

오늘날 유대 대화철학 사상이 가지는 의미와 전망: 부버, 로젠츠바이크, 레비나스와 관련하여*

정지원

성공회대학교 초빙교수

1. 들어가는 말
2. 마르틴 부버의 사상
 - 2.1 하시디즘의 길, 사유와 삶의 길
 - 2.2. ‘나-너’ 관계와 만남 중심으로
 - 2.3. 인간, 대화의 길과 구체적 평화공동체 구상
3. 로젠츠바이크의 사상
 - 3.1. 역사가에서 철학자로, 유대교로 전향
 - 3.2. ‘새로운 사고’에 대한 이해
 - 3.3. 구원의 별과 계시의 기억
4. 레비나스의 사상
 - 4.1. 삶과 학문
 - 4.2. 존재론에서 형이상학으로, 제 1철학으로서 윤리학
 - 4.3. 신, 종교에 관하여
5. 세 사상가 사이의 연관성과 차이
6. 세 사상가의 그리스도교와의 관계와 미래
7. 나가는 말

* 이 논문은 2021년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임 (NRF-과제번호) (NRF-2021S1A5B5A17047829).

1. 들어가는 말

20세기 초 처음으로 유대인들은 계토를 벗어나 자유로운 사상을 펼칠 기회를 얻고 유대계몽주의와 민족주의 운동을 벌이는 와중에 1차 세계대전이 발발한다. 그러면서 유대인들은 독일 내에서 유대계몽주의의 지지를 얻고 올바른 국민으로서 대우받고자 전쟁에 참여한다. 그 때 마르틴 부버(1878-1965)와 프란츠 로젠츠바이크(1886-1929)는 1차 세계대전을 겪고 전체주의에 대한 위험을 인지하였고, 2차 대전에 참여한 에마뉼엘 레비나스(1906-1995)도 마찬가지였다. 우연이 아니듯 로젠츠바이크의 『구원의 별』이 1차 대전 후인 1921년에, 부버의 『나와 너』는 1923년에 출간된다. 또한 1차 세계대전이 끝난 뒤인 1923년 레비나스는 동유럽을 떠나 스트라스부르로 건너온다. 본 연구서는 부차적으로 100년 전 오늘 로젠츠바이크와 부버의 주요 저서의 출간과 그 영향으로 독창적 연구를 펼친 레비나스에 대한 현정이기도 하다.

어떤 이들은 가장 영향력 있는 유대 철학자로 부버, 로젠츠바이크, 레비나스를 꼽고 그들에게서 ‘새로운 사고’를 발견하며¹⁾, 이 세 명의 사상을 성서전승과 이웃하여 영감을 얻는 대화철학으로, 또한 결이 다른 생철학 내지 실존철학으로 분류하기도 한다.²⁾

이들 사상의 핵심에서 ‘만남’과 ‘대화’ 그리고 제3자에 대한 ‘책임’ 등의 타자성을 향한 결정적 방향전환이 보인다. 그 전환에는 ‘존재망각’이 아닌 ‘계시망각’이 자리한다. 하이데거는 기존 철학이 ‘존재자의 존재자’에 천착하여 ‘존재자의 존재’를 망각하였다고 한다. 시간적 존재인 현존재는 자신의 죽음을 미리 앞당겨 실존을 기획투사함으로써 자신의 존재를 잃어진다. 반면에 세 사상가는 현존재적 주체 중심이 아닌 관계중심으로 나아가며, 특히 로젠츠바이크에서는 신, 인간, 세상이 동일성 속으로 사라지지 않고 차이성을 지니는 가운데 이 세 요소의 관계를 계시가 연결시킨다. 즉, 기존의 신학과 철학이 ‘계시망각’에 빠졌기 때문에 ‘계시기억’으로 되돌린다. 레비나스는 부버에게서 촉발된 관계중심과 타자성을 거쳐 로젠츠바이크의 전체성 비관을 수용하고 현상학적으로 타자성과 ‘타자-안의-

1) Cf. Franz Rosenzweig, *Understanding the Sick and the Healthy: a view of world, man and God*/Franz Rosenzweig: with a new introduction by Hilary Putnam. ed. by Nahum Nobert Glatzer, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), 1-20.; cf. Hilary Putnam, *Jewish Philosophy as a guide to life: Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein*, (Bloomington: Indiana University Press, 2008), 7-8.

2) Cf. Emerich Coreth et al., *Philosophie des 20. Jahrhunderts*, (Stuttgart, Berlin und Köln: Kohlhammer, 1993²), 39; 43-48; 56-59.

일자’를 분석하여 존재중심 철학을 넘어 윤리철학으로 도약한다.

타자성의 철학이 제시하는 종교 사상적 의미는 오늘날 팬데믹으로 인해 구호화된 ‘거리두기’ 및 그에 따라 예상되는 대면기피 상황과 익명성으로 도피하려는 사회적 분위기를 되돌아보게 할 것이다. 이에 본 연구가 다루게 될 내용은 이렇다: ① 세 사람의 사유의 핵심과 ‘새로운 사고’의 특색인 ‘계시의 기억’ 그리고 ‘만남’과 ‘책임성’을 통한 근대적 주체의 초월, ② 전체가 아닌 일상에서 진리인식의 출발, 자아중심적 사고에서 ‘나와 나’ 또는 제3자라는 ‘타자성’에 대한 우위성 고찰, ③ 이들 사상의 대화, 만남, 타자성을 통한 유대교와 그리스도교 공동체에 대한 입장과 접근방식의 차이와 공통점.

이 세 사상가의 사상을 짧게나마 고찰하면서 이들의 철학과 유대사상을 통해서 제시된 통찰이 지금의 종교와 사회에 하나의 대안이길 기대해본다.

2. 마르틴 부버의 사상

2.1 하시디즘의 길, 사유와 삶의 길

혹자는 부버를 서유럽뿐만 아니라 전 세계 유대정신의 대표적 인물로 평가하기도 한다.³⁾ 시오니스트였던 그는 하시디즘과 이성중심으로 유럽문명에 동화하려는 유대 계몽주의 운동인 ‘하스칼라’(Haskahla)를 통합하여서 ‘유대 르네상스’를 추구한다. 그리고 란다우어(Gustav Landauer)를 통해 사회주의에 대한 관심을 기울이며 독자적으로 유대 공동체를 위한 종교 사회주의의 역할을 고심한다.⁴⁾ 그는 잠시 이 운동에서 거리를 두어 하시딤 연

3) Cf. Maurice Friedman, *Martin Buber: The Life of Dialogue*, (London and New York: Routledge, 2002⁴), 307.

4) Cf. Maurice S. Friedman, *Encounter on the Narrow Ridge. A Life of Martin Buber*, (New York: Paragon House, 1991), 21-37, 46ff, 87ff; cf., Martin Buber, *Meetings. Autographical Fragments*, ed. by Maurice Friedman, (London and New York: Routledge, 2002⁵), 40-45.; 참조. 강선보, 『마르틴 부버 만남의 교육철학』, (서울: 박영Story, 2018), 28-30.; cf., Martin Buber, *Hassidism and Modern Man*, (New York: Horizon Press, 1958), 10-43; cf., *ibid.*, *Die Erzählung der Chassidim*, (Zürich: Manasse Verlag, 2014), 5ff; 참조. 마르틴 부버, 『하시디즘과 현대인』, 남정길 옮김, (서울: 현대사상사, 1994), 7-40. 부버의 ‘유대적 르네상스’는 독일 낭만주의 시대 이후 ‘게르만 르네상스’와 관련이 있지만, 내용상 거리를 둔다. 또한 당대 독일의 ‘교양’(Bildung), 곧 독일인의 교양을 위한 학문적 시스템과 사회상이 크게 작동하고 있었다.; cf. Martina Urban, *Aesthetics of Renewal: Martin Buber's Early Representation of Hassidism as Kulturkritik*, (Chicago: Chicago University Press,

구에 몰두하다가 1차 세계대전 가운데 유대인을 향한 연설자로 다시 등장한다.⁵⁾

부버는 인간 각자의 소명은 하느님을 위해 세상과 자아의 긍정을 통해서 둘 다 변혁하는 데 있다고 한다.⁶⁾ 부버가 하시딤을 연구하면서 이론 탐구보다는 가르침을 따르는 실천에 두었을 때, 신을 인간의 자의로 재단하고 규정하거나, 신의 명령에 순종이며 무조건 복종이 아닌 제3의 길을 제시한 것이다. 또한 사유를 행위와 묶으라는 차원에서 의를 행하고 자비를 행하며 ‘신과 함께 겸손히 동행하라’고 한다.⁷⁾ 이는 철학자의 신이 아니고 종교 천재들인 신학자들의 논리적 신도 아닌 아브라함과 이삭과 야곱의 하느님을 말한 것이다.⁸⁾

2.2. ‘나-너’ 관계와 만남 중심으로

부버는 자신의 독특한 경험 이후 관계성과 타자성에 대한 관심과 화두를 가지고 만남과 대화의 철학을 시작한다.⁹⁾ 그것으로써 그는 타자성에 발을 들였고 이는 그의 주저인 『나와 너』의 바탕이 되었다. 그의 사유는 만유(萬有)와 자아의 불일치에 바탕을 둔다. 현실은 오직 작용을 통해 존립하고, 그 현실의 힘과 깊이가 그 작용의 힘과 깊이에 따라서 존립한다. 또한 ‘내적’ 현실도 오직 상호 작용의 결과에서 유래한다. 그래서 가장 강하

2008), 37-54. 유럽과 독일 사회의 유대 르네상스라는 시대상과 나치에 의해 무너진 ‘교양’ 및 ‘세계 시민’(Weltbürger)의 이상에 대해서 Martin Buber, *Die Stunde und die Erkenntnis: Reden und Aufsätze 1933-1935*, (Berlin: Schocken Verlag, 1936), 43ff, 104ff를 참조하라. 부버의 종교 사회주의의 핵심에 대해 Martin Buber, *Pointing the way*, tran. by Maurice Friedman, (New York: Harper & Brothers, 1957), 112, 114를 참조하라.

5) Martin Buber, *Drei Rede über das Judentum*, (Frankfurt am Main: Rütten & Loening, 1916). 이 책에서 유대의 세 사상, 곧 일치를 향한 사상, 행위를 중점에 둔 사상, 미래 메시아적 사상을 오늘에 되살려 새로운 ‘유대적 르네상스’를 일으키는 정신 운동만이 유대인의 정체성을 다시 개혁하고 올바른 사회와 인류에 이바지 할 수 있음이 강조된다.

6) 참조. 마르틴 부버, 『하시딤의 가르침에 따른 인간의 길』, 장익 옮김, (왜관: 분도출판사, 2017), 7-9.

