

## Alasdair MacIntyre의 ‘행위전통’ 개념과 그것의 교육학적 활용에 대한 재검토

한기철 (韓基哲)\*

### 논문 요약

본 연구는 지난 10여 년간 우리 교육학계에서 특히 Alasdair MacIntyre의 윤리학적 관점 위에서 진행되어 온 이른바 ‘사회적 실제’ 논의를 그것의 개념적 원류에 해당하는 아리스토텔레스의 윤리학 논의에 비추어 재검토하는 데에 그 목적이 있다. ‘사회적 인간활동’ 혹은 ‘사회적 실제’로 번역되어 전통적인 주지주의적 자유교육을 극복하기 위한 대안적 개념으로 제시되어 온 ‘행위전통’(practice)의 개념적 성격과 그것에 관한 MacIntyre의 논의, 그리고 그것과 관련된 교육학적 논의는 그의 이론을 포함한 현대 덕윤리학의 논의들이 그 출발점으로 삼고 있는 아리스토텔레스 윤리학과 연관지어 논의될 때 그 포괄적인 의미를 제대로 유지할 수 있다. 논문의 초두에서 아리스토텔레스가 그의 「니코마코스 윤리학」에서 제시한 인간 삶의 궁극적 목적과 그것을 추구하는 ‘좋은 삶’의 의미를 논의하고, 이후 이것들을 토대로 한 MacIntyre의 덕론과 그 문맥 내에서 ‘행위전통’의 개념이 분석된다. 논문의 말미에서 연구자는 적어도 MacIntyre의 관점이 지닌 아리스토텔레스 윤리학과 일관성을 유지되도록 하려면, 그의 ‘practice’ 개념은 실천적 활동과 이론적 활동 모두를 포괄하는 개념으로 이해되어야 한다는 점을 주장한다.

■ 주요어 : 사회적 실제, 사회적 인간활동, 행위전통, 덕성, 행위전통, 이론적 활동, 실천적 활동

## I. 서론

‘인간은 어떻게 행위 하여야 하는가’ 혹은 ‘인간은 어떻게 살아야 하는가’ 하는 질문은 우리가 삶을 사는 중에 제기하는 수많은 질문들 중에 가장 빈번하게 제기하는 질문이자 또한 답하기 가장 까다로운 질문에 해당할 것이다. 인간의 삶을 교육이라는 활동의 시각에서 탐구하는 사람이라면, 그와 같은 질문은 다시 ‘인간은 어떤 모습으로 성장하여야 하는가’ 혹은 ‘인간은 성장하는 과정에서 무엇을 가르치고 배워야 하는가’ 하는 형태로 변형될 수 있다. 고전적인 의미에서 윤리학적 질문이 인간 삶의 전체적인 모습을 그 대상으로 하는 것이었다면, 교육학적 질문은 그러한 인간 삶의 전체적인 모습에서 ‘교육’이라는 이름으로 구분해 낼 수 있는 한 측면을 그 대상으로 하는 것이며, 이 점에서 교육학적 탐구는 윤리학적 질문들 가운데 미완인 채로 남아있는 영역들에 대한 특별한 고려들로부터 그 이론적 보조자료를 제공받는다.

아리스토텔레스의 「니코마코스 윤리학」은 인간 삶의 실제적인 모습에 대한 아리스토텔레스의 생각을 가장 성숙된 형태로 기술하고 있는 저서로 알려져 있다. 이 책에서 아리스토텔레스는, 인간은 모종의 목적을 추구하는 존재이며 인간의 삶은 그러한 목적을 추구하는 활동들로 이루어져 있다고 주장하고, 그렇다면 인간이 그들의 삶을 통하여 추구하는 그러한 목적의 본질은 무엇이며 그것을 추구하는 인간의 활동은 어떤 요소들로 이루어져 있는지의 문제를 탐색한다.

아리스토텔레스가 인간 삶의 궁극적인 목적으로 제시하고 있는 것은 흔히 ‘행복’으로 번역되는 에우다이모니아(*eudaimonia*)이다. 그러나 ‘행복’이라는 번역어가 통상 개인의 특정한 정서 상태를 의미하는 것과 달리, 에우다이모니아는 모종의 기준에 따라서 이루어지는 인간의 능동적인 활동양태를 가리킨다. 다시 말하면, 인간 삶이 궁극적으로 추구하여야 할 목적으로서의 에우다이모니아는 이른바 “탁월성 혹은 덕성에 따라 이루어지는 인간 영혼의 활동”<sup>1)</sup>으로 정의된다. 우리 삶이 궁극적으로 지향하여야 할 바가 탁월성 혹은 덕성이라는 기준에 따라 부단하게 이루어지는 우리의 주체적인 행위에 의하여 규정되는 것이므로, 이제 아리스토텔레스의 관심은 우리의 일상적인 행위를 에우다이모니아로 향하게 하는 그 기준은 어떤 것인가의 문제로 집중되게 된다.

탁월성 혹은 덕성으로 번역될 수 있는 *aretē*는 「니코마코스 윤리학」을 둘러싼 윤리학 논의들과 특히 20세기 후반 들어 새롭게 제기되고 있는 이른바 덕윤리학(*virtue ethics*) 논의들에서 가장 중요한 개념들 가운데 하나일 것이다. 18세기 이후 한편으로 Immanuel Kant의 이론을 토대로 한 의무론과 다른 한편으로 Jeremy Bentham, J.S. Mill, Henry Sidgwick 등의 영국 철

1) 「니코마코스 윤리학」 1권 13장.

학자들에 의해서 발전된 공리주의의 두 전통을 중심으로 진행되어 온 윤리학적 논의들은 20세기 후반 들어 급격한 변화의 계기를 맞게 된다. 1958년 G.E.M. Anscombe(1997)이 두 윤리학적 전통에 비판을 제기하면서 시작된 이 변화는 적지 않은 도덕철학자들의 관심을 아리스토텔레스의 목적론적 인간관으로 모이게 하였고, 그와 함께 아리스토텔레스가 그의 「니코마코스 윤리학」에서 서술하고 있는 윤리학적 논의에서 의무론과 공리주의의 한계를 극복할 수 있는 대안을 모색하게 하였다. 덕윤리학에서의 논의는 이제 '의무'라는 법적 개념 대신에 '덕성'이라는 개념에서 윤리학의 토대를 찾고자 한다.

1980년대 이후 *After Virtue*라는 저서로 우리에게 알려지기 시작한 Alasdair MacIntyre 또한 '덕윤리학자'로 분류되는 사람이다. 여타의 덕윤리학자들과 마찬가지로, MacIntyre 역시 공동체적 삶이 지니는 중요성과 목적론적 관점에 근거한 인간 삶의 본질적 의미를 그의 윤리학 이론의 핵심적인 요소로 부각시킨다. MacIntyre에 의하면, 현대 사회에서 일상적으로 경험하는 도덕적 혼란은 칸트의 의무론과 공리주의로 대변되는 자유주의적 개인주의 윤리학의 실패에 기인한다. 이른바 '계몽주의적 기획'의 실패와 그와 결부된 정의주의적(情意主義的) 도덕성의 지배는 현대사회를 살고 있는 사람들에게 '삶을 어떻게 살아야 하는가' 하는 질문과 관련된 회복할 수 없는 분열과 혼란을 가져다주었다는 것이다. MacIntyre는 결론적으로 궁극적 선(善)을 지향하는 존재로서의 인간에 대한 이해와 그러한 궁극적 선을 실현하는 데 필수적인 덕성의 획득을 강조하는 덕윤리학적 입장으로서의 복귀가 현대사회의 도덕적 혼란을 극복하는 해결책을 제공할 것이라고 주장한다. 다만, 이러한 논의의 과정에서 아리스토텔레스적 형이상학에 의존하지 않은 채 덕성의 개념적 성격을 규정하는 일이 MacIntyre에게는 반드시 해결하지 않으면 안 될 과제로 작용하였으며, 아닌게아니라 *After Virtue*의 핵심적인 부분들은 이에 관한 논의들로 이루어져 있다.

그간 국내 교육학계에서도 MacIntyre의 관점들을 적극적으로 수용하려는 노력들이 있어왔다. 그 노력들은 대체로 보아 한편으로 MacIntyre의 관점을 공동체주의라는 보다 포괄적인 범주 속에 놓고 그것으로부터 도덕교육에 관한 이론적 시사점들을 도출하고자 하는 경향과, 다른 한편으로 주로 *After Virtue*에서 제시된 덕성 개념에 대한 MacIntyre의 분석에서 교육내용과 관련된 이른바 주지주의적 자유교육관의 한계를 극복할 수 있는 개념적 대안을 찾는 시도의 두 경향으로 나타났다. 여기서 특히 후자는 한국 교육학계에 주지주의적 자유교육의 이념을 전파하는 데에 가장 큰 영향을 끼쳤던 사람들 중의 하나인 P.H. Hirst가 최근 이론적 지식을 교육의 중핵적인 요소로 보는 관점을 토대로 형성되었던 자신의 자유교육관을 스스로 비판하면서 그에 대한 대안으로 개인과 그들의 실천적 활동, 좋은 삶 등에 대한 아리스토텔레스적 관점을 언급한 것과 맞물려 진행되었다. MacIntyre의 '행위전통'(practice)의 개념에 대한 우리 교육학계의 이론적 관심은 이 점에서 이론적 지식과 실천적 지식 간의 관계에 대한 Hirst의 시각, 그리고 교육을 후자

의 의미와 관련시켜 재규정하려는 그의 이론적 노력과 밀접히 관련되어 있다.

본 연구는 지난 10여 년간 우리 교육학계에서 특히 MacIntyre의 윤리학적 관점 위에서 진행되어온 이른바 ‘사회적 실제’ 논의를 그것의 개념적 원류에 해당하는 아리스토텔레스의 윤리학적 관점에 비추어 재검토하는 데에 그 목적이 있다. 연구자가 보기에 ‘사회적 인간활동’ 혹은 ‘사회적 실제’로 번역되어 전통적인 주지주의적 자유교육을 극복하기 위한 대안적 개념으로 제시되어 온 ‘행위전통’의 개념적 성격과 그것에 관한 MacIntyre의 논의는 그의 이론을 포함한 현대 덕윤리학의 논의들이 그 출발점으로 삼고 있는 아리스토텔레스 윤리학과 연관지어 논의될 때 그 포괄적인 의미를 제대로 유지할 수 있다. 이후 논의를 아리스토텔레스의 「니코마코스 윤리학」에서 시작하고자 하는 것도 바로 이러한 이유에서이다.

## II. 품성적인 덕과 이지적인 덕

「니코마코스 윤리학」은 아리스토텔레스의 윤리학적 관점을 대표하는 저서로 알려져 있다. 전부 10권(Book)으로 이루어져 있으나 그 가운데 주로 1권, 6권, 10권이 아리스토텔레스 해설가들에 의해서 가장 분분한 논의의 대상이 되어 왔다. 1권에서는 널리 알려져 있는 아리스토텔레스의 목적론적 인간관, 곧 인간활동은 그 어떤 것이든지 모종의 가치를 추구한다는 관점, 그리고 인간이 추구하는 가치 중에는 궁극적인 가치가 있어서 이 가치는 결코 다른 가치에 의해서 정당화되지 않는, 말하자면 그 자체를 위해서 존재하는 자족적(自足的)인 것이라는 아리스토텔레스의 관점이 제시되어 있다. 서론에서 잠시 언급하였듯이, 모든 인간활동이 궁극적으로 추구하는 가치, 곧 에우다이모니아는 그것의 전통적인 번역어 ‘행복’이라는 단어에 우리가 통상 부여하는 의미보다 훨씬 광범위하고 복잡한 의미를 지니고 있다. 에우다이모니아는 행복이라는 의미를 포함하여 삶에 있어서의 전반적인 성공, 번영, 성취 등의 보다 장기적이고 포괄적인 의미를 지닌다는 것이다. 「니코마코스 윤리학」은 간단히 말해 우리 삶이 도달하여야 할 궁극적인 목적으로서의 에우다이모니아는 어떤 것이며 그것에 도달하기 위해서 우리는 어떤 방식으로 삶을 살아야 하는지에 대한 아리스토텔레스의 생각을 기술한 저서라고 할 수 있다.

