

2015년도 大同哲學會 秋季學術大會

자살문제에 대한 철학적 고찰*

장소: 한국외국어대학교 교수회관 강연실

일시: 2015년 10월 23일 13:00~18:00

주관: 대동철학회, 한국외국어대학교

주최: 대동철학회

후원: 한국연구재단

* 이 발표논문집은 2015년도도 정부재원(교육부)으로 한국연구재단의 지원을 받아 발간되었음.

〈 목 차 〉

1. 기초강연: 자살위기개입의 철학적 상담과 치료.....	3
2. 발표 1: 자살에 대한 로크의 입장.....	31
토론문 1.....	46
3. 발표 2 : 칸트와 자살의 문제: 자살의 부당성과 그 방지책.....	51
토론문 2	63
4. 발표 3: 탄생철학에 기초해 본 자살의 문제.....	68
토론문 3.....	89
5. 발표 4: 한국사회의 자살증가에 대한 심리상담학적 분석.....	92
토론문 4.....	111

2015大同哲學會
추계 학술대회보
기 조 연 설 .

자살위기개입의 철학적 상담과 치료

김 성 진*2)

I. 자살 연구의 다학문적 접근

자살학의 등장

인류 역사에서 자살은 오래 동안 노골적인 혐오와 경멸 또는 금기의 대상이었으며, 심지어는 죄악으로 규정되었었다. 살인보다 오히려 자살을 더 죄악시하는 사례도 얼마든지 확인된다.³⁾ 오늘날 사정은 많이 달라졌다. 자살에 대한 이해는 많이 확산되었으며, 심리학과 정신의학은 자살 환자의 치료와 자살 예방을 위해 많은 연구와 관심을 기울인다. 자살 문제가 과학과 의학의 본격적인 탐구 주제가 되었으며 다양한 치료법의 개발도 활발하다. 뿐만 아니라 사회과학 영역에서도 자살 연구는 중요한 관심 대상으로 부각되었다.⁴⁾ 1900년대 말에 이르러 ‘자살학’(自殺學, suicidology)이라는 학문 명칭이 사용되기 시작했다. 이것은 “자살과 관련 되거나 자살지향적인 일체의 생각과 행동”을 학술적으로 다루는 활동을 가리킨다.⁵⁾ 이 명칭과 관련되는 개념들은 다음과 같다.

- suicidal : 자살의, 자살적인, 자살로 인도하는, 자멸적인, tending or

** 한림대학교 철학과 명예교수

3) Joiner, T. (2010). *Myths about suicide*, Harvard Univ. Press, 2010; 『자살에 대한 오해와 편견』 토머스 조이너 지음, 지여울 옮김, 베에직북스, 2011, 4-7면.

4) 특히 에밀 뒤르켕의 자살 연구 참조: *Le suicide: Etude de sociologie*. Paris, F. Alcan, 1897.

5) Milton and Crompton (2001). Recent research on suicide : Issues for British Counselling Psychologists. *Counselling Psychology Review*, 16, 3, 28-33.

leading to suicide

- suicidality : 자살지향성, 자살과 관련되거나 자살지향적인 일체의 생각과 행동

“suicidality describes suicidal behaviour which includes both suicidal thoughts as well as actions”

- suicidology : 자살학(自殺學, 또는 自殺醫學), “자살 행동에 관한 폭넓은 연구”

“Suicidology, . . . , refers to the wider study of suicidal behavior.”⁶⁾

이제는 현대 사회에서 자살이 하나의 독립된 학문 영역으로 다루어질 만큼 그 필요성이 높아졌음을 의미하며, 또한 이것은 그만큼 오늘날 자살 현상이 엄청나게 확산되고 있음을 반영한다.

20세기 이후 세계 여러 나라들이 상당한 자살 증가를 경험하고 있지만, 우리나라의 경우 특히 1900년대 후반의 경제위기 이후의 자살률 통계는 실로 경악을 금치 못할만한 자살자 증가를 보여준다. 예를 들면 “경제적 빈곤”과 “생활고”가 자살의 원인으로서는 큰 비중을 차지함을 확인해 주는 통계 자료가 있다.

- 통계청 자료에 의하면 “20년 전인 1992년은 (인구 10만 명당) 8.3명으로, 20년 후인 2012년에는 3배 넘는 28.1명(실제 자살자 수는 14,160명)이다. 1998년 IMF 외환위기가 발생한 다음 해부터 18.4명으로 치솟았고 이후 2002년 17.9명으로 줄어들었다가 2007년 24.8명에 이어 2011년 31.7명(15,906명)이나 스스로 죽음의 길에 들어섰다.”⁷⁾

- “생활고를 비판하여 빈곤한 부모가 자녀를 살해한 후 자살한다. 언론에서는 동반자살이라고 보도된다.(2009. 3-2014. 3)” (강명순, 상계서 42-45면)

- “생활고로 부모들이 자녀를 살해 : 2005-2013 까지 106명 살해됨” (강명

6) Ellis, T. E. & Newman, C. F (1996). *Choosing to Live: How to Defeat Suicide Through Cognitive Therapy*, Oakland, CA: New Harbinger Publications, Inc.; 『자살하고 싶을 때: 자살의 인지치료』T. 엘리스·C. 뉴먼 공저, 육성필·이혜선 공역, 학지사, 2005, 30, 39면; Hendon, J. (2008). *Preventing Suicide: The Solution Focused Approach*, Chichester: John Wiley & Sons, p. 24; 시사영어사/랜덤하우스 영한대사전, 1991, 2305면.

7) 강명순, 『생활고 비판 자살자 예방을 위한 생명사다리 빈곤퇴치 연구』, 사단법인 세계빈곤퇴치회, 2014, 4-5면.

순, 상계서 45-49면)

- 빈곤 노인 및 노인자살, 고독사 실태 : 2014년 통계청 발표에 의하면 우리나라 빈곤율은 16.5%, 즉 100명 중 16명이 빈곤; 반면에 65세 이상 노인층 빈곤율은 48.4%, “즉 노인 인구의 절반이 빈곤상황에서 폐지를 수집하거나 월세부담과 질병으로 인한 약값을 지불하고 나면 생활비가 거의 없는 상황에 놓여있다.” (강명순, 상계서 56면)

- 2013년 2월 16일자 “뉴욕타임스(NYT)는 핵가족으로 급격히 가족구조가 변화됨에 따라 노인 빈곤층이 증가하면서 65세 이상 한국 노인의 자살 건수가 최근 10년 새 4배 가까이 늘었다고 보도하였다.” (강명순, 상계서 57면)

- “자살 충동을 느낀 응답자의 자살 충동 원인을 분석해보면 응답자의 39.5%가 경제적 어려움 때문에, 13.6%는 가정불화 때문에, 13.0%는 외로움 고독 때문에, 12.1%는 신체적 정신적 질환 때문에 라는 순위로 응답 하였다.” (강명순, 상계서 60면)

우리나라의 자살 현상은 노년층에만 집중되지 않는다. 다른 연령대의 인구 층도 무직자나 실직자의 취업 문제뿐만 아니라 직장과 가정과 기타 사회적 관계에서 겪는 여러 가지 재정적 및 심리적 압박과 긴장 때문에 자살 충동을 겪는 것으로 조사되고 있다. 아동과 청소년 인구층에서도 높은 자살률과 자살충동 경향이 확인된다. 격심한 학업성취압박, 상급 학교 진학 문제, 진로 선택과 취업, 가정불화 등등 여러 가지 문제들은 심리적 불안, 정서적 방황, 가출, 폭력 및 범죄형 일탈 등 여러 가지 비극적 사태를 일으킨다.

- 청소년의 사망원인 1순위는 고의적 자해(자살)이다.

- 초·중·고등학생의 사교육 참여율은 71.1%이며, 방과후학교 참여율은 56.6%다.

- 청소년이 가장 고민하는 문제로서 공부문제가 38.6%이고 직업 관련 문제는 22.9%다.

- 청소년이 자살충동을 느낀 가장 큰 이유는 학업성적과 진학 문제로 2006년에는 56.1%였다.

- 14-20세 연령층이 경제적 어려움으로 자살충동을 가장 크게 느낀 해는 2010년 28.1%였다.⁸⁾

오늘날 우리나라의 자살 실태는 세계적으로도 주목 받는 놀라운 현

8) 강명순, 상계서 63-68면

실이 되어버렸다.

2000-2010년 사이의 한국 자살 사망률은 101.8% 증가하여 OECD 국가 중 가장 빠르게 증가하였고, 칠레, 스페인, 포르투갈보다 더 심각한 “자살 공화국”이다. 반면에 칠레, 포르투갈, 한국을 제외한 대부분의 OECD 국가의 자살사망률은 마이너스로, 즉 감소 추세로 나타났다.(강명순, 상계서 5면) 이런 상황임에도 불구하고 우리는 자랑스러운 대한민국의 국민이라고 자부할 수 있는가? 자살자들이야말로 일상적 삶 속에서 고통 받고 괴로워하다 지쳐서 더 이상 견뎌낼 힘을 잃고 스스로 목숨을 끊어 버린 사람들 아닌가? 그들도 모두 우리의 이웃이며, 그들을 위해 어떻게든 도움이 손길을 뻗어야 하는 것이 우리의 윤리적 과제 아닌가? 결국 우리가 피할 수 없는 전 국가적 과제는 자살예방 대책을 강구하고 실천하는 것이다. 그리고 여기에는 우리 철학도 들도 함께 참여해야만 하는 ‘철학적 실천’의 과제가 있음을 기억하자.

자살 원인 확인의 현실

그런데 ‘자살학’(suicidology)이라는 명칭을 내 걸 만큼 자살 현상이 하나의 독립된 영역으로서 과학적 탐구 대상이 될 수 있을까? 과학적 탐구란 그 대상을 이해하고 설명함에 있어 인과율을 적용할 수 있을 만큼 그 세부적 관련 사항들 관련해서 확인되는 원인과 결과 사이의 일관성이 확보되어야 할 것이다. 그러나 과연 어떤 고통스러운 상황과 그 때문에 일어난 자살 사이에 일관된 인과성이 있다고 주장해도 좋을까?

이 물음에 대해서는 아마도 먼저 심리학이나 정신의학의 방법론을 과학으로서 인정한다는 전제 하에, 그리고 이들로부터 파생적으로 발전시켜진 탐구 영역으로서 자살학을 받아들인다면, 자살학 또한 하나의 과학으로서 인정될 수 있을 것이다. 그러나 이와는 별도로, 자살학은 불가피하게 여러 학문 영역들이 연계되는 복합- 또는 융합 학문적 작업을 요구한다. 왜냐하면, 대개의 경우 한 자살자의 자살 원인을 캐 들어가기 시작하면 여러 원인들이 또는 원인의 여러 단계와 층위들이 연결되어 나타나게 마련이며, 더 나아가서 한 인간의 생활 체험과 그의 내면세계에 대한 이해는 자연과학, 사회과학, 인문과학 등 거의 모든 학문 영역의 관심사들이 불가피하게 서로 연결될 수밖에 없기 때문이다. 각 학문 분야들이 자살 원인에 대해서 주로 어떤 관점과 접근방식을 적용하는지를 먼저 비

교해 보자. 그리고 나서 우리는 자살학이 철학적 방법론을 적극 활용할 때 비로소 그 소기의 목적을 효과적으로 달성할 수 있을 것임도 입증해 보자.

사회·통계학적 접근

일반적으로 사회과학자들은 자살의 원인에 대해서도 자살자가 처해 있는 사회적 상황 또는 자살자가 겪어야만 했던 사회적 변동 사태에서 자살의 원인을 찾아 설명함에 관심을 기울인다. 에밀 뒤르켐이 바로 이러한 관점에서 탁월한 연구를 제시해 보였으며, 앞에 언급한 강명순도 사회 복지학의 관점에서 경제적 빈곤과 그로 인한 생활고 문제를, 그리고 우리나라 청소년이 겪어야만 하는 학업 부담과 입시 경쟁의 심리적 압박 등을 대표적인 자살 원인으로 지적해 보인다. 이것은 자살 현상과 관련해서 우선 통계학적 데이터를 찾아 확인한 후, 그 결과에 대해서 의미 있는 질문을 던지면서 다음 단계의 조사로 나아가는 방식이다. 예를 들면 토머스 조이너도 이렇게 묻는다.

“백인 노년층 남성들이 미국에서 자살에 가장 취약한 인구집단인 요인은 무엇일까? 국가적 위기 동안 전국적으로 자살률이 저하되고, 특정 도시의 프로 스포츠 팀이 챔피언 결승전에 진출하면 그 도시의 자살률이 낮아지는 현상은 어떻게 설명될 수 있을까?”⁹⁾

신문, 방송 등 매스컴의 자살 사건 보도들이 실직, 사업실패, 불치병, 도박, 사기, 가정불화, 이혼 등 사람들이 겪는 생활 사건들을 자살의 원인으로 우선적으로 언급하는 것도 대부분 사회·통계학적 조사 방법론에 의존하는 경향을 보여준다.

심리학적 접근

심리학자나 정신의학자들은 기본적으로 인간의 마음속에서 무슨 일이 일어나며 어떤 변화가 나타나는지에 대해서 관심을 집중한다. 물론 이

9) Joiner, T. (2005). Why People Die by Suicide. Harvard Univ. Press: 『왜 사람들은 자살하는가?』 토머스 조이너 / 김재성 옮김, 황소자리, 2012, 28면.

들도 외부 사태의 중요성을 결코 무시하거나 도외시하지는 않는다. 그러나 이들은 동일한 외부 사태나 사건에 대해서도 각 사람의 심리적 반응과 변화가 어떻게 개인에 따라 다르게 나타나고 또 그 이유가 무엇인지에 대해서 사회학자들보다 훨씬 더 강하고 진지하게 관심을 기울인다. 더 나아가서, 사회학자들과는 달리 바로 이것이 심리학의 본질적인 과제이고 탐구 목적이라고 본다. 예를 들면, 자살환자에게 인지치료법을 적용함에 노력을 기울인 아론 벡과 동료들은 우울증(depression) 또는 절망감(hopelessness)을 자살의 핵심 원인으로 지적하며, 따라서 그의 치료 방법론도 환자의 마음속에 자리 잡고 있는 우울증과 절망감을 약화시키거나 환자로 하여금 자신의 감정 상태를 극복하도록 도와주고 정서적 문제를 해결하도록 인도함을 치료의 목표로 잡는다.¹⁰⁾

여기서 말하는 ‘우울함’과 ‘절망감’은 사람들 각자가 자기 마음속에서 느끼는 감정 자체이다. 그리고 바로 이 감정이 그 사람의 행동에 결정적으로 영향력을 행사하면서 결국 자살 행동으로 나아가게 만든다는 것이다.¹¹⁾ 따라서 구체적인 치료는 환자로 하여금 이 감정에 사로잡힌 상태에서 벗어나도록 돕는 것을 목표를 삼으며, 이 목표 실현에 효과적인 방법이 바로 환자로 하여금 그 감정과 관련된 자신의 인지 상태를 스스로 점검하고 그 수정과 변화를 모색하도록 돕는 것이다. 이 치료법이 성공적으로 수행되는 경우, 자살 환자는 설사 자신을 우울과 절망에 빠트린 그 외부 사태나 사건을 변경시키거나 없던 일로 만들 수 없는 경우일지라도 이제는 더 이상 그런 감정에 빠져들지 않으면서 자살 위험에서 벗어날 수 있게 된다는 것이 인지치료 방법론의 기본 논리다.

신경생물학적 접근

우울증, 조울증, 불안, 공황장애 등을 치료함에 정신의학자들은 왕왕 뇌신경 활동에 영향을 끼칠 수 있는 생화학 약물을 투여함으로써 증상 완화 효과를 얻어낸다. 이것은 일단 환자가 외부 상황이나 자신의 마음

10) 『우울증의 인지치료』 Aaron T. Beck 외 공저, 원호택 외 공역, 학지사, 1997.

『자살환자의 인지치료』, A. Wenzel·G. K. Brown·A. T. Beck 공저, 김학렬·김정호 공역, 학지사, 1012.

11) 김성진, “절망의 심리학과 철학, 그리고 자살 예방”, 『죽음 그리고 자살』 철학과 상담 2, 한국철학상담치료학회 엮음, 학이시습, 2015, 93-128면.

상태에 대해서 지나치게 예민함을 완화시켜준다. 위급한 자살 환자로 분명하게 판단되었을 경우, 이러한 약물 치료는 더욱 선호되는 방법이다. 그러나 왕왕 환자 자신은 도리어 자기가 약물에 의해 지나치게 둔감해지고 무기력해지거나, 아니면 멍 한 상태에서 하루하루를 지내면서 바보가 되어 버린다는 생각에 빠지기도 한다. 많은 환자들이 약물복용 거부 또는 치료거부 방식으로 대응하게 만드는 것도 이 때문이다. “난 원래 미친 게 아닌데, 이러다가 정말 병신 되는 거 아냐?” 라는 내담자의 경험담을 상담사들은 자주 듣는다. 그렇다면 환자가 보여주는 이러한 반응의 이면에는 어떤 욕구와 바램이 있는 것일까? 사실 그것은 우리 모두가 가지고 있는 희망이며, 가장 자연스럽고도 당연한 욕구다. 즉 자기 스스로의 힘으로 위기를 극복해 내고, 건강하고도 정상적인 마음의 상태로 돌아가고 싶다는 희망이 그것이다. 더 나아가서 이 욕구와 희망은 우리 모두가 어려서부터 마음속에 품고 있었던 희망이고 모든 젊은이가 이루고 싶은 욕구다. 이것을 우리는 흔히 정신적 ‘성장’, 정서적 ‘성숙’, 그리고 인격적 ‘자립’ 등으로 표현한다. 사실 약물 치료는 일차적으로 위급한 증세를 완화시키는 목적으로 시행되며,¹²⁾ 증세 완화에 뒤이어서 증세의 원인 치료의 단계가 추가로 실시되어야 함은 당연하다. 실제로 정신의학의 입장에서도 위급한 상황을 해결한 후에는 추가적인 상담 치료를 실시함을 정상적인 치료 과정이고 절차라고 본다. 왜냐하면 결국 치료의 목표는 환자가 다시 정상적인 마음 상태를 회복하는 것이기 때문이다.

상담 치료적 접근

그러면 앞에서 언급된 정상인의 마음 상태 또는 건강한 마음 상태란 무엇일까? 이와 관련하여 로젠탈의 말을 참조해 보자.

“정신건강 전문가들은 우울증이 생물학적 상태며(?), 우울한 사람은 뇌의 화학적 상태가 변한다는 데 동의한다. 그러나 이러한 일이 생활사건

12) “약은 당신을 숨 쉴 수 있게 하거나 단기적으로 고통을 멈추게 할 수 있다. 그러나 장기적인 통찰을 주거나, 당신이 알아야 할 것을 알게 하거나, 배워야 할 것을 배우게 하거나, 성장을 위해 어떤 것을 직면하는데 필요한 정서적 지지를 제공해 줄 수는 없다.” M. Sara Rosenthal 저, 『약 없이 우울증과 싸우는 50가지 방법』 이훈진·남기숙·황성훈·이경희·김환 공역, 학지사, 2007, 58면.

이나 만성적 상황 같은 환경적 촉발인 없이 발생하는 일은 거의 없다. 이혼이나 사별, 묻혀있는 과거의 해결되지 않은 마음의 상처, 억압된 분노(많은 여성에게서 우울증의 중요한 기여 요인이다), 직장에서의 스트레스, 신체 질병, 그 외 수많은 일이 실질적인 정서적 상처가 될 수 있다. 이렇게 생활사건이 우울증을 촉발하게 될 때 정신건강 전문가들은 그 상태를 ‘상황적 우울증’이라고 한다.”¹³⁾

로젠탈은 우울증 관련하여 두 가지를 강조한다.

첫째, 우울증 또는 우울한 감정은 그 자체가 원인이면서 동시에 결과가 아님을 지적한다. 둘째, 우울증의 원인은 이혼, 사별, 마음의 상처, 억압된 분노, 직장 스트레스 등 구체적인 생활사건이나 실제로 체험한 마음의 고통이다.

이러한 구별 방식을 진지하게 받아들인다면, 우울증 치료 또한 두 단계로 나뉘게 된다. 하나는 우울하다는 감정적 증세의 치료이며, 여기에는 예를 들어 약물 치료가 효과를 보일 수 있다. 또 하나의 단계는 우울한 감정을 촉발시킨 원인에 대한 치료다. 이것은 환자로 하여금 자신이 겪은 ‘생활사건’이나 생활체험을 다른 방식으로 받아들이거나 그것을 좀 더 바람직한 방식으로 재해석함으로써 그 사건이 남겨 놓은 심리적 장애와 마음의 상처를 환자 스스로 치유하고 극복하도록 돕는 그런 치료가 되어야 할 것이다. 바로 이 치료를 제공하는 것이 우리가 알고 있는 상담치료이며, 이 치료가 가능하도록 환자를 도와주는 사람이 전문 상담사다. 상담사가 환자를 도와주는 작업은 (특히 환자가 성인일 경우) 기본적으로 대화의 방식을 활용하며, 철저하게 방법적으로 진행된다. 여기에서 추구되는 방법론적 목표는 기본적으로 두 가지이며, 이 목표들은 내담자와의 만남과 대화에서 때로는 동시에, 때로는 단계적으로 실현된다. 하나는 환자가 상담 대화에 정상적으로 적응하도록 돕는 것이며, 또 하나는 상담사와 함께 진행하는 대화를 통해서 환자가 자신의 상황과 자신이 안고 있는 문제를 더 잘 이해하도록 돕는 것이다. 말하자면 상담을 통해서 이러한 도움을 받는다는 사실 자체가 환자로 하여금 정상적이고 건강한 마음 상태로 회복되는 과정이며, 더 나아가서 정신적 또는 인격적으로 성숙하는 계기도 만들어갈 수 있다. 왜냐하면 상담이 내담자에게 마음의 건강을 주입시켜 주는 것이 아니라 내담자가 스스로 마음의 건강을 회복하고 강화

13) M. Sara Rosenthal 저, 상계서 45면.

해 가기 때문이다.

상담 치료의 철학적 접근 : 그 당위적 필요성

이제 우리는 철학자들이야말로 자살 환자의 치료와 자살예방 활동에 적극 나서야 하는 이유를 확인해 보자. 다시 말해서, 자살 예방에 철학적 사고가 적극적으로 적용되어야 하는 이유를 찾아보자. 그 첫째 이유는 자살 자체가 철학적 문제이기 때문이며, 자살 하려는 사람은 ‘철학하는’ 사람이기 때문이다.

1) 가설 1 : 자살자의 ‘철학하기’ 또는 자살자는 ‘철학하는 사람’

자신의 죽음을 계획하는 자, 죽는 방법을 생각하고 선택하는 자는 가장 심각하게 자신과 대화하는 사람이고 가장 비극적 상황에서 철학하는 사람이다.

- T. E. 엘리스, C. F. 뉴먼 등의 지적 -

“살 것인지 죽을 것인지 보다 기본적으로 더 철학적인 것은 없다. . . . 그리고 만일 자살이 철학적 문제라면 자살에 내재한 태도와 신념도 철학적 문제다. 이유가 무엇이든, 당신이 살 만한 가치가 없다는 결정은 인간 자체에 대한 (몹시 가혹한) 철학에 기초한 것이다. 마찬가지로, 고통 때문에 자살을 한다는 것은 종종 인간조건의 어떤 현실을 받아들이는 것에 대한 철학적 거부에 기초한 것이다.”¹⁴⁾

자신에게 ‘살 것인지, 아니면 죽을 것인지’를 묻고 그 답을 찾는 사람이야말로 가장 중요하고 가장 심각한 물음에 대해서, 인생 최후의 문제에 대해서 ‘철학하기’를 수행하는 사람이다.

14) Ellis, T. E. & Newman, C. F (1996). *Choosing to Live: How to Defeat Suicide Through Cognitive Therapy*, Oakland, CA: New Harbinger Publications, Inc.; 『자살하고 싶을 때: 자살의 인지치료』T. E. Ellis · C. F. Newman 공저, 육성필·이혜선 공역, 학지사, 2005, 275-276면.

‘철학하기’가 어떻게 진행되고 어떤 결론을 내리는가에 따라 그 사람의 운명은 결정된다.

그런 사람이 당신을 찾아와 상담을 원한다면 당신은 어떻게 행동할 것인가?

“진정 중대한 철학상의 문제는 오직 하나 밖에 없다. 그것은 자살이라는 것이다. 이것이 바로 인생이란 살 만한 가치가 있느냐, 없느냐를 판단하는 철학의 근본문제에 대한 대답이 되는 것이다.”¹⁵⁾

2) 가설 2 : 자살은 살인인가?

살인자는 타살자다. 타인살해자다. 반면에 자살자는 살인자가 아니다. 이런 이유에서 독일인들은 Selbstmord 대신에 Selbst-tötung 개념을 제안한다.

자살자는 그러나 자신을 죽이는 사람이다.

여기에서는 타동사 ‘죽이다’가 옳은 표현이다. 자살자에게 자동사 ‘죽다’는 적합하지 않다.

그러면 자살자는 자기살해자 아닌가? 그러면 그 역시 살인자인가?

아니면 자살자는 살인의 피해자인가?

3) 자살자는 피해자가 아니고 가해자인가?

자살은 자연사가 아니다. 가해자가 있어야 자살은 실현 가능하다.

자연사의 경우 악착같이 더 살려고 애를 써도 죽는다.

반면에 자살은 죽이는 행위를 의도적으로 실천해야만 실현된다.

가해자와 피해자가 동일인인 경우에도 마찬가지다.

4) 가설 4 : 자살자의 존재론적 입장 분류

자살 행위에 있어서도 엄격히 말해서 가해자와 피해자가 구별된다.

자기 신체를 죽인다는 점에서 생물학적 자기를 죽인다.

15) A. 까뮈, 『시지포스의 신화』 김육 역.

자기를 죽이려고 결정하고 행동에 옮기는 사람은

누가 누구를 죽일 것임을 분명히 알고 행동하는 사람이다.

가해자가 행동을 취하고 피해자가 피해를 입어야만 자살도 가능하며

자살 행위가 비로소 성공적으로 수행된다.

생물학적 본능은 생명본능이며, 끝까지 살고 싶어 하는 욕구이며,

죽음을 거부하는 본능이다.

삶을 거부하고 죽음을 선택하고 행동에 옮기는 것은 엄청난 능동성을 전제한다.

자살자는 결코 피해자이기만 한 것이 아니다.

누군가가 자기 자신을 죽이는 경우에는 가해자와 피해자가 동일인인가?

가해자와 피해자의 분리는 불가능한가?

외관상으로는, 그리고 법률적 판단에서는 그렇다고 볼 수도 있다.

그러나 자살자 본인의 경우, 그리고 자살을 검토하는 단계에서

가해자와 피해자는 분명히 분리된다.

누가 누구를 죽이느냐가 분명해야 한다. 그래야만 자살은 가능하다.

자살자는 자신의 신체를 죽인다. 신체의 생명유지 기능을 고의로 정지시킨다.

그러면 그는 자기 신체만을 죽일 뿐, 영혼은 죽이지 않는 것일까?

그렇게 믿거나 그것을 바랄 수도 있다. : 육체-영혼-이원론

자

또는

신체를 죽임으로써 자기의 신체와 영혼을 동시에 죽인다고 믿을 수도 있다. : 심신일원론자

또는

2원론도 1원론도 아니고 3원론자인가? : 나의 신체, 나의 영혼, 그리고 '나' (?)

이런 구별이 가능한가? 그렇다면 이것은 철학적 자기분열증 아닌가?

언어활동과 정신활동을 동일시하는 오류 아닌가?

언어의 의미와 지시대상이 동일 존재임을 무시한

결과 아닌가?

5) 가설 5 : 자살을 통해 어떤 목적이 달성되는가?

자신을 죽임으로써 얻는 것이 있거나

어떤 목적이 달성된다고 생각하는 것일까? : 도구적 자살
자살에 대한 전문 심리치료사의 말을 들어보자.

“많은 사람들이 고통과 절망으로부터의 도피, 죄의식에서 비롯된 자신에 대한 처벌이나 주위 사람들에 대한 응징의 수단으로 자살을 시도하는데, 우울을 극복하기 위해서 자살한다는 것은 정말 어리석은 짓이다.”¹⁶⁾

- 자살을 통해서 도피, 자책, 응징, 우울 극복 등과 같은 목표를 정말 실현시킬 수 있을까? 그와 같은 문제들을 죽음을 통해서 해결할 수 있을까?

- 왜 이와 같은 ‘도구적 자살’이 “어리석은 짓”일까?

도피, 자책, 응징, 우울 극복 등 삶 속에서 겪는 여러 가지 문제들의 해결은 내가 아직 살아 있어야 의미가 있다. 내가 죽은 이후의 문제 해결, 또는 죽음을 통해 얻어지기를 바라는 해결 방식은 실은 아무 의미가 없으며, 나와는 더 이상 아무 관계도 가지지 못한다.

- ‘도구적 자살’과 ‘의미 있는 자기희생’은 전혀 다른 사안이다.

6) 가설 6 : 자살은 허무주의를 실천하는 것인가?

삶에서 얻을 것, 기대할 것, 바라는 것이 아무 것도 없어서 자살할까? : 허무주의

그러나 허무주의적 자살 또는 아무 이유도 명분도 없는 자살을 생각하기에는

자살은 너무나 강한 능동성을, 너무나도 큰 자기극복을 요구한다.

진정한 허무주의자라면 자살을 통해서도 얻을 것이 없다고 생각해야 할 것이다.

그만큼 자살은 허무주의의 치료제가 되지 못한다.

16) Paul A. Hauck, *Overcoming Depression*, Westminster John Knox Press: 『우울증 스스로 극복하기』, 폴 호크 지음, 박경애·김희수 옮김, 사람과사람, 2005, 202면.

이렇듯 자신을 향해서 결정적이고 절대적이며 최후적인 자기 파괴적 충동성과 능동성을 발휘하고 실천하기 위해서는 자기 행위를 어떻게든 정당화 할 수 있어야 한다. 그리고 그 누구보다도 먼저 자기 자신에게 정당화해야 한다. 자살자의 이러한 자기정당화는 당연히 철학적 작업이 아닐 수 없다.

이 정당화 작업이 모든 자살자에게서 충분히 이루어지고 있을까?

그 누가 충분한 정당화 과정을 거친 후에 자살을 감행할까?

여하튼 철학적 과제가 자살자에게 부과된다는 사실은 부정 못한다.

철학자의 도움은 불가피하다.

자살을 염두에 두었을 때야말로 그 어느 때보다도 더 치밀하고 진지하게

철학적 자기 검증과 자기정당화 과정을 거쳐야 하지 않는가?

당연하다. 그리고 불가피하다.

그 이유는 인간의 본질적 존재 방식의 이중성에 기인한다.

7) 가설 7 : 인간 존재의 이중성

인간은 분명히 생물학적 존재다. 신체적 욕구를 충족시켜야 생존이 가능하며, 신체적 건강과 평안함과 쾌락을 누리기를 원하며, 가능한 한 오래 살고 싶어 한다. 생존 본능은 사실 인간의 가장 강력한 본능이며, 생존권은 인간의 가장 신성한 기본권으로 인정받는다. 그런 인간이 스스로 자신의 목숨을 끊는 것은 그러면 어떻게 가능할까? 실로 자살은 생명체 고유의 본능적 욕구를 거역하는 행위다. 이 본능적 욕구는 사실은 자살의 도와 자살행위에 가장 강하게 반발하는 힘이다.

인간에게 자살이 가능하다는 것은 인간 존재의 이중성을 보여준다. 자신의 생명 본능을 거역하는 또 다른 욕구가 있을 수 있다는 점에서, 인간은 단지 생물학적 존재만이 아니라 동시에 문화적 존재임을 내비친다.

실존주의 철학이 현대 심리학에 끼친 영향, 그리고 인간 존재의 “이중성”에 대한 진단과 평가의 사례로서 예를 들면 에이브러햄 매슬로는 이렇게 말한다.

“... 실존주의자들은 인간 본성의 이러한 이중적 특성, 즉 저속한 본성과 고상한 본성, 노예적 특성과 신성한 특성을 통합하는 문제를 제기 하면서 그러한 통합을 실현할 수 있는 방안을 제시하고 있다. 대체로 동서양을 막론하고 대부분의 철학과 종교는 인간의 본성을 이분화해서, 고상해질 수 있는 방법이 저속한 것들을 거부하고 그 위에 오르는 것이라고 가르치고 있다. 그러나 실존주의자들은 이 둘 모두가 인간의 본성이 지니고 있는 특성이라고 가르친다. 어느 한쪽도 버릴 수 없다. 이 둘을 통합할 수 있을 뿐이다.”¹⁷⁾

그렇다면, 자살 현장에서는 누가 누구를 죽이는 것인가? 문화적 존재인 ‘나’가 생물학적 존재인 ‘나’를 죽이는 것일까? 자신의 문화적 욕구가 좌절되면서 더 이상 견뎌내기 힘든 상황에 빠져든 결과로 자신의 실존적 상황을 아예 끝내버리기 위한 수단으로서 자신의 ‘생물학적 존재’를 끝내 버리는 것이 자살이라고 해석해야 할까?

여하튼 자살은 인간의 본성, 또는 인간 존재의 이중성이 조화롭게 융합되지 못하고 한 개인의 내면에서 극단적인 갈등 상황으로 빠져든 결과라는 진단이 가능하다. 만약 자살을 선택하고 행동에 옮기는 주체는 생물학적 존재가 아니라 ‘문화적’ 존재로서의 ‘나’임을 인정한다면, 그리고 문화적 존재로서의 ‘나’가 생물학적 존재로서의 ‘나’를 죽임이 자살이라는 해석이 가능하다면 그렇다. 이러한 내면적 갈등 상황이야말로 철학적 문제 상황이며, 따라서 철학적 진단과 분석과 검증과 조정이 필요하다. 어떻게 해서든지 인간이라면 누구나 언제든지 빠져들 수 있는 이러한 실존의 내면적 갈등 상황을 극복하고 벗어나야 하지 않는가?

17) Abraham H. Maslow, *Toward a Psychology of Being*, 3rd Ed., John Wiley & Sons, Inc., 1968, 1999; 『존재의 심리학』 아브라함 H. 매슬로 지음, 정태현·노현정 옮김, 문예출판사, 2005, 93-94면.

