creative commons
COMMONS DEED

저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

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

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:

저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.

비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.

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

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

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

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

Disclaimer

dCollection

교육학박사학위논문

수치 감정의 교육적 의미와 역할

- 사르트르와 레비나스를 중심으로 -

2022년 8월

서울대학교 대학원

교육학과 교육학전공

손 영 일

수치 감정의 교육적 의미와 역할

- 사르트르와 레비나스를 중심으로 -

지도교수 곽 덕 주

이 논문을 교육학박사 학위논문으로 제출함

2022년 8월

서울대학교 대학원

교육학과 교육학전공

손 영 일

손영일의 박사학위논문을 인준함

2022년 8월

위 원 장 _____ (인)

부위원장 _____ (인)

위 원 _____ (인)

위 원 _____ (인)

위 원 _____ (인)

국 문 초 록

본 논문의 목적은 오늘날 학생에게 순전히 부정적인 자기 이해의 감정으로 인식되는 수치심의 의미를 재탐색하는 데 있다. 이 연구의 문제의식은 도덕적 자기수양의 계기로 이해되었던 수치 감정이 입시 위주의 교육문화 속에서 그 교육적 유효성을 상당 부분 상실하고 단지 우리 교육이 지향하는 각종 목표를 침식시키는 자기 붕괴의 경험이자 장애요소로 작용하고 있다는 진단에서 출발한다. 연구자는 교실에서 경험되는 수치 감정이 부정적인 자기 파괴의 경험으로 전유되는 상황에 의문을 던지며, 현재의 교육 환경 속에서도 유의미한 감정으로 받아들일 수 있음을 주장한다. 이를 위해 먼저 오늘날 학생들이 경험하는 수치 감정을 '자기 붕괴적 수치심'이라 명명하고 장 폴 사르트르의 수치 개념을 빌어 이 수치 감정의 역학과 부작용을 구체적으로 탐구한다. 또한 이에 대조되는 유형의 수치 개념을 '자기 형성적 수치심'으로 명명하고, 이 수치심이 에마뉘엘 레비나스가 제시한 수치 개념에서 발견될 수 있음을 보인다. 그리고 이 수치 감정을 교육적 상황에서 재해석함으로, 학생의 변화 가능성을 제한하는 자기 붕괴적 사태가 아닌 교육적 성장을 촉진하는 시발점으로 이해될 수 있음을 제안한다.

위와 같은 문제의식과 기획을 바탕으로, 먼저 수치 감정의 개념에 대한 예비적 고찰을 수행한다. 이는 학생들이 교육실천 현장에서 경험하는 수치심의 독특성을 규명하기 위한 사전 작업으로, 수치심에 관한 다양한 학적 논의들을 개괄하는 가운데 이 감정을 이해하는 개념적 틀을 세우는 것이다. 이 작업은 수치 감정의 당사자인 자기(self)와 수치심을 유발하는 원인으로 지목되는 타인, 두 요소를 수치 개념을 파악하는 기준으로 삼는 것에서 시작된다. 수치심은 감정 주체가 자신을 특정한 방식으로 경험하고 이해한다는 점에서 자기 평가적 감정으로 규정할 수 있으며, 수치 감정의 주체가 자기 평가의 기준으로 삼는 규범적 원천에 방점을 둘 때는 타인의 비판적 평가에 대한 반응으로 이해할 수 있다. 두 요소가 서로 취할 수 있는 관계의 양상에 따라 수치 감정의 다양성이 체계적

으로 이해될 여지를 확보하며, 이로부터 이 연구에서 해명하려는 수치심 즉 자기 반성과 내적 성장의 계기가 아닌 순전한 자기 상실의 경험으로 체현되는 독특한 유형의 수치 감정을 특정할 수 있게 된다. 연구자는 이 유형의 수치심이 어떤 연유로 그런 특성을 갖는지 설명하기 위해 근대 이후 일련의 시대적 변화에 수반된 윤리적 지형의 변동에 주목한다. 수치심이 단지 부정적 감정으로 간주되는 경향은 감정 주체가 수치심을 느꼈을 때 도덕적 기준으로 삼고 자발적으로 따라야 한다고 여겼던 가치 체계가 그 객관적 권위를 상실하면서 규범적 효력이 상당 부분 약화되었다는 점과 관련되어 있다. 이 유형의 수치심은 고통 속에서 배울 것을 발견하기 보다는 자존감의 상실을 촉진하는 경향을 가진다는 점에서 전통적으로 이해되어 온 수치심과 차이를 갖는 소위 '자기 붕괴적 수치심'으로 분류될 수 있다.

이 '자기 붕괴적 수치심'의 개념을 본격적으로 탐구하기 위하여, 장 폴 사르트르가 제시한 수치 개념을 구조와 양태 두 측면에 걸쳐 분석한다. 모든 종류의 수치심은 '타자 앞에서 자기에 대한 부끄러움'이라는 구조를 갖는데, 이는 타자가 나를 주시하며 판단한 나의 모습을 의식에 아로새기는 실존적 경험으로 이해될 수 있다. 사르트르에게 타자는 '시선'이라는 용어로 표현되는 데, 시선-타자가 감정 주체에 취하는 적대적 양태는 곧 오늘날 학생들의 내면을 지배하고 있는 수치심의 특징을 설명해주는 개념적 틀을 제공한다. 입시나 시험 위주의 경쟁적 교육문화의 형식으로 다가오는 타자의 영향 하에서 학생들이 느끼는 부끄러움은 유익한 자기 반성을 촉진하기보다는 이 타자가 제공하는 일방적 기준에 따른 획일적 자기 이해의 경험이다. 이처럼 이데올로기적 특징을 갖는 타자에 의해 부과된 규범적 내용을 유일한 자기 이해의 방식으로 삼는 학생은 여기에 순응하거나 회피하는 방식으로 자신에 대한 통제를 회복하려 투쟁한다. 이 과정에서 학생이 목표로 삼게 되는 것은 타자가 제공한 임의의 기준에 따라 타인과 나를 비교하며 더 우월할 때 비로소 자신이 가치롭다고 느끼는 자기 이해의 방식이다. 그러나 이 타자가 부여하는 타율적 자기 이해의 틀에 모두가 의존하게 된다는 점에서 문제적 결과를 초래한다.

이후 순전한 자아 상실을 초래하는 수치심에 대조되는 수치 감정을 ‘자기 형성적 수치심’으로 이름 짓고, 이 개념의 단초를 레비나스에서 찾는다. 그는 사회나 다른 사람의 평판과 같은 외적 영향보다 수치 감정의 주체가 자신의 존재론적 한계를 자발적으로 받아들이는 내적 태도를 수치심의 본질적 측면으로 간주한다. 레비나스가 제시하는 ‘얼굴’로서의 타자로 말미암는 수치심은 길거리의 걸인을 목격하고 자신의 내면에서 솟아오르는 도움의 의지를 스스로 외면했을 때 느끼는 부끄러운 감정과 같은 것으로, 감정 주체에게 강압적이지 않은 윤리적 호소력으로 경험된다는 점에서 특징적이다. 타자의 판단이 중심적 요소로 기능하는 자기 붕괴적 수치심과 달리, 이 유형의 수치심은 타자로 인해 깨닫게 된 자신의 근원적 무능의 자각을 바탕으로 감정 주체가 타자와 능동적이고 자발적으로 응답 관계에 돌입하도록 촉구한다. 이런 뜻에서 ‘자기 형성적 수치심’은 교육적 가능성을 갖는 새로운 유형의 수치심으로 제안될 수 있다.

수치 감정이 자기 형성적 가능성을 함유하고 있음을 보인 레비나스의 논의를 바탕으로, 소크라테스의 산파술을 교육실천의 사례로 삼고 교육적 맥락에서 수치심이 유의미한 경험으로 전유될 수 있음을 보인다. 산파술을 통해 맞닥뜨린 아포리아 상황은 자신의 무지가 타자 앞에 공개되고 그로 인해 부정적 자기인식이 유발된다는 점에서 원리적으로 수치심을 수반하는 사태다. 그런데 소크라테스의 학생들이 겪는 수치심은 다른 사람과 자신을 비교하지 않고 교사와 대화하기 이전의 자신과 현재의 자신을 비교한다는 점, 그리고 자발적으로 자신을 드러내며 경험된다는 점에서 타자에 의해 일방적으로 촉발된 수치심과 구별된다. 이 때 교사로서 소크라테스는 학생과 맺는 교육적 관계의 초입부터 자신의 무지를 서슴없이 천명하며 스스로 취약성을 드러낼 뿐만 아니라 학생의 취약성을 더 이상 약점이 아닌 성장을 위한 유의미한 균열로 판단하는 타자이다. 신뢰할 수 있는 교사 앞에 노출된 학생의 취약성은 더 이상 약점이 아니며, 학생은 자신의 수치 감정을 자기 비하의 사태가 아닌 새로운 배움으로 인도하는 신호로 받아들인다.

이 연구는 수치심이 단지 도덕적인 자기수양의 맥락에 국한되어 소극

적으로 이해되거나 은폐되어야 하는 감정이 아님을 강조하고자 했으며, 배움의 수혜자인 학생들이 교육실천에 참여하는 과정에서 필연적으로 경험하는 감정적 소양임을 주장하고자 했다. 수치심은 순전한 자기 비하와 상실의 경험이 아닌 배움을 추동하는 존재론적 균열의 사태로 그려질 필요가 있으며, 한 학생이 무지의 상태에서 앎으로 향하는 교육적 성장의 과정에서 역동하는 하나의 자연스러운 감정으로 이해될 수 있다.

주요어 : 수치심, 감정, 사르트르, 레비나스, 자기 붕괴적 수치심, 자기 형성적 수치심
학 번 : 2015-30397

목 차

약자표기 ····· vii

Ⅰ. 서 론 ····· 1
1. 연구의 필요성 및 목적 ····· 1
2. 선행연구 개관 ····· 13
1) 수치심을 둘러싼 상반된 관점들 ····· 13
2) 도덕교육과 민주시민교육 영역에서 수치심의 위상 ····· 22

Ⅱ. 수치 감정에 대한 예비적 고찰 ····· 28
1. 수치심의 두 가지 유형 ····· 28
1) 자기 평가적 감정으로서 수치심 ····· 28
2) 타인의 비판적 평가에 대한 반응으로서 수치심 ····· 40
2. 수치 경험의 질적 변형 ····· 48
1) 윤리적 지형의 변화와 수치 경험 ····· 48
2) 수치심의 순환성 ····· 55

Ⅲ. 수치심과 타율적 자기 이해 ····· 66
1. 수치심의 구조와 타자 ····· 68
2. 시선으로서의 타자 ····· 78
3. 자기 붕괴적 수치심 ····· 88
1) 시선-타자의 부정적 양태 ····· 89
2) 타자 의존적 자기 이해의 습관 ····· 95

Ⅳ. 자기 형성적 수치심 ····· 106
1. 주체성의 각성을 촉구하는 수치심 ····· 106
2. 얼굴로서의 타자 ····· 116

Ⅴ. 자기 형성적 수치심의 실천가능성 탐색 ····· 126
1. 교육 실천에서 자기 형성적 수치심 ····· 128
2. 취약성을 통한 가르침과 배움의 순환 ····· 137

Ⅵ. 결론 및 제언 ····· 144

참고문헌 ····· 155
Abstract ····· 171

약자 표기

□ Jean-Paul Sartre

BN *L'être et le Néant: Essai d'Ontologie Phénoménologique* (1943)
존재와 무 (정소성 옮김, 2016)

□ Emmanuel Levinas

AE *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974)
존재와 달리 또는 존재성을 넘어 (문성원 옮김, 2021)
DE *De l'Evasion* (1935)
탈출에 관해서 (김동규 옮김, 2012)
EE *De l'Existence á l'Existant* (1947)
존재에서 존재자로 (서동욱 옮김, 2003)
EI *Éthique et Infini* (1982)
윤리와 무한 (김동규 옮김, 2020)
TA *Le Temps et l'Autre* (1979)
시간과 타자 (강영안 옮김, 1996)
TI *Totalité et Infini* (1961)
전체성과 무한 (김도형·문성원·손영창 옮김, 2018)

□ Giorgio Agamben

RA *Quel che resta di Auschwitz: L'archivio e il testimone* (1998)
아우슈비츠의 남은 자들 (정문영 옮김, 2012)

Ⅰ. 서 론

1. 연구의 필요성 및 목적

"합격자 명단에 귀하의 이름이 없습니다."
"대학가서 미팅할래? 공장가서 미싱할래?"

한 때 인터넷상에 한창 회자되던 고3 급훈들은 누군가에겐 단순한 웃음거리로 치부할 일화이지만, 이는 학생들이 초등교육에서 시작하여 중등교육이 마무리되기까지 끊임없이 다른 누군가와 자신을 비교하고 또 거기서 뒤쳐지면 안 된다는 압박 속에 놓여있음을 상징하는 모습이기도 하다. 학생들은 각종 크고 작은 시험을 치르는 과정에서 획득한 점수의 크기와 자신의 존재 가치를 동일시하고 그 결과에 따라 일희일비한다. 그들은 남보다 못한 점수를 받았을 때는 열등감에 시달리고, 때로 초라한 자신을 돌아보며 좌절감이나 모멸감을 느낀다. 수준별 교육의 제공이라는 명목으로 구성되는 우열반은 이런 문제적 감정들이 구현되는 조건을 제공하는 전형적 사례다. 점수에 따라 배정된 반은 곧 자신의 수준을 다른 이들에게 강제로 노출시키는 경험이며, 다른 반에 배정된 학생들과 자신을 비교하게 되는 것은 자연스럽다.

이런 교육적 환경에서 발생하는 모멸과 좌절 그리고 열등감과 같은 감정은 학생 자신을 비하하게 만들고 장기적으로 지속되었을 때 각종 부작용을 낳을 수 있다는 점에서 수치심(羞恥心, shame)이라는 하나의 단어로 포괄하여 표현할 수 있을 것 같다. 보통 이 정서적 경험이 교육적으로 주목받는 이유는 이것이 한 사람의 부정적 자기 이해를 촉진하는 계기로 간주되기 때문이다. 이 감정을 겪는 사람은 타인과 비교했을 때 드러나는 자신의 흠결에 주목하면서 고통스러워하며, 이 은밀한 자기 비하의 경험은 어느 정도 누적되면 다양한 사회적 병리 현상들로 이어진다. 실제로 관련 연구들은 전반적인 학교생활의 부적응(김미림·홍혜영,

2013), 우울이나 분노(이진·송미경, 2017), 불안 및 타인의 인정에 지나치게 의존하는 현상(이수현·남숙경, 2021)은 물론, 자살충동(양원영·원희랑·김준홍, 2013)에 이르기까지 교육현장에서 학생들이 겪는 정서적 어려움을 다양하게 나열하고 이런 사태를 매개하는 핵심 요인으로 수치심을 꼽는다. 이런 뜻에서 수치심은 공정성 담론에 가려져 정당화되는 우리 교육의 기형적 구조와 제도로 인해 생겨난, 학생들의 정신적 균열을 야기하는 생생하면서도 실질적인 경험으로 간주될 수 있다. 그렇다면 이 감정은 교실에서 배제되어야 할 부정적인 경험에 불과한가? 의미 있는 교육실천을 무색하게 만들고 각종 교육적 목표의 성취를 방해하는 사적인 사태에 그치는가?

통상 수치심은 "자신의 결함이나 부족함으로 인해 다른 사람들에게 거부당할 것이라고 믿게 되는 고통스러운 느낌"으로 이해할 수 있다. 수치심을 느끼는 사람은 자신의 내면에 이상적으로 여기는 어떤 도덕적[1] 기준을 이미 가지고 있으며, 그것에 기대어 자기 자신을 판단한다. 이 때 그는 그 기준을 충족시키지 못했다는 깨달음을 얻고, 그 곤혹스러운 상황의 이유를 자신에게 찾으며 괴로워한다. 이런 설명에 함축된 수치심의 독특성은 그것이 자기 의식적 감정(self-conscious emotion)이라는 점에 있다.[2] 케크스에 따르면, 자기 의식성이라는 개념은 우리 자신이 실제로

---

1) 가브리엘 테일러(Gabriele Taylor)는 수치심과 관련하여 도덕성(morality)의 개념을 설명할 때, 단지 어떤 사회적 또는 집단적 차원에서 통용되는 보편성을 가지는 규칙과 같은 것이 아닌 개인적 차원에서 형성된 자신만의 옳고 그름에 대한 관념을 염두에 두고 규정한다(1985: 76-77). 이런 방식의 이해는 기본적으로 수치심이 발생하는 공간이 한 개인의 내면을 그 기본적인 범위로 삼고 있다는 점, 그리고 그 개인이 가지고 있는 도덕관념의 형성은 단순히 그가 속한 사회의 규범들의 산술적인 집합과 같은 것이 아니라는 것에 주목한다면 이해하기 어렵지 않을 것이다.

2) 다양한 감정들을 일정한 범주분류를 통해 이해하려는 연구들은 보통 이것을 기본 또는 일차적 감정과 이차적 감정으로 분류한다. 기본 감정에 속하는 감정은 대표적으로 기쁨, 두려움, 분노, 슬픔 등이며, 얼굴 부근에서 일어나는 특징적인 표정의 변화, 자율신경계 및 교감신경계의 역동을 기반으로 일어나는 생리적 변화, 선행하는 사건 등의 특징을 가지고 있고 모두 자동적 평가, 빠른 시작, 짧은 지속, 자생적 발생 등을 공통점으로 가진다. 반면 수치심, 죄책감, 질투심 등의 이차적 감정은 기본적 감정과 달리 언어, 자의식, 자기평가, 인지적 정교화 등을 필요로 한다(Soussignan, 2013/김린 옮김, 2016: 22). 이차적 감정군은 통상 모종의 인지과정을 수반한다는 점에서 특히 자기(self) 개념이 의미 있는 방식으로 동원되어야

소유한 속성과 우리 자신이 어떻게 되어야 한다고 소망하는 속성과 비교하는 과정에서 생겨난다. 여기서 소망하는 속성은 자기 의식적 주체가 도달하고자 하는 이상적 기준을 뜻한다. 수치 감정은 이 기준과 자신을 견주어 자신의 어떤 특징이나 행동을 부정적으로 평가할 때 발생한다. 자기 의식적 감정으로서 수치심을 느낄 때 우리는 자신을 하나의 대상처럼 인지하게 되는 데, 여기에는 우리 자신을 어떤 측면에서 실패한 존재로 바라보는 태도가 함축되어 있다(Kekes, 1988: 283).

이런 뜻에서 교실에서 학생들이 겪는 수치심을 부정적인 경험으로 간주하는 것은 타당한 측면이 있다. 이 수치 감정은 그들이 다른 학생들과 자신을 끊임없이 비교하는 과정에서 특정한 방식으로 자신과 타인을 이해하고 경험하느냐의 문제를 함축하고 있다. 학생들은 일면적이고 정량적인 평가기준을 바탕으로 구성되는 끊임없는 경쟁과 그를 통한 비교와 우위 확인을 통해 자기 자신의 존재 가치를 파악하게 되는 데 익숙해지고, 그것을 유일하게 권위 있는 것으로 받아들인다. 그런데 놀랍게도 이런 구조적 요건으로 인해 피해를 보는 것은 단지 이 잣대에서 살아남지 못한 부류들만이 아니다. 이 과정 속에서는 승자도 패자도 없는 것처럼 보이는데, 적자생존적 삶의 질서를 내면화하는 과정에서 고착된 특정한 자기 이해의 습관과 그것이 주는 부정적 정서의 경험은 여기에 참여한 교육구성원들 모두에게 예외 없이 영향을 끼치기 때문이다. 이는 그 누구도 자유로울 수 없는 일종의 현대판 프로크루스테스(Procrustes)의 침대로, 제공되는 기준에 맞추든 그렇지 못하든 모두 정신적 내상을 입게 된다는 점에서 문제적이다.

만 한다는 점에서 일차적 감정과 차이를 가지며, 자기 의식적 감정으로 분류되기도 한다(Zahavi, 2014/강병화 옮김, 2019: 22). 한편, 실존주의적 관점에서 감정 개념에 접근하는 솔로몬은 감정이 언제나 '어떤 사건의 의미(significance)에 대한 개인적 평가'를 포함한다고 주장한다. 솔로몬에 따르면 감정은 일종의 지향성을 가지는, 어떤 것을 향해있는 것 또는 어떤 것에 대한 것이다. 특정한 감정을 경험함으로 나타나는 얼굴 표정의 다양성과 여타 생리적 요소는 한 개인의 특정 사건에 대한 의미 평가의 결과로 이해될 수 있으며, '감정적' 상황은 감정 자체가 생성되기 전에 판단 또는 평가의 특정 과정을 거친다고 볼 수 있다(Solomon, 1976, Robinson, 2005, 20-30 참고). Tangney & Fischer(1995), Czub(2013), 이태수(2016), 박찬영(2012) 등 참조.

그런데 수치심이 자기 의식적 감정이라는 점은 그것이 가지는 원초적인 부정적 색채에도 불구하고 오히려 전통적으로 교육적 맥락에서 주목받은 이유이기도 했다. 과거 동서양의 사상사 속 수치심에 관한 문헌들을 살펴보면 본디 이 감정은 시대와 장소를 막론하고 교육적으로 적극 권장되는 덕목에 속했다. 예컨대 동양 유교문화권에서 염치(廉恥) 즉 부끄러움을 아는 마음은 권력자들이 마땅히 소유해야 하는 것이었으며, 맹자의 경우 수오지심(羞惡之心)을 인간의 타고난 본성으로 보기까지 했다. 서양의 경우에도 수치심의 교육적 역할에 대한 통찰과 강조는 어렵지 않게 찾아볼 수 있다. 가령 플라톤은 한 사람이 부적절한 행위를 하려 할 때 도덕적 제약을 가하는 수치심의 기능적 측면을 강조하였으며(*Republic*, 465a-b; *Laws*, 671c-d), 아리스토텔레스는 부끄러워할 줄 모르거나 부끄러운 짓을 행하는 것은 나쁜 것이라고 주장했다(*NE*, 1128b32-33). 또한 그리스 신화 속 영웅들, 중세시대의 기사들의 모습을 기록한 저자들은 자신이 명예롭게 여기는 가치가 침해될 때 그것을 위해 기꺼이 목숨을 던지지 않는 것을 부끄럽게 여기는 모습을 극적인 방식으로 기술하곤 했다.

이처럼 수치의 경험은 개인과 사회 모두에 유익이 되는 도덕적 가치를 상기시키는 자기반성적 계기로 이해될 수도 있다. 이 감정은 한 인간이 자신의 과오나 실수에도 불구하고 무너지지 않도록, 무너진 명예를 스스로 회복하도록 추동하는 내적 신호이기도 하다. 사실 이러한 특징은 먼 과거에서만 발견될 수 있는 것이 아니며, 오늘날 우리의 일상 속에서도 경험되는 것이다. 가령 만족스러운 시험 성적을 받지 못한 경우에 수치심은 나를 다잡고 동기를 부여하는 힘이 되기도 한다. 이런 뜻에서 수치감정에 의한 자기 평가는 그것을 느끼는 사람의 전반적 상태를 점검하고 이전보다 더 나은 존재로 만드는 과정의 일환으로 이해된다.

그런데 동일하게 수치심이라는 명칭으로 불리는 감정이 왜 서로 다른 결과를 낳는 것처럼 보이는가? 오늘날 교실에서 학생들이 경험하는 수치심과 교육적 맥락에서 이해된 수치심은 감정 주체 자신을 부정적으로 평가한다는 형식에 있어서는 본질적으로 차이가 없는 것처럼 보인다. 염치

와 같은 덕목을 체득하고자 했던 당대의 권력자들의 수고, 자신의 신념을 지키기 위해 영웅과 기사들이 겪었을 심적 고통, 그리고 흡족하지 못한 성적표를 받아든 학생의 심정 등 각 상황이 어떤 내적 메커니즘을 거쳐 생겨났을지 상상해보자. 무언가 잘못되었다는 상황판단과 함께 그 이유의 원천을 자신에게 돌리면서 겪게 되는 정서적 충격이라는 측면에서 이 사례들은 큰 차이가 없는 것 같다.

그렇다면 두 유형 간 차이를 낳는 요인은 수치 감정의 주체가 몸담고 있는 사회나 공동체를 특징짓는 윤리적 조건에서 포착될 수 있을 것 같다. 부끄러움을 느낀 사람이 수치 감정을 내적 성장의 계기로 삼을 수 있었던 배경에는 그 자신을 포함, 사회 전체적으로 합의된 유의미한 가치체계가 전제로 놓여있다. 다시 말해, 한 사람에게 수치를 주는 실질적 계기였던 다른 사람들의 평판이나 사회적 규범은 수치를 경험하게 된 자에게 수치심이 긍정적으로 작용할 수 있었던 윤리적 원천이었다. 수치 감정의 발생을 둘러싼 상황과 그 전후 맥락을 고찰해본다면, 우리는 한 사람이 속했던 공동체에서 어떤 가치를 중시했는지 나아가 이 감정이 이끌어내는 규범적 힘이 개인과 공동체에 어떤 파급력을 미쳤을지 추측해 볼 수도 있다.

하지만 오늘날 학생들을 둘러싼 교육 환경을 지배하는 윤리적 지형은 사뭇 다르다. 대표적으로, 대학입시에 초점을 두고 있는 교육제도와 그 문화적 토양에 뿌리박혀 있는 능력주의(meritocracy)[3]는 우리의 교육실천을 구성하는 일종의 문법과 같다. 앞서 살펴본 고3 급훈이 모두가 볼 수 있는 곳에 버젓이 게시될 수 있는 조건을 정당화해주는 것은 바로 이

3) 능력주의는 사회학자 마이클 영(Micheal Young)에 의해 주창된 개념으로, 개인의 능력에 따라 사회적 지위를 분배하는 보상과 인정 시스템을 말한다(성열관, 2015). 이것은 어떤 개인이 자신이 노력해 만들어 낸 능력을 가졌다는 이유로 재화 또는 지위를 보상받는 것이 마땅하다는 것을 핵심으로 삼는다. 능력주의는 전근대적 신분과 세습을 개인의 능력이 대체하게 되었다는 것을 암시하며, 개인을 사회적, 경제적, 문화적 배경 등으로부터 분리해 그 개인의 재능과 노력만을 정확하게 평가할 수 있다는 믿음을 전제로 한다. 한편, 능력주의에 근간한 교육제도는 학생의 능력을 가시적으로 측정할 수 있는 객관적 평가 수단을 필요로 하는데, 이때 “능력의 현실태”인 점수는 심지어 인성이나 창의력 등 인간을 이해할 때 사용하는 질적 범주 역시 평가의 대상으로 수량화하여 서로를 비교 용이하게 만든다(이경숙, 2020: 37-38).

것으로, 한국의 교육문화를 지배하고 있는 가장 크고 선명한 이데올로기 중의 하나이며 교실 속 학생들이 경험하는 정서적 곤란의 원천이다. 학생들이 암묵적으로 체득한 이상적 기준은 사실 학교 밖 사회의 논리가 이식된 것이며, 다른 학생들과 자신을 비교하면서 비하하는 과정에서 생기는 모멸이나 굴욕, 열등감 같은 감정은 이런 조건에서 말미암은 것이다. 두 유형의 수치심 각각이 그것을 느끼는 사람에게 미치는 결과적 측면을 비교해보면, 오늘날 교실에서 학생들이 경험하는 수치심은 이 감정이 한 인간의 자아에 미칠 수 있는 포괄적인 영향력과 풍부한 가능성의 절반만 기능하고 있음이 드러난다. 수치심 속에서 자신을 부정적으로 이해하는 경향이 강화될 뿐, 자기반성에 따른 긍정적 변화와 같은 경우는 좀처럼 경험하지 못하고 있기 때문이다.

교육을 경쟁을 통한 선별로 보는 구조적 조건에서 말미암는 수치 감정이 문제적인 또 다른 이유는 이로 인한 부정적 자기 이해의 누적이 결과적으로 건전한 자기 관계의 형성이라는 우리 교육의 중요한 목적에 역행하기 때문이다.[4] 교실을 긍정적인 교육실천과 능력주의적 교육문화라는 서로 상반되는 두 힘의 충돌이 일어나는 각축장으로 파악할 때, 이런 유형의 수치심이 가져오는 부작용은 더 선명히 관찰된다. 학생들은 한편으로 민주적이고 주체적인 시민, 남을 배려하면서도 연대하는 훌륭한 인성을 가진 인간, 충분한 직업적 역량의 소유 등 교육전문가들에 의해 제안된 다양한 교육적 목표를 바탕으로 갖가지 지식을 접할 수 있다. 그러나 눈에 띄는 것은 이런 교육내용을 접한 학생들의 내면에서 은밀하게 이루어지는 내적 선별과정이다. 그 유익한 교육과정들은 대학입시에 유익한 것과 무용한 것으로 단순하게 구별되며, 그 목적에 필요한 것들만 취해진다. 아이들의 그런 선택을 추동하는 정서적 역동은, 자신이 경쟁에서

4) '자기 관계'란 호네트가 '실천적' 자기 관계로 지칭한 용어를 따른 것으로, "자신의 능력과 권리와 관련해서 개인이 자기 자신에 대해 갖고 있는 의식이나 감정"(Honneth, 2000/문성훈 옮김, 2009: 229)을 말한다. 호네트가 타자에 대한 무시나 모욕을 문제 삼는 이유는 이 경험이 단지 수치감을 느끼는 데서 끝나지 않고 자신의 정체성을 형성하는 능력에 손상을 입기 때문이다. 정당한 이유 없이 무시당한 사람은 자기 비하의 감정을 통해 열등감으로 고통 받으며 인간으로서 자신의 능력과 존재가치에 대해 의심을 가지게 된다(곽덕주, 2019: 5).

뒤쳐질 때 다가올 사회적 낙인과 그에 따른 고통에 대한 선제적 반응일 수 있다. 학생들에게서 발견되는 이런 모습은 의미 있는 교육실천과 그에 따른 결과를 기대하는 교사를 비롯한 다양한 교육구성원들의 기대와 상반되는 것이며, 경쟁적 사회질서를 완화하는 역할을 하기보다는 오히려 그런 사회구조를 강화하고 재생산하는 데 기여하고 있는 것처럼 생각된다.

이 연구는 바로 이 지점, 능력주의로 상징되는 우리 교육문화 속에서 역동하는 무형의 요인들이 학생들이 경험하는 수치 감정의 질을 변화시켰으며 과거와 달리 자아를 분열시키고 부정적인 자기 이해를 촉발하는 감정으로만 각인되었다는 것, 그리고 우리 교육이 지향하는 중요한 목표들을 침식시키는 자기붕괴의 경험이자 장애요소로 작용하고 있다는 진단에서 출발한다. 오늘날 교실에서 학생들이 경험하는 수치 감정은 정확히 어떻게 이해될 수 있을까? 수치심이라는 정서는 그 자체로 어떤 교육적 요소도 가지지 않은, 순전히 부정적인 느낌에 불과한가? 만일 그렇지 않다면, 학생들이 교실에서 경험하는 수치 감정이 현재 우리의 교육적 환경 속에서도 의미 있는 경험으로 받아들여질 수는 없을까? 수치심을 교육적으로 중요한 주제로 고려해야 하는 이유는 다음과 같다.

첫째, 교실에서 학생들이 겪는 다양한 정서적 곤란의 배경으로 지목되는 한국의 교육문화가 체감되는 방식을 고려했을 때 수치 감정을 탐구해야 할 필요성이 포착된다. 이것은 형식적 교육과정처럼 의도되고 문서화된 내용을 교사가 가르침으로 습득되는 방식이 아니라 학교생활을 통해 은연중에 경험하는 잠재적 교육과정(hidden curriculum)의 형식을 취한다.[5] 비에스타(Biesta)가 말했듯, 교육은 의사소통의 형태로 작용하지만

5) 잠재적 교육과정은 "학교의 물리적 조건, 제도 및 행정적 조직, 사회 및 심리적 상황을 통하여 학교에서는 의도하고 계획 세운바 없으나 학교생활을 하는 동안에 은연중에 가지게 되는 경험"(서울대학교교육연구소, 1995, 김병연, 2018: 60-61에서 재인용) 또는 "가르쳐진 것, 학교에서 배우는 방법, 학교가 제공한 교육뿐만 아니라 학생들이 학교생활을 통해 경험하는 더 많은 개념과 원리"(Kentli, 2009: 84)등으로 정의된다. 아이즈너(Eisner, 1979)는 교육과정에 있어 사회적 힘이 갖는 의미에 대해 주목하면서 학생, 학부모, 교사와 같은 학교의 인적요소와 학교라는 물리적 공간, 각종 교육제도 등은 사회와 분리되어 있지 않고 밀접하게 영향을 받는다고 주장한다. 즉 잠재적 교육과정은 보다 넓은 사회적 맥락과 관련되어 있으며 사회에

그것이 반드시 말로 발화되거나 글로 쓰인 언어의 형식으로만 이루어지는 것은 아니다(Biesta, 2013, 43). 즉 교육을 통해 전달되는 것은 교과서처럼 문서화된 지식의 형태와는 구별된다. 이것은 흔히 한 사람이 처하게 되는 일종의 정서적 분위기나 기분 혹은 감정 등으로 표현될 수 있는 비언어적 영역에서 역동하는, 각 인간의 내면에서 지속적이고 때로는 강렬하게 영향을 미치는 질적 특성을 갖는다. 이런 뜻에서 수치심은 학생들이 자신에 대한 일련의 이해가 형성되는 심적 영역에서 역동하는 '감정'으로, 학생들의 부정적 자기 판단에 긴밀하게 관련된 경험으로 보인다.[6] 이 감정은 다양한 대내적 부작용들의 근저에 있는 원인이었음에도 단지 심적 체험 혹은 사적 문제로 간주되었기에 자아정체성이나 자존감

널리 만연되고 있는 가치관이나 인간관계의 형태를 반영하게 된다는 것이다. 아이즈너는 학교의 생태와 관련된 잠재적 교육과정의 요소 중의 하나로 경쟁적 문화를 제시한다. 경쟁문화는 학교의 중요한 생태적 특성으로, 학교에서 시행되는 경쟁은 점수에 의한 평가제도, 능력별 반 편성 제도 등에 의해 조성된다(Eisner, 1979: 114-115). 학생은 수업을 통해 동료 학생과 경쟁 관계를 경험하며, 정기적으로 실시되는 시험을 통해 경쟁의 결과를 주기적으로 알게 된다. 이런 평가 활동을 통해 학생들은 긍정적 또는 부정적 자아개념을 형성한다(김종서, 1987: 107-108).

6) 수치 감정을 다루는 본 연구가 '감정'이라는 개념에 전제하고 있는 것은 다음의 두 가지다. 한편으로, 수치심을 비롯한 감정 일반은 사적이고 내적인 경험으로 국한되어 이해되어서는 안 되며, 감정 주체가 조우하고 있는 세계에 대한 일종의 인지적 포착으로 보아야 한다. 누스바움이 "감정은 우리의 정신적·사회적 삶의 풍경을 형성한다"고 말했을 때, 그녀는 감정은 그 자체 안에 그것을 촉발한 외적 대상, 나로서는 어찌할 수 없는 사물 및 타인 모두를 포괄하는 이 대상이 한 개인의 행복에 중대한 의미를 가지고 있다는 판단을 포함하고 있음을 강조한 것이다(Nussbaum, 2001/조형준 옮김, 2017: 25-27). 다시 말해 감정은 사회적인 층위를 가지는 경험이며 사람들이 맺고 있는 관계의 상태에 관한 일종의 시그널이다. 두 번째는 앞선 전제에 함축되어 있는 것으로, 감정의 경험은 인간이 가치로 가득한(value-laden) 세계에 끊임없이 참여하고 있음을 의미하는 증거다(Dolezal, 2012: 15). 한편으로 그것은 한 인간이 처한 상황에 대한 지각을 바탕으로 한 직관적 반응이며, 이 반응은 그가 만난 세계에 대한 그 사람의 태도를 나타내는 숨길 수도 속일 수도 없는 지표다. 이런 뜻에서 수치 감정은 아이를 둘러싼 사회 문화적 환경, 다르게 표현하면 그가 일상에서 끊임없이 조우하는 부모나 교사, 학원, 자신의 성적표 등 타자로 표현될 수 있는 요소들이 학생 자신과 어떤 방식으로 관계 맺고 있는지 혹은 자신이 그 타자에 의해 어떻게 판단 받고 있는지에 관한 일련의 지각 및 자기 의식적 판단이 함유되어 있는 사태다. 연구자는 이런 이해의 틀을 바탕으로 학생들이 자신들을 둘러싸고 있는 무형의 요소들과 상호작용하는 과정에서 어떻게 잠재적으로 세계와 타자를 경험하고 받아들이게 되는지, 그리고 그런 과정 속에서 수치 감정이 자기 이해의 구축에 어떤 연관성을 가지는지 살펴볼 것이다.

등 관련주제에 비해 본격적인 교육학적 탐구의 주제로 주목받지 못했다.

둘째, 교육적 관점에서 수치심이 한 개인을 새롭게 형성하는 능동적 감정으로 해석될 여지가 존재하기 때문이다. 가령 부끄러움을 일련의 자기반성의 계기로 삼고 정신수양에 도움이 되는 감정적 경험으로 보는 것은 수치 감정에 함유되어 있는 교육적 가능성을 염두에 두었을 때 포착되는 것이다. 이런 접근은 교육을 각 개인의 '자아관계 및 세계관계를 통한 자기형성' 즉 '빌둥'(Bildung)의 관점에서 바라보는 것과 관련이 있다(최진, 2019: 18). 이런 해석은 심리학이나 사회학 같은 다른 학문의 접근과 구별되는 특색으로, 수치 감정은 단지 외적 자극에 대한 수동적 반응(안지현·이승연, 2013)이나 사회구조나 제도적 요인으로 인한 결과(Barbalet, 1998)가 아니라, 한 개인의 자아의 구성 또는 자기관계 문제에 영향을 주는 직접적인 '원인'으로 간주될 수 있다. 일견 부조리한 문화의 부산물처럼 보이는 부정적인 자기 이해의 경험이 일단 한 사람 안에서는 그를 능동적으로 만들어가는 경험으로 전유될 수 있기 때문이다.

이 연구는 교육실천 공간으로서의 교실 안팎에서 경험되는 수치심을 '자기 붕괴적 수치심'이라 명명하고, 이 수치 감정의 독특성을 규명하는 것을 한 가지 중요한 과제로 삼을 것이다. 이후 이 수치 감정이 어떤 방식으로 학생들의 내면에 영향을 미치는지 상세하게 살펴본다. 또한 이에 대조되는 '자기 형성적 수치심'이라는 개념을 제안하면서 어떻게 수치 감정이 인간의 자아를 능동적으로 형성하는 교육적 경험이 될 수 있는지 그 가능성을 탐색하고자 한다. 이 기획을 위해 철학자 장 폴 사르트르(Jean Paul Sartre, 1905-1980)와 에마뉘엘 레비나스(Emmanuel Levinas, 1906-1995)의 수치 감정을 집중적으로 다룰 것이다. 사르트르와 레비나스 모두에게 수치심은 단지 하나의 감정 그 이상으로 간주된다. 수치심은 단지 여러 개의 감정 중 하나가 아니라, 자기 자신을 특정한 방식으로 구성하는 어떤 심적 메커니즘이다(Janz, 2011: 464). 다시 말해 수치심은 타자에 의해 주체의 자기이해가 어떻게 형성되는지 포착하는 경험이며, 타인에게 자신이 대우받았던 방식으로 자신을 이해하는 정신 습관에 기여하는 경험이기도 하다. 두 철학자는 수치심에 대한 상반된 관점

을 보이는 데, 수치 감정을 겪는 사람이 결과적으로 자기 자신에 대해 취하는 태도의 측면에서 그러하다. 이들의 관점을 비교하고 교육적 관점에서 조망해보는 것은 이 연구를 구성하는 중요한 축이 될 것이다.

위와 같은 문제의식을 바탕으로 본 연구는 다음과 같은 순서와 내용으로 진행된다. Ⅱ장은 먼저 수치심을 둘러싼 다양한 학문적 접근들을 개괄하면서, 이를 바탕으로 오늘날 학생들이 경험하는 수치 감정이 어떤 독특성을 갖는지 이해해 볼 수 있는 개념적 틀을 제안한다. 이 작업을 위해 수치심을 자아-타자의 관계 양상에 따라 '자기 평가적 감정'과 '타인의 비판적 평가에 대한 반응으로서의 감정'으로 구분한다. 다음으로 윤리적 측면에서 현대사회가 가지는 특색을 제시하면서 이것이 오늘날 학생들이 놓인 교육실천 공간에서 느끼는 수치심과 어떤 연관성이 있는지 가늠해본다. 이런 특색을 바탕으로 기능적 측면에서 수치심을 크게 두 가지 유형으로 구분한다.

Ⅲ장에서는 본격적으로 학생들이 경험하는 수치 감정의 정체를 규명하기 위해 먼저 수치심 일반의 내적 구조를 탐구하고, 이후 어떤 점에서 순전한 자아 상실의 경험으로 나타나는지 살펴본다. 이를 위해 사르트르가 그려낸 수치 개념을 구조와 양태 두 가지 측면으로 나누어 분석할 것이다. 사르트르는 '시선'이라는 타자 개념을 통해 모든 종류의 수치심이 가지는 내적 구조와 형식을 상세히 그려내고 있다. 반면, 이 시선-타자가 가지는 양태는 현재 우리 학생들이 경험하는 수치 감정, 즉 '자기 붕괴적 수치심'의 특징을 그려낸다.

Ⅳ장은 자아의 상실을 초래하는 수치심과 대비되는 능동적 주체성을 자극하는 수치 감정의 유형으로 '자기 형성적 수치심'을 제시한다. 이를 위해 레비나스가 주장한 수치심에 대한 새로운 이해를 발굴하고 '자기 붕괴적 수치심'과 어떤 점에서 다른지 집중적으로 살펴본다. 이 수치 개념 속에서 드러나는 타자는 '얼굴'이라는 용어로 표현되며, 이것이 감정 주체가 타자와 윤리적인 응답 관계에 돌입할 수 있도록 촉구하는 힘을 가진다는 점에 주목할 것이다.

Ⅴ장은 윤리적 관계 속에서 수치심이 능동적인 자기 형성의 가능성을

배태하고 있음을 보여준 레비나스의 논의를 바탕으로, 교육적 관계 속에서 수치심이 어떻게 변화와 성장의 계기로 이해될 수 있는지 제안한다. 이를 위해 철학자 소크라테스의 교육실천을 분석하면서 그를 레비나스적 타자-교사로 해석한다. 그가 학생들과 형성한 특정한 교육적 관계 속에서 발생하는 수치심이 순전한 자기 붕괴의 경험이 아닌 배움을 추동하는 존재론적 균열의 사태로 그려질 수 있음을 보일 것이다.

한편 본 연구는 일차적으로 문헌연구의 방식을 취하고, 그 내용에 있어서는 주로 현상학자들의 문헌을 바탕으로 수치 개념을 이해하는 것을 주된 접근방법으로 삼는다. 다시 말해, 연구 주제인 수치 감정을 현상학적 전통에서 개념적으로 어떻게 다루고 있는지 관련 문헌을 중심으로 읽어내려 할 것이다. 수치심은 교과서를 통해 전수될 수 있는 각종 명제적 지식 등과 달리 특정한 사회문화적 조건 속에서 타인과 교류하면서 벌어지는 상호작용을 통해 경험된다. 즉 이것은 주로 비언어적 매체나 경로를 통해 공명되고, 대부분 의식적으로 포착하거나 거스르기 어려운 방식으로 체험되는 감정이다. 학생을 둘러싼 다양한 외적 요소, 가령 교사나 동료 학생, 또는 입시 제도에 맞추어 수행되는 교육실천 속에서 벌어지는 자기 관계의 붕괴에 초점을 맞추고 있는 우리의 관심에 비추어 보았을 때, 사회구조나 교육제도의 거시적 변화를 다루는 방식으로 우리 연구주제를 접근하는 것은 어쩌면 지극히 사적인 그러나 그 파괴력에 있어서는 간과할 수 없는 수치 감정을 제대로 이해하기에는 지나치게 '먼' 곳에 서서 의문을 해결하려는 것처럼 보인다.

우리가 주목하는 것은 거시적 구조보다는 실질적으로 학생들의 자기이해에 미치는 역할을 하는 어떤 질적인 경험, 그리고 사회나 제도적 요인의 영향을 학생들이 어떻게 경험하고 있는지 기술할 때 필요한 내적이고 사적인 언어의 형식이다. 구조적 차원에서 다양한 사회 문화적 요인들이 개인에게 영향을 미치는 방식을 설명하는 것과 개인의 내면에서 어떤 심적 역학이 벌어지는지 상세히 설명하는 것은 매우 다른 작업이다. 또한 우리 삶의 모든 영역이 그러하듯 교육현장은 사회적 현상과 개인의 심리적 현상이 복합적이고 중첩적으로 발생하기에, 사회구조적 분석 뿐

아니라 개인적 차원의 분석도 필요하다. 수치심은 개인의 우발적인 심리적 체험이라기보다는 타인들과 살아가면서 그들의 시선에 노출되어 살아가야만 하는 인간 삶의 필연적 조건에서 파생한다는 점에서 개인을 고립된 자아로 보지 않고 언제나 세계와 타자와의 상호작용 속에 있는 존재로 보는 현상학적 접근은 사회구조적 차원의 분석과 상충하는 것이 아니라 오히려 상호보완적이다.

거시적인 요인보다 수치 감정 주체의 내면의 역동에 주목할 것이라는 본 연구의 핵심적 기획에도 불구하고, 외적 자극을 그 원천으로 하는 감정 일반의 수동성을 고려해 볼 때 우리는 그 원천들에 대한 고려를 피할 수 없다. 현재 학생들이 교실 속에서 경험하는 수치심은 자신이 자발적으로 선택한 상황에서 파생되는 것이 아니다. 그것은 사회 및 제도가 정한 틀 속에서 살아가면서 자신을 특정한 방식으로 이해하고 받아들이는 과정에서 느끼는 부정적 감정이다. 구체적으로 말해, 능력주의로 상징되는 교육문화의 구조적 틀은 '좋은' 삶의 가치라고 할 만한 이념적 표상을 학생에게 제공하고 그것에 순응하게 만드는 동력을 제공하며, 그 안에서 학생들은 좀처럼 긍정적인 자기효능감을 느끼지 못한다.

이 연구는 이런 맥락에서 감정 주체 안에 있지만 동시에 그 자신의 것은 아닌 어떤 힘을 현상학자들이 명명한 용어를 따라 타자(他者)라고 표현하고 이것이 수치 경험과 어떤 연관을 갖는지 해명하는 것을 주된 연구 과제로 삼을 것이다. 다시 말해, 수치 감정의 주체인 학생이 자신의 내면에서 만나게 되는 모종의 규범적 힘을 어떻게 이해할 수 있는 것인지, 입시나 시험 위주의 경쟁적 교육문화와 같은 방식으로 나타나는 이 타자로 불리는 것들이 학생에게 어떤 모습으로 경험되고 있는지, 그렇게 교육실천 현장을 둘러싸고 있는 타자로 사유될 수 있는 것들의 조건들을 헤아려보는 것에서 출발한다.

지금까지의 논의를 바탕으로 본 연구에서 본격적으로 다룰 연구문제들은 다음과 같다.

첫째, 수치심은 개념적으로 어떻게 이해될 수 있는가? 오늘날 수치심

이 부정적인 감정으로 각인된 이유는 무엇인가?

둘째, 수치심은 어떤 내적 구조를 가지는가? 자기 붕괴적 수치심은 어떤 점에서 문제적인가?

셋째, 자기 형성적 수치심은 무엇이며, 어떤 측면에서 자기 붕괴적 수치심과 차이를 가지는가?

넷째, 교육적 관계에서 수치심은 어떻게 자기 형성적 경험이 될 수 있는가?

2. 선행연구 개관

1) 수치심을 둘러싼 상반된 관점들

김찬호는 수치심에는 두 가지 얼굴이 있다고 말한다. 한편으로 자신의 태도나 행동을 반성하도록 이끄는 순기능적이고 건설적 수치심이 있으며, 다른 한편 존재를 송두리째 부정하고 자존감을 억누르는 역기능적이고 파괴적인 수치심도 있다는 것이다(김찬호, 2014: 55). 수치심의 양면성은 이 감정에 접근하는 학자들을 매혹시키기도 하지만 동시에 어려움에 처하게 만든 점이기도 하다. 결국 명료하게 의식하건 그렇지 않았건 간에, 수치심과 관련된 연구들은 이 감정에 대해 특정한 규범적 관점을 취한다는 점에서 공통적이다.

순기능적 측면의 수치심은 훈육 및 사회규범의 습득처럼 사회화가 이루어지는 장면에서 흔히 포착된다. 공공장소에서 소음을 일으키는 자녀를 통제하려는 부모는 자신의 자녀에게 바람직한 방식으로 행동하고 있는 다른 동년배의 아이를 바라보게 하고 반성하도록 만든다. 이 때 부모의 언행 속에는 '만일 네가 저기에 얌전히 앉아있는 친구처럼 행동하지 않으면 부끄러운 것'이라는 의도가 숨겨져 있다. 부모의 입장에서 수치심은 상당히 효과적인 훈육의 수단으로 작동하며, 아이는 이같은 방식으로 수치를 경험하며 여타 다양한 상황 속에서 사회가 요구하는 규칙을 습득한다. 다른 한편, 역기능적 수치 감정은 특히 개인 및 사회에 바람직하지

못한 결과를 산출하는 맥락에서 주로 등장하며, 그 정도가 심해지면 강력한 통제 또는 억압적 기제로 작용하여 한 개인의 성장을 가로막는 모습으로 나타난다. 자신의 학업성적을 비관하여 스스로 목숨을 끊는 학생, 모욕감을 준 상대에게 폭력을 행사하는 성인 등 매스 미디어를 통해 접할 수 있는 우리 사회 속 문제적 현상들로부터 우리는 이 감정이 교육과 사회 안팎에서 끊임없이 파괴적인 방식으로 사람들을 사로잡고 있음을 알 수 있다.

아래에서 개괄하게 되겠으나, 한 가지 흥미로운 점은 수치심을 다루는 학문분야의 다양성과 양적인 비중을 고려해볼 때 이 감정이 눈에 띄게 편향된 모습으로 그려지고 있음을 관찰할 수 있다는 것이다. 추측컨대 우리가 관찰하고 경험할 수 있는 수치 감정의 부작용과 이것이 사회적 수준에서 쉽게 공유될 수 있는 조건은 수치심에 대한 이미지를 특정한 방향으로 각인시킨 것 같다. 실례로 수치 감정의 잠재적인 유익과 교육적 가능성을 탐색하려는 교육학 관련 영역 외의 분야에서, 수치심은 주로 음울한 명암을 가진 자기 파괴적 감정으로 그려지고 있다. 이들의 연구에서 수치심은 치료되어야 할 개인의 질병, 가능한 발생해서는 안 되는 사회적 감정처럼 묘사된다.

대표적으로 심리학적 부류의 연구들에서 수치심은 완벽주의나 나르시시즘, 우울증, 자살 및 중독 등의 현상과 연결되어 있다고 간주되며, 자연스레 병리적인 감정으로 받아들여진다(Brown, 2014). 바바렛에게 수치심은 사회 순응적이고 나르시시즘적 인간을 만드는 사회적 감정이며(Barbalet, 1998), 톰슨은 수치심이 개인과 공동체 간 통합의 과정과 노력을 적극적으로 해체한다고 주장한다. 이 감정은 단지 한 공동체 안에서 구성원들 간의 분열을 일으킬 뿐만 아니라, 개인의 마음을 불안정하게 하며 그 자신으로부터 소외시킨다(Thompson, 2015: 50). 롤즈는 우리가 수치심을 느끼는 이유는 자제력과 같은 선을 수행하지 못했을 때 자신의 존재 가치를 확인시켜줄 동료들에게 오히려 무가치함을 노출시킬 수 있으며, 이로 인해 동료들이 자신을 배척하고 조롱의 대상으로 삼아 경멸할 것을 두려워하기 때문이라고 말한다(Rawls, 1999: 572). 버고는

20세기 중후반 미국을 중심으로 영미권을 지배했던 한 시대정신의 영향으로 생겨난 '자존감 운동'(the self-esteem movement)을 언급한다. 이 운동에 참여한 사람들은 수치심을 집단적 차원에서 배척하였고, 이 경험의 박멸을 위해 다차원적인 노력을 감행했다. 예를 들어 부모들은 자녀를 향한 무조건적 사랑의 방식이 올바른 양육태도라 간주하면서 정작 아이들의 자존감을 키우는데 필요한 조건부 승인의 단계를 간과하였다. 그 결과 이 시기의 청소년은 그 어떤 수치심의 경험도 직면하려 하지 않았다. 결국 이 운동에 의해 양육 받은 세대는 자신의 패배를 견디지 못하는 유약하면서도 잔혹한 경쟁자들을 양산하는 결과를 낳았다(Burgo, 2018/박소현 옮김, 114-115).

바바렛은 근대화 과정 특히 자본주의 이데올로기 속에서 감정 일반은 사적 영역 속에 갇히게 되었으며, 공적이고 사회적 삶의 영역에서는 배제되면서 몰사회적 성격을 띠게 되었다고 분석한다. 근대사회에서 우리의 자아형성 경험은 일시적이며 분절적 형태를 띠는데, 이 속에서 수치심의 경험은 곧 자아가 해체되는 측면을 반영하는 현상이다. 수치심은 점차 나르시시즘적인 성격을 띠게 되고, 쉐프(Scheff, 1988)가 명명한 '저가시적 수치심'(low-visibility shame)의 형태를 취하게 된다. 이것은 분명 존재하지만 감정 주체 자신도 인지하지 못할 만큼 은밀하게, 인식의 경계 아래에서 작동하는 것이다(Barbalet, 1998: 194-203). 나의 행위 수행에 따른 결과가 유일하게 나를 규정하고 타인에게 나의 존재를 이해시키는 요인으로 남게 된 근대 이후에, 나의 실패는 그만큼 격심한 고통으로 다가오게 된다. 이제 현대인에게 수치를 경험한다는 것은 순전히 그 개인 자신의 약함 또는 능력부족을 타인에게 노출하고 부정적으로 판단받는 계기로만 해석되기 십상이다. 가령 특정한 계급 질서 속에서 부모의 직업을 자연스레 물려받는 방식으로 자신의 정체성을 규정하는 전근대적 사회 구조 속에서 느끼는 수치심은 자신에게 주어져 있는 역할이나 마땅히 따라야할 규범을 제대로 따르지 않았다는 것을 알려주는 자기 교정적 체험일 수 있지만, 오로지 자신의 능력을 발휘함으로 통해 현재 자신의 사회적 지위의 정당성이 확보되는 근대적 사회 구조 하에서 수치심

은 자신의 존재 자체가 쓸모없고 능력이 없는 것으로 부정되는 존재 부정의 형식으로 체험되기 쉬워진 것이다.

다른 한편, 수치심이 순전히 부정적인 감정에 불과하다는 관점을 대표하는 가장 강력한 주장 중의 하나는, 아이들이 부끄러움을 경험하는 것이 자기존중감(self-respect) 형성의 저해요소가 된다는 관점이다. 즉 이 감정은 한 개인의 정체성 또는 자기관계를 붕괴시키는 방식으로 사람의 전존재(全存在)에 손상을 가하는 것이다(Tangney & Dearing, 2002). 이는 지속적으로 수치심을 경험할 때, 한 사람으로 하여금 자기 자신에 대해 왜곡되거나 해로운 관점을 취하도록 만들 수 있음을 뜻한다. 이 입장은 현대에서 상당한 호소력을 가지고 있으며, 그에 따른 교육적 처방들도 당연한 것으로 받아들여진다. 누스바움은 이 관점에 관해 가장 확고한 입장을 취하는 학자들 중 한명이다. 그녀가 수치심과 관련해서 이런 입장을 취하는 중요한 이유는 소위 원초적 수치심(primitive shame)이라고 불리는 수치심의 한 측면에 주목하기 때문인 것으로 보인다(Nussbaum, 2004: 360-362; 강경희, 2022: 256-261). 누스바움은 위니콧(Winnicott, 1986)의 임상실험에 대한 분석을 토대로 수치심에 대한 자신의 관점을 개진한다. 위니콧의 이론에 따르면, 모든 아이는 태어나면서 영유아 시절에 이르기까지 스스로를 완벽하거나 가치 있는 존재라고 본능적으로 느끼지만, 성장하면서 자기 자신에 대한 전지전능한 관점이 서서히 붕괴되기 시작한다. 만약 한 아이가 완벽주의적 양육관을 가진 부모를 만나서 엄격한 기준에 맞추어 살도록 강요받는다고 가정해보자. 전능한 자아정체성의 점진적 붕괴과정이라는 인간 존재가 처한 공통적 조건에 더하여, 그는 매번 자신의 취약함을 경험하는 과정에서 수치심을 반복적으로 경험하게 될 것이다. 결국 그 아이는 자신과 타인 모두에게 완벽함을 요구하는 사람으로 자라게 되는데, 이런 종류의 사람은 다른 사람과 인격적이고 의미 있는 방식의 교류를 할 수 없게 된다는 점을 중요한 특징으로 가지게 된다.

또한 누스바움(Nussbaum, 2004)은 법철학적 측면에서 수치심의 위험성을 사회적 영역으로 확장한다. 그녀의 관점에서 수치심은 다른 사람의

곤경에 대한 이해나 공감이 결여되어 있는 감정이며, 경우에 따라 약자를 비정상으로 규정함으로 타인을 향한 공격적 성향을 조장할 수도 있다. 따라서 법 제정에 있어서 사회나 국가는 이런 감정을 조장하는 일이 없어야 한다. 반면 죄책감의 경우, 잠재적으로 창조적인 감정으로 받아들이며, 배상(reparation) 및 속죄와 관련되어 있고 인간의 공격성의 한계를 받아들이는 태도와 관련되어 있다. 죄책감이 수치심보다 더 나은 이유는, 그것이 한 사람이 저지른 특정 행위와 관련된 것이기에 한 사람의 존재 전체를 손상시키지는 않기 때문이다. 이 감정은 한 사람의 미래의 전망에 관한 낙관주의와 양립 가능한 품위 있는 감정이다(Nussbaum, 2001: 216-218; Rifkin, 2011: 150-151).[7] 한편, 탱니와 디어링은 수치심과 죄책감에 대한 경험적 비교연구를 수행하는 과정에서, 두 감정은 자기비난(self-blame)의 감정이라는 점에서 공통적이지만 수치심은 몇 가지 측면에서 죄책감보다 더 문제적 감정이라고 주장한다(Tangney & Dearing, 2002: 53-56). 결과적 측면에서, 수치심은 그 경험 이후 단지 숨거나 사라지고 싶은 욕망만을 주지만 죄책감은 상대방에 대한 사과나 사태에 대한 회복을 추구하려는 경향을 드러낸다. 자아의 양상과 관련해서, 수치심을 겪은 사람은 자기존중감의 붕괴 및 자기분열을 경험하지만 죄책감은 자아의 통일성이 유지되며 따라서 수치심보다 덜 파괴적이다.[8]

---

7) 수치심은 그것을 어기는 것이 법적인 처벌과 같이 엄격한 도덕성에 근거한 것이 아니라는 점에서도 죄책감과도 구분된다. 허친슨은 이런 규정을 좀 더 상세하게 풀어 설명하고 있다. 죄책감은 범해서는 안 되는 행위의 위반에, 수치심은 어떤 식으로든 결핍된 존재로 노출되거나 발견되었을 때에 대한 정서적 반응으로 정의된다. 이런 이해의 틀 내에서 죄책감은 위반 행위(transgression) 또는 사회적 형식을 갖춘 법의 위배(violation)에 대한 것이고, 수치심은 한 사람이 소유한 에토스(ethos)에 관련하여 그가 결함 있는 존재로 자신이나 다른 사람에 노출되었을 때 느끼는 것이다(Hutchinson, 2008: 145).

