

덕과 좋음의 추구

이태수*

【요약】

덕 윤리학은 특정한 행동패턴보다는 한 인간의 삶 전체를 시야에 담으려는 노력을 통해 윤리적인 문제에 관한 현대의 논의를 좀더 심화시키고 그 내용을 풍부하게 만드는 기여를 할 수 있었다. 이 글에서 필자는 그와 같은 기여는 덕 윤리학이 인간 삶을 좋음을 추구하는 활동 특히 조직화된 활동을 포괄하는 또 하나의 조직화된 활동으로 파악할 수 있었기 때문에 가능했다는 해석을 제시한다. 덕 윤리학이 윤리학적 논의의 중심개념으로 부각시키고자 하는 덕은 넓은 의미에서 좋음을 추구하는 조직화된 활동에서 요청되는 기량으로 이해할 수 있는 것이다. 따라서 덕을 갖춘다는 것은 좋음을 추구하는 활동에 성공적으로 참여한다는 것을 뜻한다. 그런데 여러 활동을 포괄하는 한 사람의 삶 전체도 또 하나의 조직화된 활동에 유비하여 파악할 수 있다. 삶 전체의 좋음을 추구하는 이 특별한 조직화된 활동에 요청되는 기량으로서 덕이 바로 다름 아닌 통상적으로 윤리적인 의미의 덕일 것이다. 따라서 윤리문제에 관한 논의에서 윤리적인 덕을 중심 화두로 삼고자 하는 덕 윤리학이 인간 삶 전체를 시야에 담아야 할 당위를 강조하는 것은 당연하다.

【주제어】 덕, 덕 윤리학, 좋음, 기능, 조직화된 활동

I. 옳음과 덕 윤리

근세 이후 서양 윤리학의 판도는 ‘옳음’(right)과 ‘좋은’(good)이란 두 기본 개념을 축으로 짜여졌다고 할 수 있다. 이 둘 중 어느 쪽에 더 큰 무게를 실어주는가에 따라 근세 이후 서양 윤리사상사의 흐름을 양분한 두 입장이 갈라진다. 목적론적 윤리학 입장은 ‘좋은’의 개념을 출발점으로 하여 ‘옳음’의 개념을 거기에 의존 또는 부수하는 것으로 보는 반면, 법칙주의 윤리학에서는 ‘옳음’이 더 기본적인 것이고 거기에 ‘좋은’이 의존하거나 파생하는 부차적인 것으로 보는 것이다. 전자의 입장을 대표하는 (고전적) 공리주의는 최대다수의 최대행복이라는 좋은을 달성하려는 목표를 떠나서 따로 옳음이 올바른 도덕 행위의 규범으로 성립할 수 없다고 본다. 옳음의 근거는 명확히 좋은에 있어서 옳은 것은 좋은 것을 증진하는 내용을 가진 한에서만 옳은 것이라는 생각인 것이다. 그런가 하면 후자의 입장을 가장 선명한 방식으로 이론화한 칸트는 공리주의자가 생각하고 있는 좋은은 아예 엄격한 의미의 도덕철학 영역에 속하는 것으로 인정하지도 않았다. 그런 좋은은 수단적 가치에 관련된 상대적인 것에 지나지 않는다. 도덕적으로 문제가 되는 것은 무조건적인 절대적인 좋은이라는 것으로서 그것은 다른 것이 아니라 옳음 즉 도덕적 의무를 행하는 것이 그 내용의 전부라고 보는 것이다. 명백히 옳음이 진정한 좋은의 근거가 된다는 생각이다.

‘옳음’과 ‘좋은’의 우선성에 대해 이처럼 상반된 생각을 지닌 두 윤리학의 이론이 지난 세기 중반까지 규범 윤리 문제에 관한 논의의 판도를 결정해왔다. 마치 그 두 개념의 우선성에 관하여 가능한 선택지 둘이 곧 성립 가능한 윤리학 체계를 둘로 한정하고, 법칙주의 윤리학과 공리주의 윤리학이 각기 가능한 선택지의 한 쪽 씩을 대변하는 것 같은 모양새였다고 할 수 있다. 그러나 그 뒤 덕 윤리학이 제 삼의 대안적 이론으로 등장하면서 이 판도의 그림은 삼국지와 비슷한 형국으로 바뀌기 시작했다.¹⁾ 도대체 기왕의 두 윤리학 이론 체계가 대변하는 선택지 사이에 새로운 대안이 비집고 들어설 여지가 얼마나 있기에 이와 같은

형국의 변화가 생겼을까?

사실은 덕 윤리학이 두 선택지 사이에서 새로운 가능성을 찾아내면서 등장한 것은 아니다. 그보다는 그 두 선택지의 대치(對峙)를 넘어선 지점에서 출발하고 있다고 하는 편이 더 정확하다. 그렇다고 해서 덕 윤리학의 주장자들이 ‘옳음’과 ‘좋은’의 개념적 구별을 파기한 것은 아니다. 덕 윤리학에서도 그 둘의 구별은 여전히 유효하다. 굳이 유형을 따지자면 덕 윤리학도 공리주의처럼 목적론적 성격을 지니고 있으며 좋음을 담론의 출발점으로 삼고 있다고 할 수 있다. 그러나 덕 윤리학의 출발점인 ‘좋은’은 서양 근세 윤리사상사에서 문제가 되고 있는 ‘좋은’과는 비교할 수 없이 확대된 개념이다. 그 개념에는 근세 이후 서양 윤리학에서 다루고자 했던 ‘좋은’에 더해 ‘옳음’이란 개념이 담고 있는 윤리적, 도덕적 규범성의 계기 그리고 사실은 더 나아가 (고전적) 공리주의나 법칙주의 윤리학의 지평에는 제대로 포착되지 않았던 일종의 심미적(審美的) 계기까지도 포함되어 있다. 그렇기 때문에 덕 윤리학에서는 ‘좋은’과 ‘옳음’ 두 개념이 우선성에 관한 선택지로서 대치되는 정도는 다른 윤리학 이론의 경우와는 달리 그리 심각한 것도 아니고 도대체 그 선택지가 덕 윤리학의 근본 성격을 결정지어주는 것으로 볼 까닭도 별로 없는 것이다.

덕 윤리학의 위치에 대한 이런 이해에 대해서는 얼마든지 시비가 있을 수 있다. 당장 ‘좋은’의 의미를 확대하면 정말 ‘좋은’과 ‘옳음’의 대치가 완화되고

1) Anscombe이 근세 윤리학 체계의 약점에 대한 비판의 포문을 연 뒤, 20세기 중반 이후 Foot나 MacIntyre를 필두로 하여 적극적인 내용을 갖춘 덕 윤리학의 이론을 제시하려는 여러 사람들의 시도가 계속 이어졌다[이에 관해서는 G.E.M. Anscombe, "Modern Moral Philosophy," *Philosophy* 33(1958)을 참조]. Hursthouse는 새로운 세기에 접어들 때까지의 국면을 정리하면서 덕 윤리학의 진영이 그 사이 강화된 정도는 기존의 윤리학 진영과 호각을 이룰 정도에 도달했다는 평가를 한다. 그러나 그녀는 앞으로는 세 윤리학 진영의 단순한 대치 국면을 넘어서는 판도가 형성되리라는 전망을 한다[R. Hursthouse, *On Virtue Ethics*(Oxford University Press, 1999), 3쪽 이하]. 실제로 세 진영의 윤리학은 서로간의 접촉을 통해 경계선을 굳히기보다는 상대방의 강점을 수용하고 약점을 보완하는 방식으로 서로 가깝게 접근하는 경향을 보이기 시작하고 있다. 그와 같은 시도에 관해서는 J. Whiting ed. *Aristotle, Kant and the Stoics*(Cambridge University Press, 1994)와 Baron, ed. *Three Methods of Ethics*(Oxford University Press, 1997) 등을 참조할 것.

그 문제의 심각성이 없어지는지 의문을 제기할 수 있다. 도대체 선택지 한 쪽의 의미를 확대하면서 선택지와 관련된 문제의 심각성을 피해가는 것은 너무 쉬운 일처리로써 사실은 속이 뻔히 보이는 어설픈 개념적 환원주의(conceptual reductionism)의 술수일 뿐이라는 비판도 있을 수 있다. 이런 시비에 대하여 어떤 대응이 가능한지는 이 글의 논의가 진행되면서 차츰 알려질 것이다. 여기서는 우선 덕 윤리학이 원래 좁았던 ‘좋은’의 의미를 확대한 것이 아니라 거꾸로 원래 넓었던 ‘좋은’의 의미를 서양 근세 이후의 윤리학이 좁혀서 그것과 ‘옳음’과의 대치를 심각하게 만들어 놓았다는 것이 역사적 진상이라는 점을 지적하고자 한다. 덕 윤리학의 배경에는 철학사적 계보로 보자면 그 어떤 개념보다도 심중한—사실은 ‘존재’라는 개념에 못지않게 심중한—형이상학적 의미를 지닌 ‘좋은’의 개념이 그 원류에 자리하고 있다. 이 글에서는 그 원류 언저리까지 거슬러 올라가고 대 그리스에서 ‘좋은’에 관한 철학적 사색이 어떻게 덕 윤리학의 성립으로 이어졌는지를 살펴보는 것으로 논의를 시작하도록 하겠다.

