

노숙인 복지사업을 위한 국가와 한국교회의 책임과 협력

김혜령 (이화여자대학교 강사)

- I. 들어가는 말
- II. 하이데거의 거주 존재론
- III. 레비나스의 자리 윤리학
- IV. 리퀴르의 윤리학과 민주복지국가
- V. 노숙인 복지사업을 위한 국가와 교회의 협력
- VI. 나오는 말

• ABSTRACT •

In Korean society, organized services such as the provision of free meals or shelters to live for homeless people in only began to be provided in 1997, following the financial crisis. Prior to this, some churches and other Christian organizations were involved in providing social welfare for the homeless population. The local government and the State only supported them indirectly by providing emergency aid. In 2005, the enactment of special laws for the managerial regulation of shelters for the homeless made this division of roles between the Korean church and the State more firm. However, only a few churches and Christians have participated in this social mission; most of the population has ignored the existence of the homeless, and the current socio-economic system has contributed towards producing this trend.

To overcome the disparities between the churches in Korea and to aim for more active responsibility in public spheres, this study aims at creating a new system of Christian ethics founded on the beliefs of Paul Ricoeur, who stressed on the relationship between politics and ethics, the government and the church. From the point of view of this protestant philosopher, who was one of the greatest leaders in the movement for Christian socialism in France, the modern welfare State based on humanity is not in opposition to the kingdom of God, but is rather a form of the realization of his kingdom. This study researches whether this Ricoeurian argument follows the traditional point of view on politics and the Church, like the arguments of the saints Paul and Augustine. With regard to solving the problems of the homeless that are beyond the scope of the ethical capacity of churches and individual Christians, this study agrees with Ricoeur that the social mission of the Church must work with the social welfare policies of the State.

This study contains four chapters. In the first two chapters, we compare Ricoeur and the non Christian philosophers Heidegger and Levinas to more explicitly justify the theological validity of the Ricoeurian ethics. The first chapter examines the ontology of habitation, and the second chapter examines the ethics of the Other. The third chapter, which is the main chapter in this study, examines the relationship between the State and the Church according to the ethics of Ricoeur. The last chapter will analyze the extent of the social services provided by Korean churches to the homeless, and propose reform measures.

Key words: homeless, social welfare, Heidegger, Levinas, Ricoeur

I. 들어가는 말

2011년 8월 한국 코레일은 서울역의 이미지 개선을 위해 용역업체를 동원해 최고 200여 명에 달하는 노숙인들을 역사 밖으로 퇴거시켰다. 해마다 반복되는 이러한 숨비꼭질이 올해에도 어김없이 재현되었지만, 그들의 인권이나 생활 개선에 대한 정부의 근본적인 대책마련이 여전히 부족하다. 물론 IMF 금융위기가 한국경제를 뒤흔들던 1990년대 후반 이후 국가와 지방정부는 응급구조사업을 시작으로 노숙인에 대한 복지를 점차적으로 늘려왔다. 그러나 여러 사업들의 시행에도 불구하고 2000년 이후 노숙인(쉼터 거주자와 거리노숙인 포함)의 규모는 4,000~4,500명 선에서 유지되고 있다(2008년 조사 당시 4,500여 명으로 추산). 심지어 2000년에는 300여 명에 불과하던 거리 노숙인의 수가 2008년에는 1,000명 이상으로 꾸준히 증가하는 역현상이 발생되고 있다.¹⁾

이러한 현실적인 문제 앞에 이 연구는 2차 세계 대전 이후 사회주의 기독교 운동에 적극적으로 참여하면서 정치와 윤리의 변증법적 관계를 주장했던 리콤프의 윤리학을 받아들여, 우리 사회의 가장 낮은 자인 노숙인들에 대한 국가와 교회의 책임과 협력을 논하고자 한다. 그러나 보다 단단한 논의를 위해 I장과 II장에서 각각 하이데거의 거주 존재론과 레비나스의 자리 윤리학을 비판적으로 우회하여 리콤프 윤리의 타당성의 근거를 마련하고자 한다. 존재론과 철학적 윤리학을 거치는 짧지 않은 우회를 통해, 이 논문은 궁극적으로 인간 행위의 윤리적 지평과 정치적 지평의 융합을 강조했던 아우구스티누스의 신학을 현대의 복지국가 상황에서 재해석한 리콤프 윤리학의 신학적 가치를 소개하고자 한다. 그러나 다만

1) 남기철, 〈홈리스복지법의 필요성〉, 「주거취약계층의 주거안정을 위한 홈리스복지법 제정 관련 정책토론회 자료집」(2010년 7월 21일, 홈리스복지법제정추진위원회 주최, 한국보건사회연구원 주관), 13.

이론적 논의의 머물지 않기 위해, 이 논문은 마지막 장에서 노숙인 복지 사업에 주도적으로 참여하고 있는 한국교회의 현주소를 점검하고 나아갈 길을 모색해보도록 하겠다.

본문에 앞서 이 글이 교회의 사회선교사업과 공공의 복지사업을 근본적으로 구분하여 하나님 나라와 지상의 나라를 대립시키는 전통적인 패러다임을 따르지 않음을 밝힌다. 이와 달리 지상의 나라 한가운데 궁극적으로 임하게 될 하나님 나라에 대한 종말론적 소망 안에서, 교회가 어떻게 공공선에 기초한 건전한 민주시민 복지사회 건설에 보다 적극적이며 비판적으로 참여할 수 있는지를 고민하고자 한다.

II. 하이데거의 거주 존재론

존재론의 관점에서 보았을 때 없음은 있음의 결핍이다. 그러므로 노숙인의 ‘거주지 없음’의 의미를 제대로 말하기 위해 ‘거주지 있음’ 혹은 ‘거주함’의 의미를 먼저 고찰하는 것이 중요하다. 특히 현대 산업사회에서 ‘거주지 없이’ 노숙하는 대부분의 사람들이 원래 거주지로부터 도망쳐 나오거나 쫓겨나온 것임을 기억할 때, 결핍 이전의 상태로서의 ‘거주지 있음’이 인간 존재를 어떻게 떠받치고 있는지 살펴보아야 한다.

일반적으로 말해서 인간 존재의 기초로서 ‘거주함’을 논하기 시작한 이는 20세기 초 독일의 철학자 마틴 하이데거다. 그는 『존재와 시간』을 세상에 내놓으면서 서양 근대철학이 의도적으로 배제해왔던 ‘존재’라는 낡은 주제를 다시 철학의 중심에 복귀시켰다. 그러나 그의 존재론은 이데아계와 현상계의 존재론적인 위계질서를 주장하며 보다 더 온전하고 보다 더 충만한 존재의 세계인 이데아계로 존재 물음을 귀속시켜 논했던 고대 희랍철학과 다르다. 그는 존재 물음의 주체를 자신의 세계-내-존

재성을 인식할 수 있는 유일한 현존재인 인간에게 한정시키고, 단순히 ‘존재의 결여’ 혹은 ‘존재의 비본래적 사건’으로 여겨졌던 ‘죽음’을 존재론의 핵심에 위치시킴으로써 존재의 본래적 세계를 인간이 살아가는 ‘이 세상’ 안에 제한하여 본다. 이러한 관점에서 그의 존재론의 핵심용어인 현존재(Dasein)는 세계-내-존재의 ‘지금 거기에 존재하고 있는 사태’를 직접적으로 지시하면서도, 동시에 죽음이라는 위협에 늘 처해 있는 세계-내-존재의 유한성을 내포한다.

하이데거가 말하는 죽음은 생물학적 사망이 아니다. 사망한 이는 ‘고인’으로서 유족에 의해 애도되고 기억된다. 그러나 불행하게도 그는 이제 생명을 상실한 시체이다. 그는 현존재자로서의 세계-내-존재를 상실하고, 다만 세계 내의 다른 현존재자들의 ‘눈앞의 것’으로서 드러날 뿐이다.²⁾ 애석하게도 이러한 세계-내-존재의 상실로서의 죽음은 그 어떠한 누구도 대리해줄 수 없다. 그러나 인간은 본질적으로 타인과 더불어 있기 때문에 자신의 생물학적 사망 이전에 이미 타인의 사망 사건을 지켜보며 죽음에 대한 경험을 획득한다.³⁾ 그런데 문제는 이러한 타인의 죽음을 경험하는 일이 현존재자에게 ‘불안’을 일깨운다는 것이다. 하이데거에 의하면 불안은 우리가 일상적으로 ‘죽음’이라는 말과 함께 떠올리는 ‘삶이 끝장이다(다 살았다)’라는 공포와 다르다. “이 불안은 개인의 자의적이고 우연한 ‘나약한’ 기분이 아니라, 현 존재의 근본적 처해 있음이며, 현존재가 내던져 있는 존재로서 그의 종말을 향해 실존하고 있다는 사실의 열어 밝혀져 있음”이기 때문이다.⁴⁾ 한마디로 하이데거가 말하는 죽음에 대한

2) 마틴 하이데거, *Sein und Zeit*, 이기상 역, 『존재와 시간』(서울: 까치글방, 1998), 320. 물론 하이데거는 사망한 이가 현존재로서의 존재를 멈추고 ‘눈앞의 것’으로서의 존재를 시작했다고 해서, 그의 시신을 생명 없는 물질적 사물들과 완전히 같게 취급하지는 않는다. 유족들은 사망한 이를 애도하고 회상하는 방식으로 여전히 “그와 더불어 있는” 것이기 때문이다.

3) 앞의 책, 319.

본질적인 불안은 ‘끝’이라는 존재의 중단이 주는 두려움이 아니라 ‘그 끝을 향하고 있다’는 자기 이해에서 비롯된 것이다.

하이데거는 죽음에 대한 불안을 매 순간 의식하고 사는 현존재야말로 역설적으로 자기만의 가장 고유한 존재 가능성을 연다고 주장한다. 그 누구도 그의 죽음을 그에게서 빼앗을 수 없다. 재물도, 집도, 가족도, 심지어 그의 목숨도 빼앗길 수 있지만, 빼앗기지 않고 오로지 나의 것으로 남는 것, 그것이 바로 죽음인 것이다. 하이데거가 보기에 이러한 죽음을 용감하게 ‘앞질러서’, ‘미리 달려가 보는’ 현존재야말로 언제일지 모르는 죽음의 우연성이 주는 극심한 공포에 압도되지 않고 본래적인 자기 자신을 자유롭게 찾을 수 있다.⁵⁾ 그러나 문제는 대부분의 사람들이 자신의 죽음을 미리 그려보는 ‘죽음 앞에서의 용기’를 갖지 못한다. 이들은 아무도 대신해줄 수 없는 자기 죽음의 고유성을 모든 살아 있는 생명체들이 운명적으로 짊어진 생물학적 사망의 확실성 안에 폐기시키고, 애써 자신을 ‘죽음 앞에서의 불안’에서 떼어내어 ‘죽음에 대한 부단한 안정감’을 얻고자 한다. 하이데거는 이렇게 자기만의 죽음 앞에서 도피하여 ‘평준화 되어버린 죽음’에서 위로받는 이들을 ‘그들’이라고 부른다.⁶⁾

하지만 인간의 존재를 기초하는 거주문제를 연구하는 이 논문이 『존재와 시간』에서 관심 갖는 것은 지금까지 살펴본 현존재의 시간성이 아니라 공간성이다. 하이데거가 그의 모국어인 조잡하여 새롭게 만든 Da-sein 라는 용어는 우리말로 ‘현존재(現存在)’라고 번역되었다. 이는 죽음을 향한 자기 존재의 불안을 끊임없이 감내하는 인간의 유한한 시간성에 초점을 맞추어볼 때에는 탁월한 번역이다. 그러나 그가 ‘(주변) 세계’를 존재

4) 앞의 책, 336.

5) 앞의 책, 352.

6) 앞의 책, 355. 하이데거는 같은 책의 앞부분에서 ‘그들’이라는 용어를 보다 포괄적으로 사용하고 있다. 즉 자기 존재의 고유성을 상실한 채 타인들의 무개성적인 존재양식 속에 ‘서로 함께 있음’으로 ‘평균성’을 뛰어넘지 못한 이들을 ‘그들’이라고 부른다. 앞의 책, 177.

