

해외석학초청특강

“인간다운 자본: 지속가능한 그리고 인간적인 미래에 관한 고찰”



주최: 기독교사상과문화연구원·교회와사회연구부

장소: 장로회신학대학교 소양관 206호

시간: 2016년 10월26일(수) 오전 9시 30분

“인간다운 자본: 지속가능한 그리고 인간적인 미래에 관한 고찰”



시카고 대학교, 윌리엄 슈바이커

1. 서론

이 강연의 주제는 인간 미래를 위한 “인간다운 자본”이다. 내가 이 주제를 말하는 관점은 경제학이 아니라 오히려 서구와 기독교 자원들을 이끌어내는 하지만 거기에 제한받지 않는 윤리학이다. 그 관점으로부터 내가 이 주제를 말할 수 있는 많은 방법들이 있다. 아마도 임마누엘 칸트가 했듯이, 나는 시장체계가 인간 존엄성과 가치를 단지 노동 가치로 환원시킬 수 있는 길을 탐구할 수 있다. 아마도 나는 칼 마스가 그랬듯이 노동 가치와 인간 시간 사이의 그 복잡한 관계를 조사해야만 한다. 분명히 나는 경제문제와 분배정의 문제들을 존 롤스의 정의론이나 또한 로마카톨릭 사회적 가르침에 입각해서 말할 수 있다. 시간적으로 훨씬 뒤돌아가서, 아리스토텔레스가 했듯이 우리는 부의 추구 및 생산과 실제 인간 행복이나 쾌락 사이의 관계를 조사할지도 모른다. 이 모든 것은 중요한 문제들이며 그리고 그것의 각각은 자본이 인간 존엄성을 지속하고 그리고 위협하는 방식을 이해하는데 기여한다.

나는 언뜻 보기에는 다소 역설적인 것처럼 보일지도 모를 또 다른 주제를 말하려고 한다. 나는 “가난”과 그리고 어떻게 가난이 인간 존엄성을 파괴하거나 어떤 형식으로 인간 존엄성을 촉진시키는지 탐구하기를 원한다. 이 관점에서 “인간다운 자본”은 인간 삶의 질을 떨어뜨리거나 파괴하는 이들 가난의 형식을 제거하기 위해 추구하는 것을 의미한다. 그 주제를 말하기 위해서는 가난의 의미에 대한 약간의 명확성과 그리고 윤리적 성찰에 중요한 가난의 다른 형식들이나 유형들을 아는 것이 요구될 것이다. 이제 오늘 이 조사 이후에, 우리는 어떤 불편한 사실들을 망각할 수 없다. 2013년 세계 기아단체에 의하면 그 문제는 대규모다. 그들은 “대략 세상에는 70억의 사람들이 있다. 따라서 세상에는 13.1%에 달하는 9억2천 5백만 명의 굶주린 사람들, 즉 거의 7명 중에 한명 꼴로 굶주리고 있다.”¹⁾고 기록하였다. 더욱이 우리는 세상에는 가난의 다른 수준들이 있다는 것을 알고 있다. 미국, 그리고 내 고향 시카고에는 가난한 자들과 집 없는 자들이 있다. 그러나 가난의 깊이는 세상의 몇몇 가장 궁핍한 도시들과 국가들과는 다르다. 게다가, 전쟁, 질병, 자연재난들-홍수, 허리케인, 지진, 등등-은 시간이나 날짜 문제로 온 주민들을 가난 수준으로 만들 수 있고 그리고 만든다. 종종 이들 재난들은 사람들을 피할 수 없는 가난으로 내 던진다. 여기에 인종차별의 실재 그리고 인종적, 민족적, 그리고 어떤 사람들을 대대로 끝없는 가난의 돌레에서 꿈쩍 못하게 하는 종교적 집단들 사이의 충돌이 더하여진다.

1) <http://www.worldhunger.org/articles/Learn/world%20hunger%20facts%202002.htm>.

그것은 또한 자유 시장자본주의나 경제를 이끌어 온 많은 국가들이 세계의 모든 가난한 사람들을 빈곤으로부터 향상시킬 수 없었던 경우이다. 그리고 그것은 인간 조건의 슬픈 진실인 것처럼 보인다. 그럼에도 불구하고 도덕적 양심을 갖고 있는 사람들에게는 그리고 사회 정의의 어떤 척도에 헌신된 사회나 사람들에게는 가난의 실재는 우리가 끝낼 수 있고 반드시 끝내야만 하는 하나의 도덕적 유린으로 남는다. 끝없는 가난이 현재의 삶뿐만 아니라 인류 번영을 위한 미래의 전망도 파괴하기 때문에, 인간의 현재의 삶과 미래의 삶 둘 모두 중요하다. “인권”에 대해 말할 것이 많은 세계에서는, 특별히 어린이들에게 해를 주는 기아와 가난의 정도는 도덕적 유린이며 그리고 그것은 인간 정신에 하나의 오점이다. 마하트마 간디(Mahatma Gandhi)가 전에 말했듯이, “가난은 가장 나쁜 폭행의 한 형식이다.” 우리가 강의를 통해 나아가는 동안, 우리는 우리 마음에서 그 사실을 떨쳐버릴 수 없다. 세계무대 위에서 펼쳐지는 가난의 정도는 내가 말하고자 하는 모든 것을 위한 배경이다.

그러나 이 강의 초반에 내가 언급할 필요가 있는 요점이 한 가지가 더 있다. 흥미롭게도, 많은 문화들과 종교들도 역시 중요한 도덕적 그리고 정신적 가치를 가지고 있는 것으로 보여지는 가난의 형식들을 갖고 있다. 기독교 수도승은 순결, 복종, 그리고 가난의 맹세를 한다. 금식과 예전 기도는 무슬림들 사이에서 행해지지만, 유대인, 기독교인, 그리고 다른 종교인들 사이에서도 행해진다. 붓다는 그 시대의 종교적 현자들 가운데서 그가 발견했던 극단의 금욕주의에 직면해서, “중도”의 필요성을 깨닫게 되었다고 한다. 예수는 “심령이 가난한 자는 복이 있다”고 말씀하셨다. 심령의 가난은 무엇을 의미하며 그리고 그것이 어떻게 복이 될 수 있는가? 더 근본적으로 이들 가난의 형식들에 관해서 우리는 어떻게 생각해야 하는가? 라고 질문할 수 있다. 우리는 그것들에 관해서 어떻게 윤리적인 판단을 내릴 수 있는가?

이 강의에서의 나의 기본적인 주장은 단순히 가난의 형식들 안으로부터는 가난에 대한 도전을 말할 수 없다는 것이다. 다른 말로 말하면, 가난의 형식이 악하고, 도덕적으로 나쁠 때, 종교적 목적들이나 도덕적 목적들, 혹은 극단의 금욕주의의 해석을 위해 받아들여진 삶의 방식을 식별하기 위해서는 우리는 하나의 윤리적 관점을 필요로 한다. 윤리는 가난의 형식들을 이해하고 그리고 평가하는 수단들을 제공할 필요가 있다. 이것을 고려하여, 나는 내가 이제껏 발전시켜온 윤리적 입장의 양상에 대해 약간은 명쾌하게 함으로 시작하겠다. 강의의 두 번째 단계로, 나는 가난의 형식들에 관심을 돌린다. 삶의 온전성을 위한 책임윤리의 관점에서 이들 가난의 형식들을 평가함으로 이 성찰들을 마무리할 것이다. 책임이 도덕적 삶의 형식인데 반해, 삶의 온전성은 우리가 존중하고 그리고 향상시켜야하는 선을 의미한다.

2. 윤리와 책임

윤리와 도덕을 구별하는 것은 내 설명에서 중요하다. 도덕은 어떤 공동체에 의해서 우리가 어떻게 살아야 할 것인가에 대해 어떤 공동체가 주장하는 실재적인 신념들과 가치들인데, 예를 들면, 한국의 도덕윤리는 대조적으로 비판적인 평가, 적용, 그리고 심지어 도덕의 재구성이다. 그리고 우리가 알아야 할 것은 가난에 대한 윤리적 질문의 일부는 어떤 혹은 모든 형식의 가난이 비윤리적인가 그렇지 않는가이다. 분명히 세계적인 빈곤 수준은 지구상의 많은 도덕들이 수백만의 사람들의 가난을 묵과하고 그리고 영속시키는 한 실재로는 비윤리적이다. 미국의 많은 사람들이 필요한 수준의 음식, 의복, 주택, 그리고 의료치료를 얻을 수 없다는 사실은 단순하게 비윤리적이다. 그래서 그렇다면, 그러한 빈곤에 직면하여 가난의 형식들과 우리의 책임을 탐구하고 평가하기 위해 내가 사용하고자 하는 윤리는 무엇인가? 나는 이미 몇몇

핵심 개념들을 사용해왔는데, 삶의 온전성, 존중과 향상, 그리고 도덕적 삶의 형식으로서 책임이 그것들이다. 나는 이 강의에서 이 윤리적 입장에 대해 완전하게 설명할 수는 없지만, 그 윤리의 몇몇 기본적인 개념 요소들을 명백하게 설명할 수는 있다.

