

헤르만 코엔과 디트리히 본회퍼의 윤리 사상*

- 한국사회의 도덕적 책임성 정립을 위한 신학적 연구 -

이정환 (한세대학교)

I. 들어가는 말

II. 헤르만 코엔의 철학적 윤리의지와 그 정신

1. 순수 의지의 윤리적 단초들
2. 자기의식과 국가의 윤리적 과제

III. 디트리히 본회퍼의 윤리적 책임 사상

1. 교회 공동체의 사회적 인격성
2. 선험적 주체 인식의 한계와 그리스도
3. 책임적 윤리의 기초와 교회의 사회적 사명

IV. 나가는 말

* 이 논문은 2014년 정부(교육부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구
입(NRF-2014S1A5B5A07042524)

• ABSTRACT •

A Comparative Study of Herman Cohen and Dietrich Bonhoeffer:
A Suggestion of Moral Responsibility to Korean Society

Lee, Jung Hwan

This study is a preliminary investigation of the ethics of Hermann Cohen and Dietrich Bonhoeffer in terms of human behavior for the moral principles of Korean society. On the one hand, Cohen applies the scientific or transcendental philosophical method to ethics. The ethical concept of self-consciousness is here seen mainly in the context of the theme of autonomy, for it is only by self-legislation that the moral being can arrive at consciousness of himself. Cohen describes that Humanity is the ethically correlated to God, the highest self-consciousness that reason can project. Also, humanity gives the state its ideal for constitutional and international law. On the other hand, Bonhoeffer claims that the problem of subjectivity in philosophy of transcendental Idealism is overcome by recognizing the presence of Christ outside of human reason. Faith supposes an object outside of itself, but faith is a mode of being in the church. The concept of Christian ethical realism emphasizes the reality of being in Christ, which requires the responsibility of the church and believers for others in the world. Bonhoeffer addresses “this-worldliness”, “church exiting for others” thematically because the real theme is the claim of witnessing the presence of Jesus Christ in the present.

Key words: Ethical Responsibility, Being and Duty, Transcendental Philosophy, Epistemology, Unity, Subjectivity

I. 들어가는 말

본 연구는 개인과 사회, 국가와 정부의 윤리성회복과 책임의식 정립을 위한 신학적 제안으로 19세기 독일 관념론 철학으로부터 지대한 영향을 받은 유대계 철학자인 헤르만 코엔(Hermann Cohen, 1842-1918)과 당대의 관념론적 철학의 윤리사상을 비판적으로 극복하고자 했던 개신교 신학자인 디트리히 본회퍼(1906-1945)의 신학윤리를 고찰하고자 한다. 2차 세계대전을 전후로 영향을 끼친 독일의 대표적인 철학자와 신학자의 윤리 이론을 상호 검토하게 된 동기는 철학과 신학이 갖고 있는 독립되고 고유한 학문적 전제와 방법론적 상이성이 있지만 두 학자가 개인주의적 윤리 주제에 그치지 않고 사회와 국가를 위한 공적인 윤리 과제에 집중했다는 사실에 있다. 한국의 인문학과 철학에서 지금까지 소개되지 못한 철학자 코엔은 마르부르크(Marburg) 대학에서 칸트 철학을 전공하여 박사학위와 교수자격심사논문을 마친 이후 1876년부터 1912년까지 동 대학 철학과 교수로 활동하며 신칸트학파를 창설했다. 그의 철학윤리는 칸트의 선형 철학적 윤리이론을 비판적으로 계승 발전시켰고 윤리학을 무엇보다 국가이론의 핵심 과제로 다뤘다는 점에서 그의 학문적 중요성을 찾을 수 있다. 한편으로 코엔의 사상에서 법적인 구속력을 심화시킨 도덕적 주체의 윤리화의 과정은 한국사회에서 다시금 조명되어야 할 연구과제이다. 윤리성은 국가적 차원에서 문화적 정신으로 승화시켜야 한다는 그의 염원은 지금까지 한국사회 저변에서 일어난 윤리성 강화를 위한 국민적 요청을 보다 대중적으로 확산시키는 동기가 될 것이다. 그에 반하여 본회퍼는 한국사회에서 대중적으로도 널리 알려질 정도로 그의 신학사상에 대한 연구가 활발하게 진행되었다. 본 연구에서는 코엔의 철학사상에 영향을 끼친 독일 선형철학과 관념론의 윤리사상을 신학자인 본회퍼가 어

떻게 개신교 신학의 관점에서 새롭게 수정하고 그 실천적 방안을 제시했는지를 연구의 범위로 제한하여 고찰하고자 한다. 이를 통해 철학과 신학 사이의 간학문적 대화와 협력을 여는 가능성과 우리 시대의 윤리적 위기 상황을 공동으로 극복할 수 있는 학문적 가능성을 모색하게 될 것이다.

II. 헤르만 코엔의 철학적 윤리의지와 그 정신

1. 순수 의지의 윤리적 단초들

1) 총체성 개념과 도덕적 과제

코엔은 자신의 윤리학을 “순수의지”¹⁾의 윤리학으로 표명한다. 윤리학은 먼저 인간의 도덕적 행위여부를 그 의지의 차원에서 분석하고 규명해야 한다는 학문적 연구 과제를 갖고 있기에 “순수 의지”와 관련된다. 그의 윤리학 제 2판 서언에서 이 “순수 의지”는 실천적인 “도덕적 이성의 의지”로 정의되며 개인과 사회에서 요청되는 도덕적 의지가 아닌 전체 인류 공동체의 보편적인 의지로 나타나야 함을 역설한다.²⁾ 소크라테스 이후 모든 서구철학의 정신사에서 중심적인 학문주제로 설정된 윤리학은 광의적인 의미에서 인간에 관한 학문 곧 인간학이다. 신학의 주요한 학문적 대상이 하나님 이라면 윤리학의 연구대상은 인간이기 때문이다. 철학적으로 인간이라는 주제를 다룸에 있어서 윤리학은 보다 구체적인 의미에서 “인간 개념”에 관한 학문으로 정의된다.³⁾ 이는 ‘인간’이라는 개념과 주

1) 코엔의 도덕적 “순수의지(der reine Wille)”개념은 칸트의 ‘실천이성비판’에서 연유한다. 칸트에 따르면 순수의지란 경험적인 조건들로부터 독립된 것으로 모든 준칙의 최상위 조건이라 말할 수 있는 “법의 단순한 형식”에 의해 규정된다. I. Kant, *Kritik praktischen Vernunft*(1788) (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003), 55, 56f, 96ff, 110.

2) H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*(1904), 7. Aufl (Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2008), XII. 이하의 각주에서는 Ethik des reinen Willens로 약칭하겠다.

3) Ethik des reinen Willens, 3.

제 바깥에서 연구될 수 있는 윤리학이란 있을 수 없다는 뜻이다. 인간 자신을 인문학적 학문 과제의 주요한 연구 대상으로 한정한다는 것은 보다 세밀한 의미에서 윤리학의 목표와 내용 또한 인간이어야 한다는 사실을 말한다. 여기서 인간을 학문적으로 연구함에 있어서 제기되는 코엔의 질문은 단수적인 개인적 의미에서인지 혹은 복수적인 다수의 의미에 있는가의 물음이 아니다. 하나의 새로운 통일적이고 통전적인 도덕적 집단 관계로 정의할 수 있는 인간개념을 통해 윤리학을 시작할 수 있는가의 물음이다. 그 대답의 실마리는 코엔에게 있어서 필연적으로 총체성을 뜻하는 “Allheit”라는 윤리적 개념으로부터 찾는다.

다수(Mehrheit)라는 대중적이고 집단적인 개념은 도덕적 의지를 분석하고 그 행위규범의 원칙을 찾기에겐 적합하지 않지만 인간과 그 행위를 연구함에 있어서 마땅하게 필요한 논리적인 인간학적 범주로 이해된다. 뿐만 아니라 다수라는 사회적 현상개념은 “Allheit”라고 지시된 인간의 고유한 도덕적 가치개념을 형성하는데 필요한 중요한 전제이다. 다수를 통해 발견되어진 “총체성”이라는 윤리개념은 코엔의 “순수의지의 논리학”에서⁴⁾ “하나의 무한한 총합(eine unendliche Zusammenfassung)”을 가리키는 용어이자 그 자체에 있어서 여러 다양한 등급들을 허용하는 개방성을 함의한다. 윤리학적 의미로 해석하자면 이 “Allheit” 개념은 하나의 특정한 입장에서부터 발전적인 과정과 단계들을 통해 획득된 보편성 혹은 하나의 도시, 또는 하나의 특정한 국가로부터 시작하여 전개되어 포섭되어진 보편성, 그리고 종국적으로 윤리적 과제를 지닌 하나의 인류라는 총괄적인 결정체로 승화되어 올바른 도덕적 가치와 신념으로 통전된 보편성

4) “Allheit”개념에 관한 논리학적 분석에 대해서는 H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis(1902)*, Einleitung von Helmut Holzhey, 4.Aufl. (Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2005), 174-188을 참조. 이하의 각주에서는 *Logik der reinen Erkenntnis*로 약칭하겠다.

을 담지하고 이를 그 목표로 정향시킨 범인류적인 보편타당한 윤리적 특성을 지닌 개념이다.⁵⁾

복잡한 상호적 인과관계의 그물망에 포섭된 사회라는 도덕적 개념은 그 사회의 구성원인 개인의 고유한 가치와 그 내적인 정신적 독립성을 전제할 때에만 가능하다. 왜냐하면 인간 안에 내재한 정신은 자신의 행위에 있어서 수반되는 “도덕적 자유”를 의미하기 때문이다.⁶⁾ 그런 의미에서 윤리학의 고유한 문제는 바로 개개인이 참된 인간으로 존재하고 행동하는 데 있어서 가장 필연적인 전제조건인 자유라는 개념을 어떻게 이해하고 해석하느냐에 달려있다. 코엔에 따르면 윤리학의 토대가 되는 인간론은 그러한 자유를 하나의 이상이나 관념으로 추상화시켜 정의되어서는 안 된다. 자유라는 개념은 인간에게 주어진 하나의 실제적인 사실, 혹은 고유한 능력이나 힘으로 생각될 수 없고 도덕적 행위와 연관된 “최종목적” 혹은 더 분명한 의미에서 “자기목적”이라는 도덕적 개념의 관점에서 고찰되어야 한다. 이미 칸트의 윤리사상에서 핵심적으로 주창된 “도덕적 자기 입법의 자율성”을 의미하는 자유개념을 받아들인 코엔은 그럼에도 칸트의 철학적 입장과 비판적인 거리를 두고 있다. 칸트 철학의 근본적 문제점으로 코엔이 지적한 “현상과 물자체”의 이원론적 분리 작업은 “물자체(Ding an sich)”를 관념(Idee)이라는 개념으로 동일시켰고, 이를 “목적의 원리”로 인식했기에 고대 그리스 철학의 형이상학에서부터 문제 제기된 자유와 인과적 필연성 관계에서 일어난 이율배반의 문제를 근본적으로 해결하지 못했다. 자유를 물자체와 연관시킨 칸트의 시도는 결국 자유를 하나의 관념으로 추상화시켜 우리의 현실 세계 너머에 있는 피안

5) Ethik des reinen Willens, 5.

6) Ethik des reinen Willens, 314.

7) I. Kant, *Grundlegung zur Methaphysik der Sitten*(1785) (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999), 440; *Kritik praktischen Vernunft*(1788), 58f, 74.

으로 정초했고, 그런 이유로 인격이라는 도덕적 개념에 실제적으로 상관을 시키지 못했음을 지적했다.⁸⁾ 그러한 자유 개념이 갖는 잘못된 철학적 이해에 반해서 코엔은 자유가 “인과성”에 모순적이고 대립된 개념이 아니라고 주장한다. 만일 자유와 인과성이라는 두 개념이 갖는 관계가 모순적이라고 전제할 경우에는 도덕적 행위의 자율성을 의미하는 “자기규정 (Selbstbestimmung)”이 누락되는 치명적인 문제점을 갖게 된다.⁹⁾ 이성을 가진 인간이 스스로에게 명령하고 요청한 도덕 법칙을 세우고 그에 따라 자율적으로 도덕적 행위를 할 수 있다는 “규정(Bestimmung)”은 하나의 지식이자 인식이며, 이러한 인식과 사고가 없이는 우리가 일상에서 선을 행할 수 있는 도덕적 의지를 결코 갖지 못하기 때문이다.

보편적인 도덕법칙을 스스로 입법화하는 “규정”은 선한 의지를 갖고 도덕적 행위를 실행할 수 있는 “확실성(Bestimmtheit)”에 대한 우리의 사유(Denken)를 요구한다. 올바름과 선을 행해야 한다는 도덕적 의지의 규정(입법적) 행위를 통해 우리 자신은 타율적 존재자가 아닌 자율적인 존재자라는 독립된 행위개체자로 생각할 수 있다. 도덕적 자율성을 갖고 있는 인간은 이를 통해 우리 자신의 행위에 대한 “확실성”을 실제로 담지할 수 있는데 이는 오류와 실수가 있을 수 없는 “순수한 행위”로 정의된다.¹⁰⁾ 그렇기에 자기규정은 코엔에 따르면 “자율성의 발전과정 속에 있는 하나의 고유한 단계”로 정립되어야 할 우리의 도덕적 과제이기도 하다.¹¹⁾ 자기규정이 만일 자유에 의한 하나의 행위방식으로 이해될 수 있다면 이

8) Ethik des reinen Willens, 316. 코엔의 첫 번째 선험적 비판 철학체계의 주저인 “순수 인식의 논리학”에서 칸트의 몰자체 개념이 오해되었다고 비판했다. 즉 그 개념의 사상적 토대는 인식 “경험의 대상”을 파악하지 못했기 때문이라고 평가한다. H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis(1914)*, 419.

