

## 한반도 평화통일 환경을 위한 용서의 고찰\*

- 용서의 정치, 용서의 윤리 그리고 용서의 신학을 중심으로

심상우 (강남대학교 연구교수)

- I. 들어가는 말
- II. 평화의 정착으로서 용서
- III. 용서의 이론적 토대의 세축
  - 1. 정치적 용서
  - 2. 윤리적 용서
  - 3. 신학적 용서
- IV. 평화의 가능태로서의 용서
- V. 나가는 말

DOI: <http://dx.doi.org/10.21050/CSE.2022.53.09>

\* 이 연구는 2019년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임.  
(NRF-2019S1A5B5A07092541)

---

• ABSTRACT •

---

Forgiveness as a requirement for an environment of peaceful unification  
on the Korean peninsula: Focusing on the Politics of Forgiveness, Ethics  
of Forgiveness and the Theology of Forgiveness -

Research Prof., Shim, Sang-Woo (Kangnam University)

The purpose of this study is to discuss forgiveness from the perspective of politics, ethics, and theology as a condition for the peaceful unification of the Korean Peninsula. It is essential to examine the issue of forgiveness resulting from this historical process of division that has raised expectations for peace under the turbulent situation on the Korean Peninsula. If the issue of forgiveness has been discussed only in the dimension of religion so far, it has become a topic that should be sufficiently discussed in philosophy, psychology, and politics starting from 1980.

In a situation where mutual hatred continues to expand due to various kinds of violence, forgiveness and hospitality are required to overcome the various types of errors made by imperfect humans. To defend a peaceful world, forgiveness is a necessary condition. This study dreams of unification as part of achieving peace. Furthermore, this article reflects on the meaning of forgiveness from a philosophical, political, and theological standpoint to achieve unification.

**Key words:** Forgiveness, Peace, Unification, Derrida, Jankélévich

---

## I. 들어가는 말

평화야말로 인류가 공유해야 할 참된 가치임에도 불구하고, 한반도는 여전히 끝내지 못한 전쟁 상태를 유지하고 있다. 참된 평화를 구현하기 위해선 과거의 문제를 어떤 방식으로든 해결해야 한다. 증오와 저주로 가득 찬 과거의 기억만으로는 미래를 세울 수 없다. 사실 아픈 과거를 기억한다는 것은 매우 고통스러운 일이다. 그렇지만 이러한 기억은 아픔을 반복하지 않기 위한 몸부림이며, 더 나아가서 인간 본원에 대응을 만드는 시간이다. 행복한 미래는 원한에서 용서로, 증오에서 사랑으로, 갈등에서 화해로, 폭력에서 평화를 만들 때 다가올 수 있다. 분단의 상황에서 상처를 준 대상을 두고 용서·사랑·화해·평화를 논하는 그 자체가 상당한 도전이다. 특히 실존적 고통을 경험한 사람들에게는 더욱 가혹하다. 그럼에도 불구하고 남북이 미래로 나아가기 위해선 분단은 반드시 해결해야 할 과제이다.

한반도는 일제강점기를 겪고 난 이후 이념로 인해 나뉘었기에 갈등의 양상이 매우 복잡하다. 양측의 정치 양태를 일반화하여 설명할 수 없지만, 각자는 자신이 희생자라는 인식을 강하게 가지고 있다. 양측의 다수는 상대를 환대와 우정의 대상이 아니라 증오와 적대적 대상으로 생각하게 되었다. 그 결과 평화를 위한 발걸음을 더딘 상황이다. 증오와 적대감을 숙주로 사용하는 국가는 권력을 유지할 수 있을지언정 평화를 가져오는데 한계가 있다.

미래를 위해선 남북 모두는 과오를 상대에게 돌리고 자신은 희생자임을 강조한 정치에서 돌이켜, 환대와 우정에 기반한 윤리적 정치로 나아가야 한다. 이러한 정치는 과거에 대한 성찰로 시작되며, 그 과정에서 ‘용서’는 미래를 위한 중요 가치다. 용서는 1980년대 이전까지만 해도 종교적 영역에서 국한되어 논의되거나 소수 연구자의 연구에 지나지 않았다. 그

러나 1980년대 이후, 용서는 철학, 심리학 그리고 정치에서 중요 주제가 되었다. 서구에서 용서의 문제를 직접 다룬 핵심 주체는 홀로코스트를 경험한 유대계 심리학자·철학자·정치인들이었다. 피해자인 이들은 아우슈비츠에서 멸절(滅敵)의 고통을 직접 경험했기에 용서를 화두로 꺼낼 자격을 얻었다. 그렇다면 그들은 왜 불편한 화두인 용서를 수면 위로 올렸을까? 아마도 자기 정체성과 정당성을 찾기 위한 일환이었을 것이다. 이미 잘 알려진 사실로 홀로코스트로 인해 유럽의 유대인 중 3분의 2가 희생당했으며 그중 100만 명은 어린아이였다. 역사에 유례없는 이 멸적의 사건은 단순히 20세기의 일회적 사건이 아니다. 이미 이러한 사건은 유럽 전역에 만연되어 있었다. 물론 그 사건은 규모가 상상을 초월했기에 아픔의 강도도 더욱 컸다. 사실 유대인들은 수 세기 동안 유랑과 추방 그리고 학살을 몸소 겪어왔다. 고난의 과정에서 흘렸던 그들의 눈물이 곧 그들의 정체성이 되었으며 인류에 대한 새로운 각성을 요구하는 계기가 되었다.

그렇다면 유대계 사상가들이 극도의 고통을 준 대상을 두고 용서를 하나의 화두로 꺼낸 이유는 무엇일까? 가스실에서 무화된 영혼들을 두고 용서를 논할 수밖에 없는 당위적 요소가 있는가? 다양한 해석이 가능하지만 용서를 화두로 꺼낸 이유는 미래를 살고 싶었기 때문이다. 현재의 자신과 미래의 자식들에게 증오와 저주의 역사를 유산으로 남겨주지 않으려는 노력으로 보인다. 관련해 본 연구는 피해자인 유대인들이 독일인들을 두고 용서의 화두를 논하는 과정을 살펴보는 것을 일차적 목표로 삼았다. 더 나아가서 그들의 깊이 있는 논의를 토대로 한반도의 평화를 모색해보고자 한다.<sup>1)</sup>

1) 데리다는 용서라는 단어를 'par-don'의 어원을 분석함으로 시작하는데, par의 의미는 ~로의 뜻이며 don은 증여이다. 용서는 '증여'의 의미를 담고 있는 셈이다. 데리다는 용서와 기증을 서로 비슷한 만큼 다르다고 주장한다. 기증에 의한 기증에는 원칙적인

## II. 평화의 정착으로서 용서

단재 신채호는 제국주의와 민족주의가 대결하던 시대에 도덕적 주체성의 정립이야 말로 미래의 길이며 평화의 길이라 여겼다. 대아(大我)로서 인류 평화와 같은 고차원적 가치를 실현하기 위한 노력을 게을리 하면 안된다. 그런데 작금의 한반도는 어떠한가? 6.25 전쟁 이후 한반도는 분단을 종식하지 못한 상태를 유지하고 있다. 분단 이후 남측과 북측은 서로에 대한 배려가 없거나 제한된 배려 가운데 관계를 유지해 왔다. 그러다 보니 연평도 실종 공무원 피격사건, 박왕자 피격사건, 서해교전과 같은 크고 작은 분쟁이 끊이지 않는다. 분단이 초래되지 않았다면 없었을 사건들이 지금까지 지속하고 있다.

실질적이고 구체적인 변화가 없다면 미래 역시 별반 다르지 않을 것이다. 분단의 상황은 삶의 전 영역과 정신사의 왜곡들을 가져왔다. 따라서 분단체제가 극복되지 않는 한 제2의, 제3의 불상사는 언제든 지속 발생할 수밖에 없다. 항구적 평화를 원하는가? 그렇다면 남북의 통일은 필수다. 그런데 현재 우리는 어떤가? 70년 이상 지속된 분단 상황을 당연한 일상으로 받아들이고 있지 않은가. 그 때문에 어쩌면 '비정상'의 정상화인 국가로 자리하게 되었는지도 모르겠다. 특히 한반도의 남측의 다수 시민은 평화와 통일을 구분하고 전자만을 크게 강조한다.

남측의 경우 평화만 원하지 통일을 원치 않는 시대적 흐름이 고착화

---

무조건성 외에도 최소한의 시간, 시간 화의 움직임과 본질적인 관련이 있다는 상관성 혹은 연관성이 있다고 했다. 기증은 주고받는 교환경제에 속하지만, 이런 경제체제와 단절하고 이 체제에 혼란을 일으킨다는 조건에서만 의미가 있다. 데리다의 『환대에 대하여』, 『신앙과 지식. 세기의 용서』, 『용서하다』, 안젤레비치의 『용서(Le Pardon)』, 『공소시효 없음(L'imprescriptible)』, 아렌트의 『인간의 조건』, 리콤프의 『기억, 역사, 망각 (La Mémoire, l'Histoire, l'oubli)』, 로젠츠바이크 『구속의 별(L'Étoile de la Rédemption)』, 강남순의 『용서에 대하여』가 용서의 본질을 깊이 있게 논의하고 있다.

되고 있다. 이러한 특징은 세대가 낮아질수록 더욱 견고해 지고 있다. 그런데 문제는 한반도를 둘러싼 내외부의 문제들이 그리 수월하지 않다는 데 있다. 일반화할 수 없지만, 내부적으로 남측의 경우 북측에 대해 배타적인 경향이 강하다. 그런가 하면 외부적으로 한반도를 둘러싼 세계 패권 국가들은 분단의 상황을 마치 자신들의 쫓놀이 패로 여기고 이권에만 주목한다. 이들은 한반도의 평화보다는 자국의 이익에 더욱 주목한다. 우리가 주변국의 권력투쟁의 종속변수로 머물것인지 아니면 평화를 위한 상수로서 통일을 만들 것인지는 우리의 선택에 달려 있다. 남측과 북측은 인류 공영의 가치인 평화를 중심으로 국제적 차원의 원심력보다는 남북한 통합의 구심력을 통해 통일을 이뤄나가야 한다. 이를 위해서 먼저 각자 서로에 대해 귀를 기울이고 서로의 고통과 아픔들을 들어주고 함께 서로의 희망을 이야기해야 한다. 희망은 과거의 상처를 치유해야만 온전해질 수 있다. 용서는 과거의 상처를 치유하는 필수요건이다. 이것은 파편화된 세상의 가치들을 새롭게 만드는 힘이 있다. 아무리 작은 일일지라도 용서를 화두로 꺼낼 때, 개인과 공동체는 구원의 길이 열린다. 문제는 용서가 그리 단순하지 않다는 데 있다.

