

무원리성의 신과 레비나스

심상우 (침례신학대학 강사)

- I. 들어가는 말
- II. 형이상학적 욕망으로서의 신
- III. 분석의 영역을 넘어선 신
- IV. ‘말함’과 ‘말해진 것’의 관계 안에서 무원리성
- V. 신의 흔적으로서 토라(Torah)
- VI. 결론을 대신해서: 계시성으로서의 윤리

• ABSTRACT •

The purpose of this paper is to understand the anarchy of God in the thought of Levinas that come from the Hebrew's world view. After the advent of the post-modern era of Western culture, Levinas wants to explain this contemporary with the spirit of Hebrew. And he tried to solve the violence of totality. Where the originality of Levinas's interpretation of the biblical passages do not rule out a variety of information, He is an distinction of ontological theology thought "Spoken differently, God". This innovation opened a door to the theology that would not be themed speech about God, but a testimonial hermeneutics of speech preserving the anarchy of transcendence in the ethical responsibility of the subject.

Also, the Jewish tradition constantly underlines the importance of the responsibility for the other and the feeling that one has to be liable for what one does or does not do. It stresses the impossibility of forsaking one's neighbor. Ethics has responsibility pre-anteriority for the other. In other words, responsibility is an obsession that come from a past that a man does not remember. It describes the situation of a man facing another man. Responsibility in obsession is a responsibility of the ego for what the ego has not wished, that is for the others. Here, man is not only responsible for himself but also for his acts before others, he is responsible for others in such a way that he loses his innocence when he looks at them. He really becomes human when he is ready to answer, "Here I am" to the call of the other. "Here I am" is also the beginning of humanity, since humanity begins in the alertness of mind that helps man understand that the calling is indeed. The theological relation leads directly to the ethics of relations with another person. This is clearest message that God's love for us commands us to love our neighbor. We have to the infinite responsibility and it commits us to approach the one nearest us, the neighbor. Through good influence of responsibility, we can make our world as Christian community like the idea of the Jewish community.

Key words: Responsibility, Anarchy, God, Ethics, Torah, Say, Said

I. 들어가는 말

산업혁명을 겪은 이래로 오늘날까지 인류에 미친 가장 큰 특징을 들라고 한다면 아마도 그것은 물질문명의 확장일 것이다. 물질문명의 확장은 인간관계에서 시장경제 시스템 안에서 초래되는 효율성을 가장 중요한 가치로 내세우기 시작했고, 결국 이것은 서로 다른 타자들을 배제하고 제한하는 결과를 낳았다. 이로 인해 공동체는 해체할 수밖에 없는 지경에 이르렀다.¹⁾ 사실 라틴어 어원학적인 ‘공동체’란 말은 코뮌(commune)으로 ‘선물(munis)’을 ‘나누다(com)’라는 의미이다. 여기서 ‘선물(Munis)’은 돌아올 것을 기대하지 않고 아무런 조건을 달지 않고 다른 사람들에게 주는 것을 의미한다. 이러한 선물 나눔의 공동체는 윤리적 공동체로서 오늘날 시장원리의 구조와 등치될 수 없다. 자본의 그림자 안에 살고 있는 주체에게 가장 큰 권위는 종교처럼 확장된 자본의 힘일 것이다. 시장경제 체제 하에서 사람들이 돈에 깊은 신뢰를 보내면서 돈은 더 이상 종이로 만든 돈으로 생각하지 않고 그 이상의 의미를 부여하였다. 이제 자본은 어찌 할 수 없이 우리의 삶의 주체로서 자리한다. 그 결과 자본과 자본주의는 우리에게 신과 종교가 되어버렸다.

그렇다면 이러한 자본주의 시대에 기독교는 어떠한 공동체를 만들어 가야 할 것인가? 기실 고등의 정신세계를 유지하고 만들어가는 데 가장

1) 근대경제학의 창시자인 애덤 스미스는 탐욕이나 개인적 이기심을 인간의 유일한 본성이라고는 생각하지 않았다. 그는 도덕철학자로서 효율성과 더불어 모두가 행복해야 한다는 전제를 강조한다. 하지만 산업사회의 형태들이 자본의 힘에 의해 지배되면서 효율성을 강조하는 것은 누구나 마땅히 만들어 내면화시켜야 하는 큰 길이 되어버렸고, 자신의 개인적 이기심을 철저히 계산하여 이를 최우선의 행동 원리로 내세워 다른 일체의 고려를 여기에 종속시키는 행동이야말로 합리적인 행동으로 이해되었다. 어쩌면 최근의 신자유주의 시대로 접어들면서 아예 이것이 종교의 정언명령처럼 이해되기 시작했는지도 모르겠다. 인간의 본성은 이기심이요 그것을 추구하고 충족하는 것이 인생의 의미이자 목표가 된 것이다.

중요한 역할을 하는 것이 종교일 것이다. 그런데 자본의 막강한 힘에 의해 종교도 물질문명의 구조 속에 지배되면서 고등의 정신세계는 타락의 길로 들어서고 말았다. 그 결과 종교는 인간들 자신의 욕망에 의해 조작되고 남용되는 하나의 ‘대상(objet)’으로 전락되었다. 다시 말해 신은 이제 인간의 사적 사유의 범주 내에 머물러야 하는 지경에 이른 것이다. 레비나스는 이러한 현실적 고통의 역사를 비판적으로 검토함으로 현대사회에 새로운 패러다임을 제공하였다. 그는 유대적 신이해를 통해 서구 철학적 전통으로부터 초래된 신이해의 지평을 대비시키며 새로운 가능성을 연다. 이를 위해 레비나스는 자신의 논증을 펼치기 위해 전통 형이상학을 극복한 하이데거의 존재신론을 새롭게 비판한다. 철학의 새로운 가능성을 위해 끌어들이는 용어가 ‘무원리성(anarchie)’이다. 본 논의는 레비나스의 ‘무원리성’의 본질로서의 신과 타인의 얼굴을 통해 나타내는 윤리적 가능성을 논하는 데 있다.

II. 형이상학적 욕망으로서의 신

헬레니즘의 사유 속에서 신 존재의 증명은 매우 제한적 한계를 가지는데 이들에게 신 존재는 인간의 사념 속에 존재한다. 서구 신학에서 하나님 존재에 대한 질문은 제기될 수도 대답될 수 없음에도 불구하고 지난 세기동안 서구적 신 담론은 논리실증주의와 존재론의 두 측면으로 나누어 설명되어졌다.²⁾ 먼저 논리실증주의는 칸트나 흄에 경도된 해석가들에 의해 비판을 받기는 했지만, 여전히 이들은 신에 대한 담론을 형성할 때 신을 객관적으로 사유할 수 있다라고 전제한다. 즉 그들은 객관적 인식론

2) 강영안, 「아직도 철학은 신에 관해서 말할 수 있는가」, 대동철학회, 『레비나스와 타자의 질문』, 2011 추계학술대회 미간행 발표문 4.

과 이에 기반을 둔 이성적 사고가 발달하면서 인간의 정신 안에는 신에 대한 인식을 가능하게 하는 자연적인 본능이 있다고 주장한다. 이들은 다른 것과 마찬가지로 신도 반드시 규명되어야 할 당위로 여겼으며, 여기서 신은 초월성이 배제된 인격적 신의 성격이 강하였다. 가령 그들이 초월성을 인정한다고 하더라도 이러한 초월성은 반드시 의식의 영역에서 논의 되어져야 만했다. 논리실증주의자들에 의해서 결국 형이상학적 신 존재는 보편적 의미로서 규명되기에 이른다. 물론 ‘신이 존재한다’는 것은 형이상학적이며 종교적인 명제이기 때문에 경험으로는 그것이 참임을 검증할 수 없다. 이들에게 신은 의사소통의 보편적 명제로서 규명 가능한 차원에서 머물러야 한다는 것이 이들의 주장이다. 보편적 동의 안에 존재에 대한 물음을 시작함으로써 신에 대한 물음은 더욱 확고해졌다.³⁾ 사유를 통해서 최상의 신적 존재의 근거에 도달할 수 있다는 확신들이 오늘날에 이르러 더욱 큰 논란의 대상이 되고 있다.

반면에 존재신학(Onto-théologie)이란 이름으로 전통적인 형이상학을 비판하는 대표적인 현상학자가 바로 하이데거이다. 그는 신의 본질이 인식론의 범주에 제한되기 때문에 전통형이상학의 신 존재 증명이 가지는 한계성을 비판한다. 가령 인간이 신 존재를 인식하려 할 때 다양한 물음들이 제기된다. 하나님에 대해 생각하는 자아로서의 인간 주체는 코기토(Cogito)의 주관성에 기반으로 한 서구 존재신학의 기초를 유지해왔다. “세계는 도대체 나에게 대해서는 그러한 ‘내가 생각함’ 속에서 의식되어 존재하고 나에게 타당한 세계 이외에 결코 다른 것이 아니다.”⁴⁾ 하이데거에 의하면 서구의 존재신학은 개체의 주관성에 의해 표상적 사

3) 이태하, 『종교적 믿음에 대한 몇 가지 철학적 반성』(서울: 책세상 2000), 34 : “종교언어에서 ‘신이 존재한다’와 같은 종교적 신념의 명제는 과학적 명제처럼 증명을 요구하는 명제가 아니라 오히려 우리의 삶을 규제해주는 일종의 신념을 표현하고 있는 명제로 보여진다.”

4) 에드문트 후설 · 오이겐 핑크, 『데카르트적 성찰』, 이종훈 역, (서울: 한길사, 2002), 63.

