인문논총 제72권 제2호 (2015.05.31), pp. 235~269

한국 현대사에 펼쳐진 무사유의 삶과 악*

– 세월호 침몰과 관련하여

김 석 수**

[국문초록]

2014년 4월 16일에 발생한 세월호 침몰은 한국인 모두를 슬픔과 분노에 휩싸이게 만들었다. 이 사건은 결코 우연히 일어난 것이라고 볼 수 없다. 이 사건은 한국사회가 총체적으로 병들어 있음을 보여주는 자화상이기도 하다. 우리가 앓고 있는 병은 다름 아니라 기억공동체의 상실과 무사유의 삶이다. 나라를 빼앗기고 민족이 찢어지는 상처를 끌어안은 채 과거로부터 탈출해야 했던 우리는 그 어느 사회보다 과다 국가지배와 과다 시장지배를 겪지 않을 수 없었다. 전자의 명령시스템과 후자의 경쟁시스템은 우리 모두로 하여금 '기억하는 주체'보다는 '창조하는 주체'가 되기를 요구해왔다. 이 '창조적 주체'는 급성장이라는 임무를 완수해야 했으며, 이로 인해 명령과 경쟁 앞에서 제대로 사유할 수 있는 주체가 될 수 없었다. 우리는 명령을 하달 받는 무주체적 사유

---

* 이 논문은 <서울대학교 인문학연구원 HK문명연구사업단> 심포지엄(2014.10.31)에서 발표한 「한국 현대사에 펼쳐진 삶과 윤리 부재의 비극」(발표집 『4.16 (세월호 사건)에 대한 인문적 성찰과 재난인문학』, pp. 71-85)을 수정・보완함.

** 경북대학교 철학과 교수

주제어: 기억, 무사유, 국가, 시장, 판단, 악, 세월호, 공통감
Memory, thoughtlessness, evil, judgement, MV Sewol, sensus communis

나 죽기 살기로 경쟁해야 하는 투쟁적 사유 외에 달리 사유하는 길을 모색할 수 없었다. 전자의 사유나 후자의 사유 모두 무반성적 사유, 이른바 무사유라는 점에서 동일하다. 아이히만의 악도, 세월호의 악도, 서로 차이가 존재하고 있지만, 근본적으로 바로 이런 무사유에서 비롯되었다. 이런 무사유를 낳은 국가와 시장의 과다지배를 벗어나기 위해서는 우리는 고진의 주장처럼 자율적인 시민들의 연대에 입각한 “어소시에이션이즘”을 추구해야 필요가 있다. 우리는 이와 같은 길을 통해, 이른바 상상력의 연대를 통해 복종적 사유와 경쟁적 사유 안에 자리하고 있는 사유의 빈곤을 극복해야 한다. 그러나 이것을 제대로 실현하기 위해서는 우리는 사유와 현실 사이에 분열이 자리하고 있는 기존의 명령식 교육이나 경쟁식 교육을 넘어서 사유가 현실에 나아가 판단할 수 있는 열린 교육을 일구어내야 할 것이다. 우리에게 이런 교육이 제대로 자리를 잡을 때에야 비로소 국가와 자본이 결탁하여 범하게 되는 세월호와 같은 악으로부터 벗어날 수 있을 것이다.

1. 들어가는 말

지난 2014년은 우리에게 너무나 우울한 한해였다. 우리 국민들 모두는 세월호 사건(2014.4.16)으로 인해 슬픔과 분노에 휩쓸려 우울한 날들을 보내야 했다. 지금도 우리는 이 우울한 상태로부터 벗어나지 못하고 있다. 사람이 살아가는 이 세상에서 자연적이든 비자연적이든 불행한 사고가 없는 세상에서 살기는 쉽지 않을 것이다. 그렇지만 우리는 이들 사고를 운명적으로 받아들이거나 아무 생각 없이 반복하면서 살아갈 수만은 없다. 우리의 노력으로 막을 수만 있다면 불행한 사고를 최소화해야 할 것이다.

그러나 유감스럽게도 우리 사회에는 사고가 반복적으로 지속되고 있다. 경주 마우나리조트 사고(2014.2.17)가 발생한 지 얼마 되지 않아 세월호 사고가 발생하였고, 또 지난 해 후반기에는 판교 환풍구 붕괴 사고

(2014.10.17)가 발생하였다. 이처럼 우리 사회에는 인재사고가 거듭해서 일어나고 있다. 사실 우리는 지금으로부터 20년 전 32명이 사망한 성수대교 붕괴 사고(1994.10.20)를 겪었으며, 그리고 그 이듬해 102명의 생명을 앗아간 대구 상인동 가스 폭발사고(1995.4.28)와 502명의 생명을 앗아간 삼풍백화점 붕괴 사고(1995.7.9)를 경험했다. 그 당시 우리 국민들 모두는 총체적 슬픔에 젖었으며, 국외적으로는 국가의 위신을 너무나 추락시켰다. 우리가 자주 접하게 되는 교통사고율만 보더라도, 우리나라의 경우, 인구 1만 명당 사망률이 2.2명으로 OECD 평균 1명 정도인 경우와 견주어볼 때 두 배 이상이 되고 있다.[1)]

이처럼 한국은 한 마디로 '사고사회'라고 해도 과언이 아니다. 우리는 왜 이런 사회에 살고 있는가? 여기에 대한 근원적 분석이 없이는 전 국민을 몸살을 앓게 한 세월호 사고가 남긴 아픔을 우리는 제대로 극복할 수 없을 것이다. 이 글은 한국사회가 '사고사회'라는 불행한 상태에 이르게 된 이유를 살펴보고, 나아가 이런 사회를 극복할 수 있는 대안을 모색해보려는 데 뜻을 두고 있다. 이 글은 전자와 관련해서는 한국 현대사에 자리하고 있는 기억상실 증세와 사유부재의 현상에 관해서 집중적으로 분석해보려고 하며, 이를 통해 이들 기억상실과 사유부재가 우리의 사고사회와 어떤 관계가 있는지를 밝혀보려고 한다. 그리고 이 글은 후자와 관련해서는 전자의 논의에 기초하여 우리 사회에 일상화되고 있는 악의 평범성 문제를 어떻게 극복할 것인가를 논의해보려고 한다. 특히, 여기에서는 이 부분을 국가와 시장의 부정한 결합에 지속적으로 영향을 주고

1) 경찰청 편, 『2014년 교통사고통계』, p. 2 참조. 여객선 사고만 보게 될 경우에도, 부단히 사고는 반복되어 왔다. 1949년 10월 5일 인천여객선 침몰(6명 사망), 1951년 7월 11일 여객선 제5 편리호 침몰(80명 사망), 1953년 1월 9일 창경호 침몰(362명 사망), 1963년 1월 18일 여객선 연호 침몰(140명 사망), 1970년 12월 15일 남영호 침몰(310명 사망), 1993년 10월 10일 서해 훼리호 침몰(292명 사망), 1994년 10월 24일 충주 유람선 화재(25명 사망)가 일어났다(http://blog.daum.net/truthonly/ 13436324 참조).

있는 한국인의 '의식구조' 및 이와 밀접하게 관련되어 있는 한국 교육의 문제점과 연관을 지어 다루어보려고 한다. 그래서 이 글은 이번 사고를 사회의 구조적 개선이라는 정치학적 관점에서 접근하기보다는 우리의 의식구조 개선이라는 철학적 관점, 특히 교육철학적 관점에서 접근해보려고 한다.

2. 우리는 왜 기억하지 못하는가?

한 사회에서 어떤 일이 나쁜 일임에도 불구하고 반복적으로 일어난다면, 그것은 그 사회의 구성원들이 그 일이 안겨준 아픔을 기억하지 못하는 망각증에 빠져 있기 때문일 것이다. 그러면 우리는 왜 이런 망각증에 빠져드는 것일까? 망각증은 과거에 대한 과도한 상처가 있거나, 아니면 미래에 대한 과다한 환상에 젖어 있기 때문일 것이다. 물론 전자와 후자 사이에는 서로 밀접한 관계가 존재한다. 왜냐하면 미래에 대한 과다한 환상에 젖는 것도 과거가 안겨준 상처를 벗어나려는 몸부림과 연관되어 있기 때문이다. 누구나 기억하고 싶은 과거가 있지만, 반면에 기억하고 싶지 않은 과거를 간직하고 있기도 하다. 누구나 현실이 너무 힘들거나 미래가 너무 불안할 때는 행복했던 과거를 기억하며 그 속에 몰입하여 살아가려는 향수병을 앓게 되지만, 반면에 과거가 너무나 잔혹한 고통이었을 때는 현재에 몰입하거나 미래로 상상의 나래를 펴게 된다.

커다란 고통을 안겨준 사고가 있다면, 우리는 당연히 그 사고를 잊고 싶어 할 것이다. 그러나 그 망각은 다음에 더 큰 슬픔을 안겨줄 수도 있다. 그러므로 무조건 기억하지 않는 것만으로 그 사고가 안겨준 고통을 극복할 수 있는 것은 아니다. 우리는 그 사고를 기억하고, 다시는 그런 일이 일어나지 않도록 현재와 미래를 설계해 나가야 할 필요가 있다. 그런데 왜 우리는 이런 설계를 제대로 하지 못하는 것일까? 혹시 우리 안

에 기억을 창조적으로 재생산할 수 있는 역량이 빈곤한 것은 아닌가? 이 문제를 좀 더 깊이 들여다보기 위해서는, 우리는 우리의 현대사로 되돌아가볼 필요가 있다.

우리의 현대사에는 나라를 빼앗기고 언어를 말살당한 식민지 시대가 자리하고 있으며, 민족이 동강나고 초토화된 극도의 빈곤의 시대가 존재하고 있다. 또한 잿더미가 된 현실 속에서 국가와 민족을 위해 나를 지워야 했던 반인권적이고 반주체적인 시대가 존재하고 있다. 빼앗김, 빈곤, 억압이라는 단어들로 가득 찬 20세기 우리의 과거는 기억하고 싶지 않은 트라우마로 자리하고 있다. 이런 의미에서 우리에게는 우리의 것이라고 할 수 있는 고유한 전통적 자산이 제대로 계승되지도 자라나지도 못했다. 강자가 되기 위해 강자의 언어, 학문, 기술, 자본, 권력을 숭상하며 정신없이 이들을 추구해야만 했다. 기억으로부터 도망가는 길만이 우리가 살 수 있는 길이었다. 일어난 과거도 일어나지 않은 과거가 되어야만 했다. 박종홍은 1950년대의 우리의 험난했던 현실과 관련하여 다음과 같이 주장하고 있다.

