

## 신학담론으로서 타자윤리의 가능성과 한계\*

박원빈(송실대학교 교수)

I. 들어가며

II. 신정론의 유혹을 거부하며

III. 무한의 자취로서 타자의 얼굴

IV. 신학담론으로서 타자윤리의 가능성

V. 나오며

---

• ABSTRACT •

---

This article explores whether Emmanuel Levinas's ethic of the Other can be regarded as a theological discourse. After publishing *Totality and Infinity*, there have been many serious questions of the relationship between transcendence and immanence; infinity and the finite among many philosophers and theologians. Interestingly enough, Levinas tries to mediate these concept by his ethic of the Other. I examine how Levinas integrate these two areas in his ethic of the Other. As a french phenomenologist, Jean-Luc Marion already mentioned, this kind of attempt has confronted a double-bind dilemma. One is that it would be a question of phenomena that are objectively definable but lose their religious speciality; and the other is that it would be a question of phenomena that are specially religious but cannot be described objectively.

In order to explore his ethic of the other as a medication of philosophy and theology, one needs to examine his critique of theodicy. Levinas rejects theodicy because the history of twentieth century is sufficient proof of the falsity of theodicy. He asserts that every attempts to justify suffering for the theological vindication of God's justice through theodicy is bankrupt. Any kind of condolence for the sufferer is merely 'my' imposition and offensive rationalization as an interpretation coming from me. Through this rationalization, the other's suffering is meaningful to me though it is meaningless to the sufferer. Thus theodicy is a theological form of the doubling evil that occurs in rationalization of the suffering of the other.

While refusing the use of theodicy to justify other's suffering Levinas argues that one can only meet the trace of God in taking a responsibility for the other. Ethics precedes epistemology because he understands ethics primarily as the moral obligation for the Other, which comes from infinity. Levinas wants to re-constitute the origin of all moral knowledge in the Other who has been darkened by the manipulating power of the self. The Other teaches the self about her destitution, vulnerability, and defenseless in the primary frankness of the revelation that only the face can convey. Thus the face is opened up in consciousness by the separation implied in the idea of infinity. The face's infinity is present only as the trace of an absolute alterity. The only access we can have to God is the face-to-face relationship with other persons.

Levinas enables philosophy to be liberated from a tendency towards the theoretical and redirects its concerns to practical engagement. This place of engagement is a encounter of transcendence and immanence; philosophy and theology.

**Key Words:** Ethic of the Other, Levinas, Infinity, Transcendence, Theodicy, Suffering

---

## I. 들어가며

레비나스의 무한 개념은 기독교의 하나님과 같은 개념인가? 레비나스의 초월과 무한에 대한 이해는 자신의 철학이 본격적으로 알려지기 시작한 1960년대 『전체와 무한』 발표 이후 끊임없이 제기된 질문이다. 특히 레비나스의 타자윤리는 초월과 내재의 문제를 중요한 과제로 삼아온 기독교 신학에 윤리라는 실천적 매개를 통한 양자의 접촉을 시도하고 있어서 많은 기독교 신학자 및 철학자들에게 주목을 받고 있다. 이 연구는 레비나스가 어떻게 타자윤리를 통해 무한과 유한, 초월과 내재를 매개하는지 밝힘으로 그의 타자윤리가 신학으로써 자리매김 할 수 있는지 그 타당성을 검토하는데 있다. 무한과 유한, 초월과 내재의 가능성을 탐구하는 이 연구는 철학적 신학(philosophical theology), 혹은 종교철학(philosophy of religion)의 기반을 세우는 초석이 될 수 있을 것이다. 또한 전통 조직신학 체계 안에서 다루는 신론(神論)을 어떻게 윤리적으로 매개할 수 있는지 그 가능성을 탐구하는 시도가 될 것이다.<sup>1)</sup>

프랑스 현상학자 장-뤽 마리온(Jean-Luc Marion)은 철학과 신학의 이러한 통합적 연구방법이 제대로 이루어지지 못한 이유는 신학의 대상이 철학이 제외한 초월적 영역만을 추구해 왔기 때문에 양자의 간격은 멀어질 수 밖에 없었다고 진단한다.<sup>2)</sup> 신을 탐구의 대상으로 삼는 신학이 다른

1) 이러한 문제에 대한 관심은 기독교 신론은 본질적으로 윤리적임을 믿는 필자의 신학적 견해에서 비롯된 것이다. 마태복음 22장에서 가장 큰 계명을 묻는 율법사의 질문에 예수는 첫째는 하나님을 사랑하는 것이요, 둘째는 이웃을 사랑하는 것이라고 답하고 있다. 예수는 이웃사랑을 말하면서 둘째 계명이 첫 번째 계명인 하나님 사랑과 질적으로 같다는 의미로 “둘째도 그와 같으니(39절)라고 말하고 있다. 즉, 이 땅에 드러난 하나님의 신비한 지식과 계시를 밝히는 것이 신론의 가장 큰 주제라면 이러한 주제는 윤리적이고 실천적인 이웃사랑을 통해 온전히 드러남을 밝힌 것으로 이해할 수 있다.

2) Jean-Luc Marion, “Le phénomène saturé, *Phénoménologie et théologie* (Paris: Criterion, 1992), 79.

