



## 레비나스, 근대의 자율적 주체에 대한 비판

Levinas, A Critique of the Modern Autonomous Subject

---

저자 (Authors)	양명수 Myung Su Yang
출처 (Source)	<a href="#">한국기독교신학논총 77(1)</a> , 2011.10, 141-162 (22 pages) <a href="#">Korean Journal of Christian Studies 77(1)</a> , 2011.10, 141-162 (22 pages)
발행처 (Publisher)	<a href="#">한국기독교학회</a> Korean Association Of Christian Studies
URL	<a href="http://www.dbpia.co.kr/Article/NODE06288588">http://www.dbpia.co.kr/Article/NODE06288588</a>
APA Style	양명수 (2011). 레비나스, 근대의 자율적 주체에 대한 비판. 한국기독교신학논총, 77(1), 141-162.
이용정보 (Accessed)	이화여자대학교 203.255.***.68 2017/12/22 20:52 (KST)

---

### 저작권 안내

DBpia에서 제공되는 모든 저작물의 저작권은 원저작자에게 있으며, 누리미디어는 각 저작물의 내용을 보증하거나 책임을 지지 않습니다. 그리고 DBpia에서 제공되는 저작물은 DBpia와 구독계약을 체결한 기관소속 이용자 혹은 해당 저작물의 개별 구매자가 비영리적으로만 이용할 수 있습니다. 그러므로 이에 위반하여 DBpia에서 제공되는 저작물을 복제, 전송 등의 방법으로 무단 이용하는 경우 관련 법령에 따라 민, 형사상의 책임을 질 수 있습니다.

### Copyright Information

Copyright of all literary works provided by DBpia belongs to the copyright holder(s) and Nurimedia does not guarantee contents of the literary work or assume responsibility for the same. In addition, the literary works provided by DBpia may only be used by the users affiliated to the institutions which executed a subscription agreement with DBpia or the individual purchasers of the literary work(s) for non-commercial purposes. Therefore, any person who illegally uses the literary works provided by DBpia by means of reproduction or transmission shall assume civil and criminal responsibility according to applicable laws and regulations.

# 레비나스, 근대의 자율적 주체에 대한 비판

양명수

이화여자대학교 교수, 기독교윤리

## I. 머리말

레비나스(Emmanuel Lévinas)는 1906년에 태어나 1995년에 죽은 프랑스의 사상가이다. 그는 리투아니아의 유대인 가정에서 태어났지만, 프랑스의 스트라스부르(Strasbourg) 대학에서 청년시절을 보내면서 철학 공부를 시작했다. 당시 스트라스부르에는 베르그송 사상과 함께 후설의 현상학의 영향이 컸는데, 자유로운 분위기 속에서 새로운 철학의 길을 발견했다. 결과적으로 레비나스는 베르그송의 영향 아래서 후설과 하이데거의 독일 철학을 비판하는 길을 갔다고 할 수 있다. 그러나 그의 공부 초기에 후설 현상학은 그에게 탄탄한 철학 방법론을 가르쳐주었고, 프라이부르크까지 가서 후설의 강의를 듣기도 했다.

후설의 현상학과 그의 제자 하이데거의 존재론은 서양 사상사에서 매우 중요한 디딤돌을 놓았다는 것을 레비나스는 인정하지만, 동시에 윤리가 없는 동일성의 철학이라고 비판한다. 레비나스 사상은 한 마디로 윤리를 부각시킨 것이라고 할 수 있다. ‘윤리’는 단순히 도덕규범을 지키거나 에티켓을 지키는 문제가 아니라, 타인의 근원적인 부름에 응답하는 문제다. 레비나스는 스트라스부르 시절에 정치와 윤리의 차이에 대한 강의를 들으며 깊은 인상을 받았다. 정치는 타인의 부름을 무시하거나 적당히 끊어놓은 상태에서 이루어진다. 제2차 세계대전의 참혹함을 겪은 그로서는 어떤 정치 프로그램을 제시하는 일보다, 인간의 근본적인 연대성을 설득하는 일에 더 관심을 갖게 되었

다. 그 문제는 서양 근대 철학의 문제점을 제기하고, 독일 철학의 문제를 제기하는 문제와 맞물렸다. 제2차 세계대전 당시 전쟁 포로가 되기도 했던 레비나스는 딸과 아내가 남 프랑스로 피난 가서 생존할 수 있었던 반면, 리투아니아에 남아 있던 아버지와 남자 형제들은 독일군의 침공으로 유대인 학살의 희생자가 되었다.

무고한 유대인의 대량 학살을 지켜본 레비나스는, 인간에게 왜 폭력이 뒤따라다니는지 깊이 생각하게 되었다. 인류는 오랫동안 진리와 자유를 찾는 사상을 생산해왔다. 그것은 모두 인간 내면의 평화와 외부적인 사회의 평화를 이루기 위한 것이라고 할 수 있다. 그 과정에 자아와 주체가 부상하기도 하고, 신의 주권이 강조되기도 하고, 객관 규범이 강조되기도 하며, 정의의 투쟁을 강조하는 사상이 등장하기도 했다. 당장 투쟁을 불러일으키는 사상이라고 하더라도, 궁극적으로는 평등한 사회를 만들어 진정한 평화를 이루기 위한 것이다. 어떻게 서로 싸우지 않고, 모두가 공존하기 위한 담론의 개발이 지혜요, 그 지혜를 가리켜 철학이라고 한다. 그 시대의 필요를 반영하며 다양한 언어로, 어떤 부분을 강조하면서 철학은 전개되어왔다. 그런데 진리를 추구한 인간의 위대한 사상들이 왜 어마 어마한 대량학살을 막지 못하는 것일까? 어떤 인문주의 사상도 서로 힘 싸움 하면서 살라고 권하는 경우는 없다. 그럼에도 불구하고 혹시 진리와 의미를 추구했던 담론들이 근원적 차원에서 폭력의 조짐을 수반하고 있는 것은 아닐까? 홀로코스트라고 하는 전대미문의 대량학살의 참상은, 당시에 독일에서 번창한 사상 자체에 그 씨앗을 품고 있지 않았을까? 다른 것을 다르게 두지 못하고, 나와 같은 것으로 동일화시키는 것, 레비나스는 폭력의 본질을 거기서 찾았다. 그런데, 이 문제는 서양 근대의 주체 철학을 그 근본에서부터 비판하는 작업과 관련이 있다. 나아가 플라톤 이후 서양 철학 전반을 비판할 여지를 만들게 된다.

플라톤의 인문주의와 유대 기독교의 종교성이 융합된 서구 철학 전반에 대해 반성해보기 시작한 레비나스는, 서양 철학의 역사를 동일성의 철학이라고 본다. 다름을 그냥 놔두지 못하고, 모든 것을 동일하게 만드는 철학이라는 얘기다. 같음과 다름 또는 동일성과 차이라는 개념은 한동안 20세기 후반 이후 철학의 핵심적 용어가 되었는데, 그것은 레비나스를 비롯한 프랑스 철학자들의 영향이 크다. 그들은 대표적인 동일성의 철학으로, 후설(Husserl)과 하이데거(Heidegger) 그리고 그들보다 앞선 헤겔(Hegel)을 꼽는다. 흔히 3H라고 한다. 그들은 모두 근대 사상의 대가로서 데카르트를 따라 중세적 형

이상학을 탈피하고, 인간 주체와 실존 그리고 존재의 깊이와 객관 정신을 중심으로 인간의 자유를 확보하기 위한 사상의 틀을 만들어 서양 사회에 영향력을 행사한 사람들이다.

후설의 지향성 그리고 판단 중지를 통한 선험적 자아로의 환원은 자아 중심의 자유의 세계를 만들지만, 타자는 나에게 흡수된다. 하이데거의 존재론은 한 사람을 존재의 현현 곧 현존재로 만드는 바람에, 개별 인간은 존재의 익명성에 흡수된다. 하이데거의 존재는 존재자를 통해서만 드러나지만, 존재의 깊이는 존재자의 독자성을 삼킨다. 그런 식으로 나와 타자의 독자성은 훼손된다. 한편 객관 정신의 자기 구현으로 역사의 진보를 보고자 한 헤겔에게 있어서 중요한 것은 정신(Geist)이며, 구체적 인격체로서의 개인은 기본적으로 우연일 뿐이다. “현실적인 것은 이성적이며, 이성적인 것은 현실적이다”고 말한 헤겔의 거대 담론에서, 개인의 희생은 정신적 진보의 과정에서 불가피하게 감수할 것으로 정당화될 수 있다.

