

한나 아렌트의 정치적 우애에 대한 기독교적 고찰

배혜정(백석전문대학원 기독교철학 석사2)(대1-4)

I. 서론

120여년 역사에 이르는 한국기독교는 역사적 과정에 따라 신앙적 인식을 달리해왔다. 말씀의 해석도 시대에 따라 달라졌는데, 가르침과 그에 따른 조직적 행동은 시대의 정치현상을 규정하는데 크게 공헌한바 있다.(백정국 1993:43) 그런데 종종 종교적 가르침 혹은 절대적 선이 정치영역에서 편협하거나, 폭력적인 양태로 적용되는 상황을 쉽게 발견된다. 우리 편이 아닌 쪽은 악으로 규정해버리는 무분별한 선악논쟁은 심각한 갈등을 초래한다. 또 다른 문제점은 이원론의 영향으로 정치영역을 배타시하는 경향이다. 이원론은 성과 속을 구분하고 세속적인 것을 악으로 간주한다. 따라서 정치를 죄악시하기도 하고 정치참여에 무관심한 태도를 보인다.

필자는 이러한 문제점을 극복하기 위해 공적영역 혹은 정치에 참여하는 것이 인간 삶에 얼마나 중요한지를 설파한 아렌트의 주장을 제시하고자 한다. 첫째로, 그 타당성을 따져보기 위해 아렌트의 공적영역 개념과 정치의 의미를 알아보고, 공적영역에 필요한 인간의 조건인 행위의 중요성을 요약할 것이다. 기독교인에게도 역시나 정치적 활동이 중요하다는 점은 역사적 사건에서도 발견된다. 히틀러는 전체주의를 이론화하는 과정에서 지식인 층 뿐만 아니라 기독교도 악용했다. 또한 정치적으로 대응하지 못했던 유대인들은 전대미문의 참사에 피해자가 되었다.

아렌트는 기독교의 정치원리를 비판한다. 한 가지는 기독교의 무세계성이고, 다른 한 가지는 종교적 의미를 지닌 절대적 선은 공적 영역에 부적절하다는 것이다. 아렌트에게 정치적 선과 절대적 선은 상이하다. 역사상 절대적 선을 정치영역에 실현하고자 하는 시도들은 범죄 및 범죄성이란 현상으로 종결되었다. 특히 아렌트에 따르면 정치영역에서 사랑 같은 절대적 선은 파괴성을 지닌다. 이에 대한 대안을 아렌트의 정치적 우애(혹은 공적 유대)에서 찾을 수 있다. 따라서 두 번째는, 아리스토텔레스의 정치적 우애 개념을 근거로 더욱 순수하게 정치적으로 넓히고 향상시킨 것으로 이해되는 아렌트의 정치적 우애에 대해 검토할 것이다. 또한 아렌트가 정치적 우애에서 배제하고 있는 기독교의 형제애를 살펴볼 것이다. 정치적 우애가 대안이 될 수 있는 것은 정치가 필요로 하는 '자신과 다른 사람 사이의 중간지대'를 마련하기 때문인데, 형제애가 지닌 친밀함은 그 중간지대를 파괴하기 때문에 정치영역에 어울리지 않는다. 하지만 필자는 아렌트의 정치적 우애가 기독교의 이웃사랑(형제애)의 의미와 연결될 때 아모르 문디가 더욱 타당성을 지닌다는 것을 주장하고자 한다.

II. 공적인 것과 정치

아렌트는 공적영역 혹은 정치에 참여하는 것이 인간 삶에 얼마나 중요한지 보여준다. 전쟁으로 얼룩진 세계역사 가운데 20세기는 단연코 가공할만한 전쟁을 두 차례나 경험했다. 그 중에서 독일과 관련하여 많은 사람들의 희생을 가져온 전체주의는 지금까지의 전통에 기대어 해석하기 힘든 전혀 새로운 것이었다. 모두가 불가능하다고 생각했던 근본악을 목도한 아렌트는 이해할 수도 없고 설명할 수도 없는 현상, 하지만 눈앞에 펼쳐져 우리를 당혹하게 하는 이 현상을 이해¹⁾하고자 했다. 이러한 시도는 그녀의 저작 전반에 걸쳐져 있다.²⁾ 아렌트는 전체주의에서 가능하게 했던 '악'³⁾을 극복하기 위해서 공적영역을 살려내야 한다고 지적한다.

공적영역은 근대 산업혁명과 과학영역의 발전으로 인해 점차 소멸되고 있다. 사적영역이었던 경제가 공적영역으로 빠져나오면서 공적영역은 함몰되었고 사람들은 사적영역에만 몰두하게 되었다. 이러한 배경에서 인간은 정치적인 공적 영역에 더 이상 참여할 수 없게 된다. 공적 영역에 배제된다는 것은 단순히 무관심에서 끝나지 않는다는데 문제가 있다. 아렌트가 분석한 반유대주의가 확실한 예가 될 것이다. 사회적 문제가 정치적 문제로 전환되었을 때, 그 시점을 감지하지도 못했을 뿐더러 어떠한 대처도 할 수 없었던 유대인들은 전대미문의 참사에 피해자가 되었다. 공적영역에서 배제된, 고립된 인간들이 어떻게 존엄성까지 잃게 되는지 역사적으로 입증된 셈이다.

아렌트에게 있어 '공적'이라는 용어는 두 현상을 의미한다. 첫째, 누구나 볼 수 있고 들을 수 있는 가장 폭넓은 공공성을 가진다는 것을 의미한다(Hannah Arendt 1958:102). 타인의 현존으로 인해 세계와 자신의 실재성을 확신할 수 있다. 공적인 것을 통해 사적인 공간이 확보된다. 그렇다고 사적인 것이 덜 중요하다는 것은 아니다. 반대로 중요한 문제들은 사적영역에 남겨진다는 것을 아렌트는 지적한다. "예를 들어 사랑은 우정과 는 달리 공적으로 드러나는 한 끝나거나 없어진다." 더 나아가 아렌트는 "사랑에 내재하는 무세계성 때문에 사랑을 통해 세계를

1) 아렌트에게 이해란 현실에, 그것이 무엇이든, 미리 계획하지는 않았지만 주의 깊게 맞서는 것이며 현실을 견뎌내는 것이다. (Hannah Arendt 1951:35)

2) 『전체주의의 기원』(1951)를 시작으로, 『인간의 조건』(1958), 『과거와 미래사이』(1968), 『혁명에 관하여』(1963)을 집필했다. 1961년 아이히만의 재판에서 사유하지 않는 행태가 정치적 악행의 원인이었다는 사실에 충격을 받고 정신의 삶과 정치적 삶의 연관성에 관심을 갖기 시작한다. 『예루살렘의 아이히만』은 출간되기 전부터 많은 논란을 일으켰다. 이후 정신활동인 '사유', '의지'에 대한 연구를 진행했고, 마지막으로 '판단'을 구상하고 집필하던 1975년 12월 4일 심장마비로 사망하였다.

3) 아렌트는 전체주의에서 일어난 악을 설명하기 위한 용어를 철학 전통에서도 찾지 못했다. 근본악이라는 용어로 악의 존재를 짐작했던 유일한 철학자라고 여겨지는 칸트에게서도 찾을 수 없었다. 아렌트는 칸트의 근본악 혹은 극단적인 악이라는 용어를 사용하기는 했지만 이 현상을 설명하기에는 적절하지 않다고 생각했다. 도덕적 인격과 법적 인격을 살해한 후에 개성을 파괴하는 것은 자발성을 파괴하는 것이며 스스로 새로운 일, 즉 시작할 수 있는 힘을 파괴하는 것이기 때문에 전체주의는 근본악이다. 자발성은 전체주의의 총체적 지배에 가장 큰 장애가 된다. 예외도 없이 모든 사람이 삶의 모든 측면에서 지배당해야 하는데 자발성은 예측하기가 힘들기 때문이다. 자발성이 제거된, 단순한 동물적 반응만 일으키는 인간은 똑같이 쓸데없는 것이 되고 만다. 인간을 무용지물로 만들려는 전체주의의 시도는 과잉 인공으로 시달리는 지구에서 자신들이 별 쓸모없다는 것을 알게 된 현대 대중의 경험을 반영한다.

아렌트는 아이히만의 재판을 참관한 뒤 악에 대한 견해를 생각의 중단 즉 사유의 부재(무사유)로 관심을 돌렸다. 악이 어떤 악마적인 동기에 의해 일어나는 것이 아니어도, 누구나 가지고 있는 평범한 갈망으로 인해서도, 사유하지 않는다면 언제든 악이 될 가능성을 지닌다.