심리치료의 철학적 방법론 적용

1) 실존주의 철학과 심리학의 “제3세력”

20세기 미국의 심리학계는 행동주의 심리학과 정신분석학의 영역을 넘어서서 실존주의, 현상학, 철학적 인간학 등이 제시하는 철학적 주제와 방법론을 적극 수용하였으며, 이것은 “프로이트적 관점과 실험적·실증주의적·행동주의적 관점”에만 의존하던 기존의 태도를 벗어나면서 “인간 본성”에 대한 이해 영역을 넓히고 심리학과 심리치료 자체의 방법론적 영역 확장도 가능하게 만들었다.¹⁸⁾

“인간 본성에 관한 포괄적 이론으로, 최근까지 심리학에서 가장 큰 영향력을 행사한 두 가지 이론은 프로이트적 관점과 실험적·실증주의적·행동주의적 관점이다. 이외의 이론들은 그에 비해 덜 포괄적이며, 지지하는 사람들도 소수 집단에 불과했다. 하지만 최근 몇 년, 이러한 소수 집단들이 인간 본성에 대해 한층 더 포괄적인 제3의 이론, 이른바 ‘제3세력(the Third Force)’ 속으로 급속도로 스며들고 있다.”(매슬로, 상계서 68-69)

“현재 심리학이 결여하고 있는 철학적 근간을 실존주의자들이 제공해줄 수 있다는 것은 심리학자들에게는 매우 중요한 부분이다. 논리실증주의는 성공하지 못했으며, 특히 임상 및 성격심리학자들에게 그랬다.”(매슬로, 상계서 92)

“유럽 실존주의의 핵심을 다르게 표현하면, 그들은 인간의 포부와 한계 사이(인간은 어떤 존재이고, 어떤 존재가 되고자 하고, 어떤 존재가 될 것인가)의 불일치로 발생하는 문제들을 철저히 다루고 있다고 할 수 있다.”(매슬로, 상계서 93)

“유럽의 철학자들은 자신들이 ‘철학적 인류학’(철학적 인간학)이라고 부르는 것, 즉 인간과 여타의 종, 인간과 사물, 인간과 로봇 사이의 차이를 밝히려고 많은 시도를 했는데, 우리는 이러한 차이점들을 받아들일 수 있고 또한 받아들여야 한다. 무엇이 인간의 독특하고 유일한 특성인가? 인간의 본질적인 것, 그래서 그것이 없으면 더는 인간으로 정의될 수 없는 그것은 무엇인가? 전반적으로 볼 때, 지금까지 미국 심리학이 포기한 것들이 이런 문제이다.”(매슬로, 상계서 95)

18) “제2장 실존주의자들이 심리학에 주는 교훈”, 『존재의 심리학』, 매슬로, 상계서 89-104면 참조.

“실존주의는 심리학을 풍요롭게 하는 것 이상일 수 있다. 실존주의는 최대한의 발달, 참된 자아 및 이런 자아의 존재 방식에 관한 심리학을 구축하는데 부가적인 추진력을 제공해줄 수 있다. 슈티취는 이것을 상위심리학(ontopsychology)이라고 부를 것을 제안했다.”(매슬로, 상계서 103)

2) 인지치료 및 합리정서행동치료

그런가하면 특히 아론 벡을 통해서 우리에게도 많이 알려진 인지심리학과 인지치료 또는 인지행동치료(Cognitive Therapy, Cognitive-Behavioral Therapy), 그리고 알버트 엘리스의 합리정서치료 또는 합리정서행동치료(Rational-Emotive-Behavioral Therapy, REBT) 등도 철학적 인식론을 적용함으로써 인간의 정서 문제에 대한 효과적인 치료 방법론을 개발함에 노력을 기울여 왔다.¹⁹⁾ 이들 두 경향의 심리치료는 다음과 같은 공통점을 전제한다.

- 불안, 고독감, 죄책감, 우울함, 절망 등 여러 가지 부정적 감정은 인간을 괴롭히며 행동 방식이나 대인관계에 있어서도 많은 문제의 원인이 된다.

- 감정들은 대개의 경우 어떤 이유나 원인으로부터 야기되는 것이지, 원인 없이 자체적으로 생겨나는 것은 아니다.

19) Beck, A. T. (1967). *Depression, Causes and treatment*. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press.

Beck, A. T., Rush, J., Shaw, B. F., & Emery, G. (1979). *Cognitive Therapy of Depression*, The Guilford Press and Mark Paterson: 『우울증의 인지치료』 Aaron T. Beck 외 공저, 원호택 외 공역, 학지사, 1997.

Wenzel, A., Brown, G. K., & Beck, A. T. (2000). *Cognitive Therapy for Suicidal Patients : Scientific and Clinical Applications*. The American Psychological Association (APA); 『자살환자의 인지치료』 Wenzel, A., Brown, G. K., & Beck, A. T. 공저, 김학렬, 김정호 공역, 학지사, 2012.

Ellis, A. (?). *Growth Through Reason : Verbatim Cases in Rational-Emotive Therapy*. 『理性을 통한 自己成長』, A. Ellis 저, 홍경자 역, 탐구당, 1984/1998.

Ellis, T. E. & Newman, C. F (1996). *Choosing to Live: How to Defeat Suicide Through Cognitive Therapy*, Oakland, CA: New Harbinger Publications, Inc.; 『자살하고 싶을 때: 자살의 인지치료』

T. 엘리스, C. 뉴먼 공저, 육성필·이혜선 공역, 학지사, 2005.

- 많은 경우에 감정들은 외부 상황이나 사건에 대해서, 그리고 자신에 대해서 어떻게 생각하고 어떻게 판단하는가에 크게 좌우된다.

예를 들면, 사람이 초조해지는 것은 그 감정에 선행하는 어떤 인지적 판단이나 생각이 먼저 있었기 때문이며, 따라서 초조함의 치료는 그것을 일으킨 선행 조건을 치료함으로써 가능해 진다는 것이다. 따라서 어떤 감정이나 정서적 문제를 해결하기 위해서는 감정을 유발시킨 생각, 판단, 신념 등을 찾아 검증과 수정 또는 교정이나 폐기 또는 더 합리적인 생각이나 판단으로 대체함으로써 가능하다는 것이 인지치료나 합리정서치료의 방법론적 원칙이다. 많은 경우에 사람들은 감정에 휩쓸려 버리면서 성급히 행동에 나선다. 그럴 때 이 감정의 정당성이나 타당성 여부를 세밀히 성찰하기는 쉽지 않다. 감정이나 정서에 대한 성찰은 그 원인을 정확히 파악해야 하지만, 이것이 항상 쉽지는 않다. 상담사는 여기에 도움을 줄 수 있다.

그러면 철학은 어떤가? 특히 고대 아테네의 소크라테스 이래로 ‘철학하기’는 언어와 개념 검증이며, 나의 생각과 판단과 사고와 신념(belief, opinion, doxa)에 대한 검증이며 정당화 작업이다. 아직 검증되지 않은 생각이나 판단임에도 불구하고 그것을 참이라고 믿어버린다면 문제는 해결되기는커녕, 문제가 무엇인지도 또 문제가 있는지도 모르면서 진리로 단정지어버리게 될 것이다. 결국 정당화되지 않은 감정은 정당화되지 않은 행동으로 나아갈 것이며, 이것은 문제를 더 확대시켜 어떤 돌이킬 수 없는 불행한 사태로 몰아갈지도 모를 일이다.

아론 벡의 치료 프로그램은 실제로 소크라테스식 대화법을 검증 절차로 활용하며,²⁰⁾ 환자를 우울하게 만드는 인지 내용을 찾아내기 위한 방법적 검증 모델로서 예를 들면 “인지삼제(認知三題, Cognitive triad)를 제시한다. 그 중 첫째 검증 요소는 환자가 자신에 대해 가진 부정적 견해들이며, 둘째는 자신의 경험을 부정적으로 해석하는 경향이며, 셋째는 미래에 대한 부정적 견해이다.²¹⁾

A. 엘리스의 합리정서행동치료에 동조하는 폴 호크도 우울증과 불안의 강력한 원인으로서는 습관적인 자기비하 또는 불합리하고 근거 없는 자기비난이나 자책하는 습관을 지적한다. 그리고 이러한 습관의 배후에 자

20) 『자살환자의 인지치료』 Wenzel, A. 외 공저, 141, 162, 191, 228, 244, 365면

21) 『우울증의 인지치료』 Aaron T. Beck 외 공저, 상계서 .

리 잡고 있는 (의식적이거나 무의식적으로 가지고 있는) 신념이나 믿음 또는 불합리한 판단 기준을 끄집어내서 심판대에 올려놓고 검증할 것을 권장한다. 따지고 보면 자신을 더 긍정적으로 평가하고 칭찬하고 용기를 북돋을 수 있는 판단 기준도 얼마든지 발견할 수 있기 때문이다.

II. 자살의 윤리적 과제와 철학의 사명

토머스 조이너의 자살 연구

2005년과 2010년에 출간된 토머스 조이너의 두 자살 연구서는 자살에 대한 다양한 임상 자료를 소개하면서 동시에 수많은 자살 현장에서 일관되게 관찰되는 특성과 특징적인 징후들을 추출해냄으로써 자살에 대한 종합적인 결론을 추론해 내는 노력을 기울인다. 그 중에서 특히 우리의 관심을 끌 것으로 생각되는 내용을 간추려 보면 다음과 같다.²²⁾

1) 자살의 성립 조건

자살이 가능하기 위해서는 두 가지 조건이 요구된다. 하나는 자살하려는 욕망이며, 또 하나는 자살할 수 있는 능력이다.

자살을 하고 싶다는 분명한 욕구가 없이는 그 누구도 감히 자살을 시도하지 않는다. 그러나 원한다고 해서 누구나 자살을 할 수 있는 것도 아니다. 왜 그런가?

22) - Joiner, T. (2005). *Why people die by suicide*, Harvard Univ. Press;

『왜 사람들은 자살하는가?』 토머스 조이너 지음, 김재성 옮김, 황소자리, 2012.

- Joiner, T. (2010). *Myths about suicide*, Harvard Univ. Press, 2010;

『자살에 대한 오해와 편견』 토머스 조이너 지음, 지여울 옮김, 베이직북스, 2011.

“인간의 자기보호 본능은 아주 강력한 본능이다. 이 본능을 극복할 수 있는 사람은 극히 드물다. 자기보호 본능을 극복한 사람들은 ‘습관화’라는 과정을 통해 고통과 죽음에 대한 두려움을 떨쳐낸 사람들이다. 습관화라는 말은 전문적으로는 ‘반복되는 자극에 따른 반응의 감소’라 정의되며 일반적인 의미로는 단순히 ‘어떤 일에 익숙해지는 고통, 상처, 죽음에 익숙해지는 일, 즉 이에 대한 두려움을 떨쳐내는 일은 심각한 자살 행동이 나타나는 데 꼭 필요한 전제이다. 자해를 하는 등 고통스러운 일을 겪으면서 고통과 상처에 반복하여 노출된 이들은 고통과 상처에 익숙해지고 무감각해지기 마련이다.”²³⁾

죽음에 대한 두려움은 곧 자살에 대한 두려움이다.

이 두려움이 유지되는 것이 자살예방에 결정적인 도움이 된다.

“자살이 무서운 까닭은 자살이 자기를 보존하는 생명체로서 가장 기본적인 본성을 저버리는 일이기 때문이다.”

자살은 분명히 패러독스다. 이해하면 할수록 패러독스다. 이 패러독스의 본질을 정확히 이해함을 통해서 우리는 자살 예방의 길을 찾아야 하겠다. 이 점에서 자살 예방은 분명히 철학적 과제다.

2) 자살의 원인 : 1. ‘짐이 된다는 의식’, 2. ‘소속감 부재’

“두 가지 심리 상태가 동시에, 그리고 오랜 기간 지속될 때 죽음에 대한 욕망이 자라난다. 자신이 다른 사람에게 짐이 된다는 마음과 자신이 아무 데도 속하지 않는다는 마음이다.”

“짐이 된다는 의식은 자신의 존재 자체가 가족과 친구, 크게는 사회에 짐이 된다는 사고방식이다.”

“가족이나 친구, 사회를 위해서 내가 살아 있는 것보다 죽는 편이 더 좋다.” 라는 심리적 계산으로 이어진다.

“강조되어야 할 부분은 바로 ‘의식’이라는 말이다. . . 자신이 짐이 된다고 ‘의식’하는 것이지 자살하는 사람이 실제로 짐이 된다는 뜻은 아니기 때문이다. 그러나 남에게 짐이 된다고 ‘의식’하는 일은, 오해라 할지언

23) 『자살에 대한 오해와 편견』 토머스 조이너, 상계서 10-11면.

정, 치명적인 결과를 초래할 수 있다.”(상계서 12-13면)

“자신이 아무데도 소속되지 않는다는 심리가 자살 행동에 중요한 역할을 한다.”

“다른 사람으로부터 완전히 소외된 기분”

“가족이나 친구 등 자신에게 중요한 집단에서 자신이 필요한 존재가 아니라고 느끼는 일”

자녀가 없는 여성과 자녀가 있거나 많은 여성의 비교 결과가 있다.

“살아가려는 의지를 발휘하기 위해서는 무엇에든 이바지하고 있다는 감각, 무언가와 연결되어 있다는 감각이 꼭 필요하다.”

3) 삶과 죽음의 분기점

“자살이 비극인 까닭은 자살의 원인을 밝혀내기 어렵지 않을뿐더러 그 원인을 밝혀내고 이해하는 일로 자살을 막을 수 있기 때문이다.”(상계서 17면)

Voltaire : “카토가 나약했기 때문에 스스로 배를 갈라 죽었다고 말하는 일은 어리석기 짝이 없다. 오직 강한 사람만이 자연의 가장 강력한 본능을 극복할 수 있다.”

Flavius Josephus : “모든 생명체에 존재하는 본능에 반하는 행위”

A. Camus : “육신에도 정신과 같은 분별력이 존재하며 육신은 그 소멸 앞에 움츠러든다.”

“육신이 ‘그 소멸 앞에 움츠러드는’ 것은 사실이지만 또한 육신을 단련하여 그런 육신의 반응을 극복해 낼 수 있다는 것도 사실이다. 실제로 사람은 상상하기 힘든 육체적 시련을 스스로 짊어질 수 있는 능력을 키울 수 있다.” (상계서 104면)

“자살하는 사람의 마음속에는 두 가지 정반대의 욕망이 존재한다. 살고 싶은 욕망과 죽고 싶은 욕망은 삶과 죽음의 양편에서 서로 경쟁하며 자살하려는 사람을 끌어당긴다. 굳게 결심한 사람도 예외가 될 수 없다. 여기에서 모든 핵심이 분명하게 밝혀진다.” (상계서 107면)

“자살을 고심하는 사람의 마음속에 깊이 상반된 두 가지 마음이 존재하며, 그러므로 삶과 죽음을 동시에 계획할 수 있다는 설명이 충동적인 자살 이론보다 훨씬 더 설득력이 있다. 대부분의 경우 삶이 승리한다. . . 하지만 몇몇 비극적인 경우, 자살 계획은 계속 살아가며 직장 면접을 보고 친구와 저녁을 먹는 등의 계획을 이기고 승리를 거둔다.” (상계서 126-127면)

“필자는 자살하는 모든 사람의 마음속에 삶과 죽음이 어떤 식으로든 결합한다고 생각한다. 자살이라는 행위 자체에는 죽음에 대한 본능적이고 일반적인 생각을 깨뜨리는 일종의 분기점이 필요하기 때문이다. 이 분기점을 넘으면 사람들은 자연 속에서 진화를 거치는 과정에서 굳어진 죽음에 대한 두려움과 혐오를 뒤로 하고 죽음을 편안하고 다정한 종착역으로 인식한다. 우리는 자살하는 사람이 죽음을 편안한 곳으로 인식하는 마음을 이해하지 못한다고 해서 그 마음이 무조건 틀린다고 여겨서는 안 된다. 단지 분기점을 넘지 않은 이쪽에서는 분기점을 넘은 사람의 마음을 이해하기가 너무 어려울 뿐이다.” (상계서176면)

“하지만 그곳이 다시 돌아오지 못할 곳은 아니다. 사람들은 이 분기점을 넘고도 다시 돌아올 수 있다. 하지만 이 사람들을 다시 데려오기 위해서는 먼저 분기점을 넘은 사람들을 찾아내야 한다. 찾아내고 나면 그 사람들을 이해해야 한다. 그리고 그 사람들을 완전히 이해하려면 자살하는 사람들이 죽음을 바라보는 질적으로 독특한 관점을 이해해야 한다.” (상계서 177면)

- 가장 필요한 것은 이해하고 인정하는 것 -

고통 받는 인간과 자살 예방의 윤리

1) 고통 받는 인간과 윤리

a) 사망률 통계의 양면성

사망 원인별 통계에서 보면 “자살은 비교적 드문 현상이다.” 미국의 자살률은 매년 10만 명당 10명 꼴이다. 미국에서 전체 사망건수 가운데 자살이 차지하는 비중은 1%를 조금 넘는다. 누군가가 죽었을 때 사인이 심장질환이나 암일 확률이 52%에 달한다. 미국에서 매일 자살로 사망하는 사람이 약 80명이라면 매일 심장질환으로 사망하는 사람은 약 1,900명이나 된다.

이와는 달리 자살사망은 (결코) 드물지 않다는 결론도 참조해야 한다. 미국에서만 매년 3만 명이 자살로 사망하니, 대략 하루에 80명, 18분에 한 명꼴인 셈이다. 전 세계적으로 보면 매년 약 100만명, 즉 40초에 한 명이 자살로 목숨을 잃는다. 이 수치는 세계 각지에서 발발하는 무력충돌로 인한 사망건수를 합한 것보다 높고 교통사고 사망건수와는 비슷한 수준이다. 즉 자살은 주요 사망원인의 하나다.²⁴⁾ 이것은 우리가 자살 예방에 노력을 집중해야 하는 이유다. 질병이나 사고나 전쟁과 달리 궁극적으로 자살의 원인은 인간 내면의 마음속 문제이고 치료될 수 있는 문제이기 때문이다.

b) 고통 받는 인간을 위한 윤리적 과제

자살 예방과 치료에 관심을 가져야 하는 또 다른 이유는 자살의 비극성과 자살자가 겪는 고통 때문이다. 자살자는 고통 받는 사람이며, 그의 고통은 인간이 내면적으로 겪는 고통들 중 가장 극심한 고통이며, 이 고통에 절대적으로 필요한 것이 바로 그에 대한 가족, 이웃, 친구, 기타 그 누군가의 관심이기 때문이다. 우리는 인간 집단을 의도적으로 두 그룹으로 나눌 수 있다. 하나는 자살 문제로 고통 받지 않는 사람들이며, 또 하나는 자살 문제로 고통 받는 사람들이다. 여기에서 일차적으로 능동성을 발휘하여 도움의 손길을 뻗어야 하는 사람들은 후자 그룹에 대한 전자 그룹의 관심과 도움이다. 살인, 도적질, 간음 등을 금지하는 계명 외에도 우리가 실천해야 할 윤리적 계명은 ‘자살 충동에 빠진 이웃을 혼자 있도록 놔두지 말고, 관심과 소통과 이해로 그를 도우라는 것이다.

24) 『왜 사람들은 자살하는가?』 토머스 조이너, 상계서 184.

c) 고통의 본질

고통이란 무엇인가? “그것을 느끼게 하는 것, 느끼지 않을 수 없는 것, 부인하고 느끼지 않으려 해도 느껴야 하는 것은 바로 고통이다. 기쁨에 겨운 사람은 흥분으로 자신의 바깥에 나아가서 자신을 망각해 버릴 수 있다. 자신을 망각해도 기쁨을 수 있을 뿐 아니라 기쁨은 자신을 잊게 만든다.”

“그러나 고통은 그렇게 하지 않는다.”

“모든 형태의 고통은 자기 자신에게로 파고들고, 고통과 직접·간접으로 관계되지 않은 모든 것으로부터 자신을 격리시킨다. 이렇게 시야(視野)를 한정시키는 현상은 정서적인 면에서만 일어나는 것이 아니라 심지어 사고(思考)에 있어서도 일어난다.”²⁵⁾

“그것은 자랑스럽고 자신의 권리를 주장하는 ‘나’도 아니고, 다른 사람에게 사랑을 베풀 수 있는 고귀한 나도 아니다. 그것은 고통받는 ‘나’, 혼자서 고통받도록 저주받은 ‘나’, 다른 사람에게 호소하고 항의하고 원망하는 나인 것이다.”

“따라서 ‘나’와 마주 선 ‘너’는 평화로운 시선으로 나를 바라보고 나를 도와주고 나의 삶을 값있게 만드는 ‘너’가 아니라 아무리 동정해도 ‘나의 짐을 나누어 저 주지 못하는 다른 사람, 나 바깥에 있는 사람, 곧 원망스런 ‘너’인 것이다. ‘나’와 ‘너’의 경계는 고통을 느끼는 영역의 경계인 것이다.”

“고통은 홀로 당하는 것이고, 고통은 항상 ‘나’만의 고통일 수밖에 없다.”

“나는 아프다. 그러므로 나는 존재한다.”(손봉호, 상계서 71-72)

d) 고통 받는 인간에 대한 윤리적 의무와 철학의 반성

“인간에 대한 어느 정도의 관심과 애정을 가진 사람이라면 고통의 문제를 쉽게 외면해 버릴 수 없을 것이다.” 인간에 대해서 아무리 모든 것을 탐구하고 관심을 가진다 해도 “인간이 당하는 고통을 간과하면 인간의 가장 중요하고 심각한 문제를 빼놓는 것이다.”

“모든 사람은 그들이 가진 모든 능력을 총동원해서 고통당하는 다른

25) F.J.J. Buytendijk, “Over de pijn,” Utrecht, Spectrum, 1957, p.26; 손봉호, 『고통 받는 인간 : 고통 문제에 대한 철학적 성찰』, 서울대학교출판문화원, 1995, 70면.

사람들의 고통을 줄이거나 제거해 주어야 하는 윤리적 의무가 있다. 그것은 고통당하는 사람들에 대한 동정에서뿐만 아니라 자신도 언젠가 그런 고통을 받을 수 있다는 점에서 자신을 위한 것이기도 하다.”

질문 1 : 자살 충동에 빠진 사람에게 우리가 실천해야할 덕목은 무엇일까?

질문 2 : 내담자와 마주 앉은 상담사가 실천해야할 기본적인 마음가짐은 무엇인가?

이 두 질문에 대한 공통된 답을 찾아본다면 그것은 우리가 잘 아는 쇼펜하우어의 윤리학에서 찾아진다. 그가 제시한 “도덕의 기초에 관하여”이다.

e) 고통 받는 인간과 쇼펜하우어의 윤리학

쇼펜하우어는 그의 도덕철학의 기본 입장으로서는 칸트와 반대의 길을 걷는다.

- ‘선험적’ 또는 ‘선천적’이 아니라 ‘경험적’ 현상에서 출발한다.
- 행위의 ‘형식’이 아니라 인간 행동의 구체적 ‘내용’에서 출발한다.
- 도덕 법칙의 실재성과 그 실천 가능성을 “인간성의 특별한 자연 성향에서, 특정한 느낌과 성향에서, 심지어 어찌면 인간 본성에 고유하고 모든 이성적 존재의 의지에 반드시 적용되지 않는 특수한 성향”에서 쇼펜하우어는 도덕적 행위의 본질과 원칙을 찾으려 한다.

f) 이타심, 동정심, 공감에 주목하는 쇼펜하우어

쇼펜하우어는 인간의 행동에서 먼저 무엇을 관찰하는가?

① 이기적 인간 : 무엇보다도 먼저 그는 인간 이기심의 적나라한 모습을 지적한다.

모든 동물에게 그렇듯이 인간에게 있는 주된 근본 동인은 이기주의이다. 그것은 현존재와 행복에 대한 갈망이다. . . . 이기주의는 본래 무한하다. . . . 기능하면 모든 것을 즐기고, 모든 것을 소유하려고 한다. 그러나 이것이 불가능하므로, 적어도 모든 것을 지배하려 한다. ② 타인에 대한 질투와 악의, 그리고 인간 혐오 : 이기주의는 질투와 악의로 발전할 수 있으며, 범죄와 모든 종류의 비행을 일으킬 수 있다. 질투와 남의 불행을 기뻐하는 마음은 . . . 실천의 영역에서는 악의와 잔인함이 된다.

③ 이기심과 악의에 대한 윤리적 해결책을 쇼펜하우어는 어디서 찾으

러 하는가?

- 종교에서 해법을 찾는에는 찬성하지 않는다.
- 해결책은 철학에서 찾아야 한다고 믿는다.

반면에 철학은 . . . 당면한 문제에 관해 모든 신비적 설명과 종교적 교리와 초월적 의인화에서 벗어난, 인간 본성에 근거하는 진정한 최종적 설명을 찾고, 그것이 외적 경험이나 내적 경험에서 증명될 것을 요구한다. 우리의 당면 과제는 철학적 과제다.

④ 인간 행위의 도덕적 가치 기준 : 어떤 경우에 인간의 행위가 도덕적 가치를 가질 수 있는가?

- 행위의 최종 목적이 행위자 자신의 쾌와 고통인 모든 행위는 이기적 행위이며 도덕적 가치를 지니지 않는다.
- 이기주의와 행위의 도덕적 가치는 서로 완전히 배타적이다.
- 행위가 도덕적 가치를 지니는 유일한 경우는 어떤 행위나 불이행의 마지막 행위 근거가 꾸밈없고 유일하게, 거기에서 수동적으로 관여한 타인의 쾌와 고통에 놓여 있을 때다.

타인의 쾌와 고통이, . . . 직접적으로 나의 의지를 움직이고, 그래서 직접적으로 나의 동기가 되고, 그래서 심지어 내가, 보통 나의 동기들의 유일한 원천인 나 자신의 쾌와 고통을 어느 정도 타인의 그것 뒤에 놓는 것이 어떻게 가능한가? 그것은 명백히 앞의 타인이, . . . 나의 의지의 궁극적 목적이 됨으로써만 가능하다. 따라서 그것은 내가, 보통 나의 경우만을 위해 그렇듯이, 그렇게 완전히 직접적으로 그의 쾌를 원하고 그의 고통을 원하지 않음으로써만 가능하다. 그러나 이것은 내가 그의 고통에서 바로 같이 고통을 받고, 그의 고통을 나의 것과 같이 느끼고, 그의 쾌를 나의 것과 같이 직접적으로 원한다는 것을 반드시 전제해야 한다. 이것은 내가 어떤 방식으로든 그와 동일화될 것을 요구한다. (『도덕의 기초에 관하여』 상계서 155-156)

⑤ 인간 행위의 세 가지 근본 동인 : 인간의 다양한 행위들은 다음의 3 유형으로 압축 분류된다.

- a) 자신의 쾌를 원하는 이기주의 (한계가 없다).
- b) 타인의 고통을 원하는 악의 (극심한 잔인성에까지 이른다).
- c) 타인의 쾌를 원하는 동정심 (고결함과 관용에까지 이른다).

(『도덕의 기초에 관하여』 상계서 158)

⑥ 동정심(Mitleid)과 인간애(Menschenliebe, caritas, *agape*)

쇼펜하우어는 이제 고대 그리스 철학 이래로 그 중요성을 높여 온 정

의의 덕 외에 동정심과 인간애의 윤리적 가치를 강조한다. 인간애의 가르침, 그리고 동정심과 사랑 실천을 설파한 대표적 주역으로서 특히 아래의 사례들을 꼽는다.

- 고대 그리스의 피타고라스 학파/교단
- 인도의 베다(Veda), 다르마 사스트라(Dharma Sastra), 이티하사와 푸라나(Itihasa, Purana), 석가모니 붓다(Buddha)
- 기독교
- ⑦ 동정심이란 무엇인가? 그 실천은 어떻게 가능한가?
 - 타자와의 추체험적 동일화, 동일시가 필요하다.
 - 타인의 체험에 대한 정확한 인지와 해석이 전제된다.
 - 타인의 체험을 가능한 한 자기화 시켜야 한다.

맺는말

결국 동정심의 실천은 타인과의 관계에서 관심과 사랑의 연대성을 열어 가는 관계 맺음에 기초한다. 여기에는 타인의 고통과 쾌락에 대한 인지적 이해와 정서적 공감 능력이 전제되며, 바로 이 점에서 타인에 대한 인간적, 인격적 만남과 수용적 공감 실천이 그 기본 조건임을 지적해야 하겠다.

이것이야말로 자살 충동에 빠진 사람에게 우리가 실천해야할 덕목이며, 내담자와 마주 앉은 상담사가 실천해야할 기본적인 태도이고 마음가짐 아닌가?

【참고문헌】

- 강명순, 『생활교 비판 자살자 예방을 위한 생명사다리 빈곤퇴치 연구』, 사단법인 세계빈곤퇴치회, 2014
- 김성진, “절망의 심리학과 철학, 그리고 자살 예방”; 『죽음 그리고 자살』 철학과 상담 2, 한국철학상담치료학회 엮음, 학이시습, 2015.
- 손봉호, 『고통 받는 인간 : 고통 문제에 대한 철학적 성찰』, 서울대학교출판문화

원, 1995.

- Auerbach, M., Mitleid und Charakter. Eine moralphilosophische Untersuchung. Bibliothek für Philosophie 20. Band, Beilage zu Heft 3/4 des Archivs für Geschichte der Philosophie, Bd. XXXIII, Verlag von Leonhard Simon Nf., Berlin 1921.
- Beck, A. T. (1967). Depression, Causes and treatment. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press.
- Beck, A. T., Rush, J., Shaw, B. F., & Emery, G. (1979). Cognitive Therapy of Depression, The Guilford Press and Mark Paterson; 『우울증의 인지치료』 Aaron T. Beck 외 공저, 원호택 외 공역, 학지사, 1997.
- Wenzel, A., Brown, G. K., & Beck, A. T. (2000). Cognitive Therapy for Suicidal Patients : Scientific and Clinical Applications. The American Psychological Association (APA); 『자살환자의 인지치료』 Wenzel, A., Brown, G. K., & Beck, A. T. 공저, 김학렬, 김정호 공역, 학지사, 2012.
- Durkheim, E. (1897). Le suicide: Etude de sociologie. Paris, F. Alcan.
- Ellis, A. (?). Growth Through Reason : Verbatim Cases in Rational-Emotive Therapy; 『理性을 통한 自己成長』, A. Ellis 저, 홍경자 역, 탐구당, 1984/1998
- Ellis, T. E. & Newman, C. F (1996). Choosing to Live: How to Defeat Suicide Through Cognitive Therapy, Oakland, CA: New Harbinger Publications, Inc.; 『자살하고 싶을 때: 자살의 인지치료』 T. 엘리스, C. 뉴먼 공저, 육성필·이혜선 공역, 학지사, 2005
- Hauck, P. A. (2005). Overcoming Depression, Westminster John Knox Press; 『우울증 스스로 극복하기』, 폴 호크 지음, 박경애·김희수 옮김, 사람과사람, 2005
- Hendon, J. (2008). Preventing Suicide: The Solution Focused Approach, Chichester: John Wiley & Sons.
- Joiner, T. (2005). Why people die by suicide, Harvard Univ. Press; 『왜 사람들은 자살하는가?』 토머스 조이너 지음, 김재성 옮김, 황소자리, 2012.
- Joiner, T. (2010). Myths about suicide, Harvard Univ. Press, 2010; 『자살에 대한 오해와 편견』 토머스 조이너 지음, 지역울 옮김, 베이직북스, 2011.
- Maslow, A. H. (1968, 1999). Toward a Psychology of Being, 3rd Ed., John Wiley

- & Sons, Inc.; 『존재의 심리학』 아브라함 H. 매슬로 지음, 정태현·노현정 옮김, 문예출판사, 2005
- ※ Milton, J. (2001). Psychoanalysis and cognitive behavioural therapy - rival paradigms or common ground? *International Journal of Psychoanalysis*, 82, 431-446; Schneidman, E. S. (1999). Aphorisms of Suicide and Some Implications for Psychotherapy. In A. Lennaars (Ed.), *Lives and Deaths: Selections from the work of Edwin S. Schneidman* (pp. 372-381); Hendon, J. (2008). *Preventing Suicide: The Solution Focused Approach*, Chichester: John Wiley & Sons, p. 24
- Rosenthal, M. Sara (2007). 『약 없이 우울증과 싸우는 50가지 방법』 이훈진·남기숙·황성훈·이경희·김환 공역, 학지사
- Buytendijk, F. J. J. (1957). "Over de pijn," Utrecht, Spectrum, 1957.
- Schopenhauer, A., *Über die Grundlage der Moral*. Preisschrift, 1840; *Sämtliche Werke*, Bd. III, Frankfurt a. Main, Suhrkamp, 1986
- 아르투르 쇼펜하우어, 『도덕의 기초에 관하여』, 김미영 옮김, 책세상, 2004

[제 1 발표]

자살에 대한 로크의 입장²⁶⁾

김신²⁷⁾(한국외대),

우리가 흔히 알고 있는 자살에 대한 자유주의적 입장은 자살이 사람들에게 주어질 기본적 권리에 속한다는 것이다. 이는 한 개인의 생명은 오직 그 자신에게만 달려 있다는 생각 하에, 누구도 어떤 개인에게 생명을 유지해야 함을 강제할 수 없으며, 어떤 개인의 생명 유지의 문제는 그 개인만이 결정할 수 있고, 그 결정은 존중받아야 한다는 생각에 근거한다. 자유가 자신의 생명과 신체에 대한 자기 소유권의 의미를 포함한다면 그 생명을 끝낼 수 있는 권리도 그에게 있다는 것이다. 그런데 자유주의적 입장에서 있는 사람들 중 일부 사회계약론자들은 이런 생각에 반대한다.

이 발표문은 자살 반대 입장에서 있는 사회계약론자인 로크의 입장을 소개하려고 한다. 자살에 대한 그의 주장은 그가 제창하고자 했던 인권 사상과 정부구성론, 즉 통치론과 밀접하다. 즉 인신의 자유, 권한의 위임, 신탁의 철회 등을 다룬 정치 사회 이론과 관련되어 자살의 문제가 논의될 수 있으며, 더 나아가 자살 금지 입장이 저항권 사상과 관련해 이해되어야지만 피상적인 신학적 이해를 넘어서 오늘날에 유의미한 주장으로 논의될 수 있음을 제시할 것이다.

1.

인간은 자유롭게 자신의 신체에 대한 전적인 소유권에 근거하

26) 2015 대동철학회 추계 학술대회 발표문

27) 한국의국어대학교 LD학부

여 인간다울 수 있다는 ‘소유적 개인주의’의 근본가정을 로크는 공유한다.²⁸⁾ 그렇지만 무엇보다도 자신의 노동력을 자유롭게 양도할 수 있지만 자신의 신체 전부는 결코 양도할 수 없다는 주장에서 알 수 있듯이, 로크가 강조하는 것은 한 개인의 신체는 타인에 의해서 처분될 수 없는 만큼이나 그 자신에 의해서도 처분될 수 없다는 점에서 한 개인의 완전한 소유물도 아니라는 것이다. 그렇다면 한 개인의 신체에 대한 소유권, 또 생명에 대한 소유권은 누가 갖고 있는 것인가.

