『종교와 문화』 제 36호.
서울대학교 종교문제연구소, 2019. pp. 39-70.

대상화하는 인식과 관계의 체험

부버와 본회퍼의 근원어 '나-너'에 반영된 종교적 인간학

박 욱 주*

Ⅰ. 들어가는 말
Ⅱ. '나-그것'에서 '나-너'로
: 대상화 극복과 선험성 재정의
Ⅲ. 능동성에서 수동성으로
: 신비의 체험과 타자의 불가지성
Ⅳ. 나오는 말

Ⅰ. 들어가는 말

20세기 초 유럽 철학계 및 신학계를 격동시키던 화두들 가운데는 '관계적 인격'이라는 주제가 발견된다. 여기에는 당대 유럽 사회를 짓누르던 정치적-민족적 긴장관계가 주된 원인 중 하나로 작용하고 있었던 것으로 보인다. 유럽 외부로는 19세기를 기점으로 제국주의 식민지화가 본격화되고, 내부로는 지역별로 민족주의가 발흥하여 국가 간 군사적-경제적 경쟁을 심화시키고 있었다. 게다가 유럽 전역에서 진행되고 있던 산업혁명은 심각한 빈부격차를 유발해 계급 간 감정을 악화시키고 있었고, 유대인이나 집시 같은 소수민족에 대한 반감 역시 이전보다 더 심화되어가고 있었다. 그리고 끝내 이런 갈등들은 제1차 세계대전이라는, 당시로서는 전례를 찾아보기

* 연세대학교 연합신학대학원 종교철학 겸임교수

힘든 대규모의 전쟁으로 귀결되고 만다[1]. 이것이 근대를 지나 현대로 진입하던 시기 유럽의 정황이었다. 그리고 이런 파국적 현실은 유럽의 지성들에게 인간과 인간 사이 관계에 대한 진중한 반성이라는 중대 과제를 던져주었다.

근대의 인간이해는 사람 사이의 관계에 대해, 특히 인격 간의 차이에 대해 상대적으로 그다지 많은 관심을 쏟지는 않았다. 르네 데카르트(René Descartes)의 코기토(*cogito*), 그리고 임마누엘 칸트(Immanuel Kant)의 선험적 통각(die transzendentale Apperzeption)에 대한 사유가 계몽주의 인간이해의 주축을 담당하게 된 이래 독일관념론에 이르기까지 항상 중시되었던 것은 객관적 인식주체라는 인간상이었다.[2] 그

---

1) 18-19세기 계몽의 시대에 프로이센 왕국은 경제, 정치, 군사, 문화, 학문 등 다방면에 걸쳐 유럽대륙에서 가장 빠르게 성장한 강대국으로 자리매김하고 있었다. 근대의 사고구조를 지배하던 계몽주의 이상을 가장 잘 실천한 군주 가운데 하나인 프리드리히 2세, 그리고 그의 정치적 유업을 이어받은 재상 비스마르크의 지도하에 독일 역사상 전례 없는 번영을 구가하는 중이었다. Jonathan Steinberg, *Bismarck: A Life* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 14-15. 그러나 프로이센 왕국은 비스마르크가 사망한 지 얼마 지나지 않아 빌헬름 2세의 주도하에 제1차 세계대전을 일으키게 된다. 1차대전의 원인은 다각적으로 분석될 수 있지만, 무엇보다 계몽주의 이상을 반영한 이성적이고 합리적인 외교질서를 표방하던 비스마르크 체제, 이른바 동맹체계(the alliance system)의 내부적 모순이 주된 원인으로 지목되어 왔다. William Mulligan, *The Origins of the First World War* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 24-26. 사상적으로 본다면, 계몽주의는 객관적이고 '과학적인' 척도를 통해 각 민족과 인간 개개인에 대한 단적이고 간명한 가치판단을 시도했고, 그 결과 "전투적 민족주의(militant nationalism)," "인종주의(racism)," "제국주의(imperialism)"와 같이 민족 대 민족, 개인 대 개인의 우열을 나누는 지배-복종 관계 중심의 인간이해를 정당화하기에 이르렀다. 결국 이러한 사상적-문화적 배경은 1차대전을 통해(그리고 더 나아가서는 2차대전을 통해서도) 그 파국적 결실을 이루어내게 된다. Gerald Philip Crean IV, *Political Philosophy and the Great War: An Intellectual Interpretation of the Origins of the First World War* (Scotts Valley: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2011), 2, 18-21.

2) 계몽의 시대에 널리 통용되던 객관성 개념에 대해 게오르그 피히트(Georg Picht)는 다음과 같이 설명한다. "우리의 사고가 진리라는 기준은 모든 사고하는 인간들의 자유로운 합의이다. 하나의 인식은 사고능력이 있는 타인 모두가 동일한 인식에 이르러야만 참된 것으로 받아들여질 수 있다. 이때 이 타인 모두는 온전한 의지를 갖춘 자로서 자유로워야 한다.... 이런 [인식의] 합의는 선험적 주체성(the transcendental subjectivity)이 이 합의를 근거짓는 동시에 인식이 진리일 가능성을 조건지을 때에만 진리의 기준으로 봉사할 수 있다." Georg Picht, "What Is Enlightenment Thinking?" *What is Enlightenment?: Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, ed. James Schmidt (Berkeley: University of California Press, 1996), 374. 이 진술에서 확인할 수 있는 바는

과정에서 인간의 주관성에 대한 사유가 시도되지 않았던 것은 아니지만, 이런 시도들 대부분은 결국 객관성에 의해 지양되어야 할 '불완전한' 주관성을 조명하려는 동기에서 비롯된 것이었다. 결국 계몽의 시대는 완벽하게 객관적인 진리인식을 달성하는 주체(신칸트주의), 혹은 이런 주체를 향해 역사적으로 진보하는 정신(헤겔 정신현상학) 등으로 인간의 인격을 표상해 왔다.

그러나 이런 인격 개념으로 인해 유발된 다양한 문제들, 특히 근대적 양식으로 세련되게 정리된 동일성 중심의 인간이해가 낳은 갈등, 긴장, 증오, 그리고 파괴의 문제로 인해 유럽의 지성들은 인격에 대한 새로운 방향의 사유가 불가피하다는 것을 절실하게 깨닫고 있었다. 독일 학계의 경우, 칸트 사망 100주년(1904년)을 맞이해 민족주의 정서가 절정에 이르렀으며, 인간 이성의 승리를 자축하는 분위기가 지배적인 상황이었다.[3] 그러나 이런 분위기는 제1차 세계대전의 참상으로 인해 극적으로 반전된다.

유대교 신비주의 하시디즘(der Chassidismus)[4]에 바탕을 두고서 철학적-종교학적 인간이해를 시도한 마르틴 부버(Martin Buber)의 주저 『나와 너』(*Ich und Du*)[5]는 이처럼 근대적 인간이해에 대한 회의감이 극에 달해 있던 전간기(戰間期) 독일의

이성적 사고력을 갖춘 모든 자는 동일한 인식에 이를 수 있다는 이상, 인식의 완전한 객관성이라는 이상이 계몽주의 시대를 지배하고 있었으며, 그 근거는 바로 경험을 뛰어넘는 인식주체의 선험성으로 지목되고 있었다는 것이다. 알렉산드라 파울리친(Aleksandra Pawliszyn)은 이처럼 선험적 주체성을 담지한 인격에 대한 확신이 데카르트와 칸트에 의해 장려되기 시작했고, 후에 후설에 의해 지속되었다고 설명한다. Aleksandra Pawliszyn, "Transcendentality as an Ontic Transgression," *Transcendentalism Overturned: From Absolute Power of Consciousness Until the Forces of Cosmic Architectonics*, ed. Anna-Teresa Tymieniecka (Dordrecht: Springer Science+Business Media, 2011), 105-106.

3) 이런 분위기는 당시 독일 학계의 지배적 학풍으로 자리잡은 신칸트주의 학자들에 의해 주도되고 있었다. Bertram David Wolfe, *Three Who Made a Revolution: A Biographical History* (Boston: Beacon Press, 1961), 499.

4) 하시디즘이란 18세기 유대교 종교지도자 바알 셈 토브에 의해 창도된 신비주의 신앙운동으로 19세기 중후반부터 20세기 초 동유럽 유대인들 사이에서 지배적인 영향력을 발휘하였다. Moshe Rosman, *Founder of Hasidism: A Quest for the Historical Ba'al Shem Tov* (Berkeley: University of California Press, 1996), 1-2.

5) Martin Buber, *Ich und Du* (Stuttgart: Philipp Reclam, 1995).

철학계, 종교학계 및 신학계에 큰 파문을 일으킨 텍스트이다. 이 텍스트의 주제어이자 부버 인간이해의 핵심 개념인 "나-너(Ich-Du)"[6]는 인간을 대상화하는 습성에 젖어있던 서구 근대 인간관을 혁파하고, 인격과 인격 사이 새로운 만남의 지평을 개방하려는 시도들을 선도하는 역할을 맡게 된다. 그리고 이런 시도에 대해 독일 종교학계 및 신학계는 비판적 입장을 견지하면서도 전반적으로 호응하는 모습을 보였다.[7] 다수의 연구자들이 '나-너' 사유에 대한 재해석 및 재구성에 돌입했는데, 이들 가운데는 루터교 목회자이자 신학자 디트리히 본회퍼(Dietrich Bonhoeffer)도 속해 있었다. 본회퍼는 전간기로부터 제2차 세계대전 패전에 이르기까지 국가사회주의 이념에 경도되어 몰락해 가던 독일 제3제국의 암울한 현실을 몸소 겪어내며 고백교회의 지도자로 헌신한 인물이다. 그는 개신교 목회자로서, 그리고 탁월한 그리스도교 사상가로서 혐오와 차별의 소용돌이 속에서 개별, 차이, 다름의 실존적 가치를 보존하려 하였고, 반사회적이고 반그리스도교적인 전체주의 이념에 저항하다 실제 죽음을 맞이한 순교자이기도 했다.

본 연구는 본회퍼의 순교적 열정이 반영된 교회사회학(die Soziologie der Kirche)의 주된 기원 가운데 하나인 부버의 '나-너' 관계 개념에 대해 살펴보고, 이 개념이 어떻게 본회퍼에 의해 사회철학적 인격 개념으로 계승되며 재해석되는지 분석하고 조명하는 데 연구의 목표를 둔다. 그리고 이를 위해 다음의 사안을 핵심적인 물음으로 제기한다. "본회퍼는 부버의 '나-너' 사유 가운데서 어떤 요소들을 삶에 적실한 관계적 인격이해 요소로 평가하고 계승하려 하는가? 그리고 이런 요소는 인간의

---

6) 본 개념은 부버의 대표저서 『나와 너』의 대주제로서 인간과 인간, 인격과 인격 간 심층적 관계형성에 이바지하는 "대화적 원리들(dialogical principles)"을 조명하기 위해 정립된 것이라 볼 수 있다. Kenneth Paul Kramer & Mechthild Gawlick, *Martin Buber's I and Thou: Practicing Living Dialogue* (Mahwah: Paulist Press, 2003), 1-2.

