

『왜 인격들에 대해 말하는가』

로베르트 슈패만 지음, 박종대·김용해·김형수 옮김, 서광사, 2019.

김용한

서강대학교 신학대학원 철학석사 수료

로베르트 슈패만(Robert Spaemann, 1927-2018)은 유럽의 지적 유산을 계승하여 그의 철학을 가톨릭 자연법에 일치시키려 하였다. 그는 하느님 없는 사상은 무너질 것이며, 순수한 내면적 철학은 지식의 한계에 다다를 것이라고 보았다. 자신과 같은 해에 태어나 교황이 된 요제프 라칭거(베네딕도 16세)와 교유했으며 후에 지문 역할을 하였다. 그들은 오늘날 ‘상대주의의 독재’에 대해 불만을 품었다. 슈패만은 전통을 옹호하는 입장 가운데서도 저항적이고, 반역적이며, 특정할 수 없는 태도를 견지했다. 그는 독일의 재무장, 원자력 사용 그리고 동물실험에 반대했다. 또한 유전자공학에 회의를 품었으며, 낙태와 조력 자살, 반권위주의 교육에 저항했다.¹⁾ 어머니를 일찍 여의고, 후에 가톨릭 사제가 된 아버지를 두기도 한 그는 과연 특별한 이력의 소유자였다.

슈패만이 지적장애 아동이나 장애인의 인격에 대해 논할 때, 분명 그는 자신이 청소년 시절 겪었던 국가사회주의 독재를 떠올렸을 것이다. 나치가 홀로코스트에 이르기까지, 시초엔 당시 널리 퍼진 우생학에서 비롯된 합법적인 장애인, 정신병자의 안락사가 있었기 때문이다. 오늘날 자연과학, 특히 생물학 연구에서 비롯된 무신론의 가치 체계가 종교와

1) Matthias Drobinski, “Einer, der sich der Welt nicht anpasste”, *Sueddeutsche Zeitung*, (2018. 12. 11) <https://www.sueddeutsche.de/kultur/robert-spaemann-nachruf-philosoph-1.4248388>(접속일: 2020. 5. 24)

윤리 등 사회 전반으로 파고드는 모습을 볼 때, 슈패만의 인격에 대한 논의는 앞으로도 계속해서 인간 존엄의 지침이 되어 등대와도 같은 역할을 할 것이다. 소개할 도서는 그가 교수직 은퇴 후 저술한 만년의 작품으로 일생에 걸친 철학적 인간학, 윤리학 연구의 통찰과 사회 참여 경험이 녹아있다. 특히 한국어판 서문은 그가 타계하기 9개월 전에 역자들에게 부쳐진 것이다. 그는 서문을 통해 “모든 인간 존재는 인격을 목표로 하며, 인격에 대한 존중은 모든 인간 존재에 대한 존중에서 실현된다.”(6)²⁾고 언급하며, 이러한 생각이 역자들을 통해 한국에서도 뿌리내릴 수 있길 기대하고 있다.

슈패만의 인격에 대한 논의에 있어 특징은 무엇보다 그가 인격을 단순한 분석의 대상으로 삼지 않는다는 데 있다. 그에 따르면 인격이 무엇인지 규정하려 할 때, 인격은 특정한 속성에 귀속되게 된다. 그야말로 ‘누군가(jemand)’가 ‘무엇인가(etwas)’가 되어버리는 것이다. 하지만 “명백하게도 우리가 누구인지는 우리가 무엇인지와 단순히 동일하지 않다.”(24) 오히려 그는 인격이 무엇인가 하는 질문에 대해, 질문 자체에 인격에 대한 전체가 들어 있으며, 우리는 그것을 “직관적”(352)으로 알아차린다고 말한다. 그에 따르면 “사람만이 사람됨에 자격이 있거나 상실할 수 있다. 이럴 수 있기 위해서 그는 이미 사람이어야 한다.”(20) 심지어 인격의 자격이 없는 듯 보이는 인간에 대해 언급하려 할 때조차 그의 인격을 전제하고 있어야 한다는 것이다. 또한 인격의 의미를 이해하기 위해 ‘1인칭, 2인칭, 3인칭’이라는 문법적 표현을 숙고할 수 있다.(17) “삼인칭 인격에서 자기 자신에 관해 말하면서 인간은, 모든 자연적 동물이 자신의 환경과 관계할 때 취하는 중심 위치에서 나오고, 다른 사람의 눈으로 자신을 세계에서의 하나의 사건으로 바라본다.”(29) 이는 언어 소통을 가능하게 하는 중요한 포인트이다. ‘내(1인칭)’가 표현할 때, ‘당신(2인칭)’이 듣는 것을 가능하게 하기 위해서는 나의 표현과 상대방의 이해가 만나는 지점(3인칭)을 전제해야 하기 때문이다. 이처럼 “자신의 유기체적 중심을 벗어난 인간은 어떤 지평에서 세계 된다.”(30) 즉, 인간은 성찰[반성]을 통해 본능적 욕구를 다른 방식으로 지향할 수 있는 존재가 되는 것이다. 그때 “언어는 항상 이미 전제되어 있다.”(30)

