creative commons

COMMONS DEED

저작자표시-동일조건변경허락 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.
- 이차적 저작물을 작성할 수 있습니다.
- 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:

저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.

동일조건변경허락. 귀하가 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공했을 경우에는, 이 저작물과 동일한 이용허락조건하에서만 배포할 수 있습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 이용허락규약(Legal Code)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

Disclaimer

dCollection

체육학박사 학위논문

레비나스 타자철학에 기초한 스포츠윤리의 탐구

2015년 2월

서울대학교 대학원

체육교육과 스포츠교육 전공

김 식

레비나스 타자철학에 기초한 스포츠윤리의 탐구

지도교수 나 영 일

이 논문을 체육학 박사학위 논문으로 제출함

2015년 2월

서울대학교 대학원
체육교육과 스포츠교육전공
김 식

김식의 체육학박사 학위논문을 인준함

2015년 2월

위 원 장 _____ (인)

부위원장 _____ (인)

위 원 _____ (인)

위 원 _____ (인)

위 원 _____ (인)

국문초록

레비나스 타자철학에 기초한 스포츠윤리의 탐구

김 식
서울대학교 대학원
체 육 교 육 과

이 논문은 스포츠윤리를 레비나스의 타자철학으로 조명해 보려는 시도이자, 기존 스포츠윤리에 대응하고 동시에 레비나스의 타자철학을 유효한 도덕적 견해로 옹호하려는 것이다. 본 연구자는 이것을 스포츠맨십으로 다루었다. 레비나스는 절대적 타자성과 나와 타자의 비대칭성에 기초하여 윤리의 관계를 재해석하였다. 서구철학의 일원론적인 전통은 윤리 부재의 중립 철학 또는 전체성의 철학으로 나타났다. 전체성의 철학이란 곧 동일성의 철학이며, 타자의 외재성을 자기화하고 대상화하면서, 자기-동일시하는 사고를 말한다. 타자와 윤리에 대한 레비나스의 사유는 동일성과 전체성의 철학에 대한 비판이자, 이를 극복하려는 과감한 시도라 할 만하다.

기존의 스포츠윤리학은 여러 문제들을 노정해 오고 있다. '최대 다수의 최대 행복'으로 잘 알려진 공리주의는 일반 원리로서보다는 개인의 행위 지침으로서 다루어져 왔다. 그런데 공리주의는 최대 행복이라는 목표를 위해 비현실적인 인간을 가정하고 있다는 비판을 받아왔다. 이러한 비판은 개인이 행위 능력과 자선의 의무에 지나치게 의존하였던 고전적 공리주의의 한계에서 비롯된 것으로 보인다. 칸트윤리학이 도덕법칙이라는 원칙에 입각해 있다는 것은 누구도 부정할 수 없는 사실이며 스포츠 규칙의 근간에 어떻게 적용될 수 있는지를 확인시켜 주는데 어떠한 부족함도 없을 것이다. 그런데 칸트의 의무 윤리가 갖는 중대한 문제는 지나치게 동기의 정당화에 편향된 나머지 행동의 지침이 무엇인지를 알

려주지 못한다는 점이다. 아울러, 완성된 형태의 스포츠덕론을 제시하기 위해서는 덕에 대한 정의와 해명이 분명하게 개진되어야 한다.

레비나스는 전통윤리학을 익명적, 무인격적, 추상적 보편성으로 정향되어 있다고 비판했다. 여기에 대한 새로운 대안으로 레비나스는 인간의 얼굴을 향한 윤리, 대면적 관계 윤리를 제안했다. 대면적 만남은 말을 건네고 응답하는 근본적 윤리성을 함의한다. 레비나스에 의하면, 존재와 존재의 유지가 아니라 타자와의 관계인 윤리가 인간적 삶에서 우선적인 중요성을 지닌다. 레비나스에게 참다운 타자는 자아에 의해 동일화될 수 없는, 자아의 능력을 무한히 벗어나 있다. 레비나스의 작업은 존재를 동일성으로 환원하는 서구의 '전체성의 철학'을 비판하고 저항하며 극복하는 데 있다. 전체성의 철학은 타자의 다양성이 자아의 동일성으로 종속되는 과정이기 때문에 타자가 들어설 자리가 없다. 인간의 마음은 이성과는 다른 작용이며, 몸과 마음 자체도 단순히 사적인 것이 아니라 타자에게로 연결되는 통로이자 타자를 위한 것이다. 그러므로 스포츠윤리에 있어 자아와 타자의 올바른 관계는 타자에 대해 윤리적 책임을 갖는 비대칭적 관계에 정초해야 한다.

타자론에 기초해 있는 정의론에서 레비나스는 정의 물음의 원천을 '나의 존재권리'를 문제 삼는 데서 벗어나 타자에 대한 나의 책임 속에서 발견했다. 우리는 이것을 '책임으로서의 정의'라고 부를 수 있다. 타자로부터 오는 요청 앞에 세워지는 주체의 책임성은 나로 말미암지 않은 타자의 고통에 대해서까지 책임을 지는 구도이다. 책임은 타인과의 관계 속에서 응답하고 수용하는 것이며, 인간은 이러한 책임을 통하여 도덕적 존재자가 되는 것이다. 도핑의 비윤리성에 들어있는 문제의 본질 역시, 타자의 부정에서 구해져야 한다. 따라서 레비나스의 입장에서 개인은 '나'라는 타자의 죄속까지 책임지는 존재로 상정될 수 있다. 환경문제는 단지 대기오염이나 수질오염과 같은 물리적이고 현상적인 문제에 국한 되는 것만이 아닌, 궁극적으로 인간의 생활양식과 세계관 같은 내면의 문제로까지

소급될 수 있다. 따라서 스포츠 환경과 관련된 문제는 철학적이고 윤리적인 차원의 것이다. 이에 레비나스의 타자철학은 스포츠 행위-주체가 어떻게 환경을 바라보고 책임져야 하는가에 대한 해답의 실마리를 제공해준다.

레비나스에게 있어서 가장 근원적인 사태는 얼굴의 현현이다. 스포츠에서의 신체는 타자성을 지니고 있기에, 타인을 경험할 수 있는 가능성이 열려 있다. 스포츠윤리의 중요한 토대는 타자와의 차이가 자신의 존재에 대한 의식을 촉발함과 동시에 타자의 고유성을 인정하게 만들어 타자에 대한 윤리적 태도의 당위성을 그 자체 속에 담고 있다는 것이다. 스포츠의 도덕적 물음은 나의 탁월성을 어떻게 발휘할 것인가에 있지 않고, 그것이 타자에 의해 어떻게 받아들여지고 용해될 것인가에 있다. 레비나스의 사상이 바로 그런 본질적인 질문과 맞닿아 있는바, 이 논문은 스포츠윤리학의 새로운 패러다임으로서 레비나스의 타자철학을 제시하는 것에 그 의의를 두었다.

주요어 : 대면적 관계 윤리, 레비나스, 스포츠맨십, 전체성의 철학, 책임으로서의 정의, 타자철학

학 번 : 2007-30423

목 차

Ⅰ. 서론 ····· 1
1. 문제 제기 ····· 1
2. 연구의 필요성 ····· 6
3. 연구의 목표와 과제 ····· 14
4. 연구의 전거 및 구성 ····· 19

Ⅱ. 기존 스포츠윤리 비판 ····· 27
1. 스포츠공리론 비판 ····· 27
1) 공리론에 관한 비판적 고찰 ····· 27
2) 공리론적 스포츠윤리 비판 ····· 33
2. 스포츠의무론 비판 ····· 36
1) 의무론에 관한 비판적 고찰 ····· 36
2) 의무론적 스포츠윤리 비판 ····· 39
3. 스포츠덕론 비판 ····· 45
1) 덕 이론에 관한 비판적 고찰 ····· 45
2) 덕 이론적 스포츠윤리 비판 ····· 53

Ⅲ. 레비나스 타자철학의 전개 ····· 64
1. 레비나스의 생애와 사상 ····· 66
2. 초기 철학 : 『존재에서 존재자로』(1947), 『시간과 타자』(1947)를 중심으로 ··· 70
1) 존재론적 분리와 익명적 존재의 출현 ····· 70
2) 주체의 출현과 존재 가짐: ‘여기’ 그리고 ‘지금’ ····· 74
(1) ‘여기’ : 주체 구성 요소로서의 장소성 ····· 75
(2) ‘지금’ : 주체 구성 요소로서의 순간 ····· 78
3) 시간과 타자: 타자와의 조우 ····· 80
3. 중기 철학 : 『전체성과 무한』(1961)을 중심으로 ····· 82
1) 생에 대한 사랑과 향유 확보 ····· 82
2) 향유적 자아의 주체성 확립 ····· 85
3) 얼굴의 현현 ····· 88
4. 후기 철학: 『존재와 다르게 혹은 본질을 넘어』(1974)를 중심으로 ····· 93
1) 나의 책임과 존재 모험 극복 ····· 93
2) 주체의 존재 유지 노력과 타인과의 관계 형성 ····· 96
3) ‘타인에 의한’, ‘타인에 대한 책임’과 대속의 의미 구현 ····· 100

Ⅳ. 타자윤리로서의 스포츠맨십 ····· 104
1. 대면적 관계 윤리로서의 스포츠맨십 ····· 104
1) ‘주체적 자율성’에서 ‘타자중심성’으로의 전환 ····· 104
2) ‘상호몸성’에서 ‘비대칭성’으로의 전환 ····· 113
2. 책임 윤리로서의 스포츠맨십 ····· 123
1) 행위 주체로서의 대속적 주체 획득 ····· 124
2) 행위 주체의 존재 모험과 책임 파악 ····· 131
3. 고통 현상학으로서의 스포츠맨십 ····· 137
1) 행위 주체의 원초적 경험 ····· 137
2) 행위 주체에 대한 구원의 근원적 요청 ····· 144

Ⅴ. 타자윤리에 기초한 스포츠윤리의 제 문제 ····· 152
1. 스포츠에서의 정의 ····· 153
1) 타자에 대한 공평으로서의 정의 ····· 153
2) 타자에 대한 책임으로서의 정의 ····· 160
2. 스포츠 도핑 ····· 168
1) 도핑에 의한 몸의 주체성 상실 ····· 168
2) 타자윤리를 통한 몸의 주체성 회복 ····· 175
3. 스포츠 환경 ····· 180
1) 스포츠와 환경에 대한 타자윤리적 접근 ····· 180
2) 스포츠 세계에 대한 친환경적 가치관 형성 ····· 186

Ⅵ. 결론 ····· 192

참고문헌 ····· 197

Abstract ····· 220

Ⅰ. 서론

1. 문제 제기

도덕[1]은 인간을 여타(餘他)의 생물학적 종과 구분하는 매우 중요한 기준이 된다. 행위의 준칙은 이성의 산물이며, 인류는 이 준칙을 통해 역사와 사회를 구성해 왔다. 인류에 의해 만들어진 스포츠에도 도덕[2]은 존재하며 제도적 성격을 띤다. 그러한 제도적 성격 속에는 규범이 포함되어 있으며,[3] 규범을 따르지 않는 것은 제재(制裁)를 불러 온다.[4] 제재는 법적으로 제도화된 도덕의 경우 특히 분명하게 나타난다. 그러나 도덕의 모든 제도적 성격이 법적으로 제재를 받는 것은 아니다. 법으로 제재 받는 모든 제도가 도덕적 성격을 지닌 것도 아니다.[5] 우리

---

1) 일반적으로 '인간 집단'의 문제가 전면에 나올 때는 '윤리'라는 말이 적합하고, '개인 심성(心性)'의 문제가 전면에 나올 때는 '도덕'이라는 말이 적합하다(김태길, 1993: 181).