무용지물로 만드는 것 즉 자발성을 제거하는 것은 근본악이다. 이러한 무의미한 상황에서 인간은 자신이 하고 있는 일을 반성할 수 없게 된다. 바로 악의 평범성이다.

변화시키고 구원하려는 모든 정치적 시도는 우리에게 거짓되고 왜곡된 것으로 비쳐진다"고 말한다. 둘째, 우리 모두에게 공동의 것인 세계 그 자체를 의미한다. 세계는 지구라는 의미가 아니라 인간이 인위적으로 만든 세계를 의미하며, 인위적 세계에 거주하는 사람들 사이에 일어나는 사건을 의미한다(Hannah Arendt 1958:105). 그러나 대중사회는 모든 사이(in-between)에 필요한 것-사람들을 결집시키고 관계를 맺어주며 서로 분리시키는 힘을 상실했다(Hannah Arendt 1958:106.)

세계에서 함께 산다는 것은 본질적으로, 탁자가 그 둘레에 앉은 사람들 사이에 자리 잡고 있듯이 사물의 세계도 공동으로 그것을 취하는 사람들 사이에 존재한다는 것을 의미한다. 모든 사이가 그러하듯이 세계는 사람들을 맺어주기도 하고 동시에 분리시키기도 한다.¹⁰⁵

아렌트는 『인간의 조건』에서 공적영역과 사적영역을 구분하면서 자신의 연구를 시작하고 있다. 두 영역의 구분은 고대 그리스에서 시작되었고 근대가 출현하면서 사회적 영역이 생겨났다. 고대 도시국가에서 사적 영역과 공적영역은 가정과 정치적 영역의 구분과 상응한다. 가정이라는 자연적 공동체의 특징은 가정에서 수행되는 모든 활동이 필연성의 지배를 받는다는 데 있다. 이와 반대로 정치적 영역인 폴리스는 자유의 영역이다. 또한 가정이 불평등의 장소라면, 폴리스는 오직 평등⁴⁾만을 고려한다.

아렌트는 인간의 조건을 노동, 제작, 행위라고 제시하면서 그중에서 각각의 관점을 통해 사적, 공적영역의 구분을 설명한다. 고대사회에서는 노동을 경멸했는데, 생존에 필요한 것들을 생산해내는 활동은 자유민에게 어울리지 않기 때문이었다. 아리스토텔레스는 시민의 삶을 '좋은 삶'이라고 했다. 단순한 삶의 필연성을 지배하고 노동과 생산으로부터 자유로우며, 자신의 생존에 대해 모든 피조물이 갖는 내적 충동을 극복하는 정도에 이르러서 더 이상 생물학적 과정에 매여 있지 않게 되었을 때, 이를 '좋은 삶'이라 부를 수 있다(Hannah Arendt 1958:89). 따라서 삶의 필연성은 가정에서 극복해야하는 것으로 간주되었다. 폴리스의 구성원들에게 가정생활이란 '좋은 삶'을 위해 존재하는 것이다.

그런데 노예의 삶으로 여겨졌던 노동이 현대에는 보편적 의미를 지니게 된다. 우리의 모든 경제가 소비경제⁵⁾가 되면서 인간은 소비의 사회에서 그 과정에 의해 떠밀려 다니게 되었다. 끊임없이 노동하며, 노동하는 동물의 여가시간은 오로지 소비에만 소모된다. 폴리스에서의 여가와 자유시간은 시민들이 모여 공동의 관심사를 논의하기 위한 전제조건이었다. 그런데 현대는 자유 시간을 목표로 삼아 삶을 구성하기 때문에 노동의 부담이 고통으로 이어진다. 노동의 고통과 노고로부터 벗어나려는 인간의 노동해방 시도는 끊임없는 생산을 요구하기 때문이다.

4) 아렌트는 폴리스의 정치적 평등 개념과 현재의 평등개념에는 차이가 있다고 설명한다. "확실히 정치적 영역의 이러한 평등성은 우리의 평등 개념과 아무런 공통점이 없다. 그것은 자신과 동등한 사람들 사이에 살고 이 사람들하고만 관계를 맺는 것을 의미하며 또한 실제로 도시국가 인구의 대다수를 차지하는 '불평등한 자'의 실존을 전제로 한다." (Hannah Arendt 1958:85)

5) 아렌트는 소유와 소비를 구별한다. "주된 관심이 소유가 아니라 부의 성장과 축적과정 자체가 된다면, 이 문제는 완전히 달라진다. 부의 축적과정은 종의 삶의 과정만큼이나 무한할 수 있다(Hannah Arendt 1958:172)." "보다 심각한 것은 소비능력이 노동과정에 부과한 한계이다....우리는 이미 부를, 벌어들여서 소비하는 힘으로 생각하는 사회에 살고 있다. ... 그러므로 문제는 어떻게 개인적 소비능력을 무제한적인 부의 축적에 맞출 수 있는가이다(Hannah Arendt 1958:181)." Hannah Arendt 1958: 3장 참조

인간의 삶을 더욱 편리하고 풍요롭게 하기 위해 기술문명이 발달한 이래 인간은 노동의 필연성에서 해방되려는 노력에도 불구하고 그 굴레에서 빠져나오지 못하고 있다. 오히려 기술문명에 따른 기계화와 분업화는 인간을 노동하는 동물로 만들었다.

고대사회에서 사적으로 구분되던 경제가 근대에 들어 공적인 것이 되면서 경제가 정치를 지배하게 되었다. 사적영역이었던 경제가 사회의 발생으로 공적영역으로 편입되고 노동과 작업, 행위의 질서가 전도된 것이다. 폴리스는 다른 사람과 자신의 차이를 말과 행동으로 드러내 보임으로 자신이 최고임을 나타냈다. 서로 토론하는 삶의 방식은 시민-자유민에게만 허락되었다. 아렌트에 따르면 이러한 공적(론)영역은 개성을 위해 준비된 곳이다. 그것은 사람들이 진정한 그리고 바꿀 수 없는 자기의 모습을 보여줄 수 있는 유일한 장소이다. 이런 기회를 잡기 위하여 그리고 기회 포착을 가능케 하는 정치적 조직체에 대한 애정으로 각 개인은 배심관, 방언, 공적 업무의 관리와 같은 부담을 기꺼이 맡으려 했던 것이다(Hannah Arendt 1958:94). 이러한 공적영역은 현대사회에 이르러 노동에 의해 잠식되었다. 노동활동 자체가 오로지 삶과 삶의 유지에만 집착하며, 그래서 무세계성에 이를 정도로 세계를 망각하기 때문에 폴리스에서 말과 설득을 통하여 모든 것을 결정하는 정치적 삶은 소멸되었다. 노동하는 동물은 자기 신체의 사적 성격 속에 갇혀서, 즉 누구와 함께할 수도 없고 온전하게 의사소통도 할 수 없는 필요의 충족에만 사로잡혀서, 세계로부터 추방된다(Hannah Arendt 1958:175). 아렌트에 따르면 이 세계에서 행위하며 살아가는 복수의 인간들은 자신과 타인에게 의미 있는 말을 할 수 있는 경우에만 유의미성을 경험할 수 있다(Hannah Arendt 1958:53). 현대사회는 말이 힘을 잃은 세계 속으로 진입하고 있다.

달리 말하면, 생산과 제작의 관점에서 이해되는 행위는 인간실존에 빛을 발하게 하는 원천인 계시적 성격을 잃게 된다. 인간은 자신의 정체성을 인식하고 다른 사람과의 차이를 드러내기 위해서는 행위라는 인간의 조건을 필요로 한다. 다른 사람에 의해 자신을 구현하는 것은 말과 행위를 공유하는 영역 즉 정치적 영역에서 이루어진다. 인간은 정치적 영역에서 타인의 현존과 세계를 현상하며 세계의 실재성을 획득한다. 노동하는 사회에서 특히 자동화에 의해 인간은 단순한 자동적 기능을 하는 존재로 추락하고 능동적 결정과 사유를 상실하게 된다.

1. 정치와 철학, 성과 속의 이분법

공적영역에 대한 불합리한 이해는 고대 플라톤에서부터 시작되었다. 아렌트에 따르면 플라톤은 함께 모여 사는 국가에 대한 중요성과 그에 대한 깊은 통찰에도 불구하고 여전히 철학자와 정치가의 삶을 분리하는 태도를 보였다. 이러한 이분법적인 태도는 기독교에 영향을 미쳤다. 아렌트는 기독교의 주된 정치원리가 무세계성이라고 지적한다. "무세계성은 세계가 지속되지 않을 것이라는 가정으로 출발할 때만 정치적 현상이 될 수 있다(Hannah Arendt 1958:108)." 하지만 공론영역은 인간의 불멸성과 세계의 영속성에 대한 추구로부터 생겨났다.⁶⁾

6) 아렌트는 죽을 수밖에 없는 인간이 자신의 흔적을 남길 수 있는 공적영역을 통해 불멸성을 획득한다고 설명한다. 세계는 죽어서도 남겨두는 그 무엇이다. 즉 세계는 죽을 운명의 인간들의 수명을 초월한다. 인간의 조건 1장, 2장을 참조하라. "'죽을 수밖에 없는' 인간의 관계이자 잠재적 위대성은 존재할 가치가 있고 어느 정도 영속적으로 존재하는 것을 산출한다는 것, 즉 작업, 행위, 언어의 능력을 가진다는 점에 있다(Hannah Arendt 1958:69)."