8) 버나드 윌리엄스(Bernard Williams)는 고대 그리스의 문학작품들의 내용과 인물의 분석을 통해 일차적으로 고대인들의 도덕관념이 근대에 비추어 결코 원시적이거나 미숙하지 않다는 것을 강조하는 데, 이 과정에서 수치심이라는 감정이 시대와 장소, 문화 등을 불문하고 그 내재적 구조에 있어서 불변한다고 주장한다. 그는 고대 그리스인들의 관점을 따라 죄책감을 수치심 아래로 포섭시키며, 그 외연에 있어 죄책감을 그것 안에 포함하는 감정으로 해석한다. 분명 죄책감은 한 사람으로 하여금 다른 사람을 향해 마음 쓸 수 있게 하고 보상을 위한 행위로 이끌 수 있다. 그러나 윌리엄스에 따르면, 죄책감은 그것 자체로는 그 사람으로 하여금 자신이 벌인 일의 결과와 자기 자신과의 관계를 이해하도록 도울 수 없으며, 무너

이처럼 통속적인 맥락 및 다양한 학술 문헌에서 파악되는 용례들 속에서, 수치 감정은 그 개념상 그리고 본질상 순전히 부정적인 종류의 감정으로 간주되고 있는 것 같다. 그리고 이것은 단지 내적이고 개인적인 감정에 불과하기에 이를 감추는 것이 통상적인 대응방식으로 여겨지고 있다. 이런 접근들은 암묵적으로 독자로 하여금 자연스럽게 수치 감정을 부정적 양상만을 가지는 병리적 감정의 일종으로 받아들이게 만든다. 이들 주장의 근저에는 수치심에 대한 다음과 같은 관점이 핵심적으로 자리잡고 있다. 수치심은 자기 의식적 감정(self-conscious emotion)의 일종으로, 자아정체성 형성에 중대한 영향력을 행사하며 무엇보다 한 사람이 자신을 그 자체로 가치 있게 보는 태도로 이해될 수 있는 자기존중감의 붕괴에 치명적이다. 수치심은 우리가 중요한 것으로 간주하는 어떤 기준에 미치지 못했다는 깨달음에 의해 발생하는 감정이며, 단지 우리의 결점을 경고하는 것에 그치지 않고 우리로 하여금 그 결점으로 인해 부족하고 결함 있는 존재라고 느끼게 한다.

다시 말해, 수치심을 경험하게 되면 결과적으로 자기 자신을 이해하고 경험하는 방식이 변화되는데(Czub, 2013: 245-246), 그 결과는 대부분 부정적 양상을 취하게 된다. 이 결핍의 느낌은 기본적으로 자기 파괴적 양상을 가지며 우리 삶을 헤쳐 나갈 열정이나 동기를 근본부터 약화시키거

져버린 자아와 세계를 재건하는 측면에 기여할 수 있는 부분도 없다. 반면 수치심은 본질상 그것을 느끼는 사람이 누구인지 그리고 그 사람이 어떻게 다른 사람들과 관계할 수 있는지에 대한 감각을 구현할 수 있는 감정이다. 두 감정 간의 이런 이해는 인간이 어떤 행위를 했을 때 죄책감과 수치심의 다음과 같은 작동방식의 차이에서 말미암는다. 하나의 행위가 발생했을 때, 이것은 한 편으로는 외부세계를 향하고, 다른 한편으로는 온갖 느낌, 결정, 성향 등으로 이루어져 있는 내면세계를 향한다. 이 하나의 행위는 외부세계와 인간의 마음을 연결하는 하나의 통로와 같다. 어떤 잘못된 사태가 벌어졌을 때 죄책감은 한 인간의 의식을 주로 자신이 영향을 미친 사태가 벌어진(what I have done) 외부세계로 지향하게 하는 반면, 수치심의 각성은 행위자 자신(what I am)을 바라보게 만든다. 윌리엄스는 우리가 자신의 수치심을 잘 이해할수록 죄책에 대해서도 더 잘 이해하게 될 것이라고 주장한다. 왜냐하면 수치심은 죄책감이 일깨워주는 우리의 윤리적 정체성에 관한 감각을 제공하기 때문에 그 구조상 죄책감으로부터 무언가를 배우고 또 그것을 통제할 수 있는 가능성을 가지고 있기 때문이다. 그러나 그 반대는 성립하지 않는다. 수치심은 죄책감을 이해할 수 있지만, 죄책감은 자기 자신을 이해할 수 없다(Williams, 1993: 93-103).

나 붕괴시키는 방식으로 우리 존재 또는 자아를 위협한다. 이런 위협의 대상으로서의 내가 곧 유일한 내 삶의 개선의 가능성을 가지는 주체라는 사실을 생각하면 더 심각한 상황에 처할 수도 있다(Kekes, 1988: 282). 이런 변화는 궁극적으로 개인의 건강한 삶의 영위 및 다른 사람과의 건전한 상호작용에 해악을 끼치며, 결국 사회적 차원에서도 여러 가지 악영향을 행사할 수 있다. 자기존중감이 자신의 전존재에 대한 균형 잡힌 이해 그리고 바람직한 성장을 위한 토대로서 교육적으로 중요하다면, 그리고 수치심이 자기존중감을 파괴하는 주된 요인이라면 이 감정에 대한 앞선 대응들도 이해할만 하다.

그러나 정말 그러한가? 수치심은 우리에게 단지 부정적인 방식으로, 특별히 자기존중감을 붕괴시키는 방식으로만 작용하는가? 테일러(Taylor)는 수치심의 긍정적 측면, 특히 자기존중감과 관련하여 중요한 계기로 간주될 수 있는 수치심의 개념을 매우 통찰력 있게 설명하고 있다. 테일러에 따르면, 자기존중감의 소유 즉 자기 자신을 존중한다는 것(to respect oneself)은 자신의 고유한 가치에 대한 감각을 가지는 것이며, 이것은 일정 수준의 자기신뢰(self-confidence)를 요구한다. 여기서 자기신뢰란, 한 사람이 자기 자신에 대해 가지고 있는 기대가 올바르다는 믿음을 뜻한다(Taylor, 1985: 78-79).[9]

---

9) 테일러는 자기존중감(self-respect)과 자존감(self-esteem)을 구별하는데, 그는 기본적으로 수치심이 자존감보다는 자기존중감과 더 직접적으로 연결되어 있다고 생각한다. 테일러에 따르면 자존감은 자신이 가진 특정한 측면을 선호함을 통해 자신을 이해하는 태도이다. 어떤 사람이 자신을 춤을 잘 추는 사람으로 여긴다면, 그는 춤에 관련해서 자존감을 가진 사람이다. 자존감은 자부심(pride)과도 연결된다. 만일 어떤 사람이 자부심을 느낄만한 상황에 있다면, 그의 자존감도 높아질 것이며 이 측면에서 자기 자신을 더욱 선호하는 방식으로 이해하려 할 것이다. 또한 자존감은 수치심보다는 굴욕(humiliation)-당사자 자신보다는 그가 처한 상황에 대한 빠른 대응을 요구하는 측면이 강한 감정-에 더 일차적으로 관련되어 있는데, 자존감에 손상을 입는 것은 그가 자신을 이해하는 첫 번째 방식 즉 가장 선호하는 방식에 있어서 문제가 생겼다는 것을 의미하기 때문이다. 그러나 자기존중감을 가진 사람은 그를 구성하고 또 연관되어 있는 수많은 특징들 중에 어느 한 특정한 측면을 부각시켜 자신을 이해하는 사람이 아니다. 그리고 이 태도는 자부심과 직접적인 방식으로 연결되어 있지도 않다(Taylor, 1985: 77-79). 물론 자기존중감과 자존감은 그 자체로 복합적인 방식으로 상호 연관되어 있으며 실제 상황에서 명확히 구분하기는 어렵다. 자기존중감을 유지하는 것은 자부심 또는 자존감을 느끼고 유지할 수 있는 토대로 작용할 수 있고, 때로는 그 반대도 성립할 수 있다.

우리의 논의와 관련하여 테일러가 기여하는 점은 첫째, 그가 수치심과 자기존중감 간의 관계를 명료하게 설명하고 있기 때문이다. 두 개념은 모두 한 개인의 자기 자신에 대한 '기대'(expectations)를 전제하고 있으며, 이것들이 손상된다는 것은 곧 그 기대에 미치지 못하는 좌절을 경험했다는 것을 의미한다. 자기존중감에서 어떤 기대가 붕괴되는 것과, 수치심의 경험에서 기대가 붕괴되는 경험은 동일하다. 그러나 테일러는 자기존중감의 손상이 항상 수치의 경험으로 이어지는 것은 아니라고 설명한다. 오히려 그 반대가 참이다. 어떤 사람이 수치를 경험했을 때, 그는 자기존중감의 손상을 겪게 된다(Taylor, 1985: 77-80).[10] 그런데 이 수치의 경험으로부터, 그 사람은 자신이 무엇을 가치롭게 여기고 있는지 파악할 수 있게 된다. 만약 어떤 사람이 자신과 그를 둘러싼 환경에서 어떤 종류의 부끄러움도 느끼지 못하는 상황에 놓여있다고 한다면, 아마도 그는 자기존중감이 완전히 상실된 사람일 가능성이 높다. 테일러의 말처럼, 자기존중감의 손실과 수치심을 느낄 수 있는 능력의 상실은 밀접한 관련이 있다(Taylor, 1985: 80).

둘째, 테일러는 수치심을 경험하지 않으려는 것, 그런 상황을 피하게 되는 것은 오히려 문제적 상황을 만드는 조건이 된다고 주장한다. 이는 수치심을 경험하는 조건을 가능한 없애거나 법적으로 규제하자고 주장하는 사람들과 정면으로 대치되는 입장이다. 테일러에 따르면, 수치심을 회피하거나 방지하는 것은 오히려 자기존중감을 상실하는 한 가지 방법이다. 왜냐하면 이런 태도는 그 사람이 헌신하고 있는 가치들을 흐릿하게 만들기 때문이다(Taylor, 1985: 83). 다시 말해, 수치 경험으로부터 도피

10) 연구자가 볼 때, 두 개념과 관련하여 이런 차이가 발생하는 이유는 다음과 같다. 수치심은 감정의 범주에 속하는 것으로, 일단 발생하면 당사자가 그 상황에서 자신의 신체가 특정한 방식으로 반응함을 '느낄' 수 있는 일종의 정동적 사태이다. 하지만 자기존중감은 감정이라기보다는 하나의 정적인 성향(trait)으로, 자신의 자아에 대한 일련의 평가적 태도와 내용을 포함하는 개념이다. 이것은 한 사람이 오랜 시간에 걸쳐 여러 상황을 겪으면서 가지게 된 자신에 대한 가늠을 나타내는 하나의 자기 평가적 구성물이며, 자신에 대한 일련의 태도, 성향 또는 기질과 같은 개념에 더욱 가까운 범주로 분류될 수 있다. 또한 자기존중감은 특수한 단발적 상황에 따라 쉽게 바뀌는 것도 아니며, 그 자체로는 감정이 아니기에 우리가 '느낀다'고 말할 수 없다.

하는 것은 한 사람이 그가 중요하게 여기는 가치들과 맺는 관계를 불명료하고 연약하게 만든다. 결국 테일러는 수치심을 느낄 수 있는 능력은 결국 자기존중감의 소유 그리고 그 개인이 가지고 있는 가치들과 밀접히 관련되어 있다고 주장한다. 수치심의 경험은 자기존중감을 새롭게 구성해나갈 수 있으며, 소중히 여기는 가치와의 관계를 탄탄히 만드는 중요한 방식으로 볼 수 있다는 것이다.

셋째, 테일러는 수치심이 다음과 같은 측면에서 가치로운 감정이라고 생각한다. 먼저 수치심은 한 사람으로 하여금 가치에 대한 감각(a sense of value)을 보전해준다. 수치심을 느끼는 사람은 사물 또는 다른 사람들과의 관계 속에서 그가 어떤 측면에서 소중히 여기는 바가 있다는 것을 깨달을 수 있다. 또한, 이 가치에 대한 감각은 그 개인의 눈에 올바르지 않거나 부패한 것으로 여기는 것들로부터 자신을 지켜준다. 만약 가치에 대한 이런 감각이 없었다면, 한 사람은 특정한 가치들을 지키지 않음으로 안정적인 삶을 위협받거나 심지어 생존에 지장을 겪을 수도 있을 것이다. 다시 말해, 수치심은 자기보호의 감정(emotion of self-protection)으로, 스스로 올바르지 않다고 생각되는 상황을 인지하고 또 그런 상황에 자신을 몰아가지 않도록 만든다(Taylor, 1985: 80-81).

지금까지 수치 감정에 대한 규범적 전환을 반영하는 두 가지 상반되는 관점, 특히 자기존중감과 관련하여 첨예한 차이를 보이는 입장들을 살펴보았다. 누스바움으로 대표되는 입장은 수치심을 자기존중감을 파괴하는 대표적인 감정으로 간주하고, 이 감정을 가능한 경험하지 않는 것이 좋다고 주장한다. 반면에 테일러는 이와 정반대의 입장을 취한다. 후자의 입장에서, 수치심의 경험은 건강한 자기존중감의 형성에 매우 중요한 구성요소이다.[11] 두 입장의 간극은 근본적으로 서로 다른 지점에서 수치심

11) 수치심이 새로운 자아 발달에 밀접한 관련이 있다는 관점은 수치심을 자존감의 적이자 거대한 파괴력을 지닌 감정으로 보는 각종 대중 심리학 분야의 저서들이 공유하는 관점과도 거리를 둔다. 대중적으로 자존감이라는 용어는 그 자체로 자족적인, 외부의 영향과 무관한 어떤 개념처럼 다루어지며, 내가 스스로에 대해 느끼는 감정은 다른 사람과 상관이 없는 것처럼 간주된다(Burgo, 2018: 17). 이런 입장에 서 있는 이들은 자존감을 키우기 위해 다른 사람의 시선에 신경 쓰지 말고 본인의 욕구에 솔직하기, 자신의 모습을 있는 그대로 인정하고 수용하기 등 외부의 요인들에 의존하지 않고 자기를 사랑할 수 있는 온갖 기술을 제안한다. 이런 문화

의 기능과 그 결과를 두고 서로 다른 지점에 집중하고 있는 데서 비롯된다. 논리적으로는 팽팽한 입장 차이가 있지만, 학적 담론과 사회통념상 전자의 입장이 더 강한 영향력을 행사하고 있는 것처럼 보인다. 수치심이 자기존중감과 부적 상관관계를 맺고 있다는 입장이 세력을 얻은 배경에는 수치심이 개인과 사회 모든 차원에서 각종 병리 현상의 원인으로 지적될 수 있다는 경험적 근거들이 놓여있다. 자존감, 자기효능감 등 자신과 관계 맺는 방식의 중요성을 강조하는 연구들과 대중 서적들이 만연한 현실은 오히려 우리가 처한 정서적 곤란과 시대적 징후를 반증하고 있는 것이다.

2) 도덕교육과 민주시민교육 영역에서 수치심의 위상

교육학 관련 담론에서 수치심이 논의 주제로 다루어지는 곳은 주로 민주시민교육과 도덕교육 두 영역에서다. 각 영역은 위에서 다룬 수치 감정에 대한 두 가지 상반되는 태도를 반영하고 있다. 즉 한편으로 혐오에 대한 반사적 반응으로 읽히는 무시와 모욕의 감정으로서의 수치심을, 다른 한편으로는 도덕적 자기반성을 통한 수양과 인성의 변화 기제로 작동할 수 있는 수치심을 다룬다.

먼저 순전히 부정적인 색채로 드러나는 수치심은 비록 직접적이고 중심적인 논의 주제로 드러나는 것은 아니지만, 혐오와 관련한 민주시민교

적 코드는 도덕교육적 접근의 한 가지 방식으로 스며들기 시작했다. 최진(2019)은 도덕교과서에서 다루는 다양한 에피소드의 일관된 메시지의 한계에 주목한다. 가령 장애인에 관한 내용을 다룰 때, 도덕교과서는 장애인이 가질 수 있는 절망과 우울함이라는 명백한 현실을 다루는 것은 회피하며, 아이들로 하여금 단지 긍정적인 마음가짐을 가진다면 어떤 어려움도 이겨낼 수 있을 거라는 희망만을 가지게 한다(최진, 2019: 38-39). 이 같은 접근의 한계는 단지 원자론적이고 고립된 자아를 상정하는 망상적 시도 때문만은 아니다. 무조건적 자기사랑의 방식으로 자존감을 고양하려는 노력은 단순히 수치심에 대한 오해를 강화하는 데 그치지 않는다. 그것은 궁극적으로 이 감정을 통해 촉진되는, 어쩌면 고통스러운 내적 갈등을 통과해야만 비로소 얻을 수 있는 건강한 자기관계 정립의 기회를 상실하게 만든다는 점에서 문제적이다. 때때로 타인에 의해 수치를 겪음으로 자존감이 하락하는 것도 사실이지만, 수치심은 자신의 결함을 정직하게 대면하고 책임지려는 태도를 일깨우는 측면도 있기 때문이다.

육 담론의 지형에서 혐오의 대척점에 있는 감정이자 부당한 대우를 받는 혐오대상의 피해자가 겪을 수 있는 감정으로 이해된다.[12] 가령 오늘날 인터넷과 SNS 등을 통해 범람하는 혐오표현은 불특정다수의 사람들에게 돌이키기 힘들 정도의 모멸감을 안겨준다. 이러한 맥락 속에서 이해되는 수치심은 혐오행위를 실행할 때 상대편의 정신세계가 은밀하게 겪게 되는 심적 충격이자 주체성의 붕괴의 사태다. 즉 수치심은 타인의 부정적인 평가나 판단의 형태를 취하는 사회적 노출에 대한 주체의 반응이며, 이 시대의 쇠퇴해버린 상호관계의 양식을 감지하는 계기로, 동등한 타인에게 부당한 대우를 받는 징표로 이해될 수 있다.

한편 혐오는 혐오하는 사람 자신만큼은 취약성에 오염되지 않겠다는 자기-면역적 감정으로, 혐오에는 인간이 가지는 존재론적 취약성에 대한 공감과 이해의 결여가 자리하고 있다.[13] 따라서 이에 대한 교육적 대응은 일차적으로 차별이나 증오선동 등 혐오표현과 관련한 분석을 수행하고 이를 해소하기 위한 실천적 방안을 모색하는 방식으로 시작되어, 궁극적으로 타인에 대한 배제와 무시, 단절 심지어 자기혐오로 이어지는 혐오감정을 성숙하게 다루는 것을 목적으로 제안하며 마무리된다(배영주, 2020a; 배영주, 2020b). 이 때 교육적 과제로 제시되는 각종 방안들은 인간 존재의 취약성에 대한 각성의 필요성을 통해 현재 처해있는 난관을 극복할 수 있는 토대가 제시될 수 있음을 주요 신념으로 삼고 있다.

그러나 이와 같은 민주시민교육의 시도는 시작과 동시에 커다란 장애에 부딪히게 되는데, 정작 성숙한 민주시민을 기르기 위한 실질적인 토대인 교실이 시민교육의 목표 수행을 방해하고 역행시키는 교육문화에

12) 민주시민교육의 영역이 주로 근간하고 아우르는 시대적 배경이 20-21세기 인만큼, 여기에서 포착할 수 있는 수치심의 양태는 곧 현대사회에서 주로 경험하는 종류의 수치심을 그려낸다고 볼 수 있다.

13) 혐오는 그 개념의 본질상 혐오의 주체가 특정한 집단을 배제하거나 열등한 존재로 만들고 결과적으로 인간의 존엄과 평등과 같은 가치를 붕괴시키는데 일조한다(Nussbaum, 2015: 191; 배영주, 2020b: 57). 누스바움은 혐오 감정의 중심에는 인간 자신이 어떤 결점도 없는 완벽한 존재로 순수함을 유지하고자 하는 욕구가 자리하고 있으며 그로 인해 불완전한 것들을 멀리하려는 나르시시즘이 자리하고 있다고 주장한다. 그러나 인간은 결국 불완전한 존재로, 자신의 불완전성을 직시하지 않고 회피하게 만드는 혐오는 일종의 자기기만이다(Nussbaum, 2015: 379; 배영주, 2020b: 53-55).

견고하게 종속되어 있기 때문이다. 아이들은 근대화 과정에서 배태된 시장경제원칙을 토대로 하는 경쟁 논리가 지배하는 교육시스템에 의해 지속적인 내적 곤란을 겪는다(Nussbaum, 2010/우석영 옮김, 2011: 23-37). 결국 민주시민으로서 갖추어야 할 덕목이나 태도는 이미 교실에서부터 제대로 습득될 수 없으며, 교육이 목표하는 것 외의 사회나 주변의 외적 요구에 순응하는 사람으로 길러질 뿐이다(심성보, 2017: 100, 이새암·김영훈, 2016).[14] 이런 조건 속에서 수치심은 열등감, 모멸감, 또는 굴욕감 등의 형태로 이해될 뿐이며, 혐오행위를 한 당사자가 자신의 행위를 돌아보며 스스로를 부끄러워하는 등 자신과 타인에 대한 수용적 감각으로 이해되는 수치심의 가능성은 애초부터 고려될 여지가 없어 보인다. 이처럼 혐오담론의 이면에서 드러나는 수치심, 혐오에 대한 내밀한 아우성으로서의 수치심은 교육적 가능성을 배태하는 감정이나 경험이 될 수 없는 것이다.

다른 한편 도덕교육과 윤리학을 비롯하여 철학과 문학 등의 영역에서는 수치심을 비롯한 감정 일반의 중요성을 일찍부터 깨닫고, 다양한 관점에서 그 교육적 가능성을 부각시키려 노력해왔다. 국내의 경우, 수치심의 개념에 대한 다양한 측면을 조망한 연구들(김태훈 2010b; 박찬영, 2012; 신정근, 2009; 서길완, 2016), 수치심을 한국인 및 유교문화와 관련시킨 연구들(김태훈, 2017; 조정옥, 1996), 수치심과 죄책감 간의 비교를 시도한 연구들(김요한, 2012; 김태훈, 2010a; 황헌영, 2003), 주체 자신의 무지의 무지 상태라는 인식론적 결여를 파악하는 계기로서의 수치심(정

14) 교육부의 『민주시민교육 활성화를 위한 종합계획』 문서에 따르면, 학교교육의 목적은 모든 아이들이 자신의 잠재력을 최대한 계발하여 자아실현을 돕고 시민적 역량과 자질을 함양하는데 있다. 민주시민교육은 수동적으로 복종하는 국민이 아니라 주체적이고 능동적인 시민성을 키우는 교육이 되어야 한다. 비판적 사고력(사회 정치적 문제를 객관적으로 파악하는)을 가진 주체적인 시민이 민주주의 가치를 존중하고 상생하도록 민주시민의 역량(가령 대화와 토론으로 문제를 해결할 수 있는 능력과 기술)을 향상시키는 교육. 민주시민교육의 내용은 다양할 수 있으나, 단지 교육의 지식을 습득하는데 그치는 것이 아니라 시민적 가치와 태도, 역량을 높이는 것. 특정한 인식이나 지각을 주입하는 것이 아니라, 학생 스스로 시민으로서 자기형성 과정이 필요한 것이다(교육부, 2018: 14). 이를 위해서 학생들이 자신의 의견을 주체적으로 표현하고, 다른 학생과 협력하여 문제를 해결하는 참여 및 협력형 수업으로 변화를 모색할 필요가 있다고 교수학습방법의 개선을 주장한다.

준영, 2020) 등을 비롯하여 수치심의 윤리적이고 교육적인 측면을 강조한 많은 연구들(김태훈, 2010a; 정명중, 2016; 김경호, 2016; 양은주, 2009; 이선, 2009; 김명찬 2016; 이찬, 2011; 이찬, 2015; 허라금, 2016; 조광제, 2016; 정용환, 2011; 이태수, 2016; 하병학, 2019; 노재성 외, 2011; 김연숙, 2018; 김지녀, 2011; 심은화, 2018; 윤호경, 2021; 김경옥 외, 2022)이 있다. 수치심을 도덕교육적 측면에서 조망한 학위논문(유설아, 2009; 박언주, 2010)이 있으며, 단행본으로는 임홍빈(2013), 몸문화연구소(2017) 등이 대표적이다.

해외의 연구는 국내의 많은 연구들이 참조하고 있는 고전적인 연구들이 상당하다. 루이스(Lewis, 1971), 카우프만(Kaufmann, 1996), 테일러(Taylor, 1985), 자코비(Jacoby, 1993) 등의 연구는 수치심과 관련한 연구에서 고전적 지위를 차지하고 있으며, 사회학자로 알려진 짐멜(Simmel, 1901/김덕영 옮김, 2005)의 부끄러움에 대한 에세이는 그 짧은 분량에도 불구하고 커다란 통찰을 담고 있다. 누스바움(Nussbaum, 2001, 2004)의 저작들은 감정 일반에 대한 인지주의적 관점을 토대로 수치심뿐만 아니라 연민 등 여타 감정에 대한 풍성하고 깊은 논의를 전개하고 있다. 특히 수치심에 대한 그녀의 논의는 자기존중감과 관련하여 상당히 중요한 연구이다.

위의 문헌들을 우리의 관심사에 맞추어 종합해보면, 이 분과의 연구들은 사뭇 부정적으로만 이해되는 이 감정의 이면에 숨겨져 있는 긍정적 측면을 드러내고 강조하는데 집중한다. 가령 도덕교육에서 수치심은 개인의 자기반성과 수양을 이끄는 도덕적 감정으로 이해된다. 사회적 존재로서 한 인간이 자신이 범한 도덕적 실패 속에서 그가 속한 사회 속에서 배우고 따라야 한다고 여겨지는 사회문화적 규범과 양식을 깨우치게 하는 감정으로서 교육적 함의를 가질 수 있다는 것이다. 그러나 수치심의 도덕적 기능을 강조하는 것은 역으로 그것이 오늘날 좀처럼 발현되지 않기 때문일 것이다. 이런 상황을 고려해본다면 과거의 문헌들로부터 수치심의 교육적 중요성을 강조하는 데 그치는 것, 다시 말해 나의 도덕적 실패로부터 무언가를 배울 수 있는 계기라고 환기시켜주는 것은 상당 부

분 수치심에 대한 이해의 한계를 좁히는 소극적 접근에 그친다고 볼 수 있을 것이다. 일련의 건전한 사회규범의 존재와 그것이 원활히 기능하고 있음을 전제할 때 이런 주장은 힘을 가질 수 있기 때문이다.

이상 선행연구들에 대한 검토를 통해 도출할 수 있는 점 중의 하나는, 일부 교육학 관련 영역의 연구들에도 불구하고 우리가 오늘날 발견하는 수치심에 대한 부정 편향적 관점의 득세가 어렵지 않게 포착될 수 있다는 것이다. 먼저 민주시민교육 담론에 관한 분석에서 암시되듯, 우리 학생들이 오늘날 교실에서 겪는 모욕이나 모멸감은 우리를 도덕교육적 측면에서 깨우치고 덕성을 습득하게 하는 그런 것이 아니라 통제에 순응하게 하거나 아니면 자기 안에 함몰되어 침잠하도록 만드는 어떤 것으로 경험된다. 이것은 자신에 대한 끊임없는 열등감과 비하를 경험하게 만드는 것으로, 이 속에서는 유의미하고 바람직한 가치나 규범 같은 것을 찾아보기 어렵다. 이는 현대사회만의 독특한 윤리적 지형에 기반하여 순전히 부정적인 색채의 수치 경험이 부각되기 시작한 것으로 추측해볼 수 있다.

이런 뜻에서 현재 우리가 경험하고 있는 수치 감정을 보다 정확히 규명해야 할 필요가 있으나, 이에 대한 민주시민교육의 대응은 사태의 표피만을 다루거나 그러한 현상이 단지 포착된다는 점을 기술한다는 데 그치고 있다는 점에서 다소 아쉬움을 남긴다. 도덕교육 영역에서 수치심은 현 시대에 대한 성찰과 그 관련성에 대한 고찰이 결여되어 있으며, 역사적 맥락과 사회적 배경을 떠나 자기수양의 덕목 정도로 다루고 있기에 소극적인 측면이 있다. 무엇보다 시대적 조건에 따라 변화된 우리의 수치 경험의 특징에 대한 고찰을 제대로 수행하지 않고 있다는 점에서 한계를 보인다. 이런 뜻에서 수치심을 더 이상 도덕교육의 영역에 국한시키지 않고 더 넓은 교육의 외연에서 탐색해야 할 주제로 상정할 근거를 발견할 수 있다.

수치심의 교육적 기능이 성립되기 위해 근본적으로 전제되어야 하는 것은 수치 감정의 주체를 둘러싼 객관적 사회규범의 존재와 그것을 주체 자신과 그가 속한 공동체에서 당위적으로 따라야 하는 가치로 간주하고

있느냐이다. 하지만 다른 한편으로 사회나 공동체가 객관적이고 전체적인 차원에서 공유하고 있는 규범이 붕괴되어 있거나 그러한 윤리적 사회적 구심점이 제 역할을 하지 못하고 있을 때에도 여전히 경험되고 있는 수치심이 별개로 존재하는 것처럼 보인다. 어렵지 않게 동의할 수 있듯, 수치심의 경험에서 우리가 항상 도덕적 교훈을 발견할 수 있는 것은 아니다. 칼훈이 말했듯 수치심을 느끼는 것이 가치롭다는 주장에 관해 철학자들이 의심하는 바는 수치심이 도덕성이 우리에게 요구하는 것보다는 단지 “다른 사람들”의 우리 자신을 향한 평판에 우리의 의식과 주의가 더욱 쏠리게 만드는 것처럼 보이는 방식 작동 때문이다(Calhoun, 2004, 128). 이렇게 서로 구분되는 것으로 보이지만 동일하게 수치심으로 불리는 이 감정이 정확히 어떻게 이해될 수 있으며 어떤 점에서 교육적으로 문제인지 설명이 필요한 것 같다.

이 연구는 객관적인 윤리적 그물망의 부재 상태, 신뢰할 만한 객관적 가치나 사회 규범이 제공되지 않는 상황 하에서 수치심을 순전히 부정적인 감정으로 인식하게 되는 경향이 부각되었으며, 그러한 수치심의 독특한 특징이 포착될 수 있다는 전제에서 출발한다. 또한 이 유형의 수치 감정을 오늘날 학생들이 교실에서 경험하는 부정적 자기 이해의 경험의 주요 원천으로 진단하고, 이 수치 감정이 어떻게 이해될 수 있는지 나아가 교육적으로 새롭게 재해석되고 이해될 가능성은 없는지 살펴보는 것이 이 연구 전반을 흐르는 문제의식이라고 하겠다. 이는 메마른 경쟁사회 속 비인간화의 경험으로서의 수치심이 생생한 교실현장에서, 혐오처럼 사람을 사물로 대하는 경향에 맞서 서로를 인격으로 마주하려는 노력에 응답하는 것이기도 하다.

Ⅱ. 수치 감정에 대한 예비적 고찰

이 장은 학생들이 오늘날 교실 안팎에서 경험하는 수치심의 유형을 특정하기 위해 먼저 수치 감정에 대한 다양한 학문적 접근들을 살펴본다. 한편으로 수치심은 그것을 경험하는 주체가 자신을 특정한 방식으로 경험하고 이해한다는 측면에서 자기 평가적 감정으로 규정할 수 있으며, 다른 한편으로 수치 감정의 주체가 소환하는 규범적 원천에 방점을 둘 때는 타인의 비판적 평가에 대한 반응으로서의 감정으로 이해할 수 있다. 수치심의 개념에 대한 이 같은 이해의 틀을 바탕으로 교육실천 현장에서 경험되는 독특한 수치 감정의 유형을 '자기 붕괴적 수치심'으로 명명할 것이다. 둘째, 자기 붕괴적 수치심은 현대사회가 가지는 고유한 윤리적 조건을 기반으로 불거진 수치심의 한 유형이며, 자아의 고통과 성장을 동시에 낳는 전형적인 수치심과 달리 감정 주체에게 자기 파괴적인 결과를 가져오는 퇴화된 형식의 수치 감정으로 이해될 수 있다.

1. 수치심의 두 가지 유형

1) 자기 평가적 감정으로서 수치심

수치심이란 무엇인가? 수치 감정은 다른 감정들과 어떻게 구별될 수 있는가? 게오르그 짐멜(Georg Simmel)이 옳게 말했듯, "우리 어법상 부끄러움의 영역에 포함되는 현상들은 워낙 다양하고 이질적이어서 오직 언어 표기의 공통성만 갖는다고 할 수 있다(Simmel, 1901/김덕영·윤미애 옮김, 2006: 227)." 수치심에 대한 많은 연구들은 이 감정이 복잡성 또는 다면성을 그 본질적 특징으로 삼는 사태라는 점을 강조하며 그 탐구의 어려움을 역설한다. 수치심을 둘러싼 우리의 모든 정서적 경험들을 하나로 꿰뚫는 포괄적인 정의를 시도하는 것은 꽤나 어려운 작업으로 보인다.[15]

수치심 연구자들이 이 감정의 개념을 파악하려고 할 때 흔히 취하는 접근방식은 두 가지 정도가 있다. 첫째, 이 감정을 경험했을 때 공통적으로 발생하는 인간의 신체 또는 행동의 변화를 포착하고, 이로부터 어떤 의미 있는 규정을 이끌어내고자 시도하는 것이다. 관련 연구들은 이런 점들에 주목함으로 다른 감정들과 구별되는 수치심만의 특징을 포착하고자 한다. 수치심에 빠진 사람들은 주로 얼굴을 붉히고 손으로 가리거나 고개를 숙임으로 다른 이들의 시선을 피하며, 입술이나 혀를 깨물고 어깨는 앞으로 움츠리는 등의 행동패턴을 보인다(이호영, 2002: 37-42; 임홍빈, 2016: 190; 이인숙, 2021: 150-158; Darwin, 1872/김성한 옮김, 2020: 417-439). 다윈은 수치심의 발현을 유전적인 요인에서 찾는데, 그는 얼굴의 홍조를 인간 진화과정에서 수치심을 지시하는 대표적인 증상 가운데 하나로 본다. 이런 접근에 따르면, 수치 감정은 이것만의 특수한 신체 변화를 수반하거나 그것에 의존하는 것처럼 보인다는 점에서 고유성을 가진다. 둘째, 언어적 어원 분석을 통한 이해이다. 이는 다양한 역사적 배경을 지닌 언어공동체 속에서 수치심이 어떤 방식으로 이해되어 왔고 또 실제로 사용되는 언어 속에 반영되어 왔는지 파악하는 방식이다. 가령 수치심의 독일어 표현 Scham의 어근 kam과 kem, 고대 그리스

15) 로챗은 느낌(feeling), 정서(affect), 감정(emotion)를 구분하고 각 개념에 대한 정의를 제공하면서, 이 연구가 초점을 두는 감정의 개념에 관한 유용한 이해를 제공하고 있다. 첫째, 느낌은 고통이나 배고픔, 좌절과 같은 특정한 사적 경험에 대한 지각(perception)이다. 정서와 비교했을 때 느낌은 그 지속시간에 있어 짧은 주관적인 경험이며, 무언가를 먹거나 쉬거나, 목표의 성취와 같이 특정 느낌에 대한 대응적 사태를 달성하면 사라지는 것이다. 둘째, 정서는 느낌을 통해 지각되는, 끊임없이 변하며 동시에 구분되는 내적인 무드와 분위기를 뜻한다. 느낌에 비교하면 정서는 더 오래 지속되는 경향이 있으며, 무언가 흩뿌려진 듯한 양상을 가진다. 또 정서는 하나의 연속체처럼 지속되며, 우울감과 같이 대체로 낮은 톤에서 우쭐함처럼 높은 톤까지 오르내리기도 한다. 이것은 마치 시간의 흐름에 따라 고기압과 저기압 사이를 왕복하는 기압체계와 같다. 셋째, 감정은 고통, 기쁨, 혐오, 슬픔, 놀람, 분노와 같이 움직임, 자세, 얼굴표정 등을 통한 느낌과 정서의 관찰 가능한 표현이다. 다윈이 보여주었듯, 감정은 느낌과 정서의 사적인 경험을 전달하는 특정하고 식별 가능한 특징들을 가진다. 감정은 다른 사람들이 읽어낼 수 있는 것이며, 한 사람의 몸이라는 무대를 바탕으로 공적으로 드러나는 어떤 것이다. 또한 감정은 원리적으로 타인에 의해 읽혀질 수 있으며, 일차적으로 상호작용적 기능을 가진다. 이 연구는 기본적으로 로챗의 구분을 받아들일 것이며, 맥락에 따라 상호 교차적으로 사용될 것이다(Rochat, 2009: 111-112).

어 aidōs과 aischron은 성적인 의미를 가지는 데, 이로부터 인간 신체의 성징이 드러난 특정한 부분이 주는 힘과 그것을 은폐하고 터부시했던 서구 고대인들의 태도를 읽어낼 수 있다(임홍빈, 2016: 181; Cairns, 1993: 120-126). 이런 접근은 수치 개념에 대한 인류의 역사적 통찰과 관점들을 드러낸다는 점에서 유익하다고 볼 수 있다(김태훈, 2010b: 31; 이호영, 2002: 33-34).

그러나 이런 접근은 수치 감정의 다채로운 양상을 드러내는 데는 유익할 수 있으나, 하나의 명료한 학문적 정의를 이끌어내는 것은 별개의 문제다. 처음 보는 어른에게 인사하기를 꺼려하여 부모의 뒤로 피하는 아이가 느끼는 감정은, 많은 지인들 앞에서 자신의 치정이 밝혀진 채 집에 돌아와 혼자 있게 된 한 사람이 느끼는 감정과 어떤 측면에서 같거나 다른가? 두 사태는 붉어진 얼굴이나 귀 등 겉으로는 동일한 신체적 증상을 보일지 몰라도, 면밀하게 고찰해보면 서로 다른 층위의 정서를 표현하는 것처럼 생각된다는 점에서 동일한 감정으로 판단하기는 어려워 보인다. 다른 한편, 수줍음, 창피, 염치, 체면, 후안무치, 망신, 무안, 주책, 철면피, 인면수심 등 수치 감정의 한국어 용례만 살펴보더라도, 각 어휘는 수치심이라는 용어로 포괄되어 있는 이 감정적 경험의 일부분을 반영하는 것이며, 미묘하게 다른 상황별 특징과 그에 따른 심적 경험의 차이를 반영하고 있다는 점에서 서로 구별될 수 있다(이호영, 2002: 303-312; 노재성·이호영·조선미, 2011: 49-52).[16] 실제로 대부분의 연구들은 이런 이해

16) 학자들은 다양한 방식으로 수치심을 개념적으로 분류하기 위해 노력해왔다. 가령 케크스는 수치심을 propriety-shame, honor-shame, worth-shame으로 구분한다. 그는 세 개념들이 일련의 진보적 연속성을 가지고 있다고 주장하는데, 가령 그렇게 해서는 안 되는 곳에서 옷을 벗고 있는 경우 등 큰 심적 충격으로 다가오지 않는 상투적인 겉모습(appearance)에서 느끼는 수치심, 사회적 지위나 위신에 손상이 갈만큼 공적이고 사회적 차원에서 불명예가 될 만한 경우에 느끼는 수치심, 그리고 남들에게 보이는 모습과 상관없이 그 자신의 내밀한 사적 도덕성의 위반에서 유발되는 수치심으로 이해할 수 있다(Kekes, 1988). 롤즈는 수치 감정을 natural shame과 moral shame 두 가지로 구분한다. 전자는 못생긴 외모나 어리석은 성품, 잘못된 발음이나 특이한 엑센트 등 한 사람이 가지고 있는 특정한 속성이 자신이 의도한 것이 아니거나 통제 밖에 있는 경우로 인해 발생하는 수치심이며, 후자는 비겁하거나 배신하거나 거짓말하거나 사랑하는 이를 여러 가지로 고통스럽게 하는 등 도덕적으로 결함이 있다는 측면을 깨닫게 될 때 느끼는 수치심으로 이해된다(Rawls, 1999). 한편 embarrassment, mortification, humiliation,

만으로 만족하지 않으며, 이와 같은 접근은 본격적으로 자신의 관점을 드러내기 전 일종의 개괄적 수준에서 다루는 접근 방식이라고 볼 수 있다.

이렇게 보면 수치심은 매우 다양하고 풍성한 결을 가졌기에, 사뭇 누구나 동의할 수 있는 하나의 명제로 규정하기 어려운 감정처럼 보인다. 그러나 하나로 포섭하기 힘든 수치심 유발의 원인들 혹은 계기들의 다양성에도 불구하고, 우리는 이것이 무언가 공통적인 구심점을 가진 하나의 감정으로 부를만하다고 직관적으로 파악한다. 추측컨대, 이 감정의 가장 내밀한 시발점은 우리 마음 안에서 벌어지는 어떤 심적 역학에 있는 것 같다. 짐멜은 이 측면과 관련하여 가장 집약적으로 수치심의 핵심을 포착해낸 학자 중에 하나다. 그는 수치 감정이 경험되는 모든 현상들 이면에는 공통적으로 자아의 강한 부각과 위축이 발생한다고 주장한다. 수치 감정을 경험하는 주체는 고통을 느끼는 데, 자신의 자아가 다음과 같이 두 가지 측면으로 분열되기 때문이다. 한편으로 다른 사람들의 이목이 자신에게 주목되면서 자신의 자아가 원치 않게 강하게 부각되며, 동시에 다른 한편에서는 그가 암묵적으로 상정하고 있던 규범적 이상에 미치지 못하고 있다는 불완전함을 의식하게 되면서 자기를 경멸하게 된다 (Simmel, 1901/김덕영·윤미애 옮김, 2006: 230). 즉 수치심은 타인의 이목과 같은 외적 요소와 그에 따른 자신의 자아의 결함의 각성이라는 내적 요인의 결합으로 인해 발생하는 감정이라고 볼 수 있다.

> 부끄러움의 심리적 구도는 자아의식이 도덕적 과정 속에서 고양됨과 동시에 격하되는 특별한 상황이 발생할 때 비로소 활성화되는 것으로 보인다. 그에 대한 외적 요인은 언제나 남들의 이목인데, 이것은 우리 자신이 관찰하는 부분적 자아와 관찰의 대상이 되는 부분적 자아로 나누어지는 것을 통해서 대체될 수 있다. 우리의 정신은 자기 자신과 대면해서 자신을 대상화하는 능력이 있는데, 이는 그 어느 것과도 비교될 수 없는 능력으로 정신의 전체적인 본질을 규정한다. 이로서 우리의 정신은 외부의 존재와 자기 전체와의 관계를 자신 안에 설정할 수 있다. 수많은 관계에서 우

---

chagrin, shyness 등 통상 수치심으로 구분되지만 그 세부적인 측면에서 차이를 가지는 하위의 수치 감정을 분류하려는 시도가 있다. Lararus & Lazarus(1994), Harré & Parrot(1996), Nussbaum(2004, 372-377).

> 리는 우리에 대한 다른 사람의 판단, 감정, 의지를 대신하도록 자신의 일부를 스스로에게서 분리시킨다. 마치 제3자가 하듯이 자신을 관찰하고 판단하고 판결을 내릴 때 우리는 부끄러운 감정을 불러일으키는 타인의 예리한 이목을 이제 우리 자신 안에 이식한다. ... 따라서 우리는 보통의 경우 다른 사람의 이목을 통해서 일어나는 내적 상황을 순전히 자신 안에서 불러일으킬 수 있고 또한 자신 앞에서 부끄러워할 수 있다(Simmel, 1901/김덕영·윤미애 옮김, 2006: 233-234).

짐멜의 설명으로부터 추론할 수 있는 점은, 수치심을 개념적으로 파악하기 위해서는 수치를 느끼는 개인이 처한 구체적인 상황보다는 그 특정한 상황으로 인해 발발한 자아의 어떤 형식적이고 내적인 변화에 초점을 두어야 한다는 것이다. 다시 말해, 수치심은 그 감정의 원인이 되는 외적 상황의 공통성보다는 이 감정을 느끼는 사람의 내면에서 발생하는 심적 체계의 특징에 주목할 때 보다 용이하게 이해될 수 있는 감정으로 보인다.

수치심을 겪고 있는 한 개인을 둘러싼 외적 상황들이 이 감정이 발생하기 위한 필요조건이긴 하지만 개념적 정의에 있어서 결정적인 것은 아니라는 주장의 근거는, 이 감정이 발생하는 상황들의 외연이 지나치게 크고 따라서 특정한 방식으로 규정되기 어려워 보이기 때문이기도 하다.[17] 가령 우리가 부끄러움을 경험하는 것은 반드시 엄밀한 도덕적 틀이 개입된 상황에 국한되지 않는다.[18] 길을 걷다가 발이 걸려 헛디디거

---

17) 롤즈는 우리가 수치를 느끼게 되는 것은 우리 각자의 인생의 계획에 관계되어 있으며, 그 가운데에서 우리가 하고자 하는 것 그리고 동반자로 삼고자 하는 사람에 따라 상대적이라고 주장한다. 가령 음악적 재능이 없는 사람이 자신이 바이올린을 연주할 수 있는 능력이 결여되어 있다고 해서 수치심을 느끼지 않는다. 즉 인간은 자신을 포함한 공동체의 공동 목적을 수행하는데 필요한 각종 탁월성 -곧 자신뿐만 아니라 다른 사람의 관점에서도 선이 되는 것-의 상실이나 부재와 관련한 자신의 인격적 결함이나 행위의 실패를 수치스럽게 여기는 경향이 있다(Rawls, 1999/황경식 옮김, 2016, 573).

18) 케크스는 롤즈의 natural shame과 moral shame의 구분을 반대한다. 왜냐하면 그는 수치심과 관계되는 도덕성(morality)을 더 폭넓게 정의했을 때 롤즈의 구분이 큰 의미가 없다고 보기 때문이다. 롤즈의 구분은 도덕성이 단지 선택의 영역에 관련되어 있다고 전제한다. 자연적 수치심의 대상들은 선택한 것이 아니기에, 이런 종류의 수치심은 도덕성의 영역 밖에 있다는 것이다. 그러나 케크스는 도덕성을 선택의 영역보다 더 넓은 영역을 염두에 두고 이해한다. 도덕성은 우리가 생각하는 좋은 삶(good lives)와 관계되어 있으며, 우리가 선택할 수 없지만 좋은

나 넘어진 경우, 또는 많은 청중을 앞에 두고 중요한 발표를 하는 와중에 갑자기 전달할 내용이 기억나지 않을 때 경험하는 느낌은 부도덕한 행위로 인해 발생한 것이 아니다. 또한 우리는 꼭 누군가가 내 앞에 있어야만 부끄러움을 느끼는 것이 아니라, 혼자 있을 때에도 수치를 느끼고 고통스러워할 수 있다. 그리고 단지 지금 막 발생한 실수에 대해서만 부끄러워하는 것이 아니라, 과거나 심지어 미래의 특정한 순간을 회상하거나 예상하며 부끄러워 할 수도 있다. 그리고 동일한 상황에 처했을지라도 사람마다 혹은 어떤 사회문화적 조건에 놓여있느냐에 따라 수치를 느끼지 않는 경우도 어렵지 않게 관찰할 수 있으며, 때로는 수치심이 아닌 다른 감정을 더 강하게 느끼는 경우도 있다.[19] 따라서, 수치심에 대한 개념적 이해를 시도할 때 유념해야 할 사항 중에 하나는 이 감정이 특정한 내용을 가지는 상황의존적인 감정이라기보다는 감정 주체 내면의 어떤 일정한 도식을 바탕으로 발생하는 감정에 가깝다고 보는 것에 있을 것이다.

수치심의 도식적 특징을 명료하게 그려내기 위해서는 수치 감정이 일종의 자기 평가적(self-assessment) 감정이라는 점에 주목함으로 시작하는 것이 좋을 것 같다. 가브리엘 테일러(Gabriele Taylor)는 이런 관점을 취하는 대표적 학자 중의 하나로, 수치심이 자기 평가적 감정의 일종이며 이 감정은 자신에 대해 특정한 종류의 믿음(belief)을 형성함으로 발생한다는 점을 핵심적 특징으로 가지고 있다고 주장한다. 소위 자기 평가적 감정으로 분류될 수 있는 자부심, 굴욕감, 죄책감, 수치심과 같은 정서들은 어떤 특수한 종류의 믿음을 그 안에 포함하고 있기 때문에 하나의 그룹으로 분류될 수 있는데, 무엇보다 그 감정을 느끼는 자기 자신을 하나의 대상(object)으로 삼고 자신과 관련한 믿음을 이 감정의 필수

삶을 구성하는 많은 요소들이 있다. 수치심은 비난받을만한 선택에 국한되는 것이 아니라, 자기존중감의 상실로 인해 고통받는다는 사실에 관련되어 있다(Kekes, 1988: 285).

19) 심지어 수치심은 우리와 직접적으로 관련된 상황에서만 발생하지 않는다. 우리는 대리적 혹은 전염적 형태로 수치를 경험하는 경우를 어렵지 않게 관찰할 수 있는데, 예컨대 청소년들은 또래들이 보는 앞에서 자신이 부모님과 동행하고 있는 것을 보여주기 부끄러워한다.

적 구성요소로 포함하고 있다는 점에서 독특하고 볼 수 있다(Taylor, 1985: 1-2). 예컨대 굴욕감을 느끼는 사람은 자기 자신이 그런 대우를 받을 만큼 무가치한 존재가 아니라는 믿음을 가지고 있기 때문에 그런 상태를 경험하며, 자부심은 한 사람이 어떤 특정한 측면에서 자신이나 자신의 지위(status)가 가치 있음을 믿고 있으며, 자신을 긍정적으로 평가하는 자기관계가 자리 잡고 있기에 경험할 수 있는 감정이다. 이와 유사한 방식으로 수치심은 평가적 요소가 중요하게 작용하고 있는 감정이라고 할 수 있다. 분노 이면에는 자신이 특정한 방식으로 대우받아서는 안 된다는, 자기 자신에 대한 일종의 존중의 태도가 자리 잡고 있는 반면, 수치심에는 부정적인 자기 평가의 역학이 내재되어 있다(정준영, 2020: 143). 자기 평가적 감정을 경험하는 주체는 그 믿음이 담고 있는 명제적 내용과 자신을 연결시키며, 이로 인해 이 믿음을 그 감정을 구성하는 요소로 만든다.[20]

우리는 자기 평가적 감정의 특징을 다음과 같이 정리해볼 수 있다. 첫째, 감정 주체는 자신을 둘러싼 상황에 대한 인식을 바탕으로 자기 자신을 평가한다. 다시 말해, 자기 평가적 감정을 경험하는 주체는 자신이 처한 상황에 대한 일련의 평가를 수행하고 있으며 최종적으로 그것을 자신에게 적용한다. 그는 단지 외적 상황의 인지 및 판단에 그치지 않고 그것을 자신과 관계있는 방식으로 받아들이는 데, 이 때 그가 바람직하다고 생각하는 기준에 비추어 이를 해석한다. 자기 평가적 감정이 다른 감정들과 구별되는 점은 상황 판단의 최종적 화살을 자기에게 돌린다는 점에 있다. 그는 기쁨처럼 어떤 사태가 발생했을 때 그것이 재미있다는 사실을 파악하고 박장대소하는 등 단지 상황을 평가하고 신체적으로 반응하는 것에 그치는 것이 아니라, 그가 가치 있게 여기는 자신만의 고유한

20) 믿음(belief)이 감정을 이해하는데 결정적이고 중요한 요소라는 관점은 1990년대 전후로 등장한 인지적 감정 이론(cognitive emotion theory) 또는 가늠 이론(appraisal theory)에서 강조된다. 이 이론에 따르면, 믿음은 하나의 감정이 발생하기 위한 선행조건이자 결정요소로 감정은 한 개인이 취하는 세계에 대한 관점과 그에게 일어난 사건이나 상황에 대한 일련의 믿음을 기반으로 발생하는 것이다(Lazarus, 1991). 그러나 이런 관점이 현대에 와서 비로소 등장한 것은 아니다. 스피노자를 비롯하여 아리스토텔레스나 스토아학파의 감정에 대한 관점에서도 발견된다(Frijda, Manstead, & Bem, 2000: 1-2).

성취 혹은 실패의 틀 속에 대입하고 그 틀에 비추어 다름 아닌 자신을 평가한다(Taylor, 1985: 14).

둘째, 자기 평가적 감정에서 일련의 믿음은 그 감정을 경험하는 구성 요소일 뿐만 아니라 그 감정 주체가 무엇을 가치 있게 여기는지 드러낸다. 다시 말해, 그가 처한 상황별로 자신이 정상 혹은 이상적이라고 생각하는 모종의 가치가 항상 소환된다. 나아가 우리는 각 상황마다 그 가치가 된 기준을 어디에서 끌고 들어오는지 물어볼 수 있는 데, 이 기준은 각 개인의 독특한 습관, 개별 집단마다 존재하는 고유의 규칙들, 사회적 평판이나 기대 등 이런 종류의 감정을 경험할 수 있는 상황의 외연만큼이나 다양할 수 있다. 이 기준은 기본적으로 일종의 옳고 그름을 감정 주체에게 제시한다는 측면에서 일종의 도덕적 혹은 규범적 힘을 가진다고 볼 수 있지만, 이 기준은 우리가 통상적으로 떠올리는 엄밀한 법령이나 규칙과는 어느 정도 차이가 있다. 주로 타인에게 초래된 피해에 대한 인식에서 출발하며, 이와 관련된 규범을 어겼을 때 경험되는 죄책감에 비해 수치심이 발생하는 외연은 좀 더 넓은 것으로 보이는데, 그것이 발생하는 기준이 다소 좁은 옳고 그름의 영역에 국한되지 않기 때문이다. 수치심은 지극히 주관적인 삶의 행태에서도 발생한다. 공공장소에서 특정한 방식으로 옷을 입어야 한다거나, 사람들 앞에서 넘어져서는 안 된다거나, 이성 앞에서 아름답게 보여야 한다고 생각하거나, 운동선수로서 특정한 삶의 패턴을 철저하게 지켜야 한다고 여기는 등 다채로운 삶의 영역에서 사뭇 서로 연결되기 힘든 방식으로 그렇지만 개인으로 하여금 삶의 동력이 되거나 또는 제약을 가한다는 측면에서 공통적이다. 이 기준들은 한 사람 혹은 하나의 자아를 넘어 사회적 층위를 가진다. 이 기준은 때로는 보편적인 옳고 그름의 영역과 관련되면서도, 사회문화적인 관습 또는 개인의 신념의 영역에 넓게 걸쳐있는, 한 감정 주체가 매번 스스로 따라야 한다고 간주하는 것들을 총칭한다.

셋째, 자기 평가적 감정은 자기 자신에 대한 태도 변화를 일으킬 수 있는 기폭제로 작용할 수 있다. 이런 종류의 감정을 촉발한 믿음은 그 안에 한 주체가 처한 상황에 대한 호의적 또는 비호의적 태도, 즉 긍정

혹은 부정적 평가를 포함하고 있다. 자신이 중요한 방식으로 개입된 상황 속에서 이루어진 사태 평가는 감정 주체를 새롭게 돌아보게 한다. 이 평가적 감정은 일차적으로는 자신을 좋게 혹은 나쁘게 보도록 만들면서 일종의 쾌락이나 고통[21]을 유발할 것이며, 결과적으로 자신에 대한 특정한 관점 형성 혹은 자기 이해에 영향을 미칠 것으로 추측할 수 있다.

그렇다면 지금까지의 논의를 종합해볼 때, 수치심은 이러한 자기 평가적 감정의 특징에 더해 어떤 점에서 독특성을 가지는가? 이 자기 평가적 감정은 그 도식적 형태에 있어서 다른 감정들과 어떻게 차이를 보이는가? 첫째, 수치심은 자신에 대해 부정적 판단을 내리는 감정이다. 이 감정은 특정한 종류의 판단과 관계되어 있는데, 특별히 자기 자신의 정체성과 밀접한 관련을 가지는 판단이다. 수치심을 경험하는 주체의 자아는 두 개로 분열되는데, 이 때 판단을 내리는 자아는 어떤 이상적 기준을 가치 있는 것으로 여긴다.[22] 판단을 받게 되는 또 다른 자아는 곧 그 기준에 불일치하고 있는 자신의 불완전성 혹은 결함을 자각하게 된다. 즉, 수치심은 기본적으로 자신의 행위나 자신의 자아상을 그가 바람직하다고 간주하고 있는 가치체계와 비교하면서 그 사이의 불일치 혹은 간극에 의해 발생하는 감정이다. 이 때 수치를 느끼는 자아는 드높은 이상이라는 기준 위에 서서 현실적 자아의 결함을 발견하고 열등한 존재가 된 자신을 바라보고, 그 지위를 받아들이고, 고통스러워한다. 정리하자면 수치감정을 경험하는 주체는 자신에 대한 일련의 판단을 내리되 최종적으로 자신이라는 대상에 대해 부정적이고 비하적인 태도를 취하면서 고통 속에 있게 된다는 점이 독특한 점이라고 할 수 있다.

---

21) 아메드는 수치심이 주는 고통에 특이한 점이 있다고 말한다. 일반적으로 고통은 그것을 나에게 제공한 타인을 나쁜 존재로 해석하도록 한다. 가령 그들은 나를 고통스럽게 하고, 해로우며, 따라서 그들은 나쁘다와 같은 순서로 말이다. 그런데 수치 경험에서 '나쁜 느낌'은 다른 사람이나 대상이라기보다는 자기 자신에게 귀속된다. 주체는 수치를 느끼는 과정에서 다른 사람에게 귀속될 수 없는 어떤 나쁜 기분에 사로잡힌다(Ahmed, 2014: 103-104).

22) 칼 로저스는 자아의 양상을 현실적 자아(actual self)와 이상적 자아(ideal self)의 두 가지로 구분한다. 그에 따르면, 자아는 "하나의 과정이지만 어떤 특정한 순간에는 하나의 특수한 실체이기도 하다." 특히 이상적 자아는 곧 그 사람이 되고자 하는 바를 투사 또는 반영하고 있다는 점에서 수치심 이해에서 중요하다고 볼 수 있다(Rogers, 1959: 200; 김태훈, 2010: 33).

둘째, 수치심을 통해 이루어지는 부정적 가치판단은 단지 그 주체의 특수한 행위나 일부 모습에 대한 것이 아니라, 그 개인의 포괄적인 자아 차원의 판단이다. 수치심의 이런 특징은 특별히 죄책감과 이 감정을 서로 비교하는 사회·임상심리학 분야의 연구들을 통해 선명히 드러났다. 루이스에 따르면, 죄책감과 수치심은 자기비난의 감정이라는 점에서 공통적이다. 그러나 그 둘의 근본적 차이는 각 경험에서 자아의 역할에 있다. 수치심은 그 부정적 평가의 대상이 자아인 반면 죄책감은 그 주체가 행한 특수한 행위에 초점을 둔다(Lewis, 1971; Tangney & Dearing, 2002: 21). 수치심을 통한 자기 판단의 화살은 이 감정을 느끼는 사람의 전체적인 인격을 향한다. 이 때 수치심을 느끼는 사람은 자신의 인격 혹은 존재 자체가 무가치하다고 여긴다. 그는 너무도 작아지는 느낌과 함께 자신이 무능하고 무기력하다는 감각 속에서 모든 것을 포기하고 사라져버리고 싶은 충동에 휩싸이게 된다. 마라(Marar)에 따르면, 죄책감은 자신의 양심이 반드시 충족시켜야 할 기준을 말해주며 잘못을 바로잡을 수 있는 여지가 나에게 있다는 것이 확실한 감정이다. 반면, 수치심은 자신의 의지대로 변화시킬 수 없는 것 또는 그러한 기준에 비추어 벌어지는 전반적 평가이므로 개선의 여지를 주지 않는 감정이다.