그리하여 헤겔과 후설과 하이데거는 타자(l'autre, the other)를 배제한 동일성(le même, the same)의 철학을 대표하는 사상가들로 여겨진다. 레비나스에게서 타자의 타자성을 배제한다는 것은, 우리가 배제된 것을 의미한다. 우리는 타자를 나와 다른 타자로 인식하는 데서 성립하기 때문이다. 그것은 루소의 일반 의지(la volonté générale)에 의해 이루어지는 근대 정치 이론과도 다르다. 일반 의사의 합치는 근대 민주 정치가 이룩한 중요한 진보지만, 레비나스는 인간관계를 정치적 관계보다 더 근원적인 데서 찾으려는 것이다. 마르크스는 사유 재산을 통한 인간관계는 인간적인 관계가 아니라고 했는데, 레비나스가 볼 때 현대인은 경제적이고 정치적인 인간관계에 파묻혀 산다. 그것은 타자와의 관계를 단절시키고, 결과적으로 개인의 가치를 잃고 사는 것이다. 그가 개인의 가치를 말한다고 해서, 개인주의를 말하려는 것은 아니다. 개인주의는 ‘나’ 중심이라면 레비나스는 ‘타자’ 중심이다. 그러므로 그의 철학은 근대의 주체 개념에도 중대한 수정을 가하게 된다. 레비나스는 사람이 본래 타자를 향해 열려 있는 존재라는 것을 설득력 있게 말하고자 한 사람이다. 그는 사랑이란 말을 좀처럼 잘 쓰지 않고 그 대신 ‘무한 책임’ 같은 말을 썼지만, 결국 그는 사랑의 형이상학을 만들려고 한 것이다. 그는 타자성 또는 다름(alterité, otherness), 초월(transcendence), 바깥(l'exteriorité), 타자 또는 다른 사람(l'Autrui, the Other), 무한(Infini) 같은 개념을 가지고, 타인의 신비와 다름을 표현하려고 했고, 욕망(le Désir), 응답(réponse), 책임(responsabilité),

비대칭(asymétrique), 얼굴(visage, face), 얼굴로 나아감(accès aux visage), 대면(la face à face, face to face), 노출(ex-position), 종 됨(sujetion, subjection) 같은 개념을 가지고 윤리를 표현하려고 했다.

이 글은, 그의 주저인 『전체성과 무한, 바깥에 대한 고찰』(*Totalité et Inifini, essai sur l'extériorité*)과 『존재와 달리, 본질을 넘어』(*Autrement qu'être, au-delà de l'essence*)를 중심으로 근대성에 대한 그의 비판을 살펴볼 것이다.

## II. 근대적 자율과 관용에 대한 레비나스의 비판

데카르트 이후 서구 사회는 개인의 독자성을 확보하려고 했다. 남에게 간섭받지 않고 독자적으로 판단하고 행동하는 개인의 자율성을 중요하게 생각했다. 서양의 근대는 왜 그런 전략을 택했나?

근대 이전의 전통사회에서 인간관계는 정(情)을 중심으로 서로 얽혀 있는 관계였다. 동양에서는 사회를 가정의 연장으로 생각했으므로, 가정에서 통하는 희생과 복종의 관계를 사회관계에서도 실현하는 것을 덕목으로 삼았다. 서양의 중세는 신학적인 구도 안에 있었기 때문에, 인간의 죄와 하나님의 구원의 은총이 강조되었다. 그런 종교성은 개인의 권리 주장보다는 사회 전체에 대한 의무를 기본 태도로 삼았다. 정치가에게는 덕의 정치를 강조했다. 동양의 유학도 마찬가지로 법치보다 덕치를 중시했다. 그것은 은혜를 입고 은혜를 갚는 관계에 기초를 둔 정치철학이다. 사랑과 희생이 덕의 중심에 있었다. 동서양에서 상업을 멸시했던 것은, 상업은 이익을 남기는 거래 질서로서, 사랑과 희생의 관계가 아니었기 때문이다.

사랑과 희생을 기본 덕목으로 하는 사회에서는 개인보다는 공동체가 중시되고, 개인은 자신의 권리를 주장하기 어려웠다. 개인은 전체의 이름으로 억압당하고 자율적인 삶을 꾸려나가지 못했다. 그래서 근대 사회는 사람과 사람을 떨어뜨려놓고 중립적인 관계를 기본 관계로 설정했다. 아는 사람보다는 모르는 사람과의 관계에서 통할 수 있는 덕목을 기본 윤리로 삼게 되었다. 사랑과 희생보다는 정직과 당당함 그리고 관용이 중시되었다. 그것은 상업의 발달과도 관련이 있었다. 정직은 거래 질서에서 가장 중요한 덕목이다. 아담 스미스의 합리적 이기심은, 돈을 벌고 이득을 추구하는 것을 도덕적으로 정당한 것으로 만들었다는 의미가 있다.<sup>1)</sup> 한편 정치적으로 자유 민주주의

는, 인간이 갈등을 숨기지 않고 자신의 이익을 위한 권리 주장을 자유롭게 하되, 남과 공존할 수 있는 선에서 타협하도록 하는 것을 기본 신념으로 삼고 있다.

철학적으로는 주체 철학이 등장하여, 인간을 세상의 주인으로 만들고, 개인을 자기 인생의 주인으로 만들려고 했다. 주위로부터 독립하여 나를 찾고 내 인생을 찾는 운동이 강하게 제기된 셈이다. 그러려면 다른 사람의 인생에 묻혀 운명을 같이 하던 끈끈한 관계에서 거리를 두어야 했다. 그리하여 주체철학에서는 ‘거리’가 중시되었다. 그것은 전통사회의 눈으로 보자면 너무 냉정하고 사람들이 서로 거의 관계없이 사는 것처럼 보일 수도 있다. 그러나 근대의 시민 사회는 그와 같은 중립적인 인간관계를 통해 인간에 대한 인간의 권력을 비신성화할 수 있었다.<sup>2)</sup> 일단 거리를 두어 중립 지대를 만든 다음에 관계를 맺을 때, 전통과 관습의 억압을 벗어나 공정한 관계를 맺을 수 있다는 것이다.

데카르트는 방법적 의심을 통해, 세상의 기반을 ‘생각하는 나’(ego cogitans)에서 찾았다. 그리고 칸트는 『실천이성비판』에서, 가치 평가와 정당성의 근거를 각 개인의 보편이성에서 찾았다. 누구의 눈치를 볼 필요 없이 이제 각자가 자기 양심에 따라 살면 되게 되었다. 규범이 밖에서 주어지지 않고 각 개인이 옳다고 여기는 대로 행동하면 된다. 후설은 모든 인식과 관계를 ‘판단 정지’하고 ‘사태 자체로’ 돌아갈 것을 철학적 방법론으로 내세웠다. 거기서 발견되는 것은 선험적 자아 그리고 지향성(intentionality)이다. 과학적 객관주의를 극복하고, 나 밖의 모든 대상은 그 자체로 인식되지 않고, 나의 의식을 통해 지각되고 인식된다. 세상은 나에게 대한 어떤 의미로만 존재한다. 후설의

- 
- 1) 아담 스미스는 이기심(selfishness), 자기 사랑(self-love) 그리고 자기에 대한 관심(self-interest)을 나쁜 것으로 보지 않음으로, 중세의 신학적 윤리를 벗어나 자본주의 철학을 마련했다. 참조, 아담 스미스/박세일 역, 『도덕감정론』(서울: 비봉출판사, 2010), 7,2,3,16,582-584.
  - 2) 헤겔이 볼 때, 시민사회는 대자적 공동체다. 그는 가정을 사랑으로 이루어진 즉자 공동체라고 보고, 국가는 객관 제도에 의해 사랑을 실천하는 즉자대자적 공동체로 보았다. 시민사회는 그 중간 단계로서 개인 간의 거리를 중심으로 공동체를 이루는 것이다. 헤겔/임석진 역, 『법철학』, \$151-\$157(서울: 지식산업사, 1990), 271-276. 그런 시민사회를 레비나스는 인간이 얼굴을 마주대하지 않고 나란히 병존하는 ‘사회’라고 이름짓고, ‘사람’과 구별했다. 사회는 기본적으로 정치경제적 관계를 기반으로 하고, 사람은 레비나스가 말하는 윤리다.

