creative commons

COMMONS DEED

저작자표시-비영리-동일조건변경허락 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

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

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:

저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.

비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.

동일조건변경허락. 귀하가 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공했을 경우에는, 이 저작물과 동일한 이용허락조건하에서만 배포할 수 있습니다.

- 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

교육학박사 학위논문

신아리스토텔레스주의 (Neo-Aristotelianism) 관점에 기초한 덕 교육의 도덕교육적 함의 연구

2022년 2월

서울대학교 대학원
윤리교육과
이 기 연

신아리스토텔레스주의 (Neo-Aristotelianism) 관점에 기초한 덕 교육의 도덕교육적 함의 연구

지도교수 정 창 우

이 논문을 교육학박사 학위논문으로 제출함
2021 년 11 월

서울대학교 대학원
윤리교육과
이 기 연

이기연의 박사 학위논문을 인준함
2022 년 2 월

위 원 장 _____ (인)

부위원장 _____ (인)

위 원 _____ (인)

위 원 _____ (인)

위 원 _____ (인)

【국문초록】

본 논문에서는 우리가 인간이라면 동의할 수밖에 없는 보편적이고 객관적인 도덕이 존재하는지, 그렇다면 이는 우리 각각의 개별적이고 특수한 지향과 어떻게 조화될 수 있는지에 대한 전통적인 물음에 대해, 아리스토텔레스(Aristotle)와 신아리스토텔레스주의(Neo-Aristotelianism)의 관점에서 답하면서 그 교육적 함의를 발견하고자 하였다. 아리스토텔레스는 『니코마코스 윤리학』에서 인간의 목적(*telos*)을 실현시키기 위한 인간 고유의 기능(*ergon*)이 실천적 지혜로 대표되는 이성적 능력임을 보이면서, 이러한 인간 본성에 대한 사실을 통해 인간의 좋은 삶이 '덕과 일치하는 영혼의 활동'임을 논증한다. 그는 인간의 도덕적 삶을 '인간 본성에 대한 사실'이라는 견고한 토대 위에 두면서 객관적인 도덕적 진실을 지키는 동시에, 실천적 지혜(*phronēsis*)를 강조하면서 구체적이고 개별적인 우리의 현실 또한 충분히 반영하고자 한 것이다. 이와 같은 '균형'의 시각으로 인해, 아리스토텔레스의 이론은 최근 인식론, 윤리학, 교육 실천 등에서 기존 논의의 한계를 보완할 수 있는 것으로 많은 주목을 받아왔다.

그러나 기존의 가치·덕목을 중심으로 하는 교육 실천들이 아리스토텔레스 덕 윤리학을 얕게, 혹은 잘못 해석함에 따라 그 본의가 흐려져 왔던 만큼, 그러한 오해들을 점검함으로써 진정으로 아리스토텔레스적인 덕 교육은 어떤 것인지, 혹은 정당한 비판이 존재한다면 이를 어떠한 방향으로 수정해나갈 것인지 검토하는 과정이 요청되었다. 이에 본고에서는 가치·덕목을 중심으로 하는 교육 실천들이 일반적으로 받아왔던 비판들을 이론적·실천적 차원에서 종합적으로 검토하였으며, 이들 비판에 대한 신아리스토텔레스주의의 대응을 소개하였다. 이러

한 일련의 논의를 통해 교육 영역에서의 신아리스토텔레스주의가 기존의 아리스토텔레스로부터 어떤 점을 수용하고 어떤 점을 수정하였는지 명확하게 밝힘에 따라, 아리스토텔레스 덕 윤리학이 가지는 교육적 의의를 보다 확장하는 '신아리스토텔레스적 덕 교육'의 구조를 확인할 수 있었다.

그러나 단지 구조를 밝히는 것보다 중요하게 논의되어야 할 것은, 신아리스토텔레스주의자들이 아리스토텔레스의 이론을 수용하면서 다소 당연하게 받아들이는, '인간 본성에 근거한 객관적 도덕적 진실'의 지위와 '이성에 의한 인간의 삶의 다양성' 사이의 조화가 실제로 이루어질 수 있는지의 문제이다. 이에 본고에는 아리스토텔레스의 자연주의적 가정을 현대적으로 체계화한 '아리스토텔레스적 윤리적 자연주의'에 관련된 일련의 논의를 살펴봄으로써 그 타당성을 확인하고자 하였다. 논의 결과, '첫 번째 본성'을 중심으로 한 체계화와 '두 번째 본성'을 중심으로 한 체계화 모두 서로 다른 측면에서 자연과학과 도덕철학 사이의 대립을 강화시키는 등, 풀리기 어려운 한계가 존재하였다.

이에 대해 본고는 아리스토텔레스가 애초에 자연에 대한 경험적 지식과 도덕에 대한 일상적 지식 사이의 완전한 분리를 거부하였다는 점에 주목하며, 자연적 본성이 우리에게 '해답'이 아닌, 도약을 위한 '시작점'과 자연적 '재료'를 제공한다고 보았던 아리스토텔레스의 본의로 돌아갈 필요성을 제기하였다. 이러할 경우 우리가 참고하고자 하였던 '인간 본성에 대한 사실'은 우리에게 객관적으로 주어지는 고정된 것이 아니라, 인간의 좋음(goodness)에 대한 끊임없는 대화 속에서 발견되는 것이자, 언제나 수정 가능한 성찰의 대상이 된다. 따라서 중요한 것은 공동의 고정된 '결론'을 지향하는 것이 아니라 공동의 지속적인 '과정'을 통해 '더 강한' 객관적 도덕적 진실로 나아가는

것으로, 서로를 믿을 만한 상대로 인식하고 신뢰하며 시작하는 대화가 보편성과 특수성의 조화를 위해 무엇보다도 큰 역할을 한다는 것을 포착할 수 있었다.

따라서 본고에서는 결론적으로 우리의 공동의 기준을 찾아가는 대화의 과정이 어떻게 현실화될 수 있을지에 대한 교육적 논의를 진행하였다. 특히 친애(*philia*)에 대한 아리스토텔레스의 서술을 통해 아리스토텔레스적인 대화가 가지는 의의를 확인하였으며, 시민들 사이의 지속적인 대화를 통해 '우리'의 좋음의 기준을 확인하고, 실천적 지혜를 통해 '나'와 '너'의 관심과 욕구를 반영하는 연습의 과정이 처음에 제기된 보편성과 특수성의 괴리를 조화시킬 수 있는 방안이 될 수 있음을 제시하였다. 나아가 본고는 이러한 이상을 실현시켜줄 수 있는 대화 교육을 위해, 목적적 대화를 위한 문제 상황을 구성할 것, 구체적인 맥락 및 '나'와 괴리되지 않는 주제를 선정할 것, 협력자로서 대화 상대에 대한 관심과 이해를 가질 것과 같은 조건들을 도출하였다. 이러한 논의들을 토대로, 본고에서는 최종적으로 신아리스토텔레스주의적 관점에 기초한 덕 교육이 국내의 도덕교육에 주는 함의를 교육 목표 설정, 내용 요소 선정, 교수·학습 방법 개선, 교육 환경 구성의 측면에서 제시하였다.

이와 같은 본고의 논의는, 현재까지 국내에서 아리스토텔레스와 관련된 논의들의 대부분이 결여하고 있던 아리스토텔레스의 메타윤리학적 가정에 대한 검토를 종합하였다는 점에서 의의를 가진다. 단, 인간에 대한 신뢰와 믿음을 바탕으로 하는 지속적이고 협력적인 대화를 강조하는 본고의 결론은, 객관적인 도덕적 진실의 확실성을 찾던 사람들에게는 다소 실망스러운 것이 될 수 있다. 그러나 칸트(Immanuel Kant)가 종국에 신 존재에 대한 믿음을 요청하였던 것과 달리, 신아리스토텔레스주의의 논의 끝에 도출되는 것은 나의 눈앞에

살아 숨 쉬는 인간에 대한 믿음이다. 도덕교육과 윤리학이 결국 함께 살아가는 사람들과의 관계를 생각하게 하는 학문이라는 점에서, 이러한 결론이 단지 문자로만 남아 있는 것이 아니라 근본적으로 타인을 대하는 나의 태도를 성찰하게 하고, 나아가 실제의 삶에서의 변화를 이끌어내는 등, 우리의 삶에 생생한 함의를 가지기를 희망한다.

.....

주요어 : **아리스토텔레스, 덕 윤리학, 신아리스토텔레스주의, 아리스토텔레스적 윤리적 자연주의, 아리스토텔레스적 대화, 도덕교육, 인성교육, 덕 교육**

학 번 : 2017-33215

목 차

제 1 장 서 론 ····· 1

제 1 절 연구의 필요성 및 목적 ····· 1

제 2 절 연구의 방법 및 구성 ····· 6

제 2 장 신아리스토텔레스주의적 덕 교육의 이론적 기초 11

제 1 절 아리스토텔레스 덕 윤리학에 대한 이해 ····· 12

1. 목적론적 세계관과 기능 논증(*ergon* argument) ····· 12

2. 인간의 번영(*eudaimonia*)과 덕목의 함양 ····· 21

제 2 절 아리스토텔레스 덕 윤리학에 대한 시대적 요청 ····· 28

1. 현실적 윤리 이론 ····· 29

2. 탈이분법적 사고 ····· 33

3. 미래세대의 교육 ····· 36

제 3 장 덕목 중심 교육 비판에 대한 신아리스토텔레스주의의 대응 및 덕 교육 구조화 39

제 1 절 덕목 중심 교육에 대한 일반적 비판 ····· 40

1. 이론적 차원의 비판 ····· 40

2. 실천적 차원의 비판 ····· 46

제 2 절 비판에 대한 신아리스토텔레스주의의 대응 ····· 51

1. 이론적 차원의 비판에 대한 대응 ····· 51

2. 실천적 차원의 비판에 대한 대응 ····· 63

제 3 절 신아리스토텔레스주의적 덕 교육의 구조 ····· 71
1. 신아리스토텔레스주의적 덕 교육의 논의 대상 및 목표 ····· 72
2. 신아리스토텔레스주의적 덕 교육의 내용 및 방법 ····· 76

제 4 장 신아리스토텔레스주의적 덕 교육의 윤리적 자연주의에 대한 평가와 재해석 ····· 85

제 1 절 메타윤리학적 가정으로서 아리스토텔레스적 윤리적 자연주의의 이해 ····· 87
1. 아리스토텔레스 덕 윤리학의 자연주의적 성격 ····· 87
2. 아리스토텔레스적 윤리적 자연주의의 특징 ····· 93
제 2 절 아리스토텔레스적 윤리적 자연주의의 타당성 검토 ····· 96
1. '첫 번째 본성' 중심의 논의와 한계 ····· 96
2. '두 번째 본성' 중심의 논의와 한계 ····· 116
제 3 절 아리스토텔레스적 윤리적 자연주의 재해석 ····· 123
1. 아리스토텔레스적 해석으로의 복귀 ····· 126
2. 재해석의 교육적 의의: 공동의 대화·합의 노력 ····· 130
3. 재해석의 전제 조건: 인간에 대한 공유된 신뢰 ····· 133

제 5 장 신아리스토텔레스주의적 재해석의 도덕교육적 함의 ····· 137

제 1 절 신아리스토텔레스주의적 대화의 도덕교육적 의의 ····· 139
1. 아리스토텔레스적 대화의 의미와 위상 ····· 139
2. 신아리스토텔레스주의적 대화의 차별성 ····· 146
3. 신아리스토텔레스주의적 대화 교육의 성격 ····· 151

제 2 절 국내 학교 도덕과 교육에의 함의 ····· 156
1. 교육 목표의 설정 ····· 157
2. 내용 요소의 선정 ····· 159
3. 교수·학습 방법의 개선 ····· 164
4. 교육 환경의 구성 ····· 166

제 6 장 결 론 ····· 169

참고문헌 ····· 177
Abstract ····· 199

그 림 목 차

[그림 1] OECD 학습 나침반 2030 ····· 37
[그림 2] 신아리스토텔레스주의적 도덕 발달 모형 ····· 83

제 1 장 서 론

제 1 절 연구의 필요성 및 목적

도덕이라는 교과를 가르치는 교사로서, 그 교과를 연구하는 연구자로서, 어떻게 사는 것이 바람직한 것인지 이야기해야 하는 순간은 일상적으로 찾아온다. 하지만 한 명의 불완전한 인간으로서, 우리는 지금 우리가 옳다고 믿고 따르는 것이 실제로 올바른 것이라는 확신을 어떻게 가질 수 있을까? 이는 도덕교육에 종사하는 사람들뿐만 아니라, 한 인간이 살아가면서 자신의 삶에 대해 고민할 때 한 번쯤은 반드시 품게 되는 질문이 된다. 이와 같이 '좋음'(goodness) 혹은 '옳음'(rightness)이란 무엇이고, 우리가 이를 어떻게 알 수 있을지에 대한 질문은 역사적으로 도덕철학의 핵심에 자리잡아왔다. 이 질문에 대한 답을 찾기 위해 참고할 수 있는 자료들은 오늘날 그 어느 때보다도 풍부하게 축적되고 있으나, 모순적이게도 이에 답변하는 것은 그 어느 때보다도 어려운 일이 되어 가고 있다. 그 주된 원인 중 하나는, 국가와 문화 간의 장벽이 흐려지면서, 또 과학과 기술이 급격하게 발전하면서 인간의 삶에 대한 사람들의 이해가 빠르게 변화하고 있다는 점이다. 그 과정 속에서 절대적인 가치로 신봉되었던 것이 그 근거를 잃기도 하였으며, 새로운 가치가 보편적인 것으로 등장하기도 하는 등, 가치와 도덕의 영역은 이전과 비교할 수 없이 큰 혼란을 겪고 있다. 최근 도덕 심리학계를 비롯하여 전 세계적으로 큰 반향을 일으킨 조나단 하이트(Jonathan Haidt, 2012/2014)[1]의 책 『바른 마음』(*The Righteous Mind*)의 부제 "나의 옳음과 그들의 옳음은 왜 다른가."(Why Good People Are Divided by

1) 본고에서는 본문 내에서 국외 서적에 대한 국내 번역본을 인용할 시, (저자명, 원본 발행연도/번역본발행연도)와 같이 표기하고자 한다.

Politics and Religion) 또한 이러한 고민을, 즉 사람들이 왜 정치적·종교적·문화적 가치와 신념에 따라 서로 다른 옳음을 추구하고, 왜 이로 인해 갈등을 겪게 되는지의 문제에 대한 저자와 독자들의 관심을 압축적으로 표현한다.

이러한 질문에 대한 정답은 과연 존재하는가? 다시 말해, 올바른 삶에 대해서 우리가 인간이라면 반드시 동의할 수밖에 없는 지점은 존재하는가? 만약 그러한 보편적이고 객관적인 도덕이 존재한다면, "우리는 윤리학의 문제에서 지속적인 오류, 무지, 그리고 근본적인 의견 불일치가 존재한다는 것을 어떻게 설명할 수 있는가?"(Mario Brandhorst, 2020: 118-119) 역사적으로 수없이 많은 윤리학자들이 이 질문에 답하고자 노력해왔고, 이들은 설득력과 한계를 동시에 가지면서 저마다의 논의를 발전시켜 왔다. 그러나 그 과정에서 어떤 학자들은 보편성과 객관성에만 주목하여 우리의 삶을 제대로 반영하지 못하는 이론을 이끌어냈고, 또 어떤 학자들은 우리의 개별성에만 주목하여 도덕을 상대적인 문제로 비추게 했다는 점에서, 양쪽의 문제에 적절하게 대처할 수 있는 윤리 이론의 필요성이 높아지기 시작했다.

이때 그 대안으로 주목받기 시작한 것이 아리스토텔레스의 덕 윤리학이다. 아리스토텔레스 덕 윤리학의 부흥을 이끈 철학자 앤스콤(Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, 1958)은 합리성을 신봉하는 칸트 윤리학의 경우 구체적인 도덕 실천을 이끌어내지 못하고, 질적인 쾌락을 중시하는 공리주의의 경우 도덕을 주관적 선호로 만들어버렸다는 점에서 계몽주의 철학을 비판하며, 아리스토텔레스 덕 윤리의 '번영'(*eudaimonia*)을 좋은 삶의 기준으로 제시하였다(Kristján Kristjánsson, 2013: 19). 아리스토텔레스는 개인의 발달 수준, 개인의 성격(constitution), 사회적 역할 등에 따라 '유덕한 사람'의 다양한 모습을 가정하나, 동시에 우리가 보편적으로 가지고 있는 인간 본성에 대한 사실에 주목함으로써 윤리 상대주의로 나아갈 길을 차단한다(Jubilee Centre, 2019). 모든 인간이 공동으로 추구하는 도덕적 지향과 현실의 다양한 인간의 모습 둘 다를 포착하고자 한 것이다. 이러한 균형의 추구로 인해, 오늘날과 같은 가치 혼란의 상황에서 2,400여 년 전에 등장했던 이 철학 사상의 중요성은 배가 되었고, 이에 공감하는 많은 후대 학자들

로 인해 아리스토텔레스의 덕 윤리학은 그야말로 '르네상스'를 맞이했다(송유레, 2012: 459-460). 이와 같은 후속 연구자들은 스스로를 '신아리스토텔레스주의자'(Neo-Aristotelian)로 칭하며, 윤리학에 국한되지 않은 여러 영역에서 아리스토텔레스 이론의 장점을 더욱 강화하고 한계를 보완하는 등 그 발전을 위해 지속적인 연구를 진행하고 있다.

도덕교육의 영역에서도 비슷한 흐름이 나타났다. 미국에서는 대공황 이후 공적 영역과 사적 영역의 차이가 조금씩 벌어지기 시작했고, 1960년대에 이르러 문화적 다원주의(pluralism)가 점차 성장하면서 "자유로운 사회의 학교에서는 가치를 가르쳐서는 안 된다."(In a free society, schools cannot teach values.)는 가치중립 교육이 힘을 얻고 한동안 미국의 도덕교육을 지배하였다(Stephan Ellenwood, 2006: 23). 그러나 인간으로서 가치에 대해 이야기하는 것은 피할 수 없는 일이기 때문에, 이에 대한 논의를 단지 개인의 문제로 남기기보다는 이를 어떻게 잘 다룰 수 있을지 고민해야 한다는 인식이 형성되기 시작했다. 특히 이에 대한 반성으로 콜버그(Lawrence Kohlberg)가 도덕적 판단력(Moral Judgment) 중심의 체계적인 도덕교육을 제시하면서, 미국의 도덕교육은 크게 발전하기 시작했다. 무엇보다 콜버그는 종전에 철학과 심리학 사이의 모호한 위치에 있었던 도덕성 연구의 메타윤리학적 가정들을 정립하면서 비로소 도덕 심리학(Moral Psychology) 연구의 포문을 열었다고 평가받는다. 그러나 이러한 업적에도 불구하고, 그가 제시한 것과 같은 개인주의적 도덕교육은 개인과 공동체에 특수한 상황들을 제대로 고려하지 못했다는 비판을 받게 되었다(Daniel Lapsley, Darcia Narvaez, 2006: 255-256). 도덕적 가치의 의미와 표현이 공동체의 기대, 실제, 관습과 엮여있음에도 불구하고, 윤리 상대주의에 대한 경계로 인해 도덕을 지나치게 추상화시켜 학생들을 실제적인 도덕 실천으로 이끄는 데 실패하게 되었다는 것이다. 따라서 이제 우리에게 보다 실질적인 의미를 줄 수 있는 도덕교육이 요청되기 시작하였고, 아리스토텔레스의 관점에서 출발한 덕 교육이 대안으로 주목받게 되었다. 특히 2014년 영국에서 설립된 인성·덕 교육 전문 기관 쥬빌리 센터(Jubilee Centre)는 아리스토텔레스를 계

승하는 신아리스토텔레스주의의 입장을 명시적으로 견지하며, 이를 기반으로 다양하고 의미 있는 교육 연구와 실천들을 주도하면서 그 영향력을 키워가고 있다.

그러나 요약된 묘사와 달리 아리스토텔레스 덕 윤리학이 지향하는 보편성과 특수성의 '조화'의 문제는 결코 간단하지 않다. 아리스토텔레스의 인간 본성에 대한 참조가 기본적으로 목적론적·본질주의적 자연주의의 가정을 함의하고 있고, 이것이 인간에 대한 현대적 가정들과 양립하지 못할 가능성이 존재하기 때문이다. 보편적 좋음과 구체적 맥락의 조화를 모색하는 과정에서 이들이 객관적이고 보편적인 좋음의 근거로 삼는 인간 본성에 대한 이해가 불안정한 것으로 밝혀진다면, 이들이 추구하는 조화는 한쪽이 무너진 채 상대주의의 방향으로 나아가기 쉬워질 것이다. 이에 신아리스토텔레스주의자들은 아리스토텔레스 덕 윤리학의 자연주의적 성격을 '아리스토텔레스적 윤리적 자연주의'(Aristotelian Ethical Naturalism)라는 메타윤리학적 입장으로 체계화하여 현대의 독자들에게도 수용될 수 있는 입장으로 제시하고자 하였다. 이때 이들의 체계화가 타당하게 이루어졌는지 점검하는 과정은 우리가 이를 기반으로 한 이론 체계를 받아들일지의 여부에, 나아가 이를 기반으로 한 교육 방법을 적용할지의 여부에 큰 영향을 미치게 된다. 우리가 교육 현장에서 아리스토텔레스적 덕 교육의 방법들을 유용하게 활용할지라도 그 이면의 이론적 가정에 대한 검토가 결여된다면, 그러한 교육 방법들은 사상누각이 될 수 있기 때문이다.

그럼에도 불구하고 현재까지 아리스토텔레스 덕 윤리학을 현대적으로 수용하는 과정에서 이 부분에 대한 논의는 중심에서 밀려나 있었으며, 연구가 진행되더라도 메타윤리학으로서 별개로 이루어질 뿐 교육과 같은 실천적 차원과 연결 짓는 연구는 특히 부족했다. 이와 관련하여 가령 국내에서는 아리스토텔레스 덕 윤리학을 철학적으로 검토한 연구(노영란, 2009; 이인숙, 1996; 장동익, 2011, 2017; 황경식, 2008, 2010 등)는 다수 존재하나, 이면의 메타윤리학적 가정을 충분히 검토하며 종합적인 논의를 이끌어간 연구는 부족한 실정이다. 국외에서는 아리스토텔레스적 윤리적 자연주의를 체계화

시킨 대표적 인물인 필리파 풋(Philippa R. Foot), 로잘린 허스트하우스(Rosalind Hursthouse), 마이클 톰슨(Michael Thompson), 존 맥도웰(John H. McDowell) 등과 그 후속 학자들을 중심으로 논의가 이어지고 있으나, 그 중요성에 비해 관련된 논의가 아직 충분히 설득력 있게 이루어지고 있지 않다. 교육 영역에서는 쥬빌리 센터(Jubilee Centre)를 중심으로, 그 중에서도 특히 크리스찬 크리스찬슨(Kristjánsson)을 필두로 신아리스토텔레스주의 관점에 기초한 덕 교육의 개론서라고 할 수 있는 *Aristotelian Character Education*(2015)이 최근 출간되는 등 활발한 연구가 이어지고 있으나, 이들 연구에서 또한 아리스토텔레스의 자연주의적 가정을 어떻게 교육적으로 해석할지에 대한 논의는 부족하였다.

따라서 본고에서는 다양한 영역에서 다채로운 연구를 진행하고 있는 신아리스토텔레스주의 내에서도, 특히 메타윤리학적, 교육적 관심을 가지는 연구들을 논의의 대상으로 삼아 다음과 같은 연구 문제와 연구 질문을 제기하고자 한다.

연구 문제: 신아리스토텔레스주의 관점에 기초한 덕 교육은 다원화된 가치 사회의 도덕교육에 의미 있는 방안이 될 수 있는가?

연구 질문①: 가치·덕목을 중심으로 한 교육 실천들이 일반적으로 받는 비판은 무엇이며, 신아리스토텔레스주의는 이를 보완하는 덕 교육의 구조를 어떻게 제안하는가?

연구 질문②: 신아리스토텔레스주의적 덕 교육이 자연주의적 가정을 전제로 한다는 점에서, 우리는 이를 타당하게 수용할 수 있는가?

연구 질문③: 이러한 가정에 대한 검토를 기반으로 하는 신아리스토텔레스주의적 덕 교육은 교육 현장에 어떠한 함의를 주는가?

본고는 무엇보다도 최근 도덕교육계에서 다시금 큰 주목을 받고 있는 아

리스토텔레스와 그를 계승한 신아리스토텔레스주의로부터 출발한 덕 교육이, 옳고 좋은 것이 무엇인지 쉽게 합의를 이뤄낼 수 없는 가치 혼란의 사회에서 보편성과 특수성 사이의 균형을 제공하는 한 방안이 되어줄 수 있는지 확인하는 것을 목표로 한다. 특히 이를 통해 국내의 도덕교육이 얻을 수 있는 함의를 이끌어내고자, 그 타당성을 이론적·실천적 측면에서 종합적으로 논의하고자 한다. 이를 위해 첫째, 다양한 관점에서 아리스토텔레스의 이론을 해석하고자 하는 시도가 많이 있어왔던 만큼, 신아리스토텔레스주의적 덕 교육이 무엇인지 불분명한 상황에서 그 명칭이 가리키는 대상의 윤곽을 제공하고자 한다. 특히 가치·덕목을 중심으로 한 인성교육들이 적절한 철학적 기반 없이 활용되었던 역사에 대해, 아리스토텔레스의 지지자들이 그 남용을 지적하고 오해를 풀어내면서 진정한 아리스토텔레스적 덕 교육이 어떤 모습을 가지고 있는지 최근 새롭게 구체화된 바가 있기 때문에, 본고에서도 그 흐름을 따라 논의를 개진하고자 한다. 둘째, 신아리스토텔레스주의자들의 논의에서 전제되어 있는 메타윤리학적 가정, 즉 윤리적 자연주의가 인간에 대한 현대 과학적 시각에서 수용될 수 있는 것인지를 검토하며, 이들의 논의가 우리에게 실질적인 의미를 가질 수 있는지 확인하고자 한다. 검토 결과 우리가 신아리스토텔레스주의의 메타윤리학적 가정을 수용할 수 있을 경우, 이들이 지향하는 보편성과 특수성의 조화는 단지 말뿐인 것이 아니라 우리가 진정으로 지향할 수 있는 목표가 될 수 있을 것이다. 셋째, 메타윤리학적 가정에 대한 검토 및 재해석을 통해 발견한 신아리스토텔레스주의의 의의가 어떠한 교육적 의미를 가질 수 있을지 논의하고자 하며, 나아가 그 의의가 국내 학교 도덕교육에서 활용될 수 있는 방안을 제안하는 것을 최종적 목표로 삼고자 한다.

제 2 절 연구의 방법 및 구성

본고는 선행 연구를 검토하고 분석하는 문헌 연구 방법을 통하여 앞서

제시된 연구 질문들에 대한 답을 찾아가고자 한다. 특히 문헌에 기초를 둔 연구 방법에 대한 장택수(2004)의 분류 중,[2] 본고가 취하고자 하는 방법은 "숙고와 합리적인 사고를 통하여 자료발견의 범위를 넘어서서 일반화의 정도를 넓게 하는"(장택수, 2004: 50)인 철학적 방법(philosophical method)이며, 그 중에서도 "비판기준에 따라 특정분야를 비판하고 그 해결방안이나 나아갈 방향에 대한 시사를 하는"(장택수, 2004: 51) 비판-건설적 형태에 따라 논의를 개진하고자 한다. 이에 따라 아리스토텔레스에 대해 그동안 이루어졌던 논의들을 이론적·실천적 차원에서 종합적으로 살펴보며 비판적으로 탐구한 뒤, 앞으로 나아가야 할 유의미한 방향을 제시하고자 한다.[3] 이때 오늘날까지 아리스토텔레스를 계승한 학자들은 다양한 영역에 무수히 많이 있어왔기 때문에, 제시된 연구 질문들을 위해 탐구할 문헌의 범위가 한정되어야 할 것이다. 즉, 본고에서는 아리스토텔레스의 자연주의적 가정에 대해 심도 있는 고찰을 한 신아리스토텔레스주의자들 및 아리스토텔레스의 이론을 교육적으로 해석하는 데 초점을 둔 신아리스토텔레스주의자들을 중심으로 논의를 진행하고자 한다.

2장에서는 연구 질문들을 다루기 위한 배경적인 논의들을 살펴볼 것이며, 이를 위해 신아리스토텔레스주의의 이론적 기초에 대한 논의가 이루어질 것이다. 먼저 신아리스토텔레스주의의 원류가 되는 아리스토텔레스 덕윤리학의 기본적인 구조와 내용을 『니코마코스 윤리학』, 『정치학』 등을 통해 살펴보고자 하며, 이를 통해 아리스토텔레스가 '인간 본성에 대한 사

---

2) 장택수(2004)는 문헌에 기초를 둔 연구 방법을 크게 통합적인 방법(integrative method), 철학적인 방법(philosophical method), 역사적인 방법(historical method)으로 구분하는데, 이 중 통합적인 방법은 소위 "연구에 관한 연구", 즉 기존 연구에 대한 분석, 요약 및 평가를 통해 앞으로 진행할 연구의 기초를 다지는 것을 가리키며(장택수, 2004: 48-49), 역사적인 방법은 특정 대상이 비교적 장기간에 걸친 변화를 겪었다고 하였을 때, 이에 대한 인과관계를 논의하는 것을 가리킨다(장택수, 2004: 51-52).

3) 장택수(2004)는 철학적인 방법을 비판적 형태, 건설적 형태, 비판-건설적 형태, 해석적 형태로 다시 구분하는데, 이중 비판적 형태는 "비판분야를 비판기준에 따라 비판하여서 결론을 형성하는 방법"(장택수, 2004: 50), 건설적 형태는 "나갈 방향을 제시하는 연구 방법"(장택수, 2004: 51), 해석적 형태는 "특정사상이나 특정문제에 포함된 의미를 해석하고 설명하는 방법"(장택수, 2004: 51)을 가리킨다.

실'을 참고하여 윤리학을 정립하였다는 것의 의미를 중점적으로 파악하고자 한다. 이어서 2,400여 년 전에 등장했던 아리스토텔레스의 이론이 왜 오늘날 다시금 주목을 받게 되었고, 왜 그 이론이 신아리스토텔레스주의의 등장으로 이어지게 되었는지 살펴보기 위해, 이에 대한 시대적 요청을 인식론, 윤리학, 교육 실천과 같은 영역에서 살펴보고자 한다.

3장에서는 연구 질문①과 관련하여, 가치·덕목을 중심으로 한 도덕교육이 전형적으로 받아오던 오해 및 비판과 이에 대한 신아리스토텔레스주의의 대응을 살펴봄으로써, 신아리스토텔레스주의 관점에 기초한 덕 교육의 지향과 특징을 명확하게 밝히고자 한다. 아리스토텔레스의 덕 윤리학이 고대 그리스에서 출발한 고전에 속하는 만큼, 현대에 이르기까지 그에 대한 무수히 많은 해석이 존재해왔고 그에 따라 이를 직·간접적으로 참고하는 교육 실천들이 다수 나타나게 되었다. 그러나 이들 교육 실천이 아리스토텔레스에 대한 얕은, 혹은 잘못된 해석 위에 구축된 경우가 많았던 만큼, 이는 아리스토텔레스 덕 교육에 대한 오해가 자리 잡는 계기가 되었다. 특히 가치·덕목을 중심으로 한 교육 실천들이 모두 동일한 것을 가리키지 않음에도, 이에 대한 편견으로 인해 이들을 모두 같은 틀과 관점으로 평가하는 일이 잦아지면서 아리스토텔레스적 덕 교육만의 차별성이 흐려지게 되었다. 따라서 3장에서는 덕목 중심 교육들이 전형적으로 받고 있는 비판들을 살펴본 뒤, 이들 비판이 아리스토텔레스적 덕 교육에 타당하게 적용될 수 있는 것인지 검토하고, 신아리스토텔레스주의의 입장에서 이에 대해 어떠한 대응과 수정을 제시하는지 검토하고자 한다. 나아가 이상의 논의를 통해 신아리스토텔레스주의가 아리스토텔레스의 이론을 수용한 점과 수정한 점이 무엇인지, 그리고 그로부터 파생되는 신아리스토텔레스주의적 덕 교육이 어떤 구조를 가지는지 정리하여 제시하고자 한다.

4장에서는 연구 질문②와 관련하여, 3장에서 제기된 신아리스토텔레스주의적 덕 교육의 타당성을 그 메타윤리학적 가정의 측면에서 검토하고자 한다. 신아리스토텔레스주의적 덕 교육이 아리스토텔레스의 덕 윤리학을 지지하며 추구하는 변화와 보편성 사이의 '균형'은, 많은 부분 아리스토텔레스가

우리의 구체적인 삶의 장면을 중시하는 동시에 '인간의 본성'이라는 객관적이고 보편적인 토대의 견고함을 신뢰하였기 때문에 갖출 수 있는 것이다. 그러나 '인간 본성에 대한 사실'을 참조하는 자연주의의 가정이 우리의 현대적 관점에서도 수용될 수 있는지의 문제는 큰 논란의 여지를 가진다. 그 논란을 점검하고 아리스토텔레스적 윤리적 자연주의의 타당성을 확인하기 위해, 본고에서는 인간의 첫 번째 본성에 주목하는 필리파 풋의 *Natural Goodness*(2001), 로잘린 허스트하우스의 *On Virtue Ethics*(1999) 등에서 다루어지는 논의 및 한계와, 인간의 두 번째 본성에 주목하는 존 맥도웰의 *Mind and World*(1996), *Mind, Value, and Reality*(1998) 등에서 다루어지는 논의 및 한계를 살펴보고자 한다. 그 후 이전 논의의 한계를 보완할 수 있는 재해석을 제안하고, 그 교육적 의의를 제시하고자 한다.

마지막으로 5장에서는 연구 질문③과 관련하여, 4장에서 논의된 한계와 의의를 기반으로 신아리스토텔레스주의의 관점에서 미래세대를 위해 알맞은 도덕교육의 방향을 제시하고 이것이 국내의 도덕교육에 주는 함의를 살펴보고자 한다. 4장의 논의 끝에 도달할 수 있었던 결론은 객관적 도덕적 진실이 우리에게 그저 주어지는 것이 아니라 이를 위해 서로 대화하고 소통하는 과정 속에서 발견될 수 있다는 점이었다. 따라서 우리의 교육은 무엇보다도 대화의 역량과 경험에 주목해야 하며, 그 실질적인 지침을 마련할 필요성이 강조된다. 따라서 이와 관련하여 아리스토텔레스의 이론으로부터 출발한 대화가 어떠한 의미와 위상을 가지는지 고찰하고, 이것이 신아리스토텔레스주의의 관점에서 어떻게 교육적·심리학적으로 해석되는지 논의함으로써 앞으로의 교육 실천을 위한 실질적인 함의를 얻고자 하며, 나아가 이러한 함의가 국내의 도덕교육에 줄 수 있는 의미를 중심적으로 살펴보고자 한다.

제 2 장 신아리스토텔레스주의적 덕 교육의 이론적 기초

본고의 주제가 되는 신아리스토텔레스주의의 논의에 들어서기에 앞서, 그 개념이 가리키는 대상을 명확히 할 필요가 있다. 하지만 '신아리스토텔레스주의'를 '아리스토텔레스적'이라고 평가하고 그 이름하에 묶을 수 있는 공통점은 그들이 본질적으로 아리스토텔레스의 철학으로부터 영감을 얻었다는 것밖에 존재하지 않는 것이 사실이다(Christof Rapp, 2020: 38). 이들은 전형적으로 아리스토텔레스를 자신들의 주장에 대한 주요한 근거(source)로 제시하며, 아리스토텔레스의 어떤 가정이나 개념들이 부당하게 잊혀져왔다든가, 다른 것들보다 더 풍부하고 독창적이라든가, 어떠한 방식으로 새롭게 개선될 수 있다는 등의 논의 방식을 취하지만, 때로는 아리스토텔레스의 문헌을 충실하게 따르지 않으며 그 단점을 단호하게 인정한다(Rapp, 2020: 38). 이들이 '아리스토텔레스주의'가 아닌 '신아리스토텔레스주의'라고 불리는 이유 또한, 아리스토텔레스의 입장을 엄격하게 따로 되풀이하는 입장이 아니기 때문이다.

따라서 본고에서 아리스토텔레스의 이론은 신아리스토텔레스주의에 '정통성을 부여하는' 권위를 가지기보다, 논의를 위한 배경적 지식을 제공하는 역할에 더 가깝다. 특히 아리스토텔레스의 견해 중에서 여성, 노예, 외국인에 대한 차별적 관점 등 오늘날 우리가 결코 받아들일 수 없는 것들이 분명 존재하는 만큼, 아리스토텔레스의 원문을 우상화하며 무조건적으로 따르는 것은 결코 바람직하지 못할 것이다.[4] 본고 또한 아리스토텔레스의 이론을

4) 이러한 우상화가 특히 불필요할 뿐만 아니라 위험한 이유는 오늘날 우리에게 남아 있는 아리스토텔레스의 저서들이 그의 제자들을 통해서 정리된 '강의록'이라는 점이다. 매킨타이어가 말하듯, "현재 남아 있는 것은 강의 텍스트임을 잊어서는 안 되며, 강연자가 무심코 던진 혼잣말을 치밀한 논변인 것처럼 취급해서는 안 된다."(Alasdair MacIntyre, 2003/2004: 128)

단순히 해석하는(exgetical) 차원을 넘어, 그 이론의 의의와 한계를 파악하고 오늘날의 우리에게 실질적인 도움을 줄 수 있는 형태로 재구성하는(reconstructive) 관점을 취하고자 한다. 본 장은 이를 위한 가장 기초적인 작업으로, 먼저 원전에 근거하여 아리스토텔레스 덕 윤리학의 핵심적 논의들을 살펴본 뒤, 그의 이론이 특히 현대에 들어 다시 큰 주목을 받게 된 배경을 고찰하며 그 의의를 확인하고자 한다.

제 1 절 아리스토텔레스의 덕 윤리학에 대한 이해

1. 목적론적 세계관과 기능 논증(*ergon* argument)

1) 아리스토텔레스의 목적론과 좋음(goodness)에 대한 이론

아리스토텔레스에게 있어서 "자연은 헛된 일을 하지 않는다."(Nature makes nothing in vain.: An. 432b21－23)[5] 그의 철학은 철저하게 목적론적이며, 식물, 동물, 인간에 이르기까지 이 세상의 모든 사물은 그 자체의 목적(*telos*)을 가지게 된다(William S. Sahakian, 1974/1986: 59). 이때 그 목적이 되는 것을 우리는 '좋음 혹은 선'(goodness)으로 명명할 수 있다.

> 모든 기예(*technē*)와 탐구(*methodos*), 또 마찬가지로 모든 행위와 선택은 어떤 좋음을 목표로 하는 것 같다. 그렇기 때문에 사람들은 좋음을 모든 것이 추구하는 것이라고 옳게 규정해왔다(NE Ⅰ.1.1).

좋음은 사물이나 사람이 지향하는 목적으로 규정되고, 따라서 무언가를

5) 본고에서의 아리스토텔레스 원전에 대한 인용 출처는, 『니코마코스 윤리학』의 경우 NE, 『정치학』의 경우 Pol., 『수사학』의 경우 Rhet., 『영혼에 관하여』의 경우 An.와 같이 약자로 표기하고자 한다. 세부적인 인용 표기의 경우 주로 젤(Zell)의 판본에 따른 권-장-절(section)의 구분을 활용하였으며, 절 내의 특정 구간만을 참조할 경우 벡커(Bekker) 숫자를 밝혔다. 아울러 국문 번역의 경우 『니코마코스 윤리학』은 강상진, 김재홍, 이창우 역본(2011)을, 『정치학』은 천병희 역본(2009)을 기준으로 하였다.

좋다고 말한다는 것은 사람들이 특정 조건하에서 그것을 추구하고 목적으로 삼는다는 것을 의미한다. 이때 우리의 삶에는 무수히 많은 행위와 존재가 있고, 하나의 존재도 그 성질, 양, 관계, 시간, 장소 등에 따라 다른 방식으로 이야기되기 때문에, 그에 상응하는 좋음 또한 무수히 많이 존재하게 된다(NE Ⅰ.6.2-4). 이러한 아리스토텔레스의 관점은 자신의 스승인 플라톤에 대한 반박을 담고 있다. 플라톤에게 있어서 좋음이란 '좋음의 형상'(*idea*)을 가리키기 때문에, 이는 하나의 설명적 형식(form)을 가지는 개념이라고 볼 수 있다(MacIntyre, 2003/2004: 129). 그러나 아리스토텔레스는 단지 '좋음 그 자체'에 대해 말하는 것은 좋음이 다양한 용법으로 사용되는 것을 설명해 주지 못하기 때문에, 이러한 관점은 좋음에 대한 추가적인 설명력을 가지지 못하는 공허한 것이라고 비판한다(NE Ⅰ.6.10-11). 또한 설령 그런 것이 존재한다고 하여도 '인간적 행위로 성취할 수 있거나 소유할 수 있는 어떤 것'은 아닐 것이라고 단언한다(NE Ⅰ.6.13). 플라톤과 달리 아리스토텔레스는 각각의 행위가 저마다 서로 다른 좋음을 가지며, 이때의 좋음은 그 행위의 목적이자 그 행위의 영역에 무엇이 포함되고 무엇이 포함되지 않는지 결정하는 원리가 된다고 설명한다. 가령 의학의 목표는 건강, 즉 몸의 좋음을 가리키며, 이는 몸의 성공적인 작동 혹은 기능을 뜻한다. 바로 이 좋음이 모든 의학적인 것들이 추구하는 목적이 되는 것이자, 의학에 무엇이 속하고 무엇이 속하지 않는지를 결정하는 것이다(Gavin Lawrence, 2020: 18). 이처럼 우리는 어떤 것을 '좋음'으로 부름으로써 그것을 적절한 '욕구'의 대상으로 상정하게 된다(MacIntyre, 2003/2004: 130). 우리는 각각의 사물에 대해 '그것에 대해 좋은 것'이 있다는 것을 가정할 수 있고, 어떤 것(X)의 좋음의 실현은 그것(X)으로서의 성공(*to eu*)을 가리키는 척도가 된다(Lawrence, 2020: 18).

그렇다면 인간은 어떠한 존재이며, 인간의 좋음이자 인간의 목적은 무엇인가? 인간의 삶 속에도 무수히 많은 행위와 그에 따른 좋음이 있다는 점에서, 인간의 삶은 좋음을 찾아가는 행위의 집합이라고도 볼 수 있을 것이다(유원기, 이창우, 2016: 29). 그런데 이와 같이 무수히 많이 존재하는 좋

음들을 서로 연결 지을 수 있는 질서가 없다면 우리의 삶은 그만큼 분열되어 있게 될 것이며, 그때 우리는 하나의 삶을 살기보다 서로 관계없는 여러 삶을 질서 없이 살아가게 될 것이다. 이렇게 분열된 삶은 좋은 삶이 아니기 때문에, 아리스토텔레스는 우리의 삶 속에 있는 수많은 좋음들에 질서를 부여할 수 있는 '최고의 좋음'을 찾음으로써 인간 존재를 설명하고자 한다(NE Ⅰ.2.1-3, Ⅰ.7).[6] 다시 말해 인간의 좋음들을 포괄할 수 있는 전체적인 구조가 존재한다면, 그 가장 높은 곳에 있는 좋음은 다른 모든 것들이 지향하는 가장 가치 있는 것이 될 것이다(Lawrence, 2020: 22). 이처럼 그 질서를 부여하는 지고(至高)의 선을 아리스토텔레스는 '최고선'(*eudaimonia*)이라 명명하며, 『니코마코스 윤리학』 제1권 7장의 '기능 논증'(*ergon* argument)을 통해 인간에 있어서 이 최고선이 어떤 것인지를 탐구한다.

2) 기능 논증(*ergon* argument)과 인간의 좋음

아리스토텔레스의 목적론적 세계관은, 각각의 사물이 자신의 목적을 실현할 수 있는 특정한 '역할', '할일', 혹은 '기능'(*ergon*)을 가진다는 것을 함의한다(NE Ⅰ.7.13; Brandhorst, 2020: 100-101). 아리스토텔레스는 그 기능(work 혹은 function)이라는 개념에 철학적 의미를 부여하며, 이는 사람뿐만 아니라 모든 살아있는 자연적 존재와 인공물도 행하는 것이라고 설명한다(유원기, 이창우, 2016: 219). 그 중에서도 자연종, 특히 유기체적 종이 가지는 다양한 기능들은 각자의 최고의 목적을 중심으로 계층적으로 구성되며, 각각의 사물은 이를 중심으로 본성(*physis*), 본질, 혹은 그 종으로서의 행위의 원리를 가지게 된다(Lawrence, 2020: 16-17). 가령 피리연주자, 조각가, 구두장이 등은 모두 저마다의 기능을 가지며, 눈, 손, 발과 같은 신체기관들 또한 자신의 기능을 가진다. 그들의 기능은 자신들의 특징적인 목적에 구속되기 때문에, 좋은 플룻 연주자는 '피리를 잘 연주하는' 그의 특정한

6) 단, 아리스토텔레스는 이러한 지고의 선이 존재한다고 확고히 말하지는 않았으며, 오히려 그의 연구의 과정은 '최고선이 될 수 있는 것'이 실제로 존재하는지를 탐구하는 과정이라고 보는 것이 더 적절하다(MacIntyre, 2003/2004: 126).

기능을 잘 충족하는 연주자이며, 좋은 눈은 '잘 보는' 그의 특정한 기능을 잘 충족하는 눈이다(NE Ⅰ.1.9-12). 따라서 아리스토텔레스는 각각의 사물이 적절하게 그 목적을 실현한 후에야, 즉 그 자신의 기능(*ergon*)을 수행한 후에야 그에게 이름을 붙일 것이다. 가령 통상적으로 심장들에 '심장'이라는 이름을 붙이는 형식적인 명칭에서 나아가 이에 대한 궁극적이고 성공적인 탐구에 이르기 위해서는, '피를 순환시키는' 그 목적과 기능을 밝혀야 한다(Lawrence, 2020: 17).

이때 아리스토텔레스는 인간 또한 당연히 특징적인 기능(*ergon*)을 가진다고 보았다. 따라서 어떤 인간이 좋은 인간인지를 알기 위해서는 인간이 어떤 종류의 기능을 가졌는지 질문해야 하며, 이를 기반으로 해야 비로소 실질적 의미에서의 인간의 좋은 삶에 대해 고찰할 수 있다. 이를 위해 아리스토텔레스는 영혼을 가진 생명체가 가지는 다섯 가지 기능을 소개한다.[7] 이는 영양섭취능력, 감각능력, 욕구능력, 장소이동능력, 사고능력으로 묘사되며, 다음의 세 집단으로 묶어볼 수 있다(Pol. Ⅶ.14.1333a16-30; NE Ⅰ.13). 첫째, 식물에게 특별한 기능으로, 성장, 영양, 그리고 재생산을 위한 영양섭취능력이 이에 속한다. 이는 주로 개체와 종의 생존을 목적으로 한다. 둘째, 동물에게 특별한 기능으로, 감각능력, 욕구능력, 장소이동능력이 이에 속한다. 이들은 인지와 운동을 위한 능력들이라고 볼 수 있다. 마지막으로 셋째, 인간에게 특별한 기능으로, 사고능력이 이에 속한다. 이는 합리적인 행동, 방식, 선택 등을 안내하며 우리가 어떻게 사는 것이 우리에게 최고의 방식인지를 알 수 있게 해 주는 역할을 수행한다.

인간이 어떤 특별한 존재인지 알기 위해 '인간과 다른 종을 구분해 줄 수 있는 것'에 초점을 두었을 때, 인간의 존재 이유를 설명해 주는 능력은 바로 다섯 번째 기능인 사고능력, 즉 이성의 능력(*logos*)이라고 볼 수 있다(NE Ⅰ.7.13-15). 이것이야말로 인간의 삶의 형태에 독특한 것이자, 우리를

7) 생물이 본성을 갖는다는 것은 '그것을 그것으로 존재할 수 있게 하는 것'을 갖는다는 것을 의미하고(유원기, 이창우, 2016: 119), 아리스토텔레스는 『영혼에 관하여』에서 그러한 생물의 본성을 '영혼'으로 대체하여 부른다(An. 402a5-9).

다른 생명체와 구분해 주는 것이 된다.[8] 그리고 이러한 이성의 능력에 대해 이야기할 때 우리는 아리스토텔레스가 인간의 본질이라고 여기는 것에 가까이 다가간다(Rapp, 2020: 42). 다시 말해 아리스토텔레스는 인간이 상술된 다섯 가지 기능을 모두 가지긴 하지만, 인간의 특별함은 영양 및 생식 능력이나 지각 능력에 있지 않다고 보았다. 인간에 있어 좋은 삶은 인간만의 독특한 능력인 이성을 펼치는 삶이며, 따라서 인간이 어떻게 하면 잘 살 수 있을지 알기 위해서는 이성 능력으로 특징지어지는 인간의 독특한 삶의 형태에 대한 적절한 설명이 필요하게 된다(Brandhorst, 2020: 92).

3) 인간 영혼의 구조

이때 중요한 것은 인간의 좋은 삶이 단순히 그 특별하고 고유한 능력의 소유로 달성되는 것이 아니라, 오히려 그 능력의 좋은 혹은 훌륭한 '수행'에 달려 있다는 것이다(NE Ⅰ.7.14). 따라서 인간에게 좋은 삶이 어떤 것인지 파악하기 위해서는 이성의 능력을 '탁월하게' 수행한다는 것이 어떤 것인지를 알아야 한다. 그리고 아리스토텔레스에게 있어 인간이 이성의 능력을 소유하는 것은 우리가 영혼을 가진다는 것에서 비롯되기 때문에, 이를 위해서는 인간 영혼의 구조를 먼저 살펴보아야 한다.

아리스토텔레스에 따르면 인간은 이성이 있는 영혼을 소유하고 있다는 특징을 가지며, 이 영혼이 가지는 특별한 구조로 인해 인간의 독특한 특성이 발현된다(NE Ⅰ.13.5-19). 영혼은 흔히 '합리적인' 부분으로 묘사되는, 이성을 소유하는 부분과, '비합리적' 부분으로 묘사되는, 그 자체가 이성을 소유하고 있지는 않지만 이성을 듣고 따를 수 있는 부분으로 구성된다.[9] 이

8) 매킨타이어는 이에 대해, 이와 같은 우주관을 받아들이면 반론의 여지가 없는 내용이지만 그렇지 않다면 말도 안 되는 것이라고 첨언한다(MacIntyre, 2003/2004: 132).

9) 이때 인간 영혼의 비합리적 부분은 다시 식물적 부분과 동물적 부분으로 나뉘게 되는데, 식물적 부분의 경우 성장, 영양, 생식의 생물학적 기능을 담당하는 부분이며, 동물적 부분은 감정과 욕구를 담당하는 부분이다. 이때 동물적 부분은 도덕적 덕목과 관련되지만, 식물적 부분은 윤리적 논의와 관련되지 않기 때문에 아리스토텔레스의 도덕철학에서 논의의 대상이 되지 않는다(NE Ⅰ.13.11-14). 본고에서 또한 영혼의 비합리적 부분에 대해 서술할 때, 그 대상을 동물적 부분으로 한정하고자 한다.

때 우리는 합리적인 부분의 최적의 상태, 즉 탁월성(*aretē,* 덕)을 지적 덕목(intellectual virtue)으로, 비합리적 부분의 탁월성을 도덕적 덕목(ethical virtue)으로 부르게 된다.[10] 이러한 영혼의 독특한 구조와 각 부분의 탁월함은 아리스토텔레스의 도덕철학의 출발점이자, 덕목이라는 실질적인 주제로 이어지는 진입로가 된다(Rapp, 2020: 45).[11]

지적 덕목은 자신의 이성을 다양한 상황에서 탁월하게 사용할 줄 아는 사람이라면 누구나 가지고 있는 것으로(Rapp, 2020: 52), 이것이 과학, 예술, 철학 등을 대상으로 삼는다는 점에서도 알 수 있듯이 그 자체로 지적인 성질을 가진다(Sahakian, 1974/1986: 62). 영혼의 비합리적 부분의 탁월성인 도덕적 덕목이 인간적 수준의 감각적인 즐거움 혹은 사회적 즐거움에 관련되는 데 반해 지적 덕목은 과학적 혹은 철학적 영역에 관계되기 때문에, 어떤 관점에서 지적 덕목은 도덕적 덕목보다 더 우월한 성질을 가진다(Sahakian, 1974/1986: 62).

이때 아리스토텔레스는 이성을 소유하는 영혼의 부분 또한 다시 두 부분으로 나뉘게 된다고 가정하며, 각각의 부분들의 탁월성을 통해 지적 덕목의 유형을 구분한다. 그에 따르면 영혼의 합리적인 부분은 앎의 대상에 따라 '그 원리가 다르게 있을 수 없는 존재자들'을 성찰하는 부분과 '[그 원리가] 다르게도 있을 수 있는 존재자들'을 성찰하는 부분으로 구분되며, 전자는 '학문적 인식의 부분'으로, 후자는 '이성적으로 헤아리는 부분'으로 이름 붙일 수 있다(NE Ⅵ.1.5-6). 후에 그가 나열하는 지적 덕목의 유형 다섯 가지 중, 학문적 인식(*epistēmē*), [철학적] 지혜(*sophia*), 직관적 지성(*nous*)은 전자에,[12] 실천적 지혜(*phronēsis*)와 기예(*technē*)는 후자에 속하는 것으로

10) 전자의 다른 번역어로는 사유적 덕목(탁월성), 후자의 다른 번역어로는 품성적 덕목(탁월성), 성격적 덕목(탁월성) 등이 존재하나, 본고에서는 '지적 덕목'과 '도덕적 덕목'으로 통일하여 서술하고자 한다.

11) 단, 매킨타이어에 따르면 아리스토텔레스에 있어서 영혼이란 육체라는 질료(matter)에 대한 형식(form)으로, 아리스토텔레스는 영혼을 합리적인 부분과 비합리적인 부분으로 '구분'하지 않으며, 단지 각각에 대한 설명을 이성적 기능과 다른 기능으로 대비시키는 것이다. 따라서 아리스토텔레스가 영혼에 대해 서술할 때, 이를 '인격'(personality)이라고 이해하면서 독해한다면 많은 경우 그가 의미한 바를 놓치지 않을 수 있다(MacIntyre, 2003/2004: 134).

이야기된다. 우리는 이들 중 철학적 지혜와 실천적 지혜에 주목해 볼 수 있다.

철학적 지혜(*sophia*)는 '그 원리가 다르게 있을 수 없는', 즉 고정적이고 불변하는 신적인 것을 대상으로 하는 학문적 인식의 부분의 탁월함으로, 가장 영예로운 것들에 대한 가장 정확한 학문적 인식을 가리킨다(NE Ⅵ.7.2-3). 가령 우주적 원리에 대해 탐구하는 것이 철학적 지혜의 역할이 될 것이다. 한편 실천적 지혜(*phronēsis*)는 '그 원리가 다르게도 있을 수 있는 존재자들'을 행위의 영역과 관련하여 성찰하며, 인간적 좋음에 관계한다(NE Ⅵ.1.5-6).[13] 이것이 대상으로 삼는 것은 숙고의 대상이 될 수 있는 것들이며, 잘 숙고한다는 것은 최선의 헤아림에 따라 '인간의 행위를 통해 성취될 수 있는 것들'을 파악하는 것을 뜻한다(NE Ⅵ.7.6). 따라서 실천적 지혜는 보편적인 것뿐만 아니라 개별적인 것과도 관련되며, 마땅히 도달해야 하는 대상, 마땅히 해야 하는 방식, 마땅히 해야 하는 시간 등에 대해 숙고함으로써 궁극적으로 우리의 실천 혹은 행위(*praxis*)에 대한 판단을 내리게 된다(NE Ⅵ.7.7).

다음으로 도덕적 덕목은 행동, 감정, 욕망, 그리고 쾌락과 고통과 같은 감각과 관련되는데, 아리스토텔레스는 이와 관련하여 탁월한 상태가 어떤 것인지 알기 위해, 탁월하지 않은 상태를 먼저 살펴본다. 그에 따르면 이들에 있어 '올바르지 않은 것', 즉 탁월하지 않은 것은 특정 상황에서 너무 많

---

12) 이들 세 용어는 문맥에 따라 더 넓은 의미로 활용되기도 하나, 이 부분에서 아리스토텔레스는 서로 구별되는 지적 덕목의 유형을 설명하고 있기 때문에 좁은 의미로 이해될 필요가 있다(Aristotle, 2011: 207). 간략하게 정의하였을 때, 학문적 인식(*epistēmē*)은 '원리가 다르게 있을 수 없는' 필연적이며 영원한 것들에 대해 증명할 수 있는 품성상태이며(NE Ⅵ.3.2-4), 직관적 지성(*nous*)은 그 '원리' 자체에 대한 직관적이고 비논증적인 앎과 관련된다(NE Ⅵ.6; 감남두 등, 2004: 211). 철학적 지혜는 이러한 학문적 인식들 중 최정점의 것으로 이해된다(NE Ⅵ.7.2-3). 이때 『니코마코스 윤리학』 제6권에서는 철학적 지혜를 학문적 인식과 직관적 지성의 결합으로 보는 반면 다른 장에서는 그렇지 않은 등, 아리스토텔레스는 문맥에 따라 그 외연을 상이하게 설정하고 있는 것으로 보인다(Aristotle, 2011: 207).

13) 실천적 지혜가 '그 원리가 다르게도 있을 수 있는 존재자들' 중 행위의 영역에 속한다면, 기예(*technē*)의 지적 덕목은 제작의 영역에 속한다(NE Ⅵ.4.1). 이는 어떤 원리를 통한 생성(*genesis*)에 관계되는 덕목으로, 실천적 지혜가 "전체적으로 잘 살아가는 것", 즉 인간의 좋은 삶에 대한 보편적인 이해를 수반하는 한편 기예는 한정된 적용의 영역을 가진다는 점에서 차이를 가진다(NE Ⅵ.4.4, Ⅵ.5.2-4).

은 감정이나 너무 적은 감정을 가지는 것, 또는 너무 과한 행위나 너무 소박한 행위를 하는 것이다(NE Ⅱ.2.6-8). 사람들은 누군가 너무 자주, 너무 많이, 너무 빨리 화가 날 때나, 동시에 너무 드물게, 너무 적게, 너무 늦게 화가 날 때 이를 나무랄만하다고 생각한다. 누군가 무언가를 너무 두려워할 때나 너무 충분히 두려워하지 않을 때, 또는 돈을 전혀 기부하지 않을 때나 너무 많이 기부하는 경향이 있을 때 등도 마찬가지이다. 이러한 상태를 피하기 위해서는 너무 적거나 많은 감정 및 행동을 피해 적절한 수준을 추구해야 한다. 따라서 아리스토텔레스는 도덕적 덕목을 가리켜 두 가지 악한 경향성 사이의 중용(*mesotēs*)이라고 표현하였다(NE Ⅱ.6.4-13).

> 돈을 주거나 써 버리는 일은 누구든 할 수 있는 쉬운 일이지만, 마땅히 주어야 할 사람에게, 마땅한 만큼, 마땅한 때에, 마땅한 목적을 위해, 그리고 마땅한 방식으로 그렇게 하는 것은 결코 누구나 할 수 있는 일도 아니며, 쉬운 일도 아니다. 바로 그런 까닭에 이런 일을 잘 하는 것은 드물고, 칭찬받을 만한 일이며, 고귀한 일이다(NE Ⅱ.9.1109a25-30).

그러나 영혼의 비합리적 부분은 감정과 충동, 그리고 단순한 생리적 부분으로 이루어져 있기 때문에 이 비합리적인 부분에게 좋아 보이는 것도 사실은 거의 좋지 않을 수 있다. 결과적으로 비합리적 부분에만 귀 기울일 시 우리는 잘못된 좋음을 좇을 위험에 처하게 된다(Rapp, 2020: 45). 따라서 무엇이 '진정으로' 좋은 것인지를 인식하는 것은 영혼의 합리적인 부분의 역할이 되고, 우리는 그 도움을 필요로 하게 된다. 아리스토텔레스는 이에 대해 영혼의 합리적인 부분은 본성적으로 계획과 지시를 하는 것에, 영혼의 비합리적 부분은 본성적으로 영혼의 합리적인 부분에 인도되고 지배되는 것이 적합하다고 묘사하였다(EE Ⅱ.1.1220a10－11).[14)]

---

14) 그럼에도 불구하고 실천적 지혜의 지적 덕목과 도덕적 덕목은 상보적인 관계를 가진다. 실천적 지혜가 우리가 바라보는 목표에 이바지하는 것들을 올곧게 해 주는 한편, 도덕적 덕목은 우리가 바라보는 그 목표 자체를 올곧게 해 주기 때문이다(NE Ⅵ.12.1144a7-9). 즉, 도덕적 덕목은 최고선을 보게 하는 '영혼의 눈'을 가지게 함으로써 실천적인 것들에 관한 추론의 출발점이 된다(NE Ⅵ.12.10). 실천적 지

이때 중용에 대한 지식이 그저 정형화된 원리나 도식에 대한 지식이 아닌 만큼 이와 관련하여 우리가 필요로 하는 이성적 능력은 지적 덕목 중에서도 상황을 적절하게 고려하는, 즉 '이성적으로 헤아리는' 실천적 지혜의 능력이 된다(NE Ⅱ.6.13-15). 이러한 능력이 파악한 적절함에 따를 때 영혼의 비합리적 부분은 올바른 상태가 될 것이다. '올바른 이성이 이야기하는 바'인 적절함, 즉 중용은, 인간의 욕구, 실천과 관계된 만큼 결코 분명한 것이 아니라 개인과 상황에 따라서 다양한 기준으로 나타난다(NE Ⅵ.1.1-2). 이때의 탁월성은 단지 도덕적 행위의 공식이나 원리를 가리키지 않으며, 인간과 같은 종류의 존재가 살아가는 데 가장 적절한 삶을 형성하기 위한 정의, 용기, 절제, 우정과 같은 구체적인 덕목들을 포함한다. 개별적 도덕적 덕목은 언제나 양쪽의 잘못된 경향성을 피해 가장 적절한 중도적인 것으로 이루어지며, 이와 같은 중용의 모델을 삶의 다양한 영역에 적용시키기 위한 실천적 지혜(*phronēsis*)는 무언가를 연역해내는 능력이 아니라 어떤 원칙이 구체적인 형태를 가질 수 있도록 도출해내는 능력을 가리킨다(MacIntyre, 2003/2004: 150).

즉, 실천적 지혜가 가지는 합리적 선택의 원리는 '욕구 및 어떤 목적'을 지향하는 이성의 부분이라고 할 수 있다. 따라서 이는 지성과 사유 없이 생기지도, 도덕적 품성상태 없이 생기지도 않는다(NE Ⅵ.2.4). 이처럼 실천적 지혜는 철학적 지혜와 달리 합리성과 감정이 중첩되는 부분을 가지며, 실제의 상황에서 적절한 방식으로 보고, 느끼고, 행동하는 방식을 알게 해 주는 것과 관련되므로 도덕적 덕목과 거의 분리될 수 없다. 따라서 이와 관련된 합리적 선택은 '욕구적 지성' 혹은 '사유적 욕구'라고도 불린다(NE Ⅵ.2.1139b5).

혜와 영리함(*deinotēs*)에 대한 아리스토텔레스의 비교에서, 그의 이러한 관점이 잘 드러난다. 영리함은 주어진 목표를 달성하기 위한 행위들을 분별하며 실천할 수 있는 능력으로, 이때의 목적은 좋은 것일 수도 있고 나쁜 것일 수도 있다(NE Ⅵ.12.9). 이때 실천적 지혜는 이 영리함 없이는 존재할 수 없으나, 그와 달리 애초에 도덕적으로 올바른 것에 대한 지향을 전제하고 있는 개념이라는 점에서 영리함과 큰 차별성을 가진다. 이때 그 올바른 지향을 가능하게 하는 것이 바로 도덕적 덕목의 함양인 것이다(NE Ⅵ.12.10).

결과적으로 인간이라는 존재가 달성해야 될 목적은 '덕과 일치하는 영혼의 활동'으로 정의되는 좋음을 추구하는 것이라고 정리해 볼 수 있다(NE Ⅰ.13; Sahakian, 1974/1986: 59). 아리스토텔레스에게 있어서 인간의 고유한 기능은 이성의 능력으로 정의되며 이성을 통해 진정으로 좋은 것을 알 수 있기 때문에, 실천적 지혜로 대표되는 이성의 능력과 그에 따르는 덕목은 인간의 삶이 번영하기에, 인간으로서 좋은 삶을 살기에 필수적인 것이 된다(Brandhorst, 2020: 92). 합리적 본성을 충분히 적절한 방식으로 실현하고 있지 못하는 사람은 유덕하지 않은 사람이며, 인간의 기능으로 결정된 인간으로서의 좋은 삶을 충분히 실현하지 못하는 사람이다(Brandhorst, 2020: 102).[15]

2. 인간의 번영(*eudaimonia*)과 덕목의 함양

1) 인간의 최고선으로서의 번영

위 항에서처럼 기능 논증은 인간으로서 진정으로 행복한 삶에, 즉 인간으로서 가장 선택할 가치가 있는 삶에서는 이성의 능력이 큰 역할을 한다는 결론을 도출한다. 한 인간의 좋은 삶이 다른 선들, 가령 건강이나 충분한 부, 권력과 같은 것들을 포함하는 것인 만큼(NE Ⅰ.8.1098b13-14; Pol. Ⅶ.1.1323a21-27) 진정한 행복은 덕목들을 소유하는 것 이상이지만, 이는 덕목들의 소유 없이는 결코 성취될 수 없다. 인간이 영혼을 가짐으로써 갖게 되는 다양한 능력을 함축하는 영혼의 좋음이야말로 아리스토텔레스의 관점에서 인간으로서 좋은 삶을 살기에 필수적인 것이며, 이성에 의한 삶이야말로 우리의 자질과 능력을 최고로 발전시키고 펼칠 수 있는 삶이 된다. 그

15) 단, 어떤 관점에서 보면 실천적 지혜는 너무나 인간적이기 때문에, 지식으로서는 최고의 수준을 차지한다고는 할 수 없으며, 그 자리는 이론적 지혜에 넘겨주게 된다. "인간이 우주 안에 존재하는 것들 중 최선의 것이 아니라면, 정치술이나 실천적 지혜를 가장 진지한 것으로 생각하는 것은 불합리한 일일 것이다."(NE Ⅵ.7.1141a20) 즉, 인간에게 유익한 것을 알아내고자 하는 지식은, 인간보다 탁월한 신적인 존재와 관계하는 지식에 비하면 상당히 겸허한 수준에 머무를 것이다(박전규, 1985: 14-15).