이로부터 흥미로운 질문이 제기 된다. 왜 굳이 ‘인격’이 아닌 ‘인격들’인가? 저자는 이 논의를 위해 인격들의 관계를 삼위일체의 지평에서 설명한다. “하나의 본질, 세 위격”(45)

2) 괄호 안 숫자는 『왜 인격들에 대해 말하는가』의 쪽수.

이는 “자기 자신의 증여와 자기 자신의 수취’의 과정에서 자신의 실재를 가진다.”(46) 이러한 관계는 인격들에 있어 언어를 통한 의사소통의 근본적인 모범이 된다. 무엇보다 인격의 완성으로 볼 수 있는 “예수 그리스도는 하나의 ‘본성’을 소유한다. 이제 그리스도론에서 본성(physis)의 개념은 위격 개념에서 보완적인 본질의 개념에, 즉 삼위일체론의 usia(본질)에 상응한다.”(47) 이로부터 인격들은 비로소 ‘하느님의 형상(imago Dei)’을 회복하게 된다. 바로 신론으로부터 비롯되는 인간존엄의 의미일 것이다. “삼위일체론에서 실체(substantia)와 본성(essentia)은 같은 의미이고 세 위격 안에 있는 신적인 ‘본성(substantia)’이 문제가 될 경우도 마찬가지이다.”(48) 이제 인격들에게 온갖 위격화와 종속·피종속의 관계는 각각 존엄의 관계로 자리매김하게 된다.

그렇다면 인격들을 어떻게 식별할 수 있을까? 우선 “인격들은 비교 불가능한 방식으로 각자이다.”(56) “그럼에도 자기 식별은 독립적으로 생기지 않는다. [...] 이것은 필연적으로 타자의 실존을 내포하고 타자를 위한 잠재적인 기여를 내포한다.”(57) 다시 말해 인격은 “한 번도 자기 자신일 수 없는 모든 타자에 대한 자신의 관계를 통해서 결정된다.”(59) 이에 따르면 데카르트적인 사고방식으로는 인격을 식별할 수 없다. “인격성은 단지 인격의 다양성으로만 있을 수 있다.”(62) 유아론(唯我論)적 사고방식이 거부되는 것이다.

오직 상호관계 속에서 인격은 “생명체로서 ‘만남’에 의존되어 있다.”(69) “생명체는 본질적으로 빈곤하다. 그리고 충족은 이 생명체에 본질적으로 속하는 활동의 단순한 최고 절정이 아니기 때문에, 항상 불확실한 만남과 더 나아가 자신의 노력, 투신 그리고 이따금 보통 정도를 초과한 고통을 보상으로 요구한다.”(69) 인격이 고난을 무릅쓰고 불모의 세계를 향해 걸어 나갈 때, 이미 새롭게 만날 ‘누군가’를 예견하고 있는 것이다. “고통 속에서 부정은 세계 안의 단순한 존재에 타자로 침입하고 체험의 직접적인 기분이 된다.”(69) 이는 인격이 물질이나 기계가 아닌 매우 타당한 근거가 된다. 네트워크 서버가 고통을 감내하며 밤새도록 전원을 유지하여 누군가를 위해 데이터를 처리하지는 않기 때문이다.