7) 참조. 부버, 『하시디즘과 현대인』, 153-155; 참조. 마르틴 부버, 『신의 일식』, 이병섭 옮김, (서울: 이화여자대학교 출판부, 1984), 141-142. 이 구절은 하시디즘에 따른 삶의 신조로 보이며, 미카서 6장 8절을 인용한 듯하다. 프란츠 로젠츠바이크도 『구원의 별』, Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2018¹¹⁾), 471-472에서 똑같이 이야기한다. “우직하게 하느님과 함께 거닐음” 그리고 “정의를 행하고 온 마음을 다하여 선하게 되어라, 그리고 성실하게 너의 하느님과 함께 거닐어라.”

8) Cf. Martin Buber, *Das dialogische Prinzip*, (Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 2021¹⁶⁾), 223.

9) Cf. Buber, *Meetings*, 21-23; 31-33; 참조. 마르틴 부버, 『인간의 문제』, 윤석빈 옮김, (서울: 도서출판 길, 2007), 115-119; cf. Buber, *Das dialogische Prinzip*, 297-299.

고 깊은 현실이란 모든 것, 이른바 거리낌 없는 전인(全人)과 만물을 포용하는 신, 하나로 된 ‘나’와 무한한 ‘너’의 작용 가운데 존재한다.¹⁰⁾ 이러한 바탕을 언급함은 바로 관계가 형성됨으로써 이루어지는데 관계는 삶과 연결하여 세 개의 영역을 이룬다. 곧, 세계와의 관계, 인간들과의 관계, 그리고 정신적 존재, 이른바 대상으로서 파악할 수 없지만 존재를 기울여 ‘너’라는 근원어(Urwort)를 부를 수 있는 존재와의 관계, 혹은 삶이다(나와 너, 12-13).¹¹⁾ 관계를 맺는 일은 존재 인식 및 파악과 다르며, ‘너’라는 사람은 경험이 불가능하다. 내가 그 관계에서 벗어날 때 비로소 나는 그를 다시 경험하게 된다고 하지만, 다시 반전은 경험이란 ‘너와의 멀어짐’(Du-Ferne)이라는 단서를 둔다(나와 너, 18). 존재인식에 앞서 부르는 처음에 관계가 있다고 말한다(나와 너, 31; 45 등등). 이 관계에서 나와 너는 마주 서면서 동시에 배타성이 나타나겠으나 책임도 드러난다. 부버가 사랑을 정의할 때 한 사람의 ‘너’에 대한 한 사람의 ‘나’의 책임이라고 한 이유다(나와 너, 27). 이처럼 그는 ‘나’보다도 ‘너’에 대한 관계의 아프리오리에 접근한다(나와 너, 45이하). 그래서 인간적 삶을 산출하는 것이란 제3의 것, ‘너’의 중심적인 현재, 곧 현재에 받아들여진 저 중심적인 ‘너’이다(나와 너, 70). 비록 ‘나-너 관계’가 대등하고 때로는 대립적 관계로 보일 수도 있으나 부버에게서는 제3의 관계, 언제나 ‘나’보다 앞선 ‘너’에게 무게 중심이 쏠려있다. 즉, 자아중심에서 타자중심으로 옮겨간다.

이런 맥락에서 ‘너’를 말하는 정신은 국가 및 경제의 자유와 공정의 문제보다 중요하다. 부버는 제도 그 자체는 자유롭지도 않으며 공정하게 될 수도 없다고 한다. ‘너’를 말하고 응답하는 정신이 독자적으로 국가와 경제를 넘어서서 살아 있을 때에야 비로소 올바른 의미로 공동생활과 한 몸을 이룬다. 이것이 초이성적이며 이성을 버리지 않고서 진리에 봉사하는 것이다. 그런데 ‘너’를 응답하고 말하는 정신이 위주라면 국가와 경제적으로 산재한 일들에서 낭패를 볼 위험도 있다. 그럼에도 진정한 의미로 이 정신은 참으로 ‘나-그것’의 세계에 속하면서도 그 세계를 극복하여 ‘자기 자신’으로 돌아오게 한다. 그러므로 ‘나-너’ 관계는 인과율이 지배하는 ‘나-그것’의 관계를 초월하여 상호관계로 들어서고 ‘너’의 현존을 아는 사람만이 결단을 내릴 수 있다. 그가 ‘너’의 면전에 나아간 것이기 때문이다(나와 너, 74-77). 여기서 ‘타자’와 ‘너’의 관계에서 ‘너’의 우선성이 공동체와 국

10) 마르틴 부버, 『나와 너』, 표재명 옮김, (서울: 문예출판사, 2019²), 12-13. 130. 이하 본문에 표기.

11) Cf. Martin Buber, *Between man and man*, tran. by Ronald Gregor-Schmidt, (London and New York: Routledge, 2002), 210; 참조. 부버, 『인간의 문제』, 173-174.

가라는 정치체제에 중심이 될 때 부버의 ‘아나키즘’ 및 ‘신정체제’¹²⁾에 대한 사상이 더 잘 드러난다.

헤겔의 『정신현상학』은 주체의 ‘인정의 욕구’에서 타자로서의 ‘너로 나아갈 수 있음’에도 다시 ‘자기의식’으로 머무르나, 부버는 주체성을 인격과 연결시킨다. ‘나-너’ 관계는 상호성, 직접성, 시간의 현재성, 강렬함과 표현불가능성으로 서술해 볼 수 있다.¹³⁾ ‘나-그것’의 관계에서 ‘나’는 개인적으로 분리된 개체로서 인식되나, 주체성은 ‘나-너’ 관계에서 ‘너’와 접촉하는 관계자체가 목적으로서 ‘너’와 아프리오리의 관계, 즉 인격관계로 들어선다. 여기서 ‘나’를 ‘너’에게 돌려 놓는 것으로만 해석할 필요는 없다. 올바른 주체성은 앞서 보았듯이 ‘너’의 중심에서 사랑과 같은 책임짐, 결단을 내릴 자유를 행사하고, 그럴 때 ‘나-너’ 관계에서 강력한 ‘나’가 드러나며 ‘너’와 분리보다는 강한 결합을 이룬다. 그리하여 예수와 하느님의 관계처럼, ‘나-너’ 관계는 바로 ‘나는 너’라는 상관관계로 드러난다(나와 너, 92-100).

자연스럽게 부버는 인간과 세상 그리고 영원한 ‘너’인 신과의 관계를 탐구한다. 신을 ‘완전한 타자’(das ganz Andere)이자 ‘완전한 자기’(das ganz Selbe), 곧 ‘완전한 현전자’(das ganz Gegenwärtige)로 규정한다. 부버의 의미는 단순히 세상에 내재하는 신도 아니고 세상과 동떨어진 신도 아니다. 어떤 것이든 신이 깃들어 있지 않는 것은 하나도 없기 때문이다(나와 너, 113-116). 이점은 내재와 초월을 넘어서 영원한 ‘너’ 안에서만 발견되는, 곧 ‘나’보다 더 가까이 있는 신이라는 의미에 가깝다. 부버는 조금 더 나아가 ‘생성되는 신’에 대한 암시도 보인다(나와 너, 120: 138-139; 148). 이는 암시로 보이나 부버는 엄연한 사실로 널리 알려져 있다고 주장한다. 이 암시에 대한 예시로써 그는 기도와 희생을 든다. 책임진 자는 기도와 희생을 하지만 아무 것도 요구하지 않고, ‘당신의 뜻이 이루어지이다’라는 말밖에 하지 않는다(나와 너, 120-121). 이 말, 즉 ‘fiat voluntas tua’라는 말은 영원한 ‘너’의 부르심에 ‘제가 여기 있다’ - 레비나스에게서도 등장한다 - 와 상통한다.

2.3. 인간, 대화의 길과 구체적 평화공동체 구상

정신은 내 안에 내재하지 않고, 나와 너 사이에 있기 때문에, 사람은 ‘너’에게 응답할

12) Cf. Buber, *Die Stunde und die Erkenntnis*, 43ff.

13) 참조. 강선보, 『마르틴 부버 만남의 교육철학』, 117-120.

수 있을 때, 정신 안에 산다고 부러는 말한다(나와 너, 60). 이 점은 ‘나’와 ‘너’는 동일성이 아닌 다름을 전제하며 ‘둘을-위한-존재’(Zu-Zweien-Sein)와 ‘사이존재’(Zwischensein)의 단초를 제공한다. 그에 따르면 이 물음과 응답인 대화는 특정 기호가 아니며 구체적으로 경험 불가능한 형태임에도 내적으로 전해들은 것을 포함한다. 하지만 경계를 넘어서서 들었거나 들려줄 내용을 제외하면 대화는 가장 개인적이지만 신비적이지 않으며, 실제로는 철저히 공동의 인간세계와 구체적 시간의 경과에 따른 과정을 통해서 완성된다. 엄격한 규정이 없이 인간 사이에서 거침없이 이루어지는 대화적 언어에서도 성사적 사건이 발생하는데, 비록 말이 오가지 않을 때라도 그러하다.¹⁴⁾

성사적 사건으로서 부버의 만남과 대화 철학은 이론에서보다는 그의 철두철미한 삶의 여정에서 더욱 빛을 발한다. 부버의 삶을 좁은 산등성이로 비유할 수 있는데, 그 만의 이런 좁은 길은 자기 민족과 독일에서, 후에 유대인과 아랍인 사이에서 비판과 배척을 받았다. 부버가 초기에는 유대인들의 시오니즘과 이주운동의 법적 권리에 몰두했다면, 후기에는 영국과 별개로 아랍세계와의 실질적인 경제와 사회적 협력과 대화, 무엇보다 신뢰를 바탕으로 세대 간에 걸쳐서 평화를 이룩할 유대인들의 재탄생을 기대하였다. 그는 아랍인들의 테러에도 불구하고 최대한의 자비를 보임으로써 그들과의 관계진전을 도모하였고, 이것이 시오니즘을 히브리 성서에 기반하여 히브리 인본주의로 완성한다고 여겼다.¹⁵⁾

그는 이런 상황에서 세계 대전 이후 여전히 도사리고 있는 전쟁 위기를 극복하려면 사회적 원리를 상위하는 정치적 원리를 제거할 생동적인 평화수립을 주장한다. 이런 생동적 평화를 지향하는 공동체는 단번에 실현되지 않고 순간의 질문에 대한 순간의 응답이라는 대화의 현상처럼 이루어질 것이다. 물론 부버의 입장과 태도는 감정주의에 동의한다기보다 공동체 내에서 계측하기 어려운 우연성을 상정한다. 그는 진정한 대화적 삶을 실현시키기 위해서는 공동체 구성원의 차이와 타인과의 관계 중심에서만 가능하다고 본다. 그런데 이런 관계가 친밀감에 터한다면 개방적 사회에서 다시 폐쇄적 사회로 전락하리라 진단한다. 말하자면, 크건 작건 그 공동체가 저 관계중심 위에 개방적인 태도로 타인을 받아들이면서도 자신만의 진정성을 늘 질문함과 동시에 내적인 힘과 안정감을 유지

14) Cf. Buber, *Das dialogische Prinzip*, 141-144; cf. Friedman, *Encounter on the Narrow Ridge*, 77.

