

고령화 사회의 생명문화

- 죽음에 대한 철학적 반성을 통하여 -

박종균 (부산장신대학교 교수)

- I. 들어가면서
- II. 19세기 생명 사유의 틀
- III. 죽음과 자아의 가능성
- IV. 죽음과 자아의 유한성과 불가능성
- V. 생명을 통한 죽음의 사유
- VI. 나오면서

• ABSTRACT •

A Way Toward Life-Culture of Aging Society-through Philosophical Reflection on Death

Park, Jong-Kyunn

This research is aimed to philosophically reflect how to dwell on the life in the aging society that the number of the population of senior citizens who must be anxious about their death is increasing. Traditionally considered in the western thought, the life is considered as delaying the imminent death by means of different kinds of steps. The death is an already-arriving and avoidable fate. So the image of death is associated with darkness and fear, and the image of life is regarded as something between death and death. In this study, we can not deal with specifically the western classical thoughts to refuse the reality of death because they have their own enormous history. Therefore, this researcher intends to limit the extent of our study and to focus on modern philosophers who are reasoning life through affirming death.

To begin with, our study examine the issue of life that was dealt with in biology and medical science of 19th century, depending on M. Foucault's thesis. An observation of philosophical clarification of his thought called "thinking over life through death" reveals us that it appears repeatedly in recent philosophy of the west just like unconscious episteme. And it develops clearly as follows: in Foucault death is regulating the essence of life, in M. Heidegger death is the event of activity, the best brightness and possibilities in the intrinsic existence of human-being which can be acquired through the way of running in advanced toward death. On the other hand, in Levinas death is the event of passivity and finiteness that the subject is not able to be his own master. And in M. Blanchot pushing Levinas' thesis furtherly death means an impossibility of subject, "outside(dehors) experience" which is neither my own nor yours between you

and I.

This researcher, however, tries to find a clue of how to reason the life not through death but through life with help of Borges. Our study suggests that his idea on life(joyful endless deaths really means immortality) may be a way of philosophical and cultural well-being life in this aging society.

Key words: aging society, life, death, Foucault, Heidegger, Levinas, Blanchot, Borges

I. 들어가면서

인구 고령화 과정을 연구하는 노인학에 대한 관심은 매우 오랫동안 지속되어 오던 것이다. 특히 오늘날 평균 기대 수명과 최대 기대 수명이 연장되면서 이에 대한 관심은 더욱 높아졌다. 그러나 동시에 이 시기는 인생에서 죽음에 가장 근접함으로써 가장 고뇌에 찬 시기이기도 하다. 노인이 젊은이보다 죽음에 대한 불안이 더 크다고 단정할 수는 없지만, 대체적으로 죽음에 대한 임박성을 다른 세대들보다 피부로 더 느끼고 있으며, 죽음의 과정에 따른 불안을 구체적이고 실제적으로 인식하고 있다는 것은 부인하기 어려울 것이다. 그렇기에 일찍이 죽음에 대한 두려움을 감소시키는 역할의 하나로 종교의 기능에 대한 실증적 연구가 있었던 것도 사실이다.¹⁾

그러나 본 글에서 다루는 것은 고령화 사회에서 경제적, 사회적, 정치적으로 발생하는 문제들 또는 그와 관련된 종교적 기능을 다루려는 것이 아니다. 여기서는 보다 근본적으로 죽음에 대해 가장 많은 고민을 할 수밖에 없는 노인들의 수가 양적으로 늘어나는 고령화 사회에서 생명을 어떤 방식으로 사유할 것인가를 철학적으로 반성하고자 한다.

전통적으로 서구적 사유에서 생명은 죽음을 연기시키는 것으로 이해된다. 생명은 닥쳐온 죽음을 이런 저런 수단에 의해 연기시키는 것이다.

1) Moberg의 연구에 따르면, 종교적인 활동에 잘 적응된 사람들이나 또는 종교적인 활동에 많이 참여하는 사람들이 노년기에도 좋은 적응을 나타내고 있다고 한다(D. O. Moberg, "Religion in the Later Years," A. M. Hoffman & C. C. Thomas(eds.), *The Daily Needs and Interests of Older Persons* (Ill: Springfield, 1970) 참고). Palmore의 연구는 노인들이 행복, 유용하다는 느낌, 개인적 적응 등이 종교적 활동과 태도와 관련이 깊다는 것을 발견했다. 예를 들어, 기독교는 신앙생활이 내세에도 영향을 미치는 것으로 여기고 있으며, 구원뿐만 아니라 하늘나라에서의 상급이 있다는 사실을 확신하며 그 보상을 간절히 바라게 하기에 긍정적인 죽음을 맞이할 수 있도록 돕는다는 것이다(B. E. Palmore, "Religion and Aging in a Longitudinal Panel," *The Gerontologist*, 16, 1976).

죽음은 이미 찾아 온 것이며, 피할 수 없는 운명이다. 그리고 죽음의 이미지는 어둠과 공포와 결부되며, 생명은 죽음과 죽음의 사이에서 사유되고 영위된다. 달리 말해 죽음에서 시작해 죽음에서 끝나는 것이고, 생명은 죽음과 죽음 사이에 있다고 하겠다. 그래서 사색적으로 죽음에 대해 끊임 없이 질문하게 만든다. 왜 죽어야 하는가? 그래서 생명은 죽음의 부정이라고 할 수 있으며, 죽음의 부정을 통해 생명을 사유하려고 한다. 이런 식으로 생명을 사유하는 틀은 죽음의 공포나 불안과 별개로 생각할 수 없는 서구의 종교(기독교는 부활을 통한 영생이야 말로 하나님의 선함을 증명하는 것이라고 주장하면서 영생을 약속한다)는 물론, 생물학이나, 의학, 철학에서도 결정적인 영향을 미쳐왔다.

사실 헬라 고전 철학 이후 줄곧 죽음의 공포와 맞서는 철학적 사유들이 부단히 논구되어 온 것이 사실이다. 영혼불멸을 믿었던 플라톤, 죽음이란 신체만을 뺏어가는 것이므로 전혀 두려워할 필요가 없었던 플로티노스, 오히려 영혼불멸을 믿는 것이 인간의 나약함과 광신으로 기인된 공포 때문이라고 철저한 무신론적 입장을 취했던 에피쿠로스, 죽음 앞에서 초연한 지혜를 추구한 스토아나 스피노자 등 이 모든 것을 여기서 다룰 수는 없다. 단지 연구자의 기본 입장은 한편으로 전통 형이상학자들이나 서구 종교인 기독교에서처럼 영혼의 불멸이나 영생을 통해 죽음이 부정되거나 지연되든, 다른 한편으로 죽음을 은혜하지 않고 그 가능성을 냉정하게 마주함으로써만 인간은 비로소 본래의 모습을 찾을 수 있다고 주장하는 방식으로 죽음이 긍정되든, 서구의 기본적인 사유는 죽음을 통한 생명의 사유라는 점에서는 변별되지 않는다는 점이다.

죽음을 부정하는 고전적인 사유는 그 역사가 너무나 장구하므로 여기서 다룰 수는 없다. 따라서 여기서는 죽음의 긍정을 통한 생명의 사유로 연구 범위를 좁힐 수밖에 없다. 먼저 푸코(Michel Foucault)의 논의에 기

대어 19세기 생물학과 의학에서 다루어진 생명의 문제를 고찰할 것이다. 푸코의 사유가 어떻게 철학적으로 명시화되는가를 관찰함으로써 죽음을 통한 생명의 사유라는 것이 서구의 현대 철학에서 여러 가지 방식으로 반복되어 나타나는 인식소(episteme)와 같은 역할을 하고 있음이 드러날 것이다. 그리고 하이데거에게는 죽음이 본래적 실존에 있어서 최고의 밝음이며, 능동성과 자유를 가능하게 만드는 자유의 사건임이 드러난다. 이에 비해 레비나스(Emmanuel Levinas)에게 죽음이란 주체가 주인이 될 수 없는 유한성의 사건이 된다. 그리고 레비나스의 논지를 더 밀고나간 블랑쇼(Maurice Blanchot)에게서 죽음은 주체의 불가능성(너와 나의 바깥 경험)을 의미한다. 그러나 논지는 이와 같은 죽음을 통한 생명의 사유가 아니라 생명을 통해 생명을 사유하는 하나의 단초를 보르헤스(Jorge Luis Borges)를 통해 엿보고자 한다. 본 연구자는 바로 이것에서 고령화 사회를 행복하게 살아가는 하나의 철학적-문화적 방식을 발견한다.

II. 19세기 생명 사유의 틀

생물학은 생명체를 다루는 특정한 종류의 과학적 지식을 말한다. 생물학이란 용어는 프랑스의 박물학자이며 진화론자인 라마르크(Jean-Baptiste Lamarck)에 의해 처음으로 사용된 용어이다. 즉 생물학이란 19세기에 출현한 학문인 셈이다. 그전까지는 자연사(natural history)나 박물학의 범주에서 생명의 문제를 다루었다. 푸코에 따르면, 생명 개념은 19세기에 비로소 특권화 된 것이다.²⁾ 그리고 19세기 생물학의 기초

2) 푸코에 따르면 19세기에는 생명, 언어 노동 이런 것들이 개체적 실체로서 자리 잡게 되며, 그것들이 서구 지식의 무의식(에피스테메)을 기초 짓는 기반이 된다. 생명이 하나의 실체로서 부상되었다는 점에서 19세기는 분명 생물학의 시대였다고 말할 수 있다.

