

루소의 『신 엘로이즈』에 나타난 이상 사회

서익원 (가천대학교)

서론

루소는 『불평등기원론』에서 인간의 자연 상태와 자연인에 대한 원리적 고찰을 한다. 하지만 그는 자연 상태를 가설의 역사가 만들어낸 순 이론적인 공리로 간주하면서 동시대의 사람들과 자신에게로 시선을 돌린다. 자신과 동시대인들의 본성에 대해 고찰하면서 인간의 최초의 본성의 특성을 발견하고, 이 최초의 본성과 사회적 존재 사이에 근본적인 불일치가 있다고 판단한다. 이러한 관점을 지닌 루소에게 사회화 과정은 중요한 문제가 된다.

루소는 『신 엘로이즈』에서 자연인들을 주인공으로 내세우고, 그들의 사랑을 시작으로, 그들이 사회화하는 과정에서 자아를 상실했다가 되찾는 과정을 묘사한다. 이렇게 자아를 찾은 자연인들이 모여 구성한 사회가 소공동체인 클라랑이다. 루소는 이 소 공동체를 바람직한 상태로 형성하기 위해 구성원들이 세우고 지켜야 할 사회적 권리와 의무, 정치적 경제적 설계, 교육과 종교에 대한 견해를 폭 넓게 설명한다.

본 논문 1, 2에서는 루소가 생각하는 자연인과 인간의 사회화에 대한

관점을 간단히 살펴보고자 한다. 3, 4에서는 그가 파악한 자연인이 『신 엘로이즈』에서 구체적으로 어떻게 묘사되며, 또 그 자연인이 어떻게 사회화되는지, 그리고 5에서는 그가 이상적인 사회로 상상하는 클라랑에서 주인공들이 사는 방식을 통해 이상 사회의 특징을 살펴보고자 한다.

본론

1. 자연인

1720년부터 1750년 사이에 자연으로의 회귀는 많은 모랄리스트들, 교육자들, 문인들이 즐겨 다루던 주제다. 그들은 순수한 자연을 되찾기 위해 인간을 억누르는 문명으로부터의 해방을 충고하고, 그 충고를 따르는 많은 사람들은 인류가 소박하고 자연스럽게 생활했을 고대로 눈을 돌린다. 하지만 고대에 대한 체험을 할 수 없어서 그들은 문명이 아직 침범하지 않은 나라들에서 고대의 이미지를 찾으려 한다. 야만인에 대한 찬사는 프랑스 문학에서 중요한 주제가 되며, 많은 작가들이 야만인을 생생한 필치로 묘사하고자 한다. 이 야만인들에 대한 찬사의 참된 의도는 자연에 대한 열광이자 자연인의 근본적인 선함에 대한 믿음에 다름 아니다. 루소 역시 『불평등기원론』에서 이러한 자연을 추구한다.

루소는 『불평등기원론』 안에서 철학적인 추측을 통하여 인간의 근원적인 상태를 묘사한다. 이것은 모든 변화에 앞서 최초의 균형을 이루었던 자연 상태이다. 이어서 그는 자연 상태를 벗어나 문명사회로의 이행 과정을 재구성한다. 이 과정에서 인간은 역사의 흐름에 따라 사회화하면서 박식해지고 사악해지는 것으로 묘사된다. 이러한 순 이론적인 탐구, 근원부터 재구성된 역사의 탐구는 시간을 거슬러 올라가 인간의 최초의 상태를 상상하는 것이고, 이 상태의 인간이 자연인이다. 하지만 그는 자연 상태를 가설의 역사가 만들어낸 순 이론적인 공리로 간주하면서 동시대의 사람들

과 자신에게로 시선을 돌린다. 그리고 『불평등기원론』 이후의 작품들에서는 역사철학적인 근원이 아니라 인간의 본성에 대한 주관적인 기원을 탐구한다. 이러한 방향 전환은 18세기 전반기에 프랑스에 넓게 퍼져 있던 낙관주의의 영향이 크다.

기독교적인 합리주의는 인간의 본성을 엄세적으로 파악한다. 그러나 18세기 초에 인간의 본성을 낙관적으로 파악하는 정신의 흐름이 나타난다. 이 낙관주의는 라이프니츠 덕에 크게 발전하는데, 그는 악을 육체적인 면, 형이상학적인 면 그리고 도덕적인 면으로 나누어 그 실체를 규명하면서 존재하는 모든 것은 선이라는 결론을 도출한다.¹⁾ 그의 낙관주의를 따르는 자들은 인간이 선한 본성을 지니면 그것이 바로 미덕의 행동으로 이어질 수 있다고 본다.²⁾ 그러나 본성은 인간의 속성이고 미덕은 사회적 질서에 속하는 것이다. 본성이 본능에 호소한다면 미덕은 양심에 호소한다. 본성에 따르는 사람은 자신에 대하여 생각하고 미덕을 따르는 사람은 우선 다른 사람들에 대하여 생각한다. 이처럼 두 단어는 조화를 이룰 수 없는 요인들을 내포하고 있는데도, 사람들은 본성을 따르기만 하면 미덕은 자연적으로 성취되는 것으로 본다. 따라서 미덕을 지닌 인간은 의식의 분열을 느끼지도 않고 또 자신에 반하여 긴장하지도 않는다. 루소도 이 낙관주의의 입장에서 출발한다. 리스본의 대지진 이후에 볼테르는 낙관주의에 대하여 심하게 반발한다. 하지만 루소가 1756년 8월에 볼테르에게 보낸 편지를 보면, 그는 볼테르와는 달리 낙관주의에 여전히 위로받는다는 점을 밝힘으로써,³⁾ 볼테르의 주장에 수긍하지 않는다. 그러나 그의 특징은 인

1) cf. Paul Hazard, *La pensée européenne au XVIII^e siècle*, Librairie Arthème Fayard, p.306.

2) Robert MAUZI, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au 18^e siècle*, Slatkine Reprints 1979, p.145.

3) Correspondance générale de J.-J. Rousseau 1751-1756, Librairie armand colin, p.304: Ne vous trompez pas, Monsieur, il arrive tout le contraire de ce que vous vous proposez. Cet optimisme, que vous trouvez si cruel, me console pourtant dans les mêmes douleurs que vous me peignez comme insupportables. Le poème de Pope adoucit mes maux et me porte à la patience; le vôtre aigrit mes peines, m'excite au murmure, et m'ôtant tout,

간의 본성이 선한지 아니면 악한지에 관한 논쟁을 하는 것이 아니라 인간의 본성이 선하지만 악하게 변했다는 것으로 문제의 방향을 바꾼다는 점에 있다.⁴⁾ 그리고 인간을 악하게 변화시키는 원인을 사회에서 찾는다. 이러한 관점에서 볼 때 루소에게 본성 회복의 문제는 악하게 변한 현 상태의 본성에서 벗어나 최초의 본성을 찾는 문제로 집약이 되며, 이 최초의 본성을 되찾은 인간이 자연인이 된다.

따라서 그가 『불평등기원론』 이후에 쓴 작품들은 현재의 존재의 출발점을 파악하려는 시도이자 동시에 이 주제를 여러 각도에서 조명한 것이다. 『에밀』은 인간의 성장과정에서 마음속에 형성되는 악덕의 기원을 재구성하고 이를 막아보려는 노력이다. 루소가 『고백』을 쓴 동기는 근원으로의 회귀에 의해 일들의 현 상태에 대한 이해를 돕고자 하는 것에서 나온 것이다.⁵⁾ 이처럼 그의 작품들은 인간의 본성 문제를 탐구하는 것에 주안점을 둔다. 이로부터 자연 상태로의 회귀의 또 한 가지 표현이 나오게 된다. 그것은 선한 본성의 추구이며 동시에 현 세상에서 자아상실과 관련하여 올바른 것, 변질되지 않은 것 즉 자아moi의 추구의 반복된 권유와 더불어 나타난다. 루소에게서 자신의 자아를 추구한다는 것, 인간이 자신을 되찾아야 한다는 것은 현재의 세상에서 인간의 위치 그리고 인간들 사이에서 개인의 위치를 정의하는 최초의 원리들을 찾고자 하는 것이다. 이때 자연 상태로의 회귀는 인간 본성으로의 회귀인 동시에 자아로의 회귀를 의미하며, 가식의 세상에서 잃게 된 자신의 감정과 자기 자신의 동일성identité을 되찾는 것을 의미한다. 이러한 과정을 거친 인간이 자연인이다.

그러므로 자연 상태로의 회귀는 이중적인 의미를 지닌다. 그 하나는 역사철학적인 관점에서 최초의 자연 상태로의 회귀를 나타내는 것이고, 또 하나는 인간의 본성의 상태에 대한 탐구의 의미를 지닌다. 따라서 자연 상태도 마찬가지로 이중적인 의미를 지닌다. 그 하나는 역사철학적인 관점

hors une espérance ébranlée, il me réduit au désespoir.

4) Ibid., p.319.

5) *Lettres à Malesherbes*, OC I, p.1134.

에서 생각하는 의미이다. 그는 개인들 사이에 그리고 인간과 자연 사이에 생기는 모든 관계들의 특성을 추상적으로 구성하면서 동시에 자연 상태를 실제로 존재했던 것처럼 생각한다. 루소가 생 제르맹에 가서 원시시대의 이미지를 찾고자 한 것은 역사적으로 존재했던 자연 상태를 정신적으로 경험해 보고자 한 것이다.⁶⁾ 이처럼 인간 본성의 부동성, 단일성에 관한 주제는 개인적인 심리연구를 통해 역사적 과정의 출발점을 재구성하기 위한 구조로 쓰인다. 이러한 면에서 루소는 자연 상태를 역사적 상태로 축소하여 생각한다. 또 한 가지 자연 상태의 이론적 구성은 가식의 세계인 이 사회와 관련하여 루소 자신이 이방인이라는 동시대에 대한 경험 위에 세워져 있다. 이 구성은 이 사회에 대하여 지적이고 도덕적인 반대의견을 취할 의식적인 의도, 즉 이 사회로부터 분리되고 문명의 국외자로 있고 싶어 하는 의도를 표현한 것이다. 그는 자신과 동시대인들의 본성에 대해 고찰하면서, 다른 사람들은 자연인의 특성을 잃었으나 자신에게는 자연인의 특성이 숨겨져 있다는 것을 발견하고서, 자신의 자아 깊은 곳에서 자연인이 가진 본원적인 특징들을 찾을 수 있다고 생각한다. 이처럼 루소에게 자연인과 자연 상태에 대한 가설은 역사철학적인 내용을 지니면서 동시에 존재론적이고 도덕적인 양상을 내포한다.

2. 인간의 사회화

루소가 동시대에 대하여 내린 진단은 인간의 최초의 본성과 사회적인 존재 사이에 근본적인 불일치가 있다는 것인데 이 관점은 사회화 과정을 중요한 문제로 만든다. 루소에게 있어서 인간의 사회화는 변성의 과정과 밀접한 연관이 있다. 인간은 자신의 본래의 모습과는 반대로 변성되기 때문에 본성을 지닌 존재와 그의 사회적인 존재 사이에 큰 괴리가 있다. 그러므로 사회의 모순들, 인간의 여러 가지 악덕 그리고 현재의 인간이 되기

6) *Confession*, OC I, p.388.