15) Cf. Friedman, *Encounter on the Narrow Ridge*, 268ff.; 성서적 인본주의와 히브리 인본주의에 대해서 Martin Buber, *The Martin Buber Reader: Essential Writings*. ed. by Asher D. Biemann, (New York: Palgrave Macmillan, 2002), 46-50, 158-165를 참조하라.

할 수 있는지가 관건이다. 부버는 사회주의와 무정부주의 성향을 가지고서 팔레스타인에 정착하려는 유대인 공동체 혹은 키부츠가 응당 가야할 길을 제시하고 있으며 결코 그 길을 실패하지 않을 실험으로 여긴다. 그래서 그는 공산주의의 본산을 모스크바가 아니라 예루살렘을 사회주의의 본산이라고 부른다.¹⁶⁾

3. 로젠츠바이크의 사상

3.1. 역사가에서 철학자로, 유대교로 전향

혹자는 로젠츠바이크가 『구원의 별』을 통해 시간 안에서 존재에 대한 의미를 하이데거보다 먼저 발견하였으며 하이데거와 동료가 될 수 있었을 철학자로 평가한다.¹⁷⁾ 근대과학의 득세로 인해서 로젠츠바이크는 인간존재로부터 역사지식이 해방되었다는 사실을 인식하였고 미학화되면서 참관하지 않는 관찰자 태도를 의식적으로 포기하게 된다.

1차 세계대전까지 자유주의 신학 경향이 거셌을 때에 그는 문화비관들을 수용하면서도 유대교 전통을 지켜내며¹⁸⁾ 전쟁 중에 유대인 교육에 호소한다.¹⁹⁾ 하지만 그는 ‘국가 없이 세계사 없다’는 분위기에서 유대민족은 국가의 특성과 궤를 달리하며, 중국에 국가와 세계사에서 항상 소외되며 불쾌한 존재로 남을 수밖에 없다고 한다. 오히려 유대민족은 세계사 가운데 국가의 폭력과 확장과는 반대로 율법을 통한 영원한 삶을 선택하는 이들이라고 한다(참조 구원의 별, 370-372).

16) Cf. Martin Buber, *The Writings of Martin Buber*, selected and edited by Will Herberg, (Cleveland: The World Publishing company, 1963), 123-141.

17) Cf. Franz Rosenzweig, *Briefe und Tagebücher, Gesammelte Schriften Band 1*(GS 1), (The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1979), XII..

18) Cf. Nahum N. Glatzer, *Franz Rosenzweig: His Life and Thought*, (New York: Schocken Books, 1961²), xxi-xx.

19) Cf. Franz Rosenzweig, ‘Zeit ists’, in *Der Mensch und Sein Werk: Zweistromland, Kleine Schriften zu Glauben und Denken, Gesammelte Schriften Band 3*, (Dortrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1984), 461-481. 전집 3의 글들은 이하 *Zweistromland*로 표기. 그리스도교는 당대 문화와 얽혀있어서 ‘세속화’되어 가고 있으며, 개신교는 로마 가톨릭에서 개혁하였지만 국가교회의 형태를 취하고 있었다. 유대인들은 당대 문화적 삶을 수용했음에도 유대교를 독자적 위치로 올리지 못했다. 또한 유럽에 더욱 동화하려고 자신들의 전통을 거부하는 부류도 존재하였다. Cf., *ibid.*, GS 1, 511ff.

3.2. ‘새로운 사고’에 대한 이해

‘새로운 사고’(Das Neue Denken)(참조 Zweistromland, 139-161)는 『구원의 별』의 기본적인 구성과 내용들의 이해를 돕는다. 신, 세상, 인간이라는 기본 세 요소들은 존재성을 띤 특성으로 고정되지 않고 가깝고 멀 그리고 접근과 멀어짐에 있다. 즉 차이가 존재한다. 『구원의 별』의 중심축이 될 계시에 대한 질문은 부버가 로젠츠바이크에게 요청하였던 글인 ‘무신론 신학’(Zweistromland, 687-697)에 암시되어 있다. 또한 『구원의 별』의 “원세포”(Urzelle)(참조 Zweistromland, 125-138)라고 명명된 에렌베르크에게 보낸 (1917.11.18.) 10쪽이 넘는 편지도 중요하다. 이 편지에서 그는 로젠슈톡으로부터 “계시는 기준”(die Offenbarung ist Orientierung)이라는 대답을 받고 계시를 더는 상대화가 아닌 실제 기준으로 삼는다. 자연적인 공간에서는 인간이 있는 자리가 중점이지만, 계시된 공간 세계에서는 땅이 중심이며 그리스도 전후에 세계사가 놓인다. 곧, 계시를 통하여 신과 그의 말씀이 만물의 척도가 된다. 또한 신과 사물은 다른 존재이며, 이런 분석을 통해 계시는 상대적인 것과 절대적인 것의 기준이 되어 관계가 설정되며, 체계는 제3자와의 형태로 맺어진 관계가 된다. 물론 이 관계는 ‘나’와 ‘너’ 안에서 움직이지만 불특정의 ‘제3자’, 즉 그, 그녀, 그것의 전반적인 회생에서도 움직인다. 이러한 관계에서 시작과 마지막은 창조와 구원이며 그 중점에 계시가 자리한다. 바로 이 계시가 나의 위치와 자유와 감정과 동기들의 기준이 된다. 역설적이게도 신은 우리에게 ‘너’ 자신이 되어 신에게 순종을 명령하시지만, 동시에 그분 자신은 자기를 낮추어 희생하시는 분으로 계시하신다. 인간은 이런 의미에서 계시의 장소가 되며 세상 안에서 모든 희생은 신 안으로 흘러든다.

『구원의 별』 출간 이후 쓴 『건전하고 병든 인간이해에 관한 소책자』 20)는 대상의 본질에 대한 ‘본래성’의 문제점을 파헤친다. 무엇이 ‘본래’(eigentlich)인가를 묻는 철학자는 삶의 흐름과 관련 없는 무시간적 대답을 추구한다. 로젠츠바이크는 의식으로 경험세계를 풀이하는 관념론을 단순히 철학의 오류라기보다 전체 인간의 병으로 파악한다. 독일 관념

20) 건강했을 당시 쓴 마지막 소책자이며, 『구원의 별』이 난해하다는 출판사와 독자들의 요구에서 기획되었다. 그는 옛, 사변적, 개념에 함몰된 철학 체계의 추종자를 마비에 걸린 환자 - 일상의 놀라움 아닌 ‘본래’ 본질을 묻는 놀라움에 사로잡혀 마비에 걸린-로서 비유하며 새로운 사고에 의해 치료받는다 고 한다. 그는 아이러니하게도 이 책을 탈고하고 두 세달 뒤 갑작스레 마비증세에 걸리고 나머지 8년간을 병상에 눕는다. Cf. Franz Rosenzweig, *Das Büchlein von gesunden und kranken Menschenverstand*, (Königstein/Ts: Jüdischer Verlag, Athenäum, 1984).

론에 반대하는 그의 새로운 사고는 오직 철학사유의 거대한 기본개념인 세상, 인간, 신만이 실제성의 요소 그 자체로서 소급가능하다고 인정한다. ‘새로운 사고’는 추상적, 순수한 그리고 무시간적 사유의 관념론적 방법을 ‘말함’의 방법으로 대체한다. 말함에 의해서 진정한 대화로부터 내게 무언가가 발생하며 시간을 요한다, 즉 말해진 것이 아닌 말함은 시간에서 길어내어진다. 그러므로 말함이라는 언어의 현재성은 세계, 신 그리고 자아의 교이다. 이 세 요소의 내외적 상호교차로 인해 실재가 구성된다. 그 외중에 그는 병고에도 자신의 실존적 현존재를 허무에 맡기지 않고 삶을 사랑하고 죽음을 감내하면서 진리는 실제 삶의 일상 가운데서 증명된다는 점을 보였다. “진리가 실제성을 확증하지 않고 실제성이 진리를 보존한다.”(구원의 별, 16)

3.3. 구원의 별과 계시의 기억

『구원의 별』의 목차에서 드러나듯이 세 요소들(Elemente)인 신-세계-인간이 형이상학-메타논리학-메타윤리학으로 해명되지만 서로 연역해내지 못하고, 오직 ‘관계의 길/궤도’(die Bahn)로서만 창조-계시-구원과 연결된다. 중국에 이 관계와 과정은 형태(Gestalt)로 드러나며, ‘불-광채-별’ 혹은 ‘영원한 삶과 길’ 그리고 ‘진리의 문을 통과’하는 것으로 마무리된다. 여기서 그는 ‘새로운 사고’를 더 다듬어 하이데거가 ‘존재망각’이라 여긴 철학적 문제 제기를 ‘계시망각’의 시어로 철학과 신학에 던진다. 그는 헤겔과 달리 이성 혹은 의식의 자기해명은 인간의 고유한 실존과 사실성을 파악할 수 없다고 보고 역사적 ‘계시’ 안에 실제 신의 전개를 놓는다.

『구원의 별』 서두의 첫 질문은 총알이 빗발치는 전선 한복판에서 절규하는 한 인간의 처참함과 공포로부터 시작한다. 철학은 그 공포가 자신의 몸을 영혼과 갈라놓으면서 ‘나’라고, 바로 ‘나’라고 울부짖는 소리를 듣지 않는다. 그래서 그는 관념론이 개별자를 전체와 구별하지 않으며 그 죽음을 ‘무’(無)로서 다루는 점에 의문을 가진다. 죽음은 진정으로 보이지 않는 무가 아니라, 오히려 무자비한, 치위버릴 수 없는 어떤 무엇(Etwas)이다. 그런데 철학의 모순을 문제 삼으려면 자기 발아래 놓인 아르키메데스의 점을 전체 밖에서 알아차려야만 한다. 이렇게 그는 새로운 사고에 대한 암시를 무신론과 연결하면서 무와 죽음에 대한 선입견을 걷어낸다 (참조 구원의 별, 3-10).

