

루소: 사치에 대한 철학적 비판*

이 용 철**

한국방송통신대학교
프랑스언어문화학과

국문초록

루소는 이기심과 결합한 사치를 사회적 불평등을 확대하고 재생산하는 주요한 요인 중 하나로 간주한다. 부와 사치의 과시는 사회의 생산성을 증대할 수는 있지만 이에 따른 경쟁의 격화와 경제적 불평등의 심화로 인해 구성원들의 사회적 유대감을 해체한다. 부자에게 사치는 즐기기 위해 필요한 것이 아니라 다른 사람들이 누리지 못하기 때문에 소중한 것이다. 사치를 과시하는 부자는 자신이 경멸하는 사람들로 부터 존경을 받기를 원하는 반면, 빈자는 그런 부자를 중요하면서도 사치를 선망한다. 부자의 허영과 빈자의 선망은 진정한 행복의 핵심을 이루는 자기만족과 인류애를 파괴하면서 모두를 불행으로 이끈다. 세평이 아니라 사물의 유용성을 척도로 사물의 가치를 평가할 때 인간은 사치의 환상에서 벗어날 수 있다. 절제와 노동은 감각적 쾌락의 적이 아니라 오히려 그것을 최대한 즐기는 방법이면서 궁극적으로 인간이 자기 주인이 될 수 있도록 하는 도덕적 가치를 갖는다. 선한 의도가 지배하는 조화로운 질서에서 아름다움을 보는 취향으로 선과 미는 하나가 된다. 이러한 질서에서 사물은 독점할 때보다 다른 사람들과 공유할 때 더욱 커다란 즐거움을 만들어낸다. 루소는 사회적 인간관계의 모델은 시장이 아니라 축제가 되어야 한다고 생각한다. 인간의 궁극적 목표는 돈의 교환을 통한 부의 축적이 아니라 감정과 즐거움을 소통하면서 얻어지는 행복의 증대이기 때문이다.

▮주제어▮ 사치, 불평등, 유용성, 절제, 노동, 취향, 공유, 즐거움, 행복

* 이 논문은 2021년도 한국방송통신대학교 학술연구비 지원에 의해 작성되었음.

** yongchul@knou.ac.kr

1 머리말

루소는 “모든 고대인은 사치를 풍습이 타락하고 정부가 나약해지는 증거로 간주했다. 사치 금지법은 거의 정치 사회만큼이나 오래된 것이다.”(Rousseau, 1964f, 517)¹⁾라고 말한다. 사실 근대 이전에 사치는 정치철학이나 도덕철학의 역사에서 거의 언제나 비난의 대상이 되어왔다. 플라톤은 『국가』에서 인간의 탐욕과 사치로 인해 소유를 위한 경쟁과 빈부의 차이가 생겨나고 이로 인해 사회 정의가 실현되지 못한다고 보았다. 아리스토텔레스 역시 『니코마코스 윤리학』에서 진정한 부란 삶에 필수적인 것이며, 인간의 필요를 넘어서는 것 즉 사치란 가치가 없는 것이라고 주장한다. 사치란 소비를 그 자체의 목적으로 삼는 소비이기 때문에 결국 충족될 수 없고, 따라서 행복한 삶을 위해 필요한 내적인 조화나 자족성에 이를 수 없게 만든다. 한편 기독교의 교부들 대부분은 기독교인이라면 화려하고 사치스러운 삶이 아니라 청빈한 삶을 선택하고 잉여의 부가 생긴다면 가난한 사람들에게 자선을 베풀어야 한다고 가르쳤다. 일반적으로 사치는 개인의 차원에서 낭비와 그에 따른 도덕적 타락으로 개인의 경제적 삶과 정신을 피폐하게 만들고 더 나아가 공동체의 질서를 저해하는 악덕으로 비난받아 왔다. 그러나 사치란 그것이 가능한 사람들에게는 권력의 표시로 기능할 수 있기 때문에 정치적 권력이나 종교적 권력을 가시화하는 방법으로 애용되었고, 웅장함(magnificence)이나 영화(faste)라는 이름으

1) 다음부터 루소 작품은 저자명 표기를 생략한다.

로 정당화되고 찬양받았던 것도 사실이다.²⁾

그런데 17세기 들어 유럽에 상업과 돈이 지배하는 상업 사회 (*société marchande*)가 도래하면서 사치의 이용과 그 개념에서 근본적인 변화가 생겨났다. 과거에 부르주아들은 부유하더라도 자신의 부를 개인적으로 과시할 수 없었고, 그러한 특권은 군주나 귀족이나 고위성직자에만 허용되었다. 그러나 상업 특히 식민지 상업의 팽창 그리고 금융과 제조업의 발전으로 엄청난 부를 축적한 부르주아들은 왕실에 돈을 쥐주면서 귀족 계급이 누리는 특권을 나누어 가지고 싶다는 야심을 갖게 되었다. 이들이 개인적인 사치를 구가하면서 유럽 전역에서 사치로 인한 새로운 사회적 갈등과 사치에 관한 논쟁이 시작된다.³⁾ 부를 기반으로 사회적인 지위 상승을 시도하던 부르주아 계급과 귀족 계급의 갈등이 가장 첨예하게 나타난 영역들 중 하나는 의상이었다. 도시의 부유한 부르주아들은 얼마든지 귀족의 의상을 모방할 수 있었기 때문에 옷을 통한 귀족 계급과 부르주아 계급의 구별은 점차 어려워졌다. 심지어 일부 상층부르주아들은 귀족들이 입는 옷보다 더욱 화려하고 비용이 드는 옷을 입으면서 귀족들을 사치스러운 의상 경쟁에 끌어들이었다.⁴⁾ 쾰른에 따르면 “부 이외에는 아무것도 갖고 있지 않으며 자신의 막대한 재

2) “사치와 웅장함이라는 대조적인 한 쌍의 개념은 그 시대(17세기: 저자 첨가)를 관찰하던 의 미적인 대립들을 밝힐 수 있게 해준다. 사치는 도시들의 타락과 문명의 쇠퇴 그리고 피조물의 오만과 결합된 반면, 자연적이고 신적인 미덕인 웅장함은 공적 영역에 결부된 왕권의 속 성이다. 그것은 아리스토텔레스의 경우처럼 관대한 적선으로 표현될 때 심지어 의무이기도 하다.”(Pavy-Guilbert & Poulet, 2021a, 12)

3) 18세기에 벌어진 사치 논쟁에 대한 폭넓은 설명은 설명은 김태훈, 2014, 171-190을 볼 것.

4) 루소 역시 파리에서 벌어지는 귀족 계급과 부르주아 계급의 의상 경쟁에 대해 “다른 나라들에서는 대귀족들이 가장 부유하기 때문에 그 부인들이 다른 사람들의 추종을 불허하는 사치를 통해서 다른 계층의 여성들과 식별되지만 (...) 만일 여기서 궁정의 부인들이 그런 방법을 취한다면 금융인들의 부인들에 의해 곧 빛을 잃을 것입니다.”(1964a, 267)라고 말한다.

산으로 사치스러운 생활을 하는 능력 이외에는 자신을 눈에 띄게 할 만한 다른 특성을 갖고 있지 않은 벼락부자들, 즉 이러한 졸부들이 자신의 물질주의적이고 배금주의적인 세계관을 오래된 귀족 가문들에 전파하였으며, 그 결과 그들은 사치 생활의 소용돌이 속으로 끌려 들어갔다.”(Sombart, 2017, 120) 귀족들과 부르주아들 사이에서 벌어진 사치 경쟁은 후자에게 유리할 수밖에 없었는데, 토지에 경제적 기반을 둔 귀족들은 제조업과 그리고 금융을 통해 부를 축적하는 부르주아들의 수입을 따라갈 수 없었고 귀족들이 사치에 사용하는 돈은 결국 부르주아들의 주머니로 들어갔기 때문이다. 이러한 상황에서 과거에 사치를 독점하던 귀족들은 부르주아들의 사치를 허영을 넘어선 찬탈로 간주하기에 이르렀고, 국가적인 영광이 아니라 개인적인 사치를 위해 사용되는 부르주아들의 부를 비난하고 사치 금지법을 제정하여 이를 억누르려고 시도했다.⁵⁾

그러나 또 한편에서는 전과 달리 사치를 옹호하는 목소리가 들리기 시작했다. 맨더빌, 멜롱(J.-Fr. Melon), 볼테르, 흠 등은 사치를 도덕이 아니라 순수히 경제적인 관점에서 다루면서, 사치가 부의 유통을 촉진하고 산업과 상업의 발전에 기여함으로써 국가를 부강하게 만든다고 주장했다. 고전주의 경제학의 원조라 할 수 있는 맨더빌은 사치, 그리고 또 그것에 항상 동반하는 정념인 탐욕, 낭비, 자만심, 시기, 허영심은 그것이 개인적인 악덕이라 할지라도 국가라는 리바이어던을 유지하는 원동력이라고 말한다.

5) 이에 대해서는 Renato Galliani, 1989, 118-119를 볼 것.

악의 근원인 탐욕, 그 불쾌하고 유해한 악덕이 바로 낭비 즉 고귀한 죄악에 기여하였네, 사치가 수많은 빈자들에게 일자리를 주었으며 구역질 나는 자만심은 그보다 더 많은 자들에게 일자리를 주었네. 선망 그 자체와 허영심은 근로의 봉사자였고, 식생활과 가구 그리고 의상에서 그 매력적인 어리석음과 번덕, 그 우스꽝스러운 악덕이 바로 교역을 순환시키는 수레바퀴가 되었네.(Mandeville, 2018)

볼테르는 “영국에서 시민들을 부유하게 만든 상업은 그들을 자유롭게 만드는 데 기여했고, 이러한 자유는 다시 상업을 신장시켰으며, 그로부터 국가의 위대함이 만들어졌기” 때문에 “영국의 상인이 로마의 시민보다 못할 것이 없다”(Voltaire, 2001. 14)고 호언하는데, 그는 이제 국가의 번영을 위해 필요한 것은 고대적인 의미의 미덕이나 애국심이 아니라 자유로운 경제활동이라고 생각한 것이다. 그는 이러한 맥락에서 「세속적 인간 Le Mondain」이라는 시에서 경제활동의 원동력이 되는 “사치를, 심지어 나태, 모든 쾌락, 모든 종류의 예술, 품위와 취향과 장식들을 나는 사랑한다”(Voltaire, 1736)라고 당당히 선언함으로써 커다란 사회적 물의를 일으키기도 했다. 또한 흄은 「예술의 세련됨에 대하여 Of refinement in the arts」에서 “그러한 사치스러운 것들에 대한 요구가 전혀 없는 국가에서, 사람들은 무기력에 빠져들고 삶의 모든 즐거움을 잃어버리고 사회에 쓸모없는 존재가 되는데, 국가는 그렇게 게으른 구성원들의 근로를 통해서 함대와 군대를 유지하고 지탱할 수 없다”(Hume, 2019)라고 말하면서, 사치에 대한 욕망은 사람들을 안일하고 나약하게

만든다는 일반적인 견해에 반대하여 오히려 노동에 활력을 부여함으로써 군비를 증강시키는 데 기여할 수 있다는 주장을 펼친다. 이렇게 사치를 옹호하는 사람들에 의해 본격적으로 촉발된 18세기의 사치 논쟁에 학자, 모럴리스트, 문화가, 정치가, 신학자 등 당대의 많은 지식인들이 뛰어들어 사치에 대한 자신의 견해를 펼쳤고, 사치의 모든 측면이 백가쟁명식으로 논의되었다.⁶⁾

