□ 연구논문 □ http://dx.doi.org/10.16936/theoph..37.202011.143

에디트 슈타인과 한나 아렌트의 사랑 개념:
두 유대인 여성철학자들의 박사학위논문을 중심으로*

이은영
부산가톨릭대학교, 인성교양학부 조교수

1. 들어가는 말
   1.1 두 유대인 여성철학자와 1933년 그리고 1941년
   1.2 두 유대인 여성철학자와 종교적 사랑
2. 아렌트의 박사학위 논문에서 사랑 : 종교를 비판하며
   2.1 아렌트는 박사학위 논문에서 왜 아우구스티누스에 집중했는가?
   2.2 (갈망으로서)caritas와 cupiditas
   2.3 이웃사랑
   2.4 세계사랑
3. 슈타인의 박사학위 논문에서 사랑 : 감정이입을 통한 실천적 사랑
   3.1 슈타인은 박사학위 논문에서 왜 감정이입을 강조하는가?
   3.2 슈타인은 왜 감정이입을 통하여 주관적인 것의 대상화, 즉 자기 자신을 이해하기 위해 열망했는가?
   3.3 슈타인은 감정이입을 통해 타인과 자기 자신을 완전히 이해할 수 있는가?
4. 맺음말 : 슈타인과 아렌트의 유사성과 차이성

1. 들어가는 말: 왜 우리는 슈타인과 아렌트를 더불어 논할 수 있는가?[1)]

1.1 두 유대인 여성철학자와 1933년 그리고 1941년

1933년 유대인 배척운동이 결정됨에 따라 독일 각지에서 유대인의 상가나 기업에 대한 박해 운동이 일어났다. 이러한 반(反) 유대감정이 확산되고 있는 상황에서 필자는 두 유대인 여인에 주목해 볼 필요가 있다고 판단한다. 에디트 슈타인(Edith Stein, 1891-1942)과 한나 아렌트(Hannah Arendt, 1906-1975)이다. 과연 이 두 여성철학자가 함께 언급될 수 있는 요인이 있는가? 우선 유대인 여성 철학자라는 점이다. 아렌트는 1906년 10월 14일 독일 하노버 근교 린덴으로 알려진 곳에서 유복한 유대인 가정에서 태어나고 자랐다.[2)] 에디트 슈타인은 1891년 10월 12일 현재는 폴란드에 귀속된 브레슬라우(Breslau)에서 유대인 가정의 자녀로 태어났다. 두 여성철학자의 전환점이 시기적으로 1933년으로부터 찾을 수 있다. 우선 아렌트는 히틀러 정권의 등장과 더불어 유대인 핍박이 시작되면서 파리로 이주했다. 그곳에서 팔레스타인으로 이주하려는 청년들을 교육시키는 한 유대계 기관에서 일했다. 슈타인은 아렌트와 마찬가지로 유대인 핍박이 시작되면서 쾰른의 가르멜 수녀원에 10월 15일 입회하였다. 슈타인은 히틀러가 유대인 박해를 강력하게 추진함에 유대 민족과의 연대를 강하게 의식하게 되었고, 이스라엘의 예언자 엘리야에게서 창립자의 기원을 찾게 되는 가르멜회로 입회하였다. 이후 두 번째 전환점으로 제시될 수 있는 시기는 1941년이다. 두 철학자 모두 나치정권을 피해 타국으로 이동한 시기이다. 유대인 핍박이 심해지면서 아렌트는 1941년 미국에 도착하여 1975년 사망할 때까지 미국시민으로 살았다.[3)] 슈타인도 아렌트와 마찬가지로 1941년 신변의 위협을 강하게

---

* 이 글은 2020년 9월 23일 서강대학교 신학연구소 월례발표회에서 발표되었던 논문으로, 그 당시 조언과 함께 문제점을 지적해주신 선생님들께 감사한 마음을 전합니다. 아울러 본 글에서 언급된 슈타인의 박사논문 감정이입의 의미는 이은영, 「에디트 슈타인과 감정이입(Ⅰ): 감정이입의 인간학- 박사학위 논문 감정이입의 문제(Zum Problem der Einfühlung)를 중심으로」, 『철학연구』, 151(2019), 219-248에서 인용되었음을 밝힙니다.

1) 필자는 우리나라에서 에디트 슈타인과 한나 아렌트를 철학적으로 함께 언급하고 있는 글은 아직까지 없는 것으로 알고 있다. 두 유대인 여성 철학자가 철학적으로 함께 언급될 수 있는가?에 의문을 제기하는 분도 계시겠지만, 필자는 본 글을 통해 슈타인과 아렌트의 연관성을 설령 그것이 유사성이거나 차이점이라 할지라도 두 여성의 사상을 함께 논하기 위한 여정을 시작하고자 한다. 본 글은 두 여성철학자의 박사 학위 논문을 중심으로 언급되며 그 과정에서 그녀들이 어떤 점에서 유사하고 어떤 점에서 차이점으로 언급될 수 있는지에 초점을 두었다.

2) 엘리자베스 영-브루엘, 『아렌트 읽기』, 서유경 옮김, (서울: 웅진싱크빅, 2011), 296-297.

3) Ibid., 297.

느낀 후, 네덜란드의 가르멜 수녀원에서 스위스로 이주 시도를 했으나 실패하였다. 아렌트는 미국으로 망명하였고, 슈타인은 스위스로 이주에 실패함으로써 1941년은 두 유대인 여성철학자의 이후 여정에서 하나의 전환점이 되었던 시기이다. 슈타인은 1942년 8월 에히트의 가르멜 수녀원에서 체포되어 수용소로 연행되었고, 8월 9일 아우슈비츠 수용소에서 사망하였다.[4)]

언급된 바와 같이 1933년과 1941년은 두 유대인 여성철학자에게 중요한 시기였다. 1933년 각각 히틀러의 핍박을 피해 파리로 떠나고, 한편으로는 쾰른의 가르멜 수녀원으로 향했던 두 여인은 1941년 또 하나의 전환점을 통해 한 유대인 여성철학자는 유명한 여성 정치철학자로 세상에 드러나게 되었고, 다른 한 명의 여성철학자는 아우슈비츠 수용소 죽음을 통해 가톨릭 종교의 공식적 존경의 대상, 성인(聖人)으로 알려지는 계기가 되었다.

1.2 두 유대인 여성철학자와 종교적 사랑[5)]

아렌트는 1929년 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』로 하이델베르그에서 박사학위를 받았다.[6)] 아렌트의 박사학위 논문에서[7)] 주요 쟁점은 그리스도교가 강조한 세계의 소외와 고립으로부터 어떻게 사랑이 완성될 수 있는가? 즉 초월적인 그리스도교의 내재적 가치관을 세계로부터 소외와 고립으로 이해한다. 아렌트는, '사랑의 대상은 신에게만 국한되어야만 하는가?', 요한일서 5장 15,16절 '이 세상이나 세상에 있는 것들을 사랑하지 말라. 누구든지 이 세상을 사랑하면 하나님의 사랑이 그 속에 있지 아니하니, 이는 세상에 있는 모든 것이 아버지께로 온 것이 아니요, 세상으로 좇아온 것이라'는 구절에 집중한다. 그리스도교는 영원한 세계를 소망하는 믿음에 의거하여 세속과 분리된 삶을 살아야 한다고

---

4) 1950년 네덜란드 관보(官報)는 네덜란드에서 강제 이송된 모든 유대인의 리스트를 공표했다. 그 리스트 번호 34에 '번호 44074, 에디트 데레사 헤트비히 슈타인. 1891년 10월 12일 브레슬라우에서 출생. 에히트로부터. 1892년 8월 9일 사망'으로 기록되어 있다. Amtliche Todeserklärung von Edith Stein's –Gravenhage, 22.4.1958, Edith-Stein-Archiv, Karmel Köln.

5) 처음 본 글을 작성하던 당시에는 아렌트가 박사논문에서 아우구스티누스의 사랑 개념을 언급하고, 슈타인은 박사논문에서부터 종교적 성향을 보이고 있기에 그리스도교적 사랑이라는 소제목으로 구상하고 발표 하였으나, 슈타인의 박사논문에 나타난 종교적 성향은 유대교적 성향이 좀 더 지배하고 있다고 판단하여 종교적 성향으로 변경하였다.

6) 엘리자베스 영-브루엘, 『아렌트 읽기』, 296-297.

7) Hannah Arendt, *Love and Saint Augustine*, edited and with an interpretive essay by Joanna Vecchiarelli Scott and Judith Chelius Stark, (Chicago: The University of Chicago Press, 1996)(이하 *Love*로 줄임).

강조한다. 하지만 아렌트는 세속과 분리를 주장하는 그리스도교를 비판하며 세계에 대한 사랑은 곧 현실세계에 대한 긍정임을 강조한다.

우리가 아렌트 박사논문에 집중하는 이유는 다음과 같다. 첫째, 아렌트는 박사학위 논문에서 그리스도교적 사랑의 내재적 요구와 사회적 삶의 세계성 사이에 문제의식을 가지고 있었다. 이것은 아렌트의 세계사랑에 대한 근본적 의미를 이해할 수 있는 하나의 계기를 보여준다고 하겠다. 둘째, 아우구스티누스의 사랑 개념을 통해 그리스도교적 사랑이 지니는 반(反) 정치적 요소인 초현실적이며 비현실적 사랑 이해를 비판함으로써 세계사랑, 책임과 돌봄과 배려의 타자사랑을 구현하려는 아렌트 의도를 이해할 수 있다.

