

기독교사회윤리로서 책임윤리에 대한 성찰

박원빈(송실대학교 강사)

- I. 들어가며
- II. 누가 기독교지식인인가?
- III. 책임의 윤리를 향하여
- IV. 책임을 넘어 자기 비움으로
- V. 나오며

• ABSTRACT •

What is responsibility in an ethical sense? What does it mean that Christian should be responsible? This article aims at evaluating ethic of responsibility as Christian social ethics in the Korean context. For this task, I explore the concept of responsibility by bridging Emmanuel Levinas's ethic of the Other. According to Levinas, responsibility is the very nature of subjectivity. He asserts that "I" am responsible for the other because "my" being as an individualized subject is perfectly bonded with my relation to the other. Levinas describes this relationship as obsession, since it totally controls the I. This is what is meant by Levinas's famous phrase, "I am a hostage" of the other. The subject is persecuted because it cannot avoid the Other's sovereignty over the I. It is an abandonment of subjectivity in a radical way.

Ethic of the other and responsibility can be equally translated into the doctrine of Kenosis. Jesus' self-gift to the other and for the other is his ethical representation of Levinas's famous slogan, "Here am I." This total responsibility for the other as employed in the cross, makes the cross the central component of Jesus' story. Jesus is the representative being for the other until death, a death that takes the sin and the punishment of the other and expiates it. The cross is then a revelation of the glory of the Infinite in Jesus. In this manner, Levinas has given us another language to express the expiatory death of Jesus in a manner which can also honor other substitutional selves who were obsessed for and by the other.

As Jesus has shown to us what responsibility is for the other, Levinas awakens us that we have an infinite responsibility for the other. Notwithstanding, it is not an easy task to do this ethic. However, when we humbly confess that we are so weak to execute ethic of the other, grace of God pours his strength. This is why R. Niebhuhr defines Christian ethic as "impossible possibility."

Key Words : Responsibility, ethic of the other, intellectuals, social ethics, Levinas, Niebuhr

I. 들어가며

본 논문은 한국적 맥락에서 지식사회의 위상을 기독교 신학적 입장에서 고찰해 보고 전체 한국 지식사회 속에서 기독교 사회윤리의 나아가야 할 바를 모색하는 논문이다. 지식인을 뜻하는 인텔리겐치아(intelligentsia)란 말은 19세기 후반 계몽주의가 꽃을 피우는 시기에 짜르체제 속에 있던 러시아에서 서유럽식의 자본주의를 열망하는 일군의 진보적 사상가들을 일컫는 말이었다.¹⁾ 오늘날 지식인을 어떻게 정의하느냐의 문제는 그리 쉽지 않은 문제이다. 노암 촘스키는 지식인의 정의에 초점을 맞추기 보다는 지식인의 책임성에 주목한다. 참된 지식인은 진실을 말할 책임이 있다는 것이다. 촘스키가 말하는 ‘진실’이란 물론 정치적 좌우이념에 경도되지 않는 객관적 판단을 할 수 있는 정치적 판단 능력을 말하는 것이다.²⁾ 그는 특히 1970년대부터 90년대 초에 이르기까지 주로 미국이 신자유주의적 질서를 확대하는 과정 속에 드러난 미국의 국민만을 위한 일방적 정책들에 대해 매우 신랄한 비판을 서슴지 않았다. 촘스키에게 있어 ‘진실’이란 개념이 다분히 정치적 성격을 띠고 있다면 기독교지식인은 이 땅에 기독교의 복음에 입각한 하나님 나라 건설을 위해 책임을 진 존재들이다. 따라서 기독교지식인은 오늘날 우리의 현실적인 모순들을 직시하는 동시에 이러한 모순을 복음의 진리의 빛에 입각하여 변혁하고 그러한 삶을 살아내는 능력을 소유한 사람을 기독교지식인이라고 할 것이다.

한국사회에서 지식인이라 함은 매우 다양한 사회적 함의와 의미 층위를 담고 있는 단어라고 할 수 있다. 한국역사의 간난(艱難) 속에 지식인은 항상 민족의 행로를 밝혀주는 등대였다. 14세기 고려말엽에 불교가 더 이

1) 에드워드 사이드 저, 전신욱 외 역, 『권력과 지성인』(서울: 도서출판 창, 1994), 16 참조.

2) 노암 촘스키 저, 강주현 역, 『지식인의 책무』(서울: 황소걸음, 2005), 15 참조.

상 사회를 정화시키고 종교적 가르침을 통해 대중들을 인도할 영적 산소로서의 기능을 상실하게 되자 고려말엽의 지식인들은 남송(南宋)의 지식인들에 의해 새로운 유교, 즉 성리학(性理學)을 통해 국가를 재건할 꿈을 꾸게 되고 이들의 사상적 분투가 조선이라는 새로운 국가를 창설하는 밑거름이 된다. 조선 500년의 역사 속에서 성리학은 본산지인 중국에서 보다 꽃을 피우고 융성하게 되었지만 그 성리학도 19세기 변화하는 국제정세와 열강의 탐바구니에서 국가의 안녕과 백성들에게 변화하는 세계를 해석해 줄 수 있는 세계관적 틀을 제공하기에는 너무나 역부족이었다.³⁾ 이 시기에 조선 말엽의 지식인들은 서구에서 전래된 기독교에 눈을 뜨고 열광하게 된다. 물론 19세기 말엽의 기독교는 주로 개신교를 지칭하지만 이보다 약 200년이 앞선 시기에 조선 중기 실학자들은 이미 서학(西學)이라는 이름으로 가톨릭을 접했으니 이것이 한국의 지식인들이 기독교를 만나게 되는 최초의 사건이라고 할 수 있다. 서학, 즉 천주교가 조상제사와 당시 쇠국정책과 맞물려 흑독한 시련을 통해 정착할 수 있었다면 이보다 뒤늦게 선교사들을 통해 전래된 개신교는 가톨릭보다 훨씬 연착륙의 과정을 통해 지식인 사회에 뿌리를 내리게 된다. 근대교육, 남녀평등, 계급타파 등을 가르친 기독교의 영향력은 한국 근대사의 발전과정에서 지금도 매우 중요한 연구주제중의 하나이다.