유로 주체를 표상하는 주체로서 그리고 현전하는 대상을 표상하는 대상으로 설정하고 원인과 결과, 근거와 귀결의 설명방식을 통해서 설명되어질 수 있다. 전통형이상학적 신이해와는 반대로 하이데거는 표상적 사유를 넘어, 표상적 사유와는 다른 사유, 존재에 귀 기울이고, 존재를 지키고, 존재에 거주하고 침잠하고, 기다리고, 견디는 사유 가능성을 모색한다.

확장된 정신 속에 신은 사물들 가운데 있는 한 사물이 아니며, 경험적 과학적 방법론에 의해 측정될 수 있는 것도 아니다. 신은 보편적인 형태로 헤아릴 수도 없기에 신을 증명하는 것이 불가능하다는 그의 비판은 당연해 보인다. 여기서 하이데거가 말하는 존재에 귀를 기울이고 존재와 함께 소통하는 가운데 초래된다는 말은 무슨 의미인가? “존재 자체란(*sein selbst*)란, 자신의 진리(*Wahrheit*), 즉 ‘존재에 속해 있는 그런 진리’ 안에 있는 존재이다.”⁵⁾ 이러한 하이데거의 존재신학에서 신은 항상 제일원인(*Causa prima*)이며 자기 원인이며 최종원인이다. 그러므로 신은 존재의 원인과 목적으로 생각하는 한, 여전히 다른 사물들과 다를 바 없는 존재자로 등장한다.⁶⁾ 하이데거의 논증은 명확한데, 그에게 있어 존재자와 존재의 차이를 먼저 드러내고 차이의 관점에서 존재자와 존재의 관계를 생각해보자는 것이었다.⁷⁾ 존재와 존재자의 관계를 규명함에 있어 하이데거는 모든 존재자는 존재자의 존재로서 해명되고 또한 존재자조차도 존재

5) 마틴 하이데거, 이기상 역, 『숲』(서울: 나남, 2008), 389.

6) Emmanuel Lévinas, *Dieu, la mort et le temps* (Paris: Editions Grasset & Fasquelle, 1993; DMT, 237). 서구의 형이상학적 체계 내에서 최초의 것이 하나의 인격적 존재인 신으로 이해될 때 진정한 종교로서 의미가 확보된다고 생각을 했다. 여기서 기능적 이성인 설명을 할 수 없는 부분들에 대해서 상상적 사유를 통해 피할 수 없이 표상적 일치로서 신성을 협의화시켰다. 서구 사유의 모든 역사는 인간의 이미지적 관점을 취함으로부터 굳어져 있다. 그들은 정신은 선-초월성의 어떤 부분들에 대해선 관계하지 않는 존재론으로 있다.

7) 참조 John Macquarrie, 『하이데거와 기독교』(서울: 한울, 2006).

자의 존재로 해명되어야 한다고 주장한다.⁸⁾ 여기서 레비나스는 하이데거의 논증이 여전이 존재자의 존재로서, 존재를 생각하는 존재자일 수밖에 없게 된다고 비판한다.

그렇다고 레비나스가 하이데거의 공로에 일정 부분 인정하는데, 하이데거의 존재론은 매력적인 열림의 외관을 형성한다. 그럼에도 불구하고 여전히 레비나스는 하이데거가 존재론적 자아중심에 머문다고 비판한다. 왜냐하면 존재론은 하나의 동일론(tautologie)이고 자아론(égologie)로 인식될 수밖에 없었다. 하이데거에게 있어 진리로서 존재하는 존재의 사유는 신학적으로 신의 이해나 지혜가 된다.⁹⁾ 존재론의 제일의성(Primat)은 존재자가 무엇인지 알기 위해선 존재자의 존재를 넘어 이해해야만 한다. 즉 존재자에 대한 존재에 선재성을 주장하는 것이다. 존재이해의 존재론 또는 로고스가 있다고 한다면 그것은 이러한 이해가 이미 존재자가 테마 뒤로 나타나는 존재에게 말해야 하기 때문이다.¹⁰⁾ 이러한 존재론에 대한 인식이 유럽철학이 되었고 더 나아가 신학의 모토가 되었다.¹¹⁾

8) Ibid., 125. “하이데거에게 있어 현존재가 있는 한, 존재는 있다.” 이러한 논쟁을 보다 정교화한 글로 박원빈, 『레비나스와 기독교』(서울: 북코리아, 2009), 47.

9) DMT., 139. 블트만의 신학은 전기 하이데거의 존재론에 깊이 천착해 있다.

10) 마틴 하이데거, 『종교적 삶의 현상학』, 김재철 역, (서울: 누넌, 2011), 43. 물론 하이데거 역시 전통형이상학적 신에 대한 인식을 넘어서야 함을 주장한다. “신의 현존에 대한 믿음을 다루는 한에서 종교는 더 이상 객체로서 고찰되고 있지 않는 것처럼 보일 수 있다. 왜냐하면 신의 현존은 분명히 인식에 입각하여 획득될 수 없기 때문이다.”(Ibid., 44) 그에게 철학의 신, 자기원인으로서의 신은 신적인 신이 아니며, 설령 최고 가치라 할지라도 어떤 식으로든 가치와 결부되어 경험되는 신 역시 신이 아니다. 신을 가치와 결부시켜 이해하는 것은 ‘신의 본질을 꺾어 내리는 것’이요, ‘신성모독’이다. 신의 본질이 이처럼 부당하게 이해되고 급기야 죽음의 선고를 받기에 이른 것은 존재신학으로서의 형이상학 안에서 우연히 발생한 사건이 아니라, 그 가능성은 이미 형이상학의 태동기부터 자체 내에 잉태되어 있었다. 이성의 통일성을 이루고 있는 한에서 실제적 객체로서 믿음의 객체는 다른 실제적 객체들과 연관성을 이루어야 한다는 것이다. 그렇지만 하이데거의 존재론은 전통의 형이상학을 잘 극복했다. 그렇지만 여전히 철학적인 이성의 권력에 의해 신의 관념이 존재론으로 사유됨을 부인하지 않는다. 하이데거의 신은 존재자를 넘어 존재로 넘어가고자 했다.

물론 레비나스는 전통적인 형이상학을 극복한 하이데거의 공헌에 부인하지 않았다. 하이데거의 『존재와 시간』에서 시간성을 통한 인식은 자아밖에 있는 존재로서 초월은 아니지만 이미 외재성을 향한, 내재성의 탈주로서 있다. 하이데거의 주체는 열린 가능태로서 세상을 맞이할 수 있는 주체이다. 레비나스의 입장에서 하이데거의 존재신학적인 의미의 신, 곧 인간의 의식과 의식의 표상 안에 들어온 신은 여전히 인간이 통제하고 조종할 수 있는 개념적인 신에 불과하다. 이러한 신은 존재의 근거, 존재의 원인이 된다고 하지만 결국에는 존재 내부의 신일 뿐 진정한 초월이 결여된 신이다.¹²⁾ 그러므로 여전히 존재와 사유 사이의 존재론적 합리성으로서 신학은 존재신학으로 있으며, 동일성 안에 있다.¹³⁾ 레비나스에게 존재론과 구별하기 위해 선-근원적 ‘창조(créateur)’라는 말을 가져온다. 이 창조는 현재의 표상의 취합을 통해 존재로 불리는 것에 도달할 수 없으며 이미 주체인 내가 깨닫기 이전으로 하나의 명령이다. 그러므로 자아가 질료의 수동성보다 더 수동적인 수동성 속에 자신의 책임이 요청된다.¹⁴⁾ 즉 주체가 어찌할 수 없는 모든 형태로써 반성 이전에, 무원리적이며 책임지지 못한 모든 차용 이전의 주체에 놓인 빛이다.

11) DMT., 139 n°1.

12) 레비나스가 정치적 이유들 때문에 하이데거와 일정한 거리감을 두고 있지만 여전히 그에 대한 비판과 찬사를 거두지 않는다. 레비나스는 1987년 한 강연회에서 언급하길 “개인적 연구에서 (...) 『존재와 시간』의 성찰은, 존재론(ontologie)의 우선하는 그의 논문은 나로 (그와) 멀어지게 하면서도, 가장 중요한 책으로 내게 있을 수 없는 사유를 초래하다.”(Emmanuel Lévinas, *Entre nous, Essai sur Pensée-à-l'autre*, 1991, Paris, Grasset/Livre de Poche, 1993: EN 228/212) 그는 하이데거에게서 많은 빛을 지고 있다는 사실을 후기 저작인 『존재와는 다르게』에서 아주 직접적으로 언급한다.(AE, 49/67. n°1)

13) Emmanuel Lévinas, *L'au-delà du verset*, (Paris, Minuit, 1982: ADV, 179).

14) AE, 144/179.