가 된 것은 비교해부학이다. 비교해부학의 등장으로 동물이 생물학에서 중요한 위치를 차지하게 되었다. 비교해부학을 주도한 퀴비에 이전의 생물학은 주로 식물학 중심이었다. 예컨대 린네의 식물 분류학이라는 것은 꽃술의 개수, 꽃잎의 개수, 잎맥의 모양새 등을 통해 표상하는 가시적인 차이에 의해 식물을 분류하는 것이었다. 즉 동일성과 차이에 의한 분류였던 셈이다. 그러나 비교해부학의 등장으로 분류의 기본방식이 변경된다. 생명유지를 위한 기능에 따라 기관(organ)의 개념으로 대상을 분류하기 시작했다. 실체들이 생명을 유지하는데 어떤 기능을 하는가에 따라서 호흡기관, 소화기관, 배설기관 등으로 분류된다. 물고기 아가미와 포유류의 허파는 전혀 다른 모양을 하고 있지만 동물의 호흡기관으로 동일한 기능을 한다. 이런 경우 아가미와 허파는 상동기관으로 분류된다. 다른 형태를 갖는 것들이 등가적인 것으로 분류된 것이다. 분류의 중심은 생명을 유지하기 위해 그것이 어떤 역할을 하는 기관인가에 놓였다. 그것은 기관이란 생명유지를 위해 어떤 위치를 갖는가하는 의미와 같다. 조직화(organization)된 전체로서의 생명이, 기관들의 존재 방식과 존재 이유를 결정하는 목적인이 된 것이다. 생명은 목적인으로서 기관들의 존재이유 즉 존재방식을 결정하는 이유가 되는 것이다. 그래서 목적론은 생물학과 밀접한 관계에 놓여있다. 이러한 사유가 보편화된 것을 헤겔의 사유에서도 찾을 수 있다. 헤겔의 역사철학은 “역사란 합목적적 발전 과정”, 즉 특정한 역사의 종말을 향해서 이성의 뜻을 실현시켜가는 합목적적 과정으로 설명한다. 헤겔에게서 노동 역시 합목적적 활동이며, 마르크스에 의해서도 그대로 수용된 개념이다. 예를 들어 거미나 개미가 집을 지을 경우 한심한 건축가보다 훨씬 잘 짓는다. 그러나 한심한 건축가조차도 개미보다 낫다고 할 수 있는 것은 그가 끝(목적)을 가지고 시작한다는 점에서 그러하다. 말하자면 설계도를 그려놓고 어떻게 지어야할지의 목적에 맞

추어 집을 짓기 때문이다. 그런 점에서 목적이 인간과 비인간을 구분해주는 특징이 되는 것이다. 이같이 19세기적 생물학적 사유방식은 생물학뿐만 아니라 19세기 지식 전반에 영향을 미쳤음을 알 수 있다.

또 그 시기는 푸코가 『임상의학의 탄생』에서 말한 바와 같이, 병리해부학이 임상의학의 발전에 결정적인 영향을 미친 시기이기도 하다.³⁾ 푸코에 의하면 19세기 이전까지만 해도 질병은 살아 있는 자에 대해서만 고찰되었다. 그래서 푸코는 18세기 의학의 패러다임을 ‘분류학적 의학’ 또는 ‘종류의 의학’이라고 부른다. 이 시대를 지배하던 의학은 ‘질병 분류학’이었다. 린네가 다양한 종류의 식물을 설명하고 분류하는 것과 똑같은 방식으로 질병을 설명하고 분류하는 일종의 분류의학이다. 이러한 의학은 “질병이란 인간의 육체와는 무관한 독립된 실체”라는 가정을 전제로 삼고 있다. 따라서 환자는 자신이 앓고 있는 질병에 대해서 외부적인 존재일 뿐이고, 의사들은 질병을 관찰하면서 환자의 존재를 팔호 안에 남겨두었다. 이것을 푸코는 “일차적 공간화”라고 부른다. 개별적인 환자를 무시한 채 질병을 유사성의 원칙에 따라 분류하는 것을 말한다. 이차적인 공간화는 개인에 대한 예리한 지식이 요구된다. 환자 개인에 있어서 질병이 개별적으로 어떠한 형태를 취하면서 등장하는지를 포착하기 위해서 의학적 시선은 개별적인 특수성을 놓치지 말아야 하는 것이다. 세 번째 공간화는 이른바 의학의 사회화 과정을 말한다. 의학이 국가에 의해서 주도되어야만 하는 위상을 부여받고 법적 보호의 대상이 되는 계기가 마련되는 것이며, 개인이나 가족에 대한 의학적 인식과 치료행위도 모두 집단적인 통제 구조 위에서만 가능한 것이 된다.⁴⁾

3) Michel Foucault, 홍성민 역, 『임상의학의 탄생』(서울: 인간사랑, 1996). 6장~9장에서 임상의학의 형성과정과 특성, 초기 단계의 고전적인 임상의학이 병리해부학의 시대로 옮겨가는 움직임이 그려지고 있다.

4) 『임상의학의 탄생』, 1장 “공간화와 분류하기”, 32-57 참고.

그러나 엄밀하게 18세기 말부터는 의학 지식의 형성에 일대 변화가 일게 된다. 바로 죽은 자의 몸이 조사되기 시작한 것이다. 즉 살아있는 인간의 비밀을 발견하기 위해 죽은 사람의 몸을 해부하는 일이 정당화될 수 있는 길이 열렸다. 병리의 현상이 신체 내의 제자리와 완전히 일치한다는 생각 아래 병리 해부학의 시대가 시작된 것이다. 시체의 해부를 통해 병리해부학이 성립된 셈인데, 해부한 것을 질병, 생명, 죽음을 판단하는 기초로 삼았다는 점에서 이전과 달랐던 시대이다.

병리해부학에서 생명이란 정확히 죽음에 의해 정리된다. 18세기말 의학적 사고에서 죽음은 절대적이면서 동시에 상대적인 현상이었다. 그것이 본질적으로 치명적이라면 죽음은 생명의 마지막이며 질병의 끝이다. 그렇기 때문에 죽음을 통해 생명의 한계가 결정되며 진리가 완성된다. 죽음 안에서 끝까지 진행된 질병은 침묵을 지키며 기억의 자리가 된다.⁵⁾

오늘날도 병리적 과정의 마지막이 죽음이라는 생각을 통해서 암환자를 진단하는 우리의 관습은 바로 여기서 연유된 것이다. 암의 단계를 판단하는 기준은 바로 죽음인 것이며, 죽음에 얼마나 근접했는가로 판단되는 것이다. 죽음이 질병의 형태와 단계를 판단하는 최종적인 척도이자 종착지라고 할 때, 생명은 죽음과의 거리에 의해 정의된다고 할 수 있다.

푸코에 의하면, 생명, 질병, 죽음의 세 가지 축이 분절되어 그 정상의 자리를 죽음이 차지하게 되었으며, 삶이 스러져가고 질병이 엉클어지는 암흑 속에서 죽음은 유기체의 공간과 질병의 시간을 지배하고 설명하는 권력, 즉 위대한 밝힘의 권력을 부여받기에 이른 것이다.⁶⁾ 이는 생명은 죽음의 부정을 말하는 것이며, 생명은 죽음에 저항하는 유기체들의 기능 또는 활동, 더 정확하게는 죽음을 부정함으로써 생명을 정의하고 있는

5) 『임상의학의 탄생』, 239.

6) 『임상의학의 탄생』, 243.

셈이다.

시체해부를 통해 확고하게 자리 잡은 죽음은 육체라는 어둠의 상자를 밝은 빛으로 열어 보이는 그런 빛의 역할을 하게 되는 것이다. 죽음을 통해 사물을 보는 병리해부학의 시선은 죽음을 지표로 삼아 포착되는 모든 신체적 증상들을 하나의 단위체로 통합하고 구조화하는 시선인데, 그러한 시선에게 죽음은 증상이나 질병의 단계 등에 대한 정확한 인식을 가능하게 해주는 지표가 된다. 그럴 때 오히려 생명은 그러한 인식을 가리고 방해하는 무엇이 되고 만다. 이런 점에서 생명은 푸코의 말대로, “진리를 가리는 어둠의 장막”이 되는 셈이다.⁷⁾ 예를 들어 통상 최고 혈압이 150~160mmHg 이상이거나 최저 혈압이 90~95mmHg 이상인 경우 고혈압이라고 한다. 그런데 최고 혈압이 180이 넘는데도 별 이상 없이 생활하는 사람이 있다. 의학은 기본적으로 통계학적으로 질병을 다루기에 평균적으로 사고하게 한다. 이 경우 정상적 평균에서 편차가 크기 때문에 의학적으로 혼란을 야기한다. 수치적으로는 분명 고혈압 환자인데, 실제적으로는 아무 이상 없이 활동하고 있는 것이다. 이것은 분명 어떠한 생명력 때문일 것이다. 그럼에도 불구하고, 생명은 의학적 진리를 교란시킨다는 역설이 성립된다. 푸코는 바로 이런 의미에서 생명은 진리를 가리는 어둠의 장막이 된다는 말을 한 것이다.

생명이라는 특정한 단위체를 무엇으로 정의할 것인가? 어떤 개체도 혼자서 살아있는 것이 없기 때문에. 살아있다는 것을 설명하기 위해서는 연관된 것들을 함께 이야기하지 않을 수 없다. 따라서 생명의 외연은 명료하게 설정하기 어렵다. 반면에 죽음이란 분명하게 알 수 있는 것이다. 그래서 죽음을 통해 생명의 단위를 설정하는 것이 용이한 것이다. 개체 (Individual=in+dividual)란 더 이상 나눌 수 없는 단위이다. 즉 나누면 죽

7) 『임상의학의 탄생』, 275.

는 것이 개체이다. 그런 점에서 개체와 개체를 나뉘는 심연은 죽음이다. 생명에 의해 나누지는 못하지만, 죽음에 의해서는 분할될 수 있는 것이 개체이다.

17, 18세기 과학주의적 기계론에 맞서 19세기에는 목적론, 생기론⁸⁾이 새로운 힘을 얻으면서 과학적 형식을 갖춰간 시대라고 할 수 있는데, 바로 생기론의 시대에 생기론을 떠받치고 있었던 것은 정확히 죽음이었다는 것이 푸코의 통찰이다. “생기론(vitalism)의 근거는 바로 죽음론(mortalism)이었던 것이다.”⁹⁾

생명의 개념이 시체해부를 통해 명확히 자리 잡게 되었다는 것은 매우 역설적이지 않을 수 없다. 인간은 죽음에 의해 본질이 규정되는 존재. 죽음 통해 타인과 절대적으로 분리되는 존재. 그리고 그 죽음을 의식하고 그것을 통해 자신의 삶의 의미를 찾아가는 존재로 간주되게 된 것이다.

III. 죽음과 자아의 가능성

하이데거는 존재 문제는 존재 의미에 대해서 질문할 수 있고, 존재의 목소리를 경청할 수 있는 인간(Da-sein)을 통해서만 접근할 수 있다고 본다. 하이데거는 현존재의 근본적인 구성틀을 ‘세계-내-존재’(In-der-Welt-Sein)라고 정의한다. 현존재란 세계 안에 있는 존재라는 것이다. 세계 안에 있다는 것은 먼저 인간은 데카르트처럼 모든 관계로부터 고립되고 분리

8) 생기론: 생명 현상은 무생물체에 대해 할 수 있는 물리적 요인과 자연법칙만으로는 설명할 수 없고, 그와는 원리적으로 다른 초경험적인 생명력의 운동에 의하여 창조·유지·진화된다는 이론. 이 생명력은 생물체의 형태와 발생을 조절하며 생물체의 활동을 관리한다고 한다. 생기론은 생명현상의 화학적·물리적 특성이 밝혀짐에 따라 차츰 소멸되었다.