제반 학문 분야에 비해 어려운 이유는 일찍이 토마스 아퀴나스도 말했듯이 우리가 ‘하나님’이라고 부르는 대상은 우리의 인식에 포착될 수 없고 쉽게 대상화할 수 없다는 데 있다. 따라서 신을 철학적으로 탐구하려는 종교 철학의 시도는 “두 가지 아주 험난한 기로에 서게 된다. 먼저 종교현상이 지닌 고유한 특성을 잃어버린다 할지라도 객관적으로 정의할 수 있는 현상들만 다루는 것이고 다른 하나는 고유한 종교적 현상을 다루지만 그것을 객관적으로 기술할 수 있다는 입장을 포기하는 것이다. 3) 그렇다면 철학적인 엄밀함을 가지고 종교현상을 다루는 종교철학 혹은 철학적 신학은 불가능한 과제란 말인가? 최근 들어 이러한 가능성은 프랑스 현상학자들에 의해 점점 증대되고 있는데 필자는 그 중심 혹은 그 중심의 시작에 에마뉘엘 레비나스의 타자윤리가 자리한다고 생각한다.4)

## II. 신정론의 유혹을 거부하며

레비나스는 신에 대한 담론(theo-logy)으로서의 신학이 그 자리를 상실했다고 진단한다. 신학이 일탈할 수 밖에 없었던 가장 큰 이유는 철학의 언어로 신을 증명하려고 했기 때문이다. 레비나스는 시몬 베이유(Simone Weil)의 글을 인용하면서 신은 “존재하지 않는다. 왜냐하면 “존재는…… 신을 담기에 충분하지 못하기 때문이다. 라고 말한다.5) 이런 점에서 레비

3) 앞의 책, 79.

4) 위의 각주 1)에서 언급한 Jean-Luc Marion과 더불어 Michel Henry의 *I am the Truth: Toward a Philosophy of Christianity*와 Jean-Louis Chrétien의 *The Call and the Response*를 들 수 있다. 이러한 프랑스 가톨릭 현상학자들의 신학적인 전회에 대한 연구는 Dominique Janicaud가 편집한 *Phenomenology and the “Theological Turn : The French Debate*을 보라.

5) Emmanuel Levinas, *God, death, and time*, trans. Bertina Bergo (Stanford: Stanford University Press, 2000), 143.

나스의 신 이해는 스스로도 인정하듯이 “전통적인 [기독교] 신 이해와 정반대의 견해 라고 할 수 있다.<sup>6)</sup> 레비나스가 보기에 전통 신학이 추구한 존재론적이고 인식론적 언어를 통한 신 이해는 정작 신성의 가장 중요한 거룩함을 빼앗아 버리고 말았다. 전통신학은 이성(the logos)안에서 초월을 주체화함으로써 초월을 세상 안으로 응고시켜 버리는 우를 범하고 말았다.<sup>7)</sup> “세상 안에 응고되어 버린 하나님 의 자리는 “초월이라는 종교적 조건을 파괴시킨 신학적 언어의 자연적 귀결이며 따라서 이러한 “하나님에 대한 언어는 오류이며, 신화이기에 결코 문자적으로 취할 수 없는 것이다. <sup>8)</sup> 최고의 절대적 존재자로서 하나님을 거부하는 레비나스의 신 이해는 전통 신학에 심각한 도전을 던져준다.

레비나스가 전통신학의 신 이해를 거부하는 것은 신정론(theodicy)에서 극명하게 나타난다. 신정론은 세상의 악에 대해 하나님의 정의를 변증하는 중요한 신학적 도구였다.<sup>9)</sup> 레비나스는 과연 하나님에게는 아무런 혐

6) 앞의 책, 207.

7) Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being, or Beyond Essence* (Hague: Martinus Nijhoff, 1981), 5.

8) 앞의 책, 197.

9) 신정론(神正論, Theodicy)라는 말이 문자적인 의미는 “하나님의 자기정당화 (justification of God)이라는 뜻이다. 이 말은 G.W. Leibniz(1647~1716)가 처음 사용했는데 하나님을 뜻하는 Θεος(God)와 정의를 뜻하는 δίκη(justice)의 합성어이다. 그 후 이 신조어는 세상에 현존하는 악에 대항하는 하나님의 선하심과 전능을 변호하는 자연신학적 입장에서 주로 적용되었다. 라이프니츠의 책 *Theodicy*에서 그는 다음과 같은 세 가지 현존하는 악의 모습을 열거하면서 하나님의 공의를 주장한다. 첫 번째는 형이상학적 악 (metaphysical evil)인데 세계가 만들어 질 때 내재되어진 퇴행성을 의미한다. 두 번째로는 자연악(Natural evil)으로 이것은 세상에 있는 사람들의 고통과 시련을 의미한다. 마지막으로 도덕악(Moral evil)은 자연악이 정당한 형벌이 되도록 만드는 사람들의 죄를 가르킨다. 신정론(Theodicy)은 세상에 존재하는 악과 선한 사람들의 고통에도 불구하고 하나님의 전능하심과 정의를 나타내려고 하는 신학자들과 철학자들의 노력이라고 말할 수 있다. 이러한 면에서 신학에서는 인간의 고통도 보이지 않는 신의 계획의 한 부분임을 말한다. Walter Kern and Jörg Splett, “Theodicy, *Encyclopedia of Theology: The Concise Sacramentum Mundi*, ed. Karl Rahner (New York: The Seabury Press, 1975), 1644-1671 와 Y.K. Kang, “Levinas on Suffering and Solidarity, *Tijdschrift*