그러나 이 글은 당시의 역사를 조명해 보여주는 것만으로 시종하지는 않겠다. 어떤 윤리관이든 우리는 그것을 특정 문화권의 역사적 전통이라는 맥락에서 떼어내서는 제대로 이해할 수 없다. 바로 그 점을 명확히 해준 것이 덕 윤리학을 주창한 현대 서양 윤리학자들의 공이다. 그리고 그 점에서 덕 윤리학은 다른 어떤 윤리학적 입장보다 더 깊이 있는 내용을 지닐 전망을 가진 담론으로 평가를 받을 수 있다. 역사적 배경으로 말하면 공리주의에는 서양의 자본주의 시장 경제체제가 확립되어가는 과정이 자리하고 있고 칸트식의 도덕법칙주의에는 프로테스탄트적 엄숙주의의 그림자가 잔뜩 드리워져 있는 것이 틀림없지만, 그 두 진영에 소속된 윤리학자들 대부분은 그런 사실에는 별 신경을 쓰지 않는다. 그들은 자신들이 지지하는 윤리학 이론이 마치 시공간을 초월한 보편타당성을 애당초부터 확보하고 있다고 믿어 의심치 않는다. 그런 몰(沒)역사적인 보편주의에서는 어느 정도 제국주의의 냄새까지도 난다. 하지만, 전통을 떠난 논의의 의의를 인정하지 않는다고 해서 덕 윤리학의 논의가 곧 과거에만 골몰하여 옛이야기만 캐고 있는 것은 아니다. 전통이란 당연히 과거와 현재를 연결하는 끈의

존재를 전제하고 성립하는 것이다. 아예 그 끈을 일컫는 것이라고 할 수도 있다. 그리고 그 끈은 현재에서 끊어지는 것이 아니라 자꾸 새롭게 나타나는 현재 즉 미래로까지 이어져 있는 것이다. 특히 규범적, 당위적 힘을 가진 윤리적인 개념은 그것 자체가 항시 미래를 향한 기획의 요소를 담고 있는 법이기에, 윤리에 관한 논의는 과거의 것에 관한 것이라 해도 그 논의에 의해 형성된 현재의 윤리적 상황에 대한 이해와 더불어 미래의 기획에 관한 것이 된다. 그래서 비록 시간, 공간적으로 멀리 떨어져 있는 고대 그리스로 거슬러 올라가 이야기를 시작한다고 해도 그 이야기는 당연히 그 시대의 미래 즉 그 전통을 의식적으로 계승한 서양의 오늘과 또 오늘의 미래와 연결되는 것이다. 또 싫든 좋든 오늘날의 서양적인 것에 의해 결정적인 영향을 받고 있는 현재 우리의 삶 그리고 미래의 문제와도 무관한 것이 될 수 없다. 이 글에서는 꼭 명시적으로 오늘날 우리의 윤리문제를 거론하지 않더라도 시선을 그 문제에 두고 서양 고대의 논의에서 얻어낼 수 있는 우리의 오늘과 미래를 위한 시사를 놓치지 않으려 들 것이다.

II. 덕 윤리학의 방법적 특징

서양 철학사에서 ‘좋음’의 형이상학적 의미를 한껏 확장한 사상가는 플라톤이다. 어떤 삶을 살아야 하는가를 탐구하며 일생을 보낸 소크라테스의 삶을 철학적으로 설명해내는 일에 착수한 플라톤은 차츰 사색의 범위를 형이상학적인 우주론으로까지 확장시켜 나갔다. 인간이 몸을 담고 살고 있는 세계가 어떤 것인지 제대로 알지 못하고서는 인간 삶의 문제를 풀 수 없을 것이라는 실상 지극히 당연한 통찰이 그와 같은 확장을 불가피하게 했다고 할 수 있다. 그 확장의 끝 지점이 서양 철학사의 그랜드 퍼즐 중의 하나로 꼽아야 할 좋음의 이데아다. 이데아 중의 이데아라고 하는 이 좋음의 이데아는 존재할 수 있는 모든 것의 존재 근거이며 동시에 그 존재에 대한 삶의 최종적인 선험적 근거 노릇을 하는 것으로 상정되어 있다. 그런 점에서 존재도 넘어선다고 하는 좋음의 이데아에 대해서

플라톤은 태양의 비유와 같이 기본적으로 메타포에 의존하는 방식 이외에 그것이 무엇인지를 직접적으로 기술해주는 언명은 삼간다.²⁾ 플라톤의 추종자들 사이에서는 좋음의 이데아를 좀 더 명확하게 포착하기 위한 시도가 하나의 전통을 형성하게끔 되었고 그 전통은 고대 말 신플라톤주의를 거쳐 서양 중세로까지 이어지기에 이른다.

아리스토텔레스는 좋음의 이데아에 대한 생각에 비판적 거리두기를 시도하면서 일찍부터 그 전통으로부터 이탈하여 나름대로의 윤리학을 정초했다. 바로 그 윤리학이 오늘날 덕 윤리학의 복권을 주장하는 서양의 윤리학자들 대부분이 기대고 있는 덕 윤리학의 모형이다. 이제 덕 윤리학의 핵심적인 특징에 대한 이해를 위해서 아리스토텔레스의 좋음의 이데아에 대한 비판이 어떻게 덕 윤리학의 출발로 이어지는지를 알아보기로 한다. 아리스토텔레스는 그 윤리학 분야 주저인 『니코마코스 윤리학』에서 인간이 하는 일은 모두 좋음을 목표로 한다는 유명한 언명으로 논의를 시작하고 곧 플라톤의 좋음의 이데아에 대한 공격의 포문을 연다. 아리스토텔레스의 논점은 여럿이지만 그 중 핵심적인 것은 최상위 유개념으로서 좋음을 인정할 수 없다는 것이다. ‘ 좋음 ’이란 말은 ‘ 존재 ’라는 말과 마찬가지로 다의적으로 쓰인다는 것이 그 근거다. ‘ 존재 ’란 말이 적용 범주에 따라 달리 쓰이듯이 ‘ 좋음 ’도 범주에 따라 달리 쓰인다고 한다. 따라서 아리스토텔레스를 따르자면 각기 다른 범주에 속하는 것들의 공통적인 요소로서 좋음을 추상해 내어 순수하게 좋음만을 내포(內包)로 지닌 가장 일반적인 개념에 도달하는 길은 없는 것이다. 이 비판이 과연 결정적인 파괴력을 지닌 것인지 여부는 또 따로 한참 따져보아야 할 문제고 그것을 따져보는 것이 덕 윤리의 정초 문제와도 결코 무관한 것은 아니지만 여기서는 순전히 그 긴 이야기를 위한 시간이 없다는 이유로 일단은 아리스토텔레스의 생각을 따라가 보기로 한다.

아리스토텔레스의 이 비판은 한 마디로 윤리 문제를 그가 천상과의 연결을 끊고 철저히 지상의 현실 속에 위치시키려드다는 인상을 주기에 충분한 내용이다.

2) Platon, *Politeia*, VI. 506d-e

적어도 그의 의도가 그러하다는 것은 확실하다. 그 점은 좋음의 다의성에 관한 그의 예시에서 좀 더 구체적으로 재삼 확인된다. 그는 실체의 범주에 속하는 좋음으로 신과 지성(nous)을 그리고 질(質)의 범주에 속하는 좋음으로는 덕(arete), 양의 범주에서는 적량, 관계의 범주로는 유용성을 들고 있다.³⁾ 당연히 윤리학적 관심은 일차적으로 그 중 덕에 쏠린다. 그런데 그것이 질의 범주에 속한다고 했으니 그것이 어떤 것인지 제대로 알려면 그것을 속성으로 갖는 실체도 알아야 한다. 그것은 두말할 것 없이 인간인데, 인간은 그 자체로서는 좋을 것도 나쁠 것도 없는 존재인지라 좋음의 예시 목록에 나타나지 않는다. 목록 중 실체의 범주에 해당하는 것은 신과 지성으로서 그 자체가 말하자면 좋음의 육화와 같은 것이다. 그런 실체에게 윤리 문제는 없다. 그것은 물이 아래로 흐르는 현상과 같은 필연적인 사태에 대하여 윤리 문제가 없는 것과 마찬가지다. 인간은 덕을 가질 수도 있지만 신처럼 가만히 있어도 자동적으로 그것을 확보해 가지는 것이 아니다. 인간의 조건을 이루는 여러 제약을 뚫고 good을 달성 또는 실현하려고 애쓰면서 어렵게 획득하는 것이 덕이다. 그것은 연마에 연마를 거듭해야 영혼에 착근하여 체득이 되고 드디어 제 이의 천성처럼 되는 것이다.

또 덕을 갖추었다고 해서 후대의 일부 덕 지상주의자가 생각하듯이 인간이 곧 해탈 득도한 경지에 도달하여 신선과 같은 존재로 완성되는 것도 아니다. 덕에 따라 그때그때 주어진 상황에서 최선의 선택을 통한 행동을 해가며 인생을 경영하는 것이 덕을 갖춘 사람 즉 좋은 또는 훌륭한 사람이 하는 일의 전부다. 그렇게 사는 인생이 모든 면에서 다 좋은 것이라는 보장도 없다. 덕을 갖추어도 어찌지 못할 나쁜 일도 얼마든지 겪을 수 있다. 다른 윤리학자라고 모를 리 없는 이런 인간 삶의 한계를 아리스토텔레스가 굳이 확실하게 짚어 두는 것을 그가 윤리적인 문제를 다루면서 인간의 구체적 삶에서 내내 시선을 떼지 않았다는 뜻의 표명으로 해석해도 좋을 것이다.

그리고 구체적인 삶에서 ‘좋음’이란 처음부터 꼭 도덕적으로 한정된 뜻을

3) Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1, 1096a24-27. 이하 약자 EN으로 대체함.

가지지도 않는다. 이 글에서 ‘덕’으로 번역한 ‘arete’도 고대 그리스에서 쓰인 용례로 보면 실은 ‘탁월함’ 또는 ‘잘함’이라고 옮기는 것이 더 정확할 것이다. 원래 꼭 도덕적인 것이 아니더라도 사람들이 훌륭하다고 인정할 수 있는 역량은 ‘arete’로 간주되었다. 이 말이 후대에 도덕적인 영역으로 고정되어 쓰이게 된 것은 철학자들이 그런 방향으로 뜻을 부각시켜 놓은 뒤의 일이다. 거기에는 아리스토텔레스의 영향도 꽤 컸지만 『니코마코스 윤리학』에서 ‘arete’에 대한 논의는 당시의 일상적인 이해를 기반으로 전개되고 있다.

이렇듯 인간의 구체적인 삶에 밀착한 윤리학은 연역적 증명체계의 성격을 지닌 엄밀한 이론으로 구성되기 어렵다. 아리스토텔레스는 윤리 문제에 대한 논의에서 수학에서나 요구할 수준의 엄밀성을 요구하는 것은 기본 소양이 없는 것이라고 하면서 그 주된 까닭으로 무엇보다도 좋음에 대한 사람들의 일상적인 이해가 그리 정확한 것이 아니라는 사정을 들고 있다.⁴⁾ 이 점에서는 오늘날 덕 윤리학의 진영에 속한 학자 대부분이 아리스토텔레스 노선을 따르고 있다. 그들이 보기에도 모든 윤리 문제에 대한 정답을 망라해서 연역적 체계로 구성하려는 생각은 매우 부적절한 것이다. 윤리학자들이 데카르트 식의 의심할 수 없이 자명한 도덕 원칙을 찾아내 거기에서부터 모든 올바른 도덕적 행위의 규범을 도출할 수 있다면 그 모두를 담은 법전과도 같은 행위지침서를 만들어낼 수 있을 것이다. 그럴 수 있다면 우리는 매 상황마다 그 지침서를 뒤져 올바른 행위와 그른 행위를 분간해낼 기준을 찾아내고 문제의 상황에서 자신이 수행해야 할 올바른 행위가 어떤 도덕적 원칙에 의거하여 정당화될 수 있는지 알아내게 된다. 우리가 할 일이란 어떤 경우에도 그렇게 알아낸 올바른 행위를 수행하기로 결단하는 것이다. 그리고 그런 결단을 실행하는 것이 정히 괴로운 일이라도 이를 악물고 수행의무를 다 하는 것이다.