7) 부버의 『나와 너』 출간 이후, 독일을 비롯한 동유럽권 그리스도교 신학계는 그의 '나-너' 사유를 비판적으로 수용하는 데 상당한 힘을 들였다. 칼 바르트(Karl Barth), 니콜라스 베르쟈예프(Nicholas Berdyaev), 에밀 브룬너(Emil Brunner), 프리드리히 고가르텐(Friedrich Gogarten), 조셉 올드햄(Joseph H. Oldham), 폴 틸리히(Paul Tillich) 등이 부버의 '나-너' 사유를 그리스도교적 관점에서 재해석하는 작업에 착수한 바 있다. Maurice S. Friedman, *Martin Buber: The Life of Dialogue* (Chicago: The University of Chicago Press, 1955), 268.

실존 속 신-인 관계를 어느 방향으로 이끌어 가는가?"

상기 물음의 맥락에 따라 연구의 구체적인 내용은 두 부분으로 나뉜다. 본론 전반부(제Ⅱ장)에서는 부버가 타자와의 근원적이고 원초적 만남인 '나-너' 사태와 타자를 대상화하는 인식인 '나-그것' 사태를 구별하고, 이로부터 대상화하는 사고행위 이전에 이미 인간 인격에 선험적으로 내재된 특정한 선험성 개념을 정립한다는 것을 밝힌다. 아울러 본회퍼 역시 부버와 마찬가지로 대상화의 행태를 비판하는 가운데 부버와 유사한 내용을 담지한 선험성 개념을 도출해내고 있다는 것을 확인한다. 이어서 본론 후반부(제Ⅲ장)에서는 두 사람이 이처럼 유사한 인격이해 방법을 채택하게 된 근거가 각기 추종하는 종교적 인간학으로부터 나온다는 사실을 확인한다. 이를 위해 부버 편으로는 하시디즘의 인간이해 수용 방식을, 그리고 본회퍼 편으로는 루터가 표방한 인간이해의 수용 방식을 각기 살펴보고, 양측의 유사성을 비교하는 논의를 수행한다. 주된 연구 대상이 될 텍스트로는 우선 부버 편으로 『나와 너』, 『하시디즘과 현대인』(*Chassidismus und der moderne Mensch*)[8]을, 본회퍼 편으로는 그의 전기사유를 대변하는 『성도의 교제』(*Sanctorum Communio*),[9] 『행위와 존재』(*Akt und Sein*),[10] 『창조와 타락』(*Schöpfung und Fall*)[11]을 선정한다.

궁극적으로 본 연구 전체는 본회퍼가 대상화 행태에 배태된 자기중심성 문제에 대응하기 위해 부버의 '나-너' 사유를 상당부분 참조하며 계승하고 있다는 점, 특히 방법적 측면에서 그러하다는 점을 밝히는 데 주안점을 둔다. 이는 두 사람의 신앙을 각각 뒷받침하는 종교전통, 즉 유대교 전통과 루터교 전통이 오늘날 타자성을 중시하는 관계적 문화조류 형성에 어떻게 기여하고 있는지 되짚어보는 종교철학 관점의

---

8) Buber, *Hasidism and Modern Man*, ed. & tr. Maurice S. Friedman (New York: Horizon Press, 1958).

9) Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio: Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, *Dietrich Bonhoeffer Werke*, Bd. 1 (München: Chr. Kaiser Verlag, 1960). 이하 DBW1.

10) Bonhoeffer, *Akt und Sein: Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie*, *Dietrich Bonhoeffer Werke*, Bd. 2 (München: Chr. Kaiser Verlag, 1988). 이하 DBW2.

11) Bonhoeffer, *Schöpfung und Fall: Theologische Auslegung von Genesis 1 bis 3*, *Dietrich Bonhoeffer Werke*, Bd. 3 (München: Chr. Kaiser Verlag, 1955). 이하 DBW3.

문화비판 작업으로 성격규정될 수 있을 것이다.

최근 몇 년간 국내에서 수행된 부버 관련 연구들은 주로 문학과 교육학 분야의 연구가 주를 이루며, 종교학 혹은 종교철학 관점에서의 연구는 비교적 찾아보기 어려운 편이다.[12] 한편 본회퍼의 인간이해와 관련해서는 신학과 종교철학 분야 양면으로 비교적 고르게, 그리고 활발하게 연구가 진행되는 편이다.[13] 그러나 부버와 본회퍼 두 사람의 사상을 함께 다룬 연구는 아직까지 국내에서는 찾아볼 수 없다. 본 연구는 부버와 본회퍼 두 사람의 인간이해를 비교분석하고 그 유사성을 조명한다는 점에서 선행하는 연구들과 분명한 차별점을 갖는다.

Ⅱ. '나-그것'에서 '나-너'로: 대상화 극복과 선험성 재정의

본회퍼는 1927년에 집필한 저서『성도의 교제』에서 인간의 인격과 그 원초적이고 필연적인 사회성을 대표하는 주제어로 "나-너 관계(die Ich-Du-Verhältnis)"[14]를 지정한다. 이 용어는 익히 알려져 있다시피 유대교 종교철학자 부버의 저서『나와

12) 최근 국내에서 수행된 부버 관련 연구로는 다음과 같은 것들이 존재한다. 김희근,「부버와 레비나스의 타자론 시각에서 바라본 야콥 바서만의 세계 구원 이념: 소설 <카스파 하우저 또는 양심의 나태함>을 중심으로」,『독일언어문학』82 (한국독일언어문학회, 2018), 227-247; 김효실,「헤밍웨이의 '나-너' 미학: 부버의 만남 철학을 중심으로: <누구를 위하여 종은 울리나> 연구」,『동서비교문학저널』40 (한국동서비교문학학회, 2017), 83-104; 곽태진, 강선보,「부버의 종교적 사회주의와 교육」,『한국교육학연구』22 (안암교육학회, 2016), 169-192; 김진웅,「마틴 부버의 커뮤니케이션철학: '실체론'을 넘어 '관계론'으로」,『커뮤니케이션학연구』24 (한국커뮤니케이션학회, 2016), 61-81.

13) 최근 국내에서 수행된 본회퍼의 신학적-종교철학적 인간이해에 연구로는 다음과 같은 것들이 존재한다. 박욱주,「신의 대상성 이념에 감추인 자기신격화 열망: 초월자 인식의 인간적 한계에 대한 본회퍼의 반성」,『종교연구』79 (한국종교학회, 2019), 77-108; 박욱주,「초월의 로고스: 본회퍼의 존재-행위 변증법과 자기신격화 성찰」,『한국기독교신학논총』110 (한국기독교학회, 2018), 249-276; 고재길,「자유의 기독교사회윤리적 함의에 관한 연구: 디트리히 본회퍼의 견해를 중심으로」,『신학과 사회』32 (21세기기독교사회문화아카데미, 2018), 41-68; 배경임,「본회퍼와 레비나스의 타자성 연구; 다문화사회의 책임윤리를 중심으로」,『문화교류연구』6 (한국국제문화교류학회, 2017), 115-131.

14) "사회의 기초적 범주는 나-너 관계이다(Die soziale Grundkategorie ist das Ich-Du-Verhältnis)." DBW1, 33.

너』의 "근원어(das Grundwort)"[15]이기도 하다. 부버의 『나와 너』는 본회퍼가 『성도의 교제』를 집필하던 시점보다 4년 앞선 1923년 출간되었고, 시간적 정황상 본회퍼가 '나-너'라는 용어를 채택하는 데 결정적인 영향을 준 것으로 추측된다.[16] 이러한 추론이 가능한 이유로는 크게 두 가지를 제시할 수 있다. 첫째, 부버의 『나와 너』 출간 이후 독일 그리스도교계에서는 '나-너' 관계라는 개념에 대한 재해석 작업이 활발하게 진행되었고, 이런 동향을 주도하던 인물들 가운데는 본회퍼가 『성도의 교제』 집필 당시 그에게 간과할 수 없는 신학적 영향력을 행사했던 바르트가 존재했다.[17] 둘째, 본회퍼의 '나-너' 개념은 그 용어적 형태뿐만 아니라 그것의 의미와 이 개념을 도출하는 사유의 방식에 이르기까지 부버의 '나-너' 개념과 상당부분 유사성을 보이고 있다.

그렇다면 우선 '나-너' 사유의 원조라 할 수 있는 부버의 논의를 살펴보자. 그는 자아-타자의 인격적 관계와 주체-대상의 인식적 위계를 엄밀하게 구별하는 것으로부터 '나-너'의 사태 속에 현상하는 관계적 인격에 대한 사유를 개시한다.

> 사람에게 있어 세계는 그가 취하는 이중적인 태도를 따라 이중적이다(zweifältig)... '너'가 말해질 때, 화자(話者)는 아무것도 대상으로 삼지 않는다(Wer Du spricht, hat kein Etwas zum Gegenstand). 하나의 사물이 존재하는 곳, 거기에는 [그저] 다른 하나의 사물이 존재할 따름이다. 모든 그것(사물)은 다른 그것들(사물들)과 함께하는 것으로 한정된다. 그것은 다른 그것들과 함께 한정됨으로써만

15) Buber, *Ich und Du*, 3.

16) 찰스 마쉬(Charles Marsh)의 분석에 의하면, 본회퍼는 부버가 인격 대 인격의 만남(eine Begegnung)을 부각시킨 점, 그리고 이 만남을 통해 자아와 타자 가운데 현상하는 '사이'(zwischen) 그 자체가 '나-너' 관계의 선행조건이자 원천임을 밝혀낸 점을 높게 평가한 것으로 보인다. 본회퍼는 이 진정한 인격적 관계 및 공동체의 원천이자 근거인 '사이'가 곧 그리스도임을 밝히려는 의도로 부버의 '나-너' 개념을 적극 수용한 것으로 보인다. Charles Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer: The Promise of His Theology* (Oxford: Oxford University Press, 1994), 75-76.

17) 본회퍼는 1924년 겨울 로마 방문 시점부터 1925년 여름 『성도의 교제』 집필을 준비하던 시점 사이에 바르트의 신학사상을 처음으로 접하게 되었고, 이때부터 1930년대 초반까지 자신의 전기사유를 형성해 가면서 바르트 신학을 이해하고 비판적으로 수용하는 데 상당한 열정을 보였다. Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer*, 3-7.

