creative commons

COMMONS DEED

저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

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

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:

저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.

비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.

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

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

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 이용허락규약(Legal Code)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

Disclaimer

dCollection

교육학 석사 학위논문

교사 정체성의 '불연속성'에 대한 이해: 서사적 자기이해와 일화적 자기이해 사이에서

2021 년 12 월

서울대학교 대학원

교육학과 교육철학전공

남 수 민

교사 정체성의 ‘불연속성’에 대한 이해: 서사적 자기이해와 일화적 자기이해 사이에서

지도교수 곽 덕 주

이 논문을 교육학 석사 학위논문으로 제출함
2021 년 12 월

서울대학교 대학원
교육학과 교육철학전공
남 수 민

남수민의 석사 학위논문을 인준함
2021 년 12 월

위 원 장 _____ (인)

부위원장 _____ (인)

위 원 _____ (인)

국 문 초 록

본 연구는 교사들의 자기이해와 정체성 형성 양상에 대한 제 담론들이 일견 상충되어 보이는 두 가지 부류의 현상에 대한 묘사를 하고 있음에서 출발한다. 그 한 부류는 교사의 자기이해와 정체성은 상황과 맥락에 민감하게 반응하여 '변화' 한다는 것 그 자체에 초점을 맞추고 이를 드러내고자 한다면, 다른 한 부류는 이러한 변화하는 자기이해들을 교사들은 하나로 '통합'하고자 한다는 실존적 맥락에 대하여 강조하고 있는 것이다.

여기서 본 연구는 이것이 각각 강조하는 '변화' 내지는 '분절'과 '통합' 사이에서 어느 한 편이 더 정확한 '기술'이라거나 바람직한 '윤리'임을 강조하기보다 교사 주체가 이 양 측면 사이에서 '긴장'을 경험하는 존재임을 주장한다. 이를 위해 먼저 연구자는 교사의 자기이해 및 정체성의 시간적 지속의 문제를 다루는 '불연속성'에 대하여, 그것의 통시성과 지속성을 드러내는 '약한 주장'으로서 서사적 자기이해 모델을 제시하는 사회학자 마가렛 아처의 이론과, '강한 주장'으로서 일화적 자기이해 모델을 제시하는 분석 철학자 갈렌 스트로슨의 이론을 각각 탐색한다.

이후에 본 연구는, 서사적 자기이해와 일화적 자기이해가 한 주체 안에서 공존하며 형성하는 긴장에 대하여 본격적으로 서술한다. 이를 위해 자기의 불연속과 분절성에 대하여 강한 주장을 개진하는 스트로슨이 서사주의자들과의 논쟁 가운데 자기에 대한 통합적 이해가 도덕적 윤리적으로 나은 존재가 되는데 필요조건이 아님을 어떻게 주장하고 있는지 살펴본다. 그러나 동시에 이와 같은 스트로슨의 강한 주장에도 '일화적 자기'가 여전히 '총체적 자기'와의 연결 가운데 존재하고 있음을 부정하지 못하며 오히려 이를 지속적으로 의식하고 있음이 드러나는데, 이것이 자기이해 및 정체성 형성 과정에서 주체로 하여금 '긴장'을 경험하게 한다고 본 연구는 분석한다.

이후 본 연구는, 교사의 자기이해 및 정체성의 불연속성 문제에서 주

체가 경험하는 ‘긴장’이 가지는 의의를, 그것이 불러일으키는 ‘망설임’에서 찾는다. 본 연구는, 불연속성과 긴장에 대한 교사의 인식은 확정적이고 수렴적 자기이해에 의거한 ‘자기다움’에 균열을 가져옴으로써 어떠한 행위 및 실천에 앞서 교사를 ‘망설이게’ 한다고 보는데, 이 망설임이 교사로 하여금 더욱 성찰적이 되도록 하며, 공적 주체가 되도록 이끈다고 본 연구는 주장한다.

주요어 : 교사 정체성, 불연속성, 자기 감각, 자기 경험, 내적 대화, 서사적 자기이해, 일화적 자기이해
학 번 : 2019-21668

목 차

제 1 장 서론 ····· **1**
제 1 절 연구의 필요성과 목적 ····· 1
제 2 절 연구문제 ····· 13

제 2 장 교사 정체성 관련 논의를 위한 시론 ····· **14**
제 1 절 교사 정체성 관련 개념 탐색 ····· 14
제 2 절 주체 형성에 대한 입장 탐색 ····· 18
제 3 절 교사 정체성의 불연속성에 대한 정식화 ····· 28

제 3 장 정체성의 불연속성에 대한 약한 주장: Archer의 서사적 자기이해와 정체성 ····· **31**
제 1 절 해설자로서 '정서'와 내적 대화 ····· 31
제 2 절 개인적 정체성의 형성 ····· 37
제 3 절 사회적 정체성의 형성 ····· 41

제 4 장 정체성의 불연속성에 대한 강한 주장: Strawson의 '자기 현상'에 대한 분석과 정체성 ····· **49**
제 1 절 자기 경험에 대한 분석적 논의 ····· 50
제 2 절 자기의 불연속성과 자기이해 ····· 59
제 3 절 일화적 자기이해에 대한 서사주의의 반론 ····· 66

제 5 장 정체성의 불연속성 문제의 교육학적 함의 · **73**
제 1 절 서사적 자기이해와 일화적 자기이해 사이의 긴장 73
제 2 절 자기를 살아가는 실존적 양태로서 긴장과 그것의 윤리·도덕적 가능성 ····· 76

제 6 장 요약 및 결론 ····· 82

참고문헌 ····· 86

Abstract ····· 90

표 목 차

[표 1] 1차 정서의 발생 ····· 32

그 림 목 차

[그림 1] 1차 정서의 정교화와 2차 정서의 발생 ····· 33
[그림 2] 층화적 인간존재의 형성에 대한 실재론의 이해 ····· 42

제 1 장 서론

1. 연구의 필요성과 목적

‘교육의 변화를 위해서는 교육 영역 안에 있는 존재들을 들여다보아야 한다’는 언명은 이제 낯설지 않다. 미국의 저명한 교사 교육자인 파커 파머(Parker Palmer)는, 교육의 개혁을 위해서는 “‘무엇이’, ‘어떻게’, ‘왜’라는 질문의 유혹”에서 벗어나 “‘누구인가’라는 질문”에 끝까지 천착해야 한다고 주장한다. 진정한 교육 개혁의 길은 제도를 통한다기 보다는 ‘사람’ 특히 교육 실천 주체인 “교사의 내면”에 대한 고찰을 통할 때 발견할 수 있다는 것이다(Palmer, 1998/2018).

이는 어떠한 이유에서인가? ‘가르침’을 학생이라는 한 인간 존재를 자기 자신 그리고 세계와 ‘관계 맺도록 하는 일’이라고 정의한다면, 교사 존재가 이미 형성한 세계 및 자기 자신과의 관계가 가르침의 실천에 직접적인 영향을 끼친다는 것이 그 이유일 것이다. 그리하여, 교육의 변화를 목적한다는 것은 교사가 맺는 이러한 관계들의 변화를 목적한다는 것과 다름 아니게 되는 것이다. 그렇다면 여기서 우리는 질문해볼 수 있다. 교사는 어떠한 존재들인가? 그들의 내면에는 무슨 일이 일어나고 있는가? 교사는 자기 자신과 세계를 어떻게 이해하며, 이것들과 어떠한 방식으로 관계 맺는가? 그리고 이와 관련하여 자기 스스로의 존재와 자신의 가르침의 실천을 어떻게 의미화 하는가? 오늘날 활발하게 생산되고 있는 교사 정체성(teacher identity) 담론은 이와 같은 질문들을 다루는 가운데, 교사 존재의 내면과 실천을 다각도로 드러내고 있다.

Akkerman & Meijer(2011)는 교사 정체성 담론을 개관하며 이를 크게 두 부류로 나누고, 전자로부터 후자로 이행하여 왔다고 설명한다. 첫 번째 부류는, 교사가 가져야 할 ‘자산(asset)’획득의 관점에서 교사 정체성에 접

근하는 연구이다. 여기서 '자산'이란 교육에 대한 전문적 지식, 교수 기술, 신념이나 역량 등을 지칭하는 것으로, 이와 같은 관점에서 교사의 전문성은 이러한 자산들을 그들이 얼마나 '축적'하는가에 좌우된다. 그리하여 교사의 성장과 발전은 정해진 기준에 따라, 비전문가에서 전문가로, 초보교사에서 경력교사로 나아가는 일방향적이고 선형적인 과정으로 이해된다. 따라서 쟁점은 '무엇을 전문성으로 확정할 것인가', '무엇이 교사에게 요구되는 지식과 자질 및 태도인가', 그리고 이를 '어떻게 함양하게 할 것인가'를 중심으로 형성된다. 결과적으로 여전히 '무엇'과 '어떻게'를 중심으로 담론이 형성될 수밖에 없는 경향을 보이게 되는 것이다.

반면, 두 번째 부류는 교사의 정체성을 전문적 지식과 자질로 규정하기보다, 교사의 '자기이해'로 규정하고 이에 주목하여 탐색하는 '정체성 개발(identity development)'의 관점이다. 이 관점은 교사가 자신의 존재와 실천에 어떠한 방식으로 의미를 부여하는지에 관심을 가지는데, 교사 정체성에 대한 첫 번째 부류의 관점이 외부로부터 교사를 대상화 하는 것과 대비되는 관점이라 할 수 있다. 여기서 교사의 성장과 발전은 미리 전제된 전문성 혹은 가치규범들을 축적하고 내면화 해가는 선형적 과정이 아닌, 비선형적이고 역동적인 과정으로 이해된다.

교사 정체성 담론에 접근하는 이상과 같은 관점의 변화는 사상사적으로 분석하였을 때, 주체에 대한 이해에서의 변동과 관련이 있다고 말할 수 있을지 모른다. 근대적 주체가 '독립적 자율성' 및 '보편 이성'등을 주체의 본질로 확정하고 동일성과 확실성이라는 인식의 기반 위에서 사유되었다면, 후기 근대적 주체는 모든 인식의 기반 및 인간의 본성이 부정된 '유동적인 자기(shifting self)'로서 사유되고 있는 것이 그 이유다. 따라서 "개인은 하나의 고정된 주체의 입장만을 갖는 것이 아니"며, "다양한 주체의 입장이 한 개인 내에 공존"하는 것으로 여겨진다(김영천, 주재홍, 2011; 박은주, 2018에서 재인용; 장사형, 2020: 58).

오늘날 많은 교사 정체성 연구들은 이와 같은 '유동적인 자기관'에 입각하여 자기 형성과 변형의 역동들을 포착하고자 하며, 이를 다양한 방식으로 언

어화 하고 있는 것으로 보인다. 그리하여 연구자들은 교사들의 '정체성'이 단일하기보다는 복합적이고 다원적이라고 주장한다. Gee(2001)의 다면적 정체성(multi faced identity), Lauriala & Kukkonen(2005)의 세 차원의 자기개념 등이 그 대표적 예라 할 수 있는데, 이들은 교사의 정체성이 그 교사의 자기 정체성을 구성하는 하위 정체성들 간의 상호작용 가운데 구성된다고 서술한다.

또한 교사의 정체성이 이와 같이 복합적이고 다원적이라는 것과 더불어 중요하게 강조되는 것은, 이것이 한 교사 내면의 역동뿐만 아니라, 외부 맥락과의 상호작용에 따라 변화하는 경향이 있다는 지점이다. 이에 대하여 각 연구자들은 다양한 방식으로 접근하고 있으나, 본 연구자에게 두드러지게 감지되는 것은 다음에 언급할 세 가지이다.

첫째, 교사 정체성의 변화 양상을 맥락에 반응해가는 일종의 '지속적 과정(on-going process)'으로 간주하고, 이를 서사적 지평 위에 두고 파악하는 경향이다. 여기서 지평으로서 대체로 동원되는 '자기 서사'는 다양하고 다층적인 교사의 경험을 '한 개인의 경험'으로 통합하고 연결하는 존재론적 양식의 기제로 활용하거나 전제되는 것으로 보인다(Sfard & Prusak, 2005; Clandinin, 2013).

둘째, 교사가 특정 맥락에서 그들의 일상적 행위와 자기 이해를 어떻게 결부시키는가, 즉 교사의 정체성-행위자성(identity-agency)에 주목하는 연구들이다. 여기서 '정체성'이라는 개념은 자기에 대한 이해 전반을 지칭하는 것뿐만 아니라, 이것이 특정 상황에 놓인 자신의 위치(position)에서 어떻게 발현되는가에 대한 이해를 포괄하는 개념으로 보이는데(Luttenberg, et al., 2013; 소경희 외, 2020), 이는 전자의 입장에 비해 교사의 정체성이 개별 행위에서 맥락과 상호작용 하면서 그의 행위자성과 연관되어 '출현'하는 것으로서 상정하며, 그것이 안정적이고 통합적인 것이라기보다는 변화의 과정 가운데 있음을 보인다.

셋째, 갈등 혹은 긴장관계에 놓여 있는 것으로 보이는 정체성과 외부 맥락(혹은 자아 내부의 충돌하는 정체성들) 간의 부조화 그 자체에 주목하는 연

구이다. 이러한 부류의 연구자들은 대체로 정체성 형성 과정에서 대립하는 두 특성들이 병존하고 있음에 주목한다. 즉, 교사 정체성은 그 형성 과정에서 권위(authority)와 취약성(vulnerability)(Alsup, 2018), 방어(defense)와 협상(negotiation)(Rouhotie-Lyhty, 2018)등과 같은 특성들을 함께 보인다는 것이다. Rouhotie-Lyhty(2018)는 이를 교사 정체성의 양가성(ambivalence)이라 개념화 하는데, 어떤 연구들은 이러한 양가성을 심리학 이론을 참조한 부조화(dissonance) 상태로 파악하기도 한다(Delaney, 2015).

교사 정체성의 유동성을 드러내는 이상과 같은 연구들은, 교사 정체성이 말 그대로 '변화'한다는 사실에 주목하여, 그 변화의 양상들을 구체적 사례들을 분석하여 도출한 개념적 용어들로 정식화 한다. 예컨대, Akkerman & Meijer(2011)는 교사 정체성의 특성을 다중성-통일성(multiplicity-unity), 불연속성-연속성(discontinuity-continuity), 사회적 속성-개인적 속성(social nature-individual nature)이라는 양가적 특성을 결합한 용어들로 제시하면서, 개별 교사의 정체성이 이상의 스펙트럼 위에서 나-위치(I-position)가 어디로 이동하는가에 따라 결정된다고 분석한다. 김규태(2018)는 이와 같은 Akkerman & Meijer(2011)의 분석을 받아들여, 오늘날 교사 정체성의 특성을 '다중성', '불연속성', '사회성', '담론성'의 네 가지로 확정한다. 이상과 같은 분석 및 해석들을 고려하자면, 말 그대로 오늘날 주체는 특정한 존재론적 지반을 단단하게 딛고 서있다고 하기보다, 여러 사회 문화적 맥락과 개인적 변화가 형성하는 역동의 흐름들 사이를 유영(shifting)하고 있으며, 교사의 정체성 또한 그러하다는 사실은 부정하기 어려운 현상으로 보인다.

그러나 교사의 정체성이 고정적인 것이 아니라 시기와 맥락에 따라 지속적으로 변화한다는 것과는 별개로, 또 다른 부류의 담론은 교사의 '정체성' 그 자체가 애당초 교사 개인에게 문제가 되는 상황의 맥락을 강조한다. 그것은 바로 교사 개인이 교사로서 자기 존재와 자신의 정체성에 대해 물음을 던지기 시작하는 '실존적 맥락'이다.

교사 정체성에 대한 실존적 맥락의 접근은, 교사를 말 그대로 자기 존재에 대하여 문제 삼는 '실존'으로 파악할 때 드러나고 관찰되는 현상으로서, 사회적 • 전문가적 정체성으로 환원되지 않는 한 인간으로서 개별 교사가 느끼는 모종의 불안 및 상실과 관련 있어 보인다. 연구자는 다음 두 가지 현상에 대한 묘사에서 이를 발견한다.

첫째, 교사의 정체성이 문제가 되는 것은 교사가 스스로 '진정한 나'로 살지 못한다는 자각이 불러일으키는 부정적 자기 인식 내지는 감정들을 대면할 때인 것으로 보인다. 아래 교사의 글을 살펴보자.

> 우리는 나로 산다는 것을 내 감정과 욕망에 충실히 따르는 것으로 이야기하는 경우가 있다. 그런데 이것은 부분적으로만 맞다. (중략) 그래서 우리는 늘 딜레마에 빠진다. 내 감정대로 살고 싶지만, 사회에서 고립될까봐 두렵다. 그렇다고 사회의 기준, 그 책임을 다하다가 나라는 존재가 사라질까봐 두렵다. 대개 교사들은 나로 살기보다는, 집단 속에 묻어가는 것을 선택한다. 튀지 않고 적당히 보통 사람으로 욕먹지 않을 정도로 일하면서 나를 지키려 한다. 이렇게 오래 살다보면, 내 색깔을 잊어버리고 무색무취의 사람이 되어 버린다.
> (중략) 그런데 최근 들어 교사들에게 요구하는 능력은 이런 표준화된 능력이 아니다. 창의적인 수업을 하라고 하고, 수업도 융합적인 사고로 디자인을 하라고 한다. 조용히 튀지 않고 살려고 했는데, 교육 행위를 창의적으로 하라고 압박을 받는다. 그렇다면 학교에서 나다움을 찾고, 개성을 발휘해 학생들과 소통해야 한다. 학생들의 시선에서 그들의 감정과 느낌을 수혈하면서 수업을 진행해야 한다. **이렇게 교사는 안정과 일탈, 배움과 경쟁, 경계와 환대 등 양극단의 모순적 상황에서 절묘한 줄타기를 하는 서커스 곡예단과 같은 신세다.** 그래서 교사는 불쌍하다. 하루라도 정신을 놓고 있으면, 한쪽을 극단적으로 선택하고 그로 인한 반대급부로부터 비난과 불평을 들어야 한다. 교사는 뭘 해도 칭찬을 받지 못한다. 한쪽에서 칭찬을 받으면 다른 쪽에서는 그것을 싫어하는 반대의 소리를 들어야 한다. **교사는 어떻게 나로 살 수 있는가?**(김태현, 2020: 68-70, 강조는 인용자에 의함).

박은주(2018: 73)는 위에서 묘사된 것과 같은, 우리나라 교사들이 경험하는 정체성의 문제를 '한 인간으로서의 나'와 '교사로서 요구되는 나' 사이의 '분열'의 문제로 진단한다. 이와 같은 관점은, 인용된 교사가 경험하는 긴장을 결국 '나 답지 못함'에 대한 고뇌로 해석하며, 그 해법을 다름 아닌 개인적 정체성과 전문가적 정체성의 '통합적 이해'를 구축하는 일, 내지는 양자의 '일치'에서 찾을 수 있다고 파악하고 있는 것이다.

그러나 우리는 또한, 위 교사의 글에서 이러한 긴장이 간단히 해소될 수 없는 것임을 눈치 챌 수 있다. 인용된 교사가 언급하듯, 교사들은 그들의 일상적인 교육 실천 현장에서 자신의 '자기다움'과 교사로서의 정체성을 완전히 통합하여 이에 의거한 교육 실천을 방어적으로 고수하기 힘든 상황에 놓이기 때문이다. 이는 교사들이 다름 아닌 '교육'의 실천 주체이기에, 교육이 가지는 내적 속성으로 인해 그가 가르치는 자와 배우는 자 그리고 '세계'의 관계맺음 가운데 필연적으로 들어가게 된다는 것에 의하며, 또한 교육이 수행하는 교육 외적인 기능들로 인해 끊임없이 외부 주체들이 교사의 실천에 간섭하는 상황 가운데 놓이게 된다는 이유에서이다(Delaney, 2015).

게다가 인용에서 눈여겨 보이는 것은, 교사의 '자기다움'이라고 하는 것이, 창의적 교육을 강조하는 국가의 정책 담론에 의해 이미 전유되고 있는 현실이다. 인용문에서 알 수 있듯이, 교사가 자신의 수업에 '자기다움'을 투영하는 것은 이미 교사가 획득해야 하는 것으로 기대되는 '전문성'의 일부분이 되었다. 그리하여 인용문의 교사가 교사로서 자신의 삶을 '줄타기'에 비유한 것은 슬프기까지 하다. 이 비유는 '한 인간으로서 나'와 '교사인 나' 사이의 긴장 가운데 '어떻게 나는 나로 살 수 있는가?'라는 실존적 질문을 던지며 살아가는 교사의 내면을 잘 묘사하는 것으로 보인다.

둘째, '자기다움'을 추구하는 이와 같은 교사의 경향성은 '밀레니얼 교사'[1)]

1) 밀레니얼 교사란 밀레니얼 세대(1980년대 후반에서 2000년대 초반)에 태어난 교사들을 일컫는다. 근래 사회과학 연구에서는 이들 밀레니얼 세대들이 가지는 특징들을 다음 아홉가지 정도로 본다. (1) 선택의 자유 추구, (2) 개인의 취향 추구, (3) 진정성 추구, (4) 재미와 의미 추구, (5) 협업 추구, (6) 성장 추구, (7)

로 일컬어지는 오늘날 우리나라 젊은 세대 교사들의 '자아실현'의 경향에서 더욱 극단적으로 드러나는 것으로 보인다. 밀레니얼 교사이자 작가인 송은주(2020)는 그의 저서 전반을 통해 밀레니얼 교사들의 삶과 인식을 다각도로 그려내고 있는데, 그는 밀레니얼 세대가 그들의 자기됨과 교사됨에 대하여 다양한 물음을 던지고 있음을 서술하며, 결국 이 물음들은 "나는 무엇을 좋아하는가, 어떤 사람인가, 나는 누구인가"로 귀결된다고 말한다.

또한, 박유나, 소경희(2021)는 밀레니얼 세대 교사들을 대상으로 수행한 질적 연구를 통해, 이들이 자신의 '개인적 정체성'과 '전문가적 정체성'을 상호 투영하여 통합하는 경향을 보이고 있다고 분석한다. 저자들은 그 사례로서, 뮤지컬을 좋아하는 한 초등교사가 자신이 경험한 음악의 즐거움을 학생들에게도 경험하게 하고자 자신의 실천에 음악적 요소를 녹인 예 및 자기 내면의 "작가로서의 목소리"에 집중했던 한 교사의 이야기 등을 제시하는데, 이 또한 교사가 자신의 '자기다움'을 적극적으로 추구한 결과로 이해할 수 있어 보인다.

지금까지 본 연구자는 교사의 자기이해에 대하여 일견 상반되는 것으로 보이는 두 측면을 드러내는 방식으로 교사 정체성 담론을 윤곽지었다. 여기서의 두 측면인 즉, 교사의 정체성은 유동적인 자기의 불연속성과 다원성을 특징으로 한다는 묘사가 그 하나요, 교사들이 다른 무엇보다 '자기다움'을 추구하는 교사이고자 한다는 묘사가 다른 하나였다. 그런데, 이러한 두 측면에 대하여, 우리는 그것이 단순히 한 개인이 가지는 서로 다른 두 측면이라고 느끼기보다, 그것들이 양립 불가능하다고 느끼고 있는 것 같다. 그 이유는 무엇일까? 연구자가 보기에 이는, '진정한 자기'로서 살아가는 교사는, 자기의 불연속적이고 다원적인 측면들을 '통합적으로 이해'하는 교사라는 통념이 존재하기 때문이다(박은주, 2018: 47). 더욱이 이러한 이해는, 교사들이 한 개별 실존으로서 느끼는 상념들에서 비롯하는 모종의 '긴장'들을 해소하여만 그들이 안정적이고 건강한 내면의 소유자가 된다는 것을 전제하고 있는 것

속도와 혁신 추구, (8) 공유가치의 추구, (9) 글로벌한 유연성과 전문가 수준의 능력 추구(이은형, 2019, 송은주, 2020: 21에서 재인용).

같아 보인다.

자기의 여러 측면들을 통합적으로 이해한다는 것은 무엇을 의미하는가? 예를 들어 생각해보자. 어떠한 교사 안에, 학부모로서 자기이해와 교사로서 자기이해가 공존하는 경우에 대해 생각해보자. 이 경우 '통합'은 이러한 서로 다른 역할에 대한 자기이해들 간에 모종의 일관성이 확보되었다는 것을 의미할 것이다. 이를테면 '교사'로서 내가 교육에 대해 가지는 나의 가치관과 '학부모'로서 그것이 어느 정도 일치해야 한다는 이해일 것이다(이지환, 강대중, 2021).

여기서, 이지환, 강대중(2021)이 학부모인 교사들을 대상으로 수행한 질적 연구를 통해 내리는 다음과 같은 결론을 살펴보자.

> '엄마의 마음'으로 대변되는 학부모 정체성은 교사와 학부모의 지향점의 차이에서 더욱 극명하게 보인다. 교사로서 지향해야 한다고 기대하는 교육관은 학부모로서 보여주는 그것과 매우 이질적이다. 교사는 이타적 자세를 바탕으로 다양성과 차이에 대한 인정을 강조하는 반면, 학부모는 자녀우선주의를 바탕으로 뛰어남을 추구한다. 우리가 이상적이라고 생각하는 교육의 방향에 대한 각 주체의 차이는 교사와 학부모의 정체성 간 괴리를 심화시킨다.
>
> 이러한 차이는 결국 '학부모는 학부모이고 교사는 교사'라는 분리된 정체성을 형성시킨다. '엄마의 마음'은 교사로서 발현되기도 하지만, 자녀에 대한 절대적인 정도에 비하면 매우 약하다. 따라서 구분된 두 정체성은 교사의 역할과 부모의 역할을 분리된 것으로 인식하게 한다. **각각은 개별 정체성에 영향을 줄 수 있지만, 정체성 발단의 시초이자 총체적인 주체로서 통합적인 가치관의 융합은 이뤄지지 않는다. 따라서 주체 행위의 일관성이 부재하게 되고 정체성 간의 갈등을 야기한다**(이지환, 강대중, 2021: 61, 강조는 인용자에 의함).

인용된 저자들의 이와 같은 해석을 우리는 어떻게 받아들일 수 있는가? 우리는 이를 단지 기술적인(descriptive) 분석으로 받을 수 있다. 즉 우리는 위와 같은 저자들의 언급에서, 한 개인에게 속한 학부모 정체성과 교사 정

체성은 각각의 정체성에 영향을 주는 방식으로 병존하기는 하나, “총체적 주체”를 이루는 방식으로 융합되지는 않으며, 양자는 어느 한 쪽으로 환원되지도 않는다는 이해를 가질 수 있는 것이다.

그리고 어쩌면 우리는 이러한 환원 불가능한 자기 이해가 불러일으킬 ‘갈등’을 문제시 하여, 다음과 같은 규범적 입장을 취할 수도 있을 것이다. 즉, 교사 개인의 학부모로서의 측면과 교사로서의 측면은, 완전히 융합될 수는 없으나, 적어도 어느 정도의 연결성을 가지는 가운데 일관성을 추구해야 한다고 주장할 수 있을 것이다. 비일관적인 자기의 모습들의 연결의 필요성이 자각되지 않을 경우 주체는 파편화된 채로 남아있게 되고 이것은 개별 주체의 자기이해에 대한 갈등을 야기할 씨앗이 된다는 이유에서이다.

연구자가 보기에 주체 내부의 정체성 간의 연결을 지향하는 이와 같은 규범적 입장은, 교사들의 정체성을 특정 시점이나 맥락에서 분석했을 때 그것이 보이는 비일관성을 다루는 한 가지 방편으로 많은 연구자들이 취하는 ‘서사(narrative)적 접근’과 상응한다. ‘서사’(내러티브)라는 개념은 어떠한 인격(내지는 정체성)의 시간적 지속을 전제하는 가운데, 그 인격의 경험들을 연속적인 ‘이야기’로서 파악하고자 하는 관점이다.