이런 식으로 인식론적 토대주의 모델을 따라 윤리학 이론을 구축할 수 있다는 생각의 문제점은 한 둘이 아니다. 우선 구체적 상황에 처한 인간이 각 단계의

4) EN, 1, 1094b11 이하.

도덕 법칙에 조회하면서 연역적으로 해야 할 행위를 알아내 결정하는 것이 과연 얼마나 현실적인 그림이겠는가 하는 문제가 있다. 그런 행위의 예는 별로 많지 않을 것이다. 이 문제는 그러나 실제로 사람들이 어떻게 행위를 결정하는가라는 사실의 문제와 정당화의 문제는 꼭 일치하지 않을 수 있다는 점을 들어 어느 정도 피해 갈 수 있을 지도 모르겠다. 그러나 그런 식으로도 피하기 어려운 또 다른 문제가 남는다. 즉 구체적인 상황에서 해야 할 개별 행동을 도출해줄 세부 법칙을 남김없이 다 코드화하는 것은 불가능하다는 것이다. 결국 어느 단계에서든 일반적인 성격의 법칙이 구체적인 개별 상황에 적용되는지 여부를 판단해야 하는데, 그때 그 판단까지 코드화된 법칙에 의존하고자 한다면 한이 없을 것이다. 결국 그때 내려야 하는 최종적인 판단은 일종의 지각이라고 할 수 있는 감에 따를 수밖에 없다.

더 심각한 것은 토대에 해당하는 궁극적인 도덕 원칙에 관해서도 의문을 제기할 수 있다는 것이다. 무엇이 그것이 궁극의 원칙이란 위상을 보장해주는 것일까? 좋음의 이데아를 거부하고 나면 그것은 아리스토텔레스가 좋음으로서 실제 범주에 속하는 것으로 예시한 신이거나 지성이겠다. 그리고 실제로 아리스토텔레스 이후 서양 윤리학사에서는 대체로 그 둘이 도덕 원칙의 권위를 최종적으로 보장해주는 역할을 담당했다. 다 알다시피 여호와가 그 역할을 가장 오랫동안 담당했다. 근세의 지식인들 사이에서 계시 종교적 신앙이 약화된 뒤에도 같은 신이 이신론(理神論)적 입장을 하고서 한동안 여전히 같은 역할을 해냈다. 또는 자연 전체와 동일시되어 범신론적 색채를 띤 신이 그 역할을 맡은 경우도 있었다.

‘신’이란 말이 마땅치 않았던 계몽주의자들은 이성을 신격화해서 같은 역할을 맡겼는데, 그것은 아리스토텔레스의 목록에 있는 지성과 다른 것이 아니다. 신이나 신격화된 지성의 권위에 기대지 않으면 즉 종교나 형이상학의 거창한 받침이 없으면 사실상 토대주의 모델에 따라 윤리규범을 체계화하는 일은 가능하지 않을 것이다.

아리스토텔레스처럼 좋음의 이데아를 부정하거나 좋음의 실제 범주에 속하는 것으로 꼽은 신이나 신격화된 지성의 권위에 기대기를 거부한 덕 윤리학은 그러면

연역적 증명체계가 아닌 어떤 형태의 윤리담론으로 성립할 수 있을까? 인간에게 절대 명령의 형태로 따라야 할 법칙을 부과하고 그 의무를 제대로 수행했는지를 판결하는 인간 세계를 넘어선 심급(審級)이 아닌 오직 인간에게만 기댄 윤리담론을 구축하는 일도 결코 쉬운 일은 아니다. 그것은 마치 진흙발 한 가운데 서서 자신이 신고 있는 장화를 제 손으로 끌어 올려 진흙발 밖으로 나서려는 시도를 하는 것처럼 보일 수도 있는 일이다. 인간의 인식활동이 처한 상황을 그 비슷한 것으로 이해하고 있는 해석학이 아마 방법론적인 의식에 관한 한 덕 윤리학에 가장 친화성이 있는 철학일지 모른다. 또는 소위 반성적 균형(reflexive balance)을 핵심개념으로 삼아 인식활동을 설명하려는 학자들의 논의를 방법론적으로는 덕 윤리학에 적합한 모델에 관한 논의로 참고할 수도 있을 것이다. 아무튼 토대주의를 대신할 여러 대안적 인식론의 시도에서 우리는 덕 윤리학의 방법론적 측면을 좀 더 잘 이해할 수 있는 시사를 발견할 수 있을 것이다. 그러나 덕 윤리학의 내용적 논의를 따라가기 전에 미리 그 방법적 가능성에 대한 논의를 서둘지 않는 것이 바람직하다. 덕 윤리학이 미리 마련된 어떤 방법론을 원용하는 것이 아니기 때문이다. 내용에 관한 논의가 진행되면서 아울러 그 방법론적 특색이 자연스럽게 드러날 것을 기대하는 것이 좋을 것이다.

III. 좋음의 추구와 조직화된 활동

덕 윤리학의 핵심 개념은 당연히 덕인데, 그것은 덕 윤리학이 논의의 출발점으로 삼고 있는 인간에게는 속할 수도 있고 또 속하지 않을 수도 있는 것이다. 이제는 거의 일상어에서도 친숙하게 쓰이는 표현을 빌려 쓰자면 그런 점에서 덕은 인간에게는 본질적 속성이 아니라 어김없는 우연적 속성이다. 그러나 그렇기는 해도 그것을 완전히 우연적 속성으로 보는 것도 정확한 것은 아니다. 그것은 그것이 속할 수 있는 실체와 특별한 관계를 갖는 속성이다. 그것은 제 이의 천성처럼 인간에게 속하여 인간이 어떤 존재인지를 다른 어떤 속성보다 확실하게

규정해줄 수 있는 그런 것이다. 덕은 인간이 애당초부터 본질로 장착하고 세상에 나오는 그런 것은 아니다. 인간은 덕을 갖출 가능성만을 가지고 나온다. 그러나 그 가능성이 실현될 때 인간은 가장 인간다운 존재가 된다. 적어도 아리스토텔레스는 그렇게 생각했다.

이제 덕이 어떻게 인간의 속성으로 획득되는지에 관하여 아리스토텔레스가 구상한 덕 윤리학의 입장에서는 어떤 설명이 주어질 수 있는지 살펴보자. 그 설명이 덕 윤리학의 논의 중 가장 중요한 대목이기도 하고 또 덕 윤리학의 특색을 가장 선명하게 드러내주는 것이기도 하다. 아리스토텔레스의 『니코마코스 윤리학』은 인간의 모든 행동은 좋음을 목표로 수행된다는 유명한 구절로 시작된다. 덕은 그 좋음 중의 하나다. 그것도 그 중 진정 좋은 것, 그 자체로서 좋은 것이다. 이 글은 아리스토텔레스 윤리학의 해설을 목표로 하고 있는 것은 아니니까 긴 논변의 과정은 생략하고 요점만을 말하면 인간의 행동이 최종 목표로 삼는 가장 좋은 것은 행복한 삶인데 그것은 곧 덕을 갖추고 수시로 그것을 발휘하는 그런 삶이라는 것이 그의 생각이다. 이 생각에서 필히 염두에 두어야 할 핵심적인 대목은 덕이 행복을 위한 수단으로 취급되는 것은 아니라는 점이다. 가령 덕은 높은 곳으로 올라가기 위한 수단인 사다리처럼 올라가고 나면 치워버려도 무방한 그런 것이 아니다. 덕을 발휘하는 것 자체가 행복한 최선의 삶이다. 다시 말해 덕은 최선의 삶의 필수 구성 부분인 것이고 그런 한 수단적인 가치를 지닌 것이 아니라 그 자체로 좋은 것이다. 그러니까 아리스토텔레스에 따르면 인간은 일단 좋은 것을 추구하면서 덕을 그것도 그 자체를 얻어 발휘하고자 하는 쪽으로 정향(定向)이 되어 있는 존재라고 할 수 있다. 물론 정향이 되어 있다고 해도 방향을 비틀어지게 하는 이런저런 요인이 적지 않아서 꼭 그 방향으로 나간다는 보장은 없다. 좋다고 여겨 추구했지만 그 인식이 잘못된 것이어서 실상은 나쁜 것을 추구하는 수도 얼마든지 있을 수 있다. 또 아리스토텔레스의 역설에도 불구하고 덕 자체를 좋은 것으로 인식하고 그것을 갖추고 발휘하는 삶이 최선의 행복한 삶이라고 생각하는 것도 결코 쉬운 일은 아니다. 그런데 인식이나 판단, 생각이 다 아리스토텔레스의 기준에 맞게 제대로 되어 있어도 그로써 곧 덕이란

좋은 것이 갖추어지는 것도 아니다.