한편 용서에 대한 정의는 매우 다양하며, 다양한 학문에서 각기 달리 해석된다.<sup>2)</sup> 20세기를 거치면서 용서는 단순하게 종교나 종교적 구조에 국한되지 않고 철학과 심리학 심지어 현실 정치에서도 심도 있게 논의된다. 용서의 논의를 심화하기 위해 우리는 징검다리로서 데리다, 안켈레비치, 레비나스의, 아렌트 등을 경유하고자 한다. 이들은 홀로코스트를 몸소 경험한 유대인으로, 전범 국가인 독일인에 대하여 다양한 방식으로 용서의

2) 차승주, “통일교육의 윤리적 기초: 용서를 중심으로”, 『도덕윤리과교육』 62(2019), 276. 차승주가 언급한 용서를 정의한 대표적인 인물로, 프레드 러스킨, 달라이 라마, 엔라이트, 한나 아렌트, 슈라이버, 노스, 윌리엄 매너저를 든다. 나아가 데리다, 레비나스, 리피르, 헤겔, 칸트등도 용서의 본질을 비판적으로 검토하고 있다.

가치를 두고 검토를 시도한다. 사실 다수의 유대인이 인간의 존엄을 말살한 독일인에 대하여 적개심과 증오로 가득 차 용서를 입에 올리지 않는 반면, 어떤 이들은 미래를 위해 과거의 아픔을 들춰낸다. 나중에 더 구체적으로 설명하겠지만 이들 중 일부는 용서를 미친 것이라 규정하며 그렇기에 용서가 필요하다고 역설하는 이들이 있는가 하면, 또 다른 이들은 용서가 가능하려면 적어도 인류 보편의 가치인 도덕의 토대 위에 이뤄져야 하는데 나치즘은 도덕의 가치 아래 이뤄지지 않았다고 진단한다. 따라서 피해자인 유대인들은 용서를 수면 위로 올리면 안 된다고 주장한 이들도 있다. 이들에게 문제의 핵심적 가치는 공평과 정의이며 용서도 조건에 부합할 때 가능한 것이다. 이것은 교환경제구조에 입각한 결과물로 용서는 사과와 더불어 심적·물적 보상이 있을 때 가능한 것이다.

유대인은 ‘응보적 정의’(retirbutive justice)차원에서 해법을 찾고자 했다. 여기서 언급된 ‘응보적 정의’는 자신이 저지른 잘못에 대하여 응당한 대가를 지불하는 것을 말한다. 다시 말해, 사법적인 방식을 통해 정의를 실현하고자 하는 ‘응보적 정의’는 타자에 대한 잘못을 저지른 이에게 고통과 처벌을 가하는 방식을 말한다. 남측과 북측의 경우 7.4 남북공동성명, 6.15 남북공동성명, 10.4 남북정상선언이 있음에도 불구하고 여전히 ‘응보적 정의’에 경도되어 있다. 지금까지 남북 관계가 건설적 대안을 제시하지 못한 이유 중 하나가 ‘응보적 정의’ 차원에 머물렀기 때문이라고 진단하면 과할까?

한반도의 평화를 새롭게 구축하기 위해선 사랑에 근거한 ‘회복적 정의’(restorative justice)의 접근이 요청된다. 여기에서 언급된 ‘회복적 정의’는 범죄로 인한 피해자 및 공동체가 관계를 회복하는 데 목적이 있다. 관련해 장원석은 남아프리카공화국의 진실화해위원회가 ‘회복적 정의’를 지향한 사례라고 말한다. ‘회복적 정의’는 관용과 화해의 방식을 통해 사회

적 통합의 가치를 추구한다.<sup>3)</sup> 이것은 분단의 아픔을 극복하고 평화를 만드는 데 있어, 보다 중요한 가치임에도 오랫동안 간과하거나 제한적으로 접근해 왔다. 이후에 보다 심화된 논의를 진행하겠지만, ‘회복적 정의’는 무조건적 용서보다는 조건적 용서에 가깝다. 데리다에 의해 심화된 정의와는 일정한 차이는 있지만 공동체의 회복 차원은 매우 유사하다. 여기서 잠시 데리다에 주목해 보자. “절대타자성의 경험으로서 정의는 현전(現前) 불가능하지만, 이는 사건의 기회이며 역사의 조건이다.”<sup>4)</sup> ‘회복적 정의’가 생명존중의 가치를 실현하기 위한 방안이나 데리다가 언급한 ‘정의를 넘어서는 정의’에는 이르지 못한다. 데리다가 언급한 정의는 곧 사랑과 자비에 근거해 있다. 이러한 정의는 무조건적 용서에 기반한다.

데리다의 용서는 레비나스를 경유하는 과정에서 더욱 명확해진다. 타자에 대하여 ‘사로잡힌 책임’(obsession)이 있는 존재가 바로 ‘나’다. 타자는 나의 자유를 문제 삼는 존재로 나보다 먼저 존재한다. “나는 불모다. 에고보다 훨씬 오랜 불모다. 자기에게 중요한 것은 자신의 존재 속에 존재하는 것이 아니다. 여기에, 선-근원적으로 타인에게 묶인 나의 종교성이 있다.”<sup>5)</sup> 나아가 “용서, 자비, 동정을 가능케 하는 것은 바로 불모의 무조건성이다. ‘내가 나일 때 나는 너다.’”<sup>6)</sup> 나는 타자에 대한 전적인 책임이 있으며, 그들이 적일지언정 그들에 대한 책임은 나에게 있다는 것이 레비나스의 주장이다. 무조건적 용서의 가능성은 타자에 대한 전적인 책임감에 기반한다.

3) 장원석, “남아프리카공화국 진실화해위원회와 회복적 정의론”, 『정치외평론』 21(2017), 117.

4) Derrida, Jacques, *Force de loi*, 진태원 역, 『법의 힘』 (서울: 문학과지성사, 2004), 59.

5) Levinas, Emmanuel, *Dieu, la mort et le temps*, 손영창 외2명 역, 『신, 죽음 그리고 시간』 (서울: 그린비, 2013), 265.

6) 위의 책, 265.

그러나 용서가 개인의 윤리적 책임에 대한 물음을 이야기할 때와 달리, 공동체의 문제가 될 때 다른 양상을 띤다. 세상에는 나 말고도 삼자(letters)가 존재하고 공동체성을 유지하기 위한 정치 역시 필요하다. ‘응보적 정의’가 정치와 만날 때 조건적 용서를 말할 수밖에 없다. 그럴 때도 조건적 용서만을 강조하면 안된다는 것이 데리다의 주장이다. 우리는 그러한 데리다의 주장에 동의하며 남북의 평화의 문제들에 접근해 들어가야 한다. 사실 분단의 원인은 다양한데 표면적으로 이념 문제로 점철된다. 그렇지만 그 이면에는 세계열강이 한반도를 두고 벌인 폭력의 결과다. 그 과정에서 분명하게 인지할 수 있는 사실은 우리 민족 모두 피해자라는 사실이다. 물론 이와 관련된 다양한 해석이 가능하다. 다만 분단의 과정 전후의 상황을 놓고 볼 때 한반도의 남측과 북측은 피해자이기도 하고 가해자이기도 하다. 특히 이념전쟁에 동원되어 희생된 일반 개개인은 모두 피해자다. 그런가 하면 어떤 경우는 가해자가 누구인지 특정할 수 없는 때도 있고, 가해자가 누구인지 특정하더라도 피해자는 온전히 피해자인 것만은 아닌 경우도 많다. 피해자라고 생각했던 사람들이 가해자인 경우도 있고, 그 역으로 가해자라고 분류되었던 사람들이 피해자인 경우도 있다. 관련하여 안켈레비치, 아렌트, 데리다, 레비나스를 중심으로 용서의 논의를 심화해 보자.

### III. 용서의 이론적 토대의 세축

사회적 동물인 인간은 과오를 범할 수밖에 없는 다양한 환경에 노출되어 살아간다. 인간이 타자(신, 사람, 사물)와의 관계 맺음에는 욕구와 욕망이 자리한 가운데 긍정과 부정의 두 양태를 드러낸다. 그 과정에서 정치적·윤리적·신학적 성찰은 매우 중요한 화두다.

## 1. 정치적 용서

용서에 관한 논의를 철학적 관점에서 깊게 논의한 인물이 안켈레비치와 데리다다. 안켈레비치는 1967년 『용서(Le Pardon)』<sup>7)</sup>와 1971년에는 『공소시효 없음(L'imprescriptible)』<sup>8)</sup>이라는 저술을 발표한다. 두 연구서는 당시에는 주목받지 못하다가 데리다의 『용서하다(Pardonner)』와 『세기와 용서(Le Siècle et le Pardon)』가 출간되면서 다시금 주목받게 된다.<sup>9)</sup> 나치즘을 경험한 프랑스계 유대인인 안켈레비치와 데리다는 서로 상반된 관점을 지닌다. 안켈레비치는 유대인 일반이 취하는 사과 없는 용서가 불가능하다는 입장을 취한다. 그에게 용서의 예외적인 사건이 아우슈비츠에서의 멸절의 사건이다. 왜냐하면, 아우슈비츠에서 유대인 학살은 단순히 이념논쟁으로 인해 초래된 과오와 달리 반인륜적 범죄이자 인간됨 자체를 파괴한 범죄이기 때문이다. 그가 독일인들을 용서하는 것이 불가능하다고 말할 때 전제는 유대인이라는 생물학적인 이유로 학살했기 때문이다. 그는 이러한 이유를 두고 형이상적 범죄라 지칭한다. 도덕법칙은 그 자체가 최고의 가치다. 이러한 가치는 어떤 수단이 되지 않으며 정언적 지상명령이다. 그런데 나치즘은 전대미문의 잔혹한 범죄로 정언명령에 해당하는 도덕법칙을 깨뜨렸다. 따라서 안켈레비치는 “용서는 죽음의 수용소에서 죽었다”라고 결론을 내린다.<sup>10)</sup> 독일인이 저지른 잔혹한 죽음을 두고 그는 ‘공소시효 없음(imprescriptible)’이며 ‘속죄받을 수 없는(inexpiable)’ 그리고 ‘회복 불가능성(irréparable)’하다고 말한다.<sup>11)</sup>

7) Jankélévitch, Vladimir, *Le Pardon* (Paris: Aubier Montaigne, 1967).

8) Jankélévitch, Vladimir, *L'imprescriptible(1971)* (Paris:Seuil, 1996).

9) Derrida, Jacques, *Pardonner*, 배지선 역, 『용서하다』 (서울: 이숲, 2019).

10) 위의 글 47. 27(재인용).

11) Derrida, Jacques, *Pardonner*, 39.