외의 외재적 선을 추구하는 삶은 다른 관점에서는 행복한 삶이 될지 몰라도 진정으로 행복한 삶, 즉 인간으로서 번영하는 삶은 될 수 없다(NE Ⅰ.10.9-13).

이때 아리스토텔레스는 『니코마코스 윤리학』 제1권 8장에서, 기능 논증의 결론으로 도출된 영혼의 좋음에 따른 에우다이모니아(*eudaimonia*)가 실제로 행복에 대한 대중적인 견해와도 일치한다는 것을 보인다. 기능 논증의 결론으로 도출된 근거와는 독립적으로, 좋고 행복한 삶에 대한 우리의 일반적이고 정당한 기대의 합이 존재할 것인데, 이때 두 관점이 상당히 일치함을 강조한 것이다. 그는 기분이 좋다는 것, 외재적 선이 역할을 한다는 것, 모든 것을 잃고 고문을 당하면 행복할 수 없다는 것 등과 같은 행복에 대한 일반적인 기대와 일치하는 행복의 개념을 지지하는데 가치를 두었다(Rapp, 2020: 50-51). 아리스토텔레스에게 있어 덕 있는 사람은 운명의 변덕에 더 잘 대처하지만, 모든 상황에서 반드시 행복한 것은 아니기 때문이다(NE Ⅰ.9.11).

그런데 이때 에우다이모니아라는 개념어에 대한 현대의 번역어로 '행복'(happiness)이 주로 사용되기 때문에, 아리스토텔레스의 최고선 개념은 적지 않은 오해를 받아왔다.[16] '행복'은 즐거움, 의기양양, 만족을 포함하는 감정 혹은 상태와 같이 들리는 경향이 있기 때문에, 자주 주관적인 삶의 만족도를 가리키는 것으로 해석되곤 하는 것이다. 그러나 행복에 대한 주관적 관점이야말로 아리스토텔레스가 가장 강력하게 반박하고자 한 것 중 하나였다. 에우다이모니아는 분명히 여러 감정의 요소를 포함하고 이러한 종류의 상태와 관련되지만, 좋은 행동과 잘 사는, 그렇기 때문에 행복한 삶 전체의 관점을 필수적으로 포함하므로 마음의 감정 혹은 상태를 뛰어넘는 개념이 된다(NE Ⅰ.4.2; Brandhorst, 2020: 98). 오히려 이는 성공적인 삶(*euzoia*) 및 성공적인 행위(*eupraxia*)의 동의어로 해석될 수 있는데, 성공적인 삶

16) 아리스토텔레스는 당시에도 사람들이 그 목적의 이름, 즉 '에우다이모니아'라는 명칭에는 대체로 동의하지만, 에우다이모니아가 무엇이고 무엇으로 구성되는지에 대한 관점들에 대해서는 급격한 차이를 가진다고 언급하였다(NE Ⅰ.4.2-3).

(*euzoia*)은 인간으로서 특별하게, 그리고 성공적으로(*eu*) 살아있다는 것을 가리키며, 성공적인 행동(*eupraxia*)은 이 인간의 삶이 충분히 '합리적으로 선택된' 행동(*praxia*)들로 이루어졌다는 것을 가리킨다(NE Ⅰ.4.2; Lawrence, 2020: 19-20).

따라서 다른 좋음들을 갖추었지만 여전히 악덕한 삶은 '비참한 혹은 딱한 삶'이며, 유덕한 사람은 아주 불행한 순간에조차도 인간이 무너질 수 있는 가장 나쁜 상태에는 결코 이르지 않는다(NE Ⅰ.10.13). 인간의 삶에 외적 좋음(명예, 재산 등), 신체적 좋음(건강, 힘, 아름다움 등), 영혼의 좋음(이성, 덕 등)과 같은 좋음들이 있다고 보았을 때(NE Ⅰ.8.2) 이들 각자는 모두 인간의 번영을 위한 필요조건이지만, 만약 누군가 가장 숭고한 에우다이모니아를 얻고자 한다면 기능 논증에 따라 이 중에서도 인간 본성이 요청하는 활동이 이루어져야 하는 것이다(NE Ⅰ.13; Sahakian, 1974/1986: 61). 따라서 영혼의 좋음은 에우다이모니아를 위해 가장 중요한 필요조건이 되며 이것 외의 다른 수단을 통해서는 성취될 수 없다는 것이 다시금 강조될 수 있다. 일상적인 활동을 통해서는 일상적인 행복만을 얻을 뿐이나, 완벽한 활동을 통해서는 완벽한 행복을 얻을 수 있기 때문이다(Sahakian, 1974/1986: 61).

이처럼 에우다이모니아는 단지 좋기만 하거나 다른 것의 이익을 위해 지향되는 보충적인 좋음이 아니며, 최상의, 그 자체를 위해 지향되는, 모든 것에 우선시되는 선이자, 다른 좋음들을 그 안에 포함하는 것이다(NE Ⅰ.7.3-6). 다시 말해 에우다이모니아는 다른 어떤 것도 필요로 하지 않는 자족적인 상태로, 이를 추구하는 이유에 대해서 더 이상 '왜?'라는 의문을 제기할 수 없는 최종적인 목표가 된다(MacIntyre, 2003/2004: 131). 인간의 삶에는 무수히 다양한 좋음들이 존재하지만, 최고선의 지위는 이와 같은 조건들을 충족하여야 한다.

한편 아리스토텔레스는 『니코마코스 윤리학』 제10권 7장에서, 쾌락을 우선시하는 '향락적 삶', 도덕적 덕목과 실천적 지혜의 수행을 강조하는 '정치적 삶', 명상을 통해 '보다 높은 존재들'과 지적으로 관계될 수 있는 '관조

적 삶' 중에서 관조적 삶이 최고라고 논의하기도 한다. 그에 따르면 도덕적 덕목과 실천적 지혜는 인간이 얻을 수 있는 최고의 형태의 지식은 아니며, 철학적 지혜를 발휘하는 관조적 삶이 인간적인 것보다 더 신성한 것이 된다(NE X.7.2-3).[17] 이를 통해 보았을 때 그가 생각하는 인간의 최고의 삶은 진리를 형이상학적으로 관조하는 자족적인 삶으로, 이는 지금까지 아리스토텔레스가 구체적이고 일상적인 삶에서의 윤리적 실천을 강조해왔던 것과는 다소 거리가 있는 결론이라고 볼 수 있다. 이에 대해 매킨타이어와 같은 학자는 이에 대해 "이보다 더 평범하고 재미없는 결론이 있을 수 있을까?"라는 평가와 함께 아리스토텔레스가 여가를 즐길 수 있는 극소수의 청중만을 대상으로 한다고 비판하기도 한다(MacIntyre, 2003/2004: 164-165).[18]

2) 지적 덕목과 도덕적 덕목의 함양

인간의 최고선은 실천적 이성의 활동에 '형태'를 부여할 뿐 구체적이지 않다는 점에서 형식적인 목적이 되며, 따라서 실천 가능한 것으로의 구체화를 필요로 한다(Lawrence, 2020: 22). 앞서 서술하였듯이 이러한 구체화에 직접적으로 기여하는 것이 영혼의 합리적 부분 중에서도 실천적 부분의 탁월성이자, 실천적 지혜의 덕목이라고 볼 수 있다. 무엇보다 중요한 것은 실천적 지혜가 이를 가진 사람으로 하여금 적절한 방식으로 보고, 느끼고, 행동하게 할 수 있는 방향으로 실현되어야 한다는 것이다(Brandhorst, 2020: 101). 아리스토텔레스는 우리가 단지 이성적 능력을 가지고 이것에만 의존

17) "관조적 활동으로부터는 관조한다는 사실 이외에 아무것도 생겨나지 않는 반면, 실천적 활동으로부터는 행위 자체 외의 무엇인가를 다소간 얻고자 하기 때문이다."(NE X.7.1177b1-4) 즉, 신의 활동은 그 자체가 목적인데 반하여 인간의 활동은 조건적으로 그 목적에 도달한다(MacIntyre, 2003/2004: 169).

18) 이에 대해 일부 학자들은 인간적인 삶을 중심으로 아리스토텔레스의 주장을 해석하면서 그 서술의 의의를 찾고자 한다. 가령 관조적 삶이 최고로 나타나는 것 또한 인간의 본성, 자질과 능력, 그리고 독특한 가치로 인해서이며, 따라서 (신성한 것들에 의해서 성취되는 정도까지가 아닌) 인간에 의해서 성취될 수 있는 정도에 한해서 추구될 수 있다고 해석하는 견해나, 관조적 삶은 인간적인 삶에서 이미 어떤 위치에 도달한 사람이 추가적으로 추구할 수 있는 목표라고 해석하는 견해 등이 그 예가 될 수 있다(Brandhorst, 2020: 98). 관련하여서는 2장 2절 2항의 3)에서 자세히 다루고자 한다.

하는 것으로는 어떤 실질적인 윤리적 결론을 얻기에 충분하지 않다는 것을 분명히 했다. 즉, 우리는 그저 앉아서 우리의 삶이 '성공적'이 되기를 기다릴 수 없기 때문에 이성적 능력을 단순히 소유하는 것이 아니라 수행하는 것이 우리의 기능(*ergon*)이 된다(Lawrence, 2020: 22). 중요한 것은 덕목의 명사적 상태가 아니라 동사적 상태인 것이다(MacIntyre, 2003/2004: 221). 특히 인간의 삶의 영역에는 결정성과 정확성(*to akribes*)이 결여되어 있기 때문에 심사숙고를 위한 여지가 항상 존재하며, 그 결정은 항상 부득이하게 유동적인 것이 된다. 다시 말해 인간의 삶에서 우리의 선택을 위한 최적의 조건이 주어지는 상황은 자주 존재하지 않기 때문에, 우리는 항상 주어진 상황 속에서 조건적으로 최고의 선택을 하기 위해 노력해야 한다(Lawrence, 2020: 22-23). 따라서 반복적인 수행을 통해 연습하는 것은 우리가 구체적으로 할 수 있는 최고의, 가장 현명한 일이며 우리는 이를 통해 실천적 지혜의 함양을 기대할 수 있다(Lawrence, 2020: 22-23).

결국 능력의 소유가 아닌 능력의 탁월한 수행이 진정한 가치를 가진다는 점에서, 아리스토텔레스의 덕 윤리학은 궁극적으로 교육적 목표로 이어지게 된다. 그의 이론은 궁극적으로 시민 전체의 행복을 실현시키는 것을 목적으로 하며, 이때 시민 전체의 행복은 개개인의 시민이 각자의 지적 덕목과 도덕적 덕목을 함양하였을 때 비로소 성취할 수 있는 것이었다. 따라서 교육에 대한 그의 강조는 필연적인 귀결이 된다(NE X.9; 신득렬, 2000: 126-127).

아리스토텔레스의 원전에 의존하여 그의 교육에 대한 관점을 파악해 보았을 때, 무엇보다 강조되는 것은 우리는 단지 지적 덕목과 도덕적 덕목을 받아들일 수 있는 본성을 가지고 태어날 뿐 그 완성은 훈련과 습관에 달려 있다는 것이다.

> 그러니 [성격적] 탁월성들은 본성적으로 생겨나는 것도 아니요, 본성에 반하여 생겨나는 것도 아니다. 우리는 그것들을 본성적으로 받아들일 수 있으며 습관을 통해 완성시킨다(NE Ⅱ.1.3).

모든 탁월성은 반복적인 습관화를 통해 함양된다. 플라톤이 덕을 탁월성으로 정의하는 한편 아리스토텔레스가 이에 습관화된 중용(habitual moderation)이라는 묘사를 덧붙이는 것은 이러한 관점을 반영한다(Sahakian, 1974/1986: 62). 특히 그는 어린 시절부터의 습관화가 우리의 쾌락과 고통, 기쁨과 괴로움과 같은 감정과 관련된 우리 영혼의 비합리적 부분을 적절하게 통제할 수 있게 해준다고 보았다.

> 우리가 나쁜 일들을 행하는 것은 즐거움 때문이며, 고귀한 일들을 멀리하는 것은 고통 때문이니까. 그러한 까닭에 플라톤이 말하는 바와 같이 어렸을 때부터 죽 마땅히 기뻐해야 할 것에 기뻐하고, 마땅히 괴로워야 할 것에 고통을 느끼도록 어떤 방식으로 길러졌어야만 한다. 이것이야말로 올바른 교육이다(NE Ⅱ.3.2).

이때 그가 말하는 습관화는 매우 복잡한 과정을 통해 형성되며, 가족, 학교, 공동체까지 우리 주변의 모든 주체들이 관련되기 때문에 누군가 나쁜 습관을 형성하였다면 그것은 공동체 전체의 책임이라고도 말할 수 있다(신득렬, 2000: 128). 단, 그 구체적인 함양의 수단의 경우 아리스토텔레스가 직접적으로 '도덕교육의 방법'으로 제시하지는 않았기 때문에, 후대의 학자들이 『니코마코스 윤리학』, 『정치학』, 혹은 『시학』 등의 원전에서의 서술에서 도덕교육적 함의를 얻어 아리스토텔레스 덕 교육의 방법론을 채워가고 있다.

이성적 사고를 위한 지적 덕목의 함양의 경우, 습관화 외에도 직접적인 가르침이 요구된다(NE Ⅱ.1.1). 단, 이러한 고등교육을 위한 구체적인 방법에 대해서는 도덕적 덕목과 마찬가지로 원전에서의 명시적인 서술을 발견하기 어려우며, 후대 학자의 구체화 노력의 경우 도덕적 덕목에 비해 훨씬 부족하게 이루어지고 있는 것이 사실이다. 그럼에도 아리스토텔레스의 원전에서 고등교육에 대한 함의를 얻을 수 있는 부분들이 존재하는데, 대표적으로는 에우다이모니아의 실현이 평생의 자기 교육의 목표가 되어야 한다는 점, 그리고 성인기에 적절히 형성된 친애(*philia*)를 통해 스스로의 탁월성을 보

다 고양할 수 있다는 점 등을 고려해 볼 수 있을 것이다(신득렬, 2000: 143).

이러한 이성적 능력은 자주 자연적 경향성과 획득된 습관에 대항하여 자신을 피력하고, 이들이 잘못된 길로 들어서지 않게 이끌어야 하는 것으로 이해된다(NE Ⅰ.13.15; Pol. VII.13.1332a38-1332b7). 그러면서도 지적 덕목의 함양을 위해서는 반드시 감정과 관련된 도덕적 덕목이 준비되어 있어야 하기 때문에, 지적 덕목과 도덕적 덕목은 대립적인 것이 아니라 상보적인 것으로 이해되어야 한다.[19]

> 그런데 좋은 사람이 되는 것과 관련해서 어떤 사람들은 본성적으로 그렇게 되는 것이라고 생각하고 다른 어떤 사람들은 습관에 의해서, 또 다른 어떤 사람들은 가르침에 의해서 그렇게 되는 것이라고 생각한다. 본성에 의해 그렇게 되는 것은 우리의 노력에 달린 것이 아니라 어떤 신적인 원인으로 말미암은 것이며, 진정으로 운이 좋은 사람에게만 귀속된다는 것은 분명하다. 다른 한편 말과 가르침은 아마도 모든 경우에 힘을 발휘하는 것이 아니며, 듣는 사람들의 영혼의 습관을 통해 고귀하게 기뻐하고 미워하는 것으로 미리 준비되어 있어야만 할 것이다. (…) 그렇다면 고귀한 것을 사랑하고 부끄러운 것을 싫어하는 탁월성에 고유한 품성상태를 어떤 방식으로 미리 가지고 있어야만 할 것이다(NE X.9.1179b20-32).

이러한 지적 덕목과 도덕적 덕목의 관계로 인해, 아리스토텔레스는 발달단계에 따라 교육의 체제를 구성할 것을 강조하였다. 가령 공적 교육 제도에 대해, 출생부터 5세까지는 신체적인 성장에 집중하고, 그 후의 2년은 이후에 배워야 할 것을 위한 준비과정이 되어야 한다는 주장 등에서 그러한 면모를 찾아볼 수 있다(Pol. Ⅶ.17.).

---

19) 이때 적지 않은 후대 학자들이 도덕적 덕목을 위한 습관화를 무비판적이고 수동적인 것으로 간주하였기 때문에, 이러한 아리스토텔레스의 관점은 '비판적 사고가 발달하는 근거를 무비판적 습관화에 둔다'는 식의 도덕교육의 역설(paradox of moral education)로 간주되어 왔다(Richard S. Peters, 1981: 45-60). 그러나 이러한 비판은 일부 오해에서 출발한 것으로, 관련하여서는 3장에서 자세히 논의하고자 한다.

생성의 순서에서 몸이 혼보다 먼저이듯, 혼의 경우에도 이성을 갖지 못한 부분이 이성을 가진 부분보다 먼저다. 그 증거로, 어린아이들은 태어날 때부터 분노와 의지와 욕망을 지니지만, 추론(*logismos*)과 지성은 철이 듦에 따라 자연스럽게 나타난다는 점을 들 수 있다. 이런 이유에서 몸을 돌보는 일이 혼을 돌보는 일에 선행해야 하고, 그다음에 욕구를 돌봐야 한다. 그렇다 하더라도 욕구를 돌보는 일은 지성을 돌보는 일을 위한 것이어야 하고, 몸을 돌보는 일은 혼을 돌보는 일을 위한 것이어야 한다(Pol. Ⅶ.15.1334b15-28).

이처럼 10권에 걸친 『니코마코스 윤리학』의 서술은, 앞서 논의된 바와 같이 인간의 삶에 있어서 탁월성을 갖추는 것이 무엇보다도 중요한 의미를 가진다면, 어린 시절부터 이에 대한 올바른 지도를 받기 위해 [올바른] 법률, 즉 "힘을 가진 어떤 종류의 지성과 힘을 가진 올바른 질서"가 필요하다는 결론으로 끝을 맺는다(NE Ⅹ.9.8-11). 따라서 이러한 결론은 자연스럽게 『정치학』의 논의로 이어진다. 그는 좋은 국가 안에서 훌륭한 개인과 훌륭한 시민이 하나가 된다고 생각했기 때문에(Pol. Ⅲ.4), 입법에 관한 문제와 교육에 관한 문제는 서로 분리될 수 없었다. 또한 "공동의 보살핌은 법을 통해 이루어지고 훌륭한 보살핌은 훌륭한 법을 통해 이루어"지기 때문에, 그는 국가가 '공동의 관심이자 옳은 관심'으로서 시민들의 교육에 관심을 가져야 한다고 보았다(NE Ⅹ.9.14). 각자가 원하는 방식대로 무분별하게 이루어지는 아테네의 교육보다 공적으로 질서정연하게 이루어지는 스파르타의 교육 제도가 보다 이상적이라고 보았던 서술에서도 이러한 그의 시각을 읽어낼 수 있다(NE Ⅹ.9.13).

제 2 절 아리스토텔레스 덕 윤리학에 대한 시대적 요청

아리스토텔레스의 덕 윤리학은 무려 2,400년 전에 발전된 것이다. 아리스토텔레스는 그 긴 세월 동안 위대한 철학자로 분명 계속하여 칭송받아 왔

지만, 특히 현대에 이르러 학자들과 대중들로부터 그 어느 때보다도 큰 주목을 받고 있는 것으로 보인다. 아리스토텔레스의 저술이 고전으로서 변하지 않고 늘 그대로 존재해온 만큼, 이러한 '인기'는 그를 해석하는 우리의 관점의 변화에 의한 것이라고 볼 수 있다. 그렇다면 우리는 왜 다시 그의 이론을 필요로 하게 되었는가?

1. 현실적 윤리 이론

현대의 학자들이 다시금 아리스토텔레스에 주목하게 된 계기 중 하나는, 이전까지 윤리학에서 지배적인 위치를 차지하던 윤리 이론들이 인간의 삶을 현실적으로 담아내지 못한다는 반성에서 출발한다. 특히 이들이 주된 반성의 대상으로 삼는 것은 칸트 윤리학과 공리주의로 대표되는 법칙 혹은 원리 중심 윤리학이다. 본디 덕이라는 개념은 동서양을 막론하고 전통사회에서 근본적인 윤리개념의 위치를 차지하고 있었으나, 근세에 이르러 법칙적 사고가 득세하게 되면서 윤리적 논의의 중심에서 밀려나게 된 것으로 이해된다(황경식, 2012: 15; 노영란, 2009: 30). 특히 황경식(2012: 16)은 그 과정을 사회 구조의 변화를 통해 해석한다. 그에 따르면 전통사회의 해체로 인해 공동체의 구성이 점차 이질적이 되어 가고 서로가 서로의 낯선 사람들(strangers)이 되어가는 과정에서, 기존에 구성원 간에 공유되던 행위규범과 그를 통해 형성되던 유대가 점점 흔들리게 되었다. 이와 같이 복잡하게 다원화된 사회에서는 어떤 것이 올바른 것인지에 대한 도덕의 정당화 문제가 시급해지고, 구성원들에게 효율적으로 규칙을 안내하고 구속력을 얻을 수 있는 높은 도덕적 결정성(moral determinacy)이 필요하게 된다(Alan Gewirth, 1985). 이러한 상황은 구성원들의 가치관이 중첩되는 공통요소에 주목하는 최소주의적(minimalistic) 규범체계로 우리를 이끄는데, 황경식(2012)은 이러한 과정의 귀결이 의무의 윤리(duty ethics)에의 도착이었다고 평가한다. 도덕적 행위에서 '의무'라고 불리는 것은 구성원들의 이질성과 그들이 추구하는 가치의 다원화에도 불구하고 반드시 지켜야 하는 최소윤리로

기능할 수 있으며, 규칙의 형태로 명시적으로 제시될 수 있다(황경식, 2012: 417).

이러한 배경으로 인해 근세 이후 현대까지 의무의 윤리가 지배적인 위치를 차지하게 되었으나, 이러한 규범체계의 전환은 그 의의만큼이나 적지 않은 문제들 또한 발생시키게 되었다. 첫째, 법칙적인 윤리개념(the legalistic conception of ethics) 그 자체의 설득력에 관한 것이다. 칸트 윤리학 및 공리주의는 법칙적인 윤리개념에 근거함으로써 이들 이론에서의 특정한 도덕법칙에 의해 옳은 행동이 결정되고, 이것이 마치 법정에서의 절대적인 판결처럼 기능한다는 것을 전제한다(노영란, 2009: 17).[20] 그러나 아리스토텔레스 덕 윤리학의 부흥을 이끈 앤스콤(Anscombe, 1958)은 그의 역사적인 논문인 '근대 도덕철학'(Modern Moral Philosophy)에서 그 타당성을 강하게 의심하였다. 그는 수 세기에 걸친 기독교의 영향으로 법칙 개념의 영향이 여전히 우리에게 남아 있는 것이 사실이나, 세속화(secularization) 이후 입법가의 역할을 하는 신에 대한 믿음은 더 이상 유지되지 않게 되었다고 강조한다. 이는 법칙적인 윤리개념을 이해할 수 있게 도와주는 사고의 틀이 더 이상 우리에게 존재하지 않으며, 따라서 이들이 더 이상 개념적인 설득력을 갖지 못한다는 것을 의미한다(Anscombe, 1958: 250). 이러한 상황에서 법칙 개념을 계속 유지하는 것은 허상을 좇는 일이 될 것이다. 따라서 앤스콤은 현실적인 일상의 언어로 올바른 삶의 방향을 제시할 수 있는 아리

20) 단, 이때의 비판들을 단편적으로 받아들이는 것은 위험하다. 칸트 윤리학과 공리주의 모두 법칙 개념을 중심으로 논의되기는 하나, 이들 모두 덕 개념을 주요하게 다루었으며, 결코 감정과 인성 형성에 대한 논의를 배제한 채 의무와 원리에만 초점을 둔 것은 아니었다(Martha Nussbaum, 1999: 165). 가령 칸트의 경우 도덕성의 최고원리를 정초하는 과정에서는 감정과 같은 경향성을 배제하였지만, 이를 실현하는 과정에서는 분명 그 필요성을 강조하였다(윤영돈, 2010: 92). 또한 오랜 기간 그의 덕론은 관련 연구에서 상대적으로 주목받지 못하였으나, 최근 들어 중심적인 위치를 인정받으며 기존에 칸트에 대해 이루어졌던 잘못된 해석이 정정되어 가고 있다(노영란, 2021 등). 이처럼 동기, 의도, 인성, 삶 전반 등에 대한 관심은 칸트 윤리학과 공리주의에서 외면 받는 것이 아니었기 때문에, 본문의 비판들은 그 이후의 영미 칸트주의자들 및 공리주의자들을 향한 것으로 보는 것이 정당할 것이다(Nussbaum, 1999: 173). 칸트 윤리학, 공리주의, 덕 윤리학을 배타적인 것으로 '잘못' 이해하는 문제와 이에 대한 비판에 대해서는 누스바움의 글(Nussbaum, 1999) 참조.

스토텔레스 덕 윤리학을 대안으로 제안한다. 이 이론 체계에서는 도덕적으로 옳다 혹은 그르다와 같은 법칙 개념 없이도 우리가 충분히 이해하고 납득할 수 있는 일상의 언어, 즉 믿음직스럽다, 정의롭다, 용기 있다 등을 통해 올바른 삶을 표현할 수 있다는 점에서, 우리의 현실의 삶을 반영하는 도덕철학의 초석을 마련한다(Anscombe, 1958: 250-257).

둘째, 법칙적인 윤리개념은 도덕에 대해 지나치게 협소한 관점을 지향한다는 점에서도 한계를 가지게 된다. 자신/타인, 주체/객체 등에 대한 이분법적, 분석적 사고를 통해 세상을 간결하고 확실하게 이해할 수 있다고 믿었던 과거와 달리, 지금 현실에서 우리가 마주하는 도덕적 상황들은 법칙이 빈틈없이 적용될 수 있는 확실성 같은 것을 거의 가지지 않는다.[21] 효율적인 도덕적 정당화를 위해 의무의 개념이 강조되어 온 것이 사실이지만, 인간의 도덕적 경험에는 분명 의무와 법칙만으로는 표현할 수 없는 다양한 스펙트럼이 존재한다(황경식, 2012: 418). 아주 대단한 것이 아니더라도 우리의 일상에는 조금만 노력하면 해낼 수 있는, 가령 친절하게 타인을 대하거나 배려의 손길을 건네는 것, 혹은 나아가 자신의 안위를 무릅쓰고 위험에 처한 사람을 돕는 것과 같은 수많은 초과의무들(supererogatory actions)이 존재하며, 이들은 도덕적으로 바람직한 행위임에도 불구하고 굳이 의무로는 요구되지는 않는 것들이다(황경식, 2012: 419). 이처럼 우리의 현실이 저마다 고유하고도 애매모호한 특징을 가지기 때문에, 우리의 도덕적 창조성(moral creativity)이 발휘되는 예술가적 모형(artist's model)이 반드시 함께 고려되어야 하지만, 법칙 중심의 윤리학은 주어진 법칙을 적용시키는 법률가적 모형(lawyer's model)만을 강조함으로써 우리의 일상적이면서도 중요한 도덕적 차원들을 충분히 표현할 수 없게 한다(황경식, 2008: 42-44).

셋째, 법칙적인 윤리개념에 근거를 두는 것은 비편향적이고 비개인적인 도덕성(impartial and impersonal morality)을 추구하는 입장으로 이어져,

---

21) "우리의 삶에서 운이라는 것이 얼마나 큰 역할을 하는지 깨달았을 때 '현기증'을 느낄 수 있음을 이해하지만, 이는 우리가 인정할 필요가 있는 현실이며, 적합한 윤리이론은 이것을 포용할 수 있어야 한다."(Sungwoo Um, 2021: 103)

진정한 우리 자신과의 괴리를 발생시킨다(노영란, 2009: 19). 우리 각자의 사정과 욕구가 공정한 도덕적 판단을 저해하는 요인이 된다는 점에서, 이러한 개인적 요소들은 전통적으로 윤리적 논의의 중심에서 밀려나 있었다. 그러한 지적이 타당한 한편, 이들 요소를 철저히 배제하는 것은 반대로 우리 자신의 진실된 모습을 우리로부터 분리시킨다는 큰 문제를 야기하였다. 이러한 식의 논의는 부모, 친구, 연인 등과 같이 인간의 삶에서 중요한 역할을 하는 특별한 관계들 사이에서의 덕목이 가지는 내재적 가치를 결코 설명해 주지 못할 것이다(Um, 2020: 8).

넷째, 이와 같은 비개인적 접근은 도덕적 동기화의 문제를 부차적인 문제로 밀려나게 하는 등, 도덕적 행위자들을 '도덕의 본령'으로부터 멀어지게 한다(황경식, 2009: 233-247). 행위자가 아닌 행위에 초점을 둔 윤리 이론들이 가지는 대표적인 난점 중 하나는 이들이 한 개인의 내면의 삶을 포착하는 데 실패하여, 행위를 위한 동기를 적절하게 설명해 주지 못한다는 점이다(엄성우, 2021: 5). 이들은 도덕적 정당화에 높은 관심을 부여하는 한편 도덕적 동기화에 대해서는 지나치게 소홀했다(황경식, 2012: 417). 단지 의무와 보편적 박애(benevolence)에 대한 감각을 갖추는 것은 일상적인 실천을 위한 적절한 동기가 되어주지 못하는 것이다(엄성우, 2021: 6). 우리의 도덕적 실천에는 올바른 행위에 대한 '판단'이 매우 중요한 역할을 하지만, 이는 결코 도덕적 삶의 충분조건이 아니다(황경식, 2012: 429). 따라서 도덕성의 인지적 요소에만 주목하는 법칙적인 윤리개념들의 협소한 관점은 흔히 지적되는 '앎과 행동의 괴리'를 발생시키며, 어떤 행위가 정당하게 의무를 가지는 행위임을 알면서도 이를 실천할 동기를 가지지 못하는 일종의 자기분열 현상(schizoperenia)을 초래하고 만다(Michael Stocker, 1997). 앤스콤 또한 이러한 관점에서 근대의 도덕철학이 '적절한 심리철학'을 결여하였다고 비판하였다(Anscombe, 1958: 247).

이와 같이 20세기 후반까지 영미의 도덕적 담론을 지배해오던 칸트 윤리학과 공리주의에 대해 쌓이던 불만은 20세기에 덕(virtue) 개념에 대한 관심이 높아지기 시작하는 초석이 되었다. 1958년에 앤스콤의 한 논문으로 시작

된 덕 윤리에 대한 관심은 70년대와 80년대에 이르러 급격하게 증가하였으며, 그 대표적인 일환으로 매킨타이어(MacIntyre, 1981)의 『덕의 상실』(*After Virtue*)과 같은 저서가 출판되는 등, 오늘날에 이르기까지 다른 어떤 윤리 이론들보다도 활발히 논의가 이어지고 있다(노영란, 2009: 16). 이러한 윤리학에서의 관점의 전환은 일차적으로 의무나 책무 등을 중심 개념으로 하던 지금까지의 도덕관에 대한 불만에 더해, 궁극적으로 '자본주의와 제국주의'로 대표되는 근대성(modernity) 자체에 대한 비판이 연결된 결과라고 볼 수 있다(황경식, 2012: 20). 즉, 인간의 삶에 대한 단편적이고 기계적인 관점이 우리의 삶을 충분히 현실적으로 담아낼 수 없다는 비판이 덕 윤리학에 대한 관심을 다시금 불러일으킨 계기이자, 신아리스토텔레스주의가 등장하게 된 배경이 된 것이다.

2. 탈이분법적 사고

상술하였듯이 우리가 세상과 도덕을 바라보는 관점은 급격한 변화를 겪어 왔다. 앞선 소절에서 황경식이 비판의 대상으로 제시한 '자본주의와 제국주의'는 서구 근대사회를 지배하던 사상으로, 그 근간에는 이분법적 사고 혹은 이항대립의 사고가 위치해 있었다(원다솜, 박치완, 2015: 49). "동양과 서양, 백인과 유색인종, 우열한 민족과 열등한 민족, 남성적인 것과 여성적인 것 등"의 대립을 전제하는 이분법적 사고가 지배계층과 피지배계층을 전제하는 등 제국주의 담론에 상당한 영향을 미친 것이다(원다솜, 박치완, 2015: 49). 이러한 근대적 사고는 주체와 객체를 독립적인 것으로 보며, 주체를 기준으로 앞에 펼쳐진 세계를 철저히 대상화한다(이재준, 2004). 근대의 인식론적 패러다임으로 지배적인 위치를 차지하던 실증주의(positivism)의 전통 또한, 연구자와 연구대상 사이의 완전한 독립을 전제한다는 점에서 유사한 근대적 사고를 가졌다(Yoon Soo Park et al., 2020: 691).[22]

---

22) 이들은 주로 사회현상에서 규명해낼 수 있는 명백한 단방향(uni-directional)의 인과관계가 존재한다고 보았고, 시간과 맥락에 독립적으로 일반화 가능한 보편적

그러나 이러한 이분법적 사고가 단지 관념적일 뿐 허구의 것에 가깝다는 점에서, 다양한 학문 영역에서 이에 대한 반성을 통해 그 경계를 무너뜨리고자 하는 노력이 이어졌다(원다솜, 박치완, 2015: 50). 실제로 이분법적인 사고의 유형은 최근 들어 연속, 즉 '스펙트럼'에 그 자리를 내어주고 있다(Marvin Berkowitz, 2019: 2). 가령 전통적으로 인간 발달 심리학에서는 인간의 발달이 생물학적 구성, 즉 본성(nature)의 결과인지, 혹은 후천적인 양육(nurture)에 따른 것인지의 문제를 명확한 인과관계로 규명하고자 하는 노력이 계속되어 왔지만, 양쪽의 관점을 모두 지지하는 경험적 증거들이 등장하게 되면서 많은 연구자들이 이러한 식의 이분법적 질문에 답변하기가 근본적으로 매우 어렵다는 것을 깨달아가게 되었다(Berkowitz, 2019: 2). 우리 삶 속의 요소들은 서로 복잡한 연결성을 가지고 지속적으로 상호작용하기 때문에, 이러한 복잡성은 인간의 삶을 단순화시키는 이분법적 관점으로는 결코 제대로 포착될 수 없다. 오히려 오늘날 인간 발달에서 보다 의미있는 질문은 '본성과 양육 각각이 인간 발달을 위해 어떻게 상호작용하는가?'와 같은 것이 될 것이다(Berkowitz, 2019: 3).

각 학문 영역에서 '두꺼운 개념'(thick concept)의 사용이 증가한 것 또한 이러한 경향을 반영한다. 기본적으로 철학에서 두꺼운 개념은 단지 '좋다' 혹은 '나쁘다', '옳다' 혹은 '그르다'와 같은 얇은 개념(thin concept)과 달리, '친절하다', '용기 있다', '이기적이다', '잔인하다'와 같은 덕목 및 악덕 개념을 포함하는 것으로 정의된다(Pekka Väyrynen, 2021: 1). 일반적으로 어떤 행동을 '나쁘다'고 평가하는 것에는 (마치 비-평가적 묘사와 같이) 많은 정보가 들어있지 않으며, 그저 일반적인 나쁨을 묘사하는 것이지만, 어떤 사람을 '이기적'이라고 평가할 때는 그가 나쁘다는 의미와 함께, 그가 자신을 타인보다 훨씬 우선시한다는 등의 이야기도 함께 담기게 된다. 이처럼 도덕적 사고의 다양성과 복잡성을 정당하게 다루기 위한 필요에 의해, 많은 학자들

(nomothetic) 명제들을 산출할 수 있다는 태도를 취하였다(Wanda J. Orlikowski, Jack J. Baroudi, 1991). 그러나 사회현상을 이와 같이 단편적인 명제로 축소시켜버리는 연구방식은, 우리 삶의 중요한 부분들을 충분히 담아내지 못한다는 큰 한계를 가지게 된다.

은 두꺼운 개념에 주목하기 시작하였다(Väyrynen, 2021: 2).

한동안 이에 대한 학문적 논의는 도덕적 사고와 도덕적 언어의 본질을 다루는 메타윤리학에 한정되어 있었으나, 이제는 사회과학 분야의 연구자들에게도 높은 관심을 받으며 그 필요성을 인정받고 있다(Simon van der Weele, 2021: 1). 특히 이들이 두꺼운 개념을 추구하는 큰 목적 중 하나는, 사회과학 연구의 주류적인 인식론적 전통에서 흔히 전제되어 온 사실과 가치의 엄격한 이분법에 도전하기 위해서이다. 이들은 사회과학 연구에서 두꺼운 개념을 다룸으로써, 연구의 결과로 생성된 '사실'들이 연구자의 윤리적 지향과 분리될 수 없음을 전제한다(van der Weele, 2021: 2). 이러한 인식론적 전제는 자연스럽게 연구 방법의 다양성 또한 불러왔다. 연구자들은 두꺼운 개념을 분석하여 그에 함의된 사회적 규칙들을 포착하거나(Bas Levering, 2002), 각 개념의 사용을 가능하게 하는 구체적 사회, 집단, 혹은 영역의 특성을 탐구하거나(Gabriel Abend, 2019), 두꺼운 개념들이 사용되는 장면 자체를 규범적이자 경험적으로 사례 연구(case study)하는 방법(David Thacher, 2006) 등을 통해, 우리의 삶의 보다 복잡한 관계들을, 어떤 가치의 덜어냄 없이 포착하고자 한다(van der Weele, 2021: 3-4).

이와 같이 우리가 세상을 바라보는 관점이 변화하는 시점에서, 아리스토텔레스의 덕 윤리학은 어떤 균형을 위한 시각을 제공해 줄 수 있다. 아리스토텔레스는 구체적인 삶에서 등장하는 덕목의 다양성과, 주어진 상황에서 최선의 선택을 안내할 수 있는 실천적 지혜의 함양을 추구하면서 인간의 삶에 대한 두꺼운 개념을 포착하고자 한다. 그는 무엇보다도 교육, 기질, 인격과 같은 개념들이 단방향의 인과관계를 가지는 것이 아니라 상호 복잡하게 관련된다는 것을 강조하였으며, 마음과 몸, 이성과 욕구, 인격과 의지가 서로 밀접하게 연관된다는 것을 정당하게 포착하였다(Brandhorst, 2020: 123). 단, 그와 같이 넓은 시각을 가지고 구체적이고 개별적인 것에 관심을 가지는 것은, 때때로 연구의 초점을 흐리거나 우리를 연구자 개인의 경험에만 가두어버릴 수 있는 것이 사실이다. 그러나 지나치게 이러한 방향으로 흐르지 않도록 막는 중심축에 대한 강조 또한, 아리스토텔레스 이론에서 읽

어낼 수 있다. 즉, 신아리스토텔레스주의자들은 인간의 본성으로부터 도덕의 근거를 찾고자 하는 아리스토텔레스의 자연주의적 입장을 통해, 우리가 인간이라면 모두 동의할 수 있는, '인간의 좋음'(goodness)이라고 하는 객관적 도덕적 진실로 다가갈 수 있다는 가능성을 전제하고 논의를 전개한다. 모든 인간이 공유할 수 있는 견고한 토대를 가정한 후 그 위에서 개별적이고 복잡한 인간의 삶에 대해 논의함으로써 균형을 추구하는 것이다.

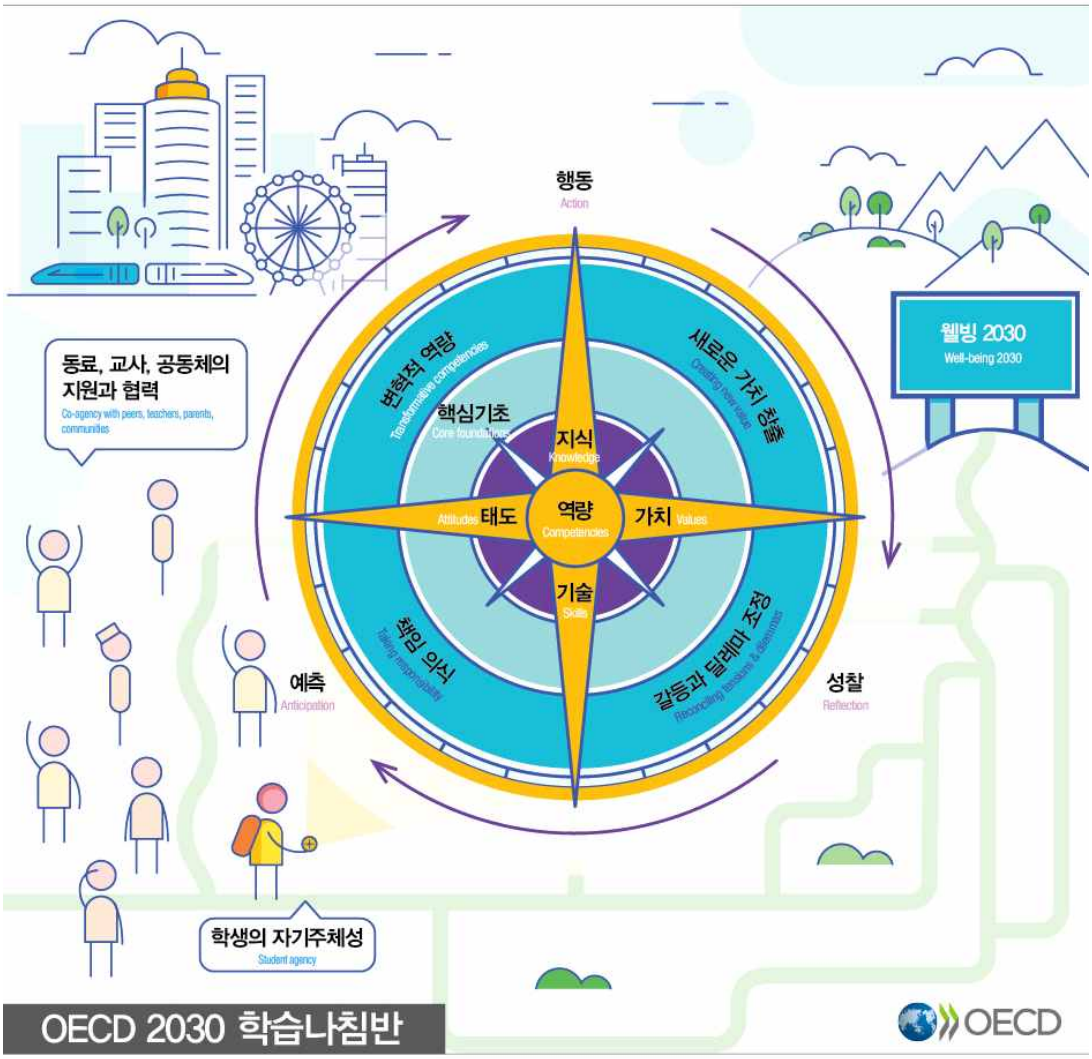
이처럼 아리스토텔레스의 유산은 오늘날 우리가 세계를 바라보는 방식과 보다 유사하며, 이는 과학만능주의적 관점 혹은 이후의 지적 역사에 의해 부패된 관점들과는 분명한 차이를 가진다(Rapp, 2020: 38-39). 따라서 우리는 아리스토텔레스의 덕 윤리학이 현대의 철학적 발전에서 생겨난 어떤 왜곡들, 가령 마음과 몸, 이성과 욕구, 인격과 의지 등의 무의미한 이원론에 대한 대안을 찾는 질문들에 유용한 해답을 제공해 줄 수 있을 것이라는 희망을 안고, 그에 대한 탐구를 시작해 볼 수 있다.

3. 미래세대의 교육

교육에서 또한 위와 같은 관점을 반영하는 변화의 필요성이 높아지고 있으며, 마찬가지로 아리스토텔레스의 시각이 이에 대해 이론적·실천적 함의를 제공해 줄 것이라 기대해 볼 수 있다. 그 변화의 경향을 반영하는 하나의 예시로, 경제협력개발기구(Organisation for Economic Co-operation and Development, 이하 OECD)에서 최근 미래세대의 교육을 위해 발표한 『OECD 교육 2030: 미래 교육과 역량』을 참고해 볼 수 있다. 이 보고서는 2030년을 위해 우리가 갖추어야 할 태도 및 가치(Attitudes and Values), 지식(Knowledges), 기술(Skills)을 제시한다.

이 중 태도와 가치로서는 무엇보다도 학생들이 자신과 사회의 번영(well-being)을 향해 가는 것의 중요함이 강조되며(OECD, 2019a), 지식으로서는 다양한 상황을 이해하고, 해석하며, 그에 맞는 지식과 기술을 적용할 수 있는 능력이 강조된다(OECD, 2019b). 이러한 태도 및 가치, 지식에 있

어서의 초점은 아리스토텔레스가 에우다이모니아와 실천적 지혜를 통해 이미 강조하며 논의해왔던 것으로, 아리스토텔레스의 덕 윤리학은 미래세대를 위한 교육의 견고한 이론적 기반을 제공해 줄 수 있다.



[그림 1] OECD 학습 나침반 2030 (OECD Learning Compass 2030: OECD, 2019a: 3; 교육부, 2019: 23)

특히 실천적 지혜는 그 기술의 측면에서도 강조된다(OECD, 2019c). 미래세대의 기술로서 요구되는 메타인지적 기술은 오늘날의 복잡한 문제들을 해결하기 위한 창의성과 비판적 사고를 위해 필요한 것으로 주요하게 요청된다. 최근 몇 년간 컴퓨터가 인간의 반복적이고 표준화된 작업들을 대체해

가는 동시에, 반대로 인간만이 할 수 있는 유동적이고 비기계적인 기술들에 대한 강조 또한 급격히 늘어나게 된 것이다. 인공지능의 발전으로 컴퓨터 또한 복잡성과 불확실성에 효과적으로 대처할 수 있게 된 것은 맞지만, 목표와 맥락이 모호하거나 변화할 때 인공지능은 쉽게 무너진다. 인간 또한 변동성, 불확실성, 복잡성, 그리고 모호성을 완벽하게 다룰 수 있는 것은 아니지만, 기계들이 이에 전혀 대처할 수 없는 것과 달리 인간은 분명 이에 대응하기 위한 능력을 가지고 있다(OECD, 2019c).

또한 오늘날과 같이 우리의 삶과 공동체가 그 어느 때보다도 인종적, 문화적, 그리고 언어적으로 다양화되고 있는 동시에 그 어느 때보다도 서로 긴밀하게 연결되는 상황에서, 지식, 기술, 태도 및 가치를 분절적으로 다루는 것이 아니라 그 상호관련성을 포착하는 것의 중요성도 강조된다(OECD, 2019a). 이처럼 현실의 불확실성을 대하고, 관련된 상황을 통합적으로 고려하는 능력은 아리스토텔레스가 지향하는 실천적 지혜의 능력과 매우 유사하다고 볼 수 있다. 이와 같이 유사한 지향을 고려하였을 때, 아리스토텔레스의 덕 윤리학은 2,400여 년 전의 낡은 이론으로서가 아닌, 현재와 미래의 우리들의 교육을 위해 현실적이고도 적시의 요청으로서 다시금 우리에게 도움을 줄 수 있을 것이다.

제 3 장 덕목 중심 교육 비판에 대한 신아리스토텔레스주의의 대응 및 덕 교육 구조화

2장에서 살펴보았듯이, 아리스토텔레스의 덕 윤리학은 그 자체의 매력 혹은 시대적 요청으로 인해 다시금 높은 관심을 받게 되었다. 이에 따라 자연스럽게 이를 지지하는, 혹은 이에 반대하는 다양한 견해들이 등장하였으며, 다양한 차원의 덕에 대한 논의를 기반으로 한 교육적인 시도들 또한 그 뒤를 따르게 되었다. 그러나 앞서 서술되었듯이 아리스토텔레스 자신이 교육에 대한 견해를 자세하게 남기지 않은 탓에 구체적인 교육적 시도의 개발은 후대 학자들의 몫이 되었고, 그 과정에서 아리스토텔레스에 대한 잘못된, 혹은 얕은 해석으로 발전된 교육 실천들 또한 다수 등장하게 되었다.

특히 1900년대 초반부터 이루어진 미국의 전통적인 인성교육(character education)이나 보다 최근에 등장한 긍정 심리학(positive psychology) 기반의 인성교육 등은 가치·덕목을 중심으로 자신들의 교육체계를 구성하며 서구사회에 가치·덕목 중심의 도덕교육을 널리 알리는 역할을 하였으며, 그 중에서도 긍정 심리학의 경우 명시적으로 아리스토텔레스의 덕 윤리학을 이론적 근거로 제시하였다. 그러나 이 과정에서 아리스토텔레스의 이론을 곡해하여 적용한 부분이 분명 존재함에도, 그 대중적 활용으로 인해 이들은 교육에 있어 아리스토텔레스의 입장을 대표하는 것으로 사람들에게 인식되기 시작했다. 인성교육에 대한 전통적인 접근의 경우 아리스토텔레스 덕 윤리학을 명시적으로 이론적 근거로 활용하지 않으나, 단지 공통적으로 가치·덕목 개념을 중심으로 한다는 점에서 한데 묶어 비판하는 경향 또한 자리잡게 되었다. 결과적으로 이들 교육 실천은 아리스토텔레스 덕 윤리학과 그로부터 파생되는 아리스토텔레스적 덕 교육에 대한 왜곡된 시각을 대중들에게 심어주는 주요한 요인이 되었다.

이에 신아리스토텔레스주의자들은 일부 학자들 및 대중들의 머릿속에 각

인되어 있는 덕목 중심 교육에 대한 부정적인 시각이 많은 부분 오해에서 기인한 것임을 지적하며, 이를 해소하는 동시에 진정으로 아리스토텔레스적인 덕 교육이 어떠한 것인지를 규명하여 알리고자 한다. 또한 그러한 지적들 중 실제로 아리스토텔레스의 덕 윤리학의 한계가 되는 부분 또한 분명히 존재하므로, 이를 인정하고 어떠한 방식으로 극복해나갈 수 있을지에 대한 연구를 통해 한 차원 더 발전된 '신아리스토텔레스주의적 덕 교육'을 체계화하고자 노력하고 있다. 특히 이 과정에서 영국의 쥬빌리 센터(Jubliee Centre)를 중심으로 구성된 연구 공동체가 크게 기여하고 있다.

2장에서 서술되었듯이 '신아리스토텔레스주의'라는 학문적 계열 하에는 무수히 많은 견해들이 혼재되어 있다. 따라서 본 장에서는 개별 학자들의 특수한, 혹은 아직 합의되지 않은 채 논란 중에 있는 부분을 제외하고, 가장 일반적이고 전형적으로 논의되는 부분을 중심으로 하여 덕목 중심 교육이 받아온 오해와 비판들을 살펴보고자 하며, 이를 해소하고자 하는 신아리스토텔레스주의의 보완을 통해 이들이 추구하는 신아리스토텔레스주의적 덕 교육을 올바르게 정의하고자 한다.

제 1 절 덕목 중심 교육에 대한 일반적 비판

1. 이론적 차원의 비판

아리스토텔레스의 덕 윤리는 교육 현장에서 주로 '칸트의 의무론적 윤리 이론'과 비교되는 목적론적 윤리 이론으로 소개되는데, 두 종류의 윤리 이론을 구분 짓는 가장 큰 요소 중 하나는 칸트의 의무론적 윤리가 개별 '행위'에 초점을 두는 한편, 아리스토텔레스의 덕 윤리는 '행위자'에 초점을 둔다는 점이다(박찬구, 2006: 147-149). 이때 덕 윤리의 초점이 되는 행위자의 '인격 혹은 인성'(character), 그리고 이를 구성하는 '인성특질'(character traits) 및 '덕목'(virtue) 개념의 정의 및 함의와 관련하여 일반적으로 가해

지는 비판들이 존재한다. 본 항에서는 그 비판들을 세 측면으로 나누어 서술하고자 한다.

1) 상대주의 비판

상대주의(relativism) 비판은, 행위자가 갖추고자 지향하는 가치·덕목(value)의 기준이 유동적이며 맥락에 따라 자의적으로 바뀌는 불안정적인 것이라는 점을 지적한다. 덕 윤리학에서 이야기하는 옳은 행위는 칸트 이론에서와 같이 합리적 원리에 의해 보편화될 수 있는 것도, 공리주의 이론에서와 같이 최대 다수에게 최대의 행복을 줄 수 있기 때문에 옳은 것도 아니다(Kristjánsson, 2013: 280). 여기서의 올바른 행위는 유덕한 행위자가 행하는 행위로 정의된다. 이처럼 옳음의 기준이 '행위자'가 되는 경우, 그 기준은 상황에 따라 매우 자의적인 것이 되기 때문에 덕 윤리는 규범 윤리로서 '행위 지침력'을 가지지 못한다는 비판이 뒤따르게 된다.

실제로 허스트하우스와 같은 덕 윤리학자는 우리가 특정 상황에서 올바른 행동을 하고자 할 때 "내가 생각할 때, 나 자신보다 더 친절한, 더 정직한, 더 공정한, 더 현명한 사람에게 가서 그에게 내가 처한 상황에서 그가 무엇을 할지 물어보고"(Hursthouse, 1996: 24: 노영란, 2009: 92에서 재인용) 그의 대답에 맞게 행위하면 된다고 조언하지만, 이때의 '유덕한 행위자'는 옳음의 기준이 되기에 너무나도 불안정한 것이 사실이다. 관련하여 허스트하우스는 덕 윤리가 우리가 인정할 수 있는 의견의 불일치를 포용할 수 있을 만큼 유연하기 때문에 우리에게 적합한 규범이론이 될 수 있다고 방어하지만(Hursthouse, 1996: 34), 이에 대해 노영란(2009: 94-98)은 덕 윤리가 주어진 문제에 유연함을 부여하는 만큼 그 행위 지침력이 상당히 제한될 수밖에 없다고 평가한다. 이처럼 덕 윤리학의 관점에서 제시되는 올바른 행위는 불가피하게 유동적인 것이 되며, 관련된 가치·덕목이 정당한 근거 없이 자의적으로 구성될 가능성이 존재한다.[23]

---

23) 그 대표적인 사례가 미국의 전통적 인성교육이 될 수 있을 것이다. 인성교육론자들은 흔히 학생들에게 주입시킬 '인성특질의 목록'을 만들기 좋아하는데, 이는 우리의

허스트하우스와 비슷한 맥락에서 로버츠(Robert C. Roberts, 2015)는 경험과 성찰을 갖춘, 그리고 오랜 기간의 훈련으로 인정받은 검증받은 '엘리트'에게 그러한 권한을 부여해야 한다고 주장하였지만, 유덕한 행위자와 올바른 인격의 선후관계에 대한 문제가 해결되지 않는 이상 이 주장은 순환논리로 남는다. 실천적 지혜를 함양한 사람이 행위와 감정에 대한 어떤 기준들을 따르기 때문에 그 기준들이 올바른 것인가, 아니면 애초에 그 기준들이 올바른 것이기 때문에 실천적 지혜를 가진 사람들이 이를 따르는 것인가?(노영란, 2009: 132) 혹자는 덕목의 개념을 유무(有無)가 아닌 '정도'로 해석하여 이 문제를 해결하고자 하지만, 노영란(2009: 78-79)은 과연 어느 정도부터 그 인성특질이 존재하는 것으로 인정될 수 있는지 확실하게 이야기할 수 없다는 점에서 이러한 관점 또한 도덕 판단의 일관성을 담보해 줄 수 없다고 평가한다.

2) 상황주의 비판

상황주의(situationism) 비판은, 개인이 한 시점에 소유하고 있는 인성특질 및 덕목이 도덕 심리학의 연구의 대상이 되기에 충분히 안정적이지 못하다는 점을 지적한다. 현대의 도덕교육 및 도덕 심리학계에서 지배적인 위치를 차지해 온 콜버그의 인지주의 패러다임은, 보다 견고한 도덕 심리학 이론을 위해 칸트의 합리주의 윤리학을 이론적 기초로 삼은 바 있다(Lapsley, 1996/2000: 85-86). 칸트의 윤리학에 따르면 어떤 행위가 도덕적인 것이 되기 위해서는 그 행위가 선험적인 도덕법칙에 대한 존경심으로부터 나온 것이어야 하는데, 이때의 도덕법칙은 순수하고 정언적인 것으로, 조건적이거나 주관적인 것이 아니다. 이러한 관점에 의하면 개인의 정서, 욕망, 기질, 지각 등의 인성적 요인들은 개인적 특수성을 부각시키고 보편적인 판단을

시민들이 정직하고, 예의 바르고, 근면하였으면 하는 우리의 희망을 반영한다는 측면에서 표면적으로는 대중적 호소력을 가지지만, 대부분의 경우 단지 목록으로 제시될 뿐 타당한 근거나 명확한 지침을 제공하지 않았다(Alan L. Lockwood, 1991: 247). 따라서 이들은 단지 기득권을 가진 보수적 인사들의 교육적 지향을 대변할 뿐이라는 비판을 받아왔다. 관련된 자세한 내용은 다음 항의 1)에서 논의하고자 한다.

저해하면서 가언 명령을 유발할 수 있다(Lapsley, 1996/2000: 324-325). 콜버그는 이와 같은 합리주의 윤리학의 전통을 따라, 일관적이지도, 합리적이지도 않은 도덕성의 동기적(motivational) 요소들이 개인의 특수한 관점과 주관적인 판단을 불러일으킬 수 있다는 점에서 이들을 논의에서 주로 배제하였다.

이러한 인성적 요소들의 불안정성에 대한 비판은 20세기 초 상황주의자(situationist)들을 중심으로 본격화되었다. 이들 논의의 시작을 열어 준 것은 핫숀과 메이(Hugh Hartshorne, Mark May, 1928-1930)에 의해 진행된 실험연구로, 이들은 '정직'과 '봉사'의 인성특질과 관련된 학생들의 행동양상을 관찰하기 위해 3년에 걸친 연구를 실시하였다. 실험에 참가한 미국 내 23개 지역의 5~8학년 학생들(10,865명)은 속임수를 쓸 수 있거나 자발적으로 봉사에 참여할 수 있도록 조성된 교실 상황에 참여하게 되었다. 이때 학생들은 주어진 상황의 다양한 조건들에 따라 서로 다른, 일관적이지 않은 행동양상을 보였다. 가령 속임수와 관련된 상황의 경우 전체 학생의 약 7%만이 전혀 속이지 않았고 약 4%만이 모든 기회에서 속이는 등, 어떤 상황에서 정직하거나 정직하지 않은 행동이 또 다른 상황에서의 정직하거나 정직하지 않은 행동을 담보하지 못하는 것으로 드러났다(James S. Leming, 1993: 64; John M. Rich, 1991: 293). 봉사활동 참여에 관한 실험 또한 마찬가지의 결과가 발견되었다. 이와 같은 일련의 실험연구를 통해 핫숀과 메이는 한 개인이 '정직'과 같은 일관적인 인성특질을 소유하지 않는다는, 즉 '나는 정직한 사람이다.' 혹은 '나는 정직하지 않은 사람이다.'라는 식의 평가는 존재하지 않으며 그저 그때그때 주어진 상황에 따른 '정직한 행동'과 '부정직한 행동'만이 존재한다는 상황주의적 결론을 내리게 되었다(Hartshorne, May, 1928-1930).

이후로 다양한 차원에서의 경험 증거들이 다수 제시되면서 상황주의자들의 논의와 그에 대한 반박은 최근까지도 논쟁을 이어왔으나,[24] 현재는 어느

24) 대표적으로 권위적 상황의 영향력을 설명하는 스탠리 밀그램(Stanley Milgram, 2004)의 복종실험, 사회적 역할의 영향력을 설명하는 필립 짐바르도(Philip

한 쪽의 영향력에 대해서만 이야기할 수 없다는, 즉 주어진 상황과 행위자가 가지는 개별적 특성 모두 개인의 행동에 상당한 영향을 미친다는 '상호작용주의'(interactionism)의 결론으로 수렴되고 있다(이기연, 2017: 20). 그러나 상황이 절대적인 영향력을 가지는 것은 아니라고 결론지어졌다고 해도, 개인이 가진 인성특질이 어떤 고정된 한 점으로 나타나는 것이 아니라 여러 가지 상황적 요인에 따라 큰 가변성을 가진다면, 더구나 인성교육의 가능성을 고려해 보았을 때 시간적으로도 계속하여 변화할 수 있는 가능성이 있다면, 한 개인이 소유한 인성특질이 '객관적이고 과학적인' 연구의 대상이 되기에는 어느 정도의 한계가 존재한다는 주장은 타당성을 가질 수밖에 없을 것이다.

3) 결정론적 함의에 대한 비판

지금까지의 비판이 가치·덕목과 인성 개념의 불안정적이고 유동적인 측면을 지적하고 있다면, 세 번째는 이들과 다소 맥락을 달리하여 개인의 기질이 다소 결정론적인(deterministic) 측면을 가지고 있음에 주목한다. 아리스토텔레스적 덕 윤리학에 대한 종합적인 논의를 전개한 윌리엄스(Bernard Williams, 2006: 44-50)는, 아리스토텔레스의 견해와 같이 어린 시절의 습관화가 개인의 인성 형성에 상당한 영향을 미치는 것이 사실이라면 이는 결과적으로 인간이 자신의 인성에 책임을 가지지 않는다는 것을 함의한다고 주장하였다. 아리스토텔레스는 사람들이 좋은 것을 인식하는 것에 대해 어떤 지도나 대화가 영향을 줄 수 없다고는 주장하지 않았고, 주장할 수도 없었지만, 그는 분명 잘못 양육되어 무엇이 고귀한지, 그리고 무엇이 진정으로 즐거운지에 대한 개념을 가지지 못하는 사람들을 말만으로 흔드는 것은 힘들다고 언급하였다(NE X.9.1179b15-17). 즉, 애초에 좋은 사람은 좋은 것

Zimbardo, 2011)의 스탠포드 교도소 실험, '시간에 쫓긴다'는 개인적 사정이 남을 돕는 행위에 얼마나 큰 방해가 되는지 보인 존 달리와 다니엘 뱃슨(John Darley, Daniel Batson, 1973)의 선한 사마리아인 실험, 기분 상태가 남을 돕는 행위에 얼마나 큰 방해가 되는지 보인 폴라 이센과 앨리스 레빈(Paula Isen, Alice Levin, 1972)의 실험을 예시로 들 수 있다. 반대로 위와 같이 '상황'의 영향력을 강조하는 실험들의 한계를 지적하는 연구들의 경우, 3장 2절 1항의 2)에서 소개된다.

을 좋은 것으로 인식하고, 나쁜 것을 나쁜 것으로 인식한다는 것이다. 이처럼 그는 철학적 지혜와 실천적 지혜가 함양되기 위해서는, 도덕적 덕목들로 이루어진 좋은 인성의 소유가 필요조건으로 선행되어야 한다고 생각하였다. 따라서 도덕교육에 있어 가장 큰 걸림돌이 되는 것은 잘못 양육된 사람들의 경우 도덕적 논쟁에 함의된 청사진(blueprint)에 공감하지도, 이를 귀담아듣지도, 이해하지도 않을 것이며, 듣고 이해한다고 할지라도 이에 따라 변화되도록 설득되지 않을 것이라는 점이다(Kristjánsson, 2015: 112).

이러한 어린 시절 양육의 중요성은 특히 도덕적 덕목이 '감정'과 깊은 연관을 가지기 때문에 더욱 두드러진다. 아리스토텔레스가 이야기하는 덕목 개념의 중요한 특징 중 하나는 이것이 현대 도덕 심리학에서 이야기하는 도덕성의 인지적, 정의적, 행동적 측면을 모두 아우른다는 점으로, 아리스토텔레스가 말하는 '유덕한 인간'은 이성이 가리키는 올바른 행위를 즐거운 마음으로 행하는 사람을 가리킨다. 따라서 그는 이를 위해 어린 시절부터 도덕적 감정을 계발할 것을 강조하였고, 도덕적 덕목을 기르기 위해 유년기의 습관화와 훈련을 강조하는 것 또한 같은 맥락에서 이야기될 수 있다.

이로부터 유추할 수 있듯이, 감정의 경향성이 안정적으로 자리 잡은 성인이 자신의 감정을 직접적으로 바꾸는 것은 극도로 어려운 일이 된다(Claudia Navarini, 2020). 그렇다면 좋지 못한 양육 환경하에서 적절한 도덕적 감정의 계발을 경험하지 못한 사람은 어떻게 유덕해질 수 있는가? 이를 가능하게 하는 구체적인 방법은 차치하고서라도, 이들은 유덕함을 지향해야 하는 이유와 동기 또한 가지지 못할 가능성이 높다. 이러한 측면에서 아리스토텔레스의 이론은 이미 덕목을 내재한 사람들에게는 좋은 조언이 될 수 있겠지만, 악덕으로 습관화된 사람들에게, 즉 내재적이고 주관적인 동기가 부족한 사람들에게는 제대로 된 설명을 제공하지 못하게 된다(James MacAllister, 2020). 상술하였듯이 콜버그에 의해 개인의 인성적 요인들(정서, 욕망, 기질, 지각 등)이 큰 주목을 받지 못한 이유 또한, 이들이 개인의 특수성에 의해 흔들리기 쉬울 뿐만 아니라 이들에 개인의 자율성이 침투하기 어렵다는 점에 있었다. 감정이 가치에 대한 정보를 상당 부분 줄 수 있

는 것은 사실이나, 감정과 옳음의 상관관계가 덕 윤리학자들이 기대하는 것만큼 긍정적으로 작용할 수 있을지에 대해서 많은 의문이 제기되는 것 또한 사실인 것이다(노영란, 2009: 129).

이는 아리스토텔레스가 유덕한 삶의 목표로 제시하고 있는, 번영하는 삶의 타당성에 대한 의문도 함께 불러일으킨다. 앞서 서술하였듯이 아리스토텔레스는 인간의 고유의 기능을 탁월하게 발휘하여 인간으로서 번영하는 삶을 영위할 것을 제시한다. 그러나 애초에 악덕으로 습관화되어 유덕한 삶에 대해 동기를 가지지 못하는 사람이 있다면, 우리는 여전히 번영하는 삶을 인간이라면 공통적으로 추구해야 하는 목적이라고 가정할 수 있는가? 또한 그들이 번영하는 삶에 대한 동기를 가지지 못하는 것이 적절한 양육 경험의 부재 때문이라면, 우리는 그들의 악덕에 책임을 물을 수 있을 것인가?