루소는 부와 사치의 증식 그리고 시장을 통한 상품의 교환을 옹호하는 경제적 사유를 정면으로 거부한다. 그는 최초의 출세작 『학문예술론』에서 진리와 미덕을 추구해야 할 학문과 예술이 시장 논리에 의해 좌우되고 있다고 비판한다. 사치는 학문과 예술을 탄생시켰고 학문과 예술은 사치를 조장하고 사치는 다시 학문과 예술을 먹여살린다. 사람들은 화려하지만 사소한 사치품들에 정신이 팔려 자유와 미덕 등 인간의 위대하고 고귀한 가치에서 멀어지고 공동체가 추구하는 정의에 눈을 감는다. 그는 볼테르를 소환하여, 타락한 취향을 가진 사람들로부터 찬양을 받기 위해 “우리의 거짓된 섬세함에 얼마나 많은 남성적이고 강한 아름다움을 희생시켰는가, 사소한 일들에만 그렇게도

6) “사치의 문제를 논할 때, 사람들은 갈피를 잡지 못하곤 했다. 아무나 펜을 쥐고 옹호론 혹은 비판론을 써냈다. 그것은 결코 끝나지 않는 장광설이었고, ‘어리석음의 무궁무진한 창고’였다. 사치는 그 자체로 위험하다고 하는 사람들도 있었고, 사치는 제대로 통치가 이루어지지 않는 나라에서만 위험하게 될 뿐이라는 사람들도 있었다. 두 가지 사치가 있는데, 하나는 비난을 받을 만한 것이었고 다른 하나는 유덕한 것이었다. 또 두 가지 사치가 있는데 하나는 귀족적이었고 다른 하나는 대중적이었다. 여기에 또 두 가지 사치를 들 수 있는데, 처음 하나는 정당한 것이고, 또 다른 하나는 뽐내려는 욕망이 더 이상 값을 치를 수 없는 장신구를 마련하라고 부추기는 순간부터 부당한 것이 되었다. 또 다른 사람들은 사치는 현실이기 때문에 그것에 대해 갑론을박하는 것은 소용이 없다는 결론을 내렸다. 좋은 나쁜데 받아들여야만 한다는 것이었다. 엘베시우스는 원시적인 풍속과 삶의 조건의 평등에 찬성하면서도 사치를 옹호했던 반면, 돌바크 남작은 사치를 비난하면서도 문명을 옹호했다.”(Paul Hazard, 1963, 365-366)

창의적인 세련의 재치가 당신에게 얼마나 위대한 것들을 많이 빼앗아 가버렸는가”(1964b, 21)라고 묻는다. 루소는 맨더빌처럼 개별이익만을 추구하는 개인의 악덕들이 모여 그것이 바로 공동의 이익이 될 것이라고 생각하지 않았다. 그는 인간의 행동 동기를 이기적인 이익의 추구로 환원한다면, 그 결과 인간의 가치는 그의 소비 능력으로 환원되고 더 나아가 돈으로 사고 팔리는 상품으로 전락할 수 있음을 경고한다.

고대의 철학자들은 끊임없이 풍속과 미덕에 관해서 말했지만, 우리 시대의 정치가들은 상업과 돈에 대해서만 말한다. 어떤 나라에서 사람의 가치는 알제에서 그 사람이 팔릴 정도의 금액만큼의 가치라고 말할 것이다. 또 다른 누구는 이 계산을 따라 인간의 값어치가 제로이거나 심지어는 값어치가 마이너스가 되는 나라들을 발견할 것이다. 그들은 인간을 가축 때 정도로 평가한다. 그들에 따르면 국가에게 한 사람의 값어치는 딱 그가 그 나라에서 소비하는 금액만큼이다.(1964b, 19-20)

루소는 사치를 총체적인 국가 경제의 차원에서 파악하여 사치가 국가 전체를 먹여 살리는 농촌을 파괴하면서 공동체의 근본을 흔들어 놓으며, 동시에 인간성을 말살시키면서 인간을 소외 상태로 내모는 주범이라고 주장한다. “사치란 그 자체가 모든 악들 중 최악의 것이다.”(1964c, 206) 그러나 우리는 사치에 대한 그의 격렬한 반감이 감각적 쾌락 자체에 대한 거부를 의미하지는 않는다는 사실을 잊어서는 안 된다. 루소는 『고백록』에서 “내게 필요한 것은 오직 순수한 즐거움뿐이며 돈은 그 모

든 순수한 즐거움을 망쳐버리기”(1959a, 36) 때문에 어렸을 때 물건을 훔치는 도벽을 가지게 되었다고 변명하는데, 루소가 돈에 대해 혐오감을 품는 것은 그것이 사회적으로 인간을 사물화하여 노예로 만드는 도구일 뿐 아니라 동시에 인간이 사물로부터 얻을 수 있는 쾌락을 오염시키는 매개이기 때문이다. 루소에게 사치는 돈과 마찬가지로 사물에서 얻을 수 있는 감각적 쾌락을 강화하기는커녕 오히려 그것을 왜곡시키면서 인간을 행복으로부터 멀어지게 만든다는 점에서도 비난받아야 한다. 우리는 이 글을 통해 루소가 정의와 결합된 사회적 행복이라는 거시적인 차원과 동시에 쾌락과 결부된 개인의 행복이라는 미시적인 차원에서 사치를 비판하면서 미덕과 행복을 양립시킬 수 있는 방안을 철학적으로 모색하는 과정을 따라가고자 한다.

2 사치와 경제적 불평등

사치를 옹호하는 사람들은 사치가 사람들의 욕심을 자극함으로써 근면으로 이끌고, 사치의 소비는 제조업의 생산 활동을 촉진하고, 활발해진 생산 활동은 노동자의 고용을 늘려 경제 성장이 이루어진다고 주장한다. 흄은 「상업에 대하여 Of commerce」에서 상업 사회가 도래하기 전에는 농업에서 잉여 생산물이 생겨난다 하더라도 그것과 교환할 수 있는 생산물이 거의 존재하지 않았기 때문에, 농업에 종사하는 사람들에게는 필요 이상으로 농산물을 생산할 이유가 없었고 따라서 그들의 근로의욕도 높지 않았고 기술을 발전시킬 이유도 별로 없었다고 말한다. 그

러나 외국으로부터 사치품이 수입되고 상업과 무역이 활발해지면서 사람들은 사치품을 구입하기 위해 더욱 열심히 노동하게 되는데, 이는 농업의 영역에서도 마찬가지로 적용된다.

세상의 모든 물건은 노동에 의해 구매되며, 우리의 몇몇 정념은 노동의 유일한 원인이다. 한 국가가 제조업과 실용적 기술이 풍부할 때, 농부만이 아니라 지주도 과학으로서 농업을 연구하고 그들의 근면과 주의력을 배가시킨다. 그들의 노동으로부터 발생하는 잉여분은 상실되지 않고, 사람들의 사치가 그들로 하여금 갈망하게 만드는 상품들로 제조업을 통해 교환된다.(Hume, 2019)

사치가 다른 사람보다 우월하다는 것을 외적으로 보이기 위한 욕망이라면 사치를 과시하는 사람보다 열등한 지위에 있다고 느끼는 사람은 그 사치를 모방하려고 노력한다. 이러한 과정에서 유행이 만들어지는데, 사치란 유행이 되는 순간 자신의 차별성을 상실하게 되기 때문에 새로운 사치를 창출하게 된다. 따라서 사치의 욕망은 충족될 수 없는 무제한적 수요로 그것을 충족시키기 위해서는 무한한 노동력과 기술 발전이 필요하다. 수요와 공급의 무한한 상호작용을 통해 사치품에 대한 수요는 사회의 최고 권력층이나 부유층으로부터 점차 사회 전반으로 확산되고, 이로 인해 국내 경제는 양적으로 팽창하고 질적으로 고도화된다.⁷⁾ 그리고 이러한 경제 발전의 혜택은 비단 상업과

7) 이렇게 사치가 사회에서 확장되는 과정은 통시적인 관점에서는 진보라는 개념으로 전환될 수 있다. 블롱은 “우리 선조들에게는 (...) 사치였던 것이 지금은 일반적이다. 그리고 우리에게 사치였던 것이 우리들의 후손들에게는 더 이상 사치가 되지 못할 것이다”(J.-Fr. Melon, 1734)고 말한다.

제조업에 종사하는 사람들뿐만 아니라 노동자들 모두에게도 돌아간다. 사치 옹호의 선봉장인 볼테르는 사회적으로 부를 순환시키면서 그 순환의 과정에서 모든 사람의 삶의 질을 향상시키는 사치의 미덕을 다음과 같이 찬양한다.

부자는 많이 소비하라고 태어난다.
가난한 사람은 많이 모으라고 태어난다.
(...)
이렇게 해서 영국과 프랑스에서는
수많은 운하를 통해 부가 순환된다.
사치의 취향이 모든 계급에 퍼진다.
여기서 가난한 사람들은 귀족들의 허영으로 먹고 산다.
그리고 안일함에 고용된 노동은
자신을 위해 천천히 부로 향하는 길을 연다.(Voltaire, 1736)

그러나 루소는 부자들의 사치가 가난한 사람들을 먹여 살린다는 이른바 낙수 이론(théorie du ruissellement)에 대해 “사치는 도시에 있는 백 명의 가난한 사람을 먹여 살리지만, 농촌에 있는 십만 명의 가난한 사람들을 죽게 만든다”(1964b, 79)라고 정면으로 반박한다. 그리고 여기서 한 걸음 더 나아가 사실 “사치가 없다면 가난한 사람도 없을 것이다”(1964b, 79)라고 주장한다. 그렇다면 그는 왜 사치로 인해 가난한 사람들이 생겨난다고 말하는 것일까? 루소는 중농주의자처럼 국가의 진정한 부는 농업에서 나온다고 생각한다. 농업은 인간이 살아가는 데 가장 필요한 식량을 공급하기 때문에, “인간의 으뜸가는 일이며, 인간이 행할 수 있는 가장 정직하고 가장 유용하며 따라서 가장

고귀한 직업이다.”(1969, 470) 또한 국가적으로 볼 때 농업은 “국가를 다른 나라들에 종속되지 않은 상태로 유지할 수 있는 유일한 방법”(1964f, 905)이기도 하다. “당신이 세상의 모든 부를 가지고 있다 할지라도 먹을 것을 가지고 있지 못하다면 당신은 다른 사람에게 종속된 것이다.”(1964f, 905) 농업이 국가의 독립을 유지하는 데 필요하다는 것은 비단 경제적 문제에 국한된 것은 아니다. 농업은 인간에게 식량을 공급하는 데 그치는 것이 아니라 국가의 방어와 번영에 필요한 군사적 미덕을 만들어낸다. 농부들은 “시골 생활의 평등함과 단순성”(1964f, 905) 안에서 자신의 처지에 만족하기 때문에 평화로운 인간이 되고 그로부터 애국심을 갖게 된다. 또한 그들은 땅을 경작하면서 “훌륭한 군인이 되기 위해 필요한 인내심 강하고 건강한 인간”이 된다. 반면 도시에서 뽑은 사람들은 고집 세고 무기력해서 전쟁의 피로를 감당할 수 없다. (...) 그들은 서로 싸우고 적 앞에서는 도망친다. (...) 군인을 만드는 진정한 교육은 경작자가 되는 것이다.”(1964f, 905).

그럼에도 불구하고 농업은 이윤이 가장 적은 기술이 될 수밖에 없다. 농산물은 가장 가난한 사람도 구입할 수 있는 가격으로 유지되어야 하기 때문이다. 반면 인간의 삶에 직접적으로 필요하지 않은 사치품은 극소수의 사람들만이 구입할 수 있어야 하기 때문에 고가일 수밖에 없다. 그런데 사치품을 소비하는 대부분의 고위권력층이나 부유층은 궁극적으로 농지에서 사치품의 구입 비용을 조달해야 하기 때문에 사치 산업이 발달할수록 세금이나 소작료를 올릴 수밖에 없다.