다른 한편 수치심은 통제 불가능한 영역에 주로 관련하는 데, 예컨대 자신의 외모에 대해 수치심을 가지는 사람은 있지만, 죄책감을 가지는 경우는 없다(Marar, 2018/이정민 옮김, 2020: 47, 50). 또한, 수치심을 처음으로 촉발하는 요소는 몸무게, 말솜씨, 용기의 부족함, 봉급 수준, 부정직 등 한 사람이 가지고 있는 특수한 속성이나 성향이라고 볼 수 있다. 여기서 중요한 것은 그가 수치심을 느낄 때 결코 그 특수한 속성에 대해 부끄러워하지 않는다는 점이다. 수치 감정을 유발한 그 문제적 속성은 자신이 누구인지 또는 어떤 존재인지 근본적 물음을 던진다. 즉 수치심은 나의 존재가 가지고 있는 중심적 결함을 드러낼 때 경험하는 감정이다. 이 경험은 한 사람의 자아에 관한 경험이며, 감정 주체가 자기 자신과 맺고 있는 관계에 영향을 미치는 사태다(Zahavi, 2020: 351). 이런 뜻에서, '인간으로서 기본적인 결함에 대한 고통스러운 믿음'이라는 포터-

애프론과 포터-애프론의 정의는 핵심을 찌른다(Potter-Efron & Potter-Efron, 1999/김성준 옮김, 2016: 12).

셋째, 수치심을 통한 자기 판단은 그 자체로 매우 고통스러운 경험으로 다가오며, 그것이 반복될 경우 한 사람의 자기 이해와 관련한 각종 어려움에 처하도록 한다. 실제로 우리가 이런 특색을 자각하고 있는지 여부와 상관없이 이런 자기 판단을 통해 개인은 점진적으로 부정적인 자기 판단을 수행하면서 다른 사람과 사회 전체에도 악영향을 미친다. 여러 연구들을 통해 입증된바 있듯 각종 사회적 병리현상들은 수치심이 자존감(self-esteem) 또는 자기존중감(self-respect)의 파괴에 연결되어 있다는 점과 직간접적으로 연결된다(Tangney & Dearing, 2002: 56-57). 케이른스에 따르면, 수치심은 감정 주체의 자아상의 보호에 관한 감수성을 그 바탕에 둔 감정이다(Cairns, 1993: 2). 수치심이 유독 고통스러운 이유는 특별히 이 감정이 한 인간의 정체성 또는 인생의 의미나 목적의 영역에 손상을 가하기 때문이다. 자아 전체 혹은 한 인간의 정체성을 송두리째 부정당하고 그 열등한 자신의 모습을 인정하게 되면서 발생하는 수치심은 비록 일시적인 감정으로 보이지만, 아래 묘사와 같이 때로는 이를 경험하는 주체를 강렬하게 압도할 정도로 매우 고통스럽다.

> 한 사람의 창조적 움직임이 이같이 잘려 나가면서 ... 일련의 생리적 결과가 뒤따른다. 시선 낮추기, 시선 돌리기, 답답한 가슴, 머리가 꽉 찬 불편한 느낌, 홍조가 심해져서 온몸에 퍼지는 것, 타인에게서 떨어져 나와 자기 안에 틀어박히는 것이 여기에 포함된다. 정신 과정의 측면에서는 즉시 뚜렷한 수치심의 느낌(우리 모두 알지만 때때로 말로 표현하기 힘든)이 발생한다. 자의식이 강하게 느껴진다. 우리의 사고가 무력화되면서 인지 작용이 흐릿해진다. (우리가 말을 할 만한 나이라면) 적당한 말을 찾기 힘들 수도 있다. 그리고 마음은 그 경험을 강화하면서 ... 심상과 감각과 생각의 소용돌이에 휘말리게 된다. 감정적 멀미로 인해 마음-몸 미로에 갇혀 버린 기분이 들면서, 그 내면적 사태를 멈출 방법을 상상하기가 어려워진다. 보통 이 사태는 우리가 자신을 그 상황에서 구해낼 수 있을 때까지, 그 상황이 지나갈 때까지, 혹은 누군가가 나서서 우리를 위해 개입할 때까지 지속될 것이다(Thompson, 2015/김소영 옮김, 2019: 98).

이런 고통스러운 경험은 때로는 다른 종류의 감정으로 이행되면서 돌이

킬 수 없는 결과를 초래하기도 한다. 가령 성서의 창세기 4장에서 카인(Cain)은 바로 이런 종류의 고통, 즉 자신의 존재 자체가 무시당하고 가치 없다는 믿음에서 유래한 강렬한 수치심에 휩싸인 나머지 자신의 형제에게 분노하여 끔찍한 죄악을 저지른 것처럼 보인다.

그러나 수치심은 반드시 강렬한 형태로만 자각할 수 있는 감정인 것만도 아니다. 톰슨에 따르면, 수치심에서 이루어지는 자기 판단은 자신에 대한 비하, 정죄, 업신여김 등을 그 특징으로 한다. 이런 태도의 판단은 굳이 발화된 말의 형태를 취할 필요가 없으며 오히려 느낌으로 체현되는 경우가 많다. 그리고 굳이 노골적으로 공격적인 톤을 가지는 것도 아니다. 이 은밀한 자기 판단은 은폐된 형태로 우리 내면을 장악하고 있으며 때로는 매우 고통스러운 형태로 혹은 장기적으로 우리를 괴롭히기에, 우리는 “맹목의 정교한 울타리”를 만들어 그것을 의식하지 못하게 만든다(Thompson, 2015/김소영 옮김, 2019: 43-45). 수치심이 특별히 자신이 인간으로서 무가치하다는 깨달음으로, 다시 말해 인격으로서 실패한 존재임을 부각시키는 경험으로 다가올 때, 이는 상대적으로 자신보다는 상황의 어처구니없음에 방점이 있는 당혹감이나 수줍음 등 다른 결을 가지는 수치심들과 비교하면 더욱 고통스럽게 느껴진다. 이 연구가 주로 주목하는 종류의 수치심은 이처럼 고통스럽고 장기간 반복되었을 때 그 사람의 정체성에 균열을 가져오고 때로는 여러 가지 정신적 혹은 육체적 문제까지 불러일으킬 수 있는 종류의 것이다. 연구자는 이후 이런 공통점을 가지는 수치 경험들을 통칭하여 ‘자기 붕괴적 수치심’이라 일컬을 것이다.

지금까지의 논의를 정리해보면, 수치심은 그것을 발생시키는 외적 상황보다는 수치를 경험하는 인간 마음의 특정한 내적 역학에 더 방점을 두는 하나의 도식을 가지는 감정으로, 주체 자신에 관한 특정한 믿음을 그 중심에 가지는 감정으로 특징지어질 수 있다. 이 감정을 경험하는 주체는 자신에 대한 일련의 부정적 판단을 형성하고 그것에 자신을 동일시하는 믿음을 통해 수치를 경험하게 된다. 수치 감정의 주체는 자기 자신에 대해서 판단하되, 동시에 이 판단으로 인해 형성된 믿음에 자신을 동

일시한다는 점에서는 다른 자기 평가적 감정들과 동일한 구조를 가지지만 자기 판단의 양태, 적용범위 및 자아에 미치는 결과의 양상에 있어 차이점을 보인다.

그런데 여기서 우리는 이런 믿음을 형성하는 판단의 기준을 다시 한 번 주목할 필요가 있다. 이 기준은 수치 감정의 주체로 하여금 자기를 평가하도록 만드는 규범적 힘을 가지는 것처럼 보인다. 이 판단의 기준을 수치심과 관련하여 어떻게 이해할 수 있을까? 이런 자기평가를 유발하는 원인에 대한 탐구를 위해서는 수치 감정의 촉발 원인이 존재하고 있을 것으로 추정되는 곳으로 시선을 돌려야 한다. 일견 수치심은 자기평가에 따른 자기주시의 경험이지만, 다른 한편으로 타인의 입장에서 자기 자신을 바라봄으로써 자신의 행위를 감시할 때 발생하는 사회적 감정이기도 하기 때문이다(Barbalet, 1998: 192).

2) 타인의 비판적 평가에 대한 반응으로서 수치심

수치심을 이해하는 또 다른 접근은 수치 유발의 원인을 감정 주체의 외부에서 찾는 방식을 취하는데, 특별히 타인의 판단 또는 평가에 의해 체감되는 감정으로 이해하는 것이다. 앞선 탐구에 따르면, 수치심은 자신이 은연중에 내면화한 이상적 기준과 특정 상황에 놓여있는 자신을 서로 비교하면서 깎아내려진 자신의 모습이 실제라고 믿는데서 오는 고통의 감정이다. 이런 정의는 감정 주체의 내면에 초점을 두고 있다. 그러나 “정서의 내적 응축과 이완이 작동하는 심적 세계”(임홍빈, 2016: 236)에 방점을 둔 정의는 정작 수치심을 유발하는 일차적 원인인 동시에 그 자체로 다채로운 내용을 가지는 이상적 기준에 대한 이해와 그에 따르는 설명을 결여하고 있다는 점에서 한계를 보인다.

이런 맥락에서 수치심을 이해하려는 연구들은 이 감정을 한 개인에 대한 다른 사람들의 평가 및 그 영향력과 관련된 방식으로 규정하려고 시도한다. 아리스토텔레스에게 수치심은 나쁜 평가에 대한 일종의 두려움으로, 자신의 명성 또는 평판을 망가뜨릴 것으로 보이는 악덕들에 대한

일종의 고통이나 혼란함이다(*Rhet*, 1383b12-14). 다윈은 우리가 얼굴을 붉히는 것은 곧 다른 사람이 우리를 어떻게 생각하고 있는지 생각하는 것 또는 타인에 의해 촉발되는 자기 자신의 감정을 스스로 주목함으로 나타나는 것이라고 보았는데, 특별히 다른 사람들에게 가장 많이 보이는 신체의 한 영역이라는 점에 주목하면서 그렇게 설명하였다(임홍빈, 2016: 190; Darwin, 1872/김성한 옮김, 2020 435-449, 457; Rochat, 2009: 116-117; Barbalet, 1998/박형신·정수남 옮김, 2007: 187-192). 지그문트 프로이드에게, 수치심은 직립보행을 본성으로 갖는 인간에게 고유한 것이었다. 두발로 걷는 존재가 되는 것으로의 이행은 곧 수치심의 발명으로 이어졌는데, 일어서 있는 상태는 인간의 생식기를 가시적으로 만들었기 때문이다. 이 해석에 따르면 수치심은 본능적인 자기 보호적 운동으로서 이해된다. 따라서 수치심은 인간의 본질적 취약성, 우리가 전적으로 낯선 타인의 타자성에 노출되어 있음을 전제하는 감정이다. 이런 날 것 그대로의 취약성은 모든 종류의 수치심의 뿌리라고 할 수 있다(Freud, 1961: 99). 해리스와 마루나는 수치심을 사회적 불승인에 관한 개인의 인식, 즉 받아들여지지 않았기에 다른 사람에게 매력적이지 않게 되었다는 인식의 결과로 규정하며(Harris & Maruna, 2005, 454-455), 린드세이-하르츠는 다른 사람이 자신을 받아주지 않는 제스처를 취할 때 받는 무언가 잘못되었다는 느낌을 곧 자신에 대한 부정적 평가로 연결 짓는 것으로 수치심을 이해한다(Lindsay-Hartz, 1984: 689-704). 한편 로챗은 이 감정이 사회적 거부와 연관된 느낌과 정서의 공적인 표현이라고 정의한다. 로챗에 따르면 인간은 기본적으로 거부당하는 것, 특별히 다른 사람들에 의해 인정받지 못하고 낙인 찍혀 버려짐을 통한 고통을 두려워한다. 그리고 바로 이런 조건이 충족되는 순간 인간은 수치심을 느낀다(Rochat, 2009, 110-116).

이런 관점을 취하는 입장에 따르면, 수치심의 본래적 특징은 다른 누군가에 의해 내가 보여지는 것(being seen by another)에 있다. 이것은 일차적으로 '나 자신'이라고 간주할 수 있는 존재가 아닌 다른 존재가 나를 주시한다는 뜻이며, 이는 그의 관점에서 나를 특정한 존재로 판단하

게 되는 것보다 논리적으로 선행해야 하는 전제조건이기도 하다. 가령 어린 시절 낯선 사람이 나를 쳐다볼 때 본능적으로 느껴지는 원초적인 수치 감정이나 우리가 수시로 느끼는 수줍음과 같은 일상적 수치심의 한 형식 등을 생각해보면, 이 감정이 유발되는 출발점으로서의 원인은 일차적으로 우리 자신이 아니라 '다른 사람들의 이목'에 있다는 점을 알 수 있다. 우리는 반려동물이 곁에 있다고 해서 자신의 부끄러운 행동이나 생각에 대해 수치를 느끼는 것은 아니며, 다른 누군가가 있다면 그렇게 하지 않았을 공공예절에 어긋나는 복장이나 편한 행동을 하는 자신에 대해 부끄러워하지 않는다. 설령 관습에 어긋나는 행동을 공공장소에서 한다고 해도, 다른 사람에게 들키지 않으면 크게 부끄러워하지 않는다. 나의 은밀한 생각이나 행동, 또는 나의 어떤 특징을 나와 동류의 존재인 인간, 그것도 나 자신이 아닌 다른 사람이 보고 있음을 문득 깨닫고 나아가 그가 나를 어떻게 생각하고 있을지 생각하면서 발생하는 것이 수치심이다. 실제로 관련 연구자들은 수치 경험의 기본적 성격을 다른 사람에 의해 의도치 않게 보이게 되는 것으로 규정한다(Williams, 1993: 78). 자케는 수치 경험의 핵심을 노출 또는 폭로에 있다고 하면서, 수치심에는 반드시 관객(audience)이 전제되어야 한다고 주장했다(Jacquet, 2015/ 박아람 옮김, 2017: 19). 또한 가브리엘 테일러에 따르면 수치심은 그 감정을 느끼는 사람이 본래 가지고 있는 '다른 사람'의 개념에 결정적으로 의존하여 자신을 판단할 때 성립하는 자기 의식적 감정이다. 다른 누군가에 의해 관찰되고 있다는 깨달음은 수치 감정을 불러일으키는 촉매제로, 이로 인해 감정 주체 안에서 벌어지는 자기 이해 방식의 극적 전환은 이 감정만의 독특한 그리고 모든 수치 감정들이 가지는 구조적 특징이다(Taylor, 1985: 67).[23]

23) 그러나 단순히 누군가가 나를 바라본다는 것만으로 수치심이 유발되는 것은 아니다. 여기에는 몇 가지 조건이 덧붙여진다. 우리는 어린아이는 짐승 앞에서 부끄러움을 느끼지는 않는다. 바로 내 앞에 있는 사람, 나와 안면이 있는 사람, 나에게 관심을 기울이는 사람 앞, 특히 내가 존중하고 인정받기 원하는 사람들에게 나의 약점이 노출되었을 때 수치를 더 크게 느끼는 경향이 있다. 다시 말해 부적절한 방식으로, 들키기 원치 않는 사람에 의해, 잘못된 조건에서 내가 보여질 때 마치 발가벗겨진 것 같은 느낌을 가지는 것이다. 아리스토텔레스는 '수치심은 사람들 눈 안에 있다'는 당시의 격언을 인용하면서 공개적으로 수치를 당하는 것이

이 연구들로부터 한 가지 알 수 있는 점은, 수치심은 일견 자신을 특정한 방식으로 판단하고 믿는 경험에서 발생하는 순전히 개인적 차원의 감정 같지만, 사실은 사회적 감정이며 다른 사람의 영향 없이는 발생이 불가능하다는 것이다. 앞서 살펴본 수치심의 내적 정의에서 언급된 이상적 기준은 한 사람이 임의로 옳고 그르다고 여기는 것이 아니라, 그가 속해있는 사회나 주변 사람들이 바람직하다고 여기는 것들을 본인이 내면화한 결과물이라고 볼 수 있다. 이 기준은 작동하는 영역의 측면에서는 우리 안에서 작동하고 있지만 발생적 측면에서는 생래적인 것이 아니라는 점에서 사회적 원천을 가진다.[24] 즉 주관적인 형태로 주체에게 다가오는 수치 경험 속에는 사회적 차원의 윤리 혹은 규범이 내포되어 있다. 흔히 수치심은 명예 개념과 대조적으로 이해되곤 하는데, 대부분의 사람이 명예를 욕구하고 수치심을 회피하려하는 성향을 가지며 이 성향이 곧 적절한 사회적 행동을 수행하기 바라는 사회적 기대에 순응하게 되는 중요한 동기임을 생각해본다면, 결국 행위수행에 있어 수치심의 제재 또는 구속(sanction)적 기능은 양심의 기능과도 유사한 측면이 있다 (Cua, 2005: 195).

결국 수치심에 대한 또 다른 이해는 이 감정을 다른 사람과의 상호작용 속에서 발생하는 사회적 경험으로 보는 것에서 출발한다. 수치심은 다른 사람들의 존재와 그들과의 상호작용이라는 사회적 조건을 기초로 형성되는 감정으로, 하나의 감정주체가 그가 속한 공동체나 주변 사람을 통해 알게 되는 '사회적 기대'를 그 성립에서 중요한 조건으로 삼는다. 더 구체적으로 말하자면, 이 감정 발생의 연원은 주로 한 사람이 소중히 여기는 다른 사람들, 즉 나에게 중요하고 의미 있는 타인들(significant others)의 자신에 대한 평가에서 찾을 수 있다.[25] 이런 뜻에서 수치심을

그렇지 않을 때보다 더 큰 고통을 준다고 하였다(*Rhet*, 1348a35).

24) 지금까지의 논의는 우리로 하여금 수치 감정을 촉발시킨 외적 계기가 별로 중요하지 않다는 인상을 줄 수 있다. 여기서 유념해야 할 것은 외적인 상황이 실제로 존재하는지 여부가 중요하지 않다는 뜻이지, 이것이 필요하지 않다는 것이 아니다. 오히려, 외적인 상황은 수치 감정의 강도, 질, 지속성 등을 결정한다. 그리고 구체적인 상황들 속에서 식별할 수 있는 미세한 조건적 차이들은 수치의 다양한 결을 구별할 수 있게 하는 중요한 요인이다.

“나에게 결점이 있어서 사람들에게 거부당하고 소속될 가치가 없다고 믿는 극도로 고통스러운 느낌이나 경험”이라고 정의했을 때, 브라운은 자기평가 및 다른 사람의 영향력이라는 수치 발생의 두 가지 축을 하나로 통합한 정의를 제안한 것이다(Brown, 2007/서현정 옮김, 2019: 32).

다른 한편, 수치 감정의 사회적 기원에 주목하는 이 입장은 시각(sight)이라는 인간의 한 가지 감각에 비유하여 이 감정을 이해하려 한다. 윌리엄스(Williams)는 이런 접근방식에 있어서 흥미로운 설명을 제공하는데, 특별히 죄책감과 서로 비교하는 가운데 수치심의 특징을 선명히 드러낸다. 윌리엄스에 따르면, 기본적으로 수치 경험은 가장 원초적인 의미에서 시각 그리고 다른 누군가에 의해 보여지는 것과 관련된 감정이다. 수치심을 불러일으키는 전형적인 경우들은 다른 사람들의 경멸 및 조롱이나 회피 등으로, 나에 대한 그들의 평가가 단지 나의 외모에 관한 사소한 것이라 해도 매우 강한 힘을 가진다. 이것은 자신이 타인의 시선에 노출되어 있다는 것, 다시 말해 관찰의 대상이 되어 관찰자와 비대칭적 관계에 놓이게 되었다는 것을 뜻한다. 수치심은 이런 뜻에서 자신의 주체적 힘을 상실한 불리한 상태에 대한 반응이다(Williams, 1993: 220).

이에 반해 죄책감은 주로 청각에 비유될 수 있는 감정으로, 한 사람을 판단하는 양심의 목소리와 같은 경험을 준다. 이 감정은 주로 내가 다른 사람에게 가한 잘못된 행위 또는 피해자의 분노와 같은 반응으로 말미암는다. 에크만이 말한 것처럼, 죄책감에는 관객이 필요하지 않다. 왜냐하면 죄를 범한 자신이 곧 심판자이기 때문이다. 하지만 수치심의 경우에

---

25) 의미있는 타인(significant others)은 한 사람이 사적 또는 친밀한 방식으로 특별히 관심을 쏟는 사람들을 뜻한다. 이들은 그 사람의 행동과 자존감에 큰 영향을 미치며, 더 일반적으로 말해 주체의 사고와 느낌에도 적지 않은 영향을 끼친다고 말할 수 있다. 의미있는 타인은 수치 경험의 이해에서 중요한 데, 왜냐하면 그들은 수치 감정의 주체가 좋은 삶의 모델로 삼는 자이기 때문이다. 그는 관계하고 있는 사람의 인생관, 자기 이해 등 여러 가지 측면에서 중대한 영향력을 행사한다는 점에서 독특하다(Cua, 2005: 202). 다른 한편, 의미있는 타인은 내 앞에 현존하는 다른 사람만 의미하는 것이 아니라, 우리의 행위와 사고에 영향을 설명하는 윤리적 용어와 동일시 될 수 있다(Williams, 1993). 타인은 한 사람이 경험하는 상호작용 속에서 존중의 제스처를 취할 어떤 속성을 가지고 있는 존재로 인식되는데, 이런 규범적 영향력을 가지고 있다는 점에서 의미있는 타인은 곧 주체가 지향해야 할 가치체계를 전달하는 담지자의 또 다른 표현이라 볼 수 있다.

는 다른 사람의 비난이나 조소가 필요하다(Ekman, 1992: 65). 수치를 느끼는 사람은 이미 가시적이지만 가시적이 될 준비가 된 것은 아니다(one is visible and not ready to be visible)(Erikson, 1965: 244).

수치심에 관한 이러한 관점이 가능한 이유는 윌리엄스가 이른바 '내면화된 타자'(the internalized other)라는 개념을 수치심을 이해하는 핵심으로 삼고 있기 때문이다. 그는 내면화된 타자는 한 사람의 내면에 존재하는 또 하나의 인물(figure)처럼 간주될 수 있다고 주장한다. 이 내면화된 타자는 단지 한 사람이 가지고 있는 윤리적 관념의 반영물이 아니며, 한 사람을 둘러싼 사회적 기대들이 발생하는 곳이자 그의 마음 안에서 독립적 지위를 가지는 구심점이기도 하다(Williams, 1993: 98). 수치심을 경험하는 사람은 이 감정이 자신에게 전달하는 어떤 요청을 따라야만 한다고 느끼는데, 다시 말해 수치심은 감정 주체로 하여금 특정한 방식으로 행동하도록 이끄는 강제성(necessity)을 가진다. 윌리엄스에 따르면 이 강제성의 원천은 곧 내면화된 타자로, 이 타자의 전달하는 메시지는 그 감정 주체가 존중하며 따라야 하는 방식으로 경험되는 것이다(Williams, 1993: 102-103).

이 내면화된 타자는 존중과 관련하여 크게 두 가지 존재론적 차원을 가지는데, 수치 감정의 주체는 내면화된 타자를 하나의 인물처럼 상정하되 서로 구분되는 두 가지 측면에서 대한다. 첫째로 그 스스로가 인정할 수 있는 바 자기존중의 반영물로서의 타자이다. 이는 마치 그가 살면서 습득한 이상적 기준들의 의인화로서 하나의 이상적 자아를 뜻한다고 볼 수도 있을 것이다. 다른 하나는 이른바 실제적인 사회적 기대의 구현으로서 그러하다. 후자에 대한 도덕적 감각은 한 사람이 그가 만일 특정한 것을 하면 살 수가 없을 것이라거나 다른 사람에게 실망을 불러일으킨 것이라는 생각 등의 이면에 놓여있다. 즉 이 타자는 한 사회의 에토스에 바탕을 두고 있으며, 한 사람이 다른 사람들과 자신의 삶의 관계 양상을 받아들이는 방식과 관련되어 있다(Williams, 1993: 103-104).[26]

---

26) 그러나 동시에 내면화된 타자는 물리적인 다른 사람의 존재도 함축하는 이중적 특성을 가지고 있다(Williams, 1993: 102). 다시 말해 실제로 내 앞에 존재하며 규범적으로 영향을 미치는 다른 사람의 존재와도 모종의 관련을 맺는데, 이 타자

정리하면, 수치심은 그것이 촉발되기 위해 다른 사람의 나에 대한 평가가 실제로 감정 주체 안에서 작동할 수 있게 만드는 내적 기제로서, 내면화된 타자를 요구한다. 수치심은 스스로를 의식하고 평가하면서 경험하는 감정이지만, 이 판단의 기준이 되는 것은 나의 안에 있는 내면화된 타자로 말미암는다. 이 타자는 한 사람이 자라면서 그가 마땅히 지키고 따라야 한다고 암묵적이든 명시적이든 동의하게 된 명제들의 총합, 또는 그에게 도덕적 권위를 가지는 어떤 총체적 힘이라고 볼 수 있다. 내면화된 타자는 감정 주체가 수치를 느끼게 만드는 어떤 힘을 가지고 있으며, 그가 존중할 수 있는 어떤 것들의 내적 형상물로서 한 사람이 속한 사회에서 여러 가지 규범과 관습 등을 습득하면서 형성된다. 수치심의 작동 이면에는 우리를 둘러싼 사회적 기대 또는 세계의 윤리적 요구가 맞물려 있으며 수치심은 한 사람과 이런 도덕적 요청들을 매개하고 있다. 그리고 이러한 수치 감정의 역학 핵심부에 내면화된 타자가 있다.

이제 서로 다른 출발점을 가지는 수치심에 관한 두 접근을 정리해보자. 먼저 자기 평가적 감정으로서의 수치심은 감정 주체의 심적 역학에 초점을 둔 것으로, 1인칭 관점에서 경험되는 수치 감정의 양상에 초점을 두었다. 한 사람은 수치심을 느낄 때마다 자신의 전면적 존재에 대해 부정적으로 평가하고 그런 믿음을 형성하며 고통스러워한다. 그러나 이 규정은 그 자체로는 그러한 부정적 자기평가를 수행하는 규범적 기준의 내용이나 성격에 대해서 말해주지 않았다. 이 기준을 찾는 탐색 과정은 두 번째 수치 개념, 즉 타인의 비판적 평가에 대한 반응으로서의 수치심과 연결되었다. 이 개념의 탐구를 통해 수치심이 한 감정 주체의 사적이고 내밀한 경험일 뿐만 아니라, 다른 사람의 비판적 평가를 원천으로 삼는 사회적 감정이기도 하다는 점이 드러났다. 타인의 판단은 수치심을 느끼는 사람에게 강력한 힘을 행사하는 도덕적 원천으로 간주되었으며, 이를

는 한 주체의 삶 속에서 함께 했던 타인들과의 상호작용 속에서 형성된 것이기 때문이다. 윌리엄스의 주장은 내면화된 타자가 추상적인 개념이 아니라, 그것의 형성에 있어서 실제로 몸을 가진 다른 사람들의 영향을 배제하지 않음을 강조하려는 의도로 보인다. 우리가 어떤 가치나 규범을 어떤 정련된 명제를 직접적으로 전달받는 게 아닌, 내 곁의 부모나 지인들과의 상호작용을 통해 습득하게 된다는 점을 생각해본다면, 그의 주장을 어렵지 않게 이해할 수 있을 것이다.

기반으로 이해되는 수치심은 일종의 3인칭 관점에서 규정할 수 있는 것이었다. 다른 사람들이 나를 평가할 때 의존하는 기준들은 사회로부터 그리고 서로 간의 상호작용을 통해 형성되며, 각 사람의 마음속에서 각기 마치 하나의 독립된 인격처럼 작동한다. 윌리엄스는 이런 심적 기제를 '내면화된 타자'로 불렀으며, 우리는 이 개념을 통해 일견 서로 구분되는 두 수치심에 대한 관점이 사실 어떤 이상적 기준에 근거한 판단을 기초로 성립된다는 공통점을 바탕으로 연결될 수 있음을 발견하였다. 이상적 기준은 자기 평가적 수치심에서 하나의 이상적 자아의 형태로 나타나 감정 주체에게 영향력을 행사한다. 한편 다른 사람의 비판적 평가에 대한 반응으로서의 수치심에서 이상적 기준은 감정 주체가 중요하게 여기는 주변 사람들의 의견 혹은 사회 윤리적 규범 등이 집약된 결과로 간주할 수 있을 것이다. 이를 다른 방식으로 말한다면, 수치심은 내가 나를 특정한 방식으로 평가할 때 또는 다른 사람이 나를 특정한 방식으로 평가하는 것을 인지했을 때 발생하는 감정이다. 이렇게 본다면, 두 수치 개념은 서로 출발점이 다를 뿐 서로 동일한 어떤 경험을 규정하고 있으며 각 개념을 규정하는 데 있어서 '내면화된 타자'를 필수조건으로 삼는다.

우리가 만일 '내면화된 타자' 개념을 수치심을 이해하는 핵심 개념으로 삼는다면, 이 감정의 주된 원천인 '타인'의 이해 범위는 확장되며, 여기에 규범적 의미를 부여할 수 있겠다. '타인'은 단지 내 곁에서 나를 바라보고 있는 신체를 입은 실제 사람만이 아니라, 현전하지 않더라도 나에게 수치를 유발시키는 어떤 내적인 계기로 존재하며 도덕적 힘을 지닌 어떤 것이다. 내면화된 타자는 자기 평가적 판단으로서의 수치심이 의존하는 이상적 기준의 내적 현현에 다름 아니며, 감정 주체가 의존하는 도덕성의 원천이라고 볼 수도 있을 것이다. 우리는 우리 밖에 실재하는 다른 사람들의 평가에 민감하게 반응하면서 수치심을 느끼지만, 각자의 삶의 내력 속에서 형성된 내면화된 타자가 나를 판단할 때도 그런 경험을 할 수 있다.

그렇다면 우리는 앞서 구분한 바 있는 수치심의 두 가지 이해 방식 모두를 '타인'의 존재와 그 규범적 영향력이라는 측면에서 통합할 수 있으

며, 각 접근방식은 수치심이라는 하나의 현상을 설명하는 동전의 앞면과 뒷면에 비유할 수 있을 것이다. 이 두 관점은 오롯이 나 자신이 아닌 그 무언가에 의해 촉발된다는 점에서 공통적이며, 내가 일상적으로 '나'라고 부르고 그렇게 간주하는 것과 다른 어떤 요소가 수치 경험 속에서 작용하고 있다는 점에서 일치한다. 가령 자기 평가적 수치심에서 "내가 나를 판단하고 평가"할 때 이 두 "나"는 서로 분리되어 있으며 이 때 '타인'이 암시되고 있다고 할 수 있다. 다른 사람의 비판적 평가에 의한 수치심 속에서도 우리는 '타인'을 발견하는 데, 나에 대한 비판적 평가를 담고 있는 내용은 곧 나의 외부에 있던 사회적 규범이지만, 감정 주체가 그것을 파악하고 받아들이는 한 주체 안에 있는 그 무엇이기도 하기 때문이다. 요컨대, 우리가 수치 감정을 이해하고자 할 때는 '타인' 혹은 내면화된 타자로 부르는 모종의 규범적 힘을 염두에 둘 필요가 있다.

2. 수치 경험의 질적 변형

1) 윤리적 지형의 변화와 수치 경험

오늘날 현대인이 수치 개념을 연상할 때 동원하는 전형적인 이미지는 존 브래드쇼(John Bradshaw, 1933-2016)의 『수치심의 치유』(*Healing the Shame that Binds You*, 1988) 이후 대중에게 익숙해지고 각인된 '유독성 수치심'(toxic shame)에 가장 가까울 것이다. 이 수치심은 부모나 여타 양육을 담당하는 사람들이 유년기의 아동에게 가한 각종 언어적, 정서적, 육체적 학대의 과정에서 발생하는 것이다. 이런 상황에 지속적으로 노출된 아동은 부정적 자아상을 형성하고 적대적 자기관계를 맺게 되며, 정상적 성찰능력을 상실하거나 각종 정신적 질병에 쉽게 시달린다.[27]

---

27) 이런 관점과 이해를 토대로 학자들은 다양한 방식으로 수치심을 구별하였다. 예를 들어 파울러(Fowler, 1975)는 건전한 수치심, 완벽주의적 수치심, 귀속적 수치심, 중독적(toxic) 수치심, 무수치심 등 다섯 가지 유형으로 분류하였으며, 포터-애프론과 포터-애프론은 수치심을 못 느낌 - 유용한 수치심 - 중독성 수치심,

자기 붕괴적 수치심은 이런 관점과 유사한 측면을 가지는 데, 카우프만(Kaufmann, 1996)이 강조한 것처럼 인간의 삶의 의미와 목적 영역을 침범하고 뒤흔든다는 특징과 밀접하게 관련되어 이해될 수 있다. 이것은 한 인간의 자긍심 또는 자기존중감에 손상을 가하는 고통스러운 느낌으로서 건전한 자기이해의 형성을 중대한 방식으로 가로막는 종류의 수치심으로, 우리사회에서 모멸감이나 굴욕감 등으로 포착되는 종류의 수치경험에 가깝다. 가령 부진한 성적을 받거나 부모에게 꾸지람을 듣고 스스로 목숨을 끊는 학생의 내면에서 격동한 것은 바로 이런 종류의 것이다. 그러나 수치심은 이런 부정적인 측면만 가지고 있는 감정이 아니다. 그렇다면 수치 감정에 대한 부정적 인식은 어떤 연유로 생겨났을까? 어떤 과정을 거쳐 이런 인식의 변화가 생겨난 것일까?

이에 대한 한 가지 단서는 한 시대와 사회를 특징짓는 요소 중 하나인 윤리적 지형의 변화에서 찾을 수 있을 것 같다. 다시 말해, 개인들이 자신이나 타인의 행위에 대해 옳고 그름을 판단할 때 소환하는 사회적 가치체계가 그 구성에 있어서 어떤 변천을 겪었는지 살펴볼 필요가 있다는 것이다. 찰스 테일러(Charles Taylor)에 따르면, 근대 이전에 살았던 사람들은 자신들의 삶과 그들이 사는 세계를 구성하는 요소들을 질서 있는 하나의 정합적 체계로 파악할 수 있게 만드는 일종의 세계관을 가지고 있었다. 예를 들어 우리는 플라톤이나 아리스토텔레스를 위시한 고대의 철학사상 속에서, 그리고 서양의 중세를 지배했던 기독교와 같은 고등종교 등에서 존재와 인식, 그리고 윤리 전반을 하나로 통합하려는 강력한 열망을 발견할 수 있다. 이런 양상은 단지 서양세계에만 국한된 것이 아니다. 동아시아 지역에서 오랫동안 깊이 뿌리내리고 있는 유교나 불교를 비롯한 다양한 종교 및 사상 속에서도, 한 사람을 그가 속한 사회에 안착시키고 그가 옳다고 믿는 바대로 행동하도록 인도하는 통합적 세계관의 존재와 그 기능은 유사한 형태를 띤다. 이것은 개개인을 초월해 있는 "신성한 질서"(sacred orders)로, 이것은 사람들의 삶과 사회적 행위에 의미를 부여하는 기능을 가지고 있었다(Taylor, 1991/송영배 옮김, 2013:

또는 사회적 수치심 - 능력적 수치심 - 존재적 수치심으로 분류하기도 했다(Potter-Efron and Potter-Efron, 1999/김성준 옮김, 2016: 26-29, 81-118).

10-11). 일단 이 세계관들이 지배하는 사회에서 사는 사람은 자신의 존재이유를 설명하고 스스로 납득하는데 그리 어려움을 겪지 않았다. 왜냐하면 그는 스스로를 자신보다 큰 거대한 질서의 일부분으로 간주했기 때문이다. 그가 받아들이는 세계관은 그를 둘러싼 세계를 이해하거나 다른 사람의 상호작용 속에서 어떻게 느끼고 행동해야 바람직한지 판단하는 문제에 대해 일관된 기준과 의미부여의 틀을 제공해주었다.

그러나 근대에 접어드는 과정에서 우리가 사는 세계와 사회에 의미를 부여했던 우주적 질서, 이른바 "존재의 거대한 고리"(the great chain of Being)가 점차 붕괴되기 시작했다(Taylor, 1991/송영배 옮김, 2013: 11). 테일러에 따르면, 이 시대적 전환이 가져온 결과 중에 하나는 개인주의였으며, 이것은 사람들이 근대적 의미의 자유를 누릴 수 있는 조건이 되었다. 각 개인은 무엇이 올바른지 스스로 판단할 수 있는 주체로 부각되었으며, 또 어떤 삶을 살아가야 할지 결정하는 과정에서 외부의 초월적 질서에 의존하지 않고 자신의 개인적 판단에 기댈 수 있는 권리를 확보하게 된 것이다. 그러나 예상치 못한 부작용이 나타났는데, 개인주의의 본래적 의의에서 변질된 형태 중에 하나인 도덕적 상대주의가 만연해지기 시작했다는 것이다. 이는 어떤 의미에서 공적인 차원에서 구성되는 가치체계의 파편화, 그리고 결과적으로 사람마다 서로 다른 가치관을 가지는 것을 정당화하는 결과를 가져왔다. 사람들은 오로지 자기 자신과 자신의 삶에만 초점을 두면서 다른 사람과 사회의 변화에 대해 점차 무관심해졌으며 마침내 삶의 의미조차 상실하기 시작했다.[28] 이런 변화는 세계와 자아에 대한 통합적 이해의 틀이었던 의미의 지평의 상실을 뜻한다. 그리고 개인들과 공동체를 하나로 결합시키면서 질서를 유지하게 만

28) 이런 뜻에서 내가 나의 '현존재의 느낌'(le sentiment de l' existence)과 충분한 접촉을 유지할 수 있다면 그것이 나를 도덕적 존재로 만들기에 충분하다고 본 루소의 주장은 문제가 있는 것으로 보인다. 테일러가 옳게 말했듯 '자신에게 진실하라', '나의 내면의 목소리와 자신을 일치시키라'는 등의 주장은 내가 다른 사람들과 함께 살아가야 할 때 요구되는 도덕의 내용과 상당한 차이가 있을 수 있기 때문이다(Taylor, 2013: 85). 그러나 외재적 도덕규범보다는 우리 자신의 내면의 목소리에 더 도덕적 힘을 실어주는 현대사회의 전반적인 시대적 분위기 속에서, 도덕적 상대주의가 지배적인 경향으로 자리 잡게 되는 것은 어쩌면 피할 수 없는 결과였다.

들었던, 이른바 개인의 내면이 아닌 외부에 도덕성의 원천이 존재한다는 의미에서 '객관적' 형태로 존재했던 도덕적 원천의 붕괴를 함축한다 (Taylor, 2013: 11-13).

악셀 호네트(Axel Honneth) 역시 서구사회가 전근대에서 근대로 이행하면서 벌어진 가치부여 방식, 또는 인간이 자신의 삶과 사회적 행위에 의미를 부여하는 방식의 변화를 언급하고 있다. 호네트에 따르면, 근대로의 이행은 기존에 존재했던 위계적 가치질서에 영향을 미쳤는데, 이는 한 사회의 윤리적 목표 설정의 타당성 조건이 변화했음을 의미한다. 한 사회에서 어떤 행위를 명예롭다고 규정하기 위한 타당성의 조건을 전근대의 가치질서는 종교적, 형이상학적 전통에서 얻고 있었고, 이는 객관적 준거틀로 기능하고 있었다. 그러나 이 인식 토대가 광범위한 차원에서 제거되기 시작했고, 윤리적 의무가 세계 내적 결정과정의 결과로 이해되었으며, 사회적 가치질서의 성격에 대한 일상적 이해 역시 변화하게 되었다. 다시 말해, 사회적 가치질서가 초월적 증명 토대를 상실하고 형이상학적 토대를 잃음으로써 명예로움 또는 명예로운 행동을 파악하게 해주는 객관적 기본틀로 간주될 수 없게 되었다. 이는 사회적 가치질서가 행위규범적인 사회적 위신의 척도로 작동할 수 있는 능력의 상실을 뜻하기도 한다.

그러나 전통적 가치 위계구조가 해체됨에 따라 개인별 속성의 차이를 규정하는 새로운 가능성이 열리게 된다. 어떠한 생활방식이 윤리적으로 허용되느냐와 같은 질문에 대해 미리 주어진 기준 같은 것은 없게 되었으며, 이제 집단적 속성이 아니라 개인사적 과정을 통해 형성된 각 개인의 능력이 가치부여의 대상 또는 기준이 되었다. 이런 개성화 과정에서 사회적 가치관이 개인적 자기실현의 다양한 방식을 위해 개방되고, 가치다원주의가 각 개인의 능력의 사회적 가치를 규정하는 규범적 방향틀을 형성하게 된 것이다. 호네트는 이런 역사적 맥락 속에서 사회적 명예 개념이 개인적 위신 또는 신망의 차원으로 내려앉기 시작한다고 주장한다. 위신이나 신망이 뜻하는 것은 사회적 인정의 정도로, 이를 획득하는데 중요한 것은 각 개인이 추상적으로 정의된 사회의 목표들을 자기실현을

통해 실천적으로 바꾸는 데 어느 정도 기여하고 있는가 하는 점에 있다(Honneth, 1992/문성훈·이현재 옮김, 2017: 236-242).

이 명예 개념의 현대적 변용이 함축하는 것은, 근대 이후를 살아가는 사람들의 수치 경험이 사회적으로 주어진 객관적인 규범적 틀 내에서 작동하는 것이라기보다는 개인적 차원에서 작동하는 사적인 경험에 불과한 것으로 간주되기 시작했다는 것이다. 각자 다른 가치체계를 가지고 서로를 평가하는 것이 정당화되었으며, 자신만의 세계관을 통해 서로를 판단하기 시작했다. 만일 수치심을 자기 평가적 측면과 타인의 비판적 평가에 대한 일련의 반응으로 구분했을 때, 각각의 역학에 따른 평가의 내용물이 서로 일치하지 않는 상황이 증가할 수밖에 없을 것이다.

다른 한편 이런 현대사회 고유의 도덕성의 양태 변동과 관련하여, 롤로 메이(Rollo May)는 미시적 차원에서 각 개인이 타인과의 관계에서 어떤 내적 어려움을 겪고 있는지 좋은 통찰을 제공하고 있다. 메이에게 현대는 낡은 것은 갔지만 아직 새로운 가치는 탄생하지 않은 시대이며, 이런 뜻에서 곧 '불안의 시대'로 규정될 수 있다. 그가 볼 때, 과거로부터 전수되어온 원칙으로서의 가치체계가 우리 마음속에 여전히 남아있는 것은 사실이지만, 이제 더 이상 지배적으로 작동하지 못하고 있다. 오늘날은 그런 가치나 추구해야 할 목표가 존재하지 않는, 가치나 목표가 분할되고 파편화 된 과도기가 된 것이다. 개인 내면세계의 건전함과 통합성을 돕고 구심점이 되어주던 윤리적 가치관이 점차 파편화되면서, 현대인은 자아감각 그리고 자신의 삶의 의미를 표현할 수 있는 언어를 상실하게 된다. 메이에게 이런 상실은 곧 인간 본연의 가치와 존엄성에 대한 감각을 잃었다는 것을 뜻한다. 결과적으로 사람들은 자신을 지나치게 단순하고 피상적으로 나아가 스스로를 보잘 것 없는 존재라고 판단하게 되고, 더 이상 주도적으로 살 수도 없고 자신이 살고 있는 세계에 효과적으로 영향을 미칠 수 없음을 점차 확신하게 된다(May, 1953/백상창 옮김, 2020: 27, 43-44).

또한 이처럼 사물과 세계를 이해할 수 있는 안정적 틀과 기준이 없는 시대는 특별히 타인에 대한 의존이 매우 심해지는 결과를 낳았다. 메이

는 에리히 프롬(Erich Fromm)을 인용하면서, 그가 오늘날 인간들은 교회나 도덕률이 아니라 소위 여론이라는 무명의 권위에 억눌려 살게 되었다고 진단했다고 말한다. 이 때 권위가 뜻하는 것은 곧 '다수의 사람들'로부터 나오는 것인데, 그 다수의 사람들은 각각 남들이 어떻게 생각하고 움직이는지 예민하게 살피는 레이더를 가진 인간들에 의해 구성되어 있는 것이다(May, 1953/백상창 옮김, 2020: 28). 이제 대부분의 현대인은 그들의 행동 자체가 아닌 남들이 자기의 행동을 어떻게 보는가를 기준으로 판단하게 되고, 타인의 의견을 듣고 난 후에야 의사를 결정하게 되었다. 다시 말해 자기 자신이 중심이 아닌, 주위 또는 다른 사람에게 '맞추려는' 경향성을 갖게 되었고, 다른 사람들이 원하는 방식대로 행동할 때 비로소 안정감을 얻게 되는 조건에 처하게 되었다는 것이다.

지금까지의 논의에 따르면, 윤리적 지형의 변동이 가져온 이런 다층적 변화들은 궁극적으로 우리가 경험하는 수치심이 특정한 유형으로 국한되도록 기여한 것 같다. 수치심의 발생은 그 감정 주체가 소유하고 있는 가치에 대한 감각에 의존하며, 그 감정의 발현을 위한 자신을 향한 가치 판단의 궁극적 기준을 어디에선가 찾아야 한다. 다시 말해, 한 개인에게 이상적 기준을 제시하는 도덕성의 원천을 어디에서 발견할 수 있고 또 그것이 그 개인과 어떻게 관계를 맺고 있느냐는 곧 수치 경험이 그에게 교육적이거나 그렇지 않은 방식으로 이해될 수 있는 결정적 조건이다.

그런데 우리가 살펴보았듯, 시대의 흐름에 따른 일련의 변화들은 현재 우리를 둘러싼 윤리적 지형을 변화시켰으며, 결과적으로 이 요인들은 수치심이 부정적 경험으로 각인되는 데 영향을 미친 것으로 보인다. 수치심은 그 원리에 있어서는 과거나 오늘과 차이 없이 동일한 방식으로 우리 안에서 작동하고 있으나, 다른 사람이 나에 대해서 평가할 때 소환하는 규범적 가치가 내가 소유한 가치 기준과 일치하지 않는 경향이 증가하면서 이 동일한 수치 경험의 내적 양상이 변화하였다. 전근대사회에서는 두 수치심 이해 사이의 관점의 일치가 어렵지 않았다. 나에 대한 다른 사람의 평판이나 기대는 곧 사회적 기대였고 내가 그것에 순응해도 부담되지 않고 본인이 마땅히 따라야 한다고 동의할 수 있는 것이었다.

이런 조건 하에서 내가 할 일은 내 수치 경험이 알려주는 어떤 가치를 파악하고 그것에 따르는 것이었으며, 수치 감정의 주체가 조우하는 내면의 타자는 수치심이 자기수양이나 도덕교육적 기능을 발휘하도록 돕는 요인이었다. 이 타자의 요구를 따르면 대내적 갈등은 대부분 해결되었다. 한 사람은 주변 사람들의 평가가 함축하는 가치들에 따르는 것이 당연하다고 생각했으며, 실제로도 바람직하다는 것이 사회 전체적 차원에서 뒷받침되었다.

그러나 소위 일인칭과 삼인칭 관점 사이에 심대한 불일치가 생겨버렸다. 우리가 우리 자신에 대해 내적으로 느끼고 인식하는 것과, 다른 사람이 외적으로 드러나는 나의 모습에 대해 평가하는 내용 간 불일치가 더욱 선명한 방식으로 불거지기 시작했다. 이제 이것은 어떤 의미에서 "화해할 수 없는 간극"이다(Rochat, 2009: 108-109). 이제 다른 사람의 평가가 정말 믿고 따를만한 것인지, 다시 말해 신뢰할만한 객관적 가치를 제공해주는 것인지 불분명해졌다. 각 개인은 가치평가의 객관적 토대가 무너져버린 상황에서, 자신이 느끼는 감정을 통해 어떻게 반응하는 것이 타당한지 확신할 수 없는 혼란스러운 상태에 놓이게 된 것이다. 이제 우리에게 수치를 유발하는 타자는 더 이상 객관적인 도덕성을 담보하는 원천의 양태를 띠지 않게 되며, 자연스럽게 주체가 그것과 조우했을 때 그것을 따라야만 하는 규범적 힘도 가지지 않게 되는 경향이 심화되었다.

요컨대, 이전과 달리 근대와 현대로 접어들면서 새롭게 형성된 현대사회만이 가지는 독특한 윤리적 지형 속에서 도덕감의 각성과 성찰을 촉진하는 기능은 상대적으로 부각되지 못했고, 수치심의 부정적인 양상이 더 강조되기 시작한 것으로 보인다. 다채로운 결을 가지는 수치심은 이제 특정한 유형으로 고착되어 이해되기 시작됐다. 이런 조건 하에서 수치심이 도덕 감정으로 개인의 성장을 위해 마땅히 때때로 느낄 필요가 있다는 의견이나, 교육적 중요성을 강조하는 것은 점차 무의미해진다. 수치심이 도덕감의 형성에 중요한 감정이라는 교육적 관점이나 주장이 호소력을 상실해가는 것도 놀라운 일은 아니다.

통합적인 도덕성의 원천이 상실된 상황에서, 이제 힘의 논리에 의해

지배되는 특정 이데올로기가 사람들에게 규범적 영향을 미치는 구심점이 될 가능성이 증가한다. 대표적으로 신자유주의로 상징되는 무한 경쟁의 문법이 사회를 지배하고 이 논리가 교육문화에 그대로 이식되면서, 이제 교실은 남보다 나은 성취가 자신의 존재감 및 자기이해를 획득할 수 있는 조건으로 간주되는 공간으로 변하게 되었다. 만일 학생들이 내면화하고 있는 지배적인 규범적 내용이 이러한 것이라면, 그들이 느끼게 될 수치심은 그런 경쟁과 갈등에 기초한 기준들 속에서 서로를 비교하며 우열관계를 다투는 방식에서만 초래될 가능성이 높아진다고 예상해볼 수 있다. 이런 맥락에서 자기 붕괴적 수치심은 곧 더 이상 객관적이면서도 유의미한 가치를 제공해주지 못하는 윤리적 혼돈의 상황에서 주도권을 잡은 적자생존적 교육문화에서 경험되는 독특한 수치 감정의 한 형식일 수 있다.[29)]

2) 수치심의 순환성

연구자는 오늘날 우리 학생들의 교육현장에서 경험되는 수치심의 독특성을 파악하기 위해 수치심이 기능적 측면에서 두 가지 유형으로 구분될 수 있음을 제안하고자 한다. 이 구분은 크게 선순환적 모형과 비순환적 모형으로 나누어 볼 수 있다. 여기서 순환이라 함은 수치 감정의 주체가

29) 오늘날 교실 속 학생들에게 수치심이 더 이상 의미 있는 방식으로 작동하지 않고 지속적인 열등감이나 모멸감의 형태로 작동하는 데에는 우리나라의 다음과 같은 사회역사적 변화 역시 그 원인으로 볼 수 있을 것이다. 곽덕주(2019: 3)는 오늘날 교실 속 아이들이 겪는 자기관계의 어려움으로서 정서적, 도덕적 곤란의 원인을 다음 두 가지 배경에서 찾는다. 첫째, 전통적 도덕규범이나 사회적 가치질서의 평가적 잣대가 더 이상 오늘날 아이들의 실천적 삶과 행동에 실질적인 효력을 상실하게 되었다. 둘째, 약화된 전통적 질서의 자리를 비교와 경쟁의 문화가 대체하게 되면서, 아이들이 자신의 존재감을 스스로 결정하기 보다는 사회나 타자가 자신을 어떻게 바라보고 어떤 것을 기대하고 있는지를 충족시키는 것을 일차적인 규범적 잣대로 삼게 되었다. 결과적으로 타자로부터의 인정 욕구의 충족이 자기 가치 부여 혹은 자부심, 나아가 정체성 형성에 결정적인 요인이 됨으로써 아이들의 자기 소외 및 정서적 미성숙을 낳는 문화가 동시다발적으로 형성되었다. 즉 객관적 기준과 비교하기 보다는 다른 사람과 비교하게 된 경향이 우세해지기 시작했다는 변화와 그로 인한 부작용이라고 볼 수 있다.

그를 둘러싼 가치체계와 어떤 방식으로 관계 맺고 있는지 그 양상을 표현한다.

먼저 선순환적 수치심의 역학을 분석하기 위해 플라톤의 대화편에 나타난 수치 경험의 한 장면을 살펴보자. 『국가』에서 플라톤은 인간의 영혼이 세 개의 부분(tripartite soul)-이성, 기개, 욕구-을 가진다는 주장을 입증하는 과정에서 영혼의 '기개' 부분이 있음을 증명하기 위해 한 가지 예화를 들고 있다.

> 아글라이온의 아들 레온티오스가 피레우스로부터 북쪽 성벽의 바깥쪽 아랫길을 따라 시내로 들어가다가, 사형 집행자 옆에 시체들이 누워있는 것을 목격하고서는, 한편으로는 보고 싶어도 하고, 또한 다른 한편으론 언짢아하며 외면하려 했다더군. 그래서 얼마 동안 마음속으로 싸우며, 얼굴을 가리고 있었다네. 그렇지만 보고 싶은 욕구에 압도당하자, 두 눈을 부릅뜨고 시체들 쪽으로 내닫더니, '보려무나, 너희들 고약한 것들아! 그래 저 좋은 구경거리를 실컷들 보려무나'라고 말하더란 이야기 말일세 (*Republic*, 439e-440a).[30]

이 예화는 이른바 시체성애에 관한 당시의 풍습을 알 수 있게 하는 장면으로, 주인공 레온티노스(Leontinos)는 시체를 보고 싶은 욕구와 그래서는 안 된다는 생각 사이에서 갈등하고 있다. 당시 레온티오스는 홀로 있었다. 그 누구도 제지하지 않았고 그의 욕구대로 마음껏 행한다고 해서 책망할 사람도 없었다. 그러나 그는 자신의 내적 갈등 과정 속에서 결국 자신의 욕구대로 행하게 되는데, 다시 말해 자신이 올바르다고 생각하고 동시에 그가 속한 사회가 제안하는 이상적 기준을 충족시키지 못하는 방향으로 자신의 영혼과 육체를 내맡긴다. 결국 그는 자신이 저지른 행위를 자책하며 분노와 수치심 속에서 고통스러워한다. 이 때 레온티노스가 수치를 느낄 때 소환하는 이상적 기준은, 만일 다른 사람들이 그의 주변에 있어서 레온티노스의 행동을 목격했을 때 끌어들일 것으로 예상되는

30) 비록 플라톤이 수치심에 관한 명료한 이론을 정립한 것은 아니지만, 그의 대화편 곳곳에는 수치 감정에 관한 플라톤의 관점이 드러나는 구절들이 존재한다. 『향연』 178d-179a, 『크리톤』 46c-48a, 『법률』 886a, 『고르기아스』 522d, 『티마이오스』 49c-d, 『대히피아스』 298b, 304c-d, 『파이드로스』 253c-254d, 김요한(2012b) 등 참조.

사회 윤리적 규범과 일치하는 양상을 보인다. 즉 자신과 그가 속한 사회 모두 시체성애가 비윤리적이라는 가치체계를 공유하고 있으며, 이 객관적인 체계에 의거하여 판단을 하고 있다. 레온티노스가 이후 어떤 삶을 살았는지 알 수는 없으나, 적어도 이런 윤리적 조건 하에서 유사한 상황이 또 발생한다면 동일한 실수를 범하지 않기로 다짐했을 가능성이 매우 크다고 추측해볼 수 있다.

레온티노스에게 수치심은 그가 가질 수 있는 도덕감의 일부로 작용했다. 수치심이 도덕적 반성과 향후 재발을 방지하는 기능을 담보하는 조건 속에서, 부끄러움을 느낀다는 것은 한 사람이 속한 사회나 공동체 속에서 객관적으로 공유하는 규범을 따르지 못했을 때 일종의 자가 처벌적 기능을 수행한다. 수치심을 경험하는 사람은 그것을 경험했을 때 마땅히 부끄러워 할 수 있어야 했다. 수치심을 느끼는 것 자체는 분명히 고통스러운 경험이지만, 이 감정은 그 사람으로 하여금 그가 암묵적으로 따르고 있던 가치들을 상기시키는 계기로 작용한다. 수치심이 인도하는 규범적 힘에 순응하는 방식으로 반응하는 것은 일차적으로 자신의 사회적 명예를 지켜줄 수 있었기에, 수치 경험은 그 개인에게나 사회 전체적으로 긍정적인 경험으로 받아들여질 수 있었다.

이처럼 자기 자신에 대한 부정적 판단 및 그에 따른 정서적 충격의 동반이라는 수치심의 본질적-구조적 특징이 수치를 느낀 사람에게 교육적으로 의미 있게 받아들여지기 위해서는 어떤 조건이 필요할까? 연구자가 볼 때, 서로 동의하는 객관적인 가치체계가 사람들 사이에서 가능한 넓고 깊게 그리고 합의될 수 있는 방식으로 공유되고 있어야 한다. 다시 말해 사회 전체가 동의하는 가치체계를 나와 다른 사람들이 얼마나 일치하는 방식으로 혹은 어느 정도나 서로 공유하고 있느냐, 나아가 어떤 사람이 자신의 생각이나 행위에 대한 도덕적 판단을 할 때 소환하는 기준이 단지 개인만의 것이 아니라 그가 속한 사회의 것과 어느 정도나 일치하느냐의 문제가 중요한 요건이다.[31] 공유 혹은 일치의 정도가 클수록

31) 김태형(2018, 22-25)은 개인주의의 부작용에 주목하면서 개인주의와 자존감의 관계를 다음과 같이 분석하고 있다. 한 사람의 자존감이 발현 및 유지되기 위해서는 기본적으로 그가 속한 사회나 공동체 내에서 가치 있는 존재로 평가받는 조

그리고 그 기준이 실제로도 바람직한 가치를 지향한다면 수치심은 긍정적인 기능을 가지고 작용할 가능성이 높아질 것으로 예상할 수 있다.

레온티노스가 살아가는 세계에서 다른 사람이 그를 바라보고 평가하는 가치들은 곧 그 자신이 그들과 함께 공유하고 있는 것이었다. 이 시대에 타자는 사회 전체적으로 그 존재와 영향력이 인정되는 고등종교의 신과 같은 모습을 띠고 있다. 다시 말해, 레온티노스가 내면화하고 있는 규범적 원천인 타자는 하나의 객관적인 도덕적 이상처럼 작용하며 수치 감정의 주체를 반성하게 하였으며, 잘못된 행동을 하지 않도록 다잡는 고삐의 역할을 한다. 수치의 경험은 이를 느끼는 사람으로 하여금 그가 속해 있는 사회에서 자신의 존재이유가 갑자기 왜 상실되었는지, 그러한 가치 평가가 왜 자신에게 벌어졌는지 스스로 묻게 만드는 계기였다. 나아가 수치심은 그 사람이 살고 있는 사회 전체가 동의하는 윤리체계, 교육사상 등과 결합함으로 하나의 덕성 또는 탁월성의 덕목이 되어 마땅히 따라야할 하나의 규범적 경험처럼 이해되는 수준에 이르렀다(Honneth, 1992/문성훈·이현재 옮김, 2017: 324).

