원을 설명하려 했다면 우리가 말할 수 있는 것은 이미 ‘만인 대 만인이 투쟁’하는 사회에 살고 있다는 것이다. 간단하게 말해서 자본주의 사회에서의 경쟁은 이미 만연해 있고 그 자체로 옳은 것이 되었다. 가장 큰 문제는 여기에 있다. 생존마저 경쟁하지 않을 수 없는 상황이 되어 버린 것이다. 이러한 현실이 옳다고 말할 수 있는가. 삶이 그저 살아남기에 국한된 것이라면 우리의 ‘인간’이라는 의미는 어디에 있는 것인가.

### 2. 본 연구의 목적 및 방법

#### 1) 목적

본 연구의 목적은 소외되고 자유를 억압받고 있는 사람들의 삶 근저에 놓인 ‘어떤 것’을 밝히는 것에 있다. 다시 말해 현대 사회가 가지고 있는 ‘어떤 특징’이 삶을 좋은 삶이 아닌 삶으로 끌어내고 있음을 증명하려는 것이다. 그리하여 나는 우리가 좋

1) 서울경제, 2010년 9월 9일자 기사.

<http://economy.hankooki.com/page/economy/201009/e2010090912005770070.htm> 접속일 2010년 9월28일

은 삶을 살기 위해 한걸음, 나아갈 방향을 제시하려 한다. 사실, 시중의 많은 도서들, 특히 사회과학 도서들을 살펴보면 보통의 사람들이 어떤 삶을 살고 있는지는 충분히 알 수 있다. 매년 통계청이 발표하는 수치보다 가깝게 느껴지는 현실로서 말이다. 이러한 현상은 이미 많은 사람들이 그 심각성을 깨닫고 있다는 반증일 것이다.<sup>2)</sup> 그럼에도 불구하고 내가 이 연구를 진행하려는 이유는 간단하다. 이는 한두 번 이야기 될 것이 아니라 더욱 공론화 되어야만 한다는 작은 믿음이 있기 때문이다. 왜냐하면 아직 많은 사람들이 평균이하의 삶을 살아내고 있고, 그게 어떤 방식이든지 우리는 그들의 삶을 무시하고 외면하고 있기 때문이다. 물론 모든 사람이 전부 다 그렇다라는 주장을 하려는 것은 아니다. 또한 그 책임을 모두에게 돌리려는 것도 아니다. 다만 우리는 나의 행복을 추구 할 때 그것이 오롯이 나만의 힘으로 이루어진 것은 아니라는 것을 말하고 싶을 따름이다. 마찬가지로 그럴 수도 없다고 말하고 싶다.

## 2) 방법

이를 위해 나는 먼저, 본 논고의 본문에 해당하는 두 번째 장에서 개인의 삶이 어떤 삶인가에 대해 밝히고, 그들이 살고 있는 사회가 어떤 곳인지를 알아 볼 것이다. 그리하여 세 번째 장에 가서는 두 번째 장에서 밝히진 삶과 사회의 단편들에 대한 대안으로서 마르틴 부버의 대화철학을 제시할 것이다. 이 과정은 주체에 대한 본격적인 논의가 될 것이며 개인과 사회, 그 근처에 놓인 ‘어떤 것’을 밝히는 과정이 될 것이다. 그리고 본 연구의 본론의 마지막장, 실질적인 결론에 해당하는 네 번째 장에서는 우리가 지금껏 논의 했던 주체개념을 토대로 두 번째 장에서 언급된 삶과 사회에 대한 대안을 고찰하게 될 것이다. 그리고 마지막으로 다섯 번째 장 나오는 말에서 본문의 내용을 간략하게 정리하고 본 연구를 마무리하겠다.

마르틴 부버의 철학은 ‘새로운 철학’, ‘새로운 사상’으로 표현되지만, 나는 그의 철학 또한 기본적으로는 ‘근대적 주체’철학의 연장선에서 보는 것이 옳다고 생각한다. 왜냐하면 그의 철학은 기본적으로 인간의 ‘관계’에 중심을 두고 있으며, 이러한 모습은 근대적 ‘주체’가 다른 모습을 취하게 된 것이기 때문이다.<sup>3)</sup> 간단하게 말하자면 혼자 지내던 사람이 다른 사람을 향해 나아갔다는 것이다. 그러나 이러한 모습을 통해 인간은 홀로 살수 없는 존재라는 것을 증명하려는 것은 아니다. 이는 극적으로 생각해서 우리는 보다 인격적인, 인간화된 사람이 될 수 있다는 것을 말하고자 함이다.

마르틴 부버의 저서 『나와 너』는 이러한 맥락에서 쓰였다. 그는 인간이란 존재는 관계성위에 세워질 때 비로소 의미가 있으며, 인간다움의 모습을 갖출 수 있다고 말하고 있는 것이다. 이와 같은 마르틴 부버의 주장은 개인화된 현대 사회를 다시 읽게 한다. 또한 개인화되고 다양화된 현대사회의 각 개인들이 무엇으로 사는지, 그리고 이를 통해 그러한 삶이 가지는 단점과 장점을 이해할 수 있게 한다. 나는 마르틴 부버의 주장을 따라가면서 현대 사회의 문제를 바로 해석할 수 있으며, 이를 통해 극복방안 또한 마련 할 수 있으리라 기대한다.

## 3. 본 연구의 한계

2) 특히, 어느 순간부터 쏟아지는 나오기 시작한 심리학 관련 서적들은 헤아릴 수 없을 정도로 많다.

3) 이 부분에 대해서는 본문의 세 번째 장에서 충분히 다뤄질 것이다.

### 1) 마르틴 부버

그러나 부버에 대한 국내 연구사정은 그렇게 활발하다고는 보기 어렵다. 그의 책이 현대의 고전이라 불리는 상황을 감안한다면 이런 사정은 조금 의외이다. 특히 부버의 대화철학에서 ‘대화’에 집중하는 것에 치중하여 주체개념에 대한 논의는 거의 전무하다시피하다. 연구논문들을 찾아보면 철학 분야보다는 교육부에서 두드러지고 있다. 이는 부버의 대화철학이 타자와의 관계를 기본으로 한다는 점에서 새로운 교육적 방법론을 제시할 수 있겠다는 기대에 부응하는 것이라고 생각된다.<sup>4)</sup> 저서들도 『나와 너』, 『인간의 문제』를 제외하면 우리가 쉽게 접하기는 어려운 사정은 마찬가지다. 물론 이 외에도 번역된 책들이 상당수 있기는 하나 현재로서는 절판된 도서를 구하기란 쉽지 않기에 하는 말이다. 게다가 더 심각한 문제는 본 연구를 진행하는 내가 가진 역량의 한계의 문제이다. 번역된 도서가 없다면 원문을 살펴보거나 그게 아니라면 영어판을 읽어볼 수 있겠지만, 아직은 그럴 능력이 못되는 것이 아쉬울 따름이다. 따라서 나는 국내의 번역된 도서 중 마르틴 부버의 철학이 핵심이라 할만한 『나와 너』를 일차 문헌으로 삼아, 최성식의 논문 「마르틴 부버 대화철학에서의 “원간격(原間隔, Urdistanz)”과 “간격(間隔, Zwischen) 개념에 관한 존재론적 고찰」의 관점에서 부버에 대한 논의를 진행시키겠다. 최성식은 ‘원간격’과 ‘간격’이라는 개념을 통해 부버의 ‘관계’를 설명하고 있다. 이는 주체의 ‘대자적’ 자아의식이라는 점에서 같은 맥락에 서있다. 따라서 나의 연구가 주체개념을 중심으로 다루고 있는 한 최성식의 관점과 함께 읽을 수 있음을 미리 밝혀둔다.

### 2) 주체 개념<sup>5)</sup>

주체 철학의 역사는 근대로부터 시작한다. 근대 철학의 아버지라 불리는 데카르트의 말, Cogito ergo sum이 바로 인간을 주체로 인식할 수 있게 만드는 출발점인 것이다. 하지만 데카르트의 주체가 오늘날 우리가 이해하고 있는 주체의 개념과 같은 모습이라고 보기는 어렵다.<sup>6)</sup> 주체에 대한 어원적 고찰은 우리에게 근대철학이 시작

4) 예를 들어, 김철, 「부버(Buber)의 “나-너의 대화적 관계론”에 비추어 본 몬테소리(Montessori)의 “교육적 인간관계”이론에 관한 고찰」, 한독교육학회, 『교육의 이론과 실천(구 한독교육학연구)』(12호, 2007년); 우정길, 「대화철학과 대화교육학의 임계점에 관하여」 교육철학회, 『교육철학』(40호, 2007년); 강선보, 「부버의 성인교육론」, 교육철학회, 『교육철학』(14호, 1996년); 이상현, 「마르틴 부버 “만남” 철학의 교육적 함의」, 교육철학회, 『교육철학』(34호, 2008년) 등이 있다.

5) 주체개념과 관련하여 참고 한 도서들은 다음과 같다. 강영안, 『주체는 죽었는가-현대철학의 포스트모던 경향』(서울: 문예출판사, 2001); 강영안, 『타인의 얼굴』(서울: 문학과 지성사, 2005); 김상봉, 『서로주체성의 이념-철학의 혁신을 위한 서론』(서울: 길, 2007); 김상봉, 『학벌사회-사회적 주체성에 대한 철학적 탐구』(경기: 한길사, 2006); 이정우, 『주체란 무엇인가-무위인에 관하여』(서울: 그린비, 2009); 알랭 르노, 『개인-주체철학에 관한 고찰』, 장정아 역, (서울: 동문선, 2002); 우리사상연구소 엮음, 『우리말 철학사전 1 - 과학 · 인간 · 존재』(서울: 지식산업사, 2001). 윤효영 외, 『주체 개념의 비판』(서울: 서울대학교출판부, 1999)

6) 여러 학자들의 견해들 또한 이러한 부분에 있어서 동의를 하는데 특히 김상봉에 따르면 데카르트에게서는 현대적 주체의 개념을 찾을 수는 없으며 현대적 주체의 개념이 확립된 것은 “칸트 이후 독일 관념론에 와서였다”고 한다. 현대적 주체의 개념이란, subiectum이 더 이상 논리적 주어 혹은 속성들의 바탕에 놓인 것뿐만 아니라 생각 바탕에 놓인 것, 다시 말해 사유 활동이라는 것의 바탕에 놓인 것으로 이해되기 시작했으며 나아가, 주체가 모든 생각과 인식의 근저에 놓여있는 것으로 이해되기 시작했음을 의미한다. ; 우리사상연구소 엮

되기 이전에도 주체와 같은 논의들이 있지 않았을까하는 의구심을 갖게 만들기 때문이다.<sup>7)</sup> 그러나 주체철학은 데카르트의 어떤 주장보다는 그동안의 신 중심의 철학이 의식 중심의 철학으로 바뀌었다는 현상에 주목한다.<sup>8)</sup> 의식 중심의 철학은 자아 인식의 과정에서부터 시작된다. 다시 말해 데카르트의 Cogito는 ‘내가 바라보는 나’라는 관계성을 함의한다. 이는 다른 말로 대자적 자아 인식이며, 주체철학의 기본전제이다.