9) Ethik des reinen Willens, 352.

10) Ethik des reinen Willens, 346.

11) Ethik des reinen Willens, 347.

자유는 인과성과 관련된 인식에 근거한다. 무엇 때문인가? 자신 안에서 고유하고 독자적인 도덕법을 주창할 수 있는 인간은 자신의 행동을 계속 지속하는 가운데 자신이 도덕적 주체라는 인식을 갖게 된다는 사실이다. 이것을 코엔은 자유라고 지칭했고, 이 자유는 자율적인 도덕법을 실천하는 “의지의 에너지”로써 우리로 하여금 도덕적 주체자의 자기변화들 (Selbstverwandlungen)을 성취할 수 있게 만든다.¹²⁾ 여기서 자유는 자연 법칙의 주요한 원인인 인과성의 “에너지”, “운동”, “유지” 혹은 “힘”과 “목적”을 내포하고 있으므로 인과적 법칙의 관점아래 다뤄져야 한다. 그런 이유로 자유는 결코 인과성이라는 자연적 법칙에 의해 대체되거나 지양되지는 않지만 자유와 인과성이 갖는 관계가 결코 모순적이지 않다는 점을 확인할 수 있다.

칸트철학의 물자체와 자유의 개념에서 나타난 문제성을 지적한 코엔은 동시에 당시 독일 관념론의 “동일성 철학”을 주창한 헤겔과 셸링 그리고 슐라이어마허의 신학에서도 드러난 범신론을 철저하게 문제시한다.¹³⁾ 범신론의 위험성은 단순히 신에 대한 이념에서만 국한된 것이 아니라 인간 개념과 윤리학의 문제에 있어서도 연관된다고 보았기 때문이다.¹⁴⁾ 신과 자연을 동일시 한(Deus sive Natura) 스피노자의 범신론적 이해는 적어도 인간과 자연을 동일시하는 사상을 전제하며, “존재와 당위” 사이의 윤리적 구분과 차이를 무시한다. “동일성(Identität)” 개념이 갖고 있는 이중적 오류는 코엔에 따르면 사유의 인식적 활동에서 나타난 잘못된 동일성이

12) Logik der reinen Erkenntnis, 302, 아리스토텔레스 이후부터 시작한 인과성 개념의 철학사적 이해와 평가에 대해서는 260-310.

13) 주목할 만하게 판넨베르크는 독일 관념론 특히 헤겔철학이 범신론이라는 철학, 신학적 비판이 타당하지 않다고 반박한다. W. Pannenberg, *Problemggeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland* (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1997), 276-289.

14) Ethik des reinen Willens, 16f.

고, 또 하나는 심리학적 오류, 곧 윤리학의 기초적 주제인 의지와 지성(사유)의 관계를 올바르게 고찰하지 못한 점이다. 심리학에선 개인으로부터 시작해서 중국적으로 개인을 향한 연구의 방향성을 갖고 있고 인간의 행동들을 개인적 관점에서만 설명하고 있다는 문제를 안고 있다. 개별적 개인을 윤리학의 출발점이자 그 연구의 과제로 설정할 경우엔 개인을 인간으로 정의함으로써 그 사회적 관계의미의 중요성을 고찰할 수 없다.

코엔은 “개인”이라는 용어가 담고 있는 윤리적 가치는 다양한 사회계층 구조에서 형성된 다수들의 관계적 그물망의 조건아래에서만 타당한 의미를 지닌다. 즉 개인은 수많은 종과 횡의 사회적 연결지점들을 통해 총체적인 전체구도를 구상하여 관찰할 때에서야 그 현존재의 타당한 윤리적 과제가 완성될 수 있다. 개인에 대한 진정한 대립 개념은 인류의 역사에 있어서 개별적 “특이성(Besonderheit)”을 담지 하지 않는 “총체성”에 있다. 총체성이라는 개념은 정치적으로 하나의 집단적 개념인 특정한 “민족”과 연관되지 않고 도덕적 목표와 과제를 지닌 “국가”와 상응한다. 특정한 민족과 인종의 우수성을 강조한 배타적 민족주의와 차별적 인종주의는 코엔에 따르면 비도덕적이며 정치사에 있어서도 “도덕적 장애”이기 때문에 인류 공동체로서의 통일성을 추구하는 보편적인 국가 개념인 “총체성”을 통해 극복되어야 한다. 그러므로 인류의 역사에서 나타난 왜곡된 특이성(특정한 민족과 국가의)과 배타성을 대체하고 극복할 윤리적 대안 개념인 “Allheit”는 개인뿐만 아니라 특이성 양자를 포괄하며 더 나아가 그러한 배타적 개별성을 넘어서는 새로운 윤리적 공동체와 올바른 “윤리적 문화”를 창출할 수 있는 동인이라 말할 수 있다.¹⁵⁾

코엔은 우리의 도덕적이고 윤리적인 물음들을 개인과 사회적 차원으로 한정하지 않고 국가적 차원과 전 인류의 공동체적 가치에 대한 이해와

15) Ibid., 33-35.

해석으로 확대했다. 옳고 그름, 거짓과 진실사이의 끊임없는 긴장과 갈등은 개인적 차원에서가 아니라 국가와 세계의 인류를 아우르는 통합적이고 전체적인 관점에서부터 풀어나가야만 한다는 코엔의 윤리사상은 오늘 우리 시대의 상황에 적합한 윤리적 요청이다. 여기서 “영원한 새로운 시작”¹⁶⁾을 뜻하는 윤리적 과제는 결코 어떤 한 시점이나 단계에서 완결될 성격이 아니라 끊임없이 새로운 시작으로 도약하고 목표를 재설정해야 할 특이성을 지닌다.

2) 윤리적 인격개념과 논리학적 연관성

코엔의 철학적 윤리가 갖고 있는 또 하나의 특징적 성격은 칸트의 윤리 사상과는 달리¹⁷⁾ 그의 윤리학이 “법학”과 일관된 내용적 연관성을 갖고 있다는 점이다. 이미 자신의 논리학에서 “근원의 판단(das Urteil des Ursprung)”을 위한 수학의 자연과학적 이론의 논리적 성격을 강조한 코엔은 윤리학도 그 학문적 내용에 있어서 논리학적인 방법론을 갖고 있다고 주장한다. 즉 윤리학은 “정신과학 학문들의 논리학”으로 고찰되어야 한다.¹⁸⁾ 수학이 논리학과 상응되는 학문이라면 개인, 총체성, 의지 그리고 행위에 관한 윤리적 개념들의 문제는 과학 학문적인 경험적 “사실

16) Ibid., 8.

17) 칸트의 의무론적 도덕철학에선 ‘도덕성(Moralität)’과 ‘합법성(Legalität)’을 엄격히 구분한다. 칸트에 의하면 ‘선한 의지’의 도덕적 자유는 개인의 내적영역에서 제한되는 도덕성이며, 반면에 외적인 공동체 사회생활의 영역에선 ‘법적인 주체인 인격’에 근거한 합법성을 요구한다. I. Kant, *Kritik praktischen Vernunft*(1788), 127, 144, 270. 칸트의 이원론적 도덕인식에 관해서는 J. Rohls, *Ethik*, 2.Aufl. (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1999), 420f.

18) *Ethik des reinen Willens*, 65f. 코엔은 칸트의 “실천이성비판”에서 윤리학을 법학과 연관시키지 않았다고 비판한다. 법과 도덕성 관계를 철저하게 구분한 칸트의 선형철학의 방법론은 논리학이 자연과학으로 전개되듯이 윤리학의 학문적 연역방법을 법학으로 전개시키지 못했다고 평가한다. 같은 책, 227.

(Faktum)”과 관련되어 있고, 윤리학은 논리학이 수학과 상응하듯이 법학과 관계를 갖는다. 고대 그리스 철학사상에서부터 연유한 자연법에 기초한 법학의 학문적 토대는 사회생활에 있어서 법률적 영역자체에서만 유효한 실증적인 학문 기능만을 수행하지 않았다. 우리의 사회생활에서 맺어진 공적인 약속은 상대방에 대한 계약의 이행의무를 지는데 이는 바로 계약의 근간이 되는 자유의지에 대한 신뢰와 그 명료성을 전제한다. 그리고 그러한 법적인 구속력을 갖는 의무는 외연적인 행위의 의지로 나타나기 때문에 도덕적인 “의지”와 관계될 수밖에 없다. 쌍방 간에 이루어진 계약의 상대자들은 약속이행의 의무에 있어서 그들의 인격을 “법적인 주체”로 인식해야 하며, 법적인 주체로서의 인격은 그 주체들 사이의 의지적 통일성(합일)을 필연적으로 요청한다.¹⁹⁾ 이 때 행위의 의지는 사적인 이기심과 탐욕에 의해 불순해지거나 비도덕적인 의지와 뒤섞여 혼탁해져서는 안 되고 원칙적으로 “순수 의지”라는 윤리적 의지를 행위 동기의 출발점으로 삼아야 한다.

플라톤에 의해서 시작된 “순수성”이라는 개념은 코엔에게 있어서 학문 연구의 창조적인 방법으로 제시된다. 순수성은 논리학과 윤리학이라는 두 학문을 상호적으로 연결시킨다. 즉 진리에 이르는 방법론적 수단인 “순수 의지는 순수 사유와 순수 인식의 사유에 상응한다.”²⁰⁾ 논리학이 자연과학과 수학에 있어서 가장 기초적인 논제이자 초석이 된다고 인정할 수 있듯이, 윤리학은 그러한 논리학과 자연과학 사이의 학문적 연관성을 고려해 볼 때 논리학과 연결되어야 한다. 논리학이 지식을 과학적 학문으로 정립한다면, 윤리학은 논리학의 근거 위에서 그리고 논리학을 통해서 진리에 이르는 학문적 법칙에 타당한 도덕성을 창출한다. 논리학과 마찬가지로

19) Ibid., 74. 코엔은 “법률적 인격”을 “도덕적 인격”으로 지칭한다. 같은 책, 78.

20) Ibid., 101. 윤리학과 논리학의 “순수성” 개념을 통한 학문적 진리추구의 방법에 관한 철학사적 이해는 92-108.

가지로 윤리학 역시 순수성의 방법론적 진리추구에 있어서 인간이라는 개념들과, 그 행위 그리고 세계사를 윤리적 관심에서 다루기 때문이다. 진리는 논리학과 윤리학을 하나로 통합하고 통섭하는 방법기운에 있다는 코엔의 진리인식은²¹⁾ 진리를 하나의 “방법”으로 보면서도 그 방법을 독립되고 고유한 학문영역들 안에 고립된 진리의 가치로 생각하지 않는다. 이 지점에서 우리는 코엔이 말하는 구약성서의 유대교적 성스러움(거룩)이 갖는 도덕적 의미의 중요성을 놓치지 말아야 한다. 행위에 있어서 “모든 수단들은 도덕적인 의무를 갖고 있기 때문에 도덕적이어야 하며 동일한 도덕적 가치를 지녀야 한다. 목적은 수단(방법)을 성스럽게 만들지 못한다. 수단들은 그 자신에게 있어서 스스로 성스러워야 한다.”²²⁾ 종교적인 “성스러움(Die Heiligkeit)”은 도덕적 정신을 규정하고 현실화시킨다.

한편으로 그 도덕적 정신은 “도덕적 이성의 행위인 성스러움”을 규정하고 현실화시킨다. 코엔에겐 거룩함이란 전적으로 도덕성을 의미하기 때문이다.²³⁾ 여기서 구약성서에 증언된 ‘하나님은 인류의 역사 속에서 그분의 구원행위를 통해 자신을 계시하시는 분’이라는 기독교의 전통적인 신앙과 신인식은 지양된다. 진리를 추구하는 근본법칙에 상응하는 논리학과 윤리학의 상관성은 진리이신 하나님에 대한 개념을 철학적으로 보다 명확하게 정의한다. 그는 자연법칙들과 정신문화 그리고 윤리의 문제들에 있어서 “보존”을 상위개념으로 고찰했다. 순수한 자연과학적 인식과 도덕적 인식을 구분해야 하지만 자연 세계에서 운동 에너지와 윤리적 행위의 발전에 있어서 “보존”은 동일한 진리의 근거법칙인 통일성을 지니고 있다. 이를 코엔은 “하나님”으로 명명한다.²⁴⁾ 자연 세계의 현상들 속에

21) Ibid., 91.

22) *Logik der reinen Erkenntnis*, 391. 행위의 수단과 목표에 관해서는 389-392 참조.

23) H. Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Eine jüdische Religionsphilosophie*(1928) (Wiesbaden: Fourier Verlag, 1995), 130, 또한 127f.

