

---

# 2025년 대한철학회 춘계 연합 국제학술대회

The Korean Philosophical Society  
Spring Joint International Conference 2025

“갈등과 복합위기 시대,  
철학은 어떻게 대응할 것인가?”

“In this Era of Conflict and Complex Crisis,  
How should Philosophy Respond?”

---

- ❖ 일시: 2025년 5월 23일(금) 오후 1:30~ 24일(토) 오후 5:00
- ❖ Date: Friday May 23, 2025, 1:30pm ~ Saturday May 24, 2025, 5:00pm
- ❖ 장소: 경북대학교 인문한국진흥관 학술회의실 B103호
- ❖ Venue: B103, Humanities Korea Hall, Kyungpook National University, Daegu, Republic of Korea
- ❖ 주최 및 주관: 대한철학회, 경북대학교 철학과, 경북대학교 철학과 BK21사업 철학기반 갈등문제 전문인재 양성 교육연구단, 부산대학교 철학과 BK21사업 복합위기대응철학 융합인재 교육연구팀
- ❖ Host & Manage: The Korean Philosophical Society, Department of Philosophy at Kyungpook National University, Education-Research Group for Philosophy-Based Conflict Studies (Department of Philosophy, Kyungpook National University), Philosophy for Complex Crisis Response Interdisciplinary Education & Research Team (Department of Philosophy, Pusan National University)



# 목 차

1일차 대회: 학문후속세대 발표 경북대학교 인문한국진흥관 학술회의실 B103호

## 1 등록 및 개회

13:30-14:00 1일차 대회 등록 및 연구윤리교육

14:00-14:20 개회사 (경북대학교 철학과 4단계 BK21 사업단장,  
부산대학교 4단계 BK21 사업팀장)

## 2 제1부 : 인간과 사회적 갈등의 철학적 탐구 사회 : 석미현 (한국, 경북대)

14:20 **발표 1** 정약용의 서(恕)를 통한 자수(自修)의 의미  
- 인간의 행선(行善)을 위한 시론(試論)  
발표 : 김효준 (한국, 부산대)-----3

14:50 **발표 2** 사회적 인식론을 통한 갈등 탐구  
- 증언과 동료 간 의견불일치를 중심으로  
발표 : 황규진 (한국, 경북대)-----15

15:20-15:30 휴 식 (10분)

## 3 제2부 : 예술과 개인의 실천적 의미 사회 : 정대훈 (한국, 부산대)

15:30 **발표 3** 고급예술과 대중예술의 위계에 의한 갈등 속에서 비평의 역할  
- R. 슈스터만의 실천미학을 중심으로  
발표 : 서한결 (한국, 경북대)-----27

16:00 **발표 4** 말하기와 글쓰기:  
슈티르너의 『유일자와 그의 소유』를 통해 본 저항의 방법과 의미  
발표 : 정재훈 (한국, 부산대)-----41

16:30-16:50 휴 식 (20분)

16:50-17:50 3부: 종합토론 사회 : 박효엽 (한국, 부산대)

17:50-18:00 1일차 대회 폐회선언

1 등록 및 개회

08:30-09:00 2일차 대회 등록 및 연구윤리교육

09:00-09:10 개회사 (대한철학회장)

2

제1부 : 갈등과 글로벌 협력에 대한 철학적 분석

사회 : 전대경 (한국, 부산대)

09:10 **발표 1** 집단을 지향하는 개인성:  
'글로벌 파트너십' 개념에 대해 갖는 유교적 태도의 분석  
발표 : 슈츠잉 (대만, 대만국립대)-----61

09:40 **발표 2** 생성성과 일체성을 통한 비합리적 대립의 극복  
발표 : 류량젠 (중국, 화동사범대)-----81

10:10-10:30 휴 식 (20분)

10:30 **발표 3** 설득의 기술 - 니시다 기타로의 갈등 철학에 대하여  
발표 : 임영강 (일본, 도쿄대)-----89

11:00 **발표 4** 전쟁과 갈등  
- 프로이트의 타나토스와 니체의 힘에의 의지를 중심으로  
발표 : 정희중 (한국, 경북대)----101

11:30-13:00 점심 식사

3

제2부 : 문명의 변화와 위기에 대한 철학적 대응

사회 : 홍우람 (한국, 경북대)

13:00 **발표 5** 환경, 기후, 대량 멸종 위기 해결을 위한 중국철학적 통찰:  
농업과 식량을 중심으로  
발표 : 키릴 톰슨 (대만, 대만국립대)-----111

13:30 **발표 6** '자국 우선주의' 원칙과 사회 병리로서의 포퓰리즘:  
후기 에리히 프롬과 비판 이론의 독특한 전통을 재조명하다  
발표 : 대구치 다케시 (일본, 동경대)-----127

14:00-14:10 휴 식 (10분)

14:10 **발표 7** 인공지능의 철학과 양자논리학 - 반기계론의 위기 해소  
발표 : 전대경 (한국, 부산대)-----133

14:40 **발표 8** 소셜미디어(유튜브 포함)와 가짜뉴스 시대의 인식론  
발표 : 권홍우 (한국, 경북대)-----145

15:10-15:30 휴 식 (20분)

15:30-17:00 3부: 종합 토론 사회 : 이재정 (한국, 대구대)

#### 대한철학회 학술상 시상 및 정기총회

---

17:00-18:00



Table of Contents

Day 1 : May 23 (Fri)

B103, Humanities Korea Hall, KNU

**1** Registration & Opening Ceremony

13:30-14:00 1st Day Registration & Research Ethics

14:00-14:20 Opening: Opening Remarks

Seungtaek Lim

(Group Leader, BK21 Group of Department of Philosophy, KNU)

Jeoungsim Park

(Team Leader, BK21 Team of Department of Philosophy, PNU)

**2** Session 1 : Philosophical Inquiry on Humanity and Social Conflict

Moderator : Mihyun Seok (KNU)

14:20 **Presentation 1** The Meaning of Self-Cultivation (自修) through Jeong Yagyong's Concept of Seo (恕)

Hyojun Kim (Pusan National University)-----3

14:50 **Presentation 2** Exploring Social Conflicts Through Social Epistemology: Testimony and Disagreement

Kyujin Hwang (Kyungpook National University)-----15

15:20-15:30 Break (10 min)

**3** Session 2 : Practical Significance of Art and the Individual

Moderator : Daehun Jung (PNU)

15:30 **Presentation 3** The Role of Criticism in the Conflict Between High and Popular Art: Shusterman's Pragmatist Aesthetics

Hangyeol Seo (Kyungpook National University)-----27

16:00 **Presentation 4** Writing and Speaking as Resistance: A Study on Max Stirner's "The Unique and Its Property"

Jaehoon Jeong (Pusan National University)-----41

16:30-16:50 Break (20 min)

16:50-17:50 **Session 3** : Open Panel Discussion  
**Moderator** : Hyoyeop Park (PNU)

17:50-18:00 **Closing** : 1st Day Closing Remark

**Day 2 : May 24 (Sat)**

**B103, Humanities Korea Hall, KNU**

**1** **Registration & Opening Ceremony**

08:30-09:00 2nd Day Registration & Research Ethics

09:00-09:10 Opening Remark :

Jae-Chul Kim (Chair, The Korean Philosophical Society)

**2**

**Session 1 : Philosophical Analysis on Conflict and Global Cooperation**

**Moderator** : Daekyung Jun (PNU)

09:10 **Presentation 1** Individuality oriented towards the group: An Analysis of the Confucian Attitude towards the Concept of "Partnership for the global"

Tzu-ying Su (National Central University, Taiwan)-----61

09:40 **Presentation 2** To Overcome Unreasonable Clash with Generativity and One-body

Liangjian Liu (East China Normal University)-----81

10:10-10:30 Break (20 min)

10:30 **Presentation 3** The art of persuasion:  
On Nishida Kitarō's philosophy of conflict

Kevin Lam (Dokkyo University)-----89

11:00 **Presentation 4** Conflict and War: Between Nietzsche's Will to Power and Freud's Death Drive

Heejoong Jung (Kyungpook National University)-----101

11:30-13:00

Lunch

3

**Session 2 : Philosophical Response to Cultural Change and Crisis**

**Moderator** : Wooram Hong (KNU)

---

13:00 **Presentation 5** Insights from Chinese Philosophy for Addressing the Environmental, Climate, and Mass Extinction Crises: Focus on Agriculture and Food  
Kirill Ole Thompson (National Taiwan University)-----111

13:30 **Presentation 6** 'Own-country-first' principle and populism as social pathologies: Revisiting the late Erich Fromm and the unique tradition of Critical Theory  
Takeshi Deguchi (The University of Tokyo)-----127

14:00-14:10

휴 식 (10분)

14:10 **Presentation 7** Philosophy of Artificial Intelligence and Logic of Quantum Mechanics: A Solution to the Crisis of Anti-mechanism  
Daekyung Jun (Pusan National University)-----133

14:40 **Presentation 8** An Epistemology of Fake News and Social Media  
Hongwoo Kwon (Kyungpook National University)----145

15:10-15:30

Break (20 min)

15:30-17:00

**Session 3** : Open Panel Discussion

**Moderator** : Jae-Jung Rhee (Daegu University)



1일차 대회 발표  
Day 1 Presentations



## 정약용의 서(恕)를 통한 자수(自修)의 의미 - 인간의 행선(行善)을 위한 시론(試論)

김효준 (부산대)

### 1. 서론

조선 후기의 유학자인 정약용(丁若鏞, 1762~1836)은 당대의 학자들이 산에 은거하며 내면 수양만을 일삼고 현실에서 선비의 본분(本分)을 다하지 않는 것을 문제로 느꼈다. 또한, 그는 하늘로부터 선을 좋아하는 성(性)을 부여받았으나 악에 빠진 인간의 현실적인 모습을 보았다. 유학자라면 누구나 인욕에 빠지는 것을 막고 선을 행하기 위해 노력하듯, 정약용 또한 자신이 마주한 현실 속에서 수기치인(修己治人)을 이루기 위해 깊이 고민했다. 이와 같은 고민 속에서 정약용은 성현(聖賢)의 수기(修己)가 사람과 사람 사이에서의 행사(行事)에 있었다는 점을 파악했고 성현의 글을 근거 삼아 자신 또한 삶에서 선을 행사(行事)하는 것을 수기(修己)로 삼았고 선을 행사(行事)해야 비로소 성선(性善)이라 할 수 있다고 하였다.

정약용의 논의는 성리학에서 전제하는 성선(性善)에서 벗어나 실천 없이는 성선(性善)이라는 이름이 서지 않는다고 한 것이다. 이는 정약용의 철학에서 실천이 굉장히 중요한 의미를 지니게 된다는 것을 뜻한다. 그가 인간 마음의 문제를 등한시 한 것은 아니지만, 그의 철학에서 인간의 선과 악을 결정하는 것은 나의 직접적인 행사(行事)에 달려있었으므로 실천하는 것이 매우 중요해졌다. 그런 점에서 정약용의 철학을 이해하고자 한다면, 그가 선을 실천하기 위해 무엇을 중요하게 여겼는지 파악해야만 한다.

정약용은 유학에 나오는 많은 개념 중 서(恕)를 실천하는 것을 곧 자수(自修)의 요긴한 방법이라고 하였다. 일반적으로 서(恕)는 “내가 하고자 하지 않는 바를 남에게 베풀지 않는 것”을 의미하는데, 서(恕)는 인(仁)을 이루는데 가장 가까운 방법이므로 중요한 개념이다. 하지만 유학사 안에서 서(恕)는 자수(自修)의 핵심으로 제시되지는 않았다. 그런 점에서 정약용이 서(恕)를 자수(自修)의 방법으로 이해한 것이 어떤 의미인지 알아 볼 필요가 있다. 그리고 이를 파악한다면 자연스럽게 그의 철학 안에서 인(仁)의 의미가 무엇인지, 나아가서 정약용이 생각한 유학의 핵심이 무엇인지도 알 수 있을 것이라 여겨진다.

본 글은 먼저 정약용의 조선 후기 성리학의 수양론을 어떤 맥락에서 비판했는지 다룰 것이다. 이어서 정약용이 정의한 “인(仁)은 두 사람이 본분을 다하는 것이다.”라는 말의 의미가 무엇인지 파악함으로써 그가 생각하는 유학의 핵심이 무엇인지 살펴보고자 한다. 마지막으로 자수(自修)의 핵심으로 제시한 서(恕)의 의미를 조명하여 어째서 그의 철학에서 서(恕)가 핵심이 되는지, 그리고 서(恕)를 통한 자수(自修)의 의미가 무엇인지 알아보려고 한다. 이와 같은 과정을 통해 정약용 철학이 가지는 의미가 무엇인지, 현시대에는 어떤 시사점을 줄 수 있는지 알게 될 것을 기대한다.

## 2. 조선 후기 성리학 수양론에 대한 비판

정약용은 『오학론(五學論)』과 자신의 저서 전반에서 당대 성리학자들을 비판하고 성리학의 수양론이 가지는 문제점을 지적했다. 그는 “옛날에 도(道)를 배우는 사람을 선비(士)라 하였는데, 선비(士)라는 것은 벼슬(仕)이라는 뜻이다. 위로는 공(公)에게 벼슬하고 아래로는 대부(大夫)에게 벼슬하여 임금을 섬기고 백성에게 은택을 베풀면서 천하와 국가를 다스리는 사람을 사(士)라 하는 것이다.”<sup>1)</sup>라고 하며, 선비의 본분(本分)은 수기치인(修己治人)을 실천하는 것이라고 하였다. 그는 당대의 성리학자들이 선비의 본분(本分)을 다하지 않으면서 자신을 선비라고 칭했던 것을 문제로 보았다.

지금 성리학을 공부하는 사람들은 스스로 은사(隱士)라고 자칭하면서 거드름을 피우고 있다. 그리하여 대대로 벼슬하여 온 경상(卿相)의 집안 출신으로 의리상 당연히 국가와 휴戚(休戚)을 같이해야 할 처지이건만 벼슬하지 않고, 임금과 주군(州郡)에서 충분한 예(禮)를 갖추어 여러 번 불러도 나아가 벼슬하지 않는다. 서울에서 나서 자란 사람도 이 성리학을 하게 되면 산으로 들어가게 되므로 이들을 산림처사(山林處士)라 명명한다.<sup>2)</sup>

오늘날 이른바 배우는 이는 깨끗하고 평화로운 세상에 산속으로 숨어들어, 은인의 복장을 하고 묵좌정존(默坐靜存)의 공부로 임금이 불러도 나아가지 않고, 백성이 곤궁해도 구원하지 않는다. 관직에 주의하여 직임을 맡김에 있어 군력(軍旅), 빈객(賓客), 재부(財賦), 옥송(獄訟)의 직책에 제수되면, 대신은 그것이 예(禮)가 아니라 하고 연관은 어진 사람을 업신 여긴다고 공격한다. 오직 경연에서 시강하는 직책에 대해서만 마땅한 자리라고 지적한다.<sup>3)</sup>

정약용은 당대의 학자들이 스스로를 은사(隱士)라고 칭하면서 임금이 불러도 나아가지 않았으며 성현들<sup>4)</sup>과 성리학을 집대성한 주희<sup>5)</sup>도 마땅히 했던 일을 거부했던 것을 지적하며 그것은 선비의 본분을 다하는 것이 아니라고 하였다. 당대의 학자들은 자신이 배운 바를 삶에서 실천하기보다는 도리어 사람을 만나지 않고 산에 숨어 묵좌정존(默坐靜存)의 공부만을 추구했다. 정약용은 이런 모습을 보고 “요즘 사람들은 허령불매(虛靈不昧)의 체(體)를 잡아 자신의 안에 머물게 함으로써 진실무망(眞實無妄)의 리(理)를 반관(反觀)한다. 이는 모름지기 평생을 정좌하고 가만히 내면을 관찰해야만 비로소 아름다운 경지가 있게 될 것이니, 좌선(坐禪)이 아

1) 『詩文集』, 「五學論」, 古者學道之人, 名之曰士, 士也者, 仕也. 上焉者仕於公, 下焉者仕於大夫, 以之事君, 以之澤民, 以之爲天下國家者, 謂之士.

2) 『詩文集』, 「五學論」, 今爲性理之學者. 自命曰隱. 雖弃世卿相. 義共休戚. 則勿仕焉. 雖三徵七辟. 禮無虧欠. 則勿仕焉. 生長輦轂之下者. 爲此學則入山. 故名之曰山林

3) 『孟子要義』, 今之所謂學者, 清平之世, 遯入山林, 山巾野服, 默坐靜存, 君召不赴, 民困不救. 其注官而任職也, 授之以軍旅、賓客、財賦、訟獄之任, 則大臣彈之以非禮, 言官擊之以慢賢. 惟經筵侍講之職, 指爲當窠

4) 『詩文集』, 「五學論」, 將周公不得爲太宰. 孔子不得爲司寇. 子路不得折獄. 公西華不得與賓客言. 聖人教斯人. 將安授之. 國君致斯人. 將安用之. 乃其所自倚以文之. 則曰我尊尙朱子. 嗚呼

5) 정약용은 주희가 사서육경(四書六經)을 깊이 연구하고 조정에서 자신의 본분을 다했다는 점을 강조하며, 주희를 닮으려고 하지 않으면서 “나는 주희를 높이 받드는 사람이다.”라고 하는 선비들을 비판했다. 『詩文集』, 「五學論」, 朱子何嘗然哉? 研磨六經, 辨別眞僞, 表章四書, 開示蘊奧. 入而爲館閣, 則危言激論, 不顧死生, 以攻人主之隱過, 犯權臣之忌諱, 談天下之大勢, 滔滔乎軍旅之機, 而復讎雪恥, 要以伸大義於千秋. 出而爲州郡, 則仁規慈範, 察隱察微, 以之平賦徭, 以之振凶扎. 其宏綱細目, 有足以措諸邦國, 而其出處之正也, 召之則來, 捨之則藏, 拳拳乎君父之愛, 而莫之敢忘. 朱子何嘗然哉?

니고 무엇이겠는가?”<sup>6)</sup>, “후세의 이른바 양성(養性)이란, 눈을 감고 흠으로 만든 불상처럼 앉아 미발전(未發前)의 기상(氣象)을 살펴 활발(活潑)한 경지를 구하는 것이니, 이것이 이른바 함양(涵養)이다. 함양(涵養) 또한 심히 좋은 것이지만, 맹자(孟子)의 뜻은 아니다.”<sup>7)</sup>라고 비판했다. 즉, 당대 학자들이 추구했던 수양론은 불교의 수양론에 더욱 가까웠으며 이와 같은 수양은 유학의 본의에서 벗어났다는 것을 강조한 것이다.

정약용은 당대의 학자들이 추구했던 수양론을 강하게 비판하고 있지만, 그들이 아무런 근거 없이 내면 수양을 추구한 것은 아니었다. 성리학에서는 사람은 하늘로부터 본래 선한 성(性)을 부여받았으나 그와 동시에 부여받은 기품(氣稟)에 의해 선함이 가리워져 있는 그대로 드러나지 않는다. 주희는 “기품(氣稟)의 굳셈과 부드러움은 진실로 음양(陰陽)의 큰 구분이요, 그 가운데 또 각각 선과 악의 구분이 있다”<sup>8)</sup>라고 하였는데, 이는 곧 나의 행동과는 별개로 태어날 때부터 기질(氣質)에 의해 편벽된 정도가 정해져 성(性)이 가리워진 것에 차이가 있다는 것을 뜻한다. 그러므로 나의 본래 선한 성을 있는 그대로 드러내기 위해서는 편벽된 기질을 바로 잡는 것이 중요해진다. 이런 맥락에서 당대의 학자들은 묵좌정존(默坐靜存)의 수양을 통해 기질을 바로 잡아서 있는 그대로의 성(性)을 드러내고자 했던 것이다.

후세의 이른바 정존(靜存), 묵존(默存), 존양(存養), 존지(存持)는 참으로 도(道)를 닦는 사람의 착한 일이지만, 공자(孔子)께서 말씀하신 “잡으면 존하고 놓으면 잃는다.”라는 것이 꼭 이런 말은 아니다. 공자께서 말씀하신 “잡으면 존한다.”는 것은, 일에 응하고 물(物)을 접할 때, 서(恕)에 힘써 인(仁)을 행하고 말을 반드시 충성스럽게 하고 행실은 반드시 독경하게 하여 사욕을 따르지 않고 한결같이 도심을 듣고자 하는 것이지, 눈을 감고 단정히 앉아서 보지도 듣지도 않으면서 회광반조 하는 것으로 함양의 공부를 삼고자 하는 것은 아니다. 함양의 공부가 불선(不善)이라는 말은 아니지만, 그것이 공자의 “잡으면 존한다”의 유법은 아니라는 것이다.<sup>9)</sup>

성의(誠意)와 정심(正心)은 언제나 행사(行事)에 있고, 성의(誠意)와 정심(正心)은 언제나 인륜(人倫)에 붙어 있으니, 한 뜻만으로는 성(誠)의 이치가 없고, 한 마음만으로는 정(正)의 방법이 없다. 행사(行事)와 인륜(人倫)을 버리고 마음이 지선(至善)에 이르기를 구하는 것은 옛 성현의 법이 아니다.<sup>10)</sup>

정약용은 성리학자들이 추구했던 수양론이 선한 일이지만, 그것은 공자의 뜻이 아니라고 하였으며, 조존(操存)의 의미는 사물을 접할 때, 즉 인륜(人倫, 사람과 사람이 서로 접함)<sup>11)</sup>에 있

6) 『大學公議』, 「在明明德」, 今人以治心爲誠意, 直欲把虛靈不昧之體, 捉住在腔子內, 以反觀其眞實无妄之理. 此須終身靜坐, 默然內觀, 方有佳境, 非坐禪而何?

7) 『孟子要義』, 「盡心」, 後世之所謂養性者, 瞑目塑形, 專觀未發前氣象, 以求活潑潑地, 此所謂涵養也. 涵養自亦甚好, 但非孟子之意.

8) 『近思錄集解』, 氣稟剛柔, 固陰陽之大分, 而其中, 又各有善惡之分焉

9) 『孟子要義』, 後世之所謂靜存、默存、存養、存持, 固亦修道者之善事. 然孔子所謂操則存, 舍則亡', 必非此說. 孔子之所謂操存者, 欲於應事接物之時, 強恕行仁, 言必忠信, 行必篤敬, 勿循私慾, 一聽道心, 非欲瞑目端坐, 收視息聽, 回光反照, 以爲涵養之功也. 涵養之功, 非曰不善, 但非孔子操存之遺法也.

10) 『大學公議』, 誠正每依於行事, 誠正每附於人倫. 徒意無可誠之理, 徒心無可正之術. 除行事去人倫, 而求心之止於至善, 非先聖之本法也.

11) 『大學公議』, 嗟乎! 人與人之相接, 非卽人倫乎?

다는 점을 밝혔다. 주희는 조존(操存)을 말하며 “야기(夜氣)가 맑아지면 평단(平旦)에 사물과 접하지 않았을 때 담연히 허명한 기상을 스스로 볼 수 있을 것이다.”<sup>12)</sup>라고 하였다. 정약용이 당대의 학자들을 비판했던 모습을 고려하면, 그들은 주희가 조존(操存)을 풀이한 대목 중 “사물과 접하지 않았을 때”를 중요하게 여겨 정존, 묵존 등의 수양에 힘쓰기 위해 산에 은거한 것으로 보인다. 하지만 주희 또한 본분을 다하면서 내면 수양을 했던 것이지, 본분을 저버리면서 묵좌, 정존에만 힘쓰지는 않았다. 즉, 정약용의 입장에서 당대의 선비들은 공자의 뜻과 주희의 뜻에서 벗어난 수양을 일삼고 있었다.

당대 성리학자의 수양 방식에 대한 정약용의 일관된 비판을 통해 알 수 있는 것은 그의 자수(自修)는 인륜(人倫)에서의 실천에 있는 것으로 보인다. 정약용은 옛 성현들이 인륜(人倫)의 성덕(成德)인 지선(至善, 仁)<sup>13)</sup>에 이르기 위해 행사(行事)했다는 점을 언급했다. 즉, 인륜(人倫)을 떠나서 자수(自修)하는 것은 유학의 본의에서 벗어났다는 것이다. 정약용의 이와 같은 견해를 이해하기 위해서는 그의 성(性)과 선악(善惡)에 대한 이해를 살펴봐야 한다. 그는 하늘이 사람에게 본래 선을 좋아하고 악을 부끄러워하는 성(性)<sup>14)</sup>과 선을 행할 수도 있고 악을 행할 수도 있는 권(權)<sup>15)</sup>을 주었다고 하였다. 행동과 상관없이 본래 선한 성리학의 입장과는 달리, 정약용 철학 안에서 사람은 행동하기 이전에는 미정(未定)의 상태에 있다. 행동했을 때, 선한 행동을 하면 선이 되고 악한 행동을 하면 자신의 죄가 된다. 즉, 선악은 기질이 아닌 나의 행동에 달려 있으므로 온전히 나의 책임이 되는 것이다.

정약용은 “사람이 이 세상을 살아감에 온갖 착함과 온갖 악함은 모두 두 사람과 사람이 서로 만나는 데서 일어난다.”<sup>16)</sup>라고 하였는데, 이는 선악이 기질에 의해 정해지는 것이 아니라, 사람을 만나 어떤 행동을 하느냐에 따라 선악이 정해진다는 뜻이다. 그러므로 정약용의 철학에서 핵심은 사람과 함께 하는 삶 속에서 선을 실천하는 것에 있다. 사람과 사람 사이에서 내가 선한 행동을 해야만 선하다고 할 수 있고, 이것이 곧 인(仁)을 구현하는 길인 것이다.

### 3. 인(仁), 본분(本分)을 다하여 이루는 사람다움

유학에서 정의하는 인(仁)은 다른 대상을 아끼는 것(愛)<sup>17)</sup>이자 사람다움(人)<sup>18)</sup>인데, 인(仁)은 다른 사람이 나를 아껴주기를 기다리는 것이 아니라 나로부터 말미암는 것이다.<sup>19)</sup> 경전에서 묘사하는 인(仁)의 의미를 통해, 유학의 뜻은 다른 사람과의 관계 안에서 이루어진다는 것, 그리고 나의 실천이 중요하다는 것을 알 수 있다. 주희는 인(仁)을 “사랑의 리(理)이요 마음의 덕(德)이다”<sup>20)</sup>라고 정의하며, 사람이라면 누구나 명덕(明德)<sup>21)</sup>이 있으므로, 기품과 인욕에 의

12) 『孟子集註』, 人理義之心, 未嘗無, 惟持守之, 即在爾. 若於旦晝之間, 不至枯亡則夜氣愈清, 夜氣清則平旦未與物接之時, 湛然虛明氣象, 自可見矣.

13) 『大學公議』, 至善者, 人倫之成德, 『中庸自箴』, 仁者, 人倫之成德也

14) 『中庸自箴』, 「天命之謂性」, 人有恒言曰 ‘我性嗜膾炙’, 曰 ‘我性惡饕餮’, 曰 ‘我性好絲竹’, 曰 ‘我性惡蛙聲’. 人固以嗜好爲性也. 故孟子論性善之理, 輒以嗜好明之, (見告子·盡心) 孔子引‘秉彝好德’之詩, 以證人性, 舍嗜好而言性者, 非洙·泗之舊也.

15) 『孟子要義』, 若以其自主之權能而言之, 則其勢可以爲善, 亦可以爲惡 (중략) 予之以自主之權, 使其欲善則爲善, 欲惡則爲惡, 游移不定, 其權在己, 不似禽獸之有定心. 故爲善則實爲己功, 爲惡則實爲己罪

16) 『大學公議』, 人生斯世. 其萬善萬惡. 皆起於人與人之相接

17) 『論語』, 「顏淵」, 樊遲問仁, 子曰, 愛人.

18) 『中庸』, 仁者, 人也, 親親爲大, 義者, 宜也, 尊賢爲大, 親親之殺, 尊賢之等, 禮所生也.

19) 『論語』, 「顏淵」, 顏淵問仁, 子曰, 克己復禮爲仁, 一日克己復禮, 天下歸仁焉, 爲仁由己. 而由人乎哉 顏淵曰, 請問其目. 子曰, 非禮勿視, 非禮勿聽, 非禮勿言, 非禮勿動. 顏淵曰, 回雖不敏, 請事斯語矣.

해 가리운 바를 걷어내고 천리(天理)를 체인(體認) 하면 성인이 될 수 있다고 하였다.

정약용은 성즉리(性卽理)를 인정하지 않았다는 점에서 그의 인(仁) 해석은 성리학과는 다른 의미를 지니게 된다. 그는 덕(德)의 자의(字義)가 직심(直心)을 행하는 것이라는 점을 근거로 선(善)한 행동을 한 이후에야 덕(德)이라는 이름이 선다고 하였다.

명덕(明德)은 효제자(孝弟慈)<sup>22)</sup>다.

마음에는 본디 덕(德)이 없고 오직 직성(直性)만이 있으니 능히 나의 직심(直心)을 행할 수 있으면 그것을 일러 덕(德)이라 한다(德의 글자 됨은 直心을 행하는 것이다). 선(善)을 행한 이후에야 덕(德)이라는 이름이 선다. 선을 행하기 이전에 몸에 어찌 명덕(明德)이 있겠는가?<sup>23)</sup>

정약용은 행동 이후에야 덕(德)을 이룰 수 있다고 하며, 사람과 사람 사이에서 선을 실천하는 일의 중요성을 피력했는데, 이는 그가 본 현실 인간의 모습과도 맞닿아 있다. 그는 인간은 누구나 재물과 여색을 좋아하고,<sup>24)</sup> 악을 따르는 것은 무너져 내리는 것처럼 쉽고, 선을 따르는 것은 높은 곳에 오르는 것처럼 힘들다고 하였다.<sup>25)26)</sup> 인간이 하늘로부터 선을 좋아하는 성(性)을 부여받았다고 하더라도, 너무나도 쉽게 악을 따라가는 것이 그가 마주한 문제였다. 이런 현실 속에서 선한 행동을 하지 않았음에도 “나의 몸에 명덕(明德)이 존재하므로 나는 선한 존재다”라고 하면, 현실에서 악을 일삼는 사람의 모습은 설명이 되지 않으므로 그에게는 행동하기 이전에 덕(德)이 있다는 입장을 취하는 것은 불가한 것이었다.<sup>27)</sup> 그러므로 사람을 선한 존재라고 말하기 위해서는 선한 행동을 실천하는 것이 중요하고, 그런 이후에야 비로소 덕(德)이라는 이름이 서게 되는 것이다.

인륜(人倫)에서 실천을 통해 선을 이루는 것이라면, 삶에서 무엇을 실천하느냐가 중요해진다. 정약용은 인륜(人倫)인 성덕(成德)이자 효제자(孝弟慈)의 총명(總名)인 인(仁)<sup>28)</sup>을 이루기 위해서는 사람 사이에서 자신의 본분(本分)을 다해야 한다고 하였다.

사람이 이 세상을 살아감에 온갖 착함과 온갖 악함은 모두 사람이 사람과 서로 만나는 곳에서 일어난다. 사람이 사람과 서로 만나고, 그 본분(本分)을 다하는 것, 이를 일러 인(仁)이라고 한다. 인(仁)이란 두 사람이다. 형을 제(悌)로 섬기는 것을 인(仁)이라 하는데, 아우와 형 두 사람이다. 자식을 자(慈)로 기르는 것을 인(仁)이라 하는데, 부모와 자식 두 사람

20) 『論語集註』, 「學而」, 仁者, 愛之理, 心之德,

21) 『大學章句』, 明德者, 人之所得乎天而虛靈不昧, 以具衆理而應萬事者也.

22) 『大學公議』 「在明明德」, 明德者, 孝弟慈

23) 『大學公議』 「在明明德」, 心本無德, 惟有直性, 能行吾之直心者, 斯謂之德. 【德之爲字, 行直心】行善而後, 德之名立焉. 不行之前, 身豈有明德乎?

24) 『孟子要義』, 人莫不好財色, 人莫不好安逸

25) 『孟子要義』, 明明舉天下之人, 方且從惡如崩, 從善如登

26) 정약용은 『中庸自箴』에서는 “사람은 항상 악에 빠져있다”라고 묘사했다. 『中庸自箴』, 人恒陷於惡, 其謂之性善者, 何也?

27) 정약용은 성(性)을 기호(嗜好)로 보아야 한다는 입장을 취하며, 성리학에서 논하는 태극음양의 실이나 본연과 기질의 설로 성(性)을 해석하는 것은 잘못됐다고 하였다. 『心經密驗』, 今人推尊性字, 奉之爲天樣大物, 混之以太極陰陽之說, 雜之以本然氣質之論, 眇芒幽遠, 恍忽夸誕, 自以爲毫分縷析, 窮天人不發之秘, 而卒之無補於日用常行之則, 亦何益之有矣. 斯不可以不辨.

28) 『大學公議』, 仁者, 人倫之明德, 乃孝弟慈之總名也

이다. 임금과 신하(君臣)도 두 사람이며, 부부(夫婦)도 두 사람이며, 어른과 아이(長幼)도 두 사람이며 백성과 목민관(民牧)도 두 사람이다. 어버이에게 인(仁)하고 백성에게 인(仁)하니, 인(仁)이 아닌 것이 없다.<sup>29)</sup>

인(仁)이라는 것은, 사람다움이다. 사람과 사람 사이에 분(分)을 다하는 것이다.<sup>30)</sup>

정약용의 인(仁)에 대한 해석을 통해 명덕(明德)은 본분(本分)을 다한 이후에야 이루어지는 것<sup>31)</sup>임을 알 수 있다. 정약용은 저서 안에서 여러 번 인(仁)을 두 사람<sup>32)</sup>이라 하며 예시로 군신, 부부, 어른과 아이 등의 관계를 제시했다. 가령 사람이 집에 있을 때는 자식, 혹은 부모이고, 밖에 나가면 친구, 선배 혹은 후배, 직장 상사 혹은 후임이 되는데, 관계마다 사람이 해야 할 행동은 같지 않다. 친구를 대할 때, 부모님 대하듯이 하면 안 되는 것이고, 내가 상사를 대할 때 자식 대하듯 하면 안 되는 것이다. 사회 안에서 맺는 관계마다 마땅히 해야 할 행동이 본분(本分)이고, 그것을 다하는 것이 인(仁)이다.

정약용에게 '선을 행한다(行善)'는 말은 곧 인륜(人倫)에서 자신의 본분(本分)을 행사(行事)하는 것을 뜻한다. 본분(本分)이라는 말은 곧 '자신의 자기다움'<sup>33)</sup>을 뜻한다. 그가 살았던 시대적 맥락을 고려하면 이것은 신분제적인 의미를 담고 있는 말이기도 하다. 그의 이론 안에서 임금과 신하, 선비와 백성 관계의 전복은 불가하며 각기 자신이 해야 할 바를 해야 한다. 하지만 인(仁)은 효제자(孝弟慈)의 총명(總名)이라는 정약용의 진술을 고려하면 본분(本分)의 의미는, 신분제를 정당화하는 장치로 해석되기보다는 다른 사람과의 관계 안에서 효제자(孝弟慈)라는 구체적인 덕목을 전제로 한 개념으로 보는 것이 타당하다. 효제자(孝弟慈)라는 개념을 전제하지 않고 본분(本分)의 의미를 파악한다면, 이는 다른 사람과의 관계 안에서 다른 사람을 아낀다는 의미를 포함하지 않는 기계적인 행동으로 비칠 가능성이 농후하다. 즉, 정약용이 말하는 본분(本分)의 의미는 인륜(人倫) 안에서 살아가는 사람이 효제자(孝弟慈)라는 조목을 통해 다른 사람을 아끼고자 하는 곧은 마음(直心)을 전제하는 개념인 것이다.

정약용의 인(仁) 해석을 통해 그가 생각한 사람이 지향해야 할 바는 실천을 통한 선의 실현이었다는 것을 알 수 있다. 정약용의 철학에서 내면의 문제가 전혀 다루어지지 않는 것은 아니지만<sup>34)</sup>, 내면의 선한 마음을 실천해야만 선하다고 할 수 있으므로 본분(本分)을 행사(行事)하는 것이 곧 자수(自修)가 되는 것이다. 사람의 삶이 늘 언제나 사람과의 관계 안에 있다는 것을 고려하면, 사람은 죽는 그 순간까지 늘 자수(自修)하여야만 하는 것이다. 즉, 그의 담론

29) 『大學公議』 「是以君子有絜矩之道也」, 人生斯世, 其萬善萬惡, 皆起於人與人之相接. 人與人之相接而盡其本分, 斯謂之仁. 仁者, 二人也, 事父孝曰 仁, 子與父二人也. 事兄悌曰 仁, 弟與兄二人也. 育子慈曰 仁, 父與子二人也. 君臣二人也, 夫婦二人也, 長幼二人也, 民牧二人也. 仁親・仁民, 莫非仁也.

30) 『心經密驗』, 蓋仁者, 人也, 人與人之盡分也.

31) 『孟子要義』, 仁義禮智之名, 成於行事之後

32) 『論語古今註』, 「學而」, 仁者, 二人相與也. 事親孝爲仁, 父與子二人也. 事兄悌爲仁, 兄與弟二人也. 事君忠爲仁, 君與臣二人也, 牧民慈爲仁, 牧與民二人也. 『大學公議』, 「是以君子有絜矩之道也」, 人生斯世, 其萬善萬惡, 皆起於人與人之相接. 人與人之相接而盡其本分, 斯謂之仁. 仁者, 二人也, 『中庸講義補』, 仁者, 人人盡分也. 父與子, 二人也. 兄與弟, 二人也. 君與臣, 二人也. 牧與民, 二人也. 凡二人之間, 盡其本分者, 斯謂之仁, 『孟子要義』, 仁者, 二人也. 事親孝爲仁, 子與父二人也, 事君忠爲仁, 臣與君二人也, 牧民慈爲仁, 牧與民二人也. 人與人, 盡其分, 乃得爲仁.

33) 『論語』, 「顏淵」, 孔子對曰, 君君臣臣父父子子

34) 정약용은 미발(未發) 시에 편벽된 감정이 싹트지 않게 해야하고 마음가짐을 공정하게 하고 일에 대처하는 마음도 지극히 공정히 지녀야 한다는 점을 강조했다. 『中庸自箴』, 偏倚之情, 惟恐有犯, 惟恐有萌, 持其心至平, 處其心至正, 以待外物之至, 斯豈非天下之至中乎?

안에서 사람은 인(仁)을 실천해야만 하는 존재로 이해되고, 그런 점에서 서(恕)를 힘써 행해야 하는 존재로 이해되고 있다.

#### 4. 잘 사귀기 위한(善於際) 서(恕)

유학에서 서(恕)는 인(仁)을 구하기 위한 가장 가까운 방법<sup>35)</sup>이고 종신토록 실천해야 하는 덕목이다.<sup>36)</sup> 유학사 전반에서 서(恕)는 중요한 개념이었고, 이는 정약용에게도 마찬가지였다. 정약용은 “『태학(太學)』과 『중용(中庸)』은 서(恕)의 뜻을 넓게 설명한 연의(衍義)이고 『논어(論語)』와 『맹자(孟子)』는 힘써 서(恕)를 행하여 인(仁)을 구함을 말한 것이 중첩하여 나타나 있어 다 지적할 수 없으니, 공자의 도(道)는 하나의 ‘서(恕)’일 뿐이다.”<sup>37)</sup>라고 하며 유학의 의미 안에서 서(恕)의 중요성을 부각했다. 정약용에게 서(恕)는 사서(四書)를 이해하는 핵심이므로, 서(恕)가 그의 철학 전반에서 중요한 개념이었다는 것을 알 수 있다.

우리(사람)의 도(道)는 무엇을 행하려 하는 것인가? 그것은 그 사귀에서 잘하는 것에 불과할 뿐이다. 이에 예법을 만들어 선(善)으로 인도하고 악(惡)을 막아서, 일동일정과 일언일묵과 일사일념에 모두 본받는 법과 금계를 두어 백성들로 하여금 선에 나아가게 하고 악을 피하게 하였다. 이에 대한 글은 『시경』, 『서경』, 『주역』, 『춘추』에 이미 천 마디 만 마디이며, 경례삼백(經禮三百)과 곡례삼천(曲禮三千)은 수많은 구체적인 예절이 끝없이 넓고 많아 다 배울 수 없는데, 그 귀취를 요약하자면, 사귀에서 잘하는 것에 불과하다. 사귀에서 잘하는 것은 무엇을 이르는가? 윗사람에게서 싫어하던 것으로써 아랫사람을 부리지 말고, 아랫사람에게서 싫어하던 것으로써 윗사람을 섬기지 않으며, 앞사람에게서 싫어하던 것으로써 뒷사람에게 그렇게 하지 말고, 뒷사람에게서 싫어하던 것으로써 앞사람에게 쫓지 않으며, 오른쪽에서 싫어하던 것으로써 왼쪽에게 사귀지 말고, 왼쪽에게 싫어하던 것으로써 오른쪽에게 사귀지 아니하는 것을 사귀에서 선하게 한다고 한다. 이를 한 글자로 총괄한다면 곧 서(恕)가 되는 것이 아니겠는가?<sup>38)</sup>

정약용은 사람의 도(道)는 사귀(際, 交際)<sup>39)</sup>에서 잘하는 것에 불과하다고 하였는데, 사귀이란 무엇이고 잘하는 것은 무엇인가? 사귀다는 것은 인륜(人倫), 즉 사람과 사람이 서로 접하는 것을 전제로 하는 말인데, 우리가 누군가와 만난다면 그사이에는 어떤 관계가 형성된다. 그것이 임금과 신하, 어른과 아이, 백성과 목민관 등이 될 것인데, 이와 같은 많은 관계를 일러 정약용은 ‘사귀’이라 표현한 것이다. 현재 ‘잘한다’라는 말은 ‘일의 능률이 높다’, 혹은 ‘재능이 있다’라는 의미로 사용된다. 정약용의 논의안에서 ‘사귀에서 잘하는 것’이 서(恕)이고 힘써 서(恕)를 행하면 인(仁)을 구하는데 가장 가까우므로, ‘잘한다’의 의미는 본분(本分)을 다하

35) 『孟子』, 「盡心」, 強恕而行, 求仁莫近焉.

36) 『論語』, 「衛靈公」, 子貢問曰, 有一言而可以終身行之者乎, 子曰, 其恕乎, 己所不欲, 勿施於人.

37) 『論語古今註』, 「衛靈公」, 而《大學》、《中庸》, 都是恕字之衍義, 《論語》、《孟子》, 其言強恕以求仁者, 重見疊出, 不可殫指, 則夫子之道, 一‘恕’字而已.

38) 『論語古今註』, 「衛靈公」, 吾道何爲者也? 不過爲善於其際耳. 於是作爲禮法, 以道其善, 以遏其惡, 一動一靜, 一言一默, 一思一念, 皆有刑式禁戒, 俾民趨辟. 其文則《詩》、《書》、《易》、《春秋》, 既千言萬語, 而經禮三百, 曲禮三千, 枝枝葉葉, 段段片片, 浩浩漫漫, 不可究學, 要其歸, 不過曰善於際也. 善於際, 何謂也? 所惡於上, 毋以使下, 所惡於下, 毋以事上, 所惡於前, 毋以先後, 所惡於後, 毋以從前, 所惡於右, 毋以交於左, 所惡於左, 無以交於右. 斯之謂善於際也. 括之以一字, 非即爲恕乎?

39) 『大學公議』, 人與人之交際

고자 한다는 뜻이라는 것을 알 수 있다. 그러므로 그가 사용하고 있는 ‘잘한다’의 의미 또한 우리가 일상적으로 사용하는 ‘잘한다’의 의미와는 맥락이 다르다.

‘사림’과 ‘잘한다’의 의미를 살린다면, 정약용이 정의한 사람의 도(道)라는 것은 다른 사람과 접할 때, 관계 안에서 나의 본분(本分)을 다하는 것에 불과한 것이다. 정약용은 경전에 정의된 예가 너무 많아 그것을 다 배울 수도 없는데, 그것의 의미는 결국 사람과의 사림에 있다는 것을 밝혔다. 예(禮)가 현실에서 선을 구현하기 위한 구체적인 조목이라는 것을 생각하면, 정약용은 사림에서 선한 행동을 하는 것을 현실에서 선을 실현하는 길로 본 것이다. 삶에서 사람이 실천해야 할 것은 서(恕)이고, 이것의 의미는 “내가 하고자 하지 않는 바를 남에게 베풀지 않는 것”<sup>40)</sup>이다.

서(恕)에는 두 가지가 있다. 하나는 추서(推恕)이고 하나는 용서(容恕)이다. 고경에 있는 것은 추서(推恕)의 의미만 있을 뿐, 용서(容恕)는 없다. (중략) 추서(推恕)는 자수(自修)이니, 그러므로 맹자(孟子)가 “힘써 서(恕)를 행하면 인(仁)을 구하는 데 이보다 가까운 것이 없다”라고 말했으니, 사람과 더불어 사람이 교제(交際)함에는 오직 추서(推恕)가 요긴한 방법이다.<sup>41)</sup>

정약용은 서(恕)의 의미는 추서(推恕)와 용서(容恕)가 있다고 하였다. 용서(容恕)는 말 그대로 ‘용서한다’의 의미인데, 정약용은 추서(推恕)로 해석해야만 서(恕)의 의미가 바로 선다고 하였다. 그는 추서(推恕)의 뜻을 설명하면서 경전에 있는 “내가 하고자 하지 않는 바를 다른 사람에게 베풀지 말라”라는 뜻을 지닌 문장을 나열했다.<sup>42)</sup> 그가 추서(推恕)를 강조한 이유는, 추서(推恕)는 자수(自修)를 주로 하여 자신의 선을 행하는 것이고, 용서(容恕)는 남을 다스리는 것을 주로 하여 다른 사람의 악을 너그럽게 봐준다는 뜻이기 때문이다.<sup>43)</sup> 그는 만일 서(恕)를 용서(容恕)의 의미로 해석하면 나의 마음으로 다른 사람의 마음을 헤아려서 기꺼이 서로 용납하면서 비난하지 않고, 나아가서 남과 내가 모두 악을 행하는 데에 익숙해져서 서로 바로 잡아 주지 않게 되는 폐단이 발생할 것이라고 하였다.<sup>44)</sup> 또한, 경전의 내용을 봤을 때, 추서(推恕)의 의미가 하나의 경전에 국한되는 것이 아니라 유학 전반에서 그 의미를 찾을 수 있으므로 서(恕)는 추서(推恕)의 의미로 보는 것이 마땅하다고 보았다.

추서(推恕)가 자수(自修)의 의미가 된다는 것은 곧 정약용의 철학 안에서 서(恕)는 선을 이루기 위한 핵심이 된다는 것을 뜻한다. 정약용은 서(恕)를 추서(推恕)의 의미로 보는 것이 타당하다는 것을 제시하며 다른 사람의 악을 봐주는 것으로 가지 않고 자수(自修)하여 현실에서 선을 이루어야 한다는 점을 피력했다. 즉 서(恕)를 실천하는 것을 통해 현실에서 선을 행하고 악으로 빠지지 않고자 한 것이다.

40) 『論語』, 「顏淵」, 己所不欲, 勿施於人

41) 『大學公議』 「一家仁一國興仁」, 恕有二種. 一是推恕, 一是容恕. 其在古經, 止有推恕, 本無容恕 (중략) 推恕者, 所以自修也. 故孟子曰: “強恕而行, 求仁莫近焉.” 謂人與人之交際惟推恕爲要法也.

42) 『大學公議』 「一家仁一國興仁」, 中庸曰: “施諸己而不願, 亦勿施於人.” 此推恕也. 子貢曰: “我不欲人之加諸我也, 吾亦欲無加諸人.” 此推恕也. 此經曰: “所惡於上, 毋以使下, 所惡於下, 毋以事上.” 此推恕也. 孔子曰: “己所不欲, 勿施於人.” 此推恕也.

43) 『大學公議』 「一家仁一國興仁」, 推恕者, 主於自修, 所以行己之善也, 容恕者, 主於治人, 所以寬人之惡也.

44) 『大學公議』 「一家仁一國興仁」, 以我之心, 度他人之心, 怡然相容, 莫相非議. 即其弊將物我相安狃於爲惡, 而不相匡正

그러나 ‘자기가 서고자 하면 남을 세워주고, 자기가 달하고자 하면 남을 달하게 해주고, 자기에게 베풀어 원하지 않는 것을 남에게 베풀지 말라’는 말은 모두 극기(克己)이다. 그렇다면 극기(克己)는 서(恕)이니 앞뒤의 말이 모두 한 가지 뜻이다.<sup>45)</sup>

정약용에게 추서(推恕)의 의미는 자수(自修)였으므로, 정약용의 철학에서 서(恕)를 실천하는 것은 자연스럽게 극기(克己)와 같은 말이 된다. 그는 일일극기(一日克己)의 의미를 해석하며 서(恕)를 하루 실천하고 그만두는 것이 아니라 매일 힘써 실천해야 한다는 점을 강조했다. 그에게 일일극기(一日克己)란, 하루만 하고 그만두는 그런 것을 가리키는 것이 아니라, 하루아침에 분발하여 힘써 이를 행하는 것을 이르는 것이다.<sup>46)</sup> 형병(邢昺, 932~1010)은 일일극기(一日克己)를 “인군(人君)이 만일 하루라도 극기복례(克己復禮)를 행하면, 천하가 모두 인덕(仁德)의 임금에게 돌아갈 것이다.”<sup>47)</sup>라고 하였는데, 정약용은 이와 같은 해석이 마치 하루는 행하고 내일은 다시 사욕(私欲)을 따르겠다는 말로 들릴 수 있다는 점을 염두에 두었다. 그래서 정약용은 일일극기(一日克己)의 의미는 하루 사욕을 이기고 그만두는 것이 아니라 매일 힘써 서(恕)를 실천하여 자신의 선을 행하는 것이라고 보는 것이 타당하다고 주장하였다.<sup>48)</sup>

정약용이 서(恕) 자체를 자수(自修)의 방법으로 제시한 것을 통해 그가 이해한 유학의 핵심은 사람과 잘 사귀에 있었다는 것을 알 수 있다. 부모님에게 잠자리 문안을 여쭙고, 조정에 나아가 임금을 바로잡고 도와주고, 노인의 짐을 나누어 들어주는 것은 다른 사람과의 사귀에서 잘하고자 하는 마음을 전제로 하는 것이다.<sup>49)</sup> 또한, 인(仁)을 함이 나로부터 말미암는 것처럼, 서(恕)는 남이 먼저 실천하기를 요구하는 것이 아니라 내가 먼저 힘써서 실천해야 하는 것이다. 즉, 정약용의 철학에서 사람은 삶에서 먼저 서(恕)를 실천하는 것을 지향점으로 삼고 살아가는 존재로 이해되고 있다는 것이다.

정약용은 혈구(絜矩)의 도(道)<sup>50)</sup>라는 의미를 살려 자신의 마음(直心)을 곱자로 삼아 모든 방면의 사람들과의 사귀를 헤아리고 이를 통해 자기를 바로잡고, 그로써 남을 바로 잡는 것이 평천하의 중요한 방법이라고 하였다.<sup>51)</sup> 나는 나의 위치에서 나의 관계 맺음을 돌아보고 서(恕)를 실천하는 것이고, 남은 남의 위치에서 서(恕)를 실천한다. 즉, 나와 남은 자신의 위치에서 타인을 아끼는 마음을 이루기 위해 매일 노력하는 존재인 것이다.

## 5. 결론

정약용의 철학에서 서(恕)를 통한 자수(自修)는 인륜(人倫)에서 서(恕)를 실천하는 일이 수기

45) 『論語古今註』「顏淵」, 然'己欲立而立人, 己欲達而達人. 施諸己而不願, 勿施於人', 皆克己也. 然則克己爲恕, 前後之言, 皆一意也.

46) 『論語古今註』「顏淵」, 一日克己, 謂一朝奮發用力行之。【非謂一日而遂止】

47) 『論語古今註』「顏淵」, 邢曰：“言人君若能一日行克己復禮, 則天下皆歸此仁德之君也。”【朱子云：“一日克己復禮, 則一日天下歸仁, 二日克己復禮, 則二日天下歸仁。” ○又云：“若一日克己復禮, 則天下歸其仁, 明日若不克己復禮, 天下又不歸仁。”】

48) 『論語古今註』「顏淵」, 一日克己, 謂一朝而遷善, 立身乎禮法之場, 非謂一日行之, 而明日即復循私欲也。『論語古今註』「顏淵」, 一日克己. 謂一朝奮發用力行之. 非謂一日而遂止.

49) 『大學公議』「自天子以至於庶人」, 不惟格物致知不費時刻, 即其所謂誠意正心, 亦不須肆筵設席, 聽漏課功. 惟是鷄鳴而起, 誠意以問寢, 則孝於親者也. 辨色而朝, 誠意以匡拂, 則忠於君者也. 隨班白於行路, 誠意以分任, 則弟於長者也. 撫死者之遺孤, 誠意以字恤, 則慈於幼者也.

50) 『大學』, 是以, 君子有絜矩之道也.

51) 『大學公議』, 以心爲矩. 以潔六合之交際. 齊其不齊. 平其不平. 於是乎心與身皆正矣. 正己以正物. 此平天下之要法也

치인(修己治人)의 핵심이라는 것을 뜻한다. 그는 당대 성리학자들이 본분을 뒤로 하고 사람을 만나지 않고 목좌·정존 등 내면 수양에만 집중했던 현실과 사람의 성(性)이 선(善)을 좋아함에도 불구하고 악(惡)을 행하는 현실적인 인간의 모습을 직시했다. 이런 이해 속에서 그는 인간이 선한 행동을 한 이후에야 비로소 선한 존재가 된다고 보았다. 이런 맥락에서 그는 인(仁)을 두 사람의 본분(本分)이라 하였으며 서(恕)를 사귀기를 잘하기 위해서는 반드시 해야 하는 것이라고 제시했다. 그리고 서(恕)를 곧 극기(克己)로 보며 서(恕)를 힘써 매일 실천하는 것을 자수(自修)로 삼았다. 그러므로 나부터 서(恕)를 힘써 실천하고 이를 확충해 나가면 평천하(平天下)에 이르게 되는 것이다.

정약용이 인(仁)을 두 사람의 본분(本分)이라고 한 까닭은 사람의 행동이 선악의 분수령이었기 때문이다. 그는 선악을 하늘로부터 부여받은 편벽된 기질의 문제로 보지 않았고 인륜(人倫)에서 사람의 직접적인 행동에 의해 정해지는 것으로 보았다. 다른 사람에게 악한 행동을 한다면 나의 죄가 되는 것이고, 내가 선한 행동을 실천하면 선을 좋아하는 성(性)을 있는 그대로 드러내는 것이다. 악한 행동이 나의 죄가 된다는 것은 나의 행동에 책임이 있다는 것과 내가 마땅히 해야 할 일을 저버렸다는 것을 뜻한다. 사람 사이에서 매일 마땅히 해야 할 일을 다 해야 선하다고 할 수 있으므로, 선한 행동을 하는 것 자체가 자수(自修)인 것이다.

정약용의 철학 안에서 사람은 삶의 다양한 관계 속에서 자신의 행동에 책임을 지고 서(恕)를 실천하기 위해 부단히 노력하는 존재로 그려진다. 서(恕)를 실천하는 것의 목적은 남에게 좋은 사람으로 보이기 위한 것이 아니라 다른 사람을 아끼기 위한 것이며, 넓은 차원에서 모두가 평안하기를 추구하는 것이다. 그의 철학 안에서 타인은 경쟁의 대상이거나 수단으로 삼아야 하는 대상이 아니다. 타인은 나와 마찬가지로 자신의 행동에 책임을 지고 본분(本分)을 다하고자 하는 선을 행하는 존재인 것이다.

정약용의 철학 안에서 드러나는 인간에 대한 이해는 오늘날의 우리에게 다시금 사람다움의 의미를 묻게 한다. 선한 행동을 사람의 본분(本分)으로 보는 그의 철학은 선을 행하는 것과는 거리가 멀어진 지금 우리에게 인간, 그리고 내가 추구해야 할 바에 대한 다른 관점을 제시한다. 그의 철학이 지금 시대에 가지는 의미를 묻는 작업을 통해 그를 있는 그대로 바라볼 수 있기를, 나아가서 서(恕)를 실천하는 날이 오기를 희망하며 글을 마친다.