지금까지의 사례 분석을 바탕으로 선순환적 수치심의 역학을 기능적 측면에서 다음과 같이 분석할 수 있을 것이다.

첫째, 수치심은 반성적(retrospective) 기능을 가진다(Konstan, 2006: 99). 자기 자신에 대한 규범적 평가를 촉발하는 반성적 단계의 수치 감정은 보다 직접적이고 원초적인 측면에 초점을 두고 있는데, 왜냐하면 수치심이 주는 본래적인 심적 고통이 이런 기능을 촉발시키는 원인으로 생각되기 때문이다. 그 종류에 따라 조금씩 다른 심적 충격의 여파를 겪긴 하지만 수치심은 감정 주체로 하여금 자기 자신을 바라보는 태도를 부정적인 방식으로 뒤흔든다. 이 때 수치 감정이 반성적 단계에서 한 개인의 자기관계에 영향을 미치는 방식은, 수치 경험 속에서 최소 두 개의 분열된 자아의 현존을 깨닫도록, 즉 조지 허버트 미드(George Herbert

---

건이 필요하다. 이때 다른 사람이 그를 가치 있다고 평가하기 위해 전제되는 것은 사회 전체적으로 어떤 가치나 규범을 공유하고 있어야 하며, 개인보다 공동체 전체의 이익을 우선하는 태도가 함축되어 있다. 그러나 개인주의로 인해 이런 사회 집단적 차원의 가치체계가 파편화되면서, 다른 사람에게 인정받고 도움이 된다고 느낄 때 생길 수 있는 자존감 형성의 조건이 사라지게 되었다.

Mead)가 제안했듯 행동의 주체인 '주체로서의 나'(I, 주격 나)가 타인의 반응으로 이루어진 혹은 다른 사람이 가지고 있는 나에 대한 상으로서 '객체로서의 나'(me, 목적격 나)를 마주하게 되는 상황을 만든다는 데 그 특징이 있다. 이 때 이 객체적 자아는 사회의 규범이나 기대, 가치 등을 내면화한 사회적 자아이다. 수치 감정의 주체는 객체로서의 자아, 다시 말해 자신이 본래 이상으로 삼고 있던 가치와 자신을 비교하면서 그 상태를 반성할 계기를 가질 수 있다. 이후 그는 이 감정이 주는 부정적 메시지에 순응하느냐 아니면 이를 바탕으로 변화와 성장의 계기로 삼느냐의 기로에 서게 된다.

둘째, 수치심은 일종의 억제적/전망적(inhibitory/prospective) 역할을 한다(Cua, 2005, 199-201; Konstan, 2006: 99). 수치심이 억제 및 전망적 기능을 한다는 것은 수치심에 의해 한 사람이 현재나 미래에 있을 타인의 평판이나 반응을 사전에 의식함으로 자신의 모습이나 행동을 통제하게 된다는 것을 의미한다. 이는 이 감정이 단지 일시적이며 또는 신체로 체현되는 느낌에 그치지 않고 일종의 성품 또는 성향처럼 이해되고 있다고 볼 수도 있다.[32] 우리가 흔히 '부끄러워 할 줄 안다'는 표현을 사용할 때, 바로 이런 측면에서 수치심이 작용한 결과로 인해 형성된 성품을 반영하는 것이다. 한 사람이 자신의 욕구나 본능적 인도에 따라서만 행동하지 않는 이유는 그렇게 했을 때 자신에게 임할 법적 처벌의 가능성 때문도 있지만, 도덕적 차원에서 그가 감지하는 것은 타인들의 자신의 행동에 대한 판단이 주는 영향력으로, 자신을 향한 비판적 평가가 주는 일련의 고통을 예측하는 데 있다. 따라서 소수의 몰염치한 부류를 제외한 수치심을 꺼리는 거의 대부분의 사람들은 다른 사람의 시선을 신경 쓰는 방식으로, 그들에게 좋은 평판은 얻고 비판은 피하는 방식으로 행동하게 된다. 그는 과거의 경험을 바탕으로 현재 시점에서 미래를 예측하여 자

32) 수치심은 그 본질상 장시간 우리 안에 지속되지 않는다. 시간이 흐르거나 다른 일에 집중하는 등 자신 안에 생긴 불쾌한 정서를 떨쳐내려는 노력은 상당부분 효과를 발휘한다. 그러나 수치 감정의 이러한 특징은 우리의 새로운 발견이 아니며, 현대사회에서 유독 빈번하게 경험되는 수치 경험의 원인에 대한 설명도 아니다. 많은 학자들은 수치심을 단시 일시적인(episodic) 느낌에 불과하지 않고, 하나의 성향(disposition)처럼 취급하는 경향이 있다(Kristjansson, 2014; 498).

신으로 하여금 올바르지 않은 행동을 저지르지 않도록 통제하고, 결국 또 스스로 억제하는 데 실패한 경우에도 스스로를 다잡고 다른 사람의 눈앞에 부끄럽지 않도록 처신할 수 있는 역량을 체득하게 된 것이다.

사실 수치심의 억제-전망적 기능은 오늘날에도 활발하게 작동하는 것으로 보인다. 사람들이 타인의 자신에 대한 비난이나 부정적 평가를 두려워하며 또는 자신의 위신이나 신망을 고려하여 자신의 행동을 통제할 때 주로 작동하는 것이 수치 감정이기 때문이다. 아리스토텔레스가 수치심을 "자신이 연루된 어떤 나쁜 짓(또는 악덕) 때문에 현재나 과거 혹은 미래의 자신에게 일어날 것으로 보이는 불명예와 관련해서 생기는 괴로움 또는 불안감"(Aristotle/박문재 역: 2020, 129)이라고 정의했을 때, 그는 이 감정이 가지는 억제적 기능에 주목한 것이다. 사람들은 수치심을 피하기 위해 그가 내면화한 도덕적 이상에 가까워지는 방식으로 자신이 속한 사회가 형성한 연대의 "계약" 관계에 들어가게 된다. 이 때 수치의 경험은 규범을 따르지 않는 것에 대한 정서적인 대가 지불로 이해될 수 있다(Filipovic, 2017: 103).

이 두 가지 기능 속에서 벌어지는 현상을 최진(2019)은 '자기인식의 명료화'로 표현한 바 있다. 그녀는 리처드 모란(Richard Moran, 2001)의 논의에 힘입어, 우리가 느낀 어떤 감정이 일인칭적 관점에서 자신을 직접적으로 바라봄을 통해 얻을 수 있는 자기인식(self-knowledge)의 과정을 통해 명료화되었을 때, 그것은 더 이상 촉발된 감정 자체가 아니라 일종의 "존재론적 지향성에서의 변형"이 일어난 상태라고 설명한다. 이것이 교육적 함의를 가지는 지점은 이런 방식으로 우리 자신에 대한 앎을 가질 때, 이 과정이 주체 자신에게 도덕적이고 실천적인 영향력을 가지게 되기 때문이다(최진, 2019: 64-65).

일견 고통스러운 수치의 경험은 반성적 단계 전후로 자기인식의 명료화를 방해하는 것처럼 보인다. 그러나 그 고통에서 함께 산출된 부정적 자기인식으로 인해 생긴 자아의 균열은 현재의 자신의 모습을 대상화하고 동시에 자신에게 주어진 이상적인 가치와 서로 비교하면서 자신의 존재의 향방을 근본적으로 변동시킬 상태를 생성한다. 다시 말해 수치심은

일인칭적 관점에서 그 수치 감정에 의해 촉발된 바, 윤리적 감각 원천인 사회적 가치나 규범을 소환하여 그것과 대화를 시도하도록 하고 궁극적으로 이전보다 성장한 자아로 형성되는 과정에서 촉매 역할을 한다. 우리가 여기서 교육적으로 주목해야 하는 것은 두 기능 간의 전환 사이에서 벌어지는 사태로, 정확히는 반성에서 억제 단계로 이행하는 과정에서 벌어지는 즉 수치 감정이 초반에 주는 고통 속에서 다시 일상으로 돌아가는 하나의 사이클 속에서 벌어지는 자아의 내적 역동 과정이다. 이 사태를 교육적 관점에서 지켜볼 수 있는 근거는, 조형성이 결여되어 있던 내적 상태이자 고통스런 느낌으로서의 수치심이 한 개인의 자아의 유의미한 성장을 위한 심적 질료로 사용될 가능성을 보여주기 때문이다.

수치 감정을 겪는 주체에게 벌어지는 역학을 이렇게 이해할 수 있다면, 우리는 학생들이 느끼는 수치 감정에 대해 교육적으로 개입할 정당성을 얻게 된다. 즉 교사의 개입을 통해 소위 수치를 느끼는 것(feeling shame)에서 수치에 대한 감각을 가지는 것(having a sense of shame)으로 전환되는 과정이 발생하게 도울 수 있는 것이다. 여기서 수치에 대한 감각을 가진 사람이 된다는 것은 자신이 수치심을 경험할 만한 상황에 노출될 만큼 도덕적으로 실패하거나 또는 그가 존중하고 있는 가치를 위반하는 것을 미리 예견하고 대응할 수 있는 하나의 윤리적 성향을 갖게 되는 것을 의미한다(Konstan, 2006: 95). 밀러는 수치에 대한 감각은 더 이상 본래적인 감정으로서의 수치심이 아니라 사실상 겸양(modesty)과 적절성(propriety)에 대한 감각을 의미하며, 이는 역으로 수치를 당할 만한 경우로부터 지켜준다고 이야기한다(Miller, 1997: 34). 즉 수치심은 그것이 제대로 작동한다면 단지 신체적으로 체현된 느낌의 경험 또는 자신의 부족한 점에 대한 반성의 차원을 넘어, 하나의 성격적 경향으로 자리잡는 계기로 작용할 수 있다. 나아가 수치에 대한 감각을 가진다는 것이 한 개인이 내면화된 사회적 규범이나 도덕률을 자율적으로 행사할 수 있는 단계에서 요구되는 한 가지 능력으로 이해될 수 있다면, 이 과정이 한 사람의 정신 속에서 형성되고 유지될 수 있도록 돕는 것은 곧 교육적으로 중요한 과제일 수 있다. 이런 뜻에서 수치에 대한 감각을 가진 사

람은 자신의 실수나 도덕적 실패로부터 교훈을 얻고 이전보다 나은 자신이 되거나 또는 자신의 선택이 가져올 파장을 예측하고 미리 자제할 수 있는 역량을 가지고 있다고 이해할 수 있다.[33]

그러나 한 개인이 수치에 대한 감각을 가지는 것에 도달했다는 것은 감정 주체가 단지 다른 사람의 자신을 향한 평판을 의식하거나 타인의 평가를 기준삼아 그것에 의존해서 행동하는 데 그치지 않고, 그것을 넘어 이 감정에서 배운 무언가를 온전히 자신의 것으로 만드는 단계에 도달했다는 것을 의미한다. 그는 수치 감정을 기초삼아 이전에는 자신의 것이 아니었던 어떤 지적-도덕적 재료를 자기 안에 체득하는 데 성공한 것이다. 이런 측면에서 수치에 대한 감각을 가지게 되는 것은 순전히 다른 사람의 비판을 의식하여 잘못된 행위를 다시 반복하지 않게 억지력을 주는 측면으로만 제한되지 않고, 그리고 사회나 타인과의 상호작용 속에서 습득한 가치 규범을 자율적으로 자신의 것으로 만드는 것을 넘어 그동안 파악하지 못했던 세계 일반에 대한 지적 습득을 위한 인간 정신의

33) 다마지오(Damasio)는 지금 여기에서 논하고 있는 일련의 과정에 대한 신경과학적 설명을 제공하고 있는 것 같다. 비록 그의 논의가 감정보다 좀 더 포괄적인 의미의 느낌(feeling)에 대한 설명이긴 하지만, 상당히 중첩적으로 우리의 논의를 뒷받침해주고 있다. 다마지오에 따르면, 인간은 동일한 종류의 느낌을 촉발하는 상황과 그에 따른 느낌을 반복적으로 경험할 경우 그 느낌의 작용과정을 내면화한다. 우리 각자는 이 경험을 자신의 내면의 서사에 포함시키고 그 경험을 둘러싼 개념들을 형성하며 격동적 반응은 누그러뜨리고 자신과 다른 사람들에게 드러내는데 어떤 문제도 없는 형태로 순화시킨다. 다마지오는 이를 느낌의 주지화(intellectualization)이라고 부르는데, 어떤 감정을 자신과 분리시킨 채 이성적-지적 분석을 통해 문제에 대처하는 방어기제를 나타내는 심리학 용어이다. 우리는 이 과정을 거침으로, 어떤 특정한 느낌을 꼭 경험하지 않더라도 혹은 미약한 방식으로 그 느낌에 대해 표현할 수 있다. 고통을 느끼는 상태는 새로운 상황에 대한 반응으로 떠오르는 다양한 생각들에 의해 촉발되는 새로운 층의 작용 덕분에 더 풍부해질 수 있으며, 새롭게 중첩된 층의 느낌 상태는 주지화 작용을 촉진시킨다. 그리고 이 느낌이 지속되면서 대상, 사건 등에 대한 생각이 덧붙여지고 이는 당면한 상황에 대한 지적 묘사를 풍부하게 한다. 이런 과정의 반복은 다마지오가 기질(temperament)-우리가 삶 속에서 매일의 충격과 그 충격에 대한 반응에 얼마나 조화로운 방식으로 반응하는지 가리키는 개념-이라고 표현한 상태의 도달 및 성취에 이르게 한다(Damasio, 2019: 141-143, 154-158). 다마지오의 설명은 나의 감정을 단지 지각하는 것에 그치지 않고 반성적으로 의식하는 것을 통해 어떤 도덕적 지식이나 성향으로 이행하게 되는 과정에 대한 신경학적 설명으로 간주될 수 있는 것 같다.

개방으로 확장되어 이해될 수 있을 것 같다. 이처럼 우리는 수치심이 촉발되고 또 사라지는 일련의 단계에서 벌어지는 바, 자아를 견고히 구성하는 과정에 독특한 방식으로 기여하는 수치 감정의 기능을 관찰할 수 있는데, 이를 자기 형성적(self-formative) 기능으로 명명할 수 있을 것이다.

그런데 이 두 단계의 사이에서 벌어지는 자기 형성적 기능이 교육적 특질을 가지기 위해 나아가 자율적 차원으로 승화되기 위해 요구되는 것은 수치 경험 속에서 파악하는 가치와 수치 감정의 주체가 어떤 방식으로 관계 맺고 있느냐이다. 즉 자기 형성적 기능의 작용을 위해 전제되어야 하는 것은 감정 주체가 명료하게 파악하려고 시도하는, 반성적 단계에서 아직 잘 파악되지 않는 모종의 규범적 영향력을 자신에게 유의미한 가치로 번역하고 조율하는 과정에서 장애가 없어야 하는데, 이를 위해서는 그 수치 경험 속 파악되는 가치가 그 자체로 나에게 유익하고 따를 만한 것으로 간주되어야만 한다.

그러나 자기 붕괴적 수치심에서 이런 역학은 성립하지 못하는 것으로 보이는데, 수치 감정 속에서 개인이 소환하는 가치와 그 자신의 관계의 양식이 변화를 겪었기 때문이다. 가령, 레온티노스가 현대사회에서 살아가고 있는 인물이라고 상상해보자. 시체성애가 조금 극단적인 사례일 수 있다고는 하지만, 그는 당장에 한편으로 개인의 자유로운 성적 지향을 지지하는 의견과 다른 한편으로 상대적으로 보수적인 견해를 취하는 입장 등 다양한 가치관들이 충돌하는 세계 속에 놓여있게 될 것이다. 그리고 그가 실제로 어떤 사회에 속해있느냐에 따라 그의 운명은 달라졌을 수도 있다. 만일 레온티노스가 매우 보수적인 공동체에 속한 사람이었다면 그의 수치경험은 끊임없이 자신을 얽매이면서 매우 고통스러운 삶을 살아가도록 만들었을 것이다. 우리가 여기에서 주목해야 할 점은, 수치 경험의 질을 결정해주는 것은 감정 주체가 몸담고 있는 세계의 윤리적 지형의 특성에 있다는 것이다. 과거의 레온티노스와 오늘날의 레온티노스가 경험할 서로 다른 수치심을 결정하는 윤리적 지형의 차이는 곧 수치 감정의 주체 내면에서 역동하는 내면화된 타자의 양상이 변했다는 것

을 의미한다. 그리고 우리가 수치심을 경험하는 방식 나아가 이 감정을 통해 자기 자신을 이해하는 방식에도 결정적 변화가 생기기 시작했음을 뜻한다.

모든 개인이 바람직하고 따를만하다고 간주하는, 다시 말해 나와 다른 이들 모두가 공유하는 가치들이 이미 있었다면 개인은 자신이 어떤 존재이며 어떤 상태에 있는지 어렵지 않게 판단할 수 있으며, 무엇이 추구할 만한 것인지 파악하고 그 확신에 힘입어 자기형성을 위해 필요한 실천적 동력을 얻을 수 있다. 그러나 수치 경험을 통해 지각하는 바, 가치 명료화 과정을 통해 파악한 규범적 영향력이 더 이상 유의미한 가치라는 확신을 주지 못하게 되면, 수치심은 사회적 이데올로기처럼 단지 외적으로 부여된 가치에 순응하도록 만드는 혹은 순전한 금지나 억압의 형식으로 체험될 가능성이 높아진다.

그 경험을 통해 자각한 가치를 음미하면서 어떻게 반응해야 할지 충분히 숙고하면서 구성되는 자기 형성적 기능이 사라지게 되면서 남게 된 수치심, 곧 비순환적 수치심은 크게 두 가지 유형으로 분류될 수 있을 것이다. 하나는 수치 경험이 주는 메시지에 순응하여, 즉 나의 내면의 목소리보다 타인들의 나에 대한 판단에 방점을 두고 그것에 이리저리 자신을 맞추어 가는데 급급한 형태로 체현되는 것이다. 다른 하나는 아니면 타인과의 상호작용은 무시하고 오직 자신의 생각과 기준에만 맞추어 행동하는 양상을 보이는 것이다. 즉 타인의 평판에만 신경 쓰거나 아예 자신만 신경 쓰는 몰염치로 이행하는 퇴락한 수치심의 양상만 남게 된다. 이 두 가지는 모두 자율적이고 주체적인 방식으로 자신에 대해 판단하는 것과 거리가 멀고, 역설적으로 다른 사람들을 고려하지 않게 된다는 점에서 공통적이다.

수치 경험 이후 안정을 찾기 위해 우리가 분투하는 것은 나 자신을 바림직한 가치와 현실의 나 사이에서 어떻게 위치시키느냐의 문제이며, 이 난관을 해결하는 과정에서 우리는 '나 자신'의 존재감을 확인한다. 하지만 자아의 도약과 분투가 실패하는 상황 속에서 발견되는 것은 수치 감정 주체가 파악하는 내적 가치들과 맺는 관계의 실패다. 이런 변화가 교

육적으로 문제인 근본적 이유는 자기에 대한 감각(sense of the self) 또는 나 자신의 존재에 대한 주체적 파악 능력의 상실을 가장 근원적인 방식으로 무너뜨린다는 점에 있다. 수치 경험을 통해 의미 있는 가치를 발견하기 어렵게 된 상황의 이면에는 궁극적으로 이 경험 속에서 어떤 방식으로 '나'를 규정하고 찾아야 할지의 문제도 관계되어 있기 때문이다.

Ⅲ. 수치심과 타율적 자기 이해

우리는 자기 붕괴적 수치심을 현대의 도덕적 원천의 변동과 관련지어 이해해보았으며 유독 부정적 형태로만 경험되어 각종 병리적 현상을 유발하고 결과적으로 자기 형성적 기능을 상실해버린 독특한 수치심의 한 형식으로 이해하였다. 본래 수치심은 일차적으로 그 경험이 주는 고통으로 인해 부정적인 감정으로 분류되곤 하지만, 더 거시적인 관점에서 수치 감정의 주체에게 행사하는 결과를 살펴보았을 때 도리어 유익한 감정으로 간주할 수 있다. 수치심 속에서 평소에는 제대로 들여다보지 않았던 자기 자신을 진지하게 의식할 계기가 감정 주체에게 마련될 수 있고, 이로 인해 그가 당면한 상황 속에서 드러난 자신의 한계나 결여된 부분을 명료히 인식할 수 있기 때문이다. 만약 이 단계까지 성공적으로 진입할 수 있다면, 그는 자신의 부족한 부분에 대한 자각을 통해 사회적 규범 및 도덕적 덕의 습득을 비롯해 결과적으로 이전보다 한층 성장한 개인이 될 가능성을 얻는다.

하지만 자기 붕괴적 수치심은 수치심이 일반적으로 가지고 있는 기능이 결여된 심적 경험이었으며, 건강한 자기관계의 구성에 실패하는 감정이었다. 그 결과 수치 경험 속에서 습득한 가치를 체화하지 못하고 단지 억제적 기능의 일부만 살아남아 타인이 생각하는 바를 지나치게 의식하거나 반대로 전혀 의식하지 않고 자신이 옳다고 판단하는 대로만 살아가는 행태를 낳는 감정으로 변질되었다. 우리는 자기 붕괴적 수치심이 이러한 특성을 가지게 된 것은 감정 주체가 내적으로 자각한 '내면화된 타자'를 더 이상 유의미한 것으로 받아들이지 못하는 데서 온다고 보았고, 그가 조우하는 가치를 명료하게 자신의 것으로 만드는 작업에 실패함으로 발생하는 수치심이라고 보았다.

이 장은 사르트르가 그려낸 수치심과 타자 개념을 통해 오늘날 교육현장에 있는 학생들에게 역동하는 독특한 수치 경험을 그려보는 것을 목적으로 한다. 지속적인 자아 상실의 경험으로 작용하는 이 수치 감정의 특색을 상세히 탐구하기 위해 초점을 두는 영역은 미시적인 차원에 놓여있

다. 수치 감정은 결국 개인의 내면에서 발생하는 사태로, 아이들에게 그저 고통스럽고 무의미한 감정처럼 간주하는 되는 과정을 추적하기 위해서는 그 내적 역동을 살펴보지 않을 수 없기 때문이다. 다시 말해, 이 작업은 특별히 수치 감정의 주체 내면에서 역동하는 가치, 즉 '타인' 혹은 '내면화된 타자' 등으로 부른 수치 감정의 원인을 어떻게 이해할지의 문제를 다룬다. 이는 왜 우리가 좀처럼 수치심을 긍정적으로 기능할 여지가 있는 감정으로 수용하지 않는지, 기껏해야 일탈된 행동을 하지 않는 억제적 방식으로만 기능하고 있는지, 무엇보다 어떻게 학생들의 내적 성장을 침식시키는 경험이 될 수 있는지 설명할 수 있는 단서를 찾는 작업이기도 하다.

사르트르가 타자와 수치심을 관계시키는 이유는 일차적으로 철학사에서 오랫동안 해결되지 못했던 인식론적 문제 중 하나인 유아론과 관련되어 있다. 일상적이고 경험적인 차원에서, 다른 사람의 존재는 우리에게 아무런 의심할 바 없이 자명한 것이다. 그는 나의 외부에 의심할 것 없는 확실히 실재하고 있는 것이며, 나와 동일한 본성을 가진 존재자이다. 그러나 철학적으로 반성해 보았을 때 심각한 어려움이 도사리고 있음을 발견할 수 있는데, 타인은 그저 매우 생생하게 느껴지는 일종의 환영일 수 있기 때문이다. 우리의 신체 감각이나 지각은 외적 대상의 존재의 확실성의 입증과 관련해서는 부족한 수단이다. 철학사에서 타자에 관한 고전적인 관점은 인간 신체의 공통성 또는 유사성에 의거하여 나에게 지각되는 내 앞의 얼굴 및 신체 배후에 나와 동종의 어떤 의식이 있다고 생각한다. 그러나 내가 지각하는 내 앞의 인간이 아무리 생생하게 움직이고 나와 대화할 수 있다고 해도, 그가 로봇이나 인공지능이 아니라는 점이 완전히 확증될 수 있는 것은 아니며, 그것은 "무한하게 개연적"일 뿐이다(BN: 427). 내 앞에 현전하고 있는 타인이 직접적으로 나타나 있는 것이 아니며, 내가 나의 존재를 확신하고 있는 것만큼이나 내가 타자의 존재를 긍정할 수 없다면, 우리는 유아론에 갇힌 채 누군가와 상호작용하고 있다는 것이 사실인지 확신할 수 없다.

유아론을 논파하기 위한 사르트르의 전략은 후설이나 칸트와 달리 인

식론이 아닌 존재론적으로 접근했을 때 타자의 확실성이 보증될 수 있다고 본다는 점에 있다. 사르트르가 볼 때 타자 문제에서 여타 철학자들의 접근방식은 타자가 나와 분리되어 있는 어떤 대상인 것처럼 다루어왔다는 것에 공통점이 있다. 이런 접근은 칸트적 맥락에서, 나의 지각에 나타나는 대상의 배후에 그 대상의 존재를 가능하게 하는 어떤 것이 별개로 존재하고 있다는 이분법적 이해의 틀을 만들게 된다는 점에서 문제적이다. 사르트르에게 타인과의 관계는 내가 다른 사물과 맺는 관계, 즉 대상적이고 외면적 종류의 것이 아니다. 타인의 존재는 단지 개연적인 것이 아니지만, 다른 철학자들이 취한 실재론이나 관념론적 접근방식으로는 여전히 유아론에서 탈출할 수 없다. 그는 타인을 개연적이라고 보는 우리의 인식에서 멈추지 않는다. 조광제에 따르면, 사르트르는 대상으로서의 타인이 아닌 주체로서의 타인이 직접 지각된다는 것을 주장하려고 한다(조광제, 2013: 562). 이를 뒷받침하기 위해 내 앞에 이러저러한 구체적인 모습을 가진 타자가, '나로 있지 않은 것'으로 있는 타자가 나의 의식에 의문의 여지가 없이 나타난다는 점을 보이려고 한다. 이 때 수치심은 내가 스스로 유발시킬 수 없는 어떤 생생한 경험, 타자의 존재를 확증해주는 강렬한 사건으로 이해된다.

이 장은 먼저 수치심 일반의 내적 구조를 탐구하는 것에서 시작한다. 이는 '타자' 그리고 타자의 '시선' 개념을 바탕으로 수치 감정을 이해하려는 사르트르의 논의를 살펴보면서 수치심의 구조적 특징을 해명하는 작업을 통해 이루어진다. 구조적 측면의 고찰과 더불어, 그가 동시에 전제하고 있는 수치심의 양태에 대한 탐색을 바탕으로 사르트르가 수치 감정에 관해 취하고 있는 특정한 관점이 오늘날 학생들이 경험하는 수치 감정의 자기 붕괴적 특징을 상세하게 그려내고 있다고 주장할 것이다. 이후 타자의 양태의 다양성에 대한 논거를 바탕으로 자기 붕괴적 수치심의 개념을 특정하고, 이 수치 감정이 어떤 점에서 문제적 사태인지 이해하려고 할 것이다.

1. 수치심의 구조와 타자

수치(honte)[34] 개념은 사르트르의 대표적인 철학적 저작 중 하나로 평가되는 『존재와 무』에서 집중적으로 파헤쳐지고 있다. 수치심은 사르트르가 현상학적 방법[35]을 통해 자신의 존재론, 즉 이 세계의 존재자들의 특성과 그 관계에 대한 자신만의 관점을 개진하는 과정에서 사용된다. 특히 타인의 존재와 의미를 철학적으로 접근하는 제3부 '대타존재' 장에서 주체로서의 나와 타인 간의 존재론적 관계를 해명하는 과정에서 중요한 사례로 다루어진다는 점이 특징적이다. 여기서 사르트르가 주목하는 것은 현상학적 관점에서 자아가 다른 주체와 맺는 관계를 어떻게 이해할 수 있을까 하는 점이다. 이 때 타자(他者, the Other)의 존재와 그 영향력을 설명하는 과정에서 수치심은 타자의 현존을 생생하게 증거하는 심적 체험으로 간주된다.

> 부끄러움은 '타자 앞에서의 자기에 대한' 부끄러움이다. 이 이중의 구조는 분리될 수가 없다. 그런데 그와 동시에 나는 내 존재의 모든 구조를 완전히 파악하기 위해 타자를 필요로 한다(BN: 383).

사르트르에 의하면 수치심은 기본적으로 다음과 같은 이중적 구조를 지니고 있다. 수치심의 경험은 타자 앞에 놓인 나 자신에 대해 겪는 것으

---

34) 불어에서 수치심과 관련된 단어는 두 가지가 존재하는데, honte와 pudeur의 구분이 바로 그것이다. pudeur는 수치스러울만한 행위가 일어나기 이전에, 그 행위에 대한 경고 기능을 하는 방식으로 느껴지는 감정인 반면, honte는 어떤 하나의 행위가 발생한 이후에 느껴지는 수치 감정이다(Schneider, 1977: 19).

35) 트리그에 따르면, 현상학적 관점에서 사물 일반에 대한 우리의 경험은 우리가 신체를 가진 주체로서 풍부하고 의미 있는 방식으로 파악될 수 있는 세계 속에 존재하고 있음을 기반으로 한다. 나아가 현상학적 탐구에는 타인 또는 타자성(otherness)의 의미와 역할에 대한 통찰도 중요한 방식으로 연결되어 있는데, 타자에 대한 문제를 고려하지 않고서는 세계내존재로서 어떤 현상학적 분석도 불완전할 수밖에 없다(Trigg, 2017: 337-338). 수치심과 같은 감정은 사회적 또는 다른 인간들과의 상호 주관적 차원을 그 발생의 연원으로 가지지만 결국 그 발생의 장소는 근본적으로 우리 내면 마음에서 이루어지는 것이다. 또한 부끄러움이 단지 사회적 규범에 따르지 못한 자신의 문제에 대한 내적 각성으로 국한되지 않고 궁극적으로 한 인간이 자기 자신을 어떻게 특정한 방식으로 이해하게 되는지의 문제와 연결되어 있음을 고려할 때, 주체 안에서 벌어지는 내적 역동을 최대한 있는 그대로 기술하는 현상학은 수치심 속에서 중요한 역할을 하는 '타자'에 대한 이해를 모색하는 우리의 목적에 가장 적합한 방법론이다.

로, 이 감정의 성립에서 타자와 나는 서로 분리될 수 없는 방식으로 엮여 있다. 사르트르는 다른 구절에서 이런 수치 경험의 이중적 구조에 수치 경험을 겪는 감정 주체를 추가함으로 수치심의 온전한 구조를 해명한다.

> 사실 '나는, 나에 대해, 부끄러움을 느낀다'는 표현의 구조 속에 부끄러움이 전제하고 있는 것은, '타인에게 있어서의 대상-나'인 동시에, '부끄러움을 느끼고 있는 자기성(selfness)', 즉 이 문장 속의 '나는'이 불완전하게나마 표현하고 있는 '자기성'이다. 그러므로 부끄러움은 '"나는", "타자" 앞에서, "나"에 대해 부끄러움을 느낀다'고 하는 세 가지 차원의 통일적인 요해이다(BN: 484).

수치를 느끼는 감정 주체는 '타자에게 드러나고 파악된 나'와 '부끄러움을 느끼고 있는 나' 이 두 가지로 나누어서 이해되어야 하기 때문에, 결국 수치심은 주체로서의 나, 타자에 의해 보여진 나, 부끄러움이라는 세 가지 요소로 구성된 하나의 구조를 가지게 된다. 사르트르는 이 세 가지 요소가 모두 존재할 때만 수치가 발생할 수 있으며, 어느 하나라도 소멸하면 부끄러움이 없어지게 된다고 말한다(BN: 484).

사르트르의 수치심의 구조 및 요소들에 대한 기본적인 규정으로부터, 우리는 타자가 수치심 성립과 관련하여 가지는 몇 가지 특징과 기능을 포착해낼 수 있다. 첫째로, 사르트르에게 수치심은 "제1차적인 구조에 있어서 '누군가의 앞에서'의 부끄러움이다"(BN: 381). 타자는 우리 수치 경험 일반의 구조를 구성하는 근본적 요소로, 이것 없이 수치심이 성립하는 것은 불가능하다. 수치심은 반드시 타자의 존재를 전제하며, 이 타자의 앞이라는 구조를 매개로 발생한다. 타자는 나와 나 자신 사이의 불가결한 매개자로, 나는 타자가 나타나야 비로소 나 자신에 대해 판단을 내릴 수 있으며, 이 때 나는 그 타자에 의해 비추어지고 '드러나 있는' 나에 대해 부끄러워한다. 다시 말해, 수치는 주체 혼자 인위적으로 만들어낼 수 있는 종류의 감정이 아니며, 나와 동등한 다른 존재자의 영향력을 필요로 한다. 수치 경험은 감정 주체에게 그 결과에 있어서는 자신의 특정한 모습을 깨닫도록 하지만 동시에 이 감정의 원인으로서 그 주체가

발견한 그 모습 사이에서 영향력을 미치는 타자가 엄존하고 있음을 암시한다.

둘째, 수치는 누군가 앞에서 '나에 대한' 수치로, 수치심은 이 타자에 의해 드러난 '자기', 다시 말해 타인의 관점에서 구성된 나의 모습을 받아들이는 것이다. 수치는 나에 대한 타인의 간섭을 전제하고 있으며, 나는 일인칭적 관점에서 경험되는 나 자신이 아니라 내가 다른 사람에게 나의 모습이 노출되었다는 사태를 출발점으로 삼아 수치를 느낀다. 그리고 이 수치 경험의 사태가 드러내주는 것은 곧 타자의 존재로 말미암아서만 가능한, 미처 몰랐던 나의 존재의 어느 한 부분을 파악하게 되는 것이다. 사르트르는 타자로 인해 유발된 수치 경험에서 드러나는 '자기'에 존재론적 의미를 부여하고 이것에 '대타존재'(對他存在, being for another)라는 이름을 붙인다.

사르트르는 대타존재의 의미를 설명하기 위해 '야비함'이라는 개념에 대한 우리의 이해가 어떻게 형성되는지 상기시킨다. 사르트르에 따르면, "우리는 자기 혼자서는 야비해지지 않는다. ... 타자는 새로운 자격을 지니고 있어야 하는 하나의 존재 유형에 따라서 나를 구성한 것이다"(BN: 383). 누군가 다른 한 사람을 야비하다고 규정했을 때, 그의 '야비함'은 야비한 사람 스스로 구성한 것이 아니라, 타자가 구성한 그의 모습이라고 볼 수 있다. 즉 그는 타자의 바라봄으로 인해 비로소 그동안 몰랐던 자신의 모습을 새롭게 파악하게 된다. 즉, 대타존재는 내가 스스로 구성한 존재가 아니라, 타자가 구성한 나의 존재이다. 수치심은 이런 맥락에서 내가 타인이 파악한 나의 존재, "내가 그것으로 '있는' 것에 대해 부끄러움을 느낀다"(BN: 381). 수치의 경험은 스스로가 인식하고 있던 익숙한 나의 이미지가 아닌 타인이 나를 바라보는 그 이미지, 그 판단의 내용을 받아들일 수밖에 없음이 전제되어 있다. 사르트르는 "부끄러움은 본디 '자인'(自認, recognition)이라고, 즉 타자가 나를 보는 그대로 내가 '존재하는' 것을 스스로 인정하는 것이 수치심"이라고 말한다(BN: 382).

셋째, 수치심은 본래 인간 의식의 선(先)반성적인 층위에서 발생하는 '순수한' 것으로, 감정 주체가 자신을 돌아보는 반성적 행위가 이루어지

기도 전에 발생하는 감정이다. 수치를 발생시키는 조건은 다른 사람에 의해 주시되었다는 사실, 또는 타자의 바라봄 자체에 의해 나의 있는 그대로의 전존재가 노출된 사태 그 자체이기 때문이다. 사르트르에게, "부끄러움은 어떤 추리적 조짐 없이, 내 머리 끝에서 발끝까지 달리는 하나의 직접적인 전율이다"(BN: 382).

> 부끄러움은, 내가 나의 존재를 '외부'에 가지고 있고, 이 나의 존재가 다른 하나의 존재 안에 구속되어, 그런 것으로서 아무런 방어책이 없는 채, 하나의 순수 주관에서 흘러나오는 절대적인 빛에 의해 비쳐지고 있다고 하는, 근원적인 감정일 뿐이다. 부끄러움은 ... '이제 와서 어떻게 할 방법이 없는' 의식이다. 순수한 부끄러움은 비난받아야 할 이러이러한 대상으로 있다는 감정이 아니고, 오히려 일반적으로 '하나의' 대상으로 있다는 감정, 다시 말해 내가 타자에게 있어서 그것으로 있는 이 존재, 하락한, 의존적이고 응고된 이 존재 속에서 '내 모습을 볼' 때의 감정이다. 부끄러움은 근원적인 실추의 감정이다. 그것은 내가 이러이러한 잘못을 범했을 거라는 사실에서가 아니라, 단순히 내가 세계 속에, 수많은 사물들의 한복판에 '떨어졌다'는 사실, 그리고 내가 있는 그대로의 것으로 있기 위해서는 타자의 중개가 필요하다는 사실에서 유래하는 것이다. 수줍음이나, 특히 벌거벗고 있는 모습을 들키지나 않을까 하는 걱정은, 근원적인 부끄러움의 상징적인 특수화에 지나지 않는다(BN: 482-483).

그는 수치심이 반성적 단계에서 파생적 형태로 다양하게 나타날 수 있지만, 본래적으로 반성적 현상은 아니라고 주장한다. 반성은 기본적으로 내가 나를 앞에 두고, 이 목적격으로서의 내가 처해있는 상황이나 조건에 대해 궁리해보는 것인데, 수치는 일차적으로 내가 아닌 다른 누군가의 앞에서 벌어지는 일이기 때문이다. 물론 나는 나의 부끄러움에 대해 지금 왜 부끄러워하고 있는지 생각해볼 수 있지만, 이 반성행위는 이차적이고 부수적인 것이다. 감정주체는 그것을 반성하기 전에 근원적인 차원에서 무매개적으로 수치를 경험하며, 타자의 영향력으로 인해 발생한 이 감정에 의해 후속적으로 반성을 시작한다. 그렇다면 사르트르에게 수치심을 이해할 때 필수적인 요소로 포함되는 타자는 어떻게 이해할 수 있을까?

먼저, 타자는 일상 속에서 만나게 되는 다른 사람을 뜻한다고 생각해볼 수 있다. 우리의 삶 속에서 가장 생생하게 부끄러움을 경험하고 또

그 개념에 대해 생각해볼 수 있는 사례가 바로 직접적으로 자신의 은밀한 행동이나 실수를 들켰을 때이고, 그런 의미에서 우리가 각자 일상 속에서 조우한 사람들의 존재양식이야 말로 타자 개념의 가장 적합한 후보라고 생각해볼 수 있기 때문이다. 사르트르는 이처럼 일상적 차원에서 나에게 드러나는 다른 사람들의 모습을 제시하며, 이러한 나타남의 방식을 대상성(objectness)이라고 표현한다.

> 이 쪽으로 다가오는 것이 보이는 저 여자, 거리를 지나가는 저 남자, 창 밑에서 노래하는 소리가 들리는 저 거지, 그들은 나에게 있어서 대상이다. 그것은 의문의 여지가 없다. 그러므로 나에 대한 타자의 현전의, 적어도 하나의 양상이 '대상성'이라는 것은 분명하다. 그러나 만일 이런 대상성의 관계가 타자와 나 자신의 근본적인 관계라면, 타자의 존재는 억측적인 것에 머문다(BN: 427).

이 단계에서 타자는 문자적으로 다른 사람 또는 나와 다른 존재를 뜻하며, 이런 점에서 내 지각 안에 들어온, 각자의 생각과 의지대로 움직이고 있는 다른 사람들은 사르트르가 타자 개념을 잉태하도록 만든 일차적 재료라고 볼 수 있다. 그들이 대상성을 가졌다고 함은, 의식의 주체이자 세계의 중심으로서 내가 형성한 의식에 그들을 여타 사물들을 파악했을 때 적용했던 것과 동일한 방식으로 담아둔다는 뜻이다.

그러나 사르트르는 이런 대상성이 아닌 다른 종류의 존재방식이 가능함을 주장하고자 한다. 공원 안에 앉아서 자신의 앞에 위치한 잔디밭 근처 의자 옆을 지나고 있는 한 남자를 내가 보고 있다고 생각해보자. 이 때 나는 그를 하나의 대상인 동시에 한 인간으로 파악한다(BN: 429). 만일 내가 그를 하나의 대상으로서 관계 맺고자 한다면, 나는 그 남자를 여타 일반적인 사물을 대할 때 적용하는 범주를 적용하여 파악한다. 가령 의자 옆에 잔디밭 옆 2미터 20센티미터 앞에서 중력에 의해 그가 딛고 있는 땅의 특정 지점에 일정한 압력을 행사하고 있다 따위의 방식으로 말이다. 이 때 그 남자는 단지 다른 사물들에 부가적인 형식으로 존재하고 있는 것에 불과하다. 여기서 부가적으로 인식한다는 말은 다른 대상들과 다를 바 없이 무차별적으로, 어떤 특별한 의미를 부여하지 않

고 파악한다는 말이다. 이런 종류의 인식 속에서, 나의 관점에서 파악된 하나의 장면(의자, 잔디밭, 땅, 그리고 그 남자로 이루어진) 속에서 그가 있고 없고는 아무런 차이나 의미를 낳지 않는다. 그 남자가 없었다고 가정해도 내게 파악된 그 풍경은 나에게 아무런 영향을 미치지 않는다.

그러나 수치 경험을 유발하는 타자는 이런 일상적 현실에서 마주치는, 신체를 가지고 있지만 실상 여타 대상과 동일한 취급을 받고 있는 다른 사람과 동일한 의미를 가지고 있는 것 같지 않다. 대상성을 지닌 그들은 내가 탁자나 사과, 강아지 등의 여타 사물들과 맺고 있는 관계와 차이가 없어 보인다. 수치심과 관련한 경험적 사례들을 비추어 생각해보아도 단지 내가 아닌 다른 사람을 지각하고 있다는 사실만으로, 다시 말해 내가 주도권을 가지고 바라봄으로 규정되는바 대상성을 가진 타인들로부터 수치를 경험하는 것은 아니다. 그러나 타자에 대한 이 대상성으로서의 파악이 타자의 존재와 그 의미에 대한 탐구에서 전혀 도움이 되지 않는 것은 아니다. 사르트르는 이렇게 대상성의 관계로 맺어지는 것이 타자와 나의 근본적인 관계라고 주장하는 것은 단지 억측이거나 개연적이라고 주장하고, 대상으로서 다른 사람을 파악하고 그것과 맺는 나의 관계는 근원적이라고 볼 수는 없지만 이 통찰로 말미암아 어떤 근본적 관계를 파악할 수 있는 길을 지시해준다고 말한다(BN: 427).

이제 사르트르는 내가 그를 '인간'으로 지각할 때, 무언가 다른 관계의 양상이 파악된다고 주장한다. 그 남자를 '인간'으로 파악할 때 이 대상-인간과 대상-잔디밭의 관계는 나에게 새로운 의미로 다가온다. 나에게 인간으로 지각된 그는 이제 '특권적인 대상'이 되어 자기 앞에 펼쳐진 사물들과 관계를 맺게 된다(BN: 429). 그 남자가 초록 잔디를 바라보고 있는 상황이라면, 그 나름의 고유한 방식으로 자기 앞 2미터 20센티미터 앞 잔디밭을 파악하고 관계를 맺게 된다. 나는 그 남자가 자신의 의식에 담고 있는 잔디밭의 짙고 싱싱한 초록을, 그 초록이 남자에게 나타나는 방식 그대로 파악할 수는 없다. 또한, 그에게 2미터 20센티미터 거리에 있는 잔디밭은 이런 물리적 거리를 초월하여 하나의 관계 속에 '잔디밭으로서' 그 사람과 연결되어 있다. 그가 보고 느끼며 파악하게 된 세계,

즉 '초록 잔디밭'이나 '잔디밭과 2미터 20센티미터 떨어져 있는 상태'와 같은 관계는 더 이상 대상적이지도, 무차별적인 것도 아닌데, 그 관계 자체는 내가 맘대로 소멸시키거나 없애버릴 수 있는 것이 아니기 때문이다. 그 관계의 변화나 소멸은 철저히 그 사람에게 달려있는 어떤 것이다. 분명 여전히 나에게 이 둘 간의 관계는 나에게 주어지는 것이지만, 그것은 단지 대상적인 관계이며 그 사람이 초록과 맺고 있는 주관적이며 내밀한 관계는 대상적인 방식으로 파악될 수 있는 종류의 것이 아니다. 나는 그와 잔디밭이 구성하는 그 관계의 내부를 들여다 볼 수 없다. 그 관계는 그 남자만의 것이며, 그가 형성한 것이기 때문이다.

그렇다면, 타자는 어떤 특징을 가지고 있다고 말할 수 있을까? 내가 다른 사람과 맺는 관계는 탁자와 같은 사물과 맺는 관계와 과연 어떤 점에서 다른 것인가?

> 그러나 ... 이 관계는 전면적으로 나에게 달아난다. 그 대상-인간이 이 관계의 기본항이 되는 한에서, 그리고 이 관계가 '그 대상-인간 쪽을 향하고 있는' 한에서, 이 관계는 나에게서 달아나고, 나는 나를 중심에 둘 수 없다. ... 이 초록은 나에게서 얼굴을 돌려 타자에게 향한다. ... 그리하여 갑자기 하나의 대상이 나타나 나에게서 세계를 빼앗아갔다. 모든 것은 제자리에 있다. ... 그러나 모든 것은 하나의 눈에 보이지 않는 도피에 의해 관찰되며, ... 나의 우주는 그 존재의 한복판에서 배수구멍이 뚫려 그 구멍으로 나의 세계가 끊임없이 흘러가나는 것처럼 보인다(BN: 430-431).

'그 남자가 잔디와 맺는 관계'에 대해, 나는 어떤 의미에서 전적으로 무력하다. 이 관계의 중심은 그 남자에게 있으며, 이런 뜻에서 이 관계는 나에게서 달아나며, 붕괴되며, 나는 그만큼의 세계를 빼앗기는 것이다(BN: 430-431). 이런 뜻에서 타자란 "먼저 내가 나로부터의 어떤 거리에 있어서 동시에 대상으로서 파악하는 하나의 항(goal)을 향한 사물들의 끊임없는 도피이며, 이 하나의 항은 자기 주위에 그 자신의 거리를 차례차례 전개하는 한에서 나에게서 벗어난다"(BN: 431). 타자는 내가 목표로 삼고 가늠했던 사물들로 이루어진 나의 세계를 빼앗고 자신의 방식대로 재편성한다.

사르트르는 상호주관성에 관하여 특정한 관점을 취하는 것으로 보이는

데, 핵심은 이 세계에 대한 한 주체의 경험을 오롯이 그 주체만을 위한 것으로 본다는 점에 있다. 나의 의식이 지향하고 바라보는 바, 그것은 나의 세계이다. 특정한 지각적 공간을 경험하는 주체는 그가 지각하는 영역을 주도하는 일종의 중심축이라고 볼 수 있다. 그런데 사르트르는 이 공간에서 두 개 이상의 중심이 평화롭거나 중립적인 방식으로 존재할 수 없다고 규정한다.[36] 트리그에 따르면, 우리의 시각적 지평에 들어오는 다른 사람의 주관적 경험과 조우할 때 지각의 장으로서의 공간에 대한 우리의 경험이 변하는데, 이 변화의 구체적인 내용은 어떤 붕괴나 분열적 양상을 띠게 된다(Trigg, 2017: 348). 일단 타자가 새로운 중심이 되면, 내가 경험하고 지각하는 공간에 대한 나의 주체성은 이 공간이 물리적 혹은 객관적 측면의 부가나 변화가 없이도 역동하기 시작한다. 타자가 나의 전망(view) 속에 나타나면 나는 내 자신을 그들을 위해 놓여있는 하나의 대상으로서 경험하게 되고, 주체로서의 나 자신에 대한 경험과 나의 세계가 변화하게 된다. 결국, 내 의식에 나타난 타자의 현전은 내가 지각하는 세계로서의 공간에 대한 근원적 관계의 전환을 야기하며, 대상성을 가지고 있던 타자는 도피하듯 나로부터 달아나 더 이상 속내를 파악할 수 없는 새로운 중심으로 생겨나게 된다는 점, 그리고 더 이상 중심이 아니게 된 나의 존재는 결과적으로 대상화되면서 지위의 전락이 발생한다는 점이 그의 핵심적 아이디어라고 볼 수 있다.

내 앞에 펼쳐진 하나의 장면 속에 놓여있는 두 가지 인식 양태에 대한 분석, 즉 대상으로서 사람에 대한 지각과 인간으로서의 사람에 대한 지각에 관한 관찰에서 사르트르가 발견한 것은 여전히 대상성을 지니고 있지만 그럼에도 불구하고 여타 사물과 다른 어떤 힘을 가진 대상-타자

36) 연구자가 볼 때 사르트르의 이런 아이디어는 우리의 일상적 경험 속에서도 예증이 가능한데, 가령 나를 물끄러미 바라보고 있는 사람을 신경 쓰지 않을 수 없다는 점, 내가 본래 하고자 했던 일에 더 이상 이전처럼 집중하지 못하는 상황이 유발되는 상황을 생각해보면 된다. 이런 종류의 경험은 신체를 가진 진짜 사람이 내 곁에 현전하지 않아도 가능한데, 가령 CCTV가 일단 내가 있는 공간에 있음을 인지하고 나면, 더 이상 이전과 같은 방식으로 그 곳에 있을 수 없게 된다는 점, 그 공간에 대한 나의 태도가 변할 수밖에 없다는 점을 생각해볼 수 있을 것이다. 분명 CCTV는 인간의 몸을 가지지 않은 단지 사물이고 대상이지만, 그것이 주는 감시적 힘은 나로 하여금 내 일에 몰입하지 못하도록 만든다.

(other-as-object)였다. 사르트르에 따르면 이것은 특수한 형태의 대상성으로서 일종의 '부재'(absence)로 표현할 수 있다. 이 타자로부터 우리가 알게 되는 것은 나의 지각 속에서 나타난 세계 속 어떤 특정한 영역의 부재이다. 만일 그 남자가 책을 읽는다면, 나는 '책을 읽고 있는 남자'라는 관계 속에서, 그 남자의 의식 속에서 책과의 상호작용 속에서 무슨 일이 벌어지고 있는지 파악할 도리가 없기 때문이며, 바로 이 영역이야말로 내가 파악할 수 없는 어떤 세계, 즉 세계의 부재라고 할 수 있다(BN: 432). 그러나 그 책과 남자 사이의 관계인 '책을 읽고 있는 남자'는 여전히 내가 '차가운 돌'과 관계하듯 하나의 즉자적 대상으로 파악하는 것이 가능하며, 이런 뜻에서 이해되는 대상-타자 개념은 여전히 대상성을 가지고 있다. 아직 순수한 의미의 타자가 정확히 무엇인지 밝혀진 것은 아니며, 다만 이 타자가 나타났을 때 어떤 경험을 하는지만 암시되었을 뿐이다.

사르트르는 내가 타자를 단지 대상일 뿐만 아니라 하나의 인간으로 파악할 수 있었다는 사실로부터, 그리고 이 인간으로서의 타인을 주시했을 때 드러난 '세계의 부재'의 경험에서 나의 세계 안에 있지만 나의 통제하에 있지 않은 어떤 존재인 대상-타자를 발견하였다. 이로부터 그는 내가 타자를 대상으로 보고 동시에 인간으로 볼 수 있다면 그 타자 역시 나를 동일한 양상으로 나를 대할 수 있을 것이라는 사유의 전향을 시도하여 나 역시 '타자에 의해 보일 수 있다'는 가능성을 파악해내고, 내가 그를 대상처럼 파악할 수 있듯이 나 역시 그로부터 하나의 대상이 될 수 있음까지 추론해낸다. 다시 말해, 그는 대상-타자가 나라는 주관이 그러한 것처럼 주관-타자(other-as-subject)로 전향될 수 있음을 착상해낸다. 만일 대상-타자를 '내가 보고 있는 것을 "보고 있는" 대상'(BN: 433)으로 정의할 수 있다면, 여기서 추론할 수 있는 것은 이 대상-타자가 내가 그 타자 또는 대상을 보듯이 자신만의 세계를 구성하고 '볼 수 있다'는 사실이며, 그런 뜻에서 그는 나와 같은 존재론적 위상을 가지지만 동시에 엄연히 나와 다른 존재인 또 하나의 주관일 것이다.

> '타자에 의해 보이고 있다'고 내가 부르는 관계는, 특히 '인간'이라는 말로 뜻이 부여되는 관계들 가운데 하나이기는커녕, 대상-타자의 본질에서도, 나의 주관-존재에서도 도출될 수 없는, 하나의 환원 불가능한 사실을 나타내는 것이다(BN: 433).

대상-타자는 이제 나처럼 주관성을 가진 주관-타자(other-as-subject)로 부를 수 있다. 사르트르는 이런 주관-타자와 나의 관계 속에 '타자에 의해 "보인다"'는, 즉 나 역시 그에 의해 주시될 수 있는 가능성이 있음을 밝힌다. 이런 뜻에서, '타자에 의해 보이고 있는 것'은 '타자를 보고 있는 것'과 동일한 진리치를 가진다(BN: 434). 그리고 사르트르는 그 주관-타자가 나를 바라볼 수 있다는 점은 그동안 파악할 수 없었던 새로운 관계라고 주장한다. 이로서 타자와 나의 근원적인 관계가 밝혀지게 된다. 타자는 원리적으로 '나에게 시선을 향하고 있는 자'로 규정될 수 있으며(BN: 434), 어떤 순간에도 시선을 보내는 존재라는 뜻으로 이해될 수 있다. 이로부터 타자 개념을 이해하고자 할 때, 그 핵심에 자리 잡고 있는 타자의 시선(regard d'autrui)의 의미를 밝혀낼 필요성이 도출된다. 그렇다면, 시선은 무엇일까? 한 주체가 타자의 시선을 받게 되었을 때, 이 시선을 받는다는 것은 어떤 의미인가? 타자의 시선은 한 인간 주체가 가질 수 있는 자기관계와 관련하여 어떤 함축을 가지는가?

2. 시선으로서의 타자

시선은 자아와 타자들 사이의 근원적 관계의 특징에 대한 그의 분석에서 중심적 역할을 하고 있으며, 이 문제에 관한 사르트르 고유의 관점이 선명히 드러나는 개념이다. 사르트르에게 시선은 한 주체로 하여금 어떤 공적이면서도 자기의식적인 감각을 형성시키는 데, 특히 신체를 가진 인간이 다른 사람들에게 어떻게 나타나는지 그리고 인간존재의 정서적이고 사회적인 층위를 드러내는 역할을 한다(Dolezal, 2012: 9-10). 여기서 타인의 시선을 통한 수치 경험은 반성적 자기의식을 일깨우는 존재론적 사건이다. 사르트르에게 시선에 근거하지 않고 자신을 반성한다는 것은 근

본적이지도 나아가 실제적이지도 않다. 어떤 식으로든 타인과 모종의 관계가 나의 삶 속에 전제되어 있지 않은 진공 상태에서의 반성은 가능하지 않거나 또는 무의미하기 때문이다(조광제, 2013: 576).[37]

시선이라는 용어를 고찰할 때 흔히 떠올리게 되는 이미지는 다름 아닌 눈(eyes)일 것이다. 눈이라는 시각적 기관의 특정한 기능에 대한 우리의 경험과 이해를 기반으로 파생되어 나온 개념 중의 하나로 시선을 이해한다면 이는 당연한 것이다. 그런데 사르트르는 눈과 시선을 서로 엄밀히 구분하는데, 그에게 시선은 눈과 달리 어떤 특정한 형태를 가지는 것이 아니기 때문이다. 그는 독자에게 시선의 의미를 환기시키기 위해, 그리고 그가 의미하는 시선이 어떤 방식으로 우리에게 주어지는지 설명하기 위해 일상 속에서 겪을 수 있는 몇 가지 경험을 제시한다. 숲 속에서 길을 걷다 내 주위의 나뭇가지들이 서로 스칠 때, 누군가의 발자국 소리가 들리다가 갑자기 그치는 경우, 근처의 창문이 갑자기 천천히 열릴 때, 커튼이 가볍게 움직일 때 등의 사례 속에서 우리는 시선을 경험할 수 있다. 비밀군사작전을 수행 중인 병사들이 들키기 않기 위해 유의하는 시선은 신체기관으로서의 눈이 아니라 근처에 위치한 그 안이 보이지 않는 어떤 하얀 색 농가로부터 나온다(BN: 434). 사르트르는 이런 상황들 속에서 인간은 자신을 향하는 낯선 그 무언가를 의식하게 된다고 주장한다. 즉 시선은 일종의 편재성을 가지는 어떤 것이며, 눈은 '시선을 지닌 것'의 가장 흔하고 대표적인 사례일 뿐이다. 어떤 의미에서 시선은 그것이 감추어질 공간을 결여했기에, 타자는 모든 곳에 있으며 동시에 어느 곳에

37) 사르트르는 자기의식(self-consciousness)의 상호주관적 원천을 강조하며, 이와 관련해 타자의 역할을 강조한다. 반성적 자기의식이 가능한 것은 타자와 조우하면서 자기 자신이 의식의 대상이 되었을 때다. 사르트르는 타인과의 조우에 따른 그들의 나에 대한 파악과 평가가 없다면, 오직 즉자적 신체로서의 나 자신만 의식할 수 있다고 주장하면서, 우리의 자기 이해는 타자의 조력이 없이 가능하지 않음을 주장한다(Dolezal, 2012: 14). 이 때 수치심은 부정적 자기평가를 수반하는 자기반성적 감정이라기보다는, 일차적으로 우리가 타자들에 대해 있음을 드러내는 감정이다. 수치심은 우리의 자기관계의 양상을 드러내주지만, 더 정확히는 나와 나 자신 사이에 매개자로 있는 타자와의 관계성을 드러내는 감정이다. 사르트르는 결과적으로 수치심이 단순히 자기 의식적 감정일 뿐이라거나 혹은 단지 사회적 감정일 뿐이라는 주장 모두를 부인한다. 사르트르에게 수치심은 이 두 입장 모두를 포괄하는 감정이다(Zahavi, 2014: 383; Zahavi, 2020: 353)

도 없다(Trigg, 2017: 351). 시선은 생물학적 기관으로서의 눈이나 실제 사람을 반드시 요구하지는 않는다. 이런 점에서 시선은 그 개념에 있어 눈과 동일하지 않다.

둘째로 사르트르는 경험적 차원에서 시선과 눈은 서로 동시에 파악될 수 없다고 주장한다. 눈을 지각한다는 것은 사실상 나의 의식을 외부로 향하고 있다는 것이며 특정한 생물학적 기관으로서 한 특정한 대상의 부분을 파악하는 것이지만, 시선을 파악한다는 것은 그 시선이 '나에게 향해져 있는 것'을 의식하는 것이다. 내가 시선을 파악하고자 할 때 나는 눈을 지각하는 것을 그만둔다.

> "세계를 지각하는 동시에 우리를 향하고 있는 하나의 시선을 파악하는 것은 우리에게는 불가능한 일이다. 둘 중의 어느 한쪽이 아니면 안 된다." ... 하나의 시선을 파악한다는 것은 ... '시선이 향해져 있는' 것을 의식하는 것이기 때문이다. 상대편이 '눈'이 나타내고 있는 시선은 그 눈이 어떤 종류의 것이든 전적으로 나 자신을 향한 지향이다(BN: 436).