이에 대한 답에서 로크의 사상의 특징을 엿볼 수 있는데, 바로 그의 사상이 공리주의적이면서도 한편으로 신학적이기도 하다는 것이다. 다시 말해 ‘소유적 개인주의’에만 머물지 않으며 전통적인 자연법을 전적으로 폐기하지는 않는다는 것이다. 그래서 레오 스트라우스는 “[로크는] 인간이 선천적으로 덕을 향하도록 되어 있다는 것을 가정”하고, “개개인의 인간과 개개인 민족은 신의 섭리에 의하여 통치되고 인간의 영혼은 불멸하며, 자연법은 모든 인간의 양심 속에서 또 양심을 향하여 충분히 공포된다는 것을 전제”한다고 말하면서 로크는 “결코 전통적인 자연법 교설에 대한 자신의 대안을 정교화 시키지 않았다”고 말한다.²⁹⁾

28) 맥퍼슨에 따르면, 소유적 개인주의의 가정은 다음 일곱 가지 명제로 요약된다. 1) 인간을 인간답게 하는 것은 타인의 의지로부터의 자유다. 2) 타인으로부터의 자유는 개인이 자발적으로 자신의 이익을 위하여 참여한 관계를 제외한 어떠한 관계로부터도 자유롭다는 것을 의미한다. 3) 개인은 사회에 아무런 부채도 없으므로 본질적으로 자신의 신체와 능력의 소유자이다. 4) 개인이 자신의 신체에 대한 재산권 전체를 양도할 수는 없다 할지라도 자신의 일부 곧 노동력은 양도할 수 있다. 5) 인간사회는 일련의 시장관계로 구성되어 있다. 6) 타인의 의지로부터의 자유는 인간을 인간답게 만드는 것이므로 개인 각자의 자유는 타인에게도 똑같은 자유를 보장하는데 필요한 의무와 규칙에 의해서만 정당하게 제한될 수 있다. 7) 정치사회는 개인의 신체와 재화로써의 재산을 보호하기 위해 고안된 장치이며, 그에 따라 자신의 소유자로 간주되는 개인들간의 교환관계를 질서 있게 유지하기 위해서 고안된 것이다. 맥퍼슨, 『홉스와 로크의 사회철학』, 황경식, 강유원 옮김, 박영사, 1990, p.305~306.

29) 스트라우스, 『정치철학이란 무엇인가』, 「로크의 자연법론」, p.282~283.

먼저 『통치론』으로 불리는 통치에 대한 이론 두 번째 논문 「시민 정부의 참된 기원, 범위 및 목적에 관한 시론」(이하 『통치론』)에서 로크는 소유권의 문제를 다음과 같이 언급한다.

“모두 평등하고 독립적인 존재로서 아무도 타인에 의해 그의 생명, 건강, 자유, 소유를 침해받지 않기를 요구한다.”(6절)

“모든 사람은 자신의 신체에 대한 소유권을 가지고 있다. 이것에 관해서는 단지 이 사람만이 권리를 가지고 있으며, 다른 어떤 사람들도 권리를 가지고 있지 않다.”(27절)

로크가 보기에 개인은 본질적으로 자신의 신체와 능력을 소유한 자인데, 이런 것들을 소유함에 있어서 사회에 그 어떤 도움을 얻은 바가 없기 때문이다. 이렇게 자기 자신을 소유한 자로 파악하는 개인은 자유로울 수 있다. 로크의 사유재산권도 바로 이에 근거한다. 한 개인의 소유라 할 수 있는 신체의 일부분이 노동함으로써 그 노동의 산물은 그 누구도 침해할 수 없는 자신의 소유물이 되고 그것에 대한 권리는 그 자신만이 행사할 수 있는 것이다.

그렇다면 로크의 사상의 근간을 이루는 자신에 대한 자기 소유권은 자기 자신을 죽음으로 내모는 것, 더 정확하게는 생명을 중단하는 것을 허용하거나 방조하는 것으로, 더 나아가 그럴 권리를 그 자신이 가지고 있는 것으로 이해될 수 있는 것인가? 그렇지만 로크는 분명히 자살을 허용하거나 자살할 권리가 있음을 반대하는 입장에서 서 있다. 로크는 우리가 신의 창조물이기 때문에, 신의 법이자 이성의 법이라 할 수 있는 자연법에 기초한 자연권을 심지어 해당 개인이라 하더라도 거부하거나 양도할 수도 없음을 분명

히 했기 때문이다.

“모든 인간은 유일하며 전지전능한 조물주의 창조물이다. 모든 인간은 유일하며 최고인 주인의 하인으로 그의 명령에 따라 그의 과업을 돕기 위해 세상에 태어났다. 그 때문에 인간은 그의 재산이자 작품으로서 타인의 뜻이 아니라, 그의 뜻이 지속되는 동안만 살아야 하는 운명을 짊어지고 있다.”(6절)

“타인의 허락을 구하거나 타인의 의지에 구애받지 않고, 자연법의 테두리 안에서 스스로 적당하다고 생각하는 바에 따라서 자신의 행동을 규제하고 자신의 소유물과 일신을 처분할 수 있는 완전한 자유의 상태”에 있는 사람들은(4절) 무질서나 방종의 혼란에 상태에 놓여 있는 것은 아니다. 자유란 어떤 경우에도 사람이 자기가 하고 싶은 대로 행동하고, 기분 내키는 대로 살고, 어떤 법에도 구속되지 않는 자유를 뜻하지는 않는다. 혼동과 분쟁에 휩싸여 있는 홉스의 자연상태는 달리, 로크의 자연상태에서는 자연법이 우선으로 작동하고 있기 때문이다. 자연법은 “인간은 평등하고 독립적인 존재자이므로 어느 누구도 다른 사람의 생명, 건강, 자유 또는 소유물에 해를 끼쳐서는 안 된다고 가르”(6절)친다. 로크는 신이 인간에게 이런 자연법을 따르라고 명했고, 인간이 이성을 통해서 이 자연법을 파악할 수 있다고 말한다. 그리하여 자연상태에서의 자유는 이성과 자연법의 한계 안에서의 자유이며, 시민사회에서의 자유는 이 자연법을 위반할 수 없는 것이다. 로크가 말하는 자연상태를 인간 본성에 대한 묘사가 아니라 신이 부여한 인간의 기본적인 권리와 의무를 밝히기 위한 장치로 이해해야 하는 것도 이 때문이다. 그는 이 같은 자연상태에서 자연법을 위반하고 타인의 권리를 침해하는 경우가 등장하며, 이런 자들에 대한 자의적 처벌이 낳는 위험성을 막기 위해 각 개인은 정부를 구성해 자

신의 집행권을 정부에 맡기고 정치사회를 꾸리게 된다고 말한다.

다시 말해 자연권은 누구나 갖는 것이며, 이것은 사람들의 자발적 행위에 의해서 만들어지거나 부여되는 것이 아니라 그저 주어지는 것이다. 즉, 인간의 행위와 무관하게 존재하며, 협약이나 실정법에 의해 만들어지는 것이 아니다. 그렇기에 정부 구성의 전제가 되는 이러한 자연권은 그가 누구이든 한 개인이 포기할 수도 없으며, 또한 타인의 자연권을 빼앗을 수도 없다. 한 개인이 자신을 노예로 팔수도 없고 자살을 할 수도 없는 이유도 생명권(right to life), 자유권(right to liberty), 재산권(right to estate)이 양도되거나 거부될 수 있는 것이 아니기 때문이다. 오직 자연권은 제한될 수 있는데, 그것은 구성원 개개인의 자연권이 침해받을 때 이뤄지며, 정부를 구성하고 유지하는 이유도 역시 구성원 개개인의 자연권이 보장되기 때문이다.

로크의 사회계약론 전반을 다루는 것은 이 글의 논의 범위를 넘는 것이다. 주목해야 할 것은 이런 자연권이 인간이 신의 창조물이라는 전제에서 비롯했다는 것이다. 로크의 사회계약론 전반에서 우리가 신의 창조물이라는 점은 논증에 포함되지 않고 일종의 전제로 여겨지고 있다. 이런 신학적 주장은 어디에서도 세부적으로 다루어지거나 정교화되지 않는다.³⁰⁾

단지 로크는 6절에서 우리 모두는 신의 제작물이자 소유물이라는 점에서 동등하다는 점을 강조하면서, 이어서 자연 상태에서 조차 인간은 자기 스스로를 파괴할 자유는 갖지 않으며, “신의 소유인 창조물”이라고 말한다.(8, 19절) 그래서 각자의 인신 소유권 역시 최종적으로 우리 자신의 것이라기보다는 신에게 귀속되어 있는 것이라 할 수 있으며, 우리는 우리의 인신을, 생명을 마음대로 처분할 수 없는 것이다. 이런 로크의 주장은 십계명의 6번째인 ‘살인하지 말라’가 자기 자신의 생명을 살해하는 것도 금지한다는 것

30) George Windstrup, ‘Locke on suicide’, Political theory, Vol.8, No.2, 1980, p.171.

과 일맥상통한다.

신의 창조물인 인간이 자신의 신체와 생명에 대한 권리를 거부할 수 할 수 없다는 로크의 주장에 따른 자살 반대 견해는 신의 명령이 아닌 이상에야 결코 자살은 허용되지 않는다는 기독교적 교리와 유사한데, 이와 같은 종교적 진술과 유사한 주장이 그의 세속적 이론을 뒷받침하는 최종 근거로 작동하고 있는 것이라 할 수 있다. 이 때문에 로크의 사회계약론은 토마스 아퀴나스로 회귀했다는 점에서 그 자신이 계승했던 홉스의 이론과는 차이를 보이며, 맥퍼슨의 말을 빌자면 홉스보다 덜 '부르주아적'이었다고 말할 수 있을 것이다.³¹⁾

『통치론』은 통치자의 권리는 신으로부터 받은 선물이고 땅과 재화에 대한 소유권뿐 아니라 인간들에 대한 소유권으로 이해되어야 한다는 로버트 필머의 왕권신수설에 대한 반박이라고 할 수 있다. 이런 점에서 존 던은 소유에 대한 로크의 강력한 주장은 개인의 신체와 재산 소유 자체의 절대성을 주장하기 위해서라기보다는 군주의 생활여탈권에 반대하기 위해서 주장된 것이라고 해석한다. 다시 말해 살고 죽일 수 있는 군주의 권리에 대항하기 위해 개인의 인신에 대한 개인 자신의 소유권을 강조했다라는 것이다.³²⁾

주목할 것은 로크가 표적으로 삼았던 필머에 대한 반박에서 권력의 세습이나 소유권 등을 비판했을지라도, 그것이 우리가 신에게서 권리를 부여받았음은 비판하지는 않는다는 것이다. 이런 점에서 로크는 필머를 비판하는 것을 넘어 생존 이외에 그 어떠한 윤리와 도덕도 통용되지 않는 홉스의 사상과 거리를 두고 그의 유물론적이고 무신론적인 사상을 비판하는 것이라고 할 수 있겠다. 달리 말해 그는 왕만이 아니라 우리 모두가 신으로부터 왕과 같은

31) John Dunn, *Political Thought of John Locke*, p.125; 맥퍼슨, 앞의 책, p.219~220.

32) John Dunn, *Political Thought of John Locke*, p.107.

권리를 받았음을 주장하는 것이며, 모두다 조물주의 피조물로서 동등한 지위를 갖기에 그 중 누구도 서로의 권리를 침해할 수 없음을 주장함으로써 비공리주의적인 윤리를 견지했던 것이다.

간단히 말해 신의 피조물인 인간의 신체와 생명에 대한 소유권은 인간과 신의 관계에서 보자면 최종적으로 신에게 속한 것이라 할 수 있다. 그리고 소유권에 대한 이 같은 견해는 자살 반대에 강력한 전제를 이루기에, 로크의 자살 반대 문제는 피조물로서 우리의 지위에 동의하는지의 여부를 포함하고 있다.

2.

신에 대한 논의는 『통치론』보다는 『인간지성론』에서 찾아볼 수 있다.³³⁾ 로크는 신이 인간에게 정념적인 본성을 주었던 반면, 인간 그 자신을 파괴할 수 있는 권한을 주지 않았다는 것은 부조화를 이루며 이 점 때문에 신이 인간의 자살을 절대적으로 반대하는 명령을 내렸다고 할 수는 없는 듯 하다는 논의가 발견된다.

『지성론』에서는 고통을 신의 형벌이라기 보다는 오히려 신이 전체의 보존을 위해 위해(危害)를 당할 수 있는 가능성을 피하기 위해서 허용된 신이 준 신성한 지침으로 이해해야 한다고 말한다.

“우리 존재의 무한한 현명한 창조자는 우리에게 우리 육체의 몇몇 부분을 지배할 힘을 주어, 그것들을 우리가 적절하다고 생각하는 것에 따라 움직이거나 쉬도록 했다 ... 우리는 우리가 쾌락을 기대했던 감각들에서 종종 고통을 느끼게 되는데, 이 점에서 우리는 또 한번 우리 조물주의 지혜와 선의를 찬양할 기회를 갖게 된

33) 존 로크, 『인간지성론2』, “영원하고 전지전능한 존재가 있으며, 어떤 사람이 그것을 기꺼이 신이라고 부를지 부르지 않을지 하는 것은 상관없다. 그것은 명백하며, 정당하게 고려된 이 관념으로부터 우리가 이 영원한 존재에 돌려야만 하는 다른 모든 속성들이 쉽게 연역될 것이다.” (4권, 10장 6절)

다. 이 조물주는 우리 존재의 보전을 의도했다. 그는 많은 사물이 우리 육체에 작용하는 것에 고통을 부가시켜 장차 이 사물들이 끼칠 해에 대해 우리에게 경고하게끔 했으며, 또 이 사물들에게서 멀어지도록 하는 조언으로 쓰이게끔 했다.”(인간지성론1, 2권 7장 3~4절)

이에 비추어, 고통과 쾌락 내지 즐거움과 불편함은 우리의 행위를 자아내는데, 우리의 의지는 이 불편함으로 인해 하지 않을 수 없는 행위를 하도록 하며, 이는 악을 저지를 수도 있는 가능성을 포함한다. 신은 인간이 자신의 사적 욕망을 통해서 전체의 선을 지향하도록 지시하고 있는데, 그런 점에서 불편함을 겪고 있는 인간이 자살을 하는 것에 반대할 수는 없을 것이다. 『오성론』은 고문의 고통이나 소모성 질병, 극심한 상해는 우리의 사유의 자유를 제약하고 그래서 도덕 판단의 능력을 상실시키는데, 그 경우 신은 우리의 연약함을 알고 우리에게 자애를 베풀 것이라고 한다.

“어떤 극도의 혼란이 우리의 마음을 통째로 빼앗아가는 경우, 예를 들어 고문대의 고통, 사랑과 분노 또는 우리를 압도하는 여타의 격렬한 정념이 주는 충동적인 불편함으로 인해 우리에게 생각할 자유가 허용되지 않아서 우리가 우리의 마음을 낱낱이 고려하고 공정하게 검토할 만큼 우리 마음의 주인이 되지 못하는 경우가 있다. 이 때 우리의 약함을 알고 있어 우리의 허약함을 불쌍히 여기고, 우리에게 우리가 할 수 있는 것 이상을 요구하지 않으며, 또 우리 힘 안에 놓여 있었던 것과 놓여 있지 않았던 것이 무엇인가를 알고 있는 신은 친절하고도 자비로운 아버지처럼 판결을 내릴 것이다.”(인간 오성론1, 2권, 21장 53절)

이런 점에 비춰보자면, 일견 『오성론』에서 로크는 인간이 종적

보존을 위해 자살한다든지, 끊임없는 고통 속에 있는 사람들의 자살이 전적으로 ‘정상적’이라고 결론 내렸다고 할 수 있을 것 같다. 다시 말해 개체보다는 종적 보존을 위해 어떤 개체는 고통 속에서 자살할 수 있음을 암시하고, 이성이 제대로 작동하지 않고 발휘되지 못하는 경우 자살할 수 있음을 제시한다. 바꿔 말해, 자연법은 이성이 제대로 작동하지 않는 경우 파악될 수 없고 이에 따를 수도 없을 것이다. 그리하여 이 경우 자기 자신을 해치거나 다른 이에게 위해를 가할 수도 있을 것이다.

그렇지만 이런 사례들이 자살할 수 있는 사례를 제시하는 것이기는 해도, 자살을 허용한다거나 자살할 권리를 뒷받침해주는 것이라고 볼 수는 없을 것이다. 왜냐하면 신은 어디까지나 위와 같은 이유로 자살한 사람을 용서하는 자비를 베푸는 것일 뿐이지 자살해도 된다고 주장하는 것은 아니며, 사랑이나 다른 가치들 때문에 자살하는 사람들의 사례 역시 인간의 윤리적 신념의 다채로움을 보여주는 것이지 그런 이유로 자살을 해도 된다는 것을 의미하는 것은 아니기 때문이다.³⁴⁾

3.

한편 『오성론』과는 달리, 『통치론』은 보다 강력하게 자살을 반대하고 있다. 노예에 대한 로크의 진술은 자발적으로 노예가 될 수 없다는 점에서 자연권의 양도불가능성을 보여주면서 자살을 반대하는 로크의 입장에 일관성을 부여한다. 로크에게 인간은 신의 피조물이기 때문에 칸트의 말을 빌리면 “목적 그 자체”다. 그렇기 때문에 역시 노예제는 악이라고 할 수 있을 것이다. 인간은 신의 신성하고 초월적인 ‘사용’이외에 다른 어떤 것을 위해서 이용될 수는 없기 때문이다.

34) Gary D. Glenn, ‘Inalienable Right and Locke’s Argument for Limited Government Political Implications of a Right to Suicide’, *The Journal of Politics*, Vol. 46, No.1, 1984.

“인간은 자신의 의지대로 자신의 생명에 대한 권한을 가지고 있지 않기 때문에, 협정이나 자신의 동의에 의해 다른 사람의 노예가 될 수 없다. 동시에 인간은 다른 사람의 자의적인 의지대로 자신의 생명을 박탈할 수 있는 절대적이고 자의적인 권력 밑에 자신을 내맡길 수 없다. 그 누구도 자신이 가지고 있는 것보다 더 많은 권력을 다른 사람에게 줄 수 없다. 이러한 이유로 자신의 생명을 박탈할 수 없는 사람이 타인에게 그러한 권한을 준다는 것은 있을 수 없는 일이다.” (23절)

로크는 자유와 생명을 양도할 수 없으며, 자신이 가진 것보다 더 많은 권력을 내 줄 수 없다는 이유로 노예제는 부당하다고 하지만, 한편으로 노예가 정당화될 수 있다고도 보았다. 로크가 말하는 정당한 노예는 권리의 양도에 의해서 성립되는 것은 아니다. 예를 들어 전쟁에서 상대방의 생명을 앗아갈 수 있는 사람이 패했을 때, 상대방의 자연권을 침해하려고 한 이 사람에 대한 처벌로 정복자는 그를 노예로 삼을 수 있다. 즉 노예는 주인에게 자신의 생명권을 몰수당한 자인데, 다른 편에서 보자면 주인이 노예의 생명을 완전히 앗아가지 않았다는 것은 노예에게 일종의 관용을 베푼 것이고 이에 따라 노예는 죽는 대신 노동을 하게 되는 것이다.

그런데 자살과 관련해서 로크의 입장이 모호하다고 여겨지는 대목이 여기서 등장한다. 그는 노예의 자살을 암시하는 말을 한다. “상대방이 노예로서 당하는 고통이 생명의 가치보다 크다고 생각한다면, 이 상대방은 언제라도 주인의 의지에 저항함으로써 자신이 원하는 죽음의 길을 택할 수도” 있다.(23절) “노예의 힘은 주인의 의지에 저항함으로써, 즉 자신의 죽음을 욕망하고 죽음으로 스스로를 몰아가는 것에 있다.” 여기서 ‘죽음으로 스스로 몰아가는 것’을 자살로 간주할 수 있다면, 로크는 노예가 자살하는 것에 대해서 비판하지 않음은 물론이고 이것이 노예의 힘이라고까지 말

한다. 이 문제에 대해서 존 던은 스스로 죽음을 택하는 저항이 노예의 권리라기보다는 노예의 힘이라고 말했다는 점에 주목해야 한다고 말한다.³⁵⁾ 때문에 로크의 자살 반대 입장에 이 경우가 예외 사례가 되는 것은 아니다.

노예는 권리를 몰수당하고 도덕적 존재로서 자신의 지위를 포기했기에 그 어떠한 자살의 권리도 갖지 않고 그 어떠한 책임도 짊어지지 않는다. 로크에 따르면 도덕적 책임이란 자유로운 행위자나 오성을 지닌 자의 선택에 대해서만 물을 수 있기 때문이다. 노예는 도덕 행위에 필수적인 자유를 가지지 못한 것이다. 그렇다면 노예가 ‘스스로 죽음으로 몰아가는’ 것은 주인으로 하여금 그 자신을 살해하도록 도발하는 것일 수 있고, 주인에 입장에서 본다면 이런 경우는 노예에 대한 자기 방어로 정당화될 수 있을 것이다.³⁶⁾

그렇지만 노예가 자신의 곤경과 죽음을 맞바꿀 모종의 자유가 여전히 있다면 그에게는 어느 정도 자발적으로 자신의 죽음을 초래할 자유가 있다고도 할 수 있을 것이다. 그리고 노예가 이런 자유를 갖는 한 그는 어느 정도는 도덕적 존재라고 할 수 있다. 그러나 ‘스스로 죽음으로 몰아가는’ 것을 언급한 것은 주인이 노예를 함부로 대하고 위해를 하는 것 때문에 노예가 곤경에 처하는 것에 대한 정의(justice)의 원천으로 주장되는 것이지,³⁷⁾ 도덕적 존재로서의 노예를 입증하나 자살의 권리를 승인하기 위해서는 아니다. 때문에 로크의 『통치론』 전반에서 자살 반대 주장이 약화된다고 할 수는 없을 것이다.

그렇지만 자살이 대부분 “비도덕적(immoral)”이지만, 앞서 언급했듯이 경우에 따라 로크의 윤리학에서 자살할 수 있음을 다루는 것은 분명하다. 더구나 그가 생존이나 생명의 보존이 아니라

35) John Dunn, 앞의 책, p.108~109.

36) Gary D. Glenn, 앞의 논문, p.84.

37) George Windstrup, 앞의 논문, p.173.

생명의 더 고귀한 사용에 대해서(6절) 이야기하기 때문에 고귀한 죽음 같은 것이 고려될 수 있다는 점에서 그러하다.

이 점을 이해하기 위해서는 로크가 자살에 반대하는 입장을 고수한 것이 단지 신학적이기 때문만은 아니라는 점을 고려해야 할 것이다. 로크는 자기 보존과 종의 보존의 욕망은 불가피한 것이라고 보았다. 이런 점에서 그는 흄스를 잇고 있는데, 흄스와의 차이는 이런 욕망이 평화, 번영, 특히나 제한된 통치라는 선한 것으로 귀결된다는 점이고 그렇기 때문에 자기 보존은 자연법 하에서 권리가 될 수 있는 것이다. 로크의 자살 반대 입장은 자기 보존이라는 욕망을 중시하기 때문이며 이런 욕망과 사회를 형성하는 인간의 욕망 사이에 모순이 없다고 본 것이다. 다시 말해 인간의 자연권은 자기 보존의 귀결로 사회가 만들어지는 것임을 보여주는 근거인 것이지 인간이 그 자신의 생명을 처분할 권한을 부여받았다고 이해되어서는 안 된다. 그렇지만 자기 보존의 욕망이 자기 보존의 의무로 이어진다면 이를 위해 스스로의 죽음을 가능하게 한다고도 본 것 같다. 예를 들어 종의 보존이라는 의무에서 비롯된 후손을 위한 자기희생 등 자기 보존의 권리와 의무에 기초한 타자 보존의 의무와 관련된 자살이 있을 수 있다.

좀더 넓은 맥락에서 보자면, 로크 당시 자살은 사실상 제3계급에게만 금지되어 있었다.³⁸⁾ 중세까지의 자살 반대론은 자살이 살고자 하는 자연스러운 경향과 우리 자신을 사랑해야 할 의무에 역행하므로 자연과 자비를 침해하고 있다는 것, 우리가 공동체의 일원이며 그 안에서 각자 맡은 역할이 있으므로 자살은 사회에 대한 침해라는 점, 신은 우리 생명의 주인이므로 자살은 신에 대한 침해라는 점에 근거했다. 일례로 토마스 아퀴나스는 누구도 자기 자신을 심판할 수 없으며 자살이 회개와 속죄의 가능성을 막는다는 점에서 큰 악이기 때문에 자살을 통해 더 큰 악을 피할 수 없는

38) 자살의 역사, p.230

것은 물론이고, 신과 사회에 불의한 것이라고 보았다.

상술한 자살에 대한 로크의 입장은 방금 언급한 자살에 대한 전통적인 논의가 사실상 제3계급에게만 적용되고 있다는 점에서 신학적 의견을 재검토하면서 현실과 자신의 정치사상에 맞게 조절하려고 했던 것이라 이해할 수 있을 것이다. 즉 현실에서 자살이 감행되고 있음을 이해하면서도, 자살 금지가 지켜야 할 것이라면, 자연법이 자살을 금지하는 것으로 ‘설정함으로써’ 자신의 정치이론과 결부해 전통적인 자살 금지 입장을 모두에게 공히 적용하면서 정치 이론을 강화하려고 했던 것이다.

4.

정리하자면, 로크의 자살 금지는 『통치론』에서 다음과 같은 두 가지 시사점이 있다. 그는 자살 금지를 비공리주의적인 주장으로 제시한다. 앞서 언급했듯이 6절에서 우리는 우리 스스로를 파괴할 자유를 제한받고 있다. 또한 신의 창조물이라는 인간들의 평등성은 우리 서로를 죽이는 것을 금지하며 나아가 자기 보존을 허용하는 한 인류의 보존을 위해 노력해야 한다는 의무를 지니도록 한다. 간단히 말해 자연법은 신의 창조물서 모든 인간의 평등성의 전제를 담고 있으며 다른 인간의 살해를 금지한다. 그리고 인간이 자신의 생존을 열망하는 한에서 자살은 금지된다.

둘째로 로크는 제한된 통치라는 『통치론』의 주장을 강화하기 위해서 자살 반대 입장을 분명히 한다. 즉 자살 금지는 개인의 동의권의 한계를 제시하고 있다. 이는 노예제도에 대한 반대에서 볼 수 있으며, 또한 그 누구의 자연권을 양도받을 수 없다는 점에 비춰 로크의 혁명의 권리는 정당화된다는 점에서 찾아 볼 수 있다. 이런 점에서 자살 금지는 물론이고 혁명의 권리는 일종의 성스러움마저 깃들여 있다고 할 수 있다. 시민들이 권력에 대한 저항권을 갖고 있는 것은, 권력이 시민들의 생명에 대한 소유권을 갖고 있지 않기 때문이다.

“어떤 사람도 다른 사람에게 그 자신이 가지고 있는 것 보다 더 많은 권력을 양도할 수 없으며, 자기 자신에 대해서나 다른 어떤 사람에 대해서 절대적이고 임의적인 권력, 곧 그 자신의 생명을 파괴하거나 다른 사람의 생명 혹은 재산을 박탈할 수 있는 권력을 가지고 있지 않기 때문이다 ... 그 권력은 ... 신민을 죽이고, 노예로 삼고, 의도적으로 궁핍하게 만드는 권리를 결코 가지고 있지 않다.”(135절)

시민들은 자연상태에서 잘못을 판단할 공정한 판단자가 없기 때문에 전쟁으로 치달을 수 있는 위협을 피하기 위해서 임의의 통치 권력을 특정하게 위임하기로 합의하고 이 합의에 따른 정치적 의무를 지낸다. 그렇지만 그 권력을 물리치고 격퇴해야 할 때, 그 시민의 의무는 생명이 궁극적으로 신의 소유물이라는 신념에 의해서 뒷받침된 것이다. 신과 자연은 결코 인간에게 그 자신의 보존을 위반하거나 경시하는 것을 허락하지 않는다. 바로 이로부터, 자신의 생명을 마음대로 처분할 수 없다는 것으로부터, 그것을 다른 사람에게도 줄 수 없다는 것이 도출된다. (168절)

오늘날에 로크의 자살 금지론에서 우리가 주목할 점은 로크가 궁극적으로는 쾌락의 계산을 통해서 자신의 생명을 중단할 권리를 행사할 수 없다고 할 때, 그의 주장은 매우 신학적인 주장으로 보이지만, 그가 천상으로의 구원이 아니라 현세의 행복을 위해서 이런 주장을 펼쳤다는 점은 전통적인 기독교적 자살 금지론과의 차별점을 보여준다는 점이다.

그런 점에서 오늘날에 벌어지는 자살에 대해서 고려할 때 다음과 같은 로크의 지적을 염두에 두는 것이 좋겠다.

“법과 적절하게 구성된 재판관이 있어 호소할 수 있는

길이 마련되기는 했지만, 정의를 명백하게 왜곡하고, 노골적으로 법을 왜곡함으로써 일부 사람들이나 일단의 사람들의 폭력을 옹호하고, 위법 행위에 대해 눈감아 줌으로써 적절한 구제책이 부정되는 곳에서는 오로지 전쟁상태만이 있을 뿐이다. 비록 정의를 시행하도록 임명된 사람들이 그 일을 저질렀다 할지라도, 폭력이 행해지고, 침해가 발생한다면, 그것은 분명히 폭력이자 침해일 뿐이기 때문이다 ... 법의 목적이 제대로 실현되지 않는 곳에서는 피해를 당한 사람은 언제나 전쟁 상태에 놓인다. 그래서 그들은 지상에서 이를 시정하기 위해 호소할 곳이 없다. 그런 경우, 그들은 하늘에 호소해야 할 뿐이다.”(20절)

우리는 지금 지상의 통치 안에서 하늘에 호소하도록 내몰리고 있는 것이 아닐까. 그리고 그 내몰림 속에서 자기 보존이라는 권리는 더욱 어두운 전망 속에 놓여 있다고 보는 것이 아닐까. 그리하여 양도할 수 없는 이 권리를 그저 소멸시켜버리는 것으로 기우는 게 아닐까.

「자살에 대한 로크의 입장」를 읽고

강 철³⁹⁾

논문 '자살에 대한 로크의 입장'에서 논자들(김신과 김세원)은 로크의 통치론(Second Treatise of Government)을 중심으로 논의를 전개하고 있다. 논평자는 이 논문에서 흥미롭고 궁금한 부분들을 저자들에게 물음으로써 자살에 관한 로크 이론을, 그리고 더 나아가 그가 기반하고 있는 신학적 입장을 더 잘 이해하고자 한다. 논자들은 노직이나 파인버그 등의 다른 자유주의자들과 달리 로크가 '자기 생명에 대한 처분 권한'을 개인에게 인정하지 않으며 생명권의 양도불가능성을 주장하고 있다는 점에 주목한다. 그리고 자살에 대한 절대적 금지를 포함하는 자연권의 양도불가능성을 옹호하는 로크의 주장이 노예계약을 무효로 만들고 자의적인 정부에 대한 저항권을 성립시키는 핵심요소라는 점에도 저자들은 주목하고 있다.(Windstrup과 Glenn 논문 등 참조). 논평자는 저자들의 논문을 바탕으로 로크를 보다 잘 이해하기 위해서 다음과 같은 물음을 묻고자 한다.

첫째, 통치론 23절에서 저자들이 인용하는 단락(저자들의 논문 6쪽)에 따르자면, “인간은 자신의 의지대로 자신의 생명에 대한 권한을 가지고 있지 않기 때문에 협정이나 자신의 동의에 의해 다른 사람의 노예가 될 수 없으며...그 누구도 자신이 가지고 있는 것보다 더 많은 권력을 다른 사람에게 줄 수 없다...”라고 되어 있다. 개인의 자기 생명에 대한 처분 불가능성으로부터 노예계약의 성립 불가능성을 주장하는 이 부분을 역자는 다음과 같은 논증으로 구성하고자 한다.

**연세대학교 철학과

노예상태에 있지 않던 A가 B의 노예가 될 수 있기 위해서는 또는 노예 계약이 성립하기 위해서는

대전제: A가 자신의 생명을 처분할 권한으로서의 생명권을 B에게 양도할 수 있어야 한다.

소전제1: A는 자신의 생명을 처분할 권한이 없다.

소전제2: A는 자신이 가진 것보다 더 많은 권한을 곧, 자신이 가지지 않은 권한을 B에게

양도할 수 없다.

소전제3: 노예계약은 자신의 생명의 처분 권한을 양도하는 것이다.

결론: 노예계약은 성립하지 않는다.

현재의 논의 맥락에서는 위 논증의 소전제1에만 주목하고자 하는데, 논쟁이 될 수 있는 핵심적인 사안이라고 생각되기 때문이다. 그렇다면 'A는 왜 자신의 생명을 처분할 권한이 없는가?' 다른 말로, '왜 자살이 금지되어야 하는가?' 로크의 신학적 입장에서는 다음과 같은 근거가 제시될 수 있다. 개인 자신의 생명은 그 자신의 것이 아닌데, 왜냐하면 만물은 또는 모든 생명들이란 창조주이신 신의 재산이기 때문이다. 신은 자신의 재산인 모든 생명들에 대해서 완전한 권리를 (완전한 소유권)을 가지지만, 개인은 자신의 생명에 대해서 단지 불완전한 권리를 (가령, 임차인의 권리)를 가질 뿐이다.

그렇다면 다음과 같은 물음이 제기될 수 있겠다. 모든 생명들은 왜 신의 재산인가? 왜 신의 소유물인가? 왜 신의 소유권의 지배를 받는가? 가장 직접적이고 호소력 있는 대답은 신이 만들었기 때문이라는, 즉 창조했기 때문이라는 대답일 것이다. 그러나 여기에 대해서 부모의 창조를 근거로 반박을 할 수 있을 것 같다. 부모는 자식을, 곧 그 이전까지는 없었

던 자를 창조하지만 그 자식을 소유하지는 못 한다는 것이다. 그러므로 신도 소유하지 못 한다고 주장하는 것이다. 하지만 이 주장에 대해서 신의 창조와 부모의 창조 간의 어떤 중대한 차이에 근거해서 재반론을 할 수 있다. 즉 부모는 유에서 유를 창조하지만, 신은 무에서 유를 창조한다는 것이다. 부모가 정자와 난자라는 유전물질로 자식을 만들어 낼 때에 그 유전물질은 존재하고 있어야만 한다는 것이다. 더욱이, 생식의 메커니즘(가령 생식세포의 감수분열작용)은 부모될 자가 만들어 낸 것이 아니다. 따라서 부모의 창조와 달리, 무에서 유를 창조하는 신에게는 만들어진 것에 대한 소유권이 있다는 것이다. 하지만 여기에 대해서도 반론이 제기될 수 있다. 왜 어떤 것을 창조하게 되면 그것을 또한 소유하게도 되는가? 창조하는 것이 소유하는 것이라는 말은 소유물이 되게 하는 어떤 방식을 이미 전제하고 있는 것이지, 소유하게 되는 그 방식 자체를 정당화하고 있는 것은 아니라는 것이다.

