

폴 리퀴르의 종말론적 지평 속에 나타난 '용서'(par-don) 개념 연구*

김 혜 령**

(이화여자대학교 조교수)

◆ 국문초록

본 연구는 서구 사의 비극들에 대한 정의로운 역사 서술의 가능성을 고민하는 폴 리퀴르의 사상에서 필연적으로 다다르게 되는 용서할 수 없는 범죄에 대한 용서(pardon)의 문제를 다룬다. 그는 국가에 의해 남발되는 사면 제도의 부정의함을 의식하고 사면에 앞서 진정한 용서가 어떠한 과정을 통해 펼쳐져야 하는지를 연구하였다. 그에 의하면, '용서의 오디세이'라고 부르는 이 과정에서 우선적으로 잘못을 저지른 이가 낮은 자리에서 자신의 잘못을 자신의 행위로 인정하고 합당한 책임을 지는 '책임 묻기'(imputabilité)의 과정이 전제된다. 그러나 잘못의 인정 이 반드시 피해자로 하여금 용서를 베풀어야만 하는 이유가 되지 못한다. 그에 의하면 용서의 베풀은 온전히 용서해주는 자의 선물이자 사랑의 능력에 의해서만 가능하다. 용서의 주도권이 오직 용서하는 자에게 귀속된 것이다. 그는 용서의 과정에서 정의와 사랑의 긴장 관계를 포기하지 않기 위해 용서의 방정식을 수직적 도식 안에서 계획한다. 마지막으로 그는 용서를 요청하고 베푸는 사건을 과거의 참상에 대한 망각에 저항하는 정의로운 역사 서술의 방식으로 설명하며, 용서의 사건이야말로 종말론적인 희망 속에서 용서를 구하는 자, 용서를 베푸는 자, 역사를 써가는 자 모두에게 새로운 삶, 새로운 시대를 약속한다고 본다.

주제어 : 리퀴르, 용서, 선물경제, 책임 묻기, 역사, 정의와 사랑, 용서의 방정식, 종말론적 희망

* 이 논문은 2016년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임 (NRF-2016S1A5A2A02927301).

** 이화여대, 호크마교양대학, 기독교윤리 전공

1. 들어가며 : 용서 연구의 맥락

미래의 관점에서 한국 근현대사의 진정한 비극은 조국과 민족, 인륜성 자체를 유린한 근현대사의 중범죄자들 중 그 누구도 프랑스 철학자 폴 리코르(P. Ricoeur, 1913~2005)가 말한 진정한 의미로서의 ‘용서 정신의 오디세이’(*l'Odysée de l'Esprit de Pardon*)에 제대로 나선 이가 존재하지 않았다는 사실일 것이다. 아이러니하게도 용서의 정신이 제대로 펼쳐지지 않은 곳에서는 용서가 너무나 쉽게 ‘화해’나 ‘통합’, 나아가 ‘사랑’이라는 거창한 슬로건 아래 남발되고 평가 절하 된다. 그 결과, 용서는 안타깝게도 정의와 대치되는 것으로 작동하며, 시민들의 정의감을 공포와 무기력으로 억누르고 사회의 정의 시스템을 파괴시키는 위험한 계기가 되고 만다.

2007년 이창동의 영화 『밀양』이 진정한 ‘용서’란 무엇인지 한국 사회에 물음을 진지하게 던졌지만, 여전히 이 무거운 질문은 유괴나 살인과 같은 개별적 범죄사건 안에서 여여진 피해자와 가해자 사이의 사적인 관계에 한정되거나 기독교 신학의 난제를 드러내는 협소한 주제로만 치부되어, 그 물음의 파동을 역사적으로 확장하지 못한 채 이내 곧 사그라들고 말았다. 이러한 배경에서 볼 때, ‘적폐청산’ 곧 ‘정의실현’을 정권의 사명으로 떠맡은 현 정부의 정점에서 다시 ‘용서’를 끄집어 말하는 것은 당연히 오랫동안 미뤄두었던 역사적 대의(大義)를 거스르고자 하는 불순한 의도로 보일 수 있다. 아니, 그러한 합리적 의심을 당연히 받아야 할 것이다.

그러나 분명히 미리 말하건대, 리코르에게 있어서 용서는 정의와 무관한 것도, 정의를 파괴하는 것도 아니다. 오히려 그 반대로, 용서는 정의실현 이후에나 제대로 논해질 수 있는 것이다. 이러한 정의와 용서의 상관관계는 리코르가 용서론을 자기 사상의 광범위한 스펙트럼 안에서 무엇과 연관하여 서술하고 있는지를 우리가 알게 될 때 더욱 명백해진다. 그는 “정의로운 기억의 정치”(une politique de la juste mémoire)에 대한 자신의 공적인 관심을 펼치기 위해¹⁾ 저술하였다고 밝힌 『기억, 역사, 망각』(*La Mémoire, L'Histoire, L'Oubli*, Seuil, 2000)이라는 작품에서, 인간의 역사서술이란 거대한 망각의

1) Ricoeur, Paul, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Paris, Seuil, 2000, I. (이하 MHO로 표기함.)

저장소 안으로 침윤하는 기억들을 역사라는 기록의 장으로 끊임없이 소환하여 매번 새롭게 해석하고 서술하는 작업이라고 보며, 이를 통해 이루어지는 역사서술행위가 정의실현에 매우 깊은 연관성이 있음을 강조한다. 그러나 정의의 실현과정 중에 결국 하나의 정치공동체는 모든 것을 기억하여 역사 앞에 기록하도록 최선을 다해 해석의 과정을 끊임없이 반복하면서도, 다른 한편으로는 아이러니하게 공동체의 화해와 통합을 위해 특정한 범죄와 범죄자를 의무적으로 망각하도록 명령(l'oubli commandé)하는 '사면'(amnistie) 제도를 실행한다.²⁾

리코르는 바로 이 점을 주목하지 않을 수 없었다. 이는 서양 사회가 전쟁과 학살, 비시 정부의 범죄자들을 재판하고 처벌하는 과정에서 실제로 고려되거나 행해진 사면들에 대해 그가 결코 외면하거나 침묵할 수 없었기 때문이다. 우리의 현대사에서 행해진 전두환·노태우의 특별사면이 지난 20여 년간 초래한 좌우 진영의 분열을 보면 알 수 있듯이, 정말로 어렵게 이룩한 역사의 정의로운 진보를 너무나 쉽고도 허무하게 후퇴시킨다. 리코르의 비판에 따르면, 과거 신권과 왕권에 속해있던 사면권의 독점적 권위를 넘겨받는 현대 국가는 당면한 위급한 사회적 문제를 치료하기 위해 '사면제도'를 실시하지만 그것은 유용성 측면만을 고려한 것일 뿐, 진리의 측면은 외면하는 커다란 함정을 안고 있다.³⁾ 너무나 쉽게 배풀어진 용서! 뒤집어진 정의! 이러한 결말은 겨우 어렵게 갈피를 잡은 역사서술을 다시금 혼돈과 번복으로 오염시킨다.

이러한 위협 앞에, 리코르는 결국 그의 “정의로운 기억의 정치”를 논하기 위해 써 내려간 대작 끝에 “어려운 용서”(le Pardon difficile)라는 소제목으로 70여 페이지(전체 분량의 1/10 정도)의 에필로그를 첨가한다.⁴⁾ 즉, 반드시 우리가 알아두어야 할 것은 리코르의 용서론이 독자적인 이론이 아니며, 독립된 사랑론의 실천편 정도로 첨가되어 있지 않다는 점이다. 그에게 있어서 용서론은 -최소한 우리가 다루고 있는 텍스트 안에서는-⁵⁾ 정의라는 때

2) MHO, 585.

3) MHO, 589.

4) MHO, 591.

5) 리코르는 1960년에 발간된 『악의 상징』(*La symbolique du mal*)에서도 '용서' 개념을 이미 상당히 설명하였으나, 그 맥락이 사뭇 다르다. 이 책은 서양의 정신사

우 핵심적 가치에 바탕을 둔 자신의 역사이론의 *프트머리*를 화용점정으로 빛내주는 끝 작업이며, 산문의 언어로서의 ‘정의’가 시의 언어로서의 ‘사랑’과 만나게 하는 진정한 의미의 교차점이 되는 매우 중요한 이론이다.⁶⁾ 그는 다음과 같이 용서에 대한 자신의 에필로그의 필요성을 망각(잊어버림)과 관련하여 분명히 말하였다.

만약 망각(잊어버림)의 형식이 합법적으로 논의되어야 한다면, 그것은 악에 대해 침묵할 의무를 말하는 것이 아니라, 분노 없이 마음을 가라앉히고 그것을 말하는 것이다. 그러나 이 말은 계명이나 명령이 더 이상 아니다. 그것은 소망의 약속에 대한 것일 것이다.⁷⁾

모든 것을 종합하여 자신의 것으로 새롭게 해석해 내는 철학자 리피르네 자신의 용서론 역시 그러한 방법으로 펼쳐 나간다. 그는 먼저 유대인 철학자 안켈레비치(V. Jankélévitch)의 ‘용서할 수 없음’(l’impardonnable)의 문제를 쉽게 가변적 여기지 않는데, 그는 “공소시효 없음”(L’imprescriptible)이라는⁸⁾ 글을 통해 “용서란 죽음의 캠프에서 죽었다”라고 말하며 독일의 유

에서 인간의 ‘잘못’(faute)이 헬레니즘과 헤브라이즘의 접촉을 통해 어떻게 ‘흠-죄-허물’이라는 삼중의 상징체계로 자리 잡는지를 해명한다. 이러한 해명과정에서 그는 용서를 2단계의 ‘죄’ 개념 발달의 단계에서 신과의 계약관계를 깬 이스라엘 민족이 하나님에게 다시 돌아올 때, 하나님께서 그의 노여운 마음을 돌이켜 첫 계약을 회복하게 하는 속죄 사건으로서 ‘용서’를 설명한다.(폴 리피르, 『악의 상징』, 양명수 옮김, 문학과지성사, 1999, 89-105쪽 참고.)