내가 어떤 사람의 눈을 보다가 문득 그의 시선을 감지하게 되었다고 가정하자. 이 때 그의 눈은 물론 그 곳에 그대로 있다. 그러나 눈 그 자체는 나에 대한 그 어떤 영향력도 상실한 상태가 되며, 타자의 시선이 그 눈을 가리게 된다. 나의 지각대상으로서 상대방의 눈은 물리적 거리를 두고 거기 머물러있지만, 타자의 시선은 그런 종류의 거리 없이 나에게 직접적으로 현전하고 있다. 그리고 이 때 나의 생물학적 지각은 해체되고 배경으로 물러나, 타자의 시선의 영향 하에 있게 된다(BN: 435).[38]

시선에 관한 사르트르의 논의는 한편으로 인간 일반의 존재론적 취약성을 드러낸다. 모든 인간은 이러한 타자의 시선에 노출될 가능성에 열

38) 예컨대 내가 학회에서 발표 이후 질문들에 대답할 때, 나의 눈은 틀림없이 열려있지만 나의 의식은 그 질문에 답하기 위해 내면으로 향해있는 경우를 생각해보라. 만약 내가 타인의 시선을 강하게 의식하고 있다면, 내가 제대로 질문에 답변하는 것은 어려울 것이다. 이런 경험적 측면에서도 하나의 타자에게 시선과 눈을 동시에 지각할 수 없다는 주장이 뒷받침될 수 있다. 실제로 사르트르는 대중강연 및 청중, 그리고 학급 등을 자신의 논지를 뒷받침하는 사례로 제시한다. 강연 및 답변 이후 청중에게 시선을 보내면 비로소 대상으로서 다수성을 가진 다른 사람들의 머리와 눈들이 나타난다(BN: 471-472).

려있으며,[39] 이 가능성에 스스로 혹은 선제적으로 방어할 수 있는 방법은 사실상 없다. 시선은 이런 무방비 상태에 있는 인간에게 눈과 달리 모종의 영향력을 행사한다. 시선 앞에서 내가 파악하는 것은 곧 내가 "상처받기 쉬운 자"라는 것, 이 조건에서 벗어날 수 없다는 사실이다(BN: 436). 나는 시선을 통해 나를 바라보는 자, 나에게 시선을 보내고 있는 자로서의 타자를 체험하며, 이로서 드러난 시선의 본성은 다름 아닌 주관-타자이다. 이 타자의 시선을 통해 나는 일차적으로 '보이고 있는 나', '다른 누군가에 의해 쳐다보여지고 있는 나'를 의식하게 된다.

여기서 한 주체가 다른 누군가에 보이고 있다는 것은 곧 일종의 사물처럼 간주된다는 것, 타자의 시선에 노출되어 즉자적 대상처럼 취급되고 있음을 뜻한다. 시선은 그것에 노출된 인간을 대상화(objectification)시키는 결과를 낳으며, 이것은 수치 감정의 주체가 겪는 경험의 근원적 본질이다. 대상화는 인간 존재가 아닌 대상의 일종으로 취급된다는 것, 타인의 눈에 비추어 보았을 때 평가 혹은 판단의 대상이 되었다는 뜻이다(Wider, 1999: 201). 나는 주관-타자의 시선에 의해 일종의 평가대상이 된다. 이렇게 대상화된 나로 있게 되는 것은 단지 타자가 나에게 시선을 향하고 있는 것으로 충분하며(BN: 442), 이는 수치심의 발생과 직결된다. 수치심은 타자의 시선에 의해 보인 나의 모습으로 인해 발생되는, 대

39) 연구자가 볼 때 현상학적 관점에서 도출된 인간 이해, 즉 의식으로서의 인간(대자존재)은 신체를 가진 가시적 존재로서 일종의 무방비성 또는 근원적 취약성(vulnerability)을 가지고 있다. 본래 의식이 가지고 있는 지향성(intentionality)은 외부 대상을 향한 인간 의식의 끊임없는 초월을 뜻하며, 이 초월은 그 어떤 대상도 가리지 않고 나아간다. 그러나 이를 뒤집어서 이해한다면, 인간 의식의 그 초월의 결과로 의식 안에 들어오게 되는 내용물에 대한 그 어떤 규범적 검열 또는 방어도 할 수 없으며, 사실상 전적으로 외부의 영향에 열려있다는 점도 뜻한다고 볼 수 있다. 이런 이해는 단지 감각적 지각 내용뿐만 아니라 가치 또는 규범의 문제에 있어서도 그대로 적용될 수 있다. 단지 내 의식이 향하고 있는 책이나 연필, 책상과 같은 물리적 사물뿐만 아니라, 윤리적인 요구의 형태로 다가오는 어떤 것이 나에게 전달될 때 나는 일단 그대로 받아들일 수밖에 없는 것이다(Dolezal, 2017). 다른 한편, 외부의 각종 영향력에 대한 의식의 무방비성은 인간이 경험하는 감정 일반의 수동성과도 긴밀한 관련을 가지고 있는 것으로 볼 수 있다. 가령 주파수에 비유될 수 있는, 한 사람이 그가 의식적으로 인식하고 있느냐 여부에 관계없이 은은히 흐르고 있는 기분(mood)이 뜻하는 것처럼, 어떤 외적 자극이 오면 그 자극의 종류에 따라 서로 다르게 형상화될 수 있는 감정의 기본적인 특성은 이와 같은 인간 의식의 무방비성에 의거할 때 더 잘 이해될 수 있을 것 같다.

상화된 나의 존재에 대한 자각, 다시 말해 다른 사람이 평가하기 전까지 알지 못했던 나의 모습에 대한 자각이기 때문이다.

> 나는 타자의 평가에 몸을 내맡긴다. ... '시선을 받고 있다'는 것은 인식할 수 없는 평가의, 특히 가치평가의, 인식되지 않는 대상으로서 나를 파악하는 일이다. 그러나 바로 부끄러움 또는 자부심에 의해, 나는 그런 평가들에 정당성이 있음을 인정하는 동시에, 또는 이 평가들을 단순한 평가에 불과한 것으로서, 즉 주어진 것에서 모든 가능성을 향한 하나의 자유로운 초월로서 받아들이기를 멈추지 않는다. .... '보이고 있다'는 것은 ... 하나의 무방비한 존재로서 나를 구성한다. 우리가 타자에게 나타나는 한에서 우리가 자신을 '노예'로 여길 수 있는 것은 이런 뜻에서이다. ... 내가 나에게 성질을 부여하기 위해 찾아오는 모든 가치의 대상으로 있으면서, 내 쪽에서는 그 성질부여에 아무런 작용도 할 수 없고, 이 성질부여를 인식할 수도 없는 한에서 나는 노예상태에 있다(BN: 450).

시선을 통해 타자의 영향이 아니고서는 도무지 드러나지 않는 대상존재로서의 나를 체험함과 동시에, 나는 직접적으로 그리고 그 구체적인 내용을 파악할 수 없는 그러나 자유롭고 의식적인 타자의 주관성을 체험하게 된다(BN: 454-455). 특히 수치심은 '내가 나의 존재를 "외부"에 가지고 있고, 이 나의 존재가 다른 하나의 존재 안에 구속되어, 그런 것으로서 아무런 방어책이 없는 채, 하나의 순수 주관에서 흘러나오는 절대적인 빛에 의해 비쳐지고 있다는, 근원적인 감정'이며(BN: 482), '내가 타자를 주관으로서 인정하고, 그 사람에 의해 내가 대상성에 이른다고 생각할 때의 본래적인 태도'이다(BN: 485). 다시 말해, 수치심은 내가 타자에 대해 대상으로 있는 것이라는 감정이며, 타인에게 내가 일종의 노예상태로 있게 되었다는 것에 대한 승인이다. 결과적으로 시선에 의해 대상화된 나는 주체적 자유를 상실하게 된다.

> 나는 이 자아를, '그것이 나에게 있어서 존재하지 않고', 원리적으로 '타인'에게 있어서 존재하는 한에서 파악하기 때문이다. ... 내가 이 자아를 발견하는 것은 부끄러움 속에서 (다른 경우에는 오만 속에서)이기 때문이다. 내가 타자의 시선을 드러내 보이고, 이 시선의 말단에서 나 자신을 드러내 보이는 것은 부끄러움 또는 자부심이다. 나로 하여금 '시선을 받고 있는 자'의 상황을 '인식'하게 하는 것이 아니라 살게 하는 것은 부끄러움 또는 자부심이다. ... 부끄러움은 '자기'에 대한 부끄러움이다. 부끄러움은

> ‘나는 바로 타자가 시선을 향하고 판단하고 있는 이 대상으로 있다’는 것의 승인이다. 나는 나의 자유가 나에게서 탈출하여, ‘주어진’ 대상이 되는 한에서, 이 나의 자유에 대해서만 부끄러움을 가질 수 있다. ... 나는 내가 가질 수 있는 모든 인식을 넘어서 어떤 타인이 인식하고 있는 ‘이 나’이다. 더욱이 나는 타자가 나에게서 빼앗아 타유화한 하나의 세계 속에서, 내가 그것으로 있는 ‘이 나’이다(BN: 439-440).

사르트르의 용어로, 우리가 수치심을 경험하면서 주체성과 자유를 상실하는 것은 타자의 시선을 통해 나에게 대타존재가 생겨나게 되기 때문이다.[40] 대타존재는 사실 주체성에 타격받은 나의 존재, 타인의 시선을 마주하고 있는 존재, 타인을 대상이 아니라 시선으로 의식하는 나의 존재로, 타인을 대상화시키는 방식이 아니라 오히려 타인이 나를 대상화시키고 있다는 방식으로 타인을 의식하는 결과를 낳는 것이 바로 대타존재이다. 대타존재는 미드(Mead)의 용어를 빌리자면 목적격 나(me)와 유사한 개념으로 볼 수 있을 것이다.[41] 한 인간이 그 자신을 마치 자신이 아닌 것처럼, 또 다른 나를 그의 내면에 만들고 자신과 별개의 대상처럼 거리를 두고 자기 자신에 대해서 반성하려고 할 때 마음의 내면에서 이끌어

---

40) 대타존재(être-pour-autrui)는 직역하면 타인을 대하여 있는 존재, 타인을 향해 있는 존재 정도로 이해할 수 있다. 사르트르에게 대타존재는 이는 단지 내 경험적 의식 속 허상이나 이미지 같은 심적인 경험이 아니라 나 자신의 존재구조를 확장하고 그 이해를 넓혀주는, 오직 타자의 시선에 의거할 때만 생겨나는 존재론적 차원의 것이다. 나는 이 존재를 직접적으로 만들어 낼 수 없으며, 나에게 주어져 있어서 내가 지고 다니는 일종의 짐이지만 결코 그것을 인식하기 위해 몸을 돌리거나 할 수 없다(BN: 441). 타자의 시선을 통해서 존재하게 되는 이 대타존재로 인해 한편으로, 타자가 의심할 수 없이 분명하게 존재한다는 것, 그리고 이런 타자에 있어서 우리가 존재한다는 사실이 밝혀지며(BN: 472), 이로서 나 외에 그 어떤 것도 확실하게 존재할 수 없다는 유아론의 문제에서 탈출할 수 있는 한 가지 길이 열린다. 다른 한편, 시선에 의한 드러난 대타존재를 주체 스스로 지각하게 만들고 자기 의식적 반성의 상태로 인도하는 감정적 계기가 바로 부끄러움이다. 두려움이나 자부심, 그리고 수치를 비롯한 각종 감정은 내가 타자를 나의 통제 밖에 있는 독립된 주관으로서 인정하는 서로 다른 방식이며 각 감정 안에는 나의 나됨, 즉 자기성(selfness)에 대한 특정한 이해가 포함되어 있는데(BN: 486), 이는 내가 그 구성과 영향에 관여할 수 없는 타자와 그의 시선에 의해 가능한 것이다.

41) 주격 나는 ‘내가 파악하는 선험적인 본래 있는 나’로, 목적격 나는 ‘타자의 관점을 수용함으로써 접근하는 나’ 정도로 이해할 수 있다. 미드는 둘 사이의 긴장 및 통합의 반복을 통해 한 인간의 자아정체성이 형성된다고 주장한다(최진: 2019, 56).

오는 그런 개념으로서 말이다. 주격 나(I)는 목적격 나로서의 '자기', 즉 타인이 나에 대해 판단한 결과로 드러난 대타존재의 나타남을 깨닫게 되고, 발생학적 의미에서 타자의존적인 이 대타존재의 나타남은 곧 주로 두려움, 자부심, 그리고 수치심 등 감정의 형태로 경험된다. 이런 감정들은 나의 대타존재를 감정적으로 체험할 때의 작동방식이다(BN: 481).

그런데 사르트르는 목적격 나에 해당하는 대타존재에 독특한 규범적 기능을 부여하는 것으로 보이는데, 다름 아닌 타자의 시선에 의해 그 본래적 자유를 잃게 됨을 강조한다는 점에서 미드의 그것과 차이가 있다. 이런 주장의 이면에는 인간과 인간 사이의 관계에 대한 사르트르 고유의 관점이 내재되어 있기 때문이다. 그는 인간관계의 본질이 '갈등'의 관점에서 이해되어야 한다고 주장했다(Dolezal, 2012: 14-15). 헤겔의 주인과 노예의 주체적 구성에 관한 주장-주체성은 상호인정과 부정의 변증법 속에서 형성된다-의 영향으로, 사르트르는 의식들 간의 조우를 주체성의 확보를 위한 멈추지 않는 갈등이자 투쟁으로 규정한다.[42] 어떤 종류의 인간관계에서든 갈등의 가능성은 하나의 필요조건이며, 나와 타인과의 만남은 곧 한 인간의 주체적 상태를 유지하려는 권력투쟁이 있는 곳에서 발생하는 갈등적 관계를 본질적 특성으로 그 안에 함유하고 있다. 한 인간 주체는 자유로운 선택을 통해 자신의 본질을 실현하고 규정하려 노력하는 과정에서 다른 사람의 자유를 억압하려 한다. 그러나 타인 역시 나와 등등한 주체성을 가진 존재로서, 그 역시 나에게 동일한 영향을 미칠 수 있다는 점에서 갈등은 필연적이다. 이 상황 속에서 타자는 어떤 방식으로도 나에게 대상으로 주어지지 않는다. 그 결과 나와 다른 사람이 서로 마주하였을 때, 이 관계 속에서 둘 중에 하나는 반드시 대상화시키는 주체로, 다른 한 쪽은 하나의 대상으로 필연적으로 환원된다. 주체가 본래의 주체성을 다시 얻기 위한 유일한 방법은 역으로 타인을 그에 상응

42) 사르트르가 제공하는 인간관계에 대한 관점은 본질적으로 헤겔의 『정신현상학』에 나타난 주인과 노예 변증법의 틀을 닮았다. 여기서 헤겔은 자기의식적 존재를 인정투쟁을 통해 상호적으로 구성되는 존재로 보았다. 주인과 노예 사이의 관계는 어느 한쪽이 다른 한쪽의 심리학적 정체성을 부여하거나 유예할 수 있는, 또는 한 쪽의 자유가 다른 한쪽의 통제 하에서 추구되는 복잡한 변증법적 권력투쟁의 맥락에서 이해될 수 있다(Priest, 2001: 223-224).

하는 방식으로 대상화시키는 방법 밖에 없다. 이런 조건 속에서 나와 타자는 서로 근본적으로 불가지하며 소통 불가하다고 보게 되는 귀결 역시 따라 나오게 된다. 시선을 받는 나는 타자가 가지고 있는 주관성을 직접적으로 파악할 수 없다. 나는 타자의 시선을 통해 나의 주관 차원에서 타자의 시선을 통한 어떤 주관적 체험을 하고, 이를 통해 타자의 존재와 영향력을 포착하긴 하지만 그것은 언제까지나 간접적인 형태를 띤다.[43]

사르트르에게 이런 타인과의 적대적 관계는 시각적 영역에 의거한 묘사들로 점철되어 있으며, 이런 관점은 타자의 시선에 대한 설명에도 그대로 녹아들어 있다. 타자의 시선에 의한 나의 대타존재의 출현, 이 나타남의 자각으로 인해 내가 겪게 되는 존재 방식의 변형이 곧 일종의 노예적 상태를 만든다는 점, 즉 시선을 통해서 대상화된다는 주장에는 곧 인간과 인간, 또는 의식과 의식 간 적대적 관계에 대한 관점이 은연중에 스며들어 있다. 그에게 시선은 단지 다른 사람의 지각적 장으로서 한 영역 안에 있게 되는 것이 아니다. 그것은 중립적인 봄(seeing)도 아니며, 대상화할 수 있는 힘을 가진 한 사람이 자신의 주시(attention)를 통해 그것을 받는 다른 사람으로 하여금 반성적 상태로 전환하도록 이끄는 가치 판단적 바라봄(value-laden looking)이다(Dolezal, 2012: 15). 이 시선에 의해 한 사람은 자기 자신을 특수한 방식으로, 더 이상 지각의 주체가 아니라 지각된 대상으로 경험하게 된다. 이는 내가 취약한 존재라는 것, 상해를 입을 수 있는 하나의 신체를 가지고 있으며, 하나의 공간을 점유하고 있으며, 누군가에게 보이고 있다는 그런 방어 불가능한 상태에서 탈출할 수 없다는 것을 인정하는 것이다.

> 나의 배후에 나뭇가지가 술렁이는 소리를 들을 때 내가 직접적으로 파악하는 것은 .... '나는 상처받기 쉬운 자'라는 것, '나는 상처입을 우려가 있는 하나의 몸을 가지고 있다'는 것, ... 그리고 '거기서 나는 무방비 상태이며, 아무리 해도 그곳에서 달아날 수 없다'는 것, 요컨대 나는 "보이고 있다"는 것이다. 그러므로 시선은 먼저 나에게서 나 자신으로 지향하는 하나의 중개자이다(BN: 436).

43) 타자는 시선 속에서 원리적으로 대상으로 있을 수 없다(BN: 451).

시선에 의해 보여질 때, 나는 단지 물리적 공간이나 나의 지각능력, 혹은 가치체계에 대해 혼란을 느끼게 되는 데 그치지 않는다. 시선 속에서 나는 내가 하나의 독립적 주체라는 사실이 실질적으로 붕괴됨을 자각한다. 이런 의미에서 보여진다는 것은 나 자신을 하나의 이방인으로서 경험하는 것이며, 그것에 대해 내가 어떤 통제도 행할 수 없게 되는 것이다(Trigg, 2017: 350). 시선에 관한 사르트르의 관점은 그 유명한 열쇠구멍 사례를 통해 극적으로 드러난다.

> 이를테면 내가 질투심에 불타서, 호기심이 일어나, 또는 못된 버릇이 고개를 쳐들어, 문에 귀를 바짝 붙이고 열쇠구멍으로 안을 들여다본다고 상상해 보자. ... 그런데 갑자기, 복도에서 발소리가 들려왔다. 누군가가 나에게 시선을 보내고 있다[누군가가 나를 보고 있다]. 이것을 무엇을 뜻하는 것일까? 그것은 이런 것이다. 나는 갑자기 나의 존재에 습격을 받는다. 본질적인 변양이 나의 구조 속에 나타난다. 이 변양을 내가 파악하여 개념적으로 정착시킬 수 있는 것은 반성적인 '코기토'에 의한 것이다(BN: 436-438).

내가 열쇠구멍으로 방안의 은밀한 장면을 훔쳐보고 있는 상황 속에서 그 현장을 다른 누군가에게 들켰다고 가정해보자. 나는 극도의 당황과 충격 속에서 그 자리에서 얼어붙게 될 것이며, 이 철저한 수치심 속에서 나는 내가 무릎을 꿇고 허리를 구부리고 있었다는 사실조차 자각하지 못하게 된다. 내가 주체가 되어 능동적으로 구성했던 나의 의식 내 세계는 철저히 나로부터 멀어져 버린다. 즉 열쇠구멍을 통해 발휘되고 있던 사람과 사물들을 대상화시키던 나의 시선의 힘은 타인의 나에 대한 시선으로 인해 완전히 상실된다. 내가 다른 누군가에 의해 바라보아질 때, 나는 하나의 대상으로 환원되어 버린다. 시선으로 인해 나의 주체성에 타격이 가해지고, 나라는 주체가 가지는 자유는 상실되어 다른 대상과 맺을 수 있는 가능성을 상실하게 된다.

사르트르에게 타자의 시선은 그것에 노출된 주체의 자유와 주체성, 또는 삶의 구심점으로서의 자아의 통합성을 붕괴시키는 힘을 갖는 것으로 그려진다. 타인은 나의 정체성에 관한 어떤 비밀을 가지고 있다(변광배, 2004: 47-48).[44] 타인은 나의 나됨, 정확히 말해 나 자신도 파악하지 못

하고 있던 나의 특정한 모습에 관한 그 자신의 판단을 내게 부여하거나 보류할 수 있는 힘을 가지고 있는 존재다. 즉 나의 심리적 안정 그리고 하나의 인격으로서의 사회적 정체성은 어떤 의미에서 타인의 자유에 종속되어 있는 것이다(Priest, 2001: 223-224). 또한 타인의 나타남은 상황 속에 내가 원하지도 않았던 하나의 국면이 나타나게 한다. 즉 타자의 시선 속에서 둘 이상의 자아들 사이의 충돌이 발생하는데, 각 자아는 자신의 세계에 대한 통제를 확보하기 위해 투쟁한다. 이제 나는 그 국면의 주인이 아니며, 이 국면은 원리적으로 나에게서 탈출한다. 왜냐하면 이제 그 양상은 '타인에게 있어서' 존재하기 때문이다(BN: 447). 타자는 이 세계로부터 나를 소외시키며, 내가 구성한 세계를 불안정하게 만들고 거기서 그 중심을 잃도록 압박한다(Trigg, 2017: 339). 타자가 나의 시선 위에 그의 시선을 부과할 때, '나의 모든 가능성은 나에게서 멀리 떠나, 세계 한복판에, 세계의 모든 대상과 함께 편성'된다(BN: 445). 사르트르는 중심의 상실로 인해 대상화되는 내가 처하는 것을 곧 나의 세계를 빼앗기는 것으로, 내가 구성한 세계에 구멍 또는 배수구를 통해 세계 속 존재들이 계속해서 흘러나가는 것으로 설명하고 이를 '내출혈'(hémorragie interne)이라고 표현한다(변광배, 2005: 184-187).

위와 같은 시선에 관한 상호 관계적 이해 및 특정한 규범적 관점을 근거로 수치심 개념도 설명된다. 수치심은 타자와의 조우를 그 구조적 특징으로 갖는 경험이다. 이 감정은 내가 부분적으로 타인들에 의해 구성된다는 것, 즉 나의 나됨이 다른 사람들에게 의존하고 있다는 것 그리고 내가 나의 토대를 나의 외부에 가지고 있음을 드러낸다(Zahavi, 2020: 352). 수치 감정의 독특성은 이 감정이 단지 타인 앞에서 내가 부끄러움을 느낀다는 점 때문이 아니라 오직 타인과의 조우를 통해서만, 이 조우가 주는 어떤 경험으로 인해 구성된다는 점에 있다. 이로부터 사르트르가 강조하는 것은 수치심에 돌입한 감정 주체의 반성상태의 촉발이 나

44) 타인을 통해 대상이 된다는 사실로 인해 사르트르는 인간 존재를 구성하는 구조를 완전히 실현하기 위해서는 타자가 필요하다고 생각한다. 다시 말해, 대타존재는 대자존재의 존재론적 구조의 일부분이다(Wider, 1999: 202). 대타존재는 나라는 하나의 총체의 한 부분이요, 대상화된 나이며, 타인의 내부에 머물러 있기에 항상 나의 통제 범위 밖에 있다.

자신에 의해 독자적으로 스스로 이루어진 것이 아니라는 점, 타자의 시선이 근원적 원천으로 간주되어야 한다는 점이다. 수치심은 타인, 정확히 말하자면 타자의 시선을 통해 발생하는 것이며, 시선은 본래적이고 순수한 수치심의 핵심적 요소로 근원적 의미의 수치심은 오직 타자의 시선으로 말미암아 가능하다. 수치심은 일견 감정 주체가 홀로 수행하는 자기 평가적 감정처럼 보이지만, 사실 타인의 의한 감정 주체 자신의 평가가 더 근원적인 원리로 놓여있다. 이는 우리가 일상의 삶 속에서 경험할 수 있는 온갖 종류의 다양한 수치 계열 감정의 핵심적 특징인 것으로 보이며, 다른 한편으로는 한 주체가 자기 반성적 상태에 돌입하게 되는 심리-역학적 계기이자 영구적 근거로 보인다.[45] 사르트르가 타자의 '시선'에 부여한 독특한 지위와 역할 속에서, 수치심은 나의 존재의 변형을 파악하는 한 가지 중요한 방식이라고 할 수 있다. 수치심은 바로 그 시선에 의해 이러저러한 것으로 있다는 것, 그렇게 근원적으로 실추된 나의 존재를 파악하는 것으로서의 감정이며, '나는 바로 타자가 시선을 향하고 판단하고 있는 이 대상으로 있다는 것의 승인이다'(BN: 440).

3. 자기 붕괴적 수치심

이 절은 시선-타자에 의거하여 밝혀진 수치심 일반의 구조를 바탕으로, 사르트르가 제안한 수치 감정의 양태에 주목한다. 수치심의 양태에 초점을 두는 것은 주체에 대한 타자의 '태도' 또는 역으로 주체가 타자를 어떤 속성을 가진 존재로 파악하는지의 문제를 다루는 것이다. 이를 통해 타자의 양태가 어떻게 주체의 자기관계를 왜곡시키는지 그려보는 것을 목표로 한다. 대립적 인간관계의 구조가 전제되어 있는 상태에서 전개되는 나와 타자의 인정투쟁은 곧 상대를 누르고 자신의 효용가치를 입증하는 과정을 수반하는 데, 이 때 수치심을 회피하거나 우회하려는 인

45) 사르트르에게 수치심은 자부심이나 공포처럼, 매개된 자기관계로 인해 발생하는 감정들 중 단지 하나로 취급되지 않는다(Dolezal, 2012: 22). 수치심은 여타 감정보다 더 깊은 실존적 중요성을 가지는 것처럼 보이는 데, 나의 존재의 근원적 추락에 대한 '감정적 반응' 상태로 이해될 수 있기 때문이다.

간의 내적 욕망이 내밀한 동기로 작용한다. 그리고 이 과정에서 각 사람이 얻는 것은 타인의 인정을 통해 비로소 자신의 존재감을 얻게 되는 상태에 도달하는 것이다. 그러나 이 과정에서 남는 것은 각자 다르고 상충되기 쉬운 다양한 타인들의 기대에 부응하려는 태도가 주가 되는 타율적인 자기이해의 습관이며, 왜곡되기 쉽고 부정적이며 심지어 위험한 자기관계의 틀 뿐이다.

1) 시선-타자의 부정적 양태

수치심이 교육적 기능을 가지고 있음은 사르트르도 주지하고 있었다. 실제로 그는 어떤 잘못으로 인해 벌을 받게 된 아이들에게 부끄러움을 주는 것을 목적으로 하는 훈육을 사례로 든다(BN: 383). 어른이나 교사의 훈육으로 인한 수치감 속에서, 우리는 아이들이 이전까지 깨닫지 못했던 자신의 모습을 발견하고 그것이 도덕적으로 잘못되었음을 비로소 깨닫게 되는 단계에 이를 것을 기대한다. 사르트르는 이 훈육 속에서 아이들이 경험하게 되는 내적 반성과정을 타자의 나타남으로 인해 드러난 새로운 종류의 나 즉 대타존재가 드러나게 되는 것이라고 설명하고, 나아가 비록 이 새로운 존재가 비록 타자에 의해 있게 되었지만 타자가 아닌 바로 내 안에서 존재하고 있는 것이기에 그것의 책임자는 나 자신이라고 주장함으로 도덕철학적 난제로 빠질 수 있는 어려움에서도 빠져나간다. 사르트르가 수치 경험으로 인해 감정 주체 자신도 몰랐던 자신의 모습을 인식하게 되고 나의 존재구조가 완성될 수 있다는 주장을 하는 것은, 그 주장 자체만 보면 상당부분 교육적 함의를 가지고 있다고 볼 수 있다. 인간은 수치 경험 속에서 그동안 자각하지 못했던 자신의 부족했던 모습을 깨닫게 되고 결과적으로 자기이해의 지평의 확장을 기대할 수 있기 때문이다.

시선 및 수치심에 대한 사르트르의 논의를 교육적 관점에서 더 밀고 나아가 해석한다면, 우리는 수치심이 좁은 의미의 도덕적 성장뿐만이 아니라 한 인간 존재의 전인적 성장을 위한 형성적(formative) 기능을 함

유하고 있음을 알 수 있다. 이 감정 속에서 한 인간은 타인의 시선이라는 타자로 말미암아 자신이 어떤 상황에 놓여있고 어떤 점이 결여되어 있는지 파악할 수 있게 되기 때문이다. 이 상황은 그 범위에 있어 단지 도덕적 옳고 그름만을 따지는 경우가 아니라 우리가 다른 인간존재들과 만나게 되는 삶의 현장 일반의 모든 곳에 걸쳐있으며, 그 넓은 범위의 삶 속에서 순간순간 각자의 깨우치지 못한 바 및 알아야 할 것을 다른 사람들과의 상호작용 속에서 깨닫게 된다. 사르트르에 따르면 수치심 즉 타자에 의해 대상화되는 순간들 그리고 그에 수반하는 자기 의식적 반성의 경험을 통해, 한 사람은 자기 자신에 대해 배울 수 있다. 사르트르는 타자의 대상화시키는 힘을 통해, 수치심은 내가 누구인지 나에게 가르쳐 준다고 주장한다.

> ... 타자는 나와 나 자신 사이의 불가결한 매개자이다. 바꿔 말하면, 나는 타자에 대해 '드러나 있는' 나에 대해 부끄러워하는 것이다. 타자의 나타남 자체에 의해 나는, 어떤 대상에 대해 판단을 내리는 것과 마찬가지로, 나 자신에 대해 판단을 내릴 수 있게 된다. 왜냐하면 나는 타자에게는 대상으로서 나타나기 때문이다(BN: 382).

한 인간은 타인의 시선에 의해 대상화되며, 시선으로 인해 외부 세계를 지향하고 있던 나의 의식은 나 자신으로 향하게 된다. 인간 의식의 지향의 방향이 밖에서 안으로 향하게 된다는 점, 이 전환은 교육적 맥락에서 주체로 하여금 스스로를 돌아보며 성찰할 수 있는 계기를 제공할 가능성을 열어주는 것으로 해석할 수 있다.

그러나 사르트르가 제시한 훈육 상황, 그리고 이 사례 속에서 드러나는 수치심이 자기 형성적 역할을 기대할 수 있는 건전한 수치 감정의 온전한 모형이라고 간주할 수 있을까? 이렇게 의문을 제기하는 이유는 그가 시선과의 조우를 통한 귀결이 곧 '나의 가능성의 죽음'이라고 말하기 때문이다(BN: 445). 실제로 시선을 통한 수치 경험에 대한 사르트르의 전반적인 묘사를 살펴보면, 한 주체를 바람직한 성장으로 이끄는 동력으로서 수치심을 바라보는 것 같지 않다. 앞서 사르트르가 직접 제시한 사례만 보더라도, 그것이 충분히 교육적인 결과를 낳는다고 기대하긴 어려

울 것 같다. 오늘날 아동 훈육에 접근하는 다양한 현대의 이론들은 대부분 수치심을 느끼는 방식으로 훈육을 받은 아이들이 그 이후 자신의 행동을 진심으로 반성하고 다음부터 잘못된 행동을 반복하지 않게 되는 원만한 결과를 낳을 것이라고 보지 않는다. 수치심과 같은 부정적 감정을 통해 아이를 계도하는 것은 일종의 불합리한 통제 또는 정서적 학대이며, 자기존중감에도 악영향을 끼치는 등 장기적으로 바람직하지 않은 결과를 낳는 경험으로 간주된다(Nussbaum, 2004). 만일 수치 경험이 이런 종류의 자기관계를 낳는 감정일 뿐이라면, 이 감정은 장기적으로나 총체적으로 긍정적인 자기관계 형성의 전조 단계로 해석될 수 없을 것이다.

그렇다면 타자와 시선에 관한 사르트르의 논의를 수치심의 자기 형성적 기능의 상실과 관련하여 어떻게 해석할 수 있을까? 이 질문에 답하기 위해 우리는 사르트르의 시선 개념이 인간 일반이 경험하는 수치심의 모든 것을 충분히 포괄할 수 있는 것인지 고찰해보아야 하며, 나아가 시선을 통해 유발되는 대표적 감정인 수치심을 얼마나 공평무사하게 다루었는지 생각해볼 필요가 있다. 이는 이 연구의 처음에 제기했던 바, 왜 현대사회에서 수치심의 교육적 기능이 상실되었는지를 시선 개념과 관련하여 탐색해보는 작업이기도 하다. 연구자가 볼 때, 수치심의 자기 형성적 기능이 담보되기 위해서 타자는 다음과 같은 조건을 갖추어야 한다.

먼저 전통적으로 수치심의 구조적 이해에서 타자가 어떻게 이해되어 왔는지 살펴보자. 수치 감정을 교육적으로 의미있는 경험으로 해석하는 입장들에서 다루어지는 타자는 의미있는 타인(significant others)이다. 가령 공자나 아리스토텔레스가 수치 감정의 교육적 효용을 주장할 때 암시되는 타자는 수치 감정을 겪는 사람에게 의미 있는 타자임에 틀림없다(Cua, 2005: 204). 의미있는 타인은 내 앞에 현존하며 나에게 궁극적으로 유익한 사회적 기대를 전달하는 사람이기도 하며, 내 행위와 사고에 영향을 미치는 윤리적 규범처럼 이해될 수도 있다. 그런데 사르트르가 제시하는 수치 개념에서 '시선'으로 상징되는 타자는 일면적이고 단편적인, 순전히 부정적인 양태만을 함유하고 있으며, 수치 감정의 주체가 조우하는 이 타자는 거부와 적대의 심상으로 가득 차 있다. 이런 양태의 시선

은 사르트르가 시선 개념을 설명할 때 제시한 열쇠구멍 사례에서 선명히 드러난다. 나를 발견한 그 타인의 시선을 통해 나는 얼마나 고통스럽기만 할까? 몰래 훔쳐보는 모습을 들킨 나는 자신을 적대적으로 주시하는 타인으로부터 어떤 바람직하고 이상적인 규범적 측면을 발견할 수조차 있을까? 가령 그 타인을 통해 정녕 어떤 이상적인 도덕적 기준-예컨대 다음에는 열쇠구멍으로 남의 사생활을 훔쳐보지 않는 건강한 정신을 가진 사람이 되어야 하겠다-을 배울 수 있을까?[46]

사르트르의 시선 개념을 비판하는 일련의 학자들은 사르트르가 사람들 사이의 상호 주관적 관계 그리고 한 인간의 타인과의 조우의 방식에 관해 단지 하나의 단순하고 염세적인 관점만을 제공하고 있다고 본다. 돌레잘은 시선과 수치심, 대상화와 반성적 자기인식에 대한 사르트르의 설명과 그에 따르는 사례는 대부분 사람들 사이의 상호관계에 대해 비관적이고 염세적인(misantropic) 태도를 담고 있으며, 이런 종류의 조우는 항상 부정적인 수치 경험으로 귀결하게 될 것이라고 주장한다(Dolezal, 2012: 23). 즉 사르트르의 시선은 '뒤로부터의 시선, 알지 못하는 사람의 악의적인 시선이며, 목부터 발목까지 흐르는 오싹함을 일으키는 시선'일 뿐이다(van den Berg, 1952: 181). 또 다른 해석가들은 대상화 또는 소외(alienation), 주체와 대상 간의 이분법적 싸움으로 전개되지 않을 수 있는 관계가 가능한 다른 양태들이 있다고 제안했다. 가령 동료 간의 협력적인 시선, 엄마와 아기 간 보호하고 보호받는 시선 등 소위 '상호적 협력'(mutual incorporation) 등 위협적이지 않은 시선이 일어나는 다양한 상황들을 생각해볼 수 있다(Grene, 1983: 154). 반 덴 베르그는 타인이 나를 주체로 대우해주고, 나를 받아주는 의도를 함유한 '수용적 시

46) 사르트르의 이런 관점은 다윈의 다음의 구절을 떠올리게 한다. 다윈은 계속 나무라고 비난하는 것이 수줍음 타는 어린아이들에게 적지 않은 해악을 야기한다며 다음 교육 관련 에세이를 인용한다. 여기서 나무라고 비난하는 행위는 부정적인 태도로 아이를 대하는 시선의 힘을 내면화하도록 만든다. "무자비한 관찰자의 감시의 눈에 의해 감정을 계속적으로 감시당하고, 표정이 음미되며, 감수성의 정도가 측정되는 것 이상으로 젊은이들을 상처받게 하는 것은 없다. 이러한 검토의 제약 속에서 그들은 자신들이 주목의 대상이 된다는 것 외에 다른 것은 아무 것도 생각할 수 없으며, 창피함이나 불안 외의 다른 것을 느낄 수 없다." (Maria Edgeworth & R. L. Edgeworth, 1822: 38, Darwin, 1872: 443에서 재인용).

선'(accepting look)이라는 개념을 제안하기도 한다(van den Berg, 1952: 182).

이처럼 시선의 다른 양태가 인간 상호간에 실천될 수 있다는 점은 인간발달에 관한 현대 이론에 의거할 때 더 선명히 파악될 수 있다. 특히 아동발달에 관한 다양한 연구들이 제공하는 경험적 증거와 통찰들에 근거하여 인간의 영유아 초기 발달단계에서 나타나는 시선 및 자아-타자 관계의 형식을 탐색하면서 사르트르를 비판하는 와이더(Wider)의 논의를 주목해보자. 먼저 그녀는 모방(imitation)에 관한 아동발달심리학적 연구에 주목하면서 자아-타자 관계에 대한 중요한 고찰을 이끌어내면서 인간이 영유아 시기 때 경험하는 시선의 의미를 고찰한다. 와이더에 따르면 어린 시절 영유아들의 양육자와의 관계에서 발생하는 시선은 모방 개념에서 발견할 수 있는데, 생애 초기의 모방은 쌍방적이며 상호적이라는 특징을 가진다. 이 때 영유아들은 자신들에게 수동적이 아닌 보다 적극적으로 상호작용하려는 사람들에게 더 웃어주는 등의 방식으로 반응하고 사물이 아니라 사람들을, 특히 시각적으로 지각되는 다른 사람들의 존재에 매혹되어 그들을 모방하려고 한다(Wider, 1999: 200). 그녀는 어린 아동의 초기 모방 단계에서 발견되는 시선의 형식은 성인과 아동이 서로를 인지하고 상호 연합하는데 긍정적 역할을 수행한다고 주장한다. 이 모방에서 나타나는 바라봄(looking at)은 상호적 성격을 가지며, 이 때 각자는 서로를 경험의 대상이 아닌 하나의 행위 주체로 바라본다. 아동이 성인을 바라보고 그들에 의해 바라보이는 경험은 세계를 향한 목표 지향적 주체로서 그 잠재력을 실현할 때 반드시 필요한 것이다. 모방을 이루는 주체적 시선 메커니즘을 통해 유아는 타인을 대상이 아니라 하나의 인격체로 바라보며, 생존과 사회화를 위해 필요한 갖가지 것들을 배울 수 있게 된다. 타인들의 행동을 모방하는 그런 경험은 유아로 하여금 자신의 가능성을 억제하기보다는 가능성의 범위를 넓히고 목표 지향적 행동의 가능성을 연다. 이런 뜻에서 이해되는 한 인간의 타인들과의 원초적 관계는 소외보다는 자기 발견, 그리고 자기 창조의 가능성을 포함하는 것이다(Wider, 1999: 202-203).

위와 같은 뜻에서 와이더는 사르트르가 자아-타자 관계에 있어서 더 일차적이며 선행하는 초기 유형을 고찰하는 데 실패했다고 생각한다. 이 유형은 어떻게 내가 의식의 주체로서 내 자신을 인지하고 자기실현에 이를 수 있는지와 관련해 필수적인 것이다(Wider, 1999: 205). 초기 모방 단계에서 타인의 주체성은 사르트르가 지지하듯 한 사람이 자신의 주체성을 유지한 상태로 체험된다. 와이더에게 사르트르는 나의 존재의 구조 전부를 실현하기 위해 타인이 필요하다고 주장한 점에서는 옳지만, 이 구조를 단지 그 타인을 위한 대상으로만 제한했다는 점에서 문제가 있다(Wider, 1999: 203). 와이더의 논의는 일차적으로 사르트르가 단지 하나의 특정하고 제한된 종류의 수치 경험만을 기술하는 것은 아니었는지 의심해볼 수 있는 계기를 제공하며, 역으로 사르트르의 수치 개념이 소위 '자기 붕괴적 수치심'으로서 오늘날 두드러진 한 가지 특수한 종류의 수치 경험임을 주장하려는 연구자의 해석을 지지해주는 근거가 된다.

우리는 사르트르의 시선 및 수치 개념을 자기 형성적 기능의 성립 여부와 관련하여 다음과 같이 해석할 수 있다. 분명 그의 시선 개념은 수치심의 본질적 구조에 대한 분석 및 근원적 수치심의 형식을 제공한다는 점에서 탁월한 기여를 했다. 타자의 시선이 수치심의 본질적 구조라는 설명, 수치심의 시발점에 대한 통찰 등 사르트르 논의의 상당 부분은 분명 받아들일 만하다. 우리의 일상 속 경험이 보여주는 것처럼, 일단 다른 누군가의 바라봄 또는 시선 자체에 의해 수치심이 발생하는 것은 확실해 보인다. 수치 감정은 나 자신과 타자, 그리고 세계에 대한 부정적 파악일 것이며, 시선은 그런 파악의 핵심 계기이자 원천이다.

동시에 우리는 사르트르의 설명에서 자기 붕괴적 수치심의 단초를 발견할 수 있다. 그 근거는 수치심의 근원인 타자가 다양한 종류의 양태를 가질 수 있음에도 불구하고 그가 묘사한 시선의 종류는 하나로 제한되어 있었다는 점이다. 사르트르는 수치심이 가지는 두 가지 모습, 즉 일차적 반성(새로운 자기 이해의 경험) 측면과 이차적인 억제 및 전망(감정 주체 자신의 부족한 측면을 반성하고 보완하려는 욕구에로의 이행가능성)적 측면을 서로 면밀하게 구분하지 않았으며, 특히 후자가 가지는 풍성

한 영역은 진지하게 고려하지 않은 것처럼 보인다. 다른 누군가에 의해 바라보여진다는 수치심의 구조에 대한 설명은 제공되었으나, 나를 바라보고 있는 그 타자의 양태의 다양한 가능성이 제한되어 있다는 점에서 사르트르의 수치 개념은 자기 붕괴적 수치심의 독특한 형식을 구현한 개념적 모델로 해석할 수 있다. 이런 관점에서, 사르트르적 시선은 곧 타자의 주체를 향한 순전히 부정적인 속성의 부여이자 각인이며 부정적 자기 관계 맺음의 결정적 계기로 이해된다.

이런 방식으로 작동하는 타자가, 즉 우리의 수치 경험 속에서 경험되는 타자의 부정적 양태가 자기 붕괴적 수치심의 근저에 핵심으로 자리 잡고 있다는 것이 연구자의 진단이다. 갈등과 투쟁과 같은 이미지에 기초한 시선과 그로 인한 수치심에서 비롯된 자아와 타자의 관계는 꽤나 비관적인 것이지만, 오늘날 학생들이 교육실천 현장에서 경험하는 수치심의 양상에 주목한다면 사르트르가 그려낸 수치심의 특징을 이 시대에 지배적인 수치 감정으로 간주하는 것도 무리는 아닐 것이다. 경쟁과 적자생존에 기초한 사회질서 속에서 우리 아이들이 경험하는 수치심은 자기 자신을 향한 타자의 부정적인 평가 일변도의 양상으로 드러나는 경우가 대부분이기 때문이다.[47]

2) 타자 의존적 자기 이해의 습관

지금까지 수행한 수치심의 개념에 대한 분석으로부터, 우리는 인간이 어떤 식으로든 자신의 수치 경험 속에서 타인에 반응하도록 요청받는다는 것을 발견한다. 수치심은 고립된 원자적 개인의 심적 경험이 아니라 타자로 표현될 수 있는 것들의 나를 향한 태도를 직관적으로 포착할 수

47) 서동욱(2000: 207-209)은 『존재와 무』와 비슷한 시기에 출판된 사르트르의 소설 『구토』의 한 대목을 주목하면서 사르트르가 어떤 사회적 맥락을 염두에 두고 타자와의 관계를 사유하고 있는지, 그리고 그가 전제하고 있는 타자 관계가 왜 투쟁적인지 해명한다. 『구토』의 주인공 로캉탱은 한 미술관에서 부르주아들의 초상화를 보면서 내적 싸움을 벌이는데, 이때 주인공과 초상화 속 인물들 사이의 만남은 내가 대상이 되거나 상대방이 대상이 되는 시선끼리의 싸움으로 묘사된다. 즉 사르트르가 의중에 품고 있던 타자와의 관계는 허위로 가득 찬 부르주아들을 향한 투쟁적 관계였다.

있는 하나의 생생한 표지이기 때문이다. 그러나 현상학적 분석은 우리가 살아가는 일상 속 삶의 풍부함에 비추어볼 때 어느 정도 추상적 원리들에 호소하는 측면이 있으며, 그로 인해 자신의 수치 경험에 실제로 어떻게 응답해야 할지 구체적으로 알 수 없게 되는 어려움에 부딪힐 수도 있다. 칼만슨과 매티스의 통찰처럼, 현상학적 탐구는 그것이 이루어낸 통찰을 구체적인 실천으로 옮길 수 있는 윤리적 세계관으로 번역하고 그 실천적 적용을 해명해야 하는 과제를 부여받는다(Kalmanson & Mattice, 2015: 128).

수치심은 타자가 우리와 언제나 함께 있다는 사실을 도무지 의심할 수 없을 정도로 강력하게 입증하는 경험처럼 보인다. 그런데 현상학적 탐구가 개시한 실존적 경험은 우리가 살아가는 세계를 채우는 다소 불편한 권력관계에 관한 진실을 함축하고 있다. 수치 경험에서 타인의 판단하는 시선이 항상 전제되고 있다는 통찰은 그것이 우리가 살아가는 세계의 사회정치적 조건, 특별히 사람들의 사회적 관계를 규율하고 그들 간의 차이를 획일화시키는 권력의 일환으로 사용되고 있다는 사실과 결합될 때 새로운 의미를 갖는다. 이 감정은 미셸 푸코가 “권력의 미시물리학”이라고 부른, 권력의 주체가 더 이상 물리적인 방식이 아닌 정서적 침투의 방식으로 신체를 통제하는 방법과도 맞닿아있다(Foucault, 1975/오생근 역, 2003). 필리포비치(Filipovic)에 따르면, 수치심은 보편적 정서이지만 정치적 행위자성(agency)을 무용하게 만드는 수단으로 사용되면서 새로운 유용성을 획득했다(Filipovic, 2017: 102). 전제적 성격을 가진 권력이 민주적인 형식을 갖추고 통치할 수 있는 것은 사람들의 정서를 통제하기 때문이다. 이제 수치심은 판옵티콘(panopticon)적 형식을 띠게 되면서 공공을 통제하고 사람들 간의 차이를 없애는 경험이 되었다.

이런 뜻에서 적대적 타자에 의해 부정적인 자기 관계를 낳는 수치심은 라로코(Larocco, 2018)가 제안한 호명적 수치심(interpellative shame)에 병치시킬 수 있을 정도로 특색을 가지게 된다. 호명적 수치심은 그것을 느낀 사람으로 하여금 그가 속해있는 사회적 이데올로기에 동화되거나 그런 외적인 메시지에 스스로 종속하도록 영향을 미치는 감정적 경험이

다. 이것은 한 사람이 자기 자신을 단지 외부에서 제공하는 이데올로기적 눈-타자가 외재적이든 체현적이든 내면화되었든 상상적이든 그 타자의 면밀한 감시의 눈-을 통해서만 바라보고 또 살아가는 것에 관한 느낌으로, 수치 감정의 주체가 면밀히 반성해보지 않는 이상 타율적으로 느껴지지 않으며, 생득적이거나 그저 주어진 것처럼 느낀다는 점에서 강력함 힘을 가진다(Larocco, 2018: 7). 이 수치심을 경험하는 사람은 그가 속한 문화나 이데올로기의 가치들을 호명(interpellation)[48]의 방식으로 조우하게 되면서 그것들을 내면화하게 되고, 자신을 공격적이고 권위주의적인 사회적 시선에 노출된, 결함 있고 부족한 존재로 느낀다. 이 수치심은 주체를 타인에게 사회적으로 결함 있는 존재로 발견되는 것을 두려워하도록 만들고 특정한 규범적 압력에 응답하도록 주체를 구성함으로 그 규율적 목적을 성취하려 한다. 그가 받아들이는 이데올로기는 자신의 정체를 좀처럼 드러내지 않고, 오직 호명당하는 주체의 결점에만 초점을 맞춘다. 감정 주체에게 그러한 수치심은 매우 부정적인 것이어서, 그것을 회피하려는 의지를 추동하며 결과적으로 자기 자신을 그가 속한 세계가 요청하는 바에 자발적으로 맞추며 거기에 순응하게 된다. 이는 수치를 느낀다는 것은 타인의 평가 및 판단을 받아들인다는 것, 내가 타자가 바라보았고 판단하는 그 대상으로서 내가 존재하고 있음을 인정하는 것(BN: 440)이라는 사르트르의 증언과도 일맥상통한다.

그렇다면 호명적 수치심은 어떤 과정을 통해 자기관계를 붕괴시키며, 자기 형성적 기능 상실과 관련하여 구체적으로 어떤 의미를 지니는가?

---

48) 호명(interpellation)은 루이 알튀세르(Louis Althusser, 1969)에 의해 본격적으로 주창된 개념이다. 호명은 사회에 존재하는 각종 이데올로기적 장치(문화, 정치, 법, 가족, 교육, 종교 등)가 개개인을 부를 때 우리가 타율적인 방식으로, 체제에 순응하는 형태의 주체로 구성된다는 것을 핵심적 아이디어로 삼는다. 문화나 이데올로기의 가치들을 조우하고 그것들을 내면화하는 과정으로서 호명을 설명하기 위해 알튀세르는 행인과 경찰 사이에서 벌어질 수 있는 한 가지 장면을 제시한다. 경찰이 거리의 행인에게 “이봐, 거기!”하고 부르는 순간, 그 행인을 부르는 권위적 목소리에 의해 행인은 종속된다. 호명 개념이 함축하는 독특성은 대상이나 세계를 구성하는 자율적 구심점으로 여겨졌던 주체가 타율적으로 구성된다는 점, 개인을 부르는 권위적 목소리의 효과로서 주체는 종속되고, 주체는 이 종속과정을 거치면서 형성된다는 것, 다시 말해 이데올로기가 호명할 때 비로소 주체가 되는 것처럼 그려진다는 점에 있다.

호명적 수치심은 각종 이데올로기와 같은 부정적인 외적 속성이 주체를 구성하는 경험의 핵심으로 자리 잡고 있다는 점에서, 보통 무시나 모멸감과 같은 방식으로 경험되고 따라서 자기존중감의 붕괴를 촉진하는 사태로 그려지기 쉽다. 가령 호네트에게 수치심은 한 개인이 타인들과 지속했던 상호 주관적 과정에서 얻게 되는 적극적 자기이해를 훼손하게 되는 불인정의 경험이라는 점에서 사회적 굴욕이나 모욕감과 동일하게 이해된다. 호네트에게 주체가 자기 자신에 대한 의식을 가질 수 있는 것은 그가 자신의 행위를 상대자를 통해 상징적으로 재현된 관점에서 지각하는 법을 습득하는 데 달려 있으며, 주체가 상호작용 상대를 대신해서 자기 자신에게 영향을 미치려고 수행하는 반작용 행위는 주체의 개인적 환경이 그에 대해 가지고 있는 규범적 기대를 포함하고 있다. 이 때 수치심은 일종의 자기존중의 붕괴로, 자신의 행위가 타인에게 인정받지 못하고 반발에 부딪히는 것을 체험하게 되면서 자신을 그 이전보다 낮게 평가하는 경험으로 이해된다(Honneth, 1992/문성훈·이현재 옮김/2017, 151, 155, 261). 개개인이 자신에 대해 가지고 있는 규범적 자화상, 즉 미드가 '목적격 나'라고 부르는 이 자기이해는 타자의 지속적 재보증 가능성에 의존하고 있기에, 호명적 수치심의 한 사례로서 이런 무시의 경험은 한 인간 인격체의 정체성을 붕괴시킬 수 있는 위험성을 가진다(Honneth, 1992/문성훈·이현재 옮김/2017: 250-251).

한편 무시와 모욕의 경험으로서 호명적 수치심의 주체는 각종 이데올로기 등으로 상징되는 타자와 맞서는 과정에서 상대방과 자신을 비교하는 과정을 거치게 되는데, 이 심리적 과정은 실천적 영역에서는 일종의 인정투쟁의 형태로 타인과 상호작용하도록 만든다. 실제로 라로코는 이런 호명적 수치심 속에서 사람들이 다음과 같은 다양한 방식의 투쟁을 통해 수치심에서 벗어나려 한다고 주장한다. 예컨대 자신에게 수치를 미치는 요인들과 대결을 일삼지 않는 소극적 경향을 가진 사람들은 다른 사람들과의 관계망에서 도피하여 숨어버리거나, 다른 부류의 경우 애초에 자신이 그런 수치 감정을 느끼지 않았거나 그런 감정에 지배당했다는 느낌을 피하기 위해 적극적으로 분노나 경멸, 혐오와 같이 외부로 분출

하기 쉬운 여타 부정적 감정으로 전이시킨 뒤 다른 사람에게 풀어버리는 방식으로 투사한다(Larocco, 2018: 10). 타자와 서로 주인이 되기 위해 투쟁하는 과정에서 이런 방식으로 자기 위안을 얻게 되는 것은 호명적 수치 감정의 주체가 취하는 전형적 반응으로 보인다.

그런데 타인에게 자신의 수치를 변종시켜 투사하거나 혹은 반대로 도피하는 것과 같은 우회적 대응 과정에서 주체의 내면을 지배하고 있는 것은 일종의 자기지배(self-sovereignty)적 욕망이다. 이 자기지배는 그가 원하는 것이 되겠다는 것이 아닌, 역으로 그가 되기 원치 않는 것으로 되지 않으려는 힘을 가지려는 에고적 욕망으로(Hutchinson, 2008: 44-52), 호명적 수치심의 자기 지배적 역학은 주체가 어느 실천적 경로를 취하든 본질에 있어서 변함없다. 모든 수치경험의 주체는 자신의 분열된 자아의 봉합에 정신적 초점을 맞춘다. 이 봉합은 한편으로는 평소 익숙했던 자아와 다른 한편으로 자신이 결함이 있고 부족하다는 것을 발견하게 만드는 사회적 시선에 의해 형성된 이상적 자아상 간의 분열을 다루는 과정이다. 만일 호명적 수치심이 우리가 생각하는 수치심의 유일한 형태라면, 자기지배는 수치심을 투사 또는 회피하는 등의 행태를 보이는 것과 동일한 뜻으로 이해될 수 있을 것이며, 호명의 방식으로 낙인찍힌 주체는 그런 고통스러운 느낌으로부터 자신을 지켜내기 위해 또는 기존의 자신의 편안하고 친밀했던 자아로 복귀하려 할 것으로 예상하는 것이 자연스럽다. 다시 말해 호명적 수치 감정의 주체는 더 이상 수치심 속에 머물지 않기 위해, 자신을 압박하거나 통제하려는 이 감정을 회피하거나 우회하면서 타자의 나를 향한 기대나 요청 등을 고려하지 않는 자신의 에고적 욕구를 충족시키는 경로를 선택하려 한다.

다른 한편 호명적 수치심이 곧 타자가 나에게 부여하는 이미지를 자신의 모습으로 인식하게 되는 타율적 경험이라고 했을 때, 이 수치에서 빠져나오는 과정이 목표로 삼는 것은 타인과의 경쟁에 우위를 점하거나 도피함으로 그의 영향력에서 벗어남을 통해, 단지 우회하거나 투사함으로 자기지배를 확보하여 자신의 에고적 욕망을 섬기는 것에 그치는 것이 아니라 타인으로부터 인정받게 되면서 비로소 자신의 존재감을 만족시키려

는 욕구의 충족과 맞닿아있다. 즉 호명적 수치심에 내재되어 있는 자기 지배적 욕망의 다른 표현은 곧 루소가 '상대적 자기애'(amour-propre)라 부른 모든 사회적 인간에 내재된 욕구다. 상대적 자기애는 다른 사람과 비교하면서 비로소 자신을 가치롭다고 느끼는, 사회 속에서 살아가는 거의 모든 인간에게서 발견되는 타자인정의 욕구 또는 정념을 의미한다(Neuhouser, 2008: 31-33). 이 욕구는 임의의 기준을 상정하고 그것에 비추어 자신과 타인을 비교하면서 남보다 자신이 더 낫다고 판단될 때 비로소 자신이 가치가 있는 존재로 여기는 자기 사랑의 방식이다. 상대적 자기애가 자신과 타인 모두에게 해로운 이유는, 그것이 단지 다른 사람보다 탁월하게 되고 싶은 욕구에 그치지 않고 '타자의 눈'에 자신의 가치를 인정받고자 하는 복합적인 우월함이라는 속성을 내재하고 있기 때문이다(Neuhouser, 2008: 32-42).

그런데 상대적 자기애는 그 본질상 충족되기 위해 타자의 자신을 향한 좋은 평판 또는 인정을 필요로 하는 '타자의존성'을 핵심으로 삼는 개념으로, 주체의 자기-타자관계의 측면에 있어 편향되고 불균형하게 만들 위험성을 잠재적으로 내포하고 있다. 상대적 자기애는 그것을 추구하는 인간으로 하여금 오직 타인의 인정을 통해서 자신의 정체성을 형성하는 것이 방점이 되도록 하고, 타자의존적인 자기이해 또는 정체성 성립의 습관을 형성시킨다. 곽덕주는 상대적 자기애를 기저에 둔 타자 인정욕구를 기반으로 하는 자기 가치부여로서의 자존감(self-esteem)이 한 인간을 형성하는 습관의 기초가 될 때 벌어질 문제를 지적한다. 그 사람은 모든 인간관계를 지배와 명령의 관계로만 바라보며 다른 사람 앞에 자신이 어떻게 보이는지에 천착하고 그 이미지에 자신의 가치가 정해진다고 믿게 되며(곽덕주, 2019: 12). 결과적으로 자기 자신을 있는 모습 그대로 사랑하지 못하고 타인의 시선에 따라 지나치게 자신을 변형시키면서 자기관계에 심각한 손상을 입게 된다(Neuhouser, 2008: 61-67).[49]

---

49) 이러한 변화의 이면에는 상대적 자기애가 가지는 악순환적 구조가 자리 잡고 있다. 타인의 평판을 중요한 자기 이해의 방식으로 삼고 있는 사람이 반복적으로 좌절을 경험하면서 마음의 균형을 잃게 될 때, 노이하우저의 표현을 따르면 그는 '격앙된 상대적 자기애'(inflamed amour-propre)를 가진 상태가 된다(Neuhouser, 2008: 70-89). 격앙된 상대적 자기애를 가진 사람은 자기만족과 안정을 위한 기준

두 요소는 모두 각자의 이유로, 즉 하나는 원인이자 발생에서, 다른 하나는 목표이자 결과에 있어서 타자를 필요로 한다. 수치심은 그것의 원인으로서의 타자를 필연적으로 전제하고 있으며, 상대적 자기애는 그 자신의 성립과 만족을 위해 타자를 필요로 한다. 일견 두 개념은 타자를 대하는 태도에 있어 서로 상반되는 개념처럼 보이는데, 호명적 수치심은 결과적으로 타자를 밀어내려는 힘을, 상대적 자기애는 타자를 끌어들이려는 힘으로 이해될 수 있기 때문이다. 그러나 수치를 겪은 사람은 이미 타자를 받아들인 것이며, 호명적 타자가 주는 수치심을 피하기 위한 투쟁 과정에서 상대적 자기애를 충족한 사람 역시 타자를 소환하고 상기하게 된다는 점에서 두 정념 모두 타자로부터 자유로울 수 없다.