“삶의 온전성”이라는 사상은 선의 두 가지 종류나 형식들을 갖고 있다. 한 종류는 구체적인 삶의 형식을 어느 정도 번성시키는데 필요한 인간이나 동물을 위한 기본적인 재화들을 얻고, 그리고 상호 관련시키는, 즉 통합하는 선이다. 다양한 유형의 기본적인 재화들이 있는데, 나는 그것을 신체적, 사회적, 성찰적, 지역적 재화로 특징짓고 그리고 구별한다. 이들 유형의 기본적인 재화들의 각각은 여전히 다른 하위-유형들을 갖는다. 비록 내가 다른 글들에서 기본 유형, 그리고 몇몇 하위 유형들을 길게 연구했지만, 이들 기본유형들을 여기서 간략하게 설명하겠다.

첫째, 선의 한 형식은 인간 행동의 동기들처럼 쾌락과 고통의 감각으로 경험되어진다. 이것은 내가 그렇게 부르는 것으로 신체적 재화의 영역을 가리킨다. 쾌락과 고통을 통하여 실제로 위치해있는 살아있는 존재들, 모든 피조물들은 비록 그 주장이 어떤 상황에서, 그리고 어떤 이유들로 뒤집어질 수 있다하여도 존중받고 그리고 향상되어야만 한다.²⁾ 둘째로, 또한 독특한 사회적 재화의 영역도 있다. 인간-그리고 다른 많은 피조물들의 삶도 심오하게 사회적이다. 인간 존재는 언제나 어디서나 삶을 이해하고 그리고 인도하기 위해서 공동체들이 발전시키는 기준, 관습, 예식, 실천, 그리고 신념을 남긴다. 그것들은 가족, 경제적 그리고 정치적 제도들(어떤 형식이든지), 우정, 다른 종들과의 상호작용의 패턴들, 그리고 다른 사람들과 함께 생각하고, 말하고, 그리고 행동하는 수단들을 포함한다.

셋째로, 사람들은 유한한 사회적 삶에서 발생하는 동기들과 신체적 그리고 사회적 재화들에 성찰적인 입장을 취한다. 성찰적인 재화들은 인간 삶의 의미의 동기를 만족시킬 뿐만 아니라 삶의 새로운 형식들과 방법들을 창조하는 가능성을 열어준다. 이들 재화들은 신체적 그리고 사회적 재화들에 대한 평가와 해석의 입장을 나타내지만, 그러나 그 자체로도 가치를 지닌다. 그것들은 문화나 문명의 재화들, 즉 상징적, 언어적, 그리고 실천적인 의미 체계들에 대한 완전한 지배이다. 넷째로, 인간의 삶은 언제나 지구의 어떤 지점에 있는 어떤 공동체에서, 그리고 역사의 어떤 시기에 일어난다. 너무 자주 그리고 너무 손쉽게 인간과 비인간 생명체들의 자연적 그리고 사회적 서식처들이 무시되어 왔다. 인간의 삶은 지역의 재화들과 서로 얽혀있다. 삶의 공간으로서 인간 공동체들의 상처는, 그들의 공동체들이 붕괴되거나 없어질 때 사람들이 느끼는 집 없음(homelessness)에서 느껴진다.

하나의 윤리적 그리고 공정한 조건은 사람들이 그들 자신의 방법으로 어느 정도 번성하기 위해서 그리고 독특한 방법으로 그렇게 하기 위해서 이들 다양한 유형의 기본적인 재화들을 통합할 수 있는 곳에서의 그것이다. 그러나 이들 재화들은 온전성의 두 번째 의미로 우리들을 데리고 가는데, 즉 “도덕적” 온전성은 삶의 온전성, 다른 인간들의 온전성 뿐만 아니라 더 넓은 생명의 영역들도 존중하고 그리고 향상시키는 것에 대한 헌신을 통한 사람의 삶이나 공동체 삶의 통합이다. 그래서 다섯 번째 선의 종류는 자기 자신과 타자들의 삶의 온전성을 존중하고 향상시키는 것에 헌신된 삶으로서의 도덕적 온전성이다. 책임이란 힘의 사용, 즉 실제로 응답하고, 실재를 만들어가고 그리고 실재를 창조하는 능력의 사용에 관한 것이다. 참으로 도

2) 그렇게 하는 좋은 이유들로 여겨지는 것뿐만 아니라 향상 그리고 존중되어야할 뒤집는 주장들을 정당화시킬 수도 있는 조건들에 관해서는 물론 상당한 논의가 되어있다. 향상을 향해 나아가기 전의 삶의 형식들을 “존중”하자는 요구는 의무론적 제약들을 그러한 어려운 경우들에 대한 순전한 결과적 이유들에 두는 것을 의미한다.

덕적인 사람이나 공동체는 다른 사람들의 필요와 주장에 응답하기 위해서 그리고 또한 행위들과 관계에 대해 책임지기 위해서 그 힘을 사용한다. 무책임한 사람이나 공동체는 타자들의 삶을 존중하고 향상시키기보다는 파괴하고 질을 떨어뜨리고, 그리고 너무나 자주 행위들에 대한 책임을 가정하지도 않는다. 달리 말하면, 책임은 어떤 행위자나 공동체가 갖고 있는 힘의 윤리적 사용이다.

만일 선이 네 가지 종류의 기본적인 재화들의 통합이라면 그리고 또한 도덕적 온전성의 선과 책임이 힘의 사용을 위한 적합한 형식이라고 말한다면, 우리는 무엇이 책임을 적합한 힘의 형식으로 만드는 것인지를 어떻게 뚜렷하게 설명하는가? 내 설명으로는 윤리적인 힘의 사용이나 적절한 힘의 사용을 규정하는 것은 그것이 삶의 온전성, 즉 자기 자신의 삶과 타인의 삶의 온전성을 존중하고 향상시키는 것이다. 존중이란 도덕적 공동체의 일부가 되는 것만으로 누군가에게 빚진 존경이나 경외이다. 진실로 존중이란 한 도덕적 공동체의 범위를 가리킨다. 예를 들면 고대 그리스인들은 그들 자신의 도시국가 즉 폴리스 구성원들에게 도덕적 관심을 제한하였지만, 반면에 고대 스토아철학자들은 모든 인간을 포함시키기 위해 그것을 확대하였다. 단일신론적 종교들(유대교, 기독교, 이슬람)은 모든 사람들은 하나님에 의해서 창조되었고 따라서 종교인들이 언제나 그렇게 하지는 못할지라도 마땅히 존중해야 한다고 말한다. 근대 인권론 역시 인간은 인간으로서 마땅히 존중받아야 한다고 말한다. 향상은 우리가 언급해 왔던 기본적인 재화의 종류들에 관하여 어떤 사람이나 어떤 공동체의 삶을 더 개선하기 위한 태도와 행동이다. 나는 내 아들이 더 좋은 교육을 받도록 도와줌으로 그의 삶을 향상시킨다. 우리는 음식, 의복, 그리고 주택을 보장해줌으로 다른 사람들의 육체적 재화를 향상시킬 수 있다. 그때 삶의 온전성을 향상시키는 것은 자신과 타자들의 부요함과 생존가능성을 증가시키는, 증대시키는 힘의 사용이다.

이제, 이들 기본적인 생각들과 그것의 의미들-삶의 온전성, 도덕적 온전성, 책임, 존중, 향상-은 삶의 온전성을 위한 책임윤리의 구조에 의해서 상호 관련된다. 그리고 나는 여러분들이 정확하게 이 생각들을 통하여 그 윤리가 가난에 대한 윤리적 도전들을 언급하는데 전진하도록 어떻게 도울 수 있는지 보기 위해 시작할 수 있기를 소망한다.

3. 가난과 가난의 형식들

가난의 의미는 무엇인가? 가장 단순하게, 가난은 사람들의 기본적인 필요가 충족되지 않고 그리고 신체적인 의식주의 재화들뿐만 아니라, 또한 사회적, 성찰적, 그리고 지역적인 재화들이 부인되는 모든 상황이며-말하자면 가장 가난한자들이 환경적인 피해들로부터 가장 많은 고통을 당한다는 사실을 통해서 가난은 또한 인간 존엄성을 부정하고, 자존감을 손상시키며, 그리고 도덕적인 온전성의 조건들을 파괴하고 품위를 떨어뜨린다. 그렇다면 가난의 형식들은 무엇인가?

학자들은 종종 사람들이 최소한의 건강 수준을 유지하는데 필요한 자원들을 얻을 수 없는 궁핍의 상황인 “절대적 빈곤”을 구분한다. 이것은 종종 칼로리, 영양, 혹은 수입의 관점에서 측정된다. 즉 절대적 빈곤의 상황은 사람들이 생활필수품을 충족시킬 수 없는 상황이며, 그래서 죽음이 뒤따른다. “상대적 빈곤”은 정부가 정한 최저 생활수준 단계를 갖지 않는 상황이며 따라서 나라들마다 심지어 국가 내에서조차 다양할 수 있다.

예를 들면, 유엔의 개발지수에 의하면, 미국은 언제나 세계에서 상위 20위권 안에 있었는데, 2013년에는 4위를 기록했다. 그 상황에서의 빈곤은 칼로리와 수입의 관점에서, 상대적으

로 말하자면, 더 가난한 국가들보다는 더 높은 수준에 있다. 그러나 인간 빈곤지수 같은 다른 척도에서, 미국은 영국보다 낮은 17위를 기록하였다. 더구나 국제적인 인권단체들 안에서 적절한 생활수준에 이를 권리는 인권으로 여겨진다. 그것은 적어도 생존 차원에서 음식, 의복, 그리고 주택을 가질 최소한의 권리이다. 여기서 요점은 다른 척도들이 있지만, 그러나 “상대적인 가난”은 한 나라의 생활수준과 그리고 그 국가안의 부의 불균형과도 관련이 있을 것이라는 것이다.

