

레비나스의 타자윤리와 제3자의 정치철학

박 예 은*

[국문초록]

타자의 철학을 정초한 레비나스는 일반적으로 윤리철학자로 한정되어 연구되며 정치의 지평에서는 상대적으로 소홀히 여겨진다. 그러나 윤리와 정치는 분리되어서는 안 되며 레비나스에게는 분명 정치적 기획이 있었다. 레비나스에게 있어 정치적 사유는 어떻게 가능한가? 이 논문은 레비나스의 타자의 윤리가 정치적 지평으로 이행해 가는 것을 『전체성과 무한』과 『존재와 다르게』에서의 제3자의 개념을 중심으로 살펴보려 한다.

레비나스는 그의 비대칭의 윤리를 보편화하기 위해 제3자의 개념을 사용한다. 하지만 위의 두 저서에서 제3자는 그다지 비중 있게 다루어지지 않았고 서로 다른 방식으로 제3자를 설명하기에 제3자를 명확하게 이해하는 데 어려움이 있다. 또한 두 권에서 제3자의 개념이 과연 일관성이 있는지 의문이 생기기도 한다. 그러나 분명 두 권 모두에서 우리는 타자와의 대면의 관계인 윤리에서 제3자와의 관계인 정치로 이

* 중앙대학교 철학과 박사과정 수료

주제어: 엠마누엘 레비나스, 타자윤리, 정치철학, 타자, 제3자, 무한, 대면, 비대칭성
Emmanuel Levinas, the ethics of the Other, political philosophy, the Other, the third party, infinity, face-to-face, asymmetry

어지는 다리를 놓으려는 레비나스의 시도를 발견할 수 있다. 이 논문은 여기서 그치지 않고 비대칭의 타자윤리가 정치의 영역에서 사유될 때 현실과 관련해서 제기되는 몇 가지 의혹들을 제3자의 개념을 통해 방어하고자 한다.

1. 서론

유대인에 대한 적의, 그리고 타인에 대한 동일한 적의로 인한 모든 희생자들, 종교적 믿음 때문에, 그리고 어떤 민족에 속했다는 이유 때문에 희생당한 무수한 사람들과 더불어, 국가사회주의자들에게 의해 살해당한 600만 명, 그들 가운데 내 곁에 가까이 머물렀던 이들을 기억하며¹⁾

레비나스(Emmanuel Levinas)는 『존재와 다르게』(*Otherwise than Being or Beyond Essence*)를 위와 같은 홀로코스트의 희생자들을 위한 헌사로 시작한다. 그의 철학은 자신이 직접 경험한 정치와 사회적 현실에 대한 문제의식에서 출발하기에 그의 저작들과 강연에서 여러 차례 정치문제를 언급한다.²⁾ 그러나 타자의 철학자로서의 레비나스 연구들에서 일반적으로 그는 윤리철학자로 한정되며 그의 정치적 사상에 대한 연구는 상대적으로 드물거나 그를 정치문제와 관련시키는 것은 잘못된 것처럼 여겨지기도 한다. 정치적으로 복잡하게 얽힌 현실의 문제들에 대해 추상적인 답변을 내놓는 레비나스에 대해 지젝(Slavoj Zizek)은 “타자성에 대한 존중이란 실제 정치에 있어서는 아무런 의미를 가지지 않는다”고 단언한다.³⁾

1) Emmanuel Levinas (1998), *Otherwise than Being or Beyond Essence*, trans. by Alphonso Lingis, Pittsburgh: Duquesne University Press, p. v.

2) Levinas (2000), 『윤리와 무한: 필립 네모와의 대화』, 양명수 역, 서울: 다산글방, p. 102. “내가 전체성을 비판하게 된 것은 우리 모두가 잊지 못하는 정치사건을 체험한 후이다.”

이 글은 레비나스의 공헌을 타자윤리의 영역에 한정시키고 있는 일반적 독법을 넘어서 그것이 정치적 영역에서도 중요한 기여를 하고 있다는 것을 보이려고 시도한다. 그러면 레비나스에게 있어 정치란 왜 문제가 되는가? 타자윤리는 정치적 지평에서 어떻게 실효성을 갖는가? 여러 인터뷰 기록들에서 그는 지속적으로 정치적 입장을 질문 받는다. 이 질문들은 유대계 프랑스인으로서 그가 놓인 정치적 상황과도 연결되어 있다. ‘사브라 샤틸라 학살’ 이후 이 문제에 대한 솔로모 말카(Shlomo Malka), 알랭 핑켈크라우트(Alain Finkielkraut)와의 대담(1982. 9. 14)에서 당시의 사건에 대한 입장 표명을 요청받으며,⁴⁾ 1981년 프랑스 필리피 방송국에서 이루어진 열 번의 대담에서 필립 네모(Philippe Nemo)는 레비나스에게 『전체성과 무한』(*Totality and Infinity*)에서의 정치철학에 대해 질문하고,⁵⁾ 타자윤리의 현실적용 문제와 제3자의 개념에 대한 대화를 나눈다.⁶⁾ 미카엘 드 생 웨롱의 책 『엠마누엘 레비나스와의 대담』에 수록된 레비나스와의 인터뷰에서 실제 정치의 여러 경우들에 대한 저자의 계속된 질문에 레비나스는 당대의 비극적 사건인 아우슈비츠의 대학살에서 600만이 죽어가는 가운데 살아남은 죄책감, 제3자, 신이 존재하는 사회 등 자신만의 독특한 정치적 개념들을 다양하게 보여준다.

그의 글과 인터뷰 이곳저곳에서 정치적 개념들이 조각조각 제시되지만 그가 정치적으로 체계적인 이론을 전개하지는 않았으며 구체적 적용으로 나아가지 않았다는 일반적인 이해에 대해서는 일단 인정해야 할 것이다. 그가 정치문제에 가지는 약점과 비판들에 대해 그를 정치철학자로까지 규정하여 변호할 필요는 없겠지만 윤리는 정치와 결코 무관하지 않

3) Slavoj Žižek (2006), 『신체 없는 기관』, 김지훈 외 역, 서울: b, p. 208.

4) Levinas (1989), “Ethics and Politics”, *Levinas Reader*, ed. by Sean Hand, Oxford:Blackwell, pp. 289-297.

5) Levinas (2000), pp. 102-105.

6) Levinas (2000), p. 115.

기에 레비나스 연구에서도 정치의 문제가 도외시되어서는 안 된다. 이 논문에서는 레비나스의 타자윤리에 존재하는 정치적 논점을 확인하고 그가 윤리의 영역에만 머무르는 것이 아니라 현실의 문제를 간과하지 않고 정치적 영역에 기여하고 있음을 밝히고 그가 자신의 사유를 보편화하기 위해 사용하는 제3자의 개념을 통해 타자의 윤리와 제3자의 정치의 연결을 시도한다. 또한 레비나스를 정치와 관련하여 논할 때 타자윤리와 상충되는 듯한 사유들에서 제기되는 의혹과 약점들을 변호하려 한다.

2. 레비나스의 타자윤리와 정치철학

타인과의 관계 안에서 책임지는 주체가 성립함을 보이는 타자윤리는 레비나스를 정치적으로 사유하는 데 있어 방해가 되는 것 같다. 그가 당대의 역사적, 정치적 현실에 대해 외면하거나 침묵하지 않지만 현실과 긴밀하게 연관된 단도직입적인 질문들과 마주할 때는 추상적이거나 현실과 동떨어진 답을 하는 것처럼 보이는 것도 그러한 타자윤리의 특징 때문일 것이다. 그러나 레비나스의 사유가 정치, 사회적 논점으로 확대되는 지점은 그의 다른 사유들과 마찬가지로 타자(the Other)와의 비대칭적이고 근원적인 관계와 타인에 대한 책임이라는 타자윤리의 기본 원리에서이다.

레비나스는 자율적이고 합리적인 주체에 대한 신뢰로 인해 근대철학이 전체성을 추구하게 되었으며 타자에 대한 폭력으로 귀결하게 되었고 고 생각했다. 이에 존재론의 전체주의적 성격을 비판하고 근대적 주체에 의문을 제기한다. 그는 하이데거가 존재와 존재자를 구분했지만 분리시키지 못했다고 지적하며 존재를 분리해 존재의 익명적 상태에서 출발한다. 비인칭적이고 익명적인 존재, 우리가 ‘그저 있음’이라고 부를 수 있

을 존재일반을 일리아(*l'ilya*)라고 이름한다. 이것은 존재자 없는 존재를 의미한다. 여기에서 홀로 있는 주체, 이포스타즈(*hypostase*)가 출현하는데 이것은 고독한 존재자라고 할 수 있을 것이다. 그는 이미 고독한 상태로 출현하는데 이것은 타자의 결여 때문에 느끼는 고독이 아니라 실존적 의미 때문이다. 홀로 있는 주체에게는 미래가 없으며 타자와의 만남에서 시간이 시작되고 미래가 주어진다.