슈타인은 140페이지에 이르는 『감정이입의 문제』(Zum Problem der Einfühlung)[8]라는 주제를 연구함으로써 1916년 8월 프라이부르크 대학(Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg i. Br.)에서 'Summa cum laude'로[9] 철학박사 학위를 받았다. 이 상황을 그녀는 다음과 같이 언급하고 있다, "'감정이입문제의 역사적 발전과 현상학적인 고찰'이라는 주제로 감정이입문제를 바라 본 내 논문의 주요 쟁점은 '감정이입의 현상학'(Phänomenologie der Einfühlung)을 만들어 가는 II-IV 부분에 있다, 다시 말해서 육체(Leib), 영혼(Seele), 개체(Individuum), 정신적 인격(geistige Person), 사회적 공동체(sociale Gemeinschaft)와 공동체의 구조(Gemeinschaftsgebilde)를 해명하기 위해 감정이입을[10] 적용하는 것이 주요 쟁점이다."[11] 슈타인은 박사학위 논문의 핵심 쟁점인 감정이입

---

8) Edith Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, Halle 1917(Reprint, München, 1980), mit einer Hinführung von Johannes Baptist Lotz SJ., 1-132. (이하 PE로 줄임); Edith Stein, *Selbstbildnis in Briefen, Erster Teil 1916-1933,* Freiburg/ Basel/ Wien 2. Aufl., 1998, S. 21.(이하 Edith Stein, SB1로 줄임). 슈타인은 1916년 Freiburg i. Br. 에 있는 Albert Ludwigs-Universität에서 박사논문을 준비해서 「역사적 발전과 현상학적 고찰 하에서의 감정이입 문제」(Das Einfühlungsproblem in seiner historischen Entwicklung und in phänomenologischer Betrachtung)라는 주제를 제시했다. 이 논문은 네 개의 chapter로 구성되어 있었으며 "감정이입문제의 역사적 설명"(Historische Darlegung des Problems)은 원본이 실종되어 출판되지 않았다. 박사학위 취득을 목표로 형성된 인쇄물이 복사본으로 있으며 II-IV부분만(Halle 1917) 포함되어 있다. 우리는 현재 "감정이입의 문제"(Zum Problem der Einfühlung)라는 제목으로 출판된 부분만을 확인할 수 있다. 3개의 장은 다음과 같다; "감정이입행위의 본질(Das Wesen des Einfühlungsakte)", "심리물리적 개체의 구성(Die Konstitution des psychophysischen Individuums)", "정신적 인격의 이해로서 감정이입(Einfühlung als Verstehen geistiger Personen)"으로 구성되어 있다. 이에 대한 자세한 논의는 이은영, 「에디트 슈타인과 감정이입(Ⅰ): 감정이입의 인간학」, 223을 참조하라.

9) Edith Stein, *Heil im Unheil das Leben Edith Steins.-Reife und Vollendung,* Freiburg: Herder, 1983, S. 6(이하 Edith Stein, HU로 줄임).

10) 슈타인은 "감정이입이란 그 속에서 다른 사람의 체험이 이해되는 행위의 기본양식이며"(PE, 4), 따라

을 통해서 “타인의 의식에 대한 경험” “내가 타자인 다른 나에게 다가가서, 그의 경험을 ‘추-체험’(Nach-Erleben)”함으로써 어떻게 타자를 이해할 수 있는가에[12] 목표를 두었으며, 더 나아가서 우리가 슈타인 박사학위 논문에 집중하는 이유는 다음과 같다. 첫째, 인간은 홀로 존재할 수 없으며, 이웃을 통하여 자기 자신, 자아를 발견할 수 있게 된다. 슈타인은 이러한 나와 너와의 관계를 증진시키기 위한 하나의 방법으로 감정이입을 제시하고 있다. 감정이입을 통하여 나와 너와의 관계를 증진시킬 수 있는 가능성을 타진하고 있는 것이다. 인간은 이웃을 통해 ‘너’라는 상대방과 관계를 맺으면서 동시에 ‘나’와도 관계를 맺는다. 슈타인은 이렇게 가까이 존재하는 이웃과의 관계를 증진시키는 유효한 방법으로 감정의 유효성을 강조한다. 둘째, 감정이입으로 타자를 이해하고 접근함에 있어 감정의 유효성을 강조하며 사랑을 강조하지만, 감정적 사랑에 대한 한계를 제시하고, ‘종교적 사랑’으로 승화시킨다.[13] 슈타인이 적어도 박사논문에서 언급하는 종교적 사랑은 ‘모든 인간에 대한 무한한 사랑’이며 전 인류를 향해 있다는 점에서 보편성을 그 특징으로 한다는 것이다.

그렇다면 슈타인과 아렌트의 박사학위 논문의 유사성은 ‘타자사랑’으로 규정될 수 있는가? 만일 두 여성철학자가 박사학위 논문에서 언급하는 타자사랑의 최종 지향점이 종교적 사랑을 논의하는 것에 있다면, 그것을 그들은 어떻게 구현하고 있는가? 우선 두 유대인 여성철학자는 박사학위 논문을 통해 첫째, 두 유대인 여성철학자가 박사학위 논문에서 신의 사랑과 진리라는 공통적 지향점을 갖고 있으나, 그것에 관하여 긍정적인 측면과 부정적 측면을 보이고 있다는 점에서 차이성을 보인다. 아렌트는 그리스도교적 사랑이 보이는 초현실적이며 비현실적 사랑 이해를 비판함으로써 현실 속에서 책임과 돌봄의 타자

서 주로 ‘다른 사람’과의 관계에서 이루어지는 지각작용에 관계한다고 주장한다. 또한 “감정이입이란, 그 나름대로 고유한 경험행위의 한 양식(eine Art erfahrender Akte sui generis)이며, 다른 사람의 의식에 대한 경험(Erfahrung von fremdem Bewußtsein überhaupt)”(PE., 10)이라고 밝힌다.

11) Edith Stein, *SB1*, S. 15.

12) PE., 10. 26. 27; Reinhard Körner, “Einfühlung nach Edith Stein”, in *Edith Stein Jahrbuch Band 5, Das Christentum, Zweiter Teil,* Würzburg, 1999, S. 329.(이하, “Einfühlung nach Edith Stein”로 줄임); 이은영,「립스 감정이입론에 대한 에디트 슈타인의 논쟁」,『철학과 현상학 연구』, 36(2008), 122.

13) 여기에서 종교적 사랑은 그리스도 사랑으로 언급되고 있다. 하지만 슈타인이 적어도 박사학위 논문에서 언급되는 종교적인 입장은 아직 가톨릭교회에서 세례를 받았던 1921년 보다 이전 시기이다. 따라서 슈타인이 박사학위 논문에서 언급한 종교적 측면은 상당 부분 ‘유대교의 영향’을 받았다고 판단된다. 슈타인의 박사학위 논문과 유대교의 연관성을 언급한 글로는, 이은영,「에디트 슈타인과 감정이입(Ⅰ): 감정이입의 인간학」, 241-244 참조하라.

사랑을 구현한다면, 슈타인은 감정이입을 통한 나와 너의 관계를 증진시킴으로써 드러나는 사이성(Zwischenheit)[14]을 강조함과 동시에 타자사랑을 현실세계에서 제시하지만 그 한계 역시 지적하고 있다. 슈타인은 현실세계에서 드러나는 그 한계점을 아렌트가 비판했던 초현실적인 신적 사랑과 진리를 통해 극복하고자 한다. 그리고 둘째, 양자 모두 우리가 살아가는 지금의 현재를 중요하게 생각하며 나와 너, 그리고 우리가 함께 살아갈 수 있는 공동체를 구현한다는 점에서 공통적 지반을 마련한다. 다만 슈타인은 감정이입을 통한 사이 공동체를 구현한다면, 아렌트는 기억을 통한 기억의 공동체를 구현한다는 점에서 차이성을 보인다.

그렇다면 아렌트는 박사학위 논문에서 왜 아우구스티누스 사랑 개념을 논의하고자 했는지 그 의도는 무엇인지 고찰하고자 한다. 이후 아렌트가 아우구스티누스의 사랑 개념을 비판하면서 제시하고 있는 핵심 쟁점을 논의함으로써 그녀가 강조하는 사랑을 알아보도록 하겠다.

2. 아렌트의 박사학위 논문에서 사랑 : 종교를 비판하며

2.1 아렌트는 박사학위 논문에서 왜 아우구스티누스에 집중했는가?

아렌트는 왜 그리스도교의 주교이자 성인(聖人)인 아우구스티누스에 관하여 박사학위논문을 작성했는가? 이에 대하여 아렌트의 친구이자 동급생이었던 한스 요나스는 “당시 독일 대학에서 이러한 상황은 전혀 이상한 일이 아니었다, 당시 하이데거와 야스퍼스 역시 그리스도교 사상가들에게 관심을 돌렸기 때문이다.”[15] 한스 요나스 역시 <아우구스티누스와 바오로적 자유의 문제>(Augustin und das paulinische Freiheitsproblem, Göttingen,

14) 나와 타인은 서로 이웃하며, ‘사이의 영역이’(die Sphäre des Zwischen) 주어져 있다. 다시 말해서 나는 표상하는 지각과 감정이입에서 고유한 정신적 주체를 가지고 있는 또 다른 나, 즉 너를 경험한다. 이러한 다른 정신적 주체로부터 나는 하나의 다른 것을 이해한다. 다른 정신적 주체로부터 그의 정신생활을 경험하며 이해하지만, 더 나아가서 고유한 나의 정신적 주체 작용이 대상으로 주어지게 된다. 이것은 “주관적인 것의 대상화(Objektivierung des Subjektiven)”를 의미한다. 그리고 이것은 나와 타인 ‘사이에서’ 발생되며, 그 사이 영역에서 발생되는 것이 바로 감정이입이다. 그리하여 슈타인은 느낀다는 것 속에서, ‘대상’으로서의 타인의 정신생활 뿐 아니라 ‘자기 자신’이 체험되며, ‘자기 자신의 자아 저 깊은 곳’(Tiefe seines Ich)으로부터 오는 것으로서의 감정이 체험된다는 사실을 규명한다. 이은영,「에디트 슈타인과 감정이입(Ⅰ): 감정이입의 인간학」, 234-235.