상업과 산업은 농촌의 돈을 전부 수도로 끌어온다 (...). 돈은 끊임없이 들어오지만 절대로 다시 나가는 일은 없게 된다. 그래서 도시가 부유해질수록 농촌은 더욱 빈곤해진다. 토지세로 거두어들이는 수입은 군주나 금융업자의 손에 들어갔다가 기술자와 상인의 손으로 옮겨간다. 따라서 이 수입의 가장 적은 부분만 손에 넣게 되는 경작자는 세금은 똑같이 내면서도 수입은 점점 줄어들게 되니 결국 돈이 바닥나기 마련이다. (...) 경작자가 밀을 팔지 않고도 생계를 유지할 수 있다 하더라도 토지세를 내려면 밀을 팔지 않을 수 없다. 그래서 엄청난 조세 부담 때문에 밀이 형편없는 가격대를 유지하기도 한다. (...) 돈이 많아질수록 모든 물자의 가격이 상승하므로 이에 비례하여 조세도 증가하고 그 결과 경작자는 더 많은 자산을 갖지 못한 채 세금만 더 많이 부담하게 된다.(1964d, 274)

돈이 도시와 농촌 사이에서 순환되지 않고 도시에서 축적되기 때문에, 돈이 도시에서는 평가절하되고 물가가 오른다. 그 결과 도시에 있는 정부에서 부과하는 세금은 높은 가격으로 책정된다. 농촌에서는 반대의 일이 생겨난다. 돈은 희소하고 농산물의 가격은 낮다. 그런데 농촌의 경작자들은 정해진 기간 내에 세금을 현물이 아닌 돈으로 내야 하는데 농촌에서는 돈이 부족하기 때문에, 종종 농산물을 헐값에 판매해야 할 경우가 생긴다.⁸⁾ 결국 농촌의 경작자들은 상업에 의해 희생된다. “경멸받고, 사치의 유지에 필요한 세금으로 허덕이고, 평생을 일과 굶주림으로 시달리는 경작자는 논밭을 버리고 자신이 빵을 가져

8) 참고로 말하면, 베르가는 이러한 루소의 생각이 “20세기 말 제3세계 경제학자들에 계승될 ‘종속이론’의 모델을 창안했다”(Yves Vergas, 2021b, 268)고 말한다.

다주어야 할 도시에 도리어 빵을 찾으러 간다”(1964c, 206) 그런데 아이러니한 것은 농촌 사람들이 이농하게 된 경제적 원인이 된 도시의 사치가 이들에게 혐오의 대상이 되는 것이 아니라 오히려 이들을 현혹한다는 사실이다. 도시에서 생산되는 소설이나 이야기들은 주인공들을 둘러싼 사치를 광고하면서 농촌 사람들로 하여금 자신이 살고 있는 농촌과 자기 자신을 경멸하게 만들고 화려한 도시의 삶을 선망하게 만들어 이들의 이농을 재촉한다.

콩트와 소설과 희곡 등 모든 것이 시골 사람들을 겨냥해 공격합니다. 모든 것이 시골 풍습의 단순함을 비웃습니다. 모든 것이 사교계의 예절과 즐거움을 가르칩니다. 그것들을 모르는 것은 부끄러운 일이고 그것들을 맛보지 못하는 것은 불행한 일입니다. 이러한 가상적인 즐거움으로 인해 파리는 매일매일 얼마나 많은 사기꾼과 창녀로 채워지고 있는 것입니까? 이렇게 해서 편견과 세평이 정치체제의 효과를 강화하면서 각 지방의 주민들을 국토의 몇몇 지점들에 몰려 살게 하고 나머지 국토는 사람이 살지 않는 황무지 상태로 남겨놓습니다. 수도를 찬란하게 만들기 위해 국가는 인구가 줄어듭니다.(1964a, 16)

빵과 사치를 찾아 나선 사람들은 도시에서 또 다른 형태의 더욱 심각한 빈곤과 마주하게 되고, 설사 그곳에서 성공한다 하더라도 도덕적 타락 상태에 빠지게 된다.⁹⁾ 루소는 도시와 농촌

9) “그런데 마을을 떠난 사람 천 명 중에 도시에 가서 타락하지 않는 사람들, 또는 그들에게 악덕을 가르쳤던 자들 이상으로 악덕을 행하지 않는 사람은 열 명도 되지 않습니다. 성공하고 출세한 자들은 거의 모두 파렴치한 수단에 의지했어요. 불행히도 운이 좋지 않았던 사람들은 더 이상 예전 신분으로 복귀하지 않았습니다. 다시 농부가 되기보다는 차라리 거지나 도둑이 되는 쪽을 택합니다.”(1964a, 536-537)

의 경제적 불평등을 조장하여 농촌을 파괴하고 도시를 살찌우는 사치 산업과 상업이야말로 국가의 진정한 부를 가로채는 악으로 간주하며, 이와 더불어 사치와 이로 인해 생겨나는 악덕을 매력적으로 포장하여 전파하는 학문과 예술 또한 비난을 피할 수 없다고 생각한다. 사치란 단지 불필요한 것을 소비하는 행위에 그치는 것이 아니라, 궁극적으로는 인간의 노동 심지어는 생명을 터무니없이 싼 가격으로 사들여 그 차액을 갖고 터무니없이 비합리적으로 소비하는 행위이다. 루소는 부잣집의 호화스러운 식사에 초대받은 에밀을 통해 사치에 숨겨진 끔찍한 현실을 다음과 같이 폭로한다.

세계의 모든 지역들이 공물 할당을 받았고, 아마도 2천만 명의 일손이 오랫동안 일해 왔을 것이며, 그 일로 인해 아마도 수천 명의 사람들이 목숨을 잃었으리라는 것, 이 모두가 저녁이면 그가 번기에 내다버릴 것을 호사스럽게 차려 정오에 그에게 내놓기 위한 것임을 알게 되면, 그 무엇도 타락시킬 수 없었던 건전한 판단력을 지닌 그가 사치에 대해 과연 어떤 생각을 할 것인가.(1969, 463)

경제적 불평등이 심화되면 가난한 사람들은 생계를 유지하기 위해 어쩔 수 없이 부자에게 자신의 자유를 양도하면서 사회의 기초 자체가 해체하기에 이른다.¹⁰⁾ 부유한 주인과 가난한 노예로 이루어진 사회는 사회의 구성원들을 하나로 묶는 공동의 이익이나 유대감이 부재하며 오직 강자의 힘만이 지배력을

10) 그래서 루소는 정의로운 사회에서 “평등이란 (...) 부의 측면에서는 어떤 시민도 다른 시민을 살 수 있을 만큼 부유하지 않고 누구도 자신을 팔아야 할 만큼 가난하지 않아야 한다는 것을 의미한다”(1964e, 391-392)라고 말한다.

갖기 때문에 진정한 의미의 공동체라고 할 수 없다. 이러한 관점에서 인간들 사이의 불평등을 심화시키는 경제 발전은 그것이 유발하는 악과 비교해 볼 때 전혀 바람직한 것이 아니다. 루소는 부가 사치를 위해 사용되어서는 안 되는 것은 물론이고 무제한적으로 부를 축적하고 늘리는 것도 반대한다. 올바른 경제 정책이란 “수입을 늘리는 것이기보다는 필요를 미리 충족하는 것이고 (...) 없는 것을 획득하는 것이 아니라 있는 것을 현명하게 운용”(1964d, 266)하는 것이다. 루소는 여기서 한 걸음 더 나아가 “인간의 산업에 관계되는 모든 것에서, 일을 줄일 수 있고 노동을 절약하고 노고를 덜 들이면서도 같은 효과를 만들 수 있는 모든 기계나 발명품을 금지해야 한다”(1964i, 525)는 극단적인 발언을 하면서, 최소의 노력으로 최대의 효과를 얻어야 한다는 기본적인 경제 원칙까지 거부한다. 이러한 맥락에서 루소는 사치와 관련된 모든 것들, 예를 들면 “제복, 마차, 유리창, 샹들리에, 가구, 천과 금 장식품, 대저택의 정원과 안마당, 모든 종류의 공연, 한가한 직업들”과 “희극 광대, 가수, 익살 광대처럼 한 마디로 모든 사람의 눈을 자극하는 사치나 유희이나 한가로움의 그 수많은 대상”(1964d, 276)에 증과세를 물려야 한다고 주장한다. 이러한 조세 정책이 실행된다면, “빈곤이 경감되고 부에 과세할 수 있게 되므로, 재산의 불평등이 심화되며, 노동자들과 하인들이 불필요하게 증가하여 이들이 부자들에게 예속되고, 도시에서 무위도식하는 사람들이 증가하며, 농촌이 공동화되는 것을 방지”(1964d, 276)할 수 있을 것이다. 물론 루소는 이렇게 단순한 조세 정책으로 사회 정의적 차원에서

경제적 문제가 해결되리라 보지는 않았겠지만, 조세 정책의 기본 방향이 부자와 빈자의 경제적 격차를 줄이는 쪽으로 나아가야 한다는 점을 강조한다.

루소는 가난이 생산의 문제라기보다는 잘못된 분배와 소비로 생겨난 문제로 보며, 부를 축적하고 배분하고 소비하는 문제에 앞서 무엇이 인간의 행복을 만드는지를 결정해야 한다고 생각한다. 진정한 부란 사치를 과시하는 것이 아니라 개인과 공동체의 행복을 증진하는 데 있다. 루소는 폴란드 국민에게 “부유하게 사는 것보다는 풍요롭게 사는 것이 (...) 더 낫습니다. 돈이 많기보다는 더 잘 지내시고, 풍요하게 사십시오”(1964g, 1005)라고 충고한다. 모든 사람이 풍요하고 행복한 삶을 살기 위해서는 “몇몇 특정한 사람들에게는 모든 것이 넘치지만 나머지 모든 사람은 그 특정한 몇몇이 마음대로 생필품에 매긴 가격으로 생필품을 얻기 위해 그들에게 의존해야만 하는”(1964h, 523-524) 일이 없이, “모든 사람이 스스로 노동해서 생계를 위해 자신에게 필요한 모든 것을 쉽게 마련할 수 있는”(1964h, 523-524), 부자도 빈자도 없는 평등한 사회가 전제되어야 한다. 그런데 이러한 사회가 만들어지기 위해서는 먼저 개인의 도덕적 각성이 필요하다. 남에게 자신의 부를 과시하고 싶어하는 허영이나 남이 과시하는 부를 부러워하는 선망은 인간의 자연적 본성이 아니라 세상의 편견이나 의견에 스스로 현혹되어 자신의 내면에서 만들어낸 것이기 때문에, 개인적 각성을 통해 그것을 없애거나 약화시키는 것이 가능하다. 루소는 허영과 선망에 기반을 둔 사치가 개인의 내면을 얼마나 황폐화시키는지 보여주면서 사치

로부터 생겨나는 인간성의 타락을 경고한다.