안겔레비치는 그런 가운데서도 구원의 길이 하나 있다고 밝힌다. 용서는 가해자의 고백과 진정한 뉘우침이 있으면 가능하다는 것이다. 하지만 독일인은 한 번도 진정한 용서를 구한 적이 없으므로 용서 불가능하다고 그는 정의 내린다. 이러한 그의 주장은 일본과의 관계를 겪고 있는 우리로서는 조금 당혹스럽다. 가장 최근 사례로 메르켈 총리가 퇴임전 다시 한번 독일인을 대신해서 유대인들에게 용서를 빌었다.<sup>12)</sup> 이렇듯 이미 독일의 정부와 개인이 많은 용서를 빌지 않았느냐는 반문을 할 수 있는 근거와 자료들이 많다. 그러나 안겔레비치의 관점에서 볼 때 독일인은 진정성 없는 위장된(inauthentiques) 혹은 거짓된 형태(formes travesties)의 유사-용서(Les simili-pardons)를 구할 뿐이다. 만약 독일인들이 참된 용서(le véritable pardon)의 고백을 했더라면 용서가 가능했을 것인데 이후의 행태들을 보면 여전히 믿을만하지 못하다고 그는 생각한다. 그렇다면 어떻게 참된 용서를 알 수 있는가? 많은 경우 진심어린 참회인지 거짓된 유사-용서인지는 동일한 상황이 되었을 때 어떤 결정을 하는지에 따라 알 수 있다. 그런데 현실적으로 가정법을 통할 수밖에 없다. 이후에 벌여

12) “퇴임을 앞두고 이스라엘을 방문한 앙겔라 메르켈 독일 총리가 나치의 홀로코스트(유대인 대학살) 이후 독일이 과거를 사죄하고 이스라엘의 안보를 위해 동맹을 유지하겠다고 한 약속을 지키겠다고 다짐했다. 타임스오브이스라엘 등 이스라엘 매체에 따르면 총리 자격으로 8번째이자 퇴임 전 마지막으로 이스라엘을 방문한 메르켈 총리는 10일(현지시간) 나프탈리 베네트 이스라엘 총리와 함께 600만 홀로코스트 피해자를 추모하는 예루살렘 야드 바셈 홀로코스트 추모관에 방문해 ‘영원의 불’을 밝히고 헌화했으며, 머리도 숙였다. 메르켈 총리는 ‘기억의 섬광: 홀로코스트 사진’ 전시회를 관람하고 홀로코스트 생존자들을 만났다. 추모관에서 나온 메르켈 총리는 연설에서 독일에서 유대인들이 삶을 살아가고 있다는 점을 짚으며 “이는 우리가 반유대주의, 증오, 폭력에 맞서 매일 새롭게 결단하도록 하는 신뢰의 표현”이라고 말했다. 메르켈 총리는 이날 이스라엘 특별 각료회의에도 참석해 “쇼아(홀로코스트를 뜻하는 히브리어)는 역사의 모든 국면에서 우리가 책임을 통감하는 사건”이라며 “독일이 오늘 이 자리에 여러분과 함께 앉아 있는 것은 이스라엘이 많은 부분 기여한 역사의 선물”이라고 강조했다.”(퇴임 앞둔 메르켈 총리, 역사 앞에 한번더 고개 숙이다. <https://www.khan.co.kr/world/europe-russia/article/202110110809001>: 2021년 10월 11일)

진 일들을 볼 때, 안켈레비치는 전후의 독일인의 행태들을 보고 참회의 퍼포먼스만 보일 뿐이라고 결정 내린다. 특히 독일인들이 나치즘에 공헌한 대상들을 대하는 방식을 보며 그는 독일인들의 용서를 희생자들을 더욱 옥보이게 한 유사-용서(Les simili-pardons)라고 생각한다.

안켈레비치의 주장을 조금 더 확장해 보자. 독일인이 행한 멸절의 폭력에 대해 지속해서 그리고 열정적으로 참회와 사과를 지속하여도 용서할 수 있을지 고민해야 할 상황인데, 그들은 유사-용서로 희생자들을 옥보이며 스스로 정당성을 부여받는 용서를 자행했다.<sup>13)</sup> 아우슈비츠에 죽어간 수많은 영혼을 두고 용서를 이야기한다는 것은 있을 수 없다. 특히 나치즘이 행한 잘못들을 기억하기 위해서라도 용서를 난발하면 안 된다. 유사-용서(Pseudos-pardons)를 구하는 사람들을 용서할 경우 그들이 행한 과오는 기억 속에서 사라짐과 동시에 희생자들이 존엄함은 무화(無化)되고 말 것이다. 아우슈비츠에서 죽어간 영혼들을 두고 ‘무조건적 용서’를 할 경우 살아남은 자는 죽은 자가 선택해야 할 용서의 자격을 강탈하는 결과를 낳게 된다.

그렇다면 용서할 수 없는 것과 있는 것에 대한 선명한 구분이 가능한가의 물음이 남는다. 관련하여 안켈레비치는 용서할 수 없는 것을 용서하는 행위가 숭고한 것인지 아니면 어리석은 것인지 분별할 수 있지 않다는 데 동의한다. 즉, 용서할 수 없는 것을 용서하는 행위가 정당한지 그렇지 않은 지, 아는 것은 실제로 불가능하다. 다만 ‘절멸’로 번역되는 쇼아(Shoah(שואה))의 경험은 절대적인 악의 문제로 우리의 능력을 넘어서는 사건이기에 용서의 접근이 가능치 않다는 데 대한 확신이 그는 있다.<sup>14)</sup> 따라서 멸절의 형태로 드러난 홀로코스트의 희생자 이름 앞에서 거부되

13) Derrida, Jacques, *Pardoner*, 50.

14) Jankélévitch, Vladimir, *L'imprescriptible*(1971) 15.

어야 할 주제가 용서다.<sup>15)</sup>

그렇다면 안켈레비치는 ‘무조건적 용서’의 관점에 대하여 비판적인 입장만 취했는가? 그렇지 않다. 초창기 안켈레비치의 관점은 ‘무조건적 용서’를 옹호했다. 그가 ‘철학 책’이라 명명했던 1967년 작(作)에서는 무조건적 용서에 대해서 매우 호의적이었다. “용서는 악보다 더 강하고 악은 용서보다 더 강합니다. 나는 그 둘 사이에서 빠져나올 수가 없습니다. (...) 나는 용서의 무한성과 초자연성을 믿고 이에 관해 어쩌면 위험할 정도로 충분히 말했습니다.”<sup>16)</sup> 그는 악보다 강한 용서를 언급하며 무조건적 용서에 긍정적이었다. 그렇지만 1971년도에 언급된 내용을 보면 타자에 대한 용서보다는 악을 정죄하는 ‘응보적 정의’에 집중한다. 그런가 하면 초기 저작은 종교적 용서에 많은 영감을 받았다. 용서받기 위해서는 용서할 수 없는 한계성을 초월해야 한다. 초월적 특징을 지닌 ‘무조건적 용서’는 ‘순간의 은혜처럼’(comme une grâce de l’instant) 도래하게 된다. 은혜 가운데 초래된 용서는 정치적 차원의 용서보다 종교적이며 윤리적 접근이다. 이처럼 은혜 가운데 초래된 참된 용서는 잘못된 기억을 지우지 않음에도 불구하고 새로운 관계 맺음을 가능하게 만든다. 즉 은혜 가운데 용서는 곧 새로운 미래의 가능성을 확립하는 즉각적이고 기적적인 은혜로서 우리에게 다가온다.<sup>17)</sup> 이것은 피해자가 가해자에게 제공하는 순간적이고 기적적인 선물과 같은 사건이다. 선물로 다가오는 무조건적인 용서는 용서할 수 없는 자를 용서하는 것이고, 이것이야말로 용서를 용서되게

15) Derrida, Jacques, *Pardoner*, 27.

16) 이 말은 알랭 구이에(A. Gouhier)의 *Le temps de l'impardonnable et le temps du pardon selon Jankélévitch*라는 논문에서 안켈레비치가 언급된 것으로 데리다의 『용서하다』에서 재인용하다.(Derrida, Jacques, 위의 책, 37)

17) Jankélévitch, Vladimir, *Le Pardon*, (Paris: Aubier Montaigne, 1967), 195-196. “Le miracle, c’est que l’avènement instantané soit capable d’ingurgiter un avenir, de fonder une vie nouvelle: d’instaurer entre les hommes de nouveaux rapports.”(195).

하는 본질이다. 그런데 그는 두 관점인 무조건적인 용서와 조건적 용서의 관계를 논리적으로 설명하지 못한 채 논의를 마감한다.

반면에 안켈레비치의 용서를 의미를 창조적으로 개념화한 인물이 데리다다. 데리다는 매우 난해한 방식으로 용서를 종합하는데, 두 극단인 무조건적인 용서와 조건적 용서를 두고 “서로 환원불가능하지만 여전히 분리 불가능하다”<sup>18)</sup>라는 모호한 말로 자신의 견해를 드러낸다. 그는 무조건적 용서에 더 주목한다. 이것은 어떤 목적성에 해당하는 구속, 화해, 구원의 상태를 초월한다.<sup>19)</sup> 누구나 쉽게 용서할 수 있는 것을 용서하는 것은 진정한 용서가 아니다. 따라서 “용서는 오직 용서할 수 없는 것만을 용서한다. 우리는 용서할 수도 없고, 용서해서도 안되겠지만, 만일 용서라는 게 있다면 오직 용서할 수 없는 것이 존재하는 곳에서만 있을 것이다.”<sup>20)</sup> 용서란 불가능한 일을 용서해달라는 요구를 받을 때야 용서의 참된 의미가 발현된다. 회복 불가능한 대상을 용서해야 하기에 용서의 본질적 의미를 다시금 상기하게 된다. 따라서 아우슈비츠에서 벌어진 사건은 안켈레비치처럼 데리다도 용서의 시발점이다. 가령 가벼운 죄를 용서하는 일만 한다면 용서의 본래 의미가 퇴색되거나 사라지고 말 것이다. 그는 기존의 용서가 화해와 사과의 의미와 대칭성을 이루는 관계와는 전혀 다른 차원에서 논의를 전개한다.

여기서 데리다의 무조건적 용서와 조건적 용서의 관계를 조금 더 상세하게 풀어보자. 그는 무조건적 용서에 강조점을 둔다. 이것은 용서와 사과라는 교환경제구조를 벗어나 있다. 이것은 범죄자에게조차 아무런 대가 없이 주는 방식의 종교적 유산이다. 이 용서는 도래하지 않는 보상인 사과가 전제되어 있다. 따라서 그로 인해 상처받을 수밖에 없는 존재가 곧

18) Derrida, Jacques, *Foi et Savoir*, 249.

19) 위의 책, 222.

20) 위의 책, 223.

인간이다. 그렇다면 왜 그는 무조건적 용서를 주장할까? 앞서 밝혔듯이 “용서할 수 없는 것이야말로 용서해야 할 유일한 것이 아닌가”라는 매우 역설적인 문장은 정치적이기보다는 선-근원적 윤리에 기초하고 있다.<sup>21)</sup> 존재론적 인간은 타자에 대한 불모로서 윤리적인 책임을 져야 하는 존재다. 이 윤리는 아무런 조건 없이 사랑과 용서를 베푸는 이상적 세계를 가리킨다.