> 깨진 조각들은 특정한 시간과 장소에서 사람에 의해 말해지고 살아온 이야기로 보일 수 있다. (중략) 내러티브 탐구에서, 우리는 조각들을 다시 짜맞추려 하지 않는다. 오히려 우리는, 살아가는 삶 안에서 시간적, 사회적, 그리고 장소의 차원을 이해하는 데 필요한 것에 주목하면서, 관계적인 방식으로 **사람들의 흩뿌려진 삶의 조각들 한 가운데로 들어가려고 한다.** 펼쳐지는 삶에서 보이게 되는 것에 대한 **다중성에 주목하면서,** 내러티브 탐구자는 복합적으로 가능한 이야기 다시 말하기를 구성하기 위하여 **각각의 조각들 또는 파편의 고유성에 주의를 기울인다.** 또는 상상적이고 내러티브적으로 일관성 있는 방식들로 전진하기 위한 방법들에 주목한다(Downey & Clandinin, 2010, Clandinin, 2013/2015: 71에서 재인용, 강조는 인용자에 의함).

대표적인 내러티브 연구자 Clandinin(2013/2015)이 주창하는 바, 인용의 내용에서 우리는 내러티브 연구가 추구하는 서로 다른 두 가지 방향성이 병존하고 있음을 알 수 있다. 이는, 삶에 존재하는 "흩뿌려진 삶의 조각들"이 가지는 "다중성과 복합성"을 (억지로) "짜맞추려 하지 않"는 것과, (그럼에도 불구하고 이것들을 가지고) '내러티브적으로 일관성 있는 방식들로 전진' 하고자 하는 것이다.

그런데 우리는, 이러한 방향성들의 양립 가능성에 대한 비판적 의문으로서 다음을 제기할 수 있어 보인다. 즉, 이상의 Clandinin이 규정하는 '내러티브'란 비일관적이며 비연속적인 "깨진 조각들의 모음" 이라면, 이는 그것이 주체의 '일관성'과 '통합'을 지지한다기보다, 매 순간 다소 모순적이고 불연속적이며 파편적인 자기이해 방식을 더욱 지지하고 있는 것은 아닌가? 혹은 이러한 조각들을 시간적 연속선상에서, (비록 그것이 느슨한 형태에 불과하다고 해도) 모종의 일관적이고 인과적 이해관계로 포섭하려 한다면, 깨진 조각들은 필연적으로 손상되게 되는 것은 아닐까?

논의를 진전시켜보자. 먼저 지금까지의 논의를 통해 우리는 교사 정체성 및 교사들의 자기 이해에 대한 기술적•분석적 주장들의 상당수가 이것을 안정적인 것이라기보다는 변화와 단절, 그리고 역동성을 가지는 것으로 묘사하고 있음을 알 수 있었다. 그것은 불연속적 조각들에 일관성을 부여하는 시도로서 파악되는 서사적 접근 방식에서조차 부정할 수 없는 현상이었다.

또한 그것은 이와 같은 정체성의 유동적 특성들을 '문제화'하는 규범적•처방적 논의들이 이상의 기술적 분석들에 대하여 '통합'을 처방하는 것이 적절한가에 대한 의문을 수반하는 것이었다. 즉, 실존으로서 교사 주체가 가지는 진정한 자기가 되고자 하는 열망이 정체성의 '통합적 이해'를 구축하는 방식을 통해 해소되어야 한다는 주장에 대하여, 이것이 교사들이 일상적 삶에서 자기를 이해하고 정체성을 구축하는 '자연스러운 방식'인가, 혹은 이러한 처방들이 이른바 삶의 조각의 '손상'의 위험성을 지니지는 않는가 하는 의문을 제기할 수 있는 것이다.

그러나 다른 한 편, 실존으로서 일치감에 대한 관심 없이, 조각나고 파편

화 된 나의 삶의 경험에 대한 관찰적이고 탐색적 자각이나 자기인식이 애당초 가능할까 하는 질문도 성립한다. 비록 실존으로서 교사의 '자기다움'에 대한 관심이 내 삶의 개별 조각들을 일관적이고 인과적인 방식으로 조립하여 연결하려는 욕망에까지 가닿지 않더라도, 내 삶에 무언가 '통합적 의미'를 부여하려는 실존적 욕구로부터 기인한 교사 존재의 열망들이 명백히 존재하며 이는 부정할 수 없어 보인다.

이와 같이 표면적으로 양립 불가능해 보이며, 어찌 보면 모순적으로 보이는 두 현상들이 한 교사 존재와 교사 정체성 담론 안에 명백히 공존하고 있다. 그리고 이는 '정체성'의 문제에 대하여 일종의 '긴장'을 형성하고 있는 것으로 보인다. 앞서 연구자가 언급했듯, Akkerman & Meijer(2011)가 근대적 주체의 특성과 후기-근대적 주체의 특성을 결합한 용어들로 교사 정체성의 특징을 묘사한 것과, Rouhotie-Lyhty(2018)등에 의한 교사 정체성의 '양가성'에 대한 언급들 또한 이러한 긴장을 포착한 결과인 것으로 보인다. 말 그대로 통일적 주체가 되고자 하는 열망과 환원 불가능한 자기의 조각들의 불연속성은 한 교사 존재를 서로 다른 두 방향으로 팽팽하게 이끌고 가는 것 같아 보인다.

따라서 본 연구의 목적은 다음과 같이 설정된다. 본 연구는 상술한 맥락과 같은 교사 정체성 형성과 관련한 다원성과 변화 및 단절과 통일성과 통합이 형성하는 긴장에 주목하여 이를 개념적으로 서술하는 것을 목적으로 한다. 연구자는 이를 위해, 자기 및 정체성의 '시간적 지속'을 대하는 개념으로서 교사 정체성의 '연속성/불연속성(continuity/discontinuity)' 문제를 중심으로, 상반되는 두 관점을 각각 탐색하고자 한다.

본격적 논의에 앞서 연구자는, 교사 정체성 담론 안에 존재하는 여러 관련 개념들을 '자기'와 '정체성' 개념을 중심으로 탐색해보고자 한다. 이를 통해 각 개념간의 구분을 수행한 이후, 연구자는 본격적으로 '불연속성의 문제'에 대하여 다룰 것인데, 먼저 자기를 연속적이고 통합적인 방식으로 이해하는 관점인 '서사적 방식'으로서 사회학자 마가렛 아처(Margaret Archer)의 이론[2]을 살핀 이후에, 이러한 연속적 관점에 대한 하나의 비판적 논의로서 제

기되는 분석 철학자 갈렌 스트로슨(Galen Strawson)의 논의를 살피고자 한다. 스트로슨은 한 인간 존재가 삶에서 자기를 일상적으로 어떻게 경험하는가에 대한 현상학적 분석을 수행하여, 그 특유의 '경험적-자기(experiential self)'에 대한 논의를 정립하는데. 이에 대한 고찰을 통해 연구자는 정체성의 '불연속성'의 의미를 구체화 하고자 한다.

뒤이어 연구자는 이상의 두 상반되는 관점 사이에 형성되는 '긴장'을, 서사적 방식의 자기이해와 일화적 방식의 자기이해 사이에서의 대결 속에서 묘사할 것이다. 여기서는 앞선 논의들이 종합될 것이며, 교사의 자기이해와 정체성 형성에 대한 실제적인 함의들을 논의할 수 있게 될 것이다.

---

2) '서사주의자'로 일컬어지는 대표적 학자들이 아닌, 비판적 실재론자로 일컬어지는 마가렛 아처의 이론을, '서사적' 자기이해의 모델로 제시하는 이유는 다음과 같다. 먼저, 정체성 형성과 관련한 아처의 이론에서 가장 중요한 역할을 하는 것은 주체의 '내적 대화'(inner conversation)이다. 아처는 '내적 대화'를 통해 주체가 자신의 감정을 '표현(articulate)'하며 이를 '명료화(elaborate)'한다고 서술하며, 이를 중심으로 하여 자신의 사회적 위치와 개인적 관심사들을 조율하여 자기이해를 구성해 나간다고 서술한다.

연구자가 보았을 때 그의 이상과 같은 설명은, 대표적 서사주의자 매킨타이어(MacIntyre)가 인간 삶의 서사를 설명할 때 제시하는 "자아의 이해가능성(intelligibility)과 해명가능성(accountability)"(장사형, 2020: 67) 개념에 상응하는 것으로 보인다. 물론 아처는 자기이해 및 정체성 형성의 과정을 구체적으로 '이야기'라는 용어를 사용하여 묘사하지는 않으나, 연구자는 그의 이론이 서사주의가 견지하는 '자기되기'의 사회학적 모델을 제시하는 것으로 볼 수 있다는 입장이며, 따라서 아처의 이론을 '서사적 자기이해 모델'로 제시하고자 한다.

2. 연구 문제

그리하여 연구문제는 아래와 같이 정식화 될 수 있다.

> **연구문제:** 후기-근대적 주체로서 교사 정체성의 불연속적 성격이 가정하는 '자기'를 개념적으로 어떻게 이해할 수 있는가? 그리고 이것이 교사 정체성 개발에 함의하는 교육학적 의미는 무엇인가?

연구자는 이상의 질문에 답하기 위해 아래와 같은 세부 질문에 답하고자 한다.

> 첫째, 후기-근대적 맥락에서 '정체성'과 '자기' 개념은 어떻게 각각 이해되고 또 구분될 수 있는가?
>
> 둘째, 교사의 자기이해 과정에서 보이는 불연속성은 어떻게 개념적으로 이해될 수 있는가?
>
> 셋째, 정체성의 불연속성에 대한 서사적 자기이해와 일화적 자기이해 사이의 긴장이 교사 정체성 개발에 주는 함의는 무엇인가?

제 2 장 교사 정체성 관련 논의를 위한 시론

1. 교사 정체성 관련 개념 탐색

교사 정체성 담론이 가지는 대표적 난점 중 하나로 많은 연구자들이 지적하는 것은 정의(definition)에 대한 것이다. 말하자면, 교사의 정체성 형성과정들을 묘사하는 여러 연구물들이 존재하지만, 일관된 정의가 부족하여 통합적이고 깊이 있는 논의 형성이 어렵게 된다는 것이다(Beauchamp & Thomas, 2009; Olsen, 2008). 여기에는 여러 가지 원인이 있을 것이나, 연구자는 이를 다음 두 가지로 파악한다. 첫째, 개별 연구물 내에서 통용되는 자기(self)나 정체성(identity) 등과 같은 개념어들의 정의가 불명확하며, 개념 간의 관계 설정이 명시되어 있지 않다는 것이다. 둘째, '정체성'이라는 개념 자체가 다양한 학문분야에 걸쳐 노랜 기간 연구되어 온 주제이므로, 교사 정체성 담론 안의 개별 연구물에서의 '정체성'의 의미 또한 각 연구자들이 배경으로 삼는 학문 전통에 따라 서로 다른 방식으로 정의 및 연구되고 있다는 것이다. 따라서, 연구자는 논의의 체계적인 진행을 위하여, 본 연구 내에서 통용 가능한 수준으로 이상의 난점을 해소하는 시도를 해 보고자 한다.

우선 인간 존재에 대한 일반적인 개념 구분을 살펴보자. McCall(1990)은 분석철학의 맥락에서 인간 존재를 묘사하는 데 사용되는 개념들을 그것들의 이해 양상 (modes of understanding)에 따라 다음과 같이 구분한다.

McCall에 의하면, '**개별 존재**(individual)'는 두 가지 의미를 내포한다. 첫째로는 그것이 '단수'의 존재자라는 것이며, 둘째로 그것이 외부 세계와 구별되는 '인식 주체'라는 것을 의미한다.

한편, '**개인**(person)'이란 '타자에 의해 인식된 3인칭 존재자(a third person entity)'를 지칭한다. 따라서 이 개념은 한 개인 존재의 '공적 차원' 내지는 '사회적 측면'의 존재를 수반하는데, 그 개인이 '누구'인지 그리고 그

가 어떠한 다른 시점 혹은 다른 상황 가운데에서의 그와 '같은' 개인인지에 대한 확인과 재확인(identifying and re-identifying)은 타자가 현존하는 공적 영역에서 이루어진다는 의미에서 그러하다.

이와 같은 맥락에서, '인격 동일성(personal identity)'에 대한 철학적 논의는 한 '개인(person)'의 동일성을 결정하는 객관적 기준에 대하여 논한다. 예컨대, 어떠한 한 개인이 특정 시점에 대한 기억을 상실하였을 때, 그 개인을 동일한 개인이라 할 수 있는가, 혹은 어떠한 인간의 뇌를 다른 몸에 이식하였을 때 그는 그 뇌의 주인과 동일자인가 혹은 몸의 주인과 동일자인가 등의 논의들이 수행된다. 이러한 논의는 그 실용적인 측면에서, 대체로 개인에 대한 '법정적(forensic)' 목적을 가지는데, 인격 동일성에 대한 논의는 결국 한 개인에게 그 개인의 행위에 대한 책무나 의무 혹은 형벌을 귀속시키는 것이 적절한가를 판가름하는 기능을 하기 때문이다.

반면 '**자기**(self)'는 철저히 개인의 의식적인 측면과 관계된 사적 개념인데, 그것이 개인의 행위나 생각 혹은 의도에 대하여 내적으로 '반성'하는 능력 같은 것과 관계하기 때문이다. '자기' 개념에서 눈여겨 볼 것은, 그것이 한 개별 인간의 '경험적 본성'을 나타낸다는 것이다. '자기'가 존재한다는 것은, 그 인간 존재가 단순히 욕구나 환경에 반응하는 존재가 아니라, 자기 스스로와 자기의 행위를 1인칭으로서 '경험'한다는 의미를 내포하기 때문이다. 따라서 자기 개념은 한 인간을 (자기) '경험의 장소'(the location of experience)로 이해한다는 것을 의미한다.

특히 '자기'의 존재가 '사적'이라는 것은, 그가 자신의 심성 상태(mental content)에 대한 '특권적 접근(privileged access)'을 가진다는 것을 의미한다. 이러한 '특권적 접근' 개념은, 타인의 심성 상태에 대하여 3인칭적으로 진술하는 것에 비하여, 1인칭 자기가 자신의 심성 상태에 접근하고 이에 대해 진술하는 것이 가지는 인식론적 우위를 드러내는 개념이다.

마지막으로, 한 개별 인간을 '**인간 존재**(human being)' 라고 칭한다는 것은, 그의 '생물학적 개체'로서의 측면을 부각하는 것이다. 이는 한 개인이 물리적 속성 즉 '몸'을 지니고 있다는 것을 의미한다.

이상과 같은 McCall의 개념구분에서, 우리는 본 연구 및 교사 정체성 담론의 연구들이 인간에 대한 어떠한 이해 양상과 연결되는 연구인지를 따져볼 수 있다. 우선 교육학의 맥락에서 교사 정체성 연구는 '인격 동일성(personal identity)' 연구와는 구별 되는 것 같다. 교사를 3인칭적 시점에서 관찰하여, 어떤 시점의 그와 다른 시점의 그가 '동일한 인격'을 가지는 교사인가를 판별하는 것은 교사 정체성 연구의 관심이 아닌 것으로 보이기 때문이다. 오히려 교사 정체성 연구와 관련되는 개념은 '자기 (self)' 인 것으로 보이는데, 교사 정체성 연구의 주된 관심이, 교사 '스스로가' 자신을 어떻게 경험하며 그것에 대하여 어떻게 이해하는가에 초점이 맞추어져 있는 것같이 보이기 때문이다. 교사의 '자기이해'(self-understanding)라는 용어가 교사 '정체성'에 비하여 더 적절하다는 Kelchtermans의 주장 또한 이와 같은 맥락에서 이해될 수 있다 (Kelchtermans, 2018).

그렇다면 '정체성'이라는 용어를 배제하는 것이 더 적절할까? 연구자는 교사 정체성 연구가 궁극적으로 교사의 자기이해에 대한 연구라는 앞서 언급한 Kelchtermans의 지적에 동감하면서도, 개념의 적절한 정의를 동반한다면 '정체성'을 개념어로서 사용할 수 있다는 입장이다. 이를 위해 우선 '자기'와의 관계 가운데서 '정체성' 개념을 정의한 예시들을 살펴보자.

우선, Lauriala & Kukkonen(2005)은 '자기'와 '정체성'을 엄밀한 수준에서 구분하고 있는 것으로 보이지 않는다. 어찌 보면 이들은 양자를 동일 개념으로 간주하는 것으로 보이기도 하는데(Beauchamp & Thomas, 2008), 저자들은 "교사의 자기-개념(self-concept)"이 곧 이들의 "전문가적 정체성(professional identity)"라고 언급하면서, 이것이 교사의 '이상적 자기(the ideal self)'와 '의무적 자기(the ought self)' 그리고 '실제적 상황적 자기(the actual situational self)' 라는 정체성의 세 측면의 상호작용을 통해 형성된다고 주장한다. 여기서 각각의 측면들은 자기의 "1인칭으로서의 나(I)"와 "3인칭으로서의 나(me)"간의 상호작용 즉, '반성(reflection)' 작용을 통하여 형성되는데, 저자들은 이 과정에서 사회적 상호작용이 가장 주요한 구성자로 작용한다고 분석한다.

반면, Rodger & Scott(2008)은 '자기'와 '정체성' 개념을 다음과 같이 구분한다. 이들은 '자기'를 교사 개인의 의식과 무의식을 포괄하는, 비교적 시간적으로 지속성을 가지는 어떤 것으로 상정하는 반면, '정체성'은 '자기' 개념에 비하여 개인에게 '인식 된' 것이자 비교적 '정합적인' 것으로 상정한다. 그러면서 이들은 '자기'를 "의미 형성자(meaning maker)"로, '정체성'을 "형성된 의미(meaning made)"라고 표현한다. 이와 같은 설명에서 짐작해 보건대, 저자들은 '자기'를 무의식과 의식, 개인적 차원과 사회적 차원, 전반성적 차원과 반성적 차원을 포괄하는 개념으로 상정하는 반면, '정체성'은 '반성(reflection)'을 통해 개인에게 분명히 '인식된' 것으로서, '자기' 개념에 비해 언어적이고 사회적인 개념으로 상정하고 있는 것으로 보인다.

이상과 같은 예시를 통해서, 우리는 교사 정체성의 맥락에서 통용되는 개념으로서 '정체성' 개념의 윤곽을 다음과 같이 지어볼 수 있을지 모른다. 우선, 이상의 예시에서 '자기(self)'는 인간 존재의 전반성적 측면과 반성적 측면을 포괄하는 개념으로 사용되고 있는 듯하다. 다만, 앞서 살펴본 바와 유사하게, '자기'는 교사 존재가 자기 자신과 자신의 행동 및 신념을 '경험'하고 이에 대해 '반성' 하는 내면의 작용을 강조하게 위해 사용되는 개념인 것으로 보인다. 반면, '정체성'은 '자기'의 일부이기는 하나, 반드시 교사 개인의 반성 작용과 의미화 작용을 통해서만 수립되는 것으로 상정되는 듯하다. 따라서 "교사 자신에게 인식되지 않은 (혹은 반성되지 않은) 교사 정체성이 존재할 수 있다"는 명제는 참일 수 없다. 다시 말해, 각 이론들이 정체성 형성에 대하여 가지는 입장과 사용되는 개념 체계가 모두 다르지만, 우리가 지칭하는 교사 정체성에서의 '정체성'은 적어도 개인에게 '인식된' 것이자, 개인의 '의미화 작용'을 거쳐 형성된 '자기이해'라고 정의할 수 있을 것이다.

2. 주체[3] 형성에 대한 입장 탐색

앞서 언급한 두 번째 난점에 대하여 논하자. 연구자는 교사 정체성 담론이 가지는 정의상의 난점을 유발하는 원인 중 하나로 그것이 다양한 학문 전통에서 오랜 기간 연구되어져 온 '아이덴티티(identity)'라는 개념을 다루고 있음에 대하여 언급하였다. 공히 'identity'라는 기표는, 심리학적으로 해석했을 때와 인류학적으로 해석했을 때, 사회학이나 철학으로 해석했을 때 각각 다른 의미와 연결되며, 각자의 방식으로 논의된다. 이러한 이유로, 교사 정체성 담론 안의 개별 연구물에서의 '정체성' 개념 또한 각 연구자들이 배경으로 삼는 학문 전통에 따라 다른 방식으로 이해되고 있으며 이는 '교사 정체성'에 대한 통합적인 정의를 수립하는 것을 어렵게 만드는 것으로 보인다.

연구자는, 개별 연구자들이 저마다의 학문적 배경을 바탕으로 교사 정체성에 대한 다양한 방식으로 탐구한 저술들을 내놓는 것 그 자체가 문제적이라고 보지는 않는다. 오히려 이는 우리가 밝히고자 하는 교사 정체성 관련 현상들을 풍부하게 관찰하고 사유할 수 있게 한다는 측면에서 긍정적인 작용을

---

3) 철학사 안에서 '주체'는 가장 활발하게 탐구되어져 온 영역 중 하나이다. 공히, 철학사를 통틀어 '주체'를 정의하고 개념화 수많은 방식들이 존재한다. 문장수(2012)는 이와 같은 다양한 주체 철학들을, 그 역사-발생적 차원에서 네 가지 단계로 구분한다. (1) 의식, 사유, 주체가 동일한 지평에서 이해되는 데카르트에 의한 '주체 정립기', (2) 칸트에서 시작하여 후설, 메를로-퐁티, 사르트르의 실존주의로 까지 이어지는, 주체와 대상의 관계 및 자기 의식과 자기 인식의 분열의 구조에 대하여 탐색하는 '구조 분석기', (3) 프로이트와 라캉의 정신분석학, 기호학과 유물론에 의한 '해석된 주체' 개념이 등장하는 '주체 해체기', (4) 리쾨르로부터 시작된 '주체 복원기'가 그것이다. 그러나, 연구자가 '주체'를 사용하는 용법은 이러한 역사-발생적 구분의 한 시기상의 개념, 혹은 한 철학자의 개념을 동원하지 않는 방식이다. 오히려 연구자는 이와 같은 주체 개념을 둘러싼 철학들이 주목하고 지속적으로 탐색한 문제 곧, '인간 존재'의 의식, 본질 등의 존재론에 대한 관심을 내포하는 의미로 이를 사용하고자 한다. 즉, 본 연구에서 '주체'란 **특정한 형성의 방식 및 존재론적 구조를 전제하는 가운데 파악되는 '개별 존재'**를 지칭한다.

한다는 것이 본 연구자의 입장이다. 다만 이러한 연구물들이 함께 논의될 때 어떠한 '상충'이 발생하는데, 이는 개별 존재에 대하여 각 연구 사조 및 연구물들이 가지는 근본적인 입장 및 전제의 차이에서 오는 것으로 보인다. 이러한 상충의 대표 격으로 연구자에게 감지되는 것은, 개별 존재 즉 개별 '주체'의 형성에 있어 개인과 사회의 역할에 대한 입장의 차이이며, 주로 이는 사회 구성주의 및 사회적 행동주의가 가지는 관점과의 대립 가운데 드러나는 것으로 보인다.

사회 구성주의 및 사회적 행동주의는 주체 및 인간 존재에 대하여 어떠한 입장을 견지하는가? 이러한 입장의 예시로서 대표적으로 언급 되는 것은, 조지 허버트 미드(George Herbert Mead)의 '사회적 행위 이론'인데, 그는 인간의 자의식이 형성되기 이전에 '사회적 의식'이 먼저 발생한다고 주장하고 있다. 즉, '자기'의 발생은 사회를 통한다는 것이며, 주체는 타자와의 상호작용을 통해 사회적 역할들을 타자로부터 익히고, 그것에 자신의 행위를 비추어 볼 때만 '자기성'을 가질 수 있게 된다는 것이다. 다시 말해, 자기의 형성, 즉 주체의 의식 및 자기성은, 한 인간 존재가 가지는 '고유한' 차원 없이, 사회 및 담론을 반드시 거칠 수밖에 없다고 미드는 주장하는 것이다(Wenzel, 1990/2000).

결론부터 말하자면, 주체 형성에 대한 본 연구의 입장은 이상과 같은 사회적 행동주의의 이해를 배격한다. 연구자는 주체 형성에 있어 타자•사회•문화와 같은 맥락적 요소와의 상호작용이 중요한 역할을 한다는 것을 인정하지만, 이러한 맥락적 요소로 환원 불가능한 주체의 시원적 차원이 존재한다는 입장을 지지한다. 이와 같은 연구자의 관점을 정당화하기 위해, 연구자는 사회 구성주의 및 사회적 상호작용을 논박하며 사회 이전에 존재하는 인간 고유의 측면에 대하여 옹호하는 서로 다른 학문적 배경을 가진 두 학자의 논의를 소개하고자 한다.

먼저 살펴볼 것은, 사회학자 마가렛 아처(Margaret Archer, 2000)의 비판적 실재론이다. 비판적 실재론은 다음과 같은 문제의식 하에서 출현한 관점이다. 즉, 주체의 형성에 대하여, 그것이 전적으로 개인의 해석에 의한다는

‘상향 융합(upward conflation)’적 관점과 주체는 전적으로 사회와 담론과 문화의 산물이라는 ‘하향 융합(downward conflation)’적 관점 사이의 대립 가운데, 양자를 모두 비판하고 있다. 그러면서 그는 주체 형성에 작용하는 힘들을 개인, 구조, 그리고 문화라는 세 가지 차원으로 구분하며 이들이 상호 환원되지 않는 각자의 질서와 각 차원의 반성성(reflexivity)을 이루고 있다고 주장한다.

아처는 특히 개인의 이성과 자유로운 선택을 강조하는 근대적 관점에 대항하여 나온 포스트모더니즘 사회학의 입장들이 주체를 구조적으로 설명해 내려는 이론적 ‘욕망’에 경도되어 인간 존재의 시원적 차원을 무시 혹은 경시하였다고 지적한다. 아처가 보기에, 인간 존재의 측면 중에서 사회적으로 형성되는 측면이 존재하나, 그에 환원되지 않는 측면도 분명 존재한다는 것이다. 그러면서 그는 이와 같은 자신의 입장을, 인간의 ‘실천(practice)’에 대한 분석을 통하여 구체화한다.

아처는 우선 인간이 언어 및 사회적 관계보다 ‘실천’을 우선시 하는 존재라고 주장한다. 그러면서 그는 인간 존재가 사회를 만나기 이전에 자기를 둘러싼 환경과 관계할 때 ‘자기 감각 (sense of self)’을 가지고 이와 관계함을 언급한다. 여기서 ‘자기 감각’이란, 언어 이전에 존재하는 자기에 대한 감각인데, 아처는 이를 구체화하기 위해 ‘자기성 (selfhood)’을 가지고 있는 것으로 보이는 동물들의 실천을 분석한다.

아처는 동물들의 ‘길 찾기’ 행위에서 다음 두 가지 지점을 발견한다. 첫째로, 동물들이 개체로서 자신의 형상 즉 자신의 몸의 경계에 대한 감각을 이미 가지고 있다는 것이다. 이러한 경계에 대한 감각을 포함하는 것으로서, ‘몸적 감각’은 구체적으로 다음을 의미하는데 즉, 서로 다른 물질들을 대할 때, 그 물질들이 가지는 굳기나, 나의 몸으로 그 물질에 얼마나 침투할 수 있는가에 대한 감각, 및 가까움이나 멂에 대한 감각 등이다. 이는 누군가로부터 배우거나 사회를 통하지 않고도 자기성을 가지는 동물들이 본능적으로 가지고 있는 감각이라고 아처는 언급한다.

둘째로, 동물들은 이러한 몸적 감각에 기반하여, 다른 개체를 좇는다거나

생리적 욕구를 해결한다거나 하는 '의식과 의도성이 동반된 실천'을 할 수 있다는 것이다. 이와 같이, 몸적 의식 및 몸적 반성성을 가지고 하는 행위들에 대하여, 아처는 이것이 사회적 산물이라 보기 어렵고, '자기성'을 가지는 존재의 보편적인 존재 방식이라고 말한다. 상술한 차원의 '자기 감각'들은 아처가 상정하는 주체의 층화적 구조에서 가장 하부에 위치하는 '자기(self)'라는 차원을 이룬다.

여기서, 아처가 상정하는 '층화적 주체(stratified view of 'the subject')' 이론을 간략히 살펴보는 것은 논의에 도움이 될 것으로 보인다. 아처는 주체를 '자기(self)', '개인(the person)', '행위주체(the agent)', '사회적 행위자(the actor)', 네 개의 층위로 개념화 하며, 앞선 두 층위는 '개인적 정체성(personal identity)'을, 뒤의 두 층위는 '사회적 정체성(social identity)'을 이룬다고 설명한다(Archer, 2000: 254-255).

