

# 공공성의 도덕철학적 기초: A. Smith의 공감을 중심으로

임의영\*

## 〈目 次〉

I. 서론	IV. 공공성에 대해 스미스의 공감이 갖는 의미
II. 예비적 고찰	V. 결 론
III. 사회의 기본원리로서 공감	

## 〈요 약〉

공공성담론은 신자유주의담론에 대한 대항담론이다. 이 글은 스미스의 도덕철학에서 공공성의 담론 자원을 발굴하는 데 목적을 둔다. 스미스는 공감을 사회질서의 형성과 유지를 위한 토대로 삼고 있으며, 공감에 의한 이기심의 제어를 사회번영의 조건으로 제시한다. 이 글은 이러한 스미스의 논의가 행위주체 측면, 절차적 측면, 내용적 측면에서 공공성담론에 기여하는 바를 논의한다. 신자유주의의 사상적 원류라 할 수 있는 애덤 스미스에 대한 독해를 통해서 신자유주의가 주장하는 기본원리들이 역설적이게도 스미스의 사상에 의해 반박될 수 있음이 드러난다.

【주제어: 애덤 스미스, 공공성, 공감, 이기심, 신자유주의】

\* 강원대학교 교수(eylim@kangwon.ac.kr)

논문접수일(2019.4.19), 수정일(2019.5.31), 게재확정일(2019.6.6)

## I. 서론

공공성담론은 신자유주의헤게모니담론의 대항담론으로 등장하였다. 신자유주의의 실패를 드러내면서 새로운 삶의 가능성을 모색하는 것이 공공성담론을 구성하고자 하는 사람들의 과제라 하겠다. 일반적으로 공공성담론을 구성하는 방식은 신자유주의담론의 대척점에서 논거를 찾는 것이다. 예컨대 개인 대신 사회에서, 자유 대신 평등에서, 시장 대신 국가나 사회에서, 경쟁 대신 연대에서 공공성 담론의 근거를 찾는 것이다. 이러한 방식은 헤게모니담론을 상대화하는 데는 유용할 수 있으나 외재적 비판이 갖는 한계를 넘어서기 어렵다. 보다 설득력 있는 담론의 대항력을 확보하기 위해서는 내재적 비판의 논리를 따르는 것이 유익할 것이다.

신자유주의담론은 어디에 기원을 두고 있는가? 일반적으로 사람들은 오스트리아학파의 프리드리히 하이에크(Friedrich Hayek)와 시카고학파의 밀턴 프리드먼(Milton Friedman)을 신자유주의담론을 주도한 대표적인 인물로 보고 있다. 이들은 공히 애덤 스미스(Adam Smith, 1723~1790)라는 ‘거인의 어깨 위에 서서(Merton, 1965)’ 세상을 바라보는 난쟁이들로 인식된다. 개인의 자유와 책임, 사유재산권, 자유시장체제, 최소국가 등과 같은 신자유주의의 핵심 원리들의 기원은 시장에 대한 국가의 적극적인 개입을 정당화하는 당대의 중상주의에 반대하면서 자유방임주의로 대변되는 시장의 자율성과 자연적인 조정기제로서 ‘보이지 않는 손’을 주장한 스미스에게서 찾을 수 있을 것이다 (Clarke, 2005; Munch, 2005). 신자유주의자들은 ‘경제학자’ 스미스가 인간의 이기심을 동력으로 삼아 저술한 것으로 ‘보이는’ 《국부론》을 그들의 전거로 삼는다.<sup>1)</sup>

스미스가 다시 살아난다면, 사람들이 자신을 경제학자로 인식하고 있다는데 대해 어떤 생각을 하게 될까? 신자유주의자들이 주목하지는 않았지만 스미스는 인간의 공감능력에 초점을 맞추고 있는 자신의 또 다른 저작 《도덕감정론》에 상당한 애착을 보였던 것으로 알려져 있다. 그가 자신의 묘비명을 “《도덕감정론》의 저자 여기에 잠들다”로

1) 하이에크는 《예종에의 길(1944)》에서 국가의 계획과 개입이 ‘억압적이고 전제적’이라는 스미스의 말을 인용하고 있다(Hayek, 1944: 35). 그리고 《개인주의와 경제질서(1948)》에서는 스미스의 《국부론》이 당대의 어떠한 사회심리연구자들보다도 인간의 행동을 이해하는 데 도움이 된다는 평가를 한다(Hayek, 1948: 11). 그럼에도 불구하고 인간 심리분석의 백미라 할 수 있는 스미스의 《도덕감정론》에 대한 언급은 보이지 않는다. 다만, ‘보이지 않는 손’의 출처를 소개하는 과정에서 《도덕감정론》을 언급하고 있을 뿐이다(Hayek, 1948: 7). 하이에크는 ‘보이지 않는 손’과 자신의 ‘자생적 질서’ 개념을 동일하게 다룬다. 프리드먼은 《자본주의와 자유(2002: 133)》, 《선택의 자유(1980: 2, 7)》에서 스미스의 《국부론》에 나오는 ‘보이지 않는 손’에 주목한다. 프리드먼은 ‘보이지 않는 손’을 ‘수요와 공급에 의한 가격결정체계’로 보며, 시장에 대한 국가의 개입을 철저히 경계한다.

하기를 원했다고 하니 그 애착의 정도가 어느 정도였는지 가늠할 수 있을 것이다. 이런 의미에서 보면, 스미스는 경제학자라기보다는 도덕철학자라 할 수 있다. 우리는 스미스가 활동하던 당시에는 오늘날처럼 학문적 분화가 이루어지지 않았다는 점에 유의할 필요가 있다. 도덕철학은 오늘날과 같이 철학분야만을 말하는 것이 아니다. 그것은 신학, 윤리학, 법학, 경제학 등을 아우르는 종합학문이었다. 따라서 우리는 경제학자 스미스가 아니라 ‘도덕철학자’ 스미스에 주목할 필요가 있다. 스미스는 난쟁이들에게 그의 어깨를 내어줄 수 있다. 그러나 난쟁이들은 그의 어깨 위에서 다른 세상을 볼 수 있다. 경제학자 스미스가 아니라 도덕철학자 스미스의 ‘어깨 위에 서서’ 바라본 세상은 어떤 것일까? 스미스에게서 공공성의 근거를 찾을 수 있을까? 신자유주의자들이 지주로 삼았던 스미스에게서 자신들의 입장과 상반되는 또 다른 입장이 도출되는 것을 목격하게 된다면 어떤 일이 벌어질까?

이 글은 신자유주의자들이 자신들의 입론을 위해 소환했던 스미스를 재소환하여 공공성담론의 기초를 구성하는 데 초점을 맞춘다. 단순히 지배적인 이데올로기가 아니라 지배적인 ‘정치경제적 실천에 관한 이론’으로서 신자유주의는 경쟁의 원리를 사회의 모든 부문에 관철시키려 함으로써 사회적 불평등을 심화시키고 민주주의를 위기에 빠지게 하였다(Harvey, 2005; Saad-Filho & Johnston, 2005). 신자유주의에 대한 대항담론으로서 공공성 담론은 고립된 개인보다는 사회적 존재로서의 인간을 존재론적 토대로 삼아, 경쟁보다는 연대를 바탕으로 삶을 영위하는 실천적 방법을 개발하여, 사회적 대립보다는 사회적 평화를 지향하는 공존의 상상력을 담아낼 수 있는 논의를 발전시키고 있다. 공공성은 논쟁적인 개념이기는 하지만 그동안 이루어진 연구들을 일별해보면, 공공성은 공동체의 행위주체들이 민주적 절차를 통해 내용적으로 정의의 가치를 추구하는 이념이라는 데 대체적인 동의가 이루어진 것으로 보인다(소영진, 2003, 2008; 이승훈, 2008; 임의영, 2003, 2010; 조한상, 2009). 그리고 공공성 담론은 행위주체의 측면에서는 공동체 구성원들이 조화를 이루며 공존하는 전략, 절차적 측면에서는 사회적 소통과 토론을 활성화하는 전략, 그리고 내용적 측면에서는 정의로운 삶에 대한 책임을 공유하는 전략을 모색하는 데 초점을 맞춘다(임의영, 2017). 조화와 토론 및 책임은 공공성 담론의 핵심원리라 할 수 있는데, 이를 위해서는 사람들이 이성을 공적으로 사용하는 능력과 서로의 감정이나 정서에 감응하는 공감 능력이 전제되어야 한다. 스미스의 사상체계의 중심원리는 공감이다. 그가 제시하는 공감은 사회적 상호작용을 가능하게 하는 조건이자 기제이다. 행위주체들의 공존과 소통 그리고 책임의 공유를 내용으로 하는 공공성의 실현전략은 공감 기제를 토대로 하지 않고는 이루어질 수 없을 것이다. 다시 말해서 공감이

없이는 공공성은 상상할 수 없다고 하겠다. 그럼에도 불구하고 공감의 공공성에 대해 갖는 의미에 천착한 연구들은 찾아보기 어렵다(김병연, 2007; 서동은, 2015; 이상형, 2017).<sup>2)</sup> 그러한 측면에서 스미스의 공감에 대한 논의는 공공성 담론의 심화에 중요한 의미를 갖는다고 할 수 있다.

이 글은 스미스의 공감 개념에 천착하여 그것이 공공성에 대해 갖는 의미를 드러내는 데 초점을 맞춘다. 이 글은 먼저 스미스의 사상적 지표를 짚어본다(II장). 다음으로는 스미스의 공감 개념을 토대로 사회의 질서 형성과 유지 그리고 번영이 어떻게 가능한 것인지를 살펴본다(III장). 이를 토대로 공공성의 행위주체의 측면, 절차적 측면, 내용적 측면에서 담론 자원들을 도출한다(IV장). 마지막으로 스미스의 독해가 갖는 행정학적 의미를 논의한다(V장).

## II. 예비적 고찰

공감의 원리를 본격적으로 다루기에 앞서 스미스의 사상적 지표를 짚어볼 필요가 있다. 이 절에서는 스미스의 학문적 입장을 이해하기 위해 그 자신이 중심적인 역할을 했던 스코틀랜드 계몽주의(Scottish Enlightenment)와 뉴턴(Isaac Newton, 1643~1727)이 스미스에게 미친 영향을 살펴본다. 그리고 스미스 사상의 일관성에 대한 의구심에서 벗어나기 위해 ‘애덤 스미스 문제’를 검토한다.

### 1. 스미스의 도덕철학

#### 1) 스코틀랜드 계몽주의

스코틀랜드 계몽주의는 18세기 중후반에 이루어졌던 스코틀랜드의 지적 부흥을 말한다. 그 시기에 스코틀랜드의 학자들과 지성인들은 철학, 윤리학, 역사학, 법학, 사회학, 정치학, 경제학 분야에서 새로운 돌파구들을 마련함으로써 두각을 나타냈다. 당대의 사람들이 에딘버러(Edinburgh)를 ‘천재들의 소굴(hotbed of genius)’이라 부를 정도였다.

2) 공감에 대한 연구는 다양하게 이루어지고 있다. 리프킨(J. Rifkin)의 《공감의 시대(2010)》는 자연과 학에서부터 사회과학 및 인문학 그리고 종교와 예술에 이르기까지 공감에 대한 관심과 연구의 전모를 이해하는 데 도움이 된다. 또한 황태연의 《감정과 공감의 해석학(2014)》은 방대한 저작으로서 동서양을 넘나들며 공감에 대한 철학적 관심이 어떻게 전개되고 있는가를 보여주고 있다.

스코틀랜드 계몽주의를 대표하는 인물은 데이비드 흄(D. Hume, 1711~1776)과 애덤 스미스이다.

역사적으로 스코틀랜드는 유럽의 다른 지역에 비해 상대적으로 낙후된 상태에 있다가 1707년 잉글랜드와 통합함으로써 갑작스럽게 근대와 마주하게 된다. 오늘날 스코틀랜드 계몽주의자라 불리게 된 당대의 스코틀랜드 지식인들은 토지귀족을 중심으로 스튜어트 왕가의 복권을 시도했던 자코바이트 반란(Jacobite risings, 1688-1746)에 반대했으며, 더 발전된 잉글랜드와의 통합을 지지했다. 스코틀랜드 계몽주의자들의 관심은 “잉글랜드에서 구현된 문명의 발전, 특히 사회적·경제적 관계의 변형이 스코틀랜드에서 어떻게 재현될 수 있는가(박상현, 2015: 289)”에 있었다.

스코틀랜드 계몽주의자들이 당면한 근대는 ‘상업의 시대’였다. 스미스에 따르면, 인류의 역사는 수렵의 시대, 목축의 시대, 농업의 시대를 거쳐 상업의 시대에 이르게 되었다는 것이다(Smith, 1978: 14). 그렇다면 상업사회는 어떠한 원리에 의해 발전하게 되었는가? 스미스는 분업을 그 원리로 제시한다. “일단 노동 분업이 전면적으로 확립되면, 개인은 자신의 노동 생산물로 욕구의 극히 적은 부분만을 충족시킬 수 있다. 그는 자기 노동의 잉여 생산물을 교환함으로써 훨씬 더 많은 욕구를 충족시킨다. 모든 인간은 교환을 통해 살아가거나 어느 정도 상인이 된다. 그리고 사회 그 자체는 성장하여 소위 상업사회가 된다(Smith, 1981: 37).”

새로운 사회는 새로운 삶의 원리를 요청한다. 스코틀랜드 지식인들에게는 새로이 당면하게 된 상업사회에서 인간다운 삶의 원리를 찾는 것이 무엇보다 시급한 문제였다. “이는 결국 경쟁과 개인의 사적 이익 추구라는 특징을 지닌 상업사회에서 사회생활의 포괄적 원칙을 발견하는 것과 관련된다. 상업사회에서 원자화된 개인은 어떻게 함께 어울려 살 수 있는가. 경제적 개인주의가 지배하는 사회가 산산조각나지 않도록 하는 방안은 무엇인가. 개인보다 공동체의 공동선을 우선시하는 시민적 덕목을 개인주의적 사회 질서 속에서 존속시킬 수 있는가? 이런 질문이 바로 스코틀랜드 문필가들이 고민한 문제였다(이영석, 2014: 236).”