III. 분석의 영역을 넘어선 신

레비나스의 후기 저작들 속에 ‘신’이라는 말을 많이 사용한다. 그렇지만 그는 신의 속성들과 내용들에서 구체적인 특징들을 많이 언급하지 않는다. 다만 그는 신이라는 말은 발화행위의 케리그마틱한 주장 안에 가둘 수 없다는 사실들에 집중하며 신은 모든 논의의 주제로 피함과 동시에 규범의 외부에 있다고 주장한다.¹⁵⁾ 레비나스는 존재 근거로서의 ‘신(Dieu)’이 인간의 일상적 삶의 용기·희망·절망의 모든 것의 토대가 됨을 주장한다. 그렇지만 이러한 신의 존재는 인간이 이해하는 범주들에 안에 들어오지 않는다. 즉 그에게 신 의식은 존재론적 지성의 외부에 있다. 우리는 신 존재의 규명이 발화됨과 동시에 곧바로 의미가 철회된다. 그럼으로 우리는 새로운 가능성으로서 무원리성(anarchie)으로서 신 이해의 본질을 진단할 수 있다. 레비나스에게 신의 무원리는 ‘존재와는 다르게’를 그리고 ‘본질을 넘어섬’을 가리킨다.¹⁶⁾ 그렇지만 서구의 전통적인 ‘철학의 신’은 레비나스가 주장하는 무원리성(anarchie)을 견디지 못한다.¹⁷⁾

레비나스에게 신의 무원리성은 데카르트의 코기토를 유린하며 수동성으로서 주체성의 ‘다름’을 불러일으킨다. 무한의 무원리적 상태의 획책은 성서적 형이상학으로부터 중요한 의지의 핵심이 되는 쟁점으로 있다. 현재는 구체적 말함의 케리그마적 이념성보다 표상적으로 드러남으로써 지

15) Uwe Bernhardt, *Le statut de la théorie chez le dernier Lévinas*, in: *Cahiers d'Etudes Lévinassiennes*, n°1, *Le temps*, Benny Lévy dir, (Jérusalem: *Cahiers d'Etudes Lévinassiennes*, 2002), 193.

16) Emmuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, (La Haye: M. Nijhoff, 1974/Livre de poche, 1991.: AE, 194/244).

17) 신학적 언어로 진술된 가령 ‘신’이 존재신학(onto-théologie)의 맥락에서 그것을 고정하게 되면 신의 무원리성은 파괴된다.

성과는 다른 상이성을 다시 세우는 방식으로 있다.¹⁸⁾ 사실 데카르트의 코기토는 자아의 사유로부터 존재하는 완전한 관념을 통해 대상(objet)을 파악할 수 있지는 전제인데 반해, 레비나스가 언급한 타인의 얼굴은 주체가 외부로부터 초래되는 초월자를 만날 수 있는 낯선 형상이다.¹⁹⁾ 그럼으로 주체성의 의식과는 전혀 다른 외재성과 이질성을 통해 초래된다. 주체성의 궁극적인 원천은 주체의 외부로부터 주어지는 무한성에 근거한다. 그런데 이 무한의 의미는 늘 이질성과 외재성을 함의하체 우리에게 다가온다. 타인의 얼굴은 하나의 유일성의 윤리적 의미로서 주체가 회피할 수 없는 수동성적 열림으로 데카르트적 코기토의 깨뜨림으로 자리한다.²⁰⁾

레비나스에게 신적 계시는 타자들을 통해서만 가능하며, 주체 앞에 나타난 신은 하나의 신이 아닌 다자성과 타자성을 띤다. 그럼으로 타인들의 얼굴 속에 나타난 신의 현현은 타자철학을 핵심이 된다. 이처럼 레비나스에게 신은 이성적인 사유를 넘어선 초월성과 외재성으로서 어떤 준거들에 귀속됨이 없이 존재자편으로의 이끌어진다. 그에게 신 존재에 대한 질문은 제기될 수도 대답될 수 없다. 만약 이러한 질문이 제기된다면 그것은 그 본질상 존재를 초월하는 것에 관한 질문이다. 이러한 질문은 궁

18) Michel Vanni, *L'impatience des réponses: L'éthique d'Emmanuel Lévinas qu risque de son inscription pratique*, (Paris, CNRS Éditions, 2004), 24-25.

19) Françoise Dastur, *Intentionnalité et Métaphysique*, in: *Emmanuel Lévinas, positivité et transcendance*, suivi de Emmanuel Lévinas et la phénoménologie(col), dir Jean-Luc Marion, (Paris, P.U.F, 2000), 136.

20) Catherine Chalié, *La Trace de l'infini, Emmanuel Lévinas et la source hébraïque*, (Paris, Cerf, coll. Philosophie et théologie, 2002), 100-101. 참조 “신의 부재는 가혼과 같은 토라를 섬기게 만들었고 살아 있는 신의 계시를 받들고자 한다. “토라는 신의 부재에 대한 증인이지만 이 부재는 은혜며 명령들은 토라를 기능시키기 위해 거기에 존재한다. 부재는 진노가 아니라 은혜며 심판의 유보다, 심판의 날은 메시아의 시대에 속하는 것이다.” (...) 신에게 유배된 삶에서 받는 인간의 실존적인 고통은 외부세계와 타자로부터의 낯섦이 가져다준 물질적인 고통일 수 있다.” 외부적인 고통 속의 초월은 심령적인 내부성에 대립하는 의미를 갖지 않는다. 이것은 부재에서 오는 시련이다.”(윤대선, 『레비나스의 타자철학』, 서울: 문예출판사, 2009, 74)

정적인 대답이든 부정적인 대답이든 하나님의 속성을 명백하게 부인하는 것이 된다. 여기서 하나님은 존재 그 자체이지 하나의 존재가 아니다. 즉 ‘존재한다’라는 말은 유한한 피조물의 영역에만 적용하도록 제한하고 있기 때문에 무한한 창조자의 존재를 인정하거나 부정하거나 간에 둘 다 부적절한 것으로 간주할 수 있다.²¹⁾

나중에 좀더 구체적으로 알아보겠지만, 레비나스의 신인식은 철저히 유대 전통 속에 있다. 유대인들에게 토라의 신은 선택한 백성들이 야훼의 본질에 대한 탐구를 통한 윤리적 보편성을 이야기 한 것이 아니라 신에 대한 그의 명령에 순응하는 수동성으로서 윤리가 시작되었다고 가르친다. 주체의 절대적 책임성 아래 놓인 타자의 경험은 신의 형상을 닮은 인간 안에서 신적인 윤리의 계시로 있다.

타자에 대한 욕망은 신에 대한 사람과 경외의 표현이다. 즉 그의 윤리는 개별자의 자유의지나 실천적인 판단에 근거한 것이 아니라 토라의 원리에 순종하는 절대자 앞의 복종이며 존재가 신의 이미지를 창조적으로 비추고 있듯 모든 개별자들에게 신 앞에 나아가는 본능이 숨겨져 있다.²²⁾

심지어 프러그에 따르면 유다이즘은 하나의 종교가 아니라 인류보편의 윤리라고 주장한다.²³⁾ 윤리적 책임으로서의 주체는 사심에 사로잡힘 없는 본질과 다른 전이야말로 주체 그 자체이다. 즉 마태복음서 5:39절에 “나는 너희에게 이르노니 악한 자를 대적치 말라 누구든지 네 오른편 뺨

21) Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, (Paris: l'Éclat,, 1991). 도미니크 자니코(Dominique Janicaud)는 프랑스 현상학에서 일어난 변화를 들라고하면 현상학이 신학적 전회를 맞이하였다고 언급한다. 이처럼 신인식에 근본적인 물음은 프랑스 현상학계에 하나의 현상이었다.

22) 윤대선, 『레비나스의 타자철학』, 41.

23) Edmond Fleg « Sens de l'Histoire juive », in: *La conscience juive*, (Paris: P.U.F., 1963), 15.

을 치거든 왼편도 돌려대며”에서 뺨을 때리는 자에게 뺨을 내미는 행위로서 주체²⁴⁾는 치욕을 당하는 것에 대한 방어적 요소들을 만들어 내는 것이 아니라 뺨을 치는 자를 향한 완전한 벌거벗음으로 가해자 앞에 선다.²⁵⁾ 마치 저항할 수 없는 자들의 얼굴 속에 나타난 저항은 윤리적 책임감을 불러일으키고 썩한 눈으로 자신을 지켜줄 것을 요청하는 저항자의 명령인 것이다. 복음서에 등장하는 예수는 저항자들의 저항이 책임을 불러일으키기에 굶주린 자를 먹이고, 이방인을 환대하고, 병든 자를 돌아보고 어린이에게 관심을 베풀고, 빛진 자의 빛을 탕감해줌으로 주체의 책임을 인지한다. 즉 신의 현현이라는 것은 이러한 타자들의 얼굴을 통해서만 경험할 수 있기에 주체는 거부할 수 없는 수동으로 들어간다.²⁶⁾

토라의 신은 신성한 삶의 공간 인간을 초이성적으로 지배하는 주권자로서 신이다. “이 신은 아브라함·이사·야곱 등이 신앙적으로 의지했던 유다이즘의 신으로서 토라를 통해서 인간에게 밝혀지는 초월자로서의 신이다.”²⁷⁾ 유대인들에게 토라의 주석행위는 신비적인 형태로 인간의 능동적 지혜가 아닌 신적인 의미들이 수동적으로 사람에게 창조적으로 전승된다. 그 가운데 신의 무원리성은 모든 원리의 보편적인 일의성에 저항하다. 이러한 신의 무원리성은 전통적인 사유를 넘어선 것으로서 더 이상 사유할 수 없는 사유로서 드러난다.

레비나스에게 있어 신의 존재방식은 부재의 존재방식과 같다. 여기서 부재라는 말은 존재가 없다는 의미로서가 아니라 존재의 조건들을 규정짓는 인간의 사유를 넘어선 초월적 존재의 조건들이다. 그렇다면 부재적

24) 예레미야애가 3:30 “자기를 치는 자에게 뺨을 돌려대어 치욕으로 배불릴지이다”

25) AE, 141/176.

26) Emmanuel Lévinas, *Difficile liberté*, (Pairs: A. Michel, /Livre de poche, 1984: DL, 128).

27) 윤대선, 『레비나스의 타자철학』, 70.