## 참고 문헌

### 1. 원전 및 역주본

『與猶堂全書』, 고전번역원학술 DB, 한국문집총간

『論語古今註』(1813)

『孟子要義』(1813)

『大學公議』(1814)

『中庸自箴』(1814)

『中庸講義補』(1814)

『詩文集』中 「五學論」, 「誠字說」, 「答李汝弘」, 「夏一對酒」

## 2. 역서

- 정약용 저·이광호 외 역(2016), 『역주 大學公議, 大學講義, 小學枝言, 心經密驗』, 사암  
정약용 저·다산학술문화재단(2020), 『역주 孟子要義』, 사암  
정약용 저·이지형 역(2010), 『역주 論語古今註』 1~5, 사암  
정약용 저·호남학연구소 역(1986), 『國譯 與猶堂全書』, 전주대학교출판사  
譯集1 『大學公議』 『大學講義』 『心經密驗』 『中庸自箴』 『中庸講義補』

## 3. 단행본

- 이을호(2015), 『현암 이을호 전서』, 다산학연구원  
정일균(2021), 『다산 사서경학연구 1』, 『다산 사서경학연구 2』, 서울대학교출판문화원  
한영우 외(2007), 『다시, 실학이란 무엇인가』, 한림대학교 한국학 연구소  
한국철학사연구회(2004), 『다산경학의 현대적 이해』, 심산출판사  
한국철학사연구회(2008), 『한국실학사상사』, 심산출판사  
김형효(1998), 『다산의 사상과 그 현대적 의미』, 한국정신문화원  
정병련(1994), 『다산 사서학연구』, 경인문화사  
금장태(2004), 『도와 덕 : 다산과 오규 소라이의 <중용> · <대학> 해석』, 이끌리오  
금장태(2008), 『한국 실학 사상 연구』, 한국학술정보  
금장태(2012), 『실학과 서학 : 한국근대사상의 원류』, 지식과교양  
금장태(2012), 『(한국 실학의 집대성)정약용』, 성균관대학교 출판부  
예문동양사상연구원(2005), 『(한국의 사상가 10人)다산 정약용』, 예문서원

## 4. 참고논문

- 고명희(2024), 「다산 정약용의 정감을 통한 전인적 교육론」, 교육사상연구, 제38집, 한국교육사상학회  
백민정(2023), 「미래 다산학 연구의 방향 모색」, 儒學研究 제64집, 충남대학교 유학연구소  
신주연(2022), 「인륜을 통해 본 정약용의 수신론-그의 「대학」 해석을 중심으로」, 유학 연구 제59집, 충남대학교 유학연구소  
윤사순(2012), 「다산 정약용의 탈성리학적 실학의 대성」, 『공자학』 제22집, 공자학회  
윤철현(2021), 「인(仁) 실천의 두 길, 천민과 신민」, 『미래융합교육』 제2집, 전주교육대학교 초등교육연구원  
이숙희(2014), 「다산 정약용의 선악(善惡)에 대한 이해와 ‘행(行)’개념 : 윤리적 차원과 종교적 차원의 중첩」, 다산학 24호, 다산학술문화재단  
이해임·허남진(2019), 「성기호설(性嗜好說)과 성선설(性善說)-다산(茶山)의 『맹자(孟子)』 해석」, 태동고전연구 제43집, 한림대학교 태동고전연구소  
이행훈(2015), 「다산 정약용의 심성론 : 인심도심의 재해석과 성기호설」, 동양철학연구, 제 84 집, 동양철학연구회  
임부연(2018), 「정약용이 발견한 ‘천명(天命)’과 ‘교제(交際)’」, 다산학 32호, 다산학술문화재단  
조현규(2009), 「茶山에 있어 ‘行事’의 윤리교육적 원리」, 교육철학 제36집, 한국교육철학회  
지준호(2019), 「다산 정약용의 도덕교육론-도덕교육 내용을 중심으로」, 한국철학논집, 제63집, 한국철학사연구회



## 사회적 인식론을 통한 갈등 탐구 - 증언과 동료 간 의견불일치를 중심으로 -

황규진 (경북대)

### 1. 서론

본 연구는 최근에 새롭게 등장한 인식론의 한 가지 분야인 사회적 인식론(social epistemology)을 소개하고, 여기에 속한 다양한 주제와 논의들이 현대 사회의 여러 갈등 문제들을 이해하고 풀어내는데 유용하다는 점을 보이고자 한다. 본 연구에서는 특히 Alvin Goldman이 제안한 사회적 인식론 프로그램에 대해 살펴보고, 이를 구체적인 두 가지 갈등 유형에 적용해본다. 이들 갈등 유형과 관련해 본 연구에서 제시되는 사고들은 이후 개별 논문을 통해 보다 구체적으로 개진될 것이다.

논의의 순서는 다음과 같다: (1) 먼저 2장에서는 전통적 인식론의 특징들을 밝히고, 상이한 종류의 인식론을 구별하는데 유용한 몇 가지 기준들을 살펴볼 것이다. (2) 다음으로 3장에서는 그런 기준들을 바탕으로 전통적 인식론과 구분되는, Goldman이 주장하는 세 가지 유형의 사회적 인식론을 소개할 것이다. 추가적으로 여기서 Goldman이 거부하는 종류의 사회적 인식론도 간략히 언급될 것이다. (3) 이어 4장에서는 그런 세 유형의 사회적 인식론과 관련된 주요한 주제들을 일별하고, 특히 증언 문제와 동료 간 의견불일치 문제에 대해 좀 더 상세히 알아볼 것이다. (4) 마지막 5장에서는 난민 수용 갈등과 의견불일치로 인한 현실적인 갈등을 다루기 위해 사회적 인식론에 속한 주제들을 활용해볼 것이다.

### 2. 전통적 인식론과 인식론의 네 가지 물음

우리는 우선 전통적 인식론과의 대략적인 비교를 통해 Goldman이 제시하는 사회적 인식론이 어떤 것인지 간단한 그림을 그리는 것에서부터 시작해보자. Goldman(2008)에 따르면, 전통적 인식론(traditional epistemology; TE)은 일반적으로 다음과 같은 특징들을 갖는다<sup>1)</sup>:

- (A) 문제가 되는 인식주체는 개체(individual)다.
- (B) 인식론의 주된 과제는 그런 개체가 독자적으로 수행하는 여러 인식적 의사결정(doxastic decision-making; DDM) - 곧, 어떤 믿음을 채택하거나, 보류 또는 수정하는 것을 비판적으로 검토하는 것이다.
- (C) 특히, 인식적 평가(epistemic evaluation)나 규범(normativity)에 관심이 있다. 이런 관심은 정당화(justifiedness), 합리성(rationality), 지식(knowledge)과 같은 개념의 사용에서 드러난다. 이때 그런 인식적 평가나 규범은 객관적 기준을 갖는다.
- (D) (믿음의 정당화나 지식과 같은) 인식적 성취(epistemic attainment)는 참을 함축하거나

<sup>1)</sup> Goldman (2008), P.249. Goldman이 제시한 6가지 기준을 4가지로 압축하고, 일부 표현을 약간 수정하였다.

참(truth)과 밀접히 관련이 있다. 그리고 이때 참은 객관적이고, 대개 마음-독립적인 것으로 간주된다.

여기서 (A)는 전통적 인식론에서 문제가 되는 인식주체가 누구(혹은 무엇)인지와 관련된다. (B)는 전통적 인식론의 과제가 바로 개체에 의해 독립적으로 수행되는 인식적 선택이라는 것을 말한다. (C)와 (D)는 그런 인식적 선택에 대한 평가가 어떠한 종류의 것인지를 드러낸다.

우리는 Goldman이 제시하는 사회적 인식론이 이런 특징들 중 일부는 갖지만 다른 일부는 갖지 않는 인식론이라고 말할 수 있다. 보다 구체적으로 말하면, 그것은 (C)와 (D)의 측면에서는 전통적 인식론과 입장을 공유하지만, (A)와 (B)와 관련해서는 다른 입장을 취하는 것인데, 곧 Goldman의 사회적 인식론은 전통적 인식론과 마찬가지로 인식적 평가에 관심을 가질 뿐만 아니라 그런 인식적 평가의 기준을 참과 관련시키지만, 더 이상 개체들에 의해 독립적으로 이루어지는 인식적 선택을 주제로 삼지는 않는 것이다.

이제 Goldman의 사회적 인식론을 보다 분명하게 드러내기 위해 우리는 인식론 일반의 핵심적인 문제들을 밝히고 이를 활용해보자. Goldman은 이를 위해 다음과 같은 네 가지 물음을 사용한다<sup>2)</sup>:

- (subject) 인식론의 평가 대상이 되는 인식주체는 무엇인가?
- (evidence) 그런 주체의 인식적 선택은 어떤 증거에 기초하는가?
- (choice) 인식주체가 하는 인식적 선택들은 무엇인가?
- (standpoint) 인식적 선택을 평가하는 기준, 곧 가치 있는 인식적 상태는 무엇인가?

전통적 인식론과 사회적 인식론은 이 물음들에 대해 어떤 답을 갖고 있는지에 의해 구분된다. 곧, 사회적 인식론은 이 물음들에 대해 전통적 인식론과 다른 대답을 주는 인식론적 입장으로서 구체화될 수 있다. 먼저 이 물음들에 비추어 전통적 인식론은 대략 다음과 같이 특징지어질 수 있어 보인다: 곧, 주류의 전통적 인식론(TE)이란

- (TE-agent) 특정한 개체가
- (TE-evidence) 어떤 개인적인(비사회적인) 증거들에 기초해서 수행하는
- (TE-choice) 어떤 명제에 대한 믿음, 불신, 유보 등과 같은 다양한 인식적 선택들을
- (TE-standpoint) 특히 객관적 참과 관련된 인식적 규범에 비추어 평가하는 것

과 관련된 작업, 혹은 그 산물이다. 그렇다면 사회적 인식론은 위 물음들에 대해 어떤 다른 답을 주는가? 사회적 인식론을 위와 유사한 방식으로 구체화하기 위해 우선 각 물음들에 대해 어떤 대답들이 가능한지를 좀 더 구체적으로 살펴볼 필요가 있다. 이에 각 물음에 대해 가능한 대답들을 순서대로 살펴보도록 하자.

먼저, 위의 첫 번째 물음 (subject)는 인식주체가 무엇인지를 묻는다. 여기서 인식주체란 어떤 인식적 선택들(choices or selections)을 할 수 있는 주체를 의미한다. Goldman은 그런 인식주체로 세 가지를 고려하는데 (혹은 그렇다고 간주될 수 있는데) (1) 그 중 하나는 전통적 인식론에서 인식주체로 고려되는 **개체(individual)**이다. 여기서 개체는 인지 능력이 있는 개별

---

2) Goldman (2011), p.222

생명체를 의미한다. (2) 두 번째로 고려되는 인식주체는 그런 개체들로 구성된 **집단(group)**이다. 곧, 개체들로 이루어진 무리는 집단적인 인식주체(collective epistemic subject)다. 마지막으로 (3) 세 번째 인식주체는 다수의 (개별적 혹은 집단적) 인식주체들의 인식적 선택에 영향을 미치는 시스템(system)이다. Goldman의 말을 빌리자면, 인식적 시스템(epistemic system)은 "그 구성원들의 인식적 결과들에 영향을 미치는 사회적 관행, 절차, 제도, 대인적 영향의 패턴 따위를 갖는 사회적 시스템"을 의미한다.<sup>3)</sup> 이러한 시스템으로는 가령, 사법 재판 (legal trial) 체계나 과학, 교육, 언론과 관련된 체계들이 포함되는데, 가령, 어떤 사회에서 재판 체계로부터 누군가에게 유죄가 내려지면, 그런 체계로부터 나온 판결은 그 사회의 구성원들이 해당 인물에게 죄가 있다는 믿음을 갖도록 영향을 미친다. Goldman이 보기에 사법 재판 체계를 포함한 이런 시스템들은 모두 그것이 작동하는 공동체 내의 특정 영역에서 진리를 증진한다는 인식적 목표를 갖고 있고,<sup>4)</sup> 이에 인식적 시스템은 어떤 인식적 선을 목표하는 사회적 시스템으로 간주된다. (본 연구는 여기서는 시스템 또한 느슨한 의미에서 인식주체로 간주한다. 물론 시스템이 어떤 인식적 선택의 주체라는 말은 약간 어색할 수 있다. 또 그것은 인식적 개체가 하는 것과 동일한 종류의 (우리가 아래에서 다룰) 여러 인식적 선택들을 하지는 못할 것이다. 그럼에도 우리는 그런 시스템들이 개체나 집단의 인식적 활동에 영향력을 갖는 모종의 역할을 수행한다는 점에서 그것을 인식주체로 볼 수 있을 것이다.)

다음으로, 두 번째 물음 (evidence)는 인식적 선택의 증거가 무엇인지를 묻는다. 여기서 Goldman은 그런 증거를 두 가지 유형으로 구분한다. 한 유형은 **비사회적 증거(non-social evidence)**이고, 다른 유형은 **사회적 증거(social evidence)**이다. 비사회적 증거와 사회적 증거는 그 원천에서 차이가 있다. 비사회적 증거는 다른 인식적 개체들과는 무관하게 획득되며, 그런 원천으로는 지각(perception), 기억(memory), 추론(inference), 내성(introspection) 등이 있다.<sup>5)</sup> 반면, 사회적 증거는 다른 인식적 개체들의 행위 덕분에 획득되는데, 그 원천이 되는 것은 대표적으로 증언(testimony)이다. 이때 증언은 "한 행위자가 한 청자에게 어떤 것을 보고하는 행위"<sup>6)</sup>를 의미한다. 앞서의 전통적 인식론은 개체의 인식적 선택이 비사회적 원천으로부터 기인한 증거에 의존한다고 보았던 것이다.

세 번째 물음 (choice)은 인식주체가 하는 인식적 선택들이 무엇인가 하는 것이었다. 이 물음은 인식주체가 무엇인지에 따라 약간 구분해서 논의될 수 있다. (1) 한편으로 이 물음은 인식적 개체나 인식적 집단과 관련해서 물어질 수 있다. (2) 다른 한편으로 이 물음은 인식적 시스템과 관련해서 물어질 수 있다. 인식적 개체나 집단을 묶어 인식적 행위자(epistemic agent)라 불러보자. 이런 인식적 행위자가 하는 인식적 선택으로는 어떤 명제를 믿거나, 불신하거나, 아니면 이런 태도를 유보하는 것이 포함된다. 이를 명제에 대한 믿음-관련 태도 (doxastic attitude)라고 할 수 있다. 인식적 행위자와 관련된 다른 선택으로는 가령, "주장을 할지 말지, 무엇을 주장할지"나 "증거를 찾을지 말지, 어떻게 찾을지"와 같은 선택이 포함된다.<sup>7)</sup> 이와는 달리, 인식적 시스템이 하는 선택은 그것이 그 시스템의 영향을 받는 인식주체들에게 어떤 영향을 미치는지와 관련된다. 여기서 우리는 문자 그대로 인식적 시스템이 행위자처럼 어떤 인식적 선택을 한다고 생각할 필요가 없다. 약간 다른 관점에서 말하자면, 여기서

3) Goldman (2011), p.228

4) O'Connor etc. (2024), 5.1

5) Goldman (2011), p.223

6) O'Connor etc. (2024), 3.1

7) Goldman (2011), p.222

문제가 되는 인식적 선택은 인식적 시스템으로부터 어떤 인식적 목표나 선이 달성되도록 하기 위해 우리가 그 시스템을 설계할 때 내리는 선택들을 의미한다. 그래서 인식적 시스템이 하는 선택은 가령, "인식적 결과들에 영향을 미치는 대안적인 제도들, 장치들, 또는 특성들 중에서" 우리가 무엇을 선택하여 시스템을 구성할 지와 관련된 선택이다.<sup>8)</sup>

마지막 물음 (standpoint)는 인식적 평가의 기준이 무엇인가 하는 것이다. 이 물음은 방금 전에 살펴본 여러 인식적 선택들이 인식적으로 좋은지, 적절한지 여부가 어떤 기준에 따라 평가되어야 하는 지를 묻는다. Goldman은 이를 근본적인 인식적 가치(fundamental epistemic value)에 대한 물음으로 이해한다. 그는 그런 가치들로 "(i) 참인 믿음들을 갖는 것, (ii) 오류들을 피하는 것, (iii) 정당화된 믿음들을 갖는 것, (iv) 합리적인 믿음(또는 합리적인 부분적 partial 믿음)을 갖는 것, 그리고 (v) 지식을 갖는 것"<sup>9)</sup> 따위를 든다. 여기서 Goldman이 제시하는 이런 기준들은 특히 결과주의적 관점에서 타당한 기준에 해당한다. 그리고 이들은 모두 객관적 참에 기초한 평가 기준들이다.

### 3. 사회적 인식론의 종류

이제 우리는 각 물음들에 대한 답변을 살펴봄으로써 전통적 인식론과 사회적 인식론을 구분할 수 있다. 그리고 지금까지 우리는 Goldman이 마치 하나의 사회적 인식론을 제시한 것처럼 논의하였지만, 사실 저 답변들을 통해 사회적 인식론 자체도 몇 가지 다른 유형으로 구분해서 살펴볼 수 있다. 실제로 Goldman은 세 가지 종류의 상이한 사회적 인식론을 제안한다. 그리고 이때 사회적 인식론 자체가 여러 종류로 나뉘기 때문에, 전통적 인식론과 사회적 인식론이 어떤 점에서 다른가 하는 점도 문제가 되는 사회적 인식론이 무엇인지에 따라 달라지게 되겠다. 우리는 여기서 Goldman이 주장하는 사회적 인식론들을 구분해보고, 그가 거부하고 있는 종류의 사회적 인식론도 살펴보자.

먼저 Goldman은 기존의 전통적 인식론의 프로그램을 얼마나 보전하는지에 따라 사회적 인식론을 크게 두 부류로 구분한다. 하나는 **보전적인 사회적 인식론(preservationism)**이고, 다른 하나는 **확장적인 사회적 인식론(expansionism)**이다. 전자의 작업은 전통적 인식론과 상당 부분 유사하다. 특히, 전통적 인식론과 마찬가지로, 문제가 되는 인식주체가 개체(individual)라는 점이 특징적이다. Goldman(2011)은 이를 **개체-중심의 사회적 인식론(Individual Doxastic Agents social epistemology; IDAs SE)**이라 부른다. 반면, 후자에서 인식주체는 개체가 아니며 기존에 인식주체로 여겨지지 않았던 대상들, 곧 우리가 앞서 살펴본 집단(group)이나 시스템(system)이 인식주체로 간주된다는 점에서 전통적 인식론의 논의를 크게 확장한다.<sup>10)</sup> Goldman(2011)은 이 둘을 각기 **집단-중심의 사회적 인식론(Collective Doxastic Agents social epistemology; CDAs SE)**과 **시스템-중심의 사회적 인식론(System-Oriented social epistemology; SYSOR SE)**이라고 부른다.

여기서 ① 개체-중심의 사회적 인식론(IDAs SE)은 개별 행위자가 (비사회적 증거가 아닌) 사회적 증거들에 기초해서 수행하는 다양한 인식적 선택들을 평가한다. 반면, ② 집단-중심의 사회적 인식론(CDAs SE)은 그런 증거의 원천에 대한 이슈와는 별개로, 어떤 집단이 인식적 선택들의 주체라고 할 때 발생하는 여러 인식론적 문제들을 연구한다. 마지막으로 ③ 시스템-

8) Goldman (2011), p.222

9) Goldman (2011), p.223

10) Goldman (2008), p.262

중심의 사회적 인식론(SYSOR SE)은 개체나 집단이 아닌 시스템을 탐구 대상으로 삼아, 특정한 시스템과 관련된 여러 인식적 문제들을 연구한다. 목표로 하는 인식적 가치를 가장 잘 산출하는 시스템을 어떻게 만들 수 있는지와 같은 문제가 이 연구에 포함된다. 이 세 가지 버전의 사회적 인식론은 대략 다음 표와 같이 구체화될 수 있다:

인식론의 종류 매개변수	preservationism		expansionism	
	TE	IDA SE	CDA SE	SYSOR SE
인식주체	개체	개체	집단	시스템
인식적 선택	명제에 대한 믿음-태도	명제에 대한 믿음-태도	명제에 대한 믿음-태도	시스템을 설계할 때 우리가 하는 선택들
증거	비사회적	사회적		
평가 기준	규범적인 인식적 기준	규범적인 인식적 기준	규범적인 인식적 기준	규범적인 인식적 기준

여기서 들 수 있는 한 가지 의문은 인식론 일반, 또는 적어도 사회적 인식론에 대한 Goldman의 이러한 이해가 너무 협소하지 않느냐는 것이다. 여기서 Goldman이 주장하는 사회적 인식론들, 곧 개체-중심의 사회적 인식론(IDA SE)과 집단-중심의 사회적 인식론(CDA SE), 그리고 시스템-중심의 사회적 인식론(SYSOR SE)은 개체들에 의해 독립적으로 이루어지는 인식적 선택이 아니라, 다른 인식주체들과도 관련되는 선택들에 관심을 둔다는 점에서 전통적 인식론과 구분된다. 그러나 이런 사회적 인식론들은 여전히 전통적 인식론과 마찬가지로 객관적 참(truth)을 기준으로 한 인식적 평가에 초점을 맞춘다. 비판자들이 보기에 이런 객관주의적 편향은 문제가 있다. 곧, 이들에 따르면, 인식론에서 어떤 인식적 선택들에 대한 평가 기준은 그런 객관적 참에 기초해서 주어질 수 없다.

그러나 Goldman은 이런 문제제기를 충분히 염두하고 있다. Goldman은 특히 객관적 참을 기초로 해서 믿음이 정당인지, 지식인지 따위를 평가할 수 없다고 주장하는 종류의 입장을 수정주의(Revisionism, 혹은 수정주의의 핵심을 이루는 것)로 취급하고, 여기에 속한 "포스트모더니즘, 해체주의, 사회구성주의, 그리고 과학에 대한 다양한 사회적 연구들"<sup>11)</sup> 등에서 이루어지는 작업을 고려할 때 이를 일종의 사회적 인식론으로 생각해볼 수 있다고 말한다. 간단히 말하면, 수정주의적 사회적 인식론은 전통적 인식론 자체에 대한 거부를 특징으로 하는 사회적 인식론이다. 곧, 이는 전통적 인식론 자체를 인정하면서도 다른 종류의 인식론이 가능하다는 주장을 넘어, (추측하건대, 분명 인식론이 객관적 참에 기초할 수 없다는 생각에 힘입어) 그런 전통적 인식론 자체를 거부하는 경향을 보인다. 그러나 Goldman은 어쨌든 이런 수정적인 사회적 인식론이 참에 대한 부적절한 이해에 근거한다고 본다. Goldman(1999)는 그런 잘못된 이해로 다음과 같은 6가지 입장을 논하고 모두 비판한다.<sup>12)</sup> 본 연구에서는 이런 입장들이 어떻게 비판되는지에 관해서는 별도로 다루지 않겠다.

11) Goldman (2008), p.250

12) Goldman (1999), p.10

- (1) 초월적 진리(transcendent truth)는 존재하지 않는다. 우리가 "참"이라고 부르는 것은 단순히 우리가 동의하는 것일 뿐이다. 이른바 진리나 사실이라는 것은 단지 협상된 믿음(negotiated beliefs), 즉 세계의 '객관적'이거나 '외재적'인 특징이 아니라 사회적 구성과 제작의 산물일 뿐이다.
- (2) 지식(Knowledge), 실재(reality), 그리고 진리(truth)는 언어의 산물이다. 우리의 생각을 참이나 거짓으로 만들 수 있는, 언어와 독립된 실재는 존재하지 않는다.
- (3) 만약 초월적이거나 객관적인 진리가 존재한다 하더라도, 인간은 그것에 접근할 수도 없고 알 수도 없을 것이므로, 어떤 실질적인 인식론적 목적에도 사용될 수 없을 것이다.
- (4) 특권적인 인식론적 입장(privileged epistemic positions)이란 존재하지 않으며, 믿음에 대한 확실한 토대도 없다. 모든 주장은 관습이나 언어 게임에 의해 판단되는데, 이것들은 더 깊은 근거를 갖지 않는다. 의견 불일치를 해결하기 위한 중립적이고 초문화적인 기준은 존재하지 않는다.
- (5) 진리에 호소하는 것은 단지 지배나 억압의 도구일 뿐이므로, 진보적인 사회적 가치를 지닌 실천(관행)들로 대체되어야 한다.
- (6) 모든 소위 진리 지향적 실천(관행)들은 정치나 사익 추구에 의해 부패하고 편향되어 있기 때문에 진리는 달성될 수 없다.

#### 4. 사회적 인식론의 주제들

Goldman이 주장하는 사회적 인식론, 곧 **개체-중심의 사회적 인식론(IDA SE)**과 **집단-중심의 사회적 인식론(CDA SE)**, 그리고 **시스템-중심의 사회적 인식론(SYSOR SE)**에는 여러 주제들이 속한다. 각 부류의 사회적 인식론에는 다양한 주제가 속하는데, 본 연구에서는 먼저 각각에 속한 주요한 연구 주제들을 간략하게 살펴보고, 특히 증언과 동료간 의견불일치 문제에 대해 좀 더 상세히 살펴보겠다.

먼저 개체에 대한 사회적 인식론의 주제로는 특히 증언(testimony) 문제와 동료 간 의견불일치(peer disagreement) 문제가 속한다. 이들은 간단히 말해, (주로) 타인의 증언은 어떤 조건에서 내 믿음을 정당화하는 역할을 할 수 있는지, 또 나와 인식적으로 동등한 타인과 의견이 불일치한 경우 내 믿음을 수정해야 하는지와 관련된 문제이다. 뿐만 아니라, 증언을 하는 사람들 중 전문가를 어떻게 가려낼 수 있는지, 그리고 전문가들 간에 의견이 갈릴 경우 누구를 믿을지, 또 전문가의 증언을 얼마나 신뢰해야 하는지 따위의 문제들도 이러한 사회적 인식론의 주제에 속한다.

다음으로 집단에 대한 사회적 인식론에는 집단적 믿음의 본성 문제나 집단적 믿음을 결정하는 문제, 말하자면 판단 통합(judgment aggregation)의 문제, 그리고 더 나은 집단적 의사결정 방식을 찾는 문제 등이 포함된다. 상술하면, 집단이 믿음을 가지는 인식주체가 될 수 있는지, 그리고 만일 그렇다고 한다면 그 집단의 믿음은 어떻게 결정되는 것인지, 가령 구성원들의 개별적 믿음들로부터 단순히 다수결 절차에 따라 결정되는 것인지, 아니면 그들 중 특정한 개체나 소수가 가진 믿음에 따라 결정되는 것인지, 또 보다 나은 집단적 의사결정 방식은 어떤 것이 있을지 등의 문제들이 집단에 대한 사회적 인식론에서 논의된다. 뿐만 아니라, 어떤 문제에 대한 개체의 단독적인 의사결정과 속의를 통한 집단적 의사결정을 비교해 어떤 것이 인식적 규범에 비추어 더 나은 결과를 산출하는지 등에 관한 연구도 여기에 포함될 것이

다.

마지막으로, 시스템 중심의 사회적 인식론은 지식의 산출의 관점에서 어떤 정치 체제가 좋은지, 또 사법 체계, 학술 단체 등과 같은 사회적 시스템이 어떻게 하면 지식이나 참인 믿음들을 가장 잘 산출해낼 수 있을지 등을 연구한다. 가령, 민주주의가 진리와 관련해서 충분히 좋은 정체인지, 대륙법 시스템이 나은지 영미법 시스템이 나은지 등에 관한 논의가 여기서 이루어진다. 기본적으로, 시스템-중심의 사회적 인식론은 어떤 시스템이 가장 좋은 인식적 결과를 가져오는지 연구하고, 어떤 시스템을 인식적으로 지지하거나 더 나은 대안 찾는 것을 목적으로 한다.

이런 주제들은 서로 다른 부류의 사회적 인식론에서 동시에 연구될 수 있고, 또 인식론이 아닌 다른 철학 분과와의 협업이 필요한 경우도 있다. 가령, 한 개인이 어떤 조건에서 타인의 증언을 받아들일 수 있을지에 대한 연구는 개체-중심의 사회적 인식론(IDA SE)의 주제이지만, 어떻게 타인의 증언을 신뢰할 수 있는 사회 시스템을 만들 수 있을지에 대한 연구는 시스템-중심의 사회적 인식론(SYSOR SE)의 주제이기도 하다. 또, 한 집단의 의견 혹은 믿음이 무엇인지에 대한 연구는 집단-중심의 사회적 인식론(CDA SE)의 주제이지만, 이는 집단이 믿음을 가질 수 있는 인식주체가 될 수 있는지에 관한 심리철학적 논의와 긴밀하게 관련되어 있다. 이제 이런 여러 주제들 중 주로 개체적 사회적 인식론에 속한 증언 문제와 동료 간 의견 불일치 문제를 좀 더 살펴보도록 하자.

먼저 앞서 말했듯, 증언 문제는 타인의 증언을 어떤 조건에서 받아들일 수 있는가 하는 문제로 이해될 수 있다. 이 문제에 대한 전통적인 논의는 증언이 가진 증거력이 근본적인 것인지, 아니면 그렇지 않은지와 관련해서 이루어진다. 달리 말해, 증언은 그 자체로 받아들일 수 있는 것인가, 아니면 증언은 (또다른 증언에 의존하지 않는) 모종의 근거들을 통해 정당화되어야 하는 것인지가 핵심 이슈다. 여기서 두 가지 입장이 구분되는데, 하나는 증언에 대한 환원주의(reductionism)이고, 다른 하나는 비-환원주의(non-reductionism)이다.

증언에 대한 환원주의에 따르면, 타인의 증언이 내가 한 관찰과 기억, 추론 등과 같은 능력을 통해 별도로 정당화되는 경우에만 모종의 증거력을 가질 수 있다. 타인의 증언은 그 자체만으로는 어떤 믿음에 대한 증거가 될 수 없다. 이러한 견해는 데이비드 흄(David Hume)에 의해 주창되었다.

인간의 삶에 있어 사람들의 증언과 목격자 및 관찰자들의 보고에서 비롯되는 추론 방식보다 더 흔하고, 더 유용하며, 심지어 더 필요한 것은 없다. ... 이러한 종류의 주장에 대한 우리의 확신은 인간 증언의 진실성에 대한 우리의 관찰, 그리고 사실이 목격자들의 보고와 통상적으로 부합한다는 것에 대한 우리의 관찰이라는 원리 외에는 다른 어떤 것에서 비롯되는 것이 아니다. 어떤 대상들도 서로 간에 발견 가능한 연결 관계를 갖지 않으며, 우리가 한 대상으로부터 다른 대상으로 이끌어낼 수 있는 모든 추론은 순전히 그것들의 항상적이고 규칙적인 결합에 대한 우리의 경험에 근거한다는 것이 일반적인 원칙이므로, 인간의 증언을 특별히 취급하여 이 원칙에 예외를 두어서는 안 된다는 것은 명백하다. 왜냐하면 증언과 어떤 사건과의 연결은 그 자체로 여타의 연결 관계와 마찬가지로 필연성이 거의 없어 보이기 때문이다.<sup>13)</sup>

---

13) Hume (1972) p.111; Goldman (1999) p.126에서 재인용

이와 달리 증언에 대한 비-환원주의는 타인의 증언이 그 자체로 증거력을 가질 수 있다고 주장한다. 토마스 리드(Thomas Reid)가 이런 입장을 제시하였는데, 그의 주장에 비추어 볼 때, 누군가의 증언을 의심할만한 별도의 증거가 없는 한, 그 증언은 일견적인(prima facie) 정당성을 갖는다. 리드는 두 가지를 근거로 든다. 하나는 우리가 진실을 말하려는 자연적 성향이 있다는 것이고, 다른 하나는 타인의 증언을 믿으려는 자연적 성향이 있다는 것이다. 이들은 각각 '진실성의 원리(the principle of veracity)'와 '믿음의 원리(the principle of credulity)'라 불린다.

"우리가 사회적 존재가 되고 또한 우리 지식의 가장 크고 중요한 부분을 타인의 정보로부터 얻도록 의도하신, 지혜롭고 자애로우신 자연의 창조주께서는 이러한 목적들을 위해 우리 본성 속에 서로 부합하는 두 가지 원리를 심어 놓으셨다.

이 원리들 중 첫 번째는 진실을 말하려는 경향성이며, 자신의 참된 생각(real sentiments)을 전달하기 위해 언어의 기호들을 사용하려는 경향성이다. ... 진실은 늘 최우선이며, 마음의 자연스러운 발로(natural issue)이다. 그것은 어떤 기교나 훈련도, 어떤 유인이나 유혹도 필요로 하지 않으며, 우리가 단지 자연스러운 충동에 따르면 되는 것이다."<sup>14)</sup>

"지극히 높으신 존재(Supreme Being)께서 우리에게 심어주신 본원적인 원리는, 타인의 진실성을 신뢰하고 그들이 우리에게 말하는 것을 믿으려는 성향이다 ... 그것은 아이들에게 있어서는 그들이 기만과 허위의 사례들을 접하기 전까지는 무한하며, 평생에 걸쳐 매우 상당한 정도의 힘을 유지한다...

증언의 문제에 있어서, 인간 판단의 저울은 본래 믿음의 편으로 기울어져 있으며, 반대편 저울 접시에 아무것도 놓여 있지 않을 때는 저절로 그쪽으로 기운다는 점은 명백하다. 만약 그렇지 않다면, 대화에서 언급되는 어떤 명제도 그것이 이성에 의해 검토되고 시험되기 전까지는 믿어지지 않을 것이며, 대부분의 사람들은 자신들이 듣는 내용의 천 분의 일에 대해서조차 믿을 이유를 찾지 못할 것이다. 그러한 불신과 의심은 우리에게서 사회의 가장 큰 혜택들을 박탈하고, 우리를 미개인들보다 더 못한 상태에 처하게 할 것이다"<sup>15)</sup>

다음으로, 동료 간 의견불일치 문제는 보다 일반적인 의견 불일치 문제의 한 유형에 속한다. 의견불일치 문제는 단순화해서 말하면 내가 다른 누군가와 의견이 불일치 할 때 내 믿음을 바꾸어야 하는가 하는 문제이다. 동료 간 의견불일치 문제는 여기서 내가 의견불일치를 이루고 있는 상대를 나와 인식적으로 동등한 동료(peer)라 가정한다. 이때 인식적 동료란 "(특정 질문이나 명제에 관해) 동일한 관련 증거를 공유하고 그 명제와 관련된 비슷한 지적 능력을 가지고 있"는 (그리고 이런 사실이 상호간에 인정되고 있는) 사람들을 말한다.<sup>16)</sup> 동료 간 의견 불일치 문제는 내 믿음이 내 인식적 동료의 믿음과 다르다는 것은 뭔가 합당하지 않다는 생각에서 비롯한다. 곧, 이런 상황에서 나는 내 믿음을 수정해서 내 인식적 동료가 갖는 믿음으로 바꾸거나, 내가 가진 믿음에 대한 확신의 정도(degree)를 약화시켜야 하는가? 여기서 두 가지 입장이 개진된다. 하나는 조정주의(Conciliationism)이고 다른 하나는 비-조정주의(non-Conciliationism)이다.

14) Reid (1970) pp. 238-9; Goldman (1999) p.106에서 재인용

15) Reid (1970) pp. 240-1; Goldman (1999) p.106에서 재인용

16) Goldman (2011), p.225

조정주의에 따르면, 동료 간 의견불일치가 발생할 때 나는 내 믿음을 바꾸거나 확신의 정도를 수정하는 것이 합리적이다. 우선, 내 믿음을 이렇게 조정하는데 실패한다는 것은 독단적인 것처럼 보인다.<sup>17)</sup> 또 동료와의 의견불일치는 둘 중 누군가가 오류를 범했다는 증거이고, 내가 바로 그런 오류를 범한 사람일 가능성이 있으므로 내 의견에 대한 확신을 수정하는 것이 합리적인 것 같다는 것이 그 이유다.<sup>18)</sup>

반면, 비-조정주의에 따르면, 동료 간 의견불일치가 발생하더라도 내 믿음의 내용이나 확신을 정도를 바꾸지 않는 것이 합리적일 수 있다. 여기에 속한 올바른 근거 견해(Right Reasons View)에 따르면, 순전히 인식적 동료와 의견이 불일치한다는 사실로부터 내가 의견을 바꾸어야 한다는 것이 합리적으로 따라나오지는 않는다. 믿음을 변경할지 여부는 관련된 (1차적) 증거가 그 믿음이 얼마나 잘 부합하는지에 달려있다.<sup>19)</sup> 또 '전체적 증거 견해(Total Evidence View)'라 불리는 견해에 따르면, 내가 인식적 동료와 다른 믿음을 갖는다는 사실은 믿음을 조정할 지와 관련해서 고려해야 할 전체 증거들 중 한 가지에 불과하다. 곧, 따라서 동료와 의견이 일치하지 않는다는 사실은 내 믿음을 수정해야 한다는 어떤 결정적인 증거로서 기능할 수 없다. 여기서 내 믿음을 수정할지 말지는 내 믿음을 지지하는 1차적 증거들과 내가 인식적 동료와 의견이 일치하지 않는다는, 곧 내 믿음에 반하는 고차 증거를 모두 고려해야 한다.<sup>20)</sup>

## 5. 사회적 인식론을 통한 갈등 탐구

이상에서 논의한 사회적 인식론의 여러 주제들은 갈등 문제와 밀접한 연관을 가질 수 있다. 본 연구자는 두 가지 현실적인 갈등 사례를 제시하고, 그것이 사회적 인식론의 논의와 어떻게 관련될 수 있는지에 관한 아이디어를 간략하게 제시하고자 한다.

### (1) 난민 수용에서의 갈등

난민은 일상적으로 전쟁이나 재난, 박해 등의 문제로 인해 자신의 국가로 돌아갈 수 없는 사람을 가리킨다. (여기서 난민의 엄밀한 법적 정의를 문제삼지는 말도록 하자.) 지난 십수 년 간 여러 국가들은 이런 난민들을 받아들일지 여부와 관련한 지난한 갈등을 겪었다. 난민 문제와 관련된 사회 갈등은 여러 측면에서 논의될 수 있는데, 특히 인도주의적 입장과 현실주의적 입장 간의 충돌이 두드러진다. 그리고 한편으로 현실주의적 입장은 시대에 뒤떨어진 구태이거나 인류애가 부족하다는 점에서 비난을 받기도 했다. 사회적 인식론은 난민 수용과 관련된 갈등을 약간 다른 각도에서 조명함으로써, 이런 갈등이 뿌리내리고 있는 한 가지 숨겨진 근원을 건드려볼 수 있는 것 같다. 그 근원이란 말하자면 난민 수용에 반대하는 일부 공동체 구성원들이 가지는 어떤 '인식적 불안'이다.<sup>21)</sup>

우리는 앞서 증언의 정당화 지위에 관한 두 가지 견해를 살펴보았다. 하나는 흄(Hume)의 환원주의고, 다른 하나는 리드(Reid)의 비-환원주의다. 그러나 최근 몇몇 학자들은 증언이 정

17) O'Connor etc. (2024), 3.2

18) Goldman (2024), 3.2

19) Kelly (2005)

20) Kelly (2010)

21) 분량 관계로, 본 연구에서는 난민 수용에 반대하는 입장에 대해서만 (사회적 인식론의 관점에서) 논의하였다. 그러나 난민 수용에 찬성하는 입장에 대해서도 분석해볼 수 있을 것이다.

당화의 역량을 가졌는지 여부는 그 증언이 이루어진 사회가 어떤 사회인지에 영향을 받는다는 아이디어를 제시했다.<sup>22)</sup> 이런 생각을 미루어 볼 때, 어떤 증언자의 보고로부터 갖게 된 나의 믿음이 정당한 까닭은 그 증언자와 내가 함께 속한 공동체가 그런 증언을 보장하기 때문이다. 간단히 말해, 증언의 신빙성은 공동체적 상호 신뢰에 의존하고 있다.

이러한 관점에서 볼 때, 난민 수용에 대한 반대 입장은 사실 이런 공동체적 신뢰에 대한 우려를 표현하는 것일지도 모른다. 일반적으로, 한 공동체 내에서 어떤 사람의 발화나 주장이 신뢰할 만한지, 어떤 작업을 할 능력이 있는지 여부를 평가할 때 우리는 그가 속한 무리나 사회적 제도 내에서 그가 획득한 지위나 평판, 자격을 참조한다. 이런 참조 사항에는 그가 어떤 사회적 제재를 받았는지 따위도 포함된다. 그러나 난민의 대량 수용은 공동체 내에서 그간 이런 평가를 위해 사용되었던 사회적 기준들과 레퍼런스(reference)들을 무력화한다. 간단히 말해, 우리는 난민들에 대해 우리가 기존에 가졌던 레퍼런스들을 참조해서 그들의 증언이 일견적으로 정당하다고 간편하게(heuristic) 간주할 수 없다. 우리는 누군가의 증언이 정말로 신뢰할 만한 것인지를 판단하기 위해 더 많은 인지적 노력이 필요하게 된다. 그리고 이것이 기존 공동체 구성원들에게 더 이상(혹은 지금보다 더) 서로가 서로를 믿을 수 없게 되리라는 인식적 불안을 발생시킨다.

우리는 이상의 논의를 활용하여 난민 수용과 관련된 사회적 갈등의 측면들을 보다 세밀히 진단하고, 보다 개선된 갈등 해결 방안을 모색해볼 수 있다. 우선, 지금까지의 논의는 난민 수용에 대한 반대가 순전히 감수성이 부족하거나 국수주의적인 태도의 발로는 아니라는 점을 보이는데, 이는 난민갈등이 합리적으로 해결해야 할 진정한 갈등이라는 점을 드러낸다. 난민의 수용은 신뢰할 만한 증언을 산출하는데 기여하는 공동체의 기능을 약화시킬 수 있고, 공동체의 기존 구성원들로서는 신뢰할 만한 증언을 토대로 믿는 것이 더 좋기 때문에 공동체의 일부 구성원들이 난민 수용에 반대하는 것은 합리적인 반응일 수 있다.<sup>23)</sup> 다음으로, 이러한 이해는 이 갈등이 풀어야 할 한 가지 문제가 적시한다. 그것은 난민을 수용하더라도 공동체적 상호신뢰에 부정적 영향이 생기지 않도록 하는 일련의 장치가 필요하다는 것이다.

## (2) 동료 간 의견불일치에서의 갈등<sup>24)</sup>

우리가 앞 장에서 살펴보았듯, 인식적 동료들 간의 의견불일치 문제는 어떤 명제에 대한 나와 내 인식적 동료의 의견이 다를 때 합리적 관점에 비추어 볼 때 내 의견이 그 내용이나 확신의 정도에서 수정되어야 하는지와 관련된 문제이다. 우리는 조정주의와 비-조정주의라는 입장을 구분해 살펴보았다. 엄밀하게 보았을 때, 사회적 인식론에서 동료 간의 이런 의견불일치 문제는 현실의 갈등 문제와는 약간 다른 차원의 논의다. 인식론에서 다루지는 동료 간 의견불일치 문제는 기껏해야 '인식적 갈등'이라고 불릴 법한 것인데, 이는 사실상 '의견불일치'라는 말을 달리 쓴 것에 불과하다. 따라서 동료 간 의견불일치 문제에 대한 답이 그 자체로 현실적 갈등에 대해 적합한 답은 아닌 것 같다.

여기서 본 연구자는 현실의 갈등 문제를 다루는 데 있어서나 아니면 의견불일치 문제 자체를 해결하는 데 있어서나, 본래의 의견불일치 문제의 논점을 약간 옮기는 것이 도움이 된다고

22) Faulkner (2011)와 Keren (2014)의 작업이 이런 식으로 읽힐 수 있다고 생각된다.

23) 물론 이런 식의 해명이 난민 수용에 대한 반대 입장을 부당하게 옹호하는 식으로 해석되어서는 안된다.

24) 이하에서는 종종 간단히 '동료 간'이라는 수식을 생략하겠다.

생각한다. 구체적으로 말해, 인식적 동료와 의견이 다른 경우에 일차적으로 중요한 것은, 내 믿음을 바꾸는 것이 합리적인가 아니면 바꾸지 않아도 괜찮은가 하는 문제에 있는 것이 아니라, 내가 추구하는 인식적 목표, 가령 지식이나 참인 믿음 등을 성취하기 위해 그런 상황에서 내가 어떤 태도를 취하는 것이 합리적인가 하는 문제에 있다는 것이다. 기존의 논의가 단순히 어떤 믿음을 택하는 것이 합리적인가에 초점을 맞춘다면, 현재의 접근은 (보다 고차적인 수준에서) 어떤 태도를 취하는 것이 궁극적으로 지식이나 인식적으로 바람직한 믿음을 갖는데 합리적인가에 초점을 맞춘다. 그리고 현실적 갈등을 해결하는데 있어서, 우리는 인식적 선을 완전히 도외시한 적당한 타협이나 외적 강제에 의한 합의 따위를 바람직한 것으로서 추구할 수는 없기 때문에 현실적 갈등에 대한 해결책이 갈등의 감소와 진리의 증진이라는 두 가지 목표를 모두 달성해야 한다는 요구는 적절해 보인다. 따라서 의견불일치로 인한 현실적 갈등을 풀기 위해 우리가 정말 알고 싶은 것은, 내가 어떤 태도를 가져야 동료와의 갈등을 줄이면서도 해당 사안에 대해 진실을 파악할 수 있는가 하는 것이다. 그리고 방금 새롭게 해석된 (인식론에서의) 의견불일치 문제에 대한 해답은 (그것이 무엇이든) 의견 불일치로 인해 야기되는 현실적 갈등을 예방하거나 다루는데 있어 정말로 유용한 선택지가 될 수 있을 것 같다. 그것은 단순히 믿음을 조정하는 것이 합리적인지 여부에 대한 답이 아니라, 보다 일반적인 수준에서 우리가 어떤 태도를 가져야 하는지에 대한 답이기 때문이다. 우리는 그런 대답들 중 어떤 태도가 갈등을 가장 잘 완화시킬 수 있을지를 평가하고 현실의 갈등에 적용하면 된다.

그렇다면 인식적 동료와 의견불일치 상황에 놓일 때 우리는 최종적으로 인식적 선을 획득하기 위해 어떤 태도를 취해야 하는가? 본 연구자가 보기에, 가장 적절한 태도는 의견불일치의 원인을 찾으려는 태도다. 곧, 인식적 동료 간에 의견불일치가 발생하였을 때 우리에게 최우선적으로 요구되는 과제는 그런 의견 차이가 어디에 기인하는지를 조사하는 것이다. 그리고 이는 참된 인식에 도달하기 위한 가장 합당한 절차인 동시에 그 과정에서 갈등을 최소화할 수 있는 절차인 것처럼 생각되는데, 왜냐하면 이런 조사에서는 각 주체들의 믿음들이 동등하게 검토되고, 또 각자가 가졌던 상이한 전제나 가정들이 드러남으로써 (그것이 해소될 수 있든 아니든) 의견불일치 자체가 그럴듯한 이유가 있었던 것으로 인정될 수 있기 때문이다. 따라서 의견불일치의 원인을 찾고 검토한다는 것은 의견불일치로부터 야기될 수 있는 현실적 갈등을 어떻게 다루어야 하는지에 대한 중요한 대답이 된다.

추가적으로, 인식적 동료 간의 의견불일치에 대한 이와 같은 수정된 접근은 해당 문제에 대한 기존의 논의보다 인식론적으로도 더 근본적으로 보인다. 이는 적어도 두 가지 이유에서 그러한데, 첫째로, 의견불일치가 발생하는 경우에 가령 내 믿음과 상대의 믿음을 모두 검토해야 한다는 주장은 단순히 내 믿음을 수정할지 말지를 결정하는 것보다 우리에게 인식과 관련된 더 많은 정신적 상태들을 고려하도록 한다. 단순히 믿음을 고수할지 믿음을 바꿀지를 고려하는 것은 우리가 인식적 선을 달성하거나 그 상황에서 합리적인 존재가 되기 위해 알아야 할 핵심 문제가 아닐 수도 있다. 다른 한편으로는, (표준적인 논의에서 문제가 되는) 내 믿음이 수정되어야 하는지 여부는 이런 조사로부터 자연스럽게 결정될 수 있어 보인다. 곧, 동료 간의 의견불일치가 그 불일치에 대한 상세한 조사를 요구하는 것이라고 한다면 이는 곧 내가 나의 의견을 보류해야 한다는 것을 의미하는데, 이는 표준적인 논의와 관련해서 믿음의 수정이나 고수가 아니라 믿음의 보류가 합리적이라고 주장하는 것이기 때문이다. 여기서 본래의 의견불일치 문제에 대한 해답은 오히려 파생적인 것이 된다.

■ 참고 문헌

1. Estlund, David (2008), *Democratic Authority: A Philosophical Framework*, Princeton: Princeton University Press.
2. Faulkner, Paul (2011), *Knowledge on Trust*, Oxford: Oxford University Press.
3. Goldman, Alvin (1999), *Knowledge in a Social World*, Oxford: Oxford University Press.
4. Goldman, Alvin (2008), "Why Social Epistemology Is Real Epistemology", In Duncan Pritchard, Alan Millar & Adrian Haddock (eds.), *Social Epistemology*, Oxford: Oxford University Press, 1-29.
5. Goldman, Alvin (2011), "A Guide to Social Epistemology", In Alvin Goldman & Dennis Whitcomb (eds.), *Social Epistemology: Essential Readings*, New York: Oxford University Press, 11-37.
6. Hume, David (1972), *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals (1777)*, L. A. Selby-Bigge (ed.), 2nd ed., Oxford: Oxford University Press.
7. Kelly, Tom (2005), "The Epistemic Significance of Disagreement," In Tamar Szabo Gendler & John Hawthorne (eds.), *Oxford Studies in Epistemology, Volume 1*, Oxford: Oxford University Press, 167-196.
8. Kelly, Tom (2010), "Peer Disagreement and Higher-Order Evidence," In Richard Feldman & Ted A. Warfield (eds.), *Disagreement*, Oxford: Oxford University Press, 111-174.
9. Keren, Arnon (2014), "Trust and Belief: A Preemptive Reasons Account", *Synthese* 191(12): 2593-2615.
10. O'Connor, Cailin, Sanford Goldberg, and Alvin Goldman (2024), "Social Epistemology", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/epistemology-social/>.
11. Reid, Thomas (1970), *An Inquiry into the Human Mind*, Timothy Duggan (ed.), Chicago: University of Chicago Press.

## 고급예술과 대중예술의 위계에 의한 갈등 속에서 비평의 역할

- R. 슈스터만의 실천미학을 중심으로

서한결 (경북대)

### I. 들어가는 말

고급예술과 대중예술의 위계적 구분은 근대 예술 제도의 형성과 함께 정착된 문화적 신념이자 미학적 이데올로기였다. 고급예술은 자율성과 창의성, 내적 형식의 긴장감 등을 기준으로 예술적 가치를 판별받아 왔고, 이에 반해 대중예술은 자본주의적 생산 체계 속에서 수동적이며 통속적이고 감각적 쾌락에 치우친 열등한 예술로 간주되었다. 이러한 위계 구도는 단지 미적 판단의 문제를 넘어, 예술을 누가 만들고, 누가 향유하며, 누가 해석할 수 있는지를 둘러싼 지식 권력과 문화 자본의 구조와 긴밀히 연결되어 있다.

그러나 오늘날 예술을 둘러싼 사회적 환경과 철학적 문제의식은 이러한 구도에 근본적인 의문을 제기하고 있다. 대중예술은 더 이상 특정 계층만의 예술이 아니며, 고급예술 역시 예술적 진정성을 독점하는 위치에만 머무를 수 없다. 미적 경험의 다양성과 예술의 사회적 기능, 예술 감상의 실제 양상에 대한 탐구는 미학이 기존 위계를 벗어나 삶 속에서 예술을 다시 성찰할 수 있는 이론적 계기를 요청하고 있다.

본 논문은 이러한 문제의식에 기초하여, 리처드 슈스터만의 실천미학을 중심으로 고급예술과 대중예술 간의 위계 구도와 그 속에서 형성되는 미적 가치 갈등의 문제를 분석한다. 이를 위해 먼저 '대중'과 '대중예술'의 개념적 기반을 살펴보고, 이후 대중예술이 고급예술의 부정적 대립항으로 규정되어온 방식과 그에 내재한 미학적 편견들을 감상-창작-사회적 실천의 세 차원에서 검토한다. 마지막으로 슈스터만의 실천미학에 기반하여, 대중예술에 대한 새로운 비평적 실천의 가능성과 미학의 민주화라는 방향성을 제안하고자 한다.

### II. 대중과 대중예술

대중예술에 대한 논의는 흔히 '대중예술이란 대중에 의해 소비되는 예술이다'라는 인식에서 출발한다. 그렇다면 대중예술 논의를 위해 선행되어야 할 질문은 '대중이란 누구인가?'이다. 이 질문은 단지 사회적 분류의 문제에 그치지 않고, 근대 이후 예술, 정치, 지식 담론이 '대중'을 어떻게 상상하고 구성해왔는가에 대한 반성적 물음을 동반한다. 특히 '대중'(mass)과 '군중'(crowd)은 종종 혼용되어 왔으나, 이 둘은 개념적으로 구분된다. 군중은 일시적·공간적으로 밀집된 신체적 집합, 감정적 감염성과 집단행동을 특징으로 하는 반면, 대중은 지리적으로 분산되고 익명적인 개인들로 구성된 상징적 집단이며, 인쇄매체·방송 등 기술 매개를 통해 동일한 메시지를 공유한다. 대중은 군중처럼 한 장소에 모이지 않아도, 동일한 감각구조와 문화적 대상에 의해 연결된 새로운 집합적 주체로 간주된다.

이러한 '대중' 개념은 근대 사회의 성립과 밀접히 연관되어 있다. 도시화, 산업화, 인쇄술과 대중매체의 발달은 전통적인 공동체적 유대를 해체하고, 계급·공간·문해력의 경계를 넘어선 새

로운 수용자 집단을 탄생시켰다. 18-19세기 유럽에서 대중은 처음에는 독립된 시민주체의 등장(시민 계급)을 의미하기도 했지만, 곧 ‘미성숙하고 수동적인 다수’라는 문화적 편견과 결합되며 지배적 문화에서 타자화된 존재로 자리 잡게 된다.

전통적인 대중 개념은 종종 사회 권력과 문화 위계의 작동 방식과 결합되어 ‘소수의 고상한 사람’과 ‘다수의 통속적인 사람’이라는 이분법을 정당화하는 수단으로 기능해왔다. 실제로 예술사회학자 아놀드 하우스(A. Hauser)는 대중을 계급적 범주로 이해했고, 허버트 갠스(H. Gans)는 이를 취향의 범주로 간주하였다.<sup>1)</sup> 반면 로버트 레드필드는 대중문화를 위대한 전통과 보잘 것 없는 전통 사이의 상호작용의 장으로, 피터 버크는 문화 접근의 비대칭성을 통해 이분법의 불균형을 드러낸다.<sup>2)</sup>

이와 관련해 레이먼드 윌리엄스(R. Williams)는 대중이라는 개념 자체가 문화적 편견에 의해 형성된 추상화된 상징이라는 점을 지적하며, 대중 개념을 비판적으로 재구성할 것을 요청한다. 그는 대중이라는 말이 종종 현실의 개인들이 아니라, ‘머리가 여럿 달린 괴물’같은 상징적 존재로 대상화되어 있으며, 이러한 도식은 감상자 개개인의 감각과 판단, 의미 구성 능력을 무시하는 결과를 낳는다고 비판한다.

결국 대중이란 단순한 통계상의 다수가 아니라, 일상의 맥락 속에서 경험과 판단, 해석과 감정을 실천하는 주체적 개인들로 구성된 문화적 집단이다. 이들은 오늘날 고정된 계층, 소득, 교육 수준으로 정의될 수 없으며, 오히려 다양한 사회적 위치에서 공통된 콘텐츠를 소비하고 해석하는 감각적 공동체를 형성한다. 적어도 오늘날의 대중예술의 수용은 분명 사회·경제적 배경과는 무관하게 전 계층에 걸쳐 폭넓게 나타나고 있다. 예술적 취향은 필연적으로 고급과 저급이라는 위계에 귀속되지 않으며, 대학 교수가 영화 “어벤저스” 시리즈를 즐겨 보고, 순수 예술가가 “진격의 거인”을 탐독하며, 정치인이 뉴진스의 팬이 되는 것은 이상한 일이 아니다. 이는 대중이라는 범주가 취향, 계급, 지식의 수준으로 획일화 될 수 없음을 방증한다.

대중에 대한 개념이 본질적으로 고정되지 않고 역사적·사회적으로 구성되는 것이라면, 대중 예술 역시 단일하고 본질적인 정의로 환원되기 어렵다. 대중예술은 결코 단순하게 ‘많은 사람들이 향유하는 예술’이나 ‘대중적인 취향을 반영한 예술’로 개념화할 수 없으며, 그것은 언제나 시대적 조건, 매체 환경, 문화적 위계 구조 속에서 구성되는 유동적인 범주이다.

박성봉은 대중예술 개념이 시대, 장소, 개인의 배경에 따라 상이하기 사용되며, 정태적 개념으로 환원될 수 없다고 강조한다.<sup>3)</sup> 그는 대중예술을 어떤 본질적 속성이 아니라, 문화적 관행과 사회적 수용을 통해 반복적으로 구성되는 관습적 범주로 간주한다. 예컨대 셰익스피어의 희곡은 당대에는 대중적 오락이었으나, 오늘날에는 고급예술로 정전화되었다. 마찬가지로, 대중음악으로 여겨졌던 재즈나 힙합이 특정 맥락에서는 미적 정당성을 획득하여 예술로 간주되기도 한다. 이처럼 대중예술이라는 개념은 고정된 미적 기준이 아니라 역사적 실천과 평가의 맥락 속에서 형성·이동하는 것이다.

대중문화(예술)에 대한 논의는 18-19세기 유럽 사회에서 ‘대중’이라는 새로운 집합적 주체가 등장하면서 본격적으로 시작되었다.<sup>4)</sup> 초기의 대중문화 논의는 대중의 읽을거리, 특히 간결하고 감상적인 소설, 수필, 신문 콘텐츠 등을 저급한 것으로 간주하는 문예비평적 태도에서 비롯되었다. 대중은 공동체적 유대보다는 이질적이며 고립된 존재들로 파악되었고, 이들을 연

1) 박성봉, 『대중예술과 미학』(서울: 일빛, 1990), 28쪽.

2) 같은 책, 29-30쪽.

3) 같은 책, 18쪽.

4) 백선기, 『대중문화론』(서울: 커뮤니케이션북스, 2015), v쪽.

결하는 것은 초기 인쇄미디어(신문, 잡지 등)였다. 문예비평가들은 대중의 읽을거리가 교양과 지식을 함양하기보다는 감성을 자극해 인간성을 훼손할 수 있다는 우려를 표명했으며, 전통적인 문예물의 역할을 강조하며 대중문화에 대한 비판적 태도를 견지했다.<sup>5)</sup>

1920-30년대 독일 프랑크푸르트학파는 대중문화의 산업적 생산과 자본주의적 통제 매커니즘에 주목하여 대중문화가 정치적 지배 이데올로기의 수단으로 작동한다는 점에서 강하게 비판하였다. 아도르노, 호르크하이머, 벤야민 등은 매스미디어가 대중의 감성과 의식을 표준화하고, 지배 이데올로기를 내면화하게 만드는 ‘이데올로기적 국가기구’로 기능함을 비판하였다. 문화의 대량생산체제는 예술의 창의성과 개별성을 약화시키고, 획일화된 감정 구조를 재생산함으로써 비판 능력을 마비시키는 결과를 초래한다는 진단과 함께 비판받았다. 이 시기 대중문화 논의는 비판이론의 핵심 장치로서 대중문화의 ‘상품화’와 ‘조작’을 분석하는 데 주력했다.

이러한 대중예술의 미적 가치에 대한 논의는 20세기 말이 되어서야 영미 미학에서 진지한 주제로 다루어졌다. 고급예술과 대중예술 간의 구분은 비평가와 문화이론가들에게 익숙한 구도였음에도 불구하고, 미학은 오랫동안 이 구분을 논외로 취급해 왔다. 캐럴은 이러한 미학적 침묵이 철학적 전통, 특히 계몽주의 미학의 영향으로 진단한다. 데카르트, 흄, 칸트로 대표되는 계몽주의 전통이 미학의 어젠다를 설정하면서, 예술을 자율적 개인의 정신활동으로 이해하도록 만들었다. 칸트 이후 예술은 자연적 재능을 지닌 개인의 상상력과 지성의 산물이며, 미적 감상은 목적에서 자유롭고, 비도구적인 무관심성에 기반한 주관적 취미 판단으로 간주되었다. 이와 같은 칸트의 미학을 계승한 전통 미학은 공동체, 전통, 사회적 기능을 예술로부터 배제하게 만들었으며, 대중예술처럼 공동체적 필요나 감정의 공유를 목적으로 하는 예술 형식은 철학적 미학의 관심에서 제외되었다.