자기를 바라보는 나의 모습은 나와 내가 스스로 관계한다는 점에서 신적인 속성을 가진다. 이러한 주체의 모습을 김상봉은 “절대적 포편자”가 된 것이라 말한다.<sup>9)</sup> 마치 주체가 신과 같은 모습으로 세상의 모든 사물을 비인격화, 대상화 시킬 수 있게 되었다는 것이다. 김상봉이 비판하고 있는 부분은 신경화된 주체가 가지는 폭력성에 있다.<sup>10)</sup> 상대를 나(주체)의 객체로 인식할 때 모든 폭력은 정당화 될 수 있기 때문이다. 김상봉은 이러한 주체의 모습을 일컬어 ‘홀로주체성’이라 부른다. 또한 나아가 이것이 바로 서양주체의 한계라고 주장하며, ‘서로주체성’이라는 동양적 사고를 할 것을 요청하고 있다.<sup>11)</sup> 김상봉의 주장이 서양주체철학을 사향길로 내몰았다면, 우리가 앞으로 살펴볼 마르틴 부버는 더 이상 ‘주체’라는 말을 적극적으로 사용하지는 않는다. 그래서인지 마르틴 부버의 철학은 ‘새로운 철학’, ‘새로운 사상’으로 표현되곤 한다. 그러나 나는 그의 철학 또한 기본적으로 ‘근대적 주체’철학의 연장선에서 보는 것이 옳다고 생각한다. 그의 철학이 인간의 ‘관계’에 중심을 두고 있으며, 이는 근대적 ‘주체’가 다른 모습을 취하게 된 것이기 때문이다.<sup>12)</sup>

나중에 다시 언급하겠지만 마르틴 부버는 이러한 주체의 모습을 ‘나-그것’, 다시 말해 ‘그것의 세계’로 설명한다. 그것의 세계에는 ‘관계’라는 것은 없으며 단지 ‘나-그것’의 ‘나’는 ‘그것’을 경험 할 수 있을 뿐이다. 부버에게 있어서 경험이란 관계 맺는 것과는 다른 차원의 이야기이다.<sup>13)</sup> 내가 타인을 경험할 때, 그 타인은 ‘너’가 아니라

음, 『우리말 철학사전 1 - 과학 · 인간 · 존재』, 236 쪽.

7) 영어로 subject인 주체는 “라틴어 수브젝툼(subjectum) 더 정확히는 subiectum에서 유래한 말이다. 이 말은 ‘아래에 던지다’ 또는 ‘아래에 놓다’라는 기본 뜻을 가진 subicere란 동사의 완료분사 수동태(이른바 ppp)로서, ‘아래에 놓인 것’, 또는 ‘근저에 놓인 것’을 뜻하는 말이다. 원래 이 말은 히포케이메논(hypokeimenon)이란 그리스어의 번역어였다. 이것은 아리스토텔레스의 논리학과 자연학 그리고 형이상학에서 자주 등장하는 개념이었는데, 이 개념을 로마인들은 subiectum으로 번역했던 것이다.” ; 우리사상연구소 엮음, 『우리말 철학사전 1 - 과학 · 인간 · 존재』 (서울: 지식산업사, 2001), 236 쪽.

8) “그 자신이 결코 인간을 문자 그대로 ‘주체’로 이해 한 적은 없었지만 그 자신의 의도와는 상관없이 이와 같은 주체 중심 혹은 의식 중심의 철학을 형성시킨 장본인이었다는 것은 의심할 나위가 없다.” ; 강영안, 『주체는 죽었는가 : 현대철학의 포스트모던 경향』, 99 쪽.

9) 김상봉, 『서로주체성의 이념-철학의 혁신을 위한 서론』, 36 쪽.

10) 김상봉, 『서로주체성의 이념-철학의 혁신을 위한 서론』, 36 쪽.

11) 그러나 그가 말하는 동양적 사고의 핵심이 무엇인지에 대해서 명확한 답변을 얻기란 쉽지 않아 보인다. 그가 말하는 ‘서로주체성’에서의 ‘서로’라는 개념조차 아직 너무나 불분명하기 때문이다. 그러나 그가 주장하고 있듯이 함석헌의 ‘씨알’사상과 관련하여 연구해본다면 ‘서로’라는 말이 함의하는 바를(후설의 상호주관성을 넘어선) 보다 명확하게 알 수 있을 것이라 기대 한다. 따라서 본고에서는 김상봉의 ‘서로주체성’에 대한 연구는 일반적인 수준에서만 진행하겠다. 본고의 목적은 제목에서도 밝히고 있듯이 ‘좋은 삶’에 있기 때문이다.

12) 이 부분에 대해서는 본문의 세 번째 장에서 충분히 다뤄질 것이다.

13) 이 부분에 대해서는 세 번째 장의 ‘그것의 세계’에서 논의 될 것이다.

‘그’, ‘그녀’ 혹은 ‘그것’에 불과 하다. 그러나 부버에 따르면 “나-그것’은 악한 것이 아니다.”<sup>14)</sup> 이는 어떤 사물이 악한 것이 아닌 것과 같은 이치이다. 그럼에도 불구하고 우리는 그것의 세계에 머물러 있을 수는 없다. 칼을 어떻게 사용하느냐에 따라 그것은 누군가에게는 흉기가 되기도 하고 또 다른 누군가에게는 좋은 도구가 될 수 있듯이 우리는 그것의 세계를 어떻게 대해야 하는지에 대해 배워야 할 것이다. 왜냐하면 만약 사람이 ‘그것’에게 “지배권을 준다면 끊임없이 자라나는 ‘그것’의 세계는 사람 위를 뒤덮고 사람에게서 그의 본연의 ‘나’를 빼앗아”갈 것이기 때문이다.<sup>15)</sup> 이제 우리는 본문을 통해 ‘나’를 빼앗긴다는 의미가 무엇인지 자세히 알게 될 것이다.

## II. 어떤 개인, 그리고 그들의 어떤 사회

나는 삶의 사각지대에 놓여있는, 마치 제 3세계와도 같은 곳에서 하루하루를 살아내고 있는 사람들에 주목하고자 한다.<sup>16)</sup> 왜냐하면 그들의 삶이 바로 나의 삶과 다름이 없으며, 그들의 삶을 모르는 사람들이 너무나 많구나라고 하는 때늦은 자각 때문이다. 최근 한겨레출판사에서 펴낸 『4천원 인생』<sup>17)</sup>이라는 책이 있다. 작년 이맘쯤 주간지 「한겨레21」에서 기획으로 다룬 기사를 책으로 엮어낸 것이다. 이 책을 쓴 사람들은 모두 현직 기자들로 직접 시급 4천원<sup>18)</sup>의 소위 ‘알바’를 한 달여 동안 체험하여 기록한, 일종의 보고서와 같은 성격을 가지고 있다. 그리고 ‘절망의 시대에 쓰는 희망 경제학’ 『88만원세대』<sup>19)</sup>를 기억하는가? 세대와 세대사이에 끼어 이리지도 저리지도 못하는 오늘날의 젊은 세대, 20대를 88만원 세대라 이름하고 그들의 절망적인 삶을 그려낸 책이다. 이 두 권의 책이 우리에게 던지는 물음은 하나다. 과연 이 삶은 좋은 삶인가? 그리고 이들이 살고 있는 사회는 어떤가? 이 물음에 대해 김상봉은 『학벌사회』<sup>20)</sup>라는 책을 통해 흥미로운 이야기를 들려준다. 하나의 주체로 기능하는 사회, 즉 ‘공동주체’라는 개념은 우리 사회에 왜 4천원 인생, 그리고 88만원세대가 출현하게 되었는지를 말해준다. 우리는 이 장을 통해서 무엇보다, 잘은 모르겠지만 멀지 않은 ‘현실’과 대면하게 될 것이다.

### 1. 어떤 개인

14) 마르틴 부버, 『나와 너』, 표재명 역, (서울: 문예출판사, 1995), 70 쪽.

15) 마르틴 부버, 『나와 너』, 70 쪽.

16) 누가 이 표현을 처음 사용했는지는 잘 모르겠지만 확실히 불쾌한 표현임에는 틀림없는 듯싶다.

17) 안수찬, 전종희, 임인택, 임지선 지음, 『4천원 인생』 (서울: 한겨레출판, 2010)

18) 2010년 시간당 최저임금은 4,110원 이다. 이 수치는 필자가 시급직 아르바이트를 시작한 2000년부터 10년 동안 2,360이 올랐다.

19) 우석훈, 박권일, 『88만원 세대』 (서울: 레앙미디어, 2008)

20) 김상봉, 『학벌사회-사회적 주체성에 대한 철학적 탐구』 (경기: 한길사, 2006)

## 1) 개인

고대 그리스 철학자 아리스토텔레스는 “전체는 필연적으로 부분에 우선한다”고 말했다.<sup>21)</sup> 이는 무슨 의미인가. 그가 설명하고 있듯이 몸 없이 팔 그 자체만이 존재할 때 그것은 의미가 없는 것처럼 전체 없는 개인은 아무런 의미가 없다는 것이다. 이에 따르면 개인의 삶은 국가가 없이는 아무런 의미가 없다. 개인들이 아무리 똑똑하고 뛰어나도 국가가 없으면 쓸모없는 것이라는 말이다. 그도 그럴 것이 어떤 이가 훌륭한 목적을 가지고 있으며 유능한 사람인데, 그것을 실현한 장소, 즉 국가가 없다면 그러한 능력은 아무짝에도 쓸모없는 것으로 여겨지기 때문이다. 그러나 한번 생각해보자. 개인이 없는 국가는 존재할 수 있는가? 물론 아리스토텔레스의 논리처럼 생각한다면 개인이 있건 없건 국가는 이와는 다른 맥락에서 개인에 앞선다. 그것은 부정하기 어렵다. 하지만 반대로 생각해보자는 것이다. 다시 말해 이 세상에 아무도 없다면, 국가란 있을 수도 없거니와 있다한들 그것은 이름뿐이지 않은가.

나는 이런 맥락에서 이야기를 진행시켜보고자 한다. 개인은 국가에 앞선 존재이다. 왜냐하면 국가란 개인들의 집합인 것에 한해서 존재할 수 있는 것이기 때문이다.<sup>22)</sup> 그렇다면 이 국가의 개인들은 누구를 말하는 것인가? 우리의 논의를 위해 가장 먼저 해결해야 할 물음이 바로 이것이다. ‘익명의 그들’, 즉 개인들은 누구를 말하고 있는 것인가.

## 2) 4천원 인생

사실 이 책에 대해서 우리가 나눌 수 있는 이야기는 그리 많지 않아 보인다. 왜냐하면 이 책은 기획 기사를 엮어 만든 것으로 어떤 주장이 있기 보다는 삶의 한 모습을 보여주는 다큐멘터리와도 같은 구성이기 때문이다. 하지만 우리가 주목할 부분은 따로 있다. 기자들이 직접 삶의 현장에 뛰어들어 그것을 기사화 했다는 어떤 기자 정신이 아니라 그것이 바로 누군가에게는 ‘현실’이라는 사실이다. 모든 사람이 이 책에 등장하는 사람들처럼 사는 것은 아니다. 그러나 모든 사람이 이 책에 등장하는 사람들처럼 살지 않는 것 또한 아니다. 사람들은 모두 각자의 이야기를 가지고 있다. 그래서 우리가 소설을 읽거나 영화를 보면서 공감도 하고 반감도 느끼며 그 안에서 재미를 보게 되기도 하는 것이다. 그렇다고 해서 지금 여기서 그들, 모두의 이야기를 하려는 것은 아니다. 아주 단편적이 이야기들이지만, 이 책에 소개되고 있는 삶들을 그리 먼 삶이 아니다. 밤이면 학비를 벌기 위해 물류센터로 달려가야 하는 나의 삶이며, 졸업 후 바로 당신의 삶일 수도 있다.<sup>23)</sup> 그런 한에서 간략하게나마 4천원 인생들을 드러다 보자는 것이다.