- 6) 정의의 언어와 사랑의 언어에 관한 차이에 대한 특성에 대하여서는 각주 1에서 언급한 필자의 줄고를 참고할 것. (김혜령, “폴 리피르의 선물경제(l’économie du don) 개념으로 살펴본 사랑과 정의”, 『현대유럽철학연구』, 제39집, 133-159, 143쪽 이하.)
- 7) MHO, 589.
- 8) 안켈레비치가 처음부터 독일인의 유대인 학살을 용서 못 할 범죄로 보았던 것은 아니다. 1967년에 출판된 『용서』(Le pardon)에서는 절대적이고 무조건적인 의미의 용서를 인정하며, 용서란 범죄자가 용서받을만한 가치가 있는지를 묻지 않고도 이루어질 수 있으며, 용서할 수 없는 것, 즉 면제 불가능한 것은 없다고 하였다.(김현수, “조건적 용서와 무조건적 용서의 화해를 향하여 : 블라디미르 안켈레비치, 자끄 데리다, 폴 리피르의 용서이론에 대한 고찰”, 『한국기독교신학논총』, 76(1), 2011(07), 275-299, 277 참고.) 데리다에 따르면 안켈레비치가 이렇게 입장을 전폭적으로 바꾸게 된 데에는 1960년대 중반 프랑스 의회에서 반인륜범죄와 관련된 공소시효 논쟁이 주요한 원인이 된 것으로 보인다. (Ed. Del Castillo,

대인 학살과 같은 반인륜 범죄는 공소시효가 없는 가장 악한 범죄로서 용서의 대상이 될 수 없음을 주장한다. 이에 반해 데리다는 (J. Derrida)는 안켈 레비치와 같은 유대인이면서도 -리코르의 『기억, 역사, 망각』이 출판되기 한 해 전에 발표된- “세기와 용서”(“*le siècle et le pardon*”, *Le Monde des Débuts*, décembre 1999)라는 글에서⁹⁾ 용서란 결국 도저히 ‘용서할 수 없는 것’(l’impardonnable)에 대해 조건 없이 베풀어지는 것임을 강조하였다. 우리는 리코르가 이 두 학자의 상반된 입장을 어떻게 수용하여 자신만의 용서론을 펼치는지 흥미롭게 확인할 수 있을 것이다. 그 밖에도 그는 야스퍼스 (K. Jaspers), 나베르(J. Nabert), 아렌트(H. Arendt) 등과 같은 동시대 지성인들의 죄책감과 용서에 대해 펼친 사상과도 적극적으로 대화하면서 자신의 용서론을 종합적으로 완성해 나간다는 사실도 알아두어야 할 것이다.

본격적인 연구에 들어가기에 앞서 밝힐 것이 더 있다. 이미 언급하였듯이, 리코르의 용서론은 -우리가 다루고 있는 책 제목처럼- 기억과 역사, 망각을 통해 과거를 재현하는 과정에서 최후로 다루어질 수밖에 없는 것이다. 그러나 다른 한편으로, ‘용서’가 결국 다음의 두 가지 수수께끼에 대한 의문 없이 논해질 수 없는 것임을 밝힌다. 우선 첫 번째는 그의 철학 전반이 인간에 대해 존재론적으로 전제하고 있는 ‘할 수 있는 인간’(l’homme capable)에 대한 이해와 관련되어 있다. 인간은 무언가를 할 수 있는 힘을 가졌지만, 동시에 그 할 수 있는 힘은 -잘할 수 있기에, 잘 할 수 없기도 한 역설 속에서 발생하는- ‘잘못’(faute)에 의해 마비되기도 하는 수수께끼에 쌓여 있다. 두 번째로 인간의 실존적 무능력에서 일어나는 잠재적인 것들이 어떻게 우리를 용서라는 말 자체로 이끄는가 하는 수수께끼가 그것이다. 그러나 이러한 수수께끼는 결코 우리로 하여금 회의론에 빠지도록 내버려 두지 않는다.

그래서 리코르는 이미 에필로그에서 천명하고 시작한다. 용서란 결국 과거를 기억하고 역사를 서술하며 동시에 망각하는 일이 하나의 공동의 수평선에 놓일 수 있도록 하는 하나의 종말론적 관점 안에서 제시될 것이라고 말이다. 그런데 이 종말론이 절대적인 해피엔딩이나 절대적인 파국, 그 둘

Ramon, *Confines of Democracy*, Boston: Leiden, 2012, 145 참고.)

9) 다음의 책에 편집되어 출판됨. Derrida, Jaque, *Foi et savoir: suivi de Le siècle et le pardon*, Paris : Seuil, 2000.

중 어느 것도 단정적으로 예언하는 것이 아님을 명심해야 한다. 끊임없이 잘못을 행하는 존재론적 운명을 타고난 인간이 기억과 망각의 반복을 통해 역사를 서술해나가는 과정에서, 용서란 궁극적으로 쉽게 배풀어질 수 있는 것도, 혹은 완전히 불가능한 것으로도 아니어야 한다. 그렇지 않으면 그 누구도 잘못을 안(털) 저지르려고 노력하지 않을 것이며, 그 누구도 용서를 진심으로 감사히 여기지 않을 것이기 때문이다. 그래서 리퀴르는 용서를 쉽지도 않지만 불가능하지만도 않은, 오로지 ‘어려운 것’(어렵지만 할 수 있는 것)으로¹⁰⁾ 해명하기 위해 최선을 다한다. 그래야만 과거를 재현하는 역사 작업에 있어서 정의와 사랑, 그 둘 중에 어느 것 하나도 배제되지 않기 때문이다. 다시 말해, 잘못을 엄히 벌하면서도 궁극적인 화해를 통해 피해자와 가해자를 비롯한 공동체 구성원 모두가 책임을 나누어지며 더불어 공존하는 역사 서술의 진정한 주체되기를 제대로 수행할 수 있는 것이다.

II. 어려운 용서(le pardon difficile)의 해법 찾기

1. 용서의 방정식

아렌트나 월터스토프 같은 인물들이 알려준 것과 같이¹¹⁾ ‘용서’는 유대-

10) MHO, 593.

11) 한나 아렌트는 인간의 조건에서 인간 행위의 환원불가능성을 설명하며, 한 번 일어난 행위를 되돌릴 길 수 없기에 용서라는 계기 없다면 인간은 자신이 행한 일의 잘못된 결과로부터 결코 해방되거나 회복될 수 없이 영원히 그 결과의 희생자로 남게 될 것이라고 말한다. 그러나 아렌트는 다행히도 나사렛 예수가 비록 종교적 맥락이기는 하였으나 용서의 역할을 발견하여 인간사 영역에서 영향을 끼쳤다. 하지만 그는 예수가 용서를 사적인 능력인 사랑에서 보았기 때문에 이를 공적 영역에 직접적으로 적용할 수는 없다고 보았다. 대신 공적 영역에서는 사랑을 대신하여 타인에 대한 존중이 용서를 가능하게 할 수 있다고 보았다. (한나 아렌트, 『인간의 조건』, 이진우 옮김, 한길사, 1996, 301-308쪽 참고.) 니콜라스 월터스토프는 용서와 나사렛 예수와의 연관성을 발견한 한나 아렌트의 작업에 동의하며, 특히 히브리성서 안에서도 하나님에 의한 인간의 용서는 드러나지만, 인간에 대한 인간의 용서는 오직 예수에게서 가르쳐졌음을 강조하였다. (니콜라스 월터스토프, 배덕만 옮김, 『사랑과 정의』, IVP, 2017, 287-289.)

그리스도교가 서구 정신사에 기여한 고유하고 중요한 가치 중의 하나로서, 화해와 사랑이라는 궁극적이고 초월적인 지향점을 제시하는 형이상학적 윤리가 인류의 역사와 분리되어서는 안 된다는 점을 신중히 상기시킨다. 물론 그리스-로마법과 후대의 게르만법을 거쳐 현재의 유럽 대륙법의 모태가 된 고대 바빌로니아 제국의 함무라비 법(Laws of Hammurabi, c. 1750 BC)에 서도 이미 타인에게 해를 입혔을 때에 상응하는 형벌을 성문화함으로써, 최초의 상해의 수준을 뛰어넘는 임의적이고 잔인한 원시적 복수를 금지하였던 것 역시 인류문명의 사회적 정의의 개념 발전에 큰 기틀이 되는 점을 부인할 수 없다.¹²⁾ 그러나 함무라비 법 전통에서는 원칙적으로 피해자와 가해자 사이의 어그러진 관계를 잘못과 범죄가 없었던 이전처럼 대하며 원래대로 회복된 관계로 화해시키는 일은 일어날 수 없는 것이다. 오직 “원수도 사랑하라”는 예수의 명령만이 서구, 나아가 인류의 정신사 전반에 피해자와 가해자 사이의 증오와 복수의 고리를 끊어내고 완전히 새로운 관계를 *다시 시작할 수 있다는 가능성과 다시 시작해야만 한다는 당위*를 가르친다.

그러나 유대-그리스도교의 ‘용서’라는 고유한 가르침은 그 궁극적 기여에 대한 기대와 다르게, 잘못된 사건들을 조사하고 판결하여 최종적으로 역사화 하는 현실의 장에서 많은 문제와 갈등을 야기하는 혼돈의 방해물이 되어 버렸다. 실제로, 잘못의 진위와 정도를 따지고 그에 합당하는 처벌을 내리는 사법적 절차의 정의로운 과정에서 너무나 많은 가해자들과 이들을 정치적 해계모니 찬탈에 이용하려는 새로운 권력자들이 비일비재하게 범죄를 축소하거나 엄호해 주었다. 이 결과, 합당한 사법적 책임이 회피되고, 용서 자체가 아예 필요 없는 것으로 변질되거나 너무 쉽게 사면이 주어져 왔다. 또한 용서의 주체가 가해자 자신이 되거나(셀프 용서) 공동체 구성원의 일 반의지로 성급하게 옮겨지는 오류가 일어나기도 했다. 이 과정에서 피해자

12) 함무라비 법은 임의적이고 잔혹한 보복 폭력을 방지하기 위해 형벌의 상한선을 성문화 하였는데, 철저한 신분사회였던 사회 특성상 가해자와 피해자의 신분에 따라 형벌의 상한선이 달리 정해졌다. 우리가 흔히 ‘눈에는 눈, 이에는 이’라고 알고 있는 동해보복법(탈리오법칙)은 자유민과 자유민 사이의 피해를 해결할 때 정해진 법칙이었으며, 하위 계급의 사람들의 피해는 계급에 따라 금액이 다른 금전형으로 배상토록 하였다. (이종근, “함무라비 법의 도덕성”, 『법학논총』, 23(2), 2011.2, 295-335, 315.)

들은 자신들의 피해 상황을 제대로 인정받거나 보상받지 못할 뿐만 아니라, 궁극적으로 가해자를 용서해 줌으로써 가해자뿐만 아니라 피해자 자신도 원천 문제로부터 자유 할 수 있는 기회조차 박탈 받았다. 한 마디로, 원초적 범죄가 주는 고통에 감금된 채 삶을 살아갈 수밖에 없는 것이다.

이 현실적 문제를 풀기 위해 우리는 먼저 리콤피르가 어원학적으로 ‘용서’(pardon)라는 말이 서양 대부분의 언어에서(영어, 불어, 독일어 등) 평등하고 상호적인 관계에서 서로 주고받는 관습적 교환행위로서의 ‘선물’(don)이라는 말을 단어의 일부로 품고 있다는 사실에 주목했음을 살펴야 한다.¹³⁾ 그런데 왜 그랬을까? 우선 먼저 이해해야 할 것은 그가 20세기 초에 활동한 인류학자 막셀 모스의 『증여론』의 선물경제 이론을 배경에 명백히 깔고 있다는 점이다.¹⁴⁾ 모스에 의하면, 인간사회의 모든 선물은 공동체적 방식으로 생존을 유지하는 인간이라는 종(種)이 그 필요(needs)에 의해 무수히 많은 유무형의 재화들을 *적절한 의무감의 형태로* 관습적으로 교환하는 **수평적 순환 고리 안에서** 이루어진다. 다시 말해, 주어야 하는 의무, 받아야 하는 의무, 갚아야 하는 의무로 연속되는 수평적 교환이 끊임없이 인류 태고사회의 경제적 양식이 되어 온 것이다.