> 눈물 바가지를 부숴버리자. 그만큼 지치도록 울었으면 인제는 싫증이 날 때도 되었으련만. 지긋지긋한 그 눈물 바가지 생각만 하여도 진저리가 난다. 눈물이 가장 많은 사람일수록 눈물을 미워할지도 모른다. 그러나 그 눈물은 아직도 한가하고 여유가 있을 때에만 잘 나오는 법이다. 정말 분해 보아라. 억울해 보아라. 발등에 불이 다급한 창졸지간에는 눈물도 콧물도 나올 사이조차 없을 것이다. …… 허무하다 절망이다 하며 뇌까릴 수 있는 동안은 허무나 절망을 아직 바라다볼 수 있는 여건을 가진 팔자 좋은 사람이다. 하도 기가 막힐 때는 눈물도 마르고 말 것이다.[2)]

2) 박종홍(1998), 「눈물 바가지」, 『朴鍾鴻全集』 제6권, 민음사, p. 343.

이처럼 박종홍은 우리가 과거에 얽매여 슬퍼하고만 있을 수 없다고 보았다. 그는 우리가 열등감과 이로 인해 심해지는 피해망상증에서 빨리 벗어나서 미래를 향해 부단히 창조해나가야 한다고 보았으며, 그래서 민족의 개조를 강조하였다.[3] 그는 이런 관점에서 우리 인간의 눈이 단순히 과거를 그대로 기억하여 재현하는 카메라의 수준을 넘어 미래를 새롭게 창조하는 혁명의 역할을 담당해야 함을 강조하였다.[4] 그에 의하면 우리의 미래의 건설에 해악을 끼치는 구악은 없애 버려야 한다.[5] 물론 그가 강조하듯이, 우리의 미래를 새롭게 창조하는 것이 과거의 전통을 버리자는 것은 아니다. 오히려 창조는 전통을 새롭게 재창조하는 것이다.[6] 그래서 그는 새로움에 대해서 다음과 같이 주장하고 있다.

> 변해서 새로운 경우도 있으나, 변하였기 때문에 낡은 경우도 있는 것이 아닌가. 변화가 없는 곳에 새로운 것도 있을 수 없겠으나, 변화하였다고 무엇이나 새로운 것도 아닌가보다. …… 또 밤낮으로 첨단의 새로움을 뽐내는 것이, 잘 알고 보면, 남의 뒤꽁무니만 따르기에 바쁜, 흉내에 불과한 것인지도 모를 일이다. 남의 흉내에서 찾는 새로운 것이 진정으로 새로운 것인가 의문이 아닐 수 없다.[7]

이처럼 과거에 대한 기억을 무조건 지워버리고 미래의 상상으로 달려가 외부의 낯선 것만을 추구하는 숭배주의를 그는 경계하였다. 그렇지만 기억 속에 자리하고 있는 치욕스러운 우리 과거에 대한 그의 울분은 죽음을 각오한 사투를 통해 현실을 개조해야 하는 강인한 힘의 주체를 강조하지 않을 수 없었다.[8] 이런 그의 울분은 한국의 근대화 과정에도 그

3) 박종홍(1998), 「열등감」, 『朴鍾鴻全集』 제6권, pp. 348-358 참조.
4) 박종홍(1998), 「눈은 카메라가 아니다」, 『朴鍾鴻全集』 제6권, pp. 359-368 참조
5) 박종홍(1998), p. 367 참조.
6) 박종홍(1998), 「마음의 자세」, 『朴鍾鴻全集』 제6권, p. 377 참조.
7) 박종홍(1998), 「새로운 것」, 『朴鍾鴻全集』 제6권, p. 412.

대로 이어졌다. 우리의 근대화에는 부끄럽고 아픈 과거지만 이를 끌어안고 품는 길보다는 미래의 힘찬 주체, 강한 국가를 위해 떨쳐내야 하는 길이 더 강하게 자리하고 있었다. 한 마디로 우리의 현대사에는 '기억하는 주체'보다는 '창조하는 주체'를 확립하는 것이 더 급선무로 자리하고 있었다. 이렇게 미래로 서둘러 달려가야 하는 '새 역사 창조', 이를 통해 마련하려는 근대화는 개인들의 개성적 사유보다는 국가와 민족 아래 결집된 강인한 집단적 주체를 요구하지 않을 수 없었다. 그러므로 이 창조는 국가주의, 민족주의와 밀접한 관계를 지니지 않을 수 없었다. 이와 같은 경향은 '국민교육헌장'과 '새마을운동' 정신에 훨씬 더 분명하게 나타나고 있다.[9]

이러한 경향은 이미 이승만 정권 때부터 깊이 작동해온 논리이기도 하다. 당시 문교부 장관을 지낸 안호상(安浩相, 1902-1999)은 일민주의(一民主義)라는 기치 아래 민족의 대동단결을 통해 강건한 국가를 만들어야 한다고 강하게 주장하였다.[10] 조국 근대화 과정 속에 작동한 부국강변이라는 유토피아주의에서는 과거는 탈출의 자리가 되어야만 했다. 전두하(全斗河, 1927-) 역시 조국애를 숭고한 정신으로 이해하고, 국가 구성원들은 국가를 부모로 모셔 영원한 이상을 실현해야 한다고 주장하고 있다.[11] 우리는 국가와 민족을 위해 저마다 지니고 있는 고통스러운 기억들을 제거하고 새 세상을 창조하는 조국근대화를 위해 자신의 "개조"를 수용하는 인간이 되어야 했다.[12]

---

8) 박종홍(1998), 「현실파악」, 『朴鍾鴻全集』 제1권, p. 432.

9) 김석수(2008), 『한국현대실천철학』, 돌베개, pp. 114-147 참조.

10) 안호상(1950), 『일민주의의 본바탕』, 서울일민주의연구원, pp. 5-30 참조.

11) 전두하(1971), 『國民倫理』, 대학문고사, pp. 387-401 참조.

12) 한국 군사정권 시절 박종홍, 김형효 등은 '국민교육헌장'과 '새마을운동' 등을 통해 민족개조론, 인간개조론 등을 강하게 주장하였다(박종홍(1998), 「민족개조론」(1972), 『朴鍾鴻全集』 제6권, p. 517 참조. 김형효(1997), 「韓國現代社會思想에 대한 反省－충효정신에 대한 사회철학적 정립」, 『국민윤리연구』 6호, 국민윤리교육연구회 엮음,

이처럼 '기억'을 넘어 '개조'로 향하는 창조적 주체는 모든 힘을 중앙으로 결집시키는 중심주의에 이바지해야 했다. 중심주의는 한국의 과거를 쓸고 새 세상을 창조하는 기본 이념으로 자리하고 있었다. 이로 인해 그나마 기억을 간직하고 있었던 지방의 마을 전통도 도시로의 결집 속에서 지워져 나가야만 했다.[13] 간디의 주장처럼 마을은 도시에 잡아먹혀야만 했다.[14] 싫든 좋든 과거를 기억하고 그 속에서 서로의 역사를 공유하며 함께 살아왔던 정어린 기억의 공동체는 익명적이고 추상적인 개인들 사이에서 형식적 관계가 지배하는 도시에 밀려나야만 했다. 바로 이 도시의 심장부에 시장이 자리하고 있고, 이 시장은 기억을 통해 서로의 아픔과 기쁨을 나누는 인간보다 서로를 의심하며 무한대로 경쟁하거나 서로에게 무관심한 채 고립적으로 살아가는 인간을 더 선호하였다. 오늘날 시장에서 신적인 자리를 차지하고 있는 자본은 바로 이러한 인간의 고립을 통해서 자기증식을 더 강화하고 있다.

한국의 근대화 과정은 과거의 아픈 기억으로부터 탈출하기 위해 거대한 국가로 옮겨왔으며, 다시 한 번 시장으로 이동해왔다. 국가에서 시장으로의 이행은 서구의 근대화 과정에서 가장 강렬하게 일어났던 현상이기도 하다. 군사정권이 끝이 나고 문민정부, 국민의 정부, 참여정부, 실용정부로 이행해오면서 국가로부터 시장으로의 이행은 더욱 더 강화되어 왔다고 해도 과언이 아니다. 과거 국가주의가 요구한 창조적 인간에도

---

pp. 161-169 참조). 이러한 '개조' 운동은 북한에서도 마찬가지였다. 북한의 '김일성 주체사상'의 핵심 이론가이기도 한 황장엽도 "인간을 보다 힘 있는 존재로 발전시키기" 위해서는 "인간개조 사업", "자연개조 사업", "사회개조 사업"을 해야 함을 강조하고 있다(황장엽(2000), 『인간중심철학의 몇 가지 문제』, 시대정신, p. 53 참조).

13) 1, 2차 경제개발을 하던 1960년대 후반에는 약 250만 명이 대도시로 이주하였다(고원(2006), 「박정희 정권 시기 농촌 새마을운동과 '근대적 국민 만들기'」, 『경제와 사회』 통권 제69호, 봄호, pp. 185-189 참조).

14) 마하트마 간디(2006), 『마을이 세계를 구한다(Village Swarjj)』, 녹색평론사, pp. 50-61 참조.

기억하는 인간이 중요하지 않듯이, 오늘날 신자유주의가 희망하는 창조적 인간에도 기억하는 인간은 그다지 중요하지 않다. 서구 근대화 과정에서 부르주아지를 통해서 시도된 혁명에도 기억하는 인간을 통해 과거를 살리기보다는 기억 속에 담긴 굴종과 아픔의 역사를 한풀이하는, 그래서 '계몽적' 주체가 너무나 간절했듯이, 우리의 조국근대화 과정에도 아프고 수치스러운 과거를 기억하는 인간보다 국가로부터 과거를 청산하도록, 그래서 창조를 명령받는 '국민적' 주체가 너무나 절박하였다. 그러나 기억을 넘어가는 그들의 '계몽적' 주체에는 시장을 통해 의심하고 경쟁하는 능력을 길러내어 개인의 인권을 확립하는 주체가 자리하고 있었다면,[15] 기억을 넘어가는 우리의 '국민적' 주체에는 국가의 강건함을 위해 국가가 통제하는 시장에 열심히 참여하는 '수동적' 주체가 자리하고 있었다.

그러므로 우리는 이 주체를 다시 한 번 주체화하는 과정을 겪지 않을 수 없었다. 그것이 이른바 1987년 6월 민주화 항쟁 이후 전개된 '시민적' 주체의 모색이었다. 우리는 이 과정을 통해 중심주의를 극복할 수 있는 지방자치라는 단초를 마련했으며, 강한 국가주의가 낳은 수동적 주체를 넘어 능동적 주체를 재구성할 수 있는 길을 마련하였다. 그러나 서구의 계몽적 주체가 의심과 경쟁을 통해 시장에 예속됨으로 인해 고립감과 우울함에 시달리게 되었듯이,[16] 오늘날 우리 역시 이런 과정을 밟고 있다. 아니 어쩌면 우리의 오늘의 주체는 서구보다 더 계산적인 주체가 되어, 더 고독하고 더 우울한 상황에 처해 있다고 해도 과언이 아니다. 억압이 강할수록 해방에 대한 욕구가 더 강해지게 마련이듯, 우리는 서구보다

15) Hannah Arendt (1958), *The Human Condition*, Chicago & London: The University of Chicago Press, pp. 273-280 참조.

