

레비나스의 대속적 주체와 공감적 이성

맹 주 만*

주제분류 윤리학, 형이상학

주요어 존재, 존재자, 주체, 타자, 이타성, 공감, 얼굴, 대면, 대속, 감성, 근접성, 향유

요약문

이 글에서 나는 윤리학의 근본문제, 즉 ‘나는 왜 도덕적으로 행위 해야 하는가?’라는 물음에 담겨 있는 도덕적 행위의 구속성과 필연성의 문제에 주목한다. 이러한 관점에서 레비나스의 타자윤리에 대한 이해와 평가를 시도한다. 행위의 도덕성과 정당성 요구에 내재해 있는 보편적 관점에 대한 통찰에도 불구하고, 칸트가 저 문제의 해결에 성공했다고 보기 어렵듯이, 레비나스 역시 이와 유사한 처지에 놓여 있다. 나는 이 점을 비판적으로 검토한다. 그리고 이를 통해 타자에 대한 무한 책임의 직접성과 즉각성을 윤리적 주체의 도덕적 감성과 연결짓는 레비나스의 관점에 주목하며, 동시에 타자를 소통가능한 공감적 주체로 간주할 수 있는 레비나스의 통찰을 평가할 것이다.

* 중앙대학교

1. 도덕은 어디에서 오는가?

도덕은 어디에서 오는가? 도덕적 의무와 책임은 어떻게 정당화 될 수 있는가? 도덕성의 기원에 대한 이해는 인간적 삶의 현상이나 방식으로서 관습적 풍속이나 인간적 성품의 규범화로 보는 고대 그리스적 전통에서부터 인간적 이성에 새겨진 의지의 법칙으로 이해하는 근대의 칸트적 통찰에 이르기까지, 또 인간의 생물학적 존재방식의 일종이거나 비밀에 싸인 신비한 근원을 지닌 신의 선물로 보는 데 이르기까지 매우 다양하면서도 이질적이기까지 하다.

레비나스는 존재론이 아니라 윤리학을 제1철학으로 전면에 내세우며 타자에 대한 책임윤리 즉 타자윤리를 제시한다. 이렇게 제1철학으로서 타자와 윤리를 철학적 사유의 전면에 내세우는 것은 전통철학에 정면으로 배치된다. 존재의 완전성과 선함이라는 존재의 이념 아래 전개되어 온 존재의 철학은 그리스적 존재론에서 발원한 서양철학의 주류적 전통이다. 레비나스는 이 전통철학을 인간적 삶을 동일성과 전체성의 근원이자 원천인 존재의 윤리에 종속시킴으로써 끝내는 타자를 동일자로 환원해버리고, 그가 “존재의 잔인한 사건”¹⁾이라 부르는 홀로코스트와 파시즘의 비극을 몸소 체험했듯이, 개인을 전체성의 지배 아래 두는 전체주의적 폭력의 철학으로 규정한다. 그러나 자신이 몸소 겪은 정치와 철학의 역사를 연결짓는 것, 즉 일련의 정치적 사건들이 그리스적 존재론과 존재의 철학이 초래한 필연적 결말인지는 또 다른 문제다. 다만 우리는 어떤 경우든 윤리를 나와 너의 공동의 지반 위에서 이해해야 하는 문제로 인식하는 강한 전통을 갖고 있다는 것은 지적되어야 한다. 레비나스는 이것을 거부한다. 그에 따르면, 타인과의 관계는 근본적으로 책임성 즉

1) E. Levinas, 『탈출에 관해서』, 5쪽.

책임 있음의 관계이며, 타인에 대한 책임을 지는 존재로서만 인간은 비로소 윤리적 주체가 될 수 있다. 그러면 이렇게 타자로부터 나에게 도래하는 윤리와 주체의 탄생은 어떻게 가능한가? 주체의 본질마저 타자에 대한 책임성에 두고 있는 윤리는 어떻게 성립할 수 있는가? 타자로부터 오는 윤리는 과연 나에게 대해서 어떻게 구속력을 가질 수 있는가? 나와 타자 사이의 절대적 거리, 절대적인 비대칭적 관계에도 불구하고, 레비나스는 이 둘을 어떻게 하나의 도덕적 관계로 묶어낼 수 있는가?

인간에게는 자연법칙과 본능적 삶에 따라 살아가는 여타의 생명체들과 달리 훨씬 견고하고 복잡한 생존 장치로서 윤리라는 울타리가 필요하다. 인간만큼 잔인하고 사악한 동물도 없지만, 인간만큼 선량하고 숭고한 동물도 없다. 이런 양면적 모습의 인간에게 더더욱 필요한 계명이 도덕과 윤리일 것이다.

칸트는 인간에게 부여된 도덕적 의무의 법칙, 즉 도덕법칙을 신의 의지, “우리 안에 있는 신(Gott in uns)”²⁾에 비견되는 것으로 보았다. 종교적 관점에서 그것은 땅으로 내려 온 신이요, 우리 가슴에 새겨진 신의 흔적이기도 하다.³⁾ 이렇게 신적인 것에 비유할 수 있는 선의지와 도덕법칙의 철학을 말하는 칸트에게 윤리는 제3자의 척도와 기준을 지닌 계율과 같은 것이다. 도덕적 의무의 객관적 기준이 나와 너라는 인간적 척도가 아닌 제3자에게 있다는 것을 의미한다. 인간 안에 있는 인간 이상의 것, 나의 것도 너의 것도 아닌 제3의 것(그것이 칸트가 정언명법의 주체로 내세우는 이성적 존재자이다)에서 도덕적인 것이 유래한다. 그것은 인간에게는 절대적인 요구이며, 그런 점에서 차라리 그것은 인간을 초월해 있는 것이라 할 수 있다. 비록 칸트는 그것을 이성적 존재자의 도덕으로 제한하고 있지만,⁴⁾ 인간 안에 있으면서도 인간을 넘어서 존재하는 것으

2) W. Schultz, *Kant als Philosoph des Protestantismus*, 50쪽.

3) 맹주만, 『칸트의 윤리학』, 89쪽.

4) 같은 글, 47-50쪽 ‘이성적 존재자의 윤리학’ 참조.

로서 이성적 존재자의 도덕법칙이 인간에게 도덕적 요구와 의무를 지운다는 것은 인간에게는 지나치게 과도하거나 비현실적일 수 있다. 칸트의 자율도덕에 따르면, 선의지의 도덕적 주체가 도덕법칙의 입법자이면서 동시에 자기구속성을 승인하는 자율적 존재임을 증명하고 있지만, 그 때의 주체는 인간이 아니라 이성적 존재자라는 점에서, 랭보를 인용한 들뢰즈의 말을 빌리자면, 이 도덕적 주체를 마주하고 있는 “나는 타자다.”⁵⁾

반면에 스스로 칸트와 대척점에 서고자 하면서도 레비나스 역시 칸트처럼 도덕적 명령을 절대적인 것에 위치시킨다. 레비나스에게 타자의 얼굴은 신과 인간의 만남이 이루어지는 장소이며, 신의 음성이자 도덕적 명령을 들을 수 있는 성스러운 공간으로 출현한다. 레비나스의 표현을 빌리면, “얼굴은 무한이다.” 또 이 무한은 신에 다름 아니므로 “얼굴은 신이다.”⁶⁾ 차라리 그것은 신적 계시의 자리이며, 신이 타자로서의 인간의 얼굴을 통해 현재 여기에 임하고 있는 체험적 진리의 장소이다. 그런데 인간의 의무의식에서 발견되는 부인할 수 없는 도덕적 요구를 보편적 관점에서 근거 짓는 칸트가 행위의 도덕적 구속력과 필연성을 증명하는 데 성공하지 못했듯이, 도덕성의 토대를 단독적인 절대적 타자에 대한 책임성에서 근거짓는 레비나스 역시 비슷한 어려움에 직면해 있다. 특히 그의 윤리적 주체가 대속의, 대속적 주체라는 데 이르면, 책임의 주체와 근거 확립은 난망한 일이 되고 만다.