「니코마코스 윤리학」 1권의 후반부는 에우다이모니아에 관한 아리스토텔레스의 개념적 분석이 이후 2권부터 시작될 덕성에 관한 논의로 전개되는 계기를 제공한다. 아리스토텔레스에 의하면, 에우다이모니아는 우리의 행위가 추구하는 최종적이면서도 자족적인 목적에 해당하므로 에우다이모니아야말로 인간의 삶에 있어서 주된 가치라고 할 수 있으며 이 점에 관한 한 크게 이견이 없다고 할 수 있지만, 다만 그것의 정체가 무엇인가 하는 점은 여전히 좀더 명확

하게 밝혀져야 할 부분이다. 이를 위해 아리스토텔레스는 예컨대 플룻 연주자의 기능은 무엇인지를 우리가 물을 수 있듯이, 그리고 동일한 질문이 조각가, 화가 등의 여타 예술가들에게 적용될 수 있듯이, 우리는 '인간'이 지닌 기능은 무엇인지를 물을 수 있으며, 이는 어떤 사물이건 그것이 특정한 기능을 발휘하도록 되어 있는 한 그것의 존재가 지향하는 가치는 그것의 기능 속에서 발견될 수 있기 때문이다. 마치 목수나 대장장이가 각각이 발휘하여야 할 고유한 기능을 지니고 있는 것과 마찬가지로, 그리고 우리의 눈과 귀, 손과 발이 제각각의 수행하여야 할 기능을 지니고 있는 것과 꼭 마찬가지로, 인간이 지니고 있는 인간에게만 고유한 기능은 무엇인가? 아리스토텔레스는 이 질문에 대한 해답으로부터 에우다이모니아를 추구하는 인간 삶의 일반적인 모습을 추론해 낸다.

이성을 지니고 있다는 점에서 인간만에 독특한 요소를 발견하고 그것에 따라서 삶을 사는 것에서 인간의 기능을 찾고 있는 아리스토텔레스의 관점은 널리 알려져 있다. 아리스토텔레스에 의하면, 인간의 '기능'에 해당하는 삶, 인간만에 독특한 형태의 삶, 인간의 존재 이유에 해당하는 그런 종류의 삶은 곧 인간의 영혼 가운데 이성을 소유한 부분의 활동에 따라 규정되는 삶이다. 아리스토텔레스에게 있어서 '좋은 인간' 혹은 '가치로운 인간'은 바로 이러한 삶을 '잘 사는' 사람, 곧 '탁월하게 사는' 사람을 가리킨다. 문제는 여기서 이러한 삶을 '탁월하게' 산다는 말이 무엇을 의미하는지 하는 것이다.

'탁월하게 산다,' '탁월성을 발휘하면서 산다'는 말에서 '탁월성'은 희랍어 aretē의 번역어이다. 이 말은 그것의 영문 단어가 혹은 excellence로 혹은 virtue로 번역되는 것처럼, 우리말의 용례에서도 탁월성과 덕성(德性)이라는 두 가지 단어로 번역될 수 있다. 아레테가 이 두 용어로 번역될 수 있는 것은 탁월성과 덕성을 달리 쓸 때 우리가 구분하려고 하는 두 가지 서로 다른 인간특성이 적어도 아레테라는 말의 용법과 관련되는 한 구분되지 않았기 때문이라고 할 수 있다. 다시 말하면, 아레테는 인간의 특성에 대한 우리의 통상적인 구분에 적용될 때 한편으로는 성품, 인격, 인품 등에 있어서의 바람직한 상태 혹은 경지를 나타낼 수도 있으며, 다른 한편으로 인지적 능력, 사고력 등에 있어서의 탁월성의 의미도 함께 지니고 있다는 것이다. '도덕적 탁월성' 혹은 '도덕적 우수성'이라는 말에서 느끼는 어색함을 감안하면, 아레테를 전자와 관련하여 사용할 때 우리는 통상 그것을 오늘날의 용법으로 (도덕적) '덕목' 혹은 '덕성'으로 번역할 수 있으며, 또한 아레테를 후자와 관련지어 사용할 때 우리는 그것을 통상 (지적) '탁월성'으로 번역할 수 있다. 그리고 아레테가 지닌 이러한 다중적인 의미와 관련된 난점은 이 말을 현대어에서 이들 두 단어의 의미를 동시에 지닌 단어로 대체하는 일이 성공적으로 이루어지기 전까지는 해소될 수 없는 난점이라 할 수 있다. 요컨대, 아리스토텔레스에게 있어서 '가치로운 인간' 혹은 '훌륭한 사람'는 자신의 삶을 유덕(有德)하게 사는 것과 동시에 지적인 면에 있어서도 탁월성을 발휘하면서 사는 사람이라고 할 수 있으며, 에우다이모니아의 의미

또한 양자를 포괄하는 이들의 삶이 나타내는 특성에서 찾을 수 있다.

이 점은 아리스토텔레스가 영혼을 크게 두 가지로 나누어 설명하고 각각을 두 가지 형태의 아레테와 따로 관련짓고 있는 부분에서 보다 명백히 드러난다. 「니코마코스 윤리학」 1권의 마지막 장에서 아리스토텔레스는 에우다이모니아를 ‘최고의 덕성 혹은 탁월성에 따라 이루어지는 영혼의 활동’이라고 정의하고, 이후 에우다이모니아의 본질을 보다 선명하게 볼 수 있기 위해서는 바로 그 덕성 혹은 탁월성의 본질은 무엇인가 하는 문제를 탐구하지 않으면 안 된다고 말하고 있다. 덕성<sup>2)</sup>은 인간의 영혼이 두 부분으로 이루어져 있는 것과 같이 두 종류로 구분될 수 있다. 아리스토텔레스에 의하면 인간의 영혼은 감정을 소유한 부분과 이성을 소유한 부분으로 나뉘어 있고 각각은 품성에 있어서의 덕성과 이지적(理智的) 덕성(혹은 지적 탁월성)에 연결된다. 품성에 있어서의 덕성은 예컨대 관용이나 절제 등과 같이 인간이 지니는 특성 중에 성격적인 측면의 것들에 해당한다. 「니코마코스 윤리학」 2권부터 5권까지는 품성에 있어서의 덕성, 곧 그것의 일반적 정의와 그 개별적인 예—용기, 절제, 관용 등—에 관한 논의들로 구성되어 있다. David Ross가 그의 「니코마코스 윤리학」 번역본 서문에서 품성에 있어서의 덕성을 ‘moral virtue’로 번역하고 있는 데에서도 엿볼 수 있듯이, 두 가지 종류의 덕성 가운데 이 첫 부분의 덕성은 오늘날 우리가—만약 도덕성의 의미를 지적 사고활동으로부터 분리시키려는 동향을 십분 반영한다면—통상 ‘도덕적인’ 성품으로 분류하는 덕목에 해당하는 것이라고 할 수 있다.

철학적 지혜, 이해력, 실천적 지혜 등이 포함되는 이지적 덕성은 「니코마코스 윤리학」의 6권에서 비교적 상세하게 논의되고 있다. 흥미로운 것은 「니코마코스 윤리학」의 전반적인 구성에 비추어 볼 때, 이지적 덕성은 그 논의된 분량에 있어서 품성에 있어서의 덕성에 비교가 되지 않을 만큼 적은 데도 불구하고 ‘좋은 삶’을 성취하는 일과 관련해서는 오히려 훨씬 더 중요한 것처럼 다루어지고 있다는 점이다. 궁극적인 목적으로서의 에우다이모니아에 도달하기 위해 그 과정에서 우리는 어떤 삶을 살아야 하는가의 문제를 논의하는 것이 윤리학이라고 하면, 이와 같은 종류의 논의에서 이지적인 덕성, 곧 지적 탁월성에 관한 논의는 어떤 위치를 차지하는가? Ross에 따르면 이 질문은 두 가지 방향에서 접근될 수 있다. 첫째, 아리스토텔레스는 유덕한 인간은 올바른 규칙에 따라서 행위하는 인간이라고 하였으므로 유덕한 인간이 되는 데에는 어떤 규칙이 ‘올바른 규칙’인지를 아는 일이 반드시 필요한데, 바로 이 일은 이지적인 활동에 해당한다. 둘째, 앞의 논의에서 삶의 궁극적인 목적으로서의 에우다이모니아는 최고의 덕성 혹은 탁월성에 따라 이루어지는 영혼의 활동으로 정의된 바 있다. 그런데 에우다이모니아를 그와 같이 정의할 때, 여러 가지 다른 종류의 덕성 혹은 탁월성들 가운데 어떤 것이 그야말로 ‘최고’의 것인지 알지 못한다면 이 정의는 그다지 의미 있는 것이 될 수 없다. 따라서 아리스토텔레스에게

2) 이하에서 ‘덕성’은 그것을 ‘탁월성’과 특별히 구분해서 쓰지 않는 한 아레테의 통합적인 번역어로 사용하기로 하겠다.

는 자신이 분류한 여러 가지 다른 종류의 덕성들 가운데 최고의 덕성은 어떤 것인지를 밝혀내지 않으면 안 될 의무가 있었을 것이다. 1권의 마지막 장에서 인간의 영혼이 감정을 소유한 부분과 이성을 소유한 부분으로 구분되는 것처럼 덕성 또한 크게 품성적인 덕성과 이지적인 덕성으로 구분된다고 하였으므로, 그리고 그 뒤에 따라오는 논의들이 품성적인 덕성의 일반적 성격과 그 구체적인 예에 관한 논의였으므로, 이 즈음에서 필요한 논의는 이지적인 덕성의 성격과 그 종류에 관한 것이어야 할 것이다. 6권에서 아리스토텔레스는 인간이 실천하여야 할 이지적인 덕성은 어떻게 구분되며 또한 각각의 성격은 어떤지를 설명하고 있다.

아리스토텔레스에 의하면 인간의 영혼 가운데 이성을 소유한 부분은 다시 두 부분으로 구분된다. 하나는 필연적이며 결코 다른 것으로 변하지 않는 사실을 다루는 부분이며, 다른 하나는 우연적이며 따라서 다른 것으로 될 수도 있는 사실을 다루는 부분이다. 이 구분이 중요한 것인데 따른 영혼의 두 부분이 담당하는 활동의 성격 또한 서로 구분되기 때문이다. 전자는 이른바 이론적 사고활동에, 그리고 후자는 실천적 사고활동에 해당한다는 것이다. 이 두 가지 사고활동이 어떻게 구분되고 양자는 서로 어떤 관계에 있으며, 에우다이모니아를 추구하는 전체적인 인간 삶에 있어서 각각은 어떤 의미를 지니는가 하는 것은 아리스토텔레스의 윤리학과 그의 윤리학을 현대적인 맥락에서 재해석하고 있는 신아리스토텔레스주의 윤리학, 그리고 이들의 논의를 부분적으로 수용하여 그것을 토대로 주지주의적 자유교육관을 비판하고 있는 우리 교육학이론을 제대로 이해하는 데에 핵심적인 역할을 한다. 만약 우리가 이지적인 덕성에 대한 아리스토텔레스의 구분방식을 받아들이고 그에 따라 이성을 지닌 인간 영혼의 활동을 실천적인 것과 이론적인 것으로 구분한다면, 그리고 그와 함께 제시된 아리스토텔레스의 주장대로 궁극적인 목적을 추구하는 우리 삶에서 양자는 서로 밀접히 관련되어 있다는 생각을 받아들인다면, 적어도 어느 한 쪽을 다른 한 쪽으로 환원시키거나 둘 중 어느 하나만이 우리 삶의 전체를 대변하는 것으로 파악하는 시각은 수용할 수 없게 된다.