타자와의 관계는 어떻게 이루어지는가? “인간들은 어떤 것을 중간에 놓고 그 주위에 몰려 있다.”⁷⁾ 우리는 공동의 어떤 것, 제3항(*a third term/un troisième terme*)을 매개로 해서 타자를 만나게 된다. 제3항은 사람들이 공동체를 이룰 때 그것을 중심으로 모이는 공통적인 그 어떤 것, 이념이나 가치, 국가, 진리, 민족과 같은, 집단의 중심을 이루는 공동의 이상 같은 것이었다. “세계 안에서 인간들이 맺는 모든 구체적인 관계들은 그것의 실재적 성격을 제3항으로부터 얻는다. 그 관계들은 공동체이다.”⁸⁾ 그것은 타자를 자신과 대면한 존재로 보지 않고 자신과 나란히 있는 자로 인식하는 하이데거적인 ‘함께’(*mit*)의 집단성이며 공통적인 것을 중심으로 한 집단성이다. 이러한 집단성에 대해 레비나스는 극복되어야 할 것으로 인식하고 이에 맞서서 비대칭적인 나-너의 2인의 집단성을 제시하려 했다. 그것은 제3항을(그것이 인격이든, 진리이든, 어떤 일이나 직업이든 간에) 중심으로 모여드는 참여가 아니며 공통성이 없는 집단성이다.

레비나스가 보여주려 한 2인의 관계에서 타자는 나와 비대칭의 관계를 갖는다. 타자는 절대적으로 다르며 절대적으로 낮은 자이며 자아의 인식대상이 아니라 계시처럼 현현(*epiphanie*)한다. 타자는 고통과 궁핍의 얼굴로 나에게 명령하며 응답을 요구한다. 타자는 나와 동일한 지평에 있지 않으며 항상 나보다 높은 곳에서 주인처럼 나에게 명령하고 나는 그의 명령을 거부할 수 없다. 타인의 얼굴과 대면(*face-to-face*)하면서 우리

7) Levinas (2011), 『존재에서 존재자로』, 서동욱 역, 서울: 민음사, p. 65.

8) Levinas (2011), p. 65.

는 그의 얼굴에서 무한을 발견하고 무한한 책임을 지는 윤리적 주체가 되며 수동적으로 타자를 섬기는 자가 된다. 이러한 비대칭성과 타자에 대한 무한한 책임이 타자윤리의 특징이라 할 수 있다.⁹⁾

하지만 우리는 자아와 타자 둘만의 폐쇄적인 대면의 관계에만 머무를 수 없다. 현실의 우리는 둘만으로 이루어진 사회에 살지 않는다. “자아에게 끝없이 몰입하는 나와 타자 둘만의 포용은 제3자(the Third/le tiers)의 출현에 의해 방해된다.”¹⁰⁾ 『전체성과 무한』과 『존재와 다르게』에서 레비나스는 제3자라는 개념에 나-너의 2인의 집단성을 현실적으로 보편화시키는 역할을 부여한다. 레비나스가 정치적 문제에 대해서 제3자의 개념을 제시하여 윤리를 현실의 정치 속에 구체화시키고 보편화시키는 데로 나아가고 있다는 것은 일반적으로 레비나스 연구자들이 동의하는 부분이다.¹¹⁾ 이 두 권의 책에서 제3자의 개념은 서로 일관되지 않은 것처럼 보이기도 하지만 우리는 두 곳 모두에서 타자와의 2인 관계의 윤리에서 제3자와의 관계인 정치로 이어지는 다리를 놓으려는 레비나스의 시도를 발견할 수 있다. 제3자의 개념을 통해 레비나스에게 정치적 논의의 가능성이 발견되며 타자윤리 안에서 윤리와 정치가 단절되지 않게 한다. 이러한 레비나스의 노력은 “인간은 인간에 대해 늑대”라고 하는 정의에 기초해 제도와 국가를 이끌어 내는 것이 아니라 타자윤리에 근거해서 공동체를 재발견하기 위한 시도이다.¹²⁾

9) 본문에서는 레비나스의 타자윤리가 정치적으로 연결되는 과정을 그리기 위해 나와 타자와의 비대칭성에 주목해 레비나스의 초기 사유들을 간단히 정리하였다. 이를 위해 Levinas의 저서 『존재에서 존재자로』, 『시간과 타자』와 레비나스의 철학을 잘 정리하여 소개하는 『타인의 얼굴』(강영안), 『레비나스의 타자철학』(윤대선), 『프랑스 철학의 위대한 시절』(한국현상학회) 등을 참고했다.

10) William P. Simmons (1999), “The Third, Levinas’ theoretical move from an-archical ethics to the realm of justice and politics”, *Philosophy and Social Criticism*, vol. 25, no. 6, p. 93.

11) Simon Critchley, Robert Bernasconi 등은 제3자의 개념이 윤리의 비대칭성을 조정하여 윤리적 책임의 보편적 확장을 가능하게 하며 레비나스의 윤리가 사회적 정의로 나아갈 수 있게 한다고 해석한다.

3. 제3자의 정치철학

3.1. 레비나스의 정치적 관점

레비나스의 타자윤리에서 사용되는 타자, 별거벗은 얼굴, 무한, 초월, 타자성, 기록, 타인을 위한 자아(*l'un-pour-l'autre*) 등과 같은 추상적이고 수 수께끼 같은 개념들은 레비나스 연구를 정치적, 사회적 현실의 영역 보다는 관념적 사유에 머무르게 하는 데 일조했다. 또한 그에게 있어 정치 보다는 윤리의 문제가 더 우위에 있었고 그 스스로 “정치는 항상 윤리의 관점에서 조정되고 비판되어야 한다”¹²⁾고 분명하게 말하기도 했다. 정치에 대한 그의 비판적이고 비판적인 관점을 가장 잘 보여주는 것은 『전체성과 무한』의 서론에서다. 그는 많은 분량을 할애하여 그의 정치적 관점을 보여주며 이 책이 전쟁과 정치체제가 가지는 폭력적 경향성에 대한 응답임을 밝힌다. 그는 계약과 합의에 의해 이루어진 홉스적 정치에 회의론을 품는다. 이익을 위해 맺은 계약들은 상황에 따라 언제든 파기될 가능성이 있으며 그 안에서 윤리는 실패할 수밖에 없다. 철학은 합리적 이성을 통해 궁극적 평화를 이룰 수 있을 것이라 믿었지만 레비나스가 보기에 이성만으로는 전쟁을 위해 봉사하는 기능을 할 뿐이며 이성을 통해 정치의 “전쟁을 예측하고 모든 수단을 다해 이기는 기술”이 되어버렸다. 전쟁과 같은 냉혹한 정치적 현실, 생존이 의문시되는 곳에서 도덕은 무력해지고 비웃음거리가 되어버릴 뿐이다.

때로 도덕은 전쟁의 현실 안에서 대립하는 개인이나 집단의 사고와 행동을 통제하고 이해관계를 조정하는 데 기여하면서 평화 상태를 이룬다.¹⁴⁾ 하지만 조정과 계약을 통해 일시적 평화가 이루어진다고 해도 그

12) Levinas (2013), 『신, 죽음 그리고 시간』, 김도형 외 역, 서울: 그린비, p. 278.

13) Levinas (2000), p. 105.

14) Levinas (1969), *Totality and Infinity: An essay on exteriority*, trans. by Alphonso Lingis,

평화는 일시적이며 이해 타산적 평화일 뿐 진정한 평화는 불가능하다. 일시적 평화상태에서도 국가는 미래에 벌어질지 모를 전쟁에 대비해 군사력을 기르고 무기를 비축하고 국가 간의 동맹을 맺거나 거리를 두는 정치적 입장을 취한다. “전쟁을 대비하고 준비하는 것이 국가의 주된 사명이 되었다.”¹⁵⁾ 일시적 평화와 제한적인 도덕을 과도하게 신뢰하는 것은 도덕의 기능에, 그리고 도덕의 기능을 이용하는 사람들에게 속는 것이다. 어리석은 자들만이 도덕과 도덕이 제공하는 평화에 과도한 기대를 건다. 철학이 순진함에 맞서듯이 정치는 도덕에 맞선다.¹⁶⁾

『전체성과 무한』 본문에서도 “정치는 그 자신 안에 폭정을 내재하고 있다”¹⁷⁾고 하여 전통적인 정치사상에 대해 의혹을 제기하고 비판적 태도를 보이지만 짧게 지나치고 있다. 그러나 정치에 대한 레비나스의 비판적인 관점은 일관됨을 확인할 수 있다.

