

죽음의 해석학: 사태(Tatsache, matter of fact)로서의 죽음

최성환 (중앙대 철학과)

주제분 류

생철학, 해석학, 문화철학

주요 어

죽음의 해석학, 사태, 공포, 초월

요약 문

우리의 의지와 기대에 반하여 죽음은 항상 냉혹한 목소리로 굴복을 요구한다. 인간의 사멸성(Sterblichkeit, 死滅性)은 인간 본성의 상수(常數)로서, 특히 인간의 한계로서 간주되어 왔다. 죽음의 한계에 직면하여 인간은 문학, 예술, 철학, 종교 등에서 다양한 방식으로 불멸에 대한 염원을 표출해왔다. 그러나 이 간절한 염원은 오히려 역설적으로 죽음의 '절대적 타자성', 우리를 엄습하는 '사태'로서 극복할 수 없는 죽음에 대한 인정이 아닐까! 그렇지 않다면 그 염원은 단순한 욕구의 과장된 표현에 불과할 것이다. 그러나 죽음은 심각한 사태이다. 죽음은 그 정체를 애매모호하게 꾸미거나 구원의 길을 암시함으로써 벗어날 수 있는 상대가 아니다. 인간은 죽음을 거역할 수 없는 '죽음의 존재'이다. 따라서 죽음을 통한 초월, 죽음의 극복이란 발상은 죽음의 존재로서의 인간에게 허용되지 않는 것이다. 우리는 죽음을 인정하고, 그로부터 죽음에 대한 '사유'를 시작해야 한다.

이 글은 '끝으로서의 죽음'과 대화를 시도한다. 이 글의 제목을 '죽음의 해석학'이라 붙인 의도는, 먼저 죽음을 '이해할 수 있는 길'을 모색하고, 그 다음 '죽음의 의미'를 묻는 작업을 수행하기 위함이다. 또한 이 글은 기본적으로 '죽음을 통한 초월'이라는 오래된 철학적-종교적 이념을 추종하지 않는다. 오히려 절대적 타자로서의 죽음을 인정함으로써 죽음의 의미, 즉 삶에서의 죽음의 의미를 물을 것이다. 결국 죽음과의 대화는 삶의 의미를 묻는 작업이다. 그것은 죽음을 정의하는 작업과는 구별되는 것이다. 본질적으로 죽음은 정의될 수 없는 것이기에 우리는 죽음에 대해 사유하는 것이다.

1. 죽음에 대한 사유의 의미

우리의 의지와 기대에 반하여 죽음은 항상 냉혹한 목소리로 굴복을 요구한다. 우리는 죽음을 받아들일 수밖에 없다. 인간의 사멸성(Sterblichkeit, 死滅性)은 인간 본성의 상수(常數)로서, 특히 인간의 한계로서 간주되어 왔다. 죽음의 한계에 직면하여 인간은 문학, 예술, 철학, 종교 등에서 다양한 방식으로 불멸에 대한 염원을 표출해왔다. 그러나 이 간절한 염원은 오히려 역설적으로 죽음의 '절대적 타자성', 우리를 엄습하는 '사태'로서 극복할 수 없는 죽음에 대한 인정이 아닐까! 그렇지 않다면 그 염원은 단순한 욕구의 과장된 표현에 불과할 것이다. 그러나 죽음은 심각한 사태이다. 죽음은 그 정체를 애매모호하게 꾸미거나 구원의 길을 암시함으로써 벗어날 수 있는 상대가 아니다. 인간은 죽음을 거역할 수 없는 '죽음의 존재'이다. 따라서 죽음을 통한 초월, 죽음의 극복이란 발상은 죽음의 존재로서의 인간에게 허용되지 않는 것이다.¹⁾ 우리는 죽음을 인정하고, 그로부터 죽음에 대한 '사유'를 시작해야 한다.

죽음에 대한 공통적인 생각은 그것이 어떤 경우이든 '끝'이라는 것이다. 비록 다른 형태로서의 존재의 시작이라 할지라도 그것은 일단 '끝'을 전제로 한다. 죽음은 그것이 생물학적-의학적인 차원이든 실존적-종교적 차원이든, 우리의 삶을 종결짓는 '끝'으로서의 '말단'(末端)이다.²⁾ (죽음에 대한 사유와 공포 자체를 부정하는) 세네카의 "죽으면 모든 것은 끝난다. 죽음도 끝난다"라는 표현은 '죽음의 존재'와 (죽음을 경험하는) '나의 존재'가 동시에 성립할 수 없음을 말한다. 하지만 여기서도 '끝으로서의 죽음'은 부정되지 않는다: '나의 삶의 끝'과 '타자에 있어서의 나의 죽음의 시작'. 그런데 죽음이 '끝'이라는 사실은 죽음이 '무의미의 심연(深淵)'이라는 뜻인가?

이 글은 '끝으로서의 죽음'과 대화를 시도한다. 이 글의 제목을 '죽음의 해석학'이라 붙인 의도는, 먼저 죽음을 '이해할 수 있는 길'을 모색하고, 그 다음 '죽음의 의미'를 묻는 작업을 수행하기 위함이다.³⁾ 또한 이 글은 기본적으로 '죽음을 통한 초월'이라는 오래된 철학적-종교적 이념을 추종하지 않는다. 오히려 절대적 타자로서의 죽음을 인정함으로써 죽음의 의미, 즉 삶에서의 죽음의 의미를 물을 것이다. 결국 죽음과의 대화는 삶의 의미를 묻는 작업이다. 그것은 죽음을 정의하는 작업과는 구별되는 것이다. 본질적으로 죽음은 정의될 수 없는 것이기에 우리는 죽음에 대해 사유하는 것이다.⁴⁾

1) 우리는 이런 발상에서 설정하는 인간이 '죽음의 존재'인가 물어볼 수 있다. 왜냐하면 여기서는 무엇보다도 '영혼의 존재'로서 인간을 강조하기 때문이다.

2) J. P. 사르트르(손우성 역), 『존재와 무』, 삼성출판사 1979, 333쪽 참조. 사르트르는 여기서 두개의 얼굴을 가진 야누스로서의 '말단'에 대해 이야기 하고 있다.

3) 정동호, 죽음에 대한 철학적 성찰, 『철학, 죽음을 말한다』(정동호 외), 47쪽 아래 참조. 일반적으로 실존주의 철학자들에 의해 죽음은 의미의 문제로 다루어졌다. 마찬가지로 '의미의 문제'로서의 죽음은 철학적 사유의 대상이 될 수 없다는 주장 또한 제기될 수 있다. 그러나 그 어떤 입장을 취하든 간에 죽음이 개인과 집단에게 중요한 문제라는 인식에는 공감할 것이다.

4) 이런 생각을 전개하기 위해 이 글에는 거의 동시대인이라 할 수 있는 세 명의 철학자가 등장한다: 죽음에 대한 사유의 실마리를 열기 위해 존재물음의 의미를 추적하는 오르테가(José Ortega y Gasset, 1883-1955), 절대적 타자로서의 죽음과 현재적 인간의 영웅적 의지와 희망을 강조하는 레비나스(E. Levinas, 1906-1995) 그리고 수동성의 감정과 극복 노력의 출발점으로 사태를 설정하는 볼노오(O. F. Bollnow, 1903-1991). 특히 죽음의 문제를 철저히 타자의 문제로 사유하고 윤리적 차원에서 접근하는 레비나스에 대한 논의는 제한적으로만 취급한다. 즉 이 글은 타자의 죽음, 죽어가는 타자의 얼굴과의 만남을 통해 '존재론적 겸손'(자각)을 유발하고 인간의 인간성을 정립하여 이로부터 제1철학으로서의 윤리학의 실마리를 끌어내는 레비나스의 중심적 사상을 다루는 것이 아니라 죽음의 '절대적 타자성'과 그 귀결만을 취한다.