위에서 언급했듯이 우연적이고 구체적이며 가변적인 것을 대상으로 하는 실천적 지식과 달리 이론적 지식은 필연적이고 보편적이며 불변하는 것을 대상으로 한다. 이론적 사고는 주로 두 가지 능력으로 이루어지는데, 하나는 일련의 전제로부터 결론을 연역해 내는 능력이요, 다른 하나는 그와 같은 연역이 시작되는 궁극적인 전제를 파악하는 능력이다. 이 점에서 우리는 아리스토텔레스에 있어서 이론적 지식은 연역적으로 조직된 지식이라는 점을 알 수 있다. 이와 같은 의미에서의 이론적 지식은 물론 기하학에서 그 전형적인 모습을 발견할 수 있지만, 현대적인 학문 구분의 틀을 적용하면 신학, 수학, 기하학, 그리고 물리학, 생물학 등의 자연과학, 심리학 등도 포함할 수 있다. Ross에 의하면, 이론적 지혜(theoretical wisdom)는 과학과 직관적 이성의 결합으로 이루어지며, 결국에는 아리스토텔레스가 그의 형이상학(Metaphysics)에서 구분한 '지혜'의 하부영역들—형이상학, 수학, 자연과학—을 모두 포함하는 것으로 이해되어야 한다.

이 지적 덕성의 다른 한 부분, 곧 회랍어 *phronēsis*에 해당하는 실천적 지혜는 말 그대로 구체적인 상황 안에서 이루어지는 실제적인 행위에 관련된 우리의 합리적인 사고능력을 가리킨다. 이론적 사고(*sophia*)가 보편적이고 영구불변하는 대상을 탐구하는 활동이라면, 실천적 사고는 특수한 맥락에서 진행되는 개인의 구체적인 행위와 관련된다. 다시 말하면, 실천적 사고는 아리스토텔레스가 숙고(熟考, *deliberation*)라는 말로 설명하고 있는 바와 같이, 이성을 동원하여 특정한 목적을 성취하는 데 가장 적합한 수단을 선택하는 활동을 가리킨다.

아리스토텔레스는 정신의 최고 기능인 이성의 기능을 다시 세분하여, 사물이 있는 그대로 그리고 다르게 있을 수 없는 필연적인 법칙성을 고찰하는 기능과, 다르게도 있을 수 있는 개연성을 알아내는 기능을 구별하였다. ... [프로네시스] 과학적 지식이나 이성의 기능을 발휘하는 정신의 부분 가운데 과학적인 능력을 갖는 기능이 아니라, 계산하고 추리하며 바른 의견을 갖도록 심사 숙고하는 능력을 갖는 기능이라는 것을 우선 지적해야 하겠다. (박전규, 1985, p. 13)

말하자면, 실천적 지혜는 특정한 시대적, 사회적 맥락 속에서 삶을 사는 개인이 그 맥락 속에서 자신에게 좋은 삶은 어떤 삶인지, 그리고 그러한 삶을 영위하기 위해서 어떤 활동에 종사하여야 하는지를 합리적으로 추론하는 사고능력을 의미한다.

아리스토텔레스 윤리학 논의에서 실천적 지혜가 정확하게 무엇을 의미하는가 하는 문제는 그 자체로 대단히 중요한 탐구주제가 될 수 있으나, 연구자의 일차적인 관심은 그것보다는 그의 윤리학 체계 내에서 이론적 지혜와 실천적 지혜, 혹은 각각으로 대표되는 이론적 삶과 실천적 삶, 양자를 두 가지 구분되는 종류의 삶으로 부각시키고 있는 아리스토텔레스의 관점에 주목하는 데에 있다. Sarah Broadie(2002)는 플라톤에 있어서 구분되지 않고 쓰였던 *phronēsis*와 *sophia*가 아리스토텔레스에 와서는 상이한 특성을 나타내는 개념으로 구분되어 쓰이고 있는 점에 주목하고, 이와 함께 실천적 지혜는 이론적 사고로부터 도출되는 것도 아니며 후자가 전자의 전제조건이 되는 것도 아니라는 점, 그리고 양자는 제 각기의 기능을 가지고 있는 별도의 영역이라는 점이 아리스토텔레스에 의해 처음으로 인식되었을 것이라고 추측하고 있다. 요컨대, 실천적 사고와 이론적 사고는 우리 삶에서 동시에 추구되어야 하는 활동양식이라는 것이다.

David Bostock(2000) 또한 이와 흡사한 방식으로 아리스토텔레스의 관점을 해석하고 있다. 그에 의하면, 아리스토텔레스는 두 가지 상이한 종류의 삶의 양식, 곧 한편으로 관조적 삶과 다른 한편으로 정치적 활동으로 이루어진 삶을 서로 비교하고 나아가 그 가운데 어떤 것이 에우다이모니아에 근접한 삶인지를 밝히는 데 관심이 있었다. 그런데 Bostock이 보기에, 「니코마코스 윤리학」 10권에서 이루어지고 있는 아리스토텔레스의 논의는 이전까지 진행되어 온 그의 논의와 일관되지 않는 면이 적지 않다. 「니코마코스 윤리학」은 인간 삶의 궁극적인 목적이 무엇인지를 논의하고 그것에 이르는 방법으로서 품성에 있어서의 덕성과 이지적인 덕성을 제시



하고 각각의 의미를 밝히는 내용으로 구성되어 있었다. 그러나 10권에 가서 아리스토텔레스는 이 모든 논의들과의 관계를 명백히 제시하지도 않은 채, 이론적 사고와 관조적 삶이 실천적 사고와 정치적 삶에 비해서 에우다이모니아를 성취하는 데에 더 적합하다고 결론 내리고 있다는 것이다.

Bostock은 아리스토텔레스가 관조적인 삶과 정치적인 삶 간의 관계에 대해서 충분한 설명을 제공하고 있지 않은 점에 대해서 다소 짜증 섞인 비판을 가하고 있지만, 연구자가 보기에 이 문제와 관련된 책임을 전적으로 아리스토텔레스에게 돌리는 것은 아리스토텔레스를 올바르게 읽는 태도가 아닌 듯하다. 첫째, Bostock은 「니코마코스 윤리학」에 대한 그의 논의를 시작하는 부분에서 이 책의 제목과 정작 그 속에서 아리스토텔레스가 탐구하고 있는 내용의 불일치성을 지적하고 있으나, 이는 명백히 아리스토텔레스의 관심을 현대적인 관점으로 환원하는 오류에 해당한다. Bostock이 보기에 아리스토텔레스는 '윤리학'(ethics)이라는 용어를 철학의 한 분야를 지칭하는 이름으로서 쓴 최초의 사람이고 바로 그 이름으로 윤리학 논의를 진행하고 있지만, 그가 「니코마코스 윤리학」에서 추구한 인간 삶의 궁극적 목적으로서의 에우다이모니아는 반드시 '도덕적으로' 가치로운 삶만을 의미하는 것은 아니며, 더군다나 10권에 등장하는 아리스토텔레스의 주장에 따르면 오히려 '도덕적인' 가치는 인간이 궁극적으로 추구해야 하는 삶과 단지 이차적으로만 관련을 지니고 있는 것으로 서술되고 있다는 것이다. 그러나 연구자가 보기에 Bostock의 이러한 비판은 아리스토텔레스의 '윤리학적' 관심과 Bostock 자신을 포함한 현대인들의 윤리학적 관심을 근거 없이 동일시한 데에서 오는 오류라고 할 수 있다. 말하자면 「니코마코스 윤리학」에서 아리스토텔레스가 탐구한 문제는 한 인간으로서 삶을 어떻게 살아야 하는가 하는 문제였지, 오늘날 우리가 도덕적인 삶으로 규정하는 그런 종류의 삶을 어떻게 살아야 하는가에만 국한된 것은 아니었다는 것이다. 아리스토텔레스의 관심은 가치로운 삶의 모습을 탐색하는 데 있었으며, 그에게 있어서 가치로운 삶은 우리의 '도덕적인' 삶보다 훨씬 포괄적인 종류의 삶이었다고 할 수 있다.

둘째, 이론적인 지식과 실천적인 지식의 구분에 관한 아리스토텔레스의 관점을 비판하는 Bostock의 시각 또한 지식의 종류에 관한 현대인의 관점에 지나치게 편향되어 있다. 아리스토텔레스의 관점을 따르면 영혼은 이론적인 것을 대상으로 하는 부분과 실천적인 것을 대상으로 하는 부분으로 나뉠 수 있으며, 전자는 필연적이고 보편적인 진리를, 그리고 후자는 우연적이고 개별적인 진리를 추구한다. 인간의 행위는 구체적인 맥락에서 개별적인 인간에 의해 수행되는 것이므로 후자와 관련된다. 그러나 Bostock은 이 구분이 그리 설득력이 있어 보이지 않는다고 주장한다. 아리스토텔레스가 이론적인 지식의 전형으로 들고 있는 기하학의 경우, 기하학적 이론이 보편적인 것을 대상으로 한다는 것은 틀림이 없으나 여전히 그것은 다양한 장면에서 실제적으로 적용되기도 한다. 기하학적 이론이 실제적인 장면에서 적용될 때 그것은 인간의

실천적인 행위와 연관되는 것이며, 이 점에서 이론적인 것과 실천적인 것의 구분은 모호해진다는 것이다.

Bostock에 의하면, 이론적인 것과 실천적인 것 간의 구분이 모호하다는 점은 아리스토텔레스가 실천적인 사고를, 지식 그 자체를 목적으로 하는 사고가 아닌, '행위를 기대하고 이루어지는 사고'로 규정할 때에도 마찬가지로 적용된다. 예컨대, '어떻게 하면 스키타이인들을 가장 잘 통치할지에 대해 숙고(deliberation)하는 스파르타인은 있을 수 없다'는 말에서 아리스토텔레스가 의미했던 바는 '숙고'는 실천적 사고의 한 사례이며, 스파르타인들이 스키타이인들에 대해서 숙고하는 것이 불가능한 것은 스키타이인들은 지리상 스파르타와 너무 멀리 떨어져 있을 뿐만 아니라 통치하기 까다로운 민족으로 악명이 높기 때문에 스파르타인이 스키타이인을 상대로 그 어떤 행위를 한다는 것은 무의미하기 때문이다. 간단히 말하면, 행위를 목적으로 하지 않는 경우에는 결코 실천적 사고를 수행할 수 없다는 것이다. 이는 실천적 사고라는 것이 의미상 그러한 경우와 무관하기 때문이다. 그렇다면 예컨대, 정치학을 공부하는 대학생이 미국 헌법이나 영국의 선거제도의 장단점에 대해서 공부하는 경우, 혹은 경제학을 전공하는 대학생이 러시아 경제의 허약성에 대해서 공부하는 경우, 이들 학생에게 그와 같은 사고는 실천적인 것인가 아니면 이론적인 것인가? Bostock에 의하면, 행위를 목적으로 하는가 그렇지 않은가의 기준을 적용하면 이들 사고는 이론적인 것이지만—왜냐하면, 이들 학생이 미국의 헌법이나 영국의 선거제도, 혹은 러시아 경제에 대해서 어떤 행위를 할 것은 결코 아니므로—아리스토텔레스의 또 다른 기준, 곧 필연적이고 보편적인 것을 대상으로 하는가 아니면 우연적이고 개별적인 것을 대상으로 하는가의 기준을 적용하면 이들 사고는 실천적인 사고로 분류되어야 한다. 요컨대 이론적인 것과 실천적인 것을 가르는 아리스토텔레스의 기준은 그리 절대적인 것이 되지 못한다는 것이다.

그러나 연구자가 보기에 Bostock의 이러한 지적은 이론적인 것과 실천적인 것을 구분하는 아리스토텔레스의 기준을 지나치게 자의적으로 해석하고 있다. 기하학이 실제적인 장면에서 적용될 수 있다는 점은 누구도 부정할 수 없는 사실이지만, 기하학적인 지식이 실제에 적용된다고 해서 그 지식의 논리적인 성격이 변형되는 것은 아니다. 그리고 실천적인 사고를 '행위를 목적으로 하는 사고'의 의미로 설명할 때 아리스토텔레스가 의미했던 바 또한 실천적인 사고 혹은 실천적인 지식이 그 사고 혹은 지식의 '성격상' 행위를 예측하고 있다는 의미이지, 그야말로 실지로 미래에 그에 해당하는 행위를 한다는 의미는 아니라고 해야 할 것이다. 미국의 대학에서 정치학을 공부하는 학생이 그 시점에서 영국의 선거제도에 대하여 아무런 행위도 할 수 없는 것은 사실이지만, 만약 그 학생의 사고활동이 인간의 보다 나은 정치적 삶을 추구하는 것을 목적으로 이루어지고 있었다면 그의 지식은 실천적인 지식이라고 보아야 한다. 이론적인 지식은 그것이 실제적인 장면에서 적용될 수 있는가 그렇지 않은가 하는 것과 상관없이 이론적

인 성격을 지니며, 실천적인 지식은 그것이 미래에 그 지식의 주체로 하여금 실지로 특정한 행위를 하게 하는가 그렇지 않은가 하는 것과 상관없이 실천적인 성격을 지닌다는 것이다.