서 진리의 법칙을 그리고 인간의 행위들 속에서 도덕적 진리의 법칙을 찾는다는 것은 서로가 동일한 진리를 추구하는 학문작업이므로 하나님은 이 양자를 조화시키는 토대이자 진리 자체이다. 자연(논리학)과 도덕성(윤리학)에 나타난 두 가지 인식론적 방법들에 대한 고찰에서 하나님이 라는 존재는 전적으로 그 어떤 작용적 역할을 갖고 있지 않지만 그럼에도 “초월성”이라는 신적 본질의 존재방식을 갖는다. 내재성을 지양시키는 “하나님의 초월성”은 자연 혹은 도덕성을 동일성이라는 범신론적 인식의 범주 속에서 생각할 수 있는 관념이 아니고, 오히려 자연세계와 우리의 개별적 행위 속에 내재하지 않는 초월적 “원리”로 이해된다.²⁵⁾ 이러한 종교철학적 하나님 개념은 종교를 “역사적”인 지평에서 고찰할 뿐만 아니라 “문화의 사실(Faktum der Kultur)”이라는 측면에서 그 의미를 추적한다.²⁶⁾ 문화는 코엔에게 단순히 그 문화적 현상의 사실성(Faktizität)을 통해 주어진 것, 혹은 경험적인 것이 아니라 정신적인 것 혹은 사유에 의해 생성된 결과물로 파악됨으로써 정신의 창의적 지적활동의 과정을 통해 얻어진 결과로 인식된다. 도덕적 행위에 관한 윤리적 분석과 그 가치의 학문적 고찰은 그러므로 개별적 개인의 미덕과 윤리적 행위 주체에 대한 이해에 있지 않고 “도덕적 총체성”이라고 지칭된 국가적 차원의 윤리적인 통일성이라는 관점을 우선적으로 포착해야 한다. 왜냐하면 코엔에게 국가 개념은 직접적으로 “윤리적인 문화의 개념”²⁷⁾이기 때문이다.

24) Ethik des reinen Willens, 445.

25) Ibid., 464f.

26) H. Cohen, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie(1915)*, (Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2002), 1. 또한 “*Religion und Sittlichkeit. Eine Betrachtung zur Grundlegung der Religionsphilosophie(1907)*” in: *Jüdische Schriften. Zur jüdischen Religionsphilosophie und ihrer Geschichte. Bd III* (Berlin: Schwetschke, 1924) 참조.

27) Ethik des reinen Willens, 255. 이러한 코엔의 국가개념에 있어서 “민족(Volk)” 개념은 국가 개념에 관한 방법론적 의미만을 지닌 하위개념이다. 그에 반해서 헤겔은 그의 “정신현상학”에서 자유한 민족 안에서는 이성이 실현된다고 주장한다. 이 이성은 현존

2. 자기의식과 국가의 윤리적 과제

1) 독일 관념철학의 자기의식 개념

역사적으로 고대 그리스 철학 윤리의 사상에서 출발한 미덕인 용기, 절제, 심사숙고, 지혜 등의 도덕적 가치들은 개인뿐만 아니라 사회와 국가 안에서 실제적이고 실천적으로 실행되어야만 하는 덕목들이다. 코엔의 윤리사상이 우리에게 의미하는 바는 정치 사회적 현실에서 도덕과 윤리적 가치를 논한다는 일이 국가라는 총체적이고 거시적인 관점에서부터 시작해야 한다는 사실이다. 이를 윤리적인 문화개념인 “국가”로 표출했다. 민주주의 법치국가를 이루는 제도적 삼권 분립의 핵심요소인 입법과 행정 그리고 사법적 영역에서의 윤리적 덕목은 공정성과 정의이다.²⁸⁾ 헌법과 법률에 명시된 공정하고 평등한 시민의 권리와 의무는 구체적인 생활세계에서 요청되는 가장 긴요한 사회적 조건이다. 국민적 합의에 의해 국회를 통해 제정되고 공표된 공적 구속력을 가진 법률에 어긋나지 않고 행위 해야만 한다는 보편타당한 윤리적 정신은 공동체를 유지하고 지속하기 위한 기초일 뿐만 아니라 전체 공동체 구성원의 안정된 삶과 행복추구권을 그 목표로 한다. 플라톤은 이미 “국가”에서 법이란 특정한 소수의 사회계층을 위한 특권적 목적을 지향하지 않는다고 언급했다. 법은 근본적으로 설득과 강제성의 수단을 통해 개별적 시민들을 하나의 공동체적 사회구성원으로 화합하고 개인이 공동체에 이롭게 해 줄 수 있는 이익들을 공평하게 나누어 줄 수 있기 위해 존재한다고 주장한다.²⁹⁾

하는 실재적인 정신이고 그 안에서 개인은 자신의 보편적이고 개인적인 본질이 규정된다고 말한다. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes(1807)* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2006), 236.

28) 이에 대해서는 J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit(1971)* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1975), 23f. 27-34.

29) Platon, *Republica*, S.R. Slings(eds) (Oxford: Oxford University Press, 2003), 519e, 266.

아리스토텔레스 역시 그의 윤리사상을 집대성한 “니코마코스 윤리학”에서도 공동 사회의 보살핌은 법을 통해 이루어지고 훌륭한 보살핌은 훌륭한 법을 통해 이루어진다고 피력하기도 했다.³⁰⁾ 제 5권 1129a에서 그는 법을 지키는 이와 공정한 사람이 정의로운 사람이며, 정의롭다는 것은 법을 지키는 것이며 동시에 공정한 것이라고 정의한다.³¹⁾ 공동체 전체의 삶을 가장 훌륭하게 이끌어 나갈 수 있는 길은 법적인 구속력과 그 보편성을 얼마만큼 우리의 사회생활 속에서 실제적으로 실현할 수 있는지에 달려있다. 논리학이 수학과 필연적으로 연관될 수밖에 없듯이, 윤리학과 법학이 서로 상관적으로 연결되어야 한다는 코엔의 철학윤리는 이러한 중요한 사회 윤리적 관점의 지평을 우리에게 다시금 확인시킨다. 사회적 공동체를 위한 법적인 윤리정신을 국가적 차원에서 실현시키기 위한 이론적 토대로 코엔은 “순수의지의 자의식”에 관한 관념론적 도덕이해의 중요성을 부각시킨다. 일반적으로 우리의 자연적 욕구에선 자신이 지향하는 내용이 그 욕구의 대상이 된다. 반면에 인간의 동물적인 탐욕이나 욕구에 상반되는 도덕적 “순수 의지”에선 우리의 행위 속에서 그 지향하는 욕구의 대상을 넘어선다. 이 행위를 코엔은 의지의 대상인 “객체”로 보고 있다.³²⁾ 그리고 우리가 행위에 있어서 “속과 겉”을 구분시킬 수 있듯이 의지는 사유와 구분된다. 사유는 항상 그 사유하는 대상을 지향하면서 자신의 순수한 지성적 결과물을 생성시키는데 이를 ‘개념’이라 칭한다. 개념은 인식의 대상적 객체 속에서만 존속하기에 자신만이 갖는 고유한 가치를 지니지 못한다. 그에 반하여 의지는 대상을 지향하지 않고 의지의 주체를 확립한다. 여기서 의지의 주체는 “의식”이다.

30) Aristoteles, *Nikomachische Ethik* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1985), 1180a, 258.

31) 같은 책, 1129a. 101. 아리스토텔레스는 정의와 공정성이 근원적으로는 동일하되 “근원적인 공정함(Epikie)”이 더 탁월하다고 지적한다. 1137b. 126.

32) *Ethik des reinen Willens*, 201f.

헤겔은 자신의 생애 마지막 저서인 1821년 출간된 “법철학강요”에서 “인간은 자신의 직접적인 존재 방식에 따라 이해한다면, 외적인 자연적 개념들로 정의된 자신의 고유한 신체와 정신에 관한 교육을 통해 규명된다. 자신의 재산과 이 재산이 자신에게 고유한 소유물이라는 사실을 인지함으로써 자신과 타인에 대한 자신의 “자기의식”이 자유하다는 사실을 파악한다.”³³⁾고 설명한다. 헤겔에 따르면 자신에 대한 자기의식이 구체적이고 참된 정신의 의식으로 정립되기 위해서는 각자의 개별적 자기의식이 “보편적인 것”으로 고양되어야 한다. 자신을 스스로 규정하지 못하는 추상적인 의식의 차원에서부터 스스로의 부정성을 계기로 한 변증법적 의식의 활동을 통해 최종적으로 의식의 보편성을 획득하는 진정한 자신으로 나아가야 한다고 주장한다.³⁴⁾ 자기의식과 관련하여 이미 헤겔은 1807년 “정신현상학”에서 “자아”라는 순전하고 피상적인 자기 자신에 대한 확실성으로부터 고양되어 진리에 이르는 정신적 의식의 점진적 과정을 설명했다. 즉 의식과 자기의식을 통해서 이성에 이르는 정신의 실현과정을 추적했다.³⁵⁾ 이성이 모든 주관적이고 객관적인 “의식의 확실성”으로 자리

33) G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts(1821)*, hrg. Johannens Hoffmeister (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995), 65. 정신현상학에서의 자기의식에 관한 이해는 한자경, 『헤겔정신현상학의 이해』(경기: 서광사, 2009), 99-160.

34) 같은 책, 30ff. “Jedes Selbstbewußtsein weiß sich als Allgemeines,- als die Möglichkeit, von allem Bestimmten zu abstrahieren,-als Besonderes mit einem bestimmten Gegenstande, Inhalt, Zweck. Diese beiden Momente sind jedoch nur Abstraktion; das Konkrete und Wahre(und alles Wahre ist konkret) ist die Allgemeinheit, welche zum Gegensatz das Besondere hat, das aber durch seine Reflexion in sich mit dem Allgemeinen ausgeglichen ist.”, 같은 책, 32. 국가 개념은 헤겔에 의하면 즉자적이고 대자적인 이성적 자기 의지로서 보편성으로 고양된 “실체적인 의지의 실재(die Wirklichkeit des substantiellen Willens)”이자 “구체적인 자유의 실재(die Wirklichkeit der konkreten Freiheit)”로 파악된다. 228, 214. 의식의 경험에 대한 학문이 현상학적 변증법이라고 주장한 헤겔의 “자기 관계적 부정성에 대해서”는 임흥빈, 『근대적 이성과 헤겔철학』(서울: 고려대학교출판부, 1996), 127-146.

35) G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes(1807)* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003), 120-163. 헤겔의 자기의식 개념에 관한 개요적인 철학적 해석에 대해서는 T.S.

매김할 수 있다면³⁶⁾ 자기의식은 관념론철학에 따르면 모든 “실재성 (Realität)”에 있어서 자신에 대해서(für sich)뿐만 아니라 자신 스스로에게 (an sich)도 자신이 추상적이지 않고 구체적이고 보편적인 ‘실재성’을 갖고 있다는 사실을 증명한다. 주관성과 객관성을 통일하는 이성을 통해 모순과 대립의 갈등이 해소되어 주체와 객체의 이분법적 갈등과 분열이 해체된다. 이 같은 헤겔의 사상을 집약해서 표현하면 “세계는 나다 그리고 나는 세계이다.(Welt ist Ich und Ich ist Welt)”³⁷⁾

독일관념론의 또 다른 대표적 철학자인 피히테는 1794년 그의 첫 번째 주저인 “전체학문론의 토대”에서 모든 학문적 인식론의 기초가 되는 “자아(Das Ich)” 개념을 “비-자아(Nicht-Ich)”와 구분하여 대립시켜 “가분성 (Teilbarkeit)”의 원리를 통해 “절대적 자아”개념을 도출했다. ³⁸⁾ 피히테에 따르면 사유함(인식)과 의지함(행위)의 근거가 되는 “자아”로 명명된 “자기의식”은 그 어떤 다른 개념들로부터 증명되거나 종속되지 않는 최상위의 근거로 주체와 객체가 그 안에서 동일한 자기(자기 동일성)로 정립된

Hoffmann, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Eine Propädeutik* (Wiesbaden: Marix Verlag, 2004), 261-277; W. Jaeschke, *Hegel Handbuch. Leben-Werk- Wirkung* (Stuttgart: J.B. Metzler Verlag, 2003), 356-359; C. Taylor, *Hegel(1975)* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1978), 203-230.

36) G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes(1807)*, 158ff.

37) 같은 책, 127. “절대적 실체”인 정신이 경험하는 바는 자신의 자기의식에 있어서 상이하고 대립하는 의식들을 하나로 통일하는데 있다. 헤겔은 이를 “Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist” 문장으로 집약했다. 의식과 자기의식의 통일에 관해서는 G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft(1830)* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1991), 353f. 신학적 해석은 W. Pannenberg, *Metaphysik und Gottesgedanke* (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1988), 34-51.

38) J.G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre(1794)* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1970), 26-29. 피히테 철학에 관한 이해와 신학적 해석은 J. Rohls, *Philosophie und Theologie in Geschichte und Gegenwart* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), 419-424; W. Pannenberg, *Theologie und Philosophie* (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1996), 222-226; G. Wenz, *Offenbarung. Studium Systematische Theologie, Bd. 2* (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2005), 88f.

다. 그리고 이 ‘자아’의 의식이 하나로 통일될 때 “절대적 자아”가 된다. 모든 지식의 최종적인 전제이자 상위의 인식원리로서 절대적 자아는 주체와 객체 사이의 분열적 인식행위의 원리이기도 하다. “자아는 비-자아를 통해 자신을 규정하며, 이 자아는 비-자아를 규정하는 행위를 통해 자신을 정립한다.”³⁹⁾는 이론적 지식의 근거는 두 인식론적 토대가 서로 상관적으로 작용하면서도 독립적인 인식의 활동을 통해 서로가 종속적이지 않고 구분된다. 피히테의 이론적 인식영역에서의 절대적 자아(자기의식)는 또한 실천적 이성의 도덕법칙을 통해 모든 도덕적 행위의 근거이다.⁴⁰⁾

2) 자기의식 개념에 대한 비판적 수정과 국가의 윤리의식

인식의 대상들에 대한 실제적 지식의 근거를 확립하기 위해 자아의 의식적 행위이자 동시에 그 산물인 “실행(Tathandlung)”⁴¹⁾개념을 언급한 피히테의 선형적 자아에 대해서 코엔은 비판적인 대안을 제시한다. 코엔에 따르면 윤리학은 피히테가 주장한 “절대적 자아”라는 형이상학적 인식원리와 연관될 수 없다.⁴²⁾ “자아(Ich)”는 윤리학에 있어서 하나의 “과제

39) Ibid., 165.