2. 실천적 행위로서의 죽음에 대한 사유

명확히 정의하고 인식할 수 있는 것을 향하여 우리는 물음을 던지지 않는다. 예를 들어 우리가 ‘의존하고’ 있는 땅과 하늘은 평상시에 물음의 대상이 아니다. 그러나 지진이 발생하고 하늘이 이상한 징조를 보이면 우리는 그 존재에 관해 물음을 던진다. 물음은 낯선 것을 향해 던지는 것이다. 오르테가 José Ortega y Gasset(1883-1955)에 따르면 존재에 관한 질문은 우리를 둘러싸고 있는 환경에 대한 확신을 상실함으로써 생겨난다.⁵⁾ 다시 말해, 어떤 한 사물에 직면하여 무엇을 해야 할지 모를 때 우리는 이 사물에 대해 질문을 제기하는 것이다. 결국 이 사물에 대해 우리가 지니고 있던 이전의 확신은 우리가 이것을 제대로 인식하지 못한 결과에 불과하다.⁶⁾

이런 배경에서 오르테가는 우리가 사물들에 대해 의문을 제기하는 행위가 지닌 의미를 깊이 음미할 필요가 있다고 지적한다. 그는 사물들에 관한 의문이란 결국 우리 행위에 관한 의문이 아닌가 하고 반문한다. 예를 들어 지진이 발생하게 된다면 우리는 어떤 행동을 취해야 할지 고민하게 되고, 땅과 관련한 실질적 행위들에 관한 질문을 해결하기 위해 땅이라는 존재에 관해 여러 가지 질문을 하게 된다.⁷⁾ 이렇게 우리 삶을 구성하는 모든 것들이 하나의 의문으로 다가올 때 우리는 사유를 하게 되며, 이 의문과 사유는 우리들이 경험했던 불확실성의 느낌들을 확실성의 상태로 바꾸기를 열망하는 우리들의 욕망인 것이다.⁸⁾ 그리고 이 욕망은 바람직한 삶을 영위하기 원하는 인간의 고유한 본능적 태도에 다름 아니다.⁹⁾ 어떤 것이 불확실하다는 것은 ‘그것의 존재가 결핍되어 있다’는 것이며, 이런 상황에서 인간은 당혹스럽게 스스로를 느끼게 된다. 따라서 ‘삶에 결여되어 있는 것으로서의 존재’는 인간의 사유가 부단한 노력을 통해 메워야 하는 “삶의 거대한 공허”인 것이다.¹⁰⁾ 더욱 중요한 것은 인간이 직면하고 있는 세계가 근원적으로 결코 호의적인 세계가 아니라, 우리에게 저항하는 ‘공허로서의 세계’라는 점이다. 그러기에 인간이 ‘항상’ 그리고 ‘쉽게’ 호의적인 세계, 즉 이상적 세계를 꿈꾸는 것은 당연해 보인다.¹¹⁾

유비적으로 죽음에 대한 사유 또한 인간 본성과 연관되어 불가피하게 제기되는 물음이라 할 수 있다. 비록 인간이 항상 죽음을 의식하고 살고 있진 않지만, 고통과 불안 그리고 타자의

5) 호세 오르테가 이 가세트, 『형이상학 강의』(정동희 역), 서광사, 2002, 136-137쪽 참조. 오르테가는 ‘의존하다’, ‘의지하다’라는 표현과 ‘인식하다’, ‘의식하다’라는 표현을 서로 대립적인 의미에서 사용한다. 예를 들어 일상적인 삶 속에서 우리가 책상에 팔꿈치를 대고 앉아있을 때 우리는 책상을 의식하지 못한다. 그러나 책상이 흔들리거나 삐걱거리는 소리를 낼 때 비로소 우리의 의식은 책상을 향하게 되고 책상이 무엇인지 물어간다.

6) 같은 책, 157쪽 아래. 이러한 현상은 우리의 육체에서도 일어난다고 오르테가는 말하고 있다. 우리가 아플 때 육체는 우리와 대립하면서 더 이상 우리 자신에 대한 일상적인 봉사를 중단하게 된다는 것이다. 이런 이유로 육체는 우리 자신과는 어떠한 관계도 맺지 않은 채 동떨어져 있게 되며, 인간은 이렇게 삶의 근원적인 이중성을 발견한다는 것이다. 즉, 마치 낯선 외국 땅에 있는 것처럼 인간은 자기 자신과는 다른 그 무엇 가운데 자신이 존재하고 있음을 느끼게 된다는 것이다.

7) 같은 책, 131쪽 참조. 오르테가는 ‘그 무엇이 하나의 의문이 된다는 것은 그 무엇에 대하여 그것이 무엇인지를, 즉 그것의 존재를 탐구한다’라는 사실을 의미한다고 말한다. 이것은 의문을 의미하는 라틴어 Quaestio는 ‘찾다’, ‘추구하다’를 의미하는 Querere동사에서 유래한다는 점에서 알 수 있다.

8) 같은 책, 159쪽.

9) ‘결핍존재’로서의 인간이 새로운 모색 가운데 이성적 사유라는 고유한 능력을 발전시켰다는 지적은 헤르더 이후 특히 현대의 인간학자, 생철학자들에게 공통적으로 나타나는 주장이다.

10) 같은 책, 138쪽.

11) 같은 책, 151쪽 아래.

죽음 속에서 죽음은 의문의 대상으로 다가오고 이해하려고 노력한다. 죽음은 마치 아주 친숙하면서도 정작 그것이 무엇인지 알 수 없는 그런 것이다.¹²⁾ 죽음이 막연한 것으로 떠오를 때 우리의 의식은 죽음을 향하게 된다. 중요한 것은 (오르테가가 존재에 대한 물음에 부여한 성격처럼) 죽음에 대한 사유도 관조적 행위(bios theoretikos)가 아니라 실천적 행위(bios praktikos)라는 점이다. 고통과 괴로움이 우리를 혼란스럽게 만들고 삶에 지치게 할 때 우리는 죽음에 대해 사유한다. 죽음에 대한 사유의 목적은 대상으로서의 죽음의 인식이 아니라, 바람직하게 살 수 있는 실천적 방안의 모색이다. 결론적으로 죽음에 대한 정의(Definition)란 이런 노력의 종착점에서 선택하는 죽음에 대한 ‘이름 붙이기’에 불과하다.¹³⁾

3. ‘관념론의 한계’로서의 죽음: 고통과 죽음

죽음에 대한 사유는 죽음이 더 이상 이해될 수 없을 때 제기된다. 그런데 ‘죽음 이 더 이상 이해될 수 없다’는 것은 무엇을 의미하는가? 우리는 ‘헤어날 수 없는 미궁’ 또는 ‘감당할 수 없는 무력함’에 대해 말한다. 죽음이 이해되지 않는 순간은 바로 삶이 미지의 심연으로 빠져드는 느낌을 가질 때이다. 그래서 우리는 일반적으로 다음 순간을 기대하며 환희와 열정에 사로잡혀 있을 때 죽음을 생각하지 않는다. 그 반대로 벗어날 수 없는 고통과 괴로움에 휩싸일 때 죽음을 생각한다. 레비나스Emmanuel Levinas (1906-1995)는 우리가 고통과 괴로움 속에서 ‘고독의 비극’을 형성하는 결정적 요소를 순수하게 바라보게 되며, 이 결정적 요소는 그 어떠한 향유의 무아경을 통해서도 극복할 수 없는 것으로 다가온다고 말한다. 고통은 그것이 회피할 수 없다는 점에서 그토록 뼈아프며, 삶과 존재를 궁지로 내몰고 있다. 그래서 고통 가운데 불가능한 무(無), 즉 그것이 아무 것도 아닐 수 없다는 것에 대한 호소와 더불어 죽음에의 가까움이 동시에 존재한다.¹⁴⁾