3 과시로서의 사치

루소는 인간의 욕구를 세 가지로 분류한다. 인간이 외부와 접촉하여 충족시켜야만 하는 최초의 욕구는 식욕이다. 인간은 삶을 보존하기 위해 먹고 살아야 하고 식욕을 충족시킬 수 없다면 살아가지 못한다. 인간은 생존에 필요한 욕구가 충족된 후 안락에 대한 욕구를 느낀다. 루소는 “감각의 사치나 안일함의 사치 그리고 성교, 우리의 감각을 기분 좋게 하는 모든 것”(1964i, 530)를 두 번째 종류에 속하는 욕구의 예로 든다. 두 번째 종류의 욕구가 첫 번째 부류의 욕구보다 더 강력할 수 있지만, 그것은 절대적인 필요가 될 수 없다. 마지막으로 세 번째 부류의 욕구는 세평 즉 사람들의 존경에서 생겨나는 것으로 “명예, 평판, 지위, 귀족 계급”(1964i, 530) 등이 그 예인데, 이러한 정신적 욕구는 충족되지 못한다고 생존에 문제가 있는 것은 아니지만 오히려 강력함에서는 앞선 두 종류의 욕구를 능가할 수 있다. 원래 사치란 두 번째 종류의 욕구에 해당하는 것인데, 이 두 번째 종류의 욕구는 그것이 습관적으로 충족되면 험사리 첫 번째 욕구 같은 절대적 욕구로 오인될 수 있다. 루소는 원래 첫 번째 종류의 욕구밖에 없었던 자연인이 집을 만들어 가족을 이루고 도구를 발명하면서 두 번째 종류의 욕구를 충족시키는 역사적 과정을 언급하면서 이를 악을 향한 최초의 발걸음이었다고 평가한다.

이러한 새로운 상태에서, 단순하고 고독한 삶을 영위하며 필요한 것은 매우 한정적이었고 이를 얻기 위해 도구를 고안했던 사람들은 상당한 여가를 누릴 수 있게 되면서 그 여가를 그들의 조상들은 몰랐던 여러 가지 종류의 편의품들을 마련하는 데 사용하였다. 그런데 이것이야말로 그들은 생각하지도 못했지만 스스로에게 씌운 최초의 멍에였으며 후손들에게 물려준 최초의 악의 근원이었다. 이렇게 해서 그들의 육체와 정신이 계속 나약해진 것 이외에도, 이러한 편의품들은 습관에 의해 그 즐거움은 거의 전부 사라지지만 그와 동시에 진정한 욕구로 변질되어 그것들이 없는 것은 그것들을 가졌을 때 기분이 좋았던 것보다 훨씬 더 끔찍해져서 그것들을 소유한다고 해서 행복하지는 않지만 잃으면 불행했기 때문이다.(1964c, 168)

그런데 세 번째 부류의 정신적 욕구가 사물을 매개로 ‘이기심(amour-propre)’과 결부될 때 문제는 더욱 심각해진다. 애초 인간은 자신의 특별한 재능이나 자질로 다른 사람들에게 즐거움을 줄 때 주목을 받을 수 있었다. 사회의 초기 상태에서 사람들의 모임은 일종의 축제 상태로, 여기서는 “가장 노래를 잘 하는 사람, 가장 춤을 잘 추는 사람, 가장 잘 생긴 사람, 가장 힘이 센 사람, 가장 재주가 좋은 사람, 가장 말을 잘하는 사람이 가장 주목받았고”(1964c,169), 사람들은 “종속적이지 않은 교제의 감미로움을 향유했다.”(1964c, 171) 그러나 사회에 소유권이 도입된 후 부의 차이는 사람들 사이의 능력이나 자질의 차이를 압도하게 된다. 사람들은 “부가 안락함에 가장 직접적으로 유용하며 가장 쉽게 (다른 사람들에게 : 저자 첨가) 전달할 수 있기

때문에 나머지 모든 것을 사기 위해 부를 이용할”(1964c. 189) 수 있다는 생각을 갖기에 이른다. 부는 그것을 소유한 사람이 가장 쉽게 다른 사람에게 줄 수 있는 일종의 자질로, 부자는 돈을 이용하여 자신에게 없는 다른 자질들을 살 수도 있고 그것들을 가진 척할 수도 있으며, 가난한 사람들을 종속시킬 수 있다. 사람들은 모든 자질을 대체할 수 있고 타인들의 선망을 사며 그들을 지배할 수 있는 돈을 획득하기 위해 어떤 일도 마다하지 않는데, 이들을 이끄는 야심은 다른 사람들보다 우위에 서고 싶다는 이기심이다. 모든 사람은 일종의 거대한 시장이 된 사회에서 경쟁적으로 부를 추구하고 이 과정에서 모두는 서로를 해치려는 잠재적인 적이 된다. 인간은 내심 “자신 홀로 우주의 주인이 될 때까지 모든 사람의 목을 베어 죽이기”(1964c, 203)를 원한다.

부의 경쟁에서 승리한 부자는 자신의 우월성을 확인하기 위해 사치를 통해 부를 과시한다. 이때 물질은 자연적 필요나 육체적 안락함을 충족시키는 유용성이 아니라 다른 사람들이 소유하기 어렵다는 희귀성을 기준으로 가치를 갖게 된다. 예를 들면 부자가 값비싼 예술품을 좋아하는 것은 “그것의 쓸모 때문이 아니라 가난한 자로서는 그 값을 지불할 수 없기 때문이다.”(1969, 457) 값이 비싸고 희귀한 사치품을 소유한 사람은 그 물건이 자신의 우월성을 보여주는 증거라고 오인하면서, 자신의 내면이 아니라 자신이 소유한 물건으로부터 스스로의 존재감을 이끌어낸다.

호화스러운 사륜 포장마차, 문지기, 급사장을 갖는 것은

모든 사람처럼 사는 것이다. 모든 사람처럼 살기 위해서는 극소수의 사람들처럼 살아야 한다. 걸어 다니는 사람들은 사람 축에 끼이지 않는다. 그런 사람들은 부르주아나 서민이나 다른 세상의 사람들이며, 사륜마차는 어디를 가기 위해서가 아니라 오히려 존재하기 위해서 필요한 것 같다.”(1964a, 252)

안락함을 위해 사용되어야 할 마차는 실제적인 유용성이 아니라 세평에 의해 상상적인 가치를 부여받는다. 부자에게 마차는 오직 극소수의 사람들만이 탈 수 있는 것이기 때문에 소중하다. 그들은 마차를 소유할 수 없는 사람들을 경멸하면서도 마차를 통해 그들로부터 존경을 받기를 원한다. 반면 마차를 소유하지 못하는 사람들은 마차를 탄 부자를 증오하면서도 화려한 마차를 선망의 눈으로 바라본다. 부자에게 사치는 자신이 즐기기에 필요한 것이 아니라 다른 사람들이 누리지 못하기 때문에 가치 있는 것이기 때문에, 만약 모든 사람이 마차를 탈 수 있게 되면 더 이상 마차는 부자들의 흥미를 끌지 못하게 될 것이다.¹¹⁾ 따라서 부자에게는 자신이 존재하기 위해서 소유하고 있는 물건만이 아니라 “사람 축에 끼이지 않을” 그래서 자신에게 무시 받을 사람들까지 필요하다. 노예에게 자유를 박탈하여 인간적 굴욕감을 주는 주인의 권력이 폭력이라면 선망을 부르는 사치 역시 사람들에게 욕구 불만의 고통을 가하는 일종의 폭력으로 그 내부에는 상대방에 대한 가학성이 감추어져

11) “(...) 군중이 비천함과 빈곤 상태에서 기어 다닐 때 한 줌도 되지 않는 권력자와 부자들이 영예와 부의 절정에 올라있는 것을 볼 때, 그들이 그런 이유는 자신들이 누리는 것을 군중이 갖지 못할 때만 그것에 가치를 부여하고 인민이 가난해지기를 멈춘다면 그들은 상황의 변화가 없을지라도 행복해지기를 멈출 것이기 때문이다.”(1964c, 189)

있다. 1756년 데피네 부인의 생일에 참석한 손님들이 시골 장터에서 벌인 장난은 이러한 사치의 가학성을 적나라하게 드러낸다.

점심 식사 후 사람들은 거리에 바람을 쐬러 나갔는데, 거기서는 일종의 시장이 열렸다. (...) 그곳에서는 향료가 든 빵을 팔고 있었다. 일행 중 한 젊은이가 그것을 좀 사서 군중 가운데로 하나씩 던질 생각을 해냈다. 그러나 농민들이 그것을 주워 먹으려고 달려들어 서로 싸우고 넘어지는 광경을 보고 너무 흥겨워하면서 모든 사람이 똑같은 흥겨움을 누리려고 싶어 했다. 그래서 빵은 여기저기 날아다니고 젊은 남녀들은 달리고 서로 엉켜 다치기까지 했는데, 이것이 사람들 모두에게는 매우 유쾌하게 보였다.(1959b, 1092)

장난삼아 가난한 사람들에게 던져진 빵은 호의에서 나온 자선이 아니다. 빵을 던지는 행위는 양적인 사치라고 할 수 있는 낭비의 한 행태로, 가난한 사람들에게 인격을 박탈하는 행위이다. 가난한 사람들은 굶주린 동물처럼 빵을 줍기 위해 몰려들어 서로 경쟁하고, 이러한 각축전이 진행되면서 마침내는 부상자들까지 속출하게 된다. 그러나 빵을 던진 사람들은 이 광경을 지켜보면서 고통을 느끼기는커녕 오히려 즐거움을 느끼는데, 이 장면은 타인의 고통을 보면서 그것에 공감하는 자연적인 동정심(pitié)을 상실한 인간들의 끔찍한 모습을 잘 보여주고 있다.¹²⁾ 이러한 냉혹한 이기주의는 사치에는 돈을 아끼지 않는

12) 피뇰은 루소에게서 동정심이 개인적인 문제가 아니라 도덕과 정치를 연결시키는 역할을 하고 있다고 본다.

부자들이 자선에 대해서는 반대하는 입장을 취하는 데서 여실히 드러난다. 그들은 거지들에게 자선을 베푸는 것은 “쓸데없이 재물을 던져주는 것에 불과한 것으로 그 때문에 정말 가난한 사람의 재물을 빼앗는 셈이 된다. 더구나 이 관례는 이 비열한 직업을 맘에 들어 하며 일을 할 수 있는데도 하지 않아 사회에 짐이 되는 비렁뱅이들이나 부랑자들을 증가시키는 데만 한 몫한다”(1964a, 538)라고 주장한다. 부자들의 입장에서 보면 개별이익을 추구하는 이기심이야말로 사회 발전의 원동력이며, 거지들에게 베푸는 동정은 사회의 부를 그들의 무위도식을 위해 사용하는 낭비적 행위이자 또한 가난한 노동자들의 근로의욕을 저해할 수 있는 반사회적 악덕이 될 수 있다. 그러나 루소는 『신엘로이즈』의 여주인공인 쥘리(Julie)의 입을 빌어 이러한 주장에 내포된 비인간적인 면모를 폭로한다.