의가 없으며 신앙의 이름으로 신성을 구출하려는 이러한 신정론의 시도가 적절한 것인지에 의문을 제기한다. 레비나스는 신학에서 신정론은 형이상학적 최종체(metaphysical finality)로서 유비적으로 사용되었음을 지적한다. 다시 말해 서구 신학은 신정론을 통해 도덕적(혹은 철학적) 논의의 배후에 항상 “신의 섭리 혹은 “신의 계획 에 따라 모든 일이 진행되고 있음을 암암리에 전제하고 있음을 주장한다.<sup>10)</sup> 이러한 견해에 따라, 자비로운 지혜와 절대 선이신 하나님에 의해 추구된 초월적 왕국은 자연과 역사라는 한계 내에서 여러 가지 질곡을 겪을 수밖에 없었고 이러한 과정은 비록 궁극적 선에 도달하기 위한 과정이라 할지라도 매우 고통스러운 것 이었다.<sup>11)</sup> 신학적 이상으로서 초월적 왕국에 도달하기 위해 고통은 이 땅에서 어쩔 수 없이 겪어야 하는 과정이었으며 고통을 신학화함으로써 고통은 이제 더 이상 무의미한 것이 아니라 의미있는 고통으로 변화된다. 더 나아가 세상과 개인이 겪는 고통은 세상에서 절대 선을 실현하거나 증진하기위한 효과적 도구로 이용되었다. 신적인 경륜에서 이루어지는 이 세상의 총체적 고통의 현실은 각 개인의 고통의 삶까지도 침투하여 신의 경륜 안에서 고통은 쉽게 설명되고 이해되었으며 심지어 고통에 자발적으로 참여하도록 권장되기도 하였다. 이러한 고통에 대한 이해는 사람들의 고통이 크던 작던 간에 종극에는 선에 도움을 주며 고통조차도 신의 섭리 안에 있는 선물이라는 믿음을 낳게 되었다.

레비나스는 기독교 전통 신학이 가르치는 이러한 신정론을 통해 이 세

---

*Voor Filosofie* 59(1997/3), 482~504를 참조; 최근 도덕학과 관련된 신정론 논의로 Susan Neiman, *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 2002), 22 참조.

10) 플라톤의 이데아, 칸트의 예지계와 현상계의 구분, 헤겔의 절대정신 등이 이러한 형이상학적 최종체의 다른 이름이라고 말할 수 있다.

11) Emmanuel Levinas, “Useless Suffering,” *Entre Nous: Thinking-of-the-Other* (New York: Columbia University Press), 96.

상에서 고단한 실존 가운데 살아가는 인간의 고통은 “쓸모없는 고통 (Useless Suffering)이 되어버리고 말았다고 진단한다. 레비나스에게 고통은 다른 모든 경험처럼 비록 그것이 우리 의식 가운데 주어진다고 할지라도 우리가 종합할 수 있는 성질의 경험이 아니다. 고통은 칸트식의 초월적 통각(transcendental apperception)<sup>12)</sup>처럼 어떠한 일차나 종합으로 이를 수 없는 성질의 경험이다. 고통은 감각과 같이 주어지는 것으로 고통의 종합이란 있을 수 없다. 다시 말해 고통은 하나의 의미론적 전체성을 가질 수 없다. 고통은 따라서 질서를 전복시키며 그 자체에 항상 동요가 자리하고 있다. 고통의 무규정적이며 철저한 무의미성 때문에 고통을 상황화(contextualize) 할 수 없다. 고통을 상황화 한다는 것은 우리의 시공간 속에 가두어 놓고 언어를 통해 그 의미를 포착하고 개념화한다는 것을 의미한다. 이처럼 고통의 의미를 존재론적으로 범주화하려는 시도를 철저히 부정하면서 레비나스는 고통의 “상상할 수 없는 측면 (unassumability)을 강조한다.<sup>13)</sup> 각 개인의 고통은 철저하게 사적인 영역이며 타인의 고통과 환원불가능하다.<sup>14)</sup> 이러한 고통의 성격 때문에 레비나스는 고통이 초월

12) 칸트는 ‘경험적 통각’(transcendental apperception)과 초월적 통각을 구분했다. 경험적 통각은 일상적인 우리의 의식 안에 일어나는 모든 경험을 말하는 반면에 초월적 통각이란 이러한 모든 경험을 하나로 통합해 주는 기능을 하는 경험으로 이러한 초월적 통각을 통해 주체는 모든 가능한 경험과 사고의 가장 중요한 기반이 되기도 한다.

13) Levinas, *Entre Nous*, 91.

14) 비트겐슈타인은 그의 저서 *Philosophical Investigations*, no.243에서 사적언어의 문제를 제기한다. 이쁨(pain)의 문제를 예로 들면서 그는 이러한 사적 언어가 철저하게 자기 자신에게만 의미 있는 철저하게 사적일(private) 수 있는가라는 것을 탐구한다. 그의 결론은 이러한 언어는 의미와 관련하여 불가능하다는 것이다. 비트겐슈타인이 언어의 사용과 관련하여 사적언어의 불가능성을 논구한다면 레비나스는 실존적인 차원에서 고통은 소통 불가능함을 말한다. 고통은 오직 윤리적인 차원에서 다루어야만 그 의미를 파악할 수 있을 뿐이다. 비트겐슈타인의 사적언어에 대한 논의에 대해서는 A.J. Ayer, “Can There Be a Private Language?”, *Philosophy of Language*, ed. A.P. Martinich (Oxford: Oxford University Press, 1985)와 H.N. Castandeda, “Private Language Problem, *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards (New York: Macmillan, 1967)을 보라.

적 성격을 가진다고 말한다. 고통의 초월성은 “부정적 초월성 (negative transcendence)이다. ‘부정적’이라는 형용사는 고통이 가지는 과다(excess)한 성격을 일컫는다. 레비나스는 고통의 부정성을 다음과 같이 정의한다.