의 유일한 ‘자리’로 규정함으로써 Dasein의 유한한 존재양식을 분석한다는 것을 염두에 둘 때, 우리말로 ‘현존재’라는 용어는 ‘거기(da)’라는 존재(함)의 공간성을 드러내지 못한다. 물론 여기서 하이데거가 말하는 현존재의 공간성은 물리적인 공간이 아니다. 그것은 현존재가 매 순간 실존하면서 그때마다 자기의 고유한 활동 장소로 차지하는 ‘자리’이다.⁷⁾ 또한 이런 존재 자리가 그의 존재론에서 ‘세계-내(內)’라고 지칭되는 것이다. 그래서 현존재는 다른 사물이나 도구와 같이 물리학자들이 말하는 물리적 공간의 일부를 점유한 연장체와 다르다. 현존재라는 용어를 통해 그는 세계 안에 자리 잡은 채 죽음을 향하는 자기 존재의 불안을 끊임없이 견뎌내는 탁월한 존재로 인간을 조명함으로써 근대 자연과학과 산업문명에 말살된 인간 존재의 고귀한 가치를 복원시키고, 우리로 하여금 죽음을 맞이하는 마지막 순간까지 자기 존재에 대한 성실한 책임을 다하도록 요청한다.

하이데거는 ‘세계-내(內)’라는 현존재자의 실존적 존재 자리에 초점을 맞추어 말할 때, *ici bin*(나는 있다)의 부정형으로서의 *Sein*(존재)라는 말을 ‘……에 거주하다’라는 말과 차별 없이 사용한다.⁸⁾ 이렇게 두 단어를 함께 사용함으로써 그가 의도한 것은 ‘존재’라는 말이 전통적으로 갖는 부동적(不動的) 경향성을 탈피하고, 그것이 지시하는 동사 ‘존재하다’로서의 동적인 성향을 보다 명확하게 드러내기 위함이다.⁹⁾ 다시 말해, 그는 ‘존재’라는 말과 ‘……에 거주하다’라는 말과 함께 사용하면서 독자로 하여

7) 앞의 책, 483.

8) 앞의 책, 82.

9) 이 점과 관련하여 에마뉘엘 레비나스는 다음과 같이 평가한다. “흔히 ‘존재’라는 낱말을 이름씨(實辭)로 생각하지만 어디까지나 움직씨(動詞)다. 프랑스에서도 흔히 ‘존재’ 또는 ‘하나의’ 존재 따위로 쓴다. 그런데 하이데거와 함께 존재라는 말의 ‘움직씨다움’이 되살아났다. 마치 존재하는 모든 것은 ‘있는 중이요’ ‘이어 있는 것’처럼 되었다. 하이데거가 우리에게 새로운 눈을 뜨게 하였다.” 에마뉘엘 레비나스, *Ethique et Infini*, 양명수 역, 『윤리와 무한』(서울: 다산글방, 2000), 44.

금 ‘거주함’이 필연적으로 전제하는 물질적 기반(집, 가구, 생필품, 교통시설 등)과 생산 행위(집짓기, 만들기, 청소하기, 정원 가꾸기 등)를 자연스럽고 떼어리치게 하여, 존재함의 공간성과 역동성을 우회적으로 지시하고 있는 것이다. 이러한 적극적인 거주 개념을 통해 하이데거는 ‘그들’이라는 평준화된 상태에서 벗어나 세계를 보살피고 배려하여 자기 존재의 본연의 모습을 찾아가는 현존재를 강조한다.

그러나 아무리 하이데거가 ‘……에 거주하다’라는 말을 이용하여 인간 존재의 기초를 설명한다고 하더라도, 그것은 ‘존재’라는 말의 공간성과 역동성을 설명하기 위한 하나의 시적인 비유에 불과하다. 일반적으로 우리가 말할 때 ‘……에 거주하다’의 말은 ‘집’ 혹은 ‘거주지’라는 일정한 물리적 공간을 필연적으로 전제한다. 뜨거운 별과 거센 비바람을 막아주는 지붕과 벽이 있는 집 없이는 ‘거주하다’는 말이 성립할 수 없다는 말이다. 하지만 하이데거에게 있어서 현존재자의 거주지는 단순히 집이 아니다. 그가 일하고, 잠자고, 여행하고, 지나다니는 모든 자리들을 통칭한다. 아니 보다 정확히 말해서 현존재자가 거하는 참된 집은 그가 거하고, 건설하고, 보살피는 세계 그 자체이지, 지붕과 벽에 갇힌 답답한 집이 아니라는 말이다. 만약 지붕과 벽이 있다면 그것은 오직 하늘과 땅일 뿐이다. 그는 이 땅에 심겨진 존재의 뿌리를 자르고 신이 거하는 하늘로 올라갈 수 없는 인간의 운명을 노래한 〈인간은 시로 거주한다〉라는 휠더린의 시를 해석하면서, ‘세계-내-존재’로서 ‘던져진’ 자신의 유한한 운명에 좌절하지 않고 오히려 이를 용감하게 노래하는 인간의 시 짓기의 능력을 인간 최고의 거주 양식이자 존재양식으로 다음과 같이 정의한다. “시는 거주함의 행위를 제작하고 조직한다. 시야말로 존재의 기초이다.”¹⁰⁾ 바로 이러한

10) Heidegger M., tr. by F. FEDIER & J. HERVIER, *Les Hymnes de Holderlin : la Germanie et le Rhin* (Paris: Gallimard, 1988) 19.

맥락에서 하이데거는 언어를 존재의 집이라고 말한 것이다.

분명한 것은 그가 ‘존재’와 ‘……에 거주하다’를 일치하여 사용함에 있어서 집을 거주를 위한 우연적인 ‘도구’로 정의할 뿐이지 존재를 가능하게 하는 거주에 필수불가결한 ‘자리’로 인식하지 못한다는 것이다. 그는 다른 책에서 현대인의 거주에 위기문제가 주거지의 부족문제에 있는 것이 아니라 강조하여 말하는데,¹¹⁾ 이는 그가 세계-내-거주 행위와 주거하는 장소로서의 집의 필연적인 관련성을 보지 못했다는 것을 보여준다. 그러나 그가 보았던 것처럼 집은 단순히 대체가능성으로 정의되는 거주도구일 수 없다. 집을 아파트, 주택, 오피스텔, 오두막, 여관, 호텔 등과 같은 명사들 중의 하나로 규정할 때 이들은 거주자의 형편에 따라 다른 것으로 대체가 가능할 수 있을지 모른다. 하지만 이 모든 하위 명사들을 아우르는 집합명사로서의 ‘집’은 대체가능하지 않다. 인간의 거주를 말할 때, 집이 세계를 대체할 수 없듯이 세계는 집을 결코 대체할 수 없다. 집 없이는 세계-내에 거주할 수 없다는 말이다. 아니, 세계와 구분된 집 없이는 인간의 존재 그 자체가 불가능해진다.

하이데거처럼 인간의 세계-내-존재성에 대해 심도 있게 고찰하면서도, 집이라는 물리적 공간성을 강조한 이가 있었다. 그가 바로 하이데거와 동시대를 살았던 프랑스의 철학자 가스통 바슐라르이다. 그에 의하면, 인간은 세계 내에 던져졌음에도 불구하고 결코 세계를 떠도는 유랑시인으로 남지 않는다. 인간에게는 세계와 구별된 집이 있다. 그곳이야말로 그를 광활한 세계에서 이리저리 부유하는 존재로 내버려두지 않고, 존재의 운동에 ‘나가고 들어옴’이라는 일정한 반복적인 방향성을 부여해준다. 즉 집은 존재의 닻을 내리는 터전인 것이다. 이러한 관점에서 바슐라르는 인간을 집의 안과 밖으로 이루어진 이중의 세계를 필연적으로 오고가는

11) Heidegger M, tr. by A. PREAU, *Essais et conference* (Paris : Gallimard, 1993) 193.

‘변증법적 존재’이자 두 세계를 향해 ‘열린 존재’라고 정의한다.¹²⁾ ‘세계-내에 존재한다’는 실존적 사태는 오직 집이 있음으로 인해서만 인간으로 하여금 하이데거가 말하는 ‘처해-있음’의 본래적인 불안을 극복할 수 있는 존재의 용기를 얻게 한다. 집의 온기는 인간의 존재를 어미처럼 보듬고 존재의 긴장감을 해소시킨다. 그러나 하이데거처럼 이러한 집을 다만 세계-내에 존재하는 ‘눈앞의 것들’ 중에 하나로 취급하거나 대체 가능한 ‘거주도구’로 취급할 때, 세계에 던져진 인간은 세계라는 엄청난 공간에 질식되어 광장공포증을 호소하기 십상이다. 그에게 세계는 더 이상 자기 존재의 고유성을 발견하는 자유의 땅이 아니다. 창살 없는 거대한 유배지인 것이다.

바슐라르와 비교하자면, 하이데거는 산업사회 시민들에게 세계-내-존재성의 관점에서 ‘거주함’의 본질적 의미를 최초로 환기시켰음에도 불구하고, 결론적으로는 집을 세계와 짝을 이루는 대등한 존재 자리로 놓지 못했다. 하이데거의 거주 존재론은 ‘거주(함)’에 대한 기초적 이해를 돕는 계기를 마련하기는 하지만, 궁극적으로 ‘거주지 없음’의 비참함에 대해 아무것도 말해주지 않는다. 거주함과 존재함을 아무런 비판적 단계 없이 곧장 일치시킴으로써 ‘거주지 없이 존재하는’ 이웃들의 존재를 우리의 눈앞에서 지워버렸다. 바로 이러한 문제를 외면할 수 없기에 이 논문은 인간의 생존권과 직접적으로 관련된 거주지 소유와¹³⁾ 거주권에 대해 말하

12) Bachelard G., *La poetique de l'espace* (Paris: PUF, 1957) 193.

13) 소유라는 말은 우리의 일상 언어 사용에 있어서 매매가능한 부동산을 연상시키기 때문에 무상 임대나 유료 임대(전·월세) 등의 다양한 거주지 점유에 의한 거주 권리를 배제하는 것처럼 여겨질 수 있다. 그러나 헤겔의 정의를 따른다면, 자연적 욕구나 충동에 의해 사물을 나의 것으로 취하는 것을 ‘점유’인 반면, 자유로운 의지에 의해서 나의 것으로 만드는 것이 ‘소유’이다. 그런데 자유로운 의지의 실현으로서의 소유권은 사회적 관계 안에서 타자들의 동의를 전제할 때만 확정된다고 할 수 있다. 이 논문은 주거 환경이 열악한 이들이나 노숙인들의 권리를 개인의 생존능력이 아니라 사회의 구성원들이 함께 그 권리를 인정하고 보호해주어야 한다는 관점을 지지하기에, 헤겔을 따라 거주지 ‘점유’가

지 않은 채로 ‘거주함’을 인간의 세계-내-존재양식이라고 주장하는 하이데거와 거리를 둔다. 거주지로서의 집이야말로 인간의 존재를 가능하게 하는 존재의 전제이자 기초다. 집이 없는 노숙인들에게 그 존재의 기초가 결여되어 있다. 그들은 생명뿐만 아니라 세계-내-존재로서의 가능성까지 위협받고 있는 것이다. 존재하지만 거주하지 않는 자들! 안타깝게도 그들의 생명이 당장 너무나 위태롭고 비참하다. 그러한 이들에게는 존재를 말하는 것조차 사치인 것이다.

III. 레비나스의 자리 윤리학

하이데거가 말하는 현존재는 세계 속에서 인간이 궁극적으로 정당히 누려야 하는 삶의 축복을 반납한 채 자신만의 죽음을 향해 외로이 전진한다. 그러한 존재자에게 생명의 풍성한 은혜는 잊혀지고, 죽음의 비장함과 숭고함만이 남게 된다. 또한 그러한 존재자에게 죽음의 위협에 직면한 타자의 고통 앞에서 느껴지는 어떠한 동병상련의 마음이나 연민도 본질적인 것이 아니다. 이러한 하이데거의 한계를 비판하며 인간의 거주문제를 ‘나와 ‘타자’ 사이에서 맺어지는 윤리적 관계 안에서 고찰한 이가 바로 프랑스 철학자 에마누엘 레비나스이다. 그는 ‘타인에 대한 나의 무한 책임’을 강조하는 윤리학자로 유명하다. 이에 반해 그가 자신을 처음 세상에 알린 작품인 『전체성과 무한』에서 윤리학의 토대를 마련하기 위해 하이데거의 거주 존재론을 자신의 독특한 ‘타자의 형이상학’으로 대체하고,¹⁴⁾ 또한 이를 위해 타자의 현현에 필연적으로 앞서 존재하는 ‘나의

아닌 ‘소유’라는 말을 사용하겠다. 참고: 게오르크 헤겔, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 임석진 역, 『법철학』(서울: 지식산업사, 1994), 110.