위해 인간이 겪었던 도정의 인식을 통하여 인간은 본성을 알 수 있게 된다. 이렇게 해서 변성의 과정을 의식한 인간은 현 상태에서부터 해방과 잃었던 본성 회복의 문제에 마주하게 된다. 그러므로 루소에게서 인간의 사회화라는 것은 이 최초의 본성이 부정되면서 현재의 인간이 되기까지의 과정인데, 그는 사회화의 능력이 인간의 본성 안에 잠재되어 있다고 본다.⁷⁾

루소는 인간에게 있어서 존재하는 것은 느끼는 것이라고, 그리고 감수성이 지성에 앞서며, 인간은 관념에 앞서 감정을 갖는다고 주장한다.⁸⁾ 그러므로 어떠한 정신활동도 감수성에서 벗어나지 않을 뿐만 아니라, 인간의 존재에 대하여 정의를 내릴 수 있는 모든 능력들은 이 최초의 감수성으로부터 나오는 것이다. 그런데 그에게 있어서 감수성은 조직의 산물이자 세상과 타인에 대한 최초의 반응을 의미한다.

Il y a une sensibilité physique et organique, qui, purement passive, paroit n'avoir pour fin que la conservation de notre corps et celle de notre espèce par les directions du plaisir et de la douleur. Il y a une autre sensibilité que j'appelle active et morale qui n'est autre chose que la faculté d'attacher nos affections à des êtres qui nous sont étrangers.⁹⁾

육체적이고 유기적인 감수성이 있습니다. 그것은 순전히 수동적인 것으로 기쁨과 고통의 지시에 의해 우리의 육체의 보존과 우리의 종족의 보존만을 목적으로 갖습니다. 내가 능동적이고 도덕적이라고 부르는 또 다른 감수성이 있는데 그것은 우리에게 생소한 존재들에게 우리의 애정을 기울이는 능력이외에 다른 것이 아닙니다.

그는 감수성을 두개의 범주로 나눈다. 그 하나는 육체적이고 유기적인

7) *Emile*, OC IV, p.600.

8) *Ibid.*, OC IV, p.600: Exister pour nous, c'est sentir; notre sensibilité est incontestablement antérieure à nôtre intelligence, et nous avons eu des sentimens avant des idées.

9) *Deuxième Dialogue*, OC I, p.805.

감수성으로서 수동적이다. 이 감수성은 기쁨, 고통을 느낌으로서 육체의 보존을 보장한다. 또 하나는 도덕적인 감수성으로서 능동적이며 인간과 인간을 맺어주는 기능을 갖는다. 이 도덕적인 감수성이 인간을 사회화시키는 힘인데 루소는 이 능력이 인간의 본성 안에 잠재되어 있다고 본다. 그는 이 능력을 이성을 완성하고 지식과 경험을 쌓는 인간의 힘으로 이해한다.¹⁰⁾ 인간의 본성 속에 잠재적인 능력이 내포되어 있다는 개념은 18세기에 계몽주의 철학자들의 사상에서 유래한다. 계몽주의의 철학자들은 인간의 본성과 우주의 질서는 진보의 요인을 내포한다고 생각하고 이로부터 인류에 대하여 낙관적인 관점을 가지고 있었다. 그러나 루소는 이 잠재적 능력의 현실화를 과정으로 생각하고 이 과정이 끝났을 때 이 잠재적 능력이 부정적으로 변형된다고 생각한다. 그러므로 그는 감정에서 자연적인 것과 사회적인 것을, 그리고 사회적인 것의 내부에서 인간의 본성에 일치하는 것과 그렇지 않은 것을 끊임없이 구별하고자 노력한다.

루소에게서 사회화 과정의 출발점은 존재의 감정이다. 존재의 감정은 자기보존에 필요에 따라 최초의 정열인 자애심 또는 자만심이 된다. 이러한 감정들은 그것들을 일으키는 외부의 대상에 따라 결정이 된다. 외부의 대상이 일반적인 것일 때 자애심은 옳은 방향으로 진행된다. 아이의 첫 감정은 자신을 사랑하는 자애심이다. 이 감정은 부드럽고 다정한 것으로 자신의 보존에 필요한 것이다. 두 번째 감정은 이 첫 감정에서 갈라져 나온 것으로 가까운 사람들 더 나아가 모든 사람들을 사랑하는 것이다. 스프링크가 지적 하듯이 이 감정은 <긍정적인 도덕적 감수성>이다.¹¹⁾ 동정과 인정으로 특징 지워지는 이 감정은 타인의 감정을 우리 자신이 함께 느끼도록 해주며¹²⁾ 모든 인간들을 결합하는 작용¹³⁾을 한다. 이 감정은 타인에게 선

10) *Emile*, OC IV, p.304, 407. 『불평등기원론』, OC III, p.162.

11) John Stephenson spink, *Rousseau et la morale du sentiment*, dans *Rousseau after two hundred years*, éd. cambridge university press, p.245.

12) NH, OC II, p.490: ce sentiment d'intret et d'humanite qui nous approprie les affections d'autrui.

13) *Ibid.*, p.539: les sentimens d'interet et d'humanite qui devroient unir tous les hommes.

행을 하는 도덕적인 기초가 되며, 이 감정을 지닌 자는 타인의 불행을 자신의 불행으로 간주하면서 그 불행을 함께 함으로써 마음에 기쁨을 느낀다. 이 감정이 인간의 도덕의 기초가 되는 것으로 인간의 존재의 감정을 펼치고 강화한다.¹⁴⁾ 루소는 다른 사람들에게 자신의 마음을 여는 것이 그들의 마음을 획득하는 가장 확실한 방법이라고 생각한다.¹⁵⁾ 자기 자신으로부터 동류에게로 퍼져나간 이 감정은 타인과의 관계를 긍정적인 것이 되게 하고, 또 다감하고 애정에 넘치는 모든 감정들, 즉 사랑, 우정, 동정을 생기게 한다. 루소는 이것을 정직한 감정들이라고 부르며 측은지심, 호의 동정, 연민, 감사, 찬탄, 존경 같은 감정이 이 범주에 속한다. 하지만 인간이 내적인 반성을 하거나 자신에 대하여 생각하게 될 때 이 감정들은 최초의 성질을 잃게 되며 <부정적인 도덕적 감수성>이 된다.¹⁶⁾ 자신을 타인과 비교할 때는 자애심이 자존심으로 변질되면서 부정적인 감정들이 생긴다. 자존심의 발달과 더불어 상대적인 자아가 움직이기 시작하며 자신을 동료들과 비교하는 분야를 넓혀간다. 그는 『대화』에서 비교하는 성향이 사회적인 관계들, 관념들의 발달 그리고 정신의 도야에서 오는 것임을 밝히고 있다.¹⁷⁾ 허영심, 경쟁심, 명예심 등은 자신을 남들과 비교하게 하는 감정이며, 이 감정들은 자신과 우열을 다투는 자들에 대한 반감이 생기게 한다. 이로부터 불화, 반목, 증오, 경쟁심, 적대감, 질투 등의 감정이 나온다. 자애심에 의존하는 <긍정적인 도덕적 감수성>은 인간의 조건의 한계 내에 한정되지만, 적의에 의해 특징 지워지는 <부정적인 도덕적 감수성>은 한계가 없다. 그래서 이 자존심을 지닌 자는 무한한 욕구들을 갖게 되고 그것을 제어할 수 없어 불합리한 상황에 이르게 된다. 그러나 루소는

14) *Deuxième Dialogue*, OC 1, p.805.

15) NH, OC 2, p.204.

16) Spink, 앞의 책, p.247.

17) *Deuxième Dialogue*, OC 1, p.806: Si vous demandez d'où naît cette disposition à se comparer, qui change une passion naturelle et bonne en une autre passion factice et mauvaise; je vous répondrai qu'elle vient des relations sociales, du progrès des idées, et de la culture de l'esprit.

이 자존심의 발생에 대하여 부정적인 관점을 갖는 것은 아니다.

Je conclus que le caractere general de l'homme est un amour-propre indifférent par lui-même, bon ou mauvais par les accidens qui le modifient et qui dépendent des coutumes, des loix, des rangs, de la fortune, et de toute notre police humaine.¹⁸⁾

나는 인간의 일반적인 특징인 자존심이 그 자체로는 좋거나 나쁘지 않지만, 그와 관계된 사건들에 따라서 좋거나 나빠진다는 것을 이해했습니다. 관습, 법률, 신분, 운명 그리고 우리 인간의 모든 치안 유지와 관계된 사건들 말이지요.

자존심은 그 자체로는 중립적인 성격을 지니는데 사람들이 그것을 어떻게 사용하는가에 따라 그것의 좋고 나쁨이 결정되는 것으로 본다.¹⁹⁾ 그리고 자존심에 영향을 미치는 요소는 모두 사회적인 관계로부터 오는 것이라고 주장한다. 그러므로 사회에서의 생활이 도덕성과 참된 인간성을 세우는 이 감정들을 억제하며²⁰⁾ 능동적인 감수성을 부정적인 감수성으로 변형 시키는 것으로 파악한다.²¹⁾ 인간이 사회생활을 할 때, 인간과 인간의 관계에 작용하는 것이 이기심이다.

루소의 시대에 대부분의 작가들, 철학자들이 받아들이고 있는 사회의 모델은 공리적이고 개인주의적인 원리에 기반을 두고 있다. 사람들은 사적인 이해를 바탕으로 관계를 맺지만, 공통의 필요에 따라 상호 의존함으로써 개인의 행복과 공익이 조화를 이룬다고 본다. 개인의 이익과 전체의 이익은 대립되지 않는다는 것이다. 전체의 이익은 외관상 개인적 이익의 희생을 요구하는 것처럼 보이지만 결국 이 희생은 항상 개인에게 유리하

18) NH, OC II, p.491.

19) *Emile*, OC IV, p.322.

20) J.-J.Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, éd. M.Launay, Garnier-Flammarion, p.174.

21) *Deuxième dialogues*, OC I, p.805-6.

게 작용하는 반면 이기주의자는 고립되면서 징벌을 받는다고 보기 때문이다.²²⁾

루소 자신도 이 모델에 의거하여 인간 관계가 이루어진다는 것을 인정한다. 그러나 그는 개인이 전체의 이익을 위하여 자신의 이익을 희생한다는 <철학자들>의 주장에 동의하지 않는다. 그에 따르면, 사회는 자율적인 개인들로 구성되어 있고 그들의 행동의 동기는 이해관계이다. 이해관계에 따라 행동하는 개인은 다른 사람들과 사회의 이익을 희생하여 자신의 이익을 추구하게 된다. 사적인 이해관계가 서로 대립되기 때문에 어느 누구도 자신의 이익이 공공의 이익과 일치할 때를 제외하고는 자신을 희생하려 하지 않는다.²³⁾ 이러한 사실은 인간을 조화가 아니라 경쟁, 이익을 위한 투쟁 그리고 사회적인 무질서로 이끌어 간다. 그러므로 당파가 나뉘게 되고 당파 사이에서 적응하기 위해서는 상대적인 자아의 끊임없는 변화가 필요하다.²⁴⁾ 사회생활은 서로 대립하는 개인들 간의 이익을 위한 투쟁이며 인간은 그들 사이에서 살기 위하여 <폭력을 가하고 서로 속이고 배반할> 수밖에 없다.²⁵⁾ 이익들이 교차하는 사회는 외적으로는 질서를 이루고 있는 듯이 보이나 내적으로는 질서를 파괴하는 요소를 지니고 있다. 이러한 사회에 적응하기 위해서 인간의 본성은 변질될 수밖에 없다²⁶⁾는 것이 루소의 주장이다. 그는 인간의 본성의 변질은 도시화 과정에서 심화 된다고 본다.