악은 통합할 수 없을 뿐 아니라 통합할 수 없는 것의 비통합성이다. 악은 마치 칸트식의 형식적 통합처럼 아무리 복잡한 정보라도 범주를 통해 정보를 종합할 수 있는 것이 아니다. 악은 예외이다. 악은 그 형식에 있어서 그 잡다성이 바로 악의 사악성(malignancy)을 드러내는 형식이고 이러한 잡다성은 바로 [범주나 오성의 작용에 의해] 자신의 존재가 파악되는 것에 저항한다.<sup>15)</sup>

레비나스는 여기서 그치지 않고 고통으로서의 악이 지닌 현상학적 특성을 제대로 밝혀내지 못한 기독교 신정론을 비판한다. 기독교 신학은 이러한 고통으로서 악이 지닌 철저한 무규정성과 무의미성에 맞서 신정론으로 대응해왔다. 신정론을 통해 인간의 고통을 정당화하고 하나님의 공의로우심을 입증한 것이다. 하지만 역사가 이미 증명하였듯이 아우스비츠(Auschwitz) 이후 모든 신정론은 비도덕적으로 변질되었고 그 효력을 상실하고 말았다. 신정론은 마치 칼 맑스가 ‘종교를 민중의 아편’으로 폄하했듯이 고통당하는 자를 위한 일시적 위안과 도덕적 합리화에 불과하다. 이러한 신정론은 ‘나’로부터 유래하는 일종의 속임수이며 도피일 뿐이다. 고통을 합리화하려는 시도를 통해 타인의 고통은 ‘나’에게 의미 있는 것이 되지만 반대로 고통 받는 자에게는 철저하게 무의미하고 낯선 것으로 다가온다. 레비나스는 이러한 고통의 현상을 분석하면서 악에 존재하는 두 가지 층을 밝혀낸다. 첫째는 고통 받는 당사자에게 현존하는

15) Emmanuel Levinas, *Collected Philosophical Papers*, trans. Alphonso Lingis (Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987), 180.



고통 그 자체가 악의 일차적 요인이라고 할 수 있다면 또 하나는 나(주체)에 의해 타자의 고통을 합리화하는 시도야 말로 더 사악한 악임을 주장한다.<sup>16)</sup> 레비나스는 이 두 번째 악의 개념, 다시 말해 타자의 고통을 합리화하는 악을 가리켜 “모든 비도덕성의 근원(the source of all immorality) 이라고 말한다.<sup>17)</sup>

레비나스는 타인의 고통을 정당화하며 드러나는 고통의 참된 의미의 부재는 고통이 단순히 개인의 정신적이고 육체적인 문제가 아니라 인간 상호간(inter-human relation)의 문제임을 역설적으로 보여준다고 말한다.<sup>18)</sup> 하지만 기독교 신학은 신정론에서 나타나듯이 신의 완전하심과 정의로우심을 위해 타자의 고통을 정당화함으로 타자에 대한 주체의 책임을 망각하여 하였고 결과적으로 악을 배가하는 신학적 오류를 낳고 만 것이다. 레비나스는 이러한 신정론의 유혹을 거부하고 타자윤리를 주창한다. 세상의 악의 문제를 대처하는 유일한 길은 바로 타자에 대한 윤리적 책임을 통해서이다. 바로 타자에 하나님을 만나는 길이 있고 그 타자와의 만남에 무한의 자취가 숨겨져 있는 것이다.

### III. 무한의 자취로서 타자의 얼굴

레비나스에게 타자는 우리가 흔히 주변에서 보는 사회적 소수자들로 나타나는 동시에 그 이상의 초월적 의미를 지니고 있다. 『전체성과 무한』에서 타자의 두 가지 형태의 얼굴에 대해 상당부분을 다루고 있음을 볼 수 있다. 첫 번째로 가난한 사람들, 나그네, 고아, 과부 등의 얼굴이다.

16) Richard A. Cohen, *Ethics, Exegesis, and Philosophy: Interpretation after Levinas* (Cambridge University Press, 2001), 275.

17) Levinas, *Entre Nous*, 99.

18) 앞의 책, 100~101.

두 번째로는 주인의 얼굴 혹은 힘을 가진 상대방의 얼굴임을 알 수 있다. 양자의 얼굴 모두 타자성을 결정하는 비대칭성, 비균등성, 비환원성을 보여주고 있다. 그러면 어떻게 우리는 악한 자의 얼굴과 선한 자의 얼굴의 차이를 구분한단 말인가? 만약 타자가 파괴만을 일삼을 악한이라면 어떻게 할 것인가? 우리가 직면하는 사실은 타자가 항상 고아와 과부와 나그네가 아니라는 것이며 또한 자이는 반대로 이기주의적 쾌락주의자가 아닐 수도 있다는 점은 어떻게 설명해야 한단 말인가? 레비나스는 이러한 문제제기에 대해 고려하지 않는 듯 보인다. 왜냐하면 레비나스는 어떤 특정한 사례에 집중하여 주어진 상황에서 최선의 가치 판단을 하는 상황윤리적 관점에서 자신의 윤리를 주창하는 것이 아니라 윤리학의 근본전제를 세우려고 하기 때문이다. 어떤 이들은 레비나스의 타자에 대한 피할 수 없는 의미를 칸트의 정언명령과 유사하다고 말하지만 레비나스의 타자윤리의 동기가 인간의 이성에서 기인한 것이 아니라 이성의 바깥에서 초월적으로 이성에 침투하는 것임을 고려할 때 훨씬 더 철저하고 종교적임을 알 수 있다.<sup>19)</sup>

레비나스의 타자의 얼굴이 이성의 필연적 당위의 결과물인 정언명령보다 더 종교적이며 철저한 이유는 타자의 얼굴이 다름아닌 무한과 연결되어 있기 때문이다. 레비나스는 그의 철학적 작업을 통하여 끊임없이 무한의 개념은 우리의 인식과 표상을 초월하는 개념이라고 말하고 있다.<sup>20)</sup> 무한이란 “어떠한 능력도 미치지 못하고 어떠한 기반도 더 이상 지탱할 수 없는 변화의 깊이”라고 말한다.<sup>21)</sup> 레비나스의 무한에 대한 이해는 근

19) 칸트와 레비나스의 도덕성에 대한 비교 연구로 Catherine Chalier, *What Ought I to Do? Morality in Kant and Levinas*, tran. Jane Marie Todd (Ithaca: Cornell University Press, 2002)를 참조하라.