절대적 재산과 상대적 재산 사이의 구별은 종종 윤리적으로 공리주의 윤리 관점과 관련이 있는데, 다시 말하면, 가난의 각 형식의 조건은 종종 경제적인 관점에서 복지의 계산과 관련되어 규정되고, 그리고 그 목적은 제레미 벤담(Jeremy Bentham)이 말했듯이 최대다수의 최대 행복이다. 실제로 민족국가들 내에서 그리고 또한 국제적으로 생활수준을 향상시키고 칼로리 섭취를 증가시키고자하는 욕망은 보통 유용성의 관점에서다. 가난한 자들의 생활을 향상시키는데 성공했을 때 결정하는 한 가지 방법은 이들 척도들을 사용하고, 그리고 절대적 재산과 상대적 재산의 상황에 그것들을 적용시키는 것이다. 유엔 구호 단체들, 적십자사, 적신월사(이슬람 국가들의 적십자사 기구-역자 주), 그리고 다른 국제적인 민간 기구는 구제와 도움을 통해 가난한 자들의 생활 조건을 향상시킴으로 절대적 재산에 대항하고자 시도한다. 한 국가의 세금 정책이나 정부의 행동은 상대적 가난의 형식들과 대항할 수 있다. 우리는 공리주의적인 척도, 칼로리나 어떤 다른 수단들의 사용을 통해서 삶을 향상시키는 이런 행위들의 성공이나 실패를 결정한다.

그러나, 칼로리의 관점에서나 경제적 그리고 공리주의적 기반 위에서 측정된 절대적 가난과 상대적 가난 사이의 구별은 가난의 의미를 철저히 규명하지 못한다. 공리주의적 전망은 인간 존엄성과 자존심을 파괴하고 그리고 질을 떨어뜨리는 그런 종류의 해들을 공식화하는데 어려움이 있다. 결국 벤담은 권리에 대한 생각-인간의 자연권을 포함하여-은 “과장된 허튼소리”라고 생각하였다. 하지만 나는 명백하게도 가난은 인간 존엄성을 파괴하거나 부끄럽게 하고 그리고 그런 의미에서 인간의 자연권의 부정이라는 것을 받아들인다. 그 사실을 고려할 때, 우리는 인간 가치의 실재와 위치에 대한 존중을 표현하고 그리고 인정하는 하나의 윤리적 관점 안으로부터 가난을 고려할 필요가 있다. 철학자 한나 아렌트(Hannah Arendt)가 언젠가 말했듯이, 우리는 이들 권리가 무시되고 그리고 질이 떨어질 때조차도 권리를 주장하는 권리를 가진 존재로서 인간을 이해할 필요가 있다. 내가 소개한 윤리의 관점에서, 비인간화시키는 가난의 효과에 대한 적절한 응답은 가난한 자들의 위엄과 자존심을 존중하는 것이다. 그것은 올바른 취급에 대한 주장, 다시 말해 삶을 지속하고 그리고 어느 정도 번성하는데 필요한 기본적인 재화의 통합을 갖게 해 달라고 주장할 수 있는 권리를 주는 것이다.

절대적 가난과 상대적 가난의 상황에서 책임 있는 행동과 관계들에 관해서는 나중에 더 자세히 말할 것이다. 여기서 우리는 유용성이 아니라 인간 존엄성에 관심을 기울임으로 가능하게 된 다른 구별을 이끌어낼 수 있다. 우리는 또한 사람들이 그들의 삶들을 통합해야 하거나 통합해야할 필요가 없는 자유와 관련 있는 가난에 대해서도 말할 수 있다.³⁾ 자발적 가난과 비자발적 가난의 구분이다. 내가 말하려는 바는 무엇인가?

자발적 가난은 종종 하나의 금욕적인 실천, 즉 아스케시스(askesis)의 한 형식으로 다시 말하면 덕스러운 인격을 도야하기 위해서 그리고 소유물에 대한 집착으로부터 자신을 구원하

3) 유용한 논의를 위해서는, 조지 카텝, 인간 존엄성(케임브리지,MA: 하버드대학교 출판부, 2011)을 참조할 것. 이것은 또한 아마르타 센과 마르다 누스바움이 다양하게 발전시킨 소위 “능력 접근”과도 관련이 있다.

기 위한 종교 공동체들이나 어떤 다른 종류의 공동체의 한 실천이다. 비자발적 가난은 그들의 통제를 벗어난, 인간들에게 강요된 가난의 모든 형식이며, 그리고 개인의 건강과 안녕을 파괴할 뿐만 아니라, 그들에게서 그들의 의지를 빼앗는다.

비자발적 가난의 한 실례는 세대에 걸친 가난의 대물림 안에 갇힌 어떤 가정이나, 허리케인과 홍수에 의해 황폐화된 그리하여 비참한 가난에 처하게 된 어떤 공동체들일 것이다. 또 다른 실례는 국가 사회주의와 나치 치하에서의 수많은 유대인 소수민족의 운명일 것이다. 반대로, 자발적 가난의 한 실례는 가난의 맹세를 하고, 그리고 멕시코에서 가난한 자들 속에서 사역하는 기독교 수도승이나 성직자들일 수 있거나, 혹은 그 생활방식이 심지어 다른 시민들, 예를 들면 미국 시민들보다 상대적으로 더 가난한 삶의 방식일 때조차도 환경적인 지속가능성에 기여하는 방식으로 살려고 노력하는 여러 환경단체의 구성원들일 수 있다.

이제 우리가 이런 생각들을 서로 관련시킨다면, 그때 우리는 윤리적인 분석과 평가를 요하는 네 가지 다른 형식의 가난을 갖게 된다. 네 가지 형식의 가난은 무엇인가? (1) 절대적인 비자발적 가난과 (2) 그것의 반대인 상대적인 자발적 가난, 그리고 또한 (3)상대적 비자발적 가난 그리고 (4)이것의 반대인 절대적인 자발적 가난들이 있다. 이것들은 두 가지 이유 때문에 단지 경제적 분석이 아니라 윤리적 분석에 열려있다. (1) 각각은 행동하는 인간 자유나 그 자유의 결핍의 표현이고, 그리고 (2)각각은 다른 것들과 일종의 관련이 있는데, 모든 생존 가능한 인간 삶의 형식에 절대적인 궁핍의 관계이거나, 아니면 어떤 특정 사회 안에서 상대적인 궁핍의 관계이다.

4. 책임과 가난의 형식들

우리는 그것들 각각을 순서대로 다룸으로 가난의 형식들에 대한 윤리적인 분석에 착수 할 수 있다. 가난의 유형들을 탐구하기 때문에, 이 말들을 꼭 기억해 달라. 존 케케스는 그의 책 『악의 뿌리』에서 다음과 같이 썼다.

악은 주로 인간들이 다른 인간에 가한 심각한 해와 관계가 있다....그러므로, 그 행위의 악은 세 가지 구성 요소의 결합으로 이루어진다: 행악자의 사악한 동기, 그들의 행위에 의해 가해진 심각한, 지나친 해, 그리고 도덕적으로 받아들이 수 있는 행위에 대한 변명의 부족이 그것이다.⁴⁾

가난에 대해 윤리적으로 생각하는데 한 가지 어려움은 가난을 유발하는 사악한 행악자가 있는지가 분명하지 않다는 것이다. 확실히, 저들의 가난에 대해 가나한 자들을 비난하는 사람들과 사고 구조가 있지만, 그러나 점차로 우리는 이제 대부분의 가난은 인간 삶을 지속시키기 위한 사회체계가 작동하느냐 혹은 작동하지 않느냐의 방법의 문제라고 이해한다. 그리고 이것은 또한 도덕적으로 수용할 수 있는 변명의 문제를 일으킨다. 만일 가난을 야기하는 단 한 사람의 악인이 없다면 도덕적으로 수용할 수 있는 이유들이 있겠는가? 누가 면제받을 것인가? 이제 우리가 방향을 돌려 가난의 네 종류를 조사할 때, 이런 문제들을 마음에 명심하라.

첫째, 우리가 말할 수 있는 절대적인 비자발적 가난은 하나의 도덕적 악이다. 윤리적인 문제는 다음과 같다: 왜 절대적인 비자발적 가난은 악이며, 그리고 독특하게도 도덕적인 악인가? 절대적인 비자발적 가난은 절대적인 것으로, 한 개인의 삶이나 사람들의 삶의 온전성을

4) 존 케케스, 악의 뿌리 (이차카, 뉴욕: 코넬 대학교 출판부, 2005), 1-2.

파괴하는 가난의 한 형식이다. 음식, 의복, 그리고 주택과 같은 기본적인 신체적 재화들은 파괴되고 그리고 죽음은 가난이 인생에 일으킨 전쟁에서 최후의 승리자이다. 다른 기본적인 재화들 역시 질이 떨어지고 파괴 된다: 가족과 기능적인 공동체들 같은 사회적인 재화들은 절대적 가난 앞에서는 파괴 된다: 교육과 의미 있는 구성체들 같은 성찰적인 재화들은 절대적 가난의 상황에서는 수증기같이 증발해버린다; 가정, 공동체, 심지어 지역 환경들 같은 지역의 재화들 모두 절대적 가난에 의해 모두 파괴된다.