개인은 소 공동체에서 생활할 때 서로 의존하면서도 개성을 살릴 수 있었다. 그러나 소공동체가 해체되고 도시화가 진전되면서 자급자족하던 생활이 축소되고 교환의 확대 등이 이루어져서 개인은 만인에 의존하게 된다. 루소는 이 상태에서 개인의 안전에 대한 감정이 소멸하는 것으로 본다. 자급자족할 수 없다는 사실로 인하여 개인은 힘을 잃고 점차 불행하게

22) Paul Hazard, *op. cit.* p.168.

23) NH, OC II, p.358.

24) *Ibid.*, p.234.

25) *Narcisse ou l'amant de lui-même*, OC II, p.968.

26) *Ibid.*, p.968.

된다. 인간이 모든 사람들에게 의존할 때 인간들 사이의 관계는 익명이 되고 비개성적으로 된다. 결국 인간이 불행하게 되는 과정에서 루소는 일반적으로 익명성에 주목하고 인간을 부패시키는 것으로 사회제도를 지적한다. 이렇게 해서 사회와 개인 사이에 적대적인 관계가 형성되며 사회인과 자연인의 대립관계가 형성된다. 자연인과 사회인의 대립은 사회화의 과정에서 필연적으로 나타난다.

3. 『신 엘로이즈』에서의 자연인

자연인과 사회인으로 정의되는 대립된 개념은 인간에 대한 현실의 총체적인 해석과 관련하여 나오게 된 것이다. 루소에게서 현실의 분석은 현실의 모순과 내적 긴장을 드러낸다. 앞에서 보았듯이 자연 상태와 사회적 상태를 대립시키면서 시작한 출발점이 도착점에서 정 반대의 상황이 된다고 파악한 루소는 변성 혹은 사회와의 과정에 관심을 기울인다. 루소가 대립을 강화할수록 사회인은 자연인의 부정으로 나타난다. 사회가 인간의 영혼을 알아볼 수 없을 정도로 변화시킨 것이므로, 사회인에 관한 질문은 인간을 변질시킨 동시대의 사회 전반에 대한 질문이다. 동시에 이 질문은 자연인으로부터 사회가 만든 인간을 분리하는 도정에 대한 질문이다. 그러나 이 질문에 대한 답변은 자연 상태에 대한 역사적 철학적 구성문제와 연결되기 때문에 매우 복잡해진다. 현재의 인간이 겪었던 모든 변화를 넘어서서 자연이 만들었던 그대로의 인간을 보는 어려움이 있다. 그러나 루소가 자연인에 대하여 내린 정의를 보면 그는 자연인을 인간의 본성을 지닌 채 사회 안에서 생활하는 인간을 지칭한다. 『에밀』에서 자연인의 특징으로 제시되는 것은 여론과 정열에 좌우되지 않으며 자신의 눈으로 보고 자신의 마음으로 느끼는 존재, 이성의 권위에 복종하는 존재이다.²⁷⁾ 『대화』에서는 <이성에 의해 밝혀진 자연인>이 권위, 명성, 우월을 무시하는

27) Ibid., p.551.

존재로 설명된다.²⁸⁾ 그러므로 여기서 자연인은 前 사회 상태에 대한 가설 속에서 상상된 선량한 야만인이 아니라, 사회에 적응하여 사는 자로 도시에 거주하는 선량한 야만인이다.

이 소설에서 루소가 생각하는 자연인은 사회에 적응하여 살면서 사회가 야기하는 온갖 악덕에 물들지 않았던 자이다.

Si jeune encore, rien n'altere en nous les penchans de la nature, et toutes nos inclinations semblent se rapporter. Avant que d'avoir pris les uniformes préjugé du monde, nous avons des manieres uniformes de sentir et de voir, et pourquoi n'oserois-je imaginer dans nos coeurs ce même concert que j'aperçois dans nos jugemens?²⁹⁾

아직 젊기에, 아무것도 우리의 타고난 성향을 변질시키지 않아서 우리의 모든 기질은 서로 일치하는 것 같아요. 세상의 획일적인 편견에 아직 물들지 않아서 우리는 똑같이 느끼고 봅니다. 그렇게 우리의 판단이 같은데도 왜 저는 우리의 마음이 하나가 될 수 있다고 감히 상상할 수 없는 걸까요?

루소는 쥘리와 생 프뢰가 세상의 <획일적인 편견>에 물들지 않은 자들로 묘사함으로써 두 연인이 사회화되기 이전 상태의 자연인임을 강조한다. 루소는 그들의 마음속에 선과 미가 새겨져 있다고 설명한다. 따라서 그들은 선이나 미를 느끼기 위해서는 그들 자신의 내부로 침잠하면 된다. 루소는 두 주인공뿐만 아니라, 쥘리와 함께 생활하는 사람들 그리고 그녀의 주위에 모여든 사람들을 자연인으로 묘사한다. 그들에게는 사회인의 특징이 발견되지 않는다.

Leur coeur ni leur esprit ne sont point façonnés par l'art; ils n'ont point appris à se former sur nos modeles, et l'on n'a pas peur de trouver en eux l'homme de

28) *Deuxième Dialogue*, OC I, p.845.

29) NH., OC II, p.32.

l'homme, au lieu de celui de la nature.³⁰⁾

그들의 마음도 정신도 인위적으로 형성된 것이 아닙니다. 그들은 우리들을 모델로 하여 자신을 형성하는 법을 배우지 않았기에, 자연으로부터 태어난 인간 대신에 인간으로부터 태어난 인간을 그들에게서 발견할 염려는 없는 것이지요.

그들의 마음과 정신은 인위적으로 만들어진 것이 아니어서 그들이 생활하는 순결하고 평온한 상태는 클라랑의 분위기와 동일시된다. 이처럼 생각된 자연인은 농부, 시골사람, 퇴역장교 가정주부 등이다. 그런데 자연인은 이상화된 인간의 본성과 구체적인 관계를 지녀야 하고, 내적으로 수미일관해야 하며 다른 사람과 구별되면서 동시에 일반화 될 수 있는 성향들을 지닌 존재여야 한다. 그러므로 자연인은 사회에 사는 어떤 모델로 귀착시켜 생각해야 한다. 루소가 이러한 모델로 정한 인간은 아름다운 영혼 belle âme을 지닌 인간이다.

Ces deux belles ames sortirent l'une pour l'autre des mains de la nature.³¹⁾

이 두 아름다운 영혼은 서로를 위해 존재하도록 자연의 손으로 만들어졌어요.

루소가 그의 소설의 중요 장면을 판화로 만들 때, 7번째 판화의 제목이 <아름다운 영혼들의 신뢰>다.³²⁾ 12장의 판화는 그의 소설에서 핵심이 되는 부분을 루소 자신이 요청함으로써 만들어진 것이고, 이 판화들 중 하나의 제목에 아름다운 영혼들을 사용한 것에서 루소가 이 말에 부여하는 중요성을 알 수 있다. 그는 대화체 서문에서 가상의 인물 N을 내세워 아

30) Ibid., p.554.

31) Ibid., p.193.

32) J.-J. Rousseau, *Julie ou la nouvelle Héloïse*, éd.Garnier Frères, 1960, septième estampe.

름다운 영혼들에 대하여 냉소를 하게하고 이에 대한 답변으로 인간의 마음을 모르는 소치라고 반박한다.³³⁾ 대화체 서문은 루소가 자신의 소설을 변호할 목적으로 쓴 것임을 감안하면, 그 자신도 아름다운 영혼을 사용한다는 것이 독자 특히 <철학자들>에게 냉소의 대상이 된다는 것을 누구보다도 잘 알고 있었음에 틀림이 없다. 그러므로 그는 일부러 아름다운 영혼들을 언급하여 변호를 한 것으로 볼 수 있다. 실제로 이 개념은 그에게 있어서 자연의 개념과 결합되어 이 소설의 축을 이룬다. 이 소설에 등장하는 모든 인물들은 아름다운 영혼을 지닌 자들이다. 쥘리는 자연이 만든 유일한 걸작이며³⁴⁾, 자연이 생 프뢰에게 준 선물은 성스러운 영혼이다.³⁵⁾ 아름다운 영혼의 의미는 감정과 결합되어 감성적인 영혼 \grave{a} me sensible으로 확장된다.

O Julie, que c'est un fatal présent du ciel qu'une ame sensible!³⁶⁾

오 쥘리, 감성적인 영혼이란 얼마나 불길한 하늘의 선물인가!

감성적인 영혼은 그들의 반응과 기질에서 일정한 특징을 드러낸 일단의 사람들을 지칭한다. 이러한 의미에서 자연인은 감정을 지닌 인간에 연계된다. 루소가 제시한 아름다운 영혼의 특징은 애정, 미덕, 올바름, 명예, 착함, 건전한 감정을 지닌 것이며, 아름다운 영혼들로부터 선한 것은 무엇이나 얻을 수 있다.³⁷⁾ 이상이 루소가 아름다운 영혼을 언급하면서 그 특질로 제시하는 것이다. 더 나아가 루소는 아름다운 영혼 혹은 감성적인 영혼을 확장하여 영혼에 성스러운saine, 정직한honnête, 소박한simple, 고상한noble, 옳은droit, 위대한grande, 강한forte, 관대한généreuse 같은 여러 가지

33) NH, OC II, p.13.

34) Ibid., P.148.

35) Ibid., p.168.

36) Ibid., p.89.

37) Ibid., p.496.

형용사를 붙여 같은 의미로 사용하며, 이 의미를 재사³⁸⁾, 하찮은 영혼³⁹⁾에 대립된 개념으로 사용한다. 루소는 이 두 명칭으로 당대의 지식인들을 지칭한다. 그는 선을 행하는 능력을 잃어버린 그의 시대의 지식인들에 대하여 빈정거리며 그의 주인공들이 재사이면 안 된다고 단언하고 있다.⁴⁰⁾ 루소에게 정의와 선은 오성에 의하여 생긴 추상적이고 도덕적인 단어들이 아니고 영혼의 참된 감정 상태이다.⁴¹⁾ 이점이 그가 재사를 반대하고 아름다운 영혼을 내세우는 참된 이유이다.