거지들이 없도록 하는 것은 군주의 일이지요. 그러나 거지들이 자신의 직업에 혐오감을 갖도록 하기 위해 시민들을 비인간적이고 악하게 만들 필요가 있겠어요? (...) 나는 그들이 모두 형제들이라는 것, 그들이 내게 요구하는 미미한 원조를 거절하는 것은 용서할 수 없는 냉혹함이라는 것을 알고 있습니다. 사실 대다수는 부랑자들이지요. 그러나 나는 인생의 고뇌를 너무나 잘 알고 있어서 성실한 사람이라도 너무나 많은 불행을 거치면 그런 운명에 처하게 될 수 있다는 것을 모르지는 않습니다. (...) 그러니까 이

“물론 동정심이 정의는 아니지만 동정심이 없다는 것은 정의롭지 못한 사회의 표시이다. 왜냐하면 그것은 몇몇 구성원들(부자들)이 다른 구성원들(가난한 사람들)을 자신들과 동등한 사람들로 인정하지 않는다는 것을 보여주기 때문이다. 그 자체로 정의롭지 못한 것은 부의 차이가 아니라 이러한 차이로 인해 부를 소유한 사람들이 부를 소유하지 못한 사람들에 대해 갖게 되는 태도이다. 루소에게서 부자가 죄가 있다면, 그것은 부자여서 가 아니라 가난한 사람에게 자신의 동정심을 거절하기 때문이다.”(Claire Pignol, 2010, 64)

불행한 사람들에게 대해 무슨 생각을 하든, 또 구걸하는 비렁뱅이에 대해 아무런 의무가 없다 해도, 최소한 고통받는 인류 또는 그 모습에 경의를 표하고 인류의 비참한 모습에 마음이 무감각해지지 않을 의무는 있는 것이지요.(1964a, 539-540)

볼테르는 루소가 증정한 『인간 불평등 기원론』의 여백에 “부자들이 가난한 사람들에게 의해 약탈당하는 것을 보고 싶어 하는 거지의 철학을 보라”(1964c, 1339)고 쓴 반면, 루소는 가난한 사람들에게 권세를 부리는 부자들을 “일단 인육을 맛본 이후에 모든 다른 음식을 거부하고 오직 사람들만을 잡아먹기 원하는 굶주린 늑대”(1964c, 175-176)라고 비난한다. 부자들은 “지배의 즐거움을 알게 되자마자 곧 다른 모든 이들을 무시했고, 전에 부리던 노예들을 이용해 새로 부리게 될 노예들을 굴복시키면서 어떻게 하면 주변 사람들을 모조리 정복하고 노예로 부릴 수 있을지만 생각”(1964c, 123)하기 때문이다. 부자를 옹호하는 철학은 거지들에게 자선을 거절해야만 이들이 거지 생활을 그만두게 할 수 있다는 주장을 내세워 자선하는 사람들의 어리석음을 꾸짖지만, 루소는 사치를 부리는 부자들이야말로 “금괴를 바다에 던지고 그것을 즐기고 있다고 말하는 미친 사람”(1964a, 466)과 다름없다고 말한다. 루소는 부와 사치가 삶의 편안함을 가져다주기보다는 오히려 불편함을 가중시킨다는 사실을 꼼꼼히 보여준다.

하인들의 소음은 주인의 안정을 끊임없이 깨뜨린다,
(...). 채권자들의 무리는 주인으로 하여금 그를 숭배하는

자들의 무리를 유지하는 데 비싼 대가를 지불하도록 만든다. 그가 사는 집은 너무나 화려해서 편안하게 있기 위해서는 골방에 묶어야만 하기에, 때로는 그가 기르는 원숭이가 그보다 더 좋은 곳에 목계 된다. 그가 식사를 원할 때 그것은 그의 배고픔이 아니라 그의 요리사에 달려있다. 외출하기를 원할 때는 말들의 눈치를 보아야 한다.(1964a, 546-547)

부자들은 자신의 욕구를 충족시키기 위해 남들에게 의존하면서 그들의 노예가 된다는 점에서 “자신이 누리는 화려함의 희생자인 어리석은”(1969, 536) 사람들에게 불과하다. 이들은 남들을 노예로 부린다고 생각하지만 사실은 노예의 노예가 된 것이다. 또한 “사치와 고상한 체하는 겉모습에서 생겨나는 예절이나, 유행, 관습은 삶의 흐름을 가장 따분한 단조로움 속에 가두어 놓기”(1969, 686) 때문에 이들은 “많은 비용을 들여서 모아둔 수많은 오락거리에 파묻혀 있으면서도, 또 앞다투어 그들의 비위를 맞추려는 수많은 사람에 둘러싸여 있으면서도, 권태로 인해 녹초가 되고 미칠 지경”(1969, 685)이다. 이들은 진정한 내면의 즐거움과 행복을 알지 못하는 일종의 우울증 환자이지만 사람들의 시선 앞에서는 즐거움을 가장하는 “과시적인 향락주의자들”(Rousseau, 1969, 536)로, 이들은 돈뿐 아니라 인생마저도 허비한다.

사회의 불행은 사람들이 다른 사람들에게 선망의 대상이 되기 위해 행복이 아니라 행복한 것처럼 보이는 수단을 구하면서 자기 내면으로부터 멀어지기 때문에 생겨난다. 사람들이 애초 다른 사람들에게 원하던 것은 존경과 애정이었다. 그리고 그 존

경과 애정은 자신이 가진 특별한 자질로 다른 사람들에게 즐거움을 주었을 때 받을 수 있었다. 그런데 그 자질이 부로 대체되었을 때, 부와 사치는 다른 사람들에게 선망의 고통을 줄 뿐이다. 다른 사람들은 부자의 인격 자체를 존경하는 것이 아니라 그의 부를 탐하면서 부를 독점한 부자를 증오한다. 따라서 부자는 자신이 진심으로 원하는 존경과 애정을 획득할 수 없기 때문에 소유할수록 더욱 권태감에 사로잡힌다. 결국 “권태에 사로잡힌 자들은 모두 자신들의 오락을 위해 사람들에게 큰 수고를 끼치면서도, 자신의 악덕 때문에 불쾌감에 사로잡히고 의무의 감정과 함께 기쁨의 감정도 잃게”(1964a, 556) 된다.

이렇게 부와 사치를 비난하고 내면의 행복을 강조하는 철학자는 그럼에도 불구하고 사물로부터 얻을 수 있는 감각적 쾌락을 거부하지 않는다. 그에게 관건은 이러한 쾌락이 세평에 의해 오염되지 않도록 하면서 올바른 관리를 통해 그것을 극대화하는 것이다. 그런데 흥미로운 것은 루소에게서 감각적 쾌락의 관리는 점차 정신적 쾌락을 만들어나가면서 도덕적 가치를 갖게 된다는 사실이다.

4 감각적 쾌락에서 감성적 즐거움으로

루소는 사물을 허영이 아니라 유용성이라는 기준에서 판단해야 한다는 점을 끊임없이 강조한다. 인간에게 생명을 유지하는 것이 본능이라면 또한 “자신의 안락에 유리하게 작용하는 것에 마음이 끌리고, 자신에게 해로운 것에 불쾌해하는

것”(1969, 492) 역시 자연적 반응이다. 따라서 사물은 인간의 자연적 욕구를 충족시키고 육체에 안락함을 부여할 때 유용한 것이다. 이러한 관점에서 보면 어린아이에게 상으로 장신구를 약속하거나 별로 더 투박하고 수수한 옷을 입히겠다고 위협하는 교사는 몰지각한 사람이다. 그는 “인간은 의복을 빼놓으면 아무것도 아니며, 너희들의 가치는 전적으로 너희가 입고 있는 옷에 있다는 점을 알아두라고 말하는 것과 같다.”(1969, 372)” 어린아이가 아직 우리의 편견의 노예가 되지 않은 동안에는, 편안하고 자유로운 것이 언제나 아이의 첫 번째 욕망”이기 때문에 “가장 수수하고 가장 편안하고 그를 가장 덜 구속하는 것이 아이에게는 늘 가장 값진 옷이다.”(1969, 372) “여성이 몸매를 드러낸다기보다는 위장하기 위해 사용하는”(1969, 705) 코르셋 역시 “자연을 거스르고 속박한다”(1969, 706)는 점에서 악취미에 속한다. 여성들은 아름다워지기 위해서 코르셋을 착용하지만 “편안함 없이 아름다움은 없으며”, “건강을 해치면서까지 남을 즐겁게 하는 것”(1969, 706)은 어리석은 일이다. 심지어 귀족 계급 여성들은 부르주아 계급 여성들이 여성의 정숙함을 지키기 위해 감히 시도하지 못하는 노출 의상을 입어서라도 계급이 다른 여성들과 차별화되기를 원한다. 『신엘로이즈』의 생-프뢰(Saint-Preux)는 궁정 부인들의 의상에 대해 “노출된 젓가슴이 대중에게 추문임을 알기에 옷의 목선을 브이(V)자 모양으로 넓게 도려낸다”(1964a, 267)라고 비난하면서, 그 이유를 “다른 여인들과 혼동되는 것이 두려워 여인이기를 포기하는 이 여인들은 여성이라는 것보다 자신의 지위를 더 좋아해서, 남들이

따라할 수 없도록 창녀들을 따라하는 것”이라고 판단한다. 이렇게 허영에서 나온 사치는 안락함을 주기는커녕 불편함을 가중시키고, 정신적 건강을 해치고 풍습을 타락시킨다.

에밀의 가정교사는 제자에게 세평이 사물에 부여하는 가치에 속지 말고 오로지 유용성을 기준으로 사물을 판단하라고 가르친다. “이것은 무엇에 소용되는가? 바로 이것이 이후로 성스러운 말, 우리 삶에서 이루어지는 모든 활동에서 (...) 결정을 내려주는 말이 된다.”(1969, 446) 이러한 유용성을 가르치기 위해 가정교사는 에밀이 가장 먼저 읽어야 할 책으로 『로빈슨 크루소』를 선정한다. 무인도에 고립된 로빈슨 크루소는 모든 사물과 일을 오직 유용성의 기준으로 판단하여 행동하면서 “자신의 생존과 자기 보존에 대비하며 심지어 일종의 안락함마저 누리기”(1969, 455-456) 때문이다. 이러한 교육을 통해 “자신의 유용성, 안전, 자기 보존, 자신의 안락함과 그것들이 맺는 뚜렷한 관계를 통해서 자연의 모든 물체들과 인간의 모든 노동을 평가”(1969, 458-459)하게 될 에밀에게 “금보다 쇠가, 다이아몬드보다 우리가 훨씬 더 값어치가 큰 것이 되어야 한다.”(1969, 459) “도처에서 실질적인 유용성에서 나온 값과 모순되는 황당한 가격을 본다면, 또 물건이 비쌀수록 그것의 가치가 떨어지는 것”(1969, 459)을 본다면, 그는 이러한 현상을 이해하지 못할 것이다.

『신엘로이즈』에 등장하는 상상적 공간인 클라랑(Clarens)은 즐거움이 “거의 아무런 비용도 들지 않으면서 수많은 지출을 막아주는”(1964a, 549) 유용성과 결합된다. 생-프뢰는 클라랑의

장원을 처음 볼 때 “여기에 있는 모든 것은 유쾌하고 보기 좋은 데다가 풍성하고 청결한 기운을 발산하면서도 부와 사치의 냄새가 나는 것은 아무것도 없다”(1964a, 441)고 감탄한다. 주인들은 모든 것을 유용하고 효율적으로 사용하기 위해 집안의 너무 큰 방들은 나누었고, 값비싼 가구를 편리한 가구로 바꾸었으며, 마차 차고를 없애고 가금 사육장을 확장했고, 화단을 채소밭으로 만들며 나무들은 모두 유실수로 바꾸는 등 “도처에서 쾌적한 것을 유익한 것으로 대체하였는데도, 이곳은 점점 더 쾌적해졌다”(1964a, 442)는 사실에 놀란다. 예전에 안락함과 쾌적함을 주었던 것들은 그것들을 제거했을 때 사실 그렇게만 보였을 뿐이고 실제로는 불필요한 것들이 밝혀진다. 그것들을 유익한 것들로 바꿀 때 예전에 들었던 비용은 절감되고 유익한 것들로부터 새로운 이익이 창출되는 반면, 그로 인해 즐거움이 줄어들지는 않는다.