여기서 인격의 특질이 부각된다. 그것은 바로 ‘지향성’이다. 정신과 육체의 이원론 문제는 데카르트의 ‘송과선(Pineal Gland)’만으로는 해결되지 않는다. 송과선은 정신인가 물질인가? 거기에 데카르트로부터 본격화 된 근대의 ‘정신-육체’ 이원론의 한계가 있다. “육

체적인 운동은 하나의 지향, 그러니까 ‘정신적’인 어떤 것을 표현할 때만 행위이다.”(77) 이는 인간의 행위에 대해 법적인 책임을 묻는 전제이기도 하다. 행위는 정신적 결정의 결과이기 때문이다. 거기엔 늘 책임이 따른다. 나이가 슈페만은 지향성을 체험의 가장 집중적인 방식 그 자체로 본다.(84) 우리는 이로부터 인간의 의지와 자유에 대한 논의의 시작점을 볼 수 있다. 육체에 동물적인 본능(instinct)이 잠재되어 있다고 할 때, 인격은 본성(nature)³⁾을 통해 그것을 넘어선다. 이를 통해 육체는 거부되기보다 오히려 인격의 중요한 계기가 된다. ‘육체성은 타자를 위한 존재의 매개’(117)이기 때문이다. 무엇보다 인격은 “자신의 대상들의 대상성을 성찰하고 이로써 동시에 대상들을 초월할 수 있다. 초월은 무엇보다 개념적 추상을 통해서 지향성의 단계적 지평 확장을 뜻한다.”(94) 초월의 자리는 성찰의 자리이며, 인격의 고유한 자리이다.

아리스토텔레스에 있어서 신적 인식인 ‘인식의 인식(noesis noeseos)’ 역시 플라톤의 선처럼 존재 너머에 있는 유일한 ‘일차’일 것이다. 신을 절대적 존재로 생각한다는 것은 그가 자기 자신 안에 타자 존재(Ein-anderer-sein)의 계기를-타존재가 아니다- 가지고 있다는 방식으로 그를 생각한다는 것을 의미한다. 이는 그를 삼위일체적으로 상대편의 존재를 항상 허용하는 개방한 자리로 생각한다는 것을 의미한다. 인격들은 하나의 그런 자리에 있는 존재이다.(100)

위의 인용은 인격에 대한 슈페만의 설명의 정점을 이룬다. 육체와 정신의 이분법을 지양하며, 지향 작용을 통해 끊임없이 자유로운 행위를 지속하고, 또한 초월을 통해 지향성의 단계적 지평 확장을 이루어 나가는 인격(들)은 무엇으로도 환원될 수 없는 존재 그 자체가 된다. 책에서 이후의 모든 논의는 이러한 통찰을 바탕으로 이루어진다고 해도 과언이 아니다.

여기서 초월의 맥락을 더 따라가 보자. 슈페만은 ‘지향성’에 대해 논의한 5장에서 이미 셸러의 “사랑이라는 최초의 지향성이 우선이며 이것이 이론적인 행위들뿐만 아니라 의도와 의지의 지향성에 앞서가며 그것들의 근거”라는 테제를 인용했다. “사랑은 자신을 초월한다(amor extasim facit). 사랑은 자기의 존재론적 지위가 공중에 머무르는 지향적인 대상에게가 아니고 타자에게 향한다.”(112) 인격에게 타자 존재는 관념일 수 없다. 따라서 사랑의 상대도 마찬가지로이다. “우리는 사랑할 때에만, 완전한 의미로 살고 있다는 것을

3) “우리는 우리 자신에게 주어진 그러한 것을 통해서만, 다시 말해서 ‘본성(nature)’을 통해서만 서로 인격들로서 주어진 존재이다.”(158)

느낀다.”(112) 이는 종교적 고백이나 신조가 아니다. 여기서 ‘사랑’은 인격들의 관계를 이해할 수 있게 하는 핵심 개념이 된다.

결국 사랑은 종교적 차원과 연결된다. “그러나 사랑이 결국 끝났다면 우리는 그 사랑이 타자의 존재에서 실재적으로 오지 않았다는 것을 경험한다.”(113) 그러면 그 사랑의 시발점은 ‘누구’인가? “신비기는 신과의 엑스타시 안에서 그렇게 일치되고 영원으로 돌아간다. 그는 그의 본성상 끝나지 않는 이와 하나가 된다. 그러나 하나가 됨은 곧 끝나고 기도하는 자는 ‘자기 자신으로 다시 돌아간다.’” 이는 무엇을 의미하는가? 종교적 체험은 실재하며 작용한다. 우리는 그것을 사랑을 통한 합일의 순간으로 체험한다. 그 시간이 끝나면 우리는 지나간 사랑을 무엇으로 붙드는가? 바로 기억이다.