이론적인 것과 실천적인 것을 구분하는 아리스토텔레스의 관점을 받아들인다고 하더라도 각각으로 대표되는 두 가지 형태의 삶이 서로 어떻게 관련되는가 하는 문제는 여전히 심각하게 고려되어야 할 문제이다. 아리스토텔레스가 살았던 고대 희랍의 사회적, 정치적 배경을 고려할 때, 아리스토텔레스를 포함한 당대인들에게는 이 문제가 현대인들에게만큼 심각한 문제가 아니었을 수 있다 하더라도, 이론적인 삶을 실천적인 삶에 비해서 에우다이모니아에 더 적합한 형태의 삶으로 본다든지 혹은 전자를 후자에 비해서 더 가치로운 삶이라고 보는 시각은 현대를 사는 우리들이 쉽게 받아들일 수 없는 입장이다. 둘 중에 어느 쪽이 더 가치로운가 하는 문제는 모르긴 해도 「니코마코스 윤리학」에 언급되지 않은 아리스토텔레스의 또 다른 아이디어들에 비추어 탐구되어야 할 문제인지 모른다. 그러나 중요한 것은 이론적인 사고와 실천적인 사고, 이론적인 지식과 실천적인 지식은 그 성격에 있어서 서로 다른 종류의 것이며, 인간이 추구하여야 할 좋은 삶은 양자를 모두 포함하는 삶이라는 점을 확인하는 일이다.

### III. MacIntyre의 덕론

아리스토텔레스가 그의 윤리학 체계 내에서 규정하고 있는 ‘좋은 삶’의 의미를 두 가지로 구분되는 지적 활동의 양식과 관련지어 확인하고자 했던 지금까지의 논의는 아래에서 이루어질 ‘행위전통’ 개념에 관한 MacIntyre의 논의와 또한 우리 교육학계에서 그것을 원용하여 진행되어 온 ‘사회적 실제’ 논의를 아리스토텔레스 윤리학의 배경 위에서 보다 포괄적으로 이해하기 위한 것이다. MacIntyre의 ‘행위전통’에 관한 논의는 여러 다른 덕윤리학 논의들이 그러한 것처럼 아리스토텔레스 윤리학의 연장선상에서 이해되어야 하며 그 점에서 그의 ‘행위전통’ 개념은 아리스토텔레스가 규정한 아레테의 의미에 비추어 이해되어야 한다는 것이다.

서양 도덕철학의 흐름은 20세기 후반 들어 급격한 전기를 맞이하게 된다. Crisp과 Slote(1997)의 기술에 의하면, 이 전기는 18세기 이후 서양의 실천윤리학 혹은 규범윤리학의 두 전통을 이루어왔던 의무론과 결과론이 Elizabeth Anscombe에 의해 촉발된 이른바 덕윤리학적 관점에 의해 도전을 받으면서 형성된다. Kant의 이론에 뿌리를 둔 의무론적 전통에 의하면, 저 유명한 Kant의 정언명령(Categorical Imperative)으로 형식화되어 있듯이, 인간의 도덕성은 보편적이고도 편견 없는 합리성의 법칙 위에서 성립된다. 이를테면, 타인의 물건을 획득하기 위해 거짓 약속을 해서는 안 되는 것은 동일한 행위를 모든 사람에게 적용되는 보편적인 법칙으

로 상정할 수 없기 때문이다. 그것이 보편적인 법칙으로 상정될 수 없는 것은 이 경우 어느 한 편은 이득을 취하게 되고 그에 반해 다른 한 편은 손해를 보게 되기 때문이다. 상대방을 속임으로써 이익을 얻게 되는 경우는 논리적으로 결코 보편화될 수 없는 경우이며, 보편화될 수 없는 것은 합리성의 법칙에 위배되므로 도덕적 명령으로 성립할 수 없다. 요컨대, 의무론적 윤리의 세계에서 도덕적인 행위는 합리성에 따라 성립된 법칙에 따르는 행위에 해당한다.

윤리학 영역에서 칸트주의와 대립되는 관계에 있었던 공리주의에 의하면, 가치는 오로지 인간의 행복과의 관계로부터 발생한다. 행위는 가치를 추구하고, 만약 인간의 행복이 그러한 행위가 추구하는 가치의 유일한 원천이라고 하면, 모든 합리적 행위는 인간의 행복을 추구하여야 한다. 그런데 이 경우 '인간의 행복'은 반드시 행위 주체의 행복에 한정되지 않는다. 그러므로 공리주의적 윤리 혹은 결과론적 윤리에 따를 때 도덕적 행위는 가능한 한 가장 많은 양의 사회적 행복을 생산하는 행위를 가리킨다.

1958년에 발표한 그의 논문에서 Anscombe은 이 두 전통을 동시에 비판하는 주장을 전개한다. Anscombe은 칸트주의와 공리주의는 양자 모두 도덕성의 토대를 '의무'와 같은 법률적인 개념에서 찾고 있다고 지적하고, 그러나 이와 같은 의미에서의 도덕성은 입법자를 가정하지 않는 경우에는 무의미해진다고 주장한다. 아울러 그는 개인의 행위를 규율하는 신의 존재를 믿는 사람은 오늘날 그렇게 많지 않으므로 이제 윤리학의 토대를 제공해 줄 경로로서 우리에게 유일하게 남은 것은 덕성의 개념뿐이라는 점을 확인한다. 여기서 한 가지 주의를 기울여야 할 부분은, 덕성의 개념을 인간의 번영과 연결지어 설명하는 데 있어서 Anscombe은 아리스토텔레스 철학에 깊이 의존하고 있으며, 이후 덕윤리학으로 명명되는 도덕철학의 새 경향은 아리스토텔레스의 윤리학을 현대적인 언어로 번역하는 일과 함께 발전되었다는 점이다.

Crisp과 Slote에 의하면, 덕윤리학은 적어도 다음 두 가지 특징을 지니고 있다. 첫째, 덕윤리학은 도덕성의 궁극적인 토대를 이른바 '덕성이 지니고 있는 합리성' 그 자체에서 찾는다. 예컨대, 내가 타인에게 거짓말을 해서는 안 되는 궁극적인 이유는 나의 그 행위가 도덕적 법칙을 위반하는 것이기 때문도 아니요, 또한 그것이 인간 사회의 행복을 최대화하는 데 장애가 되기 때문도 아니다. 내가 타인에게 거짓말을 해서는 안 되는 이유는 그것이 '부정직한' 행위라는 바로 그 점에 있다. 이 점에서 덕성의 개념은 공리주의나 칸트주의에서 도덕적 행위를 규정하는 방식보다 훨씬 근본적인 방식으로 도덕적 행위를 규정한다. 둘째, 덕윤리학은 가령 거짓말을 한다거나 낙태를 행한다거나 걸인에게 적선을 한다거나 하는 등의 개별적인 행위에 초점을 두는 것이 아니라, 도덕적 행위의 주체들과 그들의 삶에 주의를 기울인다. 특히 덕윤리학의 이 두 번째 특징은, 아래에서 논의되는 바와 같이, MacIntyre가 그의 *After Virtue*에서 덕성의 핵심적인 개념을 정의할 때 명백히 드러난다.

*After Virtue*에 제시되어 있는 MacIntyre의 관점의 핵심은 계몽주의적 신념이 서구사회를 지

배하면서부터 형성되어 온 이른바 '자유주의적 개인주의' 도덕철학을 비판하는 데에 있다.<sup>3)</sup>

MacIntyre에 따르면, 지난 300년간 철학을 지배해 온 계몽주의의 기획(企劃)은 역사적, 사회적 맥락과 상관없이 성립되는, 그리고 인간의 본질이나 목적 등에 대한 그 어떤 이해와도 상관없이 성립되는 합리성의 개념을 우리에게 가져다 줄 것을 약속했다. 그러나 그와 같은 약속은 지켜지지도 못하였을 뿐 아니라, 계몽주의의 기획 그 자체가 지닌 근원적인 결함 때문에 그 약속은 결코 지켜질 수 없는 것이었다. 결과적으로 오늘날 우리의 도덕적, 정치적 사고는 혼란의 상태에 빠질 수밖에 없게 된 것이다. 이러한 혼란의 상태는 오직 아리스토텔레스적 패러다임으로 복귀함으로써, 목적론적 삶의 양식과 그것을 전제로 한 실천적 이성<sup>4)</sup>에 따라 우리의 삶을 재조직함으로써 극복될 수 있다. (Horton and Mendus, 1994, p. 3)

MacIntyre의 의도는 오늘날 우리가 빈번히 경험하고 있는 도덕적 혼란 상태, 곧 특정한 도덕적 사안에 대해 사회적 합의를 이끌어 내는 것이 원천적으로 불가능하게 된 상태는 18세기 이후 계몽주의적 신념 위에서 형성된 근대적 도덕철학이 아리스토텔레스적 인간관에 대한 부정에서 출발하고 있기 때문이라는 점을 지적하는 데 있다고 할 수 있다. 우리의 도덕적 언어가 처한 무질서는 아리스토텔레스에 있어서 공동체적 삶에 의해 규정되는 목적을 지니고 살던 우리의 삶이 이제는 오직 그와 같은 맥락으로부터 독립된 추상적인 개인의 추상적인 의지에 따라 사는 삶으로 변경된 데에서 비롯된 것이다. 말하자면, 혼란은 그것을 해소하는 데 필요한 공통된 토대가 사라져 버렸기 때문에, 아니 달리 보면 그것을 폐기해 버렸기 때문에 발생하였으며, 그와 같은 공통된 토대를 되찾지 않는 한 그 혼란은 영원히 해소될 가능성이 없다는 것이다. 따라서 MacIntyre의 주된 과제는 아리스토텔레스가 규정하고 있는 인간의 삶의 의미를 재발견하고 그것의 의미는 어떤 요소들로 구성되어 있는지를 재조명하는 데에 있다고 할 수 있다.

앞에서 논의한 대로, 아리스토텔레스는 인간이 삶을 살면서 추구하여야 할 궁극적인 목적은 에우다이모니아이며 그것은 이성에 따라 덕성을 실천하고 탁월성을 발휘하면서 삶을 삶으로써 성취할 수 있다고 주장한다. MacIntyre에 의하면 아리스토텔레스의 그와 같은 주장은 다음과 같이 재구성될 수 있다. 「니코마코스 윤리학」에는 두 가지 인간의 '상태'가 제시되어 있다. 하나는 우연적으로 부여된, 말하자면 인간의 이성적인 활동이 있기 이전의 자연적 상태이며, 다른 하나는 궁극적인 목적을 성취한 상태, 곧 에우다이모니아에 이른 상태이다. 전자는 인간이라면 누구나 그 생물학적 조건으로 타고난 상태를 가리키며, 후자는 자연 상태의 인간이 모종의 특별한 과정을 거쳐 도달하게 되는 상태를 가리킨다. 말하자면 전자는 '교육받기 이전의 상

3) *After Virtue*는 그것이 출간된 이후 비단 영미권 뿐만 아니라 국내에서도 제법 광범위하게 소개되어 왔으므로 본 연구에서 굳이 그 내용을 요약할 필요는 없을 것이다. 다만 연구자는 다음 절에서 보다 집중적으로 논의하게 될 '행위전통' 개념이 MacIntyre 덕론의 전체 맥락 속에서 어떤 위치를 차지하며 교육내용에 대한 우리의 논의에 어떤 방향으로 접목되어야 하는지에 초점을 맞추고자 한다.