고통과 죽음의 연결은 고통에 내재된 고양작용과 연관되어 있다고 레비나스는 분석한다. 고통은 자신의 내면에서 일종의 극단적인 고양작용을 통해 증폭되는데, 이 작용은 더 큰 고통을 떠올린다는지, 피난처와 새로운 영역을 그린다는지, 또 다른 (고통스러운) 사건을 기대한다는지 하는 방식으로 이루어진다. 이 고양작용은 고통이 ‘그 자체에 완전히 묶여있음’(벗어날 수 없음)을 그 본질적 구조로 가지고 있고, 이 구조는 ‘미지의 것’에까지 연장될 수 있음을 시사해준다. 그러나 결정적인 사실은 이것이 ‘빛의 용어(개념)’로 도무지 옮길 수 없다는 것, 즉 명확히 파악될 수 없다는 것이다. 이 미지의 것은 인간의 모든 경험이 결국 되돌아

12) 죽음이란 무엇인가? 라는 질문에 직면하여 우리는 당황하게 된다. 우리가 죽음에 대해 말하거나 들을 때 그것이 무엇을 의미하는지 알고 있지만(죽음의 사건, 죽은 자, 죽을 운명 등등) 정확히 죽음을 정의하리란 결코 쉬운 일이 아니다. 그것은 시간 이해의 전형(典型)을 제시한 아우구스티누스가 ‘시간’에 대해 말한 것과 유사한 방식으로 우리에게 다가온다: “우리가 시간보다 더 친숙하고 더 알려진 어떤 단어를 지칭할 수 있는가? 우리가 시간에 대해 말할 때 우리가 무엇을 의미하는지 우리는 정확히 알고 있다. 우리는 다른 사람이 시간에 대해 말하는 것을 들을 때 우리는 또한 이해한다. 그러나 시간이란 무엇인가? 아무도 나에게 시간에 대해 묻지 않을 때 나는 그것을 안다. 그러나 내가 시간에 대해 질문하는 자에게 시간이 무엇인지 설명하려면 나는 그것을 알지 못한다.”

13) 예를 들어 누군가가 정신적 가치를 추구하면 그는 육체적 죽음과 이후의 어떤 세계를 연관시키거나 영혼의 세계를 그릴 것이며, 물질적 가치를 추구한다면 그는 삶의 종말로서 죽음을 생각할 수 있다.

14) E. Levinas, 『시간과 타자』 (강영안 역, 문예출판사, 1996, 75쪽. 레비나스는 특히 신체적 고통과 괴로움은 실존에의 참여에 대해서, 즉 고통이 나를 에워싸고 있다는 사실에 대해 어떤 오해도 일어날 수 없으며, 신체적 고통은 그 자체가 그것의 각 강도에 따라 존재의 순간으로부터 해방될 수 없는 불가능성, 즉 ‘무(無)의 불가능성’이라고 주장한다. 이에 반해 도덕적 괴로움에서는 일종의 품위와 점잖음의 태도를 보존할 수 있고 따라서 이미 (고통으로부터) 어느 정도 해방되었다고 할 수 있다.

오는 나와 자기의 친숙성에 대해, 이미 이해된 세계에 대해 저항적이다. 즉 그것은 절대적 타자의 모습으로 우리에게 다가온다.¹⁵⁾ 그러나 고통과 괴로움 속에서 죽음을 생각한다면 죽음은 무(無)가 아니다: “죽음의 미지성, 즉 처음부터 무(無)로서 자신을 보여주는 것이 아니라, 오히려 무(無)의 불가능성의 경험과 상관적인 이 죽음의 미지성은, 죽음이란 그것으로부터 살아온 사람이 아무도 없고 그렇기 때문에 실제로 미지의 영역으로 남아있다는 뜻이 아니다. 죽음의 미지성은 죽음과의 관계가 빛을 통해서 맺어질 수 없다는 것을 의미하며, 주체가 자신으로부터 유래하지 않은 것과 관계를 맺고 있다는 사실을 의미한다. 주체가 신비와 관계하고 있다고 말할 수 있을 것이다.”¹⁶⁾

죽음이 무(無)가 아니라는 사실을 통해 레비나스는 죽음에 대한 접근이 무(無)로부터 출발해서는 안 된다는 점을 분명히 한다. 죽음은 ‘타자’에 대한 우리의 경험을 통해서 밝혀져야 할 그 어떤 것이다. 그런데 죽음이 고통을 통해, 모든 빛의 영역 밖에서 자신을 예고하는 방식은 주체의 ‘수동성의 경험’이다.¹⁷⁾ 비록 지금까지 능동적인 삶을 영위했던 주체라도 (비록 그것이 자신의 성향 또는 사실적 상황의 수용에 의해 제약받든지 간에) 새로운 경험에 당황하지 않을 수 없다. 죽음은 주체가 주인이 될 수 없는 사건, 그것과 관련해서 더 이상 주체가 아닌 그런 사건을 알려준다.¹⁸⁾ 죽음은 (익명적 존재 한 가운데 서서 ‘홀로서기’를 통해 가능해지고 현재의 현상과 빛 속으로 나타나는) 주체의 남성다운 힘의 한계가 된다.¹⁹⁾ 이러한 지배의 종말은 존재를 떠맡되, 우리가 더 이상 떠맡을 수 없는 방식으로 존재를 떠맡는 것을 의미한다. 따라서 이 관계는 우리의 일상적 경험방식과는 다르게 이루어진다. 즉 최소한 ‘미리 a priori’ 짐작하거나 대처할 방도를 생각해 볼 겨를도 없이 하나의 사건이 우리에게 닥쳐오는 것이다. 따라서 죽음이란 ‘계획을 세울 수 없음’이다.²⁰⁾ 샤르트르의 표현처럼 죽음은 ‘고려해야 하지만’ ‘기다릴 수 없는’ ‘장애(障碍)와 같은 것’이다.²¹⁾

죽음에 대한 레비나스의 입장은 하이데거의 ‘죽음으로 향한 존재’(Sein zum Tode) 분석과 그 궤를 달리한다. 죽음으로 향한 존재는 하이데거의 본래적 실존에 있어서 최고의 ‘밝음’이며 그렇기 때문에 또한 최고의 남성다운 힘(virilite)이다. 그것은 현존재(Dasein)를 통해 실존의 극단적 가능성을 받아들이는 것이다. 이 가능성은 다른 모든 가능성의 가능 근거이고, 그 까닭에 가능성을 손에 쥐는 사실 자체 즉 능동성과 자유를 가능하게 만든다. 그러나 레비나스에게 있어서 고통 속의 주체는 이와는 반대로 가능한 것의 한계에 이른 것처럼 보인다. 주체는 자신이 묶여있고, 압도되어 있고 어떤 방식에서는 수동적임을 발견한다. 그래서 레비나스는 ‘죽음은 관념론의 한계’라고 부른다.²²⁾

15) 같은 책, 76쪽.

16) 같은 책, 76쪽 아래.

17) 같은 책, 77쪽. 레비나스는 ‘수동성의 경험’이라는 표현의 한계를 잘 인식하고 있다. 그는 일반적인 의미에서 경험은 항상 이미 인식, 빛, 주도권을 의미하고, 동시에 객체의 주체로의 회귀를 뜻한다고 말한다. 그러나 신비로서의 죽음은 그렇게 이해된 경험과는 구별된다는 것이다. 그것은 지식에서는 모든 수동성이 빛의 매개를 통해서 능동성이 되며, 내가 만나는 대상은 파악되고, 간단히 말해서 나를 통해 구성되기 때문이다.

18) 같은 책, 같은 곳.

19) 같은 책, 83쪽.

20) 같은 책, 84쪽.

21) J. P. Sartre, 위의 책, 342쪽.

22) E. Levinas, 『시간과 타자』, 77쪽 아래.