아렌트는 이러한 공론영역의 특징이 기독교의 정치원리와 상충된다고 여긴다. 기독교의 정치원리가 시민들의 삶의 방식과 정치적 삶이 모순된다는 구조를 취한다는 아렌트의 주장은 플라톤에서 먼저 발견된다.

고대에서는 사람은 필연성의 지배를 받기 때문에 필연성에 종속되는 노예들을 강제로 지배함으로써 자유를 획득할 수 있다고 생각했다. 삶의 유지에 필요한 것을 제공하는 직업들은 모두 노예적 본질을 가지기 때문에 노동과 작업을 삶의 조건으로부터 배제하기 위해 노예제도가 정당화되었다. 노동과 작업에 배제된 자유민들은 폴리스를 통해 자유를 구현하고자 했다. 그리스 철학자들은 자유가 정치적 영역에 속한다고 생각했으며, 필연성은 전정치적인 현상으로서 사적 영역에 속한다고 생각했다.

폴리스 영역에서 이루어졌던 행위는 공적 영역에서의 자유의 실현이다. 언어(lexis)와 행위(praxis)를 통해 자신의 정체를 나타내고, 공동체에 의해 기억됨으로 불멸을 향한 욕구를 실현할 수 있었다. 그리스인들의 이해에 따르면 행위는 인간사를 확립하고 유지시키기 위해서 필요한 활동으로, 정치적 삶에 속한다. 그들에게 폴리스의 삶은 아주 특별한 그리고 자유롭게 선택한 정치적 조직의 형식을 의미한다.

그런데 고대 도시국가의 몰락과 더불어 작업과 노동이 부상하면서 행위는 지상에서의 필연적 삶으로 생각되었다. 그리고 관조만이 유리하게 남겨진 자유로운 삶의 방식으로 인식되었다. 우리는 그 기원을 플라톤의 정치철학에서 발견할 수 있다. 그의 정치철학에 의하면, 폴리스의 삶을 완전히 이상적으로 재조직하는 것은 철학자의 탁월한 통찰에 의해 지도받아야 하며 동시에 그것은 철학자의 삶의 방식을 가능하게 하는 것 이외의 어떤 다른 목적도 갖지 않아야 한다(Hannah Arendt 1958:63).

누구나 이데아세계를 볼 수 있다는 것이 플라톤의 주장이었지만 동굴의 비유에서 알 수 있듯이 이데아를 파악하고 완전한 전회를 경험한 뒤 돌아온 사람만이 철인왕이 될 수 있다. 누스 nous의 작동이 탁월하여 이데아를 보고 돌아온 사람들을 철학자라 지칭하고 정치를 하는 철학자로서 철인왕 개념을 도출한다. 이성인 로고스를 파악하는 것으로 정치인의 수준이지만 누스는 이데아를 파악할 수 있는 것으로 누구에게나 주어진 것이 아니다. 영원한 것과 불멸성을 추구하는 철학자의 삶과 시민들의 삶의 방식인 정치적 삶의 갈등, 여기서 정치와 철학의 구분이 생긴다.

철학자로서의 정치인은 이데아를 볼 수 있는 능력-관조능력이 있는 사람인데 플라톤에 따르면 관조적 삶을 사는 철학자는 완전한 정치 속에서 살기 때문에, 도시에 거주하는 것은 오직 육체뿐이다. 철학자가 정치에 개입해서 정의로운 국가를 만들고자 했으나 정치인은 철학자가 되지 않는 이상 정의로운 국가를 만드는 것이 어렵고, 철학자 또한 정치에 개입할 수 없는 구조가 되었다.

아렌트는, 플라톤이 어떻게 하면 정치적 삶이 잘 진행될 수 있는가를 구상하면서 철인왕을 제시했지만 철인왕을 누구나 될 수 없는 것으로 구분하여서 철학과 정치의 간극이 생기게 되었다고 지적한다. 이 문제는 중세시대에 이르러 신(관조)과 세계(세속적 삶)의 구분으로 이어지고 정치적 삶도 활동적 삶에 포함시키게 된다. 정치적 삶의 가치평하는 근대로 진행되면서 더욱 심해졌는데 노동과 제작이 모두 노동으로 환원되면서 필연성에 구속되고 행위는 소실되

었다.

2. 정치의 의미

1964년 아렌트는 다음과 같은 질문을 받았다. “당신의 기억 속에 당신을 정치적인 것에 주목하게 만든 분명한 사건이 있습니까?”(Bernstein 1996:122) 정치의 의미에 대한 아렌트의 탐구는 유대인 정치에 대한 성찰과 더불어 시작되었다(Bernstein 1996:162). 아렌트에게 정치의 의미는 자유이다(Hannah Arendt 2005:148). 정치적 자유는 공간적 구조물이라는 점이 결정적이다. 공간을 상실한다는 것은 나를 위한 자리가 없다는 단순한 명제가 아니라 실질적인 의미를 지닌다. 아렌트는 『전체주의의 기원』에서 정치적인 것과 인권의 문제를 제시한 바 있다. 유럽의 국민국가 제도 안에서 인권은 국민의 권리와 동일시 되었다. 인권은 누구에게도 양도 할 수 없는 것으로 간주되었지만 국가가 없어지고 자신들을 보호해줄 어떠한 권위도 있지 않다는 것을 발견했을 때 인권은 새로운 문제가 되었다. 바로 시민의 권리와 구분되는 보편적인 인권이 실제로 무엇인지 규정해야 하는 문제이다. 아렌트에 따르면 권리를 잃은 자들은 제일 먼저 고향의 상실 즉 사회 환경 전체를 잃게 된다. 두 번째로는 정부 차원의 보호를 상실하게 되며 이는 자국 내에서뿐만 아니라 모든 국가에서 법적 지위를 잃는 것을 의미한다. 즉 권리를 상실한 사람들의 재난은 어느 공동체에도 속하지 않는다는 것이다. 문제는 평등에 관한 것이 아니라 그들을 위한 어떤 법도 존재하지 않는다는 데 있다. 공동체에 속하지 않은 사람들은 책임의 결여라는 의미에서 모든 권리를 상실하게 된다(Hannah Arendt 1951: 540).

공적영역에 더 이상 참여할 수 없게 된 인간들이 직면해야 하는 문제는 역사적으로 입증되었다. 유대인으로서 그 문제에 직면해야했던 아렌트는 유대인문제를 통해 공적영역과 정치적 활동의 중요성을 강조한다.

유대인은 역사 이래 자신의 영토와 국가를 소유한 적이 없었다. 그들은 항상 비유대인 당국의 보호에 의존해야했다. 정부와 국가 뿐 아니라 언어도 갖지 못한 유대인들은 거주하는 나라에서 이 역할 저 역할로 옮겨 다니며 살았다. 어느 것에도 책임지려하지 않았고 모든 정치 행위를 피했다. 그 결과 유대인들의 정치적 능력과 판단의 결핍은 자연스러운 것이었다.

19세기 유럽에서는 국민국가 체제가 발전으로 봉건질서가 몰락하면서 평등 개념 아래 새로운 질서가 확립되고 있었다. 평등개념은 특권을 누리던 유대인들에게는 오히려 불합리한 것이었다. 유대인들은 여전히 국가의 이해를 대변해주고 특권을 누리려 했다. 모든 국민의 평등을 보장하기 위해서는 새로운 정치 통일체가 필요했고 그 과정에서 계급 사회가 탄생하게 된다. 귀족이 하나의 계급으로 전환되었으며 농민, 노동자, 중산층 등 자본주의적 발달에 의해 계급 사회가 형성되었다. 하지만 유대인들은 자본주의의 발달과정 안에 속하지도 않았고 어떤 계급이나 계층과의 관계도 없었다. 유대인들은 그들이 수행했던 특별한 업무로 인해 제도 안에서 흡수되지도 못했고 계급으로 정착하지도 못했다. 그래서 사회로의 진출이 허용될 때면 그들은 항상 귀족이나 부르주아 중 한 계급 안에서 쉽게 인식할 수 있는, 주변 환경과 분리되어 독자적으로 존재하는 집단이 되었다(Hannah Arendt 1951:99).