그러나 절대적인 비자발적 가난은 단지 인간들이 어느 정도 살아가고 번성하는데 필요한 기본적인 재화들의 파괴 때문에 도덕적인 악이 아니다. 그것은 비자발적이기 때문에 그것은 인간의 자유와 선택이 결여된 존재의 상태나 조건이다. 가난한 자들의 자유를 부정하면서, 절대적 가난은 사람들에게서 그들의 가장 기본적인 도덕적인 능력들, 즉 선택, 행동하는 자유, 다른 사람들의 안녕이나 해에 대한 민감성을 제거한다. 더구나 자유의 부정 안에서 인간은 그녀 자신의 삶을 통합하는 근본적인 능력이 부정되고 따라서 존엄성과 자존심이 제거된다.

가난한 자들의 관점에서 봤을 때, 그때 절대적인 비자발적 가난은 하나의 도덕적 악이다. 그것이 비자발적인 한 그것은 가난한 자들에게서 도덕적 행위자들이 될 수 있는 능력을 제거하기 때문에 도덕적이다. 심각한 해들이 있고-실제로, 죽음-그리고 변명의 여지가 없다. 후에 나는 사회 안에서 절대적 가난을 야기하는 동기들에 관해 질문하기 위해서 되돌아 올 것이다. 여기서 우리는 절대적인 비자발적 가난은 가장 가증스럽고, 가장 악한 가난의 형식이라고 판단할 수 있다.

둘째, 절대적인 비자발적 가난의 반대는 상대적인 자발적 가난이다. 상대적이라는 것은 가난의 수준이 빈곤선, 칼로리나 수입의 척도 등이 한 사회와 다른 사회 간에 다를 수도 있는 사회에서 상대적인 것으로 이해되어진다는 것을 의미한다는 것을 기억하라. 독일 베를린에서의 빈곤층은 인도 시골의 빈곤층하고는 다르며 따라서 베를린의 빈곤층은 상대적으로 시골 지역들의 빈곤층만큼 가난하지는 않다. 가난의 한 형식으로서, 상대적인 자발적 가난 역시 기본적인 재화에 영향을 미친다. 그것은 신체적인 필수품들이 충족되고 그리고 보장되기가 어려운 상황이며 그래서 죽음의 위험이 늘 도사린다. 지역적인 재화들도 피해를 볼 수 있다. 가난은 너무나 종종 최저 인간생활조건, 죄와 폭력, 그리고 불안을 야기한다. 더구나, 아마도 많은 사회 안에서, 가난한 자들은 사회적인 수치와 죄의식을 느끼고 따라서 사회적인 재화들이 거절된다. 가난한 엄마는 시카고 도시에 사는 다른 사람들에게 의해 멸시를 당할 뿐만 아니라, 그녀는 자기 아이들에게 적절하게 제공하지 못한다는 죄의식으로 살아가야만 한다. 이런 방식으로, 성찰적인 의미의 재화 역시 손상을 입는다.

기본적인 재화들의 파괴나 붕괴로서 상대적인 자발적 가난의 본질은 모든 형식의 가난에도 그대로 적용된다. 만일 우리가 상대적인 본질로부터 자발적인 본질에 관심을 기울인다면, 상대적인 자발적 가난에 대해 윤리적으로 호기심을 끄는 것은 그것이 여러 다른 도덕적 판단에 개방적이라는 것이다. 첫째, 도덕적, 종교적 혹은 영적인 이유들 때문에 그들과 동질성을 갖기 위해 그리고 가능할 때 도움을 주기 위해 가난한 자들 가운데서 살아가는 개인들이 더러 있다. 이들은 말하자면 도시의 빈민 지역의 무료급식소에서 일하거나 구호단체들에서 일하고 그리고 밤에 집에 돌아와서는 다른 사회적, 경제적 상황 속으로 돌아갈 수 있는 개인들이 아니다. 오히려 이들은 가난한 자들의 운명을 떠맡은 개인들이다. 그들은 가난한 자들과 연대를 맺거나 한 사회의 경제적 구조에 저항하기 위해서 그렇게 한다. 기독교에서 예수님은 “내가 가진 모든 것을 팔고 그리고 나를 따르라” 고 말씀하셨고, 그리고 다른 종교들에서도

그러한데, 불교 승려는 소유에 집착하는 생각-욕망의 불꽃-이 가장 기본적인 인간 문제로 보여 진다고 말한다. 자유롭게 가난한 자들과 자신을 동일시하며 그들을 돕는 그러한 개인들이 도덕적으로 칭찬받을만하다는 것은 그리 놀라운 일이 아니다. 그들은 종종 성인들-간디, 마더 테레사-로 여겨지는데, 이것은 그들의 상대적인 가난이 자발적이며, 자유롭게 살아가고, 그리고 다른 사람들의 삶의 온전성을 존중하고 향상시키기 위해서 떠맡았기 때문이다. 그때 그것은 도덕적 온전성의 선이라고 내가 언급했던 다섯 번째 선의 형식이다.

그러나 둘째로, 도덕적으로 비난받을만한 상대적인 자발적 가난의 형식도 있다. 이것은 한 개인이나 집단이 기본적인 재화들을 충족시키고, 삶을 통합하고, 그리고 가장 중요한 것으로 다른 사람들, 보통 어린이들의 온전성을 존중하고 향상시키는데 필요한 방식들로 그들의 능력을 사용하지 못할 때 일어나는 경우이다. 물론 케케스(kekes)가 언급한대로 도덕적으로 받아들일 수 있는 변명들이 있을지도 모른다. 이것은 사례별로 다루어져야만 할 것이다.

지금까지 우리는 극단적인 두 입장들을 살펴보았다. (1) 그 상황에 빠진 자들에게는 도덕적 악이 되지만 그러나 그 상황에 대해서는 누가 책임이 있는지 분명하지 않는 절대적인 비자발적 가난, 그리고 (2) 흥미롭게도 이런 종류의 가난이 실제로 자발적인 한, 도덕적으로 찬사를 받을 만하거나 -심지어 성인 같은 형식- 아니면 도덕적으로 비난받을만한 형식인 상대적인 자발적 가난이 그것이다.

우리가 알고 있는 절대적인 비자발적 가난에 대한 분석으로부터 우리는 비자발적인 모든 형식의 가난은 도덕적으로 잘못된, 아마도 가난한 사람들에게 행해진 악이라는 것을 안다. 사람들에게서 우리가 언급해왔던 기본적인 재화들의 종류에 관하여 그들의 삶을 통합하는 자유를 박탈하는 것은 지나친 해이다. 비자발적인 가난은 인간 삶의 도덕적 핵심을 파괴하기 때문에 어떠한 변명의 조건이 없다. 우리는 또한 어떠한 형식의 가난도 삶을 지속하는데 필요한 기본적인 재화의 범위의 통합을 방해하는 궁핍한 상황을 의미한다는 것도 알고 있다. 이런 형식의 가난은 사회들 사이에서 뿐만 아니라 그것이 발견되어지는 사회와 관련된 특징이 있기 때문에 상대적이다.

그것에 의해 두 가지 특징이 나타난다. 상대적 가난은 한 사회에 속해 있는 시민들의 사회적 평등을 손상시킬 수 있고, 그리고 보통 손상시킨다. 몇 가지 예를 들자면 미국이나 프랑스나 북한의 가난한자들은 다른 시민들과 공정하게 이들 사회 안의 서비스나 자원들에 평등하게 접근하지 못한다. 따라서 상대적인 비자발적 가난은 그것이 발견되어지는 사회 안의 사회적 부정의의 한 형식이다. 둘째로, 이 가난의 형식은 사회와 국가들 사이의 차이를 강조한다. 유럽연합 내의 상황을 고려해보자. 2013년의 불평등 감시에 따르면

2010년의 자료에 의하면, 비록 그 문턱이 국민들의 평균 수입의 60%에 고정되어 있지만 인구의 16.4%인 8000 만 명의 사람들이 유럽 연합 안에 가난의 문턱 아래에서 살고 있다...프랑스의 빈곤 율 역시 13.5%의 비율로 유럽에서 북유럽국가들(약 13%)바로 다음으로 가장 낮다. 20%가 넘는 가장 높은 비율이 동유럽, 루마니아와 불가리아에서 발견되어진다. 스페인과 그리스는 약 20%로 비슷한 빈곤 율을 갖고 있다.⁵⁾

상대적인 비자발적 가난은 한 국가나 사회 안에서의 사회적 부정의의 한 형식일 뿐만 아니라, 그것은 국제적으로 고려해볼 때, 세계적인 부정의의 형식이기도 하다. 현재의 채무위기와 경기침체에 대한 유럽연합의 반응으로부터 우리가 아는바와 같이, 동맹국가들 사이의 상대적

5) <http://www.inequalitywatch.eu/spip.php?article99>

가난은 동맹을 위협하는 불안정의 형식들을 야기할 수 있고 그리고 그로인해 전쟁의 위협을 일으킬 수 있다. 윤리적으로 말해서, 유럽연합이 빛으로부터 몇몇 채무 국가들을 구해주는 것이 왜 옳은지 바로 그 이유인 것처럼 내게는 여겨진다. 그것은 또한 유엔과 다른 국제기관들이 한 국가를 내전으로 빠뜨리거나 국가들 사이의 전쟁발발을 야기할 수도 있는 가난을 경감시키기 위해 노력해야하는 이유이기도 하다.