4. 사태로서의 죽음과 그 귀결

죽음이란 ‘빛의 영역’을 벗어나 있는 것, 명확히 알 수 없는 것이다. 그러나 우리가 직면하게 되고 우리에게 닥쳐올 ‘사태’이다. 죽음을 절대적으로 인식할 수 없고, 그 자체를 변화시킬 어떠한 가능성도 근원적으로 봉쇄되어 있음에도 불구하고 우리 자신이 그 안에 붙잡혀 있는 특이한 사태이다. 우리는 불가해한 죽음을, 바로 그것이 불가해하기 때문에 거부할 수 없다. 그런 의미에서 죽음은 인간이 직면하게 되는 근원적 사태(事態, Tatsache)이다. ‘사태’란 무엇인가?: “(...) 내가 사태로서 직면하게 되는 것은 일종의 이물질(異物質)로서 나의 해석된 세계로 스며들어 오는 것이다. 그것은 나에게 어떤 폭력성으로 닥쳐오고, 그 폭력성은 실상이나 또는 사정 그리고 상태를 우리가 침착하게 분석할 수 있도록 내버려두지 않는다. 참으로 그것은 나를 대단히 비상한 불가항력으로 포박하고 있다. 그것은 모든 기대를 무산시키는 무뢰한 사실(factum brutum)의 성격을 가지고 있다. 그러므로 그것은 모든 해석을 거부하는 순수한 ‘무엇 무엇이라고 하는 사실’(daß...)로서 나타난다.”²³⁾

‘무엇 무엇이라고 하는 사실’(daß..., that...)은 우리가 수행한 이해의 결과가 아니다. 그것은 사태로 닥쳐온 것이 자신의 요구를 일방적으로 우리에게 내놓는다는 것을 의미한다. 우리를 더욱 당혹스럽게 하는 것은 우리의 기대 그리고 이해와는 무관하게 이 사태를 수용해야 한다는 점이다. 그래서 볼노오 O. F. Bollnow(1903-1991)는 사태란 항상 ‘냉혹하고’ ‘몰이해적이다’고 말한다. 쾌적한 것이란 사태의 방식으로는 우리에게 나타나지 않는다. 쾌적한 것이란 순조롭게 이해되는 것이다. 결국 우리는 어떤 사태에 직면해서 행위의 선택, 변경 등을 통해서 그 요구에 순응해야 하는 것이다: “사태는 용인되기를 바란다. 이것은 사태가 단순히 주목되거나 또는 인식되는 것이라고 하는 사실 그 이상이다. 이에 대해서는 태도나 전체 자세의 변화가 요구되며 단순히 의견과 믿음의 변화가 요구되지 않는다. 그래서 사태의 용인은 인간에게 제기되어 있는 윤리적인 요청인 것이다. 우리는 사태를 진정으로 주시하지 않으면 안 된다. 사태의 감각(Tatsachensinn)은 세계에 생소한 몽상과 대립되어 있다. 몽상적인 사람 또는 환상적인 사람은 사태를 용인하지 않고 사태를 바로 보려고 하지 않으며, 결국 자기 꿈의 세계에만 매몰되어 있는 사람이다. 사태는 언제나 냉혹하다.”²⁴⁾

그러나 죽음은 우리가 직면하는 사태처럼 직접적인 경험 관계를 허용하지 않는 사태라는 반론이 제기될 수 있다. 하지만 우리가 직면하고, 용인될 것을 바라는 ‘사태’는 그 경험적 소여로서 우리에게 다가오는 것이 아니다. 오히려 모든 해석을 거부하는 순수한 ‘무엇 무엇이라고 하는 사실’(daß..., that...)로서의 사태이다. 다시 말해 내가 그 사태를 경험하지 않기 위해 회피한다고 해서 현실로서의 사태가 사라지는 것이 아니다. 그러므로 우리가 맞이하는 ‘죽음의 사태’는 죽음에 대한 경험이 아니라 ‘인간은 죽음을 피할 수 없다’라는 사실과의 직면이다. 따라서 우리는 죽음의 경험 없이도 죽음에 대한 관계를 선택할 수 있다. 이것은 (‘현실감각’이라 부를 수 있는) ‘사태의 감각’이 몽상과 환상에 대립되어 있다는 점에서 가능하다. 죽음의 사태는 우리가 진솔하게 성찰한다면 직시할 수 있는 것이다.²⁵⁾

23) O. F. Bollnow, *Philosophie der Erkenntnis*, Erster Teil, 2. Aufl., 1981, Stuttgart, 124쪽 아래. 이 책의 번역본은 『인식의 해석학』(백승균 역, 서광사)이라는 제목으로 1993에 출간되었다.

24) 같은 책, 121쪽 아래.

25) 프랑수와즈 다스튀르(나길래 역), 『죽음』, 동문선, 2003, 51쪽 참조. 다스튀르는 죽음에 관한 어떤 경험이나 사유가 불가능하다 하더라도, 신화나 여러 철학이 보여주듯 자신을 안다는 것과 자신을 죽을 운명임을 느끼는 것은 여전히 인간이 스스로에 대해 하는 경험의 토대로 남는다고 주장한다. 그러므로 그는 각자가 확실하게 지니는 그 ‘감정적’ 차원으로 인해 다른 어떤 압과도 닮지 않은 자기 종말에 관한 그 기이한 앎은, 죽음이라는 것에 관한 것이 아니라

사태란 어떤 방해 요소로서 우리들이 신뢰하고 습관적으로 살아가는 세계에 돌출하게 되는 어떤 것이라고 요약할 수 있다. 왜냐하면 사태는 처음부터 (이해된 세계에 포함되었다는 의미에서) 현존하는 것이 아니기 때문이다. 그러므로 습관적이고 믿을만한 세계에는 어떠한 사태도 존재하지 않는다. 이것은 일상적인 삶 속에서 우리가 결코 죽음을 제대로 의식할 수 없다는 점을 강하게 시사해준다. 사태는 통상적으로는 기대하지 않은 새로운 전개에 의해 비로소 일어나게 되는 것이다. 이것은 이미 죽음이 ‘기대할 수도 준비할 수도 없는 어떤 것’이라 점에서 그 의미가 분명히 드러난다.

그러나 죽음은 미래의 사건이라는 의미에서 새롭게 돌출하는 것인가? 오히려 죽음은 우리의 삶과 더불어 이미 결정된 사태가 아닌가? 우리는 ‘사태와 직면한다’고 말한다. 어떤 사람을 이미 이루어진 사태에 직면시킨다는 것은 다시는 돌이킬 수 없는 상황을 만들어 낸다고 생각하는 거기에서 가능한 것이다. 여기서 사태의 본질에 대한 중요한 내용이 밝혀진다: “각 사태는 그 본질에 따라 이미 이루어진 하나의 사태이고, 이미 이루어져 있는 사태 이외의 다른 사태는 존재하지 않는다. 다시 말하면 각 사태는 그 본질에 따라서 끝난 것이고 확정된 것이며, 자기완결적이고 더 이상 변화될 수 없는 것이며, 이러한 변화될 수 없는 것은 그로 인해서 생기(生起)의 끊임없는 흐름으로부터 멀리 떨어져 있는 것이다.”²⁶⁾

삶은 죽음과의 동반여행이다. 언젠가 릴케 R. M. Rilke가 말한 것처럼 죽음은 삶의 ‘곁질’ 속에 은폐된 ‘과실’(果實)일지도 모른다. 그렇다면 완결된 사태로서의 죽음, 죽음의 확정성에 대해 우리가 취할 수 있는 ‘삶의 여지’는 무엇인가? 이해할 수 없는 것으로서의 사태는 우리에게 그 사태를 극복할 것을 요구한다. 여기서 말하는 ‘극복’은 우리가 우리 자신에게 사태를 납득시키고자 그에 대한 설명을 추구한다는 사실을 의미한다. 바로 여기가 ‘내적 필연성’을 통해 삶의 연관성에서 설명이 생겨나게 되는 장소이다.²⁷⁾ 이것은 엄밀한 의미에서 극복이라기보다는 ‘적응’이라고 말해야 할 것이다. 다음의 예를 살펴보자: 매우 순종적이었던 딸아이가 집을 뛰쳐나간 사태에 직면해 망연자실한 부모는 도무지 딸아이의 행동이 이해되지 않는다. 그들은 이 문제를 의논할(물음을 던질) 수밖에 없다. 그 과정에서 적어도 ‘불가능하다고 생각했던’, 즉 그들의 이해지평을 넘어선 일이 어떻게 생겨날 수 있었을까 곰곰이 생각하면서 (‘아마 어떤 사정이 있겠지’, ‘그럴 수가 있는가’라는 방식으로) 스스로를 납득시키고자 한다. 이런 과정에서 제시되는 것이 직면한 사태에 관한 설명인 것이다. 이렇게 이해되지 못했던 사태가 ‘정리되어’ 부모의 삶의 연관성, 즉 이해지평으로 공감되어 들어올 수 있다. 이런 정리 방식이 부모에게 내적 필연성의 성격을 띠는 것은 사태의 폭력성에 기인하는 것이다. 그러므로 부모는 먼저 순종적인 딸아이라는 ‘환상’에서 벗어나 ‘딸의 가출이라는 사태’를 직시해야 하며, 나름대로 삶의 연관성 속에서 해명해야 한다. 우리는 이 과정을 ‘비판적 성찰을 통한 거리두기’라 표현해도 무방할 것이다. 거리두기란 (주관적 세계 속에 함몰되어 형성되는) 감정적 연계를 벗어나 직면한 사태를 ‘정리하듯이’ 자신의 삶 속에 자리 매김하는 것이다. ‘비판적 성찰’이란 우리의 능력과 한계를 고려하여 그 사태에 대처한다는 것이다. 이 과정이 바로 우리가 ‘사태를 수습한다’라고 표현하는 것을 의미한다. 예를 들면