국민국가는 사회의 이익과는 상관없이 정부가 전체 국가를 대변하고자 했다. 그 결과 사회

와 국가의 틈새는 점차 벌어지게 된다. 사회 안에서 자신들의 이익을 위해 모이는 집단들은 국가에 대한 불만을 국가를 대변하는 것으로 보이는 유대인들에게 투사했다. 사회와 관계 맺지 않으며 사적인 자본주의 기업이나 사업에도 관심이 없었던 유대인들은 국가를 대변하기에 적합해 보였다. 다른 계층과의 관계는 맺지 않았던 유대인들이 귀족들과는 교류했다는 사실이 유대인의 특권을 더욱 부각시킨다. 유대인들은 귀족을 모방하면서 여전히 특별한 보호 아래 독자적으로 존재하는 집단이고자 했다.

국민 자체와 갈등에 빠지게 된 사회 계급이 반유대적인 성향을 취하면서 사회에 동화되지 못한 유대인들의 문제는 더욱 심화된다. 정상적인 자본주의 발전에 장애가 되었던 유대인들은 중산층으로 발전할 수 있는 주된 계층의 이해관계와 충돌했다. 평등 이념에 따라 자신들의 지위를 잃은 귀족들은 반유대주의를 확산시키는데 큰 요소로 작용한다. 또한 자유주의 성향의 지식인들과 폭민에 의해 유대인들은 주요 공격 대상이 된다. 귀족적 특권의 부활을 가져온 유대인들은 이들의 주된 관심사인 평등한 기회에 어긋나는 집단이었다.

드레퓔스 사건은 이러한 유대인 문제를 가장 단적으로 보여주는 예이다. 국가와 사회의 갈등은 반유대주의의 정치적 동기와 사회적 요소의 불용성 혼합물의 형태로 나타난다. 사회는 유대인을 두드러지게 두둔하면서 강한 반유대주의 운동에 가장 먼저 반응한다.

사회적 친유대주의는 항상 정치적 반유대주의에 신비스러운 광신주의를 보태는 것으로 끝났다. 이 광신주의가 없었다면 반유대주의는 대중을 조직할 수 있는 최상의 슬로건이 될 수 없었을 것이다. 자본주의 사회에서 사회지위를 잃은 모든 계급은 결국 그들 자신의 폭민 조직을 통합하고 확립한다(Hannah Arendt 1951:214).

국민국가에서 정치적 위계질서의 부재와 평등의 승리는 밖으로 드러난 사회의 모습이 더욱 민주적이 된 것만큼 은밀하게는 더욱 위계질서를 강조하게 되었다. 새로운 인류의 표본으로 유대인이 주목받았던 시기에 유대인들은 사회의 진출을 시도한다. 사회로 진출했던 유대계 지식인들도 부유한 유대인들처럼 자신들은 예외 유대인이라고 생각했다. 하지만 유대인의 기질은 개종이나 동화로 해결되지 않는다는 사실을 사회는 알고 있었다. 사회는 여전히 유대인이라는 존재를 범죄라고 생각했고, 유대인을 보며 즐기고 매료당했다. 사회에 동화되지 못한 유대인들은 정치적 목적에 의해 이용당했고 사회적인 여론과 동의는 그러한 악이 허용되는데 결정적인 요소가 된다.

아렌트에 따르면 근대 민족국가의 탄생과 더불어 유대인들이 유럽의 정치적 맥락으로 인식되기 시작했으며 반유대주의 또한 이러한 맥락에서 이해해야 한다. 유대인들의 독특한 생활방식과 개성은 18세기 이전까지 민족적 특성으로 이해되어왔으나, 18· 19세기 민족국가가 탄생하고 발전하면서 유대인이 축적한 부에 의해 전혀 다른 의미를 갖게 된다. 유대인들이 축적한 부가 사회적 정당성을 발휘하지 못했을 때 유대인들은 증오의 대상이 되었다. 유대인에 대한 증오는 반유대주의가 히틀러에 의해 전체주의의 이데올로기로 사용되기 이전부터 유럽 곳곳에 퍼져있었다.

반유대주의를 이해함에 있어 중요한 맥락은 경제적, 사회적으로 발생한 문제가 정치적 관점으로 전환했다는 점이다. 하지만 유대인들은 이 시점을 인식하지 못했다. 국민국가의 전환기에서 유대인들이 소유하고 있었던 부는 사실상 큰 정치권력을 소유한 것과 마찬가지로

불구하고 유대인들은 정치공동체를 조직하거나 어떠한 국제적 연대조직도 만들지 않았다. 유대인들은 국가에 철저하게 밀착되어 있었지만 정치권력에 관심이 없었고 사회에 동화되지도 못했기 때문에 국가가 새로운 전환점을 맞았을 때 민족적 비극에 봉착하게 된다. 유럽전역 곳곳에 있었던 유대인에 대한 증오가 반유대주의로, 인종사상이 인종주의로 이데올로기화 되어서 사회의 갈등을 야기시키고 정치적 장치로 준비되었다.

그렇다면 정치의 과제는 무엇인가? 아렌트는 정치의 최종적인 목적은 가장 넓은 의미에서 생명을 보호하는 것이라고 답한다. 그리고 정치는 개인들이 추구하는 목적을 정치에 의해 방해받지 않도록 하는 것을 가능하게 한다(Hannah Arendt 2005:156).

3. 공적영역에 참여: 행위

아렌트에 따르면 우리는 말과 행위로서 인간세계-공적영역에 참여한다. 인간의 조건에서 가장 중요하게 여겨지는 행위는 다원성을 근본조건으로 한다. 다원성은 동일한 인간이지만(동등성), 모든 인간은 차이를 갖는다는(차이성) 이중의 성격을 지닌다. 오직 인간만이 자신을 타인으로부터 구별할 수 있고 이 차이를 표현할 수 있다. 인간 저마다 다른 차이를 드러낼 수 있는 것은 말과 행위를 통해서이다. 인간은 “너는 누구인가”에 답하기 위해 말과 행위가 필요하다. 그리고 나의 존재를 확인해주는 타인이 필요하다.

이러한 인간의 행위능력은 예측불가능성을 지니고 있다. 인간은 태어나면서 자유를 가진다. 아렌트에 따르면 이 자유는 전에 없었던 전혀 새로운 것을 시작하는 능력이다. 이 과정의 결과가 인간의 영역에서 나타날지 또는 자연의 영역에서 나타날지는 불확실하며 예측불가능하다. 아렌트는 인간에게 주어진 자유능력의 연약함을 다음과 같이 기술한다.

행위하는 자는 자신이 무엇을 행하고 있는가를 결코 알지 못하며, 그는 결코 의도하지도 않았고 예상할 수도 없는 결과를 초래하는 ‘죄를 범하며’, 그가 시작한 과정은 하나의 행위나 사건에서 완성되지 않는다는 사실을 인간은 알고 있었다. 또한 행위의 의미는 행위나 사건에서 바로 드러나지 않으며 오히려 행위하지 않는 역사가 회고할 때 드러난다는 사실도 알고 있다. 이 모든 것이 바로 필사적으로 인간사의 영역을 외면하고 인간의 자유능력을 경멸한 이유이다(Hannah Arendt. 1958:298).

새롭게 시작할 수 있다는 것은 예측불가능하다는 의미를 포함한다. 예측불가능성은 인간에게 어떤 두려움을 가져다준다. 오늘의 사람이 내일 어떻게 될지 모른다는 인간에 대한 기본적인 불신, 모든 사람이 동일한 행위능력을 가지는 동등한 사람의 공동체 내부에서는 행위의 결과들을 예견할 수 없다는 두려움이다. 이러한 행위의 위험은 약속의 능력으로 극복될 수 있다. 타인과 함께 살고자 하는 의지는 우리가 약속하고 그것에 책임을 지게 한다.

또한 가지 행위의 환원불가능성은 용서의 능력으로 극복해야 한다. 용서받음으로써 우리는 행한 일에서 해방된다. 그리고 타인을 용서함으로 자유롭게 해주어 새롭게 시작할 수 있는 기회와 약속하고 책임질 수 있는 기회를 주어야 한다. 즉 용서하는데 따르는 미래의 불확실성

은 약속을 하고 그 약속을 지키는 책임능력을 통해 치유되는 것이다.

아렌트는 이러한 기적⁷⁾을 행할 수 있는 능력이 신적인 능력이 아니라고 한다. 예수의 말 "너희들이 서서 기도할 때 용서하라. ... 하늘에 계신 너의 아버지 또한 너의 죄를 용서할 것이다. 그러나 네가 그들을 용서하지 않는다면, 너의 아버지 또한 너를 용서하지 않을 것이다"는 구절은 용서하는 힘이 우선 인간의 능력임을 밝힌다(Hannah Arendt 1958:304).

