

현상학을 통해 신-담론으로: 프랑스 현상학의 신학적 전회에 대한 검토 -자니코, 레비나스, 그리고 마리옹*

김동규**

주제분류 현상학, 현대 프랑스 철학, 종교철학

주요어 자니코, 레비나스, 마리옹, 현상학, 신

요약문

이 논문에서 나는 도미니크 자니코의 레비나스와 마리옹의 현상학에 대한 비판을 검토한다. 자니코의 비판의 요지는 그들이 현상학을 신학으로 전환시켰다는 것이다. 그는 레비나스가 그 스스로 현상학적 방법에 의존하고 있음에도 불구하고, 현상학적 일관성을 결여하고 있으며, 타자성을 성서 전통의 신과 유사한 것으로 간주했다고 비판한다. 또한 그는 마리옹이 현상학에 계시라는 신학적 주제를 도입함으로써 현상학적 중립성을 위반했다고 주장한다. 하지만 레비나스가 현상학적 일관성을 유지하지 못했다는 지적은 타당하지만, 그가 철학을 신학으로 변형시켰다는 비판은 부당하다. 왜냐하면 레비나스가 자신의 철학에서 타인의 타자성을 신과 동일시한 적은 없기 때문이다. 마리옹의 경우, 그가 계시 현상을 자신의 현상학적 탐구의 주제로 도입하긴 했지만, 그 탐구는 신학적 전제가 아닌 마리옹 자신의 현상학적 개념에 입각해서 전개된다는 점에서 현상학적이다. 이러한 나의 입장을 정당화하기 위해, 나는 레비나스와 마리옹에 대한 자니코의 비판을 개괄하고, 다음으로, 그 비판의 타당성을 검증한다. 마지막으로, 나는 자니코가 자신의 비판적 사유의 준거이자 현상학의 원리로 설정한 방법론적 무신론이라는 현상학적 원칙이 후설이 도입한 현상학적 사유의 포괄성을 오히려 축소시킨다는 점을 보여줄 것이다.

* 이 논문은 2014년 정부(교육부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2014S1A5B5A07042297).

** 서강대학교 생명문화연구소 연구원

1. 프랑스 현상학의 확장: 종교적 현상에 대한 탐구를 향하여

20세기 이후 유럽 대륙철학을 기반으로 삼는 종교철학의 발전에서 현상학의 기여는 매우 지대하다. 비록 현상학의 창시자인 후설과 하이데거는 종교적 차원의 신-담론에 직접 뛰어들지 않았지만, 그 후예들은 신, 종교적 계시, 기도의 체험과 같은 현상 역시 우리에게 나타나고 주어지는 사태 그 자체로서의 현상으로 간주할 수 있다고 보았다. 만일 현상학이 현상을 수용하는 나 또는 우리와 지향적 관계를 맺는 어떤 것을 기술하기 위한 토대와 가능성을 제시하는 학문이라면, 그러한 지향적 체험 가운데 주어지는 종교적 현상을 사유의 장에서 완전히 배제하는 것은 가능하지 않다. 왜냐하면, 기본적으로, 현상에 관한 여러 정의들에 입각해서 볼 때, 신적 계시 역시 우리에게 어떤 것을 드러내-보여주는 사건으로 간주될 수 있기 때문이다.¹⁾ 이런 점에서 1960-80년대 프랑스 현상학의 변형과 발전을 이룩한 주요 인물인 에마누엘 레비나스, 미셸 앙리, 그리고 이들 이후부터 지금까지 현상학의 발전의 한 흐름을 형성하고 있는 장-뤽 마리옹, 장-루이 크레티앵, 장-이브 라코스트, 에마누엘 팔크에 이르는 일련의 현상학자들은, 현상학적 방법과 사유를, ‘계시(revelation)’, ‘신(God)’, ‘전례(Liturgy)’ 등의 종교적인, 혹은 신학적인 사태를 이해하기 위한 근본 동력으로 삼았다.²⁾ 이에 현상학과 신학의 제휴와 접촉은

1) 이를테면 하이데거는 현상을 “**자신을-그 스스로-내보여주는-것(Sich-an-ihm-selbst-zeigende)**”으로 정의한다. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (1927). Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006, 28쪽; 『존재와 시간』, 이기상 역, 서울: 까치출판사, 1998, 49쪽. 이 논문에서 철학자들의 원문을 인용할 때, 나는 인용되는 원전에 대한 한글 번역본이 있을 경우 원전과 번역본을 대조하여 본문에 인용했다. 지면의 한계 상 번역본에 대한 수정사항을 일일이 지적하지는 않는다.

2) 본 논고에서 구체적으로 다룰 수 없는 크레티앵, 라코스트, 그리고 팔크의 현상학

이제 프랑스어권을 넘어 영어권에서 유럽 대륙철학 전통을 기반으로 삼아 종교철학을 전개하는 다수의 학자들에게 긍정적인 시도로 받아들여지고 있다. 비록 철저한 현상학자들은 아니지만, 존 카푸토(John, D. Caputo), 리처드 카니(Richard Kearney), 메롤드 웨스트팔(Merold Westphal)처럼 현상학과 해석학 등 유럽 대륙철학의 정신을 계승하여 독창적인 사유를 전개하는 영어권 종교철학자들은 예외 없이 현상학적 사유와의 긴밀한 대화와 협력, 그리고 대결 속에서 나름 독창적인 종교철학을 전개하고 있다.

그런데 우리가 이러한 사유의 흐름에 주목하고 동의한다고 하더라도, 철학자의 과제로서의 근거 제시 내지 특정 사유의 토대에 관한 검토 작업을 외면할 수는 없다. 아마도 이 작업은 다음과 같은 물음을 밀거름 삼아 전개될 수 있을 것이다. 신이나 계시를 현상으로 간주하여 탐구하는 것이 과연 가능한가? 신이나 계시를 현상학적으로 탐구하는 것은 현상학의 경계를 넘어서는 신학적 작업이 아닌가? 우리는 프랑스 철학자 도미니크 자니코의 작업을 기반으로 삼아 이런 물음들에 대한 해명을 시도할 것이다.³⁾ 비록 이제는 그의 의도와 다르게 긍정적인 명사로 거듭났지만,

적 작품 몇 편을 소개한다. 크레티앵은 기도나 종교적 부름과 응답의 문제와 같은 종교적 체험에 관한 연구를 내놓았다. 대표적으로 다음과 같은 작품이 있다. Jean-Louis Chrétien, *L'appel et la réponse*. Paris: Éd. de Minuit, 1992; *L'arche de la parole*. Paris: Presses Universitaire de France, 1998. 라코스트는 종교적 의례로서의 전례와 신의 임재 경험에 대한 연구를 내놓았다. 대표적으로 다음과 같은 작품이 있다. Jean-Yves Lacoste, *Expérience et absolu: Questions disputées sur l'humanité de l'homme*. Paris: Presses Universitaire de France, 1994; *Présence et parousie*. Genève: Ad Solem, 2006. 팔크는 그리스도교의 부활 현상에 관한 흥미로운 연구를 내놓았다. Emmanuel Falque, *Métamorphose de la finitude: Essai philosophique sur la naissance et la résurrection*. Paris: Cerf, 2004. 이외에도 이들은 종교적 현상의 의미를 기술하고 해명하는 연구를 계속 내놓고 있다. 이러한 프랑스 철학의 경향을 개괄적으로 해명한 연구로 다음 글을 참조하라. J. Aaron Simmons, "God in Recent French Phenomenology." *Philosophy Compass*. vol. 3, n. 5 (2008): 910-932쪽.

『프랑스 현상학의 신학적 전회』⁴⁾ 및 『파열된 현상학』⁵⁾이라는 작품을 통해서 자니코는 레비나스, 앙리, 마리옹, 크레티앙을 그 당시 프랑스 현상학을 신학으로 전환시킨 장본인으로 간주하고, 이들의 사유가 어떤 식으로 현상학의 원리를 위반하는지를 폭로하려고 했다. 이 작업의 성패 여부는 일단 논외로 하더라도, 자니코의 시도는 위의 철학자들의 입장을 비판적으로 검토함으로써, 종교 및 신학을 향한 개방성을 지닌 프랑스

-
- 3) 도미니크 자니코가 우리에게 거의 소개되지 않은 탓에 간략하게나마 그의 이력을 소개한다. 도미니크 자니코는 1937년 11월 14일 프랑스 파리에서 태어났고, 라베송(Félix Ravaisson)과 베르그손(Henri Bergson)으로 이어지는 프랑스 유심론 전통을 연구하여 1969년 박사학위를 취득했다. 이후에는 프랑스 니스대학교(Université Nice-Sophia Antipolis)에 재직하며 철학 연구에 몰두했다. 그는 프랑스의 하이데거 전도사라고 할 수 있는 장 보프레(Jean Beaufret)와 더불어 하이데거의 철학을 프랑스에 안착시키는 데 크게 기여한 인물이다. 하지만 그가 하이데거주의자로만 남은 것은 아니었고, 사유의 경계에 대한 칸트적인 관심 아래 하이데거와 거리를 두기도 했다. 이런 그의 철학적 특성은 그의 저서 가운데 가장 유명한 『이성적인 것의 힘』(*La Puissance du rationnel*)에 잘 드러난다. 여기서 그는 한편으로 하이데거의 로고스에 대한 경계를 비판하고, 다른 한편으로 하이데거의 문제의식을 이어받아 과학기술에 대한 유의미한 비판적 통찰을 보여준다. 본 논문의 관심사인 그의 프랑스 현상학에 대한 비판적 작업도 (필자는 비록 여기에 동의하지 않지만) 이성적인 것을 향하는 철학의 사명에 대한 자니코의 존중심을 잘 보여준다. 이러한 작업들과 더불어 그는 2001년 『프랑스에서의 하이데거』(*Heidegger en France*)라는 책을 통해 프랑스에서의 하이데거 수용을 정리하는 거대한 기획을 완성시켰다. 안타깝게도, 자니코는 2002년 8월 18일 아침 프랑스 남부 에즈의 지중해 해변가에서 수영을 즐긴 다음 돌아가는 길에 니체의 길(*Chemin de Nietzsche*) 근방에서 심장발작으로 인해 숨을 거두게 된다. 자니코의 삶에 대해서는 그의 업적에 대한 소개와 죽음에 대한 추모를 담은 다음 두 편의 글을 참조하라. Rudolf Bernet, “In memoriam Dominique Janicaud.” *Reveu Philosophique de Louvain*. Quatrième série. tome 101, no. 1 (2003): 221-224쪽; Simon Critchley, “In Memoriam: Dominique Janicaud (1937-2002).” *Continental Philosophy Review*. vol. 36, no. 4 (2003): 433-447쪽.
- 4) Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie français*. Combas: Éditions de l'Éclat, 1991.
- 5) Dominique Janicaud, *La phénoménologie éclatée*. Combas: Éditions de l'Éclat, 1998.

현상학이 과연 그 권리상(*de jure*) 타당한 것인지를 비판적으로 검증할 수 있는 계기를 마련해주었다는 점에서 유의미하다.

이에 본 논고는 자니코가 제시한 프랑스 현상학의 신학적 전회에 관한 비판 가운데, 그가 이 진영을 선도한 인물로 간주한 레비나스와 마리옹에 초점을 맞추어, 이들에 대한 그의 비판의 구체적 요지를 개괄하고 평가한다. 또한 우리는 자니코가 현상학의 신학적 전회에 대한 대안이자 자신의 비판적 작업의 준거점으로서의 방법론적 무신론을 기반으로 삼는 최소주의 현상학이 무엇인지 고찰하고 그것의 정당성을 검토할 것이다. 이 작업을 통해서 우리는 현상학을 신학적, 종교적 사유로까지 확장하는 시도의 타당성과 적절성을 세심하게 검토할 수 있을 것이다.

2. 레비나스와 마리옹의 현상학에 대한 자니코의 비판

1) 레비나스의 경우

『프랑스 현상학의 신학적 전회』에서 자니코의 비판은 레비나스, 마리옹, 앙리, 크레티앙을 향한다. 여기서 나는 그가 표적으로 삼는 사람들 전부를 고찰하지 않고, 레비나스와 마리옹에 관한 그의 비판적 논의에만 초점을 맞춘다. 이러한 선택에는 몇 가지 이유가 있다. 우선 레비나스는 프랑스 현상학 및 대륙 종교철학의 전개에 가장 많은 영향을 미친 사람으로 꼽을 수 있으며,⁶⁾ 이런 점에서 그에 대한 비판은 레비나스 이후 프랑스 현상학 및 대륙 종교철학의 경향 전반에 관한 비판적 시선으로 확장될 수 있는 가능성을 가질 만큼 중요하다. 웨스트팔의 재미난 말을 빌

6) 실제로 자니코는 레비나스의 『진체성과 무한』을 “현상학적 영감”과 “신학적 전회”가 분명하게 나타나는 “프랑스 철학의 첫 번째 주요 저작”으로 꼽는다. Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, 26쪽.

리자면, 자니코에게 “레비나스는 신학적 헌신으로 말미암아 오염된 현상학을 제시해서 젊은이들-특별히, 마리옹, 장-루이 크레티앙, 그리고 미셸 앙리-을 타락시킨 새로운 소크라테스”이다.⁷⁾ 따라서 자니코의 레비나스 비판에 대한 검토는 오늘날 프랑스 현상학과 유럽 대륙의 종교철학의 전반적 경향성에 대한 비판으로 이어질 수 있다는 점에서 유의미하고, 필수적인 것이다. 다음으로, 마리옹은 레비나스의 사유를 계승함과 동시에 레비나스보다 더 철저하게 현상학적인 방식으로 신과 종교에 대한 철학적 담론을 전개한다는 점에서 중요하다. 이 맥락에서 자니코 역시 레비나스와의 연계점, 그리고 현상학에 대한 관련성 측면에서 마리옹을 비판하는 데 큰 비중을 둔다. 왜냐하면, 초월보다는 내재성에 깊은 관심을 가지는 앙리나 초월적인 신의 계시보다 신앙 체험에 대한 현상학적 이해에 초점을 맞추는 크레티앙보다, 마리옹의 현상학이 신과 초월, 계시라는 신학의 근본 주제를 더 직접적으로 다루기 때문이다. 다시 말해 자니코에게 마리옹이 현상학과 신학의 대화와 충돌의 지점을 가장 적나라하게 보여주는 인물로 간주된다는 점에서, 우리가 레비나스와 더불어 마리옹에 초점을 맞추는 것은 분류상 나름의 적절성을 갖는다.