생각하는 존재가 자신의 죽을 운명에 관련해 갖는 관계에 관한 담론을 가능케 한다고 말한다. 그리고 그는 이 담론은 ‘자기 실존의 유한성이 자신에게 나타남’에 관한 담론이기에 ‘현상학적’이라고 규정한다.

26) O. F. Bollnow, *Philosophie der Erkenntnis*, 122쪽. 사태(Tatsache)라고 하는 말은 무엇보다도 법률적인 전문 용어로 사용되는 라틴어 사실(factum)의 번역어로서 자기 완결적인 행위를 지칭한다. 그리고 언어형태에서 이미 완료형이다.

27) 같은 책, 125쪽.

말과의 교제를 끊거나 아니면 가출 이상의 사태로 번지지 않게 노력하는 등이 바로 그것이다. 결정적인 것은 우리의 극복노력, 즉 설명 시도에도 불구하고 결코 닦쳐온 사태(말의 가출) 그 자체를 우리가 변화시키지 못한다는 점이다. 그러나 우리는 ‘닦쳐온 사태에 대한 우리의 관계의 변화’를 기대할 수 있다. 그래서 우리는 단념함으로써 냉혹한 사태와 타협할 뿐만 아니라 그러한 사태를 우리들의 해석을 통해서 신뢰하고 이해된 세계로 받아들일 수 있는 것이다.

유비적으로 ‘사태로서의 죽음’도 우리가 그것 자체를 변화시킬 수 없음에도 불구하고 우리의 이해 및 의미지평 안으로 들어설 수 있다. 우리가 만약 죽음의 사태를 ‘사태의 감각’을 통해 직시할 수 있다면 우리는 어떤 방식이든 죽음에 대한 관계정립을 이룩해야만 한다. 죽음은 인간에게 선택을 요구한다. 그리고 인간의 선택은 그 어떤 것이든 죽음에 대한 하나의 대답이다. 그것은 자기 나름대로 이해한 죽음에 대한 인간의 유일한 가능성인 것이다²⁸⁾: “우리는 삶에 대한 해석 없이 삶을 영위할 수 없다. 삶이란 자신의 내부에 고유한 해석을 포함하고 있는 기이한 실재이다. 동시에 이 해석은 정당화이다. 나는 내가 원하건 원하지 않던 나의 모든 행위를 나 자신에 대하여 정당화시켜야 한다. 그러므로 인간의 삶은 범죄이며 죄인이고 동시에 심판인 것이다.”²⁹⁾

5. 죽음과 초월

죽음의 사태에 대한 직시를 통한 (내적 필연성에 의해 생겨나는 삶의 연관성에 근거한) ‘제한적인’ 극복(적응)노력만이 죽음에 대해 허용된 유일한 가능성인가? 일반적으로 ‘초월’이라 불리는 가능성은 죽음을 통해 불가능한 것인가? 플라톤의 『파이돈』편 이래로, 그리고 고대로부터 현대에 이르는 서양의 종교들과 함께 죽음은 ‘초월의 여행’으로 간주되어왔다. 이를 위해서 다시 한번 절대적 타자로서의 죽음과 그 귀결을 정리할 필요가 있다.

레비나스는 타자를 주관으로 동화시킴으로써 (일시적인 규정으로서의) 이타성(alterité, 異他性)을 허용하는 ‘향유’와 ‘인식’과는 반대로 죽음은 다음과 같은 사실 때문에 절대적 타자로서 경험된다고 주장한다: 1)죽음은 결코 경험될 수 없다. 그러므로 나의 인식의 틀에 환원될 수 없는 미지의 것으로 남는다. 2)또한 죽음은 이런 저런 관념처럼 나 자신으로부터 유래하는 것이 아니라 어느 날 예고 없이 찾아오는 것이다. 3)또한 죽음은 내가 그 앞에서 어

28) 죽음에의 직시와 연관해서 다음과 같은 입장도 참조할 만 하다. 아래는 중앙일보 의학전문기자 홍혜걸의 영혼의 실제 일부를 요약한 것이다: 인간은 누구나 심정적으로, 비단 종교에서 말하는 천국과 지옥이 아니더라도 자신의 영혼만은 육체의 죽음 이후에도 지속되길 바란다. 그렇지 않다면 약육강식과 적자생존으로 표현되는 이 땅 위에서의 삶이 얼마나 모순되고 비참한 일인가. 그러나 논리와 증거에 입각한 과학적 진실은 인간의 소망과 이익을 초월한다. 설령 오늘 인류가 모두 멸망할지라도 지구가 자전을 멈추는 것은 아니다(...) 과학은 죽음 이후 영혼의 존재를 부인한다. 하지만 역설적으로 죽음을 극복하는 방법도 알려준다. 그것은 無我의 경지에서 우주를 관조하는 것이다. 이를 위해선 진화론을 거슬러 올라가는 지혜가 필요하다. 타깃은 뇌다. 진화론의 진수는 단연 뇌이기 때문이다. 인간은 뇌로 인해 사유를 얻게 됐다. 그러나 뇌는 오직 우리에게 생존에 필요한 것만을 선택적으로 강요한다. 필연적으로 편견이 개입될 수밖에 없다. (...) 그러므로 인간이 고귀하게 믿는 가치와 사상도 따지고 보면 種의 번식과 생존을 위해 교묘하게 포장된 술책에 다름 아니다. 우리는 모성애를 극찬하지만 다른 생물의 입장에서 보면 인간만을 위한 지독한 이기주의일 수밖에 없다. 뇌는 남과 나를 구분하는 생물학적 개체성의 극치를 보여주기도 한다. 개체성이 커질수록 반대급부로 죽음에 대한 자각도 높아진다. (...) 극단적으로 생각하면 뇌는 유전자의 영속을 위해 존재하는 수단에 불과하다. 그렇다면 한줌 흙으로 돌아가는 것이 그리 허무한 것만은 아닐 것이다. 파스칼은 인간을 ‘생각하는 갈대’라고 칭송했다. 광대무변한 시간과 공간의 좌표에서 잠시나마 사유할 수 있는 존재로 태어난 것은 확실히 축복이다. 그러나 생존과 안녕을 위해 겹겹이 포장된 의식의 가면을 벗고 우주의 일원으로 합류하는 것도 나쁘지 않아 보인다. 고향으로 돌아가는 길은 즐거워야 하지 않겠는가.

29) 호세 오르테가 이 가세트, 위의 책, 185쪽.