지향성은 의식이 처음부터 밖을 향하고 있음을 지적함으로써, 레비나스에게 바깥(l'extériorité)에 관한 영감을 주었다.<sup>3)</sup> 그러나 후설에게서 나의 의식은 바깥을 향해 있음에도 불구하고, 결과적으로 그 바깥은 나에게 대한 의미로만 존재하기 때문에 나에게서 벗어나 있지 않다. 나는 결코 나 밖의 누구에 대해서 있지 않고, 나는 나에게 대해서 있다. 과학적 객관주의를 극복한 후설이 다시 나 중심의 주관주의에 빠진 것이다. 그리고 다른 사람은 그런 나에게 미루어 이해된다. 후설은 남과의 관계를 주관 대 주관(inter-subjectivity)이라고 해서 대등하게 보려고 했지만, 레비나스는 남을 '생각'하기 이전에 남에게 이미 쏠려 있는 자신을 말하려고 한다. 후설은 자기 현존적 주체를 통해 개인에게 주권을 부여했다. 후설의 현상학은 근대 이후 서양에서 추구한 개인의 주체성을 최고도로 올려놓은 것이라고 할 수 있다. 인간은 원칙적으로 자에게만 책임지면 되게 되었다. 남에 대한 책임은 자기에 대한 책임 안으로 들어온다. 마키아벨리나 로크나 아담 스미스가 정치 경제 질서에서 개인의 이득 추구를 도덕적으로 정당화하는 담론을 개발했다면, 칸트는 선형적 정언명령을 통해 개인의 양심이 모든 도덕적 가치 평가의 근거임을 확립했고, 후설은 선형적 자아의식을 통해 다른 사람도 다른 나(alter ego)로 보게 되었다. 이것을 가리켜 레비나스는 자기밖에 모르는 에고이즘(egoisme)이요, 유아론(唯我論, egologie)이라고 한다.<sup>4)</sup> 자기 '밖에는' 아무것도 없다. 밖(l'extériorité)을 모르고 안(l'intériorité)에서만 논다.

이런 모든 것은 서양 사회를 개인주의 사회로 만들었다. 그때 문제되는 것은 타자와의 관계다. 특히 객관 규범에 의존하던 전통적 권위주의 공동체가 무너진 후에, 어떻게 공동 사회를 꾸릴 것인지 문제가 될 수 있다. 칸트가 말한 양심대로 행동한다면 무질서와 혼란을 야기할지도 모른다. 칸트의 형식주의 윤리의 문제는 거기에 있다. 그러나 적어도 칸트는 보편 이성을 믿었다. 양심의 명령에 따랐을 때, 사람들은 크게 분열하지 않고 대체로 생각이 모아질 것이다. 개인을 보편 이성으로 묶어 두려는 것이다. 칸트 이전의 루소는 개인들의 의사를 대변하는 일반 의지로 객관적 합의점을 찾으려고 했다. 개인

3) Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité* (Paris: Martinus Nijhoff, 1971), 15, 35.

4) 후설에게는 의미는 내게서 나간다. 이런 근대적 주체의 자기의식을 레비나스는 '나로부터 나에게 의해서 만들어진 추상적 표상'(de soi par soi)이라고 표현한다. 앞의 책, 26. 그는 그런 표상 세계 밖, 내가 의미를 주는 것(Sinngebung) 이전의 세계를 찾는다. 앞의 책 44.



이 양심껏 자기 권리를 주장하게 된 것은 주관으로 돌아간 것인데, 그러한 주관들이 사안별로 합의점에 도달할 것이라는 믿음으로 객관성을 확보하려고 한 것이다. 만일 개인들을 보편 이성이나 일반 의지 같은 공통분모로 묶을 수 없다면, 개인의 주관성은 무질서의 혼란만 낳을 것이다. 칸트는 이렇게 말한다. “이성적 자연본성은 목적 그 자체로 실존한다. 인간은 필연적으로 자기 자신을 그렇게 표상한다. 그런 한에서 이 원리는 그러므로 인간 행위들의 주관적 원리이다. 그러나 또한 다른 모든 이성적 존재자도, 나에게도 타당한 바로 그 동일한 이성 근거를 좇아, 그의 현존재를 그러한 것으로 표상한다. 그러므로 그것은 동시에 객관적 원리로서, 최상의 실천 근거인 이 원리로부터 의지의 모든 법칙이 도출될 수 있어야 한다.”<sup>5)</sup> 그러므로 먼저 내가 중요하다. 나는 그 누구의 수단도 아니고 그 자체로 목적이다. 그렇게 해서 개인은 존엄한 존재로 떨어져 나간다. 그러나 다른 사람도 나와 같은 사람이므로 역시 목적으로 대우하여야 한다. 이렇게 해서 칸트의 제2 정언명령이 산출된다.

이러한 보편화와 일반화(généralisation)는 관용(générosité)을 낳는다. 물론 그 관용은 종교적인 헌신이나 희생까지 요구하지는 않는다. 다른 사람보다는 내가 먼저이기 때문이다. 내가 있고 그 다음에 남이 있기 때문이다. 관용은 나와 남의 거리두기를 전제로 한 것이다. 먼저 떨어진 후에, 그 다음에 어느 정도 그의 처지를 고려하는 것이다. 그것은 기본적으로 내가 남으로부터 독립하기 위해, 남을 나로부터 독립시키는 것이다. 그런 면에서 관용을 강조한 18, 19세기의 유럽 분위기는, 거래질서를 바탕으로 개인의 이기심을 정당화한 아담 스미스의 자본주의 경제철학과 일맥상통한다. 그는 도덕의 기준을 ‘공정한 방관자의 공감’에서 찾는다. 그것은 대립된 이해관계의 당사자가 아니라 제3자라면 어떻게 생각하겠는가를 살펴 행동의 기준을 삼는 것이다. 그런데, 그건 이해관계의 충돌을 전제로 한 것이고, 자신의 중심을 움직이지 않은 채, 어느 정도 남의 처지에서 보는 것이다.<sup>6)</sup> 근대의 관용은 나의 중심을 건드리지 않은 채, 가장자리에서 나를 미루어 남을 생각해보는 것이다.

근대 사회가 이룩한 개인적 자율의 질서를 레비나스는 중요하게 본다. 그러나 거기에는 인간의 근원적 연대성을 심각하게 고려하지 않는 중대한 문제가 있다. 근대의 자율은 개인을 타자와 떼어놓고 시작한다. 원래 모든 사상

5) 칸트/백종현 역, 『윤리형이상학 정초』(서울: 아카넷, 2005) B66, IV429, 147-148.

6) 참조, 아담 스미스, 『도덕감정론』, 1,1,4,8,31.



은, 어떻게 하면 서로 더불어 평화롭게 살 수 있을까, 그 길을 찾는 것이다. 그러므로 개인들을 떼어놓는 것은 더불어 살 수 있는 길을 근대적 방식으로 찾은 것이다. 그리고 더불어 살 원리를 인간의 보편적이고, 객관적인 이성능력을 믿는 데서 찾는다. 그것은 근대 들어 이룩된 신분 해방과 대중 교육의 발전과도 관련이 있다. 상대방에게도 나와 같은 자율적인 이성과 판단력과 양심이 있다고 믿기 때문에, 서로 떨어진 관계에서도 기본적인 신뢰를 가지고 살 수 있다. 결국 근대의 자율적 이성은 다른 사람과 떨어져 이른바 프라이버시의 자유를 확보하기 위한 전략이다. 근대 사회에서 다른 사람의 다름이 인정되지 않는 것은 아니지만, 그러한 다름의 인정은 기본적으로 서로 남의 인생에 관여하지 않고 책임지지 않기 위한 것이다. 그에게도 나처럼 이성적 능력이 있으며, 그래서 각자 자기 행복을 추구하며 자기 삶에 책임을 지면 된다. 타자에 대한 책임은 이차적이다. 나나 타자나 프라이버시의 주체로서 인정된다.

따라서 근대적 관용에서 인정되는 다름은 기본적으로 같음을 전제로 한 것이다. 비슷한 것은 같은 것으로 보고,<sup>7)</sup> 타자도 나와 비슷하고 나와 같은 사람이라고 생각한다. 그런 같음의 전제하에서만, 타자는 나와 다를 수 있음을 인정한다. 사람이 어떤 존재라는 걸 알고 있다. 인간에 대한 보편적 개념 정립이 중요하다. 근대 들어 인간 본성에 대한 고찰이 많아진 것도 우연이 아니다.<sup>8)</sup> 나와 다른 사람 역시 보편적 인간의 기준에 의해서 이해된다. 표준과 기준이 개체를 가늠한다. 타자와의 관계는 보편적 인간에 대한 이해를 기초로 하고 있다. 이해는 관용을 낳지만 기본적으로 동일화(identification)다.<sup>9)</sup> 나를 나와 동일시하고, 그 다음에 남을 나와 동일시한다. 근대 사회는 자기 동일시에 바탕을 두고, 남을 자기와 기본적으로 동일시한다.