이처럼 지식인과 기독교는 한국의 근대화 과정 속에서 중추적인 역할을 감당하였지만 해방과 더불어 지난 50년간 한국의 지식인 사회에서의 기독교 지성인의 역할은 매우 축소되거나 위축되었다고 말할 수 있다. 분단이후 한국사회의 침예한 이념대립 속에서 기독교지성인은 자의반 타의반으로 보수지식인이라는 커다란 층위에 재편되어 내려오면서 최근 들어

3) 김문식은 조선후기의 지식인을 17세기 이후 서울을 중심으로 한 수도권에 거주하며 외국에 관한 정보를 접할 수 있었던 사대부 이상의 식자층을 의미한다고 정의한다. 보다 자세한 논의는 김문식, 『조선후기 지식인의 대외인식』(서울: 새문사, 2009), 28~32 참조.

기독교하면 보수우파라는 등식의 성립할 정도의 개념화가 진행되고 있지 않나하는 의구심이 들 정도이다. 이는 상당수의 언론매체에서 조장한 측면도 없지 않지만 시대를 말씀으로 분별해내는 예언자적 영성을 상실하고 정치권력을 지향하는 소수의 기독교지식인들을 통해 이러한 부정적인 이미지가 강화되기도 하였다. 좌우대립이 한국사회처럼 첨예한 사회에서 기독교지식인들은 예수의 말씀처럼 “뱀처럼 지혜롭고 비둘기처럼 순결”할 필요가 있다. 시대를 말씀으로 냉철하게 분석함과 동시에 성서의 정신을 우리의 사회 속에 다시 편만케 하는 것이 기독교지식인의 이 시대에 부여된 사명이요 책임이기 때문이다. 이 논문은 이러한 개략적인 한국사회에서 기독교 지식인의 위상진단을 통해 보다 바람직한 기독교지식인의 책임을 통한 기독교 사회윤리의 나가야할 방향을 모색하고자 한다. 한국기독교지식인은 첨예한 한국사회 지식인들의 좌우대립 속에서 좌로도 우로도 치우치지 않는 하나님의 부르심에 응답하는 기독교적 책임의 윤리를 통해 지성사회의 새로운 등불이 되어야 할 시대적 사명을 안고 있다.

II. 누가 기독교지식인인가?

현대 정보사회에서 지식은 매우 중요한 위치를 차지한다. 또한 이러한 지식과 정보를 다스리고 활용하며 심지어 조작하는 사람들이야 말로 현대적 의미에서 지식인들이며 보다 집단적으로 표현하여 기술관료집단(technocrat)이라고 말할 수 있다. 현대테크노크라트들은 기업, 국가기관, 정당, 각종 기관 등에 흡수되어 여러 가지 형태로 자신에게 주어진 지식과 정보를 속한 집단의 이익을 위해 확대 재생산하고 있다. 어떤 의미에서 현대 지식인들은 중세적 의미의 보편학에 달인인 박사(doctor)라는 명칭과는 매우 다른 자신들의 전문분야에 매몰된 보편세계와는 단절된 전문

직업주의에 빠진 좁은 의미의 전문인(specialist)라고 말하는 것이 좋을 것이다.⁴⁾ 학문의 전당인 대학사회에서도 이런 지식의 축소지향주의가 더없이 가속화되고 있다. 특히 1990년대부터 불기 시작한 대학의 취업위주의 교육은 오늘날 대학교육을 입시학원으로 전락시킨 느낌마저 든다. 진리의 전당인 대학은 더 이상 진리를 탐구하는 곳이 아니라 이기적 욕망을 충족시키기 위한 자격증을 획득하는 이수라장으로 변모하고 말았다. 김종인은 『한국의 대학과 지식인은 왜 몰락하는가?』에서 이러한 이수라장에서 일하는 대학지식인들의 상황을 다음과 같이 자조적으로 말한다. “자본주의에서 지식인은 전문 노동자다. 자신의 노동을 팔아서 생계를 유지하는 사람이다. 자본주의에서 지식인은 더 이상 주체적인 인간이 아니다. 가장 수동적인 인간이다”라고 진단한다.⁵⁾

일반적인 의미에서 지성인들이란 근대이후에 발전한 비판이성(critical reason)을 통해 사회의 여러 부조리와 모순들을 날카롭게 지적하는 역할을 하는 사람들이다. 에드워드 사이드(Edward Said)는 지식인들이 권력과 타협하게 될 때 앞서 말한 테크노크라트처럼 집단의 이데올로기를 강화하는데 철저히 복무하게 되지만 비판적 지식인들은 특정집단에 흡수되기를 거부하면서 보다 보편적인 이념과 가치를 위해 때론 논증하고 투쟁하는 사람들이야말로 진정한 의미의 지식인들이라고 말한다.⁶⁾

앞서 언급한 초스키나 사이드 모두 지식인의 참된 역할을 거대권력과 도구적 이성주의에 입각한 관료화된 현대사회에 맞서 진실과 비판이성에 기초한 사회적 약자를 향한 지식인의 책임을 다하는 사람이 진정한 지식인이다. 하지만 이러한 지식인이 현실세계에서 얼마나 있을지 의문이다. 서구 지식인들의 대부분은 정치권력 앞에서 매우 이중적인 모습을 보여

4) 사이드, 앞의 책, 132~133.

5) 김종인, 『한국의 대학과 지식인은 왜 몰락하는가?』(서울: 집문당, 2004), 44.

6) 사이드, 앞의 책, 44.