떻게 해 볼 수 없는 전적인 ‘수동성의 경험’이다. 죽음이 접근해 오기에 있어 중요한 것은, 어떤 순간부터 우리는 ‘할 수 있음을 더 이상 할 수 없다’(nous ne pouvons plus pouvoir)는 것이다 바로 여기에 주체는, 주체라는 자신의 지배를 상실한다.³⁰⁾

그러나 레비나스에 따르면 비록 죽음이, ‘타자성’이 어떤 것인지에 대해 알게 해주기는 하지만, 초월을 가능케 해주지는 않는다. 그는 초월을 다음과 같이 기술하고 있다. “넘어감[초월, passer]이란 존재와 다르게 됨, 존재의 ‘타자’에게로 가는 것이다. 이는 다르게 존재함이 아니라 존재와 다르게 됨이다. 이것은 ‘더 이상 존재하지 않게 되는 것’이 아니다. 즉 여기서 넘어감은 죽음이 아니다.”³¹⁾ 초월은 존재와 다르게 되는 것이다. 다시 말해 존재의 타자에게로 가는 것이다. 죽음 또한 존재와 다르게 되는 것이지만, 레비나스는 죽음을 통한 “내세(來世)로의 허구적인 초월, 현세 너머로 이끌리는, 하늘에 있는 천국으로의 초월”³²⁾은 배제한다. 왜냐하면 ‘죽음을 통한 초월’은 모순된 개념이기 때문이다. 그것은 초월하는 주체가 자신의 초월에서 소멸해버리기 때문이다. 죽음을 통한 초월이 구원적 성격에서 의미를 가지기 위해서는 ‘죽음 이전의 나’와 ‘죽음 이후의 나’가 동일하다는 ‘모종의 자기 동일성’이 전제되어야 한다. 그러나 죽음은 나를 세계로부터 떠나게 하는 동시에 나의 자기 동일성 또한 깨끗이 소멸시켜버린다. 그런데 내가 없다면 초월도, 구원도 무의미하다. 이것이 바로 죽음을 통한 초월이 가지는 자기 모순적 성격이며, 인위적인 죽음을 통해 영생을 얻고자 하는 모든 살인적 종교가 가지는 자기 파괴적인 면모이다.³³⁾ 이를 통해 레비나스는 죽음이 아니라 다른 차원에서 초월에 대한 가능성을 모색해야 한다는 점을 시사한다.³⁴⁾

6. 미래의 사건으로서의 죽음과 희망

죽음이 초월을 허용하지 않는다면 과연 죽음과 마주한 인간에게는 어떤 희망도 부재한 것일까? 레비나스에 따르면 죽음에 대한 공포를 없애기 위해 만들어진 “네가 있으면 그[죽음]는 없고, 그가 있으면 너는 없다”는 고대 격언은 (일반적인 이해에 따르면) 죽음이 안고 있는

30) 서동욱, 『차이와 타자』, 문학과지성사, 2000, 319쪽 아래 참조.

31) E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*(la Haye: Martinus Nijhoff, 1974, 3쪽(서동욱, 위의 책, 321쪽에서 재인용).

32) 같은 책, 4쪽.

33) 서동욱, 위의 책, 318-322쪽.

34) 서동욱, 위의 책, 144쪽 아래. 레비나스는 인간의 본질을 존재 안에 머무르려는 경향이 아니라 아뒤adieu라고 규정한다. ‘아뒤’라는 말은 레비나스의 초월 개념의 본질을 가장 잘 드러내주는 용어이다. 아뒤는 용례적, 그리고 어원적 의미에서 세 가지 정도로 분류 가능한데, 1)타자와 만났을 때의 인사 혹은 축복, 2)죽음을 포함한 이별의 인사 혹은 축복, 3)‘신에게로 à Dieu가다’라는 뜻이 그것이다. 그러나 죽음을 향한다는 의미는 레비나스의 초월의 문맥에서 가장 먼저 배제되어야 한다고 한다. 레비나스에게서 초월은 결코 존재의 타자로서의 무, 삶의 타자로서의 죽음, 이승의 타자로서의 저승을 의미하지 않는다. 레비나스는 *De dieu qui vient à l'idée*(Paris: J.Vrin, 1982, pp264-265)에서 아뒤를 다음과 같이 설명한다. “아뒤à Dieu는 어떤 최후 궁극finalité이 아니다. 아뒤는 되돌릴 수 없는 성격 irréductibilité을 통해서 (...) 존재론적 인내persévérance에 기여하던 인간의 의식은 단절된다. (...) 아마도 ‘존재 저편’ ‘신의 영광’이 의미하는 바는 이런 것이다. 존재와 무 사이의 양자택일은 궁극적인 것이 아니다. 아뒤는 존재의 과정이 아니다.” 여기서 존재론적 인내란 나의 존재 유지를 위한 욕구를 충족시키는 일이며 초월은 이것을 중단하는 것이며, 이는 나의 존재와 다른 것, 즉 타자에게 전념할 때, 즉 나의 존재가 아니라 타자를 염려할 때 이루어지는 것이다. 곧 신에게로à Dieu라는 초월의 모험은 타자에 대한 염려, 즉 타자를 윤리적으로 보살피는 일을 통해서만 이루어질 수 있다. 그러므로 신과의 만남으로서의 세 번째 의미는 오로지 타자와의 만남으로서의 첫 번째 의미에 의존해서만 성립할 수 있다. 결론적으로 레비나스에게 타자와의 관계, 즉 타자에 대한 나의 윤리적 책임성은 나의 주체성의 본질적인 구조를 이루는 동시에 초월의 본질적 구조를 형성한다.

역설을 잘못 인식하고 있다고 한다. 왜냐하면 이 격언은 미래와의 독특한 관계로서의 죽음에 대한 우리의 관계를 배제하기 때문이다. 그래서 레비나스는 이 격언을 영원한 미래로서의 죽음에 대한 주장으로 해석한다. 레비나스는 미래의 외재성(초월성)은, 미래가 절대적으로 예기치 않게 닥쳐온다는 사실로 인해서 공간적 외재성과는 전혀 다르다고 말한다. 우리가 현재의 시점에서 미래를 그려내는 것(미래의 기대 또는 미래의 투사)은 ‘미래의 현재(화)’에 지나지 않을 뿐 진정한 미래라고 할 수는 없다. 미래는 손에 쥌 수 없는 것이며, 단지 우리를 엄습하여 사로잡는 것이다: “미래, 그것은 타자이다. 미래와의 관계, 그것은 타자와의 진정한 관계이다. 오로지 홀로 있는 주체에서 시간을 이야기 한다는 것, 순수하게 개인적인 지속에 관해서 이야기 한다는 것은 우리에게 불가능한 것으로 보인다.”³⁵⁾

죽음이 어떤 현재에도 머물지 않는다는 사실은 죽음에 대한 우리의 도피나 용서받을 수 없는, 마지막 순간에 대한 건망증에 기인하는 것이 아니라 죽음은 ‘손에 거머쥌 수 없으며’(insaisissable), 남성다운 힘과 주체의 영웅주의의 종말을 표시한다는 사실에 기인한다. 그와 반대로 ‘지금’(현재)이란 내가 주인이고 가능한 것의 주인이며, 가능성을 손에 거머쥌 수 있는 주인이란 사실을 의미한다. 하지만 죽음은 결코 지금일 수 없다. 죽음이 현재 여기에 있다면 나는 더 이상 현존하지 않는다. 내가 무(無)이기 때문이 아니라 나는 죽음을 내 손으로 붙잡을 수 있는 능력이 없기 때문이다³⁶⁾: “나의 지배, 나의 남성다운 힘과 나의 주체의 영웅주의는 죽음에 관해서는 힘일 수도, 영웅주의일 수도 없다. 우리가 그 핵심에서 죽음의 가까움을 파악한 고통에는, 그리고 그 현상의 차원에 있어서는, 주체의 능동성이 수동성으로 반전하는 일이 일어난다. 존재에 사로잡혀 있을 때, 하지만 내가 아직도 고통의 주체로서 존재를 파악하고 있을 때, 그러한 고통의 순간에서가 아니라 고통 자체가 울음과 흐느낌으로 바뀔 때, 그 때 이러한 반전이 일어난다. 고통이 순수한 형식에 도달하는 그곳에서, 우리와 고통 사이에 더 이상 아무 것도 개입하지 않는 그곳에서, 극단적 수용의 최고 책임성은 최대의 무책임성으로, 어린아이와 같은 존재로 전도된다. 이것이 바로 흐느낌이고 바로 이 흐느낌을 통해서 죽음은 예고된다. 죽는다는 것, 이것은 이러한 무책임성의 상태로의 회귀이며 어린아이처럼 어깨를 들먹거리면서 흐느낌을 뜻한다.”³⁷⁾