이제 본격적으로 자니코의 비판의 주요 논지가 무엇인지 알아보자. 일반적으로, 현상학은 자연적 태도 안에서 주어지는 사물들이나 형이상학적 전제들에 대한 무비판적 수용을 경계하고, 우리에게 근원적으로 나타나고 주어지는 현상 자체의 나타남과 그 나타남의 방식 및 원리를 규명하는

7) Merold Westphal, “Continental Philosophy of Religion.” *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. ed. William Wainwright. New York: Oxford University Press, 2005, 480쪽. 또한, 레비나스 이외에도, 자니코는 의도하지 않았지만 하이데거의 “나타남 없는 현상”, 혹은 “나타나지 않는 것의 현상”이라는 말이 프랑스 현상학자들의 신학적 전회에 영감을 주었다고 생각한다. 하지만 그는 하이데거가 이런 말을 신학적으로 사용하지 않았고, 일련의 프랑스 현상학자들이 그 말을 자기들의 사유에 맞게 임의적으로 받아들였다고 본다. Dominique Janicaud, *La phénoménologie éclatée*, 19-21쪽, 104-109쪽; *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Combas: Éditions de l’Éclat, 1991, 17-22쪽. 참조.

학문으로 정의된다. 이런 점에서 특정한 형이상학적 전제(신, 절대적 계시, 특정 진리에 대한 믿음 등)를 곧장 수용하면서 전개되는 신학적 탐구의 근본성격은 현상학적 환원을 수행하는 가운데 보류되어야 하는 주제들이 된다. 이 점을 가장 잘 보여주는 것이 『순수 현상학과 현상학적 철학의 이념들』의 첫 번째 권 58절에 등장하는 후설의 절대자의 배제에 관한 요구이다. “우리는 종교적인 의식의 측면에서 비롯되는 . . . 모든 것을 제외시킨다. . . . 자연스럽게 우리는 이 ‘절대자’ 및 ‘초월자’에 대한 현상학적 환원을 수행한다. 그러한 것은 순수의식 자체의 장이 되는 한에서의 새로이 제공되는 탐구의 장에서 당연히 배제되어야 한다.”⁸⁾ 자니코는 이러한 후설의 언급에 기대어, 종교적 초월자 내지 절대자에 대한 배제가 현상학적 연구의 기본 태도가 되어야 함은 물론이고, 종교적이라고 할 만한 주제를 현상학의 근본 동기로 삼는 모든 입장들이 배제되어야 한다고 본다. “이러한 후설의 방법론적 예방 조치는 방법의 실천에서의 신에 대한 명시적 언급뿐만 아니라 . . . ‘종교적 의식에서 비롯된 이성들’에도 그 자체로 적용된다.”⁹⁾

자니코는 이런 관점을 기반으로 삼아 레비나스의 철학이 처음부터 현상학의 한계설정을 위반했다고 비판한다. 레비나스에게 “현상학”은, “존재 자체의 궁극적 사건을 구성하지 않는” 탁월한 “철학적 방법”이다.¹⁰⁾ 현상학이 이미 규정된 존재자에 선행하는 현상의 나타남에 초점을 맞춘다는 점에서, 이러한 현상학에 대한 규정은 일견 타당해 보인다. 하지만

8) Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Husserliana 3/1. ed. Karl Schuhmann. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976, 125쪽 [111]; 『순수 현상학과 현상학적 철학의 이념들 1』, 이종훈 역, 파주: 한길사, 2009, 198쪽. 외서를 인용할 때, 번역본이 있는 경우 번역본의 면수를 함께 병기한다. 본문에서의 인용은 모두 원문과 번역문을 대조하여 필자가 수정한 인용이다.

9) Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, 54쪽.

10) Emmanuel Levinas, *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. La haye: Martinus Nijhoff, 1961, xvi. 이하 *TeI*로 본문에 표기.

자니코는 레비나스가 의도하는 방법으로서의 현상학이 초월 내지 초월적인 것에 집중한 나머지 후설의 지향적 탐구방식을 따르지 않았다고 믿는다. 이를테면, 후설의 “초월적 선험의 발견”은 “세계와” 의식의 “지향적 초월 사이의 상관관계를 드러낸다.”¹¹⁾ 그렇다면 이 경우 현상학은 노에시스-노에마의 상관관계 대한 탐구가 될 것인데, 문제는 레비나스가 이러한 탐구에 별다른 관심을 보이지 않는다는 점이다. 레비나스가 적어도 『전체성과 무한』에서 보여주려고 하는 것은 존재사건으로 환원되지 않는 형이상학적 초월로서의 타인의 얼굴의 무한성이다. 레비나스는 이 무한성을 통해 존재론적 규정성을 넘어서는 윤리적 초월을 정립해낸다. 그런데 그는 이러한 초월을 굳이 현상학적으로 설명해내려고 한다. 한 예로 레비나스는 다음과 같이 말한다. “무한의 이념은 탁월한 **비충전성**이다.”¹²⁾ 현상학적 용어를 활용한 이러한 해명은, 무한을 더 이상 현상학적 인식의 대상으로 삼을 수 없게 만드는 것처럼 보인다. 우리가 설사 무한을 지향할 수 있다고 하더라도, 그것이 완전히 비충전적이라면, 우리에게 무한은 충전적 명증성 안에서 남김없이 주어질 수 있는 가능성 자체가 제거된 어떤 것이 된다. 이에 무한은 우리의 인식 능력으로 담아낼 수 없는 것, 곧 직관으로 담아낼 수 없는, 지향성을 초과하는 것이 된다. 실제로 레비나스는 이렇게 말한다. “무한의 이념은 . . . 우연적으로, 하나의 실재를 반성하기 위한 주체성을 버리어내는 개념이 아니다. 무한은 우선 존재하지 않으며, **끝이** 그 자체로 드러나는 것이다.”¹³⁾ 후설과 자니코에게 현상학적 반성의 대상은 언제나 순수의식을 담지하고 있는 순수 현상학적 자아와의 지향적 관계 속에 놓여 있다. 하지만 레비나스에게 무

11) Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, 27쪽.
우리는 이를 후설을 따라서, 노에시스-노에마의 상관관계 대한 탐구라고 부를 수 있다.

12) Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, xv.

13) Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, xiv-xv.

한은, 최소한 전통 현상학의 의미에서의 주체와 현상의 지향적 관계성 아래 나타나는 것이 아니다. 실제로 레비나스는 다음과 같이 진술하기에 이른다. “그 사유가 대상에의 **충전성**에 지나지 않는 지향성은, 의식을 그 근본적인 차원에서 정의해내지 못한다.”¹⁴⁾

자니코는 이러한 “레비나스의 도식”을 따라가려면, “현상학적 **방법**의 포기”라는 “대가(prix)”를 지불해야 한다고 비판한다.¹⁵⁾ 현상학의 방법은 본래 후설이 그토록 갈구했던 엄밀한 학문의 이념을 수립하기 위해 고안된 것이지만, 지향성을 기반으로 삼는 노에시스-노에마라는 후설의 고유한 도식을 포기하는 순간, 엄밀한 학문의 이념도 자연스럽게 포기된다. 다시 말해, 자연적 태도로 채색된 것들에 대한 판단을 유보한 다음, 우리에게 나타나는 모든 것을 그 근원성 안에서 탐구한다는 말은, 최소한 후설에게는 순수의식의 투명성과 중립성을 기반으로 삼는 노에시스-노에마의 지향적 상관관계 안에서 주어지는 사태 자체를 탐구한다는 말과 다름이 없다. 그러므로 이 상관관계를 거부하거나 깨트리는 순간, 주어지는 것의 명석성과 판명성 자체도 정립될 수 없기 때문에, 엄밀한 학문의 이념도 단념되고 만다.¹⁶⁾ 그러므로 자니코의 관점에서, “레비나스가 추진한 작업은” 노에시스-노에마의 지향적 관계를 위반함으로써 현상학적인 사유의 문법에 “적법하지 않다.”¹⁷⁾

그렇다면 사실상 레비나스의 작업은 방법으로서의 현상학 자체의 요구에 충실하려는 것이 아니라 타인의 타자성이라는 형이상학적 초월을 철

14) Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, xv.

15) Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, 28쪽.

16) “따라서, 엄밀학으로서의 철학을 발견하기 위해서, 현상학은 우선 지향적 상관관계의 대상이 주관적 ‘진리 체험’으로서의 명증에 이를 수 있는지의 여부와 명증에 이를 수 있는 방식을 기술해야만 한다.” Claudio Tarditi, “Seeing the Invisible: Jean-Luc Marion’s path from Husserl to Saint Paul.” *Phenomenology and the Metaphysics of Sight*. ed. Antonio Cimino and Pavlos Kontos. Leiden/Boston: Brill, 2015, 144쪽.

17) Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, 29쪽.

학적으로 추구하기 위한 시도라고 해야 할 것이다. 그에게 윤리적 형이상학은 존재론에 선행하는 것으로, 무엇보다도 존재 저편의 선을 추구함을 뜻한다. 이러한 저편에 대한 추구 내지 욕망은 초월적이며 절대적인 무한, 곧 타인에 대한 욕망에 다름 아니다.¹⁸⁾ 이 욕망이 실현될 가능성은 타인에 대한 앎이 아니라 타인으로서의 그 또는 그녀와의 직접적인 윤리적 마주함에서 비롯한다. 결국 이 윤리적 관계가 지향과 충족이라는 현상학적 앎의 대상을 벗어난 것이라는 점에서, 레비나스의 철학이 현상학에 충실하지 않다는 자니코의 비판은 타당하다. 실제로 레비나스 스스로도 자신의 연구를 일관적으로 현상학에 입각한 것으로 제시하지는 못했다. 그는 『전체성과 무한』 독일어판 서문에서 “얼굴의 현상학”이란 표현을 명시적으로 사용하고 있으며,¹⁹⁾ 다른 그의 주저에서는 “우리의 분석은 후설 철학의 정신을 요구한다”고도 말했다.²⁰⁾ 그런데 레비나스는 또 다른 글에서 “얼굴의 현상학”이 얼굴을 지향성으로 포섭하는 것을 의미하는 것 같다는 점에서, 이 용어 자체를 스스로 부정하는 말을 하고 있다.²¹⁾ 사정이 이렇다면, 그가 요구한 “후설 철학의 정신”도 현상학적 방

18) 자크 타미니오는 레비나스에게서 욕망과 초월의 의미를 다음과 같이 잘 정리해냈다. “그러므로 레비나스에게서 초월이라는 말의 의미는 그 용도에서 나타난다. 왜냐하면 형이상학적 욕망은 궁극적인 봄 안에서 가능한 만족이나 충족과는 무관한 타자의 타자성을 지향하기 때문에, 곧 이러한 욕망의 운동이 초월이다. 이 말은 높이 오름(elevation)을 가리킨다. 이것이 레비나스가 말하는 ‘초월’이다.” Jacques Taminiaux, “The Presence of Being and Time in Totality and Infinity.” *Levinas in Jerusalem: Phenomenology, Ethics, Politics, Aesthetics*. ed. Joëlle Hansel, Dordrecht: Springer, 2008, 12쪽.

19) Emmanuel Levinas, “Totalité et Infini. Préface à l’édition allemande.” *Entre nous. Essai sur pensée-à-l’autre*. Paris: Grasset, 1991, 251쪽. “얼굴의 현상학”은 이 책에 프랑스어로 수록된 『전체성과 무한』의 독일어판 서문에서 등장하는 표현이다.

20) Emmanuel Levinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. La haye: Martinus Nijhoff, 1974, 230쪽; 『존재와 다르게-본질의 저편-』, 김연숙·박한표 역, 서울: 인간사랑, 2010, 334쪽.

21) “나는 우리가 얼굴의 ‘현상학’에 관해 말할 수 있는지 모르겠다. 왜냐하면 현상

법의 엄밀함을 따르겠다는 선언이 되지는 못한다. 그것은 단지 타인의 타자성에 관한 논의가 일정 부분 현상에 대한 체험의 기술을 기반으로 삼아 전개되어야 한다는 정도의 의미만 함축할 뿐이다.

그럼에도 불구하고, 레비나스는 자신이 다른 개념들이 “지향적 분석에 충실했다”고까지 말한다.²²⁾ 물론 여기서의 지향적 분석이란 타인과의 만남을 (의도하건 의도하지 않았건) 기대하게 되는 우리 인간 주체가 먹고 마시고, 일하는 삶, 곧 향유하는 삶의 터전으로서의 요소세계 대한 체험 및 타인과의 만남이 이루어지는 순간의 감각적 근원성을 기술하는 철학적 시도를 의미한다. 하지만 이 작업이 진정 지향적 분석에 충실했던 것일 수 있는지에 대한 논의는 차치하고라도, 레비나스가 이러한 분석을 통해 궁극적으로 의도하는 바는 현상 자체가 아니라 비-현상으로서의 타인의 얼굴이라는 수수께끼를 논의하는 것이다. 실제로 그는 이렇게 말한다. “나에게 이웃의 얼굴은 나에게 모든 자유로운 동의, 모든 협정, 모든 계약에 선행하는 반박할 수 없는 책임을 의미한다. 그것은 표상을 벗어나며, 현상성의 결여 그 자체이다. 나타나기에는 너무 노골적이기 때문이 아니라 어떤 점에서 너무 연약하기 때문에, 현상에 ‘미치지 못하기’ 때문에 비-현상이다.”²³⁾

이런 점에서, 자니코에 의하면, 레비나스가 비록 처음부터 현상학을 자신의 사유의 중심에 놓고 철학적 사유를 심화시키기는 했지만,²⁴⁾ “이성

학은 나타나는 것을 기술하기 때문이다. 동시에 나는 우리가 얼굴 쪽을 향한 시선에 대해 말할 수 있을지 내 스스로에게 의문을 제기한다. 왜냐하면 시선은 인식, 지각이기 때문이다. 오히려 나는 얼굴로의 접근이 곧 윤리하고 생각한다.” Emmanuel Levinas, *Ethique et Infini: Dialogues avec Philippe Nemo*. Paris: Fayard, 1982, 89쪽; 『윤리와 무한: 필립 네모와의 대화』, 양명수 역, 서울: 다산 글방, 2000, 109쪽.

22) Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 230쪽; 『존재와 다르게-본질의 저편-』, 335쪽.

23) Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 112쪽; 『존재와 다르게-본질의 저편-』, 168쪽.

적이고 학문적인 진리와는 다른 목적론적 편견”에 사로잡힘으로써, 어느 순간 “존재론으로 . . . 동화시켜버린 객관화하는 시선의 중립성과 단절하기를 원하는” 지점에 이르고 만다.²⁵⁾ 다시 말해 레비나스는 형이상학적 목적에 집착한 나머지 현상학적 중립성을 포기하고 말았다. 그럼에도 불구하고 레비나스의 철학을 현상학으로 정의하려면, 여전히 불분명한 레비나스만의 현상학적 개념, 이른바 “‘그의’ 지향성, ‘그의’ 현상학 개념을 그의 기획의 일관성을 재정립하기 위해 수용해야만 한다.”²⁶⁾ 하지만 이것은 현상학의 지형 자체를 바꾸는 일이기에 쉽게 성취될 수 성질의 것이 아니다. 레비나스 고유의 현상학적 개념이 무엇인지도 불확실하고, 그런 것이 명확하게 있다고 하더라도, 자니코가 언급했던 것처럼, 그것을 수용하는 순간 후설의 엄밀한 학문의 이념과 중립성은 유지되지 못할 것이다. 다시 말해 타자성에 대한 논의를 본격적으로 시행한 순간부터 레비나스의 철학은 현상학으로 돌아갈 전환점을 놓쳐버린 형이상학적인 철학이 되고 만다.²⁷⁾

2) 마리옹의 경우

레비나스의 철학이 형이상학적 욕망을 처음부터 자기 철학의 전제처럼 도입하는 것과는 다르게, 마리옹은 애초부터 현상학의 탈-형이상학적 성

24) 대표적으로 다음 작품이 있다. Emmanuel Levinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930). 5^e éd. Paris: J. Vrin, 1984; 『후설 현상학에 서의 직관 이론』, 김동규 역, 서울: 그린비, 2014. 이 작품은 레비나스가 자신의 박사학위논문을 출간한 것이다.

25) Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, 36쪽.

26) Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, 28쪽.

27) 이런 점에서, 레비나스의 철학은 현상학이라기보다 윤리적 형이상학이라고 부르는 것이 더 나올 수 있다. “어원적 의미에서 철저한 외재성을 지향하는 의식은 과정을 넘어서는, 자연을 넘어서는, 나타남의 가능성을 넘어서는 형이상학이다.” Edith Wyschogrod, *Emmanuel Levinas: The Problem of Ethical Metaphysics*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974, 94쪽.

격에 주목한다. 그에 의하면, “현상학은 형이상학을 도입하는 것이 아니라 그것으로부터 벗어난다.”²⁸⁾ 그런데 자니코는 여기서부터 마리옹에게 이의를 제기한다. 왜냐하면 자니코의 입장에서 후설의 현상학이 형이상학 자체를 전면적으로 거부하지는 않기 때문이다. 후설이 전통적인 의미에서의-이클테면, 중세 스콜라철학의 형이상학적 구별을 기반으로 삼는-특수 형이상학과 일반 형이상학의 전제를 거부하기는 하지만, 자니코의 입장에서 “후설의 예는 형이상학적 현상학이 가능하다는 것을 매우 분명하게 보여준다.”²⁹⁾ 아마도 이것은 『데카르트적 성찰』 60절에서 찾아볼 수 있는 후설의 형이상학에 대한 긍정적 언급을 기반으로 삼는다면 가능한 주장이 될 수도 있을 것이다. “만일 궁극적인 존재인식을 형이상학적 인식이라고 명명해야 하는 것이 올바른 일이라면, 우리가 연구한 모나드론적 결과는 형이상학적이다.”³⁰⁾ 이 말은 현상학적 사유에서 상호주관적 모나드들이 정립될 때, 그것들이 일종의 공동체로 함께 존재하는 기반으로서의 세계의 존재가 필연적으로 도출된다는 말일 것이다. 다시 말해 초월적 자아의 타자에 관한 상호-주관적 체험은 자아와 함께 **존재하는** 타자들이 거주하는 지평으로서의 환경세계(Umwelt)라는 존재론적 기반을 지시한다는 점에서 후설의 현상학은 형이상학적 성격을 함축한다.³¹⁾

자니코도 후설 현상학의 이런 식의 형이상학적 성격을 간과했던 것처럼 보인다. 이에 그는 다음과 같이 말한다. “현상학은 . . . **형이상학 일반이 아니라** 사물자체를 갖고 조작하는 모든 소박한 형이상학만을 배제

28) Jean-Luc Marion “Avant-propos.” *Phénoménologie et métaphysique*. éd. Jean-Luc Marion et Guy Planty-Bonjour. Paris: Presses Universitaires de France, 1984, 10-11쪽.

29) Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, 43쪽.

30) Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Parisier Vorträge*. Husserliana 1. ed. Stephan Strasser. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950, rpt. 1973, 166쪽. 『데카르트적 성찰』, 이종훈 역, 과주: 한길사, 2016, 235쪽.

31) Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Parisier Vorträge*, 167쪽; 『데카르트적 성찰』, 237쪽.

하는 것이기에, 결코 ‘최고의 그리고 궁극적인’ 물음에 멈춰서지 않는다는 점을 지적하고자 한다.”³²⁾

반면에, 형이상학에 관한 후설의 의도가 정확히 어떤 것이든지 간에, 마리옹은 현상학이 자기 논리에 충실하다면 탈-형이상학의 길을 가는 것이 당연하다고 본다. 그는 오히려 후설의 현상학이 근대적인 형이상학의 성격을 벗어나지 못했다는 점에서 주어짐으로서의 현상의 현상성을 고양시키는 데 실패했다고 본다. 마리옹은 이러한 주장을 현상학 전통에서 수행된 세 가지 환원이란 해석의 틀로 규명해간다. 현상학에서 현상은 언제나 환원된 현상이다. 즉, 우리 인간은 현상학적 환원을 통해서만 현상의 의미에 이를 수 있다. 여기서 마리옹이 의도하는 첫 번째 환원은 후설이 구성하는 나에게로 현상의 주어짐을 환원시켜버린 것을 의미한다. 이것은 결국 대상성으로의 환원으로 귀결된다. 실제로 후설은 이렇게 말한다. “모든 지적 체험과 모든 체험 일반은 그것이 수행되는 동안 순수 직관과 순수한 파악의 대상이 될 수 있다. 또한 그것은 직관에서의 절대적인 주어짐이다.”³³⁾ 현상학적 환원이 궁극적으로 의도하는 바가 파악이라면, 이 파악은 언제나 순수 의식의 자아를 통해서만 가능하다. 이 자아를 준거점으로 삼게 되면 현상은 자아의 체험지평으로 환원된 상태에서

32) Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Parisier Vorträge*, 182; 『데카르트적 성찰』, 261쪽. 물론 그렇다고 해서, 후설의 현상학이 곧장 형이상학이 되는 것은 아니다. 오히려 현상학적 탐구가 현상으로서 존재하는 세계를 이해하기 위한 절대적 정초를 놓고자 한다는 점에서 형이상학적 효과를 갖는다고 보는 편이 더 나을 것이다. 후설 현상학과 형이상학의 연관성에 관한 더 깊은 연구로는 다음 글을 참조라하. Dan Zahavi, “Phenomenology and Metaphysics.” *Metaphysic, Facticity, Interpretation: Phenomenology in Nordic Countries*. eds. Dan Zahavi · Sara Heinämaa · Hans Ruin. Dordrecht: Kluwer Academic Publishing, 2003, 3-22쪽.

33) Edmund Husserl, *Die Idee der Phänomenologie: Fünf Vorlesungen*. Husserliana 2. ed. Walter Wiemel. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973, 31쪽; 『현상학의 이념』, 이영호 역, 『현상학의 이념·엄밀한 학으로서의 철학』, 이영호·이종훈 역, 서울: 서광사, 1988, 85쪽.

만 그 의미를 드러낸다. 마리옹에 의하면, 이렇게 환원된 현상은 주로 자아의 구성을 통해 드러나는 대상의 대상성(Gegenständlichkeit)이라는 근대적인 형이상학적 규정성 안에서만 그 의미가 부여된다.³⁴⁾ 같은 맥락에서 마리옹은 “일반적으로 임의의 나타남을 주어진 것으로 정립하는 것이 중요한 것이 아니라 주어짐의 본질 및 다양한 대상성의 방식의 자기구성을 통찰로 가져오는 것이 중요하다”고 한 후설의 말을 문제시한다.³⁵⁾ 여기서 보는 것처럼, 후설에게는 주어짐 자체가 아니라 주어짐을 대상성으로 규정하는 것이 더 궁극적인 문제였다. “이런 점에서 후설은 대상성이라는 탐문되지 않은 범례에 주어짐을 종속시킴으로써 자신의 본질적 쟁취-환원을 통해서, 현상성으로부터 결의된 주어짐-를 저당 잡히고 만다.”³⁶⁾ 마리옹에게 이런 식으로 환원된 현상은 생생하다기보다는 “밋밋한” 것으로 이해된다.³⁷⁾ 왜냐하면 자아를 통해 대상성으로 환원되는 현상은, 본래 현상이 지닌 다채로운 의미의 차원을 대상성이라는 좁은 차원으로 축소한 것이기 때문이다.

마리옹의 두 번째 환원에 대한 해석은 하이데거로 이어진다. 하이데거는 매우 분명하게 자신의 현상학적 환원을 다음과 같이 정의했다. “탐구의 시야를 소박하게 파악되는 존재자에서 존재에게로 환원한다는 의미의 현상학적 방법의 근본요소를 우리는 현상학적 환원이라고 지칭하기로 한다.”³⁸⁾ 마리옹에 의하면, 여기서 존재자의 존재로의 환원은, 최소한 『존

34) 이러한 비판은 근대 형이상학에 관한 하이데거의 비판과 노선을 같이 하여 나온 것으로 보인다. 마리옹에게 대상의 대상성은 그 성격이 어떠하든지 간에 주체가 구성할 수 있는 표상(Vorstellung)과 유사한 것이다. 물론, 후설의 대상성 개념이 그런 식으로만 이해될 수 있는 것인지에 대해서는 또 다른 논의가 필요하다.

35) Edmund Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, 74쪽; 「현상학의 이념」, 128쪽.

36) Jean-Luc Marion, *Étant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation* (1997). 3^e éd. Paris: Presses Universitaire de France, 2005, 50쪽.

37) Jean-Luc Marion, *Réduction et donation: Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie* (1989). 2^e éd. Paris: Presses Universitaire de France, 2004, 90쪽.

재와 시간』에서 제시된 현존재 분석론에 입각해서 볼 때, 현상이 현존재의 존재가능 안에서 주어지며 이해되고 해석되는 가운데, 우리가 존재자 자체가 아닌 현상적인 존재의미로 이행한다는 것을 의미한다. 마리오른이 점을 다음과 같이 정리한다. “현존재의 특권은 오로지 현존재의 배치로부터 배가된 현상학적 환원을 겪는 데서 도래한다. 이것은 오로지 존재자의 존재가 탁월하게 규정하는 이 존재자를 통해서 작동함으로써 존재자에서 존재 의미로의 이행을 형성해낸다.”³⁹⁾ 결국, 하이데거에게 현상의 주어짐은, 현존재가 주어지는 것들과 행동관계(Verhalten)를 맺는 가운데 그 의미를 드러내는 어떤 것이 된다. 다시 말해 후설의 구성하는 나를 다소간 변형시킨 구성하는 현존재가 주어진 것으로서의 현상을 존재자의 존재의미라는 틀로 환원시킨다.

그렇다면 주어짐 자체를 극대화하기 위한 마리오른의 세 번째 환원은 무엇인가? 특이하게도, 그는 그 이론적 단초를 『존재와 시간』 55절에 등장하는 하이데거의 ‘양심’ 개념에서 비롯하는 “부름의 순수 형식”에서 찾는다.⁴⁰⁾ 하이데거가 말하는 양심의 부름은 다음과 같은 형식을 취한다. “양심은 부름을 받은 자에게 무엇을 말하는가? 엄밀히 말해서 아무것도 없다. 부름은 아무것도 밖으로 말하지 않으며, 세계의 사건에 대해서 아무런 정보도 주지 않으며, 이야기할 아무것도 가지지 않는다.”⁴¹⁾ 부름은 어떤 구체적 내용을 가지는 것이 아니라 현존재를 자신의 고유한 존재가능(Seinkönnen)으로 부르는 역할을 한다. 물론 하이데거에게는 양심 이전에 “불안이 현존재 안에서 가장 고유한 존재가능으로 향한 존재를 드러나게 한다.”⁴²⁾ 그런데 이렇게 존재가능을 향하는 존재로 정립되기 위해서 현

38) Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*. Gesamtausgabe 24. hrsg. von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975, 29쪽; 『현상학의 근본문제들』, 이기상 역, 서울: 문예출판사, 1994, 45쪽.

39) Jean-Luc Marion, *Réduction et donation*, 110쪽.

40) Jean-Luc Marion, *Réduction et donation*, 296쪽.

41) Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 273쪽; 『존재와 시간』, 365쪽.

존재를 먼저 그 고유한 존재가능으로 불러 세우는 역할을 하는 것이 바로 양심이다. 물론 하이데거는 궁극적으로 양심과 부름의 도식을 통해 현존재의 가능성을 가장 극단적으로 열어주는 죽음을 향한 존재(Sein zum Tode)에 대한 사유로 나아간다. 그런데 마리옹이 주목하는 것은 부름의 순수 형식 그 자체이다. 구체적인 어떤 내용을 가지지 않는 익명적인 것이지만, 어떤 누구를 부른다는 사실성 자체가 부름의 기능이고, 현존재가 존재가능을 향하기 위해서는 일단 먼저 이러한 부름의 사실성에 소환되어야 한다. 이 경우 부름은 현존재에게 자기의 본래적인 존재가능을 극대화하는 죽음으로 달려가기 위한 결단성(Entschlossenheit)에 앞서 형성되는 근원적 계기가 될 수 있다. 즉, 존재가능의 실현으로서의 죽음으로 향하는 결단성은 부름 이후에만 도래한다. 이에 마리옹은 다음과 같이 말한다. “자기 스스로 결단을 하기 전에 부름을 받았다는 점에서, 인간 존재는 ‘말건넬을 받는 자(*der Angesprochen-le revendiqué*)’로 명명되어야 한다.”⁴³⁾

마리옹은 이러한 근원적인 순수한 부름 앞에 선 인간이 더 이상 형이상학적 주체 내지 현상을 구성하는 주체로 정립되지 않으며, 부름의 사태 앞에 ‘심문받는 자(*l’interloqué*)’로 변모한다고 본다.⁴⁴⁾ 이러한 “심문받는 자는 부름이 일어날 때, 자신을 치환하고 굴종시킨다는 이중적 의

42) Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, § 40, 189쪽; 『존재와 시간』, 256쪽.

43) Jean-Luc Marion, “Le sujet en dernier appel.” *Revue de Métaphysique et de Morale*. 96.1 (1991), 85쪽.

44) *L’interloqué*를 우리말로 깔끔하게 번역하기란 매우 어렵다. 마리옹이 수용하는 하이데거 철학의 의미를 강조하자면 ‘부름 받은 자’ 정도가 적당할 것이고, 부름을 받은 자의 반응의 문제를 강조하자면 ‘당혹해하는 자’ 정도가 적당할 수도 있다. 그런데 마리옹은 또한 이 말이 어원적으로 사법적 상황에서 이루어지는 강제적인 문답의 의미가 있음을 강조한다. 그 상황에서 피고는 심문을 당하게 될 것과 동시에 일상적인 상황과는 다른 심판의 분위기 속에서 당혹감을 느끼게 될 것이다. 이런 점을 모두 고려해서, 여전히 부족하긴 하지만 부름을 당하거나 응답을 강요받는 상황과 당혹감을 모두 겪는 자라는 의미를 나타내기 위해 나는 해당 술어를 ‘심문받는 자’로 번역했다.

미에서, 자신을 내어주어야만 하는 강력하면서도 구속력 있는 부름을 겪는다.”⁴⁵⁾

이처럼, 마리옹이 지적하는 후설과 하이데거의 환원의 문제점은 모두 주체성에 관한 물음과 연결된다.⁴⁶⁾ 다시 말해, 마리옹이 제시하는 현상학의 세 가지 환원은 구성하는 나의 체험지평이나 현존재의 이해의 지평과 같은 자아의 지평으로 현상의 주어짐을 환원시키는 일에 대한 반박에서 비롯된 것이다. 결국, 마리옹은 부름의 순수한 형식을 순수한 주어짐의 형식으로 치환할 수 있다면, 이제 주체는 더 이상 현상을 구성하는 자아가 아니라 그저 현상의 부름을 받아들이는 수동적 자기가 될 수 있다고 생각한다. 이러한 세 번째 환원은 마리옹이 주체성과 관련하는 체험의 지평을 초과하는 주어짐의 절대성을 마련하는 중요한 토대가 된다.

그렇다면 이처럼 순수 형식 안에 있는 현상의 “순수한 주어짐으로 환원된 현상성”을 기반으로 삼는,⁴⁷⁾ 마리옹의 주어짐의 현상학에 관해 자니코는 어떤 평가를 내릴까? 자니코는 그가 “우리를 특수 형이상학을 복원하는 자기충족성(‘스스로를 내어주는’ 순수한 주어짐)으로 소급시킨다”고 비판한다.⁴⁸⁾ 왜냐하면 하이데거의 부름의 순수 형식을 통해 주어짐의 순수성을 극대화하는 것 자체가 현상학적 엄밀성과 중립성을 결여한 채, 일종의 애매성에 기대고 있는 것이기 때문이다. 다시 말해, 자니코에 의하면, 마리옹은 “현상학적 질서에 대한 존중이 없으며, . . .” 단지 “그의” 순수한 “주어짐(donation)’에 관한 응답은 제기되는 물음에 진정으로 응답하지 않기 위해서 이 말의 애매성을 활용하고 있을 뿐이다.”⁴⁹⁾ 가령

45) Jean-Luc Marion, “Le sujet en dernier appel,” 87쪽.

46) 현상학은 언제나 주체의 물음과 더불어 변형된다. “주체성은 재정의될 수 있다. 하지만 그것은 모든 **현상학적** 기획의 살아있는 긴장점이다.” Marlène Zarader, “Phenomenality and Transcendence.” *Transcendence in Philosophy and Theology*. ed. James Faulconer. Bloomington: Indiana University Press, 2003, 114쪽.

47) Jean-Luc Marion, *Étant donné*, 78쪽.

48) Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, 51쪽.

후설에게 현상의 주어짐은 순수의식의 지향성에 준거하기 때문에, 노에시스-노에마의 상관관계 안에서 직관을 통해 파악될 수 있는 명증적인 것으로 규정된다. 하지만 마리옹이 부름의 형식을 통해 정립한 애매한 현상 개념과 새로운 주체성 개념은 이런 식의 지향성에 대한 거부로 인해 직관의 의미부여의 가능성 자체를 벗어나 있다. 더군다나 마리옹이 제안하는 donation이란 Gegebenheit의 프랑스어 번역어가 가지는 신학적, 종교적 함축(선물이나 은총으로 번역될 가능성)은 그러한 애매성을 심화시킨다. 물론 자니코는 마리옹의 현상학적 저술이 종교적인 철학 텍스트가 아니라는 것을 잘 알고 있다.⁵⁰⁾ 그럼에도 불구하고, 자니코가 보기에 마리옹의 현상학은 그 기본 개념상 종교적인 것에 쉽게 기울어질 수 있는 ‘주어짐’의 애매성을 통해 전개된다.

하지만 마리옹은 종교적인 현상에 대한 논의로 나아가기 전, 현상학의 근간으로서의 현상 개념과 지향성 개념에 대한 고유한 현상학적 규정을 분명하게 내놓는다. 이를테면 그는 순수한 주어짐으로서의 현상의 현상성을 발전시켜서, 주체와 관련하는 지평을 초과해버리는 포화된 현상(phénomènes saturés)이라는 개념을 제시한다. 이 현상은 대체로, “이미 활용 가능한 모든 감각이나 노에마 상에서, 모든 선재하는 지향적 의미 작용 상에서 직관을 부여하는 현상에서의 초과 결과로써, 매번 자아가 대상으로 구성할 수 없는 것을 나타낸다.”⁵¹⁾ 즉 쉽게 말해서 포화된 현상은 우리의 현상학적 체험지평을 압도해버리는 현상을 뜻한다. 이와 더불어 마리옹은 포화된 현상이 우리의 체험지평의 “지향의 흐름에 반하여 일어난다”는 점에서,⁵²⁾ “포화된 현상(또는 역설)의 각 형태가 지향성을

49) Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, 50쪽.

50) “『환원과 주어짐』이 교의적 의미에서의 . . . 종교적 저술인 것은 아니다.” Dominique Janicaud, *La phénoménologie éclatée*, 10쪽.

51) Jean-Luc Marion, *De surcroît: Études sur les phénomènes saturés*. Paris: Presses Universitaire de France, 2001, 121쪽.

52) Jean-Luc Marion, *Étant donné*, 315쪽.

전도시키는” 상황을 나에게 일으킨다는 점에서, 새로운 의미의 지향적 관계, 곧 “역-지향성(*contre-intentionnalité*)을 수반하는”(ED, p. 369) 관계가 나와 현상 사이에 정립된다고 본다.⁵³⁾ 이처럼 마리옹은 레비나스와는 다르게 적어도 자신의 고유한 현상학적 개념을 명확한 형태로 제시하는 가운데 종교적이고 신학적인 논의로 들어간다.

이러한 새로운 현상학적 개념들의 정립을 기반으로 삼아, 마리옹은 계시 (*Révélation*) 현상을 포화된 현상의 가장 탁월한 예로 제시한다. 그런데 자니코는 바로 이것이 마리옹이 현상학을 특수 형이상학 내지 철학적 신학으로 전환시키는 계기가 된다고 본다. 그가 보기에는, 마리옹의 “텍스트가 심지어 명시적으로 신학적인 . . . 계시의 탁월한 현상과 관련해서 . . . 끝맺고 있다는 점이 중요하다.”⁵⁴⁾ ‘주어짐’과 ‘부름’을 계기로 시작한 사유는 이제 매우 종교적이고 신학적이라고 할 수 있는 주제인 신론과 직결되는 계시에 대한 논의에 도달한다는 점에서,⁵⁵⁾ 마리옹의 “신학적 방향전환은 너무나도 명백하다.”⁵⁶⁾ 결론적으로, 자니코의 입장에서, 마리옹의 현상학은, 현상학이라고 부르기에는 너무나도 신학적인 특수 형이상학이 되고 말았다.

3. 자니코의 비판에 대한 검토

1) 레비나스의 철학이 신학적인가?

53) Jean-Luc Marion, *Étant donné*, 369쪽.

54) Dominique Janicaud, *La phénoménologie éclatée*, 67-68쪽.

55) 실제로 마리옹이 의도하는 계시의 사실적 예시는 조직신학의 한 분과로서의 그리스도론과 쉽게 연결될 수 있다. “그리스도의 현시는 포화에 관한 역설의 네 가지 양상을 따르는 계시 현상의 범례로 간주된다.” Jean-Luc Marion, *Étant donné*, 329쪽.

56) Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, 53쪽.

지금까지 살펴본 자니코의 비판은 크게 두 갈래로 전개되는 것처럼 보인다. 하나는 철학으로서의 현상학을 표방하면서도 결국에는 암시적으로 건 명시적으로건 신학으로 방향을 전환시키는 사유의 위반, 곧 철학/신학의 경계에 대한 위반에 대한 것이고, 다른 하나는 현상학 자체의 고유성 내지 위상의 문제에 대한 것이다.

이 점을 염두에 두고, 우선 자니코가 레비나스에 대하여 시행한 비판을 평가해보자. 그가 레비나스에게서 현상학적 사유의 일관성의 결여 문제를 지적한 것은 적절해 보인다. 이미 언급한 것처럼, 레비나스는 현상학과 관련해서 일관성 없는 태도를 스스로 보여준 바 있다. 하지만 레비나스의 철학을 신학적인 맥락에서의 형이상학이라고 할 수 있을까? 자니코에 의하면, 레비나스는 “비현상학적, 형이상학적 욕망을 가정한다.”⁵⁷⁾ 그가 보기에, 레비나스가 형이상학적인 것으로 설정한 “지극히 높은 것으로 이해되는”, 타인의 “절대적 타자성”은,⁵⁸⁾ 곧 “다름 아닌 성서 전통의 신”이므로, 우리가 철학 자체로서의 현상학에 충실하고자 한다면, 이러한 “시원적 전제들”을 “취하거나 버리는” 선택을 해야 한다.⁵⁹⁾

이러한 자니코의 선택에 대한 요구는 타당한가? 아니 그전에 레비나스의 타자성을 성서적, 신학적으로 몰아붙이는 것 자체가 정당한 일인가? 웨스트팔은 “레비나스의 작업이 윤리학에 대해서 특별한 중요성을 가지지만”, 신학도 아닌, 심지어 “종교철학에 대해서”도 그 중요성이 “명확하게 나타나지 않는다”고 말한다.⁶⁰⁾ 왜냐하면 레비나스가 명시적인 차원에서 종교철학이나 철학적 신학을 전개한 바가 없기 때문이다. 그러므로 레비나스의 철학을 종교철학보다 더 교의학적인 의미를 가지는 신학으로 규정하기란 쉬운 일이 아니다. 예를 들어 자니코는 절대적 타자성을 “성

57) Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, 15쪽.

58) Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*, 4쪽.

59) Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, 16쪽.

60) Merold Westphal, “Continental Philosophy of Religion,” 480쪽.

서 전통의 신”과 같은 것으로 간주했지만, 레비나스의 타자성이 직접 신으로 연결되지는 않는다. 그렇다면 타인은 신과 어떤 관계를 맺는가? “타인이 신의 육화는 아니지만, 그것은 육화되지 않는 바로 그 얼굴을 통해서, 신이 드러나는 높음의 현시이다.”⁶¹⁾ 여기서 보듯, 레비나스는 타인을 통해 신을 사유할 수 있는 여지를 남기고 있기는 하지만, 타인 자체를 신으로 둔갑시키지 않는다. 자니코가 절대적 타자성과 관련하는 것으로 간주한 성서 전통의 신의 모형은 두 말할 나위 없이 유대-그리스도교 전통의 신이다. 기본적으로 이 전통에서 인간은 신의 이미지, 곧 신의 형상(imago Dei)으로 이해되고,⁶²⁾ 신은 절대적이고 초월적인 존재로 이해된다. 그런데 레비나스가 자신의 여러 저작에서 자주 성서의 구절들을 인용하고 신학적-종교적 언어를 사용한다고 하더라도, 그는 이런 식의 전통적인 신-개념이나 신학적 인간학을 정당화시키지 않는다. 레비나스는 신의 이미지, 곧 형상에 관해서도 다음과 같이 말한다. “지나가버린 신은 얼굴이 그 이미지가 될 수 있는 모형이 아니다. 신의 이미지 안에 있다는 것은 신의 아이콘이 된다는 것을 의미하는 것이 아니라 신의 흔적이 된다는 것을 의미한다.”⁶³⁾ 이처럼 레비나스에게 인간으로서의 타인은 전통 그리스도교 신학에서 말하는 신의 형상이라는 규정에 종속되지 않는다.