2. 실천적 차원의 비판

1) 권위주의적·보수주의적 교육으로의 전환 가능성

앞서 살펴본 가치·덕목 및 인성 개념의 이론적 차원에 대한 비판들은, 이들 개념을 중심으로 한 교육적 실천에의 비판으로 이어지게 된다. 먼저 덕목과 인성 개념이 옳음의 기준이 되기에 '불안정적이고 유동적'이라는 점은, 기준이 되는 인성특질 목록이 주관적이고 자의적으로 구성될 수 있다는 점에서 이를 중심으로 한 교육 실천이 과학적으로 타당하지 못하며 정치적으로 악용될 위험을 가진다는 우려를 낳게 된다(Helen Haste, 2019: 2). 2장에서 도덕에 대한 최소주의적 접근이 힘을 얻게 된 배경을 통해 살펴보았듯이, 다양한 가치가 복잡하게 공존하는 현대 사회에서 도덕교육의 목표로 삼을 가치·덕목에 대한 합의된 기준을 마련하는 것은 그 어느 때보다도 더욱 어려운 일이 되었다. 이 때문에 의사결정의 효율성을 위해, 혹은 어떤 정치적 이유로 인해 권위를 가지는 주체에 의해 교육 내용과 전달되어야 할 가치·덕목이 일방적으로 정해지는 경우가 때때로 발생한다. 문제는 이와 같은 상황에서라면 도덕교육에 특정한 의도가 개입되어 그 본질적 목표를 잃어버

린 채, 이것이 주입식의 세뇌교육이 되어버릴 위험성이 항상 존재한다는 것이다(이기연, 2017: 61). 결과적으로 덕목과 인성특질의 기준이 불안정하다는 문제점은, 교육의 수혜자가 되어야 할 학생들에게 큰 해악을 끼칠 수 있는 가능성으로 이어지게 된다. 콜버그는 일찍이 20세기 초반 미국에서 이루어지던 인성교육을 향하여 이들이 교육의 목표로 추구하는 인성특질의 목록이 '덕목 보따리'(bag of virtues)에 불과하다는 비판을 제기한 바 있다(Kohlberg, 1973: 4). 그의 관점에서 인성교육자들이 인성특질의 목록을 설정하는 과정은 주로 근본적인 도덕적 철학에 대한 논의를 결여한 채, 단지 이들이 '좋은 것'이라는 애매한 합의 하에 이루어지는 경우가 많았다. 따라서 각각의 덕목의 정의에 대해서조차 합의하지 못하는 경우가 대부분이었고, 결국 윤리 상대주의의 문제가 쉽게 발생하게 되었다. 콜버그는 이러한 접근에 반대하며 도덕적 원리를 '우리가 모든 사람이 언제나 어떤 상황에서나 선택하기를 바라는 규칙'으로 정의하고, 이를 중심으로 한 도덕교육을 추구하게 된 것이다(Kohlberg, 1981/2000: 68-90). 비슷한 시기에 가치 명료화(value clarification) 운동가들 또한 당시의 인성교육이 권위적이고(authoritarian), 도덕적으로 과도하게 평가적이며(moralistic), 미리 정해놓은 가치들을 타당한 근거 없이 개인에게 부과한다고 비판하였다(Wouter Sanders, 2012: 68).

오늘날과 같이 복잡하고 다원화된 사회에서 "바람직한 도덕적 인격에 대한 일반적이고 동의된 유의미한 표현이 없다."는 점은 분명 이와 같은 가치·덕목 중심의 관점을 취하기 더욱 어렵게 만든다(노영란, 2009: 61). 사실 아리스토텔레스적 덕 교육은 상당히 급진적이고 개혁적이며, 진보적인 함의를 가지고 있다. 그러나 교육의 목표가 되는 가치·덕목의 목록을 구성하는 데 있어 우리가 속한 공동체가 추구하는 것이 중요하게 고려되고, 이때 그 공동체의 가치가 무엇인지에 대해 완벽하게 객관적이고 모두가 합의할 수 있는 답을 제시하는 것은 거의 불가능하기 때문에, 인성교육이 권위를 가진 사람들의 자의적인 판단에 의해 특정 가치 주입을 위한 수단으로 활용될 가능성이 항상 존재하는 것이다.

인성교육이 진행되었던 실제의 역사 속에서 그러한 실례들을 찾아볼 수 있다는 점 또한, 그 악용에 대한 불안을 잠재우기 어렵게 만든다. 콜버그의 비판과 같이 20세기 초 미국에서는 학교장과 같이 권위를 가진 사람들이 일방적으로 인성교육의 내용과 목표를 결정하는 경우가 잦았고, 정치적으로도 특히 보수적 정치 정당들에 의해 주도되었던 역사를 가진다. 그 과정에서 전통적인 가치의 추구가 중심이 되었던 만큼, 덕목을 중심으로 한 교육은 '반-민주적'이라는 인상과 함께, 예스러운 빅토리아 시대 혹은 중세 시대의 것이라는 구식의 느낌 또한 짙게 가지게 되었다(Kristjánsson, 2013: 277-279). 우리나라 또한 도덕 교과의 출발점이 '반공', '안보'의 가치를 심어주기 위한 군사 정권의 시도였다는 점에서 비슷한 역사를 가지고 있으며, 최근에 대중에게 인성교육이라는 사안을 크게 각인시킨 '인성교육진흥법' 또한 핵심 가치의 목록에 '충'(忠), '효'(孝)와 같은 전통적·보수적 가치를 포함시킬지에 관련하여 여러 차례 논쟁을 거쳐야 했다. 이로 인해 그 원래의 의도와 무관하게, 발효 직후 해당 법안이 현상 유지를 지지하는 보수적 교육 실천을 위한 것이라는 비판을 받게 되었다(김녕, 2016; 장승희, 2015; 허종렬, 2015).

이처럼 공동체 내에서 중요하게 생각되는 가치가 무엇인지에 대한 합의의 과정은 언제나 논란의 가능성을 가진다. 이에 더해 최근에는 특정 공동체만의 가치를 뛰어넘어 인류 보편의 가치를 추구하는 세계시민주의가 큰 지지를 얻고 있는 만큼, 개인이 몸담고 있는 공동체의 경계를 어디로 설정할 수 있을지에 관한 어려움 또한 존재한다. 이와 같은 문제들은 교육의 목표로서 덕목의 목록을 설정하는 과정을 더욱 많은 논쟁에 처하도록 만들 것이다.

2) 객관적 평가 방법의 부족

인성교육이 그 악용 가능성에 대한 의심에 취약해지는 이유 중 하나는, 그 교육적 효과에 대한 객관적인 증거를 제시할 방안이 제대로 마련되어 있지 않기 때문이다. 앞서 서술하였듯이 덕 윤리학은 옳음의 기준을 유덕한

행위자에 두고 있을 뿐만 아니라 사회·문화의 영향 또한 크게 받기 때문에, 어느 곳에나 보편적으로 통용될 수 있는 좋은 교육적 실천의 사례를 제시하는 것은 쉬운 일이 아니다. 이때 교육적 양상의 다양함에도 불구하고 그 효과와 의의에 대해 보다 많은 사람들을 합리적으로 설득하기 위해서는 경험적 연구를 통해 그 교육적 효과의 크기를 명확히, 객관적으로 드러내 보이는 것이 중요하지만, 아직까지 덕 교육에 적합한 경험적 방법론이 결여되어 있는 것이 사실인 것이다.

크리스찬슨(Kristjánsson, 2013: 283)은 특히 아리스토텔레스의 덕 윤리가 자연주의 윤리학의 일종이라는 점에서, 이에 따르는 평가 방식들 또한 실재주의적 관점에 의거하여 도덕성을 자연 세계의 한 부분으로 포착해낼 수 있는 것이어야 한다고 강조한다. 그러나 현 시점에서 인성교육의 효과를 파악하기 위해 주로 활용되는 수단은 자기보고법(self-report)으로, 이는 이들의 이론적 가정과 사실상 부합하지 못한다. 자기보고법의 경우 자기개념과 자신의 신념이 자기 자신을 구성한다는 '자아에 대한 귀인주의'(attributionism about the human self)를 토대로, 즉 반 실재주의를 기반으로 삼고 있기 때문이다(Kristjánsson, 2013: 283). 이에 대안이 될 수 있는 방법론으로 한 사람에 대해 다양한 관찰의 기록들을 종합하는 삼각화(triangulation) 방법 등이 제시되고 있으나, 아직까지 제대로 검증된 수단은 사실상 존재하지 않는 것으로 보인다(Kristjánsson, 2013: 283). 이처럼 객관적인 경험 연구의 방법론이 결여된 상황에서라면 인성교육은 관습과 미사여구에 의존하기 쉬워질 것이고, 학생들은 진정으로 교육적으로 효과적인 교육 실천보다 정책 입안자들의 입맛에 맞는 교육 실천에 더 자주 노출될 가능성을 가질 것이다(이기연, 2017: 112).

3) 비현실적 교육 목표의 추구

아리스토텔레스가 최고선으로 지향하는 인간의 '번영'에 대해서도, 이것이 실질적인 교육의 목표로 활용되기에는 현실과 지나치게 동떨어진 것이 아닌지에 대한 비판이 존재한다. 비록 덕 윤리가 자연주의 윤리학의 일종으

로서, 탈종교적(post-religious) 용어로 도덕적 덕목을 현실적이고 타당하게 설명하려는 시도가 그 주된 특징 중 하나로 이해됨에도 불구하고 (Kristjánsson, 2013: 275), 아리스토텔레스가 인간의 최고의 삶의 형태에 어떤 신성한 의미를 부여하는 것 또한 분명한 사실이기 때문이다.

아리스토텔레스는 기본적으로 인간의 번영을 뜻하는 에우다이모니아가 인간에게 특별한 실현의 형태라고 서술하였는데, 그 근거는 이러한 목표가 '인간적 일'에 관련되며 인간에게 특별한 것이기 때문이다(Rapp, 2020: 55). 그러나 2장에서 살펴보았듯이 『니코마코스 윤리학』 제10권에서 아리스토텔레스가 더 추구할 가치가 있는 것으로 결론 내리는 인간의 삶은 '관조적 삶'으로, 이는 철학적 지혜의 탁월함을 통해 일종의 우주적 이유인 신의 존재 방식을 모방하는 것으로 해석된다. 이러한 삶의 형태는 '실천적' 삶을 차별화시키는 원리로 기능했던 '인간 종에게 특별한' 탁월성을 통해서는 정당화될 수 없는 것이다(Rapp, 2020: 55). 아리스토텔레스가 인간 본성의 사실에 주목하면서 현실적인 윤리학을 표방하면서도, 궁극적으로 추구하고자 한 것이 정작 이와 같은 관조적인 삶의 형태였다는 점은 그 추종자들을 당혹스럽게 만든다(Rapp, 2020: 54-55).

한편 아리스토텔레스의 덕 윤리학과 이에 따르는 교육 실천이 이처럼 영혼의 합리적 부분이 탁월한 상태에 있는 도덕적 행위자를 길러내는 것을 목표로 함에도 불구하고, 그 주된 교육 방법으로 제시되는 것이 이미 결정된 가치를 의도적으로 주입하는 것으로 이해되는 '습관화'라는 점 또한 아리스토텔레스의 목표가 비현실적이라는 비판에 힘을 실어준다. 크리스찬슨(Kristjánsson, 2013: 277)이 제기하는 『니코마코스 윤리학』의 가장 큰 허점은 이와 같이 습관화된 이성이 어떻게 비판적 사고로 점차 바뀔 수 있는지를 설명하지 못한 것이다. 아리스토텔레스는 그저 이것이 당연히 일어날 것으로 가정하였고, 우리가 오랜 시간에 걸쳐 노력해야 한다는 것만을 강조하였다. 이러한 측면에서 우리는 아리스토텔레스가 인간 존재에 대해 지나치게 낙관적인 시각을 가지고 있었기 때문에 현실적인 교육 방안을 제대로 제시하지 못하였다는 비판을 제기할 수 있다.[25)]

제 2 절 비판에 대한 신아리스토텔레스주의의 극복 노력

앞 절에서 덕목 중심 교육에 대해 제기되는 이론적 한계로, 가치·덕목이 우리가 지향할 목표가 되기에 불안정하다는 점, 개인이 소유한 인성특질이 불안정하다는 점, 덕목 및 인성특질에 대한 아리스토텔레스의 견해가 결정론적 함의를 가진다는 점이 제기되었으며, 실천적 한계로는 그 상대적인 특징으로 인해 권위주의적이고 보수적인 교육으로 흘러가기 용이하다는 점, 교육의 효과를 증명하기 위한 객관적인 평가 방법이 부족하다는 점, 다소 비현실적인 목표를 지향한다는 점이 제시되었다. 이와 같은 비판들에 대해 최근의 신아리스토텔레스주의자들은 이들이 적절하지 않거나 아리스토텔레스 덕 윤리에 대한 오해에서 비롯되었다는 점 등을 들어 반박하며, 비판을 수용하여 더 나은 수정의 방향을 제안하기도 한다. 본 절에서 이러한 신아리스토텔레스주의자들의 대응을 검토하며, 이들의 견해와 같이 아리스토텔레스의 덕 윤리와 그로부터 파생된 신아리스토텔레스주의적 덕 교육이 오늘날의 도덕교육의 패러다임에 실제로 더 적합한 것인지 확인하고자 한다.

1. 이론적 차원의 비판에 대한 대응

1) 상대주의 비판에 대한 대응

상대주의 비판에 대한 대응은, 우리의 도덕적 삶이 본질적으로 다양한 구체적 양상을 가지고 있기 때문에 아리스토텔레스적 관점이 이를 포착하기에 현실적으로 더 적합하다는 주장을 중심으로 이루어진다. 도덕적 지식은 이론적이고 과학적인 발견의 문제가 아니라 구체적인 개인의 삶을 조망하는

25) 이외에도 아리스토텔레스가 특히 관조적 삶에 있어서 개인적 수양을 강조하였기 때문에, 사회-문화적 맥락 및 다른 구성원들과의 상호작용을 간과한 채 자신의 번영만을 추구한다는 '개인주의적'(individualistic) 비판 또한 아리스토텔레스의 이론이 전형적으로 받는 비판 중 하나이다(Kristjánsson, 2013: 279). 공동체를 지나치게 강조한다는 근거로 권위주의적·보수주의적 면모를 가진다는 비판과, 개인의 번영만을 중시한다는 근거로 개인주의적 면모를 가진다는 상반되는 비판을 흥미롭게도 동시에 받고 있는 것이다.

문제로, 아무리 실천적으로 지혜로운 사람이라고 할지라도 자신의 삶과 완벽하게 분리된 관점에서는 이를 결코 파악할 수 없다(Sanders, 2012: 115). 도덕적 사고 또한 진공 속에서 작용하는 것이 아니라 유덕한 생활이라는 구체적인 맥락에서 작용하기 때문에, 경험과 실천을 통해 덕의 본질에 대한 명확한 이해를 갖추지 않는 한 누구도 도덕 생활에 대해 제대로 숙고할 수 없을 것이다(David Carr, 1991: 254). 안나스(Julia Annas, 2011: 150-151)가 이야기했듯, 삶을 어떻게 살아야 하는지에 대한 물음은 언제나 이미 삶을 살고 있는 사람들만이 가질 수 있는 것이다.

따라서 다양한 도덕적 성질들은 특수한 사회적, 도덕적 신념 체계 안에서 비로소 자신의 가치를 획득하게 된다(Carr, 1991: 264-265). 단, 이러한 시각이 윤리 상대주의로 흐를 수 있다는 우려로 인해, 규범윤리이론들은 역사적으로 보편성과 객관성에 몰두해왔다(Dwight Furrow, 1995: xvii-xviii, 3). 그 중심에서 특히 근대 도덕철학이 인간이라면 누구나 추구해야 하는 보편적인 도덕적 목표를 탐구하는 데 크게 기여해왔지만, 그럼에도 불구하고 이들은 2장에서 살펴보았듯이, 도덕적 행위자 자신의 관점을 경시하고 탈인간화를 촉진했다는 비판도 함께 받게 되었다(노영란, 2009: 268). 가령 반이론가(Anti Theorist)들은 윤리학이 무엇보다도 실제 우리의 삶에 준하여 이해되어야 한다는 점을 강조하며 근대 도덕철학을 비판하였다(노영란, 2009: 268). 우리가 이러한 비판에 동의한다면, 행위자 자신의 관점과 특수한 맥락을 중시하는 아리스토텔레스의 덕 윤리학은 우리의 현실의 삶을 왜곡 없이 반영하기 위해 보다 적합한 이론적 틀로 타당하게 고려될 수 있을 것이다.

보다 실질적인 예시로, 하트(Peter Hart, 2017)는 '전문가적 경계'(Professional Boundaries) 개념을 중심으로 규범윤리가 가질 수 있는 위험성을 고찰한다. 그에 따르면 우리의 실제 삶에서, 특히 전문 영역에서 칸트 윤리학이나 공리주의식의 실천을 따를 경우 '객관적이고' '공평무사한' 판단을 위해 전문가들이 고객에게 너무 가깝거나 너무 개인적이어서는 안 되는 관점이 일반적으로 뒤따르게 된다. 그러나 이처럼 고정적이고 견고한 경계

는 오히려 전문가들이 실제로 마주하는 복잡한 현실을 제대로 파악하지 못하게 하며, 단순히 주체가 되는 기관을 고소로부터 보호하고 책임을 회피하기 위한 수단으로 주로 활용되는 것이 사실이다(Hart, 2017: 250). 따라서 하트(Hart, 2017: 250)는 '상황 안에서' 주체를 파악하는 덕 윤리적 관점을 관련 연구를 위한 대안으로 제시한다. 그에 따르면 덕 윤리가 표방하는 유연성은 자의적이거나 비일관적인 것을 가리키는 것이 아니라, 맥락화된 판단과 탈맥락화된 판단 사이의 강한 긴장을 유지함으로써 지속적인 균형 상태를 추구하고자 하는 것이다.

물론 오늘날 우리는 인류 역사상 그 어느 때보다 더 다양한 가치들에 둘러싸여 있으며, 그 누구도 어떤 것이 더 옳은지에 대한 판단을 쉽게 자신할 수 없게 되었다. 소크라테스가 가치의 상실을 우려하였던 시기 또한 가치와 도덕이 급격히 변화하는 시기였음에도 불구하고, 오늘날에 비하면 이 시기에는 사회적 삶의 형태에 대한 상당한 합의가 존재했다고 말할 수 있다(Betty A. Sichel, 1991: 297). 따라서 덕 윤리가 견지하는 '상황에 맞는 적절한 판단'이 가치의 혼란을 더욱 가중시킬 것이라는 비판이 쉽게 제기될 수 있다. 그러나 우리가 덕의 의미와 내용에 관하여 의견의 일치를 이룰 수 없을 정도로 도덕적 사태에 대해 어려움을 겪고 있을지라도, 이는 결코 극단적 상대주의나 도덕적 불협화음으로 직결되는 것이 아니며, 신아리스토텔레스주의는 그 안에서도 우리가 인간이라면 공유할 수 있는 공동의 도덕적 이해와 합의의 영역이 존재함을 강조한다.[26] 도덕적 불일치나 덕목의 정의 불가능성에만 초점을 맞추는 것은 도덕교육이라는 시도 자체의 의미를 없애버릴 것이다(Jeffrey Stout, 2001: 31-32). 오히려 이러한 상황일수록 우리

26) 콜버그의 전통을 잇는 신콜버그주의(Neo-Kohlbergian) 또한 비슷한 관점에서, 도덕성을 구성하는 데 있어 집단의 역할에 중요성을 부여하기 시작했다. 가령 레스트와 그 동료들(James Rest et al., 1999: 301)은, '집단의 숙고'를 통해 구성되는 공동의 도덕성(common morality)이 콜버그가 우려한 것만큼 극단적으로 무비판적인 도덕적 상대주의 혹은 도덕적 회의주의로 나아가지 않을 것이라고 지적한 바 있다. 따라서 신콜버그주의자들은 사려와 숙고로 대변되는 도덕성의 추론적 측면과 맥락 및 공동체의 공유된 신념으로 대변되는 도덕성의 직관적 측면을 동등한 파트너로 여기며, 이를 통해 무분별한 도덕적 상대주의 및 도덕적 회의주의뿐만 아니라 진공 상태의 도덕적 이상주의와도 거리를 두고자 한다(석자춘, 정창우, 2017: 27).

는 공허한 도덕적 표준을 지향하기보다 말과 행위, 행동과 감정, 추론과 느낌 등 도덕적 삶의 다양한 요소들을 모두 포괄하는 확장된 도덕을 지향해야 한다(Sichel, 1991: 299). 우리는 분명 서로 다른 도덕적 언어에도 불구하고 상호 간의 의견의 일치를 끌어내왔던 역사를 가지고 있으며, 그 가능성에 주목해야만 보다 현실적이고 효과적인 도덕교육을 위한 길이 열리게 된다(Sichel, 1991: 299-300). 누군가 실천적으로 지혜롭다는 것은 그가 모든 완성된 덕목을 소유했다는 뜻이 아니라, 새롭게 마주한 상황에 보다 주의를 기울일 수 있다는 것을 의미한다는 사실을 기억해야 한다.

2) 상황주의 비판에 대한 대응

상황주의 비판에 대한 대응은, 상황의 영향력에도 불구하고 개인의 인격은 충분한 일관성과 안정성을 가진다는 주장을 중심으로 이루어진다. 앞서 언급하였듯이 상황주의자들은 대부분의 사람들이 매우 사소한 상황적 요인에도 놀랄 정도로 많은 영향을 받는다는 점에서 상황이 가지는 절대적인 영향력을 주장한다. 그러나 이들이 주된 근거로 제시하는 개인의 '행동의 비일관성'은 사실 그 주장에 충분한 설득력을 제공하지 못한다. 상황주의자들이 피상적으로 이해한 바와 달리 우리의 도덕적 인성은 인지적 과정과 동기적 과정을 복잡하게 포용하는 것으로, 완전히 똑같은 인지적, 감정적 과정도 서로 완전히 다른 행위를 산출할 수 있고, 대단히 유사한 행위 또한 서로 다른 인지적, 감정적 과정을 통해 산출될 수 있기 때문이다(Natasza Szutta, 2013: 28). 즉, 상황주의자들이 제시한 '눈에 보이는' 행동에 관한 증거들은 인간이 어떤 견고한 인성특질도 소유하지 않는다는 것을 증명하는 것이 아니라, 그저 도덕적 행위를 실천하기 위해 갖추어야 할 조건이 매우 많고 어렵다는 것을 보여줄 뿐이다(Szutta, 2013: 28-29).

상황적 조건의 영향력 그 자체에 관해서도 이들이 제시하는 증거와 반대되는 경험 연구들이 다수 제시되고 있다. 가령 상황주의자들의 주장과 같이 상황이 절대적인 영향을 가진다면 같은 상황에 있는 모든 사람들은 같은 반응 양식을 가져야 하지만, 많은 실험연구에서 그와 같은 결과는 나타나지

않았다. 또한 도덕적인 행동을 촉구하는 상황적 조건이 부재한 상황에서도 도덕적으로 행동하는 사람들이 분명 존재하였다(William Fleeson et al., 2014). 기존에 상황의 영향력을 강력하게 뒷받침하는 증거로 전형적으로 제시되던 실험연구들 또한, 연구자들이 의도적으로 수동적이고, 일상적이지 않으며, 명령의 준수에 대해 강한 사회적 기대를 가진 상황들을 제시함으로써 애초에 상황의 역할을 극대화시키는 실험 환경을 조성하는 경향이 존재하였다는 비판이 제기되고 있다(Kristjánsson, 2013: 282).[27]

앞서 서술되었듯이 우리의 삶은 하나의 도덕적 표준을 향하여 움직이지 않으며, 중요한 것은 각자가 속해 있는 공동체에 따라 다양한 양상을 가지게 되는 도덕적 삶 안에서 스스로의 인격을 구축해가는 것이다. 따라서 각각의 상황에서의 우리의 반응 양식은 각자의 상황 해석에 따라 상이해지는데, 이때의 해석에는 연관된 행위자들의 행동, 감정, 능력 등이 다채롭게 영향을 미치게 된다(Szutta, 2013: 26). 이처럼 하나의 덕목의 범주하에서 나타나는 우리의 행동 양식은 주어진 조건이나 상황에 따라 다양하나, 그 발

---

27) 대표적으로 권위적인 상황의 영향력을 증명한 것으로 잘 알려진 실험 중 하나인 스탠포드 교도소 실험(The Stanford Prison Experiment)은, 교도소 내에서 벌어지는 상황과 그에 따른 인간의 심리변화를 관찰하기 위해 피험자들에게 임의로 '수감자'와 '교도관' 역할을 부여하여 2주 동안 교도소에서 생활하게 한 실험으로, 상황 조성의 결과 '수감자' 역할의 피험자들은 극도의 무력감과 종속감을, '교도관' 역할의 피험자들은 상당한 공격성과 잔혹성을 드러내게 되면서 5일 만에 실험이 종료되는 사태가 벌어졌다는 상당히 충격적인 내용을 담고 있다(Philip Zimbardo, 2011). 이 실험은 연구 책임자인 필립 짐바르도 교수의 책 『루시퍼 이펙트』(*The Lucifer effect*)에서 자세히 소개되며 인간의 악에 대한 새로운 시각을 던지는 것으로 잘 알려져 왔지만, 최근에 그 실험 과정에서 발생한 여러 가지 조작과 과장의 증거들이 제시되기 시작했다. 가령 르 텍시에(Thibault Le Texier, 2009)는 '교도관' 역할의 피험자들이 자발적으로 공격성을 드러냈다는 연구 결과와 달리 연구자들로부터 '비인간적인 대우'에 관한 명시적인 지침을 받았다는 점, 피험자들이 교도소 상황에 극도로 몰입하였다는 연구진의 묘사와 달리 연구진들과의 접촉 및 외부와의 연락 등을 통해 현실의 삶으로부터 결코 고립되지 않았다는 점(따라서 실험 상황을 온전히 '실험'으로 받아들였다는 점), 연구 결과로 발표된 수치들이 자료에 따라 서로 상이하며 과장의 가능성이 존재한다는 점 등을 들어 해당 연구가 그 명성과는 달리 사실상 신뢰도를 입증하기 어렵다고 비판하였다.

이 실험과 더불어 권위에 복종하는 인간의 모습을 증명한 것으로 자주 언급되는 밀그램의 실험 또한, 비슷하게 그 연구의 묘사와 결과 발표에 있어 조작의 증거가 있다는 주장이 지속적으로 제기되고 있다(자세한 내용은 Gina Perry, 2013 참고).

현의 양상은 상황주의자들의 주장과는 달리 각각의 개인 안에서 일관적이고 안정적으로 나타난다(Fleeson et al., 2014). 이와 같은 관점에서 등장한 다양한 경험적 증거들에 의해 강한 상황주의의 관점은 상당히 약화되었으며, 앞서 언급하였듯이 현재는 주어진 상황과 각 개인의 개별적 특징 모두가 개인의 행동에 길항적(拮抗的) 영향을 미친다는 상호작용주의의 결론에 이르게 되었다(Lapsley, 1996/2000: 316-318). 즉 X축의 데이터에 따라 상이한 Y값이 나타나는 그래프와 같이 각 개인은 상이한 상황적 조건에 따른 자신만의 행동 분포를 가지고 있으며, 이때의 분포도는 일관적으로 유지된다는 것이다(Fleeson et al., 2014).

결과적으로 이제는 상황과 인성특질에 관한 진부한 이분법적 논쟁에서 벗어날 때이며, 상황적 요인과 개인적 요인을 복합적으로 아우를 수 있는 보다 유연한 개념이 필요한 때이다. 아리스토텔레스는 결코 어떤 덕목의 '전형적인' 혹은 '표준적인' 형태에 대해서 말하지 않으며, 각 상황에서 개인에 맞게 실천 가능한 적절한 덕목의 형태를 실천적 지혜를 통해 찾아갈 것을 강조한다(Daniel C. Russell, 2014). 이러한 관점은 상황적 요인과 개인적 요인의 영향력을 동등하게 인정하는 것이자 우리의 실제의 삶에 더 적합한 현실적인 접근이다.

최근의 도덕 심리학 연구 동향 또한 이러한 변화를 반영하고 있다. 인성과 관련된 심리학적 연구들은 기존의 추상화되고 탈맥락적이며 원리를 중시하는 도덕을 강조하는 것에서 벗어나, 각자의 특수한 인격적 자질과 주어진 상황을 함께 고려하여 적절한 판단을 하는 것을 강조하기 시작했고, 도덕성의 구성요소 또한 인지적 차원에만 강조점을 두던 것에서 벗어나 인지, 정서, 행동의 통합적 관점에 이어 덕목, 역량, 직관까지로도 확대된 관점을 취하고 있다.

물론 한 점으로 수렴되지 않는 인성과 덕목의 특징이 우리의 객관적이고 과학적인 연구를 어렵게 만드는 것은 사실이지만, 관점을 달리하면 이는 인성특질만이 아니라 사회과학이 다루는 모든 개념의 불가피한 특성이 된다. 사실 수학과 자연과학의 '닫힌' 개념들과 달리 철학과 사회과학에서의 '열

린' 개념들은 애초에 불분명한 특징을 가지고 있다. 비교해 보았을 때 덕목과 인성 개념이 특별히 더 불분명하다고 볼 수는 없는 것이다(Kristjánsson, 2013: 270-272). 오히려 도덕적 삶의 복잡성을 고려하였을 때, 그 본질을 제대로 포착하기 위해서는 한 점이나 수치로 대상을 나타내는 것만이 소위 말하는 '객관적인' 연구가 될 수 있는 것이 아니라는 생각의 전환이 필요하다.

상황주의자들의 반론은 오히려 아리스토텔레스적 덕 교육을 지지할 수 있는 견해 또한 함의하고 있다. 핫숀과 메이(Hartshorne, May, 1928-1930)를 필두로 진행되었던 상황주의적 연구결과들은 이제는 안정적 인격 특질의 존재에 대한 부정적 증거로 활용되기보다, 우리를 막아서고 유혹하는 상황적 조건들을 이겨낼 수 있는 힘을 어떻게 길러내야 하는지 고민해야 할 중요성을 일깨워주는 핵심적인 단서가 되었다. 특히 인지 중심의 도덕교육이 '앎과 행동의 불일치'라는 치명적인 한계를 가지고 있다는 점에서, 권위주의적·보수주의적 인성교육을 두려워하며 '형식'을 중심으로 하는 도덕교육으로만 나아가고자 하는 것은 때때로 도덕을 우리 삶과 별개의 것으로 만들어 도덕교육의 실질적 효과를 절감시킨다. 형식이라는 공고한 틀 안에서도 각자의 구체적인 환경들을 고려하여 올바른 판단을 내릴 뿐만 아니라, 그렇게 도출된 판단을 실제 행동으로도 연결시킬 수 있게 하기 위해서는 인성에 대한 보다 포괄적이고 종합적인 시각이 교육의 목표가 되어야 하는 것이다. 지속적으로 제기되었듯이 아리스토텔레스가 제시한 실천적 지혜는 선험적이고 이론적인 지식이 아니며, 고정적이고 영원한 대상을 다루는 덕목이 아니다. 오히려 이는 구체적이고 개별적인 상황에서 비로소 작용하며 다양한 상황적 조건들을 종합적으로 고려할 수 있는 능력을 가리킨다. 따라서 자신과 자신이 처한 상황, 그 상황과 관련된 다른 인물들을 총체적으로 고려하게 하는 것은 보다 나의 상황에 맞게 덕목을 실천으로 옮길 수 있는 현실적인 선택을 가능하게 한다. 이는 상황적 조건에도 불구하고 올바른 인격을 발휘할 수 있는 '강한 인성'의 중요성 또한 시사하며, 이러한 측면에서도 아리스토텔레스적 덕 윤리학이 도움을 줄 수 있다. 이와 관련하여서는 아래의 세 번째 대응에서 이어서 서술하고자 한다.

3) 결정론적 함의에 대한 대응

결정론적 함의에 대한 대응은, 인성의 요소 중 개인이 통제할 수 없는 부분들이 존재하는 것은 사실이지만 아리스토텔레스적 덕 윤리학은 이를 극복하기 위한 자기 통제와 자기 조절에 훨씬 큰 중요성을 부여한다는 주장을 중심으로 이루어진다. 아리스토텔레스는 덕목을 '감정을 대하는 방식'으로 정의함으로써 실천을 앞둔 상황에서 스스로의 감정을 조절하는 것의 중요성을 인식하였으며, '자제력'을 강조함으로써 상황적인 유혹에 맞서는 힘에 대해 여러 가지 시사점을 제공한다.

도덕적 덕목은 기본적으로 오랜 기간 동안, 다양한 경우에서 특정 감정을 대하는 방식과 관련된다(Sanders, 2012: 79). 이는 특정 덕이 관련된 감정을 통해 설명되지 않는다면 이에 대한 완전한 이해는 불가능하다는 뜻이 되기 때문에, 감정과 관련된 도덕 심리학의 연구는 도덕교육에 필수적인 것이자(Sanders, 2012: 185), 분열되지 않을, 통합적이고 현실적인 도덕 교육을 위해 너무나 중요한 지점이 된다. 그러나 반대의 관점에서 감정에 대한 강조는 어린 시절의 양육에 대한 강조로 이어져, 이미 형성된 우리의 인성에 대해 우리의 책임을 묻기 어렵게 만들지만, 커렌(Randall Curren, 2016: 523)과 크리스찬슨(Kristjánsson, 2015: 104-116)은 아리스토텔레스의 원전에는 인성의 영속성을 주장하는 어떤 내용도 존재하지 않는다고 강조한다. 만약 어린 시절의 도덕적 덕목의 함양이 많은 부분 도덕적 운에 달린 것이라면 개인이 이에 대한 책임을 가지는 것이 불가능할 것이나, 아리스토텔레스는 누군가 유덕해지거나 악덕해지기 전에 그것을 취하는 것은 애초에 열려 있으며, 그 선택의 기원은 우리 안에 있다는 것을 『니코마코스 윤리학』 제3권 제5장에서 주요하게 논의하였다(가령 NE Ⅲ.5.1114a11-31, 1114b22-25). 이러한 주장은 분명 악덕한 사람도 자신의 인성 상태에 책임을 가진다는 것을 함의한다. 이에 따르면 좋지 않은 양육을 경험한 사람들 또한 자신의 삶을 성찰하고 행동과 감정을 조정해야 하며, 만약 이 과정이 잘 이루어진다면 이들 또한 아리스토텔레스가 말했듯 유덕함으로 방향을 틀어낼 수 있을 것이다.

물론 현대 과학의 관점에서, 인간의 일차적인 감정적 경향은 그 자신이 통제할 수 있는 범위에 있지 않으며 이것을 직접적으로 바꾸는 것은 단순한 개인의 노력을 넘어 어떤 심리적인, 신경생물학적인 힘이 필요한 극도로 어려운 과정이다(Navarini, 2019). 오늘날 이루어지고 있는 다양한 신경과학 연구 결과들은 인간의 직관과 무의식이 개인의 판단에 얼마나 결정적인 영향력을 미치고 있는지를 보여주며, 이에 따라 과연 인간이 스스로 선택하여 도덕적 삶을 영위하는 것이 가능한 것인지에 대한 의문이 지속적으로 제기되고 있다.[28] 결과적으로 우리는 인간의 삶에서 자유의지와 동기가 서 있을 공간이 매우 적은 것이 아니냐는 고전적인 의문점에, 그 어느 때보다도 심각하게 도달하고 만다.

그러나 인간의 행동은 단방향의 인과관계로는 결코 설명될 수 없으며, 이를 올바르게 포착하기 위해서는 그 모든 요소들의 상호적인 관계를 고려해야 한다. 관련하여 인간 뇌 기능과 직관의 강한 영향력에 대한 연구 결과에 대항하여, 이를 극복할 수 있는 인간의 역량에 대한 연구가 지속적으로 이루어지고 있다. 가령 미국의 저명한 심리학자 바우마이스터와 동료들(Roy F. Baumeister, John M. Tierney, 2011)은 인간을 자기 통제가 없는, 압도적인 충동의 피해자로 보는 현대적 경향에 대해 강한 의문을 제기한다. 그에 따르면 인간은 분명 자신의 기계적인 반응을 뛰어넘을 수 있는 존재이며, 이 능력은 살아가는 동안 계속해서 발전이 가능한 것이다(Szutta, 2019: 3).

우리의 정신적인 과정(mental processes)의 상당 부분이 단순하고, 무의

28) 이러한 의문을 우리가 눈으로 확인하였던 첫 번째 사례는 1848년 미국의 철도 노동자 피니어스 게이지(Phineas Gage)에게 일어났던 사고라고 볼 수 있다. 그는 철도를 관리하던 중 불의의 폭발로 직경 3cm의 쇠막대가 날아와 얼굴을 관통하는 사고를 당하게 되었고, 그 결과 두개골의 상당 부분과 왼쪽 대뇌의 전두엽이 심각하게 손상되는 부상을 입게 되었다. 의료진의 적극적인 치료로 그는 약 한달 뒤 완벽하게 회복되었으나, 이 사고 이후 그에게 일어난 가장 큰 변화는 바로 그의 성격이었다. 그는 원래 성실하며 인내심이 강한 사람이었으나, 전두엽이 손상된 이후 매우 공격적이고 감정을 제대로 조절하지 못하는 사람으로 변한 것이다(Kieran O'Driscoll, John Paul Leach, 1998). 이러한 피니어스 게이지의 사례는 뇌의 특정 부위와 사람의 도덕적 성품 사이의 직접적인 관계를 처음으로 확인하는 계기가 되었으며, 이후 신경과학적 논의의 시작에 방대한 영향을 미쳤다.

식적이며, 자동적인 추론적 알고리즘에 기초한다는 것은 명백한 사실이지만, 직접적인 의식의 과정 또한 상당한 역할을 하며 이들이 다시 무의식에 영향을 미치는 것 또한 분명히 우리가 동의할 수 있는 사실이다(Szutta, 2013: 28-29). 이러한 사실에 대한 지지는 다니엘 카네만(Daniel Kahneman, 2011/2018)의 이론으로부터도 발견할 수 있다.[29] 그에 따르면 성찰적·의식적 과정(시스템 2)을 통해 구성된 결과가 이후에 자동적·무의식적 과정(시스템 1)의 데이터베이스로 전환되고, 이는 일정 수준의 습관화와 훈련을 거친 이후 부분적으로 자동화되어 반성적 성찰을 필요로 하는 새로운 상황과 마주하기 전까지 유지된다. 이때 훈련과 경험을 통한 덕목의 습득은 안정적이나 영원하지는 않은 새로운 신경 시냅스를 유도하기 때문에, 결국 덕목에 의해 유도된 행동의 변화는 마음과 뇌의 변화 또한 유발할 수 있다(Navarini, 2020: 314). 즉 덕 윤리학자들이 말하듯, 덕목이 우리의 두 번째 본성이 되어 가는 것이다. 우리의 지식과 경험이 풍부해질수록, 이 과정에서 우리의 연합적 기초(associational basis)는 보다 넓어질 것이고 우리의 자동적 반응은 보다 정확해질 것이다(Szutta, 2013: 28-29).[30]

아리스토텔레스가 강조한 실천적 지혜 또한 비슷한 양상으로 발달한다(Szutta, 2013: 28-29). 우리는 도덕적 삶과 상황에 대한 경험, 감수성, 풍

---

29) 그는 경험적 증거들을 기초로 인간의 인지적 체계에 영향을 미치는 시스템 1과 시스템 2를 구분하며, 시스템 1은 자동적이고 빠르며 저절로 작동하는 사고를, 시스템 2는 느리고 의식적이며 노력과 집중, '자아'에 의한 통제를 필요로 하는 사고를 담당한다고 설명한다. 모든 것이 순조로운 일상적인 상황에서 우리는 시스템 1에 강하게 의존하지만, 익숙하지 않은 어려움과 마주했을 때는 시스템 2에 기댄다(Kahneman, 2011/2018). 하지만 이때에도 두 시스템은 지속적으로 활성화되어 있다. 시스템 1은 자동적으로 활동하며 전원을 끌 수 없는 것이지만, 시스템 2 또한 낮은 활동성을 보이는 순간이 있더라도 적어도 그 인간이 깨어 있는 동안에는 지속적으로 활동한다. 이때 시스템 1의 일부분은 타고난 것이지만, 또 일부분은 훈련과 경험을 통해 발달될 수 있다(Szutta, 2013: 28-29).

30) 여기서 주의할 점은 '무비판적' 습관화의 경우 자율적이면서 합리적인 도덕 행위자가 발휘하는 적절한 덕목과 동일시될 수 없다는 것이다. 적절한 덕목은 오히려 카네만의 용어에 따르면 시스템 2를 사용하는 것으로, '여기 그리고 지금'의 상황, 가치와 행위를 위한 이유에 대한 집중과 의식적 성찰을 가리킨다(Szutta, 2013: 28-29). 상황주의자들과 달리 덕 윤리학자들이 가지는 차별성은 무엇보다도 이들이 자율적 도덕적 행위자를 길러내는 것을 목표로 한다는 것이다.

부한 성찰을 통해 도덕적 지식과 도덕적 상상력을 지속적으로 발전시키고, 우리가 처한 상황의 도덕적 요구에 대해 더 쉽게, 더 정확하게 응답할 수 있게 된다. 단순한 일상 속에서 도덕적으로 좋은 삶을 살기에는 시스템 1로 충분하지만, 새로운 상황을 마주하였다면 시스템 2를 활성화시킴으로써 어려운 도덕적 질문과 딜레마에 답변할 수 있다. 시스템 1이 잘 형성되고, 즉 도덕적 덕목과 잘 통합되고, 시스템 2가 필요할 때마다 지속적으로 각성되어 참여하는 것이 무엇보다도 중요할 것이다(Szutta, 2013: 28-29). 덕목이 감정 조절을 위해 기능할 뿐만 아니라, 덕목의 학습이 기본적 감정들에 대한 우리의 인식을 수정하며 뇌 구조에도 영향을 미치게 된다는 연구 결과들의 등장 또한 이러한 주장을 뒷받침해준다(Navarini, 2019).[31]

이 과정에서 중요하게 등장하는 것이 자기 통제(self-control) 혹은 자기 조절(self-regulation)의 개념이다. 심리학자들은 이를 '반응 양식을 바꾸는 능력'으로 정의하는데(Szutta, 2020: 326), 가령 바우마이스터 등은 그 과정이 먼저 자신의 삶에서 이루고자 하는 목표와 이상을 설정하고, 현재의 반응 양식을 성찰한 뒤 이를 바탕으로 잘못 굳어진 반응 양식을 깨고 새로운 것을 확립하는 것으로 이루어진다고 설명하며, 이를 우리 안의 다양한 힘들 사이의 전쟁 상태(battle)로 묘사한다(Baumeister et al., 1994). 그는 그러면서도 분명 우리가 노력을 통해 이를 더 강화할 수 있다는 점에서 근육과 같은 의지의 힘(strength of will)에도 비유한다(Baumeister, Tierney, 2011).

아리스토텔레스 역시 이러한 자기 조절의 힘에 상당한 중요성을 부여한다. 그는 왜 사람들이 옳다고 믿는 것을 실제로 행동으로 옮기는 데 실패하는지에 대해 답변하기 위해, 소크라테스와 달리 '자제력'을 중요한 논의의

31) 가령 웽 등(Helen Weng et al., 2013)의 연구에서, 피험자가 공감의 덕목에 대한 훈련을 마친 이후, 이타적 행동이 요구되는 상황에서 타인의 고통에 대한 이해, 수행적이고 감정적인 조절, 그리고 보상 과정과 관련된 신경 체계(가령 배외측 전전두피질(dorsolateral prefrontal cortex; DLPFC) 및 하측 두정피질(inferior parietal lobule: IPL)을 포함한)가 더 활성화되는 등 신경 활동에서의 변화 또한 일어나는 것이 포착되었다. 나바이즈(Darcia Narvaez)의 삼층 윤리 이론(Triune Ethical Theory) 또한 덕목의 훈련이 개인주의적 생존 및 배타주의적 경향과 달리 사회적으로 '열려 있는' 행동을 습득하는 것이며, 이것이 뇌 구조의 변화 또한 수반한다는 것을 함의한다(Navarini, 2020: 314).

주제로 삼았다(NE Ⅶ.1-10).[32] 물론 아리스토텔레스에 있어서 유덕한 사람은 자신의 감정과 욕구를 억누르고 유덕한 선택을 하는 사람이기보다 애초에 올바른 행위에 대해 긍정적인 감정을 가지는 사람으로 묘사되기 때문에 그가 자제력을 가장 상위의 목표로 삼은 것은 아니었지만, 그는 도덕성의 진보 혹은 쇠퇴가 분명 이러한 '자제력'에 달려 있다고 보았다(Sanders, 2012: 111). 더불어 우리를 강하게 유혹하는 상황적 조건에도 불구하고 올바른 선택을 추구할 수 있는 힘을 길러주기 위해서는 상황과 동떨어져 공허하게 존재하는 도덕적 언명이 아닌, 다양한 상황에서 강인하게 유지되는 힘을 길러낼 수 있는 교육을 필요로 하게 된다. 이러한 측면에서 아리스토텔레스의 덕 교육은 자제력과 자기 조절의 중요성에 대한 적절한 이론적 근거를 제시해 줄 수 있다.

물론 우리는 의지를 키워나가다가도 힘이 고갈되는 자아 고갈(ego depletion)을 경험하기도 하는데, 고갈된 사람들의 뇌는 신경절의 느린 활동을 보이는 등 이는 결코 쉽고 간단하게 일어나는 과정이 아니다(Michael Inzlicht, Jennifer N. Gutsell, 2007). 우리는 분명 삶의 어느 한 측면에서는 뛰어난 자기 조절 능력을 보이나 또 다른 측면에서는 쉽게 통제를 잃어버리는 사람을 주변에서 쉽게 찾아볼 수 있다(Szutta, 2020: 335). 처칠랜드(Paul Churchland, 1998: 89)가 말했듯 급격한 전환(sudden convert)이나 재탄생(born-again)과 같은 형태의 낭만적인 덕목의 습득은 존재하지 않는 것이다. 또한 그 점진적인 습득의 과정 속에서도, 우리의 내적 상태와 외적 상황들이 우리가 유덕한 행동을 실천할 수 있도록 늘 명석을 깔아줄 것이라고 바라는 것은 너무 순진한 희망이 될 것이다(엄성우, 2021: 14).

---

32) 아리스토텔레스는 『니코마코스 윤리학』 제7권에서 도덕적으로 덜 혹은 더 발달된 집단의 예로 대중 혹은 일반적인 사람들(*hoi polloi*), 자제력 없는 사람(*akrates*), 자제력 있는 사람(*enkrates*), 실천적 사유를 하는 사람(*phronimos*) 등을 소개한다. 아리스토텔레스가 발달 단계 이론을 제시한 것은 아니기 때문에, 이러한 집단의 구분은 콜버그의 3수준 6단계와 같은 어떤 단계를 그리고 있거나, 우리가 한 집단에서 어떻게 다른 집단으로 이동할 수 있는지에 대한 자세한 설명이 제공되고 있는 것은 아니다(Sanders, 2012: 102-103). 이에 신아리스토텔레스주의자들 중 일부는 이를 수정 및 보완하여, '자제력' 개념을 중심으로 아리스토텔레스의 심리학에 기초한 발달 단계를 고안하고자 시도하였다(Sanders, 2012: 102-117 참고).

그럼에도 불구하고, 뛰어난 자기 통제를 통해 한계를 극복하여 성장하는 사람들 또한 적더라도 분명히 존재하는 것이 사실이다. 지속적인 노력을 통해 우리의 인성의 힘이 견고해질수록, 이를 방해하는 우연적인 요소들이 우리에게 미치는 영향은 점점 줄어들게 된다(엄성우, 2021: 14). 덕목의 습득과 자기 조절은 의심의 여지없이 극도로 어려운 일이지만 결코 불가능한 것이 아니며, 일말의 가능성이라도 존재하는 한 이를 위해 노력하는 교육적 실천을 추구해야 할 필요성이 생긴다.

2. 실천적 차원의 비판에 대한 대응

1) 권위주의적·보수주의적 교육의 가능성에 대한 대응

권위주의적·보수주의적 교육의 가능성에 대한 대응은, 이러한 우려가 미국의 전통적 인성교육으로 인해 형성된 것으로 아리스토텔레스에게 적용하는 것은 적합하지 않다는 주장을 중심으로 이루어진다. 이에 따르면 아리스토텔레스 덕 윤리학이 궁극적으로 함양하기를 추구하는 실천적 지혜는 오히려 그 부작용을 강하게 방어할 수 있을 뿐만 아니라, 다원화된 현대 사회에 보다 적합하게 지향될 수 있는 교육의 목표가 된다. 이에 따라 신아리스토텔레스주의자들은 특정 덕목의 수용을 통한 사회화나 규칙 준수를 목표로 했던 전통적 인격교육론자들(William Bennett, Edward Wynne 등)과 달리, 행위자 그 자체에 주목하며 각자가 스스로의 실천적 판단을 활용할 수 있는 자유를 존중한다(Sanders, 2012: 87).

우리가 '어떻게 살아야 하는지'를 가르치고 조언하는 행위는 분명 자칫 잘못하면 피교육자의 자율성을 무시하고 간과하게 될 가능성을 항상 가지게 된다. 라디스트(Howard B. Radest, 1991: 19)는 '내가 너희를 위한 최고의 것이 무엇인지 알고 있다.'는 이야기를 어린 시절부터 부모와 교사로부터 반복적으로 들어오면서, 우리는 이에 복종하면서도 분개하였고, 그러면서도 그 분개를 공개적으로 드러낼 수는 없는 상황이 반복되면서 결국 도덕이라는 것에 적대감을 가지게 된다고 진단한다. 분명 부모와 교사는 '건전함의

섬'(island of sanity) 안에 자신의 아이와 학생들을 보호하기 위한 의도를 가지고 있었을 것이다. 그러나 특히 우리가 무엇이 올바른지에 대해 맹목적인 확신을 버리고 끊임없이 고민해야 하는 시대에 살고 있다는 점에서, 그 과정이 피교육자와의 소통과 대화 없이 상의하달식(top-down)으로만 이루어질 경우 그저 억압과 강제를 대변하는 수단이 되어버릴 수 있는 것이다. 핫숀과 메이가 지적했듯이, 전통적 인격교육에서처럼 교사들이 단순히 '정직'이나 '봉사'에 대한 이상을 설명하고 강요하는 것은 학생들의 행동의 변화로 이어지지 않으며, 오히려 때때로 학생들에게 해를 끼치고 만다(Leming, 1993: 69). 라디스트(Radest, 1991: 21)는 이와 같이 가치가 급변하는 상황에서 기성세대가 믿고 있는 '건전한 섬'의 존재는 환상에 불과한 것이 되어감에도 여전히 우리는 그것에 대한 확신을 가지고 살아가도록 강요받는다고 서술하였는데, 이러한 30여 년 전의 서술은 현재에도 충분히 적용될 수 있는 것으로 보인다. 우리의 아이들이 우리들과 다르다는 것을 알고 있으면서도, 우리는 여전히 우리에게 이미 익숙하고 추앙받던 가치들을 관습적으로 재생산시키고 있는 것이다.

사회는 관심의 초점을 계속해서 변화시키고 우리는 불가피하게 그것에 영향을 받으며, 그 안에서 우리가 '핵심' 가치를 필요로 할 때 우리는 쉽게 좌절한다(Radest, 1991: 24). 이처럼 '내용'을 중심으로 하는 인성교육은 계속해서 길고 끝없는 싸움에 처하게 된다(Radest, 1991: 29). 이 때문에 그 과정이 반인지적이고 권위주의적으로 진행될 가능성이 높다는 점을 비판하며, 콜버그를 비롯한 인지주의자들은 학생들이 스스로 올바른 선택을 할 수 있는 판단의 '형식'을 가르치는 대안을 제시하기도 하였다. 그러나 앞서 서술하였듯이 내용을 결여한 형식은 공허한 것으로 남기 쉽고, 인지적으로 도출된 판단이 행위자의 행동이나 인성의 변화로 잘 이어지지 않는다는 점에서 이들의 대안은 한계에 직면하게 되었다. 도덕원리가 학생들에게 올바른 판단의 틀을 제공한다고 하여도 우리가 속한 구체적 삶의 조건들은 하나의 원리로 규정될 수 없을 만큼 복잡하고 다양하기 때문에, 결국에는 원리가 제 힘을 발휘하지 못하게 되는 것이다. 그렇다고 모든 새로운 상황마다 적

용시킬 수 있는 세분화된 원리들을 학습하고 실현하게 한다면, 이는 이미 일부 학자들에 의해 강조되었던 형식의 중요성을 잃어버리게 되는 것과 마찬가지가 될 것이다.

이와 같은 상황에서 아리스토텔레스 덕 윤리학이 목표하는 실천적 지혜(*phronēsis*)는 우리에게 상당히 유용하고도 의미 있는 관점을 전달한다. 이는 단순히 특정 덕들의 목록을 추구하는 것을 뛰어넘는 것으로, 아리스토텔레스는 인간의 행위에 대한 전체적인 설명은 단지 개략적인 윤곽으로만 제시될 수 있으며 어떤 전형적이고 엄밀한 형태로 주어질 수 없다는 관점을 견지한다(NE Ⅱ.2.3). 즉 실천적 지혜는 이론적이거나 과학적인 발견의 문제가 아니라 구체적인 삶과 개인의 행동을 조망하는 것으로, 그 역할은 그 구체적 상황의 무한한 다양성 속에서 그 '상황'을 제대로 포착하는 것이다(Hans-Georg Gadamer, 1986, 18). 이는 구체적 상황과 떨어져 독립적으로 존재하는 것이 아니기 때문에, 도덕적 원리를 우연적인 갈등 상황의 다양성에 적용하는 해석자(translator)의 역할을 할 뿐만 아니라, 구체적 상황에서의 경험과 훈련을 통해 도덕적 원리 자체를 더 발전시키는 역할에도 적합하게 된다(Dieter Weber, Heidrun Wulfekühler, 2020: 198-199). 즉 각각의 상황에 적합한 것을 전체로서의 삶에 비추어 찾아가는 과정을 통해, '절차적'(procedural) 보편성을 가지게 되는 것이다(Weber, Wulfekühler, 2020: 199). 이러한 절차적 지식으로서의 실천적 지혜는 모든 우연적이고 구체적인 상황에서 실현되는 것이기 때문에 '완벽'(perfection)의 개념이 결코 어울리지 않는다(Weber, Wulfekühler, 2020: 207). 어떤 식으로라도 도덕적 삶의 본질적 '확실성'을 가정하기 시작한다면 도덕적 갈등의 해결은 더욱 어려워질 것이며, '상식적인 도덕성'에 대한 배타적인 관점을 통해서는 결코 올바른 도덕교육을 정립할 수 없다(Radest, 1991: 32).

만약 그 공허한 확실성을 위해 우리가 타인을 이론적 설명의 대상으로만 받아들이면서 제3자적 관점으로 어떤 앎을 형성할 경우, 그 협소한 이해는 타인에 대한 인식을 제한시키면서 형성된 도덕적 우월감(self-righteousness)의 함정에 빠질 가능성을 수반하게 된다(Weber, Wulfekühler, 2020). 이때

실천적 지혜는 도덕적 삶의 비결정성을 포용하는 동시에 타인과의 대화를 통한 상호주관성으로 그 결론의 방향이 지나치게 자의적으로 흐르지 않도록 막는다. 실천적 지혜는 우리가 선험적으로 가지고 있는 것이나 추상적인 것이 아니고, 불완전하지만 발전의 능력을 내재하고 있는 것이기 때문에, 타인과 관계되는 과정 속에서 이전에 존재하던 편견이나 공포를 감소시키기도 한다(Weber, Wulfekühler, 2020).[33] 즉 실천적 지혜는 기성세대에 의한 특정 덕목의 강요를 지양한다는 점에서 전통적 인성교육과 차별화될 뿐만 아니라, 인지적인 형식을 넘어서 가능한 모든 상황적 조건들을 포용한다는 점에서 인지 중심의 도덕교육과도 차별화되는 교육목표로 기능할 수 있다.

2) 객관적 평가 방법의 부족에 대한 대응

인성특질의 유동성으로 인해 도덕교육의 효과에 대한 객관적인 증거를 제시할 수 없다는 비판에 대한 대응은, 오히려 덕목과 인성특질에 대한 아리스토텔레스의 포괄적이고 유연한 접근을 취하는 것이 교육적 차원에 훨씬 적합하다는 주장을 중심으로 이루어진다. 아리스토텔레스가 말하는 덕목과 인성 개념이 그 교육 효과의 크기를 명확히 드러내주기 어렵다는 비판은 분명 타당하며, 그와 같이 복합적인 대상을 제대로 포착할 수 있는 평가 혹은 측정의 수단이 현재로서는 존재하지 않는다는 것 또한 부정할 수 없는 사실이다. 오늘날 중요시되는 '증거 기반 교육'은 쉽고 빠르게, 효율적으로 내용

33) 베버 등(Weber, Wulfekühler, 2020: 204-205)은 실천적 지혜의 기저에 있는 인성특질(*hexis*)이자 우리의 대화 능력 및 타인의 다름을 알 수 있는 능력으로 다니엘 스턴(Daniel N. Stern, 1995)이 제시한 암묵적 관계적 앎(implicit relational knowing)을 소개한다. 이들에 따르면 이러한 암묵적 관계적 앎은 초기 양육자와의 관계에서 그가 보이는 공감(empathy), 인식(recognition), 진정성(authenticity)에 의해 형성되며, 우리는 우리의 자신감과 기본적인 신뢰를 이 앎 안에 축적시키고, 이는 우리로 하여금 사회적 상호작용에 참여하고 새로운 것을 탐구하도록 돕는다. 이때 우리가 고정된 앎을 가지고 있다면, 우리는 타인을 쉽게 규정하고 관계에 있어 닫혀 있으며 진정성을 가지지 못할 것이지만, 반대로 긍정적이고 변화하는 앎을 가지고 있다면, 우리는 타인을 규정하지 않고 관계에 있어 열려 있으며 진정성을 가지게 될 것이다. 이러한 암묵적 관계적 앎은 고정되어 있지 않으며, 모든 사회적 상호작용 안에서 지속적으로 재해석되고, 지속되며, 새롭게 쓰이는 발전적 원리를 취한다.

을 전달하고자 하는 경향과 결합되어 인성특질의 변화 또한 간결하고도 단순하게 제시할 것을 기대하지만, 신아리스토텔레스주의는 그러한 기대를 아직 충족해 줄 수 없는 것이다. 그러나 앞서 살펴보았듯이 인간의 유덕함에 대해 이야기하는 덕목과 인성은 본질적으로 간결하게 표현될 수 없는 것이기 때문에, 어떤 수치 혹은 단편적인 사실들로 기술되는 소위 '객관적인' 연구 결과들은 오히려 관련된 수많은 이야기들을 생략하여 왜곡된 결과를 산출해버린다(이기연, 2017: 61). 따라서 각각의 상황에서 서로 다른 양상으로 표현되는 덕목을 '효율적으로' 기술할 수 있는 방법이 아직까지 존재하지 않는 것은 사실이지만, 애초에 단지 효율성을 위해 도덕적인 삶에 대한 협소한 논의로 돌아서는 것은 결코 지향해야 할 방향이 아니다.

그럼에도 신뢰도 있는 연구를 위해 적절한 연구의 수단을 강구하는 것은 필수적이다. 최근 러너와 칼리나(Richard M. Lerner, Kristina Schmid Callina, 2014)는 이러한 문제를 극복하고 아리스토텔레스 덕 윤리에 대한 보다 객관적이고 과학적인 이론적 체계를 제시하기 위해, 인간 발달의 새로운 이론인 관계적 발달 체계(relational developmental systems, RDS)를 통해 새롭게 덕목을 설명하고자 하였다. 이들은 행동의 일관성보다 '인성의 일관성'에 더 주목할 것을 요구하며, 실천적 지혜가 묘사하는 실천적 행위를 '어떤' 질문들(what questions)을 통해 구체적으로 탐구한다. 가령 어떤 특정 개인에게(for what specific individuals), 어떤 특정 맥락에서(in what specific contexts), 어떤 특정 시점에(at what specific times), 어떤 발달 영역을 위해(for what specific domains of development), 어떤 특정한 방법(in what specific ways)으로, 어떤 것(가령 어떤 교육 프로그램)이 효과를 가지는지(what works)를 총체적으로 탐구하는 것이다. 이러한 접근법은 특수한 상황에서 요구되는 덕목들의 적절성에 기반을 둔 상황적 유연성을 허용하며, 개인-맥락의 관계를 특수성 원리와 일관성의 차원에서 서술한다. 즉, 보편적 특징들을 모든 상황에서, 개인, 맥락, 그리고 그들의 관계의 특수한 조합의 결과로, 특히 일관적이나 변화에 민감한 방식으로 표현하고자 하는 것이다. 이처럼 신아리스토텔레스주의의 관점에 입각한 새로운 발달

심리학의 접근들은 도덕적 삶에 대한 사실들을 경험연구가들이 정당하다고 느낄 수 있는 방식으로, 보다 '객관적'으로 설득할 수 있는 방식으로 서술하는 데 기여할 것이며(Elise D. Murray, Jonathan M. Tirrell, 2020), 이러한 연구들이 축적될수록 인성에 관한 연구에 적절한 '객관성'을 더욱 추구해나갈 수 있을 것이다.

3) 비현실적 교육 목표의 추구에 대한 대응

아리스토텔레스 덕 윤리학이 비현실적 교육적 목표를 추구한다는 비판에 대한 일련의 대응들은 다음과 같다. 먼저 아리스토텔레스가 결국 인간의 최고의 삶의 형태로 '관조적 삶'을 지향한다는 것은, 여가를 즐길 수 있는 극소수의 청중만을 대상으로 하는 것이자 너무나도 "평범하고 재미없는" 결론이라는 평가를 받게 된다(MacIntyre, 2003/2004: 164-165). 아리스토텔레스의 현실적인 관점으로 인해 그의 이론에 매료되어 이를 기반으로 실효성 있는 논의를 이끌어가고자 했던 많은 심리학자들과 교육학자들에게, 관조적 삶에 대한 이와 같은 아리스토텔레스의 지향은 분명 당혹스러운 것이 된다(Kristjánsson, 2015: 109). 특히 자연주의적 입장을 중시하는 신아리스토텔레스주의자들 중 일부는 이 부분을 논의에서 제외하기를 선호하는 경향이 있다(Rapp, 2020: 55).

이와 같은 한계를 보완하기 위해, 아리스토텔레스에 대한 맹목적 추종을 거부하며 '재구성적' 접근을 취하는 것이 보다 바람직한 것으로 여겨진다. 가령 크리스찬슨(Kristjánsson, 2015: 109)의 경우, 관조적 삶에서 주요하게 기능하는 철학적 지혜의 대상이 고정적이고 영속적인 것이라고 하였을 때, 인간 삶의 가장 일반적인 목적 또한 고정되고, 필수적이고, 영속적인 것이라면, 철학적 지혜는 이 부분에 있어 인간의 삶에서 중요한 역할을 할 수 있다고 해설하였다(Kristjánsson, 2015: 110).[34] 그는 또한 조금 더 현실적인

34) 이는 아리스토텔레스가 관조적 삶을 최고의 삶으로 제시함으로써, 철학적 지혜가 인간 자신의 영혼에 대한 존재론적 탐구를 돕고 실천적 지혜 혼자서는 이룰 수 없는 급진적인 자기 변혁을 제공하면서 인간의 삶에 기여하는 측면을 설명한다는 해석이다(Kristjánsson, 2015: 114).

해석을 위해, 아리스토텔레스는 완전히 실현된 경우를 고려하여 개념을 정의하는 경향이 있음을 지적하였다. 즉 관조적 삶이 현재의 상태를 고려했을 때 우선시해야 하는 것이 아니라, 세상이 조금 더 조화롭고 풍요로워져서 관대함, 용기, 공감과 같은 도덕적 덕목들이 덜 요구될 때 선택할 수 있는 것으로 해석하는 것이다. 이러한 해석에 따르면 관조적 삶은 이미 도덕적으로 유덕한 삶을 살고 있는, 실천적 삶을 달성한 사람이 추구할 다음의 목표가 된다(Kristjánsson, 2015: 113-114). 또한 브란트호스트(Brandhorst, 2020: 98)의 경우, 관조적 삶의 온전한 모습은 신성한 것들에 의해서 성취되는 것일 테지만, 이것이 인간에게 적용된다면 인간에 의해서 성취될 수 있는 정도에 한해서만 목표할 수 있다고 해석한다.

결국 원래의 초점이었던 인간적인 일들로 돌아와서, 인간적 삶의 최고의 형태인 실천적 삶의 현실성에 대해서도 이야기할 수 있다. 이 측면에서의 아리스토텔레스의 번영 개념은 분명 철학자들만의 공고한 목표가 아닌, 대중들의 현실적 삶에서도 받아들일 수 있는 삶의 목표가 되어줄 수 있다. 이 목표가 도덕적 삶에 대한 일상적 관점과 상당히 부합한다는 것은 앤스콤이 덕 윤리의 부활을 추구하였을 때 가장 주목한 점이기도 하다. 아리스토텔레스가 외재적 가치들의 필요성을 강조한 부분은 확실히 우리의 현실적 관점과 일치하며, 단지 의무나 법칙을 따르는 목표를 거부한다는 점 또한 그러하다.

그럼에도 '올바른 것에 대해 긍정적인 감정을 느끼면서 덕목과 일치하는 삶'을 지향한다는 실천적 삶에 대한 묘사는 여전히 이상적으로 보이는 것이 사실이지만, 이 또한 문장 자체의 단편적인 의미만을 파악하기보다 전체적인 서술을 통해 다르게 해석할 수 있는 여지가 존재한다. 엄성우(2010)는 한 사람이 유덕한 행위를 하면서 고통을 느낀다는 사실이 그의 유덕함을 판가름하는 충분한 근거가 되어주지는 못하며, 아리스토텔레스 또한 이에 동의할 것이라고 보았다. 누군가 두려움에 떨고 있는 자신의 자식과, 심각한 상처를 입고 도움을 필요로 하는 사람들 사이에서 누구를 도와야 할지 결정해야 하는 상황에 처했다고 가정해 보자. 이때 그가 자신의 자식 대신, 심

각한 상처로 인해 긴급하게 도움을 필요로 하는 사람들을 돕고자 내적 갈등 없이 결단을 내렸다고 하더라도, 자식을 돕지 못한 것에 대한 후회와 고통을 전혀 느끼지 못한다면 그는 오히려 결코 유덕한 사람이라고 할 수 없을 것이다(엄성우, 2010: 139-144). 아리스토텔레스는 분명 유덕한 행위를 하는 것이 결코 쉽지 않고 때때로 고통스럽다는 것을 인정했다(NE III.9.2-6). 이러한 분석을 통해서도 아리스토텔레스가 가정하는 유덕한 사람의 심리 상태가 상당히 현실적이라는 것을 파악할 수 있다.