이런 점에서 호명적 수치심은 방식에 있어서 타인을 지배하려는 의도를 함축하며 동기에 있어서 그 타인에게 인정받으려는 의도가 결합되어 있는 욕구인 상대적 자기애와 매우 얽히기 쉬운 감정임이 드러난다. 다시 말해, 즉 상대적 자기애는 호명적 수치 감정과 주인-노예적이고 갈등적인 상호 주관적 구조를 공유하고 있다는 점에서, 서로 결합되어 우리가 자기 자신과 다른 사람들을 대하는 마음의 성향과 습관을 특정한 방식으로 형성해간다는 점에서, 무엇보다 타자와의 관계를 힘의 우열이라는 틀로 판단하는 마음의 습관을 형성하게 된다는 점에서 공통적이다.

그렇다면 지금까지의 분석은 오늘날 교실에 있는 학생들이 겪는 자기이해의 경험과 행동을 어떻게 설명할 수 있을까? 이는 학생들이 경험하는 수치심이 성공적인 대학입시를 목표로 두는 교육문화 속에서 학생들 간의 경쟁을 부추기는 구조를 더욱 견고히 만드는 데 어떻게 기능하고 있는지에 관한 질문으로 바꾸어볼 수 있을 것이다. 먼저, 학생들은 입시

으로 오직 타인으로부터의 인정만을 받아들이는 것처럼 보이는데, 그 결과 자신에게 고유한 자유를 희생하고 자기 자신이 아닌 외부에서 부여한 상(image)에 자신을 동화시키려 애쓴다. 그러나 격앙된 상대적 자기애를 가진 자는 결코 자기 존재에 대한 참된 만족에 이를 수 없을 것이다. 왜냐하면 타인의 평가나 인정은 '자기 자신에 대한 개념', 즉 내가 나를 어떻게 생각하느냐의 문제를 완성하는 계기가 될 수 없기 때문이다. 다시 말해 타인의 인정은 한 개인의 자아정체성 혹은 자존감의 문제에 있어서 충분조건이 될 수 없다. 물론 타인이 나를 인정하는 것은 상대적 자기애를 소유한 모든 인간에게 중요하나, 나 자신이 나를 어떻게 생각하고 인정하느냐는 또 다른 문제다.

제도 속 평가체계 속에서 끊임없이 자신의 존재감을 정량적으로 파악하는 데 익숙해지고 그것을 이 유일하게 권위 있는 것처럼 받아들인다. 이런 구조적 조건은 스스로 결정하거나 우러나오는 것이 아닌, 타인이 정한 틀에 의해 자신을 규정하고 이해하는 과정에서 느끼는 획일적인 자기 이해의 경험을 야기하는 것이다. 강제적으로 부과된 일면적 평가기준에 따라 석차가 나열되고 다른 학생들과 자신을 비교함을 통해 느껴지는 자신의 존재론적 위치를 파악하게 되는 경험 속에서 각 학생들의 내면을 상당부분 장악하고 있는 주된 내적 정서 중의 하나는 남들보다 뒤쳐질 것에 대한 염려와 그로 인해 내 자신이 초라해질 것을 걱정하는 자기 붕괴적 수치심이라고 할 수 있다.

여기서 수치심은 학생들이 자신들에게 가해지는 사회적 압력을 마주하면서 이에 대응하기 위해 자기 자신과 타인, 그리고 세계를 향해 취하는 특정한 정신적 습관으로 이끄는 역동적 힘으로 이해된다. 한 번의 실패도 거대한 모멸과 굴욕의 경험으로 간주하는 사회적 분위기를 내면화한 아이들은 낙오의 경험으로 인한 수치를 겪을 것을 은연중에 두려워하며 그것을 피하기 위해 노력한다. 다른 사람들이 하는 대로 따르지 않는 것은 뿌리 깊은 상시적 불안을 조성하며, 남보다 열등한 존재임이 드러났을 때 벌어질 무언의 사회적 낙인을 상상하면서 경험하는 수치심은 결과적으로 한 한생으로 하여금 자신의 내면을 솔직하게 살펴보고 주체적인 사고와 판단을 수행하는 것을 방해하고 다만 남들이 바람직하다고 제안해준 기준을 올바른 것이라 믿고 그것을 달성하기 위해 필요한 요건들만을 충실히 따르도록 만든다. 이런 상황에 도달하지 않기 위해 학생들이 취하는 삶의 방식은 이 제도가 제공하는 '좋음'(goodness), 즉 정량화된 좋은 점수를 획득하기 위한 가능한 모든 노력을 경주하는 것이다. 이는 그런 노력으로 인해 얻어질 것이 기대되는, 남보다 조금 더 높은 점수 차이에 안도하고 거기에서 자신의 존재 이해를 시도하는 것을 뜻한다.

그러나 좋은 성적을 거두기 위해 치열하게 노력하는 학생들의 행위를 이끄는 주된 동기, 그리고 이런 잠재적 교육과정 속에서 이루어지는 자기 이해의 경험은 학생들의 생존에 관한 에고를 자극하는 방식으로, 오

로지 경제적 관점에서 자신에게 이익이 된다고 판단이 될 때만 수고를 투입하는 방식으로 촉진된다는 특징을 갖는다. 학생들의 타인과 세계를 향한 이기적 태도 전환은 다음과 같이 하나의 교육실천을 구성하는 모든 요소들을 향해 확산된다. 가령 학생들은 다른 학생들을 적대적 구성원으로 간주한다. 그들은 함께 배우는 동료라기보다는 나보다 열등해야 할 경쟁자이기 때문이다. 교사와 그리고 수업시간에 배우는 지식 역시 나의 입시 성공을 위한 도구로 삼는다. 나아가 학생들은 자신에 대한 태도도 특정하게 고착시킨다. 입시나 중요한 시험과 관계되지 않은 부분에서 솟아오르는 호기심은 억누르고 확실한 성적 평가를 담보할 수 있는 단편적 정보나 사실의 습득에 매진하는 자로 스스로를 채찍질한다. 남들에게는 우스워도 그 학생에게는 중요하다고 판단되는 어떤 질문을 용기 있게 던지는 것이 아니라, 입시를 위해 필요한 지식만을 기계적으로 습득하고 이해하는 것은 더 쉽고 합리적인 선택이다. 이처럼 획일화된 위계적 경쟁질서 속에서 생존하기 위해 학생들은 자신을 포함한 모든 타자들을 도구화하고 지배하려 시도한다.[50]

만일 학생들이 감정 주체가 타자와 적대적인 상호 주관적 구조 속에서 생존하는 것을 유일한 목적으로 삼고 자아 분열의 봉합에 치중한다면, 어떤 결과가 벌어질까? 다시 말해, 타인과 비교하여 더 나은 가치평가를 받기 원하는 기준이 개개인의 능력이며, 이 능력은 계량화될 수 있는 점수로 환원될 수 있으며, 점수를 비교함으로 개인에 대한 가치평가가 이루어지는 것에 동의한 학생들에게 어떤 자기이해의 결과가 벌어질까? 만일 0.1점의 차이로 인해 좋은 결과를 얻었다면, 그는 남보다 우월하다는

50) 김원식은 경쟁 위주의 입시교육 정책이 자신과 다른 사람들 간의 상호관계에 가져오는 효과를 물화(Verdinglichung) 개념을 통해 설명한다. 물화는 맑스주의 전통에서 자본주의 사회비판을 위해 고안된 개념으로, 사물이 아닌 것이 사물처럼 간주되고 취급되는 현상 곧 인간을 사물처럼 만들고 사물처럼 보게 하는 현상을 의미한다. 물화는 그 원천을 자본주의 및 시장의 경쟁과 효율성의 논리가 교육이나 문화 등 전방위적으로 확산되는 것에서 찾을 수 있다. 물화로 인해 경쟁과 효율성의 논리가 사회 성원들의 삶에 침투하면서, 인간의 욕망 구조와 인식 구조 자체가 왜곡된다. 물화가 문제가 되는 근본적인 이유는 그것이 사물에 의한 인간의 지배를 초래함으로써 결국 인간의 자유와 존엄성을 훼손하기 때문이다(김원식, 2015: 150-161).

희열에 젖는다. 그는 계량화된 평가점수라는 단편적 정보를 통해 타인과 자신을 비교함으로 자기만족을 찾고 자신의 존재감을 확인한다. 하지만 이 과정 속에서는 승자도 패자도 없는 것처럼 보인다. 다른 사람의 시선이나 평가를 자신의 자율적인 판단보다 더 중시하는 경향을 자연스럽게 내면화하기 때문이다. 루소가 확신했듯, 타자의 판단에 의존적이 된다는 것, 타율적인 자기 관계의 정신적 습관을 들이는 것은 곧 자아를 상실할 위험에 노출되도록 자신을 더 몰아세우는 것이다(Honneth, 2018/강병호 옮김, 2021, 46-63).

이렇게 상대적 자기애에 천착하며 타인의 인정이나 평판을 자신의 정체성 구성에 일차적 요소로 두고 있는 사람이 경험하는 수치심은 건강한 자기관계에 손상을 주는 호명적 수치심의 형태를 띠게 될 가능성이 높다. 이 두 정념의 결합은 결과적으로 한 주체의 자기관계에 부정적인 영향을 미치게 된다. 자기에 대한 정체적 감각을 형성하는 데 타자를 우선적으로 필요로 한다는 것, 특별히 부정적인 양태의 타자의 흔적이 아로새겨지게 된다는 점 자체는 변함이 없다. 투쟁에서 실패하여 인정받지 못하게 되었으면 그 자체로 수치스럽다. 승리했다고 하더라도 타자를 필요로 하는 자기사랑의 방식에 익숙해졌기에 자신과 건강하게 관계하는 방법은 배우지 못한다. 호명적 수치심은 무언가를 배우거나 타인을 고려하는 것이 아닌 단지 이기적인 자기보존의 시도들의 촉매제로 작용하고 결과적으로 순전히 타율적인 방식으로 자신을 이해하고 규정하도록 이끈다는 점에서 자기 형성적 기능이 상실된 수치심의 형식임이 드러난다.

이와 같은 방식으로 호명적 수치심은 능력주의적 이데올로기가 지배하는 입시문화 속에서 학생으로 하여금 생존을 위해 투쟁하도록 촉구한다. 외적으로는 다른 급우들을 경쟁자로 삼고 내적으로는 부정적인 자기 이해를 획득하도록 한다. 이런 사회적 압력에 순응한 학생들 한명 한명의 선택이 모였을 때, 교실은 타인의 설익었으며 검증되지 않은 진정성 없는 평판에 자신의 정체성을 맡기는 공간이 되고, 입시제도가 추동하는 부정적 자기관계를 양성하는 악순환적 구조를 구축하는 장소가 된다. 인간이 사회적 존재이고 개인이라는 주체가 사회화를 거쳐야만 형성될 수

있다는 한에서 “인간이 스스로에 대해 취하는 태도는 결국 사회적 관계가 내면화된 산물”(김원식, 2015: 151)이라고 말할 수 있다면, 능력주의와 같은 이데올로기에 지배되는 교실에서 경험하는 자기 붕괴적 수치심은 인정과 무시 또는 모멸의 구조에서 자신과 타인을 사물이나 도구처럼 취급하게 되는 경험으로 이해할 수 있다. 교실 속에서 체험되는 적대적 시선은 호명의 방식으로 학생들 한명 한명을 부르며, 그들의 내면에서 벌어지는 은밀한 역동과 압력은 학생들의 수치 감각의 질에 결정적 영향을 미친다.

Ⅳ. 자기 형성적 수치심

이 장에서는 앞서 규정한 자기 붕괴적 수치심과 대비되는 자기 형성적 수치 감정의 개념적 가능성을 탐구할 것이다. 연구자는 프랑스의 철학자 에마뉘엘 레비나스(Emmanuel Levinas)의 수치 개념을 재구성하면서 수치심이 어떻게 주체 내면으로 침잠하거나 다른 부정적 감정으로 이행되는 자아상실의 경험이 아닌, 고립된 내면에서 도약하여 타인을 향한 윤리적 실천의 동력이 될 수 있는지 그 역학을 그려보고자 한다.

먼저 전반부는 자기 붕괴적 수치심과 비교하여 레비나스가 묘사하는 수치 경험이 감정 주체에게 어떤 상이한 자기 이해의 결과를 낳는지 살펴볼 것이다. 자기 형성적 수치심은 타자에 의해서만 규정되고 파악되는 자기 이해가 아닌, 주체 자신의 무능력한 존재론적 지위를 능동적으로 파악함으로 주체성을 보존하는 경험으로 이해된다. 후반부는 이 수치심을 가능하게 만드는 원인으로 '얼굴'로 명명된 타자와 수치 경험의 관계를 살펴본다. 이 타자는 감정 주체로 하여금 자신의 안락한 자기 이해와 보존 상태에서 벗어나 타자와 응답적 관계에 돌입하도록 그의 자아에 균열을 만들어낸다. 이 수치 감정은 타인을 시야에서 놓지 않는 윤리적 주체로 스스로를 만들어가는 경험으로 이해될 수 있다는 점에서 독특성을 갖는다.

1. 주체성의 각성을 촉구하는 수치심

수치심의 개념과 그 내적 구조에 대한 사르트르의 논의를 통해 우리는 이 감정에 귀속되는 몇 가지 특징들을 포착해낼 수 있었다. 먼저, 수치심은 감정 주체와 독립되어 존재하는 타자의 존재를 전제로 발생하는 사건이다. 나는 타자에게 드러나고 파악된 나 자신에 대해 부끄러움을 느끼고, 그러한 나 자신에 대해 판단하게 된다. 둘째, 수치심은 나에게 등장하는 타자의 양태에 따라 그 경험의 질이 달라질 수 있는 감정이었다.

즉 타자가 감정 주체에게 어떤 태도를 취하고 있는지에 따라 수치심은 결을 달리하여 경험될 수 있다. 사르트르에게 자아와 타자 간 관계의 본질은 갈등이며, 타자의 현존은 주체에게 커다란 불안으로 다가온다. 지각의 지평에 놓여있는 사물과 타인은 구별되어 나타나지만, 타자(또는 나)의 의식의 지향성 속에서 전개되는 '시선'은 사물이나 타인을 구별하지 않고 그것들을 하나의 대상으로 파악하려 든다. 이 시선 앞에 놓인 자아는 더 이상 자유로운 주체가 아니게 되며 타자에 속박된 대상처럼 존재하게 된다. 어떤 의미에서, 이 감정은 우리 존재의 향방을 좌우하는 근원적 경험처럼 보인다.

이런 타자의 존재와 그 영향력을 본질로 삼는 수치 경험에서 우리가 주목한 점은 타자를 통해 발생한 수치심을 통해 결과적으로 자기이해의 양상도 상당 부분 결정된다는 것이었다. 사르트르적 시선 하에서 경험되는 수치심이 전제하고 있는 것은 한 인간이 다른 인간을 바라보는 하나의 편협한 관점으로, 이 타자의 시선은 학생들을 획일화하고 평균화하려는 이데올로기와 결합되면서 나를 억압하고 정복하려는 주인과 같은 모습이 강화된다. 이런 타자와의 조우를 통해 경험되는 수치심은 나의 주체성을 붕괴시키고 그 자아의 존재감을 상실케 하는 경험을 선사한다. 우리는 이 수치심을 현대사회에서 독특하게 경험되는 수치심의 양태를 설명해줄 수 있는 일종의 개념적 모형으로 규정하였다. 자기 붕괴적 수치심이 수치를 겪는 사람에게 순전한 자아 상실의 경험으로서만 해석된다는 것을 분석적인 차원에서 말한다면, 수치 감정이 타인의 자신을 향한 부정적 평가에만 초점을 두게 되는 양상으로 드러나기에 질적으로 유용한 경험으로 파악될 수 없거나 유의미한 무언가를 배울 수 있는 가치있는 감정으로 경험될 수 없게 되었다는 뜻이기도 하다.

그러나 수치심은 과연 순전히 자기에 대한 부정적인 인식만을 낳는 자아상실의 경험에 불과한가? 타자의 요구에 종속되어 타율적 방식으로 자신을 구성하며 본연의 주체성을 상실하는 종류의 감정일 뿐인가? 레비나스는 사르트르와 대조되는 수치 개념의 이해를 보여주고 있으며, 이 과정에서 수치심이 교육적으로 새롭게 이해될 수 있는 가능성을 보여준다.

레비나스가 수치심에 대한 자신의 견해를 가장 선명하게 드러내는 곳은 그의 초창기 저작『탈출에 관해서』(*De l'Evasion*, 이하 DE로 표기)에서이다. 그에게 수치심은 일차적으로 사회적, 도덕적 존재로서 한 인간에 대한 것이라기보다는 인간 존재의 근원적 본질을 드러내는 개인적 사건으로 다가온다. 분명 우리가 어떤 규범을 어기거나 잘못된 행동을 하면서 수치심을 느끼는 것은 사실이며, 이 때의 수치심은 사회적으로 부여된 정체성대로 살아내는 것에 실패한 결과에 대응하여 고통을 유발하고 이후 도덕적으로 나쁜 것으로 규정된 행위를 교정해주는 기능을 수행한다. 이런 점에서 "수치심은 우리가 겪는 고통을 확인하면서 우리 자신을 그 위신이 땅에 떨어진 존재로 형상화하는 표상이다"(DE: 32). 그러나 레비나스는 수치심을 한 인간이 본인의 도덕적 결여를 의식하고 그러한 자신에 거리를 취하면서 발생하는 것으로 이해하는 분석적 접근 방식에 거리를 둔다. 레비나스에게 그것은 감정 주체의 자기반성적 의식의 작용에 수반되는 부차적 수치심에 관한 분석에 불과한 것이며 따라서 불충분한 것인데, 왜냐하면 인간 삶의 단지 한 부분인 도덕성의 측면에서만 수치 감정의 원인을 찾고 규정하려는 것이기 때문이다.

그렇다면 레비나스에게 수치심이 발생하는 근원적 이유는 무엇인가? 그에게 수치심은 단지 사회적 또는 도덕적 금기사항에 대한 의식에서 나오는 것이 아니다. 그것은 우리의 외적인 유한함에 의존하는 것이 아니라 자기 자신과의 관계를 결코 끊을 수 없는 인간의 근원적 무능함에 의존한다(DE: 32). 레비나스는 이를 구체적으로 설명하기 위해 '벌거벗음'(nudity)이라는 개념을 도입하는 데, 벌거벗음은 크게 두 가지로 구별되어 이해될 수 있다. 우선 벌거벗음은 신체적 벌거벗음을 떠올리게 한다. 타인으로부터 가시적으로 드러난 자신의 신체, 물리적 현전을 감출 수 없다는 점에서 우리는 때때로 수치심을 느낄 수 있다. 그러나 레비나스에게 신체적 벌거벗음은 단순히 옷을 입지 않은 상태로 이해되지 않는다. 가령 벌거벗은 채로 경기에 임하는 권투선수나, 무대에서 자신을 노출시키는 댄서는 부끄러움을 느끼지 않는데, 그들은 자신들이 정말 숨기고 싶은 내밀한 어떤 존재적 부분을 노출한 것이 아니기 때문이다. 그렇

다면 물리적 벌거벗음이 아닌 '수치스런 벌거벗음'(DE: 34)의 의미는 무엇인가?

> 그것은 우리가 타자로부터 감추고 싶어 한다는 것만이 아니라 자기 자신으로부터도 감추고 싶은 것이 있다는 것이다. 수치심의 이러한 양상은 자주 무시된다. 우리는 수치심 속에서 그 사회적 양상을 본다. 우리는 수치심의 보다 깊은 심연의 현시들이 근본적으로 개인의 문제라는 것을 망각한다. 만약 수치심이 그런 것이라면, 이는 우리가 감추고 싶어 하는 것을 감추지 못한다는 것을 의미한다. 자기 자신을 감추기 위한, 이 도주의 필연성은 자기 자신에 대한 도주 불가능성으로 인해 궁지에 몰린다(DE: 34).

모든 벌거벗음이 부끄러운 것은 아니지만, 그것이 우리 존재의 가장 취약하면서도 내밀한 영역을 낱낱이 드러내고 그것으로부터 도망갈 수 없는 경우 그것은 부끄러움이 된다. 수치 속에서 한 인간은 그가 스스로에게 결박되어 있으며, 자기 자신을 자신으로부터 감출 수 없다는 사실, 그 버리고 싶은 자아가 자신에게 도무지 의식하지 않을 수 없는 방식으로 생생하게 현전한다는 사실 앞에 직면한다. 수치심은 이 숨거나 숨기고 싶지만 그럴 수 없는 사태인 벌거벗음을 망각하지 못하기 때문에 발생한다(DE: 33). 이것을 레비나스는 다음과 같이 표현한다.

> 수치심에서 나타나는 것은, 바로 자아가 자기 자신에게 못 박혀 있는 존재라는 사실이요, 자기 자신을 숨기기 위한 자기로부터의 도주의 철저한 불가능성이요, 자기 자신에게서 벗어날 수 없는 자아의 현전이다. 벌거벗음은, 그것이 우리 존재의 순전한 내비침, 우리 존재의 궁극적인 내밀함의 내비침이 될 때 부끄러움이 된다(DE: 35).

레비나스에게 수치심은 인간이 도무지 벗어날 수 없는 존재론적 조건을 함축하는 사태다. 수치심은 한 인간을 타인들에게 가시적인 것으로 내어놓는다. 이렇게 주체가 벌거벗음의 사태에 직면하게 되었을 때 그는 자신을 덮고 수치심을 회피하려 하는데, 왜냐하면 나의 존재가 벌거벗겨지게 되기 때문이다. 레비나스가 제시하는 수치스러운 벌거벗음의 대표적 사례는 가난(poverty)이다. 그에게 가난은 경제적 궁핍이 아니라 인간 존

재의 근원적 헐벗음을 뜻한다. 가난은 악이 아니지만, 그 자체로 감출 수 없는 존재의 벌거벗음을 보여준다는 점에서 마치 걸인의 누더기 옷과 같이 수치스러운 것이다(DE: 33). 이 근원적 벌거벗음은 우리가 입고 있는 옷가지들과는 상관이 없다. 가난한 자는 옷을 걸치고 있지만 그럼에도 불구하고 수치를 느낄 수 있다. 왜냐하면 그는 다른 사람과 자신 모두로부터 숨거나 숨기고 싶은 초라한 자기의 존재를 도무지 감출 수 없는 상황에 처해있기 때문이다. 이탈리아의 철학자 아감벤(Giorgio Agamben)이 해석하듯, "우리가 벌거벗은 몸에서 부끄러움을 경험한다면 그것은 가시성의 영역에서 치워버리고 싶은 것을 감출 수 없기 때문이다. 그것은 자신에게서 달아나고 싶은 억제할 수 없는 충동에 그만큼 확실한 탈출불가능성이 맞서기 때문인 것이다"(Agamben, 1998/정문영 옮김, 2012: 157, 이하 RA로 표기).

이처럼 레비나스가 수치심이라는 현상을 통해 우리가 포착하기 바라는 것은 인간 존재가 자기 자신과 관련하여 취할 수 있는 관계에서 드러나는 모종의 무력함, 이 수치 자체로부터 벗어나거나 단절할 수 없는 자기 자신이라는 존재의 무능력에 근거를 두고 있다. 폰틴(Pontin)이 레비나스가 제시하는 무능력을 어떻게 묘사하고 있는지 살펴보는 것은 대단히 흥미롭다. 그는 어떤 사람이 시카고 번화가 앞을 지나다가 바닥에서 구걸하는 한 여인을 조우한 상황을 상상해보라고 제안한다. 이 때 시카고의 여인이 보낸 시선은 내가 일상을 살아가면서 직시하지 못했던 나의 흠 많은 자아를 드러낸다. 레비나스적 용어를 따르자면 그는 갑작스럽게 벌거벗게 된 것이며, 기존에 친밀하게 여겼던 자신의 자아를 낯설고 불편하게 느끼게 된 것이다. 그런데 그는 그 걸인의 존재가 유발하는 자신의 기만성을 드러내는 경험으로서의 수치심이 부과하는 어떤 심적인 요동을 불편해하지만, 이를 회피하며 회사 출근 시간이 얼마 남지 않았음을 상기하듯 시계를 바라보며 변명을 생각해낸다(Pontin, 2018: 191-192). 그는 그동안 자각하지 못했던 자신의 자아와 직면하는 것을 회피한다.

그러나 더 이상 방해받지 않는 일상으로 돌아가려는 그의 시도는 이미 늦은 것이다. 그는 어떤 불편함을 피하기 위해 그 걸인의 시선을 피했다.

그러나 걸인의 시선으로 말미암아 내 안에서 솟아난 윤리적 요청을 우리가 감추려고 노력할수록, 우리의 벌거벗음을 드러내는 어떤 분열을 발견하게 된다(Pontin, 2018: 194). 레비나스는 그 분열에서 탈출하기란 불가능하다고 주장할 것이다. 왜냐하면 타자에 의해 노출되고 알게 된 자신의 불완전함에서 벗어나려는 욕구와 별개로, 신체에 못 박힌 채 벌거벗겨진 자기 자신에게 벗어나 숨는 것은 불가능하기 때문이다. 여기서 레비나스가 강조하는 것은 단지 타인을 의식하게 된 내 모습의 발견이 아니라, 모종의 윤리적 요구를 받게 된 나 자신을 구제하려는 시도가 역설적으로 용케 그 타자의 영향에 벗어난 나의 구차한 벌거벗음을 실체적으로 드러낸다는 점에 있다. 타인과의 조우를 시발점으로 나의 수치스러운 벌거벗음이 드러났지만, 그 종착점은 내가 직면하고 싶지 않았던 나의 '순수한' 존재의 노출이요, 그런 존재인 자아의 현존을 파악해버린 나 자신이다.

레비나스가 그려내는 수치심 속에서 우리가 관찰할 수 있는 것은, 수치심의 개념을 규정할 때 흔히 인과적으로 선행하는 것으로 고려되는 가령 사회규범이나 다른 사람의 평판과 같은 외적 요인이 아닌, 수치 감정의 주체가 자신의 존재적 한계를 진지하게 절감하고 받아들이는 내적 각성에 초점을 맞추고 있다는 점이다. 레비나스는 타자에 의해 부여된 외재적 혹은 표층적 영역에서 규정되고 발견되는 인간 존재의 한계에 집중하는 것이 아니라 설령 그러한 외재적 타자에 의해 촉발되었을지언정, 자신의 내재적 한계를 파악하고 자기 자신이 직접 납득하고 받아들이면서 발생하는 계기를 수치 감정의 개념적 본질로 간주한다. 즉 그에게 수치심을 수치심으로 규정할 수 있도록 만드는 것은 타자라는 관념으로 사유될 수 있는 다양한 외적 요인들이라기보다는 그것들의 영향을 통해 드러난 나 자신의 어떤 모습, 더 이상 친밀하지 않고 오히려 불편하게 된 내 자신으로부터 탈출할 수 없음을 받아들일 수밖에 없는 주체의 존재론적 조건에 있다.[51] 그는 어떤 도덕적 잘못을 범하기 이전에, 혹은 그러한 잘못을 했기 때문에 부끄럽기보다는 불완전한 존재라는 사실을 자각했다

51) 이런 관점은 몰염치한 사람들처럼 외적 영향에도 불구하고 수치를 느끼지 못하는 경우들이 존재하는 것을 고려해본다면 더 설득력 있는 규정처럼 보인다.

는 이유만으로 충분히 부끄럽다. 수행적 불완전함이 아니라, 인간으로서 자신의 존재론적 불완전함을 스스로 목격하게 되었기 때문에 부끄러운 것이다.

주체가 파악하지 못했거나 동의하지 못하는 자아상을 강제로 부여받는 유형의 수치심과 달리, 이 수치심은 타자는 알지 못하고 오직 감정 주체 당사자만 파악할 수 있는 은밀한 자아의 영역을 자극한다는 점에서 주체로 하여금 자신의 실존적 인간됨 혹은 주체성을 새롭게 재정립할 것을 요구하는 것처럼 보인다. 그런데 인간은 왜 수치 경험 속에서 자기 자신을 돌아볼 수밖에 없는가? 레비나스의 설명은 단지 타자에 의해 영향 받는 주체의 외적 관계, 즉 자아-타자 관계에 대한 설명과는 별개로 인간 주체의 구조와 역동에 대한 상세한 해명을 요청한다. 아감벤은 수치심을 겪는 주체의 실존적 재활을 강조하는 레비나스의 설명을 더 총체적으로 설명하고 있는데, 이를 통해 주체 개념과 관련하여 레비나스의 수치 개념이 함축하고 있는 바가 확장되어 이해될 수 있다. 아감벤은 다음과 같이 말한다.

> 부끄러움을 느낀다는 것은 곧 감당이 안 되는 어떤 상황에 놓인다는 것을 말한다. 하지만 감당이 안 되는 것은 어떤 외부적인 것이 아니다. 오히려 그것은 우리의 고유한 친밀함에서 나오는 것이다. 그것은 우리 속에서 가장 친밀한 것(예컨대 우리 삶의 생리적 부분)이다. 따라서 여기서 '나'는 자신의 수동성에 의해, 가장 고유한 감성에 의해 압도되지만 이러한 박탈과 탈주체화는 이 '나'의 그 자신에게로의 극단적이고도 환원 불가능한 현전이기도 한 것이다. 그것은 마치 우리의 의식이 붕괴되고, 사방으로 달아나려고 하면서도 동시에 자신의 체면 손상에 당면하게 하는, 가장 고유한 것의 박탈에 당면하게 하는 거부할 수 없는 명령에 의해 동시에 소환되는 것과 같다. 따라서 주체는 부끄러움 속에 자신의 탈주체화밖에는 다른 내용을 갖지 않으며, 자기 자신의 부조리, 주체로서의 자신의 완벽한 소멸에 대한 증인이 된다. 주체화이기도 하고 탈주체화이기도 한 이 이중운동이 부끄러움이다(RA: 158-159).

아감벤은 레비나스를 따라 수치심을 일종의 탈주체화(desubjectification)로서 자아의 실존적 벌거벗음으로 보지만, 이면에서 자아의 또 다른 주체적 역동을 포착한다. 즉 아감벤이 레비나스의 수치 개념 속에서 읽어

내는 것은 주체가 수치 감정 속에서 오히려 더욱 자기 자신을 생생하게 직면하는 역설적 현상으로, 이는 수치 감정 속에서 발생하는 이중적인 자아의 역동이 있기에 가능하다. 이런 수치심의 양면성이 단지 레비나스에게서만 발견되는 것은 아니다.

아감벤은 케레니(Kerényi)가 수행한 아이도스(aidos), 즉 고대 그리스인이 가졌던 수치 개념 분석에서 수치심의 양면성을 포착해낸다. 어머니의 젖가슴을 보게 된 영웅 헥토르가 자신의 부끄러움 속에서 절감하는 것은 그가 어머니의 은밀한 부분을 볼 수밖에 없는 위치에 있다는 것, 즉 봄의 주체가 될 수밖에 없는 사태다(RA: 161). 주체의 이런 역설적 구조를 더 엄밀히 설명하기 위해 아감벤은 주관성의 이중적 역학에 관한 칸트의 통찰에 주목하며, 여기에서 수치심의 구조적 대응물을 발견한다.

> 근대 철학에서 자기촉발(auto-affection)이라고 불리며, 칸트 이래 시간과 동일시된, 주관성의 시원적 구조 안에는 부끄러움의 완벽한 등가물이 존재한다. 칸트에 따르면 시간 안에서 "지성은 (.....) **수동적** 주관(지성은 이 주관의 **능력**이다)에 대해 이러한 능동적 작용을 행하며, 그렇기 때문에 우리는 그렇게 해서 내감이 촉발된다고 말해도 되는 것이다". 그 결과 시간 안에서 "우리는 우리 자신에 대해, **우리 자신에 의해** 우리가 내적으로 촉발되는 대로만 직관한다"(RA: 163-164, 저자 강조).

칸트는 "우리 자신에 대해서 수동적인 태도를 취할 수밖에 없다"라고 언명한다. 칸트에게 모든 사건은 주체 안에서 일어나기에, 능동성과 수동성은 어떻게든 일치하는 영역이 있을 수밖에 없다. 이는 수동적 주관은 자신의 수동성에 대해 능동적일 수밖에 없다는 것을 함축한다(RA: 163-164). 이 때 아감벤이 칸트에서 특히 주목하는 것은 인간 주체와 수치심 간의 구조적 유사성이다. 인간 주체는 자신이 수동적임을 능동적으로 파악할 때에만, 즉 자기로부터 자신을 분리시키면서 자신을 볼 수 있을 때 비로소 주관으로 정의될 수 있다. 주체의 이런 역설적 구조를 부끄러움은 본연의 형식 그대로 가지고 있다. 주체성의 형식으로서의 수동성은 한편으로는 순전히 수용적인 양상으로, 다른 한편으로 능동적으로 수동적인 양상으로 분열되지만 서로 완전히 독립적으로 갈라지지는 않는 방식으로 그러하다. 수치심에서 우리가 경험하는 자아의 역동은 이와 매

우 유사하며, 이런 뜻에서 “주체성의 가장 고유한 정조”(emotive tonality)로 나타난다(RA: 166). 주체가 수치 감정 속에서 오히려 자기 자신을 더욱 생생하게 직면하는 역설은 이런 구조적 유사성으로 인해 가능하다. 아감벤은 이를 다음과 같이 묘사한다.

> ... 이 운동 속에서 주체는 자신을 수동적(또는 능동적)으로 구성하기(혹은 보여주기)때문에 능동성과 수동성은 결코 분리될 수 없고 도저히 불가능한 하나의 자아 속에서의 합치 속에서만 구별되는 것으로 드러나는 것이다. 이 자아는 바로 자기 촉발의 (능동적이고 수동적인) 이중 운동의 잔여로 산출되는 것이다(RA: 168).

위의 설명에 따르면, 인간 존재의 무능력의 능동적 자각이라는 수치심의 핵심적 특징이 성립하도록 만들어주는 것은 주체성의 독특한 분열 형식과 그에 따른 이중적 운동에 있다. 아감벤에게 주체성은 본질적으로 주체화와 탈주체화의 이중 형식을 띠는 것이며, 그렇기 때문에 주체성은 궁극적으로는 부끄러움**이다**(RA: 168, 연구자 강조). 아감벤은 이 자아의 이중성을 벌거벗은 삶의 근원적 구조의 나타남으로, 수치심을 이 이중적 운동을 여는 경험으로 보고 있다(Pontin, 2018: 197). 수치심은 “‘노예 됨과 주인 됨’이라는, 명백히 상반되는 두 가지 의미에서의 주체됨이라는 근본 감정”으로 규정될 수 있으며, “주체화와 탈주체화, 자기를 잃음과 자기를 갖춤, 노예 됨과 주인 됨의 절대적 공존 속에서 산출되는 것”이다(RA: 161). 이 감정은 “사실상 모든 주체성과 의식의 숨은 구조와 같은 것”(RA: 192)이며, 수치심은 그 감정의 주체로 하여금 자신이 탈주체화의 주체임을 증언한다.

레비나스와 아감벤에게 수치심은 두 가지 층위로 이해될 수 있다. 첫째, 수치심은 순전히 수동적인 사태가 아니며, 주체가 자기 자신의 존재론적 한계를 직면하도록 강제하는 사태이기도 하다. 즉 그것은 타자에 의한 탈주체화로 나타난다. 그러나 둘째, 수치심은 종국에 자신의 고통스런 역동을 통한 주체화로 이행된다. 가령 아메드는 수치심을 느낄 때 우리의 신체는 수치심을 부여하는 타자로부터 돌아서 피하려 하지만 이 과정 속에는 신체적 공간과 사회적 공간의 변형(de-forming)과 재형성

(re-forming)이 포함되어 있다고 말한다(Ahmed, 2014: 103). 가령 우리가 부끄러움을 느낄 때 신체에서 나타나는 홍조는 이와 같은 주체화-탈주체화의 운동이 동시적으로 진행되고 있음을 증언해주는 일종의 잔여물이다(RA: 168). 이런 내적 왕복운동은 곧 타자에게 굴복하거나 소외되어 결국 자아상실로 이행되는 것과 대조적 결과를 낳는 주체성의 자각으로 이해될 수 있으며 이것은 사르트르적 시선에 의한 수치심의 모형이 결여하고 있는 면모를 보여준다. 한 사람이 수치심을 겪는다고 나의 자아가 완전히 용해되어버리는 것은 아니다. 그는 오히려 자신의 벌거벗은 자아를 그 어느 때보다 처절하게 파악할 수 있고, 새로운 자아가 된다. 수치감정의 주체는 자신의 존재가 망각될 수 없는 그 불가능성에 대한 증인이 된다.[52] 이는 순전히 타자에 의해서만 규정되고 파악되는 자아가 아닌, '무능력의 담지자'로서 주체 자신의 존재론적 지위를 파악하고 동시에 주체성을 보존하는 역설적 경험이 되는 것이다.

요컨대, 레비나스와 아감벤은 수치심을 주체가 자기 자신이 어떤 존재인지 각성하여 자신을 새롭게 형성하는 계기로 규정하며, 이 근거를 탈주체화와 주체화라는 주체의 (완전히 분리될 수는 없지만 그럼에도 불구하고) 분열적 운동에서 찾는다. 이중 운동으로서의 수치심은 그것을 경험하는 자에게는 고통스러운 데, 수치심은 그것을 느끼는 그 사람의 바로 그 존재적 무능력을 일깨우기 때문이다. 이 탈주체화의 과정에서 그는 자기 자신에 대해 비참해진다. 그러나 이는 주체 자신의 능동적 재구성을 촉진하고, 역동적 자기이해로 이어진다는 점에서 교육적 가능성을 갖는다. 왜냐하면 주체의 내면에서 벌어지는 이 탈주체화와 주체화의 왕복은 자기 붕괴가 아닌, (동일한 그 주체이지만) 새로운 자아로의 탈피를 돕는 자아 형성적 힘으로 이해될 수 있기 때문이다.

---

52) 이 이중성에 대한 통찰은 혐오감에서도 유사하게 나타난다. 아감벤에 따르면, 혐오감을 겪는 사람은 자신이 그 혐오의 대상이 된다는 점을 두려워하고, 그 순간 자기 자신을 생생하게 인식하게 된다. 즉 혐오감을 경험하는 사람은 감당될 수 없는 타자성 속에서 자신을 인식한다. 그는 절대적 탈주체화 속에서 자신을 주체화하는 것이다(RA: 160).

2. 얼굴로서의 타자

그렇다면 주체의 자기 형성적 힘을 촉발하는 수치심은 어떻게 가능한가? 수치심이 주체와 타자의 관계에서 말미암는다면, 레비나스가 그려내는 수치심은 타자와 관련하여 어떻게 이해될 수 있는가? 본디 사르트르와 레비나스는 데카르트적 유아론의 망령에서 벗어나 주체가 타자와의 관계로 말미암아 비로소 주체성을 구성하게 되며, 주체의 발생은 수치 속에서 이루어진다고 주장하는 점에서 같은 출발점을 가지지만(서동욱, 2000: 193), 각자가 상정하는 타자의 특징과 주체에 미치는 결과에서 차별되는 지점이 있다.[53] 이것이 일견 동일한 수치심의 구조적 역학 속에서도 다른 종류의 수치심이 상정될 수 있으며, 주체의 자기이해에서도 서로 다른 결과를 낳는 이유이다.

일단 레비나스는 봄(vision)의 방법으로 타인과 관계하는 것이 가능하다는 견해를 거부한다. 그에게 봄은 "일치를 찾는 일"이자 "존재를 흡수하는 대표적인 일"이며(Levinas, 1982/김동규 옮김, 2020: 96-97, 이하 EI로 표기), 인간이 일반 사물을 이해하고 받아들이는 방식이기도 하다. 물론 나는 사물을 인식하듯 다른 사람을 인식하고 나아가 수단으로 그를 이용할 수 있다. 그러나 레비나스는 타자를 사물을 파악하는 것과 동일하게 이해하려는 방식의 근저에는 주체가 임의로 만든 인식적 틀 속에 그를 포섭하려는 태도가 침입할 수 있음을 염려한다. 이 때 타인은 내가

53) 데카르트는 주체 중심의 철학을 형성시킨 근대 철학의 선구자다. 데카르트 이후의 철학사조는 타인과 세계로부터 독립되어 사유하는 주체를 본래적인 인간의 특징으로 삼았다. 이제 인간은 세계의 중심이 되어 자신의 관점에서 세계를 독자적으로 구성하는 사유하는 주체가 되었다. 존재와 인식을 결정짓는 기준점으로 코기토적 자아가 상정되었을 때, 의식주체인 인간의 의식은 자기와의 관계를 갖는 자기의식이며, 자기의식의 본질은 다름 아닌 자유로 이해된다(강영안, 2005: 61). 그러나 이런 사유방식의 결정적 문제는 자아의 분열 및 주객의 분리에 관한 난점을 초래하게 되었다는 점에 있다. 데카르트적 자아는 자신을 세계와 분리하고 오직 내면의 사유를 통한 자기관계를 통해 그 자신의 현존의 근거를 찾았다. 그러나 이런 이해의 틀에서 인간 주체 자신의 신체나 타인, 그리고 그를 둘러싼 세계의 모든 현상들은 주체의 구성에서 더 이상 유의미한 계기로 작용할 수 없게 된다. 이런 난점에 대항하여 사르트르나 레비나스 모두 인간 주체의 구성에 있어서 타자를 중요한 계기로 삼는다.

구성하는 세계에 어느 한 부분으로 속해 있을 뿐, 주체의 시선에 의해 타인도 여타 사물들처럼 파악되고 임의적으로 구성될 우려가 있다는 것이다. 주체가 중심이 되어 세계를 파악하려 들 때, 타자는 단지 '내 안에 있는 타자의 관념'과 동일한 것이 될 수 있다. 역으로 만일 타자 역시 나와 동일한 방식으로 나를 파악하려 든다면 결국 주체와 타자는 그러한 지향적 관계 속에서 서로 끝없는 투쟁을 할 수밖에 없으며, 결국 나와 타자의 관계는 결국 헤겔이나 사르트르가 주장한 주인과 노예의 관계를 벗어날 수 없게 될 것이다.

레비나스의 관점에서, 이런 방식으로는 주체와 타자의 인격적 관계는 불가능하다. 레비나스는 나를 대상으로 주조하는 시선-타자와 달리, 윤리적 주체성의 자각으로서의 수치 경험을 만드는 타자를 "얼굴"로 명명하고, 이를 다음과 같이 묘사한다.

> 타자가 내 안에 있는 타자의 관념을 넘어서면서 자신을 제시하는 방식을 우리는 얼굴이라고 부른다. 이러한 방식은 내 시선 아래에서 주제로 모습을 나타내는 데서 성립하지 않으며, 하나의 이미지를 형성하는 성질의 총체로 스스로를 펼치는 데서 성립하지도 않는다. ... 타인의 얼굴은 이러한 성질들에 의해서가 아니라 그 자체로 현현한다. 그것은 스스로를 표현한다(Levinas, 1961/김도형·문성원·손영창 옮김, 2018: 56-57, 이하 TI로 표기).

> 저에게는 우리가 얼굴을 향해 나의 시선을 돌리는 것에 대해 말할 수 있을까 하는 의구심이 있습니다. 왜냐하면 시선은 인식, 지각이기 때문입니다. 저는 오히려 얼굴에 접근하는 것이 곧 윤리적이라고 생각합니다. 당신이 코, 눈, 이마, 턱을 보고서 그것들을 기술할 수 있을 때, 당신은 어떤 대상을 향하듯이 타인을 향하는 것입니다. 타인을 마주하는 제일 좋은 방식은 타인의 눈동자 색조차 알아채지 못하는 것입니다. 눈동자 색을 관찰하고 있다면, 타인과 사회적 관계에 있는 것이 아닙니다. 지각은 확실히 얼굴과의 관계를 지배할 수 있지만, 얼굴 특유의 것은 지각으로 환원되지 않습니다(EI: 94).

위 인용문에 따르면, 레비나스에게 타자의 전형은 "얼굴"로 표현된다. 이 타자는 주체에 의해 지각되거나 눈과 코, 입과 귀의 조합과 같이 구성된 하나의 현상이 아니다. 얼굴은 여타 생명이 없는 사물들과 다른 것으로, 사유나 앎의 대상이 될 수 없고 이런 뜻에서 얼굴과의 관계는 대상의 인

식과 다르다(TI: 99). 어떤 의미에서 얼굴을 본다거나 발견한다는 식의 표현은 적절하지 않다. 왜냐하면 그것은 이미 얼굴을 대상화함을 전제하기 때문이다.

그는 얼굴이 주체에게 철저히 '낯선' 이로 주체의 밖에 있다는 뜻에서 타자에 절대적 이타성을 부여한다.[54] 얼굴은 주체와 타자 간의 지향적 관계 그리고 이 관계를 기반으로 상대방을 특정한 표상으로 환원하려는 시도로는 포섭될 수 없는 존재로, 그에게 나는 어떤 능력도 행사할 수 없다. 그는 본질적인 측면에서 나의 포획을 빠져나간다(TI: 36). 또한 얼굴은 스스로를 '계시'한다. 주체가 능동적으로 파악할 때 비로소 주체에 의존하여 구성되는 것이 아니라, 자기 자신이 스스로를 표현하는 독자적 주체성을 가진 존재이기 때문이다. 타자와의 관계에 있어 주체는 더 이상 의미형성의 주체가 아니다(우정길, 2009: 162-163). 타자는 나의 의식의 지향성에 기반하여 구성되는 것이 아니라, 오히려 나의 의식을 구성하는 구성자이다(Butchart, 2017: 65).

무엇보다 타인의 얼굴의 출현은 곧 윤리적 사건으로(강영안, 2005: 177), 얼굴로서의 타자는 주체에게 윤리적 책임을 묻는 호소자의 모습으로 다가온다. 레비나스는 이를 다음과 같이 표현한다.

> 얼굴로 현현한다는 것은 ... 자신의 벌거벗음 속에서, 즉 자신의 비참함과 배고픔 속에서 어떠한 이미지로도 매개되지 않은 채 대면의 올곧음 자체

54) 레비나스는 '인물'(personnage)과 얼굴 개념을 서로 대비시키면서 자신의 타자 개념을 설명하려 한다. 인물은 다른 무엇과의 관계 즉 어떤 특정한 맥락 속에서만 비로소 의미를 가지고 파악되는 사람을 뜻한다(EI: 95-96). 예컨대 대한민국 서울에 살며 한 대학에 재학 중인 학생, 모 아무개의 딸, 예술을 업으로 삼는 노인 등 흔히 사회적 정체성을 구성하는 범주들로 파악될 수 있는 것이다. 이에 반해 얼굴은 "맥락 없는 의미작용"(EI: 95)으로, 주체의 파악 여부와 관계없이 스스로 의미를 발하면서 주도적으로 주체와 관계 맺고자 하는 타자를 뜻한다. 그것은 주체가 원하는 대로 주제화, 맥락화 되어 포착할 수 없다. 얼굴로서의 타자는 외재적(여기서 타자의 외재성은 단지 공간적으로 분리되어 있다는 의미가 아니다) 존재로, 레비나스는 이 타자가 주체와 동등한 상호적 관계에 있는 그저 또 다른 자아(another self)가 아니라는 점을 강조한다. 타인으로서의 타인은 타아(alter-ego)조차 아닌 것이다. 내가 타자를 그 타자로 부르는 것은 그의 성격이나 외모 혹은 심리적인 특성 때문이 아니라 오직 그의 다름(타자성) 때문이다(Levinas, 1979/강영안 옮김, 1996: 85, 101, 이하 TA로 표기).

> 로서, 현현으로 환원될 수 없는 자신을 현시한다는 뜻이다. ... 스스로를 표현하는 존재는 자기를 부과하지만 그의 비참함과 벌거벗음-그의 굶주림-으로 내게 호소함으로써 그렇게 한다. 나는 그의 호소에 귀머거리가 될 수는 없다. 그러므로 자기를 부과하는 존재는 표현 속에서 나의 자유를 제한하는 것이 아니라 나의 자유를 증진시킨다. 나의 선함을 불러일으킴으로써 그렇게 한다(TI: 295-296).

레비나스에게 타자의 얼굴은 나의 자발적인 존재확립과 무한한 자기보존의 욕구에 도덕적 한계를 설정하는 것이다(강영안, 2005: 153). 타인의 얼굴의 현현이 건네는 요청은 그 주체에게 책임감을 부여하고 그에 응답할 수밖에 없는 관계로 끌어들인다. 이것은 갈등의 산물이라기보다는 연대의 필요성을 깨우치는 반향과 같은 것이며, 타인에 대한 책임을 일깨우는 공명이기도 하다. 시선이라는 지향적 광선으로 주체를 복속시키며 나를 대상으로 주조하는 사르트르의 적대적 타자와 달리, 레비나스의 타자는 헐벗은 "고아와 과부"(TA: 101) 같은 모습으로 다가온다. 이런 윤리적 힘의 원천은 매우 역설적이게도 상처받을 가능성과 무저항성에 있으며, 가장 취약해 보이는 이와 같은 조건으로 인해 윤리적 호소력을 갖게 된다(강영안, 2005: 148-149). 타자는 존재론적으로는 주체보다 가난할 수 있어도, 윤리적으로는 부유하다는 뜻에서 나의 주인이 될 수 있으며(EI: 99, 역주 3), 타자의 무력함과 주인됨을 동시에 계시하는 모순적 상황에서 형성된 이 비대칭성은 주체에게 피할 수 없는 윤리적 책임을 요구한다. 레비나스는 얼굴 앞에서 자신의 자유에 한계가 지어지면서 드러난 윤리적 주체의 탄생을 타자를 위해 '볼모'가 되는 것이라고 명명한다(서동욱, 2000: 194). 타인과 직면하면서 나는 오직 혹은 일차적으로 나 자신을 위한 존재가 아닌 것으로 폭로되기 때문이다.

이렇듯 레비나스에게 얼굴로서의 타자가 주체와 맺는 관계의 특징은 소위 비대칭적 상호주관성과 역전불가능성에 있다. 레비나스가 친히 말했듯이, "타자에 대한 관계는 역전시킬 수 없는 관계이다"(Levinas, 1947/서동욱 옮김, 2003: 12). 서동욱은 이것이 타자에 대한 관점에서 사르트르와 레비나스의 결정적 차이점 중의 하나라고 말한다(서동욱, 2000: 210-212). 사르트르의 타자 이론에서 타자와의 만남은 근원적 지향성을

가진 두 의식의 충돌로 이해된다. 그리고 이 이해구조 내에서 어느 한 쪽이 확고한 주인이 될 수는 없으며, 주체와 타자의 관계는 상시적인 긴장 속에서 주인과 노예 둘 중에 어느 하나가 되는 투쟁으로 규정된다. 그러나 외재성 혹은 절대적 이타성에 근간하여 주체와 상호 주관적 관계를 맺는 타인은 언제나 나보다 높은 곳에서 비대칭적으로 나와 관계 맺으며, 이 비대칭적 관계에서 우월한 쪽은 언제나 타자에 놓여있다(Levinas, 1947/서동욱, 2003: 13). 주체는 이런 주인과 종의 관계에서 역전이 불가능하다. 이렇듯 레비나스에서 주체와 타자 사이의 비대칭적 상호주관성의 공간은 “책임관계의 비가역성”(우정길, 2009: 163)을 띤다는 점에서 특징적이다.

주체와 타자 간의 비대칭적 관계는 감정에 관한 레비나스의 설명에도 반영되어 있다. 레비나스에게 감정은 주체성에 관한 그의 관점을 드러내주는 개념이자, 자아와 타자가 맺고 있는 관계성을 포착하는 한 가지 방식이다. 그는 『존재에서 존재자로』(*De l'Existence á l'Existant*, 이하 EE로 표기)에서 주체가 경험하는 바, 주체성의 끊임없는 생성과 붕괴의 반복을 감정 및 정서와 관련시킨다.[55]

> 자리 잡기의 안티테제는 허공에 떠다니는 주체의 자유가 아니라, 주체의 파괴이고 자기 정립의 붕괴이다. 이러한 주체의 파괴는 감정(émotion) 속에서 나타난다. 감정은 동요시키는 역할을 한다. 감정상의 충격에서 출발하는 생리 심리학은 감정 일반을 균형의 파괴로 본다. 이런 점에서 생리 심리학은, 그 초보적인 용어에도 불구하고, 정서(affectivité)의 진정한 본성을 현상학적 분석보다 더 충실하게 포착하는 것으로 보인다. 현상학적 분석은 정서의 본성에 대해 기어코 이해라는 성격을, 따라서 파악이라는 성격을 유지하고 있으며(하이데거), 감정적 경험에 대해, 그리고 새로운 속성들로 꾸며진 대상에 대해 이야기한다(후설, 막스 셸러). 감정은 존재(existence)를 문제 삼는 것이 아니라 주체의 주체성을 문제 삼는다. 감정은 주체가 [주체로서] 일어서고 반응하고 누군가로 되는 것을 방해한다.

55) 정서란 접근될 수 있고 만져질 수 있는 접촉할 수 있는 모든 성향들을 묘사한다. 그것은 영향 받기 쉬운 것, 감응력이 있는 것, 접촉에 열려있는 것이다. 레비나스에게 주체성은 본질적으로 정서인데, 주체성이 본질적으로 “타자를 향한” 것임을 뜻한다(Loidolt, 2020: 168). 감정은 정서라는 기초와 배경을 기반으로 주체가 처할 수 있는 구체적인 느낌으로 나타나며, 타자와의 조우 속에서 주체가 특정한 조건에 처해있음을 나타내는 개념이다.

> 주체의 긍정성은 [지반을 잃지 않는다는 것, 즉] 아무 곳으로도 함몰되어 버리지 않는다는 것이다. [그러나] 감정은 기반을 잃어버린 상태로 있는 방식이다. 감정은 근본적으로 감정 안에 배어들어 있는 현기증 자체이며, 공허함의 저편에 자리 잡고 있다는 사실이다(EE: 117-118).

위 인용문은 레비나스가 감정에 부여하는 전복적 역할을 드러낸다. 그가 감정을 주체성의 붕괴와 연결 짓는 것은 주체는 이미 그리고 항상 타자에 노출되어 있으며, 타자의 영향에 수용적일 수밖에 없음을 전제한다. 감정이나 정서의 형태로 체현되는 주체 내면의 흔들림과 균열 속에서, 레비나스는 주체와 타자 간 비대칭적 상호관계와 더불어 주체가 처해있는 근원적인 존재론적 조건으로 수동성(passivity)을 발견한다. "주체의 주체성, 그것은 상처받기 쉬움이며, 변용에 대한 노출이고, 감수성이며, 모든 수동성보다 더 수동적인 수동성"이다(Levinas, 1974/문성원 옮김, 2021: 114, 이하 AE로 표기). 수동성은 "세계에 대해 열린 의식의 제국주의에 반대되는 방식"(AE: 202)으로, 감정 주체는 타자의 얼굴 앞에서 회피하거나 임의로 변경시킬 수 없는 그런 벌거벗겨진 위치에 놓여있다. 그러나 이 수동성은 주체가 비활동적(inactive/actionless)이어야 한다는 뜻이 아니며, 그가 놓여있는 세계 속 행위가 중요하지 않다는 뜻도 아니다. 주체의 수동성은 주체가 자신의 행위를 고려하는 것조차 이미 세계에 대한 모종의 존재론적 노출을 전제하고 있음을 뜻한다(Todd, 2003: 108). 이 노출되어 있음이야말로 주체성을 구성하는 필수조건이다.

주체가 타자와 맺는 비대칭적 관계의 질적 포착이 감정이며, 감정 속에서 주체는 수동적이고 타자에 개방되어 있을 수밖에 없음이 드러났다면, 얼굴로서의 타자와 조우할 때 발생하는 수치심은 어떻게 이해될 수 있을까? 먼저, 수치 감정은 그것이 감정이기에 주체가 그동안 자각하지 못했던 자신의 존재론적 취약성을 발견하고 인정하는 사건이다. 레비나스에 따르면, 본디 사유하는 주체는 세계를 관찰하고자 할 때 자신에게 익숙한 안정적인 위치를 점하고자 한다. 우리의 눈과 시각(sight)이 본질적으로 신체의 어느 한 부분에 속해 있듯이, 주체는 세계 속에서 어떤 특정한 지점을 점유하여 살아간다. 이런 맥락에서 모든 인간 주체는 본질적으로 관찰자로, 자신의 지각 앞에 펼쳐진 풍경 속에서 원하는 것들

을 취함으로 자기 자신에게 친밀함과 만족을 느끼며 살아갈 수 있다. 레비나스는 주체의 이런 조건을 헤겔의 구절을 빌어 '바라보는 자의 위치'(the position of the one who is looking)라고 부른다(Levinas, 1987: 79-80). 자아는 세계 및 타인과의 만남 속에서 자기중심적이고 편리한 방식으로 세계를 인식하고 구성하려 한다.

그러나 수치의 현상 속에서, 주체의 의식은 반대로 움직인다. 곧 수치심은 인간의 의식이 가지는 지향성의 역행으로, 의식과 반대되는 방향으로의 운동으로 이해될 수 있다(Critchley, 2015: 25). 수치의 경험은 내가 준비되거나 알지 못하는 사이에 다가오며, 주체의 자발적인 탐색과 파악이 아닌 낯선 타자의 침입으로 인한 것이다. 수치심은 그것이 감정이기에, 먼저는 하나의 독립된 주체와 같은 것은 존재하지 않는다는 발견이자 자신의 고립된 주체성이 붕괴되는 자각의 사건으로 이해된다. 얼굴로 현현되는 이 타자는 자아의 원초적 고독을 해제한다. 심지어 주체의 고독한 사유 속에서도, 그는 타인으로부터 자유롭지 않다. 이는 그것 자체로 내가 구성한 세계와 나 자신에 대한 주관적이고 체계적인 이해가 뒤흔들리고 방해받는 사건이다. 또한 이 수치심은 어떤 앎의 사건이라기보다는 나의 유아론적 고요를 방해하고 뒤흔드는 타인과의 윤리적 조우에 관한 하나의 반응으로 이해될 수 있다(TI: 83-84) 수치 경험은 먼저 그동안 세계를 대상화하고 인식론적 틀로 파악해오던 주체에게 커다란 충격으로 다가오며, 타인의 얼굴의 출현은 그동안 익숙했던 세계와 타자, 자기 자신의 위치에 근본적인 의문을 던지는 계기가 된다. 요컨대, 수치심은 자아의 인식론적 자기이해의 기만과 나르시시즘을 깨는 사건에서 출발하여, 타인이 그런 감옥에서 탈출할 수 있는 길을 제공한다는 여명적 깨달음(dawning awareness)이다(Severson, 2018: 69).