요컨대, 위와 같은 반론이 정당하다면, 개인은 자신의 생명을 처분할 권한이 없다는 따라서 자살을 금지된다는 주장을 로크의 입장에서 어떻게 옹호할 수 있을지 묻게 된다.

둘째, 저자들에 따르면 “자살 금지는 물론 혁명의 권리는 일종의 성스러움마저 깃들여 있다고 할 수 있다. 시민들이 권력에 대한 저항권을 갖고 있는 것은, 권력이 시민들의 생명에 대한 소유권을 가지고 있지 않기 때문이다”라고 한다. (Windstrup (1980) 176쪽). 다시 말해서, 자살을 금지하는 것이 저항권의 행사를 정당화시켜주는 필수불가결한 요소라는 것이다. 그러나 ‘저항권의 행사를 정당화하는 문제’와 ‘저항권의 성립을 이론적으로 구성해 내는 문제’는 구분되어야 한다고 본다. 그리고 자살 금지에 근거해서 저항권을 옹호하려는 로크의 시도는 엄밀히 말해서 이 뒤의 문제와 관련되는 것 같다. (그리고 결론적으로 말해서, 저항권 행사를 정

당화하기 위해서 자살 금지를 그 근거로 삼는 것은 부적절하다는 것이다.) 예컨대 무고한 자의 생명이나 신체를 정부가 침해한다고 해보자. 그러한 정부의 행위가 부정의한 것은 무고한 자의 생명에 대한 침해 자체가 어떤 이유에서 부당하기 때문에 부정의한 것이고 그렇기 때문에 저항을 할 수 있는 저항권이 정당화되는 것이다. 요컨대 자살 금지는 저항권 행사의 정당성과는 별개의 문제이다. 이와 대조적으로, 로크의 입장에서 자신의 생명에 대한 권한을 다른 자나 정부에게 완전한 위임을 할 수 없으므로 완전한 위임을 하지 않았기 때문에, 이 때문에 저항을 할 수 있는 저항권의 행사가 정당화되는 것은 아니다. 다시 말해서 저항권의 성립 근거에 관한 문제와 저항권 행사의 정당화문제는 다르다는 것이다. 예를 들어서, 저항권이 성립하더라도 저항권의 행사가 정당화되지 않을 수도 있는 것이다. 국가가 개인의 재산을 부당하게 침해했을 때에 그리고 로크 식으로 국가와의 위임계약이 성립한다고 했을 때에, 침해받은 자에게 저항권이 성립할 것이다. 하지만, 그 재산을 되찾기 위해 저항권을 행사하는 것은 별도의 요건을 갖추어야 정당화될 수 있는 것이다. 일례로 국가가 그 재산을 제3자에게 다시 판 경우에 저항권을 행사하는 것이 정당화되기 위해서는 그 제3자의 권리를 침해해서는 안 된다는 요건이 충족되어야 한다는 것이다. 요컨대 다른 사람들의 정당한 권리와 양립하는 한에서 저항권의 행사가 정당화될 수 있는 것이다. 자살의 금지는 저항권 행사의 정당성과는 별개의 문제이다.

셋째, 로크의 신학적 입장에서 우리의 생명은 신으로부터 부여받은 것이다. 그리고 “하나님과 자연은 인간에게 그 자신의 보존을 포기할 정도로 자신을 저버리는 것을 결코 허용하지 않는다(통치론, 168)” 그런데 창조주는 우리 인간에게 동물 등과도 공유하는 ‘생명’뿐만 아니라 ‘삶’도 부여해 주었다고 할 수 있다. 그렇다면 개인이 자신의 삶을 고귀하게 대하

는 것이 자신의 생명을 함부로 대하는 것이 아니라면, ‘고귀한 삶을 위해서 생명을 중단하는 것’ 곧 ‘어떤 의미에서의 자살’을 로크의 신학적 입장은 허용해 주어야 하는 것 아닌가?

보다 구체적으로 말해서, 여기서의 삶이란 ‘자신이 가진 의사나 자유의지에 따라서 행위자로서 살아가는 과정’을 말한다. 행위자란 자신에게 벌어지는 일들을 단순히 자연의 사건(event)으로 받아들이지 않고, 목적지향적인 활동이나 의미가 부여될 수 있는 행위(action)로 이해하는 자를 말한다. 그런 행위자의 ‘생명’뿐만 아니라 ‘삶’도 신이 부여해 준 것이 라면, 우리는 그러한 삶의 존엄함도 소중하게 대해야 할 것 같다. 다시 말해, 생명의 신성성(sanctity)뿐만 아니라 삶의 존엄성(dignity)도 존중해야 한다는 것이다. (예컨대, 알다시피 자살의 일종으로 생각될 수 있는 안락사나 연명의료중단이 허용되는 핵심적인 근거 중에 하나가 바로 ‘삶의 존엄성’이다.) 정부론에도 이점을 유추할 수 있는 대목이 있다고 여겨지는데, “인간은 그 자신도 뿐만 아니라 자신이 소유하는 어떤 피조물도 파괴할 자유를 가지지 않는데, 단순히 보존하는 것보다 어떤 더 고귀하게 사용하는 (some nobler use) 경우는 예외이다.”(정부론, 6절). 이 대목에 대해서 저자들도 “인간이 생존이나 생명의 보존이 아니라 생명의 더 고귀한 사용에 대해서(6절) 이야기하기 때문에 고귀한 죽음 같은 것이 고려될 수 있다”고 말한다. 그렇다면 로크에 대한 해석에서 논쟁거리인, 로크가 자살을 부분적으로 허용하는 것인지, 아니면 절대적으로 금지하는지의 문제에 관해서 저자들의 입장을 듣고자 한다.

[제 2 발표]

칸트와 자살문제 -자살의 부당성과 그 방지책-

정성관 40)

1. 들어가는 말

“참으로 진지한 철학적 문제는 오직 하나뿐이다. 그것은 자살이다. 인생이 살 만한 가치가 있느냐 없느냐를 판단하는 것이야말로 철학의 근본문제에 답하는 것이다”⁴¹⁾라고 카뮈(A. Camus)는 말한다. 이것은 자살의 문제가 단순히 하나의 사회과학적 문제가 아님을 잘 보여준다. 따라서 자살문제의 원인과 해결을 심리적, 사회적 환경에서 찾으려는 모든 노력은 임시방편적으로는 도움이 될지언정 성공을 장담할 수 없다. 세계최고의 자살률을 가진 한국이 자살문제의 원인과 해결책을 찾기 위해 몸부림침에도 불구하고 별로 성과가 없는 것도 이런 이유인 것 같다. 자살문제에 대한 철학적, 윤리학적 접근이 절실히 필요하며, 이점에서 칸트의 접근법과 그의 입장은 유효하다.

칸트는 여러 곳에서 자살에 관해 언급하고 있다.⁴²⁾ 이것은

**인하대 철학과.

41) 알베르 카뮈, 김화영 옮김, 『시지프 신화』, 책세상, 2009, 15쪽.

42) <실용적 관점에서 본 인간학>, <도덕형이상학 정초>, <도덕형이상학>.

그가 자살 문제에 깊은 관심을 가지고 있었다는 것을 추측하게 한다. 그는 인간에게 자기보존(selbsterhaltung)의 본성이 있다고 보고, 이에 대항하는 것을 “자의적인 물리적 죽음 (willkürlicher physischer Tod)”, “자기살해(autochiria; Selbstentleibung)”라 부르고, 이것이 행해지는 정도에 따라 다시금 전체적인 “자살 (suicidium)”과 부분적인 “상해(Entgliederung)” 혹은 “불구화 (Verstümmelung)”로 구분한다. 그리고 후자를 다시금 “질료적 상해, 즉 기관인 특정하게 통합하는 지체들을 스스로 빼앗는, 다시 말해 불구화하는 경우와 형식적인 상해, 즉 그의 힘들의 물리적 (간접적으로 또는 도덕적) 사용능력을 (영원히 혹은 일정기간) 스스로 빼앗는 경우⁴³⁾”(MS VI 421)⁴⁴⁾로 세분한다.

전체적인 자기살해든, 부분적인 자기상해든, 그것이 자신을 죽이는 짓이면, 그 이유가 무엇이든지 결국은 악행(죄악)이며, 범죄라고 칸트는 단언한다. 본 논문은 이러한 칸트의 입장과 그가 생각하는 자살의 원인과 그 방지책이 무엇인지 자세히 살펴보고, 오늘날 우리가 유의해야 할 점을 밝히고자 한다.

2. 자살에 대한 심리학 및 정신병리학적 입장

철학자 칸트는 자연과학자 이었을 뿐 아니라, 심리학과 정신병리학에도 많은 관심을 갖고 글을 썼다.⁴⁵⁾ 따라서 그가 자살의 문제에 관해서도 심리학 및 정신병리학적 관점에서 고찰

<이성의 한계 안의 종교>, <단편>, <서한집>, <논리학>, <자연지리학> 등.

43) 예를 들면, 자기마취 (selbstbetäubung).

44) 본 논문의 모든 칸트 인용은 베를린 학술원판(Akademie Ausgabe)의 권수와 쪽수를 따름.

45) <뇌병 시론>, <실용적 관점에 본 인간학>, <침머링의 영혼의 기관에 대하여>, <아름다움과 숭고에 관한 고찰> 등이 대표적이다. 칸트의 정신병리학적 논의들에는 당대의 의학주간지 <Der Arzt>에 실린 운저(J. A. Unzer, 1729-1799)와 같은 의학자들의 지식이 많이 참조되었다고 한다.

하고 있다는 점은 새삼스러울 것도 없다. <실용적 관점에서 본 인간학>(1798/1800)에서 그는 정신병(Gemütskrankheiten)을 크게 우울증(hypochondria)과 정신장애(gestörtes Gemüt; Manie)⁴⁶)로 분류한다. 그에 따르면 전자는 상상적인 신체적 병환을 실제적인 것으로 간주하는데, 이러한 병에 걸린 사람들은 종종 이러한 병적인 상상력이 가는대로 느끼고 그리하여 “번덕장이(Grillenfänger)” 혹은 “공상가(Phantast)”(Anth. VII 213)가 되며, 죽음에 대한생각으로 말미암아 어린아이 같이 느끼는 불안한 공포가 이러한 병을 키운다.

한편 우울증의 경우와 유사하게 정신착란에도 “기분의 갑작스러운 전환(raptus)”이라는 것이 있는데, 칸트에 따르면, 자살은 종종 순전히 이러한 “발작의 결과이다. 왜냐하면 격렬한 걱정 중에 스스로 후두를 절개한 사람은 곧바로 뒤에 그것을 참을성 있게 다시 꿰매도록 하기 때문이다.”(Anth. VII 213). 칸트는 이러한 발작과 더불어 “침울한(상심의 경향이 있는) 자학자(Selbstquäler)가 만들어 내는 불행한 역경에 대한 순전한 망상”에서 비롯되는 “우울(Tiefssinnigkeit; melancholia)”(Anth. VII 213)을 정신장애의 전(前)단계라고 진단한다.

이와 같이 칸트는 전문가에 버금가는 어조로 자살에 대한 정신병리학적 입장을 밝힐 때와는 달리, 자살의 문제를 심리학 적 관점에서 고찰할 때는 매우 조심스러운 입장을 취한다. 특

46) 칸트는 정신장애 혹은 광기(Verrückung)를 1)망어광(Unsinnigkeit), 2) 망상광(Wahnsinn), 3)망단광(Wahnwitz), 4)망념광(Aberwitz)으로 구분하고, 1)을 소란적 광기, 2)와 3)을 방법적 광기, 4)를 체계적 광기로 부른다. 그에 따르면 1)은 과도한 상상력으로 인한 언어적 산만함, 2)는 거짓 창작을 하는 상상력으로 인한 감각의 혼동, 3)은 개념의 부조리한 조합으로 인한 판단의 혼동, 4)는 경험을 완전히 뛰어넘어 다른 규칙을 사용하는 적극적인 비이성(Unvernunft)이다(Anth. VII 214ff. 참조).

히 이것은 그가 용기 및 명예와 관련된 자살문제를 다룰 때 두드러진다. 용기 및 명예와 관련된 자살문제는 윤리적 측면과 심리적 측면이 복잡하고 밀접하게 얽혀 있기 때문이다. “담대성(Herzhaftigkeit)”, 즉 놀라지 않는 것은 순전히 기질적 속성이지만, “용기(Mut)는 원칙들에 의거하는 것으로 하나의 덕⁴⁷⁾”(Anth. VII 256)이며, “명예를 사랑하는 것(Ehrliebe)은 덕의 지속적인 동반자”(Anth. VII 257)라고 칸트는 분명히 말한다. 물론 그는 “정동(Affekt) 으로서의 용기”와 “참다운 용기” 및 “도덕적 용기”를 구분한다. 하지만 그는 전자가 명예로운 것과 관련하여 이성에 의해서 일어나는 경우, 후자가 될 수 있다고 말한다.

“명예로운 것에 대한 빈정거림이나 기지로 날카롭게 된, 그러나 바로 그 때문에 오직 그만큼 더 위험한 조롱적인 모멸에 위협받지 않고, 자기의 길을 의연하게 따라 걷는 것은 많은 사람들이 갖지 못한, 야전이나 결투에서 자신이 용감한 자임을 증명하는, 도덕적 용기이다. 단호한 결의를 위해서는 의무가 명령하는 것을 타인들이 조소할 위험까지 무릅쓰고, 실로 높은 정도의 용기로, 감행하는 것이 필요하다.”(Anth. VII 257)

따라서 윤리적 측면과 심리적 측면의 중첩으로 야기될 수 있는 복잡한 문제들을 피하기 위해 칸트는 <실용적 관점에서 본 인간학>에서 자살의 문제를 오직 심리학적 관점에서 고찰하

47) 용기가 덕인 이유는 “덕(Tugend)”의 라틴어 “virtus”가 “남자다움”, “덕”, “힘셈”, “강함”, “용기” 등의 뜻을 갖기 때문이다 (RGV VI 57 참조). 그래서 칸트는 “하나의 강력하되 부정한 적에 저항할 수 있는 능력과 숙고된 결의가 용기이며, 우리 안의 도덕적 마음씨의 적과 관련해서는 덕(virtus, fortitudo moralis)”(MS VI 380)이고, 덕은 항상 “하나의 적”을 전제“(RGV VI 57)한다고 말한다.

고 있음을 분명히 밝히면서, 그 문제에 대한 자신의 입장을 다음과 같이 말한다.

“과연 자살이 용기를 전제로 하는지, 또는 항상 단지 낙담만을 전제하는지 하는 것은 도덕적인 물음이 아니라, 한낱 심리학적인 물음이다. 자살이 순전히 자신의 명예를 위해서 살아남지 않으려고, 따라서 분노에서 행해진다면, 그것은 **용기처럼 보인다**. 그러나 그것이 서서히 모든 인내를 고갈시키는 슬픔에 의해서 고통 중의 인내가 고갈된 것이라면, 그것은 낙담의 경우이다. 인간이 삶을 더 이상 사랑하지 않는 경우에 죽음을 직시하고 죽음을 두려워하지 않는 것은 일종의 **영웅주의처럼 보인다**. 그러나 인간이 죽음을 두려워함에도 불구하고 어떤 조건에서라도 삶을 사랑하는 것을 언제나 중지할 수 없고, 그래서 자살로 나아가기 위해서는 불안에서 오는 마음의 혼란이 앞설 수밖에 없다면, 그는 비겁에서 죽는 것이다. 왜냐하면 그는 삶의 고투를 더 이상 견뎌낼 수 없는 것이기 때문이다”(Anth. VII 258).

칸트는 자살의 수단에 따라서도 (정동으로서의) 용기 있는 자살과 “약함에서 오는 비겁한 절망”(Anth. VII 259)을 구분한다. 전자는 순간적이고 구조의 가능성이 없는 치명적인 수단(권총, 극약, 무거운 돌과 함께 물에 투신하기 등)에 의해, 후자는 타인에 의해 즉각 해체되거나 제거될 수 있어 구조될 가능성이 있는 수단(새끼줄에 목매달기, 보통의 독약, 봉합될 수 있는 목의 절개 등)에 의해 자살이 실행되는 경우이다. 칸트는 이러한 방식으로 삶의 무거운 짐에서 해방되려고 결심하는 자를 “무가치한 영혼”으로, 또 참된 명예에 대한 아무런 감정도 가지고 있지 않은 자가 행하는 그와 같은 행위를 우려할만한 것으로 진

단하지는 않았지만, “그러한 행위는 항상 소름끼치고, 인간은 그 자신을 그러한 행동에 의해 흉측한 인간(Scheusal)으로 만드는 것”(Anth. VII 259)이라고 단언한다.

위와 같은 경우와는 달리, 칸트는 프랑스 혁명기의 공안정치와 같은 “합법적이라고 선언된 공공연한 부정의의 시대”에 법률에 따라 처형당하는 굴욕을 미연에 방지하고자 “명예를 사랑하는 인사들”이 자살을 하는 경우를 특별히 주목한다. 이 경우 자살의 행위는 “자유인으로써” 명예를 위해 스스로 죽음을 택한 것, 즉 정동으로서의 용기가 아니라 이성에 의해 일어난 참다운 용기의 행위일 수 있기 때문이다. 그러나 이 경우에도 칸트는 “이런 것의 도덕성을 변호하고 싶지 않다”(Anth. VII 259)고 분명히 말한다. 왜냐하면 진정한 용기 및 도덕적 용기(Tapferkeit; fortitudo morais)는 “의무가 명하는 것에는 생명을 잃을지라도 두려워하지 않는 합법적인 용기”이며, “대담성만으로는 그것에 충분치 않고, 기사 바이야르(두려움도 모르고 흠결도 없는 기사)의 경우처럼 도덕적 무결성(정당성을 자각하는 정신 mens conscia recti)이 그것과 결합되지 않으면”(Anth. VII 259) 안 되기 때문이다.

3. 자살에 대한 윤리학적 입장

용기가 의무와 관계하는 한, 그 용기는 더 이상 심리학적 문제가 아니라, 도덕철학(philosophia moralis), 즉 윤리학(Ethik)의 문제이다. 그래서 칸트는 때때로 후자를 “의무론(Lehre von der Pflichten)”(MS VI 379)으로 칭하고, 그 아래 “덕론(Tugenlehre)”과 “법론(Rechtslehre)”을 종속시킨다. 의무를 행하는 용기, 즉 진정

한 용기 및 도덕적 용기와 덕과의 관계를 그는 다음과 같이 설명한다.

“하나의 강력하되 부정한 적에 저항할 수 있는 능력과 숙고된 결의가 용기(Tapferkeit)이며, 우리 안의 도덕적 마음씨의 적과 관련해서는 덕(virtus, fortitudo moralis)이다”(MS VI 380).

“덕은 자기 의무를 준수할 때 인간 의지의 도덕적 강함을 말한다. 여기서 의무란 인간의 입법적 이성이 그 법칙을 실행하는 지배력 자체를 이루는 한에서, 이 인간 자신의 입법적 이성에 의한 도덕적 강요”인데, “덕은 명령을 하며, 그 명령을 도덕적인 (내적 자유의 법칙에 따라 가능한) 강제를 통해 동반한다.” 이 도덕적인 강제는 “법칙을 어기는 마음씨의 한배 새끼인 패악들(Laster)”을 무찌를 수 있는 강함이 요구되는데, “이 도덕적 강함”이 “용기”이며, “인간 최대의 그리고 유일하고 진정한 무훈을 이룬다”(MS VI 405).

칸트에 따르면, 인간이 의무를 갖는다는 것은 그가 감성계의 성원이자 예지계의 성원이기 때문이다. 즉 인간이 순전히 신적 존재라면, 그의 행위는 항상 의지의 자율에 따를 것이므로 아무런 강요도 받지 않을 것이고, 따라서 의무도 없을 것이지만, 인간이 감성계의 존재로서 욕구를 가지고 있기 때문에 그에게는 자기 강제가 있고, 따라서 도덕적 의무, 즉 도덕법칙이 있는 것이다.

인간은 항상 도덕법칙을 따르는 존재는 아니지만, 스스로를 도덕법칙 아래에 세움으로써 인격적 존재가 된다. 도덕법칙이

의지를 직접적으로 규정하는 한, 즉 자유로부터의 법칙인 한, 이 도덕법칙은 인간에게 감성계의 질서를 넘어서게 하는 것이고, 따라서 그 자체로 신성하며, 이러한 도덕법칙의 주체인 인간, 즉 인격⁴⁸⁾도 신성하다. 그래서 칸트는 “인간은 비록 충분히 신성하지 못하지만, 그러나 그의 인격에서 인간성은 그에게 신성하지 않을 수 없”(KpV V87)고, 자율성이야말로 “인간과 모든 이성적 자연존재자의 존엄성의 근거”(GMS IV 436)라고 말한다. 즉 인간이 의무를 갖는 것은 불완전한 인간이 이성적 존재자로서 “존엄성의 이념”(GMS IV434)을 갖는 데서 기인한다는 것이다.

칸트에 따르면, 인간은 자살이나 자기상해 등 임의로 자신을 죽이는 행위를 해서는 안 된다. 그러한 행위는 일반적으로 “우리 자신의 인격에 대해서 또는 이 자기살해에 의해 타자에 대해서 (예컨대, 임신한 자가 스스로 목숨을 끊을 때) 저질러지는 범죄”(MS VI 422)이기 때문이다. 다시 말해 인간은 인격을 가진 생명체로서 가치를 매길 수 없는 “내적 가치, 즉 존엄성”(GMS IV 435)을 갖는데, 자살이나 자기상해라는 형태는 인간 자신을 어떤 목적을 달성하기 위한 수단으로 여기는 것으로서, 이는 그 자체로 가치를 갖는 인격으로서의 인간의 존엄성을 해치는 행위인 것이다. 만약 인간이 힘겨운 상태에서 벗어나기 위해 자살한다면, “그는 자신의 인격을 생이 끝날 때까지 견딜 만한 상태로 보존하기 위한 한낱 수단으로만 이용하는 것”이고, 이것은 자신을 목적으로 해야 한다는 도덕법칙에 어긋나는 행위이다.⁴⁹⁾

48) “인격성”이란 “전 자연의 기제로부터의 자유 내지 독립이자 동시에 고유한 법칙, 즉 자기 자신의 이성에 의해 주어진 순수한 실천법칙에 복종하는 존재자의 능력”(KpV V 87)이다.

49) 칸트에 따르면, 너의 의지의 준칙이 동시에 보편적인 입법의 원리로서 타당할 수 있는 그런 준칙에 따라 네가 행위해야만 한다는 “순수 실천이

칸트에 따르면, 인격으로서 인간의 존엄성은 인간 생명의 존엄성을 포함하는데, 이는 도덕적 의무의 주체인 인간이 그 의무의 주체인 인간을 책무가 있기 때문이다. 따라서 자기살해의 형태는 근원적으로 자기에 대한 의무를 수행할 가능성을 없애버리는 것으로서 도덕적으로 악한 행위, 즉 “죄악(peccatum)”⁵⁰⁾인 것이다. 그래서 칸트는 인간이 “도덕성의 주체를 파기하는 것은” 도덕성 자체를 “세계에서 말살하는 것과 같다”(MS VI 421)고 말한다.

4. 자살의 원인과 그 방지책

자기살해의 행위가 죄악, 즉 도덕적 악(moralisch Böse)으로 간주되는 한, 칸트에 따르면, 그 행위는 인간의 “악으로의 성벽(Hang zum Bösen)”(RGV VI 28)에 기인한다.⁵¹⁾ 이 성벽을 구성하는 것은 다름 아닌, 이미 세운 준칙을 지키지 못하는 허약한 마음이거나, 비도덕적인 동기와 도덕적인 동기를 뒤섞으려는 불순한 마음이거나, 악한 준칙을 채택하려는 마음이다. 도덕적 악은 “자유에서 생기는 것”(RGV VI 31)이기 때문에, 악으로의 성벽은 “자연소질(Naturanlage)로서가 아니라, 인간에게 귀책적인 어떤 것으로 간주되어야”(RGV VI 32) 한다.

성의 형식”으로부터 “네가 너 자신의 인격에서나 다른 모든 사람의 인격에서 인간성을 항상 동시에 목적으로서 대하고, 결코 한낱 수단으로 대하지 않도록, 그렇게 행위하라”(GMS IV 429)는 객관적으로 타당한 실천 명령이 나온다.

50) 칸트는 “무엇이든 의무에 어긋나는 행위를 위반Übertretung (죄악 peccatum)”(MS VI 390)이라 부른다.

51) 성벽(propensio)은 인간에게 우연적인, 그런 “경향성(습관적 욕구)을 가능하게 하는 주관적 근거”고 “도덕적 악은 준칙들을 도덕법칙에서 이탈 가능하게 하는 주관적 근거 안에 있는 것”(RGV VI 29)이기 때문이다.

도덕법칙을 의식하고 있으면서도 그에 어긋나는 준칙을 채용하는 성벽을 칸트는 특히 “인간의 자연본성 안에 있는 근본적인, 선천적인 (그럼에도 불구하고 우리 자신에 의해서 초래된) 악”(RGV VI 32)이라고 부른다. 이러한 악이 근본적인 이유는 이 성벽이 “모든 준칙들의 근거를 부패시키기 때문”(RGV VI 37)이고, 또 그 악이 선천적인(angeboren) 이유는 그 성벽이 “근절될 수가 없기 때문이다”(RGV VI 31). 즉 인간이 자신의 자유를 사용하자마자 그런 성벽이 나타나기 때문에 선천적이라는 것이다. “근본악은 (사람이 어떠한 인간이어야만 하는가에 관한 도덕적 판단력을 엇가게 하고, 내적으로나 외적으로나 귀책을 아주 불확실하게 만듦으로써) 인류의 불결한 얼룩을 형성한다. 그리고 이 얼룩은 우리가 제거하지 않는 한 그것이 없어질 때 가능할지도 모르는 선의 씨앗의 발육을 방해한다”(RGV VI 31)고 칸트는 말한다.

칸트에 따르면, 자기살해는 근절될 수는 없지만, 극복될 수 있다. 악으로의 성벽은 “인간의 힘으로는 절멸할” 수 없지만, “극복 가능한 것”이다. “왜냐하면 이 성벽은 자유롭게 행위하는 인간 안에서 마주치기 때문이다”(RGV VI 37). 인간은 악으로의 성벽을 가지고 있음에도 불구하고, “모든 악의 원천”(RGV VI 45)이 되는 자기사랑을 벗어나 “모든 준칙들의 최상의 근거인 도덕법칙의 순수성을 복구”(RGV VI 46)함으로써 개심, 즉 “마음의 변화(Änderung des Herzens)를 통해 새로운 인간이 될 수 있다”(RGV VI 47).

흥미로운 점은, 칸트는 자살의 문제를 개개인의 실천이성 차원에서 해결될 문제로 보지 않는다는 점이다. 인간은 악으로의 성벽을 갖고 있어, 개인의 노력만으로는 자살과 같은 도덕적 악에 대항하기에는 역부족이다. “개인이 악의 지배에서 벗

어나가 위해 제아무리 애쓴다고 해도”, 그는 다시금 악에 굴복할 위험이 크기 때문에, 인간이 진실로 “악의 방지와 선의 촉진”(RGV VI 94)을 지향한다면, 함께 결집하여 싸울 수밖에 없다.

그래서 칸트는 유한한 이성적 존재들이 통합된 힘으로 근본악에 대항하고 지속적으로 도덕성을 유지하도록 하기 위해 “도덕적 사회(eine ethische Gesellschaft)” 또는 “도덕적 공동체(ein ethisches gemeinsames Wesen)”(RGV VI 94), 즉 인간이 자신과 타인을 언제나 목적으로 대하는 사회를 건설할 것을 제안한다. 그리고 그는 이 공동체를 실정법 아래에 있는 국가 공동체와는 달리, 덕법칙 아래에 통합되어 있는 비가시적 공동체라는 의미로 “덕법들에 따른 보편적 공화국(eine allgemeine Republik nach Tugendgesetzen)”(RGV VI 98)이라 불렀다. 여기서 인간은 “악에 의한 부단한 반목의 상태”인 “도덕적 자연상태”(RGV VI 97)를 탈피함으로써, 인류의 그 자신에 대한 의무를 수행하게 된다. “최고의 도덕적 선”은 개개의 인격이 그 자신의 도덕적 완전성을 위하여 노력하는 것만으로는 이루어지지 않고, “공동의 선으로서의 최고선”을 위하여 개개의 인격이 하나의 전체 안에서, “선량한 마음씨를 가진 인간들이 하나의 체계로”(RGV VI 98) 통합될 것을 요구한다.

5. 맺는 말

삶의 부조리가 “희망”이라는 이름으로 종교로의 도피를 명하거나 죽음을 명하지는 않는다고 일찍이 카뮈는 지적한 바 있다. 하지만 그가 생각하는 것처럼 자살의 문제는 “반항”의 형식

으로만 해결될 수는 없는 것 같다. 자살의 문제는 많은 복잡한 문제를 동반한다. 즉 자기살해는 타자(배우자, 자녀, 부모, 동료 시민, 신 등)에 대한 자기의 의무를 위반한 것으로도 볼 수 있고, 또 과연 인간에게 자기생명의 처분권이 있는지, 그 행위가 자연법칙에 맞는지가 문제될 수도 있다. 그리고 “부당한 사형 판결에 자결(Selbsttätung)로써” 대응하는 것이 의로운 행위로, 또 조국을 구하기 위해 목숨을 바치거나 인류를 구원하기 위해 “순교”하는 것이 “영웅적 행위”(MS VI 423)로 평가되기도 한다. 물론 칸트도 이런 점들을 부정하지는 않았다. 그가 요구했던 것은 다만 그러한 경우들에서도 자기살해가 자기 자신에 대한 의무를 위반한 것이 아닌지, 또 자신의 목적을 위한 수단으로 자기살해를 행한 것, 즉 인격으로서의 인간성을 경시한 것이 아닌지 스스로 면밀히 검토해야 한다는 것이다.⁵²⁾

자살이라는 사회적 병폐가 단지 개인의 차원에서 해결될 수 있는 문제가 아니라 공동체 전체의 도움을 필요로 한다는 칸트의 지적은 오늘날에도 여전히 설득력을 지니고 있다.

52) “자기의 일부를 이루는 기관을 빼앗는 (불구로 만드는) 일, 예컨대 다른 사람의 악골(顎骨)에 이식하기 위해서, 치아 하나를 선물한다거나 파는 일, 혹은 가수로서 더 안락하게 살 수 있기 위해 스스로 거세를 하는 일 따위는 부분적인 자살에 속한다. 그러나 차츰 죽어가고 있는, 또는 죽어갈 위험이 있는, 그래서 생명에 해를 끼치는 기관을 절단하거나, 신체의 일부이긴 하지만 조직기관은 아닌 것, 예컨대 머리카락을 잘라 내는 일은 자신의 인격에 대한 무슨 범죄라고 볼 수 없다. 그렇지만 이런 일도, 만약 그것이 어떤 외적인 취득을 의도하고 있을 때는, 전적으로 죄과가 없는 것은 아니다”(MS VI 423); “그는[예수] ... 세인들의 이목을 끄는 뱃나는 본보기를 통해 선한 의도를 촉진하기 위해 죽음을 추구했던 것은 아니다. 그런 거라면 그것은 자살이었을 것이다. 왜냐하면 사람들은 소홀히 할 수 없는 의무에 불성실하지 않고서는 죽음을 피할 수가 없을 때, 자기생명의 상실의 위험을 무릅쓰고라도 무엇인가를 감행하거나, 또는 타인의 손에 의한 죽음조차도 견뎌내지 않으면 안 되는 것이지만, 그러나 어떠한 목적을 위해서든 자기 자신과 자기 생명을 수단으로 처분해서는 안 되고, 그렇게 해서 자기 죽음의 **장본인**이 되어서는 안 된다”(RGV VI 82).

「칸트와 자살문제 -자살의 부당성과 그 방지책-」의 논평문

박 수 범⁵³⁾

이 논문은, 오늘날 우리나라가 당면한 자살이라는 심각한 문제를 칸트를 통해서 다루고 있다. 왜냐하면, 자살이라는 것은 단지 심리적·사회과학적으로 접근할 문제에 머무르지 않고, 나아가서 철학적·윤리학적으로 접근할 필요가 있다고 저자는 보기 때문이다.

다섯 개의 장으로 구성된 이 논문은, 먼저 제1장에서, 『도덕형이상학』에서 내려진 자살의 정의 및 그것의 세부 구분을 언급하고 있다. “자의적인 물리적 죽음”⁵⁴⁾ 혹은 “자기살해”로 정의되는 자살은 그것의 행해지는 정도에 따라서 전체적인 “자살”과 부분적인 “상해”(“불구”)로 나뉘지고, 부분적인 “상해”(“불구”)는 재차 “질료적 상해”와 “형식적 상해”로 세분화된다. 저자에 의하면, 위와 같이 구분되는 자살 일반은 그 이유가 무엇이든지 결국은 악행(죄악)이며, 범죄라고(p.1) 보는 것이 칸트의 입장이다. 자살에 대한 이러한 칸트의 기본적인 입장에 서서, 자살이 다루어지고 있는 텍스트들의 구체적인 내용을 살펴보게 된다.

자살문제에 윤리학적으로 접근하기에 앞서, 우선 제2장에서는 자살의 원인에 대한 칸트의 병리학적 입장과 심리학적 입장을 『실용적 관점에서 본 인간학』에서 확인하고 있다. 먼저 병리학적인 입장에서 보자면, 자살이라는 결과의 원인으로 “우울증”, “정신

53) 부산대학교 철학과 시간강사

54) 논문 안에 있는 칸트 저작으로부터의 인용을 “ ”로, 논문 본문으로부터의 인용을 밑줄로 표기한다. 또한, 인용에서 ()에 의한 부가는 논평자에 의한 것이다.

착란”, “우울”을 들 수 있다. 그리고 심리학적 입장에서 보면, 자살이라는 결과의 원인(“전제”)에는 (명예를 위한) “용기”와 “낙담”이 있다. 그런데, 병리학적 관점에서 볼 경우와는 다르게, 자살의 원인을 심리학적 입장에서 볼 경우에는 다음과 같은 복잡함이 내재한다. 자살의 심리학적 원인 중의 하나인 “용기는 원칙들에 의거하는 것으로 하나의 덕”이라든지, 용기에 관계하는 “명예를 사랑하는 것은 덕의 지속적인 동반자”라든지, 또한 “진정한 용기”(“도덕적 용기”)는 “의무가 명하는 것에는 생명을 잃을지라도 두려워하지 않는 합법적인 용기”와 같은 칸트의 말로부터 알 수 있듯이, 용기(명예)는 어디까지나 “덕” 및 “의무”와도 깊게 결부되어 있다. 이처럼 자살문제 [에] 는 윤리적 측면과 심리적 측면이 복잡하고 밀접하게 얽혀 있(p.2f.)고, 용기가 의무와 관계하(p.4)고 있으므로, 저자는 자살에 대한 칸트의 윤리학적 입장을 검토하는 제3장으로 이행하게 된다.