더욱이 칸트와 달리 레비나스는 행위의 도덕성에 요구되는 보편적 관점도 거부한다. 타자에 대한 책임을 명령하며 나에게 들려오는 절대 타자의 음성, 그 소리가 누구의 것인지 불가해할 때, 이와 함께 보편적인 도덕적 요구의 정당성도 사라질 위험에 처할 수 있다. 그럼에도 도덕과 윤리가 그 명령적 음성을 거부하지 않아야 하는 데서 성립하는 것이라면, 그것은 레비나스가 그토록 경계해 마지않던 전체성의 폭력이나 자의적

5) 안 소바나르그, 『들뢰즈, 초월론적 경험론』, 34쪽.

6) E. Levinas, 『윤리와 무한』, 135쪽.

강제에 귀착되는 위험한 거래가 될 수 있다. 이처럼 스토아 철학과 근대 합리주의의 전통에 서 있는 칸트, 그리고 플라톤주의 철학과 유대교의 종교전통에 서 있는 레비나스, 양자 모두 주체의 윤리적 책임의 구속성과 필연성을 확고히 근거짓지 못하고 있다.

이 글에서 나는 윤리학의 근본문제, 즉 ‘나는 왜 도덕적으로 행위 해야 하는가?’라는 물음에 담겨 있는 도덕적 행위의 구속성과 필연성의 문제에 주목한다. 이러한 관점에서 레비나스의 타자윤리에 대한 이해와 평가를 시도한다. 행위의 도덕성과 정당성 요구에 내재해 있는 보편적 관점에 대한 통찰에도 불구하고, 칸트가 저 문제의 해결에 성공했다고 보기 어렵듯이, 레비나스 역시 이와 유사한 처지에 놓여 있다. 나는 이 점을 비판적으로 검토한다. 그리고 이를 통해 타자에 대한 무한 책임의 직접성과 즉각성을 윤리적 주체의 도덕적 감성과 연결짓는 레비나스의 관점에 주목하며, 동시에 타자를 소통 가능한 공감적 주체로 간주할 수 있는 레비나스의 통찰을 평가할 것이다.

2. 타자와 얼굴의 윤리학

레비나스는 윤리성의 근원은 타자에 대한 사랑과 무한 책임으로부터 생긴다고 주장한다. 그에 의하면, 타자로부터 유래하는 책임의 책임성이 “주체성의 바탕을 이루는 제일 구조”이다. 이 책임성이 “다른 사람에 대한 책임성”으로서,⁷⁾ 이를 통해서 비로소 진정한 주체가 탄생한다. 그러면 그러한 윤리적 주체의 주체성과 내가 짊어져야 할 책임의 근원적 가능성으로서 타자는 누구이며, 무엇인가?

우선 레비나스의 타인 즉 인간 타자는 얼굴을 가진 자이다. 책임은 얼굴을 지닌 타자를 마주함으로써 생겨난다. 레비나스에 의하면, 얼굴을 지

7) E. Levinas, 『윤리와 무한』, 123쪽.

닌 “타자와 대면 관계에 있다는 것은 죽일 수 없다는 것이다.”⁸⁾ ‘죽일 수 없음’ 역시 얼굴을 가진 타자, 얼굴의 대면으로부터 나에게로 침투해 오는 사건이다. 레비나스는 “책임의 윤리적 상황은 윤리학으로부터 출발해서는 이해되지 않는다.”⁹⁾고 강조한다. 그에게 윤리는 근본적으로 윤리적인 것 자신으로부터 주어지지 않으며, 그 이상의 것에서 온다. 이 같이 윤리 너머에서 오는 것으로부터 윤리를 말하는 레비나스는 근본적으로 윤리학의 전복을, 혹은 전혀 새로운 윤리학을 기획하는 것처럼 보인다.

레비나스가 말하는 절대 타자에 대한 사랑과 무한 책임을 승인하는 것은 존재에 대한 근본경험으로부터 유래한다. 책임, 그리고 윤리적 주체의 탄생은 타자와의 만남과 조우를 통해서 그로부터 엄습해 오는 존재의 절대적 무게, 다른 그 무엇으로도 환원불가능한 대면(face to face)을 통해서 침투해 온다. 단적으로 타자는 맨 먼저 얼굴로서 존재한다. 얼굴은 나를 쳐다보며 나를 주시하며 나에게 나타난다. 얼굴은 느낌이다. 타인의 얼굴을 대하면서 나는 느끼고 확인하고 깨닫고 기억한다. 대면을 통해 나의 감성에 새겨진 얼굴, 얼굴을 가진 자, 그가 타자이다. 그는 별거벗은 얼굴로 나타나며, 절대적 다름의 느낌으로 서 있는 개별적이며 구체적인 무엇이다. 타자로서의 얼굴의 대면을 통해서 자각하게 되는 근본적 체험과 자각적 통찰을 통해 출현하는 에피파니(epiphany), 그것은 모든 것에 앞서는 타자에 대한 무한 책임을 통감할 것을 요구한다: “타자는 나의 모든 힘에 노출되어 있다. 나의 모든 책략과 범죄에 굴복한다. 그러나 그의 온 힘을 다하여 나에게 저항하고, 자신의 자유의 예측할 수 없는 방책으로 나에게 저항한다. 그는 그의 시선의 절대적 솔직함, 직접성, 무방비한 눈의 별거벗음을 가지고 모든 척도를 넘어서 나에게 대항한다. 진정한 외재성은 나의 정복을 금하는 시선 속에 있다. 타자의 외재성에서 나는 타자의 정복을 통해 나의 약함을 극복해 가는 것이 아니다. 나

8) E. Levinas, “Is Ontology Fundamental?”, 9쪽.

9) E. Levinas, 『존재와 다르게』, 229쪽.

는 더 이상 힘을 가질 수 없는 것이다.”¹⁰⁾ 그러면 이로부터 타자에 대한 무한 책임은 어떻게 가능한가? 이러한 물음 자체는 성립할 수 있는가? 그것은 이미 물음 자체를 차단하고 있는 것은 아닌가? 레비나스에 의하면, 얼굴은 나에게 직접적으로 명령한다. ‘너는 나를 죽여서는 안된다’는 명령은 얼굴이 하는 윤리적 저항이다.¹¹⁾ 그것은 나의 신체의 한 부분이 아니라, 그로부터 그리고 그것을 통해서 나에게 엄습해 오는 무엇이며, 힘이며, 도덕적 소리가 들려오는 통로다. 이 얼굴은 근본적으로 나로 하여금 타자의 인질이 되게 하며, 사로잡히며, 결박하는 힘이다.

레비나스의 인간 타자는 나의 이웃이자 내가 마주치는 자의 얼굴이며, 얼굴을 지닌 자이며, 누구나가 될 수 있는 이웃의 얼굴이다. 그러므로 타자의 윤리는 동시에 얼굴의 윤리학이다. 얼굴을 가진 자, 누군가에게 보일 수 있는 얼굴을 지닌 자, 누군가의 앞에 설 수 있는 자가 타자다. 레비나스는 나와는 절대적으로 다른 이타적(異他的) 존재인 ‘타인의 얼굴’과의 마주침으로 타자의 출현을 해명한다. 그런데 구체적 형태를 띤 이 “얼굴은 추상적이다.” 그리고 “얼굴의 추상성은 세상의 지평에 안주함이 없이 [인간 존재의] 내재성을 뒤흔드는 나타남이자 도래다.”¹²⁾ 이 타자의 타자성의 얼굴은 타자의 출현과 현현으로부터 얼굴에 새겨진 존재의 “뜻”(les sens)을 매개하는 통로가 된다. 레비나스의 사유에 고유한 이 “뜻”은 후설, 하이데거, 메를로-퐁티의 현상학이 추구하는 의미(signification; meaning; Sinn)와는 근본적으로 다른 ‘의미’를 갖는다. 언어적, 상징적, 문화적 의미(signification)와 대조적으로 이 “뜻”은 독특한 의미를 갖는데, 문화를 넘어서는 일면적 일방성으로서 얼굴을 가진 타자의 출현과 이와 분리될 수 없는 윤리적인 것과의 대면을 통해서 현시된다.¹³⁾

10) Adriaan Peperzak, *To the Other*, 110; 김연숙, 『타자 윤리학』, 122쪽.