물론 덕 윤리학자들은 그 자연주의적 전제로 인해 심리학 실험 결과들에 상당히 열려 있게 되는데, 많은 실험연구들이 주로 밝혀내는 것이 대부분의 사람들이 실천적 지혜를 결핍하였다는 것이라는 점 또한 사실이다. 이와 같은 결과들을 고려하면, 덕 윤리학자들로서는 '모든 사람'이 덕목을 성취할 수 있다고 보기보다, 이러한 이상이 오직 소수의 사람에게만 가능하다는 것을 인정하는 것이 자연스러운 일이 된다(Sanders, 2012: 97). 상황주의자 도리스(John M. Doris, 2002: 112) 또한 덕목을 열망하는 것이 불가능하지는 않다는 것을 인정하였지만, 완벽하게 유덕한 사람이 되는 것은 불가능하다는 단서를 남겨두었다.

아리스토텔레스가 '좋음'에 대해 탐구하는 도덕철학이 순수하게 이론적이어서는 안 된다고 말했음에도 불구하고, 도덕적 성인(saints)과 같은 높은 목표를 가지고 도덕교육에 임할 경우 이는 분명 그 실천성을 결여할 수 있다(Sanders, 2012: 97). 콜버그의 6단계가 그 현실 가능성으로 인해 많은 비판을 받았던 사례는 우리로 하여금 도덕교육의 이상을 어느 정도로 설정해야 할지 고민하게 했다. 도덕철학의 개념들과 사회과학의 결과들은 어느 시점에서 서로로부터 '너무' 멀어지는가? 오히려 '현실적인' 관점에서는 주관적 삶의 만족도로 돌아가야 하는 것이 아닐까? 그러나 현실성에 부합시키기 위해 도덕교육의 목표를 지나치게 낮은 수준으로 설정하는 것은 반대로 도덕교육 자체의 역할을 의심하게 한다.

여기서 우리는 플래너건(Owen Flanagan, 1991: 34)이 제시한 최소 심리학적 실재주의의 원리(the principle of minimal psychological realism)로

부터 함의를 얻을 수 있다. 그는 도덕적 이상은 우리와 같은 생명체에게 가능한, 혹은 가능한 것으로 인지되는 것이어야 한다고 강조한다. 가령 100미터를 9초 안에 달릴 것이라는 결심은, 실제로는 거의 가능하지 않을지라도 우리에게 '가능할 것'이라고 인지된다는 점에서 발전을 위한 강한 동기를 부여해준다. 그는 이러한 '인지된 가능성'(perceived possibility)이 우리의 도덕적 덕목의 함양에 있어서도 동기를 부여해 줄 수 있다고 주장하며, 따라서 우리가 도덕 발달의 가능성에 대해 너무 보수적이게 되는 것에 반대한다.

우리가 '현실적으로는' 아직 결핍된 수준에 있을지라도, 우리의 인식 속에서 아리스토텔레스적인 유덕한 삶은 다른 어떤 윤리 이론의 도덕적 이상보다도 우리가 충분히 접근할 수 있는 것으로 해석될 수 있다. 또한 애초에 도덕적 삶의 목표에는 '완성' 혹은 '완벽'과 같은 개념이 걸맞지 않다. 따라서 '번영'에 대한 우리의 인지된 가능성은, 그 완벽한 성취가 애초에 불가능할지라도 우리가 유덕한 삶을 살아가는 데 필요한 방향과 동력을 제공해 줄 수 있을 것이다.

제 3 절 신아리스토텔레스주의적 덕 교육의 구조

논의의 원류가 되는 아리스토텔레스의 윤리학과 이를 둘러싼 오해 및 비판, 그리고 이에 대한 신아리스토텔레스주의자들의 반박 및 수용에 대한 논의를 살펴본 결과, 그 다양성에도 불구하고 신아리스토텔레스주의적 덕 교육이 가지는 일반적인 특징을 다음과 같이 정리해 볼 수 있을 것이다. 이들은 일반적으로 아리스토텔레스의 지향에 동의하며, 교육의 목표와 전체적인 내용의 방향에 있어 아리스토텔레스의 기본적인 틀을 따른다. 그러나 실질적으로 교육을 진행하는 데 있어 필요한 심리학적인 논의를 현대의 경험연구를 통해 보강하며, 아리스토텔레스가 '직접적인 가르침' 및 '습관화'와 같은 식으로 간단히 방향을 제시한 교육 방법들이 실현 가능한 구체적 방안으로 구현될 수 있도록 살을 붙인다. 이 과정에서 인성교육의 지향에 대해 오

해를 불러일으킬 수 있는 서술(가령 무비판적 습관화와 비판적 사고의 관계에 대해 '도덕교육의 역설'이라는 비판이 제기되어 온 것)이나 여성과 외국인에 대한 차별적인 시각과 같이, 오늘날 충분히 거부된 시대적 관점을 담고 있는 서술을 보완하기 위해 원문에 대한 재해석을 요청하며, 전체적인 지향에 어긋나지 않는 선에서 재구성적 주장을 제안한다.

결과적으로 신아리스토텔레스주의적 덕 교육은 과거에 인성교육을 주도했던 이들보다 더욱 철학적으로 탄탄한 토대를 가지며, 동시에 사회과학적 논의로부터도 더욱 지지를 받는 방향으로 나아가고 있다(Jubilee Centre, 2017: 1). 이와 같이 요약되는 신아리스토텔레스주의적 덕 교육의 일반적인 특징은 아래와 같이 세부적으로 정리될 수 있다.

1. 신아리스토텔레스주의적 덕 교육의 논의 대상 및 목표

신아리스토텔레스주의적 덕 교육은 아리스토텔레스의 입장과 마찬가지로, 교육적 논의의 대상을 한 개인의 인성(character)과 덕목(virtue)으로 상정하며 이를 통한 번영을 교육의 궁극적인 목표로 삼는다. 먼저 그 대상과 관련하여, 신아리스토텔레스주의는 도덕적 판단 능력이나 도덕적 행위와 같이 개인 내의 특정한 도덕적 구성요소 중 하나가 아닌, 유덕한 인성 그 자체를 교육적 논의의 대상으로 삼는다. 아리스토텔레스에게 있어 인성의 형성은 탁월하게, 또 책임 있게 살아가는 것의 근본적인 토대를 차지하며, 이에 관련된 질문은 교육적 목표들과 결코 떼어낼 수 없다(Jubilee Centre, 2017: 1). 이것만이 인간에게 있어 단적으로(조건 없이, without qualification) 좋은 것이기 때문이다. 이들은 일반적으로 인성을 "특정 도덕적 감정을 산출하고 동기를 부여하며, 행위를 인도하는 개인의 특질 혹은 기질의 집합"(Jubilee Centre, 2017: 2), 즉 '덕목들의 집합'으로 정의한다. 이때 덕목은 우리가 경험하는 상황들에 적절하게 반응하게 하는 인성특질로 설명되며, 그 작용에 우리 각자의 인지, 행동, 감정, 능력 등이 복합적으로 영향을 미치는 만큼 이는 우리의 현실적인 도덕적 삶을 이해하기에 적합한 개념적

틀을 제공한다. 이처럼 인성이 그 구성과 지향에 있어 단일하고 획일적인 특징을 가지지 않는다는 점에서, 이를 교육적 논의의 대상으로 삼는 것에 대해 행위지침력이 부족한 점, 도덕적 상대주의로 나아갈 수 있는 점, 인성이 과학적으로 논의 가능한 실체가 아니라는 점 등을 근거로 비판이 제기되어 왔다.

그러나 신아리스토텔레스주의는 분열되지 않는 도덕적 자아와 자기 자신의 삶에 참여할 수 있는 사람을 길러내기 위해서는 개인의 인성이라는 두터운 개념이 교육 논의의 대상이 되어야 하며, 이는 안정적이고 일관적일 뿐만 아니라 한 개인의 도덕적 삶의 중요한 설명요인이 된다는 점 등을 통해 그 의의를 설명한다. 이때 주어진 상황적 조건에 맞는 가장 적절한 행위와 감정을 안내하는 것은 실천적 지혜의 핵심적인 역할이기 때문에, 인성교육의 궁극적인 목표는 실천적 지혜의 함양으로 이어진다(Jubilee Centre, 2017: 2-3). 『니코마코스 윤리학』에서 실천적 지혜가 이끄는 합리적 선택이 욕구적 지성 혹은 사유적 욕구로 설명되는 것으로부터 짐작할 수 있듯이(NE Ⅵ.2.4-5), 실천적 지혜에 대한 관심은 인지와 정의, 추론과 직관에 대한 이분법적 사고가 지배적이던 연구 현장에서 그 상호보완적 이해를 위한 유의미한 시사점을 제공한다.

이처럼 아리스토텔레스가 인성에 대해 가지는 관심이 공허한 진공 속에서의 도덕적 사고를 뛰어넘어 삶의 다양한 요소들을 포함하는 확장된 도덕을 위한 토대가 되어주는 만큼, 신아리스토텔레스주의는 그 의의가 충만히 발휘될 수 있게 하기 위해 심리학 연구들을 통해 그 논의를 보강하고 있다. 특히 아리스토텔레스가 인성과 덕목 개념에 대해 사전과 같은 정의를 제공하는 것이 아니라 다양한 측면에서의 서술로 우리들의 이해를 돕기 때문에, 누군가에게는 이 개념이 오히려 추상적인 것으로 여겨져 경험 연구의 대상으로 부적절하다고 간주되었을 것이다. 이에 그 구조를 명확히 하고, 무엇보다도 경험 연구의 대상 또한 될 수 있게 하고자 합의된 구조를 확립하려는 노력들이 이루어졌다. 대표적으로 쥬빌리 센터는 인성의 활동에 대한 논의를 덕목 지식 및 이해(Virtue Knowledge & Understanding), 덕목 추론

(Virtue Reasoning), 덕목 실천(Virtue Practice)으로 세분화하여 각각의 작용과 상호 관계를 구체적으로 밝히고자 한다(Jubilee Centre, 2017). 또한 덕목과 인성 개념을 명시적으로 드러내지는 않았지만, 앞선 장에서 소개된 관계적 발달 체계(relational developmental systems, RDS)나, 데시와 라이언의 자기결정이론(Self-determination theory)을 도덕교육적으로 해석하고자 하는 커렌 등의 시도 또한 복합적인 도덕적 인성을 과학적으로 설명할 수 있는 심리학 이론의 후보로 거론되고 있다(Tobias Krettenauer, Randall Curren, 2020). 이외에도 아리스토텔레스의 윤리학을 반영한 도덕 발달 단계 이론이 존재하지 않는다는 측면에서, 아리스토텔레스가 『니코마코스 윤리학』 제7권에서 구분한 '자제력 있는 사람'과 '자제력 없는 사람'을 중심으로 덕목 발달의 단계를 규정하려는 시도 또한 이어지고 있다(Sanders, 2012: 102-117). 이러한 시도들 모두 아직 신아리스토텔레스주의자들 사이에서 최종적으로 합의된 것은 아니며 다양한 관점에서 한계가 지적되고 있지만, 수정과 보완을 통해 계속해서 발전시키는 노력을 늦추지 않고 있다.

이러한 인성의 함양에 대한 추구는 인간의 번영이라는 목표로 자연스럽게 이어진다. 그 복합적인 성격에도 불구하고, 인성과 덕목에 대한 아리스토텔레스의 논의의 핵심에는 실천적 지혜로 대표되는 인간의 이성적 능력이 있다. 아리스토텔레스에게 있어 인간의 고유한 기능인 이성의 발휘를 통해 영혼의 좋음으로 나아가는 것은 인간이 누릴 수 있는 최고의 좋음을 추구하고, 인간으로서의 가능성을 최상으로 충족하는 번영의 상태에 가까워지는 것이다. 신아리스토텔레스주의에서 또한 인간에게 그 자체로 좋은 완전한 덕목, 즉 번영의 상태를 교육의 목표로 상정하며, 학생들이 보다 '고귀한' 즐거움을 추구할 수 있도록 지도하고자 한다. 특히 덕에 따르는 영혼의 좋음이 곧 번영의 상태임을 도출하는 기능 논증이 '인간의 본성'으로부터 출발하는 만큼, 신아리스토텔레스주의자들은 번영이 모든 인간이 추구하는 객관적인 목표가 된다는 것을 강조하며 도덕적 상대주의로 흐를 수 있는 길을 차단하고자 한다.

그러나 아리스토텔레스가 이전까지 인간적인 일을 중심으로 논의를 진행

해온 것과 달리 『니코마코스 윤리학』 제10권에서, 인간이 지향할 수 있는 최고의 삶의 형태가 결국에는 관조적 삶을 가리킨다는 결론을 내놓는 것에 대해, 그의 실천적 논의에 매력을 느껴왔던 신아리스토텔레스주의적 덕 교육론자들은 그 결론을 재구성하여 받아들이는 경향이 있다. 가장 흔히 찾아볼 수 있는 재구성의 방향은 실천적 지혜를 탁월하게 발휘하는 정치적 삶을 일차적인 번영의 상태로 간주하며 이를 중심으로 교육적 논의를 진행하는 것이다. 즉 이들은 도덕적 인성에의 관심이 개인적 차원을 뛰어넘어, 건강한 경제와 민주주의 사회를 유지하는 데 또한 필수적이라는 합의가 공적으로 이루어지고 있다는 점을 강조하면서(Jubilee Centre, 2017: 1) 궁극적으로 개인으로부터 사회로의 확장을 요청하지만, 그 이상에 대해서는 잘 말하지 않는다. 일례로 쥬빌리 센터가 번영하는 개인과 사회로 나아가기 위해 갖추어야 할 덕목들로 비판적 사고, 호기심, 추론, 성찰 등을 포함한 지적 덕목(intellectual virtues), 공감, 용기, 감사, 정직 등을 포함한 도덕적 덕목(character virtues), 시민성, 공동체 의식, 봉사 등을 포함한 시민적 덕목(civic virtues), 자신감, 동기, 회복탄력성 등을 포함한 수행적 덕목(performance virtues), 그리고 이 모두를 통합하는 덕목으로서 실천적 지혜(practical wisdom)를 제안하지만, 이때의 구조 안에 관조적 삶을 위한 철학적 지혜는 포함되지 않는다(Jubilee Centre, 2017: 5).

이들과 같이 관련된 논의를 제외하는 것 외에도, 관조적 삶을 인간적인 것에 맞추어 재해석하여 수용할 수도 있다. 가령 철학적 지혜를 통해 인간의 가장 본질적인 부분의 우주적 의미를 탐구한다고 하였을 때, 일상적인 삶 속의 성찰에 이를 녹여내는 방향으로 해석하는 것이다. 아리스토텔레스가 신실한 사람(*spoudaios*, 훌륭한 사람)의 자족성과 친구의 필요성 사이에 모순이 있는 것이 아닌지 질문하였을 때, 신실한 사람은 유익이나 즐거움을 이유로 친구를 필요로 하지 않을 뿐 친구의 존재는 이들에게도 즐거움을 주며 이들을 행복하게 만든다고 답변한 것을 고려해본다면(NE Ⅸ.9.4-5), 자족적으로 관조하는 삶은 물리적으로 고립되었다는 것을 의미하는 것이 아니라 나를 충만하기 위해 다른 어떤 것을 필요로 하지 않는다는 것을 의미한

다고 해석해 볼 수 있다. 따라서 우리는 관계 안에 있으면서도 친구와 함께 관조의 활동을 할 수 있고, 일상 속의 나 자신과의 시간 속에서도 일기 쓰기나 성찰을 통해 신적인 관조와 유사성을 가진 인간적인 관조를 시도해 볼 수 있다. 관조적 삶에 대한 본고의 입장은 이쪽에 더 가깝다.

2. 신아리스토텔레스적 덕 교육의 내용 및 방법

실천적 지혜가 단일한 기준에 맞추어 합리적 선택을 내리는 것이 아니라 “마땅한 사람에게, 마땅한 만큼, 마땅한 때에, 마땅한 목적을 위해, 그리고 마땅한 방식으로”(NE Ⅱ.9.1109a25-30) 선택하기를 지향하는 만큼, 각자에게 가장 적절한 것을 찾아가도록 돕는 교육의 과정 또한 획일적인 체계로 설명하는 것은 거의 불가능하다. 아무리 비슷한 사람도 자신들의 덕목을 정확히 같은 방식으로, 정확히 같은 속도로 진행시키지 않을 것이기 때문에, 학교 인성교육에 있어서도 중요한 점은 맥락적, 개인적 차이를 파악하여 각각의 학교, 교실, 학생들에 적절한 실천적인 해답을 탐구하는 것이다(Jubilee Centre, 2017: 3). 그럼에도 불구하고 실천적 지혜가 개별적인 것들에 따라 자의적인 판단을 내리는 것이 아니라, 전체적인 좋은 삶에 비추어 여러 가지 삶의 요소들을 종합하며 최선의 선택을 도출하는 것과 관련되는 만큼(NE Ⅵ.5.1140b26-27, Ⅵ.11.3), 아리스토텔레스의 덕 교육은 나를 둘러싼 구체적이고 특수한 요인들과 객관적 번영의 조건을 균형 있게 고려하는 능력을 길러주는 것을 목표로 한다. 따라서 이들이 제안하는 교육의 내용 또한, 인간이 보편적이고 공통적으로 지향하는 가치에 대한 내용과 개인이 속한 공동체의 지역적이고 특수한 가치에 대한 내용을 동등하게 강조하며, 궁극적으로는 이러한 가치들 사이에서 올바른 합리적 선택을 내리는 성향을 길러주고자 한다.

이와 같이 신아리스토텔레스주의는 큰 틀에서 아리스토텔레스의 견해를 지향하면서도, 일부분에 대한 수정과 보완을 진행한다. 가령 지적 덕목과 도덕적 덕목의 관계에 대한 여러 논의점이 있다. 아리스토텔레스에 있어 올바

른 판단을 위해서는 실천적 지혜가 함양되어야 하며 지혜의 함양을 위한 전제조건은 올바른 품성상태이기 때문에, 아리스토텔레스는 습관화와 지적 덕목의 교육을 서로 분리할 수 없는 것으로 함께 강조하였고, 신아리스토텔레스주의자들 또한 두 요소의 중요성을 실감하며 이러한 관점을 수용한다. 그러나 여기에는 여러 가지 의문점들이 존재하는데, 대표적인 것으로 아리스토텔레스가 제시하는 도덕적 덕목의 함양을 위한 습관화와 지적 덕목의 함양을 위한 비판적 사고 사이의 조화가 충분히 설명되지 않았다는 점이 있다. 공동체의 가치를 교육하는 것과 비판적 사고를 독려하는 것 사이에 모순이 있을 수밖에 없다는 일반적인 인식으로 인해, 양자의 관계는 지속적으로 의문에 처해왔다. 즉, 기존의 관습에 충실하는 것(fidelity)과 이를 효과적으로 검토하고 적절하게 수정하는 것에 열려 있는 것을, 도덕성이 어떻게 동시에 요청할 수 있느냐는 것이다(Curren, 1999: 73).[35] 이러한 문제에 대해 고전적 응답을 제시하는 학자로는 다음의 두 사람이 대표적이다. 먼저 버니엇(Myles F. Burnyeat, 1980)은 첫 번째 단계로서의 습관화가 완전한 의미로 유덕해지기 위해 행위자를 '준비시키는 것'이라고 설명하고, 다음으로 셔먼(Nancy Sherman, 1989)은 습관화가 단순한 모방과 반복을 가리키는 비인지적 과정이 아니며, 그 자체도 점진적으로 행위자의 인지적, 합리적 능력에 관여한다고 설명한다. 이와 같은 재해석은 습관화 교육의 방법으로 이어질 것이기 때문에, 이것이 실제로 어떻게 가능할 것인지에 대한 경험연구가 자연스럽게 요청될 것이다(Darnell et al., 2019: 28-29).

이외에도 아리스토텔레스가 고귀하고 진정으로 즐거운 것들을 맛본 적이 없는 사람은 이에 대한 개념조차 가지지 못한다고 서술한 부분(NE

35) 이와 관련된 딜레마를 커렌은 다음과 같이 정리한다(Curren, 1999: 73).
1. 한 개인이 이미 습관화된 자신의 도덕성을 비판적으로 평가하는 역량은, 그 습관화로부터 얻어진 인지와 감정에 의해 제한된다(혹은 그렇지 않다.).
2. 이와 같이 제한된다면, 그 어떤 도덕 체계도 내부적인 공적 검토(public scrutiny)에 열려 있지 못할 것이며, 이 안에서 자라난 사람은 누구도 그 체계가 결핍되었다는 어떤 합리적 확신도 할 수 없을 것이다.
3. 이와 같이 제한되지 않는다면, 도덕적 사안의 우선순위를 부여하도록 하는 우리의 인지와 감정이 비판적 사고에 의해 경시될 것이며, 도덕적 무임승차(moral free-riding)로 이어질 수 있다.

X.9.1179b15-19) 등으로 인해, 적절한 양육을 경험하지 못해 품성을 갖추지 못한 사람은 인성 형성이 제한된다고 해석되는 점,[36] 도덕적 덕목을 함양하기 위해서는 실천적 지혜가 전제되어야 하는데, 실천적 지혜를 갖추었다는 것이 곧 도덕적 덕목을 완성하였다는 의미 또한 되면서 그 선후관계가 명확하지 않다는 점[37] 등과 같이 해석과 논의를 필요로 하는 부분들이 존재한다. 이러한 의문점들이 어떻게 교육을 진행할 수 있을지에 대한 논의로 직결되는 만큼, 신아리스토텔레스주의자들은 원전에 대한 재해석뿐만 아니라 관련된 경험연구들을 보강하며 교육 목표를 실현하기 위한 가장 적절한 방법을 고안하기 위한 시도들을 이어가고 있다.

또한 아리스토텔레스가 덕목의 함양을 위한 구체적인 교육 방법을 명시적으로 제시하지는 않았기 때문에, 이 부분 또한 신아리스토텔레스주의자들이 채워가는 중요한 지점이 된다. 가령 후대 학자들이 아리스토텔레스의 『시학』에서 소개되는 시와 비극을 통한 모방(*mimēsis*)과, 『정치학』에서 강조되는 음악교육에서 주로 도덕교육적 시사점을 도출하는 것이 그 대표적인 예시가 될 수 있다. 먼저 모방과 관련된 도덕적 귀감, 특히 교사를 통한 롤모델링(role-modelling)을 제시해 볼 수 있다. 아리스토텔레스의 이론에 근거하여, 신아리스토텔레스주의는 학생들의 인성에 영향을 미치는 가장 강력한 도구가 바로 교사 자신의 인성이라는 것을 강조한다(Jubilee Centre,

---

36) 이 의문에 관한 부분은 2절 1항의 3)에서 논의되었다. 즉, 커렌(Curren, 2016: 523)이나 크리스찬슨(Kristjánsson, 2015: 104-116)과 같은 신아리스토텔레스주의자들은 어린 시절 부모의 양육이 가지는 거대한 영향력을 인정하면서도, 어떤 경향성이 자리 잡힌 인성이 일평생 고정되어 있는 것이 아니라 변화의 가능성 또한 가진다는 근거를 아리스토텔레스의 원전에서 포착하며(NE Ⅲ.5.1114a11-31, 1114b 22-25), 경험 연구를 통해서도 도출한다. 이와 같은 근거들은 바탕으로 이들은 유년기 이후에 대한 교육적 논의의 확장을 시도한다.

37) 다넬 등은 이에 대해 실천적 지혜의 함양을 정도(degree)의 문제로 파악하며 이러한 설명 방식이 특히 경험 연구에 적합하다고 주장한다(Darnell et al., 25-26). 이 관점에 따르면 한 사람이 얼마다 유덕한지의 문제는 (적어도 경험 연구의 관점에서) 그가 덕목으로부터 예측되는 방식으로 반응할 확률의(probabilistically) 문제가 된다. 따라서 실천적 지혜가 모든 덕목의 소유에 대한 합리적 기초를 제공하는 것은 맞지만, 이것이 약한 정도로 함양되어 있을 경우 특정 덕목의 방식대로 반응하는 데 실패할 수 있다. 이와 같이 정도로 해석하는 관점에 따르면 실천적 지혜는 도덕적 덕목의 함양의 시작인 동시에 완성이 될 수 있다.

2017: 9). 이때 교사들의 개인적 인성특질이 꼭 본받을만한 것은 아니며, 본받을만한 것이라도 롤모델링이 효과적으로 일어나지 못할 수 있기 때문에 나쁜 혹은 좋은 교사의 특질이 어떤 것인지, 그리고 효과적인 롤모델링 방안은 어떤 것인지에 대한 규명이 필요하다(Sanders, 2012: 126). 그러나 많은 선행 연구들이 대상으로 삼고 있는 롤모델링은 비의도적이고 무의식적일 뿐만 아니라(David T. Hansen, 2001), 잠재적이며 무계획적으로 일어나고(Martijn Wilemse et al., 2005, 2008), 교사의 성격에 크게 의존하며, 비언어적 예절에 주로 관련된다는 점에서 교육적 '방법론'으로 불리기는 아직 부족한 시점이다. 따라서 샌더스(Sanders, 2012: 132-133)는 보다 '아리스토텔레스적'인 롤모델링을 연구하기 위해서는 행동주의에서 주로 활용되는 도구적 교정(instrumental conditioning)으로서의 롤모델링이 아닌, 보다 인지적 요소가 강조되는 롤모델링에 초점을 두어야 한다고 강조한다. 즉, 교사가 유덕한 이상을 명시적으로 이해하고 학생들에게 설명해 줄 수 있으며, 학생들 또한 자신의 목표와 전략을 언어화할 수 있게 돕는 모델링이 보다 아리스토텔레스적인 것에 가까운 것이다. 이러한 롤모델링은 학생들로 하여금 자기 자신의 상황과 맥락에서 스스로에게 유덕한 것이 무엇인지 숙고할 수 있게 돕는 것을 목표로 한다(Annas, 2011: 19).

이때 신아리스토텔레스주의적 롤모델링은 감정적인 요소 또한 중시하였다는 점에서도 차별화된다. 아리스토텔레스의 덕목 개념 자체가 감정과 깊은 연관을 가지는 만큼, 덕목의 함양에 있어서도 도덕적으로 긍정적인 감정을 계발하고 자신의 감정과 괴리되지 않는 방향으로 나아가는 것이 중요한 고려사항이 된다. 경험적으로도 학습자가 학습의 과정을 즐기고 이에 가치를 부여할 때 그 효과가 더 크게 나타난다는 점에서(Barbara L. McCombs, Robert J. Marzano, 1990; Han-Chin Liu et al., 2016), 이러한 감정적인 요소들에 대한 고려는 롤모델링에 있어서 필수적이라고 할 수 있다. 관련된 연구의 한 예로 크리스찬슨(Kristjánsson, 2006: 42)은 아리스토텔레스가 『수사학』에서 제시한 질투(*zēlos,* emulation) 개념에서 논의를 시작하며, 시기(envy)와 달리 질투(emulation)는 질투하는 상대가 가진 것을 없애거나

뺏고자 하는 것이 아니라, 그와 같이 되고자 동경하고 지향하는 것을 가리킨다고 강조한다. 나아가 그는 아리스토텔레스의 질투(emulation)의 감정이 감정적 요소(affective element), 능동적 요소(conative element), 인지적 요소(cognitive element), 행동적 요소(behavioral element)를 가진다고 분석하며, 각각의 요소가 교육 방법으로서의 롤모델링에서 적절하게 활용될 수 있음을 논의한다(Kristjánsson, 2006: 45-46).[38]

신아리스토텔레스주의가 제시하는 또 다른 대표적인 교육 방법으로 문학 작품 및 예술을 통한 교육을 이야기할 수 있으며,[39] 특히 우리는 여기에서 문학 작품과 같은 서사적(narrative) 예술에 주목할 수 있다. 서사적 예술은 도덕적 교훈을 담고 있을 뿐만 아니라, 이를 통해 어떤 욕망이나 악덕이 우리를 나쁜 결말로 이끄는지, 어떻게 이를 이겨내고 유덕함에 이를 수 있는지, 이를 위해 나아가는 길에는 어떤 어려움이 있는지 확인할 수 있게 된다(Sanders, 2012: 139).

문학 작품에 담긴 메시지뿐만 아니라, 이를 읽는 활동 자체 또한 도덕 발달에 기여한다. 우리는 서사적 작품들을 읽으면서 등장인물에 공감하고 그들의 삶과 공명함(resonate)으로써 즐거움의 기회를 얻을 뿐만 아니라 나와 다른 사람들의 삶을 바라보는 자세를 기르게 되며, 그 과정을 통해 길러지는 문학적 상상력(literary imagination)은 등장인물을 삶을 단지 관찰자적인 입장 이상으로 바라보게 해준다(Nussbaum, 1998: 88). 이로부터 길러지는 덕목을 누스바움(Nussbaum, 1998)은 공감(compassion), 매킨타이어

38) 가령 여기서 감정적 요소는 자신이 지향하는 롤모델의 자질이 자신에게는 없음으로써 얻게 되는 고통으로, 능동적 요소는 그러한 자질을 얻고자 하는 동기로, 인지적 요소는 그러한 자질이 왜 자신에게 가치를 가지는지, 그리고 이를 얻기 위해 어떻게 스스로 변화할 수 있을지에 대한 합리적 이해로, 마지막으로 행동적 요소는 그러한 자질을 얻고자 하는 실질적인 노력으로 이어진다. 각각의 요소에 대한 고려는 체계적인 롤모델링에 대해 논의할 수 있는 틀이 되어줄 것이다(Kristjánsson, 2006: 45-46).

39) 샌더스(Sanders, 2012: 138-139)는 예술과 도덕의 긍정적인 관계를 다음과 같이 평가한다. 첫째, 예술은 우리의 도덕 판단을 보류하는 능력에 도움을 줄 수 있다. 가령 예술은 일상으로부터의 분리를 통해 생각의 여유(room for thought)를 만들어줌으로써 우리에게 상상력과 새로운 관점을 부여해준다. 둘째, 예술은 이처럼 우리의 상상력을 단련시켜줌으로써, 덕목에 대한 도덕적 통찰력 또한 길러줄 수 있다.

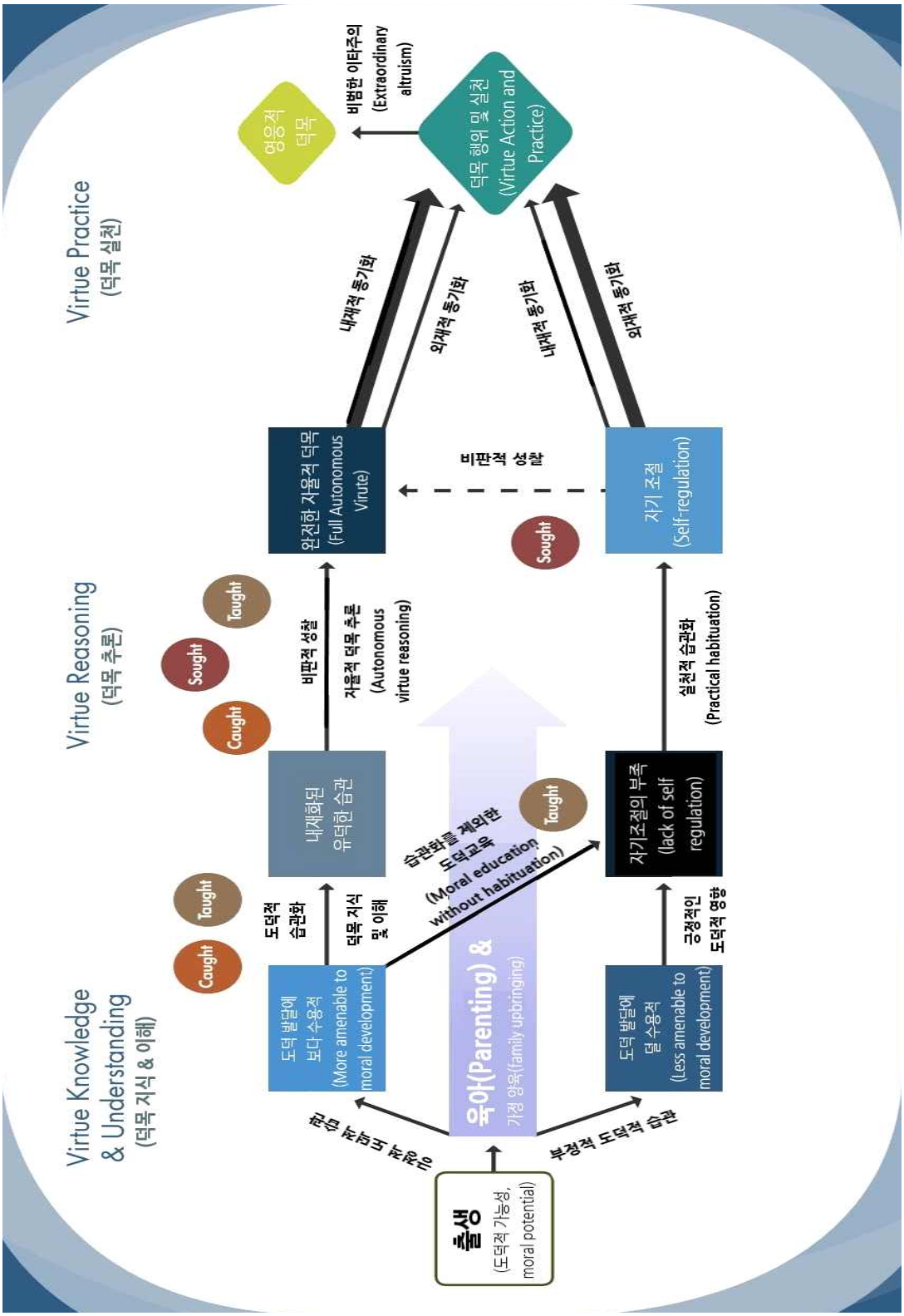
(MacIntyre, 1999)는 자비(*misericordia*)라고 표현하였으며, 두 학자 모두 이러한 덕목이 연약한 인간의 삶과, 부당한 고통을 겪은 삶에 꼭 필요한 것이라고 설명하였다. 이를 통해 우리는 타인이 우리와 다르지만, 어떤 면으로는 같은 인간 존재라는 인식을 얻게 된다(Sanders, 2012: 142).

나아가 스스로의 서사를 구성하는 과정 또한 도덕적 덕목의 함양을 위한 훌륭한 기회가 된다. 글과 사람의 삶은 공통적으로 서사적 구조(narrative structure)를 가지며, 이는 삶에 의미를 주는 주요한 수단이 된다(Sanders, 2012: 143-144). 삶과 경험들에 서사를 부여하는 과정에서 다양한 차원에서의 서로 다른 덕목들이 전체로서의 삶의 차원에서 통합되고, 우리는 우리의 삶에 대한 통일성(unity)을 얻게 된다. 임상심리학에서 트라우마를 겪은 사람들의 회복의 수단으로 활용되는 트라우마 묘사기법(Trauma Narratives) 또한, 자신이 겪은 불행한 경험을 이야기로 잘 표현하는 사람일수록 이를 더 잘 극복한다는 연구 결과를 통해 자신의 삶에 서사적 구조(narrative structure)를 부여하는 일의 중요성을 명시적으로 보여준다(Joshua Smyth, 2001).

이를 통해 얻게 되는 통합성(integrity)은 무엇보다도 인간 삶의 변화에 대응하기 위한 덕목으로 기능할 수 있다(Sanders, 2012: 147). 스스로의 변화를 대할 때, 누군가는 자기 자신을 완전히 고정된 것으로 보고 변화가 결코 불가능하다고 여기고, 다른 누군가는 완전히 변화 가능하며 그저 흘러가는 것으로 보기도 한다. 이는 둘 다 극단적인 입장으로, 중요한 것은 그러한 변화가 자신에게 어떠한 의미를 가지는지 질문하는 것이다. 이때 통합성의 덕목을 가진 사람은 과거로부터 가장 좋은 것을 배우고자 하는 열망과 앞으로 나아가고자 하는 열망을 가짐으로써, 어떤 좋음을 고수하는 한편 우리가 적절한 시기에 변화를 일으키게 돕는다(Sanders, 2012: 146-148).

이상과 같이 살펴본 신아리스토텔레스주의적 덕 교육의 개괄적 내용과 관련하여, 그 발전을 주도하고 있는 영국의 쥬빌리 센터가 제안하는 신아리스토텔레스주의적 도덕 발달 모형을 살펴보는 것은 지금까지의 논의를 한

눈에 그리기에 유용한 수단이 될 것이다. [그림 2]는 이들이 제안하는 모형을 본고에서 한글로 번안한 것이다. 해당 모형은 덕목이 하나의 분리된 특질로 이루어져 있지 않다는 것을 강조하며, 그 구성요소를 다양화하여 각각의 요소에 대해 일어나는 발달의 양상을 표현한다. 또한 초기 가정 양육의 중요성을 강조하면서도 이후의 삶에서 이때 형성된 부정적 특질들을 조정할 가능성을 배제하지 않음을 드러내고, 이어서 이루어지는 교육이 어떠한 양상을 가지는지에 따라 유덕한 행위에 대한 내재적 동기와 자기 조절 능력 등을 충분히 얻을 수 있음을 강조한다(Jubilee Centre, 2017: 2). 이때 특징적인 것은 아리스토텔레스가 제시하는 여러 유형의 교육 방식을 표현하기 위해, 교육이 이루어지는 양상을 포착(caught), 가르침(taught), 추구(sought)로 나누어 제시하는 점이다. 인성은 전반적으로 롤모델링과 감정적 교류(contagion) 등을 통해 포착(caught)되고, 이론적 설명과 언어를 통해 제공되는 직접적인 교육을 통해 가르쳐지며(taught), 학교가 인격적 헌신을 위해 제공하는 여러 기회들은 학생들로 하여금 자신의 인성 발달을 추구하게(sought) 한다. 이와 같이 덕목의 다양한 구성요소와 삶의 전반적인 과정을 포괄하는 쥬빌리 센터의 모형은 우리가 인성과 덕목에 대한 교육을 계획하고 평가할 때 참고하고, 이를 기반으로 논의를 출발할 수 있는 시작점으로 기능할 수 있을 것이다.



[그림 2] 신아리스토텔레스주의적 도덕 발달 모형(Jubilee Centre, 2017: 6)

제 4 장 신아리스토텔레스주의적 덕 교육의 윤리적 자연주의에 대한 평가와 재해석

3장에서 우리는 덕목 중심 교육이 받는 통상적인 비판들을 살펴보고, 그것이 아리스토텔레스적인 덕 교육에도 정당하게 적용될 수 있는지, 그렇다면 그 한계를 어떻게 보완할 수 있는지에 대한 논의들을 살펴보았다. 이를 통해 파악한 아리스토텔레스와 신아리스토텔레스주의의 기본 입장은 다양한 가치를 인정하고 수용하면서도 보편적인 중심을 놓치지 않고, 감정과 직관의 역할을 중요시하지만 그 안에서도 인간이 합리적 자율성을 발휘할 가능성을 충분히 강조하며, 인간의 자연적인 본성에 주목하면서도 도덕적 양육을 통해 후천적으로 형성되는 인성에 큰 가치를 부여하는 것이었다. 이러한 아리스토텔레스 덕 윤리의 '조화로운' 시각은 전통적으로 이루어지던 몸과 마음의 딜레마, 이성과 감정의 딜레마, 본성과 양육의 딜레마, 그리고 본고의 문제의식이 되는 보편과 특수의 딜레마를 함축적으로 담고 있으며, 언뜻 보기에 이들 딜레마 속에서 어느 한 쪽에도 치우치지 않는 균형 있는 해결책을 제시하고 있는 것으로 보인다.

그렇다면 아리스토텔레스 덕 윤리는 만병통치약인가? 이를 옹호하는 신아리스토텔레스주의의 답변들은 한편으로는 설득력 있는 것이지만, 다른 한편으로는 '어느 하나도 버리지 않은 듯한' 인상을 주며, 이들이 수용하는 요소들이 진정으로 하나의 이론 체계 안에서 양립할 수 있는 것인지에 대한 검토를 요청한다. 이 중에서 특히 아리스토텔레스 덕 윤리학이 구체적인 삶의 장면들을 충분히 수용하면서도 윤리학의 객관성을 수호할 수 있는 근거가 되는 것은, 이들이 우리가 왜 유덕한 사람이 되어야 하는지의 이유를 '인간 본성에 대한 사실'에서 찾는 자연주의적 시각을 가졌다는 점이다. 즉 이들은 덕목의 개념을 인간이라는 종의 본질과 연결시킴으로써 도덕적인 것

의 안정적인 토대를 마련하고자 한다. 그러나 다윈주의(Darwinism)의 등장과 함께 인간 본성에 대한 새로운 현대적 가정들이 설득력을 얻기 시작하면서, 아리스토텔레스의 윤리학이 근거로 삼던 인간 본성과 인간 행위의 관계가 종전의 믿음만큼 견고한 것인지에 대한 회의적인 시각이 대두되기 시작하였다(John Hacker-Wright et al., 2020: 4). 가령 버나드 윌리엄스(Williiams, 1998: 627-629)는 아리스토텔레스 덕 윤리학의 내용들 중 현대의 우리가 과학적 세계관에서 동의하지 않을 만한 것의 첫 번째로 '덕목이 목적론적 근거를 가진다고 본 점'을 제시한다.[40] 이와 같은 윌리엄스의 비판은 특히 아리스토텔레스적 덕 윤리학의 가장 기초가 되는 부분을 가리키고 있기 때문에, 우리가 이 관점에서 교육을 실천할 것인지 결정할 때 반드시 고려하여 그 반박 가능성을 살펴보아야 한다.

무엇보다도 신아리스토텔레스주의자들이 '인간 본성에 대한 사실'이라는 자연적 사실에서 논의를 시작하는 자연주의자들임에도 불구하고 다른 유형의 자연주의들과 달리 윤리학의 자율성에 우선적인 가치를 부여하고자 한다는 점은, 이들의 목적이 사실 모순을 내포하고 있는 것은 아닌지 의심하게 한다. 따라서 '윤리적 진실의 객관성'과 '윤리학의 자율성'을 모두 포용하는 이들의 시도가 성공적으로 이루어졌는지 검토하는 과정은 아리스토텔레스에 대한 적절한 현대적 해석과 그 위상을 위해 반드시 필요한 것이 된다. 그러나 오늘날 덕 윤리학에 관련된 논의에서 이에 관한 고찰은 뒷전에 밀려나 있는 것이 사실이다. 신아리스토텔레스주의자들이 아리스토텔레스의 인간에 대한 이해와 새롭게 등장한 현대적 가정들이 양립할 수 있는 길을 모색하고 있으나 이 과정은 현재 진행 중에 있으며, 이들이 대안으로 제시하는 새로운 가정들이 현대의 독자들에게 어느 정도로 수용될 만한 것인지에 대한 깊이 있는 연구는 아직까지 충분히 이루어지지 못하고 있다(Hacker-Wright et al., 2020: 4).

---

40) 윌리엄스가 제시하는 남은 세 가지 비판점은 다음과 같다. 둘째, 중요시하는 덕목의 목록 혹은 제시하는 덕목의 내용이 현대의 이해와 상이한 점, 셋째, 덕목의 통일성을 가정한 점, 넷째, 덕목을 사람들이 소유하는 객관적인 기질적 특징이라고 본 점(Williiams, 1998: 627-629).

따라서 본 장에서는 아리스토텔레스의 덕 윤리학이 단순히 '보기에 아름다운' 말만을 하고 있는 것은 아닌지, 진정으로 우리의 도덕적 삶과 도덕교육에 실질적인 함의를 줄 수 있는 것인지 파악하기 위해, 신아리스토텔레스주의가 메타윤리학적 가정으로 삼고 있는 아리스토텔레스적 윤리적 자연주의(Aristotelian Ethical Naturalism)에 대한 검토를 진행하고자 한다. 이를 위해 덕 윤리의 부흥을 주도한 앤스콤에 이어서 등장한 필리파 풋(Foot), 로잘린 허스트하우스(Hursthouse), 마이클 톰슨(Thompson), 존 맥도웰(McDowell) 등의 신아리스토텔레스주의자들이 '아리스토텔레스적 윤리적 자연주의'를 어떻게 현대적으로 체계화시키고 옹호하였는지, 그리고 이들에 대한 지지와 반대의 입장이 어떻게 개진되었는지에 대한 현재까지의 논의를 소개할 것이며, 이를 통해 신아리스토텔레스주의적 덕 교육의 방향을 위한 함의를 도출하고자 한다.

제 1 절 메타윤리학적 가정으로서 아리스토텔레스적 윤리적 자연주의의 이해

1. 아리스토텔레스 덕 윤리학의 자연주의적 성격

스피노자는 인간에 대해 탐구할 때 자연적인 것을 다루지 않는 것을 비판하였으며, 기본적으로 자연주의자들은 이러한 비판을 수용한 사람들이라고 말할 수 있다(Richard Hamilton, 2014: 42). 다시 말해 윤리적 자연주의는 가장 기본적으로, 지금 우리가 살고 있는 곳이자 우리가 한 부분을 차지하는 비-윤리적 질서에 윤리학을 위치시키고자 하는(Simon Blackburn, 1998: 49), 즉 자연에 도덕의 자리를 개척하고자 하는 시도로 주로 이해된다. 보다 구체적으로, 윤리적 자연주의는 '존재하는 모든 것은 자연적인 것이다.'를 가리키는 형이상학적 입장과, '우리는 엄격하게 실험 혹은 다른 경험적 수단을 통해야만 세상에 대해 알 수 있다.'를 가리키는 인식론적 입장

이 결합된 것이다(Matthew Lutz, James Lenman, 2021).[41] 이러한 윤리적 자연주의는 과학의 급격한 발전과 더불어 종교와 미신이 우리의 삶에 미치는 영향력이 줄어들면서 점점 확대되기 시작하였다. 따라서 이는 무엇보다도 도덕성을 이해하는데 초자연적 사실 및 비자연적 사실이 핵심적인 역할을 하는 것을 거부하는 시도로 특징지어진다. 결과적으로 이들은 도덕적 사실의 존재를 부정하는 '오류 이론'(error theory)이나,[42] 도덕적 사실을 주관적으로 파악하는 '급진적 구성주의'(radical constructivism), '상대주의'(relativism), '표현주의'(expressivism) 등과 같은 도덕적 반실재론자들과 반대의 입장에 선다(Lutz, Lenman, 2021).[43]

이때 자연주의가 '자연'(nature) 개념을 중심으로 형성되는 만큼, 기본적 지향을 공유하더라도 자연을 어떻게 정의하느냐에 따라 각각의 자연주의가 의미하는 바는 극명하게 달라진다.[44] 결과적으로 최근 수십 년 동안 자연주

---

41) 형이상학적 자연주의에서의 자연은 주로 단순히 '존재하는 모든 것'을 가리키기 때문에, 무엇이 '자연' 혹은 '자연세계'인지에 대한 질문들에 답하기 위한 추가적인 논의를 필요로 한다. 이때 그 수단을 '자연과학'에서 주로 찾을 경우 이들은 '과학적 방법론적 자연주의'(*Scientia mensura* Naturalism)로 불리며, 윌프리드 셀러스(Wilfrid Sellars), 윌러드 콰인(Willard V. O. Quine) 등을 그 대표적인 주자로 제시할 수 있다(Geert Keil, 2020: 59-60). 혹은 그 경험적 수단을 "비의도적이고(nonintentional), 비의미론적이며(nonsemantic), 비목적론적이고(nonteleological), 질문을 갈구하지 않는(non-question-begging) 어휘들을 통한"(Jerry Fodor, 1987: 126) 분석으로 삼을 경우 이들은 주로 '분석적 자연주의'(Analytical Naturalism)로 불린다. 이러한 분석의 수단이 과학적 방법론적 원리로도 구체화될 수 있기 때문에 두 유형의 자연주의는 날카롭게 구분되는 것이 아니며, 이외에도 무수히 많은 형태의 자연주의가 존재한다(각각의 윤리적 자연주의의 형태에 대한 자세한 설명은 Keil, 2020; Brandhorst, 2020 참고).

42) 오류 이론은 간략하게 정의하였을 때, 소위 말하는 객관적인 도덕적 가치는 존재하지 않기 때문에 그 존재를 믿는 것은 반드시 '오류'를 가지고 온다는 것을 가리킨다(Richard Joyce, 2021: 10-11). 대표적으로 맥키(John L. Mackie, 1977)는 도덕적 가치가 사회, 시대, 집단마다 다르게 나타난다는 점에서 객관적 도덕적 가치의 존재를 부정하고(상대성에 근거한 논변), 객관적 도덕적 가치가 도덕 행위에 대한 동기를 부여할 수 없는 것이라는 점에서 이것이 존재한다고 믿는 것은 기이한 일(queerness)이라고 주장한다(기이함에 근거한 논변: 윤화영, 2006: 47-53). 특히 후자에 대한 비판에 대해서는 윤화영(2006) 참고.

43) 한편 이들은 비자연주의적 실재론과는 대립적인 입장에 서지 않는 것으로 보인다. 관련된 논의는 본 장의 2절 1항 3)에서 자세히 후술된다.

44) 자연에 대한 학자들의 이해는 극도로 다양하다. 가령 스토아학파는 자연을 합리적 우주로, 기독교와 이슬람교는 자애로운 신성으로 받아들였으며, 이들과 반대로 밀(J.

의에 대한 논의가 너무나도 다양한 방식으로 전개되어 온 탓에 이들 중 어떤 형태는 자연주의라는 명칭을 제외하면 공통점을 거의 가지지 않는다고 평가될 정도이다(Keil, 2020: 57-58).

그 중에서도 아리스토텔레스적 윤리적 자연주의(Aristotelian Ethical Naturalism)는 유난히 독특한 형태를 가지는데, 이들이 기술적-인류학적(descriptive-anthropological) 입장과 규범적 입장 사이를 넘나드는 요소들을 가지고 있기 때문이다(Keil, 2020: 57). 자연과학 혹은 의미의 분석과 같은 경험적 수단을 통해 도덕적인 것을 설명해낼 수 있다는 윤리적 자연주의의 기본적인 입장과 달리, 아리스토텔레스적 윤리적 자연주의자들은 윤리학의 자율성을 확실히 인정하고, 동시에 우리가 자연적 수단을 통해 확인할 수 있는 객관적인 윤리적 진실이 있다고 믿는다. 따라서 아리스토텔레스가 사용하는 '자연적 수단'이 진정으로 자연적인 것인지에 대한 이견이 존재하며, 이러한 독특한 유형의 아리스토텔레스적 윤리적 자연주의가 과연 '자연주의'라고 정당하게 불릴 수 있는지에 대한 검토가 요청된다(Keil, 2020).

가장 일반적인 차원에서 아리스토텔레스는 인간이 어떤 종류의 자연적 존재인지를 질문하는데, 그의 목적론에 따라 이 질문은 인간이 어떤 종류의 자질과 능력을 가졌는지, 그리고 그들의 특징적인 목적이 무엇인지에 대한 질문을 포함하게 된다(Brandhorst, 2020: 92). 아리스토텔레스는 인간 본성에 대한 적절한 설명이 인간이 어떻게 살아야하는지에 대한 질문과 직접적인 관련을 가진다고 주장한 고전적 해설자 중 한 명이라고 볼 수 있다.[45]

S. Mill)은 자연을 '일어나는 모든 것'으로, 즉 우리가 저항할 수 없는 것으로 이해했다(Hamilton, 2014: 45). 윤리적 자연주의가 좋은 혹은 나쁜, 옳은 혹은 그른과 같은 문제들에 대한 윤리적 사실들이 우리의 자연세계의 일부라고 주장하는 것은 공통적이나, 그 자연세계의 짜임을 이해할 때 의견의 불일치가 발생하는 것이다(Martin Hähnel, 2020: 344).

45) 이때 아리스토텔레스의 윤리학 작품인 『니코마코스 윤리학』(*Nicomachean Ethics*)과 『에우데모스 윤리학』(*Eudemian Ethics*)은 자연/본성에 대한 주제를 훨씬 덜 중심적으로 다루고 있으며(제3의 윤리학 저서로 알려진 『대윤리학』(*Magna Moralia*)은 아리스토텔레스의 작품으로 인정받지 못하는 편이다.), 고전 자연법 철학의 전통은 오히려 『정치학』에서 주로 언급되었다. 특히 『정치학』의 첫 번째 권에는 자연에 대한 수많은 언급들이 실려 있기 때문에 이와 관련된 주제에서 중심적으로 참고해 볼 수 있다(Rapp, 2020: 40).

이러한 질문들에 답변하는 과정을 통해 좋은 인간이 되기 위해서는 덕목이 필요하다는 아리스토텔레스식의 정당화로 나아갈 수 있기 때문에, 인간 본성에 대한 적절한 이해를 갖추는 것은 아리스토텔레스의 윤리학을 올바르게 이해하는 데 필수적인 것이 된다. 따라서 이와 관련된 최근의 논의들 또한 실질적인 윤리적 결론을 인간 '본성', 인간의 '본질', 혹은 '인간의 삶의 형태' 등으로부터 도출하려는 시도로 특징지어진다(Brandhorst, 2020: 92).

이때 인간의 '본성'을 가리키는 그리스어 '*physis*'는 그 영어 번역어 'nature'와 마찬가지로 '자연세계'와 '본성'이라는 두 가지 의미를 모두 가지기 때문에, 학자 각자의 해석에 따라 번역어를 선택하여 풀이하게 된다(유원기, 2009: 149).[46] 단, 아리스토텔레스는 '*physis*'를 '사물이 갖는 본래적인 성향 또는 힘'을 의미하도록, 즉 '본성'의 의미에 가깝게 주로 사용한다는 것이 일반적인 견해이다(유원기, 2009: 144). 그러나 '자연세계'와 '본성'이 서로 전혀 다른 의미를 가지는 만큼, '*physis*'에 대한 아리스토텔레스의 서술은 현대의 독자들이 이를 독해하는 과정에서 상당한 오해를 불러일으키기도 한다. 더불어 랩(Rapp, 2020: 42)에 따르면, 우리가 그의 서술에서 자주 마주치는 '본성적으로'(*physei*), '본성에 따라'(*kata physin*), '본성에 어긋난'(*para physin*)과 같은 용어들은 초기 그리스어에서 종종 현대의 독자들이 추측하는 의미를 가지지 않는다.

예를 들어 아리스토텔레스는 『정치학』 제1권에서 가정과 마을을 포함한 기본적인 공동체로부터 국가 공동체가 출현하는 맥락을 서술하는데, 이때 가정을 가리켜 일상적인 욕구를 충족시키기 위한, '자연/본성에 따라'(*kata physin*) 형성된 공동체라고 말한다(Rapp, 2020: 43). 따라서 현대의 번역가들은 이에 대해 '자연스러운 공동체'(the natural community) 또는 '자연적으로 확립된'(established by nature)과 같은 표현을 사용하였는

46) 'nature'를 통해 두 의미를 모두 담아낼 수 있는 영어와 달리, 우리말 번역어의 경우 '자연세계'와 '본성'은 서로 완전히 다른 대상을 지칭하기 때문에 번역에 앞서 더욱 명확한 독해가 요구된다. 그러나 형용사형의 '자연적인'과 '본성적인'은 우리말에서 또한 유사한 의미로 사용된다(유원기, 2009: 149). 이어서 서술될 것이듯이, 아리스토텔레스의 *physis*는 이러한 형용사적 의미로 독해할 때 더 적절하게 파악되곤 한다.

데, 문제는 현대의 독자들이 이러한 표현을 통해 '건드려지지 않은 그대로의 자연', 즉 인간의 개입 없이 일어나는 사물의 영역을 떠올린다는 것이다. 따라서 이들 공동체가 인간에 의지로 확립되었으며, 인간이 반대되는 의지를 가지거나 몽롱한 상태에 있을 때는 형성되지 않는다는 사실은 다소 모순적으로 보인다(Rapp, 2020: 43). 따라서 다시, 우리가 '자연/본성에 따라'(*kata physin*)라는 표현을 그 '본질'의 측면에서 이해해 보면, 가령 가정의 경우 '본질적으로' 일상의 필요를 확보하기 위한 공동체인 것으로 이해해본다면 그 의미가 명확해질 수 있다(Rapp, 2020: 43). 이러한 예시는 아리스토텔레스적 윤리적 자연주의가 인간의 '본성'을 참조한다고 하였을 때의 본성은 '본질'의 의미에 가까우며(Keil, 2020), 그에게 있어 어떤 것의 자연스러움을 전제로 한 진술(즉 자연주의적 진술)은 사실 어떤 것의 본질을 전제로 한 진술(즉 본질주의적 진술)이라는 것을 보여준다(Rapp, 2020: 43).

그러나 이러한 본질의 의미로의 해석이, 아리스토텔레스의 서술이 자연과 전혀 관련이 없다는 것을 뜻하지는 않는다(Rapp, 2020: 44). 우리가 구성원의 좋은, 자족적인 삶을 위해 국가를 형성한 것처럼(Pol. Ⅰ.2.1252b27-30, Ⅲ.9.1280b33-1281a2) 인간에 의해 만들어지는 인공물의 경우 그것을 만든 사람이 부여한 목적에 따라 그 본질 혹은 본성을 가지게 되지만, 자연물, 특히 살아있는 생명체의 경우 그 본질이 자연적으로 주어진 무언가에 의해 결정된다. 즉, 각각의 종이 특징적으로 가지는 삶의 형태와 본질은 자연에 의해 결정되고 번식을 통해 전수되는 것이다(Rapp, 2020: 44). 아리스토텔레스에 따르면 인간 또한 마찬가지로, 어떤 자연적 실체를 '인간'으로 만드는 것은 인간이 '인간에게 전형적인 방식으로' 움직이거나 영혼이 불어넣어진다는 사실에 있다. 그 생기를 부여하는 전형적인 방식은 생명적이고, 인지적이며, 능동적인 능력과 함께, 무엇보다도 이성을 계발할 수 있는 능력으로 이루어진다(Rapp, 2020: 42). 따라서 아리스토텔레스가 말한 인간의 이성적 능력을 고려할 때, 우리는 그가 인간의 본질이라고 보는 것에 매우 가까이 다가선다. 이처럼 인간 본성에 대한 아리스토텔레스의 설명은 자연물의 본질을 '자연'이 결정한다는 점에서 본질뿐만 아니라 자연과도 충분한

연결고리를 가지게 된다.

이처럼 아리스토텔레스는 인간의 이성적 능력을 인간 본성에 대한 자연적 사실로서 강조했지만, 그에게 있어 이는 단순히 인간에 대한 기술적 사실만을 가리키지 않는다. 즉, 단지 이성을 가지는 것이 중요한 것이 아니라, 이성을 탁월하게 발휘하는 삶이 좋은 삶이라는 규범적 함의 또한 가지는 것이다.[47] 이처럼 아리스토텔레스의 자연 개념이 궁극적으로 기능과 초기 조건뿐만 아니라 최종 단계에도 책임이 있다는 것을 암시한다는 관점은 다른 형태의 자연주의와의 큰 차이점이 된다(Rapp, 2020: 47). 다른 형태의 윤리적 자연주의들이 무엇보다도 도덕적 사실 혹은 속성을 자연적 사실 혹은 속성으로 단순히 '환원'시켜버릴 수 있는 큰 위험성을 가지고 있다는 점에서, 이처럼 자연의 서술적인 측면과 규범적인 측면을 통합하는 아리스토텔레스의 관점은 자연에 대한 보다 풍부하고 비환원적인 개념에 대해 실마리를 제공하게 된다(Rapp, 2020: 47).

그러나 자연주의라는 명칭에도 불구하고 강한 규범성을 띄고 있는 점으로 인해 아리스토텔레스의 윤리적 자연주의는 다양한 측면에서 여러 가지 비판 또한 받아왔다. 가령, 아리스토텔레스적 윤리적 자연주의가 주목하는 '자연'에 대한 목적론적 개념은 현대 과학의 관점에서 타당한 것인가? 혹은, 목적론적 자연 개념과 그 도덕적 함의를 받아들인다고 하더라도, 이것이 유덕한 삶을 추구해야 하는 충분한 이유를 제공하는가? 왜 우리는 우리에게 정해진 인간의 삶의 형태에 따라 살아야 하는가?(Philipp Brüllmann, 2020: 268-271) 따라서 최근의 신아리스토텔레스주의자들은 이러한 비판들로부터 아리스토텔레스적 윤리적 자연주의의 설득력을 제고하기 위해 다양한 대응들을 마련하고 있는데, 이어지는 항에서 이들의 주장과 그에 대한 비판을 소개하면서 그 타당성을 살펴보고자 한다.

---

47) 그리스어 명사 *physis*가 '성장'의 의미를 가진 *physethai*에서 유래한 만큼, 이는 방해받지 않은 원래의 성장 과정의 결과로 발생하는 상태를 의미한다. 따라서 아리스토텔레스는 모든 것의 *physis*가 그 최종의 상태에서 비로소 자신을 보여준다고 말한다(Rapp, 2020: 43). 이와 같이 사물의 완전히 개발된 본성이 그 목표의 최종 상태(*telos*)에서, 즉 그 발전이 완료된 성체에서 드러난다는 관점은 아리스토텔레스의 목적론적 개념의 결과라고 볼 수 있다(Rapp, 2020: 47).

2. 아리스토텔레스적 윤리적 자연주의의 특징

윤리적 자연주의의 기본 전제들이 왜 매력적으로 보이는지를 이해하는 것은 어렵지 않다(Brandhorst, 2020: 113). 상술하였듯이 특히 분석적 관점에서 이들의 기본적 주장은 윤리적 속성 혹은 사실이 자연적 속성 혹은 사실과 동일하다는 것으로, 이 기본적 주장이 참이라면 이는 윤리적 속성 혹은 사실의 객관성을 실질적으로 보호할 수 있는 것이 되기 때문이다(Brandhorst, 2020: 113). 이러한 주장은 우리가 진짜라고 인식하는 지금의 현실 위에 구축되는 것이며, 그 밖의 어떤 추가적인 차원에 대한 가정을 요구하지 않는다. 따라서 이것이 참일 경우 우리는 윤리적 속성 혹은 사실의 존재와 이들의 객관성에 대해 더 이상 어떤 자의성을 가지지 않게 된다(Brandhorst, 2020: 113).[48]

그러나 이러한 유형의 자연주의가 확실한 대안이 되어줄 수 없는 명백한 이유는, 이들이 자신들이 제시하는 자연적 속성으로의 '환원'이 과연 윤리적으로 타당한지에 대해 확신 있게 답변할 수 없다는 점이다(Brandhorst, 2020: 114). 진화 윤리학에서 출발한 허버트 스펜서(Herbert Spencer)의 과학주의적 자연주의가 나치즘과 같은 치명적 도덕적 결과로 이어진 전례는 그러한 환원의 위험성을 충분히 보여준다(Hamilton, 2014: 43). 인간의 삶의 윤리적 속성 중에는 단지 자연적 속성들로 축소될 수 없는 것들이 분명히 존재한다. 특히 우리가 우리의 삶에 대해 가지는 자율성은 기계적인 인

48) 이들이 공통으로 지지하는 것은 무엇보다도 윤리적 삶을 고려할 때 초자연적인 것에 대한 호소를 거부한다는 점이다(Brandhorst, 2020: 95). 우리가 윤리적 진실을 경험적으로 존재하는 것 '위의' 혹은 '너머의' 무언가를 가정하는 '비자연적인' 어떤 객관적 속성 혹은 사실의 용어로 생각하거나, '밝혀질 것이 남은'과 같은 불특정한 관점에서 생각한다면 이는 분명하지도 않고 정보적이지도 않은 관점이 된다(Brandhorst, 2020: 117-118). 이러한 관점을 취하는 사람들은 도덕적 질서가 단지 '비자연적'이 되어야 한다는 조건만 제시할 뿐, 우리가 가정된 '비자연적' 속성 혹은 사실을 어떻게 생각해야 하는지, 왜 그것이 존재한다고 생각해야 하는지, 혹은 어떻게 그것을 알 수 있을지에 대해서는 답변해 줄 수 없다. 이 비판이 타당한 한 이런 식의 '플라톤적' 설명은 그 중요성에도 불구하고 중요한 공백(*lacuna*)을 가지고 만다(Brandhorst, 2020: 118).

과관계만으로는 결코 충분히 설명될 수 없는 것이다.

이에 아리스토텔레스적 윤리적 자연주의자들은 윤리적 영역의 자율성을 보존하면서도 윤리적 사실 혹은 속성들의 실질적인 객관성을 추구하기 위해, 아리스토텔레스가 강조했던 인간 본성 개념에 다시 의지하고자 한다. 따라서 윤리적 자연주의는 현대 덕 윤리학의 공식적인 메타윤리학적 입장으로 자리 잡아 있으며, 덕 윤리학을 부흥시키고 체계화시키는 과정의 중심에는 '아리스토텔레스적 윤리적 자연주의'를 타당화시키는 작업이 있었다(Lutz, Lenman, 2021).[49] 가령 무어(George Edward Moore)는 잘 알려진 열린 질문 논쟁(Open Question Argument)을 통해 좋음(goodness)과 같은 도덕적 사실 혹은 속성을 자연적 사실 혹은 속성으로 설명하거나 동일시하려는 시도를 자연주의적 오류(naturalistic fallacy)로 비판하였는데,[50] 곧 소개될 필리파 풋(Philippa Foot)은 자신의 방식으로 아리스토텔레스를 해석하는 과정에서, 이러한 무어의 비판에 응답하고 아리스토텔레스적 윤리적 자연주의의 타당성을 설명하는 논의를 중심적으로 개진했다.

그러나 앞서 언급했듯이 아리스토텔레스가 '본질'의 의미에서의 '자연'에 주목한 만큼, 그 조화는 간단히 이루어질 수 없는 것으로 보인다. 분명 아리스토텔레스가 자연, 특히 인간 본성을 생각하는 방식은 오늘날의 과학 및 다른 체계적 분파에 의해 밝혀지는 방식과 대조되는, 그저 자연이 한 때 이해되던 구식의 방식 중 하나에 불과해 보인다(Brandhorst, 2020: 95). 만약 신아리스토텔레스주의자들이 이러한 위태로운 상태를 해결할 수 있다면, 이들은 스스로 자신하는 바와 같이 "윤리적 주장이 의미 있게 도출될 수 있는 (이를테면 사실(is)에서 당위(ought)를 잘못 추론하지 않는) 자연에 대한 비

49) 따라서 대부분의 신아리스토텔레스주의자는 아리스토텔레스적 윤리적 자연주의자라고 타당하게 불릴 수 있으며, 문헌에서 신아리스토텔레스주의라는 용어는 아리스토텔레스적 자연주의라는 약칭으로 혼용되기도 한다(Hacker-Wright, 2020: 4-5).