앞에서 확인했듯이 저자는, 자살은 악행(죄악)/범죄라고 하는 것을 자살에 대한 칸트의 기본적인 입장이라고 보고 있는데, 이처럼 윤리학의 문제(p.4) 즉 “의무론”의 문제로서의 자살이 비난받는 것은 다음과 관계한다. 인간은 단지 감성적 존재자이기만 한 것이 아니라, 동시에 예지적 존재자이므로 감성적 욕구를 강제해야만 하는 도덕적 의무(p.5), 즉 인과성의 법칙이 아니라 자유에 의한 “도덕법칙”을 갖고 있다. 그런데 자살은, 근원적으로 [이러한] 자기에 대한 의무를 수행할 가능성을 없애버리는 것(p.6)이기 때문에, 다시 말하면 생명(감성적 존재자)의 존엄성뿐만 아니라 인격(예지적 존재자)의 존엄성도 해치기 때문에 죄악인 것이다. 이상과 같이 칸트는 자신의 의무론 내지는 윤리학의 관점에서 자살을 “죄악”으로 자리매김하고 있는데, 그렇다면 과연 윤리학적 입장은 자

살의 원인을 어떻게 보고 있는가라고 하는 물음이 생겨날 것이다. 저자는 제4장에서 이러한 물음에 답하고 있다.

결론부터 말하면, “악으로의 성벽”이 자살의 원인으로 『이성의 한계 안의 종교』에서 제시되고 있다. 즉, (자신에 대한 의무의 수행 가능성을 근원적으로 폐기하는) 자살은 “인간의 자연본성 안에 있는 **근본적인**” 악으로서 “모든 준칙들의 근거를 부패시키”는 “악으로의 성벽”에 기인하는 것이다. 그런데, “악으로의 성벽”에는 다음과 같은 아포리아가 내재하고 있다. “악으로의 성벽”은 어디까지나 자유에서 동반되는 것인 한, “인간에게 귀책적인 어떤 것으로 간주되어야” 한다. 하지만 그럼에도 불구하고, “악으로의 성벽”은 “**선천적인 악**”인 한, 결코 “근절될 수가 없기 때문”에 “**귀책을 아주 불확실하게 만**”든다. 바꿔 말하면, 자살이 “악으로의 성벽”에 기인하는 한에서, 자살의 책임을 오직 각각의 개인에게만 물을 수는 없음을 의미한다. 이처럼 자살문제는 개인의 내면의 차원에 머무르는 것이 아니라 사회(공동체)의 차원으로까지 나아갈 수밖에 없다. 그러므로 칸트는, 자살을 보다 근본적으로 방지하기 위한 방법으로 인간이 자신과 타인을 [수단이 아니라] 언제나 목적으로 대하는(p. 7) “도덕적 사회” 내지는 “도덕적 공동체”의 건설을 제안하는 것이다.

바로 이 점에 저자는 주목함으로써, 자살이라는 사회적 병폐가 단지 개인의 차원에서 해결될 수 있는 문제가 아니라 공동체 전체의 도움을 필요로 한다는 칸트의 지적은 오늘날에도 여전히 설득력을 지니고 있다고 본다(제5장).

지금까지 봐왔듯이, 이 논문은 칸트의 다양한 저서들을 풍부하게 참고하면서 자살에 대한 그의 윤리학적 입장(병리학적 입장, 심리학적 입장)을 명료하게 함과 동시에, 흥미롭게도 자살에 대한 칸

트의 윤리학적 입장이 갖는 현대적 의의까지도 발견한다.

【의문점】

1. p.5의 마지막 줄부터 시작되는 문장: “칸트에 따르면, 인격으로서 인간의 존엄성은 인간 생명의 존엄성을 포함하는데, 이는 도덕적 의무의 주체인 인간이 그 의무의 주체인 인간을 책무가 있기 때문이다”는 논의의 진행에 있어서 중요한 곳이라고 생각됨에도 불구하고 그 내용을 이해하기가 어렵다. 문장의 후반 부분에서 무엇을 말하려고 하고 있는가?

2. 주지하듯이 『도덕형이상학』의 제2부 「덕론」의 ‘서론’ v iii 및 본론의 §4에서 자살은, 덕의무 중에서 (도덕적 존재자로서의 인간이 아닌) **동물적** 존재자로서의, (타인에 대한이 아닌) **자기 자신에 대한**, (불완전 의무가 아닌) **완전의무**에 반하는 행위로 자리매김되고 있다.

이처럼 자살은 예외를 허용하지 않는 완전의무의 위반에 해당함에도 불구하고, 『형이상학강의』(뢰리츠 편)에서 칸트는 자유를 수호하기 위해 자살한 고대 로마의 카토를 예로 들면서, “**인간성의 존엄성에 관계하는 의무**”와 같은 “최고의 의무”를 위해서는 “**생명 보존의 의무**”를 희생하지 않으면 안될 때도 있으며, 이 경우의 자살은 “하나의 덕”이라고까지 말하고 있다.

그러므로, 이와 같이 **양의적 의미를 갖고 있는** “자기 자신에 대한 의무”에 관계하는 자살의 특수성을 고려한다면,

①칸트가 자살을 최악이라고 보는 이유인 자기살해의 형태는 근본적으로 자기에 대한 의무를 수행할 가능성을 없애버리는 것(p.6)이라든지,

②칸트가 부정하지 않는 의로운 행위 내지는 “영웅적 행위”로서

의 p.8의 (부당한 사형 판결에 맞선 자결이라든지 순교와 같은) 경우들에서도 자기살해가 자기 자신에 대한 의무를 위반한 것이 아닌지 [...] 스스로 면밀히 검토해야 한다는 것(p.8)이 칸트의 요구라고, 저자가 말할 때의 바로 그 자기 (자신)에 대한 의무가 과연 칸트의 어떠한 의미에서의 “자기 자신에 대한 의무”인가라는 근본적인 애매함이 남아 있다. 이에 대한 저자의 입장은 어떠한 것인가?

[제 3 발표]

탄생철학에 기초해 본 자살의 문제

공 병 혜⁵⁵⁾

1. 문제 제기

인간은 태어날 때의 첫 울음을 기억하지 못한다. 그러나 칸트는 그 첫 울음을 어찌 할 수 없는 자기 탄생의 강제성에 대한 분노와 이에 대한 첫 자발성의 표현이라고 말한다.⁵⁶⁾ 이 세상을 시작하는 자의 첫 울음이란 자신의 일방적인 탄생에 항의하는 자유의 외침이라는 점에서 다른 생명체와 구분 짓게 한다는 것이다. 과연 인간은 자신의 태어남의 첫 울음을 기억할 수 있을 까. 태어난 자가 기억할 수 없는 자신의 첫울음은 자신이 이 세상에 내보낸 부모와 이 세상을 향해 외치는 자신의 무력함에 대한 호소이며, 무한한 보살핌과 책임에 대한 요구일 것이다. 이렇듯 태어난 자는 이 세상에서 첫울음으로 삶의 시작을 알리지만, 아무것도 스스로 시작할 수 없는 무력함으로부터 벗어나 이 세상에서 삶을 시작할 수 있어야 한다. 이것은 또한 인간이 이미 태어날 때부터 관계하고 있는 사람들과 세상의 헌신적인 보호와 돌봄이 없이는 스스로 시작하는 자로서 성숙해 질 수 없음을 의미하는 것이다. 누군가에 의해 이 세상에 비자발적으로 들어온 삶이지만, 행위의 자발성으로서 스스로 시작하는 삶의 탄생에 대한 성찰이 탄생철학의 전제가 되는 것이다.

** 조선대학교 간호학과.

56) I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Akad.-Ausg. Bd. VII. Berlin 1917. S. 268. 탄생이란 홀로 이 세상에 맡겨진 트라우마이거나 고독이라는 어두운 예감도, 엄마의 자궁에서 나온 충격의 경험이 아니라, 칸트에게는 오히려 결핍된 자유를 향한 외침이며 요구라는 것이다(Byung-Chul Han, *Tod und Alteritaet*, Wilhelm Fink Verlag. Bonn. 2002. p33). 칸트는 인간학적 관점에서 탄생과 자유의 관계에 대한 독창적인 추론을 하는데, 탄생이라는 인간 자유의 외침으로부터 이성적 성숙의 과정으로 성장해야 하며, 이를 위해 부모의 돌봄, 훌륭한 교육과 교양이 필수적임을 주장했다(I. Kant, *Anthropologie*, Bd XII, S. 603).

그러면 자살이란 무엇인가? 비의지적으로 이 세상에 들어온 인간이 스스로 목숨을 끊은 행위야말로 인간 행위의 자발적 표현인가? 아니면 이 세상에서 다시 시작할 수 있는 자발적 능력을 포기한 것인가? 왜 이 세상에서 삶을 스스로 끝내려 하는가? 혹은 왜 끝낼 수밖에 없는가? 또한 이들에게 주어진 삶이 더 이상 감사할 선물이 아니라, 오히려 저주스런 고통의 연속뿐이어서 자기 삶을 되돌리고 싶은 사람에게 자발적인 시작으로서의 탄생 철학이 주는 의미는 과연 무엇일까? 탄생 철학은 인간이 자기의 탄생을 기억한다는 것으로부터 출발한다. 이 기억은 이 세상에서 와서 이 세상에서 삶을 시작한 ‘나는 누구인가’라는 질문으로부터 비롯된다. 이 질문은 이미 주어진 조건으로서 이 세상에 자신을 내 보낸 부모와 함께 살아가고 있는 사람들과의 관계, 그 안에서의 신뢰와 사랑, 그리고 돌봄과 책임, 더 나아가 대를 잇는 미래에 대한 약속과 희망에 대한 생각까지 나아가게 할 수 있다.

탄생에 대한 기억은 과거로부터 미래에 이르는 넓은 시간의 지평을 요구한다. 그러나 현재라는 좁은 시간의 지평에 갇혀 있어 있는 현대인들에게 ‘나는 누구인가’라는 탄생에 대한 기억은 오히려 과거와 미래의 틈 사이에서 망각되고 있는 것이다. 탄생의 망각이란 과연 무엇을 의미하는 것일까? 오늘날 현대 자본주의 사회에서 좋은 삶을 위한 인간의 사유 활동은 생존을 위해 경제적 가치를 최우선시하면서, 그 가치를 예측하여 성과를 낼 수 있는 계산적이며 기계적인 활동으로 제한되어 가고 있다. 현대인들은 끊임없이 빠르게 지속되는 계산적 사고의 흐름을 멈추고 잠시 탄생의 기억 속으로 들어가 “나는 누구인가”에 대해 질문할 수 있는 긴 시간적 지평을 허락 하지 않는다. 행위의 결과를 계산하는 사유는 자신의 행위를 지배하고 통제하는 수단이 되기 때문에, 다른 사람과의 관계 속에서 말과 행위를 통해 형성되는 인격적 삶과 소통의 기회를 부여하지 않는다. 특히 현대인들이 경험하는 우울은 자신이 스스로 중단하기 힘든 반복적 삶의 공허함 속에 빠져들면서 더 이상 스스로 행위를 시작할 수 있는 능력의 상실에서 온다고 볼 수 있다. 이러한 우울은 자기 안에 갇혀 이 세상 사람들과 함께 다시 자신의 인격을 드러내며 스스로 행위를 시작할 동기와 힘을 잃어버린 무기력한 상태이며, 이러한 상태의 지속은 결국 자살로 치닫게 하는 것이다.

모든 인간은 누군가에 의해 처음 낯선 세상에 태어나서, 이미 역사적, 문화적으로 주어진 특수한 상황에서 삶을 시작하며, 구체적인 인간관계의 그물망 속에서 자신 삶의 이야기를 세상 사람들과 만들어 나간다.⁵⁷⁾

스스로 목숨을 끊는 자살행위란 바로 죽음을 선택하는 자발적 행위이기
에 앞서, 사람들 속에서 다시 시작할 수 있는 행위능력으로서의 자발성을
스스로 포기하는 행위라고 말할 수 있을 것이다. 이 글은 우선 새로운 시
작으로서 행위의 자발성에 대한 한나 아렌트의 탄생 철학에 근거하여 우
울과 자살로 치닫고 있는 사회에 대한 고찰을 하고자 한다. 그래서 인간
의 탄생성에 대한 사유방식이야말로 '나는 누구인가'라는 물음을 통해서
세상 사람들과 함께 이야기를 만들어어나가는 세계 사랑의 과정임을 보여
주고자 한다. 그래서 이 글은 궁극적으로 이 세상을 떠나고자 하는 자에게
이 세상에서 항상 새로이 시작할 수 있는 행위의 자발성을 회복하고 성
장할 수 있도록 돌봄과 헌신을 다하는 것이 세상에 자식을 탄생시킨 부
모와 우리 사회의 도덕적 책임임을 보여주기 위한 것이다.

2. 우리사회에서의 우울과 자살

오늘날 우리 사회에서 자살은 과거 어느 시대보다도 다양한 사람들이
다양한 방법으로 스스로 죽음을 택하고 있다. 최근의 자살문제의 특성과
원인에 대한 조사연구에 따르면, 청소년자살⁵⁷⁾, 동반자살, 노년층의 자살,

57) C. 쉬스는 한나 아렌트의 철학에 근거하여 일종의 관계의 윤리적 입장에
서 인간의 탄생성에 대한 규범적 테제를 다음과 같이 발전시켰다: 1. 모
든 인간은 모든 인간은 생식(generative)하는 관계 속에서 출생된다. 2.
인간은 함께 거주하는 복수성 속에서 태어난다. 3. 두 번째 탄생은 스스로
시작함이며, 우리는 출생의 사실을 확인하고 이에 대한 책임을 넘겨받는
것이다. Christina Schues, *Philosophie des Geborensseins*, Verlag
Karl Alber Philosophie, Muenchen, 2008. pp. 445-447.

58) 특히 청소년기의 자살은 자기 정체성과 관계되어 있다. 실제 자신의 힘
으로 통제가 가능한 것을 추구하지만, 그것이 불가능한 무능력과 관련된
내면적 혼란이 극심한 청소년에게 자살은 최후의 보루가 될 수 있다. 자
학과 자살시도는 우울, 버림받음의 느낌, 무능력에 대한 투쟁의 표현으로
서 자신이 주인이 되려는 생각이 그 주된 동기일 수 있다. 여기서 무능력
이 자기 힘을 보여주는 파괴 욕구로 전환되면서, 자신에게 가한 고통으로
인해 오히려 타인을 무능력하게 만들고, 자학하는 자신의 의지에 타인이
의존되도록 함으로써 타인을 관리할 수 있다는 일종의 환상을 지니게 된
다는 것이다. 이근세, 「자학과 정체성」, 『대동철학』, 제 61집, 2012년,
408-409쪽 참조

사회지도층, 연예인 자살 등 다양한 사람들이 우울증 등 정신 병리적 현상뿐만이 아니라, 대인관계에서 고립, 소속감 좌절, 경제적 문제 등 급성 스트레스를 받거나, 만성적으로 그 스트레스가 축적이 되는 경우 자살시도로 표현되거나 혹은 극심한 우울증 등이 자살로 이어지게 한다고 한다.⁵⁹⁾ 거기서 자살에 대한 국민적 인식은 일반적으로 자살이 정당화될 수 없다고 생각하나, 자살을 결심하면 아무도 막을 수 없다는 비율 25.6% 그리고 자살만이 유일한 합리적 해결책이라는 비율이 16.9%로서, 이러한 결과는 자살에 대한 생각이 우리사회에서 일반화되고 있음을 보여준다. 실제로 자살은 자살 생각, 자살 계획, 자살시도로 죽음에 이르는 연속성을 가지며, 의도적으로 자신의 생명을 파괴하는 자학적인 행위라고 말할 있다.⁶⁰⁾ 이처럼 우리 사회에서 왜 자살에 대한 생각과 자살 시도자 그리고 자살자가 증가하고 있는 것일까? 일단 필자는 우리사회에서 자살과 연관된 개인의 실존적 상황을 우울증을 통해 살펴보고, 이 실존적 상황을 한나 아렌트의 세계소외라는 관점에서 고찰해 보도록 하겠다.

먼저 우울증은 일반적으로 ‘억눌러 의기소침한 상태’, ‘어떤 느낌도 가질 수 없이 무감각해 버린 상태’이며, 아예 ‘타자의 차원이 개입되지 않는’ 일종의 ‘속이 텅 비어버린 공허한 자아’를 특징짓는다.⁶¹⁾ 이것은 특히 주변사람들은 물론이고 세계로부터 그리고 당사자 자신으로부터 정신적 육체적으로 인간을 고립시키고 단절시키면서 극도로 폐쇄해진 상태이다. 또한 최근의 자살시도자의 고통의 경험에 대한 연구에 따르면, 1. 쉽게 느껴지는 죽음에 대한 생각, 2. 헤어날 수 없는 늪. 자포자기, 3. 벼랑 끝에서

59) 최근 한국사회에서 자살문제 특성과 원인에 대한 조사연구에 따르면, 주로 우울, 정신과적 증상, 인간관계, 경제적 문제 등의 원인으로 자살유형이 분류되고, 또한 한국인의 성격별 특성에 따라 자살유형을 분석한 연구도 있다. 이광자, 「한국사회의 자살문제와 에니어그램 특성」, 『대한에니어그램영성학회지』, 제3권 2014년, 6-7쪽.

60) 고문희외, 「자살시도자의 고통에 대한 현상학적 연구」, 『정신간호학회지』 22(4), 2013. 340쪽 참조, 이 논문에서는 자살자의 실존적 고통에 대한 깊은 이해가 선행되어야 함에도 불구하고 자살연구는 최근 까지 주로 자살의 원인과 영향요인에 초점을 준 조사연구이며, 자살예방 프로그램의 개발 및 효과 검증에 대한 연구 등이 있지만, 이것들도 객관적, 보편적인 상식적 정보제공이나 프로그램의 효과에 대한 양적 연구들이다.

61) 김언순외, 「질병으로서의 멜랑코리와 데프레시옹에 관한 인문학적 고찰」, 『인문학 연구』 제 48집, 2014, 359-360쪽.

마주한 결단의 순간, 최악의 현재, 그러나 나아질 것 없는 미래 4. 인간관계의 단절-홀로, 버림받은, 벗어날 수 없는 굴레, 무의미한 존재라는 경험 등이 경험의 구조로 나타나고 있다. 이것은 자살시도자 개인이 지닌 역사와 그 경험의 뿌리에는 가족이나 사회적 기대와 관계의 단절에서 오는 더 이상 지향할 수 없는 미래의 시간이 없는 무의미성이 그들 고통의 주요 공통 요소로 자리 잡고 있음을 보여주고 있다.⁶²⁾

그러면 자살에 이르게 하는 우울은 과연 어떠한 것인가? 우울은 에랭베르에 따르면 개인이 주도권을 행사할 수 있는 가능성과 그것을 행동할 수 없는 무능력 사이에서 오는 정체성의 불안정에서 온다.⁶³⁾ 이때 개인은 스스로를 통제하기 어려운 상태로서 더 이상 자신의 자유와 싸우는 것이 아니며, 자신과의 갈등마저 사라져 스스로 시작하는 행위능력을 포기하거나 잃어버린 무기력한 상태에 이르게 된다. 또한 우울은 세네트에 따르면 타자와의 관계가 나르시즘적 자기 관계로 전도됨으로써 타자와의 관계와 의사소통을 불가능하게 한다. 타자와의 경계가 소멸된 나르시즘적 상태에서 자아는 결코 새로운 것, 혹은 다른 것과 마주치지 못하고 자기 속에 가라앉고 만다.⁶⁴⁾ 그래서 우울증을 지닌 사람은 복수적 인간관계 속에서 자기 행위의 주권자로서 자기를 이끌거나 통제할 만한 에너지를 전개시킬 수 없다. 그는 미래를 계획하고, 스스로 행위의 동기를 부여할 힘이 없으며, 또한 다른 사람과 의사소통할 능력이 없는 것이다. 에랭베르의 현대의 우울증이란 우리 시대가 겪는 시간과 동기부여의 병리학이라고 말한다. 왜냐하면 우울증에는 미래가 없으며, 그리고 행위의 동기가 일어날 에너지가 고갈되어 있는 상태이기 때문이다. 우울한 상태에서 미래에 대한 계획을 세우기가 힘들며, 에너지가 소진되어 있으며 행위에 대한 동기가 일어나지 않으며, 또한 타자가 들어올 틈이 없이 고립되어 있어서 타인과의 의사소통이 어려워진다. 이러한 우울증을 지닌 사람은 바로 미래에 대한 계획과 행위에 대한 동기 부여, 그리고 타자와의 의사소

62) 고문희 외, 위의 논문, 339-348쪽. 이 연구는 자살시도자의 고통의 경험에 대한 이야기 그 자체가 고통 경감 프로그램에 포함되어야 함을 보여주고 있다.

63) Alain Ehrenberg, *Das erschoeofte Selbst, Depression und Gesellschaft in der Gegenwart*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2008, 273쪽

64) Richard Sennet, *Verfall und Ende des oeffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimitaet*, Berlin, 2008, 268쪽 참조.

통능력이 결여되어 있으며, 그래서 스스로 행위를 시작할 수 있는 자발성을 상실한 사람인 것이다.⁶⁵⁾

에랭베르에 따르면 오늘날 지칠 줄 모르는 우울증의 부상은 20세기부터 서구 자본주의 사회 전반에 걸쳐 주체가 겪어내야 했던 두 가지 차원을 관통하는데, 첫 번째 차원이란 개인이 행위의 주도권을 행사할 수 있는 무한한 가능성과 두 번째로 동시에 그것을 행동할 없는 무능력이다. 그는 이것을 정신의학에서 말하는 스스로 부족함이 우울한 자책으로 전도되는 데서 생겨나는 일종의 신경증적인 인간학적 위험이라고 말한다. 그에 따르면 우울증은 자신의 행위과정과 그 결과에 대해 통제할 수 없으며, 또 그 결과를 어떠한 의미로도 환원시킬 수 없는 상태, 즉 “통제할 수 없는 것” “환원 불가능한 것”을 의미한다. 우울증이란 주체가 무제한적으로 가능한 행위와 그 결과에 대해 통제할 수 없는 무능력이 서로 충돌하면서 생겨나는 현상인 것이다. 그래서 우울증은 주도권을 쥐려고 노력하는 주체가 통제할 수 없는 것, 자신의 행위의 끝이 보이지 않으며, 또한 그 무엇으로 환원될 수 없는 것 앞에서 좌초됨으로써 얻게 되는 병이라는 것이다. 그는 이러한 우울증을 한편으로 니체가 예고한 자기 자신이 행위의 주인이 되고자 하는 주권적 인간의 도래가 대규모로 실현된 시대의 산물이라고 진단한다.⁶⁶⁾ 우울증 환자는 오히려 스스로 통제할 수 없는 “자신의 자주성에 지쳐버린” 사람이다. 즉 그는 자기 행위의 끝과 그 의미를 찾을 수 없어서 스스로 자신이 주체가 될 힘을 상실한 사람이다. 그는 주도적이어야 한다는 스스로의 요구에 지쳐 있는 사람이지만, 동시에 그에게는 타자와의 갈등이라는 준거가 상실되어 있다. 그래서 우울증의 바탕에는 타자와의 갈등이 은폐되어 있는데, 오늘날 항 우울제는 바로 그 갈등을 더욱 배후로 밀려나게 한다.⁶⁷⁾

한병철은 오늘날 끝이 보이지 않는 자기 행위를 스스로 통제할 수 없어 스스로에게 지쳐있는 우울증을 전혀 타자의 차원이 개입되지 않은 나르시즘이라고 특징짓는다.⁶⁸⁾ 특히 타자와의 갈등에서 벗어난 우울증은 결국 현대의 자본주의 성과사회에서 개인사이의 경쟁보다는 경쟁의 자기 관계적 성격으로 나아가면서 스스로를 뛰어넘어야

65) Alain Ehrenberg, 2008, pp.305-306.

66) Alain Ehrenberg, 2008, p.155.

67) Alain Ehrenberg, 2008, p.248.

68) 한병철, 『피로사회』, 김태환 옮김, 문학과 지성사, 86쪽 참조.

한다는 자기 강박에 빠지게 한한다. 그래서 특히 타자와의 관계가 사라지면서 성과주체는 더 많은 성과를 올려 자기 스스로를 보상하거나 인정해야 하지만, 완결된 일의 결과로서 자신으로부터 그 어떤 보상도 받지 못한다. 그래서 스스로 자기 자신에게 지친 개인은 타자와 세계에 자신을 개방하지 못하고 자기 속으로 침몰하여 그 결과 남은 것은 텅 비어버린 공허한 자아뿐이라는 것이다. 오늘날 우울증은 타자와의 모든 유대가 잘려나간 나르시시즘적 장애이며, 이것은 바로 타자와의 결핍에서 비롯되는 것이다. 그는 자아 속에서 달혀서 그 무엇으로도 환원되지 않는 성과를 위한 행위를 지속적으로 반복하다가 그 속에서 스스로 길을 잃고 만다. 이러한 우울증에 선행하는 에너지가 소진되는 현상은 자기 행위의 가능성에 대해 통제할 수 없는 무능력 때문에 지속적으로 가해지는 자기 착취의 결과라고 말할 수 있다. 여기서 일종의 자기 착취는 타인과의 의사소통이나 개입이 없이도 자기 스스로를 지배했다고 느끼는 감정을 갖게 한다. 특히 21세기 대표적 질병인 소진증후군과 우울증이 지닌 자학적 특징은 자기 스스로에게 폭력을 가하고 자기 스스로 주권을 행사했다고 착각하는데서 오는 결과이다.⁶⁹⁾ 그래서 오늘날 자살로 치닫게 하는 우울증은 바로 자기 강제에 쫓겨 스스로에게 강요된 활동이 끝이 보이지 않으며, 결국은 그 어떤 삶의 가치나 의미로도 환원될 수 없다는 무의미성에서 비롯된다고 말할 수 있을 것이다.

그렇다면, 오늘날 가학적이며 자살로 치닫게 하는 우울증은 행위를 시작하는 자발적 능력을 상실한 인간이 겪는 21세기 자본주의체제가 지닌 시대적 병리현상이라고도 말할 수 있지 않을까? 오늘날 우울증은 자기 속에 갇힌 인간이 시작도 끝도 없는 자신의 행위를 통제할 수도 없으며, 그래서 그 행위를 어떤 의미나 가치에도 환원시킬 수 없기 때문에 발생한다고 볼 수 있을 것이다. 그렇다면 이러한 한 개인의 우울증을 예외라고 있는 시대적 현상은 과연 우리 시대의 세계소외현상과 어떠한 관련성이 있을까?

69) 위와 같은 책, 98쪽. 한병철에 따르면 자살로 치닫게 하는 우울은 자본주의 성과사회의 체계에 순응하는 자발적인 자기 착취의 병리학적인 결과이다.

3. 세계소의 현상과 우울과 자살

우선 우리는 가학과 자살로 치닫게 하는 우울증을 지닌 개인 삶이 놓인 실존적 상황에 대해 한나 아렌트의 세계소의현상에 근거하여 고찰해보도록 하겠다. 그녀에게서 이 세상에서 진정한 인간다움 삶이란 타인의 지속적인 현존을 바탕으로 하여 인간관계의 그물망을 형성하여 말하고 행위하면서 자신의 인격을 드러내는 이야기를 남기는 삶인 것이다.⁷⁰⁾ 여기서 세계소의현상이란 말과 행위를 통해 자신의 인격을 드러내며 살 수 있는 삶의 공간이 사라지는 현상을 말한다. 그녀는 세계소의가 발생하는 두가지 유형을 다음과 같이 제시한다. 첫번째 유형은 개별자가 서로 다른 사람들 사이에서 일어나는 행위를 마치 제작인이 생산과정을 통제하듯이 주권적 권력을 가지고 지배하고자 할 때 일어난다, 두번째 유형은 개별자들이 다른 사람과 함께 공존하는 인간 세계를 거부하고 개인의 생존을 위한 사적인 필요와 이해관계에 의해 소비적 삶과 순응주의에 빠지도록 강제하는 사회에서 발생한다.⁷¹⁾

우선 첫 번째 세계소의의 양태는 그 세계에서 타인과의 관계를 이어주는 공동체의 감각인 공통감이 저하되면서 자신의 행위가 미치는 과정을 마치 생산과정처럼 지배하고 통제하려고 할 때 발생한다.⁷²⁾ 인간의 행위는 본래적으로 다양한 차이를 지닌 인간들 사이의 복잡한 그물망 속에서 서로 영향을 주고받는다. 거기서 인간은 근본적으로 자신의 행위를 통해 시작된 모든 과정들과 결과를 예측할 수도 없으며 또한 원상태로 복구하고 통제하는 능력이 없다. 왜냐하면 인간의 행위는 인간관계의 그물망을 형성하며 지속적으로 자신도 모르게 타인에게 영향을 주면서 자

70) 그녀는 『인간의 조건』에서 이 지구상에서 인간이 살아가기 위한 조건으로 노동, 제작, 행위에 대한 말한다. 노동이란 자신의 신체를 통해 자연과 소통하며 개인의 생존뿐만이 아니라, 종의 삶까지도 보장한 활동이며, 작업은 단순히 반복되는 생존활동을 벗어나 문화적 세계를 건설함으로써 인간 삶의 영속성을 이어가게 한다. Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press, 1958. pp.12-13. 한나 아렌트, 『인간의 조건』(이진우, 태정호역), 한길사, 2001, 55-57쪽.

71) 공병혜, 「세계소의와 이야기적 정체성」, 『인간연구』 제 25, 2013, 84쪽 참조.

72) 공통감이란 여기서 “세계가 우리 모두에게 공동의 것”이라는 실재적인 감각을 가지고 다른 사람과 소통할 수 있는 능력을 말한다. 같은 책, 272쪽.

신의 통제력으로부터 벗어나기 때문이다. 인간은 이미 행한 것을 본래의 상태로 되돌리지 못하고 그 행위의 과정과 그것의 무한한 영향력과 결과를 예견할 수도 신뢰할 수도 없는 것이다. 이러한 행위의 본성 때문에, 인간은 자기 행위의 주권자가 될 수 없는 것이다. 그래서 인간은 타인에게 미치는 무한한 영향력으로부터 벗어나서 자신을 고립시키고 처음부터 끝까지 자기 행위의 주인이 되는 활동에서 그 도피처를 구하고 한다. 즉 그는 인간사의 수없이 많은 우연들과 이로부터 받는 영향을 회피하고 싶은 유혹을 지니기 때문에, 다른 사람들로 받는 행위의 영향력을 제거하거나 혹은 그 영향력을 자기 행위의 지배하에 놓고자 한다. 인간 행위 그 자체가 초래하는 불행이란 바로 인간사의 얽힌 행위의 과정을 마치 생산자의 생산과정처럼 그 행위와 그 결과를 통제하고 지배하고자 하는 시도에서 발생한다. 이러한 자기 주권에 의한 행위의 지배유형은 결국 타인과의 소통을 단절한 채 자기 강압 속에 침몰하는 나르시즘에 빠지게 할 수 있다. 이러한 타인의 영향력으로부터 벗어나려는 시도는 결국 자기 행위의 지배자가 되고자 하는 출구로써 스스로를 가해하는 자살로 이어지게 할 수 있음을 보여주는 것이다.

그러나 아렌트의 세계소외현상은 타자의 출현과 행위과정의 영향력을 자기 주권 하에 놓으려는 모든 행위의 가치가 결국에는 사적인 동물적 생존의 가치로 환원되는 노동하는 사회에서 더욱 극단적인 형태를 지니게 된다고 분석한다.⁷³⁾ 근대화의 과정 속에서 인간의 행위는 그 결과를 계산하는 생산과 제작의 관점에서 이해되었고, 또한 그 제작은 노동의 다른 한 형식으로 간주되어 그 생산물은 지속적으로 소비되어 갔다. 특히 아렌트는 산업사회의 마지막 단계에서 제작인은 고통과 노고가 없는 단순한 자동적 기능만을 반복함으로써 개인의 인격적 삶은 생존을 위한 가장 무감각하고 무기력한 수동성의 상태로 퇴보할 수 있다는 점을 지적한다.⁷⁴⁾ 아렌트에 따르면, 본래 인간의 조건으로서 노동이란 생존보존과 재생산을 위한 신체적 활동을 통해 자연과의 소통을 통한 삶의 순환과정 속에서 성취되며, 거기에는 건강한 생명에 대한 축복과 행복이 내재하고 있다. 그러나 근대사회에서 인간의 노동에 따른 고통과 수고를 경감하기 위해 고안한 도구로서의 과학과 기술의 산물들과 그것들의 기계화과정은 노동하는 동물의 생존 욕구에 적응해야 하는 존재가 되면서, 인간의 노동

73) 한나 아렌트, 2001, 300쪽 참조.

74) 한병철, 2012, 39쪽 참조.

력이 지닌 육체의 리듬을 대체하기 시작하였다.⁷⁵⁾ 여기서 아렌트가 특히 주목하고 있는 것은 오늘날 노동하는 동물은 육체적인 노고를 기계가 대체해 버렸기 때문에, 자연과의 순환과정에서 얻는 자연적 생명력과 그 행복에 대한 요구를 자본주의 소비사회에서 채우기가 어렵다는 데에 있다. 오늘날 소비사회에서 인간은 자연과의 순환과정에서의 육체적 노고가 없이 기계화과정을 통해 생산된 사물들을 소비하며, 지속적인 소비욕구만을 증식시키며 살고 있다. 따라서 인간의 노동이 자연과의 소통에서 얻는 생명력과 균형을 깨지게 되면서 경험하는 빈곤과 권태, 그리고 이에 대한 무세계성의 경험은 우리는 탈 인격화 현상이라고 부를 수 있다.⁷⁶⁾ 그러면 아렌트는 오늘날 소비사회에서 이러한 생존을 위한 동물적 삶으로 탈인격화 현상을 어떻게 기술하고 있는가?