용서의 윤리는 조건화를 지향하는 용서의 정치 너머에 존재한다. 이러한 용서는 칸트가 언급한 도덕적 의무의 차원을 넘어선, 마치 돌아올 것을 기대하지 않고 주는 선물과 같다. 용서의 정치가 교환경제구조처럼 가능한 세계를 지향한다면, 용서의 윤리는 불가능성의 세계를 지향하면서도 가능한 세계와 대화한다. 용서의 정치는 교환경제구조처럼 특정한 조건이 충족되었을 때 가능하다. 반면에 용서의 윤리는 무조건적 용서로서 교환가치를 초월한다. 가령 선물이나 사랑이 교환가치로 환원되게 된다면 이 가치는 상실되게 된다는 것이 데리다의 주장이다. 선물과 환대는 돌아올 것을 기대하지 않고 줄 때 정당성이 확보된다. 용서 역시 동일한 맥락에서 이해할 수 있다. 데리다는 용서를 “역적 불가능, 망각 불가능, 소멸 불가능, 회복 불가능, 만회 불가능, 변경 불가능, 속죄 불가능”<sup>22)</sup>으로 정의되는 것을 재검토한다.

그렇다면 데리다는 무조건적 용서만을 강조했는가? 그렇지 않다. 용서가 교환경제구조에 갇히는 것이 문제이지 그 자체로 의미가 없는 것은 아니다. 용서가 교환경제의 조건에 갇혀버리게 되면 그 순수성이 상실된 가운데 특정 목적에 머무르게 된다. 안겔레비치의 후기 작품에서 용서가 정치적 영역에만 머물게 됨으로 교환경제구조를 넘어서지 못했다. 용서

21) Derrida, Jacques, *Pardoner*, 35.

22) 위의 책 40.

가 단순히 정치적 고려에 머무는 것이 아니라 윤리적 차원에서 논의되어야 함에도 불구하고 그러지 못했다고 데리다는 비판한다.

한편 그의 용서에 대한 성찰의 배경에는 나치정권하에서 가톨릭과 교회의 침묵과 공모에 대한 교황 요한바오로 2세의 공개 사과가 중요하게 작용했다.<sup>23)</sup> 그는 정치적 차원에서 이뤄진 용서보다 윤리적이며 신학적 차원의 용서가 더 근본적으로 필요하다고 생각한다. 신의 명령으로 자리한 무조건적 용서의 핵심은 인간본성에 대한 고려로서 윤리적 용서와 맥을 같이 한다. 그런데 이러한 무조건적 용서는 다시 두 측면 나뉘 볼 수 있다. 한편에선 타자에 대한 전적인 윤리적 책임 과정에서의 용서다. 또 다른 한편에서는 무조건적 용서는 나르시시즘적 조건의 완성이다. 전자의 입장은 충분히 이해되는 측면이 있는 반면에 후자의 경우는 조금 더 심사숙고할 필요가 있다. 이것은 피해자가 가해자를 용서함으로 피해자와 가해자 모두 자이를 재구성하게 된다. 특히 피해자는 용서를 통해 자기 자신을 용서하는 행위로 치유의 결과를 낳는다.

조건적 용서는 죄지은 자가 피해자에게 용서를 구하면서 자신의 잘못에 대해 반성과 성찰할 때 이루어진다. 그리고 이런 사과와 속죄가 받아들여질 때 긍정적인 결과를 낳게 된다. 이러한 용서는 항구성을 지닌 역사적 유산임이 분명하다.<sup>24)</sup> 가장 대표적인 정치적 용서로 남아공의 진실 화해위원회를 들 수 있다. 남아공의 진실화해위원회는 투투 주교를 중심으로 폭력을 저지른 백인들의 죄를 고백하게 만들고 정부는 그들에게 정치적 용서를 단행했다. 국가 차원에서 행해진 정치적 용서는 국민적 화해의 차원에서 벌어진 퍼포먼스였다고 하면 과할까? 만델라 정부는 조건적

23) 강남순, 『용서에 대하여』(서울: 동녘, 2017), 223.

24) Jankélévitch, Vladimir, *L'imprescriptible*(1971), 51-52. 한편 안젤레비치는 죄지은 자가 잘 먹고, 잘 사는 과정을 지켜보면서 용서에 대해 동의할 수 없다는 사실을 명확히 한다.

용서를 매개로 새로운 국가의 형성과 보존을 꿈꾸었다. 이러한 퍼포먼스는 전제국가의 군주나 종교적 권위를 가진 자에게서 자주 나오는데, 이러한 퍼포먼스는 정치적 행위로서 특정 정치구조를 안정시키는 데 큰 도움이 된다. 그런데 권력자에 의해 행해진 정치적 용서는 다양한 환경과 조건들을 지닌 개인의 아픔을 잊게 만든다. 나아가 조건적 용서를 주장하는 과정에서 무조건적 용서의 가능성을 배제하거나 제한하게 된다.<sup>25)</sup>

그렇다면 용서를 구하지 않는자나 스스로 잘못을 뉘우치고 죄를 자백하지 않는 자, 스스로 자신의 죄의 문제를 자백하거나 개선하지 않으려는 자에 대해 어떻게 해야 할까? 데리다에 따르면 진정한 용서는 기존의 교환경제의 조건에 해당하는 지식·법·문화·철학으로 환원되어서는 안 된다. 무조건적 용서는 아무런 전제 조건 없이 교환이나 계산 없이 이뤄질 때 정당성을 지닌다. 그렇지만 제삼자들이 존재하는 상황에서 무조건적 용서가 가능할까? 교환경제의 고려 없이 무조건적 용서가 가능할까? 그렇지만 았다. 데리다는 현실에서 무조건적 용서가 가능하지 않다는 것을 누구보다 잘 알고 있다. 관련해 다음 장에서 깊게 논의하겠지만, 그의 주된 목적은 무조건적 용서와 조건적 용서의 공존을 타진하며 무조건적 용서에 기반한 조건적 용서를 성찰하는 것이다. 이것은 조건적 용서가 지닌 제한된 지평을 확장해 나갈 길을 여는 방법이다.<sup>26)</sup>

25) 강남순, 『용서에 대하여』, 224-225.

26) 용서의 특징과 관련해 고려해야 할 사항으로 사과와 사과해야 할 사람이 끊임없이 반복해야 할 형벌이고 용서는 용서하고 싶은 사람이 영원히 미룰 수 있는 특권의 요소를 지닌다. 그렇지만 또 다른 한편에서 생각해야 할 것은 윤리적 주체성을 지닌 우리가 용서를 미룰 때 자기의 정체성을 회복하는 일이 점점 더 멀어질 수 있다. 실존적 상황에 직면한 데리다가 용서의 주체와 더불어 상호성을 지닌 '사과'라는 공적 의무를 시행하는 단서가 필요하다는 사실을 모르는 바는 아니다. 그렇지만 이방인(유대인)으로 살아온 데리다는 알제리에서 그리고 홀로코스트에서 직간접 고통을 경험하며 더욱 환대와 무조건적 용서가 윤리적 기초임을 인지하게 된다. 그가 이방인으로 받았던 폭력을 성찰하는 과정에서 궁극적 윤리의 고찰이야말로 인간성의 회복의 첫 단초가 된다.

## 2. 윤리적 용서

안겔레비치의 초기 저작과 맥을 같이 한 인물이 아렌트다. 유대인이지만 비종교적 접근을 시도한 그녀는 칸트적 도덕 이해를 바탕으로 용서의 문제를 검토한다. 아렌트에게 홀로코스트와 같은 절대 악은 인간의 도덕적 구상을 파괴하는 결과를 초래했기에 정죄의 대상이지 용서의 대상이 돼서는 안 된다. 예컨대 도덕적 자율성을 지닌 인간이 ‘무조건적 용서’를 하게 된다면 곧 죽음과 같은 결과가 초래될 것이다. 왜냐하면, 무조건적 용서는 다른 사람의 잘못을 누우칠 기회를 없애는 행위이자 법적인 책임이 면제되는 행위이기 때문이다. 따라서 용서는 부당함을 확인하는 일로부터 출발해야만 한다. 만약 값싼 은혜처럼 용서하게 된다면 금세 잊어버리고 더 이상 자신을 성찰하지 않게 될 것이다. 과오를 잊는다는 것은 곧 희생자들로부터 그들이 당한 행동의 의미를 앗아가 버리는 것과 다르지 않다.

“자신들이 한 것이 무엇인지를 알지 못하며, 알 수 있다 해도 한 것을 되돌릴 수 없다.”<sup>27)</sup> 따라서 용서할 수 없는 자를 용서하는 것은 불가능하다. 다만 그녀는 용서와 복수 대신에 ‘화해’를 대안으로 제시한다. 아렌트의 이러한 주장은 헤겔의 관점과 맥을 같이 한다. “용서’와 ‘화해’의 문제에 관한 대사상가인 헤겔은 정신(...), 용서가 지닌 화해의 역량에 반하는 범죄를 제외하고는 모든 것이 용서 가능하다.”<sup>28)</sup> 가해자의 과거의 죄를 무화할 수 없지만 적어도 가해자는 피해자의 마음의 짐을 동행할 수 있는 길을 모색해야 한다. 그 행위가 곧 화해이며 이는 곧 정치적 장에서 구체화 시켜야 한다.

27) Arent, Hanna, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), 237.

28) Derrida, Jacques, *Foi et Savoir*, 225.

아렌트에게 있어 정치적 용서는 정치 공간에서 가능하며 상대방에 대한 정치적 우정을 전제로 가능하다. 그녀는 사적 영역의 접근보다 공적인 영역인 정치적 관점을 통해 사적인 부분에 대해 영향력을 행사하기 원했다. 정치를 통한 공적 영역의 확보야말로 현실적 대안이다. 만약 사랑과 같은 절대 선의 추구를 통해 변화를 추구하는 활동을 진행할 때 정치는 왜곡된 형태로 되돌아오고 만다.<sup>29)</sup>

아렌트의 인간론적 접근은 기존의 모든 용서가 신으로부터 만이 가능한 것이 아님을 드러낸다. 정치적 활동을 통해 공공성을 회복하는 주체적 존재가 되어야 한다.<sup>30)</sup> 이러한 결과로 볼 때 아렌트와 안겔레비치는 조건적 용서에 적극적인 찬성을 표함 선명하다. 그들은 조건적 용서가 곤경에서 자신들을 구원해 줄 수 있다고 말한다. 비극에 맞서는 용서만이 미래가 있다. 이 용서는 성자들만이 감당할 수 있는 도덕이 아니라 정치적 영역으로 인간도 충분히 접근 할 수 있다. 다시 말해, 이 용서는 존재론적 인간이 증오의 어둠을 뚫고 공존의 세계를 열어가게 만든다.