9) 『임상의학의 탄생』, 245.

된 주체가 아니라 자신이 포함된 세계 속에 있는 존재라는 말이다. 따라서 세계성이라는 조건 속에서만, 그 세계의 특정한 조건 속에 처해 있는 존재자로서 다룰 때에만 현존재에 대해 올바르게 이해할 수 있다는 것이다.

하이데거의 ‘세계’는 내가 처해 있는 ‘거기’를 구성하는 것, 그래서 내가 항상 둘러보며 사는 것들, 내가 항상 손을 뻗어 사용하는 것들, 그리고 나와 함께 사는 이웃들이 함께 어울려 만들어진 통일체다. 조각으로 분리할 수 있는 구성요소들로 분해해 버릴 수 없는 통일체, 쉽게 말하면 고향과 같은 것이다.¹⁰⁾ 내가 사는 곳, 아니 ‘거주하는 곳’, 대지와 하늘, 숲이 있고, 숲 자락에 연기 피어오르는 집들이 있고, 집들 사이에서 만나서 담소하고 함께 경작하며 사는 사람들이 있는 곳, 그러나 지금 와서는 거의 대부분 망가지고 파괴되어 사라져 버린 그런 곳이다. 하이데거는 ‘고향상실’이라 부르는 이러한 ‘근본 기분’으로부터 사유를 시작한다. 고향상실의 극복, 그것이 그가 철학을 통해 이루고자 했던 것이다.¹¹⁾

따라서 세계를 이루는 요소들은 거주함을 통해, 혹은 친숙함을 통해 하나로 연결되고 결합된다. 세계라는 말에서 결정적으로 중요한 것은 것처럼 이러저런 요소들을 하나로 묶어 주는 현상이다. 세계를 구성하는 이 요소들을 결합하여 하나로 묶어 주는 것, 제각각이게 마련인 그 ‘조각’들에 하나의 방향, 하나의 통일성을 부여해 주는 것은 ‘세계-내-존재란 말에 포함되어 있는 ‘안에-있음’(In-Sein)이라는 현상이다. ‘안에-있음’이란 단지 어떤 테두리의 이쪽 편에 있음을 뜻하는 말이 아니라, 친숙함이나

10) Martin Heidegger, 이기상 역, 『존재와 시간』(서울: 까치, 1998, 80). “어디에서나 고향을 만든다함은 곧 어느 때나 그리고 동시에 전체 안에서 존재한다는 것을 일컫는다. 이러한 ‘전체 안에서’와 그것의 전체성을 우리는 세계라고 부르기로 한다.” Martin Heidegger, 이기상/강태성 공역, 『형이상학의 근본개념들: 세계-유한성-고독』(서울: 까치, 2001), 26.

11) “철학은 하나의 향수요, 어디에서나 고향을 만들려는 하나의 충동이요, 하나의 열망이다.” M. Heidegger, 『형이상학의 근본개념들』, 27.

익숙함을 뜻하며, 그런 친숙함과 결부된 ‘거주함’, ‘돌봐줌’, ‘사랑함’, 무언가의 ‘곁에 있음’을 뜻하는 말이다.¹²⁾ 안에 있다는 것은 현존재가 사물들에 대해 배려(Besorge)하며 있는 것이고, 그것들과의 사이에 있는 ‘거리-없애며-있음’(Ent-fernung)이다. 이런 점에서 “현존재는 가까움에 대한 본질적인 경향이 놓여 있다”¹³⁾고 말한다. 인식한다는 것도, 도구를 사용한다는 것도 모두 이런 ‘안에 있음’과 결부되어 있다. 다른 한편 세계-내-존재로서의 현존재는 타인들과 함께 산다. 현존재의 세계는 ‘공동세계’(Mit-Welt)이고, ‘안에-있음’은 ‘타인과 더불어-있음’(Mit-Sein 공동존재)이다.¹⁴⁾ 그렇기에 우리는 타인인 그들과 더불어 일상적인 삶을 산다. 그들이 바라는 것을 나도 바라고, 그들이 격분하는 것에 나도 격분한다. 이런 점에서 일상성이란 그들 즉 속인(das Man)이 흔히 바라고 하는 것을 동일하게 바라고 하는 것이라는 점에서 평균적인 것을 축으로 하는 삶의 방식이고 존재방식이다. 일상성 속에 빠져 있는(verfallen)한 우리는 모두 타인이고 ‘속인(das Man)’이며 누구도 자기 자신이 아니다.¹⁵⁾

그런데 어느 순간, 혹은 어떤 사건을 계기로 우리는 나를 둘러싼 그 친숙한 세계가, 혹은 그 세계 속에 빠져 사는 자신의 삶이 낯설게 느껴지는 경우가 있다. 흔히 하던 말들이 낯설어지고, 흔히 부여하고 나 또한 동의하던 의미들이 모두 무의미해지는 이런 현상을 하이데거는 ‘불안’이라고 이름 한다. 이는 특정한 대상에 대한 두려움(공포)과 달리 명확한 대상을 갖지 않는다. 그것은 세계 안에서의 불안, 혹은 세계-내-존재 자체 앞에서의 불안이다. 그것은 빠져 있는 존재방식 자체로부터 돌아서게 하는 근거이다.¹⁶⁾ 다시 말해 불안이란 익숙한 것들이 낯설고 섬뜩해지는

12) 『존재와 시간』, 82.

13) 『존재와 시간』, 149.

14) 『존재와 시간』, 166.

15) 『존재와 시간』, 176-178.

현상이고, 안다고 믿었던 것들이 알 수 없는 어떤 것이 되는 현상이며, 안에-있던 것들이 갑자기 등을 돌리며 밖에-있는 것으로 체험되는 현상이다. 요컨대 불안이란 외부와의 만남이다. 내부에서 발생한 이 외부와의 만남은 현존재로 하여금 존재의 의미로, 존재의 진리로 향하게 만드는 결정적인 전환이 된다.

하이데거는 이를 無와 결부시킨다. 존재자 전체가 뒤로 물러나며 쏙 빠져나가기에 붙잡을 것이라곤 아무 것도 없다고 느끼게 되는 현상, 그래서 인간으로 하여금 무와 직면하게 하는 그런 기분상태를 말한다. 즉 불안은 무를 드러내는 것이다.¹⁷⁾ 그런데 이 경우 무란 존재자 전체를 거부하는 것이지만, 그럼으로써 그 전체를 가리키는 것이다. 그것은 존재자 전체의 의미가 무화(Nichtung)되는 것이며, 그렇기에 존재자 전체를, 혹은 세계를, 자신의 존재 자체를 경악과 경이 속에서 근본적으로 다시 보게 만드는 것이다. 이때 비로소 우리는 익숙함과 친숙함 속에서 그리고 속인적인 존재방식 속에서 망각하고 있던 존재의 목소리에 귀를 기울이게 된다. 양심의 부름에 답하면서 현존재는 속인에서부터 벗어나 비로소 자기 자신에게 불려간다.¹⁸⁾ 역사적-운명을 말하는 존재의 목소리에 귀 기울여, 죽음으로 미리 달려가 보는(vorlaufen) 결단을 통해 자기의 본래적 실존(Existenz)을 획득한다.¹⁹⁾

그러나 여기서 본래적 실존이란 자기만의 어떤 것을 주장하는 것이 아니라, 반대로 현존하는 자신의 바깥에서 내게 다가오는 것에게 죽음으로 미리 달려가 보는 결단을 통해 도래하는 가능존재들(자신의 가능성들)에

16) 『존재와 시간』, 253-255.

17) Martin Heidegger, “형이상학이란 무엇인가”, 신상희/이선일 공역, 『이정표』(서울: 한길사, 2005), 159-160.

18) 『존재와 시간』, 364-365.

19) 『존재와 시간』, 502-503.

게 자신을 여는 것이란 점에서 탈자적(Ek-stasen)이다. 이런 의미에서 하이데거는 '실존'(Existenz)에서 밖을 표시하는 접두사를 분리해 '탈존'(Ek-sistenz)라고 쓴다.²⁰⁾ 그것은 외부와의 만남이, 나를 현존하는 나의 외부를 향해, 역사적 운명의 부름에 의해 나에게 도래하는 다른 가능성을 향해 나를 여는 것이다. 그래서 하이데거는 공동체, 민족, 혹은 고향으로서 세계로부터 도래하는 운명적 부름을 향해, “존재의 열려 있음을 끝까지 견디어 냄”이라고 말한다.²¹⁾

그런데 이런 열림 속에서 자신의 죽음에 대해서, 자유롭게 이 죽음에서 부서지면서 자신의 현실적인 '거기'로 자신이 되던져지도록 할 수 있는 그런 존재자가 된다. 그것은 다른 실존가능성의 반복을 위해 전투적 추종과 충성을 자유롭게 해주는 선택이다.²²⁾ 여기에서 '존재의 열려 있음을 끝까지 견디는' 탈자적 상태로서 본래적 실존이 뜻하는 바의 하나가 솟아 오른다. 자신을 부르는 존재의 목소리, 존재의 의미를 열어 밝혀주는 역사적 운명의 부름을 듣고, 목숨을 걸고 고향을 위해, 조국을 위해 자기 외부에서 자기에게 다가오는 가능존재에 자신을 여는 탈자태(Ekstasen)의 윤리학, 전투적 추종과 충성의 윤리학이 성립되는 것이다. 바로 이 지점에서 우리가 나치즘을 떠올리는 것은 억측이라고만 여길 수 없을 것이다.

하이데거의 사유를 정리하면, 세계-안에-있음으로 존재하며, 그런 세계 안에서 일상성 속에 빠져 있는 현존재가, 불안이라는 근본 기분 속에서 모든 존재자가 등을 돌리며 떠나는 사태를 통해 외부와 접촉하고, 無라고 불러 마땅한 그 낯설고 섬뜩한 소멸 속에서 존재 자체에 귀 기울이게 된

20) Martin Heidegger, “휴머니즘 서간”, 『이정표』에서는 “존재의 ‘밝음’(Lichtung) 안에서 있음”을 뜻한다.