다른 한편 타자와의 조우로 인한 주체성의 붕괴 및 존재론적 무력함의 자각이라는 수동적 계기를 갖는 수치심의 한 측면과 함께 주목해야 하는 것은 자기 형성적 기능을 함유하는 능동적 계기로, 이는 사르트르를 통해 살펴본 자기 붕괴적 기능과 상반되는 자기 이해의 결과를 낳는 것이다. 이 점을 고찰하기 위해 아감벤과 레비가 그려 보인 수치심의 모습을

살펴보자. 프리모 레비(Primo Levi)는 『가라앉은 자와 구조된 자』(*The Drowned and the Saved*, 1986)에서 자신이 직접 경험한 아우슈비츠 수용소에서 살아남은 자들의 내면 깊숙이 스며있는 어떤 감정에 주목한다. 수용소 수인들이 "가스실에 보내질 인원에 대한 선별 작업이 있고 난 이후 그리고 지독한 폭력을 지켜보거나 묵묵히 감수해야만 했을 때" 그들을 사로잡았던 이 감정은 다름 아닌 "생존자의 부끄러움"이었다(Levi, 1986: 181-182, RA: 138에서 재인용). 그것은 다음과 같이 표현된다.

> 너는 그러한 감정들을 막을 수 없다. 그러한 감정들을 모두 찾기를 바라면서 네 자신을 되돌아보고 기억들을 되새겨보면 어느 하나 가려지거나 감춰지지 않는다. 절대로. 네게는 아무런 뚜렷한 죄가 없는데도, 넌 다른 누군가의 자리를 빼앗지도 또 누군가를 때리지도 않았고(솔직히 네게 그럴 힘이라도 있었는가?), 넌 직책들을 받아들이지도 않았고(솔직히 아무 직책도 네게 주어지지 않았다[.....]), 누군가의 빵을 훔친 적도 없는데 너는 그러한 감정을 떨쳐버릴 수 없다. ... 우리는 모두 자기 형제의 카인(Cain)이며 우리(그런데 지금 나는 훨씬 넓은 의미로, 사실상 보편적인 의미로 '우리'라고 말하고 있다)는 저마다 이웃의 자리를 빼앗고 그 대신 살아남았다는 혐의 말이다(Levi, 1989: 81-82, RA: 137-138에서 재인용).

위 인용문에서, 수용소의 생존자들은 누구나 인정할만한 범죄를 저지르지도 않았지만, 자신과 함께 있던 수인들이 옆에서 지속적으로 죽어나가면서 점차 커다란 부끄러움에 잠기게 되는 것으로 묘사된다. 몰염치한 가해자와 대조적으로, 생존자들은 다른 사람 대신 살아남았다는 사실에 수치심을 느꼈다(김진애, 2015: 155). 레비는 생존자들이 수치심을 경험하는 이유는 표면적으로는 자신들의 존재가 다른 사람들의 희생으로 인해 가능했기 때문이라고 설명한다. 단지 다른 사람들이 그들 대신 죽었기에, 역으로 그들 자신이 다른 사람 대신 살아있기에 부끄러워했다. 그러나 생존자들의 내면의 심층에서 작동하는 역학을 더 명료하게 표현할 수 있다면, 그들은 사실 인간으로서 가지는 외적 강제에의 취약성을 지각하고 있었기 때문이며, 그것이 주는 고통에 공명했기 때문이다. 이 수치심은 고통 받을 수 있는 이타성의 담지자로서의 얼굴로서 타자로 인해 발생한다(TI, 197). 생존자들의 자신들이 경험하는 수치 감정은 적대적인

시선에 의해 맺어지고 발생하는 타자와의 관계 속에서는 경험될 수 없는 것이다. 이것은 자아 중심적이지도 않고 주체를 규율하거나 징계하려는 사회적 시선 또는 평가에 의해 드러난 결함 있는 자아의 노출에 대한 반응도 아니다. 그것은 타인을 사물이 아닌 나와 동질적이면서도 철저히 낯선 타인으로서 느끼는, 비대칭적 책임을 키우는 경험일 수 있다.

라로코(Larocco)는 레비나스와 레비가 포착한 이 수치 감정을 동정적 수치심(commiserative shame)이라 명명한다. 이 수치심은 타인의 연약함을 나 자신의 비인간성을 드러내는 사건으로 삼는 것으로, 타인의 필요나 도움에 참여하지 못하거나 그런 필요를 도무지 충족시킬 수 없는 인간의 근원적 무능력의 자각에서 발생한다. 이 수치심은 타인의 취약함을 피하지 않고 그를 직시하면서 그동안 알지 못했던 새로운 자기 자신의 현전을 주목하는 것에서 솟아오르는 감정이다. 동정적 수치심의 주체는 어떤 타인을 마주했을 때 그를 경쟁자가 아니라 결함과 필요가 가득한 취약성이 있는 존재로 지각하며, 어떤 연민적(compassionate) 도덕성에 상응하는 행위를 해야 한다는 의무감을 느낀다.[56] 이 수치심은 타인의 판단을 일방적으로 수용하는 것이 아니며, 오히려 자신의 생존을 위해 투쟁하며 자기중심적 삶의 방식을 지향하는 에고(ego)의 틀이 붕괴되는 경험이다. 동정적 수치심은 수치심이 어떻게 한 사람이 타인에 '의

56) 라로코는 동정적 수치심이 동정(sympathy)과 엄연히 다르다고 말한다. 동정적 수치심과 동정은 모두 타인의 고통이나 약함을 주시하는 사태라는 점에서 공통분모를 가진다. 그러나 동정은 자아의 이기적 에고와 양립할 수 있으며, 때로 그러한 성향을 강화시킨다. 가령 어떤 사람은 동정하는 것을 즐길 수 있는데, 타인의 고통을 도와줌으로 평소 자신이 은밀하게 추구했던 이상적 자아를 구현할 수 있기 때문이다. 즉 자신이 그렇게 되어야 한다고 상상했던 판타지적 자아와 자신을 동일시하는 기만적 행위에 도움이 될 수 있다는 점에서 위험하다. 또한 동정은 그 느낌 자체가 긍정적인 것으로 간주될 수 있는 이상 행위로 이어지지 않을 가능성이 높고 동정을 느끼는 주체가 그 느낌을 없애려고 굳이 노력하지 않는다. 그러나 동정적 수치심은 언제까지나 수치심이며 부정적 음조의 느낌으로, 기본적으로 감정 주체의 탈주체화를 추동하는 경험이다. 즉, 동정적 수치심을 느끼는 사람은 고통 받으며, 에고적 자아는 혼란을 느끼게 된다는 점에서 구별된다. 다른 한편, 동정적 수치심의 출발점인 타인의 수치 상황에 참여하는 주체는 평소 자신이 구성했던 주체성의 환영적 편안함에서 이탈하게 된다. 주체의 주체성을 뒤흔드는 이 수치심은 동정심에서는 거의 경험되지 않는 것처럼 보인다. 또한 동정적 수치심이 추동하는 주체의 행위는 결코 자신의 에고적 욕망을 충족시키거나 자신에 대한 보상으로 하는 것이 아니라는 점에서도 차별된다(Larocco, 2018: 12).

해’(by) 인식되는 경험이 아닌, 타인을 ‘향한’(to), 더 중요하게는 타인을 ‘위한’(for) 하나의 상호 주관적 경험으로 이해될 가능성을 보여준다(Larocco, 2018: 6-7).

정리하면, 얼굴로서의 타자를 조우함으로 발생하는 수치심은 감정 주체가 자신이 타자에 노출되어 있음에 대한 존재론적 취약성을 자각할 뿐만 아니라 그의 불완전한 모습을 자발적으로 수용하고 인정하게 되는 과정을 거친다는 점에서 독특성을 갖는다. 이것은 감정 주체가 다른 누군가에 의해 이미 알려져 있기에 그에게 어떤 대외적 행동을 취해야만 한다는 모종의 책임감을 떠맡게 되었음을 깨닫는 사건이다(Severson, 2018: 65-66). 이 수치심은 자발적으로 나의 모습을 새롭게 형성해 나가기 위해 필요한 자아의 공간을 확보하는 자기 깨어짐의 경험으로 이해될 수 있다. 이 수치 경험으로 말미암아 생겨난 자아의 균열은 주체로 하여금 타자를 받아들일 채비를 하도록 돕는다는 점에서 수치 감정의 능동성이 발현되는 시발점이기도 하다.

또한, 이 수치 감정은 이로부터 타자와 윤리적 응답 관계에 들어가려는 자발적 동기를 부여한다는 점에서 주체성의 상실이 아닌 자기 형성적 기능을 함유한 수치 감정으로 이해할 수 있다. 상호 관계의 우위성에 있어서는 역전 불가능한 주인으로, 주체를 향한 태도에 있어서는 윤리적 책임감을 유발하는 타자로 인해 발생하는 이 수치의 경험은 타자와 주체 관계의 중심축의 급진적 전회를 드러내주는 것이다. 잠시 스쳐가는 경험이지만, 수치를 경험하는 사람의 홍조는 자신에게서 상대방에게로 관계의 축이 넘어가는 사건의 표상이다(Filipovic, 2017: 109). 자신이 당면한 상황에서 요구되는 윤리적 요청에 응답하도록 노력하는 과정에서, 이 수치심은 수동적 관중이 되는 경험이 아니라 주인공이 되는 경험이다. 이것은 타자의 영향에 종속되는 것이 아닌 능동적인 주체성의 잉태를 촉진하는 사태이며, 타자와 관계 맺고자 자발적으로 자신을 새롭게 하는 자기 형성적 경험의 전초 단계로 이해할 수 있다.

Ⅴ. 자기 형성적 수치심의 실천가능성 탐색

자기 형성적 수치심은 교육적 맥락에서 어떻게 이해될 수 있을까? 레비나스의 철학이 교육학적 측면에서 사유되는 이유는, 그가 강조하는 주체의 타자에 대한 개방성과 윤리적 관계에의 촉구가 교육적 관계에 상당한 통찰을 제공하기 때문이다. 가령 레비나스는 타자를 환대하는 것을 마치 교사의 자격을 갖춘 타자에게 무언가를 배우는 사건처럼 묘사하며, 그런 태도를 갖는 것을 주체가 갖추어야 할 역량으로 간주한다(Todd, 2008: 171). 따라서 교육학적 의도를 가지고 레비나스를 읽는 사람들은 교육적 용어로 기술된 그의 철학적 결과물에 규범적 차원의 질문을 제기하거나 실천적 가치를 부여하고, 나아가 실질적으로 적용할 수 있는 무언가를 발견할 수 있는지 모색하며 읽는다.

지금까지 이루어진 수치심에 대한 탐색도 이와 동일한 층위에서 다루어져 왔다. 우리는 도덕적 잘못이나 실수를 계기로 그동안 몰랐거나 충분히 체득하지 못한 사회적 규범을 내면화하는 경험이라기보다는, 교실에서 학생과 교사의 교육적 관계를 둘러싼 내적 양상을 드러내는 감정으로서 수치심을 그려내는 데 집중해왔다. 사이먼은 페다고지(교육적 관계)는 단지 도덕적 교훈들을 가르치는 것에 관한 것이 아니며, 그 자체로 하나의 도덕적 이상(vision)이라고 주장한다(Simon, 1992: 62). 즉, 우리가 주목하는 것은 수치심을 통해 '무엇'을 가르치거나 배울 수 있는가가 아니라, '어떻게' 교사와 학생 각각이 자신이 대면하고 있는 타자와 유의미한 교육적 관계에 놓일 수 있느냐의 문제다. 우리가 레비나스에 주목한 이유는 그가 제시한 타자가 주체의 자기관계에 미치는 역할이 교육적으로 유의미할 수 있다고 판단했기 때문이다. 어떤 타자를 경험하느냐가 수치 감정의 질을 결정하고 그것이 우리의 자기 이해에 일련의 영향을 미친다. 레비나스의 타자는 특정한 내용을 담은 교훈적인 '무엇'을 가르쳐주지는 않지만, 수치 감정의 주체가 '어떻게' 자기 자신과 타자를 대하는 것이 바람직한 것인지 궁리하도록 준비시킨다. 이런 뜻에서 레비나스의 타자 개념과 그로 인한 수치심의 양태를 살펴본 것이다.

그러나 우리는 레비나스를 교육적으로 전유하려는 시도를 거치며 한 가지 근본적 난점에 부딪히게 된다. 토드에 따르면, 레비나스는 자신의 철학에서 교육적 관심사들 자체에 진력하지 않고 있다. 그리하여 그가 제안한 철학적 개념들을 교육적으로 풀어내려할 때, 그것들은 본래 레비나스의 사유가 아닌 것이 되거나 본래 의도했던 목표도 쉽게 달성할 수 없음을 깨닫게 된다(Todd, 2008: 170). 가령 우리는 길거리의 걸인과 같은 모습을 갖춘 사람을 이상적인 교사로 삼을 수도 없으며, 무작정 낯선 타자를 환대하는 학생을 상정하는 것도 우스운 일이다. 결국 레비나스로부터 교육적 함의를 이끌어내는 것이 정당화되기 위해서는 어떻게 주체와 타자가 윤리적 관계에 돌입하는가에 집중하는 그의 논의에 보다 구체적인 교육실천의 조건들이 덧붙여질 필요가 있다.[57]

따라서 이 장에서는 이미 마련되어 있는 교육적 상황에서 경험되는 수치심의 한 장면을 제시하고, 그 안에서 자기 형성적 수치심의 가능성과 교육적 의미를 탐색하고자 한다. 레비나스가 제안한 '얼굴'로서의 타자는 말을 한다기보다는 말을 건넨다(우정길, 2009: 193). 헐벗고 고통 받는 타자의 얼굴은 굳이 음성으로 발화하지 않아도, 그 자체로 내가 응답하지 않을 수 없도록 무언의 요청을 한다. 그러나 교실에서 그러한 상황이 문자 그대로 발생하리라고 상상하는 것이나 그런 상황 속에서만 교육적 의의를 찾으려는 시도는 당혹스러운 일일 수 있다. 이런 뜻에서 연구자는 주체의 관점에서 타자를 향한 개방성을 강조하고 있는 레비나스의 틀

57) 토드는 레비나스의 윤리학을 교육적 문제에 단순히 적용해보려는 응용윤리학(applied ethics)의 시도를 넘어 함축윤리학(implied ethics)라는 개념을 제안하면서, 레비나스의 철학을 교육이론에서 다루고자 할 때 발생할 수 있는 어려움을 정당화하려고 한다. 함축윤리학은 윤리학을 바탕으로 교육에 관하여(about) 사유하는 것이 아닌, 교육을 통해(through) 윤리학을 사유하는 것을 의미한다(Todd, 2003: 29). 또한 함축윤리학은 일련의 교육적 상황에서 타자에 응답하는 자아가 놓여있는 조건을 진지하게 받아들이며, 가르침과 배움이라는 상호작용 속에서 윤리적 주체의 출현을 중요하게 다루는 이타성의 구조를 통해 교육을 읽는 것을 뜻하기도 한다(Todd, 2008: 182). 연구자가 볼 때, 토드는 교육을 교육 외적 원리를 적용해야 하는 곳이 아닌, 그 자체로 윤리성의 조건들이 발견될 수 있는 공간으로 보는 것 같다. 다시 말해, 교사와 학생 간의 교육실천이나 교육적 관계는 타자에 대한 비폭력적 관계가 그 안에서 가능한 윤리적 영역에 항상 그리고 이미 참여하고 있기에 가능하다는 것이다.

에 더해, 타자 개념에 좀 더 능동적 역할을 부여할 것이다. 즉 가르침과 배움의 역동이라는 교육실천에서 타자가 기여할 수 있는 구체적인 모습을 그려보기 위해, 연구자는 수치 감정의 원인 제공자로 교사를 상정하고 그가 교육실천 안에서 학생에게 어떠한 타자로 경험되는지 보여주는 데 집중할 것이다. 수치 감정이 비파괴적으로 받아들여질 수 있는 것은 바로 타자의 양태 및 그 타자와의 윤리적이고 교육적인 관계에 달려있기 때문이다.

1. 교육 실천에서 자기 형성적 수치심

이 절에서는 철학자이자 교사였던 소크라테스와 그가 수행하는 산파술에서 발생하는 수치심을 분석하고, 수치 경험이 유의미한 성장의 계기로 승화될 수 있도록 돕는 타자의 역할이 드러나는 한 가지 사례로 제안하고자 한다. 그가 참여하는 교육적 관계 속에서 대화상대자가 느끼는 수치 경험이 어떻게 자기붕괴로 귀결되지 않는지, 수치 경험을 유발한 타자로서 교사 소크라테스가 교육적 상황에서 그 붕괴를 막기 위해 어떻게 기여하고 있는지 분석해볼 것이다. 이를 통해 오늘날 우리의 교육 현장에서 빈번하게 발생하는 학생들의 수치 경험을 유의미하게 안내할 수 있는 타자로서의 교사 모형을 탐색할 것이다.

소크라테스가 교사로서 그려지는 것은 그가 다양한 대화상대자들과 상호작용할 때 사용하는 산파술(maieutic)이라는 독특한 교수법에서 말미암는다. 산파술이 교육적 관계에서 가지는 핵심은, 교사 자신이 그럴듯한 답을 제시하는 것은 아니지만 학생들로 하여금 그들 스스로 아이디어를 낳도록 돕는 방식으로 그들의 정신적 생산에 일종의 산파가 되는 것이다. 가르침이 의도적으로 부재하는 곳에서 소크라테스는 교묘하게 질문을 던지고 대화상대자의 응답을 촉진한다. 한편, 소크라테스의 대화상대자들은 대부분 자신이 좋거나 아름다운 것이라고 믿는 것을 추구하고 때로는 그것을 정당화하려고 애쓴다. 그러나 소크라테스와 대화를 진행할수록 그들 대부분은 자신이 논리적 허점을 가지고 있음을 깨닫거나 때로

는 자신의 주장과 완전히 모순된 결과에 도달하게 된다. 이 때 교사로서의 소크라테스는 비판적 캐물음과 적극적인 경청을 병행하며 그들이 자신의 잘못을 스스로 교정하고 그들의 영혼이 보다 근본적인 이해로 나아가도록 지도한다.

산파술이라는 소크라테스의 페다고지가 의도하는 것은 학생으로 하여금 아포리아(aporia)라는 독특한 자기혼동의 상태에 도달하도록 만드는 것이다. 아포리아는 자신이 잘 알고 있다고 믿거나 심지어 확신하고 있었던 특정한 논제에 대해 사실은 잘 모르고 있음을 깨닫는 단계, 혹은 그가 관계하고 있는 주제 및 세계에 대한 지식보다는 자기 자신의 주관적 지적 곤경 상태에 좀 더 초점을 두는 '무지(無知)의 자각'에 도달하기 직전의 단계로 표현될 수 있다. 『메논』에서 소크라테스는 당대 최고의 소피스트였던 고르기아스를 스승으로 삼고 있는 꽤나 상대하기 어려운 학생 메논과 대화한다. 그는 덕(탁월함, aretē)이 가르쳐질 수 있는가라는 질문을 중심으로 대화를 나누면서 마침내 메논을 아포리아 상태에 빠뜨린다.

> 소크라테스, 저는 당신을 만나기 전에도 당신께선 틀림없이 스스로도 난관에 빠져있을 뿐 아니라 다른 사람들 역시 난관에 빠뜨린다는 사실을 듣곤 했습니다. 그리고, 어쨌든 제가 보기에는, 당신께서 주술을 걸어 저를 호리고 현혹하며 전혀 꼼짝 못하게 한 나머지 지금 저는 난관으로 가득차게 되었습니다. ... 당신께서는 외모나 다른 측면들에 있어서 전적으로 바다에 사는 저 전기가오리와 아주 비슷합니다. 왜냐하면 이것 역시 접근하거나 접촉하는 것을 항상 마비시키지만, 제가 보기에는 당신께서도 지금 제게 그와 같은 뭔가 가했기 때문입니다. 정말로 저로서는 영혼도 입도 다 마비되고, 당신께 무슨 대답을 드려야 할지 모르겠으니 말입니다 (*Meno*, 80a).

위 고백에서 우리는 소크라테스와 대화를 막 시작했을 때와 대화 이후의 메논의 변화를 관찰할 수 있다. 처음에 메논은 덕이 무엇인지 잘 알고 있다고 믿었던 반면, 얼마 지나지 않아 실상 자신이 제대로 알고 있지 못하고 있음을 발견하고 혼란스러워 한다. 메논이 처한 상황은 일견 논증을 구성하는 과정에서 오류가 있었음을 깨닫게 된 것 정도로 보일 수

도 있다. 그러나 소크라테스의 집요한 캐물음 속에서 메논이 당면한 어려움은 자신이 단지 특정한 주제에 대해 잘못 알고 있었다는 인식론적 오류에 대한 것이 아니었다. 곽덕주는 메논이 아포리아에 처하기까지 그가 범한 두 가지 실패를 다음과 같이 분석한다. 첫째로, 메논은 특정한 하나의 사실, 즉 덕이 무엇인지 잘 알고 있지 못했음에도 알고 있다고 자신했다. 이 지점에서 메논이 놓친 것은 덕에 관한 정확한 지식의 소유, 다시 말해 인식론적 층위의 것이다. 둘째, 그는 자신이 범한 실수의 원인으로 삼아야 할 것이 다름 아닌 자신의 정신적 습관이라는 것을 반성해 보지 않았다. 사실 메논이 아포리아에 다다르도록 만든 것, 이 혼란 상태로 밀어붙인 것은 바로 이 정신적 습관이다(Kwak, 2016: 11).

그런데 아포리아가 궁극적으로 도달하려는 지점은 단지 당사자 자신의 역량에 대한 부정적인 인식과 그에 따른 자기 상실과 같은 것이 아니다. 소크라테스가 메논을 몰아가면서 발생하는 아포리아는 단지 인식론적 오류를 넘어 그 오류의 원인으로서 자기 자신에 대한 근거 없는 확신이라는 근원적 한계에 대한 것으로, 이것은 궁극적으로 당사자 자신이 실패의 원천이라는 존재론적 한계에 주목할 것을 요청한다. 곽덕주가 말했듯, 자신의 무지를 스스로 인정함을 통해 한 사람은 자신을 단지 실수(error)의 원천으로만 삼는 단계를 뛰어넘을 수 있다. 그는 자신이 본성적으로 자기 무지적(self-ignorant)임을, 다시 말해 그런 속성을 가진 하나의 종(species)으로서 자신을 조금 더 '객관적'으로 이해할 수 있게 된다. 이런 객관적 이해가 말해주는 것은, 인간은 자신이 자기 무지적임을 아는 일종의 창조물(creature)이라는 점이다. 우리는 얼마나 치열하게 노력하든 상관없이 절대적 앎의 상태에 도달할 수 없음을 인지하고 있는 존재다. 소크라테스에 따르면, 무지한 종(species)으로서의 자기 인식은 지혜에 대한 사랑과 더불어 무언가를 알고자 하는 끊임없는 지식에의 열망의 원천이 된다(Kwak, 2016: 11).

그렇다면 수치 경험을 동반하는 아포리아 사태는 무언가 배우고자 욕구하는 데 어떻게 기여하는가? 이런 의문을 던지는 이유는 비록 아포리아가 인식론적 결여의 자각에 그치지 않고 자신의 존재론적 한계를 깨우

치는 상태로까지 당사자를 인도하는 일련의 이행 과정이 내재적으로 포함되어 있는 것이기는 하지만, 이 이행이 언제나 성공적이거나 필연적인 것으로 보이지는 않기 때문이다.

일단 아포리아는 그것을 경험하는 사람에게 그 자체로 꽤나 고통스러운 사건으로 다가온다. 예컨대 『국가』에서 트라시마코스는 아포리아에 맞닥뜨린 상황에서 마지못해 얼굴을 붉혀가며 소크라테스에 겨우 동의하되, "질질 끌려 가다가 가까스로, 그것도 엄청나게 땀까지 뻘뻘 흘리다가 동의"한다(*Republic*, 350c-d). 소크라테스의 사형 집행을 앞두고 영혼의 불멸에 관해 치열하게 토론하던 제자들은 케베스가 제시하는 강력한 논변에 의해 집단적으로 아포리아에 빠진다. 이처럼 아포리아는 상황에 따라 때로는 집단적 규모로 당사자들을 난관에 빠뜨리기도 한다.

> 모두가 그들의 말을 듣고는, 후에 우리가 서로 말했던 것처럼, 불쾌한 상태가 됐습니다. 앞선 논변에 상당히 설득되어 있던 우리를 그들이 다시 뒤흔들어 놓고, 앞서 이야기된 논의들뿐만 아니라 앞으로 이야기될 것들에 대해서까지도, 우리가 판정자로서의 자격이 없거나 사태들 자체가 신뢰할 수 없는 것이지 않나 하는 의심으로 내동댕이치는 것 같았으니까요(*Phaedo*, 88c).

아포리아는 그 경험의 당사자로 하여금 다층적으로 매우 혼란스러운 상태로 인도한다. 그것은 일단 신체적으로 꽤나 불쾌하고 불안한 기분을 주며, 심리적으로는 안정된 어딘가에서 분리된 것처럼 느껴진다. 아포리아는 마치 "우리의 정체성에 대한 감각들에 충격을 가하고" 그것을 뒤흔드는 것 같다(Dunlop, 2012: 56). 평소에 암묵적으로 전제했던 자신의 역량의 부족함이 다른 누군가에게 드러났고, 자신의 존재 의미의 경계가 침범 당했다. 이는 단순히 인식론적 오류의 자각에 그치지 않고, 그 개인 존재 전체의 지향성에 혼돈을 가져다주는 것에까지 이른다.

무엇보다 아포리아는 앞서 인용한 메논의 공격적 고백에서 암시되듯, 타자 앞에 드러난 자신의 무지로 인해 부정적 자기 인식이 동반될 뿐만 아니라 아무도 이 상태에 자발적으로 머무르려 하지 않을 것이라는 점을 미루어볼 때 원리적으로 수치심을 수반하는 사태다. 바로 이런 수치 경

험으로서 아포리아의 원인제공자인 소크라테스는 대화상대자에게 편안한 삶의 통찰이나 원리를 제공해주지 않으며, 종국에 상대방이 구성하고 있던 세계, 그 안락한 지적 소유 상태를 붕괴시킨다. 대화상대자들에게 벌어지는 일들을 관찰해보면 그는 사실 꽤나 가혹한 교사로 보인다. 그는 철저히 외재적인 타자로, 그가 없었다면 아포리아도 있을 수 없다. 이런 맥락에서 자신이 잘 모르고 있음을 인정하고 본인의 지적 결여를 채우기 위해 소크라테스 같은 교사에게 마음을 여는 것은 쉽지 않아 보인다.

그러나 일견 파괴적으로 보이는 소크라테스의 행위 이면에 숨겨진 또 다른 타자-교사의 역할에 주목할 필요가 있다. 다시 말해, 아포리아 사태의 발생 전후에 대화상대자들에게 소크라테스가 어떤 타자로 경험되고 있는지 좀 더 상세하게 관찰해본다면, 그 타자가 가지는 일련의 특징으로 인해 수치심이 단지 자기상실의 경험이 아니라 오히려 배움에의 열망과 자신의 정체성에 대한 재정립을 촉구하는 계기가 될 수 있음을 알 수 있다. 수치심이 비파괴적일뿐만 아니라 자기 형성적 요소를 가지게 되는 것은 결여적 타자-우호적 타자라는 두 가지 사뭇 상반되는 역설적인 요소를 동시에 담지하는 교사의 존재로 인해 가능한 것일지 모른다. 그렇다면 타자-교사 소크라테스는 어떤 방식으로 이러한 양면적 특징을 드러내는가?

첫째, 한편으로 학생이 아포리아에 도달하기 이전 즉 산파술의 과정을 거치는 동안 교사 소크라테스는 먼저 결여된 타자, '비어있는' 타자로 대화상대자 앞에 나타나며, 이것은 하나의 의미 있는 학습을 위한 출발점이 된다. 레비나스에게 대화에서 타자의 참여는 다른 모든 종류의 가르침을 가능하게 만드는 최초의 원초적인 가르침이요(TI: 141-142), 이 비어있는 타자는 아포리아로 인도하는 첫걸음이다. 즉 소크라테스는 해결하고자 하는 과제 앞에서 자신을 무능력한 자, 결여된 자로 호소하며 메논에게 나타난다. 다음과 같은 소크라테스의 고백은 스스로 부족한 자임을 드러내는 타자의 모습으로 읽을 가능성을 보여준다.

> 나는 말일세, 전기가오리 자체가 그렇게 마비되어 있으면서 다른 것들을 마비시키는 것이라면, 물론 그것과 비슷하네. 그러나 그게 아니라면, 비슷

> 하지 않네. 왜냐하면 나 자신은 난관을 벗어날 길을 알면서 다른 사람들을 난관에 빠뜨리는 것이 아니라, 그 누구보다도 나 자신이 난관에 빠져 있으면서 다른 사람들 역시 난관에 빠뜨리기 때문이네. 지금도 탁월함에 관해서는 그것이 무엇인지 난 알지 못하네. 하지만 자넨 아마도 나와 접촉하기 전에 이미 알았다고 하더라고 지금은 알지 못하는 자와 흡사하네. 그럼에도 불구하고 난 그것이 도대체 무엇인지를 자네와 함께 고찰하고 탐구하길 바라네(*Meno*, 80c-d).

위 대화에서 소크라테스는 지속적으로 자신이 제대로 아는 것이 없으며, 그래서 함께 탐구하자고 권한다. 이런 제안이 가능한 이유는 교사로서 소크라테스가 처음에 메논과 상대하기 시작할 때 레비나스적 타자의 모습으로 다가가고 있는 것으로 보이기 때문이다. 아무 것도 아는 것이 없다는 그리고 함께 탐구하자는 고백은 마치 지적으로 헐벗은 "고아와 과부"(TA: 101)의 모습 같다. 소크라테스는 추상적이고 그 힘의 출처를 포착하기 어려운 '시선'이 아닌, 몸을 입고 학생과 직접 소통하는 구체적인 존재자이자 '얼굴' 타자로 나타난다. 그는 대화상대자에게 응답하지 않으면 안 될 어떤 책무를 부여한다는 점에서 레비나스의 타자를 연상시킨다. 이 타자는 플라톤의 상기설의 결과물인 보편적이거나 선험적인 지식을 제공하지 않고 오히려 세계에 대한 안락한 지적 소유 상태를 방해하는 방식으로 그 학생의 '대답해야 할' 책임을 일깨운다.

이 때 메논은 마치 어떤 사람이 초라하고 무능한 걸인을 목격했을 때처럼, 학생인 자신을 제대로 도울 수 없는 교사-타자인 소크라테스를 조우하는 상황의 초입에 다다른 것이다. 이 장면은 이후 메논이 결여된 타자인 소크라테스와 본격적으로 대화를 이어가게 되는 시발점이 되며, 결과적으로 자신의 결여가 들통나는 아포리아에 이른다. 어쩌면 메논은 소크라테스라는 타자에 의해 자신이 이전과 다른 자신이 되도록 부름 받고, 그 강제적 요청에 부름 받는 노예로서의 주체가 된 셈이다(Biesta, 2006/박은주 옮김, 2022: 101-102). 이렇게 소크라테스는 그 자신의 아이디어를 '주지 않음'의 방식으로, 학생으로 하여금 자기 자신을 위해 사유하는 공간을 만들어준다(Scott, 2017: 144).[58]

58) 사실 레비나스 본인은 산파술에 비판적인 태도를 취하는 데, 산파술 속에서 자신의 철학의 핵심개념인 타자의 역할과 위상이 크게 축소된다고 보기 때문이다.

한편 메논을 비롯해 아포리아를 당면한 여러 대화상대자들의 수치심은 비록 타자에 의해 촉발되었을지언정 수치의 순간까지 자발적으로 당도한 것이기에, 수동적으로 주체가 타자에게 '당하는 것'으로만 이해되지 않는다. 이 어쩌면 절반은 제 발로 걸어 들어온, 절반은 타자에 의해 이끌어진 아포리아적 수치는 타인과 비교하는 것이 아니라 오직 자신이 다루는 그 논제에 대한 자신의 이해 정도와 그에 수반되는 신념 앞에서 이전의 자기 자신과 비교하는 것이기에 질적으로 다른 종류의 것이다. 이 때 교사 소크라테스는 학생 혼자서는 도달할 수 없는 인식론적 무력감에서 더 나아가 자신의 존재론적 결여라는 실상을 발견하도록 인도해주는 타자이

레비나스에게 가르침은 "바깥의 것에서 오며, 내가 포함하는 것보다 더 많은 것을 내게 가져다"주는 것으로, 이 때 타자의 존재와 영향력은 절대적이다(TI: 57). 나는 무언가를 배우기 위해, 타자를 나의 교사로 받아들여야 한다. 반면 레비나스에게 산파술은 인간이 본래 알고 있던 지식을 단지 상기(recollection)시켜주는 것을 목표로 한다. 레비나스가 규정하는 가르침의 개념과 달리 산파술은 앎을 위해 타자의 외재성의 중요성을 강조하지 않는다. 산파술 속에서 학생은 이미 지식을 자기 안에 소유하고 있으며, 교사의 가르침은 그가 교사에게 무언가를 배운다는 것은 단지 학생의 내면에 잠재해 있는 것을 일깨워주는 역할로 축소된다. 레비나스는 곳곳에서 소크라테스의 교육법은 타자 혹은 교사의 영향을 소홀히 하고 교육을 단지 학생이 특정한 깨달음을 얻게 되는 순간 정도로 환원시킨다고 주장한다(TI: 92-94, 253-254, 268). 레비나스가 산파술이 만들어낸 학생에게서 본 것은 타자에 독립적인 자기충족적 주체였으며, 산파술은 그런 인간을 기르는 방법이었다. 그러나 스캇(Scott)은 플라톤의 대화편 곳곳에서 발견되는 산파술의 장면을 종합하고 재구성하는 과정에서 오히려 이것이 타자의 외재성과 그 위상을 강조한 레비나스의 철학적 입장을 강화하는 근거가 될 수 있다고 주장한다. 레비나스가 상기설에 비판적인 이유는 그것이 우리가 내면에 이미 소유한 보편적 지식을 다시 확인시켜주는 것에 불과하다고 보기 때문이다. 그러나 스캇은 한 인간이 지식을 상기하려는 시도는 좋음이나 아름다움과 같은 진리를 향한 욕망(desire)을 암시하는 것이며, 만일 그렇다면 이것은 배움을 위한 필수조건이라고 볼 수 있다. 만일 상기를 우리의 좋음과 아름다움에 대한 선재하는 욕망에 관한 묘사라고 볼 수 있다면, 상기는 인간 모두가 가지고 있는 보편적인 지식에 관한 우리의 소유(possession)에 관한 묘사로 해석될 필요가 없고, 차라리 외재하는 진리를 향한 우리의 갈망(longing)으로 해석될 수 있다. 그리고 상기하는 인간은 무지에서 앎의 상태로 나아가는 존재로 이해될 수 있다. 연구자는 레비나스가 자신의 철학에 비추어 볼 때 비일관적으로 플라톤을 해석하고 있다는, 즉 상기에 대해서는 플라톤에 반하고 욕망에 대해서는 플라톤을 받아들이고 있다는 스캇의 비판을 받아들인다. 스캇의 해석을 취할 때, 한 학생의 상기를 이끌어내는 산파술은 인식론적으로나 존재론적으로 취약한 학생을 돌보고 그가 지적으로 잉태하도록 돕는 기술로서, 외재적 타자를 허용할 뿐 아니라 오히려 적극적으로 요구한다는 점에서 교사의 역할을 강조한다고 볼 수 있다(Scott, 2017: 122-144).

다. 왜냐하면 만일 그가 없었다면, 메논을 비롯한 대화상대자들은 애초에 자신의 인식론적-존재론적 상태의 부족함 자체를 자각할 계기를 얻지 못했을 것이기 때문이다. 그의 대화상대자들이 자발적으로 당도한 곤혹스러운 수치 감정의 시초는 '의도적으로 무지함을 표방한' 소크라테스로 인함이며, 그는 결과적으로 상대자들이 오만하고 확신에 넘치는 무지의 상태에서 혼란스러운 앎의 추구 단계로 도달하는 데 중요한 역할을 한다. 이 수치심은 본질상 이 타자-교사의 영향이 없이는 발생할 수 없었으며, 그의 교육적 의도에 의해 주체 내면에 불붙여진 교육적 장치로 사용된다고 볼 수 있을 것이다.

얼굴-타자의 개입으로 시작되고 이로 말미암아 주체 스스로 자신의 주권을 침해하도록 허용하는 사건으로서의 수치심은 타인에 의한 학생 자신에 대한 무시나 모욕의 경험이 아니게 되는 것에 그치지 않고, 그의 내밀한 주체성을 자극한다. 즉 아포리아 상태에 처하도록 만드는 교사 소크라테스는 대화상대자-주체로 하여금 자신의 인식론적 결함을 깨닫게 하는데 그치지 않고 주체 자신의 존재론적 한계를 자각하게 만듦으로 그가 자신의 신념과 관계맺는 방식을 재점검하도록 자극한다. 이는 교육적 의도성이 가미되어 있는 교육실천 상황에서 그려볼 수 있는 레비나스적 타자의 사례로 이해될 수 있다. 링기스가 말했듯 주체성이 타자성과 접촉함으로써 외부로부터 열린다면(Lingis, 1981: xxi), 수치심은 우리의 고유한 주체성을 자각하는 계기요, 자신만의 목소리로 말하게 만들고 타인에 응답하도록 만드는 사건이요, 무지에서 앎으로 향하는 과정의 출발점이 될 수 있다.

둘째, 산파술적 캐물음으로 인해 자기 자신의 부족함을 깨닫는 아포리아 사태 이후, 수치의 충격으로 인해 벌어질 수 있는 자기 붕괴적 조짐을 방지해주는 것은 이 타자의 또 다른 속성 즉 우호적 배려로 인함이다. 그는 곧 배움이 필요한 학생을 취약한 인간으로 고려하는 타자로, 산파술로 상징되는 소크라테스적 교육법이 학생을 타자에게 무언가 배울 필요를 느끼지 못하는 존재로 키우고 말거라고 염려하는 레비나스의 비판과 거리를 두는 것이다(Scott, 2017: 143). 여러 대화편 속에서 아포리

아에 갇혀있는 학생들에 소크라테스가 어떻게 접근하고 있는지 살펴본다면, 그는 학생에게 관대하면서도 애정을 가지고 친밀한 호의를 베푸는 타자로 나타난다. 아래는 그 한 가지 사례이다.

> 테아이테토스: 하지만 소크라테스 선생님, 출처가 선생님이라고 알려진 물음들을 들었을 때 제가 여러 번이나 그 문제를 고찰하려고 노력했다는 걸 꼭 알아주세요. 그런데 사실은 제가 뭔가를 충분하게 말하고 있다고 스스로 확신할 수도 없고, 선생님께서 촉구하는 그런 식으로 다른 사람이 말하는 걸 들을 수도 없군요. 그렇다고 해서 다시 여기에 쏠리는 관심에서 벗어날 수도 없고요.
> 소크라테스: 친애하는 테아이테토스, 그건 자네가 산고를 겪고 있기 때문이야. 자네 속이 비어 있지 않고 임신 상태라는 말일세(*Theaitetos*, 148e).

던롭은 위에서 묘사된 것처럼 아포리아에 처해 배움의 진전에 어려움을 겪고 있는 테아이테토스의 불안한 상태를 “어둠 속에 있는 것 같다”(being in the dark)고 표현한다(Dunlop, 2012: 52). 이 때 소크라테스는 그동안 치열하게 캐묻고 몰아세우는 쇠파리와 같은 역할을 잠시 멈추고 그를 격려한다. 정신적 산파로서 그의 독려는 학생으로 하여금 그 스스로의 분투를 통해 배울 수 있는 기회를 제공한다. 그는 마치 학생이 자신이 당면한 과제와 씨름할 수 있도록 언제쯤 대화에서 물러나야 하는지 아는 것처럼 보인다.

산파술은 한편으로 그 없이는 정신적 낳음이 있을 수 없는 외재적 타자인 교사의 존재를 전제하지만, 다른 한편으로 앎과 무지의 중간 어딘가에 서 있는 학생의 인식론-존재론적 상태 역시 요청한다. 이 때 산파 소크라테스는 자신의 대화상대자들의 곤경을 잘 아는 자로 표상된다. 그는 학생들을 사유하는 존재로 몰아세우거나 캐묻는 대상으로만 대우하는 것이 아니라, 때로 실수하거나 어려움에 처할 수 있는 연약한 존재임을 염두에 두고 있는 자이다. 그는 설사 상대방을 논변에서 이긴다고 해도, 상대방의 주체성을 붕괴시키는 모멸적 사태를 상대에게 좀처럼 허락하지 않는다. 이러한 소크라테스의 행보는 대화상대자가 처하게 된 아포리아적 수치심으로부터 구제해주는 타자의 역할을 다하는 것으로 해석해볼 수 있다.

2. 취약성을 통한 가르침과 배움의 순환

오늘날 교실에서 경험하는 정서적 곤란이 교육실천에서 중대한 문제임을 역설한 파커 파머(Parker J. Palmer)는 일찍이 교사와 학생의 내면에서 역동하는 감정으로 공포(fear)에 주목하면서 그것이 어떻게 가르침과 배움의 상호작용을 방해하는 경험이 될 수 있는지 설명하였다. 그에게 공포란 궁극적으로 타자와 정면으로 맞서는 것을 두려워하는 마음이며, 이때 타자는 학생, 학과, 내면의 반항하는 목소리 등 다양한 방식으로 현상하는 어떤 것이다. 파머에 따르면 현재 학교 문화는 승패가 분명한 경쟁이라는 단 한 가지 형태의 갈등만을 인정하며, 이로 인해 나와 타자의 생생한 만남으로서의 교육은 패배한 쪽이 수모를 당하는 것으로만 인식된다. 타자는 자신의 의견을 거침없이 개진하면서 원치 않는 방식으로 우리 자신을 바꾸라고 강요하며 고통스럽게 한다.

우리는 이 타자가 우리를 임의의 잣대로 판단하는 경험 속에 혹여 자아가 붕괴되어 버릴까 두려워하며, 이런 타자로 말미암는 공포로 인해 상대방에게 마음을 닫고 쉽게 통제가능한 자신의 마음속으로 숨어든다. 공포는 우리를 결국 “타자를 거부하는 동일성의 우주”에만 살도록 만들며, 학생과 교사는 각자의 노트와 침묵 뒤편으로 숨어버릴 뿐이다(Palmer, 1998/이종인·이은정 옮김, 2014: 92-94).[59] 그러나 공포의 이면에 있는 것 혹은 공포와 더불어 우리를 사로잡고 있는 것은 수치심이다. 수치심은 타자의 자신을 향한 판단과 평가를 몸과 정신에 아로새기는 사태로, 교사와 학생의 어긋난 관계 속에서 조우하는 타자를 예기(豫期)적으로 포착하는 공포는 단지 임박할 수치심에 대한 선취(先取)로 볼 수 있다는 점에서 학생들이 자신만의 세계로 숨어들게 하는 근원적 원인은 아니다.

부끄러움이 인지적인 능력의 높낮이나 지식의 유무로 매개되는 우리나

59) 사르트르는 이런 측면과 관련하여 수치심과 함께 공포(fear)도 중요한 감정으로 언급하고 있다(Wider, 1999: 201).

라의 경쟁적 교육환경에서, 일견 사르트르의 시선과 레비나스적 얼굴 타자는 서로 유사한 결과를 낳는 것처럼 보일 수 있다. 소크라테스 산파술 사례에서 보았듯, 자기 형성적 수치심은 특정 지식에 대해 알고 있다고 확신했던 자신이 타자에 의해 사실 무지했음이 드러나고 결과적으로 나 자신의 존재의 효능감에 대한 의문으로까지 연결된다는 점에서, 다시 말해 인식론적 취약성의 자각에서 시작되어 존재론적 자기 붕괴의 상태로 확장된다는 점에서 시선에 의해 나의 무지와 무능함이 폭로되는 자기 붕괴적 수치심과 비슷해 보인다.

그렇다면 레비나스적 타자와 조우했을 때 느끼는 수치심은 어떤 이유로 서로 다른 자기 관계를 낳는 경험이 될 수 있는가? 우리는 앞에서 적대적 시선의 타자와 대조되는 양태의 타자는 수치 감정의 주체인 학생에게 첫째, 교사인 자신도 본질적으로 학생과 다를 바 없이 부족한 인간임을 고백하고 둘째, 관대한 배려를 제공하는 타자로 다가선다는 점에서 독특성을 가진다고 보았다. 하지만 이러한 특징들이 교육적 맥락에서 구체적으로 학생의 어떤 측면을 고려하고 있는 것인지 추가적으로 논의할 필요가 있다. 연구자는 인간이 가지는 취약성(vulnerability)의 고려 여부와 관련이 있다고 생각하며, 바로 이것의 인식 여부가 궁극적으로 서로 다른 수치 감정의 양태를 낳는 원천이 된다고 생각한다. 이는 결여적-우호적 타자라는 두 가지 특징이 발아할 수 있는 근간으로서, 궁극적으로 가르침과 배움을 위한 원천이 되는 것이다. 이 절은 자신의 존재론적 취약성을 고려하고 인정하는 교육적 관계, 그리고 이와 관련하여 교사와 학생의 관계를 개방하는 데 기여하는 레비나스적 수치 감정의 역할을 살펴봄으로 수치심의 교육적 가치를 드러내 보일 것이다.

취약하다는 것은 일련의 불확실한 위험이나 역경 앞에 쉽게 영향 받고 흔들린다는 것 그리고 그에 따른 감정적 노출의 경험을 뜻한다. 현대 사회에서 취약성은 곧 약함(weakness)과 동일한 뜻으로 이해된다. 예컨대 어떤 사람은 암과 같은 질병에 취약하며, 누군가는 우울증과 같은 정신적 질병에 남보다 더 취약하다는 식으로 표현하는 것이 우리에겐 익숙하다. 이런 배경 속에서 취약성은 나쁜 것이기에 보완되거나 치료가 필요

한 어떤 속성이라고 진단하는 것이 합리적 대처방식으로 빈번하게 간주된다(Jackson, 2018: 150; Brown, 2014).

한편, 우리나라 교실에서도 취약성은 극복되어야 할 것 혹은 남들에 노출되어서는 안 되는 속성처럼 받아들여진다. 이 때 취약성은 특정 지식에 대한 이해와 습득 여부를 강조하는 교실에서 주로 계량화된 시험 결과로 알려진다는 점에서 주로 인식론적 특성을 띤다. 학생들은 은연중에 자신의 취약한 모습을 보이면 안 된다고 요구받고, 다른 한편으로는 남보다 뒤쳐짐으로 인한 고통을 피하기 위해 풍성한 지적 가능성이 숨어 있는 개연성의 영역이 아닌 단편적인 확실성의 영역으로 스스로를 몰아간다. 그들은 가능한 속히 정답을 소유함으로 시험을 치르고, 장래 다가올 평가에의 고통을 감소시키고자 노력하면서, 낮은 시험 성적에 의해 자기 자신이 규정되는 것에서 오는 수치심으로부터 자신을 구해내려고 한다.

수치심을 인간 본연의 취약성이 드러나는 사태로 이해하고, 역으로 취약성이 흘러나오고 봉합되는 과정은 수치라는 감정으로 파악된다고 해보자. 여기에 취약성이 단지 일종의 결함에 불과하기 때문에 가능한 문제없는 완전한 존재로 만드는 것이 교육의 목표라고 암묵적으로 간주한다면, 교실은 곧 우리가 자기 붕괴적 수치심이라고 규정한 시선과 시선 간의 교묘하고 숨 막히는 투쟁으로 채워지는 공간이 될 것이다. 수치 감정이 취약성을 심각한 결함으로 간주하는 사회적 압력에 덮여올 때, 교실은 자기 자신에 대한 부정적인 지각과 이해가 체계적으로 육성되고, 자신의 취약성을 드러내지 않으려 애쓰는 분투의 장소가 된다. 대표적으로 교실 속 침묵은 곧 자신의 취약성을 드러내지 않으려는 집단적 안간힘의 결과다.

> 수업시간에 질문을 던지고 싶지만 그렇게 하기를 주저하고 있는 한 학생이 있다. 그를 가까이에서 관찰해본다면, 질문하기 위해 그의 손을 들어 올리는 행위를 물리적으로 막는 것은 아무 것도 없다. 그에게 질문해서는 안 된다고 누구도 명시적으로 지시한 적도 없고, 학생이 수업시간에 질문을 해서는 안 된다는 어떤 사회적 의무나 법률도 존재하지 않는다. 그런데 그는 왜 그렇게 '아무런 행동을 하지 않는' 행동을 하고 있을까? 어떻

> 게 그런 상황에 처하게 되었을까? 무엇이 그의 마음을 통제하고 있는 것일까? 우리는 교육현장에 스며들어있는 사회 문화적 규범이 그를 사로잡고 있다고 추측해 볼 수 있다. 아마 그는 자신의 질문이 정말 질문할 만할 가치가 있는지 스스로 되묻고 있을 수 있다. 그러나 그의 주저함 속에는 애초부터 학생의 질문기회를 주지 않거나 불충분한 피드백만을 주는 교수자의 성향에 대한 고려가 반영되어 있을 수도 있으며, 대형 강의에서 오는 심리적 위축이 있을지 모른다. 다시 말해, 교수자 및 동료학습자의 부정적 시선과 반응을 예상하고 마음속에 그리면서 그가 질문을 했을 때 자신이 어떻게 취급받게 될지 상상해보고 있을지도 모른다.

위 인용문은 과거 연구자가 교실 속 학생들의 침묵의 이유를 생각하며 작성했던 글의 일부이다. 침묵하는 행위는 사실 개인의 문제만이 아니다. 우리 교실은 이미 무기력하고 수동적인 '함구증'을 앓고 있으며(최진, 2019: 7), 프레이리는 오래전에 '침묵의 문화'가 교육의 적이라고 말했다(Freire, 1970). 연구자에게 침묵은 다른 사람에게 특정한 방식으로 판단받을 두려움에 대한 반응이었으며, 수치를 당할 것에 미리 대비하는 적극적 행위였다.

오늘날 학생들이 교실에서 침묵하는 이유는 동료, 교사, 그리고 부모 등으로부터 오는 사회적 낙인에 따른 고통을 겪고 싶지 않아서일 수 있다. 가령 시험 결과에 따라 나열된 석차로 인해 느끼는 수치심은 곧 성적이 곧 자신의 존재감의 정도를 규정하는 경쟁적 입시문화와 같은 가혹하고 해로운 타자로 말미암은 것이며, 그러므로 이러한 수치심을 낳는 취약성은 남에게 자발적으로 드러낼 수도 없는 것이다. 왜냐하면 다른 사람에게 나의 취약성을 드러내는 것은 곧 나의 약점을 드러내는 것이요, 자칫 경쟁에서 뒤쳐져 더욱 큰 고통으로 다가올 수 있기 때문이다. 만일 학생이 교사나 부모 등 여타 권위자에게 취약한 모습을 보이면 실패하기 쉬우며 실패하면 제대로 회생하는 것이 불가능하다는 메시지를 반복적으로 내면화한다고 생각해보자. 이는 학생 자신의 정체성과 교사 및 동료 학생들에 대한 관계, 학업에 임하는 태도 등에 직간접적인 영향을 미치게 될 것이다.

이런 방식으로 억압과 좌절의 경험이 재생산되는 구조적 조건 하에 놓여있게 될 때, 그 결과는 호퍼가 말했듯 배우려는 의욕과 소질을 몸에

심어주는 교육의 역할이 작동하지 못하는 형태로 드러난다(Hoffer, 2005/방대수 옮김, 2014: 29). 일단 자기 자신의 흥미를 따라 가며 자유롭게 공부할 수 있는 분위기가 결여된 환경 속에서 학생은 간혹 수업시간에 생길 수 있는 사소한 질문조차 던지지 못하는 무언의 압박을 받는다. 만일 교육을 "가르침과 배움을 통한 인간 형성의 과정"(조용환, 1997: 34)이라고 본다면, 이 압박감 속에 내재해있는 수치심은 결국 교사와 학생의 활발한 교류를 위한 기본 조건 중 하나인 '질문'을 던지지 못하게 만드는 원인으로 작용한다. 이는 가르치는 자와 배우는 자 사이의 상호작용이라는 교육실천의 성립 자체를 어렵게 만드는 시작점으로 볼 수도 있다. 이 감정은 교사를 통해 드러나는 배움의 대상으로서의 세계에 대한 탐구의식 그리고 배움 자체에 대한 학생의 열린 태도를 사그라뜨리며, 다른 한편으로 동료 학생과의 관계를 협력보다는 경쟁과 불신의 형태로 변하도록 만드는 데 일조한다. 결국 학생은 아직 낯선 이 세계를 앎의 대상으로 삼고 거기에서 무언가 배우고자 하는 동기를 점차 상실해간다.

취약성을 진지하게 고려하지 않은 교육 풍토 속에서 수치를 겪을 것에 대한 두려움은 학생의 동기와 결합되어 배움에의 기쁨과 열정을 근절시킨다. "질문에 대해 하나의 정답만이 존재하는 배움의 과정"(Thompson, 2015/김소영 옮김, 2019: 250)에 참여하도록 강제될 때, 학생은 교실을 자신의 호기심을 충족시키고 자신의 성장을 위한 장으로 삼을 수 없다. 동료 학생이 일종의 경쟁자로 인식되고 교사가 나의 실수를 받아줄 여유가 없는 냉혹한 타자로 인식되는 수치의 교육문화 속에서 질문하고 싶은 동기와 호기심은 침묵을 강요받으며, 우리의 질문과 답은 가능성의 발견이라기보다는 확실하게 답이 정해진 메마른 정보 혹은 사실의 재확인에 불과해진다. 우리는 다양한 질문과 그에 따른 미지의 세계의 발견에 대한 가능성을 스스로 차단하고, "사실이라는 좁은 대역폭"에 만족한다(Thompson, 2015/김소영 옮김, 2019: 251).

그러나 우리가 만일 취약성을 교실에서 회피되어야 미성숙의 상태와 같은 것, 단지 치료받거나 노출해서는 안 되는 약점이 아닌 방식으로 받아들일 수 있다면 어떻게 될까? 취약성을 단지 결함이나 약점이 아닌 인

간의 존재론적 특징으로, 그리고 우리가 피할 수 없는 근원적이고 실존적 조건으로 간주할 수는 없을까? 나아가 교육구성원 모두가 취약함이라는 근원적 조건 하에 동일하게 놓여있다는 관점을 받아들인다면, 수치심은 어떤 방식으로 이해될 수 있을까? 연구자는 톰슨(Thompson)의 진술에 근본적으로 동의한다. “우리는 최대한 취약한 동시에 친밀하게 연결되어 있을 때 최대한으로 창조적이다”(Thompson, 2015/김소영 옮김, 2019: 149). 비록 그가 교육적 맥락에서 이 문장을 진술한 것은 아니지만, 나는 이것이 교육이 필요한 근원적 이유이자 이 세계에서 살아가면서 직시해야 할 인간의 존재론적 조건을 지적한 것이라고 생각한다. 지식의 습득은 “우리가 많은 것을 알지 못함을 인정하는 것”과 “우리가 배우기 위해서는 타인의 도움을 필요로 함을 인정하는 것”에 달려있다. 이런 뜻에서 배움은 곧 취약성의 선언이다(Thompson, 2015/김소영 옮김, 2019: 245).[60]

레비나스적 타자의 모습을 가진 교사는 자신의 정체를 드러내지 않고 엄격하게 감정 주체를 비판하기만 하는 시선으로서의 타자와 다르다. 그는 스스로 취약성을 드러내며 그런 자신의 부족함을 잘 알고 있기에 학

60) 실제로 에린 길슨(Erinn Gilson)은 취약성을 배움과 관련시키면서 ‘인식적 취약성’(epistemic vulnerability) 개념을 다음과 같은 의미에서 제안한다(2014: 308). 첫째로, 인식적 취약성은 일종의 ‘알지 못하는 것’(to not knowing)에 대한 개방성으로 이해될 수 있다. 이것은 한 사람이 자신의 지식의 한계를 인정하고 그에 기초하여 배우고자 하는 의욕으로 전환될 수 있는 성향으로, 그녀는 이런 종류의 취약성을 교육에 있어서 본질적인 것으로, 배움의 전제조건으로 제시한다. 둘째, 이 취약성은 잘못되는 것에 대한 개방성이며 나의 현재 특정한 상태(생각, 신념, 느낌)에 안주하지 않고 자칫 위험해 질 수 있는 영역에 내딛어 보는 것이다. 셋째, 인식적 취약성은 한 사람이 잘 알지 못하는 낯설고 때로는 불편한 상황들에 자신을 대입시켜보고 거기서 배울 수 있는 능력을 함축한다. 누스바움이 이와 관련하여 주장한 것은 취약성을 인정하는 것이 타인에 대한 연민(compassion)을 고양시킬 수 있다는 것이었는데, 사람들이 서로 취약하다는 것을 생각해볼 수 있고 그런 생각이 서로 공유될 수 있다면 타인을 배려하는 사회 수준의 근간을 끌어올릴 수 있다고 생각했기 때문이다(Nussbaum, 2001: 321). 이는 롤즈(Rawls)의 논의와도 통하는 측면이 있다. 누군가가 한 사회에서 일어날 수 있는 최악의 상황에 실제로 처할 수 있다는 것을 상상해봄으로, 다시 말해 누구라도 취약할 수 있고, 누구라도 불공정한 사회적 위계의 위나 아래에 처할 수 있다는 것을 인정하는 것은 보다 공정한 방식으로 정의나 복지 문제에 접근하도록 만들 수 있기 때문이다(Jackson, 2021: 152).

생의 취약성에 함께 공감하고 배려해줄 수 있는 타자다.[61] 그는 학생의 취약성을 더 이상 약점이 아닌 성장을 위한 유의미한 '틈'으로 판단한다. 산파술을 수행하는 소크라테스는 그런 레비나스적 타자로 교육실천에 임한 한 가지 사례였다. 산파술은 자신의 취약성을 노출한 교사가 역설적으로 학생 자신의 취약성을 깨닫게 만드는 기술로 이해할 수 있다. 이 타자가 학생의 자기관계에 가져다주는 유익은 한편으로 수치로 인해 자아가 붕괴되지 않도록 유지시키고, 다른 한편으로 수치로 인한 자아의 균열을 오히려 성장을 향한 시발점으로 삼을 수 있도록 도울 수 있다는 점이다. 신뢰할 수 있는 타자 앞에서 자신의 부족함이 타인에게 알려지는 것은 더 이상 고통스럽지만은 않으며, 자신이 "실패하지 않으리라는 믿음이 아니라, 실수를 저지르더라도 그게 곧 파멸이 아니라는 확신에 의해 의욕을" 가질 수 있다(Thompson, 2015/김소영 옮김, 2019: 246).

교육실천 상황에서 한 학생이 레비나스적 타자와 조우하며 발생하는 부끄러움의 사태는 단지 부정적으로 평가받고 규정되는 자기 붕괴의 경험이 아니라 새로운 배움이 나에게 필요하다는 신호이자 기회로, 무지에서 지로 향하도록 학생을 추동하는 생생한 사인이자 반향으로 이해할 수 있다. 그는 자신의 취약성이 노출되는 이 사태를 망설임 없이 배움과 성장으로 이끄는 감정이자 유의미한 자기 형성의 경험으로 받아들인다. 그에게 수치심은 타자가 나에게 말을 건네는 것, 그렇게 함으로 "나를 가르치는 것"(TI: 57)이 시작되는 순간이기 때문이다.

61) 영화 '히스토리 보이즈'(History Boys, 2006)에서 교사 도로시 린도트는 신임 계약직 교사 어윈에게 학생들이 가장 받아들이기 힘든 일은 선생도 인간이라는 것, 교사에게는 그것을 감추려는 것이 가장 힘든 일이라고 말한다.