그러면 그런 덕을 어떻게 갖출 수 있을까? 아리스토텔레스는 행동을 통해 덕이 자신의 속성으로 그것도 헥시스(hexis)라고 불리는 지속적인 속성 즉 품성 또는 역량으로 만드는 계속적인 과정을 거쳐야 한다고 한다. 가령 피아노에 관한 이론서를 잔뜩 읽고 그에 관해 모르는 것이 없을 정도가 되어도 피아노를 치는 행동을 통하지 않으면 피아노 연주 역량을 쌓을 수 없다. 수영이나 자전거 타기를 배우는 어린애도 자신이 물속에 들어가거나 자전거에 직접 올라타는 행동을 통해서 그 역량을 획득하지, 선생이 아무리 설명을 잘 해주어도 그것만으로는 달성되는 것이 없다. 윤리적인 덕목도 사실은 그와 같은 역량과 기본적으로 같은 것으로서 행동을 통해 계속 연마를 해야 자기의 것이 되는 것이다.⁵⁾ 덕에 관한 이론적 인식이 있어도 그 긴 과정을 거치지 않으면 덕 있는 사람이 되지 못한다. 어떻게 보면 윤리적인 것에 관한 참된 인식은 사실상 행동을 해가면서 명확한 인식이 되어 간다고 할 수도 있다. 이렇듯 덕 윤리학에서는 행동이 결정적인 역할을 하는 것이다. 흔히 덕 윤리학의 특징이 행동(doing)보다는 존재(being)에 더 역점을 둔다고 하는 말도 있지만, 그 뜻을 덕을 갖춘 존재로 그냥 가만히 있는 것을 행동하는 것보다 더 높게 평가한다는 것으로 오해하지는 말아야 한다. 같은 행동이라도 어떤 인품을 가진 사람의 행동인가를 고려해야 제대로 된 윤리적 평가를 할 수 있다는 것이 그 진의다. 덕 윤리학이 행동을 중시하지 않는 것은 절대 아니다. 단, 어떤 사람이 행동 주체인지를 고려하지 않고 일회적인 하나의 행동만을 떼어 내 따로 판단의 대상으로 삼는 접근법에는 찬성하지 않는다. 그런 접근법을 따르면 윤리 문제에 관한 철학적인 논의의 폭을 부당하게 좁히게 된다. 덕 자체가 일회적인 행동을 통해 얻어지는 것도 아니고 덕을 발휘하면서 수행된 행동도 우연히 또는 어쩌다 번덕으로 이루어진 일회적인 행동과는 근본적으로 다르다. 가령 우리는 바둑에 미숙한 사람이 잘 생각해보지 않고 아무렇게나 둔 한 수가 마침 고수나 둘 절묘한 수와 같은 것이라고 해서 그것을 근거로

5) EN, 2, 1103a이하.

그가 바둑을 잘 둔다는 평을 하지는 않는다. 바둑 실력에 의해 생각해낸 수만이 그런 평가를 해줄 근거가 될 수 있다. 그렇듯이 어떤 행위든 그것이 정말 윤리판단의 대상이 되려면 예에서의 바둑 실력에 해당하는 실력 즉 윤리적 덕에서 우러나온 것이어야 하는 것이다.

덕을 쌓거나 발휘하는 행동이 일회적으로 일어나는 우발성 행동과 근본적으로 다른 것은 전자가 조직화된 활동의 틀 내에서 수행되는 것이라는 사실과 깊이 연관되어 있다. 이 점을 이해하기 위해 방금 든 바둑의 예를 좀 더 자세히 들여다 볼 필요가 있다. 사실 바둑의 예는 단순히 하나의 예로 유비를 위해서 동원된 것이 아니다. 고대 그리스에서 덕은 원래 일상적인 의미로 탁월성의 뜻을 가지고 있다고 했는데, 바둑 자체가 탁월성이란 의미의 덕이 성립할 수 있게끔 조직된 한 전형적인 활동이다. 좋은 수와 나쁜 수를 분간하고 바둑을 잘 둔다, 또는 못 둔다는 평가를 하는 것은 바둑이 일정한 규칙에 따라 조직된 활동이기 때문에 가능한 일이다. 바둑처럼 조직된 활동에 참여하는 사람은 성심껏 바둑 게임을 승리로 이끌기 위해 좋은 바둑을 둘 행동의 의무를 가진다. 바둑을 두는 사람들은 그 의무를 잘 이행하기 위해 바둑 기량을 연마하기도 한다. 만일 바둑 기량을 연마하지도 않고 바둑에 임해서 아무렇게나 막 두거나 또는 좋은 수를 둘 수 있어도 일부러 두지 않거나 하면 바둑이란 활동이 의미 있게 이루어질 수 없다. 그것은 바둑에 참여하는 것 자체를 기피하는 것과 다를 것이 없는 것이다. 탁월성으로 이해된 덕은 바둑과 같은 방식으로 조직화된 활동이 있어야 성립될 수 있는 것이다. 그런 활동의 조직은 첫째 공동의 목표로서 추구되어야 할 좋음에 대한 합의를 바탕으로 이루어지며 둘째 목표달성을 위한 행동의 틀을 기준으로 제공하여 좋은 행동과 그렇지 못한 행동에 대한 평가를 가능하게 해주는 것이다. 이 두 조건을 충족시킨 조직적인 활동에 성공적으로 참여하기 위해서는 덕을 필수적으로 연마해야 한다. 덕의 바탕이 없이 하는 행동이 혹시 외부적으로는 좋은 것으로 보일 수 있어도 조직화된 활동이 제공하는 기준에 따르면 그것은 그저 요행수와 같은 것으로 진정 좋은 것으로 평가받지 못한다.

현대의 덕 윤리학 진영에서는 맥킨타이어(A. MacIntyre)가 아마 조직화된

활동이 덕 윤리학에 대하여 가지고 있는 의의를 가장 앞장 서 강조한 학자일 것이다. 그러나 그 기본적인 착상은 위에서 언급한 『니코마코스 윤리학』의 첫 구절에서 이미 발견되는 것이다. 앞에 그 구절을 언급하면서 그냥 인간의 행동 일반에 관한 것으로 해석하고 지나갔지만, 사실은 그 구절에서 아리스토텔레스는 맨 먼저 행동 일반이 아니라 기예(*techne*)와 학문적 탐구(*methodos*)부터 들고 있다.⁶⁾ 그가 곧 이어 제시한 예도 마구제작기술과 승마술 같이 조직화된 활동이다. 그런 활동의 틀 안에서 이루어지는 행동에서 좋음의 추구라는 특징이 더 뚜렷하게 확인되는 것이다. 아침에 일어나서 칫솔질을 하는 수준의 행동에도 치아건강이라는 좋음의 추구가 있고 또 잘 하고 잘못 하고의 구별이 있겠지만 그것을 잘 하기 위해 의식적인 연마를 하고 온 식구가 내내 서로 탁월성을 겨루기까지 하지는 않는다. 그런데 아리스토텔레스도 분명히 조직화된 활동과 덕의 특별한 연관을 의식하고 있기는 하지만, 그 대목에 아주 깊이 주목하지는 않았다. 맥킨타이어의 조직화된 활동은 그의 덕 윤리학에서 훨씬 더 결정적인 역할을 하고 있다. 그는 조직화된 활동을 가리키기 위해 ‘practice’라는 용어를 거의 반 전문적인 용어로 만들어 아주 엄밀한 정의를 제시하고 그에 대해 정교한 논의를 한다.⁷⁾

6) *EN*, 1, 1094a1. 이창우·김재홍·강상진의 우리말 번역본에서는 이 부분이 다음과 같이 옮겨져 있다. “모든 기예와 탐구, 또 마찬가지로 모든 행위와 선택은 어떤 좋음을 목표로 하는 것 같다.” 아리스토텔레스, 이창우·김재홍·강상진 역, 『니코마코스 윤리학』(이재이북스, 2006), 13.

7) A. MacIntyre, *After Virtue*(University of Notre Dame Press, 1981), 175. ‘practice’의 번역어로는 국내 학자들 사이에 아직 합의된 것이 없다. 이진우는 ‘실천’, 황경식은 ‘관행’을 제안하는데, 둘 다 적절한 번역어는 아니다. ‘실천’은 이 경우 너무 뜻이 넓고 그나마 ‘이론’에 대비되는 뜻으로 쓰이는 것이 그 말의 표준적인 용법이다. 맥킨타이어의 의도와 잘 맞지 않는다. ‘관행’은 조직적이거나 체계적이지 않아도 그냥 습관적으로 계속하는 짓을 가리키는 것이 표준적인 용법이기 때문에 역시 좋은 번역이 아니다. 황경식은 아마도 ‘practice’에 대한 자신의 편향적 이해 때문에 그 번역어를 택했을지 모르겠다. 황경식은 ‘practice’가 주로 촌락 공동체에서 행해지는 비교적 단순한 활동으로 보고 있기 때문에 그런 짓을 ‘관행’이라고 부르는 것에 문제점이 별로 없다고 생각했을 것이다. 그러나 맥킨타이어 자신이 든 예인 자연과학이나 예술 활동을 ‘관행’이라고 부르는 것은 아주 부적절하다. 필자의 번역어도 형용사와 명사가 조합된 것이어서 이상적인 것은 아니다. 처음에는 그냥 ‘활동’이라고 번역할까 하다가 그 말에 직접 해당하는 영어는 ‘practice’보다는 ‘activity’이기 때문에 포기했다. 맥킨타이어 자신도 ‘practice’를 정의하면서 그것이 일종의 ‘activity’ 즉 활동이라는 점을

그가 그 조직화된 활동에 그토록 집중한 것은 그 개념을 통해 덕의 성립에 대한 이해를 더 정확히 할 수 있다고 생각했기 때문이겠지만, 동시에 또 다른 까닭도 있다. 그는 그 개념을 서구 자본주의 사회에 대한 문명 비판의 맥락에서도 동원하고 있다. 그는 현대적인 자본주의 체제 내에서 노동은 근본적으로 조직화된 활동이 되기 어렵기 때문에 덕 윤리의 쇠퇴가 초래될 위험이 있다는 지적을 한다. 그의 조직화된 활동이란 개념을 통해 오늘날의 윤리적 상황이 어떤 문제점을 가지고 있는지 좀 더 정확하게 진단할 수 있다고 생각하고 있는 것이다.

그는 조직화된 활동에 대한 개념 규정을 하면서 내재적인 좋음과 외재적인 좋음의 두 종류를 나눈다. 가령 바둑이라는 기예의 내재적인 좋음은 바둑을 두는 목표인 최선의 바둑 두기로 승리를 하는 것이다. 그리고 그 목표를 달성하기 위한 능력을 다지는 자기 연마와 계발의 보람도 그 기예에 내재한 좋음이다. 그러나 바둑도 아주 잘 하면 돈과 명예와 같은 바둑 외적인 good을 확보해줄 수도 있다. 그것이 외적인 이유는 돈을 잘 번다고 해서 좋은 기사라고 평가받는 것은 아니라는 데에 있다. 어디까지나 바둑의 기량을 기준으로 좋은 기사와 그렇지 못한 기사가 분간되는 것이다. 돈을 버는 일은 바둑에 고유한 것도 아니어서 다른 길을 통해서도 수행될 수 있다.⁸⁾ 맥킨타이어는 이런 구분을 자본주의 체제내의 임금 노동의 성격을 규정하는 데 원용한다. 그에 따르면 그런 노동은 자체적으로는 아무런 내재적 good을 갖지 못한 오직 돈을 벌기 위한 수단으로서만 수행되는 수고일 뿐이다. 노동 소외란 바로 그것이지 다른 것이 아니다. 중세적인 가내 수공업 수준의 생산체제에서는 노동이 쉽게 조직화된 활동이 될 수 있지만, 근세 이후 효율성만을 염두에 둔 거대 공업 생산 체제에서 노동 소외는 해결하기

명확히 했다. 특히 *After Virtue* 후에 나온 *Whose Justice? Whose Rationality?*(특히 3장과 7장)에서는 'practice'라는 용어를 쓰는 대신 'types of systematic activity'를 사실상 같은 뜻으로 쓰고 있고 있다. 그 사실이 좀 어색해도 '조직화된 활동'이란 번역어를 채택할 결정적인 근거가 된다고 본다.