일단 네 층위 중 사회적 정체성에 해당하는 '행위주체 (the agent)'와 '사회적 행위자(the actor)'에 대하여 먼저 살펴보자. 우선, '행위주체'는 주체의 사회적 분배에 의해 주체가 수동적으로 연루된 상태로 발생하는 행위자성을 지칭하며, 단지 이러한 자신의 사회적 위치에 수동적으로 머무르는가와 능동적 변혁을 꾀하는가를 기준으로 '일차적 행위주체'와 '협력적 행위주체'로 나뉜다. 반면, '사회적 행위자'는 자신이 수동적으로 연루된 사회적 입장들을 개인화 하여 형성된 주체의 독특한 사회적 정체성을 일컫는다.

아처에 의하면 이상의 두 층위는 개인적 정체성에 해당하는 후술할 두 층위인 '개인적 정체성'에 의존한다. '개인적 정체성'은 한 개인으로서의 주체가 자연, 실천, 사회의 세 가지 실재의 질서를 대하는 데 있어 즉자적이고 1차적인 자기 감각 (내지는 심성 상태)의 원천이 되는 '자기'와 반성을 통한 대상화와 대화를 통한 내면화와 검토 작용을 거친 '개인'으로 구성된다. 이와 관련하여 그가 언급하는 것은, '자기 감각의 편재성(universal sense of self)'인데, 어떠한 주체가 타자나 사회, 맥락이나 역사 등과 만나 '진화' 한다고 여겨질 지라도 자기를 자기로 여기게 하는 '자기 감각' (여기서는 '자기의식'과 '신체적 고유성'을 의미한다)은 사회나 문화에의 노출 이전에 존재하

는 것이라는 것이다.

아처가 이처럼 실천의 차원을 분석하며 '자기'의 비사회적, 비문화적 시원성을 주장하였다면, 분석 철학자 댄 자하비(Dan Zahavi, 2014/2019)는 인간의 의식적 측면, 그 중에서도 인간 의식과 '자기 경험(self-experience)'에 대한 분석을 통하여 '시원적 자기의식'의 존재를 논변한다. 자하비 또한 "사회적으로 구축되고 상호 주관적으로 매개 되는 자기 경험"은 분명 자기 경험의 일부이기는 하나, 단지 일부 측면에 불과할 뿐 그것을 전면화 할 수 없다고 주장하는데, 인간의 자기 경험에는 언어에 의해 매개되지 않는 차원, 다시 말해 합리적 판단과 명제적 태도를 형성할 수 있는 능력 이전에 형성되는 자기의 측면이 존재한다는 것이다. 그리고 자하비는 이러한 차원을 '시원적 자기의식'에 대한 논의로서 드러낸다.

'시원적 자기의식'이란 무엇인가? 그리고 이것은 자기 경험과 어떠한 관계 가운데 있는가? 자하비는 자기 경험에 존재하는 시원적 자기 의식을, '자기를 1인칭으로서 감각하는 의식'이며, 이것이 자기 경험 가운데 편재함을 통해 '1인칭적 자기 경험'은 다음 두 가지 측면 즉, 그것이 '나의 것임(mineness)'과 '나에 대한 것임(for-me-ness)'을 모두 만족시킬 수 있게 된다고 주장한다(Zahavi, 2014/2019: 57-83).

이상이 의미하는 것은 다음과 같이 정리될 수 있다. 자기 경험이 '나에 대한 것임'을 만족한다는 것은, '자기'는 '1인칭적으로 경험될 수 있다'는 것을 전제한다. 이는 즉, 자기는 자기에 대한 반성이나 대상화를 거치지 않아도, 자기를 경험할 수 있다는 것이다. 또한, 자하비는 자기에 대한 1인칭 경험은 주체에게 있어, 자기 외부의 대상을 경험하는 것과 구분되며, 또한 자기에 대한 3인칭 경험(즉 자기를 대상화 한 경험)과도 구분된다고 언급하는데, 우리는 이러한 사실에서 자기의 1인칭 경험은 대상화를 거치지 않아도 나의 시원적 자기의식에 의하여 그것이 '나의' 경험임이 의식되며 감지된다는 것을 알 수 있게 된다고 말한다.

그렇다면, 자기 경험이 '나의 것임(mineness)'과 '나에 대한 것임(for-me-ness)'의 측면을 가진다는 것은 어떻게 구체화 가능한가? 자하비는

자기 경험의 '나의 것임'에 대한 반론으로서 '익명성 반론'과, '나에 대한 것임'에 대한 반론으로서 '투명성 반론'에 대하여 논박함으로써 그가 주목하는 '1인칭적 자기 경험'에서의 '자기의식'의 독특성을 구체화 한다.

먼저 자기 경험의 익명성 반론에 대하여 살펴보자. 자하비는 자기 경험의 익명성을 주장하는 예로 자기의식에 대한 휴버트 드레이퍼스(Hubert Deryfus, 2007)의 견해를 제시한다. 드레이퍼스는 세계 내 존재로서 지향성을 가지고 있는 우리의 몸이 어떤 행동을 할 때, '무심적'(mindless)으로 대처할 때가 많다는 사실을 언급한다. 요컨대, 고도의 훈련을 받은 수영선수의 의식은 몽유병자의 의식과 다르지 않다는 것이다. 그러므로 드레이퍼스가 보기에 '자기의식'이란 (1) 행위의 모든 순간에 존재하는 것이 아닌, "특별한 경우에만 한정적으로 발휘되는" 일종의 '역량'이자, (2) 우리의 행위를 중지하고 물러서서 '반성'할 때에만 주어지는 것이다. 이는 다시 말하자면, 전반성적인 수준에서 우리가 1차적으로 경험하는 자기 경험은 엄밀히 말하여 '나의 것'이라고 할 수 없으며, 더 나아가 '나에 대한 것'이라고도 할 수 없다는 것이다.

이처럼, 자기의식이 일종의 역량이라는 이해는, 자기의식의 역량이 의식을 가진 모든 존재에게 역량의 형태로 "현존"한다고 주장할 수는 있으나, 그것이 모두에게 "현실화"되지는 않는다는 이해를 내포한다(Schear, 2009; Zahavi, 2014/2019에서 재인용). 이와 같은 견지에서 더 나아가, 혹자는 그것이 단순한 알아차림의 정도가 아닌 "고차의 개념적 역량을 필요"(Lyyra, 2009; Ibid.에서 재인용)로 하는 것이라고도 말한다. 이러한 이해에 따른다면, 자기와 세계를 구별하지 못하는 유아들이나 의식에 대한 "1인칭 사고 역량"이 발달하지 않은 개인들은, 경험의 주체로서 그들이 하는 모든 경험이 엄밀한 의미에서 '자기의 것'이 되지 않는다고 볼 수 있다는 것이다.

자하비는 이와 같은 익명성 반론에 대하여 다음 두 가지로 대응한다. 첫째로 그는 의식에 대하여 주장하는 학자들이 '자기의식'이라는 개념어를 사용할 때, 각자 다른 의미로 사용한다는 것을 다음의 인용문과 같이 지적한다.

> 일부는 자기의식적이라는 건 자신을 자신이라고 생각하는 일, 말하자면 자신의 상태나 신체 부분, 특징을 자신의 것이라고 알아차리는 일이라고 본다. 일부는 상이한 경험의 주체와 담지자 또는 소유자로서의 자신의 동일성을 의식하는 게 필요하다고 여긴다. 마찬가지로 일부는 자기경험이 결국 '자신이 누구인지'에 대한 감각을 가지는 것, 다시 말해 자신의 개별적 성격 또는 인격을 가지는 것이라고 본다(Zahavi, 2014/2019: 61).

다시 말해, 1인칭적 자기의식에 대한 논의들에서 지칭하는 '자기의식'이 이상과 같이 자기의식의 서로 다른 차원을 지칭하는 것에서 문제가 발생한다고 그는 주장하고 있는 것이다. 실로 '자기의식적 경험'에는 "영화에 몰입한 상태, 동료에게 굴욕을 당한 상태, 거의 모르는 언어로 쓰인 메뉴를 힘들여 해독하려 하고 있는 상태, 눈덩이에 얼굴을 맞은 상태, 뛰어내리도록 스스로를 설득하면서 10미터 높이의 다이빙대에 서 있는 상태, 군대에서 쌓은 경력을 택하는 게 현명한 선택인지 숙고하는 상태"(Ibid, 63)를 모두 포함한다. 그리고 언급된 경험들이 모두 다른 수준의 자기의식을 동반한다는 사실은, 의식적 경험에 대하여 관찰해 본 이들이라면 어렵지 않게 눈치 챌 수 있다.

그렇다면 자하비가 지칭하는 '자기의식'은 무엇을 의미하는가? 그는 자기의식에 대한 '최소주의적' 견해를 펼친다. 말하자면, 자하비는 앞서 언급한 자기의식의 차원 중 가장 기본적인 차원이 무엇인가에 대하여 논하고자 하는데, 이는 다시 말해, 무엇인가를 '자기(self)'로 칭할 수 있는 그 최소한의 기준을 만족하는 개체들은 '자기의식'을 소유하고 있다고 보는 입장인 것이다. 이러한 맥락에서 자하비는, 우리가 '자기에 대한 경험'을 할 때와 다른 경험을 할 때, 양자의 경험이 '다름'을 본능적으로 감각함을 언급한다. 여기서 "다름을 본능적으로 느낀다"는 것은 자기의 내면세계에 대하여 '내성', '감찰', '반성', 등을 동원하여 어떠한 심성상태를 자신의 것으로 확정한다는 것을 의미하지 않는다. 오히려 그는 우리가 어떠한 경험을 할 때, 그 경험이 나에 대한 경험인지 타자에 대한 경험인지를 우리는 본능적으로 감지한다고 설명한다. 다음 인용의 내용은 이와 같은 최소주의적 자기의식을 잘 묘사하는 예시이다.

> 심리적 자기의 감각은, 지금까지 묘사된 것처럼, 진정으로 고유한가? 나는 그렇다고 믿는다. 이는 그들의 어린 시절 모든 일반적인 인간 존재들에게, 모종의 형태로 도래한다. 내가 하는 생각들은 타자에 의해 관찰 불가능하다는 사실에 대한 알아차림, 나의 머릿속에서 나는 홀로 존재한다는 심원한 감각에 대한 경험 - 이것들은 인간적 삶에 대한 가장 깊은 사실들 중 하나이며, 사람들은 [이와 같이] 심리적 자기에 대한 감각을 발견한다. 이러한 감각들은, 누군가 홀로 있으며 생각을 할 때 대체로 가장 선명할 것이다. 그러나 이는 사람들이 가득한 공간에서도 동일하게 선명할 수 있다(Strawson, 2017: 19).

인용문의 스트로슨은, 내가 나를 경험하는 것과 내가 타자를 경험하는 것이 다르다는 감각은, 경험의 주체로서 우리가 이것을 주제화 하여 반성하는 것을 통해 획득된다고 말하지 않는다. 오히려 우리는 아주 어린 시절부터 자기에 대한 경험이 타자에 대한 경험과 다르다는 것을 감각한다는 것이다. 이와 같은 견지에서 자하비가 정의하는 '자기의식'을 이해해보자면, 우리가 어떠한 경험을 하는 중에 "그 경험을 경험하는 나에 대한 감각"이 전반성적으로 현상하고, 그것을 1인칭으로서 감지하는 것이 '자기의식'의 가장 기본적인 차원이라는 것이다. 자기의식에 대한 이와 같은 이해는, '나' 자신의 특성이나 행동 방식에 대한 성찰을 하는 행위에서 뿐만 아니라, 무의식적 행위 내지는 지향적 행위와 같은 소위 "무아지경"에서의 경험을 하는 상황에서도, 경험의 주체로서 '나'를 나 자신이 '감각'적으로 알 수 있음을 주장할 수 있게 된다.

이상에서 살펴본 바, 익명성 반론이 '자기'가 경험의 대상이 될 수 있음을 인정하지만 자기에 대한 모든 경험의 '나의 것'일 수는 없다는 주장을 펼친다면, 투명성 반론은 "경험의 주체인 '나'는 경험의 대상이 될 수 없다"고 주장한다. 다시 말해, 우리가 어떠한 경험을 할 때, 우리는 우리 자신이 아닌 대상에 대하여 경험할 수 있지만, "대상을 경험하는 주관에 대하여 경험하지 않는다"는 주장이다. 즉 경험에서 경험의 주체는 '투명'하다는 것이다.

투명성 반론에서의 핵심은 이것이다. 즉, 우리는 결코 우리 자신의 경험을

직접 알아차리지 못하며, 반드시 대상에 대한 우리의 지각을 거쳐서 이루어진다는 것이다. Tye(2003)의 다음과 같은 설명은 투명성 반론의 주장을 잘 요약한다.

> 원하는 만큼 열심히 내성을 통해 응시하고, 원하는 방식으로 주의를 집중해서 보라. 그래도 표면, 두께, 얇은 막, 다시 말해 확실히 눈에 보이는 성질들과 마주하게 될 뿐일 것이다. 시각적 경험은 경험의 주체에게 투명하다. 내성을 통해서는 시각적 경험을 알아차리지 못한다. 우리가 지각을 통해서는 유리잔의 투명한 시트를 알아차리지 못하듯 말이다. 경험에 초점을 맞추려 노력하더라도, 우리는 경험을 통과해서 외재를 '본다'. 빤히 보이는 표면, 두께 등 소유된 성질들을 알아차림으로써, 우리는 우리가 시각적 경험을 하고 있다고 알아차리게 된다. 하지만 우리는 경험 그 자체를 알아차리는 게 아니다(Tye, 2003: 24; Zahavi, 2014/2019: 66에서 재인용).

외부 세계와 관계없는 경험, 그러니까 경험 자체에 대한 경험은 엄밀히 말해서, 우리가 무언가를 "알아차리고 있다는 사실이 아니라 우리가 무엇을 알아차리고 있는지를 우리에게 말해줄 뿐이다"(Dretske, 2003; Zahavi, 2014: 72에서 재인용)라는 것이다. 우리의 경험은 우리의 경험이 어떠한 속성을 가졌는지에 달려있는 것이 아니라, 지각의 대상의 속성에 좌우되며, 지각의 대상의 속성을 넘어설 수 없다는 것이다. 예컨대 우리가 똑같은 모양을 하고 있으면서 색만 다른 두 바나나를 본다고 하자. 이와 같은 관점에 따르면, 우리가 모양이 같고 색깔이 다른 노란색 바나나를 볼 때와 초록색 바나나를 볼 때, 두 바나나를 보는 우리의 경험은 두 바나나가 가지고 있는 색깔의 차이를 넘어설 수 없다는 것이다.

이상과 같은 주장에 대한 간단한 반론을 제기할 수 있어 보인다. 요컨대 대상을 경험하는 방식의 다양성은, 경험에 대한 경험이 없다면 어떻게 구별될 수 있겠는가 하는 것이다. 그러니까 '지각' 하는 것과 무언가를 '상상'하는 것과 '욕구'하는 것이 다른 경험이라는 것은, 경험에 대한 경험이 없다면 구

분될 수 없어 보인다. 그리고 이상의 경험들의 차이는 대상의 속성에서의 차이를 넘어서는 차이인 것으로 보인다. 자하비는 이와 같은 반론을, 후설이 "대상이 규정되는 방식"과 "대상이 주어지는 방식"을 구분하고 있는 것을 통해 정리한다. 즉 노란색 바나나의 색과 모양이 규정되는 방식과 그것이 우리의 의식에 현상되는 방식은 서로 다르다는 것이다.

그러나 이상과 같은 반론은 앞서 논했던 의식에 대한 최소주의적 견해에 비추어보았을 때 무언가 불충분해 보인다. 상상이나 욕구 같은 것은 비교적 고차적 의식의 수준에서 이루어지는 활동이기 때문이다. 자하비의 주장을 조금 더 살펴보자.

> 만약 우리가 경험적 삶의 현상적 특성을 제대로 다루려 한다면 지향적 대상과 지향적 태도를 검토하는 걸로는 충분치 않은데, 왜냐하면 '그것이 무엇과 같음 what-it-is-likeness'은 정확히 말해 '**그것이 나에 대해 무엇과 같음 what-it-is-like-for-me-ness**'이기 때문이다. 현상적으로 의식적인 상태는 이 상태의 일어남을 내가 알아차리든 그렇지 않든 단지 나에게 in me 우연히 일어나는 상태가 아니다. 이 상태는 내가 이 상태를 가지고 있다는 막연한 느낌이 존재한다는 의미에서 정확히, 또한 나에 대해 for me 있다. 이는 강고한 현상 외재주의가 경험의 현상적 성격을 낱낱이 설명하려는 계획이 실패하는 이유다. 결국 경험의 1인칭적 특성, 즉 경험의 나에 대한 것임이, 표상되는 대상의 질적 특징이라고 제시하는 건 결코 이치에 맞지 않는다 (Zahavi, 2014/2019: 70, 강조는 인용자에 의함).

자하비의 주장을 풀자면 다음과 같다. 투명성 반론, 즉 모든 경험은 대상을 반드시 경유하며, 대상의 속성에 의해 좌우된다는 주장은 최소주의적 자기의식이 가지는 자기 감각 즉, 자기에 대한 1인칭 경험이 '나에 대해 있다'는 감각은 대상을 경유하지 않는 감각이라는 사실에서 논박된다. 이것이 그가 '경험의 현상적 성격'을 현상 외재주의가 낱낱이 다루지 못한다고 주장하는 근거이다.

3. 교사 정체성의 불연속성에 대한 정식화

지금까지의 논의를 정리해보자. 연구자는 '자기'에는 사회나 타자를 경유하지 않는 즉자적이고 시원적 차원이 존재함을 주체의 '실천'에 대한 아처의 분석과 '자기 경험'에 대한 자하비의 분석을 통해 논하고자 하였다. 두 학자 모두에게서 자기의 시원적 측면은 자기에 대한 '**자기 감각** (sense of self)'으로 특징 지어지는데, 아처에게 이것은 즉각적으로 감지되는 몸의 감각과 감정의 측면에서 논의되며, 자하비에게서 이것은 자기 경험에 편재하는 1인칭적 자기 현시로서 반성이나 내성을 거치지 않아도 자기 경험을 '나의' 경험이자 '나에 대한' 경험으로 확정지어 주는 것이었다. 연구자는 이상과 같이 사회와 고도의 언어화를 경유하지 않는 자기를 '**일차적 자기**'로 칭하겠다. 앞서 논의한 바와 같이, 이러한 일차적 자기는 자하비가 논의하는 '자기 감각'의 차원이며, 대상화를 거치지 않은 차원의 자기이다. 그리고 언어적 반성 작용을 통해 매개되는 자기로부터 사회적으로 형성되는 자기의 모든 차원을 '**이차적 자기**'로 분류하겠다.

앞서 간단히 고찰한 아처의 층화 구분에 연구자의 이와 같은 분류를 대입하면, 일차적 자기에는 가장 근원적 층위인 '자기(self)'가 들어가며, '자기'를 의식적으로 명료화 한 것으로서 '개인(person)' 으로부터 '사회적 행위자(the actor)'에 이르기까지 그 형성에 고차적 반성과 대상화가 동반되는 모든 주체적 측면은 모두 이차적 자기에 해당한다고 할 수 있겠다.

연구자의 이와 같은 구분을 염두에 두고, 정체성의 불연속성에 대하여 논의해 보자. 먼저 정체성의 '불연속성의 문제'는 어떻게 정의할 수 있을까? 연구자는 이것을 다음과 같이 정의한다. 우리가 특정한 정체성을 통시적 차원에서 그것의 '시간적 지속'에 대하여 분석했을 때, 그러한 정체성을 발생으로부터 단일한 것으로 시간적 지속성을 가지는 것으로 상정하지 않고, 분절적인 것으로 불연속성을 가진다고 상정하는 것이다. 여기에는 어떠한 상태를 분절적 상태로 볼 것인가, 그리고 그 분절은 어떠한 차원의 무엇에 의해 야

기되는가에 대한 논의가 수반 될 것이다.

연구자가 보기에, 기존의 교사 연구에서 '정체성의 불연속성'에 대하여 논할 때, 여기서의 불연속성은 '이차적 자기'에서의 불연속성, 그 중에서도 특히 자기의 사회적 차원에서의 불연속성을 의미하는 것 같다. 이는 두 가지 측면에서 일견 당연해 보이는데, 일단 '정체성'이라는 개념 자체가 주체의 반성과 언어화 작용을 통한 의미화를 동반하는 것으로 보이며, 동시에 일차적인 '자기 감각'은 자기가 하는 경험에 '편재' 하는 동시에, 자기에게 연속성을 부여하는 것으로 이해되기 때문이다(Archer, 2000: 10). 그리고 대체로 이는 '자기 고유의 것'이라고 할 만한 것은 비교적 연속적으로 존재하는데 반해, 이것이 특정 '정체성' 혹은 '행위자성'으로 드러나는 가운데 외부의 맥락에나 상황적 변화를 만날 때 '불연속적'인 것으로 '출현' 한다는 의미로 연결된다. 이와 같은 관점에 의하자면, 정체성의 불연속성을 유발하는 것은 '자기 고유의 특성'이라기보다는 그러한 특성에 대한 새로운 이해를 촉구하는, 외부 맥락의 전화 내지는 변화로부터 촉발된다.

그런데, 이와 같은 불연속성이 사실 이차적 자기의 차원에 개입하는 외부 맥락에 의하는 것이 아닌, 시원적 자기경험, 즉 일차적 자기의 차원에서부터라고 주장할 수 있지 않을까? 이러한 입장을 우리가 논하는 이차적 자기의 측면으로서 '교사 정체성' 현상과 연결시키고 이것이 의미하는 바가 무엇인지를 알기 위해서는 몇 가지 논의를 더 거쳐야 하겠지만, 일단 연구자는 이와 같은 입장을 "교사 정체성의 불연속성에 대한 강한 주장" 이라고 부르고자 한다. 그렇다면 "교사 정체성의 불연속성에 대한 약한 주장"은 위에서 언급한 바, 불연속성은 이차적 자기의 차원에서 발생하며 주로 외부 맥락적 조건의 변화와 그것에 대한 자기이해의 전환에 의한다는 주장이 될 것이다.

이상의 논의를 다음과 같이 정식화 해 볼 수 있겠다.

(1) **교사 정체성의 불연속성에 대한 약한 주장**: 정체성의 불연속성은 정체성 출현에 영향을 끼치는 주체의 외부 맥락의 변화와 그에 따른 자기이해의 변화로 나타난다. 여기서 주체의 일차적 자기는 이차적 자기에 비해 시간적으로 길게 지속하며, 자기이해에 연속성을 부여한다.

(2) **교사 정체성의 불연속성에 대한 강한 주장**: 정체성의 불연속성은 근본적으로 일차적 자기의 불연속성, 즉 '자기 감각'의 불연속성에 의거한다.

일반적으로 교사 연구에 등장하는 '정체성은 변화하는 과정 가운데 있다'라거나 '정체성은 협상과 재협상을 통해 변화한다'라는 서술은 대체로 '약한 주장'에 해당하는 것으로 보인다. 주체는 단일하고 시간적 지속을 보이는 '사적인 자기'의 영역을 가지는데 반해, 외부에 발현되는 '사회적 자기'는 그가 위치하는 맥락에 따라 다르게 형성되는 분절적 양상을 보인다고 이해하고 있는 이유에서이다.

반면, 불연속성에 대한 위와 같은 '강한 주장'은, 한 주체가 어떠한 시점에 느끼는 '자기감각'이 분절적이고 불연속적으로 존재한다는 주장이며, 이는 사회적 자기가 그가 속한 위치에 따라 '자기이해'를 달리한다는 주장보다 더 근본적인 차원의 불연속성이 존재한다고 주장과 같다고 할 수 있다.

이하를 통해 연구자는 위의 정식의 입장에서 각각 교사 정체성 형성 과정을 어떻게 구체화할 수 있는지 살펴보고자 한다. 정체성의 불연속성에 대한 '약한 주장'은 앞서 언급한 아처의 정체성 형성 과정에서 전제되는 것으로 보인다. 따라서 연구자는 이에 대한 아처의 이론을 다음 3장을 통하여 살펴보고자 한다. 이후 연구자는 4장을 통해 '불연속성에 대한 강한 주장'에 대하여도 살펴볼 것인데, 이는 '자기 경험'의 측면을 분석함을 통하여 '자아 감각'의 불연속성에 대한 분석 철학적 논의를 개진하는 갈렌 스트로슨 (Galen Strawson)의 논의를 통하여 살펴볼 수 있을 것으로 보인다.

제 3 장 정체성의 불연속성에 대한 약한 주장: Archer의 서사적 자기이해와 정체성[4)]

1. 해설자로서 '정서'와 내적 대화

앞서 연구자는 주체 형성에 대한 아처의 입장을 간략하게 소개한 바 있다. 아처는, 주체는 사회와 담론에서 먼저 형성되어 그것이 개인의 차원으로 내면화 된다는 '하향 융합'적 관점과 더불어, 주체 형성은 개인의 속성이 전적으로 발현된 결과라거나 혹은 실재는 개인의 해석에 의한다는 '상향 융합'적 관점 모두를 비판하고 있었다. 그렇다면 그는 주체가 어떻게 형성된다고 보는가? 특히 그가 어느 쪽으로도 환원될 수 없다고 주장하는 개인과 환경 그리고 사회 및 담론은 어떻게 서로 연관되는 가운데 주체를 형성한다고 설명하는가?

아처는 인간이 '감정'을 가진 존재라는 측면에서 주체 형성의 문제에 접근한다. 그는 한 인간 존재(human being)가 관계하는 실재(reality)를 각자의 질서를 가지는 세 가지 영역 즉, 자연(nature)과 실천(practice), 그리고 담론(discourse)으로 구분한다. 아처는 인간 존재가 이러한 세 가지 영역에 각각 작동하는 질서인 자연적 질서, 실천적 질서, 그리고 사회적 질서를 대하고 관계하면서 그 내면 안에 어떠한 '정서'(emotion)를 형성한다고 설명한다. 이 때, 주체 안에 즉각적으로 현상하는 감정을 아처는 '**1차 정서**(first-order emotion)'라고 일컫는데, 이는 인간이 상술한 세 가지 영역의 질서에 대하여 갖는 관심(concern), 즉 자연적 질서에 대하여 갖는 '신체적

---

4) 본 장에서 주로 인용하게 될 아처의 저서를 다음과 같이 약칭하고자 한다.
- BH: *Being Human: The Problem of Agency* (2000)

안녕(physical well-being)', 실천적 질서에 대하여 갖는 '수행적 성취(performative achievement)', 사회적 질서에 대하여 갖는 '자기 존중감(self-worth)'과 외부 상황을 '들여오는 형식(import)'과의 관계를 통해 형성되는 것으로 설명한다(BH: 204). 이는 아처가 제시하는 다음의 표로 정리할 수 있다.

정서의 대상	주체의 관심사	(상황의) 받아들임(imports)	발생 근원
자연적 질서	신체적 안녕	본능	신체-자연 관계
실천적 질서	수행적 성취	역량	주체/객체 관계
사회적 질서	자기 존중감	규범	주체/주체 관계

[표1] 1차 정서의 발생(BH: 199)

각 실재의 질서와 그 상황을 받아들이는 방식과의 관계 가운데서 형성되는 '일차 정서'는 그것이 막 발생한 시점에서는, 무언가 분명한 형태가 있는 감정으로서 '정서(emotion)' 라기 보다는 불분명하고 미시적인 감정인 '정동(affect)'에 가까워 보인다 (BH: 198). 예컨대, 나에게 가까이 다가오는 자동차를 내가 피하는 상황에서, 나에게 즉시 현상하는 감정은 형태가 분명하고 명시된 감정이라기보다는, 비교적 포괄적이며 어떠한 방향으로 발전 가능한 형태로서 '위험이 닥침에 대한 느낌'의 형태를 띠기 때문이다.

하지만 이러한 감정이 미시적인 수준의 '정동'이라 해서, 단지 주체의 행위의 배경에 머무르는 것으로 이해해서는 안 된다고 아처는 설명한다. 오히려 이러한 일차적 감정은 내가 어떠한 질서를 만났을 때, 구체적으로 내가 무엇을 지향하며 어떠한 행위를 할 것인가를 결정하도록 해주는 '해설자(commentary)'의 역할을 한다는 것이다. 다시 말해, 감정은 단지 주체가 그의 행위를 결정하기 위하여 어떠한 합리적, 혹은 평가적 판단을 하는 것을 구경하는 역할을 하는 것이 아니라, 주체의 판단에 가장 적극적으로 개입하여 행위를 실행할 수 있는 일종의 연료가 된다.