신을 어떻게 경험할 수 있는가? 유대인들은 토라를 통해서 신의 계시를 경험하고자 했다. 이러한 토라는 이스라엘의 본질인 예언과 계시로서 직접적으로 발현된다. 토라에서 타인이 내게 명령한 것으로서 무한 영광에 이르게 하는 것은 순종하는 자세인 “내가 여기 있다(Me voici)”로 시작한다. 신은 한 번밖에(Hapax) 사용된 적이 없기에 이 형태는 의식의 존재론적 우월함을 유린함과 더불어 ‘다르게’로 자각하는 이중적 메타포에 근거하다. 의미 ‘내부’로 이끌어진 ‘신’이란 단어는 ‘다르게’ 묘사되어진다.

여기서 레비나스의 사유와 유사한 입장을 전개하는 신학이 부정신학일 것이다. 부정신학에선 신의 실재를 알 수 없기에 어떠한 시도 거부한다. 이러한 부정신학은 신에 대해 오직 신이 무엇이 아닌가를 말할 수 있을 뿐, 신이 무엇인가를 말할 수는 결코 없다는 것이다.²⁸⁾ 신은 절대 피조물인 인간의 세계 속에서 이해되는 어떠한 유한한 형태도 초월한 채, 명령을 통해 우리에게 요청되는 형태를 띤다.²⁹⁾ 레비나스는 하이데거가 언급하는 존재자조차 넘어 존재와 다른 차원에서 신을 생각할 가능성을 찾고자 했다.

성서의 신은 신성한 삶의 공간 속에서 인간을 초이성적으로 지배하는 주권자로서의 신이다.³⁰⁾ 이러한 신은 토라의 명령을 통해서 인간의 삶

28) AE., 15/28. 유한한 의식으로부터 사유된 무한의 이념에서 주체가 피할 수 없는 무한은 그 자신의 사유(Cogito)을 탈주시키는 무원리적 사건으로 있다. 위의 내용들에 대한 주석으로 박원빈의 『레비나스와 기독교』(서울: 북코리아, 2009), 129쪽을 보아라.

29) Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*, (La Haye: M. Nijhoff, 1961/Livre de poche, 1990: TI, 107). 레비나스는 부정신학과 하이데거의 존재신학을 넘어선 새로운 고찰을 시도한다. 하이데거에게 신은 존재자를 넘어 존재로 넘어가고자 했고 또 신은 존재가 아니라고 역설하지만 여전히 신은 존재의 지향점을 가진다는 것이 레비나스의 입장이다.

30) ‘신의 이름이로’라는 말은 하나의 울림으로서 있다. 예언은 영감의 부여로 형성되는 기호가 타자에게 전달되는 가운데 의미를 지닌다. 그렇지만 이러한 예언은 모호함들로 들어난다. 왜냐하면 예언은 무한한 영광의 형태로 있기 때문이다. 예언은 인간의 언어 속에, 사회학, 심리학 속에 농락당할 수 없다. 그럼으로 그러한 농락을 피하기 위해 수수께끼와 같은 모호성으로서 자리해야 한다. 유한한 주체가 자신을 초월로부터 제시하고자 하는 증거 속에서 무한은 부인될 수 없기에 그 무한의 의미를 충분히 훼손하지 않기 위해 선행

속에 구체적으로 재현된다. 레비나스는 인간의 존재의 본질에 관한 기원을 타자성에 둬으로서 신에 대한 메타포를 상징적으로 말하고자 했다. 여기서 주체는 자신을 희생하여 전적으로 타자에게 향하는 것으로 “끝임 없이 존재의 저편에 있는 사심 없음이며 초월이며 선이다.”³¹⁾ 레비나스에게 타자성은 블랑슈빅에게서 나타나는 사유의 한계를 넘어선 신이해를 극복한다.³²⁾ 그러므로 신에 대한 신앙은 이성적 개념과 무관한 직관적 체험에서 솟아나오는 것이므로 논리적으로 신 존재를 증명하는 것은 무의미하다. 다만 우리에게 신의 존재에 대한 논거는 기껏해야 그의 존재에 대한 하나의 메타포요 상징인 것이지 문자적으로 적용될 수 있는 것이 아니다. 그렇다면 인간은 신에 대한 모든 언급들을 포기해야 하는가와 어떻게 신이 후대에 전달될 수 있는가의 문제가 남는다. 아마도 이러한 문제는 레비나스 후기 저작들 속에 보다 구체적으로 드러난다.

IV. ‘말함’과 ‘말해진 것’의 관계 안에서 무원리성

레비나스의 사유의 근저에는 유대적 사유를 통해 그리스적 파롤의 역사를 해명하고자 하는 강력한 의지가 있다. 레비나스의 발상의 토대가

적 통각을 통합하는 것을 깨뜨려야 할 필요가 있다. (AE 194/238)

31) Emmanuel Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*. (Paris: Vrin, Edition de poche, 1992 : DQVI), 111.

32) Léon Brunschvicg, *La raison et la religion*. (Paris: Alcan, 1939). 40-47. 인간에게 있어 종교의 의미는 진리의 추구와 깊게 관계한다. 여기서 다양한 진리에 대한 이해들이 있지만 특별히 진리와 가치의 근원은 인간의 정신이며 이러한 정신 자체가 ‘신’이라고 말하는 블랑슈빅의 논의가 있고 신 존재의 탈종교화를 기쁘게 생각하는 세계를 중심으로 신을 말해야 할 필요성을 언급한다. 그는 이 세계 중심의 신을 말해야 할 필요성을 느끼게 하는 요청들이 있다고 주장한다. 다시 말해 그에게 신은 존재해야 하는 것이지 존재하는 것이 아니다. 왜냐하면 의존하는 인간들은 모두 한계가 있고 의존적인 것이지만, 우리의 사유는 절대가치에 대한 관념을 가질 수 있다.

된 유대인의 신은 철학적 명증성이라 불리는 것에 동화되지 않으며 철학적 명증성을 통해 완성할 수 없다. 그럼으로 레비나스에게 절대타자에게 말하는 것은 모든 존재론에 선행한다. 그는 존재론 차원에 앞선 윤리적 차원이 존재함을 주장한다. 즉 타자는 존재론의 절대적 넘어섬(au-delà)의 형태로서 어떤 전체성 안에 포섭되지 않는 무한자처럼 발생한다. 무한자는 재현으로 환원될 수 없는 무한자로 그 속에서 주체가 사유할 수 없는 그 이상으로 존재한다.

그렇다면 언어는 무한자인 신을 설명하기에 이미 참된 무한자를 제한하는 것이 아닌가? 레비나스 주장이 정당화되려면 무한자의 무한은 설명이 아닌 '침묵'의 형태로 있어야만 되는 것이 아닌가? 그럴 때 완벽한 무한이 무한이 되지 않을까? 푸코는 '침묵'이 본질적인 의미를 담을 수 있다는 사실을 명확한데, 인간들의 본질적 질문에 대한 대답의 불가능성은 침묵으로 연결될 수 있다고 주장한다. 그렇지만 유한한 한계를 가진 인간에게 언어는 나를 소환하는 환원 불가능한 타자에 관계되는 것을 인정할 경우에만 그것이 본질적인 의미를 가질 수 있다. 이미 거론되었던 것처럼 그는 언어를 타인의 존재에 선행하는 의식에 종속된 것이 아닌 타인에 대한 자각의 조건으로 본다. 언어를 통해서 인간은 만남을 표현해야 하는 유일한 존재이다. 인간은 전체성의 언어 속에서 신의 무원리성을 말해야 할 필요처럼 동일자의 언어 속에서 절대 타자를 말해야 할 필요가 있다. 여기서 레비나스는 보다 근원적인 접근을 시도하는데 언어는 은유적 절차 이전에 이미 전제하는 언어자체의 출현으로부터 의미를 시작한다. 그렇지만 여전히 유한자가 무한자의 진정한 외재성을 말함은 은유를 통해서만 본질에 접근할 수 있다는 한계를 가진다. 제한적 한계를 가지는 지성은 언어적 의미들 속에서 발생한다. 야훼로부터 만들어진 율법이 선행되어졌고 모세로부터 언약서의 낭독되어졌던 것을 들은 후 이스라엘 백성들

은 인지하길 시작한다.³³⁾ “그들이 부르기 전에 내가 응답하겠고 그들이 말을 마치기 전에 내가 들으리라”³⁴⁾는 의미는 야훼의 절대성(Tétragramme)인 선재성으로 진술된다.

그러므로 레비나스의 언어분석은 그의 후기 사상을 전회를 이끄는 매우 중요한 내용들이다. 그는 언어의 분석들을 두 측면으로서 하나는 말함(le Dire)과 또 다른 하나는 말해진 것(le Dit)으로 분석한다. 그는 이 둘의 관계들을 통해 말함(le Dire)과 말해진 것(le Dit)의 관계를 통해서 자신의 논증들을 확고히 한다. 어떠한 철학적 언어도 언어활동 내의 공간적 의미작용의 본래성을 떠날 수 없다. 그렇지만 주체는 언어의 다의적인 측면들의 접근을 통해 근원적이고 환원 불가능한 언어의 본질적 의미들을 통찰해 볼 수 있을 것이다.