21) 아리스토텔레스, 『정치학』, 천병희 역, (경기: 숲, 2009), 21 쪽.

22) ‘국가’, ‘공동체’, ‘사회’는 본 연구에서 공통된 의미로 사용된다. 따라서 국가에 대한 자세한 이야기는 바로 다음 장인 ‘사회 - 어떤 공동체’에서 논의 될 것이다.

23) 전체 임금 노동자에 비정규직은 2010년 3월 기준으로 33.1%이다. 3명중 1명은 4천원 인생을 살게 된다는 것이다. 이는 그나마 나은 것이다. 사실 4천원 인생이라 부를 수 있는 사람들은 ‘일용직’근로자로 분류되기 때문에 ‘임금노동자’의 범주에 들지 않는다. 어찌면 4천원 인생을 사는 사람들이 많아질수록 비정규직율은 떨어지게 될지도 모르는 일이다. ; 한겨레, 2010년 6월 4일자 기사.

<http://www.hani.co.kr/arti/economy/working/424153.html> 접속일 2010년 10월 18일.

이 책에 등장하는 삶은 크게 네 가지 부류의 삶이 있다. 식당아줌마의 삶, 대형할인마트 삼촌의 삶, 미등록 이주 노동자의 삶 그리고 컨베이어벨트와 사투하는 기계의 삶이 그것이다. 그러나 그들의 삶은 어딘가 서로 닮아 있다. 이들이 경험한 삶, 그리고 마주한 삶은 한마디로 말해서 희망이 없는 삶이었다. 한 달 내내 하루 12시간씩 서빙을 하면 식당아줌마는 많게는 160만원 적게는 120만원을 번다. 휴무수당은 고사하고 법정 노동시간인 8시간을 초과한 시간에 대한 추가급여는 계산되지 않는다. 그저 일을 시작할 때 ‘그러자’ 하고 결정되는 것뿐이다. 4대 보험은 노동자나 고용자나 서로 꺼린다. 고용보험을 들게 되면 서로 돈을 부담해야 하기 때문이다. 할인마트도 만만치 않다. 그나마 나은 것은 이들은 최저임금은 잘 지켜준다. 그러나 여기서 주목할 부분은 “웬만해선 가난을 벗어날 수 없다”는 것이다.<sup>24)</sup> 즉 대물림으로 이어지는 가난은 ‘학력’에 따라 소득수준이 달라지는 현실을 볼 수 있다. 대부분의 마트 노동자들은 학력수준이 낮다. 이유야 어찌 되었든 교육을 받을 만한 형편이 되지 못했었다는 것은 공통적이다. 우리나라 헌법에는 “모든 국민은 능력에 따라 균등하게 교육받을 권리를 가진다”(헌법 제31조 1항)라고 명시되어 있다. 그렇다. ‘능력에 따라’, ‘교육받을 권리’를 가지는 것에 불과하다.<sup>25)</sup>

미등록 이주노동자의 삶은 단속에 쫓기는 삶이다. 사회적으로 보자면 미등록 이주 노동자는 다른 말로 ‘불법체류자’들이다. 국가는 국익을 위해, 자국민을 보호하기 위해 ‘불법체류자’들을 감시하고 단속할 권리를 가지고 있다. 이는 당연한 일이다. 하지만 그러한 법을 통해 보호 받는 사람은 아무도 없었다. 법은 이 ‘불법체류자’들을 단속하는 일에만 열심을 내고 그들의 삶을 드러다 보는 것에는 전혀 무관심한 것이다. 이곳에 인권이란 말은 무색할 지경이다. 마지막으로 컨베이어벨트와 사투하는 ‘9번 기계’의 삶에서 컨베이어벨트가 지나가는 동안 작업자는 기계나 다름없다. 이들에게 가장 큰 문제는 ‘섬’처럼 사는 삶이다. 작업하는 동안 동료들과 이야기 할 시간이나 탄 깃을 할 기회는 허락되지 않는다. 이러한 모습이 작업 중에만 발견된다면 사실 그리 큰 문제는 아닐 수도 있다. 문제는 식사시간이나 휴식시간에도 홀로 떨어져 지낸다는 것이다. 이에 대해서는 여러 이유가 있겠지만 무엇보다 언젠간 떠나버릴 사람들과 섞이는 것을 피하려는, 자기 방어적 기질이 깔려 있는 것만은 분명하다.

### 3) 88만원 세대

『4천원 인생』이 현상 서술적이라고 한다면 『88만원 세대』의 분석은 상당히 본격적이다. ‘뺏속까지 경제학자’ 우석훈과 철학을 전공하고 <말>지 기자였던 박권일이 함께 쓴 『88만원세대』는 그들의 말대로 ‘절망의 세대에 쓰는 희망 경제학’이다. 그리고 ‘20대여, 토플 책을 덮고 바리케이트를 치고 짱돌을 들어라’이다. 이 두 카피는 우리 젊은 세대에게 스스로의 목소리를 낼 것과 희망을 파는 시대에 도전 할 것을 요청한다. 그렇다면 그들은 왜 젊은 세대에게 이러한 요청을 하고 있는가? 젊은 세대 스스로 아무런 문제를 못 느끼고 있다면 그걸로 괜찮다고 할 수도 있지 않은

24) 안수찬, 전종휘, 임인택, 임지선, 『4천원 인생』, 125 쪽.

25) 물론, 이러한 법 해석은 지나치게 주관적이다. 그러나 4천원 인생에게 이러한 법은 사실 큰 의미가 없다는 것 또한 사실이다.



가? 이들의 대답은 ‘아니다.’ 현재의 20대는 문제를 느낀다고 해도 그것을 말할만한 환경이 되지 못한다. 지금의 20대, 그리고 10대는 ‘경쟁’이라는 틀 속에서 하루하루를 누구보다 바쁘게 지내고 있기 때문이다.

그들에게는 다만 의무와 생존을 위한 경쟁만 있을 뿐이다. 10대들의 상황을 살펴 보면 그들은 자립이라는 것은 생각조차 할 수 없다. 우선은 학교라는 틀 안에서 움직일 수가 없는데, 수능이라는 엄청난 전쟁을 치러내야 하기 때문이다. 그것을 위해서 아무것도 할 수 없는 상황을 만들어내는 현실의 구조는 맹목적이고 빈약한 20대를 길러낸다. 이러한 10대가 20대가 된 현재의 청년들은 대학에 들어 간다하더라도 독립을 생각하기에는 역부족이다. 시간제 아르바이트로 학비를 충당한다는 것은 그리 만만치 않다. 잘 하면 용돈벌이 정도가 될 터이다. 그렇다면 학비는? 가능하다면 부모님에게 기대 할 수 도 있겠지만 그마저도 불가능 해 젊음을 담보삼아 대출을 받는 것이 현실이다. 이러한 현상이 낳는 결과는 대학을 졸업했을 때 보다 현실적인 문제로 등장한다. 빚, 그리고 비정규직으로의 취업이 그것이다. 물론 일부는 정규직이나 고액의 연봉을 받을 수도 있을 수도 있다. 그러나 그것은 말 그대로 일부에 불과하다. 대학 진학률이 80%가 넘는 사회에서 그들 모두를 수용할만한 일자리는 상식적으로 생각해봐도 있기 어렵다. 중학교를 지나 고등학교에서 마저 성적순에 따라 줄 세우기를 하는 이유는 이 취업순위에 보다 앞서기 위한 것에 불과할지도 모른다. 모든 것은 성적순에 따라 결정되고 각 개인의 개별성을 무시되는 사회, 우리는 이 사회를 뭐라 부르는 것이 좋을까. 우석훈과 박권일이 이러한 사회에 살고 있는 이들을 88만원세대라 이름 했다면 다음 장에서 살펴볼 김상봉은 이 사회에 새로운 이름을 부여한다.

## 2. 어떤 사회<sup>26)</sup>

### 1) 사회

사회에 대해서, 우리는 뭐라고 정의할 수 있을까. 철학적 개념으로 보자면 사회는 “역사적으로 규정되는 물질적 생산 관계들의 체계에 의해 각인되는 제반 사회적 관계의 총체”이다.<sup>27)</sup> 다시 말해 ‘어떤 일련의 관계를 함의하는 전체’로 볼 수 있다는 것이다. 이러한 정의는 사실 마르크스에 따르는 것으로 인간사를 유물론의 토대 아래서 설명하는 것에 불과하다. 그러나 인간사는 유물론만으로 설명할 수 없다. 물론, 인간사에 있어서 물질과 경제관념들은 분명 중요한 위치를 차지하고 있는 것이 사실이다. 그럼에도 정작 우리가 고통을 호소하고 낙담하게 되는 부분은 물질 그 자체가 아니라 그것으로부터 오는 사회적 박탈감 내지는 소외감과 같은 인간 내면의 무엇이 있기 때문이다.

따라서 나는 위와 같은 철학적 ‘사회’개념을 벗어나 보다 일반적인, 그래서 전체적

26) 본 연구에서는 사회, 국가, 공동체는 모두 비슷한 의미로 사용된다. 따라서 사회를 국가로 국가를 공동체로 이해해도 무방할 것이다.

27) 한국철학사상연구회, 『철학 대사전』 (서울: 동녘, 1994), 612 쪽.

일 수 있는 관점에서 보려 한다. 이 일반적인 관점은 사회를 공동체로 인식하는 것이다. 사회를 어떤 유기적 체제로 보는 것이 아니라, 지극히 단순히 사회를 개인들의 집합으로 보자는 것이다. 이럴 때에야 비로소 우리는 ‘사회’라는 말에서부터 흘러나오는 오해를 벗어날 수 있다. 유기체적 사회관은 개인의 위치를 사회 내에서 박탈시켜 개인을 사회 앞에서 무기력한 존재로 만들기 때문이다.

이러한 사회는 동질성에 기반하고 있다. 즉 한 사회에 속한 개인이 그 동일성을 벗어나게 되면 더 이상 그 사회에 속하지 못하게 된다는 것이다. 그래서 사람들은 자신과 비슷한 상황에 놓여있거나 혹은 공통의 관심사를 통해 한 무리를 이루고 그 안에서 자기를 발견하기도 하는 것이다. 그러나 이러한 사회에 속한 사람들은 그 사회에서 자기를 발견한다는 것에 한에서 수동적인 성격을 가진다. 이는 개인이 그 공동체에 적극적으로 참여 했다고 보다는 자신과 닮은 어떤 것에 이끌리는 것을 의미하기 때문이다.<sup>28)</sup> 그리고 이러한 공동체에 속한 개인들은 공동체가 있으면 자신이 보다 우월한 존재로 생각되기도 하지만 그 공동체에서 벗어나는 순간 스스로를 초라하게 느낄 수도 있다. 자신의 존재 기반이 바로 그 공동체에 있기 때문이다.