40) J.G. Fichte, *Das System der Sittenlehre(1798)* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1963), 56. “Die Vernunft ist nicht ein Ding, das *da sei* und *bestehe*, sondern sie ist Tun, lauterer, reines Tun... So ist die Vernunft *durch sich selbst bestimmend ihre Tätigkeit*, aber *eine Tätigkeit bestimmen*, oder *praktisch sein*, ist ganz dasselbe.” 2년 뒤 피히테는 도덕적 의지는 이성의 세계에서 실제적으로 존재하며 영향을 준다고 언급한다. J.G. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen(1800)* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1962), 118.

41) J.G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre(1794)*, 11f, 18. 피히테의 “실행”개념에 대한 철학적 해석에 관해서는 백훈승, 『칸트와 독일관념론의 자아의식 이론』(경기: 서광사, 2013), 136-148 참조하라. 피히테의 자아는 행위하는 자인 동시에 행위의 산물이다.

42) Ethik des reinen Willens, 343. 코엔은 피히테의 “자아”에 대립한 “비-자아” 개념이 인식 논리학에서 치명적인 오류를 범하고 있다고 비판한다. ‘비-자아’는 ‘자아’라는 인식의 근원개념에만 상관되기 때문에 사물과 사실에 대해서는 연관시킬 수 없다는 점이다.

(Aufgabe)”로 존속되어야 하며 우리 스스로 이 과제를 창출하거나 만들어 낼 수 없다. 여기서 “자아”는 “자기(Selbst)”와 구분된다. 모든 인식의 최종적 원리인 ‘자아’는 순수 사유의 주체이자 인식의 대상과 상관관계에 있지만 도덕적인 순수의지에 있어서는 주체와 대상이 함께 병합되어 구분될 수 없기 때문이다. ‘자아’는 오직 “당신(Du)”에게 있어서 하나의 부분이자 측면 그리고 방향을 의미한다.⁴³⁾ 도덕적 행위의 대상(객체)인 ‘당신’이 없다면 ‘자아’는 성립될 수 없다. 순수의지를 지향하는 도덕적 행위의 대상은 주체와 객관이 합일되는 동일성이 자신 안에서 실현되기에 인식적으로 객체적 대상에 마주 대하고 있는 ‘자아’ 와 구별된 개념을 ‘자기’라고 코엔은 명명한다.

순수의지에 관한 분석을 통해 도덕성을 정립하는데 있어서 코엔은 “자기의식” 개념에 관한 새로운 윤리학적 가능성을 모색한다. 즉 도덕적 주체의 ‘자기’ 과제의 가능성을 코엔은 “자기의식” 개념을 통해서 찾고자했다. 자기의식은 전적으로 도덕성에 관련되며 결코 사유의 활동에 있어서의 자기의식 혹은 인식에 있어서의 자아개념으로 대체될 수 없다.⁴⁴⁾ 무엇보다 순수의지에 있어서의 ‘자기의식’은 행위를 일으키는 원인이나 그 결과로부터 나오는 작용이 아니라 과제이다. 만일 ‘자기’를 윤리적 행위의 영원한 과제로 전제한다면 “자기의식”은 “자기의지”를 의미하며 이 도덕적 의지는 ‘자기’를 향하고 있다.⁴⁵⁾ 그런 점에서 코엔은 ‘자기의식’ 개념을 자신의 윤리학 용어 사용에 있어서 ‘자기’개념과 동일한 의미로 상정했

그런 이유로 ‘비-자아’ 개념은 논리적으로 그리고 방법론적으로 자연과학의 인식에 있어서 전혀 타당하지 못한 개념이라고 주장한다. 동시에 윤리학의 인간개념에 있어서도 ‘비-자아’ 개념은 오직 ‘자아’에 있어서만 상관되기에 사회적 집단 개념인 ‘다수’ 개념과도 연관되지 못하는 문제점을 갖는다고 지적한다. 같은 책, 208f.

43) Ibid., 258.

44) Ibid., 223.

45) Ibid., 259.

다.⁴⁶⁾

우리의 행위를 도덕성을 통해 하나로 일치(통일)시키기 위한 끊임없는 노력이 도덕적 과제라면 ‘자기’는 자신의 참된 “자기실현”의 과정에 있어서 점진적인 하나의 “단계”로 인식되어야 한다.⁴⁷⁾ 자기의식을 통해 생성되는 도덕적 행위의 성격은 발전적이며 점진적이기 때문이다. 순수 윤리학의 중요한 문제로 자기의식을 다루는 코엔은 우선적으로 “내가 아닌 타자”를 “자아의 원천”으로 파악한다.⁴⁸⁾ 순수의지는 우리의 도덕적 행위 가운데 실천적으로 이행되며 이 행위는 법적인 두 주체들 사이에서 일어나는 윤리적 문제이기 때문에 자기의식은 피히테가 의미하는 그 어떤 다른 근거를 필요로 하지 않은 “유일한 자기의 의식”으로 볼 수 없다. 상호주체적인 윤리적 자기의식 이해는 “자기의식”이 “타자의 의식”을 통해 규명되며, 윤리적 순수의식의 관점에서 말하는 자기의식은 타자와 함께 하나가 될 때 생성되는 의식을 말한다. 만일 자기의식이 윤리행위에 있어서 자신과 타자사이의 진정한 통일과 합일을 의미한다면, 의지는 “나와 당신을 하나로 만든다.” 이 상호주체적인 도덕적 의지의 교감과 활동을 통해서 생성되는 의식과 의지의 실제적인 통일이 바로 코엔에게 따르면 “자기의식의 과제”이자 “당신을 향한 타자의 발걸음(der Fortschritt des Andern zum Du)”이다.⁴⁹⁾ 도덕적 인격은 여기서 자신과 타자인 당신과의 계약을 통해 이루어지는 법적인 인격으로 이해된다. 어떠한 실험적 시도나 자의적 임의성을 배제하는 계약은 이 같은 도덕적 자기의식을 수행하기 위한 필연적인 충분조건이 된다. 이 지점에서 코엔은 국가 안에서 개별적 자아에게 타자를 도덕적 행위의 주체이자 대상인 ‘당신’으로 전환시키는 발전

46) Ibid., 325.

47) Ibid., 350.

48) Ibid., 212.

49) Ibid., 249.

과정이 요구된다고 주장한다.

코엔의 윤리사상에 핵심적인 국가개념은 윤리적인 문화 영역 안에서 파악되면서도 배타적 민족주의 이념에 기인한 그릇된 “국수주의(Nationalismus)”와는 전적으로 상반되는 대립개념이다. 편협한 국수주의는 윤리적 자기의식의 원리로 정의된 “국가개념”을 포기할 뿐만 아니라 스스로를 자기목적으로 만들어 국민을 오직 국가를 위한 수단으로 취급하기 때문이다.⁵⁰⁾ 도덕적 총체성의 이성적 실현과제인 국가는 국적(Nationalität)과 동일시 될 수 없으며, 동시에 국가 없이 그리고 국가 외부에서 인간을 위한 정신적이고 도덕적인 구원이 결코 없음을 코엔은 천명한다.⁵¹⁾ 선에 대한 이념은 철학에 있어서 형이상학적 인식원리로만 전제할 것이 아니라 일차적으로 “당위(das Sollen)”라는 실천이성의 규범들로 이해되어야 한다. 여기서 “당위”는 윤리학의 내용이며 법적인 타당성과 구속력을 가진 의지이다.⁵²⁾ 따라서 국가의 도덕성과 그 윤리적 책임성이 희박할수록 사회 구성원인 국민들의 윤리의식이 그만큼 감소할 수밖에 없다. 윤리적 자기의식의 목적개념이자 도덕적 자기의식을 위한 범례를 정립하는 국가개념의 중요성을 언급한 코엔에 따르면 국가의 도덕적 의지는 법의 테두리 안에서 존속한다는 법치주의의 이념에 있다. “국가의 자기의식”은 따라서 국가의 근본법칙인 헌법과 그 법규들 속에서 법에 따르는 타당한 윤리적 행위를 이행하고 전개하는데 있다.⁵³⁾ 그렇기에 국

50) Ibid., 255. 코엔은 국수주의가 결국 “무정부주의”로 나아간다고 경고한다.

51) Ibid., 589.

52) Ibid., 27. 이러한 관점에서 윤리학을 윤리학으로 만드는 근본주제인 의지는 법적 규범들에 근거한 당위가 없이는 불가능하다고 코엔은 주장한다.

53) Ibid., 261. 민주주의 법치국가의 원리인 법에 대한 소통 이론적 현대철학 이해는 J. Habermas, *Fatizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1992), 166-187; M. Kriele, *Recht und praktischen Vernunft* (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1979), 30f.

가에 있어서 도덕적 의식의 자기과제는 법과 그 법의 조례들이며 순수의지의 윤리학은 국가개념을 “법적 인격(die juristische Person)”으로 인지하여 순수의지를 위한 도덕적 과제로 삼았다.⁵⁴⁾ 정의로운 법치주의 국가형성을 위해 법을 올바르게 제정하고 정당한 법에 관한 윤리적 이론근거를 찾는다는 것은 그러한 법적인 “정당성의 근거(der Grund der Richtigkeit)”에 관한 물음과 연결될 수밖에 없다. 순수의지의 윤리학은 이러한 행위에 있어서 법적인 정당성의 근거가 어디에 있으며, 보편타당한 합리적 법적 근거가 무엇인지에 관해서 연구하는 과제를 갖는다. “윤리적인 의미에서 법적 공동체가 없이는 개인이란 있을 수 없다”⁵⁵⁾는 코엔의 단언은 현대 사회에 있어서도 인간의 존엄성을 존중하고 보호하는 과제를 지닌 법치국가의 헌법정신과 일치한다. 도덕적 주체이자 순수의지의 자기의식인 국가는 헌법을 제정함으로써 모든 그 구성원의 의지를 통일시키는 과제를 실현한다.

헌법을 제정하고 법률을 입법하여 구체적인 법적 구속력을 현실화시키는 행위에 있어서 국가는 시민의 기본권인 인권을 침해하고 그 도덕적 자율성을 제한시켜서는 안 된다는 입장에 코엔은 서있다. 시민의 자유는 법적인 자기 책임성의 원칙 안에서 이해되어야 하지만 합법적인 법률을 위반한 범죄자에 대해 국가가 무제한적인 법적 권한과 구속력을 가져야 하는지에 대해선 코엔은 신중한 입장을 취한다. 그 전형적인 사례로 코엔은 사형 제도를 언급한다.⁵⁶⁾ 그는 모든 생명과 인간에게 있어서 지켜져야 할 선형적인 도덕 가치는 생명의 존엄성과 더불어 “자기보존”의 사상에 근거하여 사형제도를 반대한다.

54) Ibid., 283. 그런 점에서 순수의지의 윤리학은 코엔에 따르면 “법학적 윤리학 혹은 국가론의 윤리학”이 되어야 한다. 같은 책, 225.

55) Ibid., 225.

56) Ibid., 379-386.

모든 생명체와 더불어 인간의 생명권도 스스로의 삶과 생명을 보존하고 유지하고자 하는 근본적인 행위 동기를 갖고 있다. 이는 인간의 생물학적인 본능으로 제한되지 않고 문화와 도덕의식을 통해 국가 제도와 법을 유지하고 발전하는 가운데 발견된다. 자기보존이라는 “코나투스(*conatus*)” 개념을 서양 윤리학사에서 처음으로 중요하게 다뤘던 철학자가 스피노자였다면⁵⁷⁾ 코엔은 이 자기보존 개념에서 표명된 인간 생명권의 신성한 가치를 보복적인 형평균등의 원칙(*lex Talioni*)에 근거한 국가 권력적 살인행위의 법리적 정당성 보다 상위에 두었다. “이 땅에 살고 있는 인간은 예외 없이 선하지 못하다”는 명구는 거꾸로 “모든 인간에게 악은 있을 수 없다”는 이해를 포함 한다.⁵⁸⁾ 모든 인간은 자신을 도덕적이고 윤리적인 존재로 탈바꿈하는 노력을 끊임없이 해야 한다는 과제를 지닌 존재이기에 사회적 공분을 일으키는 흉악범이라 해도 보복정신에 입각하여 그의 생명권까지 국가가 박탈한다는 것은 법리적 해석과 윤리적 관점에서 심각한 문제를 초래한다. 그 어떠한 범죄행위에 대해서도 사법적 처벌과 국가적 살인행위는 자기보존 사상이 갖고 있는 생명존중의 이상을 뛰어 넘을 수 없다.⁵⁹⁾ 궁극적으로 사회질서의 보호와 사법적 정의 실현을 위한 목적으로 형법 처벌의 최후적 수단으로 사형제도가 유지되어야 한다는 주장은 인간을 단순히 법적인 처벌수단으로 전락시키는 근본적 문제를 지닌다고 코엔은 지적한다.

57) B. Spinoza, *Ethik in geometischer Ordnung dargestellt*(1675) (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2010), 238f. “Conatus” 개념은 스피노자의 이해에 따르면 “모든 사물은 그 고유한 본성에 따라 자신의 존재를 유지하기를 추구한다(*Conatus, quo unaqueque res in suo esse perseverare conatur*)”는 명제에 근거한다. 이는 모든 실재하는 사물의 본질로 파악된다. 그의 윤리학에서 스피노자는 코나투스를 덕의 유일한 기초라고 주장한다. 같은 책, 416.