용서하지 않는다면, 용서받지 못한다면 나와 타인 모두 자유로워질 수 없다. 그리고 용서를 받고 약속을 이행하지 않는다면 자신의 정체성을 유지할 수 없다. 약속을 이행하는 것은 타인의 현존을 통해 자신의 동일성을 보장받는 하나의 통로와 같다. 인간은 홀로 존재하지 않기 때문에 용서와 약속의 능력은 더욱 중요하다. 고독과 고립 속에서 행하는 약속과 용서는 실제성을 갖지 못하며 단지 자기 앞에 행하는 역할에 지나지 않을 따름이다(Hannah Arendt 1958:302).

III. 절대적 선과 정치

지금까지 공적영역에서의 정치적 활동이 인간 삶에 얼마나 중요한지 아렌트의 주장을 통해 알아보았다. 다음으로 정치적 선과 절대적 선은 상이하며, 절대적 선을 정치영역에 실현하고자 하는 시도들이 범죄 및 범죄성이랑 현상으로 종결 되었다는 아렌트의 주장을 살펴볼 것이다. 아렌트의 주장이 타당하다면 절대성을 지닌 기독교의 선은 정치영역에서 범죄성을 띠게 된다는 말이다. 이 견지를 수용하면 기독교인들의 삶은 여전히 이분법으로 남겨진다. 그 결과 교회와 세상에서의 삶이 전혀 다른 위선적인 사람이 되거나, 교회나 세상 어느 한 쪽에만 치우치는 자세를 취하게 된다.

공적영역과 사적영역은 모두 가치를 지닌다. 어느 한 쪽에 더 큰 의미와 가치를 둘 수 없다. 중요한 것은 공적 영역과 사적영역의 유대이다. 또한 절대적 선과 정치적 선은 모두 가치를 지닌다. 다원성, 도덕성, 정체성을 유지하며 조화로운 공동세계를 유지하기 위해 절대적 선과 정치적 선을 어떻게 연결할 것인가가 중요하다. 그 간극을 아모르 문디로 메울 수 있다. 아렌트는 아모르 문디라 부른 공적 유대를 아리스토텔레스의 정치적 우애 개념에 근거를 두고 설명한다. 먼저 아리스토텔레스의 정치적 우애개념에 근거를 두고 있으며 더욱 순수하게 정치적인 형태로 넓히고 향상시킨 것으로 이해되는 아렌트의 공적유대-아모르 문디 개념을 살피고 기독교의 형제애와의 관계를 검토해보고자 한다. 필자는 이에 대한 대안으로 기독교적 정치적 우애를 제시하고 가능성을 타진해 볼 것이다.

1. 절대적 선으로서의 사랑 그리고 정치

아렌트에 따르면 인간 삶에는 반드시 공적으로 드러나야 하는 영역이 있으며 반면 은폐되어야 하는 사적영역이 있다. 고대 폴리스 내에서 사적 영역에 속해 있던 경제는 근대에 들어와

7) 아렌트는 예측불가능하기 때문에 책임을 지고, 환원불가능하기 때문에 용서하며, 미래의 불확실성을 해소하기 위해 책임을 지는 행위의 이러한 면 때문에 행위는 기적과 같다고 말한다(Hannah Arendt 1958:312).

공적인 것이 되었으며, 더 나아가 경제가 거꾸로 정치를 지배하는 데까지 이르러서 인간은 정치적 행위능력을 상실하게 되었다. 더불어 정치적 행위능력의 원리인 다원성, 정체성, 도덕성도 큰 위기를 맞고 있다. 특히 다원성을 견지해야 한다면 절대적 선은 드러나지 않을 때 그 고유성을 유지할 수 있다.⁸⁾ 절대적 선은 비타협적이기 때문에 다원성을 제거하려는 경향이 있기 때문이다. “다원성을 제거하려는 시도는 언제나 공론 영역 자체를 제거하려는 시도와 같다 (Hannah Arendt 1958:284).” “절대적 선을 세상에 노출시키려는 모든 노력이 결국 정치영역에서 범죄 및 범죄성이란 현상으로 종결된다.(Hannah Arendt 1963a:184)

아렌트는 절대적 선인 사랑이 정치영역에 적용될 때 부정적인 현상이 초래된다고 분석하고 있다. 사랑은 무세계적이다. 사랑은 친밀성과 같은 열정 때문에 사람들 사이의 거리를 소멸시킨다. 이러한 사랑의 무세계성 때문에 형제애나 동정과 같은 형태로 나타나는 사랑은 정치에 부적절하다. 정치는 자신과 다른 사람 사이의 중간지대를 필요로 하기 때문이다. 아렌트는 “사랑의 무세계성 때문에 사랑을 통해 세계를 변화시키고 구원하려는 모든 정치적 시도는 우리에게 거짓되고 왜곡된 것으로 비쳐진다”고 말한다(Hannah Arendt 1958:104). 아렌트에 따르면 정치적 선과 절대적 선은 상이하다고 볼 수 있다.

절대적 선은 타협을 허락하지 않기 때문에, 그 열정 때문에 폭력적이다. 아렌트는 절대적 선과 연관되어 있는 덕목들인 연민, 동정, 유대를 분석하면서 절대적 선이 절대적 악 못지않게 위험하다는 점을 주목하고 있다.

연민은 감정이다. 연민은 행운과 불행, 강자와 약자를 동일한 시선으로 고찰하지 않고 (Hannah Arendt 1963:172) 불행한 사람의 현존에만 지대한 관심을 갖는다. 동정은 정념(情念)이다. 다른 사람과 함께 고통을 분담하는 능력이라 할 수 있다(Hannah Arendt 1963:163). “동정은 정치적 문제들, 즉 인간사 영역 전체가 발생하는 인간들 사이의 세계적 공간, 즉 거리를 해소하기 때문에, 정치적으로 말하자면 부적절하고 중요성을 갖지 못한다(Hannah Arendt 1963:169).” 아렌트는 프랑스 혁명과 대비되는 미국 혁명을 주도한 사람들의 정신과 마음에 동정이 존재하지 않았다고 지적한다.⁹⁾ 프랑스혁명이 삶의 필요, 신체적 필요와 관련된 필연성에 집중한 반면 미국 혁명은 자유 특히 정치적 통치와 관련해서는 인간이 자기 운명의 주인이라는 것을 분명히 했다. 감정에 압도되어 실재를 직시하지 못하고 무제약성에 의해 무제한적인 폭력이 표출된 역사를 지적하고 있는 것이다.

연민과 동정에 대한 아렌트의 대안은 유대(紐帶)이다. “유대는 이성과 동시에 일반성을 함께 지니기 때문에 한 계급, 민족, 인민이라는 다수뿐만 아니라 궁극적으로 모든 인류를 개념적으로 포괄할 수 있다.”(혁명론 172) 유대는 ‘인간의 위엄’, ‘인류의 영광’, ‘인간의 존엄’과 같

8) 아렌트에 따르면 절대적 의미의 선은 보이거나 알려지지 않으려는 경향을 가지고 있다. 초기 기독교에 의해 알려진 선의 의미는 선한 일을 인간 행위의 근본적인 가능성 중의 하나로 생각한다. 초기 기독교는 종종 선과 공적 문제간의 적대감을 내보인다. “선행은 공적으로 알려지는 순간, 자체의 고유한 성격인 선, 즉 오로지 선 자체를 위해서만 행함의 성격을 상실한다.” ‘오른손이하는 일을 왼손이 모르게 해야 한다’는 성경구절에서 그 근거를 찾고 있다. 『인간의 조건』 p. 127~129를 참조하라.

9) 프랑스 혁명은 가난한 사람들이 거리로 쏟아져 나오면서 본격적으로 시작된다. 그들은 정치영역으로 갑자기 진입하게 되었고 그들이 드러낸 고통은 분노로 변형되었다. 분노는 폭력, 무법, 무제약을 초래했다. 아렌트에 따르면 프랑스 혁명의 사례에서도 볼 수 있듯이 동정은 '지속적인 제도를 확립할 수 없도록 한다'고 지적한다. 반면 미국 혁명은 정부형태에 대한 깊은 관심에서 시작된다. 토크빌의 지적처럼 미국 시민들이 완전히 자유롭고 행복하지 못하다면, 그 과실은 전적으로 그들 자신에게 있을 것이라고 생각했다. 『혁명론』 서론을 참조하라.

은 이념에 관심을 갖는다.