왔음을 역사 속에서 목격했기 때문이다.⁷⁾

서구철학에서 지성인의 참된 모델은 소크라테스라고 할 수 있다. 아테네의 청년들에게 ‘불온한 사상’을 주입시킨다는 죄목으로 사형에 처해졌던 소크라테스는 그의 제자와 절친한 친구, 크리톤(Criton)의 적극적인 구명운동을 통한 망명기회마저 포기하고 스스로 죽음을 택한다. 소크라테스가 자신의 생명을 대가로 치르고서라도 지키고자 했던 것은 바로 앎과 지식이 하나 되는 지행합일(知行合一)의 삶이었다.⁸⁾ 옳고 그름을 판단하는 윤리적 가치와 눈앞의 이익을 놓고 고민할 때 대부분의 사람들은 윤리적 가치를 수호하며 지키는 것이 올바른 일이라고 말한다. 하지만 현실 속에서 가치보다는 자신의 이익을 위해 판단하고 이를 위해보다 큰 윤리적 가치와 신념까지도 쉽게 저버리는 것을 종종 목격하게 된다. 하물며 자신의 이익뿐만 아니라 생명이 달려있는 문제 앞에서도 의연함을 잃지 않고 자신의 윤리적 가치를 지키고자 목숨까지 버리는 모습은 서구 지성사에서 지성인의 모습은 이러해야만 한다는 본보기라고 할 수 있다.

하지만 소크라테스 이후 서구 철학에서 이러한 앎과 지식이 일치하는 지성인을 찾기란 쉬운 일이 아니었다. 근대철학의 아버지라고 하는 르네 데카르트(René Descartes)는 당시 중세 가톨릭교회의 가르침에 반대해 지동설을 주장한 갈릴레오의 지동설을 적극적으로 지지 하였지만 또한 국가 권력을 능가하는 교회의 권위가 두려워 지성인의 책무를 저버리는 모습을 보여주고 있다. 그는 자신의 친구에게 보낸 편지에서 이렇게 말한다. “이 여섯 가지 성찰에는 물리학에 관한 나의 모든 근본적인 견해가 들어 있다네. 하지만 남에게는 발설하지 말게나.”⁹⁾ 데카르트뿐만 아니라 20세기 철

7) 폴 존슨 저, 윤철희 역, 『지식인의 두 얼굴: 위대한 명성 뒤에 가려진 지식인의 이중성』(서울: 을유문화사, 2004) 참조.

8) 소크라테스 재판에 대한 플라톤의 설명은 Plato, “Apology,” in *Great Dialogues of Plato*, Eric H. Warmington and Philip G. Rouse, eds. (New York: New American Library, 1956) 참조.

학사에서 가장 영향력 있는 철학자라고 일컫는 마르틴 하이데거(Martin Heidegger)도 사정은 마찬가지다. 사상적 탁월함에도 불구하고 하이데거는 제2차 세계대전 중에 나치에 협력하면서 베를린 대학의 총장으로 취임까지 하게 된다.¹⁰⁾

이처럼 지식인들은 진실만을 말해야 하고 권력과 타협하지 않아야 하는 이성의 준엄한 요청에도 불구하고 현실적으로 권력과 야합하거나 혹은 권력 앞에 무기력한 모습을 보여준다. 하지만 이러한 현상은 비단 지식인들만의 문제는 아닐 것이다. 오히려 이러한 양면성은 인간 실존이 지닌 이중적인 연약성을 드러내는 동시에 바로 이러한 실존적인 딜레마 가운데 기독교 윤리의 가능성을 발견하게 된다. 그것은 우리가 비록 윤리적으로 옳은 이성적 판단을 할 수 있는 존재라 할지라도 이성적 판단, 그 자체가 바른 윤리적 행위를 실천할 수 있는 능력까지 담보하지 않는다는 것을 겸손히 인정하고 고백할 때 이루어지는 은총의 윤리(ethic of grace)를 통해서 가능하다. 이러한 은총의 윤리야말로 인간의 연약한 힘으로는 참된 진리를 행할 수 있는 능력이 없음을 겸손히 고백하며 오직 위로부터 오시는 힘으로 할 수 있다는 고백적 진리위에서 이루어지는 것이다. 이러한 은혜윤리의 기본법칙을 발견한 라이홀드 니버(R. Niebuhr)는 기독교 윤리의 독특한 성격을 “불가능의 가능성”(an impossible possibility)이라고 말했다.¹¹⁾ 따라서 기독교 지식인은 하나님께서 인간에게 부여한 소중한 선물 중의 하나인 이성을 통해 날카로운 현실분석을 행함과 동시에 좌로나 우로도 치우치지 않는 윤리적 판단을 할 수 있어야 한다. 동시에 이러한

9) René Descartes, *Essential Works of Descartes* (New York: Bantam Books, 1966), X 참조.

10) 하이데거의 정치적 행보와 이에 따른 비판적 시각을 살펴보면 박원빈, 「에마뉼 레비나스의 타자윤리: 마르틴 하이데거와 다르게 사유하기」, 『철학』 95, 2008, 173~198 참조.

11) Reinhold Niebuhr, *An Interpretation of Christian Ethics* (New York: Harper & Brothers, 1935), 117 참조.

이성적 판단만으로는 온전히 윤리적 실천에 이를 수 없다는 자신의 연약함을 고백하며 위로부터 오시는 힘을 갈망하는 사람이야말로 기독교지식인이라고 할 수 있을 것이다. 교회사 속에서 수많은 기독교지성인들이 바로 이러한 지성과 영성을 겸비할 때 교회와 사회는 새로운 변혁과 갱신을 거듭했음을 확인할 때 오늘날 기독교지성에게 주어진 책임이 그 어느 때보다 무겁다고 할 수 있다.