### III. 고급예술의 부정적 대립항으로서 대중예술의 미적 개념

대중예술은 오랫동안 고급예술의 부정적 대립항으로 간주되어 왔다. 전통적인 미학 담론에서 ‘예술’과 ‘미적’이라는 용어는 고급미감적 예술 제도와 사실상 동일시되어 왔으며, 이로 인해 대중예술은 예술 개념 바깥이나 하위 범주로 배제되어왔다. 슈스터만이 지적하듯, 예술 개념 자체가 근대의 제도적 틀 속에서 고급예술 중심으로 재정의되면서, “미적”(aesthetic)이라는 용어 역시 특정한 양식과 가치 체계를 반영하는 특권적 언어로 변모하였다.<sup>6)</sup> 이러한 개념사적 흐름 속에서 대중예술은 고급예술의 타자로 구성되어 왔으며, 예술 내부에서조차 자율성과 진정성, 현실 비판성과 같은 미적 핵심 개념들로부터 소외되어왔다.

이 장에서는 이러한 고급예술과 대중예술의 위계적 구조에 대해 문제를 제기하고, 대중예술이 지닌 고유한 미적 가치들을 정당하게 탐구할 수 있는 방법을 모색하고자 한다. 그러나 이 탐구는 단순히 고급예술의 가치를 전복시키는 논리로 이행되는 것이 아니라 슈스터만이 제시하는 프라그마티즘 미학의 핵심인 “개선론”(meliorism)의 관점을 따른다. 이는 대중예술의 정당성을 주장하는 작업이 기존 예술 제도를 폐기하자거나, 고급예술도 사실은 미적으로 특별한 가치가 없다는 식의 평가절하를 통한 가치의 평준화를 이루려는 방식으로 진행되지 않는다는 것이다. 또한 이는 고급예술과 대중예술에 대한 양비론적 태도나 정치적 옹호 차원에서 약자

5) 같은 책, x쪽.

6) 리처드 슈스터만(김진엽 옮김), 『프라그마티즘 미학 : 힙합하는 예술, 살아있는 아름다움』(성남: 북코리아, 2020), 74쪽, 132쪽.

(대중예술)를 두둔하는 식의 논리로부터도 거리를 둔다. 슈스터만이 강조하듯 대중예술에 대한 철학적 옹호는 “대중예술은 개선되어야 할 여지가 많기 때문에 개선되어야 한다는 점뿐만 아니라 대중예술은 진정한 미적 장점과 가치 있는 사회적 목표를 성취할 수 있고 또 종종 성취하기 때문에 개선될 수 있다는 점”<sup>7)</sup>을 주장하는 하고자 하는 것이다. 이러한 개선론적 접근은 궁극적으로 대중예술을 넘어 미적 체험 일반의 다양성 및 실천성을 회복하려는 미학 자체의 개방과 갱신이라는 노력이다.

따라서 본 장에서는 대중예술이 고급예술에 의해 설정된 미적 기준에 따라 일방적으로 폄하되어 온 논리를 비판적으로 검토하고, 대중예술이 지닌 미적 가능성을 예술 창작, 감상, 사회적 실천이라는 세 가지 차원을 통해 조망한다. 각 차원은 고급예술 중심의 미학에서 대중예술이 어떤 방식으로 ‘미적이지 않다’는 낙인을 받아왔는지를 보여주는 동시에, 그에 대한 슈스터만의 철학적 반론과 재구성을 통해 대중예술이야말로 삶과 실천을 통합하는 실천적 미학의 장임을 밝히는 근거로 제시될 것이다.

### 1. 미적 ‘자율성’ 과 미적 ‘수동성’

예술 창작에서 대중예술은 자주 고급예술과의 비교 속에서 ‘수동적’, ‘종속적’, ‘도식적’이라는 비판적 수사 속에 위치지어진다. 이러한 비판은 예술 창작의 자율성을 고급예술의 핵심 미적 가치로 간주하고, 대중예술은 그에 대한 부정적 대립항으로 간주하는 구도에서 비롯된다. 즉, 대중예술은 창작자가 독창적인 미적 형식을 자율적으로 탐색하거나 실험하는 것이 아니라, 시장 및 자본의 논리와 대중의 기호에 예측된 채 반복적이고 예측 가능한 구조를 따르면 생산된다는 것이다.

클레멘트 그린버그(C. Greenberg)는 「아방가르드와 키치 Avant-Garde and Kitsch」(1939)에서 아방가르드 예술의 가치를 “예술을 위한 예술”(art for art’s sake)<sup>8)</sup>의 원리에 두며, 예술이 사회적·도덕적 목적에서 벗어나 순수한 형식적 자율성의 추구로 나아갈 때 비로소 진정한 창조성을 확보할 수 있다고 본다. 그의 논의에서 키치(kitsch)는 반대로 대중의 취향에 부응하기 위해 기존의 형식을 단순 반복하고, 미적 실험 없이 감정 표현의 즉효성만을 추구한다는 점에서 예술이 아닌 오락물로 간주된다. 키치는 창조적 긴장도, 형식적 자기반성도 결여된 채 오로지 감각적 쾌락을 보장하는 ‘예술처럼 보이는 것’에 불과하다.<sup>9)</sup>

이와 유사하게 드와이트 맥도널드(D. MacDonald)는 대중문화(mass culture)<sup>10)</sup>가 고급문화(high culture)가 축적해온 발견, 성취, 세련된 자의식을 자신의 욕망을 위해 차용하며 “기생적 형태”<sup>11)</sup>로 생존하는 문화이며, 중국에는 고급문화의 자율성과 인간성 전반을 위협하는

7) 같은 책, 142쪽.

8) 클레멘트 그린버그(조주연 옮김), 『예술과 문화』(부산: 경성대학교 출판부, 2019), 18쪽.

9) 그린버그는 키치를 ‘예술처럼 보이는 복제물’이라 규정하며, 문화의 질적 퇴보를 막기 위해서는 대중이 키치의 즉각적 쾌락을 거부해야 한다고 주장한다. 그러나 키치에 대한 그의 정의는 철저한 형식 분석이나 역사적 맥락을 바탕으로 제시된 것이 아니라, ‘진정성 없음’이라는 도덕적 판단에 가깝다. 그가 예로 드는 키치의 사례들—레핀이나 록웰의 그림들, 선전 포스터 등—은 그 자체로 예술적 판단을 유보할 수 없는 다양한 양식과 목적을 갖고 있음에도 불구하고 모두 ‘위조된 감정’, ‘기계적 정서’라는 낙인 아래 단일하게 취급된다. 이는 복잡한 문화 양식을 단순한 도식으로 환원하는 방식이며 예술 경험의 다양성과 그 수용 방식의 차이를 충분히 고려하지 못한다.

10) 맥도널드는 대중문화(예술)을 “대중(Popular)문화”보다 “대량(Mass)문화”라고 부르는 것이 더 정확한 용어라고 주장한다. 대량(대중)문화가 껌처럼 대량소비를 위해 전적으로 그리고 직접적으로 제작된 상품이기 때문이다. D. MacDonald, “A Theory of Mass Culture”(Diogenes, Vol. 1, 1953), p. 12 참조.

11) D. MacDonald, “A Theory of Mass Culture”(Diogenes, Vol. 1, 1953), pp. 12-13.

퇴행적 흐름이라고 강도높게 비판한다. 그에 따르면 고급문화는 예술가의 자율적 표현과 수용자의 능동적 해석을 전제로 하는 창조적 실천인 반면, 대중문화는 대량생산에 의해 만들어지며 수용자에게 수동적 구매자라는 제한된 역할만을 부여한다. 이러한 대중문화는 자생적 민속 예술(folk art)과 구분되는 것으로, 전자가 공동체 내에서 스스로 발생한 반면, 후자는 자본과 권력의 목적에 따라 위로부터 기획된 문화이다.<sup>12)</sup> 요컨대, 대중예술은 대량 생산 체계 속에서 반복적 공식에 따라 기획되고 조립된 결과물인 것이다. 이에 대중예술가는 창조자가 아니라 기획자(planner)가 되고, 창작의 논리는 예술적 표현이 아니라 소비자 반응에 대한 사전 예측에 의해 결정된다.

아브라함 카플란(A. Kaplan) 역시 대중예술은 상업적 반복 생산을 전제로 하며, 광범위한 대중을 대상으로 하는 “중간 취향 예술”(midbrow art)<sup>13)</sup>로서, 대중예술의 본질이 감각적 만족과 익숙함을 추구하는 특정한 미적 취향을 충족시키는 방식에 있다고 본다. 이러한 대중예술은 통일성과 긴장을 지닌 예술적 형식이 결여된 “도식화의 산물(schematization)”<sup>14)</sup>에 불과하다. 예술 작품은 통합된 형식(form)과 그것을 지탱하는 내부 긴장 속에서 창의적 실험을 수행하는 장이어야 하지만, 대중예술은 그저 특정한 감정이나 반응을 ‘기계적으로 발생시키는’ 형식 없는 예술(formless art)에 가깝다는 것이다. 이는 창작이 독창성, 자율성, 내부 구성의 유기성에 기반해야 한다는 전통 미학의 기준을 적용할 때, 대중예술은 구조적으로 이를 충족하지 못한다고 간주되는 것이다.<sup>15)</sup>

이러한 비판은 결국 예술의 창작에서 자율성과 창의성 개념을 고급예술에 독점적으로 부여하며, 대중예술은 본질적으로 외부 목적-상업성, 정치성, 대중성-에 종속된 창작물로 이해하게 만든다. 이는 대중예술을 ‘진지한 예술적 시도’의 범주에서 배제하고, 예술가 역시 자율적 창조자가 아니라 시장을 분석하는 전략가나 감성 조율자로 축소시키는 효과를 낳는다.

대중예술의 감상 경험을 피상적이며 통속적이라고 비판하는 전통적 관점에 대해 슈스터만은 프라그마티즘 미학의 입장에서 근본적인 재구성을 제안한다. 그는 대중예술의 감상 방식이 감각적 쾌락과 즉각적 반응에 기반한다고 해서, 그것이 곧 미적 경험으로서 무가치하다는 결론으로 나아가야 하는 것이 아니라고 주장한다. 오히려 전통 미학이 감각적 쾌락을 예술에서 배제하거나 경멸해온 역사야말로, 이데올로기적 금욕주의의 산물이라고 비판한다.

슈스터만은 플라톤 이래로 이어져 온 감각에 대한 경멸, 즉 미를 ‘진리’나 ‘도덕’과 같은 고차원적 가치에 종속시키려는 철학 전통이 예술의 경험적·쾌락적 측면을 억압해왔다고 지적한다. 특히 그는 아도르노의 엘리트주의적 미학이나 그린버그의 형식주의 미학이 고급예술의 형식적 긴장감만을 예술성의 기준으로 삼음으로써, 감각적 쾌락과 즉각적 몰입을 제공하는 대중예술은 무가치한 것으로 간주하게 된 배경을 비판적으로 조망한다.

슈스터만에게 있어 쾌락은 예술 경험의 부차적 산물이 아니라 핵심 구성 요소이다. “쾌는 고립된 수동적 감각이 아니라 … 활동을 더욱 열정적이고, 가치있는 것으로 만들어주며, 그

12) Ibid., p. 13.

13) A. Kaplan, “The Aesthetics of the Popular Arts”(The Journal of Aesthetics and Art Criticism, Vol. 24, 1966), p. 352.

14) Ibid., p. 354.

15) 카플란은 대중예술을 열등한 예술로 배척하지 않는다. 그는 대중예술이 충족시키는 취향의 유형, 형식의 결여, 감정의 유도 방식에 따라 고유한 미적 구조를 갖는다고 본다. 그러나 그의 분석은 여전히 대중예술을 미학적으로 결핍된 양식으로 규정하는 태도를 벗어나지 못한다. 그는 대중예술이 단지 감정을 연상시키는 감상주의에 머문다고 보았고, 이는 대중예술의 감정적 호소력을 표면적이고 반사적인 자극으로 환원시킨 결과이다. 또한 그는 대중예술이 제공하는 형식은 도식적일 뿐 진정한 예술적 형식을 갖추지 못한다고 보았다.

활동에 대한 관심을 강화시킴으로써 그 활동을 완성하도록 촉진한다.”<sup>16)</sup> 이는 존 듀이(J. Dewey)의 경험주의 미학 사상에 뿌리를 둔다. 듀이는 “하나의 경험”(an experience)으로서 예술은 감각적, 정서적, 지적 요소가 통합된 상태를 의미하며, 여기서 쾌락은 단순한 감각적 자극이 아니라 삶의 통합적 흐름 속에서 일어나는 긍정적 에너지의 표현이라고 보았다. 슈스터만은 이러한 관점을 계승하여 쾌락은 예술의 정당한 미적 요소이며, 이를 통하여 감상자는 현실에 대한 보다 생생한 접촉을 경험하게 된다고 주장한다.

이러한 맥락에서 슈스터만은 대중예술 감상의 ‘쉬움’, ‘접근성’, ‘몰입성’이라는 특징을 경시하지 않는다. 그는 오히려 이 속성들이 예술을 더 폭넓은 공동체로 확장하고, 미적 체험을 전문화된 엘리트의 특권에서 민주적 감각 공유의 실천으로 전환시킨다고 평가한다. 특히 그는 랩 음악이나 대중 영화의 감상이 단순한 도식적 감정 소비에 그치지 않고, 감상자들에게 정체성, 욕망, 공동체적 소속감 등의 충위를 체험하게 한다는 점에서 대중예술은 ‘삶 속에서 경험되는 예술’의 한 전형이라고 본다.

## 2. 미적으로 ‘진정한 만족’과 피상적인 ‘가짜 만족’

대중예술은 오랫동안 예술 감상의 차원에서 고급예술에 비해 열등한 형식으로 간주되어 왔다. 이러한 평가에는 ‘감상의 질’에 대한 위계적 인식이 전제되어 있다. 전통 미학자들에 따르면, 고급예술은 감상자에게 지적 사유와 정서적 통합을 요구하는 ‘진정성’어린 예술인 반면, 대중예술은 즉각적인 감각 자극과 반복된 정서 유도를 통해 ‘피상적인’ 쾌락만을 제공한다고 평가된다. 이러한 인식은 예술의 경험이 단순히 감정을 환기하는 것이 아니라, 감정을 형식화하고 통합하는 고차적인 과정이 수반되어야 한다는 전통 미학의 이상에 근거한다.

이러한 비판은 단지 예술 작품에 대한 것이 아니라, 감상자의 능력과 태도에 대한 판단이기도 하다. 맥도널드는 대중예술을 “미리 소화된”(predigest)<sup>17)</sup> 형태의 문화라고 정의하며, 수용자가 비판적으로 개입하지 않고 수동적으로 반응하도록 설계되었다고 지적한다. 그의 논의에서 감상자는 감각적 자극에 즉시 반응하지만, 그것은 사유나 성찰, 새로운 인식으로 이어지지 않는 ‘표면적 감상’이다. 예술의 경험은 감정적 공감을 넘어서 정서적 구조에 대한 인식과 해석을 동반해야 한다는 전제에서 볼 때, 대중예술은 이 기준에 미달하는 것으로 간주된다.

카플란 역시 대중예술이 감정을 “표현”(expression)하지 않고, 단지 “연상”(association)을 유발하는 데 머무른다고 주장한다. 즉, 감상자는 작품 속에서 새로운 감정의 형태를 경험하기보다, 이미 익숙한 감정 코드를 반복해서 확인하며 위안을 얻는다. 이로 인해 대중예술은 감정을 단순화하거나 평면화하는 경향을 가지며, 복합적이고 모호한 정서의 형식을 다룰 수 있는 능력을 상실한다. 이는 “감상주의”(sentimentality)<sup>18)</sup>라는 비판적 개념으로 구체화되며, 예술적 감동의 깊이가 아닌 감정의 즉시성과 반복성이 강조되는 대중예술의 특징을 비판하는 데 사용된다.

캐럴은 “대량예술(mass art)”<sup>19)</sup>을 단순히 많은 사람이 향유하는 “대중적(popular)” 예술과

16) 리처드 슈스터만(허정선·김진엽 옮김), 『삶의 미학: 예술의 종언 이후 미학적 대안』(서울: 이학사, 2017), 108쪽.

17) D. MacDonald, “A Theory of Mass Culture”, p. 14.

18) A. Kaplan, “The Aesthetics of the Popular Arts”, p. 359.

19) 캐럴은 자신의 논문 「The Ontology of Mass Art」(1997) 각주에서 대중예술을 “오락(entertainment)”이라는 용어보다는 “대량예술(mass art)”이라는 용어를 사용함으로써 논의의 대상을 한정하겠다고 말하는데, 그는 자신이 “대량예술”이라는 용어를 선호하는 것은 그가 다루는 현상들이 연극, 소설, 유희와 같이 공인된 예술 형식 및 장르들로부터 유래한 것이기 때문이라고 밝히고 있다. 이러한 점에서 캐럴이 말하는 대량예술은 대중예술의 하위 범주에 해당한다. N. Carroll, “The

구분하여, 산업 사회의 대량 생산 및 유통 기술에 기반해 다수의 수용자를 대상으로 설계된 예술로 정의한다. 그에 따르면 대중예술은 (1) 대량 복제 가능한 유형 예술(type artwork)이며, (2) 대량 생산 기술(mass technology)에 의해 생산되고 유통되며, (2) 최소한의 노력으로 대중이 즉각적으로 접근할 수 있도록 의도적으로 설계된 작품이라는 세 가지 조건을 만족한다. 이러한 정의는 대중예술이 감상자의 배경지식이나 훈련 여부와 무관하게 ‘즉각적 이해 가능성’을 중시한다는 점에서 ‘접근성’(immediacy)과 ‘즉시성’(accessibility)이라는 속성이 핵심 설계 요건이라는 점을 부각시킨다.<sup>20)</sup>

이러한 시각은 대중예술에 자주 붙는 ‘통속성’이라는 낙인과도 연결된다. 통속성은 예술이 대중의 일반적 기호와 보편적 감정 구조에 맞춰 설계되며, 새로운 감정 형식이나 인식적 긴장을 제시하지 못한다는 비판을 내포한다. 통속적인 예술은 감상자에게 친숙함을 제공하지만, 그것은 곧 미적 도전의 결핍이자 정서적 안정성에 대한 의존으로 해석된다. 그 결과, 감상에서 통속성은 진지한 예술 경험의 변형 혹은 퇴행으로 간주되며, 대중예술은 예술이라는 명칭 자체를 의심받게 된다. 요컨대, 대중예술은 감상의 차원에서 미적 깊이의 결여, 감정의 상투성, 해설의 축소라는 세 가지 측면에서 고급예술과 구별된다. 이러한 구별은 단순한 미적 차이의 기술이 아니라, 감상자와 예술 모두에 대한 가치 판단을 동반하며, 대중예술을 가짜 예술로 규정하는 미적 이데올로기의 핵심 축을 형성한다.<sup>21)</sup>

그런데 대중예술의 감상이 피상적이고 통속적이라는 비판은 전통 미학의 감상 기준이 특정한 이념적 기원을 지니고 있다는 점을 간과한다. 슈스터만은 대중예술에 대한 이러한 평가 절하가 단순한 질적 판단이 아니라 감각적 쾌락을 억압해온 철학 전통의 유산이라고 진단한다. 그의 관점에서 ‘진정한 미족 만족’이라는 개념은 중립적인 기준이 아니라, 고급예술 중심의 역사적·사회적 조건 속에서 구성된 이데올로기적 산물이며, 이에 따라 대중예술은 그 기준에 의해 구조적으로 배제되어 온 것이다.

슈스터만은 특히 감각과 쾌락에 대한 폄하가 서구 철학 전통의 중심에 자리잡고 있었음을 지적한다. 플라톤 이래로 철학은 감각적 경험을 이성과 진리 추구를 방해하는 것으로 간주하였고, 근대 형식주의 미학 역시 예술의 가치는 감각의 질이 아니라 형식의 긴장, 자율성, 통일성 등 이성적 구조에 의해 판단되어야 한다고 주장하였다. 이러한 배경에서 대중예술이 제공

Ontology of Mass Art”(The Journal of Aesthetics and Art Criticism, Vol. 55, 1997), p. 188.

20) 데이비드 노비츠(D. Novitz)는 이러한 캐럴의 대량예술에 대한 정의가 갖는 “쉬움”(ease)의 특성이란 조건에 대해 비판한 바 있다. 그는 셰익스피어, 헤비메탈 음악과 같은 사례를 통해 ‘쉬움’이나 ‘난해함’의 예술적 특성은 작품 자체의 구조적 속성이라기 보다 수용자의 사회적 배경, 문화적 친숙함, 교육 수준 등에 의해 결정된다고 주장한다. 또한 대중예술 역시 때로는 일부 집단에 의해 고의적으로 이해 불가하게 제작되어 그 집단의 정체성 형성과 차별화를 유도하는 수단이 되기도 한다는 점을 설명한다. 따라서 캐럴이 예술의 구조적 특성을 통해 난해함이나 쉬움을 직접적으로 판별하는 시도는 실패할 수밖에 없다고 주장한다. D. Novitz, “The Difficulty with Difficulty”(Journal of Aesthetic Education, Vol. 34, 2000), pp. 5-14 참조. 이에 대한 캐럴의 재반박 및 노비츠의 캐럴 비판에 관련하여 캐럴을 옹호하는 주장은 다음의 논문을 참조하라. N. Carroll, “Mass Art: The Debate Continues”(Journal of Aesthetic Education, Vol. 35, 2001), pp. 15-22; 김정현, 「노엘 캐롤의 대중예술의 정의에 대한 소고 - 존 피셔와 데이비드 노비츠의 비판을 중심으로」(『인문논총』, Vol. 72, 서울대학교 인문학연구원, 2016), 45-75쪽.

21) 박성봉은 대중예술의 통속성이 미적 결핍의 개념이 아니라, 오히려 대중예술의 고유한 정서적 풍부함과 미학적 구조를 이루는 긍정적 개념이라고 주장한다. 그에 따르면 통속성은 감정적 직관과 정서적 자극에 기초한 ‘쉽고 자발적인 인상’을 특징으로 한다. 통속적 대중예술은 웃음, 눈물, 성, 폭력, 진부한 감정과 황당무계한 상상력 등 다양한 요소들이 어우러지는 일종의 ‘만화경적 세계’를 구성하며, 탈진하고 소외된 일상에 놓인 대중에게 정서적 위로와 대리만족, 해방감 등을 제공한다. 박성봉, 『대중예술과 미학』, 24-28쪽 참조.

하는 감각적 즐거움, 즉각적 몰입, 공동의 정서는 진지하지 못하거나 미숙한 것으로 간주되었다. 그러나 슈스터만은 이러한 경향이 오히려 예술의 실천성과 삶의 연관성을 약화시킨다고 본다.

그는 예술 감상에서 쾌락이 단지 '감각적 자극'이나 '수동적 반응'에 그치는 것이 아니라, 삶의 에너지와 감각적 주의를 활성화하는 기제임을 강조한다. 이는 듀이의 철학을 바탕으로 둔 미학적 입장이다. 듀이는 예술 경험이 '완결된 경험'으로서, 감각, 정서, 이해의 통합 속에서 형성된다고 보았으며, 감상자의 참여와 감정적 몰입이 결핍된 예술은 오히려 생명력을 잃은 문화 형식에 가깝다고 보았다. 슈스터만은 이러한 관점을 계승하여, 감상의 몰입성이나 정서적 반응성을 미의 저차원으로 간주하는 입장에 이의를 제기한다.

특히 주목할 만한 점은, 대중예술의 감상 방식이 '즉시성', '몰입', '쾌락'을 중심으로 한다는 이유로 감상의 질이 낮다고 보는 것은, 감상자에 대한 계급적·지적 편견을 정당화하는 방식이기도 하다. 슈스터만은 대중예술을 향유하는 감상자들이 감정에만 매몰되어 있는 것이 아니라, 오히려 자신의 삶의 맥락 안에서 감각과 정서를 통해 예술적 의미를 구성하고 있다고 본다. 예컨대 랩 음악을 듣는 감상자는 그 리듬과 언어를 통해 정체성, 저항, 소속감의 층위를 경험하며, 이는 고급예술 감상자들이 형식 분석을 통해 얻는 통찰과 본질적으로 다르지 않다.

또한 그는 '통속성'이라는 비판 자체가 예술의 사회적 실천 가능성을 제한한다고 본다. 통속적이라는 표현은 예술이 대중적 공감대에 기초하고 있다는 점을 문제 삼는 것이지만, 슈스터만은 오히려 그 지점에서 예술이 일상과 긴밀히 연결될 수 있는 가능성을 본다. 예술이 지극히 일상적인 감정이나 욕망을 다룬다고 해서 그것이 곧 미적 가치가 결여된다는 결론으로 나아가는 것은, 고급예술에만 특정한 정서의 자격을 부여하는 배타적 기준을 재생산하는 행위에 다름 아니다.

### 3. 현실 '참여적' 예술과 현실 '도피적' 예술

예술은 단순히 감각적 즐거움을 제공하는 것에 머무르지 않고, 현실을 성찰하고 사회를 비판하며 인간 삶의 의미를 새롭게 조직하는 기능을 가진다고 여겨져 왔다. 이러한 관점에서 볼 때, 예술은 세계를 재현하는 동시에 그 재현을 통해 기존 현실에 질문을 던지고 변화를 유도하는 실천적 힘을 갖는다. 그러나 대중예술은 이러한 기능을 수행하지 못하고 오히려 현실로부터 탈맥락화하거나 현실을 왜곡하며 감상자의 비판적 인식을 흐리게 만든다는 비판을 받아 왔다. 대중예술은 현실을 직면하기 보다는, 익숙한 감정과 이야기 구조를 반복함으로써 허구적인 위안을 제공하고, 이로써 사회비판적 감수성을 약화시킨다는 것이다.

이러한 입장은 아도르노(Th. W. Adorno)와 호르크하이머(M. Horkheimer)에게서 분명하게 나타난다. 이들은 고전적 예술이 지닌 부정성의 미학, 즉 현실 세계에 대한 비판적 거리두기와 저항의 가능성을 고수한 반면, 대중예술은 자본주의 생산체계 속에서 완전히 동질화된, 비판 기능을 상실한 상품으로 간주했다.

『계몽의 변증법 Dialektik der Aufklärung』(1947)에서 이들은 “문화산업”(cultural industry)<sup>22)</sup>이라는 개념을 통해, 현대 사회에서 예술이 산업적 재생산의 원리에 포섭되어 '획일적'이고 '순응적'인 대중문화를 생산한다고 주장한다. 이 둘에 따르면, 이러한 대중예술은 감상자에게 현실을 성찰하도록 만들기보다는 정형화된 서사와 감정을 반복적으로 제공하여 현

22) Th. W. 아도르노, M. 호르크하이머(김유동 옮김), 『계몽의 변증법』(서울: 문학과지성사, 2001), 183-251쪽.

실의 불합리와 고통을 은폐하거나 미봉하는 ‘도피의 매체’로 작동한다. 즉, 대중예술은 오락이라는 명목으로 “적극적으로 사유하는 것을 불가능하도록”<sup>23)</sup> 만들어 자본주의 체제에 대한 비판을 마비시키고, 개인을 자기 동일성과 정동의 폐쇄 회로 안에 고립시키며, 나아가 사회적 저항의 잠재력 자체를 봉쇄한다.

이러한 관점에서 ‘현실 도피’로서의 대중예술은 단순한 오락 이상의 문제를 내포하는 것으로 비판받는다. 그것은 사회적 의식을 마비시키고, 감정적 동일시와 심리적 위안을 통해 개인을 현실에 안주하게 만들며, 사회적 구조에 대한 비판적 사고를 차단하는 이데올로기적 장치로 기능한다. 반면 고급예술은 모순적이고 불협화음적인 형식과 내용, 현실에 대한 간접적 재현을 통해 감상자에게 비판적 거리를 가능케 하는 성찰의 계기를 제공한다. “위대한 예술 작품의 양식이 옛날부터 자기 부정에 까지 이르는 좌절에 스스로를 노출시킨다면 열등한 예술작품은 ‘동일성’에 대한 대용물로서 다른 작품과의 유사성에 매달린다.”<sup>24)</sup> 이러한 위대한 예술의 ‘부정성의 미학’은 감상자를 깨우고 현실에 대한 새로운 인식을 유도한다는 점에서 예술의 본래 기능으로 간주되었다.

맥도널드는 대중예술이 사회 현실을 성찰하거나 문제화하기보다는, 그것을 무해하게 포장하거나 낮익은 서사와 감정 코드를 통해 봉합한다고 보았다. 그는 고전 탐정소설의 논리와 도덕성이 ‘마이크 해머’식 폭력과 즉흥적 정의로 대체된 현상을 비판하면서, 대중예술이 단지 흥분과 카타르시스를 제공할 뿐, 도덕적 판단과 비판적 성찰을 유도하지 못한다고 주장했다.<sup>25)</sup> 이러한 경향은 감상자에게 현실에 대한 비판적 거리를 허용하지 않으며, 예술의 윤리적·정치적 함의를 퇴색시킨다.

이러한 견해들은 대중예술의 문제를 단순한 미적 수준의 결함이 아니라, 사회적 실천으로서의 예술 기능이 왜곡되었다는 관점에서 진단한다. 예술은 사회와 개인의 삶을 성찰하게 하는 힘을 가져야 하지만, 대중예술은 그 기능을 수행하지 못하거나, 심지어 그 기능을 역전시킨다는 것이다. 현실 비판 대신 현실 회피를, 윤리적 긴장 대신 정서적 위안을, 감각적 거리두기 대신 감정적 몰입만을 제공하는 대중예술은, 결국 예술의 사회적 기능을 무력화시키는 퇴행적 양식으로 간주된다.

대중예술이 현실을 회피하거나 왜곡하며 감상자의 비판적 감수성을 약화시킨다는 전통적 비판에 대해 슈스터만은 예술의 사회적 기능에 대한 보다 유연하고 실천적인 재정의의 제언한다. 그는 예술의 사회적 역할을 ‘현실의 모순을 폭로하는 비판적 재현’이라는 관점에서만 이해할 것이 아니라, 삶의 구체적 맥락 속에서 감각과 정서, 쾌락과 신체성을 통해 감수성과 인식의 틀을 재조직하는 실천으로 파악해야 한다고 주장한다.

슈스터만에 따르면, 전통적 비판자들이 요구하는 ‘현실 비판’은 종종 고급예술에만 허용된 특권적 실천으로 작동한다. 아도르노식 자율 예술 개념은 작품이 현실로부터 거리를 두고 반성적 사유의 공간을 열어야 한다는 전제를 깔고 있지만, 슈스터만은 이러한 접근이 예술을 지나치게 추상화시키고, 실제 대중의 삶과의 연결 가능성을 차단한다고 본다. 그는 특히 대중예술이 현실을 단순히 회피하거나 왜곡한다고 단정짓는 태도에 대해, 그것이 대중예술을 ‘도피적 위안’으로 환원하는 이데올로기적 독해임을 지적한다.

대중예술은 표면적으로는 위안적 서사나 감정적 정서 구조를 따르는 것처럼 보일 수 있으나, 그 안에는 현실의 갈등과 불안을 처리하고 해석하려는 방식, 혹은 억눌린 감정의 정서화

23) 같은 책, 192쪽.

24) 같은 책, 198-199쪽.

25) D. MacDonald, “A Theory of Mass Culture”, pp. 21-22.

된 표출이 포함되어 있다. 예를 들어 랩 음악은 폭력적 언어나 반복적 리듬을 통해 감각적 쾌락을 제공하지만, 동시에 도시 빈곤, 인종차별, 젠더 억압과 같은 현실 문제들을 서사화하고 공동체의 감정을 구성하는 도구로 기능할 수 있다. 이처럼 대중예술은 직접적인 비판적 언어를 사용하지 않더라도, 몸의 감각과 리듬, 정서적 공명을 통해 비판적 감수성의 조건을 조성한다.

또한 슈스터만은 예술의 윤리적 기능을 교훈적 메시지의 전달이 아닌, 삶의 감각적 구조를 전환시키는 체험적 실천으로 본다. 그는 존 듀이의 영향을 받아 예술을 ‘경험의 조직과 강화’라고 규정하며, 대중예술이 일상의 리듬과 정동을 조직하는 방식 속에 윤리적 가치의 가능성이 내재해 있다고 주장한다. 다시 말해, 대중예술은 우리가 현실을 감각하고 반응하고 의미화하는 방식을 구성하며, 이는 곧 윤리적 감각의 훈련이자 삶의 형식 자체를 변형하는 잠재력을 갖는다.

결국 슈스터만의 입장에서 볼 때, 예술의 사회적 기능이란 특정한 메시지의 전달이나 폭로만을 의미하는 것이 아니라, 감각적 경험을 통해 새로운 인식과 행위의 기반을 형성하는 과정이다. 대중예술은 그 즉시성, 정서적 몰입, 쾌락을 통해 오히려 더 깊이 현실에 개입할 수 있으며, 기존 고급예술 중심의 비판 기준이 간과해온 예술의 다른 차원을 회복하게 만든다.

#### IV. 슈스터만의 실천미학과 대중예술 비평 실천의 문제

앞선 장에서는 대중예술이 고급예술의 부정적 대립항으로 어떻게 규정되어 왔는지를 창작, 감상, 사회적 실천의 세 가지 차원에서 살펴보고 이에 대한 슈스터만의 철학적 반박을 통해 대중예술의 미적 정당성을 변호하였다. 그러나 이러한 옹호는 대중예술의 미적 정당성을 철학적으로 방어하는 것만으로는 충분하지 않다. 대중예술을 ‘정당한 예술’로 이론적으로 인정받는데 그친다면, 그것은 기존의 미적 위계 질서를 단순히 재배치하는 수준에 머무르게 된다. 슈스터만의 실천철학이 강조하는 바는, 예술에 대한 철학적 탐구가 반드시 삶의 감각과 실천을 조직하는 방식으로 이어져야 한다는 점이다.

이는 특히 ‘비평’이라는 행위의 성격에 대한 재검토를 요구한다. 전통적으로 비평은 예술 작품에 대한 평가와 판단의 권한을 지닌 전문가의 담론으로 간주되어 왔고, 이러한 입장은 고급예술 중심의 미적 기준과 결합하여 대중예술에 대한 체계적 배제를 정당화하는 방향으로 수행되어 왔다. 슈스터만은 이러한 비평의 제도적 구조에 대해 비판하며, 그것이 미학을 현실로부터 추상화시키고 감상자의 소통과 참여 가능성을 차단하는 결과를 낳았다고 지적한다. 다시 말해, 이론으로서의 비평이 삶과 괴리되었고, 철학적 미학은 실제 예술 수용자들의 감각적 경험과 분리되어 독단화되었다는 것이다.

따라서 대중예술의 미적 가치를 옹호하는 데에는, 단지 이론적 정당화를 넘어서는 비평의 실천적 전환이 필요하다. 이는 평가의 권위나 미적 기준의 적용을 의미하는 것이 아니라, 예술 경험을 삶의 일부로 다시 조직하고 감각의 새로운 가능성을 열어주는 실천으로서 비평을 재정의하는 작업이다. 슈스터만의 실천미학은 바로 이 지점에서 대중예술을 옹호한다. 그것은 대중예술이 삶의 감각에 밀착되어 있으며, 감상의 즉시성, 신체성, 정서적 반응성을 통해 오히려 예술의 실천적 차원을 회복시킬 수 있는 잠재력을 지녔기 때문이다.

본 장에서는 이러한 문제의식을 바탕으로, 먼저 기존 비평 제도의 위계적 구조와 대중예술 배제의 메커니즘을 검토하고 이어서 슈스터만이 제안하는 실천적 비평의 개념과 방향, 감각과 신체의 회복을 통한 비평 감수성의 전환을 살펴본다. 끝으로 대중예술의 옹호가 비평과 미학

자체를 재구성하는 실천적 과정임을 밝히는 데에 논의의 결론을 두고자 한다.

예술에 대한 비평은 단지 작품을 평가하거나 해석하는 활동에 그치지 않고, 무엇이 예술로 간주될 수 있는지를 결정하는 제도적 장치로 기능해왔다. 특히 근대 이후 고급예술 중심으로 확립된 비평 담론은, 특정한 예술 형식과 감상 방식을 정전(canon)으로 정립하면서, 대중예술을 본질적으로 열등하고 미성숙한 예술로 규정하는 이데올로기적 장치로 작동하였다. 비평은 예술의 '기준'을 수립하고, '정당한 감상자'의 태도를 규범화하며, 예술의 경계를 설정하는 권위를 행사함으로써 예술 제도의 일환으로 기능해 왔으며, 그 과정에서 대중예술은 지속적으로 배제되어왔다.

이러한 비평 구조는 대중예술에 대한 접근을 단지 취향의 문제로 환원시키거나, 대중의 감각을 '저급한 감수성'으로 간주함으로써, 감상자에 대한 위계적 분할을 고착화시켜왔다. 전통적 비평가는 작품을 '이해하는 자'로서, 감상자에게 미적 경험을 올바르게 유도하거나 '교정'할 수 있는 권위를 부여받았으며, 이러한 구도는 고급예술 중심의 문화 자본 축적과도 깊게 얽혀 있다. 슈스터만이 비판하는 바와 같이, 이러한 비평 체계는 미학적 판단을 일종의 권력 구조로 만들어, 감상자의 경험을 조직하기보다는 통제하려는 방식으로 기능해왔다.

더욱이 이 비평 구조는 감상자와 예술작품 사이의 실제적이고 감각적인 관계를 경시한다. 작품의 분석이나 상징 해석, 문맥적 독해를 중시하는 고급예술 중심 비평은, 예술 감상의 직접적인 체험이나 신체적 반응을 비예술적인 것으로 간주한다. 대중예술이 제공하는 정서적 동일시, 즉각적인 몰입, 감각적 쾌락은 '비평의 대상'이 되기보다, '비평의 결여'를 드러내는 증거로 해석된다. 이는 대중예술을 경험하는 방식 자체가, 기존 비평 체계에서는 정당한 예술적 행위로 간주되지 않는 구조를 형성한다.

이러한 상황은 단순한 대중예술 폄하의 문제가 아니라, 비평 일반의 부정적 영향을 미칠 수 있다. 특히 감상자의 주체성과 감각, 신체, 정동의 차원을 무시하는 이론 중심의 비평은 현실과 단절된 추상적 지식 생산에 머무를 위험이 크다. 비평이 더 이상 삶과 예술을 연결하지 못하고, 예술 경험을 실제로 확장하는 기능을 상실한 채 자율적 체계 안에서 반복될 때, 그것은 본래의 존재 이유를 잃게 된다. 따라서, 비평은 그 자체의 권위적 틀과 평가적 기준을 점검하고, 예술을 단지 해석하거나 평가의 대상임을 넘어 삶의 형식들을 새롭게 조직하는 실천의 장으로 재구성해야 한다.

슈스터만은 대중예술을 옹호하는 데 있어서 단지 미적 가치의 존재를 논증하는 것에 머무르지 않고, 비평 자체의 구조를 전환해야한다는 요청을 함께 제기한다. 슈스터만에게 있어 비평이란 단지 해석과 평가의 기술이 아니라, 예술을 경험하는 방식과 감각을 조직하고, 삶의 태도를 형성하는 행위여야 한다. 이러한 비평 개념은 전통적인 미학의 규범적 판단 중심 구조와 결별하고, 예술을 통한 자기 성찰과 생활 감각의 조율이라는 방향으로 확장된다.

그는 전통적 비평이 지닌 문제로서 이론과 삶의 분리, 비평가와 감상자 사이의 위계, 해석 중심의 형식주의를 비판하며, 프라그마티즘 미학의 목표는 이 모든 간극을 좁히는 데 있다고 본다. 슈스터만은 듀이 철학의 영향 아래에서 비평을 '경험의 조직'이라는 관점에서 이해한다. 예술 감상은 특정한 해석에 도달하는 것이 아니라, 감각·정서·지적 반응이 통합되는 총체적 경험의 형성 과정이며, 비평은 이 경험의 깊이와 방향을 성찰하고 재조정함으로써 소통을 이룬다. 이러한 관점에서 비평가는 권위 있는 '진리의 해석자'가 아니라, 감상자와 함께 경험을 구성하고 그 의미를 탐색하는 공적 대화의 동료로 전환된다.

특히 슈스터만은 대중예술이 오히려 실천적 비평을 훈련하기에 적합한 장이라는 점을 강조한다. 고급예술이 지닌 해석적 난해함이나 제도적 거리감은 감상자를 수동적 위치에 고정시키

는 경향이 있는 반면, 대중예술은 감정적 공감, 신체적 리듬, 서사의 몰입성 등을 통해 감상자의 적극적인 참여를 유도하기 용이하다. 이러한 경험은 단순한 '수동적 쾌락'이 아니라, 감각적 주의(attentiveness)와 정서적 민감성, 자기성찰적 태도를 촉진하는 장이 될 수 있다. 비평은 이러한 감상 경험을 분석하고 평가하기보다, 그 경험의 내적 구조를 의식화하고, 삶의 다른 영역과 연결시키는 역할을 수행해야 한다.

또한 그의 '삶의 미학'(somaesthetics of living) 개념은 예술이 단지 박물관이나 예술 제도 안에 고립된 관조의 대상으로만 이해하는 전통적 예술관을 넘어, 삶 전체를 감각적으로 조직하는 실천 양식이라는 주장을 담고 있다. 이 관점에서 볼 때, 비평은 철학의 한 방식이라기보다 삶의 기술이며, 감상자는 예술을 매개로 자기 자신과 세계에 대해 보다 예민하고 유연한 감각을 훈련하게 된다. 대중예술이 제공하는 친숙한 정서와 접근성은, 그 자체로 삶의 미학을 훈련하는 이상적인 조건을 구성할 수 있다. 슈스터만은 이러한 가능성을 고급예술과 대중예술의 위계를 해체하는 단서로 보며, 비평을 감각과 경험의 민주화로 이끄는 실천으로 전환시킬 것을 제안한다. 결국 슈스터만의 실천적 비평 개념은 평가와 구분의 비평이 아니라, 감각적 주체성과 미적 감수성의 훈련을 통해 예술과 삶을 연결하는 실천으로 자리매김한다.

슈스터만의 실천미학은 전통적인 예술 이론들이 간과해온 신체와 감각의 중요성을 복원하는 데서 출발한다. 그는 예술을 이해하는 데 있어 감각과 정서, 신체적 반응이 단지 부차적인 요소가 아니라, 경험의 중심축이며 철학적 사유의 토대라고 본다. 이 관점은 '몸의 미학'(somaesthetics)이라는 개념으로 구체화되며, 예술 감상과 비평 또한 지적 활동 이전에 신체적 주의와 감각적 조율의 실천이라는 점을 강조하게 된다. 슈스터만에게 있어 비평은 머리로 이루어지는 해석이 아니라, 삶의 리듬을 조율하는 감각적 훈련 과정이다.

이러한 관점은 특히 대중예술의 감상에서 중요한 함의를 갖는다. 대중예술은 종종 리듬, 음향, 서사, 시각적 쾌락 등 감각적 즉각성과 몰입을 중심으로 구성되며, 이러한 특성 때문에 고급예술 중심의 비평 담론에서는 '비예술적', '감각적 소비'로 경시되기 일쑤였다. 그러나 슈스터만은 바로 이러한 감각적 총위야말로, 예술 감상의 출발점이자 비평의 감수성을 훈련하는 계기로 보아야 한다고 주장한다. 감정적 공명, 신체 반응, 몰입과 정서의 흐름은 비평이 시작되는 현상이며, 이를 통해 감상자는 예술과 자신의 삶을 접속시키는 경험을 할 수 있다.

슈스터만은 예술 감상을 '주의 깊은 신체 활동'으로 이해하며, 비평의 대상이 되는 것은 작품 자체가 아니라 그 작품과 상호작용하는 신체적 감각 경험이라고 본다. 감상자의 몸은 단순한 수동적 수용자가 아니라, 예술과의 접촉을 통해 감각을 조율하고, 정서적 반응을 유도하며, 자신만의 의미를 구성해내는 실천적 주체이다. 이러한 인식은 예술 비평의 권위를 해체함과 동시에, 비평의 출발점은 보다 일상적이고 민주적인 총위로 이동시킨다. 다시 말해, 누구든 자신의 감각과 경험을 통해 비평의 주체가 될 수 있다.

이러한 감각적 실천으로서의 비평은 감상자 개인에게만 의미있는 것이 아니다. 그것은 공동체적 감각의 형성과 윤리적 실천의 기반을 이루는 계기이기도 하다. 슈스터만은 감각의 훈련을 통해 감상자는 타자에 대한 감수성과 사회에 대한 민감성을 확장할 수 있으며, 이는 예술의 경험이 사회적 윤리로 전환되는 핵심 경로라고 본다. 대중예술은 이 점에서 고급예술보다도 더 효과적으로 작동할 수 있다. 익숙한 서사 구조와 반복적인 리듬, 정서적 공유를 통해 감상자 간의 정동적 연대와 미적 공동체의 가능성을 열어주기 때문이다.

결국 비평은 더 이상 분석적 언어로 진리를 판별하는 기능이 아니라, 몸과 감각을 훈련하는 실천, 즉 예술을 통해 더 나은 삶의 감각을 추구하는 과정이 된다. 슈스터만의 실천미학은 이처럼 감상자의 신체를 철학적 사유의 현상으로 복원함으로써, 대중예술에 내재한 감각적 실천

을 철학적·윤리적 차원에서 정당화할 수 있는 토대를 제공한다.

## V. 나오는 말

대중예술에 대한 철학적 옹호는 단지 고급예술과의 비교 속에서 대중예술의 가치를 정당화하는 작업이 아니다. 그것은 예술 개념 자체에 내재한 역사적 편견과 이데올로기적 위계를 비판적으로 성찰하고, 예술을 통해 인간이 자신의 삶을 조직하고 성찰할 수 있는 방식들을 회복하는 미학적 실천이기도 하다. 본 논문은 예술 창작, 감상, 사회적 기능의 차원에서 대중예술이 고급예술과 비교하여 어떤 방식으로 배제되어 왔는지를 검토하였으며, 슈스터만의 실천미학을 통해 이러한 배제의 근거가 실제로는 철학적 편견과 제도적 이데올로기에 기반하고 있음을 드러냈다.

특히 슈스터만의 논의는 예술 감상의 신체성과 정서의 몰입을 무가치한 것으로 간주해온 서구 전통 미학의 기준을 비판하면서, 예술의 감각적 층위와 사회적 실천 가능성을 적극적으로 복원한다. 그의 실천미학은 예술이 삶과 유리된 해석적 대상이 아니라, 감각과 태도를 훈련하고 삶을 성찰하는 행위임을 강조하며, 비평 또한 철학적 사유를 넘어 감각적 실천이 되어야 함을 주장한다.

결국 대중예술을 둘러싼 논쟁은 단지 예술의 높고 낮음의 가치를 따지는 문제가 아니라, 예술을 통해 인간이 어떻게 자신을 구성하고, 공동체와 연결하며, 감각의 세계를 확장해 나갈 수 있는지를 묻는 실천의 문제이다. 슈스터만의 입장은 대중예술을 단지 '방어'하려는 태도를 넘어, 예술 일반의 의미와 기능을 다시 묻고 새롭게 구성하려는 미학적 기획으로 읽혀야 한다. 그리고 이는 오늘날 예술의 비평과 감상이 보다 열린 감각과 실천적 사유로 나아가야 함을 우리에게 요청하고 있다.

## 참고문헌

- 리처드 슈스터만(허정선·김진엽 옮김), 『삶의 미학: 예술의 종언 이후 미학적 대안』, 서울: 이학사, 2017, 108쪽.
- 리처드 슈스터만(김진엽 옮김), 『프로그래티즘 미학: 힙합하는 예술, 살아있는 아름다움』, 성남: 북코리아, 2020.
- 박성봉, 『대중예술과 미학』, 서울: 일빛, 1990.
- 클레멘트 그린버그(조주연 옮김), 『예술과 문화』, 부산: 경성대학교출판부, 2019.
- Th. W. 아도르노, M. 호르크하이머(김유동 옮김), 『계몽의 변증법』, 서울: 문학과지성사, 2001.
- 김정현, 「노엘 캐롤의 대중예술의 정의에 대한 소고 - 존 피셔와 데이비드 노비츠의 비판을 중심으로」, 『인문논총』, Vol. 72, 서울대학교 인문학연구원, 2016, 45-75쪽.
- A. Kaplan, "The Aesthetics of the Popular Arts," *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 24, 1966, pp. 351-364.
- D. Novitz, "The Difficulty with Difficulty", *Journal of Aesthetic Education* Vol. 34, 2000, pp. 5-14.
- D. MacDonald, "A Theory of Mass Culture", *Diogenes*, no. 3, 1953, pp. 1-17.
- N. Carroll, "The Ontology of Mass Art," *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 55, 1997, pp. 187-199.
- N. Carroll, "Mass Art: The Debate Continues", *Journal of Aesthetic Education*, Vol. 35, 2001, pp. 15-22.

## 말하기와 글쓰기:

슈티르너의 『유일자와 그의 소유』를 통해 본 저항의 방법과 의미

정재훈(부산대)

## 1. 개별자가 처한 위기

위기(危機)의 위(危)는 벼랑 아래로 떨어지고 있는 사람과, 벼랑 위에서 무릎을 꿇고 벼랑 아래를 내려다 보고 있는 사람의 모습을 하나의 문자로 나타낸다. 떨어지고 있는 사람은 위태롭고, 바라보고 있는 사람은 혼비백산한다. 만일 떨어지고 있는 사람만 새겨져 있었다면 위(危)라는 글자가 성립될 수 있었을까. 위(危)라는 글자에는 위태로운 상황, 소중한 것이 곧 사라질 수 있다는 두려움, 그리고 그러한 상실에 대한 불안이 함께 새겨져 있는 것이 아닐까. 곧 위(危)라는 글자에는 엄중한 사태 자체와 그것을 바라보는 우리의 인식이 함께 새겨져 있는 듯하다. 그리고 그 바라봄 또한 항구적인 안정성 위에 세워져 있는 것은 아니다.

문자를 통해 그 모습을 지금 머릿속에 그려보는 우리는, 그 상황의 엄중함과 위태로움을 반추하면서 위기를 타개할 방법을 모색한다. 벼랑 아래로 추락하는 사람을 보며 당장 우리가 어떤 행동을 취해야 그 사람을 살릴 수 있을지 떠올리기는 쉽지 않다. 사람의 힘으로 통제할 수 없는 예기치 못한 상황인 까닭이다. 사람들은 어찌하면 꼼짝없이 그 모습을 바라보기만 할 수도 있고, 어떻게든 달려가서 생명을 살리기 위한 노력을 다할 수도 있다. 예컨대 마음을 다하는 기도에서부터 절박한 심정의 응급처치까지, 노력의 형태는 다양할 것이다.

위기를 진단하고 위기에 대응하는 방법은 다양할 수 있다. 그런데 위기에 적절히 대응하려면, 지금 상태가 위기임을 감지하고 위기의 형태와 내용을 명확하게 제시함으로써 지금 여기의 우리 삶이 어떤 위기에 처해 있는지 밝히는 일이 선행되어야 한다. 위기에 대한 자각과 반성이 필요한 것이다. 이 글은 모든 종류의 위기와 그 위기들의 엄함에 대해 말할 수 없다. 다만 이 글은 위기에 대응하고자 하는 우리의 자세를 되돌아보면서 이야기를 시작하고자 한다. 이것은 철학이 할 수 있는 일 중 하나일 것이다.

벼랑 아래로 떨어지고 있는 사람과, 그 사람을 바라보는 사람, 그리고 그 상황을 재현해 보는 우리 자신은 각각 다른 세계에 분리되어 살고 있는 사람들이 아니다. 우리는 동시에 그리고 함께, 떨어지고 있고, 바라보기도 하며, 재현하고 반성하기도 한다. 그리고 위기에 대한 이 감수성을 표현하기도 한다. 역설적이게도 이 표현은 절실하면서도 동시에 여유로워야 한다. 절실하면 부분에 집중하는 오류를 범할 위험이 있다. 반대로 관조하기만 하면 전체를 조망할 수는 있겠으나 위기를 해결하는 데 기능할 구체적인 동력을 만들어 내기 어렵다.

전체에 대한 조망은, 다른 한편으로, 위기를 위기로 보지 않을 입장 또한 내포하고 있지는 않을까. 위기는 늘 있었고, 같은 일이 반복되었고, 때로는 타개되는 듯했다가, 다시 그 모습이 변주되어 나타나기도 했다. 어떤 위기를 바라볼 수 있는 가장 높은 곳에 위치한 사람은 그 위기 또한 세계 속에 흔히 나타나는 사건 중의 하나로서만 바라보지는 않을까.

그럼에도 위기는 누군가에게는 분명한 위기로서 영향을 미친다. 위기 상황에 속한 자는 그 위기를 극복하거나 벗어날 방도를 모색하는 데 집중해야만 한다. 그것이 그에게는 사활이 걸

린 문제이기 때문이다. 이 경우, 위기에 대한 대응은 절박함과 함께 한다. 그렇지만 동시에, 위기에 대응하는 현명한 방법은 사태로부터 한 발짝이라도 물러서서 사태를 바라볼 수 있는 여유 있는 시각을 필요로 한다. 그런데 우리가 위기에 대응하려면, 전체로서의 우리가 아니라 각자가 절박하면서도 여유로운 자세를 지녀야 하는 것은 아닐까. 위기는 위기에 처한 사람이 누구인지에 따라 상이한 영향력을 발휘한다. 저마다의 다양한 진단과 해법은 위기의 구체적 영향력에 대응할 수 있는 힘을 마련해줄 수 있을 것이고, 우리는 교류를 통해 공동의 문제에 대한 해법도 모색해 나갈 수 있을 것이다.

이 글은, 절박하면서도 여유로운 마음가짐으로, 우리에게 닥친 위기, 특히 필자와 필자가 속한 세대가 오랜 시간 살아야 할 이 땅 위의 위기, 즉 지금 여기에서 벌어지고 있는 정치의 위기에 대한 고민을 담고자 한다.

김종철(1947~2020)은 『녹색평론』을 통해 오랫동안 우리 사회 속에 편재한 위기에 대해 말했다. 그는 자본주의의 자기 확장적 폭력성, 직선적 시간관을 전제로 하는 진보 사관, 생태계의 파괴, 농업 문제, 노동문제, 자치의 문제를 집중적으로 다루었다. 그러면서 그는 끊임없이 좋은 삶이란 무엇인지 되물었다. 여기서 김종철의 사상을 일목요연하게 정리하는 것은 불가능하다. 그렇지만 필자는 김종철이 집중적으로 비판을 가하고 대안을 제시했던 여러 문제 영역 중, 우리가 살고 있는 지금 여기의 공동체의 문제가 그에게 무엇보다 중요한 주제 중 하나였음을 지적하려 한다. 곧 그는 얽힌 문제를 풀 수 있는 실마리를 지금 여기에서 정치를 행할 수 있는 사람들, 민중으로부터 구하고자 했던 것으로 보인다. “아무리 순환적 삶의 질서의 회복과 흙의 문화의 중요성을 강조한다 하더라도, 현실적으로 그러한 사회로 방향전환을 하자면, 우리의 집단적 삶의 운명을 최종적으로 결정하는 의사결정 과정, 즉 ‘정치’가 합리적으로 돌아가야 한다는 전제조건이 충족되지 않으면 안 된다.”<sup>1)</sup> 우리가 권력과 자본에 의해 소비되고, 기능하는 부품이기를 그치고, 생산자이자 책임자가 되는 진정한 전환은 어쩌면 정치를 하고자 하는 우리 모습 속에서 이루어 낼 수 있는 것은 아닐까.

그런데 우리는 어떤 정치를 할 수 있는가? “우리의 집단적 삶의 운명을 최종적으로 결정하는 의사결정 과정”으로서의 ‘정치’는 지금 누구의 힘에 따라 작동하는가? 민중의 힘인가? 직업 정치가들의 힘인가? 아니면 둘 다인가? 혹은 둘 모두 아닌가? 자본인가? 아니면 눈에 보이지 않는 어떤 관념이 모두를 사로잡고 있는가? 김종철은 힘의 민주화에 대해 모색한 것으로 보인다. ‘시민의회’, ‘기본소득’과 같은 제도적 제안에서부터, ‘농촌공동체’, 시민들의 ‘자발적인 협력체’ 등등의 풀뿌리 운동까지, 이러한 방안들의 근저에는 이 사회를 구성하는 우리들 각자가 정치의 주체가 되어야 한다는 그의 일관된 생각이 자리 잡고 있다. 그리고 이러한 시도들의 출발점은 각자가 기존의 고정 관념을 버리고 새로운 대안을 생각하고 상상하고 시도해 보는 데 있다고 말한다. 그에게 “우리가 염원하는 인간다운 세상은 우리들 자신의 용기 있는 상상력과 집단적 지혜로부터만 열린다는 것은 분명한 사실이다.”<sup>2)</sup> 새로운 생각이 얼마든지 실현 가능하다는 확신을 공유하는 것, 이것은 아마 그가 많은 시간 대중과의 소통을 행한 이유이기도 할 것이다.

김종철이 강조하는 민주주의의 진정한 실현, 곧 자치의 실현은 많은 사람들이 바라는 것이기도 하다. 또 그가 제안한 여러 방안들도 많은 사람들이 이야기한 제안이기도 하다. 그렇지만 그 출발점을 결국 사람들의 생각의 전환으로부터 찾는 것이, 변화의 조건을 모색하는 과정에서 나온 생각이라 하더라도, 희망 없는 상태에서 희망이 있을 것이라고 말하는 외침에 불가

1) 김종철, 『근대문명에서 생태문명으로: 에콜로지와 민주주의에 관한 에세이』, 녹색평론사, 2019, 7쪽.

2) 같은 책, 333쪽.

한 것은 아닐까. 결국 민중이 가져야 마땅한 힘, 그 힘을 어떻게 쟁취할 것인가의 문제를 해결하지 못한 채 당위만을 역설한 것은 아닐까.