우리는 신비 체험이 끝난 뒤에도 그것을 붙든다. 이는 “라틴어로 ‘fides’라 하고 신뢰의 동의어인 ‘신앙’”(113)이 된다. “엑스타시와 같은 ‘절대적’ 실재 경험의 기본적 형식은 나의 시선과 교차하는 타자의 시선이다. [...] 상호관계 속에서 고유한 시선을 만났다면 양자의 체험에 우리가 인격들이라고 부르는 것이 구성된다. 왜냐하면 인격은 복수로만 존재하기 때문이다.”(113) 이로부터 슈페만이 인격을 근거 짓기 위해 얼마나 탄탄한 논거들을 전개하고 있는지 다시금 깨닫게 된다. 인격을 근거 짓기 위해 언어 사용을 살펴보면 3인칭 관점을 내세운 뒤, 그것을 지향성과 초월의 관계로 연결시키고, 거기서 사랑을 끄집어낸 다음, 종교적 관계로 넘어가 바로 인격들의 상호관계를 이끌어내는 것이다.

칸트의 정언 명령은 인간을 행위 하게 하는 특정한 임계점을 제시하지 않는다. 그것은 비판철학의 최종 위기일 수 있다. 그것은 사변철학이 될 위기이다. 단순히 학문 수립을 위한 요청뿐만 아니라 명령과 순명으로서 실질적인 윤리적 행위를 이끌어 내려할 때, 우리는 “창조주의 관점”(145)을 필요로 한다. “피히테는 ‘신의 세계 통치에 대한 믿음’을 도덕적 행위의 가능성에 대한 조건으로 설명한다.”(147) 종교는 따라서 근대에 반하는 시대 착오가 아님을 알 수 있다.

종교에 대한 긍정은 이제 무한한 대상을 떠올리게 한다. “유한한 주관성은 무한한 특수성과 동일한 것이 아니라, ‘존재의 결핍’ 또는 지향적 존재이다. 주관성이 존재를 자신의 것으로 만듦으로써, 그리고 주체들이 자신들이 존재하는 바로, 곧 본성적으로 존재하는 바로 됨으로써 시간이 성립된다.”(160) 이는 불완전한 존재가 완전한 존재를 닮아가는

기회를 준다.

위격적인 신, 다시 말해서 삼위 하느님의 사유에서는 다면성이 대상화됨으로써 끊임없이 자신을 벗어나지 않는 그런 내면성이 사유된다. 그러나 이러한 신의 사유에서 내면성으로서의 본질은 이 내면성이 자기 발설을 통해서 ‘그 자신의 타자’ 안에서 자신을 바라보고 이 타자에 의해 바라보아진다는 점에 있다. 이러한 신의 사유를 통해서만 비로소 시간과는 무관한 무시간이라는 관념은 아우구스티누스가 ‘영구적인 지금’으로 정의하는 영원성으로 전환된다.(165)

“모든 순간과 영원성이 동시적이며, 시간적인 사물들에 대해서 무시간적으로 의식하게 된다는 이러한 사유는, 무엇보다도 시간을 이해하는데 있어서 좀 더 풍부한 결과를 낳는다.”(166) 이미 살펴보았듯이 우리는 신의 위격을 통해 인격들의 관계를 보았다. 그렇다면 신을 통해 들어오는 시간에 대한 사유는 인격들의 시간에 관한 사유가 된다. “신에게 있어서는 모든 것이 동시적으로 현재적이다.”(166) 이른 바 ‘영원한 현재!’ “시간을 진지하게 받아들이고, 시간을 사용하고, 중요한 순간을 기다려서 그때(kairos)를 인식하며, 언제 어떤 것이 ‘적시에’ 있는지를 알아보는 것은 시간이 어떤 형태의 매개가 됨으로써 시간을 극복하는 것을 의미한다.”(167)