죽음을 미래의 사건으로 해석한 레비나스는 절대적 타자로서 죽음과 마주한 인간에게 희망의 메시지를 제공하려고 고심한다. 자신의 철학적 영감의 보고(寶庫)인 셰익스피어의 『맥베스』를 통해 레비나스는 비극의 주인공과 죽음 그리고 영웅과 희망에 대한 논의를 전개한다. 그는 비극의 주인공 맥베스가 맞이하게 되는 최후 장면을 분석하고 있다. 맥베스가 인간의 한계로서 죽음을 수용하면서도 현재적 인간의 영웅적 의지를 강조한다는 면에서 영혼불멸의 믿음 속에서 죽음에의 결의를 강조하는 소크라테스와 묘한 대조를 이룬다. ‘패배와 죽음의 징조’를 향해 맥베스는 삶의 투쟁에 대한 결연한 의지를 내세운다. 맥베스는 자신에 대한

35) E. Levinas, 시간과 타자, 86쪽 아래. 이에 대해 서동욱, 『차이와 타자』, 355쪽 아래 참조. 현재 순간 속에 자기의식을 통해 정립된 주체는 시간을 알지 못한다. 이 말은 주체는 그의 유한성 속에서 서로 간에 우열이 없는 순간들(경제적 시간)을 전편일률적으로 반복하다가 죽음을 맞을 것이라는 것을 의미한다. 그렇다면 시간을 가능케 해주는 것, 즉 무한하게 열린 미래를 가능하게 해주는 것이 곧 주체에게 구원을 가져다주는 길일 것이다. 왜냐하면 미래의 무한성, 시간의 영속성만이 주체의 사적인 유한성을 극복할 수 있기 때문이다. 이처럼 레비나스는 구원에 대한 물음을 시간의 출현 가능성에 대한 물음으로 변형시킨다. 결론적으로 시간은 타자와의 만남을 통해서 가능하고, 이렇게 우리의 일상성은 극복될 수 있다는 도식은 레비나스에게 자명한 귀결이다.

36) E. 레비나스, 『시간과 타자』, 79쪽.

37) 같은 책, 80쪽. 이것은 헤라클레이토스가 단상 52에서 우주적 놀이의 무책임성과 무도덕성을 상징적으로 나타낸 “aiôn[즉 우리 각자에게 주어진 수명, 죽음에 의해 제한된 것으로서의 실존]은 졸(卒)들을 - 즉 아이의 왕국 - 옮기며 놀이하는 아이이다”는 표현을 상기시킨다.

그의 권력을 알려주는 죽음의 사신 맥더프를 향해 더 이상 싸울 수 없는 남성다운 힘의 종말, 주체의 종말로서의 수동성의 경험을 토로하면서도 저주의 외침과 함께 희망을 포기하지 않는다.³⁸⁾ 맥베스의 마지막 말은 다음과 같다: “버남의 숲이 던시난을 향한다 해도[패배의 징조], 여자가 낳지 않는 너를 마주한다 해도[죽음의 징조], 나는 나의 마지막 기회를 포착할 것이다.”³⁹⁾

레비나스는 죽음 앞에 서서 삶의 마지막 기회를 회구하는 맥베스를 영웅적 인간으로 묘사한다. 목숨이 붙어 있는 한, 영웅이 붙잡는 마지막 기회가 있을 뿐 죽음이 있는 것은 아니다. 영웅은 항상 마지막 기회를 볼 줄 아는 사람이다. 그는 완강하게 기회를 발견하려고 고집하는 인간이다. 따라서 죽음은 수용되지 않는다. 여기서 죽음은 미래적 사건으로 인간을 영원히 위협하는 것으로 특징지어진다. 흥미로운 것은 죽음의 근본성격에 의거해 레비나스가 자살을 모순적으로 규정한다는 점이다. 왜냐하면 ‘현재적 죽음’과 ‘영원한 위협의 배제’로서의 자살은 ‘미래적 사태’로서의 죽음과 ‘영원한 위협’으로서의 죽음에 모순되기 때문이다. 죽음의 영원한 위협은 그의 본질의 일부이다. 주체의 지배가 보장되는 현재에는 희망이 있다. 희망은 일종의 ‘목숨을 건 모험’, 일종의 모순을 통해 죽음에 덧붙여지는 것이 아니다. 희망은 죽음의 언저리에, 죽음의 순간에, 죽어가는 주체에게 주어진다.⁴⁰⁾ 레비나스는 이것을 극명하게 나타내기 위해 빅토르 위고의 『노트르담의 꼽추』에서 나오는 “나는 숨낸다. 나는 희망한다”(Spiro-spero)라는 표현을 인용한다. 레비나스는 또한 『햄릿』을 죽음을 받아들일 수 없는 이러한 불가능성에 대한 상세한 증언으로 이해한다. 여하튼 무(無)는 불가능하다. 죽음을 받아들일 가능성, 존재의 노예상태로부터 최고의 지배권을 탈취해 낼 수 있는 가능성은 여전히 인간에게 맡겨져 있는 것 같다. “존재하느냐 아니면 존재하지 않느냐”(to be or not to be)라는 말은 자신을 없앨 수 없다는 사실의 자각이다. 인간은 마지막 순간까지 인간존재로서의 희망, 따라서 무가 아닌 유를 추구하는 존재이다.⁴¹⁾

레비나스가 맥베스의 절규 속에 찾아낸 희망은 인간의 한계로서의 희망이다. 그것은 죽음이 본질적으로 초월을 허용하지 않기 때문이다. 레비나스는 미래의 사건으로서의 죽음의 해석을 통해 현재의 중요성을 강조하는 것처럼 보인다. 자신의 폐쇄된 모나드 속에 존재함으로써 전체와 혼용되지 못한 인간은 고독한 존재이다. 이 고독을 벗어날 수 있는 길은 죽음을 통해서가 아니라 죽음의 영원한 위협에 마주한, 달리 말해 죽음을 직시하고 현재에서의 타자에 대한 인정을 통해서 열려진다. 죽음에 대한 직시는 주체가 주체로서 자신의 지배를 상실할 수 있는 사태에 대한 인식이다. 이러한 죽음의 접근을 통해 우리는 ‘절대적으로 다른 것’(absolument autre), 절대적 타자와 관계를 맺고 있다는 사실을 알게 된다. 그러므로 나의 고독은 죽음을 통해 균어지는 것이 아니라 절대적 타자로서의 죽음의 인정을 통해 깨어진다.⁴²⁾ 왜냐하면 나는 타자와 더불어 존재하기 때문이다. 결론적으로 고통을 통한 처절한 고독 속에 몸부림치면서 죽음에 마주 설 수 있는(타자를 인정할 수 있는) 존재만이 타자와의 관계가 가능한 영역에 자신을 세울 수 있다.⁴³⁾ ‘자신을 세운다’는 것은 죽음을 통해서가

38) 같은 책, 82쪽.

39) 『맥베스』 원문: Though Birnam wood be come to Dunsinane, /And thou oppos'd being of no woman born, /Yet I will try the last:(5막 8장)

40) E. 레비나스, 『시간과 타자』, 80-82쪽.

41) 같은 책, 82쪽.

42) 같은 책, 84쪽.

43) 같은 책, 85쪽.

아니라 삶 속에서 자신의 고통을 극복할 수 있는 초월의 가능성을 모색한다는 것이다.