2. 정치적 우애

아리스토텔레스는 philia-friendship-친애¹⁰)를 세 가지로 구분한다. 유용성, 쾌락, 선이 그것인데, 선에 기반을 둔 친애가 유용성과 쾌락 때문에 사랑하는 것 보다 좋은 것이다. 유용성과 쾌락 같이 우연적인 것에 따른 친애는 영속적이지 않고 소멸된다. 그와 관련된 목적 때문에만 존재했기 때문이다. 아리스토텔레스에게 있어 완전한 친애는 선하고 덕에 있어 서로 닮은 사람들의 친애이다.

아리스토텔레스는 다시 동등성 위에 성립한 친애와 불평등을 내포한 친애로 구분한다. 사람들은 유용함과 유쾌함에 있어 자기보다 우월한 사람을 만나고자 한다. 그래서 사람들은 유용함과 유쾌함을 교환한다. 이렇게 동등성위에 성립된 친애는 유용함과 유쾌함이 덕에 기초해 있기 때문에 친애인 것처럼 보이기도 하지만, 유용함은 비교적 영속적인 데 반해, 유쾌함에 기반을 둔 친애는 빨리 변하는 등 덕에 기초해 있지 않아서 참된 의미의 친애와 다르게 보인다. 불평등을 내포한 친애는 예를 들어 부모와 자식 사이의 친애 같은 것이다. 이러한 친애의 관계에서 애정은 비례적으로 보상되어야 한다. 애정이 비례할 때 생기는 동등성이 친애의 특징이기 때문이다. 아리스토텔레스는 친애에 있어 상호관계를 중요하게 여긴다. 친구가 되기 위해서는 서로에게 선의를 품고, 서로가 상대에 대해 선을 원하고 있다는 것을 인식해야 한다.

또한 친애는 개인적인 차원과 공동체적인 차원 즉 자신에 대한 친애와 정치적 친애(Aristotle 217)로 구분할 수 있다. 가장 친한 친구는 나를 가장 잘 아는 친구인데, 나를 가장 잘 아는 사람은 바로 나 자신이다. 선한 사람은 자신을 가장 사랑한다. 그는 고귀한 행위를 함으로써 자기 자신도 이익을 얻고, 자기 이웃 사람들에게도 이익을 베푼다.(Aristotle 222) 아리스토텔레스는 자신에 대한 사랑을 이웃 사람에게까지 확대했다. 인간을 본성적으로 타인과 함께 사는 존재로 상정하고 있는 아리스토텔레스에게 친애는 중요한 덕목이다.

아리스토텔레스의 친애 개념이 정치영역에서 의미를 갖는 이유는 정의와 친애가 같은 것을 지향하고 있음을 설정하고 있기 때문이다. 아리스토텔레스에게 정의는 완전한 덕이다. “정의의 덕이 완전한 까닭은, 그 덕을 가진 사람이 자신을 위해서가 아니라 이웃 사람을 위해서 그 덕을 쓸 수 있기 때문이다.”(106) 정의는 이웃사람과 관계하는, 이웃 사람을 위한 선이다. 아리스토텔레스에 의하면 정치학의 목적은 최고의 선을 지향하는 것이다. 따라서 정의는 정치학에 있어 가장 중요한 요소라고 할 수 있으며, 친애 또한 선을 지향하는 선한 사람들과의 관계이기 때문에 중요성을 지닌다. 정의와 친애는 같은 사람들 사이에 존재하는 것이며 또 친애의 정도에 따라 정의도 일어난다(Aristotle 195).

아렌트는 아리스토텔레스의 친애 혹은 우정개념을 정치영역에 도입하여 우정개념을 확장시킨다. 먼저 아렌트는 정신의 삶을 강조하면서 아리스토텔레스의 친애 개념을 통해 자신과의 대화에 주목한다. 즉 정신의 삶은 “아리스토텔레스의 ‘다른 자아’로서의 경험”을 의미한다

10) 우애보다는 좀 더 넓은 의미를 포함하고 있기 때문에 친애라고 번역한다. 하지만 맥락상 우정, 친애, 우애 등으로 번역될 수 있기 때문에 필자는 상황에 맞게 단어를 선택하여 기술하고자 한다.

(Hannah Arendt 2005:49). 나와 가장 친한 친구인 자기 자신과 대화해 본 사람만이 친구일 수 있다.

다른 자아 즉 사유하는 나에 대한 경험은 아렌트에게 중요한 관심사이다. 아이히만 재판을 통해 사유의 무능력, 판단의 무능력, 타인의 입장에서 바라볼 수 있는 능력의 부재가 악이 될 수 있음을 발견했다. 사유의 무능력이 정치영역에서 악이 될 수 있다는 아렌트의 지적은 선악의 문제를 도덕이나 윤리 혹은 종교의 문제로만 취급한 것을 넘어서서 정치적인 책임의 문제로 끌어온 아렌트의 공헌이라 할 수 있다(Berellang, 1994:275). 이러한 악(11)을 피할 수 있는 유일한 길은 정치행위 즉 말과 행위로서 인간세계-공적영역에 참여하는 것이다.

“우정의 정치적 요소는 진실한 대화 가운데 친구들이 상대방의 의견에 내재된 진리를 이해할 수 있다는 것이다”(Hannah Arendt 2005:46) 아렌트는 타인의 관점에서 세계를 보는 이러한 이해를 최고 수준의 정치적 통찰이라고 말한다. 시민들의 다양한 의견을 열린 모습 그대로 이해하는 것이라 할 수 있다(Hannah Arendt 2005:46). 이러한 견해는 소크라테스에게서 발견할 수 있다. ‘나는 내가 모른다는 것을 안다’라는 그의 말은 “나는 모든 사람을 위한 진리를 갖고 있지 않음을 안다는 것을 의미한다(Hannah Arendt 2005:48).” 죽을 수밖에 없는 유한한 인간에게 진리가 제한되어 있다는 것을 받아들인 것이다.

더 나아가 아렌트는 공동으로 거주하는 세계에 관심을 돌렸다. “살아 있다는 것은 자신의 출현 이전에 존재하였고 자신의 소멸 이후에도 여전히 존재할 세계인 것이다(Hannah Arendt 1971:40).” 아렌트는 이분법적 형이상학의 오류를 지적하면서 현상의 중요성을 강조한다. 세계는 모든 피조물에게 겉보기의 양태로 나타난다. “세계에서 현상은 존재와 일치한다(Hannah Arendt 1971:38).” 이 말은 존재하는 것과 나타난 것이 둘로 분리되지 않고 결국 하나라는 입장을 함축한다. 즉 정신의 삶과 정치적 삶의 원리는 동일하다. 따라서 다원성, 정체성, 도덕성의 원리는 정신의 삶과 공적영역에서 동일하게 적용된다.¹²⁾

사람들 사이에 있다는 것(inter homines esse)은 로마인들에게는 살아 있다는 징표, 즉 세계와 자아의 실재성을 자각한다는 징표였다. 반면에 사람들 사이에 있지 않다는 것(inter homines esse desinere)은 죽는다는 것과 동의어였다(Hannah Arendt 1971:116).

그런데 근대이후 과학기술의 발전과 더불어 공공영역은 급속히 함몰되었고 세계는 소외되었다. 신과 세계에 대한 관심을 줄곧 유지해왔던 전통은 인간에 대한 관심을 요구받는다. 인간중심적 방식은 진리란 무엇이냐고 물었을 때 ‘내가 스스로 만들어낸 것’이라고 답한다. 더 이상 신이 만들어낸 것은 없고, 이제는 신이 만든 자연적 법칙을 알아내는 것이 아니라 나의 관점에

11) 악이 어떤 악마적인 동기에 의해 일어나는 것이 아니어도, 누구나 가지고 있는 평범한 갈망으로 인해서도, 사유하지 않는다면 언제든 악이 될 가능성을 지닌다. 그런데 과연 인간의 사유 혹은 자발성은 제거 될 수 있는 것인가? 칸트에 의하면 자발성은 인간의 가장 근본적인 특징이다. 자발성 없이 합리성과 자유는 없을 것이다. 하지만 칸트는 절대 자발성이 제거될 것이라는 가능성을 생각하지 않았다. 그런데 우리는 적어도 전체주의 시스템에서 그 가능성을 목격했다. 무용지물로 만드는 것 즉 자발성을 제거하는 것은 근본악이다. 이러한 무의미한 상황에서 인간은 자신이 하고 있는 일을 반성할 수 없게 된다. 바로 악의 평범성이다.

현대사회의 진정한 위험은 관료주의적, 기술관료적, 그리고 탈정치화된 현대적 삶이 무관심을 장려함으로써 점차로 인간들로 하여금 차별과 비판적 사유를 하지 못하게 하고, 책임지지 못하게 만드는 것이다.

12) Hannah Arendt 1963:38 역주 참고.