8) 맥킨타이어가 강조하는 좋음의 이 구분을 플라톤이 맨 처음 가장 명료하게 구분했을 것이다. 그는 『국가』에서 통치술을 논하면서 권력을 잡고 축재를 하는 경우는 통치술을 행하는 것이 아니라 통치술과는 다른 기예 즉 축재술의 솜씨를 보이는 것이기 때문에 축재를 하는 동안 그 위정자는 통치자가 아니라는 설명을 하고 있다(*Politeia*, I, 345b-346e)

쉽지 않은 과제가 되었다. 자본주의 사회에서는 심지어 기왕에 존재했던 조직화된 활동까지도 외적인 좋음에 의해 부패될 위험도 증대하고 있는 형편이다. 흔히 말하는 상업주의적 오염이라는 것이 그것일 것이다. 맥킨타이어는 조직화된 활동의 개념에 주목하면서 덕 윤리학의 정치철학적 함의도 아울러 시사할 작정을 했던 것 같다. 젊은 시절 한때 공산주의자였던 그는 덕 윤리학에서 자본주의 사회의 병리적 현상에 대한 치료 방안의 단초를 보았을지 모른다.

그러나 그가 자신의 정치철학적 프로그램을 구체적으로 제시하지 않은 채 덕 윤리학에 입각한 자본주의 사회에 대한 비판의 말문을 연 때문에 이상한 오해도 받을 여지를 만들어 놓았다. 그렇지 않아도 근세 계몽주의를 건너 뛰어 고대 그리스의 전통에 맥을 대려드는 것 때문에 역사의 단선적 발전 교리를 신봉하는 사람들로부터는 복고주의적이라는 비난을 받을 수 있는데, 그에 더해 중세 가내 수공업 생산 체제에 대한 동경 비슷한 정서를 피력했기 때문에 그 자신이 스스로 덕 윤리학의 현대적 의의를 제한한 것 같은 인상을 줄 수 있다. 즉 덕 윤리학이 제대로 효력을 발휘하는 사회는 비교적 단순한 촌락 공동체와 같은 것이라고 인정한 것 같이 보이는 것이다. 그렇다면 촌락 공동체의 옛날로 돌아갈 수 없다면 아무리 좋은 내용의 덕 윤리학이라도 그것을 바쁜 현대 사회를 살아가면서 겨우 얻은 사적인 자투리 시간을 위한 보충 프로그램용으로 쓰는 정도에서 만족해야 할 것이라는 이야기가 곧 이어 나오게 된다. 즉 공적인 무게는 없어도 도시 내의 가까운 이웃과 옛날 촌락 공동체에서 그랬듯이 정겹게 지내고자 할 때에만 그 의의를 인정받을 수 있는 것이 덕 윤리학이라는 말이다. 이제 우리는 덕이 성립하는 전제와 같은 역할을 한 조직화된 활동이란 개념을 넘어서는 문제의 지평으로 시야를 넓혀 덕 윤리학의 좀 더 적극적인 의의에 대하여 말할 때가 된 것 같다. 그 의의 때문에 고대 그리스에 뿌리를 둔 서양의 덕 윤리학이 바로 오늘날 우리의 현대적인 삶의 문제에 대하여 근세에 시작한 다른 어떤 윤리학 이론보다 더 깊이 있는 논의를 할 수 있게끔 이끌어 줄 수 있는 담론이라는 사실이 확인될 수 있을 것이다.

IV. 덕과 조직화된 활동

우선 비교적 명백한 사항부터 먼저 짚어 놓고 가자. 탁월성의 의미를 지닌 덕은 중세적 촌락 공동체에 살면서 가내공업 수준의 일에 종사하는 사람들에게만 고유하게 요청되는 것이 아니다. 맥킨타이어가 든 조직화된 활동의 예에는 농사짓기도 있지만 물리학이나 미술도 포함되어 있다. 물리학자나 미술가들이 이루고 있는 공동체는 오순도순 서로 잘 알고 지내는 마을 사람의 집단과 성격이 상당히 다르다. 마을 사람들은 혈연 공동체 비슷한 것을 이루고 있는 반면, 학자나 예술가들은 오늘날 국경을 넘어서까지 교류하며 해당 분야의 활동을 하는 데에 요청되는 전문가적 에토스와 가치관을 공유하고 있어서 차라리 이념집단에 가까운 조직을 이루고 있다. 조직적 활동이 성립되기 위해 참여하는 자의 규모나 조직의 복잡도 등은 활동의 성격에 따라 매우 다양할 수 있다. 가령 야구단과 같은 스포츠 집단을 예로 생각하면 비교적 한정된 수의 팀에서도 각 선수가 담당하는 기능에 따라 구성이 꽤 복잡할 수 있을 것이다. 한 팀 안에서도 투수의 기능과 포수의 기능이 달라야 하고 그에 따라 요청되는 덕목도 다를 것이며, 그들을 포함하는 전체 팀에는 또 좀 다른 덕목이 요청된다.

조직화된 활동의 종류는 과거 어느 때보다 현대 사회에서 더 많아졌다. 단순 노동이 아닌 그래도 어느 정도 자기 연마의 보람을 가질 수 있는 전문직종이 늘어가면서 그 수도 더 늘어갈 것이라고 전망된다. 전문적인 직업 활동에 더해 교육, 문화, 의료 등 기타 봉사 활동이 사회적 제도로 공식적인 자리를 잡아 확대되는 것, 그리고 사람들의 여가 시간이 늘어가는 사정, 또 다문화주의적인 환경이 조성되고 있는 것 등을 생각하면 앞으로 우리의 사회적 삶은 조직화된 활동으로 꼭 채워질 것 같은 감까지 든다. 이제는 아예 조직화된 활동의 종류가 얼마나 많고 활발한지를 한 사회의 발전과 복잡 정도를 가늠하는 지표로 삼아도 좋을 것 같다. 지상의 모든 나라에 다 해당되는 이야기는 아니지만, 어느 덧 우리나라까지 포함해 빈국 수준을 벗어난 많은 나라들에서는 각종의 조직화된

활동에 참여하는 사람들이 많아지면서 그들이 수행하는 여러 기능에 고유한 덕목의 필요성에 대한 인식의 정도도 높아져 가는 것 같다. 덕 윤리학이 서양 선진부국에서 새삼 다시 등장한 배경에는 그와 같은 사정이 보이지 않게 한 몫을 했을 것이다.

조직화된 활동과 관련하여 이야기된 이상의 내용은 아직 특별히 윤리적인 덕에 초점이 맞추어져 있는 것은 아니다. 이야기된 내용의 대충은 일반적으로 좋음을 실현할 수 있는 숙달된 역량 즉 고대 그리스에서 ‘arete’라는 말이 뜻할 수 있는 넓은 뜻의 덕에 관한 것이었다. 얼른 생각하기에 사람들이 보통 윤리적인 덕목으로 인정하고 있는 것들은 굳이 어떤 조직화된 활동의 틀을 전제하지 않아도 성립하는 것처럼 여겨질 수도 있다. 그러나 그런 덕목 역시 조직화된 활동의 틀을 전제해야 의미 있는 것으로 인정될 수 있다. 이미 말했듯이 어떤 종류의 조직화된 활동이든 그 활동에 특유한 규칙이 있기 마련이다. 그런 규칙이 없이는 조직화된 활동은 있을 수 없다. 그러나 규칙만 마련되어 있다고 해서 끝나는 것은 아니다. 그 활동의 참여자들이 규칙을 준수하는 마음가짐, 그리고 규칙의 적용에 있어서 공정함 등의 기본적인 윤리적 덕목을 갖추어야 그 활동은 지속될 수 있다. 그런 점에서 윤리적인 덕은 조직화된 활동을 위해 필수적인 것인데, 또한 그 역도 성립한다. 따를 규칙이 있고 적용할 대상이 있어야 규칙을 준수하는 마음가짐이나 공정함이 의미 있는 덕목이 될 수 있는 것이다. 이보다 더 적극적인 덕목으로 책임감 그리고 그와 매우 유사한 덕목인 근면 성실도 마찬가지다. 조직화된 활동의 참여자는 그저 규칙만 잘 지키는 것을 넘어서 자신이 그 활동에 참여함으로써 맡게 된 기능을 최대한 잘 수행하려 들어야 하고 그렇게 할 수 있는 역량을 키우는 일에 평소에도 계속 노력을 기울여야 한다. 그것이 바로 책임감이나 성실 근면의 덕이다. 그런가 하면 아무 추구하는 바가 없고 아무런 기능도 수행하고 있지 않으면 책임감이나 성실 근면의 덕을 발휘하고 싶어도 그럴 일이 없다. 그런데 추구할 목표의 설정과 담당할 기능은 조직화된 활동의 틀을 이루는 바로 그것이므로 책임감이나 성실 근면도 조직화된 활동이 전제되어야 의미 있는 덕목이 될 수 있는 것이다.

이런 덕목들은 하나의 특별한 조직화된 활동에 고유한 것이기보다는 모든 조직화된 활동에 공통적으로 통용되는 것이라는 점에서 통상적으로 사람들이 윤리적인 덕이라고 부르는 것에 해당하는 것으로 볼 수 있다. 그러나 그것들은 칸트적인 엄격한 도덕 철학적 기준에 따르면 아마 아직도 충분히 윤리적인 것이 아닐지 모른다. 바로 조직화된 활동이 추구하는 좋음의 실현과 관련되어 있다는 것이 윤리적 성격의 한계를 의미하는 것으로 해석될 수 있기 때문이다. 다시 말해 지금까지 말한 덕을 갖추는 것이 정언적(定言的) 명령(categorical imperative)이 아니라 ‘좋음을 실현하려면’이라는 조건에 걸려 있는 것처럼 보인다는 것이다.⁹⁾ 그러나 덕 윤리학에서는 보통 순수하게 도덕적인 것과 그렇지 않은 것이 칸트식의 도덕철학에서처럼 엄정한 기준에 의해 구별되기보다는 둘 사이의 점진적 정도 차가 있다는 것이 인정된다. 가령 야구선수가 기량을 키우기 위해 열심히 노력하는 것 자체만 가지고 그것이 도덕적 평가의 대상이 아니라고 해서 윤리 영역 밖의 일로 취급하지는 않는 것이다. 그보다는 그것이 한 사람의 인생살이를 얼마나 잘 관리하고 있는지에 대한 판단의 대상이 되는 한은 그것 역시 하나의 윤리 문제가 될 수 있다고 보는 편을 택한다.