50) 열린 질문 논쟁(Open Question Argument)은, '쾌락'(pleasure)과 같은 자연주의적 술어와 '좋음'과 같은 도덕적 사실 혹은 속성은 서로 필연적으로 이어지지 않는 것이 아니기 때문에, 무엇이 좋은지에 대한 질문은 항상 '열려' 있을 수밖에 없다는 것을 뜻한다(Thomas Hurka, 2021: 2-4). 반대로 '1 더하기 1은 2인가?', '총각은 결혼하지 않은 남자인가?'와 같은 질문들은 '아니다'라고 답할 수 없는 '닫힌' 질문에 해당한다.

환원주의적이고 비과학만능주의적인 개념"을 그려낼 수 있을 것이다(Rapp, 2020: 39).

그 작업을 위해 이들은 무엇보다도 우리가 '좋음을 그저 주관적인 표현으로 치부하는' 관점을 거부하는 것을 목표로 삼으며, 이러한 비인지적 관점에 대항하기 위해 좋음의 속성이 귀속되어 있는 유기체의 본질에 주목한다(Hacker-Wright et al., 2020: 4). 따라서 이들은 주로 첫째, 이러한 자연적 규범성(natural normativity)의 구조를 살아있는 모든 생명체에게 적용할 수 있는 것으로 특징짓는 것, 둘째, 그러한 일반적 구조가 '합리적 인간'이라는 특별한 경우에는 어떻게 성공적으로 적용될 수 있는지 결정하는 작업에 헌신한다(Christoph Halbig, 2020: 81). 이를 통해 신아리스토텔레스주의자들은 아리스토텔레스적 윤리적 자연주의가 '삶의 양식에 대한 객관적인 해석학'의 기초와 목표가 될 수 있다고 본다(Hacker-Wright et al., 2020: 6).[51]

물론 지금까지 아리스토텔레스적 윤리적 자연주의라는 입장의 정의와 범위가 명확히 논의되지 않았기 때문에, 학자들이 스스로를 아리스토텔레스적 윤리적 자연주의자로 지칭하며 논의를 전개할 때에도 그 근거가 명확하지 않은 것이 흔한 일이다(Halbig, 2020: 81-82).[52] 또한 본고의 목표는 아리스토텔레스적 윤리적 자연주의를 기술적으로 소개하기 위한 것이 아니라 이들이 진정으로 '삶의 양식에 대한 객관적인 해석학'의 기초가 될 수 있는지

51) 이를 포함한 아리스토텔레스적 윤리적 자연주의의 주요 연구 과제들은 보통 다음과 같이 정리된다(Hacker-Wright et al., 2020: 5). 아리스토텔레스적 윤리적 자연주의는 …
- 도덕적 주관주의가 거짓이라는 것을 증명하고자 한다.
- 인간 본성에 대한 아리스토텔레스식의 접근 방식을 부활시키고자 한다.
- '좋음'에 주로 한정형용사(attributive adjective)의 자격을 부여하며, 인간 종으로부터 (인간의) 좋음에 대한 정당화를 유도한다.
- 윤리의 자율성에 대한 질문을 던진다.
- 비-인간 종과의 비유로 얻어진 덕목에 대한 설명을 통해, 실천적 관련성을 확보한다.
- 인간의 다른 자연적인 힘과 더불어 합리성의 변혁적인 힘을 강조한다.
- 자연적 목적론과 도덕적 규범성 사이의 관계를 방어한다.

52) 할비그(Halbig, 2020: 82)는 오히려 이러한 모호함 자체가 오늘날의 아리스토텔레스적 윤리적 자연주의가 가지는 가장 큰 특징이 된다고 평가하기도 한다.

점검하는 것을 목표로 하므로, 그 학문적 경향 전체가 아니라 관련된 주장을 개진해온, 보다 '전형적인' 아리스토텔레스적 윤리적 자연주의자로 분류되는 학자들에 집중하고자 한다. 따라서 인간의 '첫 번째 본성'에 관련하여 논의하기 위해 필리파 풋과 마이클 톰슨 등의 주장을, 인간의 '두 번째 본성'에 관련하여 논의하기 위해 존 맥도웰 등의 주장을 중심적으로 살펴보면서 그 타당성을 검토하고자 한다.

제 2 절 아리스토텔레스적 윤리적 자연주의의 타당성 검토

1. '첫 번째 본성' 중심의 논의와 한계

1) 필리파 풋의 '자연적 좋음'과 연속성 논제

앞서 언급하였듯이 신아리스토텔레스주의의 첫 번째 과제는 무엇보다도 비인지주의의 '주관주의'에 대항하여 도덕성의 객관성을 보호하기 위해, 생물학적 세계에서 자연적 좋음을 위한 자리를 찾는 것이라고 흔히 알려져 있다(Brüllmann, 2020: 272). 이를 위해 신아리스토텔레스주의자들은 아리스토텔레스의 목적론적 형이상학을 활용한다(Parisa Moosavi, 2020: 329). 특히 그 대표적인 학자인 필리파 풋(Philippa Foot)은 인간의 '삶의 형태'(life-forms 혹은 forms of life)에 기초한 윤리적 자연주의를 실천적 이성에 대한 아리스토텔레스의 관점과 연결시키는 이론을 제시하였고, 이는 이후 로잘린 허스트하우스(Rosalind Hursthouse)에 의해 계승되고 발전되었다(Brandhorst, 2020: 103).

"내가 무슨 종에 속하는지가 나에게 왜 중요한가?"(Foot, 2001: 37) 우리의 공통의 삶의 방식을 파악하기 위해서는 우리가 '인간'이라고 묘사할 수 있는 존재가 어떤 것인지 고려해야 한다. 즉, 우리와 생물학적으로 동일하나 전혀 인간 같지 않은 방식으로 행동하고 반응하는 존재를 만나면 우리는 그를 인간이라고 생각하지 않을 것인데, 여기가 바로 풋의 시작점이 된

다(Hamilton, 2014: 45). 이때 풋은 인간뿐만 아니라, 동식물과 같이 인간이 아닌 존재의 자연에서도 이러한 방식이 발견될 수 있다고 주장한다. 윤리적 규범성을 자연적 좋음의 한 예로 주장함으로써 윤리적 영역과 자연적 영역 사이의 연속성을 포착하고자 한 것이다. 따라서 그의 관점에서 인간을 번영하게 해 주는 덕목과 이성을 따르는 한 인간이 좋은 삶을 영위할 수 있다는 논리는, 오크나무를 잘 자라게 해 주는 오크나무의 뿌리가 있는 한 (자기보존과 종의 번식에) 좋은 오크나무가 될 수 있다는 것과 같은 구조를 가진다(Moosavi, 2020: 329).

> 나는 인간의 의지와 판단에 대한 평가가 다른 생명체의 특징과 작용에 대한 평가의 개념적 구조를 공유하고 있고, 이러한 측면을 통해서만 이해될 수 있다고 믿는다. 나는 도덕적 악을 '자연적 결핍의 한 종류'로 보이고자 한다(Foot, 2001: 5).

이처럼 풋이 제시하는 목적론적 형식의 평가는 특정 개별자가 그 종의 좋은 사례인지, 좋은 사례라면 어느 정도까지 그러한지에 답변하는 것을 목표로 하며, 따라서 그 평가의 기준은 주어진 개별자가 그 종에 특별한 '삶의 형태'에 따라 살고 있는지에 관한 것이 된다(Brandhorst, 2020: 103). 가령 생명체가 가지는 삶의 형태의 일반적인 특징들은 생존하는 것과 번식하는 것이 될 것이며, 이들은 한 개별자가 그 종의 좋은 예시인지에 대한 평가의 핵심을 구성하게 될 것이다. 즉, 평가의 기준은 개인을 위한 것으로 협소하게 이해되는 것도 아니고, 개인의 의도나 목적에 따라 설정되는 것도 아니며(Max Parish, 2020: 312), 오히려 그 '삶의 형태'를 기준으로, 그 개별자가 그가 속한 종의 좋은 예시인지를 결정하는 것으로부터 결정되기 때문에, 객관성을 확보하게 된다(Brandhorst, 2020: 103).

이처럼 풋은 인간을 포함하여 모든 생명체에게 적용될 수 있는 하나의 형식적 본성 개념이 있다는 것을 주장하는데(Foot, 2001: 25-37), 이러한 풋의 이해는 마이클 톰슨(Michael Thompson)이 제시한 '자연적-역사적 판

단'(natural historical judgments)에 기초한다. 톰슨은 우리가 생명체의 삶의 본성을 이해할 때 사용하는 독특한 사고의 형태가 존재하며, 이를 통해 우리가 삶의 본성을 이해할 수 있다고 주장하며 이를 '자연적-역사적 판단'으로 명명한다(Thompson, 2008: 76-82). 우리는 이를 특정 생명체 종에 대한 자연 다큐멘터리에서 쉽게 마주치는데, 가령 '고양이는 네 개의 다리를 가진다.' 혹은 '야생 토끼의 임신 기간은 21-31일이다.'와 같은 것이 그 예시가 될 수 있다. 이와 같은 자연적-역사적 판단은 개별적 유기체를 고려하지 않으며 속(屬)적 형태를 가진다. 즉, 이러한 판단들이 모여 완성된 목록은 어떻게 야생 토끼가 그 종에 특별한 방식으로 스스로를 유지하고, 재생산하는지 등에 대한 우리의 이해를 표현하며, 해당 유기체의 자연적 좋음 혹은 결핍에 대한 판단과 개별 유기체가 무엇을 해야/되어야 하는지/말아야 하는지에 대한 판단을 포함한다.[53]

이때 톰슨에 따르면 이 판단은 '모든 x에게 있어서, 만약 x가 S라면, x는 ~이다.'와 같은 논리적 형태를 가지는 보편적 일반성 혹은 통계적 일반성과는 구별된다(Thompson, 2008: 64-65). 가령 '고양이는 네 개의 다리를 가진다.'와 같은 자연적-역사적 판단은 대부분의 고양이가 다리 하나를 잃는다고 해도 여전히 참이 될 것이다. 단, 이를 통해 우리가 추론할 수 있는 것은 다리 하나를 잃어버린 고양이가 어떤 결핍을 가진다는 것이다. 따라서 풋은 자연적-역사적 판단이 그 종의 구성원의 본성으로서의 삶의 형태를 명확히 하는 기능만을 가진 것이 아니며, 이에 비추어 구성원의 자연적 자질을 평가할 수 있는 형식적인 '자연적 규범성의 양식'(patterns of natural normativity)을 가진다고 설명한다(Foot, 2001: 38).[54] 이는 그 종에 특별

53) 자연적-역사적 판단은 주로 'S는 F 이다/한다/가진다.' 혹은 'S들은 F 이다/한다/가진다.'와 같은 형태를 가지게 되는데, 이때 S는 한 명의 개인 혹은 개인들의 집합이 아닌 전체 종 혹은 그 종의 삶의 형태를 대표하며, F는 그러한 S의 사례, 즉 종의 구성원들에 의해 일반적으로 표현되는 상태 혹은 움직임의 형태를 대표한다. 가령 '토끼는 초식 동물이다.' 혹은 '토끼는 풀을 먹는다.'와 같은 명제들이 그 예시가 될 수 있을 것이다(Thomas Hoffmann, 2020: 177).

54) 따라서 한 종의 특정 구성원의 자연적 자질을 평가하는데 있어 '좋음' 그리고 '나쁨'의 단어를 사용할 때, 풋은 피터 기치(Peter Geach)가 한정형용사(attributive adjective)의 논리적 특징이라고 묘사한 것을 사용한 것이다. 이에 따르면 '좋음'과

한 번영의 방식이 가지는 내재적 목적에 초점을 둔 것으로, 이처럼 한 동물이 번영하기 위해 필요한 것들을 지칭하기 위해 풋은 앤스콤이 제시했던 '아리스토텔레스적 필요'(Aristotelian necessities) 개념을 활용한다(Foot, 2001: 15).[55] 그에 따르면 인간 또한 유기체이기 때문에 자연적 좋음의 평가는 인간의 삶의 형태로 확장되며, 이에 대한 우리의 이해 또한 일련의 자연적-역사적 판단을 통해 명백해질 수 있다(Parish, 2020: 313).

결국 풋과 같은 아리스토텔레스적 윤리적 자연주의자에게 있어, 윤리적 판단은 단순히 말해 우리의 윤리적 측면들에 관한 자연적-규범적 판단이며, 이는 논리적으로 인간 삶의 형태에 대한 어떤 이해를 전제하고 있다(Parish, 2020: 314). 단, 하위-합리적 동물들에 있어 이들이 번영하는 삶이 주로 자기보전과 재생산의 성공적인 수행에 이르는 것에 지나지 않는 한편, 인간의 번영하는 삶은 스스로 좋은 이성을 통해 논증하고, 의도하고, 잘 행동하는

'나쁨'은 개인이 가진 원래의 형태와 분리되거나 독립되어 이해될 수 없다. 가령 '희다'와 같은 서술적 형용사가 자동차에 사용될 때나 백조에 사용될 때나 같은 특성을 가리키는 것과 달리, '크다'와 같은 한정형용사는 파리에게 사용될 때와 코끼리에게 사용될 때 같은 식으로 해석될 수 없다. 한정형용사 '크다'는 그것이 가리키는 종과 연결될 때 비로소 그 의미를 얻기 때문이다. 기치는 '좋다' 또한 이러한 귀인형용사의 용법으로 사용된다고 말한다. 즉, 만약 개인 x가 형태 S를 예시할 때 우리가 'x는 좋다'라고 말한다면, 이 명제는 'x는 S로서 좋다'의 요약이라고 고려되며 'x는 좋은 S이다.'에 상응하는 것이다(Geach, 1956: 33-36).

마찬가지로 풋은 '좋은'의 의미가 그것이 묘사하는 대상에 내재적으로 관련된다고 논의한다(Foot, 2002: 119-121). 따라서 우리는 명령하는 요소를 분리시켜서 이를 교묘하게 우리가 원하는 어떤 것에 자의적으로 적용시킬 수 없다. 오히려 우리가 한 행동 혹은 특질을 좋은 것으로 묘사한다면, 이는 우리가 무엇을 성취하는지, 혹은 그 초점 혹은 목적이 무엇인지, 혹은 그것이 인간의 삶에 어떤 가치를 가지는지 이해할 때만 말이 된다. 이때 비-도덕적 용어인 '상처'가 그 의미를 통해 행위를 인도하는 힘을 가지는 것과 같이, 도덕적 언어에도 특별한 명령 혹은 처방의 요소를 위치시키지 않고서도 그 행위-인도적 힘을 설명할 수 있다(그러나 모든 평가적 설명이 '실천성'을 가지는 것은 아니다. 자세한 내용은 Parish, 2020: 317-321 참조).

55) 그 '필요' 개념과 관련하여, 풋은 삶의 형태에 대한 속(屬)적 판단들이 그 삶에서 '한 부분을 수행하는' 것을 구체화한다고 논의한다(Foot, 2001: 30). 가령 '수컷 공작은 밝은 색의 꼬리를 가진다.'와 '파란 새는 머리에 파란 조각을 가진다.'의 두 판단의 경우, 피상적으로는 유사해 보이지만 풋은 전자만이 좋음과 결핍에 대한 추론을 담고 있다고 주장한다. 이는 수컷 공작의 밝은 색의 꼬리가 암컷들을 유혹함으로써 그 새의 특징적 삶에서 한 역할을 하는 반면, 머리의 파란 조각은 그러한 역할을 하지 않기 때문이다.

것으로 구성된다(Hoffmann, 2020: 179).

로잘린 허스트하우스는 이러한 풋의 관점을 보다 구체화시켰다(Hursthouse, 1999: 197-205). 그에 따르면 대부분의 자연적 유기체의 좋음을 평가하는 측면과 그에 따른 기준은 각각 크게 4가지로 구성된다. 먼저, 줄기나 뿌리와 같은 '부분'(parts)의 측면과 이를 활용한 생장 기능과 같은 '작용'(operations)의 측면으로, 이들은 (그 종에 특별한 방식을 통한) 개인적 생존(survival)과 종의 지속(continuance of the species)의 목적과 관련된다. 식물의 경우에는 이 두 가지가 그 삶의 형태에 대한 좋음의 기준이 될 것이다. 다음으로 '행동'(actions)의 측면과 이를 통제하는 '욕구와 감정'(desires and emotions) 측면이 있으며, 이는 (그 종에 특별한) 고통으로부터의 자유와 즐거움(the characteristic freedom from pain and characteristic enjoyment)의 목적과 관련된다. 하등 동물(lower animals)의 경우에는 앞의 세 가지 목적들이 그 삶의 형태에 대한 좋음의 기준이 될 것이다. 허스트하우스는 여기에 그가 속한 사회적 집단에서의 기능(the good functioning of its social group), 즉 '그 집단의 구성원들이 잘 살도록 돕는 것'이라는 목적을 추가함으로써, 사회적 활동을 하는 고등동물(higher animal)의 경우에는 서술된 네 가지 목적들 모두가 그 삶의 형태에 대한 좋음의 기준이 된다고 정리한다.[56]

이때 인간 또한 사회적 동물이라는 사실은 이러한 식의 평가가 인간이라는 종에게도 적용될 수 있다는 것을 함의하지만, 허스트하우스는 인간이 합

56) 허스트하우스에 따르면 이러한 목적들은 개체들의 삶에서 상호의존적으로 나타나기 때문에 각각의 측면을 독립적으로 평가해서는 안 되며, 각각이 그 종을 위한 '모든' 자연적 목적을 함께 실현하도록 돕는지의 측면에서 평가되어야 한다(Hursthouse, 1999: 197-205).

그러나 그는 그 한계를 다음과 같이 인지한다. 이들은 항상 불안정할 수밖에 없는 것이, 어떤 개체가 어떤 종에 속한다는 판단 자체가 항상 자의적일 수밖에 없기 때문이다. 더불어 상술된 네 가지 기준에 모두 균형 있게 기여하는 개체들도 있을 것이지만, 네 가지 중 일부에만 유난히 기여하는 경우도 흔히 존재할 것이다. 이러한 개체들을 어떻게 평가할 수 있을 것인가? 또한 평가를 위해 개체들을 집단화하는 이상 개체들만의 자유의지와 개성에 대해 말할 수 있는 부분이 너무나도 줄어들게 될 것이다(Hursthouse, 1999: 201-202).

리적 이성의 능력으로 인해 다른 사회적 동물들과 본질적으로 달라진다고 설명한다. 허스트하우스가 제시하는 목적들에서 중요한 것은 각각의 종이 그러한 목적에 기여하는 그 종의 특징적인 방식인데, 그렇다면 인간의 삶의 특징적인 방식은 무엇인가? 적은 수의 후손을 번식한다는 것? 다른 종보다 더 많은 시간을 양육에 할애한다는 것? 사회적 동물이라는 것? 언어를 사용한다는 것? 이 중 어느 것도 충분히 인간의 삶의 특징적인 방식이라고 말하기 어려울 것이다. 따라서 허스트하우스는 인간에 있어 그러한 특징적인 방식을 찾는 시도는 실패라고 이야기한다. 인간 외의 다른 동물들은 보통 본능대로 살아가며 이를 바꾸기 위해 노력하지 않지만, 인간의 경우 시간, 장소, 개인에 따라 너무나도 다양한 삶의 방식을 가지기 때문이다(Hursthouse, 1999: 217-218).

이때 허스트하우스는 그 다양성 자체보다 그러한 다양성을 대하는 우리의 생각이 중요하다고 평가하며, 이를 중심으로 인간에게 특징적인 삶의 방식을 정의한다. 우리는 신체적, 정신적 제한에도 불구하고 우리의 삶을 평가하고 바꾸고자 노력할 수 있다는 중요한 능력을 가진다. 즉, 인간의 이성이 가진 변혁적 힘(transforming effect)은 자연주의의 기본적 구조를 변화시키며, 이것이야말로 다른 동물과 우리를 구분시켜주는 기점이 된다. 따라서 좋음을 평가하는 마지막의 다섯 번째 측면이자, 인간에게 특별한 삶의 방식은 합리적 방식(rational way)이라고 볼 수 있다. 이는 우리에게 좋고, 그렇게 해야 할 이유가 있는 것을 올바르게 보게 해 주며, 인간에게 특별한 즐거움을 제공한다. 이러한 합리적 이성의 능력은 단지 현존하는 평가의 구조에 또 다른 차원을 병렬적으로 추가하는 것이 아니라, 우리의 자연적 목적과 그 측면에서 평가되는 다섯 가지 측면 사이의 관계를 근본적으로 변모시키는 것이다(Hursthouse, 1999: 217-239). 이러한 성찰의 능력이 존재하기 때문에, 인간은 다른 동물들과 달리 단순한 생존에 대해서도 미래의 불행을 미리 대비하는 등 훨씬 복잡한 대응방식을 가지게 된다. 이러한 인간의 독특한 지위로 인해, 풋은 덕 윤리를 단지 날 것의 생물학적 사실들 위에 올려놓기를 거부하였다(Hamilton, 2014: 45).

그러나 이러한 합리적 방식은 그 규범적인 색채에도 불구하고 여전히 윤리적 자연주의의 틀 안에 있다. 즉, 우리는 여전히 인간이라는 종으로서 살아가는 특징적인 방식을 가지고 있고, 단지 그 방식을 다른 동물들과 다른 식으로 가지는 것이다. 또한 앞서 서술된 네 가지 목적들은 어떤 인성특질들이 덕목이 될 수 있는지에 대한 기준을 마련해 주는 식으로, 다른 유기체들에서와 마찬가지로 인간의 삶에서도 그 기능을 발휘한다(Hursthouse, 1999: 217-239). 이처럼 풋과 그를 계승한 허스트하우스는 인간의 도덕적 자질이 어떤 신비로운 비자연적인 자질이 아니라 자연적 자질임을 강조한다. 즉 우리가 어떤 사람을 좋은 사람이라고 판단한다면 우리는 그의 자연적 자질을 평가한 것이며, 인간은 덕목에 따른 삶을 살 때면 언제든 인간으로서 '자연적으로' 좋은 것이다(Hoffmann, 2020: 180). 인간은 다른 유기체들과 달리 자기보존과 재생산의 관점에서가 아니라 그의 의지와 합리적 자질의 관점에서 평가되지만, 이 역시 인간의 자연적 삶의 형태에 준거한다(Markus Wild, 2020: 137). 아리스토텔레스적 윤리적 자연주의를 대체하고자 하는 다른 대안들도 우리의 이성적 능력이 궁극적으로 인간의 본성에 뿌리를 내리고 있음에 반대하지는 않을 것이다(Rapp, 2020: 54). 결과적으로 인간에 대한 평가는 다른 어떤 생명체에 대한 평가와 마찬가지로 인간의 삶의 형태를 평가의 기준으로 삼게 되며, 단지 그 중심에는 실천적 지혜의 능력이 존재할 뿐이다.[57]

이처럼 풋이 사용하고 있는 본성의 개념은, 과학적 발견을 배제시키고 있지는 않지만 과학적으로 묘사되는 본성 개념보다는 훨씬 넓은 의미를 가진다(Hoffmann, 2020: 180). 그는 인간 본성이 '이야기를 이해할 수 있는, 노래와 춤에 참여할 수 있는, 그리고 농담에 웃게 할 수 있는 상상력의 힘을 필요로 한다.'라고 특징짓는데(Foot, 2001: 43), 이는 루트비히 비트겐슈

57) 정리하자면 첫째, 인간 덕목은 인간의 실천적 합리성의 형태이며, 둘째, 합리성의 힘과 능력은 인간 본성에 반대되는 것이라기보다 인간 본성 자체의 본질적 특징이다. 이것이 사실이라면, 인간이 유덕한 삶을 사는 것은 일반적으로 좋을 뿐만 아니라 자연적으로 좋은 것이 되며, 인간에게 특별히 좋은 삶을 산다는 것은 결국 (만약 우연한 외재적 상황이 그러한 번영을 방해하지 않는 한) 인간 본성에 준거하여 번영하는 것을 의미한다(Hoffmann, 2020: 176).

타인이 '명령하고, 질문하고, 의존하고, 수다 떠는 것은 걷기, 먹기, 마시기, 놀기만큼이나 우리의 자연적 역사의 큰 한 부분이다.'라고 서술한 것과 근본적으로 다르지 않다(Ludwig Wittgenstein, 1967: §25). 이를 위해 그는 자연에 대한 물리주의자의 개념과, 도덕적 행위자를 순수하게 합리적인 존재로 환원하는 칸트의 개념 둘 다를 거부한다. 즉, 인간이 가지는 '좋음'에 대한 평가가 다른 유기체들과 구조적으로 유사함을 강조하면서도, 인간의 삶의 형태의 특별한 특징을 강조하며 '인간의 좋음은 독특하다'(Human good is *sui generis*)고 힘주어 서술하는 것이다(Foot, 2001: 51). 이처럼 자연적 규범성의 구조를 인간에게로 확대하고자 했던 이들의 시도는 얼마나 성공적이었는가?

2) '첫 번째 본성' 중심의 논의에 대한 비판

아리스토텔레스적 윤리적 자연주의가 비자연주의와 거리를 두면서도 도덕적인 것에 대한 과학적 설명의 우월성을 인정하지 않는 만큼, 이들의 논의는 비자연주의의 진영뿐만 아니라, 전형적인 윤리적 자연주의의 진영으로부터도 검토를 필요로 한다.[58] 먼저 비자연주의의 진영에서는 풋과 같은 아리스토텔레스적 윤리적 자연주의가 '자연적 규범성'을 상정하였을 때, 이들이 주장하는 바와 같이 윤리학의 자율성을 수호하는 것이 진정으로 가능한지를 질문한다. 인간에 대한 평가를 인간 본성에 대한 '사실'에서 끌어오는 시도가 일반적으로 말도 안 되는 것으로 치부되는 이유는, 우리가 좋은 행위의 '좋음'(goodness)이 어떤 주어진 사실이 아니라 인간의 선택에서 왔다는 생각을 기본적으로 가지고 있기 때문이다(Foot, 1995: 14). 따라서 일반적으로, 자연주의적 가정을 취한다는 것은 도덕적 행위가 합리적 행위라는 생각과, 인간이 스스로 이유를 파악하고 이에 따라 행동할 수 있는 힘을 가졌다는 생각을 거부하는 것으로 받아들여진다. 이 때문에 풋이 '사실적 전

58) 헤넬(Hähnel, 2020: 344)의 비유에 따르면, 아리스토텔레스적 윤리적 자연주의는 그리스 신화의 두 괴물들, 즉 '종 구성원 자격에 대해 인식론적으로 과도하게 정교화된 설명'이라는 스킬라(*Scylla*)와, '생물학적으로 부족한 설명'이라는 카리브디스(*Charybdis*) 사이에서 진퇴양난에 처해있다.

제와 도덕적 결론 사이의 논리적 틈'을 메우고자 시도한 것 자체가 윤리학의 자율성을 거부하는 것으로 보이기 쉬워지는 것이다(Micah Lott, 2020: 287). 특히 풋(Foot, 2001)이 『자연적 좋음』(*Natural Goodness*)의 첫머리에서 "생명은 나의 논의의 중심에 있을 것이며, 한 인간의 행동 혹은 기질이 그 종에 있어 좋다는 사실은 단순히 특정 종류의 생명체의 주어진 특징에 대한 사실로 받아들여질 것이다."와 같이 서술한 것은 이러한 사실들을 제공해 주는 자연과학적 근거가 도덕적 결론을 끌어낼 수 있는 충분한 재료를 제공할 수 있다는 의미로, 혹은 심지어 이들이 도덕적 결론 자체를 끌어낼 수 있다는 의미로 독해되기 쉽다(Lott, 2020: 287). 이처럼 생물학적 사실을 도덕적 속성과 화해시키고자 하는 시도는 결국 자연과학의 설명적 우월성을 영속시키는 쪽으로 흘러간다(Hähnel, 2020: 355).

이와 같이 인간이라는 존재가 어떠한 존재인지 미리 규정하는 것은 도덕적으로 받아들일 수 없는 결과를 산출하기도 한다(Brandhorst, 2020: 105). 이에 따르면 우리는 장애를 가지고 있거나 출산을 원하지 않아 종의 번영과 재생산에 기여하지 못하는 사람들을 도덕적으로 비판할 수 있게 되는 것이 아닌가?[59] 인간이 출산할 능력을 가진다고 해도 이들이 그래야 하는 의무는 분명 존재하지 않는다. 또는 진실을 말하는 것 또한 우리의 삶에서 일반적으로 중요한 기능을 가진다는 점에서 인간의 삶의 형태에 호소할 수 있는 여지를 가지지만, 이러한 사실 자체는 어떤 의무를 생성하지 않는다. 풋 또한 거짓말하고, 속이는 것이 종종 옳을 뿐 아니라 때때로 의무가 되기도 한다는 것에 동의하고, 심지어는 강조한다. 그렇다면 주어진 상황에서 거짓말하거나 속이는 것이 옳은지, 그른지에 대한 판단의 기초는 정확히 무엇인가?(Brandhorst, 2020: 105)

이러한 '자연주의적 오류' 비판에 대한 풋의 답변은 두 부분으로 이루어진다(Brandhorst, 2020: 105-106). 한편으로 그녀는 좋음의 다양성에 호소

59) 풋 또한 이를 인정하는 것으로 보이는데, 그는 가령 동물들이 자손을 생산할 수 없을 때 이들이 '자연적으로 결핍되었다'고 말할 수 있는 한편, 인간의 경우에는 출산하지 않기로 결정했을 때 이들이 인간으로서 결핍을 가졌다는 식으로 주장하고 싶지 않아했다(Brandhorst, 2020: 105).

한다. 우리가 심사숙고할 때 고려하는 좋음은 많은 경우 하나 이상이고, 따라서 이는 우리가 주어진 상황에서 윤리적 판단을 내릴 때 서로 다른 결론을 내릴 수 있음을 함의한다. 다른 한편으로 풋은 이성에 따라 평가하고 행동할 수 있는 우리의 실천적 이성의 능력에 호소한다. 이 능력은 주어진 상황 안에서, 관련된 다양한 이유들에 비추어 어떻게 행동해야 하는지 보게 하는 역할을 한다. 즉, 우리는 부모가 되고자 하는 이유들, 혹은 정직을 위한 이유들을 가지지만, 주어진 상황에서 부모가 되고 싶지 않아하는 이유들, 거짓말하거나 속일 이유들 또한 가질 수 있고, 실천적 이성의 능력으로 인해 후자의 이유들은 전자의 이유들을 뛰어넘을 수 있다. 풋은 이를 통해 윤리적 삶의 복잡성을 포착하는 등, 자연적 좋음에 대한 즉각적인 확장을 시도한다(Brandhorst, 2020: 106).

하지만 이처럼 윤리적 삶의 복잡성에서 인간의 선택이 강조된다면, '자연적 좋음'이나 '인간의 삶의 형태'는 그 선택의 근거로서 여전히 강조될 수 있는가? 이성의 능력이 강조되는 한 아리스토텔레스적 윤리적 자연주의의 도덕적 규범성은 '자연적' 특징을 가진다기보다, 비자연주의에서의 설명과 마찬가지로 인간만의 '독특한'(*sui generis*) 특징을 드러내는 것이 될 것이다. 우리는 아리스토텔레스적인 윤리 이론 없이도, 가령 진실을 말해야 하는 많은 이유들과 그러지 말아야하는 많은 이유들, 혹은 아이를 낳아야 하는 많은 이유들과 그러지 말아야하는 많은 이유들이 있다는 것을 이미 잘 알고 있으며, 우리가 주어진 상황에서 주어진 사람이 해야 할 올바른 행동이 무엇인지 판단하기 위해 우리의 이성 능력을 실천적으로 적용할 수 있다는 사실 또한 이미 잘 알고 있다(Brandhorst, 2020: 106).

이에 대해 브란트호스트(Brandhorst, 2020: 106)는 '인간 본성' 혹은 '인간의 삶의 형태'에 대한 생각이 언뜻 보기에는 아리스토텔레스적 윤리적 자연주의라고 하는 기계의 기본적이고 중요한 부분인 것 같이 보이지만, 자세히 들여다보았을 때 사실 이 부품은 기계의 작동에 개입하고 있지 않다고 평가한다. 즉, 윤리적 판단이 가지는 권위는 사실 이들이 아닌 이성들의 권위인 것으로 보인다는 것이다. 이러한 비판에 따르면, 그 외형에도 불구하고

‘첫 번째 본성’을 중심으로 한 윤리적 자연주의는 결과적으로 공허한 것이 된다. 그렇다면 우리가 여전히 ‘인간 본성’ 혹은 ‘인간의 삶의 형태’에 호소하는 것은 타당한가? 이 문제는 인간의 이성의 역할을 더 강조하는 ‘두 번째 본성’ 중심의 맥도웰의 논의에서 이어진다.

다음으로 전형적인 윤리적 자연주의의 진영에서는 다음과 같은 두 측면에서 아리스토텔레스적 윤리적 자연주의의 한계를 지적한다. 첫째, 목적론적 개념의 타당성에 관한 것이다. 신아리스토텔레스주의자들이 말하는 종 개념은 일반적인 것은 아니다. 보다 일반적인 입장은 니콜라스 스터전(Nicholas Sturgeon), 데이비드 브링크(David Brink), 리처드 보이드(Richard Boyd)와 같은 코넬 학파의 실재주의자(Cornell realists)들에 의해 주장되는 것으로, 이들에게 있어 윤리학은 경험과학에 의해 착수되고 지도되는 자연주의적 과제에 지나지 않기 때문에, 이들의 관점에서 윤리학의 자율성은 이론적 자연주의와 양립할 수 없다(Hähnel, 2020: 346).[60] 대조적으로 아리스토텔레스적 윤리적 자연주의는 윤리학의 자율성을 수호하지만, 동시에 종의 본성에 대한 본질주의적, 목적론적 개념을 포용하는 것으로 크게 비판받는다(Hähnel, 2020: 347).

앞서 논의되었듯이, 아리스토텔레스는 인간이 기능(*ergon*)을 가진다는 것을 당연하게 받아들인 것으로 보인다(Brandhorst, 2020: 99). 그는 그의 뿌리 깊은 목적론적 개념에 의존하여, 전체로서의 인간 또한 기능을 가진다고 가볍게 답변해버린다. 문헌에서 그는 단지 수사적인 질문을 던질 뿐이다(NE Ⅰ.7.11). 우리는 인간이 ‘본성적으로 아무 것도 하지 않는 존재’임에

60) 코넬 실재주의는 윤리적 자연주의의 보다 ‘전형적’ 형태라고 소개될 수 있다. 윤리적 자연주의가 일반적으로 다음과 같은 주장들을 포용한다고 하였을 때,
(1) 객관적인, 즉 개별적 마음과 독립적인 도덕적 사실들이 존재한다(= 도덕 실재주의).
(2) 도덕적 사실은 자연적 사실이다(= 형이상학적 자연주의).
(3) 우리는 자연과학에서의 주장들을 참이라고 알게 되는 것과 같은 방식으로, 도덕적 주장들이 참이라는 것을 알 수 있다(= 인식론적 혹은 이론적 자연주의).
코넬 실재주의의 윤리적 자연주의는 자신들이 표준적 윤리적 자연주의의 완벽한 예시가 되기를 희망한다. 이들에 있어 도덕적 사실은 과학적인 방법으로 폭넓게 연구될 수 있는 유형의 사실들이기 때문이다(Hähnel, 2020: 345-346).

반해 플롯 연주자 혹은 조각가가 기능을 가졌다고 생각해야 하는가? 그는 '전혀 아니다.'라는 대답을 분명 기대할 것이고, 그렇기 때문에 자연스럽게 인간의 적절한 기능이 무엇인지에 대한 논의로 나아간다.

비평가들은 무엇보다도 이러한 신아리스토텔레스주의의 목적론적 헌신이 과학에서의 발견에 맞서 버틸 수 없다고 비판한다.[61] 현대적 관점에서 이를 고려했을 때, 아리스토텔레스가 던지는 질문에 대한 답변은 '인간은 그런 관점에서 기능 혹은 본성을 가지지 않는다.'는 것과, 오히려 '인간은 어떤 식으로든 전혀 창조'된' 존재가 아니다.'는 것이 될 것이다(Brandhorst, 2020: 100). 현대적 관점에서 인간은 길고도 극도로 복잡한 진화의 역사 속에서 대체로 자연선택의 기제에 의해 생성되었다고 보는 것이 일반적이다(Brandhorst, 2020: 100).[62]

로젠버그(Alexander Rosenberg, 2017/2020: 66)는 역학을 진지하게 생각해본 사람이라면 누구나 의도의 세계에 어떤 역할을 부여하기 곤란하다는

---

61) 이에 대응하여 해커-라잇(Hacker-Wright, 2009)과 롯트(Lott, 2012)와 같은 2세대 신아리스토텔레스주의자들은 삶의 형태 개념이 생명체를 표현하는데 필수적이라고 논의하였다. 이들은 어떤 것을 살아있는 것으로 이해하기 위해 전제되는 삶의 형태 개념은, 신체적 장기와 그 작용을 이해하기 위해 필요한 맥락뿐만 아니라 자연적 좋음과 번영에 관련된 규범들도 함께 가지고 온다고 설명한다. 가령 우리가 한 개별 생명체를 고양이라고 인지할 때, 우리는 이미 그를 우리의 고양이의 삶의 형태 개념에 함축적인 규범들에 비추어 이들을 평가하는 것이다. 삶의 형태에 대한 톰슨의 논의에 기초하여, 해커-라잇과 롯트는 진화 생물학과 같은 경험과학조차도, 생명체에 대한 이해를 제공하기 위해서는 삶의 형태 개념을 전제해야 한다고 주장했다. 생물학은 생명체에 대한 연구이며 삶의 형태 개념은 애초에 생명체를 인식하는 것에 포함되어 있기 때문이다. 이들에 따르면 이는 자연적 좋음에 대한 신아리스토텔레스주의적 설명이 생물학에서의 생명체에 대한 우리의 이해에 기여하고, 따라서 자연주의적이라는 것을 의미한다(Moosavi, 2020: 331-332).

여기서 해커-라잇과 롯트는 '생물학이 생명체에 관한 것이기 때문에' 삶의 형태 개념에 이미 헌신한다고 가정하는 것으로 보인다. 그러나 무사비(Moosavi, 2020: 332)는 과학에서 주제가 되는 개념이 단순히 전-과학적으로(pre-scientifically) 특징지어진다는 것만으로는 그 개념을 자연주의적으로 만들기에 충분하지 않다고 비판한다. 진정으로 그 개념(여기서는 유기체 개념)의 자연주의적 지위를 방어하고자 한다면, 이 개념이 생물학에서 어떤 설명적 역할을 하는지를 보여야 한다는 것이다.

62) "다윈주의의 첫 번째 그리고 가장 강력한 교훈은 목적론 같은 것은 전혀 존재하지 않으며, 인간이 특별히 연주해야 하는 관현악 악보 같은 것은 존재하지 않는다는 것이다."(Williams, 1995: 110).

것을 느꼈을 것이라고 서술한다. 우주에서 의도가 출현하게 되는 유일한 가능성 있는 설명은 자애로운 '신에 의한 설계'만이 남게 되지만, 다윈이 제시한 '무심하고(mindless) 기계적인 자연선택 과정'은 그 가능성을 불식시켰다(Rosenberg, 2017/2020: 66). 이들의 관점에 따르면 아무리 많은 뉴런이 아무리 교묘하게 배열되어 있더라도, 그곳에는 그 어떤 무엇에 관함(aboutness)도 없으며, 어떤 지향성(intentionality)도 없다. 인간의 뇌는 단지 물질 덩어리일 뿐이다.

기치(Geach, 1975: 85-87) 또한 현대의 독자들이 목적론적 설명을 반대하는 큰 이유 중 하나는, 이러한 설명이 심화된 목적을 함의한다는 잘못된 가정 때문이라고 지적한다. 많은 자연적 과정은 순환적이고, 그 순환 자체는 보통 심화된 기능을 가지지 않는다(Katharina Nieswandt, 2020: 190).[63] 우리는 자연의 혹은 어떤 초자연적 행위자가 인간이 어떤 하나의 존재가 되도록 유도하고 결정했다는 제안 자체를 거부할 것이다.[64] 현실의 삶의 표면 밑에, 여전히 인간의 본성, 목적, 혹은 목표와 같은 것이 실현되기를 기다리고 있다는 것을 믿어야 하는 이유는 더 이상 존재하지 않는다(Brandhorst, 2020: 122).[65] 우리가 더 이상 환상을 가지지 않는 자연의 사실 위에서 윤리학을 발견하려는 욕구를 가진다면, 아리스토텔레스적 윤리적 자연주의의 논의를 온전히 받아들일 수는 없는 것이 사실이다(Hamilton, 2014: 42). 이에 대해 해밀턴(Hamilton, 2014: 44)은 사실상 "전통적 관점에서 기인한

63) "만약 하루살이 유충이 하루살이로 자라나기 위해 알을 깬다면, 그리고 하루살이가 (먹이를 찾을 수단 없이, 출산을 위해 비축된 에너지만을 가진 채) 하루살이로 부화할 알들을 낳기 위해 그 짧은 생을 살아간다면, 누군가는 이 모든 과정이 무슨 의미를 가지는지 의문를 품을 수 있을 것이다. 이는 시지포스의 노동같이 무의미한 것이 아닌가? 이러한 의문은 그저 우리가, 모든 하루살이가 그 세대 이후의 목적을 찾아야한다고 암묵적으로 가정하기 때문에 발생한다."(Geach, 1975: 87)

64) 이처럼 우리의 본성에 함축되어 있는 목적론 같은 것이 존재한다든가, 우리의 삶이 환상에 불과하다는 일련의 희망은 니체(Friedrich Wilhelm Nietzsche)가 특히 민감하게 다루었던 '현대성의 불안'의 한 종류로도 묘사될 수 있다(Brandhorst, 2020: 122).

65) 물론 인간이 활동적이라는 것은, 자연적으로 그러하다는 것은 사실이지만 이는 인간이 어느 정도 활동적인 경향이 있다는 것, 그리고 목적론적 명제와 반대로 그저 자연적 사실의 평범한 문제라는 것을 이야기하는 것이다(Brandhorst, 2020: 100).

윤리적 자연주의는 죽었다"(Ethical naturalism in anything like the traditional sense is dead)라고도 평가한다.

이처럼 종교적이고 신성한 가치들의 세속화와 함께, 오늘날 우리 앞에 놓인 세계를 이해하는 방식은 '의미'로 가득 찬 방식에서, 자연과학의 방식으로 상당 부분 교체되었다. 자연과학의 관점에서 이해되는 세계의 영역은 오로지 인과성의 법칙에 의해서 지배되며 어떠한 의도적 연결도 존재하지 않기 때문에, 자연 현상을 이해하는 것은 그저 이를 초래하는 자연적 법칙에 비추어보는 것 이상도 이하도 의미하지 않는다(Hannes Ole Matthiessen, 2020: 168). 물론 많은 자연물이 목적 혹은 목표를 가지는 것은 자연적 사실이지만, 이들은 자신에게 주어진, 혹은 만들어진 목표 혹은 목적을 가지는 것은 아니다(Brandhorst, 2020: 100). 따라서 브란트호스트(Brandhorst, 2020: 100)는 자연이 우리가 어떻게 살아야하는지에 대해 어떤 지침도 제공하지 않는다는 것을 인정하고, 현대적 가정에서 더 이상 수용될 수 없는 목적론의 유형을 철저히 끊어버렸을 때, 신아리스토텔레스주의는 자신들의 이론에 무엇이 남게 될지를 고민해야 한다고 촉구한다.

둘째, 사실 목적론적 개념뿐만 아니라, 아리스토텔레스적 윤리적 자연주의에서 주로 평가의 기준을 결정하는 종 개념과 유기체 개념은 애초에 현대 진화생물학에서 더 이상 큰 의미를 가지지 않게 되었다. 생물학적 관점에서 인간은 보통 호모 사피엔스 종에 속하며, 도덕적 관점에서 인간은 같은 종의 구성원으로서 같은 권리와 의무를 공유하는 사람으로 개념화된다. 이때 어떤 권리 혹은 의무를 종의 특정 구성원에게 부여하기 전에, 이처럼 종 구성원 자체를 참조하는 것이 왜 애초에 규범적으로 적절한 것인지에 대한 질문이 선행되어야 한다(Hähnel, 2020: 345). 진화는 이제 더 이상 개별 유기체의 수준이나 종의 수준에서 이루어지는 것으로 이해되지 않는다(Brandhorst, 2020: 104). 유기체 개념 및 종의 개념은 어떤 중요한 설명력을 가지는 개념이라기보다는 편의를 위한 것으로 받아들여지게 되었고, 오히려 유전자 혹은 유전자의 조합이 더 설득력 있는 단위가 되었다(Brandhorst, 2020: 104).[66]

또한 다윈은 생물의 집합들이 영속적이고 확연한 경계를 가진 것이 아니라, 모호한 경계를 갖는 역사적 개체군이라는 주장을 분명히 하였다(Daniel C. Dennett, 2017/2020: 39-41).[67] 헤라클레이토스가 말한 바와 같이, '어떤 누구도 같은 강물에 두 번 발을 담글 수는 없다. 왜냐하면 그 강물은 이미 예전의 같은 강물이 아니며, 그 사람도 이미 같은 사람이 아니기 때문이다.' 즉, 생물체는 하나의 카테고리 안에서 변하지 않은 채 있는 것이 아니라 어떤 연속적인 과정에 있는 것이다(John Dupré, 2017/2020: 349).[68]

따라서 이제 우리는 종의 삶의 형태를 중심으로 하는 평가 기준이 다양

---

66) 『종의 기원』(*The origin of species*)에서 다윈은 유기체들이 유전 가능한 작은 변수들의 자연 선택을 통해 생겨난다고 서술하며, 따라서 그 변수들이 생존과 번식의 능력을 증진시키는 단위가 된다고 본다(Charles Darwin, 1859). 그러나 자손의 특질들이 그들 부모의 특질들의 혼합일 것이라고 생각한 다윈식의 '융합 유전'은, 이에 따를 경우 모든 인구의 모든 특질들이 짧은 시간 내 평균치로 수렴되어 자연선택을 위한 '변수'들이 제거될 것이라는 문제를 가졌다(Moosavi, 2020: 333). 따라서 이는 부모의 특질이 어떻게 시간이 지나도 변수를 유지하면서도 자손들에게 전수될 수 있는지 보인 맨델식의 유전학으로 수정되었으며, 이 과정을 통해 유전에 대한 이해는 '현대적 종합'(Modern Synthesis)에 이르게 되었다. 이러한 이해는 왜 진화적 설명이 유전자 차원에서 찾아져야 하는지를 설명한다(Moosavi, 2020: 333).

그 결과 진화 생물학에서 유기체 개념은 진화적 설명의 주체로서도, 설명요소로서도 그 지위를 잃게 되었다. 유기체는 그들 자신의 자발적 행위와 설명적 역할을 가지지 않으며(Moosavi, 2020: 333), "유전자, 유기체, 혹은 집단 사이에서의 번식적 성공의 통계적 차이를 위한 이름일 뿐, 그 이상 아무것도 아니다."(Douglas J. Futuyma, 2005: 251)

67) 자연종(natural kinds)과 마찬가지로, 역사적으로 플라톤의 형상(forms), 아리스토텔레스의 본질(essences), 구별자(difference-makers, 차이를 빚는 것들) 등과 같이 이 세상 만물의 모든 집합들의 경계들을 마련하는 여러 방식들이 존재해왔으나, 스미스(Dennett, 2017/2020: 43)는 이처럼 점진적 변화의 스펙트럼을 가로질러 경계선을 긋는 일이 어떤 의미를 가지는지 의구심을 표한다. 수학과 같은 추상적 영역 밖에서도 집합 간의 경계가 존재하며 이를 기준으로 본질주의가 작동될 수 있다고 생각하는 것은 하나의 방법론적 편견에 불과하다는 것이다. 절대적 포유류가 없는 것과 같이, 이것은 자연에서 발견되는 연결 마디가 아니다(Dennett, 2017/2020: 59).

68) 특히 오늘날과 같이 유전자 변형이 상용화되기 시작하는 시점에서 이와 같은 문제는 더욱 심각하게 드러날 것이다. 환경의 변화로 더 이상 뿔을 필요로 하지 않는 소를 유전적으로 변형시켜 뿔을 없앨 경우, 그 종의 자연적 좋음은 변화하는가?(Nancy E. Snow, 2020). 맞춤 아기(designer babies)와 같이 유전자 조작으로 우리의 인지적 능력, 도덕적 감정, 공감 능력, 도덕적 상상력을 높일 수 있다면, 자연적인 것(natural)과 인위적인 것(artificial)의 경계는 어디가 되며, '자연적 좋음'은 무엇이 되는가?(Snow, 2020: 92-93)

한 기준들 가운데 하나일 뿐이라는 결론에 도달한다(Brandhorst, 2020: 104). '그 종의 좋은 예시'로서의 평가는 다른 어떤 기준들보다 더 깊이 있는 기초를 가지지 않으며, 이는 우리에게 주어진 것이 아니라 단지 우리가 적용하기로 '선택'한 것에 불과하다고 보는 것이 더 타당할 것이다. 결국 우리는 어떤 평가 기준도 자연에 의해 '확립되었다'든지, 어떤 종류의 자연적 규범성을 '대표'한다고 말할 수 없게 된다(Brandhorst, 2020: 104-105).

단, 다시금 유기체에 주목하는 대안적 이론이 등장하고 있기 때문에,[69] 표준적 생물학에 반대될지라도 종의 삶의 형태를 참고하여 개별자를 평가하는 것이 생물학에서는 다시 설득력을 얻어 가고 있다(Moosavi, 2020: 336-341). 그러나 이것이 '윤리학에서도' 마찬가지로 제 역할을 할 수 있을 것인지에 대해서는 여전히 논의가 필요하다. 무엇보다도 문제가 되는 것은, 신아리스토텔레스주의자 자신들이 생물학과의 화해를 원하지 않는다는 점이다.

3) '첫 번째 본성' 논의의 한계로부터의 결론

비록 신아리스토텔레스주의자들이 '종' 혹은 '기능'과 같은, 진화 생물학에서 일반적인 특정 개념들을 사용하고 있지만, 더 중요한 것은 이들이 사실 도덕성에 대한 설명에 있어 진화 생물학에 결코 기대지 않는다는 점이다(Hähnel, 2020: 347). 필리파 풋이 '기능'이라는 개념을 사용하는 것 또한 이에 대한 생태학적 개념을 지지하는 것이 아니며 단지 우리 언어의 일상적 사용에 집중한 것이다. 그는 판단을 더 객관적으로 만드는데 필요한 만큼만

69) 비록 현대적 종합이 널리 받아들여지는 관점이긴 하지만, 이는 사실 최근 몇 년간 다양한 영역으로부터 심각하게 도전받아 왔다(Moosavi, 2020: 336-341). 가령 웨스트 에버하드(Mary Jane West-Eberhard, 2003, 2005)의 진화적 발달 생물학은 '유기체로의 회귀'를 요청하며, 진화에 대한 완전히 다른 이해를 제시한다. 그는 진화 생물학자들이 19세기부터 발달과 선택을 이분법적으로 나누면서 실수를 저질러 왔다고 믿는다. 즉, 현대적 종합은 단지 유전적 변형만을 고려하며 돌연변이와 재결합만이 변형의 유일한 자원이라고 생각했으나, 보다 중요한 것은 표현형 변형이 유기체의 '선택'에 의해 걸러진다는 사실이라는 것이다. 그의 설명에서 진화는 유전자의 무작위적 돌연변이로 구성되지 않으며, 오히려 유기체의 조건에 따른 발달의 적응적 반응을 통해 진행된다. 이는 진화적 변화를 이끄는 주체가 유전자가 아니라 유기체가 되는 이유가 된다(Moosavi, 2020: 336-341).

진화 생물학에 의존하였으며, 진화생물학이 가령 사회적, 문화적 이슈들에 대해서는 실질적인 정보를 제공할 수 없기 때문에 그 부분에 있어서는 진화 생물학의 설명을 거부하였다(Hähnel, 2020: 354).

즉, 신아리스토텔레스주의가 사용하는 '종', '기능'과 같은 개념들이 생물학에서도 공유되는 것이고, 도덕적 사실들이 생물학적 사실들로부터 생겨날 수 있다는 논리가 함축적으로 아리스토텔레스적 윤리적 자연주의의 논의를 지배하고 있기 때문에 신아리스토텔레스주의자들이 생물학적 사실들로부터 도덕적 사실들을 끌어내고자 한다는 오해가 생기게 되었지만, 이는 오해일 뿐 사실이 아니다(Wild, 2020: 137-138). 통상적인 믿음과 달리 아리스토텔레스적 윤리적 자연주의의 대표자들은 윤리학이 생물학 위에 기초할 수 없다는 지배적인 의견에 동의하고, 특히 우리의 윤리학의 기반을 외재적 사실에 둔다는 것이 바람직하지도, 가능하지도 않다고 강조한다(Wild, 2020: 137).

아리스토텔레스에게 있어 자연은 '지속적이고 한결같으며 보편적인 것'으로 묘사되며, 따라서 습관 혹은 적응을 통해 안정적인 것으로 나아가는 것들은 자연에 가까워지게 된다(Lawrence, 2020: 25-26). 아리스토텔레스의 말을 빌리자면, 습관화된 것(*to ethismenon*)은 자연적인 것(*pephukos*)과 같이 변하는 것이다. 즉, '자주'는 '항상'에 가깝고, 본성이 '항상'의 것인데 반해 습관은 '자주'의 것이라는 점에서, 또한 '자주'는 '항상'에 가깝다는 점에서 습관은 본성과 닮은 측면을 가진다(Rhet. 1370a6-9).[70] 가령 『정치학』에는 다음과 같은 서술이 존재한다.

> 사람은 세 가지를 통해 선하고 훌륭해지는데, 그 세 가지란 본성(*physis*)과 습관(*ethos*)과 이성(*logos*)이다. 먼저 사람은 다른 동물이 아닌 인간으로 태어나야 하고, 게다가 특정한 성질의 몸과 혼을 갖고 태어나야 한다. 그러나 경우에 따라 타고난 탁월함이 습관에 의해 바뀌기 때문에 (특정 방식으로

70) 아리스토텔레스에 있어 '습관'이 '두 번째 본성'으로 불리게 되는 것은 이러한 근거를 가진다(Lawrence, 2020: 26).

태어나는 것이; 본고에서 덧붙임) 전혀 도움이 되지 못할 때도 있다. 타고난 탁월함은 양면성을 갖고 있어서 습관에 따라 더 나쁘게도, 더 좋게도 바뀔 수 있기에 하는 말이다.

다른 동물들은 대개 본성대로 살고, 그 가운데 소수는 습관에 따라서도 산다. 그러나 사람은 이성에 의해서도 살아간다. 사람만이 이성을 갖고 있기 때문이다. 따라서 이 세 가지가 서로 조화를 이루어야 한다. 사람은 그렇게 하는 것이 더 낫겠다 싶으면, 이성 때문에 습관과 본성에 반(反)하는 행동을 할 때도 많으니 말이다(Pol. Ⅶ.13.1332a38-b7).

이들 세 요소는 서로 반대되거나 갈등할 수 있으나, 이들 각각의 역할을 인지하고 통합된 인간을 만들어내기 위해 서로를 조화시키는 것은 우리의 인간적 의무이다(Lawrence, 2020: 31). 인간의 삶에서 가장 중요한 전환은 그저 사는 것으로부터 성공적으로 '잘' 사는 것, 혹은 단지 식욕과 순간의 감정에 이끌려 사는 것으로부터 합리적 선택에 따르는 충만한 인간으로 사는 것이 될 것이다. 후자와 같은 삶의 방식에서 인간은 그 삶과 방향을 인식하고 이에 대한 책임을 가지며, 그 삶을 항해하는 배의 선장이 된다(Lawrence, 2020: 31).

이러한 전환, 즉 아리스토텔레스에게 있어 좁은 의미의 자연으로부터 넓은 의미의 자연으로 나아가는 지점은 정치적 존재로서의 인간의 본성에 대해 이야기하는 시점이 된다. 잘 알려져 있듯이 아리스토텔레스는 우리의 본질이 정치적 동물(*politikon zōon*)과 같다고 주장했다(Lawrence, 2020: 20). 이는 앞에서 언급된 세 요소가 통합되는 지점이자 재료가 완성이 되는 지점으로, 이 지점에서 우리는 비로소 '인간 본성에 따라서'라는 경구를 완전히 이해할 수 있게 된다(Lawrence, 2020: 20).

다시 말해 본성은 우리에게 도약을 위한 시작점을, 어떤 자연적 '재료'를 제공하며, 그 재료는 인간이 더 멀리 갈 수 있는 길을 발견하고 그 참된 결실, 즉 완성(*teleiosis*)으로 나아갈 수 있도록 도움을 주거나, 혹은 도전을 제공한다(NE Ⅱ.2.3; Lawrence, 2020: 31-32). 아리스토텔레스의 자연 혹은 본성(*physis*)은 변화와 안락의 시작점을 품고 있는 것으로, 우리의 기본적

본성을 어떤 조화롭고 더 큰 것으로 발전시키는 것이 우리의 넓은 의미의 본성이 된다(Lawrence, 2020: 31-32).

이처럼 아리스토텔레스와 신아리스토텔레스주의의 논의는 인간의 본성 혹은 본질을 보다 좁은 의미의 자연을 가리키도록 축소하려는 시도와는 거리가 멀다. 이들은 특히 인간의 목적을 개인과 종의 생존으로 축소하는 시도는 결코 하지 않으며, 단지 이를 변화의 출발점으로 논의에 포함시키면서도 훈련성과 이성에 의해 충분히 보완되고 발전될 수 있는 것이라고 설명한다(Lawrence, 2020: 33). 즉 좁은 의미에서의 인간의 본성과 넓은 의미에서의 인간의 본성이 결코 분리되지 않으며, 서로 이어지는 맥락 안에 있다는 것이다.

실제로 아리스토텔레스적 윤리적 자연주의자들은 명시적으로 내재주의적 관점을 표방한다. 외재주의적 관점은 인간 본성에 대한 과학적이면서 윤리적으로 중립적인 관점으로, 우리의 종에 대한 생물학적 사실의 집합으로 구성되는 한편, 내재주의적 관점은 인간의 삶에 이미 도덕적 구조가 부여된 것으로 본다. 신아리스토텔레스주의는 내재주의적 관점을 지지하면서 인간 본성을 애초부터 윤리적 렌즈를 통해 볼 수 있는 것으로 이해하며, 따라서 외재주의적 관점은 인간 본성을 이해하는 데 핵심적인 도움을 줄 수 없는 것으로 간주한다(Wild, 2020: 137). 즉, 신아리스토텔레스주의자들에게 있어 종 평가는 '특정 특징들을 충족하는지 확인하는' 무-목적론적 평가와는 완전히 다른 것이다(Hähnel, 2020).[71] 허스트하우스는 이를 다음과 같이 요약한다.

> 아리스토텔레스적 자연주의의 계열을 취하는 사람들은 그들이 윤리적으로 중립적인 인간 생물학으로부터 인간에 대한 윤리적 평가를 도출하는 척 하

71) 이처럼 과학적 종류로서의 종에 대한 평가를 진행할 때는 우리가 환원적 혹은 비-환원적 과학적 자연주의를 따르는지의 여부가 중요하지 않다(Hähnel, 2020: 351). 중요한 것은 오히려 단지 종의 분류화 기준을 세우는 것이다. 여기서 종 구성원 자격은 분류화 기준의 목록을 충족하는 것을 통해 결정되고 확립될 수 있다. 따라서 생물학에서 과학적 종류를 평가하는 것은 그저 우연적이지만 통계적으로 정규화된 속성들의 집단화일 뿐인 것으로 보인다(Hähnel, 2020: 351).

지 않으며, 인간을 이미 윤리적으로 구성된 방식으로 생각한다(Hursthouse, 2012: 174).

아리스토텔레스의 생각을 빌려 우리는 도덕성 자체가 우리의 본성에 뿌리내리고 있다는 것을 보일 수 있으나, 이 논증은 오로지 실천을 더 용이하게 만들기 위해서까지만 의미를 가진다(Hähnel, 2020: 350). 이들의 본질주의적이고 목적론적인 평가적-개념적 구조는 현대 생물학과 전혀 관계를 가지지 않는 것으로 보이며, 오히려 '아리스토텔레스적 생물학'에 그 기초를 두는 것으로 보인다.[72] 결국 인간 삶에 대한 사실들은 과학적 자연주의의 관점에서 비자연적 사실들이지만, 아리스토텔레스적 윤리적 자연주의자들은 이것이 아리스토텔레스적 필요의 측면에서 '자연적'이 될 수 있다고 주장한다(Hähnel, 2020: 352).[73] 따라서 비판적 시각에서 보았을 때, 아리스토텔레스적 윤리적 자연주의는 '시대에 뒤떨어진' 아리스토텔레스적 생물학의 관점에서만 생물학적이라고 여겨질 것이다(Wild, 2020: 133).

결론적으로, 풋과 같은 아리스토텔레스적 윤리적 자연주의자들이 논의를 전개하는 과정에서 지나치게 인간의 첫 번째 본성과 그 생물학적 기능에 초점을 둔 것이 불필요한 오해를 증식시켰다고 평가해 볼 수 있다. 신아리스토텔레스주의자들은 도덕성을 어떤 추상적인 것이 아니라 언제나 우리의 종

72) 이에 따르면 먼저, 생물학적 종은 창조된 것이 아니라 시간에 영향을 받지 않거나 영속적인 독립체이며, 둘째, 그 종의 구성원이 되기 위한 자격은 그 본질에 의해 결정되고, 셋째, 이는 종의 구성원들이 특정한 기능을 수행해야한다는 목적론적 의의를 가진다(Wild, 2020: 133). 하지만 이러한 내용들은 현대 후기-다윈주의적 생물학에서 더 이상 지지되지 못한다. 다윈에 따르면 종은 시간에 영향 받지 않는 독립체가 아니고(역사적으로 발생하고), 본질을 가지지 않으며(진화의 우연적이고 변덕스러운 생산물이며), 목적론적 구조에 의해 결정되지 않는다(단지 눈 먼 자연적 과정의 대상이다.)(Wild, 2020: 133).

73) 이처럼 자연 개념에 대한 서로 다른 이해로 인해, 댄시(Jonathan Dancy, 2006: 123)는 이들이 윤리적 비자연주의로도 불릴 수 있다고 평가한다. 실제로 아리스토텔레스적 윤리적 자연주의는 코넬 실재주의와 달리 모든 윤리적 비자연주의를 거부하고 있지는 않은 것으로 보인다. 이들은 도덕적 구별이 인간 본성에 대한 고려로부터 견고한 근거를 얻는다고 주장하기 때문에 스스로를 '자연주의'라고 부르지만, 윤리적 자연주의와 비자연주의 사이의 논쟁에서 어떠한 공식적인 입장도 취하지 않는다(Hähnel, 2020: 350).

의 실천적 삶에 의존하는 것으로 이해하면서 논의를 시작했으나, 그 과정에서 불행히도 많은 이들이 그들의 개념적 틀을 과학적 이해와 화해시키는 데에만 집중했기 때문에, 이들이 인간과 다른 종들과의 비교에만 관심이 있다는 오해를 받게 되었다는 것이다(Hähnel, 2020: 355; Rapp, 2020: 54). 허스트하우스 또한 명시적으로, 아리스토텔레스적 자연주의와 생물학적 기능을 연결시키고자 했던 시도가 자신들을 잘못된 길에 들어서게 했다고 평가했다(Hursthouse, 2013: Wild, 2020: 139에서 재인용).[74]

이러한 문제들을 고려하였을 때 동식물과 같은 자연세계와의 연속성을 보다 중시하는, 인간의 '첫 번째 본성'에 주목하는 이론들보다, 인간 본성과 자연에 대한 아리스토텔레스의 확장적이고도 내재적인 관점을 보다 강조하는, 인간만의 독특한 '두 번째 본성'에 주목하는 시도를 그 대안으로 살펴볼 수 있다.

2. '두 번째 본성' 중심의 논의와 한계

1) 존 맥도웰의 '두 번째 본성'

상술하였듯이, '인간 본성' 혹은 '인간의 삶의 형태'가 윤리학에서 가지는 중요성뿐만 아니라 이에 관해 풀리지 않는 여러 질문들이 있다는 것을 고려했을 때, 우리를 다른 종의 번영과의 비유에만 가두어두지 않는 것이 보다 의미 있는 접근이 될 수 있다(Rapp, 2020: 54). 우리는 문화를 만들어가는 능력을 핵심적으로 가지고 있기 때문에, 어떤 설명을 순수하게 첫 번째 본성에서만 찾는 것은 부적절한 것이 될 수 있다. 따라서 이때의 시작점은 생

74) 사실 아리스토텔레스의 저술에는 인간과 다른 생명체에게 공통적인 평가 기준을 언급하는 부분이 존재하지 않으며, 그는 그저 인간 영혼의 본성에 관한 가정 위에 본인의 논쟁을 구축했다(Rapp, 2020: 52). 또한 아리스토텔레스적 윤리학은 사실 자연적 것이나 본성적으로 존재하는 것에 대해, 가령 스토아 철학에 비해 매우 유보적인 입장을 취한다. 스토아 윤리학에서는 가능한 두 가지 행동 사이의 선택이 자연스러움과 부자연스러움을 근거로 분명하게 결정될 수 있는 반면, 'x는 자연적이기 때문에 행해져야 한다.'와 같은 주장 체계는 아리스토텔레스의 도덕철학에서는 생소한 것이다(Rapp, 2020: 41).