태'요, 후자는 '교육받은 이후의 상태'를 의미한다고 할 수 있다. MacIntyre에 의하면 아리스토텔레스의 「니코마코스 윤리학」은 한 인간이 '교육받기 이전의 상태'에서 '교육받은 이후의 상태'로 이행하기 위한 과정을 기술한 책이다. 인간은 자연 그대로의 모습으로부터 자신이 지니고 있는 이성의 활동을 통해 탁월성을 발휘함으로써 궁극적인 목적을 성취한다. 인간은 누구나 그와 같은 삶을 살게 되어 있다.

여기서 문제는 아리스토텔레스에게 있어서 에우다이모니아로 묘사된 궁극적 목적이 오늘날을 사는 우리에게도 동일하게 적용될 수 있는가, 만약 그렇다면 그것은 어떤 근거에서 그러한가 하는 점이다. 아리스토텔레스의 경우에, 인간은 누구나 덕성을 실천하고 탁월성을 발휘하면서 살아야 하며, 이는 그의 철학체계 전체의 구조 속에서 형이상학적으로 정당화된 궁극적인 목적의 개념에 의해서 덕성을 실천하고 탁월성을 실현하는 인간의 삶이 설명되기 때문이다. 이제 MacIntyre가 해결해야 할 과제는 이와 같은 아리스토텔레스의 '형이상학적 생물학'에 의존하지 않고도 인간의 삶을 목적론적으로 설명하는 것이 가능한지, 그리고 아리스토텔레스의 논리에 의존하지 않고도 덕성의 일관적인 성격을 정의할 수 있는지 하는 것이다.

이른바 '정의주의'(情意主義, emotivism)라는 개념을 통해 근대 이후의 개인주의적 윤리학을 비판하고 난 후에 MacIntyre는 덕성의 개념이 역사적으로 어떻게 변화해 왔으며 각각의 시대에 그것들은 어떤 특징을 지니고 있었는가를 기술한다. 영웅시대를 배경으로 한 호메로스의 서사시에 등장하는 인물들이 추구했던 덕성은 그 시대, 영웅들이 살고 있었던 사회가 그들에게 부여하였던 사회적 역할을 빈틈없이 수행하게 하는 자질이였다. 이 시대 핵심적인 덕성은 전쟁과 운동경기에 출전하여 탁월성을 발휘하는 것이었으며, 그러한 덕성의 성격은 호메로스 시대를 살았던 그들 영웅들에게 부여된 사회적 역할과 밀접하게 연결되어 있었다.

아리스토텔레스에 와서 덕성은 이와는 사뭇 다른 것으로 기술되고 있다. 경우에 따라서 소수의 특수한 사람들에게만 요구되는 덕목이 없었던 것은 아니지만, 아리스토텔레스의 설명에서 덕성은 이러저러한 사회적 역할을 수행하는 개인에게 요구되는 사항이 아니라 인간이라면 누구나가 인간이라는 그 이유만으로 갖추어야 할 사항인 것으로 기술되고 있다. 어떤 자질을 인간이라면 누구나가 보편적으로 갖추어야 할 덕성으로 간주할 것인가 하는 것은 유적(類的) 존재로서의 인간의 궁극적인 목적의 성격에 따라서 결정된다. 신약성경에 등장하는 덕목들의 성격도 그 개념적인 구조에 있어서는 아리스토텔레스의 덕목들과 동일하다. 신약성경에서 기술되고 있는 덕성은 아리스토텔레스에서와 마찬가지로 그것을 실천하는 인간의 삶을 모종의 초자연적인 목적으로 이끄는 그런 성격적인 특징이다. 이 경우, 먼저 종교적으로 정의된 '좋은 삶'의 의미가 있고 그것을 토대로 덕성의 성격이 규정되는 것은 호메로스 시대에 사회적 역할이 먼저 있고 그것에 의해서 덕성이 규정되는 것과 동일하다. 말하자면, 덕성의 성격은 호메로스 시대이건 아리스토텔레스에서건 신약성경에서건 공통적으로 그것에 논리적으로 선행하는

그 어떤 것을 전제로 성립된다는 것이다.

Benjamin Franklin으로 오면 덕성은 명백히 공리주의적인 방식으로 설명된다. MacIntyre에 의하면 Franklin은 덕성을 특정한 목적을 달성하는 데 있어서의 수단으로 간주하고 있으며, 공리주의적인 관점이 성격상 그러하듯이 양자를 외적인 방식으로 관련짓는다. 덕성을 함양하는 목적은 행복을 이루기 위한 것이므로, Franklin이 이해하는 행복은 구체적인 의미에서의 성공, 번영을 가리킨다. 요컨대 Franklin에게 있어서 덕성은 성공이나 번영을 성취하는 데에 필요한 것으로서 의미를 지닌다.

만약 덕성 개념에 대한 MacIntyre의 기술을 따른다면, 그의 설명처럼 적어도 이 맥락에서 우리 앞에는 덕성에 대한 세 가지 상이한 개념이 놓여 있게 된다. 첫째, 호메로스의 저작에서처럼 덕성은 그것을 실천하는 개인으로 하여금 그에게 부여된 사회적 역할을 수행하도록 하는 자질이다. 둘째, 아리스토텔레스와 신약과 아퀴나스에서처럼 덕성은 한 개인으로 하여금 그것을 실천함으로써 인간에게만 고유한 궁극의 목적(*telos*)을 추구하는 삶을 살도록 하는 자질이다. 셋째, Franklin이 그의 자서전에서 규정하고 있는 것처럼 덕성은 성공을 이루는 데 필요한 자질이다. 명백한 것은 덕성에 대한 이 세 가지 종류의 의미들은 상이한 시대적 배경, 상이한 사회적 배경에 의해서 규정된, 덕성에 대한 상이한—어떤 의미에서는 서로 양립불가능한—의미들이라는 점이고, 그렇다면 우리는 결국 MacIntyre가 애당초 그의 논의에서 비판의 대상으로 삼았던 그런 종류의 혼란과 무질서의 상태로 되돌아 온 것이 아닌가? 파편화된 도덕적 언어들, 그리하여 서로 의사소통이 불가능해진 상태를 극복하기 위한 대안으로 서로 양립할 수 없는 상이한 의미를 지닌 덕성의 개념들을 동원한다는 것이 가능한 일인가? 이와 같은 문제들은 자유주의 도덕철학에 대한 그동안의 비판이 결실을 맺기 위해 반드시 해결되지 않으면 안 되는 문제들이며, 그리하여 MacIntyre의 남은 과제는 이들 서로 경쟁하는 상이한 덕성의 개념들로부터 모든 형태의 덕성들에 공통적으로 적용될 수 있는 핵심적인 요소를 추출해 내는 일이다. MacIntyre의 덕론을 거론할 때 등장하는 '삶의 서사적 통일성'이니 '사회적 실체'니 '전통'이니 하는 개념들은 모두 이 작업을 위한 것이라고 할 수 있다.

MacIntyre가 열거한 덕성의 특징들 중에 한 가지 중요한 것은 덕성은 그 의미가 성립하기 위해서 그에 선행하는 모종의 사회적, 도덕적 삶의 특성에 대한 설명을 선결조건으로 한다는 점이다. 인간의 삶을 설명하는 데 있어서 덕성은 어디까지나 이차적인 위치를 차지한다는 것이다. 따라서 호메로스의 영웅들에게 요구되었던 덕성들은 그들이 담당하고 있었던 사회적 역할에서 추론되어 나온 것이고, 아리스토텔레스의 덕성은 인간 활동이 궁극적으로 도달하여야 할 목적에 비추어 규정된 좋은 삶의 의미로부터 나온 것이며, 마찬가지로 Franklin의 덕성은 효용성을 토대로 그 성격이 규정되고 있다는 것이다. 그렇다면 MacIntyre가 설명하려고 하는 덕성은 인간 삶의 어떤 특성을 전제로 하여 규정된 덕성인가? MacIntyre는 덕성의 핵심적 개념에 접근하

는 일을 이와 같이 덕성의 개념이 규정되기 위해 그에 앞서 먼저 언급되어야 할 인간 삶의 성격을 밝히는 일과 연결시킨다. *After Virtue*에서 이에 대한 논의는 14장과 15장에 걸쳐서, 세 가지 논리적 단계로 구분되어 진행된다. MacIntyre가 '세 단계'라고 표현하고 있지만, 그 단계들을 굳이 덕성의 핵심적 개념을 정의하기 위해 거쳐야 할 설명의 단계로 이해할 필요는 없다. 마치 아리스토텔레스가 에우다이모니아의 개념으로 인간 삶의 모습을 그리고 있듯이, 이는 MacIntyre가 우리의 삶을 이해하기 위해 동원하는 일련의 개념적 도구들이라고 해도 될 것이다.

'행위전통'(practice)의 개념은 덕성의 핵심적 개념에 접근하기 위해 MacIntyre가 가장 먼저 논의하는 개념이다. 다음 절에서 보다 분명하게 드러나겠지만, 이 개념은 우리 교육학계에서 영미 분석철학의 전통에서 형성된 주지주의적 자유교육의 이념이 지닌 한계를 지적하고 그것을 극복하기 위해 상당히 적극적으로 활용하고 있는 개념이다.

덕성은 호메로스의 저작에서건, 아리스토텔레스의 윤리학에서건, 인간의 구체적인 활동이 지니는 특성을 가리킨다. 영웅시대에 어떤 한 가지 덕성을 실천하는 것은 그 행위자로 하여금 자신에게 그에 해당하는 사회적 역할을 유지하는 데에 필요한 자질을 구비하고 있음을 나타내 보이는 것을 의미했다. 전장에 나가서 용맹성을 과시하는 것은 전사로서 자신에게 부여된 사회적 역할을 충실히 수행하고 있다는 점을 증명하는 것이 되었다. 그러므로 덕성의 실천은 예외 없이 그에 해당하는 그 어떤 활동영역 내에서 이루어지게 되어 있었다. 아킬레스의 탁월성은 전쟁이나 운동경기에 나가서 발휘되는 탁월성이었으며, 페넬로페의 탁월성은 오디세우스가 원정에서 돌아오기까지 가사를 보살피는 일에 있어서 발휘되었던 탁월성이었다. 아리스토텔레스의 「니코마코스 윤리학」에서도 이는 마찬가지이다. 탁월성을 설명할 때 아리스토텔레스는 종종 그것을 플룻 연주, 전쟁, 기하학 등의, 특정한 형태의 활동과 관련시키고 있다는 것이다. 그리하여 MacIntyre는 덕성을 이와 같이 우리가 삶을 살면서 종사하는 다양한 형태의 활동영역들과 관련시키고, 이 점을 덕성의 핵심적인 개념을 규정해 내는 일에 불가결의 요소로 간주하고 있다. 덕성은 우리의 실천적인 활동영역에서 발휘되는 해당 활동의 특성이라는 것이다.

연구자가 '행위전통'이라고 번역한 practice의 개념은 어찌 보면 거기에 무슨 특별한 이론적인 의미가 있을까 싶을 정도로 지극히 상식적인 개념이다. 인간은 누구나 삶을 살면서, 생계를 유지하는 수단으로서든 아니면 자아발전의 발판으로서든, 누구나 제각기 특정한 형태의 활동에 종사하고 있다. 혹은 그 활동영역의 다양함에 따라, 혹은 종사하고 있는 활동영역에서의 관심이나 역량의 깊이에 따라 한 개인의 탁월성을 평가하는 것은 우리에게 일상적인 일이다. 아무 일에도 종사하지 않는 사람, 아무런 직업도 갖고 있지 않는 사람에게서 덕성이나 탁월성을 찾아볼 수 없다는 점은 우리에게 전혀 어색한 주장이 아니다. 인간은 반드시 그 어떤 형태의 것이든 자신이 속한 사회에서 과거로부터 있어 온 행위전통에 발을 들여 놓음으로써 생계를 유지하고 성장을 해 나간다. 도대체 MacIntyre는 이와 같은 지극히 상식적인 의미를 지닌 행



위전통의 개념에 어떤 특별한 의미를 부여하고자 하는가? 굳이 부가적인 의미를 부여하고자 한다면, 연구자가 보기에 그것은 다음과 같은 세 가지 정도로 요약될 수 있다.