16) 테일러는 현대사회를 '과도한 개인주의화', '자기중심적인 세대 확산', '자기도취 만연'으로 점철된 불안한 사회로 규정하고 있다(찰스 테일러(2001), 송영배 옮김, 『불안한 현대사회』, 이학사, pp. 10-13 참조).

더 계산적이고 더 이기적인 상황을 보여주고 있기도 하다. 우리는 서구보다 더 강하게 시장논리에 몰입하고 있으며, 더 심한 우울증과 자살에 노출되어 있다. 이런 현상은 세계 그 어디에서보다 더 급속하게 인터넷 문화가 확산되면서 더 심화되고 있다. 서로의 역사에 대해서 기억을 거부하는 익명적 주체들, 이른바 아바타들이 더 주도하는 세상이 우리 현실 앞에 확산・심화되고 있다. 그래서 지금 우리 사회는 세계 자살률 1위라는 서글픈 기록을 간직하고 있다.

이처럼 우리의 근대화는 아픈 상처를 간직하고 있는 기억의 주체들이 서로 아픔을 달랠 수 있는 공동체 회복의 길을 열어주지 못했다. 이는 아렌트가 주장하듯이, 서구 근대화의 과정이 이미 아우슈비츠를 재연함으로써 중세의 비극을 다른 형태로 재산출하는 모습이기도 하다.[17] 그녀에 의하면 아픔을 안고 있는 이웃을 저버린 하느님에 대한 사랑이 중세의 비극을 낳았다면, 사랑을 의심으로 대체한 근대 시장국가도 이 비극을 다시 재연한 꼴이다. 둘 다 잘못과 죄를 품고 있는 기억의 공동체를 붕괴시키고 만 것이다. 그래서 아렌트는 자신의 박사학위 논문에서 우리를 전체주의라는 폭력적 구조로부터 해방시키기 위해서 기억과 사랑의 관계를 중요하게 다루고 있다. 그녀에 의하면 지상의 아픔을 간직하고 있는 이웃들에 대한 사랑을 외면한 채 천국의 신에 대한 사랑(caritas)으로만 향해 있을 경우, 우리는 모두 폭력적인 인간으로 전락할 수 있다.[18] 그녀는 지상의 이웃들을 사랑해야 할 근거를 우리가 죄를 지은 존재임을 기억해내는 데서 찾으려고 한다. 그러므로 아렌트에게 '기억의 공동체'는 곧 '운명의 공동체'이자 '사랑의 공동체'가 성립되는 기초이기도 하다.[19]

---

17) H. Arendt (1958), p. 137 참조.

18) 한나 아렌트(2013), 조안나 스코트/주디스 스타크 편집 및 해설, 서유경 옮김, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 텍스트, pp. 166-171 참조.

19) 한나 아렌트(2013), pp. 168-177 참조.

이런 면에서 볼 때, 우리의 현대사는 기억을 통해서 한풀이의 기반을 구축해왔거나, 아니면 기억을 지움으로써 냉혈적인 인간이 되는 길을 걸어왔다. 그래서 국가와 시장은 권력의 자리이자 예속의 자리였다. 우리는 한편에서는 국가를 통해 아픈 기억의 상처를 씻어내지만, 동시에 그 속에 내가 종속되어 없어져야 하는 또 다른 아픔을 맞이해야만 했다. 그런가 하면 우리는 다른 한편에서는 시장을 통해 상처를 망각하거나 한풀이를 함으로써 내가 일어설 수는 있었지만, 동시에 그 대가로 고독하고도 우울한 내가 되어야만 했고, 급기야는 나를 죽여야 하는 상황이 되어야만 했다.[20]

한 기억 수집가 김명환 씨가 지난 세월호 사고를 삼풍백화점 사고와 연계하여 다음과 같이 표현하고 있다.

> 그때나 지금이나 바뀐 게 없습니다. 사고가 나면 그때뿐이죠. 어릴 때부터 안전교육을 강화해야 하겠지만, 우선 있는 법이라도 잘 지켜야 합니다. 재난관리법에 학교에 몇 명 이상 안전교육사를 두게 돼있는데 그게 법에만 있는 문구지 실제 운영이 안 되고 있어요.[21]

기억을 하는 것은 옛것을 절대화하기 위한 것도, 미래에 복수를 하기 위한 것도 아니어야 한다. 기억은 함께 살아가야 할 이웃들을 사랑해야 할 이유를 찾는 것이다. 그러나 우리에게 이런 기억 개념이 제대로 자리하고 있지 못하다. 우리에게 기억은 가진 권력을 절대화하기 위한 기억

---

20) 이처럼 한국 현대사는 과다 국가주의와 과다 시장주의 아래 "성실한 소시민"으로 살아가는 "충실한 부하의 가치"와 "야망"을 가지고 살아가는 "성공 CEO"의 가치가 착종되어 있다(황상민(2012), 「한국인의 '가치'에 대한 심리코드 탐색을 바탕으로 한 우리 사회 삶의 질 개선방안 모색」, 『인문정책연구총서』 2012-17, 경제・인문사회연구회 편, pp. 67-70 참조).

21) 손준현(2014), 「기억수집가, '삼풍'에서 '세월호'를 채록하다」, 한겨레, 2014.10.09 참조.

이나, 아니면 이들에게 복수하려는 기억이 중심을 이루고 있다. 이런 기억은 공동체를 파괴하는 기억이며, 우리의 삶을 무의미하게 만드는 기억이다. 이런 기억은 몸을 통해 기뻐하고 아파하는 감각들을 마비시키며, 마비를 통해 자라난 폭력적인 권력들이 활동하는 자리를 만들어주고 말았다. 우리들의 몸은 조국근대화 프로젝트 아래서 무력해졌거나, 아니면 시장의 무한한 경쟁 속에서 고갈될 수밖에 없는 상황에 처하게 되었다. 우리의 국가와 시장, 그 어디에서도 자율적인 몸은 존재할 수 없었으며, 따라서 몸을 통해 기억하는 마음들의 공동체도 가능하지 않았다. 바로 이런 부정적 기억 속에서 이웃을 사랑해야 할 이유를 찾지 못하는 권력자들이 자라났다. 지난 세월호 사태의 불행에도 이들 권력자들의 부당한 역할이 자리하고 있었다.

함께 아파하고 기뻐하는 이웃들에 대한 사랑이 결여된 국가와 선박회사는 국민들의 안전에는 관심조차 없었다. 세월호라는 배를 구입하는 과정에서부터 이미 국가권력과 자본은 서로 공생적 관계에 놓여 있을 수밖에 없었다.[22] 사적 영역인 경제적 권력이 공적 영역인 정치적 권력을 잠식해버린 서구사회가 새로운 아우슈비츠를 탄생시킨 것에 대해서 아렌트가 강하게 비판했듯이,[23] 우리 역시 세월호 선주와 국가 권력이 국가 구성원들의 안녕을 돌보아야 할 일차적 의무를 방기한 것에 대해서 비판하지 않을 수 없다.[24] 물론 지난 세월호의 폭력을 이들에게만 책임을 묻

22) "2008년 이명박 정부 시절 여객선 선령제한 규제를 20년에서 30년으로 완화해" 주었으며, 이로 인해 정부는 선령이 18년 된 배를 청진해운이 구입할 수 있는 길을 열어주었다. 뿐만 아니라 선주는 배의 안전성에 위험이 초래될 수 있음에도 불구하고 배 구조 개선을 감행하였으며, 정부 역시 이를 엄격히 관리하지 않았다(문흥수(2014), 「세월호 참사원인 '선령완화' 청 개입정황 포착」, 2014.10,19, 브레이크뉴스 참조. 김기철(2014), 「검찰, '청해진해운 정·관계 로비' 정황 포착 … 자금 흐름 추적」, 2014.04.25. CBS뉴스 참조. 민주사회를 위한 변호사 모임(2014), 「세월호 참사 최종 진상규명 17대 과제 중간검토보고서」, 2014.05.29, p. 171 참조).

23) Hannah Arendt (1958), pp. 50-78, p. 167 참조; 사이먼 스위프트(2004), 이부순 옮김, 『스토리텔링 한나 아렌트』, 앨피book, pp. 13-25 참조.

는 것으로 끝날 수 있는 것은 아니다. 이들 권력에 예속되어 있는 선장 및 선원, 그리고 선주(船主)의 회사 직원들에게도 그 책임을 묻지 않을 수 없다. 매우 위험한 항로임에도 불구하고, 항해를 감행한 선주와 그의 지시를 따른 선장 및 선원들의 행위에는 아픈 과거를 기억하는 몸들의 활동이 마비되어 있으며, 이윤추구를 목적으로 하는 시장논리가 강하게 자리하고 있었다. 우리를 더욱 더 슬프게 하는 것은 이들이 이러한 예속을 넘어 생명의 존엄성을 방기하는 악의 활동에까지 참여했다는 점이다. 특히, 선장의 경우는 우리를 더욱 더 암담하게 만든다. 그는 위험에 처해 있는 모든 생명을 돌보아야 할 위치에 있음에도 불구하고 자신의 생명을 구하려고 배를 먼저 빠져 나가고 말았다. 그야말로 그는 서로의 삶의 역사를 몸으로 기억하고, 거기로부터 서로를 사랑해야 할 의무를 일깨워내지 못했다.

지금 우리는 서로를 기억해주고 그 속에 함께 동참하여 소통하는 '이야기' 공동체가 붕괴된 사회에 살고 있다.[25] 시장권력이 국가권력과 타협하거나 이를 압도하는 오늘의 사회에는 국민들을 상품으로 전락시키는 현대판 아우슈비츠가 자라나고 있다. 특히, 스마트 폰 시대가 열리게 되면서 나르시시스트들이 너무나 증가하고 있다. 무한증식을 꿈꾸는 자본이 지배하는 시장에서 지친 개인들은 모두 고독과 피로를 달래는 연인을 이웃에 있는 사람이 아니라 주머니에 있는 폰에서 찾고 있다. 시장 속에 자리하고 있는 고독한 개인들은 감시하고 경쟁할 수밖에 없는 이웃 사람보다는 언제나 자신이 자유롭게 사귀고 헤어질 수 있는 폰 속의 연인을 찾고 있다. 지금의 글로벌 사이버 자본은 우리들 모두로 하여금 감

24) 심상목(2014), 「"세월호 침몰은 증톤・과적・운항 과실" 검찰 최종 결론」, 『머니위크Money Week』, 2014.10.06 참조; 지호일(2014), 「해경 고위층, 언딘에 독점 구난업무 맡기려 압력 행사」, 『국민일보』, 2014.10.07 참조; 국민일보 사설(2014), 「세월호 수사 일단락, 미흡한 건 특검에 맡겨야」, 『국민일보』, 2014.10.07 참조. 민주사회를 위한 변호사 모임; Hannah Arendt (1958), pp. 172-174 참조.