물학이 아닌, 이성을 통해 행동하고 반응하는 두 번째 본성(second nature)이 된다(Hamilton, 2014: 45). 따라서 '인간 본성' 혹은 '인간 삶의 방식'에 대한 생각을 유지하면서도 실천적 지혜의 덕목과 올바르게 형성된 윤리적 기질에 중심적인 지위를 부여하는 '두 번째 본성'의 윤리적 자연주의를 고찰해 볼 수 있다. 이 접근법의 저명한 지지자는 존 맥도웰(John McDowell)로, 그는 협소하게 이해된 '자연적인' 어떤 것에 기초를 두는 '첫 번째 본성'에 대한 윤리적 자연주의를 거부한다(Brandhorst, 2020: 106-107). 무엇보다도 그는 인간의 자발성을 설명할 수 있는 인간 본성의 개념을 탐구하고자 시도한다(Matthiessen, 2020: 168). 그러나 그 역시 아리스토텔레스적 윤리적 자연주의자로서, 합리성의 영역이 독특할(*sui generis*) 뿐만 아니라 철저하게 자연적이라는 아리스토텔레스적 생각에 중요한 역할을 부여한다(Matthiessen, 2020: 170-171). 따라서 맥도웰은 우선 그가 '노골적 자연주의'(bald naturalist)와 '만연한 플라톤주의'(rampant platonism)라고 부르는 두 극단적인 설명을 거부하고, 아리스토텔레스의 철학에서 제시된 '두 번째 본성'의 개념을 재검토함으로써 양극단 사이에서 유의미한 결론을 도출하고자 한다(McDowell, 1996).[75]

다른 모든 자연적 사물과 마찬가지로 인간은 자연에 속해 있으며 그 정도까지 첫 번째 본성을 부여받지만, 교육과 양육이라는 자연적인, 즉 불가사의하지 않은 과정을 통해 합리적, 실천적 능력을 얻게 된다. 그리고 인간은 이를 통해 그들이 되어야 하는 존재, 즉 덕목을 필요로 하는 이성적 존재가 된다(Wild, 2020: 138). 이처럼 이성의 세계의 기초를 배우는 것, 즉 '두 번째 본성'을 획득하는 것 또한 인간 본성의 일부가 되며, 우리는 이 덕분에 무엇이 옳고 그른지에 인지적으로 접근할 수 있을 뿐만 아니라, 도덕적 통찰에 따라 행동할 수 있는 능력을 가지게 된다(Matthiessen, 2020:

75) 맥도웰의 개념 정의에 따르면, '노골적 자연주의'(bald naturalism)는 이성의 영역 안에 있는 모든 것들이 현대 자연과학의 어휘로 설명될 수 있기 때문에 인간 자발성의 영역이 전혀 특별한 가치를 가지지 않다고 생각한다. 반대로 '만연한 플라톤주의'(rampant platonism)는 자발성의 영역이 매우 특별하다는 것을 인정하는 동시에 그 영역이 자연적 존재로서의 인간과 어떤 관계도 가지지 않는다고 생각한다(Matthiessen, 2020: 168).

168-173). 맥도웰의 관점에서 우리의 본질은 그 완성을 향해 가는 '과정' 안에 있는 것이다.

두 번째 본성은 첫 번째 본성에 기초해 있고, 따라서 이로부터 독립적이지는 않지만 첫 번째 본성과 분명히 구분된다(Wild, 2020: 138). 첫 번째 본성의 경우 자연과학에 의해 연구되는 경험적이고 법칙적인 명료함을 가지지만, 두 번째 본성은 이성의 논리적 공간 안에서의 합리적 관계에 대한 명료함을 가진다. 따라서 첫 번째 본성은 생물학에 의해 연구되지만, 두 번째 본성은 우리가 이성의 논리적 공간에 거주할 때만 보인다. 즉, 첫 번째 본성과 달리, 두 번째 본성은 그 밖에서는 이해될 수 없으며, 오직 이성의 공간 안에서만, 윤리적 렌즈를 통해서만 이해될 수 있다(Wild, 2020: 138).

따라서 두 번째 본성에 대한 관점은 호모 사피엔스와 같은 인간 종의 조상들에 관한 경험적 사실과는 직접적인 연결을 가지지 않으며, 따라서 풋과 같은 방식으로 첫 번째 본성에 관한 고려로부터는 도출될 수 없다(Brandhorst, 2020: 107). 뿐만 아니라 이는 관련된 생물학적 기능과 종의 본질주의에 관련된 경험적 연구의 부담을 떠맡을 필요를 애초에 가지지 않는다(Wild, 2020: 138).

이때 맥도웰은 이처럼 첫 번째 본성과의 직접적인 연결성을 거부하더라도, 우리가 윤리적 영역에서 사물을 바르게 이해하는 감각을 통해 두 번째 본성에 관한 지식의 객관성을 유지할 수 있다고 본다.[76] 단, 이와 같이 윤리적 질문의 대상이 될 수 있는 지식은 과학의 대상이 되는 지식과 같은 방식으로는 객관적이 될 수 없을뿐더러, 그런 식으로 객관적이 되어서는 안 된다(Brandhorst, 2020: 107-108). 또한 이러한 유형의 객관성이 과학에서의 객관성과 비교해서 단지 차선을 대표하는 것도 아니다(Brandhorst, 2020: 108). 도덕적 사실은 현대 과학적 연구의 수단으로 완전히 이해될 수 있는 계몽된 우주의 일부분으로 존재하지 않으며, 독특하면서(*sui generis*) 자연적인 이성의 공간에 의존한다(Matthiessen, 2020: 172). 따라

76) "윤리적인 것은 우리가 그에 반응하든 아니든, 어느 경우에도 그곳에 존재하는 합리적 요구이다."(McDowell, 1996: 82)

서 맥도웰에게 있어 도덕적 사실들은 우리의 도덕적 통찰력, 즉 도덕적 사실에 대한 우리의 수용 능력과 완전히 독립적일 수 없다. 가령 초록색에 대한 어떤 묘사도 초록색을 직접 보지 않는다면 불완전한 것으로 남을 것이다(Matthiessen, 2020: 172). 도덕적 영역 밖에서의 완전히 외재적이고 중립적인 관점은 존재하지 않으며, 따라서 그는 사고와 세계 사이의 관계가 오로지 어느 정도 개념적 체계를 공유하는 사람들 사이에서만 논의될 수 있다고 주장한다(McDowell, 1996: 83).

도덕적 영역은 인간의 삶의 형태에 의존하기 때문에, 맥도웰의 관점은 도덕적 사실들과 이에 상응하는 인간의 능력(도덕적 통찰력)이 자연적인 것, 가령 인간 본성에 의존하여 그 설명을 찾아간다는 점에서 윤리적 자연주의의 한 형태의 자격을 가진다. 단, 이는 현대 경험 과학의 자연법의 측면에서 완전히 설명될 수 없다는 점에서 환원주의적 자연주의의 현대적 버전과는 융합될 수 없다(Matthiessen, 2020: 172).

2) '두 번째 본성' 중심의 논의에 대한 비판

본고에서 풋에 대한 논의를 소개하였을 때, 그와 같은 이론가들이 제시하는 자연적 규범성의 한계는 이것이 과연 인간에도 적용될 수 있는지 검토하는 과정에서 더 극명하게 드러난다는 점을 발견하였다. 풋과 같은 신아리스토텔레스주의자들은 기본적으로 자연적 규범성이 식물이든, 동물이든, 그리고 무엇보다도 인간이든, 모든 생물들에게 적용된다는 연속성 논제를 지지하는데, 이는 그 규범성이 객관성을 유지할 수 있게 하는 결정적인 장점들 중 하나가 된다(Halbig, 2020: 85). 연속성 논제를 통해 이들이 강조하는 것은 규범성이 비자연적인 플라톤적 이데아의 우주에도, 순수한 실천적 지혜의 우주에도 놓여서는 안 되며, 오히려 인간이 의심의 여지없이 속하는 생명체라는 존재로부터 유기적으로 뒤따른다는 것이다(Halbig, 2020: 85). 이는 모든 사람이 그만의 신념과 입장에 관계없이 믿을 수밖에 없는 근거가 되어줄 수 있다. '벌이 침을 필요로 하는 것만큼 인간은 덕목을 필요로 한다.'라고 말했던 피터 기치의 말과 같이, 벌에게의 침과 마찬가지로 덕목은

인간에게 객관적으로 좋은 것이 된다(Geach, 1977: 17).

그러나 앞에서 살펴보았듯 그 타당성에 대해 여러 가지 문제가 존재하는 만큼, 맥도웰은 인간의 이성적 능력으로 초점을 옮겨 인간과 다른 모든 생명체 종이 구별되는 지점에 주목한다. 그런데 이처럼 우리의 자연적인 행동 패턴으로부터 한걸음 물러서 이를 비판적으로 검토하게 하고, 그 결과 인간의 삶의 형태를 근본적으로 변화시킬 수 있는 이성의 능력을 강조하였을 때 자연적 규범성의 구조는 여전히 유지될 수 있는가? 이는 연속성 논제를 암묵적으로 버린다는 뜻이 되지 않는가?(Halbig, 2020: 85) 윤리적 규범성에 독자적으로 남게 되는 기준은 합리성이 될 것인데, 이는 어떤 구체적인 생물학적 종이나 그 삶의 형태에 묶여 있지 않으며 자연적 규범성으로부터의 도출을 필요로 하지 않는 것으로 보인다(Halbig, 2020: 85-86).

실제로 맥도웰은 자연적 좋음에 관한 평가가 인간에게 기껏해야 간접적으로만 적용된다는 관점을 취한다. 그렇다면 인간 본성에 대한 그의 참조는 어느 정도까지 '자연주의적'이라고 부를 수 있는 것인가?(Keil, 2020: 68) 다시 말해, 맥도웰 식의 아리스토텔레스적 윤리적 자연주의는 윤리적 비자연주의와 어떻게 구별되는가?(Lott, 2020: 291) 이에 대해 롯트(Lott, 2020: 293)는 윤리적 사고가 자연과학에 자율적이라고 해도, 여전히 우리의 독특한 인간 본성에 뿌리내려 있다는 점에서 이것이 자연주의적이 될 수 있다고 옹호한다. 그러나 아리스토텔레스적 윤리적 자연주의에서의 인간 본성 개념은 (첫 번째든 두 번째든) '본질'을 뜻하는 '형용사적' 자연 개념을 가리키기 때문에, 카일(Keil, 2020: 71)은 아리스토텔레스적 윤리적 자연주의가 말하는 '자연'이 윤리적 자연주의 내에서 어떤 역할을 한다고 이야기하기 어렵다고 지적한다.[77] 만약 어떤 것의 본성을 참조하는 것이 자연주의의 자격이 된다면, 모든 본질주의자는 자연주의자로 여겨질 것이다(Keil, 2020:

77) 카일(Keil, 2020: 69-70)에 따르면 모든 본질주의자들을 자연주의자들로 돌려버리는 자연주의에 대한 이해는 불필요한 혼란을 낳는데, 비자연적인 것들도 그 본질의 관점에서 본성을 가질 수 있기 때문이다. 가령 공은 둥글고, 축구 경기는 90분 동안 진행된다는 본성을 가지지만, 이것이 공과 경기를 자연적 대상으로 만들지는 않는다.

70). 하지만 일반적으로 자연주의라는 용어는 이러한 방식으로 사용되지 않으며, 본질주의의 지지자들과 자연주의의 지지자들이 지향하는 바는 서로 완전히 다르다(Keil, 2020: 70).

따라서 만약 인간이 단지 생물학적 관점에서의 본성만을 가지는 것이 아니라 다른 본질적 특징, 가령 합리적 존재나 정치적 존재로서의 본성 또한 가진다면, 단순히 그들이 인간 본성에 대한 사실을 참조한다는 이유만으로 '자연주의적' 입장이 되는 것은 부족한 근거가 될 것이다(Keil, 2020: 70-71). 따라서 카일(Keil, 2020: 71)은 이와 같은 두 번째 본성에 대한 참조가 '자연' 개념의 모호성을 이용한다고 비판한다. 그에 따르면 맥도웰은 두 번째 본성 개념을 통해 '인간의 이성에게 이성의 영역에서의 충분한 발판을 제공'할 것을 약속하지만 이러한 약속이 어디서 어떻게 충족되는지는 명확하지 않다(Keil, 2020: 69).

맥도웰 자신도 자신의 논의를 위해 자연 개념이 필수적이지는 않다는 것을 인정하였으며, 오히려 그는 본성 개념을 '사다리'로 사용하고 그 후에 버려지는 것으로 이해되기를 원했다. "두 번째 본성(second nature)에 대한 나의 암시가 그 일을 해내면, 본성(nature)은 내 그림에서 사라질 수 있다."(McDowell, 2002: 277) 결과적으로 그는 이성과 본성의 양립가능성을 단지 주장하였을 뿐, 해결한 것은 아니다(Keil, 2020: 69).

허스트하우스 또한 비슷한 딜레마에 처한다. 그가 말하는 삶의 '이성적 방식'이 '우리가 정당하게 좋다고 볼 수 있는 방식이자, 우리가 그렇게 할 이유가 있는 방식'인 만큼(Hursthouse, 1999: 222), 그는 이것이 비자연주의적 특징이라는 것을 인정하면서도 네 가지 자연적 목적이 후보 덕목에 대한 검토의 기능을 하는 한 이것이 여전히 자연주의적이라고 주장했다(Keil, 2020: 75). 그러나 네 가지 자연적 목적이 검토할 수 있는 후보 덕목들의 목록은 덕 윤리가 가지는 행위 지침력의 부족을 지적할 뿐이다. 가령 인간은 금욕주의적 덕목을 따름으로써 육체적 건강을 경시할 수 있으며, 나아가 극단적인 딜레마 상황에서 자신의 생존을 버릴 수도 있다(Keil, 2020: 74). 결국 이러한 유형의 윤리학은 규범적 판단의 근거를 객관적인 자연적 사실

에서 찾는 것에 실패하거나, 그 판단의 규범적인 내용을 결정되지 않은 채로 모호하게 남겨놓는다는 진퇴양난에 처하게 될 것이다(Keil, 2020: 75). 카일은 객관성과 비결정성 사이의 딜레마가 아직 풀리지 않았다고 강조한다. 즉 '내가 X에 따르는 삶을 산다면, 나는 내 종의 좋은 구성원으로 여겨질 것이다. 하지만 왜 내가 내 종의 좋은 구성원이 되기 위해 노력해야 하는가?'라는 질문에 대해 '이것이 너의 본성에 상응하기 때문에'라고 대답하는 것은 순환논리에 지나지 않을 것이다(Keil, 2020: 75).

3) '두 번째 본성' 논의의 한계로부터의 결론

앞서 논의되었듯이 카일은 맥도웰과 같이 이성과 자유를 인간의 '제2의 본성'으로 통합하는 시도가 자연의 개념을 확장하기보다, 오히려 자연주의적 인류학의 해결되지 않은 이론적 긴장을 숨기는 것이라고 비판한다(Keil, 2020: 73). 인간의 첫 번째 본성과 두 번째 본성이 많은 경우에서 대립됨에도 불구하고 맥도웰은 충분한 고려 없이 이들을 '자연' 혹은 '본성'의 이름 하에 묶고자 시도했으며, 이 둘을 통합하는 작업을 피하기 위해 그저 수사적인 제스쳐에 의존한다(Keil, 2020: 69).[78] 첫 번째 본성과 두 번째 본성의 조화를 제대로 이룩하지 않은 상태에서는 아리스토텔레스적 윤리적 자연주의가 추구하는 일원론 또한 잠재적 긴장을 가지게 된다. 아리스토텔레스적 윤리적 자연주의가 그 정체성을 잃지 않기를 희망한다면 우리 자신을 합리적 행위자로 이해하는 것이 인간 본성을 참조한 것이라는 것을 보여야 하지만, 이것에 실패할 시 칸트가 도덕적 행위자를 순수하게 합리적인 존재로 환원시킨 입장과 큰 차이를 가지지 못할 것이다(Brüllmann, 2020: 273).

우리는 우리의 이성을 통해 첫 번째 본성과 관련된 자연의 네 가지 목적과 거리를 둘 수 있게 되었으나, 이는 사실상 아리스토텔레스적 본질주의의

78) 가령 무엇이 이 둘을 '자연'이라는 표제 하에 묶느냐는 의문에, 맥도웰은 "자연적인 것에 대한 생각을 묶을 수 있는 유일한 것은 초자연적인 것(유령 혹은 마술)에 대한 생각과의 대조"라고 답변한다(McDowell, 2002: 99). 그러나 첫 번째와 두 번째 인간 본성에 관한 자연주의를 한 데 묶는 것이 오로지 유령과 마술 현상에 대한 반대밖에 없다면, 맥도웰은 자연주의의 개념을 하찮게 만들고 있는 것이라는 비판을 받을 수 있다(Keil, 2020: 69).

목적론적 측면에 대한 큰 도전이 되기도 한다(Keil, 2020: 74). 아리스토텔레스적 윤리적 자연주의에 있어 우리의 이성은 생물학적 필요만큼이나 우리의 본성의 일부로 간주되지만, 현대적 관점에서 보았을 때 인간 본성에 속하지 않는 것은 이 둘 사이에 미리 확립된 조화라는 것이다(Keil, 2020: 74).

이처럼 비판적인 입장에서 보았을 때 우리가 윤리학의 근거를 인간의 '본성'에서 찾는 것 자체가 합당한 시도인지에 대한 논의는, 아직 그 비판에 대한 적절한 대응을 찾지 못한 것으로 보인다. 무엇보다도 비판자들은 인간에게는 개인적으로도 사회적으로도 엄청나게 많은 삶의 방식이 있고, 그 중 어느 하나도 인간 전체적으로 '자연적인' 혹은 '적절한' 것으로 규명되기 힘들다고 강조한다. 또한 인간에 대한 자연적-규범적 판단이 필연적으로 실천적이 되는 것은 아니기 때문에(Parish, 2020: 317-321), 인간 '본성' 혹은 '인간의 삶의 형태'에 대한 설명이 어떻게 어떤 개인에게 어떤 제한을 부과할 수 있는지, 혹은 결정적인 이유를 제공할 수 있는지 또한 답변되지 않은 채로 남아있다는 것이다(Brandhorst, 2020: 96).[79] 할비그(Halbig, 2020: 86-87)는 이에 대해, 이처럼 우리가 해야 할 이유가 있는 것에 대한 주장을 인간 본성과 자연적 좋음에 대한 주장으로부터 추론할 수 없다면, 인간의 본성은 어떻게 좋음에 대한 설명을 제공하는 하나의 자원이 될 수 있는지 질문한다.

제 3 절 아리스토텔레스적 윤리적 자연주의 재해석

앞 절들에서 우리는 아리스토텔레스 이론의 자연주의적 특성을 현대에 아리스토텔레스적 윤리적 자연주의로 체계화하는 과정에서 첫 번째 본성 중

79) 필리파 풋은 윤리적 규범이 본질적으로 실천적이라는 전제를 받아들인 것으로 보이지만(Foot, 2001: 9), 문제는 왜 인간 본성에 대한 판단, 즉 인간에 대한 자연적-규범적 판단이 필연적으로 실천적인지이다. 우리가 다른 유형을 삶을 살기를 원하고 그럴 수 있는 능력이 있다면, 왜 인간 '본성' 혹은 '인간 삶의 형태'에 동의할 수 있는 방향으로 왜 나아가야하는가?(Brandhorst, 2020: 96)

심의 논의와 두 번째 본성 중심의 논의가 전개되어 왔으며, 각각의 논의는 그 의의를 인정받는 동시에 사소하지 않은 한계들 또한 가지고 있음을 확인하였다. 이 중 첫 번째 본성 중심의 논의의 경우, 한편으로는 윤리적 비자연주의로부터 자연적 본성에 대한 강조가 윤리학의 자율성을 침해할 수 있다는 비판을 받고 있으며, 다른 한편으로는 전형적인 윤리적 자연주의로부터 인간 본성에 대한 목적론적 가정이 현대적 관점에서 더 이상 수용될 수 없다는 비판과, 종과 유기체를 기준으로 하는 좋음에 대한 평가는 그저 여러 선택지들 중 하나에 불과하다는 비판을 받게 되었다. 이러한 비판들 중 일부는 이들이 사실 궁극적으로는 인간의 특징적인 삶의 방식인 '이성적 방식'이 가지는 '변혁적 힘'을 강조함으로써 윤리학의 자율성을 추구하지만, 그 결론의 도출을 위한 과정이 표면적으로 과학적 논의에 크게 의존하는 것으로 보이기 때문에 발생하였다고 볼 수 있다. 이러한 한계를 보완할 수 있는, 아리스토텔레스의 궁극적인 관심이었던 이성에 보다 초점을 두고 자연적 본성과는 거리를 둔 두 번째 본성 중심의 논의 또한 이루어졌다. 그러나 해당 논의의 경우 '본성 개념을 사다리로 사용하고 그 후에 버려지는 것으로 이해되기를' 바란 만큼 자연주의로서의 지위를 유지하기 힘들며, 인지주의적 비자연주의와 다름없다는 비판을 받게 되었다.

이러한 일련의 논의는 본 장 초반에 서술되었듯, 아리스토텔레스적 윤리적 자연주의가 '인간이 어떤 자연적 존재인지' 질문하는 자연주의의 분류 안에 있으면서도 인간의 이성이 그러한 자연적 존재로서의 특징들을 변화시킬 수 있다고 강조하기 때문에, 일견 모순적으로 보이는 두 힘, 즉 자연적 본성과 이성이 가지는 권위를 저울질하는 과정이라고 볼 수 있다. 따라서 이에 대해 비판하는 사람들은 '첫 번째 본성이 강조되면 윤리학의 자율성과 이성의 힘이 유지되기 힘들다.' 혹은 '이성을 통해 첫 번째 본성과 거리를 둘 수 있다면 첫 번째 본성, 즉 인간의 삶의 형태의 권위는 사라진다.'와 같은 양 끝의 결론을 주로 제시하게 된다.

그런데 이러한 저울질에 전제되어 있는 '인간의 자연적 삶의 형태'와 '윤리학의 자율성' 사이의 '대립적' 관계에 대해 재고해 볼 필요성이 있다. 아

리스토텔레스와 그 후속 논의는 현대의 자연주의적 오류가 가정하는 기술적-인류학적 명제와 규범적 명제 사이의 명확한 구분을 거부하고 있기 때문이다(Keil, 2020: 76). 이와 관련하여 카일(Keil, 2020: 71-72)은 많은 사람들이 자연주의의 논리를 따르고 싶어 하는 이유 중 하나로 그들이 '비자연주의적'이라는 것을 '비과학적'인 것과 오해했기 때문이라는 점이 있음을 지적하며, 그러한 오해의 배경에 자연과학의 영역과 인간 행동의 영역에 대한 현대적인 이분법이 존재할 것이라고 추측한다. 자연과학과 도덕철학 사이의 현대적 이분법은 자연과학이 경험적, 정량적 방법과 이에 따른 전문지식을, 반대로 인간 행동의 영역이 의견, 관습, 주관적 선호와 이에 따른 일상적 지식을 다룬다고 가정하며 이들 사이의 명확한 분리를 전제하지만, 아리스토텔레스의 자연에 대한 호소는 이러한 이분법에 선행한다(Rapp, 2020: 39). 아리스토텔레스의 관점에서 자연에 대한 경험적 연구는 정확한 지식을 촉진하는 유일한 영역이 아니며, 그를 계승하는 학자들 또한 도덕철학, 자연에 대한 경험적 연구, 형이상학과 함께 논리학, 의미론, 과학 이론 등의 모든 지식의 영역을 넘나든다. 이들의 관점에서 자연에 대한 정량적, 경험적 지식과 일상적 지식을 완전히 분리하는 인식론적 구획화(epistemic compartmentalisation)는 불가능한 것이다(Rapp, 2020: 39-40).[80] 따라서 이들의 입장과 같이 현대적인 이분법을 거부하였을 때, 아리스토텔레스적 윤리적 자연주의는 이들 요소 간의 대립적인 관계를 벗어나 우리에게 몇 가지 의의를 제공할 수 있다.

---

80) 누스바움(Nussbaum) 또한 인지 심리학뿐만 아니라 다른 경험 과학들 또한 인간 삶의 본성을 이해하는데 기여할 수 있다고 판단한다(Angela Kallhofff, 2020: 244).

"지금은 이 주제[정치적 감정]에 대해 쓰기 좋은 시기인데, 지난 몇 십년간 인지 과학자들이 주목한 특정 감정에 대해 영장류학자, 인류학자, 신경과학자, 정신분석학자 등의 진행한 광범위한 탁월한 연구들이, 우리의 규범적 철학의 과제에 극도로 유용한 경험적 데이터를 제공하기 때문이다. 그러한 경험적 발견들은 우리의 규범적 질문에 답변해 주지는 않지만, 무엇이 불가능하고 가능할 수 있을지, 어떤 널리 퍼진 인간의 경향이 해로울지 혹은 도움이 될지, 즉 우리가 어떤 물질을 가지고 활용해야 할지, 그리고 그 '일'을 어떻게 할 수 있을지 등을 이해하는 데 분명히 도움을 준다."(Nussbaum, 2013: 191)

1. 아리스토텔레스적 해석으로의 복귀

자연과학과 도덕철학에 대한 이분법적 사고를 벗어난다면, 윤리적 목적을 위해 자연과학을 참조하여 인간 본성에 대한 주장을 펼치는 사람들은 완전히 색다른, 별개의 근거를 가지는 것이 아니며, 이 과정에서 실천적, 자연적-철학적, 형이상학적 지식들은 서로 간의 연속성을 가지게 되는 것으로 보인다(Rapp, 2020: 39-40). 단, 아리스토텔레스는 모든 학문 영역의 순진한 통합을 전제하지 않으며, 개별적인 연구 영역의 독립성과 이들 각각에 적합한 서로 다른 정밀도와 신뢰도의 기준을 가진다는 것을 지속적으로 강조한다. 특히 도덕철학은 학문 영역의 특성상 대략적인 서술로 만족해야 하는 경우가 많다는 점에서 대상이 되는 인간의 삶의 특징을 반영한다.

각각의 학문 영역과 다루어지는 지식들에 대한 아리스토텔레스의 기본적인 관점을 고려하였을 때, 윤리적 진술과 자연적 진술은 어떤 연속성을 가지면서도 서로에게 직접적인 의미를 갖는다고도 간단히 말할 수 없다는 점을 알 수 있다(Rapp, 2020: 40). 따라서 허스트하우스가 아리스토텔레스적 윤리적 자연주의를 생물학적 기능과 연결시키고자 했던 시도가 오히려 본의를 흐리고 자신들을 잘못된 길에 들어서게 했다고 돌이켜 평가했듯이(Hursthouse, 2013; Wild, 2020: 139에서 재인용), 자연과학의 기준을 인간 행동의 영역에 그대로 적용하고자 하는 것은 양쪽의 논의를 둘 다 만족시키지 못하는 길이 되었다. 그러나 그 경계로 인해 맥도웰과 같이 첫 번째 본성과, 나아가 본성 그 자체와 거리를 두고자 했던 시도는 반대로 아리스토텔레스 이론의 자연주의적 성격을 퇴색시킨다. 생물학적 기능과 종에 관한 경험적 사실이 윤리학의 '해답'을 제공하는 것은 아니지만, 이들은 분명 도덕철학의 대상이 되는 인간의 삶을 보다 제대로 이해하기 위한 통찰과 제한을 제공한다. 우리가 자연과학으로부터 윤리학의 답을 찾을 필요성을 거부한다고 해도, 윤리적 사고를 경험적인 것에서 격리시켜야하는 것은 아니다.[81]

---

81) 도덕 심리학이 범할 수 있는 '자연주의의 오류' 문제에 정면으로 맞선 콜버그 역시

따라서 본성이 '우리에게 도약을 위한 시작점을, 어떤 자연적 '재료'를 제공하며, 그 재료는 인간이 더 멀리 갈 수 있는 길을 발견하고 그 참된 결실, 즉 완성(*teleiosis*)으로 나아갈 수 있도록 도움을 주거나, 혹은 도전을 제공한다.'(NE Ⅱ.2.3)고 강조했던 아리스토텔레스의 본의로 돌아가, 이때의 본성을 자연과학에서의 종과 기능 개념이 취하는 엄밀성과 정확도를 추구하는 것으로 치환하는 것이 아니라 인간이 살아가면서 얻게 되는 공동의 경험들과 그 안에서의 인간에 대한 공동의 이해로 간주하는 것이 아리스토텔레스의 본뜻에 가까운 것이자, 신아리스토텔레스주의자들이 궁극적으로 지지하고자 했던 방향일 것이다. 즉, 맥도웰과 같은 식으로 인간의 첫 번째 본성으로부터 너무 멀어지지 않되, 윤리적 목적에서 '자연적 사실'을 다룰 때 '자연과학'의 기준으로 해석하지 않는 것이 필요하다.

이와 같은 관점에서 '인간이 어떤 존재인지'에 대한 여러 사실들을 참고하는 것은 분명 인간이 나아가야 할 올바른 삶을 탐구하기 위한 '자원'을 제공한다. 우리는 특정 종류의 유기체로, 특정 유형의 신체적, 정신적 능력으로 구성되며, 인간의 애정, 사랑, 존중, 존엄, 명예, 혹은 예술적 창조와 같이 우리가 가장 소중히 여기는 좋음들은 우리의 기본적 능력의 결과물들이다(Kim, 2020: 382). 인간 본성에 대한 우리의 이해가 비록 확정적인 결론을 맺을 수 없는 성찰의 대상이며, 따라서 언제나 수정 가능하지만, 이는 번영하기 위해 필수적인 인간의 다양한 좋음들을 이해할 수 있게 도움으로써 우리가 인간의 삶에서 무엇이 유익한지 혹은 해로운지를 이해할 수 있게 돕는다(Kim, 2020: 382).

풋의 시도에도 그 핵심에는 인간의 다양성이 기반으로 삼는 우리 공통의

비슷한 관점을 취한다. 콜버그는 그가 윤리학적 근거로 삼는 칸트의 형식주의 도덕이론과, 도덕성에 대한 심리학적 발달 이론이 상보적 관계에 있다는 '상보성의 테제'(complementarity thesis)를 취한다. 즉, 도덕 심리학에서의 경험적 검증이 규범이론의 타당성을 확증해 주는 것은 아니지만, 그럼에도 간접적 지지 혹은 증거를 제시하면서 규범이론의 정당화에 기여할 수 있다는 것이다(Kohlberg, 1983/2000: 38-39: 이는 콜버그가 초기에 주장하였던 '동일성의 테제'(identity thesis), 즉 도덕심리학과 윤리학 사이의 관계를 동형(isomorphic) 혹은 병행(parallel)의 것으로 보았던 것에 대해, 하버마스의 비판을 받고 이후 수정한 입장이다. 관련된 논의는 이정렬(2009)의 글 참고).

삶을 찾고자 한 것이 있었다. 우리는 다양성을 우리의 삶의 주요한 특징으로 인지하고 있지만, 이는 공통의 삶 안에 존재하고 있을 때만 의미를 가지게 된다(Hamilton, 2014: 45). 누스바움(Nussbaum) 역시 인간의 삶이 얼마나 규칙적이고 일관적인지, 그리고 이것이 윤리적 삶을 이해하고 형성하는데 얼마나 중요한지를 강조했다. 그의 관점에서 인간의 삶과 자연에 대한 일반적인, 친숙한 관찰들은 지속적인 윤리적 반성의 기초를 제공한다(Brandhorst, 2020: 108).[82] 특히 이러한 방식으로 인간 전체의 삶을 바라볼 경우, 우리는 인간에 있어 좋은 것과 나쁜 것이 단순히 누군가의 주관적인 관점 혹은 태도에 의해 결정되는 것이 아니라는 판단을 수용할 수 있게 된다(Kim, 2020: 383).

생물학에서 또한 1960~1970년대에 진행된 해밀턴(W. D. Hamilton)의 연구를 시작으로, 유전자와 문화의 작용으로 거의 모든 곳에서 모든 사람에 의해 공유되는 핵심 도덕이 만들어지고 다듬어질 수 있으며, 그 핵심 도덕은 다윈주의적 과정과 양립할 수 있음이 명백해졌다(Rosenberg, 2017/2020: 72). 관련하여 패트리샤 처칠랜드(Patricia Churchland), 샘 해리스(Samuel Harris), 다니엘 데닛(Daniel Dennett) 등의 자연주의자들은 일련의 규범들이 우리를 인류 번영의 길로 유도한다는 입장을 공통적으로 지지한다(Rosenberg, 2017/2020: 79). 이를 위해 우리가 해야 하는 것은 우리의 경험에서 그것들을 읽어내는 일이다(Rosenberg, 2017/2020: 95). 즉, 인간이 어떤 존재인지 혹은 어떤 존재일지에 근거해서, 그리고 인간이 무엇을 원하는지 혹은 무엇이 되기를 원하는지에 근거해서 인간의 규범을 탐색해 보는 것이 자연주의라면, 이때의 자연주의는 결코 오류가 아니라는 것이다(Rosenberg, 2017/2020: 79). 이와 같은 관점에서 우리가 수용할 수 있는 입장은 인간 본성이 행위자의 인격특질을 덕목과 악덕으로 구분하는,

82) 그는 특히 지역(terrian)의 비유를 활용한다. 이는 인간의 중심적 도덕적 경험과 관련된 덕목들에 대한 일반적 설명이 지역의 지도를 구성한다는 비유로, 가령 사람들이 어디를 여행할지 지도를 보고 협의할 때, 이들은 모두 같은 지역에 대한 이야기를 하고 있다는 것이다. 이와 마찬가지로, 인간의 삶의 형태의 역사적, 문화적 다양성에도 불구하고 우리는 여전히 인간의 삶에서 어떤 공통적이고 지속적인 것들을 함께 바라보고 있다(Sanders, 2012: 188).

즉 다양성이 출발하는 '시작점'으로 활용된다는 것이다(Halbig, 2020: 86). 가령 우리는 건강해지기 위해 운동해야 하지만 그것이 취해야 하는 특정한 형태는 우리에게, 그리고 우리의 전통과 창의력에 달려 있다(Lawrence, 2020: 27-28).

이처럼 우리의 일반의 삶에 대한 사실적 고찰은 분명 우리의 윤리적 삶과 도덕교육의 목표의 확고한 기반이 된다. 이러한 측면에서 아리스토텔레스의 자연주의적 입장은 오늘날과 같은 과학의 시대에서 인간에 대한 심리과학적 연구 결과를 적극적으로 수용할 수 있는 이론적 기반이 될 수 있을 것이다. 가령 우리가 용기를 서로 다르게 해석할지는 몰라도, 용기를 덕목으로 인정하지 않는 문화는 없을 것이다(Sanders, 2012: 175-176). 또한 초기 유가 사상은 아리스토텔레스와 매우 비슷한 사상을 담고 있었다(Benjamin Huff, 2019). 우리는 이러한 사실로부터 윤리적 삶에 대한 교훈을 얻을 수 있으며, 이러한 교훈들은 교육적 시도들을 위한 출발점이 된다.

물론 인간의 삶의 '가장 적절한' '대표적인' 모습을 규명하고자 하는 시도는 항상 한계에 부딪힐 수밖에 없다. 많은 연구들이 인간이 '보편적'으로 가지고 있는 특징이 무엇인지 파악하고자 하며, 누스바움 또한 보편적인 인간 경험의 영역들(가령 삶과 건강에의 위협, 재산의 취득과 사용, 활용 가능한 재산의 분배, 타인의 행복과 고통에 대한 반응 등)을 규명하고자 시도하지만, 이러한 식의 연구는 항상 간단한 반례로 쉽게 반박될 수 있다. 그러나 이러한 시도들의 목적은 인간을 어떤 제한 사항 안에 가두고자 하는 것이 아니다. 누스바움은 스스로 어떻게 살아야 하는지 묻는 사람에게 있어 인간 경험의 영역을 살펴보는 것은, 그들이 어떻게 살아야 하는지 질문에 답하기 위한 노력의 일부가 된다는 점을 통해 그 의미를 발견한다(Brandhorst, 2020: 109-110). 이러한 다양성을 대하는 방식 자체에서 인간의 삶의 가장 본질적인 특징을 찾아낼 수 있다는 것이다. 이는 아리스토텔레스적 윤리적 자연주의의 두 번째 의의로 이어진다.

2. 재해석의 교육적 의의: 공동의 대화·합의 노력

남아 있는 가장 중요하고도 어려운 문제는 인간 경험의 무한한 다양성 안에서 공통적이고도 객관적인 토대에 대한 합의를 어떻게 이끌어낼 수 있을지의 문제이다. 이는 앞서 제기된, 관습에 충실하는 것과 비판적으로 사고하는 것을 어떻게 조화시킬지에 대한 문제와도 이어질 수 있다. 지금까지의 논의를 고려해 보았을 때, 이를 위한 가장 확실한 길은 어떠한 경우에도 완벽한 결론에 도달했다는 확신을 가지지 않는 것, 즉 늘 결론을 향해 가는 과정 중에 있다는 것을 인지하고 그에 맞는 태도를 취하는 것이 될 것이다.

생물학에서 윤리학을 찾으려는 시도가 비판받는 것 또한 주로 생물학을 참고하는 것 그 자체를 향하는 것이 아니라, 윤리적 삶에 대해 충분히 결정된 것이 존재하지 않음에도 생물학에서 이를 위한 확실한 답이 존재하는 것 같이 구는 태도들을 향한다(Hamilton, 2014: 47). 인간의 삶은 거대한 다양성으로 특징지어지며, 그 안에서 우리가 열망하는 것들의 확정된 객관적 목록을 만드는 것은 거의 불가능하다(Sascha Settegast, 2020: 201). 허스트하우스의 관점에서 이러한 인간 본성의 비결정성은 우리의 합리적 능력에서 기인하는 것이지만, 반대로 이를 통해 결정된 부분을 찾아나갈 수 있다. 가령 우리는 사회적 집단에서 정해진 삶의 방식을 마주할 때면 언제든, 이를 비판의 대상으로 삼고 이것이 잘 형성되었는지, 아니면 변화되어야 하는지 질문하며 이를 합리적으로 수정해나갈 수 있다(Settegast, 2020: 201). 허스트하우스는 이와 같이 덕목의 목록을 타당화하기 위한 자연주의의 장기 프로젝트를 '노이라트식(Neurathian) 절차'로 명명한다. 과학철학자이자 사회학자인 오토 노이라트(Otto Neurath)의 사상은 다음과 같은 짧은 비유로 잘 드러난다.

> 우리는 배를 고쳐야 하지만 망망대해 위에 있어 이를 바닥부터 새롭게 개조할 수 없는 상황에 처한 선원들과 같다. 하나의 대들보를 빼내는 동시에 다른 대들보를 끼워 넣어야 하며, 이러한 작업을 위해 배의 나머지 부분은 지

지대로 사용된다. 이러한 방식으로, 오래된 대들보와 부목(driftwood)은 완전히 새롭게 만들어질 수 있지만, 그 과정은 점진적일 수밖에 없다(Neurath, 1921/1973: 199).

이 과정은 인간 본성과 우리의 특징적 삶의 방식이 마치 그대로 '주어진' 것 마냥, 그 목록을 자연이라는 책에서 그냥 읽어내는 방식이 아니며, 또한 이러한 목록이 맞는 것인지 사전에 정하는 방식 또한 아니다(Hursthouse, 1999: 240). 그것이 맞는지는 우리가 그 인성특질의 역할에 대해 일관적인 설명을, 단지 우리의 윤리적 전망뿐만 아니라 경험적인 것을 포함하여 모든 다른 요소들까지 고려하여 제시할 수 있는 범위를 발견하였을 때, 비로소 확인할 수 있게 된다(Hursthouse, 1999: 240). 즉, 누군가 좋은 인간이라는 판단은 자연이 부여한 제한과 윤리적 전망이 부여한 제한의 혼합에서 나오는 것이며, 그 평가의 진실은 '나의' 희망, 관심, 가치에 달려 있는 것이 아니라 '우리의' 관심과 욕구에 의존하는 것이다(Hursthouse, 1999: 229-230). 우리가 적절하게 실천적 지혜를 발휘했는지 결정하는 것은 우리 일부만의 몫이 아니라 공공의 기준을 필요로 하며, 따라서 이는 주관주의에 해당하지 않는다. 단, 이때의 공공의 기준은 결코 확정적인 형태로 제시될 수 있는 것이 아니며, 논의의 틀 위해서 지속적으로 변화와 수정에 열려 있음으로써 더 나은 방향으로 나아가는 길목에 있는 것이다.

이처럼 공동의 고정된 '결론'을 지향하는 것이 아니라 공동의 유동적인 '과정'을 지향하는 관점은 입장인식론자들(Standpoint Epistemologists)의 견해로부터도 찾아볼 수 있다. 이들은 가치중립적 객관성을 반대하는 것이 곧장 도덕적 판단의 상대주의(judgemental relativism)를 지향하는 것으로 받아들여지던 전통적 이분법을 비판하며 제3의 길을 제안한다(Sandra Harding, 1991/2009: 212). 이들은 일반적으로 '가장 객관적'이라고 받아들여지는 과학적 연구 결과에서조차도 편견이 드러나는 상황의 원인이 무엇인지를 파악하고자 했으며, 그 과정에서 하딩(Harding, 1992)은 가치중립적이고 비편향적인(impartial) 연구를 추구하면서 관련된 모든 사회적·가치적 요

소를 제거하고자 하는 전통적인 '객관성'(objectivity) 개념이 미신적인 허구에 불과하다는 것을 발견하였다. 가령 서양 철학에서 중심적으로 논의되어 온 이성적이고 추상적인 것에 대한 인식은 그 주체를 극도로 좁게 한정시키고 그 외의 사람들은 인식주체로서 결여된 것으로 치부해왔기 때문에, 오히려 그 자체로 편파적이고 왜곡된 성격을 가지게 되었다는 것이다. 이와 같은 관점으로부터 출발한다면, 오히려 객관성을 위해 우리가 할 수 있는 일은 인식의 주체를 덜어내는 것이 아니라 최대한 많고 다양한 주체의 관점에서 이를 바라보는 것이다. 이처럼 하나의 사안에 대해 언제나 다양한 시각이 있다는 것을 염두에 두는 한 우리는 자연스럽게 독단을 경계하고, 이를 통해 발생하는 '강한 성찰'(strong reflexivity)을 통해 오히려 보다 '강한 객관성'(strong objectivity)을 가능하게 한다(Harding, 1992: 458-461). 아리스토텔레스적 관점에서 항상 '주어진 상황에, 관련된 사람에' '더 적절한' 결정을 찾아가고자 하는 실천적 지혜의 노력 또한 고정된 정답이 없다는 것을 전제로 하며, 이와 같이 다양한 관점과 이에 관련된 경험을 소개하는 과정은 입장인식론자들의 견해와 마찬가지로 보다 강한 성찰을 가능하게 하는 이론적 전제로 기능할 수 있다.

덕목은 단지 유전자에 입력되어 있다가 자극을 통해 피어나는 것이 아니라, 다른 모든 특징들과 같이 복잡하고 무너지기 쉬운 발달의 과정으로, 우리는 개인적으로 또 집단적으로, 이것의 발현에 책임을 가진다(Hamilton, 2014: 51-52). 그 과정에서 우리는 발현된 현상에 대한 질문을 던지며 그 본질에 대해 탐구해갈 수 있다. 이와 같이 현상으로부터 역추적해가는 해석의 방법(the method of retrojective interpretation)은 우리가 행위에 대한 타당한 공동의 근거를 찾을 때까지 지속적으로 공동의 영역을 탐구하게 한다. 문화적 차이가 클수록 더 많은 노력이 이루어져야 하는 것은 사실이지만, 이를 찾아가는 시도 자체가 의미를 가질 것이다. 이때 의견의 불일치가 존재한다는 사실이 객관적 진실의 부재나 격하를 함의하지는 않는다(John Haldane, 1999: 170). 해밀턴(Hamilton, 2014: 49)이 바이어(Annette Baier)의 말을 빌려 강조했듯이, 인간성이라는 것은 주어지는 것이 아니라

무너지기 쉬운 성취이며, 상호적인 신뢰와 끊임없는 날것의 생물학적 사실들과 싸움으로써 유지되는 것이다.

3. 재해석의 전제 조건: 인간에 대한 공유된 신뢰

이와 같은 아리스토텔레스적 윤리적 자연주의자들의 제안에 대해, 자연주의적 실재주의를 비판하는 필립 키처(Philip Kitcher)와 같은 학자들은 이러한 방식의 객관주의적 시도가 성공하지 않을 것이라고 볼 것이다. 사실 이러한 결론이 가능한 이유는 이를 지지하는 사람들이, 공동의 결론을 찾아나서는 합의의 과정이 가능하다고 보기 때문이다. 이는 객관적이고 확실한 도덕의 토대를 포착하고자 하는 것에 비하면 검소한 목표라고 할 수 있으나(Hamilton, 2014: 46), 당장 우리 주변에서 일어나는 도덕적 사안에 대한 의견 불일치가 여러 갈등들을 낳고 있다는 것을 생각해 보았을 때, 이 또한 결코 쉬운 목표라고는 볼 수 없다. 그럼에도 이들이 이 목표를 추구할 수 있는 이유는 이들이 기본적으로 인간이 이러한 과업을 해낼 수 있다는, 혹은 적어도 해낼 수 있다고 믿어야 한다는 희망적인 시각을 전제로 하고 있기 때문이다.

관련하여 그 전제를 명시적으로 드러낸 허스트하우스의 서술에 주목해 볼 수 있다. 허스트하우스는 자신의 책 말미에서 인간에 대한 희망을 가지는 것의 중요성을 짧고 굵게 서술한다(Hursthouse, 1999). 그는 대부분은 아닐지라도 많은 사람들이 인간 역사의 음울한 과정을 보면서 인간이 엉망진창이라는 결론을 내렸을 것이라고 보는데, 이러한 관점은 불가피하게 도덕적 허무주의로 도달한다고 평가한다(Hursthouse, 1999: 261-262). 그러나 우리가 만약 본성적으로 그저 엉망진창이라면, 어떤 형태의 삶도 우리에게 만족스럽지 않을 것이다(Hursthouse, 1999: 261). 사회적인 동물로서 인간은 함께 살아가야하고, 개인으로서 우리는 저마다의 욕구와 과제를 가진다. 합리적, 개인적, 사회적 존재로서 우리는 갈등하는 욕구와 과제들을 조화시킬 수도 있고, 다른 것들을 후회 없이 버릴 수도 있다. 그러나 이것을

모두 성취할 수 있지만은 않은 것이 사실이며, 인간으로서 삶의 마지막에서 '정말 만족스러운 삶이었다.'라고 말할 수 있으려면 극도로 운이 좋아야 하는 것도 사실이다(Hursthouse, 1999: 262).

그럼에도 불구하고 우리가 덕목을 받아들이기 적절한 존재라는 믿음을 가지는 것은, 가장 최소한으로 유덕한 사람에게조차 가장 기본적인 부분이 될 것이다(Hursthouse, 1999: 262-265). 이는 우리가 아이들에게 덕목을 전달할 때, 우리를 더 나은 사람으로 만들고자 할 때, 우리와 타인의 윤리적 관점을 발전시키고자 할 때, 사회적 변화를 일으키고자 할 때 모두 적용된다. 따라서 우리가 그저 엉망진창이라는 관점을 가지고 뒷짐을 지고 물러나 있는 것은 우리의 윤리적 전망 전체를 버릴 뿐만 아니라, 실천적 합리성을 전부 거절하는 선택이 된다(Hursthouse, 1999: 262-265). 허스트하우스는 우리가 비판적 성찰의 과정 안에서 우리의 윤리적 믿음을 타당화하려는 질문들과 마주치게 될 때, 누군가는 정말 음울한 절망을 발견하고 염세에 빠질 것이나, 다른 누군가는 분명 조화로운 삶을 발견할 것이라고 믿어 의심치 않는다고 서술한다(Hursthouse, 1999: 262-265). 인간은 단지 엉망진창이 아니라, 바른 도덕교육, 성찰적, 합리적, 자기조절적 과정을 통해 조화를 추구하고 이를 통해 개인적, 사회적으로 잘 살아갈 수 있는 존재이다(Hursthouse, 1999: 262-265). 이와 같은 '믿음'에 대한 결론은 보편성과 특수성 사이의 '확실한 답'을 찾고자 했던 야심찬 목표로부터 한 발짝 후퇴하는 것으로 보일 수 있으나, 인간에 대한 신뢰를 갖는 것이 그 무엇보다도 도덕교육에 큰 함의를 준다는 것을 고려하면 이 방향으로 나아가는 것은 불가피할 것이다. 어찌 보면 합리성을 지지해야 하는 이유가 인간에 대한 믿음이라고 하는, 합리성으로 설명될 수 없는 것으로부터 나온다는 것 또한 인간의 복잡한 삶을 그대로 반영하는 결론이 될 것이다.

다시 처음의 문제의식으로 돌아와서, 결국 인간의 무수한 다양성들 틈에서 인간의 공유된 특징들을 찾아 이를 기초로 삼고 윤리적 논의를 전개하는 과정은 견고한 정답을 가지고 있는 것이 아닌, 외줄타기를 하듯이 위태로운 노력을 계속해서 이어가는 과정이다. 어찌 보면 보편성과 특수성의 조화의

문제에는 애초에 정답이 존재하지 않을지도 모른다. 이와 관련하여 전제된, 안정적인 합의는 존재하지 않으며, 우리는 단지 이를 계속해서 찾아가는 과정에 있다. 이와 같이 명쾌한 해답이 존재하지 않는 것이 우리가 살아가는 현실이기 때문에, 명확하지 않은 중간자적 입장을 취하고 있는 아리스토텔레스가 그 한계에도 불구하고 인간의 삶을 현실적으로 잘 설명하고 있는 것 같이 느껴지는 이유가 여기에 있을 것이다. 질문의 대상이 되는 인간의 삶 자체가 불확실한 만큼, 그 질문에 대한 답변 또한 확실한 것이 될 수 없을 것이다. 이에 대해 아리스토텔레스적 윤리적 자연주의는 우리가 모든 윤리적 문제를 예측, 평가 및 해결할 수 있는 확고한 모델을 제공하려고 하지 않으며, 단지 인간의 삶에 대한 성찰을 제공하고자 한다(Hacker-Wright, 2020: 5).

제 5 장 신아리스토텔레스주의적 재해석의 도덕교육적 함의

4장의 논의 결과, 신아리스토텔레스주의가 지지하는, 혹은 지지해야 하는 객관적 도덕적 진실은 자연으로부터 확실하게 주어지는 것도 아니고, 철학적 지혜를 활용해 좋음의 원리만을 추구하면서 발견되는 것도 아니었으며, 실천적 지혜를 통해 인간의 구체적인 삶 속에서, 그리고 공동으로 찾아가고자 노력하는 과정 속에 존재하는 것임을 확인하였다. 덕목의 목록을 찾아가는 과정이 이처럼 인간이 이미 뿌리내리고 있는 공동체와 관습을 고려하는 동시에 이에 대한 비판과 수정에 열려 있는 만큼, 허스트하우스는 이 과정을 노이라트의 말을 빌려 바다에 떠 있는 상태에서 배를 수리하는 과정에 비유하였다. 이것이야말로 신아리스토텔레스주의가 아리스토텔레스의 자연주의적 성격을 통해 이룩하고자 했던, 도덕적 주관주의를 거부하면서도 추상적이지 않은 윤리학을 유지하는 길이 될 것이다. 이 길을 통해야만 신아리스토텔레스주의가 이야기하는 인간 본성에 대한 객관적 사실들을 발견할 수 있다는 것에 동의한다면, 이는 신아리스토텔레스주의적 덕 교육의 전제이자 목표가 된다. 그렇다면 자연스럽게 이어지는 의문은 '나'의 실천적으로 지혜로운 판단을 내리는 것뿐만 아니라, '우리'의 관심과 욕구를 반영하는 공동의 기준을 찾아가는 과정 역시 어떻게 이루어질 수 있을지의 문제에 관할 것이다. 비록 아리스토텔레스가 이와 관련된 구체적인 서술을 남기지 않은 것이 논의에 있어 큰 장애물이 되지만, 그 공백을 채우며 관련된 논의를 구체화하는 것은 아리스토텔레스 이론이 가지는 의의를 더욱 살릴 수 있는 길이 될 것이다.

이러한 방향이 의미를 가질 수 있는 또 하나의 이유는, 이 과정에서 실천적 지혜가 어떻게 활용되는지에 대해서뿐만 아니라 실천적 지혜가 어떻게 함양되고 발전되는지에 대해서도 함의를 줄 수 있을 것으로 보이기 때문이

다. 사실 지금까지 '아리스토텔레스적'이라고 이름 붙여지는 교육방법론들은 도덕적 덕목의 함양을 위한 교육에 치중해있는 경우가 많았다. 가령 신아리스토텔레스적 덕 교육에 대한 최초의 개론서를 집필한 샌더스(Sanders, 2012)의 경우, 지금까지 논의된 교육방법론을 소개하는 데 있어 롤모델링과 예술을 활용한 교육 등 아리스토텔레스가 원전에서부터 강조한 교육의 방향을 반영하는 방법을 제시했지만, 지적 덕목에 초점을 둔 교육을 소개하는 데 있어서는 아리스토텔레스의 논거만으로는 부족하다고 지적하며 소크라테스의 대화법을 그 대안으로 제시했다. 이 책이 개론서의 성격을 가지는 만큼, 이러한 서술은 현재까지의 아리스토텔레스적 덕 교육의 방법론이 얼마나 도덕적 덕목 중심의 것에 치중되어 왔는지를 드러내는 증거가 될 것이다. 그렇지만 아리스토텔레스가 도덕적 덕목의 함양을 중요시했던 이유 자체가 이것이 지적 덕목의 함양을 위한 전제조건이 되기 때문이었던 것을 고려하면, 아리스토텔레스적 덕 교육의 궁극적인 목표는 실천적 지혜를 대표로 하는 지적 덕목의 함양에 있다고 볼 수 있다. 따라서 이러한 공백을 채우는 것은 신아리스토텔레스주의자들이 수행해야 하는 중요한 과제가 될 것이다.

따라서 본 장에서는 신아리스토텔레스주의자들이 객관성과 특수성의 조화를 위해 객관성의 근거로 삼았던 인간 본성에 대한 사실들이, (입장인식론자들의 말을 빌려) '허구적인 객관성'이 아니라 '강한 객관성'을 가질 수 있게 하는 대화·소통의 역량이 아리스토텔레스의 이론 체계 안에서 어떻게 교육될 수 있는지 탐구하고자 한다. 이를 위해 첫째, 먼저 아리스토텔레스가 이상적인 대화의 모습을 어떻게 보았는지에 대한 원전의 근거를 파악하기 위해, '친애'(*philia*)에 대한 아리스토텔레스의 서술을 통해 그 실마리를 얻고자 한다. 둘째, 앞에서 도출한 아리스토텔레스의 이상적 대화가 가지는 특징이 다른 이론가들이 제시하는 대화와 어떠한 차별성을 가지는지 논의함으로써, 아리스토텔레스적인 대화를 위한 교육 방법을 새롭게 고안할 필요성을 제기하고자 한다. 이를 통해, 셋째, 신아리스토텔레스주의적 교육 방법으로서의 대화가 어떠한 조건을 갖추어야 하는지에 대한 윤곽을 그려보고자

하며, 마지막으로 지금까지의 논의들을 종합하여 신아리스토텔레스주의에 대한 연구가 국내의 학교 도덕교육에 제공할 수 있는 함의들을 도출하고자 한다.

제 1 절 신아리스토텔레스주의적 대화의 도덕교육적 의의

1. 아리스토텔레스적 대화의 의미와 위상

아리스토텔레스가 대화의 의의와 중요성에 대해 서술하였던 부분은 특히 친애(*philia*)에 대한 장에서 발견할 수 있다. 그는 『니코마코스 윤리학』 총 10권 중 8, 9권을 친애에 관련된 내용에 할애할 정도로 친애를 중요하게 논의하였다.[83] 그의 친애는 단지 순간적인 감정을 가리키는 것이 아니라, 충분한 시간 동안 이루어지는 인격적 교류와 친밀성을 전제로 한다(Aristotle, 2011: 277). 이러한 친애가 성립하기 위해, 아리스토텔레스는 다른 목적이나 자신의 이익을 위해서가 아니라 상대방 그 자체가 잘 되기를 바라는 선의를 가져야 하고, 그 선의의 방향이 일방적인 것이 아니라 서로를 향해야 하며, 그렇다는 것을 서로 인지하고 있어야 한다는 조건들이 충족되어야 한다고 보았다(NE Ⅷ.3.6). 이때 우리가 사랑할만한 것에는 좋음(*to agathon*), 즐거움(*to hedy*), 유익(*to chresimon*)과 같은 것들이 있으므로(NE Ⅷ.2.1), 각각을 이유로 한 친애 역시 덕(탁월성)에 근거한 친애, 쾌락(즐거움)에 근거한 친애, 유용성(유익)에 근거한 친애로 구분될 수 있다(NE Ⅷ.3.1). 단, 앞서 제시된 조건들을 고려하였을 때, 쾌락이나 유용성에 기초한 친애는 그 목적이 달성되면 더 이상 유지되지 않는 '우연적'인 것이

83) 이때 필리아(*philia*)는 '우정'으로 번역될 수 있지만, 현대의 일상적 의미에서의 우정이 일반적으로 또래 사이의 수평적 관계만을 가리키는 것과 달리 아리스토텔레스의 필리아(*philia*)는 부부, 사제, 선후배 등의 관계뿐만 아니라, 나아가 동포애까지도 확장되는 개념이다(김남두 등, 2004: 235). 따라서 본고에서는 일상적 의미의 우정과 구분하기 위해 '친애'라는 번역어를 사용하였다.

며, 덕에 근거한 친애야 말로 아리스토텔레스의 관점에서 진정한 의미를 가지는 가장 완전한 친애에 해당한다(NE Ⅷ.3.2-7).

이때 덕을 근거로 한 친구(character friend) 사이에서 이루어지는 대화에 대한 묘사에서, 아리스토텔레스가 생각하는 대화의 의의가 명시적으로 드러난다. 아리스토텔레스에 따르면, 번영하는데 있어서 우리의 성공은 많은 부분 '지각 혹은 사유의 능력'에 달려 있다(NE Ⅸ.9.1170a16-19). 이때 진정한 친구는 또 다른 자기 자신이기 때문에(NE Ⅸ.9.1170b6-7), 우리 스스로를 반영할 수 있는 친구라는 거울이 존재하는 것은 매우 귀중한 일이 된다. 우리가 삶을 성찰하는 과정은 개인 내적인 단독의 성찰을 통해서도 이루어지지만, 친구와의 '대화적 상호작용'을 통해 유덕한 삶을 위한 보다 견고한 길이 어떤 것인지 깨달을 수 있게 되기 때문이다. 친구들은 '함께 살며 서로 말과 생각을 나누고' '철학을 하며' 서로를 가르치는 대상이 된다(NE Ⅸ.9.1170b11-12, Ⅸ.12.1172a4-6).

이러한 존재와의 언어적 교류를 통해 우리는 우리의 도덕적 도식을 재평가하고, 강화하며, 다시 살리고(revitalising), 나아가 필요하다면 재구성까지 할 수 있는 능력을 갖추게 된다. 즉, 우리는 이러한 관계와의 대화를 통해 자기 교정(self-corrective)의 기회를 갖는다고 볼 수 있다(Kristjánsson, 2014: 345). 결론적으로 아리스토텔레스의 요점은 덕을 근거로 한 친애의 교류를 통해 나라는 존재가 더 가꾸어지고 틀이 잡히며, 내 친구의 인격 또한 나를 통해서 그러한 기회를 얻는다는 것이라는 것이다(Kristjánsson, 2015: 102).[84] 이를 통해 유추해 보았을 때, 아리스토텔레스에게 있어 대화가 우리의 도덕적 신념을 점검하게 해 주고, 나아가 나를 더욱 유덕한 사람으로 만들어주는 것은 대화 당사자들이 단지 자신의 이익이나 즐거움과 같은 수단적인 목적을 가질 때가 아니라, 상대방을 진정으로 위하는 마음과 탁월성이 전제되어 있을 때라는 것을 유추해 볼 수 있다.

---

84) 아리스토텔레스가 당시의 시대상에 따라, 인성교육을 학교 기관을 통해 이루어지는 것이라기보다 전(全)생애에 걸쳐 일어나는 것이라고 보았던 점을 고려하면, 평생을 함께 하는 친구 사이의 '탁월성에 근거한 친애'가 도덕 발달에 가지는 중요성을 다시 한 번 강조할 수 있다(Kristjánsson, 2015: 123).

이러한 아리스토텔레스의 관점은 1대1의 친구 관계뿐만 아니라, 다수와 관계하는 시민들 사이의 대화로도 이어진다. 물론 그의 완전한 친애 개념은 깊은 친밀성과 오랜 기간의 사귐을 전제로 하는 1대1의 관계에서도 대단히 이상적이고 낭만적인 것이기 때문에, 불특정 다수를 대상으로 하는 시민들 사이에서 탁월성을 근거로 한 친애가, 그리고 그를 바탕으로 하는 대화가 가능할 것인지에 대해 의문을 가질 수밖에 없다. 이에 시민들 사이의 친애의 경우 '덕을 근거로 한 친애'를 가장 완전한 형태로 삼기보다, '유용성을 근거로 한 친애'를 목표로 해야 한다는 주장과 이에 대한 논쟁이 활발히 이루어지고 있다(김상돈, 2018, 2019, 2020 참고). 이러한 관점에서는 국가를 특히 '이익 공동체'로 간주하게 되는데, 그러할 경우 시민들 사이에서 가장 중요하게 다루어져야 할 덕목은 '유익성에 근거한' 친애와 '부분적' 정의(*dikaiosynē*)가 될 것이다(김상돈, 2020: 56).[85] 공정함으로서의 정의는 시민들의 공동의 이익을 실현시키며 시민들 각자가 자신에게 마땅한 몫을 가지게 함으로써 시민들의 삶에서 필수적인 역할을 한다. 아리스토텔레스가

---

85) 아리스토텔레스에게 있어 정의는 광범위한 외연을 가진다. 『니코마코스 윤리학』 제5권에서 그는 부정의한 사람들에 대한 이해를 통해 '정의'라는 것을 "법에 따르는 상태"(*nomima*)이자(NE Ⅴ.1.8-12) "다른 사람들과의 관계에서 완전한 탁월성"으로 밝힌다(NE Ⅴ.1.15). 이때의 법은 인간의 올바른 사회적 관계 전반을 규제하는 것으로, 성문법뿐만 아니라 규범 및 관습까지도 포함하는 것이다(Aristotle, 2011: 38).

위와 같은 정의가 '전체적인 정의'로서의 의미를 갖는다면, 아리스토텔레스는 부정의에 대한 또 다른 이해를 통해 '공정한'(*ison*) 상태를 가리키는 정의를 '부분적인 정의'로서 제시한다(NE Ⅴ.1.8, Ⅴ.2.6-8). 이는 인간의 사회적 관계 중에서도 재화의 이득과 손실에 관련된 정의를 가리키며, 아리스토텔레스는 그 종류로 분배적 정의, 시정적 정의를 제시한다(NE Ⅴ.2.12-13; 김남두 등, 2004: 159).

이에 김상돈(2020: 56)은 전체적인 정의는 국가가 덕 공동체라는 점을 보여주며 부분적인 정의는 국가가 이익 공동체라는 점을 보여준다고 구분하는데, 이때 후자에 더 주목하는 관점은 덕 공동체로서의 국가의 모습을 부정한다기보다 더 '현실적'인 관점에서 입법가가 더 관심을 가져야 하는 지점을 강조한 것이라고 볼 수 있다. 아래와 같은 아리스토텔레스의 서술이 그러한 입장의 근거가 될 것이다(김상돈, 2020: 58-59).

"그런데 분쟁의 원인은 도덕적 친애가 더 아름답지만 유용한(*chresimos*) 친애가 더 필요하다는 데 있다. (…) 사실 대중은 여유가 있어야 고귀함(*to kalon*)을 추구하고 그런 까닭에 여유가 있어야 더욱 고귀한 친애도 추구한다."(EE 1243a33-1243b1)

“각각의 정치체제에 있어서 친애는 정의가 나타나는 만큼 나타난다.”(NE Ⅷ.11.1161a10)라고 언급한 점 또한, 시민들의 삶에서 친애에 앞서 기본적으로 정의가 지켜져야 한다는 것을 보여줄 것이다.

이처럼 정의는 시민들 사이에서의 올바른 관계를 위해 필수적인 덕목이 되지만, 유익성을 중심으로 하는 정의에 대한 논의만으로는 시민 간의 화합을 충분히 이끌어낼 수 없는 것이 사실이다. 가령 시민 모두가 ‘비례적 평등’을 통해 정의에 이를 것에 동의한다고 하더라도, 그러한 비례의 기준이 과연 무엇일지에 대해서는 상이한 견해를 가질 수 있다(손병석, 2020: 4-8).[86] 이러한 의견의 차이가 조율되지 않은 채 남아 있는 경우 ‘분열’이 일어날 수 있지만, (덕을 근거로 한) 친애는 이러한 분열을 극복하고 화합으로 향할 수 있게 해준다. 이때의 친애는 단지 이득과 손실, 즉 유익성에 관한 것이 아니라 보다 큰 공동의 좋음을 향한 것이기 때문이다(정창우, 이기연, 2021: 99). 아리스토텔레스 또한 정의가 친애로 보충되어야 한다는 것을 분명히 하였는데, 마음의 일치 혹은 화합(*homonoia*) 개념에 대한 그의 설명에서 이러한 관점이 잘 드러난다.

> 마음의 일치(*homonoia*) 또한 ‘친애적 태도나 감정’으로 보인다. 바로 이런 이유에서 이것은 단순한 의견의 합일이 아닌데, 의견의 합일은 서로 모르는 사람들 사이에서도 일어날 수 있기 때문이다. (…) 사람들은 폴리스가 마음의 일치를 이룬다고 말하는데, 그것은 무엇이 폴리스에 유익이 되는 일인가에 관해 견해가 일치(*peri tō sympherontō homognōonōi*)할 때, 그리고 동일한 것을 선택하고 공동의 이름으로 결의한 것을 실행에 옮길 때이다(NE Ⅸ.6.1).[87]

---

86) 가령 과두주의자의 경우 사람들은 부와 관련하여 차이를 가지기 때문에 분배 역시 차등적이어야 한다고 주장하지만, 민주주의자의 경우 사람들은 자유에 있어 모두 동등하기 때문에 부의 배분 역시 평등해야 함을 주장한다. 이는 비례적 평등을 위한 기준을 과두주의자의 경우 부로, 민주주의자의 경우 자유로 보기 때문에 발생하는 의견의 불일치이다(손병석, 2020: 5).

“민주정체와 과두정체는 둘 다 일종의 정의에 근거하고 있지만 절대적인 관점에서 보면 실패작이다. 그래서 둘 중 어느 쪽이든 자신들이 주장하는 것만큼 국정에 참여하지 못하게 되면 파쟁(*stasis*)을 일으킨다.”(Pol. V.1.1301a30-35)

87) 손병석(2020: 15-16)은 아리스토텔레스가 시민적 친애에 있어서도 ‘유익’이라는 목적을 강조한 것에 대해, 불완전한 개인적 친애가 근거하는 ‘유익’의 경우에는 크레

그리고 마음의 일치(*homonoia*)는 정치적 친애이다(EE 1241a33).