첫째, MacIntyre의 행위전통은 어느 정도 일관된 형식을 갖춘 인간 활동의 모든 영역을 가리키는 포괄적인 개념이다. MacIntyre가 든 예(pp. 187-8)에서도 제시된 것처럼, 축구나 야구 등의 형태로 우리들이 흔히 경험하는 운동경기, 바둑이나 장기 등의 게임(game), 건축, 농사, 물리학이나 화학 혹은 생물학에서의 탐구활동, 역사가의 탐구활동, 회화, 음악, 그리고 가정이나 도시 혹은 국가와 같은 공동체를 건설하고 유지하는 정치적인 활동 등이 행위전통의 사례에 해당한다. 그러므로 행위전통은 우선은 그 활동에 종사하는 여러 명의 행위자 집단을 상정하고 있다는 점에서 사회적인 성격을 지니고 있으며, 비교적 오랜 기간 동안 지속되어 온 것이라는 점에서 역사적인 성격을 지닌다. 이들 행위전통은 개인이 태어나기 전부터 존재해 온 것이며 비교적 일관된 성격에 의해 유지되고 있는 공동체의 구성원들이 공통적으로 참여하는 활동이라는 점, 그리고 한 특정한 행위전통에 종사하고 있는 사람들은 그것이 규정하고 있는 규칙을 인지하고 따라야 한다는 점에서 제도적인 활동이다. 개인이 성장하는 과정은 이들 제도적 활동영역에 맡겨 놓음으로써, 그리고 이후 그 활동영역에서 탁월성을 쌓아 나가고 또 다른 새로운 영역으로 활동의 범위를 넓혀 나감으로써 경험의 폭을 확대해 가는 과정이라고 할 수 있다.

둘째, 행위전통의 개념은 아리스토텔레스적인 의미에서의 윤리학적 개념이다. 다시 말하면, 「니코마코스 윤리학」에서 아리스토텔레스의 관심이 인간이라면 누구나가 추구하여야 할 '좋은 삶'의 의미를 정의하고 그것을 성취하는 데 필요한 덕성의 성격을 밝히는 데 있었던 것처럼, 행위전통의 개념은 인간 삶의 모든 영역에 적용된다는 것이다. 아리스토텔레스가 아레테를 품성에 있어서의 아레테와 이지적인 아레테로 구분하고 '좋은 삶'의 요소로서 양자를 모두 논의하였듯이, 그리고 이지적인 아레테를 실천적인 것과 이론적인 것으로 구분하고 양자를 함께 논의하였듯이, 행위전통의 개념은 이들 요소를 모두 포괄하는 개념이어야 한다. 오늘날 도덕성을 개인의 성격적인 특성을 가리키는 개념으로 국한하거나, 혹은 그것을 이론적인 활동과 구분되는 실제적인 활동에만 한정짓는 관점은 적어도 지금의 맥락에는 적용될 수 없다. 따라서 MacIntyre의 행위전통에는 앞의 문단에서 열거한 것처럼, 건축이나 농사, 혹은 정치적 활동 등의 '실제적인' 활동뿐만 아니라, 물리학이나 화학, 생물학, 혹은 역사학 등과 같은 '이론적인' 활동도 포함된다. 말하자면 행위전통을 현대적인 의미에서의 '도덕적' 개념으로서만 사용할 필요는 없다는 것이다.

셋째, 행위전통과 덕성 간의 관련을 설명하면서 MacIntyre가 행위전통의 핵심적인 특성으로 들고 있는 두 가지 요소, 곧 '활동에 내적인 가치'의 개념과 '탁월성의 기준'의 개념은 그것 그대로 교육내용에 관한 우리의 논의에 활용될 수 있다. MacIntyre가 말하는 '활동에 내적인 가치'는 얼핏 R.S. Peters의 '내재적인 가치'의 개념과 흡사하다. '내재적인 가치'를 설명할 때의 형식을

빌어서 설명하면, 한 활동에 내적인 가치는 그 활동과 의미상, 혹은 논리적으로 관련된 가치를 가리킨다. 따라서 MacIntyre의 예를 활용하면, 체스라는 활동의 내적인 가치는 체스라는 활동의 의미와 관련되지 않은 가치, 가령 상금이라든지 친구와의 친분이라든지 하는 등의 '외적인 가치'와는 구분되어야 한다. 또한 한 활동에서의 탁월성은 그 활동에 내적인 가치를 추구하고 그것을 어느 정도 실현하는가에 따라 판별되어야지, 그 활동과 다만 우연적으로 연관되는, 그것에 외적인 가치의 실현 정도와는 아무런 상관이 없다. 한 활동에 단지 외적으로 연관되는 가치는 그 활동에 있어서의 탁월성이 아닌 다른 방법을 동원하여 얼마든지 실현할 수 있기 때문이다.

'탁월성의 기준'의 개념은 행위전통에 해당하는 것과 그것에 해당하지 않는 것을 구분하는데 MacIntyre가 적용한 기준이다. 덕성을 발휘하는 장이 되는 행위전통은 그 자체에 탁월성의 기준을 포함하고 있어야 한다는 것이다. MacIntyre의 예에서도 나타나 있듯이, 호숫가에서 심심풀이로 돌을 던지는 행동은 (물론 이 행동조차 하나의 행위전통으로 발전할 수 있는 가능성이 없는 것은 아니지만) 단지 그 순간만 두고 본다면 결코 하나의 행위전통이라고 할 수 없으며, 이는 그 행동에 탁월성의 개념과 그것의 정도를 구분케 하는 기준이 포함되어 있지 않기 때문이다. 호숫가에서 심심풀이로 돌을 던지는 행동이 하나의 행위전통으로 분류될 수 없는 이유는 그것을 야구경기에서 투수가 포수를 향해서 돈을 던지는 행위와 비교하고, 왜 후자는 전자와 달리 하나의 행위전통으로 분류될 수 있는지를 생각해 보면 비교적 명백히 드러난다.

물론 이와 같은 행위전통의 두 가지 핵심적인 개념적 요소가 교육내용의 성격에 대한 우리의 논의에 수정이나 보완 없이 그대로 적용될 수는 없다. MacIntyre 스스로 지적하고 있는 것처럼, 이 두 개념적 조건을 모두 만족시킨다 하더라도 통상 우리의 규범적 기준에 의해 나쁜 것으로 분류될 가능성이 있는 활동들이 충분히 있을 수 있기 때문이다. 가령, '고문'과 같이 일반적으로 반사회적인 활동으로 분류되는 것들도 그 자체에 내재하는 가치로움과 그것에 고유한 탁월성의 기준이 있다고 할 수 있는가, 만약 그런 활동을 나쁜 활동으로 규정하고 결코 교육내용으로 선정되어서는 안 된다고 주장한다면 그러한 주장의 근거는 어디가 있는가 하는 등의 질문은 여전히 제기될 수 있으며, 이들 질문에 대한 논의는 행위전통에 대한 MacIntyre의 논의 그 자체의 범위를 벗어난다고 보아야 할 것이다. 행위전통의 개념은 덕성의 핵심적 개념에 접근하기 위한 또 다른 개념적 요소들, 곧 개인의 삶을 한 편의 이야기로서 파악하고 자아를 그 이야기에 등장하는 주인공으로서 파악하는 관점, 그리고 우리 개별 인간의 삶은 보다 광범위한 사회적 맥락과 역사적 전통 안에서 이루어진다는 관점에 의해서 보완되어야 하며, 아닌게아니라 MacIntyre의 논의는 이 부분들에 대한 논의와 더불어 진행되고 있다.

#### IV. '사회적 실제' 논의

10년 전쯤에 대단히 흥미로운 논문 한 편이 출간되었다. 1960년대 이후 영미 분석철학계에 서 자유교육의 개념적 토대를 구축해 온 철학자 가운데 한 사람인 P.H. Hirst가 1993년에 발간 된 그의 정년퇴임 기념 논문집에 기고한 논문(Hirst, 1993)을 통해서 그간 자신이 견지해 온 자유교육의 이념을 스스로 부정하는 혁명적인 사고의 전환을 개진한 것이다. Hirst는 자신의 논문에서 지식과 '사회적 실천활동'(social practices)을 구분하고 교육은 일차적으로 후자에 관한 것이라고 주장한다. 교육이 좋은 삶을 영위하는 일과 관련된 활동이라고 한다면 그것의 목적을 일차적으로 지식을 획득하는 일로 간주하는 것은 오류라는 것이다. 교육의 내용은 그 대신에 사회적으로 형성되거나 발전된 개인적, 집단적 행위의 양식에 개인을 입문시키는 활동으로 이루어져야 한다. 이는 확실히 지난 30년간 우리에게 알려진 자유교육론자 Hirst의 주장과는 크게 다른 입장이다.

Hirst의 관점에 있어서 변화의 중심은 이론적 지식에 대한 그의 태도에 있다. 이론적 지식의 형식들은 그 논리적 특성과 그것들이 일차적으로 관여하는 명제의 진리기준이 나타내는 성격에 따라 구분되는 지식이라는 점에는 의심의 여지가 없다. 오류는 이론적 지식을 건전한 실천적 지식의 발달과 합리적 개인의 성장에 논리적 토대가 되는 것으로 간주하였다는 점에 있다. 이론적인 지식을 가르치는 교육을 다른 모든 요소의 궁극적인 선행조건으로 인식하였다는 것이다. 이제 Hirst는 이론적 지식과 실천적 지식 간의 관계를 과거와는 완전히 상반된 방식으로 인식한다. 곧 실천적 지식이 이론적 지식보다 근본적이며, 이론적 지식의 의미는 실천적 지식을 통해서 규정된다. 교육은 온갖 종류의 지식과 태도, 감정, 덕목, 기술, 기질, 관계들로 이루어진 사회적 실천활동의 복합체로 학습자를 입문시키는 일을 우선 수행하여야 한다. 지식은 본질적으로 욕망을 충족시키려는 우리 인간의 실제적 관심에서 비롯된 것이며, 이 점에서 이론적 지식보다는 실천적 지식이, 명제적 지식보다는 방법적 지식이 그것의 본래의 모습에 가깝다.

사회적 실천활동의 양식에 입문시키는 일을 교육이 담당해야 할 가장 중요한 일로 간주하고, 실천적 지식을 이론적 지식보다 더 근본적이고 중요한 것으로 보는 Hirst의 변화된 태도는, 그가 자신의 논문에서도 밝히고 있듯이, MacIntyre를 포함한 신아리스토텔레스주의자들의 관점을 수용한 결과라고 할 수 있다. 그러나 본 논문의 전반부에서 논의한 아리스토텔레스의 관점에 비추어 보면 아리스토텔레스가 과연 이론적 지식보다 실천적 지식을 좋은 삶을 영위하는데 있어서 보다 중요한 것으로 간주했었는지, 그리고 모든 지식은 원천적으로 인간의 실천적 관심에서부터 비롯된다는 Hirst의 관점이 신아리스토텔레스주의자들에 의해 해석된 아리스토텔

텔레스의 아이디어와 일관된 것인지는 문제는 확인이 필요한 부분이다. 이 문제는 아래에서 논의될 홍은숙과 유재봉의 관점에도 유사한 방식으로 적용된다.

1999년 발간된 『지식과 교육』에서 홍은숙은 오늘날 우리가 흔히 듣는 지식교육에 대한 비난의 목소리를 “무기력한 지식 교육”에 대한 지적으로 해석하고 그것에 대한 대안을 탐색한다. 홍은숙에 의하면, 이른바 ‘입시 위주의 교육’이니 ‘지식 위주의 교육’이니 ‘주지주의 교육’이니 하는 등의 말은 학교에서 이루어지는 우리의 지식교육을 비난하는 데 사용되는 말들이며, 그와 같은 비난은 “지식이 삶에 의미있게 적용되거나 활용되지 못하는 죽은 문자 학습에 머무른다는 비난, 즉 삶에서 동떨어진 ‘죽은 지식’ 또는 ‘무기력한 지식’에 대한 비난이다” (홍은숙, 1999, p. 41). 그가 인용하고 있는 Alfred Whitehead의 주장에 의하면, 지식이 무기력하게 되는 것은 원래 그것이 “생성될 당시의 불꽃 튀는 생명력을 잃고서 현학적이며 틀에 박힌 관념으로 전락”(pp. 43-4)하여 그 유용성을 상실하게 되기 때문이다. 따라서 지식의 무기력화를 방지하는 한 가지 방법은 학습자에게 그것을 가르칠 때 그것이 학습자의 현실적인 삶의 상황인 ‘지금 여기서’ 어떻게 적용될 수 있는가를 이해하도록 가르쳐야 한다.