‘본래’ 본질에 대해 묻는 철학자들이 신과 세상과 인간이 ‘있다ist/sein’라고 대답할 때,

이 ‘존재하다’의 의미는 원래 없던 무엇이 존재한다는 내용을 함축하지만(참조. Das neue Denken: Zweistromland, 143-144), 이들은 신과 세상, 인간의 구분을 지우고 서로 뒤섞어 놓는다. 논리적으로 ‘자아’의 부정은 ‘비-자아’의 긍정일진데, 이 의미는 기본적으로 부정에 터하지 않고 긍정을 목표로 한다. 이로써 그는 신에 대하여 메타-물리학(Meta-physik) - 신은 긍정과 부정을 넘어서기에 - 이라는, 인간에 대하여 메타-윤리학(Meta-ethik) - 형식윤리로써 인간을 규정할 때 윤리로 인해 인간이 사라지므로 - 이라는, 세상에 대해 메타-논리학(Meta-logik) - 비논리적이지만 근본적으로 논리적 무엇과 관계하기에 - 이라는 긍정적 단어를 도입한다. 따라서 그는 기존 철학이 세 요소들을 뒤섞어서 ‘자아’로 소급시키려고 한 오류를 혼동할 수 없는 본질에, 즉 신은 오직 신으로 완전히 신적이고, 세상은 세상으로서 완전히 세상적이며, 인간은 오직 인간으로서 완전히 인간적이어야 한다고 주장한다. 이처럼 이 책 1부는 요소들, 곧 신과 세상과 인간이라는 근본어들의 개념적 해명에 집중하고 있다.

2부는 세 요소들(신, 세상, 인간)이 계시를 통해 서로 협력적 관계에 놓이는 기적이 어떻게 체험되는가를 보인다. 왜냐하면 이전-세계(Vor-welt), 이른바 저 세 요소가 관련 없이 있거나 창조 이전에 관하여 알려진 바가 없기 때문이다. 그래서 계시에 의해 정적인 것이 역동적이 되며 폐쇄성은 개방성으로 변하며 실재성이 생기고 역사가 경험된다. 물론 이 경험은 대상에 대해 모르며 그저 기억하고 체험하고, 희망하고 두려워한다(Das neue Denken, Zweistromland 147). 곧, 경험은 개념에 반대하지 않고 개념을 포함시키므로 이들을 연결하는 계시는 포괄적 경험의 전제조건을 형성한다. 여기서 창조사유는 신과 세상 사이의 합리적 연결을 요청하고 실재성을 한계 개념 안으로 사라지게 한 관념론적 유출사상과 엄격하게 대조된다. 그 까닭은 계시에서 창조가 신과 사물세계 사이의 더 이상 배후를 물을 수 없는 관계로서 밝혀지기 때문이다. 반면 유출사상에서는 주체 개념이 신과 인간을 장악하고, 인간과 세상의 인식을 객관적으로 개념화하여 개별적 특성을 희생시키고 만다. 이에 그는 인간을 개체 가운데 한 사물처럼, 그리고 독립적임에도 아직 고립된 본질인 자기로 여긴다. 그런데 계시사건에서 인격적 만남을 통해 사물세계가 열리고 창조에 의해 언어로 표현되어야 인간도 살아있는 영혼으로서 실존하기 시작한다. 이제 인간은 3인칭인 ‘그것/사물’으로서 더 이상 부르기 어려워진다. 그러므로 계시사건들이 역사화된 형식으로 인간에게 말을 걸기 때문에 감정에 터한 주관적 신앙(술라이어마허와 관련하여)

과 도그마에 터한 객관적 신앙의 양자택일의 극복을 기대할 수 있다. 이로써 신의 말씀은 인간의 언어가 되고, 전통은 계시가 될 수 있으며, 성서의 생생한 신비는 성서가 대화로서 생성시키고, 그래서 인간의 파트너를 끊임없이 증거로 내세워 유지시킨다. 이렇게 계시에 근거한 철학은 시종일관 언어사유이며, 시간과 대상의 사태에 적절한 진리를 찾기 위한 필수적인 대화에서부터 인식하는 것으로 입증된다. 부버처럼 인간은 ‘그것’이 아닌 ‘너’로서 지칭된다. 사물세계 가운데 한 존재, 독자적이고 고독하며 자신과 대화가 가능한 자아, ‘너’와 공동체를 통한 세 번째 실존단계가 이렇게 계시의 관계로 밝혀진다.

하지만 근대의 주체와 자기의 발견 이래로 우리는 자유를 기반으로 한 실존주의로 이행하면서 더 이상 일원론적 체계를 유지하기 어렵게 된다. 신과 관련 없이 인간은 자신만의 힘으로 세상에서 고립된 채로 자신의 삶을 살아가야 한다. 계시는 바로 이때 인간에게 인간이 외부로부터의 만남을 요청하는 것을 가능하게 한다. 왜냐하면 근대 관념론적 인격성과 무신론적-실존주의적 세계관의 자기는 계시와 만날 수도 있으나, 그럼에도 구원으로 인도할 사랑의 계명을 따르기를 거부하는 자기는 체계적 기획투사에서 사랑의 공동체로 가는 어떠한 길도 발견하지 못하기 때문이다. 따라서 그는 유대교로부터 구체화된 계시공동체만이 사랑의 계명을 실현하고 생명을 얻는다고 본다. 이 공동체는 계시사건을 통해 직접적 부름으로서 계명을 듣는다. 이는 형식적이고 보편적도 아니며 일체의 경험과 독립된 필연성의 의미에서 범주적으로 파악불가하다. 이러한 ‘계명을 들음’은 하나의 구체적 말씀에서 발설되었고 구체적 한 인간을 향하므로 사랑의 행위가 공동체 안에서 구체적 책임을 동반하여 발동된다. 계시를 통해서 사랑은 신적 명령이 된다. 그렇기에 이 책 2부의 ‘계시’에 관한 두 번째 책은 “사랑은 죽음만큼 강하다”라는 문장으로 시작한다. 이 죽음만큼 아니 죽음보다 강한 사랑이 계명으로 선포되기에 계명이 법으로 경화될 위험도 있다. 그럼에도 순간의 시간으로 인해 발생하는 구체적 계시의 만남에서 공동체는 가시적-지속적인 형태(Gestalt)를 얻을 것이다. 그러나 계시 외부의 공동체 구조들은 종종 삶에 더 잘 적응시키려는 폭력적 시도를 벌인다. 이 외부 공동체 혹은 국가에서는 인간이 무시되고, 현재 혹은 미래라는 전체에 희생되며 자신의 정당한 희망들이 말살된다. 반면, 계시 사건에서는 세계의 질서들이 오로지 개인에게만 그리고 그의 현재에서만 실현될 수 있는 사랑으로써 움직여진다. 세계시간에서 현재의 순간과 그 안에 현존하는 개별 인간은 아직 파악될 수 없는 종말의 전체를 향하여 내디द्या 한다. 계명은 계시를 토대로 삼는 사랑에

의거하여 세상을 구원한다. 그렇게 인간은 공동체 안에서 구원 행위를 실천하고 참여함으로써 하느님의 종으로서 완성된다. 이렇게 2부는 책 전체의 핵심 부분으로 ‘계시망각’으로 인한 존재론과 윤리학의 문제를 진단하고 ‘구원’을 위한 기준점이 된다.

3부에서는 앞서 계시사건으로 드러나게 된 사랑의 공동체가 가시적·지속적 형태로 설명된다. 이 형태는 시나고가와 교회, 즉 유대교와 그리스도교 공동체를 지시한다. 그는 진지하게 그리스도교로 개종을 마음먹었던 만큼 부버의 저서²¹⁾보다는 더 호의적인 시각으로 그리스도교를 바라본다. 즉, 두 종교를 불완전하지만 계시라는 공동기반을 통해 사랑의 힘을 실현하고 하느님 나라를 지향하는 공동체로서 말이다. 그는 유대교를 영원한 생명의 공동체로, 그리스도교를 영원한 길의 공동체로 규정한다. 구체적인 유대교의 다양한 전통과 전례를 통한 계명의 완성은 유대인에게 과거와 미래의 현재화를 설명한다. 그러나 이 전통과 전례는 필연적으로 이방적인 것과 만난다. 어쩌면 이 맥락에서 유대인은 기억함과 포기를 통해 세상과 순수하게 거리를 두면서 이 세상에서는 안식처가 없는 하느님 백성의 실존을 실현시킨다. 반대로 그리스도교는 유대교와 달리 세상에서, 세상을 위해 활동하고 세상을 선교로써 얻고자 미래에 투자한다. 사실 교회와 국가는 처음부터 다른 길이고 그러한 세계형성을 위한 역사적 수단들이다. 그러므로 그리스도인은 늘 그들이 수용해야 하고 극복해야만 하는 이방적인 것과 만난다. 그리스도인의 실존은 세상에 대해 책임을 지는 일 안에서, 세상과 불가분의 관계 안에서 실현된다. 즉, 유대교는 상대방으로서 이방적인 것과 만나지만 그리스도교는 이방적인 것을 수용하거나 극복해야 하는 것으로 여긴다. 로젠츠바이크는 그럼에도 두 공동체의 형태는 종말이 아닌 처음으로, 계시와 더불어 창조의 말씀으로, 그래서 신의 사랑과 구원으로 돌아가리라고 염원한다. 그러므로 ‘구원의 별’은 일상의 삶과 도상에서 하느님과 함께 거니는 곳으로 향하는 문을 비춘다. 이처럼 로젠츠바이크는 자신의 철학적 사유로써 ‘새로운 사고’를 제시하고 기존의 관념론을 넘어서면서 유대교와 그리스도교를 구원의 별로 비춘다.

21) Cf. Martin Buber, *Two Types of Faith*, tran. by Norman Goldhawk, (New York: Macmillan company, 2003).