2) 도덕 관찰을 설명하기 위해 도덕 사실의 존재를 상정할 필요가 없다는, 도덕 반실재론자인 하만(G. Harman)과 그에 대한 도덕 실재론자들의 반론에 관해 다음의 두 논고를 살펴볼 필요가 있다. 조현아(2003). 도덕적 사실은 도덕 관찰의 인과적 전제인가?. **대동철학, 21**. 대동철학회, 71-94.; 김남준(2008). 도덕실재론의 최소성립조건. **대동철학, 43**. 대동철학회, 1-28. 참조

3) 이러한 사태를 스포츠 장면에서 충분이 가정할 수 있는데, 예를 들어 축구 경기 도중에 고의적으로 상대편의 얼굴에 침을 뱉지 않아야 한다는 것은 사실일 뿐만 아니라, (한 인간으로서 존재하고 있는) 운동 선수의 존엄성 침해를 금지하는 규범이기도 하다. 그러한 행동을 저지른 선수는 옐로우 카드 내지 레드 카드를 받게 된다. 이러한 사태는 보편적 법적용의 테두리에 스포츠 규칙들을 포함시킬 수 있는 근거가 될 수 있다. 분명 스포츠맨십에 어긋난다고 해서 그러한 벌칙이 주어지는 것은 아니다. 문제는 이러한 사태가 윤리와 무관한 것인가, 그렇지 않은가에 있다는 것이다. 이러한 논쟁은 스포츠맨십이 윤리와 아무런 상관이 없다는 결론에 이르게 되는 도덕적 회의주의에 빠지게 될 수 있는 요소를 담고 있다. 그렇다면 스포츠맨십은 스포츠 상황에 아무런 영향을 끼칠 수 없다는 것인가? 만일 그렇다면 스포츠맨십은 결과주의에 의해 그 정당성이 쉽게 드러나게 되는, 즉 행위공리주의에 의해 윤리적으로 해명된다는 단순한 결론에 이를 수 있다. 축구에서의 퇴장과 관련한 윤리학 논고로, 권오륜 외 1인(1999). 퇴장의 윤리학적 이해. **움직임의 철학 : 한국체육철학회지, 7(1)**. 한국체육철학회지, 241-254. 참조.

4) 그 이유는 인간 개개인의 행위를 예측할 수 없다는 데 있다(남경태, 2010: 321).

5) 가령 정신 장애나 병이 든 사람을 살해하라는 법은 히틀러(A. Hitler)의 비밀 전권 위임에 따라 효력이 발생한 것으로서 도덕과 무관하다. 이와 관련하여 Ian Kershaw(1998). *HITLER, 1889-1936*. Penguin Books Ltd. 이언 커쇼 지음/이희재 역(2010). **히틀러 Ⅰ-의지 1889-1936-**. 서울: 교양인, 693-816. 참조.

가 도덕의 근거를 우리 자신의 것으로 만들어 우리의 행동을 유도하면, 도덕적 가치는 분명히 도덕적 행동의 원인이 된다(조국현 역, 2002: 168).

일반적으로 인간의 도덕적 감정은 제도적 틀 안에 내재되어 있는 까닭에 주관적이지 않으며 보편적으로 사회화되어 있다. 즉 도덕적 감정은 구성 규칙과 언어공동체의 바람(wish)이 내면화된 것이다. 이러한 도덕문화가 가치관적 혼란상태에 빠져있는 것은 도덕이론의 부재를 넘어 다양한 전통들 사이에 합리적으로 공인되거나 합의된 덕의 목록을 제시할 수 없기 때문이라고 볼 수 있다(김대오, 2007: 219).[6] 스포츠 활동에 있어서도 이러한 사정은 그대로 드러난다. 우리는 이것을 윤리[7] 의 틀 안에서 스포츠맨십(sportsmanship)[8]으로 다룰 수 있다.

2010년 11월 23일, 한국과 UAE의 축구 경기가 끝난 후, 박주영 선수는 그 자신과 유니폼을 바꿔 입으려고 시도하던 UAE선수의 손을 뿌리치고 자신의 후배 선수에게로 달려가 패배의 슬픔을 위로했다. 이러한 행동에 대해 스포츠맨십과 관련된 기사 내용이 양분되는 양상을 보였다. 그 한 가지는 UAE선수에게 보인 비신사적인 행위, 다른 한 가지는 한국대표팀 후배 선수에게 보인 애호 행위였다. 우리가 도덕을 '사람이 사람과 함께 살면서 타자에게 마땅히 행하여야 할 도

---

6) 김대오(2007). 아리스토텔레스 윤리학의 현대적 계승-매킨타이어의 덕 윤리. **서양고전학연구, 28**. 한국서양고전학회, 199-222 중(中) 219. 중세 이전의 사회에서 덕 윤리가 도덕적 기준이 될 수 있었던 이유는 공동체와 전통이 일치되었던 사회라는 데 있다.

7) 윤리는 인간이 지켜야 할 행위의 규범이다. 즉 그것은 사회생활을 위한 행위의 처방이다. 그리고 인간이 행위를 하는 것은 그(혹은 그녀)가 봉착한 문제를 해결하기 위해서이다. 그러므로 행위의 처방으로서의 윤리가 타당성을 갖기 위해서는 행위자 또는 그(혹은 그녀)의, 사회에서 부딪치는 여러 가지 문제들을 해결하기에 가장 적합한 행위의 지침을 밝혀줄 수 있어야 한다. 인간 사회 안에서 발생되는 문제들을 원만하게 해결하기에 적합한 행위의 원칙을 제시해 주는 생활의 지혜로서의 구실을 할 수 있는 윤리가 아니면, 그 사회에서 타당성을 가진 윤리로서 인정되기 어렵다. 스포츠 행위의 과정에서 야기되는 모든 문제에 대해 윤리가 해결의 처방을 내리는 것은 물론 아니다. 어떤 문제에 대해서는 관습 또는 상식이 처방을 알리기도 한다. 윤리는 결과적으로 도덕, 즉 선하게 살기 위해서 우리가 지켜야 하는 품행 규칙이다. 철학적 용어로 사용되던 윤리라는 단어는 행동을 평가하는 용어가 되었다. 도덕이 무엇보다도 실천을 강조하는 것이라면 윤리는 이론적인 영역을 강조하는 것이다(송대영 역, 2004: 116).

8) 스포츠맨십은 스포츠에서의 공통적인 매너이며 스포츠경기 규범에서 인정되고 있는 구체적인 행동양식이다. 즉 자신의 감정을 억제하고 상대에 대한 인간적인 배려 또는 꾸밈없는 인간미 그리고 공정함을 지향하는 것이다. 스포츠맨십은 스포츠와 관계하는 모두가 지켜야하는 질서이자 일상생활에 접목해 보더라도 공감하고 통용되는 덕의 기본이라고 할 수 있다(서경화, 2012: 186).

리'(백종현, 2003: 25)라고 이해할 때, 위와 같은 박주영 선수의 행위는 윤리의 측면에서 어떻게 받아들여져야 하는가?

물론 심판이 관장하는 공간 내에서 스포츠맨십은 소유적 개인들의 양보와 타협의 산물이므로, 그때의 스포츠맨십은 언제나 타인에 대한 적대심과 에고이즘(egoism)의 흔적을 담고 있다(김도형, 2012: 6). 그러한 성격을 지니고 있는 스포츠맨십에 관련된 최초의 이야기는 베르길리우스(Publius Vergilius Maro)의 고대 로마 서사시 『아이네이스(Aeneis)』일 것이다. 그 근거는 다음의 인용문에서 확인된다.

> 결승점이 그들의 시야에 들어오자, 니수스(Nisus)가 다른 선수들을 모두 앞질러 멀리 선두로 나섰고, 그 뒤를 살리우스(Salius), 그 다음에는 에우뤼알루스(Euryalus)가 삼등으로 달리고 있었다. 경주가 막바지에 이르러 결승선에 다가갔을 때 니수스는 미끌미끌한 피를 밟고 미끄러져 넘어져, 몸의 균형을 잃고는 엎어졌다. 그럼에도 그는 사랑하는 친구 에우뤼알루스를 잊지 않았으니, 미끄러운 땅에서 일어나 살리우스가 지나가는 길 위로 몸을 던졌던 것이다. 살리우스는 공중에서 거꾸로 떨어져 딱딱한 모래 위에 뻗었고, 에우뤼알루스는 앞으로 내달아 선두가 되었다. 그는 친구 덕택에 선두로 나서서 박수와 응원을 받으며 나는 듯이 달렸다(천병희 역, 2012: 160-161).[9]

위의 상황에 비추어 볼 때, 박주영 선수와 니수스의 행위는 여러 윤리적 논의들을 이끌어낸다.[10] 스포츠맨십이 선수 혹은 관람자 개인의 감성적 요소인 것은 주지의 사실이다. 선수 혹은 관람자 개인이 가지는 감성적 요소는 주관적 존재이다. 과거·현재·미래의 스포츠가 동일한 사상(事象)으로 인간에게서 느껴지는 것은 '인식 구조의 동일성'(윤희철, 2010: 25-26)에 의한 것으로 상정할 수 있으며, 인간의 이성적 행동은 언제나 선을 추구해야 하는 당위성을 포함하고 있기 때문이다. 스포츠맨십이 언제나 순수하고 공정한 행동이라는 관념은 여기에서 비롯된다고 할 수 있다. 선수에서부터 관람자에게까지 나타나는 스포츠맨십에 대한

---

9) Maro, P. V(1969). *Aeneis*. (ed.) Mynors, R. A. B. (Oxford Classical Texts). Oxford. 베르길리우스 지음/천병희 역(2012). **아이네이스**. 경기: 도서출판 숲, 160-161.

10) 본 연구자는 이와 관련한 논의들을 제2장에서 자세하게 다루었다. 그리고 그 논의들에서 기존의 윤리 담론들에 대한 비판적 고찰이 이루어졌다.

의견의 다양성에서 '이러저러한 것이 진정한 스포츠맨십이다'와 같은 절대적 기준은 없을 것이다. 다만 문화적 상대성의 이해 위에 스포츠맨십의 선(善)의식을 설정해야 한다는 견해가 일반화되어 있을 뿐이다. 이것은 감성적 계기의 대상인 스포츠맨십의 다양성을 인정하지 않으면 안 된다는 점을 의미한다.

스포츠를 정당화시키는 스포츠맨십은 그 시대가 갖는 보편적 윤리 또는 도덕의 문제와 깊은 관련을 맺고 있다. 도덕은 인간상호간 및 사회현상에 대한 실천을 이끄는 원리·가치·규범 등의 체계를 내용으로 하는 의식형태라고 할 수 있다. 즉 인간이 지켜야 할 도리 및 그에 준하는 행위는 선과 악 그리고 옳고 그름을 구별하는 원리라는 것이다. 이는 어떠한 사태에 직면했을 때 행동을 결정짓는 기준이 되고, 생활의 틀로서 작용하는 인간 행위의 기본이 된다는 것이다.

스포츠를 즐기는 사람들에게 있어 스포츠맨십은 진정으로 중요하게 여겨지며 (Sessions, 2004: 47), 링크(H. Link)가 말한 바대로 스포츠맨십은 아마도 가장 명확하고 대중적인 도덕의 표현일 수 있다(Keating, 1964: 26). 스포츠맨십은 스포츠에서 이상적인 미덕으로 자리해 오고 있다. 이러한 미덕으로 스포츠맨십은 체육 및 스포츠의 정당화 기반이 되고 있다. 왜냐하면 스포츠에서 배운 '교훈'은 일상생활에 전이가 될 뿐만 아니라 도덕적인 인간 형성에 도움이 되기 때문이다. 보편적으로 볼 때, 스포츠맨십은 스포츠에서 '가장 이상적인 개념(most ideal conception)'(Rudd 외 1인, 1998: 5)이자, '이념들의 이상(ideal of ideals)'(Niandu, 2008: 86-88)이라고 할 수 있다. 이것은 스포츠가 인간의 행동에 영향을 미친다는 점과 깊은 관련이 있다(Papp 외 1인, 1995: 375).

어떤 스포츠 선수가 행동을 할 때 우리는 그 스포츠 선수에 대해 윤리적인 상태 혹은 비윤리적인 상태에 있다고 말할 것이다. 그렇게 말할 수 있는 근거는 어디에 있는가? 인간은 행동이 의지에 의해 나타났다는 가정 하에 비로소 그 행동의 윤리성을 따질 수 있다. 보편적으로 인간은 다양한 행동들을 하며 살아간다. 그리고 그러한 행동들은 윤리적 판단의 대상들이 된다. 누군가가 선한 행동을 했다면 그 행동은 윤리적 행동이 된다. 그렇다면 윤리적 판단의 대상은 사람인가, 아니면 행동인가? 인간은 동일성이라는 잣대를 들이댄 채, 타자의 행동을

윤리적으로 평가하는 것이 아닌가?