14) 1961년 처음 발간된 레비나스의 『전체성과 무한』은 다만 하이데거의 존재론에 대한 비판서가 아니다. 그는 이 책에서 또 다른 스승인 에드문드 후설의 현상학을 그의 독창적

생명' 혹은 '나의 삶'을 '거주'와 '집'이라는 개념을 사용하여 규명하고 있다는 사실은 널리 알려지지 않은 것 같다.

레비나스가 보기에 서양철학의 문제는 존재와 진리의 완전한 일치를 전제하면서 존재를 삶의 대상으로 다루는 전통적인 관념주의의 풍토에 기인한다. 그에 따르면 '지향성'이라는 개념을 통해 대상과 인식주체 사이의 주도권을 인식주체에게 귀속시키는 방식으로 "존재론의 제국주의"에서 벗어나려 했던 후설의 현상학마저 이러한 풍토에서 결국 벗어나지 못했다.¹⁵⁾ 그의 비판에 따르면, 후설은 오직 인간의 이성이 '지향하고' 또한 그것에 '현상되는' 존재자들을 이성의 유일한 '대상'으로 환원하는 방식으로, 즉 진리(삶)의 세계 아래로 존재의 세계를 편입시키는 방식으로, 여전히 존재와 진리(삶)의 일치를 전제하는 서양철학의 전통을 답습하고 있다.

하이데거의 존재론은 인간 이성의 능력으로 존재를 삶의 영역에 포획할 수 있었다고 보았던 근대 현상학을 근본적으로 반성하는 데에서 나왔다. 그는 존재를 인간의 보편적인 인식 영역에 포획시키는 이성주의를 비판하여 존재의 대상화를 거부할 뿐만 아니라, 철학의 중심 문제를 오직 이 세계에 처한 인간의 기투적 실존 안에서만 탐구되는 존재의 의미물음으로 전환시켰다. 그러나 레비나스가 보기에 하이데거 역시 전통적인 관념주의를 근본적으로 벗어났다고 할 수 없다. 왜냐하면 '존재를 이해하기 위해 존재자를 중성화시키는' 하이데거의 존재론은 눈앞에 있는 대상으로서 현상하는 사물과는 전혀 다른 방식으로 내 앞에 존재하는 타자와의

인 윤리학을 건설하는 데에 아주 중요한 비판적인 근거로 삼는다. '타자'와 '동일성', '지향성', '주체' 등 후설 현상학의 핵심적 용어를 구체적인 각주 없이 사용할 뿐만 아니라 이러한 용들에 대한 자신의 독창적인 해석을 곁들이면서 후설의 현상학을 우회적으로 비판하는 동시에 존재론과 현상학에 대하여 윤리학의 절대적 우선성을 확립하고자 한다.

15) Levinas E., *Totalité et Infini* (Boston & Lancaster : Martinus Nijhoff Publishers, 1984), 15.

관계에 대해 근본적으로 아무것도 말하지 않을 뿐만 아니라, 궁극적으로 ‘타자를 동일자로-혹은 동일자의 관점에서-축소시키기’ 때문이다.¹⁶⁾ 레비나스는 동일자로서의 ‘나’가 결코 알거나 이해할 수 없는 ‘타자’의 타자성을 인식하지 못한 채, 타자와의 관계를 존재 일반의 관계 안에 무차별적으로 종속시켜버리는 이러한 하이데거의 존재론을 ‘부정의의 철학(une philosophie de l’injustice)’이라고 부른다.¹⁷⁾

레비나스는 하이데거가 주장하는 근대 현상학에 대한 존재론의 우위를 타당하다고 평가하면서도, 결코 존재론이 철학 안에서 제일 우선할 수는 없다며 거리를 둔다. 세계-내-현존재로서 내가 타자의 존재를 나의 존재 이해 안에 포획될 수 있다고 보는 존재론은 내가 타자를 나의 존재 이해 안에 포섭하기 이전의 상태, 즉 나와 타자가 서로 ‘떨어져 있는’ 실제 사태에 대하여 심각하게 고려하지 않는다. 그가 보기에, 타자의 존재를 나의 존재 이해 안에 포획하려는 존재론의 끈질긴 노력이야말로 오히려 나의 이해 속에 결코 완전히 포획될 수 없는 타자의 ‘분리’에 대한 반증이다. 다시 말해서, 타자에 대한 나(동일자)의 존재론적 갈망이야말로 타자가 결코 눈앞의 사물처럼 소유될 수 없는 독립된 인격임에도 불구하고 그를 끊임없이 갈구하는 나의 욕망을 드러낸다. 그는 이러한 욕망을 타인에 대한 우리의 모든 사사로운 욕망들과 구분하여 ‘형이상학적 욕망’이라고 부르고,¹⁸⁾ 이러한 욕망이 지시하는 -지시하기는 하지만 단 한 번도 결코 만족하리만큼 해소할 수 없는 욕망이다!- 절대적 타자에 대한 미완의 탐구를 ‘타자의 형이상학’이라고 정의한다.¹⁹⁾

칸트가 『순수이성비판』의 서론에서 초월적(transzendent) 존재로서의

16) 앞의 책, 16.

17) 앞의 책, 1.

18) 앞의 책, 3.

19) 앞의 책, 12.

신을 다루는 신학적 형이상학을 철학의 영역에서 배제시키면서 오로지 인간 이성에 선험적(transzendente)으로 주어진 선천적 개념들에 대한 탐구만을 ‘형이상학’이라고 고쳐 불렀다면,²⁰⁾ 레비나스는 유한한 인간과 비교해 무한하고 전능한 초월적 신을 지시하는 데에 사용되었던 ‘절대적 타자성’이라는 개념을 우리가 사회적 관계 속에서 만나는 일개의 타인에게 적용시킴으로써 전통적인 형이상학 개념을 파기하였다. 이는 어디까지나 철학을 동일자에 의한 진리 탐구의 학문에서 벗어나, 타자의 비참함에 대한 나의 무한한 책임을 말하는 윤리학 중심으로 재편하기 위한 윤리 철학자 레비나스의 치밀한 의도에서 계획된 것이라고 하겠다. 그러나 형이상학이란 말 자체가 인간의 이성이 알 수 있는 한계 ‘그 너머’에 대한 불완전하고 완성될 수 없는 탐구이기에, 타자의 형이상학은 그 자체로는 타자에 대해 그 어떤 것도 우리에게 제대로 말해주지 않는다. 이러한 본질적인 문제로 인해, 레비나스는 오로지 세계 내에서 독립적으로 존재하는 나(le Moi)의 삶(혹은 생명)을 입증하는 일에서 먼저 출발한 뒤, 이러한 확고한 나의 삶에 불현듯 나타나는 타자의 신비로운 존재를 어렵듯이나마 역으로 추적해나가는 방식으로 ‘타자의 형이상학’을 서술한다. 이 논문에서 중요한 것은 바로 이러한 시도 중에서 레비나스가 ‘세계’, ‘거주함’와 ‘집’과 같은 개념을 하이데거와는 전혀 다른 방식으로 사용하고 있다는 사실이다.

레비나스가 보기에 세계-내-존재자에게 본질적인 것은 ‘죽음을 향해 있음’이 주는 불안을 견디면서 ‘지금 여기’ 존재하는 용기가 아니다. 죽음에 의한 불안에 평생 사로잡히기에는 인간의 삶이 순간순간 너무나도 즐겁고 은혜롭다. 세계는 시한부의 운명을 지닌 인간이 던져져 있는 고독한

20) 참고: 에마누엘 칸트, *Kritik der reinen Vernunft*, 최재희 역, 『순수이성비판』(서울: 박영사, 1999), 19-20.

실존의 자리가 아니다. 존재 이전에 생명이 있으며, 그 생명은 죽는 마지막 순간까지 살기를, 살아남기를 명령받는다. 이러한 관점에서 레비나스는 세계가 나를 먹이며, 나는 세계를 즐긴다고 말한다. 즉 세계는 나의 삶을 지속시킬 수 있는 필요를 공급하는 공간(l'espace du besoin)이지²¹⁾ 죽을 자리가 아니라는 말이다. 그에 의하면 “내가 살고 있는 세계는 단순히 생각과 구성하는 자유의 대상이 아니다. 내가 구성하는 세계가 나를 먹이고 나를 에워싼다.”²²⁾ 한마디로 나의 삶(생명)이 세계를 ‘먹고 살며(……de vivre)’ 세계를 ‘향유(jouissance)’하는 것이다. 레비나스는 세계 향유를 다음과 같이 구체적으로 설명한다.

확실하건대, 필요의 만족에 의해서 나를 떠맡치는 세계의 이타성은 자신의 타자성을 잃는다. 내가 물어 씹는 실체는 소화되어, 다른 것 안에 있었던 힘을 나의 힘이 되게 하고, 심지어 내가 되게 한다. (...) 노동과 소유에 의해, 음식의 타자성이 동일자 안으로 들어온다.²³⁾

여기서 중요한 것은 이러한 방식으로 세계를 향유하는 일이 죽음을 버터내는 존재의 용기에서 오는 것이 아니라는 것이다. 그것은 오로지 ‘삶에 대한 사랑’에서 오는 것이다.²⁴⁾

그러나 인간은 세계를 아무런 가공 없이 ‘날 것’ 그 자체로 향유하지 않는다. 그래서 레비나스도 인간이 오직 노동으로써만 세계를 제대로 된 자기 것으로 소유한다고 말한다.²⁵⁾ 유대인이었던 그가 유대-그리스도교가 전통적으로 가르쳐온 창조신앙(인간에게 세계를 향유할 권리를 주신

21) Levinas, 앞의 책, 88.

22) 앞의 책, 102.

23) 같은 책.

24) 앞의 책, 118.

25) 앞의 책, 124.

창조주)과 형벌로서의 노동관(향유하기 위해 필요한 노역)을 철학적으로 재해석하면서 동일자로서의 개별적 인간의 존재를 규명하고 있음을 짐작할 수 있는 대목이다.

문제는 노동과 향유의 자리로서의 세계가 성실한 인간에게 상당한 축복의 공간일 수는 있어도 완전한 낙원일 수는 없다는 사실이다. 열심히 일하는 것도 힘이 많이 들지만, 제대로 즐기는 것에도 힘이 많이 든다. 한마디로 세계는 노동의 자리가 되었던 향유의 자리가 되었던 간에 여전히 나의 삶에 부담을 안겨주는 공간인 것이다. 그런데 다행히도 인간은 고단한 세계에서 벗어나 휴식하는 공간이 있다. 바로 ‘집’ 말이다. 레비나스는 집을 단순히 거주 도구로 규정하는 것에 반대한다. 그에 의하면 도구란 인간의 활동이 원활하게 이루어질 수 있게 하여 즉각적인 이익을 얻을 수 있도록 돕는 목적을 갖는다. 하지만 집은 여타의 도구들처럼 인간의 특정한 활동을 편리하게 이루어 질 수 있도록 돕는 일종의 보조수단이 아니다. 오히려 그러한 활동들이 가능하도록 하는 필수불가결한 ‘조건’인 것이다.²⁶⁾ 집이야말로 세계에서 시달린 나의 몸을 맞이하고 고단한 삶을 위로하며, 다음날 내가 다시 세상으로 나설 수 있는 용기를 준다. 레비나스는 다음과 같이 말한다. “인간은 그가 언제라도 돌아갈 수 있는 사적인 공간과 자기 집에 바탕해서만 그 자신에게 돌아오는 자로서 세계 안에 자리 잡는다.”²⁷⁾ 이는 마치 바슐라르가 그랬던 것처럼, 집을 세계 속에서 인간의 삶을 지탱하는, 세계로부터 구분된 ‘이질적인 공간’으로 정의하는 것이다.

하지만 집은 단순히 휴식의 공간이 아니다. 레비나스에 의하면 집은 노동으로 얻은 소유물들을 보관하고 저장하는 장소를 제공함으로써 세계

26) 앞의 책, 125.

27) 같은 책.