그렇다면, 우리는 상대적인 자발적 가난은 한 국가나 사회내의 사회적 부정의의 한 형식이기 때문에, 그리고 또한 국가들 사이의 빈곤 율을 비교해볼 때, 세계적인 부정의이기 때문에 하나의 도덕적 악의 형식이라고 결론내릴 수 있다. 모든 도덕적 악들처럼, 이것도 가난하게 된 것에 대한 수치와 죄의식, 파괴적인 계급 차별, 매춘과 인신매매, 가족의 붕괴와 기타 등등의 수많은 도덕적 잘못과 부정의의 다른 형식들을 가져온다. 감사하게도 국가들 사이의 불평등은 지난 몇 년 동안에 감소되어 왔지만, 그러나 그것은 여전히 사회적 및 국제적 불안의 원인이다.

마지막으로 절대적인 자발적 가난에 대해 고려해보자. 내 언급은 이 네 번째 형식의 가난에 관해서는 오히려 간략할 수 있다. 이것은 어떤 개인들이 자발적으로 가난한 자들과의 유대나 어떤 종교적 혹은 영적인 이유로 스스로 절대적 가난의 수준을 취한다. 예를 들면, 기독교 신비주의자, 사회 활동가이자 프랑스 철학자인 시몽 웨일(Simone Weil)은 부분적으로 영향실조로 2차세계대전중에 결핵으로 사망했다. 그녀는 그녀가 생각하기에 군인들과 공장 노동자들에게 가용한 최소한의 양 그 이상을 먹기를 거절하였다. 뛰어난 정신과 동정심 많은 마음의 소유자인 그녀는 그녀를 죽음에 이르게 했을지도 모를 한 가난의 형식에 자발적으로 헌신하였다. 그녀의 행동들이나 대의를 위해 스스로 희생하거나 혹은 부정의에 대한 항의로 굶주림의 투쟁을 취한 자들의 행동에 대해 우리는 무엇이랴 말해야 하나?

첫째, 그러한 개인들은 종종 찬사를 받을만하며, 성인으로 그리고 미덕을 갖춘 것으로 보여 지는 것이 분명하지만, 그러나 그들의 행동을 다른 사람들에게 요구할 수는 없다. 그 이유는 간단하다. 책임은 다른 사람들의 삶의 온전성을 존중하고 그리고 향상시키는 것을 의미할 뿐만 아니라, 그것은 자기 자신의 삶의 온전성을 존중하고 향상시키는 것을 의미하기도 한다. 우리는 우리 자신에 대한 의무들을 갖고 있다. 자존심이라는 미덕도 있다. 이 첫 번째 언급을 했기 때문에, 우리는 둘째로 시몽베일 같은 사람의 행동은 그 사람이 그나 그녀 자신의 도덕적 온전성을 위해서 기본적인 신체적 재화를 포함한 기본적인 재화들을 희생하는 것이 가능하다고 자유롭게 결정할 때에만, 책임이 있고 칭찬할 만한 것이다. 여기서 우리는 그것에 관해 명확한 판단을 하는 것이 어려운, 아마도 불가능한 어떤 것, 즉 복잡한, 애매한, 그리고 교묘히 피하는 한 사람의 도덕적 의식의 실재를 만나게 된다. 기껏해야 우리는 그들보고 그들의 행동을 성찰하고 그리고 설명하라고 자극하는 동안에도 그들의 결정을 반드시 존중해야만 한다.

5. 결론

이 강연에서 나는 두 가지를 추구해 왔다. 나는 첫째, 인간다운 미래를 위하여 우리의 삶을 책임 있게 판단하는 것을 돕기 위하여 가난의 형식들에 대한 윤리적인 분석을 해왔고, 그러나 둘째로, 나는 또한 삶의 온전성을 위한 책임 윤리가 그러한 방향을 제공하는데 필요한 깊이와 섬세함을 얼마나 가지고 있는지 보여주려고 노력해왔다. 이런 의미에서 강연은 하나의 윤리학을 유효화시키고 그리고 “희망의 인간성”이 직면한 중대한 도덕적 문제를 말하고 분석

하는 것을 추구해 왔다. 끝맺음에서 나는 방어는 물론 내가 언급할 수 없었던 내 주장 안의 두 가지 가정들을, 그리고 그러므로 분명히 더 많은 토론을 위한 요점들을 언급하기를 원한다.

내 주장의 가정들은 이 두 가지다. 첫째, 어떤 사회사상이나 철학과는 달리, 나는 자산 그 자체를 비난해 오지 않았고, 만일 특정 경제 체계-예를 들면 세계적 자본주의-가 전복된다면 그때 가난은 끝날 것이라고 주장해오지 않았다. 여러분들도 알다시피 이런 주장을 해온 사람들이 더러 있다. 사실, 물론 가장 경제적인 체계인 희소성의 생각에 기반을 둔 모든 경제 체계에 이의를 제기하는 몇몇 우리시대의 기독교 신학자들이 있다. 가난이 경제적 수단이나 칼로리 수단을 통해 절대적이나 상대적으로 측정될 수 있지만, 나는 자발적 혹은 비자발적 같은 가난의 관점에서 윤리적 문제를 발견해왔다. 이것은 가난의 문제는 경제 체계보다 더 깊다는 것을 함의하는 것이다. 그것은 우리 인간성의 핵심에서 그리고 희망의 근원에서 떠오른다. 한마디로 우리는 가난의 개념이나 경제체계의 변화가 도움을 줄 수는 있겠지만, 그것이 가난의 실재를 교정할 것이라고 가정할 수도 없고 그리고 해서도 안 된다. 하지만 더 깊은 문제는 인간의 힘과 소망이라는 독특한 형식으로서, 즉 실재를 만들고, 실재에 응답하고, 그리고 실재를 창조하는 우리의 독특한 능력인 자유의 사용과 남용이다. 인간의 자유와 희망이 책임 있는 형식을 취할 때에만 우리는 가난이 우리의 세계화 시대에 부여한 그 도전의 완전한 범위를 말할 수 있기를 소망할 수 있다.

어디서 가난의 문제가 발견될 수 있을 것인가-즉 경제체계 안이나 인간 행동 안-에 관한 가정은 토론에 개방되어있는 심지어 더 깊은 가정을 드러낸다. 나는 체계보다는 사람들에게, 경제보다는 개인들에게, 경제적 필요성보다는 인간 행위자에게 우선권을 주는 윤리적 입장을 발전시켜 왔다. 한마디로, 나는 일종의 인본주의적 책임 윤리를 발전시켜 온 것이다. 이 윤리는 어떤 인본주의 형식들이 그러는 것처럼 오직 인간만이 도덕적 가치를 갖고 있다는 것 그리고 세상의 나머지는 인간의 사용과 향락을 위해서 존재한다고 주장하지 않는다. 그것과는 전혀 상반된다. 삶의 온전성에 책임을 지는 행위자로서 우리를 이해하고 그리고 따라서 반드시 인간과 비인간 삶의 형식들을 존중하고 그리고 향상시키는 책임 윤리로 만들고자 노력하는 중이다. 이것을 글로벌 시대의 윤리적 인본주의의 한 형식이라고 부르자.

만일 시간이 허락한다면 우리는 이 두 가정들을 고려해 볼 수 있다. 그러나 나는 만일 여러분들이 내 주장이 설득력이 있다는 것을 발견해왔다면, 그때 도처의 양심적인 사람들은 반드시 가난의 폭력에 맞서 싸워야만 하며 그리고 그것은 우리 자신의 소비를 줄이거나 삭감하는 것, 가난한 자들과 함께 서있어야 하는 것, 그리고 모든 사람들의 온전성을 존중하고 향상시키기 위해서 공정하게 부를 재분배하는 방법을 위해 일하는 것을 요구할지도 모른다는 것은 명명백백하다는 것을 언급하면서 여기서 결론을 마치려고 한다. 이 강의는 결국 그 과업이며, 그것은 세계 도처에 있는 사회들의 많은 실천과 도덕적 신념들에 이의를 제기하기 때문에 그것이 바로 이 강의의 참된 윤리적 의미이다.

프로필

윌리엄 슈바이커는 시카고 대학교 신학적 윤리학과에 에드워드 L 리어슨 공로교수이다. 그의 학문과 가르침은 세계적인 역학, 비교 종교윤리, 윤리사, 그리고 해석학적 철학에 민감한 신학적 그리고 윤리적 문제들에 관여한다. 세계 도처에 있는 대학교들의 청빙 강사이자 방문 교수

인 그는 국제공동학술대회에 깊이 관여해 왔고, 그리고 기독교 윤리학회 회장(2015-2016)을 역임했다. 그의 책들로는 모방적인 성찰들: 해석학, 신학 그리고 윤리학 연구(1990); 책임과 기독교 윤리(1995); 힘, 가치 그리고 확신: 포스트모던 시대의 신학적 윤리(1998); 신학적 윤리와 세계 역학: 다세계 시대에서(2004); 종교와 인간미래: 신학적 휴머니즘 안에서의 한 에세이(2008, 데이비드 E. 클레만 공저); 그리고 호흡하는 먼지: 기독교 신앙과 새로운 휴머니즘(2010) 등이 있다. 슈바이커 교수는 하나님 앞에서의 인간: 유대교, 기독교 그리고 이슬람교 윤리의 얼굴들(2006)을 포함하여 여섯 권의 책들에 원고를 기고하고 편집했을 뿐만 아니라 많은 글들과 수상을 한 에세이들을 발행하였다. 그는 또한 종교 윤리학의 길잡이 그리고 비교종교윤리학 분야에서 포괄적이고 혁신적인 작품인 근간서적 종교 윤리학 백과사전의 주요 편집자이자 기고가이기도 하다. 그는 현재 윌리-블랙웰과 함께 종교적 윤리: 의미와 방법 이라는 제목의 근간 서적을 집필중이다. 그의 삶의 질 높이기 프로젝트에 대한 연구는 극히 중요한 삶의 변성에 관한 것이다.