그렇지만 우리는 생각 또한 힘을 가지고 있음을 알고 있다. 민주주의에 대한 김종철의 입장을 새삼스럽게 거론한 것은 우리가 상식적으로 받아들이고 있는 민주주의의 본뜻을 환기하려는 의도도 있지만, 폭력과 혐오를 동반한 극단주의적 정치 행위나 거대한 변혁을 기획하는 혁명 외에 우리 각자가 지금 바로 여기에서 행할 수 있는 정치적인 것이 생각하기와 생각하기의 표현이라는 주장을 개진하기 위해서다. 우리는 여기서 폭력에 패배하지 않는 생각과 생각하기가 가진 힘에 대하여 논하고자 한다. 이를 위해 우리는 먼저 슈티르너의 기본 발상을 살펴보고자 한다. 그에게 생각은 단단하고 고정된 것으로 곧잘 표현되지만, 생각하기는 힘의 표현으로 나타난다. 그리고 그는 생각하기의 주체로서 유일한 나, 즉 유일자(Einzige)를 제시하며, 유일자는 자기표현을 통해 힘을 표명(Offenbarung)한다. 자기표현은 나의 생각을 드러내는 행위이고, 생각은 표현됨으로써 힘을 얻는다. 생각의 표현은 물질적으로 행해진다. 그 물질성을 담지하는 것은 물리적 행위와 언어적 행위다. 또, 힘은 힘의 표현 속에서만 존재한다.

따라서 말하기와 글쓰기는 이 글이 옹호하고자 하는 정치적 행위다. 반면 말해진 것과 쓰여진 것은 단단하거나 굳은 것이다. 이는 저항의 대상으로, 아래에서 논의할 ‘고정 관념’이 가리키는 바와 같다. 슈티르너는 힘의 표현(Äußerung)을 말한다. 힘의 표명은 폭력일 수도 있고, 말하기와 글쓰기, 그리고 아주 작은 몸짓이나 느낌의 전달하고자 하는 기척일 수도 있다. 이 글은 말하기와 글쓰기의 힘, 나아가 생각하기의 힘이 지금 여기에서 어떤 의미를 가질 수 있는지, 변화의 동력이 될 수 있는지에 대한 시론에 불과하다. 폭력을 주제로 삼지 않은 까닭은 느리고 더디고 힘들어도 말하기와 글쓰기를 통해서도 변화를 만들어 나갈 수 있다는 생각에서다.

## 2. 자기표현과 언어

「아이들에게 표현의 자유를 주자」에서 이오덕(1925~2003)은 “사람이 숨을 쉬는 것은 코로 하지만 마음의 숨은 표현으로 쉰다.”고 말한다.<sup>3)</sup> 사람은 코로 쉬는 숨이든 마음으로 쉬는 숨이든 숨을 쉬지 않으면 죽는다. 그렇기에 “말과 글로 하는 자기표현은 정서 도야니 심정 순화니 하는 따위의 정도가 아니라, 생명을 유지하고 키워가는 데 절대로 필요한 것이다.”<sup>4)</sup> 사람은 하고 싶은 말, 해야 하는 말을 못하면 이내 병든다. 처음엔 마음이 아프다가 나중엔 온몸이 아프다. 자기와의 대화를 통해 이를 이겨내려 노력해 볼 수 있겠으나 근본적인 해결책은 못 된다. 결국 사람은 말하거나 써야 한다.

그런데 이러한 자기표현은 이중적 성격을 지니고 있다. 말과 글을 배우고 사용하는 것은 언어를 습득하고 표현하는 것과 다르지 않다. 전통과 지금이 만나 빛어내는 조화 혹은 갈등은 언어 속에서 형성된다. 우리는 우리의 생각을 표현할 수 있지만 그 생각이 오롯이 우리 자신 속에서부터 발원하는 것은 아니다. 곧 자기표현 또한 세계와의 만남 속에서 발생한다. 동시에 자기표현은 나의 말함과 글쓰기를 통해 세계 속에서 빛을 보게 된다. 이렇듯 우리는 자기표현을 통해 세계와 나의 뒤엉킴을 표현한다.

그럼에도 자기표현이 ‘자기’ 표현일 수 있는 까닭은 말과 글이 시작되는 곳이 나이고, 그 표현이 향하는 방향이 나의 내부와 세계가 만나는 경계면 쪽으로 나아간다는 점에서 찾을 수 있

3) 이오덕, 『이오덕의 글쓰기』, 양철북, 2017, 30쪽.

4) 같은 책, 28쪽.

지 않을까 한다. 우리는 언어를 배웠지만 언어를 우리의 것으로 사용할 수 있다. 그 언어를 나의 것으로 만든 것은 술한 시행착오와 연습을 통해 그 언어를 익힌 나이기 때문이다. 이런 점에서 자기표현은 경계면을 선명하게 부각시킴과 동시에 경계면의 모호함을 가리키는 것처럼 보인다. 말하고 글을 쓰면서 우리는 나에게 각인된 것과 나로부터 만들어지는 것을 지각한다.

만일 내가 나에게 각인된 것만을 표현한다면 나는 일종의 언어 기계와 같을 것이다. 이 경우 나는 그 각인된 것을 전달하는 도구에 지나지 않는다. 외부로부터 입력된 정보와 그 정보의 배면에 깔린 가치 체계로부터 나의 것에 해당하는 부분을 분리하지 못하면 세계와 나의 경계면은 나에게 지각되지 않는다. 이때의 나는 생각을 표현하고 있지만, 단지 표현하는 기능만을 수행하고 있을 뿐이다. 아이들의 일기장을 검사하는 것은 글쓰는 습관을 바르게 형성하려는 일이라고들 한다. 동시에 이는 의도하는 의도하지 않았든 아이들의 내면을 특정한 방향으로 규율하는 효과를 낳는다. 그렇게 훈련된 아이에게 어떤 새로운 것을 기대하는 것이 과연 정당할까.

문제를 다시 돌이켜보자. 정치와 자기표현은 어떤 관계 속에 놓이는가. 자치가 말 그대로 자기 통치를 뜻한다면, 우리 각자를 통치할 수 있는 사람은 우리 자신뿐이다. 하나의 정치 공동체를 단일 단위로 놓을 수 있다고 해도 그 단위를 구성하는 세부 요소는 개인들이다. 물론 공동의 문제에 대응하기 위해서는 집단의 의사결정이 필요하다. 그럼에도 각자의 의사표시가 공동의 의사표시로부터 소외되지 않을 방안도 동시에 마련되어야 한다. 합의와 양보는 늘 해결되지 않는 어떤 ‘나머지’를 발생시킨다. 궁극적인 해결은 결국 도래하지 않을지도 모른다. 유한한 자로서의 우리가 할 수 있는 것은, 그 ‘나머지’가 발생시키는 문제가 계속 이어지는 만큼이나 지속적으로 다른 대안을 모색하는 것이다. 사유는 매번 다시 시작되어야 한다. 하나의 대안이 해법의 지위를 얻음으로써 지배적인 생각이 되면, 새로운 생각이 들어설 자리는 그만큼 줄어들는다. 많은 사람이 어떤 대안에 동의한다면, 그 대안에 동의할 수 없는 처지에 있는 사람은 그만큼 자기 힘의 축소를 경험하게 된다. 개인의 자유로운 자기표현은 끊임없이 이어져야 한다. 이는 문제에 대한 보다 구체적인 접근을 가능하게 해주며, 기존에 합의된 어떤 대안에 대한 지속적인 검토를 요구할 수 있는 기준점이 될 수 있기 때문이다. 단일한 것이 지배적 힘을 얻으면 다양한 작은 것들이 억압될 위험이 뒤따르게 된다. 여기서 발생하는 문제의 부담은 결국, 또 다른 실존하는 개인들에게 돌아간다. 그렇다면 우리 각자가 지닌 타인에 대한 책임은 우리 각자의 자기표현에 그 원천을 두는 것은 아닐까. 타인과 나의 대칭적이면서도 분리될 수 없는 관계 속에서, 나와 타자의 자기표현은 구체적 책임에 대한 지속적인 노력을 향해 열려있어야 한다.

막스 슈티르너(1806~1856)는 19세기의 철학자이고 『유일자와 그의 소유』<sup>5)</sup>(1844)가 그의 주저이다. 제목에서 살펴볼 수 있듯이 그의 관심사는 저마다 고유한 특성을 지닌 개별자에 집중되어 있다. 19세기는 자유주의, 사회주의, 아나키즘, 생디칼리즘 등 다양한 사회 사상이 대두하고 경합하면서 또 동시에 혼합되기 시작하던 시대였다. 일반적으로 사회 사상은 그 사상이 추구하는 이념에 정향되어 있다. 그런데 슈티르너가 말하는 유일자(Einzig)는 자신만의 고유성을 지닌 현존하는 모든 개체를 가리키고(지구, 꿀벌, 꽃, 아이 등), 그의 주된 논의는 인간이라는 개체에 집중되어 있다. 그의 사유에서는 어떤 지도적 이념과 원리도 유일자보다 위에 있

5) 이하 『유일자와 그의 소유』의 인용 출처는 괄호 안에 약호로 기입한다. 기입 순서는 독일어판, 한국어판 순서이다. 출전은 다음과 같다. Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Reclam, 2011., 막스 슈티르너, 『유일자와 그의 소유』, 박종성 옮김, 부북스, 2023. 번역은 필요한 경우 수정하고 수정 여부를 밝힌다. 인용문 속 볼드체 표기 및 작은따옴표를 통한 강조는 모두 원문에서의 강조이다.

을 수 없다는 생각이 나타난다. 그렇다고 유일자가 다른 이념이나 원리에 대항하는 또 하나의 원리나 이념인 것은 아니다. 우리는 이 문제에 대한 슈티르너의 논변을 만나게 될 것이다.

한편, 제목에 제시된 ‘그의 소유’(sein Eigentum)에 주목하면 그의 견지를 파악하는 데서 적어도 길을 잃지 않을 수 있다. 소유를 뜻하는 Eigentum은 재산 내지 소유물이라는 뜻도 가지지만, 그의 저작 안에서 Eigentum이 지니는 ‘소유한다’라는 활동의 의미를 강조하는 편이 좋다. 오히려 속성으로 번역되는 Eigenschaft가 소유하고 있는 상태에 더 가깝다고 볼 수 있다.<sup>6)</sup> 아울러 슈티르너에서는 소유가 누구의 소유인지가 늘 관건이 된다. 제목이 ‘유일자와 소유’가 아니라 유일자와 ‘그의’ 소유인 점에 주목이 필요하다.

소유를, 소유하다 또는 소유하기로 보는 것은 단단하거나 고정된 것에 저항하고자 하는 슈티르너의 의도를 잘 드러내준다. 슈티르너는 ‘지배’ 개념을 단단하거나 고정된 것으로 곧잘 묘사한다. 이 글은 소유와 지배, 이 두 개념이 슈티르너의 생각에서 중심적인 역할을 한다고 보고, 이에 따라 위 두 개념을 중심으로 『유일자와 그의 소유』의 일부를 재구성한다. 우리는 먼저 슈티르너가 말하는 소유하기가 힘의 표현과 직결되어 있다는 점을 확인할 것이다.

소유하기, 이는 무엇을 누군가의 소유로 만드는 활동이다. 우리의 상식으로 볼 때, 소유는 배타적 성격을 띤다. 그리고 소유하기가 힘<sup>7)</sup>의 표현과 직결되어 있다면, 어떤 개체는 자기가 행사할 수 있는 힘만큼 무엇을 소유한다는 의미가 도출된다. 그렇다면 소유하기는 여러 개체가 존재하는 세계 속에서 벌어지는 힘의 다툼을 의미하게 된다. 힘의 다툼에서 승리한 자는 지배자가 되고, 패배한 자는 노예가 된다. ‘나’를 중심으로 이 사태를 바라보면, 내가 승리자가 아닌 이상, 나는 패배자이자 노예이다. 그런데 “누구나 다 자기 자신을 유지하면서 동시에 끊임없이 타자와 충돌하기 때문에, 그 결과로서 자기주장을 위한 투쟁은 피할 수 없다.”(9, 17) 피지배자는 피지배자로 남고자 하지 않는다. 그는 지배에 저항하고자 하는 의향을 품게 된다. 그리고 이러한 관점으로부터 슈티르너의 논의는 전개되는데, 그의 사유에서 나와 타자의 관계 문제는 오직 나를 중심으로 한 관점으로부터만 해명된다. 그런데 우리는 슈티르너의 에고이즘에서 나와 타자 사이에 발생하는 갈등과 투쟁을 화해시킬 수 있는 아이디어를 발견할 수 있을까? 그에게서 정치는 반목과 갈등만을 의미하는 것일까? 그렇다면 우리는 분명 슈티르너의 에고이즘을 이기주의로 새겨야 할 것이다.

### 3. 힘과 소유하기

먼저 우리는 슈티르너가 말하는 힘의 의미를 검토함으로써 위에 제시한 문제를 향해 나아가고자 한다. 슈티르너에서 힘은 지배에 대한 저항의 맥락에서 의미를 갖는다. 지배의 행사도 힘의 발현을 통해 이루어지기 때문이다. 또한 힘은 소유하기의 역량과 연결되어 있다. 그러면 슈티르너가 말하는 힘이란 무엇인지 살펴보자.

슈티르너에서 힘은 폭력, 권력 등을 뜻하기 위해 사용되기도 하지만<sup>8)</sup>, 넓게는 사람의 활동(Tat, 행위)을 가리키기도 한다. 힘은 고정되어 있지 않고 운동한다. 힘은 실체가 아니다. 힘은 세계 속에 행사됨으로써만 존재하고, 힘을 가진 자에게 귀속된다. 힘의 강함과 약함 또한 그 힘을 가진 자에게 달려 있다. 다음 인용문을 살펴보자.

6) 물론 Eigenschaft가 고정불변하는 소유 상태를 뜻하지는 않는다. Eigenschaft는 소유자가 일시적으로 지닌 속성일 따름이다.

7) 슈티르너에서 힘은 경우에 따라 Kraft, Macht, Gewalt로 표현된다. 대체로 각 단어가 사전적 의미에 가깝게 사용되기는 하지만 그렇지 않은 경우도 있다.

8) 제2부 2장 1절 ‘나의 힘’(Meine Macht)에서 힘은 권리(Recht)의 근거로 제시된다.

식물 혹은 동물도 ‘소명’(Beruf)을 받지 않듯이, 사람도 ‘소명을 받지’ 않고, 어떤 ‘사명’(Aufgabe)도, ‘운명’(Bestimmung)도 없다. 꽃은 자신을 완성하기 위한 소명에 부응하는 것이 아니다. 꽃은 가능한 한 세계를 향유하고(genißen) 소비하기(verzehren) 위해서 자신의 모든 힘(Kräfte)을 들인다. 다시 말해 꽃은 들이마시고 수용할 수 있는 만큼 땅속의 양분과 창공의 공기와 태양의 빛을 흡수한다. 새는 어떤 소명을 위해서 살아가는 것이 아니라 가능한 한 최대한으로 날기 위해서 자신의 힘을 사용한다. 다시 말해 새는 곤충을 잡아먹고 자기 마음껏 노래한다. 꽃과 새의 힘은 사람의 힘과 차이가 거의 없다. 자신의 힘을 사용하는 자는 오히려 꽃과 동물보다 훨씬 더 강력하게 세계에 영향을 미칠 것이다. 사람은 소명을 받지 않는다. 오히려 사람은 그들이 존재하는 곳에서 자기 자신을 분명히 나타내는 힘(Kräfte)을 갖고 있다. 왜냐하면 힘의 존재는 오로지(einzig) 힘의 표현(Äußerung) 속에서 존재하기 때문이고, 마치 생명처럼 절대 활동하지 않고 머무를 수 없기 때문이다. 한순간이라도 ‘침묵’(stille stände)한다면, 삶이 더 이상 삶이 아닌 것처럼 힘은 그 행해짐 없이 남아 있을 수도 없기 때문이다.(366, 505. 번역 일부 수정)

동물이나 식물의 힘과 마찬가지로 사람의 힘도 살아가는 중에 표현된다. 살아가는 일, 이것은 “향유”이고, “소비”이다. 세계와 개체에 처음부터 주어져 있던 목적이나 의미는 없다. 사람은 단지 살아 있고, 세계와 교류(Verkehr)하며 살아갈 뿐이다. 삶의 멈춤이 죽음이듯이, 힘의 멈춤은 힘의 부재이다. 힘은 표현될 때만 힘이다. 곧, “힘(Kraft)은 힘의 표현(Kraftäußerung)이라는 말을 더 줄인 말일 뿐이다.”(367, 506)

아무리 미약한 힘일지라도 그것이 표현되면 현실 속에서 힘을 갖는다. 그런데 힘을 갖지 못하면 어떻게 될까? 꽃이나 새가 힘을 갖고 있지 않다면 자신의 생존을 위한 활동을 이어 나갈 수 없을 것이다. 사람의 경우도 마찬가지다. 행사할 힘이 없다면 사람 또한 자신의 생존을 위한 활동을 이어 나갈 수 없다. 이런 점에서 힘은 맨 먼저 실존의 유지와 연결된다.

실은 마치 이 장미가 시작부터 참된 장미이고, 이 나이팅게일이 언제나 참된 나이팅게일이듯이, 그렇게 내가 나의 소명을 행하고 나의 목적에 따라 살아갈 때만 내가 참된 인간인 것이 아니라, 오히려 나는 처음부터 ‘참된 인간’이다. 내 최초의 용알거림은 ‘참된 인간’의 생명 유지에 필수적 표시이고, 내 삶의 투쟁은 그런 힘의 산출이며, 내 최후의 호흡은 ‘인간’이 지닌 최후의 힘의 발산이다.(367, 506)

사람은 힘의 표현을 통해 자신의 삶을 살아 나간다. 많은 것이 혼재되어 있는 세계에 태어나 사람은 최초로 자기 자신을 찾고자 애쓰고, 나와 “접촉하는 모든 것 역시 외부의 부당한 간섭에 맞서 저항하고 그 자신의 존재를 유지”하기 때문에, 힘의 표현의 주고받음, 즉 “투쟁은 피할 수 없는 것이 된다.(9, 17)

그런데 한편, 힘의 표현의 주고받음은 이러한 실존의 유지 및 삶에서의 투쟁의 측면에서 뿐만 아니라, ‘소유하기’와도 연결되어 있다. “모든 사람은 그가 소유한 만큼의 힘을 사용한다.”(366, 505) 그리고 “나는 내 힘의 소유자(Eigner)이다.”(412, 565) 힘의 원천은 살아 있음, 아니 살아감 그 자체로부터 온다. 슈티르너에서 세계 속의 살아감은 철저히 유한자로서의 살아감을 뜻한다.

그러면, 내가 나의 힘을 써서 소유하고자 하는 대상은 어떤 성격을 가지는가? 그중에서도 우리가 주목하고 있는 생각은 어떤 힘을 가지는가?

#### 4. 지배하는 생각의 힘

##### (1) 정신

생각의 힘에 대해 살펴보기에 앞서, 생각을 낳는 정신에 대한 슈티르너의 논의를 따라갈 필요가 있다.

슈티르너를 허무주의자로 규정하는 사람들은 슈티르너가 모든 종류의 개념과 가치를 우리로부터 배격한다고 주장한다. 그러나 이는 슈티르너의 생각과 다르다. 슈티르너가 비판하는 정신(Geist)은 '나를 지배하는 정신'이다.

정신은 어디서 왔을까? 정신은 무엇일까? 우선 "정신은 정신의 실현을 위해 정신 자체 이외에 아무것도 가지고 있지 않다." 곧 정신은 자기 정립을 위해 다른 것을 필요로 하지 않는다. 정신은 스스로 일어난다. 이는 처음부터 정신은 있었다는 말이 된다. 그런데 '있었다'는 말이 적절한 설명일까? 그렇지 않다. 정신은 고정된 실체가 아니라 운동이다. 정신은 정신의 산물들을 만들어 내는데, 이는 "정신의 활동"이다.(30, 48) 그렇다면 정신은 처음부터 활동해 온 것이다. 따라서 "정신은 아직 정신 자체를 가지고 있는 것이 아니라, 오히려 정신 자체를 만들어 내야만 한다. 그러므로 정신의 첫 번째 창조물은 정신 그 자체, 곧 **정신**이다."(32, 51) 이는 정신이 자신의 창조자이고, 또 창조자로서 자신의 자식들, 곧 창조물을 만들어낸다는 뜻이다. 자기 자신을 무로부터 창조할 수 있는 것은 무엇인가? 그것은 신이다.

무언가가 활동한다는 것은 무언가가 드러난다는 것을 뜻한다. 정신은 우리에게 언어(Wort)로서 드러난다. 정신의 드러남으로서의 언어, 그리고 언어들의 세계가 곧 정신의 세계이다.(30, 47)

슈티르너에서 정신이 문제시되는 이유는 정신 자체가 부정적 대상이기 때문이 아니라, 정신이 '나'를 지배하기 때문이다. 정신이 무엇보다 중요하다고 생각하는 사람은 정신을 기준으로 삼아 다른 것들을 평가하고 재단한다. 먼저 그 사람은 자기 자신을 되돌아본다. 그는 이내 나와 "본래의 나(eigentliches Ich)"를 구분한다.(32, 50) 본래의 나는 나에게서 무엇보다 중요한 부분이고, 나머지는 그것보다는 중요성이 떨어지는 부분이다. 그리고 나는 나의 발전을 위해 내 안에서 보잘 것 없는 부분을 더 나은 부분으로 고양시키려 한다. 그렇기 때문에 나는 보잘 것 없는 부분을 지배하고 통솔해야 한다. 이렇게, 정신 속에서 위계질서(Hierarchie)가 발생한다. 정신은 늘 이상을 꿈꾸고 더 나은 상태를 향해 전진하려 한다. 정신은 이념을 실현하려 한다.(32, 50)

슈티르너는 이와 같이 정신을 자신의 중심에 두는 사람을 비판한다. 그러면서 슈티르너는 이에 대항하는 자기중심적 사람(Egoist)을 내세운다. "자기중심적 사람은 이러한 분열에 대해 아무것도 알려고 하지 않고, 바로 **자신의 즐거움에 따라**(nach seiner Lust) 정신적 관심과 물질적 관심을 추구한다는 점에서 정신을 중심으로 삼는 사람과 다르다."(32, 50) 그런데 여기서 즐거움(Lust)을 단지 쾌락의 만족으로 해석해서는 안 된다. 오직 쾌락의 만족만을 중심으로 두는 사람은 쾌락에 소유된 사람이자 자기중심적 사람이 아니다. 그런 사람은 정신에 소유된 사람만큼이나 대상에, 즉 쾌락에 소유된 사람이다.

여기서 중요한 것은 나와 본래의 나 사이의 구분이다. 나와 본래의 나를 구분한다고 해서 슈티르너가 신체를 정신보다 우위에 두는 것은 아니다. 슈티르너가 정신을 비판한다고 해서

그를 이원론자라고 볼 근거가 마련되지 않는다. 슈티르너의 ‘나’는 정신과 신체의 통합체로서의 온전한 나를 가리킨다. 슈티르너는 정신을 우위에 두고, 정신으로서 모든 것을 설명하고 지배하려는 관념의 질서에 저항하고자 하는 것이다. 자기중심성(Egoismus)은 나를 구성하는 요소들 중 정신이 더 나은 부분이라는 것을 거부한다. 정신이 자기중심성보다 더 높은 것이 되면, 자기중심성은 정신에 예속되기 때문이다. 따라서 “순수한 정신으로서 존재해야만 하는 정신은 천상의 정신이어야만 한다는 사실이 문제의 핵심이다.”(33, 52)

## (2) 고정 관념

개념 또한 정신의 산물이다. 개념은 개념들의 세계 속에서 의미를 얻는다. 개념들의 세계 속에서 개념들은 체계적으로 연결되어 있다. 슈티르너가 정신의 세계라고 부르는 것은 개념의 세계와 같은 뜻이다. 그곳에는 상위 개념과 하위 개념이 존재한다. 개념은 위계질서에 따라 배치되고 기능한다. 그런데 개념 또한 나에 대해서는 하나의 대상이다. 그리고 이 대상은 힘을 갖는다. 나의 힘이 대상의 힘을 밀어내지 못하면, 나는 대상의 소유가 된다.

대상의 소유가 된다는 것, 만일 그 대상이 정신이라면 내가 정신의 소유가 된다는 말이다. 슈티르너는 이 상태를 정신을 빼앗긴 상태라고 부른다. 이것은 아주 강한 의미에서 내가 대상에 소유되었음을 뜻한다. 정신을 빼앗긴 사람(Besessenen)<sup>9)</sup>은 혼령의 존재를 믿는다. 슈티르너에게 정신에서 혼령으로 나아가는 것은 한 걸음이면 족하다. 이는 정신과 기독교의 연결성을 가리키는 것이고, 나아가서는 지배자의 교체에 대한 논의로 나타날 것이다. 정신은 나의 “밖”(außer)에 존재한다.(33, 52) 그리고 정신은 나의 육체에 깃든다.(35, 55)

고정 관념(die fixe Idee) 또한 힘을 지니고 있으며 나를 소유하려 든다. 고정 관념은 정신 그리고 유령만큼이나 슈티르너가 비판을 가하는 대상이다. 정신, 유령(Spuk, Gespenst), 고정 관념, 이념(Idee), 이상(Ideal), 원리(Prinzip)들은 시대에 따라 이름을 바꾸고 나를 지배한다. 이름 붙일 수 없고 개념에 포섭되지 않는 ‘나’는 이러한 관념들과 대립 관계에 놓인다.

고정 관념은 또한 ‘교의(Grundsatz), 원리(Prinzip), 관점(Standpunkt)’ 따위로 이해될 수 있다. 아르키메데스는 지구를 움직이기 위해 지구 **바깥의**(außerhalb) 관점을 요구했다. 사람들은 이러한 관점을 끊임없이 추구하였고, 아르키메데스가 할 수 있었던 것과 마찬가지로 모두가 이 관점에 사로잡혔다. 이러한 타자의(fremd) 태도는 마음의, 이념의, 생각의, 개념의, 정신의 세계(Welt des Geistes)이다. 그러니까 이 타자의 관점은 ‘천상’(Himmel)이다. 그리고 이 천상의 ‘관점’에 기초하여 지구는 움직였고, 지상의 활동을 감시했고-경멸하였다. 천상을 자신에게 확신시키기 위하여, 천상의 관점을 확고히 그리고 영원히 받아들이기 위하여, 인류가 얼마나 고통스럽고 지칠 줄 모르게 필사적으로 싸웠는가!(67, 100. 번역 일부 수정)

고정 관념은 “사람을 그 자체에 복종시켰던(unterwerfen) 어떤 관념이다.”(46, 70) 이 점에서 고정 관념은 정신과 관련된 다른 개념들 보다 더 강한 의미에서 위계질서를 표현한다. 고정 관념 안에는 위계질서가 자리 잡고 있다. 고정 관념과 유령의 육화(Leiblichkeit)의 공통점은 그것이 나를 소유하고, 내가 그것의 힘에 따라 광신적으로 행동하게 만든다는 데 있다. 누군가가 고정 관념을 가진 자에게 그 고정 관념이 잘못되었음을, 그것이 완전하거나 이상적인 것

9) ‘Besessen’은 ‘소유하다’라는 뜻의 동사 ‘besitzen’의 분사형이다. ‘besessen’은 ‘신들린, 미친, 홀린, 사로잡힌, 매료된, 광적인’이라는 뜻을 지닌다.

이 아니라 흠결이 있음을 지적하면, 그는 “미치광이”의 “습격”을 감수해야 한다.(46, 70) 고정 관념에 사로잡힌 사람 또한 유령이 육화된 사람과 마찬가지로 정신을 빼앗긴 사람에 속한다.<sup>10)</sup>

“타자의 태도”는 낮은 것이다. 이는 경외를 불러일으키기 쉽다. 이 낮은 태도는 “더 높은 본질”로부터 나온다.(40, 61) “진리, 인류 등등과 같은 더 높은 모든 본질은 우리보다 상위에 있는 본질이다.”(40, 62) 슈티르너가 여기서 말하는 “천상”은 사람보다 위에 있는 정신이 그보다 아래에 있는 사람을 소유한다는 점을 지적하려는 것이다. 사람은 지상에 발을 붙이고 살고 있지만, 정신은 하늘에 있다. 정신은 사람을 내려다보고, 사람을 지배하고, 사람에게 소명을 부여한다. 그럼에도 사람은 자기 자신을 표현하려 하지 않고 정신이 되고자 끊임없이 노력한다. 그러면서 사람은 자신의 언어가 아닌 정신의 언어로 자신을 표현한다. 정신은 내면화되었고, 내면화된 정신은 이념을 자기 것으로 여기기 때문이다. 이것이 ‘인간’ 즉 본질로서의 인간이고, 슈티르너가 ‘유일자’(Einzige)로 비판하고자 하는 대상이다.

정신과 고정 관념이 내포하고 있는 위계질서에 저항하는 것은 그것들이 가지고 있는 힘에 맞서는 것이다. 이를 통해 ‘나’는 단단하고 닫혀 있는 생각에 소유되지 않을 가능성을 확보하고자 한다.

## 5. 자기소유성과 자유

슈티르너는 왜 정신의 지배에 저항하고자 하는가? 인류가 오랫동안 축적해온 전통적 가치들의 총체인 정신, 이 정신은 그것이 다른 것을 지배할 만한 지위에 스스로 올라간 것은 아닌가? 그리고 정신이 만들어 낸 규범과 개념들이, 완전하지는 않더라도, 인류의 진보에 많은 역할을 담당할 것도 사실이 아닌가? 또, 그 정신은 시대에 발맞추어 변화해오지 않았던가? 이 변화는 발전이자 진보이고, 이는 앞으로도 계속될 것인데 정신의 지배는 왜 사라져야 하는가?

슈티르너는 정신의 지배에 맞서 진정한 자유를 얻고자 한다. 여기서 진정한 자유라는 말에 잠시 주목할 필요가 있다. 슈티르너는 지배적 이념에 일관적으로 저항한다. 자유 또한 그러한 이념에 속하고, 『유일자와 그의 소유』의 많은 부분은 자유주의 이데올로기 비판에 할애된다. 슈티르너는 ‘자유’가 앞선 시대의 종교적 신성함, 형이상학적 원리 등이 내포한 지배적 성격을 똑같이 가지고 있다고 비판한다. 그가 보기에, 19세기의 자유주의 이념 또한 고정 관념에 지나지 않는 것이고, 본질에 대한 숭배이다. 슈티르너의 비판은 지배의 연속을 겨냥하고 있는 것이다.<sup>11)</sup>

그렇다면 슈티르너가 말하는 자유란 무엇인가? 먼저 자유는 무엇으로부터의 자유, 즉 소극적 자유여서는 안 된다. “원하지 않는 것에서 단지 벗어나서는 안 되고, 그대가 원하는 것도 또한 소유해야 한다.”(172, 244) 자유를 나의 소유로 만든다는 것은 어떤 의미일까? 만일 자유가 나의 밖에 있는 하나의 이념이고 내가 추구해야 할 관념이며, 내가 성취해내야 할 목표라면 나는 자유에 종속된다. 내가 소유한다는 행위, 이를 슈티르너는 자기소유성(Eigenheit)이라고도 부르는데, 슈티르너가 말하는 자유가 무엇인지 알기 위해 자기소유성이 무엇인지 먼저 살펴볼 필요가 있다.

10) 우리는 현재 세계 곳곳에서 기세를 떨치고 있는 극단주의에 대항할 아이디어의 단초 중 하나를 여기서 살펴볼 수 있을 것이다.

11) 슈티르너에서 혁명 또한 이념 정향적 행위이기에 지배의 연속에 기여하는 것으로 설명된다. 슈티르너는 “우리 자신을 설계되도록 이끄는” “혁명”과 “우리 자신이 설계하도록 우리를 이끄는” “반란”(Empörung)을 구별한다.(354, 489)

(...) 자기소유성, 그것은 내 온전한 존재이자 현존을 의미한다. 자기소유성은 나 자신이다. 나는 내가 벗어난 것에서부터 자유롭다. 나는 나의 힘 속에 가지고 있는 것 혹은 내가 마음대로 제어하는 것의 소유자이다. 만일 내가 나 자신을 소유하는 방법을 알고 나를 타인에게 맡기지 않는다면, 언제든지 그리고 어떤 일이 있더라도 온갖 일을 제쳐놓고 나는 나 자신의 것이다. 자유로움은 정말로 내가 의지로 할 수 없는 어떤 것이다. 왜냐하면 나는 그것을 만들 수 없고, 창조할 수 없기 때문이다. 나는 다만 그것을 원할 수 있을 뿐이고—그것을 추구하려고 노력할 수 있을 뿐이다. 왜냐하면 자유로움은 하나의 이상이요, 유행이기 때문이다. 현실의 족쇄는 매 순간 내 육체에 가장 날카롭고 길고 빨갭게 상처 자국을 입힌다. 그러나 나는 나 자신의 것으로 남는다.(173, 247)

자기소유성은 내가 존재하고 있다는 사실 자체이다. 이는 내가 힘을 가지고 있다는 것을 의미한다. 반면 내 밖에 있는 자유, 자유라는 이념은 내가 언제까지나 추구해야 할 가치이고, 앞서 살펴본 천상의 것의 시대적 변형일 뿐이다. 그러므로 자유라는 이념 또한 지배의 연속이며, 내가 자유의 개념에 따라 활동한다면, 나는 그 이념으로부터 자유롭지 못하다. 나는 자유라는 이념에 소유되는 셈이다.

‘나’는 살아 있고 힘을 가지고 있으며 활동하고 있다. 따라서 “자기소유성은 그 자체로 자기 자신인 모든 것을 포함한다.”(188, 267) 여기서 자기 자신은 바로 ‘나’이다. 슈티르너가 말하는 ‘나’는, 신체로서의 나도 아니고 정신으로서의 나도 아니다. ‘나’는 우리가 만날 수 있는 그 친구, 학교에 가면 만날 수 있는 그 선생님, 내가 사랑하거나 미워하는 그 사람, 거리에서 마주치는 수많은 그 행인들을 가리킨다. 이것은 어떤 이미지나 관념을 가리키는 것이 아니다. ‘나’는 ‘인간이란 무엇인가’라는 질문에 어울리는 대상이 아니라, ‘당신은 누구인가’라는 질문에 스스로 대답할 수 있는 바로 그 사람이다. ‘나’는 사유의 산물이 아니다. 또한 나는 원리나 이념이 아니라, 어떤 개념으로도 온전히 포섭할 수 없는 고유하고 다양한 내용을 가진 구체적으로 실존하는 유한한 한 사람이다.

따라서 내가 누군가의 노예가 되어도 나는 나 자신을 잃지 않는다. 내 신체가 노예 소유자의 소유가 되어도 나는 자유롭다. 그렇다고 나의 자유가 마음속에만 있는 자유는 아니다. 마음속에만 있는 자유, 이것은 차라리 자유의지를 가리키는 것일 테다. 그러나 나는 겉으로도, 속으로도 자유롭다. 즉 나는 신체적으로도 정신적으로도 자유롭다. 노예 소유자로부터 매질을 당해 고통을 느끼는 나 자신, 그것이 바로 내가 자유롭다는 반증이다. “내가 한숨짓고 전율하는 것은 내가 아직 나 자신을 잃지 않았다는 것, 내가 여전히 나 자신의 것이라는 것을 증명한다.”(174, 247) 나의 현존은 나의 자유와 같다. 그러므로 내가 살아 있고, 활동하고, 적어도 숨 쉬고 있는 한, 나와 나의 자유는 사라지지 않는다.

나의 현존이 나와 같다는 테제를 다른 각도에서 살펴볼 수도 있다. 내가 나로서 있는 까닭은 맨 처음부터 내가 나를 의식한다는 데서 출발한다고도 볼 수 있다. 나에 대한 나의 의식함은 슈티르너에서 ‘인정하다’(anerkennen)라는 말로 표현된다. “이 세상의 빛을 보는 순간부터, 사람 또한 다른 모든 것들과 함께 뒤섞여 이리저리 내던져진 이 세상의 혼돈 속에서 자신을 끄집어내려고 애쓰면서 자기 자신을 찾는다.”(9, 17)는 말은 나에 의한 나의 정립이 세상의 다른 것들과 구별되는 자신의 고유함을 인식하는 데서 시작된다는 의미로 볼 수 있다. 이를 통해 나는 나의 고유함을 내가 형성해 나갈 기반을 얻는다. 또한 “그는 처음부터 자기 밖에

있는 모든 것을 거부”(181, 257)하는데, 이는 자기 인정이 바깥으로부터 주어지는 것일 수 없음을 시사한다. 자기 인정은 타자에 그 원천을 두지 않는다. 따라서 나, “자기 소유자는 **처음부터 자유롭다**. 왜냐하면 자기 소유자는 모름지기 자신을 인정하기 때문이다.”(181, 257)라는 말의 의미는 내가 소유하는 나의 자유의 원천이 나에게 있음을 지시한다. 그렇다면 나는 처음부터 자유로운 존재다.

그러나 이것은 슈티르너가 말하는 ‘나’의 모습의 한 부분만을 조명하는 데 그친다. 그가 자신의 이야기를 통해 가리키고 있는 나의 모습, 나의 자유는 최종적으로 창조적인 무(schöpferische Nichts)에서 온전한 모습이 드러난다. 그곳에서 슈티르너가 말하는 나는, 폐쇄적이고 자족적인 유아론적 ‘나’가 아니라, 교류하고, 연합(Verein)하고, 향유하는 열린 ‘나’이다. 『유일자와 그의 소유』에서는 이러한 모습들이 혼재되어 나타난다. 그럼에도 우리는 ‘유일자’가 의미하는 바가 무엇인지 살펴봄으로써 실마리를 찾고, 영킨 실타래를 풀기 위한 시도를 해볼 수 있다.

## 6. 나의 시작

나는 내 힘(Gewalt)의 **소유자**이다. 그것도 내가 자신을 **유일한 나**로 알고 있을 때 그렇다. **유일한 나** 속에서 소유자 자신은 자신이 태어난 창조적인 무로 되돌아간다. 그것이 신이든, 인간이든, 내 위에 있는 더 높은 모든 본질은 나의 유일성(Einzigkeit)이라는 의식을 약하게 한다. 게다가 그런 것들은 내가 유일하다는 이 자각(Bewußtseins)의 태양 앞에서만 무색해진다. 내가 나의 해야 할 일을 나 자신이, 유일한 내가 결정한다면, 그 다음에 내가 마땅히 해야 할 일을 나 자신을 소비하는 덧없는 사람(Vergänglichchen), 죽음을 면할 수 없는 창조자가 결정한다면, 그러면 나는 다음과 같이 말할 수도 있다.

그 무엇도 내가 마땅히 해야 할 일을 결정하지 않는다.(412, 565)

여기서 ‘나’는 자신을 “유일한 나”로 “자각”한다. 유일하다는 것은 어떤 의미인가? 아무리 철저한 규정이라도 나를 온전히 드러낼 수 없음을 뜻한다. 모든 사람은 각자 유일하다. 자기 자신을 표현할 수 있는 것은 오직 자기 자신밖에 없다.<sup>12)</sup>

역설적으로 들릴 수 있지만, 어쩌면 유일자는 아주 상식적인 통찰의 결과물이다. 맑스는 슈티르너의 유일자 개념에 대해 다음과 같이 비판한다.

산초<sup>13)</sup>가 브루노가 아니라는 사실은 농투성이든 경찰 나리든 누구나 얻는 통찰이다. 산초의 철학을 끝장낼 수도 있는 최대의 자가당착은 그의 철학이 이런 통찰을 최대의 발견 중의 하나라고 간주하며 두 사람이 서로 다르다는 사실을 진짜 기적이라고 생각한다는 사실이다.<sup>14)</sup>

12) “하지만 그대가 그대 자신을 나타내지 않는다면, 어떻게 그대가 자기 자신이 누구인지를 나타낼 수 있는가? 그대는 동시에 다른 장소에 나타나는 사람인가 아니면 한 번만 존재하는 사람인가? 그대는 어디에서도 그대 자신에서 벗어나지 못한다. 그대는 세계에 두 번째로 존재하는 사람이 아니다. 그대는—유일하다. 그대가 **뼈와 살을 갖추고(leibhaftig)** 나타나야, 그대는 모습을 나타낼 수 있을 뿐이다.” 막스 슈티르너, 『슈티르너 비평가들』, 박종성 옮김, 알렙, 2024, 44쪽.

13) 슈티르너를 가리킨다.

14) 칼 맑스, 프리드리히 엥겔스, 『독일 이데올로기 1권』, 이병창 옮김, 먼빛으로, 2019, 886쪽.

맑스의 슈티르너 비판의 적절성을 따지는 것은 이 글의 범위를 벗어나는 과제다. 그럼에도 위와 같은 맑스의 지적은, 다소 조롱 섞인 언어라는 모습을 띠고 있지만, 틀린 말이라고 볼 수는 없다. 맑스의 말처럼 슈티르너는 “누구나 얻는 통찰”로부터 시작했는지도 모른다.

모든 사람은 모두 다르다. 아울러 모든 개체도 모두 다르다. 모든 것이 유일하다는 생각은 아무리 자세히 연구하더라도(erschöpfen) 밝혀낼 수 없는 나와 너의 고유성을 가리킨다.(412, 565) 나도 유일하고 너도 유일하다.

그런데 이러한 유일한 나는 어디서부터 시작하는가? 내가 처음부터 자유롭고, 내가 나를 인정하는 존재라면, 그리하여 내가 오직 나로서 존립하는 존재라면 나의 시작은 나일 것이다. 그러나 이것이 전부는 아니다. 나는 처음부터 교류 속에 놓여있기도 하다.

인간의 본원적 상태(ursprüngliche Zustand des Menschen)는 외따로 홀로 떨어짐(Isoliertheit) 혹은 혼자만의 삶(Alleinsein)이 아니라, 오히려 사회(Gesellschaft)이다. 우리가 숨쉬기 이전에, 이미 우리는 어머니와 함께 살기 때문에, 우리의 실존(Existenz)은 가장 친밀한 결합(innigsten Verbindung)과 함께 시작한다. 그다음에 우리가 태어났을 때, 바로 우리는 다시 어떤 사람의 품에 안겨있고, 그의 사랑은 우리를 그의 품속에서 흔들며 달래고, 우리를 마음대로 조종하고, 그의 인격에 수천 개의 결합 관계들로 우리를 붙들어 맨다. 사회는 우리의 자연-상태(Natur-Zustand)이다.(342, 475)

나는 내가 “숨쉬기 이전”부터 어머니와 함께 산다. 나는 세상의 빛을 보기 이전부터 타자와 관계 맺는다. 슈티르너가 보는 타자와의 이 관계는 “가장 친밀한 결합”이다. 세상의 빛을 본 이후에도 ‘나’는 이 타자와 활동을 주고받는다. 유일자들의 만남은 이렇게 시작된다. 다시 한번, 『유일자와 그의 소유』 제1부의 첫 문장을 인용해보자. “이 세상의 빛을 보는 순간부터, 사람 또한 다른 모든 것들과 함께 뒤섞여 이리저리 내던져진 이 세상의 혼돈 속에서 자신을 끄집어내려고 애쓰면서 자기 자신을 찾는다.”(9, 17) 우리는 “이 세상의 혼돈 속에서” 자기 자신을 찾고자 한다. 이는 자기 정립의 다른 한 측면을 밝혀주는 대목이다.

이렇게 시작하는 ‘나’는 바로 그 타자와의 관계 맺음 속에서 유일한 나를 찾으려 노력하기 시작한다. 우리는 처음에 약하다. “우리의 약함”(Schwäche)은 우리로 하여금 서로 뭉치도록 만든다. 우리는 “통일”되려고 하고 “결합”하려고 한다.(229, 323) 고정 관념과 유령은 이 약함을 파고든다.

그렇지만 우리는 처음부터 “아주 공통의 유일자”(ganz gemeinen Einzigen)<sup>15)</sup>이다. 이 표현은 우리가 모두 유일자이고, 그러한 점에서 모두 다르다는 그 사실을 가리키는 표현이다. 우리는 처음부터 자유롭고, 처음부터 유일자이지만 동시에 처음부터 약하다. 슈티르너는 적어도 이 두 가지를 인간의 조건으로 내세우는 것으로 보인다. 나의 자기 인정은 이 두 조건에 대한 인정을 포함한다. 슈티르너는 이러한 조건들로부터 시작할 수 있는 다른 공동체의 모습을 그린다. 그것이 교류와 연합이다.

15) 막스 슈티르너, 『슈티르너 비평가들』, 박종성 옮김, 알렘, 2024, 79쪽. Max Stirner: *Recensenten Stirners*, in: Wigand's Vierteljahrschrift. 3. Band. Otto Wigand, Leipzig 1845, pp.147~194의 169쪽. 이하 같은 책의 인용은 국역본은 『비평가들』로, 독일어본은 RS로 표기하고 각각의 면 수를 각주에 간략히 표기한다. 볼드체 강조 표시는 원문에서 이탤릭체로 강조 표시된 것이다. 한편, ‘아주 공통의 유일자’는 『유일자와 그의 소유』에서 ‘비동등성의 동등성’으로 표현된다.(229, 324)

## 7. 저항의 방법

나는 고정 관념과 힘의 다툼을 벌인다. 고정 관념은 나를 소유하고자 한다. 반대로 나 또한 고정 관념을 소유할 수 있다. 이 소유하기는 고정 관념을 수용하는 것이 아니라 고정 관념을 꿀꺽 삼켜 넘기는 것이다(verschlingen). 꿀꺽 삼켜 넘긴다는 것의 의미는 그것을 소비한다(verzehren)는 뜻과 다르지 않다. 내가 무언가를 소비한다는 것은 그것을 사용해 나의 살아감에 도움이 되도록 만든다는 뜻이다. 이는 삶의 향유에 속한다. 삶의 향유는 현실 속의 나의 삶과 그 삶을 바라보는 나의 시각 사이에서 발생하는 작은 여유 공간에서 시작될 수 있다.

나는 내가 만들어 낸 생각 또한 나의 것으로 되돌려 소비할 수 있으며, 외부로부터 주어진 생각도 그것이 나에게 이롭다고 판단된다면 그것을 꿀꺽 삼켜 넘긴다. 모든 결정 권한은 나를 소유하고 있는 나 자신에게 있다. 나의 것이 된 생각에는 자립성(Selbständigkeit)이 남아있지 않다. 이로써 나는 고정 관념의 자립화를 파괴한다. 이는 어떤 고정 관념이 그를 경계 너머로 나의 인식지평을 확장시킬 수 있음을 시사한다.(157, 224)

고정 관념에는 앞서 살펴보았던 교의, 이념, 원리, 관점 외에도 이해관계에 대한 집착 또한 포함된다. 자기중심적 사람은 자신의 이익만을 욕망하는 이기주의자가 아니다. 그는 무엇에도 지배되지 않으려는 사람이다. 그렇기 때문에 “하나의 이해관계가 무엇을 위한 것이든지 간에, 내가 그것에서 벗어날 수 없다면 그것은 내 안에 있는 노예를 노획한다.”(157, 224) 내가 이해관계에 집착하고 그것을 나의 삶의 목적으로 삼는다면, 나는 이해관계라는 고정 관념에 “정신을 빼앗긴 사람이 된다.”(157, 224) 슈티르너에게 “화폐에 대한 열망과 천국에 대한 갈망은 같은 수준이다.”(379, 522)

고정 관념이 자립성을 얻고, 나를 향해 힘을 행사하면, 나는 그 고정 관념의 소유가 된다. 그리고 나는 나의 활동을 하는 것이 아니라, 그 고정 관념의 활동을 하게 되는 것이다. 이것이 슈티르너가 말하는 내면화, 육화의 의미이다.

그러나 나는 내가 만들어 낸 생각이라도 다시 나 자신의 것으로 돌릴 수 있으며, 이전의 내가 만든 생각에 오늘의 내가 종속되도록 놓아두지 않는다.

한편 이러한 힘의 다툼이 오롯이 나의 몫으로만 남지는 않는다. 나는 또 다른 유일자들과의 교류 속에서 나의 힘을 강화할 수 있다.(349, 483) 연합은 유일한 나들의 힘의 상승을 위한 교류의 일시적 형태이다. 연합은 행해졌다가 사라지기를 반복하는 과정과 같다. 연합의 안녕과 유지를 강제하는 어떤 상위의 원리에도 유일자들은 동의하지 않을 것이기 때문이다. 유일자는 연합 속에서 자신의 힘의 표현을 멈추지 않는다. 유일자들은 그들이 유일자라고 불릴 수 있다는 점 외에 어떤 공통점도 가지지 않는다. 그렇기 때문에 그들은 모두 다르다. 모두 다른 유일자가 자기의 힘을 표현한다면 충돌이 발생하지 않을까? 여기에 슈티르너는 만일 연합이 유일자들 각자의 힘을 더 이상 강화시켜 주지 않는다면, 각각의 유일자는 연합하기를 그만둘 수 있다고 대답한다.(342, 475)

그럼에도 의문은 남는다. 공동의 안녕이라는 목표를 위해 애써 충돌을 회피하며 자신을 희생하는 유일자는 없을까? 어떤 지배적 원리도 없는 정치 공동체는 과연 가능한가? 만일 내가 희생이라는 가치를 나의 소유로 만든다면, 그 희생은 나의 힘의 강화일까? 일시적이라 하더라도 나의 자기표현을 중지하고 공동의 합의에 나의 의사를 일치시키는 것은 대의를 위한 소수의 희생이 아닐까?

이러한 의문에 대해 슈티르너가 제시하는 연합의 구체적 사례를 들 수 있을 것이다. 동시대

인 모제스 헤스는 슈티르너가 말한 “자기중심적 사람들의 연합”을 “자기중심적 연합”으로 바꾸어 말함으로써 슈티르너가 말한 연합을 하나의 개념으로 다룬다.<sup>16)</sup> 헤스는 슈티르너가 말하는 연합이 “가장 조야한 형태인 자기중심성, 곧 야만성(Wildheit)을 지금 삶에 도입하는 개념”<sup>17)</sup>이라고 주장한다. 헤스가 보기에 슈티르너의 연합은 “어떤 사람의 욕망이 다른 사람의 희생으로 충족되는 사회”<sup>18)</sup>이다. 이에 대해 슈티르너는 자신이 말한 연합에 대해 헤스가 그 속에서 개념만을 보고자 하기 때문에 자기중심적 연합과 자기중심적 사람들의 연합을 혼동하고 있다고 반박한다. 슈티르너는 자신이 말하는 연합이 개념적 연합이 아님을 다음의 사례를 제시함으로써 주장한다.

헤스가 서류상에서가 아니라, 삶 속에서 자기중심적 연합을 보고 싶어 했다면, 그것은 실제로 또 다른 일이 될 것이다. (...) 헤스가 그토록 집착하는 현실의 삶을 주의 깊게 관찰했다면, 일부는 빠르게 지나가고 일부는 지속하는 수백 가지 자기중심적 연합들을 볼 것이다. 아마 지금 이 순간에 헤스의 창밖에 친선놀이(Spielkameradschaft)를 하기 위해 몇몇 아이들이 모였을 것이다. 그러니까 그가 아이들을 본다면, 그는 즐거운(lustige), 자기중심적 연합을 볼 것이다. 아마 헤스는 친구나 애인이 있을 것이다. 그 다음에 헤스는 그들의 두 마음(Herz)이 자기중심적으로 서로를 기쁘게 하기 위해(um an einander Genuß zu haben)연합할 때, 어떻게 한 마음이 다른 마음을 찾는지를, 그리고 아무도 그 일로 손해를 보지 않는 방법을 알고 있다. 아마도 헤스가 길거리에서 몇 명의 좋은 친구들을 만났고 친구들이 헤스에게 포도주 마시러 함께 가자고 요구할 수 있다. 그렇다면 그가 친구들에게 친절(Liebesdienst)을 베풀기 위해 그들과 함께 가는가? 아니면 그 일이 기쁨(Genuß)을 약속하기 때문에, 그가 그들과 ‘연합하는가? 친구들은 ‘희생’(Aufopferung) 때문에 진심으로 헤스에게 감사해야 하는가? 아니면 그들 모두가 잠시 동안 ‘자기중심적 연합’을 형성한다는 것을 알고 있는가?

확실히, 헤스는 이러한 사소한 예들에 주의를 기울이지 않을 것이다. 그러한 예들은 완전히 물질적이며(inhaltsschwer)<sup>19)</sup> 신성한 사회와, 혹은 신성한 사회주의자들의 ‘형제 같은 사회, 인간다운 사회’와 아주 큰 차이가 난다.<sup>20)</sup>

슈티르너는 헤스라는 사람을 사례 속에 등장시킴으로서 헤스의 비판을 반박하고자 한다. 친선놀이를 하기 위해 모인 아이들은 그 놀이에 참가한 다른 아이들을 기쁘게 하기 위해 놀이를 하는 것이 아니다. 헤스는 자기 손해를 감수하면서 자신의 친구나 애인과 교류하지 않는다. 헤스가 길에서 만난 친구들과 포도주를 마시러 가는 것은 친구들을 위해 자신의 관심을 포기한 결과가 아니다. 위 사례에 등장한 아이들, 애인, 친구들 그리고 헤스 모두는 구체적으로 실존하는 유일자로서 각자 자신의 “기쁨”을 연합이라는 교류의 일시적 형태 속에서 향유하고 있

16) 『비평가들』, 133~134, RS. 192.

17) 『비평가들』, 133쪽, RS. 193.

18) 『비평가들』, 135쪽, RS. 193.

19) 영역본에서 ‘wie inhaltsschwer’는 ‘so utterly physical’로 옮겨진다. 국역본에서는 영역본의 번역을 고려한 것으로 보인다. 즉 중량이 있고 무겁다는 성질이(schwer) 무게를 달 수 있는 물질의 속성에 해당된다는 점을 고려한 번역으로 보인다. 이 글에서는 국역본의 번역을 따른다. Max Stirner, *Stirner's Critics*, trans. Wolfi Landstreicher, LBC Books and CAL Press, 2012, p.100.

20) 『비평가들』, 137쪽, RS 193~194.

다. 따라서 “연합은 그대를 위하여 또한 그대에 의하여 존재”하고, “연합은 그대 자신의 (eigen) 것이다.”(351, 485) 그리고 이 연합의 사례들은 모두 “완전히 물질적”인 것이다. 이러한 구체적이고 물질적인 사례들을 매번 정확하게 포섭할 수 있는 개념이 있을까. 슈티르너는 유일자를 “이름 붙일 수 없는 사람”(164/233)이라고 부르듯, 그 유일자들의 교류 형태인 연합 또한 ‘이름 붙일 수 없는 연합’이라고 말하고 있는 것이 아닐까.

이러한 연합은 하나의 이상적 공동체의 형태처럼 보인다. 그렇지만 이 이상은 우리가 실제로 경험해 보았고, 또 종종 경험하는 현실이기도 하다. 슈티르너는 헤스의 비판에 대한 반박을 통해 현실 속에 들어와 있는 비현실성에 대한 주목을 요구하는 것으로 보인다. 또한 이를 통해, 연합을 과거에도 없었고 미래에도 그 도래가 확실치 않은 이상적 형태 중 하나로 여기는 우리의 개념적 사고의 경직성을 지적하려는 것으로 보인다. 여기서 슈티르너는 이상과 현실이 늘 괴리되는 것만은 아니라는 점을 지적하고 있다.

이와 더불어 우리는 슈티르너가 말하는 사랑에 대한 사유를 같은 맥락에서 참조할 수 있다. 슈티르너는 사랑하는 사람을 위해 사랑을 하는 것이 아니라, 나를 위해 그 사람을 사랑할 때 그 사랑이 나의 사랑에 속한다고 말한다. 이때의 사랑은 내가 소유한 사랑이며, 그 사랑의 나타남이 희생처럼 보일지라도 그것은 희생이 아니라 나의 소유에 속하는 사랑이다. “나는 내 눈에 어떤 의무가 없는 것과 마찬가지로, 나는 내 소유에 아무런 의무도 없다. 그럼에도 불구하고 내가 더 큰 정성으로 내 소유를 지킨다면, 그것은 나를 위해 그렇게 하는 것이다.”(328, 455) 그리고 그 사랑은 우리가 서로 지각할 수 있는 힘의 표현으로 나타난다. 우리는 사랑을 할 때 표현된 그 힘을 지각하며 그 힘을 표현된 그대로 믿는다. 힘의 표현 속에서 우리는 사랑에 대한 믿음을 쌓아나갈 수 있다. 어떤 형태로든 생각이 표현되지 않거나 사랑이 표현되지 않는다면, 그 생각과 사랑을 우리는 지각할 수 없고, 판단할 수 없다. 사랑을 하면서 우리는 사랑하는 사람에 대한 의무와 희생을 꿀꺽 삼켜 넘긴다. 슈티르너에서 연합과 사랑은 행해야 마땅한 일로서 주어지는 것이 아니라, 내가 그것을 행하기로 결정한 나 자신의 자유, 즉 나의 자기소유성으로부터 시작된다.

## 8. 위기 감수성과 유일자의 의미

이 글은 정치적인 행위로서 글쓰기와 말하기의 의미를 구해보고자 시도한다. 말해진 것과 쓰여진 것은 말하기와 글쓰기가 단단하게 굳은 것이다. 굳은 언어는 그것이 단단한 만큼 강하지만, 하나의 고정 관념이 될 위험이 있다. 슈티르너는 아예 “말은 하나의 고정 관념”이라고 말한다.(225, 319) 고정 관념은 자신이 가진 힘으로 우리를 소유하려 한다. 그러나 우리는 이 고정 관념을 꿀꺽 삼켜 넘길 수 있다.

슈티르너가 말하는 유일자는 어떤 것에도 지배받지 않는 유일한 나이다. 이 유일한 나는 살아 있는 한 힘을 표명하고 활동하기를 그치지 않으며, 처음부터 자유롭다. ‘나’는 기존에 있었던 생각으로부터 벗어나려 하고, 오직 나에게 도움이 되는 생각만을 나의 소유로 만들고자 한다.

슈티르너의 견지에 따르면, 글쓰기와 말하기 또한 힘의 표명에 속할 수 있을 것이다. 물론 지배로 인한 부정의의 전면적 중단은 혁명과 같은 변화에 의해서만 가능할지도 모른다. 그러나 슈티르너는 다음과 같이 말한다.