> 존재한다. 그러나 '너'가 말해질 때, 거기에는 아무것도 존재하지 않는다. '너'는 아무런 한정의 경계를 갖지 않는다. '너'가 말해질 때, 화자는 아무 사물도 [자기 앞에] 갖고 있지 않다. 그는 진정으로 아무것도 가지지 않는다. 그러나 그는 관계(eine Beziehung) 가운데 서 있음을 획득한다.[18]

상기 진술에서 대별되는 사태는 "너를 말함"과 "사물을 [자기 앞에] 갖고 있음"이다. 부버는 전자를 근원어 '나-너'로, 후자를 "나-그것(Ich-Es)"으로 지칭한다. 그가 지적하는 양자의 결정적 차이는 사태가 생기(生起)하는 경험지평의 여부다. 전자가 인식에 대해서는 신비이자 초월인 지평에서 발발하는 비대상적 사태라면, 후자는 인식범주 안에서 일어나는 대상적 경험이라 말할 수 있다. 전자 가운데는 참된 관계지평이 개방되어 있는 반면, 후자 가운데는 상호적 관계의 본질로서 "사이에 있음"의 사태를 발견할 수 없다.[19] 부버가 이처럼 양자를 구분한 데는 여러 이유가 존재하지만, 이 대목에서 결정적으로 부각되는 점은 바로 인식의 자기중심성 및 비인격성에 대한 비판의식이다. 그에게 인식이란 '나-너' 사건이 아닌 '나-그것' 경험의 본질이다. 지각이나 표상 등에 기대어 수행되는 대상들의 세계조성, 다분히 능동적인 지배욕망에 의해 추동되는 정신운동, "신비함이 결여된 비밀스러움(eine Heimlichkeit ohne Geheimnis)"[20]을 열람하려는 노력, 이것이 그가 해명하는 인식적 경험의 진면목이다.

이처럼 부버의 사유는 타자를 대상화하는 인식 경험인 주체-대상 구분행위와 이런 행태에 휘둘리지 않고 타인과의 인격적 만남과 대화를 수용하는 자아-타자 관계를 엄밀하게 구별하는 데로부터 출발한다.[21] 그리고 이 구별 가운데서는 대상화의

---

18) Buber, *Ich und Du*, 3, 5-6.
19) Buber, *Ich und Du*, 6.
20) Buber, *Ich und Du*, 5.
21) 정재현에 의하면, 이처럼 인식의 "자기중심주의"를 극복하려는 부버의 노력은 "상호동격적 대화주의(mutual dialogicalism)"라는 말로 압축되어 표현될 수 있다. 부버의 대화주의는 "'너'와의 만남으로부터 비로소 그리고 동시에 '나'가 설정되고 이러한 만남은 원초적 관계(*relatio*)에 의해 이루어진다는 입장이며, 여기에서 자아가 만나는 것은 이인칭의 너로서 상호관계의 즉각성과 호혜성이 강조된다... 특히 [칸트 식의] 자아론적 선험주의가 전제하는 자아의 대상 구성적 기능에 반기를 들면서 인지적 주-객 구분 또는 '나-그것'의 관계와 자아의 의도로부터 도출되지 않는 사이(zwischen) 영역에서 만나는 '나-너'의 상호인격적

여부가 결정적인 경계선 역할을 담당한다. 부버가 묘사한 '나-너'의 사태는 대상화 이전 단계에 삶에서 이미 체험되고 있는 직접적이고 충만한 인격 대 인격의 만남이다. 거기에서는 타인에 대한 체험의 전인적 직접성이 어느 한 부분이라도 손실되지 않는다. 그러나 이런 전인적 만남의 순간은 순간적이고 희박하며, 곧바로 대상화하는 인식에 뒤덮이고 만다. 대상화하는 인식은 타인에 대한 체험을 인식의 얼개 안에 포섭하는 과정에서 이 체험의 많은 현실적인 부분들을 제거한다. 여기서 부버가 비판의 관점으로 바라보는 인식의 얼개란 다분히 칸트의 선험적 인식론을 의식한 것으로 보인다.[22]

> 사람들의 삶은 타동사의 영역만을(im Umkreis der zielenden Zeitwörter allein) 경유하지는 않는다. 그것은 어떤 것을 대상으로 삼는 활동들에 기대서만 존재하는 것은 아니다. 나는 무엇인가를 지각한다. 나는 무엇인가를 감각한다. 나는 무엇인가를 상상한다(Ich stelle etwas vor). 나는 무엇인가를 의욕한다. 나는 무엇인가를 느낀다. 나는 무엇인가를 생각한다. [그러나] 사람들의 삶은 이 모든 것, 그리고 그와 유사한 일들만으로 이루어져 있는 것이 아니다.[23]

상기 진술에서는 '나-그것' 사태 가운데서 발견되는 인식주체의 활동들이 나열된

만남은 구별되어야 함을 주장한다." 정재현, 『우상과 신앙: 종교적 인간에 대한 철학적 성찰』(파주: 한울아카데미, 2019), 369-370.

22) 칸트의 인식중심적 인간이해에 대한 부버의 비판에 대해 데이비드 딜링(David R. Dilling)은 다음과 같이 설명한다. 부버는 칸트가 자신의 철학의 주요물음 가운데 하나인 "인간이란 무엇인가?"에서 인간의 전인성(the wholeness of man)을 유념하지 않고 있음을 지적한다. 칸트가 제기한 물음은 "경험적 과학이나 특별한 철학적 규율이라는 특정한 견지에서 인간을 묻는 것"에 불과하며, 이로써 "칸트는 그 스스로가 요청했던 그런 철학적 인간학을 성취하는 데 실패했다"는 것이다. 부버는 또한 칸트가 자신의 첫 번째 주요물음, "나는 무엇을 알 수 있는가?"를 묻는 데서 인식행위를 인간의 전인적 인격 가운데 하나의 부분으로 보고 그것이 인격 전체의 지평 가운데서 어떤 위상을 점하고 있는지를 반성하는 것이 아니라, 처음부터 인식을 인격의 전체이자 최고의 기능으로 보고서 그 가능성과 한계를 발견하는 데만 집중하고 말았다고 평한다. David R. Dilling, "Martin Buber on Meaning in Education," Ph.D. Dissertation, The Graduate School of Purdue University, 1974, 74-76.

23) Buber, *Ich und Du*, 4.

다. 부버가 나열한 이런 활동들은 칸트가 분석한 인간의 선험적 인식능력들에 상응한다고 볼 수 있다. 감성에서의 "감각,"[24] 감성에서 지성으로 넘어가는 단계에서 발동되는 "상상력(die Vorstellung),"[25] 이 상상력에 힘입어 이루어지는 지성의 "지각,"[26] 이 표상들을 종합해 이해하려 하는 선험적 통각의 능동적 "의욕"과 "사고"[27]에 대한 사유까지, 순수사변이성으로 넘어가기 전 최초 인식의 단계에서 인간의 의식이 수행하는 인식적 활동에 대해 부버는 칸트의 관찰과 분석의 사실성을 수긍하는 모습을 보인다. 그러나 부버는 인간이 이런 인식의 행위를 통해 원래는 원초적이고 직접적인 관계 속에서 만나게 되는 모든 존재자들, 특히 타인을 "경험되고 기술될 수 있는 하나의 성질(eine Beschaffenheit), 이름붙여진 특성들의 느슨한 다발(lockeres Bündel benannter Eigenschaften)"[28]로 전환시킨다고 비판한다. 그리고 이런 이름붙임의 행태는 인간이 만나고 있는 존재자를 "'내면화된' 사물들 중의 하나(ein Ding unter den 'inneren' Dingen)로, 혹은 자기가 '상상해낸' 심상(ein Gebild der 'Einbildung')으로"[29] 간주하는 데서 정당화되는 것이라고 덧붙인다.

이런 모든 행태들이 결국 지향하는 바, 즉 인식이 궁극적으로 지향하는 바는 자기 앞에 현전하는 존재자를 하나의 '사물'(das Ding)로서, 그것의 "사물성(die Dinghaftigkeit)"에 기대어 대상으로 맞세우는 것이다. 이 대상화의 행태에 대해 부버는 다음과 같이 말한다.

> 세계 내부의 모든 '너'는 그 본성상 하나의 사물이 되거나, [그 후로도] 계속해서 '사물성'으로 돌아갈 운명에 처해 있다. 객관적으로 말하자면, 세계 내부의 모든 사물은 그것이 사물화되기 전이나 사물화된 이후에(entweder vor oder nach seiner

---

24) Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Hamburg: Felix Meiner, 1956), A19-A20/B33-B34 (이하 KrV).
25) KrV, A100-A102.
26) KrV, B68.
27) KrV, A107-A108.
28) Buber, *Ich und Du*, 9.
29) Buber, *Ich und Du*, 10. 이 진술은 칸트의 선험적 연역에서 선험적 상상력과 이 상상력의 도움으로 인간의 마음 안에 '구상된' "선험적 대상 X"에 대한 강론을 연상시킨다. KrV, A109를 참조할 것.

Dingwerdung) 하나의 '나'에게 그의 '너'로 나타날 수 있는 것이다.[30]

부버에게 대상화란, 바로 위의 진술에서 확인할 수 있는 것처럼, 인간이 자신과 마주선 존재자를 하나의 사물로, 유형적 실체로 표상하고 거기에 이름과 성질을 덧붙이는 일로 여겨진다. 이것이 '나-그것' 사태의 본질이다. '나-너' 사태는 대상화 이전, 즉 의식이 미처 그것을 대상으로 맞세우기 전에 비명시적이고 비주제적인 관계체험 속에서 일어난다. 혹은 대상화 이후에라도 이 대상화의 습성을 벗어나려는 힘겨운 자기와의 투쟁 이후에 재차 관계체험의 영역에 진입함으로써 일어난다. 결국 '나-너'라는 내밀하고 충만한 관계체험의 지평은 대상화가 진행되는 상황에서는 결코 일어나지 않는다는 것이 부버의 설명이다.

'나-그것'의 사태 속에서는, 다시 말해 타자를 대상화하는 행태 속에서는 삶에 적실한 인격 대 인격의 관계를 누릴 수가 없다는 부버의 견해에 본회퍼는 적극적으로 동조하는 입장이다. 본회퍼는 이런 자신의 입장을 『성도의 교제』 2장에서 주로 표명하고 있다. 우선 『성도의 교제』에서 그는 서구 근대철학이 정당화해온 대상화 행태가 인격 대 인격의 관계지평이 개방되는 일을 원천적으로 차단하는 주원인이라고 단언한다.