“HUMANIZING CAPITAL: THOUGHTS ON A SUSTAINABLE AND HUMANE FUTURE”

William Schweiker, The University of Chicago

1. Introduction

My topic for this lecture is “humanizing capital” for the sake of a humane future. The perspective from which I address this topic is not economics, but, rather, an ethics that draws on, but not limited to, Western and Christian sources. From that perspective, there are many ways I could address this topic. I could explore, as Immanuel Kant might, the way market systems can reduce human dignity and worth simply to the price of labor. Perhaps I should examine the complex relation between labor value and human time, as Karl Marx did. Clearly, I could address issues of economic and distributive justice in light of John Rawls theory of justice or also in Roman Catholic Social Teaching. Reaching back further in time, we might probe, as Aristotle did, the relation between the pursuit and generation of wealth and real human happiness or eudaimonia. All of these are important issues and each of them contributes to understanding the way in which Capital sustains and threatens human dignity.

I am going to address another topic that might at first glance seem a bit paradoxical. I want to explore “poverty” and how it destroys, or, in some forms, furthers human dignity. “Humanizing Capital” from this perspective means seeking to eradicate those forms of poverty that demean and destroy human life. In order to address that topic will require getting some clarity about the meaning of poverty and the different forms or types of poverty important for ethical reflection. Now behind this inquiry today, we cannot lose sight of some troubling facts. According to the World

Hunger Organization in 2013, the problem is massive. They wrote: “In round numbers there are 7 billion people in the world. Thus, with an estimated 925 million hungry people in the world, 13.1 percent, or almost 1 in 7 people are hungry.” What is more, we know that there are different levels of poverty around the world. The USA, and my own city of Chicago, has its share of the poor and the homeless. But the depth of poverty is different than in some of the world’s most destitute cities and nations. What is more, war, disease, natural disasters—floods, hurricanes, earthquakes, and the like--can and do reduce whole populations to poverty levels in a matter of hours or days. Often those disasters cast people into inescapable poverty. Added to this are the reality of racism and clashes between racial, ethnic, and religious groups that make some people struck in endless rounds of poverty generation after generation.

It is also the case that neither free market capitalism nor more state directed economies have been able to lift all of the world’s poor out of poverty. Jesus supposedly said that the poor will always be with us. And that seems to be a sad truth of the human condition. Nevertheless, for anyone with a moral conscience and any people or society dedicated to some measure of social justice, the reality of poverty remains a moral outrage that we can and must work to end. What is at stake is both present and future human life because endless poverty destroys not only present life but future prospects for human flourishing as well. That is why it is right to address this topic in this meeting of the World Humanities Forum. In a world in which there is much talk about “human rights,” the extent of hunger and poverty, which especially harm children, is a moral outrage and it is a stain on the human spirit. As Mahatma Gandhi once said, “Poverty is the worst form of violence.” While we move through this lecture, we cannot let that fact slip from our minds. The extent of poverty on the world scene is the backdrop for everything I am going to say.

Yet there is one more point I need to note at the beginning of this lecture. Interestingly, many cultures and also religions have forms of poverty that are seen to have important moral and spiritual value. Christian monks take vows of chastity, obedience, and poverty. Fasting and ritual prayer is practiced among Muslims, but also Jews, Christians and others. The Buddha, we are told, came to realize the need for the “middle path” in the face of the extreme asceticism he found among religious sages of his time. Jesus said, “blessed are the poor in spirit.” What does poverty of spirit mean and how can it be blessed? More basically, we can ask: how are we to think about these forms of poverty? How are we to make some

ethical judgment about them?

My basic claim in this lecture is that we cannot address the challenge of poverty simply from inside the forms of poverty. We need, in other words, an ethical perspective in order to identify when a form of poverty is evil, morally bad, a way of life adopted for religious or moral purposes, or a version of extreme asceticism. An ethics needs to provide the means to understand and evaluate the forms of poverty. Given this, let me begin by getting some clarity about aspects of the ethical position I have developed. In the second step of the lecture, I turn to the forms of poverty. I will end these reflections by assessing those forms of poverty from the vantage point of my ethics of responsibility for the integrity of life. The integrity of life denotes the good that we should respect and enhance whereas responsibility is the form of the moral life.

2. Ethics and Responsibility

It is important on my account to distinguish ethics from morality. Morality is the actual beliefs and values about how one ought to live held by some community, say, Korean morality. Ethics, contrariwise, is the critical assessment, application, and even reconstruction of a morality. And what we are going to see is that part of the ethical question about poverty is whether any or all forms of poverty are unethical. Certainly the worldwide poverty level means that many of the moralities on the planet are in fact unethical insofar as they condone and perpetuate the poverty of millions of people. The fact that many people in the USA cannot attain needed levels of food, clothing, housing, and medical care is simply unethical. So, then, what is the ethics that I will use to explore and assess the forms of poverty and our responsibility in the face of that poverty? I have already used some of its key concepts: the integrity of life; respect and enhancement, and, as the form of the moral life, responsibility. While I cannot in this lecture give a complete account of this ethical stance, I can clarify some of its basic conceptual elements.

The idea of the “integrity of life” gets at two kinds or forms of goodness. One kind is the good of attaining and interrelating, that is “integrating,” basic goods for a specific form of life, say, a human or animal, needed to exist and in some measure to flourish. There are various types of basic goods, which I characterize and classify as bodily, social,

reflective, local goods. And each of these types of basic goods have still other sub-types. Let me briefly enumerate these basic types, although I have explored them and some of their sub-types at length in other writings.

First, a form of goodness is experienced in the senses of pleasure and pain as motivations for human action. This demarcates the realm of bodily goods, as I call them. Living beings, all creatures situated in reality through pleasure and pain, make some claim to be respected and enhanced, even if that claim can in certain circumstances and for good reasons be over-ridden. There is, second, also a distinct realm of social goods. Human beings—and the life of many other creatures—are profoundly social. Human existence always and everywhere entails standards, customs, rites, practices, and beliefs, which communities develop in order to understand and to guide life. They include things like family, economic and political institutions (of whatever form), friendship, patterns of interaction with other species, and the means to think, speak, and act together with others. Insofar as social goods must be protected, used, enjoyed, and distributed, then social norms are obviously important.

Third, people take some reflective stance to bodily and social goods and the motivations that arise in finite, social life. Reflective goods satisfy not only the drive for meaning in human life but also open the possibility for creating new forms and ways of life. These goods denote both a posture of interpretation and assessment toward bodily and social goods, but bear worth in themselves as well. They are the goods of culture or civilization, that is, the entire domain of symbolic, linguistic, and practical meaning-systems. Fourth, human life always takes place in some community on some bit of earth and during some time in history. Bodily, social, and reflective goods are always located in place and history. Too often and too readily the natural and social habitats of human and non-human forms of life have been ignored. Human life is intertwined with the goods of locality. The vulnerability of human communities as the space of life is sensed in the homelessness people feel when their communities break down or are dislocated.

An ethical and just condition is one in which people are able to integrate in their own ways these various types of basic goods in order thereby to flourish in some measure and to do so in distinctive ways. But these goods bring us to the second meaning of integrity, namely, that “moral” integrity is the integration of person’s or community’s life through dedication to what respects and enhances the integrity of life, that of other

human beings but also wider realms of life as well. So a fifth kind of goodness is moral integrity as a life dedicated to what respects and enhances the integrity of life, one's own and others. This is why I said that "responsibility" is the form of the moral life. Responsibility is about the use of power, that is, the use of the capacity to respond to, shape, and create reality. The truly moral person or community uses its power to respond to the needs and claims of others and also to be accountable for actions and relations. The irresponsible person or community demeans and destroys, rather than respects and enhances, the lives of others and, all too often, does not assume accountability for actions. Put differently, responsibility is the ethical use of the power that some agent or community has.

If the good is the integration of four kinds of basic goods and also the good of moral integrity and responsibility designates the proper form for the exercise of power, how do we clarify what makes responsibility the "proper" form of power? On my account, what defines the proper or ethical use of power is that it respects and enhances the integrity of life, one's own and that of others. Respect is the esteem or deference owed to someone in virtue of being part of the moral community. Indeed, respect indicates the scope of a moral community. The ancient Greeks, for instance, limited moral concern to the members of their own City-State or polis while the ancient Stoics expanded it to include all human beings. The monotheistic religions (Judaism, Christianity, Islam) say that everyone is created by God and thus due respect even if religious people do not always do so. Modern human rights doctrine also says that a human being qua human being is due respect. Enhancement is the attitude and action to better the life of someone or some community with regard to the kinds of basic goods we have noted. I enhance my son's life by helping him get a good education; we can enhance the bodily goods of others by ensuring food, clothing, and housing. Enhancing the integrity of life is then the use of power to augment, to increase, the richness and viability of oneself and others.