25) 한나 아렌트(2004), 홍원표 옮김, 『혁명론』, 한길사, p. 15 참조.

각을 무디게 만들고 몸을 마비시켜 무한 경쟁 속에서 고독을 느끼며 탈진하는 상태가 되도록 만들고 있다.[26]

우리의 현대사에서 전개된 국가의 과다 통제는 개인들로 하여금 과다 자유로 향하도록 만들었다. 오늘날 인터넷 문화의 급속한 발전은 이런 개인들의 욕구에 더 부합하는 상황을 제공하고 있다. 이로 인해 우리의 개인들은 서구보다 더 심하게 나르시시스트가 되어가고 있으며, 이로 인해 타자 상실을 더욱 더 강하게 경험하고 있다. 죄의식을 잃어버리고 과다 경쟁과 성패의 장으로 내몰리고 있는 오늘의 우리들 모두는 피폐해지고 있는 상황이다. 우리가 이런 탈진과 피폐의 상태에서 벗어나기 위해서는 이제 이웃을 다시 발견하고, 그 속에서 소중한 삶을 일구어내는 기억공동체를 재구성해야 할 것이다. 이제 이 공동체는 식민시대, 냉전시대, 권위주의 시대에 지배자의 논리에 따라 구성된 기억에 병적으로 반항하며 자기희열에 몰입하는 상상력의 환상이 아니라 이 환상마저 깨고 나가 자율적으로 연대하는 생활인들의 대항기억에 기초해야 한다.[27] 이를 위해서는 우리 안에 암적으로 자라나고 있는 “악의 평범성”(banality of evil) 문제를 다시 고민하지 않으면 안 될 것이다.

3. 우리는 왜 사유하지 못하는가?

이처럼 기억을 상실한 채 우리의 삶 속에 일상화되고 있는 사고와 악

26) 한병철(2014), 김태환 옮김, 『피로사회』, 문학과지성사, pp. 15-20 참조.

27) 정근식(2013), 「한국에서의 사회적 기억 연구의 궤적: 다중적 이행과 지구사적 맥락에서」, 『민주의의와 인권』 제13권 2호, 전남대학교 5·18연구소 편, p. 387 참조. 아리스토텔레스는 이런 맥락에서 기계적으로 반복하는 습관적 기억보다는 숙고적 상상을 통해 이루어지는 기억을 중시하며, 플라톤의 탈감각적 상기에 기초한 기억보다 공통감각에 기초한 기억을 중시한다(조대호(2014), 「기억, 에토스, 행동」, 『汎韓哲學』 제74집, 범한철학회 편, pp. 142-146, pp. 158-160 참조).

을 극복하기 위해서는, 우리는 이런 삶 속에 자리하고 있는 자신을 거듭 태어나도록 해야 한다. 우리는 지금 '기억하지 못하는 존재'일 뿐만 아니라 '사유하지 못하는' 존재로까지 전락하고 있다. 일찍이 아렌트는 악이 평범한 곳에서 발생함을 분석하면서, 바로 그 악의 평범함이 '사유하지 않음'에 근거하고 있음을 입증해내려고 하였다. 그녀에 의하면 아이히만이 범한 악은 인간이 근본적으로 사악해서 발생한 것이 아니라, 사유하지 못함에서 비롯된 것이다.[28] 아이히만은 누구보다 성실한 국가공무원이었고, 누구보다 국가의 명령을 잘 따랐던 사람이다. 그러니까 법실증주의의 입장에서 보면, 그는 법을 너무나 잘 준수한 모범적인 준법주의자였다. 실제로 쾰른의 변호사 세르바티우스(Robert Servatius)는 기자와의 인터뷰에서 "아이히만은 신 앞에서는 유죄라고 느끼지만 법 앞에서는 그렇지 않다"고 언급했음을 강조하고 있다.[29] 이와 같은 그의 준법정신은 또 다른 형태로도 나타나고 있다. 카스트너(Kastner)가 그에게 "아우슈비츠의 죽음의 공장"(the death mills at Auschwitz)을 중지할 것으로 요구했을 때도, 그는 이것을 중지하는 것은 자신의 능력 밖의 일이며, 그래서 자신은 어쩔 수 없이 명령을 따를 수밖에 없다고 주장했다(EiJ, 116-117/예아, 186-187). 이처럼 그는 재판관들 앞에서 자신이 국가에 대한 의무

28) 근자에 아이히만에 대한 아렌트의 분석이 잘못되었음을 지적하는 비판들이 제기되고 있다. 아이히만은 아렌트의 분석처럼 국가의 명령에 아무 생각 없이 따른 자가 아니라 반유대주의 신념에 입각하여 의도된 악행을 저지른 자로 재평가되고 있다(이동기(2015). 「아렌트는 아이히만에 속았다」, 한겨레21, 제1046호, 2015.01.27 참조). 이런 평가에 입각한다면 아렌트의 아이히만에 대한 진단은 잘못되었다고 볼 수 있다. 그렇지만 사료의 분석에 입각한 이런 반론이 타당하다고 하더라도 악이 사유하지 않을 때 발생한다는 그녀의 주장은 여전히 유효하며, 이런 의미에서 악의 평범성에 대한 그녀의 주장도 오늘의 우리 삶에서 중요한 값어치를 지니고 있다고 볼 수 있다.

29) Hannah Arendt (1977), *Eichmann in Jerusalem —A Report on the Banality of Evil,* New York: Penguin Books, p. 21; 한나 아렌트(2013), 김선욱 옮김, 『예루살렘의 아이히만』, 한길사, 2013, pp. 73-74. (이하 "EiJ/예아"로 표기함)

를 준수했고, 또한 명령을 이행하고 법을 지켰다고 강조하였다(EiJ, 133/예아, 209).

그러나 그는 자신이 이렇게 따르게 되어 시행하게 된 법의 집행이 자신의 이웃들에게 어떤 고통을 주고 있는가에 대해서는 근본적으로 사유하지 못했다. 그는 소크라테스처럼 질문하는 사유도 하지 않았으며, 그렇다고 칸트처럼 스스로 사유하지(selbstdenken)도 않았다. 그래서 그는 사유의 주체가 되지 못했을 뿐만 아니라, 자신이 어떤 악을 발생시키고 있는가에 대해서 깨닫지도 못했다. 그가 사유했다고 하더라도 그의 사유는 현실과 괴리된 자기 속에 갇힌 사유였다. 아렌트에 따르면 인간의 사유는 부단히 유혹을 받는다. 인간은 자신의 사유가 부딪히는 현실이 너무 힘들게 될 경우, 이를 피하거나 넘어가기 위해 초월하는 사유를 하거나, 아니면 자기 내면으로 침잠해 들어가는 사유를 하게 된다. 그러나 사유가 이런 길을 택하게 되는 순간, 사유는 미쳐 있거나 무력한 상태에 빠져 있게 마련이다. 사실 이런 사유는 자기 독백적인 사유일 수밖에 없으며, 따라서 이웃과 소통을 하지 못하는 광인의 상태에 빠져 있게 된다.

칸트는 이런 상황을 이미 잘 설명해주고 있다. 사유는 감성에서 주어지는 직관의 잡다한 내용과 관계를 맺지 못할 때는 공허함을 벗어나지 못하며, 역으로 사유가 이 내용을 일방적으로 지배하게 될 때는 맹목적이게 된다.[30] 또한 인간이 이성적 사유를 통해 추구하게 되는 이념도 이를 감성화하여 현실적인 실재로 전환하려고 할 경우 가상(Schein)이 되어버린다(B352-353). 그는 이와 같은 태도 아래서 개념과 직관 사이를 매개하는 '도식'에 관해서, 그리고 이념과 실재 사이를 매개하는 '상징'에 관해서 논의하고 있다. 이들 모두에서 그는 판단력의 역할이 중요함을 지적하고 있다(KrV, B176-187).[31] 인간의 사유가 판단력의 도움을 받지 않

30) I. Kant (1911), *Kritik der reinen Vernunft*, 학술원판 칸트전집 제3권, B75. (* 이하 KrV로 표기함)

31) I. Kant (1913), *Kritik der Urteilskraft*, 학술원판 칸트전집 제5권, pp. 351-353. 임마누엘

을 경우, 독단의 상태나 공허함의 상태에 빠져들 수밖에 없음을 그는 강하게 주장하고 있다. 그에게서 판단력은 인간의 사유가 현실과 관계를 맺도록 매개해주는 기능을 한다. 특히, 그는 인간의 상상력의 자유로운 놀이가 광인의 상태가 되지 않도록 하기 위해서는 바로 이 상상력이 지성과 관계를 맺어야 한다고 보며, 나아가 이들 사이의 참된 만남은 공통감(sensus communis)을 통해 이루어져야 한다고 보고 있다(KU, 238-241, 293-294, 316-317/판비, 239-244, 318-319, 352-353). 그에 의하면 바로 이 공통감은 스스로 생각하는 지성의 준칙과 타자의 입장으로 마음을 넓혀 가는 판단력의 준칙, 그리고 일관되게 사유하는 이성의 준칙에 기초하고 있다(KU, 294-296/판비, 318-321). 누군가가 스스로 생각하지 못하고 선입견에 젖어 있거나, 보편적 입장에 서지 못하고 자신의 사적 입장에 빠져 있거나, 체계적으로 사유하지 못하고 자의적인 입장에 머물러 있게 되면 그는 자기중심주의에 빠진 나르시시스트가 되거나 광인이 될 수밖에 없다. 실제로 칸트는 이런 공통감을 상실하고 자기 안에 갇히게 된 경우를 세 가지 들고 있다. 그것이 바로 "지성의 월권", "취미의 월권", "실천적 관심의 월권"이며, 그는 이들 각각에 해당하는 자를 "논리적 자기중심주의자", "심미적 자기중심주의자", "도덕적 자기중심주의자"라고 칭하고, 사회성을 결여한 비정상적 존재로 규정하고 있다.[32]

아렌트는 칸트의 이와 같은 분석을 매우 중시하고 있다. 그녀 역시 한 인간의 사유가 자기 안에 갇히게 되는 상태를 벗어나기 위해서는 힘들더라도 타자에로 마음을 넓혀 나가 그 마음과 함께 하려는 태도, 이른바 공통감에 참여하는 노력을 기울여야 한다고 보고 있다. 정화열이 보기에

칸트(2009), 백종현 옮김, 『판단력비판』, 아카넷, pp. 399-401 참조. (* 이하 "KU/판비"로 표기함)

32) I. Kant (1917), *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht,* 학술원판 칸트전집 7권, pp. 128-130 참조. (* 이하 ApH로 표기함) 칸트(2014), 백종현 옮김, 『실용적 관점에서의 인간학』, 아카넷, pp. 120-122 참조. 칸트(1998), 이남원 옮김, 『실용적 관점에서 본 인간학』, UUP, pp. 21-24 참조.