아리스토텔레스에게 있어 마음의 일치를 가리키는 호모노이아(*homonoia*)는 의견의 일치를 의미하는 호모독시아(*homodoxia*)와 서로 다른 개념이다. 마음의 일치가 이루어지는 대상은 폴리스와 관련된 정치적 사안들인데, 가령 어떤 사람을 관직에 선출할지, 혹은 어떤 전쟁에 참여할지 등과 같은 것들이다. 이때 각각의 사안에 대해서는 저마다 '의견'의 차이가 있을 수 있지만, 아리스토텔레스는 이러한 의견 차이를 제거해야만 하는 악으로 보지 않았으며 당연히 존재하는 것으로 간주하였다(손병석, 2020: 11). 보다 중요한 것은 의견을 하나로 만드는 것이 아니라 그 속에서 공동으로 지향할 수 있는 것을 찾는 것이다. 결국 세세한 부분에서의 의견 차이를 넘어선, 함께 지향할 수 있는 공동의 선을 의지적으로 '선택'하는 것이 아리스토텔레스의 마음의 일치라고 볼 수 있다(장미성, 2016: 259).

이처럼 마음의 일치는 "무엇보다도 해악을 끼치는 분열(*stasis*)을 몰아내기 때문에"(NE Ⅷ.1.1155a25) 중요한 의미를 가진다. 호모노이아는 시민들이 공통적으로 지향하는 공동선을 확인함으로써 상호 간의 연대와 결속력을 가지게 하며, 이러한 관점에서 아리스토텔레스는 입법가가 정의보다 친애를 더 중요시해야 한다고 언급했다.

> 친애는 폴리스들도 결속시키는 것처럼 보인다. 입법자들도 정의를 [구현하기 위해] 애쓰는 것보다 친애를 [구현하기 위해] 더 애쓰는 것 같다. 입법자들은 무엇보다도 친애와 비슷한 것으로 보이는 화합(*homonoia*)을 추구하며, 무엇보다도 [폴리스에] 해악을 끼치는 분열(*stasis*)을 몰아내기 때문이다. 또 서로 친구인 사람들 사이에는 더 이상 정의가 필요하지 않지만 서로 정의로

시몬(*chrēsimon*)이, 시민적 친애의 '유익'의 경우에는 주로 쉼페론(*sympheron*)이 사용된다는 에페소스(Ephesios)의 미카엘(Michael)의 주석(1892: 489-490)을 참고하여 그 차별성을 해설한다. 즉, 시민적 친애에서의 유익(*sympheron*)은 불완전한 좋음으로서의 사적 이익이 아니라 "폴리스 전체를 위한 위대하고 고상한 목적을 위한" 것이며, 시민적 친애가 추구하는 유익은 성격상 유익에 근거한 불완전한 개인적 친애보다 덕/탁월성에 근거한 완전한 개인적 친애에 더 가깝다는 것을 지적한 것이다.

운 사람들 사이에서는 친애가 추가적으로 필요하고, 정의의 최상의 형태는 [서로를 향한] '친애의 태도'인 것처럼 보인다(NE VIII.1.4).

마음의 일치(*homonoia*)가 어떻게 그러한 파쟁을 막을 수 있는지에 대해서는 아리스토텔레스가 구체적으로 서술하지 않았지만, 그의 서술로 추측해 보건대, 각자의 견해를 제시하고 동일한 것을 선택하며 공동의 이름으로 결의하는 과정은 분명 지성적 판단에 따른 심의, 즉 공적 대화가 중요한 수단으로 기능할 것이라고 볼 수 있다(장미성, 2016: 259). 그리고 이때의 대화 또한 단지 개인의 이익이나 어떤 수단을 위해서가 아니라, 개인과 공동체의 번영을 향해 가는 어떤 탁월성을 전제로 하고 있는 것으로 보인다. 아리스토텔레가 "좋은 질서(*eunomia*)를 가진 명실상부한 국가를 지향하는 자들은 시민의 탁월함에 관심을 기울"이며(Pol. 1280a25-1280b8), "국가의 궁극적인 목적은 구성원들의 훌륭한 삶(*eu zēn*)이자 완전하고 자족적인 삶이며, 이런 것들은 우정(*philia*)의 산물"이라고 볼 수 있다(Pol. 1280b23-1281a10)고 서술한 부분을 통해서도, 그가 시민적 친애를 통해 탁월성의 추구를 지향했음을 엿볼 수 있다.

이처럼 아리스토텔레스에 있어서 완전한 대화의 형태는 단순히 의견을 나누거나 찬반을 논의하는 차원이 아니라, 더 고귀한 선을 추구하는 탁월성을 전제하고 있음을 확인할 수 있다. 본고에서 추구하고자 하는 대화의 형태가 인간의 좋음에 대한 공동의 기반을 발견하는, 적어도 이에 가까워지고자 하는 노력을 대변한다는 것을 고려하였을 때, 탁월성을 전제로 한 사람들 사이의 대화야말로 이러한 의의를 달성할 수 있을 것으로 보인다.

그러나 이와 같이 탁월성을 전제한 대화가 너무 이상적이고 고고한 목표가 아닌지에 대한 의문이 자연스럽게 뒤따르게 된다. 상술하였다시피 일반적인 친애에서도 덕에 근거한 완전한 친애는 소수의 사람들에게만 가능하거나, 애초에 거의 존재하지 않는다고 가정했을 때, 다수의 사람들을 전제로 하는 시민적 친애가 덕을 근거로 하는 것은 (이상적으로 지향할 수는 있어도) 과연 현실화 가능한 것인가의 문제가 대두되는 것이다. 이것이 다수에

적용되는 특수한 친애로서 어떤 여지를 가지고 있다고 해도,[88] 아리스토텔레스가 살았던 소규모의 폴리스에나 적용될 수 있는 문제이지, 공동체의 범위가 계속해서 넓어져 갈 뿐만 아니라 같은 공동체 내 시민이라고 할지라도 공유할 것이 계속해서 줄어들고 있는 현대 사회에서는 현실 가능성이 애초에 존재하지 않으며 단지 엘리트주의적 사고에 가깝다는 의문이 충분히 제기될 수 있다.

따라서 이를 교육적으로 적용하고자 하였을 때, 아리스토텔레스의 이상과 유사성을 가지되 현실적으로 받아들일 수 있는 수준으로 재구성하여 수용할 필요가 있다. 가령 아리스토텔레스가 완전한 친애를 이미 탁월한 사람들 사이에서 성립되는 것으로 본 것에 대해, 아직 완전히 탁월하지 않은 사람들 사이에서도 같은 지향을 가지는 대화가 이루어질 수 있으며, 이 과정이 반대로 탁월함을 갖추는 기회가 된다는 등의 수정이 가능하다(Kristjánsson, 2015: 125-127 참고). 정창우, 이기연(2021: 102-103)은 이를 구체화하여 시민적 친구의 범위에 있어 온건한 재구성을 제안한 바 있다.[89] 아리스토텔레스의 원래의 견해대로 '덕에 근거한 친애'를 이미 탁월한 사람들끼리의 것으로 한정하는 것은, 이를 너무나 비현실적으로 만드는 문제도 있지만 더불어 과연 어느 정도가 되어야 탁월성을 '완성'한 것인지 결정하기 힘들다는 문제 또한 가진다. 덕 윤리의 본질적인 특징상 그 기준에 대해서는 누구도 확정적인 답을 가질 수 없기 때문이다. 따라서 누가 탁월성을 갖춘 사람인지 추려내고자 시도하며 이들끼리의 친애를 추구하는 것보다, 탁월성을

88) 아리스토텔레스는 신실한 친구(탁월성에 근거한 친구)의 수를 소수로 한정해야한다는 서술의 말미에서, 만약 많은 사람들 사이에도 친애가 존재한다면 이는 폴리스의 동료 시민으로서만 가능할 것이라고 언급한다(NE Ⅸ.10.1171a16-17). 이를 통해 아리스토텔레스가 시민들 사이의 친애에 특별한 지위를 인정한다고 유추해 볼 수 있다(정창우, 이기연, 2021: 102).

89) 정창우, 이기연(2021: 102)은 시민적 친애의 강도에 있어서도 재구성을 제안한다. 즉, 시민적 친애를 '폴리스와 관련되어 발휘되는 것들'로 한정시켜, 공적 영역의 특성에 맞게 온건하게 이해할 필요를 지적한 것이다. 개인적 관계에서 추구되는 감정적 친밀함은 부모와 자식 간, 배우자 간의 사랑 등 상당한 깊이를 가지는 것으로 특징지어지지만, 공적 관계에서 추구되는 감정적 친밀함의 경우 '시민들 사이의 상호 협력' 및 '공동선을 위한 헌신'과 같은 것들로 대표되며, 이러한 관계의 유형은 애초에 개인적 관계에서 만큼의 깊이를 요구하지 않는다(손병석, 2020: 15).

갖추기 위해 서로 독려하고 고양하며 함께 나아가고자 하는 사람들까지를 대상으로 삼는 것이 애초에 탁월성이 가지는 의미에 더 적합할 것이다. 즉, 친애를 위해 동료 시민들 간에 전제되어야 하는 '유사성' 혹은 '동등성'(*isotēs*)을 '이미 갖추어진 탁월성'으로 간주하는 것이 아니라, '이를 지향하고자 하는 자세'로 확장해 볼 수 있는 것이다(정창우, 이기연, 2021: 103).

이러한 식의 수정이 이루어질 경우, '덕에 근거한 친애'가 가지는 본질적인 지향과 의미는 상실되지 않은 채 그 달성 조건을 온건하게 설정함으로써 현실성을 고양할 수 있을 뿐만 아니라 이를 위한 교육의 역할 또한 더욱 강조할 수 있을 것이다. 그 재구성의 과정에서 원래의 지향을 잃지 않는 것이 중요한 까닭은, 상술되었듯이 우리가 이를 통해 달성할 수 있는 목표가 있기 때문이다. 이는 분명 다른 이론적 전제로부터 출발하는 대화 모형들보다 아리스토텔레스의 대화 모형을 통해 보다 효과적으로 달성될 수 있는 것이다.

2. 신아리스토텔레스주의적 대화의 차별성

우리가 속한 공동체가 단순히 이익의 분배에만 관여하는 것이 아니라 구성원들의 '잘 삶'에 기여하는 고귀한 역할 또한 가지고 있다는 아리스토텔레스의 견해에 동의한다면, 탁월성을 전제로 한 대화가 가지는 중요성을 다시금 상기할 수 있다. 무엇보다도 이러한 식의 대화가 좋음에 대한 지향을 가지고, 주제와 관련된 행위자 및 맥락에 대한 직접적인 관심으로부터 시작된다는 점에서, 보다 유의미하고 생생한, 우리의 삶과 괴리되지 않는 합의의 방향으로 우리를 이끌어줄 수 있으리란 기대를 가져볼 수 있을 것이다.

그 차별성을 살펴보기 위한 한 방법으로서, 현재 널리 사용되고 있는 대화 교육들의 이론적 전제와 아리스토텔레스의 관점을 비교해 볼 수 있다. 먼저 샌더스(Sanders, 2012)가 아리스토텔레스의 '빠진 서술'을 채우기 위한 대안으로 제시하였던 소크라테스식의 대화법에 대해, 크리스찬슨(Kristjánsson, 2014: 336)은 두 학자의 서로 다른 이론적 전제로 인해 이

것이 대안이 되기에는 부적절하다고 지적한다. 그는 로나 버거(Ronna Burger, 2008)의 연구를 참고하여 소크라테스와 아리스토텔레스의 차이를 다음과 같이 정리한다. 첫째, 심리학에 대해, 소크라테스는 지혜 혹은 이성이 인간 영혼의 지배적인 부분이 되며 직접적으로 좋음으로 향한다고 보았지만, 아리스토텔레스는 '욕구(desire)를 통해' 좋음으로 향한다고 보았다. 둘째, 도덕적 존재론에 대해, 소크라테스는 강한 합리주의자(hard rationalist)로서 도덕적 사실이 우리의 감정과 독립적으로 존재한다고 보았지만, 아리스토텔레스는 약한 합리주의자(soft rationalist)로서 우리의 감정적 반응 또한 덕목을 구성할 수 있다고 믿었다. 셋째, 도덕적 인식론에 대해, 소크라테스는 지적 덕목을 통해 얻어지는 지식이 도덕적 진실에 핵심적이라고 보았지만, 아리스토텔레스는 도덕적 덕목들이 실천적 지혜라는 지적 덕목을 필요로 하는 것은 맞으나 인지적(perceptual), 의욕적(conative), 행동적(behavioral) 요소를 통합하는 것인 만큼 지적 덕목으로 축소될 수는 없다고 보았다. 넷째, 도덕적 동기화에 대해, 소크라테스는 동기 내재주의(motivational internalist)로서 좋음을 아는 것은 본질적으로 동기로 직결된다고 보았으나, 아리스토텔레스는 이것이 도덕적으로 충분히 발달된 사람에게만 가능하다고 보았다. 다섯째, 도덕 발달과 교육에 대해, 소크라테스는 대화를 통한 도덕적 추론 능력의 함양이 도덕 발달 및 교육과 다름없다고 보았으나, 아리스토텔레스는 부모의 양육 등을 통해 어린 시절부터 품성적으로 길들여져야 하는 것의 중요성을 강조했다(Kristjánsson, 2014: 336-337).[90]

---

90) 단, 크리스찬슨은 우리가 이러한 차이를 극적인 이분법으로 받아들일 경우 '아리스토텔레스는 어린 아동의 도덕적 능력을 경시한다.' 혹은 '아리스토텔레스 이론에 근거한 인성교육으로는 학생들의 비판 능력을 길러줄 수 없다.'와 같은 오해들을 쉽게 가지게 된다고 강조한다. 그러나 본고의 3장에서 논의하였듯이, 아리스토텔레스적 덕 교육이 '무비판적 습관화'를 초점으로 한다는 비판은 아리스토텔레스에 대한 얕은, 혹은 잘못된 해석에서 기인한 것이었으며, 아리스토텔레스는 소크라테스와 같은 '강한 합리주의자'(hard rationalist)는 아니었지만 '약한 합리주의자'(soft rationalist)로서 (철학적 및 실천적) 지혜의 함양을 핵심적으로 논의한다. 그는 어린 시절의 습관화가 유덕한 사람이 되기 위한 전제조건으로 너무나도 큰 중요성을 가지지만, 그것이 갖추어진다고 해도 실천적 지혜로 대표되는 지적 덕목을 자율적으

이러한 차이점들에서 읽어낼 수 있듯이, 우리가 대화를 통해 학생들에게 어떤 변화를 일으키기를 기대한다면, 그리고 탁월성의 전제조건으로서 '영혼의 비합리적 부분'의 중요성을 고려해본다면, 단지 말로서 가르치고자 하는 소크라테스식의 대화법은 아리스토텔레스의 관점에서 불충분하다는 결론을 내릴 수 있다. 즉, 좋음에 대한 일반적인 원리만을 가지고 대화를 하는 것이 아니라, 사안과 관련된 맥락, 자신의 욕구 및 감정을 포괄적으로 이해하고 고려하는 방식의 대화가 아리스토텔레스의 견해에 더 가까울 뿐만 아니라, 실천으로 이어질 수 있는 보다 유의미한 결론을 도출할 수 있다는 것이다.

이러한 의의는, 최근에 공적 담론에 대한 논의에서 지배적인 위치를 차지하고 있는 자유주의 사상에 기초한 이론들과의 비교를 통해서도 찾아볼 수 있다. 정치철학이 결국 현실 정치를 위한 학문이라는 것을 고려했을 때, 이들의 관점은 현실 적용 가능성의 측면에서 상당한 의의를 가진다. 가령 롤즈(John Rawls)가 『정의론』(*A Theory of Justice*)에서 원초적 입장에 선 개인들의 특징 중 하나로 자기 이익의 추구를 위한 '상호무관심한 합리성'(mutually disinterested rationality)을 제시하고(1971/2003: 202-205), 이를 기반으로 자신의 논의를 이어간 것은 최대한 많은 사람들에게 적용될 수 있는 정치 철학 이론을 고안하기 위함이었을 것이다. 그는 갈등하는 정치적 문제들의 기저에 인간의 조건과 가치에 대한 서로 다른 도덕적, 종교적 개념이 있을 때, 그러한 문제들을 합리적이고 정당하게 제시할 수 있는 기초가 무엇인지에 대한 질문을 던진다. 이에 대해 그는 공적 논의(public debate)에서 다른 사람들이 합리적으로 거부할 수 있는 도덕적, 종교적 관점을 완전히 혹은 대부분 배제하는 방향을 택하였다(Haldane, 2019: 205). 그러나 할다인(Haldane, 2019: 202)은 롤스의 이러한 관점이 공공(public) 영역의 역사적, 유동적 성격을 제대로 포착하지 못한 것이며, 우리가 마주하고 있는 사회적 도전을 이해하기에 불충분한 틀이 된다고 지적한다. 우리로

로 함양하지 않는다면 완전히 유덕한 수준에 도달할 수 없다는 것을 반복적으로 강조하였다. 이는 이미 습관화된 품성에 대한 급진적인 지적 재평가의 시기가 도덕 발달에 얼마나 중요한지를 표현하는 것이다(Kristjánsson, 2014: 340).

하여금 도덕적 관점을 배제하게 하는 롤스의 관점은 자신의 가장 깊은 신념과 헌신을 덜어내야 한다는 점에서 너무 강할 뿐만 아니라, 그러한 대화의 결론으로 도출되는 것은 반대로 누군가의 원리가 되기에 너무 약하다는 문제를 가지게 된다는 것이다(Haldane, 2019: 205; 장동진, 유인태, 2005: 10-13). 의견의 불일치와 갈등이 점점 더 심해지고 서로 공유할 가치가 줄어들고 있는 상황을 극복하기 위해 영미의(Anglophone) 도덕·사회·정치 철학은 추상화의 수준을 높이고, 인간의 사고와 행위를 분석할 틀이 되어 줄 선험적인 관점을 탐색하고자 하는 방향을 택했지만, 이는 오늘날의 세계를 제대로 인식하기에, 그리고 그 안에서의 적절한 규범적 지도(guides)를 발견하기에 크게 실패하고 말았다는 것이 할다인의 비판이다(Haldane, 2019: 204).

점점 더 거대해져가는 공동체를 고려했을 때 우리에게는 소수의 사람들끼리만의 마음의 일치와, 추상적이고 형식적이며 공허한 정의의 규범이라는 두 개의 선택지만 존재하는 것으로 보이지만, 킹웰(Mark Kingwell, 1996: 110)은 아리스토텔레스적 사고, 즉 실천적 지혜가 이 극단을 연결하는 고리가 되어줄 수 있다고 믿는다. 실천적 지혜는 실천적 세계의 현실성(realness)을 유지하면서 그와 관련된 선택을 내릴 수 있는 우리의 능력을 포기하지 않지만, 그 중심을 잡아주는 것은 살아 숨 쉬는 공동체로부터 얻어지는 좋음의 기준들이다. 다시 말해 분별하고, 균형을 맞추며, 중용을 추구하는 실천적 지혜는 상황의 개별적인 것들에 대한 밀접한 이해를 주도하지만, 다른 한편으로는 그로부터 거리를 두는 것에도 관련한다(Nicholas C. Burbules, 2019: 12). 즉, 윤리적 규범들이 생생하게 공유되고 수용되는 공동체를 가정했을 때, 실천적 지혜가 구체적인 상황과 보편적인 좋음 사이에서 추구하고자 하는 조화가 가능하게 된다(Kingwell, 1996: 107). 문제는 이러한 공동체가 현재 우리가 살고 있는 사회의 모습과 점점 더 멀어지는 것이지만, 오히려 그러할수록 공유된 좋음을 찾기 위한 노력을 포기하지 않는 것이 양극단으로 치우지지 않는 길이 될 것이다. 현대 사회의 불안정적인 규범의 토대와 실천적 지혜가 무능력해지는 것이 한편으로는 악순환으로

보이는 것이 사실이나, 우리는 이를 선순환으로 바꾸어낼 수 있고, 그 가능성을 열어주는 것이 사회 내에서의 시민들 사이의 대화라는 것이 킹웰의 견해이다(Kingwell, 1996: 108). 즉, 시민들은 대화에 참여함으로써, 관련된 규범들에 대한 동의로 통일된 이상적 공동체에 다가갈 가능성을 존속시켜준다는 것이다(Kingwell, 1996: 111). 따라서 이를 위한 교육이 강하게 요청된다. 사회적 상호작용과 다른 사람의 눈을 통해서 이를 보는 것은 분명 실천적 지혜를 우리 안에 기르게 하는 한 통로가 된다. 우리는 서로 다른 관점을 고려할 수 있고, 우리 사고의 틀의 바깥에 서 볼 수 있으며, 인내력과 침착한 성찰의 능력을 얻을 수 있다. 이 모든 것은 지혜의 특징이며, 모두 학습될 수 있는 것이다(Burbules, 2019: 12). 실천적 지혜에 있어서는 분명 개별적인 것이 강조되지만, 수많은 사람들의 개별적인 관점을 고려하고 종합하는 과정을 통해 우리는 조금씩 보편적인 것에 가까이 갈 수 있을 것이며, 이때 도달하는 보편적인 것은 결코 우리의 삶과 동떨어진 추상적인 것이 아닐 것이다.[91]

물론 이는 대단히 이상적인 방향이다. 언어, 문화, 전통의 차이를 넘어 우리가 서로를 이해할 수 있다는 생각은, 우리와 사고방식과 생활방식을 달리하는 사람들의 일상적 관행, 경험, 관습, 개념 속에서도 우리 자신의 모습을 발견할 수 있을 것이라는 낙관주의의 표현이며, 이 발견을 통해 공동의 삶을 어느 정도 구축해 나갈 수 있다는 희망의 표현이 된다(Hanan A. Alexander, 2019: 141). 4장의 마무리에서 강조되었듯이, 이러한 낙관주의는 곧 이를 위한 교육으로 나아갈 수 있는 동력이 될 것이다. 결론적으로 일부 자유주의 사상가들이 최대한 많은 사람들에게 적용될 수 있는 정치철학을 위해 자기 이익과 관련된 최소한의 합리성만 남겨 두었다면, 신아리스토텔레스주의의 관점에서는 그 최소한의 것을 인간의 좋음과 번영하는 삶에 대한 지향으로 삼고자 한다고 볼 수 있다. 물론 그 목표가 '최소한'으로 불

91) "실천적 지혜는 실천적이다. 따라서 양자(보편적인 것과 실천적인 것)를 모두 알아야만 한다. [만일 한쪽만을 가질 수밖에 없다면] 차라리 개별적인 것을 알아야만 한다. 그러나 실천적 지혜에 있어서도 총기획적인 것은 있을 것이다."(NE Ⅵ.7.1141b 22-23)

릴 수 있을지에 대해서는 많은 의구심이 존재하지만, 낙관적이고 이상적일지라도 함께 살아가는 것의 고귀한 의미를 잃지 말고 이를 지향해야 한다는 것이 아리스토텔레스로부터 신아리스토텔레스주의가 찾아내는 교훈일 것이다.

3. 신아리스토텔레스주의적 대화 교육의 성격

이상의 논의를 통해 신아리스토텔레스주의적 대화의 필요성을 확인하였다면, 남아 있는 중요한 문제는 이를 교육적으로 활용하기 위해 그러한 대화가 어떠한 모습을 가지고 있는지 규명하는 일이 될 것이다. 현실적인 관점에서, 우리는 이와 같은 대화에 참여하기 위해 모두가 탁월성을 갖추기까지 기다리는 것이 아니라, 탁월성을 가꾸어가기 위해 이와 같은 대화를 실현하도록 노력해야 한다(Harry H. Jones, 2019: 217). 물론 개별적인 것에 관여하는 실천적 지혜의 특성상, 이를 통해 이루어지는 대화를 어떤 모델의 형태로 표준화하는 것은 상당히 어려운 일이 될 것이다. 따라서 이러한 유형의 대화가 일상적인 삶의 장면에서 자연스럽게 드러나기를 기대하는 학자들도 있지만, 이와 같은 입장을 취한다면 대화라는 것은 종전과 같이 교육 방법으로서의 지위를 가지지 못한 채 모호하게만 이루어질 뿐, 어떤 발전된 논의로 나아가고 있다고 보기 힘들 것이다. 따라서 본 항에서는 지금까지의 논의를 종합하여 신아리스토텔레스주의적 대화를 통한 교육이 어떤 양상을 가져야 하는지에 대한 기초적인 윤곽을 그리고자 한다.

첫째, 목적적 대화를 위한 문제 상황의 구성이다. 오늘날 학교 현장에서 이루어지는 대화를 활용한 수업 방법으로 대표적인 것에는 토론이 있으며, 과거 이러한 토론은 많은 경우 찬성과 반대의 편으로 나뉘어 각자의 논리를 경쟁하는 식으로 이루어졌다. 그러나 최근 들어 토론 수업의 양상은 경쟁보다 협력을 목적으로 하는 방향으로 나아가고 있는데, 신아리스토텔레스주의적 관점은 그 변화의 의의를 도출할 뿐 아니라 이를 더 강화할 것을 강조한다. 가령 존스(Jones, 2019: 218)는 덕목의 함양을 위한 대화를 위해, 문제의 해결에만 초점을 두는 것이 아니라 함께 진전하기 위한 방향으로 문제

상황을 재구성할 것(framing)을 제안한다. 일례로 우리가 총기 소지에 대한 대화를 나누고자 할 때, 문제 상황을 '총기 규제'에 대한 것으로 바라 볼 경우 대화 참여자들은 그에 찬성하는 입장과 그에 반대하는 입장으로 나뉘어 서로 경쟁할 것이다. 그러나 같은 문제 상황을 '총기로 인한 폭력의 방지'에 대한 것으로 재구성할 경우, 이들은 세부적인 견해에서는 입장을 달리할지라도 적어도 기본적인 공동의 목표에 동의하며 대화를 진행할 수 있다(Jones, 2019: 219-220). 이와 같이 문제 상황을 구성함으로써 우리는 대화 상대자를 '반대편' 혹은 '그들'로 간주하는 것이 아니라 협력할 수 있는 대상으로 바라보게 되고, 이는 대화에 임하는 우리의 태도 자체를 변화시킬 수 있다(Jones, 2019: 220).

우리가 개별적인 특수성에 주목하면서도 흔들리지 말아야 할 것은 이루어지고 있는 대화의 목적이 인간의 공동의 좋음을 향하고 있다는 것이다. 윤리적으로 올바른 것에 대한 탐구가 항상 난해한 위치를 점하는 이유 중 하나는, 우리가 객관적 좋음의 틀만 얘기하다보면 구체적 삶에 대해서 이야기하지 못해 허공에 뜬 대화가 되기 쉽고, 반대로 구체적인 삶의 양상에만 집중한다면 지나친 상대주의로 흐를 위험성이 존재한다는 것이 될 것이다. 결국 의미 있는 대화의 결론을 위해서는 이 두 측면을 균형 있게 고려하는 것이 무엇보다도 중요해진다. 이때 인간 존재들 사이의 공유된 합의의 토대를 전제하고 그 위에서 전체적인 맥락과 조건들을 고려하는 실천적 지혜를 추구하는 것이 그 위태로운 균형을 유지시켜줄 수 있는 강력한 중심축이 되어줄 수 있을 것이라고 본다면, 문제 상황을 재구성하는 대화의 과정은 구체적인 삶의 장면 속에서 우리가 추구해야 하는 공동의 좋음을 탐색하고 이를 중심으로 사고하게 하는 연습을 제공할 것이다.

둘째, 구체적인 맥락 및 '나'와 괴리되지 않는 주제의 선정이다. 공동으로 추구할 수 있는 좋음의 윤곽을 그린 후 해야 하는 것은 이를 내가 처한 구체적인 맥락과 조화시키는 것이다. 특히 정의 추론 중심의 딜레마 토론의 방식이 문제 상황에서 '나'를 지워버린 채 대화를 진행하는 만큼, 이를 통해 도출된 결론은 아무리 합리적인 것일지라도 '나'의 것이 되기 어렵다. 유사

한 관점에서 로빈슨(Grace Robinson, 2014)은 콜버그 학파가 일반적으로 활용하는 딜레마의 유형이 이러한 관점에서 매우 부적절한 것이라고 비판한다. 그에 따르면 이들이 제3자의, 공평무사한 판단을 위해 제공하는 딜레마는 우리의 실질적인 윤리적 판단을 끌어내기에 너무 많은 이야기들을 생략한다. 가령 하인츠 딜레마에서 우리는 이 딜레마가 일어나는 시간적, 공간적 배경을 알지 못하며, 죽어가는 부인이나 약사, 하인츠가 어떠한 인물인지, 어떤 삶을 살아왔으며 어떠한 성격을 가지고 있는지에 대한 설명을 제공받지 못한다. 로빈슨(Robinson, 2014)은 이와 같이 문제 상황이 나와 전혀 관련이 없는, 나아가 나와 연관시키는 것을 차단하는 단편적인 서술은 우리가 다루어지는 도덕 문제들에 온전히 참여하지 못하고 이를 점점 퀴즈 혹은 게임과 같이 여기게 된다고 지적한다. 물론 콜버그가 이러한 가상적 딜레마를 상정한 것은 욕구와 감정에 의해 도출되는 편파적인 판단을 방지하기 위함이었을 것이지만, 현실의 삶에서 감정과 상상이 개입했을 때 문제가 얼마나 크게 달라지는지를 고려하면 이러한 요소들을 제거하기보다 어떻게 적절하게 포함시킬지 고민하는 것이 더 의미 있는 방향이 될 것이다. 그리고 이러한 요소들이 개입해 있는 대화를 통해 도출된 결론은 분명 내가 실제로 실천할 수 있는 것이 될 것이다. 따라서 나의 삶에서 실제로 겪을 수 있는 문제 상황을, 혹은 제3자의 문제 상황일지라도 우리가 충분히 개입하고 공감할 수 있는 것을 제시하고 이에 대한 대화를 독려한다면, 학생들이 교실을 떠나 실제의 도덕적 문제들을 마주했을 때에도 이를 다룰 수 있는 역량을 길러줄 수 있을 것이다.

셋째, 협력자로서 대화 상대에 대한 관심과 이해이다. 우리가 대화 상대자를 협력자로서 이해한다는 것은, 그리고 제시되는 문제 상황 속에 나와 함께 존재하는 대상으로 보는 것은 그를 불특정 다수의 '아무나'로 간주하는 것이 아니라 서로의 관점을 이해하고 공유할 수 있는 동료 시민으로 간주한다는 것을 의미한다. 아리스토텔레스의 시민적 친애 또한 강한 애정과 호감, 친밀성을 요구하지는 않더라도, 단순한 '타인에 대한 존중'을 넘어서 '동료 시민에 대한 관심'을 가질 것을 시사한다(Eleni Leontsini, 2013: 32).

오늘날 사람들 사이의 대화가 차단되는 경우는 대부분 각자가 자신의 견해를 전달하는 것에 실패했기 때문이 아니라, 상대방의 견해를 적극적으로, 또 진정성 있게 경청하지 못할 때에 발생한다(Jones, 2019: 214). 특히 대화 상대자를 '반대편'으로 간주하는 대화의 방식은 더욱 서로의 견해에 귀 기울일 기회를 차단할 것이다. 따라서 겸손과 인내와 같은 덕목의 함양이 수반되어야 하며, 상대방이 어떠한 방식으로 상황을 바라보는지, 이때 이들이 그러한 관점을 고수하는 이유는 무엇인지, 어떤 것을 성취하고자 하고 어떤 것을 피하고자 하는지 깊이 있게 이해하는 과정이 필요하다. 이처럼 실질적인 대화가 이루어지기 이전에 대화 당사자들을 인간적으로 연결하고 감정적인 교류를 독려한다면 당면한 문제 상황에 대해 보다 풍부한 공동의 이해를 이끌어낼 수 있을 것이다. 존스(Jones, 2019: 221)는 이를 위해 가령 대화에 앞서 서로를 인터뷰하는 절차를 마련할 경우, 상대에 대한 진정한 호기심과 그를 이해하려는 관심을 촉구할 수 있을 것이라고 제안한다.

교육 방법으로서의 대화가 위의 조건들을 충족할 시, 우리는 이 과정에서 실천적 지혜가 활용될 것일 뿐만 아니라 반대로 실천적 지혜를 함양할 기회 또한 가질 것을 기대해 볼 수 있다. 특히 실천적 지혜의 개념을 구조화한 연구를 통해서라면, 실천적 지혜를 위해 세부적으로 달성할 조건과 능력을 확인함으로써 그 교육적 효과에 대한 설득력 있는 평가가 가능해질 것이다. 대표적으로 다넬 등(Darnell et al., 2019: 118-120)이 수행한 실천적 지혜의 구조화 연구를 통해 비교해 볼 수 있다. 이들은 실천적 지혜에 대한 심리학 연구를 위해 이에 대한 체계적 개념화를 시도하며, 아리스토텔레스 원전을 통해 실천적 지혜가 가지는 기능들을 다음과 같이 네 가지로 구조화하였다. 첫째, 구성적 기능(Constitutive function)으로, 이는 주어진 상황의 특징이 무엇인지 도덕적 관점에서 인지할 수 있게 하는 인지적 탁월성으로서, 그 상황에서 어떤 것이 특정한 방식으로 반응하기 위한 이유가 될 수 있는지를 파악하게 한다. 둘째, 통합적 기능(Integrative function)으로, 이는 인간의 번영을 가능하게 하는 여러 요소들을 자신을 중심으로 통합하는 것을 가리킨다. 이는 윤리적으로 현저하게 다른 고려사항들 혹은 덕목들이 갈등

하는 복잡한 딜레마 상황에서, 관련된 요소들의 가중치를 가장 적절하게 배분할 수 있는 사람이 바로 자기 자신임을 전제한다. 셋째, 청사진(Blue print)으로, 이는 좋은 삶, 즉 번영에 대한 일반적 개념을 소유하고, 그에 맞게 자신의 도덕적 정체성과 동기적(motivational) 힘을 조정하는 것을 가리킨다. 넷째, 감정 조절(Emotional regulation)로, 이는 주어진 상황에 대한 이해, 판단, 그리고 결정과 감정이 일치하도록 돕고, 이에 따른 적절한 반응을 위한 동기를 제공하는 것을 가리킨다. 이러한 네 가지 요소를 고려하였을 때, 앞서 제시된 조건들 중 문제 상황의 재구성을 통해서는 좋은 삶에 대한 청사진을 확인하고, 이를 통해 상황을 해석하는 구성적 기능을 촉구해 볼 수 있으며, 이를 기준으로 나의 관점과 내가 속한 맥락을 조화시키는 과정을 통해서는 통합적 기능을 촉구할 수 있다. 마지막으로 대화 상대에 대한 관심과 이해를 통해서는 구성적 기능과 감정 조절의 발달을 독려할 수 있으리라 기대된다.

물론 이러한 실천적 지혜 모델은 그 초안으로서의 성격을 가지며, 더욱 발전될 여지를 가진다. 이들이 아리스토텔레스의 이론에서 논의를 시작한 것과 달리 심리학 분야에서는, 지혜(wisdom)를 연구하던 학자들이 해당 개념에 대한 합의된 이해가 부족한 현실을 통감하며, 2019년 토론토에서 Wisdom Task Force를 구성하여 지금까지의 지혜에 관해 이루어진 연구들을 종합한 후 합의된 모델을 도출한 사례가 존재한다(Igor Grossmann et al., 2020). 연구진들이 전 세계의 지혜 연구자들이 연구를 진행할 때 사용하는 구인과 특징들을 모두 종합하여 내용 분석을 거친 뒤 그 공통분모를 산출한 결과, 맥락, 문화, 경험 및 도덕적 지향과 깊은 연결고리를 가지는 관점주의적 메타인지(Perspectival Meta-Cognition)가 그 핵심에 있음을 발견하였다. 이처럼 경험 연구의 종합으로 도출된 Wisdom Task Force의 모델과 철학적 근거를 통해 도출된 다넬 등(Darnell et al., 2019)의 모델은 현재 상호보완적으로 발전해가는 과정에 있다. 이와 같은 실천적 지혜의 모델이 단순한 개념화에서 나아가 경험 연구에서 활용될 수 있는 수준으로 발전한다면, 우리는 앞서 소개된 대화의 교육 방법과 실천적 지혜가 가지는

상호연결성을 제대로 확인할 수 있게 될 뿐만 아니라, 공동선에 대해 이야기하는 과정이 실제로 얼마나 유의미하게 이루어질 수 있을지에 대한 경험적인 증거 또한 도출할 수 있게 될 것이다. 대화의 방법과 실천적 지혜의 모델이 서로 상호보완적으로 발전해 가는 과정에서, 보다 완성된 교육 방법으로서 대화의 교육이 구체화될 수 있기를 기대해본다.

제 2 절 국내 학교 도덕과 교육에의 함의

지금까지 논의된 신아리스토텔레스적 덕 교육의 방법이 높은 가치와 의미를 가진다고 할지라도 이것을 오늘날의 학교 현장에 바로 적용하기 어려운 이유 중 하나는, 그가 살았던 시대에서는 폴리스라는 소규모 정치 공동체를 중심으로 사람들의 삶이 꾸려졌기 때문에 교육의 중앙 주체와 방식이 오늘날과 큰 차이를 가진다는 점이다. 오늘날의 거대화된 사회에서는 아리스토텔레스가 경험했던 직접 민주주의와 시민들 사이의 대화가 이루어지기 힘든 만큼, 작은 사회이자, 가정과 사회의 가교가 되어줄 수 있는 학교가 그 역할을 대신할 수 있을 것이다. 특히 폴리스가 단순히 공간적인 성채(城砦)만을 의미하는 것이 아니라 구성원 사이의 정치적·문화적·도덕적 '공동체 생활' 또한 가리키며(H. D. F. Kitto, 1951/1984: 113), 인간이 정신적·도덕적·지적 능력을 실현하게 해 주는 유일한 테두리의 역할을 해준다는 것을 고려하였을 때(Kitto, 1951/1984: 117), 학교는 이러한 폴리스의 역할을 현대 사회에서도 실현시켜줄 수 있는 기관이 될 것이다. 이에 본 절에서는 신아리스토텔레스주의적 덕 교육을 학교 현장에서 실현시키기 위해 반드시 지켜야 하는 원칙들을 목표, 내용, 방법, 환경 등의 측면에서 제시하고자 한다.

1. 교육 목표의 설정

앞 절에서 우리는 심화되는 다양성과 이에 따른 의견의 불일치에도 불구하고, 공동으로 추구할 수 있는 좋음을 전제하고 이에 대해 대화하고 소통하는 과정이 우리의 윤리적 삶의 견고한 토대에 얼마나 큰 중요성을 가지는지 확인하였다. 따라서 도덕교육에서 또한 대화와 합의의 노력을 통해 나아가고자 하는 공동의 목표로서의 지향점을 상정할 필요가 있다. 현재 일반적으로 학교 도덕교육의 목표는 '학생들의 도덕성 함양'으로 설명되고 있으며, 그 구체적인 내용은 국가 교육과정 문서에서 진술되고 있다. 이때 제7차 교육과정부터 2015 개정 교육과정까지의 도덕과 교육의 '성격' 부분에 대한 분석을 진행한 정탁준(2021)은, 도덕과의 개념과 목적에 관한 진술이 제7차 교육과정 이후로 점점 모호해져 가고 있다는 점과, 도덕과의 필요성에 대한 진술에는 '미래세계에의 대비'와 같은 설득력 있는 내용이 반영되어야 한다는 점을 지적하며, 특히 후자와 관련하여 개인의 행복과 사회 정의 및 공공선 간의 밀접한 관계를 강조한다(정탁준, 2021: 18-19). 이러한 한계를 보완하며 도덕과 교육의 목적을 보다 명료히 하고 그 필요성을 강화하기 위해, 아리스토텔레스와 신아리스토텔레스주의적 관점으로부터 개인과 공동체의 '번영'을 도덕교육의 목표로 제시할 수 있을 것이다.

단, 그 목표의 구체적인 내용은 미리 정해져 제시될 수 없으며 성찰과 대화를 통해 채워갈 수 있는 것이어야 한다. 목표로 하는 인간의 삶이 모습이 어떠한 것인지 구체적으로 정의할수록 사람들이 스스로의 삶의 모습을 선택하는 자율성은 자연스럽게 줄어들게 된다. 앞서 논의되었다시피 신아리스토텔레스주의 또한 윤리적 자연주의의 가정으로부터 인간의 최종적인 완성의 모습을 규정하고 있다는 점에서 많은 오해를 받아왔다. 그러한 가정은 개인의 자율성을 침해하는 것으로 보이지만, 반대로 도덕교육과 각자의 삶의 목표를 완전히 열어두고 그 결정을 개인의 자율성에만 맡길 경우 상대주의의 위험성이 뒤따르는 것 또한 자연스러운 일이다.

이때 신아리스토텔레스주의의 관점에서, 완벽하지 않지만 어떤 균형을 찾

아볼 수 있다. 4장에서 살펴보았듯이, 인간에 대한 가정들 중에서 오늘날 우리가 받아들일 수 있는, 혹은 받아들여야 하는 것은 우리가 합리적으로 사고하며 스스로의 삶을 이끌 수 있는 존재이자, 그러한 사고를 다른 동료 인간과 합리적으로 공유할 수 있는 존재라는 것이었다. 허스트하우스가 제시하였듯이 인간의 삶의 특징적인 방식은 이성적인 삶의 방식으로, 이는 우리가 개인 내적인 성찰 혹은 다른 사람들과의 언어적 교류를 통해 우리 스스로의 삶과 행위를 평가할 수 있으며, 이를 바꾸어낼 수 있는 힘을 가진다는 것을 뜻한다.

이는 인간의 본성이 어떤 것으로 구성되어 있는지에 대한 내용을 서술하기보다, 인간이 어떻게 삶을 이끌어 가는지에 대한 윤곽을 묘사하는 것이 최선임을 시사한다. 4장에서 살펴보았듯이 아리스토텔레스적 윤리적 자연주의는 우리가 모든 윤리적 문제를 예측, 평가 및 해결할 수 있는 확고한 모델을 제공하는 것을 목표로 삼지 않으며, 단지 인간의 삶에 대한 실천적인 성찰을 지향하였다(Hacker-Wright, 2020: 5). 확고한 모델이 없는 균형은 항상 비판과 성찰의 대상이 되어야만 유지된다는 점에서, 마치 삼각형의 꼭짓점 위해 구를 올려놓는 것과 같은 위태로운 균형이라고 말할 수 있을 것이다. 그러나 그와 같이 균형의 상태를 위해 언제나 조심스럽게 살피고 경계를 늦추지 않는 것이야말로 유덕한 삶에 대한 묘사와 가장 잘 일치할 것이라 본다. 학교 교육의 목표 또한 그 중심을 잡는 동시에 학생들에게 충분한 자율성을 열어주기 위해서는, 번영의 구체적인 내용을 제시하고 목표로 삼는 것보다 번영의 형식을 제시하고 그 안에서 학생들이 스스로 자신들의 목표를 꾸려갈 수 있도록 도와야 하며, 그럼에도 불구하고 우리가 지향할 수 있는 공동의 좋음이 있음을 시사해야 한다. 이것이야말로 아리스토텔레스가 말하는 인간 본성의 사실에 입각한 목표가 될 수 있을 것이다.

특히 아리스토텔레스가 말하는 번영의 경우 추상적으로 이야기되는 '도덕성 함양'보다 훨씬 더 삶에 대한 구체적인 이해를 수반하고 있다. 그는 외재적 가치들의 중요성과 이것이 현실적인 삶에 미치는 영향력에 대해 충분히 인지하고 있는 한편, 쾌락주의 혹은 삶의 만족도 설명이 전형적으로 오

해하는 바와 달리 번영의 객관적인 특징을 강조하였고, 이처럼 객관적으로 번영하는 삶에서 풍요로운 즐거움이 일어날 수 있음을 포착하였다(Kristjánsson, 2015: 25-26). 그러면서도 그는 번영을 결코 수동적인 종료의 상태로 묘사하지 않았으며, 그 속에서도 개인이 이를 실현해낼 수 있는 힘에 무엇보다도 높은 가치를 부여한다.

이와 같이 아리스토텔레스와 신아리스토텔레스주의는 객관적, 보편적 인간 번영의 이상에 어떤 이론보다도 구체적으로 접근한다는 큰 장점을 가진다(Kristjánsson, 2015: 24). 뿐만 아니라 이와 같은 목표를 세우고 그 내용을 함께 채워가는 과정을 통해, 우리가 가진 다양성에도 불구하고 윤리적 삶에 기반이 되어주는 공동의 토대가 존재함을 확인할 수 있는 유용한 기회가 마련될 것이다.

2. 내용 요소의 선정

동료 학생들과의 대화를 통해 유의미한 결론을 도출하기 위해서는 나 자신과 대화상대의 삶에 대한 깊이 있는 이해가 전제되어야 하며, 이와 같은 목표하에서 활용되는 도덕교육의 내용들은 최대한 많고 다양한 사람들의 삶의 모습과 관점을 보여줄 수 있는 것이 되어야 한다. 아리스토텔레스는 고귀하고 즐거운 것들에 대한 개념을 가지지 못하는 사람들은 그들이 그것을 맛본 적이 없기 때문이라고 생각하였던 만큼 경험주의자의 면모를 가지고 있었고(NE X.9.1179b15-17), 추상적인 원리를 통해 사고하는 것보다 구체적인 삶의 장면에서의 의미를 해석하는 것에 더 큰 중요성을 두었다. 그의 이론이 '덕목' 중심의 이론이라는 것 또한 이러한 전제와 일맥상통한다. 지역적 덕목이 가지는 상대주의 등의 위험성에도 불구하고, 개인은 자신의 삶과 관련된 덕목의 실현을 통해 비로소 도덕적 현실의 복잡성을 가장 잘 표현할 수 있게 된다(Jonathan Jacobs, 2020: 32).

최근 국가 간의 경계가 점점 흐려지고 세계시민주의가 많은 지지를 얻게 되면서 지구상의 모든 사람들에게 공통으로 적용될 수 있는 가치들에 대한

논의가 확대되기 시작하였지만, 이러한 논의들은 추상적인 수준에 머무르게 되는 경우가 많다. 가령 망명과 같이 지역사회의 이익과 크게 충돌하는 문제에서 지역의 현실을 제대로 고려하지 못한 채 세계시민주의의 언명만을 내세울 경우, 사회 구성원들의 결속력과 자기 결정력이 침해될 수 있으며 오히려 반작용으로 극단적인 국가주의로 나아갈 위험성이 존재한다(Warren von Eschenbach, 2020: 49-50). 이처럼 '인권'과 같은 용어들이 공익 포스터 위에서만 존재하고 사람들의 실제의 삶에 제대로 녹아들지 못할 경우, 이는 그저 '엘리트적' 용어로 남을 수 있는 것이다(Andrew Peterson, Lucas Walsh, 2019: 7). 일반적으로 억압된 조건에 살고 있는 많은 사람들이 보편적 윤리의 중요성을 잘 인식하지 못하는 것은, 이들이 부정의하거나 나빠서가 아니라 그저 현실적인 것이다. 이런 상황에서 모든 사람들에 대한 도덕적 책임을 가진다는 명제는 그저 열망이거나 슬로건에만 그치게 되기 쉬울 것이다(von Eschenbach, 2020: 50-51). 따라서 우리는 현실 속의 도덕적 언어에 주목하고 우리 공동체에 존재하는 다양한 삶의 양상을 소개함으로써, 이들에 대한 이해를 전제로 보다 풍부한 대화를 시도해 볼 수 있다. 이러한 과정에서 공동으로 가질 수 있는 도덕적 지향과 공유된 도덕적 어휘(a shared and inclusive moral vocabulary)를 발견하는 것은 단순히 추상적이고 형식적인 지향으로서의 세계시민주의(cosmopolitanism)와 즉각적인 지역성을 동시에 뛰어넘는 힘을 길러줄 수 있을 것이다(Peterson, Walsh, 2019: 6).

이때 단 하나의 상황에 대한 도덕적 고려도 너무나도 다양한 관심, 반성, 판단을 요구하기 때문에, 아무리 정교한 언어라도 실제 도덕적 판단에서 필요한 특수성을 다 담아내기 어려운 것이 사실이다(Jacobs, 2020: 30). 그러나 다양한 경험을 쌓아가는 것은 그 특수성 간의 중요도를 인식하고 도덕적 현실을 읽어내는 능력을 점차 향상시켜줄 것이다(Jacobs, 2020: 33). 안나스(Annas, 2011: 115)는 번영하는 삶에 있어서 '선에 대한 헌신'(commitment to good)의 역할을 매우 강조하는데, 이 또한 삶의 초기에는 흐릿하고 애매할지 모르지만 실천적 경험을 통한 인격의 함양의 과정을

거치면서 삶에서 무엇을 가지는 것이, 그리고 무엇을 하는 것이 더 가치 있는지에 대한 보다 통합된 관점으로 구체화된다(Jacobs, 2020: 34). 특히 오늘날과 같이 양극화가 심화되어 사회경제적 지위에 따라 거주지역조차도 극명하게 나뉘게 되는 상황에서, 학생들은 나와 다른 배경을 가진 사람들과 자연스럽게 만나 관계를 형성할 수 있는 기회를 결여하게 된다. '서로 다름'에 대해 자연스럽게 큰 거리감을 습득하게 되는 것이다. 이때 학생들에게 보다 올바른 방식으로 최대한 다양한 관점을 경험시켜줄 수 있는 최적의 매개체는 바로 학교 기관이 될 것이다.

이를 위해 학교가 교육의 내용이자 대화의 주제로 제시하여줄 수 있는 문제 상황들은 보다 우리의 현실의 삶과 맞닿아 있고, 상황적인 맥락을 종합하여 가장 적절한 판단을 내릴 수 있는 능력을 길러주기 위한 것이어야 한다. 가령 사라 뱅크스(Sarah Banks, 2020)가 제시한 논쟁적 문제들을 그 주제의 예시로 제안할 수 있다. 그는 세계 곳곳에서의 사회사업(social work) 영역에서 실현되는 도덕적 덕목들을 탐구하기 위해, 사회사업가들이 윤리적으로 도전적이라고 느꼈던 상황들에 대해 서술한 묘사들을 조사하였다(Banks, Kirsten Nøhr, 2012). 이에 2009년부터 2011년까지의 26개의 실제 사례들이 세계 각국에서 수집되었는데, 윤리적 딜레마와 갈등 상황을 강조하는 교과서적 사례들과 달리 이들 자료는 사건에 대한 세부적이고 맥락화된, 의미와 해석이 풍부한 '두꺼운' 묘사로 이루어졌다.[92] 특히 이 사례

92) 사례집에 실린 이야기들의 예시는 다음과 같다. 첫 번째로, 이스라엘 지배령의 팔레스타인에서 일어난 가정 내 성폭행 사건에 대해, 법에 따라 당국에 보고하는 것이 아니라 집 안에서의 분리를 시도한 사회사업가의 사례이다. 이는 이스라엘 정부에 대한 불신, 공동체 내에서의 배척, 명예 살인의 위험 등으로 인해 이와 같은 선택을 하였으나, 영국의 사회사업가는 재발의 위험성을 지적하는 견해를 덧붙였다. 두 번째로 베트남에서 일하는 네덜란드 출신의 사회사업가에 대한 사례이다. 그는 그의 보호학생 중 병을 앓고 있는 한 아이가 자신의 병에 대해 물어보았을 때, 의료진이 (개선이 없을 것이며 오래 살지 못할지도 모른다는 진단과 달리) 사실을 숨기는 것을 목격하였다. 그는 이러한 의료진들의 선택을 이해하지 못하였는데, 이것이 자신의 부족한 문화적 민감성 때문인지 고민했고 이에 대해 많은 베트남 사람들과 이야기를 나누었다. 호주의 사회사업가는 이에 대해, 베트남에서는 (가족에 대한) 정직의 덕목보다 (가족의) 행복이 더 가치를 가지는 것으로 보인다는 견해를 덧붙였다. 이 모든 사례들은 문제를 경험한 사회사업가들의 목소리를 통해, 여러 맥락과 상황적 조건을 있는 그대로 풍부하게 서술하고 있다(Banks, 2020: 189-192).

집에서는 각각의 문제마다 이를 겪은 사회사업가의 서술에 더해, 그와 다른 문화적 배경을 가진 제3의 사회사업가의 견해를 덧붙인다는 점에서 대단히 다양한 입장과 관점들을 포함하고 있다. 콜버그 식의 가상적 딜레마가 받는 비판들을 고려해 보았을 때, 이러한 풍부한 서술은 현실적으로 우리의 삶에 직접 적용할 수 있는 상상력과 판단력을 기르는 데 도움이 되어 줄 것이다.

특히 이러한 사례에서 논쟁을 통한 도달하고자 하는 지향점은 관련된 사람들 모두의 번영이 되기 때문에, 이는 극단적인 윤리 상대주의가 가정하는 개념적 도식, 언어, 전통의 통약불가능성(incommensurability)을 거부하는 출발점이 된다(Richard J. Bernstein, 2006). 이는 학생들로 하여금 서로 다른 사고와 삶의 방식들에 비판적으로 참여할 수 있게 하면서, '참여적 다원주의'(engaged pluralism)를 가능하게 한다(Bernstein, 2006: 8).

국내의 학생들이 조금 더 가까이 느낄 수 있는 주제를 선정하기 위해, 국내에서 또한 사회사업가들이 겪는 다양한 이야기들의 사례집을 구성하여 활용할 수 있을 것이다. 또한 전문 영역뿐만 아니라 우리의 일상적인 사례들로도 비슷한 형식의 사례집을 꾸릴 수 있다. 우리의 일상적 삶에서의 차이와 다름은 '외국 문화'와의 다름보다 덜 가시화될 뿐, 그 본질은 동일하기 때문이다. 특히 아동기의 도덕적 덕목의 발달 과정 또한 단순한 무비판적 습관화로만 이루어진 것이 아니라 언제나 실천적 지혜를 통한 숙고를 동반한다는 것을 고려하였을 때, 초등학교 급에서 활용할 수 있는 비교적 간결하고 친근한 소재의 논쟁 문제에 대한 고민이 반드시 필요하다.

그러나 학교가 단순히 다양한 관점을 '제시'하는 것만으로는 이들에 대한 관심을 불러 일으키기에 충분하지 않을 것이다. 가령 사회정의와 관련된 수업이 교육 불평등에 대한 학생들의 의식에 미치는 영향을 조사한 사이더(Scott Seider, 2008)의 연구에서, 우리의 직관과는 달리 수업 수강 이후 교육 불평등에 대한 학생들의 의식이 오히려 유의미하게 하락하는 것이 발견되었다.[93] 여기서 우리가 유추해 볼 수 있는 것은 사회정의 문제를 다룰 때

93) 가령 실험집단의 학생들은 수업을 들은 후, '학군 간 재정적 지원은 균등하지 않아도 되고', '교육 기회의 평등을 위해 세금 수입이 부유한 지역에서 가난한 지역으로

중요한 것이 단지 현상에 대한 '지식을 제공하는 것'이 아니라, '대상화시키지 않는 것'이라는 점이다. 어떤 추상적인 '집단'에 대한 구체적이지만 추상적인 지식들을 축적하는 것과, 그 집단 속에 있는 자신의 친구에 대해 알고 그와 관계를 형성하는 것은 분명 질적으로 다른 일이다. 수업보다 봉사활동과 같은 경험적 활동이 (타의로 이루어지는 경우에도) 학생들의 시민성에 보다 긍정적인 영향을 미친다는 연구 결과(Daniel Hart et al., 2007) 또한 서로 다른 배경을 떠나 실제로 서로를 알아가는 기회를 가지는 것이 무엇보다 중요한 요소가 될 수 있음을 시사한다.[94]

이것이 다양한 사람들과의 직접적인 만남과 올바른 방식으로 제공되는 가상 경험이 신아리스토텔레스주의적 관점에서도, 또 실질적인 교육의 차원에서도 중요성을 가지는 핵심적인 이유가 된다. 이와 같이 다양한 관점을 추구하는 수업 내용은 표면적으로 상대주의로 흘러가는 것 같이 보일 수 있으나, 이는 오히려 그 관점들을 다루는 데 있어서 성찰적인 과정을 더 중요시한다는 점에서 오히려 보다 '강한 객관성'을 통한 '강한 성찰'을 가능하게 한다. 비슷한 관점에서 루터(Doret de Ruyter, 2019: 6)는 '이중 관점'(Double Gaze)의 개념을 제시하며, 이를 '타인을 특정한 정체성을 가진 존재이자(다양성의 인식) 동시에 나와 같은 인간(동일성의 인식)으로 보는

재분배되지 않아도 된다.' 등의 생각을 가지게 되었다. 또한 수업을 수강하면서 불평등을 구체적으로 목격한 결과, 학생들은 어느 순간 자신들이 가난해지거나 노숙자가 될 것을 두려워하게 되었으며, 불평등을 개선하기 보다는 자신에게 그러한 일이 벌어지지 않기 위해서 더 열심히 노력해야겠다는 결심을 하게 되는 등 '가난'에 대한 공포를 가지게 되었다(Seider, 2008).

94) 비슷한 관점에서 왓츠 등(Tyler W. Watts et al., 2018)은 인내력과 미래의 성공 사이의 인과관계를 연구한 마시멜로우 실험에 대한 의문을 제기하며, 피상적 현상만을 가지고 상황을 해석하는 것의 위험성을 발견하였다. 일반적으로 이러한 전통적 연구들은 낮은 계급에 속한 아동들일수록 낮은 인내력을 가진다는 것을 발견하였지만, 그 내막을 들여다보면 언뜻 보기에 잘못된 추론에서 기인한 것 같은 행동들도 사실은 그들의 보다 큰 불안정성과 어려움이 반영된 것일 수 있다. 즉 낮은 계급의 아이들이 보상을 미루지 않고 첫 번째 마시멜로우를 얼른 먹어버린다고 하였을 때, 우리가 추론할 수 있는 것은 이들의 자기 규제가 부족하다는 것이 아니라, 이들의 실제 경험 상 그저 두 번째 마시멜로우를 기다릴 신뢰와 여유가 없을 수 있다는 것이다. 이러한 실험 또한 단지 대상에 대한 기술적 지식을 축적하는 것보다, 이들의 관점에서 이들을 이해하려는 시도가 더 중요하다는 것을 보여준다.

것'이라고 정의한다. 학교 교육이 올바른 방식으로 제공해 주는 다양한 경험들이야말로 이 이중 관점을 형성해 주는 느리지만 가장 확실한 길이 될 것이다. 아리스토텔레스가 말했듯, "여행을 하면서 모든 인간이 다른 인간의 친척이며 친구라는 사실을 알 수 있을 것이다."(in our travels we can see how every human being is akin... to a human being: NE Ⅷ.1.1155a20－22).[95]

3. 교수·학습 방법의 개선

세 번째 함의는 상술된 목표와 내용을 실현시킬 수 있는 방법에 관한다. 본고에서 제시하는 신아리스토텔레스적 덕 교육의 방법에서 가장 중요한 요소는, 학생들로 하여금 공동의 좋음을 발견하고 이에 가까워지게 하는 대화의 과정이었다. 4장에서 논의한 바와 같이, 우리가 가진 다양한 삶의 모습에도 불구하고 우리는 인간으로서 어떤 공유된 것에 대한 대화를 나눌 수 있으며, 그 과정에 대한 신뢰가 존재하지 않는 이상 신아리스토텔레스주의적 덕 교육은 그 이론적 전제에서부터 무너지게 되어 있다. 따라서 서로를 믿을 만한 주체(accountable agent)로 인식하고 그 사이에서 서로의 유사성과 공통점을 찾는 경험을 제공하는 것은 그 자체만으로도 중요한 도덕교육이 될 뿐만 아니라(Jacobs, 2020: 36), 앞서 서술한 신아리스토텔레스주의적 덕 교육의 목표와 내용을 완성시키는 필요조건이 될 것이다.

이를 위해 학교에서는 학생들이 스스로 협력적 대화를 이끌어갈 수 있는 기회를 제공하여야 하며, 이러한 대화가 성공적으로 이루어질 수 있도록 보조해야 한다. 학교에서 성공적인 대화의 경험이 축적될 경우 학생들은 대화를 통해 합의를 이끌어가는 과정에 보다 자신감을 가지게 될 것이며, 이는

95) 반대로 아리스토텔레스는 친구의 수와 관련된 서술에서 "많은 친구들을 가지고 있으며 모든 사람들에게 가깝게 대하는 사람들은 그 누구에게도 친구가 아닌 것처럼" 보인다(NE Ⅸ.10.1171a17)고도 서술한다. 이러한 상반된 서술은 앞서 지적되었듯, 단지 여러 사람의 사정을 피상적으로 아는 것만으로는 아리스토텔레스가 말하는 친애가 성립될 수 없음을 시사한다.

다시 성공적인 대화를 이끄는 등 선순환을 이룰 것이다. 나아가 학교를 떠나 사회에 들어선 학생들이 그러한 경험을 기반으로 시민으로서의 대화 또한 주도할 수 있으리라 기대해 볼 수 있다.

대화를 활용하는 수업방법의 대표적인 예시로는 토론 수업을 들 수 있을 것이다. 그러나 앞서 제기되었듯이, 하나의 주제에 대해 찬성과 반대의 대립적인 구도를 제시하고 경쟁적으로 자신의 견해를 설득시키도록 유도하는 토론의 방식은 지금까지 이야기된 신아리스토텔레스주의적 대화 교육에 적절하지 못하다. 따라서 최근에 이루어지고 있는 변화의 방향과 마찬가지로, 공동으로 추구할 수 있는 지향을 중심으로 문제 상황을 재구성하고 발전적인 대화를 독려하는 방식이 신아리스토텔레스주의적 관점에서 보다 강조될 수 있을 것이다. 현재 학교 현장에서 활용되는 수업 방법 중 이와 비슷한 관점을 취하는 것으로, 흔히 '논쟁 수업'으로 불리는 토론의 방식을 예시로 들 수 있다. 논쟁 수업은 찬반을 나누고 어느 쪽이 더 우수한 설득력을 가지는지 가르는 과정을 취하는 과거의 토론 수업과는 거리가 멀다. 오히려 이는 '논쟁 문제를 자유롭고 평등한 학생 시민들이 토론과 심의/숙의(deliberation)를 통해 주체적으로, 협력적으로 해결해 나가는 수업'으로, 문제와 관련하여 자신의 관점에서 벗어나 다양한 관점에서 문제를 조망하고 다른 사람의 입장을 이해하는 협력적인 의사결정을 추구한다(정창우, 김하연, 2021: 247).[96] 이러한 과정을 반복적으로 접함으로써 학생들은 개방적이고 협력적인 의사소통을 통해 서로 이해할 수 있는 결론을 끌어낼 수 있다는 것을 몸소 경험하게 되고, 자연스럽게 앞으로의 의사소통에 대한 자신감과 신뢰를 갖추게 될 것이다. 이와 같은 대화의 방식은 교실 수업에만 국한되는 것이 아니라, 학급 회의와 같은 공동의 의사결정 상황이나 교사와 학생, 학생과 학생 간의 일상적인 대화의 상황에서도 충분히 적용될 수 있다.

96) 이때 '논쟁적 문제'(controversial issues)는 자유롭고 평등한 시민들이 제시한 '합당한 의견들'이 서로 심각하게 불일치하거나 상반되게 나타나는 쟁점을 가리킨다. 또한 '합당한 의견'이란 사회의 협동적 구성원이 되고자 하는 '협력적 동기'를 가진 사람이, 자신의 의견을 지지하기 위해, 타당한 논리와 근거를 바탕으로 설득력 있는 체계를 갖춘 생각을 의미한다(정창우, 김하연, 2021: 247).

대화의 방식뿐만 아니라, 대화의 주제가 되는 문제 상황들 또한 우리의 현실과 괴리되지 않는, 여러 맥락을 종합하여 판단을 내릴 수 있도록 돕는 것이어야 하며, 앞선 항에서 제시된 뱅크스(Banks, 2020)의 사례집 등이 그 적절한 예시가 될 수 있을 것이다. 이러한 문제 상황들에서 등장하는 문화적 차이와 그에 따른 논쟁은 그냥 두었을 때는 갈등을 유발하는 불편한 것이 되지만, 올바르게 접근하였을 때 우리에게 확실한 교육의 순간을 제공하는 매개체가 된다. 세계시민의 가장 핵심적인 능력이 익숙한 생각의 방식을 뛰어넘는 것이라고 하였을 때, 서로의 다름을 마주하고 합의에 이르고자 노력하는 이러한 과정은 우리에게 새로운 생각의 여지를 열어주는 가장 확실한 방법이 될 것이다(Ellenwood, 2019: 19).

4. 교육 환경의 구성

개별 도덕과 수업을 넘어 전체 학교의 구조 또한 학생들에게 협력적인 대화의 경험을 충분히 제공해 줄 수 있는 공간이 되어야 한다. 앞서 언급된 사이더(Seider, 2008)의 연구가 함의하는 바와 같이, 학교가 제공하는 가상 경험은 직접적인 만남을 통해 서로를 동등한 주체로서 알아가는 기회를 가지는 것의 대체재가 될 수밖에 없다. 따라서 우리는 교실에서의 논쟁을 넘어 궁극적으로 학생들이 한 사람의 시민으로서 시민사회에 참여할 수 있도록 독려해야 하고, 이러한 경험이 학교를 떠난 성인기에도 이어질 수 있도록 격려해야 한다. 마크 트웨인(Mark Twain)이 말했듯이, “여행은 편견, 편협함, 좁은 시각에 치명적”(Travel is fatal to prejudice, bigotry, and narrow-mindedness)인 것이기 때문에, 서로 다른 존재를 직접 만나 대화를 시도하는 그 과정 자체가 귀중한 도덕교육이 될 것이기 때문이다.

하지만 이러한 목표가 학교 현장에서 실현되기는 현실적으로 어려운 것이 사실이다. 따라서 그 보완으로서, 학교 공동체가 시민들을 길러 내기 위한 예비적인 작은 사회로서 이상적인 대화와 합의의 공간이 되어준다면, 그 경험은 학생들이 사회에 나가 자신의 삶에 영역에서도 그 구조를 실현할 수

있는 좋은 기준점이 되어줄 수 있을 것이다. 따라서 학교 공간은 교실, 동아리, 학생회 등의 학내 다양한 구성체들을 통해 학생들에게 다양한 역할을 직접 수행하게 하고 의사결정을 하는 연습을 독려해야 한다. 실천적 지혜에 대한 깊이 있는 통찰을 제공하는 브리엔차와 그로스만(Justin P. Brienza, Igor Grossmann, 2017)의 연구에 따르면, 피험자들은 본인이 상대보다 지위가 높다고 생각할수록 현명한 추론을 덜 사용하는 경향을 보였다. 이러한 연구 결과는 현재 우리가 위치한 지위에서 벗어나 다른 시각에서 상황을 파악하는 연습이 필요함을 시사한다.