난해한 논증이지만 레비나스는 언어의 본질적 의도에서 초래되는 이중적 차이를 인정한다. 레비나스는 ‘말함’의 전근원성을 직시하는데, 그에게 ‘말함’은 서술된 말로 표현할 수 없는 형식으로서 ‘존재의 저편’에 위치함을 간과하지 않는다. 레비나스에게 ‘말해진 것’이 아닌 ‘말함’은 주체 속에서 초래되는 것과는 다른 방식의 의미를 지닌다. 즉 ‘말해진 것’ 이전에 ‘말함’ 속에서 나타나는 의미화의 의미작용 자체이다. 이러한 관계는 타인을 ‘위함(Le pour)’으로 곧 바로 나의 책임과 짐결된다.³⁵⁾ 여기서 레비나스의 역설적 설명들을 보자. 먼저 ‘말함’과 ‘말해진 것’과의 관계에서 ‘말함’은 ‘말해진 것’이 아니다. 그렇지만 말함은 말해진 것을 통해서 이해될 수밖에 없다. 그의 언급은 두 의미가 서로 긴장감을 가질 때 전체성으로 빠질 위험으로부터 해방된다. ‘말함’과 ‘말해진 것’의 관계는 분절과 회귀의 두 지점을 오간다.

33) 출 24:7

34) 사 65:24

35) AE., 128/160.

레비나스는 역설적으로 ‘말함’은 ‘말해진 것’ 안에서 유일하게 이해된다고 주장한다. (...) ‘말함’과 ‘말해진 것’의 관계는 애매한 긴장감들 속에 머무른다. 왜냐하면 ‘말함’은 ‘말해진 것’을 통해서 그 의미를 전달하지만 어떤 방식으로든 이미 ‘말해진 것’은 ‘말함’의 흔적을 남길 뿐이며 더 이상 계시적인 것에 직접 도달하지 못하기 때문이다. 이러한 의미에서 ‘말해진 것’은 ‘말함’을 왜곡하거나 은폐한다. 그렇기에 본질을 통해서 ‘말함’은 ‘말해진 것’에 의한 새로운 왜곡을 항상 중단시킨다.³⁶⁾

우리의 사유 속에서 ‘말함’이 ‘말해진 것’으로 표현할 수밖에 없는 구조로 있지만 여전히 레비나스는 전적인 다름을 표출하기 위해 ‘말함’이 취소될 수 없는 ‘말해진 것’을 서술한다.³⁷⁾ 마치 존재의 타자가 존재사건이었던 것처럼 존재에 대한 이 같은 예외, 그것을 왜곡하는 것일지언정 존재 밖에 있는 것에 대해 말하도록 하는 언어로서 존재의 삶과 존재가 드러나는 것으로 ‘말해진 것’은 존재와의 관계에서 예외가 되는 ‘말함’ 속에서 의미를 지니게 된다. 그럼으로 ‘말함’은 ‘말해진 것’에 의해 드러나지만 완벽하게 재현되지 못하고 왜곡의 형태를 가진다. 술어인 ‘말해진 것’은 시·공간을 의미들을 입고 언어 속에 자리한다. 존재와는 다른 것에 대한 무게는 해석되는 순간부터 ‘말해진 것’을 통해 ‘말함’을 드러냄의 한계들 가진다. 레비나스는 ‘말함’의 전근원적 각성 속에서 의미들이 왜곡된 것 이상을 이룰 수 있는지 지속적으로 묻고 있다.³⁸⁾

36) 심상우, 『레비나스 사상에서 윤리적 정치의 조건』, 해석학회, 『해석학 연구』 제25집, 2010, 봄호, 101.

37) 말해진 것에 흡수되는 말함의 구도는 흡수 안에서 고갈되지 않는다. 레비나스에게 말함의 행위는 모든 의도 이전에 피부의 호흡 자체와 같다. 이처럼 말함의 행위는 타자의 자유로운 주도성들을 위한 주체의 책임성으로서 최상의 수동성을 보존해 줌과 같다. 말함은 모든 사유를 통한 객관화 이전에 타자에게 부여된 의미작용으로서 있다. 즉 이러한 말함은 자신을 보호책도 없이 죽을 수 있는 상처까지 살 속까지 드러내는 죽음에 이르는 지경에까지 더 나아가서 상처받기 쉬움과 같은 자아의 상황속에서도 주체는 고통을 수용하며 희생되는 조건 없는 존재로 있게 된다.

V. 신의 흔적으로서 토라(Torah)

철학 공동체는 이성의 공간을 떠남이 없다. 현상학에서 ‘이것으로서의 그것은 무엇인가?’라는 질문의 형태가 담론의 중심에 있다.³⁹⁾ 이러한 담론은 서구적인 전통에 있다. 그러므로 본질로서 부여된 모든 실체는 이성을 통해 이해한다. 여기에서 본질은 이성의 일치함에 있다. ‘이것으로서의 그것’이 존재한다.⁴⁰⁾ 그러므로 신 그 자체는 이러한 동일성을 피할 수 없으며 존재로 향한 하나의 원리의 탁월한 자리를 보존하다. 서구정신은 일치성과 충분성의 의미 아래 있으며 존재와 사유 사이의 존재론적 합리성은 안내와 그 자체로서 그것으로서 있는 그것, 합리적인 신학은 존재의 신학으로 있으며 동일성에서 동일함의 준거는 합리성이 된다.⁴¹⁾

레비나스 사유에 많은 영향을 끼친 사람 중 한사람이 로젠츠바이크다. 그는 신과 인간사이의 심연에 다리를 이어주는 것이 바로 토라의 계율뿐

38) AE,, 7/18. Ibid,, 61/81. 레비나스의 ‘말함’과 ‘말해진 것’의 관계를 통해 존재론을 문제 삼는다. 다시 말해 그는 모든 의미와 합리성을 존재에서 찾는 철학에 대해서 철학적으로 추궁한다. 사실 존재는 로고스 속에 있기에 존재와 진리로 진입하는 것, 그것은 ‘말해진 것’(le Dit)으로 들어가는 것을 의미한다. 본질 저 너머에 있는 진실과 비진실의 ‘해지 것’의 ‘말함’에로의 축약이 있다. 말함은 순수한 말함 그 자체 속에서 근본적인 수동성, 수임없는 수동성을 보여준다. 여기서 주체의 수동성인 모든 수용성(réceptivité)보다 더 수동적인 수동성(passivité)로 있다. 말함은 이웃에게 다가가는 것이며 동시에 타자의 의미작용이 수동적으로 도래한다. 그럼으로 ‘말함’이 ‘말해진 것’ 속의 이야기로 기입되는 의미의 묶이 고갈되지 않는다. 레비나스가 언급한 독특한 구문을 보자“소크라테스가 소크라테스로 된다는 것, 또는 소크라테스는 소크라테스이다라는 것은 소크라테스가 존재하는 방식이다. 그럼으로 (본질에 대한) 강론은 시간을 통해 이해하게 된다.”(Ibid., 72/53)

39) Jacques Collette, *Lévinas et la phénoménologie husserlienne*, in: *Les Cahiers de la nuit surveillée*, n°3, 1984, p. 35-36.

40) 참조 Uwe Bernhardt, *Le statut de la théorie chez le dernier Lévinas*, in: *Cahiers d'Etudes Lévinassiennes*, n°1 *Le temps*, Benny Lévy dir, (Jérusalem: Cahiers d'Etudes Lévinassiennes, 2002), 200.

41) ADV., 179.

임을 주장한다.⁴²⁾ 이것은 단순한 금지의 형태인 율법로만 있는 것이 아니라 스스로를 넘어섬을 의미하는데 우리 인간 한 사람 한사람 존재의 근저에 있는 신적 차원을 가리킨다. 즉 신과의 만남은 언어나 개념을 넘어서 인간이 형언할 수 없는 존재로까지 몰아가는 것을 의미한다. 우리는 인간 존재의 근원을 깊이 숙고하는 기다림과 귀 기울임을 통해서 경건한 자세를 가질 수 있다. 신은 각각의 개인에게 계시함으로서 비로소 그의 창조주로서 관계하며, 그러한 개별적 창조주로서의 계시를 통해 인간에게 의미를 갖는다.

레비나스는 주체와 타자의 문제와 관련하여 “존재 속으로 흡수되지 않는 책임적 주체”⁴³⁾가 되어야 한다고 주장한다. 타자에 대한 책임자로서 자이는 대체할 수 없는 것으로 유도된 지정된 나이다. 칸트에게 자유가 책임에 선행함을 주장한다면 레비나스는 책임이 자유에 선행함을 언급한다.⁴⁴⁾ “주체성은 무엇보다 자유와 비자유에 앞서 타자의(책임의)자리로 이끌어진 대속이다.”⁴⁵⁾ 주체는 타자의 명령에 무한의 영광으로 알고 복종해야 하는 의무를 가진다. 도스토예프스키는 “각각의 우리

42) ADV., 163.

43) AE., 172/212. 레비나스처럼 나치즘을 경험한 요나스(Hans Jonas)는 끝임 없이 신의 흔적들을 찾아 나선다. 그에게 있어 오늘날 신은 절대 권능의 신에 대한 인간의 믿음이 끝났다고 생각한다. 그는 신이 세상을 창조했을 때 자발적으로 자신을 낮추고 비위(*le tismisoum*) 인간의 나약함을 공유하게 되었으나, 인간의 죄와 악으로 더 이상 신이 인간과 함께 거할 수 없게 되었으므로 인간은 기도와 토라의 준수를 통해 신과 세계의 완전성을 회복해야 한다고 주장한다. Hans Jonas, *Le concept de dieu après Auschwitz*, trad., Ph. Invrenel, (Paris: Rivages proche, 1994), 38. 참조 Hans Jonas, *L'immortalité et la mentalité moderne, Le Phénomène de la vie*, trad., D. Lories, (Bruxelles: De Boeck Université, 2001), 274-277. 그렇지만 여기서 요나스는 너무도 인격적인 신의 모습들만을 표현하였다. 즉 신은 인간의 사유를 넘어선 초월하는 존재로서 있어야 한다. 비록 그 신이 불가해한 존재일지라도, 인간은 무의미한 한 가운데서 불가해한 신을 지향함으로써 의미를 발견할 수 있다.