그런데 아처에 의하면, 이와 같은 정동 형태의 1차 정서는 언어화나 반성을 거치지 않아도 1차적으로 명료화 될 수 있다. 예컨대, 다가오는 자동차를 보며 '위험이 닥침에 대한 느낌'이 그 자동차가 나와 더 먼 쪽 길로 가는 것을 보면서 '안도'로, 혹은 그 자동차가 가속하는 것을 보면서 '공포'로 변할 수 있는 것이다. 아처는 이것이 상황 파악에 대한 명료화를 통해 가능해진다고 언급하는데, 예를 들어 자연적 질서의 경우, 그것의 변화가 나의 '예측'과 얼마나 잘 맞아떨어지는지에 따라 감정이 더 분명하게 형성되기도, 혹은 그 감정이 약해지기도 한다고 설명한다 (BH: 207).

그러나 여기까지의 정서는 아직 1차정서의 상태이다. 아처는 한 번 더 정서가 변화되는 과정에서 주체는 1차 정서를 '명료화(elaboration)'하면서 '**2차 정서**(second-order emotion)'를 형성한다고 설명한다. 아처는 인간 존재가 상황과 만나며 즉각적으로 현상하는 1차 정서가 그 형태 그대로 머무르지 않는다는 점을 강조한다. 오히려 인간 존재는 자신의 정서에 대하여 성찰하고, 적극적으로 이를 변형하거나 수정하는 경향이 있다는 것이다. 이러한 과정에서 주체는 1차 정서를 명료화 하여 2차 정서화 하는데, 아처는 여기서 1차 정서에서의 명료화와 2차 정서 단계로 이행하는 과정으로서의 명료화를 구분하며, 후자는 반드시 '**내적 대화**(inner conversation)'를 통한다는 것을 지적한다.

2차 정서를 형성하는 명료화 과정으로서 내적 대화는, 어떻게 이루어지는가? 그리고 이는 1차 정서를 어떻게 변형하거나 수정하는가? 먼저 다음의 도식을 살펴보자.

선행하는 경험의 조건으로서 1차 정서
T1

표현과 재표현
T2 T3

2차 정서의 정교화
T4

[그림1] 1차 정서의 정교화와 2차 정서의 발생 (BH: 227)

위 도식은 다음과 같이 설명할 수 있다. 세 가지 실재적 질서와 관계하여 정서를 형성하는 T1의 시점에서 정서는 1차적으로 주체에게 현상하며, 상황적 질서를 주체가 파악하는 가운데 정서는 점진적으로 명료해진다. T2와 T3 시점에서 주체는 비교적 명료화된 1차 정서를 '표현(articulate)'하게 되는데, 여기서의 '표현'이란 당시 우리가 느꼈던 감정과 우리가 처한 상황에 대한 '질문 던지기'를 통하여 우리의 감정을 조금 더 구체적이고 명료한 형태로 '언어화' 하는 것을 의미한다. 그리고 아처는 이러한 명료화된 표현만으로도 우리의 정서는 변형될 수 있으며, 그 변형은 '표현과 재표현(articulation and re-articulation)'의 무한한 반복을 통하여 이루어진다고 설명한다.

T4에 이르러 주체는 본격적으로 '내적 대화'를 시작한다. 여기서 내적 대화의 기본적인 형태는, '나 자신에게 말하는 나 (I says to myself says I)'의 형태를 취한다. 주체가 '대화'를 한다는 것은 그것이 '함께 말하는 대화의 대상'과 더불어 '대화의 주제'를 가진다는 것을 의미한다(BH: 228). 그렇다면 여기서 아처가 상정하는 주체의 내적 대화는 누구와 더불어 수행하는 대화이며 무엇에 대하여 이야기하는가? 아처의 설명을 살펴보자.

> Peirce가 '서로 다른 [시간적] 단계의 자아 사이의 대화'(a dialogue between different phases of the ego)로 상정하는 것으로서 내적 대화에 대하여 조금 더 자세히 살펴보자. 그가 기본적인 대화 상대자로 언급하는 것은, **2인칭으로서 미래의 자기인 '너'**이다. 그러므로 어떠한 사람의 '생각'이란 곧 그가 "그 자신에게 말하는 것"이며, 여기서의 말하기는 시간의 흐름에 따라 자기에게로 도래하는 또 다른 자기에게로 향한다. 그러므로 모든 행위의 행위자로서 **현재의 '나'**는 임의의 존재이자 자유로운 존재인데, '나'는 습관이나 선례에 관계없이 상황을 결정하는 존재임에도 불구하고 이 '나'는 미래의 자기의 동의를 구해야 한다는 것을 알기 때문에 속박된다. 어찌 되었든 [미래의] '너'는 곧 도래하여 [현재형으로서] '나'가 될 것이기 때문이다. 그러므로 '너의 한 자기는 너의 깊은 차원의 [또 다른] 자기의 동의를 호소'하는 것이다. 이 지점에서, Peirce는 미래의 '너'를, 존재론적으로 또한 논리적으로 개별자로 상정하면서 동시에 공동체의 질서에 아주 헌신적인 존재로 상정한다(BH:

229, 강조는 인용자에 의함).

아처에 따르면, 자기의 내적 대화는 현재시점을 살아가는 자기로서 '나'와 미래에 존재하는 '너'사이에서 이루어지는 대화이다. 이들은 존재론적으로, 또한 논리적으로 별도의 자기이지만, 하나의 '공동체'로서 서로가 서로의 동의를 구해야만 하는 관계에 놓이고 있다. 이는 현재시점을 살아가는 '나'가 비교적 자유로운 상태이지만, 미래에 존재하며 곧 도래할 '너'를 고려하여 '너'를 만족시킬 결정들을 내려야 한다고 생각한다는 점에서 속박되어 있으며, 동시에 '너'는 지금 현재 존재하는 '나'가 행위와 결정의 우선권을 가지고 있기에 현재의 '나'를 완전히 배제할 수 없다는 이유에서 그러하다.

그러나 여기에서 그치는 것이 아니라, 아처는 '목적격 나(me)' 또한 존재하고 있음을 다음과 같이 언급한다.

> 여기서 하나를 더 도입하고자 한다. Peirce가 말하는 의미에서 대화는 오로지 '나'와 '너'만을 수반하는데, 이로부터 역사적인 (하지만 Mead가 말하는 것과 같지 않은) '목적격 나(me)'의 존재도 상정할 수 있다. '목적격 나'는 이전의 '나'들이 미래, 현재, 그리고 과거의 시간 순서대로 도래해 온 결과이기 때문에, 이는 인지자(knowers)로서 '나'와 '너' 모두에게 인지된(known) 것으로서 기능한다. 그리하여, 이는 과거에 전개되었던 모든 감정적 해설들이 모여 있는 기억의 저장고(memory bank)의 역할을 한다. 과거에 선택을 했던 순간들을 가진 채로, 현재 ['나']는 행위하고 있지만, 이는 이후 대화의 지속적인 참조점이 되어 또 다른 자기들에게 정보를 제공할 것이다. 그러므로 '목적격 나'를 참조하는 '나'는 '저건 정말 별로였어' 라거나, 미래의 '너'가 '목적격 나'의 경험을 참조하여 [현재를 살아가는] '나'에게 '너는 저 일을 다시 겪어낼 수 없을 걸 알잖아' 라고 말할 수도 있을 것이다. 그러므로 반성성은, 대상으로서 '나 자신'이 과거의 관심들에 대하여 정서적 해설을 하였던 1차 정서들의 저장고 역할을 하는 것이다(BH: 230).

인용의 내용인 즉, 주체의 자기대화는 자기의 시간적 국면(phase)에 따른

현재형으로서 1인칭, 미래형으로서 2인칭, 그리고 과거형으로서 3인칭 자기들의 공동체적 대화라는 것이다. 그리고 이들은 1차 감정들이 연관되었던 개별 경험들을 바탕으로 각각 자기의 측면들을 참조하고 의식하며 현재형으로서 자기가 어떠한 결정과 행위를 하도록 대화를 통해 검토하고 결정 내리도록 돕는다.

지금까지 개별 존재가 '내적 대화'를 '누구와' 진행하는 가에 대하여 논의하였다. 그렇다면 이제 이것이 '무엇에 대하여' 이야기하는 내적 대화인지를 살펴보자. 앞서 논의한 바, 개별 존재의 1차 정서는 서로 다른 세 가지 질서를 대할 때 형성되는 감정이었다. 2차 정서를 형성하는 내적 대화에서 개인의 내면은 이러한 1차 정서들에 의한 해설과 각 질서 가운데 형성된 관심사를 정렬하는데, 이를 통해 개인은 그러한 관심사들 중에서 나의 '궁극적인 관심사 (ultimate concern)'가 무엇인지를 결정하게 된다 (BH: 230).

이상과 같이, 나의 궁극적인 관심사를 결정하는 과정에서 보이는 특징을 아처는 다음과 같이 언급한다. 먼저는, 실재의 세 질서와 그로부터 형성된 감정들은 어느 하나가 독재한다거나 지배적인 헤게모니를 가지지 않는다는 것이다. 요컨대 우리에게 자연적 질서의 관심사인 '생존'과 그로부터 파생된 감정들만이 우리의 모든 삶을 추동하지 않으며, 반대로 사회적 질서의 관심사로서의 '실존 (자기-존중감)'만이 우리의 유일한 관심사는 아니라는 것이다. 우리는 '내가 누구인지'를 탐색하는 존재인 동시에, 생리적 욕구를 해결하고자 하는 존재이며, 우리의 일상적이고 사회적인 실천 가운데에서 무언가를 해내고 성취하고자 하는 존재라는 것이다 (BH: 230).

두 번째로 아처가 언급하는 것은, 이러한 관심사를 정렬하는 과정에서 우리의 '우선순위'는 우리의 '감정적 선호'의 순위와 정확하게 일치하지 않는다는 것이다. 아처는 감정에 대한 논의 서두에서, '도덕적 감정'에 대해 언급하는 찰스 테일러(Charles Taylor)에 대해 언급하면서, 그의 논의가 우리의 규범적 감정과 존재론적 감정을 뒤섞는다고 비판한다 (BH: 195). 그러면서 아처는 감정이 우리의 '해설자'인 동시에 우리의 행위에 연료를 공급하지만, 단지 감정적 우선순위에 그대로 따르는 것이 우리가 생각하는 규범적 우선순위가

될 수 없음을 언급하고 있는 것이다. 그런 의미에서 내적 대화는 '이성적'인 동시에 '열정적'이고, '파토스'에 의해 추동되기만 하는 것이 아니라, '로고스'가 함께 작동하는 과정이라 볼 수 있다.

2. 개인적 정체성의 형성

이상에서 서술한 내적 대화는, T4에서 정교화 된 2차 정서를 형성하기까지 T2와 T3 사이에서 반복되는 것으로 아처는 설명한다. 그러면서 그는 이 내적 대화의 과정에 두드러지는 세 가지 순간 즉, (1) 분별(discernment), (2) 숙고(deliberation), 그리고 (3) 헌신(dedication)의 순간이 존재함을 언급한다. 이 과정을 겪으며, 주체는 새로운 '지향성'으로서 '개인적 정체성(personal identity)'을 형성하게 된다고 아처는 설명하고 있다 (BH: 232-241). 이하를 통해서, 위의 언급된 세 가지 순간이 구체적으로 어떠한 것인지 살펴보자.

(1) '**분별**'의 단계에서, '나'는 대화의 주체로 '너'는 대상으로 설정되며, '나'와 '너'는 그들이 관심을 가지고 헌신할 삶의 '프로젝트'를 검토한다. 여기서 '나'는, 나의 감정적 선호를 바탕으로 나의 관심을 의식 위로 드러내는데, 내가 가지는 감정적 선호가 반드시 그 일의 옳음과 가치를 보장해주지는 않으나, 어떠한 일에 대하여 나의 감정적 선호가 결여되어 있다면 그 일은 개인에 의해 지속적으로 수행되기 어려우므로 '나'는 내가 가지는 감정에 대하여 주의 깊게 들여다본다고 아처는 설명한다.

그러나 소위 '내가 그 일에 끌리는 것'만으로 그 일은 내가 헌신할 수 있는 일이 되지는 않은데, 여기서 '너'는 나의 현실적 여건들에 비추어 그 일이 수행될 수 있는지를 고려하는 일을 한다. 특히 '목적격 나'의 과거에 대한 기억에 비추어 회고적으로 반성하여 '나'의 감정에 기반한 호소를 비난하거나 인정하고, 그에 대해 도전하는 역할을 한다. 예컨대, 한 교사가 "나는 작

가가 되고 싶어, 나는 글을 쓸 때 가장 자유롭다고 느껴. 글쓰기는 내가 가장 몰입할 수 있는 일이며 내가 가장 사랑하는 일이야"라고 생각한다고 하자. 그러한 생각의 한편에 또 다른 교사 내면의 '너'의 목소리가 "글을 쓰는 일은 무척 고된 일인데, 네가 현재와 같은 일정을 유지하면서 글을 쓰는 시간을 낼 수 있을까?"와 같은 말들을 걸어온다는 것이다.

그러나 아처는 상술한 '분별'단계의 초점이 '나'가 제기한 의제에 대하여 검토를 종결하여 결론을 내는 것에 있지 않고, 단지 '드러내기'에 있다고 말한다. 다시 말해, 이 과정에서 우리는 우리의 지배적인 관심사가 무엇인가와, 그것이 우리의 다른 관심사들과 어떻게 조화되고 관계될 수 있는지를 조금 더 명확히 파악할 수 있게 된다는 것이다. 그리고 이러한 파악들을 기반으로 주체는 '숙고'의 기간을 가지게 된다고 설명한다.

(2) 앞서 설명한 분별의 과정이, '나'가 삶에 대한 열망들을 호소하고 '너'가 그것을 제한하고 도전하는 과정을 통해 주체가 가진 관심들을 의식 위로 드러내는 과정이었다면, '**숙고**'의 단계에서는 그렇게 드러난 관심사에 대하여 본격적으로 검토한다고 아처는 설명한다. 아처는 이 과정에서 '나'와 '너'는 비연대적(non-solidarity)관계에서 시작하여 점차 하나의 목표를 향하여 연대 관계를 구축한다고 말한다.

'나'와 '너'가 비연대 관계에서 연대 관계로 이행하는 과정은, 질문과 응답, 재질문과 재응답의 과정의 반복이라고 아처는 설명한다. 그리하여 '나'와 '너'는 서로의 반응을 수정하는 가운데 양자 간의 합의에 이르게 된다는 것이다. 여기서 가장 기본이 되는 질문은 주체의 관심도에 대한 질문("너는 여기에 대하여 얼마나 관심을 가지고 있니?")과 그것이 지속할만한 현실적 요건이 되는지, 그것이 그만큼 가치가 있는지에 대한 질문 ("너는 그것을 얼마나 오랫동안 지속할 수 있니?", "그렇게 오래 지속할 가치가 있니?")이라고 아처는 말한다. 이러한 질문이 주체의 내적 대화 과정 가운데 지속되면서 주체는 분별의 과정에서 드러난 관심과 연관된 '삶의 프로젝트'에 대한 현실적 상황과 내적 동기(1차적 정서)를 검토하게 되는데, 이를 통해 그것을 지속할지 혹은 폐기할지를 결정하게 된다고 설명한다.

(3) 이상의 두 과정을 통해 주체에게 명료화된 그의 관심과 그에 따라 결정된 어떠한 프로젝트는, 그것이 주체의 삶 속에서 지속적으로 실행될 수 있도록 주체의 '**헌신**'을 요청한다. 이 때 실재의 세 가지 질서와 그와 관계 가운데 있는 주체의 관심사들이 이 '프로젝트'를 위하여 우선순위가 조정되는데, 이는 주체가 온전한 '자유의지'를 가지는 존재로서 자신의 의지대로 무언가를 행위 할 수 있는 존재가 아닐뿐더러, 주체가 관계하는 실재의 영역들이 주체의 삶의 조건으로서 그 행위를 제약하고 영향을 끼치는 역할을 하기 때문이다.

이러한 우선순위의 조정은 앞선 과정에서 묘사된 조정과는 조금 다른 측면이 있다. '숙고'의 과정에서 조정이란, '나'와 '너'의 심의과정을 통해 결정된 사안이 개인의 1차 정서와 일치하지 않더라도 그것과 관여하는 여러 측면들을 고려하여 관심도의 우선순위를 정하는 것이었다면, '헌신'의 과정에서 주체는 실제로 어떠한 프로젝트에 헌신하기로 '선택' 하였을 때, 이것이 개별 존재의 일상적 삶에서 어떠한 '비용'을 치르게 될 것인가를 가늠해보게 된다. 예컨대, 어떠한 아이의 부모가 숙고의 과정에서 '학업'이라는 프로젝트를 지속하기로 결정했다고 하자. 그렇다면, 헌신의 단계에서는 학업을 수행함에 있어 내가 치러야 하는 희생들, 예컨대 경제적인 희생이나 육아에 이전처럼 헌신하지 못하는 상황, 학업과 육아를 병행하면서 나에게 부과되는 육체적 피로와 같은 것들을 실제적으로 가늠해보고 그것들의 나의 실제 삶에서 최소한의 비용을 치르면서 지속 가능하도록 배열하고 조정한다는 것이다.

이상과 같은 과정을 거치며, 주체의 1차 정서를 명료화 하고 재평가함을 통하여 형성된 2차 정서를 가지게 되며, 이 과정에서 한 개별 존재는 그의 '**개인적 정체성** (personal identity)'를 형성하게 된다. 그리하여, 이 과정에서 형성하게 된 주체의 자기 이해와 정체성은, 주체 자신이 실재적 질서를 대하면서 형성한 1차 정서와 단절되어 있지 않으면서도 그 1차 정서와 온전히 궤를 같이하지도 않는다. 이러한 과정 가운데 형성된 '개인적 정체성'은 그 개인이 치밀하게 수행한 내적 대화를 바탕으로 '헌신'의 대상과 방향을 결정하였으므로, 그것이 '재협상'의 여지를 가지고 있기는 하나, 즉각적인 감정의

변동이나 사소한 맥락적 변화에 따라 쉽사리 흔들리지 않는다는 것이라는 특징을 가진다.

따라서 아처는 이러한 형태의 개인적 정체성은 비교적 정합적인 형태의 정체성이라고 서술한다. 그러나 이는 또한 '불안정성'(instability)을 가지고 있다고 아처는 언급하는데, 이 중 연구자에게 눈여겨 보이는 것은 다음과 같은 두 가지이다. 먼저는 아처가 제시하는 주체의 개인적 정체성 형성의 과정은, 그것이 주체의 내적 대화의 과정을 통해 형성된다는 측면에서, 전적으로 개인의 해석과 이해의 과정으로 받아들여질 여지가 있지만, 아처 또한 언급하는 바, 상황과 몸의 조건들의 변화에 의해 크게 영향을 받는다는 점이다. 헌신의 대상이 사라지게 되거나, 프로젝트를 수행할 외부적 조건이 형성되지 않거나, 건강을 잃게 되면 주체의 헌신의 계획은 불가피하게 수정되어야 하기 때문이다.

두 번째로 언급할 것은, 연구자가 더욱 주목하여 보는 지점인데, 아처가 이상과 같은 '개인적 정체성'의 명료화 과정을 고차적 반성을 동반하는 작용으로 묘사하고 있다는 점이다. 다시 말해, '정체성'의 획득은 아처에게 있어 '성취'의 영역인 것이다. 산발적인 1차 정서들을 내적 대화를 통해 명료화하여 소수의 '헌신'의 대상을 선별한다는 것은, 주체가 자신의 관심사와 감정에 대하여 지속적으로 탐색한 결과로 주어지는 것으로 아처는 묘사하는데, 이러한 이유로 미성숙한 청소년, 혹은 주어진 삶의 방식에 순응하는 형식의 삶을 사는 사람들은 아처가 말하는 엄밀한 차원의 '개인적 정체성'을 소유하지 못한다는 것이다. 다시 말해, 아처의 이론에서 '정체성'을 소유하여 '자기만의 삶의 스타일'을 획득하는 것은 고도의 반성적 역량을 소유한 이들에게만 보상으로 주어지는 것으로 보이는 것이다.

3. 사회적 정체성의 형성

지금부터는 사회적 정체성의 형성에 대하여 살펴보자. 앞선 논의를 통하여 살펴 본 개인적 정체성의 형성 과정은 다름 아닌 '내적 대화'의 과정이었다. 그렇다면 사회적 정체성의 형성 또한 '대화'의 과정으로 묘사될 수 있는 것인가? 연구자는 아처가 주체 형성과정에서 상향 융합과 하향 융합을 모두 비판하였음을 앞서 언급한 바 있는데, 이에 더하여 그가 '사회적 정체성'의 형성 과정과 관련하여 특별히 동의하지 않는 입장은 그것을 '대화' 곧 주체가 '사회적 대화에 참여하는 것[5]'으로 파악하는 입장이다. 아처는 그것이 사회적 정체성 형성의 아주 일부만을 다루는 방식이라고 본다 (BH: 258).

그가 사회적 대화 모델을 비판하는 논의를 살펴보는 것은, 사회적 정체성 형성에 대하여 아처가 어떠한 입장을 견지하는지를 잘 드러내어 보여주기에 본 논의의 진전에 도움이 될 것이다. 사회적 정체성 형성을 사회적 대화의 참여로 상정하는 입장에 대하여, 아처의 비판은 어떻게 전개되고 있는가? 먼저 아처는, 우리가 사회적 정체성을 갖는 것은 '자발성'만을 근거로 한 '참여(joining)'의 형태가 아니라고 본다. 그는 오히려 사회에 참여하는 것은 비자발적인 '징집(conscription)' 의 형태가 더 가깝다고 주장한다.

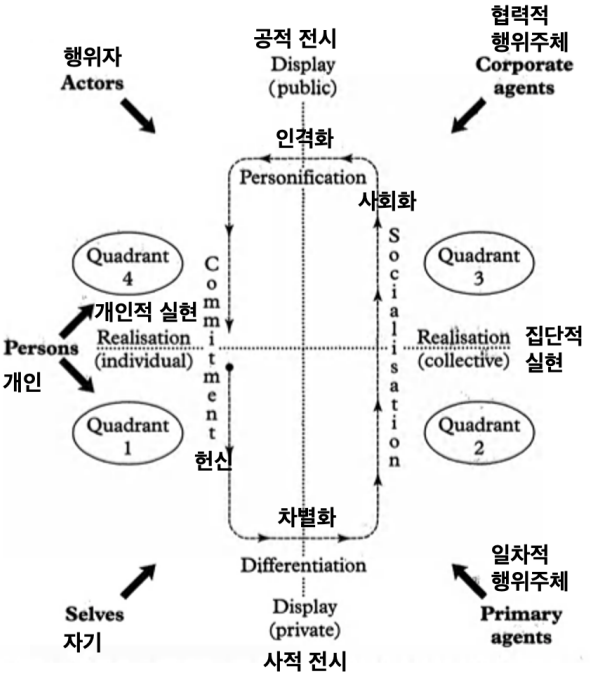
둘째로 아처는, 이러한 모델이 사회의 여러 복잡한 요소들을 과도하게 평면화한(flatten) 결과라고 지적한다. 아처는 대화 모델이 간과한 세 가지 측면을 다음과 같이 언급한다. 첫째로, 대화 모델은 모든 사람이 동등하게 대화에 참여할 수 있는 '사회적 자본의 균등한 분배'를 전제하는데, 실재로 사회적 주체들이 각자 가지는 자본과 그들의 위치는 결코 그들이 동등한 입장에서 '대화'를 할 수 있을 만큼 균등하게 주어지지 않는다는 것이다. 둘째로, 이러한 대화의 영역에 작동되는 믿음과 이론들의 (즉 담론들의) 실제적 힘이 다른 영역들을 규정하거나 혹은 작동시키는 힘들을 간과하고 있다는 것이다.

---

5) 연구자가 보기에, 이와 같은 아처의 언급은 이를 하버마스(Habermas)의 '합리적 의사소통 모델을 염두에 둔 것으로 보인다.

셋째로, 사회적 대화에 참여하는 것으로 상정되는 대화 주체들을 '이상적인' 주체들로 상정함을 통하여 그들이 '역사적이고 문화적인' 존재임을 간과하고 있다는 것이다. 마지막으로, 아처는 이러한 대화적 모델이 담론적인 것으로 환원되지 않으면서도 담론에 명백히 영향을 끼치는 사회의 '선 구조(pre-structured)'적 속성을 간과하고 있음을 언급한다. 담론이나 개념으로 포착되지 않는 차원들이 '사회적 정체성'의 출현에 영향을 끼치고 있으며, 이는 사회와 개인들이 그것을 인정하는가 여부와 관계없이 명백히 그러하다고 아처는 말하고 있는 것이다.

이와 같은 비판은 한 마디로, 사회적 주체를 형성하는 데에도 어느 한 쪽으로 환원될 수 없는 개인, 구조, 문화라는 세 가지 힘이 작동하고 있다는 것으로 요약될 수 있겠다. 그리고 사회적 정체성의 출현(emergence)을 논하는 데 있어, 이러한 힘들의 작동을 인정하며 이것을 어느 하나의 영역을 전면화하지 않아야 한다는 것이 아처의 입장인 것이다. 그렇다면 사회적 정체성은 구체적으로 어떻게 형성되는가? 우선 아래의 도식을 살펴보자.



[그림2] 층화적 인간 존재의 형성에 대한 실재론의 이해 (BH: 260)

위 도식은 다음 세 가지 질문을 다루는 가운데 이해 가능하다.

(i) **사회는 어떻게 인간의 '자기'에 영향을 미치는가?** 이에 대한 대답은 1사분면에서 2사분면으로 이행하는 과정과 이를 통해 형성되는 '**일차적 행위주체(들)**(primary agents)'에 대한 설명을 제공한다.
(ii) **일차 행위주체성은 사회 변혁을 추구할 때 어떻게 집단적으로 스스로를 변혁할 수 있는가?** 이에 대한 대답은 2사분면에서 3사분면으로 이행하는 과정과 이를 통해 형성되는 '**협력적 행위주체(들)**(corporate agent)'에 대한 설명을 제공한다.
(iii) **사회적 재생산 혹은 사회 변혁은 확장적 역할의 배치에 어떻게 영향을 미치며, 어떻게 이를 통해 잠재적 사회적 정체성이 형성되는가?** 이에 대한 대답은 3에서 4사분면으로 이행하는 과정과, '**행위자**(actor)'의 형성에 대한 설명을 제공한다(BH: 260).

사회적 정체성 형성 과정의 출발점은, 1사분면의 '**자기**(self)'로부터이다. 아처는, 자기를 "하나의 동일한 개별 존재가 되는 것으로서 연속적인 감각"으로 상정하며, 이것이 "생애 초기에 나타나 전-생애동안 지속되는 반성적 자기의식의 원천(the source of relefxive self-consciousness)"이라고 설명한다. 그가 보기에 '자기'는 편재하는 것으로서, 몸의 물리적 개별성에 대한 인식, 그리고 자신의 영적 개별성에 대한 인식을 포괄한다. 예컨대, 아메리카 인디언들이 아무리 그들의 여름용 이름과 겨울용 이름을 분리한다 할지라도, 그 이름이 적용되는 '자기'의 육체와 정신은 동일한 존재자로 주체에게 감각되는 단일한 것이라는 것이다. 그리하여 개별 존재들은 이러한 자기의 단일한 감각으로부터, 하나의 단일한 '자기'로서 시간적 지속성을 감각할 수 있게 되며, 그에 따르는 미래 행위의 윤리적 사회적 책임을 요청받는 존재가 되는 것이다.

이러한 1사분면의 '자기'는 앞서 서술한 바와 같이 세 차원의 실재와 관계하며 '개인적 정체성'을 형성하기는 하나, 이것은 또한 진공 속에서 형성되는

것이 아니므로 필연적으로 사회의 구조적이고 문화적인 힘의 영향 가운데 놓이게 된다고 아처는 설명한다. 특히 주체가 자발적으로 선택하지 않은 자신의 사회적 조건들, 예컨대 그가 어떠한 언어권의 사람인지, 어떠한 인종이며 어떠한 사회 경제적 계층의 부모 아래에서 태어났는지, 등이 그를 자연스럽고 필연적으로 어떠한 사회적 '행위주체(agent)'가 되도록 한다는 것이다. "모든 사람들은 필연적으로 행위주체이며, 행위주체가 된다는 것은 희소한 자원에 대한 사회적 분배의 한 위치를 점유하는 것"(BH: 261)과 같기 때문이다.