우리가 유한한 행위자로서 다른 사람들과의 협력 없이는 달성할 수 없는 목표를 가지고 있다는 것을 깨닫는다면, 행위자들의 다양한 방식의 협력을 추구하는 것은 보편적인 언명이 될 것이다(Curren, 2013: 234-235). 단, 학교가 다원주의적 민주주의를 지지하는 이상 그 협력의 끝에 모두를 위한 획일적이고 단일한 최고의 삶이 있다는 가정을 가질 수는 없으며, 그 출발점은 학교 자체가 자율적이고 정의로운 공동체가 되는 것이 되어야 한다(Curren, 2016: 520).[97]

또한 이러한 학교의 구조는 앞서 소개된 도덕과 수업의 목표, 내용, 방법을 실현할 수 있는 전제가 된다. 자기중심적이며 '이것 아니면 저것'(all-or-nothing)의 이분법적 논리가 팽배한 곳에서는 갈등의 유발과 소통의 방해가 자연스럽게 뒤따르게 된다(정창우, 2020: 191). 이처럼 교실

97) 이때 아리스토텔레스식의 정의로운 공동체가 콜버그가 제시한 정의 공동체와 차이를 가지는 점은, 아리스토텔레스는 규칙의 역할과 그 중요성을 강조하였다는 점이다(Curren, 2016: 519). 아리스토텔레스에게 있어서 규칙은 올바른 행동을 정의해 주고, 나아가 질문의 대상이 되어준다. 법은 '실천적 지혜와 지성으로부터 나오는 말(logos)로서 강제하는 힘(dynamis)'을 가지기 때문에, 이러한 종류의 '지성과 힘을 가진 올바른 질서'는 덕목의 습관화를 지도해 주기에 적절하다(NE X.9.10-12). 따라서 아리스토텔레스식의 정의로운 공동체는 콜버그의 정의 공동체와 달리 학교의 운영에 있어 학생들에게 동등한 목소리를 주지는 않지만, 학교 안의 규범에 대한 학생들의 관점을 수용하고 이들이 타당한 한 그에 따라 규범을 시행한다. 즉, 규범과 규제의 틀을 교사와 같은 지도자들이 미리 구성하여 학생들에게 가이드라인을 제공하되, 이를 수정과 비판에 열어두는 것이다. 물론 이때의 목표는 특정 덕목의 일방적인 주입이 아닌 학생 스스로가 자신의 번영하는 삶으로 나아갈 수 있도록 돕는 것이 된다(Curren, 2016: 520-521).

공간과 나아가 학교 자체가 학생들에게 지지적이고 안전한 공간이 되어주지 못하는 이상, 교사가 아무리 학생들 스스로의 번영을 찾아야 한다고 설파해도, 다양한 삶의 관점을 소개하여도, 개방적이고 협력적인 논쟁 수업을 시도한다고 해도, 학생들이 자신의 견해를 자율적으로 표현하고 진정한 자신을 드러내어 대화에 임하기에는 한계가 있을 수밖에 없다. 시스템의 과한 압력은 당연하게도, 좋은 가치가 자연적으로 나타나기를 기대하기 어렵게 만들 것이다(Carolyn Roberts, 2019: 3).

크리스찬슨(Kristjánsson, 2015: 158)은 우리가 덕목과 인성에 관한 연구를 대하는 자세와 관련하여, 그 효과에 대한 과소평가로 인해 생겨나는 위협들이 과대평가로 인해 생겨나는 것들보다 더욱 치명적이라고 강조하였다. 이는 덕목과 인성의 교육에 대한 논의에도 곧바로 적용될 수 있다. 지금까지 제시된 여러 가지 교육적 함의들은 누군가에게는 너무나도 뻔한 이야기가 될 수 있고, 전혀 현실적이지 못한 이상을 추구하는 것일 수도 있다. 그러나 도덕교육을 위해 우리가 노력해 볼 수 있는 일말의 여지라도 존재하는 한, 도덕교육자로서 우리가 택해야 할 길은 그럼에도 희망적인 시각을 갖는 것이 되어야 한다. 우리가 우리의 노력에 뒤따르는 결과를 지나치게 과신하고 낙관하는 것은 바람직하지 못하지만, 반대로 이에 대한 회의적인 시각만을 가지고 아무런 노력도 하지 않는 것은 비교할 수 없이 더 큰 문제를 유발시킬 것이다. 따라서 우리는 크리스찬슨(Kristjánsson, 2015: 158)이 제안하였듯 희망을 잃지 않되 겸손한(hopeful modesty) 자세를 지향하며, 학생들을 위한 보다 의미 있는 교육이 이루어질 수 있도록 고민하고 협력하는 시도들을 지속해야 한다.

제 6 장 결 론

지금까지 본고는 우리가 인간이라면 동의할 수밖에 없는 보편적이고 객관적인 도덕이 존재하는지, 그렇다면 이것이 우리 각각의 개별적이고 특수한 지향과 어떻게 조화될 수 있는지에 대한 전통적인 물음에 답하기 위해, 신아리스토텔레스주의적 관점에 기초한 덕 교육을 둘러싼 다양한 논의들을 메타윤리학적, 이론적, 실천적 관점에서 종합적으로 검토하였다. 논의된 내용은 다음과 같이 정리해 볼 수 있다. 먼저 신아리스토텔레스주의 관점에 기초한 덕 교육을 본격적으로 탐구하기 위한 작업으로써, 2장 1절에서는 아리스토텔레스 덕 윤리학의 기본적 구조를 살펴보며 앞으로의 논의를 위한 배경지식으로 삼았다. 아리스토텔레스의 철학은 철저하게 목적론적이기 때문에 인간을 포함한 모든 존재가 목적(*telos*) 혹은 좋음을 가지며, 이를 '탁월하게' 실현시키기 위한 기능(*ergon*) 또한 가짐을 전제한다. 그 중에서도 인간이라는 종의 본성을 가장 잘 설명해 주는 인간 고유의 기능은 이성적 능력으로, 인간은 그 이성적 능력을 탁월하게 발휘함으로써 그 자신의 '목적'을 달성하게 된다. 이처럼 『니코마코스 윤리학』에서의 인간의 좋은 삶에 관한 서술은, 인간의 탁월한 이성적 능력, 그 중에서도 특히 실천적 지혜의 발휘 없이는 인간이 진정으로 번영할 수 없다는 것에 대한 논증을 담고 있다.

2절에서는 이러한 아리스토텔레스 덕 윤리학에 대한 시대적 요청을 세 영역으로 나누어 살펴보면서, 신아리스토텔레스주의가 등장하게 된 배경을 파악하고자 하였다. 먼저 윤리학의 영역에서는, 기존에 지배적이던 칸트 의무론과 공리주의가 지지하는 법칙적인 윤리개념들이 인간의 도덕적인 삶에 자기분열 현상(schizoperenia)을 초래한 만큼, 적절한 심리철학을 수반하는 아리스토텔레스 덕 윤리학이 이를 보완할 수 있는 현실적인 윤리 이론으로 주목받게 되었다는 점이 제시되었다. 또한 인식론의 영역에서는 근대적·이분

법적 사고가 인간의 삶에 어떤 확실성을 전제함으로써 여러 문제들을 파생시켜왔으므로, 우리의 삶의 비결정성을 전제하는 아리스토텔레스 덕 윤리학이 이를 보완할 수 있음을 확인하였다. 마지막으로 교육의 영역에서는, 최근 미래교육의 목표가 학생들 자신과 사회의 번영(well-being)으로 수렴하고, 다양한 상황을 이해하고 해석하며 그에 맞는 지식과 기술을 적용할 수 있는 능력이 강조되는 만큼, 아리스토텔레스의 에우다이모니아에 대한 관점과 실천적 지혜의 강조가 미래세대를 위한 교육의 이론적 기반으로서 다양한 함의를 전달할 수 있다는 점이 강조되었다.

3장에서는 아리스토텔레스 덕 윤리학을 교육적으로 적용하는 과정에서 이에 대한 얕은, 혹은 잘못된 해석에 기초한 교육 실천들이 대중적으로 널리 알려지게 되었고, 이에 따라 아리스토텔레스적 덕 교육이 그 차별성에도 불구하고 오해를 기반으로 한 비판들을 받아왔음을 지적하였다. 가령 덕목 중심 교육이 주로 받고 있는 이론적 차원의 비판으로는 첫째, 행위자가 갖추고자 지향하는 가치·덕목(value)의 기준이 유동적이며 맥락에 따라 자의적으로 바뀌는 불안정적인 것이라는 점, 둘째, 개인이 한 시점에 소유하고 있는 인성특질(덕목, virtue)이 도덕 심리학의 연구의 대상이 되기에 충분히 안정적이지 못하다는 점, 셋째, 아동기의 양육의 중요성을 강조함에 따라 개인의 인성에 대해 다소 결정론적인 함의를 가지고 있다는 점이 제시되었으나, 신아리스토텔레스주의는 각각에 대해 첫째, 우리의 실제의 삶은 본질적으로 다양한 구체적 양상을 가지고 있기 때문에 윤곽만을 제시하는 아리스토텔레스의 관점이 오히려 현실적으로 더 적합하다는 점, 둘째, 상황의 영향력에도 불구하고 개인의 인성은 충분한 일관성과 안정성을 가진다는 점, 셋째, 인성의 요소 중 개인이 통제할 수 없는 부분들이 존재하는 것은 사실이지만, 아리스토텔레스 덕 윤리학은 자기 통제와 자기 조절을 통해 이를 극복하는 것을 더욱 강조한다는 점을 들어 대응하였다.

다음으로 실천적 차원의 비판으로는 첫째, 권위주의적·보수주의적 교육으로 흘러갈 가능성이 높다는 점, 둘째, 그 교육적 효과에 대한 객관적인 증거를 제시할 방안이 제대로 마련되어 있지 않다는 점, 셋째, 아리스토텔레스

가 최고선으로 지향하는 인간 번영의 상태가 현실과 동떨어진 비현실적인 것이라는 점이 제시되었다. 이에 대해 신아리스토텔레스주의는 첫째, 아리스토텔레스적 덕 교육이 도덕적인 삶을 위해 궁극적으로 함양하기를 추구하는 실천적 지혜는 오히려 그 권위주의적·보수주의적 부작용을 강하게 방어할 수 있을 뿐만 아니라, 다원화된 현대 사회에 보다 적합하게 지향될 수 있는 교육의 목표가 된다는 점, 둘째, 덕목과 인성특질에 대한 아리스토텔레스의 포괄적이고 유연한 접근이 실증주의적 관점에서의 '객관성'과는 어울리지 않을지 몰라도, 애초에 인간의 삶은 단편적으로만 표현될 수 없는 것이기에 어렵더라도 다채로운 요소를 포착하고자 하는 것이 교육적 차원에 훨씬 적합하다는 점, 셋째, 관조적 삶의 비현실성은 인간의 삶에 적절한 방향으로 다시 해석될 여지가 있으며, 실천적 삶의 비현실성은 '인지된 가능성'으로서 우리에게 유덕한 삶을 위한 동기를 부여해 줄 수 있다는 점을 들어 대응하였다. 이와 같이 비판과 비판에 대한 대응을 검토한 결과, 신아리스토텔레스주의가 아리스토텔레스로부터 계승하고자 하는 부분과 수정하고자 하는 부분에 대한 대비를 통해 신아리스토텔레스주의적 덕 교육의 전체적인 구조를 도출할 수 있었다.

4장에서는 3장에서 제기된 신아리스토텔레스주의의 대응이 전제하고 있는 아리스토텔레스적 윤리적 자연주의에 대한 타당성을 검토하였다. 아리스토텔레스적 윤리적 자연주의는 객관적 도덕적 진실과 윤리학의 자율성 둘 다를 지켜내기를 추구하며, 이를 위한 전략은 일반적으로 그 종의 본성으로부터 그 종의 좋은 삶을 도출하는 자연적 규범성(natural normativity)의 구조를 살아있는 모든 생명체에게 적용할 수 있는 것으로 특징짓는 것, 그리고 그러한 일반적 구조가 '이성적 인간'이라는 특별한 존재에는 어떻게 성공적으로 적용될 수 있는지 결정하는 것으로 구성된다. 본고에서는 각각의 논의에 대한 타당성과 한계를 살펴보았다.

전자의 전략이자, 자연적인 '첫 번째 본성'에 주목한 관점의 경우, 한편으로는 이들이 인간의 자연적 본성에 기대는 이상 윤리학의 자율성을 진정으로 수호할 수 있는지를 묻는 비판이 존재하였으며, 다른 한편으로는 목적론

적 개념이 과연 타당한 것인지, 그리고 종 개념과 유기체 개념이 현대의 독자들에게 어떤 의미를 가질 수 있는지에 대한 비판이 존재하였다. 이에 대해 본고는 신아리스토텔레스주의가 사실 자연과학에서 출발하는 외재주의적 관점에서는 도덕성을 설명할 수 없다는 관점을 견지함에도, 많은 학자들이 그들의 개념적 틀을 과학과 자연에 대한 이해와 화해시키는 데 집중했기 때문에, 이들이 생물학과의 연결성에만 관심을 가진다는 '오해'를 받게 되었다는 점을 지적하였다. 따라서 논의는 생물학과 멀어져 인간의 합리적 본성인 '두 번째 본성'에 주목하는 것으로 이어진다. 그러나 후자의 전략이자, '두 번째 본성'을 중심으로 한 논의 또한, 인간의 자연적 본성에 대한 참조를 '간접적'인 것으로 한정한다는 점에서 이것이 윤리적 비자연주의의 인지주의적 버전과 어떻게 구별되는지에 대한 비판을 받게 된다. 이성과 자유를 인간의 '두 번째 본성'으로 통합하는 시도는 자연의 개념을 확장하기보다, 오히려 자연주의적 인류학의 해결되지 않은 이론적 긴장을 숨기는 것이라고 평가될 수 있었다.

이러한 일련의 논의를 살펴본 결과, '인간의 자연적 삶의 형태'와 '윤리학의 자율성' 사이의 조화를 추구하는 신아리스토텔레스주의의 입장은 모순을 전제하고 있는 것으로 보이지만, 본고는 아리스토텔레스가 애초에 현대의 자연주의적 오류가 가정하는 기술적-인류학적 명제와 규범적 명제 사이의 명확한 구분을 거부하고 있음에 주목하였다. 아리스토텔레스의 관점에서 자연에 대한 경험적 지식과 도덕에 대한 일상적 지식을 완전히 분리하는 것은 불가능하며, 자연과학의 사실들은 분명 인간의 삶을 제대로 이해하기 위한 통찰과 제한을 제공한다. 따라서 자연적 본성이 우리에게 '해답'이 아닌, 도약을 위한 '시작점'과 자연적 '재료'를 제공한다고 보았던 아리스토텔레스의 본의로 돌아갈 필요가 있다. 즉, 아리스토텔레스적 윤리적 자연주의를 통해 우리는 도덕성을 자연과학의 사실로 환원시키는 것이 아닌, 우리가 일상적으로 마주하는 현실의 삶과 경험에 기초한 윤리학에 대해 논의할 수 있는 것이다. 그러한 만큼 우리가 참고하고자 하였던 '인간 본성에 대한 사실'은 우리에게 객관적으로 주어지는 고정된 것이 아니라, 인간의 좋음에 대한 끊

임없는 대화 속에서 발견되는 것이자, 언제나 수정 가능한 성찰의 대상이 된다. 따라서 중요한 것은 어떠한 경우에도 이에 대한 완벽한 결론에 도달했다는 확신을 가지지 않는 것이다. 공동의 고정된 '결론'을 지향하는 것이 아니라 공동의 지속적인 '과정'을 지향하는 것이야말로 '가장 강한' 객관적 도덕적 진실을 발견할 수 있는 길이 되는 것이다. 이를 통해야만 인간은 '나'의 구체적인 삶의 맥락과 '우리'의 공통된 좋음 사이에서 균형을 찾아갈 수 있게 된다.

이처럼 균형을 찾아가고자 하는 지향이 가능한 이유는 신아리스토텔레스주의자들이 서로 간의 대화를 통해 공동의 좋음으로 향해 갈 수 있는 인간의 능력을 신뢰하기 때문이다. 이는 기본적으로 인간에 대한 희망적인 시각을 전제하고 있으며, 서로를 믿을 만한 주체(accountable agent)로 인식하고 그 사이에서 서로의 유사성과 공통점을 찾는 것의 중요성을 강조한다. 그 대화와 합의의 과정에 대한 신뢰가 존재하지 않는 이상 신아리스토텔레스주의의 관점에 기초한 덕 교육은 그 이론적 전제에서부터 무너지게 될 것이다. 이는 객관적 도덕적 진실의 확실성을 찾던 사람들에게는 다소 실망스러운 결론이 될 것이나, 인간에 대한 신뢰와 희망을 갖는 것이 도덕교육의 출발점이 된다는 것을 고려하면, 이러한 방향으로 향하는 것은 필연적인 것으로 보인다.

따라서 5장에서는 '우리'의 공동의 기준을 찾아가는 대화의 과정이 어떻게 현실화될 수 있을지에 대한 교육적 논의가 진행되었다. 특히 지금까지 아리스토텔레스의 관점에 근거한, 지적 덕목을 위한 교육 방법에 대해서는 논의가 활발히 이루어지지 않았으나, 이는 단지 원전에서 구체적인 교육 방법을 직접적으로 소개하지 않았다는 어려움에 따른 것일 뿐 아리스토텔레스 스스로도 이성적 인간들 간의 대화에 큰 중요함을 부여하였음을 지적하였다. 특히 원전의 서술 중 친애(*philia*)와, 친애를 나눈 인간들 사이의 대화에 관한 부분에서 이에 대한 아리스토텔레스의 강조를 확인할 수 있었으며, 정의와 친애를 비교하는 부분에서 '덕에 근거한' 친애와 이를 통한 대화가 가지는 의의를 명확히 포착할 수 있었다. 무엇보다도 점점 더 거대해져가는

공동체에서 우리는 소수의 사람들끼리만의 마음의 일치가 가능하다거나, 추상적이고 공허한 정의의 규범만이 가능하다는 양극단의 선택지만을 고려하게 되지만, 시민들 사이의 지속적인 대화를 통해 '우리의' 좋음의 기준을 확인하고, 실천적 지혜를 통해 '나'와 '너'의 관심과 욕구를 반영하는 연습의 과정은 이 극단을 연결할 수 있는 고리가 되어준다. 이에 본고는 이러한 이상을 실현시켜줄 수 있는 대화 교육을 위해, 목적적 대화를 위한 문제 상황을 구성할 것, 구체적인 맥락 및 '나'와 괴리되지 않는 주제를 선정할 것, 협력자로서 대화 상대에 대한 관심과 이해를 가질 것과 같은 조건들을 도출하였다.

이러한 논의들을 토대로, 본고에서는 최종적으로 신아리스토텔레스주의 관점에 기초한 덕 교육이 국내의 도덕교육에 주는 함의를 다음과 같이 도출하였다. 첫째, 공동의 좋음에 대한 지향을 위해 도덕교육의 목표는 '번영하는 삶'으로 제시될 수 있으며, 단 그 구체적인 내용에 대한 묘사는 삼가야 한다. 둘째, 이와 같은 목표하에서 활용되는 도덕교육의 내용들은 최대한 많고 다양한 사람들의 삶의 모습과 관점을 보여줄 수 있는 것이 되어야 한다. 셋째, 학생들로 하여금 협력적인 대화를 가능하게 하는 수업 방법이 교실 내외에서 적극적으로 활용되어야 한다. 넷째, 개별 도덕과 수업을 넘어 전체 학교의 구조 또한 학생들에게 협력적 대화의 경험을 충분히 제공해 줄 수 있는 공간이 되어야 한다.

이상과 같이 진행된 본고의 논의는, 신아리스토텔레스주의적 덕 교육이 학교 현장에서 갖추어야 하는 구체적인 모습을 실질적으로 제시하지 못하였다는 점에서 명백한 한계를 가진다. 비록 본고의 목표가 그 교육 실천의 기저에 있는 이론적 가정을 검토하는 데 초점을 두고 있는 것도 사실이나, 이러한 이론적 논의의 궁극적인 목표는 학교 현장에서의 변화를 이끌어내는 것이므로, 실천적인 차원에서의 논의로 이어지지 않는다면 지금까지의 논의는 의미를 가지지 못할 것이다. 따라서 관련된 후속 연구들이 강력하게 요청되며, 이를 위해서는 무엇보다도 심리학 연구들이 많은 기여를 할 수 있다. 본고에서 제시한 여러 교육의 조건들이 실질적인 의미를 갖는지 경험적

으로 검증하는 연구가 이루어질 경우, 본고의 논의를 한층 더 구체화시키고 발전시킬 수 있는 기회가 마련될 것이다.

제시된 한계에도 불구하고 본고의 논의가 가지는 의의는 무엇보다도, 현재까지 국내에서 아리스토텔레스에 대한 논의가 그 고전에 대한 해설과 전통적인 교육 방법에 주로 초점을 두고 있던 것에서 나아가 이를 발전시키고자 한 현대적인 시도들을 종합적으로 검토하고 정리하였다는 것이다. 특히 관련된 대부분의 논의들이 아리스토텔레스가 전제하고 있는 메타윤리학적 가정에 대한 검토를 결여하고 있었던 만큼, 아리스토텔레스적 윤리적 자연주의가 현대의 학자들에 의해 어떻게 체계화되었고, 또 어떤 한계와 의의를 가지는지 확인한 본고의 논의는 앞으로의 신아리스토텔레스주의에 대한 연구에 견고한 기반을 제공해 줄 수 있을 것이다. 단, 서론에서의 문제의식과 같이 명확한 정답을 알려줄 수 있는 윤리 이론을 기대했던 사람들에게, 어떤 '신뢰'와 '희망'을 요청하는 본고의 결론은 대단히 실망스러울 수 있다. 이는 칸트가 종국에 신 존재에 대한 믿음을 요청하였던 것과 유사해 보이기도 할 것이다. 그러나 신아리스토텔레스주의의 논의 끝에 도출되는 것은 같은 믿음이면서도 그 대상을 달리한다. 그 대상은 나의 눈앞에 살아 숨 쉬는 인간에 대한 믿음이다. 도덕교육과 윤리학이라는 것이 결국 함께 살아가는 사람들과의 관계를 생각하게 하는 학문이라는 점에서, 이러한 결론이 단지 문자로만 남아 있는 것이 아니라 근본적으로 타인을 대하는 나의 태도를 고민하게 하는 등, 우리의 삶에 생생한 함의를 가지기를 희망한다.

참 고 문 헌

1. 국내

(1) 단행본

김남두, 김재홍, 강상진, 이창우(2004), 『철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한 디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구: 아리스토텔레스 『니코마코스 윤리학』(『철학사상』별책 제3권 제9호)』, 서울대학교 철학사상연구소.

노영란(2009), 『덕윤리의 비판적 조명』, 서울: 철학과현실사.

박전규(1985), 『아리스토텔레스의 실천적 지혜』, 서울: 서광사.

박찬구(2006), 『개념과 주제로 본 우리들의 윤리학』, 파주: 도서출판 서광사.

신득렬(2000), 『교육사상사』, 서울: 학지사.

유원기(2009), 『자연은 헛된 일을 하지 않는다: 아리스토텔레스 자연철학』, 파주: 서광사.

유원기, 이창우(2016), 『아리스토텔레스: 최선의 삶이 곧 행복이다』, 파주: 21세기북스.

윤영돈(2010), 『다문화시대 도덕교육의 프리즘과 스펙트럼』, 파주: 이담Books.

장동익(2017), 『덕 윤리 : 그 발전과 전망』, 서울: 씨아이알.

정창우(2020), 『도덕교육 연구 및 실천의 방향과 과제』, 경기: 교육과학사.

조영달(2015), 『질적 연구 방법론 : 학교와 수업연구의 새 지평 [이론편]』, 서울: 近思.

황경식(2012), 『덕윤리의 현대적 의의 : 의무윤리와 결과윤리가 상보하는 제3윤리의 모색』, 서울: 아카넷.

(2) 논문

김녕(2016), ""인성교육진흥법"의 발상과 함의에 대한 비판적 고찰", 『생명연구』, 39, 55－102.

김상돈(2018), “아리스토텔레스의 시민적 친애에 대한 의문”, 『윤리연구』, 118, 49-83.

_____(2019), “아리스토텔레스의 시민적 친애의 의미 규명을 위한 예비적 연구”, 『윤리연구』, 124, 57-79.

_____(2020), “아리스토텔레스의 시민적 친애”, 『윤리연구』, 131, 43-70.

노영란(2012), “덕과 감정 - 습관화를 통해 형성되는 유덕한 행위자의 감정을 중심으로”, 『새한철학회』, (68), 221-244.

_____(2021), “칸트 덕론에서 덕의무의 성격과 의의”, 『도덕윤리과교육연구』, (70), 139-162.

서강식(2010), “도덕·윤리과 교육의 초·중등 연계 방안 모색 - 도덕·윤리과 교육과정의 변천 분석을 중심으로”, 『초등도덕교육』, 32, 151-182.

석자춘, 정창우(2017), “나바에츠 통합적 윤리교육모형을 활용한 도덕교육 개선 방향”, 『도덕윤리과교육연구』, (54), 23-52.

손병석(2020), “왜 친애(philia)가 정의보다 더 중요한가?: 아리스토텔레스의 정치적 친애(politikē philia)와 호모노이아(homonoia) 그리고 덕친애의 관계를 중심으로”, 『철학연구』, 131, 1-29.

송유레(2012), “덕윤리의 르네상스(서평)”, 『인문논총』, (68), 459-470.

엄성우(2010), “Taking Pleasure in Acting Virtuously －Aristotle on Virtue and Pleasure－”, 『철학사상』, 37, 131-147.

_____(2021), “덕스러운 성품의 중요성”, 『윤리학』, 10(1), 1-20.

원다솜, 박치완(2015), “이분법적 패러다임 극복과 지역세계화”, 『글로컬 창의 문화연구』, 4(1), 48-63.

윤화영(2006), “존 맥키의 ″기이함에 근거한 논변″ 비판”, 『철학적 분석』, (14), 45-65.

이기연(2017), “인성평가의 쟁점과 도구에 대한 비판적 고찰”, 석사학위논문, 서울대학교 대학원.

이인숙(1996), “덕의 윤리는 새로운 대안일 수 있는가?-덕 윤리의 자립성에 대한 검토”, 『철학연구』, 19, 291-317.

이재준(2004), “교육과정 패러다임 전환과 학교 교육의 과제”, 『교육과정평가연구』, 7(1), 1-17.

이정렬(2009), “도덕심리학에서 상보성 논제의 도덕교육적 의의와 한계”, 『윤리연구』, 73, 109-137.
장동익(2011), “새 규범 윤리학으로서의 덕 윤리의 가능성”, 『哲學』, 68, 285-305.
장동진, 유인태(2005), “존 롤즈의 공적 이성과 관용의 한계”, 『사회과학논집』, (35), 1-22.
장미성(2016), “마음의 일치로서의 아리스토텔레스 정치적 친애”, 『철학연구』, 115, 245-270.
장승희(2015), ““인성교육진흥법”에서 추구해야 할 인성의 본질과 인성교육의 방향 - 행복담론을 중심으로”, 『윤리교육연구』, 37, 75-104.
정창우, 김하연(2021), “논쟁 문제 수업에 대한 이해와 도덕 교사의 역할”, 『도덕윤리과교육연구』, (71), 245-271.
정창우, 이기연(2021), “아리스토텔레스 ‘시민적 우정’의 도덕교육적 함의”, 『윤리연구』, 135, 89-118.
정탁준(2021), “도덕과 교육과정 ‘성격’의 방향에 대한 연구”, 『도덕윤리과교육연구』, (73), 1-24.
허종렬(2015), “인성교육진흥법에 대한 언론 평가 분석”, 『법과인권교육연구』, 8(3), 175-199.
황경식(2008), “Dialogue between Eastern and Western Morality: Complimentarity of Duty Ethics and Virtue Ethics”, 『한국철학회』, 4, 39-51.
_____(2008), “왜 다시 덕윤리가 문제되는가?: 義務윤리와 德의 윤리가 相補하는 제3윤리의 모색”, 『哲學』, 95, 199-223.
_____(2009), “도덕체계와 사회구조의 상관성-덕의 윤리와 의무 윤리의 사회적 기반”, 『철학사상』, 32, 223-261.
_____(2010), “덕 윤리의 현대적 의의”, 『인간 · 환경 · 미래』, 5, 3-21.

(3) 기타

교육부(2019. 10. 23.), 보도자료「한-OECD 국제교육컨퍼런스」개막.

2. 국외

(1) 단행본

Annas, J. (2011). *Intelligent virtue*. New York: Oxford University Press.

Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 강상진·김재홍·이창우 역(2011),『니코마코스 윤리학』, 서울: 길.

_____, translated by Irwin, T. (2019). *Nicomachean ethics : translated with introduction, notes, and glossary*. Indianapolis, Indiana; Cambridge, Massachusetts: Hackett Publishing Company, Inc.

_____,『수사학』(*Rhetoric*)

_____,『시학』(*Poetics*)

_____,『에우데모스 윤리학』(*Eudemian Ethics*)

_____,『영혼에 관하여』(*On the Soul*)

_____, *Politics*, 천병희 역(2009),『정치학』, 고양: 숲.

Banks, S., & Nøhr, K. (Eds.). (2012). *Practising social work ethics around the world: Cases and commentaries*. Florence: Routledge.

Baumeister R. F., Tierney, J. (2011). *Willpower: rediscovering the greatest human strength*. New York: Penguin Press.

Bennett, W. J. (Ed.). (1993). *Book of virtues*. New York: Simon and Schuster.

Blackburn, S. (1998). *Ruling passions. A theory of practical reasoning*. Oxford: Oxford University Press.

Burger, R. (2008). *Aristotle's Dialogue with Socrates: On the "Nicomachean Ethics"*. Chicago; London: University of Chicago Press

Carr, D. (1991). *Educating the virtues: An essay on the philosophical psychology of moral development and education.* London: Routledge.

Darwin, C. (1859). *The origin of species by means of natural selection.* New York: Modern library.

Doris, J. M. (2002). *Lack of Character: Personality and Moral Behavior*. Cambridge: Cambridge University Press.

Flanagan, O. (1991). *The varieties of moral personality: Ethics and psychological realism.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Fodor, J. A. (1987). *Psychosemantics.* Cambridge, MA/London: MIT.

Foot, P. (2001). *Natural Goodness.* Oxford: CLARENDON PRESS.

_____ (2002). *Virtues and vices and other essays in moral philosophy.* Oxford: Oxford University Press.

Furrow, D. (1995). *Against Theory.* New York & London: Routledge.

Futuyma, D. J. (2005). *Evolution.* Sunderland, Mass.: Sunderland.

Geach, P. (1977). *The virtues.* Cambridge: Cambridge University Press.

Haidt, J. (2012). *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion.* 왕수민 역(2014), 『바른 마음』, 서울: 웅진지식하우스.

Harding, S. (1991). *Whose science? Whose knowledge?.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press

Hartshorne, H., & May, M. (1928). *Studies in the nature of character Vol. Ⅰ, Studies in deceit.* New York: Macmillan.

Hartshorne, H., May, M., & Maller, J. B. (1929). *Studies in the nature of character Vol. Ⅱ, Studies in self-control.* New York: Macmillan.

Hartshorne, H., May, M., & Shuttleworth, F. A. (1930). *Studies in the nature of character Vol. Ⅲ, Studies in the organization of character.* New York: Macmillan.

Hursthouse, R. (1999). *On Virtue Ethics.* Oxford: Oxford University Press.

Kahneman, D. (2011). *Thinking, Fast and Slow.* 이창신 역(2018), 『생각에 관한 생각』(제2판), 파주: 김영사.

Kitto, H. D. F. (1951) *The Greeks.* 김진경 역(1984), 『그리스 文化史: 그 역사와 문화』, 서울: 探求堂.

Kohlberg, L. (1981). *Essays on Moral Development Volume 1: The Philosophy of Moral Development*, New York: Harper & Row. 김민남, 김봉소, 진미숙 공역(2000), 『도덕발달의 철학』, 서울: 교육과학사.

Kohlberg, L., Levine, C. G., & Hewer, A. (1983). *Moral stage : a current formulation and a response to critics.* 문용린 역(2000), 『콜버그 도덕성 발달 이론』, 서울: 아카넷.

Kristjánsson, K. (2013). *Virtues and Vices in Positive Psychology : A Philosophical Critique.* 추병완 역(2019), 『긍정심리학의 강점과 약점』, 서울: 夏雨.

_____ (2015). *Aristotelian character education.* Abingdon, Oxon; New York, NY: Routledge.

_____ (2016). *Justice and desert-based emotions.* London; New York: Routledge.

Lapsley, D. (1996). *Moral Psychology.* 문용린 역(2000), 『도덕심리학』, 서울: 중앙적성출판사.

MacIntyre, A. C. (1981). *After Virtue.* Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.

_____ (1999). *Dependent rational animals: Why human beings need the virtues.* Chicago, IL: Open Court Publishing.

MacIntyre, A. C. (2003). *A Short History of Ethics: a history of moral philosophy from the Homeric age to the 20th century.* 김민철 역(2004), 『윤리의 이론 도덕의 역사』, 서울: 철학과현실사.

Mackie, J. (1977). *Ethics: Inventing Right and Wrong.* England: Pelican Books.

McDowell, J. (1996). *Mind and world.* Cambridge: Cambridge University Press.

_____ (1998). *Mind, value, and reality.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Milgram, S. (2004). *Obedience to authority : an experimental view.* New York: Perennial Classics.

Noddings, N. & Brooks, L. (2017). *Teaching Controversial Issues: The Case for Critical Thinking and Moral Commitment in the Classroom.* 정창우, 김윤경 공역(2018), 『논쟁 수업으로 시작하는 민주시민교육: 비판적 사고와 시민성 교육을 위한 안내서』, 서울: 풀빛.

Nussbaum, M. C. (1986). *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press.

_____ (1998). *Cultivating humanity.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

_____ (2013). *Political emotions. Why love matters for justice.*

Cambridge, MA/ London: The Belknap Press of Harvard University Press.

Perry, G. (2013). *Behind the shock machine: The untold story of the notorious Milgram psychology experiments*. New York: The New Press.

Peters, R. S. (1981) *Moral Development and Moral Education.* London: George Allen & Unwin.

Pring, R. (2000). *PHILOSOPHY OF EDUCATIONAL RESEARCH (2nd Ed.).* London, England: Zed Books; [London, England]: Bloomsbury Publishing. 곽덕주, 김회용, 유재봉, 홍은숙 공역(2015), 『교육연구의 철학』, 서울: 학지사.

Radest, H. B. (1989). *Can we teach ethics?*. New York: Praeger Publishers.

Randall, J. H., & Buchler, J. (1942). *Philosophy. An introduction*. New York: Harper & Row.

Rawls, J. (1971). *A Theory of justice*. 황경식 역(2003), 『정의론』, 서울: 이학사.

_____ (1993). *Political liberalism*. 장동진 역(2016), 『정치적 자유주의』, 서울: 동명사.

Sahakian, W. S. (1974). *Ethics: An Introduction to Theories and Problems.* 송휘철, 황경식 공역(1986), 『윤리학의 이론과 역사』, 서울: 박영사.

Sanderse, W. (2012). *Character education: A neo-Aristotelian approach to the philosophy, psychology and education of virtue*. Delft: Eburon Academic Publisher.

Sellars, R. W. (1922). *Evolutionary naturalism*. New York: Macmillan.

_____ (1963). *Science, perception, and reality*. London: Routledge.

Sherman, N. (1989). *The fabric of character: Aristotle's theory of virtue*. Oxford, UK: Oxford University Press.

Stalnaker, R. C. (1984). *Inquiry*. Cambridge, MA/London: MIT.

Stern, D. N. (1995): *The Motherhood Constellation: A Unified View of Parent-Infant Psychotherapy*. New York: Basic Books.

Stout, J. (2001). *Ethics after Babel: The languages of morals and their discontents*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Thompson, M. (2008). *Life and action: Elementary structures of practice and practical thought*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Tough, P. (2012). *How children succeed: Grit, curiosity, and the hidden power of character*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt.

West-Eberhard, M. J. (2003). *Developmental plasticity and evolution.* New York: Oxford University Press.

Williams, B. (2006). *Ethics and the Limits of Philosophy*. London: Routledge. (1st Published 1985)

Wittgenstein, L. (1922). *Tractatus Logico-Philosophicus.*

_____ translated by G.E.M. Anscombe (1967). *Philosophical investigations (The English Text of the Third Edition)*. New Work: MACMILLAN PUBLISHING CO., INC.

Zimbardo, P. (2011). *The Lucifer effect: How good people turn evil*. New York: Random House.

(2) 논문

Abend, G. (2019). Thick Concepts and Sociological Research. *Sociological Theory, 37*(3), 209-233.

Alexander, H. A. (2019). Phronesis, dialogue, and hope: a response to Nicholas Burbules. *Ethics and Education, 14*(2), 138-142.

Annas, J. (2005). Virtue ethics: What kind of naturalism? In S. Gardiner (ed.), *Virtue ethics. Old and new*(pp. 11-29). Ithaca: Cornell University Press.

Anscombe, G. (1958). Modern Moral Philosophy. *Philosophy, 33*(124), 1-19.

Baier, A. (1991). A Naturalist View of Persons. *Proceedings and Addresses of The American Philosophical Association, 65*(3), 5-17.

Banks, S. (2020). Between the local and global: placing the virtuous professional practitioner in context. In C. A. Darnell, K. Kristjánsson (eds.), *Virtues and Virtue Education in Theory and Practice*(pp. 182-197). Routledge.

Berkowitz, M. (2019). A Quantum Theory of Virtue: How to Contradict Oneself and Get Away With It. Paper presented at the Conference of Jubilee Centre, Oriel College, Oxford, 3－5 January 2019.

Bernstein, R. (2006). Can We Justify Universal Moral Norms?. In D. Browning (Ed.), *Universalism vs Relativism: Making Moral Judgements in a Changing, Pluralistic, and Threatening World*(pp. 3-17). Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield.

Brandhorst, M. (2020). Aristotelian Naturalism as Ethical Naturalism. In M. Hähnel (ed.), *Aristotelian Naturalism: A Research Companion*(pp. 35-56). Cham, Switzerland: Springer International Publishing.

Brienza, J. P., & Grossmann, I. (2017). Social class and wise reasoning about interpersonal conflicts across regions, persons and situations. *Proceedings of the Royal Society B, 284*, 1-9.

Brüllmann, P. (2020). Nature and Self-Interpretation: John Hacker-Wright and Micah Lott. In M. Hähnel (ed.), *Aristotelian Naturalism: A Research Companion*(pp. 256-276). Cham, Switzerland: Springer International Publishing.

Burbules, N. C. (2019). Thoughts on phronesis. *Ethics and Education, 14*(2), 126-137.

Burnyeat, F. M. (1980). Aristotle on learning to be good. In A. O. Rorty (Ed.), *Essays on Aristotle's ethics*(pp. 69－92). Berkeley, CA: University of California Press.

Churchland, P. (1981). Eliminative materialism and propositional attitudes. *Journal of Philosophy, 78*, 67－90.

_____ (1998). Toward a Cognitive Neurobiology of the Moral Virtues. *Topoi, 17*, 83－96.

Clark, C. (2016). Evidence-based practice and professional wisdom. In Cecelia Clegg et al. (eds.), *Towards professional wisdom*(pp. 61-78). Routledge.

Colby, A., Kohlberg, L., Gibbs, J., Lieberman, M., Fischer, K., & Saltzstein, H. D. (1983). A longitudinal study of moral judgment. *Monographs of the society for research in child development*, 1-124.

Cooley, S., Burns V. & Cumming, J. (2016). Using Outdoor Adventure Education to Develop Students' Groupwork Skills. *Journal of Experiential Education*, *39*(4), 329-354,

Curren, R. (2013). A neo-Aristotelian account of education, justice, and the human good. *Theory and Research in Education, 11*(3), 231-249.

_____ (2016). Aristotelian versus virtue ethical character education. *Journal of Moral Education, 45*(4), 516-526.

Dancy, J. (2006). Nonnaturalism. In D. Copp (Ed.), *The Oxford handbook of ethical theory*(pp. 122－145). Oxford: Oxford University Press.

Darley, J. M., & Batson, C. D. (1973). "From Jerusalem to Jericho": A study of situational and dispositional variables in helping behavior. *Journal of personality and social psychology*, *27*(1), 100-108.

Darnell, C., Gulliford, L., Kristjánsson, K., & Paris, P. (2019). Phronesis and the knowledge-action gap in moral psychology and moral education: A new synthesis?. *Human Development, 62*(3), 101-129.

Dennett, D. C. (2017). Darwin and the Overdue Demise of Essentialism. In Smith, D. L. (Ed.), *How Biology Shapes Philosophy: New Foundations for Naturalism*(pp. 9-22). 뇌신경철학연구회 역(2020), 『생물학이 철학을 어떻게 말하는가: 자연주의를 위한 새로운 토대』, 서울: 철학과현실사.

Dewey, J. (1944). Antinaturalism in extremis. In Y. H. Krikorian (Ed.), *Naturalism and the human Spirit*(pp. 1－16). New York: Columbia University Press.

Doris, J. M. (1998). Persons, situations and virtue ethics. *Nous, 32*(4), 504-540.

Dupré, J. (2017). A Postgenomic Perspective on Sex and Gender. In Smith, D. L. (Ed.), *How Biology Shapes Philosophy: New Foundations for Naturalism*(pp. 227-246). 뇌신경철학연구회 역(2020), 『생물학이 철학을 어떻게 말하는가: 자연주의를 위한 새로운 토대』, 서울: 철학과현실사.

Ellenwood, S. (2006). Revisting character education: From McGuffey to narratives. *The Journal of Education, 187*(3), 21-43.

_____ (2019). Cultural Relativism and Educating for Character. Paper

presented at the Conference of Jubilee Centre, Oriel College, Oxford, 3-5 January 2019.

Evans, R. W. Newmann, F. M. & Saxe, D. W. (1996). Defining issues-centered education. In Evans, R. W., and Saxe, D. W. (eds.), *Handbook on Teaching Social Issues. NCSS Bulletin 93*(pp. 2-5). Washington, DC: National Council for the Social Studies.

Fleeson, W., Furr, R. M., Jayawickreme, E., Meindl, P., & Helzer, E. G. (2014). Character: The Prospects for a Personality-Based Perspective on Morality. *Social and Personality Psychology Compass, 8*(4), 178-191.

Foot, P. (1995). Does moral subjectivism rest on a mistake?. *Oxford Journal of Legal Studies*, *15,* 1-14.

Fowers, B. J. (2014). Toward programmatic research on virtue assessment: Challenges and prospects. *Theory and Research in Education, 12*(3), 309-328.

Gadamer, Hans-Georg (1986). *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik.* translated by J. Weinsheimer and D. G. Marshall (2004). *Truth and method (2nd revised edition).* New York: Continuum.

Geach, P. (1956). Good and evil. *Analysis, 17,* 33-42.

_____ (1975). Teleological Explanation. In P. Achinstein & S. Körner (Eds.), *Explanation: Papers and Discussions*(pp. 76-95). New Haven, Yale University Press.

Gewirth, A. (1984). Rights and virtues. *Analyse & Kritik, 6*(1), 28-48.

Grossmann, I., Weststrate, N. M., Ardelt, M., Brienza, J. P., Dong, M., Ferrari, M. et al. (2020). The science of wisdom in a polarized world: Knowns and unknowns. *Psychological Inquiry, 31*(2), 103-133.

Hacker-Wright, J. (2009). What is natural about foot's ethical naturalism?. *Ratio, 22*(3), 308-321.

Hacker-Wright, J., Hähnel, M., & Lott, M. (2020). Introduction: Aristotelian Naturalism-Human Nature, Virtue, Practical Rationality. In M. Hähnel (ed.), *Aristotelian Naturalism: A Research Companion*(pp. 3-7). Cham,

Switzerland: Springer International Publishing.

Hähnel, M. (2020). (Neo-) Aristotelian Life Forms-A New Standard for Species Evaluations?. In M. Hähnel (ed.), *Aristotelian Naturalism: A Research Companion*(pp. 343-358). Cham, Switzerland: Springer International Publishing.

Halbig, C. (2020). Aristotelian Naturalism as Metaethics. In M. Hähnel (ed.), *Aristotelian Naturalism: A Research Companion*(pp. 81-90). Cham, Switzerland: Springer International Publishing.

Haldane, J. (1999). Virtue, truth and relativism. In D. Carr, & J. Steutel (eds.). *Virtue ethics and moral education*(pp. 159-172). Routledge.

_____ (2019). Responding to discord: Why public reason is not enough. In J. Authur (ed.), *Virtues in the Public Sphere*(pp. 201-212). London and New York: Routledge.

Hamilton, R. (2014). Naturalistic virtue ethics and the new biology. In S. V. Hooft et al. (eds.), *The Handbook of Virtue Ethics*(pp. 42-52). Durham: Acumen Publishing Ltd.

Hansen, D. (2001). Teaching as a moral activity. In V. Richardson (ed.), *Handbook of research on teaching*(4th ed.)(pp. 826-257). Washington: AERA.

Harding, S. (1992). Rethinking standpoint epistemology: What is "strong objectivity?". *The Centennial Review, 36*(3), 437-470.

Harman, G. (1999). Moral Philosophy Meets Social Psychology: Virtue Ethics and the Fundamental Attribution Error. *Proceedings of the Aristotelian Society, 99*, 315-331.

_____ (2000). The Nonexistence of Character Traits. In Byrne A., Stalnaker, R., and Wedgwood R. (Eds.), *Fact and Value*(pp. 117-127). Cambridge, MA: MIT Press.

Hart, D., Donnelly, T., Youniss, J., & Atkins, R. (2007). High school community service as a predictor of adult voting and volunteering. *American Educational Research Journal, 44*, 197-219.

Hart, P. (2017). The reality of relationships with young people in caring

professions: A qualitative approach to professional boundaries rooted in virtue ethics. *Children and Youth Services Review*, *83*, 248-254.

Haste, H. (2019). The Serious Problems, for Science and Education, of Moral 'Universals'. Paper presented at the Conference of Jubilee Centre, Oriel College, Oxford, 3-5 January 2019.

Hoffmann, T. (2020). Virtue and Flourishing: Philippa Foot's Naturalism of Human Reason. In M. Hähnel (ed.), *Aristotelian Naturalism: A Research Companion*(pp. 175-182). Cham, Switzerland: Springer International Publishing.

Howard, R. W., Berkowitz, M. W., & Schaeffer, E. F. (2004). Politics of character education. *Educational policy, 18*(1), 188-215.

Huff, B. (2019). Converging Accounts of Virtue: Aristotle and Mencius on the Value of External Goods. Paper presented at the Conference of Jubilee Centre, Oriel College, Oxford, 3-5 January 2019.

Hurka, T. (2021). Moore's Moral Philosophy. In Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition). https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/moore-moral/.

Hursthouse, R. (1996). Normative Virtue Ethics. In Crisp, R. (ed.) *How Should One Live?*(pp.19-36). New York & Oxford University Press.

_____ (2006). Practical wisdom: A mundane account. *Proceedings of the Aristotelian Society, 106*(1), 285-309.

_____ (2012). Human nature and Aristotelian virtue ethics. *Royal Institute of Philosophy Supplement, 70,* 169-188.

_____ (2013). Neo-Aristotelian ethical naturalism. *The International Encyclopedia of Ethics*, 3571-3580.

Inzlicht, M., & Gutsell, J. N. (2007). Running on empty: Neural signals for self-control failure. *Psychological science, 18*(11), 933-937.

Isen, A. M., & Levin, P. F. (1972). Effect of feeling good on helping: cookies and kindness. *Journal of personality and social psychology*, *21*(3), 384-388.

Jacobs, J. (2020). Meeting the Challenges to the Universality of Virtue. In C.

A. Darnell, K. Kristjánsson (eds.), *Virtues and Virtue Education in Theory and Practice*(pp. 26-40). Routledge.

Jayawickreme, E., Prentice, M., & Fleeson, W. (2020). Morality as a basic psychological need: Preliminary evidence. In C. A. Darnell, K. Kristjánsson (eds.), *Virtues and Virtue Education in Theory and Practice*(pp. 101-116). Routledge.

Jones, H. H. (2019). Designing for dialogue: Developing virtue through public discourse. In J. Authur (ed.), *Virtues in the Public Sphere*(pp. 213-223). London and New York: Routledge.

Joyce, R. (2021). Moral Anti-Realism. In Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition). https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/moral-anti-realism/.

Jubilee Centre (2017). Framework for Character Education in Schools.

_____ (2019). Virtues: Local or Universal?. https://www.jubileecentre.ac.uk/1779/conferences/virtues-local-or-universal- (2021.12.08. 확인)

Kallhoff, A. (2020). Realistic Humanism: Martha Nussbaum on Human Nature. In M. Hähnel (ed.), *Aristotelian Naturalism: A Research Companion*(pp. 237-246). Cham, Switzerland: Springer International Publishing.

Keil, G. (2020). Metaphysical, Scientific, Semantic and Aristotelian Naturalism. In M. Hähnel (ed.), *Aristotelian Naturalism: A Research Companion*(pp. 57-80). Cham, Switzerland: Springer International Publishing.

Kim, R. (2020). Well-Being, Eudaimonia, and Nature-Fulfillment. In M. Hähnel (ed.), *Aristotelian Naturalism: A Research Companion*(pp. 371-386). Cham, Switzerland: Springer International Publishing.

Kingwell, M. (1996). Phronesis and Political Dialogue. In S. L. Esquith (ed.), *Political Dialogue*(pp. 167-182). Amsterdam; Atlanta, GA: Rodop.

Kohlberg, L. (1973). The contribution of developmental psychology to education-examples from moral education. *Educational Psychologist*, *10*(1), 2-14.

Krettenauer, T. & Curren, R. (2020). Self-determination theory, morality, and education: introduction to special issue. *Journal of Moral Education, 49*(3), 275-281

Kristjánsson, K. (2013) Ten Myths About Character, Virtue and Virtue Education – Plus Three Well-Founded Misgivings. *British Journal of Educational Studies, 61*(3), 269-287.

_____ (2014). On the old saw that dialogue is a Socratic but not an Aristotelian method of moral education. *Educational Theory, 64*(4), 333-348.

Laming, J. S. (1993). In search of effective character education. *Educational leadership*, *51*(3), 63-71.

Lapsley, D., & Narvaez, D. (2006). Character education. In W. Damon & R. Lerner (Eds.), *Handbook of child psychology(Vol. 4)*(pp. 248-296). New York: Wiley.

Lawrence, G. (2020). Operating Under the Idea of the Ideal: Aristotle's Naturalism. In M. Hähnel (ed.), *Aristotelian Naturalism: A Research Companion*(pp. 11-34). Cham, Switzerland: Springer International Publishing.

Lerner, R. M., & Callina, K. S. (2014). The study of character development: Towards tests of a relational developmental systems model. *Human Development, 57*(6), 322-346.

Le Texier, T. (2019). Debunking the Stanford Prison Experiment. *American Psychologist*, *74*(7), 823-839.

Leontsini, E. (2013) The motive of society: Aristotle on civic friendship, justice, and concord. *Res Publica, 19,* 21－35.

Levering, B. (2002). Concept analysis as empirical method. *International Journal of Qualitative Methods, 1*(1), 35－48.

Liu, H. & Su I. (2011). Learning residential electrical wiring through computer simulation: The impact of computer based learning environments on student achievement and cognitive load. *British Journal of Educational Technology, 42*(4), 598-607.

Lockwood, A. L. (1991). Character Education: The Ten Percent Solution. *Social education*, *55*(4), 246-248.

Lott, M. (2012). Have elephant seals refuted Aristotle? Nature, function, and moral goodness. *Journal of Moral Philosophy, 9*(3), 353-375.

_____ (2020). Aristotelian Naturalism and the Autonomy of Ethics. In M. Hähnel (ed.), *Aristotelian Naturalism: A Research Companion*(pp. 283-294). Cham, Switzerland: Springer International Publishing.

Lutz, M. & Lenman, J. (2021) Moral Naturalism. In Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2021 Edition). https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/naturalism-moral/

MacAllister, J. (2020). Educating virtues in a plural world: MacIntyre, Williams, and Nussbaum on moral education. In C. A. Darnell, K. Kristjánsson (eds.), *Virtues and Virtue Education in Theory and Practice*(pp. 153-167). Routledge.

McClellan, B. E. (1999). *Moral education in America: Schools and the shaping of character from colonial times to the present.* New York: Teachers College Press.

McCombs, B. & Marzano, R. (1990). Putting the self in self-regulated learning: The self as agent in integrating will and skill. *Educational Psychologist, 25,* 51-69.

McDowell, J. (2002). Responses. In N. Smith (Ed.), *Reading McDowell*(pp. 269-305). London/New York: Routledge.

Messiou, K., & Ainscow, M. (2020). Inclusive Inquiry: Student-teacher dialogue as a means of promoting inclusion in schools. *British Educational Research Journal, 46*(3), 670-687.

Mischel, W. (1990). Personality dispositions revisited and revised: A view after three decades. In L. Pervin (Ed.), *Handbook of personality: Theory and research*(pp. 111-134). New York: Guilford.

_____ (1999). Personality coherence and dispositions in a cognitive-affective personality system (CAP) approach. In D. Cervone & Y. Shoda (Eds.), *The coherence of personality: Social cognitive bases of consistency,*

variability and organization(pp. 37-60). New York: Guilford.

Mittelstraß, J. (1984). Natur. In *Enzyklopadie Philosophie und Wissenschaftstheorie*(Vol. 2, pp. 961-964). Metzler: Mannheim.

Moosavi, P. (2020). Is the Neo-Aristotelian Concept of Organism Presupposed in Biology?. In M. Hähnel (ed.), *Aristotelian Naturalism: A Research Companion*(pp. 329-342). Cham, Switzerland: Springer International Publishing.

Murray, E. D. & Tirrell, J. M. (2020). Virtue and the specificity principle: An integrative approach to understanding character, In C. A. Darnell, K. Kristjánsson (eds.), *Virtues and Virtue Education in Theory and Practice*(pp. 117-132). Routledge.

Navarini, C. (2019). Facing the Neurobiology of Virtues: Is Veto and Consent Power Universal?. Paper presented at the Conference of Jubilee Centre, Oriel College, Oxford, 3-5 January 2019.

_____ (2020). The Likelihood of Actions and the Neurobiology of Virtues: Veto and Consent Power. *Ethical Theory and Moral Practice*, *23*(2), 309-323.

Neurath, O. (1921). Anti-spengler. In Otto Neurath (1973). *Empiricism and sociology*(pp. 158-213). Springer, Dordrecht.

Nicholson, D. J. (2014). The return of the organism as a fundamental explanatory concept in biology. *Philosophy Compass, 9*(5), 347-359.

Nussbaum, M. C. (1999). Virtue Ethics: A Misleading Category?. *The Journal of Ethics*, *3*(3), 163-201.

O'Driscoll, K., & Leach, J. P. (1998). "No longer Gage": an iron bar through the head: Early observations of personality change after injury to the prefrontal cortex. *BMJ,* 1673-1674.

OECD (2019a). Conceptual learning framework: ATTITUDES AND VALUES FOR 2030. *OECD Future of Education and Skills 2030.*

_____ (2019b). Conceptual learning framework: KNOWLEDGES FOR 2030. *OECD Future of Education and Skills 2030.*

_____ (2019c). Conceptual learning framework: SKILLS FOR 2030. *OECD*

Future of Education and Skills 2030.

Orlikowski, W. J., & Baroudi, J. J. (1991). Studying information technology in organizations: Research approaches and assumptions. *Information systems research, 2*(1), 1-28.

Ostroff, W. L. (2020). Empowering Children through Dialogue and Discussion. *Educational Leadership, 77*(7), 14-20.

Parish, M. (2020). Why Should We Care About Human Nature?. In M. Hähnel (ed.), *Aristotelian Naturalism: A Research Companion*(pp. 311-327). Cham, Switzerland: Springer International Publishing.

Park, Y. S., Konge, L., & Artino, A. R. (2020). The positivism paradigm of research. *Academic Medicine, 95*(5), 690-694.

Peterson, A., & Walsh, L. (2019). Framing the Moral Dimensions of the Australian Curriculum: A Role for Ordinary Virtues?. Paper presented at the Conference of Jubilee Centre, Oriel College, Oxford, 3-5 January 2019.

Quine, W. V. O. (1992). Structure and nature. *Journal of Philosophy, 89*, 5-9.

_____ (1995). Naturalism; or, living within one's means. *Dialectica, 49*, 251-263.

Randall, J. H. (1944). Epilogue: The nature of naturalism. In Y. H. Krikorian (Ed.), *Naturalism and the human spirit*(pp. 354-382). New York: Columbia University Press.

Rapp, C. (2020). Aristotle and Neo-Aristotelian Naturalism. In M. Hähnel (ed.), *Aristotelian Naturalism: A Research Companion*(pp. 35-56). Cham, Switzerland: Springer International Publishing.

Rest J., Narvaez, D., Thoma, S., & Bebeau, M. (1999). A Neo-Kohlbergian Approach: The DIT and Schema Theory. *Educational Psychology Review, 11*(4), 291-324.

Rich, J. M. (1991). The conflict in moral education: Teaching principles or virtues?. *The Clearing House*, *64*(5), 293-296.

Roberts, R. C. (2015). The normative and the empirical in the study of gratitude. *Res Philosophica, 92*(4), 883-914.

Roberts, C. (2019). Universal and Local Virtues in the Ethical Framework for Education Leadership. Paper presented at the Conference of Jubilee Centre, Oriel College, Oxford, 3－5 January 2019.

Robinson, G. (2014). Measuring virtue: Skeletal dilemmas or flesh and blood stories?. Paper presented at the Conference of Jubilee Centre, Oriel College, Oxford, January 9－11, 2014.

Rosenberg, A. (2017). Dawinism as Philosophy: Can the Universal Acid Be Contained?. In Smith, D. L. (Ed.), *How Biology Shapes Philosophy: New Foundations for Naturalism*(pp. 23-50). 뇌신경철학연구회 역(2020), 『생물학이 철학을 어떻게 말하는가: 자연주의를 위한 새로운 토대』, 서울: 철학과현실사.

Russell, D. C. (2014). Aristotelian virtue theory: After the person-situation debate. *Revue internationale de philosophie*, (1), 37-63.

Seider, S. (2008). "Bad Things Could Happen" How Fear Impedes Social Responsibility in Privileged Adolescents. *Journal of Adolescent Research, 23*(6), 647-666.

Settegast, S. (2020). Good Reasons and Natural Ends: Rosalind Hursthouse's Hermeneutical Naturalism. In M. Hähnel (ed.), *Aristotelian Naturalism: A Research Companion*(pp. 195-208). Cham, Switzerland: Springer International Publishing.

Sellars, W. (1956). Empiricism and the Philosophy of Mind. In H. Feigl & M. Scriven (Eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science: The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis, Vol. I*(pp. 253-259). Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Sheldon, W. H. (1945). Critique of naturalism. *Journal of Philosophy, 42*, 253－270.

Sichel, B. A. (1991). Virtue and character: Moral languages and moral education. *The Clearing House*, *64*(5), 297-300.

Smyth, J., True, N., & Souto, J. (2001). Effects of writing about traumatic experiences: The necessity for narrative structuring. *Journal of Social and Clinical Psychology, 20*(2), 161-172.

Snow, N. E. (2020). Neo-Aristotelianism, the universality of virtues, and the challenge of germline genome editing. In C. A. Darnell, K. Kristjánsson (eds.), *Virtues and Virtue Education in Theory and Practice*(pp. 82-96). Routledge.

Stocker, M. (1997). The Schizophrenia of Modern Ethical Theories. In Roger Crisp & Michael Slote (eds.), *Virtue Ethics*. Oxford; New York: Oxford University Press.

Szutta, N. (2013). Virtue and situation. In Mydla, J. and Schauffler, D. (ed.), *Sins, Vices and Virtues*(pp. 23-34). Oxford, United Kingdom: Inter-Disciplinary Press.

_____ (2019). Beyond Situation: Self-Regulation as an Executive Virtue. Paper presented at the Conference of Jubilee Centre, Oriel College, Oxford, 3-5 January 2019.

_____ (2020). The Virtues of Will-Power-from a Philosophical & Psychological Perspective. *Ethical Theory and Moral Practice*, *23*(2), 325-339.

Thacher, D. (2006). The normative case study. *American Journal of Sociology, 111*(6), 1631-1676.

Um, S. (2020). Solving the Puzzle of Partiality. *Journal of Social Philosophy,* 1-15.

_____ (2021). What is a relational virtue?. *Philosophical Studies, 178*(1), 95-111.

van der Weele, S. (2021). Thick Concepts in Social Research: What, Why, and How?. *International Journal of Qualitative Methods*, *20*, 1-11.

Väyrynen, P. (2021). Thick Ethical Concepts. In Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2021 Edition). https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/thick-ethical-concepts/.

von Eschenbach, W. (2020). Can public virtues be global?. *Journal of Global*

Ethics, 16(1), 45-57.

Watts, T. W., Duncan, G. J., & Quan, H. (2018). Revisiting the marshmallow test: A conceptual replication investigating links between early delay of gratification and later outcomes. *Psychological science, 29*(7), 1159-1177.

Weng, H. Y., Fox, A. S., Shackman, A. J., Stodola, D. E., Caldwell, J. Z., Olson, M. C., Rogers, G. M., & Davidson, R. J. (2013). Compassion training alters altruism and neural responses to suffering. *Psychological science*, *24*(7), 1171-1180.

Weber, D., & Wulfekühler, H. (2020). Social work in a pluralistic society: Realising the universal claim of phronesis. In C. A. Darnell, K. Kristjánsson (eds.), *Virtues and Virtue Education in Theory and Practice* (pp. 198-212). Routledge.

West-Eberhard, M. J. (2005). Phenotypic accommodation: Adaptive innovation due to developmental plasticity. *Journal of Experimental Zoology (Mole Dev Evo), 304B*(6), 610-618.

Wild, M. (2020). What Is Biological About Aristotelian Naturalism?. In M. Hähnel (ed.), *Aristotelian Naturalism: A Research Companion*(pp. 127-143). Cham, Switzerland: Springer International Publishing.

Willemse, M., Lunenberg, M., & Korthagen, F. (2005). Values in education: A challenge for teacher educators. *Teaching and Teacher education, 21*(2), 205-217.

_____ (2008). The moral aspects of teacher educators' practices. *Journal of Moral Education, 37*(4), 445-466.

Williams, B. (1995). Evolution, ethics, and the representation problem. In B. Williams (Ed.), *Making sense of humanity and other philosophical papers 1982-1993*(pp. 100-110). Cambridge: Cambridge University Press.

_____ (1998). Virtues and vices. In E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London; New York: Routledge.

Wynne, E. A. (1986). The Great Tradition in Education: Transmitting Moral Values. *Educational Leadership*, *43*(4), 4-9.

Abstract

A Study on Moral Educational Implications of Neo-Aristotelian Virtue Education

Lee, Giyeon
Department of Ethics Education
The Graduate School
Seoul National University

The aim of the present study is to answer the traditional question in ethics, whether there exist universal and objective ethical values, and if so, how can they be harmonized with each one's particular and specific situations, from the Aristotelian and Neo-Aristotelian view, and to find the answer's educational implications. In *Nicomachean Ethics*, Aristotle shows that human beings' characteristic function (*ergon*) to fulfil their ends (*telos*) is the rational capacity including *phronēsis*, and based on the facts about human nature, he demonstrates that the good life of human being consists of the activities of soul in accordance with the excellences or virtues. He not only secures the objective criteria of moral truth by appealing substantial facts about human nature, but also fully reflects each one's particular and specific reality by stressing the

virtue of *phronēsis*. This 'balance' made his ideas attractive in recent discussions of Epistemology, Ethics, and educational practices as a remedy of other theories.

Since many existing educational practices addressing the concept of virtues have been based on superficial, or wrong interpretations of Aristotelian ideas, it is necessary to investigate what is the true Aristotelian character education by examining some misunderstandings, and, if some critics are valid, to deliberate how can it be appropriately reconstructed. Hence this study examined general criticism on educational practices with the concept of virtues and Neo-Aristotelians' responses to them as both theoretically and practically. Through the series of discussions, it was able to clarify which Aristotelian ideas were accepted or revised by Neo-Aristotelians, thus to confirm the structure of Neo-Aristotelian character education.

What is more important than confirming its structure is to consider its underlying premise, that is, whether it is truly possible to harmonize objective moral truth based on human nature and diversity based on human reason. This study, therefore, attempted to scrutinize discussions related to Aristotelian Naturalism, which contemporarily systemized naturalistic character of Aristotle's virtue ethics. In the end, both the ethical naturalism of 'first nature' and 'second nature' had their limitations, such as making the relation between moral philosophy and natural science even separative.

In this regard, this study suggested that we should focus on the fact that Aristotle himself resisted the clear distinction between empirical facts in the natural realm and evaluative facts in the moral realm, thus reconsidering Aristotle's idea that human nature does not offer the answers but the starting point and natural material to develop. In this

respect, the facts about human nature that we need to refer to are not something just given to us as unchangeable ones, but something to be found within the continuous dialogues about human goodness that always needs to be the object of reflections. Therefore, of importance is not to find the fixed shared 'conclusion', but to have continuous shared 'process' and head toward the stronger objectivity. Dialogues where we consider and trust each other as an accountable agent can have the most important role for this balance between the universals and specificities.

In the end, this study discussed how the dialogues looking for 'our' shared criteria can be realized from the educational perspective. The significance of Aristotelian dialogue was reviewed through his writings about friendship (*philia*), and it was suggested that sustained dialogues between citizens should be the way where we can find 'our' goodness and practice to reflect 'my' and 'your' interests and desires. To realize this ideal, the education for dialogues should frame the problem situations for the common aim, choose issues which does not lose track of concrete contexts and 'oneself', and have interests and understanding toward the interlocutor as a collaborator but not as an opponent. On the basis of these discussions, this study has drawn the moral educational implications of Neo-Aristotelian character education for the aspect of educational goal, educational content, teaching-learning method, and educational environment.

It is noticeable that this study has comprehensively explored Aristotle's meta-ethical presuppositions which has not been fully studied so far. Its conclusion emphasizing sustained and collaborative dialogues which needs trust and belief can be disappointing to someone who is looking for the certainty of objective moral truths. However, whereas

Immanuel Kant postulated the existence of God, the one to believe in the Neo-Aristotelian sense is the human being, who is lively drawing breath right in front of us. Since moral education and ethics are eventually about considering how to relate to people in our lives, I hope this conclusion not just to remain as written letters, but to have vivid implications to our lives by letting us reflect our own way to treat others, and making the actual changes possible.

keywords : Aristotle, Virtue Ethics, Neo-Aristotelianism, Aristotelian Naturalism, Aristotelian dialogue, Moral Education, Character education, Virtue Education

Student Number : 2017-33215