## 2) 학벌 사회

2004년에 출간된 『학벌사회』에서 김상봉은 사회를 ‘공동주체’로 정의한다.<sup>29)</sup> 앞서 말한 개인들의 집합이라는 전제를 두고 생각해보는다면, ‘공동주체’는 결국 주체들의 모임이라고 생각할 수 있다. 그는 오늘날의 한국사회가 가지고 있는 병적인 교육열을 지적하는 것에 그치지 않는다. 그보다 궁극적으로 오늘날 이 사회가 어떻게 해서 이렇게 될 수밖에 없었는지, 그리고 이제 우리는 어떻게 해야 하는지에 대해 말하고 있다.

김상봉의 말을 빌리자면, “문제는 학문이 아니라 권력이다.”<sup>30)</sup> 현실사회가 가지고 있는 문제의 배경, (특히 교육에 있어서) 수능준비를 하다가 수능 전날 자살 했다는 이야기가 들려오는 까닭이 바로 ‘권력’ 때문이라는 것이다. 오늘날 서울대에 진학하는 것은 완전한 ‘스펙’을 갖는 것과 같다. 서울대를 졸업했다는 것은 그만큼 특별한 대우를 받을 수 있다는, 이른바 취업보장의 확실한 출발선이 서게 되는 것이다. 지방대의 어떤 학생들은 스스로를 ‘지잡대생’(지방의 잡다한 대학생)이라는 자조적인 이름으로 부르기도 한다. 스스로에게 이름을 부여하는 행위, 특히 자아비하를 통해 그들은 자신의 현실을 받아들이고 극복하려 하기 보다는 그것을 회피해보고자 한다. 이와는 반대로 말할 것도 없이 서울대의 학생들은 ‘지잡대생’들과는 전혀 다른 자기인식을 가지고 있다. 졸업까지 갈 것도 없이 입학과 동시에 쏟아지는 주위의 찬사들, 그리고 ‘지잡대생’들이 한 시간 아르바이트를 해서 4천원을 손에 넣을 때, 서울대생들은 한 시간 과외로 3만원이 넘는 소득을 올리면서 얻게 되는 만족감은 ‘지잡대생’

28) 사랑이라는 감정이 ‘매료됨’이라는 한에서는 그것이 수동성을 가진다는 것은 부정할 수 없는 사실이다. 그러나 여기서 말하는 ‘이끌림’은 보다 적극적인 의미에서의 수동성을 말한다. 사랑의 시작은 수동적이라 할지라도 그것이 진행되는 동안에는 적극적인 능동성을 가진다. 그러나 어떤 집단에 대한 끌림은 어디까지나 끌리는 것에 불과할 뿐, 그것을 능동적으로 대할 수는 없다.

29) 김상봉, 『학벌사회-사회적 주체성에 대한 철학적 탐구』, 36쪽.

30) 김상봉, 『학벌사회-사회적 주체성에 대한 철학적 탐구』, 59쪽.

들과는 차원이 다른 수준인 것이다.

똑똑하고 영리한 사람들이 권력을 갖게 되는 것에는 아무런 문제가 없다는 생각, 쉽게 말해 공부 잘하는 사람이 서울대를 가는 것이 당연하지 않느냐는 물음에 대해 김상봉은 “막연한 탁월함의 이데올로기에 사로잡혀” 있는 것이라 일침을 가한다.<sup>31)</sup> 또한 공부를 잘 하는 것과 수능을 잘 치르는 것이 같다고 한다면, 오늘날의 수험생들이 수능을 잘 치르기 위해서 소비하는 막대한 자본은, 아무나 가지고 있지도 않다. 앞선 세대의 부가 세습되는 과정을 서울대의 학벌을 통해 설명할 수 있는 까닭이 여기에 있다. 부자 부모를 둔 자녀들은 확실히 사교육 시장에서 우월한 위치를 차지하고 있다. 천만원대의 고액과외를 받은 학생이 서울대에 떨어질 확률은 얼마나 될까. 그 결과 상대적으로 가난한 부모의 자녀들은 사교육 시장에서 벗어나 ‘낙타가 바늘구멍을 통과하듯’ 서울대에 입학한다. 이쯤 되면 김상봉의 ‘문제는 학문이 아니라 권력이다’는 말은 ‘문제는 학문이 아니라 권력과 자본의 담합이다’라고 고쳐야 하지 않을까 싶다. 권력, 그 자체가 문제가 아니라 권력을 가지려 하는 이유가 권력을 통해 얻게 되는 막대한 자본력이라 생각되기 때문이다.

김상봉은 학벌을 말하기에 앞서 ‘우리학교’라 부르는 것에 주목한다. ‘우리’란 무엇인가. 우리는 나를 둘러싼 하나의 공동체, 다시 말해 어떤 매개체를 통해 나와 직접적인 연관성을 가진 사람들과의 관계성을 일컬어 ‘우리’라 부른다. 문제는 직접적인 연관성에 있다. 우리학교 사람들과 나는 직접적으로 연관되어 있기도 하지만 그렇지 않는 경우가 허다하다. 그러나 그럼에도 불구하고 학교는 ‘우리학교’이다. 같은 공간에 있었다는 사실 그 하나만으로 저 사람과 나는 우리가 되어버리는 것이다. 이러한 모습을 무엇으로 설명해야 할까. 이에 대해서는 김상봉도 난감한 건 마찬가지로 보인다. 그러나 한 가지 확실하게 말할 수 있는 것 하나는 “여기서 ‘우리’란 단순한 인칭대명사가 아니라 어떤 독특한 주체성의 표현과 실현”이라는 것이다.<sup>32)</sup> 그리고 나아가 학벌을 하나의 주체로, 즉 공동주체로서 가능하게 하는 것이 바로 이 ‘우리’라는 의식이다. 이 의식이 없다면 학벌은 없는 것과 마찬가지이다. 거기에는 학력과 학연 정도만 있을 수 있다. 이는 앞서 언급했듯이 주체가 자기의식이라는 것과 같은 모습으로 드러난다. 즉 주체는 ‘자아인식’을 통한 자기의식으로 주체가 된다. 마찬가지로 이 학벌사회의 공동주체는 ‘우리인식’을 통해 우리의식으로 공동주체가 되는 것이다.<sup>33)</sup> 그러나 여기서 우리의식이란 무엇을 말하는 것인가? 김상봉은 “공동의 역사 의식과 이상”이라는 말로 우리의식을 정리한다.<sup>34)</sup> 개인들의 기억은 공유할 때 역사가 되는 까닭이다.<sup>35)</sup>

### 3) 주체 없는 공동체

공동체가 그 스스로 주체가 될 때, 그 공동체에 속한 개인들은 공동체에 “어떤 식

31) 김상봉, 『학벌사회-사회적 주체성에 대한 철학적 탐구』, 65 쪽.

32) 김상봉, 『학벌사회-사회적 주체성에 대한 철학적 탐구』, 143 쪽.

33) 김상봉, 『학벌사회-사회적 주체성에 대한 철학적 탐구』, 145-146 쪽.

34) 김상봉, 『학벌사회-사회적 주체성에 대한 철학적 탐구』, 154 쪽.

35) 김상봉, 『학벌사회-사회적 주체성에 대한 철학적 탐구』, 154 쪽.

으로든 영향 받고 규정될 수밖에 없다.”<sup>36)</sup> 다시 말해 공동주체에 개인들의 주체성을 양도하게 된다는 것이다.<sup>37)</sup> 김상봉에 따르면 주체란 결국 타자와의 관계성 속에서 이룩될 수 있는 것이기 때문이다.<sup>38)</sup> 이 주체성의 양도 현상은 그 공동주체를 ‘우리’라고 부르는 순간 결정된다. 또한 이 주체성의 양도현상은 결국 개별자들은 인정되지 않는 사회유기체적 관점에 비슷한 맥락에 선다.<sup>39)</sup> 개별자들의 주체성이 인정되지 않으면 그 사회를 특징하는 것, 다시 말해 그 사회를 설명할 수 있는 도구는 인간 존재가 아니라 권력이 된다. 따라서 김상봉이 주장하고 있듯이 ‘문제는 권력이다.’ 공동체를 규정하는 특징이 권력이 되었을 때 그 공동체에 참여하는 사람들의 목적은 한결같아진다. 그것은 바로 ‘권력에의 의지’이다. 바꿔 말하면 사실 사람들은 그 공동체에 참여하고 있는 것이 아니다. 참여라는 말이 한순간 받을 담곤 상태를 말하는 것이 아니라 적극적으로 능동적으로 그 사회 안에서 어떤 활동을 하는 것을 의미하는 한 사람들은 전혀 그렇지 못하다. 사람들은 결국 권력에 이끌려 나아가 그것을 손에 쥐면 그만이기 때문이다. 그러나 사실상 그들 모두가 권력을 손에 쥐는 것 또한 보장되어있지는 않다. 다만, 권력에 종속될 뿐이다. 그리고 만약 그 권력을 손에 쥐게 되었다고 생각해도 그 다음은 무엇이 남아 있는가? 이제 다른 사람들을 자신의 권력 아래 종속시키는 일인가?

이러한 공동주체는 그 시작에서부터 잘못된 길을 선택했다. 김상봉은 “개인의 개별적 주체성과 그 개인이 속한 공동체의 공동주체성은 서로에게 가능성의 전제조건”이라고 말한다.<sup>40)</sup> 이는 제 아무리 어떤 공동체가 스스로 공동주체가 되었다손 치더라도 공동주체의 ‘의식’, 즉 “생각하는 주체는 언제나 개별적 주체이지 추상적 집단이 아니기 때문이다.”<sup>41)</sup> 그러나 앞서 말했듯이 이러한 공동주체는 개별적 주체의 주체성을 종속시킨다. 그 결과 개별적 주체들의 ‘의식’이 사라진 ‘비본래성’의 공동주체만 남게 된다.<sup>42)</sup> 이는 다른 말로 “획일적인 집합적 주체”이며 우리가 아는 학벌사회의 실체이다.<sup>43)</sup>

#### 4) 어떤 삶

36) 김상봉, 『학벌사회-사회적 주체성에 대한 철학적 탐구』, 193 쪽.

37) 사실 김상봉은 인간에 있어서 주체란, 타자와의 만남을 통해서만 가능하다. 그래서 그는 그 주체성을 ‘서로주체성’이라 부른다. 그러나 부버에게 있어서 주체는 ‘나-너’와 ‘나-그것’ 두 가지 모습으로 나타난다는 점에서 서로 다른 맥락을 가지고 있음은 분명하다. 이 장은 이 둘의 ‘주체성’을 비교하려는 것이 아니라 사회 현상들을 설명하려는 것이므로 자세한 설명은 생략하겠다. 하지만 필요하거나 오해의 소지가 있다고 여겨지는 부분에서는 각 각주를 참고하기를 바란다.

38) 이는 우리가 앞서 논의한 근대적 주체개념의 한계를 벗어나려는 시도이며 진정한 주체성에 대한 고찰이다. 그러나 그것이 정작 진정한 주체성인가에 대해서는 따로 논의가 필요할 것이다.; 김상봉, 『서로주체성의 이념-철학의 혁신을 위한 서론』 (서울: 길, 2007)을 참고하십시오.

39) 사회진화론적 관점을 말한다.

40) 김상봉, 『학벌사회-사회적 주체성에 대한 철학적 탐구』, 194 쪽.

41) 김상봉, 『학벌사회-사회적 주체성에 대한 철학적 탐구』, 194 쪽.