4. 레비나스의 사상

4.1. 삶과 학문

레비나스는 비-하시디즘 공동체인 ‘미트나게담’²²⁾에서 성장하여 성서²³⁾와 러시아 고전 문학에서 깊은 영향을 받았고, 현상학은 그의 철학적 기반을 닦아주었다. 그는 처음 후설에게서 현상학이 가진 이론의 우위성을 보지만 후에는 ‘가치의 지향성’²⁴⁾에 더 주목하였다. 가치차원은 사물존재에 있지 않고 의식의 특이한 태도에, 다시 말해 이론적이지 않은 지향성, 얇으로 환원할 수 없는 지향성에 있다. 그에게는 의식이 항상 무엇인가를 쫓는다는 의미에서 그 지향하는 바가 그 자체 얇이 아니라, 어떤 느낌이나 영감 같은 역동성이다. 세계대전의 참상을 겪으면서 그의 사상은 얇으로 환원 불가한 가치차원의 지향성이 이미 존재론보다는 책임을 논하는 윤리적인 것에 자리 잡고, 세상에 동화되지 못한 채 소외된 유대인들의 실제 역사에서 드러난 ‘종교심’²⁵⁾은 그들에게 고통과 죽음을 수반하는 운명이라는 점을 표현하며, 메시아사상은 승리주의가 아닌 희생과 내어줌에 기반함과 동시에 예언자사상이 타자의 수용과 환대에 터지지만 집단적 사고에 동화되기를 거부한다는 점이 강조된다. 유대인 학살인 ‘쇼아’를 겪으면서 그에게 명료하게 된 사실은 성서가 주는 심오한 종교성이 거룩한 역사가 일일이 단절된 사건의 열거라기보다 세상에 흩어진 유대인의 운명과 직접 관련이 있다는 의식이다.²⁶⁾

-
- 22) 참조. 강영안, 『타인의 얼굴-레비나스의 철학』, (서울: 문학과 지성사, 2005), 20-24; 참조. 콜린 데이비스, 『처음 읽는 레비나스. 타자를 향한 존재론적 모험』, 주완식 옮김, (과주: 동녘, 2014), 158; cf. Emmanuel Levinas, *Difficult Freedom: Essays on Judaism*. tran. by Seán Hand. (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1997), 24.
- 23) 성서와 그의 사상과의 관련에 대해 에마뉘엘 레비나스, 『탈출에 관해서』, 김동규 옮김, (서울: 지식을 만드는지식, 2012), 15이하, 2-54과 주석 11, 84-88를 참조하라.
- 24) 참조. 에마뉘엘 레비나스, 『후설 현상학에서의 직관 이론』, 김동규 옮김, (서울: 그린비, 2014), 95-96; 참조. 에마뉘엘 레비나스, 『존재와 달리 또는 존재성을 넘어』, 문성원 옮김, (서울: 그린비, 2021), 144이하.
- 25) 레비나스의 『존재와 달리 또는 존재성을 넘어』의 책 맨 앞장 헌정사를 보라. 또한 에마뉘엘 레비나스, 『우리 사이, 타자 사유에 관한 에세이』, 김성호 옮김, (서울: 그린비출판사, 2019), 154에서 “아우슈비츠 이후 아우슈비츠에 없는 이 신을 포기하는 것은 이스라엘의 무화無化와 유대교가 성서의 담지자이고 성서의 수천 년 역사가 한 민족으로서의 이스라엘의 생존에 의해 연장되는 그런 성서의 윤리적 메시지에 대한 망각을 목표로 삼는 국가-사회주의의 범죄적 기획을 끝내게 될 것이다. 왜냐하면 만약 신이 죽음의 수용소에 없었다면, 악마가 매우 분명 거기에 있었기 때문이다.”라고 한다.
- 26) 참조. 에마뉘엘 레비나스, 『윤리와 무한』, 양명수 옮김, (서울: 다산글방, 2005), 26-30, 36-39.; cf. Bernhard Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, (Berlin: Suhrkamp Verlag, 2010), 218-220. 여기서 레비나스는 전쟁과 평화의 문제에 직면하여 평화의 획득이 군대-정치적 혹은 경제적 사안이

아울러 그는 로젠즈바이크의 전체성 비판에 큰 영향을 받는다. 로젠즈바이크가 한 개인을 전체성으로 몰아넣을 수 없다는 분별력을 찾아나섬과 동시에 전체성을 부수는 ‘새로운 사고’로 나아갔기 때문이다.²⁷⁾

4.2. 존재론에서 형이상학으로, 제 1철학으로서 윤리학

레비나스의 초기 저작에 속하는 『탈출에 관해서』, 『존재에서 존재자로』, 『시간과 타자』 등에는 ‘존재, 있음’, ‘타자(성)’, ‘타인’, ‘무한성’, ‘아버지됨’, ‘얼굴’ 등등 핵심용어와 개념들이 속속 등장한다. 존재자가 존재를 짊어지고 있기에 그는 거기서 파생되는 권태와, 피로 그리고 무기력을 현상학적으로 분석하고 있다.²⁸⁾ 기존 사고들은 유한한 존재로 인해 서 무한의 경계를 설정한다. 그는 이에 반란을 피하듯 무한 때문에 유한한 존재가 설정된다는 점과 ‘존재’는 언제나 진리이고 선이라는 입장에서 오히려 규정되지 않는, 오히려 ‘존재’ 안에 악한 바탕이 있을 수 있음을 - “왜 무가 아니고 유인가?” ... 라기보다 ‘있으면서 나는 남을 죽이지 않는가?’”²⁹⁾ -, 곧 악이 존재의 결여, 결핍을 포괄한다는 사실을, 그리고 존재이면에는 두려움과 불안이 도사리고 있음을 암시한다.³⁰⁾ 또 하이데거가 시간에서 죽음을 선취하는 현존재의 강력함³¹⁾에 시간을 “존재자의 존재라는 존재론적 지평이 아니라 존재 저편의 방식으로”, “타자에 대한 사유의 관계”이자, “앎, 즉 지향성으로 구조화되지 않

라기보다 윤리적 문제라는 의식을 품고, 서양 문화와 문명의 위기는 전체주의 진행의 맥락에서 일어나며 서양 존재론 철학에서 새로운 형태의 전체주의 권력전개를 용인해 준다는 의구심을 가지며, 유럽과 프랑스의 낡은 인본주의적이고 관념론적 전통에 대한 거부, 곧 급진적 무신론을 진지하게 고려하면서도 윤리적-종교적으로 기초한 타인의 인본주의를 결정적 사안으로 삼는다.

- 27) 레비나스는 『구원의 별』에서 채택한 사유의 발상들을 현상학적 방법으로 발전시키고자 한다. 참조. 레비나스, 『윤리와 무한』, 97-98.; 참조. 에마뉘엘 레비나스, 『전체성과 무한』, 김도형·문성원·손영창 옮김, (서울: 그린비, 2018), 18-19.; 참조. 레비나스, 『우리 사이』, 344-345.
- 28) 참조. 에마뉘엘 레비나스, 『존재에서 존재자로』, 서동욱 옮김, (서울: 민음사, 2018), 7; 24-55. ‘피로’에 대한 현상학적 분석은 레비나스가 최초이다. 한병철은 레비나스의 ‘피로’의 분석을 폭력의 윤리학에 간혀 있을지 모를 면역학적 구조로 바라본다. 그래서 그는 레비나스가 ‘피로’를 자아와 관련지어 설명하고 있음과 동시에 ‘무력함’의 분석을 타자의 관점에서 보게 될 경우 면역학적 구조에서 벗어날 지도 모를까를 암시한다. 참조. 한병철, 『피로사회』, 김태환 옮김, (서울: 문학과 지성사, 2020), 65-73, 특히 7쪽의 미주 34.; 한병철, 『폭력의 위상학』, 김태환 옮김, (파주: 김영사, 2020), 166-167.; 참조. 한병철, 『타자의 추방』, 이재영 옮김, (서울: 문학과 지성사, 2017), 102-107.
- 29) 레비나스, 『윤리와 무한』, 157.
- 30) 레비나스에 의하면 ‘그저 있음L’ ‘il yā’의 ‘존재’는 존재자에 들러붙어서 홀로 있음으로 내몰리고 대화 및 대면의 관계와의 단절을 뜻한다. 참조. 레비나스, 『윤리와 무한』, 53-78.
- 31) 참조: 마르틴 하이데거, 『존재와 시간』, 이기상 옮김, (서울: 까치글방, 2021), 500-506.

은 관계 또는 종교”³²⁾로 대항한다. 이른바 존재철학이 아닌 형이상학을 전개한다.

따라서 이런 사유들은 그를 평생 동일성이 아닌 타자성에 천착하게 하였고, 특히 『전체성과 무한』, 『존재와 달리 존재성을 넘어』에서 하이데거의 존재론을 뒤집으려는 시도가 눈에 띄게 두드러진다. 전자에서는 욕망의 무한성에서 유래하는 대상성과 초월의 차이가 모든 분석들의 일반적 지침역할(참조 전체성과 무한, 54)을 수행하여서 존재론에 입각한 유한성 안에서의 전체성을 넘어서는 윤리적 ‘책임’을 추적하고, 초지일관 나와 타자의 관계를 대칭성이 아닌 비대칭성으로 해명한다. 그래서 무한한 타자성으로부터 다자성을 함께 고려하며 전체성을 문제 삼는다. 후자에서는 존재와 관련하여 오해를 살만한 술한 단어를 애써 회피하면서, 데리다의 비판과 관련해³³⁾, 『전체성과 무한』의 주체성 - “환대로서의 주체성”(전체성과 무한, 16, 227, 256, 303, 383 등등)- 자체에 대한 엄밀한 해명을 “타자의-자리에-놓인-일자”, 곧 “타자를 위한 일자”(존재와 달리 또는 존재성을 넘어, 39, 41, 47, 104 등등)로 정의하고, 하이데거 및 근대의 주체성 개념에서 ‘탈출’을 시도한다. 하지만 레비나스의 수수께끼 같은 개념들을 일목요연하게 정리하는데 어려움이 있다. 일례로 그가 윤리학보다는 윤리적인 것이라 말하는 데서도 나타난다. 그렇게 그는 무한과의 관계와 타자와의 만남을 “관계없는 관계”(relation sans relation)(전체성과 무한, 118)라고 형식적으로 표현할 수밖에 없었다. 그리하여 그는 형식 윤리학을 넘어서는 책임의 윤리학으로, ‘공동존재와 세계-내-던져진-존재’이나 시간에서 기획투사하는 현존재라는 단일 주체 그리고 ‘나-너 관계’라는 둘 만의 동등성과 단일성이라기보다 ‘상호주관성의 비대칭’인 제삼자라는 다수의 타자로, 그래서 일자, 둘의 관계를 넘어 나와 관계없는 관계로 엮일 수밖에 없는 얼굴과 책임의 윤리학, 제일철학으로서의 윤리로 나아간다.

계속해서 그는 전체성과 전체주의 국가에 의한 고통과 죽음, 악을 고찰한다. 전체주의 국가는 정치의 과잉으로 발생하며, 전체라는 힘에 의해 수반된다. 사유의 보편화와 전체화는 개인의 자유를 없애고 개인을 흡수해 버린다. 그런데 자유를 존중하는 사회가 되기 위해서 ‘자유주의’에만 바탕을 두어서도 안 된다. 이유는 각자의 자유에만 초점을 잡는 자유주의는 상대화로 이끌고 동시에 서로를 간섭하지 않고 효율적이기만 하다면 아무 문제없는 상태라는 의식의 통일로 흡수되어 버리는 모순이 발생하기 때문이다. 그러므로 정

32) 에마누엘 레비나스, 『시간과 타자』, 강영안 옮김, (서울: 문예출판사, 2018), 17.

33) 데리다와 주교받은 비판과 영향에 대해서는 데이비스, 『처음 읽는 레비나스』, 100이하, 184이하, 209이하를 참조하라.