이처럼 생각된 자연인은 자신의 동일화^{identité}를 확신하고, 자신이 된다는 것을 의식하면서, 다른 사람들 및 사회와 구별되고 독립을 획득한다. 그러나 자연인은 타인들과 본성의 동일화가 있고 또 그들에 대하여 동정심이 있기 때문에 그들에게 동화 되면서 관계를 맺을 수 있다. 이렇게 해서 자연인은 인간 안에서 인간을 보고, 사회에서 자신의 위치를 정할 수 있으며, 자신을 인류의 부분으로 생각할 수 있다. 클라랑의 구성원들은 모두 아름다운 영혼을 지닌 자연인들이다.

4. 『신 엘로이즈』에서의 사회화

루소는 제 2부 14에서 28까지 파리에 관하여 장황한 묘사를 하고 있다. 그는 대도시의 주민들과 사회를 연구하는 한 방편으로 파리의 묘사를 도입하고 있다고 설명한다. 그리고 이 연구의 목적은 인간들 사이의 관계를 통하여 인간을 알고자 하는 것임을 밝힌다.⁴²⁾ 그가 <정직한 브르즈와의 사생활을 연구하는 것이 서민의 참된 풍습을 아는 유일한 수단>임을⁴³⁾ 그리고 <이 부유한 도시에서 하층민들이 비참하게 사는 것을 알기 위해서

38) Ibid., p.6, 237, 238, 239, 302.

39) Ibid., p.708.

40) Ibid., p.6.

41) *Emile*, OC IV, p.522-3.

42) NH, OC II, p.242.

43) Ibid., p.303.

는 그들의 상태로 내려가 그들을 관찰해야만 함>을 언급할 때는 대도시와 인간을 폭넓게 설명할 것처럼 보인다. 그러나 루소는 이점에 대하여 필요성만 말할 뿐 브르즈와와 하층민에 대한 묘사를 하지 않는다. 더 나아가 파리에 대하여 전반적인 것을 알기 위해서는 각개 각층의 인간들의 풍습, 정치 및 경제 제도 등, 다방면에 대한 묘사가 필요하다. 그러나 한정된 분야에 대해서만 묘사하고 있고 또 그 묘사에도 여러 가지 결함이 있다. 오페라에 관한 부분을 제외하고는 생생한 묘사가 없고, 경치와 서민에 대하여 아무런 설명이 없으며, 정치적 주제에 대하여 침묵을 지킨다. 그의 묘사에는 상류사회와 사교계에 대한 냉소만 있을 뿐이다. 이로 미루어 볼 때 그가 파리를 묘사하는 것은 사회에 대한 전반적인 분석을 하고자 한 것이 아니고, 한 개인이 각기 대비가 되는 두 장소에서 어떠한 반응을 보이는가를 보고자 하는 것이다. 루소의 의도는 이 사랑의 소설에서 인간의 본성이 소도시와 대 도시에서 보이는 반응의 차이점을 부각시키고자 하는 것이다. 즉 이 묘사를 통해 자연인이 대도시에서 사회화되는 과정을 묘사하고자 한 것이다. 앞에서 지적했듯이 스위스의 조그만 마을에 살던 생 프뢰는 자연인이다. 루소는 이 자연인을 파리로 그대로 이동시켜 선하게 태어난 인간에게 문명사회가 어떻게 투영되는지를 보고자한다. 생 프뢰는 파리에서 생활할 때 군중 속에서도 고독감을 느낀다.

J'entre avec une secrète horreur dans ce vaste desert du monde. Ce cahos ne m'offre qu'une solitude affreuse, où regne un morne silence. Mon ame à la presse cherche à s'y répandre, et se trouve par tout resserrée. Je ne suis jamais moins seul que quand je suis seul, disoit un ancien; moi, je ne suis seul que dans la foule, où je ne puis être ni à toi ni aux autres. Mon coeur voudroit parler, il sent qu'il n'est point écouté: Il voudroit répondre; on ne lui dit rien qui puisse aller jusqu'à lui. Je n'entends point la langue du pays, et personne ici n'entend la mienne.⁴⁴⁾

은밀한 두려움을 느끼며 사교계라는 막막한 사막 속에 들어섰습니다. 이

혼돈은 나에게 음울한 침묵이 감도는 끔찍한 고독만을 주더군요. 진퇴양난에 빠진 내 영혼은 여기서 폭넓게 활동하고 싶어 하면서도, 도처에서 옥죄어지는 듯한 느낌을 받습니다. 어떤 옛 사람이 말했듯이 “나는 혼자 있을 때 못지않게 홀로입니다.” 무리 속에서는 그대에게도 다른 사람들에게도 속할 수 없어, 나, 나는 혼자일 뿐입니다. 내 마음은 말하고 싶어하는데, 그들이 결코 들어주지 않는 것 같아요. 내 마음은 대답하고 싶어하는데, 내 마음을 감동시킬 수 있는 것을 그들은 전혀 말하지 않는군요. 나는 이곳의 말을 이해하지 못하고, 또 그 누구도 내 말을 이해하지 못합니다.

루소는 생 프뢰가 고독을 느끼는 이유로 두 가지를 언급한다. 그 한 가지는 감정의 차이이다. 자연인의 마음이 전달하고자 하는 것은 인간에 대한 정직한 호기심과 솔직한 영혼의 소박하고 감동적인 토로이다. 루소는 이 감정이 사교계의 담화에서 선호되는 감정과는 다르다는 점을 부각시킨다. 후자는 형이상학적으로 논해진 격언화된 감정으로서 마음에 근거한 것이 아니라 머리에서 나온 것으로 실행과는 무관하다.⁴⁵⁾ 또 한 가지는 사회적 제도의 장벽이다. 생 프뢰는 사적인 이익의 장벽에 의하여 그들로부터 분리되는 만큼 군중 속에서 고독하다. 사회의 악덕에 복종하지 않고 각종 제도들에서 인간의 광기를 보는 그의 고독은 그만큼 더 크다. 사교계는 가식으로 특징 지워 지고 자연인은 이곳에서 이방인이며 제외된 자가 될 수 밖에 없다.

루소는 사교계의 가식이 인간을 부패시키는 원인임을 『학문예술론』에서 지적한 바 있다.⁴⁶⁾ 학문 예술에 대한 그의 비난은 이 두 요소가 사람들을 사교적으로 만들어 준다는 점에서 나온다. 그는 이들이 부드럽고 손쉬운 교제를 할 수 있도록 타인과 정면으로 부딪치지 않는 성격과 세련된 태도를 기른 것이 바로 그들을 부패시키는 원인으로 본다. 이 성격과 태도

44) Ibid., p.231

45) Ibid., p.249.

46) *Discours sur les sciences et les arts*, OC III, p.6.

로부터 예절이 형성되는 것이며, 따라서 이 예절만을 따를 뿐 자신의 개성을 생각하지 않게 된 자들은 타인의 존재만을 의식하는 것이다. 그들이 가식으로 살기 때문에 그들 사이에 생기는 불신과 의혹으로부터 온갖 악덕이 생기는 것으로 본다.⁴⁷⁾ 이로부터 예절에 대한 루소의 혹독한 비판이 나온다. 이 비판은 인간이 개성을 잃게 된다는 것에 근거한다. 개인은 자신을 위해서가 아니라 다른 사람을 고려하여 그리고 다른 사람들이 그에 대하여 생각하는 것을 고려하여 존재하기 때문에 타인의 의견 또는 여론에 따를 수밖에 없다. 이러한 인간은 가식의 세상에서 형성된 여론으로부터 자기 자신의 존재의 감정을 끌어낸다. 그리고 자신의 판단에 의해서가 아니라 타인의 판단위에서 행복할 수 있고 또 만족할 줄 안다. 『에밀』에서 <개인인 우리자신의 가장 작은 부분에 지나지 않는다>고 표현한 것은 개성을 잃게 되는 상황의 극단적인 표현이다.⁴⁸⁾ 비개성화의 세계는 거짓의 세계가 되며, 모든 것은 가식으로 귀착이 되고 흉내에 지나지 않게 된다.⁴⁹⁾ 사교계의 인사들은 가면을 쓰게 되고 따라서 행동의 참된 동기를 다른 사람들에게 감추기 때문에 현실의 겉모습은 모호해진다. 이와 같은 예절이 사교계의 사람들 사이의 대화와 일에 영향을 준다.

가식의 세상에서 사용되는 말들은 진정한 전달이 아니고 따라서 인간들 사이의 관계를 변질시킨다. 그는 예의의 가면 뒤에 진실을 숨기기 때문에 생기는 걸치레뿐인 여러 가지 습관적인 말들을 비난한다. 환심을 사려는 언동(*galanterie*⁵⁰⁾)과 은어(*jargon*)가 그 예다. 말은 그들의 정신을 표현하지 않는다. 말과 행동을 일치시킬 필요가 없기 때문에 그들의 모랄은 객설이 되며, 그들은 <인간의 본성을 훼손하는 것>을 즐긴다.⁵¹⁾ 이러한 습관을 지닌 그들의 최대의 오류는 자아와 무관한 삶을 살아간다는 점이다.⁵²⁾ 인

47) Ibid., p.7.

48) *Emile*, OC IV, p.307.

49) *Discours sur l'origine de l'inégalité*, OC III, p.193.

50) NH, OC II, p.276.

51) Ibid., p.249.

52) Ibid., p.248.

간과 일들의 관계도 거짓된 것이다. 사람들은 일들을 다른 사람들의 평가에 따라 결정한다. 그러므로 그들에게는 일들의 실제 가치와 평가가치가 달라진다. 이처럼 가식을 중요시하고 타인의 의견만을 따르는 존재는 획일화되고 개성은 완전한 파괴된다. 타인들의 의견 속에서 개인은 그의 신분, 지위, 사회적인 역할과 동일시된다. 자기 자신의 밖에서 사는 인간은 자신과 그가 소유하고 있는 것을 동일시하게 되기 때문에 그는 자신이 있지 않은 곳에서만이 자신을 느끼게 된다. 자신의 본질과 현재의 존재 사이에 괴리가 있는 이 상황은 개성 전체를 변형하고 파괴한다. 이것이 그들로 하여금 자아를 잃게 하는 상황이며, 자아의 상실은 대도시가 주는 가장 큰 피해이다.

Forcé de changer ainsi l'ordre de mes affections morales; forcé de donner un prix à des chimères, et d'imposer silence à la nature et à la raison, je vois ainsi défigurer ce divin modele que je porte au dedans de moi, et qui servoit à la fois d'objet à mes desirs et de regle à mes actions, je flote de caprice en caprice et mes goûts étant sans cesse asservis à l'opinion, je ne puis être sûr un seul jour de ce que j'aimerais le lendemain.

Confus, humilié, consterné, de sentir dégrader en moi la nature de l'homme, et de me voir ravalé si bas de cette grandeur intérieure où nos coeurs enflammés s'élevoient réciproquement, je reviens le soir pénétré d'une secrète tristesse, accablé d'un dégoût mortel, et le coeur vuide et gonflé comme un ballon rempli d'air. O amour! ô purs sentimens que je tiens de lui!....avec quel charme je rentre en moi-même!⁵³⁾

도덕적 감정의 질서를 이런 식으로 바꾸지 않을 수 없기에, 본성과 이성을 침묵케 하고 공상에 가치를 둘 수밖에 없기에, 나는 내 욕망의 대상인 동시에 행동의 기준인 내 마음속의 신성한 모델이 이런 식으로 왜곡되는 것을

53) Ibid., p.255.