15) 한나 아렌트,『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 서유경 옮김, (서울: 텍스트, 2013), 31.

1930)를 연구하기 위해 아우구스티누스의 자유문제에 집중하였다. 하지만 요나스의 그것에서 강조점은 아우구스티누스의 후기 저작에서 지배적 주제로 등장하는 펠라기우스 논쟁[16]이었다. 그리고 1920년대 독일 대학들에서 현대사상과 중세 기독교적 사상의 연관 연구가 가장 주목받고 있었다. 특히 아우구스티누스의 <고백록>이 대표적이다.[17] 아우구스티누스에 관한 그 당시 독일의 관심은 대학에만 한정되지 않고 기독교와 근대성의 문제를 다루는 작가들에 의하여 다량의 논문들로 발표되었다. 가톨릭에서도 아우구스티누스에 관하여 저술되었지만 가톨릭사상가들은 토마스 아퀴나스 연구에 더욱 집중하였다.[18]

아렌트는 박사학위 논문에서 아우구스티누스 사상에서 '사랑'을 추적함으로써 그가 의도한 사랑이 무엇인지 분석하면서 자신의 논지를 전개한다. 아렌트의 쟁점은 그리스도교의 세계를 소외와 고립으로 규정하고, 그것으로부터 어떻게 사랑의 완성이 실현될 수 있는가? 에 있었다. 다시 말해서 전통적 그리스도교가 영원한 세계를 소망하는 믿음을 지반으로 세속과 분리된 삶을 살아야 한다고 강조하는 점을 비판한다. 세속에 대한 배척을 요구하는 그리스도교를 비판하고 있는 것이며, 이것은 오히려 세계에 대한 사랑 곧 현실세계에 대한 긍정을 요구하고 있는 것이다. 아우구스티누스의 사랑과 세계에 대한 비판적 이해로부터 아렌트는 자신의 세계 사랑의 토대를 마련한다고 볼 수 있다.

그렇다면 아렌트가 박사학위 논문을 통해 구현하고자 했던 세계사랑은 무엇인가. 아렌

---

16) 중세 아우구스티누스와 펠라기우스의 논쟁은 인간의 자유의지와 신의 은총에 대한 양자의 입장 차이에서 발생했다. 펠라기우스는 자유의지를 가진 인간의 윤리적 책임성을 강조하며, 반면에 아우구스티누스는 인간의 본성과 인간의 자유의지는 손상되고 인간의 능력은 절망적인 것으로 간주하며 신의 은총을 강조했다. 펠라기우스의 관심은 자유의지를 가진 인간의 윤리적 삶의 필요성에 있었던 반면, 아우구스티누스의 입장은 인간의 윤리적 삶을 주장하는 펠라기우스의 엄격한 도덕주의가 신의 은총을 간과하고 인간의 능력과 행함을 강조하는 인본주의적 현상으로 보고 펠라기우스를 비판하며 신의 은총을 주장하였다. 김영진,「아우구스티누스와 펠라기우스의 대립과 논쟁- 자유의지를 중심으로」, 『철학연구』, 137(2016), 81.

17) St. Augustine, A, *The Confessions,* tr. Maria Boulding, O. S. B., A Vintage Spiritual Classics Original, (New York: New City Press, 1997).

18) 한나 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 32; 중세 토마스 아퀴나스 연구에 집중했었던 대표적 가톨릭 사상가로서 에디트 슈타인을 말할 수 있다. 슈타인은 우선 ① 토마스 아퀴나스의 『진리론』(Quaestiones disputate de Veritate)을 라틴어에서 독일어로 번역하였으며, 1931년과 1932년 출간하였다. *Des hl. Thomas von Aquin Untersuchungen über die Wahrheit, Bd I*(Breslau, 1931), *Bd II*(Breslau, 1932). ② "Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquin"(*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Husserl Festschrift, 1929, 315-338); 이은영,「에디트 슈타인의 인격론- 중세 실재론적 형이상학과 현대 현상학과의 연관성을 중심으로」, 『가톨릭철학』, 30(2009), 182.

트는 이웃 사랑, 즉 타자에 대한 사랑을 토대로 타자와 더불어 사는 세계사랑에 초점을 맞춘다. 이를 위해 아우구스티누스의 사랑을 분석한다. 이에 대한 논의는 다음과 같다.

2.2 (갈망으로서)caritas와 cupiditas

아렌트는 박사학위 논문을 3부로 나누어 작성한다. 3부로 나누어진 학위논문에서 핵심 쟁점은 '사랑'이다. 우선 1부와 2부에서 '신과 자신을 사랑한다는 것의 의미가 무엇인가'라는 물음과 함께 시작하며, 이 물음이 적용된 사례와 함께 간단한 결론을 제시한다. 그리고 3부에서는 '세계와 세계적 욕구들로부터 소원해진 신자에게 이웃의 적실성이란 무엇인가'라는 물음으로부터 결론을 도출한다. 본 논문에서는 아렌트 박사학위 논문 1부와 2부에서 언급되는 신과 자신을 사랑한다는 의미에서 자애와 탐욕 그리고 이웃사랑을 중심으로 전개시키고자 한다.

아우구스티누스에 의하면, '사랑한다는 것은 그것 자체에 대한 목적으로 무엇인가를 갈망하는 것 외에 아무것도 아니다, 그런 한에서 사랑은 일종의 갈망이며, 독립적인 선(bonum)에 대한 갈망'이라고 정의한다.[19] 그런데 이 사랑은 사랑을 잃어버릴 수 있다는 두려움을 동반한다. 따라서 그는 '행복은 슬픔과 반대되는 것이 아니라, 잃음에 대한 두려움과 반대된다고 강조한다.'[20] 그렇기 때문에 아우구스티누스는 불멸하는 지속적인 것을 사랑의 대상으로 규정함으로써 잃음에 대한 두려움을 극복하고자 한다. 그런데 세상에 있는 것 중에 영원한 것은 아무것도 없으며, 안전한 사랑을 얻겠다는 희망은 좌절될 수 있다. 따라서 아우구스티누스는 최고선으로서 완전한 신에 대한 사랑과 세속적이고 일시적인 것들을 구별한다. 그것이 caritas(자애, 신애(神愛), 애덕(愛德) 등으로 그리스도의 십자가에서 계시된 인간에 대한 신의 사랑 및 그에 응답해서 인간이 신과 이웃에 보이는 사랑을 의미)와 cupiditas cupido+itas : 욕정, 지나친 열정, 탐욕과 강렬한 물질적 욕망, 권력욕)이다.

> "현세의 사랑에 집착하는 잘못에 대한 아우구스티누스의 용어 그리고 동시에 그것을 구성하는 세상에 대한 사랑은 cupiditas이다. 반면에 올바른 사랑은 영원성과 절대적 미래를 추구하며 caritas이다. 모든 선의 근원은 caritas이고 모든 악의 근원은 cupiditas이다. 하지만 옳고

19) 한나 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 9.
20) Ibid., 10.

그른 사랑 양자 모두 갈망에 대한 사랑 appetitus이다. 그러므로 아우구스티누스는 '사랑, 그러나 네가 무엇을 사랑하는지 조심하라'고 강조한다."[21]

appetitus (갈망으로서 사랑)	
caritas(자애)	cupiditas(탐욕)
-시간을 초월하여 영원하고 완전한 두려움을 극복하기 때문에 최고선에 대한 사랑으로 규정한다. 우리 인간은 카리타스를 통해 영원한 신과 연합하여 안식 및 행복을 취할 수 있게 된다. -영원과 절대 미래를 추구하는데, 이러한 올바른 사랑을 자애라고 강조한다. -신에 대한 사랑과 이웃에 대한 사랑을 의미한다.	-잃어버릴 것, 일시적인 이 세상의 것이며 시간적인 것에 대한 사랑으로 규정하며 부정한다. -세계에 매달리는 동시에 세계를 구성하는 잘못된 세속적 사랑을 의미한다. -세계에 대한 사랑과 이 시대에 대한 사랑을 의미한다.

<도표 1. 갈망으로서 사랑 >

그런데 아렌트에 의하면, 자애는 천상의 신에 관계하여 시간 너머의 절대적 미래로 향해 있다면, 반면에 탐욕은 이 지상의 유한한 것들에 관계하여 시간 안의 상대적 미래로 향해 있다는 것이다.[22] 다시 말해서 아우구스티누스는 자애와 탐욕을 대상에 따라 구별하지만 상이한 유형의 정서는 아님을 말하고 있다. "시간적 삶을 그것의 애호자가 소중히 생각하듯이, 우리는 그리스도교가 사랑한다고 고백하는 영원한 삶을 소중히 여겨야 한다."[23] 욕구는 주체와 대상을 매개하며 주체를 사랑하는 자로 변형시키고 대상을 사랑받는 자로 변형시킴으로써 둘 사이의 간격을 없앤다. 사랑하는 자는 결코 자신이 사랑하는 것으로부터 떨어지려고 하지 않기 때문에 그것에 속한다. 그렇다면 우리가 사랑을 사랑하는 자와 사랑

21) *Love*, 17; 한나 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 60.