21) 『이정표』, 137.

22) 『존재와 시간』, 503-504.

다. 그 부름에 답하여 죽음을 향해 미리 달려가 보는 결단을 통해 나의 바깥에서 나에게 다가오는 가능성들에 자신을 여는 실존/탈존의 탈자적 본질이, 내가 속한 세계를 위해, 나와 공동으로 존재하는 현존재를 위해 기꺼이 목숨을 바치는 윤리학으로 귀결되고 있는 것이다. 그래서 하이데거의 윤리학은 내가 속한 공동세계에 침투해 들어오는 외부자(이방인)들과 목숨 걸고 싸우는 ‘투쟁의 윤리학’이라고 말할 수 있을 런지도 모른다.

실존의 탈자적 본질이란 “존재의 열려 있음에 ‘내-존해 있음’(Inständigkeit)이며, 이 ‘내존해-있음’을 견디어 내고(Sorge: 마음 씀), 그리고 끝까지(죽음에 이르기 까지) 견지함을 의미한다.”²³⁾는 하이데거의 말은 그렇게 이해될 수 있다. 불안을 통해 무를 체험하고, 그 무와 포개져 있는 존재에 자신을 열어, 거기서 개현되는 존재의 의미 안에서-있음(Inständigkeit)을 받아들이고 견뎌 내는 것이다. 하이데거는 이러한 ‘내-존해-있음’을 희생과 결부시킨다. 희생이 “존재의 은총을 참답게 보존하려는 과정에서 존재자와 결별하는 것”이라면, 내-존해-있음이란 “모든 희생의 결별하는 본질을 차분히 준비하면서 이런 은닉된 준비를 흐트러뜨리지 않는 침착함이다. 희생은 존재가 인간에게 존재의 진리를 위해 힘쓰라고 요구하는 그런 생기(Ereignis: ‘발생함’, ‘사건’이라는 의미)의 본질 속에 친밀하게 거주한다.”²⁴⁾

희생의 의미는 다양할 수 있을 것이다. 그러나 은총을 보존하며 존재자와 결별하는 희생이 가령 이주민들이나 이방인들을 위해 행해질 것이라고 상상하기는 힘들다. 희생이란 그제 어떤 것이든 자신이 소중하게 여기는 사람들, 혹은 고향이나 ‘조국’, 자신이 염려하는 사람들을 위한 것임이 분명하다. 나아가 이를 위해 자신이 속한 공동체의 동일성을 흔드는 자들,

23) 『이정표』, 138.

24) 『이정표』, 185.

낮설고 이질적인 자들, 고향을 훼손하는 자들과 대결하기 위한 희생이라 말할 수 있을 것이다.

하이데거에게서 시간의식이란 끄트머리를 향해서 달려가 보는 방식, 즉 죽음을 향해 미리 달려가 보는 방식인데, 말하자면 시간의식은 죽음으로 미리 달려가 볼 수 있는 존재, 즉 현존재에게만 있는 것이다. 현존재는 죽음을 의식하고 있는 유일한 존재이며, 실존론적 죽음을 향한 존재이다. 죽음이란 죽음으로 미리 달려가 볼 수 있는 존재인 현존재 안에만 있다고 할 수 있다. 그러나 현존재는 자신의 죽음을 경험할 수 없다는 의미에서 미완의 존재이다. 죽음은 살아있는 한에서는 경험할 수 없다. 현존재는 아직 죽지 않은 유예된 존재이며, 아직-아님의 존재이다. 그런데 아직-아님은 단순한 미완이 아니라 가능성을 향해 열림이다. 그때그때의 아직-아님 속에서 죽음을 향해 미리 달려가 봄으로써 자신의 가능한 존재를 성취하는 존재, 그렇기에 현존재는 항상-이미 종말로 존재한다. 죽음을 향한 존재일 뿐 아니라, 가능한 종말을 항상-이미 자기 안에 품고 있는 존재이다.

죽음은 현존재 자신이 각기 그때마다 떠맡아야 할 존재가능성이다. 죽음과 더불어 현존재 자신이 그의 가장 고유한 존재가능에서 자기 앞에서 있는 것이다. 그런 의미에서 죽음은 모든 것의 끝이자 절망이 아니라 새로운 종류의 가능성을 여는 결정적인 지점으로 이해된다. 죽음으로 미리 달려가 보는 것, 그것은 죽음을 감수하면서까지 자신을 걸 수 있는 어떤 가능성을 향해 달려가 보는 것이다. 반복하거나 조국과 민족을 위해 자신을 희생하고, 대의를 위해 자신의 삶을 철회할 의지와 선택, 바로 이것이 새로운 존재 가능성인 것이며 새로운 종류의 삶을 위해 자신을 개방한다는 의미이다.

물론 생물학적이고 의학적인 죽음과 하이데거가 말하는 실존론적인 죽음과는 의미가 다르다. 하지만 죽음과 삶, 죽음과 존재의 관계는 너무나

동형적이다. 무의식적 지반이라 할 정도로 동형적이다. 존재의 가능성은 죽음을 통해 가능해진다는 의미에서 그러하다. 살려고 하는 자, 죽음을 회피하려고하는 자는 오히려 거꾸로 그 모든 가능성을 상실하게 된다. 죽음이 삶의 가능성을 인도한다면, 살려는 의지는 그러한 가능성을 가리는 걸림돌이 되고 마는 것은 아닌가 싶다. 이런 점에서 생명이 질병에 대해 정확한 진리 판단을 가리는 장애물이라는 푸코의 말과 상통하는 것으로 보인다.

IV. 죽음과 자아의 유한성과 불가능성

레비나스는 하이데거에게서 많은 영향을 받았으나, 하이데거가 나치에 동조하는 사태에 직면하여 그의 존재론, 아니 서구의 주체철학(형이상학)이 전체주의적 성향을 이미 함축하고 있다는 생각을 품게 되었고,²⁵⁾ 그것과 대결하는 것을 자신의 화두로 삼게 되었다. 주체성은 “세계를 소유하고 지배함으로써 자기 자신을 무한히 확장하려는 욕망, 즉 전체화의 욕망을 보여 준다. 이런 의미의 주체성은 본질적으로 ‘이기주의적’이고 자기 자신의 삶에만 관심을 갖는다. 여기서는 초월이 불가능하다.”²⁶⁾

주체가 자신을 넘어서는 것, 즉 전체화의 욕망을 넘어서는 것은 타자와의 만남을 통해서다. 타자란 내가 어찌할 수 없는 것, 내가 장악할 수 없는 것이며, 내가 인식할 수 없는 것이다. 무엇보다 먼저 죽음이 바로 그렇다. “죽음의 접근에서 중요한 것은 우리가 특정한 순간부터 할 수 있음을 더는 할 수 없다는 점이다. 바로 여기에서 주체는 주체로서의 자

25) Emmanuel Levinas, 양명수 역, 『윤리와 무한: 필립 네모와의 대화』(서울: 다산글방, 2000), 102. 서양철학은 주체의 형이상학이다. 뭐든지 주체의 뜻대로 타자를 변형시키고자 하는 것, 즉 형이상학적 폭력이 서양철학의 근본적인 문제다.

26) 강영안, 『타인의 얼굴: 레비나스의 철학』(서울: 문학과 지성사, 2005), 41.

신의 지배를 상실한다. 이러한 죽음을 통해 알 수 있는 것은 우리가 절대적으로 타자와 관계를 맺고 있다는 것이다.”²⁷⁾ 우리는 죽음이 무엇인지 알지 못한다. 스스로는 경험 불가능한 것, 그러나 언젠가 내가 전혀 예상하지 못한 어느 때가 나에게 닥쳐올 것, 피할 수 없고 모면할 수 없는 것, 그런 점에서 다름 아닌 내가 받아들여야 하지만 결코 내가 그 주체/주인일 수 없는 것이다. 이런 점에서 죽음은 어찌할 수 없는 수동성의 경험(내가 죽고 싶을 때 마음대로 죽는 것이 아니다)이고, 절대적인 타자성의 경험이다. 이런 의미에서 죽음은 주체에 대해 절대적 외부, 주체의 주체됨을 부정하는 절대적 부정성이다.²⁸⁾

하이데거에게 죽음이 본래적 실존에 있어서 최고의 밝음이며, 능동성과 자유를 가능하게 만드는 자유의 사건이었다면, 레비나스에게 죽음이란 “주체가 주인이 될 수 없는 사건”이고 근본적으로 수동적인 사건이다. 죽음이 최소한의 계획도 세울 수 없는 사건으로 우리에게 닥쳐오는 것이라는 점에서, 죽음은 모든 것을 자신과 동일화하려는 주체의 힘을 벗어나 있는 외재적이며 초월적인 사건이자, 동시에 주체가 자신과 절대적으로 다른 것, 즉 타자와 관계가 있음을 입증하는 결정적인 사건이라 할 수 있다.

주체가 자신에 몰두하고 자신을 견고화하는 것이란 점에서 필연적으로 고독을 함축한다면, 이러한 주체됨을 부정하는 죽음은 그 고독을 깨는 것이고, 나의 외부, 타자성을 향해 문을 여는 것이다. 따라서 “나의 고독은 죽음을 통해 굳어지는 것이 아니라 죽음을 통해 깨어진다.”²⁹⁾

이는 시간의 개념과도 결부되어 있다. 주체가 자기 정립하는 순간이 현재라면, 죽음은 현재일 수 없다. 그것은 내가 장악할 수 없는 것이고,

27) Emmanuel Levinas, 강영안 역, 『시간과 타자』(서울: 문예출판사, 1996), 83-84.

28) 『시간과 타자』, 78.

29) 『시간과 타자』, 84.