서 도출해낸 것이 진리가 된다. 데카르트 자신은 신을 거부하지 않았지만 모든 척도는 인간이 된 이래 신의 존재는 입증해야 하는 것이 되었다. 인간이 검증해주지 않으면 아무것도 받아들일 수 없다. 진리의 척도는 인간이다.

근대에서는 나에게 유용한지에 따라 그 가치가 결정되고, 더 나아가 나에게 중요한 것이 진리가 된다. 최대다수의 최대 행복은 인간이 척도라는 주장을 전제한다. 각각의 개인이 느끼는 쾌락의 수치를 계산해서 높은 점수를 받은 것이 진리가 된다.

인간이 진리를 만든다는 태도는 근대 이후 계속해서 남아있다. 제작을 이용해서 자연과 우주의 진리를 도출해내는 것에서 출발한 이 사상들은 인간이 세계 전체로부터 소외되는 결론을 가져온다. 아렌트의 주된 관심인 정치영역의 소멸은 생산력의 발달을 토대로 가정에서 소화해냈던 경제문제가 사회로 빠져나오면서 시작되었다. 사회적 활동이 경제문제에 집중되면서 정치영역이 소멸되었기 때문이다. 생산력 발달로 인한 인간소외와 세계소외는 인간 삶을 판이하게 바꾸고 있다. 게다가 현대는 제작기술에 따른 과학기술의 발달로 인해 급변하는 사회를 대면하고 있다. 핵폭탄의 개발은 인간생활을 위협하고 있다. 과학자가 제작의 관점에서 만들어낸 도구들은 인간의 역할을 대체하고 생명을 창조하려는 시도로 이어진다. 인간이 인간 창조의 지점까지 이르면 인간이 만든 것만이 인간이 되는 상황이 올수도 있다. 이는 제작의 관점에서 과학기술의 변화가 인간생활에 얼마나 치명적인가를 보여준다.

사유와 세계에 대한 관심은 ‘나와 너’를 위한 것이다. 우리는 끊임없이 사유하고 말과 행위를 통해 공동 세계를 유지해나가야 한다. 공동세계에 대한 아렌트의 관심은 우정개념을 확장시켜 아모르문디-세계 사랑이라 불렀다. 세계에 대한 사랑의 방법으로 공적유대를 제시하고 있는 아렌트의 입장을 압축하면 다음과 같다.¹³⁾ “그들이 공통으로 가진 것에 대한 대화로 구축된다. 그들 사이에 존재하는 것을 말함으로써 그것은 그들에게 한층 더 공통적인 것이 된다 (Hannah Arendt 2005:44).”

아렌트는 종교적-윤리적 맥락이었던 사랑 개념을 정치적 개념으로 전환했다(홍원표, 2005:197). 이러한 이해는 아리스토텔레스의 정치적 우애 개념을 더욱 순수하게 정치적인 형태로 넓히고 향상시킨 것으로 볼 수 있다. 그리고 인간관계에서 다름, 다양성, 이질성을 잘 처리할 수 있도록 한다(Shin chiba, 2001:521).

3. 기독교의 형제애와 정치: 아리스토텔레스의 정치적 우애를 넘어 진정한 아모르문디로

기독교의 정치원리는 어거스틴에 의해 형제애와 자비에 근거하여 확립되었다. “기독교 공동체는 하나의 육체를 이루어야 하며, 그 구성원은 가족의 형제처럼 행동해야 한다는 요청”을 받아들였다(Hannah Arendt 1958:107). 아렌트는 가족공동체가 비정치적이고 심지어 반정치적이라고 말한다. 위계질서 즉 지배와 피지배의 구조를 지니고 있으며, 이러한 구조에서는 정치의 중요한 요소인 의견이 무시되기 때문이다. 아렌트에게 정치적 우정은 정치적 평등화로 이

13) 핵개발과 같은 과학기술의 발달은 인간의 삶을 위협하고 있다. 과학자들은 새로운 것을 도출했지만 그 결과가 어떤 맥락을 가지고 있는지 또는 사회적으로 어떤 파급효과를 가지고 있는지 파악하지 못했다. 그들은 철학적 사유와 반성적 능력이 없으므로 그 의미를 몰랐다. 아렌트가 지적한 현대사회의 위기는 개인의 사유와 말과 행위라는 정치 행위를 통해 극복할 수 있다.

해되고 있으므로 가족구성원과의 친밀성, 지배구조에서는 정치가 적용되지 않는다. “우정에서 평등화는 물론 친구들이 서로 같아지거나 동등해진다는 것을 의미하는 것이 아니라, 공동의 세계에서 동등한 파트너가 된다는 것-그들이 함께 공동체를 구성한다는 것-을 의미한다(Hannah Arendt 2005:46).”

네 이웃을 사랑하고, 원수라도 사랑하라는 기독교의 가르침은 ‘모든 일에 사랑으로 행하라’는 의미로 확장시킬 수 있다. 하나님은 사랑, 그 자체가시다(God is love). 그런 의미에서 기독교인에게 사랑은 가장 중요한 덕목이다. 하나님을 진정으로 아는 사람만이 모든 일에 사랑으로 행할 수 있다. 주지하듯이 하나님의 사랑은 자비와 공의, 두 가지 모습으로 나타난다. 그런데 아렌트는 기독교의 사랑을 한쪽 측면, 자비에만 집중하는 것 같다. 자비는 하나님의 가장 엄격하신 공의와 조화하여서만 시행된다(Berkhof 1933:78).¹⁴⁾ 따라서 네 이웃을 사랑하라는 명령은 이웃과의 관계에서 공의로 행하되 ‘피차에 인애와 긍휼을 베풀라’는 뜻으로 해석된다.¹⁵⁾ 성경은 자신의 이익 때문에 가난한 사람들, 고아와 과부를 압제하는 행동을 엄중히 경고한다. 그렇다고 항상 사회적 약자 편에 서야한다고 주장할 수는 없다. 빈부에 따라 차별하지 말라는 가르침은 공의를 행하라는 뜻이다. 그럼에도 불구하고 공의의 측면이 다소 간과되는 이유는 원수 갚는 것이 인간에게 있지 않다는 가르침 때문이다. 원수를 갚는다는 것은 공의의 기준이 자신에게 있다는 것을 의미한다. 기독교 신앙에 따르면 옳고 그름에 대한 심판이 인간에게 주어지지 않는다. 인간 자신은 용서받아야 하고 용서해야 하는 존재이기 때문이다. 우리가 우리에게 죄지은 자를 용서해준 것 같이 우리의 죄를 용서받는다(마6:12).

아렌트가 우려하듯이 형제애가 지니고 있는 친밀함과 그로 인한 무세계성은 공의의 측면에서 해결될 수 있다. 기독교의 형제애는 사사로운 감정이나 자신의 이익 때문에 이웃을 대하지 않는다. 오히려 양심의 옳고 그름에 따라 행한다. 그리고 하루에 일곱 번이라도 용서한다. 아렌트에게 있어 용서가 더 이상 신적인 것이 아니며, 인간에게 주어진 기적과 같은 힘이라면 그녀의 제안 역시 기독교적 맥락과 다르지 않다.

정치적 선과 절대적 선이 상이하다는 아렌트의 주장은 아리스토텔레스의 연장선에 있다. 아리스토텔레스에 따르면 선한 사람과 선한 시민은 다르다. 선한 사람으로서의 덕을 소유하지 않고도 좋은 시민이 될 가능성이 있다. 여러 종류의 서로 다른 헌법이 있는 경우, 시민으로서의 우수성에는 다른 여러 종류가 생기므로 한 가지의 절대적인 것은 있을 수 없기 때문이다. 선한 시민으로서의 우수성은 시민 각자에게도 있어야 한다. 그것이 어떤 국가가 최선의 국가가 되는 데 필요한 조건이기 때문이다(Aristotle 340). 선한 사람과 선한 시민에 대한 아리스토텔레스의 구별, 즉 개인윤리와 정치윤리의 구별을 아렌트 또한 항상 고려하였다(홍원표 2005:194). 즉 아렌트는 각 생활영역에서 실현되는 도덕적 가치들은 서로 적대적일 수 있다고 주장함으로써 정치윤리의 중요성을 부각시켰다(홍원표 2005: 193).