반면에 데리다는 무조건적 용서와 조건적 용서의 관계를 정치적 차원 보다는 윤리적 차원에서 아주 적극적으로 풀어간다. 그에게 윤리적 주체인 나는 타자의 불모로 잡혀 있기에 화해와 이해에 앞선 명령으로 존재한다. 타자는 나보다 크고 오래된 존재로서 이미 내 안에 있다. 용서는 인간의 고유성의 요건으로 존재가 감당해야 할 요소다.<sup>31)</sup> 이러한 그의 주장은

29) 환대와 우정이 파괴된 사건이 아이히만 사건이다. 그녀는 인류 공동체를 부정하고 공적 영역 자체를 파괴할 때 용서는 불가능하다고 밝히며 아이히만에 대해선 복수로 자신의 입장을 정리한다. 중대 범죄가 자연의 질서를 훼손했기에 처벌만이 자연의 조화를 회복할 수 있다. Arent, Hanna, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, (London: Penguin, 1964), 277. 나치즘이 바로 여기에 해당하기에 그들에 대한 용서가 불가능함을 밝히고 있다. 오유석, “한나 아렌트에 있어서 화해, 용서 그리고 복수”, 『도덕윤리와 교육』, 74(2022), 243.

30) Arent, Hanna, *The Human Condition*, 239.

31) Derrida, Jacques, *Pardonneur*, 86.

조건적 용서의 한계를 열린 지평에서 검토하게 만든다. 타자를 대하는 주체의 윤리성과 창조성이 결핍된 채 목적론적, 기계적 운동에 머물게 될 경우 평화는 요원하다. 용서 불가능한 타자의 도래를 자기 내부에 불러들일 수 있을 때 존재의 열림이 가능하다.

명시적으로 용서를 구하는 죄인의 잘못에 대한 인정과 죄인의 참회에 비례한 조건적 용서만을 주장할 경우 문제는 더욱 심각해진다. 예컨대 유대인이 독일인에게 조건적 용서인 진정한 사과와 보상을 요구하는 데 동의하면 문제가 되지 않는다. 그런데 만약 독일인이 그 부분에 대해 전적으로 동의하지 않는다면 어떻게 될까? 여전히 불편함을 감내하며 증오와 적대감을 쌓고 살아가게 될 것이다. 이들에게는 평화는 요원하다. 더욱 안타까운 사실은 고통의 감도가 가해자보다 피해자와 그의 주변이 더욱 크다는 데 있다. 물론 그렇다고 앞선 이유들 때문에 무조건적으로 이들을 용서해야 되는 것은 아니다. 다만 윤리적 주체인 인간이 찾아야 할 사랑과 자비를 잃지 않아야 한다.<sup>32)</sup> 데리다는 『눈먼 자를 기억함』에서 우리는 초대받지 않은 타인의 눈물에 답할 필요가 있다. “깊은 심연 안에서 솟아난 눈물은 보기 위함이 아니라 울기 위한 운명을 타고 태어났다.”<sup>33)</sup> 시야를 가리는 바로 그 순간 눈물은 눈의 본질인 ‘알레테이아’로 드러나게 된다. “응시나 시선이 보호하며 깊숙이 간직하고 있는 망각으로부터 눈물로 인해 솟구쳐 오르는 것은 다름 아닌 알레테이아다, 곧 눈의 진리다.”<sup>34)</sup> 그에게 눈물은 단순한 눈물이 아닌 눈의 궁극적인 지향점, 즉 기도와 사랑과 기쁨과 슬픔의 전달이라는 궁극적 지향의 기능을 담고 있다. 타인의 눈물은 주체의 책임감과 의무를 밝혀주는 계시의 순간이자 초월의 지점

32) Derrida, Jacques, *Foi et Savoir*, 227-228.

33) Derrida, Jacques, *Memoirs of the Blind: The Self-Portrait and Other Ruins*, Brault, P.-A. & Nass, M.(trans), (Chicago: Te University of Chicago Press, 1993), 126.

34) 위의 글.

이다.

한편 데리다는 하이데거와 레비나스의 죽음에 관련된 논의를 전개하면서, 이 두 사상가의 입장을 창조적으로 비판·계승한다. “불가능을 전제한 불가능의 가능성”이라는 말은 용서에도 적용할 수 있다. 아우슈비츠에서 죽음의 결과는 용서할 수 없다. 다만 나치즘에 대해서 용서가 불가능하지만 불가능한 가운데서 가능성을 위한 노력을 할 수밖에 없는 존재가 인간이어야 한다. 무조건적 용서는 타자에 대한 무조건적 증여의 차원과 같다. 여기서 그는 교환이나 순환의 구조에서 벗어나 타자에게 아무런 조건 없이 무언가를 주는 것을 설명한다.<sup>35)</sup> 용서도 동일한 접근 가능한데, 교환과 순환의 구조에서 벗어나 증여가 이뤄질 때 선물이 된다. 이러한 선물은 무조건적인 증여로서 회수나 보상과의 단절인 것이다.<sup>36)</sup> 그런데 관료사회에서 제도나 법은 무조건적 증여보다는 등가성을 보상받는 양식을 취한다. 그런데 이러한 제도와 법은 정의나 사랑의 가치들의 하위에 있음에도 불구하고 상의 가치와의 단절되는 특징을 지닌다.

그렇다면 경제적 순환성의 조건에 부합한 관계의 정립에 대한 비판을 통해 데리다가 얻고자 한 것은 무엇인가? 그것은 곧 인간이 지녀야 할 타자에 대한 책임성이다. 용서가 초월운동으로서 자리한다는 것은 윤리적 책임성에 근거해 있기 때문이다. 그런데 어떤 잘못이 있든 간에 어떤 계산도 하지 않는 상태에서 그를 받아들이고 수용하라는 것이 가능할까? 데리다는 그래야만 한다고 주장한다. 그의 이러한 입장은 일종의 광기와도 같으며, 서구의 전통적인 도덕 규범과도 거리가 멀다. 불가능한 것을 열망하는 듯한 무조건적 용서는 사과를 전제하지 않는데 데리다는 비대칭성인 윤리의 지점을 강하게 밀고 나간다. 그것이야말로 참된 용서다.

35) Derrida, Jacques, *Donner le temps* (Paris: Galilée, 1991).

36) 위의 책, 18-19.

이 용서는 타자가 행하는 악조차도 주체가 감내해야 한다. 예컨대 주체인 내가 타자에 대한 책임감 때문에 선을 행할지라도 돌아오는 결과는 악이 될 수 있다. 타자에 대한 윤리적 책임으로서의 주체는 용서 불가능한 것을 용서하게 되는 운명적 존재인 것이다. 이러한 용서는 불가능한 것의 실행으로 아포리아의 특징을 지닌다. 단순하게 나의 내적인 치유와 성장을 위해 조건에 부합하는 관계를 만들어 낸다던가, 바람직한 대인관계를 이뤄내려는 방안에서 벗어나 있다.

그렇다고 데리다가 무조건적 용서에만을 주장하지 않는다. 다만 데리다가 무조건적 용서에 조금 더 집중하는 이유는 그간 서구전통이 조건적 용서에만 경도된 나머지 이상성을 상실했다고 생각했기 때문이다. 따라서 무조건적 용서와 조건적 용서가 이원화되지 않고 지속적인 운동성을 지닌 채 끊임없이 절충점을 찾아야 한다. 이런 측면에서 현실적 불가능한 용서를 가능 조건으로 끌어들이 검토하는 과정은 꼭 필요하다. 만약 조건적 용서만을 강조하면 불가능한 용서의 의미는 더는 자리할 수 없게 될 것이다. 특히 유한적 존재인 인간이 조건적 용서의 범위는 매우 제한적일 수밖에 없다. 무조건적 용서의 의미가 살아 있을 때 조건적 용서는 지경을 확장할 수 있게 된다. 데리다가 주목한 부분은 무조건적 용서의 의미가 상실된 가운데 조건적 용서만이 강조될 때 초래될 폐쇄적 관계였다.<sup>37)</sup>

37) 데리다가 무조건적 용서를 이상화하는 것에 절대적 가치를 부여하지 않았다. 무조건적 용서를 통해 계산 불가능한 것에 대하여 초월 자체를 이상화하지 않았다. 만약 무조건적 용서가 없다면 어떨까? 이 경우 사법적, 윤리적, 정치적 영역의 규범 체계를 세우는 일이 불가능하다. 왜냐하면, 무조건적 용서에 대한 경험이 없을 때, 우리 삶 속에 들어오는 타자와 동일성으로 환원되지 않는 타자에 대하여 아무런 관심을 두지 않기 때문이다. 무조건적 용서가 어떠한 구체적 계산 가능한 조건적 용서의 과정을 통하지 않으면, 아무것도 현실에서 얻을 수 없기 때문이다. 그런데 무조건적 용서의 경우 하나의 문제가 발생한다. 끊임없이 변질이나 왜곡의 가능성을 용서의 주체가 긍정할 수 있을 때 가능하다. 데리다가 주목한 용서는 무조건적 용서로서 불가능한 곳에서 가능성을 타진한다.

### 3. 신학적 용서

유대인 학살은 피의 순결성 때문에 벌인 유례없는 범죄로 비교 불가능한 잔혹성의 결과를 낳았다. 이와 같은 형이상학적 범죄는 세계 곳곳에서 일어난 일이었고 지금도 진행형이다.<sup>38)</sup> 그렇다면 이러한 범죄에 대해 신학은 어떤 입장을 가지고 있는가? 앞서 잠시 언급했듯이 서구의 유대인 혐오는 교부시대부터 20세기 초에 이르기까지 전방위적으로 진행되었다.<sup>39)</sup> 유대인처럼 피해자만이 가질 수 있는 특권인 용서는 신학에서 어떻게 이해해야 할까? 신학에서 용서는 죄에 대한 면죄부이며, 그 과정에서 인간이 신과 관계를 회복하는 표시와도 같다. 유한한 인간이 저지른 죄에 대해 신은 용서라는 선물을 주셨다. 용서받은 인간은 또 다른 누군가를 용서해야 하는데 그 대상이 적일지라도 용서의 대상이 되어야 한다는 것이 복음서의 일관된 관점이다.<sup>40)</sup> 자연의 법칙들에서는 이러한 용서가 없다. 자연의 질서는 맹목적이며 철저히 힘의 원리에 의해 지배된다. 그 과정에서 공의와 정의는 자연질서의 맹목성에 대한 정당성을 부여받도록 하는 장치다.

한편 데리다는 유대교의 전통에서 자랐지만, 무신론적 유대인이다. 그는 실질적 종교로부터 멀리 떨어져 있는 존재였지만 여전히 유대의 전통을 상기하며 이론적 근거들을 종교에서 찾고 있다. 예컨대 그는 『신앙과 지식-세기와 용서』에서 ‘메시아주의 없는 메시아성’이라는 입장을 통해 자신의 신앙적 관점을 제시한다.<sup>41)</sup> 그에게 있어 용서의 의미가 불가능이

38) 주재형, “용서와 폭력이 교환경제”, 『철학논집』 54(2018), 111-112.

39) 오리겐이나 암브로시우스 등 다수의 교부들이 볼 때, 유대인들은 사랑받고 구원받을 대상이 아니었다.

40) 나는 너희에게 이르노니 너희 원수를 사랑하며 너희를 박해하는 자를 위하여 기도하라 (마태복음 5장 44절)

41) Derrida, Jacques, *Foi et Savoir*, 103.