> 데카르트가 형이상학적인 물음을 인식론적인 것으로 변형시켜 놓음에 따라 인격 개념은 이전의 이론들과는 다른 방면에서 조명을 받게 된다. 이는 칸트가 인식론적인 인격 개념을 창안함(Kants Ausbildung des erkenntnistheoretischen Personbegriffs)으로써 본질적인 차원에서 실현되었다. 인식하는 자아는 모든 철학의 출발점이 된다. 선험적 통각이 수행하는 종합(die Synthesis der transzendentalen Apperzeption)은 주체와 객체의 대립과 함께 '나-너' 관계까지도 정신의 보다 고등한 통일성으로, 지적인 직관의 더 높은 통일성으로 해소시키기 때문에, 사회의 기초관계 문제를 해결하려는 새로운 철학적 접근법 또한 창안되게 된다.... 그것(선험적 통각이 수행하는 종합)은 주체와 객체의 대립을 정신의 통일성 가운데서(in der Einheit des Geistes) 해소시킨다. 여기에 더해 그것은 주-객 관계와

30) Buber, *Ich und Du*, 18.

'나-너' 관계 사이를 구별하는 대신 후자를 전자 안으로 포함시켜 버린다.[31]

상기 진술에서 본회퍼가 강조하는 바는 데카르트로부터 칸트로 이어지는 서구 근대 인식론 중심의 인격 개념에 의해 '나-너' 관계와 주-객 대립이 하나의 전체처럼 취급되게 되었고, 그 결과 전자가 후자 가운데로 "포함" 혹은 함몰되었다는 점이다. 여기서 주-객 대립과 '나-너' 관계 사이의 차이는 바로 "인식하는 자아"의 위상이라고 볼 수 있다. 근대 인식론에서, 특히 데카르트와 칸트의 인식론에서는 자아, 즉 주체의 위상이 압도적인 우위에 서 있다. 주체는 존재적 실재성의 판단을 좌우하는 자일 뿐 아니라, 그 성질에 대한 술어들마저 자율적으로 선정하는 자이다. 자아가 만나는 존재자는 주체가 그 자신의 개념과 원리들을 따라 표상하고 성격규정해야 할 대상으로 맞세우는(대립) 순전히 수동적인 자로 규정된다. 반면 '나-너' 관계에서는 '나'와 '너'의 동격성이 보장될 뿐 아니라 오히려 '나'가 '너'에게 의존해서 존재하고 있다. '나'의 출현은 오로지 '너'의 존재에 의해서만, '너'가 다가와 '나'를 만나주는 데서만 가능케 된다.

여기서 미리 언급해두는 바는 종국에 가서 본회퍼의 '나-너' 관계에 대한 논의가 부버의 그것과는 내용적으로 분명 큰 차이를 보이게 된다는 점이다.[32] 그러나 일단 두 사람 모두 주-객 관계가 아니라 '나-너' 관계가 인간 인격의 본질을 이룬다는 사실에 대해서는 공감대를 형성하고 있는 것으로 보인다. 이는 두 사람이 공유하는

31) DBW1, 20.

32) 클리포드 그린(Clifford Green)은 본회퍼가 부버의 '나-너' 사유를 적극적으로 계승했다고 주장하는 마쉬와는 다른 견해를 제시한다. 그린이 주장하는 바는 부버가 '나-너' 관계를 사유함에 있어 본회퍼의 신학적 인간이해와 큰 차이를 보이는 마르부르크 신칸트주의(특히 딜타이의 존재론)에 상당부분 의존하고 있으므로 부버와 본회퍼의 '나-너' 관계론 사이에는 연속성보다 불연속성이 더 확연하게 드러난다는 것이다. 이에 그린은 본회퍼의 '나-너' 관계 개념은 부버보다 그리스바흐(Griesbach)나 힐쉬(Hirsch) 같은 학자들의 논의로부터 차용된 것이라 추론하는 것이 보다 적절한 것이라 밝힌다. Clifford Green, "Human Sociality and Christian Community," *The Cambridge Companion to Bonhoeffer*, ed. John W. de Gruchy (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 116. 양측의 주장 모두 상당한 수준의 타당성을 갖는 바, 본 연구에서는 부버와 본회퍼의 '나-너' 관계 사이에 확연한 연속성과 불연속성이 혼재되어 있다는 점을 유념하는 수준에서 마쉬와 그린의 견해를 참조한다.

인격의 사회적 선험성(das soziale Apriori) 개념[33]에 의해 확인된다. 칸트가 인식의 선험성, 도덕적 판단의 선험성을 인식하는 주체와 순수하게 이성적인 주체에게 각기 부여한 반면, 부버와 본회퍼는 선험성의 진정한 성격을 '타자와의 만남을 본질적이고 필수적인 조건이자 가능태로 가짐'으로 정하고 있다. '타자와의 만남에 개방되어 있음'이 인격 출현의 절대적이고 선험적인 필요조건이라 주장하고 있는 것이다. 이와 관련해서 두 사람은 각기 다음과 같이 말한다.

> 태초에 관계가 있다(Im Anfang ist die Beziehung). 이 관계는 존재의 범주, 준비태세, 파악의 형식, 영혼의 주형으로 존재한다. 그것은 관계의 아프리오리이자, '본유적인 너'(das eingeborene Du)이다.[34]

> 인간의 정신적 본성 전체(die ganze sogenannte Geistigkeit des Menschen)는 오직 사회성 안에서만 가능한 것이라는 점(daß sie nur als in der Sozialität möglich vorgestellt werden kann)이 제시될 것이다.... 우리는 자기의식이 오직 타자와의 관계 가운데서만 생겨난다는 점을 보여주어야 한다.... 인간은 자신이 이해하고, 스스로를 표현하며, [타인에 의해 그 표현이] 이해된다는 것을 안다(Er weiß sich

---

33) 사회적 선험성 개념을 고찰한 연구자들 가운데 미켈 뒤프렌(Mikel Dufrenne)의 견해를 살펴보는 것은 이 개념을 보다 명료하게 이해하는 데 도움을 준다. 그는 사회적 선험성과 실존론적 선험성(existential *a priori*)을 비교하며 양자의 의미를 명료화하려 한다. 뒤프렌의 해설에 따르면, "하나의 [인간] 주체는 다중의 주체적 선험성(a multiplicity of subjective a priori)을 소유하고 경험"하는데, 사회적 선험성은 이 다중의 주체적 선험성 중 하나로 분류되는 반면, 실존론적 선험성은 이 다중적 선험성 자체를 형성하는 근본적 차원의 선험성으로서 일반적인 다중적 선험성과는 별도로 취급될 수 있다. 인간의 사회적 선험성은 사회 형성의 일반적인 원리를 구성하는데, 실존론적 선험성은 이 원리를 보다 근원적으로 형성하는 인간 주체의 존재원리라고 말할 수 있다. Mikel Dufrenne, *The Notion of the A Priori*, tr. Edward S. Casey (Evanston: Northwestern University Press, 2009), 179. 뒤프렌이 설명한 사회적 선험성 개념은, 부버의 인간이해 안에서는 '너'에 의해 비로소 생기하는 '나'라는 개념에 상응하는 것으로 볼 수 있고, 본회퍼의 교회사회학적 인간학 안에서는 인간의 사회성과 인격(성) 개념에 상응한다고 볼 수 있다. 단 뒤프렌은 사회적 관계라는 것이 실존론적 선험성으로부터 배제될 수도 있다고 보는 반면, 부버와 본회퍼는 사회적 관계, 즉 '나-너' 관계가 배제되는 가운데서는 실존론적 선험성을 담지하는 인격성 개념 자체가 성립될 수 없다고 역설한다는 점에서 양측의 인간이해 가운데 분명한 차이점이 확인된다.

34) Buber, *Ich und Du*, 27.

> verstehend, ausdrückend und verstanden). 이 세 체험들은 서로에게 속해 있으며, 적어도 모든 지적인 행위에 잠재적으로(potentiell) 수반된다. 이로써 모든 지적 행위들은 잠재적으로 사회성에 얽혀있다.... 자신이 전적으로 고독하게 존재한다고 믿는 감정적인 삶 속에도 사회성은 여전히 유효하다.... 자기를 의식하는 사고와 의지는 다른 정신과의 상호작용 가운데서만 가능하며 그 안에서만 의미를 갖게 된다.... 요약하자면, 인간의 정신 전체는 사회성에 얽혀 있고 나와 너의 기초관계 (die Grundbeziehung von Ich und Du)에 근거를 두고 있다.[35]

첫 번째 부버의 진술에서 "태초에(im Anfang)"라는 표현은 토라(תּוֹרָה)의 첫 머리(בְּרֵאשִׁית)로부터 차용한 것으로, 더 이상의 근원이 없는 근원 중 근원으로서의 태초를 의미하는 것이라 볼 수 있다. 이는 곧 관계가 '나'의 인격이 존재할 수 있는 최고의 근거가 된다는 뜻이다. 이를 부버는 "관계의 아프리오리"라는 말로 대신함으로써 선험성의 본질을 주체의 능동적 인식이 아니라 직접적 삶의 체험에 의해 결성되는 관계로 새롭게 특징짓는다. 그리고 이 선험성은 "본유적인 너"로 정의된다. 왜 본유적인 '나'가 아니라 타고난 '너'일까? 참된 관계 형성의 주도권은 '나'에게 있는 것이 아니라 '너'에게 있음을 말하기 위함이 아닐까?