「초월성과 숭고」(“Transcendence and Height”)에서는 “개인만이 타자의 눈물을 볼 수 있으며 체제는 고통 받고 소외된 타자의 아픔을 볼 수 없다”고 하여¹⁸⁾ 정치체제 보다는 개인주의를 옹호하고 체제가 개인에 대해 취하는 태도를 부정적으로 보여준다. 『존재와 다르게』에서는 “인간은 인간에게 늑대”, “만인의 만인에 대한 투쟁”이라는 위협적인 현실이해에 의해 계약과 합의로 이루어진 정치에서 “초월은 인위적이고 평화는 불안정하다”고 비판한다.¹⁹⁾ 『윤리와 무한』에서도 전체주의적인 사회에 대

Pittsburgh: Duquesne University Press, p. 21.

15) Immanuel Kant (2009), 「추측해 본 인류 역사의 기원」, 『칸트의 역사철학』, 이한구 역, 파주: 서광사, p. 91.

16) Levinas (1969), p. 21.

17) Levinas (1969), p. 300.

18) Levinas (1996), “Transcendence and Heights”, *Emmanuel Levinas Basic Philosophical Writings*, ed. by A. Peperzak, S. Critchley and R. Bernasconi, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, p. 23.

19) Levinas (1998), pp. 4-5.

해 그 제도와 보편형식, 법칙들이 “만인에 대한 만인의 투쟁을 다듬은 것”이라 하여 그가 궁극적으로 보여주고자 하는 대면의 관계를 통한 정치와 대조하여 설명한다.²⁰⁾

이와 같이 레비나스의 저술들에서 짧게 드러나는 정치에 대한 편린들을 근거로 그가 정치에 대해 비판적이었으며 정치적 영역에서의 레비나스 연구는 무의미하리라고 결론지을 수도 있을 것이다. 그러나 그는 단정적으로 정치와 체제를 거부하려 한 것이 아니다. 레비나스의 서술의 주된 요지는 윤리가 정치로 환원되는 것에 저항하는 것이지만²¹⁾ 그의 윤리가 유효하게 되는 것은 분명 사회의 정치적 맥락 안에서이다. 타자의 윤리는 정치적 무관심이나 침묵으로 귀결하지 않아야 한다. “정치는 늘 윤리의 관점에서 조정되고 비판되어야 한다”²²⁾고 했을 때 레비나스는 윤리만을 강조한 것이 아니었다. 타자의 윤리에서 윤리가 정치에 우선하기는 하지만 정치가 무시되거나 혹은 윤리가 정치를 대신하는 것은 아니다. 윤리는 정의로운 체제를 요구하는 정치로 돌아가야 한다.²³⁾ 전쟁을 예측하고 모든 수단을 다해 이기는 기술로 전략한 정치는 타인에 대한 나의 책임에서 출발할 때 새로운 지위를 얻게 된다. 시몬스(Simmons)가 이해한 것처럼 초월적 윤리는 세속적 정치를 통제하고 윤리에 의해 통제된 정치는 사회에서 통제된 형태로 실현되는 이중적 구조를 가지고 정치와 윤리 사이에 계속해서 상호적인 진자운동이 이루어져야 한다.²⁴⁾ 이것

20) Levinas (2000), p. 105.

21) Levinas (1969), p. 216.

22) Levinas (2000), p. 105.

23) Simon Critchley (2002), “Introduction”, *The Cambridge Companion to Emmanuel Levinas*, ed. by Simon Critchley and Robert Bernasconi, Cambridge University Press, p. 24.

24) Simmons (1999), Simmons는 레비나스의 ‘윤리’와 ‘정치’의 관계를 ‘말함’과 ‘말해진 것’, ‘아나키’와 ‘정의’의 관계에 적용시켜 양자가 대립적 구도에서 서로 진자운동을 하고 있다고 말한다. 그에 따르면 레비나스의 윤리는 정치와 무관하지 않으며 윤리에 의해 점검되지 않는 정치를 경계해야 한다.

이 레비나스가 제3자를 통해 정치적 기획을 시도하면서 보이고자 의도했던 정치의 역할일 것이다.

이러한 윤리와 정치의 관계를 가능하게 하는 것, 레비나스의 타자윤리에서 정치적 사유를 가능하게 하는 것이 바로 제3자의 개념이다. 그러나 제3자는 그의 여러 글에서 지속적으로 나타나고는 있지만 너무 짧거나 명확하지 않고 애매하게 다루고 있기 때문에 어려움이 따른다. 그럼에도 불구하고 레비나스의 사유를 현실의 정치와 연결하기 위해서는 제3자가 중요한 역할을 하기에 우리는 좀 더 제3자에 주목해야 할 것이다.

3.2. 『전체성과 무한』의 제3자

제3자는 누구인가? 레비나스의 사용을 보면 나와 당신(들)과 무관한 혹은 어떤 사건에 무관한 사람을 지칭할 때 사용하는 일반적 개념으로 이해하는 데 그쳐서는 안 될 것 같다. 레비나스는 제3자라는 개념으로 누구를 지칭하며 무엇을 하려는 것일까? 제3자는 타자와 함께 나타난다. “제3자는 타자의 눈 속에서 나를 바라본다.”²⁵⁾ 제3자는 타자의 눈 속에 이미 있으면서 우리가 타자의 얼굴을 마주할 때 타자의 눈 속에서 나를 바라보고 있다. 나는 먼저 타자와 대면한 이후에 제3자를 만나게 되는 것이 아니라 나와 타자와의 대면의 관계에 제3자는 이미 연루되어 있는 것이다. “자아는 타자의 얼굴과 제3자를 동시에 대면한다.”²⁶⁾ 타자는 근원 이전으로부터 오며 주체의 시간은 타자와 함께 시작된다. 그렇다면 제3자도 근원 이전에 타자에게 존재하며 주체의 시간이 시작되기 이전에 있었다.

“얼굴의 현전, 타인의 무한성은 궁핍함이며, 제3자(즉 우리를 바라보는 전체 인류)의 현전이며 명령하기를 명령하는 명령이다.”²⁷⁾ 나는 타자

25) Levinas (1969), p. 213.

26) Simmons (1999), p. 93.

의 별거벗은 얼굴과 만날 때 언제나 우위에 있으면서 나에게 명령하는 자로서의 타자를 만날 뿐 아니라 동시에 나의 도움을 필요로 하는 다른 모든 사람과 대면하게 된다. “얼굴로서의 얼굴의 현현이 인류(humanity)를 열어준다.”²⁷⁾ 타자의 얼굴이 나를 바라보는 눈길은 제3자와 윤리의 차원의 현존을 보여주며 타자의 무한성은 제3자 즉 우리를 바라보는 인류 전체의 현존을 보증하며 사회의 토대를 놓는다.²⁸⁾ 인류, 즉 보편의 인간존재로서 나타나는 제3자를 통해 우리는 타자와의 둘만의 폐쇄적 관계의 외부에 있는 인류 전체와 외부 세계의 명백성과 보편성을 확보할 수 있다. 이로써 제3자를 배제시키는 타자와 나 둘만의 폐쇄적이고 자기 만족적인 관계가 극복된다.

그런데 윤리적 사유에서 타자의 위상을 무한하게 높여 나와 타자의 비대칭성을 말했던 레비나스가 제3자의 등장으로 인해 나와 타자가 동등해진다고 말하는 것처럼 보이는 부분이 있다.

가난한 자, 낯선 자는 그 자신을 동등함으로서 보여준다. 이 본질적 가난 속에서 그의 동등성은 제3자와 연관되어 있으며 따라서 그 만남에 직면해서 그의 빈곤 한 가운데 있는 타자는 이미 섬기고 있다.³⁰⁾

이것은 마치 정치적 영역에서는 타자윤리에서의 비대칭성의 사유가 무효가 되어버린다고 말하는 듯 하다. 레비나스 안에서 모순을 보여주는 것 같은 이 동등함을 어떻게 이해해야 할까? 제3자는 타자의 윤리를 무효화시키며 우리를 모두 동등하게 보편적으로 만들어버리는 것일까? 이

27) Levinas (1969), p. 213.

28) Levinas (1969), p. 213.

29) Colin Davis (2014), 『처음 읽는 레비나스』, 주완식 역, 파주: 동녘, pp. 127-128.

30) Levinas (1969), p. 213.