그렇다면 이러한 문제들에 대한 답을 찾기 위해 스코틀랜드 계몽주의자들은 어떠한 방법을 취하였는가? 첫째, 스코틀랜드 계몽주의자들은 합리주의적 사유보다는 경험적인 탐구방법을 추구하였다. 둘째, 스코틀랜드 계몽주의자들은 특히 감정이나 감각에 중요성을 부여하였다. 예컨대 흄은 이성이 감정의 노예라는 파격적인 주장을 한 바 있으며, 스미스는 감정 또는 정감을 ‘모든 행동을 발생시키는 근원이자 또한 모든 행동의 선과 악을 결정하는 것(TMS, II. i. §2)’<sup>3)</sup>으로 규정한 바 있다. 셋째, 스코틀랜드 계몽주의자들은 흄

의 저작 《인간본성론 A Treatise of Human Nature (1739-40)》에서 볼 수 있는 것처럼, 잘못된 신념과 참된 신념을 구분하기 위해 인간본성에 관한 과학에 의존하였다.<sup>4)</sup>

## 2) 도덕철학의 뉴턴

“내가 다른 사람보다 더 멀리 앞을 내다볼 수 있다면, 그것은 거인들의 어깨를 딛고 서있기 때문입니다.” 뉴턴이 이 말을 했을 때, 자신이 바로 그 거인이라는 사실을 알지는 못했을 것이다. 스미스는 <천문학의 역사 The History of Astronomy>에서 뉴턴을 거인의 반열에 올려놓는다. “아이작 뉴턴경은 탁월한 천재성과 영민함으로 행성들의 운동을 너무나도 익숙한 하나의 연결원리로 연결할 수 있음을 발견함으로써 철학에서 일찍이 일궈내지 못했던 … 가장 위대하며 가장 찬탄할만한 진보를 이루어냈다(Smith, 1980: 98).” 스미스는 이러한 연찬에 이어 뉴턴의 체계에 패러다임의 위상을 부여한다. “오늘날 그의 체계는 … 철학에서 일찍이 구축하지 못했던 가장 보편적인 제국을 획득하기에 이르렀다(Smith, 1980: 104).” 스미스는 뉴턴적 방법이 그 당시까지만 해도 표준적인 학문의 방법으로 인식되었던 아리스토텔레스의 방법을 뛰어넘는 것으로 본다. “뉴턴적 방법은 의심의 여지없이 가장 철학적이고, 도덕철학이든 과학철학이든 모든 과학에서 아리스토텔레스의 방법보다 훨씬 더 기발하며 그러한 이유 때문에 더욱 매력적이다(Smith, 1983: 146).”

스미스가 뉴턴을 높게 평가한 것은 중력이라는 ‘하나의 연결원리’로 천체의 모든 현상을 설명하는 데 성공한 점이다. 그는 도덕철학에서도 뉴턴처럼 ‘하나의 연결원리’를 찾아 모든 현상을 설명하는 새로운 방법을 적용할 필요성을 강조하며, 그 스스로도 그러한 방법에 따라 도덕철학을 구축하고자 한다. 스미스는 도덕철학을 다음과 같이 정의한다. “일상생활의 준칙들은 사람들이 소수의 법칙들로 자연현상들을 정리하고 연결시키려 했던 것과 같은 방식으로 소수의 일반원리들에 의해 어느 정도 체계적으로 정리되었으며 서로 연결되었다. 그러한 연결원리들을 탐구하고 설명하려는 과학이 도덕철학이라 불리는 것이다(Smith, 2007: 944).” 스미스는 《도덕감정론》에서는 공감을, 《국부론》에서는 분업을 하나의 연결원리로 삼아 논의를 전개한다.

3) 《도덕감정론(TMS)》의 인용은 ‘부(로마자대문자).편(로마자소문자).장(아라비아숫자).절(§아라비아숫자)’의 형태로 표시한다. 이는 원본과 번역서를 동시에 참조할 수 있도록 하기 위한 것이다. 인용문은 번역서를 따르되, 필요한 경우에 원본을 기초로 하여 부분적인 수정을 하였다. 대표적으로 동감은 공감으로, 공정한 방관자는 공평한 관찰자로, 시인은 인정으로 번역한다.

4) <https://www.britannica.com/event/Scottish-Enlightenment>

뉴턴의 중력 개념은 전통적인 물질관에 변화를 가져왔다. 뉴턴은 중력을 ‘본래 물질에 각인되어 있다가 발산하는 힘(Smith, 1980: 98)’ 또는 ‘우주의 구성에서 고유하고 근원적인 동인(Smith, 1980: 104)’으로 규정함으로써, 전통적인 불활성물질 관념을 활성물질 관념으로 대체한다. 이러한 물질관은 인간사회를 바라보는 스미스의 관념에 그대로 적용된다. “인간사회라는 거대한 장기판에서는 모든 말 하나하나가 자기 자신의 운동 원리를 가진다(TMS, VI. ii. 2. §17).” 스미스는 인간사회를 장기판에 비유함으로써 개인들 각자가 자신의 고유한 원리에 따라 행동한다는 점을 드러내고 있다. 이처럼 스미스가 뉴턴의 세계관과 탐구방법을 자신의 도덕철학에 철저히 적용하려고 했다는 점에서, 우리는 그를 ‘도덕철학의 뉴턴’이라 부를 수 있을 것이다(김지원, 2010).

## 2. 애덤 스미스 문제(Das Adam Smith Problem)

‘애덤 스미스 문제’는 영국의 고전경제학과와 대립각을 세웠던 19세기의 독일역사학과(German Historical School)에 의해 처음으로 제기되었다(Montes, 2003). 독일역사학과는 고전경제학파의 시조라 할 수 있는 스미스의 이론체계에서 나타나는 비일관성을 문제 삼는다. 공감에 기반을 둔 사회적 인간관을 전제로 하는 《도덕감정론》과 이익을 추구하는 이기적 인간관을 전제로 하는 《국부론》 사이에는 양립할 수 없는 차이 또는 비일관성이 존재한다는 것이다. 이것이 바로 ‘애덤 스미스 문제’이다(김광수, 2015; 이근식, 2006; 임일섭, 2017; 2008, 조현수, 2016; 도메 다쿠오, 2010; Buchan, 2008; Dickey, 1986; Göçmen, 2007; Jonathan, 2017; Montes, 2003; Witztum, 1998).

스미스는 사상적 또는 이론적 일관성이 없는 자기모순적인 사람이었을까? 그렇게 보기 어렵다. 그 이유는 두 가지 측면에서 생각해 볼 수 있다. 첫째, 스미스는 생전에 《도덕감정론》과 《국부론》 두 권의 책을 출판했는데, 죽기 직전까지 계속 개정작업을 진행하였다. 《도덕감정론》의 경우, 1759년에 초판이 출판된 이래로 죽기 직전까지 5차례에 걸쳐 개정판을 내놓았다. 그리고 《국부론》의 경우, 1776년에 초판이 출판된 이래로 죽기 전까지 네 차례에 걸쳐 개정판을 내놓았다. 실제로 《도덕감정론》과 《국부론》의 개정작업은 동시에 이루어진 것이다. 두 책을 동시에 개정하면서 모순된 입장을 전개했다는 것은 상상하기 어려운 일이다.

둘째, 스미스는 일종의 도덕철학체계를 구축하려고 했던 것으로 보인다(박세일, 2009). 그가 활동하던 당시에는 오늘날처럼 학문의 분화가 이루어지지 않았다. 당대의 철학은 요즘의 철학과는 달리 학문 자체를 의미하는 것이었다. 그런 의미에서 도덕철학은 다양한 분야를 아우르는 종합학문이라 하겠다. 실제로 스미스의 도덕철학 강좌는 자

연신학, 윤리학, 법학, 경제학으로 구성되어 있었다. 윤리학과 관련된 강의는 《도덕감정론》의 토대가 되었으며, 경제학과 관련된 강의는 《국부론》의 토대가 되었다. 자연신학과 관련된 강의 내용에 대한 정보는 남아있는 것이 없는 상태이며, 법학과 관련된 강의내용은 학생들의 수업노트를 통해 전해지고 있다. 《도덕감정론》론 최종판의 일러두기를 보면, 스미스가 애초부터 거대한 도덕철학체계의 설계도를 그렸던 것으로 보인다. “이 책의 초판 마지막 구절에서 나는 정의와 관련된 것에 있어서 뿐만 아니라 경찰, 세입, 군대, 그밖에 법의 대상이 되는 모든 것들과 관련된 것에 있어서 법과 정부의 일반원리들, 그리고 그러한 것들이 다른 시대와 시기에 겪었던 변혁들에 대해 또 다른 논문에서 설명하겠다고 말했다. 나는 《국부론》에서 적어도 경찰, 세입, 군대문제를 다룸으로써 약속의 일부를 이행했다. 남은 것은 내가 오랫동안 계획해왔던 법 이론이다. 그러나 나는 이 책의 개정작업을 방해했던 것과 똑같은 문제들 때문에 지금까지 그 작업을 착수하지 못하고 있다. 고령의 나이 때문에 내가 만족할 정도로 이 거대한 작업을 이행할 수 있을 것이라 기대하기 어렵다는 것을 알고 있지만, 나는 이 계획을 완전히 포기하지 않았으며, 여전히 내가 할 수 있는 무엇인가를 해야 한다는 의무감을 가지고 계속하기를 바라고 있다. 그래서 나는 이 책의 초판에서 선언했던 모든 것을 의심의 여지없이 이행할 수 있을 것이라 생각했던 30년 전에 출판된 그대로 그 구절(법 이론에 대한 계획-필자를 남겨두기로 하였다(TMS, A.§2).” 스미스가 거대한 도덕철학체계 안에 《도덕감정론》과 《국부론》 그리고 법 이론을 함께 포함시키고 있다는 점에서 그의 비밀관성을 주장하는 것은 적절하지 않다고 하겠다.

스미스가 구상한 도덕철학의 체계는 상업사회 또는 시장사회에서 사람들이 조화를 이루며 함께 살아갈 수 있는 인간적 삶의 길을 구상하는 것이다. 법 이론과 정치경제학은 《도덕감정론》에서 인간의 본성에 대한 과학적 탐구를 토대로 제시한 두 개의 관념을 매개로 연결된다. 그것은 사람들이 서로에게 해를 끼쳐서는 안 된다는 소극적인 정의의 관념과 사람들이 자신의 이익을 추구한다는 적극적인 신중(prudence)의 관념이다. 스미스는 전자를 바탕으로 법 이론을 전개하려 한 것으로 보이며, 후자를 바탕으로 정치경제학을 전개한다(Haakonssen, 2006: 3-4). 그렇다면 《도덕감정론》의 공감과 《국부론》의 이기심은 어떠한 관계에 있는가? 스미스는 《도덕감정론》에서 이기적으로 사익을 추구하는 것과 공감에 의해 도출된 미덕들과의 관계를 다음과 같이 설명하고 있다. “사익은 신중과 정의 범위 안에서 통제되는 한, 항상 세상 사람들의 찬탄을 받게 될 것이다(TMS, III.6.§7).” 사익은 사람들이 행동하게 하는 동기를 부여한다. 사익을 추구하는 것 자체를 도덕적으로 선하다 악하다 말할 수는 없다. 중요한 것은 사익추구가 사람들로부터 공감, 즉 걱정하는 것으로 인정을 받을 수 있는 수준에서 이루지는 지

여부이다. 공감은 이타주의를 의미하는 것이 아니라 사익추구의 방법과 정도를 조절하는 일종의 통제기제이다. 그런 의미에서 스미스의 공감과 이기심은 모순 관계에 있는 것으로 볼 수 없다. 그렇다면 구체적으로 공감이 사회의 질서형성과 변영에 어떻게 작용하는지를 살펴보자.

### Ⅲ. 사회의 기본원리로서 공감

공감은 사회적 교류와 관계의 형성에 없어서는 안 되는 마음의 기제이다. 스미스는 공감을 사회질서의 근원으로 보고 있으며, 특히 인간의 이기심, 야심, 허영을 제어하여 사회의 변영을 추동하는 기제로 이해한다. 이 장에서는 사회질서의 근원으로서 공감과 사회변영의 조건에 대해 살펴본다.

#### 1. 공감에 기초한 사회질서의 형성

이 절에서는 다음과 같은 문제의식을 중심으로 논의를 진행한다. 공감이란 무엇인가? 공감능력을 구성하는 요소들은 무엇인가? 공감을 통해 사회적으로 적정한 행위양식이 결정되는 원리는 무엇인가? 사람들이 적정한 행위양식을 내면화하는 원리는 무엇인가? 그것을 방해하는 요소는 무엇이며, 그것을 극복하는 방법은 무엇인가? 사람들이 적정한 행위기준을 준수하게 하는 기제는 무엇인가?

##### 1) 인간본성으로서 공감과 공감능력

스미스는 기본적으로 인간본성에 대한 경험적 탐구를 바탕으로 사회질서가 형성되는 원리를 밝히는 방식으로 논의를 전개한다. 상업사회에서 사람들이 일반적으로 관찰하는 인간본성에 내재하는 특징적인 감정은 이기심이다. 그러나 스미스는 인간본성 안에는 이기심 이외에도 다양한 감정들이 함께 존재한다는 사실에 주목한다.<sup>5)</sup>

5) 인간의 행동 동기에 대한 스미스의 생각을 실험적으로 확인하려는 노력들이 있다. 그 가운데 행동경제학의 사회적 선호이론(social preference theory)이 대표적이다. 이와 관련된 실험으로는 최후통첩 게임, 독재자게임, 신뢰게임, 공공재게임 등이 있는데, 인간의 행동 동기에는 단순히 이기심만이 있는 것이 아니라 상호성, 이타주의, 불공평에 대한 혐오 그리고 공정성과 같은 사회적 선호가 있다는 것을 보여주고 있다(Fehr & Fischbacher, 2003; V. Smith, 1998, 2015; 최정규, 2009; 황재홍, 2016).