치는 늘 윤리의 관점으로 조정되고 비판되어야 하고 사람 사이의 윤리관계에 의한 사회 관계는 각자 서로의 삶에 비밀, 곧 내면성에 갇혀 꼭 막힌 폐쇄성이 아닌 타인에 대한 응답이어야 한다. 이 윤리가 ‘개인화의 원리’이다.³⁴⁾ 더 나아가 저 응답은 윤리적 책임을 말하며 책임이 “개체화의 원리”³⁵⁾다. 얼굴, 타인, 무한과 마주하여 다듬어 지는 사회 및 공동체에도 갈등과 타인살해의 위협이 발생되기도 한다. 이에 제일철학은 저항 없는 저항이라는 ‘윤리적 저항’(résistance éthique)(참조 전체성과 무한, 292-297)을 발동시킨다. 이 저항은 무한과의 관계로부터 야기되며 증언과 결부되기에, 타인과의 관계에서 무한은 인격적이 되며, 진정한 주체성은 ‘내가 여기 있나이다’라는 증언의 목소리로 표현된다. 이 증언은 결과적으로 무한의 외재성이 주체성 안의 내면성에 자리를 잡게 하며, 데카르트의 제3성찰³⁶⁾에서처럼 신이 유한한 내 관념에 현존하듯이 차이를 가지면서 어떻게 유한한 존재가 무한을 만나는지를, 또 무한이 유한을 지나가는지를 해명한다. 그리하여 “신은 꼬 붙꼬불한 선으로 직선을 그린다”³⁷⁾라는 말에서 외재성이 내면성 안에 계시되고, 타자를 위한-일자, 주체성 안에 무한, 타자의 얼굴, 그리고 타인을 대신하는 증언의 영광이 계시된다(참조 존재와 달리 존재성을 너머, 315-320쪽). 이러한 의미로 ‘창조’는 피조물인 ‘나’라는 자아와 타인과 얼굴이라는 무한사이의 차이를 드러내며, ‘나’는 필멸의 존재 안에 무한이 놓이는 사태이자, 거기서 그 영광을 증언하며 계시를 연결시키는 단초가 된다.

4.3. 신, 종교에 관하여

레비나스가 말하는 신은 타인의 얼굴, 제3자로서 기존의 신관념 - 부버가 신을 ‘영원한 너’라고 칭하는 것마저도 - 에서도 벗어난다. 우선 타인은 ‘나’라는 자아와 동일하지 않으며 비대칭적 관계로서 나보다 높은 자로서 나를 가르치는 자이며 그럼으로써 나는 증언으로 책임을 져야 한다, 바로 ‘내가 여기에 있나이다’로 이렇게 얼굴은 계시이며, 자아는 이 계시로 전달되는 얼굴과 무한 - ‘신’도 포함하여 -을 손안의 존재로 파악할 수

34) 참조. 레비나스, 『윤리와 무한』, 102-105.

35) 레비나스, 『우리사이』, 167쪽.

36) 참조. 르네 데카르트, 『제일철학에 관한 성찰. 자연의 빛에 의한 진리 탐구/프로그램에 대한 주석』, 이현복 옮김, (서울: 문예출판사, 2021), 79.

37) 에마뉘엘 레비나스, 『신, 죽음 그리고 시간』, 김도형, 문성원, 손영창 옮김, (서울: 그린비, 2018), 297-298.

없다. 만약 무한이 현전한다면, 그것은 ‘나’에게 증언을 통한 영광이며 유한한 정신 안에 무한이 지나가는 방식이다.

이런 맥락에서 그는 데카르트의 제3성찰로부터 신은 우리의 관념에 온다는 입장에 선다. 우리가 신 관념을 사유 안에서 파악하는 것이 아니라 더 많은 무한이 유한한 우리의 사유를 언제나 초월함으로써 알려주기 때문이다. 그 중 사랑은 유한한 사유를 독단의 잠에서 깨우는 하나의 가능성으로 본다. 물론 무한이 유한을 흡수하거나 장악한다고 할 수는 없다. 만일 그렇다면 세상에는 유한한 사유와 사물은 존재하지 않게 될 것이다. 또한 ‘능동지성’을 통해 신이 인간 안에 올 가능성도 열어둔다. 이는 모든 신학과 상관없이 신의 말씀이 어느 순간에 들리는가를 묻는 시도이다.³⁸⁾ 존재론적 평면 위에 구성된 종교적 경험은 신을 파악하지 못하며 이런 일련의 신관념은 무한에 의해 언제나 부서진다. 단, 그는 성서 자체에서 신의 목소리를 인식하기 위한 필요가 자연신학을 대변하는 종교철학 자체의 동기라고 두둔하기를 한다.³⁹⁾

하지만 레비나스는 세계대전 이후 무의미한 고통과 관련하여 오직 전능하고 자비로운 신을 변론하는 전통적 신정론에 종말을 고한다.⁴⁰⁾ 새로운 접근으로서 그에게 참된 신앙을 위한 유신론은 반드시 기존의 ‘무신론’⁴¹⁾(참조 전체성과 무한, 61-80)을 거쳐야 했다. 그래서 그는 유대교의 유일신론이 무신론과 접점이 있다고 말한다. 또한 신에 대한 신앙은 대면 불가능하고 환원 불가능한데(참조 전체성과 무한, 103-109), 말하자면 신은 ‘나와 나’ 관계 안에서라기보다는 제3자, 타자의 얼굴을 통한 윤리적 관계로써 구체화되기 때문에 도무지 파악이 불가능하다. 이렇듯 유한한 존재인 인간은 윤리적으로만 신에게 접근할 뿐 파악할 수 없고, 타인의 얼굴처럼 무한이 계시로 다가오기만을 기다리고, 그래서 단지 영광의 신께 응답할 뿐이다.

5. 세 사상가 사이의 연관성과 차이

38) Cf. Emmanuel Levinas, *Of God who comes to mind*, tran. by Bettina Bergo, (Stanford: Stanford University Press, 1988), 55-78; 참조. 에마뉘엘 레비나스, 『타자성과 초월』, 김도형, 문성원 옮김, (서울: 그린비, 2020), 84-90; 참조. 레비나스, 『우리사이』, 167.

39) 참조. 레비나스, 『타자성과 초월』, 201.

40) 참조. 레비나스, 『우리사이』, 141-156.

41) 참조. 에마뉘엘 레비나스, 『모리스 블랑쇼에 대하여』, 박규현 옮김, (서울: 동문선, 2003), 10; 참조. 레비나스, 『신, 죽음 그리고 시간』, 249.

세 사상가에게 타자성은 인격적인 관계성으로 감지된다. 레비나스는 이를 초월과 타자에 직면한 유한한 인격자들이 무한을 경험하는 방식이라 한다. 관념론 - ‘계시망각’에서 벌어진 결과물 - 이 동일성과 차이성의 동일성으로 회색시킨 신, 세상, 인간은 세 사상가에게 하나의 근원어이며, 결코 전체성과 동일성으로 섞여 들어갈 수 없는 관계들이다. 부버가 대화의 현상에서 ‘나-너’ 관계로부터 타자성에 대한 사고를 촉발시켰고, 로젠츠바이크와 레비나스에게 영향을 준다. 이들의 ‘새로운 사고’는 관념론적 전체화와 보편화 일변도를 탈피하려 한다. 이들에게 두드러진 점은 대화의 관계에서 ‘나와 너’, 혹은 ‘제3자’는 이미 ‘말해진 것’이라는 관념 틀이 아닌 ‘말함⁴²⁾’이라는 새로운 계시의 장, 혹은 신적 부르심과 같은 무한차원과 관계를 맺는다는 점이다. 말하자면, 유한한 존재는 무한 혹은 신을 파악하지 못하며 오직 윤리적 차원⁴³⁾에서 신에게 응답이 가능하다. 유대 대화철학을 한 마디로 정의하기는 어렵지만 기존의 관념론과 형식 윤리학이 기본적으로 불변의 지식에 기반한 존재론적 성격이라면, 특히 부버의 대화철학은 지금 순간에 발생하는 인격적 만남과 대화가 ‘너’의 중심에서 책임을, 결단을 내릴 자유를 행사하게 이끌고, 자기 주체 중심이 아닌 ‘나’와 ‘너’ 사이를 분리보다 강한 결합관계로 완성시킨다고 하겠다.

로젠츠바이크는 부버의 유대인 실존에 대한 입장과 차이를 보인다 (참조 *Zweistromland*, 687-697). 같은 맥락에서 언어의 말함과 침묵, 그리고 계시와 계명에 관한 의견도 완전히 일치하지는 않는다.⁴⁴⁾ 부버가 신과의 진정한 대화와 인간의 계명의 수행능력에 조금 더 긍정적임에 반해 로젠츠바이크처럼 레비나스는 신과의 직접적 대화 및 계명을 인간이 수행할 수 있다는 점에서 조금 더 거리를 둔다.

레비나스는 부버를 늦게 알았음에 아쉬워하면서도 그와의 차이를 피력한다. 먼저 레비나스는 부버가 만남에 근거한 존재와의 관계가 객관적 지식을 강조한다는 사실이 하이데거의 존재자의 존재로 이끌지 않고 타인으로 이끌기 때문에 중요한 정신적 면모라고 평가한다. 그럼에도 그는 부버의 진리론을 현대철학, 곧 후설과 하이데거의 존재론적 선상에 있으며 형식주의로 여긴다. 부버의 ‘나-너’ 관계가 차이보다는 결국 둘 사이의 강한 결합관계로 나아가기 때문이다. 레비나스는 추상적 차원이 가미된 ‘나-너 관계’의 만남에서

42) 부버의 일생의 대화적 노력을 예견한 로젠츠바이크는 1921년부터 부버를 아랍인들과의 소통정치에 있어 결정적 대변인이라고 평가한다. Cf. Rosenzweig, *Zweistromland*, 715-716.

43) 참조. 부버, 『하시디즘과 현대인』, 192-193.

44) Cf. Friedman, *Encounter on the Narrow Ridge*, 157, 163ff.

곧바로 책임의 윤리적 차원을 도출하는데 무리가 있으며, 부버가 윤리적 차원에서 타자에 대한 우선성과 책임의 비대칭성이 두드러짐에도 ‘나-너 관계’에서는 대칭성에 천착한다고 여긴다. 게다가 그는 ‘나-너 관계’에서 ‘제3자’는 ‘나-그것’으로 치환될 수 있다고도 본다. 이들의 편지에서 레비나스가 주목한 점은 여전히 ‘나-너’ 사이의 비대칭성이었다.⁴⁵⁾ 이런 면에서 레비나스가 부버의 ‘사이존재’와 ‘영적 우정’ 관계를 천상적 영성주의로 여기고, 부버의 관계와 순간의 시간성에 대한 강조에도 ‘사이존재’는 가능성의 개념이지 거기서 구체적 윤리성을 도출하기 어렵다 하는 이유다.