아이히만의 문제도 칸트가 그토록 강조한 공통감, 그것도 타자의 입장에서 사유하는 공통감을 제대로 고민하지 못한 데 있다.[33] 실제로 아이히만은 재판 과정에서 자신은 칸트의 정언명령을 너무나 충실하게 이행했다고 확신하고 있다. 그는 칸트의 『실천이성비판』을 읽었음을 강조했으며, 그래서 "나의 의지의 원리가 항상 보편적 법칙의 원리가 될 수 있는 그런 것이 되어야 한다"는 칸트의 주장도 진심으로 따랐다고 주장했다(EiJ, 136/예아, 210-211). 그러나 아렌트는 아이히만이 칸트에 대해서 취한 이와 같은 태도는 미성숙한 어린이 상태일 뿐이라고 비판한다.[34] 그녀에 의하면 아이히만은 "스스로 사유할 것"을 요구하는 칸트의 계몽 정신에 충실하지도 못했으며, 히틀러의 명령이 과연 '법칙'이 될 수 있는가에 대해서도 제대로 물어보지도 않았다(EiJ, 136-138/예아, 210-211).[35]

그렇지만 아이히만은 자신이 "괴물"(monster)이 아니라, "오류의 희생자"(the victim of a fallacy)일 뿐임을 강조하였다(EiJ, 248/예아, 343). 아렌트는 이를 지켜보면서 악의 평범성을 새삼스럽게 목격하게 된다. 그녀에 의하면 악은 말과 사유를 허락하지 않는 평범한 곳에서 발생할 뿐이다(EiJ, 252/예아, 349). 아이히만이 범한 악도 그의 사유가 인류의 어느 누구와도 공감할 수 없는 상태에 기초하고 있다(예아, 382). 사실 그는 누구도 죽이려고 하지 않았으며, 너무나 근면한 공직자였다. 그러나 그는 자

33) 정화열(2013), 「악의 평범성과 타자 중심적 윤리」, 한나 아렌트 지음, 김선욱 옮김, 『예루살렘의 아이히만』, 한길사, pp. 40-41 참조.

34) 니체는 아이히만의 이와 같은 문제가 이미 칸트 주장 안에 내장되어 있다고 보고 있다. 그는 칸트 도덕철학의 요체인 정언명령이 당시 독일인으로 하여금 감각주의를 거부하고 도덕주의에 빠져들게 만들었으며, 이로 인해 생명을 길들이는 결과를 낳았다고 비판한다(니체(2014), 김정현 옮김, 『선악의 저편・도덕의 계보』, 책세상, p. 20, pp. 27-29, p. 39, p. 340 참조).

35) 칸트는 인간이 동물처럼 길들여져서는 안 되며, 스스로 생각하는 것을 배워야 하고, 이를 통해 스스로 도덕원칙에 따라 행위할 수 있어야 함을 주장하고 있다(I. Kant (1923), *Pädagogik,* 학술원판 칸트전집 제9권, pp. 450-451 참조. 칸트(2007), 조관성 역주, 『칸트의 교육학 강의』, 철학과 현실사, pp. 90-91 참조).

신의 행위가 어떠한 결과를 낳는지에 대해서 전혀 자각하지 못하는 무사유의 상태에 처해 있었다(예아, 391). 이른바 그의 사유는 공통감을 기초로 하여 현실에 참여하는 '판단' 활동을 제대로 수행하지 못함으로써 무사유로 전락하게 되었다.

이처럼 우리에게 일어난 세월호 사건에도 또 다른 형태의 아이히만이 존재하고 있었던 것은 아닌가? 이 배의 소유주를 비롯하여 선장, 선원, 심지어 사고 직후 이를 수습하는 국가 공직자에 이르기까지 이들 모두가 무사유의 상태에 빠져 있지 않았는가? 물론 표면상으로 볼 때는, 이들의 무사유는 아이히만의 경우처럼 독재자의 명령에 맹종하는 수동적인 무사유의 상태는 아니다. 사실 이들 중 일부는 국가가 정해놓은 규정을 고의적으로 어긴 자들이다. 바로 이 점에서 이들 일부의 사유는 아이히만과 같은 수동적인 무사유의 상태는 아니다. 특히 선주의 사유는 시장에서 이윤을 극대화하려는 논리에 예속되어 있었고, 선장의 사유 역시 자기목숨만 구하려는 자기중심적 사유에 매몰되어 있었다. 그런 면에서 이들의 행위는 아이히만보다 더 악한 것일 수 있다.

그렇지만 좀 더 깊이 들여다보면, 이들도 무반성적 사유에 매몰되어 있기는 마찬가지다. 이들 역시 자신들의 힘을 키우고 이익을 증대시킬 수만 있다면 타자의 아픔에 대해서는 자각조차도 하지 못하는 무사유의 상태에 젖어있었다. 더군다나 선주의 선박운영 원칙이나 지침의 부당함에 대해서 전혀 이의제기를 하지 않고 업무를 수행했던 선박회사 직원들은 아이히만과 마찬가지로 수동적인 무사유의 상태에 빠져 있었다고 볼 수 있다. 이들 역시 아이히만처럼 자신들의 행위가 어떤 결과를 낳을 것인지에 대해서 심각하게 고민하지 못했다. 규칙을 무조건 지키는 것도 사유하지 않음에 속하지만, 규칙을 마음대로 어기는 것도 사유하지 않음에 속한다. 따라서 이들 역시 아이히만과 마찬가지로 사유하지 않음에서 자유롭지 못했다.

도대체 우리에게 왜 이런 무사유가 존재하는가? 이를 좀 더 깊이 분석

하기 위해서는 왜 우리가 무사유 상태에 빠지게 되며, 악을 일상에서 범하게 되는가를 분석한 아렌트의 주장에 대해서 살펴볼 필요가 있다. 그녀는 『예루살렘의 아이히만』(*Eichmann in Jerusalem*)을 작업한 후, 이곳에서 목격한 악의 평범성 문제를 더 깊이 분석하기 위해서 『정신의 삶－사유』(*The Life of Mind－Thinking*)를 집필하게 되었다. 여기에서 그녀는 아이히만이 행한 악이 우매함에서 비롯된 것이 아니라 "사유하지 않음"(thoughtlessness)에서 비롯된 것으로 평가하고 있다.[36] 그런데 이런 "사유하지 않음"은 일상에서 너무나 자주 일어나며, 특히 "몸으로 말하지 않는" 추상적 말하기나 형식적 말하기에서 너무나 자주 발생하고 있다. 그녀에 의하면 우리는 몸이 존재하는 다수들의 세계에서는 복수성과 현상성에 주목해야 하며, 더군다나 몸을 가진 마음들이 지닌 감정들에 주목을 해야 한다(LM, 32-34/정신, 57-59).

그러나 인간의 사유는 이런 몸과 더불어 동반되는 질병이나 죽음이라는 사건을 애써 피하고 싶어 몸을 이탈하려고 한다. 그 대표적인 경우가 플라톤과 데카르트이다. 이들은 소크라테스나 칸트와 달리 사유가 자신 안에서 자신과 자신이 아닌 것 사이의 갈등, 이른바 "하나 속의 둘"이라는 고통을 감내하기보다는 이를 무시하려고 한다(LM, 179-193/정신, 278-299).[37] 이들에게 몸들이 존재하는 다수의 세계는 불결함의 자리가 된다(LM, 47-48/정신, 80-81). 이른바 사유가 무력해지거나 독선에 빠지지 않기 위해서는 사유는 자신의 생명을 길러내야 할 현실로 나가야 하며, 더군다나 그 현실에 직면하여 자신이 쉽게 그와 하나 될 수 없음에

36) Hannah Arendt (1978), *The Life of Mind－Thinking*, New York and London: Harcourt Brace Jovanovich, p. 4 참조. 한나 아렌트(2004), 홍원표 옮김, 『정신의 삶 1－사유』, 푸른숲, p. 17 참조(* 이하 영어판은 'LM'으로, 한글판은 '정신'으로 표기함).

37) 박구용은 다른 맥락에서 이야기하고 있지만, "타자와의 진정한 소통은 자기와의 소통 불가능성에서 시작한다"고 주장하고 있다(박구용(2014), 「악의 사회 비판」, 『악의 문제와 한국사회』, 한국가톨릭철학회/경제・인문사회연구회 공동학술대회보, 2014.09.27, p. 55 참조).

대해서도 통증을 느껴야 한다. 사유는 바로 이 고독[38]한 시련의 과정 속에서 공통감을 통해 자신의 공허와 독단을 벗어나야 한다(LM, 53-65/정신, 89-107). 그녀에 의하면 인간은 몸들을 지닌 사람들 사이에서 이야기를 하며 살 때 비로소 살아있게 된다(LM, 74/정신, 116).[39]

이처럼 아렌트는 칸트의 영향을 강하게 받아 사유가 구체적인 생명력을 갖기 위해서는 사유 그 자체가 판단을 통해 현실로 나가야 한다고 주장하고 있다. 이 판단은 현실 속에 몸을 담그고 살아가야 하는 인간이 자신의 사유의 공허함과 독단성을 피하기 위해 불가피하게 거쳐야 하는 과정이다. 사유가 이런 판단의 활동에 도움을 받지 않으면 그 사유는 무력하거나 무모할 수밖에 없다. 따라서 사유는 반드시 판단의 과정을 거쳐야 한다. 이 길만이 사유의 독재를 막는 길이다. 칸트의 "반성적 판단력"이 지향하는 "미감적 보편성"은 바로 이런 목적을 강하게 지니고 있다(KU, 215-216/판비, 208-209). 평생을 전체주의라는 악과 싸워왔던 아렌트로서는 칸트의 "반성적 판단력"이 지향하는 "미감적 보편성"과 "공통감"은 자신에게 너무나 소중한 요소가 아닐 수 없었다.

우리는 칸트와 아렌트의 이런 생각으로부터 세월호에 발생한 악을 다시 분석해보지 않을 수 없다. 세월호에 작동하지 않은 무사유, 즉 판단을 매개로 하지 않은 사유는 배를 탄 모든 분들의 아픔을 자각하지 못하는 상황을 낳고 말았다. 칸트와 아렌트에게서 사유와 현실을 매개하는 판단은 스스로 사유하되 타자에로 마음을 넓혀나가는 공통감으로 향해 있다.