보게 됩니다. 변덕에서 변덕으로 떠돌고 있고, 내 취향은 끊임없이 증론의 노예가 되므로, 단 하루도 다음 날 무엇을 좋아할지 확신할 수 없군요.

내 안에서 인간의 본성이 훼손되는 것을 느끼는 것에, 그리고 우리의 타 오르는 마음이 서로 함께 드높아지던 내적인 위대함으로부터 그토록 낮게 격하된 나 자신을 보는 것에 창피스럽고, 모욕당하고, 아연실색해서, 나는 저녁마다 남몰래 슬픔에 젖어들고 견딜 수 없는 혐오에 짓눌리며, 공기로 가득 찬 공처럼 팽팽하면서도 텅 빈 가슴을 안고 돌아옵니다. 오, 사랑이여! 사랑에서 끌어낸 순전한 감정이여!..... 나는 얼마나 황홀경에 빠져 나 자신을 반성하는지!

루소는 이 도시에서 처음에 고독만을 느끼던 생 프뢰의 자아가 점차 분열되는 것으로 묘사한다. 이 세상은 그에게 적대적인 것이 되고 그는 거기에서 끊임없이 위협받는 자신을 느낀다. 그는 사교계에서 자신이 누구인지 누구에게 속하는지 모르게 된다. 이처럼 그는 자아를 상실하게 되며 동시에 자신의 본성이 훼손되는 것을 느끼고 드디어 본성에 침묵을 가하게 된다. 그러나 그는 이러한 자신의 강박관념을 해소하기 위해 또 주위의 사람으로부터 그를 분리하는 장벽을 부수기 위해 노력을 기울인다. 그는 사교계에서 돌아오면 자기 자신이 되려고 애쓴다. 그가 찾고자 하는 것은 자신의 자아, 자신의 존재 그리고 자신의 숭고한 감정이다. 그는 참된 자기와 사람들이 그를 보는 그대로의 자기를 대립시키고 자신의 판단을 세우려고 노력한다. 그는 이 가식의 세상에 포함되어 있으나 이 관계들의 총체 속에 흡수되는 일 없이 항상 자신의 거짓 존재와는 다른 무엇인가로 남아 있으려고 애쓴다. 그러므로 그는 이중의 존재가 아니라면 복합적인 존재이다. 이로부터 그에게는 두개의 자아가 형성된다. 그러나 사회와 마주한 개인은 참된 자아를 지킬 수 없다. 그는 점차로 자신에게로 침잠할 수 없어서 자신의 망각하게 된다. 파리에 관한 마지막 편지에서 생 프뢰가 창녀 집에 간 것으로 묘사된 것은 그의 자아상실의 극치이다. 생 프뢰가 죄를 범했다고 생각하고 양심의 가책을 느끼는 것은 질리를 배반했다는 점보다

는 오히려 자기 자신을 배반했다는 점에 있다. 마침내 외관만 생각하면서 편견을 원리로 그리고 예절을 법칙으로 삼도록 묘사될 때 그의 자아는 완전히 상실된다.⁵⁴⁾ 루소에게서 대도시가 주는 가장 큰 폐해는 인간이 자아를 잃어버린다는 점이며, 이 상황은 인간의 본성에 대립되는 것이다.

대도시에서 생 프뢰가 자아를 잃게 되는 상황은 가식의 세상에서 생기는 사회적 현상의 총괄적인 묘사이다. 생 프뢰는 선한 본성을 지닌 옳은 자이고 파리는 가면 뒤에 숨겨진 악이다. 이러한 자아상실의 묘사를 하는 루소의 의도는 개인과 대도시의 대립이다. 개인과 파리는 사실 'être'과 외관 'le paraître'의 구도로 대립되며, 이 구별이 개인과 대도시의 관계설정에서 중심의 개념을 형성한다. 이 구별은 사회라는 가식의 세계의 탐구와 관련되고, 외관을 보여주는 것은 가면 속에 숨겨진 가식의 자아를 드러내고자 하는 것이기 때문이다. 이것이 루소가 독자에게 던지는 호소의 의미, 가식과 거짓의 세상에서 진리와 진정한 것의 목소리를 듣게 하기위하여 착수하는 노력의 의미다. 루소는 가식의 상징 하에 표현된 인간의 자아상실을 개인 상호간의 모든 관계에 도입한다. 따라서 대도시에서 벌어진 상황은 개인과 사회의 문제로 확대된다. 테리언이 지적하듯이 『학문 예술론』부터 『몽상』에 이르기까지 사실과 외관의 문제는 루소의 사고에 끊임없이 나타난다.⁵⁵⁾ 이 가식이 인간들 사이의 온갖 전달을 방해하는 현상이 되며 사회와 마주한 개인의 자아 상실은 보편성을 지니게 된다. 개인과 사회의 대립관계에서 형성되는 자아상실이 개인에게 미치는 문제점은 개인의 본성을 훼손한다는 것이다.

루소는 인간의 본성이 사회에서 사악하고 부자유스럽게 변해가는 원인을 인간들의 제도 탓으로 돌린다. 앞에서 보았듯이 파리에 관한 묘사에서

54) Ibid., p.255.

55) cf. Madeleine B. Therrien, *Morale sociale et éthique personnelle dans La Nouvelle Héloïse*, *Revue des sciences humaines*, 1976-1, p.97. : *Discours sur les sciences et les arts*, OC III, p.30. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, OC III, p.174. *Dialogue troisième*, OC I, p.936. *Émile*, OC IV, p.536.

자연인은 세상과 대립되어 이방인의 감정을 지닌다. 이 감정은 개인의 사회화와 관련하여 개인의 특색과 자율의 의식을 나타낼 뿐만 아니라 개인을 가식세계의 일부분으로 만드는 사회제도의 도덕적인 합법성을 문제 삼는 것이다. 자율을 지닌 개인은 인간들의 세상에 낯선 존재가 아니다. 개인과 그의 사명사이에 인간의 제도들이 끼어들어 개인의 자아상실이 나타난다면, 이것은 변질된 개인에게 위기가 있는 것이고 동시에 개인을 변질시키는 사회도 잘못되었음을 나타내는 것이다. 이렇게 해서 자아상실과 그 초월에 관한 문제는 개인과 사회의 관계 설정을 다시 해야 할 중요한 동기가 된다. 개인이 다시 자기 자신이 되기 위하여 새로운 사회질서에 자신의 귀속시켜야만 한다. 이로부터 새로운 사회질서를 재구성할 필요가 생긴다.

5. 『신 엘로이즈』에 묘사된 이상적인 사회

루소는 자아를 찾은 개인이 이룩한 이상적인 사회의 전형으로 클라랑 Clarend를 묘사한다. 이곳에서는 위에 언급된 자아상실의 상황이 쉽게 해소될 수 있는 곳이다. 그러므로 이곳에서 요구되는 몇 가지 이상이 있고 이 이상은 가정생활, 경제생활, 평등한 감정, 교육, 정원 등에서 인간의 본성과 직접적인 관련을 맺으며 나타난다.

가정은 루소에게 있어서 사회의 소 공동체를 이루는 기본적인 단위이다. 그러므로 바람직한 가정을 이룩하는 것은 이상적인 사회를 구성하기 위한 전제가 된다. 루소는 바람직한 가정을 이루기 위해서는 <투명한> 결혼 생활과 가족 구성원간의 결속이 필요하다고 보며, 이런 목적을 달성하기 위해 배우자들은 엄격한 덕목을 지킬 것을 주장한다.

쥘리는 사회적인 편견의 화신인 아버지의 강압에 의해 결혼을 하지만 그녀는 갑작스러운 변혁을 겪으며 결혼을 받아들인다. 이 경우 결혼이 이 소설에 주는 의미는 쥘리가 <자연의 손에서 최근에 나온 새로운 존재>가 되었다는 것과 선, 자아, 본성을 되찾았다는 것이다.⁵⁶⁾ 자연인이 되어 결

혼한 후 질리는 이성에 근거를 둔 이상적인 가정생활을 하는 것으로 묘사된다. 이러한 가정생활을 위해 루소가 배우자의 의무로 제시하는 덕목은 정직해야 한다는 것, 선행 이외에는 아무것도 행하지 말아야 한다는 것, 동의 받지 못할 일은 하지 않아야 한다는 것과 순결을 지켜 의심조차 받지 말아야 한다는 것 등이다.⁵⁶⁾ 이처럼 엄격한 배우자의 의무는 파리의 사교계에 널리 퍼져있는 은밀한 남녀 관계 및 이로부터 오는 결혼생활의 불투명함에 대한 반작용으로 제시된 것이다. 루소는 이러한 관계로부터 인간들 사이의 온갖 악덕이 생기는 것으로 보기 때문에 은밀한 남녀관계를 차단하는 것이 건전한 가정을 이루는 방도로 본다. 그러므로 엄격한 덕목을 제시하는 그의 의도는 결혼의 의미를 복원하여 이상적인 사회의 바탕으로 삼고자 하는 것이다. 그는 그 방법으로 결혼의 의미를 인간의 본성에서 끌어내야 할 것과 배우자간에 <투명한> 관계를 유지할 것을 주장한다. 이와 같은 내용이 결혼과 이 소설의 발생에 관한 루소의 단언이자 이상적인 가정을 유지하는 방편의 제안이다.

그는 가정을 잘 유지하기 위해서는 결혼 이전에 배우자 각각이 취해야 할 생활태도를 문제 삼는다. 이로부터 대도시에서와는 달리 클라랑에서 유지되어야 하는 바람직한 남녀의 관계 및 도덕에 대한 고찰이 나온다. 루소는 사교계에서 남녀가 함께 뒤섞여 생활 한다는 점을 비난한다. 남자들이 근면하고 활동적인 생활을 외면한 채 여자들 주위에서 맴도는 것은 자연이 한 구별을 혼동하고 변질시킬 수 있는 것이라고 비난한다.⁵⁸⁾ 그는 근본적으로 남녀사이에 자연의 목적에 차이가 있다고 보기 때문이다.

D'ailleurs, la destination de la nature n'étant pas la même, les inclinations, les manières de voir et de sentir doivent être dirigées de chaque côté selon ses vues, il ne faut point les mêmes goûts ni la même constitution pour labourer la terre

56) Ibid., p.364.

57) cf. Ibid., 2부 18.

58) Ibid., p.450.

et pour alaiter des enfants.⁵⁹⁾

게다가 자연의 목적도 같지 않으니, 성향과 보고 느끼는 방식도 자연의 의도에 따라 각각의 방향으로 인도되어야만 하는 거예요. 땅을 경작하기 위해, 그리고 아이들에게 젖을 먹이기 위해 같은 취미, 같은 체격이 필요하지는 않아요.