기독교인은 생각을 믿는 사람인데, 그들은 생각의 최고 통치권을 믿고, 생각 이른바

‘원리’가 지배하길 원한다. 참으로 어떤 사람들은 생각을 조사하고, 비판 없이는 생각을 자신들의 지배자로서 선택하지 않지만, ‘자신의 주인’의 냄새를 맡기 위해 킁킁거리며 사람들의 냄새를 맡는 점에 있어서 개와 닮아있다. 기독교인은 항상 지배적 생각을 겨냥하고 있다. 기독교인은 무한히 많이 새롭게 뜯어고치고 봉기를 일으킬 수 있고, 수 세기의 지배적 개념을 파괴할 수 있다. 기독교인은 언제나 다시 새로운 ‘원리’ 혹은 새로운 지배자를 찾을 것이고, 항상 다시 높은 혹은 심오한 진리를 세우고, 항상 다시 숭배를 불러일으키며, 항상 통치자의 지위로 부르심을 받은 정신을 선포하고, 모든 사람을 위한 법을 제정한다.(391, 538)

여기서 기독교인을 특정한 종교인으로만 여길 필요는 없다. 이 기독교인은 이상을 실현하기 위한 혁명을 일으킬 수 있을 만큼 신념에 충실한 사람이다. 그는 앞서 살펴보았던 ‘정신을 빼앗긴 사람’의 한 유형에 속한다. 그는 지배의 교체를 매번 완수해 낸다. 그는 현재의 자신이 지향하고 있는 이념에 따라 아직 오지 않은 시간을 설계하려 한다. 슈티르너는 지도적 이념, 원리 등을 고정 관념이라는 범주 속에 포함시키며, 이 관념들에 대한 비판을 수행한다. 그러한 비판의 정당성은 유일자의 고유성으로부터 찾아진다. 고정 관념은 유일자 소유하려 들고, 유일자의 힘을 마비시키고자 한다. 그러나 어떤 이념의 지배도 한 개인의 운명을 결정지을 필연적 정당성을 지니고 있지 않다. 우리가 살고 있는 이 시대에서, 우리 각자는 자신의 의지대로 삶을 향유하기를 원한다.

다시 정치의 위기 문제로 돌아가보자. 우리는 진정한 민주주의의 실현을 위한 의식적이면서도 무의식적인 저항을 늘 수행하고 있다. 그런데 우리는 지금 누구의 싸움에 참여하고 있는가? 슈티르너의 견지에 따르면, 진정한 민주주의의 실현이라는 이상 또한 하나의 고정 관념은 아닐까. 진정한 민주주의의 실현이라는 문제가 진정 우리 자신의 문제가 되려면 우리 각자는 그 문제를 각자의 목소리로 말해야 한다. 우리는 우리가 소유한 힘을 표현하고 있는가? 아니면 우리는 어떤 이념의 힘에 소유된 채 그 이념의 실현을 위한 기능적 역할만을 수행하고 있는 것은 아닌가?

말하기와 글쓰기는 정치적인 행위이고, 삶의 교류에 속한다. 자기표현, 말하기와 글쓰기를 통해 우리는 각자가 가진 고유한 힘을 표현할 수 있다. 물론 언어의 힘은 폭력의 힘에 뒤따를 뿐이지만 언어의 힘은 폭력의 힘에 결코 굴복하지 않는다.

내가 감각의 활동도 정신의 활동도 포기할 수 없는 것과 마찬가지로, 감각(Empfinden)도 생각도 포기할 수 없다. 느낌(Empfinden)이 물건에 대한 우리의 감각이듯이, 생각은 본질(생각, Gedenken)에 대한 우리의 감각(Sinn)이다. 본질은 모든 감각적인 것에, 특히 언어에 현존한다. 언어의 힘(Macht)은 물건의 힘(Macht)을 뒤 따른다. 다시 말해 사람은 먼저 회초리에 제압당하고, 그 후에 신념으로 제압당한다. 물건의 힘(Gewalt)이 우리의 용기, 우리의 정신을 이겨낸다. 그러나 고문 기구와 칼 조차 신념의 힘(Macht)에, 따라서 언어의 힘에 맞닥뜨리면 그것들의 우세(Übermacht)와 힘(Kraft)을 잃어버린다. 신념을 가진 사람은 사탄의 모든 유혹에 저항하는 성직자다운 사람이다. 기독교인은 이 세상의 물건으로부터 물건이 가진 강력한 저항성(Unwiderstehlichkeit)을 제거했고, 우리를 물건으로부터 독립시켰다. 같은 방식으로 나는 진리와 진리의 힘보다 나 자신을 드높인다(erheben).(390, 536)

슈티르너는 앞서 자신이 비판했던 기독교인의 방식을 자신의 저항 방식으로 전유한다. 우리는 여기서 글쓰기와 말하기의 힘을 본다. 물론 이 힘은 폭력이라는 힘에 우선은 무력할 것이다. 그렇지만 폭력이 신념을 결국 굴복시키지 못하듯이, 글쓰기와 말하기 또한 ‘나’ 자신의 자유로움으로부터 시작된다면 신념이나 진리에 대항해서도 꺾이지 않는다. 슈티르너는 신념이라는 고정 관념의 힘조차 넘어설 수 있는 힘을 말하려는 것이 아닐까. 그것은 유일자로서의 자기 자신이라는 실존으로부터 나오는 힘이고, 그 힘은 아무리 밟아도 완전히 꺼지지 않는 불씨와 같다. 그리고 그 힘은 표현됨으로써만 존재한다.

글쓰기와 말하기는 그것이 같은 주제를 다루더라도, 그것을 행하는 사람이 누구인지에 따라 모두 미세한 차이를 내보인다. 우리 각자의 정치적 입장 또한 마찬가지다. 우리가 마주한 혹은 마주할 위기는 과거에는 없었던 새로운 성격을 지닌다. 앞으로도 늘 새로운 위기들이 우리와 마주하게 될 것이다. 새로운 문제를 해결하는 데는 새로운 진단과 새로운 해법이 뒤따라야 한다. 또한 우리는 위기가 만들어 내는 구체적 영향력에 구체적으로 대응해야 한다. 혹시 우리는, 우리의 힘이 표현되는 와중에 우리 속에서 아직 열리지 않은 어떤 것을 발견할 수도 있지 않을까? 글쓰기와 말하기가 아직 열리지 않은 것을 열려고 하는 노력이라면, 우리는 더 많은 글쓰기와 말하기를 행해야 할 것이다. 유일자는 끊임없이 자기 자신을 자기 소유로 만들기 위해 과거의 자신을 해체하고 오늘의 나를 새로 정립하는 지금 여기에 살아있는 나이다. 그 무엇도 내가 마땅히 해야 할 일을 결정하지 않듯이, 이 글쓰기와 말하기는 각각의 유일한 사람들로부터 시작된다. 우리 모두가 유일자인 만큼, 유일하고 다양한 글쓰기와 말하기들을 살피고, 그것을 교류하는 일에서부터 위기에 대한 대응이 시작될 수 있는 것은 아닐까. 위기를 위기로 인지하는 감수성, 그리고 위기의 내용을 규정하는 일은 위기를 바라보는 시각과 분리될 수 없다. 그렇다면 지금의 우리들 각자는 누구의 시각에서 위기를 바라보고 있는가?

## 참고문헌

### (1) Max Stirner의 저작

Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Reclam, 2011.

-----, *Recensenten Stirners*, in: Wigand's Vierteljahrschrift. 3. Band. Otto Wigand, Leipzig 1845, pp.147~194.

-----, *Stirner's Critics*, trans. Wolfi Landstreicher, LBC Books and CAL Press, 2012.

막스 슈티르너, 『유일자와 그의 소유』, 박종성 옮김, 부북스, 2023.

-----, 『슈티르너 비평가들』, 박종성 옮김, 알렙, 2024.

### (2) 단행본

칼 맑스, 프리드리히 엥겔스, 『독일 이데올로기 1권』, 이병창 옮김, 먼빛으로, 2019.

김종철, 『근대문명에서 생태문명으로: 에콜로지와 민주주의에 관한 에세이』, 녹색평론사, 2019.

이오덕, 『이오덕의 글쓰기』, 양철북, 2017.

2일차 대회 발표  
Day 2 Presentations



## Individuality oriented towards the group:

### An Analysis of the Confucian Attitude towards the Concept of “Partnership for the global”

Tzu-ying, Su

(National Central University, Taiwan)

#### Preface

Confucianism regards the "concern for the group" as a fundamental virtue necessary for the well-rounded development of the self. It emphasizes an attitude in which the individual exists within the community. However, before one becomes a true "partner" to others, why does an individual even begin to think about others? Or extend that concern to society? Furthermore, why would one *want* others to be well or to improve? Why would one *want* society to flourish and progress? This paper seeks to explore this inevitable concern and its outward extension from a Confucian perspective.

#### I. Why Should We Care for Others?

In *The Great Learning* (*Da Xue* 《大學》), the text outlines a progressive path of moral cultivation, emphasizing oneself, rectification of the mind, sincerity of intention, acquisition of knowledge, investigation of things, home harmony, governing, and world concord. This progression highlights how moral development is achieved through practical application from within outward. Later scholars elaborated on this concept with the notions of “inner sagehood and outer kingship” (*nei sheng wai wang* 內聖外王)<sup>1</sup> and “applying knowledge to govern the world” (*jing shi zhi yong* 經世致用)<sup>2</sup>.

---

1) The concept of inner sagehood and outer kingship (*nei sheng wai wang*) originally appeared in Zhuangzi, “Tianxia Chapter”, rather than being an invention of Confucian scholars. When, then, did this idea become widely accepted within Confucian thought and eventually emerge as a fundamental principle of Confucianism? According to Mei Kuang (梅廣) in his study “A Brief Examination of Inner Sagehood and Outer Kingship”, the modern Neo-Confucian thinker Xiong Shili (熊十力) introduced this phrase into Confucian discourse, and Mou Zongsan (牟宗三) further developed its significance. For scholars of the Song-Ming period, the process of internal self-cultivation progressing from moral nourishment to practical application had not yet crystallized into a widely used slogan. In other words, the notion of inner sagehood and outer kingship is a later reinterpretation and definition formulated by subsequent Confucian scholars. Mei Kuang (梅廣), “A Brief Examination of Inner Sagehood and Outer Kingship”, *Tsinghua Journal of Chinese Studies*, Vol. 41, No. 4 (December 2011), p. 622.

2) Chinese mainland scholar Zhu Weizheng (朱維錚), in “Three Topics on Historiography”, argues

Confucianism views self-cultivation as a gradual process, requiring deliberate practice in the real world to *become human* (*cheng ren* 成仁), to *become a noble person* (*cheng junzi* 成君子), and ultimately to *become a sage* (*cheng sheng* 成聖). The pursuit of sagehood and moral excellence appears to be an inherent and widely accepted learning goal in Confucian thought. The image of sages is exemplified in *Mencius* (*Mèngzǐ, Téng Wéngōng Xià*)<sup>3</sup>, where Mencius describes how historical figures contributed to societal harmony: King Yu controlled the floods and brought peace to the world; Duke of Zhou drove out foreign invaders and wild beasts, ensuring the people's security; Confucius compiled the *Spring and Autumn Annals*, instilling fear in corrupt officials. Inspired by these figures, Mencius set his own aspirations: to correct the hearts of the people, eliminate heretical ideas, reject extremism, and purge immoral discourse.

In other words, for Confucian intellectuals, *becoming a noble person and learning to be a sage* is not merely about internal self-cultivation but also about external engagement with the world. This embodies the Confucian principle of “*inner sagehood and outer kingship*”(內聖外王).

To elaborate, “*inner sagehood*”(內聖) refers to self-cultivation and moral development—becoming a person of virtue. “*Outer kingship*”(外王) refers to extending this virtue to society by harmonizing the family, governing the state, and bringing peace to the world. Achieving “*inner sagehood and outer kingship*”(內聖外王) is considered the highest ideal of Confucian practice.

Zhang Zai(張載), a Neo-Confucian scholar, expressed his vision of this ideal in *Reflections on Things at Hand* (*Jìn Sī Lù* 近思錄), outlining his noble aspirations:

*"To establish a heart for heaven and earth, to secure life for the people, to inherit and continue the lost teachings of past sages, and to bring eternal peace to future generations."*(為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平)<sup>4</sup>. This grand vision, I think, captures the essence of Confucian concern for others.

---

that the phrase applying knowledge to govern the world (*jing shì zhì yong* 經世致用) was extensively used by Liang Qichao. However, he also emphasizes that Liang Qichao's use of this term was contextually limited, primarily referring to Qing dynasty scholarship rather than broadly characterizing the entirety of Chinese historiography. Zhu Weizheng(朱維錚), “Three Topics on Historiography”, *Fudan Journal* (Social Sciences Edition) (Shanghai: Fudan University, 2004), No. 3, pp. 7–8. Setting aside the frequent use of the phrase *jing shì zhì yong*(經世致用), in terms of academic development, the late Ming scholars Gu Yanwu(顧炎武), Huang Zongxi(黃宗羲), and Wang Fuzhi(王夫之) can be regarded as pioneers in establishing the intellectual style of applying knowledge to govern the world and illuminating the Way to save people (*míng dào jiù rén*). [Late Ming] Gu Yanwu, Letter to a Friend III, annotated by Liu Jiuzhou, reviewed by Huang Junlang, in *New Annotated Collection of Gu Tinglin's Writings, Vol. 4* (Taiwan: Sanming Bookstore, 2003), p. 375. The phrase illuminating the Way to save people can be further dissected. Saving people is relatively straightforward—it involves addressing the pressing issues of the time and proposing reformist solutions. Illuminating the Way, however, depends on what is considered the Way (*dao* 道), as only by understanding the foundation of this Way can one discern the method by which people are to be saved.

3) Song Dynasty, *Collected Annotations by Zhu Xi, Extended Explanation by Jiang Boqian, Newly Published Comprehensive Reader of the Four Books: Mencius*, Taipei: Shang Zhou Publishing, 2011, p. 147.

4) [Song] Zhu Xi, Lu Zuqian, with detailed annotations and collected commentaries by Chen Rongjie, *Detailed Annotations and Collected Commentaries on Reflections on Things at Hand* (Taipei: Student Bookstore, 2014), p. 163.

In *The Doctrine of the Mean* 中庸, the concept of *sincerity* (*cheng* 誠)—a state in which the heart is "genuinely unmasked" and in dynamic interaction with *Heaven*—serves as the foundation for virtue in practice. With the Confucian aspiration to *become a noble person* (*cheng junzi* 成君子) and *learn to be a sage* (學做聖人), it is natural for Confucian scholars to assume that extending oneself toward others, from the individual to the collective, is an inevitable and spontaneous expression of moral development.

However, is this outward extension—whether in emotional response, intellectual reasoning, or physical action—truly *natural*? Why is *Ren* (*benevolence* 仁) presumed to necessarily and spontaneously involve thinking of others? Most Confucians would argue that if one cannot extend one's moral sense outward, then one has not truly grasped *Ren*<sup>5</sup>). But is this transition from the individual to the collective truly innate?

Vincent Shen(沈清松) describes a kind of *primordial generosity*—an intrinsic motivation, arising from the depths of the self, that naturally directs itself toward others and seeks their well-being<sup>6</sup>). Is this an inherent, instinctual tendency? Or have we simply become accustomed to the Confucian assertion that this moral extension is *self-evident*, having heard it so often that we take it for granted?

The Taiwanese philosopher Joshua Wen-Kwei Liao(廖文奎) interprets *shu sheng* (virtuous survival 淑生) from the perspective of social survival, employing an evolutionary biological approach. He argues that while human life, like that of other species, is fundamentally driven by the need to survive, the continuation of life operates on two levels: the individual and the species. What sets humans apart from other species is their ability to recognize that the survival of the species takes precedence over that of the individual. Liao points out that "individual life is merely a dwelling place for the life of the species."<sup>7</sup>

From a broader perspective, individual life is temporary, whereas the life of a species can be perpetual. Therefore, individuals, in order to ensure the continuation of the species, must transform their personal impulses into a driving force for collective progress. Liao identifies culture as the means by which humanity understands how to advance in the pursuit of species survival. He states: "Culture is the way humans adapt to their environment for survival and the tool through which

---

5) Cheng Mingdao(程明道) stated:"Medical texts describe numbness and paralysis of the hands and feet as 'lack of benevolence (Ren),' and this expression is most fitting. A benevolent person regards all things in heaven and earth as one body—there is nothing that is not part of oneself. Once recognized as part of oneself, there is no limit to one's care. However, if benevolence is not present within oneself, then others will feel disconnected, just as when the hands and feet lose sensation and the vital energy (qi) no longer flows through them, making them no longer part of oneself. Therefore, the act of generously benefiting and aiding the people is the functional expression of the sage." [Song] Zhu Xi, Lü Zuqian, with detailed annotations and collected commentaries by Chan Wing-tsit, *Detailed Annotations and Collected Commentaries on Reflections on Things at Hand* (Taipei: Student Bookstore, 2014), pp. 24–25.

6) Vincent Shen(沈清松), "The Withering and Dispersal of Chinese Philosophy Over the Past Fifty Years and the Conceptualization of Life's Meaning Among Overseas Chinese," *Sinological Studies*, Vol. 31, No. 2 (June 2013), p. 24.

7) Joshua Wen-Kwei Liao (廖文奎), *A Study of the Philosophy of Life* (Nanjing: Dacheng Publishing House, 1936), p. 71. Philosophical Literature of Taiwan during the Japanese Colonial Period. URL = <https://phi.project.sinica.edu.tw/> (Accessed on March 15, 2025).

they overcome environmental challenges.”<sup>8)</sup>

Liao refers to this human trait of connecting with others and advancing collectively in the pursuit of survival as *shu sheng*(淑生)<sup>9)</sup>—the idea that human existence should be oriented toward the betterment and progress of the group<sup>10)</sup>. However, is Confucianism truly motivated by a crisis of survival when it advocates for *shu sheng*(淑生)?

Or perhaps it is unnecessary to invoke a crisis scenario to justify this outward extension; rather, a simple consideration of benefit (*Lì* 禮) may suffice. For instance, helping others improve and fostering a better community inevitably enhances my own quality of life as a member of that community. Engaging with others who have cultivated virtue and moral character creates a more harmonious and enjoyable social environment.

From this perspective, self-cultivation begins with personal virtue, which then exerts a small-scale influence on those closest to oneself. When those within this immediate circle develop higher moral character, their improvement positively influences those around them, gradually expanding outward. As individuals in the broader community experience a higher quality of life, they may feel encouraged to voluntarily elevate their own physical and mental well-being. This collective improvement could then lead to a shared state of flourishing.

The fundamental premise of this *Lì* (禮)-oriented approach is that because I desire a higher-quality life, I develop the motivation to extend my influence outward. This rationale for *shùshì* (virtuous engagement with the world 淑世) suggests that such an attitude may not necessarily arise as naturally or inherently as Confucians claim—that is, from an innate sense of goodness within oneself.

Or is there another possibility—that the *shùshì* (commitment to bettering the world 淑世) mindset is taught and internalized rather than arising spontaneously? In this case, I *know* or I *ought to* extend the individual toward the collective. In thinking about myself, I must simultaneously consider others, adhering to the Confucian ideal: “If I desire to establish myself, I must help others establish themselves; if I seek to achieve, I must help others achieve” (*Ji yu li er li ren, ji yu da er da ren* 己欲立而立人, 己欲達而人).

In the Confucian discourse, *Si* (self-interest 私) becomes almost a morally corrupt concept. *Ren* (仁) necessarily entails concern for others; failure to extend this concern outward not only makes one non-Confucian but even non-human. According to Mencius' doctrine of the *four sprouts* (四端), the innate sense of *cinyin* (compassion 惻隱)<sup>11)</sup> is fundamental to being human—if one lacks it, one is

---

8) Joshua Wen-Kwei Liao, *A Study of the Philosophy of Life*, p. 73.

9) Liao states: “Those who pursue *shù shēng* (virtuous survival) act consciously and proactively, striving for innovation and progress to improve life.” (淑生者, 有意自動, 而進取新奇, 以改進生活者也。) Joshua Wen-Kwei Liao, *A Study of the Philosophy of Life*, p. 75.

10) Joshua Wen-Kwei Liao, *A Study of the Philosophy of Life*, p. 78.

11) Tam Ka-Git(譚家哲), in his *A Plain Explanation of Mencius*, argues that pity and compassion are fundamentally different. He believes that in the “Liang Hui Wang” chapter, the term being described is *pity*. When King Xuan of Qi saw the distress of a bellowing ox and decided to replace it with a sheep, the feeling of intolerability he experienced was pity. However,

deficient not just in Confucian virtue but in fundamental human nature itself.

But why, in Confucian thought, does the individual naturally extend toward the collective? What enables this seamless outward extension? The key issue here is not the moral internal drive of the individual but the ethical internal drive that orients one toward the group.

For Confucians, morality necessarily manifests as ethics—inner and outer must be in harmony, self and others must be unified. Thus, in their view, there is no real "leap" between the individual and the collective. However, uniting the self with external things is fundamentally different from uniting the self with other people.

In the case of uniting the self with other people, one might argue that human nature is what allows this unification—i.e., because we are all human, we all inherently possess this *moral nature*. Xiong Shili(熊十力), in *Treatise on Essence and Function* (《體用論》), uses the metaphor of the ocean and its countless waves to illustrate this idea: individual human beings are like waves, yet they all share the same fundamental essence as part of the great sea<sup>12</sup>). This analogy, however, only describes a shared nature, not an ontological unity in actual existence.

In reality, we cannot ignore the concrete existence of others and reduce them to mere abstract qualities. Humans exist as “*Shen* (身, body) -- *Ti* (體, form)” beings<sup>13</sup>)—not only with abstract minds and spirits but also with physical bodies, identities, and social roles. However, Confucianism seems to *dissolve the physical boundaries of the self* through the concept of unity with *Tiān* (Heaven).

Could this weakening of bodily boundaries be the source of the *ethical internal drive* that propels individuals toward collective concern? Or are there other forces that compel the individual to extend outward toward the group? The following discussion aims to explore these possibilities.

## II. Does the Ability to Extend Outward Relate to the “T”?

---

compassion refers to a feeling of intolerability that arises even when one has not directly witnessed suffering. For example, even while at home, one might feel deep distress over the depletion of Earth's resources or the suffering caused by climate change to both humans and other species. This kind of emotional response—feeling pained by suffering despite not witnessing it firsthand—is what defines compassion. Tam Ka-Git, *A Plain Explanation of Mencius* (Taipei: Tangshan Publishing, 2010), pp. 155–157.

12) Xiong Shili(熊十力), *Treatise on Essence and Function* (Taipei: Taiwan Student Bookstore, 1987), p. 4.

13) Zhong Yun-ying(鐘雲鶯), in *Body and Form: Two Aspects of the Confucian View of the Body in the Yijing*, provides a detailed analysis of the distinction between *shen* (身, body) and *ti* (體, form). She explores the differences between these two concepts in Confucian thought. Regarding *shen*, she states: "In Confucianism, the concept of *shen* represents an integrated whole rather than a singular or individual physiological structure. While the manifestation of *shen* is expressed through external and visible actions, any discussion of *shen* must necessarily include the internal cultivation of the *xin* (mind/heart). Through the internal refinement of *xin*, the external expression of *shen* is shaped, and in turn, the external manifestations of *shen* reinforce deeper introspection of the *xin*." "Although *ti* can be dissected into the physiological components of the human body, it can also be expanded to encompass an integration with the cosmos and all things in existence—like a container that can be infinitely enlarged or reduced in scale." Zhong Yun-ying, "Body and Form: Two Aspects of the Confucian View of the Body in the Yijing", *Buddhism and Science*, Vol. 11, No. 1 (2010), pp. 24–26.

In *On Chinese Body Thinking: A Cultural Hermeneutics* (1997), Kuang-ming Wu introduces the concept of body thinking, which, from an Eastern perspective, highlights the intrinsic connection between the body, thinking, and the mind. In his book, Wu first conducts a meticulous analysis of the implicit yet fundamental reference to the “I” (我). He argues that when we describe the connection between that and this, even if the “I” is not explicitly written or expressed, it is still inherently present. The “I” enables “there” to extend into “here”.<sup>14)</sup>

Since concrete thinking is closely intertwined with lived experience and history, and the body serves as its vessel, discussions of the body in Chinese philosophy go beyond mere physiological organs and limbs; they also encompass the understanding of personal identity as shaped by lived history. Wu insightfully distinguishes between the firming-up and con-firming of identity in Confucian theory. The former refers to identity being affirmed within relational roles, such as one’s role as a father within the father-son relationship. The latter, however, refers to the active reinforcement of one’s identity in social, moral, and political contexts.<sup>15)</sup>

This process of con-firming strengthens one’s recognition of the “I”—both in terms of identity and embodiment—thus explaining how Confucianism understands the presence of others. The responses of others contribute to the individual’s self-recognition. Moreover, the “I” is not merely confined to what is immediately visible as this; when referring to “this/here”, it simultaneously includes “that/there”. The “I” is embedded in all concrete actions and objects.

Kuang-ming Wu further notes in *On Chinese Body Thinking: A Cultural Hermeneutics*: “Confucius, for instance, connects the metaphorically expanding I to being human (*Ren* 仁).”<sup>16)</sup> In other words, the Confucian saying “If I desire to establish myself, I must help others establish themselves; if I seek to achieve, I must help others achieve” (*ji yu li er li ren, ji yu da er da ren* 己欲立而立人, 己欲達而人) already reveals that the *self* inherently contains an orientation toward others.

Kuang-ming Wu analyzes the “I” recognition of the Other from an epistemological perspective, identifying two possible ways in which I can perceive the Other<sup>17)</sup>.

For Wu, the Other is, in a way, infinite—a radically distinct Other that I can never entirely contain. This awareness of my own inability to fully encompass the Other allows me to recognize both myself and the Other as distinct subjects, which in turn gives rise to a reciprocal relationship between subjects. Wu states:

Instead of containing the wholly Other, Thou, the I can only confront that Other, meeting the radical not-I to constitute a subject-to-subject mutuality of co-reciprocals.<sup>18)</sup>

---

14) Kuang-ming Wu, *On Chinese Body Thinking: A Cultural Hermeneutics* (Netherlands: Koninklijke Brill, 1997), p.123

15) Kuang-ming Wu, *On Chinese Body Thinking: A Cultural Hermeneutics*, p.37.

16) Kuang-ming Wu, *On Chinese Body Thinking: A Cultural Hermeneutics*, p.24.

17) Kuang-ming Wu, *On the “Logic” of Togetherness*. Netherlands: Koninklijke Brill, 1998, p.98.

Because the Other exists beyond my familiarity and personal cognition, I initially maintain a sense of distance and boundaries when interacting with them. Wu suggests that ethics arises precisely from this “unknowability” of the Other and that ethics serves to prohibit the subject from objectifying the Other—that is, from turning the Other into an entity controlled by the “I”. Instead, the Other should be treated with respect and love, as “another self.”<sup>19)</sup>

At this point, I would like to propose an alternative hypothesis to Wu’s argument. Wu suggests that once an individual becomes aware of the Other, they can then prohibit themselves from treating the Other as an object. However, this prohibition is based on an implicit assumption: namely, that the subject consciously recognizes domination (whether emotional suppression or physical coercion) as inherently wrong. This presupposes a fundamental belief in the innate goodness of human nature. But what if there is another way to understand this?

Could it be that because I am aware of the unfamiliarity and unknowability of the Other, I instinctively maintain a distance and a sense of boundaries? This cautious attitude may externally resemble respect—even if it is not yet true respect.

The appearance of *jung* (敬, reverence) and true reverence that arises from the heart are fundamentally different. The individual may not yet have reached a stage of genuine respect, but ritual propriety (*Li* 禮) serves as an intermediary, helping one determine the appropriate way to treat the Other.

Through *Li*(禮) ,one can engage in a form of imaginative projection—extending the way one treats oneself outward to others. That is, I can infer how to treat another being like myself by reflecting on how I would want to be treated. This process involves seeing the Other as: “Another me”, “My other self”, “Me, as treated by another”

If caring for oneself, respecting oneself, and loving oneself are unproblematic, then by extension, one can learn to treat the Other in the same way—thus achieving: Being good to the Other, Respecting the Other Loving others.

This resembles a process of mimetic learning—one first imitates the way one enjoys being treated and then attempts to apply this to others. Over time, this gradual practice may allow the individual to transition from merely appearing respectful to truly cultivating a deep sense of reverence for others.

Expanding from “personal well-being” to a desire for collective well-being follows a similar logic. When I cultivate myself—through self-cultivation (*xiushen* 修身), rectification of the mind (*zhengxin* 正心), sincerity (*chengyi* 誠意), extension of knowledge (*zhizhi* 致知), and investigation of things (*gewu* 格物)—this process of establishing my own moral character and integrity brings me a sense of comfort and fulfillment.<sup>20)</sup>

Thus, when encountering the Other, my initial *unknowing* leads me to treat them as

---

18) Kuang-ming Wu, *On the “Logic” of Togetherness*. 1998.p.98.

19) Kuang-ming Wu, *On the “Logic” of Togetherness*. 1998.p.98.

20) Mou Zongsan(牟宗三), *Collected Works of Mr. Mou Zongsan – The Way of Politics and the Way of Governance*, New Edition Preface (Taipei: Linking Publishing, 2003), p. 13.

“another being like myself.” The transition from *unknowing* to perceiving the Other as “another me” can occur in two ways: Wu Kuang-ming’s perspective—a conscious prohibition against objectifying the Other. An alternative hypothesis—a cautious, careful approach (*xiaoxinyiyi* 小心翼翼) that prevents premature assumptions about the Other.

Once the concept of “another me” forms, an individual may naturally extend the comfort they experience from self-cultivation to the Other. Alternatively, as I propose, this process could be mimetic—that is, one imitates the way one enjoys being treated and extends this treatment to others.

This state of being good to others, respecting others, and loving others is reinforced through positive social interactions. If treating others well leads to comfortable and positive feedback, it strengthens the individual’s belief in the necessity of moral self-cultivation.

Thus, one develops the recognition that “If I feel good, you must also feel good.” Over time, this perception contributes to an individual’s internal construction of a community of moral upliftment—a vision of shared flourishing.

The foundation of this collective well-being is individual moral cultivation. By first treating oneself well and then extending that treatment outward, individuals gradually construct a moral and ethical society based on mutual respect and benevolence.

I believe that humans have an innate instinct for imitation, and in terms of selecting a model to imitate, I draw upon Fang Dongmei’s interpretation of the *Yijing* (《易經》) as a reference for considering how an individual may develop the possibility of moral cultivation.

From a human perspective, the cosmos reveals itself through processes of nurturing, generating growth (expanding life), creating (reproduction), transformation, and continuity (spiritual perpetuation). By observing and imitating the natural world, humans gradually discover their intrinsic resonance with nature, allowing them to confirm what they can become.

Thome H. Fang (方東美) describes this inherent connection between humans and the cosmos using the concept of “the virtue of life-generating” (*shēngshēng zhī dé*), asserting that the *Yijing* (《易經》) elucidates this resonance between humanity and *Tian* (Heaven 天) through four key principles:

1. The virtue of life itself
2. The principle of universal interconnection
3. The principle of transformation and nourishment
4. The principle of creation, life, and value fulfillment

The fourth principle, the principle of creation and value fulfillment, refers to:

*“Tracing all things back to their fundamental creative source—the ‘Qianyuan’ (乾元, the original force of creation). This source possesses an infinitely*

*generative nature, ultimately pointing toward the realization of goodness (shang 善), which serves as the final destination of all concrete life.”<sup>21)</sup>*

By highlighting goodness, humans—when imitating the natural world—are elevated to a state of moral consciousness, which in turn fosters their moral self-cultivation. Therefore, when faced with uncertainty about how to understand or treat oneself, one instinctively turns to Heaven as a model, seeking the best possible state of mind and body. Through this process, *goodness* as an ideal moral state is gradually accepted and internalized, initiating the path of moral cultivation.

This process of moral cultivation can be understood through Mou Zongsan’s interpretation of the *Doctrine of the Mean* (《中庸》), in which he explains the phrase:

“From sincerity to illumination—this is called xìng (nature); from illumination to sincerity—this is called jiao (teaching). (自誠明，謂之性；自明誠，謂之教.)”<sup>22)</sup>

Mou Zongsan translates *jiào* not as *education*, but as *cultivation*<sup>23)</sup>, emphasizing that moral development requires self-discipline and practice. True moral perfection can only be realized through self-cultivation and internal refinement. Importantly, the earliest model for this self-cultivation is Heaven itself, which serves as the original object of imitation in moral learning.

### III. The Expansion of the ‘I’ into ‘Everyone’

The ability of the individual to extend outward and form social connections has been interpreted through the concept of “self-other integration”, which Chun-chieh Huang (黃俊傑) uses to explain the East Asian Confucian humanistic spirit:

“Self-other integration is embodied in the ‘communitarian spirit’ of East Asian Confucianism, which is in turn manifested in the Confucian discourse on Ren (仁). *The Doctrine of the Mean*, Chapter 20, states: ‘The benevolent are those who are truly human.’ This suggests that Confucius defines ‘humanity’ within the intricate socio-political context and through interpersonal interactions.”<sup>24)</sup>

---

21) Zeng Chunhai(曾春海), "Fang Dongmei's Yijing Studies," in *History of Modern and Contemporary Chinese Philosophy* (Taipei: Wunan Publishing, 2018), pp. 335–341.

22) *The Doctrine of the Mean*, [Song] Zhu Xi, Jiang Boqian, *Annotated and Translated Four Books Reader: The Great Learning and The Doctrine of the Mean* (Taipei: Qiming Bookstore, 1941), pp. 32–33.

23) Mou Zongsan(牟宗三) (Lecturer), Lu Xuekun(盧雪崑) (Recorder), "Lecture Notes on Kant's *Third Critique* (XIV)," *E Hu Monthly*, Vol. 27, No. 4, Issue No. 316 (2001), p. 3.

24) Huang Chun-chieh, "The Humanistic Spirit in the East Asian Confucian Tradition," *E Hu*

This idea of self-other integration is also present in Kuang-ming Wu's work, *On the "Logic" of Togetherness: A Cultural Hermeneutic*. He argues that an individual can be shaped into a fully integrated person through the development of Other-thinking.<sup>25)</sup>

Wu critiques Descartes' method of self-confirmation through doubt, highlighting an inherent paradox: an individual in a state of fragmentation and uncertainty cannot fully recognize themselves. Instead, it is only through external recognition and affirmation by the Other that one can achieve a complete existence in the life-world.<sup>26)</sup>

In other words, connection with the community facilitates the individual's completeness. Wu suggests that through the collaborative effort of this "life-world of otherhood", the I is no longer separated from its counterpart—the Other. It is precisely in the presence of the Other that the *I* emerges as a distinct existence (Being is the act of appearing to the Other).

Moreover, the I and the concrete Other are mutually constitutive and interdependent in forming the authentic self. The self, therefore, does not exist in isolation; it is only through interaction with the Other that one manifests as a true, existing self. The transcendental self is realized through its co-constitution with the concrete Other, leading to a more profound understanding of what it means to be human.<sup>27)</sup>

From the perspective of Confucian philosophy, social connection is not optional but essential—it is only through relationships that the individual attains completeness and integration. The necessity of relational ties is what constitutes the fullness of an individual's existence.

Roger T. Ames, in *Confucian Role Ethics: A Vocabulary*, illustrates this idea through the concept of *Family*<sup>28)</sup> as a way of extending oneself outward to the collective, evoking a sense of *Tianxia yijia* (All-under-Heaven as one family 天下一家). He offers an example from daily language:

In English, the phrase "Everybody, please stand up" refers to everybody as a collection of individual entities. However, in Chinese, this is translated as "dajia" (大家, literally "big family"), which implies a collective whole rather than an aggregation of separate individuals. Ames argues that in Confucian thought, a more natural phrase would be "Big family, please stand up", because each individual is understood as embedded within a web of relational roles and a shared community.

This aligns with Kuang-ming Wu's insight that the usage of "I" in Confucian

---

*Monthly*, Vol. 44, No. 9, Issue No. 525 (2019), p. 8.

25) "the person is now shaped up as one integral person, thanks to the Other-thinking therein". Kuang-Ming, Wu, *On the "Logic" of Togetherness : A Cultural Hermeneutic*, Brill Academic Pub,1998,p.91.

26) Kuang-Ming, Wu, *On the "Logic" of Togetherness : A Cultural Hermeneutic*, Brill Academic Pub,1998,pp.89-91.

27) Kuang-Ming, Wu, *On the "Logic" of Togetherness : A Cultural Hermeneutic*, Brill Academic Pub,1998,p.93.

28) Roger T. Ames, *Confucian Role Ethics 卷一 A Vocabulary*, State University of New York Press,2020, p.105.

thought is not limited to a singular, autonomous entity. Similarly, Ames argues that each *I* possesses a composite nature, best described through the concept of a point-field<sup>29)</sup>—an idea that emphasizes how an individual (the focal point) is always shaped by the field of relationships that surround and define them.

Wu makes a parallel observation: the “I” is never just the immediate *this* that one sees—when one refers to “here/this”, it inherently contains elements of “there/that”. The self is embedded within all concrete actions and things, never existing in isolation.

I propose that while the point-field model may initially seem like a flat relational structure, it can also be applied to the self over time. At any given moment, the self-as-point is an accumulation of past experiences and influences future developments. In this sense, the self also forms its own field, making the “I” a compound term embedded in a cultural and historical context.

Furthermore, this composite individual completes themselves through connection with others. For example, the relational nature of language acquisition reflects this process. Vincent Shen(沈清松) notes that an individual's ability to acquire language arises from the generosity of multiple Others—parents, siblings, relatives, and other key figures—who initiate speech with the individual before the individual can respond.

As a result, the process of language learning itself is an outward extension—through the act of generously giving language to others, one also engages in an act of creation and self-enrichment. Thus, becoming fully human requires engaging with and contributing to the shared social world.<sup>30)</sup>

I thus argue that in Confucian thought, everybody inherently contains multiple individual “I”s, and this *I* is not a standalone entity but a composite term embedded in a cultural and relational context. This naturally and necessarily reveals the individual's inherent orientation toward the collective. However, rather than approaching this through linguistic analysis, Confucianism derives this outward extension of the self from the family model.

This is why Confucianism does not use everybody but rather Family, emphasizing an expansion of familial experience. Roger T. Ames illustrates this with the example of justice. In a Western conceptual framework, if asked, “What is courage?”, one would typically attempt to define the term by identifying its essential conditions and describing it in precise language.

By contrast, Confucian role ethics would approach the question differently, deriving an answer inductively from lived family experiences. Rather than defining courage in the abstract, Confucianism might explain it through examples, such as: Courage is the unwavering strength of a mother who protects her child in the face of danger.<sup>31)</sup>

---

29) Roger T. Ames, *Confucian Role Ethics 卷A Vocabulary*, p.67.

30) Vincent Shen(沈清松), “The Withering and Dispersal of Chinese Philosophy Over the Past Fifty Years and the Conceptualization of Life's Meaning Among Overseas Chinese,” *Sinological Studies*, Vol. 31, No. 2 (June 2013), p. 26.

31) Roger T. Ames, *Confucian Role Ethics 卷A Vocabulary*, p.159.

This understanding of courage is then extended outward into broader social contexts. For instance, in the 1992 Taiwan Healthy Kindergarten Bus Fire Incident, teacher Lin Jingjuan(林靜娟) courageously ran back into the burning bus to rescue the children and lost her life in the process.<sup>32)</sup> This action reflects the same unwavering spirit of a mother protecting her child in a life-threatening situation, exemplifying the Confucian virtue of *yong* (勇, courage).

Thus, when adopting Family as a perspective on humanity, the process of "becoming fully human" (*cheng Ren* 成仁) does not remain limited to personal self-improvement. Instead, it naturally extends outward to include others, the community, society, and future generations, fostering a desire for collective well-being.<sup>33)</sup>

This outlook emphasizes the practical effort to improve the overall condition of existence, rather than focusing solely on individual progress. As a result, the relationship between individuals is not merely a network of isolated connections but an expanding web of communal flourishing.

Therefore, "improving existence" is an essential responsibility in the process of "becoming human". This responsibility inevitably extends outward to include "another being who is the same as oneself"—the rightful state of the Other.

In other words, when Confucianism discusses individual existence, it clearly acknowledges that the individual always exists within a greater whole. This whole includes not only other humans of the same kind but also animals of different species, as well as flowers, grass, trees, wood, the cycles of time, and even natural forces such as air and energy. As Wang Yangming(王陽明) states:

A true noble person (大人者) regards all things under Heaven as one unified body. They see the world as a single family and China as a single person. Those who divide themselves from others by clinging to their physical form—distinguishing 'self' from 'other'—are petty people (小人). The noble person's unity with Heaven and all things does not arise from a deliberate act of will; rather, it is the natural expression of their benevolent heart, which inherently extends to all things in the universe. Even those who are not sages still have this potential within them, though they may diminish themselves by failing to cultivate it. This is why one inevitably feels alarm and compassion when seeing a child about to fall into a well—because their benevolence

---

32) "Healthy Kindergarten Bus Fire Incident," Wikipedia, URL = <https://zh.wikipedia.org/zh-tw/%E5%81%A5%E5%BA%B7%E5%B9%BC%E7%A8%9A%E5%9C%92%E7%81%AB%E7%87%92%E8%BB%8A%E4%BA%8B%E4%BB%B6> (Accessed on March 15, 2025).

33) Thome H. Fang (方東美) also discusses this perspective on "improving existence." He argues that all things in the universe contribute to the harmonious existence of an organic whole, and that human beings, as part of this system, should cultivate moral excellence in order to ascend toward *Heaven (Tiān)*, ultimately achieving spiritual transcendence and liberation. Upon attaining enlightenment, one must then return to the human world and share wisdom with others, thereby committing to the improvement of existence. Fu Pei-jung(傅佩榮) refers to this as the "dual-directional returning" model (*shàngxià shuāng huíxiàng*). Thome H. Fang, *The Spirit of Chinese Philosophy and Its Development* (Taipei: Liming Culture, 2005), p. 24.

naturally forms a unity with the child. The child is of the same kind as oneself. Likewise, when witnessing the sorrowful cries or fearful trembling of birds and beasts, one instinctively feels compassion, revealing the unity between benevolence and animals. Birds and beasts still possess sentience. Similarly, when seeing grass and trees being trampled or broken, one cannot help but feel pity, as benevolence also forms a unity with plants, which possess life force. Even when observing bricks and stones being shattered, one may feel a sense of regret and care, indicating that benevolence extends to even inanimate things. This is the true meaning of oneness in benevolence.<sup>34)</sup>

Wang Yangming(王陽明) argues that a true noble person, one who understands the Way, perceives all things in Heaven and Earth as part of a single, unified whole. They regard the world as one family and do not separate themselves from others. This is the mindset of a noble person, whose unity with all things arises not from a mere act of will but from the natural manifestation of Ren(仁), which allows them to merge with all existence.

Even those considered petty people still possess the potential for this awareness, as evidenced by the universal human reaction of alarm and compassion when seeing a child fall into a well. This response signifies a natural unity between benevolence and the child. The same applies to feeling distress when hearing the sorrowful cries of animals, as benevolence extends to them as well. Since birds and beasts are sentient beings, compassion naturally arises. The same applies to plants and trees, which possess vitality, and even to inanimate objects like bricks and stones, where one might still feel regret when witnessing their destruction.

This passage exemplifies the Confucian “Family” perspective—an attitude that extends beyond human relationships to include all beings that coexist with us. Recognizing that all things are interconnected in an invisible yet inseparable web, one naturally feels a sense of responsibility to care for and treat them well.

#### **IV. Mencius on "Friendship"**

Confucianism clearly recognizes the existence of the Other beyond the individual. Even when discussing "harmonious unity with all things", this unity is grounded in the practice of Ren(仁) and does not negate the real existence of the Other. This makes the discussion of relationships particularly significant.

In *Mencius, Teng Wen Gong*(《孟子·滕文公》), Mencius elaborates on the fundamental relationships that structure human interactions:

*"Between father and son, there is affection (qin 慈). Between ruler and minister, there is duty (yi 義). Between husband and wife, there is distinction*

---

34) [Ming] Wang Shouren (Wang Yangming)(王守仁), *The Complete Works of Wang Yangming (New Edition)*, Vol. 3 (Hangzhou: Zhejiang Ancient Books Publishing House, 2013), p. 1014.

(bie 別). Between elder and younger, there is order (xu 序). Between friends, there is trust (xin 信)."<sup>35)</sup>

Here, *you* (友, friendship) is regarded as a fundamental human relationship that requires moral cultivation. Mencius specifically emphasizes trust (*xin*) as the defining principle of friendship.

But what does *Xin*(信) truly mean? What does it mean for friends to be "mutually entrusted" with trust? Other passages in *Mencius* provide a clearer and more complete understanding of this concept.

### 1. Friendship Requires Equality

For two friends to entrust one another, their relationship must be based on equality in mindset and interaction. In *Mencius, Gong Sun Chou* (《孟子·公孫丑上》), Mencius states about Bo Yi(伯夷) and Liu Xia Hui(柳下惠), Mencius remarked: "Bo Yi was too narrow-minded, while Liu Xia Hui was too informal. Between rigidity and lack of decorum, a noble person follows neither path."(伯夷隘, 柳下惠不恭。隘與不恭, 君子不由也。)<sup>36)</sup>

In this passage, Mencius highlights two extremes in interpersonal relationships: Bo Yi (伯夷) is too rigid, holding an excessively strict standard in judging others. If a person did not meet his criteria for an ideal friend, he would refuse to associate with them. Liu Xia Hui (柳下惠), on the other hand, is too indiscriminate, seemingly lacking principles in his relationships with others.

These contrasting attitudes can be analyzed using Kuang-ming Wu's perspective on the self and the Other. Wu argues that "it is only in the presence of the Other that the I emerges and realizes its own existence." Through interactions with others, one gains self-awareness.

However, Bo Yi (伯夷) overestimates the importance of his own standards, evaluating everything according to his personal judgment. Liu Xia Hui (柳下惠), conversely, disregards himself, which ironically also reflects a self-centered attitude—by treating everything casually, he acts as if nothing outside of himself truly matters. In other words, both Bo Yi and Liu Xia Hui exist in a closed-off state, seeing only themselves. This is why Mencius concludes: "The noble person does not follow either extreme."

A noble person does not align with such imbalanced perspectives. To build trust in friendships, one must not interact with others only through the lens of self-importance. In relationships beyond those of father and son, ruler and minister, husband and wife, or siblings, one's attitude must not be centered solely on oneself.

---

35) [Song] Zhu Xi (Collected Annotations), Jiang Boqian (Expanded Explanation), *Newly Published Comprehensive Reader of the Four Books: Mencius* (Taipei: Shang Zhou Publishing, 2011), p. 124.

36) [Song] Zhu Xi (Collected Annotations), Jiang Boqian (Expanded Explanation), *Newly Published Comprehensive Reader of the Four Books: Mencius* (Taipei: Shang Zhou Publishing, 2011), p. 84-85.

## 2. What Is the Proper Attitude Toward Friendship?

*Mencius, Li Lou* 《孟子·離婁下》 provides a key principle: "Holding each other accountable for goodness—this is the way of friendship." (責善，朋友之道也。)<sup>37)</sup> This passage, which discusses family ethics through the personal conduct of Zhang Zi, emphasizes "accountability for goodness" (責善) as the proper way to interact with friends.

Thus, true friendship involves mutual correction and encouragement toward moral betterment—a dynamic in which both individuals help each other cultivate virtue.

From this, it is evident that, according to Mencius, when interacting with people beyond the relationships of father and son, ruler and minister, husband and wife, and brothers, one's mindset must not be closed off. One must recognize that the individual exists within a collective and should engage with others on equal footing, mutually encouraging each other toward goodness.

Thus, in *Mencius, Wan Zhang* (《孟子·萬章下》) when Wan Zhang(萬章) inquired about friendship, Mencius further elaborated on the principles of making friends, Mencius used three examples, namely, Meng Xianzi(孟獻子), Duke Hui of Fei(費惠公), and Duke Ping of Jin(晉平公), to illustrate:

Wan Zhang asked, "May I ask about friendship?" Mencius replied, "One should not form friendships based on seniority, nobility, or family connections. Friendship should be based on virtue and must not involve ulterior motives." (不挾長、不挾貴、不挾兄弟而友。友也者，友其德也，不可以有挾也)<sup>38)</sup>

Wan Zhang asked, "How should one make friends?"

Mencius replied, "One should not rely on seniority, social status, or family power when making friends. True friendship is based on virtue and should not carry an attitude of superiority over others."

Mencius then provided two positive examples—Meng Xianzi(孟獻子) and Duke Hui of Fei(費惠公) and one negative example, Duke Ping of Jin (晉平公).

Meng Xianzi(孟獻子), a nobleman, had five friends. When he befriended them, he did so without considering his aristocratic status. Likewise, these five friends did not view him through the lens of his noble background. Only with this mutual disregard for social rank could true friendship exist.

Duke Hui of Fei (費惠公) was clear in his relationships—he treated his teacher as a teacher and his friends as friends, demonstrating proper distinction in his interactions.

Duke Ping of Jin(晉平公), however, only appeared to treat virtuous scholars as his own, but Mencius criticized him for not truly sharing power, not appointing

---

37) [Song] Zhu Xi (Collected Annotations), Jiang Boqian (Expanded Explanation), *Newly Published Comprehensive Reader of the Four Books: Mencius* (Taipei: Shang Zhou Publishing, 2011), p. 195.

38) [Song] Zhu Xi (Collected Annotations), Jiang Boqian (Expanded Explanation), *Newly Published Comprehensive Reader of the Four Books: Mencius* (Taipei: Shang Zhou Publishing, 2011), p.222-223.

them to official positions, and not providing them with stipends. His treatment was mere courtesy rather than genuine respect.

True friendship, Mencius argued, should follow the example of Yao and Shun, who took turns hosting each other as equals, rather than maintaining hierarchical distinctions. Thus, in the context of true friendship, there should be no social ranking—respect should be mutual and based on the same principle.

### 3. How Can One Truly Show Respect?

Mencius emphasized sincerity (*cheng* 誠) as the core mindset in friendship. In *Mencius, Li Lou* 《孟子·離婁上》, he elaborates:

Mencius said: If those in lower positions do not gain the trust of their superiors, the people cannot be governed effectively. There is a way to gain trust from those above: if one is not trustworthy among friends, one will not be trusted by superiors. There is a way to be trustworthy among friends: if one does not bring joy to one's parents, one will not be trusted by friends. There is a way to bring joy to one's parents: if one is not sincere in self-reflection, one will not bring joy to one's parents. There is a way to cultivate *Cheng* (誠) in oneself: if one does not understand goodness, one cannot be truly sincere.

Therefore, *Cheng* (誠) is the Way of Heaven; striving for *Cheng* (誠) is the way of humanity. There has never been one who is truly sincere yet fails to influence others; conversely, one who lacks *Cheng* (誠) has never been able to move others.<sup>39)</sup>

If a person in a subordinate position fails to gain the trust and recognition of their superior, the root cause can be traced back to their inability to earn the trust of their friends. A person who fails to gain the trust of friends is often someone who has not brought joy to their parents. The way to bring joy to one's parents is through acting with *Cheng* (誠). Zhu Xi explains:

“*Cheng* (誠) means that all principles within oneself are genuine and without falsehood—this is the natural order of Heaven. Striving for sincerity means seeking to ensure that all principles within oneself are genuine and without falsehood.”(誠者，理之在我者皆實而無偽，天道之本然也；思誠者，欲此理在我者皆實而無偽。)40)

A person who embodies true sincerity will inevitably influence and move others.

---

39) [Song] Zhu Xi (Collected Annotations), Jiang Boqian (Expanded Explanation), *Newly Published Comprehensive Reader of the Four Books: Mencius* (Taipei: Shang Zhou Publishing, 2011), p.162.

40) [Song] Zhu Xi (Collected Annotations), Jiang Boqian (Expanded Explanation), *Newly Published Comprehensive Reader of the Four Books: Mencius* (Taipei: Shang Zhou Publishing, 2011), p.162.

Because *Cheng*(誠) involves an openness of the self, it creates a sense of transparency, an unguarded and unobstructed genuineness that naturally makes others feel close and connected.

Therefore, we can understand that once an individual recognizes their interconnectedness with others within the vast field of Heaven and Earth, learning how to interact with others becomes a crucial part of personal development.

Among the Five Cardinal Relationships, friendship (友) is unique in that it is a relationship that one actively chooses to establish. Through Mencius' teachings, we can see that *Cheng*(誠) serves as the fundamental core of all relationships—it requires not only authenticity in treating others but also genuine honesty in treating oneself.

#### **4. True friendship transforms the Other into “another self” through sincere engagement and shared virtue.**

Returning to the discussion in Section II, where the individual recognizes the Other as an unknown entity, their response to the Other becomes crucial. If *Cheng*(誠) is the essential core of interacting with others, then, as Kuang-ming Wu suggests, people will naturally "prohibit" themselves from objectifying the Other.

However, I propose an alternative hypothesis: instead of immediately embracing the Other, an individual might first maintain a sense of distance and boundary. Through a process of self-reflection and mirroring, this initial cautiousness can eventually transform into treating the Other as "another self"—a version of oneself.

Wu presupposes that the subject inherently understands domination—whether emotional coercion or physical suppression—as something negative, which aligns well with Mencius' emphasis on the Confucian approach to the Other as fundamentally grounded in human goodness.

Nevertheless, in terms of the continuity of relationships, my proposed "imitation theory" remains particularly suitable for explaining the ethics of friendship.

According to Confucian thought, true friendship must be based on virtue, rather than social status, power, wealth, or influence. Because friendship is built on an equal footing, it naturally fosters respect (*zun* 尊)—keeping the friend in one's heart—and seriousness (*zhong* 慎重)—treating the relationship with care.

Thus, when one establishes friendship with sincerity and virtue, it follows that others will willingly entrust themselves in return.

### **V. Conclusion**

Mencius said: "All things are already complete within me. To turn inward and cultivate sincerity—there is no greater joy."(萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉)<sup>41)</sup>

*Cheng* (誠) serves as the core principle in relationships—whether between

---

41) [Song] Zhu Xi (Collected Annotations), Jiang Boqian (Expanded Explanation), *Newly Published Comprehensive Reader of the Four Books: Mencius* (Taipei: Shang Zhou Publishing, 2011), p.162.

people or between humans and all things in the world. By embracing sincerity, one can naturally navigate all forms of interaction in an appropriate and meaningful way.

Confucian thought clearly recognizes that individuals exist within a larger collective, and the most immediate part of this collective is the Other. Chinese philosophy has always acknowledged the presence of the Other and, consequently, has placed great emphasis on the appropriate way to interact with others, as seen in Mencius' doctrine of the Five Cardinal Relationships.

However, how does an individual transition from personal identity to a natural recognition of and respect for the Other?

In this paper, I have explored this question through multiple perspectives: The first section introduces the Confucian concern for the Other, questioning why Confucianism extends thought from the individual to the collective and what internal force enables this natural expansion. This section focuses on the ethical inner drive toward the collective, rather than simply the moral inner drive of the individual. The second section incorporates Kuang-ming Wu's ideas on the self and the Other, proposing that individuals extend kindness, respect, and love toward others through a process of imitation. By treating oneself well, one naturally learns to extend this positive treatment to the Other. If interactions with others result in positive feedback, this reinforces one's belief in moral self-cultivation, leading to the perception that "If I am good, you will also feel good." This process gradually forms a collective vision of mutual moral enhancement, where ethical cultivation begins with the individual and expands outward, shaping an interconnected moral community. The third section introduces Roger T. Ames' "point-field" model to illustrate how the self is not an isolated entity but a composite being shaped by past experiences and cultural influences. In this view, an individual exists within a relational field, continuously shaped by their interactions with others. This concept leads to the Confucian "Family" perspective, emphasizing that the self is completed through connections with others. Lastly, Mencius' discussion of friendship (友) emphasizes that, even in the Confucian ideal of unity with all things, the real existence of the Other is never ignored. This makes relationship ethics central to Confucian thought, particularly in determining the proper way to interact with friends.

Ultimately, sincerity serves as the foundation for all relationships, guiding individuals from self-cultivation to ethical engagement with the Other and, eventually, to the formation of a harmonious community rooted in mutual respect and moral growth.

Thus, in the face of the modern global partnership concept, Confucianism can be understood as an expansion of the scope of friendship (*you* 友). However, this friendship must be built upon the core principle of Cheng (誠) within the individual.

True friendship, in the Confucian sense, is formed based on virtue (*de* 德), and within that relationship, both parties interact as equals, mutually encouraging and refining one another toward goodness.

In this way, when an individual cultivates sincerity, their focus does not remain solely on personal well-being but naturally extends outward to include others, the

community, society, and even future generations. The goal is not just individual flourishing but collective well-being, where each individual plays their role and fulfills their responsibility.

Thus, in forming friendships, one must consider the well-being of the greater community and actively work toward it. This embodies the Confucian approach to caring for others and engaging with the world, demonstrating how an individual's concern for the Other naturally evolves into a concern for humanity as a whole.