58) *Ethik des reinen Willens*, 381. 이러한 도덕적 자기의식은 모든 인간이 짊어질 “질곡(Joch)”라고 코엔은 지적한다.

59) *Ibid.*, 382.

코엔에 따르면 “인간성(Humanität)”은 인간의 감정에 있어서 뒤따르는 덕으로, 그리고 정서와 정신의 지칠 줄 모르는 힘이자 그 생산적인 도덕적 창의성을 고취시킨다. 순수의지는 이 인간성 안에서 자신의 최종적인 버팀목을 세운다.⁶⁰⁾ 개인과 사회를 위한 중요한 덕목으로 바라볼 뿐만 아니라 국가에 있어서도 인간성은 비인간화로 치닫는 국가적 폐해를 수정할 수 있는 동기와 근거가 된다. 그릇된 애국심과 민족의 자연적 요소들에 사로잡힌 국수주의는 모든 사회적이고 정신적인 힘들에 있어서 가장 중대한 적이자 독소로 비판한 코엔은 인간성만이 그 같은 국수주의 혹은 전체주의에 사로잡힌 국가를 건강하고 성숙되게 만들 수 있다고 확신한다. 그런 이유로 인간성이라는 윤리적 덕목은 모든 덕들을 조절하는 기준이자 중심이다.⁶¹⁾

국가에 있어서 중요한 덕목으로 인간성을 제시한 코엔은 동시에 개인과 국가에 있어서 정의의 또 하나의 필수 불가결한 덕으로 요구한다. 인권이 법으로 보장되지 못하며 현실적으로 그 법적 투명성이 결여된 국가의 경우엔 특정의 정치적 권력과 계급적인 독단적 힘에 의해서 유지되는 독재국가의 형태로 나갈 수 있기에 인권이 없다면 정의로운 법치 국가는 생각할 수 없다는 사실이다. 여기서 정의는 모든 국가들에 있어서 토대가 된다.⁶²⁾ 비록 정의라는 덕이 인간의 사회적 현실에서 가장 어렵고 완전하지 못한 형태로 실현될 수 있는 이상(Ideal)이라 인정될 수 있다 하더라도 정의와 연관된 도덕성에 대한 이상주의적인 관심과 노력을 경시해서는 안 된다는 점이다. 진정성과 용기 그리고 겸손과 같은 덕목들은 정의의 덕 안에서 완성될 가치들이다. 국가 안에서 도덕적 인격의 자기의식을 진정으로 실현하기 위해 정의는 국가의 최고 덕목이 되어야 하며 영원성

60) Ibid., 636.

61) Ibid., 628.

62) Ibid., 597f, 616.

을 향한 덕으로 우리가 목표로 삼아야 한다. 코엔에겐 정의는 “인류의 자기목표”로 이해되어야 할 “총체성”을 표현하는 덕이기 때문이다.

III. 디트리히 본회퍼의 윤리적 책임 사상

1. 교회 공동체의 사회적 인격성

1930년 6월 본회퍼는 베를린 대학교 신학부에 제출한 그의 교수자격심사논문인 “행위와 존재(Akt und Sein)”가 통과되어 1931년에 그의 논문이 출간되었다.⁶³⁾ 박사논문인 “성도의 교제(Sanctorum Communio, 1926)”에서 그는 사회학적 의미의 교회론 연구를 통해 상호주체적 인격 개념의 윤리적 관점과 집단적 인격으로 표출된 교회 공동체의 신학적 의미를 재발견하여 그 방향을 제시했다면, “행위와 존재”는 인식론을 주제로 그리스도 안에서의 신앙의미를 해석하여 선형 철학의 인식론과 관념론을 극복하고자 했다.

본회퍼는 먼저 “성도의 교제”에서 독일 관념론의 인격개념에서 드러난 인식론적 한계를 고찰했다. 헤겔과 칸트 그리고 피히테를 비롯한 모든 서구 철학의 사상적 기초인 “인식하는 자아”와 인격 개념은 “지성적인 직관”을 통해 주체와 객체의 완전한 통일을 이루는 인식론적 목표를 갖고 있지만 결정적으로 진정한 타자를 전제한 사회적 공동체라는 윤리적 개념을 정립하지 못한다.⁶⁴⁾ 독일 관념론과 비판철학의 인식 이론적이고 사회적 관점에서 발견된 정신적 인격과 “실재성(Realität)”개념은 윤리적 영

63) 본회퍼의 생애와 사상에 대한 교과서적 참고서는 에베하르트 베트게, 『디트리히 본회퍼』, 김순현 역(서울: 복있는 사람, 2014) 참조하라.

64) D. Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, Dietrich Bonhoeffer Werke 1 (Gütersloh: Chr. Kaiser Verlag, 2005), 22-24. 이하의 각주에선 *Sanctorum Communio* 로 약칭하겠다. 본회퍼의 신학적 인격개념에 대한 해설에 대해서는 고재길, 『한국교회 본회퍼에게 듣다』(서울: 장로회신학대학교출판부, 2014), 160-163; 이형기, 『본회퍼의 신학사상』(서울: 장로회신학대학교출판부, 1991) 참조

역에선 구체적이고 역동적인 시간의 차원이 결여된 “이성적 인격”이며 자신의 실제적인 죄의 “한계”를 전제하지 않았다는 사실이다.⁶⁵⁾ 즉 자기 자신을 지향한 선험적 인식이라는 자기 동일성과 유한한 존재로서 타자인 “당신”을 인정하지 않은 ‘또 다른 자아’는 윤리적 결단을 요청하는 구체적인 사회적 책임성이 결여된다. 이 윤리적 결단은 또 다른 ‘자아’로 인식할 수 없는 “당신”과의 관계적 형태 속에서 ‘자아’를 결코 인식 이론적인 필연성으로, 그리고 심리적으로 파악될 수 있는 사실(Faktum)로 이행되지 않는다. 오히려 사회적 관계 개념인 타자로 인정된 “당신” 안에서 자아는 실제적인 윤리적 책임성을 발현한다.

본회퍼는 인격주의적인 나와 너의 상관 관계적 사회구조를 수평적인 인간관계의 형식적 차원으로만 제한시키지 않고 ‘자아’ 바깥에 위치한 신적인 “초월적 당신”인 하나님과의 신앙적 관계로 확장한다. 기독교의 인격개념은 본질적으로 하나님의 모상인 타자로서의 ‘당신’을 요구한다. 왜냐하면 하나님은 개개인의 역사적 실존과 행위를 원하지 않으시고 “인류 공동체의 역사를 원하시기 때문이다.”⁶⁶⁾ 나와 너의 사회적 책임관계는 “집단적 인격”으로 표현된 기독교 윤리의 실제적 관점을 포착한다. 여기서 본회퍼는 윤리적 인격의 통합적 실재성 개념으로 “하나님의 전인격 (die Allperson Gottes)”을 제시한다.⁶⁷⁾ 코엔의 철학적 “Allheit” 개념과 대비될 수 있는 본회퍼의 “Allperson Gottes” 용어는 폐쇄적 개체성에 매몰된 그릇된 개인적 인격개념을 부정하고 역사 안에서의 사회적 현존재인 개별적 타자의 사회성을 수용한다. 코엔이 주창한 관념론적 자기의식의

65) Sanctorum Communio, 28ff.

66) Sanctorum Communio, 51. “Gott will nicht eine Geschichte einzelner Menschen, sondern die Geschichte der Gemeinschaft der Menschen. Gott will aber nicht eine Gemeinschaft, die den Einzelnen in sich aufsaugt, sondern eine Gemeinschaft von Menschen.”

67) Ibid., 50.

총화인 국가적 총체성 개념은 신학자인 본회퍼에게 비인격적이고 무시간적인 추상적 사변의 또 하나의 실례일수 있다. “도덕적 의무를 지닌 당위(Sollen)가 존재(Sein)를 실현시키는 것이 아니라 존재가 당위를 실현시키는 것이 기독교 윤리의 차원이다”⁶⁸⁾고 본회퍼가 단호하게 언급한 이유는 거룩한 성도들의 공동체인 교회 역시 역사적인 현실에서 불완전한 죄의 한계아래 여전히 존속하고 있음을 인정함으로써 현실사회에서 순수하고 이상적인 조직과 공동체의 삶은 결코 존재하지 않다는 사실을 간파했기 때문이다. 기독교에서 말하는 인류와 세대 개념은 개인과 세대 전체가 저지르는 죄의 보편성을 전제한다. 본회퍼는 개인적 인격으로 저지르는 죄는 당사자 개인에게만 그 죄의 책임을 묻는 것이 아니라 사회적 연대성으로 결부된 공동체도 함께 감당해야 할 “공동적인 유죄의 경험”으로 표상된다.⁶⁹⁾ 공동체 안에서의 윤리적 연대성의 경험과 그 인식의 조건은 사회와 민족 그리고 국가가 얼마만큼 공동적으로 죄의 책임을 함께 짊어질 수 있느냐에 달려있다. 독일 관념론과 선행철학에서 중요시한 윤리적 자기의식은 본회퍼에 따르면 하나님이 십자가에서 인류의 죄를 대리한 그리스도의 사랑 안에서 산산이 부서지며 공동체 안에서의 중보기도를 고찰할 때 철저하게 죽음을 맞이한다.⁷⁰⁾ 그러므로 선행적 인식이론의 토대인 자아 혹은 주체를 인식의 대상으로 확립하기 위한 작업을 지속할 때 그 정신은 사회적 차원이 결여된 고독한 자아의 내재적(immanent) 활동일 뿐이다.⁷¹⁾ 자신 스스로를 인식하고 자기 활동적 정신에 근거한 윤리적인 이성적 인격은 “하나님과의 연관성(Gottbezogenheit)”으로 지칭된 가치연관성, 곧 책임의 시간을 요청하는 구체적 “순간(Augenblick)”을 놓

68) Ibid., 143.

69) Ibid., 73.

70) Ibid., 125.

71) Ibid., 26.

치고 무시간적으로 존속하는 시간이해 속에 침잠되었다. 정신의 변증법적 운동은 결코 살아 움직이는 역동적 성격의 시간개념을 포착할 수 없기에 구체적인 윤리적 책임성을 상실했다고 본회퍼는 지적한다.⁷²⁾

개인의 독립되고 자유 한 개체성을 경시하지 않으면서 하나님과의 초월적 신앙관계를 통해 얻게 된 참된 타자인 사회적 ‘당신’이라는 윤리적 차원은 철학적인 선형적 인식의 도움을 받아 도출된 개념이 아니기에 하나님의 계시 이해를 통해 얻어진 신앙적인 책임적 실존을 요청한다. 기독교의 공동체 개념인 교회는 오직 “계시 개념”으로부터 출발해야 한다는 본회퍼의 계시 실증적 신학 인식은⁷³⁾ 바로 “공동체로 실존하는 그리스도 (Christus als Gemeinde existierend)”⁷⁴⁾로 구체화된 기독교 책임윤리로 전개되는 밑거름이 된다. 사회적 책임의식과 사랑의 정신으로 현존하는 교회 공동체는 윤리적 사회성을 지닌 “함께 공감하는(Mitfühlen)” 그리고 공동체적 연대성으로 “함께 의지하는(Mitwollen)”, 인류의 윤리적 과제이자 공동체의 도덕적 의지인 “함께 책임을 감당하는(Mitverantwortlichsein)” 공적인 사회적 역할과 사명을 가져야 한다.⁷⁵⁾ 본회퍼는 그의 박사논문에서 사회적 연대성과 공적 책임성을 요청하는 교회개념을 통해 관념론적 철학에서 도외시한 실체적 사회성인 “집단적 인격”개념이 갖는 신학적 의미를 발견했다. 그 뒤를 이은 교수자격심사논문인 “행위와 존재”에선 독일 관념철학의 인식론에서 드러난 문제들과 논쟁하며 신학의 인식론적 근거가 어디에 있는지를 분석한다. 이를 통해 본회퍼는 신앙의 초월적 인식대상인 하나님과 그 계시에 관한 기독교 신앙의 본질적 의미를 고찰한다.

72) Ibid., 28f.

73) Ibid., 84f.

74) Ibid., 127, 133, 144, 198.

75) Ibid., 58. 본회퍼의 책임윤리에 대해서는 박종균, “레비나스와 본회퍼의 책임윤리”, 『기독교사회윤리』제 16집 (서울: 한국기독교사회윤리학회, 2008), 254-261.