신도 마찬가지다. 그는 분명 새로운 신학의 가능성과 관련해서, “윤리로부터 신을 사유하는 것”이 가능하다고 말했다.⁶⁴⁾ 다시 말해 레비나스

61) Emmanuel Levinas, *“Totalité et Infini*, 51쪽.

62) 보통 그리스도교에서 “인간성은, 죄의 낙인이 찍히긴 했지만 신의 은총을 통해 그리스도 안에서 새 생명으로 구원을 얻은 신의 형상과 신을 닮음으로 피조된 것이라고 말한다.” Lieven Boeve, Yves De Maeseneer, and Ellen Van Stichel, “Exploring New Questions for Theological Anthropology.” *Questioning the Human: Toward a Theological Anthropology for the Twenty-First Century*. eds. Lieven Boeve, Yves De Maeseneer, and Ellen Van Stichel. New York: Fordham University Press, 2014, 1쪽.

63) Emmanuel Levinas, “La trace de l’autre” (1963). *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger* (1949). 3^e éd. Paris: J. Vrin, 2001, 202쪽.

는 윤리적 사건 안에서 흔적으로 드러나고, 윤리적 책임으로 나아가게끔 우리를 일깨우는 신에 대해 말할 수 있는 담론의 공간을 마련하는 일이 가능하다고 믿는다. 실제로 카니와의 인터뷰에서 레비나스는 다음과 같이 말한 바 있다.

신이라는 말은 얼굴의 영광을 통해서 말해지고 우리 본성의 전환이나 윤리적 회심을 요청한다. 우리가 ‘도덕성 쌓기’라고 부는 것, 즉 우리의 동료 인간에 대한 인간주의적 관심은 이미 신의 목소리를 말하고 있다. 하지만 내 자신에 대한 타자의 도덕적 우위성은, 만일 그것이 본성을 넘어서는 어떤 것을 통해 동기를 부여받지 못한다면 있을 수 없는 것이다. 윤리적 상황은 신의 이념이 정신에 도래하는, 인간 본성을 넘어서는 인간적 상황이다. 이런 점에서, 우리는 신을 우리의 존재론적인 존재-에의-의지에 문제를 제기하는, 우리의 본성 안에서부터 뒤집어 드러내는 타자라고 말할 수 있다.⁶⁵⁾

그런데 이러한 레비나스의 생각이 기존 신학에 통찰을 주고, 나름의 기여를 할 수는 있겠지만, 이것 자체가 신을 정당화하기 위한 신학적 시도라고 말하기는 어렵다. 여기서 신은 타인의 얼굴과의 관계 안에서만 어떤 기능을 발휘한다. 다시 말해, 레비나스에게 신은 그 자체로 신학의 기초로서의 송영(doxology)이나 찬양과 경배, 신앙고백의 대상이 되지 못한다. 왜냐하면 레비나스에게는 신에 대한 신앙고백과 찬미를 이끌어내는 은총과 같은 계기가 잘 드러나지 않기 때문이다. 당연히 이런 은총의 결여 때문에, 신에 대한 그리스도교 신앙고백의 핵심, 즉 사도신경의 첫마디로서의 ‘나는 믿습니다(credo)’라는 고백은 나타낼 수가 없다. “이런 식

64) Emmanuel Levinas, *Dieu, la Mort et le Temps*. établissement du texte, notes et postface de Jacque Rolland. Paris: Grasset, 1993, 154쪽; 『신, 죽음 그리고 시간』, 김도형·문성원·손영창 역, 서울: 그린비출판사, 2013, 203쪽.

65) Richard Kearney·Emmanuel Levinas, “Emmanuel Levinas: Ethics of Infinity.” *Debates in Continental Philosophy: Conversations with Contemporary Thinkers*. New York: Fordham University Press, 2004, 76쪽.

의 은총이 성서의 신에게는 고유한 것인 반면, 레비나스의 신을 위한 실질적 가능성이 되지 않는다는 한계 때문에,⁶⁶⁾ 웨스트팔은 레비나스를 “일종의 무신론자”라고까지 부른다.⁶⁷⁾ 실제로 레비나스는 이렇게 말한다. “주제화 없이! 신이 말(mots)로 연관되는 것으로 도래하는 문장은 ‘나는 신을 믿습니다’가 아니다. 모든 종교적 담론에 앞서야 할 종교적 담론은 ‘대화’가 아니다. 그것은 ‘내가 여기에 있습니다’ . . . 다시 말해 타인에 대한 나의 책임이다.”⁶⁸⁾ 이처럼 신앙고백의 결여로 인해 레비나스의 신-담론은 신학의 발상의 전환을 일으킬 수 있는 일종의 통찰을 제공할 수는 있지만 철학의 가면을 쓴 신학이 되지 않는다는 점이다. 크리스티나 그슈반트너의 말처럼, “여기에 신학적 전회는 없다. 오히려, 거기에는 철학적 전회가 존재한다. 레비나스는 종교적 이미지들을 . . . 순수하게 철학적인 목적을 위해 도입한다.”⁶⁹⁾ 실제로, 레비나스는 다음과 같이 말한다. “나의 출발점은 전적으로 비-신학적이다. 이것은 나에게 매우 중요하다. 내가 한 것은 신학이 아니라 철학이다.”⁷⁰⁾ 나는 이 말을 적어도 자니코가 비판의 대상으로 삼는 레비나스의 주요저작과 관련해서, 있는 그대로 받아들일 수 있다고 본다. 그 저작들에서 레비나스는 신을 적극적으로 진술하거나 증명하는 시도를 일체 하지 않는다. 레비나스의 제자이기도 한 자크 툴랑이 잘 지적한 것처럼, “『전체성과 무한』의 주제가 타자 또는 타인의 타자성이었던 반면, 『존재와 다르게 또는 존재사건의 저편』의 ‘주

66) Merold Westphal, “Thinking about God and God-Talk with Levinas.” *The Exorbitant: Emmanuel Levinas Between Jews and Christians*. eds. Kevin Hart and Michael A. Signer. New York: Fordham University Press, 2010, 226쪽.

67) Merold Westphal, “Thinking about God and God-Talk with Levinas,” 223쪽.

68) Emmanuel Levinas, “Dieu et la philosophie” (1975). *De Dieu qui vient à l'idée* (1982). V^e éd. Paris: J. Vrin, 2004, 123쪽.

69) Christina M. Gschwandtner, *Postmodern Apologetics?: Arguments for God in Contemporary Philosophy*. New York: Fordham University Press, 2013, 56쪽.

70) Emmanuel Levinas “Transcendance et hauteur.” *Bulletin de la Societe Francaise de Philosophie*. 56:3 (1962), 110쪽.

제”는 주체의 주체성이다.”⁷¹⁾ 반복해서 말하자면, 레비나스에게서 신학을 이끌어내는 일은 그를 신학적으로 전유하는 또 다른 작업에서는 가능할 수 있다.⁷²⁾ 하지만 레비나스의 철학 자체에서 현상학과 신학이 뒤섞이거나 철학에서 신학으로 사유의 방향이 전환되는 장면은 눈에 띄지 않는다.⁷³⁾

이 대목에서 나는 철학사에서의 신에 대한 논의를 돌아보자고 제안하고 싶다. 신학과 철학의 경계가 아주 뚜렷하지 않았던 중세철학의 전통은 논외로 하더라도, 통상 우리는 철학자들의 신에 관한 담론에 대해서 그것들 전부를 신학이라고 규정하지 않는다. 이를테면 데카르트, 라이프니츠, 칸트, 헤겔 모두 제각기 나름의 신에 관한 논의를 전개한다. 하지만 그런 논의들이 교의학적인 신학이라는 명칭으로 규정될 수는 없다. 왜냐하면 그들 모두 전통 교의학의 전제 위에서, 혹은 성경과 교회 전통을 최종 기반으로 삼아 신론을 전개하지 않았기 때문이다. 그래서 그들의 철학을 종교철학이라고 주제화하는 것은 가능하지만 신학이라고 주제화하기는 어렵다. 이 원리는 레비나스에게도 동일하게 적용되어야 한다. 이미 언급했던 것처럼, 레비나스의 신-담론이 그의 저작에서 암시적인 형

71) Jacques Rolland, “De l’autre homme: *Le temps, la mort et le Dieu.*” Emmanuel Levinas, *Dieu, la Mort et le Temps*, 267쪽; 「다른 인간에 대하여: 시간, 죽음 그리고 신」, 『신, 죽음 그리고 시간』, 354쪽.

72) 이런 전유의 작업과 관련해서는 대표적으로 다음과 같은 작품이 있다. Michael Purcell, *Levinas and Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

73) 이 문제와 관련해서 아론 시몬스와 브루스 엘리스 벤슨은 이렇게 말한다. “. . . 마리옹, 레비나스, 그리고 크레티앙에게 현상학과 신학은 방법론과 각 담론의 과제와 관련해서 구별된다. 레비나스와 크레티앙에게 이 구별은 우리가 호소할 수 있는 각각의 권위 구조의 노선을 따라 도출된다.” J. Aaron Simmons and Bruce Ellis Benson, *The New Phenomenology: A Philosophical Introduction*. London and New York: Bloomsbury Academic, 2013, 111쪽. 또한 로빈 호너는 이렇게 말한다. “레비나스는 그의 작업이 신에 대한 지시로 가득하다고 하더라도 신학과는 그 스스로 거리를 둔다. 그에게 신학은 신을 주제화로 이끌도록 시도함으로써 신을 배반한다.” Robyn Horner, “On Levinas’s Gifts to Christian Theology.” *The Exorbitant: Emmanuel Levinas Between Jews and Christians*. eds. Kevin Hart and Michael A. Signer. New York: Fordham University Press, 2010, 137쪽.

대로 나타나기는 할 것이다. 또한 성서나 탈무드가 그의 사유의 영감의 원천 역할을 하기도 한다. 하지만 그는 성서의 가르침이나 특정한 교의학적 전제를 정당화하려는 시도를 하지 않았다. 레비나스가 자신의 사유의 원천인 탈무드나 히브리 성서와 같은 유대교 문헌에 대한 해석을 제공하는 경우에도, 유대교 신학 자체를 제일진리로 정당화하는 시도를 제시한 적은 없다.⁷⁴⁾ 단지 그는 본인의 철학적 시선에 입각해서 그것들에 대한 윤리적 해석을 제공하는 데 만족한다. 칸트가 삼위일체나 교회론과 같은 신학적 주제를 다루면서도 그러한 교의에 대해 도덕철학적, 실천철학적 해석만을 제시한 것처럼, 레비나스의 해석 작업도 전형적인 신학과는 맥을 달리한다. 이런 점에서 그의 철학적 야심은 자니코가 문제시하는 ‘특수’ 형이상학의 철학적 신론으로 변형되지 않는다. 결론적으로 우리는 이렇게 말할 수 있다. 자니코가 레비나스의 현상학적 비일관성을 지적하는 성과를 거두기는 했지만, 레비나스의 신학적 방향전환과 관련된 그의 비판은 어느 지점에서 그 섬세함을 상실하고 만다.

2) 마리옹: 현상학은 신-담론을 거부하는가?

이제 마리옹의 입장을 살펴보자. 그는 레비나스와는 달리 현상학과 신학의 긴밀한 연관관계를 설정한다. 이미 본 것처럼, 마리옹이 포화된 현상이라는 새로운 현상 개념을 기반으로 삼아 계시에 대한 논의를 전개했다는 점에서 그의 논의는 신학과 무관하지 않다. 하지만 여기서 말하는 신학과 현상학의 관계를 우리는 자니코보다 더 섬세하게 규정해야 한다. 마리옹은 양자의 관계를 다음과 같이 정립한다.

74) 이 문제와 관련해서 마이클 모건은 이렇게 말한다. “. . . 레비나스의 탈무드 독해는 분석의 근거를 신학과 율법에서 그가 인간의 사회적 실존의 윤리적, 기본적인 책임이라고 부른 것으로 변경시킨 것이라고 우리는 말할 수 있다.” Michael L. Morgan, *The Cambridge Introduction to Emmanuel Levinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, 206, n. 80쪽.

하지만 현상학은 역설적으로 계시신학과도 동일하지 않다. 왜냐하면 계시신학은 형태, 나타남, 그리고 현시(실제로는, 경이적인 것, 기적, 계시 등)와 같이 긍정적으로 주어지는 사실을 기반으로 한다는 사실 자체에 의해서, 현상성의 자연적 영역에서 발생하는 것이며, 그렇기 때문에 그것은 현상학의 능력에 의존하는 것이 된다. 여기서 놀라운 것은 현상학은 신학이 ‘자연적’이고 이성적이라고 일컬어진다는 점을 의문시해야 하고, 이에 현상학이 계시신학에 더 큰 관심을 둔다는 점은 부정할 수 없다. 왜냐하면 곧 계시가 현상성의 법칙이 없으면 일어날 수 없기 때문이다. 그러므로 계시신학은 엄밀한 현상학처럼 다음과 같은 방식으로 제기되는 물음을 회피할 수 없다. 계시라는 현상은 여전히 곧 현상인가? 만일 그렇다고 말한다면, 그것은 대상적이거나 존재적인 현상성에 속하거나 심지어는 또 다른 형태, 사건, 역설, 또는 포화된 현상 등에 속하는 것인가? 그렇다면 그것들이 지금 알려지거나 인식될 때까지 현상성의 범위를 확장해야 하는가? 나타나지 않는 현상도 인정해야 하는가, 그럼 이 경우 그 현상들은 잠정적으로, 부분적으로, 또는 한정적으로 나타나지 않는 것이 되는가? 이 모든 물음은, 이것이 계시신학의 장 속에서만 규정될 수 있다고 하더라도, 또한 정확하게 현상성에 속하는 것이다. 왜냐하면 계시 자체가 현상성의 특수한 형태를 전개하도록 요구하기 때문이다.⁷⁵⁾

여기서 마리옹은 현상학을 계시신학과 구별해낸다. 그는 현상학으로 신학을 하려는 것이 아니라, 계시도 우리에게 주어지고 나타나는 것이라는 점에서, 우리가 그것을 현상성의 규정 안에서 체험할 수 있다는 점을 강조한다. 다시 말해 현상학이 주어진 현상의 사실로서의 계시가 지닌 현상성에 초점을 맞추어 신·담론으로 나아가는 가능성이 내포한다는 사실 자체는 부정할 필요는 없다는 것이다. 그런데 자니코는 이러한 이행이 곧 현상학적 중립성의 위반이라고 보고, 현상학과 신학의 접속 가능성 자체를 단절시키려고 한다. 자니코는 후설이 그랬던 것처럼, 현상학적

75) Jean-Luc Marion, *De surcroît*, 33-34쪽.