그러나 각자가 다 good을 추구하면 그만이고 그 이상의 윤리문제는 없다는 소박하기 짝이 없는 생각에 머물러 있는 것은 물론 아니다. good을 추구하는 일이 종종 갈등상황을 야기할 수 있다는 사실은 덕 윤리학에서도 중요한 문제가 된다. 그 갈등의 문제를 어떻게 풀어내는지는 덕 윤리학에서도 중요한 과제가 아닐 수 없는데, 그 경우에도 어떤 다른 이론적 윤리원칙보다는 인간의 품성 즉 덕의 역할에 더 주목을 하는 덕 윤리학의 특징을 보여준다. 갈등은 하나의 같은 good을 추구하는 경우에도 그리고 good에 대한 이해가 달라 서로 다른 것을 추구하는 경우에도 얼마든지 야기될 수 있다. 앞의 경우부터 먼저 살펴보자. 같은 good을 추구하는 사람들 사이에 치열한 경쟁이 벌어져 가능한 상호 인간관계가 오직 승자와 패자의 관계만으로 축소되는 상황이 연출되기도 한다. 특히

9) 가언적(假言的) 명령과 도덕성의 관련에 관한 덕 윤리학의 입장에 관해서는 P. Foot, "Morality as a System of Hypothetical Imperatives," *Philosophical Review*, 81.3(1972)를 참조할 것.

좋은 실현을 위해 필요한 자원이 제한되어 있을 경우 경쟁은 마치 생존이 걸린 싸움처럼 살벌해질 수 있다. 이런 갈등에 대하여 덕 윤리학은 타자를 배려하는 따뜻한 마음의 싹을 키워 약자까지 감싸 안을 줄 아는 덕성을 갖추는 것을 가장 효력 있는 처방으로 제시할 수 있다. 물론 타자에 대한 배려를 도덕적 의무나 공리적 계산의 결과로 제시할 수 있는 윤리이론을 생각해볼 수도 있겠다. 그러나 아마 이론의 타당성을 인지하고 나서 자동적으로 그러려는 마음씨가 생겨나는 것은 아닐 것이다. 그보다는 마음씨가 그런 방향으로 연마되는 과정을 거치면서 타자에 대한 윤리이론에 대한 공감도 생길 수 있다는 것이 더 정확한 진상일 것이다.

V. 사회 윤리로서의 덕

덕 윤리학으로서는 좋음에 대한 이해가 다른 경우가 이론적으로 좀 더 어려운 과제다. 서로 다른 좋음에 대한 추구는 개인적인 차원의 일이 될 수도 있고 집단 간에 일어나는 사회적 차원의 일이 될 수도 있다. 즉 한 개인이 꼭 하나의 좋음만을 추구하는 것이 아니라 서로 다른—때로는 서로 상충되는—좋음을 추구하기 때문에 갈등이 야기될 수 있다. 그런가 하면 한 사회 내에서 여러 조직화된 활동이 서로 다른 خوب을 추구하다보니 갈등이 생길 수도 있다. 흔히 일어나는 일이지만 사실은 좋지 않은 것을 좋은 것으로 오인한 때문에 좋음에 대한 이해가 같았다면 문제는 비교적 간단하다. 잘못된 고쳐야 하는 것이니만치 이런 경우에는 좋음에 대한 잘못된 생각을 고치면서 갈등을 푸는 것 이외의 다른 처방은 생각할 필요가 없다. 그러나 단적으로 한쪽이 틀리고 다른 쪽은 옳다는 식의 판정을 할 수 없는 경우도 많다. 기령 조직화된 활동으로 주먹질이나 도둑질을 좋은 일이라 생각하고 기량 연마를 하는 집단이 있다면 그들과의 조정은 생각할 필요가 없다. 하지만 건강 증진을 위한 스포츠와 지식획득을 위한 공부를 놓고 정오(正誤)를 가르치는 판정은 있을 수 없다. 문제는 이렇게 일단 틀림없이

좋음을 추구한다는 것이 인정된 활동 사이의 갈등인데, 거기에 대해 아리스토텔레스는 원칙적으로 다음과 같은 방식으로 조정이 가능하다는 생각을 했다. 즉 좋음을 추구하는 여러 활동들 사이에는 목적과 수단의 위계가 설정될 수 있다는 것이다. 가령 마구(馬具)제작과 승마 그리고 승마와 기병전의 관계가 바로 그런 예인데 한 분야의 기술이 상위 분야의 기술을 발휘하기 위한 수단으로서 기능을 하면서 그것이 층층이 위계를 형성하는 것이다. 그런 위계의 끝인 최상위에는 폴리스의 정치활동이 위치해서 결국 그 모든 활동을 통괄하고 최종적인 조정을 한다.¹⁰⁾ 그러니까 아리스토텔레스는 다양한 좋음을 추구하는 활동 위에 정치라는 또 하나의 조직화된 활동 영역을 위치시키고 그 활동의 참여자가 수행하는 기능이 바로 다른 조직화된 활동들 사이에서 야기될 수 있는 갈등을 조정하고 해소하는 것이라는 설정을 한 것이다.

이와 같은 설정이 과연 얼마나 타당한 것일까? 우선 개인을 넘어선 집단들 간의 갈등의 문제와 관련하여 그 타당성을 따져 보자. 우리는 당장 오늘날 우리가 몸담고 살고 있는 사회가 아리스토텔레스 시절의 폴리스와 얼마나 성격이 다른지부터 생각하지 않을 수 없다. 폴리스가 수용할 수 있는 조직화된 활동은 모두 다 수단과 목적의 일사불란한 위계 속에 자리 잡을 수 있을지 모른다. 그러나 오늘날은 그것은 절대로 가능한 일이 아니고 또 그러려는 시도 자체도 바람직하지 않다. 더욱이 한 사회에 허용되는 모든 조직화된 활동이 정치적 활동의 수단으로서만 그 위상을 인정받을 수 있다는 생각은 폭압적 전체주의에 위험스러운 정도로 가까워 보인다. 그러나 정치가 갈등 조정의 기능을 담당한다는 생각은 예나 지금이나 마찬가지로 타당해 보인다. 사실 고대 폴리스보다 더 다양한 성격의 구성원이 이루고 있는 현대 사회에서 이질적인 집단 간의 갈등은 그 골이 더 깊은 것일 수 있다. 또 앞서 말한대로 발달된 사회일수록 서로 다른 좋음을 추구하는 조직화된 활동이 늘어나는 것도 갈등의 폭을 넓히는 방향으로 작용한다. 게다가 그런 활동이 많은 경우에 경제적인 이해관계와도 연결되어 있기 때문에

10) EN, 1, 1094a27-1094b11.

갈등의 조정이 더욱 어려워진다. 정치의 갈등 조정 기능은 오늘날에 더욱 절실하게 요구된다. 그러나 그 요구에 부응하기 위해 조직화된 활동으로서 정치가 모든 활동의 군왕처럼 정점에 위치할 까닭은 없다. 비유하자면 모든 자동차 운전자가 교통정리를 하는 경찰의 통제를 따라야 하지만 그들이 모두 교통정리를 위해 운전하는 것도 아니고 또 교통정리를 운전자 모두가 할 수 있는 가장 좋은 것을 실현하는 일로 우러러 보아야 하는 것도 아니다.

정치활동의 참여자가 갖추어야 할 덕도 인간이 수행할 수 있는 기능과 연마한 기량의 최종 종합판이 될 만큼 대단한 것일 필요는 없다. 교통정리가 카레이서의 기량과 자동차 공학 실력을 필요로 하지는 않는다. 마찬가지로 정치적인 덕이나 역량이 아인슈타인과 바흐, 피카소의 실력을 다 합친 것보다 훌륭한 것이어야 할 까닭도 없는 것이다. 민주사회에서 시민 모두가 참여하는 넓은 의미의 정치 활동에 요청되는 주된 덕목은 이미 앞에 언급한 기본 윤리에 해당하는 것이다. 거기에 더해 오늘날 사회의 변화추세를 고려하면 이질적인 것에 대한 관용의 덕, 그리고 고전적인 덕목이지만 아리스토텔레스가 특별히 중시한 실천적 지혜(phronesis)의 필요가 특별히 강조되어야 할 것이다. 아리스토텔레스는 당시 정치 활동에 적극 참여할 수 있는 기회를 누렸던 일부 시민들, 즉 오늘날의 기준으로 보면 거의 권력 엘리트라고 해도 좋은 계층을 염두에 두고 실천적인 덕을 논의했다. 그 때문에 아리스토텔레스에서는 정치적 실천에 필요한 덕이 곧 실천적 윤리의 내용적 근간을 이루고 있다고 해도 좋을 만큼 윤리와 정치는 밀접히 연결되어 있다. 아리스토텔레스의 이런 생각은 오늘날까지도 계속 맥을 이어가고 있지만 과거에 비하면 많이 약화되었고 앞으로는 점점 더 그렇게 될 것이다. 일반적으로 일반시민들의 덕성이 사회적 갈등의 최소화를 위해 큰 몫을 하면 할수록 직업정치인이 나서서 영웅적인 역할을 할 여지는 줄어든다. 성숙한 사회일수록 직업정치인을 소위 지도자요 사회의 어른신네로서 높이 모시고 일반적인 윤리의 이상적 모델로 삼을 필요가 적어지는 것이다.