이러한 주체에게 비자발적이고 필연적으로 부여된 '행위주체성'은 주체의 개인적 정체성보다 좁은 개념이며, 어찌 보면 '자기'의 진정한 측면과 상응하지 않는다. 다만 이는 주체를 비자발적으로 '차별화'하여 그를 어떠한 집단에 소속되도록 만든다. 이것이 1사분면으로부터 2사분면으로 이행하는 과정인데, 주체는 자신의 사회적 위치에 따라, '백인/남성/노동자계급', '흑인/여성/중산층'과 같은 "동일한 삶의 기회"를 공유하는 집단으로 규정되는 것이다. 이러한 '차별화'의 과정에서 자신을 사회적 동질집단 안에서 파악하는 가운데 형성되는 행위자성을 '**일차적 행위주체성** (primary agents)'이라고 일컫는다. 그리하여 여기서 행위주체성은 언제나 '복수형'으로서 일컬어진다. 아처는 이러한 복수들 중에 하나로서 개인을 구분 하는 것이 통계나 수치를 계산하기 위해 인간을 인위적으로 구획지어 파악하는 것으로 느껴질 수 있으나, 우리는 "오랫동안 구조화된 사회적 집단들과 행위자의 내적이고 필연적인 관계를 인정"할 수밖에 없으며(BH: 263), 이러한 의미에서 인간의 이해 및 자기되기의 과정에서 간과할 수 없는 측면이라고 설명한다.

'일차적 행위주체들'이 이와 같은 비자발적이고 필연적인 것으로 상정된다고 해서, 그것이 언제나 수동성을 가진다고만 할 수 없다고 아처는 지적하는데, 아처는 이들이 자기에게 주어진 사회적 요건들을 '성찰' 하는 존재임을 다음과 같이 언급하고 있다.

> 살펴봐야 할 가장 중요한 것들 중 하나는, 어떻게 자기 의식적 인간

> 존재가 그/그녀의 비자발적인 위치에 대하여 성찰하는가이다. 이는 유년시절로부터 점진적으로 발생하는데, '나'는 나의 특권적인 혹은 혜택 받지 못한 위치에 관하여, 그들은 가졌으나 '나'는 가지지 못한 물건이나 기회들 혹은 그 반대에 대하여 성찰하는 것이다. 왜냐하면 이는 완전히 비자발적인 위치지어짐이므로, 일차적 행위주체는 그 스스로가 그 자신에게 일종의 대상(object)이 되어, '목적격 나'의 객관적인 위치에 대하여 '주격인 나'가 탐색하는 것이다. 이는 내가 자기의식적인 '나'이기 때문에서만 가능해 지는데, 이러한 '나'는 일차적 행위주체로서 '목적격 나'에 대하여 탐색이 가능하기 때문이다. 이러한 '목적격 나'는 진정으로 '대상'이라 할 수 있는데, 이 때의 나는 그저 생활의 변화를 결정짓는 집단적인 예비-그룹의 단순한 일원이지, 엄격한 정체성을 소유하고 있지 않기 때문이다. **여기서 '목적격 나'는 그러므로 (타자와 동일하게 그의 위치로 묘사되는) 사회적 대상 이며 또한 [그러한 자신의 사회적 위치에 대하여] 학습할 수 있고 성찰할 수 있는 능력을 가지는 '나'의 대상이 되는 것**이다(BH: 263-264, 강조는 인용자에 의함).

인용의 묘사에서 아처는, 2사분면의 일차적 행위주체는 자신이 처한 사회경제적 위치에 대하여 성찰하면서 또한 이에 대하여 학습한다고 말한다. 이러한 성찰과 학습은 곧 자신이 속한 집단의 공유된 이익을 인식하는 과정으로 볼 수도 있는데, 이를 통해 일차적 행위주체는 2사분면에서 3사분면으로 이행하게 되며 '**협력적 행위주체** (corporate agents)'가 되게 된다.

협력적 행위주체는 이전 단계에서와 같이 단순히 자신의 위치를 수동적으로 받아들이거나 성찰하는데 그치지 않고, 소속 집단의 이익에 의거한 '사회적 행위' 즉, 공유된 이익을 명료하게 표현하고, 집합적인 행동을 조직하여 사회적인 움직임을 형성하고, 의사결정에 조직적인 영향력을 행사하는 행위들을 적극적으로 묘사하는 일종의 '변혁적' 행위자성을 보인다. 그리고 이와 같은 '변혁'을 추구하는 행위를 하는 과정에서, 행위 주체자은 그들 스스로 변화시키게 된다는 것이다.

아처는 일차적 행위주체들이 협력적 행위 주체들로 변화하는 과정을 전근대적, 근대적, 후기 근대적 시나리오로 각각 나누어 제시한다. 이와 같은 사회

변화에 대한 역사적 고찰은, 큰 흐름에서 보자면 전근대에서 후기근대로 이행할수록 일차적 행위주체들에 비해 협력적 행위주체들의 비율이 높아지는 것으로 이해할 수 있겠다. 그러나 연구자는 이상에 대한 자세한 고찰은 생략하고자 하는데, 사회 변혁에 대한 역사적 고찰은 본 연구의 관심사와 다소 무관하기 때문이다. 다만 연구자는 오늘날 교사들의 행위주체성의 형성과 관련 있어 보이는 후기 근대적 시나리오에 대하여는 간략하게 살펴볼 필요가 있다고 판단되어 지금부터 이에 대하여 살펴보고자 한다 (BH: 276-282).

사회 변혁의 후기 근대적 시나리오는 간단히 말하여 다음 몇 가지로 특징지어진다. 첫째, 후기 근대 사회에서 대다수의 행위주체는 '협력적 행위주체'이며 일차적 행위주체는 주변화 된다는 것이다. 이 말인 즉, '대다수의' 사람들이 그들이 속한 사회적 집단 안에서 그들이 속한 크고 작은 이익 집단들의 이익을 위해 사회적 행위를 적극적으로 한다는 것이다. 이러한 후기 근대 사회의 특징은, 사회 구조와 문화에서의 변화를 가속시킨다. 요컨대 크고 작은 공동체들이 시위와 협상 등의 정치적 행위를 통해서 구조를 만들어 내는 가운데, 이러한 변혁을 뒷받침하는 문화와 관념들을 지속적으로 생산한다는 것이다.

둘째, 이러한 과정이 어느 정도 가속화 되게 되면, '차이'를 기반으로 한 아주 세부적인 이익 집단들이 지속적으로 형성되게 된다는 것이다. 예컨대, 전근대, 근대 사회에서 일차적 행위주체들이 인식했던 자신의 위치가 주로 광범위한 공동체로서 '계급'에 대한 것이었다면, 후기 근대 사회를 살아가는 행위 주체자들은 자신의 신체적 특성, 성적 지향성, 지역성, 직업적 특성 등을 기반으로 자신의 사회적 위치를 세세하게 인식할 수 있게 되었다는 것이다. 따라서 이들은 이러한 세부적 위치 인식에 따라 다중적 입장을 가지게 된다고 아처는 분석한다.

마지막으로, 이상과 같은 후기 근대적 사회의 특징은 주체의 사회적 정체성 형성과 관련하여 양가적인 두 가지 특성을 낳는다. 먼저 후기 근대 사회에서 행위 주체는 적극적인 행위자성으로서의 '협력적 행위주체성'을 획득하기 좋은 상황 가운데 놓인다는 것이다. 계급과 같은, 비교적 공고하고 변화를 위

해 강하게 결속해야 하는 체제에서와는 다르게, 후기 근대 사회에서 구조와 문화는 상대적으로 유연한 상태로 존재하는 것으로 보이며, 동시에 주체는 그들의 사회적 정치적 입장들을 다면적으로 인식하게 되면서 어떠한 행위를 위해 적극성을 띠기 쉬워졌기 때문이다. 그러나 역설적으로 이것이 '정체성 정치'와 같이 하나의 명목화된 정체성을 깊게 내면화 한 주체를 형성하게 하지는 못하는데, 앞서 언급하였듯이 하나의 사회적 주체는 복수의 사회적 입장을 가지게 되기 때문이다.

이상과 같이 '사회화'된 행위 주체는 복수의 협력적 행위 주체자들인 '우리(we)'의 입장으로부터 개별화된 사회적 행위자인 '너(you)'로 이행하게 된다. 집단적 행위자성으로부터 개별화된 사회적 행위자(**the** actor)의 단계로 발전해가는 것이다.

이 과정을 아처는 개인적 정체성(PI)과 사회적 정체성(SI)이 변증법적 관계 가운데 발달해가는 과정 가운데에서 위치 짓는다. 첫 단계에서는, 초기의 개인적 정체성이 초기의 사회적 정체성을 지배하는 단계(PI→SI)라고 아처는 설명한다. 이 시기는 대체로 직업을 선택하기 이전의 미성년시기에 해당하는 것으로 보이는데, 세 가지 실재적 질서와의 관계 가운데 형성한 경험들, 예컨대 운동이나 장난감 놀이, 사회적 역할 가운데에서의 성찰 등은 그들의 개인적 정체성을 형성하는 데 주요한 자원들이 된다고 설명한다. 이 시기의 개인은, 그들의 내적 대화를 지속적으로 수행할 것이 요청되는데, 이것이 이후의 발달단계에서 이들이 선택하게 될 사회적 역할과 그들의 삶을 얼마나 잘 꾸려갈 수 있을지를 좌우하게 되기 때문이다.

두 번째 단계에서, 개인은 어떠한 직업을 가지게 되는데, 이 시기의 개인은 막 형성된 사회적 정체성이 그들의 개인적 정체성에 영향을 미치는 경험을 하게 된다(SI→PI). 이와 관련된 첫 번째 선택은, 대체로 '실험'의 형태를 띤다고 아처는 말하는데, 내가 무엇을 좋아하고 잘 하는지에 대한 이해를 바탕으로 어떠한 직업군 등이 자신과 잘 맞을 것인지를 '실험'해 보게 된다는 것이다. 그리하여, 실은 내가 그 직업과 잘 맞지 않다는 것을 발견한다거나, 혹은 더 나은 경제적 지위를 보장해주는 다른 직업을 찾는다면 자신의 직업

적 선택을 변경한다거나 하는 선택을 한다고 아처는 설명한다. 이 과정에서 주체의 개인적 정체성은 어떠한 방식으로든 변화를 겪게 되는데, 예를 들어 나의 개인적 정체성에 완벽히 부합하는 것으로 여겨지지 않았으나, 내가 여러 측면의 사회적 기회비용을 고려하여 결정한 '교직'에 나의 개인적 정체성을 맞추어 가는 식으로 주체의 정체성은 발전하는 식이 되는 것이다. 이 과정에서 또 다른 선택을 해야 하는 경우, 주체는 앞선 실험의 결과를 바탕으로 그들의 향후 방향성과 기대를 조정하는 식으로 자신을 변화시켜간다는 것이다.

두 번째 단계를 통해 한 개인의 사회적 정체성이 비교적 엄격하게 형성되었다면, 그는 다시 '내적 대화'의 순간으로 돌아가는 세 번째 단계를 거쳐야 한다고 아처는 설명한다. 이는 주체의 개인적 정체성과 사회적 정체성이 종합되면서(PI↔SI), 특정한 '헌신'에 대한 합의에 이르게 되는 순간인데, 이러한 헌신이 주체가 자신의 삶에 대한 가치와 만족도를 경험하는 척도가 된다는 것이다. 그리고 이 마지막 단계를 거침으로써, 주체는 진정한 의미의 '사회적 정체성'을 획득하는 4사분면상의 '행위자'가 되는 동시에, 그가 한 '사람 (person)'으로서 자신의 사회적 행위에 자신이 가진 '창의성'을 발휘하며 '헌신'할 수 있게 되는 것이다.

이상과 같은 1사분면에서 4사분면으로의 이행은 일종의 '발달 단계'적 측면도 분명 존재하나, 아처는 이것이 인간의 생애주기 가운데 지속적으로 반복되는 일종의 '순환'이라고 언급한다. 그리하여, 정체성의 변화는 한 개인의 생애 가운데에서 지속적으로 발생하되, 그것이 불연속성을 보이는 측면도 있으나, 대체로 명료화와 표현 및 숙고와 헌신이라는 비교적 다층적인 과정을 거쳐야 하는 것으로 묘사된다는 측면에서, '서사'를 가진다고 볼 수 있겠다.

제 4 장 정체성의 불연속성에 대한 강한 주장: Strawson[6]의 '자기 현상'에 대한 분석과 정체성

앞선 3장에서의 고찰을 통해 우리는 '정체성의 불연속성에 대한 약한 주장'으로서 아처의 이론을 살펴보았다. 아처의 이론에서, 한 개인의 정체성이 형성되고 변화하는 과정은 주체 안의 관심사와 정서를 명료화 하고, 사회적 정체성과의 상호작용을 통해 '헌신'의 영역을 찾고 조절하는 '내적 대화'의 과정으로 요약될 수 있었다.

연구자가 보기에 이와 같은 아처의 설명은, 우리가 자기이해와 정체성에 대하여 생각할 때, 비교적 쉽게 받아들이고 동의할 수 있는 다소 온건한 설명인 것으로 보인다. 정체성에 무언가 '변화'가 일어난다 하더라도, 아처의 견해에서 이것은 '내적 대화'라는 의식적인 심의의 과정을 거쳐 발생하는 것이기 때문이며, 이 과정에서 주체가 무언가 당황스러움과 긴장을 경험할 지라도 그가 '내적대화'의 치열한 과정을 거친다면, 자연스럽게 '해소'되어 비교적 안정적이고 성숙한 자기 정체성을 형성할 수 있으리라는 기대를 내포하고 있기 때문이다.

그러나 서론에서 언급하였다시피, 이러한 '내적 대화'의 과정으로 포섭하는 것이 불가능해 보이는 자기의 파편들은 명백히 존재하는 것으로 보인다. 이는 우리가 이러한 '파편'들을 '정체성'으로 포섭하려 하기 위해 무언가 2차적으로 가공하기 이전에, 우리의 아주 일상적인 자기 경험을 더듬을 때 감각되

---

6) 본 장에서 주로 인용하게 될 갈렌 스트로슨의 저서를 다음과 같이 약칭하고자 한다.
- TB: *Things That Bother Me* (2018)
- SE: *The Subject of Experience* (2017)
- EE: "Episodic Ethics" in *Narrative and Understanding Persons* (2007)

는 것으로서, 일상의 차원에 천착하면 천착할수록 우리에게 그 절단면은 생생하게 감각되는 것으로 보인다. 지금부터 연구자는 이러한 자기를 경험하는 현상에서의 '불연속성'에 대하여 스트로슨의 자기 경험에 대한 현상학적, 분석철학적 논의를 경유하여 개념적으로 구체화 하고자 한다.

1. 자기 경험에 대한 분석적 논의

자기 현상과 자기 감각에 대한 스트로슨의 논의를 살펴보자. 스트로슨에게서, '자기'의 존재는 자명하다. 그는 '자기'가 (부적절한) 언어 사용 (예컨대 영어에서의 재귀대명사)에 의해 잘못 형성된 개념이라거나, 사람들은 '자기'라는 것이 존재한다는 환상에 사로잡혀 있다는 철학적 논의들에 대하여 의문을 제기한다(TB: 22). 그는 사람들이 자기가 존재한다고 느끼고 자기에 대하여 언급하는 것 그리고 자기가 존재한다는 느낌을 자연스럽게 갖는 현상 즉, "우리가 '자기'라고 하는 것이 있다고 생각하도록 이끄는 경험"들을 이른바 '자기 현상'이라고 일컫는데, 이러한 "평범하고 핵심적인 인간 경험"으로서의 자기 현상을 검토함을 통해 '자기'가 무엇인지 탐구해야 한다고 주장한다.

그렇다면 "자기 현상"은 무엇으로부터 기인하는 것인가? 스트로슨은 이것이 '자기 감각'에서부터 온다고 주장한다. 그렇다면 자기 감각은 무엇을 의미하는가? 스트로슨은 이와 같은 질문을 탐색하기 이전에, "자기 감각의 본성은 일반화 가능한가?"라는 질문을 던진다.

그는 여기에서 '그러하다'라고 답한다. 앞선 논의에서 눈치 챌 수 있듯이, 인간의 자기 감각을 일반화 할 수 없다는 입장은 '자기'라는 것의 형성에 인간 본연의 것이 존재하지 않는다는 입장일 것이다. 즉 사회 구성주의, 혹은 진화 심리학자들의 주장이 이에 해당할 것인데, 이들의 주장은 "인간이 각기 다른 수준의 문화적 변주 아래 놓여 있는 '상황화된 존재'"라는 언명으로 요약할 수 있을 것이다. 다시 말해 스트로슨의 입장은, 각기 문화 수준 혹은 처해진 맥락에 따라 각 개인이 느끼는 자기 감각의 본성은 달라지지 않는다는 것이다.

그리하여 스트로슨은 자기 감각에는 '구조'가 존재한다고 주장한다. 그는 '자기 감각'이 모든 일반적인 사람들이 가지는 감각으로서, 특정한 형태를 가지고 있고, '몸'이나 '감정'의 영역과는 독립되어 존재하는, 인식과정과 유사한 일종의 '개념적인 것'이라고 주장한다. 그리고 이러한 자기 감각은 (앞서 연구자가 인용한 내용인데,) 자신의 머릿속에 있는 생각이 타인에 의해 관찰될 수 없으며, 오로지 자기 자신에 의해서만 관찰될 수 있다는 감각으로부터 시작된다고 주장한다. 그렇다면 그가 주장하는 자기 감각의 구조란 무엇일까? 스트로슨은 보통 '심리적 자기'에 대한 인식/경험에 대한 주장들이 다음과 같은 범주에서 논의된다고 제시하며, 이에 대한 탐색을 통해 자기 감각의 구조를 구체화한다.

〈심리적 자기에 대한 인식/경험의 세부 구분〉

(1) 어떤 것 혹은 개체
(2) 심리적 개체
(3) 공시적으로 유일한 개체
(4) 통시적으로 유일한 개체
(5) 다른 것들과는 존재적으로 구별되는 어떤 것
(6) 경험의 주체, 의식적 감각자 그리고 사유자
(7) 행위자
(8) 어떠한 특성 혹은 인격을 소유하고 있는 개체

먼저 (1) 자기가 '**어떤 것**' **a thing 혹은** '**개체**'**entity** 라는 것은 어떠한 의미일까? 스트로슨은 이것이 두 가지 차원의 의미를 가진다고 말한다. 첫째로, 자기를 '어떤 것'으로 여긴다는 것은 자기를 어떠한 속성이나 과정 혹은 일련의 사건들로 여기지 않는다는 것을 의미한다. 다시 말해, 우리는 자기를 '흐름'과 같은 것으로 느끼지 않으며, 인과적 특성을 가지는 것 즉 "무언가의 원인이 되며 동시에 무언가의 결과가 되는 것"으로 느낀다는 것이다.

둘째, 여기서 '어떤 것'이라 함은 탁자나 고양이와 같은 어떤 것은 아니라는 것이다. 스트로슨은 자기의 사물성은, '자기성(selfhood)'을 가지고 있는 개체를 심리적 부분(mental)과 비심리적 부분(non-mental)으로 나눌 때 심리적인 부분에만 근거한다고 주장한다. 자기의 사물성이 비심리적 부분에도 근거한다고 한다면, 이는 세계의 여타 사물이 갖는 사물성과 다를 바가 없다는 것이다. 다시 말해, 스트로슨은 '자기'는 여타 사물들과는 다른 독특한 사물성(개체성)을 가진다고 주장하는데, 이는 '자기'가 가지는 유일(singularity)이 그것의 심리적 속성에만 근거하고 있기 때문이라는 것이다. 예컨대, A라는 심리적 자기와 B라는 심리적 자기가 동일한 육체 C에서 발생했다고 할지라도, A와 B는 그 육체 C로 인해 동일한 심리적 자기가 되는 것이 아니라, 서로 구별할 수 있는 자기 즉, 각각이 다른 유일성을 가진 자기라고 주장하고 있는 것이다. 따라서 스트로슨의 관점에서 자기는 (2) **심리적 개체**이다. 그리고 우리는 이 지점에서 '자기 감각'을 의식과 더불어 몸적 감각에서 찾는 앞서 살펴본 아처의 관점과 스트로슨의 관점이 구별되는 것을 알 수 있다.

이어 스트로슨은 심리적 개체로서 자기의 유일성을 두 가지 차원 즉 (3) **자기의 공시적 유일성**과 (4) **자기의 통시적 유일성**으로 나누어 분석한다. 결론적으로, 스트로슨은 자기는 공시적 차원에서 유일하지만 통시적 차원에서 유일하지 않고 불연속적이라고 주장한다. 먼저 자기의 공시적 차원에서의 유일성에 대한 그의 주장을 살펴보자.

스트로슨에 의하면, 자기가 공시적 차원에서 유일한 까닭은, 우리의 육체가 단일하기 때문이 아니라, 우리의 자기감각이 분절 불가능하기 때문이다. 그는 우리의 두뇌는 3개로 나눌 수 있지만, 그것이 3개의 별개의 자기 감각을 가진 자기를 형성하지는 않는다고 말한다. 오히려 3개의 서로 다른 두뇌는 단일한 경험주체인 '나'의 경험을 형성할 뿐이라는 것이다.

그러나 이상과 같은 주장은 언뜻 보기에 교사 정체성에 대한 지금까지의 논의들 및 '자기'에 대한 통념과 배치되는 것 같다. 한 주체가 다양한 정체성을 가진다는 분석들이 존재하며, 교사 정체성 담론에서 또한 교사의 '자기'

를 다양한 측면으로 나누어 분석하는 연구들이 존재한다. 또한 서론에서 언급한 바와 같이, 후기 근대적 주체가 가지는 특성 중 하나로 연구자들은 정체성의 '다중성'을 거론하고 있다.

스트로슨은 공시적 단일성에 대한 이상과 같은 반론들을 다음과 같이 반박한다. 그는 자기의 공시적 단일성에 대한 반박들은 대체로 두 가지 종류로 나눌 수 있다고 말하는데, 첫째로 '다수의 자기들이 공동으로 현재하는 경험'이 존재한다는 지적이며, 둘째로 '자기의 복잡성'에 대한 지적이다.

전자에 대하여 살펴보자. 그는 아무리 다수의 자기들이 하나의 경험적 현상의 자리(the site, 대체로 '몸')에 존재한다고 주장할지라도, 한 번에 하나의 자기감각만을 소유할 수 있다고 주장한다. 말하자면, 아무리 누군가가 '자기 안에 다중적 자기가 존재하는' 것 같은 자기경험을 할지라도, 그러한 자기경험을 하는 주체는 여전히 단수라는 것이다. 후자에 대하여도 마찬가지이다. 자기를 '복잡하다'고 할 때, 우리는 그 복잡함을 느끼고 있는 주체가 단수임을 여전히 전제하고 있는데, 이상에 대하여 스트로슨은 다음과 같이 설명한다.

> 욕구가 충돌하는 경험을 한다고 해서 자기를 다중적으로 경험하는 것은 아니다. 그보다 그것은 기본적으로 단일한 자기를 경험하는 일종의 가장 생생한 형태다. 왜냐하면 이런 종류의 갈등은 근본적으로 자기가 단일하다는 것을 경험해야 정확히 경험할 수 있기 때문이다. 마음이 혼란스럽게 요동치는 건 어떨까? 이런 일이 일어나면 많은 사람들은 자신을 정신적 대혼란을 무력하게 바라보는 구경꾼으로 경험한다. 그러나 다시 말하자면, 구경꾼으로 바라보는 경험은 근본적으로 단일한 존재라는 느낌을 감소시키기보다는 증가시키기 쉽다. 여기에 우리는 공시적•다중적 자아의 경험이 명확한 자의식 사고의 어떤 사례가 되어야 한다는 사실을 덧붙일 수 있고, 그러한 경험은 진정한 자의식 사고와 양립할 수 없다고 **결정적으로** 느낀다. 칸트의 말처럼 "나는 결코 나뉠 수 없고, 모든 생각을 할 때 상정하는 것은 바로 이 '나'이다."(TB: 27, 강조는 저자에 의함).

위의 인용의 내용에 따르면, 한 주체 내부에 존재하는 것으로 보이는 여러

가지 욕구들과 입장들의 충돌에 대하여 우리는 그것이 '한 주체' 안에 일어나는 것으로 여긴다는 것이다. 그리고 우리는 그 충돌들을 '하나의 1인칭 관점'으로서 '단일한 자기 감각'을 가지고 경험한다. 이와 같은 이유에서 스트로슨은, 공시적 자기는 단수로 존재한다고 주장한다.

반면, 스트로슨이 보기에 자기의 복수성은 오히려 자기경험을 통시적 관점에서 관찰할 때 발견될 수 있다. 앞서 언급하였듯이, 스트로슨은 자기가 시간 속에서 지속된다고 보지 않는다. 그 이유는 무엇인가? 스트로슨은 자기의 통시성에 대하여도, 공시성에 대한 논의와 마찬가지로 '자기 감각'의 차원에서 접근한다.

스트로슨은 자기의 통시적 불연속성을 논하기 위하여 경험적 주체를 두 가지 차원으로 구분한다. 그것은 '나'와 '나*'이다. 다음 인용의 내용을 살펴보자.

> 나는 지금 내가 단순히 GS[갈렌 스트로슨]라는 사람이 아니라, 내 자신을 내면의 정신적 존재 또는 자기로서 구체적으로 이해할 때 지금 자신을 경험하고 있다는 것을 표현하기 위해 "나"(I)*를 사용할 것이다. (중략)
>
> 내 먼 과거의 사건은 나*에게 일어나지 않았음이 분명하다. 하지만 그것은 무엇을 의미할까? 그것은 확실히 내가 과거의 경험들에 대한 "자서전적" 기억을 가지고 있지 않다는 것을 의미하지는 않는다. 나는 기억하고 있다. 그리고 그 기억들은 분명 나라는 사람의 경험이다. 그렇다고 해서 그것들이 내*게 일어난 것으로 경험하거나 실제로 그것들이 내*게 일어났는지가 자명해지는 것은 아니다. (그것들은 GS에게 일어났지만) 내*게 일어난 일로 분명히 나타나지 않으며, 엄격히 문자적으로 따지자면 그것들이 내*게 일어나지 않았다고 생각하는 편이 맞다 (TB: 53).

여기서 '**나**'는 나로 불리는 사람의 의식과 이해와 및 기억과 몸을 포함하는 총체, 즉 나의 '전인'을 일컫는다. '나'는 과거에 어떠한 일을 했으며, 그 일에 대한 기억을 가지고 있다. 이러한 '나'는 내가 한 행위의 책임이 귀속되는 법정적(forensic) 의미의 '나'이자, 내가 과거에 한 일에 대한 윤리적 사회적 책임을 요구받는 '나'이다.

반면 스트로슨은 어떠한 시점에 즉자적으로 존재하는 1인칭 자기 경험의 주체로서 '**나***'는, 한 사람으로서의 '나' 즉, 과거의 기억과 자신의 인생에 영향을 미치는 이야기들을 거의 의식하지 못한 채로 존재한다고 주장한다. 이는 경험적 주체인 '나*'가 가지는 자기 감각의 시간적 지속성이 짧다는 것이 그 이유인데, 실제로 우리가 특정한 시점에서 경험의 주체로서 살아갈 때, 1년 전의 '나' 혹은 한 달 전의 '나'와 같은, 시간적으로 먼 내가 가지는 자기 감각과 연속된 감각을 느끼면서 살아가지 않는다는 것을 의미한다. 또한 이는, 어떠한 한 순간 '자기 감각'을 느끼면서 존재하는 한 자기는 그 자기감각의 연속성의 측면에서 보았을 때 타자에 의해 '나'라고 불리는 자기, 혹은 이차 작용을 거쳐 나 자신이 '나'라고 생각하는(언어화, 의미화 하는) '내'가 가지는 지속성과 다르다는 것이며, 그러한 측면에서 '나'와 '나*'는 다른 차원이라는 것을 의미한다.