최소한의 계획도 세울 수 없이 닥쳐오는 사건이고, 영원한 미래다.³⁰⁾ 예견되는 미래, 예견 속에서 도래하는 미래, 그것은 현재의 연장일 뿐이며 미래가 아니다. 미래란 계획될 수 없고 예견될 수 없는 것이다. “미래는 장악될 수 없는 것이고 우리를 엄습하여 우리를 사로잡는 것이다. 미래 그것은 타자다. 미래와의 관계, 그것은 타자와의 진정한 관계다.”³¹⁾

결코 극복할 수 없는 이 근본적 타자성을 통해 레비나스가 말하고자 하는 것은 무엇인가? 주체의 인격성을 유지하면서도 수동성의 상태 속에서 체험하는 타자성을 어떻게 수용할 것인가? 그것은 대상을 장악하는 것과는 다른 방식으로 만나는 사건을 통해 가능하다. 그것은 무엇보다 타자와의 만남이다. 여기서 타자란 단지 나 아닌 다른 사람이 아니라, 나의 인식 나의 의지에서 벗어난 존재자, 그런데 나로 하여금 다가서게 만들고 그러기 위해 나를 변용시키게 만드는 존재이다. 내가 겪을 수도 있었을 고통을 겪는, 그럼으로써 나에게 근본적 수동성으로 다가오는 사람들, “가난한 자, 나그네, 과부, 고아”가, 그들의 고통 받는 얼굴이 바로 타자다. “얼굴은 훔쳐냈다. 얼굴은 가난한 자다. 나는 그를 위해 아직도 할 일이 있다.”³²⁾ 나로 하여금 주체를, 그것의 전체성을 초월하게 만드는 이러한 ‘타인에게 말 걸기’, 타인과의 관계를 레비나스는 윤리학이라 정의한다. “얼굴은 붙잡을 수 없는 것이며, 당신을 저 너머로 인도한다. 얼굴과의 관계가 바로 윤리다.”³³⁾

타자란 주체의 전체성을 넘어서 있는 것, 규정할 수 없는 것이란 점에서 ‘무한자’다. 주체가 파악할 수 없는 무한자, 표상 불가능한 존재로서의 무한자다. 레비나스는 이를 신의 개념에 연결시킨다. 고통 받는 타자의

30) 『시간과 타자』, 84, 81.

31) 『시간과 타자』, 86-87.

32) 『윤리와 무한』, 114.

33) 『윤리와 무한』, 111.

얼굴은 무한자의 현현, 즉 신의 현전이다.

블랑쇼는 레비나스의 수동적인 경험으로서의 죽음을 유한성의 경험이 라는 사실로 이해하면서, 거기서 좀 더 멀리 밀고 나가 죽음이라는 것을 “바깥의 경험”이라고 말한다. 바깥(Dehors)의 경험이란 “삶으로부터 추방되어 경계선 바깥으로 내몰려 추방 가운데서 방황할 수밖에 없게 된 채” 존재하는 경험이다.³⁴⁾ 그것은 어떤 육체적·사회적 고통, 말하자면 옆에서 죽어가는 타인의 죽음을 체험하거나 사회로부터 배제와 추방을 경험하는 데서 비롯되는 고통이 존재(세계에서 존재함)의 불가능성의 자각에 따르는 고통으로 덧나는 체험이다.³⁵⁾ 이러한 경험은 내가 어떻게 할 도리가 없는 사태이다. 즉 타자들이 역병으로 죽어가고, 사회로부터 추방되는 고통 등은 의미의 친숙함에 의해 보장되는 관계가 결렬되는 경험이다. 이는 하이데거의 세계성, 즉 친숙함의 세계와는 전혀 다른 경험이다. 하이데거에게서는 세계가 훼손되는 것에 대항해 목숨 걸고 싸우는 것이 중요하지만, 블랑쇼에게는 친숙함이 와해된 종류의 사태 이것이 근본적인 위치를 갖게 된다. 바깥의 경험은 무엇보다 죽음의 경험이고 죽음으로 인간의 유한성을 경험하는 것이다. 그렇기 때문에 블랑쇼에게 죽음이란 하이데거처럼 나의 실존의 본래적 가능성을 체험하는 게 아니라 그것의 불가능성을 체험하는 것이고, 그것을 통해 자아 너머의 실존으로 이행하게 되는 것이다. 즉 내가 나 자신의 너머에 존재한다는 경험이고, 이로 인해 타인의 시간으로 열리는 시간, 타인을 향해 존재할 수 있는 가능성을 발견하는 기회이다.

타인이 바깥에 노출되어 바깥의 시련을 겪고 있을 때, 나와 타인의 관계가 급진성 가운데 맺어질 수 있다는 것이다. 사라져 가고 있는 타자,

34) Maurice Blanchot, *L'Amitié* (Paris: Gallimard, 1971), 296-297각주. 박준상, 『바깥에서』(서울: 인간사랑, 2006), 34에서 재인용.

35) 『바깥에서』, 35.

나는 그러한 타자를 하나의 시련으로서 마주한다. 타인이 부재의 위협에 놓여 있을 때, 타인이 죽어 가고 있을 때 타인과 나는 관계 가운데 놓일 수 있다. 그때 관계에 들어간다는 것은 타인과 함께, 또는 타인을 매개로 하여 바깥을 경험한다는 것과 같다. 바깥에 의해 침입당하는 관계, 거기서 ‘우정’이 문제가 된다. 타인의 부재·항상 미리 사라질 위험이 있는 바로 타인의 현전을 통해 우정은 이루어진다.³⁶⁾

단지 나의 죽음이 ‘내’가 겪어야 만하는 바깥 경험의 모델이라고 한다면, 타인의 죽음과 마주하는 경험은 타인도 죽고 나도 죽는다는 사실 때문에 그와 내가 하나로 묶일 수 있다는 사태를 뜻한다는 점에서 ‘우리’가 겪어야 하는 바깥 경험의 모델이다.³⁷⁾ 단순한 나의 죽음과는 다르다. 그렇기에 타인의 죽음에 대한 경험은 공동주의적이고 거기서 나와 타자는 내밀한 관계 속으로 들어간다. 이런 내밀성을 ‘우정’이라고 한다. 우정이란 너도 죽고 나도 죽을 수밖에 없다는 존재를 확인하는 종류의 경험이다.

블랑쇼의 우정에서는 바깥의 존재라는 것, 즉 죽을 수밖에 없는 존재라는 것 이외는 공유할 것이 없다. 바깥의 경험을 공유한다는 것을 소통하게 되는 것이다. 바깥의 경험에서 어떤 인간 공동의 영역이, 공유할 수 있는 하나의 실존적 조건으로서의 함께-있음이 발견된다. 소통의 급진적

36) Maurice Blanchot, 박준상 역, 『밝힐 수 없는 공동체』(서울: 문학과 지성사, 2005), 46-48. “왜 공동체는 어떤 원리·기준·이념, 즉 어떤 동일성들을 전제하지 않고서는 생각될 수 없는가? 왜 공동체는 항상 내재(內在)주의적이어야만, 전체주의적이어야만 하는가?” 이러한 질문에 대해 조르주 바타유에 대한 해석을 거쳐 동일성 지배 바깥의 공동체, 즉 조직·기관·이데올로기 바깥의 ‘공동체 없는 공동체’에 대한 사유를 명확히 제시한 낭시(Jean-Luc Nancy)의 논문 “무위(無爲)의 공동체”에 대한 응답으로 쓰인 블랑쇼의 “밝힐 수 없는 공동체”와 그에 대한 낭시의 재응답인 “마주한 공동체”가 『밝힐 수 없는 공동체』에 함께 포함되어 있다. 여기서 블랑쇼와 낭시는 의도적·강압적으로 조직화된 공동체에서 배제되어온 ‘공동의 영역’을 소통의 가능성과 함께 탐색하고 있다. 중심의 부재 또는 빈 중심으로 현시되는 역설적이고 ‘밝힐 수 없는 공동체’, 내재주의와 전체주의를 넘어서 있으며 전체의 고정된 계획을 갖고 있지 않은 공동체에 대한 가능성을 함께 모색한 것이다.

37) 『바깥에서』, 66.

양태와 공동체에 대한 불랑쇼의 성찰이 바로 바깥의 경험 내에서 함께 있음을 부각시키는 것이다.³⁸⁾

불랑쇼는 바깥 경험이 타인과 급진적 소통을 가능하게 하는 계기가 되는 한 예를 『문학의 공간』에서 톨스토이 소설 『주인과 하인』에 대한 논평을 통해 보여준다.³⁹⁾ 부유한 상인 브레후노프는 어느 날 밤 그의 하인 니키타와 함께 눈 속에서 길을 잃는다. 그는 부유하며 삶에서 항상 성공해 온 자신과 같은 인간이 갑자기 그러한 상황에 빠져 죽어야만 하는지 이해하지 못한다. 그는 언제나 그랬었던 것처럼 결단력 있는 현실의 인간으로서 행동한다. 그는 거의 아무 것도 걸치지 못하고 죽어가고 있는 니키타를 내버려 두고 말을 타고 떠난다. 그러나 그는 여기저기서 헤매며 미궁을 향해 나아가기만 한다. 그는 다시 그가 떠나왔던 길로 되돌아가기로 결심하고 니키타 옆으로 돌아온다. 불랑쇼는 이렇게 톨스토이를 인용한다. “브레후노프는 잠시 침묵을 지키더니, 갑자기 멋진 거래를 마치면서 매입자의 손을 두들길 때 보여 준 그러한 결정으로 뒤로 한 걸음 물러서더니 털외투의 소매를 걷어붙이고 거의 얼어붙은 니키타의 몸을 덥히기 시작하였다.”⁴⁰⁾

그리고 브레후노프는 니키타를 단단히 껴안고 그 옆에서 죽어간다. 『주인과 하인』의 마지막에서 두 번째 장을 예로 들면서 불랑쇼는 죽음으로 접근하는 ‘내’가 타인과의 관계로 열리는 사건에 대해 말하고 있다. 나는 죽음으로의 접근에서 본래적 실존을 향해 나아간다고보다는 타인을 향해 나아간다. 나는 거기서 타인을 부르며 타인의 ‘도움’을 요청한다. 다시 말해 죽음이 드러내는 나의 불가능성은 그 불가능성 너머의 나 자신의 외재성을, 즉 공동존재의 가능성을 요구한다. 그 요구를 충족시키기 위해 브

38) 『바깥에서』, 39.

39) Maurice Blanchot, 이달승 역, 『문학의 공간』(서울: 그린비, 2010), 236-249.

40) 『문학의 공간』, 241.