11) E. Levinas, *Totality and Infinity*, 199쪽.

12) E. Levinas, “Meaning and Sense”, 59쪽.

13) 같은 글, 48-57쪽.

레비나스는 타자는 단적으로 내가 마주치는 고통 받고 있는 한 명의 타인, 즉 이웃이라고 말한다. 결국 직접적 대면 가능성이 있는 모든 사람이 이웃이 될 수 있으며, 따라서 타자의 범위를 현실적 이웃과 잠재적 이웃으로 구분할 수 있다. 전자는 직접적 대면으로부터 출현하는 타자이며, 후자는 간접적 대면 가능성으로부터 그 누구도 언제든 직접적 대면의 이웃이라고 예상할 수 있다. 결국은 그 모두가 이자(二者) 관계인 이웃으로서 타자다. 윤리적 주체의 탄생이라는 관점에서 보면, 이웃의 얼굴을 대면함으로써 대면 그 자체가 타자는 나와, 나는 타자와 윤리적 관계를 맺게 된다. 이렇게 레비나스는 “타자와의 관계인 윤리가 나와 타자가 맺는 근원적인 관계”이며, 따라서 그에게는 이 관계를 다루는 것이 “윤리학이며 제일철학이다.”¹⁴⁾

그러나 레비나스의 단호한 결의에도 불구하고, 이런 관계를 다루는 윤리학은 어떤 학문인가? 레비나스의 형이상학적 윤리학은 어떤 점에서 제일철학이 될 수 있는가? 책임 관계의 절대적 비대칭성에 묶여 있는 나와 타자의 관계는 어떤 윤리적 관계인가? 보다 정확히 말하면, 나와 너의 대면에서 성립하는 관계에서 어떤 실제적인 관계도 발견할 수 없는 비대칭적 배타성으로부터 윤리적 관계가 성립할 수 있는가? 나를 고통스럽게 만들고, 나에게 이 고통을 불러일으키며, 사랑과 책임을 명령하는 타자, 그것이 최초의 윤리적 사건의 발생이다. 그런데 철저하게 비대칭적인 관계이기에 책임져야 할 주체는 언제나 나이며, 타자는 돌보아야 할 대상, 보호받아야 할 대상이다. 이러한 관계의 발생 자체가 이미 모든 것을 결정지어버리지 않았는가? 그 이후에 더 이상의 윤리는 필요 없는 것이 아닌가?

차라리 절대적인 사랑과 무한의 책임을 질 것을 요구하는 타인의 얼굴은 신의 흔적이다. 그것은 절대적 타자성의 진리가 현현하는 자리이며,

14) 김도형, 『레비나스와 정치적인 것』, 18쪽.

신의 존재가 그러하듯이 나를 깨우치고 구원해 줄 진리는 늘 바깥에서 온다. 이 바깥은 또한 절대적 타자성의 차원이다. 이러한 존재방식에 제약되어 있는 윤리적 주체는 타자의 불모이다. 그는 차마 떼뺏하게 쳐다볼 수 없는 이웃한 얼굴의 강박에 시달리는 존재다. 게다가 얼굴이 나에게 부여하는 요구와 명령, 부름에 응답해야 하는 자만이 윤리적 주체가 될 수 있으며, 진정한 인간이 될 수 있다. 차라리 타자에게 나는 메시아가 되어야 한다.

그러면 나는 왜 이러한 비대칭적이며, 불평등한 윤리적 관계를 승인해야 하는가? 나는 왜 타자로부터 엄습해오는 도덕적 명령, 즉 이웃을 사랑하라는 명령을 승인해야 하는가? 나에게 그것은 어떻게 동의와 시인을 받을 수 있는가? 그것을 거부하면 어떻게 되는가? 나는 윤리적 존재도 인간도 아닌 그런 존재로 전락하게 되는가? 그 모든 가능한 결말의 근원인 타자는 누구인가? 그는 이웃인가, 가난한 자이며, 과부이며, 고아인가, 혹은 이방인, 적, 권력자인가? 그것으로 충분한가? 우리는 다시 그들이 어떤 타자들인지 더 물어야 하지 않는가? 그들 모두가 또한 누군가에게는 주체가 아닌가? 누구나가 책임의 주체이면서 책임의 대상이 아닌가? 얼굴의 윤리학은 이런 모든 타자들과 그와 관련한 도덕적 책임에 대해서도 다루어야 하지 않는가? 레비나스가 말하고 있듯이, “정의는 궁극적으로 타자와의 관계에, 즉 윤리학에 기초하는 것이다. 정의는 내가 타자와 함께 하는 세계에서 혼자가 아니라는 사실에 응답하는 방식이다.”¹⁵⁾ 그러면 윤리는 그 정의를 위한 행위와 책임의 주체와 대상이 누구인지, 그리고 가난한 자와 과부와 고아, 그리고 이웃과 이방인을 각각 어떻게 대우해야 하며, 어떤 책임을 다해야 하는지를 말할 수 있어야 하지 않는가? 그것이 확정되어 있지 않다면, 정의도 도덕적 책임도 실질적으로는 구속

15) Robert Bernasconi and David Wood (ed.), *The Paradox of Morality: an interview with Emmanuel Levinas, The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*, 174쪽.

력을 갖지 못한다.

3. 대속의 윤리와 대속적 주체

레비나스에 의하면, 타인에 대한 무관심도 타인 살해의 일종이다. 무관심조차 범죄라면, 모든 인간은 어떠한 무책임일지라도 자유로울 수 없다. 그런 점에서 인간 존재는 근본적으로 책임에 내던져진 존재, 원죄로부터 면죄될 수 없는 죄인이다. 나의 선한 의도조차도 내가 전혀 모르는 다른 누군가에게는 끔찍한 피해가 될 수 있는 가능성, 그것이 인간적 삶의 근본 조건이 된다. 마치 내가 정당하게 치른 시험일지라도 나의 합격은 다른 누군가의 불합격을 의미할 수 있는 것처럼, 심지어는 내가 시험 준비를 하는 과정 자체도 장차 있을 수 있는 일들과 연관성이 있을 것이며, 이렇게 보면 실제로 내가 하는 일 혹은 나라는 존재 자체가 이미 어떤 일에 대한 책임으로부터 자유롭기는 힘들 것이다. 이 모두가 나의 순수한 의도와는 무관하게 일어나는 일들이며, 이런 일의 진행이나 사태는 나의 의도를 배반하며, 나의 행위가 나를 소외시키는 원인이 된다. 결국 어떤 사태를 이렇게 보게 되면, 우리 모두는 서로에게 죄인일 수밖에 없으며, 서로에 대해서 책임이 있다고 할 수밖에 없다.

이렇게 철저하게 타자에 대한 무한 책임으로부터 윤리적 주체의 지위를 정의하는 레비나스에게 윤리적 주체의 위상은 대속의 행위자, 즉 대속의 주체(the subject of substitution)이다. 레비나스에게 대속이란 “타자에 의해 책임 존재로 지정받은 내가 타자를 위한 책임 있는 존재로 세워지고 타인을 대신해 타인의 자리에 세워지는 모습이다.”¹⁶⁾ 단적으로, 대속은 “타자의 자리에 있는 자”¹⁷⁾이다. 이에 윤리적 주체로서 나는 근본

16) E. Levinas, *Otherwise than Being*, 125; 박예은, 「레비나스의 타자윤리와 제3자의 정치철학」, 96쪽.