42) 김상봉, 『학벌사회-사회적 주체성에 대한 철학적 탐구』, 192 쪽.

43) 김상봉, 『학벌사회-사회적 주체성에 대한 철학적 탐구』, 197 쪽.

이상에서 살펴본 삶들은 돈, 교육, 인권, 소외로 정리 할 수 있다. 이는 비단 한 사람만의 삶이 아니라 4천원 인생을 살고 있는 모든 사람들의 삶이다. 이들의 삶들을 우리는 뭐라고 부를 수 있을까. 한 가지 확실한 것은 이들의 삶이 결코 좋은 삶은 아니라는 것이다. 그들의 삶이 왜 이렇게 비참하게 된 것일까. 그것은 바로 올바른 주체성이 실현되지 못했기 때문이다. 우리는 앞서 살펴본 학벌사회에서 ‘비본래성’의 주체의식이 어떻게 해서 개인의 주체성을 앗아가는지 보았다. 이는 학벌사회 뿐만 아니라 우리가 ‘우리’라고 부는 대부분의 공동체에서 발견되는 모습이다. 감자탕 집, 대형할인마트, 가구공장 그리고 컨베이어벨트가 돌아가는 공장에서 쉽게 발견 할 수 있는 모습이다.

그렇다면 공동주체는 비본래성의 속성을 버리고 본래성의 속성을 가질 수 없는 것일까? 김상봉에 따르면, “본래적 공동주체성의 실현태가 되기 위해서는……각 개인들이……자기의 참된 개별적 주체성을 실현할 수 있어야만 한다.”<sup>44)</sup> 그러나 김상봉도 지적하고 있듯이 특히 학벌사회 안에서 이런 일은 불가능하다. 왜냐하면 학벌사회는 그 시작이 사람들의 ‘자유로운 선택’에 의해 만들어진 사회가 아니기 때문이다.<sup>45)</sup> 사실, 앞서 말한 4천원 인생이나 88만원세대나 어느 누구도 그 일을 ‘스스로 자유롭게’ 선택했다고 말하기는 어렵다. 누가 4천원의 시급을 받으면서 하루 12시간을 서서 일하고 싶겠는가. 그렇다면 이 시대의 모든 공동체는 학벌사회와 같은 비본래성의 공동주체성을 가지고 있는가? 그래서 그 안에 속한 사람들은 자신의 주체성을 공동주체에 양도하고 스스로는 아무것도 할 수 없는 존재가 되어버린 것인가? 그래서 그들의 삶이 좋은 삶이 될 수 없다는 것인가?

거칠게 대답하자면 그렇다. 바로 이런 문제 때문에 악순환이 되고 있다. 가난의 대물림, 끝나지 않을 인권투쟁, 섬처럼 떠도는 소외된 삶 이 모두가 주체성 왜곡현상의 단편들이다. 이제 우리는 다음 장에서 마르틴 부버의 대화철학을 살펴봄으로 이 주체성의 왜곡현상을 어떻게 극복할 수 있는지 보게 될 것이다. 이와 동시에 우리는 우리의 삶이 보다 나은 삶, 즉 좋은 삶이되기 위한 첫걸음을 떼게 될 것이다.

### III. 대안으로서의 주체

마르틴 부버는 1878년 오스트리아의 빈에서 태어났다. 그의 가정은 유대인의 가정으로 어려서부터 하시디즘과 깊은 연관이 있었다. 그의 철학적 사유 기반이 유일신 전통에 기대고 있는 이유가 바로 여기에 있다. 이 사실은 우리가 부버의 책을 읽을 때 인간(나)과 신과의 관계를 배제 하지 말아야 한다는 것을 주지시킨다. 앞으로 진행될 우리의 논의들 또한 이러한 맥락을 벗어나지는 않을 것이다. 중세시대가 지나고 근대라 부를 시대가 도래 하면서부터 철학에서는 더 이상 신을 말하지 않았다.

44) 김상봉, 『학벌사회-사회적 주체성에 대한 철학적 탐구』, 197 쪽.

45) “다시 말해 학벌의식이란 개인이 학벌집단 속에서 자기의 주체성을 확립하는 것이 아니라, 자기의 주체성을 스스로 포기하고 양도함으로써 정립된다.” 김상봉, 『학벌사회-사회적 주체성에 대한 철학적 탐구』, 198 쪽. 이러한 김상봉의 설명은 그의 저서의 목적상 ‘학벌 없는 사회’를 위해 주체성의 개념보다는 ‘학벌’의 문제점을 꼬집는 데에 있다. 따라서 나의 논지와는 조금 다른 맥락임을 밝혀둔다.

많은 사람들은 중세시대를 암흑의 시대라 규정하고 인간 이성이 신이라는 이름 아래  
간혀 있던 시절이라 생각했고 지금도 상당수가 그러하다. 그러나 그들이 간과 하고  
있는 사실은 근대 철학의 아버지라 불리는 데카르트의 사유조차도 신의 이름 아래  
진행되었다는 것이다.

## 1. 관계와 근원어

### 1) 관계

우선 ‘관계’라는 말의 일반적인 관점에서, ‘관계는 사이이다’라는 명제로 이해하는  
것이 쉬울 것이다. 사이는 어떤 것과 어떤 것의 중간 지점 혹은 공간이다. 그렇다면  
관계가 성립하기 위해서는 무엇이든 둘이 있어야만 한다는 결론이 나온다. 그러나  
관계는 둘이 있다고 해서 언제나 무조건적으로 형성되는 것은 아니다. 부버에 따르  
면 관계를 맺을 ‘의지’와 그에 따르는 ‘은총’이 있을 때에서야 비로소 가능하기 때문  
이다.<sup>46)</sup>

앞서 언급된 ‘홀로주체’의 개념 또한 부버에 이르면 ‘자기 관계’로 설명된다. 최성식  
에 따르면 앞서 말한 사이는 ‘간격’과 ‘원간격’으로 나누어 볼 수 있다. 간격이란, 인  
간과 인간의 관계에 있어서 그 사이의 간격을 말하는 것이다. 그리고 원간격이란 간  
격의 전제 조건으로서 개인 스스로가 자신에 대해서 가지는 관계, 즉 사이를 말한  
다.<sup>47)</sup> 부버에 따르면 “의식의 전면에 나와 있던 ‘나’가 자기를 여러 가지 감각을 지  
니고 있는 자로, 그리고 환경 세계를 자기 감각의 대상으로 선언”하는 것을 통해 “거  
기에 있는 ‘나다움(Ichhaftigkeit)’을 일깨워’ 주체가 된다는 것이다.<sup>48)</sup> 이 모습은 앞서  
언급했던 ‘홀로주체’와 같은 형태를 취하고 있다. 다시 말해 부버에게 있어서 ‘주체’  
의 개념은 자기 자신과 관계 맺는 자신으로서 풀이될 수 있다. 이를 두고 부버는  
“주체(Subject)와 객체(Object) 사이에 첫 울타리를 친 것이며 근원어 ‘나-그것’, 즉  
분리의 말이 말해진 것”이라고 말한다.<sup>49)</sup> 따라서 부버의 철학의 핵심은 ‘관계’에 있  
으며, 이는 자기 관계를 넘어서 타자와의 관계까지 확장된다.

다음에 살펴볼 ‘근원어’는 ‘나-너’와 ‘나-그것’인데, 이 둘은 사람이 세계를 대하는  
태도와 결부된다. 즉 사람이 어떤 자세로 세상을 대하느냐에 따라 세상은 두 가지  
서로 다른 모습으로 다가 온다는 것이다. 부버는 이를 ‘너의 세계’와 ‘그것의 세계’로  
구분하여 설명한다.

### 2) 근원어

부버의 철학을 이해하기 위해서는 근원어의 개념을 확실히 이해하는 것이 중요하

46) 마르틴 부버, 『나와 너』, 21 쪽.

47) 최성식, 「마틴 부버 대화철학에서의 “원간격(原間隔, Urdistanz)”과 “간격(間隔, Zwischen) 개념에 관한 존  
재론적 고찰」, 범안철학회, 『범안철학』 (제46호, 2007), 75쪽.

48) 마르틴 부버, 『나와 너』, 39 쪽.

49) 마르틴 부버, 『나와 너』, 39 쪽.

다. 그의 책 『나와 너』는 근원어로부터 출발하여 인간의 모든 관계를 해명하고 있기 때문이다. 부버의 근원어라는 개념은 문법적인 ‘나’는 존재하지 않는다는 주장에서 시작한다. 우리가 ‘나’라고 말할 때, 그것은 ‘나-너’의 ‘나’ 혹은 ‘나-그것’의 ‘나’를 말하고 있는 것이다. 다시 말해 순수한 의미에서 문법적으로 부르는 ‘나’라는 말에 대응하는 존재는 없다는 것이다. 그러므로 우리가 말하는 ‘나’는 ‘나-너’의 나와 ‘나-그것’의 나, 즉 관계성 속에서만 존재하고 있다는 것을 의미한다. 앞서 말했듯이 관계가 사이에 놓여 있다는 것을 감안한다면 우리는 이 주장에 대해서 조금 더 깊이 생각해 볼 필요가 있다. 관계가 둘 이상의 것 사이에서 발생하는 것 이라고 생각하면 우리는 ‘나’와 ‘너’의 사이를 생각하기 쉽다. 그러나 부버에게 있어서 ‘나’와 ‘너’라는 존재는 없기 때문에 이 말을 바꿔보면, 관계는 ‘나-너’의 ‘나’와 ‘나-너’의 ‘너’사이 사이에 관계가 놓여있다고 생각할 수 있다. 또한 부버는 ‘나-그것’의 세계에서는 관계란 존재하지 않는다고 말한다. 이 세계에서 볼 수 있는 것은 다만 ‘경험’일 뿐이기 때문이다.

또한 부버는 관계란 사람의 ‘태도’에 따라 두 가지 모습을 보인다고 말한다.<sup>50)</sup> ‘나-너’와 ‘나-그것’의 관계, 이 서로 다른 모습은 언제든 바뀔 수 있으며 고정되어 있는 것이 아니다. 말 그대로 주체인 내가 내 앞에 놓인 대상에 대해 어떤 태도를 취하느냐에 따라 달라진다는 것이다. 부버의 표현을 빌리자면 ‘나-너’의 관계는 mit dem Wesen, 즉 ‘온 존재를 기울여’야만 가능하다.<sup>51)</sup>(다른 번역에서는 ‘전 인격을 다해’라고도 한다.) 생각해보면 온 존재를 기울여야만 한다라기 보다 진정한 관계 안에 들어선 사람이라면 누구나 온 존재를 기울일 수밖에 없지 않은가 싶다. 부버에 따르면 관계가 형성되는 것은 오롯이 개인의 노력에 달린 것만이 아니라 ‘은혜’와 ‘은총’이 깃들어야 하기 때문이다. 그러나 ‘나-그것’의 관계는 ‘온 존재’를 필요로 하지 않는다. 이 또한 생각해보면 온 존재를 기울일 필요도 없어 보인다. 물론 개인차가 있을 수 있겠지만 어떤 사물에 대해, 혹은 절대적인 타자에 대해 굳이 내가 내 모든 것을 걸고 다가가갈 필요가 있는가 하는 물음이 제기 될 수 있기 때문이다.