근대 사회는 그렇게 한편으로는 ‘같음’, 즉 동일시를 전제로 하고, 다른 한편으로는 거리두기를 전제로 하고 있다. 먼저 거리두기를 통해 타자를 멀어뜨려 놓고, 그 다음에 보편 개념을 통한 같음과 동일화를 통해 묶어 공공질서를 만든다. 그런 식으로 엮어진 관계는 필요한 만큼의 협력을 목적으로 한

7) Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*, 321. 이것은 원래 베르그송이 근대의 과학적 사고를 비판하는 용어다. 과학은 삶을 쪼갬 다음에 다시 합해놓고 그것을 삶이라고 한다. 레비나스는 베르그송의 영향을 받았다.

8) 레비나스가 말하는 타자는 인간의 본성론에 흡수되지 않는다. 그것은 “본성과는 전혀 다른 세계다.” 앞의 책, 22.

9) 앞의 책, 29 이하.

다. 근대는 전통적 공동체(*la communauté*)를 벗어나 사회(*la société*)를 구성했는데, 레비나스가 볼 때 사회란 것처럼 관계를 떨어뜨려놓은 후에 공통된 장을 만들어 서로 필요한 만큼 협조하며 살게 만든 것이다. 그렇게 보면, 근대 사회의 기반은, 엄밀히 말해서 서로 관계없이 사는 것이다. 레비나스는 사회 속에 매몰되어 있는 사귄(*la socialité*)을 다시 철학의 주제로 세우려고 한다. 사회는 서로 마주함 없이 공동의 목적을 향해 나란히 서 있는 일반화된 인간들의 집합에 불과하다.<sup>10)</sup> 일반화에 바탕을 둔 질서는 근본적으로 전체주의적이다. 보편이 개체를 지배하기 때문이다. 근대 사회는 정치와 윤리를 분리하고, 개인 윤리와 사회 윤리를 분리하는 쪽을 택했다. 그리고 개인 윤리보다는 사회 윤리에 초점을 두었다. 그것은 정치와 경제 영역에 초점을 맞추어 인간관계를 설정했음을 의미한다. 다시 말해서, 이익의 대립이 벌어지는 경우를 중시하고, 이해관계의 충돌을 조정하는 원리를 찾는 데 주력하였다. 그러기 위해 정으로 얽혀 있던 인간관계를 냉정한 합리성으로 정리한 것이다. 맥킨타이어 같은 사람이 덕의 윤리를 회복하려는 것은, 그런 근대성의 문제를 정확하게 꿰뚫어본 것이다.<sup>11)</sup> 우리는 레비나스의 비판이, 이처럼 일반적 거래 질서에 의해 표준화되는 인간관계의 척박함을 염두에 둔 것임을 알 수 있다. 서로 편하게 살려고 한 근대의 프로젝트에 제동을 걸고, 서로에 대한 책임을 일깨우는 것이다.<sup>12)</sup> 그는 인간의 형제애(*fraternité humaine*)에 들어 있는 타자에 대한 책임을 말한다.<sup>13)</sup> 어떻게 보면 레비나스의 사상은 형제라고 하는 끈끈한 가족 관계를 모든 사람에게 확대시키는 것으로 보인다. 그것은 동서양의 전통적 정치철학으로 돌아가는 것인가? 그러나 레비나스의 의도는 그런 데 있지 않다. 레비나스는 근대 이후를 세우려는 것이지, 근대 이전으로 돌아가려는 것이 아니다. 그는 근대적 주체의 공허도 알고 있고, 경제적이고 정치적 관계의 불가피한 중요성도 알고 있다. 다만, 근대의 중립적이고 자기중심적인

10) 엠마누엘 레비나스/양명수 역, 『윤리와 무한』(서울: 다산글방, 2000), 102-104.

11) 알레스테어 맥킨타이어/이진우 옮김, 『덕의 상실』(서울: 문예출판사, 1997), 5. 6장 “계몽주의 기획의 실패”를 참조할 것.

12) 개별 존재자(*l'étant*)가 보편 개념인 존재(*l'être*)로 환원하는 것은 복지(*le bonheur*)와 관련이 있다고 본다. Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*, 116. 근대적 자율의 문제를 경제와 연관시켜 생각할 수 있다. 강영안, “책임으로서의 윤리”, 『철학』 81(서울: 한국철학회, 2002), 58.

13) Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*(Paris: Mariner Nijhoff, 1974), 220.

사상이 근원적인 폭력을 막을 수 없으며, 또 다른 형태의 폭력을 가져온다는 것을 말하려는 것이다. 그가 말하는 형제애는 서로 알고 얽혀 있는 친족 관계의 사랑이 아니며, 이방인이 이방인을 사랑하는 것(amour d'étranger à étranger)이다.<sup>14)</sup> 그런 형제애의 책임은 내게만 있으며, 타자에게도 같은 것을 기대하는 것은 아니다. 나의 일반적 책임이 있을 뿐이다. 그런 점에서, 레비나스의 자율적 주체 비판은 가족 관계의 사랑을 확대하는 것이 아니다.

### III. 타자의 타자성

레비나스의 사상 구조는 근대성의 도식을 뒤집은 것으로 보인다. 근대가 거리두기를 강조하고, 그러면서 보편적 인간성을 중심으로 서로 같음의 질서를 만들었다면, 레비나스는 가까움(proximité)을 강조하고 그러면서 서로 다름(la différence)에 초점을 맞춘다. 서로 다름은 거리두기에서 생기는 것이 아니다. 앞에서 말했듯이, 근대적 거리두기는 서로 같음을 전제로 한 것이다. 서로 같기 때문에 거리를 둘 수 있다. 서로 다르면서 거리를 둔다면 사회의 공통질서를 만들 길이 없기 때문이다. 보편화와 일반화를 전제로 해서만 마음 놓고 인간관계를 떼어놓을 수 있다. 근대적 관용 곧 다름의 인정은 보편화를 통한 같음의 질서 가장자리에서 발생하는 것이다. 서로 관계없이 살기 위한 것이다. 이 상태에서 타자의 불행은 내게 큰 영향이 없다.

레비나스는 서로 다름을 강조하는데, 그것은 서로 가까움을 전제로 한 것이다. 너무 가까워서 중립지대를 위한 거리를 만들 여유가 없다. 너무 가까워서 타자의 불행은 곧 내게 전달된다. 관계없이 살 수가 없다. 근대적 자율이란 그런 가까움에 눈을 감고 회피한 것이다. 그런데, 만일 가까움(proximité)을 강조한다면 혈연관계(parenté)의 운명 공동체를 말하는 것이 아닌가? 그러나 앞에서 말했듯이 레비나스가 말하는 형제애는 이방인에 대한 사랑이다. 가까움의 형제애는 친족 관계보다 앞선다. 레비나스의 윤리는 근대 이전의 혈연 공동체로 돌아가자는 것이 아니다. 그런 점에서 자연적인 것이 아니다.<sup>15)</sup> 인간은 아는 사람뿐 아니라, 모르는 사람의 불행에 대해서도 책임을 느끼고

14) Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infinité*, 3.

15) 앞의 책, 22.

있다. 모르는 사람의 불행을 아는 사람의 불행처럼 마음 아프게 느끼라는 말도 아니다. 아는 사람도 모르는 사람과 같다. 모든 인간은 나와 남남이라는 말이 아니라, 모든 사람은 나에게 대해 신비라는 뜻이다. 손에 넣을 수 없음을 가리킨다.