Now, these basic ideas and their meanings—integrity of life, moral integrity, responsibility, respect, enhancement—are interrelated by the structure of an ethics of responsibility for the integrity of life. And I hope you can start to see how that ethics—precisely through these ideas—can help to make headway in addressing the ethical challenges of poverty. Yet before we can undertake to address poverty from the perspective of an

ethics of responsibility for the integrity of life, we need to get some clarity about the meaning of poverty and its forms.

3. Poverty and its Forms

What is the meaning of poverty? Most simply, poverty is any condition where people's basic needs are not met and goods denied, like the bodily goods of food, shelter, and clothing, but also social, reflective, and local goods—say, through the fact that often the poorest suffer most from environmental damage. Poverty also denies human dignity, defaces self-esteem, and so demeans and destroys the conditions for moral integrity. What then are the forms of poverty?

Scholars often distinguish between “absolute poverty” which is a condition of destitution where people cannot obtain the resources needed to support a minimal level of health. This is often measured in terms of calories, nutrition, or income. That is, a condition of absolute poverty is one in which people cannot meet the necessities of life and so death follows. “Relative poverty” is a condition in which people do not have a minimum level of living standards determine by governments and thus can vary between countries and even within countries.

For example, on the United Nations Development Index, the USA is always in the top twenty countries of the world, in 2013 it was ranked fourth. Poverty in that context is thereby at a higher standard, relatively speaking, in terms of calories and income, than in a poorer nation. But in other measurements, like the Human Poverty Index, the USA ranked seventeenth, below the United Kingdom. What is more, within international human rights instruments, the right to an adequate standard of living is recognized as a human right. It is a right to a minimum entitlement to food, clothing, and housing at least at subsistence level. The point here is that there are different measurements but “relative poverty” will be related to the standard of living in a country and also disparities of wealth within that nation.

The distinction between absolute and relative poverty is often tied ethically to a utilitarian ethical perspective, that is, the condition of either form of poverty is defined in relation to a calculus of welfare, often in economic terms, and the goal is thereby the greatest good for the greatest number, as Jeremy Bentham put it. Indeed, the desire within nation states

and also internationally to raise the standard of living or increase caloric intake is often in terms of utility. One way to determine when we have succeeded at “enhancing” the life of the poor is to use these measurements and apply them to situations of absolute and relative property. UN relief agencies, the Red Cross, the Red Crescent, and other international NGO’s attempt to combat absolute property by raising the life conditions of the poor through aid and assistance. Tax policies or governmental action within a nation can combat forms of relative poverty. We determine the success or failure of these acts of enhancing life through the use of utilitarian measure, caloric or some other means.

However, the distinction between absolute and relative poverty measured in terms of calories or on economic and utilitarian grounds does not exhaust the meaning of poverty. A utilitarian outlook has difficulty formulating the kinds of harms that demean and destroy human dignity and self-esteem. After all, Bentham thought that the idea of rights—including natural human rights—was “nonsense on stilts.” Yet it is, I submit, manifestly the case that poverty destroys or defaces the human dignity and in that sense a denial of a natural right of a human being. Given that fact, we need to consider poverty from within an ethical perspective that recognizes and articulates respect for the status and the reality of human worth. As the philosopher Hannah Arendt once put it, we need to understand human beings as beings with the right to claim rights even when those rights are ignored and demeaned. In terms of the ethics I have introduced, the proper response to the dehumanizing effects of poverty is to respect the dignity and self-esteem of the poor. It is to grant their right to make claims to right treatment, that is, the claim to have the integration of the basic goods needed for life to continue and to flourish in some measure.

I will say more later about responsible actions and relations in situations of absolute and relative poverty. Here we can draw another distinction made possible by paying attention not to utility but to human dignity. We can also speak of poverty in relation to the freedom people do or do not have to integrate their lives. The distinction is between voluntary and involuntary poverty. What do I mean?

Voluntary poverty is often a form of askesis, an ascetic practice, that is, it is a practice within religious communities or some other kind of community to cultivate a virtuous character and to free the self from its

attachment to possessions. Involuntary poverty is any form of poverty that is forced on human beings, beyond their control, and not only destroys the health and welfare of an individual, but also robs them of their will, their self-determination. Whereas voluntary poverty focus on the freedom and power of the human will to determine its form of life, involuntary poverty destroys the will and binds human beings to powers that control their existence.

An example of involuntary poverty would be a family trapped within generations of poverty or a community devastated and reduced to abject poverty by a hurricane and floods. Another example would be the fate of the hundreds of Jewish ghettos under National Socialism and the Nazis. Conversely, an example of voluntary poverty might be a Christian monk or priest who has taken a vow of poverty and is working among the poor in Mexico or members of various environmental groups who try to live in ways that contribute to environmental sustainability even when that way of life is relatively poorer than other citizens, say in the USA.

Now if we correlate these ideas, then we have four different forms of poverty that require ethical analysis and assessment. What are the four forms of poverty? There are (1) Absolute involuntary poverty and (2) its contrast relative voluntary poverty, and also (3) Relative involuntary poverty and (4) its contrast absolute voluntary poverty. These are open to ethical and not just economic analysis for two reasons: (1) each is an expression of human freedom to act or the lack of that freedom, and (2) each is a kind of relation to others, either a relation of absolute destitution to any viable form of human life or of relative destitution within some specific society or nation. Admittedly, these four forms of poverty are logically generated which means that one or more of them may not be a real human possibility. But they do specify the different possible forms of poverty that require ethical analysis and moral response. So, let me now turn and take up just that kind of analysis. That is, I am bringing together my earlier remarks about responsibility, the integrity of life as well as “respect” and “enhancement” with the forms of poverty we have now identified.

4. Responsibility and the Forms of Poverty

We can undertake an ethical analysis of the forms of poverty by

engaging each of them in order. As I explore the types of poverty, please keep these words in mind. John Kekes in his book *The Roots of Evil* writes:

[E]vil has primarily to do with serious harm caused by human beings to other human beings. . . . The evil of an action, therefore, consists in the combination of three components: the malevolent motivation of evildoers; the serious, excessive harm caused by their actions, and the lack of morally acceptable excuse for the actions.

One difficulty in thinking ethically about poverty is that it is not clear if there is a malevolent evildoer that causes poverty. To be sure, there are people and systems of thought that blame the poor for their poverty, but by and large we now understand that most poverty is a matter of how social systems work or do not work to sustain human life. And this also raises the question of morally acceptable excuses. If there is not single evildoer causing poverty are there morally acceptable excuses? Who would be excused? Keep these matters in mind as we turn and examine the four kinds of poverty.

First, Absolute Involuntary poverty we can say is a moral evil. The ethical question is this: why is it evil and why is it a distinctly moral evil? Absolute involuntary poverty is a form of poverty that, as absolute, is the kind of destitution that destroys the integrity of an individual's or people's lives. Basic bodily goods—like, food, clothing, and shelter—are destroyed and death the final victor in the war poverty wages on human life. Other basic goods are also demeaned and destroyed: social goods like the family and functional communities break down in the face of absolute poverty; reflective goods of education and meaning structures evaporate in conditions of absolute poverty; the goods of locality—home, community, even local environments—all are destroyed by absolute poverty.

But absolute involuntary poverty is a moral evil not just because of the destruction of basic goods needed for human beings to live and flourish in some measure. Because it is involuntary it is a condition or state of being devoid of human freedom and choice. In the denial of freedom to those in poverty, absolute poverty robs people of their most basic moral capacities: choice, freedom to act, sensitivity to the harm or well-being of others. What is more, in the denial of freedom a human being is denied the fundamental capacity to integrate his or her own life and thus is robbed of dignity and self-esteem.

Absolute involuntary poverty is then a moral evil when seen from the perspective of those in poverty. It is moral because insofar as it is involuntary it deprives the poor of the capacity to be moral agents. There are serious harms—in fact, death—and no excuses. I will return later to ask about the motivations that cause absolute poverty within a society. Here we can make the judgment that absolute involuntary poverty is the most heinous, the most evil, form of poverty.

Second, the opposite of absolute involuntary poverty is relative voluntary poverty. Recall that “relative” means that the level of poverty is understood relative to a society such that the poverty line, measure in calories or income, might be different in one society from another. The poverty line in Berlin, Germany is different than rural India and thus the relatively poor in Berlin would not be as poor as those in the rural areas. As a form of poverty, relative voluntary poverty also affects basic goods. It is a situation in which basic bodily needs are difficult to meet and secure and so the risk of death is ever present. Local goods can also be harmed. Poverty too often leads to sub-human living conditions, crime and violence, and thus insecurity. What is more, in many—maybe all—societies, the poor are subject to social shame and guilt and thus social goods are denied. Not only is a poor mother looked down on by other people in the city of Chicago, but she has to live with the guilt of not providing adequately for her children. In this way, the reflective goods of meaning are also undermined.