라 할 때, 이때 불(不)에 대한 사유라 정의할 수 있다.<sup>42)</sup> 따라서 이 용서는 보복이나 처벌을 통해 해결하는 방안을 초월한다. 용서는 악순환을 변혁하기 위한 놀랄만한 독창성이다. 용서가 없는 세상은 악이 악을 지속하게 되면 저주와 보복의 악순환은 행복한 미래를 지운다. 복음서에서 예수는 증오와 적의의 대상을 용서로 답한다. “예수께서 가라사대 아버지여 저희를 사하여 주옵소서 자기의 하는 것을 알지 못함이니이다 하시더라.”<sup>43)</sup> 증오와 적의에 대해서 자비로 답하는 것이 기독교적 세계관이다. 예수는 자신이 십자가에 죽임을 당하는 과정에서도 자신을 죽음에 이르게 한 사람들을 용서해달라고 기도한다. 이유인즉 그들은 자신이 하는 일이 무엇인지 모르기 때문이다. 예수의 용서를 통해 우리는 인간과 인간이 그리고 인간과 신이) 화해하는 장면을 경험한다. 예수의 용서는 인간이 정한 법적인 한계를 넘어서 다가온다.

예수는 초월적인 존재로서 용서를 몸소 보여주었다. 예수는 자비 위에 정의를 세우기를 원하셨다. 사실 정의의 속성만으로는 세상이 유지될 수 없기에 용서와 자비의 성찰이 필요하다. 성서는 용서를 중요한 자비와 사랑의 척도임을 밝히고 있다. 그렇다고 성서에서 무조건적 용서의 메시지만 강조되지 않는다. 정의와 공의를 세우기 위한 성서의 노력은 무조건적 용서만큼 중요하다. “너희가 각각 진심으로 형제나 자매를 용서하여 주지 않으면, 내 하늘 아버지께서도 너희에게 그와 같이하실 것이다.”<sup>44)</sup> 공평과 정의의 차원에서 언급된 말씀에는 반드시 죄에 상응하는 벌이 있다. 성령을 모독하는 것을 제외하고 용서받을 수 없는 죄가 없다는 사실을 복음서에서 이야기하고 있다.<sup>45)</sup> 성령을 모독하는 죄에 대해 상응하는

42) Derrida, Jacques, *Pardoner*, 89.

43) 누가복음 23장 34절

44) 마태복음 18장 35절

45) 마가복음 3장 29절

벌을 주고받는 행위가 법적인 차원에서 너무도 자연스럽다.

예수는 중풍 환자에게 “당신의 죄를 용서받았다”라고 말한다. 이것이 예수가 직접 용서의 행위를 한 경우다.<sup>46)</sup> 예수는 “당신의 이웃을 당신 자신처럼 사랑하십시오”와 “당신의 원수를 사랑하십시오”하는 예수의 중요한 가르침은 사랑과 용서의 밀접한 관계를 보여준다. 악보다 강한 용서를 예수를 통해 보여준다. 그렇지만 현실 세계에서 용서보다 강한 악이 늘 상존해 있다. 인간은 이러한 두 조건 사이에서 용서의 새로운 길을 걸어가야 한다. 악을 제어하기 위한 조건들을 만드는 일과 그것을 넘어설 수 있는 용서가 필요하다. 이처럼 이웃과 원수를 사랑하기란 열린 가능성을 찾는 일이며 초월의 가능성을 염두에 둔 가운데 도래할 사태들을 검토해야 한다.<sup>47)</sup> 용서야말로 비극에 맞서는 희망 회로로서 증오와 저주의 굴레를 박차고 공존의 열린 공간으로 인도한다. 이 용서는 일상적으로 이해하는 법적인 것이나 정치적인 것과는 다른 이질적이고 외재적인 질서를 지닌다. 성서는 사랑과 자비에 차원과 공평과 정의 차원의 두 측면이 긴장감을 유지하게 만든다. 긴장감의 차원은 한편에서는 정의 없는

46) 예수는 “나는 당신의 죄를 용서한다.”처럼 능동태를 쓰지 않고 주어가 누구인지 모르게 수동태를 사용한다. 예수가 용서하는 현장에서 도대체 용서의 주체가 누구인지, 언제 어떻게 용서가 이루어지는지 구체적으로 나타나 있지 않다. 예수는 말한길 “당신들이 타자들에게 진정 마음에서 우러나오는 용서를 하지 않으면, 신도 당신들이 한 것과 똑같은 방식으로 할 것입니다.”

47) 남유다의 다윗이 북이스라엘의 반역을 모두 잊고 언제 그런 일이 있었느냐고 그들을 포용했듯이 우리도 북한을 포용해야 한다. 오늘 우리가 이렇게 된 것이 누구의 책임이냐고 따지고 물을 것도 없다. 더 많이 가진 자가, 더 많은 축복을 누린 자가 먼저 나서야 한다. 그것이 주님께서 가르치신 정신이다(눅 12:47-48). 이 땅에 전쟁이 일어나고 평화의 기운이 깨지면 그 직접적인 원인 제공이 북한이라 할지라도 궁극적 책임은 바로 우리에게 있음을 명심해야 한다. “그가 우리를 위하여 목숨을 버리셨으니 우리가 이로써 사랑을 알고 우리도 형제들을 위하여 목숨을 버리는 것이 마땅하니라 누가 이 세상의 재물을 가지고 형제의 궁핍함을 보고도 도와줄 마음을 닫으면 하나님의 사랑이 어찌 그 속에 거하겠느냐 자녀들아 우리가 말과 혀로만 사랑하지 말고 행함과 진실함으로 하자.” (요일 3:16-18)

용서란 자기만족적 유약함에 불과하다. 또한 사랑 없는 정의란 진정한 능력의 모조품인 특성이 있다. 성서는 용서할 수 없는 것을 용서하지 않는 공의와 정의 차원도 있지만 용서할 수 없는 것을 용서하는 자비의 모습을 복음서에서는 더욱 선명하게 보여준다. 예수의 용서는 곧 우리에게 과거에 사로잡히지 않고 과거와 더불어 미래를 꿈꿀 수 있도록 한다.

#### IV. 평화의 가능태로서의 용서

한반도의 경우 평화를 구축하기 위해선 분단의 상황을 종식해야 하며, 그 과정에서 용서는 필요조건이다. 물론 죄를 저지른 타자를 용서하는 일이 얼마나 어려운지 모르는 바는 아니다. 그렇지만 궁극적인 평화를 지향한다면 용서라는 단어가 세상을 바꿀 가장 힘 있는 단어임을 부인할 수 없다. 평화가 정착된 미래를 준비하려면 서로를 이해해야 하며, 용서는 그 과정에서 핵심이다. 용서는 존재론적 자기이해로부터 출발한 타자에 대한 윤리적 책임감을 인지하는 것이며, 더 나아가서 다른 사상, 신념, 종교를 확고하게 인정하고 존중하는 데까지 이르러야 한다.

분단의 역사가 70년을 넘게 진행되어 오면서, 남북은 일정 기간 친구와 이웃으로 함께 했지만 많은 기간 적대와 반목을 지속했다. 복수와 저주의 악순환은 단순히 남북의 갈등뿐만 아니라 남남의 갈등까지 초래했다. 복수와 저주의 역센 손아귀에서 벗어나지 못하면 한반도의 평화는 요원할 것이다. 그것만큼 우리를 힘 빠지게 하는 일이 없다. 진정한 평화를 위해선 분단은 종식되어야 하며 통일은 자연스럽게 따라와야 한다. 그러기 위해선 용서가 동반되어야 한다. 용서 없이 이뤄진 평화와 통일은 새로운 갈등을 낳을 수 있기 때문이다.

분단과정에서 낳은 개별자의 아픔을 어떻게 용서할 수 있단 말인가? 데리다와 안케레비치가 그러하듯 용서라는 말이 얼마나 어려운지 모르지

않는다. 더욱이 남측과 북측 모두 각자의 관점에서 전쟁 상흔의 기억을 계승하면서 국가의 정체성을 유지해 왔다. 이데올로기로부터 파생된 민족의 상처는 기억과 문서로 남아 있어 위기의 순간마다 생생하게 되살아난다. 7.4 남북공동선언문에 담긴 민족통일 3대원칙이 있음에도 불구하고 몇몇 정치세력들은 이러한 상처들을 이용해 자신의 안위를 유지하는 일도 있었다. 이렇듯 증오와 보복의 역사를 이용한다거나 수수방관하게 된다면 평화의 미래는 없을 것이다. 남북이 증오와 원한 그리고 분노에 대한 성찰이 없을 시, 악이 악을 낳는 역사가 지속할 수밖에 없다. 이러한 증오와 원한은 받는 자보다 그것을 품는 자를 더 파괴하는 특징을 지닌다. 그런데 이러한 문제를 해결하기 위한 용서는 증오와 보복의 악순환을 끊음과 동시에 참된 인간성을 회복하게 만든다. 용서는 분단과정에 초래된 상흔을 끊임없이 되뇌는 분노를 되풀이하지 않게 만드는 긍정적인 힘이다. 용서는 과거에 사로잡히지 않으면서 과거와 더불어 미래를 설계하게 만든다. 앞서 살펴보았듯이 용서는 자유로움을 입증하는 증거라 할 수 있으며 윤리적 본성의 회복인 것이다.

비극에 맞서는 희망이 용서이며, 이것은 윤리적 주체가 되는 길이다. 데리다의 용서는 순수한 용서로서 ‘과장된 윤리적 전망’에 해당된다.<sup>48)</sup> 이 용서의 핵심은 부모와 자식 간의 관계를 푸는 방식과 같다. 부모라면 자식 간의 관계에서 자식이 어떤 잘못을 하더라도 기꺼이 받아들이며 다양한 방법의 모색을 통해 자식을 돕고자 한다. 부모는 어떤 과오 없이 성장하는 것이 불가능하다는 것을 잘 알기 때문에, 부모는 관계를 깨뜨리는 것이 아니라 관계 안에서 아이를 용서하며 다양한 가능성을 찾도록 돕는다. 이때 부모가 아이에게 행하는 용서는 화해의 절차로서 ‘정상성’에 해당된다. 부모가 아이에게 행하는 용서는 비타협적이고 반경제적이며

48) Derrida, Jacques, *Foi et Savoir*, 248.

무정치적인 특성으로 ‘과장된 윤리’인 것이다.

무조건적인 용서는 과장된 윤리와 맥이 달아있다. 그렇지만 이러한 과장된 윤리는 공동체에서 발현되는 과정에서 일정한 제한이 주어진다. 제 삼자들이 함께 하는 공간에서는 과장된 윤리가 조율되어야 하면 그 과정에서 공평과 정의의 가치가 발현되게 된다. 공평과 정의의 가치가 곧 조건적인 용서의 조건에 해당된다. 데리다는 무조건적 용서와 조건적 용서가 “서로 환원 불가능하지만 여전히 분리 불가능한 것으로 남아 있어야 한다.”<sup>49)</sup>라고 주장한다. ‘나 자신의 참된 인간됨’ 그리고 나의 내면세계가 파괴되지 않고 보호되는 행위로서 용서가 진행되어야 한다고 그는 생각한다. 더 나아가서 용서는 윤리적 주체로서 인간이 공동체와 함께 살아가야 하는 존재가 행해야 할 과제다. 앞서 언급했듯이 공동체의 과제로 용서를 주장한 대표적인 사례가 아마도 남아공의 만델라 정권을 들 수 있을 것이다. 만델라는 27년간 혹독한 고초를 겪고 난 피해자로서 용서를 단행하며 가해자들에게 구원의 손길을 보냈다. 그런데 만델라 정부의 차원에서 행한 용서는 개인의 도덕적 차원이 아니라 정치적 차원의 용서에 해당한다.