그런데 인간은 자기와 가까운 사람에게 더 큰 책임감을 갖는데, 가깝게 느끼는 사람은 제한되어 있지 않은가? 레비나스가 볼 때, 사람은 이미 다른 사람을 가까운 사람으로 느끼고 있다. 그런데 이 느낌(sensibilité)을 회피하고 외면하고 있다.<sup>16)</sup> 가족 관계 중심의 공동체든, 중립적 인간관계의 근대 사회든 모두, 인간이 인간에 대해 차별 없이 가까이 느끼는 그 느낌을 외면하고 형성된다. 가족이나 시민 사회는 이해관계의 충돌에서 자신이 살아남기 위해 형성된 장치다. 자기 몫을 다투는 정의는 타자와 가까운 느낌을 버리고 냉정하게 돌아가 거리를 가져야 발달할 것이다. 근대 사회는 그런 정의를 발전시켰다. 그러나 레비나스가 볼 때, 것처럼 몫을 다투는 정의보다 앞선 정의가 있는데, 그것은 모르는 사람에 대한 무한책임이다. 그는 사랑이란 말을 좀처럼 쓰지 않고, 그 대신 무한 책임이란 말을 쓴다. 레비나스가 말하는 무한은 무한 책임과 관련이 있다. 그것은 근대의 유한 책임 원리를 비판하기 위한 것이다. 근대의 주체는 남과 중립지대를 만들어, 남에게 직접 가해한 만큼의 책임을 진다. 그러나 그런 직접성은 얼굴과 얼굴을 마주할 때 발생하는 직접성(l'immédiatité)에서 후퇴한 직접성이다. 직접적인 책임만 문제 삼는 것은 책임의 직접성을 회피한 상태다. 근대는 그런 식으로 유대와 기독교의 죄의식을 떠나 유한한 책임의 원리를 정립한다. 그러면서 서로 간에 편안하게 산다. 그러나 이제 레비나스는 무한 책임을 거론함으로써, 사랑을 정의로 보는 셈이다. 정의라는 말이 마땅히 해야 할 의무를 가리킨다면, 사람은 타자에 대해 사랑의 의무를 갖고 있다는 말이다. 이쯤 되면 다시 의문이 든다. 레비나스는 신학적 정치 윤리로 돌아가는 것이 아닌가? 사랑을 정의로 보는 것은, 바울이 로마서에서 말한 '하나님의 의'와 아우구스티누스가 『신국론』에서 말한 사랑의 정의론, 그리고 아퀴나스가 『신학대전』에서 말한 덕의 정치를 연상케 하기 때문이다. 그러나 기독교 신학이 종교에서 윤리를 산출하려고 했다면, 레비나스는

16) 타자에 대한 무한 책임은 우리가 아는 게 아니라, 느낀다. 개념적인 앎은 그 느낌을 회피하면서 형성된다. 느낌은 앎(la connaissance)과 생각(la pensée)에 앞선다. 느껴 아는 것(l'intelligibilité)은 경험의 원조로서, 대상을 파악하여 아는 게 아니다. Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être*, 103-104.

윤리에서 종교를 산출하려고 한다. 그렇다고 칸트와 같지는 않다. 칸트와 달리 단지 윤리적 자기완성과 행복의 희망에서 발생하는 종교가 아니라, 무한에 대한 욕망, 남에 대한 무한 책임에서 발생하는 종교를 말한다.

흔히 가깝다고 생각하는 사람에게 느끼는 무한 책임의 의식은 계산된 것이다. 친족 관계에서 느끼는 공감은 자기 보존 본능과 관련된 것이고, 나중에 사회생활 중에서 가깝다고 ‘생각되는’ 책임감 역시 이해관계를 초월한 것이 아니다. 그런 공감 능력에는 한계가 있다. 그것은 모두, 아는 사람끼리 서로에 대한 앎에 바탕을 둔 공감능력이요, 역지사지(易地思之)에 바탕을 둔 것이다. 근대의 관용도 역지사지 능력을 모르는 사람에게 확장한 것이다. 모르는 사람도 나와 ‘같은’ 사람이라고 생각하고 그리한 것이다. 그러므로 가깝다고 여기는 사람에게 느끼는 공감, 또는 가깝게 알고 지내는 사람에게 느끼는 공감은 유한을 전제로 한 것이다. 이미 나 이외의 다른 사람에게 느끼는 무한 책임을 일단 접어둔 다음에 벌어지는 편 가르기에 의해 형성된 가까움이다. 누구는 멀기 때문에, 누구를 가깝게 생각하면서 생기는 공감능력이다. 레비나스는 가깝게 ‘생각하는’ 가까움 이전의 가까운 느낌을 말한다. 피가 섞인 본능적으로 느끼는 가까움도 아니고, 피가 섞이지 않았으나 가깝게 생각되는 가까움도 아니다. 유전자 보존의 본능보다 앞서고, 생각과 계산이 들어오기 이전에, 인간은 모든 사람 하나하나에 대해 무한히 가깝다. 그래서 상대방에 대한 책임감에서 벗어날 수 없다. 인간의 느낌 중, 가장 근원적이고 원초적인 느낌은 남에 대한 책임감이다.

그런 책임감은 다른 사람이 나와 동일시할 수 없는 ‘다른’ 사람이라는 데서 생긴다. 알 수 없음과 무한 책임이 서로 연결이 된다. 그래서 다른 사람은 내가 알 수 없고, 응답할 수밖에 없는 존재다.<sup>17)</sup> 알 수 없다고 해서 모름은 아니다. 응답과 무한 책임은 앎의 차원이 아니고, 앎의 결핍으로서의 모름의 차원도 아니다. 전혀 다름(l'absolument autre)의 차원이고, 그래서 형이상학적 욕망의 차원이다.<sup>18)</sup> 파악으로서의 앎은 원초적 윤리를 배재한 것이고, 따라서 알 수 없음이야말로 원래의 윤리적 차원을 되찾는 길이다. 앎과 이해에 바탕을 둔 규범윤리는 원래의 윤리에서 이탈한 것이다. 레비나스에게서 윤리란 아리스토텔레스적인 행복의 윤리도 아니고, 칸트의 의무론적 윤리도 아니

17) 앞의 책, 22-24.

18) Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*, 21.

다. 본능과 생각 이전의 윤리는, 나의 행복을 중심으로 펼쳐질 수도 없고, 자발적 의무감에 기초를 둘 수도 없다. 레비나스의 윤리는 책임을 말하는 데, 그 책임은 사회 계약에서 생기는 상호 존중의 책임감이 아니고, 타자에 대한 응답(réponse)에서 생기는 일방적 책임(responsabilité)이다. 다른 사람은 나와 너무 달라 내가 알 수 없으므로, 나의 처지에 견주어 어느 정도 생각해주면 되는 그런 존재가 아니다. 앞에서 말한 대로 역지사지의 태도나 미루어 생각하는 것은 다른 사람에 대한 앎과 이해에 바탕을 둔 것이다. 그러나 다른 사람은 알 수 없고, 응답할 수밖에 없는 존재자이며, 내가 그의 부름에 꿈쩍없이 끌려가게 된다. 그의 불행에 절대적 책임감을 느낀다. 그런 무한과 절대적 책임감은 남이 나와 너무 다른 존재자라는 데서 생기는 것이다.

이것은 남남의 관계를 말하는 것이 아니라, 다른 사람이 나와 '같은' 사람으로 동일시될 수 없음을 가리킨다. '다른 사람'(l'autrui)은 '사람'이기 이전에 뭔가 '다른 것'(l'autre)이다.<sup>19)</sup> "가장 다른 것은 다른 사람이다." "절대로 새로운 것은 다른 사람이다."<sup>20)</sup> 이런 식의 극단적 주장은, 사람이 다른 사람을 개념 파악할 수 없음을 강조하는 것이다.<sup>21)</sup> 사람은 일종의 유(類) 개념이다. 근대에 모든 인간은 사람이라는 개념을 통해 파악된다. 칸트는 이 유 개념을 통해 인간의 보편적 선함을 확보하려고 했다. 레비나스는 사람의 개념 파악을 거부한다. 개념(Begriff, concept)이라는 말이 곧 파악(begreifen, conceive)이라는 뜻이다. 동일시하는 것이요, 손에 넣는 것이다.<sup>22)</sup> 그러나 레비나스가 볼 때, '다른 사람'은 '나'에 의해 나로부터 파악될 수 없다.

'나'는 누구인가? 칸트에게서 나는 사람다운 도덕적 주체다. 사람답다는 것이 사람의 개념을 규정한다. 다시 말해서 사람 '다움'이 사람보다 앞서고, 사람다움이 사람을 규정하고, 사람다운 사람이 나를 규정한다. 칸트에게는 모든 사람을 묶는 유(類) 개념인 사람이 중요한데, 사람이라는 유 개념에는 이미 사람다움이라는 가치 개념이 들어 있다. 이것은 사람에 대한 생물학적 규

19) 프랑스어에서 타자 또는 다른 사람을 가리키는 오토리(autrui)라는 말에는 사람이라는 단어(homme)가 들어 있지 않고 오히려 다름을 가리키는 오토르(autre)라는 단어로 이루어져 있다.

20) "Toute autre, c'est l'Autrui" "L'absolument nouveau, c'est Autrui," Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*, 242.