III. 책임의 윤리를 향하여

인간은 얼마만큼 도덕적 존재인가? 인간은 또한 이성을 통해 얼마나 도덕적인 판단을 할 수 있을 것인가? 개인의 이익과 가치가 충돌할 때 윤리적 행위자(ethical agent)로서의 인간은 자신의 이익에 상충되는 한이 있더라도 보편적인 가치를 추구할 수 있을 것인가? 현실 속에서 이러한 질문에 자신 있게 대답할 수 있는 사람을 찾기란 그리 쉬운 일이 아닐 것이다. 이것은 기독교지식인에게도 쉽지 않은 실존적 결단을 요구하기 때문이다. 따라서 앞서 니버의 예에서처럼 자신의 불완전성과 연약함을 충분히 인식하고 하나님의 구원을 경험한 지식인들은 위로부터 내려오는 은혜를 통해 자신의 한계를 뛰어넘는 타인에 대한 사랑과 책임을 지향해야 한다.

우리가 타인에 대해 책임적 존재로 살아가야 함이 나에게서 연원된 것이 아니라 위로부터 내리는 은혜를 통해 가능함을 철학적으로 논구한 이는 유대교 철학자인 에마누엘 레비나스(Emmanuel Levinas)이다. 레비나스는 인간주체는 인식론적으로 이성을 통하여 자신의 정체성을 파악하는 것이 아니라 바로 타자와의 윤리적 관계를 통해서 내가 누구인지를 파악한다고 말한다.¹²⁾ 주체가 지닌 이러한 근본적인 타자와의 관계성은 주체

가 타자를 향해 무엇을 해야만 하는 책임과 의무로 나타난다. 주체에게 부여된 책임과 의무란 긍정적이며 자율적인 의무가 아니라 매우 '수동적'인 의무이다. 아드리안 페퍼작(Adrian Peperzak)은 이러한 주체의 수동성은 나의 의지와 동의와는 아무런 상관이 없이 우리에게 이미 주어져 있음을 강조한다. 이러한 수동성은 태만, 무관심, 반도덕주의와 연관한 수동성이 아니라 초월적인 타자가 우리에게 타자에 대해 책임질 것을 요구하는 신적 명령이기에 수동성이라고 부를 수 있는 것이다.¹³⁾

레비나스의 윤리적 담론에서 레비나스는 물론 윤리적 언어를 선택하지만 그의 윤리적 언어가 도덕적 선택의 문제에 관심을 두고 진행되는 것은 아니다. 칸트에게 있어 도덕적 선택은 의식하는 주체에 의해 만들어진 도덕적 선택인 반면에 레비나스는 타자와의 관계를 중심으로 하여 책임성을 강조한다. 그리고 이러한 윤리적 책임은 의식적 사고에 의해 받아들여지고 거부되어 질 수 있는 성질의 것이 아니다. 레비나스에게 주체의 모든 행위는 근본적으로 윤리적이라고 할 수 있다. 책임은 주체에게 부여된 우연적인 사건도 아니요¹⁴⁾ “본능적 자애나 사랑에 기초한 이타성”으로 이해되어져서도 안 된다.¹⁵⁾ 레비나스의 책임은 책임 자체가 주체의 근본적 성격이라는 데에서 더욱 원초적인 성격을 띄고 있다. 레비나스에게 있어 '나'는 타자에 대한 전적인 책임을 질 수 밖에 없는데 그 이유는 개별화된 존재로서 '나'라는 존재는 완전하게 타자와의 관계 속에 묶여 있기 때문이다 고 주장한다. 레비나스가 말하는 타자와의 관계는 타자와의 관계가 나

12) Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being or beyond Essence* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1998), x-xlvi.

13) Adriaan Peperzak, *Beyond: The Philosophy of Emmanuel Levinas* (Evanston: Northwestern University Press, 1997), 76.

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

15) 앞의 책, 111~112.

를 전적으로 지배한다는 점에서 보면 일종의 강박관념(obsession)이라고 할 수 있다.¹⁶⁾ 다른 말로 하면 주체는 오직 타자와의 만남을 통해 자신의 존재의미를 획득하게 된다는 의미이다. ‘나는 타자에 책임이 있고 개별존재로서 또한 의식하는 주체로서의 나의 존재는 타자와의 관계에 달려있다. 이것이 레비나스가 말하는 “나는 타자에 불모로 잡혀있다”라는 말의 의미이다.¹⁷⁾ 주체는 타자의 출현을 통해 나의 모든 힘을 포기하기에 어떤 면에서는 타자에 의해 꺾박받는 존재이다. 주체는 이렇게 급진적인 방식으로 자신의 주체성을 포기하게 된다.

주체는 타자의 출현을 통해 존재하게 된다. 따라서 주체는 “동일성 안에 있는 타자”로 규정지을 수 있다.¹⁸⁾ 주체는 자신을 위해 존재하기 보다는 타자를 위해 존재한다. 주체는 타자와 연결되어 있으며 타자의 선행과 악행에 책임이 있다. 따라서 나의 책임은 타자가 나를 향해 폭력을 행사할 수 있다는 사실을 받아들이는데 까지 미치게 된다. 주체의 주체성이란 나의 뺨을 치는 자에게 다른 뺨을 돌려댈 수 있는, 극단적 모욕을 표출하는 상황에서도 타인에 대한 책임을 포기하지 않는 책임을 말한다.¹⁹⁾ 레비나스가 책임을 묘사하는 부분은 이사야 53장에서 그려진 ‘고난당하는 하나님의 종’을 연상케 한다.

5절 그가 찢림은 우리의 허물 때문이요 그가 상함은 우리의 죄악 때문이라 그가 징계를 받으므로 우리는 평화를 누리고 그가 채찍에 맞으므로 우리는 나음을 받았도다.

16) Emmanuel Levinas, “Langage et proximité” in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1967), 228~231, 233~234; 또한 *Otherwise than Being*, 158.

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

18) 앞의 책, 111.

19) 앞의 책.