시간은 결국 모든 것이 무화(無化)되지 않도록, 결단을 촉구하는 계기가 된다. “인격에 대한 사유는 고유한 실존을 어떤 형태로 이해하려는 사유이다. 이 형태는 스스로 시간의 어떤 형태, 곧 시간적 형태를 지닌다.”(168) 이제 시간은 마지막을 예정한다. “인간을 통해 죽음이 이 세상에 들어왔다. 오직 인격들만 죽는다.”(169) 그렇지만 시간 그리고 유한성 속에서 인격은 오히려 그 가치가 더 부각되는 것이 아닐까? 우리가 처한 한계는 타자 존재를 바라보게 한다. “우리의 생명은 다른 모든 비인격체들의 생명처럼, 자신 안에 중심이 놓여 있지 않다. 우리의 생명은 자기 보존과 종의 보존이라는 경향을 통해 규정되지 않는다. 우리 생명이 본질적으로 구분되는 특징은 자기 초월이며, 그 최고의 형태는 사랑이다.”(171) 우리는 모든 난관에도 불구하고 초월 가운데 타자 존재를 품어 안게 되는 것이다. “인격에 대한 사유를 통해서야 비로소 죽음은 생의 모든 유의미성에 물음을 던지는 차원을 획득하게 된다.”(172) 죽음은 생을 차단하는 것이 아닌, 생을 의미 있게 만드는 결정적 순간이 되는 것이다. 끝이 임박할수록 지금은 더욱 소중하게 된다. 그렇게 “죽음은 우리 삶의 한 가운데 있다(media in vita in morte sumus).”(175)

살아 있는 것은 이렇게 이미 주어진 맥락으로 통합되는 의미에서 벗어난다. 살아 있다는 것은 자신이 대상적으로 보이는 모습으로 단순화될 수 없는 자기 자신으로 존재하는 것이다.(186) 이상의 모든 논의는 12장의 시작 부분에 잘 정리되어 있다.

인격들은 그것을 통해 자신들이 서로 다른 인격들로부터 드러나는 얼굴을 가지고 있다. 인격들은 서로에 대해서 인격들이다. 그렇게 때문에 인격들은 복수의 형태로만 존재한다. 인격들은 자신들의 본성으로서 자신들이 존재하는바 그대로를 지님으로써 존재한다. 이와 같은 소유는 시간성과 관련을 맺으며 시간성을 전제한다. 이 소유는 우리가 이미 존재했던 바를 인정함으로써 취득하는 것이다. 그 실체가 인격인 본성은 유기적인 생명체의 본성이다. 인격들은 생명체이다. 인격들은 자신의 고유한 죽음을 예견하고 선택한다.(199)

이어서 슈페만은 최근 철학에서 다루기 어려운 주제를 다루는데, 그것은 바로 ‘영혼’에 관한 것이다. 고대나 중세에는 ‘영혼에 관한 학문’이 곧 심리학이고 철학의 영역에 속해 있었겠지만, 현대 심리학은 종교나 철학의 영역이 아닌 사회과학의 영역에 속해 있다. 또한 현재 철학의 장에서 ‘영혼’의 문제를 다루게 된다면, 그것은 형이상학 중에도 특수형 이상학, 철학의 영역 중에서도 ‘철학적 신학’ 정도의 문제가 될 것이다. 그럼에도 슈페만은 전반에 이끌어오던 논의에 이어 ‘영혼’에 관한 설명을 탁월하게 전개한다.

인간이 자신의 자의의식 속에서 신성(Goetheit)과 접촉할 때, 그가 ‘접촉하는’ 것은 자신이 그 속에서 개별성을 상실하는 그런 바다가 아니라, 누구와도 바꿀 수 없는 그 자신으로 의미되는 그런 장소로서 바다이다. 이는 성경에서 이름의 은유로 표현된다. 이 이름은 인간 각자가 고유하게 지니고 있으며 하느님만이 아신다. 이와 같은 ‘인격적인’ 해석은 당연히 삼위일체적 공동체로서 절대자 자체에 대한 이해와 연관된다.(225)

이를 통해 데카르트 이후 독단이나 감정의 차원으로 넘어갔던 영혼에 대한 논의가 다시 철학으로 복귀되는 계기를 보게 된다. 그는 정신-육체 이분법에 대한 결정적인 종언을 고한다. 그것은 전혀 새로운 것이 아니다. 단지 오래된 새로운 근거가 필요할 뿐이다. “정신과 생명이라는 개념의 결합은 성경의, 특히 신약 성경의 하느님에 대한 표상을 통해 가속화 되었다.”(229) “영혼을 정신으로 생각하는 것은, 정신이 생명으로 생각될 때 가능한 것이다. 그리스어는 이러한 경향에 쉽게 적응했다. 왜냐하면 그리스어는 ‘생명’이라고 번역하는 용어를 비오스(bios, [육체적 생명])와 조에(zoe, [존재적 생명])라는 두 단어로 표현할 수 있기 때문이다.”(230) 그를 통해 인격의 전인적인(holistic) 모습이 묘사된다.