동등함을 나와 타자, 제3자 각각의 지위가 모두 동등하다는 것을 말하는 것으로 이해해서는 안 될 것이다. 나와 타자의 비대칭은 언제나 유지되어야 한다.³¹⁾ 동등성은 나와 타자, 제3자가 각각의 동등한 향으로 존재하는 것이 아니라 타자와 제3자의 관계가 나와 타자와의 관계와 동일하다는 관계의 동일성을 말한다. 나와 대면하는 타자는 이미 다른 타자(제3자)를 섬기고 있다. 타자는 나에게 절대적인 명령을 하지만 동시에 그 역시 그의 타자에 의해 무한한 책임을 지도록 명령을 받는다. 타자가 나에게 절대적 명령이라는 사실은 타자가 나와 전적으로 다름을 보여주지만, 그가 그의 타자로부터 나와 같은 책임을 지게 된다는 사실은 타자와 제3자와의 관계에 있어서는 그가 나와 동등함(동일한 것이 아님)을 보여준다.³²⁾ 타자가 나에게 그를 섬기도록 명령할 때 그 명령은 그가 다른 타자를 섬기는 것에 동참하기를 나에게 명령하는 것이다. 이제 그 명령은 공적 정의의 명령으로 이해될 수 있다. “‘우리 사이’에서 일어나는 모든 일은 모든 사람과 관련이 있으며 내가 대화상대자와의 은밀함과 사적 관계의 공모를 모색하는 것에서 물러선다고 해도 그것을 바라보는 얼굴은 공적 명령의 환한 빛 속에 자리한다.”³³⁾

여기서 레비나스가 나와 타자를 ‘우리’라고 칭하는 것에 주목하자. 타자와 타자 안의 제3자가 바라보는 나는 우리가 된다. “타자의 얼굴이 우리를 제3자와 연관시킨다고 하는 점에서 나와 타자의 형이상학적 관계는 보편성의 근원인 국가, 제도, 법률을 염원하는 ‘우리’(We)의 형태로 이동한다.”³⁴⁾ 이때 ‘우리’는 부버의 ‘나-당신’도 아니고 공통의 일 주위로 모인 우리도 아니다. 나는 개별적인 단독의 나로서 제3자와 관계 맺는 것이 아니라 타자와 관계하고 타자를 위하는 나로서 타자와 함께 우

31) Levinas (1969), p. 213.

32) Adriaan Peperzak (1993), *To the Other*, Purdue Research Foundation, p. 170.

33) Levinas (1969), p. 212.

34) Levinas (1969), p. 300.

리를 이루며 제3자와 관계한다. 레비나스에게 나와 타자는 분리되어야 하지만 제3자를 통해 나와 타자는 분리된 채로 또한 연결된다. 타자와 제3자도 나와 타자의 관계와 마찬가지로 분리를 유지하면서 함께 나타난다. ‘우리’는 국가와 제도, 법률로 향하는 보편성의 근원이 된다.

3.3. 『존재와 다르게』의 제3자

『존재와 다르게』에서는 제3자에 대한 또 다른 사유들을 발견하게 된다. 여기서 제3자의 출현은 “책임의 한계이자 질문의 탄생”이다. 제3자는 타자와 나의 대면을 중단시키고 들어서면서 타자에 대한 나의 책임에 의문을 제기하고 “나는 정의롭게 무엇을 해야 하는가?”³⁵⁾ 질문한다. 그렇다면 이 제3자는 『전체성과 무한』에서의 제3자와 별개로 이해해야 할까?

앞서 우리는 제3자의 출현이 타자와의 대면의 관계에 추가적이고 추후적인 것이 아니라 동시에 출현하는 것임을 확인했다. 그런데 『존재와 다르게』를 읽을 때 제3자가 타자와의 관계 이후에 들어서는 것으로 선후관계에 있다고 말하는 것처럼 보이는 서술을 발견한다.³⁶⁾

가까움(proximité)이 나를 오직 타인에게로만 명령한다면 가장 일반적 의미에서조차 아무런 문제가 없었을 것이다. 질문은 태어나지 않았을 것이며 의식도, 자기의식도 태어나지 않았을 것이다. 타인을 위한 책임은 질문들에 선행하는 즉각성이며 그것은 가까움이다. 그것은 제3자가 들어설 때 곤란해지고 문제가 된다.³⁷⁾

35) Levinas (1998), p. 157.

36) Robert Bernasconi (1999), “The Third Party. Levinas on the intersection of the ethical and the political”, *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 30, no. 1, p. 76.

37) Levinas (1998), p. 157.

그렇다면 『존재와 다르게』에서는 레비나스의 입장이 변화된 것일까? 상충하는 듯 보이는 서술들 중 제3자에 대한 관점을 취사선택해야 할 것인가? 그러나 잠시 후 레비나스는 말한다. “제3자의 등장은 경험적 사실이 아니”며 “다른 이들은 처음부터 나에게 관련되어 있다.”³⁸⁾ 제3자의 출현은 시간 안에서 경험적으로 발생한 사건이 아니다. 그러므로 우리는 존재와 다르게』에서 레비나스의 생각이 바뀌지 않았으며 타자의 얼굴에 항상 제3자가 있고 우리는 타자를 만날 때 제3자를 동시에 만난다는 것을 확인할 수 있다.

제3자는 이웃과 다르며(other than neighbor) 그러나 또한 다른 이웃(another neighbor)이며, 또한 타인의 이웃(neighbor of the other)이며 단순한 그의 동료(fellow)가 아니다.³⁹⁾

그러면 제3자의 출현이 책임의 한계이자 질문의 탄생이 되는 것은 어떤 이유에서일까? 제3자는 내가 대면하는 사람이 아니지만 나는 타자에게 책임을 지면서 그들에게도 책임을 지게 된다. 그러나 다른 사람들 모두와 각각 대면의 관계를 맺을 수는 없기에 타자의 절대적인 우선권이 제한되어야 할 필요가 생긴다. 다수로 나타나는 타자들 앞에서는 도덕적 요구의 무한성이 유지될 수 없다. 여기서 비교할 수 없는 타자들을 비교하고 계산하는 정의가 요청되며 타자에 대한 나의 무한한 책임에 제한이 생긴다. 하지만 현실적 필요에 의한 이러한 법적 관계는 항상 타자와의 근원적인 윤리적 관계에 따라 조정되어야 한다.⁴⁰⁾

또한 제3자는 타자와 나의 관계를 의문시하며 문제제기한다. 타자가 나의 자리, 나의 권리, 나의 존재에 문제제기하는 것처럼 제3자의 현존은

38) Levinas (1998), pp. 158-159.

39) Levinas (1998), p. 157.

40) Levinas (2000), pp. 115-116.

나와 타자 둘만의 관계에 문제를 제기한다. 제3자가 나와 타자의 친밀한 폐쇄적 관계를 방해하고 끼어들 때 다음과 같은 질문들이 탄생한다.

타인과 제3자는 서로에게 무엇인가? 그들은 서로에게 무엇을 행했는가? 누가 타인 앞을 지나가는가? 비록 내가 나의 이웃을 위해서는 모든 질문 앞에서 홀로 대답할지라도 제3자에게는 완전히 대답할 수 없으며, 타인은 그러한 제3자와의 관계 속에 있다.⁴¹⁾

나와 타자와 제3자의 관계 안의 실천적 정의를 묻는 이 질문들에 우리는 결코 완전하게 답할 수 없다. 이 질문들은 비교할 수 없는 것들을 비교하고 계산하는 정의를 생각하게 하며 결국 이 질문들은 우리가 정의롭게 무엇을 해야만 하는가 묻는다. “제3자와의 관계는 면전에 있는 얼굴의 가까움의 비대칭의 끊임없는 수정이다.”⁴²⁾ “가까움의 비대칭의 끊임없는 수정”은 나의 타자와의 관계를 끝없이 의문시 한다는 것이다. 또한 합의에 의해 이루어진 사회 안에서 윤리적인 것을 발견하고 정치적인 것으로 나아가는 것이 아니라 비대칭의 윤리에서 출발해 정치적인 영역으로 나아가야 함을 의미한다. 제3자와의 관계로 인한 이러한 의문제기와 한계지음, 수정안에서 타자가 상실되어서도 안 되며 타자의 지위가 수정되어서

41) Levinas (1998), p. 157. 이와 유사한 문제제기들이 그의 다른 저술들에서도 나타난다. 『윤리와 무한』에서는 좀 더 나와의 관계에 초점을 둔 질문을 한다. “나의 이웃은 제3자에게 무엇인가? 그는 제3자의 동료인가 적인가, 혹은 희생자인가? 둘 중 누가 나의 이웃인가?”, Levinas (2000), p. 115. “Peace and Proximity”에서는 이렇게 질문한다. “나는 무엇을 해야 하는가? 그들은 서로에게 무엇을 행했는가? 나의 책임 안에서 타인의 앞을 지나가는 사람은 누구인가? 그렇다면 타인과 제3자는 서로에게 무엇인가?”, Levinas (1996), “Peace and Proximity”, *Emmanuel Levinas Basic Philosophical Writings*, ed. by A. Peperzak, S. Critchley and R. Bernasconi, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, p. 168. 이 질문들은 *Otherwise than Being*과 동일한 맥락에서 타자와 제3자 그리고 타인을 위한 자아로서의 나의 관계를 묻고 있다.