오늘날 현대인들은 이 세계의 사물들이 기계화라는 자동화 과정을 통해 끊임없이 생산되고 그것이 화폐 가치로 교환되어 소모되는 사회에 살고 있다. 여기서 인간의 활동이란 화폐가치로 교환될 수 있는 유용성을 바탕으로 한 성과를 내야 한다. 왜냐하면 화폐가치는 임금노동을 바탕으로 한 경제활동을 지배하며, 거기서는 계산적 사유만이 존재한다. 그래서 현대사회에서 결국 경제적 가치로 환원되는 인간의 노동 활동은 개인의 인격을 노동의 성과 및 노동에 대한 보상과 동일시하려는 내면화를 일어나게 하는 것이다.⁷⁷⁾ 여기서 화폐를 통해 소비할 수 있는 것은 생존을 위한 의식주의 해결을 넘어서 삶을 지속을 위해 생산된 모든 것들에 해당되는 것이다. 오늘날 극도로 허무해진 존재의 결핍은 바로 그 노동의 보상으로 남는 것이 결국 생존을 위한 소비일 뿐 그 이외 그 어떤 삶의 의미로도 환원될 수 없다는 것에 있다. 노동의 성과를 위해 스스로 가속화시키는 인간은 타자와 함께 말하고 행위 할 수 있는 타자와 의사소통과정에 따른 부정계기와 자기반성, 그리고 이에 따른 삶의 서사성이 끼어들 여지가 없다. 그 어떤 의미로도 환원시킬 수 없는 성과를 가속화시키는 이 사회의 메카니즘 속에 스스로 갇혀 소진된 개인은 그 활동을 멈추고 자기 밖으로 나와 타인과의 관계 속에서 스스로 새로운 행위를 시작하는데 무능하다. 특히 자살은 소비사회에서 벌거벗은 생존의 가치만 남은 극도의 황폐해진 삶의 무의미성 속에서 타인으로부터 자기 행위에 영향을

75) 한나 아렌트, 같은 책, 211쪽.

76) 한나 아렌트, 같은 책, 117쪽.

77) 강수돌, 「노동중독사회와 주 5일제」, 『문화과학』 28, 2001, 293쪽.

받지 않으려고 하는 나르시즘에 빠진 인간이 선택할 수 있는 자기 주권을 가장한 자학적 행위라고 가정 할 수 있다. 그렇다면 황폐화되어가는 삶의 악순환의 고리 속에 갇혀 자살을 택하고자 하는 자에게 과연 어떻게 스스로 삶을 다시 시작할 수 있는 행위능력의 자발성을 회복시킬 수 있는 사유의 방향은 무엇일까?

4. 한나 아렌트의 탄생철학

1) 탄생성으로서 행위

우리는 우선 새로운 시작으로 행위자체가 지닌 탄생성이란 의미를 한나 아렌트의 철학을 통해 살펴보고자 한다. 이 세계에서 인간의 시작은 개별적이고 유일하고 불가역적이며 대체가 불가능한 “누군가”의 시작이다. 그리고 인간의 탄생성이란 모든 행위에 내재하는 새로운 시작이며, 차이를 지닌 복수적 존재에게 “누군가”로서 “너는 누구인가?”라는 물음이 던져지는 것이다.⁷⁸⁾

모든 행위는 어떤 것을 움직이게 시작하다는 근원적인 의미에서 자발적인 고유한 의지로부터 나온다. 그 의지란 “누군가로서의 인간”이 지닌 자발적인 기관이며 개별화의 원리이다.⁷⁹⁾ 이러한 개별자의 의지가 지닌 자발성은 탄생의 시작에 기초를 둔다. 모든 인간은 태어남을 근거로 해서 “시작(initium)이며 새로운 자”인 것이다. 이 세계로 “새로운 피조물(Geschöpfe)의 등장”은 스스로 새로운 세계의 시작이어야만 하는 것이다.⁸⁰⁾ 이러한 아렌트의 시작으로서의 자발성은 “이 세계가 탄생을 통해

78) 한나 아렌트, 2001, 57-59쪽 참조.

79) H. Arendt, *Vom Leben des Geistes, Das Denken. Das Wollen.* Muenchen/Zuerich. 1998. p.352.

80) 한나 아렌트는 아우구스티누스의 이니티움(initium)과 프린시피움(principium)을 구분 한다. 프린시피움(principium)이란 “창세기”의 라틴어 번역이며 요한복음에서 ‘시작하는’ 말이다. “이니티움(initium)”은 시작으로서의 인간을 의미하며, 프린시피움(principium)은 “세계의 시작”을 의미한다. L. Luetkehaus, *Natalitaet Philosophie der Geburt*, Die Graue Edition, Kusterdingen, 2006, p. 45. 또한 탄생은 3가지 형태로 나타난다. 인간세계로 진입하는 사실적 탄생, 행위영역에 등장하는 정치적 탄생, 사유의 무시간성으로 등장하는 이론적 탄생이다(홍원표외, 『한나 아렌트와 세계사랑』, 인간사랑, 55쪽 참조).

날마다 새로워지고 새로 온 자들의 자발성을 통해 지속적으로 예상할 수 없는 새로움으로 열려진다는 사실”을 의미한다.⁸¹⁾ 아렌트는 마치 기적과 같은 탄생성을 은총으로서의 기독교의 구원과 결합된 시작이 아니라 스스로 항상 새롭게 하고 인간으로서 인간을 서로 결속하게 조건이라고 이해한다. 단지 한 아이가 태어난 것이 아니라 우리 모두가 아이이듯이 우리 모두가 아이로 태어났다. 탄생하는 시작은 그 이전에 없었던 아이의 절대적인 시작으로서 모든 사람에게 선포된 세속화된 기쁜 소식이다. 이것은 “순환적인 시간성으로부터 직선적인 시간성으로의 도약이며, 자연 본성적이며 닫힌 태아세계로부터 **공동의 열린 사회적 세계로의 도약**”인 것이다.⁸²⁾

이렇듯 이 세상에서 새로운 시작을 하는 탄생한 자는 행위를 시작한다. 탄생한 자의 행위의 시작으로서 탄생 철학은 아렌트 사유의 핵심이자 그녀의 정치 철학에 대한 존재론적이며 실존철학적인 기초인 것이다. 아렌트의 세계사랑은 바로 이 탄생성에 근거하여 새로운 시작을 할 수 있는 행위능력에 있다. 그 이전에 전혀 존재하지 않았던 새로운 삶을 시작하는 탄생한자는 이미 주어진 복수적 세계 속에서 다른 삶들과 구분하여 자신을 드러내며 인간의 세계에 참여한다. 아렌트는 바로 이러한 참여를 제 2의 탄생, 즉 스스로 시작하는 행위라고 말한다. 새로운 시작으로 탄생성은 노동처럼 생존을 위한 것도, 제작에서처럼 목적을 위한 유용성의 수단으로 활동하는 것에 있는 것이 아니라, 항상 다시 시작하는 행위능력의 자발성에 존재한다. 행위란 우리가 결합하기를 원하는 타인과 함께 하는 그 현존에 의해 지속적으로 자극을 받으며 새로운 어떤 것을 시작할 수 있는 능력이다.⁸³⁾ 그래서 특히 이러한 제 2의 탄생은 바로 그 이전에 발생한 무엇으로부터도 예상할 수 없는 기적처럼 발생하며, 일상적이고 실재적인 모든 목적을 위해 확실성을 제공하는 통계나 확률의 법칙에 적용되지 않는다. 거기서 새로 시작함은 누구에게나 던져진 “너는 누구인가”라는 질문에 대해 서로 다른 사람 차이 속에 자신의 인격을 드러낸다. 인간은 자신이 어떤 사람이라는 특성, 재능, 능력, 결점 등을 드러내거나 감

81) 그녀의 탄생철학은 시대의 모든 암울함에 저항하고 이제까지의 인간 탄생의 실존주의적 비탄에 대해 대항하는 밝음의 철학이다. L. Luetkehaus, 같은 책, p.61.

82) Hans Saner, *Geburt und Phantasie, Von der natuerlichen Dissidens des Kindes*, Basel, 1979, Anmerkung 16, p.108.

83) 한나 아렌트, 2001, 238쪽 참조.

출 수 있지만, ‘그가 도대체 누구인가’라는 자신의 인격은 말과 행위를 통해 인간들이 서로 관계를 맺고 교류를 하는 공동행위를 하는 공간에서 드러난다.⁸⁴⁾ 인간은 자신의 인격을 소유하고 처분할 수 없으며 스스로 은폐하려고 해도 타인들 사이에서 자신의 말과 행위를 통해 분명히 드러나는 것이다. 그녀에 따르면 사람들 사이에서 발생하는 공적 공간에서 자신의 인격이 드러나지 않는 행위는 일종의 목적을 성취한 업적이나 그 수단이 되는 것이다.⁸⁵⁾

이러한 새로 시작하는 행위는 서로 다른 사람들이 서로 의사소통하며 인간 삶의 의미의 그물망을 형성하게 하며 이야기를 남긴다.⁸⁶⁾ 탄생과 죽음 사이의 개별적인 인간의 삶은 시작과 끝을 지닌 이야기를 지니지만, 아무리 위대한 행위와 위대한 말을 해도 시간이 지나간 후에는 그 흔적이 사라지기 때문에, 자신의 이야기를 기억하고 보존할 다른 사람들의 도움을 필요하다. 그래서 인간이 행위하고 말한 것에 대한 이야기가 보존되고 기억될 수 있는 세계야말로 인간다운 삶을 살기에 적합한 인간의 거처인 것이다. 그래서 인간의 세계가 사람들 사이에 일어나는 함께 기억하고 보존할 수 있는 이야기의 무대가 될 수 없다면, 마치 “인간사는 유목민의 방랑만큼이나 유동적이며 헛된 것이다.”⁸⁷⁾ 이렇듯 행위에 내재되어 있는 탄생성이라는 의미는 새로운 시작으로 타자와의 현존 속에서 자기 인격을 드러내며 삶의 의미를 부여받으며 이야기를 남기는 것에 있는 것이다.

2) 인간행위의 복원력으로서 용서와 약속

그러나 아렌트는 인간이 이 세상에 태어난 이래로 이러한 기적과 같은 새롭게 시작하는 행위의 자발성이라는 잠재력을 지니고 있지만, 또한 다른 한편으로 행위의 주권자가 될 수 없는 행위 그 자체가 지닌 연약성과 인간의 무력함에 대해 지적하고 있다. 그것은 이미 기술한 대로 인간의 행위의 첫 번째 특징은 인간관계의 그물망에 둘러싸여 다른 사람과

84) H. Arendt, *Macht und Gewalt*, Piper: Muenchen, , 1970, p.54.

85) 예를 들어 기념비에 있는 무명용사들은 행위자로서 자신의 인격의 존엄을 드러낼 수 없었던 사람들이다. 한나 아렌트, 2001, 241쪽.

86) 인간은 행위자로서 자신의 인격을 드러내며 이야기를 남기지만, 모든 행위자가 자신의 이야기의 저자나 연출자가 되는 것은 아니라 다른 사람에 의해 기억되어 이야기되어지는 것이다(한나 아렌트, 2001, 245쪽).

87) 한나 아렌트, 2001, 267쪽.

접촉하면서 무한한 영향을 미치며 결과를 야기시킨다. 즉 행위의 과정과 결과는 인간관계의 상호작용 속에서 되돌릴 수 없이 언제나 새로운 행위로 이어지며, 그 연쇄작용은 무한히 지속된다. 또한 행위의 두번째 특징은 이러한 행위의 결과는 미래에 대해 예측이 불가능하며, 그래서 자기 자신이 누구인지 미리 헤아려 볼 수 없다. 그러나 아렌트는 이미 시작한 행위의 과정을 다시 되돌릴 수 없으며, 또한 미래의 결과에 대해 예측할 수 없으며, 또한 스스로 통제가 불가능하지만, 이러한 주권의 연약성을 극복하고 새롭게 행위를 시작할 수 있는 잠재력 또한 인간의 행위 그 자체가 지니고 있다고 말한다. 그러면 인간관계 속에서 자기 자신을 드러내며 이야기를 남기는 시작으로서 행위의 자발성을 어떻게 다시 획득할 수 있는가?

여기서 그녀는 인간 행위의 잠재력으로서 용서와 약속하는 능력에 대해 말한다. 우선 용서란 자신이 무엇을 행했는가를 알지 못하고, 행한 것을 되돌릴 수 없는 곤경에서 벗어나서 다시 행위를 시작할 수 있게 하는 능력이다.⁸⁸⁾ 아렌트에 따르면 인간은 자신이 행한 행위의 결과로부터 해방되지 못하면 회복할 수 없는 행위로 끝나며 그 결과의 희생자로 머무는 경우가 많이 있다. 그러나 용서는 과거의 자신이나 타자로부터 받은 행위의 결과로부터 해방시켜 그 행위를 구제할 수 있으며, 용서하는 자와 용서 받는 자 모두를 그 행위의 결과로부터 자유롭게 해주는 인격적 사건이다. 이 용서의 힘은 마치 아리스토텔레스의 정치적 우애와 유사하게 타자에 대한 존경에서 나오는 것이다. 용서하는 자와 용서받는 자 모두 상호간의 이해를 통한 인격적 존중이라는 기적과 같은 사건을 통해 인간은 무한히 지속되는 행위의 결과와 영향력으로부터 해방되어 다시 행위를 시작할 수 있는 것이다. 또한 인간 행위능력 자체 속에 내재해 있는 약속의 능력은 예측이 불가능한 불확실한 미래에 마치 이정표 역할을 한다. 인간 상호간의 약속을 하고 지키는 것은 결과를 알 수 없는 인간 행위에 대한 신뢰를 줄 수 있는 것이다. 왜냐하면 인간 마음속에는 오늘 이 사람이 내일 어떻게 될지 모르며, 어떤 행위를 하더라도 그 결과를 예견할 수 없다는 불신이 있기 때문이다. 그럼에도 타인과 함께 복수적 존재로 이 세계에 살면서 서로를 보증하고 신뢰할 수 있는 것은 인간이 약속을 하고 이행할 수 있는 행위의 능력이 있기 때문인 것이다. **아렌트에 따르면, 말과 행위 하는 능력 속에 내재한 약속의 능력은 오로지 타인과 함**

88) 한나 아렌트, 2001, 307-308쪽.

계하는 타인에 의존하는 다원성 속에서만 행위를 할 수 있는 자유가 존재하는 사실에서 비롯한다. 약속이 지닌 구속력은 행위와 말의 양식으로 타인과 함께 살고자 하는 의지와 사람들 사이에서 약속을 지키는 신뢰성에서 직접 발생한다. 인간이 죽기위해 태어난 것이 아니라, 항상 새롭게 시작하기 위해 태어났다는 사실을 항상 상기시켜주는 것은 바로 서로 과거의 행위의 결과로부터 벗어나게 하는 용서하는 능력과 바로 불확실한 미래에 인간 상호간에 신뢰를 지키는 약속하는 능력인 것이다.⁸⁹⁾ 이렇듯 용서의 능력과 약속의 힘은 과거의 짐으로부터 벗어나 기적처럼 타인과 함께 하는 관계 속에서 미래의 삶을 계획하여 새롭게 시작하는 행위의 자발성을 회복할 수 있게 한다.

3) 행위의 시작을 위한 정신력으로서 판단력

이렇듯 새로운 시작을 할 수 있는 행위를 회복시킬 수 있는 용서와 약속의 능력은 과연 어떠한 정신의 능력으로부터 발휘될 수 있는가? 이에 대해 아렌트는 사유와 의지 그리고 판단이라는 새로운 시작으로서의 정신활동에 대해서 말한다.⁹⁰⁾ 여기서 판단은 사유와 의지로 하여금 바로 행위로 나아가게 한다. 공통체적 감각으로서 공통감에 의한 판단활동은 상상 속에 존재하는 타자들과 나누는 대화능력으로서 사유와 의지와 다르게 가장 정치적인 정신활동이다. 사유가 다른 사람과 함께하는 이 세계로부터 벗어나 절대성으로 향하고자 하는 욕구 때문에 고립되지 않기 위해서 사유는 세상 사람에게로 향해야 하는 것이다. 인간은 사유에 의지하며 자신의 뜻을 실현하고자 의지한다. 그 의지는 본성적으로 자기의 뜻을 실현시키고자 하며, 이를 위해서 끊임없는 타자와 갈등과 투쟁을 겪으면서 타자와의 영향으로 인한 불편함과 고통을 서둘러 제거하기 위해 자신을 절대화하는 파국을 겪기도 한다.⁹¹⁾ 인간이 행위를 시작하기 위해서는 사유의 독선뿐만이 아니라, 의지의 독단도 극복해야 하는 데, 이를 위해 의지를 사람과의 관계로 나아가도록 영혼의 중심을 잡도록 하는 것이 바

89) 한나 아렌트, 같은 책, 311쪽.

90) 홍원표, 『한나 아렌트의 새로운 시작으로서의 행위의 개념』, 인간 사랑, 2009, 81-82쪽, 새로운 시작으로 정신능력은 사유와 의지와 판단이다. 제 3의 출생과 관계하는 판단은 정신의 삶을 특수화하고 말과 행위를 통해 관찰된 것을 구체적으로 표현하여 행위로 나아가게 한다.

91) 김석수, 『아렌트 철학에서 기억, 상상, 그리고 판단』, 『칸트 연구』, 제 35집, 138-139

로 판단력인 것이다. 판단력은 마치 아리스토텔레스의 실천적 지혜처럼 서로 다른 사람들이 모여 사는 복수의 세계의 공감으로 나아가게 함으로써 사유와 의지를 새로 시작하는 행위로 나아가게 한다.⁹²⁾ 즉 판단력은 우리의 사유에 일종의 “산파”(Hebammen)역할로서 타자를 등장시켜 나와 함께 나의 사고를 세상으로 나오게 한다. 왜냐하면 판단력은 타자와 소통하게 하여 고독하게 무한성으로 향해진 사고과정은 항상 다시 세상으로 되돌아가도록 독촉하며, 세상과의 관계들을 열리게 한다. 타자는 판단이라는 정신적인 행위를 촉진시키면서, 사고를 후퇴시켜 행위에 이르게 하는 매개역할을 하는 것이다.⁹³⁾

그러면 아렌트는 사고와 의지를 시작하는 행위로 나아가게 판단력을 행위로 다음과 같이 말한다. “여전히 옳고 그름을 분간할 수 있었던 소수의 사람들은 정말로 오직 그들의 판단에 따랐고 자유롭게 그렇게 행했다. 그들이 직면한 특수한 사례들을 포함하는 그들이 지켜야 할 규칙들은 없었다. 그들은 각각의 사건이 일어날 때마다 결정을 내려야 했다. 왜냐하면 선례가 없는 사건에 대해서 규칙은 존재하지 않기 때문이다.”⁹⁴⁾ 아렌트는 이러한 자율적 판단의 타당성에 대해 다른 사람과 소통할 수 있는 능력을 칸트의 『판단력 비판』에서 공통감과 연결시킨다. 즉 공통감은 “확장된 심성”에 의해 사람들 사이에 존재하는 세계의 경험을 공유하고 소통하는 능력이며, 다른 사람들의 입장에 스스로를 위치시킴으로써 타인의 관점에서 세계를 바라보는 것이다. 왜냐하면 서로 다른 사람과 함께 모여 사는 공동의 세계에서 이루어지는 소통은 언제나 개인의 차이와 다양성이 최대한 존중되는 과정에서 이루어지기 때문이다. 여기서 판단자는 관찰자의 입장에 서서 다른 관찰자와 대화를 하면서, 전체 상황을 바라보는 소통의 계기를 함께 만들어가며 판단의 보편적인 예를 발견한다.⁹⁵⁾ 여기서 특히 확장된 사유방식으로서의 상상력은 바로 우리가 “다른 사람의 마음속에 우리 자신을 넣을 수”있는 힘이며, 세계 속에서 타인과 세계 공유하기(sharing the world with others)가 이루어지는 활동인 것이

92) 판단은 공동체 구성원들사이의 상호소통의 중요한 기반이며, 사유와 의지 사이를 매개하는 역할을 한다. 위와 같은 논문, 140쪽

93) C. Schues, 2008, 461쪽 참조.

94) H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, New York, 1965, p.295.

95) 한나 아렌트, 김선옥 역, 『칸트 정치 철학 강의』, 푸른 숲 2001, 158쪽 참조.

다.⁹⁶⁾ 이러한 상상력에 의한 판단활동은 바로 자신이 판단하는 사례에 항상 타인을 등장시켜 누구에게나 동의를 얻을 수 있는 범례로서 상상해보는 사유방식인 것이다. 이러한 실천적 지혜로서 공통감이야말로 바로 개인의 고립된 사고에서 벗어나 타자를 등장시켜 행위로 나아가게 하는 능력이며, 우리의 사고를 과거로부터 있어왔던 행위의 연쇄적 과정과 그 결과로부터 해방되어 새로운 행위의 시작을 가능하게 하는 능력인 것이다. 이것은 마치 기적처럼 새로운 시작을 할 수 있는 자발적 의지에 의한 행위로 나아가게 하는 정신능력인 것이다.⁹⁷⁾

5. 결론: 자살에 대한 탄생 철학적 사유

모든 인간은 누군가에 의해 이 세상에 태어나서, 이미 역사적, 문화적 관계 속에 주어진 구체적인 인간관계의 그물망 속에서 삶을 시작한다. 인간의 탄생을 기억한다는 것은 태어남의 첫울음을 기억하는 것이다. 그 첫 울음은 그 이전에는 없었던 새로운 시작하는 존재로 이 세상에 태어났지만, 또한 아무것도 할 수 없는 무력하고 연약한 존재가 부모와 이 세상에 대해 호소하는 무조건적인 돌봄과 책임에 대한 요청이기도 한 것이다. 이 낯선 세상에 들어와 스스로 삶을 시작할 수 있는 성숙을 위해서 이 세상을 신뢰하고 사랑하기 위해서 얼마나 엄청난 부모의 헌신과 돌봄, 이 세상의 보호를 필요로 하는가? 그래서 자신의 탄생을 기억한다는 것은 곧 이 세계를 이해하고 신뢰하는 과정이며, 부모와 사회의 돌봄과 보호 속에서 시작한 삶의 이야기를 사람들과 함께 이어가기 위한 것이라고 말할 수 있다.

그런데 이 세상에 태어난 자의 자살행위란 무엇인가? 이것은 자신을 죽음에 이르게 하는 자기 주도적인 행위이기에 이전에, 시작하는 자로서 자발적 행위능력을 포기하는 것이라고 말할 수 있을 것이다. 오늘날 황폐화된 삶의 실존적 상황에서 야기되는 자살에 대한 생각은 그리스 비극의 전형인 실레노스나, 셰익스피어의 햄릿 등과 같이 자기 실존의 근원

96) 위와 같은 책, 189쪽 참조.

97) 칼 야스퍼스는 우정의 대화 속에서 다른 사람과 세계를 공유하는 공유된 휴머니타스가 출현하는 공간은 탁월한 대화능력, 청취능력, 자신을 표현하는 준비, 인내력, 확장된 심성에 대해 말한다. 한나, 아렌트, 『어두운 시대의 사람들』, 121쪽.

에 대한 의문에서 오는 비극적 대답이라고 볼 수 없다.⁹⁸⁾ 차라리 오늘날 다양한 자살의 유형들은 다시 시작할 수 있는 행위의 자발성을 가로막는 우울로 치닫는 우리 시대의 삶의 실존적 조건들에 기인한다고 말할 수 있을 것이다. 자살로 이어지게 하는 우울증은 21세기 주권적 인간에게 행위의 가능성이 무한하게 열려져 있지만, 스스로 아무것도 할 수 없다는 무능력의 경험에서 비롯된다. 특히 우울증은 본질적으로 자기 삶의 가치가 마치 화폐조각처럼 지속적으로 소모되어 무의미해지는 삶의 과정에서 스스로 시작할 수 있는 행위의 동기가 부여되지 않고, 타인과의 소통이나 미래를 계획할 수 없는 철저한 무력함의 경험인 것이다. 특히 이러한 무력함은 타자와 함께 모여 사는 공동의 세계에서 타인에게 미치는 행위의 과정과 그 결과의 영향력을 제거하고 자기고립 속으로 빠져들며 사적인 생존에 몰두해가는 세계소외가 일어나는 소비사회에서 더욱 극단화되어 간다. 즉 모든 인간의 활동을 경제적 화폐가치로 환원시키는 계산적 사유는 타자와 함께 하는 공적 공간에서의 의사소통과 삶의 서사성을 황폐화시켜버린다. 그 어떤 활동도 별거벗겨진 생존이외의 그 어떤 의미로도 보상되지 않는 삶의 악순환 속에서 타자와 고립되어 자살을 생각하고 계획하고 시도하는 자에게 과연 탄생철학은 이 세상에서 다시 시작할 수 있는 행위의 잠재력을 일깨워 줄 수 있는 그 어떤 사유의 방향을 제시해 줄 수 있을 까? 한나 아렌트의 탄생성에 대한 사유의 방향이 자살을 예방하기 위한 실천적인 치유책이 될 수 없을 것이다. 그러나 새롭게 시작하는 자로서 이 세상을 이해하고 신뢰하기 위한 사고의 변화 혹은 이 세상에서 살아야하는 세계사랑에 대한 감수성을 일깨워줄 수 있지 않을까?

이에 대해 한나 아렌트의 탄생철학은 이 세상을 포기하고자 하는 자에게 자기 주권을 행사할 수 없는 인간의 무력함에도 불구하고 그 이전에 없었던 마치 기적처럼 다시 일어설 수 있는 새로운 행위가 시작되는 행위 그 자체가 지닌 탄생성에 주목할 것을 보여준다. 자살을 생각할 때, 타자와의 관계 속에서 되돌릴 수 없는 과거의 행위의 과정과 그 결과로부터 연쇄적으로 영향을 받아서 지속적으로 자신의 행위의 희생자가 되는 곤경에 빠져 벗어날 수 없는 경우가 많다. 이때 용서란 한나 아렌트에 따르면 과거의 자신이나 타자로부터 받은 행위의 영향력으로부터 해방시켜 피해자와 가해자 모두를 그 행위의 결과로부터 자유롭게 해주는 기적과 같은 인격적 사건이다. 용서란 타자를 향해 자기의 마음을 변

98) L. Luetkenhaus, *Philosophie der Geburt*, 2006, pp.99-100.

화시켜 다시 시작하겠다는 부단한 의지의 표현이며, 이를 통해 인간은 새로운 것을 시작할 수 있는 위대한 힘을 부여받을 수 있다. 용서는 보복과 정반대이다. 많은 경우 그 어떤 것도 할 수 없는 자신의 무력감 때문에 타인에 대한 영향을 주는 보복으로 형태로 자살을 행하게 되면, 그 행위의 결과는 끝이 나지 않고, 지속적이며 연쇄적으로 다른 사람들의 행위에 영향을 주게 되는 것이다. 용서란 종교적 의미에서 사랑이 아니며, 또한 인간사의 넓은 영역에서 사적인 친밀성에서 이루어지는 것도 아니다. 그것은 우애와 같은 타자에 대한 차이의 인정과 존경의 관계인 것이다. 자기 안에 간혀서 자살을 생각하고 시도하는 사람에게 자신의 행위의 피해자와 가해자되는 되는 지속적인 행위의 영향력으로부터 해방시켜주는 용서의 힘은 바로 타자에게로 나아가는 인간 상호간의 우애와 같은 관계를 회복시키기 위한 힘인 것이다.

또한 아렌트가 말한 다른 사람들과 함께 미래에 대한 희망을 갖게 할 수 있는 약속의 능력은 오로지 다른 사람에게 의존하는 다원성 속에서 행위의 자유가 존재하는 것에 대한 자각에서 비롯된다. 자살을 생각하고 계획하는 사람에게 다른 사람과 함께 삶의 이야기를 만들며 그것을 지켜나가고자 하는 약속의 능력은 자기 고립으로부터 벗어나 미래에 대한 삶을 계획할 수 있고, 미래에 대한 불신으로 벗어나 인간관계의 신뢰와 희망을 지니게 할 수 있을 것이다. 특히 우울증과 자살로 치닫게 하는 고립된 사고는 타자와 더불어 살고자 하는 의지의 결핍과 그리고 그 사이에서 미래를 계획할 수 없는 불확실성 때문이다. 즉 미래가 보이지 않는 없는 죽음이라는 벼랑 끝에 내 몰린 자에게 더욱 절실하게 요구되는 것은 바로 이러한 사람들 사이에서 신뢰를 회복하고 삶을 시작할 수 있는 의지로서 행위의 동기를 촉진시키기 위한 판단력과 같은 정신능력의 고양이다. 왜냐하면 이들에게는 무엇보다도 타자에게 나아가는 마음의 변화를 가져다주어 함께 약속을 하며 타자와 세계를 공유하며 행위를 하게 하는 실천적 지혜와 같은 판단력이 정지되어 있다. 이러한 칸트적 의미에서 공통감과 같은 판단력은 타자와 함께 세계를 공유하게 하는 확장된 사유방식으로서 바로 자살을 생각하는 사람에게 용서의 힘과 미래에 대해 희망을 줄 수 있는 약속할 수 있는 행위의 능력을 회복시켜 시켜 줄 수 있다. 실천적 지혜로서 판단력은 타자에게로 나아가 과거의 행위의 짐으로부터 자유롭게 하는 용서의 능력과 미래를 계획할 수 있는 약속의 힘을 지니게 함으로써 새로 시작할 수 있는 행위로 나아가게 할 수 있는 매개역할을 할 수 있다.

하이데거에 따르면, 인간은 이 세상에 던져진 현존재지만, “죽음으로 가는 존재”로서 자기 자신에 대한 실존적 자각을 통해 미래를 기획할 수 있는 자유를 획득할 수 있다. 그러나 탄생철학에 따르면 매번 일상적인 삶의 반복적이며 죽음으로 달려가는 사멸성의 법칙을 중단시키는 것이 탄생성이며, 이것이야말로 인간행위에 내재한 진정한 자유인 것이다. 즉 사멸성의 법칙을 중단시키는 탄생성에 대한 사유를 통해 우리는 이 세상 사람들 사이 속에서 진정으로 자유로운 행위의 능력을 획득할 수 있다고 세상을 해석하여 시작하는 힘을 얻을 수 있다고 여겨진다. 그래서 각각의 탄생에 대한 사유는 곧 항상 시작할 수 자신의 행위능력에 대한 신뢰와 세상 사람과 함께 살아갈 수 있는 미래에 대한 약속을 할 수 있는 힘을 갖게 할 수 있다. 그래서 자살을 생각하는 사람에게 이러한 탄생성에 대한 사유가 과거에 행위의 과정과 그 결과라는 연쇄적 순환의 고리에서 벗어나서 기적처럼 스스로 항상 새로운 삶을 시작할 수 있다는 사유의 빛을 줄 수 있지 않을까?

그렇다면 탄생철학은 우울증과 자살에 대한 사고에 침몰에 있는 자에게 실천적인 치유책을 제공해 줄 수 있는 것이 아니다. 그러나 인간이 죽기 위해서 이 세상에 온 것이 아니라, 스스로 시작하기 위해 이 세상에 매번 새로 태어날 수 있다는 탄생성의 사유는 세계에 대한 신뢰와 사랑을 회복하고 미래의 희망을 줄 수 있는 사유의 방향을 제시해 줄 수 있다고 여겨진다. 이를 위해서 이들에게 자기 밖으로 나와서 다른 사람과의 관계 속에서 새로 시작할 수 있는 행위로 나아갈 수 있게 하는 확장된 사유의 변화를 이끌어 내는 것이 중요하다고 여겨진다. 여기서 이 세상을 떠나고자 하는 자에게 자기 탄생성에 대한 사유는 자기 삶의 시작으로부터 이야기를 만드는 과정이며, 또한 사람들 속에서 자기 인격을 드러내며 다시 삶을 시작할 수 있게 하는 판단력을 작동시키는 계기를 부여할 수 있을 것이다.⁹⁹⁾ 인간은 누구나가 그 이전에 없었던 새로운 자로서, 죽기 위해서 태어난 것이 아니라 항상 새롭게 시작하는 자로서 이 세상에 온 것이다. 그래서 탄생철학은 스스로 이 세상을 떠나려고 하는 사람들에게

99) 현대의 세헤라자데인 디네센은 모든 고통을 이야기로 바꾸거나 고통에 대해 이야기 한다면, 모든 고통을 견딜 수 있다고 말한다. “이야기꾼 … 이야기에 충실할 때 침묵은 결국 말을 하게 된다. 이야기가 배제되어 온 곳에서는 침묵은 공허할 뿐이다.” 한나 아렌트 역시 역사적 사건의 의미를 밝히는 이야기꾼이 되었다. 한나 아렌트, 『어두운 시대의 사람들』, 홍원표 옮김, 인간사랑, 2010, 147쪽.

이 세상에서 다시 시작할 수 있는 행위의 능력을 회복하고 성장할 수 있도록 공동체 내에서 상호간의 돌봄과 헌신을 다해야하는 것이 이 세상에 아이를 탄생시킨 부모와 우리 사회의 도덕적 책임임을 보여주어야 하는 것이다.¹⁰⁰⁾

100) 아무것도 할 수 없는 무력한 존재로 이 세상에 온 아이에 대한 부모의 돌봄과 교육에 대한 의무는 세상에서 이성에 의해 규정되는 자유의 실현이라는 인격적 성숙을 위해서 실천적이며 법적이며 도덕적인 관점에서 중요하다. C. Schues, *Philosophie des Geborensseins*. 2008, p.145.

「탄생철학에 기초해 본 자살의 문제」의 논평

이 선¹⁰¹⁾

이 논문은 현대 사회에서 일반적으로 나타나는 자살을 우울증에 근간한 병리적인 나르시시즘의 한 유형으로 분석하고, 이에 대한 철학적 대안으로서 한나 아렌트의 탄생철학을 기반으로 세계소외로부터 세계사랑으로 나아가는 방법을 제시한다.

우선 이 글은 현대인이 자살을 선택하는 실존적 상황의 한 유형으로 우울증의 병리적인 상태를 제시한다. 이 글에서 다루는 자살의 유형은 “의도적으로 자신의 생명을 파괴하는 자학적인 행위”(p.3)로, 개인의 주도권 행사가 무한하다고 믿어지는 상황 속에서 자신의 행동할 수 없음에 대한 무력감을 표출하는 우울한 자책의 방식이다. 이러한 현상은 개인의 병리적 현상뿐만 아니라 현대 사회의 일반적 현상으로도 분석된다. 세네트에 따르면 현대인은 타자와의 관계를 나르시시즘적 자기관계로 전도시킴으로써 타자와의 관계 속에서 행위를 실행하고 타자와 의사소통할 수 있는 능력을 상실한다. 더군다나 한병철에 따르면 성과사회 속에서의 현대인은 스스로에게 자기 자신과의 경쟁을 끊임없이 요구하며 자기 스스로에게 폭력을 가하면서 주권을 행사했다고 착각하는 “21세기 대표적 질병인 소진증후군과 우울증이 지닌 자학적 특징”(p.5)을 보여준다. 따라서 현대인이 자살로 치닫게 되는 우울증은 타자와의 관계를 이끌어갈 수 있는 무능력으로 고립된 자아가 자신에게 성과만을 강요하며 자신에게 폭력을 가하는 자책과 자학의 형태로 나타나는 병리적 나르시시즘에 기인한다.