이러한 모든 논의는 인간의 ‘양심’을 근거 짓게 한다. “양심의 음성은 그 절대성을 자체를 위해 전체를 대표하는 인격의 절대성에 의거한다. 그런데 인격은 스스로를 개인으로서 상대화할 수 있는 한에서만 전체를 대표한다.”(258) 또한 인격들의 관계는 상호 인정을 필요로 한다. 인격들의 상호 인정은 다음과 같은 의미를 갖는다. “곧 우선 원칙적으로 무한한 자기 자신의 팽창의 경향을 단순히 거두어들이는 것, 타인이 나의 삶의 관계에서 갖는 중요성의 관점에서만 그를 바라보는 것을 포기하기, 내게 결코 대상적으로 되지 않는, 자신의 중요한 관계의 중심으로서 타인을 존중하는 것이다.”(276) 오늘날 AI는 결정적으로 인간의 자능을 대상화할 때에만 가능하다는 사실을 상기할 필요가 있다. 인간의 두뇌 작용이 미세한 전기 작용으로 환원될 때, 지성은 디지털 정보로 표현된다. 그러나 그것은 인격이 아닌 정보일 뿐이다. 인격이 정보로 다루어질 때, 또한 육체라는 인격적 실체가 간과되며 인격들 간의 상호관계성은 심각한 타격을 입는다.

이제 인격은 위에 제시된 근거들을 통해 자유를 인정받게 된다. 자유는 ‘체비뽀가-임의(random)’가 아니다. “‘자유’는 성찰의 개념이다.”(291) 자유의 전체는 단순하다. “자유는 언제나 어떤 것’으로부터 자유롭게 있음’이다.”(292) 무엇으로부터 “자유롭게 있기 위해서 인간은 자신이 원하는 바를 행할 수 있지 않으면 안 된다. 다음에 원하는 바를 행할 수 있기 위해서 그는 무엇을 원하는지를 알아야만 한다.”(293) 우리가 무엇을 원하는지 알아갈 때, 우리는 결국 ‘자기 자신’(298)을 찾게 된다. 아우구스티누스는 ‘하느님에 대한 사랑’(298) 가운데 ‘자기 자신’을 버렸고, 그로부터 ‘자기 자신’을 되찾았다.

인간은 자기 본성으로부터 자유롭다. 인간은 이 본성을 지니고 있지만 본성은 아니다. 인간은 본성에 대하여 자유로운 태도를 취할 수 있다. 그런데 인간은 자신으로부터가 아니고 타인들과의 만남을 통해서만 그렇게 할 수 있다. 타인의 자기 존재(Selbstsein)를 인정, 정의, 사랑으로서 긍정할 때에 비로소 우리에게 인간의 본질을 구성하는 자기와의 거리 유지와 자기 소유(Selbstaneignung), 즉 ‘우리 자신으로부터의 자유’가 가능하게 된다.(319)

존재의 본 모습, 이른바 진리가 결국 우리를 자유롭게 하는 것이다. 그것은 플라톤이 언급한 바 ‘왜곡된 지각’(293)부터 벗어나는 삶이다.

“우리는 모든 인격이 다른 인격에 대하여 선험적으로(a priori) 공동체의 관계 안에 있다는 것을 이미 보았다.” 또한 “우리가 보았듯이, 다른 사람들과 관련하여 자기초월(Selbsttranszendenz)은 그것을 통해 사람들이 자신을 실현하는 것이다. 자기초월, 즉 생명

력이 넘치는 자기중심성을 넘어가는 것은 인간 스스로가 타인들에 의해 인정받는다. 이것을 경험함으로써 가능하게 된다.”(343) 이러한 상호호혜의 길은 “자기 자신 안으로 휘어짐(*curvatio in se ipsum*)’, 즉 죄에 의해 차단된다. 이 차단이 제거되기 위해서는 밖으로부터의 도움이 필요하다. 이 도움의 본질은 타인의, 즉 특히 언제나 죄의 엄습을 당한 자의 준비 태세에 존속한다. 이 준비 태세는 죄인을 그의 사실상의 본질과 동일시하지 않고, 그가 행한 것과의 관계에 있어서 자신을 새롭게 정의하도록 허용한다. 이런 허용을 ‘용서’라고 한다.”(343) 죄인이 죄인을 용서한다. 죄를 용서하는 인격의 추동을 슈페만은 매끄럽게 논리로 구성해낸다. 거기엔 비약이 없다.