인간이 아무리 이기적인 존재라 하더라도, 그 천성에는 분명 이와 상반되는 몇 가지가 존재한다. 이 천성으로 인하여 인간은 타인의 운명에 관심을 가지게 되며, 단지 그것을 바라보는 즐거움밖에는 아무것도 얻을 수 없다고 하더라도 타인의 행복을 필요로 한다. 연민과 동정심이 이런 종류의 천성에 속한다. 이것은 타인의 고통을 보거나 또는 그것을 아주 생생하게 느낄 때 우리가 느끼는 종류의 감정이다(TMS, I.1.§1).

인간은 자기 자신의 이익을 우선적으로 생각하기는 하지만 다른 사람의 행복에 대해서도 관심을 갖는 존재라는 것이다. 그러한 사례는 우리들이 다른 사람들의 희노애락(喜怒哀樂)을 보면서 그들과 비슷한 감정을 느끼는 경우에서 흔하게 볼 수 있다. 그러나 우리는 다른 사람들이 느끼는 것을 직접적으로 체험할 수도 없고, 따라서 그들이 어떻게 느끼고 있는 지 알 수도 없다. 그렇다면 어떻게 우리는 다른 사람과 비슷한 느낌을 가질 수 있는 것인가? 스미스는 ‘상상’과 ‘소통’에서 그 답을 찾는다. “상상을 통해 우리는 우리 자신을 타인이 처한 상황에 놓고 우리 자신이 타인과 같은 고통을 겪는다고 상상한다. 우리가 타인의 고통을 인식하는 방식은 마치 우리가 타인의 몸속에 들어가서 어느 정도 그와 동일인이 되고, 그럼으로써 타인의 감각에 대한 어떤 관념을 형성하며, 비록 그 정도는 약하다 할지라도, 심지어는 타인의 것과 유사한 감각을 느끼게 되는 것이다(TMS, I.1.§2).” 스미스와 막역한 사이였던 흄은 이러한 상상이 가능한 이유를 ‘유사성’에서 찾는다. “자연은 인간들 사이에서 굉장한 유사성을 유지해왔다. 우리들이 약간의 차이가 있겠지만 서로 유사하지 않다면 우리는 다른 사람들의 정념이나 원리를 전혀 감지할 수 없다. 몸의 짜임새가 그런 것처럼, 마음의 짜임새도 그렇다. 부분들의 모양이나 크기가 다르더라도, 그것들의 구조와 구성은 일반적으로 동일하다. 부분들의 다양함에도 불구하고 유지되고 있는 주목할 만한 유사성이 있다. 그리고 이 유사성이 우리가 다른 사람들의 감정에 들어가고, 그 감정을 즐겁고 수월하게 받아들이는 데 크게 기여함에 틀림없다(Hume, 1960: 318).” ‘소통’은 상대방의 상황과 감정을 이해하기 위한 핵심적인 기제이다. ‘격정이 일어난 원인을 알기’ 위해서는 묻고 대답을 들어야 한다는 것이다(TMS, I.1.§7). 소통이 없게 되면, 상대방의 불행에 대한 ‘모호한 관념’과 발생한 사건에 대한 ‘억측’ 때문에 진정한 이해에 도달하기 어렵다는 것이다(TMS, I.1.§9). 따라서 다른 사람의 감정을 느끼는 것은 소통과 이해 그리고 상상을 필요로 하는 것이다.<sup>6)</sup>

스미스는 이처럼 상상과 소통을 통해 다른 사람의 느낌을 함께 느낄 수 있는 동류의식

6) 이러한 능력을 작동하여 감정입적 시뮬레이션과 비교평가를 통해 공감에 도달하게 된다(고현범, 2016: 61-66). 셸러는 공감의 구성요소를 이해, 뒤따라 느낌(Nachfühlen), 뒤따라 삶(Nachleben)으로 규정한다(Scheler, 2006: 49).

(fellow-feeling)을 ‘공감’이라 부른다(TMS, I.1.§5). 공감은 동류의식이기 때문에 다른 사람들의 감정에 영향을 미친다. 예컨대 우리의 슬픔에 다른 사람이 공감하면 그 슬픔이 덜어지고, 즐거움에 공감하면 그 즐거움은 더 커진다. 그러나 우리의 기쁨이나 슬픔에 다른 사람이 공감하지 않으면 충격을 받고 고통스러워할 것이다. “공감의 원인이 무엇이건 간에, 또는 그것이 어떻게 생겨나건 간에, 다른 사람도 마음속으로 우리 마음속의 감정에 동류의식을 느끼고 있음을 보게 되는 것 이상으로 즐거운 것은 없다. 또한 다른 사람이 마음속으로 우리와는 반대로 느끼고 있음을 보게 되는 것만큼 충격적인 일도 없다(TMS, I.2.§1).” 공감한다는 것은 곧 그 감정을 인정한다는 것을 의미하며, 공감하지 않는다는 것은 그 감정을 인정하지 않는다는 것을 의미한다. 이러한 의미에서 사람들이 공감을 주고받는 것은 인간으로서 서로를 인정하는 가장 기본적인 조건이라 하겠다.

## 2) 행위의 적정성 판단 근거로서 공감과 공평한 관찰자(양심)

스미스에 따르면, 공감은 타인에 대한 우리의 관심과 관찰에서 시작된다. 우리는 어떤 대상에 대한 타인의 걱정이나 행위 그리고 그러한 걱정이나 행위가 유발된 상황을 관찰한다. 그리고 우리가 그의 입장이라면 그 상황에서 대상에 대해 어떤 감정을 갖게 될 것인가를 상상한다. 그래서 타인이 드러내고 있는 감정과 우리가 상상하는 감정이 일치한다면, 우리는 타인의 걱정이나 행위에 공감할 것이고, 일치하지 않는다면 공감하지 못할 것이다. 다시 말해서 타인의 감정이 우리가 그의 입장에서 상상하는 것보다 과잉감정이거나 과소감정일 때 우리는 그의 감정에 공감하지 못한다. “당사자의 원시적 걱정이 관찰자의 공감적 정서와 완전히 일치할 때에는, 그의 걱정은 필연적으로 이 관찰자에게는 합당하고 적정하며 그 대상에 적합하다고 느껴질 것이다. 반대로 관찰자가 당사자의 입장에서 생각해보아도 그의 걱정이 관찰자가 느끼는 것과 일치하지 않는 것을 발견한다면, 그의 걱정은 관찰자에게는 부당하고 부정적이며 그것을 불러일으킨 원인에 어울리지 않는다고 느낄 것이다. 따라서 타인의 걱정이 그 대상에 적합하다고 인정하는 것은 바로 우리가 그것에 공감한다고 말하는 것과 같다. 또한, 인정하지 않는 것은 그것에 완전히 공감하지 않는다고 말하는 것과 같다(TMS, I.3.§1).”

스미스에 따르면, 우리는 타인의 걱정과 행위의 적정성을 판단하는 방식과 동일한 방식으로 우리 자신의 걱정과 행위의 적정성을 판단한다는 것이다. “우리가 우리 자신의 행위에 대하여 자연스럽게 인정하거나 인정하지 않거나 할 때 사용하는 원리는, 우리가 다른 사람들의 행위에 대해 판단할 때 사용하는 원리와 전적으로 동일한 것이다. ... 우리가 우리 자신의 행위를 인정하거나 인정하지 않거나 하는 것은 다른 사람의 입장에

우리를 놓고 볼 때, 말하자면 그의 눈과 그의 위치에서 우리 자신의 행위를 바라볼 때, 우리의 행위에 영향을 미친 감정과 동기에 우리가 전적으로 공감할 수 있는가 아니면 공감할 수 없는가에 의해 결정된다(TMS, III.1.§2).” 그러니까 우리가 우리 자신의 행위를 판단하는 방식은 우리 자신의 눈이 아니라 타인의 눈으로 우리의 행위를 보는 것이다.

그런데 문제는 관찰자의 공평성에 있다. 우리는 타인의 행위를 판단할 때, 우리의 이해관계나 타인과의 친소관계에 의해 영향을 받을 수 있다. 친밀도가 높을수록 타인에 대한 공감의 가능성이 높아질 것이고, 친밀도가 낮을수록 공감의 가능성은 낮아질 것이다. 따라서 우리는 타인의 행위의 적정성을 판단할 때, 공평성을 유지하는 것이 어렵다는 것을 잘 안다. 그와 마찬가지로 우리가 우리 자신의 행위의 적정성을 판단할 때도 공평성을 유지하기 어렵다. 우리는 타인의 눈으로 우리 자신의 행위를 판단할 때, 우리의 이해관계나 상정된 타인과의 친밀도에 의해 영향을 받을 수 있다. 그리하여 우리는 가까운 사람들의 눈높이에 맞추어 행위의 적정성을 판단하려 할 수 있다. 행위의 적정성이 우리 자신에게 관대하게 왜곡될 수 있다. 따라서 관찰자의 공평성은 행위의 적정성을 판단하는 데 결정적으로 중요한 의미를 갖는다.

그렇다면 관찰자의 공평성을 확보하는 방법은 무엇인가? 스미스는 소위 ‘시각의 철리(philosophy of vision)’에 따를 것을 권한다. 눈으로 사물을 보면 가까운 곳에 있는 것은 커 보이고, 먼 곳에 있는 것은 작아 보인다. 그러니까 눈에 보이는 사물의 대소는 진정한 크기에 대응하는 것이 아니라 눈과의 거리에 영향을 받은 것이다. 시각의 철리는 사물들의 진정한 크기의 대소를 가늠하기 위해서는 상상 속에서 사물들을 같은 거리에서 볼 수 있는 제3의 장소로 우리 자신을 옮겨놓아야 한다는 것이다. 이와 마찬가지로 사람들의 행위의 적정성을 판단할 때, 우리는 우리도 아니고 타인도 아닌 제3자의 눈으로 보아야 한다는 것이다. “우리는 여러 이해관계들을 우리 자신의 입장에서부터도 아니고 더구나 상대방의 입장에서부터도 아닌, 제3자의 눈과 입장에서 보지 않으면 안 된다. 그 제3자라는 것은 어느 한쪽에 특별한 관계를 갖지 않고 우리 사이를 공평하고 중립적으로 판단하는 사람이다(TMS, III.3.§3).” 공평하고 중립적인 제3자는 무엇을 가리키는가? 스미스는 그 제3자를 ‘양심’이라 부른다.<sup>7)</sup> “비록 어떤 특수한 경우에는 자기 자신의 양심의 인정이 인간의 연약성을 만족시킬 수 없다 하더라도, 비록 가상의 공평한 관찰자, 즉 위대한 가슴 속의 동거인의 증언이 언제나 단독으로 그를 지탱해줄 수 없다고 하더라도, 그래도 모든 경우에 이 천성의 영향과 권위는 매우 크다. 그리고 이 마음속의 재판관에

7) 양심이 감정적인 편향성을 극복하는 데는 성공적일 수 있으나, 문화적인 편향성을 극복하는 데 성공적일 수 있을지는 의문이다(Forman-Barzilai, 2010: 177).

게 물어봄으로써만 비로소 우리는 자기 자신과 관련된 사물을 그 정확한 형상과 크기로 볼 수 있고, 자기 자신의 이해관계와 타인들의 이해관계 사이의 정확한 비교도 할 수 있게 되는 것이다(TMS, III.3.§1).”

그렇다면 양심은 천성적인 것인가? 그렇지 않다. 우리는 때로는 우리와 이해관계가 없는 타인의 행위를 판단하면서, 때로는 우리와 이해관계가 없는 타인이 우리의 행위를 판단하는 것을 보면서 실재하는 공평한 관찰자를 경험한다. 실재하는 공평한 관찰자의 판단들을 반복적으로 경험하는 과정에서 마음속에 양심이라는 것이 형성되는 것이다. 이처럼 양심은 사회적 상호작용을 기원으로 한다. “만약 한 개인이 자기 동류와 어떤 교류도 없이 어떤 고립된 장소에서 성인으로 성장할 수 있다면, 그는 자신의 얼굴의 아름다움 및 추함과 마찬가지로 그 자신의 성격에 대해서도, 자신의 다양한 감정 및 행위의 적합성과 부적합성에 대해서도, 그리고 자신의 마음의 아름다움과 추함에 대해서도 생각할 수 없을 것이다. 이 모든 것들은 그가 쉽게 볼 수도 없고, 당연히 그가 보지도 않는 대상들이다. 그러나 이 사람들을 일단 사회 속으로 데리고 오면 그는 곧 이전에 가지고 싶어 했던 거울을 제공받게 된다. 그 거울은 그가 함께 살아가는 사람들의 안색과 행동 속에 놓여 있는데, 이들이 그의 걱정애 언제 공감하고 언제 비난하는지를 항상 기록해준다. 그가 처음으로 자기 자신의 여러 가지 걱정애 적정성과 부적정성 및 마음의 아름다움과 추함을 인식하는 곳은 바로 여기이다(TMS, III.1.§3).”

### 3) 적정한 행동양식을 내면화하는 도덕적 인간의 길

스미스에 따르면, 인간은 본성적으로 인정의 욕구를 가지고 있다는 것이다. 인간은 인정을 가장 기쁘고 유쾌한 것으로, 불인정을 가장 수치스럽고 불쾌하게 느끼게 되어 있다는 것이다. 스미스는 인정의 욕구를 조물주가 사회를 위해 인간의 가슴에 새겨 넣은 것이라 생각한다(TMS, III.2.§6). 그러나 그는 다른 사람들의 인정을 얻고자 하는 욕구와 불인정에 대한 혐오만으로는 사람들을 사회에 적합하게 만드는 데 충분하지 않다고 본다. “조물주는 인간에게 형제로부터 인정받고 싶다는 욕구뿐만 아니라 인정을 받아 마땅한 존재가 되고 싶다는 욕구를 … 부여하였다(TMS, III.2.§7).” ‘인정을 받고 싶어 하는 욕구’와 ‘인정을 받을만한 사람이 되고 싶어 하는 욕구’는 그 성격이 다르다. 전자의 욕구는 사람들로 하여금 미덕을 사랑하고 악덕을 은폐하도록 조장할 가능성이 있다. 이러한 욕구를 추구하는 사람은 표리가 부동하여 사회에 적합하다고 할 수 없다. 후자의 욕구는 사람들로 하여금 진정으로 미덕을 좋아하고, 악덕을 피하도록 만드는 데 필요한 것이다. 이러한 욕구를 추구하는 사람은 겉과 속이 같기 때문에 사회에 적합하다. 스미스는 ‘인

정을 받고 싶어 하는 욕구'에 집착하는 사람을 '연약한 사람(weak man)', 그리고 '인정을 받을만한 사람이 되고 싶어 하는 욕구'를 추구하는 사람을 '현명한 사람(wise man)'이라 규정한다.