이에 대해 아렌트는 현대인의 우울증적 실존적 상황을 분석하면서 세계소외로 진단하면서 탄생철학적 입장에 의해 세계사랑을 대안으로 제시한다. 우선 아렌트는 현대 사회를 세계 소외, 즉 “말과 행위를 통해 자신의 인격을 드러내며 살 수 있는 삶의 공간의 사라짐”(p.5)으로 진단한다. 세계 소외에 의해 인간 활동적 삶은 제작과 노동으로만 이해된다. 현대인은 한편으로 행위를 제작활동으로 이해하면서 인간사의 우연과 그 영향

** 전북대 철학과

하에 있는 행위를 지배와 통제 하의 생산과정으로 환원시키고, 다른 한편으로는 인간 삶의 행위를 노동으로 이해하면서 “소비사회에서 생존을 위한 동물적 삶에로 탈인격화된 현상”(p.6)을 보인다. 결국 현대인의 자살은 “별거벗은 생존의 가치만 남은 삶의 무의미성 속에서 타인으로부터 자기 행위의 영향을 받지 않으려고 하는 나르시시즘에 빠진 인간이 선택할 수 있는 자기 주권을 가장한 자학적 행위”(p.7)이다.

그렇다면 어떻게 현대인은 죽음을 선택하도록 내몰리는 실존적 상황을 딛고 일어설 수 있을까? 어떻게 병적 나르시시즘의 우울증 상태에서 벗어나 사람들 속에서 새롭게 시작할 수 있는 행위로 나아갈 수 있을까? 아렌트에 따르면 “이미 태어난 자는” 태어남의 첫 울음이 그러하듯 “아무것도 시작할 수 없는 무력감으로부터 벗어나 이 세상에서 삶을 시작할 수”(p.1) 있다. 즉 이 태어남이라는 경험이 바로 인간에게 이미 새로운 시작으로서의 행위를 보증하는 것이다. 태어남이라는 사건은 “모든 사람에게 선포된 세속화된 기쁜 소식”이며 “공동의 열린 사회적 세계”로 나아가는 발판이 된다. 태어난 자인 인간은 인간관계의 그물망인 세계 속에 자신이 누구인지를 드러내며 인간 세계 속에 정치적으로 참여하는데, 이것이 바로 제2의 탄생이다. “[이렇듯] 행위에 내재되어 있는 탄생성이라는 의미는 새로운 시작으로서 타자와의 현존 속에서 자기 인격을 드러내며 삶의 의미를 부여받으며 이야기를 남기”(p.9)는 것이다.

아렌트는 이렇게 새롭게 시작하는 행위의 자발성을 긍정하면서도 행위의 되돌릴 수 없음(환원불가능성)과 예측불가능성이 보여주는 인간사의 연약성과 인간의 무력감을 인정한다. 이러한 인간사의 연약성과 무력감에도 불구하고 우리는 인간 행위의 환원불가능성을 용서하는 힘으로, 인간 행위의 예측불가능성을 신뢰에 근간한 약속하는 힘으로 지켜내면서 “새롭게 시작하는 인간 행위의 자발성”(p.9)을 발휘할 수 있다. 이 용서와 약속의 능력은 “공통체적 감각으로서 공통감에 의한 판단활동”(p.10)인 판단력에 의해 발휘된다. 이 판단활동은 공통감에 의해 상상력, 즉 “다른 사람의 마음속에 우리 자신을 넣을 수 있는 수” 있는 힘을 발휘하여 “타인과 세계를 공유”한다(p.11).

결국 세계소외로 인해 병적 나르시시즘이 만연할 수밖에 없는 현대인의 실존적 상황은 인간 존재의 탄생성이 보여주는 새로운 시작을 가능하게 하는 행위의 자발성을 현존의 삶 속에서 불러일으킴으로써 변화의 실마리를 찾을 수 있으며, 인간의 무력감과 인간사의 연약성에 의해 좌절되기 쉬운 이 행위의 자발성은 공통감과 타인의 삶에 대한 상상력을 통해

용서하고 약속하는 힘에 의해 회복될 수 있다. 용서의 힘은 과거의 짐으로부터 인간의 무력함을 회복시키고 약속의 힘은 미래에 대한 불안과 두려움에 희망을 갖게 한다. 그래서 이 글은 조심스럽게 다음과 같이 제안한다. “그래서 자살을 생각하는 사람에게 이러한 탄생성의 사유가 과거에 행위의 과정과 그 결과라는 연쇄적 순환의 고리에서 벗어나서 **기적처럼** 스스로 항상 새로운 삶을 시작할 수 있다는 사유의 빛을 줄 수 있지 않을까?”(p.13, 논평자의 강조)

이 글의 전반적인 내용에 동의하면서도 논평자의 뇌리를 떠나지 않는 두 가지 문제를 제기함으로써 논평자에게 부여된 임무를 수행하고자 한다. 첫째, 공통감에 의해 상상력을 발휘하여 타인과 세계를 공유하고자 하는 판단력은 사회적 맥락 속에서 타인들을 어떻게 규정하느냐에 따라 다른 집단을 배제하는 방식으로 나타날 수 있지 않은가? 오히려 “인간 존재의 공통된 취약성”에 의한 “인간 존재의 공통의 운명”에 대한 연민(compassion)이, 상상력보다는 다른 사람들을 나의 삶의 일부라고 느끼는 감정의 인지적 판단(누스바움의 “행복주의적 판단”)이 타인들과 세계 공유를 넘어서 타인들과 함께 살아가는 방식이 아닌가?¹⁰²⁾ 둘째, 새로운 시작인 행위의 자발성은 자살이라는 행위로는 드러낼 수 없는 것인가? 아렌트는 용기란 “기꺼이 행위하고 말하려는 의지”¹⁰³⁾라고 말한다. 병리적 나르시시즘이 만연한 실존적 상황에서 죽음으로써 진실을 말하는 용기 있는 행위는 다른 삶이 가능하다고 보여주는 희망일 수 있지 않은가?

102) 마사 누스바움, 『감정의 격동』(조형준 역), 새물결, 2015, 623-637쪽.

103) 한나 아렌트, 『인간의 조건』(이진우, 태정호역), 한길사, 2009, 248쪽.

[제 4발표].

한국사회의 자살증가에 대한 상담심리학적 분석

문 지 혜¹⁰⁴⁾

1. 머리말

한국인은 다른 나라 국민들에 비해 덜 행복하며 더 많이 자살한다. 2015년 10월 4일 보건복지부 발표에 따르면, 2007년에서 2011년 사이, 5년간 7만 1916명이 자살을 하였으며 이 수치는 전 세계 자살사망자 수보다 적게는 2배 많게는 5배 많은 수치며 이라크 전쟁 기간(2003년 - 2011년) 동안 사망한 사망자 3만 8625명 보다 더 많다. 또한 경제협력개발기구(OECD)가 '건강통계2015'에서 발표한 내용에 따르면 OECD 회원국 34개국 중 자살률은 1위이며 특히 다른 회원국들의 자살률이 1985년을 기점으로 감소하는 것과 달리 2000년 이후 급증하고 있다(데일리한국, 2015. 08. 30.). 이런 상황의 원인을 파악하여 자살률을 감소시키기 위한 노력들이 다양한 분야, 심리학, 사회학, 철학, 의학 등의 분야에서 이루어지고 있는 것 같다. 그러나 이런 노력들은 대부분 사회적(주로 복지) 제도 개선 및 자살 시도자에 대한 예방중재, 삶의 가치 강조 등에 초점을 맞추고 있다. 그러나 이런 노력들은 한국문화가 개인의 정체감을 위협에 처하게 만드는 상황을 고려하지 못하고 있어 자살률을 낮추는데 한계를 가진 접근법일 수 있다. 한국문화가 그 속에서 살아가고 있는 개인을 어떻게 위협에 빠뜨리고 있는가를 자기개념 및 자기개념 형성과 관련하여 사회심리학적 및 상담심리학적 접근을 바탕으로 살펴보겠다.

심리상담의 내담자들은 거의 대부분 정체감의 위기를 겪고 있는 사람들이다. 이들은 자신이 원하는 것이 무엇인지 명확히 알지 못하거나 자신이 원하는 것을 중요 주변인들이 원하지 않는 불일치로 힘들어 하거나 자기를 자기가 인정할 수 없는 등의 거의 모든 문제가 '자기'와 관련되어

** 경남대학교 교육대학원.

있다. 대부분의 상담목표는 그렇기 때문에 내담자가 ‘자기를 발견하는 여행 또는 과정’에 있다. 대부분의 사람들은 정체감 위기를 겪으면서 살아 가지만 이 위기가 쉽게 해결되지 않을 때 부정적 정서를 경험하게 되며 이 부적 정서는 다시 정체감, 즉 자기를 더 취약하게 만든다. 많은 한국인들이 현재 심리상담의 내담자들이 겪는 정체감 위기를 경험하고 있는 것 같으며 이 위기는 한국문화의 특성에 의해 더 촉발되는 듯 보인다.

문화를 분류한 여러 기준들에서 한국은 집단주의적, 상호의존적 자기관이 지배적인 문화권으로 분류되었다. 그러나 21세기 들어 한국인의 문화적 분류를 조사한 연구들에서 한국인은 개인주의 문화를 형성하고 있으며 그 속에서 상호독립적 자기(interdependent self)를 갖고 있는 것으로 나타난다(나은영, 차유리, 2000). 한국인이 개인주의 문화, 상호독립된 자기관을 형성하게 요인 중 가장 큰 요인이 제도적 또는 비제도적 교육에서 제시하고 있는 이상적 인간상일 수 있다. 이 인간상은 어떻게 보면 ‘문자’로만 존재하면 우리의 실생활에서는 발현되기 어려운 상이다. 한 예로 기업에서 신입사원을 선발하는 기준에서 ‘개성이 강한 모습’으로 해석될 수 있는 사진을 붙인 사람은 서류전형을 통과하는 것도 어려운 것이 현실이다. 이런 상황은 부모가 자식에게 대립되는 두 메시지를 전달하는 상황과 닮아 있다. 이중구속에 따르면, 이런 환경에서 자란 자녀는 정신분열증에 매우 취약할 수 있다(Bates, Jackson, Haley, & Weakland, 1958). 아버지와 어머니에게서 서로 대립되는 메시지를 받는 아이는 그 상황에서 어떤 행동을 해야 할지 알 수가 없으며 어떤 행동을 선택하더라도 부모 중 어느 한쪽의 비난 또는 거부를 경험하게 된다. 이런 혼란스러운 상황에서 자기를 지키는 방식으로 아이가 선택한 것이 자기분열이라고 본다. 마찬가지로, 한국문화의 대립되는 두 가지 특성은 그 속에서 살고 있는 개인은 자신의 삶 전체를 일관성 있게 관통하는 주요 가치가 무엇인지 선택하기가 어려울 것이다. 그렇다면, 상황 또는 역할에 맞는 구체적 행동을 취하게 될 것이며 어느 순간에 선택한 행동은 다른 순간에는 하지 말아야 하는 행동이 될 수 있다. 이런 현실에 맞춘 행동들은 때로는 서로 상반되는 가치를 반영할 것이므로 이를 지켜보는 자기는 불일치를 경험하게 될 것이고 이런 불일치는 심리적 불편감을 낳을 것이다. 이 심리적 불편감을 감소시키기 위해 문화적 아노미 속에 살고 있는 개인은 상황-불변적 준거를 선택할 수밖에 없으며 이 준거가 바로 자신의 소유물 또는 물질적 재화로 자신을 규정하는 선택을 하고 있는 것으로 볼 수 있다.

그러나 이런 선택은 부정적 결과를 낳을 수밖에 없는 태생적 속성을

갖고 있다. 우리의 정체성은 기본적으로 타인과의 관계 속에서 형성되는 것이다. 달에서 혼자 살고 있다면, '자기'는 형성되지 않을 심리적 속성일 수 있다. 다시 말해, 타인의 인정이나 수용을 요구하는 것과 아울러 타인과의 비교가 정체감의 필수조건이다. 여기서 물질적 증거에 근거한 자기는 끊임없이 타인의 소유물과 자신의 소유물을 비교평가하며 더 나은 또는 더 많은 것을 가지고자 노력할 것이다. 그러나 이런 재화들은 내 것이지만 내 것에 속하지 않는 속성으로 줄어들거나 상실할 수 있는 속성이 매우 강하다. 따라서 물질적 재화를 원하는 수준만큼 갖지 못하거나 상실한 사람은 '자기'를 잃을 위기에 놓이게 되는데 이를 대처할 자기를 갖지 못했거나(Candler, 1994) 물질적 재화의 상실을 자기의 특정 영역에서의 손실로 경험하지 못하고 자기 전체로 경험하게 되는 사람은 불쾌한 경험을 제공하는 자기로부터 도피하기 위해(Baumeister, 1990) 자살을 시도할 수 있다.

2. 이론적 배경

가. 자살에 대한 심리학적 접근

자살에 대한 심리학적 접근은 크게 두 가지 방향으로 나눌 수 있다. 한 가지 방향은 자살을 줄이기 위한 중재(intervention)로 자살행위에 접근하는 것이고 다른 하나는 자살의 원인을 이해하려는 이론적 접근이다. 자살자를 구하기 위한 중재에서 자살은 행위의 연속선에 위치시킨다(Harwood & Jacoby, 2000). 구체적으로 보면, 자살생각(suicidal ideation), 자살계획(suicidal plan or intention), 자살시도(suicidal attempt), 자살사망(suicidal completion)으로 이루어진 연속선 위에 자살행위를 배열시킬 수 있다. 이를 구체적으로 살펴보면, 자살생각은 죽음에 대한 일반적 생각에서부터 자살을 하는 수단에 대한 생각까지를 포함하는 단계로 죽음의 수단을 얼마나 구체적으로 생각해봤는가가 다음 단계로의 이행을 결정한다. 자살계획은 자살생각을 넘어서 행동적 차원을 포함하지만 자해행동까지 도달하지 않은 유서작성, 소지품 정리, 인터넷 등을 통한 자살관련 정보 수집 등의 행위가 포함된다. 이 단계에서 다음 단계로의 이행을 결정하는 것은 이 정보들에 구체적 날짜, 시간, 장소 등의 정보가 포함되어 있는가의 여부다. 자살시도는 의도적이고 실제적으로 자해를 하였는가를 나타내며 다음 단계로의 이행여부는 자살시도 그 자체의 위험성에 있다. 마지막 단

계가 자살시도가 행동으로 완결되는 단계인 자살사망이다.

실증적 자료를 바탕으로 현상이나 행동에 접근하는 학문적 특성 상 심리학에서 자살에 대한 연구는 어렵다. 자살완결에 이른 사람은 조사할 수가 없으므로 자살시도자들 중 생존자 또는 자살사고를 하는 사람, 자살자가 남긴 문헌들을 대상으로 자료를 수집하여 연구가 진행된다. 이 연구들에서 자살의 위험요인으로 결혼생활 파탄, 실직, 낮은 수준의 사회경제적 수준, 생활 스트레스 등이 확인되었다(김택호, 2004; 김현지, 2008). 심리적 부검을 실시한 Cheng, Chen, 및 Jenkins(2000)연구에서는 상실경험, 직계가족의 자살, 우울증, 정서적으로 불안정한 성격장애, 물질 남용 등이 자살의 5대 위험요인으로 확인되었다. 그러나 청소년의 경우, 자살의 대표적 위험요인은 우울이며 우울은 자살충동의 가장 강력한 예측변인이다(Lewinsohn, Rohde & Seeley, 1994).

우울증이나 장기간 유지되는 우울감이 자살의 원인들 중 하나일 수는 있으나 핵심 원인이라고 단정할 수는 없다. 자살을 시도한 사람들 중 우울감이나 우울증을 겪고 있는 사람이 많긴 하지만 자살자 또는 자살시도자들이 모두 우울한 것은 아니다. 연구에 따르면, 우울증 환자의 극히 일부분, 약 1-2%만이 자살을 시도하는 것으로 나타났다(Bostwick & Pankratz, 2000; Papakostas, Peterson, Pava, et al., 2003). 우울보다는 충동성(Herba, Ferdinand, van der Ende, & Verhulst, 2007), 우울의 하위 개념인 무망감(박경, 2004; 이현지, 김명희, 2007)이 자살을 더 잘 예언한다. 충동성에 의한 자살은 순간적 행위로 비극적 결말을 낳는 것으로 어느 정도 생리학적 기제와 관련되어 있을 것이다. 무망감은 우울증의 하위진단 요소로서 앞에서 언급한 것처럼 자신의 미래와 관련해 비낙관적 판단에 따른 결과로 볼 수 있다. 왜 이들이 이런 비낙관적 판단을 하게 되었는지에 대해서는 충분한 설명이 제공되지 않아 자살사고 및 시도를 하는 사람을 더 정확하게 이해하는데 한계가 있다. 이런 자살요인을 살피는 '어떻게'에 초점을 둔 연구들을 보완하고자 '왜, 이유'에 대한 접근을 한 시도들이 있다. 이 시도들 중 두 가지 접근을 살펴보았다.

먼저 청소년의 자살을 설명하기 위해 제안된 이론으로 자기감 상실(the loss of self)이론이 있다. 이 이론은 Candler과 그 동료들(Ball & Candler, 1989; Candler, 1994; Candler & Proulx, 2006)이 제안한 것으로 심리사회적 발달단계에서 청소년기 발달과제가 정체감 형성에 있다는 Erickson의 주장을 더 정교화시킨 것으로 볼 수 있다. Erickson에 따르면 청소년기는 정체감 형성이나 정체감 상실이나의 갈래 길에 놓여 있으며 정체감형성에

실패하는 경우, 그 후 제시되는 발달과제에서도 성공하기가 어렵다고 주장하였다(Liebert & Liebert, 1998). 이들은 정체감상실의 원인에 대해 자세하게 기술하면서 상실로 인해 자살에 이를 수 있다고 가정하였다. 자기감 상실 이론에 따르면, 청소년 시기는 일반적으로 추상적 수준에서 자기체계를 재구성하는 시기로 자기를 더 높은 수준에서 업그레이드하거나 더 분화시켜야 하는 단계다. 구체적으로 설명하면, 청소년 이전에는 ‘숙제 잘 하는 학생’ ‘엄마 잘 듣는 학생’ 등의 상황과 역할에 따른 정체성만으로도 충분하였으나 청소년기에 들어서면 ‘정직한’, ‘도덕적’, ‘정의로운’, ‘착한’ 등의 개인적 측면이나 대인 관계적 측면에서 상황 및 역할을 뛰어넘는 보편적 수준, 즉 추상적 개념 수준에서 자신을 정의하는 것이 요구된다. 구체적 예로 친구가 다른 친구의 물건을 훔쳤을 때, 어린아이라면 친구를 감싸주는 것으로 우정을 유지할 수 있지만 청소년이 되면 친구의 나쁜 행동을 감싸주는 것이 누구를 위한 일인지에 대해 고민하면서 자신의 행동을 우정의 기준이 아니라 ‘옳고 그름’의 도덕적 수준에서 판단하려 노력할 수 있어야 함을 가리킨다. 그러나 이런 추상적 수준에서 자기를 정의하는 일은 결코 쉽지 않은 과제이며 이 과제를 제대로 수행하지 못하면 자기개념은 그 이전 단계에 머물거나 추상적 정체감을 형성하는 데 실패한 상태로 지내게 될 수 있다. 전자는 미숙함으로, 후자는 공허감으로 자기를 만나게 될 것이다. 자기감 상실 이론에서는 후자에 초점을 둔다. 새로운 자기를 세우는데 성공하지 못한 이는 과거와 현재, 미래라는 시간의 연속선에서 자신을 위치시키는 것이 어려우며 이는 현재 작동할 자기체계가 남아 있지 않다는 것을 나타낸다. 이는 ‘과거의 나는 너무 어리므로 내가 아니고 현재의 나는 아직 없는’ 상태로 과거의 나와 단절이 발생하였다. 이는 과거와의 단절뿐만 아니라 현재를 바탕으로 구성할 수 있는 미래의 나에 대한 상상을 할 수 없게 만들어 미래와도 단절이 발생된다. 정체감의 핵심 중 하나는 시간 연속선에서 일정하게 내가 존재한다는 느낌인데 이들은 자기의 연속감을 가질 수 없게 된 것이다. 이 청소년들은 현재라는 단절된 시간 속에 존재하면서 이 문제를 해결하기 위한 방식으로 자기-파괴적 행동을 하게 된다. 자기-파괴적 행동은 매우 강렬한 경험을 제공하므로 이들은 ‘현재’ 살고 있다는 자신을 분명하게 지각할 수 있게 해준다. 하지만 불행하게도 현재의 자기를 분명하게 지각하려는 이들의 노력으로 미래의 자신은 더 위험에 빠뜨리게 될 수도 있다. 즉, 발달적 과제로 정체감을 형성하지 못한 결과로 인해 자신을 (의도하지 않게) 죽음에 이르게 하는 것이다.

청소년의 자기감 상실으로 인한 자살과 달리, 성인은 혐오적 자기로 부터 도망하기 위해 자살을 선택할 수도 있다. 이 견해는 Baumeister(1988)가 제안한 것으로 이 접근도 정체감 수준과 관련이 있다. 이 접근(Baumeister, 1988)에 따르면, 마조키즘은 혐오적 자신으로부터 도피로 상징적 또는 도식적 자기로써 전체가 사라진 자리에 물질적 몸으로 자신을 대체하는 다시 말해, 자신을 감각적 자극으로 정의하는 것이다. 현대는 자기시대(selfhood)라고 할 수 있다. 지금처럼 '자기'자체가 홍보의 수단이 된 적은 없었다. 자기를 홍보하는 다양한 수단들이 넘쳐나고 타인의 인정이나 관심을 더 받기 위한 엄청난 노력을 요하는 시대다. 이런 노력으로 사회적 연결망을 지원하는 많은 사이트에서 자기사진을 열심히 업로드하면서 이 사진이 다른 사람들의 사진과 달라서 타인의 관심을 끌 수 있는 방안이 무엇인지 끊임없이 찾으면서 자기를 대상으로 만들고 있다. 사람은 대상으로 자기를 인식하려 하지만 때로는 대상으로서 자기를 회피하려 할 때도 있다. 부정 평가를 받을 것이 예상되는 상황(Duval & Wicklund, 1972), 타인의 거부 또는 무시를 경험한 직후(Gibbons & Wicklund, 1976), 자신의 태도와 대립되는 행동을 한 직후(Greenberg & Musham, 1981) 등에서 우리는 관찰하려 하지 않는다. 사람은 일반적으로 자신의 이상적 자기에 맞지 않는 또는 자기관에 일치하는 방식으로 삶을 살지 않을 때 자기인식을 하지 않으려 하는 것이 일반적이다.

사람은 자신의 행동을 추상적이고 의미가 있는 수준에서 해석하려 하지만 이 수준에서 해석결과가 스트레스 또는 부정적 정서를 유발할 가능성이 있을 때는 낮은 수준에서 해석하려는 경향이 있다(Vallacher & Wegner, 1987). 구체적으로 설명하면, 어떤 과제에서 노력한 것보다 더 좋은 결과를 얻은 사람이 '나는 재능이 있다'라고 해석을 하게 되면, 다음 과제를 잘해야 하는 부담감이 예상될 때 '나는 이번 일만 잘한 것이다.'라고 구체적 영역으로 국한시킬 수 있다는 뜻이다. 이렇게 상황을 인식하고 나면 다른 과제에서 성공하지 못하더라도 부정적 결과는 '그 과제에서만'으로 제한될 수 있다. 그러나 이런 구체적 자기인식 수준만 유지한다면, 파편적 자기를 유지한 상태로 부정적 상황을 견딜 수 있다. 그러나 Baumeister(1990)의 자기도피이론에서 우리는 추상적 수준에서 자기를 인식하고자 하는 기본 요구를 갖고 있어 부정 결과와 연합된 낮은 자존감과 부정적 정서를 보편적 또는 추상적 자기수준에서 유지하고자 한다면, 자기전체에 퍼지는 부정 정서를 피하기 위해 극단적 자기 파괴를 실행하게 된다고 가정한다.

자살행위에 대한 두 이론 모두 자기개념의 추상적 수준을 다루고 있다. 한 쪽에서는 청소년기의 정체감을 추상적 수준에서 재정립되지 못한 결과로 과거와 미래에서 떨어져 나온 현재의 나를 인식하려는 시도로 자기 파괴적 행위를 하게 되는 것이고 다른 한 쪽에서는 부정적 경험을 구체적 또는 상대적으로 낮은 수준에서 해석하지 못하고 추상적 또는 상대적으로 높은 수준에서 해석한 결과 자살에 이르게 된다고 주장한다. 얼핏보면, 서로 상반된 주장을 말하는 것 같지만 두 이론의 공통점은 자기개념의 명확성 또는 자기개념의 복잡성을 다루고 있는 데 있다.

나. 한국인의 자기개념

(1) 한국인의 자기개념의 특징

한국인의 자기개념은 서구인의 자기개념과 다른 특징이 있다. Festinger(1954)에 의하면 자기는 자기가 속한 사회의 구조와 체계, 가치 및 구성원들의 생각 등이 반영되어 형성된다. 그러므로 자기는 사회적 실체다. 자기는 자기관찰을 통해 인식되는 부분과 함께 타인과의 교류에서 얻는 정보도 중요하다. 그러므로 자기는 자기에 대한 자신의 정보와 함께 타인이 제공하는 정보도 자기를 형성하는 데 필수조건이다. 타인이 제공하는 정보라는 것은 자기와 타인의 비교와 함께 자기를 생각하는 타인의 생각을 짐작하는 정보도 포함된다. 이런 과정을 합의적 타당화(consensual validation)라고 한다. 그러므로 특정행동에 대한 타인의 평가 또는 짐작되는 타인의 기대 등이 한 개인의 자기개념에 영향을 미칠 수 있으며 이는 타인들이 누구인가에 따라 개인의 자기개념이 달라질 수 있음을 가리킨다.

문화에 따라서 그 문화권의 사람들이 생각하는 바람직한 인간형이 다를 것이며 여기에 근거해 상황에 대한 해석방식 및 결과도 다를 것이며 정서를 표현하는 방식, 삶의 중요 가치, 대인관계 방식 등이 다르다는 것은 이미 여러 연구들을 통해 확인되었다(Markus & Kitayma, 1991; 이누미야, 2003, 2009). 집단적 자기구성 이론을 제시한 Markus와 Kitayma(1991)은 독립적 자기문화권과 상호의존적 자기문화권으로 문화에 따른 자기를 구분하였다. 이 분류에서 한국은 상호의존적 자기문화권에 속하며 삶의 목표는 주변사람들과의 조화로운 삶이며 역할에 맞는 행위를 하며, 이를 위해 자기 개인의 바람은 통제하는 것이 권장되는 문화였다. 이런 환경에서는 타인들이 개인에게 요구하는 바를 빨리 알아차리고 그에 부응하는 것

이 중요하며 타인의 평가를 매우 중요한 자기평가의 준거가 되며 타인배려가 강조되는 행동양식을 익혀야 한다. 특히 한국은 사회생활에서 만나는 모든 사람을 가족호칭으로 부르면서 ‘하나’임을 강조하기 위한 정보(출신학교, 지역, 종교 등)를 탐색하거나 서열을 정하는 데 필요한 정보(나이, 학번 등)를 수집한다. 따라서 한국인은 사회생활에서 자신의 맡은 역할에 따른 행동이나 가치를 충실하게 수행하려 한다. 그 결과, 한국인은 동일 상황에 대해서도 자신의 역할에 따라 행동이나 가치가 달라질 수 있다. 이런 한국인의 자기개념의 유통성(또는 자기일관성의 부족)이 연구 결과로 통해서 확인되었다. 서은국(Suh, 2002)에서 미국대학생과 한국대학생을 대상으로 다양한 상황(또는 역할)을 제시한 후 그 상황에서 자신을 나타내는 형용사를 선택하라고 요구한 과제에서 한국대학생은 미국대학생에 비해 상황에 따른 자기를 서술하는 형용사가 달랐다. 다시 말해, 자기개념의 일관성이 상대적으로 낮았다. 이 연구에서 한국대학생의 낮은 자기일관성이 삶의 만족도에 미치는 영향은 미국대학생의 경우보다 낮게 나타났다.

(2) 한국인의 자기개념과 대인간 갈등

서구인에 비해 자기의 일관성이 상대적으로 낮은 한국대학생들이 비슷한 일관성 수준을 보인 미국대학생에 비해 더 행복하며 이런 비일관성이 행복도 미치는 영향이 상대적으로 적게 나타난 것의 원인을 추론해보면 다음과 같을 수 있다. 첫째, 한국대학생의 자기인식 수준이 비교집단에 비해 상대적으로 낮은 결과로 인한 것일 수도 있다. 둘째, 성인에 비해 상대적으로 적은 수의 역할을 하고 있어서 역할들 간 갈등을 덜 경험하고 있기 때문일 수도 있다. 셋째, 공식적 대인관계에서 중요한 판단이나 결정으로 타인의 이익을 침해하거나 이익을 도모할 수 있는 기회가 적었기 때문일 수 있다. 그 원인이 어디에 있건 서은국(Suh, 2002)의 결과는 한국인의 상대적으로 낮은 자기인식 수준에서 비롯된 것일 수 있다.

이런 한국인의 유연성 높은 자기는 역할들의 이해관계가 충돌할 수 있는 상황에서 잘 드러난다고 볼 수 있다. 예를 들어서, 한 사람이 시어머니와 친정엄마로서 대립되는 태도를 나타낼 때다. 설거지 하는 남자를 아들로 보는 상황과 사위로 볼 때, 설거지 하는 남편을 두고 텔레비전을 보는 여자가 딸일 때와 며느리일 때 각기 다른 가치에 따른 행동을 보임으로써 가족 안에서 갈등을 겪을 수 있다. 이런 상황에서 며느리가 시어머니

의 행동에 대한 인식을 할 수 있는 정보를 제시하면 두 사람 간 갈등은 더 커질 수 있다. 다른 두 역할에 근거에 다른 태도를 보인 사람이 가진 사람이 자신의 행동에 대해 어떻게 판단할 것인가는 어렵지 않게 예측할 수 있다. '원래 그런 것이다.'라고 말할 가능성이 가장 높다. 불행하게도 이런 상황은 가족 안에서의 문제만은 아니다.

사회적 상황에서도 역할 또는 상황에 따라 태도 및 행동이 달라지는 사람들을 흔히 발견할 수 있다. 야당일 때 반대한 법안을 여당이 되면 찬성하는 정치인(그 역도 드물지 않다.), 다른 지역에서 벌어지는 장애인시설건립에 반대하는 사람들의 모습에 분노하다가 자신의 지역에 건립되는 노인병원에 반대하는 주민들, 사원일 때 행동규준이 간부 사원이 되면서 달라지는 모습, 딸의 교육에 열성적인 남자가 직장 내 여성 직원에게 퇴사를 강요하는 모습 등 무수히 많은 사례들이 있다. 이런 한국인의 상황 또는 역할에 따른 태도 및 행동은 사법적 또는 행정적 판단이 요구되는 상황에서도 '아는 사이'와 '모르는 사이'에 적용하는 규칙을 달리할 수도 있게 만들 수 있다.

이런 대인관계에 있는 모든 사람들이 동일하게 유통성 있는 자기관을 갖고 있을 것이므로 약자 위치에 있는 사람도 강자 위치에 있는 사람의 행동을 이해할 수 없지는 않을 것이다. 이 부분이 약자에게는 더 심리적 불편감을 유발할 수 있다. 따라서 강자의 위치에 있는 사람에 대해 복합 감정(complex)을 갖게 되며 이 심리적 상태로 인해 주관적 안정감을 더 위협받을 수 있다. 다른 편에서 있는 강자의 심리적 상태도 부정적 경험을 할 가능성이 높다. 그 원인은 아마도 강자의 위치는 바로 그 순간에 제한적일 수 있다는 데 있을 것이다. 그 강자도 때로는 약자의 지위에 놓이기 때문이다. 결국, 역할에 따른 태도 및 행동은 사적인 관계에서는 어느 정도 갈등을 봉합할 수 있는 가능성이 있으나 공적 관계에서는 갈등의 해결이 힘에 의해서 일시적으로 해결된 것처럼 보일 뿐이다. 이런 상황에서 한국인은 심리적으로 안정감을 느끼기가 어려울 것이다. 결국, 한국인은 거의 모든 대인관계에서 표현할 수 있는 보편적 태도 및 행동방식을 갖고 있지 못해 상황에서 요구하는 역할을 수행하기 위해 눈치를 살펴야 약자의 위치에 가지 않으려는 노력을 끊임없이 해야 하는 압력 하에 놓여 있다.

다. 한국문화가 전하는 이중의미 메시지와 높은 자살률

자살의 원인을 이해하기 위한 두 가지 견해, 자기개념상실 이론과 자기로부터의 도피 이론을 앞서서 제시하였다. 두 이론 모두, 자기개념의 특성과 자살을 관련시키고 있다. 자살에 대한 두 이론의 핵심적 요인인 자기개념이라는 견지에서 한국인의 높은 자살률의 원인을 탐색해보고자 하였다.

21세기에 들어 조사한 한국문화와 한국인의 자기관은 과거와 달리 개인주의 문화, 자기독립적 자기관을 가진 것으로 나타나고 있다(나은영, 차유리, 2010; 류승아, 2010). 특히 류승아(2010)에서 한국대학생과 미국대학생을 대상으로 한 연구에서 한국인의 개인주의 점수가 미국인의 개인주의 점수보다 더 높았다. 박현경과 이영희(2004)에서도 20-30대 연령에서 개인주의 성향이 높게 나타났다. 간단히 말해, 21세기 한국인의 자기개념은 개인주의 문화에 사는 사람들과 크게 다르지 않다는 뜻이다. 이 연구들에서 나타난 한국인은 타인과의 독립성을 중요시 여기며 자신만의 개성을 강조하고 집단의 성공보다는 자신의 성공을 더 우선시한다. 또한 자신의 사생활을 공적 생활보다 더 중요하게 여긴다. 그러나 한덕웅(2006)에서 한국문화의 기본요소들을 조사한 결과, 열다섯 가지의 기본 요소들 중 집단주의 문화를 반영하는 요소들(예: 명성 추구, 체면, 집단연고주의, 타인의식, 조상숭배/가문, 허례허식, 상하위계, 정, 보수주의 등)이 여덟 가지로 나타났고 나머지 요소들은 한국문화의 부정적 측면을 반영하는 요소들(예: 신분차별, 물질주의, 핑계, 책임전가)으로써 문화적 특징을 반영하지 않았다. 무엇보다 개인주의문화 가치를 반영하는 것으로 볼 수 있는 요소들은 찾기가 어려웠다. 이런 결과가 나타난 이유는 무엇일까?