22) 김석수, 「아렌트 철학에서 기억, 상상 그리고 판단」, 『칸트연구』, 35(2015), 133; 이 글에서 필자는 서유경과 김석수의 번역을 그대로 이용하여 caritas(자애), cupiditas(탐욕)로 번역하였으나, 아우구스티누스 입장에서 caritas는 agape와 eros의 종합이기에 그것의 본래 의미는 '인간을 향한 신의 사랑과 신을 향한 인간의 사랑 모두를 의미한다는 점에서 '애덕'으로 번역할 수 있다는 견해가 있음을 밝힌다. 마찬가지로 cupiditas 역시 아우구스티누스 입장에서는 '욕망'으로 번역할 수 있음을 강조하는 견해가 있음을 밝힌다.

23) 한나 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 61.

받는 자를 결합시키거나 그것들의 결합을 추구하는 유형의 삶이라고 단정 지을 수 있는가? 이에 대하여 아우구스티누스는 외면적이며 육체적 사랑에서는 그렇다고 규정한다.[24]

아우구스티누스는 사랑하는 자와 사랑받는 자 사이의 밀착성을 'inhaerere'라고 표현하는데, 이것은 '착 밀착된'으로 번역되며 주로 '신에게 착 밀착된'(inhaerere Deo), 즉 신으로부터 버림받지 않은 인간의 존재 상태를 의미한다. 행복감은 바로 사랑하는 자와 사랑받는 자의 간격이 메워질 때, 다시 말해서 인간이 신에게 착 밀착된 형태로 존재할 때 발생한다. 그런데 아우구스티누스에게 쟁점은 세계에 대한 사랑, 즉 탐욕이 사랑하는 자와 사랑받는 자의 간격을 메워 인간에게 행복감으로 제시될 수 있는가에 있다. 탐욕 속에서 인간은 외부에 있는 것을 추구한다. 그 외부에 있는 것이 신에 대한 탐구라 하더라도 헛되기는 마찬가지이다.[25] 아우구스티누스는 사랑하는 방법을 'frui'(향유)와 'uti'(사용)로 나누어서, 인간과 신과 세계에 관한 관계, 즉 인간은 신을 사랑하기 위하여 세상을 사랑해야 한다는 관계성을 포함한다. 이러한 관계성을 통해 신만이 그 자체로 사랑할 만하고 신에 의해서 인도되는 세계에 대한 사랑은 이차적인 것으로 규정한다. 다시 말해서 아우구스티누스는 인간의 본성을 신과 연결 짓는 형이상학적 인간학을 통하여 인간적 지식을 넘어서는 불가지적 신지(神知) 영역을 인정한다고 볼 수 있다.[26]

반면에 아렌트는 인간과 인간의 조건을 논할 때, "정치에서 중요한 문제는 인간이 아니라 세계"라는 말을 통하여 인간 존재의 조건과 현실을 구성하는 인간 행위에 대하여 강조한다. 탄생성, 다원성, 세계가 바로 아렌트가 의미하는 인간의 근본 조건들이다.[27] 이에 대하여 공병혜는 아렌트에게 탄생성이란 타인과 함께 사는 공적 공간에서 자신의 인격을 드러내며 항상 시작할 수 있는 행위 능력에 있으며, 이것을 인간의 실존적, 정치적 조건으로 사유한다고 강조한다.[28] 그렇기 때문에 아렌트는 아우구스티누스의 사랑 개념에서 '천상의 삶에 대한 사랑', 즉 '카리타스'의 문제점을 다음과 같이 지적한다. 첫째, 그것은 완전한 선을 위하여 인간의 고향인 이 세계를 희생시켜야 하고, 둘째, 천상의 것을 사랑하기 위하여 지상의 것을 경멸하기 때문이다. 셋째, 지상의 것에 묶여 있는 인간이 어

24) Ibid.
25) *The Confessions VI*, 1, Ⅰ, 39, 72.
26) 박혁, 「철학적 인간학에 대한 비판」, 『글로벌정치연구』, 6/2(2013), 10.
27) Ibid., 11.
28) 공병혜, 「한나 아렌트의 탄생성과 21세기 생명정치」, 『범한철학』, 95(2019), 151.

떻게 카리타스를 실행할 수 있는가 하는 실천적 문제가 제기된다.[29] 즉 caritas로부터 도출되는 그리스도교적 결론, '이 세상은 이스라엘 백성을 위한 광야로, 세상을 사랑하지 않는 신실한 자들을 위한 곳이다'라는 주장에 아렌트는 caritas로부터 해결되지 않는 물음들을 아우구스티누스가 이웃사랑에서 어떻게 해결하는지 고찰하며, 이것을 토대로 그녀는 세계 사랑을 정치적 개념으로 전환시킬 계기를 마련한다.

2.3 이웃사랑

아우구스티누스는 내 이웃을 올바르게 이해하는 필수적 조건으로 먼저 내 자신을 바르게 이해하는 것을 제시한다. 내 이웃을 그의 피조성 안에 있는 참된 존재로 사랑하는 것은 바로 내 자신의 가치를 확인할 수 있는 그곳에서만 가능하다. 자신의 존재를 되찾음으로 이르게 되는 신으로의 회귀와 그 안에서 달성되는 세계로부터의 고립은 이웃사랑의 근원이 된다. 여기에서 중요한 것은 자기 근원에 대한 체험이 근본적으로 자신의 실존을 이해하는 자기 부정에서 얻어진다는 것이다. 인간은 세계를 신의 피조물로서 사랑한다. 이 세계에서 피조물은 신처럼 그렇게 세계를 사랑한다. 이것은 자신을 포함하여 모든 사람들이 동시에 자신에게 신이 부여한 중요성을 회복하는 자기 부정의 현실화이며, 이 현실화가 곧 이웃사랑이다.[30] 여기에서 이웃의 의미는 신의 피조물로 이해된다. 모든 사람들은 자신과 그들의 세속적 밀착을 부인하는 신의 사랑 안에서 새롭게 만난다. 이웃사랑은 그의 안에 있는 영원한 것, 바로 그 자신의 근원을 사랑하는 것이다.

아렌트에 의하면, 사람들이 이웃을 사랑해야 하는 이유는, 그 이웃이 근본적으로 그와 동일하고 죄와 악의 과거를 같이 나누어 가지고 있기 때문이다. 인간의 삶은 특이하게 운명적 환경, 즉 죽어야 할 환경으로 여겨진다. 이러한 사멸성은 인류에게 공통적 운명이다.[31] 이로써 아렌트는 사회적 삶에 대한 권리를 부여하며 다른 가능성, 모든 인간은 같은 운명 죽음을 공유한다는 사실을 강조한다. 따라서 아렌트는 그리스도교의 사랑에 관심을 가지면서 카리타스가 정치적인 것과 양립하지 못한다고 판단하기에, 아우구스티누스가 세계사랑에 정치적 의미를 부여하지 않았던 점을 비판하며 세계사랑을 정치적 개념으로

29) 한나 아렌트, 『인간의 조건』, 이진우-태정호 옮김, (서울: 한길사, 1996), 37.
30) 한나 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 93.
31) Ibid., 106-107.

전환하여 그 공적 의미를 밝혀낸다.

2.4 세계사랑

아렌트는 감상적 사랑의 무세계적이며 비정치적인 측면을 비판한다. 감상적이고 낭만적 사랑은 사적인 관계에 국한되어 가족이나 친족의 범위에서 벗어나기 힘들다는 것이다. 아렌트에게 그리스도적 사랑은 욕망이면서 비세계적인 것을 추구하는 사랑으로 이해된다.[32] 그런데 인간의 삶은 예측불가능하며, 반전 불가능한 특징을 가지고 있기 때문에 예측 불가능한 미래에 대하여 약속을 하고, 반전 불가능한 과거의 일에 대해서는 용서라는 기능이 있음을 지적한다. 따라서 사랑이 형성하는 공동체는 사적 공동체이고,[33] 사랑의 공동체는 가정의 확대된 형태로 규정한다. 아렌트는 비정치적이며 형제들 간의 애정을 의미하는 형제애가 공공영역을 손상시킬 수 있다는 점을 강조하며, 종교적-윤리적 맥락의 사랑 개념을 정치적 개념으로 전환하여 이를 정치이론에 적용한다. 따라서 정치적인 것과 연관되는 사랑은 인간의 조건에 내재된 공적 유대를 위한 보편적 탐구로서의 사랑이다. 이러한 사랑이 '세계사랑'이다. 그런 한에서 아렌트의 세계사랑은 우정에 기반을 두고 있다고 볼 수 있다. 우정의 유대는 고대 그리스 시민들이 참여하는 정치적 기반이었는데, 아렌트의 경우 세계사랑의 시민적 유대는 자유를 실현하는 시민들의 정치에 기반을 두고 있다. 이 자유를 확보하고 유지하려는 노력은 우정을 통해서 가능하기 때문에 아렌트의 그것은 우정에 기반하고 있게 된다. 따라서 아렌트가 말하는 사랑은 현상성과 다양성을 특징으로 하는 현상세계의 공적 유대를 위한 보편적 사랑이다. 이것은 정치 영역에서 정치적 우정과 같다고 할 수 있는데, 아렌트의 우정은 보편성을 확보하여 세계 시민적 유대로서의 우정까지 확대된다. "세계를 세계적이게 만드는 세계에 대한 사랑은 세계의 존재에 기반을 두고 있다."[34] 그리스도인에게 이 땅은 광야에서의 장막과 같은 일시적인 곳일 뿐이며, 그들은 이 땅에서 광야이며 순례자, 외국인이다. 아렌트는 이와 같이 그리스도교의 내세적 염원에 대한 비판을 가하며, 세계의 현세성 또는 세계성을 강조하는 것이다. 아우구스티누스는 카리타스에 대한 애착 때문에 세계에 대한 사랑이 낮게 평가되지만, 아렌트의

32) 김선욱, 「정치공동체 형성 원리로서의 사랑에 관한 연구」, 『정치사상연구』, 10/1(2004), 197.
33) Ibid., 203.
34) 한나 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 66.