44) Stéphane Mosès, *Rosenzweig et Lévinas*, in: *Rue Descartes Emmanuel Lévinas n°19*, (Paris: P.U.F, 1998) p. 93-94.

45) AE., 185/228.

는 모든 사람에게 대해서 그리고 모든 것 앞서 죄가 있다. 나는 다른 사람들 보다 더 죄가 있다”고 설명한다.⁴⁶⁾ 그럼으로 주체는 이미 타인으로부터 타인을 위한 박해를 감내해야 한다. 고통으로부터 회피할 수 있는 기회들을 만났을 때에도 주체는 “나 여기 있어요”라고 말하면서 자기 자신을 위해서 도피할 수 없는 수동적 주체임을 직시해야한다.⁴⁷⁾ 주체는 타인에 대한 책임을 회피할 수 없는 숭고한 수동성 안에서 수행해야 할 의무를 가진다.

레비나스에게 선근원적 윤리적 책임으로서 등장하는 타자의 얼굴은 신의 부재에 대한 흔적이며 무한성을 의미하는 토라의 계시 관념을 전달한다. 토라의 계시적 말씀은 우리에게 시적인 언어로서 열린 존재의 해석학적 사건으로 있다. 레비나스에게 토라는 문학적인 모든 지평에서 성서해석을 열림으로 확장임과 동시에 윤리와의 만남이다. 그럼으로 우리는 토라를 통해서 신의 흔적들을 경험한다. 토라는 책들 가운데 책으로 비교할 수 없는 최고의 새로운 의미를 제공한다. 토라는 계시적 메시지의 전달체로서 인식론적 규명의 논증에서 벗어나 있다. 토라는 시적인 살아 있는 이미지로 사유보다 오래된 명령에 복종을 요구하는 정신현상으로 드러나며 각 개체의 귀에 고해진다.⁴⁸⁾ 이러한 신은 절대 타자로 표현되면 타자에 대한 주체의 복종적인 관계에서 발견될 수 있는 인격적인 신의 형상으로 우리에게 전달된다. 그렇지만 무조건적 복종은 신의 목소리인 토라의 들음 없이 존재할 수 없다.

그렇다면 토라에서 언급되는 메시아는 주체와 타자의 관계 안에서 어

46) Ibid., 186/228.

47) 이사야 6:8 “내가 또 주의 목소리를 들으니 주께서 이르시되 내가 누구를 보내며 누가 우리를 위함 갈꼬 하시니 그때에 내가 이르되 내가 여기 있나이다 나를 보내소서 하였더니”

48) 토라에서 야훼라는 의미는 “나는 살아 있다”인데, 이는 너희 앞선 아브라함과 이삭과 야곱에게 그리함과 같이 나는 살아서 너희의 울부짖음을 듣는 자이며 너희를 억압으로부터 구원하는 자이다. 참조 출 20: 2.

떤 의미를 가지는가? 레비나스에게 이해된 메시아는 곧 타자성이 현실에서 실현되는 것을 의미한다. 이 메시아는 나를 타자를 향한 열림의 존재로 개방시킨다. 『어려운 자유』에서 나의 본질은 메시아성에 근거하고 있다. 이 메시아는 이스라엘의 주권성을 포기함지 않도록 우리를 이끈다.

메시아의 통치는 전적인 내재성으로 있다. (...) 메시아는 외부세계를 지배하지 않는 왕이다. 메시아, 이것이 곧 나이며 나의 존재함 이것은 메시아의 존재이다. 사람들이 볼 때 메시아는 그 자신이 타인들의 고통을 그 자신이 취하는 정의로움으로 있다. (...) 모든 사람들이 메시아이다. 즉 세상의 모든 고통은 자신이 취해야 하며, 나 자신으로서 나(Le Moi)는 이러한 역할을 위해 모든 유일함으로 지시되다. 나는 세상의 모든 책임을 지기 위해 스스로 양양되어야 한다.⁴⁹⁾ 평화와 안녕을 생각하는 사유에서 신의 관념은 타자와의 관계 안에서 실현 가능케 하는 윤리적 원천이 된다. 즉 신과의 만남은 세계 내에 실존으로 존재하는 타자와의 관계를 통해서만 신을 경험할 수 있게 된다. 윤대선은 “이러한 토라는 인간에 대한 신의 사랑이며 신과 이웃에 대한 인간의 사랑을 실현시키는 근원이다”라고 해석한다.⁵⁰⁾

앞서 거론되었던 것처럼 신의 말씀은 ‘말함’과 ‘타자의 얼굴’을 통해서 이미 현현하고 있다. 타자의 얼굴에서 나타난 신의 현현은 나에게 계시되는 신의 고유한 형상이다. 말함(Le Dire)은 언어기호나 체계 그리고 의미론적 지식에 앞선 것으로서 의미작용 자체인 것이다.⁵¹⁾ ‘말함’이라는 것은 스스로의 의미화되는 신호이다. 여기서 주체의 수동성은 수임 없는 타자에 대한 노출이며, 보류 없는 노출로서의 ‘말함’으로 있다. 그렇지만 ‘말함’

49) DL., 129.

50) 윤대선, 『레비나스의 타자철학』, 76.

51) AE, p. 6/17.

은 이제 ‘말해진 것’으로부터 존재가 출현하고 드러나는 것은 분명하다. 말함(le Dire)은 전근원적인 ‘말함’으로 있다. 그렇지만 ‘말해진 것’은 서로 상관성 있는 언어로 변하게 된다. ‘말함’과 ‘말해진 것’의 상관성 속에서 ‘말해진 것’은 지향적 행위의 노에마로서 이해되며 언어행위는 사유로 좁혀진다. ‘말함’을 조건 지우는 사유로 좁혀진다.⁵²⁾ ‘말함’은 어찌되었건 ‘말해진 것’의 언어를 통해 모든 것이 우리 앞에서 드러난다. 타자의 얼굴에 나타난 무한성의 형태는 비가시적이며 신적인 것의 자취이다. 신은 현현은 타자의 얼굴로부터 나타나며 토라의 형태인 법으로서 있다. 부재한 신으로서의 세상은 토라에 의해 계시되어진다. 그럼으로 토라는 인간의 법과 윤리의 근원이자 신의 명령들을 준행해야 하는 준거로서 토라는 하나의 도덕의 원천이 된다.

VI. 결론을 대신해서: 계시성으로서의 윤리

유대인들에게 있어 신은 초월적이며 주권적이다. 이 신은 비가시적이지만 모든 삶과 창조에서 본질적인 현존으로서 존재하며 무엇에도 비견되지 않으며 유일하다. 그렇지만 이러한 신은 유일하게 타자의 얼굴을 통해서만 고귀한 신적 차원이 발현된다. 레비나스가 현대 사상에 미친 가장 큰 공헌은 중 하나는 인간의 비신학적인 절대정신을 향한 참된 앎이 전략과 술책으로 있는 것이 아니라 하나의 근본적인 본성으로 자리하게 만들었다. 인간들 사이에서 나눌 수 없는 본원적인 신이해를 추상적 다름으로 이해하면서, 현상학적인 인간내부에서 근원적인 앎의 자리들에 대하여 윤리를 최우선으로 둔다. 그러므로 근본적인 철학의 사변적인 이성에서 근원적인 실천의 이론으로의 전위를 꾀한다. 종교경험은 사람들이

52) Ibid. 59/79.

경험할 수 있는 이야기들을 빌려옴으로서 이성의 확고부동함을 동요시키다. 레비나스에게 타자는 나를 명령하는 무한의 영광에 대한 복종인 “나 여기 있어요”로 수동적으로 대답해야 한다. 신의 무원리성은 언어를 넘어선 발걸음으로서 신학을 열었다. 신은 유한한 인간의 사유의 세계를 넘어선 존재의 기원을 외재성과 타자성에 두었을 때 신의 관념과 신에 대한 사유가 가능해진다. 왜냐하면 인간의 의식과 의식의 표상 안에 들어온 신은 레비나스가 볼 때 인간이 통제하고 조정할 수 있는 개념의 신에 지나지 않는다. 이러한 레비나스의 과점은 오늘날 기독교의 자기 확신에 찬 신이해에 경종을 울릴만하다. 늘 표상밖에 존재하는 신이 있기에 주체는 겸손해질 수밖에 없다.

메시아적인 윤리는 타자와의 관계 안에서 나의 책임성을 문제 삼으며 나에게 책임성을 요구함을 통해 이루어질 수 있다. 곧 그의 메시아의 실재는 유다이즘의 전통의 유일신주의를 중심으로 신과 인간의 인격주의를 발전시키고 있는 초월자다. 신은 인간을 윤리의 본질로 이끈다. 명령된 주체는 타인의 불모로서 그들에 대한 책임을 전적으로 져야 하는 존재이다. 즉 이웃의 부름에 응할 수밖에 없는 존재인 나는 “내가 여기 있다 (Hinneni)”라고 반응하는 것은 나의 나됨이 전적으로 타자에 대한 책임을 수행할 때 가능하게 되는 것이다. 전적인 책임으로서 주체가 신과의 관계를 이루기 위해선 이제 신의 관념은 타자와의 관계 속에서 계시되어 질 수밖에 없다.