그런데 리콤피르의 관점에서 문제가 되는 것은, 선물(don)이라는 단어를 포함하고 있는 용서(par-don)이라는 말의 어원학적 구성으로 인해, 많은 사람들이 용서를 - 마치 선물의 교환처럼 - 가해자와 피해자의 양측이 서로에게 필요한 것을 대등하게 주고받으면 문제가 모두 해결되는 수평적 교환행위로 축소하여 이해하는 우를 범하고 있다는 사실이다. 즉, 가해자가 받게 되는 응보적 형벌(벌칙이나 벌금 포함)과 피해자가 받게 되는 유무형의 보상이 서로에게 주는 선물과 같이 *대등하게* 교환되지만 하면, 용서는 자연스럽게 혹은 당연하게 베풀어져야만 하는 것으로 너무나 많은 경우에 오인되고 있다는 판단이다.¹⁵⁾ 혹은 가해자의 용서 요청에는 반드시 상호적으로 피해

13) MHO, 594.

14) MHO, 626.

15) 올리비에 아벨은 리콤피르 사상 속에 나타난 ‘사랑과 정의’의 관계성에 대한 성찰을 담은 글에서 리콤피르가 넘침(la surabondance)이나 확고한 손실(la perte tranquille)에 해당하는 ‘선물의 논리’를 ‘정확한 등가의 논리’(la logique de l'exacte equivalence)와 상호배타적이지 않은 변증법적 관계로 어떻게 꾸준히 관련시키고 있는지 잘

자가 용서를 베푸는, 요청과 배쁨의 교환이 수평적이면서 동시에 의무적으로 이루어져야 한다고 오인되고 있다는 사실에 대한 문제 제기이다. 바로 이러한 문제의식에서, 리코르는 용서론 전반에서 피해자와 가해자 사이에 일어나는 용서의 관계를 수평적인 상호 교환 관계에서 벗어나 용서의 주도권을 어디까지나 피해자에게 최초의 순간부터 전적으로 귀속된 상태로 규명하는 것이 중요하다고 보았다. 그래서 그는 용서론의 앞부분에서 가해자와 피해자 사이의 관계를 “수직적 관계로서의 비대칭성”(la dissymétrie d'une relation verticale)으로¹⁶⁾ 혹은 “수직적 격차”(la disparité verticale)로¹⁷⁾ 재규정하는 데에 집중한다.

“용서의 방정식”(l'Equation du pardon)은 가해자와 피해자 간의 수직적 관계성을 설명하는 기초단계에서 리코르가 사용하는 일종의 비유다. 사건의 정의에 따르면, 방정식이란 변수를 포함하는 등식에서 변수의 값에 따라 참 또는 거짓이 되는 식을 가리킨다. 그렇다면 리코르가 밝히고자 하는 용서의 방정식이란 말은 가해자와 피해자 모두 등식의 변수이며, 이 두 변수의 값이 모두 적절하게 맞아야만 참으로 풀 수 있는 등식이라는 사실을 의미한다. 다시 말해 변수 두 개 중 하나만 적절하지 못해도 거짓이 되어 풀릴 수 없는 등식이라는 뜻이다.

그러나 방정식을 풀 수 있는 두 변수의 적절한 값을 알아보기에 앞서, 유의해야 할 것이 있다. 리코르는 두 변수의 값을 구하는 방정식 풀이에도 먼저 논해야 하는 변수값이 있다고 본 것 같다. 이는 용서의 주도권은 전적으로 ‘용서를 베푸는’ 피해자에게 있으나, 가해자의 잘못에 대한 고백이 전제되지 않고는 용서가 너무 값싼 것으로 오인되고 말기 때문이다. 보다 정확히 말해, 용서 자체가 제대로 이루어지지 않을 수 있다. 역사가 그것을 증명한다. 실제로 잘못에 대한 가해자의 고백 없이 피해자의 용서가 먼저 베풀어진 무수히 많은 예에서, 용서의 결과가 정의와 대치되어 결과적으로 사회정의 시스템을 근본부터 흔드는 경우가 비일비재 하였다. 가해자의 고백이

보여준다. (Abel, Olivier, *Paul Ricoeur - La promesse et la règle*, Paris: Michalon Editeur, 1996, 115-122.)

16) MHO, 595.

17) MHO, 593.

결코 용서의 충분조건이 될 수 없지만, 잘못을 고백하지 않는 자에게 용서가 베풀어지는 것은 결국 현실적으로 부당한 일이 될 것이다. 같은 이유에서, 월터스토프도 잘못을 회개하지 않는 가해자에 대해 분노의 감정을 지속하여 품는 것이 엄청난 심리적 고통을 피해자에게 더하는 것이기에 가해자에 대한 부정적 감정들을 소진시키는 방식을 택한 현대 심리치료사들의 ‘용서 치료’에 대해 과거의 잘못을 그냥 묻어버리게 하는 것에 불과할 뿐이라고 비판하였다.¹⁸⁾ 바로 이러한 문제의식에서 리콰르가 ‘수직적 관계로서의 비대칭성’이라는 말에서 암시하였듯이- 가해자의 자리를 우선적으로 하강시키는 데에서 용서 방정식의 첫 번째 변수값을 규명해 나간다는 사실에 우리는 유의해야 한다.

2. 변수 1 - 가해자 : 잘못의 낮은 자리

용서란 사전에 일어난 사건 없이 뜬금없이 베풀어질 수 있는 것이 아니다. 이러한 이유에서 리콰르는 용서의 실존적 전제로서 잘못(*faute*)이 이미 선행하여 있음을 지적하는 데에서 시작한다.¹⁹⁾ 그러나 문제는 잘못된 행동이 발생하였다고 하더라도, 이러한 행동을 저지른 자가 자기 행동을 잘못으로 느끼지 못한다면 용서 방정식의 가해자 측의 변수값은 아예 구해질 수가 없다. 그래서 리콰르는 “잘못이라는 경험 자체가 본질적으로 *감정적 느낌(sentiment) 안에서* 주어진다”고 말하였다.²⁰⁾ 보다 정확히 말하자면, 행한 어떤 행동이 잘못되었다고 경험하는 것, 그것이 바로 행동에 대한 유죄를 인정하는 죄의식(*culpabilité*)의 다름이 아니다. 리콰르는 이러한 죄의식으로서의 잘못의 경험이 근본적으로 하나의 생각을 하도록 만든다고 말한다. 즉, 우리가 느끼는 잘못의 경험이 “우리의 행위들에 대한 책임 묻기를 근본적으로 지지하는 구조”(la structure fondamentale de l'imputabilité de nos actes)를 떠오르게 하는 생각을 하도록 만든다는 것이다.

한 마디로, ‘책임 묻기’(imputabilité)란 잘못된 행동을 그것을 저지른 행

18) 니콜라스 월터스토프, 310.

19) MHO, 595.

20) MHO, 596. 강조는 필자에 의함.

위자와 연결 짓는 능력이다.²¹⁾ 즉, 용서의 방정식에서 가해자의 변수를 구하기 위해서는 우선적으로 가해자가 잘못된 행동의 주인으로 자신을 인정해야 한다. 중요한 것은 여기서 리코르가 행동과 행위자의 연결을 찾는 능력을 서술함에 있어, 그것을 단순히 그 둘을 인과의 원리로 밝히는 능력으로 보지 않는다는 점이다. 이를 위해 그는 다시 여기서 자신의 철학 전반에 작동하고 있는 인간에 대한 그의 독특한 이해, 즉 '할 수 있는 인간'(l'homme capable)이라는 개념을 다시 끌어들인다.²²⁾ 무언가를 '할 수 있다'는 인간의 본질적 가능성이야 말로 그에게 '그것을 하지 않을 수 있었던 가능성'을 동시에 상기시킨다. 즉, 잘못된 행동에 대한 '책임 묻기'는 그 행동을 할 수 있지만, 동시에 하지 않을 수 있었던 가능성을 전제할 때에만 물어질 수 있는 것이기 때문이다.

그러나 이 점에 있어, 리코르가 단순히 '행하지 않을 수도 있었는데 굳이 행하기로 선택했다'는 의미에서 의지적 범죄만을 대상으로 삼아 '책임 묻기'와 '용서'를 논하고 있다고 오해해서는 안 될 것이다. 그가 전제한 '할 수 있는 인간'은 단순히 하나의 개별적 행위가 행해지는 순간 그것을 '하거나/말거나' 양자택일하는 좁은 의미의 선택적 자유를 뜻하는 것이 아니다. 만약 그렇다면, 리코르의 이론에서는 어쩔 수 없이 저지른 범죄에 대해 책임을 묻거나 용서를 빌라고 충고하는 것이 원칙적으로 불가능하게 될 것이다. 오직, 하지 않을 선택권이 주어졌음에도 불구하고 잘못을 행했음이 명백하게 드러나는 적극적 범죄에 대해서만 '책임 묻기'와 '용서의 요청'이 논해질 수 있다고 오해될 것이다. 하지만 분명히 말하건대, 리코르가 강조하는 '할 수 있는 인간'은 명백한 의지에서 비롯된 개별 행동의 선택만을 지시하는 것이 아니다.

오히려 리코르에게 있어서 본질적으로 '할 수 있음'의 능력은 사려 깊은 성찰을 통해 행위자 인간이 자기 자신의 행동 전반에 대해 찬찬히 기억하여 - 설혹 그 행동이 비의지적으로 이루어졌다고 할지라도 - 자신의 행동을 자

21) 이 논문에서 '책임 묻기'로 번역한 imputabilité은 사전적 의미로는 책임을 '타인'에게 돌려 회피하는 것을 뜻하기는 하지만, '용서'의 여정을 설명하는 리코르 텍스트 내에서는 행위자가 자신의 잘못된 행동을 자신의 책임으로 연결 지어 고백하는 것에 가깝다.

22) MHO, 597.