지금까지 정치의 핵심적 기능을 갈등조정이라는 소극적인 것으로 축소해서 이야기했지만, 정치는 한 사회의 공동선 추구라는 더 적극적인 기능을 담당한다거

나 또는 그래야 한다는 의견이 있을 수 있다. 그런 의견에 따르면 정치적 실천과 윤리적인 덕의 관계를 방금 말한 것보다는 훨씬 더 밀접하게 연결되어 있는 것으로 보아야 할 것이다. 사실 갈등의 해소는 물론이고 그것을 최소화하는 것 자체가 대단한 의미를 지닌 공동선이라고 할 수 있겠지만, 한 사회가 그 정도를 넘어서는 내용의 공동선에 진정 합의한다면 그것의 실현을 목적으로 수행되는 정치적 노력이 있어야 함은 당연하다. 그러나 바로 이 대목에 경계해야 할 위험이 도사리고 있다. 다 알다시피 정치의 실제에서는 오직 인간의 윤리적인 덕성에만 기대어 모든 일을 처리할 수 있으리라는 기대는 비현실적인 것으로 접어두어야 한다. 정치적 권력에 기반을 둔 법률적 강제를 비롯한 윤리 영역 밖에 속하는 수단의 동원은 불가피하다. 그런 사정은 정치적인 실천이 공동선 및 그것과 관련된 윤리적 가치의 실현이란 명분으로 이루어질 때도 마찬가지일 수밖에 없다. 갈등 조정을 핵심적인 기능으로 하는 정치에 요구되는 윤리는 소위 얇은 윤리 즉 최소 윤리다. 처음부터 달성할 목표치가 작은 만큼 달성 과정에 기대야 할 윤리의 두께도 얇은 것이고 또 그렇기 때문에 불가피하게 동원해야 할 과격한 정치적 수단도 상대적으로 적다. 그러나 그보다 더 두꺼운 윤리와 연결된 공동선을 실현해나가는 과정은 윤리 영역에 속하지 않는 정치적 수단의 동원이 필요한 정도가 더 클 수밖에 없다. 그것이 현실적으로 어떤 것을 의미할 수 있는지는 인류 역사를 통해 숭고한 종교적, 철학적 도덕적 이념을 실현하기 위해 정치권력이 일으킨 각종 참사를 머리에 떠올리면 얼른 이해할 수 있을 것이다.

덕 윤리학의 입장에서는 각기 달리 이해된 좋음의 추구가 야기할 수 있는 사회적 갈등에 대해 시민의 덕(civic virtues)이라고 할 수 있는 기본적인 윤리 이상을 처방하는 것에는 상당히 신중해야 한다. 덕 윤리학이 강조하는 덕은 대체로 두꺼운 윤리의 특성을 지니고 있기 때문이다. 입장에 따라서는 바로 그 점에 사회 윤리로서 덕 윤리학의 취약점이 있다는 평가를 할 수 있을지 모른다. 실제로 사회윤리가 마치 법과도 같은 강력한 규범으로서 역할을 하기를 바란다면 덕 윤리학은 그 기대를 완전히 만족시켜주기 어려운 것이 사실이다.

덕 윤리학의 강점이 확인되는 것은 그런 종류의 사회윤리보다는 인간 각자가 자신의 삶 전체 모습을 어떻게 꾸며 나갈 것인가의 문제와 관련해서다. 다시 말해 좋음의 추구에서 야기되는 갈등 중 개인적인 차원에 속하는 것에 대해 덕 윤리학은 할 말이 더 많은 것이다.

VI. 인간 각자의 삶과 덕

원래 아리스토텔레스는 자신의 윤리학을 인간 각자가 자신의 삶 전체를 어떻게 잘 영위할 수 있는지에 대한 문제의 답으로 구상하였다. 누구에게나 처음부터 자신이 평생 추구해야 할 하나의 좋음이 명확하게 알려져 있다고 해도 그것을 달성하는 일이 쉬운 일은 아닐 것이다. 그런데 실제에 있어서는 좋은 것에 대한 잘못된 생각으로 인간의 삶이 오도되는 일이 종종 생긴다. 전혀 좋지 않은 것을 좋은 것으로 잘못 생각하는 경우는 앞에 이미 이야기했듯이 답이 명확하다. 잘못 생각한 것을 버려야 한다는 것 이외의 다른 답은 없다. 그런데 이 경우에도 잘못 생각한 것이 아니라 정말로 좋은 것이라고 인정해야 할 것도 여럿일 수 있다. 그 때문에 생기는 갈등을 처리하는 것이 아주 쉬운 문제는 아니다.

이 문제에 대해서도 좋음에도 위계질서가 있다는 아리스토텔레스의 처방이 유효하다. 아니 유일하게 효력이 있는 처방이라고 해도 좋을 것이다. 물론 이 경우에도 한 인간이 추구하는 여러 좋음들 사이에 성립하는 위계질서가 수단과 목적의 관계를 가지고 있다고 볼 수는 없다. 스포츠를 즐기고 그 기술을 연마하는 것과 학문 연구에 매진하는 것 둘 다 좋은 일이지만 그 둘 사이에 꼭 목적과 수단의 구별을 해야 할 까닭은 없다. 두 خوب을 따로 다 실현할 수 있으면 얼마든지 그렇게 하는 것이 좋다. 그러나 삶의 문제는 보통 그렇게 간단하지 않다. 둘 사이에 목적과 수단의 관계가 성립하지 않는다고 해서 항상 둘 다 같이 추구할 수 있는 것은 아니고 부득불 경중을 가려 우선성의 위계를 설정해야 하는 경우가

생길 수 있다. 소소한 것까지 다 포함할 필요는 없겠지만 한 사람이 추구하는 좋음 사이에 원칙적인 위계를 설정해 최상위에 위치한 goodness를 중심으로 삶을 조직하라는 것이 아리스토텔레스의 권고다. 그 권고를 외면하면 어떻게 될까를 생각해보면 그 추구의 진지함을 실감할 수 있을 것이다.

앞서 말한 대로 한 사회 전체의 각종 활동을 최상위에 위치한 하나의 공동선을 위해 일사불란한 위계질서를 가지게끔 정리한다는 것은 문제가 있는 생각이겠지만, 한 개인의 삶에서는 이야기가 다르다. 최상위의 좋음 하나를 목표로 한 사람의 삶 전체를 조직하지 않는다는 것은 아무 일관성이 없는 삶을 살겠다는 자포자기를 뜻한다. 심하게 말하면 자아의 분열을 그냥 감수하겠다는 뜻이라고 까지 할 수 있다. 실제로 한 사람의 삶도 여러 활동 영역으로 갈라져 영위되기 때문에 자아분열 상황에 빠지기 쉽다. 특히 현대사회에서 조직화된 활동의 종류가 많아진 것도 한 사람의 삶을 여러 갈래로 쪼개는데 한 몫을 단단히 한다. 그런 모든 활동이 서로 갈등을 일으키는 대로 그대로 방치하여 삶을 지리멸렬한 것으로 만들지 않고 그것들이 하나의 의미 있는 전체가 되게끔 기획하고 실현하는 것은 인간이 자아의 정체성을 확보하는 일이다. 한 사람의 진정한 자아는 그가 한 행동에 의해 그 내용이 채워지는 것이다. 한 사람이 지금까지 어떤 일을 했었는지, 하고 있는지 그리고 할 것인지에 의해 그 사람이 어떤 사람인지 결정된다. 한마디로 인간의 자아 정체성은 그의 라이프스토리 이외의 다른 것이 아니라는 말이다. 물론 인간은 자신의 삶에서 일어나는 모든 일을 다 자신의 뜻대로 할 수는 없다. 타고나면서부터 주어진 자연적 제약, 사회적 환경 그리고 우연 등은 어쩔 수 없는 것들이다. 그렇지만 그런 것들을 감수하거나 또는 싸워 극복하면서 스스로 자신의 삶을 기획, 실현하려는 노력을 하는 한 인간은 자신의 정체성을 스스로 형성해갈 수 있다. 우리에게 그런 식으로 자아 정체성을 형성해가는 라이프스토리의 주인공 노릇을 하라는 것이 바로 아리스토텔레스의 권고다.¹¹⁾

11) 여기서 문제가 되는 정체성은 다른 말로 서사적 자아(narrative ego)라고 불릴 수 있는 것의 정체성으로서 근대성에 관한 논의의 장에서 자주 언급되는 소위 서양의 근대적 자아와는 다른 것이다. 20세기 후반 서양 사상가들 사이에서는 근대적 자아가 서구 개인주의

아리스토텔레스의 권고를 따르면 우리는 일단 자신이 가장 보람있다고 생각하는 활동을 중심으로 자신의 삶을 기획하고 그 기획을 실현하려고 노력하면서 살아가게 될 것이다. 그런데 그런 삶의 성공 여부는 일단 자신이 가장 상위에 설정한 좋음을 얼마나 잘 실현할 수 있는지에 달려있다. 가령 의사로서 활동하는 것을 삶의 목표로 삼았다면 당연히 탁월성의 의미로 이해된 덕 즉 의술을 행할 기량을 갖추어야 한다. 그렇지 못하면 그 인생은 성공적인 것일 수 없다. 의사로서 실력 없는 의사는 자신의 삶을 의료 활동을 중심으로 우선성의 원칙에 따라 아무리 잘 정돈해서 영위한다고 해도 좋은 또는 훌륭한 의사로 불릴 수 없다. 또 그가 일반적으로 통용되는 도덕성을 아무리 잘 갖추었어도 가령 마음씨가 정말 비단결 같다고 해도 그것이 의사로서의 실패를 보정해주는 효력을 발휘하지는 못한다. 그러나 그렇다고 삶 전체를 잘 영위하는 것이 그 삶이 포괄하고 있는 활동을 잘 해낼 수 있는 기량에만 전적으로 의존해 있는 것도 아니다. 좋은 또는 훌륭한 의사가 그의 삶 전체에서는 훌륭하지 못한 경우도 얼마든지 있을 수 있다. 이 사실에서 우리는 삶 전체를 기획하고 그 기획을 실현하기 위해서는 그 삶이 포괄하고 있는 활동에서 쓰이는 것과는 또 다른 역량이 요청된다는 것을 미루어 알 수 있다. 사실은 삶 전체를 영위하는 것도 의술이나 음악

의 철학적 바탕이 된 것으로 지목되어 그에 대한 격렬한 (동시에 서구적 자부심이 그득한) 비판이 한동안 크게 유행했다. 탈근대를 화두로 삼아 서로 전위적 과격성을 겨루는 사상가들은 다투어 근대적 자아의 죽음을 선언하기도 했다. 근대적 자아는 적어도 근세 윤리사상사에서 확인할 수 있는 것을 근거로 판단하자면 라이프스토리가 빠진 정물(靜物)과 같은 것이다. 원래 한 인생을 사는 것 같지도 않은 그런 자아의 죽음을 선언하는 것은 좀 새삼스러운 일이다. 이 경우에 자아 대신 근대적 주체성이라는 말도 쓰이는데 그것이 어떤 점에서는 더 정확한 어휘선택이라고 할 수 있다. 어쨌든 근대적 자아 또는 주체성이라고 불리는 것이 형성된 배경에는 새로운 사회체제 즉 산업경제체제와 법치주의에 입각한 민주체제가 구축되는 시대적 변화가 자리하고 있다. 서양 근세에 기원을 둔 윤리학이 대체로 법률적이거나 경제적 활동과 관련된 인간의 행동패턴에 관심을 집중하면서 법이나 경제를 보충 또는 보조하는 것과 같은 역할의 수행에 주력하는 것은 서양 근세의 시대적 변화를 염두에 두고 이해해야 한다. 법치주의 윤리학의 의무나 공리주의적 계산과 같은 개념은 법이나 경제적 행위의 주체로서 자아의 개념 내용을 구성하는 핵심요소다. 좀 심하게 말하면 그런 자아에게 라이프스토리가 있다면 그것은 오직 법정에 출두하거나 상거래에 도장을 찍는 일만이 기억되는 인생의 기록일 것이다.