20) *Totality and Infinity*, 80~81.

21) Emmanuel Levinas, *Of God who comes to Mind*, trans. Bertina Bergo (Stanford: Stanford University Press, 1998), 66~67.

대 인식론의 창시자라고 할 수 있는 데카르트와 그 맥을 같이하고 있다. 데카르트는 주체가 모든 개념의 근원인지 아닌지를 묻는 질문에서 시작하고 있다. 데카르트의 주체는 그 자체보다 더 크고 완벽한 관념의 근원이 될 수 없다고 결론을 내리는데 그 이유는 결과는 그 원인보다 더 완벽할 수 없기 때문이다. 따라서 데카르트는 주체보다 크고 완벽한 신 개념은 결코 주체로부터 올 수 없다고 말한다. 신 개념은 주체의 능력 밖의 영역이라는 것이다.

따라서 유일하게 남는 것은 신에 대한 관념으로 이것은 내가 스스로 생각할 수 없는 그 지점에서 내가 마지막으로 고려해야할 대상인 것이다. 신의 이름 때문에 피조물인 나는 영원하고 독립적이며, 전지하고, 전능한 실체에 대해 이해할 수 있게 되었다. 하지만 이러한 신의 개념은 너무나 광대하고 완벽한 것이어서 내가 그러한 관념들에 고려하면 할수록 나는 점점 나에게서 그러한 위대한 신의 개념들이 유래된 것이 아님을 깨닫게 된다. 따라서 내가 지금까지 말한 것을 통해 내가 결론을 내릴 수 있는 것은 신이 존재한다는 것이다. 왜냐하면 내가 비록 신의 완벽한 실체개념들을 지니고 있지만 나는 유한한 존재로서 무한한 신의 개념을 지니기 때문이다. 내가 이렇게 유한한 존재로서 무한의 개념을 지닐 수 있는 것은 무한한 어떤 실체가 나에게 이러한 무한의 개념을 심어놓았기 때문이다.<sup>22)</sup>

데카르트는 유한존재로서의 인간은 결코 신의 개념을 생각해 낼 수 없으며 이러한 신의 관념은 틀림없이 외부로부터 연유한 것임에 틀림없다고 말한다. 레비나스에게 주체에 대한 데카르트 해석이 중요한 이유는 데카르트가 초월적 자아의 유아론에 빠지지 않고 무한과의 만남을 시도했다는 데 있다. 더 나아가 이러한 무한과의 만남은 주체를 위협에 빠뜨리

22) Rene Descartes, *The Mediations and Selections from the Principles of Rene Descartes*, trans. John Veitch (LaSalle: Open Court, 1962), 54.

지도 않고 또한 무효화시키지도 않는다. 오히려 무한과의 만남을 통해 주체는 새로운 개념 정립이 가능하게 된다.

레비나스는 데카르트의 하나님 개념을 타자에 대한 자신의 이해로 대체한다. “무한은 절대적 타자이다. 23), “신은 타자이다. 24) 등의 표현에서 볼 수 있듯이 데카르트의 신 이해를 타자 개념으로 대치시킴을 통해 레비나스가 그의 저서 『전체와 무한』에서 자주 언급하는 용어들인 무한, 초월, 외재성, 타자성등의 개념을 보다 용이하게 이해할 수 있다. “무한에 대한 데카르트의 개념은 무한에 대한 존경과 철저한 외재성을 유지하는 존재와의 관계를 나타낸다. 25) 신을 인식론적으로 이해한다는 의미는 끊임없는 인식론적 긴장을 야기 시킨다. 신은 다른 사물이나 사람처럼 쉽게 대상화되지 않기에 주체는 신이라는 대상 이해에 지속적인 한계를 호소한다. 이러한 인식론적 차원에서 발생하는 대상으로서의 신과 신을 인식하는 인식주체로서의 자아 사이에서 인식 대상이 인식 주체를 넘어서는 모순적 상황이 발생하는 것이다. 하지만 레비나스에게 이러한 인식론적 모순은 모순에서 그치지 않는다. 왜냐하면 이러한 인식론적 모순은 인간 주체로 하여금 새로운 욕망을 불러일으키기 때문이다. 26) 외재적으로 주어질 무한에 대한 인식론이 해결해 줄 수 없는 욕망은 주체로 하여금 타자에 대한 책임을 추구하도록 독려한다. 왜냐하면 레비나스에게 있어서 오직 타자에 응답하는 것만이 결국 인간 주체가 하나님을 인식하는 유일한 길이기 때문이다.

레비나스의 신 이해가 주목받는 것은 데카르트, 파스칼, 키에르케가르로 이어지는 기독교 철학자들이 존재론적이며 실존적으로 신을 이해한데

23) Levinas, *Totality and Infinity*, 49.

24) 앞의 책, 211.

25) 앞의 책, 50.

26) 레비나스는 이러한 욕망을 ‘형이상학적 욕망’(metaphysical desire)라고 불렀다.

반해 철저하게 윤리적 차원에서 초월을 이해하고 있다는 것이다. 레비나스는 신을 인간의 인식론적 능력으로 파악할 수 있는 대상으로 보지 않을 뿐 더러 하나의 무한 존재자(an finite being)로 보는 것도 거부한다. 신은 레비나스가 거듭 말하듯이 “존재를 뛰어넘는 분이다. 다시 말해 레비나스에게 있어 신은 이 세상을 넘어 피안의 세계에 존재하는 분이 아니라 “부재의 바로 그 지점(the point of absence)까지도 초월하여 계시는 분이시다.<sup>27)</sup> 우리의 인식과 존재를 뛰어넘는 그 신은 우리 앞에 바로 타자의 얼굴로 그 흔적(trace)을 끊임없이 계시하고 있다.