만델라 정부 내의 다양한 비정부 기관들, 의료계 종사자, 갈등 조정관은 물론 종교 지도자까지 사회정치적 화해를 위한 용서를 강조하기 시작했다. 이 사건은 용서가 개인적이고 사적 차원을 넘어, 공적 영역에서 본격적 관심을 받게 된 매우 특이하고 새로운 현상이었다. 당시 종교 지도자인 투투 주교는 가해자가 피해자에게 죄의 용서를 빌어야 한다고 주장하며, 그럴 때만이 용서가 가능하다고 말한다. 그 과정에서 가해자들 중 일부는 진심으로 용서를 구하기도 했지만 그렇지 않고 유사-용서를 한 사람들도 존재했다. 그럼에도 불구하고 만델라 정부의 정책은 곧 피해자

49) 위의 책, 249.

들이 가해자들에게 ‘용서’를 베푸는 것을 공개적으로 칭송하며 모두가 동참할 것을 제안했다. 긍정적인 측면에서 볼 때 분열되었던 시민들이 하나가 되는 긍정적인 결과를 얻을 수 있었다. 그렇지만 또 다른 측면에서 볼 때 국가가 공적인 차원에서의 ‘화해를 위한 용서’를 무분별적으로 피해자들에게 강요하는 상황이 초래되었다. 그 과정에서 개인의 실존적 고려들은 제한되었다.

한편 피해자가 가해자를 용서하는 것이 개인의 정신건강과 사회적 화해를 성립에 도움이 된다는 취지에서 그들은 이러한 일들을 진행했다. 상처를 입은 사람들이 가해자를 용서하는 과정에서 미래를 꿈꿀 수 있게 되는 긍정적인 결과를 가져왔음을 부인할 수 없다. 그러나 이러한 ‘상식적 전제’를 근거로 매우 다양한 상황에서 피해자들에게 ‘무조건적 용서’를 강요하는 것은 피해자들을 진정으로 보살피고 배려하는 태도가 아니다. 정치적 맥락에서 돌연히 용서가 ‘도덕적 덕목’이나 ‘사회정치적 선’으로 고양되고, 다양한 통로로 피해자들에게 그러한 ‘선’의 실천을 강요하는 것은 피해자를 향한 또 다른 폭력일 수 있다.<sup>50)</sup> 그렇더라도 우리의 관점에서 볼 때, 만델라 정부가 지향한 용서의 정치는 한계성이 있는 운동의 결과지만 새로운 운동성을 시도했다는 자체만으로도 충분히 칭송받아 마땅하다. 다만 운동성을 지닌 용서는 정의와 자비가 함께 공존할 수 있는 길이어야 한다는 데리다의 시선들이 조금 더 고려되어야 한다. 데리다가 주목했듯이 모두의 눈물은 우리를 윤리적 성찰의 장으로 초대한다. 이러한 눈물은 이산가족이 통일을 꿈꾸며 흘리는 눈물이며, 살아계신 실향민이 흘리는 눈물이며, 북에 두고 온 가족들을 보지 못하고 돌아가신 분들의 눈물이기도 하다. 이 눈물이 곧 평화의 초석이 되어야 한다.

평화를 지향하는 한반도에도 만델라 정부처럼 새로운 운동성이 요청된

50) 위의 책, 237-240.

다. 이제껏 남북은 평화와 통일이라는 운동성을 위한 노력이 제한적이었다. 평화라는 거대 담론은 보편적 가치를 두고 노력해야 했음에도 불구하고 정치권력자들은 ‘응보적 정의’에만 머물렀던 과거가 많다. 평화는 ‘회복적 정의’를 통해서 보다 구체화 될 수 있다. 그렇지만 ‘회복적 정의’도 사랑과 자비에 근거한 성찰이 지속할 때 그 의미가 유지될 수 있다. 데리다가 주목한 ‘정의를 넘어선 정의’도 같은 맥락이라 볼 수 있다. 따라서 정의는 곧 윤리적 정치를 지향해 나가야 한다.

물론 정의의 차원에서 잘못을 빌지 않는 자를 용서해야 하느냐는 가장 근본적인 문제로부터, 피해 당사자가 아니라 피해자를 대신해서 제삼자나 국가의 지도자가 가해자를 용서할 권리가 있느냐 등의 문제가 발생한다. 그렇지만 정의가 윤리의 회복이라는 사실을 간과하면 안된다. 데리다가 ‘정의를 넘어선 정의’로서 초월적 차원에서 과장된 윤리적 전망을 지향하고 있는데, 한반도의 상황에 적용하기 위해선 그의 정의론이 필요하다. 정의 이전에 ‘정의를 넘어선 정의’에 해당하는 자비가 고려되어야 한다. 이제는 정의를 넘어선 정의가 ‘윤리적 정치’와 연결된다. 우리는 이 부분을 조금 더 세분화해 ‘윤리적 정치’와 ‘정치적 윤리’ 사이에는 구분해서 검토해보고자 한다. ‘정치적 윤리’는 가능성의 세계를 가리킨다면 ‘윤리적 정치’는 불가능의 세계를 향한다. ‘윤리적 정치’는 언제나 아직도 오지 않은 불가능성의 세계를 보여주면서, 정치가 끊임없이 참고해야 하는 저편에 있다. 정치가 윤리에 도달할 수 없지만, 도달해야 하는 지점을 생각하며 끊임없이 거리 좁히기를 시도해야 한다. 이런 맥락은 ‘용서의 윤리’와 ‘용서의 정치’에도 적용된다. 남북이 평화를 지향하기 위해선 ‘용서의 윤리’에 근거한 ‘용서의 정치’를 지향해야 한다. 남측과 북측이 모두 환대와 우정을 그리고 용서해야 한다.

용서의 윤리는 곧 성서의 핵심이다. 정의가 공동체의 질서를 바로잡는

다면, 우리는 개인의 도덕적 질서를 회복하게 만든다. 특히 우리는 열린 가능성을 내포하고 있기에 사랑과 자비에 근거하며 정의의 토대를 구축하게 만든다. 용서도 같은 맥락에서 검토할 수 있다. 성서가 '조건적 용서'를 배제한 '무조건적 용서'만 말하고 있는 것은 아니다. 특히 구약의 용서 개념은 공평과 정의 차원에서 이뤄진 경우가 많다. 삼자들이 존재하는 현실 세계에서 누구에게나 무조건적 환대와 용서를 베풀 수 있는 상황은 아니다. 왜냐하면, 개인의 역량의 문제뿐만 아니라 법적인 문제도 도사리고 있기 때문이다. 예컨대 이방인에 대해 법을 어기면서 환대와 용서를 실행할 경우 도움을 제공자는 범법자로 몰릴 수 있다. 그런데도 조건 없는 환대와 용서를 베푸는 행위는 이상적 세계를 지향하는 인간의 본성에 해당된다는 것이 데리다와 레비나스의 주장이다. 용서의 정치와 우리는 언제나 일정한 거리를 유지하면서도 분리 불가능한 새로운 길을 개척해야 한다.

한반도가 평화를 구축하기 위해서 무조건적 용서에 대한 깊은 성찰로부터 조건적 용서를 탐색해야 한다. 예컨대 성서 속 솔로몬의 지혜를 이야기할 때 가장 대표적인 사례가 두 여인이 한 아이를 두고 벌이는 논쟁이다. 누가 진짜 엄마인지 알아차리기 위해 묘책으로 솔로몬은 아이를 반으로 나눠주겠다고 했다. 그러자 실제 엄마는 다른 여인에게 주겠다고 했다. 사랑은 어찌면 소유 이상의 그 무엇이다. 사랑은 비우는 것이며 놓아줄 수 하는 힘이다. 용서 역시 놓아줄 수 하는 힘이다. 만약 용서와 배려가 없었다면 아이는 죽고 말았을 것이다. 이렇듯 용서가 불가능함에도 불구하고 가능성을 추구하는 이것은 초월적 의미를 지닌다. 평화와 통일의 주체인 우리는 불가능의 가능성으로 타자들을 용서하는 자세가 필요하다. 즉 그들을 용서함으로써 '인류 공동체'와 자신을 다시 연결하고 그 인류 공동체 안에서 누군가는 살아가야 한다는 사실을 기억해야 한다.

데리다는 말한다. “무조건적인 것과 조건적이라는 이 두 극단은 절대적으로 이질적이며, 서로에 대해 환원불가능한 것으로 남아 있어야 합니다. 하지만 이 둘은 분리 불가능합니다.”<sup>51)</sup> 용서는 이 둘의 환원불가능함과 더불어 분리 불가능한 사이에서 책임지는 자세가 필요하다. 남북이 무조건적 용서와 조건적 용서를 두고 성찰적 자세가 필요하다. 이러한 용서의 운동성은 미래를 위해 회복해야 중요한 가치이자 평화의 토대가 된다.<sup>52)</sup> 운동성을 지닌 용서가 얼마나 어려운 일인지 우리는 모르지 않는다. 분단 상황에서 복수는 피해자에게 신의를 지키는 것이자 공동체의 합법적 의식이자 정의로 여겨질 수 있다. 그러나 여기에 머물게 된다면 과거의 그림자에 포획된 채 평화를 저당 잡힌 채 살아가게 된다. 이제 서로에게 귀를 기울이고 서로에 대한 분노와 고통을 들어주며 같은 희망을 꿈꿀 수 있어야 한다.<sup>53)</sup>

## V. 나가는 말

본 연구는 용서를 정치적, 윤리적, 신앙적 차원에서 검토해보았다. 용서의 의미를 통해 평화와 통일을 검토하고자 했으며, 이를 위해 아렌트, 안겔레비치, 데리다, 레비나스, 투투주교와 대화를 시도하였다. 지금까지 한반도의 통일 운동의 핵심은 응보적 차원의 정의 구현이었다. 이러한 입장은 안겔레비치와 아렌트를 통해 충분히 검토해 볼 수 있었다. 안겔레

51) Derrida, Jacques, *Foi et Savoir*, 240.

52) Derrida, Jacques, *Pardoner*, 75. 참조 Fitzgerald, F. Scott, *The Crack-Up*, (New York New Direction Books, 1945)

53) 독일계 신학자 도르트 쾰레 나치에 동조한 자신의 동료와 대화하는 과정에서 히브리어 테슈바 즉 ‘참회’라는 말을 떠올리며 그와 함께 사과의 기도를 드렸다. 참회가 불가능한 장소나 시간 그리고 사람이 있을 수 없다. 하나님은 그들의 용서를 바라는 기도를 할 때 그들을 홀로 두지 않았을 것이다. Wiesenthal, Simon, *On the possibilities and limits of Forgiveness*, 박중서 역, 『모든 용서는 아름다운가』(파주: 뜨인돌, 2005), 413.