기 자신과 연결하는 성찰적 능력을 전제한다. 그는 이 책의 앞에서, 역사 서술이란 저절로 떠오르는 것(évoation)에 대한 단순한 서술이 아니라, 저절로 떠오르기를 거부하고 망각 속에 은폐된 채 남아있는 것을 힘들게 더듬어서 찾아내야만 하는(recherche) 작업임을 서술하는 데에 많은 힘을 쏟았다.²³⁾ 역사 서술과 마찬가지로, 그는 용서의 방정식에 첫 번째 변수 값인 가해자의 ‘책임 묻기’ 역시 단순히 개별적 행위를 저지른 의지 여부만을 밝히는 데에 머물 수 없음을 여기서 명확히 한다. 아무리 그 행위가 저절로 떠오르는 회상(souvenir) 속에서 비의지적으로 행해졌다고 여겨진다 하더라도, 적극적인 떠올림으로써의 기억(mémoire)을 통해 행위자는 자기 자신에게 잘못된 책임을 연결 짓고 자기 죄를 고소하는 고백(l’aveu)에 다다를 수 있다. 아니 그래야 한다. 리코르는 가해자의 이러한 적극적인 자기에게 책임 묻기야말로 용서의 방정식을 풀기 위해 가장 우선적으로 구해져야 변수 값으로 보는 것이다.

조금 더 설명하자면, 리코르는 잘못에 대한 “고백(l’aveu)이 결백과 죄의식 사이에 데카르트식의 과장된 의심처럼 방법적 가책에 의해 파내진 깊은 간격, 즉 심연(l’abîme)을 뛰어 넘는다.”라고 말한다.²⁴⁾ 또한, 고백이야말로 데카르트식의 의심의 눈초리에서 드러나는 결백성과 경험적으로 느끼는 죄의식 사이의 심연을 뛰어넘는다고 말한다. 용서의 방정식을 풀기 위해서는, 부당한 행위를 한 자가 자신의 잘못된 행위와 행위자로서의 자기 자신 사이에 놓인 심연이 뛰어넘어, 그 둘을 연결해야만 한다. 그리고 바로 이러한 심연의 깊은 곳, 즉 낮은 자리(le profondeur)에서 리코르는 ‘행동’과 ‘정욕’, 다시 말해 악하게 행위하는 행동과 자기 자신의 행동에 의해 영향받는 열정을 모두 공동으로 자기 자신으로 인정하는 자기 인정(le reconnaissance de soi)이 가능하다고 본다.²⁵⁾ 우리는 고백에 의한 자기인정의 낮은 자리가 바로 용서의 방정식에서 가해자가 스스로를 위치시켜야 하는 변수 값의 참된 좌표임을 알 수 있다. 물론 이러한 자기 인정이 결코 쉬운 것만은 아니다.

23) MHO, 32. (김혜령, “기억의 의무, 역사의 의무”, 『한국여성신학』, 80 (2015.2), 44-60, 47 참고.)

24) MHO, 598.

25) *idem*.

리코르가 보기에, 인간은 죄 고백을 피하기 위해 흩어진 회상(souvenir)을 따라 기억(mémoire)을 분절시키며 재현하는 일에 너무나 익숙하다. 이에, 그는 기억을 분절시키는 재현에서 벗어나, 행위의 잘못된 느끼는 감정의 자리라고 할 수 있는 “자기 기억”(la mémoire du soi)으로 이끄는 성찰(réflexion)이 야말로 가해자가 낮은 자리에서 해야 하는 일로 설명한다.

자. 이제 이렇게 가해자의 변숫값이 매겨졌다. 그러나 다시 한번 말하지만, 용서의 방정식에서 가해자의 고백은 결코 충분조건일 수 없을 뿐만 아니라, 심지어 기본조건조차 될 수 없다. 다만 그의 고백은 용서의 절대적 주도권을 쥐고 있는 피해자에게 용서를 어렵게 요청할 수 있는 하나의 작은 계기가 준비되어 있음을 의미할 뿐이다. 아무것도 용서를 피해자에게 강제할 수 없다. 용서받기를 원하는 가해자가 이제 할 수 있는 것은 죄 고백하는 낮은 자리에서 겸허히 그의 처분만을 기다릴 뿐이다. 그러나 겸허한 기다림이 늘 긍정적인 처분을 초래하지 않는다. 피해자의 절대적 주도권을 인정하는 한에서의 용서 요청은 거절 받을 수 있는 가능성을 전제할 수밖에 없다.²⁶⁾ 그렇게 용서는 결코 당연한 것이 아니게 된다.

3. 변수 2 - 피해자 : 용서의 높은 자리

용서의 방정식을 온전히 풀기 위해서는 두 번째 변수인 피해자의 변숫값을 구해야 한다. 가해자와 피해자 관계의 ‘수직적 비대칭성’이라는 말에서 유추할 수 있듯이, 가해자의 자리가 낮은 자리로 하강한다면, 피해자의 자리는 당연히 높은 자리로 상승해야 할 것이다. 그런데 리코르는 왜 용서 방정식의 변수로서 피해자의 좌표를 높은 자리에 빗대는 설명방식을 택하였을까? 왜 통속적으로 오만과 거들먹거림, 권력의 자리로서 상징되기 십상인 ‘높은’ 자리에 피해자를 올려놓는 위험을 굳이 감수하였을까? 추정컨대, 그 이유는 앞에서 잠깐 언급하였듯이 너무나 많은 경우, 가해자가 잘못에 대한 ‘고백’을 (제공해)주었을 때 피해자가 그에 대한 수평적 교환물로서 ‘용서’를 응당 (제공해)주어야 한다고 여기기 때문이다. 리코르는 사람들이 오인하는 이 관계의 수평성을 정의의 관점에서 전복시키는 데에 그 일차적 목

26) MHO, 626.

표를 두었다. 그는 용서라는 사건에서 가해자와 피해자, 이 둘이 결코 평등한 권리를 지니지 않았음을 분명히 인지하고 있다. 그가 볼 때, 그 둘의 최초 관계는 비대칭적이어야만 하며, 그러한 의미에서 수직적이라고 표현되어야 했던 것이다.

가해자와 피해자의 수직적 관계를 설명하기 위해 리코르는 데리다가 환기시킨 명제, 즉 ‘용서란 (결코) 용서할 수 없는 것(l'impardonnable)에 대해 조건 없이 베풀어지는 것’이라는 명제를 자신의 용서론에도 받아들인다. 그러나 현실적으로 이 명제 앞에 많은 사람들이 고개를 갸우뚱거릴 것이다. 왜냐하면 그들은 대부분 작은 잘못들에 대해서 베푸는 관용을 용서의 전부라고 굳게 믿고 있을 뿐만 아니라, 큰 잘못들에 관해서는 절대로 용서하지 않겠다고 다짐하며 잘못된 자와의 절연을 당연한 일이라 여기는 경험에 익숙하기 때문이다. 그러나 이러한 일상적이고 통속적인 용서 혹은 불용서 대한 경험이 우리로 하여금 리코르의 용서론이 지시하고 풀고자 하는 핵심적인 문제를 파악하는 데에 저해요소가 된다.

리코르가 인용한 바에 따르면, 데리다는 2차 대전 이후 정치적이면서 동시에 국가적으로 행해지는 무수히 많은 미장센(mise en scène)에서 참회도, 고백도, 용서도, 사과도 모두 너무 쉽게 남용되었음을 잘 지적하였다. 그는 전쟁 이후 기억의 의무가 사람들에게 각인되고 동시에 추도의 시대가 열렸지만, 정치적이고 국가적으로 열리는 ‘죄의식의 기념식’에는 거짓된 시늉과 자동적인 의례, 위선, 계산이나 우스꽝스러운 제스처가 기생하고 있다고 비판한다.²⁷⁾ 그러나 더 큰 문제가 있다. 이러한 위선적 예식의 남용 속에서 인륜성을 파괴하였던 원천 범죄의 심각성이 열어지고, 동시에 그에 대한 용서의 무거운 무게도 덩달아 가볍게 취급되는 일이 빈번하게 발생한다는 사실이다. 결국 데리다가 이러한 폭로와 비판을 통해 이야기하고 싶었던 것은 어떠한 화려하고 공식적인 참회의 예식도 용서를 응당 요구할 수 있는 교환물이 될 수 없다는 것이다. 오히려 이러한 참회 예식의 과장과 남용은 사실 원천적 범죄가 그 어떤 보상행위로도 피해자에게 용서를 응당 강요할 수 없는, 즉 결코 ‘용서할 수 없는’ 매우 심각한 범죄라는 사실만을 더욱더 선명하게 드러낼 뿐이다.

27) MHO, 607.

이제 이쯤에서 분명해진 것은 리코르가 『기억, 역사, 망각』의 에필로그에서 펼치는 용서론은 사실 우리가 일상적으로 경험하는 소소한 잘못들에 대한 대응을 논하는 것이 아니라 사실이다. 이러한 잘못들은 -잘못의 고백과 용서라는 신중한 이중의 단계가 없어도- 다시 말해, 잘못들이 발생된 원인이나 배경만을 파악하고 이해하는 것만으로도, 혹은 손해에 대한 합당한 보상을 계산하여 치러 주는 것만으로도 잘못된 사람과 피해를 입은 사람 사이의 관계가 큰 어려움 없이 이전처럼 복원할 수 있다. 그러나 문제는 이러한 복원 방식이 인간이 저지르는 모든 잘못들에 그대로 적용될 수 없다는 사실이다. 안케레비치의 지적처럼, 세상에는 결코 '용서할 수 없는' 범죄가 있다. 인륜성(humanité)을 파괴하는 반도덕적 범죄들이 바로 거기에 속한다. 그런데 아이러니하게도 리코르는 데리다와 함께 바로 그 '용서할 수 없는' 반인륜적 범죄에 대해 -진정한 용서의 의미에서- 용서의 가능성을 집중적으로 논하고 역설의 사고를 펼치는 것이다.²⁸⁾

그렇다면 결코 용서할 수 없는 것에 대한 용서, 즉 '불가능한 용서'가 도대체 어떻게 가능할 수가 있을까? 아렌트는 이러한 용서의 예가 나사렛 예수의 원수사랑 가르침에서 최초로 등장하였다고 설명하였는데, 리코르는 이를 더 확장하여 성서 텍스트와 유대-기독교 신학에서까지 용서의 정신에서 밝히고자 한다. 이를 위해 리코르는 우선 레비나스가 히브리 성서의 신 개념을 철학적으로 바꾸어 설명하기 위해 창안한 '그분'(l'illéité)이라는 개념과 존재 사태보다 앞선 '그저 있음'의 현상을 지목하기 위해 새롭게 의미를 부여한 "il y a"(... 있다)라는 말을 자신의 용서론 논증 맥락에 차용한다. 이를 이해하기 위해 미리 알아두어야 할 것은, 레비나스가 사용하는 "il y a"의 개념이 단순히 그 의미만을 놓고 볼 때는 하이데거의 존재론이 강조한 존재자의 존재 사태를 지시하는 es gibt(그것이 있다)와 유사해 보이지만,

28) 장 그람시는 이렇게 단순하지 않은 리코르의 용서에 대한 견해를 분석하며 다음과 같이 정리하여 표현하였다. 리코르에게 있어서 "용서라는 문제풀이는 '아름다운 영혼'의 단순한 작업이 아니다. 왜냐하면 그것은 예민한 현실의 문제들에 우리를 직면시키기 때문이다. 즉, '결과 측면에서 회복할 수 없다는 것', '형법적 정의의 측면에서 공소시효가 없다는 것', '도덕적 판단 측면에서 용서 가능하지 않다는 것'과 같은 문제들 말이다." (Greish, Jean, *Paul Ricoeur : L'itinérance du sens*, Grenoble: Edition Jerom Millon, 2001, 315.)