를 즐기는 나의 향유를 보다 항구적으로 유지시켜준다. 집 안에 모이든 소유는 세계에 대한 내 삶의 의존성을 덜어주고 독립성을 확보해준다. 결국 집은 그 자체로 세계와 분리된 공간인 동시에, 내 삶을 세계로부터 분리시키는 공간인 것이다. 바로 이러한 관점에서 레비나스는 거주지(demeure) 혹은 집(maison)의 그리스 말인 오이코노미아(oikonomia)가 '삶을 운용하는 경제'라는 뜻을 지니고 있음을 독자에게 상기시킨다.²⁸⁾ 이러한 배경에서 종합하여 말하자면, 집이란 개별자로서의 인간이 '행복한 삶'을 누릴 수 있도록 하는 세계 내의 중심자리인 것이다.

그러나 신학적 윤리의 관점에서 볼 때, 레비나스 철학의 위대함은 유대-그리스도교의 창조신앙에 바탕으로 하여 '존재'를 '삶'으로, '불안'을 '향유'로 대체시켰기 때문이 아니다. 그의 위대함은 그가 세계 속에서 축복받은 '내 삶'의 자리를 설명한 이후에나 비로소 드러난다. 그에 의하면 '나(le Moi)'의 행복한 삶과 축복받은 삶이 내 앞에 뜬금없이 나타난 타인의 얼굴로 인해 그 바닥부터 전복되고 마는 사건이 생긴다. 별거벗은 얼굴은 그의 전부를 드러내는 듯하지만, 결코 나의 인식과 이해 능력에 잡히지 않고 빠져나갈 뿐이다. "얼굴은 잡히기를 거부하는 방식으로 현존한다."²⁹⁾ 그러나 문제는 그의 얼굴이 신비스럽게 드러내는 절대적 타자성에도 불구하고, 거기에 담긴 고통만은 내가 세계 속에서 지금껏 평안히 누리고 있었던 자리가 과연 정당한 것인 지를 뜬금없이 따진다는 것이다.

물론 나는 실제로 특별하게 그에게 잘못된 것이 없을 수 있다. 내 자리는 나의 노력과 노동으로 얻은 정당한 자리이기 때문이다. 하지만 레비나스는 이러한 자기합리화를 거부하며, 타자의 고통스러운 얼굴을 마주 대하며 내가 느끼는 불편한 감정을 더욱 깊게 파헤친다. 그에 의하면 그것

28) 앞의 책, 136.

29) 앞의 책, 168.

은 그의 자리를 ‘차지했다’ 혹은 ‘횡령했다’라는 느낌이다.³⁰⁾ 레비나스 철학의 위대한 점은 바로 이렇게 고통 받고 있는 이웃의 출현으로 인해 느끼게 되는 나의 이유 없는, 즉 비합리적인 죄책감을 끝까지 외면하지 않고 그것을 타자에 대한 나의 무한 책임으로 발전시키는 데에 있다. 레비나스는 『윤리와 무한』의 마지막에서 이렇게 말한다.

나는 이웃을 위하여 또는 참된 삶을 위하여 자살하라고 가르치지 않는다. 내가 말하려는 것은 이것이다. 곧 참으로 사람다운 삶은 있음의 차원에 만족하는 조용한 삶이 아니라는 것이다. 사람답게 사는 삶은 다른 사람에 눈뜨고 거듭 깨어나는 삶이다.³¹⁾

인간 내면의 보편 법칙에서 행위의 준칙을 찾음으로써 자율적 도덕 능력을 말했던 칸트와 달리, 레비나스는 타자의 비참한 얼굴에서 내가 지금 바로 행동해야 할 이유, 즉 초월의 무한한 명령을 발견하는 타율적 차원을 말한다. 그는 타자의 부름에 저항 없이 응답하는 방식, 즉 “타자에게 종이 되는 방식으로 비로소 내가 주체가 된다”는 급진적 윤리를 확립한다.³²⁾

레비나스 윤리의 관점에서 볼 때, 노숙인들은 그가 말하는 ‘고통 받는 얼굴을 한 다수의 타자들 중에서도 가장 가여운 이들임이 틀림없다. 그들은 삶과 생명을 세계 속에서 지탱해주는 근본이 되는 자리, 즉 거주지를 결핍한 자들이다. 이들에게 세상은 마음껏 즐기는 곳도, 배불리 먹을 수 있는 곳도 아니다. 세상은 그들에게 잔인하리만치 적대적이다. 우리가 도시의 어두운 밤 누추한 행색을 한 그들을 맞닥뜨리며 쉽게 겁을 먹지만, 사실 진실로 겁먹은 이는 바로 그들이다.³³⁾ 그들에게는 하이데거처럼 죽

30) 에마뉘엘 레비나스, 『윤리와 무한』, 157-158.

31) 앞의 책, 158.

32) 앞의 책, 127.

33) 사회적 관계망을 상실한 대부분의 노숙인들은 인격적 소외로 인한 깊은 상처를 받은

음을 미리 선취할 힘이 없다. 존재는 사치일 뿐이다. 그들의 생명이 이미 죽음의 경계선에 맞닥뜨려 있기 때문이다. 그래서 바로 그들이야말로 레비나스 윤리학이 말하는 내가 ‘사심 없이 염려하고’, ‘주고 섬겨야 하며 ‘사랑해야 하는’ 첫 번째 사람들인 것이다.³⁴⁾

거주 개념을 통해 세계-내의-인간의 삶을 규명하고 나아가 타자에 대한 무한한 책임을 호소하는 레비나스의 윤리학은 거주지 없는 이들을 위한 우리의 관심과 의무를 일깨우는 데에 상당히 강력한 논거를 제공한다고 평가할 수 있다. 그러나 엄청난 호소력에도 불구하고, 그의 윤리학은 실제로 타자의 비참한 거주문제를 해결하는 일에 그리 효과적이지 못한 듯하다. 그 이유를 크게 세 가지로 생각해볼 수 있다. 우선 그의 ‘자리 횡령’ 개념이 갖는 급진성을 꼽을 수 있다. 사실 이 개념은 거주지를 이윤을 창출하는 부동산으로 보는 오늘날의 시장경제체제를 비판하는 데에 상당히 중요한 통찰을 준다. 현재 서울 시민들이 거주하는 아파트의 상당수는 70년대 이후 농촌에서 올라온 가난한 민중들이 옹기종기 살아가던 소위 ‘달동네’를 갈아엎어 지은 것들이다. 입주자들은 시장의 법이 허락한 정당한 방식으로 그들의 현대식 주거지를 구입했으나, 사실 그 정당한 방식 이면에는 쫓겨난 이들의 부당함이 은폐되어 있다. 이러한 산업 시스템에서 자리 횡령 개념은 근거 없이 발생하는 막연한 느낌이지만 한 것이

경험이 있고, 이로 인해 심리적 스트레스나 불안, 공포, 무기력증에 시달린다. 남기철은 외상이론을 통해 노숙인들의 정신건강을 분석하면서 다음과 같이 말한다. “첫째, 노숙자가 되는 사건은 가정과 이웃, 일상생활, 관습적인 사회적 역할 등을 상실하는 과정이므로 그 자체로서 심리사회적 외상을 가져온다. 둘째, 노숙자가 되는 그 자체의 과정에서 심리사회적 외상을 입지 않았던 사람이라도, 길거리나 임시보호시설 등에서 생활하는 노숙생활의 지속적인 조건에 의해 결국 개인의 대처능력이 손상되고 외상의 증상에 빠지게 된다. 셋째, 노숙자가 되거나 혹은 지속적인 노숙의 조건으로 심리사회적 외상을 겪게 되지 않더라도 과거의 다양한 생활경험과 관련하여 이들의 잠재적 손상을 증폭시켜 심리사회적 외상의 증상을 나타나게 한다.” 남기철, 『노숙인의 심리사회적 외상과 보호시설』(파주: 한국학술정보, 2006), 41.

34) 레비나스, 앞의 책, 154와 156.

아니다. 그러나 문제는 그렇다고 해서 횡령한 자리를 원주민들에게 다시 쉽사리 양도할 수 있는 것이 아니라는 데에서 발생한다. 밥은 나누어 먹을 수 있고 옷을 벗어줄 수 있지만, 한번 자리 잡은 나의 거처는 쉽게 줄 수가 없다. 나의 거주 자리는 내 생명의 반석이자 내 삶의 근거지인 것이다. 이러한 관점에서, 그가 파헤친 ‘자리 횡령의 느낌’의 거북함은 단순히 남의 것을 빼앗았다는 죄책감에서 오는 것이 아니라, 그것을 다시 되돌려주기가 어렵다는 현실 인식에 기인한다. 문제는 이러한 인식이 인간을 현실의 부당함에 맞서 행동하게 만들기보다 노력해보았자 아무것도 바꿀 수 없다는 윤리적 무력감에 빠지게 할 수 있다는 사실이다.

그의 자리 횡령 개념이 지니는 한계는 이것만이 아니다. 그가 『전체성과 무한』에서 고통 받고 있는 타자의 얼굴이 어떻게 나에게 절대적인 타자성으로 드러나는지를 밝히는 타자의 형이상학을 전개하기에 앞서 예비적인 단계로 설명하는 ‘내 생명의 자리’ 자체에 이미 근본적인 문제가 있다. 그는 마치 ‘개별자로서의 나(le Moi)’가 그 자리를 자기의 노동만으로 세계 내에서 홀로 건설하는 것처럼 서술한다. 한마디로 그는 우리들의 생계를 실질적으로 결정하는 가족적·사회적 경제관계망을 전혀 고려하지 않은 채, 로빈슨 크루소 식의 자급자족의 경제로 인간의 생계와 자리 잡기를 설명하는 허구적 이론을 세운 것이다.

레비나스는 인간이 자신의 생명을 “세계를 먹으며 얻는다”라고 기술했지만, 그 생명은 ‘어미’의 몸이 없다면 세계에 결코 나오지 못했을 것이다. 즉 인간의 생명은, 인간의 자리는 그가 세계와 상대하며 홀로 고투하며 얻은 것이 아니다. 그가 그러한 능력을 갖출 수 있을 때까지 누군가가 그 생명을 자신의 몸 안에 품고, 살을 찢어내는 고통으로 세상에 내어준 것이다. 그가 세계 내에서 자기만의 자리를 얻기 전에, 이미 그는 누군가의 몸에서 자리를 잡고 그의 피로 살을 찢었다. 세상에 나와서도 그의

생명은 다만 그의 부모에게만 의존하지 않고, 그를 위해 먹을 것과 입을 것을 생산하고 잘 곳을 건설해주는 무수히 많은 ‘얼굴 모르는’ 이들에게 의존하며 산다. 우리는 그것을 단순히 물자와 현금이 거래되는 시장이라고 부르지 모르지만, 거기에는 타인들의 노동을 통해서 자신의 생명을 온전히 누리는 인간의 공동 생존 양식이 담겨 있다. 이러한 관점에서 볼 때, 나의 생명은, 나의 자리는 남의 것을 횡령한 것이 아니다. 그것은 나보다 앞서서, 나와 함께 세상을 살아가고 있는 자들이 나에게 기꺼이 나누어준 것이다. 그래서 나의 자리는 은혜와 감사의 자리인 것이다.

레비나스의 자리 횡령 개념에서 발견되는 결정적인 문제점은 레비나스가 타자에 대한 나의 책임을 강조하는 드라마틱한 서술을 위해 타자의 존재를 나의 생명의 이기성(égoïsme)이 완성된 이후에나 나에게 연결시킨다는 것이다. 그러나 이미 말했듯이 나의 생명 자체가 타자에게 거저 얻은 것이다. 이러한 관점에서, 타자의 부름에 무관심한 채 본질적으로 자신만의 죽음을 향해가는 하이데거식 현존재의 고독을 비판하기 위해 레비나스가 집필한 『전체성과 무한』은 결과적으로 완전하지 못한 반쪽짜리 성공에 머물고 말았다. 그는 ‘존재의 고독’의 윤리적 문제점을 고발하며 타자의 절대적 타자성을 드러냄으로써 하이데거를 넘어선다. 그러나 존재 그 자체에서 이미 내가 타자들과 얽혀 있는 ‘존재의 은혜’는 보지 못했다. 그는 윤리적 결단으로 ‘존재의 고독’을 극복할 수 있다고 암시했을 뿐, 존재의 고독의 비현실성 그 자체를 문제 삼지 못함으로써 하이데거의 존재론을 완전히 극복하지 못했다.