인정은 기본적으로 사람들이 서로를 판단하는 재판관의 역할을 전제로 한다. “조물주는 사람을 … 인류의 즉석 재판관으로 만들었다. 다른 많은 측면에서와 마찬가지로 이 측면에서도 사람을 자신의 형상에 따라 창조하고, 그를 지상에서의 대리인으로서 그의 형제들의 행동을 감독하도록 임명한 것이다(TMS, III.2.§31).” 재판은 2심으로 이루어진다. 1심에서는 세인들에 의한 재판이 이루어지고, 2심에서는 공평한 관찰자에 의한 재판이 이루어진다. 두 재판은 구별되는 인간의 욕구에 터한다. “외부인간의 재판권은 전적으로 실제의 칭찬에 대한 갈망과 실제의 책망에 대한 반감에 기초하고 있다. 그러나 내부인간의 재판권은 전적으로 칭찬할 가치가 있는 존재가 되고자 하는 갈망과 마땅히 비난받아야 할 존재가 되는 것에 대한 반감에 기초를 두고 있다(TMS, III.2.§32).” 연약한 사람은 1심 재판의 판결을 중시하고, 현명한 사람은 2심 재판의 판결을 중시한다. 인정받고 싶은 욕구를 넘어서서 인정받을만한 사람이 되고 싶은 욕구에 따라 사람들이 자기 안에 있는 공평한 관찰자의 판단을 존중할 때 ‘도덕적 자율성’이 확보된다.

#### 4) 자기애의 함정과 도덕적 일반규칙의 형성

스미스에 따르면, 인간에게는 ‘자기기만’이라는 치명적인 약점이 있다(TMS, III.4.6). 자기기만은 ‘자기애’에 눈이 멀어 자신의 진정한 모습을 보지 못하는 것을 말한다(TMS, III.4.83). 자기기만은 반드시 연약한 인간에게만 해당되는 것이 아니라 현명한 인간에게도 커다란 위협이 된다. “우리 행위의 적정성에 관한 우리 자신의 판단의 정확성을 왜곡하기 위해서는 반드시 진실하고 공평한 관찰자가 매우 멀리 떨어져 있어야만 하는 것은 아니다. 관찰자가 가까이 있거나 그 자리에 있는 경우에도, 우리 자신의 이기적 걱정들의 폭력과 부정은 때때로 가슴 속에 있는 사람으로 하여금 사건의 실제 상황으로 볼 때 정당하다고 인정될 수 있는 것과는 매우 다른 보고를 하도록 유도한다(TMS, III.4.§1).”

그렇다면 인간의 치명적인 약점은 극복할 수 없는 것인가? 스미스에 따르면, 인간은 치명적인 약점을 갖게 하는 본성을 가지고 있지만 또한 그것을 극복하는 데 도움이 되는 본성도 가지고 있다. “조물주는 이처럼 중요한 약점을 전혀 어떤 구제책도 없이 그대로 내버려두지는 않았다. 조물주는 우리를 완전히 자기애의 망상에 빠지도록 내버려두지도 않았다. 다른 사람들의 행위에 대한 우리의 지속적인 관찰은 우리로 하여금 자신에 대하여 무엇을 하고 무엇을 하지 말아야 타당하고 적당인가에 대한 어떤 일반규칙을 형성하

도록 한다(TMS, III.4.§7).” 일반규칙은 ‘공감적 상호작용의 경험’을 통해서 세워진다. 그 규칙은 소극적으로는 공평한 관찰자에 의해서 처벌받아 마땅한 행위는 회피되어야 한다는 것이고, 적극적으로는 공평한 관찰자에 의해서 칭찬받아 마땅한 행위는 장려되어야 한다는 것이다. 스미스는 전자를 ‘정의’라 하고, 후자를 ‘자비’라 한다.

스미스는 사람들이 행위를 판단하거나 이행할 때 ‘일반규칙을 존중하는 것’을 ‘의무감’이라 규정한다. 그리고 그것은 ‘인간의 생활에서 가장 중요한 하나의 원칙이며, 대다수의 사람들이 이것을 기준으로 자신의 행동을 지도할 수 있는 유일한 원칙(TMS, III.5.§1)’이라는 것이다(변영진, 2017). 의무감에는 내적인 상벌이 수반된다. “신민들을 규제하는 법률처럼, 일반규칙들은 인간의 자유로운 행동을 지도하는 규칙이다. 이 규칙은 합법적인 상급자에 의해 가장 확실히 규정되며, 또한 보상과 처벌에 관한 조항도 붙어있다. 신이 우리의 내면에 세워놓은 대리인은 이 일반규칙을 위반한 자를 내적 수치심과 자책의 고통으로써 처벌하지 않고 내버려두는 일은 결코 없다. 그리고 이와 반대로 일반규칙을 준수하는 자에 대해서는 항상 마음의 평정과 만족, 그리고 자기만족으로써 보상해준다(TMS, III.5.§6).” 스미스에 따르면, 일반규칙의 형성과 그것을 준수해야 한다는 당위의 감각으로서 의무감은 궁극적으로 인간의 행복에 기여한다. 그것이 마음의 평정이라는 행복의 조건을 충족시켜 줄 수 있기 때문이다.

##### 5) 일반규칙의 의무로서 정의와 사회질서

인간본성의 다양한 특성들 때문에 사회의 구성원들은 서로의 도움을 필요로 하는 동시에 서로에게 해를 입힐 가능성도 있다. 따라서 일반규칙은 일종의 의무로서 자비와 정의를 요청한다. 그렇다면 처벌받아 마땅한 행위를 회피해야 한다는 정의 관념과 칭찬받아 마땅한 행위를 장려해야 한다는 자비 관념 가운데 어느 것이 더 중요한가? 스미스는 자비보다는 정의가 사회의 유지에 더 중요한 가치가 있다고 생각한다. 그 이유는 자비가 없다 하더라도 사회는 유지될 수 있으나, 정의가 없다면 사회 자체가 존립할 수 없기 때문이다. 자비가 건물의 장식이라면, 정의는 건물의 기둥이라 할 수 있다는 것이다.

조물주는 인간에게 상당한 보상이 있을 것이란 즐거운 인식을 심어줌으로써 자비를 실천하도록 권고하고는 있지만, 그렇다고 해서 그것을 실천하지 않을 경우 그에 상응하는 처벌이 있을 것이라는 공포를 주어 그것의 실천을 보장하고 강제할 필요는 없다고 생각했다. 자비는 비유하자면 건물을 지탱하는 기초가 아니라 건물을 아름답게 꾸미는 장식이므로, 그 실천을 권고하는 것으로 충분하고 그것을 강제할 필요는 결코

없는 것이다. 반면에, 정의는 모든 건물을 지탱하는 주요 기둥이다. 만약 그것이 제거 되면 거대한 인간사회라는 구조물은 틀림없이 한순간에 산산이 부서지고 말 것이다. ... 조물주는 인간의 가슴속에 악행에는 악한 응보가 따른다는 인식과, 정의를 위반할 때 가해지는 응분의 처벌에 대한 공포를 인간사회의 위대한 파수꾼으로서 심어주었다 (TMS, II.ii.3.84).

사회의 기둥으로서 정의를 실현하는 구체적인 방법은 엄밀하고 강제력을 동반하는 법을 제정하는 것이다(김병곤, 2011; 조현수, 1998). 정의의 감정적 근원은 처벌받아 마땅한 행위에 대한 분노이다. 그런데 인간은 분노의 감정을 좋아하지 않는다. 그러한 의미에서 보면 법은 분노를 제어하기 위한 장치라 할 수 있다. 그리고 사람들이 법을 준수하는 이유는 처벌받아 마땅한 사람이 되지 않기 위해서이다. 이를 통해서 사회질서가 유지된다.

## 2. 사회번영의 조건: 공감에 의한 이기심의 제어

이 절에서는 다음과 같은 문제의식을 중심으로 논의를 진행한다. 반드시 그런 것은 아니지만 부와 권력을 획득하기 위한 경쟁이 사회의 발전에 긍정적인 결과를 가져올 수도 있다. 그렇다면 부와 권력을 추구하는 허영의 근원을 어디에서 찾을 수 있을까? 허영이 한편으로는 도덕적 타락을, 다른 한편으로는 물질적 발전을 가져다준다면, 우리는 어떠한 선택을 하여야 할 것인가? 도덕의 길과 물질적 발전의 길 가운데 어느 길을 가야 하는가? 다른 길은 없는가?

### 1) 허영의 근원으로서 공감의 편향성

인간 사회에서 관찰할 수 있는 가장 일반적인 현상은 사람들이 더 많은 부와 권력을 추구하기 위해 격심하게 경쟁한다는 사실이다. 그렇다면 사람들은 왜 경쟁을 하는 것인가? 부와 권력이 가져다주는 이익은 무엇인가? 그것이 사람들이 보편적으로 추구하는 행복을 가져다 줄 수 있는가? 스미스는 이러한 의문을 풀기 위해 공감의 편향성에 주목한다. 사람들은 다른 사람들의 실패보다는 성공에 더 공감하는 경향이 있다는 것이다. 이러한 공감의 편향성 때문에 사람들은 인정을 받기 위해 더 많은 부와 권력을 놓고 경쟁을 벌인다는 것이다.

사람들은 우리의 비애보다는 환희에 대해 더 많이 공감하는 경향이 있기 때문에, 우리

는 자신의 재부를 과시하고 빈궁을 숨기려는 경향이 있다. … 이 세상 사람들이 온갖 고생을 다하면서 야단법석을 떠는 것은 무엇을 위해서인가? 탐욕과 야심, 부와 권력 및 최고를 추구하는 목적은 무엇인가? 그것은 천성의 욕망을 만족시키기 위해서인가? 가장 비천한 노동자의 임금으로도 그것을 만족시킬 수 있다. … 그렇다면 우리가 노동자의 그러한 처지를 혐오하는 이유는 과연 무엇인가? … 인류 사회의 각계각층의 사람들 모두에게서 나타나는 경쟁심은 어디에서 생기는 것인가? 그리고 소위 자신의 지위의 개선이라고 하는 인생의 거대한 목적을 추구하는 것은 어떤 이익이 있어서인가? 남으로부터 관찰되고 주의와 주목을 받는다는 것, 그리고 그들로부터 공감과 호의와 인정을 받는다는 것이 바로 그것으로부터 얻을 수 있는 이익이다. 우리의 관심을 끄는 것은 안락이나 즐거움이 아니라 허영이다(TMS, I .iii.2.§1).

경쟁의 목적은 안락이나 즐거움이 아니라 공감과 인정을 받는 데 있다. 따라서 사람들은 내면의 평안보다는 세간의 칭찬과 호의를 추구하게 되는 데, 스미스는 이를 허영이라 부른다. 허영은 겉치레에 집착하는 것으로서, “허영심이 많은 사람은 표리부동하여, 자기 마음 속 깊은 곳에서는 자신의 우월성에 대한 확신을 하지 못하면서도, 자신에게 그러한 우월성이 있다고 당신이 인정해주시기를 바란다(TMS, VI.iii.§1).” 스미스는 허영을 ‘부당하고 황당하고 가소로운 감정(TMS, VII.ii.4.§9)’이라 비난한다. 허영은 사람들을 불행의 나락으로 떨어뜨릴 뿐만 아니라 사회질서에 혼란을 야기할 수도 있다는 것이다. “인간생활의 불행과 혼란의 최대 원천은 하나의 영속적 상황과 다른 영속적 상황과의 차이를 과대평가하는 것으로부터 생기는 것으로 보인다. 탐욕은 가난과 부유함 사이의 차이를 과대평가하고, 야심은 개인적 지위와 공적 지위의 차이를 과대평가하며, 허명(虛名)은 무명의 상태와 유명한 상태의 차이를 과대평가하는 것이다. 이러한 종류의 사치스런 걱정의 영향 하에 있는 사람은 그 자신이 처해 있는 실제 환경에서 불행하고 고통스러울 뿐만 아니라, 흔히 그가 어리석게도 감탄하는 처지에 도달하기 위해서 사회의 안정을 교란시키는 경향이 있다(TMS, III.iii.§31).”

허영에 의해 가리어진 인간의 궁극적인 목적은 무엇인가? 스미스에 따르면, 그것은 행복이다. “조물주가 인간과 기타 모든 이성적 동물을 창조할 때, 그의 원래의 목적은 그들을 행복하게 해주려는 것이었던 것 같다(TMS, III.5.§7).” 그러니까 인간은 천성적으로 행복을 추구하는 존재라는 것이다. 진정한 행복은 어떤 상태를 말하는 것인가? “행복은 마음의 평정과 즐거움에 있다. 평정 없이는 즐거움이 있을 수 없고, 완전한 평정이 있는 곳에 즐거움이 없을 수 없다(TMS, III.3.§30).” 마음의 평정과 즐거움을 얻기 위한 조건은 무엇인가? 스미스는 ‘건강하고, 빛이 없고, 양심에 거리낌이 없는 상태’를 행복의

조건으로 제시한다(TMS, I.iii.1.§7). 그의 주장에 따르면, 사람들의 행복을 위해서는 건강을 유지하고 빛을 질 필요가 없으며 양심을 거스르지 않을 정도의 수입이나 최저수준의 부가 보장되어야 한다(김광수, 2018).