환원을 통해 형이상학적 사변의 결과이자 전제로서의 초월적 절대자, 곧 신을 배제하는 것이 현상학을 하기 위한 필연적 절차라고 생각한다.

이 점을 현상학의 중대한 원칙으로 내세우기 위해서, 자니코는 두 가지 제안을 내놓는다. 첫째로, 그는 “현상학과 신학을” 완전히 분리된 “두” 영역으로 “만들기”를 제안한다.⁷⁶⁾ 이러한 제안의 근거를 그는 하이데거가 1927년에 시행한 강의, 「현상학과 신학」에서 찾는다. 하이데거에 의하면, 최소한 실존론적 현상학은 인간의 죄에 대한 실존론적 분석 등을 통해 실증적으로 교의화된 그리스도교 신학을 교정할 수 있는 가능성을 갖는다. “따라서, 현상학적인 ‘존재론은 신학적인 근본개념들의 존재자적이면서도 선그리스도교적인 내용을 교정하는 것으로 작용할 뿐이다.’”⁷⁷⁾ 다시 말해 철학은 그리스도교 신자의 실존론적 삶의 문제에 기초적 논의를 제공할 수 있다. 이런 점에서 철학이 신학에 개입할 여지는 신학 자체로의 개입이 아니라 신학의 형성에 앞서는 것처럼 보이는, 곧 신학보다 더 근본적인 것으로 보이는 사유의 공간으로서의 “존재론적 차이”에서 비롯하는 실존론적 존재 의미의 영역에서 마련된다.⁷⁸⁾ 하이데거에 의하면, 신학은 신앙에 의존하는 비중립적인 것인 반면, 현상학으로서의 철학은 이성에 의존하는 중립적인 것이므로, 이성적 실존은 보이지 않는 신앙의 세계가 아니라 우리에게 나타나고 주어지는 것에만 초점을 맞추어야 한다.⁷⁹⁾ 이 맥락에서 자니코는 사유의 영역에서 신앙이 갖는 한계

76) Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, 85쪽.

77) Martin Heidegger, “Phänomenologie und Theologie” (1927). *Wegmarken*. Gesamtausgabe 9. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976, 66쪽; 「현상학과 신학」, 『이정표 1』, 신상희 역, 파주: 한길사, 2005, 107쪽.

78) Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, 87쪽.

79) 자니코는 하이데거가 인용한 마르틴 루터와 요한 볼프강 폰 괴테의 말을 재인용하며 현상학과 신학을 대조한다. “신학적 차원에서, 루터는 다음과 같이 말한다. ‘신앙이란, 우리가 보지 못하는 사태들 속에 우리 자신이 불잡히도록 스스로를 내맡기는 행위이다.’ 현상학적인 차원에서 괴테는 이렇게 말한다. 현상 배후에

를 지적한다. “신앙은 본질적으로 신앙 자체이기예, 곧 그리스도교 계시
에 고유한 역사성을 통해서 자신을 설명한다.”⁸⁰⁾ 즉, 보이지 않는 것을
믿는 신앙은 인간의 실존론적 조건, 곧 유한성을 넘어서는 형이상학적
사변이고, 하이데거는 이러한 넘어섬을 향한 시도를 절대 하지 않는다.
이런 생각을 따르다면, 철학이 신학과 대화를 할 수 있는 가능성 자체를
부정하지는 않더라도, 그 둘의 뒤섞임은 미연에 방지할 수 있을 것이다.

자니코는 이러한 구별을 일종의 방법론적 규범으로 만들기 위해, 이른
바 “‘최소주의(minimaliste)’ 현상학”을 제안하기에 이른다.⁸¹⁾ 여기서 최
소주의란 중립적 태도 안에서 진리를 탐구하기 위해 무신론적 현상학을
전개하는 것을 뜻한다. 다시 말해 현상학이 신학으로 귀결되지 않도록
하기 위해서는 무신론적 방법이 전제되어야 한다는 것이다. 여기서 자니
코는 현상학이 “자율적인 문제로서의 사태의 나타남의 방식을 다룬다”고
한 리코르의 말에 기댄다.⁸²⁾ 곧 쟁점은 “현상학의 ‘자율화’”이다.⁸³⁾ 그는

보이는 것은 아무것도 없다. 현상은 그 자체로 교설이다.” Dominique Janicaud,
Le tournant théologique de la phénoménologie française, 89쪽. 루터의 말은 하이
데거가 에어랑엔관 루터전집(Erlangen Ausgabe) 48권, 287쪽에서 인용한 것으로,
그의 다음 글에서 나타난다. Martin Heidegger, “Phänomenologie und Theologie,”
53쪽; 「현상학과 신학」, 『이정표 1』, 94쪽. 괴테의 말은 하이데거가 『준칙과 반
성』(*Maximen und Reflexionen*) 993번 글을 인용한 것으로, 그의 다음 글에서 나
타난다. Martin Heidegger, “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des
Denkens.” *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1969, 72쪽;
「철학의 종말과 사유의 과제」, 『사유의 사태로』, 문동규·신상희 역, 서울: 길출
판사, 2008, 161쪽.

80) Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, 86쪽.

81) Dominique Janicaud, *La phénoménologie éclatée*, 21쪽.

82) Paul Ricoeur, *À l'école de la phénoménologie*. Paris: J. Vrin, 1987, 77쪽. 흥미
롭게도, 이 말을 한 리코르 자신은 현상학에 안주할 수 없었다. 그는 의식의 순
수성이 유지되지 못하게 하는 성충동이나 힘에의 의지, 경제적 토대의 근본성을
인정하고, 이러한 요소를 기반으로 삼아 의식의 허위성을 비판한 다음에야 비로
소 제대로 된 반성적 의식을 확보할 수 있다고 생각했다.

83) Dominique Janicaud, *La phénoménologie éclatée*, 35쪽.

이 자율성이 무신론을 기반으로 삼지 않고서는 달성될 수 없다고 믿기 때문에 미켈 뒤프렌느의 『시학』에 수록된 「비 신학적 철학을 위하여」 (“Pour une philosophie non théologique”)의 주장을 최소주의 현상학의 근거로 삼는다. 뒤프렌느는 이렇게 말한 바 있다. “현전은 **지금 그리고 여기** 주어진 것이다. 현전은 . . . 주는 자를 함축하지 않는 선물 자체이다.”⁸⁴⁾ 여기서 현전을 현상의 현전으로 이해할 수 있다면, 주어짐 내지 주어질 것으로서의 현상은 절대 기원의 역할을 하는 “주는 자”를 함축하지 않는다. 왜냐하면 현상은 어떤 기원 내지 원인을 가지는 것이 아니라 언제나 스스로주어짐(Selbstgegebenheit)이기 때문에, **지금 그리고 여기**의 세계에서 현상 이외의 기원은 나타날 수 없다. 이 점에 착안해서 자니코는 다음과 같은 입장을 내놓는다. “나타남의 철학은 현상의 내재성을 넘어서는 것을 필요로 하지 않는다. 그것은 순전히 우리의 감각적 경험 안에서의 신의 부재를 진술한다.”⁸⁵⁾ 물론 자니코도 신이 없다고 적극적으로 주장하는 “전투적인 무신론”을 받아들이지는 않는다.⁸⁶⁾ 왜냐하면 그것은 또 다른 독단으로 사유를 제한할 수 있기 때문이다. 다만 자니코는 내재성의 경제 안에서 신이 실질적으로는 경험될 수 없고, 이러한 신에 대한 비-경험, 비-설정, 비-설정, 데카르트가 보여준 것처럼, 철학의 방법으로서의 회의에 입각한 사유를 더욱 자극한다는 점에서 소극적 무신론을 취하는 것이 철학으로서의 현상학에 어울린다고 생각한다.⁸⁷⁾

이처럼 신을 현상학의 영역에서 배제하는 것은 독단적 형이상학을 배제하는 시도이기 때문에 일견 자연스러워 보이기도 한다. 하지만 신의 부재가 반드시 현상학의 방법론적 기정사실로 간주되어야 하는가? 뒤프

84) Mikel Dufrenne, *Le Poétique*. Paris: Presses Universitaire de France, 1973, 56쪽.

85) Dominique Janicaud, *La phénoménologie éclatée*, 29쪽.

86) Dominique Janicaud, *La phénoménologie éclatée*, 41쪽.

87) 하지만 소극적 무신론 역시 신을 배제한다는 점에서 이미 한쪽으로 기울어진 규정이지 아닐까? 중립성을 강조하려면 차라리 불가지론이란 말이 더 엄밀한 규정일 수 있다.

렌스가 제안한 것처럼, 감각 경험 안에서의 신의 부재를 전제하는 비-신학적 철학으로서의 현상학만이 진정한 현상학인가? 자니코는 물론이고 모든 현상학자들이 현상학적 사유의 창시자이자 원천으로 간주하는 후설의 경우를 보자. 후설이 말했던 현상학적 환원의 과정에서 수행되는 판단중지는 내 바깥에 있는 것을 소멸시키는 것이 아니라 여러 선입견으로 채색된 판단을 유보하는 것이다. 이런 점에서, 『순수 현상학과 현상학적 철학의 이념들』의 첫 번째 권 58절에서 후설이 제안한 신에 대한 배제는, 모든 경험에서 부재하는 신을 의도하는 것이 아니라 형이상학적 사변이자 전제로서의 신을 배제해야 한다는 것을 뜻한다. 실제로, 후설은 확고한 무신론적 철학을 전개하지 않았다.⁸⁸⁾ 흥미롭게도, 오히려 후설은 신의 현상에 대한 탐구의 여지를 남겨두었다. “초월적 의식의 본성이 이해되는 경우에만 신의 초월이 이해될 수 있다. 따라서 모든 종교는 소박했고, 그래서 비가지적이었지만, 현상학적 태도에서 종교의 소박한 정립은, 자연본성에 관한, 혹은 다른 어떤 것에 관한 우리의 경험의 소박한 정립들이 그러는 것처럼, 가지성만이 아니라 어떤 타당성도 받아들인다. 윤리적-종교적 물음은 현상학적 구성의 마지막 물음이다.”⁸⁹⁾

88) 후설의 신론에 관한 전통적인 연구에서는 그의 철학이 무신론과 다를 바 없다고 주장하는 경향이 강했다. 이와 관련해서 대표적으로 다음과 같은 연구 문헌이 있다. Louis Dupré, “Husserl’s thought on God and Faith.” *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 29, No. 2 (December 1968): 201-215쪽.

89) Dorion Cairns, *Conversations with Husserl and Fink*. *Phaenomenologica* 66. ed. The Husserl-Archives in Louvain. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974, 47쪽. 물론 여기서 한 가지 의문이 제기될 수 있다. 우리를 압도하는 계시 경험이나 신의 초월에 대한 경험은 모두에게 반드시 나타나는 것인가? 현상이 우리에게 생생하게 주어지는 사실적인 것이라면 누구든지 그것을 경험할 수 있어야 하지 않을까? 마리옹은 이 경험이 필연적이라고 생각하지는 않고, 가능한 것이라고 본다. 다시 말해 이런 식의 압도적인 현상에 대한 체험은 누구에게나 일어날 수 있는 일이지만, 모두가 반드시 체험한다고 가정할 필요는 없다. 이에 마리옹은 계시와 같은 포화된 현상에 대한 체험의 가능성을 평범성이란 말로 설명한다. 즉, 그것은 누구에게나 빈번하게 일어나지 않지만 나의 기대에 반하여 언체든지

이미 언급했던 것처럼, 자니코는 현상 세계 내에서 현상 이외의 기원은 없으며, 감각적 현상 체험에서는 신이 체험될 수 없다는 점에 착안하여 무신론이 현상학적 태도에 부합하는 것이라고 보았다. 하지만 여기서 보는 것처럼, 후설은 신에 대한 물음 자체를 거부한 적이 없다. 오히려 그는 그 물음의 가능성을 분명하게 남겨두었다. 비록 그가 현상학적 태도 안에서 수립되는 신에 관한 물음이나 종교적 물음이 어떤 식으로 구성되는지 적극적으로 보여주지는 않았지만, 그러한 주제의 탐구를 위한 단초만큼은 우리에게 남겨주었다. 이 점을 고려한다면 비록 철학의 내용에 있어 후설을 따르지는 않지만, 마리옹이 현상학의 근본 정신에 더 근접해있다고 말할 수 있다. 실제로 마리옹은 후설이 『순수 현상학과 현상학적 철학의 이념들』의 첫 번째 권 51절에서 신학에 대해 한 말, 곧 “우리의 직접적 목표는 신학이 아니라 현상학을 향한다. 하지만 후자는 전자를 위해 간접적으로 중요할 수 있다”는 말에 기대어,⁹⁰⁾ 다음과 같이 말한다. “이것은 영역들, 대상들, 그리고 방법들 간의 구별이 절대적인 것으로 남아있지만, 현상학이 신학을 파괴하거나 파괴된 것으로 만들지 않으면서 신학을 해명할 수 있다는 것을 의미한다.”⁹¹⁾ 이미 언급한대로 마리옹은 후설과 하이데거처럼, 그리고 자니코가 주장한 것처럼, 현상학

일어날 수 있는 평범성 안에 있다. 마리옹은 자신의 종교철학과 관련한 중요한 글을 모아놓은 『보이는 것과 계시된 것』에 수록된 「포화의 평범성」(“La banalité de la saturation”)이란 글에서 다음과 같은 말을 한 바 있다. “포화된 현상의 평범성은, 전부는 아니더라도, 현상의 다수가 그것들에서의 개념이나 의미작용에 대해서 직관의 초과를 통한 포화를 겪을 수 있다는 점을 제안한다. 다시 말해, 일견 맨 처음에는 직관에서 빈궁한 것으로 나타나는 현상의 다수가 대상으로만이 아니라 직관을 포화하고 따라서 일의적 개념을 초과하는 현상으로 기술될 수 있다.” Jean-Luc Marion, *Le visible et le révélé*. Paris: Éditions du Cerf, 2005, 155-56쪽.

90) Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, 110 [97]; 『순수 현상학과 현상학적 철학의 이념들 1』, 179쪽.

91) Jean-Luc Marion, *De surcroît*, 32쪽.

과 신학이 둘로 구별되어야 한다는 생각을 견지하고 있다. 다만 그는 현상학이 어떤 식으로건 신학에 기여할 수 있는 가능성을 모색할 따름이다.

물론 후설의 현상학을 통해 의도되는 신이 그리스도교에서 말하는 아브라함, 이삭, 야곱의 신, 혹은 피조세계의 창조자로서의 신이 될 수는 없을 것이다. 왜냐하면 그런 신은 초월적 의식의 순수성에 준거하는 것이 아니라 전통적 신앙에 준거하는 것이기 때문이다. 하지만 마리오 역시 그런 식으로 신앙을 전제로 삼는 현상학을 전개하지 않는다. 마리오가 순수한 주어짐의 수용을 위해 마련한 주체성, 곧 ‘심문받는 자’는 현상의 충격에 압도되는 자이다. 이런 점에서 마리오의 현상학적 주체성은 현상의 수용에서 일어나는 충격에 자신을 내맡긴다는 점에서 신에 대한 믿음이 아니라 현상 자체에게 자신을 바친 자가 된다. 물론 이러한 마리오의 주체성이 순수자아의 체험지평 안에서 벌어지는 구성의 작용을 거부한다는 점에서 후설의 그것과 구별되기는 한다. 하지만 마리오는 계시 현상과 같은 종교적 현상도 현상성에 종속된 채로 탐구되어야 한다고 보기 때문에, 일정 부분 그는 후설과 가까운 거리에 서게 된다.⁹²⁾

만일 자니코가 마리오에게 시도한 비판, 곧 그가 신학과 현상학을 뒤섞는다는 비판이 정당한 것이 되려면, 마리오의 현상학이 현상의 주어짐에 앞서 신앙고백 내지 교의학적 전제, 신학 전통에 의존한다는 사실을

92) 지평의 문제는 레비나스와 마리오를 구별하는 주제이기도 하다. 레비나스가 지평의 선제 문제 때문에 현상학을 넘어서는 윤리적 형이상학을 추구한 반면, 마리오는 지평 없는, 혹은 지평을 무화시켜버리는 압도적인 현상, 즉 포화된 현상의 가능성을 찾으려 현상학의 영역 안에 머무르고자 한다. 실제로 마리오는 자신과 레비나스의 차이를 다음과 같이 증언한다. “나는 몇 년 전 실제로 실질적 현상학을 위한 마지막 단계가 지평 개념을 포기하는 것일 수 있다고 레비나스에게 말했다. 그러자 레비나스는 나에게 직접 이렇게 답했다. ‘지평 없는 현상학은 존재하지 않는다.’ 또한 나는 그가 틀렸다는 것을 담대하게 가정한다.” Richard Kearney, Jacques Derrida and Jean-Luc Marion, “On the Gift: A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion, Moderated by Richard Kearney.” *God, the Gift, and Postmodernism*. eds. John D. Caputo and Michael J. Scanlon. Bloomington: Indiana University Press, 1999, 66쪽.

보여주어야 할 것이다. 하지만 우리는 최소한 자니코가 검토한 마리옹의 현상학적 주요 저작들과 관련해서는 그러한 전제를 명시적으로 확인할 수 없다.⁹³⁾ 그에게는 현상학이 제일철학으로 간주되기 때문에, 우리가 그리스도교 신학의 핵심인 계시를 탐구하는 경우에도, 우리는 그것을 신앙 고백이나 전통이 아니라 우리에게 나타나고 주어지는 현상의 현상성에 입각한 것으로 간주해서 탐구해야 한다. 이것이 바로 마리옹이 “현상학은 역설적으로 계시신학과도 동일하지 않다”고 말한 이유이다.⁹⁴⁾

이제 논의를 자니코가 지속적으로 문제시한 초월과 연관시켜보자. 초월에 대한 거부하는 자니코가 마리옹은 물론 레비나스를 지속적으로 비판하는 지점이기도 하다. 레비나스가 현상의 내재성을 넘어서려고 하는 시도는 그의 철학에서 분명하게 나타난다. 왜냐하면 그는 체험지평 안에서의 타자 이해 자체가 타인을 윤리적 관계가 아닌 인식대상으로 전락시킨다고 이해하기 때문이다. 이 경우 레비나스는 현상의 현상성이라는 내재성에 안주하지 않는 것처럼 보인다. 하지만 마리옹은 초월의 야심을 견

93) 다만 그의 초기 종교철학적 입장을 대변하는 『존재 없는 신』은 성서와 그리스도교 전통에 기대어 논의를 전개한다는 점에서 차이가 있다. 하지만 이 책은 마리옹의 현상학이 정립되기 전에 나온 것이다. 마리옹의 다음 작품을 참조하라. Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*. Paris: Fayard, 1982; 2^e éd. Presses Universitaires de France, 2002. 또한 2014년 글라스고대학교에서 열린 기포드 강좌에서 마리옹은 현상학적 계시에 대한 인식론적 접근을 시도하면서 신학에 한 걸음 더 다가간 면모를 보여준다. 하지만 여기서도 마리옹은 계시가 현상으로 먼저 주어져야 하고, 우리가 계시에 수동적으로 적용한다는 본인의 원래 입장을 고수한다. 다만 계시를 이해하기 위한 조건으로서 제시하는 그의 회심이라는 계시는 그가 말년에 일종의 신앙주의로 돌아선 것은 아닌가 하는 의심을 갖게 한다. 물론 마리옹은 회심을 현상에 앞서는 계기가 아니라 현상에 의해 벌어지는 사태로 본다. 이 점에서 여전히 그는 신학적 주제를 신학이 아닌 현상학으로 설명하려고 하는 종교철학적 접근을 시도하고 있다. 이 작업에 대해서는 향후 또 다른 검토가 필요할 것이다. 그의 기포드 강좌는 작년에 비로소 출간되었다. Jean-Luc Marion, *Givenness and Revelation*. trans. Stephen E. Lewis. Oxford: Oxford University Press, 2016.

94) Jean-Luc Marion, *De surcroît*, 33쪽.

지하면서도 현상의 내재성을 위반하려고 하지 않는다. 이를테면, 마리옹은 순수한 주어짐의 모형으로 ‘선물’의 현상성을 제안한 바 있는데, 이 “선물은, . . . 순수한 내재성 안에서 대상의 초월 없이 그 자체로 주어진다.”⁹⁵⁾ 물론 이 내재성 안에서의 초월 개념은 후설과 하이데거의 내재성 안에서의 초월 개념과는 다르다. 후설의 내재성 안에서의 초월은 초월적-현상학적 주체가 현상 세계와 지향적 관계를 맺는 방식을 뜻하고, 하이데거의 초월은 현존재의 자기성이 세계로 향하여 자신을 투사하는 자유의 가능성을 뜻한다. 반면에 마리옹은 직관을 초과하는, 곧 구성하는 주체의 체험지평을 무력화하는 현상의 초월성을 제시한다. 다시 말해 포화된 현상으로서의 계시의 초월적 성격은 구성하는 나, 의미를 부여하는 나의 인식능력에 대한 초과를 뜻한다. 하지만 그렇다고 해서 그것이 현상성을 벗어나는 것은 아니다. 왜냐하면 나의 인식의 지평을 초월하는 포화된 현상 역시 현상성의 영역 안에서 작동하는 것이기 때문이다. 이런 점에서 마리옹의 초월은 레비나스의 그것과 다르다. 레비나스는 현상학이 지평을 전제하는 철학이라고 이해한 반면, 마리옹은 지평을 무력화하는 초과 내지 초월의 현상성을 제시하기 때문이다. 다시 말해 마리옹의 초월은 현상성을 넘어서는 초월이 아니라 현상에 대한 체험 주체의 인식지평을 넘어서는 초월을 뜻한다. 이런 점에서 마리옹의 현상은 존재를 인식되는 것인 한에서의 있는 것으로 간주하는 존재와 사유의 일치라는 도식을 넘어서는 탈-형이상학적 현상성을 갖는다.

결론적으로, 후설이 그의 현상학에서 신에 대한 물음의 가능성을 배제하지 않았다는 점에서 마리옹은 우리에게 주어지는 모든 현상의 의미를 기술해내려는 현상학의 포괄적 성격에 근접해 있다. 반면에 자니코는 스스로 최소주의라는 규정 아래 현상학의 주제를 축소시켜버렸다. 크리스토포

95) Jean-Luc Marion, *Étant donné*, 154쪽. 마리옹의 선물 이해에 대한 더 상세한 논의로는 다음 문헌을 참조하라. 김동규, 『선물과 신비: 장-뤽 마리옹의 신-담론』, 서울: 서강대학교 출판부, 2015, 5장.

퍼 예이츠가 잘 지적한 것처럼, “자니코의 갱신된 현상학적 정통주의의 영감은 후설에 대한 것이 아니라 후설 ‘더하기’ 미켈 뒤프렌느에 대한 것이다.”⁹⁶⁾ 즉, 자니코는 뒤프렌느에 기대어 무신론을 기반으로 삼는 최소주의 현상학을 실현하려다가 현상성의 영역을 오히려 위축시키는 우를 범했다. 물론 여기서 그가 의도한 무신론은 사르트르가 피력한 적극적인 의미에서의 무신론이 아니라 현상학을 신학으로 기울어지지 않게 하기 위한 “방법론적 무신론”이다.⁹⁷⁾ 하지만 방법론적 무신론이 현상학을 최소주의로 묶어둘 때, 신은 언제나 부재하는 것이 됨으로써, 우리에게 신과 계시와 같은 종교적 현상은 더 이상 우리에게 나타날 수 없는 것이 되고 만다. 역설적이게도, 후설에게 충실하려고 한 자니코는, 방법론으로서의 무신론을 현상학의 원칙으로 정립하기 위해, 후설이 제시한 현상학의 종교적 현상에 대한 기술의 가능성마저 소거해버린다. ‘불가지론’도 아닌 ‘무신론’이라는 규정 자체가 중립적인 것이 되기란 어려운 일이다.

4. 결론을 대신하여:

신-담론을 전개하기 위한 새로운 현상학을 향하여

자니코는 그의 고유한 현상학적 정통주의에 입각해서 레비나스와 마리오를 비판했다. 나는 레비나스가 현상학의 노선을 이탈했다는 그의 지적이 옳다고 본다. 하지만 다른 한편으로 레비나스는, 자니코의 지적과는 다르게, 성서 전통의 신을 부각시키려는 작업을 한 것이 아니라 현상학적 방법과 개념을 단지 사유의 자양분으로 삼아 타인의 타자성의 윤리적-형이상학적 초월을 드러내는 작업을 했다. 이러한 시도는 분명 현상학적

96) Christopher Yates, “Checking Janicaud’s Arithmetic: How Phenomenology and Theology ‘Make Two’.” *Analecta Hermeneutica*. Vol. 1 (2009), 64쪽.

97) Dominique Janicaud, *La phénoménologie éclatée*, 43쪽.

방법에 충실한 것이 아니다. 하지만 그렇다고 해서 레비나스의 작업이 신학적이라는 비판을 들어야 할 이유는 없다. 그의 작업이 존재신론을 극복하고 윤리를 통해 신의 흔적을 쫓는다는 점에서 신학적 작업과의 접촉 가능성을 가지기는 하지만, 그 초점은 무한으로서의 타인의 현현을 철학적으로 보여주는 데 있을 뿐이다. 반면에 마리옹의 작업의 초점은 후설과 하이데거에게서 나타나는 전통 형이상학의 극복, 이른바 탈-형이상학적 차원을 극대화해서 형이상학적 규정성으로 환원되지 않는 순수한 주어짐의 현상, 우리의 인식 능력을 넘어서는 포화된 현상을 규명하는 데 있다. 이 과정에서 포화된 현상의 탁월한 예로 등장하는 계시는 신학적 주제처럼 보인다. 하지만 그는 이것을 교의학적인 신학의 주제로 다루지 않았다. 마리옹은 자신의 고유한 주어짐의 현상학의 논증에 입각해서, 계시가 우선 우리에게 나타나는 현상의 현상성을 따라 주어진다고 이해하다. 비록 그의 현상학이 어느 정도의 정당성을 가지는지를 따져 묻는 작업이 남아있기는 하지만, 마리옹의 작업이 곧장 신학이 되지 않는 것은 분명하다. 이미 언급한 것처럼, 후설은 초월적인 신 역시 현상학적 태도 안에서 규명되어야 할 현상학적 물음의 주제라고 보았다. 이런 점에서 마리옹의 현상학은 가능성의 차원에서 후설을 계승하고 있으며, 오히려 자니코의 최소주의 무신론은 방법론적으로 신의 부재를 가정한다는 점에서 현상학의 탐구 영역을 축소하는 잘못을 범한다. 최소한 우리에게 나타날 수 있는 현상의 가능성의 차원에서, 우리가 신적, 종교적 현상을 임의적으로 배제할 필요는 없다.