레후노프는 죽음으로 돌아서는 것이다. 그러나 브레후노프는 누구를 위해 그 요구를 충족시키려 하는가? 자신인가 아니면 타인인 니키타인가? 브레후노프가 들어선 죽음의 영역에서 나의 시간과 타인의 시간이 겹치게 되며, 거기에서 브레후노프의 움직임은 다만 시간 그 자체를, 나의 시간도 타인의 시간도 아닌 시간을, 또는 타인의 시간으로 넘어가고 있는 나의 시간을(타인의 시간과 만나고 있는 나의 시간을), 또는 간단히 익명적 ‘우리’의 시간을 붙들려는 비인칭의 움직임일 뿐이다.⁴¹⁾

또한 블랑쇼의 『주인과 하인』에 대한 해석은 죽어가는 타인이 드러내는 자신 바깥은 하나의 강렬한 표현이며, 그것은 ‘나로 하여금 그를 위해 대신 죽어가게 할 만큼 급진적인 것, 그리고 인간 공통의 것이라는 사실을 말한다. 그러나 그 사실은 어떤 윤리적 관점(타인을 위해 대신 죽어간다는 것은 일종의 윤리적 가치, 인간애, 타인을 위한 희생의 고귀함)에 따라 제대로 설명될 수 없다. 죽음은 그것이 나의 죽음이든 타인의 죽음이든 공동존재를 부른다. 타인을 위해 죽어간다는 것이 가능하다면, 그것이 윤리 이전에, 보다 근본적인 관점에서 죽음이(나의 죽음이든 타인의 죽음이든) 그 자체 내에 바깥에서의 실존에 대한 공유와 소통가능성의 계기를 포함하고 있기 때문이다. 타인을 위해 죽어 감은 어떤 윤리적 요구에 대한 응답이기 이전에, 시간의 본질이 미래에 있으며 그 미래를 주관하고 있는 자가 타인이라고 본다면, “모든 다른 사람들과 모든 시간을 껴안으려는”⁴²⁾ 공동존재의 움직임이다. 그것은 레비나스처럼 나의 본래성을 회복하려는 것도 아니고 타인으로부터 부름받아 그를 대속하는 주체의 주체성으로 돌아가기 위한 것도 아니다. 그것은 “우리”에 대한 긍정으로 이어지는 익명의 공동존재의 움직임이다. 니키타 위에 놓는 것은,

41) 『바깥에서』, 62.

42) 『문학의 공간』, 242.

바로 죽음이 우리에게서 앓아가는 이해할 수 없는 필연적인 움직임이다.⁴³⁾ 자신 외부에서의 실존에 대한 공유와 소통가능성, 바로 그것이 죽음(불가능한 죽음)이 가져오는 무에 대립할 수 있다. 브레후노프는 니키타를 향해 있으며, 오직 그러한 한에서 죽음에 대한 두려움 없이 죽어갈 수 있다. “단호하고 과감한 남자 브레후노프 역시 죽기 위해서 몸을 눕힐 수밖에 없다. 갑자기 이 건장한 몸을 굽혀 그것을 하얀 밤 속에 눕히는 것은 죽음 자체이고, 그리고 이 밤은 그에게 두려움을 주지 않고, 그는 죽음 앞에 자신을 닫지도 움츠르지도 않는다. 오히려 그는 즐겁게 죽음을 맞이하러 자신을 던진다. 다만 밤 속에 누우면서 그는 어쨌든 니키타 위에 자신의 몸을 눕힌다. 마치 이 밤이 아직은 어떤 인간적 모습에 대한 희망이고 미래인 것처럼, 우리의 죽음을 다른 누구에게 다른 모든 사람들에게 건네면서 그들 속에서 얼어붙은 미래의 바탕⁴⁴⁾을 기다리기 위해서만 우리가 죽을 수 있는 것처럼.”⁴⁵⁾

옆에서 죽어가는 타인을 외면할 수도 있지만, 그러나 누구도 외면하지 못하게 하는 사태. 그래서 죽어가는 타자를 위해 손을 내밀고 함께 죽어가는 방식으로 타자와 소통하는 것, 바로 이것이 ‘우정’⁴⁶⁾이고 이것이 바깥의 경험을 공유하는 방식으로 공동성을 확인하는 것이다. 이런 점에서

43) 『문학의 공간』, 242.

44) “너무도 사심 없는 선물, 그리하여 죽음은 니키타에게 생명을 돌려준다.” 『문학의 공간』, 243. 각주 4) 인용.

45) 『문학의 공간』, 242-243.

46) 블랑쇼는 옆에서 죽어가는 타인의 경험에서 ‘우정’을 발견한다. 우정은 공동체의 한 형태이다. 공동체 성립의 기본 요건이 인간과 인간 사이의 줄일 수 없는 거리다. 이 거리가 인간의 권력으로부터 인간과 인간의 관계, 그 “사이”(entre)를 지켜내기 위해 필수적인 것이다. “우정”에서도 중요한 것은 내밀함이 아니라 “무한한 거리”, “근본적인 분리”이다. 친구와 나 사이의 거리는 나와 친구 사이의 모든 것을 짚 수 있게 해주는 간격이며, 나의 힘을 그에게 행사하지 않도록 해주는 “존재의 중단”이며, 그 거리는 소통을 방해하는 것이 아니라 다름 안에서 서로를 서로와 관계지어주는 것이라고 말한다. Maurice Blanchot, *L’Amitié*, 329.

타인의 죽음을 통해 발생하는 소통은 나와 타인이 공동존재를 이루게 되는 사건이다. 이로써 나와 타인은 비참하지만 찬란한 유한성의 증인이 된다. 이 유한성을 통해서만 인간은 공동존재임을 확인하는 급진적 소통을 이룰 수 있다.⁴⁷⁾ 타자와의 이 급진적 소통, 나와 타자가 내밀성 속에서 소통의 경험을 나누는 사건을 블랑쇼는 ‘공동체’라고 부른 것이다. 어떤 매개물(공동의 소유나 목적 등) 없이 양자가 함께 속해 있는 자기 바깥의 존재, 즉 ‘우리의 존재’를 나누게 하는 공동존재의 사건으로서의 공동체 말이다.

블랑쇼는 죽음의 불가능성, 즉 죽음 앞에서 나의 본래성의 회복 불가능성을 말하면서 죽음에 대한 허무주의적 관점을 암시하고 있음을 알 수 있다. 또한 그럼에도 불구하고 죽음에 대한 긍정적 전망, 즉 ‘공동주의적’ 전망도 있다고 말할 수 있다.⁴⁸⁾ 죽음이 지정하는 공동의 외부성은 자신 바깥의 실존(나의 존재도 타자의 존재도 아닌 인간들 사이의 ‘존재’, 관계로서의 ‘존재’)에 대한 소통을 가능하게 할 것이다. 그의 전망은 허무주의적 전망 위에서 있는 ‘공동주의적’ 전망이라고 할 수 있을 것이다.

레비나스나 블랑쇼에게서 죽음의 개념은 하이데거의 죽음에서처럼 죽음으로 미리 달려가 보는 결단을 통해 전체 존재가 완성되거나 본래적 실존을 경험하는 것(죽음의 가능성)이 아니다. 죽음은 어쩔 수 없이 끌려가는 수동적인 사건이고 이것 때문에 “세상이 내 마음대로 되는 것이 아니구나”하는 주체의 한계 경험(죽음의 불가능성), 즉 그것은 나의 바깥 경험에 눈을 돌리게 하는 경험이고, 타자를 향해 열리게 하는 사건이다.

그럼에도 불구하고 죽음이란 한계경험이며 삶의 절대적 타자성을 드러내는 지대라는 점에서 삶이 절대적으로 기대고 있는 조건이기도 하다.

47) 『바깥에서』, 70.

48) 『바깥에서』, 64.

레비나스에게서 타자를 마음대로 재단하려는 못된 주체에서 벗어날 수 있는 희망을 볼 수 있는 지점이, 주체의 뜻대로 안 된다는 경험, 타자에 대해 눈을 돌리게 만드는 사건, 즉 죽음이 자리하는 지점이다. 그렇기에 의미는 달라도 레비나스나 블랑쇼에게서도 죽음이란 삶을 규정하는 절대적 조건인 셈이다. 죽음이 주체의 한계를 넘어서 타자의 경험으로 들어가게 해준다는 점에서 나와 타자의 공존이라는 삶 전체를 규정하는 일차적 조건이 된다. 그리고 나의 한계 지대를 표시한다는 점에서 나를 개별자로 한정하는 심연과 같은 경계라는 것도 동일하다. 미리 달려가 보는 것과는 달리 수동적이라는 점⁴⁹⁾에서는 다르지만 죽음을 통해 나를 넘어서 타자와 공동존재라는 가능성을 본다는 점에서 하이데거와 다르지 않다. 하이데거 역시 미리 가 보는 결단, 즉 죽음을 통해 나와 타인이 하나가 되고 새로운 종류의 경험이 가능케 된다고 보지 않았던가. 그런 점에서 아이러니하게도 공동존재, 세계성, 함께 함, 나를 벗어나서 무엇과 소통함은 하이데거나 레비나스, 블랑쇼 모두 죽음을 통해서 정의되고 있다는 점이다.

V. 생명을 통한 죽음의 사유

지금까지 죽음이 서구의 생명 사유에서 일차적이고 절대적인 지위를 차지하고 있다는 것을 살펴보았다. “죽음이 서구의 사유를 매혹시켰다면 그 이유는 서구가 죽음 위에 순수 현전/부재의 변증법적 모델을 구축할 수 있다고 믿었기 때문일 것이다.”⁵⁰⁾ 죽음이 미완의 존재를 완성시켜주는 것이고, 어떤 존재를 열린 존재로 어떤 가능성을 향해 나아가게 하는 것

49) 블랑쇼에게 죽음은 하이데거처럼 궁극적 가능성이 아니라 극단적 수동성 또는 불가능성이다. 『바깥에서』, 49.

50) J.-L. Nancy, *Le Poids d'une pensée* (Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble, 1991), 132. 『바깥에서』, 42에서 재인용.

이고, 불가능성의 지대가 가능성의 지대로 나아가게 만드는 것이다. 그래서 어쩌면 죽음을 무릅쓰는 자가 제대로 사는 것이라고 하는 부정의 변증법이 구축될 수 있었던 것이다.

이러한 사유는 죽음이라는 한계경험을 통해서 인간을 개별화하는 동시에 그 개별화된 사람들이 개별성의 한계를 초월하여 타인들에게 열리고 타인들의 존재가능으로 나아가는 계기를 보는 사유다. 그것은 죽음이라는 외부를 통해 주체는 자아를 유한한 존재자로 사유하게 되는 것이다. 주체가 내 맘대로 세상을 변화시키고 내 맘대로 대상을 규정하고 내안으로 동일시하는 것이 바로 서구의 주체철학이 해오던 방식인데, 이런 점에서 적어도 주체의 바깥이 대단히 중요하고 주체 마음대로 할 수 없는 것을 강조하는 것은 서구의 자기 반성적 측면에서 대단히 중요하다고 본다. 칸트에게서 세상이 자아(주관) 안에서 구성된다는 것을 고려한다면, 레비나스의 유한성의 사유, 유한한 자, 한계에 부딪히는 자로서 사유하는 것은 서구의 동일성의 철학을 극복하는 기획에 충분한 설득력을 지닌다. 그런 것을 통해 주체의 독선이나 자아가 한계 경험에 부딪히면서 좌절되거나 아니면 그런 것들을 넘어서는 초월의 경험을 통해 윤리학이 가능해진다는 주장도 호소력이 있어 보인다.