42) Levinas (1998), p. 158.

도 안 된다. 앞의 절에서 보았듯이 나와 타자의 관계와 타자와 제3자의 관계는 동등하기에 제3자는 나의 타자의 타자가 되고, 타자는 제3자에게 책임을 지면서 나와 타자와의 관계와 동일하게 비대칭의 관계에 있다.

지금까지 제3자의 출현을 통해 레비나스를 정치적으로 사유할 수 있음을 살펴보았다. 그런데 레비나스의 정치적 사유는 제3자의 출현을 보여주는 것에서 멈추지 않는다. 레비나스의 정치적 사유가 제3자를 발견하는 것에서 만족하고 멈추었다면, 레비나스의 의도는 정치적 사유를 통해 타자윤리를 수정하거나 대체하는 것이라고 오해될 수 있고 결국 제3자의 개념은 보편성을 확보하는 것으로 종착하게 될 위험이 있다. 레비나스는 제3자를 발견하는 것에서 그치지 않고 더 나아가 타자는 제3자에 대해 비범한 헌신을 해야 한다고 요청한다. “제3자에 대한 타자의 비범한 헌신 (extra-ordinary commitment)은 통제, 정의의 추구, 사회와 국가, 비교와 소유, 사유와 과학, 상업과 철학, 무원리 밖에서 원리의 추구를 요청한다.”⁴³⁾ 제3자에 대한 타자의 비범한 헌신이 정의를, 정치를 요청한다.

『전체성과 무한』을 통해서도 살펴보았듯이 제3자의 개념을 통해 레비나스에게 사회 정의와 국가에 관한 공적 판단과 도덕성에 관한 논제가 존재함을 확인할 수 있었다.⁴⁴⁾ 그러나 제3자를 통해 도출되는 정의는 사회의 균형과 조화를 제공하고 규제하는 법적 의무가 아니다. 타자와의 관계의 토대 위에서 이해된 정의, 사회, 국가, 제도, 교환과 노동은 어느 누구도 타자를 위한 책임의 통제로부터 벗어나지 못함을 의미한다.⁴⁵⁾ 윤리와 정치가 갈등하면서도 공존하며 상호작용하는 것은 제3자를 매개로 해서, 제3자에 대한 타자의 비범한 헌신을 통해서 가능할 것이다.

43) Levinas (1998), p. 161.

44) Davis (2014), pp. 127-128.

45) Levinas (1998), p. 159.

4. 정치적 영역에서 타자윤리의 한계 극복

이처럼 레비나스는 제3자의 개념을 통해 정치적 사유로의 확장을 시도하지만 정치적 문제와 관련해서 레비나스에게 던져지는 신랄한 비판들이 남아있다. 정치적 영역에서의 타자윤리의 실현가능성의 문제는 레비나스에게 있어 아킬레스건이라고도 할 수 있을 것이다. 레비나스는 “윤리의 지평에서 정치를 비판하고 이를 통해 정치를 새롭게 사유”하려 했다.⁴⁶⁾ 하지만 추상적이고 관념 안에서만 그치는 것 같은 그의 윤리의 특징은 정치적 영역에서 실현, 구체화되어야 한다는 요청을 충분히 만족시키지 못하는 듯하다. 이에 따라 레비나스를 정치적 지평에서 사유함에 있어 제기되는 몇 가지 의혹들이 있다. 제3자의 개념은 타자윤리의 비대칭성과 직접적으로 상충하며 레비나스 자신 안에서 모순을 보여주는 것은 아닌가, 그의 타자윤리와 정치적 실현에서의 간극, 적대적인 혹은 약한 타인과의 만남에서 실제로 그는 나에게 어떤 의미를 가지는가 하는 의문들에 차례로 답해 보고자 한다.

4.1. 비대칭성의 보존

제3자는 내가 타자와의 대면의 관계에서 갖게 되는 윤리적 책임을 보편적으로 확장하는 매개 개념이었다. 타인과 나의 대면의 관계에서는 나에게 타인에 대한 무한한 책임이 주어지지만 제3자의 출현으로 타자에 대한 무한한 책임은 보류되고 이성적으로 타자를 비교해야 한다. 모두에게 무한한 도덕적 책임을 질 수 없기에 누구를 포함시키고 배제할 것인지 결정해야 한다. 이렇게 제3자를 통해 레비나스 안에서 정의와 보편성을 사유할 때 제3자의 개념이 타자에 대한 논의를 윤리의 영역에서 정치

46) 김도형(2010), 「레비나스 철학의 사회철학적 함의」, 『대동철학』, v. 50, 대동철학회, p. 108.

의 영역으로 옮기며 윤리를 보편화시킨다는 것은 전체주의의 위험에서 벗어나려는 레비나스의 처음 시도를 다시 상호성과 전체성의 영역으로 되돌리는 것은 아닌가?

정의는 볼모됨이 약화되는 것도 아니며, 타자를-위함(the for-the-other)이 변질되는 것도 아니며, 무원리적 책임의 감소나 제한도 아니며, 무한의 영광의 상쇄도 아니며, 최초의 2인이 3인이 되는 경험적 근거들에 의해 생성될 변질도 아니다. 그러나 다수의 동시대성은 둘의 통시성과 연결되어 있다. 가까운 데 있는 자들과 먼 데 있는 자들 사이의 구분이 없고 뿐만 아니라 가장 가까운 이를 지나칠 수도 없는 사회에서만 정의는 정의로 남는다. 모두의 평등은 나의 불평등에 의해, 나의 권리에 대한 나의 의무의 과잉(surplus)에 의해 유지된다. 자아의 망각이 정의를 움직인다.⁴⁷⁾

제3자의 역할에 관해서 윤리적 관계의 비대칭성을 중화한다고 해석하는 이들도 있고⁴⁸⁾ 제3자를 통해 나와 타자의 비대칭성이 해소되지 않는다는 해석도 있다.⁴⁹⁾ 레비나스에게 있어 나와 타자의 비대칭성은 근원적인 것이다. 나에게 대한 타자의 우위는 결코 취소되어서는 안 되며 제3자가 이러한 비대칭성을 없애버려서도 안 된다. 레비나스는 보편성 속에서 별거벗음은 그 의미를 잃는다고 말한 바 있다.⁵⁰⁾ 제3자를 통해 확보된 보편성이 제기하는 문제에서 타자의 형이상학적 우위는 포기되지 않으며 나와 타자와의 비대칭적 관계는 언제나 모든 관계의 근원이다. 제3자는 나와 타자의 비대칭성을 끊임없이 수정하고 현실화 하지만 윤

47) Levinas (1998), p. 159.

48) Davis (2014), p. 129.

49) 서용순(2014), 「테리다와 레비나스의 반형이상학적 주체이론에서의 정치적 주체성」, 『사회와 철학』, v. 28, 사회와 철학 연구회, p. 343.

50) Levinas (2011), p. 63.

리적 기원, 흔적은 여전히 남아있으며, 비대칭성은 이미 절대적이고 무한하기에 결코 수렴될 수는 없다. 이러한 제3자와의 정치적 관계는 윤리적 대면의 관계와 유비적으로 이해할 수 있다. 타자와의 관계에서 나의 자리, 나의 자유가 의문시되는 것과 마찬가지로 제3자를 통해서도 정의의 영역에서 나의 자리, 나와 타자와의 관계가 의문시된다. 우리가 피할 수 없이 고려해야만 하는 제3자와 보편성을 타자의 윤리, 타자의 현현 위에서, 타자의 요청에 응답하는 것 위에서 논의해야 한다.