17) E. Levinas, 『존재와 다르게』, 38쪽.

적으로 대속적 주체(Substitutive Subject)다. 레비나스는 이 대속적 주체가 타자에게 메시아적 자아가 될 것을 요구한다. 다른 사람들, 타자의 잘못마저 나의 책임으로 내가 죄인인 것으로 그 모든 저질러진 만행이 나로 인한 것이라고 자책하고 대속하는 행위자로서만이 그 책임을 다할 수 있다. 그렇게 나는 대속적 주체가 되어야 한다. 레비나스는 존재자에 결속되어 있는 익명의 존재, 그저 있음의 존재인 ‘일리아(il y a)’로부터 자기정립적 존재이자 의식적 주체인 ‘이포스타즈(hypostase)’로, 즉 존재의 운명을 거슬러서 존재의 도피로부터 존재의 향유로, 그리고 존재의 해방과 초탈, 탈속의 윤리적 주체로, 그리고 그 끝에 대속의 주체, 메시아적 주체를 내세운다. 그런 점에서 레비나스의 대속의 책임윤리의 바탕에는 종교적인 것이 놓여 있다. 윤리를 종교로 환원하는 것, 종교적 토대 위에 윤리를 세우려는 것, 그것이 레비나스가 의도한 것이라고 볼 수 있다.

그런데 책임을 대속하는 이 대속적 주체의 주체성은, 그리고 또 “책임성을 요구받는 자아(moi)인 인간 주체”¹⁸⁾는, 레비나스에 의하면, “어떤 수동성보다도 더 수동적인 수동성처럼 발생하며,” 타자를 대신하는 자로서 타자를 위하는 대속, 타자를 대신하는 속죄는 사심을 버리는 주체의 주체성의 “감성 속에서 공명을 일으킴”으로써 “일어난다(se passer).”¹⁹⁾ 그렇다면 이 수동성의 감성에서 공명하며 일어나는 대속, 그리고 대속적 주체의 가능성은 “사심을 버림 속에서” 즉 “욕심을 버리는 것, 수동성 또는 인내”이면 충분한가?, 그러면 “타자를 위한 책임이 또한 제삼자를 위한 책임인 경우 이익추구를 버리는 데서 비교하고 취합하고 사유하는 정의, 존재, 평화의 일치가 구체화된다.”²⁰⁾는 것인가? 이웃과 제3자는 나와 어떻게 다르고 어떻게 같은가? 무엇으로 그 관계를 구획 짓고 또 확정할 것인가? 그 관계 속에서 대속의 주체는 무엇을 어떻게 할 수 있는

18) 같은 글, 45쪽.

19) 같은 글, 38-9쪽.

20) 같은 글, 41-2쪽.

가? 그런데 레비나스는 그것을 타자에 노출될 수밖에 없음, 피할 수 없는 타인의 얼굴의 대면, 즉 수동성의 감성 속에서 일어나는 일로 기술한다. 사심을 버림과 대속으로의 이동은 타자의 대면으로부터 일어나는 동시적 사건인가? 레비나스에게 이것은 ‘발생하는 것’이며, “존재의 민감성, 상처받기 쉬움, 즉 감성이며, 존재가 갖는 주체의 주체성이며, 모든 것에 대한 존재의 종속이다.”²¹⁾ 곧 대속적 주체는 감성적 주체성에게 일어나는 일이다.

이러한 레비나스의 타자철학이 내놓은 얼굴의 윤리학의 최종 모습은 대속의 윤리이다. 타자에 대한 책임성이 곧 주체성을 낳는 근원이기에 레비나스의 윤리적 인간은 대속적 주체가 되어야 한다. 그것은 차라리 속죄의 윤리이며, 회개의 윤리에 가깝다. 나는 ‘하늘을 우러러 한 점 부끄럼 없는 사람’이 아니다. 나와 타자 사이에 무한한 거리가 존재함에 불구하고 간접적인 이웃, 나의 무엇이 될 이웃, 미래의 이웃마저도 그들은 언제나 나와 함께 할 타자로서의 이웃이다. 제3자는 곧 잠정적인 타자들이다. 이렇게 타자윤리는 기본적으로 모든 관계가 제2자 관계로 환원되는 윤리다. 그런데 상식적 윤리의 관점에서 볼 때, 이러한 제2자 관계의 윤리에서 대속의 행위는 실제로는 타자에 의한 강제가 아니라 나 자신의 자율적 선택이 아닌가? 이 지점에서 우리는 레비나스의 대속적 주체의 실상을 해부해 보아야 할 과제에 당면한다. 그것은 비대칭적 무한 책임, 일방적 책임짐을 자처하는 대속적 주체의 본성에 관한 것이다.

현실의 윤리적 영역에는 나와 타자만이 아니라 제3자, 나와 너의 외부에 있는 제3자들이 존재한다. 레비나스에게 제3자의 존재는 제2자 관계를 넘어선 정치적 영역의 문제를 야기한다. 레비나스는 “정치는 늘 윤리의 관점에서 조정되고 비판될 수 있어야 한다.”²²⁾고 말한다. 그런데 실질적으로 윤리적인 것과 정치적인 것의 관계는 전자가 제공하는 윤리적 원

21) 같은 글, 38쪽.

22) E. Levinas, 『윤리와 무한』, 105쪽.

칙을 정치적인 것들에 적용하느냐, 아니면 모든 것을 제3자들의 관계로 상정한 독립적인 정치윤리적 원칙을 적용하느냐의 문제로 나뉠 수 있다. 그런데 레비나스에게는 제2자 관계와 제3자 관계는 서로 섞이거나 동일 범주에 포함시킬 수 없기에 이 양자를 어떻게 조화시킬 수 있는가 하는 근본적인 문제를 안고 있다. 이는 곧 제2자 관계의 타자윤리부터 제3자의 정치철학으로의 이행 가능성 문제에 다름 아니다. 레비나스의 윤리가 갖는 배타적 지위는 정치에 대해서 제공해줄 수 있는 것이 별로 없어 보인다. 더욱이 정의는 나와 너, 그리고 제3자 모두에게 적용되어 하는 문제이다. 때문에 타자윤리가 함축하는 대속적 희생과 사랑의 윤리가 정치적 정의의 문제와 양립할 수 있는지, 혹은 과연 레비나스에게서 제3자의 정치철학이 성립할 수 있거나 한 것인지, 혹은 책임의 윤리와 정의의 윤리 사이에 유의미한 관계 설정은 가능한지 등의 문제가 제기될 수 있다.²³⁾ 이는 근본적으로 레비나스의 타자윤리와 대속적 주체의 윤리가 나와 타자의 관계를 비대칭적이며 일방적인 관계로 설정한 데서 기인한다.

레비나스는 “국가는 필요하다. 그러나 국가, 사회, 법, 그리고 권력을 필요로 하는 것은 인간이 이웃에게 하나의 짐승이기 때문인지, 혹은 내가 나의 동료에 대해 책임이 있기 때문인지 아는 것이 매우 중요하다.”²⁴⁾고 말한다. 그러나 국가의 존재이유와 필요에 있어서 이웃과 동료가 짐승인지 그들에게 책임이 있는지는 양자택일의 문제가 아니다. 이웃과 동료는 짐승이기도 하고 책임 져야할 존재이기도 하기 때문이다. 따라서 타자에 대한 무한 책임, 동일자의 침해와 폭력으로부터 타자를 보호해야 할 윤리적 책임과 의무를 말하지만, 타자에 대한 무한 책임 이상으로 제3자에 대한 책임의 한계는 더 더욱 확정하기 어렵다. 레비나스가 말하는 내가 져야할 윤리적 책임의 무한성은 이미 나의 윤리적 행위의 구속력과 필연성을 뛰어 넘는다. 책임의 대상과 한계에 따른 구속력을 특정할 수

23) Michael L. Morgan, *Levinas's Ethical Politics*, 3-6쪽.