루소는 남녀의 차이가 관습에서 생긴 것이라고 주장하는 <철학자들>과는 달리 그 차이를 상이한 본성에서 끌어낸다. 남녀 사이에는 성향 및 보고 느끼는 방법에 차이가 있고 영혼도 닮지 않았기 때문에 일과 배려의 분할도 이루어져야 한다고 본다.⁶⁰⁾ 자연이 남녀에게 부과하는 직무들이 다른 만큼 성향, 즐기는 놀이, 의무가 다르고⁶¹⁾ 자연이 남녀에게 요구하는 음식도 달라진다. 남자의 대담하고 공격적인 성격과 여자의 수줍어하고 방어적인 성격도 본성이 다르다는 점에서 기인하기 때문에 남자와 여자는 분리되어 생활하는 것이 바람직하다고 생각한다. 하지만 남녀가 결혼에 의해 결합되는 것도 자연의 목적이다.

Pour moi, je pense au contraire que toutes les foisqu'il y a concours des deux sexes tout divertissement public devient innocent par cela même qu'il est public, au lieu que l'occupation la plus louable est suspecte dans le tête-à tête. L'homme et la femme sont destinés l'un pour l'autre, la fin de la nature est qu'ils soient unis par le mariage.⁶²⁾

내 생각에는 오히려, 남녀가 한곳에 모이는 것에 관한 한 공개적인 오락은 어떤 것이든지 공개적이라는 이유로 죄가 되지 않는 반면, 가장 칭찬할 만한 활동도 단둘만의 만남에서 이루어질 때는 의심스럽다고 생각해요. 남

59) Ibid., p.128.

60) Ibid., p.501.

61) Ibid., p.450.

62) Ibid., p.456.

자와 여자는 운명적으로 서로를 위하도록 정해져 있어서, 자연의 목적은 그들이 결혼으로 결합하도록 하는 것이지요.

루소는 남녀가 함께 공적으로 만나는 방법으로 춤, 노래 등을 제안하는데, 이러한 방법이 자연의 권고이자 목적으로 본다.⁶³⁾ 남녀가 공공장소에서 만나는 것을 허용하지 않으면 남녀는 은밀한 만남을 추구할 것이고 이것은 곧 악덕을 낳기 때문에 자연에 합치하지 않는다. 이러한 점에서 그는 춤과 노래를 통한 공적인 만남을 금하는 종교를 비난하며 이러한 종교는 자연에 대립된다는 단언을 한다.⁶⁴⁾ 남녀의 관계에 대한 이 모랄은 대도시에서 형성된 불투명한 관계에 대한 반발이자 <정당하면서도 직접적인> 교류를 최대한 보장하고자 하는 열망에서 나온 것이다.

이처럼 남녀가 공적으로 만나서 서로를 알고 결혼을 하게 되었을 때 가정주부가 가정에서 배려해야 할 모든 일들은 자연이 주부에게 준 의무이자 권리가 된다.⁶⁵⁾ 가정주부로서 자연이 준 권리와 의무를 완수하는 것은 자아를 찾는 것이고,⁶⁶⁾ 거리낌 없이 마음을 자연의 감정에 맡길 수 있다.⁶⁷⁾ 가장도 역시 가정에 대한 배려의 보답으로 자연의 감정의 즐거움을 맞본다.⁶⁸⁾ 인간들 각자는 자신에 관해서만 생각하지만, 서로 뗄 수 없는 부부, 가족에 열성적인 배려, 아버지 어머니의 애정이 구성원들을 결합하고 구성원들 상호간의 관계는 투명해진다. 바람직한 가정생활은 가정경제의 바탕위에 세워진다. 경제적인 독립 없이는 가정이 세워질 수 없기 때문이다.

루소가 생각하는 경제이론의 원리는 자급자족과 유용성의 원리로 요약될 수 있다. 그는 경제적인 측면에서 직접 경작하여 자급자족하며 불가피

63) Ibid., p.456.

64) Ibid., p.456.

65) Ibid., p.501.

66) Ibid., p.585: soyez tout ce que vous devez être.

67) Ibid., p.487.

68) Ibid., p.467.

한 경우에 현물로 교환할 것을 주장한다. 이렇게 하면 소출을 늘릴 수 있고 또 게으른 생활을 피할 수 있는 이점이 있다는 것이다. 그리고 물건의 효과는 물건 자체로부터 오는 것이 아니라 그 이용가치에서 오기 때문에 기호가 물건의 가치를 창조하고 결정한다고 본다. 이 점에서 현물을 잘 이용하는 것이 유행을 따르는 것보다 유리하다. 이러한 논의는 모두 인간의 본성에 기인하는 윤리적인 질서로 귀착된다.

Ajoutez enfin que l'abondance du seul nécessaire ne peut dégénérer en abus; parce que le nécessaire a sa mesure naturelle, et que les vrais besoins n'ont jamais d'excès. On peut mettre la dépense de vingt habits en un seul, et manger en un repas le revenu d'une année; mais on ne sauroit porter deux habits en même tems ni diner deux fois en un jour. Ainsi l'opinion est illimitée, au lieu que la nature nous arrête de tous côtés, et celui qui dans un état médiocre se borne au bien-être ne risque point de se ruiner.⁶⁹⁾

요컨대 덧붙이고 싶은 것은, 필요한 것만 풍부하게 있을 때는 도를 넘지 않는다는 것입니다. 필요한 것에는 자연스런 절도가 있고, 참된 요구에는 과도함이 없기 때문이지요. 단 한 벌의 의복에 스무 벌의 비용을 지출할 수 있고, 단 한 번의 식사로 1년치의 수입을 먹어치울 수 있어요. 하지만 동시에 두 벌의 의복을 입을 수 없는 일이고, 하루에 두 번 점심을 먹을 수 없죠. 즉 인간의 견해에는 끝이 없지만 자연은 온갖 방면에서 우리들을 지지해주는 까닭에, 평범한 상태에서도 안락함에 만족하는 자는 파멸할 위험이 없습니다.

필요에 따라 운용되는 경제생활은 남용으로 변질되지 않는다는 점이 루소가 주장하는 윤리적인 질서의 근간이다. 사치와 호화로움의 정도는 끝이 없어서 끊임없이 인간의 욕망을 부추기는 요인이다. 반면에 실제의

69) Ibid., p.550-551.

유용성과 인간 본성의 참된 욕구에 근거를 둔 생활은 인간의 약함을 자극하지 않고 안락과 지복으로 이끌어 갈 수 있다. 클라랑 사람들은 금욕적인 생활에 바탕을 두기 때문에 필요한 것을 외부에서 구하지 않고 자신의 욕망을 극기한다. 이곳에서의 자급자족의 도덕적 이상은 닫힌 사회의 형태를 취하며, <직접성>의 원리에 연결되어 있다.⁷⁰⁾ 불마르는 소비로 전환되지 않는 이익을 실현하려 하지 않는다. 빛도 지지 않고 소비에 필요한 것 이상을 생산하지도 않는다. 생산한 것을 직접 소비하는 사회에서는 돈도 필요하지 않다. 생산자와 수요자를 연결하는 중개자는 당연히 혐오의 대상이 된다. 생산한 것을 직접 소비하는 이점은 현재의 필요에 직접적인 만족을 준다는 것과 자연 상태의 자족과 일을 양립시킬 수 있다는 점에 있다. 『불평등기원론』 제 1부에 나타나 있듯이 필요한 것을 자연에서 바로 취할 수 있다는 것이 자연 상태의 특징이다. 사회가 내 것과 네 것을 구별하게 한다. 이로부터 자연 상태의 자족은 끊임없이 만족하지 못하는 욕구 상태로 변질된다. 인간은 새로운 만족을 찾기 때문에 일 속에서 자신을 잊으면서, 물질의 노예이자 다른 사람들의 노예가 된다. 이것이 사회상태의 불행이다. 이로부터 자연 상태의 자족과 일은 대립되는 관계가 된다. 그러나 클라랑에서 일은 사람들이 필요한 것을 얻는 수단일 뿐이다. 이 닫힌 공동체에서 일이 만들어 낸 것은 바로 합리적인 만족으로 바뀌고 경제적 자족은 구성원들의 만장일치, 열린 마음, 숨김없는 신뢰를 이끌어내는 토대이다. 루소는 이 조건들이 이곳에서 이루어지며 자연인의 행복을 구성하는 자족의 완전한 평형이 이루어진다고 본다. 이렇게 해서 클라랑에서의 경제생활은 인간의 본성에 완전히 일치하는 생활이다. 이 소 공동체에서 모든 사람들이 행복하게 살려면 모든 구성원들이 평등해야 한다.

클라랑에서 모든 사람들이 평등하다는 개념은 포도 수확을 통하여 설명된다.

70) Jean starobinski, *J.-J. Rousseau, la transparence et l'obstacle*, Édition Gallimard, 1971, p. 132.

Vous ne sauriez concevoir avec quel zèle, avec quelle gaieté tout cela se fait. On chante, on rit toute la journée, et le travail n'en va que mieux. Tout vit dans la plus grande familiarité; tout le monde est égal, et personne ne s'oublie.⁷¹⁾

이 모든 것이 얼마나 열성적으로, 얼마나 쾌활하게 이루어지는지 당신은 상상할 수 없을 거예요. 사람들은 하루 종일 노래하고 웃는데, 그 때문에 일이 더 잘 진척됩니다. 모두들 더할 나위 없이 친밀하게 생활하지요. 모두가 평등하지만, 어느 누구도 자신의 신분을 망각하지 않습니다.

그러나 이 평등은 『불평등기원론』에서 묘사된 최초의 시대의 평등도 아니고 『사회계약론』에서 묘사된 것처럼 모든 구성원이 사회적인 계급에 무관하게 권리와 의무에 있어서 똑같다는 의미의 평등도 아니다. 이곳에는 권위와 복종을 내포하는 계급이 있기 때문이다. 주인과 하인 사이에는 넘을 수 없는 벽이 있고 그들은 사회적인 관계에서 평등하지 않다. 그들 사이는 신뢰로 맺어져 있는 관계이기는 하지만, 불마르는 하인들을 선량하게 만들기 위해 그들의 신뢰를 구하기 때문에 이 신뢰에는 위선이 있다. 그럼에도 불구하고 하인들은 자신들이 주인과 평등하다고 생각 한다. 이 때의 평등의 감정은 구성원 각자가 스스로 자신의 현재 상태에 간혀있다고 느끼지 않는 것이다. 자연의 질서가 세워져 있을 때 하인들이 얻는 것은 위로다. 그러나 친밀한 관계를 형성하기 위해서 노력해야 하는 것은 주인이다. 루소는 이 평등의 감정을 위해 자애로운 주인과 자발적으로 복종하는 하인을 생각함으로써 족장주의의 사회개념을 도입한다. 주인은 하인들을 도구로 생각하지 않는다고 자신을 설득하고 또 하인들에게 그 점을 직접 보여주어야 한다. 불마르는 그것을 실행하고 이러한 관점에서 클라랑에는 평등이 지배하는 곳이다. 이 사회에서 행복한 가정생활을 유지하기 위해서는 구성원들의 성장과정에서 마음속에 형성되는 악덕을 막기 위해 그들을 교육시킬 필요가 있다.

71) NH. OC II., p.607.