---

38) 아렌트는 '고독'과 '고립'을 구분하고 있다. 전자는 사유가 자기 안에서 자기 아닌 존재와 하나 될 수 없음으로 인해 갖게 되는 시련과 관련되어 있다. 반면에 후자는 사유가 자신이 전부라고 생각하여 더 이상 자기 외의 다른 자와 함께 하지 못하고 다른 자들로부터 분리되어 있는 상태와 관련되어 있다(LM, 185/정신, 287).

39) 김선욱은 자신이 작성한 '역자서문'에서 '이야기'는 이론과 달리 현실의 삶이 담겨 있는 일상 언어를 바탕으로 하고 있다고 보며, 그래서 이 '이야기'에는 "구체적인 현실의 힘"과 "보편적 설득력"이 함께 하고 있는 것으로 해석하고 있다(예아, 22-23).

따라서 당연히 판단은 타자의 아픔에 참여하기 마련이다. 아렌트의 표현에 따르면 판단으로 향해 있는 사유는 현실 공동체 구성원들과 함께 하는 정치의 길로 당연히 나아가야 한다. 그러나 유감스럽게도 현실은 그러하지 못했다.

그런데 왜 우리의 사유는 판단과 관계를 맺지 못하고, 아울러 정치의 길을 갈 수 없었던가? 앞장에서 분석했듯이, 한국의 현대사는 1987년 6월 민주항쟁 이전에는 사유를 하지 못하게 하는 국가주의가 강하게 작동해왔다면, 그 이후에는 사유할 겨를조차 허락하지 않는 시장주의가 지배해왔다. 전자에서는 몸이 국가의 명령에 예속되어 있었고, 후자에서는 몸이 상품화되어 시장의 요구에 구속되어 있었다. 전자와 후자, 그 어디에서도 몸을 통해 말하는 이야기 공동체가 불가능하였다. 즉 거기에는 사유가 현실 속에서 제 역할을 할 수 있는 길이 차단되어 있었다. 한편으로는 빈곤했고, 다른 한편으로는 치열했던 현실로 인해 우리의 사유는 현실로 나갈 수 없었다. 우리의 사유는 현실에 감금되거나, 아니면 현실의 노예가 되는 상황을 받아들이지 않을 수 없었다. 우리의 사유는 판단 활동을 통해 공통감의 길로 나가기보다는, 현실을 무시해버리거나 현실에 빨려 들어가야만 했다. 우리는 각자 자신의 사유가 현실에서 어떤 악을 낳는지에 대해서 질문하지 않은 채 살아와야 했다. 한편에서는 '명령' 때문에 그러해야 했고, 다른 한편에서는 '경쟁' 때문에 그러해야 했다. 국가와 시장이 저마다 독식을 하거나, 아니면 야합을 해버린 상황 속에서는 사유는 그 어떤 역할도 제대로 할 수 없다.

이처럼 사유가 둔감해지고 마비되어가는 상황은 세월호 사건 곳곳에서 발견되었다.[40] 이 배를 구입하고 운영했던 선주도, 이 배를 직접 운항했던 선장도, 이 배의 운행이 낳은 사고로 인해 발생하게 된 아픔에 대해

40) 재미언론인 조광동은 "세월호는 한국인의 정신과 의식 문화가 반영된 한국 의식 문화의 자화상"이라고 규정하였다(조광동(2014), 「원로 재미 언론인 '세월호는 한국의 자화상' 비판」, 조선닷컴 2014.05.06 참조).

서 책임져야 할 국가의 공직자도, 모두 책임을 전가하는 일에만 집중하였다.[41] 어디 이 뿐인가? 세월호 사고에 대한 책임을 묻고 있는 일부 국민들조차 이념논쟁에 휘말려 스스로 사유하고 마음을 넓혀 사유하고 일관되게 사유하는 공통감을 제대로 추구하지 못하였다.[42] 타자의 아픔에 책임을 느끼는, 그래서 공통감을 추구해야 할 사유 주체가 오래도록 앓아온 이념논쟁의 소용돌이로부터 자유롭지 못하였다. 이제 우리는 추상적 개인들 사이에 작동하고 있는 형식적 관계들이 합리성과 합법성의 이름으로 자행하고 있는 이 폭력의 세기를 끝내야 한다. 우리는 몸들이 엉켜 살았던 과거를 기억하고, 그 기억 속에서 아파했던 몸들과 그 몸속에 멍들었던 마음들이 서로 사랑해야 할 이유를 발견해야 한다. 이를 위해서는 우리는 사유가 몸과 관계를 맺도록 해야 하며, 이 관계 맺음이 판단력을 통해 공통감으로 향해 있도록 해야 한다. 이럴 때에만 우리는, 칸트나 아렌트가 주장했듯이, 자신의 사유에만 빠져 우울증에 시달리거나, 타인의 입장을 무시하는 광인이 되는 길로 나아가지 않을 수 있을 것이며, 세월호 사고와 같은 악의 일상화를 막을 수 있을 것이다.[43]

---

41) 정은주(2014), 「'네 탓'만 난무한 세월호 재판 공방」, 한겨레 21, 2014.09.15 참조.

42) 물론 일부 국민들은 세월호 사고가 일어나자 개인의 삶을 희생하면서 희생자 가족들을 돌보기도 했다. 그러나 뉴욕타임지 등 일부 외신에서는 세월호 사고 이후 한국사회가 좌우로 분열되는 상황을 보이고 있음을 지적하고 있다(나혜윤(2014), 「NYT "세월호 참사, 한국 사회 양분화시켜"」, Go발뉴스, 2014.10.05 참조).

43) 칸트는 우울증과 정신착란을 자신의 사유의 흐름을 통제하지 못하거나 사유가 자의적으로 전개되는 경우로 보고 있다(I. Kant (1917), *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht,* p. 202 참조). 박구용은 "악은 자기 자신과 너무 잘 소통하기 때문에 타자와 소통하지 않는 데서 시작한다."고 주장하고 있다(박구용(2014), p. 55 참조).

4. 과다 국가지배와 과다 시장지배를 넘어 생활정치로

우리는 기억하기조차 싫은 부끄럽고도 고통스러운 식민지 역사와 분단의 역사를 간직하고 있다. 그래서 우리는 우리 자신의 기억을 지우기 위해 미래의 유토피아로 한없이 달려가야 했다. 이른바 우리는 국가가 제공한다는 강제된 유토피아, 시장이 약속한다는 어쩔 수 없는 유토피아에 속박당한 채 새 역사의 창조와 도약의 길로 나아가야 했다.[44] 이른바 서로의 사연이 담겨 있는 장소(topos)[45]가 부정된(ou) 유토피아(u-topia)를 위해 우리는 우리의 몸들이 기억을 간직하고 있는 장소를 떠나야 했으며, 그로 인해 기억을 지워야만 했다. 뿐만 아니라 우리의 현대사에 작동해온 이런 유토피아주의는 장소에 머물고 있는 우리의 몸들이 행하는 말들에 관계할 수 있는 판단력을 감금하였으며, 이로 인해 사유는 판단과 분리된 채, 이른바 공통감을 상실한 채 우울증 환자나 광인이 되어야만 했다(ApH, 202-203). 이런 상황에서는 타자의 아픔에 대해 책임감으로 임할 수 있는 미감적 감수성을 기르거나 덕을 연마하는 일은 애초부터 어려운 일이었다.

사실 앞서 칸트나 아렌트를 통해 논의되었듯이 우리가 판단을 상실하게 되면 현실에 포섭되거나 사유에 포섭되는 길밖에 없다. 그러나 우리를 둘러싸고 있는 현실과 그 속에 작동하는 사유가 상생하는 길로 나아가기 위해서는 이런 판단을 상실해서는 안 된다. 본래 판단이 현실에 머무르지 않으면서 사유와 매개하는 역할을 해야 하듯이, 우리는 이런 판단을 통해 사유와 현실이 상생하는 길로 나아가야 한다(PM, 94/정신, 146).

---

44) 사실 우리에게는 이들 유토피아 못지않게 국가와 시장을 격파하는 사회주의적 유토피아도 강하게 자리하고 있었다. 그러나 이들 중 어느 유토피아도 서로의 사연이 담겨 있는 장소에 참여하여 함께 살아가는 이야기 공동체를 제대로 살려주지 못했다.

45) 최병두는 이런 맥락에서 체험적이고 구체적인 문화적 자리인 '장소'를 추상적이고 물리적인 자리인 '공간'과 구별하고 있다(최병두(2010), 「장소의 역사와 비판적 공간이론」, 『로컬의 문화지형』, 혜안, 부산대학교 한국민족문화연구소 편, p. 64 참조).

아렌트의 주장처럼 판단을 배제한 사유하기에는 언제나 악이 발생하기 마련이다. 한국 현대사는 초토화된 현실을 급성장으로 회복하기 위해 국가 구성원들로 하여금 사유할 수 없는 인간이기를 요구해왔다. 조국근대화의 기치(旗幟) 아래 전개된 명령식 국가 운영은 부국강병과 무사유의 결합을 삶의 기본 공식으로 설정하였다. 그런가 하면 문민정부 이후 세계화의 기치 아래 전개된 국가운영은 국가를 통한 성장으로부터 시장을 통한 성장으로 옮겨갔다. 물론 그 사이에 시장과 민주주의를 조화시키려는 부단한 노력이 존재해왔지만, 글로벌 자본이 휘두르는 시장의 위력에 이 노력도 제대로 결실을 얻을 수 없었다. 아니 더욱 더 강화된 신자유주의의 흐름과 그 속에 자라난 과다경쟁과 과다피로로 우리의 사유가 상상력에 예속된 삶이, 이른바 또 다른 무사유의 삶이 우리의 생활세계 곳곳에 스며들게 되었다.[46] 이로 인해 우리의 사유는 현실을 되돌아보고 타자를 고려하는 윤리적이고 정치적인 삶으로 향하지 못했다. 사유부재의 삶이 악을 낳았고, 이것이 세월호라는 비극과 결코 무관하지 않다.

타자로부터 억눌림 상태에 놓여 있는 자의 사유는 늘 현실을 무시하고 개조하려고 하거나, 아니면 현실로부터 도망가려고 한다. 우리 현대사에 작동한 기억상실과 사유부재는 오늘의 악의 일상화에 부단히 영향을 주고 있다. 타자에 대해 책임을 느끼는 윤리, 서로 함께 이야기 하며 어울려 사는 공동체 활성화에 참여하는 정치는 사유가 현실 속에서 판단을 통해 공통감과 만날 때 가능하다.[47] 정치에 관여하는 국가 지도자들과 시장에서 중심적인 역할을 하는 기업가들은 우리의 생활세계 속에 살아가는 생활인들의 아픔과 소망에 귀를 기울여야 할 것이며, 생활세계에

46) 조광동은 "한국인의 의식 속에는 브레이크보다는 속도를 내는 엑셀레이터가 지배적"임을 주장하고 있다(조광동(2014) 참조).