이러한 관점에서 볼 때, 윤리를 주도해 온 서구인의 합리성과 이성중심의 자아론적 존재윤리를 반성하고 새로운 타자윤리를 정초하려는 레비나스의 시도는 본 논문의 요구에 실질적인 도움을 줄 것이다. 그리고 이 출발점에서 레비나스는 서구인의 인간이해, 특히 나아가 자아와 타자의 관계가 애초부터 잘못 설정되어 있다는 점을 일깨워준다. 레비나스가 존재론적 전통에서 경계하는 것은 파르메니데스 이래 하이데거(Martin Heidegger)에 이르기까지 일관되게 나타나는 일원론적 전통이 가져올 수 있는 폭력성의 위험이다(김연숙, 1999: 4). 이 같은 전통은 헤겔(G. W. F. Hegel)의 변증법적 관념철학이나 하이데거의 동일성의 철학에서 정점에 이른다. 변증법적 관념론은 필연적으로 개체의 고유성과 단독성을 말살하면서 윤리학의 부재 상태를 초래하고, 동일성의 철학은 자아중심으로 타자를 자기화하면서 필연적으로 타자에게 폭력적으로 나타난다.[11] 이러한 형태의 철학적 사유는 자아중심의 의식철학 안에서는 심각한 문제로 제기되지 않을지라도, 자아와 타인의 관계에서 특히 윤리적 관계에서는 심각한 난제를 일으킬 수 있다. 왜냐하면 자아의 자기화, 동화 과정은 타인과의 관계에서 적대적이고 폭력적으로 나타날 수 있기 때문이다.[12]

구체적 인간으로 향하지 않는 스포츠윤리에서는 그 안에 심각한 윤리적 난점이 내포될 수 있다. 왜냐하면 추상적 이론의 경우, 윤리적 행위를 고무하는 도덕적 실천의 문제를 다룬다는 것이 곤란해지기 때문이다. 따라서 이와 같은 윤리적 난점을 해결하는 접근 방법이 강구되어야 한다. 그렇다면 기존의 스포츠윤리에서는 타자성과 주변성을 제대로 인정하는 윤리가 추구되었는가?

---

11) 근대적 관용에서 인정되는 다름은 기본적으로 같음을 전제로 한 것이다. 비슷한 것은 같은 것으로 치부(置簿)하고 타자도 나와 비슷하고 나와 같은 사람이라고 생각한다. 그런 같음에 전제하여 타자는 나와 다를 수 있음을 인정한다. 타자와의 관계는 보편적 인간에 대한 이해를 기초로 하고 있다. 이해는 관용을 낳지만 기본적으로 동일화(identification)다. 나를 나와 동일시하고, 그 후에 남을 나와 동일시한다. 근대 사회는 자기 동일시를 바탕으로 하여 기본적으로 남을 자기와 동일시한다(양명수, 2011: 148).

12) 다른 사람은 내가 이해할 수 있는 존재가 아니다. 앎과 이해는 다름을 놔두지 않고 동일화하여 이루어진 것이다. 앎의 대상을 앎의 주체의 필요에 가져다 맞춘 것이다. 맞춤(adequation)이 앎과 이해의 본질이다. 그것은 대상보다 주체가 우위에 서는 것이다(양명수, 2011: 156).

2. 연구의 필요성

서구의 윤리학은 문화제국주의와 분리된 순수한 윤리학이 아니라는 점에서 비판받을 가능성이 충분하다. 사이드(E. D. Side)의 언급처럼 서구의 문학은 순수 문학이 아니며 오리엔탈리즘의 경향성을 담고 있다. 로크(J. Locke)나 벤담(J. Bentham), 밀(J. S. Mill), 롤즈(J. Rawls) 등의 자유주의 윤리학이나 아리스토텔레스(Aristotle)의 공동체주의 윤리학, 헤겔(W. G. Hegel) 및 마르크스주의(Marxism)류의 윤리학이 유럽인에게는 제한된 수준에서 보편적 원리와 성격을 가진다고 할 수 있겠으나 비유럽세계에 관한 한 그것은 보편적 원리가 아니라 오히려 경계와 차별의 윤리가 되고 있다(최용성, 2013: 246).

아리스토텔레스나 헤겔의 통찰을 따르는 샌델(M. Sandel)이나 왈쩌(M. Walzer)류의 공동체주의 윤리학, 프랑크푸르트학파의 비판이론이나 이를 계승하고 있는 하버마스(J. Habermas)류의 담론윤리학 역시 차별적 이론, 반제국주의 저항에 대해 놀라울 정도로 침묵을 지키고 있다(김성곤 외 1인, 2011). 앞서 제시된 롤즈의 자유주의 윤리학뿐만 아니라 노직(R. Nozik)류의 자유지상주의 이론, 푸코(M. Foucault)와 데리다(J. Derrida) 등의 포스트모더니스트들 역시 한계를 보인다.[13] 본 연구자가 보기에 이러한 윤리 이론들이 스포츠윤리 담론들의 주를 이루고 있다. 그렇다면 이러한 스포츠윤리 담론들의 한계를 어떻게 극복하느냐에 스포츠윤리학의 정체성 확립이 달려있다고 할 수 있다.[14]

---

13) 포스트모더니즘이라는 용어의 의미를 명확히 규정짓는 것, 푸코가 과연 포스트모더니스트인가라는 문제는, 이 자리에서 논의하기에 방대하고 복잡할 것이다. 본 연구자가 푸코의 사유를 포스트모더니즘으로 보는 관점은 주로 미국학자들에 의해서(그리고 그들에게 영향을 받은 일군의 국내 학자들에 의해서) 채택되고 있다는 데에 근거를 둔다. 다만 확실한 것은 푸코가 자신의 생전에 출간된 모든 저작, 대담 등에서 '포스트모더니즘'이라는 용어를 단 한 번도 사용한 적이 없으며, 자신의 사유를 '포스트모더니즘'으로 규정하려는 시도들에 대해 명시적인 반대를 표명했다는 것이다.

14) 롤즈는 『A Theory of Justice』(1971)에서 '차등의 원칙'을 내세워 국가나 사회가 나서서 사회적 약자나 빈곤 계층과 같은 '최소 수혜자'를 위해 소득 재분재 정책을 실시하는 것이 정의롭다고 주장했지만, 해외원조의 문제에 대해서는 특별한 언급이 없었다. 이와 관련하여 베이츠(C. Beitz)는 『Political Theory and International Relations』(1979)에서 롤즈의 정의론이 한 사회나 국가의 정의원칙만을 제한적으로 다루고 있다고 비판하며 롤즈의 정의론에 대한 재해석을 통해 그의 계약론적 관점을 세계적 차원으로 확대하여 적용되어야 하며, 따라서 '차등의 원칙'을 국제적인 분배정의의 원칙으

윤리학은 이성보다는 지혜에 가깝고 특정 상황에 대해 명확한 판결을 내리기보다는 무엇이 선한 것인가를 이해하기에 가깝다(유권종 외 1인, 2009: 23). 이것은 윤리학이 '인간적인 것에 관한 철학'(강상진 외 3인 역, 2011: 385)의 완결을 위해 노력하는 학문이라는 점을 강조해준다. 이러한 관점에서 볼 때, 스포츠윤리학은 '스포츠에 참여하는 사람이 지켜야 할 도덕적으로 바람직한 태도와 행동'(박정준, 2012: 94) 즉 스포츠맨십(sportsmanship)[15]의 원리를 탐구하는 작업이다. 원리에 대한 탐구와 고찰이 철학의 영역에 속한다면, 철학은 근본적으로 윤리학이 된다.[16] 윤리학은 윤리이론을 바탕으로 도덕적 딜레마에 관한 행위의 정당성을 결정지을 수 있는 추론방법을 설정하며, 나아가 도덕적 규범을 실행에 옮길 수 있는 실천력을 갖도록 만들어준다(권기남 외 1인: 2012: 82).

스포츠철학에서는 주로 스포츠의 윤리문제, 도덕성 회복의 문제를 개인의 도덕적 자율성을 강조하는 개인윤리학적 접근 방법으로 해결할 것인가 아니면 사회구조정책, 제도, 강제력을 강조하는 사회윤리학적 접근 방식으로 해결할 것인가 하는 방법적 차이로 접근하여 해결방안을 구하고자 했다. 하지만 그러한 연구들(이학준 외 1인, 1991: 351-370; 이학준, 1998: 58-69; 정의건, 2001: 19-41; 남중웅 외 2인, 2001: 155-167; 남중웅, 2002a: 45-57; 남중웅, 2002b: 95-103; 남중웅, 2003: 181-194; 김부찬, 2004: 629-640; 차건수, 2005: 31-43; 남중웅, 2007: 91-108)은 행위주체냐 행위규범의 정당성이냐에 초점을 두고 윤리문제의 해결방안에 접근하고자 했을 뿐, 스포츠현상에서 구체적으로 드러나는 사례에 적용하여 문제를 다루지 못했다.

로 삼을 수 있다고 주장했다. 사실 롤즈의 『A Theory of Justice』는 세계화라는 맥락을 놓치고 있을 뿐 아니라, 제국주의와 연관된 가난한 나라의 극단적인 빈곤과 부정의를 간과하고 있다는 비판은 싱어(P. Singer) 같은 학자들에게서도 제기되었는데, 싱어는 롤즈의 정의론이 다른 사회와 국가들 사이에 존재하는 극단적인 빈부 사이의 부정의에 둔감함을 지적하면서 롤즈가 가정하는 방법론, 즉 무지의 장막이라는 원초적 선택의 한계를 토로(吐露)한다(최용성, 2013: 236).

15) 성차별적 용어 사용을 피하기 위하여 스포츠퍼슨십(sportspersonship)을 선호하는 경우(McNamee, 2008: 20-42; McNamee, 2010: 132-144; 한송이 외 2인(2012), 135-146; 강성민, 2013: 31-37)도 있지만, 아직까지 일반화된 용어가 아니므로 본 논문에서는 스포츠맨십이 적용된다(최의창, 2010: 7).

16) 이 지점에서 레비나스의 언급처럼 '제1철학으로서의 윤리학', 즉 본 연구자의 입장에서 '제1스포츠철학으로서의 스포츠윤리학'이라는 주장이 성립된다.

다음의 인용문을 보자.

> 1984년 로스엔젤레스 올림픽 유도 무차별급 결승, 근파열로 우측다리에 부상을 입은 일본의 야마시타 선수에게 이집트의 라쉬완 선수는 경기 중 상대편의 우측다리에 일체의 공격도 가하지 않았다. … 라쉬완 선수가 열렬히 야마시타 선수의 우측 다리만을 공격하여 금메달을 손에 넣었다면, 페어플레이를 결코 하지 않은 비겁한 선수인가?(윤희철, 2010: 22)

스포츠윤리학에서 다루어지고 있는 주 내용으로서의 '스포츠맨십'과 관련된 위 상황이 함의하고 있는 윤리적 의미는 단순하지 않다. 이러한 정황이 윤리 담론에 제공해주는 바는 무엇인가? 우리는 이를 알기 위해서 라쉬완 선수의 행동원리를 면밀히 검토해 볼 필요가 있다. 왜냐하면 이 같은 상황의 검토를 통해서 도덕·윤리적 행위를 고무할 수 있는 단서를 발견할 수 있기 때문이다. 우리가 위 상황을 통해서 상정해 볼 수 있는 윤리학적 접근 방법으로 첫째, 행위의 주체로서 라쉬완 선수를 중심으로 윤리적 문제를 설정하는 방법이 있고 둘째, 윤리적 요청의 의미를 함의하고 있는 타자(他者)인 야마시타 선수를 중심으로 윤리적 문제를 설정하는 방법이 있으며 셋째, 윤리적 타자[17]인 야마시타 선수와 윤리적 행위를 수행하는 라쉬완 선수의 관계를 중심으로 윤리적 문제를 설정하는 방법이 있다.[18]

서구의 철학적 윤리학에 있어 윤리 문제는 자아중심의 윤리(또는 주체중심의 윤리)에로 제한되어 왔다. 이것은 '나는 누구인가'라는 물음에서 출발된 서양철학의 문제의식에서 그 연관성을 찾을 수 있다(김정효, 2011: 2). 위 상황의 경우에, 우리가 라쉬완 선수의 자유의지에 윤리적 행위의 근원 또는 기원이 있다고 본다면, 윤리학은 주로 주체를 중심으로 논의된다. 윤리학에서 주체가 지닌 자율성의

---

17) 라쉬완 선수도 '윤리적 타자'가 될 수 있다는 질문이 제기될 수 있다. 왜냐하면 현재의 라쉬완 선수가 되기까지의 지속적 노력 과정에 있었던 기존의 라쉬완 선수 역시 '타자'라고 지칭될 수 있기 때문이다. 여기서는 문맥 상, 한 신체적 대상으로서의 야마시타 선수를 나타내고 있는 용어로서 '윤리적 타자'라고 칭한다.

18) 기실 이러한 문제 설정은 다분히 의도적이다. 왜냐하면 윤리적 행위의 주체 라쉬완 선수, 윤리적 타자 야마시타 선수 그리고 이들 간의 상호관계를 탐구해야 함은 논의의 여지가 없기 때문이다.