루소는 불행의 원천인 현 사회를 비난하고 이상적인 사회를 언급한 후에 이 이상사회를 실현하고 유지하는 방편으로 교육을 언급한다. 교육은 개성의 개화와 본성의 완성을 목적으로 한다. 이 본성이 자연인의 특징인데, 루소는 동 시대에 퍼져있는 본성에 관한 두 가지 관점을 대립시키면서 그가 생각하는 본성을 설명하고 이에 따라 바람직한 교육방법을 찾는다. 그 하나는 본성이 선천적인지 아니면 후천적인지의 문제이고, 또 하나는 본성이 선한지 아니면 악한지의 문제이다.

18세기에 일단의 무신론자들은 인간의 본성이 후천적으로 형성된 것이라고 주장한다. 이 경우 아이들이 정정해야 할 잘못들을 지니고 있으며 그들이 지닌 선한 것은 교육의 힘에 의존하는 것으로 본다. 그러므로 인간의 본성을 필요에 따라 정정해야 하는 것이다. 이 견해에 따르면 감각의 섬세함이나 기억력의 범위의 다양한 정도는 정신의 역량이 아니며, 주의력은 인간의 정열에 의존한다고 본다. 정신이 타고난 본성에 속하는 것이 아니고 경험에 따라 달라지는 것이기 때문에 요람부터 교육이 필요하다는 주장은 이 이론에 근거한다. 하지만 루소는 이 점에 동의하지 않는다.

Tous les caracteres sont bons et sains en eux-mêmes, selon M. de Wolmar. Il n'y a point, dit-il, d'erreurs dans la nature. Tous les vices qu'on impute au naturel sont l'effet des mauvaises formes qu'il a reçus.⁷²⁾

볼마르씨에 따르면, 모든 성격은 자체적으로 선하고 건강하다고 해요. 자연에는 결코 오류가 없다고 말하더군요. 본성 탓이라고 여겨지는 모든 악덕은 본성에 영향을 준 나쁜 관례의 결과랍니다. 어떤 악한이라도, 그의 성향이 잘 인도되기만 했다면 위대한 미덕을 산출했을 거예요.

루소는 인간의 본성을 필요에 따라 정정해야 한다는 이론에 대항하여 <본성에는 오류가 없다>는 주장을 한다. 그는 본성의 선천성을 나타낸 이

72) Ibid., p.563.

표현을 참된 원리로 인정하고, 정신의 차이는 본성에 새겨져 있으며, 각 개인 안에는 성격, 기질, 천재성 같은 최초의 소여가 있다고 본다. 다른 교육 이론가들과는 달리 루소는 이 소여가 환원할 수 없는 것이고, 고칠 수도 없는 것이기 때문에 아이를 형성하고 완성하는 것은 이 타고난 성향을 발달시키는 것이라고 주장한다. 그러므로 개인의 기질을 생각하지 않고 요람부터 시작한 교육은 오히려 인간의 본성을 오도하는 것으로 본다.

또 한 가지 문제는 본성의 선 또는 악에 관한 것이다. 루소는 인간은 태어날 때부터 선한데 사회가 인간을 타락시켰다고 주장한다. 그는 아이들이 자연 상태에서 벗어나 악덕에 물드는 것은 어른들이 보여주는 악덕, 어른들의 신중하지 못함에 기인한다고 설명함으로써, 그는 사람들이 자연의 탓으로 돌리는 결함을 인간의 탓으로 본다. 그러므로 악덕에 물드는 것을 막기 위하여 어른들의 잘못된 예를 차단하고 본성의 진행을 유지해야 하는 것이다. 이로부터 최소한의 제약을 가해야 할 이유와 따라서 아이들이 거부에 익숙해지도록 해야 할 필요성이 생긴다. 그리고 악덕을 피할 수 있는 또 한 가지 방법은 아이를 이성이 없는 존재로 다루는 것이며, 루소는 이 방법이 자연에 합치하는 것으로 본다. 이성이 없는 아이를 이성이 있는 아이처럼 다루었을 때, 이 아이는 본질을 이해하지 못하고 겉모습만 얹어서 가식을 배우기 때문이다. 그러므로 아이들은 나름으로 보고 생각하고 느끼는 방법이 있다는 것을 인정해야 한다. 이러한 논의는 모두 아이들이 악덕에 물들지 않고 선한 본성을 유지하도록 하기 위한 것이다. 인간은 자신의 본성을 정정할 수도 없을 뿐만 아니라 그렇게 하지 말아야 하기 때문에, 교육은 각 개인에게 외부의 모랄을 강요하는 것이 아니라 그의 길을 발견하게 하고 그의 독특성을 발달시키는 것이다. 이러한 방법에 따라 교육되는 아이들은 자연의 의도에 합치되며, 자연인으로 성장하게 되고 <투명성>을 획득한다. 하지만 재능을 발달시켜야 한다는 면에서는 모호한 점이 있다.

그의 교육의 목적은 타고난 본성을 키우고 발달시키는 것으로 집약된다. 그러면 타고난 재능도 역시 발달시켜야 한다. 그러나 그는 자연인을

유지하기 위해 재능의 계발을 반대한다.

Je penserois que les talens des hommes sont comme les vertus des drogues que la nature nous donne pour guérir nos maux, quoique son intention soit que nous n'en ayons pas besoin.(....) Les peuples bons et simples n'ont pas besoin de talens; ils se soutiennent mieux par leur seule simplicité que les autres par toute leur industrie. Mais à mesure qu'ils se corrompent leurs talens se dévelopent comme pour servir de supplément aux vertus qu'ils perdent, et pour forcer les méchants eux-mêmes d'être utiles en dépit d'eux.⁷³⁾

나는 인간의 재능이 약의 효능과 같다고 생각해요. 자연이 의도한 것은 우리들에게 약이 필요하지 않은 상태지만, 자연은 우리에게 병을 치료할 약도 주지요. (...) 선량하고 단순한 사람들은 그다지 재능을 필요로 하지 않아요. 이들은 단순함만으로도, 온갖 기교를 부리는 다른 이들보다 자신을 더 잘 지킵니다. 이런 이들이 타락함에 따라, 비로소 재능이 발전하게 되는 것이지요. 잃어버린 미덕을 대신할 수 있도록, 그리고 못된 사람들조차도 자기 의지와 상관없이 세상에 쓸모 있도록 하기 위해서 말이예요.

루소는 인간들의 재능에 차이가 있음을 인정한다. 따라서 인간이 재능을 발달시켜 자신에 맞는 일들을 찾는 것이 바람직한가에 관한 질문을 제기한 후 스스로 이 문제에 대한 답변을 탐구한다.⁷⁴⁾ 이 문제는 두 가지 관점으로 요약될 수 있다. 그 하나는 인간과 일의 관계에서 재능의 위치에 관한 문제이고 또 하나는 재능을 발달시키는 것에 관한 문제이다. 첫 번째 문제에 대하여 루소는 일보다 인간을 앞세운다. 그에 따르면 인간은 너무 고상해서 다른 사람들을 위해 인간의 영혼을 손상하는 것도 그리고 도구로 쓰이는 것도 허용되지 않는다. 그는 재능보다 앞서 인간의 품성과 지복을 고려한다. 이러한 점에서 그는 사회와 관련하여 개인의 우위를 단언한다.

73) Ibid., p.538.

74) Ibid., p.536.

둘째 문제에 대하여 루소는 시골과 도시를 분리하여 생각한다. 그는 재능이란 자연이 인간에게 인간의 불행을 치료하기 위해 준 약들과 같은 것이기 때문에 인간의 불행을 치유하기 위해서만 재능을 계발할 필요가 있다고 생각한다. 따라서 그는 선하고 소박한 사람들은 재능을 계발할 필요가 없이 <단순성>만 지니면 되는 것으로 그리고 도시인들은 재능을 발달시켜야 하는 것으로 각기 상이한 해결을 한다. 그러나 개인의 천분과 특성을 살려 교육한다는 것과 시골사람들은 재능을 발달시킬 필요가 없다는 관점사이에 모순이 있다. 그리고 시골과 도시를 이원화 시켜 도시인에게만 본성의 가능한 모든 것을 계발해야 한다는 것은 모순이다. 자연이 준 천분과 재능을 시골사람들은 계발할 필요 없다는 것의 기준은 행복이다. 그러나 도시인들이 재능을 계발해야 한다는 관점은 도시인들이 이미 타락했다는 것을 전제로 한 것이다.⁷⁵⁾ 이 상호 모순에 대한 생 프뢰의 지적과 볼마르의 부인은 루소의 내적인 갈등을 표현한 것이다. 루소가 도시인과 시골사람을 구별하여 상이한 방법들을 제시한다는 점에서 그는 암묵적으로 이 모순을 인정하는 것이다. 하지만 그는 여기에서 만족할만한 해결에 이르지 못한다. 왜냐하면 그는 농부들을 무지 속에 유지하는 것은 농부의 행복을 위한 것이라고 주장하면서 도시인들에게 그 가능성을 끝까지 밀고 가는 것은 도시에서의 이익 때문임을 언급하기 때문이다. 이점에서 우리는 루소의 마음을 찢는 두 가지 모순들에 직면한다. 그 하나는 사회를 개인에 대립시키는 모순 그리고 유용성과 효과에 사로잡힌 도시인을 행복과 나태와 자유에 사로잡힌 인간에 대립시키는 모순이다. 또 하나는 지식인을 황금세기의 회귀를 몽상하는 시인에 대립시키는 모순이다. 빛의 넓은 확장에 유리한 그 주제는 백과전서파와 디드로의 주제로서 그들의 노력의 기조가 된다. 그러나 루소는 결국 공적인 유용성 보다는 개인적인 품성과 기쁨을 우위에 놓는다. 이러한 관점에서 재능의 계발은 필요가 없는 것이고 <단순성>을 유지하는 클라랑에는 투명성이 보장된다. 루소는 자연과

75) Ibid., p.567.

합치된 가정생활을 하기 위해서는 자연을 모방한 정원을 이곳에 꾸밀 필요가 있다.

루소가 생각하는 이상적인 자연의 미는 인간의 손길이 닿지 않은 자연 자체에 있으며, 자연의 매력은 인간에게 잘 드러나지 않는 산의 정상, 숲 속, 인적 없는 섬 등에 있다. 자연을 사랑하지만 그렇게 멀리까지 찾으러 갈 수 없는 자들은 자연 그대로의 모습을 모방하여 그들이 사는 곳에 재현할 필요가 있다. 이렇게 재현된 정원이 클라랑에 있는 엘리제다.

루소가 생각하는 이상적인 정원은 자연스러워야 하기 때문에 인위적인 기술의 흔적이 보이지 않아야 한다. 그는 이 흔적을 지우는 일을 자연에 맡기며, 이로부터 그의 미학의 특징이 되는 몇 가지 요소들이 나타난다.