비치가 “용서란 나치의 죽음의 수용소에서 죽었다”라고 선언하는데, 아마도 남북의 동포들이 이러한 입장에 동의하지 않았을까? 용서받기를 원한다면 먼저 각각의 주체들이 죽음을 맞이한 주체와 가족들에게 용서를 구해야 한다고 말하며 조건적 용서의 차원만을 강조하였다.

반면에 한반도의 상황을 새로운 운동성의 관점에서 바라볼 수 있도록 한 인물이 데리다다. 그는 “용서할 수 없는 것이야말로 용서해야 할 유일한 것이 아닌가”라는 매우 역설적인 문장을 수수께끼처럼 남기며 새로운 운동성을 불어넣었다. 이러한 운동성은 인간 스스로 선-근원적 윤리적 책임 있는 존재임을 자각할 때 가능하다는 것이 데리다의 주장이다. 나아가 용서는 과거와 미래가 교차하며 일어난다. 용서란 과거의 사건에만 머무는 것보다 미래의 삶과도 깊은 연관성을 가진다. 조너선 섉스에 따르면 홀로고스트의 생존자들로부터 알게 된 사실은 과거에 매인 사람들일수록 상당수가 자살로 생을 마감한다면 미래에 초점을 맞춰 사는 사람들일수록 용서를 통해 의미를 깊게 생각한다는 것이다.<sup>54)</sup> 살아야 하는 의미를 지닌 사람일수록 그 내용이 어려울지언정 힘겨운 삶을 잘 이겨내었다. 희망, 행복 그리고 건강 등의 가치는 주체성이 지니고 태어난다. 주체적 삶이란 곧 타자들의 삶까지도 책임지는 운명적 존재다.<sup>55)</sup> 용서는 타자의 삶까지 책임지는 운명적 존재가 지녀야 할 중요 덕목이자 미래를 길을 열게 만든다.

분단이 낳은 비극적 상황들을 아직 태어나지 않은 자식들에게 물려 줄 수 없으며, 과거의 복수와 증오위에 그들의 미래를 세울 수 없다. 미래를 위한 기도는 나의 죄에 대한 고백과 용서가 필요하듯 타자에 대한 용서도 필요하다. 한반도에서 인류 보편의 가치인 평화를 기대하는가? 통일의

54) Sacks, Jonathan, *The home we build together: Recreating Society*(2007), 서대경 역, 『사회의 재창조』(서울: 말글빛냄, 2009), 135.

55) 위의 책, 136.

진진 없이는 평화도 없고, 평화의 진진 없이는 통일도 없다는 사실을 인정할 때 가능하다. 한반도의 남측의 경우 분단의 역사가 길어지면서 ‘통일 없는 평화’가 가장 현실적인 대안으로 여기는 경향성이 짙어졌다. 왜냐하면, 뿌리 깊은 반(反)북, 혹은 북에 대한 상대적 우월의식 때문이다. 그런 의식은 지속해서 위기상황에 노출되게 만든다. 문제가 발생하면 순간적인 위기상황만 모면하는 데 급급했다. 보수 정부의 토대가 들어설수록 북측에 대한 반목과 적대적인 사유가 더욱 공고해져 더는 대화할 수 없는 지경에 이르렀다.

분단의 상황에 대한 혜안(慧眼)으로 데리다의 사유는 평화통일을 위한 새로운 길의 단초를 제공한다. 먼저 그는 “무조건적인 것과 조건적인 것이라는 이 두 극단은 절대적으로 이질적이며, 서로에 대해 환원불가능한 것으로 남아 있어야 한다”<sup>56)</sup>라고 주장한다. 한반도에서 용서는 무조건적 용서나 조건적 용서 중 어느 하나의 관점만을 절대화하면 안 된다. 다시 말해 분단의 아픔을 이제껏 조건적 용서의 차원에서 검토해 왔다면 무조건적 용서를 기반으로 조건적 용서와 무조건 용서가 긴장감을 유지할 수 있어야 한다. 이렇듯 데리다가 살려낸 무조건적 용서와 조건적 용서의 관점이 분절과 회귀를 반복함을 통해 의미를 만들어 갈 수 있어야 한다. 이것이 앞서 언급했던 윤리적 정치다. 평화는 윤리적 정치일 때 현실화할 수 있다.

56) Derrida, Jacques, *Foi et Savoir*, 240.

## 참고문헌

- 강남순. 『용서에 대하여』. 서울: 동녘, 2017.
- 강영인. 『타인의 얼굴』. 서울: 문학과 지성사, 2005.
- 김현수. “조건적 용서와 무조건적 용서의 화해를 향하여: 블라디미르 안켈레비치, 자끄 데리다, 폴 리피르의 용서이론에 대한 고찰.” 『한국기독교신학논총』 95(2011), 275-295.
- 나중석. “데리다의 절대적 타자이론과 정치.” 『가톨릭철학』 19(2012), 167-198.
- 박원빈. 『레비나스와 기독교』. 성남: 북코리아, 2010.
- 박종균. “데리다의 해체론에 대한 신학적 접근 가능성에 관한 일고.” 『한국기독교 신학논총』 27(2003), 283-308.
- 손운산. “치료, 용서, 그리고 화해.” 『한국기독교논총』 35(2004), 241-283.
- 손운산. 『용서와 치료』. 서울: 이화여대출판사, 2017.
- 심상우. “레비나스 사상에서 윤리적 정치의 조건.” 『해석학 연구』 25(2010), 85-116.
- 윤대선. 『레비나스의 타자철학』. 서울: 문예출판사, 2009.
- 장원석. “남아프리카공화국 진실화해위원회와 회복적 정의론.” 『정치와평론』 21(2017), 115-143.
- 주재형. “용서와 폭력의 교환 경제 - 데리다, 장켈레비치, 니체.” 『철학논집』 54(2018), 105-136.
- 차승주. “통일교육의 윤리적 기초: 용서를 중심으로.” 『도덕윤리과교육』 제62호 (2019). 273-293.
- Arendt, H. *The Human Condition*. Chicago: Chicago Press, 1998.
- Arendt, H. *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. London: Penguin, 1964.
- Bensussan, G. “La précession de l'éthique sur la justice: face-à-face et pluralité.” Benussan, Gérard. éd. *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg Lévinas et la politique*. Strasbourg: 14(2003).
- Derrida, J. *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Galilée, 1997.

- Derrida, J. *Donner le Temps*. Paris: Galilée, 1991.
- Derrida, J. *De l'hospitalité*. Paris: Calmann-Levy, 1997.
- Derrida, J. *Foi et Savoir*. 신정아·최용호 역. 『신앙과 지식』. 서울: 아카넷, 2016.
- Derrida, J. *Pardoner*. 배지선 역. 『용서하다』. 서울: 이숲, 2019.
- Derrida, J. *Memoirs of the Blind: The Self-Portrait and Other Ruins*. Brault, P.-A. & Nass, M.(trans). Chicago: Te University of Chicago Press, 1993.
- Fitzgerald, Scott F. *The Crack-Up*. New York: New Direction Books, 1945.
- Luskin, F. *Forgive for Good*. 장현숙 역. 『용서』. 서울: 알에치코리아, 2014.
- Levinas, E. *De l'existence à l'existant*. 서동욱 역. 『존재에서 존재자로』. 서울: 민음사, 2003.
- Levinas, E. *Dieu, la mort et le temps*, 손영창 외 2명 역. 『신, 죽음 그리고 시간』. 서울: 그린비, 2013.
- Derrida, J. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: M. Nijhoff, 1974 / Livre de poche, 1991.
- Levinas, E. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Vrin, Edition de poche, 1992 (1982).
- Farago, F. *La Justice*. Leyon: ARMAND COLIN, 2002.
- Jankélévitch, V. *L'imprescriptible*. Paris: Seuil, 1986(1971).
- Jankélévitch, V. *Le Mal*. in Philosophie morale, Flammarion, 2019.
- Jankélévitch, V. *Le Pardon*. Paris: Aubier Montaigne, 1967.
- Jankélévitch, V. *Le Je ne sais quoi et le presque rien*, Paris: Seuil, 1980.
- Warren, Nicolas de. "L'impardonnable chez Jankélévitch." Archives de Philosophie. 77(2014), 421-433.
- Nixon, J. *Hannah Arendt and the Politics of Friendship*, Bloomsbury, 2015.
- Nagle, Thomas. *Égalité et partialité*, Paris: PUF, 1991.
- Rawel, J. *A theory of Justice*, Oxford University press, 1972.
- Sacks, J. *The home we build together: Recreating Society(2007)*, 서대경 역. 『사회의 재창조』. 서울: 말글빛냄, 2009.
- Stevens, Bernard. *Le néant Évidé. Ontologie et politique chez Keiji Nishitani une Tentative d'interprétation*. Louvain/Paris: Éditions Peeters, 2003.

Vanni, M. *L'impatience des responses*, Paris: CNRS, 2004.

Wiesenthal, S. *On the Possibilities and limits of Forgiveness*. 박중서 역. 『모든 용서는 아름다운가』. 파주: 뜨인돌, 2005.

윤기은, 『경향신문』 2021,10,11. “메르켈 총리 “쇼아는 독일의 책임” 한 번 더 사과”  
<https://m.khan.co.kr/world/europe-russia/article/202110112146045#c2b>  
2022. 06. 29.

논문투고일: 2022년 07월 15일

심사개시일: 2022년 07월 17일

게재확정일: 2022년 08월 15일

---

• 국 문 초 록 •

---

이 연구는 한반도의 평화통일을 위한 환경적 조건으로서 용서를 정치, 윤리, 신학적 관점에서 논하는 데 목적이 있다. 평화에 대한 기대감이 한껏 오른 격변하는 한반도의 상황에서 분단의 역사적 아픔을 겪은 우리에게 용서의 문제는 매우 중요한 화두다. 이제껏 용서의 문제는 종교의 차원에 국한되어 논의되어왔다. 그러나 1980년을 기점으로 용서는 철학·심리학·정치학에서 충분히 논의되어야 할 주제가 되었다.

용서와 화해의 인문학적 성찰은 잔혹한 폭력의 시대를 극복하기 위한 필수 불가결한 요건이 되었다. 불완전한 인간이 만들어 내는 다양한 양태의 잘못들을 극복하기 위해선, 즉 우리가 살아갈 만한 평화로운 세계를 수성하기 위해선 용서는 필요조건이다. 본 연구는 평화를 이룩하기 위한 일환으로 통일을 꿈꾼다. 나아가 통일을 이루기 위해 철학적·정치적·신학적 입장에서 용서의 의미를 성찰하고자 한다.

**주제어:** 용서, 평화, 통일, 테리다, 안겔레비치

---