중요성은 이제까지 의심의 여지없이 자명한 것으로 받아들여졌다. 원래 자율성을 의미하는 'autonomy'는 'autos'와 'nomos'를 어원으로 한다. 'autos'는 자기 자신을 의미하고 'nomos'는 규범, 규칙을 의미하는 것으로, 결국 자기로부터 나오는 규범, 자기 입법적 의미를 지닌다. 따라서 존재에 대한 물음과 그에 대한 대답을 가능하게 만드는 것이 바로 생각하는 주체로서의 '나'이다. 다양하고 가변적인 물리 현상으로부터 본질을 직관하는 능력인 이성도 궁극적으로는 생각하는 '나'로부터 연역된 보편적 개념에 지나지 않는다.

이와 같은 방식으로 도덕성을 설명할 때, 타자는 도덕성을 설명하는 근본적 요소로 제시되지 않는다. 앞서 제기된, 야마시타 선수와 라쉬완 선수의 상호관계에서 발생되는 윤리적 사태에 관한 논의는 전적으로 라쉬완 선수의 의지에 관한 것으로 제한된다. 즉 윤리적 논의의 지평이 라쉬완 선수의 자율성에 맡겨질 뿐이다. 이제까지 서구전통 대부분의 윤리이론가들은 이와 같은 입장을 자명한 것으로 전제하고 논의하여 왔다. 그래서 윤리적 타자에 대해 마땅히 기울여야 할 관심은 대부분 간과되어 왔다. 이와 같은 전통은 보편적이고 추상적인 도덕법칙과의 관계를 중시하기 때문에 윤리적 문제에서 얼굴과 얼굴[19]을 마주하는 관계, 즉 인간과 인간과의 관계를 간과하게 된다.

사실상 자율성을 강조하는 서양전통의 윤리에서 이 같은 영역은 거의 의도적으로 무시되어 왔고 배제되어 왔다. 그 이유는 윤리적 사태에서 느끼게 되는 호소와 동정은 지극히 주관적 심리상태에 머무는 것이고, 이들은 객관성과 보편성을 확보할 수 없기 때문이다. 그래서 객관성과 보편성을 확보할 수 있을 것으로 여겨지는 관념의 영역으로 향하게 되었고 결국 얼굴 없는 윤리, 즉 익명의 윤리가 되었다. 이와 같은 전통에 서있는 대표적인 도덕철학자가 바로 '합리적 추론

---

19) '얼굴' 개념은 레비나스의 『Totality and Infinity』(1961)에 등장하는 중심 용어이다. 레비나스에게서 얼굴(visage)은 인간의 얼굴, 즉 존재자(l'etant)를 나타낸다. 여기에서 존재자는 존재(l'être)에 대하여 우선한다(김연숙, 1999: 89). 이와 관련하여, 이수정 역(2013). **레비나스와 사랑의 현상학**. 서울: 갈라파고스, 82-83. 참조. '얼굴(visage)이라는 키워드에 대해 말하기 시작하면 장황(張皇)해질 수 있기 때문에, 여기서는 우선 '얼굴'이란 '타자'가 나와 대면하는 상황(狀況)을 의미한다는 최소한의 정의에 멈추어 두자. '얼굴', '눈', '말'이라고 하는 키워드에서 알 수 있듯이, '타자'는 항상 나와의 대면관계 안에 출현한다. '타자'는 대면에서 나에게 시각적, 청각적으로 육박해 온다.'(이수정 역, 2013: 82-83)

형식'을 바탕에 두고 근대 윤리학을 대변한 칸트(I. Kant)이며(윤여탁 외 2인, 2006: 93-94), 이 같은 계보는 피아제(Piaget)・콜버그(Kohlberg)[20]・롤즈(Rawls)・헤어(Hare) 등으로 이어진다.[21]

그런데 도덕성의 본질을 '합리적 추론' 형식에 둘 경우, 그러한 '합리적 추론'의 토대가 되고 있는 이성 때문에 '주체의 이성' 안에는 타자에로 나가는 소통의 출구가 없다. 이와 같은 비판은 바로 '나와 너의 관계'(표재명 역, 2001: 7-13)를 배제한 '자기 안에서의 추론'이 과연 도덕성의 본질이 될 수 있는가에 대한 근본적인 질문을 낳는다. 다시 말해, 앞선 인용문의 경우에서 '야마시타 선수의 위급한 상황과 그러한 야마시타 선수의 절박함', '야마시타 선수와 라쉬완 선수와의 관계'를 배제한 채, 라쉬완 선수에게서 이루어지는 도덕적 추론의 사유형태만을 강조하는 것으로써 도덕성의 본질적 측면을 설명해 줄 수 있는가의 물음이다. 이것은 도덕적 원리에 적용될 수 있는 특정한 종류의 추론이 있을 수 없으며, 한 개인이 취하는 도덕적 원리와 그의 행동 사이의 밀접한 논리적 연관성을 제공해야 하는 필요성이 제기되기 때문이다(김광태, 2011: 144).

라쉬완 선수의 윤리적 행위가 '야마시타 선수가 처한 위급한 상황'으로부터 발생한 것이라면, 우리에게는 윤리적 사태에 대한 전반적인 재검토와 재조정이 요구된다. 왜냐하면 윤리적 타자로서의 야마시타 선수가 처한 '위급한 상황'은 윤리적 행위자인 라쉬완 선수의 의지나 자율성과 무관하게 발생한 상황이고, 이러한 사태는 곧 야마시타 선수의 상황을 어떻게 감수하고 수용하는가의 문제이기 때문이다.

유도 선수 야마시타를 윤리적 타자로 보는 관점에서, 즉 타자의 존재사실을 인정하면서 형성되는 윤리학은 필연적으로 나와 너의 관계, 나와 그의 관계, 나와 타자의 관계로 향한다. 나와 타자와의 관계를 숙고하게 될 때 바로 윤리적 사태에 관련된 '너', '윤리적 요청자로서의 유도 선수 야마시타'가 정당한 자리를

---

20) 콜버그는 '인지적 변화의 기초 위에서 도덕 생활의 정의적 측면이 발전할 수 있다'라고 주장하였다(Kohlberg, 1976).

21) 기존 스포츠윤리학 담론의 토대를 구성하고 있는 것 중의 한 가지가 바로 칸트의 철학이라는 사태 역시 이와 무관하지 않을 것이다(최선철, 1996: 45-64; 서경호, 2006: 34-55; 윤여탁 외 2인, 2006: 89-100; 서경화, 2009: 59-70).

확보한다. 아울러 이러한 윤리적 사태에서 라쉬완 선수로 하여금 도덕적인 행위를 하도록 요청하는 '유도 선수 야마시타'의 의미, 즉 주체에 대한 타자의 의미를 설명할 수 있어야 한다. 그리고 주체로 하여금 이 같은 유도 선수 야마시타의 윤리적 사태를 수용하도록 촉구하는 원리를 밝힐 수 있어야 한다.

윤리는 단순히 도덕규범을 지키거나 에티켓을 지키는 문제가 아니라, 타인의 근원적인 부름에 응답하는 문제다(양명수, 2011: 141). 본 연구자가 스포츠윤리 담론의 출발점을 스포츠맨십에 두는 이유 또한 이와 다르지 않다. 스포츠윤리가 보편적 윤리와 다를 수 있겠는가? 스포츠세계는 주체인 신체와 타자[22]들의 상호작용, 체화된 대화의 장이다. 주체는 체화(體化)의 방식으로 나에 대한 자각과 함께 타자를 응시하며 상황에 따라 자신을 내던진다. 이러한 스포츠세계는 근본적으로 신체-주체를 중심으로 구성되는 주관적 시공간이다. 물리적 시공간은 동일하지만, 주관적이며 체험적인 시공간은 상황에 따라 유동한다. 이 때 신체-주체는 촉각을 곤두세워 자신의 움직임을 타자, 상황, 환경에 대응한다(김홍식, 2012: 52). 그래서 신체-주체는 항상 타자의 자리를 염두에 두어야 한다. 타자가 머물고 있는 공간은 주체가 형성되는 미지의 영역이기 때문이다(이경신, 2006: 2). 스포츠에서의 행위-주체는 스스로 존재한다. 여기서의 행위-주체는 의식적인 주체임과 동시에 물질적 혹은 신체적 주체이다. 즉 행위-주체는 의식과 육체의 개념적 구분이 불가능한 움직임 그 자체로 존재한다.

스포츠란, 움직임을 통해 스포츠하는 존재의 전부를 드러내는 현상이다. 존재의 전 영역이 움직임으로 수렴되는 상태, 이것이 스포츠세계에 있어서 행위-주체

---

22) 레비나스의 용어 타자(*autrui*, the Other)라는 말의 영어 대칭어는 인격체로서 타자(the personal Other) 또는 총체로서 당신(the you)을 뜻하며, 타자(autre, other)는 일반적 타자이다. 『전체성과 무한』의 영역자 링기스(A. Lingis)가 레비나스의 동의를 얻어 그렇게 번역하였다. 한편 김연숙은 the Other(*autrui*)는 다른 사람을 지칭하며, other(autre)는 다른 모든 존재자들을 지칭한다고 부연한다. 특히 후자는 주체의 외재성을 구성하는 범주들, 즉 사물 세계로서의 타자, 인간 존재로서 타인인 타자 그리고 신으로서의 타자를 일컫는 총칭으로서 타자이다. 하지만 우리 학계에서는 우리 말 속에서 이 두 어휘에 대한 적당한 대칭어를 찾기가 어렵기 때문에 양자 모두 '타자'로 옮기고 있다. 레비나스의 윤리학은 주로 인격성을 담지하고 있는 타자(the Other)와 관련된 논의 구조를 갖는다. 이와 관련하여, 서유경(2007). 아렌트 정치-윤리학적 관점에서 본 레비나스 '타자(the Other)' 개념의 문제. **정치사상연구, 13(1)**. 한국정치사상학회, 103-125 중 109. 참조.

가 놓이는 상황이다. 하지만 스포츠 행위는 결코 주체에 머물러 있지 않다. 스포츠 행위의 본질은 신체의 움직임이 타자를 향해 드러나는 데 있다. 이는 스포츠 수행의 사태로 나타나는 데, 이러한 사태의 본질은 '타자' 혹은 '타자성'을 전제로 하여 설명된다. 스포츠는 행위-주체 스스로 표출하려는 움직임의 의지와 그 의지가 지향하는 타자에 의해 성립된다. 그리고 스포츠 행위-주체는 이러한 타자와의 만남을 통해 변모한다.

이러한 논의를 통해 우리가 서구적 근대 철학의 주체에 있어 문제로 삼아야 할 것이 무엇인지 명백하게 드러난다.[23] 데카르트는 방법적 회의를 통해, 세상의 기반을 '생각하는 나(ego cogitans)'에서 찾았다. 이후 칸트는 『실천이성비판』에서 가치 평가와 정당성의 근거를 각 개인의 보편이성을 통해 찾았다. 여기에서는 규범이 밖에서 주어지지 않고 각 개인이 옳다고 여기는 대로 행동하면 된다. 후설(E. Husserl)은 모든 인식과 관계를 '판단정지(epoche)'하고 '사태 자체로' 돌아갈 것을 철학적 방법론으로 내세웠다. 거기서 발견되는 것은 선험적 자아 그리고 지향성(intentionality)이다. 이 때 나는 과학적 객관주의를 극복하고 나 밖의 모든 대상은 그 자체로 인식되지 않고 나의 의식을 통해 지각되고 인식된다. 세상은 나에 대한 어떤 의미로서 존재한다.[24]

---

23) 기존의 윤리는 타자에 대한 책임과 의무를 말한다고 하지만, 주체중심의 인식론을 그리 벗어나지 못했다. 타자에 대한 윤리는 실상은 나의 의지, 판단, 결정의 소산이고 주체의 그것을 돋는 기저에는 항상 권력관계가 작동한다고 푸코(M. Foucault)는 비판한 바 있다. 레비나스 역시 푸코와 같은 문제의식을 지녔지만 양자가 취했던 방법은 다르다. 푸코는 주체 대신 자기를 발견하면서 내면으로의 수렴을 강화한 반면, 레비나스는 주체를 향한 수렴대신 초월을 향한 발산(發散)으로 방향을 틀었다. 이와 관련하여, 이상철(2011). 제일철학으로서의 윤리학. **제3시대, 23 · 24**. 제3시대그리스도교연구소, 10-18. 중 17. 참조.