클라랑의 경제는 사물의 유용성을 강조하지만 자연적 욕구만을 충족하는 극단적인 검소함을 목표로 삼지는 않는다. 예를 들면 윌리는 “쾌락을 사랑하고, 쾌락을 추구하며, 자신을 기본 좋게 하는 쾌락은 어떤 것이라도 거부하지 않는다.”(1964a, 531) 그런데 감각적 쾌락을 최대한 오랫동안 즐기기 위해서는 절제가 필요하다. 앞서도 말했지만 “감각에 기인하면서도 삶에 필요하지 않은 모든 것은 습관이 되자마자 성질이 바뀌어서, 쾌락이길 멈추고 필요가 되기”(1964a, 541) 때문에, “쾌락이 역겹거나 남용되지 않도록 예방하는 일시적이고 절도 있는 금욕”(1964a, 541)을 실천해야 한다. 예를 들면 클라랑의 여주인

인 질리는 커피를 좋아해서 예전에는 매일 커피를 마셨지만 이제는 손님이 있을 때나 식사 때 축제의 분위기를 곁들일 때만 커피를 마신다. 사물에서 생겨나는 쾌락을 생생하게 유지하기 위해서는 “한 번 즐기기 위해서는 스무 번을 거부하는”(1964a, 541) 기술이 필요하다. 이러한 거부의 기술은 부부간의 사랑을 지속하기 위해서도 필요하다. 일반적으로 결혼한 부부는 상대방에게 잠자리를 요구하는 것을 권리로 갖고 있다고 생각하지만, “자신의 의지에 의해서만 상대방에게 그것을 베푸는 것을 권리로 갖고”(1969, 863) 있어야 한다. 이는 “두 사람 모두가 서로를 기쁘게 하는 일에 더 세심한 배려를 하도록 만들고 싫증을 막아”(1969, 863), 준다는 점에서 “쾌락이 오래 지속되도록 그것을 절제하는 기법”(1969, 865) 이 된다. 그런데 이러한 쾌락주의적 금욕의 실천은 비단 쾌락을 지속시키는 데 그치는 것이 아니라 “고통스러운 결핍의 대가를 통해 (...) 자신을 지배할 수 있도록”(1969, 865) 해주는 도덕적 효과를 갖는다. 쾌락을 최대한 지속하기 위해 반복적으로 쾌락을 절제하는 쾌락주의자는 궁극적으로 쾌락에 휘둘리는 노예가 아니라 쾌락을 스스로의 의지로 지배하는 주인이 될 수 있다. 그리고 이렇게 자신의 주인이 된 인간은 필요한 때라면 쾌락 자체를 거부할 수도 있게 될 것이다.

절제와 더불어 쾌락에 필요한 것은 노동이다. 노동은 단지 물질적 삶을 영위하기 위한 수단이 아니다. 지나치게 안락함을 추구하다 보면 육체가 나약해져서 도리어 안락함을 즐길 수 없게 된다. 사물로부터 얻을 수 있는 쾌락을 최대한 수용하기 위

해서는 감각 기관의 활력이 유지되어야 하는데, 어린아이가 놀이나 운동을 통해 건강을 증진시킬 수 있다면 어른은 생산적인 노동을 통해 건강을 유지할 수 있다. 예를 들면 잠을 잘 자기 위해서는 침대가 필요하지만 안락한 잠을 위해 침대까지 반드시 사치스럽고 안락할 필요는 없다. 시장이 반찬이듯이 노동으로 인해 지친 몸은 딱딱한 침대를 마다하지 않는다.

먼저 불편하게 자는 습관을 들이는 것이 중요하다. 이것이 더 이상 나쁜 침대를 만나지 않는 방법이다. 대개 고된 생활은 일단 습관이 되면 유쾌한 감각을 배가시킨다. 반면 안락한 생활은 불쾌감을 한없이 많이 만든다. 지나칠 정도로 섬세하게 키운 사람들은 솜털 위에서만 잠을 청한다. 판자 위에서 자는 데 익숙한 사람들은 어디서고 잠을 잘 수 있다. 눕기만 하면 잠이 드는 사람에게 딱딱한 침대라곤 없다. (1969, 376)

노동은 또한 오락에 빠질 수 있는 한가한 시간을 줄여준다. 클라랑을 직접 경영하는 남자 주인인 볼마르(Wolmar)는 다른 농부들보다 더 많은 비용을 들여 장원을 경작하지만 자신의 우수한 경작법 덕분에 수확량이 많이 나기 때문에 사실은 더 이득이라고 말하면서, 이에 덧붙여 자신의 경영이 또 다른 측면에서 비용을 절감하고 있다고 주장한다.

만일 다른 사람들이 우리 토지를 경작한다면 우리는 할 일이 없을 것입니다. 도시에 살아야 할 텐데, 그러면 그곳 생활비가 많이 들 것이고, 또 이곳보다 훨씬 더 많은 비용이 들면서도 즐거움은 덜한 오락이 필요하겠지요. 당신이

번거로울 것이라고 하신 그 일들은 우리들의 의무이자 즐거움입니다.(1964a, 549)

볼테르는 “우리 인간들은 노동을 통해 세 가지 커다란 악인 권태와 악덕과 결핍을 벗어날 수 있다. (...) 그것은 우리 삶을 견딜 수 있을 만하게 하는 유일한 방법이다”(Voltaire, 1979, 232-233)라고 말하는데, 루소에게 노동은 ‘의무이기도 하지만 즐거움’이 될 정도로 훨씬 더 긍정적인 가치를 갖는다. 노동은 강제적이지 않고 지나치게 강도가 높지만 않는다면 놀이처럼 즐거움이 되고 또 물질적 쾌락을 강화시킬 수 있다. “나태한 무위가 슬픔과 권태만을 일으킨다면”, “유익한 일거리는 이익을 가져다주는 노고”(1964a, 470)에 그치는 것이 아니라, 그 노고 덕분에 상상력의 활동을 중지시킬 수 있다.¹³⁾ 노동은 정신을 육체에 집중시켜 상상에서 생겨나는 쓸데없는 정념으로 괴로워하는 것을 막아준다. 절제하는 인간이 감각적 쾌락을 강화하기 위해 그 쾌락을 거절하면서 자기 자신의 주인이 되듯이, 노동하는 인간 역시 육체의 훈련을 통해 “정념의 혼란에서 해방된 마음과 건전한 영혼”(1964a, 470)을 유지할 수 있다. 그는 “은거와 노동과 절제에 대한 취향을 키워주는 순수하고 소박한 온갖 즐거움”(1964a, 470)을 맛볼 수 있기 때문이다. 클라랑에서 “사람들은 즐기기 위해서만 일한다”(1964a, 470). 이렇듯 노동과 절제는 자기 지배와 자기충족성에서 생겨나는 행복을 만든다는

13) “독서, 고독, 한가로움, 집에만 틀어박혀 있는 무기력한 생활, 여자들과 젊은이들을 사귀는 것, 이런 것들이 그의 나이에 헤쳐 나가기 어려운 길들이며, 그를 끊임없이 위험으로 끌어 넣는다. 나는 다른 감각적 대상을 통해서 그의 관능을 속이고, 정기(精氣)에 다른 방향을 제시하면서 그것이 취하기 시작했던 방향을 바꾸어 놓는다. 또한 그의 신체에 고된 노동을 시킴으로써 그를 사로잡는 상상력의 활동을 억누른다. 팔이 한참 일을 하고 있을 때 상상력은 휴식을 취한다. 몸이 아주 지치면 마음은 타오르지 않는다.”(1969, 643-644)

점에서 도덕적 가치를 내포한다.

편의품에 만족하고 사치품의 유혹에 넘어가지 않기 위해서는 외부에서 들어오는 물건과 새로운 물건을 경계해야 한다. 그것들은 대개의 경우 단지 사람들에게 익숙하지 않고 진귀하다는 이유로 실제 사용 가치보다 높은 교환 가치를 부여받기 때문이다. 불마르는 “먼 곳에서 들어오는 것은 변질되거나 위조되기 쉽다”(1964a, 550)라고 말한다. 돈이라는 매개를 거쳐 입수된 사치품보다는 자신이 직접 만든 것, 클라랑에서 만든 것이 더욱 신뢰할 만한 것이다. 바깥에 진정한 쾌락이 있다 하더라도 이를 안에서 만들 수 있다면 구태여 밖에서 찾을 필요는 없다.¹⁴⁾ 질리는 자신만의 비법으로 자기 영지에서 나는 포도로 다양한 맛을 내는 포도주들을 담그고 그것들에 외부 산지에서 나는 유명한 포도주의 이름을 붙인다. 질리가 만든 포도주들은 명품 포도주에 비하면 다소 품질이 떨어질 수 있겠지만 그 품질은 믿을 수 있는 데다가. “그녀가 그것들을 준비하는 데서 느꼈던 즐거움”(1964a, 550)이 깃들여져 있기 때문에 더욱 소중하다. 말라가산(産) 포도주가 아닌 포도주를 말라가산 포도주라고 부르는 것은 이윤을 취하기 위한 사기가 아니라 공동체의 즐거움을 배가하기 위한 언어적 유희이기 때문에 거짓말이 아니다. “기술이 자연의 불가피한 한계를 보충한다”(Starobinski, 1971,

14) 클라랑은 외부와의 접촉을 최소화함으로써 클라랑 내부 사람들의 정서적 유대감을 강화하고 이와 함께 자급자족을 통해 공동체의 경제적 독립을 확보하고자 노력한다. “평화와 평온과 행복의 조건인 이러한 자급자족은 바로 루소가 『신엘로이즈』에 나오는 클라랑의 영지를 묘사하면서 전면에 내세우는 것이다. (...) 영지의 섬과 같은 폐쇄성에 (...) 주인들과 고용인들 사이의 정서적 관계의 순환과 호의적 태도가 호응한다. 그러나 경제적 조직이야말로 내부로 응축된 이러한 세계에 자신의 표시를 남긴다. 그것은 단순한 욕구의 충족을 위한 자급자족, 상업적 목적을 위한 잉여물을 추구하지 않고 단지 사용을 위한 필수품을 추구하는 노동, 돈 관계의 부재이다.”(Marcel Hénaff, 1989, 124-125)

136)면, 외부의 유혹을 차단하는 환상은 내적 충족성을 보강한다. 우리는 여기서 유용성과 사물의 안락함이라는 차원을 넘어서 정신적인 즐거움의 차원으로 들어간다. 질리가 만든 포도주를 마시면서 그녀가 포도주를 만들 때 느꼈던 즐거움을 같이 느끼는 것, 스스로 충족하다고 느끼면서 생겨나는 행복감은 단순히 물질로부터 나올 수 없는 감성적인 혹은 정신적인 것이기 때문이다. 이렇게 사물로부터 얻어지는 감각적 쾌락이 감성적인 것으로 전환될 때 핵심적인 역할을 하는 것은 취향(goût)이다. 이러한 맥락에서 생-프뢰는 “가장 자연스러운 인상만을 고려해볼 때, 화려함과 사치를 무시하는 데는 절제보다 취향이 더 필요한 듯합니다”(1964a, 546)라고 말한다.

인간은 사물과의 관계에서 자연적 필요를 충족시키고 안락함을 얻을 뿐만 아니라 그 사물에 정신적 가치를 투사한다. 사치품을 통해 자신의 우월감을 드러내려는 부자가 그런 경우이다. 그런데 인간은 또한 사물들로부터 아름다움을 느낄 수 있다. 이때 아름다움은 자연적 필요를 충족시키면서 얻어지는 감각적인 쾌락이 아니라 감각을 매개로 얻어지는 만족스러운 감정 혹은 정신적인 기쁨이라고 말할 수 있다.¹⁵⁾ 그렇다면 인간은 어떤 것에서 아름다움을 느끼는가? 루소에게 아름다움은 각각의 개별적 사물이라기보다는 사물들간의 ‘조화(convenance)’에서 생겨난다. 루소는 사람들이 아름다움을 느끼는 가장 대표적인 대상으로 타락한 인간을 제외한 모든 것들을 포함하는 자연을 꼽는다. 자연이 아름다운 것은 시계의 “톱니바퀴들 모두

15) “취향이란 이해관계가 없는 것이나 기껏해야 즐거움과 관계되는 것에 대해서 나타나는 것이지, 우리의 필요와 관계되는 것에 대해서 나타나는 것이 아니다. 우리의 필요와 관계되는 것을 판단하기 위해서라면 취향은 필요 없고 욕구만으로 충분하다.”(1964a, 671)

가 오로지 공동의 목적을 위해 (...) 일치단결해서 움직이는”(1969, 579) 것처럼, 그 안의 모든 것들이 “동일하고 (...) 잘 확립된 질서 속에 들어있는 모든 것을 보존한다는 동일한 목적에 협력”(1969, 581) 하기 때문이다. 루소는 클라랑을 통해 자연의 질서를 재현하는 인간들의 이상적인 공동체의 한 양상을 다음과 같이 요약한다.