이 물음은 두 번째 제시된 본회퍼의 진술에서 만족스럽게 답해진다고 볼 수 있다. 본회퍼는 '나-너'의 사태를 특별히 "사회성(die Sozialität)"이라는 말로 대신한다. 여기에는 그리스도교 공동체인 교회 개념에다 '나-너' 관계 논의를 정초시키려는 그의 신학적 의도가 반영되어 있다. 물론 본회퍼에게도 이 사회성의 기본단위는 개별인격 대 개별인격의 만남, 다시 말해 개인적 차원의 만남으로 밝혀진다. 그가 위 진술에서 강조하는 바는 인격과 인격 간의 상호적인 관계 없이는 자기의식이라는 것, '나'의 인격이라는 것이 생기(生起)할 수 없다는 사실이다. 본회퍼가 부버와 마찬가지로 '주-객' 대립을 '나-너'와 엄밀하게 구별하려 한다는 점을 고려한다면, 여기에 언급된 "이해하고 표현하고 이해됨"이라는 세 정신적 행위양태는 인식의 수준에서 발견되는 것은 아닐 것이다. 여기에서 이해라는 말은 만남의 체험이라는

35) DBW1, 39, 41-42, 45,

의미를 강하게 담아내고 있다. 그리고 그 이해는 타자('너')의 다가옴으로부터 발생하고, 그에 반응해 생기한 자기의식은 자아('나')를 '너'에게 표현한다. 그리고 이 표현행위에 의해 다시금 '나'는 '너'에 의해 이해된다. 이처럼 끊임없는 상호적 관계가 아니고서는 자기의식, 즉 '나'라는 것은 생겨나지 못할 것이라는 통찰로부터 본회퍼는 '나-너'의 주도권을 '나'가 아닌 '너'에게 부여한다. 우선 '너'의 다가옴 없이는, '너'와의 만남 없이는 상호적 관계를 이루는 행위의 첫째 단계인 이해가 이행되지 못할 것이고, 이로써 '나'라는 의식 자체가 발생하지 못하게 되기 때문이다. 여기서 다시 밝혀지는 점은 인간의 인격에 배태된 선험성이란 관계를 지향하는 선험성이라는 것이다. 상기 진술에서 본회퍼는 이를 "잠재적 수반"이라 표현한다. 이는 이 관계의 선험성이 만남의 체험 전에, 이미 이해의 행위가 시작되기 전에, 모든 인간의 인간됨의 필수조건으로서 '나' 안에 본유적으로 잠재되어 있다는 뜻으로 풀이될 수 있다. 이처럼 부버와 본회퍼는 선험성의 본질이 인식론적인 것이 아니라 인간 인격을 구성하는 참된 사회적 현실, 참된 사회적 실재를 개현(開顯)하는 관계의 선험성, 즉 사회적 선험성임을 확신한다. 이것이 두 사람이 공유하는 '나-너'의 본질이자 함의인 것이다.

Ⅲ. 능동성에서 수동성으로: 신비의 체험과 타자의 불가지성

이처럼 부버와 본회퍼 두 사람이 서구 근대 인식론의 대상화 행태를 주로 비판하게 된 데는 두 가지 주된 이유가 존재한다. 첫째는 연구 첫머리에 간단하게 언급한 부버와 본회퍼 당대의 시대적 요청이다. 데카르트와 칸트의 인식주체로 대표되는 근대적 인격이해에 배태된 자기중심성 때문에 유럽은 물론 전 세계적으로 분쟁과 불의의 사태를 직면하게 되었고, 사상가들이 여기에 답해야 할 시대적 요청을 절감하고 있었던 것이다. 두 번째 이유는 두 사람 모두 대안을 찾기 위해 각자가 따르고 있던 종교전통을 깊게 유념하였다는 점이다. 널리 알려진 바대로, 부버의 종교철학은 유대교 신비주의인 하시디즘 창도자 바알 셈 토브(Baal Shem Tov)의 사상에

깊게 영향을 받았다. 현대 유대교 종교사 권위자인 모쉬 로즈맨(Moshe Rosman)은 하시디즘의 주된 특성들을 다음과 같이 적절하게 소개하고 있다.

> 하시디즘은 영적인 영역과 사회적 영역 모두에 거대한 충격을 선사해 왔다. 하시디즘 가운데는 신비적 에토스(the mystical ethos)가 일상적인 종교의 한 부분으로 포섭된다. 카발라(Kabbalah)는 고립을 장려하기보다는 공동체의 삶을 강화하기 위한 도구로 전환되었다. 절제 대신 기쁨을 통해 신에게 연결되어야 할 필요가 있다고 강조한다. 개인의 필요가 종교의 주된 목적이 되었다고 가르친다. 요약하자면, 하시디즘은 19세기와 20세기 초 동유럽 유대인들 대다수의 심상을 사로잡은 독특한 종류의 경건주의를 창도해 냈다.[36]

위 소개에 따르면 하시디즘은 신-인 관계의 직접성을 향유하고자 하는 일종의 신비주의이지만, 신비적 체험 수득의 방식으로 기존의 세속으로부터 고립, 일상으로부터 도피를 가르치는 것이 아니라 일상적 삶 안에서, 공동체적 삶 안에서의 체험들을 존중하는 길을 제시하는 대안적인 신비주의라 할 수 있다. 셈 토브가 가르친 신비주의의 강조점은 일상성, 공동체성, 그리고 개별적 실존성에 주로 지정되어 있었으며, 성(聖)과 속(俗)의 영역을 구별하는 대신 현실세계 자체를 신-인 관계가 개방되는 현장으로 지목한다. 이에 부버는 셈 토브의 사상을 "현실주의적 혹은 능동적 신비주의"[37]라고 규정한 바 있다.

부버는 누차 자신의 사상이 하시디즘에 뿌리를 두고 있다고 밝혀 왔다. 그러면서도 그는 자신을 신비주의자라 칭하기를 거부했다.[38] 이는 그의 사상이 드러내는 종교적 성격보다 학문적 성격을 더 부각시키기 위해 선택한 방편이었을 것이고, 실

---

36) Rosman, *Founder of Hasidism*, 1.

37) Buber, *Hasidism and Modern Man*, 180.

38) "[나는 신비주의자가] 아니다. 이성적으로 생각해볼 때 신비주의자란 이성을 거부해야만 한다... 신비주의자는 실제로나 겉보기로나 어떻게든 전체 세계를, 또는 그가 세계라 이름한 것을 무화(無化)하려 한다... 반면에 나는 바로 이 세계를, 내가 보고, 듣고, 음미하는 것들의 고통스럽고도 값진 충만함을 한껏 유념하고 있다." Buber, "With a Monist," *Pointing the Way: Collected Essays*, tr. and ed. Maurice Friedman (New York: Harper, 1957), 28.

제로도 그는 딜타이 등으로부터 배운 신칸트주의 방법론의 영향[39]을 배제하지 않은 채, 이런 배움을 적극적으로 활용하는 다분히 '학문적인' 방식으로 일련의 연구를 수행하고 있다. 그렇다고는 하나, 부버의 '나-너' 사유에서 셈 토브의 유대교 신비주의 요소들을 찾아보는 것이 크게 어려운 일은 아니다.[40] 부버가 '나-너' 사태를 이해하는 데 차용한 하시디즘의 주장들은 대부분 그의 저서 『하시디즘과 현대인』에 명기되어 있다. 이 저서에서 부버는 인격의 만남과 주체적 인식, 이 둘의 차이를 겸손과 오만을 대조하는 하시디즘의 가르침을 빌어 조명하고 있다.

> 하나의 개인은 신을 보고 신을 포옹한다. 하나의 개인은 타락한 세상을 구속(救贖)한다. 그렇지만 개인은 전체가 아닌 부분이다. 개인이 보다 순수해지고 보다 완전해질수록 그는 자신이 부분이라는 것을 더 직접적으로 알게 되며, 자신 안에 실존의 공동체를 더 활성화시킨다. 이것이 겸손의 신비이다.... 오만이란 자신을 타인과 대조하는 것을 의미한다. 오만한 사람은 자기를 아는 자가 아니라, 자신을 타인과 비교하는 자이다.... 심히 주제넘은 사람은 자신을 타인과 대조하는 자이며, 자신을 참으로 겸허한 사물들보다 고등한 존재로 보는 자이며, 척도를 들이대며 심판하고 선고하는 자이다.[41]

상기 진술에서 부버는 인간이 타자와 함께할 때만, 공동체적 결속 안에 있을 때에만 온전해지는 사회적 선험성을 지닌 존재자이며 그럴 때에만 겸손의 참 의미를 깨닫게 된다고 가르친다. 동시에 타자를 공동체적 관계가 아닌 대립의 관계 속에 두고 자기중심적으로 재단하며 판단하는 자, 타자를 객으로 놓고 자신을 주로 높이

---

39) Phil Huston, *Martin Buber's Journey to Presence* (New York: Fordham University Press, 2007), 25.

40) 알렉상드르 길레르메(Alexandre Guilherme)의 분석에 의하면, 부버는 셈 토브가 20세기 초반 유대인들이 직면하고 있던 종교적 요청에 적실하게 부응하는 사유의 모범을 제시하고 있다고 믿었으며, 셈 토브의 사유 가운데 포함되어 있는 신비주의적 요소들을 적극 수용하였다. Alexandre Guilherme, "Buber, Religion and Inclusion," *New Perspectives in Philosophy of Education: Ethics, Politics and Religion*, eds. David Lewin, Alexandre Guilherme & Morgan White (New York: Bloomsbury, 2014), 167.

41) Buber, *Hasidism and Modern Man*, 112-113.

는 자, 즉 인식하는 주체를 오만한 자라 평가한다. 부버가 본 하시디즘의 참된 신-인 관계는 인격적 관계가 최고조로 "활성화"되며 "오만한" 인식이 극복되는 곳에서만 개현된다. 그런데 이런 통찰은 다음에 제시되는 바와 같이 『나와 너』에도 단적으로 표현되고 있다.

> '너'에 대한 감각(der Du-Sinn)은, 모든 개별적인 '너'와의 관계들 가운데서 '너'가 '그것'으로 변하는 데 따른 실망감을 경험하고서, 이 관계들을 넘어서서, 그렇지만 [실제로는] 그것들 모두에게서 멀어지지는 않은 채로, 영원한 '너'(das ewige Du)에게 이르고자 노력한다. 그러나 이 영원한 '너'는 찾아서 도달하는 것이 아니다. 신을 찾는다는 것(das Gott-Suchen)은 있을 수 없는 일인데, 이는 그 안에서 신을 발견할 수 없는 것이 하나도 없기 때문이다. 신을 찾기 위해서 자신의 삶의 여정에 등을 돌리는 자는 얼마나 어리석고 희망이 없는 것일까.... 그보다 차라리 그가 자신의 길을 가면서 다만 그 길이 신에게 이르는 길이 되기를 바라는 것이 나으리라. 그의 노력은 그의 바램의 힘 가운데 표현된다. 모든 관계적 사건(das Beziehungsereignis)은 그가 [신에게 이르는] 성취의 사건을 엿볼 수 있게 해주는 중간 정거장이다(eine Station, die ihm einen Blick in das erfüllende 멸셧). 그러므로 그는 모든 [관계적] 사건에 참여하고 있지는 않지만, 그는 또한 기다리고 있기에 하나의 사건에 참여한다. 찾는 것이 아니라 기다리면서 그는 그의 길을 간다.[42]

위 진술에서 '나-너' 사태는 영원한 '너', 즉 신을 향한 초월의 길을 여는 계기로 제시되고 있다. 문제는 이 '나-너'의 사태가 발생하는 방식이다. 그것은 "찾아서 도달하는" 방식이 아니다. 영원한 '너', 즉 신과 대면하는 길은 능동성 이전에 수동성을 주된 특성으로 삼는다. 만유 가운데 충만한 존재인 신을 특정 지점에 집중해서 찾으려는 행위는 무용한 것이다. 그보다는 만유와 나 사이에 이미 불가피하게 맺어져 있는 관계, 의식하기 전에 이미 감내하고 있는 이 관계의 충만함에 대한 절실한 깨달음을 맞이해야 한다. 그리고 이런 수동적 기다림의 원리는 신-인 관계에서만 아니라 '나-너' 관계에도 그대로 적용된다. "'너'가 나를 만난다. 그러나 [그 다음 단계에서

42) Buber, *Ich und Du*, 76.