24) 본 연구자는 후설 현상학의 가장 근본적인 기여를 그것의 방법론적 드러냄에 둔다. 즉 어떻게 의미가 생겨나게 되는지, 세계에 대한 우리의 의식 속에서 어떻게 의미가 출현하게 되는지 혹은 더 분명하게 말해, 세계에 대한 우리의 지향적 관계를 우리 스스로가 의식하는 중에 그 속에서 어떻게 의미가 출현하는지를 현상학이 드러낸다는 점이다. 현상학적 방법 덕분에 우리는 우리의 체험된 경험 속에서 의미를 발견할 수 있다. 이처럼 현상학은 우리에게 -대상이 의미 있는 것으로 나타나고, 우리의 체험된 경험의 일부로 나타나는 저 지향성의 지향들에 초점을 맞추면서- 의식은 경험의 대상에 묶여 있지만 동시에 자기 자신을 반성할 수 있도록 이 대상으로부터 자유롭게 격리된다고 가르쳐 준다. 현상학은 우리가 세계 속 어디에 있는지를 깨닫게 해 주는 방법이며, 우리의 '생활 세계 혹은 삶의 세계에서의 의미의 기원을 회복하는 것으로 이루어진 의미화'라고 할 수 있다.

후설의 지향성은 의식이 처음부터 밖을 향하고 있음을 지적함으로써 레비나스에게 바깥(exteriority)에 관한 영감(inspiration)을 주었다. 하지만 후설에게서 나의 의식은 바깥을 향해 있음에도 불구하고 결과적으로 그 바깥은 나에 대한 의미로만 존재하기 때문에 나에게서 벗어나 있지 못하다. 나는 결코 나 밖의 누구에 대해서 있지 않고, 나는 나에 대해서 존재한다. 과학적 객관주의를 극복한 후설이 다시 '나' 중심의 주관주의에 닻을 내리게 된 것이다. 그리고 타자는 그러한 나에게 미루어 짐작된다. 후설은 타자와의 관계를 주관 대 주관(inter-subjectivity)이라고 해서 대등하게 보려고 했지만, 레비나스의 경우에는 타자를 '생각'하기 이전에 타자에게 이미 쏠려 있는 자신을 언급하려고 한다. 후설은 자기 현존적 주체를 통해 개인에게 주권을 부여했다. 후설의 현상학은 데카르트 이후 서양에서 추구한 인간의 주체성을 최고도로 올려놓은 것이라고 할 수 있다.[25] 인간은 원칙적으로 자기에게만 책임지면 되게 구성되었다. 타자에 대한 책임은 자신에 대한 책임 안으로 들어온다. 여기서 타자 즉 나와 다른 것과 나와 다른 사람은 배제되거나 또는 나의 틀 속에 한 부분으로 포섭될 수밖에 없다.[26]

마키아벨리(N. Machiavelli)나 로크(J. Locke) 그리고 애덤 스미스(Adam Smith)가 정치 경제 질서에서 개인의 이득 추구를 도덕적으로 정당화하는 담론을 구성했다면, 칸트는 선험적 정언명령을 통해 개인의 양심이 모든 도덕적 가치 평가의 근거임을 확립했고, 후설은 선험적 자아의식을 통해 타자도 다른 나(alter ego)로 바라보게 되었다. 이것을 가리켜 레비나스는 자기밖에 모르는 에고이즘(egoism)이요, 자아학(egology)이라고 한다. 자기 '밖에는' 아무것도 없다.

이러한 주체의 세계관적 관용에서 인정되는 다름은 기본적으로 같음을 전제로 한 것이다. 비슷한 것은 같은 것으로 보고(『전체성과 무한』, 321)[27] 타자도

---

25) 이러한 사태가 바로 체육 및 스포츠철학에 현상학적 연구방법이 자리하게 된 근거라 할 수 있다.

26) 그러므로 레비나스는 전체 속에 귀속될 수 없는, 이른바 '무한자'의 이념을 바탕으로 '주체성의 변호'를 시도하였다. 주체의 주체성 즉 주체가 주체로서 자신의 모습을 갖출 수 있는 조건을 이론적 활동이나 기술적, 실천적 활동에서 찾기보다는 오히려 타자와의 윤리적 관계를 통해 찾고자 했다.

27) Levinas, E(1961). *Totalité et Infini : essai sur l'extériorité*. The Hague : Martinus Nijhoff. tr. Lingis, A(2003). *Totality and Infinity : an essay on exteriority*. Pittsburgh : Duquesne University Press.

나와 비슷하고 나와 같은 사람이라고 상정한다. 그런 같음의 전제하에서만 타자는 나와 다를 수 있음을 인정한다. 물론 우리는 사람이 어떤 존재라는 것을 알고 있다. 여기서는 인간에 대한 보편적 개념 정립이 중요시된다. 칸트 이후 인간 본성에 대한 고찰이 잦아진 것도 우연은 아니다(『전체성과 무한』, 22). 나와 다른 사람 역시 보편적 인간의 기준에 의해서 이해될 수밖에 없다. 여기에서는 오직 내가 정한 표준과 기준이 개체를 가늠하게 된다. 타자와의 관계는 보편적 인간에 대한 이해를 기초로 하고 있다. 이해는 관용을 낳지만 기본적으로 동일화(identification)를 조건으로 하고 있다. 나를 나와 동일시하고 그 이후에 남을 나와 동일시한다. 이러한 상황에서 우리는 자기 동일시에 바탕을 두고 타자를 자기와 기본적으로 동일시한다.

이러한 것이 바로 주체의 보편적 근거가 오로지 이성에 의해 도출됨으로써 그것에 수렴되지 못하는 신체와 주체의 외부에 존재하는 타자를 부정하고 있는 점이다.[28] 즉 타자에 의한 주체의 규정성을 인정하지 않고 있다는 점이다. 주체의 보편성의 근거는 이성이 아니라 타자의 존재에서 구해져야 한다. 따라서 스포츠윤리는 서양철학에 바탕을 둔 논의들에 나타난 자아중심의 인간본질 탐구와 관련하여 타자철학에 근거한 비판적 작업의 필요성이 대두된다. 이에 본 연구자는 레비나스의 사상에 근거하여 자아론으로부터 타자와의 관계중심으로 스포츠윤리의 전환을 시도하였다.

3. 연구의 목표와 과제

스포츠가 우리에게 인간의 신체 활동으로 각인(刻印)되는 이상, 스포츠윤리는 특수한 상황의 윤리에만 머무를 수 없다. 스포츠윤리가 보편적 윤리의 문제와 상이하게 다루어질 경우, 스포츠 윤리의 학문적 정체성 확립은 난제가 된다. 이러한 문제의 해결을 위해서라면 스포츠윤리 담론을 통해 스포츠라는 특수한 공간

28) 더군다나 '이성적인 행위자들만이 도덕적으로 존중받을 수 있다'는 칸트주의적 입장은 유아와 지능이 낮은 사람들을 제외시키는 옹색한 입장이라는 비판을 받을 수 있다(구승회 역, 1997: 240).

윤리가 어떻게 보편성을 획득할 수 있는가라는 물음과 보편적 윤리의 문제가 어떻게 스포츠라는 특수한 장에 적용될 수 있는가(김정효, 2013: 103)의 물음이 일시(一時)에 제시될 수 있어야 한다. 그럼에도 불구하고 대부분의 스포츠윤리학 담론들에 있어 스포츠는 특수한 공간의 윤리로 인식되는 경향을 보이고 있다.

스포츠윤리학에서의 현실이 그러한가? 도핑, 승부조작, 스포츠도박 등 스포츠 가치의 근간을 뒤흔드는 문제에 대한 대처들(한도령, 2010: 143-160; 김은영, 2011: 171-191; 이문성 외 1인, 2013: 115-125)은 현상에 대한 표면적 분석과 윤리학 이론에 기댄 계몽적 담론(김정효, 2013: 97)으로 이루어져 있다. 이러한 사태는 어떤 대상에 대하여 우리가 단순히 "좋다", "옳다" 등의 평가 용어를 적용하여 가치 판단을 내리거나(조성민, 1993: 271) 혹은 '윤리학은 "좋은 것"에 관한 일반적 탐구'(권윤정 외 1인, 2008: 172)라는 단정을 내리고 있다는 데서 알 수 있다.[29]

다수의 사회윤리학자들은, 서양윤리사상의 논구 과정에서 그렇게 된 것으로 보이지만, '윤리(倫理)'를 논하면서 '선(善)'[30]이라기보다는 '좋음'을 주제화함으로써 윤리 문제를 왕왕(往往) 선악의 문제가 아닌 이해(利害)나 호오(好惡)의 문제로 전이시키고 있다(백종현, 2006: 34).[31] 사람의 본래 마음씨에서 유래하든 감화

29) 예를 들어, 정의권, 2001: 19-41; 서경화, 2009: 59-70; 오정아 외 2인, 2010: 169-182 등의 논고들이 잘 대변(代辯)해주고 있다.

30) 정의권(2001: 19-41)은 선(good)에 대해 다음과 같이 설명한다. '가치가 있다고 평가되는 모든 것의 행위 및 의지를 규정하는 근거로 … 대부분은 '좋다'라는 말로 평가된다. '가치있는 것'은 '좋은 것'이라 하는데, … '보기에 좋은 것'도 '쓰기(혹은 사용하기)에 좋은 것도' 어떤 뜻에서는 '선(善)'이다. 이들은 '아름다움'이고 '有用한 것'이지 본래의 뜻인 '선(善')이 아니다. … 선(善)은 본래 행위외적(行爲外的)으로 사물에 부착되는 성질로서 관조의 대상이 되는 것이 아니라, 행위내적(行爲內的)으로 의식의 자기귀환(自己歸還)을 구성 계기로 하는 실천을 성립시키는 근거로서 자각되는 것이다. 하나의 행위는 … '지금 해야 할 것'으로서 선택되는데, 이 선택의 근거가 선(善)이다. 선(善)은 자유로운 상황에서 자각되는 것이고 자유의 근거이다.'(정의권, 2001: 22) 하지만 '선'이 자유의 근거라면, '선'은 다른 어떠한 존재(자)로부터 선택되어질 수 없다. '선'이 선택되어지는 것으로서의 행위에 속하는 근거라면, 이러한 '선'이 과연 자유의 근거가 될 수 있는가? 자유롭다는 것은 우선 자신이 원하는 것을 할 수 있고, 생각하는 것을 말할 수 있는 사태를 의미한다(이정우 역, 2001: 253). 정의권(2001: 22)의 언급은 '단순한 감정이 아닌 이성의 명령에 따라 행위를 하는 주체의 도덕적인 자유', 즉 칸트적 자율성을 의미하는 것으로 볼 수 있다.

31) 윤리학은 … 우리가 어떻게 무엇을 옳고 선하다고 '판단할 수 있는가'를 탐구한다(정응근 외 1인, 2000: 67). 윤리학 또는 구체적인 목표가 '도덕적으로 옳은 행위의 목표'인가를 말해주는 대신에 어떤 행위가 옳은 '목표인가 말할 수 있는 기준'을 규정한다. 간

와 훈육을 통해서 꾸며진 것이든 '선'은 '이익(利益)'과는 대척 관계에 있는 인·의·예·지의 도리를 내용으로 하는, 사람이면 누구나 당연히 가지고 있어야 할 가치이다. 윤리적 가치는 한낱 '좋음(goodness)'이 아니라 '도덕적으로 좋음'(Ross, 1950: 155 이하), 곧 '선' 내지 '착함'이며, 윤리적 논의가 문제시하고 있는 것은 단지 '좋은 사람', '좋은 활동'이 아니라 '착한 사람', '선행'이다. 본 논자가 보기에 스포츠윤리학에서 이러한 점이 도외시(度外視)되고 있다.

예로부터 윤리학은 실천철학으로 명명(命名)되어 왔다. 도덕이나 윤리에 있어서 가장 중요한 것은 올바른 도덕적 행위나 윤리적 실천을 보장하는 일이다. 이는 바로 윤리에 있어 보다 중요한 것이 행위나 실천임을 말해 준다. 그런데 도덕적으로 올바른 것이 무엇인지를 아는 일이 중대한 윤리적 과제임이 자명한 사실이기는 하나, 일군의 윤리학자들은 설사 도덕적으로 올바른 것이 무엇인지를 안다 할지라도 인간의 나약한 의지로 인해 갖가지 유혹에 빠지게 됨으로써 도덕적 행위나 윤리적 실천을 보장하기 어려운 실정임을 염려한다(황경식, 2000: 79). 따라서 도덕에 있어서 보다 중대한 과제는 인간의 나약한 의지를 연마하고 단련시킴으로써 도덕적으로 올바른 일을 굳건하게 실천에 옮기고자 하는 지속적인 성향으로서 덕을 함양하는 일이다. 이러한 접근방식에 보다 무게를 두고, 공리주의를 비롯한 칸트 이후의 이성주의적 윤리학의 허실을 비판하며 덕 윤리학의 부활을 시도하는 학자들 역시 동일한 맥락에서 문제를 바라보고 있다(Anscombe, 1958; MacIntyre, 1981). 근래의 사정에 비추어 볼 때, 스포츠행위에 있어 도덕적으로 올바른 것이 무엇이며 또한 그 정당근거가 어떤 것인가에 대한 파악(김홍식, 2007: 93-109)을 스포츠윤리학에서 주력한 것은 당연지사라 할 수 있다.