24) E. Levinas, “Ideology and Idealism”, *The Levinas Reader*, 247-8쪽.

없다면, 그 무엇으로도 정당화할 수 없는 대속적 주체의 삶은 실제로 불가능할 뿐만 아니라 정치윤리적으로 정당화되기 어렵다. 심지어는 정의를 위한 윤리적 토대와 척도를 제공할 수도 없다. 오히려 정의와 책임을 뛰어 넘는 사랑과 희생과 자비의 윤리로 만족해야 할 것이다.

우선 내가 깊어져야 할 윤리적 책임의 한계와 범위가 정해지지 않는 한, 타자를 위한 윤리적 행위는 애초부터 불가능하다. 이러한 근본적인 모순은 실제로 어떤 윤리적 행위도 불가능한 것으로 만들어버린다. 나의 어떠한 행위도 타자와의 관계성 혹은 타자에 대한 윤리적 책임으로부터 면제될 수 없는 한, 나는 어떤 행위도 도모할 수 없기 때문이다. 더욱이 정작 어떻게 하는 것이 타자를 위한 책임을 다하는 행위인지도 불확실하다. 실제로 나는 타자를 위한 어떠한 윤리적 행위도 할 수 없다. 제3자를 위한 정의의 저울이 될 정치적 이성의 무기력과 한계 내지는 윤리적인 것과의 충돌, 그리고 이를 넘어서는 타자윤리와 대속적 주체의 윤리가 갖는 비대칭적인 일방적 관계는 원천적으로 윤리적 정당성이나 보편성에 대한 요구에 응답할 수 없다.

레비나스의 타자는 내가 온 마음을 다해 사랑해야 할 희생의 대상이며, 성스러운 숭배의 대상이기까지 하다. 이러한 사유에 깃들어 있는 사랑과 책임의 과도함과 성스러움에 대한 과장이 근본적으로 종교적인 것임을 밝힌 리콤폴트의 지적처럼,²⁵⁾ 레비나스의 윤리적 주체는 결코 자율적 주체가 될 수 없다. 레비나스 역시 이를 거부하지 않는다. 그러나 사랑과 성스러움의 존재인 절대적 타자에 대한 공감과 연대를 강조함에도 불구하고 그 의도와 달리 그것은 이미 불가능한 목표다. 그것은 그가 해체시키고 전복하려 했던 폭력적인 주체의 철학을 타자의 철학으로 이름만 바꾼 것에 지나지 않는다. 왜냐하면 레비나스의 타자윤리는 대속적 주체의 삶이 참으로 인간 존재에게 가능한 유일한 윤리적 행위라는 것을 무조건

25) 폴 리콤폴트, 『타자로서 자기자신』, 443-8쪽.

적으로 승인하지 않는 한, 결코 ‘내가 왜 그래야만 하는가?’에 대해서 답을 주지 않으며, 줄 수도 없기 때문이다.

그런데 레비나스는 내가 자율적으로 승인할 수 있는 가능한 이유를 결코 보여주지 못한다. 그것은 그의 철학의 시작에서부터 예견된 것인지 모른다. 우리의 어깨를 누르고 있는 존재의 무게와 짐, 그 자체가 이미 인간적 삶의 운명을 결정지어 놓고 있기 때문일지도 모른다. 더욱이 아무리 자기해방과 자기초탈을 시도해보아도 그것은 마치 손가락 사이로 빠져나가버리고 마는 공기처럼 피로와 권태로부터 벗어날 수 없기 때문일 수도 있다. 그러나 그래도 우리가 무엇을 해야만 한다면, 언제나 우리에게는 ‘최소의 윤리’가 필요하다. 최소 윤리란 곧 내가 느끼고 승인해야 할 최소한의 책임으로부터 시작하는 것이다. 그 최소 윤리는 이미 나에게 주어져 있으며, 갖춰져 있다. 그것이 바로 공감의 마음씨다. 최대의 윤리가 될 수 있는 최소의 공감, 그것 없이 인간은 어떠한 도덕적 행위도 불가능하다. 그것은 이미 내 앞에, 내 곁에 마주하고 있다. 레비나스가 내세우는 얼굴, 그것은 이미 도덕적 공감의 자리인 것이다. 그렇다면 마주하는 이웃의 얼굴의 대면으로부터 내가 저야할 무한 책임의 무게는 절대적 타자로부터 강림하는 기적 같은 사건도 번개처럼 강습하는 신비로운 사건도 아니며, 그것은 바로 그 얼굴로부터 공감하며, 가슴으로 번지는 아픔이며 고통이 아닌가? 나는 이미 공감 존재이며, 그로 인해 대속의 주체가 될 수 있는 것은 아닌가?

누군가에게 도덕적 행위의 당위성을 요구하려면, 그 이유는 윤리적 구속력과 필연성을 가져야 한다. 그리고 행위의 유무에 따른 책임의 차이를 말할 수 있어야 한다. 각각의 그리고 각자의 책임의 범위와 한계를 말할 수 없으면, 결국 타자에 대한 어떤 책임도 구원 행위도 불가능하다. 레비나스는 고통 받고 있는 타자, 그 이웃의 얼굴과 대면한 내가 고통스러워하며, 그에 대해서 저야 할 책임을 통감하는 일이 어떻게 해서 일어날 수 있는지에 대해서 말하는 데 너무 인색하다. 그는 분명 그 고통에

본의 아니게 괴로워 함, 대면한 타인의 호소 혹은 무언의 호소에 대한 자각에 대해서 말하고 있다. 그것은 뚜렷한 인간적 도덕성의 징표다. 그런데 레비나스는 이로부터 절대 타자에 대한 무한 책임으로 비상하고 있을 뿐이다.

4. 향유 - 감성과 근접성

레비나스는 책임의 근거 문제, 즉 절대 타자와 무한 책임의 무근거성의 문제를 감성의 철학을 통해 해소하려고 한다. 감성에 관한 레비나스의 통찰은 향유에 관한 해석과 밀접하게 결합되어 있다. 향유는 피로, 권태, 노동, 소유, 인식 등과 같이 존재와의 낯섶과 밀착의 관계를 구체적으로 드러내는 인간적 존재자의 존재방식들 중의 하나이다. 레비나스는 향유가 존재 및 타자와 맺고 있는 인간의 근원적인 존재방식을 가장 잘 보여준다고 생각한다.

레비나스는 감성 그 자체를 향유로 파악한다. “감성은 경험의 질서에 속한 것이 아니라 향유의 질서에 속한다.”²⁶⁾ 감성적인 것은 수동적인 것이며, 직접적인 것이다. 감각기관이 느끼는 맛, 향, 고통은 감각기관과 분리되지 않는다. 또한 그것은 느껴지는 것이지, 그 느낌을 내가 바꿔버릴 수 있는 것도 아니다. 이러한 “감성적인 것의 직접성은 향유 속에서의 상처에의 노출이자 상처 속에서의 향유에의 노출이다.”²⁷⁾ 감성적인 것의 직접성은 곧 향유의 직접성이기도 한 것이다. 레비나스는 이 감성의 직접성을 타자의 직접성 또는 근접성으로 확장한다. 그러면 이런 일은 어떻게 가능한가? 레비나스에 따르면, 감성은 단순히 고통, 맛, 향을 인지하는 것에 머물지 않는다. 감성은 민감성 보다 더 수동적이며, “타자어로

26) E. Levinas, *Totality and Infinity*, 37쪽.

27) E. Levinas, 『존재와 다르게』, 126쪽.