47) Hannah Arendt (1982), *Lectures on the Kant's Political Philosophy*, Chicago: The University of Chicago Press, pp. 67-72 참조. 한나 아렌트(2002), 김선욱 옮김, 『칸트 정치철학강의』, 푸른숲, pp. 131-136 참조.

살고 있는 우리들은 기억을 절단하고 사유를 감금하는 다양한 기만자들에 대해서 부단히 경계하고 저항하는 생활정치의 길을 열어놓아야 할 것이다.

이 생활정치는 생활세계에 거주하고 있는 주민들이 정치활동에 능동적으로 참여하여 체계가 생활세계를 식민화하는 것을 극복할 수 있도록 해야 한다. 이런 의미에서 생활정치의 길은 생활자치의 길로 이어져야 한다. 생활자치의 길은 과거 국가의 과다지배가 낳은 명령시스템과 오늘날 시장의 과다지배가 낳은 경쟁시스템을 가로지르는 길이어야 한다. 그러므로 생활자치의 길은 고진이 주장하는 것처럼 국가의 권력과 시장의 자본이 결탁하여 만들어내는 부당한 권력에 맞서는 길이 되어야 한다. 그 길은 "자유롭고 평등한 생산자들의 연합"이나 "생산-소비협동조합"을 통해 생활세계의 주민들의 자율성과 연대성을 구축하는 길이어야 하며,[48] 고립된 추상적 개인들을 넘어 저마다 사연을 간직한 개인들이 모여 서로의 역사를 공유하는, 이른바 이야기가 살아 있는 '기억의 공동체'를 마련하는 길이어야 한다.

그것은 다름 아니라 경제적 활동 범주에 속하는 사적 영역이 정의와 연대를 모색하는 정치적 활동 범주에 속하는 공적 영역을 잠식해버린 오늘의 사회를 새롭게 태어나게 하는 것이다. 이는 곧 시장에 점령당한 도시 안에 상호 보답을 하며 살아가는 "장소적 공동체",[49] 이른바 마을을 다시 일구어내는 것이다. 이것은 고진이 주장하는 것처럼 국가권력과 시장권력의 폭력을 넘어 이들을 고차적으로 극복하는 "어소시에이션이즘"[50]의 길이기도 하다.[51] 이 길은 과거 국가 중심주의를 벗어나는 길이

48) 가라타니 고진(2011), 송태욱 옮김, 『트랜스크리틱』, 한길사, p. 59, p. 298, pp. 491-492 참조. 가라타니 고진(2013), 조영일 옮김, 『세계사의 구조』, 도서출판b, p. 430, p. 434 참조.

49) 이진우(1999), 「자유의 한계 그리고 공동체주의」, 『자유주의와 공동체주의』, 철학연구회 '99춘계학술대회 발표논문집, pp. 99-100 참조.

50) 고진은 어소시에션이즘을 "상품교환 원리가 존재하는 도시적 공간에서 국가나 공

자, 또한 오늘날 시장 중심주의를 벗어나는 길이기도 하다. 이른바 이 길은 국가가 시장을 지배하거나, 시장이 국가를 잠식하는 상황을 넘어 상상력의 연대 공동체를 통해 이들이 조화를 이루게 하는 길이다.[52] 이 길은 칸트주의를 수용한 고진이 그러하듯이 상상력의 자유로운 놀이가 지성의 사유와 조화를 이루는 경우로서, 함께 기뻐하고 함께 아파하는 공통감에 기초한 공동체로 이어져 있다.

오늘날 우리 사회에서도 이런 공동체를 구현하려는 활동들이 마을자치, 협동조합, 사회적 기업 등과 같은 형태로 다양하게 나타나고 있다. 우리 사회의 이와 같은 움직임은 "중심이 있으면서 중심이 없음"을 지향하는 고진의 "어소시에이션이즘"의 다양한 모색이라고 볼 수 있다.[53] 우리의 현대사를 지배해온 국가 중심, 시장 중심의 체계가 낳은 무사유의 비극을 넘어가기 위해서는 우리는 "중심이 있으면서 중심이 없음"을 지향하는 이와 같은 다양한 활동들을 전개해가야 할 것이다. 우리가 이런 활동을 통해 부단히 국가와 시장을 견제할 수 있을 때 제2, 제3의 세월호라는 비극을 겪지 않을 수 있을 것이다.

5. 나가는 말

과다 국가명령으로 인해 우리의 사유가 길들어진 것도, 과다 시장경쟁

동체에 구속을 거부함과 동시에 공동체에 있던 호수성을 고차원적으로 회복하려는 운동"으로 파악하고 있다(가라타니 고진(2014), 조영일 옮김, 『세계공화국으로』, 도서출판b, p. 183 참조).

51) 가라타니 고진(2011), pp. 478-494 참조.

52) 가라타니 고진(2013), 조영일 옮김, 『세계사의 구조』, p. 430, p. 434. 가라타니 고진(2013), 『네이션과 미학』, 도서출판b, pp. 43-48 참조. 가라타니 고진(2014), pp. 167-182 참조.

53) 가라타니 고진(2011), p, 508 참조.

으로 우리의 사유가 내몰리게 된 것도 모두 우리의 현대사의 비극이 아닐 수 없다. 그리고 이 비극은 세월호와 같은 사고를 반복적으로 일어나게 만들고 있다. 우리에게 이런 악들이 지속적으로 반복되는 것을 극복하기 위해서는 이들 권력이 더 이상 결탁하지 못하도록 시스템을 구축하는 것도 중요하다. 그렇지만 이것만으로 이런 악이 재연되는 것을 근본적으로 막아낼 수는 없다. 우리 안에 뿌리 깊이 자리하고 있는 무사유를 걷어내는 의식개혁이 있어야 한다. 이 의식개혁에 근간이 되는 것이 바로 교육이다. 그러나 유감스럽게도 우리의 교육은 국가권력과 시장권력에 부단히 참여하는 형태로 진행되어 왔다. 한국사회는 학벌공화국이라고 해도 과언이 아니다. 교육을 통해 확보하게 된 학벌은 국가권력에 참여하거나 시장권력에 관여하게 되는 핵심 기반이 된다. 그래서 너나 할 것 없이 교육에 자본을 투자하며, 이를 통해 국가의 주요 권력에 참여하는 주체가 되려고 노력한다.

이처럼 한국의 교육은 출세 위주의 교육이 주를 이루고 있어, 타자를 수단화하고 도구화하는 일에 집중되어 있다. 더군다나 우리의 교육에는 몸을 통해 타자의 아픔을 기억하고 느끼며 상상하는 교육이, 이른바 공통감을 길러주는 교육이 매우 빈곤하다. 바로 이런 교육 속에서 자라난 개인들은 고립된 추상적 개인들이 될 수밖에 없다. 이런 개인들의 양산은 사회 전체의 공동선을 와해시킬 수 있다. 이번 세월호 사고에 개입된 사람들 모두는, 그들이 국가의 명령 중심의 교육을 받았든, 시장의 경쟁 중심의 교육을 받았든, 저마다 무사유의 삶에 익숙해져 있다. 이것이 바로 한국사회를 사고사회로 만드는 근본 원인이 되고 있다. 이제 우리는 '교육+자본+권력'이 유착된 구조가 만들어내는 무기억, 무사유의 사회를 넘어가야 한다.

이렇게 하려면 가정교육, 학교교육에서부터 시민교육에 이르기까지 판단력을 길러주는 교육을 이루어내야 한다. 사실 20세기 우리의 교육은 답을 가진 자와 답을 받는 자 사이의 명령과 암기의 공식이 작동한 지극

히 비민주적이고 반인권적인 교육이었다. 뿐만 아니라 우리 교육은 승자와 패자를 가르는 출세 위주의 교육이었으며, 따라서 지식 습득 교육도 권력과 자본으로 향하는 경향이 강한 교육이었다. 이로 인해 우리는 그동안 소크라테스처럼 물음을 통해 대화하는 교육도, 칸트처럼 '스스로 사유하는' 철학함의 교육도 제대로 받지 못했다. 더군다나 우리의 현실은 권력자의 지배 아래 놓여 있는 경향이 강하여 우리가 주체적으로 사유하고 물음을 제기할 수 있는 곳이 되지 못했다. 그래서 우리는 현실과 고리가 끊어진 채로 "무사유의 사유"를 해야만 했고, 또 그렇게 교육받아야만 했다. 즉, 우리는 기계적으로 기억하는 것을 통해 현실에 적응하는 교육을 받아야만 했다.[54] 그동안 우리의 교육에서는 스스로 묻고 사유하는 교육은 권력에 도전하는 위험한 것으로 규정되거나, 아니면 시장에서 살아남을 수 없는 무용한 것으로 치부되는 경향이 강하였다.[55] 그러나 이런 교육이 계속되는 한, 윤리 부재와 정치 부재의 삶은 지속될 것이며, 세월호와 같은 사고는 반복하여 다른 모습으로 재연될 것이다.

그래서 경기도 교육감 이재정은 지난 세월호 사고와 관련하여 우리 교육의 전면적 혁신을 강조하고 있다. 그는 승자와 패자로 가르는 '5・31 교육체제'[56]를 모두가 더불어 살아가는 '4・16 교육체제'로 혁신할 것을 강조하였다.[57] 즉, 그는 우리의 교육이 탁월한 소수를 중시하는 교육으

54) I. Kant (1917), pp. 182-184 참조.

55) 조광동은 이번 세월호를 한국인의 교육 문제에서도 찾고 있다. 그는 "교육이 인간을 길러내는 것이 아니라 지식 로버트를 생산하는 입시 위주의 기능주의가 되는 풍조에서는 세월호 선장과 선원이 대량 생산될 수밖에 없습니다"라고 언급하고 있다(조광동(2014) 참조).

56) 5・31 교육체제는 1995년 5월 31일에 공포된 제1차 교육개혁방안으로서 공급자보다는 학습자를, 규제와 통제보다는 자율과 평등을, 획일적 교육보다는 다양성을 강조하고 있다. 여기에서는 세계화 흐름 속에서 살아남기 위해서 자율적 경쟁이 강조되었다(한국교육학술정보원, 「5.31 교육개혁과 향후 교육개혁 방향」, 2006.07 참조).