여기에서 '나*'의 자기 감각이 불연속적이라는 것에 대한 반론이 있을 수 있어 보인다. 예컨대, '심리적 개체'로서의 자기에도 '몸'과 같이 과거와 연속성을 가지며 지속적 감각을 부여하는 차원이 존재한다는 반론이다. 윌리엄 제임스의 "의식의 흐름"에 대한 논변이 그 예시라고 할 수 있겠는데, 스트로슨 또한 이러한 의식의 흐름에 대한 주장을 중요한 반론으로 의식하여 다음과 같이 논박하고 있다.

> 어떻게 순간에서 순간으로의 의식의 경험은 자기 감각과 연결되는가? (중략) 내가 보기에, 윌리엄 제임스의 유명한 은유인 '의식의 흐름'은 적절하지 않아 보인다. 인간의 생각은 자연적으로 아주 희박한 현상적 지속성 혹은 경험적 흐름을 가지고 있는 것으로 보인다 - 나의 경우는 그러하다. '우리의 생각은 튀어 오르고, 불확실하고, 둥둥 떠다닌다'라고 흄은 말했다. 이것은 지속적으로 단순의식(mere consciousness)에서 자기의식(self consciousness)으로 미끄러져 들어오며 다시 나가는 것 같다 (아마도 누군가는 온전한 자기 의식적인 나에 대한 사유 없이 스릴러 영화를 쭉 감상할 수 있을 것이다). 우리의 생각은 언제나 급히 사라지고, 야단법석이고, 찰나에 머물고, 급히 뿜어져 나오고, 급히 멈춘다. (중략)

> 나의 주장은 단지 [생각의] 주제의 수준에서의 근본적인 분열이 존재할 수 있다는 것이 아니다. 생각의 주제가 전환된다는 것은, 시간적 간격이나 의식의 중단을 수반하지 않는다는 점에서, 여전히 자기 감각이 완전하고 매끄럽게 연결되어 있다는 것을 의미한다. 그러나 내가 보기에 이와 같은 시간적 연결성은 비교적 드물다. 내가 홀로 생각할 때, 나는 나의 의식에 대한 경험이 근본적으로는, (그것이 순간적일지라도) 완전한 무의식의 상태로부터 지속적으로 되풀이되어 들어오는 것을 경험한다. (중략)
>
> 내가 보기에 이와 같은 상황에 대하여는 다음과 같은 서술이 가장 좋아 보인다. **의식은 지속적으로 다시 시작한다(continually restarting).** 의식의 기체가 지속적으로 존재하며, 중첩과 굴곡에 의해 방해 받는 것이 아니다. 오히려 의식적 생각은 다음과 같은 특징을 가지는 것 같다. 즉, (거의 지속적인) 무의식이라는 기본적인 기체로부터 의식으로 난입해 들어오는 근본적인 분리인 것이다. **이는 '무(nothingness)'로부터의 울림이며, 일련의 지속적인 도래들(series of coming to)인 것이다**(SE: 33-35).

스트로슨은, 연속적으로 보이는 자기의식이 '흐르고' 있으며, 생각의 전환은 이러한 의식 위에 존재하는 주제 수준의 전환이라는 입장에 대하여 반박한다. 의식의 흐름에 대한 인용의 내용과 같은 반박 논의를 진행하며 그는, 의식의 흐름 기법으로 쓰인 심리주의 소설들이 내적 독백을 구두점을 여러 개 찍는 것을 통하여 묘사하는 것을 언급하는데[7], 그러면서 그는 우리의 생각은 결코 언급한 방식과 같이 방향성을 가지고 흐르지 않는다고 주장한다.

그렇다면 의식에 대하여 스트로슨은 어떻게 설명하는가? 그는 "의식은 지속적으로 다시 시작한다"라고 주장하면서, 개별 시작들 사이에는 "무의식으로부터의 난입"이 형성한 '간격'이 있음을 언급한다. 스트로슨은 우리가 어딘가에 몰입하여 자기를 의식하지 않는 상태를 우리가 단순 의식적으로 존재한다고 보고 있는 것으로 보이며, 이러한 단순 의식적으로 존재하는 상태가 우리

---

7) 예컨대, 도로시 리차드슨(Dorothy Richardson)의 소설의 다음과 같은 한 대목과 같지 않다는 것이다. "확실히, 설교를 듣길 잘못했어....소용이 없어.... 그것들이 지적이지 않다면 말이야..... 브로흐씨의 강의들처럼...." (SE: 34).

에게 잦은 빈도로 '도래'한다고 분석한다. 그런데 이와 같은 무의식으로부터의 난입에 대한 스트로슨의 언급은, 그것이 단순히 의식의 분절을 서술하기 위한 것인지, 아니면 그것을 자기 감각의 분절로까지 연결하고자 하는 것인지 연구자가 보기에 다소 불분명한 지점이 있어 보인다. 이는 앞서 연구자가 논의한 자기 경험의 익명성 테제에 대하여 그가 어떠한 견해를 보이는지를 따져보아야 해명될 수 있는 것으로 보이지만, 여기서는 언급한 의식의 흐름에 대한 반박으로만 이해한다고 해도 무리가 없을 것으로 보인다.

이제 (5)에서 (8)까지에 대하여 논하고자 한다. 결론부터 말하자면, 스트로슨은 '자기성'에 있어, (5)로부터 (8)의 측면은 '필요조건'이 아니라는 입장이다. 이는 어떠한 이유에서인지 이하를 통하여 논하자.

자기를 (5) **다른 것들과 존재적으로 구별되는 어떤 것**이라고 느낀다는 것은 어떠한 의미인가? 여기서의 '다른 것들'이란, 스트로슨의 견해에서, 다음의 네 가지 정도이다. 일단 '자기'는 우리가 '전인(a whole person)'이라 여기는 인간 존재와는 구별되는 것으로 여겨진다. 스트로슨이 앞서 논한 바, 자기 감각의 지속성을 가지는 자기는 전인과 구별되는 것이었다. 또한 자기는 생각이나 느낌 혹은 사고 작용과 같이 어떠한 '기능' 이나 '상태(content)'와는 구별되는 것으로 여겨지며, 믿음, 기호, 저장된 기억, 성격 특성과도 구별된다. 마지막으로 자기는 물리적인 것과 구별되는 것으로 생각된다. 그러나 스트로슨은 이와 같이 자기를 다른 것과 구별하여 느끼는 '느낌'이 '자기성'을 가지는 데에 필수적인 요소라고 보지는 않는다.

이와 비슷하게, 스트로슨은 **(6) 경험 주체, 의식적 감각자, 사유자**로 자기를 인식하는 것이나 **(7) 행위자**, 더 나아가 **(8) 어떠한 특성이나 인격**을 가진 존재로서 자기를 인식하고 감각하는 것은 자기성의 필수적 차원이 아니며, 자기를 '경험'하는 자연스러운 방식이 아니라고 주장한다. 물론 '나'에 대하여, 내가 가지는 행위자성이나 나의 성격적 지적 특성이나 인격 요소에 대하여 생각할 수 있다. 그러나 스트로슨이 보기에 이는 '자기에 대한 1인칭적 경험'을 통해서 얻어지는 '진정한 자기감각'에 의한다고 할 수 있는 것은 아니다. 오히려 이는 나 이외의 다른 대상이나 객관물을 경험하는 방식과 동일한 방

식으로 나에 대하여 '대상화' 할 때 얻어지는 인식이므로, 자기를 경험할 때 감각하는 것과 구별되는 것이다.

자기에 대한 이와 같은 스트로슨의 입장에서, 그가 주장하는 '자기성'의 요건은 굉장히 단순하며, 그가 '얇은 개념(thin conception)'[8]을 지향하고 있다는 것을 알 수 있다. 다시 말해, 스트로슨은 자기가 자기를 어떠한 성격적 특성이나 인격으로서 감지하지 않아도, 자기의 존재에 대한 구별적 이해나 자기의 행위자성에 대한 인식이 없이도 1인칭적 자기감각을 소유하고만 있다면 그것이 어떠한 생명체이건 관계없이, '자기성'을 가진다고 보는 것이다. 스트로슨에게 '자기'를 감각하는 것은 고차원적인 의식행위를 동반하지 않는다.

스트로슨은 지금까지 살펴본 의식의 특성을 '세스메트(sesmet)'라는 그가 고안한 개념어를 통하여 다타낸다. '세스메트'란 무엇인가? 이는 "단일한 심리적 개체로서 경험의 주체들(Subjects of experience that are single mental things)"의 영어적 표현의 두문자어이다. 이는 공시적 차원에서 단수로 존재하는 심리적 개체로서 경험의 주체가 통시적 차원에서 복수로 존재한다는 것을 종합하여 일컫는 말인데, 스트로슨은 이와 같은 세스메트의 존재방식을 '진주 목걸이'에 비유한다.

> 누군가는 이러한 관점을 '진주 목걸이 관점(Pearl view)'이라고 부를 수 있겠는데, 이는 인간 존재에게 있어 [심리적 자기란] 한 번에 하나씩, 그리고 하나 다음에 하나씩 존재하는 것으로서, 마치 줄 위의 진주와 같이 많은 심리적 자기들이 존재한다고 제시하기 때문이다. 이러한 진주 목걸이 관점에 의하면, 각각의 [심리적 자기]는 구별되어 존재하는, 물리적 원리에 기초한 개별적인 개체 혹은 대상인데, 그것들은 시간적으로 서로 다른 지속성을 가지는 것으로 여겨진다(SE: 37).

자기에 대한 스트로슨의 논의는 우리의 자기경험의 근저에 있는 자기 감각이

---

8) 스트로슨은 자기에 대한 얇은 개념화와 두꺼운 개념화를 구분하는데, 자기에 대한 '두꺼운 개념'(thick conception)이란 자기를 하나의 '인격'과 '인격적 특성'을 가지는 것으로 생각할 때 '자기성'을 가진다는 주장이다.

지속하는 범위를 기준으로 보았을 때, 한 총체로서 우리의 '자기'들은, 시간이라는 하나의 줄에 알알이 꿰어진 진주처럼 독립적인 '자기*'들의 연속이라는 것이다. 마치 진주 목걸이의 한 진주알과 다른 진주알 사이에 '간격'(gap)이 존재하는 것과 같이, 우리는 독립된 심리적 개체로서 하나의 자기를 경험한 이후에 또 다른 심리적 개체로서 자기를 한 번에 하나씩 경험하며, 그 진주알은 서로 다른 크기를 가질 수 있으되, 하나와 다른 하나가 맞추어지거나 융합될 수 없다고 스트로슨은 주장한다.

2. 자기의 불연속성과 자기이해

지금까지 살펴본 스트로슨의 경험적 자기의 불연속성에 대한 논의를 교사 정체성 현상과 어떻게 관련지을 수 있을까? 스트로슨이 주장하는 경험적 자기의 불연속은 일차적 자기에서 발생하는 불연속이었다면, 반성과 의미화를 동반하는 이차적 자기로서 '정체성'의 형성에까지 이러한 일차적이며 경험적 차원에서의 자기의 불연속성이 연결되는가에 대한 의문을 제기할 수 있어 보인다. 말하자면, 일차적 자기가 불연속적이라 할지라도, 의미화 과정에서 주체가 연속성을 부여하여 그것을 하나의 종합된 형태로 엮어낸다면 우리는 결국 정체성이 시간적 연속 위에서 단지 '변화'하는 것이라고 '이해'할 수 있지 않은가라는 의문을 제기할 수 있어 보인다.

그렇다면 우리에게 필요한 것은, 이와 같은 자기의 강한 불연속성이 자기의 의미화 과정에 어떠한 식으로 관계되는가에 대한 논의다. 스트로슨은 의미화 과정에 자기 감각의 불연속성을 반영하는 방식을 자기이해의 '**일화적 방식**(episodic way)'으로, 자기의 통시성을 전제하여 시간적 연속성 위에서 자기를 이해하는 방식을 '**통시적 방식**(diachronical way)'으로 구분한다. 그리고 여기서 통시적 방식을 취하는 대표적인 예시로 '서사주의(narrativism)'를 언급하며, 자신이 제안하는 일화적 방식을 서사주의자들이 이에 대하여

제기하는 반론에 대해 변론하는 방식으로 구체화한다[9].

스트로슨에 따르면, 자기이해 방식에 대한 논의는 (1) **심리적 명제**, 즉 우리가 '실제로' 자기를 어떻게 경험하며 삶을 어떻게 이해하는가에 대한 논의와 (2) **윤리적 명제**, 즉 어떠한 방식으로 자기를 경험하며 삶을 이해하는 것이 '옳은가'에 대한 논의를 포괄한다. 이와 같은 분류를 앞서 살펴본 아처의 이론에 적용해 볼 수 있겠는데, (1) 인간 존재는 실재를 대하는 가운데 모종의 '정서'를 형성하고 이것에 의하여 추동되며 이를 '명료화' 하는 가운데 스스로의 관심사 또한 명료화 한다는 서술을 심리적 명제로, 그리고 (2) 우리가 우리에게 지각된 감정에 대하여 다소 고차적인 '성찰'을 동반한 '내적 대화'를 통해야만 '정체성'이라 할 만한 것을 '성취'할 수 있다는 서술을 윤리적 명제로 말할 수 있을지 모른다.

이처럼 스트로슨 또한 서사주의의 주장을 (1) **심리적 서사성 명제** (Psychological Narrativity Thesis)와 (2) **윤리적 서사성 명제** (Ethical Narrativity Thesis)로 구분하여 논한다(TB: 46). 두 명제를 간단히 살펴보자. '심리적 서사성 명제'는 무엇을 주장하는가? 심리적 서사성 명제는, 우리가 우리를 경험하고 이해하는 방식이 서사적이라고 주장한다. 우리는 자기를 이야기로 경험하고, 우리는 이야기로 구성된다는 것이다. 이는 다시 말하면, '이야기'가 심리적 존재로서 자기가 존재하는, 그리고 자기가 경험되는 자연스러운 방식이라는 것이다.

스트로슨은 이러한 심리적 서사성 명제는 대체로 윤리적 서사성 명제와 짝을 이룬다고 설명하는데, 여기서 '윤리적 서사성 명제'는 어떠한 사람이 자기와 자기의 삶에 대해 갖는 풍부한 서사적 견해가 그를 "진실하고 완전한 인

9) 스트로슨에 의하면 서사적 방식과 통시적 방식은 구별된다. 그는 서사성을 결여하여도 통시적 방식으로 자신을 인식할 수 있다고 말하며, 자기 자신을 그다지 연속적으로 감각하지 않아도 짧은 순간 가운데 어떠한 서사를 지어낼 수 있다고 본다. 그러나 후술할 논의에서 살펴볼 수 있듯이, 서사주의는 대체로 삶에 대한 통시적 관점을 동반하는 것으로 연구자는 파악하며, 연구자 또한 양자를 엄밀하게 구분하기보다는 서사적 자기 이해가 삶을 이해하는 여러 가지 통시적 방식의 대표 격으로 주로 일컬어지는 것으로 간주하여 이에 대하여 다루고자 한다.

격체"로 형성한다는 주장이다. 즉, 우리가 좋은 도덕적 주체가 되고, 좋은 삶을 살기 위해서는 우리 자신에 대한 '서사적 이해'가 반드시 필요함을 윤리적 서사성 명제는 주장하고 있는 것이다.

스트로슨은 이와 같은 구분으로부터 삶에 대한 네 가지 입장을 도출한다. 첫째로, 심리적 서사성 명제와 윤리적 서사성 명제에 모두 동의하는 관점이 있을 수 있다. 스트로슨은 이것이 우리 시대가 일반적으로 삶을 이해하는 방식이자, 삶에 대하여 갖는 태도라고 지적한다. 둘째로, 심리적 서사성 명제에는 반대하되 윤리적 서사성 명제에는 동의할 수 있다. 이러한 입장은, 우리에게 '서사'는 자연스러운 존재 방식은 아니지만, 좋은 삶을 위해서는 서사적일 필요가 있으며 서사적이어야 한다고 주장한다. 셋째로, 심리적 서사성 명제에 동의하되 윤리적 서사성 명제에 반대할 수 있다. 이러한 입장은, 우리의 마음은 우리의 경험을 서사적으로 이해하지만 그 서사가 우리로 하여금 좋은 삶을 사는데 도움을 주지 못한다는 입장이라 할 수 있다.

스트로슨은 첫 번째와 두 번째 입장이, '서사'가 우리 삶에 어떠한 방식으로든 긍정적인 도움을 줄 수 있으며, 우리가 더욱 더 서사적이 될수록 더욱 윤리적으로 좋은 주체가 된다는 믿음을 내포하고 있다고 지적한다(TB: 46). 그러면서 스트로슨은 그가 지지하는 마지막 입장, 즉 두 명제에 모두 반대하는 입장을 제시한다. 스트로슨은, 우리가 자기 자신을 서사적으로 경험하지 않으며, 동시에 통합적 서사가 좋은 삶과 도덕적 주체 형성에 필수적 요소가 아니라고 보는데, 그는 이로부터 심지어 서사가 자기이해와 좋은 삶의 형성에 해로운 영향을 끼친다는 주장을 개진한다.

> 나는 최고의 삶이란 이런 종류의 자기 이야기를 거의 포함하지 않는다고 생각한다. 철학자 존 캠벨(John Campbell)과 같은 서사적 개인은 "(시간을 일관하는) 정체성은 우리가 삶에서 중요시하는 중심적인 것이다. 내가 관심을 갖는 한 가지는 (중략) 내 삶에서 무엇을 이루었는가 하는 것이다"라고 주장했다. 당황스럽다. 나는 "GS[갈렌 스트로슨]는 그의 삶에서 무엇을 이루었는가?" 또는 "내 인생에서 내가 성취한 것은 무엇인가?"라는 질문에 대한 대답에 전혀 관심이 없다. 나는 삶을

> 살아가고 있다. **자신과 삶에 대한 이런 종류의 생각은 삶의 일부가 아니다.** 이것은 어떤 식으로든 내가 무책임하다는 것을 의미하지는 않는다. **내가 나 자신과 내 삶에 관심을 갖는 한, 나는 내가 어떻게 지금의 나인가에 관심을 갖는다. 현재의 내가 형성된 방식은 나의 과거에 의해 큰 영향을 받았지만, 과거 그 자체가 아니라 현재 구성하는 과거의 결과가 중요하다** (TB: 58, 강조는 인용자에 의함).

지금까지의 논의에 비추어 본다면, 인용의 내용은 다음과 같이 해석될 수 있다. 앞서 우리는 스트로슨이 '나'의 차원과 '나*'의 차원을 구분하고 있음을 살펴보았다. 그렇다면 인용의 내용 중 "내 인생에서 내가 성취한 것은 무엇인가?"와 같은 질문은 주체가 가지는 '나'의 차원을 지속적으로 상기시키려는 의도가운데 있는 질문으로 보인다. 그런데 스트로슨이 보기에, 이러한 서사적 방식의 자기 이해는 현재의 삶 즉, 내가 연속적 자기감각을 가지는 경험의 주체인 '나*'로서 살아가는 삶에 도움이 되지 않는데, 과거의 '나'의 관점에서 현재의 나를 해석하고 주관하는 '인생에 대한 서사적 관점'은 진정한 삶을 살아가는 '나*'의 '지금'의 삶을 있는 그대로 충실하게 살아가지 못하게 만든다고 보기 때문이다. 그는 '나'의 것으로 여겨지는 과거가 '나*'에게 의미가 있기 위해서는, 그것이 삶을 역방향적으로 고찰할 때 현재 '나*'에게 어떠한 의미를 가지는지를 중심으로 탐색되어야 한다고 주장하며, 과거의 내가 '나*'에게 정방향적으로 영향을 미치지도 않을뿐더러 영향을 미쳐야 '한다'는 당위적 주장에 의문을 제기하고 있는 것이다.

이와 같은 주장을 조금 더 구체화 시키는 스트로슨의 논의를 따라가보자. 스트로슨은 삶에 대한 이해방식을 네 가지 준거를 바탕으로 도식화 하는데, 이는 다음과 같다.

[E]: 연속성 (Endurance)
[F]: 형식 추구 (Form-finding)
[S]: 스토리텔링 경향 (Storytelling tendency)
[R]: 개정 (Revision)

위의 [F], 즉 삶의 형식을 추구한다는 것은 무엇을 의미하는가? 말 그대로 나의 삶을 이해할 때, 삶에 통일성을 부여하는 일종의 틀(form)을 기반으로 이해한다는 것을 의미할 것이다. 그리고 여기서의 삶의 틀이란, 그것이 신념이든, 의식(ritual)이든, 삶을 살아가는 주체가 '성찰'을 통해 삶을 정형화하려는 모든 방식을 지칭할 수 있겠다. 여기서 눈치챌 수 있듯이, '삶의 형식'이란 대체로 매우 비구체적인 개념일 터인데, 스트로슨은 그러한 비구체성 자체가 삶의 형식이 지니는 가치의 일부라고 언급한다(TB: 63).

스트로슨은 삶의 형식에 대한 추구에는 반드시 삶에 대한 연속적 전망이 동반되지는 않는다고 말한다. 즉 [-E +F]의 사람이 존재할 수 있다는 것이다. 이러한 사람은 매 순간 자신의 삶을 통일시키는 '양식'을 새롭게 발견하고자 하는 사람일 것이다. 혹은 자신의 삶을 연속적으로 인식하여도 삶의 형식을 추구하지 않는 [+E -F]의 사람도 존재할 수 있겠는데, 이러한 사람은 자신의 삶을 연속선상에서 이해하되 삶에 대한 성찰을 그다지 하지 않는 유형이라 할 수 있겠다.

이러한 맥락에서 스트로슨은 '스토리텔링 경향' 또한 삶에 대한 형식 추구의 일환으로 파악할 수 있다고 말한다. 그리고 그가 보기에, 이와 같은 스토리텔링 경향성은 높은 확률로 삶에 대한 연속성과 개정의 경향을 동반한다는 것이다. 즉 [+S]의 경향을 보이는 사람들은 대체로 [+E +F +S +R]적인 삶을 추구한다는 것이다.

이 지점에서 스트로슨은 그가 주장하는 바, 스토리텔링 경향이 삶을 이해하는데 어떠한 악영향을 끼치는가에 대하여, 스토리텔링이 동반하는 강한 '개정'의 경향을 언급한다. '개정'이란 무엇을 의미하는가? 스트로슨은 이를 "어떤 사람이 서사적이면 자신의 삶에 대한 이해를 발명, 위조, 개조, 수정, 허

구화 하는 것에 무의식적으로 관여하는 경향이 있다는 것"(TB: 64)으로 정의한다.

스트로슨이 삶에 대한 '개정'을 문제적이라고 보는 이유는 무엇일까? 언뜻 생각하기에, 자신의 삶을 '개정'하는 경향이란 삶에 대한 '해석적 관점'을 갖는 것과 같아 보이며, 오히려 자기 이해와 정체성 형성에 긍정적인 작용을 할 것 같아 보인다. 또한 정체성에 대한 많은 기존의 연구들이 언급하는 바와 같이, 자기와 정체성에 대한 이해의 '구성'과 '재구성'은 자기를 이해하는 자연스러운 방식이기도 한 것 같다.

스트로슨 또한 주체가 가지는 개정의 경향이 반드시 주체의 자기이해에 악영향만을 끼친다고 보는 것 같지는 않다. 그렇지만 그는 개정의 경향이 가지는 긍정적 영향보다는 부정적 영향들에 더욱 주목하는데, 다음과 같은 그의 주장을 살펴보자.

> 사람의 삶에서 이야기나 서사적 일관성을 찾는 서사적 경향은 일반적이고 실질적으로 실제적인 의미에서, 즉 **그 사람의 본성을 바르게, 암묵적 또는 명시적으로 이해하는 데 큰 장애가 된다. 사람이 과거를 이야기할수록 사실을 변화시키거나 윤색하거나 향상시키거나 자기이해로부터 멀어진다는 사실**은 잘 알려져 있다. (중략) 신경생리학적 연구에 의하면, 과거의 사건에 대해 의식을 재생하면 기억이 바뀌는 과정이 불가피하게 일어날 수밖에 없다. 그 의미는 단순하다. 당신이 **더 많이 회상할수록 자신의 진실에서 벗어나 정확한 자기이해로부터 멀어질 위험성이 크다.** 어떤 사람들은 끊임없이 매일의 경험을 이야기하는 방식으로 크나큰 열정을 갖고 다른 사람들에게 전한다. 그들은 진실에서 더 멀어지고 있다. 다른 사람들은 결코 이런 짓을 하지 않는다. 그들은 자신의 삶에 관한 사실을 어쩔 수 없이 전해야 할 때, 서툴고 불편해하며 특별히 반서사적인 방식으로 이야기한다 (TB: 69, 강조는 인용자에 의함).

스트로슨은 주체가 가지는 개정의 경향이 주체로 하여금 진정한 자기 자신과 반대되는 자기 이해를 가지게 한다고 언급한다. 이러한 개정은 주체가 스스로 '서사적'이 되려고 하면 할수록 의식적인 차원에서 뿐만 아니라 무의식적

으로도 삶을 왜곡하려 한다는 것이다.

그런데, 인용의 서술과 같이 진정한 자기 자신과 동떨어진 자기이해를 구축하는 것은 왜 문제가 되는가? 스트로슨은 이것이 오히려 인간으로 하여금 도덕적 윤리적 주체가 되는 길에서 멀어지게 만든다고 주장한다. 다음 절을 통하여 상세하게 살피겠지만, 스트로슨이 '도덕성'을 정의하는 방식에 대하여 먼저 간략히 살펴보자. 그는 도덕성을 "인간의 감정과 욕구의 문제"로 파악하여, 도덕적 선을 추구하는 것을 "감정과 욕구의 방향을 옳게 설정하는 것"(EE: 90)으로 상정한다. 그랬을 때 주체가 감정과 욕구의 방향을 설정하는 것은 그의 '현재의 상태와 느낌' 및 그러한 상태와 느낌을 형성하는 '도덕적 반응(reaction)의 매커니즘'과 관련한 문제이며, 이것의 '개선'을 위해서는 자신의 도덕적 반응 매커니즘을 있는 그대로 직시하여야 한다고 주장하는 것이다. 이러한 관점에서, 서사와 같은 것의 영향으로 인해 자신의 도덕적 '반응'이 어떠한지를 직시하지 못하는 것은 "허위에 본질적으로 의존하는 것"이며, 이는 주체를 곧 "윤리적 실패"로 이끌고 간다는 문제의식을 스트로슨은 가지고 있는 것이다 (TB: 65).

따라서 스트로슨은, '진정한 자기 자신'을 제대로 직시하고 이에 대하여 감각하기 위해서 주체가 [-E -F -S -R]의 자기방식 곧, 자기의 과거와 미래를 의식하지 않으며, 성찰을 통하여 삶의 형식을 추구하려 하지 않고, 자신을 서사로 파악하거나 자신의 삶의 경험들을 억지로 개정하려 하지 않아야 한다고 주장하고 있다. 오히려 그가 보기에 더 윤리적 가능성을 가진 건강한 사람은 이상과 같은 삶의 인위적 이해로부터 벗어나 자기 자신을 있는 그대로 경험하며 직시하는 사람이라는 것이다.

3. 일화적 자기이해에 대한 서사주의의 반론

대부분의 서사주의자들이 옹호한다고 하는 [+E +F +S +R]의 태도가, 사실적인 자기 이해를 방해한다는 스트로슨의 주장에 어느 정도 동의할 수 있다 하더라도, 그리고 스트로슨과 같이 우리는 자기를 '서사적'으로 경험하지 않는다는 '심리적 서사성 명제'에 동조할 지라도, 혹자는 선뜻 그가 제시하는 [-E -F -S -R]의 방식을 삶을 대하는 윤리적 태도로 받아들이기 어려워 할 것 같다. 이는 어떠한 이유에서일까? 우리가 스토리텔링, 개정, 삶의 형식과 같은 것들을 추구하지 않겠다고 하더라도, 우리를 더 나은 주체로 명백히 형성하는 것으로 보이는 모종의 태도나 감정들, 예컨대 후회, 죄책감 혹은 책임감과 같은 감정들은 적어도 삶에 대한 '연속적 관점'을 전제하고 있기 때문이다. 더욱이 우리는 일상 속에서 사랑이나 우정과 같은 감정들이 지속적인 관계를 전제로 함으로써 더 공고해지고 깊어지는 것을 경험하기도 한다.

스트로슨의 주장에 제기된 다음과 같은 비판은, 스트로슨을 대할 때 우리가 느끼는 주저함이나 반발의 감정을 잘 대변하고 있는 것으로 보인다.