## 2. 너의 세계, 그리고 그것의 세계

### 1) 너의 세계

처음에 관계가 있었다.<sup>52)</sup>

부버는 이 말을 통해 처음에는 주체란 존재하지 않았음을 시사한다. 다시 말해, 주체 사유의 핵심인 Cogito, ergo sum은 그 혼적조차 찾아 볼 수 없는 지극히 원시적인 상태가 있었다는 말이다. 이러한 부버의 주장은 최성식의 연구논문 「마틴 부버

50) 마르틴 부버, 『나와 너』, 51쪽.

51) 마르틴 부버, 『나와 너』, 8 쪽.

52) 마르틴 부버, 『나와 너』, 31 쪽.

대화철학에서의 “원간격(原間隔, Urdistanz)”과 “간격(間隔, Zwischen)” 개념에 관한 존재론적 고찰」에 자세히 드러나 있다.<sup>53)</sup> 최성식은 개인이 주체로 발화하기 이전에 “우리 공동체”가 있었음을 주장한다.<sup>54)</sup> 그의 주장에 따르면, “혈연, 지연, 학연의 동질성을 기반으로 하는 [우리]공동체는 그 안에 수직적 위계질서가 확립될 때, 구성원 모두가 뚫뚫 뭉치면서 엄청난 힘을 발휘 하게 된다.……이러한 의식은 ‘공동체 중심의 수직적 의식’이다.”<sup>55)</sup>

다시 말해 우리가 앞서 논의한 ‘학벌사회’와 같은 공동체는 결국 개별적 주체가 주체성을 확립하기도 전에 이미 존재하기 시작한 공동체라는 것이다. 예를 들어 내가 다니고 있는 학교는 ‘내 학교’가 아닌 ‘우리 학교’라고 말하거나, ‘나의 집’을 ‘우리 집’, 대표적으로 ‘우리나라’라고 말하는 것 또한 마찬가지이다. 최성식은 이러한 부분이 곧, “상당부분의 의식이 ‘나’와 ‘너’로 분화되지 않은 ‘우리 공동체 의식’으로 남아 있음을 증명”한다고 말한다.<sup>56)</sup> ‘처음에 관계가 있었다’는 부버의 말은 결국 이러한 맥락에서 해석된다. 처음에는 관계, 즉 우리가 있었을 뿐, ‘나’ 혹은 ‘너’는 없었다고 말이다. 4천원 인생과 88만원 세대의 삶 또한 마찬가지이다. 개인 스스로의 자유로운 선택이 배제된 삶에서는 ‘주체’의 개념을 찾아보기 어렵다. 게다가 그들의 삶은 사회적 불합리성에서 기인한 것이라고 말해도 상황은 달라지지 않는다. 이어서 논의했던 학벌사회의 모습에서 보았듯이 비본래적 공동주체는 개인의 주체성을 담보로 세워져 있기 때문이다. 설사, 4천원 인생과 88만원 세대가 주체성을 갖고 있었다고 할지라도 우리는 그들이 속한 사회가 그들의 주체성을 구속했다고 평가할 수 있다. 결국 무기력한 개별적 주체는 과시증적 공동주체에 의해 해체된 것이다. 순환논리처럼 보일지 모르겠지만 사회적 불합리성의 근간을 비본래적 공동주체에서 찾을 수 있는 것 또한 같은 맥락이다.

한편 부버에게 있어서 관계가 세워질 수 있는 영역은 세 곳이다. 그 중 하나는 ‘자연과 더불어 사는 삶’이고 ‘사람들과 더불어 사는 삶’ 그리고 ‘정신적인 존재들과 더불어 사는 삶’의 영역이다. 그는 이 영역들 중 ‘사람들과 더불어 사는 삶’ 속에서 ‘관계’는 가장 명확하게 드러난다.<sup>57)</sup> 이러한 관계 안에 들어서게 된다는 것은 ‘너’를 경험하는 대신 ‘너’ 그 자체를 만나게 된다는 것을 의미한다. 다시 말해 관계 안에서의 ‘너’, 즉 ‘나-너’의 ‘너’는 어느 것에도 맞닿아 있지 않고 내 앞에 있는 현재 그 자체인 것이다. 경험이 과거 사건을 말하는 것인 한 우리가 ‘너’를 경험한다는 것은 ‘너’는 이미 ‘너’ 자체로서가 아니라 내가 경험한 ‘나의 그 무엇’이 되어있다는 말과 같다. 그래서 관계에서 벗어나는 순간 ‘너’는 다시, ‘너’가 아닌 ‘그’ 혹은 ‘그녀’가 되어

53) 최성식, 「마틴 부버 대화철학에서의 “원간격(原間隔, Urdistanz)”과 “간격(間隔, Zwischen)” 개념에 관한 존재론적 고찰」, 89 쪽 이하.

54) 최성식, 「마틴 부버 대화철학에서의 “원간격(原間隔, Urdistanz)”과 “간격(間隔, Zwischen)” 개념에 관한 존재론적 고찰」, 89 쪽.

55) 최성식, 「마틴 부버 대화철학에서의 “원간격(原間隔, Urdistanz)”과 “간격(間隔, Zwischen)” 개념에 관한 존재론적 고찰」, 90 쪽.

56) 최성식, 「마틴 부버 대화철학에서의 “원간격(原間隔, Urdistanz)”과 “간격(間隔, Zwischen)” 개념에 관한 존재론적 고찰」, 90 쪽.

57) 마르틴 부버, 『나와 너』, 11~13 쪽.



경험할 수 있게 된다. 부버에게 “경험이란 ‘너와의 멀어짐’”을 의미한다.<sup>58)</sup> ‘너와의 멀어짐’이 의미하는 바는 조금 극적이다. 내가 너와 관계할 때, ‘너’와 ‘나’는 대자적 관계성에 놓여 있다. 그러나 내가 너를 경험할 때, 너는 내 안에 내재된 ‘아닌-너’가 된다. 같은 말로 이 ‘너’는 ‘나의 너’, 즉 내가 경험했던 그 무엇으로서의 ‘그것’이 된다. 따라서 ‘너’와의 관계는 대자적 거리감인 일정한 ‘간격’<sup>59)</sup>을 가지지만 경험에서 ‘너’는 본질적인 ‘너’가 제외되고 단지 내안에 기억으로 남아있는 ‘아닌-너’가 남게 되는 것이다. 따라서 ‘너와의 멀어짐’이 의미하는 바는 본질적인 ‘너’, 내 앞에 현전하고 있던 ‘너’와의 멀어짐을 말한다.

또한 ‘관계’란 우리가 충분히 이해하고 있듯이 ‘상호작용’을 기본으로 한다. 그러나 부버는 이 상호작용의 의미에서 단순한 물리적 이해를 넘어서기를 요청한다. 이는 우리가 사람뿐 만 아니라 자연과도 관계를 맺을 수도 있기 때문이다. 그리고 이 관계는 내가 원하는 방식이 아닌 어떤 다른 방식으로 관계할 수 있다. 부버는 이러한 가능성을 배제하지 않기 위해 관계의 상호작용 그 이상의 것을 말하고자 한다.<sup>60)</sup> 부버에 따르면 우리가 ‘관계를 맺는다’라고 말하는 것은 사실상 의미 없는 소리에 불과하다. 왜냐하면 관계란 단순히 노력만을 기울여 만들어낼 수 있는 것이 아니기 때문이다. 부버는 “‘너’와 나의 만남은 은혜로 이루어진다 - 찾아서 발견되는 것이 아니다. 그러나 내가 ‘너’를 향해 저 근원어를 말하는 것은 나의 존재를 기울인 행위요, 나의 본질 행위다.”라고 말하고 있다.<sup>61)</sup> 인간 본질의 행위, 이것을 우리는 주체성을 갖는 것으로 이해해도 무방하다. 내가 너에게 향하고 있는 이 지향성<sup>62)</sup>은 너를 통해 내가 진정한 ‘나’로 거듭나는 것이기 때문이다. 개인이 하나의 주체가 된다는 것은 이러한 의미를 내포하고 있다. 다시 말해 김상봉이 말하는 서로주체성의 기본 형태처럼 ‘나’는 ‘나-너’의 ‘너’가 없이는 진정한 의미에서 주체가 될 수 없는 것이다. 물론 관계가 상호작용을 기본으로 하기 때문에 ‘너’ 또한 ‘나-너’의 ‘나’ 없이는 진정한 주체가 될 수 없다는 것 또한 마찬가지이다.<sup>63)</sup>

또한 이 행위는 삶을 대하는 태도와 결부된다.<sup>64)</sup> 우리가 세계와 마주할 때 그 세계를 주체로서 대하느냐, 객체로서 대하느냐의 차이는 부버가 주지하고 있듯이 ‘너의 세계’에 살고 있느냐 ‘그것의 세계’에 살고 있느냐의 차이이다. 너의 세계에서 사람은 타자를 만난다. 그리고 타자의 시점에서 나는 타자에게 타자가 된다. 이 상호주관적인 만남은 서로가 서로에게 존재의미를 부여한다는 의미에서 후설이 말한 ‘상호주관성’의 의미를 넘어선다.<sup>65)</sup> 다시 말해 내가 세계를 대할 때 그것이 무엇이든지간에

58) 마르틴 부버, 『나와 너』, 18 쪽.

59) ‘사이’라고 이해해도 무방하다.

60) 마르틴 부버, 『나와 너』, 15 쪽.

61) 마르틴 부버, 『나와 너』, 21 쪽.

62) 현상학의 지향성과는 다른 의미로.

63) 아마도 이런 의미에서 김상봉은 ‘서로’라는 말을 즐겨 쓰는 것이라 생각된다.

64) 사람의 이중적 태도로 인해 변화하는 세계의 모습은 이번장의 마지막에 논의 될 것이다.

65) 김상봉은 후설의 ‘상호주관성’은 내가 타자와 함께 있음을 말하기 위한 것에 그쳤다고 말한다. 김상봉, 『학벌사회-사회적 주체성에 대한 철학적 탐구』, 39-40 쪽.

‘나-너’의 근원어로서 대한다는 것은 단순히 인격체, 혹은 인격성을 가진 존재로 상대를 대한다는 의미를 넘어선다. 따라서 ‘나’와 ‘너’가 함께 있다는 것을 넘어, ‘나’와 ‘너’는 존재론적 차원에서 서로 언제까지고 영향을 주고받고 있다는 것이다. 그러나 앞서 말했던 관계가 세워지는 세 영역, 즉 자연, 사람, 정신적 존재들을 제외한 다른 사물들 혹은 그 외의 것들과의 관계에서는 성립되지 않는 이야기임은 분명하다.

그러나 사람이 너의 세계에만 머무를 수 있는 것은 아니다.