레비나스는 자신의 철학을 전개함에 있어 도덕적 언어(책임, 대속, 연대성 등)를 즐겨 사용한다. 하지만 그가 도덕적 언어를 사용한다고 도덕적 선택에 관심을 가진 것은 아니다. 칸트의 도덕철학에 있어서 선택은 의식적 주체의 산물인 반면 레비나스가 추구하는 책임이란 타자의 관계 한 복판에 자리하고 있다. 이러한 책임은 내가 의식적으로 그것을 추구하든지 안 하든지 아무 상관없이 나에게 요구되어지는 것이다. 레비나스에게 주체와 관련한 모든 논의는 근본적으로 윤리적이다. 책임이란 주체에게 일어나는 한갓 우연한 사건도 아니요<sup>28)</sup> 타인에 대한 “자애적인 의지와 자연적 사랑의 본능<sup>29)</sup>으로 여겨질 수 있는 것도 아니다. 레비나스의 책임은 보다 근원적인 것으로 책임 그 자체가 주체의 근본적인 개념 가운데 포함되어 있다고 할 수 있다. 다시 말해 주체의식을 가진 인간이면 그 인간은 누구나 다 윤리적으로 책임적인 존재이다. ‘나’라는 주체는 타인에 대해 책임을 지고 있는데 개별 주체로서 나의 존재는 전적으로 타자와의 관계 가운데 얽혀있기 때문이다. 레비나스는 이러한 관계를 일종의 강박관념(obsession)으로 묘사하는데 그 이유는 타자와의 관계가 전적으로

27) *Of God who comes to Mind*, 69.

28) Levinas, *Otherwise than Being*, 114.

29) 앞의 책, 111~112.

나를 지배하기 때문이라고 밝힌다.<sup>30)</sup> 다시 말해 주체는 자기 스스로를 타자에게 노출시킴으로써 존재하게 된다. 개별적 존재로서 ‘나’라는 주체가 이처럼 전적으로 타자에 지배되어있는 주체와 타자 관계의 독특한 성격이 “나는 타자의 볼모(hostage)로 잡혀있다 란<sup>31)</sup> 표현 속에 함축적으로 드러난다. 주체는 나위에 군림하는 타자의 힘을 외면할 수 없기에 오히려 꺾박받는 존재이다. 이러한 레비나스의 주체이해는 기존 서구철학의 인식론과 존재론의 차원에서 보면 매우 생소하고 주체를 해체하려는 급진적인 시도로 까지 비쳐지는 이유도 여기에 있다.

주체를 향해 무한의 책임을 요구하는 타자와의 만남은 그래서 신을 만나는 ‘신적체험’(epiphany)에 비유할 수 있다. 타자의 얼굴이 나에게 나타날 때 이 얼굴은 전적으로 나의 외부에 있는 것이다.<sup>32)</sup> 타자의 얼굴이 나의 의도적인 행위로 이루어지는 지적인 표상작용과는 아무런 관계가 없기에 얼굴이 존재하는 방식은 보여질 수도 없으며 명확히 체험될 수도 없다.

타자가 스스로를 드러내는 방식은 내 안에서 이루어지는 있는 타자의 개념을 초월한다. 이러한 양식은 내가 바라봄으로 하나의 주체를 파악하지도 않고 하나의 형상을 만들기 위해 몇 개의 성질들을 조합하는 것으로 시작되는 것이 아니다. 타자의 얼굴은 매 순간마다 나에게 이러한 모든 조작된 이미지들을 파괴하고 쓸어낸다. 이러한 개념은 다 주체의 도구로서만 존재할 뿐이며 감각 자료의 재료로서만 적절한 것이다.<sup>33)</sup>

30) Emmanuel Levinas, “Langage et proximité, *En decouvrant l' existence avec Husserl et Heidegger*(Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1967), 228-231, 233-234를 보라. 또한 *Otherwise than Being*, 158도 참조.

31) Levinas, *Otherwise than Being*, 158.

32) Levinas, *En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 173.

33) Levinas, *Totality and Infinity*, 50-51.

위의 인용문에서 나타나듯이 레비나스는 계속해서 타자의 얼굴은 우리가 쉽게 주제화하거나 파악할 수 있는 대상이 아니라는 것을 상기시킨다. 타자의 얼굴은 나의 힘에 복속되기를 거부하는 무한한 저항인 동시에 윤리적으로 나에게 명령하는 신의 음성인 것이다.

#### IV. 신학담론으로서 타자윤리의 가능성

레비나스의 하나님은 존재를 뛰어넘는 선(the good)의 개념과 연결되기에 필연적으로 윤리와 떨어져서 생각할 수 없다. 레비나스의 신학을 철학적 신학 혹은 신학적 철학으로 부를 수 있는 이유도 여기에 있다. 레비나스에게 신학의 궁극적 의미인 하나님에 대한 모든 담론은 타자와의 윤리적 만남을 통해 이루어 진다. “신학 과 “윤리 라는 단어는 신과 사람 사이의 상호적 역동성을 묘사하는 학문이기에 이 둘은 레비나스에게 동의어라고 할 수 있다. 레비나스의 타자윤리를 통해 우리는 신학과 철학, 초월과 내재를 아우르는 새로운 접촉점을 얻게 된다. 이런 이유로 초월을 다루는 신학의 과제는 레비나스에게 언제나 중요한 과제였다.

우리는 그동안 신학을 무시해 왔던 지난 날의 과오를 비난받아 마땅하다. 우리는 신학이 다시 회복되어야 한다는 필요성을 주장하지도 않았고 적어도 그 기회조차 만들지 못했음도 비난받아야 한다. 그럼에도 불구하고 신학의 점진적 소생은 초월을 경험한 후에 필연적으로 파생되는 것으로 일차적인 것이다.<sup>34)</sup>

레비나스의 신학은 타자윤리로 나타난다. 레비나스의 신학은 비록 그

[www.kci.go.kr](http://www.kci.go.kr)

34) Levinas, *Of God who comes to Mind*, ix.