## References

- Ames, Roger T. *Confucian Role Ethics: A Vocabulary*. State University of New York Press, 2020.
- . *Confucian Role Ethics: A Vocabulary*.
- Fang, Thome H. (方東美). *The Spirit of Chinese Philosophy and Its Development* (中國哲學精神及其發展). Taipei: Liming Culture, 2005.
- Gu Yanwu (顧炎武). *New Annotated Collection of Gu Tinglin's Writings*, Vol. 4. Annotated by Liu Jiuzhou, reviewed by Huang Junlang. Taiwan: Sanming Bookstore, 2003.
- Huang Chun-chieh (黃俊傑). "The Humanistic Spirit in the East Asian Confucian Tradition" (東亞儒家傳統中的人文精神). *E Hu Monthly* 44, no. 9 (2019): Issue 525.
- Liao, Joshua Wen-Kwei (廖文奎). *A Study of the Philosophy of Life* (人生哲學之研究). Nanjing: Dacheng Publishing House, 1936. Accessed March 15, 2025. <https://phi.project.sinica.edu.tw/>.
- Mei, Kuang (梅廣). "A Brief Examination of Inner Sagehood and Outer Kingship" (內聖外王考略). *Tsinghua Journal of Chinese Studies* 41, no. 4 (December 2011): 622.
- Mencius. *Mencius* (孟子). Annotated by Zhu Xi and expanded by Jiang Boqian. *Newly Published Comprehensive Reader of the Four Books: Mencius* (新刊廣解四書讀本·孟子). Taipei: Shang Zhou Publishing, 2011.
- Mou, Zongsan (牟宗三). *Collected Works of Mr. Mou Zongsan – The Way of Politics and the Way of Governance* (牟宗三先生全集—政道與治道). New edition preface. Taipei: Linking Publishing, 2003.
- . Lecture by Mou Zongsan, recorded by Lu Xuekun. "Lecture Notes on Kant's Third Critique (XIV)" (康得第三批判講演錄(十四)). *E Hu Monthly* 27, no. 4 (2001): Issue 316.
- Shen, Vincent (沈清松). "The Withering and Dispersal of Chinese Philosophy Over

- the Past Fifty Years and the Conceptualization of Life's Meaning Among Overseas Chinese" (五十年來中國哲學的花果飄零與海外華人生命意義構想). *Sinological Studies* 31, no. 2 (June 2013): 26.
- . *Sinological Studies* 31, no. 2 (June 2013).
- Tam Ka-Git (譚家哲). *A Plain Explanation of Mencius (孟子平解)*. Taipei: Tangshan Publishing, 2010.
- Wu, Kuang-ming. *On the "Logic" of Togetherness: A Cultural Hermeneutic*. Brill Academic Publishing, 1998.
- . *On Chinese Body Thinking: A Cultural Hermeneutics*.
- Wang, Yangming (王陽明). *The Complete Works of Wang Yangming (New Edition) (王陽明全集 (新編版))*, Vol. 3. Hangzhou: Zhejiang Ancient Books Publishing House, 2013.
- Wikipedia. "Healthy Kindergarten Bus Fire Incident" (健康幼稚園火燒車事件). Accessed March 15, 2025. <https://zh.wikipedia.org/zh-tw/%E5%81%A5%E5%BA%B7%E5%B9%BC%E7%A8%9A%E5%9C%92%E7%81%AB%E7%87%92%E8%BB%8A%E4%BA%8B%E4%BB%B6>.
- Xiong, Shili (熊十力). *Treatise on Essence and Function (體用論)*. Taipei: Taiwan Student Bookstore, 1987.
- Zeng, Chunhai (曾春海). "Fang Dongmei's Yijing Studies" (方東美的易學研究). In *History of Modern and Contemporary Chinese Philosophy (中國近當代哲學史)*, 335–341. Taipei: Wunan Publishing, 2018.
- Zhong, Yun-ying (鐘雲鶯). "Body and Form: Two Aspects of the Confucian View of the Body in the Yijing" (身與體：《易經》儒家身體觀所呈現的兩個面向). *Buddhism and Science* 11, no. 1 (2010).
- Zhu, Xi (朱熹), and Lü Zuqian (呂祖謙), with annotations by Chen Rongjie [陳榮捷]. *Detailed Annotations and Collected Commentaries on Reflections on Things at Hand (近思錄詳注集評)*. Taipei: Student Bookstore, 2014.
- Zhu, Weizheng (朱維錚). "Three Topics on Historiography" (史學史三題). *Fudan Journal (Social Sciences Edition) (復旦學報 (社會科學版))*, no. 3 (2004): 7–8.
- Zhu, Xi (朱熹), and Jiang Boqian (蔣伯潛). *Annotated and Translated Four Books Reader: The Great Learning and The Doctrine of the Mean (語譯廣解四書讀本·學庸)*. Taipei: Qiming Bookstore, 1941.

## To Overcome Unreasonable Clash with Generativity and One-body

Liu Liangjian  
(East China Normal University)

### 1. Werner Jaeger's Imagined "High War" between the West and the East

Unreasonable clash is threatening our millennial civilization today. In 1930s, Werner Jaeger (1888-1961), a German philologist with strong humanist concern, also addressed the crisis of civilization in his magnum opus *Paidia: The Formung der Griechischen Menschen* (1934; *Paidia: The Ideals of Greek Culture*, 1945), claiming that his work "is meant not only for scholars, but for all who seek to rediscover the approach to Greece during our present struggles to maintain our millennial civilization"<sup>1</sup>). Nevertheless, by "our millennial civilization" he only means Western civilization, and "Greece is in a special category" only for Western civilization: "From the point of view of the present day, the Greeks constitute a fundamental advance on the great peoples of the Orient."<sup>2</sup> This is quite different from us in the sense that we keep both Western and Oriental civilizations in the mind when we say that "unreasonable clash is threatening our millennial civilization today".

Even though there is some feeling of alienation within "the Hellenocentric nations" (hellenozentrisch Voelkerkreis), Jaeger emphasizes, it is different from the feeling of complete estrangement between the Hellenocentric and Oriental nations. He even agrees to use "a barrier" or "a high wall" (eine hohe Mauer) to characterize the distinct between the West and the East. He claims: "Of course each of the Hellenocentric nations feels that even Hellas and Rome are in some respects fundamentally alien to herself: the feeling is based partly on blood and sentiment, partly on organization and intellectual outlook, partly on historical distinctions. But there is a gigantic difference between that feeling and the sense of complete estrangement which we have when we confront the Oriental nations, who are both racially and intellectually different from us; and it is undoubtedly a serious mistake in historical perspective to separate, as some modern writers do, the western nations from the Greeks and Romans by a barrier comparable to that which divides us from China, India and Egypt."<sup>3</sup>)

It is pressing to knock down the so-called high wall between the West and the East. How is this possible? One possible way is to point out that such a barrier or high wall is imagined, illusive and thus unreasonable. We may argue, the intellectual

---

1) "Preface", Werner Jaeger, *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, Volume 1, *Archaic Greece: The Mind of Athens*, second edition, trans. by Gilbert Highet, New York: Oxford University Press, 1965, p. ix.

2) "Introduction", Werner Jaeger, *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, Volume 1, p. xiv.

3) *Ibid.*, p. xv.

similarities between ancient Greek and ancient China are so obvious that it would be illegitimate to ignore them. Jaeger considers humanism as the intellectual principle of Greek, “educating man into his true form, the real and genuine human nature”<sup>4)</sup>. On the one hand, the Greeks discovered “a new concept of the value of the individual”<sup>5)</sup>; on the other hand, “for the Greeks humanity always implied the essential quality of a human being, his political character”<sup>6)</sup>, which, if we go further, implies the organic point of view, seeing “individual things as elements in a living whole”<sup>7)</sup>. These ideas which Jaeger believes unique in ancient Greek can be easily found in the pre-Qin period of China. Confucius, for instance, held a position of humanism when he claimed that birds and beasts could not be companions of human beings, and he must associate with people (*Analects*, Book 18). On the one hand, Confucius emphasized the significance of the self; on the other hand, cultivating the self cannot be achieved without the practice of cultivating others, including actively participating in political life. Obviously, the mutual achievement of the self and others is based on an organic view to understand a human being indispensable of a society. When Confucius claimed he must associate with people, he believed in his calling to devote himself to save the world even though he certainly knew there has been long time the world is chaotic without Dao and his effort, no matter how great it was, might be invalid. Confucius took this as the duty and dignity of a human being as a limited being: one should do what he must do even there is the Mandate of Heaven (*tianming*) which man’s strength can scarcely challenge. Here we can clearly see the heroic spirit against tragic destiny of the eternal contradiction between the Mandate of Heaven and man’s will and his actions. Confucius demonstrates a wisdom different from “the fatalistic wisdom of Asia, shrinking action and the will to annihilation”, which Jaeger mentions in analyzing the tragic destiny of the heroic Achilles in the *Iliad*.<sup>8)</sup>

Jaeger holds a negative attitude towards a united human community: “[H]owever widely our geographical horizon may be extended, the frontiers of our history can never recede beyond those which for the past three thousand years have bounded our historical destiny. It is impossible to say whether at some time in the future the whole human race will be united by a spiritual bond of the kind described here; and the question has no bearing on our present study.”<sup>9)</sup> However the question of the possibility of a united community of the whole human race is a matter of life and death today.

## 2. The Debate of the “Past, Present, Chinese and Western” in Modern China

Stressing the cultural heterogeneity between the East and the West, Jaeger seems

---

4) *Ibid.*, p. xxiii.

5) *Ibid.*, p. xix.

6) *Ibid.*, p. xxvi.

7) *Ibid.*, p. xx.

8) Werner Jaeger, *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, Volume 1, p. 49.

9) *Ibid.*, p. xvi.

to believe that there is, and shall be, “a barrier” or “a high wall” between the West and the East. It is this high wall that will bring actual or potential unreasonable clash in the world. On the contrary, modern Chinese philosophers believe in a coming new world civilization of the whole human beings founded on the positive interaction, rather than clash, between the West and the East. For instance, Feng Qi (1915-1995) believes that the central issue of the times is manifested in the intellectual and cultural field as the debate of the “past, present, Chinese and Western”, that is, how to learn the advanced Western culture analytically, criticize and inherit China’s own national traditions, so as to integrate Chinese and Western thoughts, correctly answer China’s current practical problems, and enable the Chinese nation to walk on the road of freedom, liberation, prosperity and strength<sup>10</sup>). In this way, Chinese civilization becomes a part of the organic whole of world civilization, and the meeting of Western and Chinese civilizations in the land of China is significant for the world.

In modern China, the “past”, “present”, “Chinese” and “Western” has shown a trend of developing from isolation to system, from separation and independence to interaction and intergeneration. In the mid-19th century, Wei Yuan and other thinkers were ahead of the trend of the times, they turned their eyes to the West, abandoned the prevailing view that China was superior and the West was inferior, paid attention to the Western “strong skills”, including ships and guns, and then put forward the bold proposition of “mastering western strong skills to fight against the West”. However, according to their understanding, strong skills such as ships and guns were like solitary entities that could be taken for our own use, or can be taken from the West, learned and copied. After this, the Westernization school represented by Zhang Zhidong advocated the idea of “Chinese learning as the essence while Western learning as the function”. The “essence” is Chinese ethical and political system and ideology, which neither can be changed nor need to be changed; “function” refers to the achievement of Western civilization at the level of instruments, of which China can take advantage as function. This shows that the Westernizers have noticed that ships and guns are among the elements of the modern system of instruments, but they haven’t yet seen, or acknowledged, that the modern system of instruments belongs to a larger system. After the 1894 Naval Battle, Yan Fu was shocked by the changes of the world and strongly criticized the idea of “Chinese learning as the essence while Western learning as the function”, stressing that Chinese civilization has its own essence and function, just as Western civilization has its own essence and function. Yan Fu’s understanding of the systematicness of Western civilization is undoubtedly more comprehensive: he has seen not only the implements, but also the ethical political system, ideology and culture. Is it possible, then, for a larger system to form between Western civilization and Chinese civilization? If we propose this question to Yan Fu, his answer is obviously negative. In his view, essence and function are in terms of “a thing”: no matter what kind of essence a thing has, it has a corresponding function. If the

---

10) See Feng Qi, “Introduction of *Three Works on Wisdom*”, in Feng Qi, *Knowing the World and Knowing the Self*, Shanghai: Huadong Shifan Daxue Chubanshe, 2016, p.3.

essence of the thing is different, its function is different too: just as the horse has the function of reaching far, and the ox has that of bearing weight. It is impossible to forcibly combine the essence of one thing with the function of another. “Chinese learning has its own essence and function, while Western learning has its own essence and function. If the two depart, they stand side by side. If they unite, both die.”<sup>11)</sup> During the May 4th New Culture Movement, Liang Shuming, on the one hand, identified the Chinese, Western and Indian civilizations as three civilizations with different will directions, and on the other hand, he argued that according to the development of world civilization, we need to achieve a deep reconciliation of Chinese and Western civilizations in the direction of will at the present stage, in order to generate a new will direction. Although this idea seems to be crude and simple, it advocates, from the angle of will direction, to create a new “essence” by blending the “essence of Chinese learning” and that of “western learning”. This is undoubtedly a profound and groundbreaking insight. According to this view, although Chinese learning has its own essence and function and Western learning has its own essence and function, it may still be possible to generate a new learning through the interaction of the two. This new learning may be neither Chinese nor Western, but as a “thing”, it also has its own essence and function, even if its essence and function are neither Chinese nor Western or both Chinese and Western to some extent. Since then, thinkers with contemporary spiritual temperament generally advocate that we should adopt a dialectical attitude towards both modern Western culture and ancient Chinese culture to develop China’s new culture, giving up the dross and taking the quintessence. This “new” culture is undoubtedly a positive result of the interaction and intergeneration of the “past”, “present”, “Chinese” and “Western”.

What we need to pay attention is that with the development of the interactive situation of the “past”, “present”, “Chinese” and “Western”, the world dimension has become more and more obvious and significant. Although the primary issue of the times for Chinese people is how to realize national self-salvation, insightful Chinese thinkers have always been thinking about the future of the world in considering China’s issues. For example, in the 1930s, Xiong Shili put forward: “We must wait for the harmony of the ideas of China, India and the West, and plant the roots of the new culture of the future world.”<sup>12)</sup> The development of the world dimension is caused by the internal logic of the structure of the interacted “past”, “present”, “Chinese” and “Western”. The structure as a whole is greater than the ingredients as parts. The interaction of the “past”, “present”, “Chinese” and “Western” inevitably gives rise to the globality beyond the “past”, “present”, “Chinese” and “Western”. In this interaction, the ancient Chinese concept of “Under Heaven” (*tianxia*, world) “becomes not only applicable to awakening nationalism, but may also be transformed into a sense of world citizenship”.<sup>13)</sup> In order to solve the Chinese problems, we

---

11) Yan Fu, “A Letter to the Publisher of *Diplomatic Press*”, in Yan Fu, *Collected Works of Yan Fu*, edited by Wang Shi, Beijing: Zhonghua Shuju, 1986, p.558.

12) Xiong Shili, *General Explanations of Buddhist Terms*, Shanghai: Dongfang Chuban Zhongxin, 1985, p. 4.

must take the world into consideration, and the solution of the Chinese problems will in turn affect the future of the world and human civilization. As the positive results of the interaction of the “past”, “present”, “Chinese” and “Western”, new Chinese culture or modern Chinese civilization embraces a significance beyond China.

### 3. To Observe the Structure of the West and the East from Rombach

If our perspective is broadened to the Oriental and the whole world, we can see similar experience is by no means limited in modern China and find out it is necessary to coin the structure of the “past, present, Eastern and Western” to replace that of the “past, present, Chinese and Western”. With the arrival of world history, the civilization communication has become common experience for human beings. It should be noticed that Western philosophers with contemporary consciousness have also seen the world dimension from the experience of Europe. For instance, German philosopher Heinrich Rombach (1923-2018) argues: “We should free ourselves from the era of European history to enter a new era of human commonality. What is involved here is not a European era, but a human era.”<sup>14)</sup> This vision is rooted in his insight into structure. For him, structure is prior to being: “The deepest foundation of reality is not a state of being, but a form of motion, a way of generating.”<sup>15)</sup> From the point of view of structure, different cultures are neither fixed nor opposed entities, and they are not placed together mechanically. In contrast, they interact with each other, and in this process the world dimension emerges.

Interestingly, Rombach’s philosophy is itself a good example of how ideas arise from the interaction and interplay of the “past”, “present”, “Eastern” and “Western”. On the one hand, it continues the whole history of Western philosophy, using the three basic words “entity”, “system” and “structure” to identify the development history of Western philosophy from ancient times to the present, and believes that the contemporary is in the transition from system to structure; on the other hand, it uses “structure” to connect the experience of the Dao in Chinese tradition. In Rombach’s view, “structure” is closer to the Eastern “Dao” than to the Western “logos.” “Logos” seeks objectivity from the standpoint of transcending things, while “Dao” is based on the everyday experience of taking a way, placing the essence in the process of transition from one thing to another. However, he maintains that the basic word of our time should be “structure” rather than “Dao”: The thought of Dao is still only guiding and needs to be further clarified from the perspective of structure, and “Dao” as a terminology is easily confined to Chinese tradition. “Structure” is more inclusive, more suitable for “the cultural form that arrives in our

---

13) Gao Rui-quan, *Chinese Modern Spiritual Tradition*, Shanghai: Dongfang Chuban Zhongxin, 1999, p. 255.

14) Heinrich Rombach, *Strukturontologie: Eine Phanomenologie der Freiheit*, trans. by Wang Jun, Hangzhou: Zhejiang Daxue Chubanshe, 2015, p.327.

15) Rombach: *Strukturontologie*, p.324.

contemporary age”, that is, the cultural form that is no longer limited to any Eastern or Western tradition.<sup>16)</sup> Therefore, we can see that Rombach’s “structure” tries to transcend the East and the West by going through them, and strives to explore “the more difficult, but at the same time brighter form of life and thought belonging to a new age”<sup>17)</sup>, and the concept of “structure” itself is generated in the life structure and thought structure of the “past”, “present”, “Eastern” and “Western” in the new era.

Both Chinese thinkers, including Feng Qi, and German thinkers such as Rombach, notice the world dimension from their respective experience. This also shows from one aspect that the objective and subjective emergence of the world dimension is itself a world phenomenon.

The interaction and intergeneration of the “past”, “present”, “Eastern” and “Western” has resulted in the emergence of the world dimension, which is not only manifested in the space as a particular civilization’s spilling over to the world, but also in the time as the world historical significance of a particular new culture. Taking the world into perspective also means taking the world history into perspective and thinking about the significance of a particular new culture in the context of the development of world civilization. The vision of world history is not only an intellectual requirement from the emerging world dimension of the “past”, “present”, “Eastern” and “Western”, but also a constitutive intellectual element of the emerging world dimension.

The meeting of Eastern and Western civilizations on the land of different countries and nations has been performing a great practice of the integration and interaction of human civilizations on a grand scale. With the interaction and intergeneration of the “past”, “present”, “Eastern” and “Western”, the world dimension gradually emerged, and the “contemporaneity”, distinct from modernity, began to appear. From the perspective of world history and the history of human civilization, the coming of contemporaneity is of revolutionary significance. In his book *The Origin and Goal of History*, Karl Jaspers inquiries about the possibility of a “second Axial Period”: “Europe’s exceptional spiritual achievements from 1500 to 1800 that outshine science and technology... challenge comparison with the Axial Period of two and a half millennia earlier. Is a second Axial Period to be discerned in these later centuries?”<sup>18)</sup> His answer is cautious: In the past two centuries, science and technology have changed the world, and all human beings have been involved in the common destiny; nevertheless, a age of “eternal spiritual creations” comparable to that of Confucius, Lao Zi, Buddha, and Socrates has not yet to arrive.<sup>19)</sup> If we take note of the interaction and intergeneration of the “past”, “present”, “Eastern” and “Western” around the world and its world dimension, perhaps we can be more confident than Jaspers to believe that the second Axial

---

16) Rombach: *Strukturontologie*, p.vi.

17) Rombach: *Die Welt als Lebendige Struktur*, trans. by Wang Jun, Shanghai: Shanghai Shudian Chubanshe, 2009, p.143.

18) Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History*, New Haven and London: Yale University Press, 1953, p.75.

19) Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History*, p.140.

Period of mankind is coming, and the “eternal spiritual creation” has dawned. Human civilization is facing a major change unseen in the past three thousand years, and is undergoing an “intergenerational jump” from the “modern” times to the “contemporary” times, just as human society previously jumped from the pre-axis period to the axis period. If this is true, then we can legitimately coin the term “contemporaneity” to refer to the zeitgeist of the contemporary times.

#### 4. Generativity and “One-body”

The essential meaning of the intertwined structure of the “past”, “present”, “Eastern” and “Western” lies first in generativity. In spite of its established and stable aspect, this structure is active and the interaction of its various elements brings continuous generation, in which the elements will have a sense of “one-body”. It is this sense of “one-body” that has the potential to overcome contradictions and conflicts. If there is a sense of one-body, then there comes into being a community comprised of individuals who have this sense, in which the members’ pain and itch is shared. Due to the shared “pain and itch”, a member not only naturally know the pain and itch of others, but also, this “knowing” has a kind of irrepressible capacity to promote its agent to remove others’ pain and relieve their itch.

Chinese philosophers with contemporary ethos have had insight into this “one-body”. For example, through his critical reading of Zhuangzi, Xiong Shili interpreted life united with all things as life shared by all things between heaven and earth.<sup>20)</sup> Similarly, Rombach holds a similar viewpoint: “Human beings must grow from the multitude of nations. For this, a simple universal consciousness of ‘human beings’ is by no means enough, and here a fully concrete, embodied life as a whole is required, which can find itself again in the whole human beings and from which it returns in a living, expanding and uplifting way. This is the great task of our time.”<sup>21)</sup> This is actually advocating to move further from the human community to the community of Nature-human. Eastern and Western philosophers are simultaneously emphasizing the oneness of one-body: One must personally experience this “oneness”; otherwise, it is not enough to form a life community, that is, the “life as a whole” in Rombach, or the “life shared by all things between heaven and earth” in Xiong Shili.

Undeniably, whether Xiong Shili, or Rombach, they propose the concrete oneness as one-body in a speculative way. What we need to further explore is how to give full play to the potential of the concrete oneness as one-body so as to overcome the contradictions and conflicts in reality.

---

20) See Xiong Shili, *Qiankun Yan*, Wuhan: Hubei Jiaoyu Chubanshe, 2001, p.294.

21) Rombach: *Die Welt als Lebendige Struktur*, p.105.



## The art of persuasion: On Nishida Kitarō's philosophy of conflict<sup>1)</sup>

Kevin Lam  
(Dokkyo University)

Philosophy ever detached from politics.  
But politics also ever detached from  
philosophy. (NKZ 9:93)<sup>2)</sup>

### The art of persuasion in conflicts: Resistance in non-resistance

This paper aims at uncovering the potential and problems of Nishida Kitarō's philosophy of conflict. For the former, I would like to argue that Nishida developed an art of persuasion, which can be prescribed as “resistance in non-resistance” with respects of the domestic and internal conflicts encountered before and during the WWII. Nishida employed a kind of rhetoric logic, that is, to “use a figurative word in order to please or perhaps to seduce our audience” as Paul Ricoeur conveys.<sup>3)</sup> Nishida tried to resist imperialism, nationalism and the expansion policy fostered by the pro-war camp, the army in particular.<sup>4)</sup> The “figurative words” that Nishida used include the Imperial Way (皇道)<sup>5)</sup>, Japanized or Japanness (日本的) and Eight crowns cord, one roof (八紘一宇) for instance. While these expressions were the flavor of imperialists at that time, Nishida altered their meanings into an opposite way. While this “resistance in non-resistance” tactics is imperfect, it does embrace the following potential: firstly, it provides rooms for persuasion towards political and military powers from a philosophical perspective; secondly, it helps establish a philosophical persuasive logic; thirdly, it generates a philosophy of conflict.

For the latter, Nishida's strategy of “resistance in non-resistance” has induced a number of problems. The army and those who were in power did not catch the

---

1) This paper is only a draft and extensive revisions are needed.

2) 『西田幾多郎全集』 (*Complete Works of Nishida Kitarō*). Vol. 9. Tokyo: Iwanami Publisher, 2004, p. 93. The original passage in Japanese is:

「哲学は政治を離れたものではない。併しまた政治は哲学を離れたものではない。」 The *Complete Works of Nishida Kitarō* will be abbreviated as NKZ followed by volume and page number hereinafter. All translations are done by the author.

3) Paul Ricoeur, *Interpretation theory: Discourse and the surplus of meaning*. Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976, p. 48.

4) Ohashi Ryōsuke (大橋良介) points that there are two different camps (pro and con) for the WWII. The army belongs to the former, whereas the navy belongs to the latter. See

『京都学派と日本海軍：新史料大島メモをめぐって』 (*The Kyoto School and Japanese navy: On the new historical material Oshima's memo*). Tokyo: PHP, 2001.

5) Chen Wei-fen gives a very detailed examination of the terms, see “The Invention and Creation of the “Way”: The Shibunka's Discourse on the Kingly Way and Imperial Way after the Establishment of Manchukuo”, translated by Jan Vrhovski, in Shaun O'Dwyer, ed., *Confucianism at War 1931-1945*. New York: Routledge, 2025, pp. 42-59.

rhetorical meanings of his words, but rather captured them literally. Even if they understand partially, Nishida's rhetorical logic was politically exploited for supporting the war. Besides, the "failure" of Nishida's persuasion made him hardly criticized by the academia. Similar to Heidegger, Nishida was charged with his support for the WWII by using the abovementioned expressions. On top of that, having perceived as apologetic toward the WWII, the image of Nishida philosophy was degraded.

Nishida Kitarō is a modern Japanese philosopher who was born on the 19<sup>th</sup> May 1870 and died on the 7<sup>th</sup> June 1945. His 75-year span of life has crossed over the most upturning period in Japanese history, including, but not limited to, the Seinan War (西南戦争, January-September, 1877), the Sino-Japanese War (日清戦争, July 1894-April 1895), the Russo-Japanese War (日露戦争 February 1904- September 1905), the WWI, (July 1914- November 1918) and the WWII (September 1939-August 1945).

Although Nishida was very concerned and worried about the situation of Japan before and during the WWII, which can be seen in his diary,<sup>6)</sup> he was inertia for political involvements. The very exceptions are, for examples, his public talks titled "The problem of Japanese culture" (日本文化の問題) given at Kyoto Imperial University in 1938, and the following essays, namely, "Uncovering the distinctive features of Eastern philosophy from Western philosophy: Is nation-state philosophy possible?" 西洋哲学から東洋哲学の特徴—国家哲学は考えられるか, a talk given at the symposium of World policy organized by the Shōwa Study Group in 1938), "The vertical world of the unity between the monarchy and subjects" (君民一体縦の世界), a talk given at the Rakuyūkan of Kyoto Imperial University in May 1939), "The theory of new world order" (世界新秩序の原理), a talk given at the Study Group of National Policy on the 19<sup>th</sup> of May 1943, and "The national polity" (国体) written in September 1944. In the following lines, our discussions will focus on "The problem of Japanese culture" and "The theory of new world order", which are widely studied and hardly criticized by many scholars. While most of the scholarship basically fall upon the question of responsibility toward the WWII, that is, whether Nishida was involved in supporting the war,<sup>7)</sup> this paper will focus on the art of persuasion.

### **Principled resistance in non-resistance: The problem of Japanese culture**

The first strategy that Nishida employed is principled resistance in non-resistance. The word principled means that Nishida persisted in a number of principles without concessions, the ethical universality embedded in the Imperial Way and the worldliness of Japan (世界的日本) in particular. This can be seen in the talks given

---

6) See NKZ 17 and NKZ 18.

7) See for examples, James W. Heisig and John C. Maraldo., eds. *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School, & the Question of Nationalism*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1995. Christopher S. Goto-Jones, *Political Philosophy in Japan: Nishida, The Kyoto School and Co-prosperity*. London: Routledge, 2003.

at Kyoto Imperial University in 1938 and its revised edition as a monograph published in 1940 by Iwanami Publisher, titled *The problem of Japanese culture*. Having no compromise on the abovementioned principles, Nishida did not directly and explicitly condemn the imperialists, but rather persuaded them in an indirect way. This is the reason why I called this art of persuasion as “principled resistance in non-resistance”.

Why did Kyoto Imperial University organize the Monday Lecture Series on Japanese culture, especially in face of the rise of imperialism at that time? And why did Nishida give three talks titled “The problem of Japanese culture”? As is well known, before the WWII, “Japan” has become a very sensitive word, which was extensively used by the pro-war camp. According to Fujita Masakatsu (藤田正勝), this public lecture series was implemented in line with the political pressure put on Amano Teiyu (天野貞祐) and the exaltation of Japanese spirit (日本精神) at that time.<sup>8)</sup>

Amano was appointed as the Dean of Students in 1937. In 1938, he published a monograph, *The feeling of reason* (道理の感覚), in which an essay “On Moral Education” (徳育について) was included. In this piece of writing, Amano criticized that under the pressure of the army, the secondary education should nurture common sense (常識) rather than bayonet (銃剣), for which Amano was asked to resign from Kyoto Imperial University. Meanwhile, the University President, Hamada Kōsaku (浜田耕作) refused to do so and reiterated that the University upholds a tradition of freedom.<sup>9)</sup>

As a resolution or a hidden agreement for above incident, Kyoto Imperial University decided to organize the public lecture series on Japanese culture, which was requested by the Ministry of Education. In July 1936, a decree on the exaltation of Japanese spirit was distributed to all national schools and universities. In addition to the Macro Polo Bridge Incident in July 1937, the Japanese government decided to further strengthen the control of thought.<sup>10)</sup> Under these circumstances, Nishida gave a talk titled “The problem of Japanese culture”. While the title seems very simple and common, it is problematic and challenging. Why did Nishida think that “Japanese culture” is a problem? What “Japanese” mean for Nishida, a very controversial and sensitive word at that time?

In the preface of *The problem of Japanese culture*, which is a revised and enlarged edition of his talk at Kyoto Imperial University, Nishida stated very clearly that he

---

8) 藤田正勝 (Fujita Masakatsu) 「西田幾多郎の思索——「日本文化の問題」をめぐって——」  
(The thought of Nishida Kitarō: On “the problem of Japanese culture”),  
[https://ocw.kyoto-u.ac.jp/wp-content/uploads/2014/03/prof\\_nishida\\_kitaro\\_prof\\_fujita.pdf](https://ocw.kyoto-u.ac.jp/wp-content/uploads/2014/03/prof_nishida_kitaro_prof_fujita.pdf) (accessed on 10 April 2025)

9) Ibid..

10) Ibid..

is not going to examine “Japanese culture” specifically, but rather trying to relate it with his own philosophical mechanism. Nishida suggested that the readers should refer to section 5 to 8 of this book for the latter, particularly the discourse, the absolute contradictory of self-identity (絶対矛盾自己同一). Nishida attempted to revisit the notion, the Imperial Way in a very subtle way. Nishida stressed that the Imperial Way refers to universal principles for moral goodness that help form the world history. Since it implies universal moral principles, the imperialists without exceptions should oblige to it. What Nishida had in mind is not to overemphasize the Imperial Way as a leading principle for the world history or even for the new world order, but rather to convey the universal ethical principles that entails, that which all humankind could not override it. The imperialists, therefore, should not adopt an expansion policy and invade other nations. It is universally immoral by violating the Imperial Way.

The most admonished thing is the subjectification of Japan, which induces hegemonization and imperialization of the Imperial Way and makes Japan as the world. The Imperial Way is the theory of world formation.....On the ground of historical development, we can see the theory of self-formation, that is, how the contradictory self-identified world can contribute to the world, in which we can see the exertion of the Imperial Way and the truth of Eight crowns cord, one roof.<sup>11)</sup>

Moral principles should be the principles for self-formation of the world, meaning that our world should be a world of moral practice.<sup>12)</sup>

The nation-state should be a true moral subject that aware its mission for historical and worldly creation.<sup>13)</sup>

There are at least three points that Nishida would like to argue for the Imperial Way. Firstly, the Imperial Way should not be superior and imperialized. While the Imperial Way should be flourished and served as the principle for the formation of the new world, it does not mean that it can or should be turned out into the world. What should be flourished is the ethical principles embedded. Secondly, in the eyes of Nishida, the world should be historical and ethically practical. Although Nishida emphasized that moral practice should be historical, it does not mean that it is

---

11) The original text in Japanese is:

「最も戒むべきは、日本を主体化することではなければならないと考へる。それは皇道の霸道化に過ぎない。それは皇道を帝国主義化することに外ならない。これまでは日本即世界であつた。皇道とは我々がそこからそこへといふ世界形成の原理であつた。(中略)我々は我々の歴史的発展の底に、矛盾的自己同一的世界そのものの自己形成の原理を見出すことによって、世界に貢献せなければならない。それが皇道の發揮と云ふこととなり、八紘一字の眞の意義でなければならない。」(NKZ 9: 52-53)

12) The original text in Japanese

is: 「道徳的法則とはかがる世界の自己形成の法則でなければならない。我々の世界は、かがる意味に於て道徳的実践の世界でなければならない。」(NKZ 9: 83)

13) The original text in Japanese is:  
「国家と云ふものが、眞に道徳的主体として歴史的世界的創造の使命を自覚すべき時に至つたと云ふである。」(NKZ 9: 84)

confined to one particular era. On the contrary, moral practice should be considered as the necessary condition for all times since it is grounded on universal principles. Thirdly, a nation-state should be a true moral subject and self-awakened for the mission of historical and worldly creation. Without being truly ethical, it cannot be considered as a nation-state.

Questions remain, however, that what do universal moral principles mean, and how do they relate to the new world order? For Nishida, the universal moral principles can be found in the Imperial Way, which can be seen in the discourse, Eight crowns cord, one roof. Meanwhile, this makes Nishida fall into the criticism that he was trying to support imperialism by highlighting Japan as a role model for the new world order. I would like to argue, however, that this is a misunderstanding and misreading. Even if Japan can be a role model, it refers to the ethical rather than the political realm. What Nishida would like to argue is, all humankind should oblige to the universal moral principles embedded in the Imperial Way, but not taking it as political principles for ruling over the world. For example, honesty is a universal moral principle that all human beings, without exceptions, should oblige to. All human beings, therefore, should not tell lie. Even if honesty is founded in the Imperial Way, it does not mean that all humankind should be politically manipulated by it.

Of course, one may argue that it is ideal to have a political leader who is morally good. Meanwhile, there is no necessary relationship between political manipulation and moral goodness. For instance, even if the Japanese political leaders are morally good, it does not mean that non-Japanese people should be put under the control of Japan. By emphasizing the Imperial Way entails universal moral principles, Nishida stresses that the imperialists should not misuse them for political purposes. Rather, they should oblige to the universal moral principles that political and military invasions should be ceased. It is universally immoral for suppressing and killing others through political and military powers.

In satirizing the imperialists as immoral through revisiting the Imperial Way that entails universal moral principles, Nishida is using a kind of rhetorical logic. While the Imperial Way is a magic word for the legitimization of military expansion, Nishida reminded or even warned the imperialists ironically that they should not forget the universal moral principles embedded in the Imperial Way. Nishida demonstrated an art of persuasion without directly criticizing the imperialists as immoral, but employing the Imperial Way as a figurative discourse for resisting the imperialists. For my part, such resistance can be described as principled resistance in non-resistance, that is, all humankind, including the imperialists, should oblige to the universal moral principles embedded in the Imperial Way and stop invading other nation states.

The other example for the understanding of Japanized or Japanness that Nishida

portrayed in *The problem of Japanese culture*. Nishida repeatedly argued that the particularity of embedded in the term, Japanized or Japanness, should not overstressed but captured by the perspective of worldly (世界の, 世界的). Without this world or worldly perspective, the particularity of Japan or Japanness is unable to be found.

Today the word Japanese is extremely widely used. [However], [a]cademic study should encompass theory, which should not merely fall into the ethnicity of a race, but rather should be something applicable to the world. Similar to mathematics and physics, which may be described as a kind of German, British and French stuff, but it does not mean that mathematics and physics should be attached to ethnicity.<sup>14)</sup>

It is very obvious that Nishida was not happy with the exaggeration of the particularity of Japan that lies in ethnicity. Nishida condemned that the adjective, “Japanese”, cannot be found in any academic study. As Fujita Masakatsu points out, the term “Japanese science” sounds really strange and makes Nishida and the audience of the lecture series on Japanese culture laughed.

Today, the most popular word and superficial notion is “Japanese science”. There is no such adjective, Japanese, in academic study.” The abstract of the public lecture (“The problem of Japanese culture) was printed in the *Kyoto Imperial University Newspaper*, which was enlarged and published as a monograph in the book series of Kyoto University Student Affairs in 1938. In the news clipping, “laughter” was recorded after Nishida mentioned the term “Japanese science”.<sup>15)</sup>

For Nishida, the “laugh” does not only fall upon to those who advocate, “Japanese science”, but also to those who overstress the particularity of “Japanese” culture, the imperialists in particular. In saying so, however, Nishida does not deny cultural particularities, but emphasizes that they should be perceived from a “worldly” (世界的) perspective. In the talk given at Hibiya Hall in 1937, titled “The academic methodology” (学問的方法), which was compiled in the monograph, *The problem of Japanese culture*, Nishida argued that there is a deep and profound basis for Eastern and Western cultures. The universal logic is laid on this ground, which academic study should strive for.

---

14) The original text in Japanese is: 「而も今日は極めて容易に学問に日本的といふ語が冠せられるのでからうか。学問は理論を有たねばならない。而してそれは単に或民族の民族性といふだけのものでなくして、世界的に働き得るものでなければならない。数学や物理学の如きものにも、ドイツ的とかイギリス的とかフランス的とか云ふものがあるであらう。併しそれは数学や物理学が民族性に従つて色々あると云うことではない。」 (NKZ 9: 13)

15) The original text in Japanese is: 「「今日最も流行る言葉で浅薄軽率なものは「日本科学」と云う言葉である。日本と云う形容詞をつけた所で其の学問がどうなる事もない」というように述べています。この講演の概要はすぐに『京都帝国大学新聞』に発表されましたし、その後西田自身が加筆したものが、京都大学学生課叢書の一冊として1938年に刊行されました。それを見ますと、今の言葉のあとに「(笑声)」と記されています。わけですが。」 See [https://ocw.kyoto-u.ac.jp/wp-content/uploads/2014/03/prof\\_nishida\\_kitaro\\_prof\\_fujita.pdf](https://ocw.kyoto-u.ac.jp/wp-content/uploads/2014/03/prof_nishida_kitaro_prof_fujita.pdf) (accessed on 10 April 2025)

While grabbing with the foundation of Western culture in depth, we should also take a close look into the foundation of Eastern culture. By doing so, we can grasp the differences between Eastern culture and Western culture and uncover the wide and deep essence of human culture itself.....[And] one should not deny Eastern culture by Western culture or the other way round.....On the contrary, a deeper foundation can be in both Western and Eastern cultures, which can shed new light on them..... We must have a new logic for it.<sup>16)</sup>

By emphasizing the “deeper foundation” and a “new logic” for Western and Eastern cultures, Nishida adds that both Eastern and Western thought are lacking of the true academic spirit that goes for the truth of thing (物), which should be grabbed by the perspective of the world.

In Buddhist logic, we can see the budding of objective logic and logic of mind for we ourselves tough, it is confined to something like experience and yet developed to a logic for things.<sup>17)</sup>

In sum, through the talks and the monograph, *The problem of Japanese culture*, Nishida attempted to revisit the notions, Imperial Way as well as Japan/Japanness, which were the favorable expressions for the imperialists at that time. For the imperialists, they would like to promote Japanese spirit for the expansion policy. In order to resist this kind of interpretation, Nishida tried to persuade the imperialists to look into the hidden and unaware nuances, namely, the universal moral principles and logic. For Nishida, these are the principles that cannot be overlooked and should be insisted. Nevertheless, he did not confront with the imperialist directly. While concessions cannot be made, the “principled resistance in non-resistance” was founded and developed in the context of academia. Even though the talks given at Kyoto Imperial University was opened to the public, the laugh that has been recorded in the University newspaper’s coverage tells us that the audience did agree with Nishida’s view on term, Japanize or Japanness and provide rooms for us to image that the audience were mostly the academics. If it were the case, Nishida, who was a highly respected faculty member of the University, would like to remind the academics to resist imperialism with universal moral principles and logic

---

16) The original text in Japanese is:

「我々は深く西洋文化の根柢に入り十分に之を把握すると共に、更に深く東洋文化の根柢に入り、その奥底に西洋文化と異なった方向を把握することによって、人類文化そのものの広く深い本質を明らかにすることができるのではないかと思うのである。それは西洋文化によって東洋文化を否定することでもなく、東洋文化によって西洋文化を否定することでもない。(中略)却って従来よりは一層深い大きな根柢を見出すことによって、両者共に新しい光に照らされることである。(中略)我々は新しい論理を有しなればならない。」(NKZ 9: 91)

17) The original text in Japanese

is: 「私は仏教論理には、我々の自己を対象とする論理、心の論理という如き萌芽があると思うのであるが、それは唯体験と云う如きもの以上に発展せなかつた。それは事物の論理と云うまでに発展せなかつた。」(NKZ: 9: 13)

alongside his underlying banter on the imperialists.

### **Rhetorical resistance in non-resistance**

Another strategy that Nishida employed is “rhetorical resistance in non-resistance”. Unlike the “principled resistance in non-resistance”, Nishida seems using a comparative soft approach while having direct confrontation with the imperialists. In saying so, it does not mean that Nishida is afraid of the imperialists and decided to give up his principles for condemning imperialism. For the sake of persuading the imperialistic counterparts, Nishida tried to follow their logic but presented in a rhetorical way, which can be seen in his essay, “The theory of new world order”.

“The theory of new world order” was written in 1943 based on a talk given at the A Study Group of National Policy (国策研究会) on 19 May 1943, during which Japan was undertaking an expansion policy actively and participated in the WWII. The mediator of invitation was Yatsugi Kazuo (矢次一夫), who had an intimate relationship with pro-war army.<sup>18)</sup> According to Fujita Masakatsu, Nishida was asked by Tanabe Suketoshi (田辺寿利) to write up an essay after the talk that may help the army to understand what he presented. He started writing it up on 21 May 1943 and passed to Tanabe on 25 May 1943. Meanwhile, the related parties of army still could not grasp what Nishida would like to say. Tanabe explored with Nishida again whether he can rewrite it in a softer way. Nishida refused to do so. Having no other means, Tanabe rewrote it on the behalf of Nishida. Although this revised edition was not prepared by Nishida himself, Nishida hoped that the army can understand what he would like to say, that is, to perceive Japanese spirit from the world or the idea of worldly world (世界的世界). Unfortunately, however, it was not well received.<sup>19)</sup>

Regarding the concept of worldly world, it can be divided into three components, namely, the “world” (世界), “worldly” (世界的), and the “worldly world” (世界的世界). Firstly, the “world” refers to each nation-state race (国家民族).

Today’s world is an era of worldly awakening. In accordance with the self-awakening of worldly mission by each nation-state, a world historical world, that is, a worldly world should be constructed.....For my part, the modern time is an era of worldly self-awakening of each nation-state race. Each nation-state race constructs a world that transcends oneself, it does not refer to an ethnic self-determination, which recognizes its independence and the equality of each race, as of what the international ally that Wilson suggests.<sup>20)</sup>

---

18) For the background of the essay “The new world order” (「世界新秩序の原理」), see Uemura Kazuhide (植村和秀) 「国家と歴史の側から、西田幾多郎を問いなおす」(Revisiting Nishida Kitarō from the perspectives of nation-state and history) 『西田哲学会年報』 (*The Journal of Nishida Philosophy*), Vol. 7, 2010, pp. 35-53.

19) See Fujita Masakatsu, “Synopsis”. NKZ 11: 559-561

20) The original text in Japanese

is: 「今日の世界は、私は世界的自覚の時代と考へる。各国家は各自世界的使命を自覚すること

As seen in the monograph, *The problem of Japanese culture*, Nishida writes, “Race as a nation-state is a moral subject. The nation-state is not merely a moral ought, but a moral energy as Lanke posited.”<sup>21)</sup> In other words, nation-state race entails a subject-object relationship. The nation-state is the object, whereas the race is the subject, and both encompasses morality. Fujita Masakatsu points out that, race for Nishida refers to a kind of morality. Once it turns out to be a moral subject, the nation-state will be established.<sup>22)</sup> If so, the worldly “world” should also be moral.

By emphasizing the morality of nation-state race, Nishida would like to argue that each of them carries a “worldly mission” (世界的使命). As a moral “world”, the “worldly mission” of a nation-state race is to form a particular world while sustaining itself. Nishida repeatedly criticized imperialism, colonialism and nationalism, as they cannot overcome the conflicts between ethnic groups. For Nishida, the resolution is to form a particular world that lies on its regional tradition. On top of it, each particular world should be united and forms a worldly world. Under the threat of European imperialism, Nishida suggested that each East Asian ethnic group should accomplish its “worldly mission”, which is based on “East Asian culture”.<sup>23)</sup>

In the essay, “The theory of new world order”, Nishida did not explain “East Asian culture” in details as well as clarified why “East Asian culture” can serve as “the theory of world history” (世界史の原理). Nishida only mentioned about the morality of nation-state ethnic groups, which is neither the philanthropism of Christianity, nor the Chinese kindly way (王道). What can be seen in the text is, Nishida strongly discontented with European culture, as it induced expansionism. As a counter move, “East Asian culture” may provide an exit, especially its emphasis on morality.

Secondly, according to Nishida, the worldly embraces two aspects, namely, the regional particular world, the Greater East Asia Co-Prosperity Sphere (東亜共栄圏) for instance, which is grounded on the transcendence of each nation-state race, and the worldly world, which is the union of all regional particular worlds. The former is regional and the latter is global.

While each nation-state race preserve itself, it also transcends itself and constructs a worldly world. By transcending oneself and follow its regional tradition, it will

---

によつて一つの世界史的世界即ち世界的世界を構成せなければならない。(中略)私が現代を各国家民族の世界的自覚の時代と云ふ所以である。各国家民族が自己を越えて一つの世界を構成すると云ふことは、ウィルソン国際連盟に於ての如く、単に各民族を平等に、その独立を認めるといふ如き所謂民族自決主義ではない。」(NKZ 11: 444-445).

21) The original text in Japanese

is: 「民族が国家として道徳的主体であるのである。国家は単なる道徳的的当為ではなく、ランケの云ふ如く道徳的エネルギーでなければならない。」(NKZ 9: 82)

22) 藤田正勝 (Fujita Masakatsu) 「西田幾多郎の国家論」(Nishida Kitarō's theory of nation-state) 『日本哲学史研究』(Studies on the history of Japanese philosophy). Vol. 4, 2007, p. 34.

23) NKZ 11: 446.

construct a particular world. In line with the historical basis, the particular world unites with each other and constructs a worldly world for the whole world.<sup>24)</sup>

With respects of “regionality” and “worldliness” of “worldly”, Nishida did not illustrate how do they work and actualize in the real world. In face of the European mode of imperialism, Nishida believes that the Great East Asia Co-Prosperity Sphere, which is grounded on East Asian culture, can help overcome it. The problem is, Nishida developed his idea of Great East Asia Co-Prosperity Sphere by the notion, Eight crowns cord, one roof, which does not only rely on the Imperial Way, but also implies Japan as the center for leading other East Asian nation-state ethnic groups.

Michiko Yusa (遊佐道子), however, argues that Nishida did not intend to make Japan as the center of Asia by proposing the idea, the Great East Asia Co-Prosperity Sphere, but aimed at “call[ing] Japan to return to the humaneness and morality of its original national spirit, to lay down its arms and only then to presume to guide its Asian neighbors into a new ear”.<sup>25)</sup> Yusa adds that “one may read it as a plea for the restoration of humanity to politics and the restoration of a Japanese spirit that had gone astray” and concludes that “[f]rom our present position, we may wish for Nishida to have been clearer. At that time, he seems to have been testing the limits of free expression with that very same ambiguity.”<sup>26)</sup> Uemura Kazuhide also shows his sympathy on Nishida. By using the notion, Eight crowns cord, one roof, Nishida did not attempt to make Japan as the leader of the Great East Asia Co-Prosperity Sphere, but rather exemplified the determination of Japan to establish a new world order for the future.<sup>27)</sup>

Nishida again was very cautious for the usage of “Japan”. Although he did admit that “Japan” embraces a kind of particularity, it should be perceived from the perspective of the “world”, but not the opposite. That is the reason why Nishida proposed to have a “worldly Japan” (世界的日本), but not the “Japanized world” (日本的世界). The former refers to the notion of worldly world, which on the one hand acknowledges the particularity of each nation-state race and accentuates that each nation-state race should perceive itself from the perspective of the “worldly” on the other. Japan, therefore, should not be taken as a political leader manipulating

---

24) The original text in Japanese is:

「各国家民族が自己に即しながら自己を越えて一つの世界的世界を構成すると云ふことは、各自自己を越えて、それぞれ地域伝統に従つて、先づ一つの特殊的世界を構成することでなければならぬ。而して欺く歴史的地盤から構成せられた特殊的世界が結合して、全世界が一つの世界的世界に構成せられるのである。」 (NKZ 11: 445)

25) Michiko Yusa, “Nishida and Totalitarianism”, James W. Heisig and John C. Maraldo, eds., *Rude Awakening: Zen, the Kyoto School and the Question of Nationalism*, p. 129.

26) Ibid..

27) Uemura Kazuhide (植村和秀) Uemura Kazuhide (植村和秀) 「国家と歴史の側から、西田幾多郎を問いなおす」 (Revisiting Nishida Kitarō from the perspectives of nation-state and history) 『西田哲学会年報』 (*The Journal of Nishida Philosophy*), Vol. 7, 2010, p. 45.

other nation-states, but rather the opposite.

Last but not least, the notion, worldly world (世界的世界) signifies that each particular world should not only emphasize its particularity, but rather transcends it and unite with each other. In saying so, Nishida does not refer to a kind of international allies or organization, such as the United Nations for today, which merely recognizes the equal status of each ethnic group and admits national self-determination. Nishida condemns that the latter will lead to the rise of imperialism, which overstresses the sense of superiority of each ethnic group. On the contrary, each nation-state ethnic does have its world historical mission, that is, which is grounded of morality. Every single ethnic group should transcend itself, respect each other and then form a worldly world, including Japan. In other words, Japan should not go for imperialism by overemphasizing its particularity and disregarding other particular ethnic groups.

By promoting this “worldly world” concept, Nishida employed an art of persuasion, which I called, “rhetorical resistance in non-resistance”. Nishida tried to persuade the imperialists by altering the meanings of their favorite notions, such as, Japan, the world, and the Great East Asia Co-Prosperity Sphere. During the WWII, the imperialists, including the army, have adapted the expansion policy and started invading other nation-states. The leading role of Japan for the Great East Asia Co-Prosperity Sphere as well as the world is somewhat the army would like to suggest and actualize. Ironically or rhetorically, Nishida twisted the meanings of Japan and the Great East Asia Co-Prosperity Sphere from the “worldly” perspective, that is, Japan should not overemphasize its particularity. Although the army did not understand well what Nishida would like to argue, Nishida has tried his best to persuade the army to give up its expansion policy in an indirect or rhetorical way, which is based on an imperialistic interpretation of “Japan” as the theory of new world order. “Japan” should be rearticulated as a “worldly Japan” or “worldly world”, rather than a “Japanized world”.

Unlike *The problem of Japanese culture*, which is based on a series of talks basically given to the audience from academia, “The theory of new world order” is a direct encounter or conversation with the imperialists, the army in particular. Instead of imposing the universal ethical principles and logic, Nishida tried to get closer to the mindset of the counterparts, that is, imperialists, by using their favorable terminologies to develop his ideas. In doing so, Nishida adopted a “rhetorical resistance in non-resistance” approach, which is an attempt of altering the meanings of words rhetorically. Although the imperialists did not really understand what Nishida would like to argue, Nishida did not make them angry and being sent into the prison as his beloved student, Miki Kiyoshi experienced later. As a philosopher, Nishida without doubt is dedicated to develop universal theories. As a citizen, Nishida is also very much concerned about his nation. By using the tactic of “resistance in non-resistance”, Nishida tried to persuade the imperialists to rethink

the meanings of the Imperial Way, Eight crowns cord, one roof, Japanized or Japanness, and the world without condemning them directly.

**Philosophy of conflict: resistance in non-resistance**

Philosophers are human beings that exists in the life-world (*Lebenswelt*), which are unable to escape from having conflicts with others. Having lived in the most upturning eras in Japan, Nishida also could not hide up in his study room. Although he basically remained silent without speaking up in the public, he did involve and share his views on the circumstances that Japan was facing at that time in a few occasions. By looking into the very unusual but important participations in current affairs, namely, the talks and essays titled *The problem of Japanese culture* and “The theory of new world order”, Nishida has developed a kind of philosophy of conflict. Nishida has tried to resist the imperialists in a non-resistance way, that is, to criticize imperialism indirectly. It is not merely a kind of criticism but an art of persuasion. The two strategies that Nishida employed are, the principled resistance in non-resistance and the rhetorical resistance in non-resistance. While both are very subtle, the former is much straightforward than the latter. Nishida does not allow any concessions with respects of universal ethical principles and logic embedded in the Imperial Way, but comparatively flexible for the reinterpretations toward the notions, Japanized or Japaneseness, the world, and Eight crowns cord, one roof. While most of the scholarship of the wartime Nishida focuses on responsibility, his art of persuasion, especially the underlying rhetorical logic should not be overlooked.

It is indeed a timely agenda for examining the art of persuasion, especially in face of the ongoing military conflicts over the world. While the strategies of Nishida might not be perfect, they remind us the speech-act theory that J. L. Austin postulates. By employing a kind of rhetoric logic, Nishida’s art of persuasion is neither confined to to a locutionary act nor illocutionary act, but also encompasses a perlocutionary act. It is ever an easy task for overcoming and resolving political disputes. Philosophers and philosophy may provide hints for relieving the tensions embedded. Eighty years have passed since the end of WWII. While the issue of responsibility should not be disregarded, the art of persuasion should neither be overlooked.

## Conflict and War:

Between Nietzsche's Will to Power and Freud's Death Drive

Heejoong Jung  
(Kyungpook National University)

### 1. Introduction

A war, as a destructive phenomenon between human groups, has recurred throughout human history. Yet modern humanity seems uniquely determined to eradicate it—perhaps due to the evolution of cultural and moral consciousness. But why do we seek to abolish a phenomenon so historically persistent? Could the moral rejection of war be another illusion, a projection of the ego's desire for coherence? Or does our effort to ban war paradoxically elevate it as a final and unavoidable act?

In the West, the war has come to be condemned as an absolute evil, especially in response to the devastations of the two World Wars. I too, as a beneficiary of modern civilization, share an intuitive opposition to war, and remain particularly grateful for the relative peace on the Korean Peninsula since 1953. Nevertheless, this paper does not seek to resolve the problem of war, but rather to reflect on its deeper psychological and philosophical dimensions.

Specifically, I explore how we might reconceive conflict or war between individuals or groups through the theoretical frameworks of Sigmund Freud and Friedrich Nietzsche. Can we, by thinking differently about war, delay its recurrence—or transform its logic into something less destructive?

Freud's reflections on war, particularly in "Thoughts for the Times on War and Death" (1915) and *Why War?* (1933, a letter exchange with Einstein), approach the question through the lens of human drives. While Einstein suggested legal and institutional means to abolish war, Freud proposed a psychological counterforce: enabling Eros—the life drive—to resist Thanatos—the death drive. He writes that "If the propensity for war be due to the destructive instinct, we have always its counter-agent, Eros, to our hand." (Freud, 1933, 48)

Yet even with evolved institutions like the United Nations, war persists. The recent example of Russia's invasion of Ukraine, and the failure of the UN Security Council to pass a resolution due to Russia's veto power, reveals the enduring limitations of international mechanisms. These structural problems, however, are not the main concern of this paper.

Instead, I turn to the deeper tension within the human psyche. Freud's

hypothesis of Eros and Thanatos suggests that war emerges from the contradictory structure of human drives. Nietzsche, too, provides a provocative perspective. Often accused of inspiring destructive ideologies, especially under the Nazi regime, Nietzsche's will to power is frequently interpreted as glorifying domination and violence.

This view was advanced by Alfred Baeumler in *Nietzsche: Der Philosoph und Politiker* (1931)<sup>1)</sup>, who framed Nietzsche as a philosopher of political will and racial regeneration. Yet even during World War I, Nietzsche scholars like Fogel, Salter, and Foster already resisted this kind of view.<sup>2)</sup> They argued that Nietzsche's will to power is personal, not nationalistic; that his war metaphors refer to internal struggle, not militarism; and that his true "battle" is against falsehood, decadence, and spiritual decline.

From this perspective, Nietzsche's will to power appears as a self-transcending force—aimed not at destruction, but at overcoming nihilism. His conception of war, like Freud's, reflects a fundamental dualism between destruction and creation, Dionysus and Apollo. War thus reflects a tension between opposites—sometimes repressed by Eros (in Freud), or perpetually renewed through creative transformation (in Nietzsche).

## 2. War and the Death Drive

In *Thoughts for the Times on War and Death* (1915), Freud reflects on the nature of war and death in the context of the First World War. He begins by

---

1) In this work, Baeumler portrays Nietzsche not as a mere artistic or metaphysical thinker, but as a philosopher of political worldview. The will to power, in Baeumler's hands, becomes a foundation for national regeneration and racial purity. Nietzsche, accordingly, is reinterpreted as the philosopher of the Germanic spirit—tailored to fit the ideological needs of 1930s Germany. See Baeumler (1931).

2) Fogel, for instance, criticizes the idea as an "oversimplification" and emphasizes that Nietzsche's will to power is fundamentally personal and "clearly distinguishable from nationalistic and collectivist theories of war." Philip H. Fogel, "Nietzsch and the Present War." *The Sewanee Review*, vol. 23, no. 4, 1915, pp. 449-457. Salter goes further, arguing that Nietzsche's philosophy is not only unrelated to the war, but that the war itself was caused by the very impulses Nietzsche condemned and criticized. While Nietzsche's language may at times appear militaristic, Salter insists that it must be understood "metaphorically, as referring to inner elevation." William Mackintire Salter, "Nietzsche and the War." *The International Journal of Ethics*, Vol. 27, No. 3, 1917, pp. 357-379. Similarly, Foster contends that Nietzsche's idea of war should not be reduced to physical conflict. Rather, it signifies a struggle that encompasses all of existence: "a battle between truth and falsehood, an inner struggle within the individual, and a confrontation with the hypocrisies of civilization." George Burman Foster, "Nietzsche and the Great War." *The Journal of Religion*, vol. 1, no. 2, 1920, pp. 144-151. Seen in this light, Nietzsche's will to power is not "a call for destruction or domination, but rather a will that seeks to overcome nihilism and spiritual decay—a self-creative and transcendent force" Eric Voegelin, "Nietzsche, the Crisis and the War." *The Journal of Politics*, 6:2, 1944, pp. 177-212. It is thus a will that aspires beyond war, toward a higher form of life.

emphasizing that civilization is a collaborative project among nations. Based on this premise of shared cultural development, Freud argues that even if occasional conflicts and wars between peoples are inevitable, they could still serve as opportunities to “develop a code of etiquette between individuals” in response to the coarsening of attitudes within the community caused by mutual dissatisfaction.

Such wars, he suggests, might still be imagined as “a chivalrous exchange of blows.” Of course, Freud acknowledges that this view may apply only to limited historical contexts—such as the relations among the Greek states of the Delian League. In such cases, despite fear and suffering, he believes that the ethical bonds among members of the community were not fundamentally destroyed.

The First World War, however, introduced a new and unprecedented form of destruction through technologically advanced weaponry. In this war, fundamental distinctions such as those between civilians and combatants, and the rules of international law, including the respect for private property, were all disregarded. This war was not merely a violent conflict; it was an act that shattered the very foundations of the shared civilizational project. It was marked by profound hatred and hostility among peoples on a scale previously unseen.

From this standpoint, Freud points out a disturbing contradiction: “Internally, the state pretended to be the guardian of moral norms, but externally it displayed the lowest moral standards (...) [and] individuals, as participants in the highest achievements of human civilization, committed acts of cruelty that they could not even have imagined.” This, he argues, forces upon us a disillusioning realization—that neither the state nor the individual is as moral as we have believed.

Along with this sense of disillusionment, war also transforms our attitude toward death. Freud observes that within civilization, people tend to exclude death from the domain of everyday life. However, war, he writes, “sweeps away this conventional attitude toward death.” In the context of war, death can no longer be denied or seen as a rare, accidental occurrence. Instead, it becomes immediate, omnipresent, and undeniable.