6절 우리는 다 양같이서 그릇 행하여 각기 제 길로 갔거늘 여호와께서는 우리 모두의 죄악을 그에게 담당시키셨도다.

이사야 53장에서 타인의 죄를 감당하기 위해 자신이 전적으로 책임을 지는 여호와의 종의 모습을 감동적으로 묘사하고 있다. 레비나스는 이사야에서 보인 여호와의 종의 모습이 단지 성서에 나타난 신적 책임(divine responsibility)에서 끝나는 것이 아니라 타자에 대한 인간의 책임(human responsibility)로 이어져야 함을 역설(力說)하는 것이다. 인간이 저야 할 타자에 대한 책임이란 도움을 요청하는 타자의 음성을 외면하는 것이 아니라 “내가 여기 있습니다.”라고 응답하는 것이다. 이러한 응답은 내가 이것을 주면 무엇을 받을 수 있다는 경제적 보상원리에 따른 사고론 도무지 불가능한 것이다. 이것은 오직 타자로부터 타자를 위해 내가 가진 어떠한 권리와 힘도 행사하지 않을 것과 나와는 아무런 상관이 없는 타자의 상처와 죄에 따른 고통까지도 모두 내가 지겠다는 급진적인 결단을 의미한다.²⁰⁾ 이러한 타자에 대한 철저한 책임은 레비나스가 토스토에프스키의 소설 『카라마조프의 형제들』에서 그토록 자주 언급한 “우리 각 사람이 모든 사람 앞에 죄인이다. 특히 내가 다른 사람들 보다 더 큰 죄인이다”라는 구절을 떠올리게 한다.²¹⁾

타자를 위한 책임은 주체가 선택할 수 있는 성실의 것이 아니다. 오히려 책임은 주체의 출현보다 먼저 일어나는 것이다.²²⁾ 따라서 책임은 나의 자유와 나의 선택에 앞선 것이다. 타인의 시선에서 주체에게 부여된 타인에 대한 책임을 인식할 수 있게 된다. 타자는 얼굴을 가지고 있으며 타자

20) 앞의 책, 117~118.

21) 앞의 책, 146.

22) Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969), 245.

의 “시선은 얼굴에 나타나는 신적 현현이다.”²³⁾ 무한의 현현으로서 타자는 “궁극적 사건”인 것이다.²⁴⁾ 따라서 레비나스에게 타자를 향한 윤리적 실천은 바로 하나님을 만나는 유일한 길이요, 이 땅에서 신성을 체험하는 통로이기도 하다.

IV. 책임을 넘어 자기 비움으로

타자에 대한 단순한 사회적 책임을 넘어 타인을 위해 자신을 대신 희생하는 데에까지 나아가는 것은 자신의 이기적 욕망을 철저히 비우기 전에는 불가능하다고 할 것이다. 레비나스는 타자윤리를 통해 철학사에도 누구도 말하지 않았고 아니 말할 수도 없었던 새로운 영역의 윤리로 나아가려고 한다. 이러한 새로움 때문에 레비나스는 철학계의 이단아로 불릴 뿐만 아니라 철학이 아닌 신학이라는 폄하까지 받게 된다. 이기적 주체성에 기초한 서구 철학의 전체주의적 철학에 반대하면서 존재를 뛰어넘어 타자에 대한 무한한 책임의 윤리를 강조하는 레비나스의 공헌은 바로 유대교의 전통 속에 내려온 윤리적 실천개념과 철학의 무한 개념을 연결시킨 것이라고 말할 수 있다. 이러한 연결은 바로 신학자 데이빗 트레이시(David Tracy)가 평한 것처럼 “신비적이며 예언적인”(mystical-prophetic) 연결이라고 할 수 있다.²⁵⁾ 무한의 개념이 신비적 연결점을 구성하는 반면에 타자를 위한 책임은 “내가 여기 있습니다.” 라는 구절로 대표되는 타자를 위한 책임으로 드러나는 사회와 백성의 죄를 대신 짊어지고 나아가는

23) 앞의 책, 75.

24) Robert Bernasconi, ed. *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other* (London: Routledge, 1988), 168.

25) David Tracy, “God, Dialogue, and Solidarity: A Theologian’s Refrain,” *Christian Century* 107, October (1990), 904.

예언자적 삶을 가리킨다. 이러한 연결점을 정확히 언어로 묘사하는 데에는 한계가 따른다. 무한에 관한 언어는 결코 객관적이며 최종적일 수가 없기 때문이다. 무한은 일단 언어로 일단 표현되고 나면 그 순간 그 언어는 사유에 의해 관리를 받고 조작받게 되어 있다.

무한이 언어로 표현 불가능성 때문에 무한은 인식되어질 수 없다. 레비나스는 이러한 무한을 그 흔적(trace)만이라도 인식할 수 있는 장소는 바로 주체가 타자를 위해 자신을 포기하며 무한한 책임을 지는 윤리적 행위가 이루어지는 장소임을 강조한다. 레비나스의 이러한 책임의 성격은 기독교 신학과도 상호 소통 가능함을 열어주고 있다. 그 이유는 바로 인간에 대한 무한한 책임을 위해 자신을 스스로 타자(인간)를 위해 내어주신 하나님의 케노시스적인 사랑(the Kenotic Love) 때문이다. 윤리는 나의 이기적 본성을 뛰어넘어 타자의 얼굴을 통해 무한의 흔적을 가르쳐 준다. 이런 면에서 본다면 하늘나라 담론(the kingdom of heaven)을 포함해서 기독교 식인의 담론은 철저히 윤리적일 필요가 있다.²⁶⁾ 레비나스에게 윤리학의 과제란 모든 형태의 전체성적 사고로부터 분리된 타자에 대한 주체의 무한한 책임을 윤리학을 통해 새롭게 증명하는 일이었다. 윤리학은 타자의 얼굴에 나타난 신의 현현(epiphany)에 의해 야기된 담론이다.²⁷⁾ 레비나스에게 윤리학은 하나의 주체가 아니다. 윤리는 “모든 질문에 앞서서 즉각성”(an immediacy antecedent to questions)으로 영원히 남아있는 담론이며 무한이 존재에로 나오되기를 거부하는 신성한 영역이다.²⁸⁾ 따라서 윤리는 궁극적으로 “사랑의 일이며 사랑의 지혜”(wisdom of love at the service of love)인 것이다.²⁹⁾

26) Levinas, *Otherwise than Being*, 183.