레비나스 윤리학이 우리 이웃들의 비참한 거주문제를 해결하는 데 있어서 드러내는 세 번째 한계는 타자에 대한 나의 무한책임을 강조하는 그의 인격적 윤리 안에서 발견된다. 그의 말대로, 나는 지하철 역사 안에 누추한 행색으로 손을 벌리고 있는 타인의 얼굴을 외면하기가 쉽지 않다.

그래서 그 순간만큼은 나는 그의 부름에 성실히 답하고자 한다. 그러나 나의 선한 윤리적 능력이 감당하기에는 집 없는 타인의 고통이 너무나도 크다. 나 혼자 감당하기에 세상에는 그렇게 고통 받고 있는 사람들이 너무 많다. 내 책임의 한도를 제한하지 않고 ‘무한으로’ 열어두겠다고 진실하게 마음먹지만 이백여 명이 넘는 서울역의 노숙인들 앞에서 어느새 나는 무기력해지고 만다. 그러나 이러한 인격적인 윤리의 어려움에도 불구하고, 레비나스의 윤리학은 나와 타자 사이에 개입하는 정치적·사회적 중재, 제도적 중재를 근본적으로 꺼려한다. 그가 보기에 이러한 중재는 대개의 경우 내 눈앞에 있는 이웃에 대한 나의 직접적인 책임을 회피하는 핑계거리로 작용한다.

레비나스의 인격적 윤리의 한계는 신학적으로도 드러난다. 그는 타자의 얼굴 속에 초월자의 무한한 명령이 나타난다고 보면서도, 나와 타자 모두를 향한 초월자의 은총을 없애고 타자에 대한 책임을 오로지 나약한 인간으로서의 ‘나’에게 돌린다. 그는 이웃에 대한 절대적인 사랑을 말하면서도, 하나님 사랑(하나님의 사랑 사랑, 사람의 하나님 사랑)의 중재 없이는 이웃을 사랑할 수 없는 인간의 죄 된 실존에 대해서는 언급하지 않는 ‘철학자’인 것이다. 그는 다음과 같이 말했다. “우리는 결코 종교의 위로를 밀어내지 않는다. 그러나 위로 없이 살 수 있는 사람만 위로를 받을 가치가 있다.”³⁵⁾ 여기서 그는 종교의 위로에 기대어 불행한 이웃을 돕는 일을 외면하는 종교인들을 비판하고 있다. 그러나 종교가 아니라 복음으로서의 기독교가 말하는 진정한 하나님의 위로는 레비나스가 염려했던 것처럼 사람을 윤리적 무능상태에 빠지게 하는 ‘값싼 은혜’가 아니다. 진정한 하나님의 위로는 이웃을 내 몸과 같이 사랑하기 쉽지 않은 우리의 죄 된 실존을 무턱대고 용서하는 것이 결코 아니다. 그것은 오히려

35) 앞의 책, 153-4.

려 선뜻 이웃을 사랑할 수 없을 만큼 세상살이에 지친 우리의 몸과 영혼을 달래어 이웃 사랑의 능력을 회복시킨다. 예수는 어느 순간도 이웃 사랑을 나와 타자 사이의 배타적인 관계 안에 종속시키며 말하지 않았다. 그에게는 늘 ‘내가 너희를 사랑한 것 같아’라는 말이 앞선다. 누룩 넣은 빵처럼 금세 부풀어 오르는 ‘받고 주는’(주고받는 것이 아니다!) 사랑의 신비, 그것을 몰랐던 레비나스에게 이웃사랑은 기쁨이 아니라 고난이기만 하다.

IV. 리콤피르의 윤리학과 민주복지국가

노숙인의 삶을 보듬는 일은 개인의 선한 결단만으로는 쉽지 않다. 이러한 문제점을 극복하기 위해 철학자 폴 리콤피르의 정치·윤리학을 소개하고자 한다. 프랑스에서는 보기 드문 개신교 지성인이었던 리콤피르는 텍스트 읽기를 통해 형성되는 인간 주체성의 심오한 깊이를 드러낸 해석학자로 한국 신학계에 알려져 있다. 이에 비해 그가 2차 세계대전 이후 무려 12년 동안이나(1958~1970) ‘사회기독교운동’이라는 프랑스 좌파운동의 의장으로 일하며 기독교 사회주의 건설에 헌신했다는 것은 비교적 덜 알려진 사실이다. 이 논문은 이 시기에 『사회 기독교 잡지』의 발간에 참여하며 쓴 그의 글들을 중심으로 그가 개신교 철학자로서 기독교의 이웃사랑의 정신이 어떻게 사회-정치제도 속에 융화될 수 있다고 보는지를 살펴보고자 한다.

리콤피르가 볼 때 인간은 자신의 죽음을 홀로 향하는 현존재(Dasein)도 아니며, 생계를 독립적으로 경영하는 나(le Moi)로서의 주체도 아니다. 인간은 처음부터 누구의 딸·아들로, 어느 사회의 구성원으로 태어난다. 타자의 존재가 나보다 더 앞선다는 말이며 심지어 타자가 내 존재의 기반

이라는 말이다. 이러한 공동체적 실존에서 인간은 가족이나 가까운 이웃 들뿐만 아니라 얼굴을 모르는 다수의 불특정 사회구성원들(*le socius*)과 단단히 ‘얽혀(*engagé*)’ 서로서로 삶을, 또한 생명을 빚지고 있다. 그러나 인간이 다만 ‘사적인 관계’(경제적 관계와 문화적 관계를 포함하는 광의로서의)와 ‘사회적인 관계’ 안에서 타인들과 얽혀 있는 것이 아니다. 리코르는 미국에서 활동하며 알게 된 미국의 유대인 망명 정치학자 한나 아렌트와 교류하며,³⁶⁾ 정치적 존재로서의 인간 이해를 더욱 확장시킨다. 아렌트는 존재론적이거나 현상학적인 담론에 빠져 인간 실존의 역동성을 말하지 못했던 서양의 전통철학을 신랄하게 비판하며³⁷⁾ ‘행위하는 인간’에 대해 탐구했다. 그에 의하면, 인간은 ‘노동’과 ‘작품 활동’, ‘정치적 행동’이라는 세 가지 행위 양식을 통해 삶을 누리는데, 그중에서도 특히 정치적 행동이야말로 다수의 타자들과 맺는 공적인 관계 안에서 자신의 고유성을 드러내는 가장 인간다운 행위이다.³⁸⁾

그러나 인간을 정치적 존재로 이해하는 것은 서양 사상사에서 전혀 새로운 것이 아니다. 이미 오래전 희랍철학자 아리스토텔레스는 인간을 정치적 동물로 정의하며, 정치(고대 그리스 도시국가의 민주적 공화제)란 최고선을 공동체적 지평에서 구현하는 것이라고 주장했다. 이러한 그의 철학은 정치권력의 폭력성을 목격해온 많은 현대인들에게 정치와 윤리, 정치학과 윤리학의 대립적 관계를 비판적으로 재고하게 하는 기반이 되

36) 한나 아렌트를 프랑스에 처음 소개한 이가 바로 리코르다. 그는 아렌트의 『인간의 조건』(이진우·태정호 역, 서울: 한길사, 1996)이 불어판으로 번역되어 출판될 수 있도록 적극적으로 힘썼으며 손수 십여 장이 넘는 소개의 글을 써 번역본에 삽입해주었다.

37) 아렌트는 미국으로 망명한 이후 정치학을 가르쳤지만 원래 전공은 철학이다. 젊은 시절 하이데거 밑에서 공부한 아렌트는 칼 야스퍼스의 지도 아래 1929년 「아우구스티누스의 사랑의 개념에 대한 연구(*Der Liebesbegriff bei Augustin*)」로 박사 학위를 받았다.

38) 이러한 관점에서 리코르는 사회 구성 이전의 독립된 개체로서의 인간 존재를 전제하는 루소의 사회계약을 가상적 계약이라고 폭로한다. Ricoeur P., *Histoire et vérité* (Paris : Seuil, 1964) 265.

어왔다. 리콤프 역시 그의 후기 작품들에서 정치학을 윤리학에 편입시킨 아리스토텔레스의 전통을 재해석하여 소개하는 일에 많은 노력을 기울인다. 실제로 그의 해석학과 윤리학이 종합되었다고 평가받는 책 『타자로서의 자기 자신』에서 그는 철학적 윤리학의 두 계보인 아리스토텔레스 윤리학과 칸트의 도덕철학을 변증법적으로 엮으면서도, 후자에 대한 전자의 우위를 강하게 주장하면서 윤리학의 공동체적 지평을 드러낸다.

그러나 인간의 본성에서 결코 정치 혹은 정치체를 떼어놓지 않고 논하는 리콤프의 입장은 단순히 아리스토텔레스로 시작해 루소, 헤겔로 이어지는 서양 정치철학사의 주류를 그대로 답습하는 것이 아니다. 물론 그가 1968년의 낭트 대학 사건으로 인해 기독교 사회주의 운동의 활동가 자리에서 물러나 철학자라는 본연의 임무로 돌아온 이후, 정치와 윤리학의 변증법적 관계를 이론적으로 첨예하게 정립하면서 아리스토텔레스의 철학으로 상당히 기울었다는 것은 부인할 수 없는 사실이다. 하지만 리콤프의 학문적 삶 전반을 조명할 때, 정치에 대한 그의 독특한 입장이 다만 아리스토텔레스의 인문주의적인 정치-윤리학에 근거한 것이 아니라는 것이 분명해진다. 그는 한 손에는 아리스토텔레스를, 다른 한 손에는 기독교 정치 신학의 기틀을 마련한 바울과 아우구스티누스를 놓지 않았다.

그렇다면 리콤프는 바울에서 아우구스티누스로 이어지는 기독교 신학의 정치이해를 어떻게 자신의 정치-윤리철학의 기초로 삼는가? 이를 위해 먼저 『역사와 진리』(*Histoire et vérité*) 개정판(1964)에 삽입된 「하나님의 형상과 인간의 서사시」와 「정치의 역설」이라는 글을 살펴보아야 한다. 신앙인 리콤프는 이 글에서 칼 바르트의 로마서 주석을 언급하며 인간의 죄와 예수 그리스도의 구속이라는 교회의 오래된 고백에 기본적으로 동참한다. 그러나 철학자 리콤프는 곧장 자신과 교회의 오래된 신앙 고백을 보편한 이성의 법정에 세운다. 그는 세상과 교회의 분리를 주장하는 아우

구스티누스주의(아우구스티누스가 아니다!)가 교회의 전통에서 힘을 갖게 되면서, 죄는 모든 인간에게 집단적으로 해당되는 것이지만 은혜는 개인적인 것 혹은 내면의 것으로 축소되었다고 비판한다. 뿐만 아니라 개인적으로 은혜 입은 자들의 모임인 교회만이 세상에서 구별된 구원의 자리라고 보는 경향성이 자리 잡게 되었다고 지적한다. 철학자 리콰르는 교회 신학의 전통적인 입장에 다음과 같이 조심스럽게 반기를 든다.

우리가 정말로 죄인들의 구속이라는 말의 깊이를 모두 이해했을까? 구원에 대한 우리의 원자적 개념이해로 인해 우리가 그것을 편협하게 만든 것은 아닐까? 신성(神性)을 향해 은혜로서 악을 가로지르도록 하나님이 설정한 휴머니티의 성장에 대한 회람 교부들의 웅장한 비전은 우리로 하여금 죄인들의 구속이라는 개념으로부터 우리의 개인주의적인 구속 개념을 분리시키도록 요구하는 것은 아닐까?³⁹⁾

그러나 리콰르가 그리스도의 은혜의 자리와 관련하여 ‘교회’와 ‘세상’을 분리하는 교회의 전통적인 이분법을 완전히 폐기하고 그 둘을 성급하게 통일하는 것은 아니다. 세상을 지배하는 교회 혹은 교회를 흡수한 세상, 이 모두 리콰르가 바람직하다고 보았던 것이 아니다. 그는 오히려 기독교 신학의 주류로 하여금 세상과 교회를 구분하여 이해하게 만드는 데에 결정적인 역할을 한 바울—아우구스티누스의 정치관을 다시 조명하는 것으로 자신의 길을 찾는다. 그는 먼저 “세상의 모든 권세가 하나님께로부터 온 것이다(롬 13:1)”라고 말하며 로마 제국으로 상징되는 세상의 정치 권위에 대해 비저항적인 태도를 취하는 바울의 가르침을 재해석한다. 그런데 이 구절에서 바울은 식민주의와 교회 박해의 표상인 로마제국을 비굴하게 용납하는 것 같이 보인다. 사실 이 점으로 인해 많은 기독교인들이

39) 앞의 책, 123.