가 전통적인 철학의 언어, 즉 존재론적이며 인식론적인 신 담론을 거부하나 한때 미국에서 유행했던 것처럼 신의 ‘죽음의 신학’에 빠지지 않는다. 니체는 『짜라투스트라는 이렇게 말했다』를 통해 도덕적 진리의 외적 원천으로서의 신은 죽었으며 따라서 인간 개인이 스스로 신의 자리에 서야 함을 역설하였다. 물론 레비나스도 니체와 마찬가지로 신성을 타자에 대한 책임을 다루는 윤리적 차원, 즉 인간성(humanity)의 큰 범주 안에 정위시키고 있다. 하지만 동시에 레비나스의 타자는 “구약성서의 전통 속에서 인간 존재는 바로 하나님의 형상 안에 있는 존재임을 깨우쳐 줌으로 그 인간존재가 초월과 잇닿아 있음을 보여주고 있다.<sup>35)</sup> 레비나스에게 하나님의 형상은 따로 떨어진 자율적 인간상 안에서 발견할 수 있는 형상이 아닌 항상 타자와 윤리적으로 연결되어 있는 형상이다. 이러한 주체와 타자의 연결은 앞서 말했던 것처럼 주체가 타자에게 “볼모 로 잡혀있다는 의미인데 주체가 타자에게 볼모로 잡혀있다는 말은 주체가 아무리 발버둥쳐도 타자에 대한 책임에서 벗어날 수 없다는 말로 신의 편재(omnipotence)의 또 다른 윤리적 표현이라고 할 수 있다.<sup>36)</sup>

역설적이지만 이러한 신적 권위에 버금가는 타자의 힘은 바로 철저한 무기력함(powerlessness)에서 나온다. 이러한 타자의 무기력함을 표현하기 위해 레비나스는 성서의 “나그네, 고아, 과부 의 메타포를 사용한다. “초월을 통해 나를 압도하는 타자는 내가 [책임져야 할] 나그네, 과부, 고아이다. <sup>37)</sup> 이러한 사회적 소수자는 모두 결핍이라는 공통된 존재양상을 지니고 있다. 나그네는 친구가 결핍된 자요, 과부는 배우자의 결핍을, 고아는 부모의 결핍을 지니고 있는 자들이다. 타자가 지니는 윤리적 저항은

35) Emmanuel Levinas, *Alterity and transcendence*, trans. M. Smith (New York: Columbia University Press, 1999), 64.

36) *Otherwise than Being*, 5; *Totality and Infinity*, 200.

37) *Totality and Infinity*, 215.



바로 이러한 소수자들이 지니는 육체적 힘의 결핍에서 비롯된다. 레비나스는 하나님을 하나의 존재자로 고려하는 것은 적절하지 않다고 주장하면서 이러한 신의 존재론적 부재의 공간에 타자에 대한 인간의 책임을 정위시킨다. 이러한 타자에 책임을 통해 우리는 신의 자취를 발견하게 되는 것이다. 레비나스에게 하나님의 자취는 타자의 얼굴에서 발견되어지고 타자의 얼굴은 다름 아닌 신의 자취의 현현이다.<sup>38)</sup> 타자의 얼굴에 드러난 신의 자취는 레비나스로 하여금 인간실존의 문제에 대해 등을 돌리거나 어떤 초월적 신비경험으로 이끄는 것이 아니라 바로 고통 가운데 있는 인간 실존과 직면하도록 한다. 앞서 언급했던 것처럼 레비나스가 신정론을 그토록 완강히 거부했던 이유도 신정론은 서구 신학에서 신의 정당화를 위해 타자의 고통을 합리화함으로써 타자에 대한 주체의 책임을 망각하는데 중요한 구실을 했기 때문이었다. 이런 의미에서 레비나스 철학이 지닌 신학적 성격이란 타자에 대한 책임을 통해 신정론의 오류를 극복함과 아울러 타자에 대한 주체의 책임이야말로 다름 아닌 우리가 이 땅에서 무한의 자취를 맞볼 수 있는 유일한 통로임을 주장한다. 결론적으로 레비나스는 자신의 신학을 “신을 향한다는 것은 다름 아닌 타자를 향한 것이다”라고 말함으로써 다시한번 이같은 입장을 확인해 주고 있다.<sup>39)</sup> 레비나스 신학의 중요한 장점 중의 하나는 그가 끊임없이 전통 신학(특히 신정론)에 대한 의심의 해석학(the hermeneutics of suspicions)을 적용하지만 이러한 의심의 해석학이 신의 해체나 신이 죽음으로 이어지는 것이 아니라 윤리라는 회복의 해석학(the hermeneutics of retrieval)을 통해 타자에 대한 윤리적 책임이라는 새로운 차원으로 우리를 인도한다는 점이다.

38) 레비나스의 신과 윤리의 개념에 대한 최근의 연구로 J. Bloechl이 편집한 *The face of the other and the trace of God: Essays on the Philosophy of Emmanuel Levinas* (New York: Fordham University Press, 2000)을 보라.

39) Emmanuel Levinas, “The trace of the other,” in Mark Taylor ed., *Deconstruction in Context* (Chicago: Chicago University Press, 1986), 359.