2. 선형적 주체 인식의 한계와 그리스도

본회퍼의 사회적 인격개념은 신학의 인식론적 관점에서 해석될 때 19세기 독일 철학의 인식론적 분석과 그 학문적 결과에 상반된 입장에서 있다. 독일 선형 철학과 관념론은 인간의 인식 과정과 그 가능한 근거를 질문하는 철학적 인식이론에 있어서 ‘사유하는 인간의 자기이해’를 그 중심에 설정한다. 즉 모든 인식하는 사유행위는 “내 자신이 사유하는 나를 대상으로 성찰하며” 동시에 생각하는 자아와 성찰되는 인식의 대상인 또 다른 ‘나를 분리함으로써 자신을 스스로에게 다시금 “연관시키는” 사유주체의 자기 이해를 전제한다.⁷⁶⁾ 본회퍼에 따르면 사유하는 인간 주체의 현존재가 이러한 철학적 인식구도 아래에선 “두 초월자 사이에 있는 존재자(Sein zwischen Transzendentem)” 로 이해될 뿐이다. 그는 오직 사유하는 주체적 현존재의 사유를 통해서만 사유하는 자 바깥의 세계가 표상되고, 현존재의 존재방식이 해명되는 선형적 인식행위를 “순수한 행위(der reine Akt)”로 지칭한다. 그러나 생각하는 자이는 결코 자신을 다시금 ‘연관시켜’ 객체적으로 대상화시킬 수 없다. 만일 ‘순수 사유의 행위’에서 자신 스스로를 인식의 대상으로 연관시킬 경우엔 이미 사유하는 행위 이전에 그러한 인식을 실행하는 가운데 생각하는 주체가 그 인식의 “조건”이 되기 때문에 결코 인식의 대상이 될 수 없다는 논리적 모순이 있음을 본회퍼는 비판한다. 따라서 인식하는 주체인 현존재는 사유의 활동을 통해 자신을 사유의 대상으로 작업하는 행위개념으로 소멸됨으로써 인식의 객관적 대상이 없는 “비대상화 되는 한계”를 지닌다.⁷⁷⁾

76) D. Bonhoeffer, *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie(1931)*, Dietrich Bonhoeffer Werke 2 (Gütersloh: Chr. Kaiser Verlag, 2002), 27f. 이하의 각주에선 Akt und Sein 으로 약칭하겠다.

77) 생각하는 인식의 자아와 인식행위의 이행에 관한 본회퍼 사상의 신학적 해설은 J. Bommgaarden, *Das Verständnis der Wirklichkeit. Dietrich Bonhoeffers systematische*

사유하는 인식의 행위에서만 연관된 초월자 하나님은 인간 자신을 이해하고자 하는 현존재의 “행위의 이행(Aktivvollzug)”에서만 표상되어 항상 “조건, 가능성”으로 정의되어 인간 뒤편에 머무르는 실재로만 생각되어 진다.⁷⁸⁾ 따라서 철학적 인식에서 이성은 본질적으로 자신의 한계가 있을 수 없기에 신학적으로 “이성은 오직 순종 안에서만 받아들여 질수 있다. 곧 사변의 순종, 혹은 그리스도에 대한 순종이다. 이 한계가 바로 그리스도이다.”⁷⁹⁾ 그리스도에 연관시키지 못한 사유, 즉 인간의 의식적 차원의 인식활동에서만 파악될 수 있는 철학적 사유는 그 인식하는 자아와 전체 인류를 죄와 죽음의 유한성 아래 있는 아담으로 인정하지 못한다. 죄책과 죄에 대한 인식이 결여된 이성의 인식적 행위는 본회퍼에 따르면 “그리스도 앞에서 죄인 된 인간의 자기반성”일 뿐이다.⁸⁰⁾ 사유하는 자아 자신을 인식의 영원한 행위대상으로 고착시킨다면 ‘자아’는 자신의 세계에서 “창조자”가 되어 자신 바깥에 존재하는 세계외부의 실재성을 인식할 수 없다. 선험철학과 관념론에선 “사유하는 자아”를 인식의 “한계점”이 아니라 그 인식의 “출발점”으로 부단히 천착시켰기에 신학적으로 타당한 인식 이론이 될 수 없음을 본회퍼는 주장한다.⁸¹⁾ 인식하는 주체의 자기 선험적 근거와 인식하는 주체와 대상의 동일성 인식은 초월적 대상인 하나님을 그 인식의 대상으로 사유할 수 없기 때문이다. 데카르트가 명명한 철학적 인식의 원리인 “*cogito, ergo sum* (나는 생각한다, 그러므로 존재한다)”⁸²⁾

Theologie und ihr philosophischer Hintergrund in Akt und Sein (Gütersloh: Chr. Kaiser/ Gütersloher Verlag, 1999), 70-78

78) Akt und Sein, 38.

79) Ibid.

80) Ibid., 156.

81) Ibid., 32. 사유하는 자의 선험적 자기 인식의 실행(Vollzug)은 실제적으로 확립되지 못한다. 그 이유로 ‘자아’는 ‘나를’ 인식의 대상으로 파악하는 과정에서 선험적 조건이다. 선험적인 인식의 조건은 결코 그 인식의 대상이 될 수 없다는 사실을 지적한 것이다.

는 명구는 인식적으로 ‘자아’ 외부에 실재하는 하나님의 존재를 사유하는 자의 ‘자기연관성(Selbstbezogenheit)’의 이성적 활동에서만 사유될 수 있기 때문에 기독교에서 말하는 하나님을 진정으로 인식하지 못한다. “하나님은 언제나 오직 인식하는 정신의 행위 가운데 존재한다.”⁸³⁾는 관념론 철학의 인식은 내적으로 ‘생각하는 자아’와 ‘하나님’을 동일하게 표현한 사상으로⁸⁴⁾ 이성 바깥에 현존하는 하나님의 계시를 인식하는 신앙의 “직접적인 행위(*actus directus*)”와 동일시 될 수 없다. “직접적인 행위”로 명명한 본회퍼의 신학 개념은 그 본질에 있어서 “무시간성”에 있지 않고 역사적으로 계속 반복적이지도 않는다. 신앙의 직접적 행위는 “하나님으로부터 자유롭게 주어진 그리스도를 향한 지향성(Intentionalität)에 근거한다. 즉 그분의 존재와 그의 역사적이고 시간적인 통전적인 존재를 통해서 접촉되어지기 때문이다.”⁸⁵⁾ 그러므로 그리스도의 십자가와 부활 가운데 단 일회적으로 역사 안에 나타난 하나님의 계시는 사유의 주체적 선험 관련성 인식이론과 결부될 수 없다. 이 계시는 공동체 안에서 발생했기에 개인주의적으로 연관시켜 생각되어 질수 없으며 그리스도의 인격에 의해 세워진 신앙과 사랑의 공동체적 사귄 안에서 인식된다.

흥미롭게도 “행위와 존재”에서 본회퍼는 헤르만 코엔의 주저인 “순수 인식의 논리학”을 반 페이지 분량으로 짧게 인용하며 사유와 존재의 문제를 선험적 인식방법으로 해결하고 자 한 그의 철학적 문제를 언급했다.⁸⁶⁾

82) R. Descartes, *Philosophische Schriften in einem Band*, (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1996), 45. 라틴어 원본은 *Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstrantur*(Paris: Michael Soly, 1641) 2. Meditatio, 18.

83) Ibid., 44. “Soll nun mit der Nichtgegenständlichkeit Ernst gemacht werden, so ist Gott je nur im Akt des sich erkennenden Geistes.”

84) Ibid., 47.

85) Ibid., 95.

86) Ibid., 49f.

존재라는 토대를 중심으로 사유를 정립시키고 자한 코엔의 시도는 피히테의 정신개념과 연결되어 있으며 이를 본회피는 문제적이라고 평가한다. 또한 코엔의 제자이자 동료인 나토르프(P. Natorp)역시 “사유를 존재의 사유로, 존재를 사유의 존재”로 보고자 한 그의 철학적 사변이 헤겔의 사상에 가깝다고 보았다. 칸트의 비판철학에서 말하는 선형적인 자아와 연관해서 현존재가 사유한다는 것이 순수한 선형적인 것을 도리어 증명하지 못한 실패한 사례로 평가한 헤겔은 그의 관념론에서 선형적인 것을 스스로 이끌어 내어 행위와 존재를 내적으로 통일하고자 했기에 선형철학의 인식이론과 구분된다. 그러나 선형철학과 관념론의 두 가지 인식이론의 기초에는 현존재와 세계 그리고 하나님에 대한 인식을 의식하는 정신적 행위의 이행으로 본다는 점에서 동일한 문제점을 갖고 있다. 즉 의식의 정신적 활동 속에서만 존재를 생각하고 인식할 수 있다는 인식이론이기 때문이다.⁸⁷⁾

인식의 주체에 근거한 순수 인식의 사유를 전개한 선형철학과 “자아의 연속성(Kontinuität des Ich)”을 확립한 존재론적 철학인식의 시도는 개인주의적인 사유로 치우침으로써 “실재(Wirklichkeit)”개념을 개체적 인간의 관점에서만 포착하여 사회적인 공동체 지평이 변두리로 밀려나는 치명적 문제점을 노출한다.⁸⁸⁾ 그에 반하여 현존재인 인간의 인식과 그 행위는 기독교 신앙의 관점에서 이해될 때 초월자인 하나님을 “실재” 안에서 사유해야 하며, 이를 통해 인간의 사유는 “실재”라는 구체적이고 역사적인 공간 안에 머무를 수 있다.⁸⁹⁾ 이 사회적 실재는 신학적으로 우리의 인식행위 바깥에 존재하는 참된 인식의 대상 곧 “그리스도의 인격”이다. 그리스도의 인격개념은 바로 그리스도인의 인식과 그 사회적 행위를 “그

87) Ibid., 43.

88) Ibid., 109.

89) Ibid., 84.

리스도 안에 있는 자”로 확증시킨다. 인식하는 자이는 그리스도를 통해서 자신의 존재 영역 너머에 마주서 있는 참된 이웃을 만나게 된다.⁹⁰⁾ 이 지점에서 기독교의 사회적 실존과 윤리적 책임의식이란 바로 “신앙의 인식에선 결코 사유적인 성찰(Reflexion)이 있을 수 없다.”는 신앙의 인식에 따른 실천 지향적 행위이며, “신앙은 자기 자신을 직시하지 않고 오직 그리스도를 직시한다.”는 신앙의 현실에 부합한 “믿는 신앙(glaubender Glaube)”에서 비롯된다.⁹¹⁾

기독교 신앙의 대상인 초월자 하나님은 생각하는 인식의 주체에서부터 출발하여 다시금 자신을 그 인식의 대상으로 정향시키는 반성적 행위로 파악될 수 없다. 기독교 신앙은 본회퍼에 따르면 철학적 사유의 방식처럼 끊임없이 자기 자신을 향하지 않고 자신의 세계 바깥에서부터 오시는 그리스도를 향하고 있기 때문이다.⁹²⁾ 그리스도를 믿는 나는 사유의 반성적 이행에 의해 자기연관성 속에 사로잡혀 있는 사색 자가 아니라 믿음으로 행위하는 자로 드러난다. 자기 주체적 반성에 기초한 철학적 인식의 사유 행위(*actus reflexus*)는 그리스도 앞에서 “죄에 의해 굽어진 자신(*cor curvum in se*)”⁹³⁾을 근본적으로 통찰하지 못한다. 그에 반하여 기독교신앙과 신학의 학문적 성찰은 인간의 죄의 현실과 죽음의 존재적 유한성을 예수 그리스도 안에서 인식하며, 교회 공동체 안에 사건화 된 말씀선포와 성례전, 기도와 신앙고백 가운데 실존하는 그리스도와 연관된 “직접적 신앙행위(*actus directus*)”로 정의된다. 그런 의미에서 본회퍼는 신학적 사유와 지식이 오직 “교회의 사고와 지식”으로 한정할 때에만 학문의 가능성이 있으며, 신학은 “교회의 역할”을 감당하는 학문으로 제한시킨다.⁹⁴⁾

90) Ibid., 124.

91) Ibid., 131.

92) Ibid., 89.

93) Ibid., 74, 83.

인식론적 선협철학과 관념론, 존재론적 자기폐쇄성의 철학적 시도를 비판적으로 넘어서서 기독교 교회와 신앙인의 윤리적 사회성을 인식론적으로 정초시킨 본회퍼는 신앙 공동체로 현존하는 그리스도의 사회적 인격개념을 통해 기독교의 윤리적 본질이 어디에 있는지를 밝혔다. 본회퍼에게 기독교 윤리의 사회적 실천 방향성은 우선적으로 현실사회의 구조적 문제들을 진단하고 기독교적 해결방안을 모색하여 그 변혁을 위한 이론적 프로그램을 사회와 국가에 제시하는 목적을 두지 않았다. 먼저 그는 우리의 신앙적 인식이 철학과는 달리 우리 믿음의 행위 자체 안에 내재하지 않고 믿음의 행위 바깥에서부터 들어오시는 그리스도의 실재와 현존의 힘으로부터 나와야 함을 강조한다. 이로부터 교회와 신앙인의 사회적 책임의식과 도덕적 실천의지가 시작된다. 이제 사유하는 자기이해에 매몰된 19세기 독일 철학의 윤리적 한계점을 극복하고 그리스도와 교회의 사회적 현존과 참여를 어떻게 풀어나갈 수 있는지가 문제의 중심이다.

3. 책임적 윤리의 기초와 교회의 사회적 사명

서구근대철학의 인식론적 토대인 자기주체성에 대한 본회퍼의 신학적 비판은 당시 독일 사회의 정치적 상황과 교회적 위기를 향한 윤리적 비판의식에 근거한다. 모든 인식은 “자기인식”이라는 사유의 확실성에 기초해서 하나님과 인간, 존재와 당위, 지식과 행동, 이상과 실재, 이성과 본능의 내적인 자기 “분열(Entzweiung)”의 역사로 점철되어 확장되었고, 그러한 인간의 정신사적 자기분열의 역사는 선과 악에 관한 도덕적 판단의 분리과정이자 그 결과였다.⁹⁴⁾ 1789년 프랑스 대혁명 이후의 유럽역사는 인간

94) Ibid., 132f.

95) D. Bonhoeffer, *Ethik*, Dietrich Bonhoeffer Werke 6 (Gütersloh: Chr. Kaiser Verlag, 1998), 310.