“‘존재론적 용서’는 타인의 유한성의 인정인데, 유한성에 의거하면 이 타인은 우리에게 본질적으로 부합될 수 없다. 그러므로 유한한 자연인들은 원칙적으로 관대함이 필요하다. ‘선불 형식의(*aus Vorschuss*)’ 도덕적 용서는 초월적 용서에서 범주적 용서로, 존재론적 용서에서 도덕적 용서로 이행하는 것이다. 용서는 화해에서 비로소 자체 목표에 완전히 도달한다.”(347) 여기서 화해의 거부는 초월의 거부이다. “초월의 거부는 자신을 자기의 유한성 안에 가두어 두고, 그와 동시에 자기 자신을 용서할 수 없게 하는 무능을 뜻한다.”(348) 무엇보다 “용서는 탁월한 의미에서 창조적 행위이다.”(348)

이제 우리는 논의를 마무리하여 “모든 인간들이 인격인가”하고 다시 질문할 수 있다.

어떤 사람이 인격으로서 인정에 대한 권리를 갖기 위해 어떤 자격을 가져야만 하는가? 이 질문은 잘못 제기 되었다. 그 이유는 ‘어떤 사람’이란 말이 잘못 사용되었기 때문이다. 만일 ‘어떤 것’이 ‘어떤 사람’이라면 그는 인격이다. 질문은 다음과 같다. 즉, 언제 어떤 것이 ‘어떤 사람’인가? 그런데 다시 이 질문은 잘못 표현된 것이다. 어떤 사람은 결코 ‘어떤 것’이 아니다. [...] 오히려 우리는 처음부터 ‘어떤 사람’을 혹은 ‘어떤 것’을 식별한다.(350, 351)

“인간에 있는 기본적인 생물학적 기능과 관계는 비인격적인 것이 아니라 특별히 인격적인 실행이며 관계이다. 먹는 것과 마시는 것은 인격적 행위이다.”(353) 슈페만에게 심신 이원론은 완전히 거부된다. “인간의 동물성은 오히려 처음부터 단순한 동물성이 아니라 인격을 실현하기 위한 매개체이다.”(354) 이는 당연하다. 육체는 인격의 매체(*media*)가 되는 것이다. “우리가 여기에서 자세히 설명하는 인격에 관한 이론은 철학적이며 현상학적인 이론이 아니라 실천을 바꾸려는 실천적 이론이다.”(356) 이론의 구성은 실천의 전부가 아니다. 인격에 관한 이론은 ‘몸’의 움직임을 추구한다.

나이가 “우리는 종종 정신박약자들의 경우에 무엇을 가정해야 좋을지를 알지 못한다. 그런데 인격적 방식으로 소유되는 것이 인간적 본성의 고유성이므로, 이 본성이 심하게 변형되어 있다고 해도 이것을 전적으로 다르게 생각할 근거는 없다.”(359) 이로부터 생명 존재에 대한 과학주의적이고 실리 중심적인 처리 방식에 이의가 제기된다. 그렇지만 그는 자신의 관점을 견지하는 가운데서도 마지막엔 열린 여지를 남겨 둔다. 그것은 유연한 사고의 학자만이 내비칠 수 있는 겸손의 결어일 것이다.

인격권은 인격이다. 그래서 살아 있고, 느끼는 내면성(Innerlichkeit)을 가지고 있으며 그 성인 구성원들이 자주 합리성과 자기의식을 통솔할 수 있는 다른 자연적 종들이 우주에서 발견된다면, 우리는 이런 종들뿐만 아니라 마찬가지로 이 종의 모든 구성원을, 어쩌면 모든 돌고래도 인격으로서 인정하지 않으면 안 될 것이다.(365)