## V. 나오며

레비나스에 따르면 신정론은 지금까지 타자의 고통을 정당화하는 작업을 통해 주체가 타자에 대한 책임을 망각하도록 했다. 근대철학은 윤리학을 주체 안에 가두어 놓음으로 이성의 광기가 지배하는 20세기의 비극에 대해 어떠한 해답도 해 줄 수 없었다. 레비나스가 윤리학을 주체 밖에 정위(正位)하여 어떠한 상호성(reciprocity)도 거부함으로써 윤리학을 초월적 신의 명령에 대한 응답으로 여기는 것도 바로 서구 철학에서 드러난 전체성의 폭력에 대한 반동이라고 볼 수 있다. 레비나스의 타자윤리는 신정론의 종언을 통해 신의 이름으로 타자의 고통을 정당화하는 어떠한 시도도 거부하며 고통에 대한 해결은 오직 타인에 대한 무한한 책임임을 주장하는 것이다.

물론 타자 윤리를 통해 신학과 철학, 초월과 내재를 아우르려고 하는 레비나스 철학(혹은 신학)은 많은 문제점을 안고 있음을 부인할 수 없다. 과연 레비나스의 윤리가 실천가능한가라는 단순한 물음에서 시작하여 그의 타자를 통한 신이해를 기독교의 신 개념과 동일한 것으로 여길 수 있는가라는 복잡한 신학적 물음에 이르기 까지 그의 사상은 많은 과제를 우리에게 던져준다. 특히 그의 신 이해는 전통 기독교 신학의 입장에서 볼 때 받아들이기 어려운 부분도 있다. 미국의 대표적인 신학자 중의 하나인 윌리엄 제임스(William James)의 기념비적 저작인 『종교경험의 다양성』(Varieties of Religious Experience)이 지나치게 개인적 경험을 강조한 나머지 종교가 지녀야 할 공동체적이며 윤리적인 성격을 간과했다는 비난을 받는다면 레비나스의 신학은 그 어디에도 신에 대한 개인적 체험을 말하고 있지 않는다는 점에서 정 반대의 비판을 면할 수 없다.

레비나스 스스로도 이러한 신 개념과 타자이해를 둘러싼 복잡한 논의

를 미리 염두해 두기라도 한 듯 타자에 대한 주체의 의무는 항상 채워질 수 없으며 항상 잉여(surplus)로 남는다고 말한다.<sup>40)</sup> 이 말은 우리의 타자를 향한 무한한 윤리적 책임 또한 신을 이해하는 결정적이며 궁극적인 수단이 될 수 없음을 이르는 말이다. 타자의 필요를 완전히 충족시킨다는 것은 불가능한 일이기 때문이다.

레비나스는 이런 실천적 아포리아(난제)의 문제를 고려하면서 자신의 타자이론을 발전시켰다. 이는 비록 그의 사상이 실천적으로 완전히 실현될 수 없다 할지라도 세상의 어찌할 수 없는 악과 부조리의 문제를 다룰 수 있는 유일한 해법은 윤리적인 책임을 통해서임을 체험했기 때문이다. 타자에 대한 무한한 책임을 통한 신의 자취로서만 주어지는 하나님과의 만남은 ‘지금은 거울로 보는 것 같이 희미하나 그 때에는 얼굴과 얼굴을 대하여’ 온전히 보게 될 것이기 때문이다.<sup>41)</sup>

---

40) Emmanuel Levinas, *Basic Philosophical Writings* (Bloomington: Indiana University Press, 1996), 17.

41) 고린도전서 13장 12절.

## 참고문헌

### 임마누엘 레비나스 작품

- Levinas, Emmanuel. *Alterity and Transcendence* (New York: Columbia University Press), 1999.
- \_\_\_\_\_. *Basic Philosophical Writings* (Bloomington: Indiana University Press), 1996.
- \_\_\_\_\_. *Collected Philosophical Papers* (Dordrecht: Martinus Nijhoff), 1987.
- \_\_\_\_\_. *En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin), 1967.
- \_\_\_\_\_. *Entre Nous: On Thinking-of-the-Other* (New York: Columbia University Press), 1998.
- \_\_\_\_\_. *God, Death, and Time* (Stanford: Stanford University Press), 2000.
- \_\_\_\_\_. *Of God Who Comes to Mind* (Stanford: Stanford University Press), 1998.
- \_\_\_\_\_. *Otherwise than Being or beyond Essence* (Pittsburgh: Duquesne University Press), 1998.
- \_\_\_\_\_. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority* (Pittsburgh: Duquesne University Press), 1969.
- \_\_\_\_\_. *God, Death, and Time* (Stanford: Stanford University Press), 2000.

### 기타문헌

- Ayer, A.J. "Can There Be a Private Language?". *Philosophy of Language*. ed. A.P. Martinich (Oxford: Oxford University Press), 1985.
- Castandeda, H.N. "Private Language Problem. *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards (New York: Macmillan), 1967.
- Chalier, Catherine. *What Ought I to Do? Morality in Kant and Levinas* (Ithaca: Cornell University Press), 2002.
- Cohen, Richard. *Ethics, Exegesis, and Philosophy: Interpretation after Levinas* (Cambridge University Press), 2001.

- Descartes, Rene. *The Meditations and Selections from the Principles of Rene Descartes* (LaSalle: Open Court), 1962.
- Marion, Jean-Luc. *Ph nom nologie et th ologie* (Paris: Criterion), 1992.
- Neiman, Susan. *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy* (Princeton: Princeton University Press), 2002.
- Kang, Y. K. "Levinas on Suffering and Solidarity. *Tijdschrift Voor Filosofie* 59(1997/3), 482~504.
- Kern, Walter. "Theodicy. *Encyclopedia of Theology: The Concise Sacramentum Mundi*, ed. Karl Rahner (New York: The Seabury Press), 1975.
- Taylor, Mark. ed. *Deconstruction in Context* (Chicago: Chicago University Press), 1986.

논문접수일: 2008. 10. 30

심사개시일: 2008. 11. 12

심사완료일: 2008. 11. 22