소박한 행복의 조건에 만족하지 못하고 그 이상의 것을 추구하는 것에서 스미스는 ‘도덕적 타락’을 본다. “부자와 권세가에 대해서는 감탄하고 또 거의 숭배하기까지 하는 성향, 그리고 가난하고 비천한 상태에 있는 사람들을 경멸하거나 아니면 적어도 무시하는 성향은 계급차별과 사회질서의 확립 및 유지에 필수적인 것이지만, 동시에 우리의 모든 도덕감정을 타락시키는 가장 크고 가장 보편적인 원인이다. 지혜와 미덕에만 바쳐져야 할 존경과 감탄으로 부와 권세를 대하는 것, 그리고 부도덕한 행위와 우둔함만이 그 대상이 되어야 할 멸시가 극히 부당하게도 흔히 빈궁과 연약함에 가해지고 있다는 사실에 모든 시대의 도덕철학자들은 불만을 품어왔다(TMS, I.iii.3.§1).”

## 2) 허영이 제시하는 두 개의 길: 도덕이나 성공이나

공감의 편향성에서 자극을 받은 사람들은 허영심을 갖게 되고, 그 허영을 채우려는 야심을 가지고 경쟁의 세계로 뛰어든다. 스미스는 ‘가난한 사람의 아들’에 대한 예화를 통해서 조물주가 우리의 마음에 심어놓은 야심이 우리를 어떻게 기만하는 지를 들려준다.

신이 화가 나서 야심을 보내어서 가난한 사람의 아들을 징벌하게 하였는데, 그 아들이 주위를 둘러보기 시작했을 때, 그는 부자들의 생활여건에 대해 부러워하게 된다. ... 그는 만약 자신이 이 모든 것들을 얻는다면 아주 만족한 채 앉아서 자신의 처지에 대해 행복감을 누리면서 조용히 지낼 수 있으리라고 생각한다. ... 그는 영원히 부와 권세를 추구하는 데 자신의 모든 것을 바친다. ... 불면의 근면함으로 그는 자신의 모든 경쟁자보다 우월한 재능을 획득하기 위해 밤낮으로 노력한다. ... 그가 전 생애를 통해 추구하는 이상은 자신이 결코 도달하지 못할지도 모르는 어떤 공적이고 우아한 휴식의 관념인데, 그것을 위해 그는 어느 때든지 자신의 힘으로 쉽게 이룩할 수 있는 진정한 마음의 평정을 희생한다. ... 인생의 최후의 순간이 되어 그의 육체가 고통과 질병으로 쇠약해지고, 자신의 적들의 불의, 동지들의 배신과 망은 때문에 그가 받아왔던 수많은 상처와 실망의 기억에 의해 그의 마음이 쓰라리고 괴로울 때가 되어서야 비로소 그는 그러한 부와 권세가 사소한 효용만을 지닌 허접한 것에 불과하고, ... 그것을 가지고 있는 사람에게 줄 수 있는 편리함 이상으로 번거로움을 더 많이 준다는 것을 깨닫기 시작한다(TMS, IV.1.§8).

스미스에게 야심은 신이 인간의 마음에 심어놓은 벌과도 같은 것이다. 그것이 벌인 이유는 언제든 마음만 먹으면 얻을 수 있는 행복을 영원히 도달할 수 없는 신기루로 만들어버리기 때문이다. 그리고 인생의 최후의 순간에서야 사람들은 자신이 야심에 속았음을 깨닫게 된다는 것이다. ‘야심의 기만’은 인간에게 크나큰 고통과 회한을 준다. 그러나 스미스는 그 야심의 기만에서 하나의 역설을 발견한다.

천성이 이런 방식으로 우리를 기만한다는 것은 다행스런 일이다. 인류의 근면성을 일깨워주고 계속해서 일을 하게 만든 것은 바로 이러한 기만이다. 맨 처음에 인류를 고무시켜 땅을 경작하게 하고, 집을 짓게 하고, 도시와 국가를 건설하게 하고, 과학과 기술을 발명·개량하게 한 것은 바로 이것이었다. 과학과 기술의 발명·개량은 인간생활을 고상하고 아름답게 만들었으며, 지구의 전 표면을 완전히 변화시켰고, 자연 그대로의 거친 삼림을 쾌적하고 비옥한 평원으로 바꾸었고, 사람의 발길이 닿지 않는 쓸모 없는 대양을 새로운 식량자원으로 만들었고, 또한 지상의 다양한 국민들 사이의 교류를 위한 큰 대로를 만들었다(TMS, IV.1.§10).

자신의 이익을 추구하는 이기심과 야심은 인간으로부터 행복을 빼앗아갈지 모르지만 발전 혹은 번영이라는 선물을 주기도 한다(도메 다쿠오, 2010: 89-90). 사람들은 다른 사람이 아닌 오직 자신의 이기심과 야심에 따라 열심히 노력할 뿐이다. 그런데 그것이 저절로 사회 전체의 조화를 가져오고 번영을 가능하게 한다. 《국부론》은 바로 이러한 전제에서 출발한다. 사회의 전체적인 생산성을 증대시키는 결정적인 요인은 분업이다. 분업은 자신들의 이익을 추구하는 이기적인 개인들의 선택적 노동에 의해 발달된 것이다. 한마디로 생산성 향상에 절대적 기여를 한 분업은 자신의 이익을 추구하는 인간의 이기적 본성에 기원을 두고 있다는 것이다. ‘푸줏간 주인과 양조장 주인, 그리고 빵집 주인’은 이타적인 자비심이 아니라 자신의 이익을 추구하는 이기심 때문에 더 좋은 고기, 술, 그리고 빵을 더 많이 만들기 위해 노력한다는 것이다(Smith, 1981: 26-27).

그렇다면 우리는 어떠한 길을 가야 하는가? 스미스는 두 개의 길로 우리를 안내한다. “우리는 존경받을 만한 사람이 되기를 바라며 실제로 존경받기를 바란다. … 우리가 이처럼 도달하고자 갈망하는 목적을 달성할 수 있도록 이끌어주는 두 개의 다른 길이 우리에게 제시되고 있다. 하나는 지혜를 배우고 도덕을 실천하는 길이다. 다른 하나는 부와 권세를 획득하는 길이다. 목적을 달성하려는 우리의 내부에서 경쟁하는 두 가지 서로 다른 성격들이 존재한다. 하나는 교만한 야심과 적나라한 탐욕이고, 다른 하나는 소박한 겸허와 공정한 정의이다(TMS, I.iii.3.§2).” 현명한 사람은 지혜를 배우고 도덕을 실천하

는 길을 선택할 것이고, 연약한 사람은 부와 권세의 길을 선택할 것이다. 그렇다면 우리는 두 개의 선택지 가운데 하나만을 선택할 수밖에 없는 것인가? 다른 길은 없는가?

### 3) 제3의 길: 정의에 의해 제어되는 이기심

인간에게는 다양한 본성들이 존재한다. 그 본성들은 서로 조화를 이루는 것도 있지만 충돌하는 것들도 있다. 그러한 의미에서 덕의 길과 부의 길 가운데 어느 하나를 선택한다는 것은 인간의 본성 가운데 어느 한 부분을 부정하는 것과 다르지 않다. 스미스의 경우에 인간의 본성은 영원한 것이기 때문에 ‘이것 아니면 저것’ 하는 방식의 선택은 불가능하다. 따라서 선택의 문제는 둘 중에 하나를 선택하는 것이 아니라 충돌하는 본성들을 조정하는 다양한 방식들 가운데 어느 하나를 선택하는 것이 되어야 한다. 스미스가 제시하는 길은 ‘정의에 의해 제어되는 이기심’이다. “사익은 신중과 정의 범위 안에서 통제되는 한, 항상 세상 사람들의 찬탄을 받게 된다(TMS, III.6.§7).” 사익추구는 정의에 의해 제어되어야 한다는 원칙은 사회적 관계의 공정성을 실현하는 기반이 된다. “가장 통속적인 교육이 우리에게 가르치고 있는 바는, 모든 중요한 경우에 있어서 우리 자신과 다른 사람들 사이에 모종의 공정성을 유지하면서 행동해야 한다는 것이다. 이렇게 하면 심지어 세상의 일상 상업 활동에서조차 우리의 행동 원칙들이 어느 정도 적정성을 구비하도록 조정할 수가 있다(TMS, III.3.§7).”

사익추구는 정의에 의해 제어되어야 한다는 원칙은 상업 사회에서 ‘공정한 경쟁’(TMS, II. ii.2.§1)의 도덕적 토대가 된다. 스미스는 《국부론》에서 공정한 경쟁의 규칙을 위반하는 경우로 독점에 대해 신랄하게 비판한다. 예컨대 식민지에 대한 무역독점이 장기적으로는 식민지의 산업뿐만 아니라 식민 모국의 산업의 발전 역시 억제한다는 것이다. 또한 주식회사에 독점권을 부여하는 것이 일시적인 문제를 해결하기 위한 것이라면 합리적일 수도 있지만, 영구적인 독점권은 국민들에게 부과하는 일종의 불합리한 세금과 다르지 않다는 것이다(Smith, 1981: 587-588, 754-755). 따라서 진정한 번영의 길은 이기심을 풀어놓는 것이 아니다. 스미스는 이기심을 정의의 원칙에 따라 관리하는 것이 진정한 번영의 길이라 본다. 이것이 이기심을 완전히 풀어놓을 것을 강조하는 《꿀벌의 우화: 개인의 악덕, 사회의 이익(2010)》의 저자 버나드 맨더빌(Bernard Mandeville, 1670-1733)과 스미스의 차이이다.

그렇다면 정부의 강제력을 통해 사회정의를 실현하는 것이 바람직한 길인가? 일정 부분 정부의 강제력이 필요하기는 하지만, 그것이 사회질서의 궁극적인 원천이 되어서는 안 된다는 것이 스미스의 입장이다. 정부의 공권력이 사회질서 유지의 궁극적인 원천이

된다면, 사회의 진보를 가능하게 하는 자유가 억압적 공권력에 의해 훼손될 가능성이 있기 때문이다(Evensky, 2005). 자유로운 사회질서를 유지하기 위한 궁극의 주춧돌은 정부기구가 아니라 윤리적으로 성숙한 시민이어야 한다.

사람들의 성격도, 기예의 창작물이나 정부기구와 마찬가지로, 개인과 사회의 행복을 촉진하는 데 적합할 수도 있고 방해하는 데 적합할 수도 있다. 신중, 공정, 적극적, 과단, 진지한 성격은 그 사람 자신과 그와 관련이 있는 모든 사람들에게 변영과 만족을 약속한다. 반대로 경솔, 오만, 나태, 유약, 방탕한 성격은 그 개인에게는 파멸을, 그와 관계를 맺고 있는 모든 사람들에게는 재난을 예고한다. 첫 번째의 심리상태는 적어도 가장 유쾌한 목적을 촉진시키기 위해 발명되었던 가장 완전한 기계가 가질 수 있는 모든 미를 가지고 있다. 두 번째 심리상태는 가장 어색하고 졸렬한 발명품이 갖고 있는 모든 결함을 다 가지고 있다. 어떤 정부기구가 지혜와 미덕의 보급만큼이나 인류의 행복을 전반적으로 증진시키는 경향이 있겠는가? 모든 정부는 앞서 말한 결함들을 불완전하게 교정해놓은 것에 불과하다. 따라서 정부에 어떤 종류의 미가 있다고 한다면, 그것은 정부가 가진 효용 때문인데, 그 미는 훨씬 더 큰 정도로 지혜와 미덕에 속하는 것이어야 한다(TMS, IV.2.§1).

스미스는 상업의 시대에 자유로운 사회를 형성하고 개인의 행복을 증진시키는 방법을 찾는 데 초점을 맞추고 있다. 이를 위해서는 좋은 정부와 법 그리고 경제를 구성하는 것이 중요한 과제일 것이다. 그러나 스미스는 좋은 정부와 법 그리고 경제를 위한 윤리적 기초를 세우는 것이 보다 근본적인 일이라 생각한 것이다. 그래서 그는 인간의 도덕감정에 대한 과학적 탐구를 토대로 사람들이 상업사회에서 함께 살아가는 방법을 찾는 데 근본적인 관심을 갖게 된 것이다. 우리는 스미스의 작업을 상업의 시대에 자유로운 사회의 형성과 변영 그리고 행복한 삶을 위한 시민윤리의 모색이라 명명할 수 있을 것이다.

#### IV. 공공성에 대해 스미스의 공감이 갖는 의미

지금까지 공감이 사회질서의 형성을 가능하게 하는 메커니즘과 이기심의 제어를 통해 변영을 가능하게 하는 방식에 관하여 살펴보았다. 공공성은 공동체의 행위주체들이 민주적 절차를 통해 내용적으로 정의의 가치를 추구하는 이념이다. 따라서 이 장에서는 공감을 중심 원리로 하는 사회질서의 유지와 발전에 관한 논의를 토대로 행위주체, 절

차, 내용의 측면에서 공공성 담론의 의미자원들을 발굴해보고자 한다.

### 1. 행위주체의 측면: 도덕적 자율성을 가진 시민들의 연합체 형성

공공성의 행위주체에 대한 논의는 행위주체의 사실적 특성과 당위적 혹은 규범적 조건에 대한 논의로 구성된다. 스미스는 경험적 탐구를 토대로 인간의 본성적 특성들을 제시하고, 그것을 바탕으로 인간의 본성에 적합한 규범적 행위의 조건을 제시한다. 일반적으로 신자유주의 담론에서는 인간을 이기적이고 합리적인 존재, 즉 경제인으로 가정한다. 스미스가 말한 교환의 성향과 이기심을 가진 인간은 바로 신자유주의적 인간관의 토대를 이룬다. 그렇다면 신자유주의자들이 스미스에게서 발견한 인간관은 스미스의 인간관의 전모를 드러낸 것으로 볼 수 있을까? 그렇지 않다. 스미스가 발견한 인간본성의 몇 가지 특성들을 살펴보자.