는] 내가 '너'와의 직접적인 관계 속으로 진입해 들어간다. 그러므로 관계란 택함받음과 택함을, 감내함과 행함 양측 모두를 의미한다."[43] '너'의 다가옴이 선행하고, 그로부터 '나'와 '너'의 만남이 현실화된다. 그리고 이렇게 현실화된 '나-너'를 경유하여 신-인 관계의 길이 열리게 된다. 반면 의식적으로 '너'를 찾는 행위, 그리고 그렇게 의식적으로 신을 찾는 행위는 영원히 그 목적의 달성에 이르지 못한다. 부버의 입장에서 보면 타자에 대한 능동 우선적 접근, 의식적 접근은 기본적으로 인식이라는 방편을 통해 이루어진다. 부버가 진술한바 "사람들의 삶은 타동사의 영역만을 경유하지는 않는다"[44]고 했을 때, '타동사'란 목적어를 요구하는 것, 다시 말해 능동적 행위의 대상을 요구하는 것을 뜻한다. 의식적이고 능동적인 행위로서 대상화하는 인식이 선행될 때, 거기에 '나-너'의 사태가 펼쳐질 길은 좌절되고, 결국 신-인 관계 개현의 장(場) 역시 접혀지고 마는 것이다.

이처럼 부버는 하시디즘이 강조하는 일상적 신비체험의 길을 권하는 가운데, 관계적 인격이 탄생하는 곳, 그리하여 참된 신-인 관계가 개현되는 곳에서는 인식하려는 행태가 뒤로 후퇴하고 타자와의 관계에 자기 존재를 내맡기는 초월, 수동적인 것('너'에 의한 '나'의 택함)과 능동적인 것('나'가 '너'의 택함에 응답함)이 교차하는 그런 초월을 향유하게 된다고 주장한다. 흥미로운 사실은 본회퍼 역시 '나-너' 관계의 참된 결성을 위한 길을 제시하기 위해 종교적 가르침에 의존한다는 점이다. 물론 부버와 본회퍼의 종교적 배경은 명백하게 상이한 성격을 갖는다. 본회퍼는 자신의 신앙적-신학적 배경인 루터교 전통을 관계적 인격 이해에 적극적으로 반영했다.

부버와 마찬가지로 본회퍼 또한 인식행위에 수반되는 대상화 행태의 독단적 능동성을 문제시한다. 자신의 박사학위 취득논문인 『성도의 교제』를 집필하고서 2년차 되던 해(1929년)에 본회퍼는 "행위와 존재"라는 제목으로 자신의 교수자격(die Habilitation) 검정논문을 작성한다. 이 논문에서 수행된 연구의 주된 목적들 가운데는 『성도의 교제』에서 제시한 관계적 인격에 대한 "사회철학적(sozialphilosophisch)"[45]

---

43) Buber, *Ich und Du*, 11.
44) Buber, *Ich und Du*, 4.
45) 본회퍼는 사회철학(die Sozialphilosophie)과 사회학(die Soziologie)을 분과적으로 엄밀하

통찰을 종교철학적인 방법으로 검증하는 일이 포함되어 있다. 이러한 이유로 인식주체라는 개념을 중심에 둔 근대적 인격이해, 그 가운데서도 칸트 선험론은 이 논문에서도 주된 논의주제 가운데 하나로 채택된다. 그렇지만 『성도의 교제』에서와 달리, 『행위와 존재』에서 이행된 칸트 사유의 반성은 보다 심층적인 분석에 바탕을 두고 있다. 그는 루터의 신학적 인간학을 바탕으로 칸트 선험론의 장단점 양면을 고르게 조명하려 한다.

본회퍼가 칸트의 사유에서 최우선적으로 주목하는 바는 불가지론(der Agnostizismus)이다. 인간은 감성의 한계로 인해 물자체를 있는 그대로 인식할 수 없다는 것, 그래서 오직 선험적으로 '결정된' 방식(직관형식과 선험적 종합)으로 세계를 인식하며 살아간다는 것이 칸트가 역설한 불가지론의 골자이다.[46] 인간의 지성은 감성에 의해 생성되는 파편적 표상들을 종합하는 방식으로 사물과 만나기 때문에 필연적으로 물자체와 명백히 구별되는 별도의 대상을 마음속에 조성한다. 결국 대상화란 물자체의 진면목에 정합되는 인식이 아니라 주관적 구상에 불과하다는 사실을 간파하는 논의가 바로 칸트의 불가지론이다.

본회퍼는 칸트 선험론의 위대함이 바로 이런 '비판적' 성격에 있다는 데 강조점을 둔다. 칸트의 비판철학은 인간이 그 인식의 힘 앞에 가로놓여 있는 한계를 온전히 깨닫지 못하고 있다는 반성으로부터 출발된다. 선험적 방식으로 대상화된 객체는 사실은 객체 자체에 대한 진리가 아니라는 것을 우선 깨우치는 데서 인간이 서 있는 인식의 현실이 정직하게 드러난다. 본회퍼는 칸트 선험론 전체에서 유독 이 대목이 인간 선험성의 참 모습을 가장 정직하게 보여주고 있다고 평가하고 여기에 "진정한

게 구분한다. 그의 정의에 의하면, "사회철학은 경험적 공동체에 관한 모든 지식과 의지에 선행하고 있는(vor allem) 궁극적인 사회관계를 다룬다. 그것은 인간의 정신 속에 자리잡고 있는, 그리고 사회성과 정신의 내적 연계 속에 자리잡고 있는 사회성의 '기원들'(die Ursprüngen)을 다룬다." 반면 "사회학은 경험적 공동체의 구조(die Strukturen der empirischen Gemeinschaften)에 관한 학문이다. 사회학의 진정한 대상은 경험적인 사회형성의 구성적이고 구조적인 원리들이지, 사회가 형성되는 [보다 근본적인] 법칙들을 다루지는 않는다." DBW1, 11-12. 이 진술에서 정의된 대로라면, 본회퍼의 사회철학은 인간의 사회적 선험성을 규명하기 위한 학문분과로서, 사회학에 앞서, 보다 근본적 차원에서 그 사회를 이루는 인간적 조건을 탐구하는 데 주된 목적을 둔다고 볼 수 있다.

46) KrV, Bxx-Bxxi.

선험론"이라는 이름을 붙인다.

> 사고는 초월적인 것에 연관되어 있으나, 사고가 임의대로 이 초월적인 것을 처분할 수 없다는 것, 이는 진정한 선험론(der echte Transzendentalismus)의 개념에 필수적이다... 사고에 대한 초월의 저항이 지켜지는 한에서만 진정한 선험론을 말할 수 있다. 다시 말해, 물-자체와 선험적 통각(die transzendentale Apperzeption)이 [서로에 대해] 순수하게 제한적인 개념들로 이해되는 한에서만, 둘 가운데 어느 하나도 상대에 의해 병합되어 있지 않는 한에서만 진정한 선험론을 말할 수 있다.[47]

상기 진술에서 본회퍼가 강조하는 바는 사고가 초월할 수 없는 것, 절대적으로 넘어설 수 없는 것에 의해 맺게 되는 "연관," 즉 관계이다. 여기서 초월이 불가능하다는 말의 행위적 주체는 선험적 통각으로 지정되고 있으며, 이로써 이 초월불가성은 인식적 의미에서의 초월불가성, 즉 불가지성을 뜻하는 것으로 밝혀진다. 자기의식인 선험적 통각이 자신의 인식적 한계를 넘어서까지 물-자체를 '능동적으로' "처분" 혹은 '인식'할 수는 없다는 사실을 밝혀낸 것, 이것이 본회퍼가 본 칸트 불가지론의 핵심적인 함의이다. 여기에서 확인할 수 있는바 본회퍼가 칸트의 선험론 가운데서 유독 불가지론을 높게 평가하는 이유는 그것이 바로 인식하는 사고의 월권적 능동성을 제한하는 핵심 논의이기 때문이다. 물-자체가 세계의 뭇 존재자들을 포함하는 개념이라면, 특히 타인을 포함하는 개념이라면, 이는 '너'라는 개념으로도 치환될 수 있다. 위 진술에는 부버의 근원어 '나-너'가 직접 제시되고 있지 않지만, 칸트 선험론의 용어인 "선험적 통각"과 "물-자체"가 '나'와 '너'를 각각 대리적으로 표현하고 있다. 대상화하는 인식에 의해서는 진정한 '나-너'의 만남이, 둘의 관계가 실현될 수 없다는 주장이 그 형태를 달리해 선험론에 잇댄 채 제기되고 있는 것이다. 이런 주장은 앞서 언급한 대로 부버와 본회퍼가 공유하는 사회적 선험성 개념에 상합한다. 사회적 선험성 개념에서는 관계맺음의 주도권이 우선 타자에게 배정되어 있다. 인식하는 사고행위가 '주체'의 입장에서 주도적으로 객체를 지향하고, 감각하

47) DBW2, 28.

고, 표상하고, 판단하고, 거기에 더해 합리적 추론까지 곁들이는 행태 가운데서는 타자에 의해 개시되는 관계지평의 개현이 원천적으로 차단된다.

부버는 참된 자-타 관계의 근원적 수동성 변증을 위해 유대교 신비주의 전통을 참조한다. 반면 본회퍼는 루터 인간학의 핵심요소들 가운데 하나인 "자기 안으로 구부러진 마음"(*cor curvum in se*)[48]이라는 개념을 주시한다. 이 개념은 토라의 창세기사에 근거를 둔 것으로, 인간이 원죄를 범하여 온전한 신-인 관계의 장이었던 에덴에서 추방되고 결국 자기 안으로 고립되게 된 사태를 유념한 개념이다. 루터는 이런 원초적 죄성이 인간의 현실에서 신의 여러 은총들을 자신의 것으로 삼아버리는 억견적인 교만의 양태로 표현된다고 강론한다.