실제로는 그것과 철저하게 구분되는 단계를 설명하기 위해 레비나스가 독자적으로 의미를 부여한 용어라는 점이다. 하이데거의 *es gibt*를 이해하기 위해서는 존재하는 ‘그것’의 인격성을 근본적으로 고려하여야 한다. 그러나 레비나스는 하이데거의 존재론이 탐구한 *es gibt* 사태 이전으로 거슬러 올라가, 그보다 더 근원적인 비인칭 주어로서 비인격성을 지시하는 *il y a*, 즉 ‘그저 있음’의 현상을 지목한다.²⁹⁾ 우리말로 주로 ‘그분’으로 해석된 *l'illéité*란 말도 인간과 관계 맺고 ‘당신’으로서 경험되는 하나님의 인격 너머 인간과 상관없이 하나님 그 자체로 ‘그저 있는’ 상태를 지시하는 철학적 신개념이 된다.

이 연구에서 관심 있게 봐야 할 것은 레비나스가 의미를 새롭게 창안한 *il y a*(그저 있음)이나 *l'illéité*(그 분)이라는 용어를 리퀴르가 이용하여 조건 없이 그저 베풀어지는 용서를 설명하는 것이다. 성서에는 신에 대한 찬양이 넘치는데, 이 찬양은 근본적으로 인간이 경험하는 인격적 존재로서의 하나님 너머, 그의 절대적 초월성 자체를 찬양하는 경우가 대부분이다. 쉽게 말해, 인간과 맺은 관계 속에서 꼭 반드시 그가 우리에게 직접적인 유익을 주었다고 해서 우리가 그를 찬양하는 것이 아니다. 성서의 많은 경우는 하나님 그 자체로서 그가 인간의 찬양을 받기에 충분한 자로 칭송받는다. 그런데 리퀴르는 이러한 신의 초월적 존재 방식과 그에 대한 찬양을 자신의 용서론에 그대로 옮겨와, 다음과 같이 용서를 찬양한다.

용서의 목소리가 그저 있음(*il y a*)은 자기 방식대로 그것을 말한다. 그래서 나는 마치 위에서 오는 목소리처럼 이 목소리에 대해 말할 것이다. 그것은 잘못된 고백이 깊이를 알 수 없는 자기성(*ipséité*)의 낮은 자리에서 비롯되었듯이, 그것(용서의 목소리)은 위로부터 온다. 그것은 조용한 목소리이지만, 병어리는 아니다. 왜냐하면 그것은 격노한 자들의 아우성이 아니니, 조용할 뿐이다. 또한 말을 빼앗긴 것도 아니니, 병어리도 아니다. 그에게 적합한 말은 실제로 찬양의 말로 현사 되었다. 찬사와 축하의 말. 그가 말한다. 그저... 용서(*le pardon*)가 있다. 여기서 (*용서라는 말 앞의) 관사 *le*는 그분(*l'illéité*)을 지시한다. 왜냐하면 찬양은 누가 용서하고, 누구에서 용서하는지를 말할 필요가 없기 때문이다. 그저 기쁨이

29) 엠마누엘 레비나스, 『윤리와 무한』, 양명수 옮김, 다산글방, 2000, 57.

있는 것처럼, 그저 지혜와 공기, 사랑이 있는 것처럼, 그렇게 용서가 그저 있다. 용서는 (*그것들과) 같은 종류에 속한다.³⁰⁾

추상적인 설명 방식이 주는 어려움에도 불구하고 리코르는 용서를 굳이 초월적 신의 속성인 '그저 있음' 차원과 같은 수준에서 설명하고자 했을까? 이는 그가 앞서 용서 방정식의 첫 변수로서 가해자의 고백을 우선적으로 해명하였으나, 이는 오직 정의의 관점에서 가해자의 겸허한 태도를 강조하기 위함이었을 뿐, 가해자의 고백이 피해자로 하여금 용서를 응당 베풀게 하는 조건이 될 수 없음을 재차 강조하기 위함이다. 다시 말해, 리코르는 가해자로부터의 어떠한 고백이나 요청에도 영향받지 않는 채, 피해자 자신에게 처음 시작하여 절대적으로 베풀어지는 용서를 해명하기 위해 그것을 '그분'(l'illéité)으로서의 신 존재와, 그러한 신의 용서, 나아가 신의 아가페 사랑에 빚대어 설명한 것이다. 그렇게 리코르는 가해자의 용서 요구(une demande du pardon)에 대한 교환물로 용서가 주어지는 것이 아니라, 피해자에 의해 용서가 '그저 있을 뿐'(그저 베풀어질 뿐)임을 강조하고자 했다.

리코르의 이러한 설명방식은 성령이 주는 선물(don)에 대한 찬양이 담긴 고린도전서 13장을 해석하면서도 반복된다. 리코르는 그리스도교가 가르치는 사랑의 본질을 핵심적으로 담고 있다고 널리 알려진 13장의 주요 부분들을 그의 철학책 지면에 거침없이 인용하며, 결국 진정한 사랑이란 아무런 조건 없이 상대방에게 주어지는, '가장 높은 자리에서' 내려오는 '가장 큰' 것임을 확인한다. 나아가 성서의 이 구절이야말로 가장 높은 곳에서 오는 사랑이 모든 것을 용서한다면, 그러한 용서는 '용서할 수 없는 것'까지 포함한다는 가르침을 전달한다고 해석한다. 그리고 이러한 가르침을 수용하는 선에서, 데리다가 말했던 '용서할 수 없는 것'에 대한 조건 없는 용서야말로 진정한 용서라는 사실에 동의한다.³¹⁾ 만약 우리가 용서를 정의실현의 측면에서만 연관 지어 고려한다면, 인륜성을 파괴하는 '용서할 수 없는' 범죄에 관해서는 결코 용서를 베풀어서는 안 된다. 응당한 처벌을 내리는 것으로 충분한 끝맺음을 할 수 있을 것이다. 그러나 용서가 성서가 말하는 것처럼

30) MHO, 604-605. *로 시작하는 괄호는 필자가 삽입함.

31) MHO, 605.

림 사랑에서 나오는 것이라면, 용서는 절대로 ‘용서할 수 없는 것’까지 어떠한 조건 없이 용서할 수 있고, 또 용서해야만 한다는 ‘원수사랑’의 무한명령과 연결된다.³²⁾ 그런데 그 명령을 따르는가, 따르지 않는가의 문제는 결국 원수에게 달려 있는 것이 아니라 ‘용서를 베풀 수 있는 자’, 바로 피해자 그 자신에게 절대적으로 달려있다. 그래서 리피르르 원수사랑의 명령은 가해자와 피해자 사이의 상호성(상호적으로 반복되는 복수의 고리)을 깨는 데에서 시작된다고 주장한다.³³⁾ 그러한 방식으로 시작할 때 용서의 주도권이 피해자에게서 온전히 독점되는 것이다.

그러나 용서의 방정식에서 피해자가 ‘높은 자리’에 앉아 용서의 주도권을 전적으로 독점한다고 하여, 통속적인 의미에서처럼 오만과 거들먹거림, 권력의 자리를 차지했다는 뜻으로 해석되어서는 안 된다. 리피르르가 피해자의 높은 자리를 사수하기 위해 이토록 노력하는 이유는, 가해자의 용서 요청에 대해 피해자가 “아니요. 나는 할 수가 없어요. 나는 용서할 수가 없어요.”라고³⁴⁾ 거절할 수 있는 자유가 전적으로 남아있음을 강조하기 위함이다. 그러한 자유가 보장되지 않는다면, 용서는 데리다가 말하듯 ‘무조건적으로’ 베풀어질 수 없다. 용서(par-don)는 분명히 선물처럼 가해자에게 주어지지만, 모스의 선물경제 이론에서 말하듯 의무적이고 관습적으로 서로 ‘주고-되돌려주는’(donner et rendre), 그래서 계속해서 순환시켜야 하는 ‘조건적인’ 등가물로서의 선물 교환일 수는 없다. 그러나 아이러니하게도 이러한 용서의 베품을 통해 피해자는 자신이 독점적으로 차지하고 있었던 높은 자리에 스스로를 가두어 둘 수만도 없다. 인간을 사랑하기 위해 낮은 자리로 내려온 신의 성육신(incarnation)처럼, 피해자는 자신의 높은 자리로부터 가

32) 흥미로운 점은 리피르르 다른 곳에서 사랑 명령은 원천적으로 언어도단일 수밖에 없음을 분명히 하였다는 사실이다. 사랑은 감정이기때, 이성에게 지배를 받지 않는 감정에 명령을 내리는 것이 사실 불가능하기 때문이라는 것이다. 그래서 리피르르 사랑 명령은 정의명령과 달리 이 명령을 받는 이에게 강제성이 아니라 부드러운 간청에 불과하며, 여전히 사랑을 하게 될 주체의 완전한 주도권을 인정할 수밖에 없다고 본다. 이와 관련하여서는 다음의 글을 참고할 것. (김혜령, “폴 리피르르의 선물경제 개념으로 살펴본 사랑과 정의”, 『현대유럽철학연구』, 제 39집, 133-159, 148-149.)

33) MHO, 625. 괄호는 필자의 해석임.

34) MHO, 626.

해자의 낮은 자리로 기꺼이 향한다. 리코르는 이것을 두고 “용서는 높음과 낮음 사이, 즉 용서 정신의 매우 높은 자리와 죄의식의 (낮은) 심연 사이에 있는 간격을 뛰어넘는다.”라고 말하였다.³⁵⁾

그러나 현실로 돌아와 볼 때 여전히 문제는 남아있다. 지금껏 살펴보았 듯, ‘용서할 수 없는 것’에 대한 용서는 정의가 아니라 사랑에서 비롯되고, 그렇기에 그러한 용서는 종교적 유산이다. 데리다는 이러한 유산을 아브라함의 유산이라고 지목하고, 유대교와 기독교, 이슬람 모두 사랑에서 나온 용서 정신을 공유한다고 말한다. 그러나 그는 이러한 용서의 정신이 종교의 영역을 떠나 정치적인 영역과 문화적인 영역에 무차별적으로 보편화될 때 일어나는 통속성(banalisation)도 염려한다. 앞에서 예를 들었듯이, 실제로 2차 대전 이후 유럽 국가들에서 유행처럼 열린 많은 ‘죄의식의 기념식’과 거기서 계획된 미장센은 사랑에서 비롯되어야 하는 은혜로운 용서가 어떻게 값싸고 천박한 용서로 변질되는지를 잘 보여준다.³⁶⁾ 이러한 이유에서 그는 용서를 예식으로만 규범화하려는 모든 시도에 저항하며, 용서는 “불가능한 것에 대한 시험으로서 언제나 예외적이고 놀라운 것으로 남아있어야 할 뿐만 아니라, 역사적 시간의 일상적 흐름을 중단시키는 사건처럼 남아야 한다.”라고 주장하였다.³⁷⁾ 한마디로 용서(par-don)란 대가를 기대하고 주는 교환물이 아니라 값없이 주는 예외적인 선물로서만 그 본질적인 의미가 살아나는 것이다.