이 말씀을 거북하게 여겨왔다.

그러나 리콤프가 불 때 바울의 의도는 폭력적인 세속 권세 앞에서 침묵과 복종을 비겁하게 강요하는 데에 있지 않다. 오히려 그것은 세속 정치에 대한 보다 깊은 그의 통찰을 드러내고 있다. 리콤프에 의하면, 바울에게 있어서 정치적 권위를 생산하는 인간의 모든 제도들은 우연하게 고안된 창작물이 아니다. 그것은 아리스토텔레스나 루소를 비롯한 서양의 정치 철학자들이 주장했던 것처럼 개인의 탐욕과 이기심에서 비롯되는 만인에 대한 만인의 폭력'을 방지하여 공동체의 평화를 도모하기 위해 필연적으로 고안된 이성적 장치인 것이다. 이러한 이해의 연장선에서 세상의 모든 권세가 하나님께로 온 것이라는 바울의 말도 개인과 개인, 집단과 집단 간에 벌어지는 폭력적 상황을 중재하는 세속 권력의 긍정적 기능을 인정하기 때문에 나온 말이라고 리콤프는 해석한다.

그러나 리콤프는 기존의 정치 철학자들과는 결정적으로 다른 것을 바울에게서 발견한다. 정치 철학자들에 의하면 지성과 말을 다룰 수 있는 이성적 인간은 평화롭고 성숙한 공동체를 비교적 쉽게 이룩할 수 있다. 하지만 바울은 인간의 지성과 말이 타인과의 관계 속에서 자신의 욕망과 폭력성을 제어하는 데에는 무능함을 깊게 인식했다. 그것이 바로 신학에서 오랫동안 '죄'라고 불러왔던 것이다. 바울에게 있어서 죄란 단순히 인간의 도덕성만을 파괴하지 않고, 인간 이성 전반에 깊게 파고든다. 나아가 죄는 하나님과 인간의 관계를 단절시킬 뿐만 아니라, 인간 공동체의 평화를 근본적으로 방해한다. 이러한 관점에서 국가로 대표되는 정치 제도들은 개인과 개인, 집단과 집단 사이의 무차별적인 폭력을 중재하지만, 그 중재가 본질적으로 '임시적이고', '제한적인' 것에 불과하다. 우선 인간의 정치가 하나님의 통치가 임할 때까지만 유효하다는 의미에서 그것은 '임시적'이다. 또한 '만인에 대한 만인의 폭력'을 방지한다는 대의명분 아

래 시민들의 주권을 양도받은 정치권력이 오히려 그들을 강제하는 '합법적인' 폭력적 수단을 사용한다는 면에서 그것의 중재는 '제한적'이라고 불러야 한다.

그러나 리콥르는 바울이 정치권력 혹은 정치제도에 관하여 갖는 이중적 태도를 인정하면서도 다음과 같이 평가함으로써, 인간의 정치에 대한 희망을 결코 포기하지 않는다.

그러므로 다음과 같이 말해야 하겠다. 바울이 옳았다고 말이다. 왜냐하면 제국들은 그들의 폭력을 이용해서, 또한 그들의 폭력에도 불구하고 권리와 지식, 문화, 복지, 예술을 진보시킨다. 휴머니티는 단순히 살아남는 것이 아니라 성장하고 더 영글고 더 성숙해지며, 더 책임감을 얻는다.⁴⁰⁾

그런데 리콥르가 지적했던 국가의 합법적인 폭력성은 국가의 권위를 불법적으로 남용하는 독재자들로 인해 발생하는 정치의 부작용과는 다른 것이다. 합법적 폭력이란 무수히 많은 현실적 문제들과 관련하여 복잡하게 얽혀 있는 시민들의 이해관계들을 중재하면서도 결과적으로 단 하나의 '결정'만을 내려야 하는 현실 정치의 숙명에서 기인한다.⁴¹⁾ 아무리 발전된 민주주의 국가에서도 만장일치의 의견을 현실적으로 도출할 수 없기에 결국에는 다수를 위한 소수의 권리 포기 혹은 희생을 초래할 수밖에 없다. 바로 이러한 사실에서 리콥르는 모든 정치권력이 필연적으로 폭력성을 내포하고 있음을 강조한다. 더 나아가 그는 모든 정치기관들(정부, 행정부, 경찰 등)이 이렇게 매번 현실적인 '결정들'을 내림으로써 정치적 약자들에 대한 차별과 소외를 조장하고, 이를 이용하여 그들의 권력을 항구적으로 유지하려는 속성을 피할 수 없음을 인정한다.

40) Ricoeur, 앞의 책, 124.

41) 앞의 책, 268.

그러므로 리코르는 인간이 시도하는 모든 형태의 정치가 필연적으로 내포하고 있는 ‘정치적 악’을 인정하고,⁴²⁾ 그것을 휴머니티를 궁극적 목표로 삼은 ‘정치(la politique)’와 구분하여 ‘정치적인 것(le politique)’이라고 명명한다. 그는 원래 불어로 여성형 명사인 ‘정치(politique)’라는 단어에 남성형 관사 ‘le’를 붙여 새로운 의미를 더함으로써, 정치의 이상과 현실 사이의 메울 수 없는 간격을 드러낸다. 그러나 정치적 악의 실재를 인정했다고 해서 리코르가 무정부주의나 염세주의로 기운 것이 결코 아니다. 다시 한 번 말하지만 그는 피할 수 없는 정치적 악에도 불구하고 정치적 제도 없이는 인간의 휴머니티가 진보할 수 없음을 강조한다.⁴³⁾ 오히려 그는 한나 아렌트처럼 정치적 악의 끊임없는 위협이야말로 모든 시민들로 하여금 정치에 관심을 갖고 활발히 참여하여 정부나 정치가, 행정가들의 부패와 정책의 문제점들을 감시하여야 하는 적극적인 의무와 책임을 부여한다고 본다.⁴⁴⁾ 죄가 깊은 곳에 은혜가 깊다고 말한 바울의 말을 인용하면서,⁴⁵⁾ 그는 정치적인 악이 너무나도 뿌리 깊기에, 하나님 나라의 시민권을 갖춘 채 이 지상의 나라에 살고 있는 그리스도인들의 세속적 책임이 더 크다는 사실을 일깨우고 있다. 결론적으로 리코르는 세속적 정치비관주의와 인문주의적 정치낙관주의 모두를 경계하며, 기독교인들의 정치참여와 권력에 대한 감시 모두를 강조하는 것이다.

신학자의 관점에서 볼 때, 철학자 리코르가 설명하는 바울의 정치관은 바울 자신보다 오히려 『하나님의 도성』에 나타나는 아우구스티누스의 정

42) 앞의 책, 273.

43) 앞의 책, 268.

44) 리코르가 보기에 인간의 정치는 단 한 번에 모든 좋은 가치들을 역사적으로 실현할 수 없다. 즉 완전한 정부(le bon gouvernement)는 존재하지 않는 말이다. 이러한 면에서 리코르는 정치 토론에는 특정한 하나의 ‘결정(décision)’을 도출할 수는 있어도, 하나의 완결된 ‘결론(conclusion)’을 내릴 수는 없다고 주장한다. 참고: Ricoeur P., *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1996) 300-302.

45) Ricoeur, *Histoire et vérité*, 122.

치관에 더 가깝다고 하겠다.⁴⁶⁾ 그럼에도 중요한 점은 리코르가 바울과 아우구스티누스로 이어지는 기독교의 대표적 정치관⁴⁷⁾을 철학의 범위 안에서 논의하면서, 예수 그리스도의 사랑이 교회 밖의 세상에서 어떻게 창조적으로 제도화될 수 있는지 설명한다는 점이다. 그가 볼 때 세상의 법과 제도는 그리스도인들의 사랑과 완전히 적대적이지 않다. 그는 세상의 평화가 그리스도인들 간의 사랑을 실현하는 일에 이바지할 수 있다고 본 아우구스티누스의 입장에서 더 나아가, 평등과 박애, 인권의 관점에서 휴머니티를 조금씩 발전시키며 제도화해온 세속의 정치와 법은 인간을 구속하는 또 다른 길일 수 있다고 주장한다.

우리는 휴머니티 정치의 발전단계에서 구속을 논하는 것을 싫어한다. 왜냐하면 우리는 구속의 근본적인 뜻들 중에서 성숙의 단계로 나아가는 휴머니티의 성장이라는 하나의 뜻을 잃어버렸기 때문이다. (...) 그러나 가장 비종교적인 제도 혹은 가장 덜 교회적인 행정직이라도, 만약 그것이 올바르게, 제 역할을 잘 감당한다면, 그것은 바울이 말했던 것처럼 이러한 성장에 협력한다. 이러한 의미에서 그러한 제도는 인간들의 공동체를 구원하는 여러 길들 중에 하나이다.⁴⁸⁾

리코르의 글을 읽으며 과도하게 해석하지 말하여 할 점이 있다. 리코르가 기독교의 사랑을 실현하는 구속의 한 방법으로서 설명하는 휴머니티의 정치가 세상에 존재하는 모든 정치체들을 정당화하는 것은 아니다. 그가 말하는 휴머니티의 정치는 50년대 후반부터 70년대 초반까지 사회

46) 아우구스티누스의 정치관에 대해서는 양명수의 다음 글을 볼 것. 「아우구스티누스가 본 정치의 의미와 한계」 『신국문』 19권을 중심으로, 한국기독교학회, 『한국기독교신학논총』, 제62권, (서울: 2009), 133-157.

47) 이러한 입장을 리처드 니이버는 그의 책 『그리스도와 문화』(김재준 역, 서울: 대한기독교서회, 1992)에서 ‘문화의 변혁자 그리스도’ 유형이라고 부른다.

48) Ricoeur, *Histoire et vérité*, 125.

주의적 복지 이념이 공식적인 정치의 장에서 활발하게 논의되고 실험되었던 유럽, 특히 그의 조국 프랑스라는 배경을 은연중에 염두에 두고 나온 말이기 때문이다. 그는 성숙한 휴머니티의 정신에 근거하여 의료, 실업, 주거, 교육 등 다양한 분야에서 사회적 약자들을 배려하며 공공의 부를 분배하는 정의로운 제도들이 지금 막 뿌리를 내리기 시작한 당시의 상황을 목격하며, 기독교의 사랑이 교회 밖의 제도를 통해서 보다 구체적으로 실현되기 시작했다고 평가한 것이다.

그러나 리콤프르는 인류 최초로 건설된 이러한 유토피적인 세계를 비판 없이 찬양하지 않는다. 프랑스 기독교인들이 가장 사랑하는 그의 글로 꼽히는 〈동료와 이웃〉에서 리콤프르는 선한 사마리아인의 비유를 재해석하며, 기독교의 자선(慈善)을 제도화해버린 선진복지사회의 비인간화를 엄중하게 경고한다. 그가 볼 때, 서구 정치가 고안한 모든 복지 제도들은 동료(le socius)라고 불릴 수 있는 광범위한 사회적 존재들의 다양한 이익 관계들을 중재하며, 서양의 교회가 오랫동안 자선이라는 이름으로 담당해왔던 빈민구제나 교육, 의료사업을 공공의 장으로 넘겨받았다. 사회적 정의의 관점에서 볼 때, 다수의 시민들 간의 부와 권력을 중재하는 이러한 공적인 제도들이야말로 하나의 정치 공동체 안에서 같이 살기는 하지만 얼굴을 모르는 채 살아가는 시민들(동료들)을 ‘먼 이웃(le prochain lointain)’으로 엮어주는 순기능을 가졌다.