의 노출”, “상처받기 쉬움 자체”이다.²⁸⁾ 그리고 감성은 타자를 위함과 같은 느끼는 것의 의미화 자체에 의해 동기부여됨으로써 지향성으로 변형된다. 이 감성적 지향성으로부터 타자성을 향하는 감성적 의미화, 감성적인 것의 의미화의 의미작용이 이루어진다. 감성은 박해받는 이의 불안, 타자에게 사로잡힘이며, 타자에 대한 대속으로서의 책임과 고통, 모성, 상처받기 쉬움, 근접성, 접촉, 신체성이다. 또 감성은 근접성과 직접성 안에서 나타나는 불안이다.

레비나스에게 타자와의 관계로서 나타나는 근접성(proximity)은 이웃에게로 다가가는 주체이며, 타자를 위하는 자의 모습이다. 또 내가 참여하여 하나의 관계를 구성하게 되는 주체의 다가감이 근접성이다. 그러기에 근접성은 휴머니티를 전제하는 행위이며, 이웃에게로 다가가는 행위로서 “자신의 주체성 안에 있는 주체를 펼치는 것”이며, “타자와의 접촉이다.”²⁹⁾ 나와 타자 사이의 거리의 제거로서 근접성 속에서 나는 이웃에게 묶여 있으며, 이웃에 사로잡혀 있다. 이처럼 감성과 직접성, 그리고 근접성의 불가피한 계기로서 향유에는 인간적 욕구와 욕망의 개입에 따른 두 종류의 존재방식이 관여한다.

욕구의 향유는 기본적으로 자기향유적, 즉 이기주의적이다. 자신과 타자를 자기 뜻대로, 자신의 필요와 안위와 행복을 도모하고 강화하려 하는 인간적 존재자의 존재방식이다. 이 욕구적 향유는 의식주의 해결을 포함한 쾌락적 자기만족을 추구하는 방식으로 표현된다. 그것은 자기집착적 존재인 이기주의자의 기망과 결합되어 있다. 반면에 욕망의 향유는 자신에 깊이 결속되어 있는 존재의 사슬을 끊어내고 타자어로의 초월을 통해서 진정으로 자기해방과 자기초탈에 도달하려는 행위로 표현된다. 욕망적 향유의 지향은 죽음이라는 가장 극한의 불안이 엄습하는 사건을 통해서 자기 존재에의 집착에서 벗어나는, 자기 동일성의 애착에 머물러

28) 같은 글, 144쪽.

29) 같은 글, 163쪽.

있던 자신에서 타자에로의 초월을 욕망하며, 끝내는 타자에 대한 무한 책임을 낳는다. 타자에 대한 사랑과 책임을 돈오(頓悟)하는 순간을 맞이하게 된다. 그러면 그와 같은 사건 자체는 어떻게 가능한 것인가? 그것은 결국 레비나스의 대속적 주체는 윤리적 주체와 그것이 도달해야 할 목표라는 것을 시사한다. 그에 도달하기 전까지 인간은 전혀 책임 있는 윤리적 존재, 즉 진정한 주체성의 존재가 아니다. 그런 점에서 타자윤리는 대속의 윤리이면서 동시에 의무윤리이며, 그것이 미래에 지향점을 둔 목표라는 점에서 희망의 윤리다.

레비나스가 말하는 향유하는 주체는 무엇보다도 감성적 주체다. 향유하는 주체로서 감성적 존재자에 적합한 존재방식이 향유이다.³⁰⁾ 레비나스는 향유하는 감성이 없다면 타인의 고통을 함께 아파하는 감수성도 가능하지 않다고 주장한다. 그렇다면 레비나스는 향유는 이미 나와 타자의 절대적 거리, 절대적 다름 이전에 존재하는 ‘함께 느낌’의 근원적 가능성이라고 말해야 하는 것이 아닌가! 그러나 레비나스는 그것을 보지 못하고 있는 듯하다. 향유의 시간 속에는 공감적 느낌, 감각, 즐거움이 침투해 있는 것이 아닌가! 레비나스는 “향유는 타자에로의 노출로서 감성의 타자를 위함의 조건이며 감성이 갖는 상처받기 쉬움의 조건이다.”³¹⁾라고 말한다. 타자가 무엇으로도 환원할 수 없는 나의 밖에 존재하는 자라고 말할 수 있으려면, 그에 앞서 이미 타자에로의 노출과 상처받음의 가능성으로서 향유하는 주체가 존재해야 한다. 그렇다면 나와 타자는 향유를 매개로 하는 공감의 가능성 없이는 타자에 대한 책임성의 수동적 주체도 될 수 없는 것이 아닌가! 레비나스는 향유는 감성의 불가피한 계기이며, “감성 속에 있는 동일자와 타자의 통시성”이라고 하면서, 이렇게 말하고 있다: “축소되지 않은 감성은 느끼는 것과 느껴진 것의 이원성이며, 시간 속에서의 분리, 그리고 결합이며, 순간의 격차이고, 이미 분리된 단계의

30) E. Levinas, *Otherwise than Being*, 63쪽.

31) E. Levinas, 『존재와 다르게』, 142쪽.

과거 파지이다. 축소된 감성은 고무되고, 타자를 위한 자의 의미화, 영혼과 육체의 취합할 수 없는 이중성, 활성화에 의해 타자를 위함으로 전도된 육체의 이원성, 표상과는 다른 통시성이다.”³²⁾ 그것이 감성이며, 향유이며, 감정적 나눔이라면, 그 자체가 이미 공감하는 감성의 수동성, 수동성의 공감하는 감성이 아닌가!

5. 감성적 존재자와 공감

레비나스에게 타자는 이웃이다. 향유하는 주체에 이웃해 있는 타자이다. 그러나 그 타자에게도 이웃이 있다. 그가 나에게서는 제3자다. 그러나 제2자와 제3자를 무엇으로 어떻게 가늠할 수 있는가? 레비나스의 타자 윤리는 기본적으로 2자 윤리다. 제3자는 어떻게 나에게 책임의 대상으로 다가오며, 나의 제2자로서의 타자와 어떤 이웃인가? 제3자의 존재는 결국 타자윤리가 정치윤리로 확장될 것을 요구한다. 그러나 그것은 어떻게 가능하가? 레비나스에게 그 현실적 가능성을 떠나서 제3자의 정치철학이 요구되는 것도 결국에는 그의 대속 윤리의 비현실성을 반증해준다. 반대로 나는 제3자의 정치적 정의에 대한 요구를 윤리적 차원에서 현실화시킬 수 있는 방도를 레비나스에게서 발견할 수 있다고 생각한다. 그것은 무한 책임과 대속의 윤리는 공감의 감정을 전제하고 있으며, 그 위에서만 이해되고 통감할 수 있다는 사실이다.

제일 먼저 지적되어야 할 것은, 타자를 향한 나의 의식 깊은 곳에 자리하고 있는 감성적 느낌의 소유자, “타자의 고통에 대한 고통,”³³⁾ 타인의 고통을 나의 고통 이상으로 실감하는 감성적 존재자에 대한 통찰에도 불구하고, 레비나스는 이 인간이라는 감성적 존재자를 너무 과도하게 개

32) 같은 글, 139쪽.

33) 같은 글, 44쪽.

별화, 특수화, 절대화시키고 있다. 그의 타자윤리가 대속의 윤리로 귀착하게 되는 것은 감수적 감정을 소유하고 있는 감성적 존재자에 대한 과도한 특수화가 윤리적인 것을 과도하게 절대화시켜 놓은 결과다. 인간적 존재방식으로서 함께 아파하고, 함께 기뻐하고, 함께 하는 인간적 상호공속의 감성으로서 공감은 이러한 절대화의 길로 나아가지 않고서도 타자에 대한 책임을 실감하게 해주는 토대 감정이라 할 수 있다. 레비나스가 전면에 내세우는 윤리적 주체의 책임성이 주체성의 바탕을 이루듯이 이미 공감은 이미 윤리적 주체의 책임성을 불러온다. 이러한 윤리적 책임을 갖는 것은 그가 이성적 주체라는 것을 의미한다. 그런 점에서 이 주체의 공감은 이성적인 것이다. 즉, 그것은 공감적 이성 혹은 이성적 공감에서 유래하는 것이다. 이렇게 타자에로의 초월 이전에 이미 인간은 타인에 대한 책임을 실감하는 공감적 이성 존재인 것이다.