첫째, 인간은 ‘사회적 존재’이다(TMS, III.1.§3). 스미스에 따르면, 우리는 우리가 다른 사람을 보듯이, 다른 사람들 역시 우리를 보고 있다는 사실을 안다. 그래서 우리는 다른 사람들이 우리를 어떻게 보고 있는지를 의식하고 상상한다. 우리는 다른 사람의 시선으로 우리 자신을 본다. 다른 사람들이 우리들의 공감에 기뻐하듯이, 우리도 다른 사람들의 공감에 기뻐한다. 이처럼 사람들은 다른 사람들과의 사회적 상호작용을 통해 감정과 행위를 표출하는 적절한 방법을 학습하게 된다. 그러한 의미에서 우리들의 자아는 하늘에서 떨어지는 것이 아니라 사회적으로 구성되는 것이다. 사회는 우리를 비추는 거울이다. 스미스의 ‘사회적 자아’ 개념은 자유주의자들이 일반적으로 전제하고 있는 ‘무연고적 자아(unencumbered self)’ 개념에서 벗어나 있다 할 수 있다(Sandel, 1996: 11-13). 스미스에 따르면, 인간은 본질적으로 사회적 상호작용을 통해 자아를 형성하고, 사회적 관계 자체를 존립근거로 하는 사회적 존재, 즉 ‘사회인’이다. 이러한 관점은 스미스를 대표하는 이익을 추구하는 ‘경제인’의 개념과 어떤 관계에 있는가? 스미스는 다양한 사회적 행위들을 관찰하여 설명하고 있으며, 경제적 행위는 그 가운데 하나일 뿐이다. 그는 그것이 다른 사회적 행위들을 지배하는 것이 아니라 조화로운 사회적 관계를 가능하게 하는 조건들에 의해 제어되어야 한다고 본다(Grampp, 1948).

둘째, 인간은 ‘복합적 존재’이다. 스미스의 인간본성에 관한 논의는 인간을 하나의 본성으로 규정하는 것은 경험적으로 볼 때 비현실적이라는 것이다. 인간은 이기적이기도 하고 이타적이기도 하다. 인간은 이성적이기도 하고 감정적이기도 하다. 인간은 희노애락애오욕(喜怒哀樂愛惡慾)과 같은 다양한 감정들을 가지고 있다. 스미스가 주목한 공감은 감정이나 걱정 또는 욕구가 아니라 마음의 작용을 말한다. 공감은 감정이나 행위의 표출

을 야기한 상황에 대한 이해력, 다른 사람의 내면적 상태를 상상하는 능력, 다른 사람이 느끼고 있는 것을 그대로 따라 느끼는 능력, 그리고 감정이나 행위의 적정성을 판단하는 능력 등으로 구성된다. 공감을 통해서 사람들은 자기 안에 공평한 관찰자 또는 양심을 형성하게 된다. 공평한 관찰자는 감정이나 행위의 적정성을 조절하는 자기제어의 축으로 작동한다. 이는 사람들의 감정이나 행위가 매우 복잡한 과정을 거쳐서 표출된다는 사실을 보여준다. 이러한 의미에서 사람들의 모든 행위를 '이기심'의 발로짐으로 치부하는 것은 불완전하고 위험한 접근방식이라 하겠다. 신자유주의자들은 이기심을 가장 기본적인 행위의 동기로 보고 있기 때문에 사회문제에 대한 진단과 처방을 이기심의 원리에 따라 행하고 있다. 진단과 처방은 이기심을 자극하는 것으로서 일반적으로는 경쟁을 촉발한다. 이기심은 경쟁체제에서 야심으로 강화되고, 사람들은 스미스가 말하는 허영을 좇는 연약한 인간으로 변질된다. 이는 사회질서와 변명을 위해 바람직한 길이 아니다. 스미스에 따르면, 인간은 본질적으로 다양한 감정들, 걱정들, 태도들, 능력들을 가지고 있는 '복합인'이며, 다양한 성향들의 조화를 지향하는 존재이다.

셋째, 인간은 '감정적 존재'이다. 우리는 인간이 이성적 존재라는 규정에는 매우 익숙하다. 그에 비해 감정적 존재라는 말은 생소하고 적합하지 않다고 생각한다. 감정은 불안정하고 불규칙하며 예측불가능하기 때문에, 그리고 감정은 이성의 냉정한 사리분별능력을 방해한다는 인식이 지배적이기 때문에 인간의 본성을 규정하는 데 적합하지 않다고 생각한다. 그래서 많은 사상가들은 도덕의 원리나 삶의 원리를 찾기 위해 주로 신이나 이성에서 그 근거를 찾는다. 그러나 스미스는 도덕의 기원을 감정에서 찾는다(TMS, II. i. §2). 그렇다고 이성이 도덕과 무관하다는 것은 아니다. 다만 사람들이 상황을 대하는 과정을 보면, 감정이 이성에 앞선다는 것이다. 사람들의 사회적 관계 역시 감정의 공유가 이루어지지 않으면, 이성적 논의가 허공을 맴돌 뿐이다. 감정의 공유를 바탕으로 하지 않는 이성적 판단은 억측과 왜곡을 불러올 가능성이 크다. 신자유주의자들은 이성적이고 합리적인 판단을 강조한다. 이성적인 것은 자기이익을 계산하는 것을, 합리적인 것은 자기이익의 극대화에 가장 적합한 방법을 선택하는 것을 의미한다. 이러한 접근방식은 사람들이 본래적으로 가지고 있는 감정을 고려하지 않기 때문에, 사람들이 느끼는 감정을 공유하기 어렵다. 이는 사람들이 인간적 관계를 형성하는 데 도움이 되지 않는다.

넷째, 인간은 '인정의 욕구'를 가지고 있다(TMS, III.2.§6). 공감은 기본적으로 인정을 지향한다. 감정이나 행동의 표현의 적정성을 판단한다는 것은 그러한 표현을 인정할 것인가 말 것인가를 판단하는 것을 의미한다. 사람들이 공감에 민감한 이유는 그것이 인간으로서 인정을 받는 통로이기 때문이다. 사람들이 서로 공감함으로써 기쁨을 느끼고, 공

감하지 못함으로써 고통을 느낀다는 스미스의 관찰은 인간의 생물학적 욕구들만큼이나 인정이 사회적 욕구로서 중요한 의미를 갖는다는 것을 보여준다. 문제는 어떻게 인정을 받느냐에 달려있다. 스미스는 ‘현명한 사람’으로서 인정받는 길을 안내한다. 신자유주의자들은 이에 비해서 ‘연약한 사람’으로서 인정받는 길을 안내한다. 부와 권력이 인정을 받는 데 유용한 자원이라는 것이다. 이는 불평등한 관계를 전제로 하는 인정을 말한다. 부유하고 권력이 있는 사람들은 빈궁하고 권력이 없는 사람들로부터 인정을 받을 수 있다는 것이다. 그러나 이러한 인정의 논리에는 헤겔(G.W.F. Hegel)이 드러낸 역설이 존재한다. 인정은 본래 동등한 관계에서 이루어져야 한다. 약자가 강자를 인정하는 것은 그가 인정받을만하기 때문이 아니라 인정을 하거나 하지 않을 때 돌아올 상벌 때문이다. 이것은 참다운 인정이라 할 수 없다. 그런 의미에서 보면, 참다운 인정을 받는 길은 동등한 사회적 관계의 형성을 통해 가능한 것이다.

다섯째, 인간은 ‘행복을 추구하는 존재’이다(TMS, III.5.§7). 스미스에 의하면, 행복은 마음이 평정하고 삶을 즐기는 상태를 말한다. 탐욕은 마음의 평화를 깨고, 삶을 고통으로 만든다. 탐욕은 다른 사람보다 더 소유하려는 욕망이다. 탐욕은 경쟁적 관계 속에서 만들어지는 사회적 욕망이다. 신자유주의는 사람들의 탐욕을 자극하여 더 많이 가짐으로써 행복해질 수 있다는 환상을 심어준다. 스미스에 따르면, 행복은 다른 사람들과 어떤 관계를 형성하느냐에 달려있다. 이를 위해 그는 자기제어를 통해 조화와 공존의 관계를 형성할 것을 권한다. “완전한 신중, 엄격한 정의, 적절한 자비의 원칙들에 따라 행동하는 사람은 완전하게 도덕적인 사람이라고 할 수 있을 것이다. … 그러한 원칙들을 아무리 가장 완벽하게 알고 있다 하더라도, 완벽한 자기제어에 의해 그것이 뒷받침되지 않는다면, 그것이 항상 그로 하여금 자신의 책무를 다하도록 해주지는 못할 것이다(TMS, VI.iii.§1).” 현명한 사람들은 자기제어를 통해서 양심에 꺼리는 것이 없는 상태에 이르게 되고, 사람들 간의 관계에서 진정한 행복을 얻을 수 있다는 것이다. 행복은 더 많이 가지고 누리는 데 있는 것이 아니라 다른 사람들과 좋은 관계를 형성하는 데 있다는 것이다.

행위주체로서 인간은 사회적 존재, 복합적 존재, 감정적 존재, 인정의 욕구를 추구하며, 궁극적으로 행복을 추구하는 존재이다. 사회적 존재로서 개인의 행복은 사회의 조화 없이는 불가능하다. 따라서 개인은 자기제어를 통해 사회의 조화를 추구해야 한다. 이러한 맥락에서 행위주체들 간의 조화와 공영을 위한 전략은 도덕적 자율성을 가진 시민들의 연합체를 구축하는 것이라 하겠다. 도덕적 자율성을 가진 시민은 개인적으로는 마음 안에 공평한 관찰자의 거처를 마련하여 자기제어의 축으로 삼고, 공평한 관찰자가 우연

적인 요인들에 의해 공평성을 상실할 가능성에 대비하여 외적인 장치로서 일반규칙을 형성하여 그것의 준수를 의무로 삼는 시민을 말한다.

## 2. 절차적 측면: 감정적 소통의 중요성 인식

공공성은 절차적 측면에서 민주적 소통에 초점을 맞춘다. 소통에 관한 이론은 합의이론과 갈등이론으로 분류될 수 있다. 합의이론의 경우는 위르겐 하버마스(Jürgen Habermas)나 한나 아렌트(Hannah Arendt)의 이론이 대표적이다(임의영 외, 2014). 하버마스는 화용론을 토대로 이상적인 담화상황을 규범적으로 추구한다. 요컨대 토론에 참여하는 사람들이 권력의 개입 없이 합의에의 의지를 가지고 자신의 의견을 자유롭게 교환하는 상황을 규범적으로 요청한다. 아렌트는 공론영역을 사람들이 실존적으로 자유를 경험하는 공간으로 그리고 정치적으로 자신들의 의견을 표현하는 공간으로 규정한다. 사람들은 공동의 의견을 형성하는 과정에서 공동의 권력을 경험하게 된다는 것이다. 갈등이론의 경우는 샤텔 무페(Chantal Mouffe)의 이론이 대표적이다(임의영, 2015). 무페는 공론영역을 합의에의 의지가 관철되는 공간이 아니라 담론들이 서로 경쟁하고 어느 하나의 담론이 선택되는 투쟁의 공간으로 규정한다. 현실적으로 합의란 불가능하고, 선택된 담론이 헤게모니를 쟁취하는 공간이라는 것이다. 우리가 생각하는 합의는 잠정적인 것이고, 어느 때고 대항헤게모니 담론들이 등장하여 기존의 헤게모니담론을 대체할 수 있다는 것이다. 합의이론이나 갈등이론은 서로 상이한 입장을 보이고 있음에도 불구하고 공유하는 특징이 있다. 그것은 소통을 이성적인 관점에서 보고 있다는 것이다. 이성적인 관점을 전제로 하는 이유는 토론이 불안정하고 불규칙하며 예측이 불가능한 감정의 물결에 휩쓸려 왜곡된 이해에 도달해서는 안 된다는 인식이 지배하기 때문이다.

이러한 이성적 관점은 인간의 본성에 대한 비현실적인 가정에 기반을 두고 있다. 인간이 공론영역에 참여할 때, 감정을 밖에 두고 입장하는 것은 아니다. 예컨대 존 롤스(J. Rawls)가 말하는 원초적 상황을 보면, 사람들이 사적인 가치관이나 감정을 배제할 것을 요청하고 있는데, 이는 현실적으로 불가능한 것을 요구하는 것이다. 사람들이 말하는 내용, 그것을 표현하는 방식, 그리고 다른 사람의 말을 듣는 방식, 다른 사람의 말을 이해하는 방식 등은 이성적일뿐만 아니라 감정적이다.

스미스의 공감 개념이 갖는 중요성은 바로 소통에 있어서 감정의 중요성에 주목한 데 있다. 그는 이성적 소통에 '감정적 소통'이라는 또 다른 차원의 원리를 제공한다(야마와키 나오시, 2011: 131). 우리가 소통과정에서 전달하는 것은 이성적 의견과 감정적 느낌이다. 우리는 소통과정에서 상대가 하는 말의 내용을 이성적으로 이해할 뿐만 아니라

그 말에 섞여있는 감정의 흔적을 동시에 느끼지 않을 수 없다. 그리고 순서상 감정이 이성에 앞선다. “최초의 지각은 … 직접적인 감각과 감각의 대상이지 이성의 대상이 될 수는 없다(TMS, VII. iv. §28).”