4.2. 타자윤리와 정치의 간극

지젝은 레비나스의 초월의 윤리가 정치학과 양립불가능하며 실제 상황의 정치적 장에서 구체적 방안으로 성립하지 않는다고 비판한다. 레비나스의 타자윤리는 언제나 이미 타자에 대해 책임을 지는 비대칭적 관계를 수반하지만 정치는 대칭적 평등과 분배적 정의의 영역이기 때문이다.⁵¹⁾ 자아와 타자 둘만의 폐쇄적 관계인 대면에서 제3자는 배제될 수밖에 없기에 제3자와 타자는 현실적으로 동시에 성립불가능하다. 레비나스의 윤리와 정치는 이론론적으로 분리된다.⁵²⁾ 레비나스의 타자윤리를 통해 정치적 결과들을 도출하려는 시도는 불가능하며 윤리와 정치 사이에는 소통 불가능한 간극이 존재한다. 타자를 정치의 영역으로 끌어들이는 것은 윤리를 포기하는 것이며 정치를 타자의 단일한 얼굴이라는 직접적 수준으로 가져오는 것은 정치를 포기하는 것이다. 지젝은 정치와 윤리 사이의 이러한 통약불가능성을 들어 레비나스의 타자윤리를 정치적으로 사유하는 것에 대해 의문을 제기한다.⁵³⁾ 레비나스의 사상의 광범위한 적

51) Slavoj Zizek (2010), 「이웃들과 그 밖의 괴물들」, 『이웃』(Kenneth Reinhard), 정혁현 역, 서울: b, p. 238.

52) Zizek (2010), p. 291.

53) Kenneth Reinhard (2010), 「이웃의 정치신학을 위하여」, 『이웃』, pp. 79-80.

용에 한계를 짓고자 시도하는 알포드(Fred Alford)⁵⁴⁾ 역시 레비나스의 윤리적 사유와 개념들이 사회이론으로서 실효성이 없다고 말한다.⁵⁵⁾ 그는 대면의 관계에서는 우리가 실제 사회에서 맺는 여러 관계들에서 비롯되는 정의의 문제에 답할 수 없고 윤리와 정치는 이원론적으로 분리되며 레비나스에게는 정치적인 문제를 다룰 여지가 없다는 입장을 취한다.

정치의 영역에서 현실화, 보편화 될 수 없다고 비판받는 레비나스의 타자윤리는 이런 의심을 어떻게 벗어버릴 수 있을까? 레비나스는 2인 관계에서 제3자가 배제되지 않기 위한 노력을 하고 있다. 지젝이 나와 타자들만의 관계에서는 제3자가 배제될 수밖에 없다고 비판한 것과는 달리 우리는 앞서 레비나스에게 있어 타자와의 대면의 관계가 둘만의 폐쇄적 관계로 닫혀버리는 것이 아니라 타자 안에 이미 제3자가 내재해 있음을 보았다. 베르나스코니(Robert Bernasconi)는 삼자성(*illeitè*)이 타자의 얼굴 안의 제3자의 위치로부터 떠오르는 윤리적인 것과 정치적인 것 사이의 충돌을 하나의 용어 안에서 함께 취한다고 말한다.⁵⁶⁾

우리는 타자 안에서 제3자를 만나지만 제3자를 현상적으로 직접 만나지는 것은 아니다. 제3자는 나와 타자의 대면적 관계를 무한히 확장시킨다. 이러한 관계의 무한성을 레비나스는 삼자성이라 부른다. 삼자성이란 //

54) Fred Alford (2004), "Levinas and Political Theory", *Political Theory*, vol. 32, no. 2, p. 146. Fred Alford는 현실적 적합성에 대한 의혹이 있음에도 불구하고 오늘날의 현실적 문제들에 대해 해결책을 제시해 줄 것처럼 연구되고 제시되는 레비나스의 이론에 대해 그는 레비나스의 철학이 "모든 사람들에게 모든 것"이 되었다고 비판한다. 그가 생각하기에 사람들은 자신이 하고 싶은 이야기를 하기 위해 레비나스를 아무 영역이나 차용한다는 것이다. 그는 레비나스를 정치문제에 연관시키는 것에 대해 경계할 뿐만 아니라 너무 광범위한 영역에 연구자의 필요에 따라 마치 프루크루테스의 침대वाद도 같이 재단되어 적용되는 '레비나스 효과'(Levinas Effect)를 경계하며 레비나스의 이론의 수용에 있어서 한계를 긋는 작업을 계속해서 시도한다.

55) Fred Alford (2014), "Bauman and Levinas: Levinas cannot be used", *Journal for Cultural Research*, vol. 18, no. 3.

56) Bernasconi (1999), p. 82.

(그) 또는 *il/le*라는 단수형 인칭대명사에서 유래한 신조어로 나와 관련하지 않으면서 관계를 맺는 방식을 가리킨다.⁵⁷⁾ 삼자성은 유한한 우리가 실제로 마주할 수 있는 것은 아니다. 레비나스는 삼자성이 무한과 관계하기에 삼자성을 신에게로, 거룩으로 연결시킨다. 삼자성은 결국 성스러운 것, 신적인 것으로 여겨지게 된다. 하지만 이때의 신은 신학적이거나 종교적 의미의 신은 아니다. 삼자성은 가장 멀리 떨어진 타자성이며 신의 타자성을 보여주지만 신과의 직접적이고 친밀한 관계를 말하지는 않는다.

레비나스는 내가 타인들을 위한 다른 사람이 되는 것, 권리를 가지는 것은 신의 은혜, 신의 도움이라고 말한다.⁵⁸⁾ 상호적 관계는 초월의 흔적, 삼자성 안에서 나를 다른 사람에게 묶는다. 초월의 흔적을 가진 공동체는 휴머니즘이 배제된 초월만을 향해 상승하는 공동체도 아니고 이기심을 조정하는 계약의 공동체도 아니다. 레비나스는 불가능의 가능성으로 무한히 다가가는 초월성, 신성함에 의지해 정치적 영역에서 타자윤리의 실현을 기대하고 있다.

4.3. 적대적 타자의 문제

레비나스에게는 타자와의 관계가 근원적이며 주체는 타자의 명령에 복종해야 하지만 이익들이 충돌하는 정치적 국면에서는 적대적이거나 악한 타인과 마주할 수밖에 없고 타자의 초월적 지위가 의문시된다. 이 때도 여전히 타자의 절대적 지위는 그대로이며 나는 여전히 타자에 대해 무한한 책임을 지는가? 이들은 타자인가, 타자가 아닌가? 지직에 의하면 레비나스에게는 타인을 적으로 상정할 가능성이 애초에 존재하지 않는다.⁵⁹⁾ 레비나스에게 타자는 언제나 ‘약자, 가난한 사람, 고아와 과부’이

57) Levinas (1998), p. 12.

58) Levinas (1998), p. 158.

59) 김동훈(2013), 「무조건적 존중의 대상인가, 두려워하고 경계해야 할 대상인가?」,

며, 그의 약함 때문에 나의 주인이 된다. 그에게는 명백하게 존재하는 이기적이고 폭력적인 타자에 대한 고려가 없는 것처럼 보인다. 우리가 실제로 구체적 타자와 대면할 때는 그가 친구인지 적인지 구분하게 되며 결국 정치적 국면 혹은 실제 세계에서는 레비나스가 말하는 타자성에 대한 존중은 그 의미를 상실하는 듯 보인다.⁶⁰⁾

사실 레비나스는 그런 질문을 받았었다. 『윤리와 무한』에서 필립 네모는 “타인의 얼굴이 현현하는 장면에서 우리가 다른 사람을 만날 때에 폭력과 미움과 멸시로 만나게 되는 경우가 있지 않는가” 질문한다.⁶¹⁾ 이에 대해 레비나스는 타인과의 만남이 폭력과 미움과 멸시의 상황에서 이루어지더라도 타인의 얼굴에 대한 개념은 상황에 우선하며 본질적이고 전 근원적으로 이루어지는 얼굴과의 만남이 있다고 대답한다.

레바논의 ‘사브라-샤틸라 학살 사건’⁶²⁾ 이후 이루어진 대담에서 이스라엘에게 책임이 있지 않느냐는 말카의 질문에 대해 레비나스는 당시 방관하고 묵인했던 이스라엘 군인들이나 관료 또는 특정 국가에게 책임을

『철학논총』, v. 72, n. 2, 새한철학회, pp. 284-285.

60) Zizek (2006), p. 208.

61) Levinas (2000), p. 115.

62) 1982년 이스라엘은 레바논을 침공해 남부 레바논을 장악하였다. 이스라엘은 바시르 제마엘(Bashir Gemayel)을 레바논의 대통령으로 삼아 조종하려고 했다. 더 이상 이스라엘은 정치적으로 약자의 위치가 아니게 되었다. 바시르가 대통령 취임을 앞두고 연설 중에 팔레스타인해방기구(PLO)의 폭탄 테러로 살해당하자(1982. 9. 14) 바시르를 추종하던 레바논의 기독교 민병대는 베이루트 남단의 팔레스타인 난민촌 사브라와 샤틸라에 학살을 자행한다. 당시 난민촌을 이스라엘 군이 점령하고 있었는데 기독교 민병대가 3일 동안 3천 명이 넘는 사람들을 학살하는 동안 이스라엘군은 이를 저지하지 않고 오히려 암묵적으로 지원하며 조명탄을 쏘아 이 학살에 동조했다. 홀로코스트의 피해자였던 이스라엘이 이제는 학살에 대한 책임을 추궁당하는 입장에 놓이게 되었다. 1982년 9월 28일, 레비나스는 알랭 핑켈클라우트와 함께 솔로모 말카가 진행하는 라디오 방송에 초대되어 이 사건과 관련하여 이스라엘과 유대교 윤리에 대한 토론을 가지게 된다. 이스라엘 국가의 폭력성을 확연히 보여준 이 전쟁범죄에 대한 질의응답을 통해 레비나스는 윤리와 정치, 그리고 이스라엘에 대한 그의 관점을 잘 보여 준다.