그럼에도 불구하고 레비나스나 블랑쇼의 주체 밖의 사유에서조차도 죽음을 통해서 생명을 사유한다는 점은 하이데거와 동일한 기반 위에 서있다 하겠다.

여기서 우리는 묻는다. 서구적 사유와는 달리 생명을 그 자체로 긍정적으로 사유하는 것은 불가능한 것인가? 생명을 통해서, 생명 안에서 죽음을 사유하는 것은 불가능한 것인가? 죽음을 통한 생명의 사유가 전체주의 내지 파시즘이 될 수 있음을 하이데거가 보여주었다면, 역으로 생명이 기대어 있는 전체, 그것의 무한성 가운데서 사유하는 것이 생명을 봉쇄하

는 전체주의를 근본적으로 극복하는 시도라고 볼 수 있지 않을까?

죽음이 아니라 생명에서 죽음의 사유를 시작한다는 것은 매우 다른 방식의 삶을 드러낼 것으로 보인다. 분명한 것은 생명을 통한 죽음의 사유는 죽음을 통한 생명의 사유와 비대칭적이라는 것이다. 전자와 후자는 단순히 순서를 역전한 사유가 아니다. 죽음에서 사유하는 것은 언제나 개체의 단위로 사유할 수밖에 없다. 그러나 생명, 즉 살아있다는 것은 내가 무언가에 끊임없이 기대어 있는 것을 의미한다(관계). 그렇기 때문에 생명을 하나의 개체로 분리시켜서 사유한다는 것은 불가능하다. 생명의 사유는 언제나 다른 것들과의 연관성 속에서 가능하다. 다른 것들과의 연관을 관통하는 흐름을 통해서만 사유될 수 있는 것이 생명이다.

보르헤스는 「죽지 않는 사람들」에서 불사의 삶에 대해 말한다. 소설의 주인공은 ‘불사의 샘’에서 샘물을 마신 후 자신이 불사의 존재임을 확인한다. “블락(이집트 카이로의 한 구역)에서 알지 못하는 알파벳으로 신드바드의 일곱 가지 모험과 청동의 도시에 관한 이야기를 필사하고, 사마르칸트의 감옥 마당에서 수없이 장기도 두기도 하고, 보헤미아에서 점성학을 연구하기도 하며” 수많은 삶을 산다.⁵¹⁾ 불사의 존재란 이처럼 끊임없이 다른 종류의 삶을 사는 사람이다. 따라서 불사의 존재란 끊임없이 죽는 존재고, 그 모든 죽음을 거부하지 않고 자신의 삶 안에 담을 수 있는 존재다. 보르헤스는 영혼이 자기동일성을 간직한 채 이 신체에서 저 신체로 옮겨 다니는 영혼불멸을 주장하지 않는다. 보르헤스의 불멸은 신체의 불변성이나 영혼의 불변성에 의해서가 아니라 오히려 역설적이게도 신체와 영혼의 완전한 죽음을 전제로 한다. 그래서 그는 “나는 보르헤스로 계속 존재하고 싶지는 않다. 다른 사람이 되고 싶다. 나는 내 죽음이 완전한 것이기를 바라며, 육체와 영혼을 가진 채로 죽기를 바란다.”⁵²⁾고 주장한

51) Jorge Luis Borges, 황병하 역, 『알렙』보르헤스 전집3 (서울: 민음사, 1996). 31.

다. ‘나’라는 존재의 완전한 죽음, 즉 ‘나’를 지탱하던 신체가 소멸하고, ‘나’를 이루고 있던 모든 기억이 망각될 때, 그리고 ‘나’를 지칭하던 그 이름을 벗어던질 때, 비로소 ‘나’는 불멸의 길에 들어설 수 있다는 것이다.

불멸로 인도하는 것은 완전한 죽음이다. 그래서 죽음은 유한자의 궁극적 한계가 아니라 다른 삶으로의 이행이다. 개체의 관점에서 보면 하나의 삶은 유한하며 궁극적인 미래는 결국 한 생명의 죽음이요 한 세계의 종말이지만, 삶 전체의 관점에서 보면 죽음이란 단지 하나의 삶에서 다른 삶으로 이행하는 것에 지나지 않으며 미래는 항상 또 다른 삶의 우연한 생성으로 열려져 있다. “불멸은 결코 사적인 것이 아니라 우주적인 것이며”⁵²⁾ 무한한 시간 속에서 영속하는 삶 자체의 양상이다. 그래서 오히려 “불사의 존재가 되는 것은 매우 흔한 일인 것이다. 인간을 제외하고는 모든 피조물들은 죽음에 대해 무지하기 때문에 불사의 존재들이다.”⁵⁴⁾ 죽음에 대해 무지하다는 것은 역으로 개체초월적인 삶의 영속성에 충실하다는 것이다. 오로지 인간만이 자신의 죽음에 대한 관념을 가지며, 영생불멸에 대한 꿈과 종교를 만들어낸다. 베르그송에 따르면, ‘죽음’이라는 관념은 인간 지성의 산물인 것이다. 동물들은 자신들의 생명적 충동에 직접적으로 충실한 반면, 인간은 추상화·일반화하는 지성 때문에 자신을 둘러싸고 있는 생명체들의 죽음을 목격하면서 죽음의 일반성을 확인하고는 자신의 죽음에 대한 관념을 갖게 되는 것이고, 이에 “종교는 죽음의 불가피성에 대한 지성의 표상에 대항하는 자연의 방어적 반작용”으로 형성되는 것이다.⁵⁵⁾ 그러나 보르헤스의 불멸은 종교적인 꿈이나 환상이 아

52) Jorge Luis Borges, 황병하 역, 『픽션들』(서울: 민음사, 1994), 부록 「보르헤스 강연집」 중에서 「불멸」(1978년 6월 5일 강연), 221.

53) Ibid., 234.

54) 『알렘』, 26.

55) Henri Bergson, 김재희 역, 『도덕과 종교의 두 원천』(서울: 지식음판드는지식, 2009), 97-98.

나라 삶의 실재이다. 개체초월적인 관점에서 삶 전체를 바라볼 때 불멸은 영속적인 삶의 지속으로서 실재한다. 생명은 언제나 하나의 삶으로서 유한한 개체 속에서 구현된다. 그러나 생명 그 자체는 유한한 개체를 넘어서 무한히 다른 개체들을 통해서 스스로를 반복한다.

그런데 이 반복은 동일한 삶의 반복이 아니라 다른 삶의 반복이다. 「또 다른 죽음」은 차이를 산출하는 반복의 예를 보여준다.⁵⁶⁾ 1904년 마소에르 전투에서 겁쟁이로 행동했던 다미안은 그 사실을 수치스러워 하며 조용히 살다가 1946년 엔뜨레 리오스에서 죽었다. 그러나 자신의 수치스런 과거를 수정하고 싶어 했던 다미안의 열망을 알고 신은 임종의 순간에 그를 다시 과거의 그 전쟁터로 돌려보낸다. 그렇게 해서 1946년, 오랫동안 가슴 안에 품고 있던 열망에 따라 1904년 마소에르의 패전에서 전사하게 되었다. 말하자면 다미안은 1946년 겁쟁이로 죽으면서 동시에 1904년 용사로서 죽은 것이다. 다미안의 죽음은 1946년과 다시 도래한 두 번째 1904년에 동시적으로 반복된다. 이 반복은 물론 겁쟁이로 살아가는 과거와 용감한 전사로 죽은 과거가 현재와(1946년 죽음의 순간)와 동시적으로 공존하는 차원에서 가능한 것이다. 그러나 1946년의 죽음과 두 번째 1904년의 죽음은 다른 의미를 갖는다. 동일한 다미안의 죽음이지만, 그 죽음의 순간은 ‘겁쟁이 다미안’과 ‘용감한 다미안’이라는 서로 다른 삶으로서 반복된 것이다. 반복은 삶 자체를 자기 자신과 다른 것으로 만드는 차이를 만들어낸다. 하나의 삶이었던 유한한 개체는 죽음과 더불어 죽음 너머에서 또 다른 삶으로 이행하며 삶 자체를 반복한다. 삶은 끊임없이 다른 삶의 양상으로 자기 자신을 반복하며 자기를 차이화한다. 따라서 각자의 유일무이한 삶은 무한히 다르게 반복될 하나의 어떤 삶일 뿐이다. 자기 자신을 반복하면서 동시에 자기 자신과 달라지는 삶의 생성 운동을 나타

56) 『알렙』, 100-113.

내는 이 반복이야말로 말로 익명의 누군가로서 영원히 죽지 않고 사는 불멸에 대한 보르헤스의 통찰이었다 할 수 있다.

VI. 나오면서

죽음을 지양하고 궁극적으로 영생을 추구한 기독교를 포함해 서양 전통에서 죽음이 최고로 지배하기 힘든 자연이자 최고로 포착하기 힘든 현상(무차별적 현상으로서의 죽음의 현상)이라면, 죽음에 대한 지배 또는 극복은 의식에게, 자아에게, 자기의식에게, 더 나아가 자기 영혼에게 있을 수 있는 최고의 영광이 될 수 있을 것이다. 따라서 죽음에 대한 승리는 자연에 대한 의식의 승리를, 현상을 완벽하게 자기 관리영역에 두는 자아의 의미부여 능력의 절대성, 또는 종교적인 의미의 완벽한 구원을 의미하는 것이다. 따라서 서양 전통에서 죽음은, 의식과 자아의 힘과 자유를 증명하는 최종심급이었다고 다소 거칠게 말할 수 있을 것이다.