그러나 순기능만이 존재하는 것은 아니다. 리콤프르는 보편화된 복지제도가 초래하게 될 역기능을 50년대 초반에 쓰인 이 글에서 이미 내다보면서 서구식의 복지사회의 한계를 명확히 한다. 그가 볼 때 사회복지국가 이념에 실현된 세상에서 사회적 약자의 아픔과 고통을 모두 공적인 제도들이 떠맡게 될 경우, 거기에는 약자를 돕는 ‘기술’만이 가득할 뿐 그에게 손 내밀어 잡아주고 그를 안아주는 ‘사람’은 사라진다는 사실이다. 그가

같은 글에서 예수의 사마리아인 비유를 해석하면서 유대인의 이방인이었던 사마리아인이 어떻게 그에게 손을 내밀어 그를 치료하고 도와줌으로써 그의 이웃이 ‘되어주고’ 있는지를 강조한다. 거기서 이웃이란 말은 가까운 거리의 사는 사람을 가리키는 사전적인 정의와 다르다. 만약 그랬다면 유대 땅 예루살렘과 갈릴리 한가운데 자리 잡은 사마리아 땅이야말로 유대인의 가장 가까운 이웃이어야만 했을 것이다. 그러나 유대인에게 사마리아인은 결코 이웃 대접을 받지 못한 천한 자였다. 리콰르가 보기에 예수는 이렇게 유대인과 사마리아인의 역설적인 상황을 허구적 이야기에 일부러 끌어들이므로써, ‘내 이웃은 누구입니까?’라고 물으며 ‘이웃찾기’라는 존재론적 물음으로 예수를 시험하려는 율법교사에게 ‘이웃되기’의 윤리로 답하는 것이다. 한마디로 말해 예수가 말하려는 ‘이웃’이란 본질적으로 ‘내가 남과 만나는 인격적인 방식’으로 드러나는 사건이라는 것이다.⁴⁹⁾

리콰르가 볼 때 이러한 인격적인 만남으로서의 이웃되기는 휴머니티의 정치가 고안한 모든 제도들이 간접적으로 맺어주는 동료들(시민들) 간의 먼 거리를 좁히고, 기술로서의 제도들에서 사람 냄새, 사람의 온기가나게 만든다. 인격적인 만남을 결여한 모든 제도들은 사회적 약자들이 처한 의식주의 위기를 당장은 모면할 수 있도록 ‘관리’할지 모르지만, 그들이 공동체 안에서 느끼는 뿌리 깊은 소외와 단절을 결코 해결하지 못하고 만든다. 결론적으로 볼 때, 리콰르는 오늘날 사회적 약자들을 위해 운영되는 현대 복지국가의 정의로운 제도들과 그들을 직접 만나 보듬는 기독교적인 자선, 즉 인격적인 만남의 행위가 서로 지혜롭게 공존할 때야 비로소 그리스도의 구속적 사랑이 교회 밖의 세상에서도 결실을 맺을 수 있다고 보았다.

V. 노숙인 복지사업을 위한 국가와 교회의 협력

이러한 배경 위에 다시 노숙인의 문제로 돌아와 보자. 앞에서 이미 밝혔듯이 노숙인에게 근본적으로 필요한 것은 한 끼의 식사나 하루 밤 거하는 쉼터가 아니다. 그에게 필요한 것은 사람이 항구적으로 삶을 꾸릴 수 있는 안정된 터전이며, 그것을 유지할 수 있는 일자리이다. 그러한 것들이 없다면 노숙인은 결국 거리와 쉼터를 오가며 생활을 반복할 것이기 때문이다.⁵⁰⁾ 이러한 고리를 끊어내기 위해서는 보다 더 많은 예산과 시설, 보다 더 많은 전문인들(사회복지사, 상담사, 의료인, 직업 교육인 등) 뿐만 아니라, 주거와 노동을 연결하는 보다 더 항구적인 지원 시스템이 필요하다. 이러한 것들은 한 명의 기독교인이, 하나의 교회 공동체가 온전히 감당할 수 있는 물리적이며 재정적, 인적 한계를 애초에 벗어나 있다. 이러한 문제로 인해 적어도 노숙인의 문제와 관련해서는 교회의 지역 공동체 봉사를 강조하는 위르겐 몰트만 식의 ‘사회선교’의 윤리로는 한계에 부딪히고 만다.⁵¹⁾

그런데 한 가지 다행인 점은 한국사회에서 최소한 노숙인 문제와 관련하여서는 국가나 교회의 책임 공방에 대한 이론적 논쟁이 필요하지 않다는 사실이다. 이미 한국사회의 노숙인 복지사업은 97년 12월 금융위기 이후 노숙인들이 대량으로 발생하게 되었을 때부터 정부와 교회의 상호 긴밀한 협력으로 발전해왔기 때문이다. 물론 서울 도심에서 노숙하는 이들을 위해 처음 재빠르게 대응한 것은 몇몇 교회들과 소수의 민간 봉사단

50) 윤일성의 다음 연구는 영국을 예로 들면서, 노숙자 문제는 일회성 정책이 아니라 궁극적으로 공공주택을 제공하고 다양한 물적, 인적 서비스 제공을 가능하게 하는 종합적 정부 정책에 의해서만 해결될 수 있음을 보여준다. 참고) 윤일성, 「영국의 노숙자 연구: 원인과 정책을 중심으로」, 한국인구학회, 『한국인구학』 제28권, (서울: 2005), 235-275.

51) 위르겐 몰트만, 정종훈 편·역, 『하나님 나라의 지평 안에 있는 사회선교』(서울: 대한기독교서회, 2000)

체들이었다. 그들은 거리와 임시 식당에서 노숙인들에게 음식과 옷가지를 나누어주었다. 이후 서울시(당시 고건 시장)는 서울시노숙자대책협의회를 설치하고 응급구조 성격의 예산을 편성하여 이미 활동 중인 교회와 단체들에게 지원하는 방식을 취하게 되었다.⁵²⁾ 그러나 얼마 지나지 않아 이러한 단기적인 예산지원 사업이 취약성이 드러나면서 국가의 적극적인 역할이 요청되었다. 이로 인해 <부랑인 및 노숙인 보호시설 설치·운영 규칙>이 재정되었고 여러 차례 개정되면서, 드디어 2005년에는 노숙인 보호를 위한 쉼터 및 상담보호센터의 시설 설치기준 및 종사자, 자격·배치기준과 쉼터 입소절차 등이 보다 구체적으로 마련되었다.⁵³⁾

흥미로운 점은 이렇게 국가가 점차적으로 노숙인 복지에 관련하여 보다 적극적인 책임을 지게 되는 과정에서 한국교회의 참여도 늘어났다는 사실이다. 대한성공회유지재단이 운영하는 다시서기센터 홈페이지의 안내자료와 2008년에 발간된 「서울 사회복지시설 편람을 분석한 결과,⁵⁴⁾ 현재 서울시에에서만 23개의 개신교 교회와 단체, 11개의 가톨릭 단체가 무료 급식사업을 펼치고 있다(이에 비해 불교와 비종교 단체는 각각 2개에 불과하다). 노숙인들의 임시 거처를 제공하는 노숙인쉼터의 경우 기독교는 총 20개(개신교 19개, 가톨릭 1개)를 운영하고 있으며(불교 9개, 구세원 1개, 공공기관 1개, 비종교기관 6개), 주로 신체적·정신적 장애를 안고 있는 연고지 없는 이들을 장기적으로 보살피는 부랑인보호시설 7개

52) 남기철, <홈리스복지법의 필요성>, 20.

53) 앞의 글, 21면. 그러나 중앙정부 책임이었던 사업이 얼마 지나지 않아 지방분권특별법에 의거하여 지방정부로 이양되면서, 지자체의 재정 능력에 따라 노숙인 복지사업의 현격한 차이가 나타나게 되는 결과를 초래했다. 이로 인해 노숙인 지원 사업의 후퇴에 대한 비판이 커지게 되자, 결국 2011년 6월 5년 단위로 노숙인 실태파악과 지원 종합계획을 수립과 시행을 의무화하여 국가와 지방자치단체 모두의 적극적인 책임을 명시화한 노숙인복지법이 제정되었다. (한국경제, 2011년 6월 6일자, 인터넷 판)

54) 성공회 노숙인 다시서기지원센터 홈페이지 :<http://www.homelesskr.or>, 『서울 사회복지시설 편람』, 서울시 사회복지협의회 발간, 2008.

모두를 기독교(개신교 1개, 가톨릭 6개)가 운영하고 있는 것으로 파악되었다. 노숙을 위한 의료시설의 경우에도 대다수가 기독교 계통의 단체에서 운영되고 있으며 (개신교 4개, 가톨릭 5개, 불교 2개, 비종교 단체 1개), 노숙인상담센터 5개소 중에서 4개가 개신교 계열에서 운영하고 있다.⁵⁵⁾

여기서 중요한 점은 한국교회가 독자적으로 노숙인 봉사선교를 펼치기보다, 사회복지법이 요구하는 기준에 맞게 복지사업과 법인재단을 꾸림으로써 국가의 재정적 지원을 적극적으로 사용하고 있다는 점이다. 예를 들어 쉼터와 상담소뿐만 아니라 노숙인 인문학 교육, 임대주택 사업 등보다 종합적이고 발전된 형태의 사업을 펼침으로써 한국 노숙인 복지사업을 선두하고 있는 대한성공회의 다시서기센터의 경우 서울시로부터 약 88%의 지원(후원금 10%)을 받으며 ‘서울특별시립 다시서기지원센터’이라는 공식명칭을 갖게 되었다.⁵⁶⁾ 즉 한국 노숙인 복지사업은 현재 노숙인 복지에 필요한 시설과 재정의 대부분을 국가와 지방정부가 맡는 대신에, 기독교를 중심으로 한 봉사단체가 필요한 인력과 정신적 육체적 지원 서비스를 담당하는 이원화 체제를 갖추게 된 것이다. 이러한 상호 역할 분담의 관계를 파악한다면, 한국사회에서 최소한 노숙인의 복지와 관련하여서는 리콤프가 말했던 정치와 교회의 상호협력 관계가 이미 불완전하게나마 구현되었다고 평가할 수 있겠다.

그러나 리콤프의 입장에서 볼 때도 본질적인 문제는 여전히 존재한다. 그 이유는 크게 둘로 나눌 수 있다. 먼저 노숙인의 허기진 배를 채워주기 위해 소수의 선한 기독교인들에 의해 시작된 최초의 인격적인 만남이 정기적으로 반복되고 재정적이고 물리적인 기반을 마련하게 되면서 제도화

55) 개신교 계통의 노숙인상담센터는 다음과 같다. 구세군브릿지센터, 대한성공회 다시서기 상담보호센터, 햇살보금자리상담보호센터(영등포산업선교회), 웅달샘드림인센터(대한예수교장로회총회유지재단).

56) 서울특별시사회복지협의회, 『서울 사회복지시설 편람』(서울: 정우문화사, 2008), 1032.

의 길로 들어서게 되었다는 점이다. 이는 국가나 지방정부가 할 수 없는 노숙인과의 인격적인 만남, 즉 ‘이웃되기’의 역할을 담당했던 그들이 국가의 인가와 지원을 받는 쉼터나 지원센터 속의 직원이라는 공적인 직함을 얻게 되면서 발생하는 피할 수 없는 현상이다. 특히 이러한 제도화 과정 속에서 재정을 지원하는 국가의 간섭과 규제에 의해 교회의 자율성이 축소되고 교회복지사업의 선교적 목적이 퇴색되고 있다는 것도 부인할 수 없는 사실이다. 이에 따라 교회복지사업의 제도화의 부작용과 대응에 대한 신학적인 논의가 앞으로 더 진행되어야 할 필요가 있다.

두 번째 문제로 우리 사회에서 노숙인들을 위해 가장 발 빠르게 나섰던 것이 기독교인이었음이 분명하지만 그 수가 상당히 제한적이라는 점이다. 달리 말하자면 대부분의 기독교인들은 여전히 노숙인의 발생 원인을 개인적인 불성실의 탓으로 돌리는 경우가 강하고, 대량의 노숙인들을 발생시키는 사회 경제적 구조를 알지 못한다. 아니 그러한 것이 존재함을 인정하려 하지도 않는다. 이러한 상황에서 기독교 계열의 노숙인 복지시설들에는 이웃사랑이라는 기독교 정신만이 공허하게 메아리칠 뿐, 실제로 노숙인들에게 와서 말을 걸어주며 그들의 말을 들어주는 사람들의 존재가 턱없이 부족하다. 자선을 물질적인 원조와 동의어로 착각하는 한국 교회의 상황에서 사마리아인의 우정 어린 자선 이야기 속의 풍부한 의미는 잊혀지고, 단지 그가 여관주인의 손에 쥐어주고 떠난 몇 푼의 동전만이 남게 되었다. 그러나 노숙인과의 인격적 관계 맺음을 상실한 협소한 의미로의 자선은 물질적 원조를 하는 사람으로 하여금 선한 일을 했다는 자기 만족감만을 가져다줄 뿐이지, 노숙인의 삶이 사회적으로 회복되는 데에 결정적인 역할을 하지 못한다. 사람이 빵으로만 사는 것이 아니라 입으로 나오는 말로 사는 것이라 했다. 현재 우리 한국교회는 노숙인들에게 빵을 제공하는 것에만 익숙할 뿐 그를 제대로 살릴 수 있는 말을 거는

일에 서둘다. 말이 있다면 그것은 예수를 믿으라는 포교의 말만이 간간히 존재할 뿐, 그를 친구로 대하여 '사사로이' 말하는 따뜻한 사람의 말은 없다. 안타깝게도 우정 어린 사람의 말없이 던져지는 하나님의 말씀은 마치 거친 돌밭 위에 뿌려진 씨앗처럼 생명을 피우지 못할 것이 분명하다.