57) 김형철 역시 세월호의 비극을 극복하기 위해서는 "서로를 경쟁자로 보는 시각을

로부터 모두가 협동하는 교육으로, 획일적인 교육에서 다양성을 중시하는 교육으로, 수동적인 교육으로부터 능동적인 교육으로 나아가야 함을 강력히 표명하였다. 또한 그는 기존의 국가주도 교육을 지역이 주체가 되는 자치교육으로 전환해야 함을 강조하였다. 그는 이렇게 함으로써 학생들이 스스로 사유하여 자신의 삶의 가치를 설계하고 실현하는 길을 열어 놓으려고 하였다.[58]

그러나 우리 교육이 기존의 국가 중심, 교육자 중심의 교육에 머물러 있는 한, 아이에서부터 어른에 이르기까지 무사유의 삶과 그로부터 비롯되는 악에서 결코 자유롭지 못할 것이다.[59] 이제 사유는 현실로 나와야 한다. 아픈 기억을 사랑으로 승화시키기 위해서라도 사유하기는 판단하기와 만나야 한다. 그래서 우리 생활인들은 지배자의 독단적 사유를 비판해야 하며, 그의 사유 역시 공동체 구성원들 서로가 함께 공감하며 살아가는 공통감에 참여하도록 해야 한다. 공통감을 무시한 사유는 아픔과 기쁨을 함께 하는 사유가 될 수 없으며, 이런 사유는 언제든지 무사유의 폭력으로 옮겨갈 수 있다. 그러므로 우리는 사유와 공통감의 진정한 만남을 모색해야 하며, 이를 통해서 타자를 진정으로 존귀하게 여기는 윤리적 삶, 정치적 삶으로 나아가야 한다. 이럴 경우에만 우리는 비로소 '악의 평범성'으로부터 벗어날 수 있을 것이다.

거두고 동반자 의식을 가져야 한다."고 강조하고 있다(김형철(2014), 「세월호의 교훈은 무엇인가?」, 『철학과 현실』 102호, 2014 가을, 철학문화연구소 편).

58) 이민선(2014), 「이재정 "세월호 시대정신 담은 4·16 교육체제로 전환"」, 2014.10.07 참조.

59) 민주사회를 위한 변호사 모임, 이민선(2014), p. 174 참조.

참고문헌

【자 료】

가라타니 고진(2014), 조영일 옮김, 『세계공화국으로』, 도서출판b.

_____(2013), 조영일 옮김, 『네이션과 미학』, 도서출판b.

_____(2013), 조영일 옮김, 『세계사의 구조』, 도서출판b.

_____(2011), 송태욱 옮김, 『트랜스크리틱』, 한길사.

경찰청 편(2014), 『2014년 교통사고통계』, http://blog.daum.net/truthonly/13436324.

【논 저】

고 원(2006), 「박정희 정권 시기 농촌 새마을운동과 '근대적 국민 만들기'」, 『경제와 사회』 통권 제69호.

국민일보 사설(2014), 「세월호 수사 일단락, 미흡한 건 특검에 맡겨야」, 『국민일보』, 2014.10.07.

김기철(2014), 「검찰, '청해진해운 정·관계 로비' 정황 포착…자금 흐름 추적」, 2014.04.25. CBS뉴스.

김석수(2008), 『한국현대실천철학』, 돌베개.

김형철(2014), 「세월호의 교훈은 무엇인가?」, 『철학과 현실』 102호, 2014 가을, 철학문화연구소 편.

김형효(1997), 「韓國現代社會思想에 대한 反省－충효정신에 대한 사회철학적 정립」, 『국민윤리연구』 6호, 국민윤리교육연구회 엮음.

나혜윤(2014), 「NYT "세월호 참사, 한국 사회 양분화시켜"」, Go발뉴스, 2014.10.05.

니 체(2014), 김정현 옮김, 『선악의 저편·도덕의 계보』, 책세상.

문홍수(2014), 「세월호 참사원인 '선령완화' 청 개입정황 포착」, 2014.10.19. 브레이크뉴스.

민주사회를 위한 변호사 모임(2014), 「세월호 참사 최종 진상규명 17대 과제 중간 검토보고서」, 2014.05.29.

박구용(2014), 「악의 사회 비판」, 『악의 문제와 한국사회』, 한국가톨릭철학회/경제·인문사회연구회 공동학술대회보, 2014.09.27.

박종홍(1998), 「눈물 바가지」, 『朴鍾鴻全集』 제6권, 민음사.

_____(1998), 「눈은 카메라가 아니다」, 『朴鍾鴻全集』 제6권. 민음사.
_____(1998), 「마음의 자세」, 『朴鍾鴻全集』 제6권. 민음사.
_____(1998), 「민족개조론」(1972), 『朴鍾鴻全集』 제6권, 민음사.
_____(1998), 「새로운 것」, 『朴鍾鴻全集』 제6권, 민음사.
_____(1998), 「열등감」, 『朴鍾鴻全集』 제6권, 민음사.
사이먼 스위프트(2004), 이부순 옮김, 『스토리텔링 한나 아렌트』, 앨피book.
손준현(2014), 「기억수집가, '삼풍'에서 '세월호'를 채록하다」, 한겨레, 2014.10.09.
심상목(2014), 「"세월호 침몰은 증톤・과적・운항 과실" 검찰 최종 결론」, 『머니위크Money Week』, 2014.10.06.
안호상(1950), 『일민주의의 본바탕』, 서울일민주의연구원.
이동기(2015), 「아렌트는 아이히만에 속았다」, 한겨레21, 제1046호, 2015.01.27.
이민선(2014), 「이재정 "세월호 시대정신 담은 4・16 교육체제로 전환"」, 2014.10.07.
이진우(1999), 「자유의 한계 그리고 공동체주의」, 『자유주의와 공동체주의』, 철학연구회 '99춘계학술대회 발표논문집.
임마누엘 칸트(2009), 백종현 옮김, 『판단력비판』, 아카넷.
전두하(1971), 『國民倫理』, 대학문고사.
정근식(2013), 「한국에서의 사회적 기억 연구의 궤적: 다중적 이행과 지구사적 맥락애서」, 『민주의의와 인권』 제13권 2호, 전남대학교 5・18연구소 편.
정은주(2014), 「'네 탓'만 난무한 세월호 재판 공방」, 한겨레 21, 2014.09.15.
정화열(2013), 「악의 평범성과 타자 중심적 윤리」, 한나 아렌트 지음, 김선욱 옮김, 『예루살렘의 아이히만』, 한길사.
조광동(2014), 「원로 재미 언론인 '세월호는 한국의 자화상' 비판」, 조선닷컴 2014.05.06.
조대호(2014), 「기억, 에토스, 행동」, 『汎韓哲學』 제74집, 범한철학회 편.
지호일(2014), 「해경 고위층, 언딘에 독점 구난업무 맡기려 압력 행사」, 『국민일보』, 2014.10.07.
찰스 테일러(2001), 송영배 옮김, 『불안한 현대사회』, 이학사.
최병두(2010), 「장소의 역사와 비판적 공간이론」, 『로컬의 문화지형』, 혜안, 부산대학교 한국민족문화연구소 편.
칸 트(2014), 백종현 옮김, 『실용적 관점에서의 인간학』, 아카넷.
_____(2007), 조관성 역주, 『칸트의 교육학 강의』, 철학과 현실사.

_____(1998), 이남원 옮김, 『실용적 관점에서 본 인간학』, UUP.
한나 아렌트(2013), 김선욱 옮김, 『예루살렘의 아이히만』, 한길사.
_____(2013), 조안나 스코트/주디스 스타크 편집 및 해설, 서유경 옮김, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 텍스트.
_____(2004), 홍원표 옮김, 『정신의 삶 1－사유』, 푸른숲.
_____(2004), 홍원표 옮김, 『혁명론』, 한길사.
_____(2002), 김선욱 옮김, 『칸트 정치철학강의』, 푸른숲.
한병철(2014), 김태환 옮김, 『피로사회』, 문학과지성사.
황상민(2012), 「한국인의 '가치'에 대한 심리코드 탐색을 바탕으로 한 우리 사회 삶의 질 개선방안 모색」, 『인문정책연구총서』, 2012-17, 경제・인문사회연구회 편.
황장엽(2000), 『인간중심철학의 몇 가지 문제』, 시대정신.

Arendt, Hannah (1982), *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago: The University of Chicago Press.
_____ (1978), *The Life of Mind－Thinking*, New York and London: Harcourt Brace Jovanovich.
_____ (1977), *Eichmann in Jerusalem－A Report on the Banality of Evil,* New York: Penguin Books.
_____ (1958), *The Human Condition*, Chicago & London: The University of Chicago Press.

Kant, I.(1923), *Pädagogik,* 학술원판 칸트전집 제9권.
_____(1917), *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht,* 학술원판 칸트전집 7권.
_____(1913), *Kritik der Urteilskraft*, 학술원판 칸트전집 제5권.
_____(1911), *Kritik der reinen Vernunft*, 학술원판 칸트전집 제3권.

원고 접수일: 2015년 4월 1일
심사 완료일: 2015년 4월 22일
게재 확정일: 2015년 5월 1일

ABSTRACT

The Life of Thoughtlessness and the Evil in the Modern History of Korea

- With regards to the Sinking of the MV Sewol

Kim Suk Soo*

We Koreans became engulfed in sadness and anger owing to the sinking of the MV Sewol which occurred on April 16, 2014. It never happened by chance. It is also a self-portrait of Korea demonstrating the fact that Korean society is sick as a whole. The sickness we are suffering from is the loss of the memory community and the life of thoughtlessness. We have a wound because our country was colonized by Japan and our nation was split by other powers. Unfortunately, we had to accept the excessive control of the state and the excessive domination of the market in order to escape from that damage. The former controlling system and the latter competing system have demanded of us to become subjects participating in creative activities, rather than subjects participating in memorizing activities. These creative subjects had to fulfill the mission of faster growth. Therefore, these subjects were not able to become autonomous subjects that were free from the order system of the state and the competi-

* Department of Philosophy, Kyungpook National University

tion system of the market. We cannot but think either non-subjectively or fightingly. The former thinking is identical with the latter thinking in the point of unreflective thinking. Just as the evil of Eichmann occurred from this thoughtlessness, so did the evil of the MV Sewol. Of course, there is a difference between the two, but they all basically occurred from thoughtlessness. As Karatani Gojin said, we must pursue “associationism” in order to solve the problem of thoughtlessness which the over-governing of the state and the market gave birth. We have to overcome the poverty of the thought implied in the obeying thought and the competing thought through the solidarity of imagination like this. But we must proceed from the command type education and the competition type education, in which a fissure between thought and reality exists, to the open education in which mediation between the two takes place through the act of judging. When we engage in this education, finally we will be able to escape from the evil of the MV Sewol caused by the collusion between capital and the state.