In this light, Freud argues that war “strips off the veneer of civilization and reveals the primitive man [the unconscious] within us all.” Civilization, for Freud, is the result of the repression of unconscious drives. But in the raw violence of war, individuals are confronted with the eruption of these repressed forces.

Given this, Freud contends that war will not disappear. And if that is the case, then rather than clinging to the civilized habit of repressing death, perhaps we should allow unconscious impulses greater expression. He suggests that instead of excluding death from life, we might need to reintroduce death back into life—to recognize it not as a distant abstraction but as an integral part of existence.

Taken as a whole, Freud’s analysis suggests two major points: first, that neither individuals nor states are as moral as we would like to believe; and second, that the modern subject must learn to endure life by thinking about death more

consciously. This does not amount to an active program for preventing war, but rather a psychological strategy for bearing life through a form of regression. It offers not political resistance, but existential adaptation.

However, in *Why War?* (1932), Freud proposes a more proactive approach to suppressing war, drawing more directly on his theory of drives. This intervention is made possible by the theoretical foundation he had already laid in earlier works such as *Beyond the Pleasure Principle* (1920) and *The Ego and the Id* (1923). While Freud's terminology can be complex and overlapping, the general outline of his theory of drives can be summarized as follows:

Human beings, as organisms, possess a death drive—a fundamental tendency to return to the inorganic state. This drive seeks the complete dissolution of the tensions created by life itself. It thus goes beyond the pleasure principle, which merely aims to reduce tension to a low level. In contrast, the death drive aims at the total elimination of all excitation and activity—at non-being.

However, this movement toward disintegration is counteracted by the sexual drive, or Eros. Through Eros, the organism seeks union with others, leading to reproduction and the continuation of the species. Freud sees life as the site of a fundamental conflict and compromise between these two opposing forces. Both drives, he suggests, represent different attempts to restore a lost state of equilibrium that was disrupted by the emergence of life. The death drive works through disintegration, while the sexual drive works through transmission and regeneration. In short: the death drive dissolves the individual, while the sexual drive reproduces the individual.

In Freud's theory, the drives are not always strictly separated. He also discusses overlapping and hybridized tendencies. For instance, what he calls self-preservative drives—those responsible for avoiding danger and sustaining the ego—can be understood as manifestations of the death drive. Since the death drive ultimately aims at natural death (i.e., a return to the inorganic state), the organism must preserve itself against premature destruction in order to reach that end. In this sense, self-preservation is not opposed to the death drive, but is actually part of it.

However, this act of preserving the self cannot occur without libidinal investment. To maintain life until natural death requires energy—energy that, according to Freud, is libidinal in nature. Thus, the self-preservative drive, while functionally aligned with the death drive, is also, in energetic terms, a derivative of the sexual drive. It participates in both the economy of Eros and the direction of Thanatos.

Furthermore, the sadistic element of the sexual drive illustrates this overlap. Sadism aims to fuse with another being, yet this fusion is inherently violent. The feeling of love and unification is, for Freud, always accompanied by ambivalence—that is, by hatred and aggression. The destructive impulse directed toward others

is thus an externalized expression of the death drive, but it is one that paradoxically serves Eros. Why? Because when destruction is projected outward, it prevents the organism from turning that destructive energy inward—which would result in immediate self-destruction. In this way, the death drive, when redirected outward, can act in service of life.

Freud's hypothesis of the death drive may initially seem to oppose the life (or sexual) drive, but he ultimately concludes that the two are deeply entangled from the outset. This fundamental entanglement explains phenomena such as ambivalence (e.g., the coexistence of love and hate), as well as the existence of hybrid drives like self-preservation or sadism—drives that appear to straddle the boundaries between Eros and Thanatos.

From this perspective, the destructive impulse manifested in war, while undoubtedly brutal and murderous, may also be interpreted as a distorted expression of Eros—an attempt at fusion, unification, or collective identity through violent means.

Thus, the strengthening of Eros as an indirect strategy for suppressing war may, paradoxically, enable more war rather than less. If, as Ansermet suggests, war is merely "violence between humans, whether it is war or the more insidious forms of destruction to be found within groups of human beings, institutions, societies, and organisations,"(Ansermet, 74) then perhaps we ought to return to Freud's 1915 position: that the death drive must be acknowledged as a truth of the psyche, and that we must adopt an attitude of preparedness toward death itself.

At the same time, if we follow the Freud of 1932 and attempt to reinforce Eros—whether through identification, emotional bonding, or collective solidarity—as a more active means of peacekeeping, then we must accept that Eros and Thanatos are not simply opposing forces but the conflicting center of human existence and the engine of civilization. In this case, as Pavón Cuéllar puts it, we would find ourselves living within "non-utopian hope."(Pavón Cuéllar, 6)

Yet what if the intensification of Eros leads not to peace, but to a compulsion toward unity that expresses itself through sadism? Might this not result in even more warfare—especially when Eros imposes its logic of unity and sameness upon other groups? And might not the very process of identification, as Benvenuto warns, produce more "us and them" distinctions—so that the "more we reinforce the unity of Us, the more the threat of a Them"(Benvenuto) arises, thus exacerbating the conditions for conflict?

For this reason, I would like to emphasize not the Aristophanic fantasy found in Plato's Symposium—in which the two halves are reunited as one—but rather Freud's own logic of overlapping drives. In this Freudian model, one becomes two, and two become one, yet that unity remains divided—a "one" that persists as "two." From this perspective, might it be possible to transform the destructive impulse we call war into another form of psychic overlapping or displacement?

That is, could we replace rigid identifications with a playful space of virtuality and variation? Such a gesture may, admittedly, threaten the symbolic order, perhaps even disabling the paternal identification that grounds the superego. But then the question arises: which is the greater danger? To continue living under the hypocritical pretense that war is a moral evil while we perpetuate organized slaughter? Or to dismantle the very psychic architecture that has governed the human world thus far, and to move toward an unknown mode of life?

### 3. War and the Will to Power

In the first essay of *On the Genealogy of Morals*, Nietzsche contrasts the knightly, aristocratic mode of valuation with that of the priestly type. One of the clearest points of divergence between these two systems lies in their respective attitudes toward war. For the knightly-aristocratic mode, war is already presupposed within the value framework itself. Those who evaluate the world from this standpoint do so on the basis of their “powerful bodily existence, a flourishing, rich, even overflowing health, together with all that is required to maintain it: war, adventure, hunting, dancing, combat games, and, in general, all that involves strong, free, joyful action.”(KSA 5, GM, I, 7, 266)

From Nietzsche’s perspective, power (as a strong and vigorous body accompanied by war, duels, and the like) gives rise to power-based values. In this formula, war is not problematic; on the contrary, war is a sufficient condition for the valuation of strength. If humanity no longer upheld this valuation, war would disappear—and so would vitality and power. In Nietzsche’s thought, war is thus presupposed as a foundational condition of power.

From this perspective, Nietzsche strongly criticizes the priestly class—those who could not include war in their value system. Lacking physical strength, the priests developed consciousness and spirit; in place of vitality, they fostered solemnity. This, Nietzsche acknowledges, contributed to the birth of the deep spiritual life that distinguishes humans from other animals. Yet, Nietzsche holds that from these impotent premises devoid of power and war, what emerges is not genuine power, but hatred of the strong. This hatred, he warns, evolves into “the monstrous and uncanny, into the most spiritual and most poisonous.” (KSA 5, GM, I, 7, 266-267).

Although this spiritualization does contribute to the profundity of human interiority, Nietzsche critiques the priests’ inversion of values—where power becomes evil and weakness becomes good. According to Nietzsche, this reversal leads not to the pursuit of power, but to the generalization of weakness (as good), which seeks to diminish the strong. In this view, Christian peace is fundamentally driven by resentment and hatred of power.

If the Christian dichotomy of good and evil evolves into the dichotomy of peace

and war, Nietzsche believes that when the priests label war as evil, they are in fact fostering an eternal worldview of hatred and war within the very logic of moral distinction. In such a world, the so-called moral or good person “sees himself surrounded by evil, sees evil in all action.” (KSA 13, Nachgelassene Fragmente 1887-88, 11[297], 124). From the standpoint of goodness, this person regards nature as evil and humanity as fallen. Thus, while hating both nature and humanity, he claims a position of moral superiority by opposing war.

According to Nietzsche, the priests hypocritically remove war from their means, while promoting excessive hatred and contempt through the inversion of values, making power into evil. He therefore calls them “a worm-eaten kind of ‘chosen ones’, apostles of peace.” (KSA 13, NF 1887-88, 11[297], 124)

Nietzsche argues that the priestly inversion of values has affected our understanding of war and peace. From the perspective of power, war had once been a necessary condition for great health and vitality. Yet from the priestly perspective, war is inverted into an evil to be abolished. Even before arriving at this critique, Nietzsche had already addressed the topic of true peace in Human, All Too Human II. He observes that modern states, based on the Christian moral dichotomy of good and evil, enhance their military power in the name of “bad intentions in their neighbors and good intentions in themselves.” (KSA 2, MA II, [284], 678). That is, modern nations justify war not as conquest, but as a means of self-defense.

But Nietzsche asserts that this moral framing—where one’s own nation is good and the other is evil—is “a form of inhumanity—just as bad as, or even worse than, war itself.” (KSA 2, MA II, [284], 678) To label oneself good and the other evil is already to incite hatred and hostility toward the other, and thereby to provoke war. Hence Nietzsche rejects not only older armies founded on conquest but also modern ones justified by self-defense.

Put simply, the modern world’s so-called “armed peace” is not based on mutual trust but on hatred, enmity, and fear of attack. Nietzsche considers this a false peace. He distances himself from such a life driven by fear and hatred—whether directed inward or outward.

How, then, can we overcome this? Nietzsche’s answer lies in the revaluation of values—inverting the Christian inversion, so that the power that had been labeled evil by morality and religion may be restored and reborn. Nietzsche hopes for the arrival of a great day when those who have cultivated and disciplined their power through countless wars may one day “voluntarily proclaim: ‘We are breaking the sword.’” (KSA 2, MA II, [284], 678) For Nietzsche, the path to true peace is not disarmament from weakness, but the act of becoming disarmed through sublimation, having attained the highest capacity for defense.

Yet perhaps we must ask: how distant is Nietzsche’s position from Einstein’s institutional vision of creating international organizations, or from Freud’s

approach of suppressing the death drive through the strengthening of Eros? If, as Rebekah Peery observes, Nietzsche “believed that the ascendancy of military values was simultaneously accompanied by the decline of cultural values” (Peery, 157), then we are compelled to interpret Nietzschean power not morphologically but dynamically.

That is, Nietzsche does not valorize fixed, heavily organized militaristic structures (morphological power), but rather cultures that are dynamically mobile, transformative, and in flux. He affirms the greater force not as one that annihilates the weaker, but as one that incorporates and elevates it. In this sense, domination is not about elimination, but about guiding the weaker force toward its own enhancement. The greatest power, for Nietzsche, is the one that enables the ascending movement of all other forces.

To harm others or other groups in the name of self-defense is, in Nietzsche’s terms, a sign not of true power but of weakness—of being incapable of integrating opposing forces into one’s own becoming. It is precisely because one is vulnerable to being harmed that one lashes out.

Thus, when war occurs, it signifies both the expression of an internal telos toward higher power (in which case war would conclude not in brutal slaughter but in a clarification of the relation of forces), and simultaneously, the absence of genuine power capable of incorporation and transformation. In this light, Nietzsche’s will to power not only resembles Freud’s dynamic notion of the drive but also aligns with what Peery calls “the center around which all psychic phenomena revolved,” namely “this drive, this impulse, this single basic motive.”(Peery, 117)

#### 4. Conclusion

This paper has examined the philosophical and psychological dimensions of war through the theories of Sigmund Freud and Friedrich Nietzsche. Rather than treating war solely as a geopolitical failure or a legal problem to be corrected by institutional mechanisms, both thinkers locate its origins in the deepest layers of human existence—whether in the conflict of drives or in the dynamics of value and power.

Freud’s theory of Eros and Thanatos articulates war as the external expression of a death drive, one that may paradoxically serve the life drive when destructiveness is displaced outward. While his later writings—particularly *Why War?*—propose the strengthening of Eros as a way of suppressing Thanatos, the interplay between love and aggression, identification and hostility, reveals that no peace can be achieved without reckoning with the inherent ambivalence of our psychic structure. Freud thus oscillates between a sober acceptance of the death

drive and a hopeful appeal to Eros as the ethical force that might bind humanity together.

Nietzsche, by contrast, does not seek to repress conflict but to revalue it. For him, war is not an accidental eruption of hatred but an existential condition through which power is tested, transformed, and affirmed. Yet Nietzsche rejects both the militarism of the state and the moralistic pacifism of priestly resentment. True power, he argues, is not the power to destroy but the capacity to incorporate and elevate others without fear. In this light, the will to power is not reducible to violence or domination, but emerges as a dynamic energy of becoming, a force of self-transcendence that moves beyond both weakness and annihilation.

What both Freud and Nietzsche offer, therefore, is not a program for abolishing war, but two divergent diagnoses of why war recurs and how we might confront it differently. Freud urges us to acknowledge the reality of the death drive and to work through it via Eros, despite the contradictions. Nietzsche calls us to overcome the resentment that underlies both pacifism and militarism, and to cultivate power that does not need to conquer.

To think differently about war is not to romanticize it, but to understand the conditions under which it arises and mutates. Whether through Freud's psychoanalysis or Nietzsche's will to power, both thinkers invite us to confront the internal logic of conflict—not as a moral aberration, but as a drive or power of human becoming. Perhaps peace, if it is to come at all, will not emerge through the denial of conflict, but through a transformation of the very forces that have driven it.

## Reference

- Ansermet, François, "Freud's Death Drive: The Paradox of Destructiveness." in *Freud and War*, Routledge, 2011.
- Baeumler, Alfred, *Nietzsche: Der Philosoph und Politiker*, Philipp Reclam jun., 1931.
- Benvenuto, Sergio, "Freud, and the Enjoyment of War." *European Journal of Psychoanalysis*, 2022.
- Einstein, Albert and Freud, Sigmund, (Tr.) Gilbert, Stuart, *Why War?*, International institute of intellectual co-operation League of Nations, 1933.
- Fogel, Philip H., "Nietzsch and the Present War." *The Sewanee Review*, vol. 23, no. 4, 1915.
- Foster, George Burman, "Nietzsche and the Great War." *The Journal of Religion*, vol. 1, no. 2, 1920.
- Freud, Sigmund, (Tr.) Strachey, James, "Thoughts for the times on war and death." in The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud Volume XIV(1914-1916), The Hogarth Press, 1957.
- Nietzsche, Friedrich, *Samtliche Werke*, Kritische Studienausgabe in 15 Banden, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Munchen: Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1988.
- Pavón Cuéllar, David, "Freud on War and Violence: From Disillusionment to Hope, Back and Forth." *Psychotherapy & Politics International*, vol. 20, no. 4, 2022.
- Peery, Rebekah S., *Nietzsche on War*, Algora Publishing, 2009.
- Salter, William Mackintire, "Nietzsche and the War." *The International Journal of Ethics*, Vol. 27, No. 3, 1917.
- Voegelin, Eric, "Nietzsche, the Crisis and the War." *The Journal of Politics*, 6:2, 1944.

## Insights from Chinese Philosophy for Addressing the Environmental, Climate, and Mass Extinction Crises: Focus on Agriculture and Food

Kirill O. Thompson  
(National Taiwan University)

### Introduction

Climate change, environmental devastation, and mass extinction rank high among the global crises of today. The main challenge of our generation is to reduce the human drivers of these crises, such as by using clean energy, aligning human activities with natural cycles and ecosystems, even reducing human-- and livestock—populations.<sup>1)</sup> These crises are driven by human activities-- but our modern thinking remains anthropocentric. Human survival will require efforts to enhance the resilience of global ecosystems. True human flourishing will require flourishing ecosystems. Eastern philosophy shows that success in these efforts will require transformations in our thinking and way of life as much as technological ingenuity.

Modern agriculture and food production are major contributors to these crises. “Modern” farmers and food producers focus on output but largely neglect ecological and climate impacts. Their standard practices are deadening the soil, tainting aquifers, stressing ecosystems, and releasing vast greenhouse gases, such as CO<sub>2</sub> and methane, into the atmosphere.<sup>2)</sup> There is hope. Natural and indigenous agriculture offer ways to raise crops by regenerative methods that enrich the soil, enhance ecosystems, and produce good crops. While such methods are labor intensive, scientific researchers are developing ways to scale them up.<sup>3)</sup>

Below, I introduce an indigenous farmer in Taiwan who innovated regenerative farming on his ancestral land after suffering health problems from modern farming. After developing regenerative farm methods, he began offering lessons in natural and indigenous farming. His experience has wide implications. and Daoism 道家 of Laozi 老子 and Zhuangzi 莊子 supports his regenerative farming method.

Finally, as to bringing human thought and life into alignment with natural cycles and ecosystems, I introduce Zhu Xi’s 朱熹 (1130-1200) *Li* 理 and *Qi* 氣 philosophy, by which he conceives the world as living and dynamic. *Li* are the patterns and

---

1) Imbalances in biomass persist between humanity and livestock vs. wildlife. See Joyard 2025; Elhacham et al. 2020.

2) See Yang et al. 2024. Agriculture as both driver and victim of climate change.

3) Buss et al. 2021; Sher 2024.

cycles in the flowing, circulating *Qi* that give rise to heaven and earth and are instantiated as the resonant, interactive natures (*xing* 性) of the myriad phenomena and humanity. Since Zhu regards *Li* as multifaceted pattern, as well as the origin of the natures of things, his philosophical system may capture the formations of species and ecosystems. Zhu Xi's system opens the way to not just understanding but resonating with other species and ecosystems through both observation and mindful attunement and sensitivity.<sup>4)</sup>

These crises are not merely produced by human activity, they are exacerbated by self-interested, greedy human activity. Moreover, oligarchs and their ideologies past and present threaten not only nature and the environment but also human justice, fairness, and democracy.<sup>5)</sup> The Daoists and the Confucians 儒家 offer cultivation measures for getting past our self-interested greed and nurturing resonance and empathy for the other, including other species and the biosphere. For the survival of humanity, indeed, for green technology to be effective, humanity needs to cultivate respect for the other—to nurture its resonance and concern for other species, ecosystems, and nature as a whole.

### **Agriculture and Food**

The human population has exploded from 2.5 billion when I was born, to 5 b when I received my Ph.D., to 8.2 b today. To feed this population, 50% of the habitable land on Earth is devoted to agriculture (Ritchie and Roser 2019). As noted, modern agriculture and food production exert huge environmental impacts and are major drivers of climate change. Additionally, industrial scale livestock facilities are cesspools of animal cruelty<sup>6)</sup> just when humanity is beginning to realize the emotions and intelligence of other species, their capacity to socialize and enjoy life.<sup>7)</sup>

### **The Alternative Practice of an Indigenous Farmer in Taiwan**

Syax Tali is an indigenous farmer in Hsinchu County, Taiwan. After receiving the family farmland from his father at 25, he tried to raise persimmons for the market, using a Japanese “scientific” method. He purchased about 1,000 persimmon saplings for his orchard and spent three years practicing the method-- using pesticides, herbicides, and chemical fertilizer—costly “farming necessities.”

---

4) Following the lead of Joseph Needham (1956, 455-496), Jeremy Dent (2017, 2021) has developed this dimension of Zhu Xi's philosophy.

5) On the oligarchs' revolt against the Athenian democracy in the 4<sup>th</sup> century BCE, see the Howland 2014 and Hogan 2020. The oligarchs' greed and thirst for power drove them to betray their fellow citizens. Grasping that “philosophic salvation cannot be worked out through political institutions,” Plato wrote dialogues to encourage readers to uphold personal “responsibility and freedom,” since “the future is not decided” (Howland 2018, 21).

6) In the US, the conditions in large chicken and hog facilities are so horrific that outsiders are prohibited from entering and from recording them. Indeed, the stench and cries of the animals are too much for the average person.

7) See Waal's groundbreaking study, *Mama's Last Hug* 2019.

Syax Tali spent long hours toiling in the orchard, occasionally asking his wife to “pull the hose line” when he was spraying pesticide. He thought would be safe if his wife wore a raincoat, but gusts of wind caused her to swallow pesticide. Syax Tali too grew thin and began to have health problems. He lost his appetite, especially on days he used pesticides. Meanwhile, his wife’s health grew worse. On days after she “pulled the line” or washed Syax’s clothes after he used pesticides, she would feel weak and ill. Finally, just when Syax won the local persimmon championship in 2009, his wife suffered acute hepatitis from the pesticide and nearly died and lost her baby, so he decided to quit modern farming.

For several years, he tried alternative farming methods without avail. He wanted a method that would produce good crops and not threaten their health or the land. When he was about to give up, Cho Han-kyo,<sup>8)</sup> a Korean teacher of natural farming came to Taiwan. The local Pastor Lo encouraged Syax to meet Master Cho to study natural agriculture. Later, when Cho returned to Taiwan Syax took Master Cho’s courses on natural farming and receiving a Global Teacher Certificate in Korea (2017). Afterwards, he spent two years adapting KNF to his mountainside farmland, recalling some traditional plants used by his tribe. He also rediscovered some useful plants in his mountain forest. Following KNF, he gathers plants and other organic materials from the forest to culture strains and microorganisms for nutrients and other functions. He also raises chickens to produce not just eggs but also natural fertilizers for crops -- and start the cycle of natural farming on his farm.

After Syax Tali adapted natural farming to his farm, he introduced it to other tribal farmers, and he and some friends held an on-site workshop on tending a plum orchard. They deepened the tribal farmers’ grasp of natural agriculture by holding workshops on their farms. In all, he instructed 15 farmers in natural farming and encouraged them to discuss it together. Syax also was invited to teach agriculture online and later to teach natural agriculture in area schools. The students went on field trips to Natural Ecology Classroom at Syax’s Trinity Farm for hands-on learning. Two university professors, Yen Ai-ching and Lin Yih-Ren, arranged for Syax to access university resources and brought university students to experience his farm and try his methods.

In 2020 Syax Tali and two friends established "Millet Ark" to promote kindness to the land and unify the tribal farm economy. The three core members of the team included Syax Tali, Pagung Tomi, who revived Atayal millet farming in the Tianpu tribe, and Lin Yih-Ren, a professor at National Taiwan University of Arts.

---

8) Cho Han-kyo is the founder of KNF. He studied JNF in Japan, which he adjusted according to traditional Korean farming. KNF supports the biology of plant growth to increase nutrition and to reduce the need for pesticides or herbicides. It uses the nutrients contained in local seeds and indigenous microorganisms (IMO). He wrote a textbook: *Korean Natural Farming*: Cho and Koyama (1997).

Students at Syax Tali's Trinity Farm learn to interact with the environment with their whole body and to use their five senses to understand the wider world. In the course on microbes and microorganisms, Syax asks the students to feel the heat of the nutrient matrix after microbial fermentation with their bare feet. Syax Tali spreads this nutrient matrix on the chicken coop floor for the hens. When the hens peck at seeds and insects, etc., in the matrix, the microbes enter their body, which strengthens their stomachs and resistance to disease. Moreover, the microbes quickly break down chicken feces. Students use their noses to know that this is an odor-free chicken coop. Some students thrill to hold a cooing hen in their hands and feel its soft feathers with their fingers. Sitting inside the chicken coop, one is surrounded by the calm coos of the contented hens. This gentle cooing creates a soft, healing sound wave. Sensitive, mindful learning through the five senses on the farm can be moving and transformative. Much indigenous knowledge must be gained by walking, listening, touching, smelling, tasting, and hands-on labor in a process of experiential learning.<sup>9)</sup>

Is it true that forests are natural while farms are man-made? Syax Tali's land includes an orchard in the natural forest, and a natural forest is part of the operations of the farm. How so? Syax raises chickens on the farm without antibiotics, by using enzymes and medicinal herbs collected in the forest to strengthen the immune systems of his hens, and by fermenting concoctions with microorganisms collected from the bamboo forest for them to lay high-protein eggs. He uses such food from nature to raise healthy hens that lay top-quality eggs. The inspiration of this natural farming comes from nature herself.

A challenge to alternative farming is how to deal with insects and fungus. Some organic farmers try introducing predator species to eat the insect pests, but this linear approach can have ecological side effects. On Trinity Farm, Syax Tali practices ecological circular agriculture,<sup>10)</sup> which reflects deeper cycles and processes of nature. According to Syax, many of today's insect pests, fungal pests, and bacterial infestations are related to the overuse of pesticides in conventional farming, which leads to resistant mutations. By the ecological principle of mutual resistance, such pests and infestations in natural ecosystems are held in check through natural balance, or "check and balance." Even though there are insect nibbles on the leaves of Syax's plants, this doesn't affect their quality. More deeply, the nibbles remind us of a co-eating idea, for the insects and larvae also provide food for the plants. Our food, if grown and handled in an ecologically mindful way, is the product of such symbiosis. In nature, one the various creatures provide services and gifts to each other, and Syax seeks such services and gifts to apply in his natural farming. Since humanity is a part of nature, by understanding this truth, one may understand the

---

9) Experiential knowledge is essential to human growth and development. See Kolb (2014).

10) On ecological circular agriculture, see Helgason, Kristinn Sv, et al. 2021.

path to human survival.

Syax Tali's Trinity farm is nestled in an ecologically rich mountainside setting with a stream and abundant plants and animals. It is profoundly moving to pause and observe many locations on the farm-- to absorb the sights, the play of shadow and sunlight through the branches and leaves, the sounds, the chirps of insects and birds, the gurgling of the stream, the wind in the leaves, and the smells, particularly of the plants. To witness Syax-- and his wife and children-- at work, rooting out IMO in the bamboo forest, fermenting concoctions for the livestock and family, or gently handling their hens, preparing his garden beds, is to see humanity at work in harmony with the surrounding ecosystem, regeneratively enriching the other species while raising plants and animals for human consumption. I saw a member of our group meditating on the forest and gurgling stream there, ecological scientist David Manuel-Navarrete.<sup>11)</sup> He calmly said he appreciated the ecological richness of this farm in nature, with its great variety and abundance of life. He had seen few such precious ecological sites in his experience as an ecological scientist. Like me, he admired Syax Tali's efforts to farm in step with the cycles of nature, creating a real sense of harmony and oneness with nature.

### **Transcending Anthropocentrism and Supporting Natural and Indigenous Farming**

The Classical Daoism of Laozi and Zhuangzi provide conceptual resources for transcending anthropocentrism and supporting the ethical practices of natural and indigenous farming.<sup>12)</sup> The fact that natural and indigenous farmers raise crops and livestock while practicing noninterference (*wuwei* 無為) and working with local ecosystems. As the *Laozi* and *Zhuangzi* suggest, this life approach involves identifying with nature (*tian* 天) even as one lives as a human. *Laozi*, chapter 1, speaks of embracing at once the inchoate origin and the myriad differentiations (*jiao* 徼). One experiences *Dao* 道 by freeing oneself of intentions. When one turns back to the myriad things, one contextualizes them in *Dao*—thus realizing of the fertility of the origin to give rise to heaven, earth, and the myriad things--which eventually decline and return (*fan* 反) to the origin. In this way, one realizes their “mystic unity” (*xuantong*).

Besides Laozi's small utopian state, which is a farm community (Chapter 80), the *Laozi* also speaks of small farms. Chapter 46, reads:

When the world is governed according to *Tao*,  
Horses are raised to work *on the farm*.  
When the world is not governed according to *Tao*,  
Horses and wapons are produced for the frontier.

---

11) Professor of ecological sciences at the School of Sustainability, Arizona State University. He also runs a research station in the Amazon region of Ecuador.

12) Drawing on emotivist ethical theory, Karyn Lai (2013) shows how Zhuangzi's discussion on “this” and “that” in chapter 2 (Watson 1968, 39-40), opens the way to persuading Western dyed-in-the-wool anthropocentric environmental thinkers to think of other considerations and reassess the validity of their assumptions.

No crime is greater than that of ambition.  
No misfortune is greater than that of discontentment.  
No fault is greater than that of conquering.  
Therefore, to know contentment through contentment  
Is to always have enough. (Italics added. Chang 1975, 127)

Laozi regards farming as a basic human pursuit in nature, to be conducted in step with natural cycles and processes. Such a farming life would conduce to simplicity and contentment.<sup>13)</sup> As Chapter 53 reads, “That is the great Way... a very level road....

But unfortunately men like to take circuitous paths.  
Thus, the palaces are extremely elegant,  
But the *people's farms* are extremely desolate,  
And there is no grain reserved in the storehouses.  
That rulers wear expensive garments, carry fine swords,  
Sate themselves with food and drink,  
And possess inordinate riches and precious things,  
This is the greatest robbery,  
And is indeed against the great Way. (Italics added. Chang 1975, 146).<sup>14)</sup>

### Laozi's Values

*Laozi* chapter 67 presents Laozi's personal values:

There are three essentials (lit. treasures) I value and maintain.  
One is compassion (*ci* 慈),  
Another is renunciation (thrift; *jian* 儉),  
The third is never longing to be first in the world (humility).<sup>15)</sup>  
One who is compassionate is able to be brave.  
One who renounces is able to broaden one's self.  
One who never dares to be first in the world,  
Is able to fully develop one's gifts.  
Nowadays, people long to be brave,  
But they are not compassionate.  
They wish to broaden their selves,  
But they do not renounce.  
They wish to full develop their talents,  
But they long to be first in the world.  
Through compassion, one wins in war.  
And is protected in self-defense.

---

13) Thoreau offers similar reflections on the economy of living in *Walden Pond; or Life in the Woods* (2008; originally 1854).

14) This chapter anticipates the way of humanity that is introduced in *Laozi* ch. 77, discussed below. It also recalls Thomas Gray's *Elegy Written in a Country Church-yard* (1751), collected in Tovey 1914.

15) Humility. See *Laozi*, chapter 59.

Such a person is saved by heaven (nature).

Being compassionate, one is taken care of well. (Adapted from Chang 1975, 179-80)

Laozi's three treasures present three aspects of Daoist virtue or *de* 德. Ames and Hall remark, one's renunciation "reflects... [one's] respect for the integrity of things." One's never longing to be first in the world is one's unwillingness to trample "the creative possibilities of... others any more than oneself.... It is because I practice noninterference that other things abide me leading the way." By practicing renunciation and not longing to be first, one "accepts other things on their own terms" (Ames and Hall 2003, 184; slightly modified). Compassion expresses one's sense of identification with the world and others, and is manifested in sensitive care for others-- and thus oneself. One's compassion spawns one's bravery, one's courage to assist others, as the tigress springs to protect her cubs. Another element of renunciation is that one practices sustainability through one's non-intentional action.

#### **Reverse is the Movement of *Dao*, the Way of Nature is Rebalances**

Two main Daoist ideas resonate with natural farming. First, reversal (*fan* 反), the return movement of *dao*, and second, the way of nature rebalances the necessities of survival, in contrast with the human way of unbalancing. As to reversal, *Laozi*, chapter 40, reads:

Reverse is the movement of *Tao*.

Yielding is the action of *Tao*.

Ten thousand things in the universe are created from being.

Being is created from non-being. (Chang 1975, 112)

Paradigmatically, reversal takes place as life forms pass away, break down, decompose, and their elements return to nature-- to be refitted in new life forms. Laozi stresses this process, which renews the cycles of nature, keeping them fertile and productive. Still, you might ask "How does something come from nothing?" Laozi's non-being is not void. It includes original *qi* (*yuanqi*) and yin and yang, which interact and reach thresholds to matter (*wuxing*) and life forms (*wanwu*) emerge. With respect to living things,<sup>16</sup> the *Zhuangzi* (Ch. 18; Watson 1968, 195-96) and *Liezi* (Ch. 1; Graham 1990, 21-22) propose that non-being also includes ovules or germs (*ji* 機) that combine and spawn new life. This line of thinking is consistent with "regenerative" natural farming that enhances the organic content of the soil.

---

16) The word 'wu'物 (thing) in the expression 'wanwu' 萬物 (ten thousand things, myriad things) has the cow 'niu'牛 radical, suggesting that 'wu' originally referred to living creatures or possibly suggested that all objects were animate, at least in the sense of bearing some force or conatus and a beginning and end to their existence.

As to the rebalancing of nature, *Laozi* Chapter 77 contrasts the natural way of unfolding and sharing is contrasted with the grasping “human” way of extracting and exploiting.

The course of nature is similar to the curve of a bow.  
The top is pulled down,  
The bottom is brought up.  
The overfull is reduced,  
And the deficient is supplemented.

The course of nature is to reduce what is overfull,  
And supplement what is deficient.  
The course of man is to reduce what is deficient  
And supplement what is overfull.

Who can supplement the overfull for the people of the world?  
Only the person of *Dao* can do it.

As to the wise, work is done and no one depends on it.  
Achievements are made, but no one claims credit.  
Are they not free of wishing to display their excellence?  
(Chang 1975, 201, slightly modified)

How to understand the claim that the human way is to reduce what is deficient and supplement what is already overfull? Laozi’s claim is based on his grasp of history and observations of the rich and powerful preying on the poor and weak (Cf. *Laozi* ch. 53). Karl Marx made similar observations of the tendency of the rich and powerful to consolidate wealth and power at the expense of others in socio-economic history (Roberts 2017).<sup>17)</sup> For more recent examples, in Western economies of the 20<sup>th</sup> century, many local family businesses were consolidated into regional, then national, and finally international businesses. Such consolidations were often facilitated by economic recessions and depressions, as well as natural disasters, in a process called “disaster capitalism.” Family farms were also consolidated into medium-scale farms and seem destined to be consolidated in large, industrial-scale farms. In recent decades, global corporate interests have bought land in undeveloped regions.

Is Laozi’s view falsified by Darwin’s theory of survival of the fittest. The notion of the strong preying on the weak is about predators hunting the weakest prey—the youngest, oldest, sickliest, or injured.<sup>18)</sup> It is not about a predator species of strong

---

17) Roberts’ study, which unveils metaphors of Marx’s thought in Dante’s *Inferno*, is suggestive here, with chapters on “Capitalist Exploitation as Force Contrary to Nature,” and “Treachery and the Necessity of Expropriation.”

18) Hence, the reintroduction of wolves into Yellowstone Park has led to a strengthening of the prey species.

individuals directly dominating prey species of weaker animals. The competition is not so much about direct confrontation as competitiveness in ecological niches, like business competitiveness in market niches. The modern Darwinian view is enhanced by ecological understanding, the new realization is that mature ecosystems have balanced food chains. Moreover, symbiotic relationships arise that enhance the competitive advantage of the species and the balance and harmony of the food chain. Daoists as well as Buddhists stress the equilibrium of balanced food chains in what we now term ecosystems.

In *Finding the Mother Tree*, Suzanne Simard (2021) discovered that in forests where trees of diverse species and ages grow and interact, they benefit each other. Notably, through the medium of various fungus species in the tree root systems, the old trees with surplus may share minerals and nutrients, even water and chlorophyll, with young trees which lack sunlight and have short roots or with trees which lack nutrients and minerals. Her finding debunked the forestry truisms that forest tree species are in Darwinian competition and, thus, for commercial forests it is best to raise single-species tracts-- to be cut and replaced by new stands of same-species trees, raised on chemical fertilizers and pesticides. The natural succession of forests has also been poorly understood (Thoreau 2021).<sup>19)</sup> Simard observed that young trees growing in mixed ecosystems with other tree species, wild plants, and wildlife grow better than trees in clean cut single-species environments dependent on chemical fertilizers.<sup>20)</sup>

For his part, Laozi witnessed the rising “human” way with the increasing of royal and noble property, organization, and power, with systems of taxation, rent, and conscription-- siphoning off the wealth and labor of the general population for the elite. These examples show ways of human life that are consistent with nature (nomadic and village life) and in contrast with the way of nature (civilized and modern life), respectively. These examples illustrate how humans may be “of nature” but “alienated from nature” in thought and practice. Indeed, while such people may think they are living apart from nature, the fact remains that their existence depends on the space, the climate, the environment, the ecosystems, the sustenance, the very land, provided by nature.

While the Daoists stress this polarity between the unfolding, sharing of nature and the greedy, extractive approach of humanity, Mozi 墨子 and some early Confucians also stress restraining “human” wants and desires and working with nature by practicing conservation. For example, Mozi advocates addressing local problems, including ecological problems, from an all-under-heaven, global perspective, with his

---

19) Regarding successions of forests, Thoreau took a longitudinal view of decades, which is no longer possible nowadays with the narrow one- or two-year window of research grants.

20) Simard and her publications and lectures are making an impact on forestry and related fields, not to mention the public imagination. She has been interviewed live on National Public Radio (NPR) at least four times.

teaching of “procuring benefits for the world and eliminating its calamities” (Lee 2021, 109-110). Also, since his teaching of impartial regard (*jian'ai* 兼愛) is not explicitly restricted to human beings, its scope can be extended to other species and even the environment in step with the widening of human moral awareness (K. Thompson 2014a). Mencius 孟子 and Xunzi 荀子 both advocate sustainable practices in farming, forestry, and other productive activities, in step with natural processes--with an eye to assisting in the processes of heaven and earth (Wee 2009, Duperon 2017).

### **Zhu Xi's Neo-Confucianism as cultivating affinity with nature**

Drawing on Daoist strands, Zhu Xi's philosophy of *li* and *qi* forms a rich tapestry which conveys the flow of human existence and the evolving forms of life in nature. Zhuangzi identified the fundamental *li* as *tianli* 天理 (natural patterns) that interfuse and structure nature and natural phenomena. He tells how the experienced butcher intuits the patterns of the tendons and sinews when cutting a side of beef. Zhu Xi traces these patterns from cycles and modes of relationship and interaction to rising complexities of formation, as illustrated in Zhou Dunyi's (周敦頤, 1017-1073) *Explanation of the Diagram of the Supreme Polarity* (Taijitu 太極圖). This *Diagram*, which Zhu Xi studied carefully, illustrates this creative process from the primal stage of “free of polarity yet supreme polarity” (無極而太極) which gives rise to yin and yang, to the five phases (五行), heaven and earth, and the myriad things. It is with the five phases that phenomena begin to have their characteristic interactive natures (*xing* 性) in increasingly complex forms. Interestingly, the *Diagram* also served as a mantra for Daoist self-cultivation, such as meditation, and illustrates the unity of self with world. Naturally, this unity of self with world implies the age-old Chinese sense of the unity of nature with humanity (天人合一) sustaining what Prof. Tu Wei-ming 杜維明 calls the stance of “anthropocosmism.”

Zhu Xi also wrote *A Treatise on Humanity* (仁說) in which he identifies *ren* with the cosmic impulse to foster production and reproduction which produces the biosphere and animates the world. Zhu Xi further correlates the basic virtues and emotions of Confucianism with the basic categories of cosmic creativity in the *Book of Change*. On this basis, he argues for the naturalness of care and warm feelings among people and even gentleness toward other creatures. Love for Zhu Xi is a fundamental creative force in nature-- and the virtue of humaneness yields a harmony-engendering ethics of love. In supporting his position, Zhu Xi cited earlier generations of Neo-Confucian masters, such as Zhou Dunyi who refused to cut the grass outside his window, for he felt the same feelings as the grass, and Zhang Zai 張載 (1020-1077) who felt the same joy as that expressed the brays of a donkey. These Confucian masters all were sensitive observers of nature and natural phenomena. Zhu Xi especially liked Zhang Zai's poetic celebration of *Ren* in his poetic masterpiece *Western Inscription* (Ximing 西銘) in which he self-identifies as the offspring of heaven and earth as his father and mother and feels intimately at

home in their midst. From this position, he feels at one with humanity as his brothers and sisters and with all creatures as his companions. After a series of ethical pronouncements, including care for the elderly and orphans, he concludes with “In life I follow and serve [Heaven and Earth]; In death I will be at peace,” expressing his sense of identity with nature and the patterns of nature, a sense which Zhu Xi felt. Zhu Xi moreover was an avid hiker and mountain climber who explored nature and practiced a sort of ecology in line with ancient fengshui. He and several friends explored and interacted with sites in the stunning topography of the Wuyi Mountains quite like acupuncturists explore and work the human body (Chen 2024).

In recent years, scholars Roger Ames (2023, 2024) and Jeremy Lent (2017, 2021) have been exploring the vitality of these strands of Chinese philosophy. Ames argues that Chinese philosophy springs from a fundamental art of life perspective that he terms “zoetology” while Lent argues that Chinese philosophy, especially Daoism and Neo-Confucianism, is attuned to the vibrations and resonances of nature and opens windows to appreciating life in nature in a way that reductive science cannot register. Following Joseph Needham, they both argue that this Chinese philosophy anticipates recent developments in biological, evolutionary, and environmental science. The validity of this approach is ratified by Mark Solms’ findings about the primal and original role of the emotions in the formation of awareness in animals and the rise of language and thought in humans (Solms 2021). The importance of this approach is multifold. As to the crises of the environment, climate, and mass extinctions, this approach is important for offering a new perspective on humanity’s relationship with nature. That is, it reveals and diagnoses the alienation from self and nature that is bred by reductive science, which unleashes destructive exploitation of nature for human ends. It opens the emotions, mind, and spirit to appreciate the integrity and value of ecosystems and other species. It reminds us that our survival and flourishing will depend on their survival and flourishing.

In Confucianism, the term *cheng* 誠 (sincerely, authenticity, creativity) signifies the fully realized virtue of an exemplary person or worthy who co-cultivates their integrity, sensitivity, resonance, attunement, and identification with their human social and natural ecological settings. He or she is not just sincere in word but true to their character that sustains truth-telling or speaking and acting in good faith. Jeremy Lent suggests applying the term *Cheng* to signify fully realized ecosystems characterized by harmony supported by symbiotic relationships and balanced food chains (Lent 2021). Humanity should dedicate itself to contributing to the resilience of vital ecosystems not in human design or perspective but as the species in the ecosystem work out their arrangements. The human footprints everywhere need to be reduced and softened, but that is the topic for another discussion.

## Sources

- Ames, Roger. 2024. *Living Chinese Philosophy: Zoetology as First Philosophy (Chinese Philosophy & Culture)* Albany: SUNY Press.
- 2023, "'Zoetology': A New Name for an Old Way of Thinking." *Royal Institute of Philosophy Supplements* Volume 93: Expanding Horizons , May, pp. 81 - 98  
DOI: <https://doi.org/10.1017/S1358246123000012>  
Podcast: <https://www.youtube.com/watch?v=N4c2meBp-1k>
- Ames, Roger and David Hall, trans. 2003. *Dao De Jing: 'Making this Life Significant' A philosophical translation*. New York: Ballantine Books.
- Arcuri, Federico. 2023. *Taiwanese Indigenous People and Food Sovereignty: Exploring Cases of Resistance to Neo-Liberal Agri-Food by Taiwanese Indigenous Communities*. Leiden University, International Studies, BA Thesis, June 9, 2023. (Contact me for copy.)
- Buss, Wolfram, Yeates, Kirsty, Rohling, Eelco J., Borevitz, Justin. 2021. Enhancing natural cycles in agro-ecosystems to boost plant carbon capture and soil storage. *Oxford Open Climate Change* 1, no. 1: kgab006 <https://doi.org/10.1038/s41586-020-3010-5>
- Callicott, Baird. 1987. *Companion to A Sand County Almanac: Interpretive and critical Essays*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Chang, Chung-yuan. 1975. *Tao: A New Way of Thinking: A Translation of the Tao Te Ching with an Introduction and Commentaries*. New York: Harper Torchbook.
- 1969. *Original Teachings of Ch'an Buddhism*. New York: Vintage Books (Random House).
- 1963. *Creativity and Taoism*. New York: Julien Press.
- Chen, Y. 2024. "Through the Lens of Fengshui: Zhu Xi's Deep Connection with the Wuyi Mountains." *Monumenta Serica* vol. 72, issue 1: 42-82.  
<https://doi.org/10.1080/02549948.2024.2335814>
- Cho, Han-kyu and Atushi Koyama. 1997. *Korean Natural Farming: Indigenous Microorganisms and Vital Power of Crop/Livestock*. Seoul: Korean Natural Farming. (This book is difficult to obtain, but here is a possible download from the Net:  
<https://masterpdf.pro/download/4713886-korean-natural-farming.>)
- Donovan, Trevor, 2021, "Fire and Form: First Nation Eco-Georgic Practices in "Borri is Fire Waru is Fire" by Lionel Fogarty." In Charles Travis & Vittorio Vantention eds. *Narratives in the Anthropocene. Lago, Italy: IL Sileno Edizioni* (Dec. 2021): 9-32.  
*Open access publication.*  
<http://www.ilsileno.it/geographiesoftheanthropocene/e-book-releases/narratives-in-the-anthropocene-era/>
- Duperon, Matthew. 2017. "Solving for the Triad: Xunzi and Wendel Berry on Sustainable Agriculture as Environmental Practice." *Philosophy East and West* Vol. 67, Issue 2 (June): 380-98.
- Elhacham, Emily, Ben-Uri, Liad, Grozovski, Jonathan, Bar-On, Yinon M., & Milo, Ron. 2020. Global human-made mass exceeds all living biomass. *Nature* 588: 442-444.  
<https://doi.org/10.1038/s41586-020-3010-5>
- Helgason, Kristinn Sv., Kenneth Iversen. and Alex Julca. 2021. "UN/DESA Policy Brief #105: Circular agriculture for sustainable rural development" (May 21, 2021).
- Hogan, John T. 2020. *The Tragedy of the Athenian Ideal in Thucydides and Plato*. Lanham, Boulder, New York, London: Lexington Books.

- Graham, A.C. trans. 1990. 1960; *The Book of Lieh Tzu*. New York: Columbia University Press Morningside Edition.
- Holt, Don. 1997. "Leaving the Family Farm." In C. Tibbetts and A. Tibbetts ed. *Strategies: A Rhetoric and Reader, with Handbook, 5th edition*. New York: Longman, pp. 210-15.
- Howland, Jacob. 2018. *Glaucon's Fate: History, Myth, and Character in Plato's Republic*. Philadelphia: Paul Dry Books.
- Joyard, Jacques. 2025. Distribution of Biomass on the Planet. *Encyclopedia of the Environment*. Academie des Sciences, Institut de France. <https://www.encyclopedie-environnement.org/en/life/distribution-biomass-planet/>
- Kolb, D. A. 2014. *Experiential Learning: Experience as the Source of Learning and Development*. New Jersey: FT Press.
- Lai, Karyn. 2013. "Environmental Concern: Can Humans Avoid Being Partial? Epistemological Awareness in the Zhuangzi." In Meinert Carmen, ed. *Nature, Environment and Culture in East Asia: The Challenge of Climate Change*, Brill, Leiden, The Netherlands: 69-82. <http://www.brill.com/nature-environment-and-culture-east-asia>
- Lau, D.C. 1984, 1970. *Mencius*, 2 volumes. Hong Kong: The Chinese University Press.
- Lau, D.C. trans. 1982. *Tao Te Ching*. Hong Kong: The Chinese University Press.
- Lee, Hsien-chung . 2021. "Considering the Past from the Present: On Mohist Thought and Its Modern Transformation." *Journal of Chinese Humanities* Vol. 7: 79-111.
- Lent, Jeremy. 2021. *The Web of Meaning: Integrating Science and Traditional Wisdom to Find Our Place in the Universe*. Gabriola Island, B.C.: New Society Publishers.
- Lent, Jeremy. 2017. *The Patterning Instinct: A Cultural History of Humanity's Search for Meaning*. Amhurst: Prometheus.
- Leopold, Aldo. 1949. *A Sand County Almanac: And Sketches Here and There*. Oxford: Oxford University Press.
- Lin, Yih-Ren, Pagung Tomi, Hsinya Huang, Chia-Hua Lin, Ysanne Chen, 2020. "Situating Indigenous Resilience: Climate Change and Tayal's "Millet Ark" Action in Taiwan." *Sustainability* (21 December 2020). <https://www.mdpi.com/2071-1050/12/24/10676>  
(Link to Special Issue Indigenous Resilience and Indigenous Knowledge Systems in the context of Climate Change.)
- Lin Yih-Ren 林益仁 and Ya-hsin 雅信. With Feng 楓 (Chen Mei-chun 陳美君) and Yen Ai-ching 顏愛靜. Forthcoming. "The Foolish Farmer Syax Tali's Trinity Farm and the 'Millet Ark' Action Team" (傻瓜農夫夏禾 . 達利的三一農場與「小米方舟」行動). (In Chinese. English translation available). Forthcoming in journal of the Institute of Ethnology, Academia Sinica, Nangang (Taipei).
- Needham, Joseph. 1956. *Science and Civilisation in China. Volume 2: History of Scientific Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Plato. 1963, 2nd printing with corrections. Republic. In Edith Hamilton & Huntington Cairns eds. *The Collected Dialogues of Plato, including the letters*. Princeton: Princeton University Press, 575-845.
- Ready, Rohini. 2011. *Cho's Global Natural Farming*. Bangalore: SARRA.
- Roberts, William Clare. 2017. *Marx's Inferno: The Political Theory of Capital*. Princeton: Princeton University Press.
- Petrilakova, Denisa, 2017. *Sustainability of Agricultural Production in Taiwan*, ICU. Masters Thesis. Tsai Chung-ming, advisor. National Chungchi University. May 2017.
- Ritchie, Hannah, and Roser, Max. 2019. Half of the world's habitable land is used for

- agriculture. Published online by OurWorldinData.org.  
'<https://ourworldindata.org/global-land-for-agriculture>'
- Roosemalen, Aadrian von. 2019. "English excerpts from Han-kyo Cho's *Korean Natural Farming Handbook*." Netherlands, blog post:  
<https://permies.com/t/119001/English-excerpts-Han-Kyu-Cho>
- Satler, F. and E. von Wistenhausen. 2014. *Growing Biodynamic Crops: Sowing, cultivation, and rotation*. Stuttgart: Floris Books.
- Schreefel, L., et al. 2020. "Regenerative Agriculture - the Soil is the Base." *Global Food Security* Vol. 26 (September 2020): 100404.
- Sher, Alam, Li, Hongxing, ullah, Aman, Hamid, Yasir, Nasir, Bukhtawer, Zhang, Juwang. 2024. Importance of Regenerative Agriculture: Climate, Soil Health, Biodiversity, and Its Socioecological Impact. *Discover Sustainability* 5, article no. 462.  
<https://link.springer.com/article/10.1007/s43621-024-00662-z>
- Simard, Suzanne. 2021. *Finding the Mother Tree: Uncovering the Wisdom and Intelligence of the Forest*. New York: Vintage Books.
- Smith, Mitch, and Katrin Einhorn. 2024. "Iowa Fertilizer Spill Kills Nearly All Fish Across Sixty-Mile Stretch of Rivers." *New York Times*. 31 March 2024.
- Solms, Mark. 2021. *The Hidden Spring: A Journey to the Source of Consciousness*. New York: W.W. Norton & Company.
- Stein, Theo. media contact. 2023. "Greenhouse Gases Continue to Increase Rapidly in 2022: 'Carbon dioxide, methane, and nitrous oxide rise further into uncharted levels.'" Report of the National Oceanic and Atmospheric Administration, April 5, 2023. (stein.theo@noaa.gov, (303) 819-7409).
- Thompson, Kirill. 2020. "Agrarianism, Way to Sustainability and Resilience." *Encyclopedia of the UN Sustainable Development Goals. Life on Land*. Cham: Springer.
- Thompson, Kirill. 2019-2020. "Philosophy of Food: Daoist Perspectives." *The Management Journal* (The International Institute of Management, Hong Kong), 34 (2019-2020): 73-77."  
[https://drive.google.com/file/d/17OB8Uxk7vvaXhp49M7acPEg\\_URjuVSxy/view?usp=drivesdk](https://drive.google.com/file/d/17OB8Uxk7vvaXhp49M7acPEg_URjuVSxy/view?usp=drivesdk)
- Thompson, Kirill O. 2023. "Grassroots Regenerative Agriculture: Lessons from an Indigenous farmer in Taiwan." Paper presented at a conference of APSAFE on regenerative agriculture, hosted by Nanzai University, Nagoya, Japan in March 2023. Access link:  
[https://www.researchgate.net/publication/370081655\\_Grassroots\\_Regenerative\\_Agriculture\\_Lessons\\_from\\_an\\_Indigenous\\_Farmer\\_in\\_Taiwan](https://www.researchgate.net/publication/370081655_Grassroots_Regenerative_Agriculture_Lessons_from_an_Indigenous_Farmer_in_Taiwan)
- 2020. "Agrarianism, Way to Sustainability and Resilience." *Encyclopedia of the UN Sustainable Development Goals. Life on Land*. Cham: Springer.
- 2019-20. "Philosophy of Food: Daoist Perspectives." *The Management Journal* (The International Institute of Management, Hong Kong), 34 (2019-2020): 73-77."
- 2014a. "Mozi's Teaching of Jianai (Impartial Regard): A Lesson for the 21st Century?" *Philosophy East and West* Volume 64, No. 4 (October): 838-55.
- 2014b. "Agrarianism and the Ethics of Eating." Paul B. Thompson and David M. Kaplan, eds. *Encyclopedia of Food and Agricultural Ethics*. Cham: Springer.
- Thompson, Paul B. 2016. *The Spirit of the Soil: Agriculture and the Environmental Ethics*, 2nd edition. London: Routledge.
- Thoreau, Henry David. 2012. *The Succession of Forest Trees*. Calgary: Theophania Publishing. This work is widely accessible online.

- M. Rossi ed. 2008. *Walden, Civil Disobedience, and Other Writings*. (Norton Critical Readers). New York: W.W. Norton Co.
- 1996. B. P. Dean (Editor), A. Rorer (Illustrator), R. Richardson (Introduction), P. Nabham (Foreword). *Faith in a Seed and other Late Natural History Writings*, Washington, D.C.: Island Press.
- Tien, Hanqin et al. 2020. "A Comprehensive Quantification of Nitrous Oxide Sources and Sinks." *Nature*, Vol. 586: 248-56.
- Tovey, D.D., editor. 1914. *Gray's English Poems: Original and Translated from the Norse and Welsh*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Waal, Frans De. 2019. *Mama's Last Hug: Animal Emotions and What They Tell Us about Ourselves*. New York & London: W.W. Norton & Company.
- Video report. "The miracle chickens of the Foolish Farmer atop a high mountain." *Taiwan True, Good, and Beautiful program series*  
<https://www.youtube.com/watch?v=FmCm96aZH-Y>
- Watson, Burton. 1968. *The Complete Works of Chuang Tzu*. New York: Columbia University Press.
- Wee, Cecilia. 2009. "Mencius and the Natural Environment." *Environmental Ethics*. Vol. 3, Issue 4 (Winter): 359-374.
- Yen, Irene, An-Jia Ro, Watan Taru, and Yin-An Chen, 2009, "Natural Farming and the Development of Indigenous Community - A Case Study in Shi-Lei Community, Jianshih Township, Hsinchu County, Taiwan." Presented at 2009 KAEA-REST International Conference (July 2009). Link to paper: [https://www.researchgate.net/publication/236835082\\_Natural\\_Farming\\_and\\_the\\_Development\\_of\\_Indigenous\\_Community\\_-\\_A\\_Case\\_Study\\_in\\_Shi-Lei\\_Community\\_Jianshih\\_Township\\_Hsinchu\\_County\\_Taiwan](https://www.researchgate.net/publication/236835082_Natural_Farming_and_the_Development_of_Indigenous_Community_-_A_Case_Study_in_Shi-Lei_Community_Jianshih_Township_Hsinchu_County_Taiwan)
- Yang, Yi, Tilman, David, et al. 2024. Climate change exacerbates the environmental impacts of agriculture. *Science* 385, no. 5714. DOI: 10.1126/science.adn3747



**‘Own-country-first’ principle and populism as social pathologies:  
Revisiting Erich Fromm and the unique tradition of the critical theory**

**Takeshi Deguchi**  
(The University of Tokyo)

This presentation aims to highlight the aggressive and destructive nature of recent populist movements, which have become a major social phenomena worldwide. In the European context, the candidate for the French National Rally (Marine Le Pen) won the first round of the 2017 presidential election and subsequently achieved a substantial triumph over the incumbent party in the 2024 European Parliament elections. In the 2025 parliamentary elections, the Alternative for Germany (AfD) party secured first place in all regions of the former East Germany. Donald Trump won decisive victory in the 2024 US presidential election, defying the predictions of the mainstream media to begin his second term in office. In Japan, there is evidence of the growing influence of candidates from, or backed by, the so-called ‘populist’ parties in both national and gubernatorial elections.

The populist forces are characterised by their common ideology of ‘own-country-first’ principle (nationalism) and anti-immigration policies. Along with the rising trend of fanatical populism, xenophobia and racism in Western countries are increasing, which occasionally lead to violent incidents and terrorism. Therefore, recent populist trends are interpreted as a revival of so-called ‘old authoritarianism’, often compared with totalitarianism and Nazism in the 20th century. This presentation seeks to offer insight into the characteristics of populism observed in Western countries by introducing the social psychological theory of Erich Fromm, who pioneered the research on ‘authoritarianism’ in the first generation of the Frankfurt School. However, I will focus on Fromm’s concept of ‘narcissism’ rather than authoritarianism, as I believe that the recent populism wave is different from the totalitarianism and Nazism of the 20th century.

This presentation is divided into four sections. First, I will examine the concept of the authoritarian character that Fromm developed in his early works, explaining the socio-psychological dynamics that gave rise to Nazism in the early 20th century. Second, to provide a more comprehensive analysis, it is necessary to shift the focus from the real world to the intellectual history of the Frankfurt School. Then, I will clarify the reason why Fromm’s significance has not been properly appreciated in the history of the Frankfurt School and reevaluate his social psychology as a concept that opens up new possibilities for critical theory. Third, by analysing the mechanisms behind the rise of recent populism, I will argue that recent populist movements are underpinned by the dynamics of narcissism rather than authoritarianism as Fromm proposed. Fourth, I will demonstrate the relevance of Fromm’s later philosophy of life as a critical theory against the backdrop of the

current post-human materialist and realist trends in sociology and anthropology.

### 1. Critique of authoritarianism and Fromm's early works

Fromm was a founding member (the first generation) of the Frankfurt School. This group of intellectuals met at the Institute for Social Research, University of Frankfurt in the 1930s. Max Horkheimer, the director of the institute, developed a distinctive social philosophy known as the 'critical theory'. This philosophy was promoted by the institute to provide interdisciplinary research on late capitalist society. According to Horkheimer, critical theory sought to carry out social criticism in collaboration with the empirical sciences (sociology, economics, psychology, and history). Fromm played a key role in this project as a social psychologist specialising in psychoanalysis (analytical social psychology). Fromm's contributions significantly influenced the school's early research on authoritarianism, including the study of *Authority and Family (Autorität und Familie)* and Adorno's *Authoritarian Personality*.