> 만일 신께서 우리를 고난으로 시험하시지 않았다면 어떤 사람도 감히 구원을 받을 수 없었을 것이다. 이는 원죄로 인해 우리의 본성이 그것의 가장 깊은 차원에서 자신 안으로 심하게 구부러져 있기 때문이다. 이렇듯 자신 안으로 구부러져 있기에, 우리의 본성은 신의 가장 귀한 은사들을 [자기 스스로의 힘으로] 향유하는 것으로 바꾸어 버린다.[49]

본회퍼는 여기에서 "신의 가장 귀한 은사"의 정체가 바로 신이 인간에게 수여한 관계맺음의 기회라고 주장한다. 그는 1932-1933년 가을학기에 베를린 대학에서 시행한 강의를 정리한 저서 『창조와 타락』에서 창조주인 신이 특별한 피조물인 인간에게 내린 두 은총, 즉 "선악을 알게 하는 나무에 대한 금지명령"과 "여자의 창조"에 대해 설명한다. 다음은 전자인 금지명령이 왜 인간에게 은총인지 설명하는 대목이다.

> 선악을 알게 하는 나무(der Baum der Erkenntnis)라는 한계 곁에는 생명나무(der Baum des Lebens), 즉 생명을 주시는 주(der Herr)가 존재한다. 그분은 우리 현존의 한계인 동시에 중심이며(Er ist Grenze und Mitte unseres Daseins zugleich), 아담은 이를 알고 있다.... 아담은 그 한계를 그의 피조성과 자유에 수여된

48) DBW2, 39.

49) Martin Luther, *Luther: Lectures on Romans*, tr. Wilhelm Pauck (Louisville: Westminster John Knox Press, 2006), 159.

> 은총(die Gnade)으로 알고 있다. 그는 그의 생명이 오직 그의 한계에 의해서만 가능한 것으로 알고 있다. 그는 중심에 있는 이 한계를 힘입어 살아가고 있다. 그러므로 그는 이 금지명령과 죽음의 위협을 오로지 하나의 새로운 은사(恩賜)로, 신의 은총으로 이해한다. 한계는 피조성과 자유의 근거가 되기에 은총이다. 이 한계는 중심이다. 은총은 비-존재(die Nicht-seins)와 비-생명(die Nicht-lebens), 비-피조(Nicht-geschaffenseins)의 심연 위에 인간을 떠받치고 있는 것이다.[50]

상기 진술에서 본회퍼는 "선악을 알게 하는 나무를 먹지 말라"는 창세기의 금지명령을 인식의 한계에 대한 신적 설정으로 재해석한다. 알지 못할 것을 알려는 욕망은 거부되어야 한다. 그것을 억지로 인식하려 하는 이에게는 죽음이라는 형벌만이 남게 된다. 여기서 죽음의 정체가 무엇인지에 대해서는 숱한 신학적 논란이 존재하지만, 적어도 본회퍼는 이 죽음의 위협, 죽음의 형벌이 갖는 의미 가운데 하나로 신-인 관계의 지평이 충만하게 개현되어 있는 실존으로부터의 추방을 지목하는 것으로 보인다. 이런 의미부여 안에는 "신이 우리의 현존의 한계이며 동시에 중심"이라는 믿음, 다시 말해 창조주에 대한 피조물의 절대적인 의존성, 절대적인 능동성에 대한 본회퍼의 믿음이 반영되어 있다. 신과 인간의 정당한 관계의 유지, 즉 창조주-피조물 관계의 유지는 인간을 참 인간으로서 존재하고 살게 하는 은총이며, 따라서 이 관계를 유지할 수 있도록 한계를 지정한 금지명령 역시 은총의 한 부분에 속한다.

이어서 본회퍼는 이 은총이 어떻게 각 인간의 실존에 구체적으로 수여되는지 부연한다. 신-인 관계의 은총이 참으로 인간에게 부여되는 경로는 바로 타인의 존재이다. 본회퍼는 이런 사실이 창세기에서 여자의 창조사건을 통해 알려지고 있다고 해석한다.

> 신은 아담을 위한 반려자, 조력자(ein Beistand, eine Hilfe)를 창조하신다. 아담이 혼자 있는 것은 좋지 않다. 신의 보호 가운데 사는 인간이 무엇을 위해 반려자가 필요하겠는가?... 타인은 신에 의해 내게 정해진 한계이다(Der andere Mensch ist die mir von Gott gesetzte Grenze). 나는 이 한계를 사랑하며, 이런 나의 사랑

50) DBW3, 62-63.

> 때문에 이 한계는 침범되어서는 안 된다. 이는 곧 두 사람, 곧 신의 피조물로 남아있는 두 사람이 한 몸이 된다는 것, 다시 말해 사랑 안에서 서로에게 속한다는 것 외에는 다른 의미를 갖지 않는다.... 타인은 우리가 한계를 덧입는 것을 돕기 때문에, 다시 말해 우리가 신 앞에서 살도록 돕기 때문에 우리에게 조력자가 된다. 우리는 공동체 안에서(in Gemeinschaft) 이 타인이라는 은총(die Gnade des anderen Menschen)과 함께할 때에만 비로소 신 앞에서 살 수 있는 것이다.[51]

금지명령이 인간으로 하여금 그 지당한 한계 가운데서 신-인 관계를 향유하도록 하는 은총의 방편이라면, 여자의 창조는 이 방편의 육체적 현실화로 규명된다는 것이 상기 진술의 핵심이다. 위에서 본회퍼가 반문한 것처럼, 이미 신의 보호가 충만한 에덴의 현실에서 왜 또다른 반려자, 즉 타인이 필요하겠는가? 그것은 타인의 존재가 육체로 사는 인간에게 그의 피조적 한계, 인식의 한계를 몸소 체험할 수 있도록 하는 길이자 계기가 되기 때문이라고 본회퍼는 밝히고 있다. 현실에서 인격과 인격의 관계, 타인을 인식의 잣대로 대상화하지 않고 오직 그에 대한 사랑의 책임을 맡는 그런 관계 안에서만 '나'는 관계적 인격으로 발견되고, 타인은 '객' 혹은 '대상'이 아니라 '너'로서 만나지게 된다는 것이다.

이처럼 '나-너'의 만남이 신적 은총에 의해, 한계지어진 수동성 가운데서만 발생할 수 있다는 믿음에 있어서는 부버와 본회퍼의 입장이 완전하게 일치한다. 부버는 다음과 같이 말한다. "은총에 의해 '너'는 '나'를 만난다. [내가 능동적으로] 찾아서 발견되는 것이 아니다."[52] 이로써 부버와 본회퍼 각각의 '나-너' 관계에 대한 사유 가운데 하나의 명백한 방법적 유사성이 드러난다. 양측 모두 신적 은총이라는 개념에 기대어 '나-너' 관계의 본질을 우선 수동성으로 지목하고 있으며, 이로부터 능동적 인식 일변도의 관계에 경도된 당대의 인간이해, 자아를 오로지 인식의 자율적이고 능동적인 주체로만 옹립하려 하는 자긍심 충만한 인격이해의 부당함을 드러내 비판하고 있는 것이다.[53] 이런 맥락에서, 본회퍼는 당대 서구 철학의 야심, 특히 칸트

---

51) DBW3, 71, 74-75.
52) Buber, *Ich und Du*, 11.
53) 이러한 비판과 동일한 맥락에서 방연상은 오늘날의 세계 종교계, 그 중에서도 특히 그리스

인식론과 독일관념론의 자율적 세계이해에 대한 야심을 “모든 진정한 철학에 대한 거대한 유혹”[54]이라고 지탄한다. 본회퍼에 의하면 칸트의 인식론은, 불가지론을 통해 인간의 피조적 한계를 수긍하면서도, 인간 이성의 위대함을 숭상하는 태도를 끝내 포기하지 못하고 객관적 인식 안에서 진리정합성을 찾는 방식으로 점진적인 우회의 길을 모색했다. 그리고 이런 우회의 길을 극단에 이르도록 개척한 것이 절대정신으로의 고양을 예언한 헤겔의 정신현상학이었다. 이처럼 본회퍼는 근대 후기 서구 철학적 인간학이 확신해온바 이성의 한계를 넘어서는 세계인식의 무한한 가능성, 타자인식의 전투적인 능동성이라는 이념이 실은 인간의 원초적 죄성이자 교만인 ‘자기 안으로 구부러진 마음’이 고도로 체계화되어 표현된 것에 불과하다고 단언한다.

Ⅳ. 나오는 말

상기 논의 전체를 통해 본 연구가 전하고자 하는 바는, 부버의 ‘나-너’ 사유가 다수의 종교학자들과 그리스도교 신학자들에게 지대한 영향을 주었으며, 이로써 당대 유럽의 정치, 사회, 문화 영역에 만연해 있던 자기중심적 대상화 행태를 극복하는 하나의 유의미한 이정표를 제시하였다는 점이다. 그는 이런 대상화 행태가 칸트의 선험적 인식론으로 대표되던 당대 유럽의 근대적-계몽주의적 인간이해로부터 연유된 것이라고 밝히고 있다.

이런 통찰은 부버의 인격이해를 계승한, 아니면 최소한 그로부터 크게 자극을

도교계의 동향과 관련해 다음과 같은 문제점을 제기한다. 과거 “타자에 대한 인식론적 폭력을 정당화하는 이념과 본질주의”에 경도되어 있던 서구의 문화조류, 특히 ‘서구의’ 그리스도교를 거의 절대적인 규준으로 삼았던 서구 신학계 내부의 오리엔탈리즘이 오늘날에는 제2세계, 제3세계 신학자들에게 전도되어 이들이 역으로 서구와 자국의 그리스도교를 분리하고 과도한 민족주의로 빠지게 되는 문제가 발생하고 있다. 이처럼 “너-나를 구분하여 본질화하는 태도”가 서구와 비서구를 막론하고 지배적인 영향을 미치는 현실에서는 “타자를 인식의 틀로부터 해방하고 윤리적인 태도와 관계성을 통한 새로운 관계를 설정하는 것”이 신학 및 종교학의 중요한 과업으로 제시된다. 방연상, 「현대 신학 담론에 대한 ‘트리컨티넨탈리즘’의 도전」, 『신학사상』 163(2013), 222-225.

54) DBW2, 32.

받은 본회퍼의 '나-너' 논의 가운데서도 확인된다. 본회퍼는 '나-너' 관계를 '나-그것' 관계에 함몰시키는 대상화, 능동적이고 월권적인 인식과 판단의 욕망, 교만 등에 대한 부버의 비판의도 및 비판방식을 수용하는 가운데, 부버와 유사하게 인간의 근원적 선험성을 사회성으로 새롭게 규정하여 관계적 인격의 현존을 정당화하는 종교철학적-신학적 인간학을 전개하고 있다.