이곳에서는 온순하고 평화로운 소수의 사람들이 서로의 필요와 상호적인 호의로 결합되어 다양한 배려로 하나의 공통된 목적을 위해 협력합니다. 각자 자신의 상태에서 필요한 것을 찾기 때문에 자신의 상태에 만족하고 이를 벗어나고 싶어 하지 않아서, 이 상태에서 평생 머물러야 하는 것처럼 애착을 갖습니다. (...) 명령하는 사람들은 매우 절제하며 복종하는 사람들은 너무나 열정적이어서, 마치 신분이 동등한 사람들이 어느 누구도 자신의 몫을 불평하지 않고 동일한 직무를 서로 배분하는 듯했습니다. 따라서 어느 누구도 다른 사람의 몫을 부러워하지 않으며 공동의 재산을 늘리지 않고는 자신의 재산도 늘릴 수 없다고 생각합니다.(1964a, 547-548)

전체와 각 부분들과의 조화는 아름다움만이 아니라 더 높은 가치를 창출한다. 볼마르는 “각 사물의 효과는 사물 자체에서 생긴다기보다는 오히려 그 용도에서, 또는 그것과 나머지 물건과의 조화에서 생깁니다. 그래서 찢리는 별로 가치가 없는 부분들을 모아 큰 가치를 갖는 전체를 만들었습니다”(1964a, 550)라고 말한다.¹⁶⁾ 관건은 단지 사물들을 소유하는 것이 아니라 그

16) 미를 부분들의 조화에서 찾는 루소의 미학적 판단은 디드로가 조프랭 부인에게 값비싼 실

것들을 조화롭게 관리하여 최대한의 가치를 끌어내는 것이다. 이러한 긴밀하고 유기적인 질서 안에서 과시적 사치의 대표적인 형태인 ‘웅장함(magnificence)’은 끼어들 여지가 없다. “질서나 행복과는 무관하게 인간의 시선을 끄는 것만을 목적으로 삼는 덧없는 화려함” (1964a, 546)에 불과한 웅장함은 그것을 보는 사람들에게 아름다움이 아니라 인간의 왜소함과 공허함을 느끼게 만든다.

내가 사람들이 거대한 궁정을 만들고 싶어 했다는 것을 안다면, 나는 곧 왜 그것이 더 거대하지 않은지 자문하게 됩니다. 50명의 하인을 거느리는 사람은 왜 100명의 하인을 거느리지 않는가? 이 아름다운 은으로 된 식기는 왜 금으로 된 식기가 아닐까? 자기 마차를 금칠한 이 남자는 왜 자신의 집 실내는 그렇게 하지 않는가? 그의 집 실내를 금칠했다면 왜 지붕은 그렇게 하지 않는가? 높은 탑을 세우려고 했던 사람은 그 탑을 하늘까지 닿게 하고 싶어 하는 것이 더 좋았겠지요. 그렇지 않으면 아무리 높여도 소용이 없었을 것입니다. 그가 멈추었던 지점은 단연코 그가 무력하다는 증거를 보여주는 데만 소용이 있었습니다.(1964a, 547)

자연적 필요성이나 안락함의 한계를 넘어서는 사치는 궁극

내복을 선사 받은 후 「내 낡은 실내복에 대한 회한 Regrets sur ma vieille robe de chambre」에서 표명하는 아름다움에 대한 성찰과 유사하다.

“사치의 참화를, 중대한 사치의 결과를 들어보십시오. 내 낡은 실내복은 나를 둘러싼 다른 하찮은 물건들과 하나였습니다. 짚으로 만든 의자, 나무 테이블, 흔하고 값싼 베르캄의 타피스리, 몇 권의 책을 받치고 있는 전나무 판자, 연기에 그을리고 액자도 없이 이 타피스리 위쪽 벽에 걸린 몇 개의 판화들, 그리고 이 판화들 사이에 매달린 서너 개의 석고상들은 내 낡은 실내복과 함께 가장 조화로운 가난을 형성하고 있었습니다. 이제 모든 것은 조화롭지 않습니다. 더 이상 어울림도, 더 이상 통일성도, 더 이상 아름다움도 없습니다.”(Diderot, 1996, 820)

적으로는 쓸데없는 상상력을 자극하여 인간의 욕망과 능력 사이의 균형을 깨뜨림으로써 인간을 비참하게 만들 뿐이다.¹⁷⁾ 사치에 대한 욕망은 충족되지 못한 채 계속해서 새로운 소비의 대상들을 찾아 나선다. 루소는 “각 부분의 조화와 질서를 부여한 사람이 갖는 의도의 통일성을 나타내는 전체의 아름다운 질서”(1964a, 546)야말로 진정한 웅장함이라고 말한다. 그 질서 안에서 “인간은 마치 자기만으로 충족한 듯이 오직 유쾌한 관계에 자신이 놓여있음을 보게 되고, 자신의 나약한 모습은 거기서 전혀 나타나지 않으며, 그 보기 좋은 정경이 결코 슬픈 생각을 불러일으키지 않는다는 점에서”(1964a, 547) 즐거움을 향유한다. 이 조화로운 질서 안에 사치스러운 것들이 도입된다면 그것은 질서에 흠을 낼 뿐이다. “필요한 것에는 풍요로움이 있되 잉여의 흔적은 전혀 없는 것을 보면서, 없는 것은 사람들이 그것이 없기를 원했기 때문에 그런 것이고 그것을 원한다면 그것은 마찬가지로 풍성하게 넘칠 것이라고 믿게 된다.”(1964a, 548) 이기심과 결부된 사치는 사람들 사이의 갈등을 낳고 사회의 질서를 깨뜨리고 궁극적으로는 인간의 비참함을 드러내는 반면 공통의 목적을 갖고 서로 협력하며 화목함을 유지하는 행복한 사람들의 모임은 그 아름다운 정경을 바라보는 사람까지도 행복하게 만들면서 행복을 전파한다. 이러한 의미에서 루소에게 아름다움이란 곧 선이다.¹⁸⁾ 서로가 서로를 사랑하고 공동

17) “결국 우리의 비참함은 우리가 가진 욕망과 능력의 불균형에 있다. 능력이 욕망에 버금가는 감각적 존재가 있다면 그 존재는 절대적으로 행복한 존재이리라. 그렇다면 인간의 지혜 혹은 진정한 행복의 길은 어디에 있는가? (...) 그 길은 능력에 비해 과도한 욕망을 줄이고 능력과 의지를 완전히 동등하게 만드는 데에 있다. 오로지 그럴 때만 모든 힘이 다 발휘되더라도 정신은 평온함을 유지하고 인간은 질서 속에 자리 잡을 것이다.”(1969, 304-305).

18) 바쇼팽 역시 “루소에게서 미학적 판단과 도덕적 판단은 근본적으로 동일한 대상, 아니 적

의 삶을 행복하게 영위하기 위해 협력하는 것이 선이라면 그것을 바라보는 사람들이 그로부터 매혹과 아름다움을 느끼기 때문이다. 그런데 이러한 행복의 확산은 미학적인 차원으로 제한되지 않고 경제적인 차원에서도 행해진다. 클라랑의 풍요로움은 내부에서만 순환되는 것이 아니라 외부의 가난한 사람들에게로 넘쳐흐르기 때문이다.¹⁹⁾ 생-프뢰는 전통적으로 사치에 결부된 웅장함을 분리하여 그것을 자기충족적인 질서에 결합시킨다. 그런데 그 질서는 안으로 닫힌 것이 아니라 애정을 통해 무질서한 바깥으로 넘치면서 그 바깥에 새로운 질서를 부여한다.

“가난한 사람들을 돕기 위해서 재산이 끊임없이 밖으로 흘러나가는 것을 보면 “이 집은 재산을 모두 안으로 가두어 놓을 수는 없네요”라고 말하게 됩니다. 내 생각에는 바로 이것이야말로 진정한 웅장함입니다.”(1964a, 548)

사치를 부리는 데는 돈을 아끼지 않는 부자가 자선을 비난할 때, 쫓리는 자선을 통해 행복을 느낀다. “그녀는 이 모든 배려나 이와 유사한 배려를 즐거움의 일부로 간주”(1964a, 541)하는데, “우리가 고통을 덜어주었던 불행한 사람들의 추억은 끊임없이 되살아나는 기쁨을 준다.”(1964a, 539) 에밀의 가정교사

어도 그 구조에서 유사한 대상을 갖는데, 그것은 하나의 궁극적 목적을 갖는 질서 잡힌 전체, 즐거운 감정과 혹은 더 나아가 강력한 쾌락의 감정, 부분들의 조화로운 협력이라는 생각(Blaise Bachofen, 2011, 80)이라고 말한다. 이러한 인식은 객관적인 미와 선의 대상이 있으며 이를 인식하는 좋은 취향이 있다는 고전주의 미학에서 크게 벗어나지 않는다. 그러나 우리는 바쇼팽이 바로 다음에 지적하듯이 루소에게서 주어진 사회 구성원의 다수에 의해 좌우되는 취향 즉 미에 대한 기준이 존재하기 때문에 취향에 대한 두 가지 이론이 긴장 관계를 이루고 있다는 사실을 놓쳐서는 안 된다.

19) 케네(Quesnay)를 위시한 중농주의자들은 자본을 축적하여 생산적인 부문 즉 농업에 투자해야 한다고 주장한 반면, 루소는 필요 이상의 부의 축적이나 경제 성장을 원하지 않는다. 루소와 중농주의 경제사상의 공통점과 차이점에 대해서는 Métan Tourré Bienvenu, 2015, 85-101을 볼 것.

역시 마찬가지다. 그는 “내가 지금 부자라면 (...) 내가 거만하고 우쭐대기보다는 오히려 관능과 향락을 추구할 것이며 과시하기 위한 사치보다는 훨씬 더 나태한 사치에 빠질 것이다”(1969, 304-305)라고 말하면서, 자신이 찾을 쾌락과 즐거움을 구체적으로 상상한다. 그는 의식주와 인간관계를 포함하여 자신이 즐길 여러 가지 대상들을 늘어놓는데 여기서 그가 강조하는 것 역시 즐거움의 공유이다.