## 2) 그것의 세계

세계는 사람이 취하는 이중의 태도에 따라서 사람에게 이중적이다.<sup>66)</sup>

부버에 따르면 ‘너의 세계’에 들어선 인간은 세계를 경험하는 것이 아니라 세계 그 자체를 만난다. 그러나 사람이 세계를 경험하는 것으로 그친다면 그 사람에게 세계는 사실상 ‘표상으로서의 세계’에 불과 하다. 다시 말해 이는 결국 근대적 주체인 홀로주체성을 벗어나지 못한 상태인 것이다. ‘나-그것’의 근원어는 서양 근대 철학에 녹아 있는 주체철학과 그 맥을 같이 한다. 내 앞에 놓여 있는 것, 그것이 무엇이든지 간에, 나는 그것을 대상화하고 비인격화하며 ‘그 무엇’ 혹은 ‘그’, ‘그녀’로 마주할 수 있다. 부버는 이러한 관계를 경험의 세계, 또는 ‘그것의 세계’라고 부른다. 이 세계 속에서 ‘관계’는 말해 질 수가 없다. 단지 경험이 있을 뿐이다. 부버에게 있어서 경험이란 한낱 지나감에 불과하다. 즉 과거의 세계이며 현재가 아니라는 말이다. 또한 경험은 아무것도 우리에게 가져다주지 못한다. “왜냐하면 경험은 사람에게 오직 ‘그것’과 ‘그것’과 ‘그것’으로 이루어진, 즉 ‘그’와 ‘그’, ‘그 여자’와 ‘그 여자’, 그리고 ‘그것’으로 이루어진 세계를 가져다 줄 뿐이기 때문이다.”<sup>67)</sup> 이 속에는 인격적 만남이 결여되어 있다. 경험은 관계와는 달리 경험자 안에 있는 것이지 세계와 경험자의 사이에 있는 것이 아니기 때문이다. 만약 경험이 세계와 경험자의 사이에 있는 것이라면 그 경험은 ‘나-그것’으로서가 아니라 ‘나-너’로 세워질 수 있을 것이다. 그러나 이 세계는 하이데거의 ‘표상으로서의 세계’와 마찬가지로 이용의 대상에 불과하다.

그러나 세계가 이용의 대상에 불과하다는 표현은 사실 적합하지 않다. 부버에게 있어서 ‘그것의 세계’는 ‘나’에게 상당히 중요한 속성과도 같은 것이기 때문이다. 부버는 말하기를 “사람의 공동 생활도 사람 자신과 마찬가지로 ‘그것’의 세계가 없이는 견딜 수가 없다.”<sup>68)</sup> 부버의 이 말은 쉽게 생각해서 그것의 세계가 사람에게 주는 안정감을 말한다. 다시 말해 사람이 주체<sup>69)</sup>가 되었을 때, 그 사람은 주체로서 자신을 스스로 보호할 울타리를 친 것과 다름없다. 이러한 주체성은 사람이 자신만의 무엇을 가질 수 있게 되었음을 말한다. 근대철학에서 말하는 주체는 바로 이런 의미이다. 또한 부버가 말하는 ‘나-그것’의 근원어 또한 같은 의미임을 알 수 있다. 다른 말로

66) 마르틴 부버, 『나와 너』, 51 쪽.

67) 마르틴 부버, 『나와 너』, 11 쪽.

68) 마르틴 부버, 『나와 너』, 73 쪽.

69) 여기서는 근대적 홀로주체와 같은 의미이다.

주체가 된 개인은 어떤 공동체에 속해 있을 때, 물론 자신의 주체성을 공동주체에 양도하지 않을 수 있는 한에서 스스로를 지탱할 수 있는 것이다. 나아가 부버는 우리가 앞서 논의한 공동주체로의 주체성의 양도 현상의 위험성 또한 언급하고 있다. 그에 따르면 그것에 세계에서 세계를 이용의 대상으로 삼는 것과 권력에의 의지는 주체로서 가지는 어떤 정신이다. 공동주체가 개별적 주체성을 구속할 때 그것은 개별적 주체의 정신을 파괴하는 것과 같다. 부버는 “정신을 파괴한다면 그것은 생명을 파괴한 것”과 같다고 말한다.<sup>70)</sup>

세계를 이용하는 것과 권력에의 의지는 홀로주체만이 가지는 특징이다. 홀로주체는 그 무엇보다 스스로에 대한 대자적 자기 관계를 통해 자신의 존재 기반을 갖는다. 이러한 모습은 주체가 세상을 대할 때 세상을 그저 ‘그것’으로 바라보는 이른바 주체와 객체의 관계를 양산한다. 이는 근대철학의 주체가 가지는 장점이자 단점이라고 볼 수 있다. 자신만의 공간을 확보하고 그 안에 자신만의 ‘그것’들을 배치할 수 있을 때 비로소 사람은 자립(自立)할 수 있으며 자주(自主)할 수 있게 된다.<sup>71)</sup> 따라서 공동체, 즉 어떤 비본래적 공동주체가 개인의 주체성을 구속한다는 것은 한마디로 주체의 그 기본정신에서 파생되는 자유와 자립성을 파괴하는 것과 같다. 나아가 부버가 지적하고 있듯이 그것은 생명을 파괴하는 것과 다름없는 것이다. 이런 이유로 자립하지 못하고 자주할 수 없는 사람에게 삶의 의미를 묻는다면, 그것은 아마도 그 자체로 잔인한 희망고문일 것이다.

한편 사람이 언제나 너의 세계에 머무를 수 없는 이유는 의외로 간단하다. 그것은 인간이 신이 아니라는 데에, 다시 말해 인간 존재가 가지는 지극히 일반적인 한계성에 있다. 이 한계성을 사람으로 하여금 ‘너’를 ‘그것’으로 대하기에 충분하다. 어떤 공동체 내에서 사람이 ‘너’를 ‘그것’으로 대하는 행위는 자신의 이익을 위해 어쩔 수 없는 선택의 결과이다. 그러나 그럼에도 불구하고 사람은 모든 사람을 ‘너’로 대하기 위해 노력할 수 있다.<sup>72)</sup> 왜냐하면 사람은 ‘너’와의 관계성 속에서 “자기의 존재 및 보편적 존재의 자유가 보장되어 있음을 알게 되”기 때문이다.<sup>73)</sup> 물론 홀로선 주체가 자신의 존재기반을 스스로에게서 갖는 것은 분명하다. 그러나 문제는 타인과의 함께 하는 삶에 있다. 이에 대해 부버는 “정신이 자기에게 열려 있는 세계를 향하여 마주 나아가 그 세계에 자기를 바쳐서 세계와 그 세계에 속하여 자기를 구원할 수 있을 때 정신은 참으로 ‘자기 자신’에 돌아와 있는 것이다”라고 말한다. 다시 말해 홀로선 주체가 자신에게 열려 있는 세계에 적극적으로 참여할 수 있을 때 그리고 그 참여 속에서 자신의 주체성을 양도하지 않을 수 있을 때, 비로소 그는 진정한 의미에서의 ‘자기 자신’이 된다는 것이다. 따라서 부버는 “사람은 ‘그것’없이 살지 못한다. 그러나 ‘그것’만 가지고 사는 사람은 사람이 아니”라고 말하는 것이다.<sup>74)</sup>

70) 마르틴 부버, 『나와 너』, 73 쪽.

71) 최성식, 「마르틴 부버 대화철학에서의 “원간격(原間隔, Urdistanz)”과 “간격(間隔, Zwischen) 개념에 관한 존재론적 고찰」, 77 쪽.

72) 마르틴 부버, 『나와 너』, 74 쪽.

73) 마르틴 부버, 『나와 너』, 77 쪽.

74) 마르틴 부버, 『나와 너』, 56 쪽.

### 3. 영원한 너

#### 1) 완전한 타자(das ganz Andere)<sup>75)</sup>

뭇 관계의 연장선은 영원한 ‘너’ 안에서 서로 만난다.<sup>76)</sup>

사실, 부버의 모든 논의는 그가 후기에서도 밝히고 있듯이, 신과의 관계는 이웃과의 관계와 밀접한 연관성을 가지고 있다는 생각에서부터 출발한다.<sup>77)</sup> 처음 우리가 부버의 이야기를 시작할 때 그가 이미 유일신 전통아래 논의를 진행하고 있다고 말했다. 다시 말해 그의 모든 철학은 신과의 관계를 배제하고서는 아무런 말도 할 수 없다는 것이다. 사람이 그것의 세계를 통해 홀로주체가 되는 것이 가능하지만 그것 만으로는 사람이 아닌 반면에 완전한 타자, 곧 신은 완전한 자기(das ganz Selbe)로 나타난다.<sup>78)</sup> 인간은 그 스스로의 한계성을 극복하지 못하기 때문에 홀로선 주체는 진정한 의미에서의 자기 자신이 될 수 없지만, 신은 그의 외부에 자신의 존재 근거를 두지 않기 때문에 홀로 서 있으면서 동시에 완전한 자기일 수 있는 것이다. 이를 두고 최성식은 “‘영원한 너’로서의 신은 원간격과 간격 두 개념을 동시에 함께 공유하는 유일한 존재”라고 말한다.<sup>79)</sup> 다시 말해 사람은 원간격을 가지고 자신 외부의 타인과 간격을 유지 할 수 있을 때 스스로의 존재론적 근거를 마련하게 되지만 신은 스스로 존재할 수 있는 유일한 존재라는 것이다. 신의 이러한 존재론적 근거는 사람과 사람 사이의 간격이 있을 수 있게 만드는 근거가 된다. 즉 ‘스스로 존재하는 신’은 그 스스로 간격을 가지고 있다. 따라서 사람은 신이라는 매개를 통해 다른 사람을 만날 수 있게 되는 것이다.

이 부분에서 우리는 앞서 잠깐 언급되었던 ‘은총’과 ‘은혜’라는 말이 가지는 의미를 발견할 수 있다. 사람 스스로가 가진 능력으로는 타인과의 만남에서 ‘나-너’의 근원어를 말할 수 없다. 좀 더 적극적으로 말해서 사람은 타인을 만날 수 없다. 오직 ‘그것’을 경험할 수 있을 뿐이다. 그러나 ‘영원한 너’의 존재는 ‘나’와 ‘너’ 사이의 간격으로서 다리가 된다. 따라서 우리는 ‘영원한 너’를 만남으로써 ‘너’를 만날 수 있게 되는 것이다. 그러나 부버는 “우리가 생각하고 염려해야 할 것은……, 은총이 아니라 우리의 의지”라고 말한다.<sup>80)</sup> 우리의 의지가 만남을 갈구하지 않는다면 은총이란 소용없기 때문이며, 반대로 말해 은총은 우리의 의지가 발현되는 한에서 우리와 관련되기 때문이다.<sup>81)</sup>

75) 마르틴 부버, 『나와 너』, 115 쪽.

76) 마르틴 부버, 『나와 너』, 108 쪽.

77) 마르틴 부버, 『나와 너』, 175 쪽.

78) 마르틴 부버, 『나와 너』, 115 쪽.

79) 최성식, 「마르틴 부버 대화철학에서의 “원간격(原間隔, Urdistanz)”과 “간격(間隔, Zwischen) 개념에 관한 존재론적 고찰」, 88 쪽.

80) 마르틴 부버, 『나와 너』, 111 쪽.

81) 마르틴 부버, 『나와 너』, 111 쪽.

## 2) 다시, 관계

관계란 선택받는 것인 동시에 선택하는 것이며, 수동인 동시에 능동이다.<sup>82)</sup>

우리는 처음에 관계를 ‘관계란 사이이다’라는 명제로 정의했었다. 지금까지 밝혀진 사실들을 생각한다면 이 말은 처음 그 의미와는 다르게 받아들여질 수도 있을 것이다. 그러나 신이 사람들 사이에 놓인 간격으로서 존재할 때 이 정의의 의미는 더욱 깊어진다. 사람들 사이에서 그들의 만남을 가능하게 하는 신을 두고 우리는 다시, 관계라고 말할 수 있게 되었다는 것이다. 또한 신의 이러한 존재성이 ‘은혜’요, ‘은총’인 한에서 우리가 염두 해야 할 것은 신 그 자체가 아니라 우리의 의지라는 것도 알게 되었다. 그렇다면 우리에게 남은 물음은 이것이다. 이제 우리는 무엇을 어떻게 해야 하는가?