이 과정에서 두 사람 사이에 보이는 두드러진 차이 가운데 하나는, 두 사람이 각기 자신의 삶을 지탱하던 종교전통의 가르침을 따라 사회적 선험성 개념과 실존적 수동성 개념을 지지하고 있다는 점이다. 부버는 하시디즘의 공동체 중심 신비주의를 표방하는 것으로, 본회퍼는 루터 인간이해의 핵심개념인 '자기 안으로 구부러진 마음'을 바탕삼는 것으로 각기 관계적 인격의 중요성과 필수성을 변증한다. 부버와 본회퍼의 '나-너' 사유는, 분명 상이한 종교전통을 따르기는 했지만 지향하는 방향성과 목적은 동일했다. 그것은 서구 근대의 인식론적이고 주체중심적인 인격이해로 인해 은폐되고 만 '나-너'의 만남과 관계맺음, 그 전인적이고 강렬한 체험을 부활시키는 것이었다. 이는 두 사람 모두 이런 체험이 타인과의 갈등과 공존이라는 실존적 현실에 적실한 신-인 관계를 개현하는 길이라고 믿었기 때문이다. 다시 말해 부버와 본회퍼는 '나-너' 사건이 단순히 인간 대 인간의 관계적 윤리를 고지하는 계기를 넘어 신 앞에 올바르게 서려는 인간이라면 누구나 마땅히 감내해야 하는 본유적인 종교적 윤리를 계시하는 체험이라 확신했던 것이다. 바로 이것이 본회퍼가 부버의 '나-너' 사유 가운데서 적극적으로 환영하고 계승한 측면이라고 볼 수 있다.

부버의 '나-너' 사유와 이에 대한 본회퍼의 계승적 재해석은 종교적 신앙 차원에서의 깊은 반성을 기초삼는 문화비판, 세태비판의 한 모범적 사례로 평하기에 부족함이 없어 보인다. 이들은 서구 근대의 주지주의적 인간이해가, 그 외면상 체계적이고 매혹적이라 하더라도, 내적으로나 본질적으로 능동적이다 못해 전투적이고 월권적인 대상화와 강압적인 판단행태를 정당화하는 데 이바지하고 있다는 사실을 간파한다. 두 사람의 눈에 대상화하는 인식을 인간 인격의 본질로 삼는 기존의 철학적 인간학의 행태는 고도로 체계화되기는 했지만 결국 또다른 프로크루스테스의 침대에 불과한 것으로 비춰진 것이다. 그리고 이는 종국적으로 인격 대 인격 사이에

지켜져야 할 신적 계명이자 종교적 윤리를 정면 대적하는 처사로 판단되고 있다.

이들이 공유한 '나-너' 관계의 종교적-윤리적 정당성과 근대적 인간이해에 대한 비판의식의 타당성은 이후 그들이 감내해야 했던 역사적 현실이 입증해 주었다. 『나와 너』가 출간된 지 불과 10년 후에, 그리고 본회퍼 전기사유의 마지막 대표저서라 할 수 있는 『창조와 타락』이 출간된 지 불과 1년 후에, 아돌프 히틀러가 독일 총통에 등극하고 제3제국 건국을 선언한다(1934년). 그리고 이어진 제2차 세계대전의 참상은 주체적 인격에 함몰되어 관계적 인격을 무력화하는 사상유형들이 결국 극단적인 지배욕과 잔인성을 본질로 삼는 파시즘으로 진화하게 된다는 사실을 확인시켜 주었다.

이로써 부버와 본회퍼의 '나-너' 사상은 인격 대 인격의 관계를 신-인 관계 개현의 참된 지평으로 지목하는 타자중심적 종교윤리 및 사회윤리의 중요한 기원으로서 인류문화에 기여하게 된다. 본 연구는 이를 밝히기 위해 두 사람의 사상에 보이는 유사성을 주로 비교하며 강조하였다. 그러나 논의 중간에 간간이 언급한 것처럼, 두 사람의 '나-너' 사상과 인격이해 사이에는 분명 간과할 수 없는 본질적인 차이도 존재한다. 이런 차이점을 고찰하는 일은 추후에 진행될 별도의 연구과제로 지정하며 이 지점에서 본 연구를 마감하고자 한다.

주제어: 나-너, 인격, 인식, 대상화, 관계, 사회적 선험성, 실존적 수동성

원고접수일: 2019년 5월 10일
심사완료일: 2019년 6월 18일
게재확정일: 2019년 6월 26일

참고문헌

고재길. 「자유의 기독교사회윤리적 함의에 관한 연구: 디트리히 본회퍼의 견해를 중심으로」. 『신학과 사회』 32 (2018): 41-68

곽태진, 강선보. 「부버의 종교적 사회주의와 교육」. 『한국교육학연구』 22 (2016): 169-192.

김진웅. 「마틴 부버의 커뮤니케이션철학: '실체론'을 넘어 '관계론'으로」. 『커뮤니케이션학 연구』 24 (2016): 61-81.

김효실. 「헤밍웨이의 '나-너' 미학: 부버의 만남 철학을 중심으로: <누구를 위하여 종은 울리나> 연구」. 『동서비교문학저널』 40 (2017): 83-104.

김희근. 「부버와 레비나스의 타자론 시각에서 바라본 야콥 바서만의 세계 구원 이념: 소설 <카스파 하우저 또는 양심의 나태함>을 중심으로」. 『독일언어문학』 82 (2018): 227-247.

박욱주. 「신의 대상성 이념에 감추인 자기신격화 열망: 초월자 인식의 인간적 한계에 대한 본회퍼의 반성」. 『종교연구』 79 (2019): 77-108.

_____. 「초월의 로고스: 본회퍼의 존재-행위 변증법과 자기신격화 성찰」. 『한국기독교신학논총』 110 (2018): 249-276.

방연상. 「현대 신학 담론에 대한 '트리컨티넨탈리즘'의 도전」. 『신학사상』 163 (2013): 209-242.

배경임. 「본회퍼와 레비나스의 타자성 연구; 다문화사회의 책임윤리를 중심으로」. 『문화교류연구』 6 (2017): 115-131.

정재현. 『우상과 신앙: 종교적 인간에 대한 철학적 성찰』. 파주: 한울아카데미, 2019.

Bonhoeffer, Dietrich. *Akt und Sein: Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie*, *Dietrich Bonhoeffer Werke*, Bd. 2. München: Chr. Kaiser Verlag, 1988.

_____. *Sanctorum Communio: Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, *Dietrich Bonhoeffer Werke*, Bd. 1. München: Chr. Kaiser Verlag, 1960.

_____. *Schöpfung und Fall: Theologische Auslegung von Genesis 1 bis 3*, *Dietrich Bonhoeffer Werke*, Bd. 3. München: Chr. Kaiser Verlag, 1955.

Buber, Martin. *Ich und Du*. Stuttgart: Philipp Reclam, 1995.

_____. *Hasidism and Modern Man*. Ed. & tr. Maurice S. Friedman. New York: Horizon Press, 1958.

_____. "With a Monist." *Pointing the Way: Collected Essays*. Tr. and ed. Maurice Friedman. New York: Harper, 1957.

Crean IV, Gerald Philip. *Political Philosophy and the Great War: An Intellectual Interpretation of the Origins of the First World War*. Scotts Valley: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2011.

Dilling, David R. "Martin Buber on Meaning in Education." Ph.D. Dissertation. The Graduate School of Purdue University. 1974.

Dufrenne, Mikel. *The Notion of the A Priori*. Tr. Edward S. Casey. Evanston: Northwestern University Press, 2009.

Friedman, Maurice S. *Martin Buber: The Life of Dialogue*. Chicago: The University of Chicago Press, 1955.

Green, Clifford. "Human Sociality and Christian Community." *The Cambridge Companion to Bonhoeffer*. Ed. John W. de Gruchy. Cambridge: Cambridge University Press (1999): 113-133.

Guilherme, Alexandre. "Buber, Religion and Inclusion." *New Perspectives in Philosophy of Education: Ethics, Politics and Religion*. Eds. David Lewin, Alexandre Guilherme & Morgan White. New York: Bloomsbury (2014): 163-182.

Huston, Phil. *Martin Buber's Journey to Presence*. New York: Fordham University Press, 2007.

Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 1956.

Kramer, Kenneth Paul & Gawlick, Mechthild. *Martin Buber's I and Thou: Practicing Living Dialogue*. Mahwah: Paulist Press, 2003.

Luther, Martin. *Luther: Lectures on Romans*. Tr. Wilhelm Pauck. Louisville: Westminster John Knox Press, 2006.

Marsh, Charles. *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer: The Promise of His Theology*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

Mulligan, William. *The Origins of the First World War*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Pawliszyn, Aleksandra. "Transcendentality as an Ontic Transgression." *Transcendentalism Overturned: From Absolute Power of Consciousness Until the Forces of Cosmic Architectonics*. Ed. Anna-Teresa Tymieniecka. Dordrecht: Springer Science+Business Media (2011): 103-110.

Picht, Georg. "What Is Enlightenment Thinking?" *What is Enlightenment?: Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*. Ed. James Schmidt. Berkeley: University of California Press (1996): 368-381.

Rosman, Moshe. *Founder of Hasidism: A Quest for the Historical Ba'al Shem Tov*. Berkeley: University of California Press, 1996.

Steinberg, Jonathan. *Bismarck: A Life*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Wolfe, Bertram David. *Three Who Made a Revolution: A Biographical History*. Boston: Beacon Press, 1961.

Abstract

Objectifying Cognition and Relational Experience

: Religious Anthropology Reflected within Buber and Bonhoeffer's Ground-word 'I-Thou'

Park, Wook Joo (Yonsei Univ.)

Martin Buber, succeeding the Jewish mystical tradition of Hasidism, developed a new concept of relational personhood, “I-Thou.” This ground word was coined as a result of serious attempts to refute the modern Western view of human beings, which can be characterized by the objectification of humans. “I-Thou” is also aimed at opening a horizon of relationship for the person-to-person encounter. Dietrich Bonhoeffer, a Lutheran minister and theologian, readily accepted this terminology so as to develop a concept of relational personhood on the basis of Christian faith. The two thinkers share in common a critical attitude toward objectifying cognition. The core questions of the present study are as follows: "What factors in Buberian 'I-Thou' theory have been highly valued and deemed appropriate for human existence by Bonhoeffer? How does he inherit Buber's religious and philosophical legacy?" This study focuses on the elucidation of Bonhoeffer's method of reconstructing Buber's “I-Thou” theory. In doing so, this study demonstrates that both Buber's Hasidic spirituality and Bonhoeffer's Lutheran faith contribute significantly to the development of today's religious and social concept of relational personhood.

Key words: I-Thou, personhood, cognition, objectification, relationship, social a priori, existentiell passivity