연주, 스포츠처럼 기본적으로는 또 하나의 조직화된 활동으로 볼 수 있는 것이다.

삶 전체를 영위하는 일을 하나의 조직화된 활동으로 볼 수 있다는 견해를 최초로 그리고 가장 명확한 방식으로 피력한 철학자가 바로 아리스토텔레스다. 바로 그것이 기능논변(ergon argument)이란 이름으로 알려진 그의 논변의 핵심 내용이기도 하다.¹²⁾ 그는 피리를 부는 기능을 잘 수행하는 사람을 좋은 또는 훌륭한 연주자라고 부르듯 삶 전체를 잘 영위하는 기능을 갖춘 사람을 좋은 또는 훌륭한 사람이라고 부르면서, 그 유비에 근거해 사람의 좋음 또는 훌륭함을 이루는 것이 무엇인지를 찾아내는 시도를 한다. 그에겐 그것이 곧 삶을 잘 영위하기 위해 요청되는 덕목과 같은 것이다. 그가 제시한 덕목은 용기, 절제, 관대함 등으로서 『니코마코스 윤리학』의 상당 부분은 그에 관한 논의에 할애되어 있다. 그 논의에는 오늘날까지도 여전히 유효한 부분도 있지만 그렇지 않은 요소도 같이 섞여 있다. 앞서 언급한 바 있지만 그는 당시 정치권력을 행사할 수 있는 제한된 자격을 갖춘 폴리스의 성인 남성들만을 모델로 삼아 덕목에 관한 논의를 진행하고 있다. 때문에 오늘날 기준으로 보면 삶 전체를 잘 영위하기 위해 요청되는 일반적인 덕목이라기보다는 당시의 정치라는 조직화된 활동에 특별히 적합한 요소가 발견되는 것은 어쩔 수 없는 일이다. 그런 부분까지 아리스토텔레스를 따라야 할 이유는 물론 없다. 삶 전체를 잘 영위하기 위해 요청되는 덕목은 구체적인 수준에서는 시대마다 문화권마다 다를 수 있다. 아니 다른 것이 당연하다 하겠다.

사실 덕 윤리학이 언제 어디서나 보편적으로 통용되는 덕을 어떤 일반적인 원리로부터 연역해내어 완성된 목록 안에 담아 제시할 것을 기대할 수는 없다. 한 개인이 자신의 삶 전체를 잘 영위할 수 있기 위해 발휘해야 할 넓은 의미의 덕은 너무나 다양하다. 그가 살아가면서 수행하는 여러 일에 필요한 역량 특히 그 자신이 삶에 중심으로 설정한 활동에 필요한 역량이 다 갖추어야 할 넓은 의미의 덕으로 포함되어 있어야 한다. 그런 역량을 갖추기 위한 과정에서 요청되는

12) EN, 1, 1097b 25이하.

기본적인 덕 또한 없어서는 안 된다. 지금까지 살펴본 바를 돌아보면 아주 일반적인 수준에서 정리해 보아도 그 목록은 충분히 길 것 같은데 거기서 끝나는 것이 아니다. 거기에 더해 한 개인이 추구하는 모든 좋음을 실현하기 위한 활동이 서로 갈등을 야기하지 않도록 중요성에 따른 우선순위의 위계를 확실히 하고 그것을 지키는 역량도 필수적으로 보태진다. 앞의 역량과는 다른 메타 단계에서 요청되는 그런 역량은 특히 덕 윤리학이 중시하는 덕이다. 그런데 과연 그것을 갖추면 좋은 삶 또는 훌륭한 삶을 살 수 있다고 하는 그런 모든 덕을 다 정리해서 그에 관한 일반론적인 체계를 구상하는 것이 무슨 의미를 가질 수 있을까?

논의가 이 단계에 이르면 우리는 한 개인의 삶 전체를 잘 영위하는 활동에서는 그가 발휘할 수 있는 덕에 대한 일반론보다 더 중요한 것이 있다는 것을 어렵듯이 인식하게 된다. 성공적으로 잘 영위된 한 개인의 삶은 비유하자면 하나의 예술작품과도 같은 것일 수 있다. 하나의 훌륭한 예술작품이 태어나는 데에 창작 기법에 관한 일반적인 지침서의 기여는 매우 제한적인 것이다. 누구나 지침서에 따라 충실하게 작품의 제작에 임하면 훌륭한 결과물을 창작해낼 수 있는 것이 아니다. 또 설령 그렇게 할 수 있다고 하더라도 천편일률로 똑 같은 결과물만 나올 것이기에 바로 그 이유로 그 결과물들은 더 이상 훌륭한 것으로 판정을 받지 못하게 된다. 한 인간의 성공적인 라이프스토리로도 누구나 읽을 수 있는 인생 안내서나 도덕 교과서 같은 것을 충실히 따른 결과물일 수는 없다. 거기에는 하나의 예술작품이 태어날 때 그러하듯 한 개인의 특유한 기여 즉 그가 아닌 다른 사람에게는 기대할 수 없는 개성적인 인품이 결정적인 역할을 한다. 혹시 그 개성적인 인품을 기왕에 알려진 덕목의 독특한 조합으로 분석해서 설명할 수도 있을 것이다. 그러나 중요한 것은 그것이 어떻게 분석되든 그 개인에게 고유한 개성적인 인품이 하나의 전체로서 역할을 하지 않았다면 그의 라이프스토리는 그 가치를 인정받기 어려웠을 것이라는 사실이다. 이집에서 훌륭한 인품을 지닌 사람이 성공적으로 살아간 인생은 하나의 훌륭한 예술작품과 유사한 것이다.

덕 윤리학이 다른 유형의 윤리학과 비교하여 그 특징을 여러 방식으로 조명할 수 있을 것이다. 그러나 그 중 그것이 한 개인의 삶을 전체로서 시야에 담으려드는

시도라는 것을 부각시켜 보여주는 것이 가장 효과적인 조명이라고 생각된다. 그 시도를 통해 오랫동안 서양 윤리학이 시야에서 놓친 진정한 개인의 정체성이 다시 주목을 받을 수 있는 계기가 주어졌다는 사실이 특히 강조할 만하다. 덕 윤리학이 최종적으로 관심을 갖고 있는 것은 인간을 넘어선 도덕법칙보다 인간이 지닌 덕이고, 실은 덕 보다는 덕 있는 인간이자 그 인간이 만들어내는 걸작, 즉 그의 라이프스토리다. 한 인간을, 그리고 그의 진정한 정체성을 이루는 라이프스토리를 제대로 감식하려는 덕 윤리학의 정향도 결국 도덕적인 것은 물론 예술적인 아름다움까지 포함하는 넓은 의미의 좋음을 추구하고 향유하려는 인간의 본래 성향에서 우리나라의 것이라고 해야 할 것이다.

참고문헌

- 양승태(2006), 『앓과 잘남』, 책세상.
- 아리스토텔레스, 이창우·김재홍·강상진 역(2006), 『니코마코스 윤리학』, 이제이북스.
- 황경식(1997), 『개방사회의 사회윤리』, 철학과현실사.
- 황경식(2008), 「도덕체계와 사회구조의 상관성」, 『철학사상』 32.
- Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, Bywater, I. ed.(1894), Oxford University Press.
- Platon, *Politeia*, Burnet, I. ed.(1902), *Platonis Opera*, Vol. IV, Oxford University Press.
- Anscombe, G.E.M.(1958), "Modern Moral Philosophy," *Philosophy* 33; reprinted in *Virtue Ethics*, ed. Crisp, R.(1997), Oxford University Press.
- Baron, M. ed.(1997), *Three Methods of Ethics*, Blackwell.
- Foot, P.(1972), "Morality as a System of Hypothetical Imperatives," *Philosophical Review* 81.3; reprinted in Foot(1978), *Virtues and Vices*, Oxford University Press.
- Foot, P.(2001), *Natural Goodness*, Oxford University Press.
- Hooft, v. S.(2006), *Understanding Virtue Ethics*, McGill-Queen's University Press.
- Hursthouse, R.(1999), *On Virtue Ethics*, Oxford University Press.
- Korsgaard, C.(2008), *The Constitution of Agency*, Oxford University Press.
- MacIntyre A.(1981), *After Virtue*, University of Notre Dame Press.
- MacIntyre A.(1988), *Whose Justice? Whose Rationality*, University of Notre Dame Press.
- Mason, A.(1996), "MacIntyre on Modernity and How It Has Marginalised Virtues" in *How Should One Live?* ed. Roger Crisp, Clarendon Press.
- Slote, M.(1992), *From Morality to Virtue*, Oxford University Press.
- Whiting, J. ed.(1994), *Aristotle, Kant and the Stoics*, Cambridge University Press.

【Abstract】

By focusing more upon the dispositions or capacities displayed by human beings displayed in the pursuit of the good than upon any other kind of abstract moral laws or ethical principles, virtue ethics could reawaken interest in the concrete life story of individual persons; and this is, I think, the most important contribution of virtue ethics to the contemporary discussion of ethical problems. To assess properly this contribution, it is important to make clear what kind of relevance should be attributed to ethical virtues in the activities of pursuing the good. For the purpose of making clear this point I try to show first that the virtue, in its wide sense of the word, is nothing but a disposition or capacity needed in systematically organized various activities of pursuing the good. And then, drawing upon Aristotle's so-called function argument I try to establish the analogy between the whole life of a good man and a successfully carried out project of an organized activity. Upon the basis of this analogy the ethical virtues can be now viewed as capacities needed in the special kind of the organized activity the aim of which is to live a whole life successfully. In this way it can be shown why from the standpoint of virtue ethics the life story of a person pursuing the good must be taken most seriously in the discussion of ethical problems.

【Keywords】 virtue, virtue ethics, the good, function, systematic activity.

논문 투고일: 2010. 08. 27

심사 완료일: 2010. 10. 10

게재 확정일: 2010. 10. 11