> 도덕성은 미래의 행위를 계획하고, 원인과 결과를 계산하고, 후회와 통회를 경험하고, 책임을 받아들이고, [도덕적] 찬사와 비난을 수용하는 것과 관련되어 있는데, 이러한 심리적 현상들을 주체는 정방향으로 그리고 역방향으로 전망한다. 본질적으로 사랑이나 혐오 혹은 질투나 후회와 같은 감정들은 매우 드문 특정한 케이스를 제외하고서는, 3초 동안 지속되는 자기에게는[10] 어울리지 않는 감정들이다. (중략) **일화적인 삶은 도덕적으로**

---

10) '연속적인 자기의 지속시간은 3초 가량이다'라는 주장은, 스트로슨의 1997년 논문 'the self'에서 제기된 주장이다. 그러나 그는 일화적 자기와 도덕성 대하여 본격적으로 다루는 그의 2007년 논문 "episodic self"에서 위의 주장이 단지 '형이상학적 주장'이지 절대적인 주장이 아니라고 말하며, 상황과 사람마다 하나의 심리적 자기가 지속되는 정도가 다름을 인정하여 그의 이전 주장에 대하여 어느 정도 타협하는 모습을 모인다. 연구자는 수정된 스트로슨의 견해에 더 공감하는 입장이나, 자기의 지속시간에 대한 그의 수정 논변이 본 연구에서 다루기에

> **그리고 감정적으로 풍성한 삶이 될 수 없다.** 우리는 지속적인 삶과 지속적인 자기를 가져야만 한다. 우리는 우리 자신을 비교적 안정적이고 계획적인 시스템으로 생각해야만 한다. 반드시 말이다 (Wilkes, 1998, 강조는 저자에 의함).

스트로슨은 인용된 Wilkes와 자신이 적어도 '도덕성'이 무엇인가에 대하여 같은 입장에 서 있음을 지적한다. 앞서 언급한 바와 같이, 그들에게 도덕성이란 감정과 욕구와 관련되어 있으며, '옳은 감정'과 '옳은 욕구'를 가지는 삶이 도덕적인 삶이라는 견해를 가지고 있는 것이다. 그렇다면 스트로슨이 일화적 자기 또한 도덕적일 수 있다고 주장하기 위해서는, 자기에 대한 지속적인 전망을 가지지 않아도 풍부한 도덕적 감정과 욕구를 가질 수 있으며 이를 옳은 방향으로 형성할 수 있다는 것을 입증해야 하는 것이다. 물론 스트로슨은 이것이 가능하다고 주장하는데, 이를 논하기 위해 '**감정 선행 테제**'(The emotional priority thesis)를 제시한다.

스트로슨의 '감정 선행 테제'가 주장하는 것은 다음과 같다. 첫째, 어떠한 도덕적 상황을 맞닥뜨렸을 때, 우리의 마음에 즉각적이며 우선적으로 현상하는 것은 우리의 과거 행위에 대한 우리의 이해들이나 평가들이 아니라, 어떠한 '감정'이며, 우리는 이러한 감정에 따라 즉각적으로 '반응'(reaction)하는 존재라는 것이다. 둘째, 따라서 우리의 '도덕성'을 좌우하는 것은 이와 같은 '반응 체계'이지, 도덕적 감정의 지속성이나 깊이가 아니라는 것이다.

이에 대하여 더 자세히 논하자. 우선적으로, 스트로슨은 우리가 일상적인 행위를 할 때, 우리의 도덕적 반응의 매커니즘이 어떻게 작동되는가에 주목한다. 예를 들어, 우리가 어떠한 대화 중에 누군가에 대한 험담을 들었다고 하자. 여기서 내가 어떻게 반응하는가는, 험담의 주체나 대상과 내가 맺었던 이전의 관계들에 대한 '검토'나 '숙고', 혹은 '험담하기'라는 행위에 대하여 내가 이전에 적립해 놓은 생각들에 의하지 않는다고 스트로슨은 지적한다.

다소 형이상학적이며, 지속성에 대한 앞선 논의의 수준에서 본 연구의 관심사를 논하기에 충분하다고 보여지므로 이를 자세히 다루지 않고자 한다.

오히려 그 상황에서 나는 나의 도덕적 감정과 욕구가 추동하는 바에 따라 즉각적으로 '반응'하여, '그렇게 말하는 것은 옳지 않아!'라고 말하던가, 어떠한 동조도 하지 않고 침묵 하던가, 아니면 적극적으로 동조하던가 하는 행위를 한다는 것이다. 그 행위가 나의 이전의 경험들에 비추어, 혹은 내가 현재 가지고 있는 가치관이나 정체성에 비추어 어떠한 도덕적 가치를 가지는 행위인가는 사후에 내가 덧붙이는 해석에 불과하다고 스트로슨은 말한다.

이러한 맥락에서, 주체의 도덕성을 형성한다고 주장되는 깊은 통회나 뉘우침과 같은 감정의 도구적 가치에 대하여 스트로슨은 되묻는다. S라는 사람이 A라는 도덕적 행위를 한다고 했을 때, 실제로 그 행위는 엄밀하게 말하여 행위가 발생하는 그 당시의 S의 반응 매커니즘에 의하는 것이지, 그가 이전에 했던 과오들에 대한 뉘우침에 대한 인식에 의하는 것이 아니라는 것이다. 설사 그러한 감정들을 깊게 느끼는 가운데 A라는 행위를 했다고 해서 그가 동일한 행위 A를 그러한 감정들을 느끼지 않는 채로 한 사람에 비해 도덕적으로 더 나은 존재라고 말할 수 있는가 라는 것이다. 그러면서 그는, 오히려 이러한 깊은 차원의 '낙심'(sinking emotion)이 일종의 감정적 '방종'과 다름없음을 지적한다. 그가 보기에 도구적 관점에서 더 나은 도덕적 감정은, '내가 어떤 존재인가'에 대하여 많은 것을 말해주는 감정이라기보다 '어떠한 행위가 좋은 행위인가'에 대하여 더 많이 말해주는 감정이라는 것이다. 따라서 인간으로서 '도덕적 반응 매커니즘'에 차이가 없다면, 그가 일화적 존재이든 통시적 존재이든, 서사적 존재이든 상관없이, 자신의 존재나 행위에 어떠한 감정적 '깊이'를 가지는가에 상관없이, 주체는 동일하게 도덕적인 존재라는 것이다.

그렇지만 이 지점에서 몇 가지 의문을 제기할 수 있어 보인다. 첫째, 자신의 잘못된 행위에 대한 '후회'와 그에 대한 반성으로부터 우리는 도덕적 태도를 명백히 형성하는데, 이에 대하여는 어떻게 설명할 것인가? 일단 스트로슨은 도덕적 과오가 유발하는 '후회'의 감정을 두 가지 경우로 나누어서 고찰한다. 먼저, 지속적인 자기 감각을 가지고 행위 하는 나*가 동일한 심리적 개체로 여기는 나*의 바로 직전 행위에 대하여 즉각적인 후회를 하는 경우이

다. 이 경우 나*는 나*의 행위에 대하여 후회하고 그로부터 즉각적으로 도덕적 태도를 수정하여 형성할 수 있다.

문제가 되는 것은 '나*'가 아닌 '과거의 나'의 행위에 대한 후회의 감정이다. '나'의 잘못된 행위가, 더 엄밀히 말하여 잘못된 행위에 대한 기억들이 '나*'의 도덕적 태도를 형성하는 것을 부정할 수는 없어 보이기 때문이다. 스트로슨은 이를, 과거의 '나'가 즉각적으로 '나*'에게 향하며 나는 그것을 현재형으로 경험한다고 설명한다.

> 이러한 종류의 도덕적 자기-비판이 일화적 방식에서 발생할 때, '나 자신'은 곧장 '나*'에게로 향하여 현재 존재하는 것처럼 경험되는데, 이는 과거의 '나'에 대한 회상으로부터 초래된다. 하지만 이를 초래하는 것이 '내'가 정말로 그렇게 했다고 하는 '나'의 과거에 대한 생각에서 비롯된다고 할지라도, 나는 '나 자신*'이 그 과거에 있는 것처럼 생각하지는 않는다. 한 가지를 언급하자면, 과거에 대한 생각이 이를 유발할 수 있는 까닭은, 내가 나를 특정한 인간 존재(a person)로 생각하고 있으며, 나의 GS(갈렌 스트로슨)로서의 과거는 내(*)가 어떤 존재인지에 대하여 좋은 참고가 되기 때문이다 (조금 절제해서 말하자면, 나의 GS로서의 과거는 현재 나와 **특별한 연관 관계(special relevance)**를 맺고 있다). 이러한 경험의 내용은 평범하다. 즉, 나의 [도덕적] 태도에 대한 이의 제기는 단지 현재의 나*에 대하여 주어지며, 나는 내*가 과거에 있었다는 어떠한 감각도 가지고 있지 않다. 이러한 도덕적 자기-비판에서 나의 관심은 '나*'의 도덕적 속성 혹은 존재와 관련되며, 과거의 나의 육체와 현재의 나의 육체가 같은 물리적 입자로 만들어져 있다는 것 외에는 나의 과거의 것을 포함하지 않는다. 나*는 과거에 존재하지 않았다. 하지만 그러한 (과거의)나(*)가 타자에게 끼친 해로움에 유감을 느끼지 않는다는 의미는 아니다(EE: 92, 강조는 인용자에 의함).

인용의 내용을 자세히 살펴보자. 스트로슨이 묘사하는 도덕 태도 형성의 장면에는 나*와 한 인간 존재로서 '나'가 함께 등장한다. 여기서 나*는 주지하다시피 연속적 자기감각을 가지고 있는 나 자신이다. 여기서 나*는 과거 존

재했던 나(*)들의 일화들을 기억하고 있는 일종의 기억의 저장고로서 '나'(인용문에서는 GS)의 경험들을 현재적이고 간접적으로 다시 검토하여 나*의 태도를 수정하는 것으로 보이는데, 여기서 내*가 '나'의 경험 및 감정과 태도에 접촉하는 방식은 전혀 다른 이방인인 타자의 것에 접촉하는 방식과는 다른 것으로 상정하는 것으로 보인다.

스트로슨은 과거의 '나'에 대한 도덕적 책임 또한 이러한 방식으로 접근한다. '내*'가 현재 연속적인 자기라고 느끼지 않는 '나'의 과오에 대하여 나*에게 도덕적 책임을 묻는 상황에서, 어떻게 나*는 그 행위에 대하여 충분히 책임감을 가질 수 있는가? 그는 전인적 존재로서 GS가 타인들 앞에서 '나'를 의미하고 있음을 나* 자신이 알고 있다고 말하며, 과거의 나(*)들을 현재의 나*가 연속적 자기 자신으로 '감각' 하지 않아도 단지 그것에 대해 '이해' 하고 있기만 한다면 나는 충분히 타인들에게 도덕적 행위를 할 수 있다고 설명한다.

> 나의(GS의) 과거 행위에 대한 책임에 대한 적절한 감각이 현재의 내*안에 새겨져 있다. 심지어 내*가 실제로 그 행위를 했다고 느끼지 못할 지라도, 나의(GS의) 과거의 경험에 대한 기억이 그것을 현재의 나*에게 심어 두었다. 이는 나 또한 통시주의자들이 그러하듯이, 타인이 GS와 연관된 정당한 기대를 가지고 있다는 것을 알기 때문이 그리 놀랍지 않다. 그리고 이것 이상으로 책임에 대한 무슨 이해가 더 필요한가? 어떠한 것도 나의 과거의 내 자신에 대한 감각에 의지하지 않는다. 나는 나 자신을 나*자신으로서 경험한다 하지만, 나는 또한 GS이고 나는 이것을 알고 있으며, 타인이 이것을 알고 있다는 것을 나도 알고 있고, 나는 타인들에게 근본적으로 시간적으로 지속되는 사람이자 인간 존재로서 GS인 것을 안다. 그리고 이것이, 내가 타인과 관계를 맺을 때 나 자신을 이러한 방식으로 생각하는 이유이다. 비록 나의 시원적인 참조적 지향(my primordial referential intention)은 언제나 가장 우선적으로 나*를 고수하지만, 나의 전반적인 참조적 지향은 동등하게 나*와 GS를 포용하며, 내가 공적인 영역에서 나 자신에 대하여 생각하거나 나 자신을 언급할 때, 내가 [실제로] 무엇을 의미하든지, 나는 확실하고 굳건하게 GS를 의미한다 (EE: 101).

연구자가 보기에 스트로슨의 이러한 주장에는 다소 피상적인 지점이 존재한다. 첫째로, 자기의 도덕성 발달 및 진보를 제대로 설명하지 못한다. 요컨대, 진주목걸이로 존재하는 나(*)들 사이에 무언가 도덕성 매커니즘의 진보가 존재한다면, 그것은 무엇에 의하는가를 제대로 설명하지 못하고 있어 보이는 것이다. 스트로슨은 인간 존재의 성장과 진보는 나(*)들 사이의 '자연스러운 삼투현상'에 의한다고 설명하며, 자기에 대한 연속적 관점에 의거한 '과거에 대한 기록과 인식'이 없이도, 인간 존재는 깊어질 수 있다고 말한다.

둘째로, 나*와 '나'(GS)사이의 '특별한 연관성 (special relevance)'이 무엇을 의미하는지 불분명하다. 이는 명백히 '동일하고 연속적인 자기 감각'을 의미하는 것은 아니다. 그렇다고 직전의 인용문과 같이 이것을 '화용론적 지식'으로만 받아들이기에는, 나*의 도덕적 태도 형성에 있어 GS의 경험이 완전한 타자의 경험에 비하여 더 큰 영향력을 가지고 있는 것으로 보이는데, 이것은 나*와 GS가 불완전한 정도나마 공유하고 있는 '기억'이나 '몸'등에서 비롯되는 것으로 보이기 때문이다.

셱트먼(Schechtman, 2020) 또한 스트로슨의 주장들이 보이는 이러한 피상성을 다음과 같이 지적한다.

> 우리가 우리 자신을 시간적으로 지속하는 존재라고 감각하는 것에 대한 나의 이해는, 이에 대하여 긴장이 존재한다는 것으로부터 시작한다. 그리고 이러한 긴장은 스트로슨이 가지는 이론적인 문제가 아니라, **인간의 실존적인 조건이 가지는 부분 중 하나라는 것**이다. 이는 전형적인 인간 경험의 일부로서, 인간은 두 가지 다른 1인칭 시점을 가진다는 것이다. 하나는 시간적으로 확장적이며 인간의 총체를 가로지르는 것이고, 또 다른 하나는 시간적으로 지엽적이며 강렬한 감각과 욕구와 생각과 느낌 그리고 현재에 사로잡힌 것이다. 왜냐하면 우리는 이러한 관점들을 모두 가지고 있으며, 우리는 지속적으로 그것과 협상하고 저글링 해야 하는 상황을 맞닥뜨리기 때문이다. **우리는 우리 자신을 시간적으로 통합적인 동시에 불연속적이며 분리된 것으로서 경험하며, 이러한 형식의 경험은 그 자체의**

> **현상학을 가지고 있다.** 우리를 지속되는 것으로서 경험하는 특정한 우리 자신에 대한 경험은 또한 우리 자신의 불연속적이며 이러한 이중적인 시점에 근거하여 있는 것 위에 세워진다. 나는 주장하건대, 인간 삶의 윤리적이며 경험적인 깊이는 이것으로 인해 가능해진다 (Schechtman, 2020: 103, 강조는 인용자에 의함).

그는 스트로슨의 논의들이, 강한 서사주의자들이 간과하는 지점들을 우리에게 일깨워 준다는 것에 대하여 인정한다. 요컨대, 우리의 일상의 경험들은 연속적인 관점에서 이해할 수 없는 것투성이며, 이러한 것들을 매끄럽게 이해하고자 하는 것을 오히려 모종의 '억압'으로 우리가 받아들일 수 있음을 그가 잘 드러낸다는 것이다. 그러나 셱트먼은, 극단적인 서사주의자들이 삶에 대한 장기적이고 연속적이며 내러티브적 관점을 택하여 삶의 불연속적인 측면이 있음을 인정하지 않는 것과 마찬가지로, 스트로슨 또한 인간이 자기 자신을 '이해'하는 또 다른 시점이 존재함을 인정하지 않으려 한다고 지적한다. 그리하여 이와 같은 또 다른 시점, 즉 자기를 '통합적으로 파악'하는 관점이 존재한 흔적들을, 나*와 GS의 관계를 나*와 타인의 관계에 비하여 '특별한 연관성'을 지니고 있다고 다소 피상적으로 설명하는 스트로슨의 논변에서 찾을 수 있으며, 이는 주체를 둘러싼 '긴장상태'를 대변하는 것이라고 셱트먼은 지적하고 있는 것이다.

제 5 장 정체성의 불연속성 문제의 교육학적 함의

연구자가 지금까지의 논의를 통하여 교사 정체성과 그것의 불연속성을 대하는 서로 다른 견해를 고찰한 까닭은, 이것들 중 어느 한 견해의 우월성을 드러내고자 함이 아니었다. 서론에서 언급한 바와 같이, 연구자는 자기의 통시성을 전제하고 자기에 대한 통합적 이해를 수립하고자 하는 욕망과 일상적 삶에서 자기의 불연속성에 대한 감각이 한 개인을 서로 다른 방향으로 이끌어가고 있으며, 그것이 주체로 하여금 모종의 긴장을 경험하게 함을 논하고자 하였던 것이다. 그리하여, 여기서는 본격적으로 그러한 '긴장'이 어떠한 형태로 묘사될 수 있는지, 그리고 이와 같은 '긴장'을 주체가 인식하고 있는 것 자체가 가지는 윤리적 도덕적 가능성들에 주목하고자 한다.

1. 서사적 자기이해와 일화적 자기이해 사이의 긴장

자기이해와 정체성 형성에 대한 아처의 견해를 떠올려보자. 아처는 일차적 자기로서 한 인간 존재에 편재하는 자기 감각이 '자기'에게 연속성의 감각을 지속적으로 심어준다고 설명하고 있었다. 이러한 연속적 자기 감각을 가지고 있는 주체는, 그가 대면하는 실재의 질서 가운데 어떠한 '정서'들을 가지게 되는데, 이를 '명료화' 하는 과정에서 그는 '개인적 정체성'을 형성할 수 있게 되는 것으로 아처는 설명하고 있었다. 그리고 여기서의 '명료화' 과정은, 현재형 주체로서 '나'와 곧 도래할 미래의 '너' 그리고 '나'와 '너'가 참조하는 '목적격 나'들 사이의 대화의 과정으로 설명되고 있었다.

이러한 아처의 설명에 따르면, 한 개인이 '자기를 이해한다'고 하는 것, 그리고 이를 바탕으로 자신의 '정체성'을 인식한다고 하는 것은 모종의 '역량'과 '수고'를 요청하는 일이다. 다시 말해, 한 개인이 자기를 이해하기 위해서는, '내적 대화'를 개진할 수 있는 자기 성찰적 역량이 필요하며 (이는 발달

론적 차원에서, 자기 성찰은 어느 정도 사고 역량이 발달한 이후에 가능하다는 의미 또한 가지는 것으로 보인다), '정체성'이라는 것을 확정할 때까지 이러한 대화를 멈추지 않겠다는 모종의 의지를 가져야만 한다는 것을 의미할 것이다.

그러나 주체가 이러한 내적 대화를 통해 '자기 정체성'을 가지게 되면, 그 정체성은 비교적 안정적으로 주체 안에 머물게 된다는 것을 아처는 전제하는 것으로 보인다. 내가 어떠한 일을 좋아하는지, 그 일이 나에게 어떠한 의미를 가지는지, 나는 어떠한 방식으로 자존감을 획득하는지, 내가 모욕적으로 느끼는 상황은 어떠한 상황인지 등에 대하여 (그것이 변화와 역동에 열려 있기는 하나) 어느 정도 고정된 이해를 가질 수 있게 되는 것이다.

그리하여, 한 주체는 이러한 개인적 정체성과 사회적 정체성이 상호 투영된 상태로 자신을 개발하는 것을 일종의 '가치 기준'으로 삼게 되는 것으로 보인다. 그리고 이는 주체의 '헌신'이라는 행위로서 드러난다고 아처는 서술한다. 물론 그가 처한 실재 안에서의 '위치'에 따라 이것이 다른 정도로 발현되게 되겠지만, 자기 스스로 납득할 만한 수준으로 '통합'이 이루어진 주체는 자신의 사적인 삶과 사회적인 삶에서 자기 효능감을 경험하며, 동시에 무언가 그에게 가치 있는 일에 헌신하며 살아갈 수 있게 되는 것이다. 만약 그가 교사라면, 학생들을 가르치는 '자기를 투영한' '자기만의 방식'을 가지고 있는 교사일 것이며, 자기 스스로가 관심 있는 분야를 연구하고 그와 관련한 전문성을 쌓아 올리는 삶을 살게 될 것이다. 그리고 이러한 교사를 우리는 '진정성 있는 (authentic)' 교사라고 일컬을 수 있을 것이다.

그러나 '진정성'의 기준을, 자신에 대한 성찰이나 내적 대화를 통해 형성된, 즉 일종의 대상화된 '자기다움'과의 일치에 두는 것이 아니라, 자기의 "현재 상태와 느낌"에 둔다면, 우리는 결코 아처가 제시한 방식으로 진정성을 획득할 수 없음을 알게 된다. 정체성에 대한 아처의 이론과 같은 방식은 일종의 '이상'이자 '모델'이며, 실제 삶이 이와 같은 방식으로 흐르지 않는다는 것을 우리는 알고 있기 때문이다. 내가 교육 실천에 대한 P라는 믿음을 가지고 있다고 해서, 나의 대부분의 실천들이 P에 의거한다거나 영향을 받는다고 할

수 없으며 (심지어 이를 조금도 의식하지 않은 실천들이 거의 대다수라고도 할 수도 있으며), 나의 어떠한 행위들은 '내적 대화'와 같은 것을 거치치 않은 채 스트로슨이 지적하는 바 '반응적 매커니즘'에 의하여 즉각적으로 수행되기도 한다. 심지어 자기 스스로나 교직에 대한 이해도 순간 순간 달라진다고 할 수 있겠는데, 그것이 내가 경험한 사건의 결과로, 혹은 내가 받은 어떠한 연수의 결과로 형성된 것이라고, 내가 그 인과를 '이야기'해 낼 수 없는 방식의 변화 곧 '단절'이 존재하는 것처럼 보이기도 하는 것이다. 스트로슨이 분석하는 바, 자기는 연속적이지 않으므로, '자기다움' 또한 언제나 불연속의 여지를 담지하고 있는 것이기 때문이다. 그리하여 오히려 스트로슨이 제안하는 일화적 방식에서 우리는 더욱 생생한 진정성의 '느낌'을 감각한다고 말할 수 있을지도 모른다. 그리고 그러한 생생함을 감각하는 데에, 대상화된 자기다움의 기준들, 혹은 정체성에 대하여 수립된 나의 기존 이해들은 오히려 방해가 되는 것 같아 보이기도 한다.

그렇다고 해서, 우리는 자기에 대한 통합적 관점을 전혀 의식하지 않을 수 있다고 할 수 있는가? 스트로슨은 우리가 그러할 수 있으며, 그러해야 한다고 주장한다. 그러나 우리는, 이와 같이 주창하는 스트로슨 또한 총체적 자기와의 관계를 피상적인 수준에서 과소진술 하고 있음을 보았다. 자신의 말과 신념, 혹은 정체성과 일치된 삶을 살지 않았음이 드러나는 여러 인물들의 삶을 목도하며 느꼈던 감정들을, 우리는 우리에 대한 반성적 성찰을 하면서 명백히 감각하는 것에서도 느낄 수 있다. 어떠한 행위가 나*의 것이 아니라고 느끼면서도, 그게 나의 총체인 GS의 행위라면, 나는 이 행위를 특별하게 여기고 책임감을 가지게 된다는 스트로슨의 서술과 같이, 우리는 자기의 불연속성이 초래하는 비일관적 행위에 대하여 마음의 거리낌과 긴장을 느끼는 것이다.

2. 자기를 살아가는 실존적 양태로서 긴장과 그것의 윤리·도덕적 가능성

앞서 언급하였던 것과 같이, 연구자는 이 '긴장'을 경험하는 것이 한 교사 존재가 '실존'으로서 살아가는 하나의 삶의 양태라고 파악하여 이에 대하여 논의하고자 한다. 이는 어떠한 측면에서 그러한가?

모든 존재자가 존재론적으로 '공동-내'에 있다고 말하는 프랑스 철학자 장-뤽 낭시(Jean-Luc Nancy)는, '개인 (individual)'에 대하여 기존 철학이 가지고 있는 입장, 곧 개인은 모든 것의 중심이요 인식의 '주체'이며, 외부와 절대적으로 분리되어 "더 이상 쪼개질 수 없는 원자"로 파악되는 입장들을 뒤집는다. 모든 것으로부터 울타리를 친 채로 존재하는 절대적으로 분리된 '내재성'은 존재하지 않는다는 것이다. 그는 한 실존의 '본질 (substance)'이라고 하는 것도 '공동-내-존재'인 타자들과 그 표면을 맞대어 '외존(外存)' 하고 있는 것으로서, 언제든지 '손상될 수 있는'것으로 상정한다. 그리고 그러한 주체의 중심은 텅 비어 있다고 낭시는 말한다.

중심이 텅 빈 채, 본질을 타자와 맞닿은 표면에 외존시키고 있다는 이러한 낭시의 설명은, 자기라는 한 개체의 단위에도 성립하지만, 자기 내부의 조각들 내지는 '나*'들 혹은 '나'와 '너'와 '목적격 나'들 사이에도 성립한다.

> 본질은 본질적으로 실존에 외존된다. 본질은 자기를 자기에게로의 -존재에 외존시킨다. **자기에게로**라는 것은, 자기가 동일자나 타자에 의해 지정되기 **이전에** '자기로서' **타인**이라는 변화가 일어나는 그 가장자리, 그 한계 또는 그 주름 ('관계'라고도 말할 수 있지만, 관계는 내면적인 것과 외부적인 것을 가르기를 허용하지 않는 것에 대해 지나치게 외부에 있다)을 만든다. **자기**, 는 다만 **헤겔**이 원하는 대로, **자신**을 인정하기 위해 인정받고 싶은 욕구를 가진 자기-의식이 아니며, 레비나스가 말하는 대로, 다만 타인의 '볼모'는 아니다. 자기는 '자기 내에서[즉자적으로]' 목적격, 즉 자기가 변화되는 가운데에서의 타인이다. 결국 자기는 오직 **외존된 채로만 있다**(Nancy, 1986/2010: 188, 강조는 저자의 것).

위의 서술에서 낭시는, 자기의 총체를 이루는 여러 조각들이, 각각의 경험들과 그 경험들로부터 형성한 자기이해를 '절대화'시키지 않은 채로 존재한다는 것을 강조한다. 다시 말해, 자기의 조각들은 인접해 있는 또 다른 자기의 조각에 의해 언제든지 변화될 여지를 담지하고 있다는 것이다.

이러한 낭시의 서술을 조금 더 이해하기 위해, 그가 수행한 초기 낭만주의에 대한 연구에서 언급한, '단상'과 '[큰]작품' 사이의 관계를 총체적 자기와 자기의 조각과의 관계와 연결시켜 생각해볼 수도 있겠다.

> 낭만주의자들의 단상 텍스트에서는 단상이 그저 부서진 조각, 하나의 전체가 깨어져 남아 있는 부스러기 잔재에 지나지 않는 것으로 혼동되어 사용된 적이 거의 없다(이 의미로 낭만주의자들이 사용한 단어는 Bruchstück, 파편, 말 그대로 깨어진 조각이다). 혹은 형태가 정해지지 않은 덩어리와도 혼동되지 않는다. 단상이 만약 하나의 단편(fraction)이라고 한다면, 이것을 만들어내는 단절(fracture)을 특히 강조하지도, 절대적으로 강조하지도 않았을 것이다. 그런 만큼 단상은 적어도 - 이런 표현이 가능하다면 - 단절의 가장자리들을 자율적 형식으로서만이 아니라 [단절 사이의] 균열의 무형식성 혹은 기형적 성격으로도 나타내고 있다. (중략) **단상은 철저함을 열망하지 않는 서술을 추구하며, 미완의 것이 발표될 수 있다는 - 또는 그렇게 되어야 한다는 - 현대적 사유와 일치한다** (혹은 발표된 글은 결코 완성되어서는 안 된다는 사유와도 일치한다). (중략) 즉, 단상은 성찰, 격언, 금언, 의견, 일화, 고찰 등과 같은 것이 아니라는 것이다. 이러한 용어들은 어느 정도 '파편'에 새겨진 것에서조차 완성을 요구하고 있다는 점에서 모두 공통적이다. 하지만 **단상은 그와 반대로 본질적인 미완성을 포함하고 있다** (Nancy, 1978/2015: 85-86, 강조는 인용자의 것).