묻거나 하는 것이 아니라 자신의 일반적인 철학적 개념을 통해 보편적이고 근원적인 책임에 대해 말하면서 얼버무리듯 피해가는 듯 보인다. 책임이 누구에게 있느냐고 질문을 던지는 사람들은 과연 무고한지 물으며, 인간이 인간으로 존재하는 것 자체가 유죄⁶³⁾라고 말한다. 말카는 좀 더 명확한 설명을 원하며 팔레스타인과 이스라엘을 레비나스의 타자와 주체의 개념으로 도식화시키고자 하는 질문을 한다.

말카: 엠마누엘 레비나스씨, 당신은 ‘타자’에 대한 철학자입니다. ‘타자’와 만나는 그 지점은 바로 역사, 정치가 아닙니까? 그렇다면 이스라엘에게 ‘타자’는 무엇보다도 팔레스타인이 아닐까요?

레비나스: 타자에 대한 나의 정의는 완전히 다릅니다. 타자는 반드시 친족인 것은 아니지만 친족일 수도 있는 이웃입니다. 이러한 의미에서 당신이 타자를 위한다는 것은 이웃을 위하는 것입니다. 그러나 당신의 이웃이 다른 이웃을 공격하거나 그를 부당하게 대우한다면 당신은 무엇을 할 수 있을까요? 그때 타자성은 다른 성격을 취하게 되고 타자성 속에서 우리는 적을 발견할 수 있습니다. 아니면 적어도 그때 우리는 누가 옳고 누가 그른지, 누가 의롭고 누가 의롭지 않은지 알아야 할 문제에 직면하게 되죠. 옳지 못한 사람들은 존재하니까요.⁶⁴⁾

지찍에 의하면 이 대답이 문제가 되는 것은 레비나스의 이론으로는 적과 이웃을 구분하고 증명할 기준도 분석도 발견할 수 없으며 결국 실제 정치에서 타자성에 대한 존중은 아무런 의미가 없다는 것이다.⁶⁵⁾ 그리고 레비나스는 이 대답으로 인해 그 자신도 정치적 상황에서 실제적이고 구체적인 입장을 취할 가능성이 없다는 비판을 받는다.

63) Levinas (1989), p. 290.

64) Levinas (1989), p. 294.

65) Žižek (2006), p. 208.

그러나 레비나스를 비난하기에 앞서, 가시적 상황을 통해 팔레스타인과 레바논을, 또는 그 누군가를 적과 이웃으로 단편적으로 지목하는 것이 과연 더 현실적이고 의미 있는 것인지 생각해보아야 한다. 레비나스는 ‘다른 이웃을 공격하는 이웃’에 대해 말한다. 정치적 상황에서 우리는 공격하는 자와 공격당하는 자를 선명하고 정확하게 구분할 수 있을까? 이스라엘이 레바논을 공격했고 이스라엘이 레바논을 점령한 상황에서 레바논이 팔레스타인 난민을 공격했다. 이스라엘은 이 공격에 묵인하거나 동조했다. 이스라엘과 팔레스타인은 오래전부터 적대적 관계에 있었다. 이처럼 정치적 상황은 항상 중첩되어 있어서 공격자는 고정되지 않고 언제든지 공격자가 피해자가 될 수 있고 피해자가 공격자가 될 수 있다. 가시적으로 드러난 “누가 공격했는지, 어떻게 공격했는지”는 절대적인 결정의 기준이 될 수 없으며 결국 이러한 폭력에의 호소가 연유하게 된 근본적인 원인을 찾기 위해서는 끝없이 거슬러 올라가야만 한다.

사회 속에서 우리는 둘만 존재하는 것이 아니라 적어도 셋 이상이 존재한다. 내가 이웃과 제3자 앞에 있다는 사실 때문에 나는 비교하고 계산해야 한다. 누가 타자이고 누가 적인지 규명할 것이 아니라 옳음과 그름, 의와 불의를 알아야 한다. 두 사람만의 닫힌 사회 안에서는 희생자와 가해자의 구분이 선명하며 용서와 처벌로 문제를 해결할 수 있다. 그러나 정치적 상황들은 선명하게 구분하고 판단할 수 없으며 용서와 처벌은 더 이상 둘만의 문제가 아니다. 여기서 나의 자유, 나의 힘이 의문시되며 지금 여기에서 내가 어떻게 답하고 행동하는지가 문제시된다.⁶⁶⁾ 결국 적대적 타자와의 만남에서 주체의 존재 자체가 문제시 된다. 과연 나에게 존재할 권리가 있는가? 그리고 나와 나의 동료와의 친밀하고 폐쇄적인 관계를 문제시한다. 문제시되는 나는 옳음과 그름, 의와 불의를 정확하게 구별하고 알 수 없다. 문제시되는 나와 동료의 관계는 정당화될 수 없다. 그러므로

66) Davis (2014), p. 78.

초월의 윤리에 기초한 형이상학적 초월을 통해 접근해 갈 수 있을 뿐이라는 대답이 더 현실적일 것이다.

크리츨리는 레비나스가 정치 영역으로부터 어떤 천사표 추상화를 제공하는 것이 아니라 더럽혀진 손의 윤리학을 제공한다고 말한다. “지구를 장식하는 적은 인류를 위해서는 본질이 차등으로 완화되는 것이 필요하며, 전쟁에 반대해 벌어지는 의로운 전쟁에서 매순간 전율하고 몸서리치는 것은 바로 이 정의 때문이다.”⁶⁷⁾ 타자의 얼굴이 명령하는 살인금지의 명령을 통해 체험된 정의로 인해 우리는 전쟁의 폭력에 몸서리고 전율한다. 이때 필요한 것은 약함의 인정이고 저항하지 않는 저항이다. 폭력에 맞선 정의로운 투쟁도 폭력적이 되는 것을 피할 수 없다. 우리는 알지 못하고 확신할 수 없음을 정직하게 인정해야 한다. 냉혹한 폭력의 현실정치에는 비폭력의 다림줄, 무한한 윤리적 요구와 씨름하는 투쟁밖에 없다. 우리는 불가능하게 보이는 것을 고집스럽게 믿고 투쟁해야 한다.⁶⁸⁾

5. 맺는 말

지금까지 레비나스의 타자윤리에 정치적 기획이 있음을 제3자의 개념을 통해 확인했다. 그러한 정치적 기획은 타자윤리와 분리되어 보편성의 영역으로 떨어져나가는 것이 아니라 타자윤리가 기반하고 있는 타자성과 타자의 무한한 권리, 비대칭성을 여전히 유지한다. 윤리학을 제철학으로 삼았던 레비나스의 주된 사유는 윤리가 정치로 환원되는 것에 저항하는 것이지만 윤리가 그 효력을 가지는 것은 분명 정치적 맥락 안에서이다. 윤리적인 것은 정치적인 것과 분리될 수 없으며 정치는 윤리에 근거해야 한다는 사실은 우리가 역사를 통해 발견한 것이다. 레비나스는 윤리를 정

67) Levinas (1998), p. 185.

68) Simon Critchley (2015), 『믿음 없는 믿음의 정치』, 문순표 역, 서울: 이후, pp. 282-284.

치 위에 두지만 정치를 아래에 두었다고 해서 그것이 배제되지는 않는다. 정치 없이는 윤리가 없다. 제도와 정치들을 무시하는 것은 욕망의 영적 단계에 남아있어서 타자에게 빈손으로 다가서는 것과 마찬가지다.⁶⁹⁾

말카와의 대담에서 레비나스는 윤리와 정치의 관계에 대해 이렇게 말한다. “윤리의 옆자리, 바로 그곳이 정치의 자리이다.”⁷⁰⁾ 『윤리와 무한』에서는 더욱 구체적으로 정치는 윤리에 근거해 있으며 윤리를 기준으로 해서 조정되고 비판되어야 한다고 말한다.⁷¹⁾ 윤리는 그 자체로 머물러서는 안 되며 정치의 문제는 윤리에서 출발해야 한다. 또한 윤리와 정치가 통합되어서도 안 된다. 시몬스가 말하는 것처럼 정치의 영역은 윤리에 의해 점검되어야 하며 윤리와 정치는 통합되지 않으면서 끝없이 진자운동 해야 한다. 그러나 “윤리와 정치 사이에는 만일 이 요구들 모두가 극단(extreme)에서 취해질 경우 직접적 모순이 존재한다.”⁷²⁾ 윤리와 정치는 타협할 수 없으며 윤리는 정치와 충돌하는 자리로 끊임없이 나아가면서 계속해서 정치에 의문을 제기한다. 레비나스는 이 둘의 끊임없는 충돌에 관심을 둔다. 레비나스가 그의 정치적 기획을 통해 의도한 것은 이와 같은 윤리와 정치의 이중적이면서도 상호적인 구조를 보여주는 것이었다.