그렇다면 우리는 신학에서 무원리성은 무신론과 유신론의 관계 안에 어떻게 존재할 수 있는가? 먼저 레비나스는 저급한 유신론자보다는 무신론자가 보다 우월하다고 생각한다. 왜냐하면 저급한 유신론자의 경우 자신의 책임을 다하지 않은 채 모든 의무를 전적으로 신에게 돌리는 신적 명령에 대해 아무 일도 하지 않는다. 반면에 무신론자는 자신의 삶의 문

제에 대해 주체 스스로 책임을 진다. 레비나스에 따르면 참된 신앙을 지키기 위해서는 무신론자처럼 전적인 책임을 스스로 져야한다. 그 어떤 외부적 힘에 이끌림 없이 신의 존재를 긍정하든 부정하든 어느 것을 하기 위한 전제 조건으로서 무신론적 자기 힘이 필요하다. 자기 자신의 홀로 자기 자신으로 자신 안으로 회귀할 수 있는 영혼은 본능적으로 무신론적이다. 자기 자신에 대한 진정한 초월이 자리할 수 있어야 한다. 즉 무신론적 축이 자아의 정립을 만드는 것이고 이것에 기반에 신의 이해의 초월을 불러낼 수 있다. 그렇지만 무신론은 단지 신이 없다는 의미가 아니라 초월이 가능하기 위해 자기성의 정립이 필요한 것으로 보아야 한다. 레비나스는 무신론자이기보다 고등에 유신론자로서 자신의 한계들을 직시하고 모든 계시의 메시지에 귀를 기울여야 한다고 주장한다. 여기서 고등의 유신론은 종교의 핵심이 신비로운 의미들을 가지는 것을 의미하는 것이 아니라 정신을 고양시키고 신성시를 거부하고 탈신화·탈신격화하는 데 그 특징을 찾는다. 레비나스에게 신은 의식이나 지성의 합리성으로 넘어 서며 더 나아가서 초월적 합리주의조차도 넘어선다. 이러한 그의 신앙의 지향점은 그의 신앙은 미트나게딤⁵³⁾의 전통으로 하시디즘⁵⁴⁾에서 말하는

53) 이 전통에 속해 있는 사람들은 폴란드 전통 유대인 랍비로서 Gaon de Vila였다. 그는 카랄리스트였으나 샤베타이 제비(Shabbetai Zevi)의 배교사건을 경험하면서 그는 신비주의에 회의를 품고 있던 사람으로서 철저한 탈무드 경전을 탐구를 통해 야훼 하나님과 소통할 수 있다고 했다. 그의 제자인 Haïm de Volozin은 그의 주저 *L'Âme de la vie*에서 *Tsimtsoum*의 신비를 가르치고 있다. 이 내용들은 레비나스 사유의 구심점이 되었다. '침춤(*Tsimtsoum*)'은 하느님의 자기 제한 또는 자기 수축으로 번역된다. 하느님은 자신의 전능성과 편재성을 거둬들이고 자신의 힘을 제한함으로써 그 공간을 피조 세계에게 내어준다. 이 공간은 '무로부터의 창조'를 위한 '무'의 공간이요 하느님과 질적으로 다른 공간으로, 여기서 '죄성'과 '우연성'의 속성이 발견된다고 보고 있다. 이들은 자신이 신과 소통하는 방법은 토라를 통해서만 가능하다고 주장한다. Haïm de Volozin, *L'Âme de la vie*, trad. et notes B. Grosss, (Pairs: Lagrasse, Verdier, 1986), 131-133.

54) Israel Ben Eliezer에 의해 만들어졌으며 바알 섴 토브(Baal Shem Thov)에 의해 발전되었고 오늘날 가장 잘 알려진 대표적인 랍비가 마틴부버(Martin Buber)이다. 그들은 초기 카발라(신비주의) 전통을 부활하고자 노력한 종파이다. 그들은 신의 광채로서 어두운 면

신화나 열광주의적 신을 거부할 수 있는 존재만이 참된 하나님을 맞이할 수 있다고 주장한다. 또한 신성화된 교리나 신조에 함몰된 종교 형태에서는 참된 종교가 가능하지 않고 주체의 참된 출현이 이루어질 수 없다.

신의 경험이라는 것은 타자와의 관계 속에서 의미들을 찾을 수밖에 없다. 신성한 것에 대한 반항과 그로 인한 홀로 섬이 없이는 참된 신앙·참된 종교가 가능하지 않다. 종교는 동일자와 타자와의 관계의 확립에 의해 구체화될 수밖에 없다. 그에게 신의 '계시'는 일종의 대화인데, 나의 바깥에서 오는 계시를 받으려면 대화 상대자인 나는 독립된 자·분리된 자·비운자가 되어야 한다. 토라를 통해서 배우는 것이 하나님의 길이자 진리에 이를 수 있다. 여기서 토라의 가르침은 전통 안에서 항상 새로운 정신과 만나 자신의 실재를 새롭게 보여주는 열린 책이 된다. 토라에 등장하는 선지자들은 어떤 전제나 가설이나 이론들을 가지고 문제들을 푸는 것이 아니라 오히려 그들의 생각을 강하게 지배하는 것은 윤리적 요청에 수동적으로 응답하는 형태들을 가진다.

레비나스에 의하면 이것은 '앎과는 다른' 것을 향하고 있다. 레비나스는 윤리적 '말함'을 유일하게 증언한다. 유일하게 가능한 신학적 진술을 통해서 보다 고등화하거나 신성화한 모든 열정의 환상에서 깨어남과 동시에 번역의 위험을 감수하면서 '말함'의 의미들을 알린다. 이것은 다름의 콘

보다는 신의 현존으로 세상을 가득 채우는 밝은 면을 볼 것을 가르쳤다. 신의 광채는 어는 곳이나 존재하므로 인간의 모든 사소한 일에서도 신을 체험할 수 있으며, 물질 안에서 까지 신의 의미들을 찾을 수 있다. 인간이 악마들의 무리라 아니라 바람결과 작은 풀잎 결 속에도 존재하는 신에 의해 둘러 싸여 있으므로 늘 기쁨과 구원의 확신을 갖고 살아야 한다고 가르쳤다. 그러므로 그들은 황홀경에 빠져서 기도하고 춤추고 심지어는 술취함 가운데서도 신과 소통할 수 있다고 생각했다. 이러한 하시디즘은 다시 실망과 좌절에 빠진 유대인들에게 새로운 희망을 주었기 때문에 급속도로 확산되었으며, 열광주의적 공동체적 성격을 띠었다. Silvana Rabinovich, *La trace dans le palimpseste lectures de Lévinas*, trad. Alain Joani Hocquenghem et silvana Rabinovich, (Paris: L'Harmattan, 2003), 202-203.

텍스트인 ‘말함’에 이르기 위해서는 ‘말해진 것’인 숙고와 반성 없이 가는 것이 불가능하기 때문이다. 그럼으로 레비나스는 신의 신성은 타자의 얼굴 안에서 찾을 수 있다. 오직 타자의 얼굴을 경험한 주체는 삶을 통해서 진리를 말해야 한다. 그럼으로 주체는 늘 타자와의 관계 안에서만 자신이 완성될 수 있으며 더 나아가 하나님과의 관계들을 이해할 수 있다. 타자에 의한 자기의 완성과 존재의 열림 속에서 들어오는 호소를 듣는 행위를 통해 이루어진다. 타자의 고통의 호소는 나로 하여금 그들을 향한 책임감을 갖게 한다. 이사야서 61장 1~11절까지의 말씀들을 받아 예수가 가르친 산상수훈은 보다 구체화시킨다. 이 가르침은 고통 받는 타인에게 주체가 행해야 할 목록인 것이다. 산상수훈의 가르침은 타인에 대한 사랑을 이끈다. 주체의 자기됨은 타인에 대한 책임감으로 있기에 이미 주체는 그 책임을 수행해야 할 의무가 있다. 그럼으로 하나님이 누구인지 안다는 것은 그의 수동적인 수동성으로서 “너는 살인하지 말라(Tu ne tueras pas)”는 그 명령에 순응하여 따를 때 그때 하나님을 알게 된다는 것이다. 즉 “너는 살해할 수 없다”는 계시로서 명령이 내려져 있다.⁵⁵⁾

오늘날 기독교인들에 들려지는 레비나스의 메시지는 지속적으로 성서의 계시의 메시지에 귀를 기울이라는 말과 삶으로써 자신의 행동을 실천해야 할 의무를 제시한다.⁵⁶⁾ 예수가 들려주는 메시지는 철저하게 유대

55) Jacques Rolland, *Divine comédie: la question de Dieu chez Lévinas*, in: *La différence comme non-différence, Éthique et altérité chez Emmanuel Lévinas*, A.Münster dir., (Paris, Kimé, 1995), 125.

56) 우리가 세상의 권력에 순응하려는 경향에서 벗어나 어려운 가르침들을 몸소 수행하려는 자세를 가져야 한다. 예를 들어 이사야서 61장의 가르침과 산상수훈을 사랑의 일반원리·마음자세·미래를 위한 교리정도로 결론을 내린다면 이러한 말씀들은 우리의 실제 삶에서는 불가능한 가르침이 되어버리고 만다. 성서의 계시의 메시지가 하나의 행동준칙으로 자리하지 않으면 이 말씀들은 세상의 가치와 쉽게 타협하고 만다. 우리에게 이사야서와 산상수훈의 가치가 실천의 가치로서 구체적으로 우리의 삶 속에 자리해야 한다. 다시 말해 현재의 삶 속에 반드시 행해야 할 분명한 계시인 것이다. 예수 안에 계시된 하나님의 길을 따르려 하지 않은 채, 하나님이 자신들과 함께 계시다고 생각하면 일상에서 아무런

전통 안에서 있으며, 이러한 메시지는 레비나스의 책임윤리와 깊은 연관성을 가진다. 이미 알고 있듯이 예수는 당시 유대전통 자체를 거부하고 전혀 새로운 자기 정체성을 확립한 것처럼 이해하는 오류를 범하는데, 사실 예수는 유대교 전통 가운데 할라카보다는 아가다 전통에 따라 토라를 해석하다. 이러한 해석들은 삶의 실천의 영역에서 유대교의 할라카적 전통적 한계들을 넘어서면서 유월절의 아가다 전통 속에서 복음서가 등장하고 있다. 레비나스 가장 많이 언급하는 성서 본문 중 하나가 이사야서이다. 이 내용들은 예수의 복음서 가르침과 매우 유사한 형태를 띤다. 이처럼 레비나스는 그와 깊은 교분이 있는 개신교철학자들인 블랑쇼(Blanchot)와 리코르(Ricoeur) 그리고 목사인 페슬러(Faessler)와 학문적 교류 속에서 깊은 동질감을 표한다.