초기 낭만주의의 방대한 저술들을 총 망라하여 무언가 제시하는 것은 연구자의 역량 밖의 일이나, 낭시의 이상과 같은 단상의 성격규정에 의거하여, 우리는 낭만주의적 '단상'이 단지 전체를 부분으로 조각 낸 결과로서 '파편(破

片)'이 아닌, 각자가 나름의 총체성을 내포하는 가운데, "완결과 철저함을 열망하지 않는" 방식으로 존재함을 알 수 있다. 이것이 이상에서 살펴본 바, '외존하는 자기들의 총체'인 한 실존이 살아가는 방식인 것이다. 또한 이는, '자기이해'에 대하여 앞서 살펴본 스트로슨의 '진주 목걸이 관점'과 유사한 견지에 서 있는 것으로 충분히 해석될 수 있다. 하나의 '자기'로서 총체성을 가진 '단상'이라는 고유한 조각은, 스트로슨이 제시하는 각각의 고유성을 가진 '진주알'에 비견될 만하기 때문이다.

이러한 방식과 극명하게 대비되는 것은, 삶 전체를 총체적인 하나의 내러티브로서 '전기' 혹은 '자서전'의 형식으로 성찰하고, 또 쓰려는 방식일 것이다. 교사로서 오늘의 나의 일상을 어제의 나의 일상과 내일의 나의 일상 사이의 연관 가운데 성찰하고, 또 내가 교사가 되기 이전의 모습을 교사로서 현재의 모습과 연관지어 성찰하여, 점점 '나 다움'을 몇 가지 키워드나 내러티브 가운데 파악하여 교사로서 나의 일상적 행위에 투영하고, 이것의 일치의 여부로 교사의 일상에 대한 나의 만족도를 결정짓는 방식이 바로 '단상'적 방식에 대비되는 자기이해의 방식이 될 것이다. 이와 같은 통합적이고 완결적 자기인식에 대하여, 단상이 우리에게 주는 함의는, 불연속적인 자기의 조각들이 단순히 하나의 체계 안에 속하는 개별 경험들로 연결될 수 있다기보다 각기 가장자리들이 끼워맞춰지지 않은 채로, 하지만 총체적 윤곽을 그리면서 존재하고 있다고 이해할 수 있겠다.

자기를 통합적이고, 다소 수렴적인 자기이해에 한정시키지 않는 자기이해 방식, 하지만 어렴풋한 자기의 조각들이 그리는 자신의 '윤곽'을 인식하는 방식은 우리를 어떠한 윤리적 주체가 되도록 이끄는가? 연구자는 이를 사회학자 김홍중(2009)의 다음과 같은 서술에서 발견한다.

> '통(桶) 속의 철학자'이자, 대낮에는 등불을 들고 '인간'을 찾아 외치던 행위예술가이자, 평생 누더기와 겉옷 한 벌과 죽장을 하나 갖고 살았던, 자유로운 윤리적 인간의 원형 디오게네스. 플라톤이 '미친 소크라테스'라 불렀을 만큼 통념과 위선 그리고 야심에 대하여 통렬한 조롱과 야유를

> 퍼부었던 디오게네스에게도 자신이 칭송하는 사람들이 있었다. 그들은 누구였을까? 그것은, "막 결혼을 하려다가 결혼하지 않은 사람들, 여행을 떠날 참에 떠나지 않은 사람들, 정치를 하려던 순간 정치를 하지 않은 사람들, 아이들을 기르려던 차에 아이들을 기르지 않은 사람들" 그리고 "군주들과 함께 살고자 했지만 그들에게 접근하지조차 않았던 사람들"이었다. 놀랍게도 윤리적 삶의 핵심에는 이와 같은 망설임, 주저, 행위의 중단과 같은 어떤 수동성이 자리잡고 있다. 정치를 한다는 사실 혹은 정치를 떠나 있다는 사실 그 자체는 윤리적 삶과는 무관하다. (중략) 윤리적 인간은 청산과 시장 사이에서, 독신과 결혼 사이에서, 여행과 정주 사이에서, 고독과 사랑 사이에서 해리(解離)된 인간이다. 그 해리를 성찰하는 인간이다. 이런 분열이, 가족, 부족, 민족, 인종 등의 정체성이 그에게 자동적으로 부여되는 것을 막는다. 역설적으로 이런 의미에서 윤리적 주체는 오직 스스로를 가장 보편적인 세계 혹은 우주에 귀속된 존재로만 이해할 수 있도록 한다(김홍중, 2009: 97-98, 강조는 인용자에 의함).

아처의 개념에 기대자면, 인용의 내용의 디오게네스가 칭송하였던 인물은, '헌신'하지 못하였던 존재들이라 할 수 있을지 모른다. 이를테면, 자신이 원하는 것이 무엇인지, 사회 속에서 자신이 어떠한 존재인지를 내적 대화를 통해 '명료화' 하였으되, 그것을 실제로 실행하지 않았던 자들로 볼 수 있는 것이다. 결혼하고자 하였지만 결혼하지 않았던 사람들, 여행을 떠나고자 하였지만 여행을 떠나지 않았던 사람들은, 아처의 이론에 의하면 잘 설명되지 않는다. 물론 이러한 행위 중지마저도 내적 대화에 의한 것이었다고 말할 수도 있을 것이다. 그러나 그것이 단순히 '대화' 내지는 '숙고'의 과정으로 포섭되지 못하리라고 연구자는 짐작한다. 인용문에서 이 행위를 '해리'로 묘사하고 있기 때문이다. 인용문에 묘사된 인간형들은 이 '해리' 가운데에서 "망설이고 있다".

자기가 명료화한 자신의 관심사를 행위로서 실현하는 것에 대하여 망설임을 가지는 것의 윤리적 도덕적 가치는 무엇인가? 김홍중은 이를 "자기에게 어떠한 정체성이 자동적으로 부여되는 것을 막는 것"에서 찾는다. 그런데 이는 비단, 외부로부터 기대되는 '교사상'과 같은 집단적 정체성에 대한 거부뿐만

아니라, 나의 내적 대화와 성찰을 통해 결정된 '나의 관심사'가 나라는 사람의 존재와 행위를 자동적으로 관장하는 것에 대한 거부까지도 포함한다고 해석할 수 있어 보인다. 인용의 칭송받은 사람들이 망설였던 행위들은, 비단 외부로부터 부여된 행위에 한정된 것만이 아닌, 자기의 '자기다움'에 의거한 행위들을 포함한 것으로 보이기 때문이다. 이후에 이어지는 저자의 말을 조금 더 들어보자.

> 이런 맥락에서 기독교를 보편종교, 즉 세계종교의 반열로 끌어올린 사도 바울의 다음과 같은 말에서 역시 디오게네스적인 윤리성을 발견하게 되는 것은 어쩌면 당연한 일이다. 그는 「고린도전서」에서 메시아의 도래와 재림 사이의 급박한 시간에 어떻게 살아야 하는지를 묻는 신도들의 질문에 대해서 다음과 같은 구체적인 삶의 방식을 제안하고 있다. "형제들아 내가 이 말을 하노니 때가 단축하여진 고로, 이후부터 아내 있는 자들은 없는 자 같이 하며, 우는 자들은 울지 않는 자 같이 하며, 기쁜 자들은 기쁘지 않은 자 같이 하며, (후략)"(고린도전서, 7: 29-32). 바울의 이 명령은 특이하다. 그는 가령 진정한 신앙을 위해서 이제 세속적 삶을 모두 떠나라거나 비유대인의 경우에 할례를 받으라고 하지 않는다. **그는 어떤 정체성을 도덕률을 부과하지 않는다. 대신, 좋은 삶의 형식으로서 그가 요구하는 것은, 현 상태의 내부에 부정성의 균열을 내라는 것이다.** 결혼한 자는 결혼하지 않은 것처럼(hōs mē) 하라는 것. 바로 여기에 바울의 윤리학이 있는 것이다. 그 역시 디오게네스처럼 주체 내부의 불일치를 활성화시킨다. 만약 가족을 가진 '아버지'가 바울의 조언을 따른다면 어떻게 될까? 그는 '아버지'이되 '아버지'로 환원되지 않는 자신을 깨울 것이다. 그는 자기 자식의 '아버지'에 고착되는 것이 아니라, 가족 외부의 타자들 즉 세계와의 관계를 사유의 대상으로 삼게 될 것이다. **공동체의 모럴에 의해서 선험적으로 주어졌던 소임은 성찰적으로 괄호에 묶인다. 그리고 가족구성원으로서 부여되었던 정체성이 이처럼 균열되는 과정에서, 그것을 넘어서는 보다 공적인 주체성의 가능성이 움트게 된다**(ibid.: 98-99, 강조는 인용자에 의함).

김홍중에 의하면, 자기 정체성에 대한 불연속과 단절적인 이해는, 자기의 총

체를 의식하는 가운데 그것에 '부정성의 균열'을 내는 것과 같다. 그리고 이 균열은, 자기의 서사와 자기의 개인적 관심과 정체성에 의해 '익숙하게' 이해되었던 자기 자신을 낯선 측면들을 환기시키고 이를 새롭게 바라보도록 해준다. 그에 따라, 특정한 자기이해 및 정체성으로부터 놓여난 주체는, 자기 확신적 행위에서 벗어나 '관계'들을 바라보게 된다는 것이다.

예를 들어, 한 교사와 한 학부모가 대립 관계 가운데 마주 앉아 대화를 하고 있다고 해보자. 이들은 어떠한 사안에 대하여 분쟁하고 있는 상황이다. 연구자의 경험을 되살려 보면, 이러한 상황이 가장 악화되는 경우는, 교사는 자신의 '교사다움', 부모는 자신의 '부모다움'을 고수하며 대화하고 있는 경우이다. '내가 교사인데', 혹은 '내가 이 아이의 부모인데' 라고 생각하며, 각자의 역할을 중심으로 한 정체성의 단일한 이해 안으로 들어가다 보면, 결국 관계는 파국을 맞고 만다. 이 상황을 해결할 수 있는 것은, 인용문에서 제시하는 것과 같이 자신의 내부에 '균열'을 내고 익숙했던 실천에 앞서 망설이는 것이다. 자신의 부모됨의 서사, 교사로서 학부모를 만나온 서사 등으로부터 어느 정도 놓여나, 교사이지 않은 자기 자신을 일깨우며 부모이지 않은 자기 자신을 일깨우는 것이다. 그렇게 이 공간 이 시간에 함께 있는 상대방과의 관계에 집중하는 것이다.

그렇다고 해서, 이와 같이 자기 내부의 '균열'을 내는 주체가 총체적이고 정합적인 자기이해로부터 완전히 벗어나 단지 즉자적인 반응 '매커니즘'에 의해 반응해야만 한다는 것은 아니다. 각자에게 부과된 어떠한 이해들, 혹은 각자가 살아온 삶의 기억들을 우리는 완전히 무시할 수 없으며, 이러한 자기이해에 자기에게 부과하는 삶의 '틀'은 우리의 삶을 조금 더 규모있게 유지할 수 있도록 해준다. 그러나 익숙한 실천을 하기에 앞서서, 익숙하지 않은 자기의 측면이 형성하는 긴장을 조금이라도 느끼게 된다면, 그리고 그러한 감각이 교사 내부에 아주 작은 '균열'을 낼 수 있다면, 각 정체성을 가진 주체는 '공존'의 가능성은 더욱 커질 것으로 보인다.

제 6 장 요약 및 결론

본 연구를 통하여 연구자는 후기 근대적 맥락에서 수행되는 교사 정체성 연구 담론 안의 개념들을 체계적으로 이해하고, 그 특징 중 하나로 언급되는 '불연속성'에 초점을 맞추어 교사 정체성의 형성 과정을 이해하고자 하였다. 연구자는 먼저 2장을 통해 예비적 논의를 수행하였는데, 교사 정체성 담론 안의 난점을 (1) 정의상의 난점 과 (2) 주체 형성에 대한 입장의 차이에서의 난점으로 나누고, 이를 해결하고자 하였다. 연구자는 전자를 위해 '개별 존재, '개인', 자기', '인간 존재'등의 개념에 대한 탐색을 경유하여, '정체성'이 무엇을 지칭하는가에 대하여 논하였고, 후자를 위해 주체 형성에 대한 개인과 사회의 관계에 대한 쟁점을 살펴보았다.

전자의 논의에서 중점은, 자기 개념과 정체성 개념간의 구분에 있었다. 연구자는 자기는 개인의 의식적인 측면과 관계된 사적인 개념이며, 자기에 대한 1인칭적 '경험'을 강조하는 것으로 상정하였으며, 이에 비교하여 '정체성' 개념은 주체에게 '인식된 것'이자 주체의 '의미화 작용'을 거친 것이라고 분석하였다.

또한 주체 형성에 관한 입장을 탐색하며 연구자는, 주체의 자기성에는 '시원적 차원'이 존재함을 논변하였는데, 이는 특히 교사 정체성 담론에서 많이 언급되는 미드(Mead, G. H.) 및 사회구성주의의 입장과의 비교 가운데, '사회'의 영역으로 환원되지 않는 '자기'의 영역이 존재함을 주장하였다. 연구자는 이를 위하여 자기의 실천적 차원을 분석하는 아처의 논의와, 자기의식을 분석하는 자하비의 논의를 동원하였다.

이어 연구자는 정체성의 불연속성을 정식화 하였다. 연구자는 불연속성에 대한 주장을 그 강도에 따라 약한 주장과 강한 주장으로 나누고, 전자를 "정체성의 불연속성은 정체성 출현에 영향을 끼치는 주체 외부 맥락의 변화와 그에 따른 자기 이해의 변화로 나타난다. 여기서 주체의 일차적 자기는 이차

적 자기에 비해 시간적으로 길게 지속하며 자기 이해에 연속성을 부여한다"는 것으로, 후자는 "정체성의 불연속성은 근본적으로 일차적 자기의 불연속성, 즉 '자기 감각'의 불연속성에 의거한다"는 것으로 정식화 하였다.

3장과 4장을 통하여 연구자는 본격적으로 불연속성에 대한 주장들을 탐색하였는데, 3장에서 연구자는 아처의 이론을 중심으로 불연속성에 대한 약한 주장을 살펴보았다. 아처는 정체성 형성 과정을 크게 개인적 정체성과 사회적 정체성으로 나누어 고찰하였으며, 양자가 변증법적 과정을 통하여 '통합'으로 나아간다고 설명하고 있었다. 개인적 정체성의 형성 과정은 '내적 대화'로 특징지어지는데, 이는 주체가 실재를 대면하여 형성하는 1차 정서를 명료화 하여 2차 정서화 하는 과정으로서, 분별과 숙고 그리고 헌신의 세 단계를 거친다고 설명하고 있음을 살펴보았다. 반면 사회적 정체성은 시원적 형태의 '자기'로부터 출발하여 이로부터 자기를 분화시켜 동질집단과 동일시하는 일차적 행위주체와 동질집단의 사회적 이익 실현을 위해 행위하는 협력적 행위주체의 단계를 거쳐, 자신만의 고유한 행위자성을 가지는 '행위자'가 되는 과정으로 묘사되고 있었다.

4장에서는, 정체성의 불연속성에 대한 강한 주장을 전개하는 스트로슨의 논의를 살펴보았다. 스트로슨은 자기 현상과 자기 감각에 대한 현상학적 분석을 통하여 자기 경험을 고찰하였다. 그는 자기를 '심리적 개체'로 상정하고, 그것이 통시적으로는 불연속적이나 공시적으로는 유일함을 논변하였다. 이러한 그의 논의는 '세스메트' 즉, "단일한 심리적 개체로서 경험의 주체들"로 요약 가능하였으며, 한 인간으로서 총체는 곧 이러한 세스메트들이 진주목걸이와 같이 존재한다는 것으로 정리할 수 있었다.

뒤이어 연구자는 이러한 자기 경험의 불연속성을 '의미화' 하는 자기 이해의 방식으로 '일화적 방식'을 탐색하였는데, 이를 '서사주의적 방식' 혹은 '통시적 방식'과의 대결 가운데에서 고찰하였다. 스트로슨이 주장하는 바 자기 이해의 일화적 방식은 자기에 대한 연속성을 결여하는 것이며, 자기 삶의 형식을 추구하지 않고 자기의 삶을 서사의 형태로 이해하거나 삶을 개정하려고 하지 않는 태도로 요약된다. 이러한 무정형적인 삶의 이해에 대하여 서사주

의자들은 그것이 “삶에 대한 인간적, 감정적 깊이를 결여”할 수 있음에 대하여 지적하고 있었다.

이에 대하여 스트로슨은, 일화적 주체 또한 충분히 ‘풍부한 도덕성을 가진 주체’가 될 수 있음을 주장하며 논박하고 있었다. 그는 ‘감정 선행 테제’를 제시하였는데, 우리의 도덕성을 좌우하는 우리의 ‘옳은 행위’는 우리가 과거와 우리 자신을 얼마나 연결지으며, 얼마나 도덕적 감정에 깊이 연결되어 있는가에 좌우된다고 하기보다, 우리의 감정적 도덕적 ‘반응 매커니즘’에 의거한다고 설명하고 있었다. 그는 순간순간 우리가 어떠한 행위를 할 때, 이상과 같은 것들을 의식하지 않고 행위하고 있음을 지적하였다.

그러나 그의 이론의 느슨함은, 그가 일시적이며 연속된 자기인 나*가 총체적 ‘나’의 행위에 대하여 책임지고, 그의 행위를 자신의 도덕적 반응에 참조하는 것에 대한 서술에서 드러나고 있었다. 서사주의자 셱트먼은 이러한 그의 느슨하고 피상적인 서술에 대하여 지적하고 있었는데, 나*가 아무리 일시적이고 불연속적으로 존재하여도, 총체인 ‘나’에 대하여 끊임없이 의식하고 있으며, 이 둘 사이에는 모종의 ‘긴장’이 형성되고 있음에 대하여 언급하고 있음을 살펴보았다.

5장을 통하여 연구자는 앞서 언급한 긴장을 더욱 실제적인 맥락에서 묘사하고 이것이 가지는 교육학적 의의를 찾고자 하였는데, 낭시와 김홍중을 통하여, 서사적이며 통합적인 방식의 자기이해와 불연속적인 자기이해 사이의 긴장을 경험하는 주체는, 자기의 행위를 망설이게 되는데, 이러한 망설임을 통해 어떠한 자기이해나 정체성으로 환원되지 않는 자기의 또 다른 측면들을 음미할 수 있게 되며, 이것이 교사를 공존의 주체로 형성하게 되는 원동력이 됨을 살펴보았다.

이제 서두에 언급한 두 가지 현상에 대한 고찰을 통해 본 연구를 마무리하고자 한다. 연구자는 (1) 유동적이며 불연속적인 자기로 특징지어지는 후기-근대적 교사 주체의 정체성 형성의 양상들과 (2) 자기다운 교사가 되고자 하는 교사의 실존적 열망에 대하여 언급하였다. 이 두 가지 상반되는 현상들을 이해하기 위하여 연구자는 교사 정체성이 어떻게 변화하며 단절되는지, 그

단절의 층위가 어떠한지를 살피고자 하였던 것이다.

본 연구를 통해 연구자가 내린 결론은 이러하다. 교사들의 일상의 다채로움은 그의 정체성에 대한 몇 가지 서술로 환원될 수 없다는 점, 그리하여 매 순간 삶의 새로움을 감각하기 위하여 오히려 자기 서사나 자기에 대한 단편적 서술들로부터 놓여나, '그 순간'에 천착해야 한다는 점이다. 또한 그 못지않게 지속적으로 의식하게 되며 또한 해야 하는 것은, 교사들은 하나의 '총체적 주체'로서 그 자신을 의식하고, 더 나아가 통합적 자기가 되기를 열망한다는 사실이다. 이와 같은 상반되는 자기의 측면들을 모두 의식할 때, 교사는 일종의 '긴장'을 경험하게 된다. 그리고 이러한 '긴장'이 형성하는 교사의 망설임은, 확실한 자기서사 및 자기이해에 기반한 실천 못지않게, 교사를 더 나은 존재가 되는 길로 이끌 것이다.

참 고 문 헌

김규태(2018). 교사 정체성 이론과 쟁점 및 과제. **한국교원교육연구, 35(3)**, 491-521.

김태현(2020). **교사의 시선**. 서울: 교육과 실천.

김홍중(2009). **마음의 사회학**. 파주: 문학동네.

문장수(2012). **주체 개념의 역사**. 대구: 영한.

박은주(2018). 교사 정체성에 관한 철학적 접근: 존재론적 정체성의 시론적 탐색. **한국교원교육연구, 35(4)**, 71-94.

소경희, 최유리(2019). 국내 교사 정체성 연구에 드러난 교사 정체성 이해에 대한 비판적 고찰. **한국교원교육연구, 36(3)**, 289-313.

소경희, 박지애, 최유리(2020). 교육개혁 실천에 있어서 교사들의 '의미-만들기'과정에 대한 개념적 이해. **교육과정연구, 38(4)**, 131-155.

송은주(2020). **나는 87년생 초등교사입니다.** 파주: 김영사.

이지환, 강대중(2021). 학부모 정체성과 교사 정체성의 갈등과 협상: 초등학생 자녀를 둔 초등학교 여성 교사를 중심으로. **학부모연구, 8(2)**, 45-66.

장사형(2020). 서사적 자아(narrative self)의 교육철학적 함의 고찰. **교육철학, 75**, 57-77.

박유나, 소경희(2021). 밀레니얼 초등교사의 교사 정체성 형성과정에 관한 질적 연구. **한국교원교육연구, 38(3)**, 391-419.

Alsup, J. (2018). Teacher Identity Discourse as Identity Growth: Stories of Authority and Vulnerability. In Schutz, P. A., Hong, J., & Francis, D. C. (Eds), *Research on Teacher Identity: Mapping Challenges and Innovations*. Gewerbestrasse: Springers.

Akkerman, S. F., & Meijer, P. C. (2011). A dialogical approach to

conceptualizing teacher identity. *Teaching and Teacher Education, 27*, 308-319.

Archer, M. S. (2000). *Being Human: the Problem of Agency*. New York: Cambridge University Press.

Beauchamp, C., & Thomas, L. (2009). Understanding teacher identity: and overview of issues in the literature and implications for teacher education. *Cambridge Journal of Education*, *39:2*, 175-189.

Clandinin, J. (2013). *Engaging in Narrative Inquiry.* 염지숙 외 역 (2015). **내러티브 탐구의 이해와 실천.** 서울: 교육과학사.

Delaney, K. K. (2015). Dissonance for understanding: Exploring a new theoretical lens for understanding teacher identity formation in borderlands of practive. *Comtemporary Issues in Early Childhood, 16(4)*, 374-389.

Gee, J. P. (2001). Identity as an analytic lens for research in education. *Review of Research in Education, 25*, 99-125.

Lauriala, A., & Kukkonen, M. (2005). Teacher and student identities as situated cognitions. In Denicolo, P. & Kompf, M. (Eds.), *Connecting Policy and Practice: Challenges for teaching and learning in schools and universities, 199-208*. Oxford: Routledge.

Luttenberg, J., Imants, J., & Van Veen, K. (2013). Reform as ongoing positioning process: the positioning of teacher in the context of reform. *Teachers and Teaching, 19(3),* 293-310.

McCall, C. (1990). *Concept of Person*. Vermont: Gower Publishing Company.

Nancy, J.-L. (1986). *La communauté Désoeuvrée.* 박준상 역(2010).

무위의 공동체. 고양: 인간사랑.

Nancy, J.-L., Lacoue-Labarthe, P. (1978). *L'Absolu littére: Théorie de littérature du romantisme allemand.* 홍사현 역(2015). **문학적 절대: 독일 낭만주의 문학 이론.** 서울: 그린비.

Olsen, B. (2008). Introducing Teacher Identity and This Volume. *Teacher Education Quarterly, Summer,* 3-6.

Palmer, P. J. (1998). *Courage To Teach*. 이종인 이은정 역(2018). **가르칠 수 있는 용기**. 서울: 한문화.

Rogers, C. R. & Scott, K. (2008). The development of the personal self and professional identity in learning to teach, In Cochran-Smith et al.(Eds.), *Handbook on research in teacher education,* 732-733. New York: Routledge.

Ruohotie-Lyhty (2018). Identity-Agency in Progress: Teachers authoring their identities. In Schutz, P. A., Hong, J., & Francis, D. C. (Eds), *Research on Teacher Identity: Mapping Challenges and Innovations*. Cham: Springers.

Schechtman, M. (2020). Glad it Happened: Personal identity and ethical depth. *Journal of Consciousness Studies, 27,* 95-114.

Strawson, G. (2007). Episodic Ethics in Hutto, D. D. (Eds.). *Narrative and Understanding Persons*. Cambridge: University of Cambridge.

_____ (2017). *The Subject of Experience*. Oxford: Oxford University Press

_____ (2018). *Things That Bother Me: Death, Freedom, The self, ETC*. 전방욱 역(2020). **불면의 이유: 자아를 찾는 아홉 가지 철학적 사유**. 고양: 이상북스.

Sfard, A., & Prusak, A. (2005). Telling identities: In search of analytic tool for investigating learning as a culturally shaped

activity. *Educational Researcher, 34(4)*, 14-22.

Wenzel, H. (1990). *George Herbert Mead zur Einführung.* 안정오 역 (2000). **미드**. 고양: 인간사랑.

Wilkes, K. (1998). Know thyself. *Journal of Consciousness Studies, 5(2)*, 153-165.

Kelchtermans, G. (2018). Professional Self-Understanding in Practice: Narrating, Navigating and Negotiating. in Schutz, P. A., Hong, J., & Francis, D. C. (Eds), *Research on Teacher Identity: Mapping Challenges and Innovations.* Gewerbestrasse: Springers.

Zahavi, D. (2014). *Self and Other: Exploring subjectivity, empathy, and shame.* 강병화 역(2019). **자기와 타자**. 파주: 글항아리.

Abstract

On the Meaning of 'Discontinuity' of Teacher Identity

Between narrative self-understanding and episodic self-understanding

Soomin Nam
Major Advisor: Duck-Joo Kwak, Ph.D.
Department of Education
The Graduate School
Seoul National University

Discourse on the formation of teachers' self-understanding and identity tend to describe two different — and seemingly contradictory —aspects of self-experience. One aspect concerns the *transformation* of self-understanding in response to the educational contexts teachers face. In contrast, another aspect focuses on the *integration* of such various versions of self, which teachers strive to achieve and so constitutes the existential context of teaching. This paper supports neither as more precise (as a description) or apt (as an ethics); rather, this paper aims to provide a philosophical account of teachers' experience as a *tension* between the two aspects.

In order to do so, this paper first examines the problem of *discontinuity* of self-understanding and identity regarding its *temporal persistence*. Two opposing philosophical views are

compared in length, with the sociologist Margaret Archer advocating a *narrative model* of self-understanding, which emphasizes the diachronicity and continuity of self-understanding. While this consists a 'weak view' on the matter, the 'strong view' is given by the analytic philosopher Galen Strawson, who advocates for an *episodic model* in which the self is described as discontinuous.

This paper then examines the *tension* between the two coexisting models of self-understanding through a scrutiny of Strawsonian self. While Strawson argues that an integrated self-understanding is not a necessary condition in becoming an ethically better person, it will be shown that this 'strong view' still fails to sufficiently articulate, or altogether renounce, the "special relevance" to a holistic conception of self. This ambivalence, this paper claims, is the reason for the tension during the formation of self-understanding and identity.

The paper lastly analyzes the experience of *hesitation* arising from the tension. Hesitation, it is argued, confers educational significance to the phenomenon of tension as it opens the space for self-reflection and encourages the teachers to become a public subject.

Keywords: Teacher Identity, Discontinuity, Sense of Self, Self-Experience, Inner Conversation, Narrative Self-Understanding, Episodic Self-Understanding