The nature of relative voluntary poverty as a destruction or disintegration of basic goods is true of all forms of poverty. The ethically curious thing about relative voluntary poverty, if we shift from its relative nature to its voluntary nature, is that it is open to different moral judgments. First, there are some individuals who for moral, religious, or spiritual reasons live among the poor in order to identify with them and also to aid when possible. These are not individuals who, say, work in soup kitchens in areas of a city’s poor or work for relief agencies and who can return home at night and back into a different social and economic situation. Rather, these are individuals who take up the lot of the poor. They may do so out of solidarity with the poor or in order to resist the economic structures of a society. In Christianity, Jesus said, “sell all you have and follow me” and so too in other religions, say, Buddhist monks, where the idea of clinging to possessions—the fires of desires—is seen as

the basic human problem. Not surprisingly, such individuals who freely identify and aid the poor are seen as morally praiseworthy. They often become seen as saints—Ghandi, Mother Teresa—and this is because their relative poverty is voluntary, freely lived, and undertaken in order to respect and enhance the integrity of the lives of others. It can then be a form of the fifth good I noted, that is the good of moral integrity.

Yet, second, there is also a form of relative voluntary poverty that is morally blameworthy. This is the case when an individual or group fails to use their capacities in ways needed to meet basic goods, to integrate a life, and, most important, to respect and enhance the integrity of others, usually children. Of course, as Kekes noted, there may be morally acceptable excuses. This would have to be made on a case by case bases. Indeed, the precise difference between the praiseworthy and blameworthy forms of relative involuntary poverty turns on whether the individual or group accepts poverty in order to respect and enhance the integrity of life of others—working with and for the poor—or not. The poor father living in the inner-city of Los Angeles who abandons his children and thus subjects them to involuntary poverty is morally culpable. Of course, if his own level of poverty was involuntary and absolute those factors might render his action excusable.

So far we have explore two extreme positions: (1) absolute involuntary poverty which is a moral evil for those reduced to that condition and yet it is not clear who is responsible for that condition; and, (2) relative voluntary poverty which, interestingly, can take morally praiseworthy—even saintly form--or morally blameworthy forms insofar as this kind of poverty is in fact voluntary. What then about the other two forms of poverty? Let me look next at relative involuntary poverty and subject it to ethical analysis.

From our analysis of absolute involuntary poverty we know that any form of poverty that is “involuntary” is a form of moral wrong, perhaps evil, done to the poor. To deprive people of their freedom to integrate their lives with respect to the kinds of basic goods we have noted is an excessive harm. There are no excusing conditions since involuntary poverty destroys the moral core of a human life. We also know that any form of poverty denotes a condition of destitution that thwarts the integration of the range of basic goods needed for life to be sustained. This form of poverty is relative because it is characterized relative to the society in

which it is found as well as between societies.

Two features thereby stand out. First, relative poverty can, and usually does, undermine the social equality of citizens within a society. The poor in the USA or France or North Korea—to use a few examples—do not have equal access to the resources and services in those societies on parity with other citizens. Thus relative involuntary poverty is a form of social injustice within the society in which it is found. Second, this form of poverty highlights differences among societies and nations. Consider the situation within the European Union. According to Inequality Watch of 2013, an independent information service,

16.4 % of the population, 80 million people, live below the poverty threshold in the European Union, if fixing the threshold at 60 % of national median income, on the basis of 2010 data. . . . With a rate of 13.5% the poverty rate of France is also among the lowest in Europe, just after the Nordic countries (around 13%). The highest rates, superior to 20 %, are observed in eastern Europe, in Romania and Bulgaria. Spain and Greece have similar poverty levels of about 20%. . .

Relative involuntary poverty is then not only a form of social injustice within a nation or society, it is also, when viewed internationally, a form of global injustice. As we know from the response within the European Union to the current debt crisis and recession, relative poverty among nations in an alliance can cause forms of instability that threaten the alliance and thereby raise the threat of war. This is why, it seems to me, that the EU, ethically speaking, was correct to bail-out some of its member states from their debt. It also why the UN and other international agencies should to seek to relieve poverty that might plunge a nation into civil war or cause the outbreak of war among nations.

We can conclude, then, that relative involuntary poverty is a form of moral evil because it is a form of social injustice within a nation or society and also global injustice when comparing poverty rates among nations. Like all moral evils, these too bring with them a swarm of others forms of moral wrong and injustice: shame and guilt about being poor, destructive class distinctions, prostitution and human trafficking, the breakdown of families and on and on. Thankfully, inequality among nations has lessened in the last years, but it is still the cause of social and international unrest.

Finally, let me consider absolute voluntary poverty. My comments can be rather brief about this fourth form of poverty. It is the case that some individuals voluntarily take on themselves absolute levels of poverty out of solidarity with the poor or for some religious or spiritual reason. For example, the Christian mystic, social activist and French philosopher Simone Weil died from tuberculosis during World War II partly due to malnutrition. She refused to eat more than the minimal amount she thought was available to soldiers and factory workers. A brilliant mind and compassionate heart, she voluntarily committed herself to a form of poverty that might have led to her death. What are we to make of her actions or the actions of those who martyr themselves for a cause or undertake hunger strikes in protest of injustice?

First, it seems clear that such individuals are often praiseworthy, seen as saintly and virtuous, but their actions cannot be required of others. And the reason is simple. Not only does responsibility mean respecting and enhancing the integrity of others lives; it also means respecting and enhancing the integrity of one's own life. We have duties to ourselves; there are virtues of self-regard. Give this first comment, we can say, second, that the action of someone like Weil is only responsible and praiseworthy when that person freely decides that for the sake of her or his own moral integrity it is possible to sacrifice basic goods, including basic bodily goods. Here we enter into the complex, opaque, and elusive reality of a person's moral consciousness, something about which it is difficult, maybe impossible, to make clear judgments. At best, we must respect their decision while prodding them to reflect on and to explain their actions.

5. Conclusion

In this lecture I have sought to do two things. I have sought, first, to give an ethical analysis of forms of poverty in order to help orient our lives responsibly for the sake of a humane future, but, second, I have also tried to show how an ethics of responsibility for the integrity of life has the depth and subtlety needed to provide such orientation. In this sense, the lecture has sought to validate an ethics and to articulate and analyze a grave moral problem that confronts "Humanities of Hope. In closing I want to note two assumptions within my argument that I have not been able to

address let alone to defend and are therefore certainly points for further discussion. The assumptions in my argument are these two. First, unlike some forms of social thought and philosophy, I have not condemned property itself or argued that if particular economic systems—say, global capitalism—were overturned, then poverty would cease. Some have made those arguments, as you know. Indeed, there are some contemporary Christian theologians who challenge any economic systems build on the idea of scarcity, which is, of course, most economic systems. While poverty can be measured as absolute or relative through economic or caloric means, I have located the ethical problem in terms of poverty as voluntary or involuntary. This is to suggest that the problem of poverty is deeper than economic systems; it strikes at the core of our humanity and the source of hope. In a word, we cannot and ought not to assume that a change in conceptions of property or economic systems along will redress the reality of poverty, although it might help. Yet the deeper issues is the use and abuse of freedom as the distinctive form of human power and hope, that is, our distinctive capacity to shape, respond to, and create reality. Only when human freedom and hope takes responsible form can we hope to address the full scope of the challenge that poverty puts to our global age.

The assumption about where the problem of poverty is to be found—that is, in economic systems or in human action—reveals an even deeper assumption that is open to debate. I have been developing an ethical position that gives priority to people rather than to systems, to individuals rather than to economies, to human agency rather than to economic necessity. In a word, I have been developing a kind of humanistic ethics of responsibility. This ethics does not hold, as some forms of humanism do, that only human beings have moral worth and that the rest of the world exists for human use and enjoyment. Quite the contrary is the case. I am trying to fashion as ethics of responsibility that conceives of us as agents who are responsible for the integrity of life and thus must respect and enhance human and non-human forms of life. Call this a form of ethical humanism for a global age.

If time allows we can consider these two assumptions. But I now conclude by noting that if you have found my argument persuasive, then it is clear that conscientious people everywhere must work against the violence of poverty and that might require curtailing or cutting back our

own consumption, standing with the poor, and working for ways justly to redistribute wealth in order to respect and enhance the integrity of all people. It is that task, after all, that is the real ethical meaning of this lecture because it challenges many of the moral beliefs and practices of societies the world over.

Profile

William Schweiker is the Edward L. Ryerson Distinguished Service Professor of Theological Ethics at the University of Chicago. His scholarship and teaching engage theological and ethical questions attentive to global dynamics, comparative religious ethics, the history of ethics, and hermeneutical philosophy. A frequent lecturer and visiting professor at universities around the world, he has been deeply involved in collaborative international scholarly projects, and served as President of the Society of Christian Ethics (2015-2016). His books include *Mimetic Reflections: A Study in Hermeneutics, Theology and Ethics* (1990); *Responsibility and Christian Ethics* (1995); *Power, Value and Conviction: Theological Ethics in the Postmodern Age* (1998); *Theological Ethics and Global Dynamics: In the Time of Many Worlds* (2004); *Religion and the Human Future: An Essay in Theological Humanism* (2008, with David E. Klemm); and *Dust that Breathes: Christian Faith and the New Humanisms* (2010). Professor Schweiker has published numerous articles and award-winning essays, as well as edited and contributed to six volumes, including *Humanity Before God: Contemporary Faces of Jewish, Christian and Islamic Ethics* (2006). He is also chief editor and contributor to *A Companion to Religious Ethics* and the forthcoming *Encyclopedia of Religious Ethics*, a comprehensive and innovative work in the field of comparative religious ethics. He is currently working on a forthcoming book with Wiley-Blackwell, titled *Religious Ethics: Meaning and Method*. His research for The Enhancing Life Project is on the integral flourishing of life.

출석확인표

과목	
담당교수	
학과	
학번	
이름	

질문지