21) 앞의 책, 86.

22) Emmanuel Lévinas, 『윤리와 무한』, 76.

정을 넘어, 도덕적 주체를 한 사람의 아이덴티티로 세우려는 것이다. 칸트로서는 나의 정체성이 중요했고, 그 정체성은 자발적인 도덕적 주체로서의 숭고함에 있다. 양심적 자아가 내가 누군지를 증언한다. 양심은 실천이성이다. 나는 사변이성으로 알 수 있는 존재가 아니고, 실천을 통해 증언될 수 있는 존재다. 것처럼 칸트에게는 우선 내가 중요했고, 그런 내가 나를 미루어 남을 알게 되는 것이다. 그런 식으로 다른 사람 곧 남은 실천적 보편화의 범주 안에서 파악된다.

한편, 근대의 자율적 주체를 극복하고자 기초 존재론을 내세운 하이데거에게서 중요한 것은 나보다 나의 '존재'다. 존재는 나의 생물학적 전제가 아니라, 나를 기초에서부터 불러낸다. 나의 존재가 나를 규정한다. 나의 존재는 '참 나' 곧 고유한 나를 향해 나를 부른다. 참 나는 일반의 평가와 무관하다. 하이데거는 개별화(individuation)를 강조한다.<sup>23)</sup> 그것은 칸트적인 도덕 사회를 가능하게 하는 개인주의(individualism)가 아니라, 사회에서 벗어난 고유한 자이다. 참 나는 고유해서 보편화하고 일반화할 수 없다. 그 점에서 도덕적 주체와도 무관하다. 하이데거에게는 칸트에게 없는 나의 타자성이 있다. 참 나는 나에게 가장 낯선 존재요, 그런 점에서 내 바깥(l'exteriorité)이다. 나를 부르는 존재의 부름은 "타인에게서 오는 것이 아니라 나에게서 와서 나 위로 덮쳐 온다."<sup>24)</sup> "현존재는 부르는 자이며 동시에 부름받는 자이다."<sup>25)</sup>

칸트나 하이데거에게서 다른 사람 곧 남은 이차적이다. 중요한 것은 나다. 칸트는 나와 나의 양심의 관계가 중요했고, 하이데거에게는 나와 참 나의 관계가 중요했다. 칸트의 나와 하이데거의 나는 다르고, 하이데거는 무아(無我)에서 참 나를 찾으려고 했지만, 결국 중요한 것은 남이 아니라 나요, 나 자신의 자신과의 관계이다. 그러나 레비나스에게서 나는 나보다 먼저 남과 관계하고 있다. 나를 규정하는 것은 남이다. 나의 양심이 내 의지를 규정하기 전에 남의 얼굴이 나의 양심을 규정한다. 그래서 레비나스는 의지의 자발성을 거부한다.<sup>26)</sup> 나는 자유롭지 않다. 나는 남에게 묶여 있다. 흔히 말하는 나의 양심 곧 공공 양심이 나를 부르기 전에 남이 나를 부른다. 사회가 나를 부르기 전에 남의 얼굴이 나를 부른다. 나의 안보다 나의 바깥(l'exteriorité)이 먼저다.

23) 마르틴 하이데거/이기상 역, 『존재와 시간』(서울: 까치, 1998), §40, 257-261.

24) 앞의 책, §57, 368.

25) 앞의 책, §57, 370.

26) Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*, 44.



의식(consciousness)은 양심(conscience)으로 이해되어야 한다. 의식보다 양심이 먼저고, 잘못 없이 책임(la responsabilité sans la culpabilité)을 느끼고, 부도덕성을 느끼는 윤리적 양심이 의식을 형성한다.<sup>27)</sup> 그 양심은 ‘그들’이 만드는 공공 ‘사회’(la société)의 양심이 아니며, 사قم(la socialité)을 이끄는 타자의 부름이다. 따라서 칸트적인 양심이 아니다. 하이데거의 말대로 칸트의 도덕 양심은 공공성을 이끄는 ‘그들’의 소리에 불과한 것이기 때문이다.<sup>28)</sup> 칸트의 자율은 반성하는 의식과 양심에 기초하고 있는데, 응답과 책임으로서의 윤리는 그런 반성보다 앞선다.<sup>29)</sup> 그러므로, 레비나스에게서는 인식론이나 존재론보다 윤리가 앞선다. 윤리가 진리요, 제일철학이다. 그 양심은 바깥 현상을 안에서 소화시키는 내면의 이성 능력이 아니라, 바깥으로 끌려가는 느낌이고, **경험**이다. 그 바깥은 하이데거가 말하는 나의 ‘존재’가 아니라 남이다. 하이데거는 나의 존재가 나를 부른다고 보았지만, 레비나스는 남이 나를 부른다(l’invocation d’autrui)고 보았다.<sup>30)</sup> 나는 그 부름에 의해 불린(interpellé) 자다. 그러므로 나의 자리는 없다. 나는 나를 향해 있기 전에 남을 향해 있으며, 남을 위해 있다(l’un pour l’autre). 하이데거가 찾는 참 나는 자기를 위해 사는 것도 아니지만 남을 위해 사는 것도 아니다. 누구를 위하는 것은 모두 무의미하다.<sup>31)</sup> 그러나 레비나스에게서 의미는 남을 위하는 데 있고, 참 주체도 남을 향해 서는 데 있다. 나보다 남이 먼저 있고, 남의 부름을 통해 내가 생긴다. 나의 정체는, 남의 부름에 응답하는 자다. 그러므로 사실 나는 독자적인 나 나름의 정체(identité)가 없다.<sup>32)</sup>

레비나스에게는 이 타자로부터의 부름이 종교다. 전혀 다른 타자는 남이요, 전혀 다르므로 남은 신비요, 초월이다. 내가 있기 전에 남의 부름이 있다. 아우구스티누스와 칼 바르트가 말한 전적 타자로서의 하나님 대신에 레비나스는 전적 타자로서의 다른 사람을 말한다.<sup>33)</sup> 그러므로 윤리가 제일철학

27) 앞의 책, 104, 62.

28) 마르틴 하이데거, 『존재와 시간』, §57, 371.

29) Emmanuel Lévinas, “Transcendence and height,” *Basic Philosophical Writings* (Bloomington: Indiana University Press, 1996), 20–21.

30) Emmanuel Lévinas, “Is ontology fundamental?”, *Philosophical Writings*, 6.

31) 마르틴 하이데거, 『존재와 시간』, §56, 364. 자기를 위한 것을 배려(Besorge)라 하고, 남을 위한 것을 심려(Fürsorge)라 한다. 참 나를 찾는 마음을 염려(Sorge)라 한다. 근본적인 의미는 염려의 부름에 있다.

32) Emmanuel Lévinas, *Autrement qu’être*, 64.

이다. 바울은 그리스도인의 정체를 ‘하나님의 부름을 받은 자’에서 찾았다.<sup>34)</sup> 칼빈은 사람이 양심 앞에 서기 전에 하나님 앞에 선다고 보았다.<sup>35)</sup> 하이데거는 존재의 부름을 말하고, 그 부름이 칸트적인 양심의 부름과 달리 나 바깥의 성격이 있어서, 신학자들이 하이데거의 존재를 기독교의 신과 동일시하는 경향이 있다.<sup>36)</sup> 그러나 레비나스가 볼 때 하이데거의 바깥은 남이 아니다. 그것은 나와 참 나의 관계에서 발생하는 타자성이다. 참 나가 나에게 닮은 것이요, 그래서 나의 타자성이지만 다른 사람은 이차적이다. 그래서 레비나스는 하이데거에게 윤리가 없다고 본다.<sup>37)</sup> 레비나스가 볼 때, 정말 밝은 타자다. 다른 사람이 내 밖에서 나를 부른다. 거기에 나를 벗어난 진짜 초월이 있다. 나의 타자성이 아니라, 타자의 타자성이 근본적이다.