감정의 공유와 성실한 대화는 순환적인 관계에 있다. 감정의 공유가 이루어지지 않는다면, 성실한 대화는 불가능하다. “당신이 내가 당한 재난에 대하여 어떠한 동류의식도 가지지 않거나 또는 나를 괴롭히고 있는 슬픔을 조금도 함께 나누어 가지지 않는다면, 또 당신이 내가 당한 침해에 대해 전혀 의분을 느끼지 않는다면, 나를 화나게 하는 분개를 조금도 함께 나누어 가지지 않는다면, 우리는 이것들을 주제로 대화를 계속할 수 없다(TMS, I. ii. 4. §5).” 또한 성실한 대화가 이루어지지 않는다면, 감정의 공유는 근원적으로 불가능하다. “우리의 가장 간단한 질문마저 회피하는 사람, 우리의 추호도 악의가 없는 질문에 대해서조차 만족스러운 답변을 해주지 않는 사람, 뚫고 들어갈 수 없는 애매 모호함 속에 자신을 감싸놓고 있는 사람, 이런 사람들은 말하자면 자신의 가슴 주변에 담장을 쌓아 놓는 것과 같다(TMS, VII. iv. §28).” 이처럼 감정의 공유와 성실한 대화가 동시에 이루어지지 않는다면 감정적 소통은 불가능하다 하겠다. 따라서 스미스는 소통과정에서 솔직함과 개방성을 바탕으로 신뢰를 구축하고, 그 위에서 의견과 감정을 자유롭게 교환하는 것이 감정적 소통의 핵심이라 주장한다.

솔직함과 개방성은 신뢰를 가져온다. … 이와 반대로 과묵과 은폐는 불신을 초래한다. … 대화와 교제의 큰 즐거움은 감정과 의견이 어느 정도 일치하고 속마음들이 어느 정도 조화를 이루는 데서 생겨나는데, 그것은 수많은 악기들처럼 서로 조화를 이루고 또한 서로 박자가 맞아야 한다. 그러나 이러한 유쾌한 조화는 감정과 의견의 자유로운 소통이 없으면 이루어질 수 없다. 이러한 이유로 우리 모두는 서로 어떻게 느끼는지 알고자 하고, 서로의 가슴속 깊이 들어가서 그 진실한 감정과 정서를 보고자 하는 것이다. 우리로 하여금 이 천연의 격정에 탐닉하게 하는 사람, 자신의 가슴 속으로 우리를 초대해주는 사람, 말하자면 자신의 가슴의 문을 활짝 열어주는 사람은 다른 무엇보다도 사람들을 더 즐겁게 해주는 일종의 후한 대접을 베풀어주는 것으로 보인다. 양호한 기질을 가진 사람은, 만약 그 자신이 느끼는 진실한 감정을, 그리고 그가 그것을 느끼기 때문에, 말로 표현할 용기가 있다면, 그는 언제나 사람들을 유쾌하게 할 수밖에 없다(TMS, VII. iv. §28).

공공성의 절차적 측면에서 소통을 활성화하는 전략의 핵심은 감정적 소통을 장려하는 것이다. 감정적 소통은 공론영역에 관한 이론을 지배하고 있는 이성적 소통관념을 확장

하는 데 의미 있는 계기를 제공할 수 있을 것이다. 감정적 소통은 이성적 사유를 배제하지 않는다. 감정적 소통은 대화와 이해 그리고 감정의 상상, 따라 느낌, 공유를 모두 포괄한다. 감정의 흐름을 배제한 채 소통을 이론화하고 규범화하는 것은 소통의 포괄적인 흐름을 부분적으로만 바라보는 것이라 하겠다. 예컨대 물의 성질을 설명하면서 산소와 수소를 분리하여 산소에 대해서만 말하는 것과 다르지 않다.

### 3. 내용적 측면: 사회적 고통과 비애에 대한 책임

공공성은 내용적 측면에서 정의로운 삶에 대한 책임을 공유하는 방식에 초점을 맞춘다. 정의로운 삶은 사람들과의 교류를 끊고 산속에 들어가 자족적 삶을 사는 것이 아니라 다른 사람들과 사랑을 나누며 함께 사는 것이다. 스미스는 인간의 타고난 본성을 완성하는 길을 다른 사람에 대한 사랑에서 찾는다. “이처럼 다른 사람에 대해서는 많이 느끼고 자기 자신에 대해서는 적게 느끼는 것, 다시 말해서 자기 자신을 위하는 사심은 억제하고 남을 위하는 자비심은 방임하는 것이 곧 인간의 천성을 완미하게 만드는 길이다. … 우리 자신을 사랑하는 것처럼 우리의 이웃을 사랑하는 것이 기독교의 위대한 율법인 것처럼, 이웃을 사랑하는 것처럼 우리 자신을 사랑하는 것은 자연계의 위대한 계율이다(TMS, I. i. 5.§5).” 이 계율이 공감에 기초하고 있다는 사실을 부연할 필요는 없을 것이다.

스미스는 특히 다른 사람의 비애에 대한 공감에 주목한다. “비애에 대한 우리의 공감이 환희에 대한 우리의 공감에 비해 더 진실한 것이라고 할 수는 없지만 더 많은 주목을 받아왔다. 공감이라는 말은, 그 가장 적절하고 본래적인 의미에 있어서는, 다른 사람들의 기쁨에 대해서가 아니라 그들의 고통에 대한 우리의 동류의식을 나타내는 것이다(TMS, I iii.1.§1).” 이런 측면에서 보면, 환희에 대한 공감보다는 비애에 대한 공감이 ‘보편적’이라 할 수 있다(TMS, I iii.1.§2). 또한 공감의 정도에 있어서도 차이가 있는 것으로 보인다. “비애에 동감하려는 우리의 경향은 대단히 강하고, 환희에 동감하려는 우리의 의향은 매우 약하다는 것이다(TMS, I iii.1.§4).” 고통과 비애에 대한 공감의 보편성과 강도는 정의감과 연결된다. 정의감은 사람들이 피해를 주거나 받아서는 안 된다는 감각이며, 또한 발생한 피해에 대해서는 그에 상응하는 보상이나 처벌이 주어져야 한다는 감각이다. “그와 같은 행위가 주는 공포감과 가공할만한 잔인성, 그런 행위가 적절하게 처벌되었다는 소식을 접했을 때 느끼는 기쁨, 그 행위가 마땅히 받아야 할 보복을 면했을 때 우리가 느끼는 분노, 요컨대 행위의 약한 응보, 그리고 그와 같은 행위를 한 자에게 해악을 가하여 그를 슬프게 하는 것의 적절성과 적합성에 관한 우리의 모든 감각은, 관

찰자의 위치에 있는 제3자가 희생자의 상황을 자신이 당하고 있다고 느낄 때마다 자연스럽게 그의 가슴 속에서 끓어오르는 공감적 분노에서 나온다(TMS, II. i. 5.§6).”

정의는 구체적이고 세밀한 법으로 규정되어야 한다. 그 핵심은 개인의 생명, 재산, 권리를 보호하는 데 초점을 맞추는 것이어야 한다(TMS, II. ii. 2.§2). 그리고 정의의 법을 위반하지 않는 한 사람들이 최대한의 자유를 누릴 수 있어야 한다. “특혜를 주거나 제한을 가하는 모든 제도가 완전히 철폐되면 분명하고 단순한 자연권적 자유(natural liberty)의 제도가 스스로 확립된다. 이 제도 하에서 모든 사람은 정의의 원칙을 위반하지 않는 한, 완전히 자유롭게 자기의 방식대로 자신의 이익을 추구할 수 있으며, 자신의 근면·자본을 바탕으로 다른 누구와도 완전히 자유롭게 경쟁할 수 있다. … 자연권적 자유의 제도 하에서는 국왕은 오직 세 가지 의무에 유의해야 하는데 … 첫째 사회를 다른 독립사회의 폭력·침략으로부터 보호하는 의무, 둘째 사회의 각 구성원을 다른 구성원의 불의·억압으로부터 보호하는 의무, 셋째 일정한 공공사업·공공시설을 건설·유지하는 의무이다(Smith, 2007: 848).”

그렇다면 사회의 가치 배분은 어떻게 이루어지는가? 스미스에 의하면, 일단 정의의 원칙이 세워지고, 그 조건 아래서 사람들이 각자의 이익을 추구하다 보면 ‘보이지 않는 손’에 이끌려 사회전체에 이익이 되는 결과를 가져온다는 것이다. 스미스가 ‘보이지 않는 손’에 대해 언급한 것은 세 가지 경우이다. 첫 번째 경우는 《천문학의 역사》에서 볼 수 있다. 거기에서는 ‘주피터의 보이지 않는 손’이라는 표현이 등장한다(Smith, 1980: 49-50). 그에 따르면, 주피터 신을 믿는 로마인들은 자연의 규칙적인 흐름을 깨는 불규칙적인 사건들—예컨대 천둥이나 번개 같은—의 원인을 ‘주피터의 보이지 않는 손’에서 찾았다는 것이다. 로마인들은 우매하게도 자연의 규칙적인 흐름을 관장한 것이 바로 ‘주피터의 보이지 않는 손’이라는 사실을 깨닫지 못했다는 점을 부각시키고 있다. 여기에서 ‘보이지 않는 손’은 우주자연의 질서를 관장하는 신의 섭리, 즉 신이 자연에 심어놓은 만유인력의 법칙을 상징하는 것으로 보인다. 두 번째 경우는 《도덕감정론》에서 볼 수 있다. 거기에서는 탐욕스런 지주를 예로 든다. 지주들은 자신들의 이기심과 탐욕을 채우기 위해 수많은 노동자를 고용한다. 노동자들을 계속 일시키기 위해 지주는 생활필수품을 제공할 수밖에 없다. 그 과정에서 지주들은 ‘보이지 않는 손’에 이끌려 자신의 의도와는 무관하게 사회의 이익을 증진시키게 된다는 것이다. “신의 섭리는 대지를 소수의 귀족과 지주들에게 나누어주면서 이 분배에서 제외되었다고 생각되는 사람들을 망각하지도 방기하지도 않는다(TMS, IV.1.§10).” 여기에서 ‘보이지 않는 손’은 사회의 곤궁한 자들을 보호하면서 사회의 질서를 관장하는 신의 섭리, ‘따뜻한 손’을 상징하는 것으로 보인

다. 세 번째 경우는 《국부론》에서 볼 수 있다. 거기에서는 국제무역에 관한 문제를 다루면서 ‘보이지 않는 손’이 등장한다. 기업가들은 외국 산업보다는 국내 산업에 투자하는 것을 더 선호하는 데, 그것은 국내 산업을 발전시키겠다는 목적 때문이 아니라 오로지 자신의 안전과 이익을 극대화하겠다는 목적 때문이다. 그런데 그는 국내 산업에 투자함으로써 고용을 늘려 사회에 이익을 가져오게 된다. “그는 보이지 않는 손에 이끌려서 그가 전혀 의도하지 않았던 목적을 달성하게 된다(Smith, 1981: 456).” 일반적으로 기업가들은 자신들의 이익을 극대화하기 위해 독점적 지위를 강화하려한다. 이 과정에서 정부의 지원을 끌어내려 한다. 만일 정부에 의해 독점적 지위가 제도적으로 인정된다면, 국내 산업에 대한 투자가 축소되는 유해한 결과를 가져오게 된다. ‘보이지 않는 손’은 정부가 기업과 결탁하여 독점의 특혜를 부여하는 경우에는 사회 전체에 이익이 되도록 작동하지 않는 ‘공정한 손’을 상징하는 것으로 보인다. 《천문학의 역사》에서 ‘보이지 않는 손’은 신이 우주에 심어놓은 법칙을 의미한다. 그러나 《도덕감정론》과 《국부론》에서는 그것을 과학적으로 규명할 수 없는 현상을 설명하기 위해 사용한 것으로 보인다. 《도덕감정론》과 《국부론》에서 ‘보이지 않는 손’은 정부의 개입을 죄악시키기 위해 사용된 일종의 근본주의적인 용어가 아니다. 오히려 그것은 곤궁한 자들에게 일자리와 생활필수품을 제공하는 ‘따뜻한 손’이자 다른 사람들에게도 이익 추구의 기회를 제공하는 ‘공정한 손’이라 하겠다(원용찬, 2016). 그러한 의미에서 ‘보이지 않는 손’이 던지는 메시지는 정부에게 아무것도 하지 말라는 것이 아니라 개인의 기본권과 약자의 보호를 위한 조치를 취함으로써 신의 섭리에 부응해야 한다는 것이라 할 수 있다(Gramp, 2000; Kennedy, 2009; Oslington, 2012; Rothschild, 1994).

공공성의 내용적 측면에서, 고통과 비애에 대한 공감이 보편적이라는 점과 기쁨과 환희에 대한 공감에 비해 상대적으로 그 강도가 강하다는 점에 주목할 필요가 있다. 이러한 고통에 대한 공감의 보편성과 강렬함은 정의감의 토대를 이룬다. 정의는 개인적으로 도덕적 행위규칙으로 내면화되고, 공적으로는 정의의 법으로 제도화된다. 정부가 정의의 법에 기초하여 국가의 ‘자연권적 자유체계’를 적절히 관리하면, 행복에 필요한 재화의 평등한 분배가 이루어지고, 국민들의 행복감도 증진될 수 있다는 것이다. 스미스에 따르면, 내용적 측면에서 공공성을 실현하는 전략은 정의의 법을 적절히 관리하는 법치를 근간으로 하여, 사람들의 기본권을 보호하고, 특히 강자로부터 약자의 권리를 보호하며(Smith, 1978: 402), 사람들에게 자유로운 이익추구활동을 보장함으로써, 사람들의 행복을 증진시키는 것이라 하겠다. 이는 공공성의 가장 큰 숙제라 할 수 있는 공익과 사익의 조화를 이루는 하나의 방법이라 하겠다. 이러한 측면에서, 정부활동은 사람들의 행복

을 증진시킬 수 있는 능력에 의해 평가된다는 것이다. “정부의 모든 기구들은 오로지 그 아래에서 생활하고 있는 사람들의 행복을 증진시키는 경향에 비례하여 그 가치가 평가되며, 이것이 그것들의 유일한 용도이자 목적이다(TMS, IV.1.§11).”

## V. 결 론

스미스의 공감과 그것이 공공성에 대해 갖는 의미에 대한 논의를 통해서 우리는 두 가지 측면에 주목할 필요가 있다.