Interdisciplinary research on authority and family led by Horkheimer in the 1930s sought to explain why revolutionary movements did not emerge, even when capitalist societies were in crisis. Fromm attempted to elucidate the following contradictory psychological dynamics: while individuals are autonomous at the conscious level, they are subordinate to authority at the unconscious level. To shed light on the psychological underpinnings of the master-slave relationship, Fromm explored Sigmund Freud's concepts of the 'Oedipus complex' and the formation of the 'superego'.

The Oedipus complex refers to a male child's desire for sexual involvement with his mother. However, during the developmental process, the intervention of a patriarchal father disrupts the mother-child relationship and restrains the child's incestuous desires towards its mother. Faced with the overwhelming power of the father, the child is haunted by the threat of being castrated as a punishment for his desires. The only way in which the child can overcome this fear is to identify with and internalise the father figure. Psychoanalysis refers to this internalised father figure as the superego.

Fromm refers to an internal domination-submission structure with the superego as the 'authoritarian (sadistic) and masochistic character'. To overcome their feelings of anxiety, people with this trait may seek to identify with and submit themselves to figures of authority. Simultaneously, they tend to dominate others, occasionally showing cruelty or mercy towards weaker individuals or those in need of protection. This creates a psychological dynamic compatible with a dictatorial and hierarchical order of dominance.

Fromm extended Freud's psychoanalytic theory of the Oedipus complex and the formation of the superego in a sociological context in two ways. First, Fromm did not consider the father and the family as institutions isolated from society but rather as 'social-psychological agents' that mediate the structure of social domination-submission into the mechanisms of the inner child within the individual.

In other words, the superego represents not only the father of the child in the family but also the authority of society. Second, voluntary obedience to authority is achieved through the maintenance of its effects by social structures throughout adulthood rather than the formation of the superego in childhood.

To explain populism as it manifests in contemporary Western societies, it is crucial to emphasise the second point. Fromm's analysis reveals that for the psychological dynamics of domination and submission to work, authoritarian structures must be maintained in society. The classical psychological dynamics of domination and submission do not apply to these countries and the middle class in the same manner, as the authoritarian structures that maintain them no longer exist in contemporary Western countries. Fromm's theory of narcissism can be considered as an attempt to overcome this theoretical challenge. Unfortunately, Fromm's promising analytical social psychology was lost in the history of the Frankfurt School due to two theoretical shifts in critical theory. This study critically examines these two shifts to uncover Fromm's legacy.

## 2. Theoretical turn in critical theory and Erich Fromm as a forgotten pioneer

As the war situation worsened, Horkheimer abandoned the interdisciplinary collaboration between social philosophy and empirical science and came to see the barbarism of the 20th century as the historical consequences of the 'domination of nature by enlightenment reason (instrumental reason)'. The concept of the Enlightenment is concretely understood as Weber's concept of 'rationalisation' or 'disenchantment of the world'. However, the process of rationalisation tends to reify nature to make it easier to manipulate, and it contains violence that exploits and oppresses nature. If reason, which is supposed to liberate us from domination, is itself barbaric, then the only way left is for the Enlightenment reason to reflect upon itself and render its own violence ineffective by recalling the oppressed nature in which the Enlightenment movement has been distorted throughout history. This historical-philosophical critique of Enlightenment movement is discussed in *Dialectic of Enlightenment*, and the shift from interdisciplinary empirical research to historical philosophy is known as the 'historical-philosophical turn' in critical theory.

*Dialectic of Enlightenment* is generally criticised for falling into two types of pitfalls. First, if reason is capable of liberating an individual or a society from barbarism but simultaneously leads to oppression and domination, it is evident that reason is caught in a performative contradiction. Second, the romantic notion of listening to nature's distorted voice significantly diminishes engagement with a constructive social critique.

By contrast, Jürgen Habermas, a representative of the second generation, broke out of the impasse into which *Dialectic of Enlightenment* had fallen by broadening the concept of reason. Furthermore, Habermas classified the reason that exploits and oppresses nature as 'instrumental reason' while arguing that human reason has another aspect, namely 'communicative reason', which operates at the intersubjective and not at the monological level. According to Habermas, human beings have the

capacity to reach a rational mutual consensus by developing their own arguments or critiquing others' views. The process is governed by the three universal criteria of validity, that is, truth, rightness, and sincerity, which ultimately lead to rational agreement. In his seminal work, *The Theory of Communicative Action*, Habermas developed a novel concept of communicative reason while critiquing the social pathology of late modernity characterised by 'the colonisation of the lifeworld by systems'.

The transition from historical–philosophical reflection on Enlightenment reason to the critical social theory based on communicative reason is known as the 'communicative turn'. Due to these two shifts, that is, the historical–philosophical and the communicative, Fromm's work has been neglected in the history of the Frankfurt School. Consequently, critical theory suffered two significant theoretical setbacks. First, by ignoring Fromm's reflections on psychological dynamics developed after he left the institute, it makes the fatal mistake of directly linking the 'authoritarian' populism of the 1930s to contemporary populism. Second, by accepting Habermas's intersubjective, language-centred communicative turn, the post-humanist perspective that humans and society are parts of nature is lost. Fromm initiated a new paradigm for analysing contemporary populism by proposing the concept of narcissism as a substitute for traditional authoritarianism. In his later years, he developed 'the philosophy of life', which criticises the destruction of life, and (re)defined sadism, narcissism, and necrophilia, opening up the possibility of a post-human critical theory. In the following section, Fromm's concept of narcissism is used to examine modern populism.

### 3. Contemporary populism and narcissism

In this section, I argue that contemporary populism can be explained not by the concept of old authoritarianism but rather by the emergence of a new narcissism. First, I will examine Fromm's *Escape from Freedom* to clarify the distinction between authoritarianism and narcissism. This is because this work contains both an analysis of authoritarian Nazism and a discussion of a narcissistic mass society. The prevailing consensus is that *Escape from Freedom* is an analysis of the psychological dynamics of submission to Nazism. While the primary focus of the analysis is the social psychology of Nazism, the theoretical paradigm is not purely authoritarianism but rather a transitional phase from authoritarianism to narcissism. To elaborate further, a re-examination of the analysis in *Escape from Freedom* highlights the differences between authoritarianism and narcissism.

Authoritarian rule is established through the following mechanism. Individuals living within a dictatorial power structure experience fear and anxiety. To overcome these feelings, they identify with a powerful ruler, submit to those who are stronger than them, and behave in a manner similar to that of the strong towards weaker individuals. However, in *Escape from Freedom*, the anxiety experienced by individuals does not stem from the threat of authoritarian power but from the isolation that comes with freedom. The title of the book, that is, *Escape from*

*Freedom* is a clear expression of this psychological dynamic.

In *Authority and Family*, a seminal work analysing Nazism in the 1930s, anxiety is traced to its origins in power. By contrast, in *Escape from Freedom*, a seminal 1940s text on the intricacies of American consumerism, the same anxiety is attributed to a different driving force: freedom. In psychoanalytic terms, the anxiety experienced by individuals during the 1930s can be traced back to the 'castration anxiety' caused among male children by authority figures, particularly the father. However, the anxiety that emerged in the 1940s can be traced back to a 'fear of separation' from the primary caregiver, typically the mother.

Authoritarianism arises in contexts in which hierarchical structures, such as the regime of Nazi Germany during the Second World War, maintained dominance. In the context of hierarchical dominance, individuals experiencing anxiety adopt a submissive attitude towards authority, thereby alleviating their anxiety through obedience. Conversely, in the relatively liberal society that emerged after the Second World War, economic growth was accompanied by 'individualisation' (Ulrich Beck and Zigmund Baumann). To alleviate the anxiety experienced in such societies, individuals often conform to others who share similar characteristics. This dynamic of individualisation and conformism was reinforced by the anti-establishment movements that emerged in Western countries in the late 1960s.

Finally, I would like to discuss the theoretical framework for analysing contemporary populism. First, it is difficult to find authoritarian structures similar to those that existed in Nazi Germany since the late 1960s. Consequently, the concept of authoritarianism is inadequate to explain the rise of nationalism, racism, xenophobia, and anti-immigrant sentiment in Western countries since the 2000s. Second, the nationalism, racism, and xenophobia of contemporary populism do not appear to be driven by the desire to sadistically dominate the weak. Rather, they seek to isolate others who are different in terms of religion, values, culture, lifestyle, or appearance. Third, while it is evident that exclusionary populism is driven by economically disadvantaged groups created by globalisation and that such individuals tend to exhibit authoritarian and masochistic traits, recent empirical research suggests that exclusionism can be seen not only as 'economic self-defence' but also as resistance to the expansion of 'cultural heterogeneity and diversity' brought about by globalisation, such as the EU integration.

These points can be summarised as follows. The rise of the own-country-first principle (nationalism) and xenophobia in Western countries since the 2000s is not driven by a desire to dominate others but rather by a narcissistic tendency to maintain the homogeneity of one's own group to the exclusion of diversity and Otherness. It is important to note that the own-country-first principle should not be exclusively attributed to the 'left-behind minority' but that these issues are linked to the 'majority of society'.

#### 4. **Philosophy of life: Redefined sadism (authoritarianism) and necrophilia**

In his popular book *The Art of Loving*, Fromm posits that life is love and that the

encounter between beings of different natures creates a new life that is both unpredictable and unique. In addition, Fromm's academic work focused on the destructiveness of human nature, which he divided into two distinct categories: 'sadism' and 'necrophilia'. The concept of sadism (authoritarianism) was proposed by Fromm in the 1930s to explain Nazi Germany's psychological dynamics. Subsequently, he defined sadism as the desire to 'manipulate life at will'. Meanwhile, necrophilia is the opposite concept of 'biophilia', which suggests a love of life and is defined as the desire to 'reduce life to nothing'.

Fromm's theory posits that the genesis of these opposing desires, that is, sadism and necrophilia, is caused by the nature of life. This is because life is generated and transformed through various encounters with diverse and heterogeneous Others, and the generation and transformation of life are 'unpredictable'. This, in turn, causes feelings of anxiety and fear. These feelings give rise to the desire to manipulate or destroy life at will.

Fromm also identified the intensification of narcissism as a contributing factor to the progression from sadism to necrophilia. While sadism, even in its distorted pathological form, retains some interest in other forms of life, individuals with necrophilia have been shown to lose all interest in life and instead develop a strong fixation on non-living objects or technologies, such as weapons, that transform life into non-living matter. In his later years, Fromm feared the spread of necrophilia worldwide, given the threat of war and the development of automation in the 1970s.

Finally, the factors identified by Fromm as the triggers for necrophilia are discussed. First, with the rise of populism, there is a possibility that narcissism, which does not recognise the heterogeneity and diversity of life, will also increase. Second, social media, a recently developed means of communication, is characterised by a narcissistic architecture that polarises groups and blocks the voices of those who are different through the mechanisms of echo chambers and filter bubbles. Overlooked in the historical–philosophical and communicative turns of critical theory, Fromm's ideas point to new challenges and possibilities for critical theory in that they reintroduce the philosophy of life—the natural dimension lost in *The Theory of Communicative Action*—and the theory of society abandoned by *Dialectic of Enlightenment*.

## Philosophy of Artificial Intelligence and Logic of Quantum Mechanics: A Solution to the Crisis of Anti-mechanism

Daekyung Jun  
(Pusan National University)

### I. Introduction: Considering the Engagement

In the philosophy of artificial intelligence, controversy between mechanism and anti-mechanism such as Lucas-Penrose argument centered Gödel theorem may be an outdated but not out-there issue, since they are at the very core of the matter from the outburst, if not out-birth, whether mind can be emerged in AI. Although Lucas-Penrose argument itself is not the main focus of this paper, it is better to mention briefly for the readers' sake. I, the writer, summarize Lucas-Penrose argument as more like Lucas version(1961) and Penrose's 1<sup>st</sup> version(1889) as follows:

1-1) Suppose there exists a valid formal system ( $H^*$ ) about a human  $me(H)$  is consistent.

1-2) Within this system, there exists a Gödel sentence( $G$ ) stating, "This sentence is not provable."

1-3) Like a Turing machine, the formal system ( $H^*$ ) cannot prove the truth of  $G$ .

1-4) However,  $I(H)$ , a human, can know that  $G$  is true.

-----  
-----

1-5) Therefore, the initial assumption in 1-1) is false,  
and  $H$  cannot be formalized as  $H^*$  (Jun, 2024: 445).

As seen above, consistency and completeness are trade-off each other for a formal system in Gödel theorem centered Lucas-Penrose argument as truth and falsity in liar paradox.

In this article, quantum logic is suggested at the end as a possible solution to the crisis of anti-mechanism, which insists that mind can never be emerged in AI. As it is known, although Gödel sentence is the king pin to collapse the argument of mechanism, which asserts mind can surely be emerged in AI, revenge problem due to self-referentiality becomes the double edged sword for and against anti-mechanists. In other words, self-referential problem in Gödel sentence, which says, "this sentence can not be proved." is not just the final blow from anti-mechanists to mechanists but it is also the finishing blow the other way around.

To clarify the idea above, Tarskian hierarchy of languages, Kripke's

completeness theorem, and Graham's dialetheism are examined if any of those can solve the self-referential problem. And at the end, quantum logic is suggested as a solution to the crisis of anti-mechanists that are being attacked by their own weapon of Gödelian style sentence.

## **II. Hierarchy of Languages: Tarski's Distinction Between Object Language and Metalanguage in Truth Predicates**

Gödel's incompleteness theorem, like the liar paradox, involves a semantic paradox. According to Tarski(1944), semantic paradoxes arise because our everyday language is semantically closed (Tarski, 1944: 348-9). Tarski argues that this paradox can be resolved by distinguishing a hierarchy of languages into object language and meta-language (Tarski, 1944: 349ff). In other words, the truth predicate (“~ is true”) which is operated at the same level in everyday language is leading to semantic paradoxes. According to Tarski, by assigning the truth predicate to a semantically open meta-language, semantic paradoxes can be avoided.

Although Tarski addresses only the liar paradox, Gödel's incompleteness theorem shares the same structure of semantic paradox(Choi, 2017: 244). Tarski's hierarchy of languages applies equally to Epimenides' paradox – “all Cretans are liars.” – and Gödel's incompleteness theorem(Kripke, 1975: 690-1). The liar paradox can be summarized as follows:

- (2-1) Liar sentence L: “This sentence L is false.”
- (2-2) If L is assumed true, it follows that L is false (because L says so).
- (2-3) If L is assumed false, then the falsity of L is false, leading to the conclusion that L is true.

-----  
Thus,  
Assuming L is true leads to the conclusion that it is false,  
and assuming it is false leads to the conclusion that it is true.  
This is a contradiction.

Tarski(1944: 349ff) resolves this by distinguishing levels: the liar sentence L (“L is false.”) belongs to the object language, while the truth/falsity predicate (“~ is false” or “~ is true”) belongs to a higher-level meta-language. Tarski identifies the problem as the truth predicate operating at the same level and seeks to break the vicious cycle by assigning the truth predicate to the meta-language.

However, Tarski's hierarchy of languages, which attempts to resolve semantic paradoxes through level distinctions, faces a serious problem of infinite regress in truth determination(Kripke, 1975: 694ff). To secure the truth of “‘L is true’ is true,” a higher-level meta-language is required. If the truth predicate of the object language is assigned to meta-language(1), then to prevent semantic paradoxes at this level, meta-language(2) is needed to affirm the truth of meta-language(1). This process continues indefinitely (meta-language[3], [4], ...), resulting in infinite regress

and the inability to definitively secure truth.

Gödel's incompleteness theorem shares the same structure as the liar paradox. For clarity, it can be summarized as follows:

- (3-1) Gödel sentence G: "This sentence(G) is not provable."
- (3-2) If G is assumed true, then G is true but unprovable (incompleteness).
- (3-3) If G is assumed false, then G is provable.
- (3-4) According to soundness, provability implies truth.
- (3-5) But G asserts its own unprovability (inconsistency).

-----

(3-6) Thus,  
Assuming G is true leads to incompleteness,  
Assuming G is false leads to inconsistency.

Here, incompleteness means that G is true but unprovable, while inconsistency refers to a logical contradiction. If G is true, the system is incomplete; if false, it is inconsistent. In the mean while, a question occurs "Can  $\neg G$  be proven in the same axiomatic system with G?" Let's consider if  $\neg G$  can have a definite truth value(Lee Unhyeong, 1999: 407):

- (4-1)  $\neg G$ : "G is provable."
- (4-2) If  $\neg G$  is provable, then by soundness,  $\neg G$  is true.
- (4-3) If  $\neg G$  is provable, then (by 4-1) G is also provable.
- (4-4) But this contradicts 3-1: G is both provable and unprovable.
- (4-5) Thus, if the system is consistent,  $\neg G$  is unprovable and cannot be declared true. (The reason we do not say " $\neg G$  is false because it is unprovable." is to avoid the fallacy of argument from ignorance.)
- (4-6) If  $\neg G$  is false, then G is true.
- (4-7) As seen earlier, the truth of G cannot be proven.
- (4-8) If the truth of G cannot be proven, then (according to two-valued logic) the falsity of  $\neg G$  also cannot be proven.
- (4-9) If the axiomatic system is consistent,  
Neither  $\neg G$  nor G can be proven true or false.  
If either were provable, the system would become inconsistent.

-----

(4-10) Therefore,  
G is an undecidable proposition: within a consistent axiomatic system,  
neither G nor its negation ( $\neg G$ ) can be proven true or false.

Gödel's incompleteness theorem shows that the Gödel sentence G is an undecidable proposition whose truth or falsity cannot be proven within a consistent axiomatic system. This goes a step beyond the traditional understanding that "Although G is true it is unprovable." Can Tarski's hierarchy of languages determine the truth of G? According to Tarski, the truth predicate for G must belong not to

the semantically closed object language but to a semantically open meta-language. However, the problem is that G does not assert its own truth or falsity but rather its own provability. Even if the provability predicate (“~ is provable” or “~ is not provable”) is elevated to a meta-language, the truth predicate for provability would require a further meta-language(2), leading again to infinite regress.

A more serious issue is that, as seen in (4-10), G’s truth value itself is undecidable at the object-language level. Even if truth is secured at some meta-language level and brought back down to the object language, as soon as G’s truth (or falsity) is “proven,” the system falls into inconsistency (because G would then be false if proven true, or vice versa). At this point, one might question the very framework of classical logic. But before exploring alternative solutions, let us first examine whether Tarski’s hierarchy of languages can be applied to Penrose’s (anti-mechanistic) non-computability argument.

The core of Penrose’s non-computability argument is that while a formal system (such as a Turing machine) cannot prove the truth of the Gödel sentence G (“This sentence is not provable.”), a mathematician can. As this resembles Lucas’s argument so much, further clarification is needed. Briefly, Penrose’s argument adds one more to the *reductio* structure of Lucas’s. In short, assume a perfect formal system F for human reasoning. Then, F’ (F plus “I am F”) is also “me.” But F’ is subject to Gödel’s theorem, so assuming G(F’) is true leads to the conclusion that it is false (because G states its own unprovability). This contradiction falsifies the initial assumption that “F’ is me.”

Tarski’s hierarchy *prima facie* seems applicable: the Turing machine’s formal system belongs to the object language, while the mathematician’s cognitive ability belongs to the meta-language. Penrose also views the mathematician’s recognition of G’s truth as meta-mathematical, aligning with Tarski’s distinction. Penrose argues that a Turing machine, as a closed formal system, cannot recognize G’s truth, whereas human cognition, not confined to the formal system, can. This resembles Tarski’s semantically closed versus open systems.

However, the problem is that Penrose’s claim that mathematicians “know” G’s truth cannot be proven. Penrose might respond by citing Tarski’s resolution of the liar paradox through hierarchy. That is, a Turing machine (like Tarski’s semantically closed object language) cannot resolve the paradox, but humans (like Tarski) can meta-linguistically recognize G’s truth. Yet the issue remains: “Mathematicians know G is true is true” cannot be proven. As with Tarski, securing definitive truth leads to infinite regress.

In conclusion, Tarski’s hierarchy fails to resolve the semantic paradoxes in the liar paradox and Gödel’s incompleteness theorem, and it also fails to adequately address Penrose’s non-computability argument. Elevating truth predicates to higher meta-languages does not definitively secure “G is true,” while it is leaving Penrose’s claims about “knowing G is true” undecided. Another weakness of Tarski’s hierarchy is its inapplicability to natural language. In everyday speech, truth predicates operate at the object-language level. Moreover, Tarski’s theory cannot resolve paradoxes arising when one person calls another’s statement true or

false(Kripke, 1975: 694-7). Now, let's explore whether the problem lies in classical logic itself, then seek for alternative solutions.

### **III. Para-complete Logic: Kripke's "Truth Gap Theory"**

According to van Fraassen, philosophers and logicians have responded to the sentence that neither true nor false can be allocated such as the liar sentence or the Gödel sentence in two main ways:

- 1) Ignore them (no truth-value assignment needed).
- 2-a) Attempt resolution within classical two-valued logic.
- 2-b) If unsuccessful, explore many-valued logic(van Fraassen, 1966: 481-2).

Most logicians and philosophers choose (1). Tarski represents (2-a), while Kripke (discussed here) and Priest (next section) represent (2-b).

Para-consistent logic and its fraternal twin, para-complete logic, are prominent many-valued approaches to overcoming the limitations of Tarski's hierarchy. Briefly, para-consistent logic posits "there are sentences both true and false – truth contradictions" (dialetheia) such as the liar sentence, while para-complete logic introduces an "undecided" truth value to resolve self-referential paradoxes.

Kripke(1975) argues that Tarski's hierarchy inadequately resolves semantic paradoxes. For Kripke, Tarski's contextual hierarchy requires an infinite hierarchy of languages to determine truth, but natural language is finite. Thus, Tarski's theory is about a "nonexistent" language – one requiring an infinite meta-language hierarchy.

To elaborate this meta-language issue even further, let's examine an illustration. Consider Jones and Nixon, who make the following mutually referential statements. Consider Jones says about Nixon:

- (5) "Everything Nixon says about Watergate is false."

Nixon says about Jones:

- (6) "Everything Jones says about Watergate is true."

This mutual reference (5) and (6) create a paradox:

- (7-1) If Jones's statement is true, Nixon's is false, making Jones's statement false.
- (7-2) If Jones's statement is false, Nixon's is true, making Jones's statement true.
- (7-3) Jones is true if and only if Jones is false, and Jones is false if and only if Jones is true.
- (7-4) Both cases lead to contradiction.

However, the problem does not end here. Sentences (5) and (6), which contain predicates of truth or falsity about the other's statement, exist at the same level. This contradicts Tarski's definition from the beginning regarding the language hierarchy. Is (5) at a higher level than (6) because it talks about the truth of (6)? Or is it the other way around – (6) at a higher level than (5)? Tarski's theory of language hierarchy does not offer a satisfactory solution for the truth predicate in natural language (Kripke, 1975: 691–6).

Kripke (1975) attempts to overcome the limitations of Tarski's hierarchical language theory (L<sub>0</sub>, L<sub>1</sub>, L<sub>2</sub>, L<sub>3</sub>, L<sub>4</sub>, ...) by proposing a redefinition of truth through what is known as para-completeness, also known as the theory of truth gaps – where some statements are neither true nor false. Kripke's formalization of Tarski's hierarchical theory of language is as follows:

$$L_0 = L, \quad L_{n+1} = L_n + T_{n+1}(x)$$

As clearly shown in the formula above, Tarski's hierarchical theory of language has two major weaknesses. The first is that natural language does not exclude the truth predicate. The second is that it leads to an infinite regress in order to secure a determinate notion of truth. To overcome these two problems, Kripke introduces the concepts of “maximal fixed points” and “minimal fixed points.”

Unlike Tarski, Kripke tries to avoid the problems of infinite regress and the limits of natural language by not ascending to a meta-language to define truth. Instead, he attempts to resolve everything within the object language itself. Kripke continues to refine the indeterminate area that lies between S<sub>1</sub> (the extension of truth) and S<sub>2</sub> (the extension of falsehood) by repeatedly eliminating unresolved cases, defining new stages as S<sub>1</sub>', S<sub>2</sub>', S<sub>1</sub>'', S<sub>2</sub>'', and so on, inductively.

Kripke's method does not continue indefinitely by rising through meta-levels like Tarski's does; it eventually stops. He calls the point where the extension of truth ceases to expand “the maximal fixed point,” and he refers to S<sub>1</sub> as the “minimal fixed point.” Kripke's method of expanding the extension of truth is a kind of elimination process: S<sub>1</sub> serves as the ground for S<sub>1</sub>', and S<sub>1</sub>' serves as the ground for S<sub>1</sub>' and so forth.

(8) “This sentence is true.”

However, (8) lacks a truth-ground and is thus undecided. According to Kripke, since self-referential sentence does not have any ground, it has the “undecided” truth value. So, for Kripke truth values are T(true), U(undecided), and F(false).

In the meanwhile, in Kripke's (1975) “theory of truth gaps,” it is interesting to note that Kripke consistently uses the term “sentence” rather than “proposition.” The author finds this notable, as it appears that Kripke intends to maintain classical

logic for propositions, while addressing self-referential paradoxes arising in natural language through “sentences” and by introducing a three-valued logic that includes U(undecided).

Kripke’s para-completeness theory – which considers the Gödel sentence  $G$  as undecided – seems *prima facie* successful. However, the author believes that although Kripke’s para-completeness theory merely partially overcomes the limitations of Tarski’s language hierarchy, it still fails to escape the revenge problem (Song, 2017).

Furthermore, Kripke’s three-valued logic(true, undefined, false) can ultimately be reduced to  $T$ (true) and  $\neg T$ (not true: undefined/false). Kripke would claim that para-completeness theory affirms  $T$ (true) rather than  $\neg T$ (not true: undefined/false). However, the author argues that Kripke’s para-completeness theory still does not resolve the liar paradox.

(9) S: S is not true.

(9-1) According to para-completeness theory,

If we assume S is  $T$ (true), then  $\neg T$ (not true) follows.

(9-2) If we assume S is  $\neg T$ , then  $T$  follows.

-----

(9-3) Thus, it falls into the revenge problem.

Even if we do not reduce the three-valued logic(true, undefined, false) to classical two-valued logic, and leave it as a genuine three-valued system ( $T$ ,  $U$ ,  $F$ ), Kripke’s para-completeness logic still falls into the revenge problem, as shown below (Song, 2013):

(10-1) a: “This sentence is not true.”

(10-2) If  $T(a)$ , then  $\neg T(a)$ . (That is, if  $a$  is true, then its falsehood follows.)

(10-3) If  $F(a)$ , then  $T(a)$ . (That is, if  $a$  is false, then its truth follows.)

(10-4) If  $U(a)$ , then  $T(a)$ . (That is, if  $a$  is undefined, then its truth follows.)

Therefore, under Kripke’s para-completeness three-valued logic, a contradiction arises not only when “a” is assigned  $T$  or  $F$ , but also when it is assigned  $U$ (undefined). Kripke’s para-completeness intends to assign  $U$  to “a” since it is its intention from the beginning. However, the problem is that if we assume “a” is  $U$ , then  $T(a)$  follows, which leads to inconsistency (contradiction). Furthermore, the logic of para-completeness renders its own truth status undefined.

(11) K(para-completeness theory): K(para-completeness theory) is true.

According to the claims of Kripke’s para-completeness theory, (10) is ungrounded, just like (8), and therefore becomes undefined. In the end, para-completeness theory itself is undecidable, and it leaves the liar sentence undecidable as well, placing it in a truth gap – neither true nor false. Therefore,

even the statement, “The liar paradox is neither true nor false, but undecidable.” ends up being undecidable under para-completeness theory.

In Kripke’s logic, Gödel’s sentence  $G$ , which plays a central role in Lucas-Penrose’s argument, is also assigned the truth value undecided. Since “para-completeness theory is true” is undecidable, it follows that “ $G$  is undecidable” is also undecidable. Thus, we can see that Kripke’s para-completeness theory is not a proper solution to Gödel’s sentence  $G$ , which is a type of self-referential paradox. Let us now turn to another alternative – para-consistency.

#### **IV. Para-consistent Logic: Priest Graham’s Dialetheism**

We have seen above so far that the self-referential paradox problem of Gödel sentence  $G$ , which lies at the very core of the Lucas-Penrose argument, can neither be resolved through Tarski’s theory of the hierarchy of languages nor Kripke’s para-completeness “truth-gap theory.” The last remaining alternative is para-consistent logic, represented by Graham Priest. Since para-consistent logic introduces *dialetheia* to make inconsistencies (contradictions) in natural languages logically consistent, it is also called “dialetheism.” The term “dialetheia” was coined by Richard Routley and Graham Priest. A simple definition of dialetheia is “ $P$  and not- $P$ ”: that is, both  $P$  and  $\sim P$  are true. This is called a *dialetheia* (a true contradiction – something that is a contradiction, but nevertheless true) (Priest, 2006a: 4). Dialetheists argue that the Liar sentence  $L$  is an anomaly to the Law of Non-Contradiction (LNC) (Song, 2014).

The majority of the philosophical community responds to inconsistencies found in our everyday language in one of two ways. First, they ignore them and leave them unresolved. Second, they oppose dialetheism, which seeks to resolve them. Opponents typically invoke the principle of explosion (also known as “trivialism”), referred to as ECQ (*Ex Contradictione Quodlibet*): “If a contradiction is true, then everything becomes true” (Priest, 2006a: 5). Hasuk Song formalizes the critique against dialetheism based on the principle of explosion as follows (Song, 2014):

Premise 1) If a true contradiction exists, then every proposition is true (explosion).  
Premise 2) The claim that every proposition is true (trivialism) is clearly incorrect.  
Conclusion) Therefore, there are no true contradictions.

Thus, traditional logic adopts ECQ as a principle: because assuming a contradiction leads to the consequence that “every sentence is true,” they criticize dialetheism as being trivialist (Choi, 2017). However, Priest refutes this as superficial. He argues that obviously not everything can be true and that this can easily be demonstrated even within dialethic reasoning (Priest, 2006a: 5), by rejecting the Law of Non-Contradiction.

The critique that dialetheism leads to trivialism when contradictions are assumed is not difficult to dismiss. The existence of dialetheia (a sentence that is

both true and false) implies that the principle of explosion does not hold. “In simple terms, if P is dialethic, then  $\neg P$  is also dialethic, and since both P and  $\neg P$  can be true, the explosion rule ( $P, \neg P \models Q$ ) does not hold” (Lee, 2020: 79). Priest’s key idea in dialetheism is to treat four truth-values as three: only true, true dialetheia, false dialetheia, and only false. A sentence like the Liar L, where assuming truth yields falsity and assuming falsity yields truth, is a dialetheia. The essence of the concept is to treat “true dialetheia” and “false dialetheia” as “true contradictions,” i.e., contradictions that are still true. Thus, the four truth-values are reclassified as “only T,” “dialetheia,” and “only F.”

Critics of dialetheism argue that treating “false dialetheia” as “true dialetheia” implies that everything becomes true. However, they confuse “only false” with “false dialetheia.” “Only false” literally means simply false and can never be “only true.” Critics interpret “false dialetheia” as “only false,” and then apply classical logical inference rules to claim that explosion follows from a false premise. This is a misinterpretation of dialetheism. Dialetheism introduces the truth-value of dialetheia precisely because classical binary logic leaves paradoxes like L or G unresolved. By misunderstanding “true dialetheia” as “false dialetheia,” and then again as “only false,” to assert trivialism seems invalid. In three-valued logic, assigning “dialetheia” (which lies between “only true” and “only false”) as simply false is irrational. Such a claim – to treat “dialetheia” as a false contradiction – is, paradoxically, a new kind of dialetheism: a form that acknowledges contradictions as false.

A major weakness of dialetheism is its difficulty in expressing “only true” and “only false” within its three-valued logic (Lee, 2019). Let’s first examine “only false.”

(12) This sentence is only false.

If we assume (12) is “only true,” it implies “only false”; if we assume it is “only false,” it implies “only true.” Assuming it is dialethic also leads to contradiction, as the sentence claims it is “only false.” Of course, one could escape this by simply saying that the contradiction arises because (12) is dialethic. However, this blurs the boundary between “false dialetheia” and “only false,” which exposes dialetheism to the same trivialism criticism: the inability to distinguish “false dialetheia” from “only false.”

Similarly, dialetheism may struggle to express “only true,” which could lead it to become dialethic by default. Let us define the logic of dialetheism as LP (Logic of Paradox) and consider the following:

(13) LP (dialetheism): LP is not only false.

This sentence implies LP is either “only true” or “true dialetheia.” This is not inconsistent with LP’s assertion: “There exist sentences that are both true and false.” Let’s examine each assumption regarding the truth-value of (13).

(14) If (13) is “only true,” then the conclusion is “only true” or “true dialetheia.”

(14-1) In the “only true” case, it’s circular but not contradictory.

(14-2) In the “true dialetheia” case, the boundary between “only true” and “true dialetheia” becomes vague—i.e., it's hard to express “only true.”

(15) If (13) is “only false,” the conclusion is “only false.”

(16) If (13) is “true dialetheia,” the sentence asserts “not only false,” so there is no contradiction.

In summary, LP (dialetheism) cannot guarantee its own status as “only true” within its logical system. It ends up being circular or blurring the line between “only true” and “true dialetheia.” In addition to that, assuming it is “only false” or “true dialetheia” does not produce a contradiction.

Now let us come back to the main concern of this paper to see if dialetheism can resolve the problem within the Lucas-Penrose argument. What truly matters is the core of the Lucas-Penrose argument that humans can grasp the Gödel sentence  $G$ , while machines cannot.

As McCullough says in his Penrose sentence, “Penrose does not know that this sentence is true.” Penrose himself could not escape from the very pit of the paradox which himself dug in support of his anti-mechanist argument. In response, I examined if dialetheism can offer Penrose an escape route in a critical sense. With this escape route in hand (or perhaps already in mind), Penrose can assert that humans know  $G$  is dialetheically true, and thus that  $M \neq H$  (i.e., minds are not machines). This leaves us with only two possible choices: 1)  $G$ , being dialetheically true, can only be known by humans; or 2)  $G$  can also be known through algorithmic computation.

## **V. Conclusion: Breaking off the Engagement**

Regarding self-referential paradoxes such as liar paradox or Gödel theorem, philosophers hold largely three attitudes: ignore or avoid, aware and analyze, and reframe and reduce.

Philosophers in the first category try to pretend as if they did not see any problem at all in self-referential paradoxes. If someone asks about the problem, they try to minimize or downplay it as a trivial semantic issue that can be overlooked. However, as we know, it is not just semantic problem since it also happens in set theory as it is well known as Russell’s Barber paradox. I define proposition as “a sentence that truth value either true or false can be allocated.” But the thing is that in the liar paradox, for instance, the sentence like “this sentence is false” can neither be true nor false in classical logic. Therefore, philosophers ought to step in and talk about it unless they want to abandon the concept of proposition and two-valued logic at all.

In the second category, philosophers such as Tarski, Kripke, and Graham

jumped in and tried to solve it by borrowing hierarchy, truth value gap, and dialethia. As seen above, they can not be very successful because none of them are free from “the revenge problem.” That is the reason why I, in this paper, try to suggest under the 3<sup>rd</sup> category to reframe and reduce to a new theory about mind regarding mechanism versus anti-mechanism controversy regarding Gödel Sentence. Penrose, an anti-mechanist, did not answer properly to the serious question from McCullough(1995), Putnam(1994) and Chalmers(1995) that human can neither escape from Gödel theorem which means there are also proposition that humans can not have both consistency and completeness at the same time(see, Jun, 2024).

As it is well known, Einstein resolved the paradox between classical Newtonian mechanics and Maxwell’s electromagnetic dynamics by introducing the theory of relativity and Max Planck combined two different equations for short and long waves regarding black body radiation energy by suggesting the concept of “quantum” for energy in a discrete sense. To resolve the mechanism versus anti-mechanism controversy regarding AI, reframing logic from the idea borrowed from quantum mechanics is needed. I suggest two simple ideas to resolve self-referential problem: superposition and propensity. They are actually one entangled not two distinguished. As we know from Schrödinger's cat, “the cat is alive.” or qubit is in a superposition of true(one) and false(zero) as this:

$$|\psi\rangle = (|T\rangle + |F\rangle)/\sqrt{2}$$

Thus unless it is observed or measured its ontological state is in a superposition. Its probabilistic propensity is ontological status(Zhang, 2022). Decoherence is a process of quantum system from quantum to classical behavior as seen when it is observed or measured in a double-slit experiment. The thing is that whether mind or consciousness ought to be there for it to be observed or it is OK to be measured without any mind or conscious being. We may be able to set a quantum Turing Test and see how it operates.

Although it is very regretful that I did not even get started with quantum logic from the very beginning of this paper to resolve the self-referential problem which, I believe, is at the bottom of philosophy of AI, as of now I must leave it for my homework to do for my forthcoming paper.

## References

- Chalmers, David J. (1995). "Minds, Machines, and Mathematics: A Review of Shadows of the Mind by Roger Penrose." *Psyche* 2(9): 11-20.
- Choi, Seungrak (2017). "Can Gödel's Incompleteness Theorem be a Ground for Dialetheism." *Korean Journal of Logic* 20(2): 241-271.
- Jun, Daekyung (2024). "Gödel Sentence as Human Condition and Crisis of Anti-Mechanism." *Journal of Christian Philosophy* 41: 439-467.
- Kripke, Saul. (1975). "Outline of a Theory of Truth." *The Journal of Philosophy* 72(19): 690-713.
- Lee, Jinhee (2019). "Exclusion, Just False and Dialetheism." *Philosophical Analysis* 42: 73-95.
- \_\_\_\_\_. (2020). "Dialetheism, Revenge and Expressibility." *Journal of Philosophical Ideas* 77: 75-104.
- Lee, Unhyeong (1999). "Gödel's Incompleteness Theorems and Semantic Paradoxes." *Citizen and Humanities* 7: 395-409.
- Lucas, John. R. (1961). "Minds, Machines, and Gödel." *Philosophy* 3: 112-127.
- McCullough, Daryl (1995). "Can Humans Escape Gödel?: A Review of *Shadows of the Mind* by Roger Penrose." *Psyche* 2(4): 57-65.
- Penrose, Roger (1989). *The Emperor's New Mind: Concerning Computers, Minds, and the Laws of Physics*. Oxford: Oxford University Press.
- Priest, Graham. (2006a). *In Contradiction: A Study of the Transconsistent* 2nd edition. Oxford: Clarendon Press.
- \_\_\_\_\_. (2006b). *Doubt Truth to be a Liar*. Oxford: Clarendon Press.
- Putnam, Hilary (1994). "The Best of All Possible Brains? review of Penrose's *Shadows of the Mind*." *The New York Times* (November 20).
- Song, Hasuk (2013). "Can Kripke's Theory of Truth Avoid the Revenge Problem?" *Korean Journal of Logic* 16(3): 381-406.
- \_\_\_\_\_. (2014). "Law of Non-Contradiction as a Metaphysical Foundation: Is a Contradiction Observable?". *Korean Journal of Logic* 17(3): 373-398.
- \_\_\_\_\_. (2017). "How Does Contextualism Solve the Liar Paradox?" *Pan-Korean Philosophy* 85(2): 75-100.
- Tarski, Alfred. (1944). "The Semantic Conception of Truth: and the Foundations of Semantics." In Martinich, A. P. Ed. *Philosophy and Phenomenological Research* 4(3). Oxford: Oxford University Press: 341-376.
- Van Fraassen, Bas C. (1966). "Singular Terms, Truth-Value Gaps, and Free Logic." *the Journal of Philosophy* 63(17): 481-495.
- Zhang, Hweik (2022). *How to Understand Quantum Mechanics?: Ontological Resolution brought by Quantum Mechanics*. Paju: Hanul.

## An Epistemology of Fake News and Social Media

Hongwoo Kwon  
(Kyungpook National University)

### 1. Introduction

Although individual responses may have varied, many people experienced considerable stress in the aftermath of last year's martial law crisis. Some were anxious about the decline of democracy, while others were outraged by the shamelessness of those responsible for the events. Yet what plunged many into the deepest despair, I believe, was an *epistemological* crisis. Groundless suspicions were transformed into certainties and used as justification for extraordinary measures, and fabricated news—clearly the product of malicious intent—was summoned even before the highest court.

Some may be tempted to dismiss this as a matter of individual irrationality, but I believe the issue is far more complex and important. Anyone who has tried engaging in even a brief conversation with someone who firmly believes what one is convinced is fake news will quickly realize how difficult it is to persuade them. I insist that the person has been deceived by fabricated evidence circulating on the internet and social media, but to them, I am the one who has been misled by falsehoods. As I come to realize that most of the evidence I myself rely on also originates from the internet and social media, a sense of despair sets in—and the conversation comes to a halt.

This presentation begins with the sense that something has gone awry in our current epistemic practices, and with the conviction that a philosophical diagnosis and response are urgently needed. In recent years, related works have emerged from fields such as psychology and behavioral economics.<sup>1)</sup> However, it is fair to say that contemporary philosophical epistemology has largely remained silent on these issues.<sup>2)</sup> Nonetheless, I contend that contemporary epistemology has, in fact, developed conceptual tools well-suited to addressing such problems—for instance, the growing body of work on the epistemology of testimony, norms of assertion, and the epistemology of disagreement.

---

1) A recent example is Ariely (2023).

2) Notable exceptions are followings: Rini (2017) and Nguyen (2020).

In this presentation, I aim to employ such conceptual tools to analyze certain aspects of our epistemic condition in the age of social media. I propose to examine the current situation mainly through the lens of the epistemology of testimony. It is undeniable that a significant portion of our beliefs relies on the testimony of others, whether individuals or media sources. In general, the practice of forming beliefs based on testimony is not considered problematic. In my view, this is partly because ordinary conversation is governed by a set of norms—such as the norm that one should assert only what is supported by evidence. The problem, however, lies in the fact that the context of “conversation” on social media renders such norms ambiguous. This, I argue, is one of the factors that facilitates the spread of fake news in such environments.

The remainder of this discussion is structured as follows. Section 2 outlines the epistemology of testimony and addresses the issue of the justification of belief formation based on testimony. Section 3 takes up the problem of *partisanship* in testimonial exchanges, which is commonly observed on social media. Finally, Section 4 offers a diagnosis of the current epistemic crisis.

## 2. The Epistemology of Testimony

In modern society, we acquire the majority of our beliefs through *testimony*. From belief about which direction to take a taxi to reach Dongdaegu Station, to belief about trends in public opinion regarding a presidential election, to accepting the scientific evidence for global warming—virtually all of this information is obtained, for the ordinary person, via the testimony of others. If we were to count as knowledge only those beliefs formed through direct experience, or those directly based on such beliefs, the scope of what we could claim to know would be drastically reduced.

This paper proceeds on the assumption that *the acquisition of information through social media can also be understood as a form of belief formation based on testimony*. Users may post messages they have written themselves, or they may “retweet” (or otherwise share) messages or headlines received from others. Even expressing approval through mechanisms such as “likes” can be seen as a form of testimony.

How, then, does belief formation through testimony operate? There was a time when many philosophers regarded the acquisition of belief via testimony as a form of inference. It was typically understood in the following structure:

(A) P. X says that p.

C. Therefore, p.

Of course, strictly speaking, there is no logical connection between the premise and the conclusion in such an inference. For the inference to be justified, additional premises are required—several of which, first articulated by John Locke, remain relevant today.<sup>3)</sup>

1. The number of witnesses
2. Their integrity
3. Their skill
4. The purpose they have in supplying their report
5. The internal consistency of what is conveyed, and the circumstances of your hearing it.
6. Whether there is any contrary testimony.

That is to say, the inference from P to C can be justified if certain assumptions hold—for example, that multiple people have offered the same testimony, that the testifier's sincerity is not in question, and that they are not acting with malicious intent.

If this offers a roughly accurate account of belief formation through testimony, then the problems with testimonial practices on social media become readily apparent. It may be that beliefs are formed without considering the testifier's integrity or expertise(2 & 3), or their potentially ulterior motives(4). Alternatively, one may rely on testimony while ignoring the existence of numerous contrary testimonies by other users(6).

However, in my view, the issue is not so simple. If we regard the Lockean conditions mentioned above as necessary for testimony to justify belief, then much of the testimony we routinely rely on is unlikely to meet the threshold for justification. For example, can it really be said that forming a belief based on a stranger's directions is epistemically justified? Or what about beliefs formed by reading articles in a mainstream newspaper? If one attempts to justify testimonial belief in such a way, one is likely to fall into a familiar kind of circularity.

For partly methodological reasons, I shall assume a *non-reductionist* position—an approach widely accepted among contemporary epistemologists. According to this view, reliance on testimony is more akin to belief formation based on experience than to belief formation through inference.<sup>4)</sup> Consider, for example, the case in

---

3) The list is from Nagel (2014), p. 74.

which I form the belief that a tomato in front of me is green based on my visual experience. In order for this belief to be justified, it is not necessary that I possess further beliefs—such as that my perceptual system is functioning properly or that the environment is favorable to perception. My experience itself confers immediate *prima facie* justification on the belief. Of course, if I later acquire evidence that my perceptual system is malfunctioning, the original justification may be defeated. But absent such *defeaters*, the experience justifies the belief.<sup>5)</sup>

The same holds for testimony. Testimony from others can, in itself, confer immediate *prima facie* justification on the corresponding belief. If I ask a stranger, “Which direction should I take a taxi to get to Dongdaegu Station?” and they respond, “You should cross the street,” then I am justified in believing that claim solely on the basis of the testimony. Of course, this justification may be undermined by counterevidence—such as information suggesting that the speaker has malicious intentions or is known to lie frequently. In this sense, the Lockean conditions can be seen as identifying possible *defeaters*. But unless such defeaters are present, belief based on testimony possesses *prima facie* justification.

If testimony possesses evidential force in itself, even while remaining defeasible, then where does this evidential force originate? Here again, a comparison with perceptual experience may be illuminating. Though not without controversy, it is generally held that experience can confer justification—at least in normal circumstances—because our perceptual systems are reliable.

Where, then, does the reliability of testimony come from? Unlike perception, testimony involves interaction with other persons, so we should expect the situation to be somewhat more complex. In this context, I propose considering Paul Grice’s influential notion of the “conversational maxims” in this context. Grice famously argued that conversation is a *cooperative enterprise*, and that for this reason, it is governed by a set of maxims. Among them is what he calls *the maxim of quality*, which instructs: “*Try to make your contribution true, and do not say what you believe to be false or that for which you lack adequate evidence.*”<sup>6)</sup> Grice writes as follows:

“[I]t is just a well-recognized empirical fact that people do behave in these ways: they have learned to do so in childhood and not lost the habit of doing so; and, indeed, it would involve a good deal of effort to make a

---

4) The analogy between perceptual belief and testimonial belief is briefly but forcefully presented by Evans (1982), pp. 211-2.

5) This view of perceptual justification is developed in detail in Pryor (2000).

6) Grice (1989), p. 27, my emphasis.

radical departure from the habit. It is much easier, for example, to tell the truth than to invent lies.”<sup>7)</sup>

But Grice does not stop there; he also seeks to explain why rational participants in conversation are bound to follow such maxims.

“So I would like to be able to show that observance of the Cooperative Principle and maxims is reasonable (rational) along the following lines: that any one who cares about the goals that are central to conversation/communication ... must be expected to have an interest, given suitable circumstances, in participation in talk exchanges that will be profitable only on the assumption that they are conducted in general accordance with the Cooperative Principle and the maxims.”<sup>8)</sup>

Though Grice offers only a sketch, the central idea is this: conversational participants share common goals, and in order to achieve those goals, they must adhere to the conversational maxims. While Grice himself does not mention it explicitly, the notion of *reputation* can also be considered relevant. A speaker who consistently violates, for example, the *maxim of quantity*, is likely to develop a negative reputation—and a rational agent would be motivated to avoid such consequences. The crucial point is that, once we assume that conversational participants are generally rational, the credibility of testimony can be justified in a relatively *a priori* manner.

The key point is this: within the context of normal conversation, forming beliefs on the basis of testimony can be to some extent justified—at least in the absence of defeaters—because such conversations are governed by certain normative expectations. It follows, then, that if there exists a conversational context in which, for whatever reason, those norms cannot reasonably be expected to hold, the epistemic justification for beliefs formed on the basis of testimony within that context is likely to be significantly undermined.

I suggest that a major aspect of the shift in our current epistemic condition lies in the fact that the scope of “conversation” has expanded into domains where the conversational maxims may not be any longer observed. Though it is not our topic here, consider conversations with Chat-GPT. Can the “testimony” we receive from GPT-like systems confer immediate justification in the same way that ordinary human testimony can? If the foregoing discussion is correct, the answer depends on whether we can *a priori* expect such systems to follow maxims like “Do not say

---

7) Grice (1989), p. 29.

8) Grice (1989), pp. 29-30.

what you lack evidence for.” And unless one understands how GPT operates, one may have no grounds for expecting its outputs to be governed by such norms. (This is why we are often advised not to rely on GPT entirely, but rather to cross-check its outputs against what we already know, and to consult additional sources.)

The case of testimony on social media is quite different. Here, the source of testimony is, undeniably, another human being. Should we not then presume that such testimony adheres to the norms of conversation? And if so, wouldn't such testimony be capable of conferring immediate justification on the corresponding belief?

I claim that this is not the case. But before turning to that argument, one additional point must be clarified.

### 3. The Problem of "Partisan Epistemology"?

One concept that has gained popularity in social scientific discussions of the epistemic crisis brought about by social media is that of the “epistemic bubble.”<sup>9)</sup> The term refers to a situation in which individuals mainly interact with others who hold similar views and acquire beliefs primarily through the testimony of those individuals—such as their social media “followers” or “friends.” As a result, they are exposed only to information that reinforces their preexisting beliefs. This effect is particularly pronounced among individuals who already hold a specific political orientation, since they tend to hear testimony only from those with similar views. Personalized content feeds on major news platforms and YouTube appear to exacerbate this dynamic.

Within an *epistemic bubble*, one primarily hears the testimony of like-minded individuals. According to Lockean standards, this means that one fails to satisfy the requirement to consider *counterevidence*. In this respect, belief formation based on testimony (or news feeds) within social media environments may indeed be epistemically problematic. Even though counter-testimony is readily available to anyone who looks beyond their immediate feed, such alternatives are often ignored. Might a solution lie in the principle: *diversify your sources of information?*

However, I do not believe that this phenomenon is, in itself, as problematic as it

---

9) For the concept of epistemic bubble, see Nguyen (2020). Sunstein (2018), Ch.1 (titled “Daily Me”) is also a helpful overview of the idea.

may initially appear—at least not in a way that makes it a unique pathology of information acquisition via social media. In fact, it is a natural tendency to hear more testimony from those who share our views. This tendency is already evident in how we consume traditional news media. If one holds left-leaning political views, one is more likely to read left-leaning newspapers; if one leans to the right, one is likely to selectively read right-leaning publications. But is this necessarily a problem?<sup>10)</sup>

Consider the following example, which may help clarify why it need not be.

Issues	My opinion	Newspaper A	Newspaper B
• The current administration must be replaced.	○	X	○
• Martial law constitutes an act of insurrection.	○	X	○
• Legal proceedings against candidates should be suspended during elections.	○	X	○
• A leftist should win the next election.	△	X	○

*From my perspective*, Newspaper A consistently delivers testimony that is, in my view, mistaken. Newspaper B, though not always aligned with my opinions, tends to provide testimony that is comparatively more accurate, again from my perspective. In such a case, when faced with a new issue on which A and B disagree, it seems both natural and epistemically reasonable to accept B’s testimony and reject A’s.

Of course, this is not to deny that epistemic advice such as “consider a diversity of perspectives” and “diversify your sources” is valuable. But to claim that epistemic partisanship *per se* is a serious epistemic flaw seems misguided. The real epistemic problems with belief formation based on testimony in social media contexts, I argue, lie elsewhere.

#### 4. “Retweets” and “Likes”: Normal Testimony?

As discussed earlier, the justification that testimony typically confers on belief is grounded in certain normative structures—most notably, the *conversational maxims*. A natural consequence of this is that, in *abnormal* conversational contexts—contexts in which such maxims can no longer be reasonably assumed to hold (often due to technological mediation)—the justificatory force of testimony is correspondingly weakened or undermined. A representative case of this

---

10) This sort of view is endorsed by Elga (2007).

phenomenon, as previously noted, is the formation of belief based on testimony from systems like GPT.

I argue that the mechanisms by which information is transmitted through social media similarly give rise to environments in which the conversational maxims are not reliably maintained. In ordinary cases where a user posts a message and the recipient (a “friend” or follower) reads the message along with the speaker's identity and forms a belief on that basis, the situation closely resembles that of traditional conversation. However, problems arise when information spreads through mechanisms such as *retweets*, *shares*, or *likes*.

This mode of information transmission is marked by a significant degree of ambiguity from the outset. A “like” on a restaurant or movie may reflect a personal evaluation—a matter of taste. But what does a “like” on a content-rich post or a provocative headline actually mean? Is it an expression of agreement or endorsement of the idea? A hope that the claim is true? Or perhaps merely an indication that the content is interesting, regardless of its truth value? The same ambiguity seems to apply to *retweets* and *shares*. They may signal endorsement, agreement, desire, or simply fascination.

And yet, such ambiguous forms of expression are often received by audiences *as if* they were straightforward acts of testimony. That is the crux of the problem: recipients interpret these acts as conveying epistemically relevant assertions, and as a result, come to form corresponding beliefs—despite the fact that the original communicative act may not have been intended as an assertion at all.

There is a well-known example of this phenomenon.

“[I]n November 2015, Donald Trump himself posted to Twitter an infographic riddled with fake statistics, including the made-up claim that 81% of white homicide victims are killed by African-Americans (the actual figure is 15%). When challenged by Fox News personality Bill O’Reilly, Trump replied with a defense he has since given for other demonstrably false tweets: ‘Bill, am I gonna check every statistics? All it was is a retweet. It wasn’t from me’.”<sup>11)</sup>

We may never know with certainty what Trump’s original intent was in retweeting this content. But consider how many people—especially his supporters—likely received this retweet as *testimony*. His remark, “All it was was a retweet. It wasn't from me,” provides a convenient means of evading the normative expectations set

---

11) Rini (2017), p. 47.

by Gricean maxims. In other words, what we see here is the construction of an environment in which such maxims are no longer reliably operative.

If the same utterance had been made in the context of a face-to-face conversation—where the maxims of conversation would clearly apply—it is likely that Trump would not have expressed such claims so casually. Yet through retweets, shares, and likes, individuals freely convey messages that would have been normatively impermissible in direct discourse. Even if we were to adopt strict policies against the deliberate dissemination of falsehoods, it remains questionable whether such policies could be applied to these ambiguous forms of “testimony” in the context of today’s social media platforms. The ambiguity inherent in these modes of testimonial expression is precisely what renders accountability so difficult.

As the example of Trump illustrates, I believe that this unique conversational environment has served—and will likely continue to serve—as a primary vector for the dissemination of fake news. As long as such conditions persist, the spread of misinformation remains highly probable. For that reason, this kind of communicative environment ought to be seen as something in need of reform. But what might such reform look like?

Let me conclude by speculatively considering two possible directions. One is to explicitly abandon the idea that social media platforms constitute a conversational space in the traditional sense—one in which Gricean maxims are observed and epistemically trustworthy testimony is exchanged. The other is to imagine institutional mechanisms that would *enforce* the operation of conversational norms within social media environments.

(1) In a situation where individuals are increasingly isolated and reliant on personalized media for information, it may be necessary to reform our epistemic practices regarding testimony. Specifically, one might argue that—at least when it comes to testimony acquired through social media—we ought to become *reductionists*. That is, we should return to a more traditional inferential model of testimonial justification, such as the following:

(B) P. X retweeted the information that *p*.

C. Therefore, *p*.

But since the logical connection between premise and conclusion is even weaker in this context, we cannot justifiably arrive at *p* through testimony unless we explicitly take into account Lockean considerations. In other words, one must

determine whether to accept  $p$  by considering who  $X$  is, what  $X$  is likely to have meant in retweeting the claim, and other relevant contextual factors.

In my view, while establishing such a practice is not impossible, it is not a desirable path forward. Under this model, social media would likely cease to function as a space for the sharing and dissemination of information. Instead, it could devolve into a trash heap—a domain where norms of conversation no longer apply, where "likes" and retweets merely express personal preferences, wishful thinking, or even outright animosity. In a world where individuals are heavily dependent on social media testimony for information, such a transformation would risk producing a state of widespread ignorance and epistemic barbarism.

(2) The other approach is to reform the social media environment *institutionally* so that it comes to resemble a space of *normal* conversation—one in which the conversational maxims are reliably observed. This would involve eliminating the ambiguity surrounding retweets and likes, and more importantly, creating conditions under which, as Grice emphasized, any agent possessing goal-directed rationality would have an incentive to follow those maxims.

I must confess that I do not have a detailed proposal for how such reforms might be implemented within the current architecture of social media platforms. However, I suspect that in contexts resembling ordinary conversation—where users pursue at least partially shared goals and their identities are visible—reducing ambiguity in communicative acts could have a significant effect. On the other hand, in environments where anonymity prevails and no common purpose is present, the only viable option may be to design *external incentives* such that rational agents are compelled to observe conversational norms. One possible route, briefly mentioned earlier, is to utilize the mechanism of *reputation*. A system in which users who retweet false information are penalized through diminished reputational scores may serve this function.

Concerns that such reforms would infringe upon “freedom of speech” are, in my view, misplaced. Without a context in which the norms of conversation are properly maintained, the very concept of “speech” would lose its significance.

### *References*

- Ariely, Dan (2023). *Misbelief: What Makes Rational People Believe Irrational Things*. New York: Harper.
- Elga, Adam (2007). "Reflection and Disagreement". *Noûs* 41 (3):478-502.
- Evans, Gareth (1982). *The Varieties of Reference*. Oxford: Oxford University Press.
- Grice, Herbert Paul (1989). *Studies in the Way of Words*. Cambridge: Harvard University Press.
- Nagel, Jennifer (2014). *Knowledge: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Pryor, James (2000). "The Skeptic and the Dogmatist". *Noûs* 34 (4):517-549.
- Nguyen, C. Thi (2020). "Echo Chambers and Epistemic Bubbles". *Episteme* 17 (2):141-161.
- Rini, Regina (2017). "Fake News and Partisan Epistemology". *Kennedy Institute of Ethics Journal* 27 (S2):43-64.
- Sunstein, Cass R. (2018), *#Republic: Divided Democracy in the Age of Social Media*. Princeton: Princeton University Press.