그는 자연이 작용하는 시간을 기다려야 하는 인내의 필요성과, 도달하고자 하는 목적에 쉽게 이르기 위해서는 수단들을 정확하게 채택을 해야 한다는 경제의 가치를 중시한다. 그리고 자연의 기본 속성이 직선이 아니라고 생각하기 때문에 대칭과 평행의 모습을 비판한다. 숲 속에 모래밭 만들기, 이상하게 가지치기, 보잘것없는 것에 세심한 주의를 기울이는 것 등을 자연이 갖는 절제와 균형에 어긋난다고 비판한다. 많은 비용을 들여 진귀한 것들을 모아 놓은 것도 자연미에 어울리지 않기 때문에 피해야 한다고 주장한다. 이러한 요소들은 모두 인위적인 기술을 보이지 않게 하고 자연스러움을 극대화하여 자연미를 재현하기 위한 것이다.

이러한 자연미가 상상을 통해 확대되도록 정원을 꾸며야 된다. 방사상으로 난 원형 광장의 긴 오솔길을 가볍게 굽은 모양으로 만드는 이유는 산책자가 자신의 상상을 자극하여 거대한 공원에 있는 것처럼 생각하도록 그리고 거기서의 산책을 덜 지루하게 느끼도록 하기 위해서다. 한 걸음 더 나아가 루소는 실제의 모습을 상상을 통해 이국적 풍경으로 느끼도록 꾸민다. 그러므로 상상할 수 있는 광경들 중에서 가장 장엄한 것은 자연의 광경이며 인위적인 기술이 가미되었어도 자연스러움을 간직한 엘리제는 이상적인 자연미를 구현한 것으로 인간의 본성에 일치하는 것이다.

가식의 사회에서 형성되는 인간들 상호간의 관계의 불투명성에 대비되어 자연인들로 구성된 클라랑에는 투명한 관계가 지배한다. 이 관계는 단순성, 명료함으로 표시된다. 이 투명성과 단순성을 통하여 인간들 사이의 관계는 인간들이 타고난 것으로 생각되는 본성의 실현의 의미에서 참된 것이고, 자아상실의 세상을 지배하는 허위와 가식에 대립된다는 측면에서 도덕적인 의미를 획득한다. 클라랑에서 단순성과 투명성을 지니기 위해 루소가 제시하는 방법은 직접성이다. 개인 상호간의 관계의 직접성의 이상은 사회의 제반 관계가 개인들을 고립시키고 서로 적대하게 할 수 있기 때문에 매개물 없이 이루어질 사회관계의 추구에 연결되어 있다. 변질된 가치와 제도들에 의존하지 않고 인간의 모든 관계들은 직접성에 따라 다시 구성된다. 이것은 인간을 위한 실제적인 유용성에 따라 일과의 직접적인 관계를 세우는 것이고 또 일들을 인위적인 가치가 아니라 참된 가치에 따라 체계화하는 것이다. 이러한 관계가 인간들 사이에 세워짐으로서 개인이 사회적 지위나 역할과 동일시되는 익명의 관계에 대치된다. 직접성은 개인 상호간의 마음이 통할 전달의 이상에 연결되어 있다. 모든 말들은 인간들 마음의 직접적인 토로가 됨으로써 참된 의미를 되찾아야 한다. 이렇게 해서 사회의 관계들은 감정에 의한 연계, 마음들의 직접적인 결합이 된다. 이러한 개인들 사이의 관계를 가능하게 하는 클라랑은 자급자족하는 소 공동체가 되어야 한다. 이곳에서는 투명함과 수미일관함이 있고 그 구성원들 각자를 그 사회적인 역할에 따라서가 아니라 개인적인 특성에 따라 생각하는 것이 가능하다. 그러므로 이곳에서는 자아의 확장과 그 공동체의 도덕적 질서는 동일시된다. 클라랑에서의 행복은 완전무결한 것처럼 보인다. 무신론자인 볼마르가 이룩한 이 성공은 인간적인 것이고, 지상의 것이다. 이곳에서 투명성과 직접성의 결과 인간의 본질적인 갈등은 해소되고 <신의 왕국의 예상이 땅에 세워진다.>⁷⁶⁾ 구성원 모두는 부족한 것이 없고 행복해 보인다. 이 소 공동체는 루소가 자연에 따라 이룩한 이상

76) Jean Starobinski, *op. cit.*, p.139.

사회의 전형이다.

결론

루소는 인간의 본성을 현실에서 파악하고자 하며, 현재의 본성에서 본래의 것과 인위적인 것을 구별한다. 그리고 본래의 본성을 지닌 인간을 자연인으로 규정짓는다. 그가 『신 엘로이즈』에서 제시하는 자연인은 사회에 적응해 살면서 사회의 온갖 악덕에 물들지 않았거나 혹은 악덕을 벗어난 자다. 자연인으로 쥘리의 주위에 모인 사람들은 농부, 시골사람, 퇴역장교들이다. 그들이 클라랑이라는 소공동체를 구성하는데, 그들의 특징은 자기 자신을 있는 그대로 보여준다. 그리고 자신의 내부로 침잠하자마자 선을 느끼기 때문에, 악덕에 물들었다가도 곧 자연인으로 되 돌아온다. 그들은 바람직한 가정을 이루기 위해 투명한 결혼생활을 하고 엄격한 덕목을 정하고 지킨다. 그리고 실제의 유용성과 인간 본성의 참된 욕구에 근거를 둔 생활을 하기 때문에 욕망을 극기 하면서 안락하게 산다. 구성원들은 자신들이 억지로 현재의 상태에 이른 것이 아니기 때문에 모두 평등하게 산다고 생각한다.

인간들 상호간의 투명한 관계가 자연인들로 구성된 클라랑을 지배한다. 이 관계는 단순성, 명료함으로 표시된다. 이곳 사람들은 이 관계를 통해 본성을 육성하고 완성하며, 자아상실의 세상을 지배하는 허위와 가식에서 벗어난다. 클라랑에서 구성원들은 단순성과 투명성을 지니기 위해 직접성을 중요시한다. 인간의 모든 관계는 변질된 가치와 체도에 의존하지 않고 직접성에 따라 다시 구성된다. 이것은 인간을 위한 실제적인 유용성에 따라 일과의 직접적인 관계를 세우는 것이고 또 일을 인위적인 가치가 아니라 참된 가치에 따라 체계화하는 것이다. 이러한 관계가 인간들 사이에 세워짐으로써 개인이 사회적 지위나 역할과 동일시되는 익명의 관계에 대치된다. 직접성은 개인 상호간의 마음의 소통을 통해 실현된다. 모든 말들은

마음의 직접적인 토로가 됨으로써 참된 의미를 되찾는다. 이렇게 해서 모든 사람들은 감정의 연계를 통해, 그리고 마음의 직접적인 결합을 통해 맺어진다. 이곳에서는 그 구성원들 각자를 그 사회적인 역할에 따라서가 아니라 개인적인 특성에 따라 평가하는 것이 가능하다. 그러므로 자아의 확장과 그 공동체의 도덕적 질서가 동일시된다. 이곳에서는 사람들 사이의 갈등은 해소되고 구성원 모두는 부족한 것 없이 행복해 보인다. 클라랑이란 이 소공동체는 루소가 자연에 따라 이룩한 이상사회의 전형이다.

참고문헌

장 자크 루소, 『고백』, 김봉구 역, 성문각, 1976

장 자크 루소, 『신 엘로이즈』, 서익원 역, 한길사 2008

장 자크 루소, 『에밀 또는 교육론』, 이용철, 문경자 역, 한길사, 2007

J.-J. Rousseau : *OEuvres complètes*, Tome I, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, «Bibliothèque de la Pléiade», Gallimard, 1959.

_____ : *OEuvres complètes*, Tome II, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, «Bibliothèque de la Pléiade», Gallimard, 1964.

_____ : *OEuvres complètes*, Tome III, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond avec, pour ce volume, la collaboration de François Bouchardy, Jean-Daniel Candaux, Robert Derathé, Jean Fabre, Jean Starobinski et Sven Stelling-Michaud, «Bibliothèque de la Pléiade», Gallimard, 1964.

_____ : *OEuvres complètes*, Tome IV, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, «Bibliothèque de la Pléiade»,

Gallimard, 1969.

J.-J. Rousseau, *Julie ou la nouvelle Héloïse*, éd. Garnier Frères, 1960.

J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, éd. M. Launay, Garnier-Flammarion.

B. Munteano : *Solitude et Contradictions de Jean-Jacques Rousseau*, A.G. Nizet, 1975.

Bronislaw Baczko, *Rousseau Solitude et communauté*, traduit du polonais par Claire Brendhel-Lamhout, Mouton. Paris. La Haye, 1974.

Georges Poulet : *Etudes sur le temps humain* 1, Éditions du Rocher, 1952.

Jean Starobinski : *J.-J. Rousseau, la transparence et l'obstacle*, Édition Gallimard, 1971.

John Stephenson Spink, *Rousseau et la morale du sentiment*, dans *Rousseau after two hundred years*, éd. Cambridge University Press,

Madeleine B. Therrien, *Morale sociale et éthique personnelle dans La Nouvelle Héloïse*, *Revue des sciences humaines*, 1976-1

Paul Hazard : *La pensée européenne au XVIII^e siècle*, Librairie Arthème Fayard, 1963.

Robert Lenoble : *Esquisse d'une histoire de l'idée de Nature*, Édition Albin Michel, 1969.

Robert MAUZI, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au 18^e siècle*, Slatkine Reprints 1979, p.145.

[Résumé]

La société idéale décrite dans *La nouvelle Héloïse*

Seo, Ik Won(Gachon Université)

J.-J. Rousseau veut comprendre la nature humaine dans la réalité, et différencie ce qui est originel de ce qui est artificiel dans la nature présente. Il définit l'homme ayant ce qui est originel comme l'homme de la nature. L'homme de la nature décrit dans *La Nouvelle Héloïse* est celui qui ne vit pas dans la vice ou est sorti du vice en menant une vie dans la société. Clarens se compose des hommes de la nature comme des paysans, des campagnards, des officiers en retraites et des maîtresses de maison sages. Ils se montrent honnêtes en toutes circonstances, et sitôt qu'ils veulent rentrer en soi-même, ils sentent ce qui est bien. Ils mènent une vie conjugale honnêtement pour maintenir une famille heureuse.

La relation transparente régit Clarens qui se compose des hommes de la nature. Cette relation est simple et claire. Les hommes de la nature forment et perfectionnent la nature et s'échappent du mensonge et de l'apparence qui régit sur le monde de la perte de soi. Les membres de la société mettent l'accent sur le caractère direct pour gagner la simplicité et la transparence ici. Tous les relations entre des hommes ne dépendent pas la valeur et la constitution sociale dégénérées mais se composent encore selon le caractère direct. Ainsi tous les membres se réunissent par les liaisons étroites des sentiments et par l'union des coeurs. Ici on n'apprécie pas chaque membre par le rôle social mais son caractère propre. Clarens est le modèle de la société idéale que J.-J. Rousseau réalise selon la nature.

주제어: 자연인(l'homme de la nature), 사회인(l'homme de la société), 아름다운 영혼(belle âme), 클라랑(Clarens), 엘리제(Elisée)

(논문투고일: 2013.11.03/ 심사일: 2013.11.19/ 심사완료일: 2013.11.30)