7. 철학의 과제: '수수께끼 풀이'

레비나스의 해명 노력에도 불구하고 솔직히 말해 죽음은 여전히 미지의 것으로 남아있다. 이것은 죽음이 결코 빛의 영역으로 들어설 수 없다는 사실을 통해 이미 암시되었다. 레비나스는 한 인터뷰에서 “개념적 사유에 있어, 죽음은 체계를 원점으로 돌려놓는 구멍이며, 모든 질서의 붕괴이며, 모든 총체성의 해체이다”라고 말하고 있다.⁴⁴⁾ 죽음이 대상적 인식으로 파악될 수 없는 것이라면 죽음을 이해할 수 있는 유일한 방법은 끊임없이 물음을 던지는 것, 즉 대화를 나누는 길이다. 레비나스 스스로 철학의 근본임무가 “말할 수 없는 것과 관련된 비밀누설”⁴⁵⁾일 수 있음을 시사한다.

우리는 해석학적 입장에서 죽음과 인간을 저자와 독자의 관계에 유비하여 그 대화적 관계를 상정해 볼 수 있다. 독자(인간)는 저자(죽음)가 텍스트(삶과 역사 등) 속에 암시한 것을 ‘추형성’(Nachbilden)과 ‘추체험’(Nacherleben)의 과정을 통해 끊임없이 의미부여하면서 해석할 수 있다. 이 때 ‘저자가 이해한 것보다 더 잘 이해하는 것’이라는 해석학적 기준은 단지 사태의 감각을 통한 ‘죽음에의 직시’라는 틀 안에서 제한되어야 한다. 이것은 낭만주의 해석학에서 문법적 해석이 임의적인 해석을 경계하는 규제적 기능을 수행하는 것과 같다.

볼노오는 교육학자 길K. Giel의 ‘인간학적 교수법’의 관점을 통해 사태와 연관된 인간의 이해방식을 다음과 같이 규명한다: 사태란 스펡크스가 우리의 생명을 자신에게 내어놓고 수수께끼를 풀지 못할 때 우리를 잡아 삼키겠다고 위협하는 수수께끼 같은 것이다. 따라서 사태는 적합한 수수께끼의 말을 찾아냄으로써 해결되는 구조를 가진다. 다시 말하면 몰이해적으로 우리의 삶을 엄습한 것(사태)은 그것을 삶의 연관성에 자리매김하는 가운데(수수께끼 풀이 과정에서) 생산적인 작업능력을 통해서 해명될 수 있고, 이를 통해 ‘사태에 의해 흔들린’ 우리의 세계가 다시금 ‘세계의 폐쇄성’(die Geschlossenheit der Welt)을 회복하게 된다는 것이다. 그러나 우리는 이 과정을 일반화하여 제시할 수 없다는 어려움에 직면하게 된다. 그것은 첫째, 이해의 생산적이고 긍정적인 측면만을 고려할 수 없으며, 둘째, 수수께끼 풀이로서의 인간의 선택이란 궁극적으로 사밀(私密)한 영역에서 이루어지는 결단일 수밖에 없는 까닭이다.⁴⁶⁾ 그러나 이러한 한계에도 불구하고 우리에게 주어진 선택의 여지는 그리 많이 보이지 않는다.

한스 요나스H. Jonas는 ‘너는 죽을 수밖에 없다는 사실을 기억하라’는 ‘죽음의 경고’(memento mori)가 우리로 하여금 개인의 삶 속에서 행하는 역할을 숙고하게끔 한다고 역설한다. 우리가 기대하는 생애가 어쩔 수 없이 제한되어 있다는 시간의 한계는 우리 모두가 필연적으로 ‘아직 남은 삶의 시간’을 헤아리게 하는 자극이 된다는 것이다.⁴⁷⁾ 철학 또한

44) E. Levinas, *Is it righteous to be?: Interview with Emmanuel Levinas*(ed. J. Robbins, Stanford 2001, 122쪽).

45) E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 19쪽(콜린 데이비스, 『엠마누엘 레비나스-타자를 향한 욕망. 레비나스 입문』(김성호 역), 다산글방, 1996, 165쪽에서 재인용)

46) O. F. Bollnow, 위의 책, 193쪽 아래.

47) H. Jonas, 『책임의 원천: 기술 시대의 생태학적 윤리』(이진우 역), 서광사 1994, 52-54쪽. 요나스는 세포생물학의 진보로 인해 생화학적 노화과정을 저지하고 인간의 수명을 연장하며 또 어쩌면 무한정의 시간까지 늘릴 수 있는 실천적 전망과 연관해서 부정적인 생각을 피력하고 있다. 사멸성(死滅性, Sterblichkeit)의 의미는 무엇인가? 그는 극단적으로 우리가 죽음을 폐지한다면 번식도 폐지해야만 한다고 주장한다. 왜냐하면 번식은 죽음에 대한 응답이기 때문이다. 그렇다면 청년이 없는 노인의 세계만을, 그리고 어떠한 새로움도 인간사회에서 기대할 수 없게 된다.

‘죽음을 생각해야하는 의무’를 저버리지 않는 과제를 가진다. 우리는 쉽게 죽음의 절대적 타자성으로 인해 무관심과 소외, 즉 타자와의 무한대의 거리, 즉 매개 없는 부정에 빠질 수 있다.⁴⁸⁾ 따라서 죽음을 철저히 사유하고 스스로 찾아낸 수수께끼의 열쇠를 통해 비밀누설의 작업에 동참하는 것이 철학이 이 무관심과 소외를 벗어나 ‘죽음의 경고’를 삶 속에서 지속시키는 데 기여하는 길이다. 우리에게 부여된 제한된 시간을 허비하면서(죽이면서) 죽음 자체에서는 벗어나길 원하는 것은 모순이다. 죽음의 냉혹성은 우리에게 무엇이 진정 중요한가를 선택하도록 강요한다. 우리가 어떤 일에 종사하든 덤으로 주어진 선물로서의 삶을 느끼면서 살아가는 것이 죽음을 바로 이해하는 것이며, 바로 사는 것이다. 이런 맥락에서 종교적인 차원과 무관하게 전도서의 ‘무엇이나 다 정한 때가 있다’라는 잠언은 제한된 시간 속에서의 삶의 의미를 본질적으로 표현한다.⁴⁹⁾



48) 안상현, “죽음은 항상 타자의 죽음이다,” 『철학, 죽음을 말하다』(정동호 외), 산해, 2004, 256쪽.

49) 전도서 3,1-4 참조.

Die Hermeneutik des Todes

Sung-Hwan, Choi

Thema dieser Arbeit ist die Hermeneutik des Todes. Hier handelt es sich darum, wie der Mensch sein Tod, der ihm unentbehrlich sei, verstehen und sinnvoll akzeptieren kann. Daher versucht die Hermeneutik des Todes, einen dialogischen Gang zum Tod herzustellen. Dafür führt diese Arbeit die Ansätze von Ortega, Bollnow und Levinas ein.

Der Tod ist ein Phänomen, welches nicht vollständig zu klären ist. Daher stellen wir die Frage, was der Tod ist. Nach Ortega stellt der Mensch gegen dunkle und unangenehme Sache. Der Tod ist für den Menschen eine sehr unangenehme Sache. Aus diesem Grund versucht der Mensch, den Tod zu verstehen.

Die Sterblichkeit ist als eine anthropologische Konstante die Grenze des menschlichen Wesens. Daher ist der Tod für den Menschen eine Tatsache, d.h. ein Faktum. Für den Menschen gibt es nur die Möglichkeit, den Tod als eine Tatsache anzunehmen und ihr richtig anzupassen. Dies ist der einzige Zugang zum Tod, der dem Menschen angeboten ist.

Was darf der Menschen in Hinblick auf diese Auswegslosigkeit tun. Levinas verzicht auf die Idee der Überwindung des Todes, die sehr lange philosophisch und religiös von großer Bedeutung war. Nach Levinas kann der Mensch nur durch die Anerkennung der Andere den Sinn des Todes richtig auffassen und eine Wiedergeburt des menschlichen Wesens ermöglichen.

Aus den bisherigen Darstellung kann man den Sinn des Todes verstehen. Der Sinn des Todes ist es, daß jeder seine Zeit hat.

Key Words Die Hermeneutik des Todes, Tatsache, Angst, Überwindung

특징 : 죽음의 해석학: 사태(Tatsache, matter of fact)로서의 죽음 / 최성환

KCS I