27) Levinas, *Totality and Infinity*, 213.

28) Levinas, *Otherwise than Being*, 157.

29) 앞의 책, 162.

레비나스의 책임의 윤리는 일반적 의미에서 윤리적 상호성을 요구(a reciprocal demand)하지 않는다. 주체에게 부여된 타자를 향한 책임이 극단적 수동성으로 나타날 수밖에 없는 이유는 주체에 주어진 타자에 대한 무한한 책임을 극적으로 표현하기 위함이다. 나 외에 어느 누구도 타자를 위한 책임을 대신할 수 없다. 내가 짊어질 타자에 대한 책임은 이런 면에서 매우 종교적이며 실존적이라고까지 할 수 있다. 이러한 일방통행적 수동성을 통해 역설적으로 주체와 타자를 연결해 주는 동시에 타자와 함께 즐길 수 있는 연대성의 자리를 마련해 준다. “다른 사람을 위한 수동성은 타인의 고통을 체험하는 고통의 가능성이며 상처받기 쉬운 수용성인 동시에 자기 자신을 이러한 고통 가운데 노출시키는 인간적 구체성(corporeality)이다.”³⁰⁾ 따라서 이러한 수동성은 십자가에서 자기를 부인하신 예수 그리스도의 모습에서 보이는 것처럼 철저한 자기 비움(self-emptying)을 통해서 가능한 일이다. 그리고 이러한 자기부인에 이르는 수동성은 타자와 함께 즐길 수 있는 즉각성을 새롭게 열어준다.³¹⁾

30) 앞의 책, 51.

31) 무엇이 주체로 하여금 자기 자신의 즐거움보다 타인의 즐거움을 더욱 갈망하도록 하는 것일까? 레비나스에게 주체는 본래 놀 수 있는(enjoyable) 존재이다. 레비나스는 주체에 뿌리를 내리고 있는 의식의 가장 근본적 조건을 바로 ‘즐김’(enjoyment)이라고 불렀다. 인간존재는 본래적으로 즐거움을 추구한다. 이러한 즐거움은 생의 가장 기본적 양태 가운데 하나이다. “즐김 가운데, 나는 전적으로 나를 위한 존재가 된다. 타자를 알지 못하는 에고 이스트는 고독함이 없는 순진하게 홀로인 나로서의 존재이다. 타자를 반대하는 것이 아니라 ‘나를 위해서’가 아니라 타자에 전적으로 무지한 것으로 단지 배고픈 거지들처럼 귀가 없고 모든 의사소통을 거부하는 상태이다” *Totality and Infinity*, 134). 레비나스는 삶의 실천적 측면(즐김, 거주, 노동)들이 하이데거의 추상적 개념이 세계 내 존재(Being-in-the-world)라는 개념보다 더 기본적인 조건이라고 주장한다. 우리가 인간 조건에 대해 기술하려고 할 때, 우리는 사변적이고 추상적이며 본질적인 언어에 의존할 필요가 없다. 레비나스에게 객체는 의식이 파악할 수 있는 어떤 대상일 뿐 아니라 나의 즐거움을 위해 주어지는 존재이다. 레비나스는 “내가 만약 어떤 대상을 사물로 다룬다면 그 대상은 그 스스로에게 경험적인 일반적 범주로서의 즐거움을 제공한다. 삶의 도구적 사물로서 이러한 도구들의 다름과 활용은 그것이 다른 도구를 조작하든지 혹은 다른 사물들에 접근을 가능하게 하든지 간에 모두 즐길 수 있음으로 결론 내릴 수 있다. 매일의 물질적 대상이나

현대 윤리학에서 윤리적 행위자(agent)는 도덕적 규범들을 위반하지 않는 상호성에 입각해서 도덕적 결단을 내릴 수 있는 권리가 보장되어 있다. 이러한 상호성을 존 롤스(John Rawls)는 “원초적 입장의 환경”(circumstances of the original position)이라고 말했는데 이는 “모든 사람이 모두에게 동등한 관계를 확신하는 것”이 바람직하다고 여겨지는 상황이며 “어느 누구도 자신을 위해 손실을 묵묵히 감수할 어떠한 이유도 없는 상황”을 말한다. 다른 말로 윤리적 상황에서 내가 타자를 위해 나의 우선권을 포기할 어떠한 이유도 없음을 강조한 것이다.³²⁾ 롤스로 대표되는 현대윤리학의 일반적인 전제는 지금껏 살펴본 레비나스의 타자윤리의 체계와는 근본적으로 상반되는 입장을 보여준다. 여기서 우리는 레비나스의 비대칭적 타자윤리를 택할 것인가 혹은 롤스의 상호성에 입각한 윤리를 택할 것인가라는 양자택일의 결정을 하기보다 기독교 지식인의 입장에서 과연 어떠한 윤리관이 더욱 성서의 가르침과 세계관에 적합한지를 고민해 볼 필요가 있다. 타자에 대한 책임을 단순한 이성적 책임이 아닌 신의 음성으로까지 격상시킨 레비나스의 전략은 사실 근대 이후 로고스 중심의 근대철학이 보여준 한계를 극복하려는 나름의 계획이 숨어있다고 할 것이다. 근대 계몽주의의 사고에서 이성의 무한한 진보와 인간의 근원적 해방을 꿈꾸었던 근대성은 양차세계대전과 홀로코스트라는 참상 앞에 무참히 무너질 수밖에