경우 세계사랑은 선택이 아니며, 현상 세계에 대한 사랑이며, 공존의 원리가 된다.

지금까지 논의로 볼 때, 아렌트의 사랑은 현재에 대한 사랑이다. 그의 사랑은 그리스적 사유와 마찬가지로 갈망으로서의 사랑 즉 최고선을 향한 미래에 대한 사랑이 아니다. 또한 그리스도교의 사유에서처럼 절대적 과거 그 시작으로서 창조주에 대한 과거의 사랑도 아니다. 오로지 나와 내 옆에서 세계를 이루어가는 오늘, 그리고 이곳에 대한 사랑이며, 현상 세계에 대한 사랑이고 공존의 원리인 것이다.[35] 이러한 논의를 토대로 아렌트는 박사학위 논문에서 아우구스티누스의 초현실적이고 비현실적 무세계성의 사랑 이해를 비판하고, 이를 넘어서는 책임과 돌봄 그리고 배려의 타자 사랑을 통해 안식처로서의 세계를 확보하고자 하였다는 점을 알 수 있다. 그렇다면 동 시대의 유대인 여성철학자 에디트 슈타인은 자신의 박사학위 논문에서 사랑 개념을 어떻게 구현하고 있는가? 이에 대한 고찰은 다음 3장에서 논의된다.

3. 슈타인의 박사학위 논문에서 사랑 : 감정이입을 통한 실천적 사랑

3.1 슈타인은 박사학위 논문에서 왜 감정이입을 강조하는가?

슈타인은 '감정이입'의 개념을 박사학위논문 주제로 선택하고 1914년 여름부터 박사논문을 쓰기 시작하였다.[36] "감정이입이란 그 속에서 다른 사람의 체험이 이해되는 행위의 기본양식이며", 따라서 '다른 사람'과의 관계에서 이루어지는 지각작용에 관계한다고 주장한다.[37] 또한 "감정이입이란, 그 나름대로 고유한 경험행위의 한 양식(eine Art erfahrender Akte sui generis)이며, 다른 사람의 의식에 대한 경험(Erfahrung von fremdem Bewußtsein überhaupt)"[38]이라고 밝힌다. 그리하여 감정이입은 "타인의 의식에 대한 경험"이 되며, 그것은 "내가 다른 나에게 다가가서, 그의 경험을 '추-체험'(Nach-Erleben) 하는 것"[39]이라는 슈타인의 감정이입론을 제시한다. 그리하여 슈타인은 감정이입을 통하여 타자의 기쁨과 슬픔, 사랑과 미움, 고통과 불안 그리고 행복과 불행 등에 다가갈 수 있다는 것이다. 감정이

35) Ibid., 77.
36) "Einfühlung nach Edith Stein", 326.
37) PE., 4.
38) Ibid., 10.
39) Ibid., 10-17.

입 개념은 통각(Apperzeption) 개념과 일치하며, 그런 한에서 감정이입은 감정이입하는 주체의 분명한 확실성을 감정이입된 주체에게 전이하는 것을 의미한다. 따라서 우리가 타자에게 감정이입할 때 주시해야 하는 것은 내 자신의 고유한 체험을 재현함(Reproduktion)인 것이다.[40] 예컨대 우리는 타인에게 관찰되는 분노를 타자가 드러내는 대로만 체험할 수 있다. 우리가 직접 보고 경험할 수 있는 것은 타자가 표시하는 분노의 몸짓(Gebärde)이다. 타인이 표시하는 이 몸짓에 우리는 분노의 표상을 부가한다. 우리가 몸짓을 주시하고 있는 사람의 분노는 그 재현된 형태 안에서는 고유한 분노이겠지만 그 몸짓에 부가한 표상은 바로 내 개인의 분노를 재현한 것이다. 즉 우리는 타인에게 혼을 불어넣고(beseelen), 타자를 체험하며 그 체험으로 우리는 우리 스스로 타자를 알게 된다. 이러한 감정이입의 단계를 슈타인은 다음과 같이 4단계로 이해한다.

a) 나와 맞서서 있는 대상(타인은 나와 마주서 있으며, 주먹을 움켜쥐고 서 있다). 타인은 나와 마주서 대상으로 위치해 있다. 하지만 이때 타인은 사물이 아니다, 즉 그것이 아니다. 그런데 그 대상으로서 타인은 주먹을 움켜쥐었다. 따라서 감정이입에 있어서 서로가 다른 두 개의 주체인 자아가 요구된다. 자아(das Ich)는 육체와 영혼에 묶여 있다. 그런데 슈타인은 자아가 자신의 육체를 '끊임없이 침입하는(개입하는)'(unentwegt aufdringlich) 것으로 표현하였다. 즉 자아는 육체에 가까이 다가가거나 멀리 떨어질 수 없으며, 다른 대상들의 이면을 볼 수 있듯이 자신의 이면을 볼 수 없다. 내가 만일 나의 위치를 변경한다면 자아는 항상 나의 육체와 함께 변경된다. 하지만 자아는 상상 속에서 나의 피부로부터 나올 수 있으며, 생각 속에서 다른 곳으로 갈 수 있다. 이것이 감정이입의 첫 단계이다. 자아는 상상된 타자의 육체 한 구석에서 나의 실재 육체를 바라본다, 마치 방 안에 있는 다른 사람들이나 또는 다른 사물들을 바라보는 것처럼 그렇게 나의 실재 육체를 바라본다.

b) 나는 나를 타인 안으로 옮겨놓으며 타인의 기분을 생생하게 그려 낸다(타인의 움켜쥔 주먹을 이해하기 위해 나를 타인에게로 옮겨 놓으면서 감정이입한다, 그리고 지각된 내용과 연관시켜 연상된 것으로 타인의 움켜쥔 주먹을 받아들인다). 육체를 지닌 대상으로서 타인은 나를 자신 안으로 끌어들인다. 나는 상상 속에서 타인의 감정을 생생하게 그

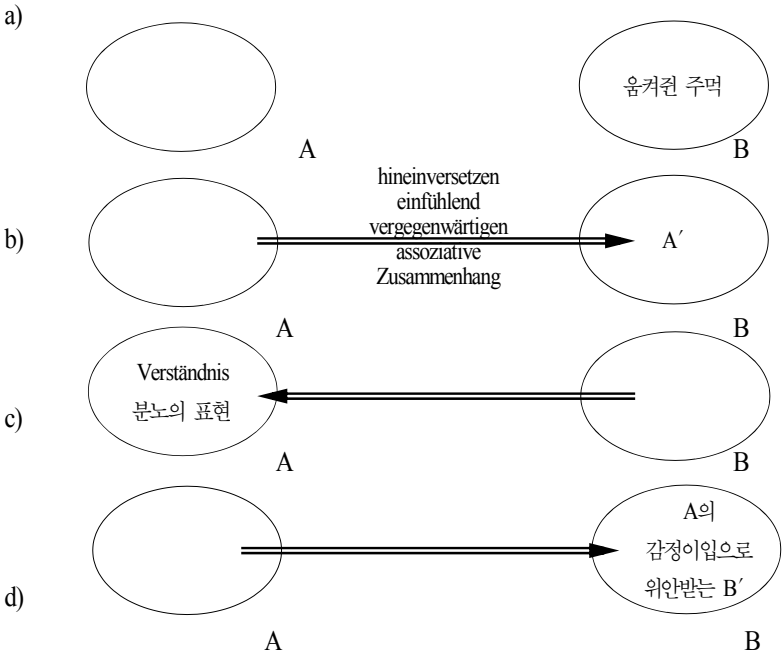
40) Antonio Fidalgo, "Edith Stein, Theodor Lipps und die Einfühlungsproblematik", in *Phänomenologische Forschungen 26/27*, Eichstätt 1991, S. 95.

려 낸다. 이때 나에게 맞서서 있던 타인이 더 이상 맞서서 있지 않다, 오히려 나는 타인의 육체 안으로 옮겨져 또 다른 나에게 있게 된다. 그리고 감정이입하면서 지각된 내용과 연관시켜 연상된 것으로 이해한다. 만일 이러하다면 연상이 감정이입의 토대가 되는가라는 물음을 제기할 수 있다. 하지만 슈타인은 연상이 다만 감정이입 작용을 완성시키는 조력자 역할일 뿐, 감정이입의 원리가 아님을 밝힌다. 그렇다면 왜 '다른 나'인가. 첫째, 내게 대상으로 있으나, 그 대상으로서 타자는 자신의 고유한 주체이다. 따라서 고유한 자아와 다른 고유한 자아라는 의미이다. 둘째, 타인의 의식을 감정이입함에 있어서 결국 타인의 의식 안으로 들어가 있는 나는 지금 감정이입하는 나와 또 다른 나, 감정이입 되는 나 일 수 있다는 의미이다. 셋째, 고유한 나는 타인을 감정이입함으로써 감정이입하는 나를 객관적으로 이해할 수 있다는 의미이다. 따라서 슈타인 감정이입의 핵심은 "감정이입하면서 타인에게로 옮겨 놓은 것"(einfühlendes Hineinversetzen)에 있다고 하겠다.

c) 나는 이 상황을 이해했다(타인의 움켜쥔 주먹을 분노의 표현으로 내면화한다). 나는 타인의 움켜쥔 주먹을 분노의 표현으로 내면화하고, 다시 육체를 지닌 대상으로서의 타인으로부터 걸어 나와서, 다시 대상으로서 타인의 육체에 마주서서 있다.

d) 위안을 받은 타인(감정이입하는 자아가<A> 감정이입을 통해 감정이입된 자아의<B> 정신생활을 이해한다. 그런데 B는 A가 자신의 상황을 이해했다는 것에서 위안을 받게 된다, 이때 위안 받은 B는 위안 받기 전의 B와 다른 B'). 슈타인은 이것을 감정이입의 반복성으로 표현한다. 그렇다면 이 감정이입의 반복성은 일회적이며 완벽하게 타인을 이해할 수 있는가. 슈타인은 그렇지 않다고 언급한다. 다시 말해서 감정이입을 통해서 얻어지는 타인의 정신생활의 이해는 언제나 한 번에 명확하고 완전하게 얻어질 수 없다는 것이다. 그렇다면 왜 감정이입을 해야 하는가. 이것은 나와 타인 '사이에서' 발생되며, 그 사이 영역에서 발생되는 것이 감정이입이다. 그런 한에서 우리 자신을 세계에서 고립된, 즉 자기중심적인 존재로 경험하지 않고, 타인과 다른 사물들의 중심으로 가득한 세계와 '관련된' 존재로서 존재하기 위해 감정이입이 요구되는 것이다.[41] 이러한 감정이입의 단계를 그림으로 나타내면 다음과 같다.