또한 레비나스가 주목해야 할 것은 수동성에 사로잡혀 있지 않은 공감적 이성은 타자에 대한 책임을 나에게 대한 타자의 책임의 공평함과 비례를 함께 계산할 수 있어야 한다는 것이다. 그것은 이기적인 이성의 냉정함 때문이 아니라 나의 곁에는 언제나 이웃과 제3자가 함께 있기 때문이다. 모두에게 똑같이 다할 수 없는 책임의 한계를 알기 때문이다. 언젠가는 혹은 이내 곧 이웃으로 다가올, 이웃이 될 제3자를 두고, 이웃한 타자에 대한 책임은 제3자를 위한 장래의 도덕적 척도로만 사용되어야 한다. 그렇지 않으면 결국에는 타자도 제3자도 그 누구도 책임지지 못하거나, 정의도 사랑도 모두 잃게 될 것이다.

아마 레비나스는 이를 거부할 것이다. 레비나스의 눈에는 이 이성적 공감마저도 종국에는 자신에 대한 염려일 뿐인, 자신에 대해서만 염려하며, 타아마저 자아에 묶어두는 자아의 한계를 넘어설 수 없는 것이기 때문일 것이다.³⁴⁾ 이 공감은 이타성(alterity)을 제한하는 흔적일 뿐, 그 이

34) 같은 글, 223쪽.

상에는 도달할 수 없기 때문일 것이다. 공감의 능동성과 자발성은 비자발적인 본래적 속죄이자 “의지의 주도권에 앞선 근원적인 속죄”³⁵⁾로서 대속적 주체에 이를 수 없기 때문일 것이다. 레비나스에 의하면, 자아의 주체성과 대속은 “‘타자에 의함’으로부터 ‘타자를 위함’에로의 이동이 되는, 박해 속에서 타자에 의해 가해지는 모욕으로부터 그의 잘못에 대한 속죄로 이동하게 되는 타자의 자리에 자신을 놓을 가능성이다.”³⁶⁾ 대속적 주체가 맺는 타자와의 관계는 자기애에 선행하는 것이며, 심지어는 그 자신과 자아와의 모든 관계에 선행하는 타자를 위한 책임인 속죄로서의 대속이기 때문이다.

레비나스에게는 어떤 이기주의도 또 이타주의도 타자에 대한 책임에 후행하는 것이다. 타자에 대한 책임에서 이웃에 의해 사로잡힌 나는 유일하고 대체 불가능한 대속적 주체이다. 대속적 자아는 “타자를 위해 ‘공감하는’ 주권적 자아”³⁷⁾도 아니다. 정반대로 책임을 져야 하는 자아의 유일성은 타자에 의한 사로잡힘 속에서만, 나를 고양시키는 이웃의 트라우마에서만 가능하다. 사로잡힘, 즉 인질의 주체성은 박해의 수동성에서 완연히 드러나는 대속적 주체의 주체성이다. 그리고 자유에 앞서는 책임, 무제한적 책임인 타자를 위한 책임은 이처럼 대신할 수 없는 인질과 같은 수동성의 주체성, 감성적 존재자의 주체성을 낳는다. 이 대속적 주체의 수동성은 곧 수용성 보다 더 수동적인 감성적 존재자로서 내 안에 터잡은 도덕적 감성의 원천이다. 그것은 내 안의 타자이다.

레비나스에 의하면 “대속은 주체를 권태로부터, 말하자면 동일성의 동어반복적 방식으로 자아가 자기 자신 속에서 질식하는 속박으로부터 해방시킨다.”³⁸⁾ 이제 이 대속적 주체는 도덕적 감성 자체다. 레비나스는

35) E. Levinas, 『신, 죽음 그리고 시간』, 266쪽.

36) E. Levinas, 『존재와 다르게』, 223쪽.

37) 같은 글, 234-5쪽.

38) 같은 글, 237쪽 이하.

“타자를 대속함, 타자를 위한 속죄. 양심의 가책은 감성의 ‘문자적 의미’의 비유이다. 그것의 수동성에서 고발되다(être accusé)와 자책하다(s’accuser) 사이의 구분이 삭제되며,”³⁹⁾ 그것은 근본적으로 주체의 복종 또는 주체성으로서 또 내 안에서 시작하지 않은 타자를 위한 책임, 인질의 무구함 속의 책임이며, 이러한 타인에 대한 나의 대속은 “심리학적 사건, 감정이입, 공감의 경험”⁴⁰⁾을 넘어서는 것이다. 레비나스는 이 공감에서 동정이나 연민의 유약한 감정만을 발견하고 있다. 만일 공감에는 그런 힘만이 있다면, 타인의 얼굴, 그리고 거기서 들려오는 도덕적 요구를 연민의 동정이 아니라 정의의 책임성에 대한 요구를 읽어내야 하는 레비나스에게는 부합하지 않을 것이다. 그러나 이성적 공감에는 정의를 요구하는 정의감의 공감도 작용한다. 그런 점에서 레비나스는 가치지향적인 감정 자체이기도 한 공감의 힘과 작용에 더 주목해야 했을지 모른다.⁴¹⁾

그런데 레비나스는 나의 대속, 이웃을 위한 대속이 발생하게 되는 것을 ‘나의 것’이라고 부른다. 그것은 무엇을 말하는가? 그에 의하면, 정신은 개체들의 다양성이며, 소통이 열리는 것은 바로 내 안에서이며, 그것은 통합적, 절대적 자아(Moi)이며, 모두를 위해 자신을 대속하는 자아를 어느 누구도 대신할 수 없다는 의미에서 절대적이다. 그런 의미에서 그것은 나의 것이다. 나의 것이라고 말할 수 있으려면 절대적 수동성으로서의 주체성에도 그것을 나에게로 귀속시키는 주체, 수동적 촉발에 기인하는 능동적 주체의 주체성이 가능해야 하며, 동시에 이 수동성과 능동성이 하나의 감성에 매개되어 있어야 하지 않는가?

그러면 이렇게 대속으로 해체되는 나의 존재의 자리에 대신 들어서는

39) 같은 글, 238쪽.

40) 같은 글, 239쪽.

41) ‘이성적 공감’ 혹은 ‘공감적 이성’에 대해서는 맹주만, 『칸트의 윤리학』 중에서 후설의 공감이론 관련 253-73쪽 참조.

대속적 주체, 인질로서의 주체성, 회피할 수 없는 그에 대한 책임, 인질의 대속, 주체의 탈주체화, 탈물화, 무사무욕, 헌신, 희생, 대속 속에 자리 잡게 되는 주체성, 타자가 목적이고 나는 인질, 책임, 대속인 이 근원적 가능성은 하나의 감성적 존재자의 감성을 매개로 해서만 가능하다. 레비나스에 따르면, 대속은 감성에서 일어나는 것, 얼굴을 한 이웃과의 대면을 통해서 수용성보다 더 수동적인 감성에 발생하는 사건이다. 즉, 감성 자체다. 이 감성의 수동성에는 이미 타자에 대한 책임의 책임성, 즉 같은 것을 같게 느끼는 감성 또한 존재해야 한다. 타자를 향한 열망과 책임을 낳는 수용성은 그저 수동성에 머무는 것이 아니다. 형이상학적 욕망과 열망은 타자에로의 초월을 가능하게 하는데,⁴²⁾ 그저 수동성이기만 하다면, 그것은 타자에로의 초월로 나아갈 수 없을 것이다. 거기에는 열망의 동인이 선재해야 한다. 그러므로 그것은 레비나스가 이해한 심리적이며 인식론적인 공감미 아니라 이 공감의 경험마저 넘어서는 대속의 근원적 가능성이라는 의미에서 근원적 공감의 감성 혹은 도덕적 공감의 감성이며 수용성이라 할 수 있다. 레비나스와 달리 내가 말하는 근원적인 도덕적 공감은 타인에 대한 책임의 책임성이며, 향유하는 감성의 향유이며, 감성의 도덕성 자체인 도덕적 감성이다. 이웃한 타인의 고통에 반응하는 절대적인 수동적 감정이며, 동시에 그로부터 그 수동성으로부터 생겨나는 능동적 책임짐의 감정이다. 그것은 감성 그 자체에서 발원하는 도덕적 감성이다. 수동적이라는 점에서 그것은 자연적 공감이며, 능동적이라는 점에서 그것은 이성적 공감 혹은 공감적 이성이다.