Ⅲ. 종말론적 지평에서 논하는 용서

이제 본 연구의 마지막 장에 이르렀다. 이 글의 처음에서 언급하였듯이 리코르에게 있어서 용서에 대한 통찰은 정의로운 역사 서술이 어떻게 가능할 것인가에 대한 그의 오래된 문제의식과 깊은 관련이 있다. 그런데 명백한 것은 정의로운 역사 서술이 단순히 과거에 대한 실증적이고 연대기적인

35) MHO, 625.

36) MHO, 607.

37) MHO, 607-608.

기록에 머물지 않는다는 사실이다. 현재(근대)를 과거(전통)와의 불연속성 속에서 이해하며 미래에 대한 지나친 낙관적 진보주의에 취해있던 근대인들의 계몽주의적 역사의를 비판적으로 성찰하는 리코르는 과거야말로 현재의 판단 의식에 의한 통제를 끊임없이 벗어나는 근원적인 외재성(extériorité)으로 남아 있으면서도, 동시에 끊임없이 현재에 영향을 행사하고 있다고 주장한다. 한마디로, “과거의 지평과 현재의 지평이 벌이는 변증법적 긴장 속에서 과거는 살아있는 ‘전통’이 되며, 잠재성의 공간이 된다.”라고³⁸⁾ 여긴 것이다.

이러한 관점에서 볼 때, 과거의 잘못이 어떻게 현재의 사람들에게 깊은 상처를 남기며 영향을 행사하고 있는지를 서술하는 것은 정의로운 역사서술에서 마땅히 이루어져야 할 주요한 작업이다. 그러나 상처로 영향을 주는 과거의 지평과 상처에 고통받는 현재의 지평 사이의 긴장만을 고려하는 역사서술은 과거에 일어난 행위와 결과를 따지고 거기서 발생한 잘잘못을 명백히 밝히는 판결(jugement)로서의 ‘책임지우기’(imputation)에 머물 뿐이다.³⁹⁾ 즉, 과거와 현재의 지평에서만 고려되는 역사서술은 잘못된 행위의 주인으로서 자신을 인정하며 이에 대한 마땅한 책임을 스스로 묻고(imputabilité) 용서를 구할 수 있는 사람(l’homme capable de demander pardon)과 - 매우 어렵지만 - 용서를 비는 자에게 용서를 베풀 수 있는 사람(l’homme capable de donner pardon) 모두의 새로운 삶에 대해, 그리고 그러한 사람들이 함께 만들어갈 시간과 공간에 대해 아무것도 알지 못한다.

이러한 문제의식으로 인해 리코르는 정의로운 역사서술이 단순히 현재에 대한 과거의 영향을 밝히는 일에만 머물러 있을 수 없다고 보았다. 다시 말해, “정의가 사랑을 실현하고 사랑이 정의를 키운다.”라고⁴⁰⁾ 믿는 리코르는

38) 김기복, “아렌트와 리코르에서의 역사 개념”, 「철학과 현상학 연구」, 75, 2017(12), 109-143, 123.

39) 리코르는 다음과 같이 imputation과 imputabilité를 구분한다. “나는 ‘책임 묻기’(imputabilité)를 말한 것이지 ‘책임지우기’(imputation)를 말한 것이 아니다. ‘책임지우기’는 하나의 판단(jugement)으로서 누군가를 도덕적으로 좋거나 나쁘거나, 허락되거나 금지되거나, 옳거나 옳지 않다고 여겨질 수 있는 행위의 진정한 고안자로서 여기는 일이다. 그러나 ‘책임 묻기’는 보다 근본적인데, ‘책임지우기’라는 판단 아래 (자신을) 놓는 행위자의 능력을 표현한다.” (Ricoeur, Paul, *Anthropologie philosophique*, Paris: Seuil, 2013, 417.)

40) 김혜령, “폴 리코르의 ‘선물경제’ 개념으로 살펴본 사랑과 정의”, 154.

정의로운 역사서술이 과거의 잘못에 대한 합당한 형벌의 책임을 지우는 정의로운 판결에만 머물도록 하지 않는다. 이는 정의로운 역사서술이 용서라는 계기를 통해 잘못에 대해 스스로 자기 책임을 묻는 '사람'뿐만 아니라 그를 사랑의 힘으로 용서해 주는 '사람' 모두에게 기대되는 약속(le promesse)이 성취되는 미래의 지평과의 긴장관계를 결코 놓아서는 안 된다고 보기 때문이다.

약속된 미래 지평과의 긴장관계를 결코 포기하지 않는 리코르의 역사의식은 도대체 어디서 기원한 것일까? 우선 철학적으로 말하자면, 김기복의 주장처럼 이는 리코르가 칸트의 목적론적 역사철학을 받아들인 결과라고 할 수 있다. 칸트는 우연적인 역사적 사건들의 배후에서 역사를 움직이는 '자연의 숨겨진 계획'을 파악하고, 미래가 어떻게 과거를 통해 구체적인 형태를 얻게 되는지를 밝히고자 하였는데, 리코르가 이러한 칸트의 목적론적 역사철학을 수용함으로써⁴¹⁾ 역사서술에 있어서 과거 지평뿐만 아니라 미래 지평 역시 연결 지을 수 있는 데에 도움이 될 수 있었을 것이다. 리코르가 용서와 관련된 인간의 '할 수 있는 능력'에 설명하며 칸트의 『이성의 한계 안에서의 종교』를 주요하게 인용하는 것만 보아도 칸트의 지대한 영향력을 부인할 수는 없다.⁴²⁾

하지만 리코르가 자신의 역사의식에서 미래 지평과의 긴장관계를 결코 놓지 않는 것을 단순히 이성주의자 칸트의 목적론적 역사철학에 한정하여서만 이해할 수는 없다. 칸트는 제의적 종교로서의 교회신앙과는 처음부터 분명하게 단절하였으나, 그의 문제작 『이성의 한계 안에서의 종교』에서 도덕주체가 직면하게 되는 속죄의 문제와 궁극적 선에 대한 희망과 관련하여 여전히 그리스도교의 속죄(속죄'는 용서의 종교적 표현이다.)에 대한 은총의 교리와 종말론적 역사의식의 표상을 자신의 논의 안에 포함시켜 놓는다.⁴³⁾ 그러니 계보학적으로 보다 명확하게 말하자면, 칸트 그 자신이 이미

41) 김기복, 125.

42) MHO, 639-641.

43) 칸트는 <선의 원리의 지배를 점차적으로 지상에 뿌리는 내리는 일에 대한 역사적 표상>는 주제 아래 그리스도교의 종말론적 표상인 '하나님 나라'(천국)가 어떻게 철학적으로도 유효할 수 있는지를 설명한다. 그는 세계의 종말을 예언하는 그리스도교의 종말론적 표상은 역사의 종말에 대한 표상으로서, "이 이야기는

-‘이성종교’의 확립이라는 분명한 목적 아래서도- 새 사람과 새 시대의 가능성을 선포하는 그리스도교의 종말론적 역사의식을 도덕철학의 틀 안에 적합하게 재해석해 내는 작업을 하였다.⁴⁴⁾⁴⁵⁾ 이러한 관점에서 보자면, 칸트의 목적론적 역사철학은 그리스도교의 종말론적 표상을 여전히 유효하게 사용하고 있는 그의 도덕철학과 궤를 같이하고 있음이 분명하다.

하지만 리콤폴트의 역사의식에 드리워진 그리스도교의 종말론적 역사의식은 단순히 칸트의 사상을 타고 흘러온 것이 아니다. 아무리 리콤폴트가 자신의 작품과 인터뷰 곳곳에서 철학자로서의 작업과 종교인으로서의 정체성을 구분해 왔음을 밝혔다고 하더라도, 그의 철학은 그 자체로 동시대의 철학자들 중 그 누구보다도 그리스도교의 종말론적 신앙에 기초한 희망의 신학에 근접해 있다. 이미 무신론과 세속주의의 바람이 유럽 지성사의 중심을 장악하고 있었던 20세기 초반, 젊은 리콤폴트는 기독교 사회주의(christianisme

희망과 용기를 일층 더 북돋아서 천국을 추구하기 위한 상징적 표상”이라 말하며 철학적으로 말할 때 “그 자체로서는 결코 역사적인 것이 아닌 내세에 관한 역사 설화의 이러한 묘사 내용은 참된 보편적 종교의 도입을 통해서 이루어진, 그리고 신앙 안에서 그의 완성까지 예견된 세계의 시대(Welt epoche)의 아름다운 이상(Ideal)인 것이다. 그런데 우리는 이 시대의 완결을 경험적인 것으로서는 볼 수 없고, 우리는 그것을 다만 지상에서의 최고선을 향한 끊임없이 전지하고 접근하면서 내다보는 일, 즉 그것을 위하여 준비하는 일 밖에는 할 수 있는 것이 없다. (중략) 예견 불가능한 것으로 표상되는 세계의 종말의 압박함에 대한 선포는, 우리가 항상 그에 대해 준비하고 있어야 하지만, 사실에 있어서는 (우리가 상징에다 지적 의미를 부여할 때 우리 자신을 항상 실제로 신의 윤리적 국가의 시민으로, 즉 부름 받은 시민으로 간주하여야 하는 필요성을 표현하는 것이다. : 그러면 하나님 나라는 언제 도래하는가? - ‘하나님 나라는 눈에 보이는 형태로 오는 것이 아니다. (중략) 하나님 나라는 너희 안에 있기 때문이다. (눅 17:21-22)’ (임마누엘 칸트, 『이성의 한계 안에서의 종교』, 신옥희 옮김, 이화여자대학교출판부, 1984, 177-178.)

- 44) 물론 칸트가 그리스도교의 교리 자체를 철학적으로 변증하기 위해 이러한 작업을 하였다고 결코 오해해서는 안 될 것이다. 양명수의 말처럼 “칸트가 『이성의 한계 안에서의 종교』에서 종교적 표상의 필요성을 말하더라도, 종교는 주연이 아니고 조연이다. 도덕에 의해 그리고 도덕을 위해 종교가 있다. 그래서 칸트의 종교는 도덕종교요 이성종교다.” 양명수, “칸트의 이성종교 이해 - 바램의 대상과 두 가지 이율배반을 중심으로”, 『신학사상』, 158, 2012(가을호), 93-125, 94.
- 45) 칸트 사상과 기독교 신학의 연관성에 대해서는 다음의 논문을 참고할 것. 양명수, “리콤폴트가 본 칸트 -악의 문제를 중심으로”, 『신학사상』, 155, 2011(겨울호), 173-201.

social)에 참여하며 다수의 집필 작업을 하였다. 이때 출판된 글 중에 “기독교와 역사의 의미”(1955)라는 글에서 우리는 리퀴르의 사고 기저에 흐르고 있는 역사의 미래 지평에서 오는 ‘희망’(espérance)과 그리스도교 종말론적 역사의식의 연결을 발견하게 된다.