41) 이은영, 「에디트 슈타인과 감정이입(Ⅰ): 감정이입의 인간학」, 230-232.



<그림 1. 감정이입의 단계 >[42]

그렇다면 슈타인이 주장하는 감정이입은 내 자신의 고유한 체험을 타자에게 재현함에 그 의미가 있는가? 슈타인에 의하면, 우리는 나와 타인은 서로 이웃하며, '사이의 영역이'(die Sphäre des Zwischen) 주어져 있다.[43] 다시 말해서 나는 표상하는 지각과 감정이입에서 고유한 정신적 주체를 가지고 있는 또 다른 나, 즉 너를 경험한다. 이러한 다른 정신적 주체로부터 나는 하나의 다른 것을 이해한다. 나는 다른 정신적 주체로부터(나와 마주서있는 대상인 타인으로부터) 그의 정신생활을 경험하며 이해하지만(감정이입을 통하여), 더 나아가서 고유한 나의 정신적 주체 작용이 대상으로 주어질 수 있다는 것이다.[44] 이것은 "주관적인 것의 대상화(Objektivierung des Subjektiven)"를 의미한다.[45] 다시 말

42) Ibid., 232.
43) Małgorzata Bogaczyk-Vormayr, "Die Ich-Du-Beziehung nach Edith Stein", in *Leid und Mitleid bei Edith Stein,* (Salzburg: Anton Pustet, 2013), 86.
44) PE., 103; 이은영,「에디트 슈타인과 감정이입(Ⅰ): 감정이입의 인간학」, 235.

해서 우리가 우리 자신을 세계에서 고립된, 즉 자기중심적인 존재로 경험하는 것이 아니라, 타인과 다른 사물들이 중심에 있는 세계와 '관련된' 존재로서 이해하고 존재하기 위해 감정이입이 요구된다. 그런 한에서 감정이입은 타자를 경험하는 것이 일차적 목적이라면, 더 나아가서 그것을 통하여 결국 내 자신을 객관적으로 엄밀하게 이해하는 데 또 하나의 목표가 있다. 그리하여 슈타인은 느낀다는 것 속에서, '대상'으로서의 타인의 정신생활 뿐 아니라 '자기 자신'이 체험되며, '자기 자신의 자아 저 깊은 곳'(Tiefe seines Ich)으로부터 오는 것으로서의 감정이 체험된다는 사실을 규명한다. 그런 한에서 타인은 나에 의해 완전히 동일화될 수 있는 단순한 나의 표상이 아니라, 나로부터 초월적으로 존재하면서 나에 대해 영향을 미치기도 하고 나로부터 영향을 받기도 하는 존재라는 것이다.

이러한 맥락에서 슈타인에게 감정이입된 타자는 우리 자신의 고유한 인격(Person)의 거울이 된다. 나는 감정이입을 통하여 한편으로는 타인을 이해하며, 다른 한편으로는 감정이입된 타인을 통해, 나를 느낄 수 있다. 다시 말해서 나는 나와 마주보고 있는 대상을 통하여 나를 알 수 있게 된다는 것이다. 결국 슈타인의 감정이입론은 감정이입을 통하여 타인을 이해하고 더 나아가 타인의 이해를 통하여 내 자신의 인격을 이해할 수 있다는 상호 이해를 주장하는 점에서 타인을 이해하기 위해 감정이입을 실행하더라도 이것은 타인을 이해할 수 있는 하나의 계기이지만, 타인을 통하여 다시 한 번 자신을 볼 수 있는 거울과 같다는 의미이다. 그렇다면 슈타인은 감정이입을 통해 주관적인 것의 대상화를 어떤 근거로 열망했는가?

3.2 슈타인은 왜 감정이입을 통하여 주관적인 것의 대상화, 즉 자기 자신을 이해하기 위해 열망했는가?

슈타인은 박사학위 논문 후반부에서 자아의 층을 언급한다. 슈타인에 의하면, 이론적 작용 속에서, 즉 지각, 표상, 사고 등과 같은 작용 속에서 자아는 하나의 대상에로 향해 있다(gerichtet). 반면에 '느낀다는 것' 속에서는, 대상뿐 아니라 자기 자신이, 자기 자신의 자아 저 깊은 곳(Tiefe seines Ich)으로부터 오는 것으로서의 '감정'이 체험된다. 그런데 감정 속에서 체험되는 자아는 '여러 가지로 다양한 층'(Schichten von verschiedener Tiefe)을 갖고 있다. 그리하여 감정이입은 자아 저 깊은 곳으로부터 나오는 '자아의 층'을 드러나게 한다.[46] 따라서 우리가 인격적 존재가 되면 될수록 다른 사람의 인격도 이해할

45) PE., 110.

수 있으며, 마찬가지로 다른 사람의 인격을 통해 내 자신의 저 깊은 곳까지 이해할 수 있다는 것이다. 그렇다면 자아의 저 깊은 곳에 자리 잡고 있는 것은 무엇인가. 슈타인은 이것을 하나의 공간으로 보고 있다. 그 중심에서 인간의 고유성이 발견될 수 있는 그러한 하나의 공간, 즉 신(Gott)으로 보고 있다. 자아는 또한 표면과 내면 사이를 왔다 갔다 하면서 움직일 수 있는 공간으로 생각된다. 이러한 자아의 과제는 영혼의 내면인 신에게로 좀 더 가깝게 들어가기 위한 것이라 할 수 있다. 자신의 가장 깊은 내면에 신이 거주하고 있는 사람은 감정이입으로 헌신할 수 있는 능력을 더욱 많이 지니고 있다. 슈타인은 후기 저서에서 이러한 신을 '절대적 타인'(der absolute Andere)으로 논증하고, 동시에 인간에게 삶을 제공하며 의미를 부여하는 능력으로서 언급한다.

유대교 집안에서 태어난 슈타인은 1921년 가톨릭 세례를 받고, 그 다음해인 1922년 2월 2일 Speyer에서 Ludwig Sebastian주교에게 견진세례를 받았다. 여기에서 주목해야 할 점은 그녀가 1921년 동료 Hedwig Conrad-Martius(헤트비히 콘라트-마르티우스)의 집에서 발견한 Leben der heiligen Teresa(성녀 데레사)을 읽고 '이것이 진리이다!'(Das ist die Wahrheit)라는 말로 그 책을 이야기한 후 가톨릭교회에 처음으로 입문했다는 점이다. 다시 말해서 유대교의 전통에서 자라난 슈타인이 가톨릭교회에 입문할 수 있게 된 통로가 바로 Teresa von Jesus(예수의 데레사)의 삶과 사상이다. Teresa von Jesus의 사상 중에서도 Seelenburg('영혼의 성')에 대한 해석과 설명은 1932년 작성된 슈타인의 저서 *Welt und Person*에서 중요하게 언급되고 있다.[47] 이 글에서 슈타인은 우선 Teresa가 의미하는 Seelenburg을 설명한다. 슈타인에 의하면, "성녀는(Teresa) 기도의 삶에서 '영혼의 이끎'(Seelenleitung)을 발견하며, 또한 인간 내면에로 이르는 과정을 명료화시키기 위해 '도대체 인간의 내면이라는 것이 무엇인지'를 연구한다. 슈타인이 성녀가 제시한 인간 내면에로 이르는 과정에서 진리의 확신을 얻었다는 점은 이미 앞서 언급되었듯이, 감정이입을 통하여 자기 이해를 열망했던 박사논문의 주제였다. 그렇기 때문에 1921년 성녀 데레사의 영혼의 성이 슈타인에게 진리로 다가왔으리라 판단된다. 물론 슈타인이 박사 논문을 작성했을 때 그녀에게 종교는 중요하지 않았다. 그럼에도 불구하고 그 논문에서는 어떻게 그녀의 종교적 근원을 배제할 수 있겠는가 하는 의문을 갖게 한다. 예컨대 무신론자가 타인

46) PE., 110; 이은영,「에디트 슈타인과 감정이입(Ⅰ): 감정이입의 인간학」, 241.

47) Edith Stein, *Welt und Person- Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben*, Hrsg. von L. Gelber und R. Leuven, (Louvain/Freiburg: Herder, 1962).

의 신앙 체험에로 감정이입할 수 있는가. 이에 대하여 슈타인은, "비록 내가 종교적 인간의 원형과 연관이 없을지라도, 타인의 신앙 체험에로 감정이입하면서 나는 그 종교적 인간의 원형을 이해하며, 'homo religious'의 원형을 얻는다, 그럼에도 여전히 실행에 옮기지 않은 채로 있다."[48]

3.3 슈타인은 감정이입을 통해 타인과 자기 자신을 완전히 이해할 수 있는가?