다른 사람은 내가 이해할 수 있는 존재가 아니다. 앎과 이해는 다름을 다르게 놔두지 않고 동일화하여 이루어진 것이다. 앎의 대상을 앎의 주체의 필요에 가져다 맞추는 것이다. 맞춤(adequation)이 앎과 이해의 본질이다. 그것은 대상보다 주체가 우위에 서는 것이다. 또는, 대상을 소유하고, 소비하는 것이다.<sup>38)</sup> 선형적 이성 능력에 바탕을 둔 근대의 자율적 주체는 것처럼 대상을 소유하고 소비하는 주체다. 그것은 알고 보면 결핍된 필요를 채우기 위해 나온 것이다. 자연과학뿐 아니라, 자연과학과 달리 자유를 정립하려는 관념철학이 결국 타자와의 관계에서 필요를 채우는 데 초점이 맞추어져 있는 것이다. 근대의 주체철학이 권리와 자유를 강조한 시민사회 분위기와 맞아 떨어진다

33) 레비나스는 기독교의 “무로부터의 창조”(creatio ex nihilo) 교리를 긍정적으로 본다. 전적 타자성(l’alterité absolue)을 말하고 있기 때문이다. 물론 기독교가 말하는 전적 타자성은 하나님과 인간의 관계이지만, 관계의 타자성을 말한 점에서 플라톤보다 우월하다고 본다. 참조. Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*, 58.

34) 로마서 8:28.

35) 칼뱅/원광연 역, 『기독교 강요』(고양: 크리스찬다이제스트, 2003), 19, 16, 406.

36) 그러나 하이데거의 존재는 불교에 가까운 종교성을 형성한다. 마리옹(J. L. Marion)이 하이데거의 존재가 기독교의 신과 다름을 가장 잘 말하는 학자다. 참조, J. L. Marion, *Dieu sans l’Etre*(Paris: Fayard, 1982).

37) 플라톤은 존재 이전의 선을 말했다. 그러나 선을 말하지 않고 존재만 말하는 하이데거의 사상에는 초월이 없고, 윤리가 없다. Emmanuel Lévinas, “De la signification du sens,” dans *Heidegger et la question de Dieu*, éd de Richard Kearney(Paris, Grasset, 1980), 239. 또한 참조. Collin Davis/김성호 옮김, 『엠마누엘 레비나스-타자를 향한 욕망』(서울: 다산글방, 2001), 71.

38) Emmanuel Lévinas, “Is ontology fundamental?,” 6.

는 것을 생각하면, 레비나스의 견해를 이해할 만하다. 그런데 레비나스가 볼 때 인간의 근원적 욕망은 필요를 채우는 것이 아니요, 타자에 대한 사랑이다.<sup>39)</sup> 그것은 결핍을 채우기 위한 사랑이 아니다. 다른 것(l'autre)을 바라는(aspiration) 욕망(le désir)은 결핍에서 생기는 욕구(le besoin)보다 앞선다. 플라톤은 『향연』에서 사랑을 결핍에서 생기는 것으로 보았지만, 레비나스가 말하는 욕망은 그런 사랑과 다르다.

사실 타자의 전적인 다름을 한 풀 죽이고 동일성의 철학을 정립한 것은 서양 철학의 오랜 역사다. 레비나스가 언급하듯이, 플라톤은 태양의 비유에서, 하나의 보편 진리가 세계의 모든 현상과 사물을 비추어 밝히는 것을 설명한다. 그는 이미 특수한 개체(le particulier)에 대한 느낌과 감각을 보편적 진리(l'universel)를 만드는 앎과 이해를 통해 조명하고자 했다.<sup>40)</sup> 다른 사람도 사람이라는 보편적 본질을 통해 이해된다. 앞에서 말했듯이 '다른 사람의 다름'은 앞에 들어오지 않고 무한인데, 그래 가지고는 보편에 기초를 둔 공공질서를 세울 수 없기 때문에 다른 사람도 '사람'이라는 데 초점을 맞춘 것이다. 플라톤의 형상과 본질론은 그렇게 형성된다. 하이데거는 '전이해'(Vor-verstehen)를 말한다. 나는 이미 나를 이해하고 있다는 것이다. 그런데 이해된 것이 무언가? 그것은 나이기보다는 참 나요, 존재다. 그리고 그 존재 이해를 통해 타자를 이미 이해하고 있다. 왜냐하면 다른 사람이기보다는 나와 같은 현존재이기 때문이다. 나나 타자를 현존재의 존재 이해를 통해 이해한다. 개별자를 벗어나 존재 이해를 통해 개별자를 보아야 한다. 하이데거 역시 이해는 보편이요, 개별자는 그런 보편적 이해를 통해 이해된다고 본다. 그런 점에서 하이데거의 기초 존재론 역시 다른 사람의 다름을 제거한다. 레비나스는 하이데거의 익명적인 존재 이해를 떨쳐버리고, 존재자(l'étant)는 존재(l'être)에 흡수될 수 없음을 강조한다.<sup>41)</sup> 그런 점에서 하이데거사상은 칸트와 다른 의미의 형식주의(formalisme)라고 할 수 있다.<sup>42)</sup> 칸트의 형식주의는 모든 개별적이고 특수

39) 레비나스의 윤리를 키에르케고르와 비교하며 사랑의 윤리로 푸는 연구가 있다. 박원빈, "쇠렌 키에르와 에마누엘 레비나스의 윤리적 주체성에 관한 연구", 『한국기독교신학논총』 62(2009), 205-226.

40) Emmanuel Lévinas, "Is Ontology Fundamental?," 5-6.

41) 하이데거의 문제뿐 아니라 서양 철학 전체가 그렇다. 플라톤이나 하이데거뿐 아니라 후설도 존재론이라고 본다. Emmanuel Lévinas, "Meaning and Sense," *Philosophical Writings*, 33.

42) P. Ricoeur, *Amour et justice* (Paris: Points, 2008), 104.

한 상황에서 윤리적인 행위를 하도록 특수한 상황 너머의 보편법에 개인을 귀속시키는 것이라면, 하이데거의 형식주의는 존재의 의미를 찾기 위해 구체적인 개별 인간을 익명적 존재(Sein)에 귀속시키는 것이다. 하이데거가 볼 때, 칸트의 보편이성은 개인의 고유함을 없애고, 나를 ‘그들’ 속에 빠져 있게 하는 것이다. 그러나 레비나스가 볼 때, 하이데거의 존재는 구체적인 인간을 보편에 귀속하는 것이다. 고유명사를 지닌 인간을 존재라고 하는 익명성 속에서 이해하는 것이기 때문이다.

이해는 이해의 주체에 대상을 맞춘 것이다. 대상을 떨어뜨려놓고, 나 중심으로 파악한 것이다. 앞에서 말했듯이 이해와 앎의 유아론(唯我論)이다. 천상천하유아독존(天上天下唯我獨尊)이다. 여기서는 타자에 대한 책임도 나에게 대한 책임 속에 흡수된다. 칸트 식으로 말하면 내 양심의 부름에 대한 책임이요, 하이데거 식으로 말하면 존재의 부름 앞에서 ‘탓이 있다’(schuldigsein)고 느끼는 책임이다. 이런 유아론이 생긴 이유는 다툼의 상태를 전제로 한 것이다. “이해는 전쟁을 전제로 한다.”<sup>43)</sup> 필요한 것을 서로 얻기 위해서 다툼에는 다른 사람에게 끌려가면 안 된다. 나는 내 몫을 챙길 수 있어야 한다. 것처럼 각자로 하여금 각자의 것을 소유할 수 있도록 하기 위한 인문학적 사유가, 서구의 플라톤 철학이요 근대의 자율적 이성이다. 그것은 큰 폭력을 막는 대신 작은 폭력을 전제로 하고 있다. 적당한 선에서 전쟁 상태를 조정하는 것이다. 하이데거의 기초존재론은 전쟁 상태를 조정하지 않고 오히려 회피한다. 그의 존재론은, 몫을 위한 다툼을 적극적으로 해결하려는 면이 보이지 않는다. 학자들이 그에게 윤리가 없다고 하는 까닭도 거기에 있다. 어떻든 서구 철학은 인간 사이의 싸움을 피할 수 없는 것으로 전제한다. 그리고 상호 간의 폭력이 격화되어 사회 분열이 되는 것을 막으려고 한다. 헤겔이 말한 인정투쟁도 그것이요, 결국 정치적 갈등을 평등 사회를 통해 해결하려는 것이다.<sup>44)</sup> 그래서 타자를 떨어뜨려놓고, 타자의 타자성을 보편적 동일성 속에 가두며, 보편적 이해에 대한 신뢰 속에서 각자는 어느 정도의 자유를 누린다. 남에 대해서는 할 만큼 하면 된다. 그런 식으로 생기는 자유는 전쟁상태를 전제로 누리는 자유다. “거칠고 원시적인 자유다.”<sup>45)</sup> 것처럼 타자의 타자성을 피해서 하나의 ‘전체성’(totalité) 속에 풀어놓은 자유는 근원적인 전쟁 상태를 방치하고, 학

43) Emmanuel Lévinas, “Transcendence and Height,” 17.

44) Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*, 58.

45) Emmanuel Lévinas, “Transcendence and Height,” 17.

대한다.<sup>46)</sup>

레비나스는 폭력을 막을 수 있는 철학적 근거를 찾으려고 한다. 다시 말해서, 레비나스는 인간이 어떤 존재인지를 말함으로써, 폭력을 막을 깨달음을 주고자 한다. 그는 자유보다 책임이 먼저라고 본다. 레비나스가 말하는 책임은 공공질서 속의 법적인 책임이 아니라 타자의 부름에 응답하는 근원적인 책임이다. 본능적 이기심이나, 그것을 막기 위해 등장한 공공질서의 인문학은 모두, 각자의 필요를 채우기 위해 인간끼리 다투는 폭력적 현실을 전제로 한 것이다. 레비나스는 그런 폭력의 현실 이전에 사람이 서로 남의 부름에 응답하는 구조가 있다고 보았다. 나는 나의 중심을 남에게 내주게 되어 있다. 사람은 원래부터 타자에 기울어져 있다. 레비나스는 과감하게도, 나는 오직 남의 종이 됨(sujétion)으로써만 주체(sujet)가 될 수 있다고 선언한다.<sup>47)</sup> 주체로서의 권위와 존엄함은 남의 종이 되는 데 있다. “자기 안에서 자기를 위해”(en soi pour soi) 있는<sup>48)</sup> 근대의 자율적 주체에서 벗어나야 한다. 나는 타자의 종으로 존엄하다. 불행한 타자의 부름에 응답할 수 있는 존재자는 나밖에 없다는 점에서, 나의 존엄성을 찾아야 한다. 이해와 앎의 유아론(唯我論)이 아니라, 책임의 유아론이라고 할 수 있다. 나는 타자의 고난을 짊어질 유일한 적격자다. 그런 점에서 근대의 자율이 가져다주는 유한 책임은 배격된다. 나는 편하게 살 수 없다. 심지어 레비나스는 다른 사람의 죄까지도 내 책임이라고 하며, 나를 타인의 죄를 대속할 자(substitution)로 세운다.<sup>49)</sup> 그럼으로써, 할 만큼 하면 되는 데서 생기는 근대적 자유를 극복하고, 타자에 대한 나의 기본적 권리를 기초로 생긴 근대의 자율적 주체를 벗어나고자 한다. 레비나스가 말하는 주체는 근대적인 주체와 달라지면서 상당히 종교적인 성질을 띤다. 물론 레비나스의 종교적 초월이란 타자와의 사이에서 발생하는 무한 책임을 가리킨다.

#### IV. 맺는말

레비나스는 개인주의적인 서양 사회의 문제를 해결하려고 했다. 그러

46) 앞의 논문, 17.

47) 엠나누엘 레비나스/양명수 역, 『윤리와 무한』, 127.

48) Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être*, 81.

49) 앞의 책, 181.

나 서양 근대의 주체 이전으로 가기보다는 주체 이후를 보려고 했다. 그리하여, 타자의 종이 됨으로 위엄있는 주체의 길을 찾았다. 주체성을 상실한 비겁한 노예를 가리키는 것이 아니라, 헐벗어 있는 타자를 치유할 책임자로서 내가 부름 받았음을 가리키는 것이다. 나는 부름 받은 자다. 그것은 근대적 관용보다 깊은 차원에서 관계를 회복하려는 것이다. 그런 점에서 나의 무한 책임은 나의 일방적 책임이다. 상대가 나에게 대해 무한 책임을 느끼느냐 마느냐 하는 것은 그의 문제다. 나는 책임에서 제 일인자로 선다. 타자는 내게 묶여 있지 않아 전적 타자성 속에 있지만, 나는 타자에게 묶여 있다. 타자와 나의 관계는 상호적이 아니며 비대칭적이다. 상대의 반응과 무관하게 내 길을 가야 한다. 쌍방의 상호성에 바탕을 둔 근대적 정의에 균열을 내서, 더 큰 연대성에 바탕을 둔 정의로운 사회를 이루려는 것이 레비나스 철학의 의도라 할 수 있다. 그동안 서양사회는 다양한 윤리적 덕목들과 규범들을 제시했다. 레비나스는, 사람이란 처음부터 '타자에 대해 있음'을 밝힘으로, 합리적 이기심을 넘어 인간의 근원적 연대성을 확립하는 철학을 제시했던 것이다.

물론 레비나스의 철학이 과도한 책임감 속에서 또는 죄의식 속에서 살도록 유도하는 것은 아니다. 어차피 인간은 두 세계에 살 줄 알아야 한다. 타자의 공격성으로부터 자기를 보호하고 권리를 찾아야 하는 것이 인간 현실이다. 거기서는 냉정한 합리적 이성이 필요하다. 그러나 레비나스는 서양 사회가 그 일에 치중하느라고 잊어버린 세계, 곧 다른 사람과 근원적인 연대성의 세계를 일깨우고, 그것을 되살려야 앞으로 인류가 살 수 있다고 본 것이다. 나치의 폭력에 대한 사유에서 철학을 시작한 그는 폭력을 없앨 프로그램을 제시한 것이 아니라, 인간의 일상적 삶이 얼마나 타자를 무시하는 폭력적인 것인지를 드러냄으로, 인류 사회가 스스로를 성찰하도록 한 것이라고 할 수 있다.

#### | 주제어 |

레비나스, 자유, 동일화, 다른 사람, 무한책임(Lévinas, liberty, identification, the other, responsibility).

\* 접수일: 2011년 7월 9일, 심사완료일: 2011년 8월 16일, 게재확정일: 2011년 8월 31일

### 참고문헌

- 강영안. “책임으로서의 윤리.” 한국철학회, 『철학』 81(2002), 51-83.
- 테비스, 콜린/김성호 옮김. 『엠마누엘 레비나스 - 타자를 향한 욕망』. 서울: 다산글방, 2001.
- 레비나스, 엠마누엘/양명수 역. 『윤리와 무한』. 서울: 다산글방, 2000.
- 맥킨타이어, 알레스테어/이진우 옮김. 『덕의 상실』. 서울: 문예출판사, 1997.
- 박원빈. “쇠렌 키에르케고르와 에마누엘 레비나스의 윤리적 주체성에 관한 연구.” 『한국기독교신학논총』 62(2009), 205-226.
- 스미스, 아담/박세일 역. 『도덕감정론』. 서울: 비봉출판사, 2010.
- 칸트, 임마누엘/백중현 역. 『윤리형이상학 정초』. 서울: 아카넷, 2005.
- 칼뱅/원광연 역. 『기독교 강요』. 고양: 크리스찬다이제스트, 2003.
- 하이데거, 마르틴/이기상 역. 『존재와 시간』. 서울: 까치, 1998.
- 헤겔, 게오르크/임석진 역. 『법철학』. 서울: 지식산업사, 1990.
- Kearney, Richard éd. *Heidegger et la question de Dieu*. Paris, Grasset, 1980.
- Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité*. Paris: Martinus Nijhoff, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. Paris: Mariner Nijhoff, 1974.
- \_\_\_\_\_. *Basic Philosophical Writings*. Bloomington: Indiana University Press, 1996.
- Marion Jean, Luc. *Dieu sans l'Être*. Paris: Fayard, 1982.
- Ricoeur, Paul. *Amour et justice*. Paris: Points, 2008.



## **Lévinas, A Critique of the Modern Autonomous Subject**

Myung-Su Yang  
Professor  
Ewha Womans University  
Seoul, Korea

Lévinas accuses the modern autonomous subject of its being based on the egoistic solipsism. Husserl inspired Lévinas of the exteriority of one's conscience. However, the husserlian intentionality falls in solipsism by turing one's conscience into the creator of meaning of the world. Kant conceives an other person by means of the universal concept of human as a reasonable being. When it comes to Heidegger, he reduces a concrete being to the impersonal Being and ignores the ethics. Lévinas thinks of the history of western thoughts as that of ontology and identification. It is an ego-centric order with others separated from me. Such separation is for the purpose of one's enjoyment, taking limited and measured responsibility for others' suffering. The modern autonomous subject exists in himself and for himself. The other persons are conceived from one self by one self. For Lévinas, the other person cannot be grasped through the universal concept but leads me to unlimited responsibility for him. One has the sense of unlimited responsibility for others before he knows and intends spontaneously. It is through the passivity of such sensibility that Lévinas intends to make ethics as an infinite responsibility for others the first philosophy. It is a way to prevent human thought from the violence of reducing the other to the same.