이와 같이 그리스도인은 세속사의 모호성에서 살지만, 그가 그 의미를 알고 있는 거룩한 역사의 귀중한 보화와 더불어, 그리고 죄와 구속의 관계를 식별하는 개인 역사에 대한 암시와 더불어 사는 인간이다. 따라서 역사의 기독교적 의미는 세속사 역시 거룩한 역사가 전개하는 이 의미의 일부를 이루며, 결국 하나의 역사만 있으며, 그러한 모든 역사가 거룩하게 소망된다는 의미이다.

하지만 이 역사의 의미는 신앙의 대상으로 남는다. 진보가 역사 안에서 합리적인 것이 있다는 것을 말한다면, 모호성이 역사 안에 비합리적인 것이 있다는 것을, 소망을 위한 역사의 의미는 초합리적-흔히 초현실적이라고 말하듯이-이라는 의미이다. 그리스도인은 이 의미를 종말론적이라 말한다.⁴⁶⁾

리퀴르의 사상 속에 흐르고 있는 그리스도교의 종말론적 역사의식에 대한 이해 속에서, 우리는 그가 인간 행위에 대한 아렌트의 통찰-행위의 환원 불가능성과 예측불가능성-에 마땅히 동의하면서도, 동시에 ‘용서’와 ‘약속’에 대한 그의 설명에 대하여서 왜 한계를 지적하였는지를 비로소 제대로 이해할 수 있다. 아렌트에 따르면, 인간은 “자신이 무엇을 행했는가를 알지 못하고, 알 수 있다 할지라도 행한 것을 되돌릴 수 없는 무능력인 환원 불가능성의 곤경”⁴⁷⁾ 처해있기 때문이며, 이러한 곤경에서 벗어나는 치유책으로서 용서하는 능력을 활용할 수 있다고 주장한다.⁴⁸⁾ 그러나 동시에 용서가 만약 예수가 보여준 것처럼 전적이고 값없는 은혜를 선물처럼 베풀고자 하는 사랑의 능력이자 자유의 능력이라면 인간사의 넓은 영역에 보편적으로 확대 적용하는 것에 불가능한 예외적 현상이라고 한정하기도 한다. 이에 관

46) 폴 리퀴르, 『역사와 진리』, 박건택 옮김, 솔로몬, 2006, 113.

47) 한나 아렌트, 301.

48) *Ibid.*, 303.

해 리콥르는 아렌트가 사랑을 세상에 낫선 것으로 여기며 이러한 이유에서 사랑을 비정치적일 뿐만 아니라 반정치적 행위로 평가절하하고 있다고 비판하며, 그가 인간의 용서하는 힘을 수평적 교환 관계에서 이루어지는 정치적 우애(*philia politike*) 수준으로 하향시켜 이해하는 점을 문제 삼는다.⁴⁹⁾ 사실 아렌트에게 있어서 용서를 정치적 우애 관계 안에서 일어나는 일로 여긴다는 것은 용서를 주고받는 이들 사이의 관계성을 - 매우 드물게나 가능할 법한 ‘사랑’이 아니라 - 보다 보편적으로 가능하게 일어날 수 있는 ‘존중’(respect)으로 이해하는 것이다.⁵⁰⁾ 하지만 문제는 상호적 존중 위에 이루어지는 용서란 결국 적절한 처벌을 대가로 관용을 베풀 수 있는 작은 잘못들에 대한 용서들, 다시 말해 *어렵지 않은* 용서들에만 한정될 것이다. 더 이상 존중의 대상으로 여겨질 수 없는 반인륜적 범죄자들, 더 이상 같은 사회의 시민으로 존중해 주기 힘든 중범죄자들에 대한 *어려운* 용서의 가능성을 아렌트에게서 찾기가 어렵다.

종말론적 역사의식과 관련하여 더 중요한 지점은 리콥르가 아렌트의 행위이론에 리콥르가 비판적으로 주목하는 두 번째 지점, 즉 자신의 말을 지키는 능력(*tenir la parole*)으로서의 ‘약속의 힘’(le promesse)을 행위의 예측 불가능성과 연결 짓는 부분이다. 아렌트에 의하면, 인간의 행위는 그 진행 과정과 결과를 예측하는 것이 불가능하기에 사람들은 늘 기본적인 불신과 두려움에 휩싸이지만, 다행히도 약속의 능력을 통해 계약으로 정한 만큼 서로를 구속하고 주권을 제한하며 완전하지 않지만 제한적인 안정성과 신뢰성을 확보할 수 있게 된다.

종합하자면, 아렌트는 ‘정치적 우애’를 지닌 시민들이 서로 “기꺼이 용서하고 용서받으며 약속을 하고 지킴으로써 행위가 초래하는 수많은 위험들을 이겨내는 선의지”를⁵¹⁾ 통해 인간사를 변혁시키는 “행위의 기적(*le miracle de l'action*)”을 이룬다고 본다. 그러나 리콥르는 아렌트의 이러한 이해가 인간의 ‘용서를 빌 수 있거나 할 수 있는’ 능력을 단순히 시민들 간의 정치적 우애 안에 주고받는 상호교환 행위로서 한정할 뿐만 아니라, 다른

49) MHO, 653.

50) 한나 아렌트, 308.

51) 한나 아렌트, 311.

한편으로는 '약속을 하고 지킬 수 있는 능력'을 예측 불가능한 인간 행위의 문제를 극복하여 사회적 안정성과 신뢰성을 구축하는 상호계약적인 정치적 행위로 한정한다는 점에서 결정적인 한계를 발견한다. 리콥르는 이러한 이해가 결국 아렌트로 하여금 '행위'와 '그 결과들'을 연결시키는 데에만 머물 뿐, '행위자'와 '행위'의 연결 자체에 주목하지 못하게 한다고 비판한다.

그렇다면 리콥르는 왜 행위자와 행위의 연결에 그리도 끝까지 주목하기를 멈추지 않는가? 한마디로 그것은 행위자가 어떻게 자신의 잘못된 행위로 부터 해방될 수 있는지 (déliver l'agent de son acte)를 해명함으로써, 어떻게 잘못을 저지른 자가 참회하는 자로, 나아가 참회하는 자에서 용서받은 자로, 그리고 최종적으로 용서받은 자에서 자기 갱생(la régénération du soi)이 가능한 자로 새 삶을 얻을 수 있는 존재가 될 수 있는지를 종말론적 희망의 관점에서 밝히고자 하는 목적에서 비롯된 것이다.

앞서서 밝혔듯이 리콥르에게 용서란 오직 용서를 베푸는 이에게 주도권이 전적으로 귀속되어 있다. 결코 용서할 수 없는 잘못을 저지른 자, 그래서 중요받을 수밖에 없는 자에게 증오를 거두고 이제 이전의 잘못으로 더 이상 그를 판단하지 않겠다고 마음먹는 일, 즉 불가능한 용서를 어렵지만 가능한 용서로 바꿔내는 일은 오직 용서를 베푸는 자의 전적인 권한이다. 그리고 리콥르는 이러한 용서의 능력을 바로 '사랑'이라 부르는 것이다. 하지만 앞에서 살펴보았던 수직적 관계가 상징하듯, 용서로서의 사랑은 처음부터 빛 질 것이 없는 대등한 존재들의 만남에서 발생하는 연인 간의 수평적 사랑이 아니라, 차라리 그리스도교의 속죄론 안에서 형상화 되는 하나님과 인간의 수직적 사랑 모형을 따르고 있다. 신의 사랑은 그리스도의 대속행위로 인해 죄진 인간 누구에게나 베풀어지고, 인간이라면 누구나 그의 사랑으로 속죄 받을 수 있는 존재로 대접받는다. 그러나 다른 한편으로 그리스도교의 주류는 언제나 만인구원론으로의 쉬운 결론을 경계하였다. 이는 잘못을 저지른 자의 참회 없이 베풀어지는 용서의 위험과 무기력에 대해 이미 잘 알고 있기 때문이다. 이에 그리스도교의 속죄론은 신의 사랑이 누구에게나 베풀어졌음을 말하면서도, 동시에 이미 베풀어진 죄 사함(용서)에 대한 믿음 안에 자신의 죄를 고백하는 신도에게 그리스도의 죄 사함이 확증된다는 역설을 논증한다. 이러한 그리스도교의 속죄론의 역설과 같이, 리콥르는 자신의 용서론에서 용서와 참회가 서로 떨어 수 없는 결합된 관계(le couplage du

pardon et de la repentance)이며, 나아가 참회를 하는 사람만이 용서라는 ‘선물이 앞서 있음’(l’antécédence du don)을 마음으로 받아들일 수 있다고 강조한다.⁵²⁾ 이러한 관점에서, 리콰르는 불가능한 용서를 어렵게 베푸는 자의 용서의 절대적 주도권을 분명히 하면서도, 동시에 잘못을 저지르는 자의 진정한 참회(죄 고백-합당한 벌-다시 반복하지 않겠다는 약속의 이행)의 능력이 ‘할 수 있는 인간’으로서의 그 자신을 회복시킬 수 있는 가능성으로 인도하는 유일한 길임을 명백히 하였다.

용서의 표상 아래에서, 죄인은 자신의 범죄들과 잘못들과는 다른 것을 할 수 있는 존재가 될 것이다. 그는 행위할 수 있는 능력을 찾을 것이고, 행동을 계속해서 할 수 있는 능력을 찾을 것이다. 이러한 능력이 바로 사려 깊은 작은 행동들 안에서 높이 평가받게 될 것이고, 거기서 우리는 공적인 장에서 역할을 한 용서의 미지수(*incognito*)를 인정하였다. 미래를 향하여 행위를 계획하는 약속이 바로 이러한 회복된 능력을 탈취한다. 꾸밈없는 그의 선언 속에 나타나는 해방의 말이 간결한 문구로 다음과 같이 표현된다. : 너는 너의 행위보다 더 가치 있다.⁵³⁾

그러나 연구를 마무리하기 전에 반드시 환기해야 할 점은 리콰르의 용서론에서 용서와 참회의 역설적 결합구조에 대한 설명방식과 관련하여 그리스도교의 속죄론의 흔적이 분명하게 발견된다고 하여, 리콰르가 그리스도교의 원죄론과 같이 용서의 과정이 ‘할 수 있는 능력’ 자체가 완전히 결핍된 인간 상태에서부터 시작한다고 보지 않는다는 점이다. 철학자 리콰르는 죄를 저지른 인간의 첫 상태를 원죄에 의해 전적으로 오염된 존재로 설명하는 그리스도교의 타락 신화가 아니라, 악으로의 근본적 기울어짐을 말하는 칸트의 ‘근본악’ 개념으로 설명하는 길을 택한다.⁵⁴⁾ 이를 통해 그는 인간과 인간 사이의 용서보다 앞서있는 인간에 대한 신의 용서를 최초로 선행하는 선형적 단계로 선언하는 신학의 방법론과 거리를 두고, ‘할 수 있는 인간’의 원형을 철저하게 인간 그 자신에게 둬으로써 특정한 신앙고백과 상관없는

52) MHO, 638-639.