첫째, 신자유주의자들이 스미스를 자신들의 사상적 근원으로 삼고 있다면, 신자유주의담론은 모래 위에 지은 집과 같을 수 있다는 것이다. 신자유주의자들은 스미스의 ‘보이지 않는 손’ 위에 담론을 세우고 있다. 사람들이 자신의 이익을 추구하다 보면 사회 전체의 이익을 증진시키게 되는 데 그 이유를 신의 섭리에서 찾고 있는 것이다. 사람들은 그 신의 섭리를 알 수 없다. 따라서 스미스는 사람들이 신이 인간의 마음에 심어놓은 천성들을 성찰하여 도덕적 인간으로 성장할 것을 요구한다. 또한 사람들은 종종 자기애나 이기심으로 인해 도덕의 길에서 벗어나기 때문에 최소한 남에게 해를 끼치지 않도록 법을 세우고 정의를 실현할 것을 요청한다. 전자는 도덕적 자율성을, 후자는 정치적 정의를 말한다. 스미스에 따르면, 도덕적 자율과 정치적 정의가 ‘보이지 않는 손’과 함께할 때, 개인들의 사익추구가 곧 공익의 추구가 될 수 있다는 것이다. 신자유주의는 이러한 측면을 전체적으로 보지 않고, ‘보이지 않는 손’에 집중하여 국가의 개입을 죄악시함으로써 스미스의 본래 의도로부터 벗어나 있다 할 것이다(Petsoulas, 2001).

둘째, 스미스의 공감 개념은 공공성담론의 자원으로서 의미 있는 기여를 할 수 있다는 것이다. 공공성의 행위주체 측면에서 공감은 시민들이 도덕적인 삶의 원리를 형성하고 내면화하는 원리를 모색하는 데 기여할 수 있다. 절차적 측면에서 감정적 소통은 기존의 이성적 소통을 중심으로 하는 공론영역에 대한 논의를 좀 더 심화할 수 있는 계기를 제공할 수 있을 것이다. 내용적 측면에서는 국가가 법을 세워 시민들의 권리가 침해되는 것을 막는 소극적 정의실현 전략과 사회적 고통과 비참에 대한 책임을 사회적으로 공유하는 적극적 정의실현 전략을 구상하는 데 도움이 될 수 있을 것이다.

스미스는 행정학적으로 중요한 사상적 자원이 될 수 있다(구교준, 2010). 일반적으로 스미스는 경제학에서만 다루어져야 할 사상가로 생각된다. 그러나 그의 논의는 경제 원리를 과학적으로 밝히는 데 머무는 것이 아니다. 그것은 그의 전 사상체계의 일부에 불

과한 것이다. 그의 경제이론과 도덕 그리고 법에 대한 논의는 행정학적으로 충분히 연구할 만한 가치가 있을 것이다. 스미스의 독해는 행정학과 관련이 없다고 생각했던 다양한 분야의 수많은 사상가들을 행정학의 이론적 자원으로 발굴할 수 있는 가능성을 보여준다. 그것은 행정학적 사유의 지평을 넓히는 매우 도전적인 일이 될 것이다.

## 참고문헌

- 고현범. (2016). 도덕 철학에서 감정의 위상: 애덤 스미스의 도덕 감정론과 그 영향을 중심으로. 『순천향인문과학논총』, 35(2): 57-85.
- 구교준. (2010). 행정학자의 시각에서 본 아담 스미스. 『한국행정학보』, 44(1): 25-40.
- 김광수. (2015). 『애덤 스미스: 정의가 번영을 이끈다』. 파주 : 한길사, 2015.
- 김광수. (2018). 애덤 스미스의 행복이론: 행복경제학과 시민경제론의 기원. 『경제학연구』, 66(1): 33-80.
- 김병곤. (2011). Adam Smith의 도덕과 정의. 『평화연구』, 19(2): 225-256.
- 김병연. (2007). 애덤 스미스가 본 사회통합과 경제성장: 경제인을 중심으로. 『현상과 인식』, 101: 13-35.
- 김지원. (2010). 아담 스미스의 자연관과 뉴턴과학에 대한 이해. 『한국과학사회학회지』, 32(1): 69-90.
- 도메 다쿠오. (2010). 『지금 애덤 스미스를 다시 읽는다』. 우경봉 역. 서울: 동아시아.
- 박상현. (2015). 계몽주의와 역사주의: 스코틀랜드 역사학파의 '이론적 역사'를 중심으로. 『사회와 역사(구 한국사회사학회논문집)』, 106: 283-314.
- 박세일. (2009). (부록)아담 스미스의 도덕철학 체계: 철학·윤리·법학·경제학의 내적 연관에 대한 통일적 파악을 위하여. 박세일·민경국 역, 『도덕감정론』(개역판), 661-699. 서울: 비봉출판사.
- 변영진. (2017). 스미스의 도덕감정론에 나타난 도덕법칙. 『윤리연구』, 112: 269-293.
- 서동은. (2015). 공감과 공공성의 윤리적 해석학: 애덤 스미스의 도덕감정론 을 중심으로. 『해석학연구』, 36: 1-30.
- 소영진. (2003). 행정학의 위기와 공공성 문제. 『정부학연구』, 9(1): 5-24.
- 소영진. (2008). 공공성의 개념적 접근. 윤수재·이민호·채종현 편(2008). 『새로운 시대의 공공성 연구』, 32-63. 서울: 법문사.
- 야마와키 나오시(山脇直司). (2011). 『공공철학이란 무엇인가』. 성현창 역. 서울: 이학사.
- 원용찬. (2015). 애덤 스미스의 메시지: 도덕의 손과 보이지 않는 손. 『인물과사상』. 126-139.
- 이근식. (2006). 『애덤 스미스의 고전적 자유주의』. 서울: 샘터사.
- 이상형. (2017). 감정과 공공성. 『철학논총』, 88(1): 45-64.

- 이승훈. (2008). 근대와 공공성 딜레마: 개념과 사상을 중심으로. 「민주사회와 정책연구」, 13: 13-45.
- 이영석. (2014). 「지식인과 사회: 스코틀랜드 계몽주의의 역사」. 파주: 아카넷.
- 임의영. (2003). 공공성의 개념, 위기, 활성화의 조건. 「정부학연구」, 9(1): 23-50.
- 임의영. (2010). 공공성의 유형화. 「한국행정학보」, 44(2): 1-21.
- 임의영. (2015). 경합공간으로서 공론영역과 행정: C. Mouffe의 급진민주주의를 중심으로. 「행정논총」, 53(2): 1-25.
- 임의영·고혁근·박진효. (2014). 한나 아렌트의 공공영역과 행정. 「정부학연구」, 20(3): 71-100.
- 임일섭. (2017). 애덤 스미스 구하기: 좋은 목적, 나쁜 방법. 「경상논총」, 35(1): 17-36.
- 조한상. (2009). 「공공성이란 무엇인가」. 서울: 책세상.
- 조현수. (1998). 도덕감정론과 국부론에서 나타난 아담 스미스의 정치이론적 의미에 관한 소고. 「국제정치논총」, 38(2): 23-42.
- 조현수. (2016). 「이기적인 개인, 공감하는 도덕」. 서울: 사람의무늬/성균관대학교출판부.
- 최정규. (2009). 사회적 선호와 제도: 문헌연구. 「사회경제평론」, 32: 133-165.
- 황재홍. (2016). 사회적 선호이론 논쟁과 버논 스미스의 도덕감정론 해석. 「한국경제학보」, 23(1): 55-76.
- 황태연. (2014). 「감정과 공감의 해석학 I II」. 파주: 청계.
- Buchan, J. (2008). 「애덤 스미스 경제학의 탄생: 경제학의 아버지, 애덤 스미스의 삶과 살아있는 아이디어」. 이경남 역. 서울: 청림출판.
- Clarke, S. (2005). The Neoliberal Theory of Society. in Alfredo Saad-Filho and Deborah Johnston(eds.), *Neoliberalism-A Critical Reader*, 50-59. London: Pluto Press.
- Dickey, L. (1986). Historicizing the 'Adam Smith Problem': Conceptual, Historiographical, and Textual Issues. *The Journal of Modern History*, 58(3): 579-609
- Evensky, J. (2005). Adam Smith' *Theory of Moral Sentiments*: On Morals and Why They Matter to a Liberal Society of Free People and Free Markets.
- Fehr, E. & Fischbacher, U. (2003). The Nature of Human Altruism. *Nature*, 425: 785-791.
- Forman-Barzilai, F. (2010). *Smith and the Circles of Sympathy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Friedman, M. (1980). *Free to Choose*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Friedman, M. (2002). *Capitalism and Freedom*. 40th Anniversary Edition With a new Preface by the Author. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Göçmen, D. (2007). *The Adam Smith Problem: Human Nature and Society in The Theory of Moral Sentiments and The Wealth of Nations*. New York/ London: Tauris Academic Studies. *Journal of Economic Perspectives*, 19(3): 109-30.
- Grampp, W.D. (1948). Adam Smith and the Economic Man. *Journal of Political Economy*, 56(4): 315-336.

- Grampp, W.D. (2000). What Did Smith Mean by the Invisible Hand? *Journal of Political Economy*, 108(3): 441-465.
- Haakonssen, K. (2006). Introduction: The Coherence of Smith's Thought. in Haakonssen(ed.), *The Cambridge Companion to Adam Smith*, 1-21. New York: Cambridge University Press.
- Harvey, D. (2005). *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Hayek, F.A. (1944). *The Road to Serfdom*. London and New York: Routledge & Sons.
- Hayek, F.A. (1948). *Individualism and Economic Order*. Chicago: The University of Chicago.
- Kennedy, G. (2009). Adam Smith and the Invisible Hand: From Metaphor to Myth. *Econ Journal Watch*, 6(2): 239-263.
- Mandeville, B. (2010). 「꽃별의 우화: 개인의 악덕, 사회의 이익」. 최윤재 역. 서울: 문예.
- Merton, R. (1965). *On the Shoulders of Giants*. New York: The Free Press.
- Montes, L. (2003). Das Adam Smith Problem: Its Origins, the Stages of the Current Debate, and One Implication for Our Understanding of Sympathy. *Journal of the History of Economic Thought*, 25(1): 63-90.
- Munck, R. (2005). Neoliberalism and Politics, and the Politics of Neoliberalism. in Alfredo Saad-Filho and Deborah Johnston(eds.), *Neoliberalism-A Critical Reader*, 60-69. London: Pluto Press.
- Oslington, P. (2012). God and the Market: Adam Smith's Invisible Hand. *Journal of Business Ethics*, 108(4): 429-438.
- Petsoulas, C. (2001). *Hayek's Liberalism and its Origins: His Idea of Spontaneous order and the Scottish Enlightenment*. London/ New York: Routledge.
- Rifkin, J. (2010). 「공감의 시대」. 이경남 역. 서울: 민음사.
- Rothschild, E. (1994). Adam Smith and the Invisible Hand. *The American Economic Review*, 84(2), Papers and Proceedings of the Hundred and Sixth Annual Meeting of the American Economic Association (May, 1994), 319-322.
- Saad-Filho, A. and Johnston, D. (2005). *Neoliberalism-A Critical Reader*. London: Pluto Press.
- Sandel, M. (1996). *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*. Cambridge/ London: Harvard University Press.
- Scheler, M. (2006). 「동감의 본질과 형태들」. 조정옥 역. 파주: 아카넷.
- Smith, A. (1976). *The Theory of Moral Sentiments*(The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith). edited by D.D. Raphael and A.L. Macfie. Oxford: Clarendon Press/ New York: Oxford University Press. [「도덕감정론」(개역판), 박세일·민경국 역, 서울: 비봉출판사, 2009]
- Smith, A. (1978). *Lectures on Jurisprudence*(The Glasgow Edition of the Works and Correspondence

- of Adam Smith). eds. R.L. Meek, D.D. Raphael and P.G. Stein. Oxford: Clarendon Press/  
New York: Oxford University Press.
- Smith, A. (1980). *Essays on Philosophical Subjects*(The Glasgow Edition of the Works and  
Correspondence of Adam Smith). edited by W.P.D. Wightman and J.C. Bryce; with  
Dugald Stewart's Account of Adam Smith, edited by I.S. Ross; general editors, D.D.  
Raphael and A.S. Skinner. Oxford: Clarendon Press/ New York: Oxford University  
Press.
- Smith, A. (1981). *An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. R.H.  
Campbell and A.S. Skinner(general editors), W.B. Todd(textual editor). Indianapolis:  
Liberty Press. [「국부론」상, 하(개역판), 김수행 역, 서울: 비봉출판사, 2007]
- Smith, A. (1983). *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*(The Glasgow Edition of the Works  
and Correspondence of Adam Smith). edited by J.C. Bryce; general editor, A.S.  
Skinner. Oxford: Clarendon Press/ New York: Oxford University Press.
- Smith, V.L. (1998). The Two Faces of Adam Smith. *Southern Economic Journal*, 65(1): 2-19.
- Smith, V.L. (2015). Adam Smith: Homo Socialis, Yes; Social Preferences, No; Reciprocity Was  
to Be Explained. *Review of Behavioral Economics*, 2015, 2: 183-193.
- Wight, Jonathan B. (2017). 「애덤 스미스 구하기」. 이경식 역. 부천: 북스토리.
- Witztum, A. (1998). A Study into Smith's Conception of the Human Character: Das Adam Smith  
Problem Revisited. *History of Political Economy*, 30(3): 489-513.

## ABSTRACT

### The Moral Philosophical Basis of Publicness: Focusing on Adam Smith's Sympathy

Euy-Young Lim

Publicness discourse is a counter-discourse against neoliberal discourse. This article aims to find the discourse resource of publicness in Adam Smith's moral philosophy. Smith defines sympathy as the foundation of the formation and maintenance of the social order and presents the control of selfishness with sympathy as a condition of social prosperity. This article discusses how Smith's moral philosophy contributes to publicness discourse in terms of agency, procedure, and content of publicness. Through the reading of Smith, the ideological source of neoliberalism, it turns out that the basic principles of neoliberalism can paradoxically be refuted by Smith's thought.

【Keywords: Adam Smith, publicness, sympathy, selfishness, neoliberalism】