의 자기해방과 자기신격화의 과정으로 진행되었고 독일 국가사회주의(NSDAP)에 이르러 모든 역사의식과 가치들, 그리고 인간 자신에 대한 “자기파멸”의 위기로 귀착했음을 본회퍼는 진단한다. 이 유럽사회의 위기는 하나님의 존재를 이론적으로 부정할 뿐만 아니라 본질적으로 “교회적대적”이고 무신론적 사회를 촉발시킨 세속화의 결정적인 배경이 되었다.⁹⁶⁾ 인간의 자기해방을 정신사의 절대적인 이상으로 간주했던 유럽사회의 종국은 자기파멸의 정치사회적 결과로 나타난 ‘국수주의(Nationalismus)’였다. 본회퍼는 이러한 민족주의가 필연적으로 반인륜적인 전쟁을 일으키는 주된 원인으로 보았고 ‘허무주의’로 귀결될 수 있음을 경고하기도 했다.

유럽의 서구사회에 대한 기독교의 새로운 윤리적 관점의 전환과 요청은 그에게 있어서 필연적일 수밖에 없다. “기독교 윤리의 원천은 자신의 자아라는 실재에 있지도 않으며 세계의 실재도 아닐 뿐만 아니라 규범들과 가치들에 대한 실재도 아닌 예수 그리스도의 계시 안에 드러난 하나님의 실재에 있다.”⁹⁷⁾고 천명한다. 그러므로 선이 무엇인가라는 도덕적 질문은 인간의 실존적 본질과 그 가치 그리고 그의 행위와 내적정서에서 발현된 모든 것을 논하는 존재론적 담론을 배제한다. 오히려 모든 존재하는 것의 “최종적인 실재”이자 “실재 자체”인 하나님의 초월적 계시사건에 달려있다. 여기서 실재개념은 본회퍼에게 모든 추상적인 인식작업과 행위의 형이상학적 원리들에 대립한 “그리스도의 실재(Christuswirklichkeit)” 안에서 이해된다.⁹⁸⁾ 본회퍼가 강조한 그리스도의 실재개념은 단순히 기독교 신앙의 체험과 그 내적 확신의 본질을 신학적으로 다시금 정당화한 전통적 계시이해의 차원을 넘어서었다. 자연과 계시, 혹은 세상과 교회의 두 긴장된 영역이 “비판적으로 통일”⁹⁹⁾될 수 있는 지점을 그리스도의 실재 개

96) Ibid., 113ff.

97) Ibid., 33.

98) Ibid., 39f.

넘아래에서 찾았기 때문이다. 교회와 현실 세계는 종교적 신앙의 힘과 세속적 권력이 철저히 대립된 힘의 평행선에 놓여있지 않을 뿐만 아니라 긴장된 갈등을 해소하기 위해 공생적 타협점을 끊임없이 모색하는 대칭관계로 파악될 수 없다. 기독교인의 삶이란 본회퍼에게 사회와 역사적 차원의 문제들을 도외시한 채 초월적 하나님에 대한 믿음만을 강조하는 ‘하나님제일주의 신앙’을 실천하는데 그 목표를 두지 않는다. 오히려 이 땅에서의 시간적이고 역사적인 현실이해의 관점에서부터 기독교 신앙의 최종적 근거를 질문해야만 한다.¹⁰⁰⁾

사회를 향한 기독교의 윤리적 책임과제는 그리스도의 대리적 고난과 죽음이해의 역사내적 사건의 의미를 구체적인 우리의 현실세계 안에서 얼마만큼 통찰하고 그 의미의 사회적 차원을 실천할 수 있는 의지에 대한 물음과 관련된다. 본회퍼는 옥중서간집인 “저항과 복종”에서 일반적인 기독교 신앙의 형태인 “피안 저편에 계시는 하나님(Das Jenseits Gottes)”에 관한 인식을 비판했다. 그리스도의 죽음과 부활은 본질적 의미로 무시간적 신앙초월의 원리가 아니라 끊임없이 인간의 실존 한 가운데 현재화되어야 하며 역사적이고 사회 실존적인 “차안성(Diesseitigkeit)”의 깊이를 드러낸다. “부활신앙은 죽음의 문제를 해결하지 않는다. 피안에 계시는 하나님은 우리 인식의 능력 너머에 있는 분이 아니다. 인식이론적인 초월은 하나님의 초월과 무관하다. 하나님은 우리의 삶 한 가운데 초월하신 분이 다.”¹⁰¹⁾ 본회퍼가 믿는 하나님의 초월신앙은 우리의 인식 바깥에서 그리

99) Ibid., 45. 본회퍼의 변증법적 현실이해에 관한 신학해설은 E. Feil, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffer. Hermeneutik-Christologie-Weltverständnis* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1971), 297-306.

100) Ibid., 142ff. “Um des Letzten willen muß vom Vorletzten die Rede sein. Das muß nun verständlich gemacht werden.”

101) D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, hrg.v. Christian Gremmels, Eberhard Bethge u., Dietrich Bonhoeffer Werke 8 (Gütersloh: Chr. Kaiser Verlag, 1998), 408. 본회퍼의 십자가와 부활이해에 관한 최근의 신학적 해석은 다음의 문헌을 참조하

고 우리의 내적인 신앙정서 안에 고착된 종교적 내세신앙이 아니다. 지금 우리의 역사적 실존을 이루고 있는 현재의 사건 속에서 하나님의 현존은 초월적으로 역사와 존재의 중심에 서 있다. 하나님 앞에서 행하신 예수 그리스도의 고난과 죽음을 통한 대리적 생애는 본회퍼에 따르면 본질적으로 신앙적 구원사건만을 의미하지 않고 인간과 인간사이의 관계적 책임행위를 지향한다. “책임”이란 여기서 그분의 구체적인 실재 안에 존속하는 “구체적인 이웃들”을 행위의 목표로 한다.¹⁰²⁾ 그리스도를 더 이상 신앙의 초월적 대상이 아니라 전적으로 다른 그 무엇 곧 이 “세계의 주님”으로 인정해야 하고 인식할 수 있다면¹⁰³⁾, 신앙인의 사회적 책임은 역사의 한 가운데 우리와 함께 현존하시는 그리스도의 ‘초월적 당산’, 즉 이웃의 실존과 그의 역사에 동참하는 일이다. 그러므로 교회의 역사적 책임성과 약자를 위한 사회적 연대의 의무는 기독교 신앙의 근거인 그리스도의 고난과 죽음에 대리적으로 참여하는 신앙행위이다.

본회퍼는 정규 신학과정을 끝내고 스페인 바르셀로나에서 일 년여 동안 목사후보생으로 사역실습을 하던 1928년 3월 그의 일기장에 “나의 신학은 인도주의적(humanistisch)으로 시작되어야 한다.”¹⁰⁴⁾고 다짐했다.

라. M. Welker, *Gottes Offenbarung. Christologie* (Göttingen: Neukirchener Theologie, 2012), 24-28, 161-178; W. Krötke, *Barmen-Barth-Bonhoeffer. Beiträge zu einer zeitgemäßen christozentrischen Theologie* (Bielefeld: Luther-Verlag, 2009), 325-332.

102) D. Bonhoeffer, *Ethik*, 258f. 그리스도 안에서 책임을 다하는 윤리적 행위는 그분에 대한 신앙적 순종과 자유가 내적으로 함께 결합되어 있다고 본회퍼는 말한다. 같은 책, 287f. 인간의 자유는 하나님의 자유이해와 상응하는 의미로 해석한 본회퍼는 “하나님의 자유” 개념이 철학적 실체개념도 아닐 뿐만 아니라 개인주의적으로 파악되어서는 안 된다고 주장한다. 타인을 위한 존재로서 그리스도 안에 실존하는 신앙인의 사회적 관점을 강조한다. 이에 관해서는 D. Bonhoeffer, *Schöpfung und Fall(1933)*, Dietrich Bonhoeffer Werke 3 (Gütersloh: Chr. Kaiser Verlag, 1989), 59, 61.

103) D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, 405.

104) D. Bonhoeffer, *Barcelona, Berlin, Amerika 1928-1931*, hrg.v. Reinhart Staats und Hans Christoph von Hase, Dietrich Bonhoeffer Werke 10 (Gütersloh: Chr. Kaiser

그의 신앙과 신학이 사회적 약자를 위한 인도주의적 책임의식을 출발점으로 했기에 하나님의 사랑과 은혜는 인간의 고통과 죄를 함께 포용한다. “인간이 가장 보잘 것 없고 약한 그 곳에 하나님은 자신의 영광을 드러낸다.”¹⁰⁵⁾는 그의 바르셀로나 설교는 1933년 히틀러에 의해 자행된 반유대주의 정책들에 대해서 적극적으로 자신의 신학적 입장을 표명하는 디딤돌이 되었다. 1933년 1월 아돌프 히틀러가 독일의 제국총통으로 선출된 그 달 본회퍼는 “교회란 무엇인가”라는 논문을 작성했다. 이 논문에서 그는 기독교 교회가 세상의 정치현실에 직접적으로 간섭하고 영향을 끼치는 “기독교화 된 정치”를 거부한다. 동시에 교회는 정치 현실의 상황들을 종교적 기득권을 위해 타협할 대상으로 삼을 것이 아니라 그 역사적인 유한성과 한계를 직시해야 한다고 주장한다.¹⁰⁶⁾ 교회와 정치현실의 밀월 관계를 거부하고 비판적 긴장관계를 주창한 본회퍼는 당시 독일교회의 반유대주의적 차별정책들(유대계 개신교인은 독일 교회에 들어올 수 없다는 규정 등)과 나치의 전횡을 독일 개신교 신학자로서는 처음으로 비판한 논문을 기고했다. 1933년 4월 15일에 완성하여 6월에 공식적으로 출간한 그의 논문이 바로 “유대인의 문제에서 있는 교회”이다. 여기서 그는 국가에 대한 교회의 사회적 책임이해의 구심점을 전통적인 루터주의 교회에서 주창한 ‘중도적 정치 입장’으로부터 선회하여 국가의 정책결정과 그 시행에 있어서 합법적이지 못한 행위들에 대해서는 교회가 적절한 정치적 입장과 태도를 취할 것을 요구한다. 교회는 국가의 질서와 통치행위를 원칙적으로 인정해야 하지만 이는 국가와 정부가 적법한 행위를 유지할 때까지 결코 국가의 모든 정책들을 무비판적으로 수용해야 한다는 의

Verlag, 1992), 27.

105)D. Bonhoeffer, *Barcelona, Berlin, Amerika 1928-1931*, 510.

106)D. Bonhoeffer, “Was ist Kirche?” in: *Berlin 1932-1933*, hrg.v. Carsten Nicolaisen und Ernst-Albert Scharffenorth, Dietrich Bonhoeffer Werke 12 (Gütersloh: Chr. Kaiser Verlag, 1997), 238f.

미가 아니다. 교회가 국가의 정치행위에 관여해야 할 필연적인 가능성은 본회퍼에 따르면 반유태주의 정책과 같은 긴급하게 문제시해야 할 정치적 불법행위에 있다. 국가의 그릇된 정책에 의해 희생당하는 이들에 대해서도 교회는 무한책임을 가져야 한다. 이는 “수레바퀴 아래 깔려있는 희생자를 위할 뿐만 아니라 그 바퀴의 살로 지탱하는 수레바퀴 자체를 위할”¹⁰⁷⁾ 교회의 근본적인 사회적 책임을 뜻한다. 물론 이러한 교회의 정치적 입장과 해결자세가 국가에 대한 정치적 충돌과 대결양면으로 불가피하게 전개된 다 하더라도 국가 정책의 불법으로 인해 희생당하는 교회 밖의 사람들과 그 정책을 수행하는 정부에 대해서 교회가 침묵과 암묵적인 타협으로 일관해서는 교회의 본질과 윤리적 사명을 잃게 됨을 본회퍼는 상기시킨다.

IV. 나가는 말

헤르만 코엔의 철학윤리는 법적인 주체인 자아 개념을 국가적 통일 공동체로 형성화하여 도덕적 의지의 총체성(Allheit)을 핵심적 주제로 전개했다. 이러한 사상적 단초는 헤겔의 “법철학”에서도 찾을 수 있다. 즉 헤겔은 이성적 자아의 역사적인 변증법적 발전과정을 통해 자신의 고유한 자유의 이상이 실현되는 장소가 국가라고 주장했다. 코엔은 헤겔의 범신론적 관념론과 국가 이념에 대한 윤리적 사유를 비판적으로 넘어서서 전 인류가 가져야 할 도덕적 이상의 통일을 최종적인 국가적 윤리 과제로

107)D. Bonhoeffer, “Die Kirche vor der Judenfrage” in: *Berlin 1932-1933*, 353. 히틀러의 독일제국교회와 유태인 문제에 대한 본회퍼의 신학적 이해는 Lee Jung-Hwan, *Die Realität des christlichen Ethos. Untersuchung zur theologischen Ethik bei Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer* (Heidelberg: Heidelberg Uni Dissertation, 2010/11), 58-63. 강인일, “『니를 따르라』에서 『윤리학』까지: 본회퍼에게 있어서 윤리적 사고의 발전에 대한 소고”, 『기독교사회윤리』제 32집 (서울: 한국기독교사회윤리학회, 2015), 19-21, 27f.