53) MHO, 642. 이텔릭체 강조는 필자에 의한 것임.

54) MHO, 640.

인류 보편의 가능성으로서의 참회와 용서의 능력을 규명하는 철학자로 남는다.

마지막으로, 이미 앞에서 여러 차례 암시하였듯 용서의 표상 아래 새로운 삶과 새로운 존재의 가능성을 선물 받는 이가 단순히 낮은 자리에서 과거의 죄를 고백하며 용서를 구하는 자만이 아님을 다시 한번 덧붙여야 하겠다. 용서가 주는 종말론적 희망은 용서를 구하는 자에게 값없이 용서를 베풀 수 있는 자에게도 새롭게 주어진다. 비대칭적인 수직적 관계 안에서 어렵지만 기꺼이 베풀어지는 용서야말로 피해자로 하여금 고통스럽고 분노에 찬 과거로부터 스스로를 해방시킨다. 그리고 그러한 용서의 능력을 주고받는 사건이 공동체의 역사로 기록되는 정의로운 사회의 구성원 모두에게 새 시대, 새 삶으로의 가능성은 함께 주어질 것이다. 용서를 구할 수 있는 자도, 용서를 베풀 수 있는 자도, 역사의 장에서 망각에 저항하며 애도와 기억의 작업을 멈추지 않을 수 있는 자도, 이제 모두 다음의 말을 들을 자격을 갖추었다. “너희들은 너희들의 행위보다 가치 있다!”

IV. 글을 마치며

이제까지 펼친 연구를 일단락 해보자면, 리콰르는 앞서 용서 방정식의 첫 번째 변수를 구하면서 가해자의 죄 고백을 선행의 작업으로 명시함으로써 잘못을 밝히는 정의의 과정을 용서의 중요한 조건으로 인정하였다. 그러나 이러한 과정이 선행된다고 하여, 그 결과 두 번째 변수값이 자동적으로 결정되는 것은 결코 아니다. 진실된 가해자의 죄 고백은 용서를 해달라는 간절한 요청에만 머물 뿐, 용서를 강제할 수도, 용서와 교환하도록 협상할 수도 없다. 그는 언제나 용서 요청이 거절 받을 수 있다는 것을 명심해야만 한다. 이 점을 명백히 하기 위해, 리콰르는 다른 한편으로 데리다와 같이 용서할 수 없는 것을 용서할 수 있는 피해자의 절대적 주도권, 즉 사랑에 의한 용서만을 예외적으로 인정하였다. 그러나 감정으로서의 사랑은 강요될 수 없다. 사랑은 ‘그저 있는 것’일 뿐, 있어야만 한다고 의무 지을 수도 없고, 반대로 있지 않다고 하여 탓할 수 없다. 의지적인 존재사태 이전에, 사랑이 그렇게

있고 용서가 그렇게 있다. 사랑과 용서의 ‘그저 있는’(그저 베풀어지는) 현상은 전적으로 용서를 베푸는 자에게 달려 있고, 그래서 그것은 오직 신비라고 밖에 말할 수 없을 뿐이다. 진정한 사랑에는 이유가 있을 수 없듯이, 진정한 용서에도 이유가 없다. 내가 너를 사랑하는 데에는 네가 사랑받을만한 자격을 갖고 있기 때문이 아니듯, 내가 너를 용서하는 데에는 네가 용서받을만한 자격을 갖고 있기 때문도 아니다. 그저 내가 너를 사랑하고, 그저 내가 너를 용서할 뿐이다. 그것만이 그 사랑을, 그 용서를 진실 되게 한다. 하지만, 바로 그 ‘내가’ 움직이지 않는다면 사랑도, 용서도 불가능하다. 전적으로 내게 달린 문제이다. 마지막으로, ‘용서 불가능한 것’에 대한 어려운 용서의 가능성을 자신의 방식대로 설명하고자 했던 리콴르의 여정은 종말론적 역사의식에 의해 이끌어지는 그의 정의로운 역사 서술 이론과 맞물려 복수와 보복, 교환과 관용의 수준에 머물 수밖에 없는 인류사의 고비들을 넘어서 새 사람과 새 시대의 가능성을 선포하는 실천적 지혜자의 여정이라고 평가할 수 있겠다.

글을 마무리하는 이 지점에서 우리는 한국 근현대사의 중범죄자들의 문제로 다시 돌아오지 않을 수 없다. 리콴르의 용서론에서 비추어 볼 때, 그들 중 누구 하나도 낮은 자리에서 제대로 자신의 잘못을 고백하는 이가 없음이 안타깝다. 또한 우리 사회에는 잘못 자체를 삭제하는 개인적이고 집단적인 망각이 만연하고, 때때로 너무 쉽게 사면이 베풀어져서 기억을 제도적으로 망각하도록 부추겨 왔다는 점도 안타깝기 매한가지다. 이러한 배경에서 2010년 5.18 광주민주화운동 기념식에서 논란이 된 방아타령 선곡은 어찌 보면 한국 근현대사에서 정의로운 역사서술의 부재를 상징적으로 드러내는 천박하지만 매우 맥락이 있는 곡조임이 분명하다. 이러한 상황에서 우리는 리콴르처럼 용서가 정말로 은혜로운 선물처럼 베풀어질 수 있다고 희망할 수 있을까? 그러한 희망을 쉽게 갖기에는 용서로 나아가는 첫걸음 자체가 너무나 어렵다. 종말론적 지평 속에서 우리의 역사가 궁극적 희망이 아니라 절대적 파국의 축에 더 기울어져 있지 않음을 고백하지 않을 수 없다. 그래도 이러한 비관론 속에서, 그나마 기대를 걸을 수 있는 것은 -리콴르도 강조 하였던 것과 같이- 범죄자들과 같은 정치체를 구성하고 있는 시민들의 죄의식이다. 그러한 악들의 탄생을 방조하였거나 간접적으로 참여하였던 죄! 악에 대해 알고 싶지 않아서 저지른 수동적 망각의 죄! 시민들이 이러한 죄를

자신의 것으로 연결 짓게 될 때 비로소 완벽하지는 않지만 피해자들에게 정중히 용서를 요청할 수 있는 사회가 될 수 있을 것이다. 그렇게 '어려운 용서'의 오디세이를 함께 준비해 나가야 할 것이다. 불행하게도 현재로서는 그 방법이 우리에게 최선일지 모른다.

■ 참고문헌

- 김기복, “아렌트와 리코르에서의 역사 개념”, 「철학과 현상학 연구」, 75, 2017(12), 109-143.
- 김현수, “조건적 용서와 무조건적 용서의 화해를 향하여 : 블라디미르 얀켈 레비치, 자끄 데리다, 폴 리코르의 용서이론에 대한 고찰”, 「한국기독교신학논총」, 76(1), 2011(07), 275-299.
- 김혜령, “기억의 의무, 역사의 의무”, 「한국여성신학」, 80(2015.2), 44-60.
- _____, “폴 리코르의 선물경제(l'économie du don) 개념으로 살펴본 사랑과 정의”, 「현대유럽철학연구」, 제39집, 133-159.
- 폴 리코르, 『악의 상징』, 양명수 옮김, 문학과지성사, 1999.
- _____, 『역사와 진리』, 박건택 옮김, 솔로몬, 2006.
- 양명수, “칸트의 이성종교 이해 - 바램의 대상과 두 가지 이율배반을 중심으로”, 「신학사상」, 158, 2012(가을호), 93-125.
- _____, “리코르가 본 칸트 - 악의 문제를 중심으로”, 「신학사상」, 155, 2011 (겨울호), 173-201.
- 이종근, “함무라비 법의 도덕성”, 「법학논총」, 23(2), 2011.2, 295-335.
- 니콜라스 윌터스토프, 『사랑과 정의』, 배덕만 옮김, IVP, 2017
- 임마누엘 칸트, 『이성의 한계 안에서의 종교』, 신옥희 옮김, 이화여자대학교출판부, 1984.
- 한나 아렌트, 『인간의 조건』, 이진우 옮김, 한길사, 1996.
- Abel, Olivier, *Paul Ricoeur - La promesse et la règle*, Paris: Michalon Editeur, 1996.
- Del Castillo, Ramon, *Confines of Democracy*, Boston: Leiden, 2012.
- Derrida, Jaque, *Foi et savoir: suivi de Le siècle et le pardon*, Paris : Seuil, 2000.
- Greish, Jean, *Paul Ricoeur : L'intinérance du sens*, Grenoble: Edition Jerom Millon, 2001.
- Ricoeur, Paul, *Anthropologie philosophique*, Paris : Seuil, 2013.
- Ricoeur, Paul, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Paris, Seuil, 2000.

❖ ABSTRACT

A Study on the Concept of Forgiveness in Paul Ricoeur's Eschatology

Kim, Hye-ryung

This purpose of this study was to address the issue of forgiving unforgivable crimes, inevitably raised in Paul Ricoeur's thoughts. He explores the possibility of righteous historical representation of tragic events in Western history. Being aware of injustices of amnesty indiscriminately extended by the government, he studied the process through in which a genuine pardon should unfold before granting amnesty. He believes that this process called the "odyssey of forgiveness" presupposes the process of "imputability," in which the perpetrator should acknowledge his/her wrongdoing as his/her act and take reasonable responsibilities for it in a modest position.

However, such acknowledgement of wrongdoing cannot be any reason for the victim to necessarily grant forgiveness to the perpetrator. According to him, forgiveness is a gift and the power of love enabled by a complete forgiver only. The initiative of forgiveness is attributable to the forgiver only. To never relinquish tension between love and justice in the forgiving process, he devises a way of planning an equation of forgiveness in a vertical scheme. Finally, he explains the process of requesting and granting forgiveness in a form of a righteous historical representation against the oblivion of past tragic events. He contends that this event of forgiveness promises a new life and a new era to all seeking and granting forgiveness, and that write a righteous history in eschatological hope.

Key Words : Ricoeur, forgiveness, imputability, history, justice and love,
equation of forgiveness, eschatological esperance

110 비교문화연구 제52집(2018.9)

■ 논문접수일 : 2018. 08. 10

■ 심사완료일 : 2018. 08. 31

■ 게재확정일 : 2018. 09. 03