레비나스의 신학적 모토에서 가장 특징적인 부분은 ‘행위’로 하여금 종교의 본질을 말하고 신학(théologie)에 자신들의 권한을 이양하지 않았다. 선지자들은 계시의 명령에 순응함으로써 자신과 백성들을 거룩한 것으로 변화시키고자 한다. 선지자들에게 초래된 초월성의 문제들은 윤리적 양심에 따르는 구체적인 실천의 문제로 바뀌었다. 그럼으로 그들의 신앙 행위가 신적인 황홀이나 열광에서 벗어나게 되는 것이고 그렇다고 철저히 교리와 신조에 국한된 이성애 의해 지배되는 것을 피한다. 여기서 신과 만나는 행위는 이성적 지배하는 교리적 매듭이나 감성이 지배하는 광신적 구조를 벗어나 나를 뛰어넘어, 나 바깥의 초월자와 관계 맺는 데 있다. 신의 명령에 순응하는 것이 무엇보다 우선시되는 행동의 지침이며 그럴 때 그가 누구인지 알게 된다는 것이 선지자들의 말이다. 레비나스의 사유처럼 우리가 신을 경험할 수 있는 것은 사회적 약자들을 돌보는 과정

변화가 일어나지 않음은 물론이요 자신들의 욕망을 위한 도구로써 신을 필요로 할 뿐일 것이다.

에서 그들의 돌보는 자비를 행할 때, 신의 역사를 경험할 수 있다. 우리는 신을 대상적으로 표상할 수 있는 가능성이 우리에게 없다는 입장을 수용하면서도 그것에 머물지 않고 하나님의 형상을 닮은 타자와의 만남을 통해 신의 존재를 직감할 수 있다. 신 앞에선 주체가 타인과 함께하는 공동체를 지향함으로써 평화와 정의를 실현할 수 있을 것이다.

참고문헌

- 강영안. 「아직도 철학은 신에 관해서 말할 수 있는가」. 대동철학회. 『레비나스와 타자의 질문』. 2011 추계학술대회 미간행 발표문.
- 박원빈. 『레비나스와 기독교』. 서울: 북코리아, 2009.
- 윤대선. 『레비나스의 타자철학』. 서울: 문예출판사, 2009.
- 심상우. 「레비나스 사상에서 윤리적 정치의 조건」. 한국해석학회. 『해석학 연구』, 제25집, 2010.
- 이태하. 『종교적 믿음에 대한 몇 가지 철학적 반성』. 서울: 책세상, 2000.
- Heidegger, M. 이기상 역. 『숲』. 서울: 나남, 2008.
- _____, M. 김재철 역. 『종교적 삶의 현상학』. 서울: 누멘, 2011.
- Husserl, E · Fink, E. 이종훈 역. 『데카르트적 성찰』. 서울: 한길사, 2002.
- Macquarrie, John. 강학순 역. 『하이데거와 기독교』. 서울: 한들, 2006.
- Bernhardt, Uwe. *Le statut de la théorie chez le dernier Lévinas*, in: *Cahiers d'Etudes Lévinassiennes*, n°1, *Le temps*. Benny Lévy dir. Jérusalem: *Cahiers d'Etudes Lévinassiennes*, 2002,
- Chalier, Catherine. *La Trace de l'infini, Emmanuel Lévinas et la source hébraïque*. Pairs, Cerf, coll. Philosophie et théologie, 2002,
- Dastur, Françoise. *Intentionnalité et Métaphysique*, in: *Emmanuel Lévinas, positivité et transcendance*, suivi de Emmanuel Lévinas et la phénoménologie(col). dir Jean-Luc Marion, Paris, P.U.F, 2000,
- Fleg, Edmond. *Sens de l'Histoire juive*, in: *La conscience juive*. Paris: P.U.F., 1963,
- Haïm de Volozin. *L'Âme de la vie*, trad. et notes B. Grosss, Pairs: Lagrasse, Verdier, 1986,
- Jacques Collette. *Lévinas et la phénoménologie husserlienne*, in: *Les Cahiers de la nuit surveillée*. n°3, 1984,
- Janicaud, Dominique. *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Pairs: l'Éclat,, 1991.

- Jonas, Hans, *Le concept de dieu après Auschwitz*, trad., Ph. Invrenel, Paris: Rivages proche, 1994.
- _____. Hans. *L'immortalité et la mentalité moderne*, in: *Le Phénomène de la vie*, trad., D. Lories, Bruxelles: De Boeck Université, 2001
- Léon Brunschvicg. *La raison et la religion*,. Paris: Alcan, 1939.
- Lévinas, Emmanuel, *Dieu, la mort et le temps*. Paris: Editions Grasset & Fasquelle, 1993.
- _____. *Difficile liberté*. Paris: A. Michel, /Livre de poche, 1984.
- _____. Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: M. Nijhoff, 1974/Livre de poche, 1991.
- _____. *Entre nous, Essai sur Pensée-à-l'autre*, 1991, Paris, Grasset/ Livre de Porche, 1993.
- _____. *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*. La Haye: M. Nijhoff, 1961/Livre de poche, 1990.
- _____. *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris: Vrin, Edition de poche, 1992.
- Mosès, Stéphane. *Rosenzweig et Lévinas*, in: *Rue Descartes Emmanuel Lévinas n°19*. Paris: P.U.F, 1998.
- Rabinovich, Silvana. *La trace dans le palimpseste lectures de Lévinas*. trad. Alain Joani Hocquenghem et silvana Rabinovich, Paris: L'Harmattan, 2003.
- Rolland, Jacques. '*Divine comédie*': *la question de Dieu chez Lévinas*, in: *La différence comme non-différence, Éthique et altérité chez Emmanuel Lévinas*. A.Münster dir., Paris, Kimé, 1995.
- Vanni, Michel. *L'impatience des réponses: L'éthique d'Emmanuel Lévinas qu risque de son inscription pratique*. Paris, CNRS Éditions, 2004,

논문 투고일: 2011. 10. 30

심사 게재일: 2011. 11. 18

게재 확정일: 2011. 12. 17

• 국 문 초 록 •

이 논문의 목적은 히브리 세계의 관점으로 레비나스에게 초래되는 신의 무원리성을 이해하는 데 있다. 레비나스는 히브리 정신을 통해 서구의 동일성의 폭력의 문제를 해결하고자 했다. 여기서 레비나스의 독창성은 성서 구절의 해석의 다양한 암시적 내용들을 포기함 없는 들어내는 데 있다. 그는 ‘신을 다르게 말함’으로서 존재론적 서구신학과의 차별을 꾀한다. 이러한 혁신은 하나님에 대한 개념화된 주제로 언급하지 않을 신학을 향해 장을 열었다. 다만 해석학은 주체의 윤리적 책임 안에서 초월의 무원리의 상태를 보존하는 것이다. 유대 전통은 끊임없이 타자에 대한 책임을 저야만 한다. 또한 하지 말아야 하는 것을 지키는 것과 해야 할 의무와 연계된다. 주체의 자기됨은 자신의 이웃을 버리고의 불가능을 강조한다. 이러한 윤리는 의식 이전에 명령된 선근원적 타자를 위한 책임감을 가진다. 즉, 타인을 위한 책임은 인간이 기억할 수 없는 과거로부터 강요된 것이다. 그것은 다른 사람을 향한 사람의 책임적 정황을 묘사한다. 전적으로 강요된 책임은 다른 사람을 위한 자기의 선택의 문제가 아니라 의무인 것이다.

그럼에도 불구하고 레비나스에게 인간은 자유보다 책임이 선행한다. 주체가 자기됨은 타자와의 관계 속에서 자기가 되며, 주체는 마치 죄를 벗어날 수 없는 것과 같은 방식으로 타인들에 전적인 책임이 있다. 이것은 다른 사람에 대한 책임이 있으며, 인간은 상대방의 불림에 “나 여기 있어요”라는 대답을 할 때 참 인간이 된다. 즉 인간의 책임은 마음의 신중함에서 시작되는데 인본주의는 “나 여기 있어요”라는 것에서 시작된다. 이처럼 신학적 관계는 다른 사람들과의 윤리적 관계로서 직접적으로 연결된다. 신은 인간에게 언제나 우리의 이웃을 사랑하라는 명령함으로써 명백하게 존재한다. 이 책임은 이웃과 가까움으로 모두에게 우리의 무한책임으로 있다. 우리가 저야 할 무한책임은 우리에게 가장 가까운 사람과 우리 이웃에 접근을 허용함을 통해 공동체의 무한한 책임을 가지게 된다. 책임의 영향력 하에, 우리는 유대인 커뮤니티의 사유처럼 기독교 공동체 우리의 세계를 만들 수 있다.

주제어: 책임성, 무원리성, 신, 윤리, 토라, 말함, 말해진 것