(...) 쾌락을 독점하면 쾌락은 사라지는 법이다. 진정한 기쁨은 민중들과 함께 나누는 기쁨이다. 자기 혼자 갖고 싶어 하는 기쁨은 이내 사라지기 마련이다. 내 공원 둘레에 담을 쌓아 올려 나에게 그곳이 음산한 출입 금지구역으로 된다면, 나는 비용을 많이 들여 단지 산책의 즐거움을 자신으로부터 빼앗은 것밖에 되지 않는다. 어쩔 수 없이 산책의 즐거움을 찾아 먼 곳까지 가야 하는 내 꼴을 보라. 소유권이라는 마물(魔物)은 그것이 만지는 모든 것을 오염시킨다.(1969, 690)

배타적인 쾌락이란 부를 독점하고 그것을 사치로 과시하는 것과 다를 것이 없다. 배타적인 쾌락을 만들기 위해 투입된 사람들은 정작 그 쾌락을 즐기지 못하고 그것을 선망의 눈으로 바라볼 수 밖에 없으며, 그 쾌락을 향유하는 사람은 그 쾌락에 다른 사람들이 끼어들지 못하도록 온갖 노력을 해야 한다. 이러한 상황에서 쾌락의 순수성은 사라지고 결국 쾌락 자체가 사라져 버린다. 반면 “사람들과 같이 즐거움을 나누면 나눌수록 즐거움을 항상 더 순수하게 맛볼 것이다.”(1969, 689) 즐거

움을 함께 누릴 때 즐거움을 베푸는 사람과 즐거움을 나눠 받는 사람은 곧 즐거움 속에서 서로가 평등한 인간이라는 사실을 인식하며 그 속에서 하나가 된다. 루소가 서정적으로 묘사하는 축제들(『신엘로이즈』의 포도 수확 축제, 『달랑베르에게 보내는 편지』에서 등장하는 민병대의 축제나 대중 야외 축제 등)은 모두 이렇게 축제에 참여한 모든 사람이 향유하는 즐거움들을 표출한다.

이렇듯 루소는 감각적 쾌락부터 시작해서 모든 사람에게 공유되는 즐거움 모두를 도덕적 질서 안에서 포괄하려 시도한다. 루소는 이러한 과정에서 세평에 의해 좌우되는 사물의 교환 가치에 현혹되지 않고 오로지 자연적 욕구와 안락함을 추구하며 조화로운 질서에서 아름다움을 보는 건전한 취향을 가진 사람이라면 행복을 위해 남보다 부유할 필요는 없다는 사실을 강조한다. 그가 자신의 노동으로 기본적인 생활을 유지할 정도로 건강하다면 그는 그것으로 충분히 부유하며, 그가 자신이 소유한 것을 자신보다 가난한 사람들에게 나누어 줄 마음의 여유가 있다면 그는 자신이 나누어 준 즐거움으로 인해 더욱 행복해질 것이다. 그래서 에밀의 가정교사는 간단히 “우리는 즐거움을 갖기 원한다면 그것을 가질 수 있다”(1969, 691)라고 말한다.

5 맺는말

물롱이나 볼테르 등 경제적 자유주의의 선구자들은 개별이익의 추구가 종교적이거나 도덕적인 제약을 벗어나더라도 시장

의 합리성을 통해 사회의 생산성을 증대하고 사회 구성원들의 복지를 증진하는 데 기여할 것이라고 주장한다. 그러나 루소는 사회적 생산성이 증대된다고 하더라도 그에 따른 경쟁의 격화와 경제적 불평등의 심화로 인해 구성원들의 사회적 유대감은 붕괴될 것이라고 경고한다. 특히 독점된 부를 상징하는 사치는 국가 경제적으로 볼 때 농촌의 부를 도시로 집중시켜 농촌 경제를 파괴하며, 개인의 차원에서는 부를 소유한 사람의 허영과 부를 소유하지 못한 사람의 선망을 부추기면서 이들이 자기만족에서 나오는 진정한 행복을 향유하는 것을 가로막는다.

행복의 조건을 탐구하는 철학자는 일단 유용성을 기준으로 세평에서 생겨나는 사치의 환상을 깬다. 사물의 가치는 희소성에 있는 것이 아니라 자연적 욕구와 감각적 쾌락을 충족시키는 데 있다. 루소는 막스 베버와 같이 절제와 노동의 가치를 강조하지만, 그것은 금욕적 절제를 통해 자본을 축적하기 위한 것이 아니라 감각적 쾌락의 지속을 최대한 강화하기 위해 그 충족의 시간을 최대한 지연하는 기술이다. 그런데 이러한 기술은 쾌락의 경제에만 관여하는 것이 아니라 미덕의 차원으로까지 승화될 수 있다. 왜냐하면 감각적 쾌락을 강화하기 위해 그것을 거부할 줄 아는 사람은 궁극적으로 자기 자신의 주인이 되어 미덕의 실천을 위해 그 쾌락을 포기할 수도 있기 때문이다. 이 지점에서 루소의 감각적 쾌락의 관리는 감성적 도덕을 준비한다.²⁰⁾

인간의 행복은 사물에만 달린 것이 아니라 다른 사람들과의

20) 스펙토르는 루소의 경제 철학이 경제를 도덕에 종속시키는 것이 아니라, 그 안에서 "도덕적 가치들과 경제적 가치들 자체가 교환 체계로 들어가게 될 것이다"(Céline Spector, 2007, 29)라고 말하는데, 우리는 그 발언에 공감한다.

관계에 따라 좌우된다. 루소는 공동체의 구성원들이 공동의 목적을 가지고 협력할 때 생겨나는 유대감과 상호 배려 등의 감정이야말로 진정한 행복의 필수 조건이라고 생각한다. 인간이 선한 목적을 지향하는 조화로운 질서를 볼 때 느끼는 아름다움은 인간에게 선과 미는 하나라는 점을 입증한다. 그리고 경쟁이 아닌 협력의 인간관계에서 사물은 독점할 때보다 다른 사람들과 공유할 때 더욱 커다란 즐거움을 만들어낸다. 루소는 초기 사회에서 사람들은 독립된 상태에서 교류의 즐거움을 누릴 수 있었다고 말하면서, 사람들이 서로 모여 자신의 장기를 뽐내며 즐거움을 나누던 축제를 묘사하는데, 루소는 사회적 인간관계의 모델은 시장이 아니라 축제가 되어야 한다고 생각한다. 인간이 궁극적으로 추구하는 것은 돈의 교환을 통한 부의 축적이 아니라 감정과 즐거움의 교환을 통한 행복의 향유이다.

시장 경제, 경제 성장, 부와 이윤, 경쟁, 명품 소비, 광고 등이 화두가 된 지금의 현실에서도 루소의 꿈은 여전히 유효한 것처럼 보인다. 루소의 말대로 명철한 비판의식으로 불행의 환상을 걷어낼 줄만 안다면 우리는 지금 행복해질 수 있기 때문이다.

- 논문 투고 일: 2022.08.01
- 심사 완료 일: 2022.08.12
- 게재 확정 일: 2022.08.12

참고문헌

- 김태훈 (2014), “18세기 프랑스에서의 ‘사치에 대한 논쟁 : 볼테르, 루소, 디드로의 견해를 중심으로”, 불어불문학연구 99집, 171-194.
- Bachofen, B., (2011), *La Lettre à d’Alembert : principes du droit poétique?*, *Rousseau, politique et esthétique : sur la Lettre à d’Alembert*, sous la direction de Bienvenu M.T., (2015), Jean-Jacques Rousseau : Réformateur de l’économie politique, *European Scientific Journal*, vol. 11, No. 1.
- Blaise Bachofen et Bruno Bernardi, Lyon, ENS, 71-92.
- Diderot D., (1996), *Œuvres, Esthétique – Théâtre*, Paris, Robert Laffont, t, IV.
- Sombart, W., (2017), 『사치와 자본주의 *Luxus und kapitalismus*』, 이상률 옮김, 서울, 문예출판사.
- Hazard P., (1963), *La pensée européenne au XVIIIe siècle : De Montesquieu à Lessing*, Paris, Fayard.
- Hénaff, (1989), Rousseau et l’économie politique : 《Système rustique》 et 《Système de finances》, *Etudes françaises*, 25(2-3), 103-128. <https://doi.org/10.7202/035787ar>.
- Hume, D. (2019), *Hume’s Political Discourses*, edited by William Bell Robertson, www.gutenberg.org/files/59792/59792-h/59792-h.htm.
- Mandeville, B., (2018), *The Fable of the Bees Or, Private Vices*,

- Public Benefits, www.gutenberg.org/files/57260/57260-h/57260-h.htm.
- Melon J.-Fr., (1734), *Essais politiques sur le commerce*, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9340613>.
- Pavy-Guilbert E. & Poulet F., (2021a), Introduction, *Contre le luxe (XVIIe-XVIIIe siècle)*, sous la direction d'Élise Pavy-Guilbert et Françoise Poulet, Classiques Garnier, Paris, 7-50.
- Pignol, Cl., (2010), Pauvreté et fausse richesse chez J.-J. Rousseau : L'économie entre éthique et politique, www.cairn.info/revue-cahier-d-economie-politique, no. 59, 45-68.
- Rousseau J.-J., (1959a), *Les Confessions, Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, t. I.
- _____, (1959b), *Les Rêveries du promeneur solitaire, Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, t. I.
- _____, (1964a), *Julie ou la Nouvelle Héloïse, Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, t. II.
- _____, (1964b), *Discours sur les sciences et les arts, Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, t. III.
- _____, (1964c), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, t. III.
- _____, (1964d), *Discours sur l'économie politique, Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, t. III.
- _____, (1964e), *Du Contrat social, Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, t. III.
- _____, (1964f), *Projet de constitution pour la Corse, Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, t. III.

- _____, (1964g), *Considérations sur le gouvernement de Pologne, Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, t, III.
- _____, (1964h), Fragments politiques : le luxe, le commerce et les arts, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, t, III.
- _____, (1964i), Fragments politiques : Économie et finances, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, t, III.
- _____, (1964j), Fragments politiques : L'influence des climats sur la civilisation, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, t, III.
- _____, (1969), *Emile, Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, t, II.
- Spector C., (2007), Rousseau : Éthique et économie. Le modèle de Clarens dans "La Nouvelle Héloïse", *Cahier d'économie politique / Papers in Political Economy*, No. 53, 27-53.
- Starobinski, J., (1971), *Jean-Jacques Rousseau : La transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard.
- Vergas Y., (2021b), Le luxe dans la pensée des richesses au XVIIIe siècle, *Contre le luxe (XVIIe -XVIIIe siècle)*, sous la direction d'Élise Pavy-Guilbert et Françoise Poulet, Paris, Classiques Garnier, 255-280.
- Voltaire, (1736), Le Mondain, https://fr.wikisource.org/wiki/Le_Mondain.
- _____, (1979), *Candide, Romans et Contes*, Paris, Gallimard, 145-233.
- _____, (2001), *Lettres philosophiques, Blackmask Online*.



Abstract

Rousseau, A philosophical critique of luxury

Lee, Yong cheol

Dept. of French Language & Culture
KNOU

Rousseau considers luxury combined with selfishness as one of the major factors that amplify and reproduce social inequality. The display of wealth and luxury can increase the productivity of society, but the resulting intensification of competition and deepening economic inequality destroys the social bonds of members. For the rich, luxuries are valuable because others do not have them, not because they need them to enjoy themselves. The rich who flaunt luxury want to be respected by those they despise, while the poor hate the rich and envy them. The vanity of the rich and the envy of the poor lead everyone to unhappiness, destroying the self-satisfaction and humanity that are at the heart of true happiness. Humans can escape the illusion of luxury when evaluating the value of things based on the utility of things, not the public opinion. Moderation and labor are not enemies of sensual pleasure, but rather a way to enjoy them to the fullest, and ultimately have moral values

that enable humans to become their masters. In a harmonious order dominated by good intention, good and beauty become one in the taste for beauty. In this order, things create greater pleasure when shared with others than when monopolized. Rousseau believes that the model of social relationships should be the festival, not the market. This is because the ultimate goal of human beings is not to accumulate wealth through the exchange of money, but to increase happiness obtained by communicating emotions and pleasure.

| **Key Words** | luxury, inequality, utility, moderation, labor, taste, sharing, pleasure, happiness