그러나 보르헤스는 오히려 죽음을 거부하면서 기존의 동일한 삶을 지속하려는 집착을 던진다면, 사실은 우리 모두가 불사의 존재임을 말해주고 있다. 몇 년이라는 시계적 시간을 지워버린다면, 우리의 삶도 그러한 것이 아닌가? 본인의 경우, 서울 노원구 상계동에서의 신혼생활, 인천에서의 교목생활, 서울에서의 부목사 생활, 김포에서의 담임목사 생활, 여러 학교 시간강사 생활, 그리고 부산장신대 부임한 이래 수많은 사건들을 통한 삶 등 수없이 많은 다른 종류의 삶을 살아 온 셈이다. 그런데 그것들 각각이 다른 종류의 삶들을 사는 것과 전혀 다른 것이라고 말할 수 있겠는가. 시계적 시간 개념을 지운다면 우리야말로 불사의 삶을 사는 존재가 아닐까.

불사의 존재란 끊임없이 다른 삶을 향해 자신을 열어가는 삶이다. 불사

의 삶에서 죽음이란 다른 삶으로 넘어가는 문턱에 지나지 않는다. 문턱을 모르는 것이 우리 인간의 어리석음이다. 문턱을 넘었다는 것을 깨닫지 못하는 것은 죽지 못한 것이다. 우리는 죽어야 다른 존재로 변이할 수 있는 것이다. 가정 밖에서 어떤 일을 하든지 가정에 들어가면 아빠나 엄마가 또는 자식이 된다. 교수도 목사도 경찰관도 국회의원도 대통령도 가정에서는 아빠가 되고 엄마가 되며 아들이 되고 딸이 된다. 교수/경찰/국회의원/대통령은 죽고 아빠로 사는 것이다. 죽음이란 변환의 문턱에 다름 아니다. 죽지 않고서는 다른 종류의 삶을 결코 시작할 수가 없다. 우리가 태어나서 죽기까지의 생물학적 기간 안에서도 우리는 끊임없이 수많은 문턱을 넘나들면서 다른 삶을 살고 있는 불사의 존재이다. 그럴 경우 생명과 죽음이란 어떤 관계 속에 있는가? 죽음이란 모든 사람이 통과해가는 통과 지점에 불과한 것이며, 생명 속에 있는 것이다. 죽음이란 모든 것이 끝나는 것. 현존재가 끝나는 운명적인 것이 아니라 한 삶에서 다른 삶으로 넘어가는 변환의 지점에 불과하다. 그래서 불사의 존재란 역설적이게도 끝없이 죽는 존재이다. 부단하게 죽지 않고서는 불사의 존재가 될 수 없다. 왜 현존재인 인간만이 불사의 존재가 될 수 없는 것일까? 죽음의 의식을 갖고 죽음으로 미리 달려가는 어리석은 것을 하기 때문에 인간들은 불사의 존재가 될 수 없으며 왕왕 돌이킬 수 없는 극단적 사고를 치게 되는 것이다. 이러한 삶의 방식은 결국 한 번밖에 죽지 못하는 행위이다. 기독교적으로 빛과 어둠의 세계로 영원히 갈라지게 하는 지복과 저주의 심판으로서의 죽음, 하이데거 식의 우울하고도 비장미가 넘치는 죽음은 결코 두 번 다시 죽을 수 없는 죽음인 것이다. 그러나 그런 식의 유일성과 장엄미는 보르헤스에게는 사정없이 풍자되고 만다. 죽음 이후의 형벌에 대한 공포에 두려워하거나 죽음을 사유하느라 인상 쓰면서 머리를 감싸고 무게 잡는 인간들에게 이렇게 말하는지도 모른다. “친

구, 그래서 너는 한 번 밖에 못 죽는 것이야!! 그래서 넌 유한한 존재야. 난 가볍기 때문에 나는 얼마든지 여러 번 죽음을 긍정할 수 있어, 그렇기 때문에 나는 무한한 존재고 끊임없이 죽을 수 있기 때문에 불사의 존재 라구!”

『뉴욕타임즈』(2007년 1월 18일) 인터넷 판에 ‘워싱턴의 휴머니스트’로 불리며 미국인들에게 웃음을 선사했던 칼럼니스트 아트 부크월드(Art Buchwald)의 부고 동영상이 올라왔다. 그런데 특이한 것은 그 부고를 알리는 주인공이 바로 고인 자신이었던 것이다. “안녕하세요, 아트 부크월드입니다. 제가 조금 전에 사망했습니다.” 그는 죽음을 앞둔 생의 마지막 순간에도 심지어 자신의 부고 메시지도 촌철살인의 유머로 장식했던 것이다. 이처럼 가볍고 유쾌함이 수반된 죽음의 풍경이 생명의 문화를 만들어가는 하나의 원동력이 되지 않을까. 죽음 이후의 지복에 대한 기독교적 확신에도 불구하고 여전히 죽음을 지연시켜야할 공포스런 대상으로 여기고 불안해하거나 그와는 정반대로 죽음을 과장된 엄숙함으로 허풍떠는 것이 아니라, 하늘의 뜻에 따라 자연스럽게 죽음을 기꺼이 맞이할 수 있는 삶의 태도가 기독교적인 삶의 방식과 완전히 동떨어진 것이라 말할 수 있을까. 한 번뿐인 죽음을 피하기 위해 억지로 무병장수하려고 노력하는 삶이 아니라 매순간 반복되는 죽음의 경험을 통해 늙고 병들어 가는 것도 새롭고 다른 놀라운 삶의 경험으로 즐길 수 있는 지혜가 고령화 사회를 잘 살아가는 생명의 문화의 방식이 아닐까.

참고문헌

- 강영안. 『타인의 얼굴: 레비나스의 철학』. 서울: 문학과 지성사, 2005.
- 박준상. 『바깥에서』. 서울: 인간사랑, 2006.
- Bergson, Henri. 김재희 역. 『도덕과 종교의 두 원천』. 서울: 지식올만드는지식, 2009.
- Blanchot, Maurice. 박준상 역. 『밝힐 수 없는 공동체』. 서울: 문학과 지성사, 2005.
- Blanchot, Maurice. 이달승 역. 『문학의 공간』. 서울: 그린비, 2010.
- Blanchot, Maurice. *L'Amitié*. Paris: Gallimard, 1971.
- Borges, Jorge Luis. 황병하 역. 『알렙』 보르헤스 전집3. 서울: 민음사, 1996.
- Borges, Jorge Luis. 황병하 역. 『픽션들』. 서울: 민음사, 1994.
- Foucault, Michel. 홍성민 역. 『임상의학의 탄생』. 서울: 인간사랑, 1996.
- Heidegger, Martin. 신상희/이선일 공역. 『이정표』. 서울: 한길사, 2005.
- Heidegger, Martin. 이기상 역. 『존재와 시간』. 서울: 까치, 1998.
- Heidegger, Martin. 이기상/강태성 공역. 『형이상학의 근본개념들: 세계-유한성-고독』. 서울: 까치, 2001.
- Levinas, Emmanuel. 강영안 역. 『시간과 타자』. 서울: 문예출판사, 1996.
- Levinas, Emmanuel. 양명수 역. 『윤리와 무한: 필립 네모와의 대화』. 서울: 다산글방, 2000.
- Moberg, D. O.. "Religion in the Later Years." in Hoffman, A. M. & C. C. Thomas, eds., *The Daily Needs and Interests of Older Persons. Ill.: Springfield*, 1970.
- Nancy, J.-L.. *Le Poids d'une pensée*. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble, 1991.
- Palmore, B. E.. "Religion and Aging in a Longitudinal Panel." *The Gerontologist*, 16, 1976.

논문투고일: 2013. 10. 31.

심사개시일: 2013. 11. 13.

게재확정일: 2013. 12. 13.

• 국 문 초 록 •

본 연구는 죽음에 대해 가장 많은 고민을 할 수밖에 없는 노인들의 수가 양적으로 늘어나는 고령화 사회에서 생명을 어떤 방식으로 사유할 것인가를 철학적으로 반성하고자 한다. 전통적으로 서구적 사유에서 생명은 죽음을 연기시키는 것으로 이해된다. 생명은 다퉈온 죽음을 이런 저런 수단에 의해 연기시키는 것이다. 죽음은 이미 찾아 온 것이며, 피할 수 없는 운명이다. 그리고 죽음의 이미지는 어둠과 공포와 결부되며, 생명은 죽음과 죽음의 사이에서 사유된다. 죽음을 부정하는 고전적인 사유는 그 역사가 너무나 장구하므로 여기서 일일이 다룰 수는 없으므로, 본 연구에서는 죽음의 긍정을 통한 생명의 사유로 연구 범위를 제한시킨다.

여기서는 먼저 푸코의 논의에 기대어 19세기 생물학과 의학에서 다루어진 생명의 문제를 고찰한다. 푸코의 사유가 어떻게 철학적으로 명시화되는가를 관찰함으로써 죽음을 통한 생명의 사유라는 것이 서구의 현대 철학에서 여러 가지 방식으로 반복되어 나타나는 인식소(episteme)와 같은 역할을 하고 있음을 드러내고자 함이다. 그리고 그것은 다음과 같이 명확하게 드러난다. 푸코에게서 죽음은 생명의 본질을 규정한다. 하이데거에게서 죽음은 본래적 실존에 있어서 최고의 밝음이며, 능동성과 자유를 가능하게 만드는 자유의 사건임 드러난다. 이에 비해 레비나스에게 죽음은 주체가 주인이 될 수 없는 유한성의 사건이 된다. 그리고 레비나스의 논지를 더 밀고나간 블랑쇼에게서 죽음은 주체의 불가능성(너와 나의 바깥 경험)을 의미한다.

그러나 논자는 이와 같은 죽음을 통한 생명의 사유가 아니라 생명을 통해 생명을 사유하는 하나의 단초를 보르헤스를 통해 엿보고자 한다. 본 연구자는 바로 이것에서 고령화 사회를 행복하게 살아가는 하나의 철학적·문화적 방식을 발견한다. 죽음을 지나친 엄숙함으로 숙고하는 것이 아니라 하늘의 뜻에 따라 자연스럽게 죽음을 맞이하고, 한 번뿐인 죽음을 피하기 위해 억지로 무병장수하려고 노력하는 삶이 아니라 매순간 반복되는 죽음의 경험을 통해 늙고 병들어 가는 것도 새롭고 다른 놀라운 삶의 경험으로 즐길 수 있는 지혜로 수용하는 것이 고령화 사회를 잘 살 수 있는 생명문화의 한 차원이라 여긴다.

주제어: 고령화 사회, 생명, 죽음, 푸코, 하이데거, 레비나스, 블랑쇼, 보르헤스