그렇다면 이 감정이입을 통해 우리는 완벽하게 타인을 이해할 수 있는가. 슈타인은 그렇지 않다고 언급한다. 다시 말해서 감정이입을 통해서 얻어지는 타인의 정신생활의 이해는 언제나 한 번에 명확하고 완전하게 얻어질 수 없다는 것이다. 그렇다면 왜 감정이입을 해야 하는가. 이것은 나와 타인 '사이에서' 발생되며, 그 사이 영역에서 발생되는 것이 감정이입이다. 그런 한에서 우리 자신을 세계에서 고립된, 즉 자기중심적인 존재로 경험하지 않고, 타인과 다른 사물들의 중심으로 가득한 세계와 '관련된' 존재로서 존재하기 위해 감정이입이 요구되는 것이다. 슈타인은 감정이입을 통해서 얻어지는 타인의 정신생활의 이해는 언제나 한 번에 명확하고 완전하게 얻어질 수 없다고 강조한다. 그렇다면 왜 그러한가. 왜냐하면 슈타인에게 명확하고 완전한 본질직관이나 명확하고 완전한 감정이입은 신에게서 가능한 일이기 때문이다. 그리고 그녀는 자신의 박사논문을 다음과 같이 종결한다.

> 그러면 이제 순수하게 정신적인 인격과는 어떠한가? 이 인격들의 표상은 어떤 모순도 그 안에 넣어두고 있지 않다. 이 인격들 사이에서는 어떤 교류도 생각할 수 없는가? 인격의 갑작스러운 변화 안에서 신의 은총이 작용함을 경험했다는 이들도 있었고, 어떤 이들은 자신들의 행동에서 수호신이 자신을 이끄는 걸 느꼈다고도 했다. 여기에 진짜 경험이 존재하는지, 아니면 우리가 '자기 인식의 환상'을 관찰할 때 발견한, 자신의 동기에 대한 불명료함이 존재하는지 누가 결정하겠는가? 그러나 이 영역에서는 진짜 경험의 존재 가능성 역시 위와 같은 경험의 환상과 함께 있지 않겠는가? 어떤 경우든 내게 종교적 자각에 대한 연구가 우리 질문의 대답을 찾는 가장 적합한 수단으로 보인다. 다른 한편으로 이 대답은 종교적 영역에서 가장 큰 관심사이기도 하다. 그러나 나는 저 제기된 질문에 대한 대답을 이후의 계속될 연구들에 맡기며, 내 답변은 여기에서 '증거 불충분'(non liquet)으로 보류하겠다.[49]

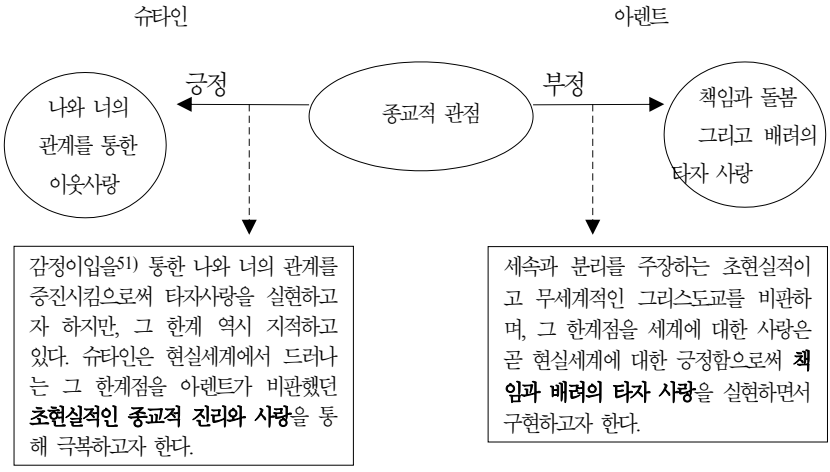
---

48) PE., 129.
49) PE., 131-132; 이은영, 「에디트 슈타인과 감정이입(Ⅰ): 감정이입의 인간학」, 243.

후기 저서 『세계와 인격』에서도 우리 자신의 이해는 타인과 관계를 통해 가능하다고 반복하지만, 그 뒤에 은총 또한 필요하다고 덧붙인다. 감정이입에 의한 경험이 우리의 자기이해를 위한 토대가 될지라도 많은 오류가 발생되는 이유는 인간 존재의 내면을 덮고 있는 붕대가 있기 때문이다. 따라서 신이 내면에서의 부르심을 통해 그 붕대를 거두기 전까지 우리는 완전한 자기 이해가 불가능하다고 언급하고 있다.[50] 결국 슈타인의 박사학위 논문에서 보여주는 종교적 성향이 유대교적인 성향이라 할지라도 이미 박사논문 작성 시기에서 그녀의 종교적 사랑이 확인될 수 있음을 우리는 알 수 있다.

4. 맺음말 – 슈타인과 아렌트의 유사성과 차이성

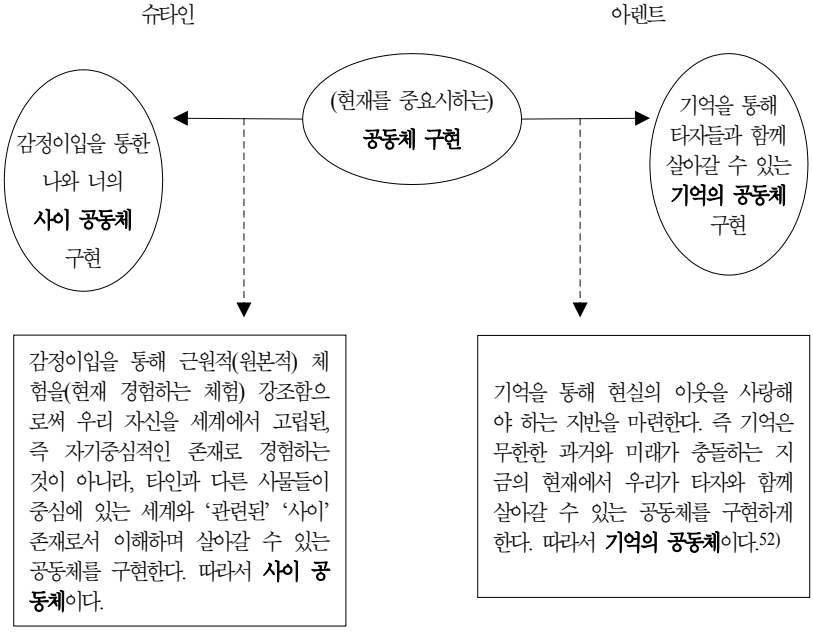
지금까지 필자는 슈타인과 아렌트의 종교적 사랑의 공통점과 차이점은 무엇인가. 다음과 같이 첫째, 종교적 관점에 대한 양자의 입장과 둘째, 공동체 실현을 위한 그 방법적 차이라고 정리할 수 있겠다. 이를 정리하여 도표로 나타내면 다음과 같다. ① 첫째, 두 유대인 여성 철학자는 박사학위 논문을 통해 종교에 관한 관점을 어떻게 구현하고 있는가에 대하여 논의하였다.



<도표 2. 종교적 관점에 대한 슈타인과 아렌트의 입장>

50) Edith Stein, *Welt und Person*, 63.
51) 이은영, 「에디트 슈타인과 감정이입(Ⅰ): 감정이입의 인간학」, 232.

슈타인과 아렌트 모두 박사논문에서 구체적으로 종교적 관점을 언급하며 출발하지만, 아렌트가 그리스도교를 비판하며 그 한계점을 세계에 대한 사랑으로 구현하고자 하였다면 슈타인은 감정이입을 통하여 나와 너의 이웃사랑을 강조하였으나 그 한계점을 종교적 진리와 사랑을 통해 극복하고자 하였다. 다시 말해서 두 여성철학자 모두 이웃사랑과 타자사랑을 강조한다는 점에서 유사성이 있으나 그것이 구현되는 과정에서 아렌트는 그리스도교를 비판하며 지금, 현실세계를 강조하였다면 슈타인은 현실세계에 대한 불완전함을 종교적 진리와 사랑을 통해 극복할 수 있다는 것이다. ② 둘째, 양자 모두 우리가 살아가는 지금의 현재를 중요하게 생각하며 나와 너, 우리 모두가 함께 살아갈 수 있는 공동체를 구현한다는 점에서 공통적 지반을 마련한다. 다만 슈타인은 감정이입을 통한 사이 공동체를 구현한다면, 아렌트는 기억을 통한 기억의 공동체를 구현한다는 점에서 차이성을 보인다. 이를 정리하여 도표화하면 다음과 같다.



<도표 3. 공동체 구현에 대한 슈타인과 아렌트의 입장>

52) 김석수, 「아렌트 철학에서 기억, 상상 그리고 판단」, 149.