그럼에도 불구하고 공리주의나 의무론 그리고 덕 윤리에 의해 스포츠윤리학의 정립이 이루어질 수 없었던 이유는 그러한 논의들 자체에 도덕성의 원리가 주체 중심으로 명시되어 있다는 데 있다. 즉 스포츠에서 비도덕적인 문제가 지속적으로 야기되는 원인에 대한 해명이 제대로 이루어지지 못하고 있다는 것이다. 문제의식에 대한 정당성을 확보하기 위해 우리는 비도덕적인 문제의 근원을 밝

단히 말해서 -그 내용과는 관계 없이- 정당하게 도덕적 행위로 규정되기 위해서 충족시켜야 할 조건들을 형식적으로 규정하기 때문이다(이진우, 1997: 47).

혀 낼 수 있어야 한다. 그렇지 못하다면 스포츠윤리 담론들은 스포츠현상을 에우고 있는, 행위와 현상의 가치판단에 대한 철학적 논의에 함구(緘口)하고 있을 뿐이라는 비판에서 벗어날 수 없다. 스포츠행위에 대한 도덕적 타당성의 문제가 제기될 경우, 스포츠윤리학에서는 그러한 사태에 대한 비판적 논리가 이루어질 수 있어야 한다는 것이다.

공리주의, 의무론 그리고 덕 윤리에 토대를 둔 스포츠윤리학에서는 이러한 비판적 논리가 성립되기 어렵다. 스포츠윤리학에서 비판적 논리가 배제된 실천의 강제가 잦은 이유는 스포츠윤리학이 지닌 실천윤리의 성격 때문이라 할 수 있다. 스포츠윤리학은 곧 실천의 철학이다. 도덕 행위의 이론도 궁극적으로는 지식 그 자체에 담긴 것이 아니라 행위 때문에 존립되는 바, 스포츠윤리학은 행위 혹은 실천과 불가분의 관련을 맺는다. 스포츠윤리학적 지식은 스포츠행위를 위해서 존재하며, 스포츠행위를 이루어내지 못하는 지식은 관념의 놀이에 지나지 않는다. 이것은 스포츠만큼 직접적이고 즉각적인 인간의 행위로 이루어진 실천 영역이 존재할 수 없기 때문이다. 스포츠윤리 담론에서 이론적 탐구의 노력이 깊지 못했던 이유도 실천에 대한 관심이 앞섰기 때문일 수 있다.

따라서 '스포츠가 왜 비도덕적 문제를 지속적으로 야기시키는가' 라는 물음에서 스포츠윤리학의 연구 목표를 찾으려한다면, 앞서 언급한 것처럼 우리는 비도덕적인 문제의 근원을 밝혀낼 수 있어야 한다. 기존의 수다(數多)한 논문들에서 제시된 양상은 대부분 스포츠 현장에서 발생되는 비도덕적인 장면들에의 지속적인 지적을 통한 스포츠윤리학의 당위성 주장들로 이루어져 있다. 하지만 그 내용들에 대해 철학적 혹은 학문적 정합성을 만족시킬 수 있는지를 따지게 된다면 그리 낙관적일 수만은 없을 것이다. 스포츠의 일탈행위에 대한 제재(制裁)나 처벌과 같은 강제적이고 강압적인 방법은 문제해결을 위한 즉각적인 효과를 기대할 수 있을지 모르지만, 본질적인 접근이 아닌 근시안적이고 미시적인 방안이기에 그에 대한 부작용 또한 감수해야 되는 문제점을 안고 있다(이승훈 외 1인, 2013: 43). 이와 달리 윤리성을 토대로 하는 스포츠맨십의 함양은 이념적이고 계도적인 접근으로서 스포츠현장에서 발생하는 일탈행위에 대한 본질적이며 근원

적인 문제해결에 근접하는 길은 예방적 의미를 지닌다. 강제적인 수단에 비해 가시적인 결과가 서서히 그리고 미미하게 발현된다는 단점이 있음에도 불구하고 이는 스포츠현장에 필연적으로 요구되는 건전한 이념이 될 수 있다.

체육학에서는 이러한 문제와 관련하여 스포츠맨십을 주제로 한 연구들이 지속적으로 진행되고 있다. 이에 대한 연구 유형으로는 교육학적인 접근(박종률, 2003: 295-306; 박종률, 2006: 101-118; 박종률, 2008: 1-23), 심리학적인 접근(성창훈, 2003: 129-143; 양명환, 2004: 69-91; 정의권 외 2인 2004: 45-56), 철학적 접근(권오륜 외 1인, 2006: 79-94; 윤희철, 2010: 21-30; 이형일, 2012: 71-86) 등이 있다. 하지만 이상의 연구들은 구체적인 개념 정의가 정초되지 않은 채 스포츠맨십의 사례들에 대한 분석 연구에 편중되어 있는 경향을 보이고 있다. 이는 스포츠맨십의 개념이 추상적으로 인식되고 있음에 원인을 두고 있는 것으로서 이에 대해 보다 구체적이고 본질적인 파악이 선행되어야 하는 과제를 안고 있다. 따라서 스포츠윤리 담론은 금지 행위에 대한 일방적인 나열보다는, 오히려 금지 행위의 판단 근거가 무엇인가를 제시하는 가를 넘어 '행동의 선택을 안내하거나 결정하는 것을 허용하는 원리의 중심체'(진교훈 역, 1991: 131)를 발견해야 한다.

레비나스에게 있어서 윤리적인 사태란, 행동으로 옮길 때 비로소 일어나는 사태가 아니라, 사람이 그것을 의식하든 의식하지 않든, 모든 사람에게 강제된다는 의미에서 윤리적인 사태이다. '형이상학이 존재론에 앞선다'(*TI*, 48)라는 말은 레비나스의 타자철학을 잘 대변해준다. 이것은 타인과의 관계로부터, 즉 윤리학으로서의 형이상학으로부터 다른 모든 학문들이 정초된다는 것을 뜻한다. '윤리학이 제1철학'(*TI*, 304)이라고 일컬어지는 이유는, 타인과의 윤리적 관계가 주체의 근원적인 출발점이 된다고 여겨지기 때문이다.

스포츠 행위를 단순히 스포츠 하는 인간의 목적을 실현하는 과정이라고 볼 때, 행위 속에서 실현되어야 하는 의욕의 내용은 행위 그 자체에 의해서 성취되는 것이 아니라, 대상에 대한 나의 '인과적 귀결'일 뿐이다. 이처럼 행위가 의욕의 인과적 귀결이라면, 그것은 결코 도덕적 담지자가 될 수 없다. 그러나 가치 그 자체는 주관과 대상 사이의 관계로 환원될 수 없는 객관적 성질이다. 그리하

여 행위는 내용 그 자체의 실현으로서 체험되는 것이며 그러한 실행은 윤리적 가치를 성취(혹은 성취되지 않는 것에 대해서는 저항)한다.

스포츠 행위 주체는 자유로운 자기실현을 추구하는 가운데서 타인을 만난다. 1인칭의 관점에서 바라볼 때 타인과의 관계는 결국 나의 존재 유지의 연장으로 밖에 볼 수 없다. 그러므로 1인칭적 관점에서 탈피하여 2인칭적 관점에서 존재를 해석하고 나와 타인의 관계를 근본적으로 재검토해 보아야 한다. 이 때 비로소 책임은 1인칭에서 본 책임, 즉 자신의 존재 유지와 그로부터 유래된 자유를 기초로 한 책임이 아닌, 나의 자유에 선행된 책임의 차원이 드러날 것이다.

그러면 어떻게 존재 유지의 차원을 넘어갈 수 있는가? 나의 자기중심적인 이기적 삶을 타인에 대해 책임지며 타인과 함께 타인을 위해서 살아갈 수 있는 삶의 꼴을 만들 수 있는 가능성은 어디에서 오는 것인가? 이 가능성을 레비나스는 나의 존재 유지, 나의 내면성에서 찾지 않고 나의 바깥, 나의 존재와는 전혀 상이한 차원, 다시 말해 나와 타인 사이에 일어나는 '윤리적 사건'을 통해 찾아낸다. 이를 통해 나의 존재 유지에서 유래한 자유에 바탕을 둔 책임과는 전혀 다른 차원의 책임을 드러내고 윤리학의 가능 조건을 구했다. 이러한 이해 속에서 본 연구자는 레비나스 타자윤리의 관점에 입각한 스포츠맨십의 성격 구명을 통해 기존 스포츠윤리와 그 궤를 달리한 새로운 논의를 시도하였다.

4. 연구의 전거 및 구성

레비나스의 철학은 일반적으로 초기, 중기, 후기 사상으로 나뉘어 논의되어진다. 그러면서 전기 작품과 후기 작품이 뒤섞여져 논의되지 않는다. 왜냐하면 1940년대의 초기 사상은 그것대로 하나의 체계를 지니고 있고 1950년대와 1960년대 초반의 중기 사상은 또 하나의 완결된 체계를 보이고 있으며 1960년대 후반부터 1970년대까지의 후기 사상 또한 그 나름대로 독특한 하나의 체계를 갖기 때문이다. 본 논문의 이론적 배경을 이루고 있는 레비나스의 주요 저작을 중심으로 볼 때, 『Existence and Existents』(이하 *EE*)(1947)와 『Time and the Other』(이

하 *TO*)(1947)가 초기 철학을 대표한다면, 『Totality and Infinity』(이하 *TI*)(1961)는 중기 철학을, 그리고 『Otherwise than Being or Beyond Essence』(이하 *OB*)(1974)는 후기 철학을 대표한다. 이 중 『Time and the Other』(1947)는 자아와 무한의 미래의 타자성의 관계를 다루고 있는 『Totality and Infinity』(1961)의 후반부 이해를 돕는다. 『Totality and Infinity』(1961)는 '자아와 타자의 관계'를 중심 내용으로 한다. 그리고 '윤리적 자아'의 구성과 의미를 밝힌 저서는 『Otherwise than Being or Beyond Essence』(1974)이다. 본 논자는 이러한 자료들을 중심으로 윤리적 주체로서의 스포츠 하는 인간에 관한 고찰을 시도할 것이다.

2차 문헌들은 『Ethics and Infinity』(이하 *EI*)(1982)와 『To the other』(1993) 그리고 『Ethics as First Philosophy』(1995)이다. 이 문헌들은 『Totality and Infinity』(1961)를 읽는데 도움이 된다. 특히 페페르작(A. T. Peperzak)은 『To the other』(1993)에서 『Totality and Infinity』(1961)에 대한 상세한 안내를 한다. 레비나스 사상을 포괄적으로 이해하는데 도움을 줄 수 있는 저서는 『Ethics and Infinity』(1982)인데 이 저서는 레비나스 자신이 필립 네모(Philippe Nemo)와의 대화내용을 중심으로 엮은 책이다. 아울러 스포츠에서 왜 윤리가 선험적으로 주어지는지에 관한 주장을 펼친 김정효(2011)의 논고 「스포츠 활동에 있어서 주체의 존재론적 의미」를 참고로 한다. 이것은 레비나스 윤리학을 체육/스포츠철학에 접목시킨 유일한 연구서이다.

이외에 레비나스의 논문들이 수록되어 있는『The Levinas Reader』(1989)와 레비나스 이론에 관련된 국내외 논의들을 참고로 한다. 그리고 스포츠윤리와 관련된 논의를 위해 국내외 체육/스포츠철학을 비롯한 스포츠사회학, 스포츠교육학 등의 문헌을 참고로 한다. 그 내용들은 《한국체육철학회지》, 《한국체육학회지》, <한국언론진흥재단>에 나와 있는 '스포츠맨십'에 관한 담론 및 기사(記事)들로 이루어져 있다.