본문을 마치기 전에 국가의 복지사업을 가능하게 하는 세금과 사회보험 부담금에 대해 간단하게 언급해야겠다. 로마 제국과 헤롯 왕가의 세금이 가난한 갈릴리 민중을 착취하는 수단이었다면, 민주복지사회의 그것은 공공 영역의 일자리를 창출하고 사회의 약자들을 위한 서비스를 제공하여 시민 모두의 삶의 질을 향상될 수 있게 한다. 오늘날의 세금에는 윤리적인 기능이 있다는 말이다. 이러한 관점에서 세금은 세속 시민으로 살아가는 기독교인들이 기꺼이 감당해야 하는 의무가 된다. 물론 문제도 있다. 그러나 그것은 조세제도 자체가 아니라 불합리한 조세책정과 탈세에 대한 소극적인 감시제도, 공적자금 분배의 불공정성에 있는 것이다. 휴머니티의 정치에서 하나님의 구속 역사의 한 부분을 보았던 리퀴르 윤리학의 눈으로 볼 때, 세금을 성실하게 납부하고, 그 세금이 공동체의 약자들에게 보다 더 많이 돌아갈 수 있도록 하는 시민 정치를 지원하며, 그 전 과정을 감시하는 세속 시민의 역할은 구제 현금을 모아 어려운 이들을 직접 찾아가 도와주는 하나님 나라의 시민의 역할과 대립하지 않는다. 그들은 함께 가야만 하고, 또 함께 갈 수 있다. 서로 완전히 섞이지 않은 채 말이다.

VI. 나오는 말

노숙인들이 가장 두려워하는 계절인 겨울이 이제 곧 다가온다. 도심의 음침한 구석구석에서 그들은 바람이 덜 부는 자리, 덜 소란한 자리를

찾아 누런 종이상자를 깔고 신문지를 덮는다. 빛에 쪼들려 도망쳐 나온 이, 자식에게 버림받은 이, 형제에게 외면당한 이, 술과 마약에 중독되어 집을 나온 이, 남편이나 부모에게 맞고 쫓겨난 이……. 그들 모두 사연은 다르지만 몸과 마음에 상처가 가득하다. 거리의 생활이 더 오래되었을 수록 그 상처는 깊고 아물기가 쉽지 않다. 이 논문은 I장에서 거주지를 상실한 이들의 눈높이에서 하이데거의 거주 존재론을 분석하고자 했다. 이 철학자는 세계-내-거주 개념에서 거주 자리를 세계 자체로 규정하고 집을 다만 비본질적인 도구로 취급했다. 물론 그의 목적은 거주함이라는 말을 사용하여 인간 존재 의미의 깊은 심연을 드러내기 위함이었다. 그러나 집을 하나의 도구 정도로 취급하는 존재론자 하이데거에게 그러한 집을 상실한 자들의 고통은 침묵 속에 갇히게 되었다. 이러한 이유로 이 논문은 하이데거의 존재론 자리에 레비나스의 철학을 대치시켰다. II장에서 살펴본 레비나스의 집에 대한 고찰은 세계 안에서 삶을 꾸려가는 인간에게 있어서 '세계와 분리된' 집이 얼마나 근본적인 자리인가를 확인시켜 주었다. 나아가 그의 타자의 윤리학은 그러한 자리를 박탈당한 채 거리에 내몰린 이들을 보고도 별다른 아픔을 공감하지 못하는 현대 기독교인들의 무뎠어진 윤리적 감수성을 뿌리 깊게 반성하는 계기를 마련해주었다. 하지만 그의 윤리학은 '나'와 '노숙인'의 직접적인 관계 안에서 '나'만의 무한 책임을 말함으로써 '나'로 하여금 윤리적 죄책감에서 근본적으로 벗어나기 어렵게 함을 알 수 있었다.

노숙인들을 위한 기독교인들의 책임과 역할을 보다 효과적으로 모색하기 위해 이 논문이 최종적으로 채택한 것이 바로 리콥르의 윤리학이었다. 그는 '정치와 윤리', '제도와 인격적 만남' 혹은 '국가와 교회'의 상호 조화를 강조했다. 여기서 신학적으로 중요한 점은 리콥르가 이웃사랑을 실현하기 위해 교회와 국가의 상호보완관계를 말하면서도, 바울과 아우구스

티누스 전통에서 그 둘의 ‘긴장관계’를 끝까지 유지한다는 사실이다. 리콰르는 이러한 긴장 속에서 하나님의 나라가 사람의 나라가 갖는 근본적인 한계를 드러내 주면서도 사람의 나라가 마땅히 나아가야 할 길을 끊임없이 새롭게 조명해준다고 보았다.

아우구스티누스에 따르면, 신의 섭리로 완성될 하나님 나라의 평화는 “하나님 안에서 서로 향유하는, 더없이 질서 있고 더없이 화합하는 사회적 결합”을 뜻하며, 이로 인해 하나님 나라의 거룩한 구성원들은 최후의 지복과 행복을 누리게 된다.⁵⁷⁾ 이러한 하나님 나라의 ‘공동 행복’ 혹은 ‘공동 복지’는 오늘날 사회복지국가가 추구하는 ‘공공선’을 근본적으로 견제한다. 왜냐하면 공공선 개념은 시민들 간의 발생하는 경쟁과 갈등, 분쟁 속에서 사회적 약자들을 배려하는 보다 선한 제도들을 마련하게 하지만, 근본적으로 시민들 간의 재능과 능력의 차이에 따른 차별적 분배를 합법적으로 인정하기 때문이다. 이러한 관점에서 예수가 여러 비유들로 가르친 하나님 나라라는 표상은 인간 사회가 정의 실현을 추구하기 위해 고안하는 모든 제도적 장치들의 불완전성을 근본적으로 폭로한다. 하지만 하나님의 정의가 세상의 정의를 와해하는 것은 아니다. 그것은 다만 정의 보다 앞서있는 사랑의 원칙을 일깨우며, 하나님 없이 인간만의 가치와 기준으로 정의로운 나라를 세우려 할 때 빠지게 되는 오만과 폭력을 경계하게 한다. 추운 겨울 노숙인의 사망 소식이 여전히 뉴스의 한 꼭지로 스쳐지나갈 뿐인 도시에는 하나님의 나라는커녕 사람의 나라도 아직 제대로 세워지지 못했다. 노숙인의 존재, 그것이야말로 현대 시민의 양심과 현대 기독교인의 사랑을 판단하는 기준이 된다.

57) 아우구스티누스, *De civitate Dei*, 성염 역, 『신국론』 제19-22권, (예관: 분도출판사, 2004), 2193쪽.

참고문헌

- 남기철. 『노숙인의 심리사회적 외상과 보호시설』. 과주: 한국학술정보, 2006.
- 서울특별시사회복지협의회. 『서울 사회복지시설편람』. 서울: 정우문화사, 2008.
- 남기철. 『홈리스복지법의 필요성』. 『주거취약계층의 주거안정을 위한 홈리스복지법 제정관련 정책토론회 자료집』. 홈리스복지법제정추진위원회, 2010.
- 양명수. 『아우구스티누스가 본 정치의 의미와 한계—『신국론』 제19권을 중심으로』. 한국기독교학회. 『한국기독교신학논총』 제62권, 2009.
- 윤일성. 『영국의 노숙자 연구: 원인과 정책을 중심으로』. 『한국인구학』 제28권. 서울: 한국인구학회, 2005.
- 게오르크 헤겔. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. 임석진 역. 『법철학』. 서울: 지식산업사, 1994.
- 리처드 니이버. *Christ and Culture*. 김재준 역. 『그리스도와 문화』. 서울: 대한기독교서회, 1992.
- 마틴 하이데거. *Sein un Weit*. 이기상 역. 『존재와 시간』. 서울: 까치글방, 1998.
- 에마뉘엘 레비나스. *Ethique et Infini*. 양명수 역. 『윤리와 무한』. 서울: 다산글방, 2000.
- 한나 아렌트. *The Human Condition*. 이진우·태정호 역. 『인간의 조건』. 서울: 한길사, 1996.
- 아우구스티누스. *De civitate De*. 성염 역. 『신국론』 제19-22권. 왜관: 분도출판사, 2004.
- 에마뉘엘 칸트. *Kritik der reinen Vernunft*. 최재희 역. 『순수이성비판』. 서울: 박영사, 1999.
- 위르겐 몰트만. 정중훈 편역. 『하나님 나라의 지평 안에 있는 사회선교』. 서울: 대한기독교서회, 2000.
- Bachelard, Gaston. *La poetique de l'espace*. Paris : PUF, 1957.
- Heidegger, Martin, tr. by F. FEDIER & J. HERVIER. *Les Hymnes de Holderlin : la Germanie et le Rhin*. Paris: Gallimard, 1988.
- Heidegger, Martin, tr. by A. PREAU. *Essais et conference*. Paris: Gallimard, 1993.
- Levinas, Emmanuel. *Totalité et Infini*. Boston & Lancaster: Martinus Nijhoff

Publishers, 1984.

Ricoeur, Paul. *Histoire et vérité*. Paris: Seuil, 1964.

Ricoeur, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1996.

논문투고일: 2011. 10. 25

심사개시일: 2011. 11. 18

게재확정일: 2011. 12. 17

• 국 문 초 록 •

한국사회에서 무료급식이나 쉼터 같은 노숙인 복지사업이 조직적으로 시작된 것은 1997년 겨울 금융위기 이후의 일이다. 이러한 복지사업에 제일 먼저 움직인 것이 교회였다. 이후 이들 단체들에게 응급구조자금을 원조해주는 간접적인 방식으로 참여하던 지방정부와 국가는 2005년이 되어서 <부랑인 및 노숙인 보호시설 설치·운영규칙> 개정하고 보다 적극적인 역할을 수행하게 되었다. 그러나 교회는 인적 자원을, 국가는 재정을 지원하는 이원화된 시스템이 여전히 유지되고 있다. 문제는 소수의 한국교회가 노숙인 선교 사업에 적극적으로 봉사하고 있는 것에 반하여, 대다수의 한국교회와 교인들은 노숙인의 존재나 노숙인을 생산하는 사회구조적인 악에 무관심하는 것이다.

이 논문은 노숙인을 대하는 한국교회의 모순된 두 얼굴을 반성함으로써 보다 적극적인 책임을 호소하고자 하는 목적에서 시작되었다. 이를 위해 이 논문은 정치와 윤리, 제도와 인격적 만남, 정부와 교회간의 밀접한 상호 협동관계를 강조한 폴 리콤프의 윤리학에 기초로 하여 새로운 기독교 윤리를 모색한다. 개신 교인이자 철학자인 리콤프의 윤리학에 담긴 바울과 아우구스티누스 전통의 정치 개념을 추적하여, 세속 국가의 사회복지와 기독교의 사회봉사가 상호 모순되지 않음을 밝힌다.

리콤프의 철학적 윤리학을 신학적 윤리학으로 발전시키기 위한 예비적인 작업으로서 이 논문은 I장에서는 하이데거의 거주 존재론을, II장에서는 레비나스의 타자의 윤리학을 다루어 리콤프 윤리학의 독창성을 드러내고자 한다. 논문의 마지막 장에서는 한국교회의 노숙인 복지선교사업 현황을 간단히 분석하고 몇 가지 개선점을 제안한다.

주제어: 노숙인, 사회복지, 하이데거, 레비나스, 리콤프