필자는 이러한 아렌트의 주장에 동의한다. 하지만 적대적일 수 있는 도덕적 가치들을 포기할 수 없다. 앞서 언급했듯이 정신의 삶과 정치적 삶의 원리는 동일하다. 공적영역과 사적영역에서 다원성, 정체성, 도덕성을 일관성 있게 유지하는 것이 더욱 중요한 것이다. 사회에서는 인정

14) 눅 1:54,72,78; 롬 15:9, 9:16-17; 엡 3:15

15) 만군의 여호와가 이미 말하여 이르기를 너희는 진실한 재판을 행하며 피차에 인애와 긍휼을 베풀며 (속 7:9; 8:16)

많고 유능한 아버지가 집에서는 포악한 군주로 변할 수 있다. 이러한 사례는 실제로 아이히만을 통해서 입증되었다. 이를 극복하기 위해서는 아렌트가 제시했듯이 자신과의 대화 즉 사유가 필요하고, 타인의 입장에서 보는 능력과 판단의 능력이 필요하다. 이를 가능하게 하는 것은 끊임없이 세계와 연결되는 과정인 공적 유대이다.

하지만 종교적-윤리적 맥락이었던 사랑 개념을 정치적 개념으로 전환하면서 절대적 선과 정치적 선의 간극을 메울 수 있으리라 기대할 수 있는 아렌트의 공적 유대는 다시 간극을 만들어 낸다. 선한 사람으로서의 덕을 소유하지 않고도 좋은 시민이 될 수 있다는 아리스토텔레스의 주장을 바꿔 말하면 공적영역에서는 좋은 시민이지만 사적영역에서는 선한 사람이 아닐 수 있다는 말이다. 이 말은 사적영역이 확대되어 사회적으로 많은 문제를 일으키고 있는 현대사회에 경각심을 일으킨다. 그리고 인간이 자연 상태에서는 선하지만 사회에서는 악해진다는 명제를 떠올리게 한다. 정치가나 공인들이 공적영역에서는 좋은 시민으로서 활동하지만 사적영역에서는 부도덕하다는 것이 알려지면서 받게 되는 충격은 더 이상 크게 다가오지 않는다.

이러한 문제는 아렌트가 지적한 기독교의 무세계성과도 연관이 있는 것 같다. 세계는 없어져 버릴 것이라도 생각하고 하늘에만 집중하게 하는 이원론은 일관되고 조화로운 삶을 저해한다. 하지만 “땅에서 매면 하늘에서도 매이고, 땅에서 풀면 하늘에서도 풀릴 것(마18:18)”이라는 예수의 가르침은 하늘과 땅의 연계성을 잘 보여주고 있다. 아렌트가 말했듯이 기독교를 통해 지상의 삶이 인간의 최고선으로 인식되었다(Hannah Arendt 1958:384). 최고선을 이루어가는 삶의 원리는 사랑이다. “하나님의 나라는 의와 평강과 희락”이라는 가르침대로, 옳은 것을 추구하고 서로 평화하며 함께 기쁨의 삶을 구축해나가는 것이다. 이렇게 이웃을 섬기는 것은 하나님뿐만 아니라 사람을 기쁘게 한다(롬14:17-18). 하나님을 사랑하고, 네 이웃을 사랑하라는 가르침은 사랑의 실재성을 잘 나타내준다. 사랑은 더 이상 무세계성을 지니지 않는다.

기독교의 형제애는 사랑하기 때문에 오히려 채근하고 징계한다. 그리고 작고 낮은 사람이라도 하나님께 하듯이 대한다. 기독교의 형제애의 핵심은 하나님 앞에서 하는 것처럼 모든 일에 사랑 즉 공의와 자비로 행하는 것이다. 이러한 개념은 아렌트의 공적 유대가 지닌 간극을 메울 수 있다.

V. 결론

공적 영역에 배제된다는 것은 단순히 무관심에서 끝나지 않는다는데 문제가 있다. 반유대주의가 확실한 예가 될 것이다. 사회적 문제가 정치적 문제로 전환되었을 때, 그 시점을 감지하지도 못했을 뿐더러 어떠한 대처도 할 수 없었던 유대인들은 전대미문의 참사에 피해자가 되었다. 공적영역에서 배제된, 고립된 인간들이 어떻게 존엄성까지 잃게 되는지 역사적으로 입증된 셈이다.

감정에 압도되면 실재를 직시하기 어렵다. 우리는 사랑으로 행하되 아렌트가 지적했듯이 공적영역에서 동정과 연민 혹은 친밀성에 의한 행위는 지양되어야 한다. 하지만 공적영역과 사적영역이 완전히 분리된 사람에게 일관된 도덕을 요구할 수 없다면 우리는 타인을 파악할 수 없으며 당사자조차 분리된 정체성을 갖게 되는 어려움에 봉착할 수 있다. 따라서 공적영역과

사적영역 혹은 정치적 선과 절대적 선의 유대를 고려해야한다. 완전히 분리된 삶을 사는 사람은 자신의 정체성을 확보하지 못한 채 어느 한 쪽의 영역에서 고립될 가능성이 있다.

아렌트가 관심을 기울인 공동세계는 인간을 인간답게 지켜주는 공간이다. 기독교인도 예외는 아니다. 우리에게는 하나님의 창조질서(규범)를 규명하여 억압적 현실 정치구조의 변혁을 이루어내야 할 책임이 있다(백종국 1993:120). 이러한 맥락에서 기독교인에게도 정치활동이 의미가 있다면 ‘하나님을 사랑하듯이 이웃을 사랑하며’ 공적영역으로 나가야 한다. 나만의 생활에만 집중하는 것이 아니라, 기꺼이 타인의 생각을 듣고 공동세계를 고려하며 함께 살아나가야 한다고 주장했던 아렌트의 세계사랑은 기독교인에게 매우 중요한 가치를 던져준다.

아렌트의 정치적 우애를 더욱 깊이 이해하기 위해서는 그녀의 주된 관심이었던 사랑개념에 대한 연구가 선행되어야 한다. 아렌트와 평생 학문의 길을 걸어주었던 그녀의 스승 아스퍼스에게서 ‘어거스틴의 사랑개념’을 주제로 박사학위를 받은 후에도 아렌트는 저작 전반에서 사랑에 대한 관심을 유지하고 있다. 따라서 기독교와 정치의 관계, 사랑과 정치의 관계를 적극적으로 규명하기 위해 아렌트의 사랑개념을 깊이 연구하는 것이 필자의 다음 과제이다.

참고문헌

- 백종국 (1993). “한국 기독교인의 정치의식” 『통합연구』 6(2). 37-66.
- 홍원표, (2005). “한나 아렌트 정치철학에서 선악의 문제”. 『정치사상연구』 11(2). 179-201.
- Aristotle. *Nicomachean Ethics*. 손명희 역 (1978), 『니코마코스 윤리학/정치학/시학』 서울: 동서문
화사.
- Berellang (1994), “Hannah Arendt and the Politics of Evil”. *Hannah Arendt: CRITICAL
ESSAYS* (ed. Lewis P. Hinchman and Sandra K. Hinchman). State University of New York,
Hannah Arendt (1929). *LOVE and Saint Augustine*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hannah Arendt (1951), *The Origins of Totalitarianism*. Harcourt. 이진우·박미애 역(2006), 『전체
주의의 기원 1,2』. 서울: 한길사,
- Hannah Arendt (1958), *The Human Condition*. The University of Chicago Press. 이진우·태정호
역(1996), 『인간의 조건』. 서울: 한길사,
- Hannah Arendt (1963a). *On Revolution*. Viking Penguin. 홍원표 역(2004). 『혁명론』. 서울: 한길
사.
- Hannah Arendt (1963b), *Eichmann in Jerusalem*. Viking Penguin. 김선욱 역(2006), 『예루살렘의
아이히만』. 서울: 한길사,
- Hannah Arendt (1968). *Between Past and Future*. Viking Penguin. 서유경 역(2005). 『과거와 미
래사이』. 서울: 푸른숲.
- Hannah Arendt (1971), *The Life of the Mind*1-Thinking. Harcourt. 홍원표 역(2004), 『정신의 삶』.
서울: 푸른숲,
- Hannah Arendt (2005). *The Promise Of Politics*. ed. Jerome Kohn. New York: The Hannah
Arendt Bluecher Literary Trust c/o Georges Borchardt. 김선욱 역(2007). 『정치의 약속』. 서
울: 푸른숲.
- Louis Berkhof (1933). *Manual of Christian Doctrine*. Michigan: WM. B. EERDMANS
PUBLISHING COMPANY. 신육복 역(1974). 『조직신학』 서울: 성광
- Richard J. Benstein (1996), *Hannah Arendt and Jewish Question*. Polity Press. 김선욱 역(2009).
『한나아렌트와 유대인 문제』 서울: 아모르문디,
- Richard J. Benstein (2002), *RADICAL EVIL*. Polity Press,
- Shin Chiba (2001). *Hannah Arendt on Love and the Political: Love, Friend, and Citizenship*. *The
Review of Politics*. 57(3). 505-535.
- Stephan Kamposki (2008). *Arendt, Augustine, and the New Beginning*. Wm. B. Eerdmans
Publishing co.