레비나스는 제3자를 통해 타자윤리가 중단되거나 취소되지 않으면서 현실의 정치와 보편성으로 연결될 수 있는 타자윤리에 근거한 공동체를 새롭게 제시하려 했다. 그 공동체는 유토피아적으로 완결된 공동체는 아니다. 정치는 여전히 그 자신 안에 폭정을 간직한 채 남아있고 나와 타인의 관계를 보편 법칙에 따라 기형적으로 변화시킬 위험은 존재한다.⁷³⁾ 그렇다면 과연 레비나스가 새롭게 제시하려 한 공동체는 어떤 공동체일

69) Bernasconi (1999), p. 86.

70) Levinas (1989), p. 292.

71) Levinas (2000), p. 104.

72) Levinas (1989), p. 292.

73) Levinas (1969), p. 300.

까? 그 공동체는 공동의 것을 중심으로 모여든 현실의 공동체를 수정하거나 대체할 수 있을까? 새로운 사유의 시도에서 그치는 것일까 아니면 현실을 변화시킬 힘이 있는 공동체일까? 레비나스의 철학에 기초한 공동체의 모델을 유형적으로 그려볼 수 있을까? 이 논문에서는 레비나스적 공동체를 사유하기 위한 출발점으로 레비나스의 정치적 사유 가능성에 대해 접근해보았으며 공동체에 대한 세밀하고 구체적인 논의는 차후로 미루고자 한다.

제3자에 관한 논의를 통해 레비나스가 타자와의 윤리적 관계에만 관심이 있었던 것이 아니라 사회적이고 정치적인 사상가이기도 했음을 알 수 있다. 레비나스는 자신이 직접 경험한 충격적인 정치 사건으로 인해 전체성을 비판하며 현실 정치에 대해 그 안에 폭정을 내재하고 있음을 비판하지만 결코 역사적, 정치적 현실에 대해 비판하고 외면하지는 않았다. “실증주의에 대해 비판적 시각을 가지고 있다고 해서 실증성에 대해서까지 부정적이어서는 안 된다”⁷⁴⁾는 그의 말처럼 현실은 긍정되어야 하고 우리는 현실에 실천적으로 참여해야 한다. 그는 철학이 영원의 상 아래에서 (*sub specie aeternitatis*) 모든 것을 생각하려는 이론으로 인간의 역사적 상황과는 관계없는 것으로 여겨지는 것에 대해서 경계한다.⁷⁵⁾ 왜 본질을 찾기 위해 천상(empyrean)으로 가는가?⁷⁶⁾ 타자의 명령은 실천 불가능한 천상의 법이 아니라 지금 여기에서 우리가 말하고 마음에 품고 행할 수 있는 법이다. 우리는 현실 안에서 비대칭의 끊임없는 수정과 윤리와 정치의 끊임 없는 충돌을 통해 실제 삶에서 투쟁하고, 선택하고, 행해야 한다.

74) Levinas (2013), p. 198.

75) Levinas (2014), 『후설 현상학에서의 직관 이론』, 김동규 역, 서울: 그린비, p. 266.

76) Levinas (1998), p. 157.

참고문헌

- 강영안(2005), 『타인의 얼굴』, 서울: 문학과지성사.
- 김도형(2010), 「레비나스 철학의 사회철학적 함의」, 『대동철학』, v. 50, 대동철학회.
- 김동훈(2013), 「무조건적 존중의 대상인가, 두려워하고 경계해야 할 대상인가?」, 『철학논총』, v. 72, n. 2, 새한철학회.
- 서용순(2014), 「테리다와 레비나스의 반형이상학적 주체이론에서의 정치적 주체성」, 『사회와 철학』, v. 28, 사회와 철학 연구회.
- 윤대선(2009), 『레비나스의 타자철학』, 서울: 문예출판사.
- 한국현상학회(2014), 『프랑스 철학의 위대한 시절』, 서울: 반비.
- Levinas, Emmanuel (1998), *Otherwise than Being or Beyond Essence*, trans. by Alphonso Lingis, Pittsburgh: Duquesne University Press.
- _____ (1996), “Peace and Proximity”, *Emmanuel Levinas Basic Philosophical Writings*, ed. by A. Peperzak, S. Critchley and R. Bernasconi, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- _____ (1996), “Transcendence and Heights”, *Emmanuel Levinas Basic Philosophical Writings*, ed. by A. Peperzak, S. Critchley and R. Bernasconi, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- _____ (1989), “Ethics and Politics”, *Levinas Reader*, ed. by Sean Hand, Oxford: Blackwell.
- _____ (1969), *Totality and Infinity: An essay on exteriority*, trans. by Alphonso Lingis, Pittsburgh: Duquesne University Press.
- _____ (2014), 『후설 현상학에서의 직관 이론』, 김동규 역, 서울: 그린비.
- _____ (2013), 『신, 죽음 그리고 시간』, 김도형 외 역, 서울: 그린비.
- _____ (2011), 『존재에서 존재자로』, 서동욱 역, 서울: 민음사.
- _____ (2010), 『존재와 다르게, 본질의 저편』, 김연숙 외 역, 고양: 인간사랑.
- _____ (2001), 『시간과 타자』, 강영안 역, 서울: 문예출판사.
- _____ (2000), 『윤리와 무한: 필립 네모와의 대화』, 양명수 역, 서

출: 다산글방.

Alford, Fred (2014), “Bauman and Levinas: Levinas cannot be used”, *Journal for Cultural Research*, vol. 18, no. 3.

_____ (2004), “Levinas and Political Theory”, *Political Theory*, vol. 32, no. 2.

Bernasconi, Robert (1999), “The Third Party. Levinas on the intersection of the ethical and the political”, *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 30, no. 1.

Critchley, Simon (2015), 『믿음 없는 믿음의 정치』, 문순표 역, 서울: 이후.

_____ (2002), “Introduction”, *The Cambridge Companion to Emmanuel Levinas*, ed. by Simon Critchley and Robert Bernasconi, Cambridge University Press.

Davis, Colin (2014), 『처음 읽는 레비나스』, 주완식 역, 파주: 동녘.

Kant, Immanuel (2009), 『칸트의 역사철학』, 이한구 역, 파주: 서광사.

Peperzak, Adriaan (1993), *To the Other*, Purdue Research Foundation.

Reinhard, Kenneth (2010), 『이웃』, 정혁현 역, 서울: b.

Simmons, William P. (1999), “The Third, Levinas’ theoretical move from an-archival ethics to the realm of justice and politics”, *Philosophy and Social Criticism*, vol. 25, no. 6.

Zizek, Slavoj (2006), 『신체 없는 기관』, 김지훈 외 역, 서울: b.

원고 접수일: 2016년 1월 8일

심사 완료일: 2016년 1월 21일

게재 확정일: 2016년 1월 27일

ABSTRACT

The Ethics of the Other and the Political Philosophy of the Third in E. Levinas

Park, Ye-Eun*

Emmanuel Levinas, who began the philosophy of the Other, is often defined solely as an ethical philosopher and less valued in the realm of political philosophy. But ethics and politics should never be separated. Moreover, there was a clear political project in Levinas' thought. How was political thinking possible for Levinas? This paper will examine how his ethics of the Other had moved to the political field through the concept of the third party in *Totality and Infinity* and *Otherwise than Being*.

Levinas uses the notion of the third party to universalize his ethics of asymmetry. However, there is a difficulty in understanding the third party clearly because the third party is not discussed with due weight and because these two books explicate the third party in different manner. Moreover, it is very doubtful whether the notion of the third party is ever consistently used in the two books. However, we can definitely find his attempt to bridge the gap between ethics, which is face-to-face relationship with the Other, and politics, which is the relationship with the third party. This essay goes beyond this and aims to fend off several suspicions that are related to reality via the notion of the third party when the asymmetric ethics of the Other is thought about in the realm of politics.

* Ph.D. Candidate in Dept. of Philosophy, Chung-Ang University