홍은숙에 의하면 ‘무기력한 지식 교육’의 위험성에 대한 경계는 John Dewey에게서도 찾아볼 수 있다.

... 오늘날 문자를 통한 형식적인 학교교육이 불가피하게 되었으나 그것은 문자 교육의 특성상 현실에서 동떨어진 ‘죽은 교육’이 될 위험성이 있다. 이러한 위험을 극복하는 길은, 교육이 본래 삶의 필요에서 나온 것이기 때문에, 문자화된 지식을 가르치되 그것이 일상적인 삶에서 의미를 가지며 또 삶에 적용되고 활용될 수 있는 형태로 가르치는 것이다. 이와 같이 듀이도 일상 생활에서의 문제를 인식하여 해결할 수 있는 교육을 주장한다. (p. 48)

무기력한 지식 교육의 문제는 지식이 일상 생활에서 적용되거나 활용되지 못함으로써 그 실제적인 유용성을 상실한다는 데에 있다. 지식이 무기력해지는 이유가 여기에 있다면 그것을 방지하는 방법이 무엇인지는 비교적 명백하다. 곧, 지식을 일상 생활과 연계시키면 되는 것이다. 다시 말하면, “지식을 가르치되 그것이 나온 배경이 되는 활동의 전통과 더불어, 그 전통 안에서 가르치는 것이다” (p. 69). 홍은숙은 결론적으로 ‘무기력한 지식 교육’의 문제를 해결하기 위해서는 우리 교육의 초점이 명제 체계를 가르치는 일로부터 그 명제가 생겨 나온 배후 활동으로 이동하여야 한다고 주장한다. 그리고 명제적인 지식이 나온 배후의 활동을, MacIntyre의 용어를 인용하여 ‘사회적 인간활동’(practices)이라고 명명한다.

홍은숙은 이후의 논의에서 ‘사회적 인간활동’에 대한 MacIntyre의 설명을 소개하고 그 설명을 토대로 이 용어를 우리가 ‘무기력한 지식’ 대신에 가르칠, 명제가 만들어지는 배후의 전체 활동의 전통을 지칭하는 이름으로 사용할 것을 제안한다. 그러나 연구자가 보기에 MacIntyre

의 '사회적 인간활동' 개념에 홍은숙이 상정하고 있는 것과 같은 인식론적 의미가 함의되어 있는지는 보다 면밀하게 분석해 보아야 할 부분이다. 명제적인 지식은 원래 활동에서부터 생겨나온 것이라는 점, 그 점에서 명제적 지식의 '배후'에는 생동하는 활동이 있다는 점, 그리고 명제적인 지식은 구체적인 경험이 추상화된 것이며 지식을 가르칠 때에는 그것이 추상화되기 이전의 구체적인 경험을 가르쳐야 한다는 점 등이 덕성의 핵심적인 개념에 접근하기 위하여 'practice'를 언급하였을 때 MacIntyre가 지니고 있었던 생각들이었는지는 'practice'를 설명하는 데에 동원된 MacIntyre의 논의만으로는 확인하기 불가능하다.

홍은숙의 '사회적 인간활동' 개념에는 서양 교육사상의 전통 속에서 대체로 보아 Jean Jacques Rousseau에서부터 시작되었다고 볼 수 있는 지식에 대한 발생론적 가정이 들어 있다. 이는 Dewey가 그의 *The Child and the Curriculum*에서 논리적인 성격의 지식은 아이들에게 제공될 때 '심리적으로 번역'되어야 한다고 한 주장에서 보다 세련된 모습으로 발견된다. 예컨대 아이들에게 지도를 가르칠 때에는 그것 그대로 제시할 것이 아니라 그 지도를 제작할 때 지도 제작자 혹은 탐험가가 했음직한 생생한 경험을 아이들이 실지로 해 보도록 하여야 한다. 모든 지식은 인간의 구체적인 경험으로부터 발생하였으며 학습자의 성장은 인류가 진화해 온 발달의 과정을 반복하므로, 지식을 가르치는 과정은 학습자가 성장하는 과정에서 겪는 각 단계에 따라 재조직되어야 한다는 것이다. 그러나 이와 관련하여 문제는, 그러한 지식의 발생론적 가정의 타당성 여부 이외에도, 만약 그것이 타당하다 하더라도 이러한 발생론적 가정이 우리가 학교에서 가르치는 모든 지식에 예외 없이 적용되는가 하는 점이다. 가령 '빛은 직진한다'는 명제적 지식의 배후에는 어떤 생생한 활동이 숨어 있는가? '삼각형의 내각의 합은 180도이다'라는 지식은 어떤 사회적 인간활동이 추상화된 것인가? '인간은 직립보행을 하면서 자유로워진 두 손이 도구를 사용할 수 있게 됨으로써 다른 동물에 비해 훨씬 우수한 종으로 진화할 수 있었다'고 하는 명제적 지식의 배후에는 어떤 생명력 있는 인간활동이 있는가? 연구자가 보기에, 이와 같은 질문들이 해결되지 않는 한 '사회적 인간활동'에의 입문으로서의 교육은 그 입문의 대상을 지나치게 좁게 해석할 수 있는 위험을 피할 수 없다. 이 우려는 지식교육의 중요성을 주장하는 사람들이 교육을 아동의 생활 혹은 흥미 등과 같은 모호한 개념과 연관시켜 규정하려는 입장들을 비판적으로 논의할 때 빈번히 등장하는 우려이다.

또 하나 '사회적 인간활동' 논의에서 명료하지 않은 점은 이 개념은 교육의 방법에 관련된 개념인가 아니면 교육의 내용에 관련된 내용인가 하는 점이다. 말하자면 '무기력한 지식 교육'에 대한 논의에서 지식 그 자체가 무기력한 상태로 되어 버렸다는 것인지, 아니면 지식은 변함없는 지식이라도 그것을 가르치는 과정이 무기력하게 되었다는 것인지가 명확하지 않다는 것이다. '사회적 인간활동'이 전자의 의미에서 무기력한 지식 교육의 대안이 된다면 그것은 인식론적 개념이 될 것이고, 후자의 의미에서 무기력한 지식 교육의 대안이 된다면 그것은 하나의

방법론적 개념이 된다고 보아야 한다. 전자의 경우라면 '사회적 인간활동'은 지금까지 학교에서 가르치는 지식을 대체하는 교육내용으로 간주되어야 하나, 후자의 경우라면 지금까지 가르쳐 온 지식을 그대로 가르치되 그것을 가르치는 과정에서 '사회적 인간활동'의 개념에 함의되어 있는 바를 적용하여야 한다는 식으로 해석될 수 있다. 연구자가 이해하고 있는 한에 있어서 '사회적 인간활동' 논의에는 이 점이 분명하게 구분되지 않고 있다.

유재봉의 '사회적 실제' 논의에서 우리는 Hirst와 홍은숙의 논의에서 한 걸음 더 나아가 MacIntyre의 '행위전통' 개념을 보다 적극적으로 교육학적 논의에 적용하려는 시도를 발견할 수 있다. 그의 2000년 논문에서 유재봉은 Hirst가 지난 30년 동안 자신의 교육철학을 지탱하고 있었던 자유교육의 이념을 버리고 교육을 '사회적 실제'의 입문'으로 보아야 한다는 입장으로 급진회한 데에는 적어도 부분적으로 MacIntyre의 영향이 작용하였다는 점과, 우리나라의 경우에 있어서도 홍은숙의 교육적 아이디어에 '사회적 실제' 개념이 원용되고 있는 점에 주의를 기울이고, 그러나 MacIntyre의 '사회적 실제' 개념이 교육학 영역에 미치고 있는 그와 같은 영향력에 비해서 정작 그 개념이 정확하게 무엇을 의미하는지에 대한 논의는 그리 풍부하게 이루어져 오고 있지 않다는 점을 지적한다.

그 논문에서 이루어진 유재봉의 논의에 따르면, '사회적 실제'로 번역된 MacIntyre의 'practice'는 교육학적 논의의 맥락에서 이해될 때 '언어'나 '지식'이 아닌 '행위' 혹은 '활동'으로서의 성격을 더욱 강하게 띤다 (pp. 58-9). '사회적 실제'의 이러한 성격 때문에 그것을 기반으로 둔 교육은 추상적인 교과를 가르치는 지식교육으로는 결코 실현할 수 없는 총체성과 현실성을 되살릴 수 있는 길을 제공한다. '사회적 실제'는 우리 마음의 작용에서 나오는 '이론'이라기보다는 인간 '행위 혹은 활동'으로 이해되어야 하며, 순전히 인지적인 것이라기보다는 규칙과 목적, 정의적 구조를 포괄하는 통합적인 활동 혹은 실제로 이해되어야 한다 (p. 65). 요컨대, MacIntyre의 '사회적 실제'는 "근본적으로 정신적인 대상이거나 그것의 결과인 '이론'이나 '학설'이기보다는 다소 복잡하고 일관성을 가진 사회적 인간 '활동'이나 '행위'"이며, "지식, 이해, 신념, 정서, 태도, 성향, 목적, 의지 등을 포함하는 개념"으로 보아야 한다 (p. 67).

MacIntyre의 'practice'에 대한 유재봉의 논의에는, 그리 명확하게 드러나지는 않지만, 한 가지의 개념적 구분방식이 중요한 요소로 작용하고 있다. 한편에는 인간의 마음이 작용한 결과로 형성된 '이론'이 있고, 그 반대편에는 인간의 '행위' 혹은 '활동'이 있다. 그리고 '사회적 실제'는 전자가 아닌 후자를 가리키는 개념으로 이해되어야 한다. 동일한 논문에서, '사회적 실제'를 '인간행위 혹은 활동'으로 파악할 때 여기에는 신체적인 활동뿐만이 아니라 이론적인 혹은 지적인 활동도 포함된다고 하였으므로, '사회적 실제'는 대단히 역동적인 성격을 지니고 있는, 말하자면 활동의 결과물이 아니라 활동 그 자체로 구성되어 있는 그 무엇이라고 보아야 할 것이다. 유재봉은 적어도 이 논문에서는 인간의 이지적인 활동의 한 형태로서의 이론적 활동

을 '사회적 실제'의 범주에서 제외시키지는 않고 있다. 그러나 그의 2001년 논문은 이로부터 다소 변화된 논의를 펼치고 있다.

그의 2001년 논문에서 유재봉은 앞에서 거론된 Hirst의 관점을 보다 직접적으로 논의하고 있다. 여기에서도 여전히 MacIntyre의 '사회적 실제' 개념은 Hirst로 하여금 자신의 사고에 반전을 이루게 한 주된 요인으로 파악되고 있으며, 따라서 Hirst의 '사회적 실제에 기반을 둔 교육'의 개념은 MacIntyre의 '사회적 실제' 개념을 교육의 맥락에서 발전시킨 것으로 이해되고 있다. 중요한 것은 이 논문에서 Hirst의 '사회적 실제에 기반을 둔 교육' 혹은 '사회적 실제에의 입문으로서의 교육'은 자유교육의 아이디어가 지닌 한계와 편협성을 극복하는 하나의 대안으로 제시되고 있다는 점이다. '사회적 실제에 기반을 둔 교육'과 자유교육 간의 이러한 의미상의 대립은 논문 속에서 전자의 의미를 파악하는 하나의 수단으로 활용되고 있다.

'사회적 실제에 기반을 둔 교육'과 자유교육 간에 가장 핵심적인 차이는 이론적인 것과 실제적인 것에 대해 각 입장이 매우 다른 입장을 취하고 있다는 점에 있다.