웃가지조차도 바로 이런 즐거움에 복속된다. 사람이 담배를 피울 때 라이터는 담배를 태우는 즐거움에 복속되며 가스다란 셋강은 땅에 복속되며 꺾은 입술에 복속된다. 이러한 모든 사물은 나의 즐거움을 가리킨다. 이러한 관찰은 바로 일반적으로 우리의 삶에서 일어나는 일로서 도구에 대한 분석은 결코 망각 속으로 사라지지 않는다. 소유 자체와 모든 추상적 개념의 관계는 이렇게 즐거움으로 전환된다”(*Totality and Infinity*, 132~134). 즐거움은 세계 내 존재라는 하이데거의 현존재 분석에서 벗어난다. “삶의 실체는 이미 행복 안에 있으며 이 행복은 바로 존재론을 넘어서는 것이다”라고 말한다 (*Totality and Infinity*, 112).

32) John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971) 을 참조.

에 없었다. 이성이 도구적으로 이용될 때 인류의 진보와 도덕적 가치를 위해 기여하기 보다는 왜곡된 정치 이데올로기에 악용될 수 있는 현실을 감안한다면 레비나스의 비대칭적 윤리를 다시금 음미할 필요성이 제기되는 것이다. 칼빈 슈라그(Calvin Schrag) 이러한 레비나스의 타자윤리에 있는 독특한 상호성을 “비대칭적 상호성”(asymmetrical reciprocity)이라고 말한다. 슈라그는 타자를 우선시 하는 비대칭성 자체가 상호성을 손상시키지 않는다고 주장한다. 오히려 이러한 타자성 안에 있는 비대칭성을 통해 타자가 주체와 관련한 보다 적절한 응답을 할 수 있는 가능성을 발견하게 된다고 말한다.³³⁾ 이러한 타자를 우선시하는 비대칭적 상호성은 이전에 주체에 부여된 인식론적, 존재론적 특권 등을 모두 전복하는 새로운 이해라고 말할 수 있다. 타자를 우선시하는 비대칭적 상호성은 이전의 주체 중심적 철학이 시도한 이분법적 도식들을 새롭게 자리매김하게 될 것이다. 또한 비대칭적 상호성을 통해 우리는 타자를 향한 초월적 책임윤리의 가능성의 자리에 이르게 된다. 자크 데리다(Jacque Derrida) 또한 레비나스의 이러한 책임성을 “근원적 사회성에 내재한 비대칭적 굴곡”(asymmetrical curvature of ordinary sociality)이라고 명했다.³⁴⁾ 책임으로부터 유추된 우정은 양자 간에 있는 어떠한 상호적 이해, 의식적 동의, 계약 등을 앞서간다. 이것은 “우정을 앞선 우정이며 지울 수 없고 근본적이며 깊이를 알 수 없이 심오한 우정이다.”³⁵⁾

33) Calvin O. Schrag, “Response to Contributors,” *Calvin O. Schrag and the Task of Philosophy after Postmodernity*, eds. Martin Beck Matušík and William L. McBride (Evanston: Northwestern University Press, 2002), 320~321.

34) Jacques Derrida, “The Politics of Friendship,” *Journal of Philosophy* 85, no. 1 (1988): 634

35) 앞의 논문, 636.

우리는 이미 일종의 비대칭적이고 사회적 공간의 이종(異種)적 굴곡들에 사로잡혀 있다. 이러한 비대칭성은 좀 더 정확히 말해 타자와의 관계라고 말할 수 있는데 이 관계는 어떠한 사회 조직, 정부나 법보다도 선행한다… 마치 우리가 자유라는 개념 없이도 책임을 생각해 내는 것이 가능한 것처럼 우리가 어떤 책임 가운데 사로잡혀 있다는 것에 놀라며 이러한 책임을 면할 수 없다는 사실에 또한 놀라게 된다… 이러한 책임은 무한의 타자에 의해 우리에게 주어지며 바로 그 타자로부터 연유된다. 재전유(reappropriation)의 희망은 우리에게 이러한 책임을 소위 자율성의 영역에 있는 것으로 간주하기 전에 일어난다. 이러한 경험은 (무한의) 타자(Other)는 어떠한 드러남 없이 드러난다는데 있다. 이러한 무한적 타자의 드러남은 자율성을 넘어서는 것이다.³⁶⁾

이러한 기술은 레비나스가 자아의 자율성 위에 타자의 우선권을 강조한 내용을 잘 요약한 것이다. 데리다의 설명은 또한 왜 레비나스가 ‘비대칭적 상호주체성이 일종의 수동성으로 이해되어야 하는지를 잘 설명하고 있다. 비대칭적 상호주체성이란 단순한 애정만으로 이루어진 사랑과 구별된 ‘배려적 분리’(respectful separation)란 뜻을 담고 있다.³⁷⁾ 데리다가 다른 곳에서도 말하듯이 이러한 수동성은 타자와의 거리가 지켜지는 일반적이지만 매우 낯선 에로스(an unusual eros)라고 말한다.³⁸⁾ 근대 이성이 타자에 대한 책임을 수행하는 과정은 실패로 돌아갔다. 그렇다면 이에 대한 대안으로서 이성이 아닌, 이성을 뛰어넘는 초월의 영역에서 책임의 연원을 찾는 레비나스의 타자윤리아말로 기독교 윤리의 새로운 가능성을 보여주고 있다고 할 것이다. 또한 이러한 윤리는 그 원천이 이기적 자아가

36) 앞의 논문, 633~634.

37) 앞의 논문, 640.

38) Jacques Derrida, "Violence and Metaphysics," in *Writing and Difference*, Alan Bass, trans. (Chicago: University of Chicago Press, 1978), 90~91.

지닌 모순성에 기초하지 않고 주체의 바깥에서 나에게로 침투해 오시는 초월성에 있다는 점에서 기독교 윤리와 새로운 연대 가능성을 보여주고 있다.