이 논문의 구성은 다음과 같다. 제1장과 제2장에서는 글의 전개를 위한 문제제기 그리고 스포츠윤리와 관련된 기존 담론들 특히 스포츠윤리학의 근간을 이

루고 있는 공리주의와 칸트 의무론 그리고 덕 윤리를 비판적으로 고찰하였다. 이들 장에서 본 연구자는 먼저 서구의 철학적 윤리학에 경도된 기존의 스포츠윤리가 코기토 윤리에 치중되었기에 윤리 논의가 자아중심의 윤리, 주체중심의 윤리에 제한되어 왔음을 제시하였다. 서구철학의 근대적 주체란, 관념의 자기 전개에 의해 인간 존재를 의식으로부터 연역해낸 추상적인 것으로 고립과 유아론적 조후를 지닐 수밖에 없다. 타자를 향해서 드러나는 신체의 움직임이 스포츠 행위의 본질이라면, 이러한 스포츠 수행의 사태가 지니는 본질은 '타자' 혹은 '타자성'을 전제로 할 때 성립되며 이때 스포츠 행위 주체는 결코 관념화된 것으로 존재할 수 없다. 스포츠 행위 주체는 자신만의 고유한 스포츠세계를 가진다. 그러나 이 고유성은 관념에 의해 만들어지는 것이 아니라, 타자와의 조우를 통해 발견되어지는 것이다. 스포츠 행위 주체는 타자와 부딪치면서 자신의 독특함을 의식하고 성찰하며 결국에 주체의 아이덴티티를 생성한다. 이러한 점을 간과한 스포츠윤리 담론은 현상에 대한 표면 분석과 윤리학 이론에 기댄 계몽적 담론만을 제시할 뿐, 금지 행위의 구체적인 판단 근거를 밝히지 못하였다. 이러한 사태를 의식하여 기존의 담론에서는 스포츠의 목적론을 강조하기 위한 덕 윤리가 공리주의와 칸트 의무론을 넘어 스포츠윤리학의 강구책으로 제시되었다.

하지만 덕 윤리 역시 그 논의 자체에 도덕성의 원리가 주체 중심으로 명시되어 있어 스포츠에서 비도덕적인 문제가 지속적으로 야기되는 원인에 대한 해명을 제대로 하지 못하고 있다는 비판을 면할 수 없다. 이에 본 논자는 이러한 문제 제기와 더불어 '인간 중심적인 소통의 철학'을 강조하고 있는 레비나스의 타자철학을 스포츠윤리 담론의 조성에 있어 하나의 새로운 대안책으로 제시하였다. 본 논자가 레비나스의 타자철학을 소개하려는 이유는 기존 스포츠철학의 주 담론으로 형성되었던 현상학(혹은 현상학적 연구 방법론)의 주체 중심적 사유를 비판적으로 받아들인 철학자가 바로 레비나스이기 때문이다. 이러한 제시에는 새로운 패러다임으로서의 타자성에 관한 고찰을 통해 스포츠철학에서 주로 차용하고 있는 후설과 하이데거 그리고 메를로 뽕띠에 이르는 존재론의 대안으로 레비나스의 타자철학(혹은 타자윤리학)이 모색되어야 함을 역설하려는 본 논자의 의도

가 반영되어 있다.

제3장에서 본 연구자는 이 논문의 진행을 위한 주요 텍스트들의 소개에 논지의 무게를 싣고, 레비나스 사상의 발전 단계가 담긴 저작들을 초기, 중기, 후기로 나누어 고찰하였다. 우선 본 연구자는 1947년에 발표된, 레비나스의 현상학적 서술이 담긴 두 저서 『존재에서 존재자로』와 『시간과 타자』에서 주체 개념의 출현 과정에 대한 고찰을 통해 어떻게 익명적 존재에서 주체로, 다시 주체에서 타자로의 이행이 발생되는가를 밝혔다. 레비나스는 『존재에서 존재자로』에서 '순간이 진정한 의미에서 존재의 실현'(p, 127) 그리고 『시간과 타자』에서 '얼굴과 얼굴을 마주한 상황을 진정한 시간의 실현'(p, 93)으로 보았다. 이 사상을 스포츠 장면에 적용시키게 되면 그 뜻이 명확하게 해명될 수 있다.

이어 본 연구자는 우리가 마주하는 세계를 '(후설적)표상의 대상'이나 '(하이데거적)도구'로 상정할 수 없다는 레비나스의 지론을 강조하기 위해 『전체성과 무한』(1961)을 고찰하였다. 이것은 우리가 즐기고 누리는, 즉 향유하고 있는 스포츠 세계가 곧 우리의 삶의 과정이고 삶의 내용일 수밖에 없다는 것을 강조하기 위함이었다. 그리고 본 연구자는 향유를 사람이 세계와 가지는 일차적 관계로 보고 세계를 사물의 체계가 되기 이전의 '요소적' 세계로 보는 것이 주체의 주체성을 새롭게 규정하기 위한 레비나스의 노력이었음을 밝혔다. 이를 통해 레비나스가 요소적 세계와 향유적 관계를 주체의 근원적 존재방식으로 드러내보였다는 것을 제시하였다.

마지막으로 본 연구자는 '책임'과 '대속적 주체'에 관한 레비나스의 사상을 『존재와 다르게 혹은 본질을 넘어』(1974)를 통해 고찰하였다. 여기에서는 레비나스의 텍스트를 통해 그가 의도한 제1철학으로서의 윤리학이 통상 철학에서 다루는 윤리학과 거리를 두고 있다는 것이 제시되었다. 이어 레비나스의 사상이 아리스토텔레스나 칸트 또는 니체나 하이데거의 윤리 사상을 그들의 이론 철학 이전에 먼저 다루어야 한다는 것이 아니라, 이들 선행 철학자들에게 공통으로 깔려있는 존재 중심적 사고를 벗어나 존재 저편, 존재와 다른 차원에 나 자신의 고유함과 타인의 의미를 이해해보자는 것임을 밝혔다. 이상의 논의를 통해 제3장에서

본 연구자는 스포츠 행위 주체의 윤리적 의미에 관한 예비적 고찰을 다루었다.

제4장에서 본 연구자는 레비나스의 타자윤리를 고찰하여 이를 토대로 스포츠맨십의 성격을 구명하였다. 이러한 작업은 제5장의 논의를 위한 배경에 해당된다. 이 장에서는 스포츠맨십의 성격이 '대면적 관계 윤리', '책임 윤리', '고통 현상학'의 세 가지 양상으로 나누어 제시되었다. 본 연구자는 먼저 '대면적 관계 윤리'에서, 스포츠 세계 내(In sport world) 대면적 관계에서 형성되는 주체의 움직임은 타자를 진정으로 마주하면서 그와 근원적 관계를 형성한다는 것을 제시하였다. 그것은 미리 구성된 움직임의 전개가 아니라 타자라는 외재적 존재와 부딪쳐 발생되는 각기(each) 다름의 경험이기 때문이다. 또한 주체의 몸적 부딪침은 타자의 현현을 수용하면서 전개되기 때문이다. 즉 대면적으로 형성되는 부딪침에서 신체-주체는 절대적으로 다른 타자의 외재성과 무한한 타자성을 경험한다는 것을 제시하려는 데 그 목표를 두었다. 곧 스포츠에 있어서 가장 일반적으로 윤리의 문제가 발생되는 이유는, 스포츠라는 것이 경쟁적 신체 활동의 장이라는 데 있음을 밝히고자 하였다.

이어 '책임 윤리'에서는 책임을 바탕으로 하는 윤리적 관계에서 중요한 것은 타자가 나에게 무엇을 해주느냐가 아니라, 타자에 대한 책임은 어떤 계산도, 어떤 평가도 필요하지 않으며, 나와는 전혀 다른 타자의 타자성을 무조건 수용함으로써만 가능한 것임을 제시하였다. 여기에서의 책임은 타자에 대한 끊임없는 대답 가능성이고 응답이다. 타자에 대한 책임이란 구체적으로 타자를 위해 무언가를 하고 무언가를 주는 모든 행위를 말한다. 따라서 그 책임은 일종의 무한책임이라는 것을 제시하였다.

'고통 현상학'에서는 스포츠 선수에게 있어 고통의 경험이 그 자신에게 가장 원초적이고 기본적인 경험 가운데 하나임을 제시하였다. 여기에서 원초적이라는 말은 그 외의 다른 경험으로 고통을 설명할 수 없다는 뜻이고, 그것이 기본적이란 말은 스포츠 선수의 경험과 행위의 많은 영역이 그 위에 기초해 있거나 그것을 전제로 한다는 뜻이라는 것을 밝혔다. 아울러 비록 지향성의 어느 편에도 끼

어들 수 없지만 고통은 지향적 의미 구성에도 절대적인 의의를 가지고 있다는 것을 제시하였다. 이에 스포츠 세계에서 쾌락과 고통은 스포츠 선수의 가장 기본적인 경험이며, 모든 긍정적인 경험과 부정적인 경험을 대표하고 그 핵을 이룬다는 것을 밝혔다. 그리고 쾌락과 고통의 경험은 그 자체 이외에는 다른 어떤 경험으로도 설명될 수 없는 가장 즉각적인 경험이라는 것을 제시하였다. 마지막으로 본 연구자는 스포츠 선수에게 있어 쾌락보다 고통이 더 원초적이고, 독립적이라는 사실을 밝혔다.

제5장과 제6장에서 우선, 본 연구자는 현 스포츠윤리 담론을 형성하고 있는 주류로서 '정의', '도핑', '환경'에 대해 레비나스의 타자철학을 토대로 새롭게 논의하였다. 먼저 '정의'와 관련하여 본 연구자는 레비나스의 정의 물음이 기존의 정의 물음보다 더 근본적임을 제시하며, 레비나스가 정의의 '대상'이나 '방법'이 아니라 정의의 '이유'를 묻고 있음을 밝혔다. 또한 레비나스가 정의 물음의 원천을 '나의 존재 권리'를 문제시하는 데서, 즉 타자에 대한 나의 책임 속에서 발견한다는 것을 제시하였다. 아울러 본 연구자는 스포츠를 구성하고 있는 '룰'의 문제가 아니라, 그 '룰'을 적용시키는 인간의 문제에 천착해야 한다는 것을 제시하였다. 이를 통해 우리는 스포츠 현장에서 '하지 말아야 할 행위에 대한 판단의 근거'를 찾을 수 있다는 것을 밝혔다.

'도핑'과 관련하여 본 연구자는 신체가 주체로서의 신체 움직임 즉 신체운동을 수행하는 데 있어 감각과 함께 주어진 환경 속에서 자발성에 근거한 자유로운 운동을 가능하도록 하게 하는 시발(the first start)적이고 주체적인 의미를 갖는다고 한다면, 도핑에 의한 신체는 그 주체성을 상실한 몸적 존재라는 것을 제시하였다. 그리고 신체는 주체가 타인의 생각, 느낌 등을 함께 공유할 수 있도록 존재론적인 계기를 제공하며 아울러 상호 주체성의 근거가 신체성에 있음을 밝혔다. 또한 스포츠 행위 주체는 '나' 밖의 현실인 타자들 속에서 자신을 실현해 나가는 과정이며 '나'를 객관화시키는 방식이기도 하기에, 이러한 의미에서 타인은 자아의 연장에 그치는 것이 아니라 기원이 될 수 있다는 것을 제시하였다.

그리고 본 연구자는 스포츠 행위 주체의 주체성이 타자와의 윤리적 관계를 통해 얻어질 수 있다는 것을 밝혔다. 또한 스포츠 세계 속에서 타자의 출현과 더불어 내가 그와 마주칠 때 비로소 나에게 진정한 의미의 주체성이 성립된다는 것을 제시하였다. 여기에서 타자를 받아들이는 나는 다른 주체가 아니라 스포츠 세계를 즐기고 거주하며 움직이는 주체이며 이때의 주체는 정신화된 물질로서의 신체인 것이지, 자연과학의 대상인 인체가 아니라는 것을 밝혔다. 결론적으로 스포츠 세계에서 경쟁과 기록의 승리를 위한 도구로서의 신체는 곧 도핑에 의한 약물적 효능의 검증 수단에 지나지 않는다는 것을 제시하였다.

'환경'과 관련하여 본 연구자는 먼저 스포츠를 수행하는 인간과 그를 둘러싸고 있는 자연환경은 매우 다양한 방식으로 갈등관계를 맺고 있음을 제시하였다. 이에 인간이 의도했건 의도하지 않았건 생물체로서 그의 존재 자체가 환경을 오염시킬 수 있듯 스포츠 활동 역시 그 자체가 환경을 오염시킬 수 있다는 것을 밝혔다. 또한 환경윤리에서 인간의 성품은 인간 세계의 인간관계를 형성하며, 이 관계를 형성하는데 중요한 역할을 담당하는 요소들 중에서도 특히나 중요한 요소이기 때문에, 바로 환경과 관련된 성품에 대한 해명이 환경 윤리에서 반드시 필요하다는 것을 제시하였다. 아울러 현대사회의 환경문제를 해결하기 위해서 자연환경의 파괴, 오염에 대한 명확한 분석과 이에 대처할 수 있는 환경기술의 개발이 요구될 뿐만 아니라 왜곡된 환경의식의 개선과 모순된 사회체제의 개혁이 필요하다는 것을 밝혔다.