부버는 관계를 수동성과 능동성의 공속이라 말했다. 그 이유를 우리는 “온 존재를 기울여 자신의 ‘너’에게 나아가고 세계에 있는 모든 존재를 자신의 ‘너’에게 가져가는 사람만이 사람들이 찾을 수 없는 신을 발견하는 것”에서 찾을 수 있다.<sup>83)</sup> 다시 말해 주체가 대자적 자기 관계를 넘어 ‘너’를 만나고 그리하여 진정한 ‘나’를 발견하게 되는 여정이 바로 능동과 수동의 공속이라는 것이다. 따라서 여기에는 나와 너의 대칭적인 관계가 성립한다. 나는 언제나 너에게 있어서 대등하게 현존하는 존재이며, 너 또한 마찬가지로 내 앞에 대등하게 현존하는 존재가 되는 것이다. 또한 부버는 “아무것도 배제하지 않으며, 아무것도 내버리지 않고, 모든 것을 - 이 세계의 모든 것을 ‘너’ 안에서 포괄하는 것, 세계에서 그의 권리와 진리를 주는 것, 어떤 것도 신과 나란히 두지 않고, 모든 것을 신 안에서 파악하는 것, 이것이 완전한 관계”라고 말한다.<sup>84)</sup> 결론적으로 말해 우리가 신을 배제하거나 반대로 신을 소유하려는 것은 신을 그것으로 삼는 것에 불과하다. 따라서 우리는 신의 현전 안에서 ‘너’를 향해 ‘온 존재를 기울여야’한다. ‘신의 현전 안에서’라는 말은 신이 간격으로서 존재하는 한 관계성을 의미하는바 우리는 그 관계성에 참여해야 한다. 그러할 때 비로소 우리는 신의 현전 안에서 ‘너’를 만나고 그 결과 진정한 주체성을 갖게 된다.

## IV. 좋은 삶에 대하여

### 1. 삶의 의미

우리가 삶에 대해서 이야기할 때, 반드시 짚고 넘어가야 할 것은 인간의 현존성이

82) 마르틴 부버, 『나와 너』, 111 쪽.

83) 마르틴 부버, 『나와 너』, 115 쪽.

84) 마르틴 부버, 『나와 너』, 114 쪽.

다. 그리고 그 현존성 때문에 야기되는 관계성 또한 무시할 수 없는 요소임에 분명하다. 왜냐하면 삶이란 결국 살아내는 것이 아니라 지금 여기에 살아있음, 다시 말해 살아있는 상태를 두고 말하는 것이기 때문이다. 이는 인간의 삶이 아직 끝나지 않았으며, 죽음이라는 한계성을 앞두고도 영속될 것처럼 생각하는 일반적인 착각에서 기인한다. 이 착각이 물론 철학적으로 보면 엄청난 오류임에는 분명하지만 넓게 생각해 보면 꼭 그렇지도 않다. 인간은 한 세대가 지나갈 때 다음 세대를 남겨두는 행위를 통해 역사를 이루어왔다. 이러한 모습은 인간 개개인의 삶은 분명 한계를 가지고 덧없지만 전체적으로 봤을 때 최소한 아직까지는 영속을 유지하고 있는 것이다. 그러나 앞서 우리가 살펴본 것과 마찬가지로 인간의 삶이 영속적이라고 평가할 수 있게 하는 그 전체적 관점은 개별적 주체성을 파기하고야 말았다. 이는 꼭 ‘주객이 전도된 격’이라고 말하지 않을 수 없다. 다시 말해 개별자들의 삶이 우선적으로 해결될 때, 그 결과로서 나타나야 할 인간사가 거꾸로 개별자들을 억압하는 결과를 낳았다는 것이다. 우리 논의의 핵심은 바로 이것이다. 전체가 개인을 구속할 때, 그 안에서 우리는 좋은 삶을 물론이거니와 삶, 그것 또한 올바르게 말할 수 없게 된다는 것이다.

그러나 그럼에도 불구하고 인간은 전체를 통해서, 즉 어떤 공동체를 통하지 않는 한 주체가 되기란 어렵다. 내가 타자를 만나는 한에서 진정한 내가 될 수 있다는 것은 어떤 의미로든 공동체에 참여하지 않을 수 없는 까닭이다. 하지만 우리가 명심해야 할 것은 공동체로의 참여 이전에 개인의 ‘원간격’을 명확하게 가지고 있어야만 한다는 것이다. 다시 말해 개인으로 발화하지 못한 사람은 단지 공동체에 종속될 뿐 자신의 주체성을 가질 수 없으며 이와 동시에 그의 삶 또한 좋은 삶이 될 수 없다. 우리공동체, 즉 비 본래적 공동주체에서 개인으로 발화된 주체가 이제는 적극적인 사회참여(사회를 구성하는 것부터 시작되는)를 하는 것으로부터 좋은 삶으로 나아갈 수 있다. 우리가 삶을 이야기 할 수 있는 것은 바로 이 지점에서 부터이다. 다시 말해 주체가 된다는 것은 삶의 완성이 아니라 좋은 삶을 향한 시작이라는 것이다.

삶의 의미는 우리에게 이렇게 다가온다. 삶이라는 말 자체가 가지고 있는 현재진행의 의미가 그 자체로서 기능할 수 있기 위해서 우리는 부버의 주장처럼 ‘그것’의 세계를 통한 자기 확립, 즉 주체성을 가지고 끊임없이 ‘너’에게로 향하는 것. 능동적 참여 속에서 수동적으로 자기를 발견하고 그리하여 다시 완전한 자신을 얻게 되는 여정을 우리는 삶이라 말할 수 있는 것이다.

## 2. 좋은 삶

결국 좋은 삶이란, 우리가 위에서 논의한 삶의 의미를 바르게 실현하는 것이라 할 수 있겠다. 그러나 이러한 모습이 단순히 추상적 차원에서가 아니라 완전한 현실성을 갖추기 위해서는 조금 시간이 걸릴 것이다. 아무리 사람이 자신의 주체성을 가지고 적극적으로 사회에 참여한다고 해서 그것만으로는 좋은 삶이라 말하기 어렵다. 왜냐하면 우리의 삶에는 반드시 필요한 조건들이 있기 때문이다. 그러나 그럼에도 우리가 좋은 삶에 대해서 언급하고 논의하려는 것은 그러한 모든 조건들이 조금씩

채워질 수 있으리라는 인간적인 믿음이 있기 때문이다. 그것은 사회를 구성하는 주체들이 서로를 ‘너’로 대할 때, 보다 인격적인 만남을 통하여 서로에게 서로가 무조건적인 경쟁상대가 아닌 함께 살아가는 또 다른 나로 인정하는 것에서 시작한다. 오늘이 마지막인 것처럼, ‘온 존재를 기울여’, ‘너’를 만나는 한 우리는 머지않아 좋은 삶은 바로 이런 것! 이라 말 할 수 있게 될 것이다.

## V. 나오는 말

우리는 지금까지 주체 개념을 통해 좋은 삶이란 무엇인가를 탐구해왔다. 그 결과 주체는 근대적 홀로주체와 그것을 넘어선 주체가 있음을 알았다. 그러나 근대적 주체를 넘어섰다는 의미는 그것을 파기하고 새로운 무언가를 만들어내는 것이 아니다. 다만 근대적 주체가 가지는 자립과 자주라는 의미를 보다 인간적으로 해석함으로 타인과의 삶을 받아들일 수 있는 방법을 마련한 것이다. 사실 이러한 주장이 가능한 것은 인간 존재 그 근본이 선하다거나 악하다고 생각하는 이분법적 구조를 벗어남으로서 가능하다. 부버의 관점 또한 이와 마찬가지로 할 수 있다. 인간은 가능성의 존재이다. 언제든 악해질 수 있고 선해질 수도 있다. 다만 어떤 습관을 가지고 있느냐에 따라 그 결과가 첨예하게 달라진다는 것을 우리는 이미 경험을 통해 알고 있다. 부버는 우리가 끊임없이 ‘너’를 만나기 위해 노력하기를 요청한다. ‘온 온재를 기울여’라는 말은 이런 의미에서 강력한 주문이다. 한편으론 신과의 관계가 회복되지 않는 한 모든 관계는 경험에 그친다는 경고 또한 하고 있다.

이제 우리는 부버의 요청 때문만이 아니라도 보다 인간적인 그리고 인격적인 존재로 성장하여 우리의 이웃과의 관계를 살펴봐야 할 것이다. 그것이 바로 진정한 의미에서 주체성을 갖는 것이며, 좋은 삶을 향한 위대한 한 걸음이기 때문이다.

## 참고문헌

- 강영안, 『주체는 죽었는가-현대철학의 포스트모던 경향』 (서울: 문예출판사, 2001)  
\_\_\_\_\_, 『타인의 얼굴』 (서울: 문학과 지성사, 2005)  
김상봉, 『서로주체성의 이념-철학의 혁신을 위한 서론』 (서울: 길, 2007)  
\_\_\_\_\_, 『학벌사회-사회적 주체성에 대한 철학적 탐구』 (경기: 한길사, 2006)  
안수찬, 전종휘, 임인택, 임지선, 『4천원 인생』 (서울: 한겨레출판, 2010)  
우석훈, 박권일, 『88만원 세대』 (서울: 레앙미디어, 2008)  
이정우, 『주체란 무엇인가-무위인에 관하여』 (서울: 그린비, 2009)  
윤희녕 외, 『주체 개념의 비판』 (서울: 서울대학교출판부, 1999)
- 마르틴 부버, 『나와 너』, 표재명 역, (서울: 문예출판사, 1995)  
아리스토텔레스, 『정치학』, 천병희 역, (경기: 숲, 2009)  
알랭 르노, 『개인 - 주체철학에 관한 고찰』, 장정아 역, (서울: 동문선, 2002).  
데카르트, 『방법서설-정신지도를 위한 규칙들』, 이현복 역, (서울: 문예출판사, 2006)  
로저 트리그, 『인간본성에 대한 철학적 논쟁』, 최용철 역, (서울: 간디서원, 2003)
- 윤석빈, 「학동 진선주 교수 정년 기념호 : 부버의 대화론적인 사이존재에 관하여」, 충북대  
학교 인문학연구소 『인문학지』 (제26호, 2003)  
최성식, 「마틴 부버 대화철학에서의 “원간격(原間隔, Urdistanz)”과 “간격(間隔, Zwischen)  
개념에 관한 존재론적 고찰」, 범안철학회, 『범안철학』 (제46호, 2007)  
최민식, 「주체와 타자성 이해를 통한 근대성 극복에 관하여」, 기독교철학 연구소, 『기독교  
철학』 (제9호, 2009)
- 한국철학사상연구회, 『철학 대사전』 (서울: 동녘, 1994)  
우리사상연구소 엮음, 『우리말 철학사전 1 - 과학 · 인간 · 존재』 (서울: 지식산업사,  
2001)
- <http://economy.hankooki.com/lpage/economy/201009/e2010090912005770070.htm> 접속일 2010  
년 9월28일.  
<http://www.hani.co.kr/arti/economy/working/424153.html> 접속일 2010년 10월 18일.