아렌트에 의하면 인간의 정신은 인간 사회를 떠나서는 살아갈 수 없기에, 인간은 '사회적'이어야 함을 강조한다. 그렇기 때문에 아렌트는 아우구스티누스의 사랑 논의로부터 절대 미래를 향하는 자애를 넘어 기원으로 돌아가는 기억에 주목한다. 이러한 기억을 통해 미래로 향하는 길, 과거로 향하는 길의 만남인, '정지된 지금'을 강조하는데, 이것은 내가 탄생한 근원 존재로 되돌아가려는 '기억'과 죽음을 넘어 절대 존재로 나아가려는 '기대'가 교차하는 바로 '영원한 지금'인 것이다.[53] 즉 영원하며 무한한 미래와 영원하며 무한한 과거가 만나는 '영원한 현재'이다. 이 개념은 과거와 미래로 넘어감으로써 현실의 이웃을 외면하는 상태를 극복하려는 시도가 담겨져 있다. 따라서 아렌트는 기억을 통해 현실의 이웃을 사랑해야 하는 지반을 마련한다. 다시 말해서 과거와 미래의 만남이라 할 수 있는 현재를 영원한 지금으로 강조하며 과거와 미래의 만남인 '지금의 현재'에서 우리가 타자와 함께 살아갈 수 있는 공동체를 구현하게 한다. 따라서 기억의 공동체이다. 이러한 아렌트의 '기억의 공동체'는 사람들 사이에서 살아가는 공동체의 삶을 중시한다는 측면을 보여주고 있다.[54]

슈타인 역시 감정이입을 통한 체험을 근원적(원본적) 체험이라 명명하며, 현재의 체험을 강조한다. 슈타인에 의하면, 우리는 감정이입을 통한 경험은 타자의 경험으로부터 발생되는 어떤 내용이나 사건을 '다시(re) 체험'한다. 이것은 현재 나에게 일어나는 어떤 내용이나 사건이 아니라 타자가 경험한 내용이나 사건이다. 이때 나의 경험은 본래적(originär)이다(내가 감정이입을 하는 현재의 경험은 본래적이다). 하지만 그 내용은 비-본래적(niche-originär)이다(내가 현재 감정이입을 통해 경험한 타자의 경험 내용은 내가 경험한 내용이 아니기 때문에 비본래적이다). 따라서 기억의 경우 지금 일어나는 내용이 아니기 때문에 우리는 더 이상 본래적 경험을 할 수 없다(과거의 내용), 반면에 감정이입의 경우 기억과 달리 지금 일어나는 경험이라 해도, 역시 비-본래적 경험 내용을 지금 경험하고 있다(타자의 경험이기 때문에 비본래적이다). 다시 말해서 기억을 통한 경험은 나의 다른 경험을 나타내며, 감정이입에 의한 경험은 타자의 경험을 나타낸다는 점에서 비본래적이다. 그럼에도 감정이입을 한다는 그 자체는 현재 나에게 일어나는 경험이기에 본래적이다.[55] 슈타인이 감정이입을 통해 현재의 체험을 강조하는 이유는 감정이입이 다른 사

53) 한나 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 103-104.
54) 김석수, 「아렌트 철학에서 기억, 상상 그리고 판단」, 134-135.
55) Sarah Borden. "Metaphysics and Epistemology of the Later Work", in *Edith Stein,* (New

람의 의식에 대한 경험(Erfahrung von fremdem Bewußtsein überhaupt, PE, 10)을 지각하게 한다는 점과 함께 더 나아가서 '고유한 나'의 정신적 주체 작용이 대상으로 주어지게 된다는 점에 있다.[56] 이것은 "주관적인 것의 대상화(Objektivierung des Subjektiven)"를 의미한다. 여기서 주관적인 것이 존재한다(vorhanden)고 하는 사실 뿐 아니라, 그것이 이러이러한 성질을 지녔다(so und so beschaffen) 라는 점을 체험한다. 우리가 주관적인 것의 대상화를 강조하는 이유는 우리 자신을 세계에서 고립된, 즉 자기중심적인 존재로 경험하는 것이 아니라, 타인과 다른 사물들이 중심에 있는 세계와 관련된 '사이'존재로서 이해하고 존재하기 위함이다. 따라서 사이 공동체이며 이것은 아렌트의 기억의 공동체와 마찬가지로 사람들 사이에서 살아가는 공동체의 삶을 중시한다는 측면을 보여주고 있다고 하겠다.

York/London: Continuum, 2003), 28.

56) PE., 103.

참고문헌

공병혜,「한나 아렌트의 탄생성과 21세기 생명정치」,『범한철학』, 95(2019), 149-173.

김석수,「아렌트 철학에서 기억, 상상 그리고 판단」,『칸트연구』, 35(2015), 129-162.

김선욱,「정치공동체 형성 원리로서의 사랑에 관한 연구」,『정치사상연구』, 10/1(2004), 193-212.

김영진,「아우구스티누스와 펠라기우스의 대립과 논쟁- 자유의지를 중심으로」,『철학연구』, 137(2016), 81-108.

박혁,「철학적 인간학에 대한 비판」,『글로벌정치연구』, 6/2(2013), 5-29.

엘리자베스 영-브루엘 지음,『아렌트 읽기』, 서유경 옮김, 서울: 웅진싱크빅, 2011.

이은영, 에디트 슈타인과 감정이입(Ⅰ): 감정이입의 인간학- 박사학위 논문 감정이입의 문제(Zum Problem der Einfühlung)를 중심으로」,『철학연구』, 151(2019), 219-248.

_____,「에디트 슈타인의 인격론- 중세 실재론적 형이상학과 현대 현상학과의 연관성을 중심으로」,『가톨릭철학』, 30(2009), 177-202.

한나 아렌트,『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 서유경 옮김, 서울: 텍스트, 2013.

Arendt, Hannah, *Love and Saint Augustine*, edited and with an interpretive essay by Joanna Vecchiarelli Scott and Judith Chelius Stark, Chicago: The University of Chicago Press, 1996.

Bogaczyk-Vormayr, Małgorzata, “Die Ich-Du-Beziehung nach Edith Stein”, in *Leid und Mitleid bei Edith Stein*, Anton Pustet: Salzburg, 2013.

Borden, Sarah, “Metaphysics and Epistemology of the Later Work”, in *Edith Stein*, New York/London: Continuum, 2003.

Stein, Edith, *Heil im Unheil das Leben Edith Steins-Reife und Vollendung*, Freiburg: Herder, 1993.

_____, *Selbstbildnis in Briefen, Erster Teil 1916-1933*, Freiburg / Basel / Wien 2. Aufl., 1998.

_____, *Zum Problem der Einfühlung*, Halle 1917(Reprint, München, 1980), mit einer Hinführung von Johannes Baptist Lotz SJ., 1-132

_____, *Welt und Person,-Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben-,* Louvain:Herder, 1962.

초 록

에디트 슈타인과 한나 아렌트의 사랑 개념:
두 유대인 여성철학자들의 박사학위논문을 중심으로

이은영

에디트 슈타인(Edith Stein, 1891-1942)과 한나 아렌트(Hannah Arendt, 1906-1975), 이 두 여성철학자가 함께 언급될 수 있는 요인이 있는가? 필자는 두 여성철학자의 공통점과 차이점을 양자가 박사학위논문에서 언급했던 그리스도교적 사랑을 통하여 밝히는데 본 글의 목표를 두었다.

그렇다면 슈타인과 아렌트의 박사학위 논문의 유사성은 '사랑'으로 규정될 수 있는가? 만일 그러하다면 두 여성철학자의 사랑 개념은 그 지향하는 바가 동일한가? 두 여성철학자가 박사학위 논문에서 언급했던 사랑의 최종 지향점이 그리스도교적 사랑을 논의하는 것에 있다면, 그것을 그들은 어떻게 구현하고 있는가? 우선 두 유대인 여성철학자는 박사학위 논문을 통해 첫째, 사랑이라는 감정을 논의한다는 점 둘째, 그리스도교와 연관된 사랑을 언급한다는 점에서 공통적 지반을 마련한다. 하지만 그리스도교적 사랑에 관한 유의미성에 차이성을 보인다. 아렌트는 그리스도교적 사랑이 보이는 초현실적이며 비현실적 사랑 이해를 비판함으로써 현실 속에서 책임과 돌봄의 '타자사랑'을 구현한다면, 슈타인은 감정이입을 통한 "나와 너"의 관계를 증진시킴으로써 드러나는 사이성(Zwischenheit)을 강조하면서 아렌트와 마찬가지로 '타자사랑'을 현실세계에서 제시하지만 그것의 한계 역시 지적하고 있다. 슈타인은 현실세계에서 드러나는 그 한계점을 아렌트가 비판했던 초현실적인 그리스도교적 진리를 통해 극복하고자 한다. 이러한 맥락에서 두 유대인 여성철학자가 박사학위 논문에서 그리스도교의 사랑과 진리라는 공통적 지향점을 갖고 있으나, 그것에 관하여 긍정적인 측면과 부정적 측면을 보이고 있다는 점에서 우리는 그 차이성을 확인할 수 있다.

주제어: 에디트 슈타인, 한나 아렌트, 타자사랑, 사이 공동체, 기억의 공동체

Abstract

The concept of love in Edith Stein and Hannah Arendt: focusing on doctoral dissertations of two Jewish female philosophers

Lee, Eun Young

Edith Stein (1891-1942) and Hannah Arendt (1906-1975) are there any factors that these two women philosophers could be mentioned side by side? The aim of this study is to reveal the commonalities and differences between them through the Christian love they mention in their doctoral dissertations. Above all, both of these Jewish female philosophers establish a common ground in their doctoral dissertations in two points. First, in discussing the emotion of love, and second, in mentioning the love associated with Christianity. However, there is a difference in terms of the significance of Christian love in each of them. Arendt embodies the 'love for others' by responsibility and care in reality, criticizing the surreal and unreal understanding of Christian love, whereas Stein emphasizes the Zwischenheit (Betweenness) which is revealed by enhancing personal relationship between you and me through empathy, presenting the 'love for others' in reality the same as Arendt, but at the same time acknowledging its limitations. Stein endeavors to overcome the limitations in the real world through the surreal Christian truth which is criticized by Arendt. In this context, it can be verified that both of these Jewish female philosophers have written a common goal of Christian love and truth in their doctoral dissertations, but the difference is that they point out different aspects about it, one positive and the other negative.

Key Words: Edith Stein, Hannah Arendt, Love for Others, Betweenness of Community, Community of Memory

논문 투고일	2020년 9월 29일
논문 수정일	2020년 11월 4일
논문게재 확정일	2020년 10월 27일