Ⅵ. 결론 및 제언

이 연구는 경쟁과 갈등의 관점에서 구현된 우리나라의 교육문화 속에서 학생들이 내면화하고 있는 자기 자신에 대한 어떤 정신적 태도 혹은 습관이 건강한 자기관계 형성이라는 우리 교육의 목표를 침식시키는 중대한 장애요소로 작용하고 있다는 진단에서 출발했다. 교육이라는 공적 영역에서 심심치 않게 터져 나오는 사회적 이슈들 상당수는 결국 정작 보살펴야 할 학생들의 자아 균열을 봉합하지 못하고 그대로 방치함으로 발생하는 경우가 많다. 연구자는 교실 속에서 학생들이 경험하는 자기 분열적 경험을 수치심이라는 감정으로 읽어내려 했으며, 사뭇 사적인 이 체험이 실상은 학교처럼 공적 성격을 가지는 영역을 가로지르며 지속적으로 악영향을 끼치는 문제적 현상이라고 보았다. 이 부작용이 단지 학생 개개인을 은밀히 괴롭히는 수준에 그치는 것이 아니라 한 교실에서 공존하는 다른 학생들을 향한 태도 그리고 교사와 학습을 대하는 자세에 이르기까지 확장되어 있다는 점을 생각해볼 때, 이것은 교육적 관점에서 접근할 만한 가치가 충분히 있다고 판단했기 때문이다.

우리의 모든 수치 경험은 타자와의 상호작용 속에서 발생하는 것이기에, 연구자는 타자와 수치심의 관계를 파고들면서 학생들이 교실에서 만나게 되는 타자 경험의 양태를 해명하고 비교하고, 이것이 어떤 자기 이해를 낳는지 그려 보이는 데 집중했다. 자아-타자의 상호작용의 유형이 단지 하나가 아니라는 점에 주목하면서 타자가 요구하는 것에 종속되어 타인에 의존적인 자기 관계를 낳는 유해한 수치심과, 타자에 의해 각성되어 알게 된 자신의 모습을 자발적으로 포용하고 성장의 계기로 삼는 주체적이고 긍정적인 유형의 수치심으로 구분할 수 있었다. 이렇게 크게 두 가지로 구분되는 수치심의 유형을 가능하게 만드는 타자는 각각 '시선'과 '얼굴'로 대비되었으며, 어떤 양태의 타자와 조우하느냐에 따라 감정 주체는 수치심을 자기 붕괴 또는 자기 형성적 감정으로 각기 다르게 경험한다. 마지막으로는 현재 교육문화와 구조를 쉽게 바꿀 수 없는 상황임에도 수치심이 여전히 교육적으로 유효할 수 있음을 보이기 위해 인

간 일반의 취약성에 공감하는 우호적 타자-교사의 역할을 강조함으로 교육실천 상황에서 그 가능성이 존재함을 제안하려 하였다. 이러한 문제의식에 근간하여 진행된 탐구를 바탕으로, 앞서 제기된 연구문제들에 대해 다음과 같이 대답할 수 있었다.

첫째, 수치심은 개념적으로 어떻게 이해될 수 있는가? 오늘날 수치심이 부정적인 감정으로 각인된 이유는 무엇인가?

수치심은 한편으로 주체가 자신을 특정한 방식으로 판단하는 경험이라는 점에서 자기 평가적 감정으로 이해할 수 있으며, 자신에 대한 규범적 판단의 도덕적 기준에 초점을 둘 때는 타인의 비판적 평가에 대한 반응으로서의 감정으로 규정될 수 있다. 이와 같은 이해의 틀은 일차적으로 우리가 일상 속에서 경험하는 다양한 수치 감정들을 체계적으로 이해해 볼 수 있게 돕는다. 이에 더해 그 고통의 강렬함이나 감정 주체가 놓이게 될 심리적 상태, 가령 수치의 경험 이후 자신에 대한 태도가 어떻게 바뀌는지 혹은 유익한 경험으로 삼게 되는지 등 다양하고 구체적인 맥락을 고려한다면 아이들이 경험하는 순전한 자기 상실의 경험으로 이해되는 수치심의 유형을 파악할 수 있도록 인도하며, 이 유형의 수치 감정을 '자기 붕괴적 수치심'으로 명명했다.

어떤 연원에서 그런 명칭을 부여하게 되었는지 정당화하기 위해 연구자는 수치 감정을 느끼는 사람들이 이상적 기준으로 삼는 가치규범의 원천의 양상 변화에 주목했다. 자기 붕괴적 수치심은 대다수 사람들이 동의하고 따를만한 객관적 가치체계를 제공해왔던 거대한 세계관이 점차 붕괴되면서 형성된 독특한 윤리적 조건과 관련되어 있다. 오늘날 사람들에게 규범적 영향을 미치는 가치의 원천은 통합되고 정합적인 도덕적 가치체계라기보다는 힘의 논리에 의해 지배되는 특정 이데올로기의 각축장으로 대체되었으며 이런 조건이 현재 우리나라의 교육문화에 그대로 이식되었다고 보았다. 따라서 교실은 남보다 나은 성취가 자신의 존재감과 자기이해를 획득하는 주요한 조건이 되는 공간으로 변하게 되었다고 분석했다.

다른 한편, 순전히 부정적인 감정으로 경험되는 수치심은 기능적 측면

에서 퇴화된 일종의 미완 구조를 가지게 되어 수치심의 양면성 중에서도 부정적 양상이 강화된 유형의 감정이라고 설명했다. 통상적으로 수치심은 고통스럽지만, 그 과정 속에서 한 사람을 자성시키고 무언가 배우게 돕는다는 점에서 교육적 요소와 순환성을 가지는 교육적 감정이었다. 그러나 자기 붕괴적 수치심은 이 중에서도 전자의 요소만을 가지는, 혹은 성장보다는 파괴적인 자기 이해로 유도하는 수치심으로 이해할 수 있다. 이 수치심은 자신에게 발생한 자기균열을 봉합하여 새로운 자아 형성을 시도하는 경험이라기보다는 남들보다 뒤쳐져 있을 때 느끼는 열등감이나 그로 인해 저급한 존재로 판단되는 모멸이나 굴욕감과 같은 사태로 재현되는 경향이 있다고 보았다. 연구자는 이 자기 붕괴적 수치심이 다양하고 의미 있는 교육실천들이 시도되어야 할 교실에서 역동하고 있다고 보았으며 궁극적으로 각종 유의미한 교육적 시도를 학생의 내면에서부터 무력화시키는 자기 형성적 기능을 상실한 수치심이라고 규정했다.

둘째, 수치심은 어떤 내적 구조를 가지는가? 자기 붕괴적 수치심은 어떤 점에서 문제적인가?

현상학적 관점에서 그려낸 수치심은 단지 특정 사회나 공동체에서 제공하는 국지적인 규범적 영향에서 일탈했을 때 느끼는 도덕적 감정에 불과한 것이 아니다. 그것은 한 주체가 자신과 독립되어 있는 타인과 특정한 방식으로 관계 맺고 있는 순간을 드러내는 근원적이고 생생한 체험으로, 타자 앞에서, 타자가 바라보고 판단한 나의 모습, 그 판단을 내 의식에 아로새기는 경험이다. 사르트르는 타자와 주체의 관계에 대한 분석을 수행하면서 수치심의 일반적 구조를 분석하고 있다. 그가 '시선'이라고 부른 타자에 의해 느끼는 수치심 속에서 주체는 타자에 의해 인격이 아닌 마치 사물처럼 간주된다. 이 대상화로 인해 수치를 느끼는 자는 노예화되고 타자는 주인이 되는데, 전자가 후자에 전적으로 종속되는 상호작용의 한 형식으로 이해된다. 이 타자에 의한 자기 이해는 오직 시선으로서의 타자가 자신에 대해 판단하는 그 모습이 곧 자신이 따라야 할 자아상이라고, 그러한 타자가 주는 규범적 강제를 획일적으로 받아들인다. 이런 수치심을 느끼는 자아는 적절한 자기반성을 하기는커녕 타자가 부여

하는 모습에 종속되어 그것에 따라 자신을 이해해야 한다.

이어 연구자는 사르트르가 분석한 수치심의 양태에 주목함으로, 시선-타자를 교실 속 학생들의 내면에 지배적으로 고착되어 있는 수치심의 모형으로 해석하였으며 이 타자가 가지는 양태 즉 수치 감정의 주체에게 대하는 적대적 태도가 오늘날 학생들이 경험하는 부정적인 자기 이해의 경험으로서 자기 붕괴적 수치심을 설명할 수 있는 개념적 틀을 제공한다고 보았다. 만일 타자의 양태를 감정 주체가 조우하고 있는 세계의 주체를 향한 어떤 규범적 태도라고 이해할 수 있다면, 시선으로서의 타자는 현재 아이들이 자신들을 둘러싼 교육적 환경 속에서 만나고 조우하는 타자의 양태를 설명해주는 원리로 받아들일 수 있다.

이를 바탕으로 연구자는 현상학적 차원에서 조금 더 실천적인 차원으로 지평을 옮겨 자기 붕괴적 수치심이 단지 생리적이고 잠시 경험되는 단발마적 심리 상태에 그치지 않고 아이들이 특정한 방식으로 자신을 이해하고 거기에 대응하는 행위를 하도록 이끄는 일종의 성향처럼 작용하고 있음을 보이려 했다. 다시 말해, 우리 교육현실 조건 속에서 수치심이 어떤 심적 메커니즘을 통해 아이들의 내면에서 작동하면서 온갖 경쟁적이며 자기보존적인 인정투쟁 행위에 참여하도록 만드는지 설명하였다. 능력주의와 같은 외적 이데올로기의 특징을 갖춘 타자에 의해 부과된 규범적 내용을 유일한 자기 이해의 방식으로 삼는 학생은 이 적대적 타자에 적극적으로 순응하거나, 맞서거나 회피하는 방식으로 자신에 대한 통제를 회복하여 노예적 상태에서 벗어나려 한다. 이런 투쟁적 상호작용이 결국 자극하는 것은 상대적 자기애, 곧 임의의 기준에 타인과 나를 대비시키면서 자신이 타인보다 나을 때 비로소 자신이 가치 있는 존재라고 간주하는 자기 이해의 방식을 가지는 정념이다. 그러나 남보다 우월함을 입증하게 되는데 성공할 때 획득하는 자기 이해는 타인의 설익고 피상적인 인정이나 평판에 근거한 것뿐이요, 실패할 때 얻게 되는 것은 타인보다 열등하다는 낙인을 찍는 수치이다. 수치심과 상대적 자기애의 결합이 가져오는 악순환으로 인한 결과는 곧 타자의 판단에 종속되거나 타자의 평판에 지나치게 의지하게 된다는 점에서 공통적이며, 모두 타율적인 자

기 관계의 습관을 견고하게 생성시킨다는 점에서 비극적이다.

셋째, 자기 형성적 수치심은 무엇이며, 어떤 측면에서 자기 붕괴적 수치심과 차이를 가지는가?

타자의 양태 혹은 타자의 나를 향한 태도가 수치심의 질을 결정하는 요소라는 것이 밝혀진 이상 우리가 자기 붕괴적 수치심에 대항하기 위해 모색한 것은 적대적이지 않은 타자의 유형이었으며, 이를 레비나스에서 발견할 수 있었다. 레비나스는 타인의 평가나 사회적 규범과 같은 외적 요인보다는 수치 감정의 주체가 자신의 존재론적 한계를 진지하게 절감하고 받아들이는 내적 각성에 방점을 두고 수치 개념을 규정한다. 그는 감정 주체에게 수치를 유발하는 타자를 '얼굴'로 명명한다. 얼굴은 마치 길에서 구걸하는 걸인을 보았을 때 느껴지는, 강압적이지 않지만 그럼에도 저항하기 힘든 윤리적 호소력으로 주체에게 나타나는 타자다. 타자의 나에 대한 판단이 나를 이해하고 규정하는 유일한 요소로 이해되는 자기 붕괴적 수치심과는 다르게, 타자로 인해 깨닫게 된 자신의 근원적 무능력에 대한 각성을 바탕으로 자신이 해야 할 일을 찾도록 준비시킨다는 점에서 이 감정은 수치스러운 현재 상태에 머무르거나 자아를 상실케 하는 경험이 아니다.

넷째, 교육적 관계에서 수치심은 어떻게 자기 형성적 경험이 될 수 있는가?

수치심이 단지 부정적인 자기 이해의 사태가 아닌 유의미한 경험이 될 수 있음을 보이는 타자의 양태에 대한 개념적 이해를 바탕으로, 수치심이 교육적으로 전유될 수 있는 실천적 가능성을 보이기 위해 연구자는 소크라테스를 '얼굴'로서의 타자의 속성을 구현한 교사로 상정하고 그의 교육실천 속에서 수행되는 산파술을 분석했다. 산파술을 통한 학습과정에서 맞닥뜨린 아포리아 속에서 자신의 결여된 부분을 자각하게 된 학생은 다른 사람과 자신을 비교하는 것이 아니라, 교사 소크라테스와 대화하기 이전의 자신과 현재의 자신을 비교한다. 그 학생의 수치는 자발적으로 자신을 교사 앞에 드러냈고 또 자신의 결여도 스스로 깨닫게 되었다는 점에서 타자에 의해 일방적으로 부여된 부정적 자기 이해와는 차별

된다. 이 때 타자-교사 소크라테스는 자신의 정체를 드러내지 않고 엄격하게 감정 주체를 비판하기만 하는 시선으로서의 타자와 다르게, 스스로 취약성을 드러내며 처음부터 자신이 아는 것이 없는 존재임을 천명한다. 그리고 그는 자신의 부족함을 알고 있기에 학생의 취약함에 공감하고 그것을 배려해줄 수 있는 교사다. 이 타자-교사는 학생의 취약성을 더 이상 약점이 아닌 성장을 위한 유의미한 균열로 판단한다. 신뢰할 수 있는 교사 앞에 노출된 학생의 취약성은 더 이상 약점이 아니며, 학생은 자신의 수치심을 실패할 것에 대한 공포와 자기 비하의 사태가 아닌 새로운 배움으로 자신을 인도하는 신호로 받아들인다.

이 연구가 착상되도록 이끈 하나의 이미지를 제시한다면, 그것은 분열된 마음을 안고 교실에 앉아있는 학생들의 뒷모습이었다. 학생들의 모습이 더 안타깝게 보이는 것은 그들이 처해있는 비극이 하나의 교육실천 공간에 서로 역행하는 두 개의 힘이 존재하는 일종의 아이러니 속에서 조성되는 것이기 때문이다. 한편으로 교사로 상징되는 소명을 가진 성실한 개개인과 여러 교육 공동체들의 다양하고 의미 있는 교육실천이 교실에서 시도되고 있다. 그러나 다른 한편으로, 이들의 노력에 따른 일련의 변화에의 기대는 이 사회가 교육에 부여하는 전혀 다른 의미의 기대들과 그로 인해 형성된 독특한 교육문화, 즉 입시 위주의 교육제도의 힘과 영향력에 너무도 쉽게 파묻히는 것 같다. 이 힘은 누구도 노골적으로 바람직한 것으로 정당화하지 않으며 따라서 교실에서 명시적으로 이에 부응하는 실천이 수행되지도 않으나, 그 영향력에 있어서는 전자의 힘을 크게 능가하고 있으며 그 부작용 역시 좀처럼 근절되고 있지 못하다. 둘 사이의 불일치와 대립은 학생과 교사 간의 교육적 관계의 양상을 비롯해 교육실천을 이해하고 구성하는 갖가지 요소들에 접근하는 서로 다른 태도와 그에 따르는 상이한 결과를 낳는다.

우리가 그려낸 자기 붕괴적 수치심에서 포착되는 일관된 표상은 획일적 자기 이해의 기준을 강압적으로 부여하는 데 있었으며, 그로 인한 분열적 자아를 만들어내는 사회문화적 조건을 증거하는 모멸과 무시의 경험이었다. 이 은밀한 자기 파괴의 경험은 겉으로는 남들에게 포장하거나

위장할 수는 있을지 몰라도 내가 속이거나 통제할 수 있는 종류의 것은 아닌, 그 내적 여파를 있는 그대로 경험해야 하는 것이다. 연구자가 볼 때, 이 수치심 속에 내재된 우월감이나 열등감의 역동이야말로 오늘날 학생들의 분열된 자아를 만든 실질적 원인이다. 이는 루소가 근대인의 특징으로 지적한 소위 분열된 자아를 가진 인간을 떠올리게 하며, 이런 인간 조건이 서구 근대사회를 넘어 동아시아의 한 지역에서도 상당한 시간이 흘렀음에도 해결되지 않았음을 암시한다.

이런 조건에 따른 내적 경험들의 누적의 여파가 미치는 영역은 대표적으로 민주시민교육 분야일 것이다. 곽덕주(2019: 3)는 사회뿐만이 아니라 학교 교육을 통해 양산되고 있는 무시나 모욕과 같은 아이들의 정서적 곤란에 주목하면서, 이것이 사실 타인을 무시하면서 자신의 존재감을 확인받고자 하는 우월감의 산물이며 이 우월감은 건강한 자기 관계를 가능하게 만드는 각종 사회적, 지적, 존재론적 자원의 결여에서 오는 열등감의 다른 모습일 수 있다고 진단한다. 이것에 교육적으로 주목하고 대응하지 못한다면, “민주주의의 주체로서 자유와 권리를 인식하고 공동의 문제의 관심을 가지고 참여하는 주체”(심성보, 2017: 93)로서의 시민을 양성하려는 기획이나 “차별과 혐오가 없는, 누구도 배제하지 않는 포용적 민주주의”(교육부, 2018: 2) 사회와 같은 이상의 성취를 바라는 것은 허황된 꿈일 수 있다. 그러한 목표를 이루기 위해 필요한 세심하고 다양한 교육적 시도들은 학생의 내면에서부터 이미 실패하고 있기 때문이다. 연구자는 이런 뜻에서 자기 붕괴적 수치심은 교육실천 현장 안에서 역동하는 경쟁과 갈등의 논리를 함유한, 사회 밖 이데올로기에 순응하도록 만드는 힘을 감지하는 하나의 지표로 이해될 수 있다고 제안하고 싶다.

다른 한편, 역으로, 우리가 레비나스를 통해 탐색해본 자기 형성적 수치심은 교실 안에서 바람직한 교육실천이 학생들에게 생생하게 이루어지고 있음을 간접적으로 증거하는 사태로 이해될 수 있다. 비에스타는 교육을 사전에 구축되어 있는 질서에 아이들을 끼워 넣는 사회화와 구분하면서 교육은 인간이 자신의 목소리를 발견하고, 유일하고 고유한 존재로 자신을 세우고, 이 세계에 출현하도록 해주는 기회와 관련된 것으로 간

주되어야 한다고 주장한다. 다시 말해 교육이 관심을 두어야 하는 것은 어떻게 아이들과 학생들이 자신만의 고유한 주체적 목소리를 내는 법을 알게 하는가에 있다(Biesta, 2006/박은주 옮김, 2022: 128).

그러나 학생들이 이런 방식으로 탄생하는 과정은 독자적으로 가능한 것이 아니며 쉽게 이루어지는 것도 아니다. 그들이 주체적인 인간으로 되어가는 과정에서 필요로 하는 것은 타자로, 반드시 타자와의 상호작용에 따른 영향이 요구된다. 비에스타는 우리를 타자에 노출시키는 것이 고통스럽긴 하지만 동시에 이것이 우리를 유일하고 고유한 존재로, 다름 아닌 인간으로 만들어주는 경험이라 말한다(Biesta, 2006/박은주 옮김, 2022: 129). 레비나스를 통해 발견한 자기 형성적 수치심은 단지 획일적인 자기 이해 및 자아 분열의 경험이 아닌, 감정 주체가 새로운 세계를 만나고 타자에 노출되면서 그의 내면이 각성되는 신호로 이해할 수 있다. 만일 그렇다면 자기 형성적 수치심은 위와 같은 교육의 이념이 실현되고 있음을 증명하는, 그 방향성에 있어 아이들 한명 한명의 고유성과 잠재성이 일깨워지고 있음을 지시하는 나침반과 같은 것일지도 모른다.

마지막으로 이 연구를 진행하며 드러난 몇 가지 난점과 한계를 지적할 필요가 있겠다. 먼저는 수치심이 '감정'이라는 점에서 유래한다. 감정은 한 사람이 의지적으로 원한다고 유발되는 것이 아니며, 그를 둘러싼 특정한 외적 상황이나 타인과의 상호작용에 대한 이해관계의 해석에서 발생한다는 점에서 근원적으로 '수동적'인 어떤 사태이다.[62] 따라서 교육실천 현장에서 부정적인 수치심을 느끼지 말아야 한다거나 교육적인 수치심을 적극적으로 경험시킬 방법과 상황을 고안할 필요가 있다는 주장을 하려고 하는 것은 일종의 어불성설이다. 더군다나 수치심은 그것이 '수치' 감정이라는 점에서 어떤 양태가 더 부각되든 상관없이 일차적으로

62) 호네트는 우리가 느끼는 감정들 중 어느 것도 간단하게 이름 붙이는 행위를 통해 임의의 경험적 질을 부여할 수 있을만한 조형성을 가지고 있지 않다고 주장하면서, 감정을 연구하려는 시도가 어려울 수밖에 없는 상황에 대한 근거를 제공한다. 현상학적으로 인간은 자신의 심리 상태에 대한 능동적 해석을 수행하기 이전에 그런 감정 심리 상태를 대부분 먼저 닥쳐오는 것으로, 우리가 거기에 수동적으로 내맡겨지는 감정, 욕구, 의도 등으로 만나게 된다(Schmitz, 1993; Honneth, 2005: 112).

부정적인 심적 경험이기에, 그것이 교육적 상황에서 유용할 수 있다고 적극적으로 주장하는 것은 더더욱 곤란한 생각이었다. 즉 감정이라는 주제가 가지는 소극적인 측면은 이 연구를 진행하면서 시종일관 연구자의 마음 한편에 자리 잡고 있던, 좀처럼 해소될 수 없었던 근본적 난제였으며 여타 교육적 주제와 구별되는 특색 중 하나였다. 이와 관련하여 확장되어 드러나는 연구의 한계는, 연구자가 지적하고 있는 학생들의 정신적 곤란의 원인은 수치심 자체가 아니라고 말할 수 있다는 점이었다. 즉 수치심은 한국의 교육문화를 구성하고 이해하는 데 동원될 수 있는 각종 사회적, 문화적, 역사적, 정치 경제적 요인 간의 복잡다단한 결합과 그 영향력이 학생들에게 경험되는 '결과'적 측면을 그려낸 것에 불과하다고 볼 수 있기 때문이다.

만일 수치심에 관한 우리의 탐구와 제안이 효용이 없다고 생각한다면, 가장 큰 이유는 학생들을 대상화시키는 타자의 영향력, 즉 경쟁적 입시제도와 교육문화의 영향력이 앞으로도 여전히 공고할 것으로 보인다는 점에 있을 것이다. 우리 학생들이 가지는 취약성이 나쁜 것으로 간주되는 상황, 그런 취약성을 자각하는 경험으로서 수치심이 역동하는 공간에서, "호기심을 장려하는 취약성의 문화"(Thompson, 2015/박소영 옮김, 2019: 245)를 창조하는 것은 어렵다. 아마 우리에게 당장 필요한 것은 거시적 수준의 변혁일지도 모르겠다. 하지만 의미 있는 변화는 개인과 공동체 차원의 노력의 지속적인 시도와 그 누적을 토대로 가능하다. 연구자는 이러한 저항의 시발점으로 교사의 역할을 강조했으며, 타자-교사 소크라테스를 모형으로 제시했다. 이런 타자를 교육공간에 들여놓는 기획을 제안하는 것은 갈등과 경쟁으로 상대방을 물화시키는 시선이 아닌 친밀한 상호작용 속에서 우리가 타인의 존재를 필요로 하는 취약한 존재로 살아가는 방법을 가르치고 전파하기 위한 작업의 일환이며, 학생들의 자아 통합에 기여하고 있지 못하는 교실 공간에 일종의 저항군을 심어놓는 일이기도 하다. 이런 뜻에서, 이 연구는 교사들에게 자신이 학생들과 만들어가는 교육실천 속에서 드러나는 취약함의 순간이 성장과 변화를 위한 시발점이 될 수 있음을 주지하도록 촉구한다.

한편, 오늘날의 교육현실을 비판하면서 고대의 인물을 끌어들이는 것은 사뭇 의아할 수 있다. 그리고 사르트르와 레비나스처럼 서구의 이론을 가지고 수치심을 이해하고자 했던 시도 역시 그 자체로 한계를 지적할 수 있겠다. 연구자가 제대로 고려하지 못한, 예컨대 아시아나 한국 고유의 맥락에서 수치심이 다르게 이해될 여지도 얼마든지 있기 때문이다. 또한 좀 더 우리나라의 교육 상황에 들어맞는 구체적이고 실제적인 사례를 제시하는 것에 큰 관심과 수고를 들이지 못했다는 것은 분명 이 연구가 가지는 또 다른 한계 중 하나이다. 하지만 소크라테스, 사르트르, 레비나스와 같은 사상가들의 공통점이 있다면, 유의미한 가치가 존재하는 혹은 인간이 가치로운 것을 발견할 수 있는 영역은 외부에 있지 않고 바로 인간의 내면에 있음을 강조했다는 것에 있다. 따라서 이들의 사유와 실천을 탐구한 것은, 객관적인 가치체계에 의거하여 유의미한 가치를 발견하고 거기에 따르는 경향이 급격히 감소한 현대사회의 윤리적 조건과 그에 대응하여 주로 자신의 내면에서 의미와 가치를 찾고 있는 현대인의 삶의 행태 속에서도 유효한 수치심의 가능성을 발견하려는 우리의 시도에 적합한 사유를 전개한 사람들이었기 때문이라고 답하고 싶다.

다른 한편, 이 연구는 현대사회의 독특한 윤리적 상황 속에서 다소 정체되고 고루해 보이는 도덕교육적 담론의 영역을 넘어 어떻게 수치심이 이 시대에 시의적절한 방식으로 이해될 수 있을지 탐구하였으며, 그리고 그동안 상대적으로 주목받지 못했던 시민교육의 영역에서 수치심이 가지는 함의도 드러내고자 했다. 수치심은 무조건 은폐되어야 할 감정도 아니며, 단지 도덕적인 자기수양의 맥락에 국한되어 소극적으로 이해될 필요도 없다. 어떤 의미에서, 수치심은 우리들이 제안하는 다양한 교육적 목표들의 수혜자인 학생들이 성장하는 과정에서 필연적으로 경험하고 있는 어떤 감정적 소양이다. 수치가 무지에서 지로 향하는 교육적 성장의 과정에서 역동하는 하나의 자연스러운 감정으로 이해될 수 있다면, 그래서 자신의 무지가 더 이상 부끄럽지 않은 경험이라는 것을 학생이 알게 될 때 그에게 어떤 변화가 일어날지 상상해보는 것은 그 자체로도 의미있어 보인다.

참 고 문 헌

강경희(2022). 수치심의 건설적 역할에 대한 고찰. **범한철학**. 104. 249-274.

강영안(2005). **타인의 얼굴: 레비나스의 철학**. 서울: 문학과지성사.

곽덕주(2019). 민주 시민성의 조건으로서 성숙한 자기 관계: 타자 인정에의 욕구의 교육적 지위를 중심으로. **교육철학연구**. 41(3). 1-22.

교육부(2018). **민주시민교육 활성화를 위한 종합계획**. 교육부 보도자료 (2018. 12. 13.).

김경옥 외(2022). **반영과 굴절 사이: 혐오 정동과 문화 재현**. 파주: 한울아카데미.

김경호(2016). 부끄러움의 윤리학은 가능한가?. **유교사상문화연구**. 66. 371-396.

김명찬(2016). 관계적 질병으로서 수치심의 이해와 치료. **인간·환경·미래**. 16. 65-97.

김미림·홍혜영(2013). 중학생의 수치심 경향성과 역기능적 분노표현양식이 학교적응에 미치는 영향. **한국심리학회지 : 상담 및 심리치료**. 25(1). 135-156.

김병연(2018). **학교통일교육의 잠재적 교육과정에 대한 연구**. 박사학위논문. 서울대학교.

김원식(2015). **배제, 무시, 물화: 한국사회를 바라보는 세 가지 시선**. 고양: 사월의책.

김요한(2012a). 수치심 문화와 죄의식 문화. **범한철학**. 64. 307-330.

_____(2012b). 플라톤의 수치심에 대한 연구. **동서철학연구**. 65. 5-21.

김연숙(2018). 토지에 나타나는 수치 감정과 윤리적 가능성. **대중서사연구**. 24(2). 129-161.

김종서(1987). **잠재적 교육과정의 이론과 실제**. 서울: 교육과학사.

김지녀(2011). 김수영 시에 나타나는 타자의 “시선”과 “자유”의 의미-사르트르와의 상관성을 중심으로. **한국문예비평연구**. 34. 121-150.

김진애(2015). 조르지오 아감벤의 수치심-특수한 시대권력에 따른 분석과

일상생활에서의 고찰 가능성. **철학연구**. 51. 143-172.
김찬호(2014). **모멸감: 굴욕과 존엄의 감정사회학**. 서울: 문학과지성사.
김태형(2018). **가짜 자존감 권하는 사회**: 우리 모두의 진짜 자존감을 찾는 심리학 공부. 고양: 갈매나무.
김태훈(2010a). 죄의식의 기원과 발달에 대한 소고. **도덕윤리과교육**. 30. 1-22.
_____(2010b). 수치심의 기원과 발달에 대한 연구. **도덕윤리과교육**. 31. 29-48.
_____(2017). 한국인들이 느끼는 수치심과 유가 문화적 특성간의 관련성 분석. **초등도덕교육**. 56. 219-240.
노재성·이호영·조선미(2011). 한국어에서 수치심과 관련한 형용사와 요인분석. **신경정신의학**. 50. 47-53.
몸문화연구소(2017). **감정 있습니까?**. 서울: 은행나무.
박권일·공현·이경숙 외(2020). **능력주의와 불평등: 능력에 따른 차별은 공정하다는 믿음에 대하여**. 서울: 교육공동체 벗.
박언주(2010). **부끄러움과 자기교정: 너스바움의 수치심 이론 비판**. 석사학위논문. 고려대학교.
박찬영(2012). 부끄러움에 대하여. **교육논총**. 49(1). 199-214.
박형신·정수남(2015). **감정은 사회를 어떻게 움직이는가: 공포 감정의 거시사회학**. 파주: 한길사.
배영주(2020a). 혐오표현 문제 해소를 위한 시민교육 구성: 대학생의 혐오표현 인식 및 경험을 중심으로. **현대사회와다문화**. 10(1). 31-65.
_____(2020b). 민주시민의 '혐오 다루기'와 교육의 과제: M. Nussbaum과 H. Arendt를 중심으로. **문화예술교육연구**. 15(1). 51-71.
변광배(2004). **장 폴 사르트르: 시선과 타자**. 파주: 살림출판사.
_____(2005). **존재와 무: 자유를 향한 실존적 탐색**. 파주: 살림출판사.
서길완(2016). 수치심의 지나친 회피와 부인에 따른 문제들과 그 가능한 해법에 대한 고찰. **인문연구**. 78. 247-276.
서동욱(2000). **차이와 타자: 현대 철학과 비표상적 사유의 모험**. 서울: 문

학과지성사.
서울대학교교육연구소(1995). **교육학용어사전**. 서울: 하우.
성열관(2015). 메리토크라시에서 데모크라시로: 마이클 영의 논의를 중심으로. **교육학연구**. 53(2). 55-79.
심성보(2017). 한국 민주시민교육의 현황과 과제. **한국학논집**. 67. 93-122.
신정근(2009). 부끄러움과 파렴치. **철학과현실**. 82. 31-40.
심은화(2018). 수치심과 인간다움의 이해-누스바움과 맹자의 수치심 개념을 중심으로. **동서철학연구**. 88. 317-335.
안지현·이승연(2013). 중학생의 내현적 자기애, 수치심, 분노, 반응적 공격성의 관계와 적응적인 인지적 정서조절의 역할. **한국심리학회지 : 발달**. 26(1). 61-84.
양원영·원희랑·김준홍(2013). 인문계 고등학생의 입시스트레스와 자살생각과의 관계-우울에 따른 매개효과. **청소년시설환경**. 11(2). 59-73.
양은주(2009). 가르치는 이들의 부끄러움. **중등우리교육**. 18-19.
우정길(2009). 타자의 타자성과 교육학 지식: 레비나스의 타자성의 철학에 대한 교육학적 소고. **교육철학**. 45. 151-174.
유설아(2009). **부끄러움의 교육적 의미**. 석사학위논문. 성균관대학교.
윤호경(2021). 현대시를 통한 수치의 감정 교육 연구. **국어교육학연구**. 56(4). 237-273.
이귀윤(2000). **교육과정 연구**. 서울: 교육과학사.
이새암·김영훈(2016). 학교와 수치심: 가정환경조사서를 중심으로. **교육인류학연구**. 19(2). 129-155.
이선(2009). 부끄러움의 도덕적 기능. **철학논총**. 55. 281-297.
이수현·남숙경(2021). 내면화된 수치심과 사회불안 간의 관계에서 타인인정욕구의 매개효과와 사회적 자기효능감의 조절된 매개효과. **상담학연구**. 22(4). 173-194.
이인숙(2021). 수치심 '경험'에 대한 질적 탐색. **신학과학문**. 23(3). 142-174.
이진·송미경(2017). 대학생의 내면화된 수치심과 우울의 관계: 역기능적 분

노표현방식의 매개효과. **한국심리학회지 : 상담 및 심리치료**. 29(2). 409-428.
이찬(2011). 맹목적 욕망과 자기인식의 결여. **범한철학**. 63. 93-124.
____(2015). '수치심'과 '용기': 유가의 전통에서 인간다운 삶의 의미에 관하여. **철학연구**. 51. 1-29.
이태수(2016. 수치의 규범적 효력. **인간·환경·미래**. 16. 3-28.
이호영(2002). **부끄러움**. 서울: 청년의사.
임홍빈(2016). **수치심과 죄책감**. 서울: 바다출판사.
정용환(2011). 맹자의 도덕 감정론에서 부끄러움의 의미. **철학논총**. 66. 135-164.
정준영·강대진 외(2020). **플라톤의 그리스 문화 읽기: 플라톤을 읽는 8가지 시선**. 파주: 아카넷.
정재원(2019). 혐오사회와 공존의 시민성 교육: 시민교육 수업사례를 중심으로. **학습자중심교과교육연구**. 19(11). 99-118.
조광제(2013). **존재의 충만, 간극의 현존1: 장 폴 사르트르의 『존재와 무』 강해**. 서울: 그린비.
조광제(2016). 플라톤 『고르기아스』 편에서 고르기아스의 역할: 칼리클레스의 부끄러움을 중심으로. **철학사상**. 59. 37-66.
조용환(1997). **사회화와 교육: 부족사회 문화전승 과정의 교육학적 재검토**. 파주: 교육과학사.
조정옥(1996). 셸러의 부끄러움 이론을 통해 본 한국인의 수줍음. **철학과 현상학**. 9. 289-307.
최진(2019). **'자기형성적 표현'으로서의 예술언어 - 자기존중을 위한 교육에의 함의**. 박사학위논문. 서울대학교.
하병학(2019). 인간 이해와 수치심: 아리스토텔레스와 김상정을 중심으로. **인문과학**. 117. 215-242.
허라금(2016). 수치의 윤리. 그 실천적 함의. **한국여성철학**. 26. 205-229.
황헌영(2003). 죄의식과 수치감: 자기사랑(Self-love)에 대한 재인식. **한국기독교상담학회지**. 6. 325-356.

Agamben, G.(1998). *Quel che resta di Auschwitz: L'archivio e il testimone*. 정문영 옮김(2012). **아우슈비츠의 남은 자들: 문서고와 증인**. 서울: 새물결.

Althusser, L.(1969). *Sur la Reproduction*. 김웅권 옮김(2007). **재생산에 대하여**. 서울: 동문선.

Aristotle. Nicomachean Ethics. 이창우·김재홍·강상진 옮김(2006). **니코마코스 윤리학**. 서울: 이제이북스.

_____. Rhetoric. 박문재 역(2020). **아리스토텔레스 수사학**. 파주: 현대지성.

Ahmed, S.(2014). *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Barbalet, J. M.(1998). *Emotion, Social Theory and Social Structure: A Macrosociological Approach*. 박형신·정수남 옮김(2007). **감정의 거시사회학: 감정은 사회를 어떻게 움직이는가?**. 서울: 일신사.

_____(ed.)(2002). *Emotions and Sociology*. 박형신 옮김(2009). **감정과 사회학**. 서울: 이학사.

Biesta, G. J. J.(2006). *Beyond Learning: Democratic Education for a Human Future*. 박은주 옮김(2022). **학습을 넘어: 인간의 미래를 위한 민주교육**. 파주: 교육과학사.

_____(2013). *The Beautiful Risk of Education*. New York: Routledge.

Bradshaw, J.(1988). *Healing the Shame that Binds You*. 김홍찬·고영주 옮김(2011). **수치심의 치유**. 서울: 사단법인 한국상담심리연구원.

Brown, B.(2007). *I Thought It Was Just Me(But It Isn't)*. 서현정 옮김(2019). **수치심 권하는 사회**. 고양: 가나출판사.

_____(2014). *Daring Greatly: How the Courage to be Vulnerable Transforms the Way We Live, Love, Parent, and Lead*. New

York: Penguin.

Burgo, J.(2018). *Shame*. 박소현 옮김(2019). **수치심: 고통스러운 자의식을 다스리는 법**. 서울: 현암사.

Butchart, G. C.(2017). Communication and the thesis of intentionality in Husserl, Sartre, and Levinas. *Review of Communication*. 17(1). 56-73.

Cairns, D. L.(1993). *Aidōs: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. New York: Oxford University Press.

Calhoun, C.(2004). An apology for moral shame. *Journal of Political Philosophy*. 12(2). 127-146.

Coakley, M. M.(2014). *Aeschynē in Aristotle's Conception of Human Nature*. Dissertations. University of South Florida.

Critchley, S.(2015). *The Problems with Levinas*. A. Dianda (ed.). Oxford: Oxford University Press.

Cua, A. S.(2005). Ethical significance of shame: insights of Aristotle and Xunzi. *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*. 43. 191-243.

Czub, T.(2013). Shame as a self-conscious emotion and its role in identity formation. *Polish Psychological Bulletin*. 44(3). 245-253.

Darwin, C.(1872). *The Expression of the Emotions in Man and Animals*. 김성한 옮김(2020). **인간과 동물의 감정 표현**. 서울: 사이언스북스.

Damasio, A.(2017). *The Strange Order of Things: Life, Feeling, and the Making of Cultures*. 임지원·고현석 옮김(2019). **느낌의 진화: 생명과 문화를 만든 놀라운 순서**. 파주: 아르테.

Dolezal, L.(2012). Reconsidering the Look in Sartre's: Being and Nothingness. *Sartre Studies International*. 18(1). 9-28.

_____(2017). Shame, vulnerability and belonging: reconsidering Sartre's account of shame. *Human Studies*. 40(3). 421-438.

Dunlop, T. C.(2012). Finding comfort in aporia. *The Trinity Papers*. 51-57.

Edgeworth, M. & Edgeworth, R. L.(1822). *Essays on Practical Education*. London: Printed for R. Hunter.

Ekman, P.(1992). *Telling Lies: Clues to Deceit in the Marketplace, Politics, and Marriage*. New York: Norton.

Eisner, E. W.(1979). The Educational Imagination. 이해명 옮김(1991). **교육적 상상력**. 서울: 단국대학교출판부.

Erikson, E. H.(1965). *Childhood and Society*. rev. edn, Harmondsworth: Penguin Books.

Filipovic, Z.(2017). Toward an Ethics of Shame. *Angelaki*. 22(4). 99-114.

Foucault, M.(1975). *Surveiller et Punir*. 오생근 옮김(2003). **감시와 처벌: 감옥의 역사**. 파주: 나남출판.

Fowler, J. W.(1975). *Faithful Change: The Personal and Public Challenges of Postmodern Life*. Abingdon Press.

Freire, P.(1970). *Pedagogy of the Oppressed*. 남경태 옮김(2009). **페다고지**. 서울: 그린비.

Freud, S.(1961). *The Future of an Illusion. Civilization and its Discontents, and Other Works*. James Strachey(trans.). Vol. XXI(1927-31) of *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. 1-56. London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis.

Frijda, N. H., Manstead, A. S. R., & Bem, S.(Eds.)(2000). *Emotions and Belief: How feelings influence thoughts*. New York: Cambridge University Press.

Gardner, S.(2009). *Sartre's 'Being and Nothingness'*. 강경덕 옮김

(2019). **사르트르의 『존재와 무』 입문**. 파주: 서광사.

Gilson, E.(2014). *The Ethics of Vulnerability: A Feminist Analysis of Social Life and Practice*. New York: Routledge.

Gordon, D.(1988). Education as text: the varieties of educational hiddenness. *Curriculum Inquiry*. 18(4). 425-449.

Grene, M.(1983). *Sartre*. Lanham, MD: University Press of America.

Harré, R. & Parrot, W. G.(eds.)(1996). *The Emotions: Social, Cultural, and Biological Dimensions*. London: Sage Publications.

Harris, N. & Maruna, S.(2005). Shame, shaming and restorative justice: a critical appraisal. *Handbook of Restorative Justice: A Globa Perspective*. Dennis Sullivan & Larry Tifft (eds.). New York: Routledge.

Hoffer, E.(2005). *Truth Imagined*. 방대수 옮김(2014). **길 위의 철학자**. 서울: 이다미디어.

Honneth, A.(1992). *Kampf um Anerkennung*. 문성훈·이현재 옮김(2017). **인정투쟁: 사회적 갈등의 도덕적 형식론**. 고양: 사월의책.

_____(2005). *Verdinglichung*. 강병호 옮김(2006). **물화: 인정이론적 탐구**. 파주: 나남출판.

_____(2018). *Anerkennung: Eine europäische Ideengeschichte*. 강병호 옮김(2021). **인정: 하나의 유럽 사상사**. 파주: 나남.

Hutchinson, P.(2008). *Shame and Philosophy: An Investigation in the Philosophy of Emotions and Ethics*. New York: Palgrave.

Jackson, L.(2018). Reconsidering vulnerability in higher education. *Tertiary Education and Management*. 24(3). 232-241.

_____(2021). *Beyond Virtue: The Politics of Education Emotions*. New York: Cambridge University Press.

Jacoby, M.(1993). *Shame and the Origins of Self-Esteem: A Jungian Approach*. New York: Routledge.

Jacquet, J.(2015). *Is Shame Necessary?*. 박아람 옮김(2017). **수치심의 힘**. 서울: 책읽는수요일.

Janz, B. B.(2011). *Shame and Silence*. South African Journal of Philophy. 30(4). 462-471.

Kalmanson, L. & Mattice, S.(2015). The De of Levinas: cultivating the Heart-Mind of radical passivity. *Frontiers of Philosophy in China*. 10(1). 113-129.

Kaufmann, G.(1996). *The Psychology of Shame: Theory and Treatment of Shame-Based Syndromes*. New York: Springer Pubilishing Company.

Kekes, J.(1988). Shame and moral progress. *Midwest Studies in Philosophy*. 13. 282-296.

Kentli, F. D.(2009). Comparison of hidden curriculum theories. *European Journal of Educational Studies*. 1(2). 83-88.

Kerény, K.(1940). *La religione antica nelle sue linee fondamentali*. trans. Delio Cantimori. Bologna: N. Zanchelli.

Konstan, D.(2006). *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*. Toronto: University of Toronto Press.

Kristjansson, K.(2014). Is shame an ugly emotion? four discourses - two contrasting interpretations for moral education. *Studies in Philosophy and Education*. 33(5). 495-511.

Kwak, D-J.(2016). Ethics of learning and self-knowledge: two cases in the Socratic and Confucian teachings. *Educational Philosophy and Theory*. 48(1). 7-22.

Larocco, S.(2018). The Other, Shame, and Politics: Levinas, Justice, and Feeling Responsible. *Religions*. 9. 1-17.

Lazarus, R. S.(1991). *Emotion and Adaptation*. New York: Oxford University Press.

Lazarus, R. S. & Lazarus, B. N.(1994). *Passion and Reason: Making Sense of Out Emotions*. New York: Oxford University Press.

Levi, P.(1986). *I Sommersi e I Salvati*. 이소영 옮김(2014). **가라앉은 자와 구조된 자**. 파주: 돌베개.

Levinas, E.(1935). *De l'Evasion*. 김동규 옮김(2012). **탈출에 관해서**. 서울: 지식을만드는지식.

_____(1947). *De l'Existence à l'Existant*. 서동욱 옮김(2003). **존재에서 존재자로**. 서울: 민음사.

_____(1961). *Totalité et Infini*. 김도형·문성원·손영창 옮김(2018). **전체성과 무한: 외재성에 대한 에세이**. 서울: 그린비.

_____(1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. 문성원 옮김(2021). **존재와 달리 또는 존재성을 넘어**. 서울: 그린비.

_____(1979). *Le Temps et l'Autre*. 강영안 옮김(1996). **시간과 타자**. 서울: 문예출판사.

_____(1982). *Éthique et Infini*. 김동규 옮김(2020). **윤리와 무한**. 고양: 도서출판 100.

_____(1987). *Collected Philosophical Papers*. A. Lingis(trans.). Boston, MA: Martinus Nijhoff Publishers.

Lewis, H. B.(1971). *Shame and Guilt in Neurosis*. New York: International Universities Press.

Lindsay-Hartz, J.(1984). Contrasting experiences of shame and guilt. *American Behavioral Scientist*. 27(6). 689-704.

Lingis, A.(1981). "Translator's Introduction." In E. Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, xi-xxxix. The Hague: Martinus Nijhoff.

Loidolt, S.(2020). Emmanuel Levinas. 168-176. Thomas Szanto &

Hilge Landweer(eds.). *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion*. New York: Routledge.

Lynd, H. M.(1958). *Shame and the Search for Identity*. New York: Harcourt Brace.

Marar, Z.(2018). *Judged*. 이정민 옮김(2020). **평가받으며 사는 것의 의미**. 서울: 현암사.

May, R.(1953). *Man's Search for Himself*. 백상창 옮김(2020). **자아를 잃어버린 현대인**. 서울: 문예출판사.

Mead, G. H.(1934). *Mind, Self, and Society*. 나은영 옮김(2005). **정신·자아·사회: 사회적 행동주의자가 분석하는 개인과 사회**. 파주: 한길사.

Miller, W. I.(1997). *The Anatomy of Disgust*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Moran, R.(2001). *Authority and Estrangement: An Essay On Self-Knowledge*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Morris, H.(1976). *On Guilt and Innocence: Essays in Legal Philosophy and Moral Psychology*. Berkeley: University of California Press.

Neuhouser, F.(2008). *Rousseau's Theodicy of Self-love: Evil, Rationality and the Drive for Recognition*. Oxford, U. K.: Oxford University Press.

Nussbaum, M. C.(2001). *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. 조형준 옮김(2015). **감정의 격동1: 인정과 욕망**. 서울: 새물결.

_____(2001). *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. 조형준 옮김(2015). **감정의 격동2: 연민**. 서울: 새물결.

_____(2004). *Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law*. 조계원 옮김(2015). **혐오와 수치심: 인간다움을 파괴하는 감정들**. 서울: 민음사.

_____(2010). *Not for Profit*. 우석영 옮김(2011). 공부를 넘어 교육으로. 서울: 궁리.

Palmer, P. J.(1998). *The Courage to Teach*. 이종인·이은정 옮김(2014). **가르칠 수 있는 용기**. 서울: 한문화멀티미디어.

Plato. Gorgias. 김인곤 옮김(2011). **고르기아스**. 서울: 이제이북스.

_____. Republic. 박종현 역주(2005). **국가·政體**. 파주: 서광사.

_____. Meno. 이상인 옮김(2009). **메논**. 서울: 이제이북스.

_____. Laws. 박종현 역주(2009). **법률·미노스·에피노미스**. 파주: 서광사.

_____. Crito. 이기백 옮김(2009). **크리톤**. 서울: 이제이북스.

_____. Phaedo. 전헌상 옮김(2013). **파이돈**. 서울: 이제이북스.

_____. Phaedrus. 조대호 역해(2008). **파이드로스**. 서울: 문예출판사.

_____. Timaeus. 박종현·김영균 역주(2000). **티마이오스**. 파주: 서광사.

_____. Symposium. 강철웅 옮김(2010). **향연**. 서울: 이제이북스.

_____. Greater Hippias. P. Woodruff(trans.). *Plato: Complete Works*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Pontin, F.(2018). Shame, de-subjectivation and passivity – on the metaphysics of the Self in Levinas and Agamben. *Veritas(Porto Alegre)*. 63(1). 190-205.

Potter-Efron, R. T. & Potter-Efron, P. S.(1999). *The Secret Message of Shame*. 김성준 옮김(2016). **부끄러움이 말해 주는 것들**. 서울: 팬덤북스.

Priest, S.(2001). *Jean-Paul Sartre: Basic Writings*. New York: Routledge.

Rawls, J.(1999). *A Theory of Justice*. 황경식 옮김(2003). **정의론**. 서울: 이학사.

Rifkin, J.(2009). *The Empathic Civilization: The Race to Global Consciousness in a World in Crisis*. 이경남 옮김(2010). **공감의 시대**. 서울: 민음사.

Robinson, J.(2005). *Deeper than Reason: Emotion and its Role in*

Literature, Music, and Art. 조선우 옮김(2015). **감정, 이성보다 깊은: 감정 그리고 문학·음악·예술에서의 감정의 역할**. 성남: 북코리아.

Rochat, P.(2009). *Others in Mind: Social Origins of Self-Consciousness*. New York: Cambridge University Press.

Rogers, C. R.(1959). A Theory of therapy, personality, and interpersonal relationships, as developed in the client-centered framework. S. Koch(Ed.). *Psychology: A Study of a Science*. 3. New York: McGraw-Hill.

Rousseau, J. J.(1755). *Discours sur l'Origine de l'Inegalité parmi les Hommes*. 최석기 옮김(2016). **인간불평등기원론**. 서울: 동서문화사.

Sartre, J-P.(1936). *La Transcendance de l'Ego*. 현대유럽사상연구회 옮김(2017). **자아의 초월성**. 서울. 민음사.

_____(1943). *L'être et le Nêant: Essai d'Ontologie Phénoménologique*. 정소성 옮김(2016). **존재와 무I**. 서울: 동서문화사.

_____(1943). *L'être et le Nêant: Essai d'Ontologie Phénoménologique*. 정소성 옮김(2016). **존재와 무II**. 서울: 동서문화사.

_____(1973). *Being and Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology*. Hazel E. Barnes(trans.). New York: Washington Square Press.

Scheff, T. J.(1988). Shame and conformity: the deference-emotion system. *American Sociology Review*. 53(3). 395-406.

Schmitz, H.(1993). Gefühle als Atmosphäre und das Affekive Betroffensein von Ihnen. in: Fink-Eitel: Lohmann.

Schneider, C. D.(1977). *Shame, Exposure, and Privacy*. Boston: Beacon Press.

Scott, R. G.(2015). The fertility of dialogue: Levinas and Plato on education. *PhaenEx*. 10. 13-31.

_____(2017). *The Master and the Midwife: Levinas and Plato on Teaching*. Loyola University Chicago Dissertations.

Severson, E.(2018). A Time for shame: Levinas, diachrony and the hope of shame. 57-73. L. Hinton, H. Willemsen(eds). *Temporality and Shame: Perspectives from Psychoanalysis and Philosophy*. New York: Routledge.

Simmel, G.(1901). *Zur Psychologie der Scham*. 김덕영·윤미애 옮김(2005). **짐멜의 모더니티 읽기: 부끄러움의 심리학에 대해서**. 서울: 새물결.

Simon, R. I.(1992). *Teaching Against the Grain: Texts for a Pedagogy of Possibility*. Toronto: Ontario Institute for Studies in Education Press.

Solomon, R. C.(1976). *The Passions*. New York: Anchor Press.

Soussignan, R.(2013). *Le Monde des Émotions*. 김린 옮김(2016): 감정의 힘. 남양주: 눈출판그룹.

Tangney, J. P. & Dearing, R. L.(2002). *Shame and Guilt*. New York: The Guilford Press.

Tangney, J. P. & Fischer, K. W.(1995). *Self-Conscious Emotions: The Psychology of Shame, Guilt, Embarassment, and Pride*. New York: The Guilford Press.

Taylor, C.(1991). *The Malaise of Modernity*. 송영배 옮김(2001). **불안한 현대사회**. 서울: 이학사.

Taylor, G.(1985). *Pride, Shame, and Guilt: Emotions of Self-assessment*. New York: Oxford University Press.

Thompson, C.(2015). *The Soul of Shame*. 김소영 옮김(2019). **수치심**. 서울: 한국기독학생회출판부.

Todd, S.(2003). *Learning from the other: Levinas, Psychoanalysis, and Ethical Possibilities in Education*. Albany: State University of New York Press.

_____(2008). Welcoming and Difficult Learning: Reading Levinas with Education. 170-185. Denise Egéa-Kuehne(ed.). *Levinas and Education: At the Intersection of Faith and Reason*. New York: Routledge.

Trigg, D.(2017). Agoraphobia, Sartre, and the Spatiality of the Look. 337-358. L. Dolezal, D. Petherbridge(eds.). *Body/Self/Other: The Phenomenology of Social Encounters*. Albany: State University of New York Press.

Van Den Berg, J. H.(1952). The human body and the significance of human movement: a phenomenological study. *Philosophy and Phenomenological Research*. 13(2). 159-183.

Wider, K.(1999). The self and others: imitation in infants and Sartre's analysis of the look. *Continental Philosophy Review*. 32. 195-210.

Williams, B.(1993). *Shame and Necessity*. Berkeley, CA: University of California Press.

Winnicott, D. W.(1986). *Holding and Interpretation: Fragments of an Analysis*. New York: Grove Press.

Young, M.(1958). *The Rise of Meritocracy*. 유강은 옮김(2020). **능력주의: 2034년, 평등하고 공정하고 정의로운 엘리트 계급의 세습 이야기**. 서울: 이매진.

Zahavi, D.(2014). *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*. 강병화 옮김(2019). **자기와 타자: 주관성·공감·수치심 연구**.

_____(2020). Shame. 349-357. *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion*. T. Szanto, H. Landweer(eds.). New York: Routledge.

Abstract

The Educational Significance of Shame and its Role in Education : In Comparison of Sartre's with Levinas' concepts of it

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

This paper aims to re-explore the meaning of shame, which is often perceived as a purely negative emotion of self-understanding for students today. This study begins with the diagnosis that shame, which has been understood as providing opportunity for moral self-discipline, loses much of its educational effectiveness in our exam-oriented educational culture and only erodes various goals of our education. I question the notion that shame is exclusive to the experience of negative self-destruction and argue that it can be regarded as a meaningful emotion even in the current educational environment. To this end, I first designate the destructive type of shame emotion experienced by students today as 'self-destructive shame,' and explore the dynamics and side effects of this emotion using Jean-Paul Sartre's concept of shame. In addition, the contrasting type of shame is named 'self-formative shame' and it shows that this can be found in the concept of shame presented by

Emmanuel Levinas. And by reinterpreting this shame emotion in an educational context, it is suggested that shame can be understood as a starting point for promoting educational growth, not a self-destructive incident that limits students' potential.

First, a preliminary review of the concept of shame emotion is performed. This is a preliminary work to investigate the uniqueness of shame experienced by students in the field of educational practice. It establishes a conceptual framework for understanding this emotion while overviewing various academic discussions on shame. This work begins by taking two factors as a criterion for grasping the concept of shame: self, a party to shame, and others who are blamed for causing shame. Shame can be defined as a self-evaluative emotion in that the subject experiences and understands himself in a specific way, and it can be understood as a response to the critical evaluation of others when focusing on the normative source. Depending on the aspects of the relationship between the two factors, the diversity of shame emotions can be systematically understood, thereby specifying a unique type of shame that is pure self-loss rather than self-reflection and inner growth. To explain why this type of shame has such characteristics, I pay attention to the changes in the ethical landscape accompanied by a series of period changes since modern times. The tendency to regard shame as merely a negative emotion is related to the fact that the normative effect has been greatly weakened as the value system, which the emotional subject considered to be a moral standard and voluntarily followed when shame is felt, loses its objective authority. This type of shame can be classified as the so-called 'self-destructive shame,' which differs from the traditionally understood shame in that it tends to promote loss of self-esteem rather than discovering something to learn in

pain.

In order to fully explore 'self-destructive shame,' the concept of shame presented by Jean-Paul Sartre is analyzed in both structure and mode. All kinds of shame have the structure of 'shame on oneself in front of the Other', which can be understood as an existential experience in which the other person watches and judges me and engraves that image into my consciousness. For Sartre, the Other is expressed in the term 'the Look,' and the antagonistic aspect that this Other takes to the emotional subject provides a conceptual framework that explains the characteristics of shame dominating the inner side of students today. The shame that students feel under the influence of others in the form of competitive education culture centered on entrance exams is an experience of uniform self-understanding according to the one-sided standards provided by this Other rather than promoting self-reflection. Thus, students who make normative content imposed by others with ideological characteristics as the only way of self-understanding struggle to regain control over themselves by conforming to or avoiding it. In this process, students aim for a way of self-understanding that they feel valued only when they are superior while comparing themselves with others according to arbitrary standards provided by others. However, it leads to a problematic result in that everyone will depend on the heteronomous frame of self-understanding given by these others.

Afterwards, the shame emotion contrasting with the shame that leads to pure self-loss is named 'self-formative shame,' and the clue of this concept is found in Levinas' work. He regards the inner attitude of shameful emotions as an essential aspect of shame that the subject of shameful feelings voluntarily accepts his ontological

limitations rather than external influences such as the reputation of society or others. The shame, which is due to the other as a 'face' presented by Levinas, is the same as the shameful feeling he feels when he witnesses a beggar on the street and turns a blind eye to the will to help rising from his inner self, which is characterized by an ethical appeal that is not coercive to the emotional subject. Unlike 'self-destructive shame,' where the judgment of the other serves as a central factor, this shame has the power to urge the emotional subject to actively and voluntarily enter a response relationship with the other based on the awareness of his or her fundamental incompetence. In this sense, 'self-formative shame' can be proposed as a new type of shame with educational potential.

Based on Levinas' discussion that shame contains self-forming potential, Socrates' maieutic is used as an example of educational practice, and it is shown that shame can be understood as a meaningful experience in an educational context. The aporia encountered through maieutic is a situation that involves shame in principle in that one's ignorance is revealed in front of the other and negative self-awareness is caused. However, Socrates' students' shame is distinguished from the shame unilaterally triggered by others in that they compare their present selves with their past selves without comparing themselves to others. At this time, Socrates, as a teacher, is the other who declares his ignorance from the beginning of the educational relationship with the student. He not only reveals his vulnerability, but also judges the student's vulnerability as a significant crack for growth. The vulnerability of a student exposed to a trusted teacher is no longer a weakness, and the student accepts his or her sense of shame as a signal to learning, not a situation of self-deprecation.

This study attempted to emphasize that shame is just not a feeling that should be passively understood only in the context of moral self-discipline or a feeling that should be concealed. It is an emotional understanding that students who are the beneficiaries of learning inevitably experience in educational practice. Shame needs to be depicted as an ontological crack that drives learning, not a pure self-degradation. It can be understood as a natural emotion that operates in the process of educational growth from ignorance to knowledge.

Keywords : shame, emotion, Sartre, Levinas, self-destructive shame, self-formative shame
Student Number **: 2015-30397**