V. 나오며

윤리적 행위자로서 인간은 과연 얼마만큼 윤리적일 수 있을까? 이러한 질문에 윤리학 전공자들은 얼마만큼 자신 있게 답할 수 있을 것인가? 질문에 대한 답을 그 누구도 자신할 수 없는 이유는 단지 윤리를 전공해서 느끼는 지식인으로서의 한계라기보다 인간의 실존적 한계가 지닌 모순 때문임을 우리는 겸손히 인정해야 할 것이다. 기독교지식인도 예외는 결코 아니다. 사회의 지식인이라고 할 수 있는 기독교지식인들(대학교수, 목회자, 그리고 모든 기독교 공동체의 지도자를 포함하여)이 하나님 나라 진리에 대한 총체적 헌신과 결단을 포기하고 끊임없이 현실에 안주하여 개인이 속한 집단과 계급의 이익에만 복무하게 될 때 기독교지식인은 자본주의 사회에서 전문노동자로 전락한 이 시대의 여타의 지식인들과 하나도 다름이 없을 것이다. 기독교지식인들이 그들에게 주어진 계급적 시각, 계층적 우월감, 그리고 전통적이며 도그마화한 피안적인 형이상학과의 단절을 선포하고 하나님이 예수 그리스도를 통해 보여주신 케노시스적인 타자윤리의 삶을 살아갈 때 기독교 사회윤리는 더 이상 세상을 ‘해석’하는 또 하나의 담론에 그치지 않고 세상을 하나님 나라의 가치로 변혁하는 새로운 시대의 ‘새 하늘과 새 땅을 위한’ 대안적 가치로 자리 잡을 수 있을 것이다. 한국사회에서 기독교지식인과 기독교사회윤리는 바로 이러한 가치와 윤리적 실천의 삶을 창조해내는 책임을 지니고 있다고 할 수 있다.

참고 문헌

- 김문식, 『조선후기 지식인의 대외인식』(서울: 새문사, 2009).
- 김중인, 『한국의 대학과 지식인은 왜 몰락하는가?』(서울: 집문당, 2004).
- 노암 촘스키 저, 강주현 역, 『지식인의 책무』(서울: 황소걸음, 2005).
- 박원빈, 『에마누엘 레비나스의 타자윤리: 마르틴 하이데거와 다르게 사유하기』, 『철학』 95, 2008, 173~198.
- 에드워드 사이드 저, 전신욱 외 역, 『권력과 지성인』(서울: 도서출판 창, 1994).
- 폴 존슨 저, 윤철희 역, 『지식인의 두 얼굴: 위대한 명성 뒤에 가려진 지식인의 이중성』(서울: 을유문화사, 2004).
- Bernasconi, Robert. ed. *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*. London: Routledge, 1988.
- Descartes, René. *Essential Works of Descartes*. New York: Bantam Books, 1966.
- Derrida, Jacques. "Violence and Metaphysics." *Writing and Difference*. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- _____. "The Politics of Friendship." *Journal of Philosophy* 85. no. 1 (1988).
- Niebuhr, Reinhold, *An Interpretation of Christian Ethics*, New York: Harper & Brothers, 1935.
- Levinas, Emmanuel, *En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1967.
- _____. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969.
- _____. *Otherwise than Being or beyond Essence*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1998.
- Peperzak, Adriaan, *Beyond: The Philosophy of Emmanuel Levinas*. Evanston: Northwestern University Press, 1997.
- Plato, "Apology." *Great Dialogues of Plato*. Eric H. Warmington and Philip G. Rouse, eds. New York: New American Library, 1956.

Tracy, David. "God, Dialogue, and Solidarity: A Theologian's Refrain." *Christian Century* 107, October (1990).

Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971.

Schrag, Calvin O. "Response to Contributors." *Calvin O. Schrag and the Task of Philosophy after Postmodernity*. eds. Martin Beck Matušík and William L. McBride. Evanston: Northwestern University Press, 2002.

논문투고일 : 2009. 10. 31

심사개시일 : 2009. 11. 10

게재확정일 : 2009. 11. 23

 • 국 문 초 록 •

본 논문은 한국적 맥락에서 지식사회의 위상을 기독교 신학적 입장에서 고찰해 보고 전체 한국 지식사회 속에서 기독교 사회윤리의 나아가야 할 바를 모색하는 논문이다. 먼저 지식인의 위상을 점검해 보고 기독교 지식인의 사명과 역할을 윤리적 책임이란 측면에서 조명해 보았다. 이러한 책임성은 우리가 기독교 인이기에 주어지는 책임 일 뿐만 아니라 사회와 세상에 대한 책임적 존재로서 우리에게 주어진 사명이라고 할 수 있다. 이러한 윤리적 책임의 근원은 물론 그리스도께서 이 세상을 향해 지신 십자가와 성육신 사건에서 시작된다. 필자는 이러한 기독교 윤리의 독특성을 케노시스 이론에서 고찰하였고 이를 레비나스의 타자윤리와 접목시킴으로써 기독교 윤리적 차원에서 새로운 이해를 시도하였다.

기독교 지식인의 책임이 요청된다는 말은 그렇다고 해서 기독교인들이 모든 윤리적 책임의 영역에서 뛰어나다는 의미는 결코 아니다. 기독교 지식인 또한 인간의 처한 여러 가지 실존 속에서 살아가야 하는 매우 모순적인 존재임을 인정하고 이러한 모순성 속에서 위로부터 오시는 힘으로 책임적 삶을 감당해야 함이 바로 기독교 윤리의 핵심이며 한국의 지식사회에서 이런 책임의 역할을 감당함을 통해 기독교 윤리의 독특성과 정체성을 유지할 수 있음을 밝혔다.

주제어 : 책임, 타자윤리, 지식인, 사회윤리, 레비나스, 니버