6. 세 사상가의 그리스도교와의 관계와 미래

부버는 이 시대의 위기 가운데 하나를 유대교와 그리스도교의 신앙차이라고 진단한다. 그는 공관복음과 요한계와 바오로계 전승의 차이를 들면서 전자가 유대교 ‘신앙’(emmunah) - 죽음도 은총이기에 죽음도 두려워하지 않는 무조건적 신뢰를 의미하는 - 과 닮아 있으나 후자는 ‘신앙’(pistis) - 바오로와 요한이 오직 그리스도에 대한 신앙을 구원으로 이끄는 문으로 만든 것과 유사하다고 본다. 그는 그리스도교와 유대교 사이에 인생의 과정에서 어떤 실패나 불행으로도 손상될 수 없는 하느님을 신뢰하는 이상적인 관계가 있고 예루살렘 사이의 연속을 알고 있지만, 이러한 신뢰는 하느님의 육화라는 믿음에서 비롯되지 않았다고 선언한다. 이를테면 그리스도에 대한 신앙이 아니라 신앙의 이해를 돕기 위한 것일 뿐이라고 말이다.⁴⁶⁾ 하지만 요한계와 바오로계 성서가 유대교 ‘신앙’과 완전히 다른지 판단하기는 이른다.

레비나스도 부버처럼 신의 파악가능성 및 육화하는 거리를 둔다. 그럼에도 그의 ‘대리자’와 ‘메시아’ 사상에서 그리스도론과의 대화 가능성이 보인다. 말하자면, 구약의 약속과 성서에 입각한 전통이 신약의 메시아사상에 당연히 전승될 뿐 아니라 ‘아버지’와 ‘아들’의 관계에서처럼 신을 대리하는 아들은 신과 다르지만 유일무이한 대리자라는 면에서 그리스

45) Cf. Emmanuel Levinas, *Proper Names*, tran. Michael Smith, (Stanford: Stanford University Press, 1996), 17-39.

46) Cf. Buber, *Two Types of Faith*. 24ff; cf. Friedman, *Encounter on the Narrow Ridge*, 315ff; Elliot R. Wolfson, *Giving beyond the gift: Apophysis and Overcoming Theomania*, (New York: Fordham University Press, 2014), 27ff.

도론과 삼위일체론에 닿는다.⁴⁷⁾ 이런 면에서 레비나스는 부버의 그리스도교와의 관계보다는 좀 더 긍정적이다.

그리스도교와 유대교와의 관계에 더욱 긍정적인 이는 로젠츠바이크이다. 그는 그리스도교가 순차적으로 ‘베드로-바오로-요한’ 교회라는 역사적 형태로 진행되었다고 분석한다. 유대교와 그리스도교의 차이는 세상에서 이방적인 것과 만나는 방식의 차이지만, 전자는 영원한 생명의 공동체, 후자는 영원한 길의 공동체로 정의된다. 그는 미래에 두 공동체가 불완전하지만 계시라는 공동기반을 가지며, 그 기반으로써 두 신앙 공동체를 사랑의 힘을 실현하고자 하느님 나라를 지향하는 공동체라고 긍정적으로 규정한다. 따라서 유대교와 그리스도교는 사랑의 공동체로서 국가의 길과 엄연히 다르다. 이에 두 공동체가 가야 할 희망적 미래를 제시한다. “‘예’ 그리고 ‘아멘’이 구원의 별에 직면한 공동의 합창으로 영원한 삶[유대교]과 영원한 길[그리스도교] 위에서 구원된 피조물의 표징이라면’(구원의 별, 463), 두 공동체는 종말이 아닌 태초로, 즉 계시와 함께 창조의 말씀으로, 신의 사랑과 구원으로 돌아갈 것이다. 두 공동체가 이런 희망을 향해 나간다면, 다른 길이지만 국가와 각각의 개인도 계시의 말씀을 듣고 구원에 이를 것이다.

7. 나가는 말

부버와 로젠츠바이크의 주저의 출간과, 레비나스가 본격적 학문을 닦기 시작한지 100주년이 되었다. 헤겔이 자기의식으로써 절대정신에 이르면서 그 차이와 거리감을 전체성으로 용해해 버리고, 하이데거가 세상에 던져진 한 현존재가 자신의 죽음으로부터 가져온 자기 결단의 삶을 짊어지고서 마침내 고독한 한 개인과 자기 자신의 앎을 추구하며 기획 투사하여 나아갔다면, 세 사상가는 근대적 주체와 고독한 현존재의 존재 중심에서 벗어난 ‘새로운 사유’에 발을 디뎠다. 신앙의 방식, 국적, 인종, 성별이 다름과 자아와 주체의 절대적 가치를 부여하는 자유로운 ‘나’ 때문에, 하나의 전체주의적인 사회 분위기와 철저한 개인주의적 사회 분위기가 동시에 표출될 즈음, 부버와 로젠츠바이크는 ‘타자성’에 대한

47) Erwin Dirscherl, “Gottes Wort im Menschenwort. Die Frage nach Jesus Christus und die Herausforderung des jüdisch-christlichen Dialogs in der Gottrede” in *Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube, Quaestiones Disputatae*, 210 (2004), hrsg. von Magnus Striet, 48-53.

관심과 사상을 열었다. 특히 로젠츠바이크에게 영향을 입었고 국가 전체주의하에서 ‘쇼아’를 몸소 겪은 레비나스는 이 둘의 사상을 한편으로는 보완하면서, 다른 한편으로는 더 현대적 시각으로 근대와는 다른 ‘타자 안에서의 주체성’, ‘책임’에 기반한 윤리적 사유, 그리고 ‘현대’의 사상을 전개한다. 이를 바탕으로 이들은 시나고가와 교회라는 공동체의 방향이 국가와 노선과 생명력 자체가 다름을 강조한다. 동시에 지나친 개인주의와 그럼에도 전체주의라는 편향에 빠질 위험에서 시나고가와 교회 공동체가 대안이 될 수밖에 없음을 고백한다.

정리해보자면: 첫째, 이들은 대화와 만남의 순간성에서 지식과 존재의 공시성이 아닌 통시성으로 시선을 이동시킨다. 둘째, 차이를 없애고 동일성을 추구하는 존재자의 존재라는 존재철학이 아닌 관계중심 철학과 윤리학으로 전환시킨다. 셋째, ‘말해진 내용’은 언제나 과거와 지식이라는 존재중심의 공시성으로써 차이성을 없애는 반면, 이 세 사상가의 ‘말함’에서 순간성과 통시적 현상이 드러나며 계시는 말해진 내용이 아닌 현재의 말함이 라는 사건으로 드러난다. 부버의 ‘나-너 관계’가 아직 존재론적 차원에 걸쳐 있다면, 로젠츠바이크는 계시가 시간과 대상의 사태에 적절한 진리를 찾기 위한 필수적인 대화에서부터 인식되는 것으로 입증한다. 계시는 바로 이때 인간에게 인간이 외부로부터의 만남을 요청하는 것을 가능하게 한다. 이를 바탕으로 레비나스는 존재철학을 넘어서 ‘선성’이 존재를 결정하는, 말하자면 제1철학으로서의 윤리적 단초를 마련한다. 그렇게 사람 사이의 윤리관계에 의한 사회관계는 각자 내면성에 의해 고립된 개인의 폐쇄성이 아닌 타인에 대한 응답이어야 한다고 대화와 만남의 철학을 더 발전시키고 있다. 이로써 근대와 현대 실존주의의 주체개념은 타자중심의 주체 개념으로 수정된다.

레비나스가 제1철학으로서 윤리를 내세울 때 제기되는 의문은 칸트와 같은 형식 윤리학과 유사하다는 질문이다. 하지만 레비나스가 ‘살인하지 마라’ 혹은 ‘너는 살인할 수 없다’라고 할 때, 이는 자아가 설정한 ‘정언명령’의 실행과 자신이 해결해야 할 명령이 아니다. 오히려 그는 칸트의 나라인 독일이 정언명령을 알아도 전체주의의 폭력을 자행한 것을 수 없는 구체적 사건과 살해된 타자에 근거를 두었다. 기존의 관념론과 현대의 실존해석학이 ‘나’로부터 출발하고, 내가 짊어진 결단과 나의 지식의 해결에서 시작한다는 존재중심을 뒤집어 타인으로부터, 무한의 명령을 담은 계시로부터 ‘책임’과 ‘타자의 현대’로의 전환은 오늘날에도 여전히 자기중심적 세계관에 대한 대안이기에 충분한 윤리적 통찰

이다.

부버는 2차 세계대전 이전부터 아랍민족과 진정한 대화를 하였고 로젠츠바이크는 그를 두 민족의 진정한 대변인이라 공언하였다. 민족주의로 흐르던 이스라엘에 대해 비판을 마다 않은 부버는 국가보다는 진정한 공동체가 되기를 꿈꾸었고, 예언자적 정신을 강조하며 유대 민족이 걸었던 바로 그 길이 국가의 형태가 아니라 메시아의 모습으로 세상에서 회생하며 살아가는 영원한 삶의 공동체라고 역설한다. 부버는 이러한 길을 유대 민족이 짚어야 하는 운명이라고 여겼으며 자기의 독창적 생각이 아닌 유대민족이 걸어온 길과 역사, 그리고 신의 말씀과 동행했던 발자취에서 길어내었다.

어떤 이들은 아마도 팔레스타인 지역민에 대한 폭력을 가하는 이스라엘을 비판하기도 하고 혐오할 지도 모른다. 수천 년을 나라 없이 살아오면서 ‘디아스포라’ 민족으로 온갖 핍박과 누명을 뒤집어쓰며 희생당해온 유대인을 생각해 보면 지금 당장 팔레스타인을 대하는 이스라엘을 비난하기에 앞서 저 역사를 볼 필요는 있다. 그럼에도 그들의 폭력에 언제나 부버와 레비나스 - 만일 로젠츠바이크가 생존했다면 마찬가지로 - 는 반대한다. 즉, 이 세 명은 계시를 통한 예언자들의 목소리와 희생을 통하여 구원을 이끄는 메시아다운 삶 그리고 타인의 얼굴을 듣고 보았기 때문에, 이스라엘 내부의 극단적 민족주의를 비판한다.

오늘날 사회와 교회로 시선을 돌리면 작금의 ‘팬데믹’이라는 전대미문의 사건을 겪는 와중에 ‘내가 병을 옮지 않으려는 거리두기’가 아닌, ‘타인에게 옮기지 않으려는 거리두기’란 ‘주체성의 타자성 안에서의 일자’의 일면을 발견한다. 하지만 다시 거리를 두면서 대인을 기피하는 개인주의 현상은 더욱 심화될 수 있다. 이런 시기에 진정한 교회란 어떤 방향성을 가져야 하는지가 중요하다.⁴⁸⁾ 개인의 존재 이전에 사람들에게 관계성과 그것을 전한 계시에 있었다는 이 세 사상가들은 전체주의와 지나친 개인주의 사회가 아닌 사랑과 환대 그리고 평화의 공동체가 있음을 설교하였다. 국가와 일반 사회를 향한 공동체의

48) ‘후기-코비드post-Covid’시대에 종교와 사회전반에 다양한 진단과 대처 및 동향연구들이 활발해지고 있다. 이 시기 개신교는 국민의 안전보다는 오로지 자신의 종교활동에만 관심이 있다는 여론조사결과가 나왔고, 공공성을 생각하지 않는 종교라는 의혹을 받는다. 심지어 안전을 위해서는 개신교인과 거리를 두어야 한다고 내세울 정도이다. 여러 종교 중 개신교의 신뢰도는 바닥을 향하고 있으며 사회에서 게토화 되었다고 느낄 만큼 개신교와 독특한 의미의 ‘거리두기’가 생겨난 셈이다. 하지만 단지 개신교만의 문제는 아니다. 같은 분위기가 연출된다면 가톨릭을 위시한 그리스도교 전반과 타종교에도 똑같은 영향을 입을 것이다. 참조. 지용근 외 9명, 『한국 교회 트렌드 2023』, (서울: 규장, 2022), 67-69, 218-242.