상정했다. 코엔의 윤리사상이 칸트의 철학을 비판적으로 극복하려 했지만 결국 헤겔의 관념철학 방향으로 후퇴했다는 비판도 나올 수 있다. 그러나 코엔은 의식과 자의식 그리고 이성의 점진적 발전과정으로부터 출발한 헤겔과는 상이한 입장에서 있었다. 유일신론적 유대교 사상에 천착한 그의 윤리사상은 법치주의적 정의론과 사회적 타자성을 결합한 인류애적 보편주의를 목표로 했기 때문이다. 반면에 디트리히 본회퍼는 19세기 독일 선험철학과 관념론의 인식론적 전제들과 무신론적 존재철학을 신학적으로 비판하면서 기독교의 책임의식과 그 공적 역할을 강조했다. 타자를 위한 신앙인의 역사적 실존과 교회의 사회적 책임의 본질은 인간 자신의 사유와 행위의지를 출발점으로 하지 않고 그리스도의 대리적 책임행위의 신앙과 계시에서부터 시작해야함을 역설했다. 기독교의 윤리적 과제와 그 책임적 실존을 말한다는 것은 예수 그리스도가 이 세계에서 실제적으로 현재화시킨 타인을 위한 대리적 고난과 죽음, 부활의 현실성을 인정하고 그 사건에 동시대적으로 동참함을 뜻한다. 종교적 내세신앙과 신앙의 개인주의는 여기서 심각한 의문과 도전을 받는다. 그런 점에서 국가와 사회에 대한 윤리적 책임성이란 지금까지 우리가 당연하게 받아들였던 신자본주의적 물신신앙의 가치관과 신념을 뒤흔드는 위험이자 도약이며, 철학적 순수의지를 통해 발현된 공동체적 윤리성은 신학에서도 함께 풀어나가야 할 중요한 학문적 과제를 의미한다.

본 연구를 정리하며 코엔과 본회퍼의 윤리사상을 통해 우리의 한국사회와 교회 그리고 국가적 차원에서 풀어나가야 할 도덕적 과제는 다음과 같다.

첫째, 개개인의 도덕성 함양과 윤리적 의식의 고양은 개인적인 차원에서 풀어나가야 할 숙제이기 보다는 공적인 차원에서 사회적 합의와 토의가 심도 있게 진행되어야 할 간학문적 공동노력이 있어야 한다. 개인과

그 공동체를 하나의 도덕적 주체의 행위자라고 한다면 특정한 학문 혹은 종교적 신앙 안에서만 논의되는 협소한 소통적 토론방식의 문제들을 어떻게 풀어나가야 할지를 함께 고민해야 할 것이다. 보다 진실보한 열린 학술세미나와 학술계와 정당, 경제계, 정부까지 아우르는 공동 윤리토론의 장이 지속적으로 열릴 수 있어야 한다.

둘째, 현재의 한국사회와 교회의 도덕적 불감증과 책임성은 특정한 사회적, 종교적 계층에서만 문제가 되는 사안이 아니기에 코엔이 언급한 법적인 책임성을 지닌 사회적 인격성을 고취시키기 위한 다각적인 실천 방안들을 모색해야 한다. 더불어 본회퍼가 주창한 그리스도의 역사적 삶에서 나타난 계시의 실재를 배타적인 종교적 가치로 치우치지 않고 사회와 국가의 윤리성 정립을 위한 보편적인 문화적 정신의 힘으로 고양시킬 수 있는가의 물음에 대해 기독교 신학은 사회적으로 타당한 대답을 제시해야 한다.

셋째, 유대교적 정신을 토대로 철학윤리를 전개한 코엔과 예수 그리스도의 계시와 신앙을 중심으로 개신교 신학의 윤리를 주장한 본회퍼는 철학과 종교적 사상에 있어서 상호 공통적인 이론적 접착점을 갖지 못했다. 도덕적 자율성의 원리와 윤리적 의지, 자의식의 출발점으로 인간의 이성적 정신행위와 의지의 순수성을 추구한 코엔의 신칸트학과 철학을 피히테와 헤겔철학에 가까이 접목된 관념론으로 본회퍼가 평가했기 때문이다. 그럼에도 개인과 국가를 향한 도덕적 의식화와 윤리화의 방법적 측면에서 코엔은 국가가 갖추어야 할 필수적인 가치를 정의와 인간성에 찾았고, 그 도덕적 의지를 향한 목표는 영원히 현실사회에서 풀어나가야 할 과제가 되어야 한다는 목소리는 우리시대에서도 유효한 윤리적 일침이다. 다만 그러한 윤리적 과제를 끊임없이 현실화시키려는 행위 주체의 본질적 성격이 본회퍼가 직시한 대로 본성에서부터 죄의 뿌리를 갖고 있

다는 사실을 잊지 않고 사회적인 도덕적 인격성을 갖추기 위해 그리스도를 향한 신앙적 지향성을 함께 고려해야 한다. 믿음과 사랑의 공동체 안에서 형성되는 사회적 인격성과 책임성을 강조한 본회퍼는 도덕적 행위의 인격형성이 이성과 의지에서가 아닌 하나님의 계시와 교회의 현장에서 일어난다고 강조했다. 그 교회의 본질은 죄인들의 공동체임에도 종교적 거룩함과 도덕성에 있다고 역설했다. 윤리적 문화사회와 올바른 인간성을 가진 국가를 끊임없이 염원한 코엔의 문장을 인용하며 도덕적 의지와 윤리적 의식의 목표가 우리시대의 중요한 문화코드가 되기를 희망한다. “영원성은 목표지점이며 그렇기에 순수 의지의 본질적 내용이다. 영원성이란 영원한 과제를 의미한다. 즉 영원성을 향한 과제이다. 하늘과 땅은 없어지나 도덕성은 지속된다.”¹⁰⁸⁾

108) Ethik des reinen Willens, 411.

참고문헌

- 강안일. “『나를 따르라』에서 『윤리학』까지: 본회퍼에게 있어서 윤리적 사고의 발전에 대한 소고”. 『기독교사회윤리』제 32집. 서울: 한국기독교사회윤리학회, 2015.
- 고재길. 『한국교회 본회퍼에게 듣다』. 서울: 장로회신학대학교출판부, 2014.
- 박종균. “레비나스와 본회퍼의 책임윤리”. 『기독교사회윤리』제 16집. 서울: 한국기독교사회윤리학회, 2008.
- 백훈승. 『칸트와 독일관념론의 자아의식 이론』. 경기: 서광사, 2013.
- 베트게, 에베하르트. 『디트리히 본회퍼』. 김순현 역. 서울: 복있는 사람, 2014.
- 이형기. 『본회퍼의 신학사상』. 서울: 장로회신학대학교출판부, 1991.
- 임홍빈. 『근대적 이성과 헤겔철학』. 서울: 고려대학교출판부, 1996.
- 한자경. 『헤겔정신현상학의 이해』. 경기: 서광사, 2009.
- Aristoteles. *Nikomachische Ethik*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1985.
- Bommgarden, Jürgen. *Das Verständnis der Wirklichkeit. Dietrich Bonhoeffers systematische Theologie und ihr philosophischer Hintergrund in Akt und Sein*. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlag, 1999.
- Bonhoeffer, Dietrich. *Sanctorum Communio(1926)*. Dietrich Bonhoeffer Werke 1. Gütersloh: Chr. Kaiser Verlag, 2005.
- _____. *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematische Theologie(1931)*. Dietrich Bonhoeffer Werke 2. Gütersloh: Chr. Kaiser Verlag, 2002.
- _____. *Schöpfung und Fall(1933)*. Dietrich Bonhoeffer Werke 3. Gütersloh: Chr. Kaiser Verlag, 1989.
- _____. *Ethik*. Dietrich Bonhoeffer Werke 6. Gütersloh: Chr. Kaiser Verlag, 1998.
- _____. *Widerstand und Ergebung*. hrg.v. Christian Gremmels, Eberhard Bethge u, Dietrich Bonhoeffer Werke 8. Gütersloh: Chr. Kaiser Verlag, 1998.
- _____. *Barcelona, Berlin. Amerika 1928-1931*. hrg.v. Reinhart Staats und Hans

- Christoph von Hase, Dietrich Bonhoeffer Werke 10. Gütersloh: Chr. Kaiser Verlag, 1992.
- _____, *Berlin 1932-1933*. hrg.v. Carsten Nicolaisen und Ernst-Albert Scharffenorth, Dietrich Bonhoeffer Werke 12. Gütersloh: Chr. Kaiser Verlag, 1997.
- Cohen, Hermann. *Jüdische Schriften. Zur jüdischen Religionsphilosophie und ihrer Geschichte*. Bd III, Berlin: Schwetschke, 1924.
- _____, *Kants Theorie der Erfahrung* (1871). Werke. BD 1,1, 3.Aufl, Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag, 1987.
- _____, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*. Werke Bd 10. 2. Aufl, Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag, 2002.
- _____, *Logik der reinen Erkenntnis*. Werke Bd 5. 4. Aufl, Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag, 2005.
- _____, *Ethik des reinen Willens (1904)*. Werk BD. 7, 7. Aufl, Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag, 2008.
- _____. *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Eine jüdische Religionsphilosophie(1928)*. Wiesbaden: Fourier Verlag, 1995.
- Descartes, René. *Philosophische Schriften*. In einem Band. Mit einer Einführung von Rainer Specht. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1996.
- _____, *Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstrantur*. Paris: Michael Soly, 1641.
- Feil, Ernst. *Die Theologie Dietrich Bonhoeffer. Hermeneutik-Christologie-Weltverständnis*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1971.
- Fichte, J.G. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre(1794)*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1970.
- _____, *Das System der Sittenlehre(1798)*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1963.
- _____, *Die Bestimmung des Menschen(1800)*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1962.
- Habermas, Jürgen. *Fatizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1992.

- Hegel, Georg Friedreich. *Phänomenologie des Geistes(1807)*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2006.
- _____, *Grundlinien der Philosophie des Rechts(1821)*, hrg. Johannens Hoffmeister. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995.
- _____, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft(1830)*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1991.
- Hoffmann, T.S. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Eine Propädeutik*. Wiesbaden: Marix Verlag, 2004.
- Jaeschke, Werner. *Hegel Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart: J.B. Metzler Verlag, 2003.
- Kant, Immanuel. *Kritik praktischen Vernunft(1788)*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003.
- _____, *Grundlegung zur Methaphysik der Sitten(1785)*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999.
- Kriele, M. *Recht und praktischen Vernunft*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1979.
- Krötke, Walter. *Barmen-Barth-Bonhoeffer. Beiträge zu einer zeitgemäßen christozentrischen Theologie*. Bielefeld: Luther-Verlag, 2009.
- Lee, Jung-Hwan. *Die Realität des christlichen Ethos. Untersuchung zur theologischen Ethik bei Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer*. Heidelberg: Heidelberg Uni Dissertation, 2010/11.
- Pannenberg, Wolfhart. *Theologie und Philosophie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.
- _____, *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1997.
- _____, *Metaphysik und Gottesgedanke*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1988.
- Platon. *Republica*. S.R. Slings(eds). Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Rawls, John. *Eine Theorie der Gerechtigkeit(1971)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1975.
- Rohls, Jan. *Ethik*. 2. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1999.

- _____, *Philosophie und Theologie in Geschichte und Gegenwart*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.
- Spinoza, B. *Ethik in geometischer Ordnung dargestellt(1675)*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2010.
- Taylor, Charles. *Hegel(1975)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1978.
- Welker, Michael. *Gottes Offenbarung. Christologie*. Göttingen: Neukirchener Theologie, 2012.
- Wenz, Gunther. *Offenbarung. Studium Systematische Theologie. Bd. 2*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2005.

논문투고일: 2015년 10월 28일

심사개시일: 2015년 11월 11일

게재확정일: 2015년 12월 04일

• 국 문 초 록 •

본 연구는 한국사회의 도덕적 규범을 정립하기 위해 헤르만 코엔과 디트리히 본회퍼의 윤리를 중심으로 분석하여 고찰한다. 우선, 코엔은 보다 적합한 관념론의 철학 체계를 논리학과 윤리학의 방법론적 구분을 통해 완성할 수 있다고 믿었다. 그는 윤리학을 법과 국가에 관한 근본학문으로 파악했고, 이를 위해 윤리학과 마찬가지로 '순수이성의 논리학' 안에서 발전시킨 과학적이고 선형 철학적 방법론을 적용시켰다. 코엔은 인간성이란 윤리적으로 하나님과 상응하는 개념으로 설명함으로써 이성이 만들어 낼 수 있는 최고의 자의의식이라고 말한다. 이 지점에서 인류에는 국가에 있어서 헌법과 국제법에 기초한 이상적인 윤리적 덕목으로 제시된다. 그는 인간성에 기초한 윤리적인 국가 모델을 제시한 것이다. 한편, 본회퍼의 윤리는 교회의 본질과 기독교에 대한 그의 중요한 신학적 사상에서부터 이끌어 낸 신학적 산물이다. 본회퍼는 선형적 관념철학의 중심개념인 주체성 문제를 인간 이성의 바깥에 현존하는 그리스도 개념을 통해 비판적으로 극복하고자 했다. 기독교 믿음은 이성 바깥에 있는 객관적 대상을 전제하지만, 교회 안에 존재하는 실재적 양태이다. 기독교의 윤리적 실재주의는 예수 그리스도 안에 존재하는 실재를 강조한다. 이는 교회로 하여금 사회의 책임성과 세상 속에서 타자를 위한 신앙인의 삶을 요구한다. 본회퍼는 이를 '차안성'과 '타자를 위해 존재하는 교회'라는 개념을 통해 주체화했다. 본회퍼의 실재적 윤리는 사회적 현실 속에서 예수 그리스도의 현존을 증언하기 때문이다.

주제어: 윤리적 책임, 도덕성, 존재와 당위, 선형철학, 인식론, 통일성, 주체성