이제 글을 마무리하며 한 가지 전망을 해보고 싶다. 후설을 따라서, 현상학의 후예들은 신과 종교에 대한 물음을 신학적 전제에 준거시키지 않으면서 감행할 가능성을 처음부터 부여받았다고 할 수 있다. 특별히 마리옹은 후설이 남긴 가능성을 극대화하는 모험을 감행했고 지금도 그 작업을 지속하고 있다. 그렇다면 이런 식의 신과 종교에 대한 물음을 무엇이라고 불러야 할까? 이 물음과 관련해서 나는 신-학(theo-logy)이라는 명

칭보다 신-담론(God-Talk)이라는 명칭을 사용하는 편이 오해의 소지를 줄일 수 있다고 본다. 신학도 신에 대한 담론을 의미할 수 있지만, 여기서 로고스(logos)는 이미 교회사적으로 형성된 교의학적 체계와 전통 내에서의 담론으로 이해될 수 있다. 현상학은 바로 그러한 교의학적 전제에 의존하지면서 생생한 형태로 주어지는 계시 현상을 탐구의 대상으로 삼는다는 특징을 갖는다. 이런 맥락에서 신-담론은 로고스가 지닌 학문적 규정성의 의미에 종속되지 않은 채로, 그것보다 더 근원적인 신의 나타남이라는 종교적 현상을 논의한다는 의미를 나타낼 수 있다. 이러한 현상학적 신-담론에 대해서는, 비록 더 많은 검토가 필요하겠지만, 적어도 마리옹처럼, 혹은 그 이상으로 종교적인 현상을 적극적으로 기술하는 오늘날의 중요한 현상학자들의 작업은 후설이 남겨준 철학적 과제에 대한 각자 나름의 창조적인 계승이라고 할 수 있다. 바로 이 현상학자들의 신-담론을 비판적으로 검토하고 수용하는 작업 역시 우리 시대의 현상학 연구에서 반드시 이루어져야 현상학적 사유의 운동이 될 것이다.

참고문헌

- 강영안, 「레비나스의 신(神) 담론」, 『대동철학』, 제57집(대동철학회), 2011년 12월, 1-20쪽.
- 김동규, 『선물과 신비: 장-뤽 마리옹의 신-담론』, 서울: 서강대학교 출판부, 2015.
- Bernet, Rudolf. “In memoriam Dominique Janicaud.” *Reveu Philosophique de Louvain*. Quatrième série. tome 101, no. 1 (2003): 221-224쪽.
- Boeve, Lieven · De Maeseneer, Yves · Van Stichel, Ellen. “Exploring New Questions for Theological Anthropology.” *Questioning the Human: Toward a Theological Anthropology for the Twenty-First Century*. eds. Lieven Boeve, Yves De Maeseneer, and Ellen Van Stichel, 1-9쪽. New York: Fordham University Press, 2014.
- Cairns, Dorion. *Conversations with Husserl and Fink*. *Phaenomenologica* 66. ed. The Husserl-Archives in Louvain. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.
- Chrétien, Jean-Louis. *L'appel et la réponse*. Paris: Éd. de Minuit, 1992.
- _____. *L'arche de la parole*. Paris: Presses Universitaire de France, 1998.
- Critchley, Simon. “In Memoriam: Dominique Janicaud (1937-2002).” *Continental Philosophy Review*. vol. 36, no. 4 (2003): 433-447쪽.
- Derrida, Jacques · Kearney, Richard · Marion, Jean-Luc. “On the Gift: A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion, Moderated by Richard Kearney.” *God, the Gift, and Postmodernism*. eds. John D. Caputo and Michael J. Scanlon, 54-78쪽. Bloomington: Indiana University Press, 1999.
- Dufrenne, Mikel. *Le Poétique*. Paris: Presses Universitaire de France, 1973.
- Dupré, Louis. “Husserl’s thought on God and Faith.” *Philosophy and*

- Phenomenological Research*. Vol. 29, No. 2 (December 1968): 201-215쪽.
- Falque, Emmanuel. *Métamorphose de la finitude: Essai philosophique sur la naissance et la résurrection*. Paris: Cerf, 2004.
- Heidegger, Martin. “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens.” *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1969, 61-80쪽. 국역본: 「철학의 종말과 사유의 과제」, 『사유와 사태로』, 문동규·신상희 역, 141-178쪽. 서울: 길출판사, 2008.
- _____. *Grundprobleme der Phänomenologie*. hrsg. von Herrmann. Gesamtausgabe 24. Frankfurt am Main.: Vittorio Klostermann, 1975. 국역본: 『현상학의 근본문제들』, 이기상 역, 서울: 문예출판사, 1994.
- _____. “Phänomenologie und Theologie” (1927). *Wegmarken*. Gesamtausgabe 9. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 45-78쪽. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 국역본: 「현상학과 신학」, 『이정표 1』, 신상희 역, 85-123쪽. 파주: 한길사, 2005.
- _____. *Sein und Zeit* (1927). Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. 국역본: 『존재와 시간』, 이기상 역, 서울: 까치출판사, 1998.
- Horner, Robyn. “On Levinas’s Gifts to Christian Theology.” *The Exorbitant: Emmanuel Levinas Between Jews and Christians*. eds. Kevin Hart and Michael A. Signer, 130-149쪽. New York: Fordham University Press, 2010.
- Husserl, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Husserliana 1. ed. Stephan Strasser. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950, rpt. 1973. 국역본: 『데카르트적 성찰』, 이종훈 역, 파주: 한길사, 2016.
- _____. *Die Idee der Phänomenologie: Fünf Vorlesungen*. Husserliana 2. ed. Walter Wiemel. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973. 국역본:

- 「현상학의 이념」, 이영호 역, 『현상학의 이념·엄밀한 학으로서의 철학』, 이영호·이중훈 역, 서울: 서광사, 1988.
- _____. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie.* Husserliana 3/1. ed. Karl Schuhmann. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976. 국역본: 『순수 현상학과 현상학적 철학의 이념들 1』, 이중훈 역, 파주: 한길사, 2009.
- Janicaud, Dominique. *La phénoménologie éclatée.* Combas: Éditions de l'Éclat, 1998.
- _____. *Le tournant théologique de la phénoménologie français.* Combas: Éditions de l'Éclat, 1991.
- Kearney, Richard·Levinas, Emmanuel. “Emmanuel Levinas: Ethics of Infinity.” *Debates in Continental Philosophy: Conversations with Contemporary Thinkers.* ed. Richard Kearney, 65-84쪽. New York: Fordham University Press, 2004.
- Lacoste, Jean-Yves. *Expérience et absolu: Questions disputées sur l'humanité de l'homme.* Paris: Presses Universitaire de France, 1994.
- _____. *Présence et parousie.* Genève: Ad Solem, 2006.
- Levinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence.* La haye: Martinus Nijhoff, 1974. 국역본: 『존재와 다르게-본질의 저편-』, 김연숙·박한표 역, 서울: 인간사랑, 2010.
- _____. “Dieu et la philosophie” (1975). *De Dieu qui vient à l'idée* (1982). V^e éd, 93-127쪽. Paris: J. Vrin, 2004.
- _____. *Dieu, la Mort et le Temps.* établissement du texte, notes et postface de Jacque Rolland, Paris: Grasset, 1993. 국역본: 『신, 죽음 그리고 시간』, 김도형·문성원·손영창 역, 서울: 그린비출판사, 2013.
- _____. *Ethique et Infini: Dialogues avec Philippe Nemo.* Paris: Fayard,

1982. 국역본: 『윤리와 무한: 필립 네모와의 대화』, 양명수 역, 서울: 다산글방, 2000.
- _____. “La trace de l’autre” (1963). *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger* (1949). 2^e éd, 187-202쪽. Paris: J. Vrin, 2001.
- _____. *Théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930). 5^e éd. Paris: J. Vrin, 1984. 국역본: 『후설 현상학에서의 직관 이론』, 김동규 역, 서울: 그린비, 2014.
- _____. *Totalité et infini: essis sur l’exteriorité*. La haye: Martinus Nijhoff, 1961.
- _____. “Totalité et infini: Préface à l’édition allemande.” *Entre nous. Essai sur pensée-à-l’autre*. Paris: Grasset, 1991, 249-252쪽.
- _____. “Transcendance et hauteur.” *Bulletin de la Societe Francaise de Philosophie*. 56:3 (1962): 89-113쪽.
- Marion, Jean-Luc. “Avant-propos.” *Phénoménologie et métaphysique*. éd. Jean-Luc Marion et Guy Planty-Bonjour, 7-14쪽. Paris: Presses Universitaires de France, 1984.
- _____. *De surcroît: Études sur les phénomènes saturés*. Paris: Presses Universitaire de France, 2001.
- _____. *Dieu sans l’être* (1982). 2^e éd. Paris: Presses Universitaire de France, 2002.
- _____. *Étant donné: Essai d’une phénoménologie de la donation* (1997). 3^e éd. Paris: Presses Universitaire de France, 2005.
- _____. *Givenness and Revelation*. trans. Stephen E. Lewis. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- _____. “Le sujet en dernier appel.” *Revue de Métaphysique et de Morale*. 96.1 (1991): 77-95쪽.

- _____. *Le visible et le révélé*. Paris: Éditions du Cerf, 2005.
- _____. *Réduction et donation: Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie* (1984). 2^e éd. Paris: Presses Universitaire de France, 2004.
- Morgan, Michael L. *The Cambridge Introduction to Emmanuel Levinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Purcell, Michael. *Levinas and Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Ricoeur, Paul. *À l'école de la phénoménologie*. Paris: J. Vrin, 1987.
- Rolland, Jacques. "Postface - De l'autre homme: Le temps, la mort et le Dieu." *Dieu, la Mort et le Temps*. établissement du texte, notes et postface de Jacque Rolland, pp. 255-273쪽. Paris: Grasset, 1993. 국역본: 「편집자 후기 - 다른 인간에 대하여: 시간, 죽음 그리고 신」, 『신, 죽음 그리고 시간』, 김도형·문성원·손영창 역, 340-363쪽. 서울: 그린비, 2013.
- Simmons, J. Aaron. "God in Recent French Phenomenology." *Philosophy Compass*. vol. 3, n. 5 (2008): 910-932쪽.
- Simmons J. Aaron·Benson, Bruce Ellis. *The New Phenomenology: A Philosophical Introduction*. London and New York: Broomsbury Academic, 2013.
- Taminiaux, Jacques. "The Presence of Being and Time in Totality and Infinity." *Levinas in Jerusalem: Phenomenology, Ethics, Politics, Aesthetics*. ed. Joëlle Hansel, 3-22쪽. Dordrecht: Springer, 2008.
- Tarditi, Claudio. "Seeing the Invisible: Jean-Luc Marion's path from Husserl to Saint Paul." *Phenomenology and the Metaphysics of Sight*. ed. Antonio Cimino and Pavlos Kontos, 142-162쪽. Leiden/Boston: Brill, 2015.

- Westphal, Merold. "Continental Philosophy of Religion." *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. ed. William Wainwright, 472-493쪽. New York: Oxford University Press, 2005.
- _____. "Thinking about God and God-Talk with Levinas." *The Exorbitant: Emmanuel Levinas Between Jews and Christians*. eds. Kevin Hart and Michael A. Signer, 216-229쪽. New York: Fordham University Press, 2010.
- Wyschogrod, Edith. *Emmanuel Levinas: The Problem of Ethical Metaphysics*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.
- Yates, Christopher. "Checking Janicaud's Arithmetic: How Phenomenology and Theology 'Make Two'." *Analecta Hermeneutica*. Vol. 1 (2009): 58-74쪽.
- Zahavi, Dan. "Phenomenology and Metaphysics." *Metaphysic, Facticity, Interpretation: Phenomenology in Nordic Countries*. eds. Dan Zahavi · Sara Heinämaa · Hans Ruin, 3-22쪽. Dordrecht: Kluwer Academic Publishing, 2003.
- Zarader, Marlène. "Phenomenality and Transcendence." *Transcendence in Philosophy and Theology*. ed. James Faulconer, 106-119쪽. Bloomington: Indiana University Press, 2003.

**Through Phenomenology to God-Talk:
A Consideration on the Theological Turn of French
Phenomenology—Janicaud, Levinas, and Marion**

Dongkyu Kim (Institute for Life & Culture at the Sogang Univ.)

In this paper, I examine Dominique Janicaud's position, in which he criticizes French phenomenology's theological turn to theology. In particular, he focuses to theological features of Emmanuel Levinas and Jean-Luc Marion's works. According to Janicaud, although Levinas rely on phenomenological method to ground his ethical metaphysics, he inconsistently use the method, owing to his adherence to biblical God. Furthermore, Janicaud asserts that Marion violated phenomenological neutrality by introducing revelation as a central theological thema into his own phenomenology. However, I believe that although Levinas show phenomenological inconsistency, his philosophy does not veer into theology. This is because Levinas does not equate otherness with God in his philosophy. And, since Marion's philosophy is unfolded in a faithful way to his own phenomenological thought, he also does not perform theology disguised as a quasi-phenomenology. To validate these points, first, I elucidate Janicaud's critiques of Levinas and Marion, and second, I will reveal weak points of his criticisms. Lastly, my argument will show that Janicaud's minimalist phenomenology as a methodical atheism reduces inclusiveness of phenomenological spirit, which can includes questions of religious phenomena.

Key words: Janicaud, Levinas, Marion, phenomenology, God

김동규 E-mail: entrenous0115@gmail.com

투 고 일	2017년 04월 11일
심 사 일	2017년 05월 02일
게재확정	2017년 05월 12일