기반이 사랑과 환대, 타자성에 터한 책임임을 아무리 강조해도 지나치지 않다. 그 공동체란 계시를 기억하는 ‘시나고게’이자 ‘교회’이다.

두 공동체는 구약이라는 전통과 진리를 공유하고 있고 생명과 길의 공동체에서 합류하고 있다. 하지만 두 공동체 안에서 계시의 힘과 의미가 망각된다면, 신의 이름을 내세워 여러 부조리한 상황과 폭력 그리고 과시적 행위가 벌어질 것이다. 신의 명령인 무한의 부르심을 받아들이는 일은 인간 개인의 의지와 지식도 아니고, 전체사회가 제시하는 방식도 아니다. 사랑의 공동체에서 잊혀간 계시를 기억해내는 일이다. 이 두 종교가 국가와 사회 속에서 조화를 이룸에도 차이를 가지며 대안공동체다운 신원을 가지려면 이들이 제시하는 ‘계시기억’은 의미심장한 역할을 할 것이다. 또한 원론적이고 유토피아적이지만 이 세 사상의 대화와 만남의 철학에서 시작한 타자성과 책임에 터한 윤리적이며 종교적 주체는 국가와 사회의 개인주의와 전체주의를 뛰어넘는다.

참고문헌

마르틴 부버의 저서

- 부버, 마르틴, 『신의 일식』, 이병섭 옮김, 서울: 이화여자대학교 출판부, 1984.
_____, 『하시디즘과 현대인』, 남정길 옮김, 서울: 현대사상사, 1994.
_____, 『인간의 문제』, 윤석빈 옮김, 서울: 도서출판 길, 2007.
_____, 『하씨딤의 가르침에 따른 인간의 길』, 장익 옮김, 왜관: 분도출판사, 2017.
_____, 『나와 너』, 표재명 옮김, 서울: 문예출판사, 2019².

- Buber, Martin, *Drei Rede über das Judentum*, Frankfurt am Main: Rütten & Loening, 1916.
_____, *Die Stunde und die Erkenntnis: Reden und Aufsätze 1933-1935*, Berlin: Schocken Verlag, 1936,
_____, *Pointing the way*, tran. by Friedman, Maurice, New York: Harper & Brothers, 1957.
_____, *Hassidism and Modern Man*, New York: Horizon Press, 1958.
_____, *The Writtings of Martin Buber*, selected and edited by Herberg, Will, Cleveland: The World Publishing company, 1963.
_____, *Meetings: Autographical Fragments*, edt. by Friedman, Maurice, London and New York: Routledge, 2002³.
_____, *Between man and man*, tran. by Gregor-Schmidt, Ronald, London and New York: Routledge, 2002.
_____, *The Martin Buber Reader: Essential Writtings*. edt. by Asher D. Biemann. New York: Palgrave Macmillan, 2002.
_____, *Two Types of Faith*, tran. by Goldhawk, Norman, New York: Macmillan company, 2003.
_____, *Die Erzählung der Chassidim*, Zürich: Manasse Verlag, 2014.
_____, *Das dialogische Prinzip*, Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 2021¹⁶.

프란츠 로젠츠바이크의 저서

- Rosenzweig, Franz, *Briefe und Tagebücher, Gesammelte Schriften Band 1(GS 1)*, The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1979.

- _____, *Das Büchlein von gesunden und kranken Menschenverstand*, Königstein/Ts: Jüdischer Verlag, Athenäum, 1984.
- _____, *Zweistromland, Kleine Schriften zu Glauben und Denken, Gesammelte Schriften Band 3(GS 3)*, Dortrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1984.
- _____, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2018¹¹.

레비나스의 저서

- 레비나스, 에마누엘, 『윤리와 무한』, 양명수 옮김, 서울: 다산글방, 2005.
- _____, 『탈출에 관해서』, 김동규 옮김, 서울: 지식을만드는지식, 2012.
- _____, 『후설 현상학에서의 직관 이론』, 김동규 옮김, 서울: 그린비, 2014.
- _____, 『시간과 타자』, 강영안 옮김, 서울: 문예출판사, 2018.
- _____, 『신, 죽음 그리고 시간』, 김도형, 문성원, 손영창 옮김, 서울: 그린비, 2018.
- _____, 『전체성과 무한』, 김도형·문성원·손영창 옮김, 서울: 그린비, 2018.
- _____, 『존재에서 존재자로』, 서동욱 옮김, 서울: 민음사, 2018.
- _____, 『우리 사이. 타자 사유에 관한 에세이』, 김성호 옮김, 서울: 그린비, 2019.
- _____, 『타자성과 초월』, 김도형, 문성원 옮김, 서울: 그린비출판사, 2020.
- _____, 『존재와 달리 또는 존재성을 넘어』, 문성원 옮김, 서울: 그린비, 2021.

- Levinas, Emmanuel, *Of God who comes to mind*, tran. by Bergo, Bettina, Stanford: Stanford University Press, 1988.
- _____, *Proper Names*, tran. Michael Smith, Stanford: Stanford University Press, 1996.
- _____, *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, tran. by Hand, Seán, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1997.

그 외의 저서

- 강선보, 『마르틴 부버 만남의 교육철학』, 서울: 박영Story, 2018.
- 강영안, 『타인의 얼굴-레비나스의 철학』, 서울: 문학과 지성사, 2005.
- 데이비스, 콜린, 『처음 읽는 레비나스: 타자를 향한 존재론적 모험』, 주완식 옮김. 파주: 동녘, 2014.

데카르트, 르네, 『제일철학에 관한 성찰: 자연의 빛에 의한 진리 탐구/프로그램에 대한 주석』, 이현복 옮김, 서울: 문예출판사, 2021.

지용근 외 9명, 『한국 교회 트렌드 2023』, 서울: 규장, 2022.

하이데거, 마르틴, 『존재와 시간』, 이기상 옮김, 서울: 까치글방, 2021.

한병철, 『타자의 추방』, 이재영 옮김. 서울: 문학과 지성사, 2017.

_____, 『폭력의 위상학』, 김태환 옮김. 파주: 김영사, 2020.

_____, 『피로사회』, 김태환 옮김. 서울: 문학과 지성사, 2020.

Coreth, Emerich, et. al, *Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart, Berlin and Köln: Kohlhammer, 1993².

Dirscherl, Erwin, “Gottes Wort im Menschenwort. Die Frage nach Jesus Christus und die Herausforderung des jüdisch-christlichen Dialogs in der Gottrede” in *Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube: Quaestiones Disputatae* 210), hrsg. von Striet, Magnus, Freiburg/Basel/Wien: Herder Verlag, 2004: 11-69.

Friedman, Maurice, *Encounter on the Narrow Ridge: A Life of Martin Buber*, New York: Paragon House, 1991.

_____, *Martin Buber: The Life of Dialogue*, London and New York: Routledge, 2002⁴.

Glatzer, Nahum N., *Franz Rosenzweig: His Life and Thought*, New York: Schocken Books, 1961².

Putnam, Hilary, *Jewish Philosophy as a guide to life: Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2008.

Urban, Martina, *Aesthetics of Renewal: Martin Buber's Early Representation of Hasidim as Kulturkritik*, Chicago: Chicago University Press, 2008.

Waldenfels, Bernhard, *Phänomenologie in Frankreich*, Berlin: Suhrkamp Verlag, 2010.

Wolfson, Elliot R. *Giving beyond the gift: Apophasis and Overcoming Theomania*, New York: Fordham University Press, 2014.

오늘날 유대 대화철학 사상이 가지는 의미와 전망: 부버, 로젠츠바이크, 레비나스와 관련하여

정지원

본 연구는 20세기 유대교 철학과 사상을 대표하는 부버와 로젠츠바이크의 주저의 출간과 레비나스가 본격적 학문의 시작 100주년을 맞아 헌정의 성격을 지닌다. 이들의 ‘새로운 사고’는 이들이 겪은 ‘쇼아’의 구체적인 경험과 사실들 그리고 ‘계시망각’으로 인한 관념론과 실존철학에서의 ‘나’ 중심적 사유와 ‘앎’에 근거한 ‘존재중심’ 사고에 이의를 제기한다. 그래서 사람들의 ‘존재’ 이전에 형성된 ‘관계성’과 그것을 전한 ‘계시’에 주목한다. 이들의 저서를 분석하고 비교함으로써 도출된 타인에 대한 대화의 자세 그리고 타인에 대한 우위성 및 책임과 환대의 정신이 오늘날 교회 공동체가 ‘코로나19’ 이후 전체주의적 이면서도 개인주의적 사회분위기에 어떤 모습이어야 할지를 제시하고자 한다.

주제어: 마르틴 부버, 프란츠 로젠츠바이크, 에마뉘엘 레비나스, 책임성과 타자성의 철학, 유대철학과 그리스도교와의 대화

The Meaning and Prospects of Jewish Dialogue Philosophy in today: regarding to Martin Buber, Franz Rosenzweig and Emmanuel Levinas

Jung, Ji-Won

This research is dedicated to the 100th anniversary of the publication of the main works of Martin Buber and Franz Rosenzweig, and of the beginning of Emmanuel Levinas' academic study, who represent Jewish philosophy and thought. Their 'new thinking' disputes the 'being-centered' thinking based on 'I' and 'knowledge' in Idealism and existential philosophy due to the experiences and facts of the 'Shoah' and the 'revelation oblivion' they lived through. It focuses on the 'relationships' that were formed before people's 'existence' and the 'revelations' that conveyed them. By analyzing and comparing their writings, responsibility for others that emerge from their writings suggest how church communities today should respond to the post-COVID-19 trend of totalitarian yet individualistic societies.

Key Words: Martin Buber, Franz Rosenzweig, Emmanuel Levinas, philosophy of the other and the responsibility, Dialogue between the Jewish philosophy and the Christianity.

논문 투고일	2023년 2월 28일
논문 수정일	2023년 4월 3일
논문게재 확정일	2023년 3월 27일