아마도 이는 자기에 대한 자기보고와 타인 또는 집단에 대한 자기보고가 다름을 의미한다. 더 자세하게 설명하면, 한국인은 자신에 대한 평가에서는 자기를 개인주의문화에서 지향하는 방향에 일치하도록 보고하지만 집단에 대한 평가에서는 집단주의문화에서 지향하는 가치에 일치하는 평가를 내리고 있다. 이는 한국인이 사회에 적응하기 위해서는 집단주의문화에 근거한 규범을 따라야 한다는 것을 의미한다. 한국인은 사회생활에서 독립된 개인으로 존재하지 않고 대인관계 속에서 존재한다. 이를 보여주는 사례가 사람을 지칭하는 호칭일 것이다. 사회생활에서 개인을 지칭하는 호칭은 지위를 가진 사람이라면, 그 지위가 바로 그 사람이 되며 사회적 지위가 없는 경우에는 가족관계를 나타내는 호칭을 사용한다.

한국문화에서 가족이 아닌 사람에게서 내가 이름으로 불린다는 것은 부르는 사람이 나보다 상당히 높은 지위에 있으며 내가 사회적 소속이 없음을 나타낸다. 그럼으로 한국사회에서 윗사람을 이름으로 지칭하는 것은 금기에 해당된다. 한국사회에서 이름만으로 존재한다는 것은 사회계급에서 가장 낮은 위치에 존재한다는 것을 의미한다. 개인주의적 문화권에서 강조되는 가치를 반영한 자기개념을 가진 것으로 보고하면서도 사회적 관계에서 이름으로 자신이 존재하는 것을 거부한다.

개인적 수준의 자기개념과 사회적 수준의 자기개념의 조화를 방해하는 증거들은 한국사회에서 어렵지 않게 발견할 수 있다. 예를 들면, 한 취업사이트가 우리나라 30대 기업의 원하는 인재상을 기술한 339개의 단어들을 분석한 결과, '창의·창조'가 가장 많았으며 다음으로 '도전'이었다 (blog.naver.com/top_1000, 2015.09.14.). 그러나 취업준비생들에게 정보를 제공하는 한 블로그에서 제시한 입사면접가이드를 보면 1차 면접에서는 실무능력을 평가하고 2차 면접에서는 조직문화와 조화성을 평가한다고 안내되어 있다 (blog.naver.com/jobcard, 2015.10.13.). 기업이 공식적으로 제시하는 인재상과 면접용 인재상은 각기 다른 문화적 가치관을 반영한다고 볼 수 있다. 한국사회는 여전히 '못난 돌이 정을 맞는다.'가 유효한 사회라고 볼 수 있다. 미국의 한 방송프로그램에서 너무나도 개성이 강한 출연자는 그 개성을 활용하여 상업적으로 성공하기도 하지만 한국 방송프로그램에서 개성이 드러나는 출연자는 시청자의 비난에 직면하여 방송출연을 중단하게 되는 경우가 더 일반적이다. 이런 문화적 특징은 한덕웅(2006)에서도 확인되었다. 이 연구에서 집단주의에 따른 행동은 사회적응에 적응적으로 기능하였으나 개인에게는 스트레스를 유발하는 것으로 나타났다.

이런 환경에서 한국인은 성인이 될수록 또는 사회적 역할이 증가할수록 더 강한 갈등을 겪을 수밖에 없다. 앞서 언급한 것처럼, 한국문화 및 교육에서 제시하는 이론적 메시지와 실제적 메시지의 불일치는 프랑스혁명의 시대처럼 개인 스스로 높은 수준의 자기정체성을 스스로 설정하도록 요구하는 상황과 크게 다르지 않는 것 같다. 놀랍게도 한국인은 그 당시의 프랑스인보다 더 어려운 상황에 놓여 있는 것 같다. 즉, 일상의 삶에서 접하는 메시지는 전통적 가치에 기반을 둔 집단주의의 가치관이고 교육영역에서 제시되는 메시지는 서구사회의 개인주의 문화에 기반을 둔 가치관이 전달되고 있다. 프랑스인은 비슷한 수준의 가치관이 충돌하였기에 어느 한 쪽을 선택해 그 삶의 방식대로 살면 내 편과 적으로 구분될 수 있는 상황이라고 본다면 한국인은 이 대립되는 메시지가 더 옹거나

잘못된 것으로 어느 한 쪽을 선택할 수 있는 상황이 아니라는 점에서 더 어려운 여건에 놓여 있다. 따라서 한국인 개인은 스스로 분명한 자기개념을 형성하더라도 사회에서 적응하면서 살기 위해서는 자기개념과 일치하지 않는 행동을 해야 하는 상황들이 일상적이며 문화적 자기관에서 상당히 다른 사람들을 미리 확인할 수도 없어 피할 수조차 없다.

이런 상황에서 현재 한국인은 추상적 자기개념을 형성하여 그에 맞춰 행동하는 것이 어려울 수 있다. 어쩌면 많은 한국인들이 추상적 수준의 정체성을 형성하는 데 실패하여 과거의 나와 단절되고 미래의 나와 연결되지 못한 상황에 놓여 있을 수 있다. 설령 추상적 수준의 자기개념에 도달했다더라도 이에 맞춰 자신을 표현하는 것이 어려울 수 있다. 어떤 수준의 자기개념을 갖고 있더라도 아노미 문화 속에서 한국인의 정체성은 위협에 노출되어 있다. 한국인은 자신의 정체성 위기를 해결하기 위해 확실한 근거에 근거해 정체성을 형성하려 노력하는 듯 보인다.

한국인은 상황에 무관한, 즉 추상적 자기개념을 상황에 제한적이지 않는 그러면서도 매우 구체적 수준에서 자신을 재형성하려는 시도를 하는 것 같다. 바로 자기가 소유한 것에 의해 자신을 규정하는 것이다. 한국인의 이런 물질적 자기개념, 즉 정체성은 추상적 자기개념 수준에 도달하지 못해서가 아니라 추상적 자기개념을 버리고 선택한 자기개념으로 봐야 할 것이다. 더 자세히 설명하면, 추상적 또는 더 높은 수준의 자기개념에 따라 행동이나 태도를 유지하면서 겪는 심리적 어려움과 함께 이 사회에 성공적으로 안착하기가 힘든 현실 앞에서 한국인은 상대적으로 더 낮은 수준의 자기개념으로 돌아가는 것 같다. 자기도피이론에서 주장하는 것처럼, 살아남기 위해 자기를 매우 제한적으로 구체적 영역에서 정의하는 것이다. 간단히 말해, 한국인은 물질적 자기를 선택한 것이다. 불행하게도 이 선택에는 부정적 요소가 내재되어 있다.

물질적 또는 소유물에 대한 자기규정이 갖는 부정적 요소는 첫째, 사회적 비교가 거의 언제나 상향적 비교에 토대를 둔다는 점이다. 즉, 나보다 더 좋은, 더 많은 것을 가진 사람을 만나게 되는 상황에서 자기에 대한 자신의 평가인 자존감은 하락할 수밖에 없다. 또한 자기의 소유상태가 매우 가변적이라는 것이 문제다. 어느 날, 자신의 소유물이 모두 사라질 수도 있으며 이런 경우, '자기'를 지탱할 수 있는 근거가 없어지는 위협에 놓이게 된다는 점이다. 소유물의 상향비교를 보여주는 상황들은 많다. 2-3년 전, 중고등학생의 특정상표 외투, 중년층의 등산복, 여성들의 수입품 가방에 대한, 남성의 캠핑용품 등에 대한 유별난 몰두와 유행은 이

물건들이 타인에게 자기를 상징하는 것으로 대용품으로 구매했기 때문에 발생한 일이라고 볼 수 있다. 이런 행동은 타인과 나를 구분하면서 자기를 안정성 있게 표현하려는 요구의 결과로 볼 수 있다. 하지만 이런 물질로 자기를 상징하는 것은 자신에게 끊임없이 성공을 강요하는 것과 같다. 성장하면서 자신을 상징하는 소유물의 물질적 가치가 기하급수적으로 증가한다는 데 문제가 있다. 역할이 많아지면서 소유해야 하는 물질의 종류와 질이 더 다양해지고 고급화될 것이다. 중학생일 때는 십만원 단위의 물질로도 자신을 표현하는 것에 만족할 수 있으나 점점 나이가 들어가면서 십만원 단위의 물질로 자신을 표현하는 것에 만족하기가 어려워질 것이다. 어느 순간, 자기를 상징할 수 있는 물건을 소유할 수 없는 단계에 도달할 수 있다. 자기를 물질로 상징하는 선택의 둘째 위험 요인은 갑작스러운 경제적 어려움으로 소유물이 사라지는 상황에 처할 수 있다는 데 있다. 자기의 안정성을 제공한 가장 중요한 요소인 '물질소유'가 더 이상 불가능해진다는 것은 자기를 상실한다는 것을 의미한다.

결론적으로 어느 경우이든 물질로 자기를 규정하는 것은 삶의 만족도를 삭감시키는 길이다. 한국인의 이런 물질적 자기개념이 경제협력개발기구에서 실시하는 조사에서 매년 한국인의 행복수준이 회원국 중 최하수준으로 나타나고 있는 것이지도 모른다.

추상적 수준에서 자기를 형성한 한국인은 많은 상황에서 자기내면과 다른 모습이나 태도를 표명해야 하는 상황에 처할 수도 있다. 집단주의 문화에서 중요시하는 가치를 자기개념에서 흡수한 사람은 자기관과 문화관의 일치도가 높아 자신의 내면과 외현적 행동 간 불일치를 경험할 가능성이 낮으므로 삶의 만족도가 높을 수 있다. 그러나 개인주의 문화에서 중요시 하는 자기관을 가진 사람 중 추상적 수준에 도달한 자기개념을 가진 사람은 자기내면과 외현적 행동 간 불일치를 많은 상황에서 지각하게 될 것이며 이로 인해 심리적 불편감을 겪을 수 있다. 대다수의 한국인이 개인주의적 가치관을 가진 것으로 나타난 결과에 근거해 보면, 한국사회에서는 사회 속에서 개인이 안전함을 느끼는 것이 어려운 상황이라고 볼 수 있다. 사회생활을 하면서 겪는 심리적 불편감이 기본적으로 내재되어 있는 상태에서 극단적 스트레스 상황에 처하게 되는 경우, 높은 수준의 자기개념을 가진 경우, 자기의 특정 영역이 아니라 전반에 심리적 불안 또는 우울이 번지게 될 것이다. 따라서 기본적으로 심리적 불편감이 높은 한국인이 극단적 스트레스 상황에 놓이게 되면 다른 나라 사람들에 비해 훨씬 더 강한 스트레스를 경험할 수밖에 없을 것이다.

정체감을 추상적 수준에서 구체적 수준으로 되돌려 놓은 사람이나 집단주의 문화에서 개인주의 자기관에 바탕을 둔 높은 수준의 자기관을 가진 사람이나 자살에 취약할 수밖에 없는 상황에 놓여 있다고 볼 수 있다. 결론적으로 한국문화는 개인이 튼튼하고 안정한 정체성을 형성하도록 촉진하기보다는 방해하는 요인을 더 많이 갖고 있다고 볼 수 있다. 한국문화가 한국인의 심리적 불편감 수준을 상당히 증가시키고 있기 때문에 이 속에서 한국인은 자살이라는 극단적 선택에 상대적으로 더 많이 노출되어 있다고 본다.

3. 마무리

지금까지의 논의를 간단히 정리하면서 높은 자살률을 감소시킬 수 있는 방안을 제안하고자 한다. 지금까지 주장은 박선희(2014)의 조사결과를 살펴보는 것으로 정리가 될 수 있다. 고등학생을 대상으로 부모에게 대한 자신의 사생활을 얼마나 공개하는가와 정체성 수준을 조사한 결과, 한국 고등학생은 미국고등학생과 달리, 부모와 사생활을 많이 공유할수록 정체감이 더 높은 것으로 나타났다. 이 결과는 한국인이 독립성 및 개인성, 개성을 강조한다고 스스로 생각하지만 실제의 삶에서 자신의 신념을 잘 실천하지 못하는 환경에 놓여 있음을 가리킨다.

한국인은 문화 및 교육에서 제시하는 대립되는 의미를 지닌 메시지를 수용해야 하는 과정에서 다수의 사람들이 선택적으로 물질적 자기관을 선택할 수 있음에 대해 논하였다. 이런 선택을 하지 않은, 즉 추상적 자기관으로 버티고 있는 사람은 자기불일치로 인한 심리적 불편감을 겪을 수밖에 없음도 살펴보았다. 그러므로 한국인은 어느 유형의 자기관을 갖고 있던 사회생활에서 겪는 심리적 불편감이 단일 메시지를 제시하는 다른 나라 또는 문화권에 사는 사람들에 비해 상대적으로 높을 수밖에 없을 것이다. 문화적 아노미 상태에서 한국인의 행복수준이 높을 수가 없을 것이다. 전반적으로 심리적 불편감이 높아 행복수준이 낮은 한국인은 삶의 부정적 또는 예기치 못한 주요 변화들에 효율적으로 대처할 수 있는 능력이 부족할 수 있다.

그러므로 한국인의 자살률을 감소시키기 위해서는 단기적 전략보다는 장기적 전략이 필요하다. 자살이론을 제시한 Durkheim(1897/1951)에 의하면, 사회가 개인의 자살에 미치는 영향을 언급하면서 사회집단에 대한 애착(집단소속감)을 형성할 수 있는 분위기가 전제되어야 한다고 강조하였

다. 그러나 한국인은 특히, 청년들은 “헬조선” “지옥불반도” 등으로 이 상황을 지칭하면서 국가에 대한 태도가 그 어느 때보다 부정적인 것으로 나타나고 있다. 아마도 현재 한국청년들은 취약한 자기정체성으로 인해 이 상황을 자신이 변화시킬 수 없을 것이라 예측하기에 분노하기보다는 혐오를 경험하는 것 같다. 혐오하는 공동체에 대해 한국인 특히 청년들이 공동체 의식을 가진다는 것은 매우 어려운 일이다. 그렇다 보니, 자신의 어려움을 도와줄 수 있는 사람이 없을 것이라는 예측을 하게 되고 자신 또한 공동체에 기여하고자 하는 동기가 가질 수 없을 것이다. 이런 문제점을 극복하기 위한 노력의 초점은 먼저 한국인의 공동체 의식을 되살리는데 맞춰야 할 것이다. 공동체 의식을 되살리는 방안으로는 국가에 대해 더 많은 지식을 가지도록 정보를 충분히 제공해야 함과 동시에 국가가 지원하는 서비스에 대한 만족도를 높여야 할 것이다. 다음으로, 현재 한국사회 또는 교육에서 제시하는 메시지가 한국인에게 적합한가에 대해 고민해야 한다. 일례로 서구사회에서 대화는 눈을 서로 눈을 바라보면서 해야 한다. 이 규칙을 한국인의 규범으로 ‘글자 그대로’ 대화규범에 적용한다면 대화를 나누는 사람들 중 지위가 낮은 사람에게는 예상하지 못한 불이익이 발생할 수도 있다. 실제로, 입사면접에서 면접관의 눈을 똑바로 쳐다보지 말고 미간 사이를 봐야 한다는 가이드가 인터넷에 제시되고 있다. 이런 상황임에도 우리가 접하는 많은 대화법에서 ‘눈맞춤’을 소개하면서 글자 그대로 바람직한 대화법으로 소개되고 있다. 이 사례는 아주 사소해 보일 수 있지만 실제 삶에서는 갈등을 유발할 수 있는 쟁점이다. 또한 어떤 쟁점에 대해 다양한 개인의 의견들을 ‘시끄럽다’는 기준으로 판단하는 상황도 흔히 볼 수 있다. 이 또한 현실과 교과서의 불일치다. 간단히 말해서 한국의 현대 문화는 한국인이 오래기간 논의하고 합의하여 얻은 결과가 아니라 일부 몇 사람들이 퍼뜨린 문화로 볼 수 있다. 기존 규범과 가치와 새로운 것을 비교할 틈도 없이 한국인은 수용을 강요받았다고 볼 수 있다. 따라서 지금이라도 ‘규범과 가치’에 대한 치열한 논의가 필요할 것 같다. 이런 노력들을 통해, 한국문화의 정체성이 분명해지면 그 안에서 살고 있는 한국인의 자기개념도 명확하고 안정적인 수준에 도달할 수 있을 것이다. 한국문화의 정체성이 명확해질수록 그 안에 살고 있는 한국인의 자기개념, 정체성도 추상적 수준에서 복잡하게 분화되어 심리적 안녕감을 높은 수준에서 누릴 수 있게 될 것이다.

참 고 문 헌

- 김택호, 「희망과 삶의 의미가 청소년의 탄력성에 미치는 영향」, 한양대학교 대학원 박사학위논문, 2004./ KIM, Tack-Ho, “The effects of hope and meaning of life on adolescent’s resilience”, Doctoral thesis Hanyang University, 2004.
- 김현지, 「노인의 삶의 의미와 자살생각 간의 관계: 지각된 사회적 지지와 회피적 대처양식의 매개효과」, 고려대학교 대학원 석사학위논문, 2008. / KIM, Hyun-Ji, “The study of relationship between meaning of life and suicide ideation: The mediating effects of perceived social support and avoidance coping”, Master’s thesis, Korea University, 2008.
- 나은영, 차유리, 「한국인의 가치변화 추이: 1979년, 1998년 및 2010년 조사결과 비교」, 『한국심리학회지: 사회 및 성격』, 24, 한국심리학회, 2010./ NA, Eun-Yeong, CHA, Yu-Ri, “Trends of value changes in Korea: Based on 1979, 1998, and 2010 survey data”, *Korea Journal of Social and Personality Psychology*, Vol. 24, Korean Psychological Association, 2010.
- 데일리한국, 「한국인 자살률, OECD 1위, 10만 명당 무려 29.1명」, 2015년 8월 30일, <http://daily.hankooki.com/lpage/society/201508/> “Korean commit suicide 29.1 per 100,000 people in 2014, the highest suicide rate of OECD country”, Dailyhankook, 30th, 8, 2015.
- 류승아, 「자아중감과 문화적 성향과의 관계 연구」. 『한국심리학회지: 사회 및 성격』, 24, 한국심리학회, 2010. / RYU, Seung-Ah, “Correlational structure of self-esteem and cultural characteristics”, *Korean Journal of Social and Personality Psychology*, Vol. 24, Korean Psychological Association, 2010
- 박경, 「청소년의 부정적 생활스트레스와 자살사고와의 관계에서 사회적 문제해결, 자존감, 무망감의 중재효과 및 매개효과」, 『청소년상담연구』, 12, 한국청소년학회, 2004./ Park, Kyung, “The moderating and mediation effects of self-esteem and hopelessness of adolescents on the relationship between negative stress and suicidal ideation”, *The Korea Journal of Youth Counseling*, Vol. 12, Korea Youth Research Association, 2004.
- 박선희, 「부모에 대한 자기개방수준에 따른 정체감, 자존감 및 기본심리적 욕구만족의 비교: 고등학생을 중심으로」, 경남대학교 교육대학원 석사학위논문,

- 2014./ Park, Sen-Hee, “*The comparison of high school student’s identity, self-esteem, and basic psychological needs satisfaction on self-disclosure to parents*”, Master’s Thesis, Kyungnam University, 2014.
- 박현경, 이영희, 「집단상담 참가자의 개인주의-집단주의 성향, 상담자 역할기대 및 치료적 요인 연구」, 『한국심리학회지: 상담 및 심리치료』, 16, 한국심리학회, 2004./ Park, Hyung-Kyung, Lee, Young-Hee, “A study of the relationship among individualism-collectivism, client’s expectations of the counselor’s role and therapeutic factors with group counseling participants”, *The Korea Journal of Counseling and Psychotherapy*, Vol. 16, Korean Psychological Association, 2004.
- 버트런트 러셀, 『행복의 정복』 이순희 역주, 사회평론, 2004./ Bertrand Russell, *Conquest of Happiness*, Lee Soon-Hee, Seoul, 2008.
- 이누미야 요시우키, 「한일비교 성격론」, 『일본연구』, 11, 명지대학교 일본문제연구소, 2003./ “The theory of comparison of South Korean and Japanese on personality”, *Research of Japan*, Vol 11, Myongji University Research Institute for Japan question, 2003.
- _____, 「주체성-대상성 자기와 긍정적 환상의 관계에 대한 한일비교연구」, 『한국심리학회지: 일반』 28, 한국심리학회, 2009./ Inumiya, Y. “A comparison of positive illusions in South Korea and Japanese: Subjective self and objective self”, *Korean Journal of Psychology: General*, Vol. 28, Korean Psychological Association, 2009.
- 이현지, 김명희, 「대학생의 자아정체감과 무망감, 우울, 자살사고의 관계에 관한 연구」, 『청소년학 연구』 14, 한국청소년학회, 2007./ Lee Hyun-Ji, Kim, Myung-Hee, “A path model for self-identity and hopelessness to suicidal ideation of college students”, *Korea Journal of Youth Studies*, Vol. 14, Korea Youth Research Association, 2007.
- 조미랑, 「외향성 수준과 문화적 자기관 유형이 주관적 유형이 안녕감에 미치는 영향」, 연세대학교 대학원 석사학위논문, 2004. / Cho, Mi-Rang, “The interaction effect between extraversion and self-construal on subjective well-being”, Master’s thesis, Yonsei University. 2004.
- 한덕웅, 「한국문화에서 사회규범에 따른 행동들이 주관안녕에 미치는 영향」, 『한국심리학회지: 건강』, 11, 한국심리학회, 2006. / Han, Doug-Woong, “The effects of the normative social behaviors connected with Korean

- confusion culture upon subjective well-being”, *The Korea Journal of Health Psychology*, Vol. 11, Korean Psychological Association, 2006.
- 한규석, 『사회심리학의 이해』, 학지사, 2000./ Han, Kyu-Seok, *The Understanding of Social Psychology*, Hakjisa, Seoul, 2000.
- Ball, L., & Candler, M., “Identity formation in suicidal and nonsuicidal youth”, *Development & Psychopathology*, Vol. 1, 1989.
- Bateson, G., Jackson, D. D., Haley, J., & Weakland, J., “Toward a theory of schizophrenia”, *Behavior Science*, Vol. 4, 1956.
<http://solutions-centre.org/pdf/TOWARD-A-THEORY-OF-SCHIZOPHRENIA-2.pdf>.
- Baumeister, R. F., “Masochism as escape from self”, *The Journal of Sex Research*, Vol. 25, 1988.
- , “Suicide as escape from self”, *Psychological Review*, Vol. 97, 1990.
- Bostwick, J. M., & Pankratz, V. S., Affective disorders and suicide risk: A reexamination”, *American Journal of Psychiatry*, 2000;
- Candler, M., “Adolescent suicide and the loss of personal continuity”, in D. Cicchetti & S. L. Toth (Eds.), *Disorders and dysfunction of the self*, Rochester, NY: University of Rochester Press, 1994.
- Candler, M., & Proulx, T., “Changing selves in changing worlds: youth suicide on the fault-lines of colliding cultures”, *Archives of Suicide Research*, Vol. 10, 2006.
- Cheng, A. T. A. Cheng, Chen, T. H. H. Chen, Cheen-Chen, & Jenkins, R., “Psychological and psychiatric risk factors for suicide: Case-control psychological autopsy study”, *British Journal of Psychiatry*, Vol. 177, 2000.
- Durkheim, D. E., *Suicide: A study in sociology*, The Free Press, 1897/1951.
- Duval, T. S., & Wicklund, R. A., *A theory of objective self-awareness*, New York: Academic, 1972.
- Festinger, L., “A theory of social comparison processes”, *Human Relations*, Vol. 7, 1954.
- Gibbons, F. X., & Wicklund, R. A., “Selective exposure to self”, *Journal of Research in Personality*, Vol. 10, 1976.
- Greenberg, J., & Musham, C., “Avoiding and seeking self-focused attention”,

- Journal of Research in Personality*, 15, 1981.
- Harwood, D., & Jacoby, R., "Suicidal behavior among the elderly", in K. Howton, & K. Van Heering (Eds.), *International handbook of suicide and attempted suicide*, John Wiley & Sons: Chichester, 2000.
- Herba, C. M., Ferdinand, R. F., van der Ende, J., & Verhulst, F. C., "Long-term association of childhood suicide ideation". *Journal of the American Academy of Child and Adolescent Psychiatry*, Vol. 46, 2007.
- Lewinsohn, P. M., Rohde, P., & Seeley, J. R., "Psychological risk factors for future adolescent suicide attempts", *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, Vol. 62, 1994.
- Liebert, R. M., & Liebert, L. L., *Liebert & Spiegler's Personality strategies and issues*, California, Brooks/Cole publishing company, 1998.
- Markus, H. R., & Kitayama, S., "Culture and the self: Implications for cognition, emotion, and motivation", *Psychological Review*, 98, 1991.
- Papakosta, G. I., Petersen, T., Pava, J., Masson, E., Worthington, J. J., Alpert, E. A., Fava, M., & Nierenberg, A. A., "Hopelessness and suicidal ideation in outpatients with treatment-resistant depression: prevalence and impact on treatment outcome", *Journal of Nervous and Mental Disease*, Vol. 191, 2003.
- Pyszczynski, T., Holt, K., & Greenberg, J., "Depression, self-focused, and expectancies for positive and negative future life events for self and others", *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 52, 1987.
- Suh, Eunok, M., "Culture, identity consistency, and subjective wellbeing", *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 83, 2002.
- Triandis, H. C., "Theoretical and methodological approaches to the study of collectivism and individualism, in U. Kim, H. C. Triandis, C. Kagitcibasi, S. Choi, & G. Yoon (Eds.), *Individualism and collectivism: Theory, method, and applications*. Thousand Oaks, CA: Sage, 1994.
- Vallacher, R. R., & Wegner, D. M., "What do people think they're doing? Action identification and human behavior", *Psychological Review*, Vol. 94, 1987.

「한국사회의 자살증가에 대한 상담심리학적 분석」의 논 평문

김 인 석¹⁰⁵⁾

“한국국민 자살률 세계 1위. 20대 청년 사망 원인 1위. 자살. 노인 자살률. OECD 1위. 노인 10만 명당 100명 초과. 경제적 자살'(econocide)”

이 논문은 현재 한국사회의 대표적 부적 문제들 중의 하나인 한국인의 자살증가에 대한 사회심리학적 성찰을 수행한다. 이 논문의 필자(이하 논문의 필자를 ‘필자’라고 표기함)는 자살증가의 원인 및 이에 대한 극복의 방안을 국가라는 대단위 - 사회경제학적 구조적 측면 - 에서가 아니라, 주로 국가에 대한 심리적 태도, 즉 사회심리학적 자기개념의 측면에서 고찰한다. 여기에서 자기개념이란 자기를 대상으로 한 심리적 자기이해를 뜻한다.

현재 한국인들의 높은 자살율의 원인에 대한 필자의 견해를 다음과 같이 요약할 수 있다.

첫째. 전반적으로 “한국인과 한국문화는 집단주의적 문화와 상호의존적인 대인관계”로 나타나는데 반하여, “21세기에 들어와서 실시된 조사”에서 드러나듯이, “개인주의적 문화를 반영하는 자기관”을 갖고 있는 것으로 변화되었다.

둘째. 집단주의적인 문화의식과 개인의 개인주의적 자기개념 사이에 가치충돌을 일으킴으로써, 개인은 “심리적 갈등” 및 “심리적 불편감” 등 심리적 불안정 상태에 놓인다.

셋째. 개인은 이러한 심리적 고통을 해결하기 위해서, “덜 추상적 수준에서 더 상황구체적 자기개념”, 즉 물질소유로부터 자기개념을 형성한다.

넷째. 개인은 이 덜 추상적인 더 상황구체적인 자기개념의 형성에도

** 경희대 후마니타스 칼리지

불구하고, 심리적 안정성에 도달하지 못한다. 그래서 개인은 이를 극복하기 위하여 “소유한 물질에 근거해 자신을 규정하는 자기개념”- 분열된 자기들을 통합시키는 자기정체성 - 을 갖게 된다.

다섯째. 물질의 소유에 의하여 형성된 개인의 자기 개념(정체성)은 심리적 안정성을 줄 수 없다. 개인들의 자기개념은 소유물질형태들의 다양성과 연령에 따른 개개인의 취향들의 변화 및 물질소유의 제한성으로 말미암아 안정된 자기동일성에 이를 수 없다.

여섯째. 물질소유에 의하여 형성된 자기개념을 갖고 있는 개인은 자기가 과거(기존)에 소유한 물질이 박탈되었거나 미래에 박탈될 것으로 예상되면, 심리적 불안 및 자기혐오에 빠지게 된다. 이 개인은 이러한 부적 자기개념으로부터 도피하기 위하여 생물학적 자기파괴, 즉 자살을 실행하게 된다.

필자는 이러한 자살을 극복하기 위한 방안을 심리학적 및 사회구조적 측면에서 제시한다.

자살예방을 위한 심리학적 방안은 자기개념을 더 추상적인 수준에서 구성하는 것이다. 사회구조적 방안은 - 경제적 심리적 곤궁에 처한 개인들의 심리적 버팀목이 될 수 있는 사회를 형성하기 위한 - 국가 차원에서의 경제적-심리적 지원이다. 즉 공동체적 사회 안정망을 구축하는 것이다.

논평자는 필자의 위와 같은 논지를 충분히 존중하는 입장을 견지하면서 몇 가지 비판적 물음을 제시하고자 한다.

1. 필자가 제시한 더 추상적 자기개념이란 무엇인가? 필자는 자살생각 및 자살시도를 극복할 수 있는 추상적 자기개념의 긍정적 측면을 부각시킨다. 하지만 필자는 이 논문에서 더 추상적으로 구성된 자기개념에 대한 규정을 수행하지 않는다.

필자가 제시한 더 추상적 자기개념은 의식 혹은 자기의식을 가리키는 것이 아닌가? 자기의식은 인간만이 가지고 있는 자기초연적인 정신능력이다. 인간은 자기의식을 통하여 현재의 나를 초월하여 과거를 반성하고 미래를 기획할 수 있다. 설령 인간은 현재의 자기가 곤궁의 상황에 처해 있을지라도, 이를 초월하여 새롭게 자기를 형성할 수 있는 의식능력을 갖고 있다.

필자가 도입한 자기개념의 추상적 차원은 바로 자기초연성의 차원을 뜻하는 것이 아닌가?

2. 과도하게 소유물을 획득하는 데에 집착하는 자아는 즉물적 자아다. 소유지향적 개인들은 ‘나는 어떤 것을 소유하고 있기 때문에 나이다’라는 자아의식, 혹은 자기개념을 가지고 있다. 그들은 자신의 소유물로부터 자기를 파악한다. 그들의 자기개념은 물적인 것으로부터 수동적으로 규정된, 혹은 물화된 어떤 것이다. 이 개인들은 - 즉물적 자기개념을 통하여 - 물적인 것을 소유하는 주체로서의 특성을 상실한다. 필자가 도입한 추상적 자기개념은 이 즉물적인 자기개념에 대립된 것을 뜻하는가? 개인들이 물질 및 소유물의 곤궁상황에서 자기 자신을 근절시키려는 생각을 갖지 않기 위해서는 물질과 자기를 동일시하지 않는 자기개념을 견지하고 있어야 한다. 추상적 자기개념은 소유물에의 노예적 예속으로부터 벗어난 자아관을 뜻하는가?

3. 필자는 물적 소유를 통한 자기개념으로부터 생물학적 자기근절의 시도, 자살시도에 이르는 심리적 과정에 대한 철저한 분석을 수행하지 않는다. 소유지향적 성격의 개인들은 ‘나는 어떤 것을 소유하고 있는 나’라는 자기개념을 가지고 있다. 이 ‘어떤 것’에는 돈, 집, 땅 등의 물질적인 것일 뿐만 아니라, 명예, 신분, 자녀, 건강 등의 비물질적인 것도 속해 있다. 과도한 소유지향성, 즉 소유물과 자기의 과도한 동일시의 측면에서 자기개념은 소유주체인 개인으로 하여금 더 이상 자기를 인간이 아닌 한갓 사물적인 어떤 것이라는 자기개념을 갖게 한다. 개인으로 하여금 자살생각, 자살시도에 이르게 하는 심리적 요소들 중의 하나인 자기혐오감은 이 자기사물화-개념에서 발생하는 것이 아닌가? 자기혐오감은 인간을 물화시키는 인간자기의소외로부터 발생하는 심리현상이 아닌가?

필자가 사례로 제시한, 가족에서의 미래의 물적 곤궁을 예상한 한 가정의 자기가족 살해는 자녀들 및 배우자를 인간이 아닌 물적 소유물로 간주하는 그 가정의 자기개념이 원천적으로 작용한 결과가 아닌가? 인간 자기를 물적인 무엇으로 개념화시킴으로써 자기 및 자기를 구성하고 있는 소유물들, 즉 자녀와 배우자들은 인간 정체성의 가장 고유한 특성인 인간존재의 무조건적인 존엄성 의식은 소멸한다. 이런 심리학적 메카니

즘에 의하여 가족살해라는 극단히 부적인 심리적 결단으로 차단게 된 것이 아닌가?

4. 대한민국은 공동체가 소멸된 국가다. 대한민국은 ‘사회적 연계’(Social Connections) 평가에서 OECD 국가 중 최하위를 기록했다. ‘사회적 연계’란 어려움이 닦쳐왔을 때 도움을 요청할 수 있는 친구, 친척, 이웃 등이 있다고 응답한 비율을 말한다. 자살한 이들은 에밀 뒤르껴의 말대로 ‘사회적 타살’을 당한 것이라고도 볼 수 있다. 자살한 이들은 자기생명에 대한 가해자인 동시에 피해자인 것이다.

자살생각 및 자살시도로 이어지는 극단한 고립감은 공동체의식이 파괴된 자리에서 들끓는 바이러스와 같다. 자살은 사회심리학적 현상인 것이다. 필자는 이러한 부적 현상을 극복하기 위해 국가적 차원에서의 지원과 개인적 차원에서의 자기의식의 변혁을 요구하고 있다. 이는 적절한 견해라고 여겨진다.

필자는 상담심리학자의 입장에서 국가와 사회에 대한 개인의 심리적 태도의 측면에서 자살의 극복 방안에 대하여 집중하고 있다. 필자의 이러한 논구에 있어서 아쉬운 점은 심리학적 분석을 철학적-사상적 논구로 심화시킬 수 있는 단초를 제시하지 못하고 있다는 것이다.

소유물 획득에 집착하는 인간에게서 찾아 볼 수 있는 가장 무의미한 고통은 자기의 소유물에 대한 무의미한 심리적 태도에서 발생한다. 이 태도는 자기가 현재 소유하고 있는 것들이 부족하다고 간주하는 태도이다. 이 태도에서 더 많이 소유하려고 하는 - 결코 채워지지 않는 - 갈망, 자기학대적인 불만감 및 가진 것을 상실하지 않을까하는 불안감 등이 발생한다. 이 갈망, 불만감 및 불안감은 실로 무의미한 고통이다. 이러한 부적인 것들을 극복하게 할 수 있는 근원적인 방안에 관한 성찰은 철학적 영역에 속해 있을 것이다.

필자에게 마지막으로 질문을 하고 싶다.

“필자께서는 가족을 살해한 그 가장과 어떤 상담을 하시겠는가요?”

꼭 들려주세요..