6. 나오며 : 대속과 사랑의 지혜

레비나스는 ‘지혜에 대한 사랑’으로서의 철학이 아니라 ‘사랑의 지혜’

42) E. Levinas, *Totality and Infinity*, 64-5쪽.

로서의 철학을 꿈꾼다. 레비나스에게 직접 들을 수는 없지만, 그것은 그리스의 탈레스로부터 잉태된 존재의 진리와 진리의 인식을 추구하던 서양철학의 실패를 고백하는 것이며, 전통 철학의 해체를 넘어서 철학 자체의 종언을 선언하는 일인지도 모른다. 그러나 철학이 어느 쪽을 지향하든 윤리적인 것은 지혜와 사랑을 모두 요구한다. 그것이 이성의 사실로서 윤리적인 것과 관계하는 공감적 이성의 특성이기 때문이다. 실제로 레비나스는 서양철학의 주류가 되었던 존재의 진리와 진리의 인식을 추구하는 지식 중심의 그리스적 전통의 헬레니즘 철학을 거부하고, 정의와 사랑의 윤리를 추구하는 유대적 전통의 헤브라이즘 철학을 복원시키려 한다. 이는 곧 실패한 주류 서양철학이 빚어낸 오류와 과오를 단죄하고 새로운 희망을 기원하는 종교적 윤리에로의 복귀를 말하려는 것이다.

레비나스에 따르면, “사람답게 사는 삶은 다른 사람에 눈뜨고 거듭 깨어나는 삶이다.”⁴³⁾ 그렇듯 우리가 타인에 대한 책임을, 그리고 타인의 책임까지도 책임지는 삶을 승인한다면, 우리는 무엇에 의해서 그렇게 할 수 있는가? 도덕적 구속력을 갖는 책임의 당위성과 필연성이 성립하려면 그것은, 나와 타자 사이의 일방적이며 비대칭적인 관계도 아니며, 또한 칸트식의 자기근거적인 형식적 보편성도 아닌, 구속력을 갖는 상호적인 구체적 보편성에 근거를 두어야 한다. 윤리란 상호 공감이 가능한 존재들 간에 요구되는 행위이기 때문이다. 이러한 공감에 기초해서 그들 간에 발생하는 윤리적 문제들의 해결은 그 문제의 고유성과 특수성에 기반한 구체적 보편성에 의거해서 이루어져야 한다. 그것은 곧 같은 것은 같게, 다른 것은 다르게 대우해야 하는 것에 다름 아니다. 그 한계와 경계를 넘어서게 되면, 그것은 윤리보다는 종교라는 이름으로 부르는 게 옳다.

43) E. Levinas, 『윤리와 무한』, 158쪽.

참고문헌

- 김도형, 『레비나스와 정치적인 것』, 그린비, 2018.
- 김상록, 「레비나스의 실존 운동의 동성(動性)」, 『철학』 제107집, 2011.
- 김연숙, 『타자 윤리학』, 인간사랑, 2001.
- 맹주만, 『칸트의 윤리학』, 어문학사, 2019.
- _____, 「하이데거의 자유론」, 『하이데거 연구』 제13집, 한국하이데거학회, 2006.
- 박예은, 「레비나스의 타자윤리와 제3자의 정치철학」, 중앙대학교, 2017.
- 안 소바냐르그, 『들뢰즈, 초월론적 경험론』, 성기현 옮김, 그린비, 2016.
- 우치다 타츠루, 『레비나스와 사랑의 현상학』, 이수정 역, 갈라파고스, 2013.
- 폴 리콰르, 『타자로서 자기자신』, 김웅권 옮김, 동문선, 2006.
- Bernasconi, Robert and Wood, David (ed.), *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*, London: Routledge, 1988.
- Levinas, E., *Basic Philosophical Writings*, A. Peperzak, S. Critchley and R. Bernasconi (eds.), Bloomington: Indiana University Press, 1996.
- _____. “The primacy of pure practical reason”, trans. by B. Billings, *Man and World* 27, Netherlands, 1994.
- _____. *Alterity and Transcendence*, trans. Michael B. Smith, London: Athlone Press and New York: Columbia University Press, 1999.
- _____. *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, trans. Sean Hand, London: Athlone Press, 1990.
- _____. *Ethics and Infinity*, trans. Richard Cohen, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985.
- _____. *Existence and Existents*, trans. Alphonso Lingis, The Hague: Martinus Nijhoff, 1978.
- _____. *Otherwise than Being*, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1998.

- _____. *The Levinas Reader*, edited by Seán Hand. Oxford: Blackwell, 1989.
- _____. *Time and the Other*, trans. Richard A. Cohen, Pittsburgf: Duquesne University Press, 1985.
- _____. *Totality and Infinity*, trans. Alphonso Lingis, by Alphonso Lingis, Netherlands: 1991.
- _____, 『시간과 타자』, 강영안 옮김, 문예출판사, 1996.
- _____, 『신, 죽음 그리고 시간』, 자크 톨랑 엮음, 김도형, 문성원, 손영창 옮김, 그린비, 2013.
- _____, 『윤리와 무한』, 양명수 옮김, 다산글방, 2000.
- _____, 『존재에서 존재자로』, 서동욱 옮김, 민음사, 2001.
- _____, 『존재와 다르게』, 김연숙 · 박한표 옮김, 인간사랑, 2010.
- _____, 『탈출에 관해서』, 김동규 옮김, 지식을만드는지식, 2012.
- _____, 『후설 현상학에서의 직관 이론』, 김동규 옮김, 그린비, 2014.
- Morgan, Michael L., *Levinas's Ethical Politics*, Indiana University Press, 2016.
- Schultz, W., *Kant als Philosoph des Protestantismus*, Hamburg-Bergstedt, 1960.

On the Subject of Substitution and the Sympathetical Reason in Levinas's Ethics

Jooman Maeng (Chung-Ang Univ.)

In this paper I pay attention to the fundamental question of ethics, namely the question ‘Why should I act morally?’ the binding and inevitability of moral conduct. From this point of view, I try to understand and assess Levinas' ethics of the Other. Despite his insight into the universal viewpoints is inherent to the demand of the morality and justification of action, it is hard to say that Kant has succeeded in solving that problem, and Levinas is in a similar position. I review this point critically. And by doing so, we evaluate Levinas' view of linking the directness and immediacy of infinite responsibility to the moral sensibility of the ethical subject, from which I will show positively Levinas's fundamental insights into which the Other and the Subject of substitution in Levinas's ethics can be regarded as a communicable sympathetical subject.

Key words: existence, existant, the Other, alterity, ethical subject, face to face, substitution, sensibility, jouissance, proximity

맹주만 e-mail: maengjm@cau.ac.kr

투 고 일	2019년 10월 28일
심 사 일	2019년 11월 13일
게재확정	2019년 11월 13일