자유교육에서의 좋은 삶이 '이론적 이성'에 근거한 합리적인 삶을 영위하는 것'이라면, 사회적 실제에 기반을 둔 교육에서의 좋은 삶은 '사회적 실제에 종사함으로써 실천적 이성'에 입각한 전반적인 인간육구를 장기적인 안목에서 최대한 만족시키는 것'이다. (pp. 77-8)

자유교육의 목적이 '이론적인 삶을 위한 합리적 마음 혹은 합리성을 계발'하는 데 있다면, 사회적 실제에 기반을 둔 교육에서는 ... '실천적 이성'에 따른 실질적인 좋은 삶을 영위'하게 하는 데 목적이 있다. 허스트의 종전 입장의 증대한 오류는 ... 이론적 지식을 합리성과 좋은 삶을 결정하는 유일한 지식의 형태로 보거나 논리적 토대로 본 데 있었다. (p. 78)

요컨대, '사회적 실제에 기반을 둔 교육'은 인간의 이성적 활동 중에 실천적 이성의 활동을 좋은 삶을 구성하는 요소로 간주하는 교육이다. 앞의 논의에서 Hirst의 논의에 등장하는 '사회적 실제'를 MacIntyre의 그것과 지속적으로 연관시켜 왔으므로, Hirst의 논의에 있어서 실천적 이성을 강조하는 시각은 그대로 MacIntyre에 관한 논의에 연결된다고 보아야 한다. 이렇게 보면 '사회적 실제에 기반을 둔 교육'에 관한 유재봉의 논의에서 MacIntyre의 'practice'는 아리스토텔레스가 구분한 두 가지 이지적 덕성 가운데 실천적 지혜(phronēsis)를 의미하는 것으로 해석된다고 보아야 한다. 이는 같은 논문에서, 유재봉이 자유교육의 이념에서 강조되는 이성은 이론적 이성에 한정됨으로써 실천적 이성의 중요성이 간과되고 있다고 보고 있는 점이나, 따라서 교육에서 강조되어야 할 이성은 이론적 이성이 아니라 실천적 이성으로 보아야 한다는 주장(p. 76)에서 더욱 명백히 드러난다. 그러나 이 논의에서 문제는 '사회적 실제' 곧 MacIntyre의 'practice'를 실천적 이성의 활동 혹은 실천적 지혜를 의미하는 개념으로만 보아야 하는가 하는 점이다.

지금쯤 다소 분명히 드러나야 하겠지만, 연구자가 본 연구의 초두에서 아리스토텔레스를 논한 것은 우리 교육학계에서 '사회적 실제'로 번역되어 탐구되고 있는 MacIntyre의 '행위전통'의 의미 속에는 아리스토텔레스가 그의 「니코마코스 윤리학」에서 에우다이모니아에 도달하기 위해 실천하여야 할 덕성으로 열거하고 있는 인간의 특성들이 모두 포함되어야 한다는 점을 주장하기 위한 것이었다. 이는 논의 중간에서 여러 번 지적했던 것처럼 MacIntyre의 덕론은 아리스토텔레스의 윤리학을 그 출발점으로 삼고 있기 때문이다. 아리스토텔레스에서 함께 강조되었던 이론적 사고활동과 실천적 지혜 중 어느 하나가 MacIntyre의 덕성 개념에서 제외되었을 것이라는 생각은 뚜렷한 증거가 없는 추론이다. 만약 Hirst가 'practice' 개념에 관한 MacIntyre의 아이디어를 수용하였다고 하면, 그러나 그 과정에서 'practice'를 실천적 이성에만 관련짓고자 하였다면, 적어도 이 맥락에 한하여 Hirst는 MacIntyre의 생각을 잘못 수용한 것이 된다. 비록 양자가 서로 어떤 방식으로 관련을 맺고 있는가 하는 것은 본 연구에서 충분히 논의하지 못한 부분이지만, 좋은 삶의 성격을 규정하는 데 있어서 아리스토텔레스가 인간의 두 가지 이지적 덕성 가운데 어느 하나만을 거론한 적은 결코 없다. 따라서, 만약 '사회적 실제'에 기반을 둔 교육이 이론적 이성보다 실천적 이성을 강조하는 교육이라면 그 점에 한해서 그것은 MacIntyre의 '행위전통'의 개념, 나아가 그의 전반적인 덕론에서 논의되고 있는 아이디어들과는 별 상관이 없는 개념이라고 보아야 한다.

## V. 결론

아리스토텔레스의 「니코마코스 윤리학」은 오늘날 우리가 논의하는 윤리학보다 훨씬 광범위한 인간 삶의 영역을 그 논의의 대상으로 하고 있다. 우리가 행하는 모든 행위는 그 어떤 목적을 추구하는 행위이며 그들 행위는 모두 결국에는 에우다이모니아를 성취하기 위한 행위들이다. 그 점에서 인간의 삶은 에우다이모니아를 추구하는 삶이라고 할 수 있다. 아리스토텔레스가 의미하는 에우다이모니아는 덕성 혹은 탁월성에 따라 이루어지는 영혼의 활동이므로 에우다이모니아에 이르는 길은 덕성을 실천하고 탁월성을 발휘하면서 삶을 사는 것과 결코 다르지 않다. MacIntyre는 덕성은 인간이 삶을 살면서 종사하는 다양한 '행위전통'의 영역에서 행위자가 실천하도록 기대되는 것이라고 하였으므로, 그가 의미하는 '행위전통'은 아리스토텔레스의 용어로 품성에 있어서의 덕성을 실천하고 이지적인 탁월성을 발휘하는 장이다. 아리스토텔레스의 가르침을 현대적인 언어로 풀어쓰면, 우리들 각 개인은 각자가 종사하고 있는 여러 활동 영역에서 해당 활동영역이 규정한 기준에 따라 탁월성을 발휘하면서 살아야 하며, 이것이 바



로 좋은 삶이 된다.

교육이 자라나는 세대로 하여금 좋은 삶의 의미를 알게 하고 그러한 삶을 살게 하도록 하는 활동이라면 그것의 내용은 아리스토텔레스가 거론하는 덕성을 모두 포함하는 것이어야 한다. 「니코마코스 윤리학」 말미에서 아리스토텔레스가 이론적인 사고와 관조적인 삶을 실천적인 사고와 정치적인 삶의 우위에 놓고 있기는 하지만 굳이 그의 이 생각에 대해서 우리는 지나치게 민감할 필요는 없다. 중요한 것은 아리스토텔레스에 있어서 품성적인 것과 이지적인 것, 이론적인 것과 실천적인 것은 서로 밀접한 관련을 유지한 채로 인간 삶의 궁극적인 목적을 이루기 위한 조건이 되고 있으며, 이 생각은 MacIntyre가 그의 덕론을 논의하는 과정에도 그대로 반영되어 있다고 보아야 한다는 점이다. 따라서 행위전통에 관한 MacIntyre의 논의를 이론적인 활동에 비해 실천적인 활동을 더 중요시하는 관점과 결부시키는 일은 그의 전체 생각을 오해하게 할 가능성이 있다.

이론적인 지식과 실천적인 지식이 그 성격상 구분된다는 점은 본 연구의 3절에서 Bostock의 논의를 검토할 때 확인한 점이다. 만약 자유교육의 이념이 이론적인 지식을 실천적인 지식에 비해 과도하게 강조하고 있고 그 점에서 한계를 지닌 것이라고 하면, 반대로 실천적인 사고를 이론적인 사고에 비해 지나치게 부각시키는 관점 또한 한계를 지닐 수밖에 없다. 연구자가 보기에, 양자는 그 성격상 서로 구분되는 활동이며 우리 삶을 좋은 삶으로 향하게 하는 과정에서 나름대로의 가치를 지니고 역할을 수행하고 있다. 어느 하나를 다른 것으로 환원하거나, 둘 중 어느 하나를 배제하고자 하는 이론적 노력은 설득력을 지닐 수 없다는 것이다.

## 참 고 문 헌

- 박전규 (1985). 아리스토텔레스의 실천적 지혜. 서울: 서광사.
- 심성보 (2002). “덕윤리학의 관점과 도덕교육의 통합화를 위한 시도.” 도덕교육연구, 14권 1호. pp. 71-107.
- 유병열 (2001). “공동체주의 도덕교육 연구.” 한국초등교육, 12권 2호. pp. 53-101.
- 유재봉 (2000). “맥킨타이어의 ‘사회적 실제’ 개념에 대한 논의.” 교육철학, 제24집. pp. 49-72.
- 유재봉 (2001). “허스트의 ‘사회적 실제’에 기반을 둔 교육: 교육내용관을 중심으로.” 교육철학, 제25집. pp. 73-89.
- 홍은숙 (1999). 지식과 교육. 서울: 교육과학사.
- 홍은숙 (2002). “공동체주의 교육의 개념 연구: 사회적 실제에의 입문으로서의 교육.” 교육철학, 제27집. pp. 173-198.
- Anscombe, G.E.M. (1997). “*Modern Moral Philosophy*.” In *Virtue Ethics*. Edited by R. Crisp and M. Slote. New York: Oxford University Press.
- Aristotle. (1925). *The Nichomachean Ethics*. Translated with an Introduction by D. Ross. Revised by J.L. Ackrill and J.O. Urmson. Oxford: Oxford University Press.
- Bostock, D. (2000). *Aristotle's Ethics*. New York: Oxford University Press.
- Broadie, S. (2002). “*Philosophical Introduction*.” In *Aristotle Nicomachean Ethics*. Translated by C. Rowe. Oxford: Oxford University Press.
- Crisp, R. and M. Slote. (1997). *Introduction to Virtue Ethics*. Edited by R. Crisp and M. Slote. New York: Oxford University Press.
- Curren, R. (1999). “*Cultivating the Intellectual and Moral Virtues*.” In *Virtue Ethics and Moral Education*. Edited by D. Carr and J. Steutel. London: Routledge.
- Hirst. P.H. (1993). “*Education, Knowledge and Practice*.” In *Beyond Liberal Education: Essays in honour of Paul H. Hirst*. Edited by R. Barrow and P. White. London: Routledge.
- Horton, J. and S. Mendus. (1994). “*Alasdair MacIntyre: After Virtue and After*.” In *After Virtue: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. Edited by J. Horton and S. Mendus. Cambridge: Polity Press.
- MacIntyre, A. (1984). *After Virtue. Second Edition*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

- Miller, D. (1994). "Virtues, Practices and Justice." In *Virtue Ethics and Moral Education*. Edited by D. Carr and J. Steutel. London: Routledge.
- Steuel, J. and D. Carr. (1999). "Virtue Ethics and the Virtue Approach to Moral Education." In *Virtue Ethics and Moral Education*. Edited by D. Carr and J. Steutel. London: Routledge.

\* 논문접수 2004년 7월 7일 / 1차 심사 2004년 8월 16일 / 2차 심사 2004년 9월 7일

\* 한기철 : 서울대학교 교육학과를 졸업하고 동대학원에서 교육학 석사학위를 취득한 뒤, 미국 일리노이 주립대학교 (university of Illinois at Urbana-Champaign)에서 교육철학 전공으로 박사학위(Ph.D)를 취득하였다. 현재 서울대학교 교육연구소 선임연구원으로 있으면서 서울대학교 등에서 강의하고 있다.

\* e-mail : fly4ever@snu.ac.kr

Abstract

## A Review of the Concepts of 'Practice' and It's Educational Interpretation

Han, Gicheol\*

The purpose of this study is to critically review the educational-philosophical discussions in Korea during the last decade concerning the conception of 'practice' appeared in Alasdair MacIntyre's *After Virtue*. It will be argued that the ideas in the concept of MacIntyre's 'practice' and its significance for education should be analysed in the larger context of Aristotle's ethical theory found especially in *Nicomachean Ethics* and, therefore, it should be seen more comprehensively as meaning both theoretical and practical activities. For this reason, attempts to interpret it as an idea that denies the importance of theoretical activities in men's life would result in an misunderstanding of the concept. If the ideas of 'good life' is something to pursue in our educational activities it should be something that includes not just part but all of men's life.

Key words: practice, virtue ethics, *eudaimonia*, theoretical virtue, practical virtue

---

\* Educational Research Institute, Seoul National University