다음으로 본 연구자는 스포츠에 대한 환경학적 접근이 피해의 최소화와 더불어 인간과 사회에 대한 계몽을 목표로 하는 실천적 해법이며, 스포츠에 참여하는 대중으로 하여금 과학기술의 맹신에서 벗어나 인간·환경 간의 생태학적 조화를 강조하는 생태중심주의적 가치관을 형성할 수 있는 의식과 행동의 변화를 유도할 필요가 있다는 것을 제시하였다. 이에 이러한 자세는 환경문제를 유발하는 인간의 의식과 태도를 교정시킴으로써 스포츠 참여자들에 의한 환경 폐해활동을 저지 혹은 완화시킬 수 있음을 밝혔다.

이어서 본 연구자는 인간중심주의와 생태중심주의에 대한 환경윤리 담론에서

는 대부분 생태중심주의에 지향점을 두지만, 생태중심주의는 현재 발생하는 환경문제에 내재된 인간중심주의에 대한 적합한 대안을 제시하지 못하고 있음을 밝혔다. 이를 통해 환경문제가 주체가 타인과 자연에 대한 관점이 반영된 인식적·현상적 결과로 '주체가 어떻게 타인과 자연 요소를 바라보는가'라는 문제와 깊은 관련이 있음을 제시하며, 행위 주체로서의 '나'에 대한 환경윤리적 접근이 전적으로 요구된다는 것을 밝혔다.

아울러 본 연구자는 레비나스 환경윤리의 측면에서, 스포츠를 하는 한 인간으로서 각 주체가 주변 환경을 어떠한 방식으로 바라보아야 하는지, 어떤 관계를 맺어야 하는지에 대해 고찰하였다. 이를 통해 레비나스에서 진정한 스포츠 주체는 자기 이외의 모든 것을 대상화하는 것이 아니라, 그들과의 관계를 통해 의미를 갖게 된다는 것을 밝혔다. 나아가 레비나스는 스포츠 하는 주체가 어떻게 자기중심적 가치관에서 벗어나 타자지향을 가지게 되며 타자와 하나가 될 수 있는지에 대해 밝혀주고 있음을 제시하였다. 본 연구자는 이 장에서 레비나스의 타자철학을 통해 타자들을 수용하고 환대하는 타자 중심의 패러다임으로서의 전환이라는 넓은 틀 안에서 스포츠환경윤리가 어떤 지향점을 가져야 하는지에 대한 새로운 과제를 던져주고자 하였다. 그리고 결론에서 본 연구자는 이 논문의 의도와 레비나스 타자철학이 지니고 있는 스포츠윤리학적 함의를 강조하였다.

Ⅱ. 기존 스포츠윤리 비판

윤리적 논의는 모든 사람들의 행위 규칙으로 자리할 수 있는 보편성을 추구하는 데 있다(김미숙, 2004: 29-30).

1. 스포츠공리론 비판

1) 공리론에 관한 비판적 고찰

공리주의(utilitarianism)[1]는 다양한 비판에도 불구하고 지배적 윤리 이론으로서의 위상을 유지하고 있다. 공리주의는 이를 지지하지 않는 사람들조차도 그 사상이 지니고 있는 매력을 거부하기 힘들게 만드는 경향이 있다. 이러한 사태는 우리로 하여금 공리주의가 도덕 철학의 중심을 차지하고 있다는 사실을 상기시켜 준다. 이를 탈피하기 위해서는 우리에게 더 나은 방도가 발견되어야 할 것이다(Foot, 1983: 273-283).

공리주의는 형이상학적 대상에 의존하지 않고 우리의 삶에 필요한 덕목들에 관심을 가지며, 어떤 행위나 정책들이 좋은 결실을 맺을 수 있는지 없는지 확인할 것을 요청한다. 공리주의자들은 우리가 복지나 효용을 추구할 때 그 사회의 모든 구성원들을 대상으로 공정하게 이루어져야 한다고 주장한다(박정기, 2010: 276). 또한 공리주의는 최대 행복의 산출 결과에 따라 옳은 행위를 평가하기 때

1) '공리주의'라는 용어와 관련하여 두 가지 혼란이 존재한다. 하나는 '공리주의'라는 용어를 사용할 것인가 아니면 '결과주의(consequentialism)'라는 용어를 사용할 것인가와 관련된 것이고, 다른 하나는 'utilitarianism'을 '功利主義'로 이해할 것인가 아니면 '公理主義'로 이해할 것인가와 관련된 것이다. 본 논문과 관련하여 후자의 문제를 짚어보면 'utilitarianism'이 양자의 의미를 모두 갖는 것은 자명하다. 하지만 공리주의의 창시자 벤담(J. Bentham) 자신이, 마치 관련된 사람의 수를 고려하지 않는 것처럼 보였다는 점, 그리고 '최대 행복의 원리(the greatest happiness principle)'(Bentham, 1970: 11)라는 표현을 사용했다는 점에서 'utilitarianism'은 '공리주의(公理主義)'로 이해되는 것이 적절하다고 사료된다.

문에 도덕의 기준이 오직 행위의 결과에만 집중되어 있다. 구체적 확인이 가능한 것에 관심을 두는 결과주의로서 공리주의는 혼잡한 도덕적인 문제들을 해결하는데 단순한 방법을 제시하고, 인간 복지에 대한 변화를 분명하게 확인할 수 있는데 초점을 맞춘다. 그런데 공리주의에 가해지는 흔한 비판들 중의 하나는, 인간의 행위에 영향을 받는 범위가 지나치게 넓어서 그 결과를 판단하기 난해하다는 것이다. 또한 행위의 결과에 초점을 맞출 경우, 실질적으로 그것을 산출(算出)할 만한 시각의 여유가 없다. 그리고 누군가의 행복을 고려하고 어느 시점까지 상정해야 할지 알 수 없다. 설령 결과를 가정해서 수행해도 그것이 최대의 행복을 담보한다고 말하기 어렵다.

'최대 다수 최대 행복'으로 표현되는 공리주의에 대한 비판은 매우 넓은 범위에 걸쳐 있다. 다섯 명의 생명을 구하기 위해 무고한 한 명의 목숨을 해치는 것을 묵인하는 직관주의적 반론을 비롯하여, 공리주의의 자멸을 주장하는 쾌락주의의 역설이나 공공성 개념에 근거한 비판, 공리주의가 자연주의적 오류를 범하고 있다는 메타윤리학적 비판, 인간은 쾌락(혹은 고통)이 발생하는 소재에 불과하게 된다는 인간론적 비판, 효용의 계산은 애당초 불가능한 것이라는 인식론적 비판, 이 모두가 공리주의에 쏟아지는 철학적 비판들이다. 여타의 윤리이론들에 비해서 공리주의에 이처럼 다양한 비판이 쏟아지고 있는 이유는, 공리주의가 실제로 다양한 이론적, 실천적 약점을 지니고 있음에도 현실적으로 가장 합당한 윤리이론인 것처럼 통용되고 있기 때문일 것이다.[2)]

공리주의자를 포함한 대다수의 사람들은 공리사상에 이러저러한 문제가 존재한다는 사실을 인정한다. 때로는 그것이 치명적인 것이어서 공리주의의 이론적,

---

2) 공리주의가 법, 정치, 경제 및 도덕에 미친 영향은 괄목할만하다. 이러한 공리주의의 가장 주된 속성이 바로 결과주의이다. 그것은 공리주의가 행동의 결과에 대해 좋으냐 나쁘냐 하는 것에 따라서 행동의 올바름과 그름을 판단하기 때문이다. 즉 공리주의는 좋은 것을 행위하는 것이 옳다라는 논지로 압축될 수 있다. 이러한 것은 공리주의가 아무리 수정되었다 할지라도 그 본원적인 결과주의적 속성은 그대로 남아있다고 볼 수 있다(최동민, 2010: 385-389). 일반적으로 공리주의는 도덕적으로 올바른 행위나 정책이란, 사회구성원들에게 최대의 행복을 줄 수 있어야 한다는 주장, 즉 인간의 선을 최대화하는 것이라는 '최대 다수의 최대 행복(the greatest happiness of the greatest number)'이라는 슬로건(slogan)으로 잘 알려져 있다. 이와 관련하여, Sinnott-Armstrong, W(2003). Consequentialism. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.; http://plato.stanford.edu/entries/consequentialism/. 참조.

실천적 타당성을 의심하게 만든다는 것도 인정한다. 하지만 그렇다고 해서 모두가 공리주의를 포기하려 들지는 않는다. 이는 공리주의가 우리 사회와 특정한 규범적 전제들을 공유하고 있고, 따라서 공리주의를 포기하는 것은 공리주의와 함께 우리가 현대인으로서 지니고 있는 규범적 가치관들을 포기하는 것과 마찬가지라는 느낌을 주기 때문이라고 상정해 볼 수 있다. 즉 공리주의가 현실적 힘을 획득한 것은 이론적 약점이 존재하지 않기 때문이 아니라, 우리 사회와 규범적 축을 함께 하는 이론적, 실천적 성격을 지니고 있기 때문이다.[3)]

벤담(J. Bentham)에 의해 창안되고 밀(J. Mill)에 의해 완성된 공리주의는 어떠한 행위도 그 자체로는 도덕적으로 옳고 그른 것이 없다는 이론이다.[4)] 철학적 기초는 결과주의로서, 제시되는 기준은 올바른 행동을 그 행동의 결과와 관련된 모든 사람들에게 최고의 결과를 초래하는 어떤 것으로 제한하는 것이다(이종왕, 2006: 11). 즉 하나의 행위는 그것이 가져오는 결과에 따라 선과 악이 판단되며, 결과는 사람의 행복과 관련된 결과라는 것이다.

공리주의에 따르면, 어떤 행위가 옳은지를 정당화시키는 것은 다른 어떤 대안의 행위에 있어 고통보다 쾌락의 더 많은 양의 산출이다. 하지만 만약 우리 행위의 동기화가 이러한 차이의 생산에 의해서 이루어진다면, 특정한 개인들에 대한 배려, 사랑 혹은 존중은 불가능하게 될 수 있다(Crisp외 1인, 1997: 7). 우리의 실생활에서는 타인과 관련된 감정적 측면이 행위의 옳고 그름을 평가하는데 적용되기도 한다. 공리주의는 행위의 동기를 부차적인 것으로 처리하고 신중하게 다

---

3) 이에 대하여 정원규(2004: 271-290)는 사회계약론적 수렴을 통해 공리주의가 지니고 있는 장점 또는 의의를 살리고자 제안한다. 스포츠철학 내에서 공리주의와 관련해 다양한 담론들이 생산되는 이유 역시 이와 무관하지 않을 것이다. 철학이라는 학문이 지니고 있는 성격이 사회 현상에 대한 비판의 시각을 반영하고 있다는 점에서 보면 스포츠철학에서의 이러한 경우 역시 당연한 사태일 수 있다. 이와 관련하여, 김영구 외 1인(2008). 스포츠이벤트 개최에 대한 공리주의적 접근과 한계. **움직임의 철학 : 한국체육철학회지, 16(3)**. 한국체육철학회, 69-81.; 장재용 외 1인(2013). 복지와 웰빙 사회를 위한 스포츠의 공리주의적 접근. **움직임의 철학 : 한국체육철학회지, 21(1)**. 한국체육철학회, 1-14. 참조.

4) '공리주의' 개념에 관한 벤담과 밀의 언급과 관련하여, Bentham, J(1789). (ed.) Burns, J. H. & Hart, H. L. A(1970). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. University of London : The Athlone Press, 11-33.; Mill, J. S(1863). (ed.) Crisp, R(1998). *Utilitarianism*. Oxford University Press, 55-72. 참조.

루지 않는다.

도덕적으로 선하지 못하다고 여겨지는 동기를 품은 야구 구단주를 생각해보자. 우리가 야구장을 짓는데 돈을 기부하는 사람을 그 야구장에 자신의 이름이 쓰여 있는 것을 보려는 욕심에 의해서 혹은 국가 야구위원장에 출마하기 위해 정치적 경력을 쌓기 위한 수단으로서 그리고 야구인들에게서 자신의 명성을 얻어내기 위한 욕심에 의해 동기화된 사람이라고 상정해보자. 우리의 상식에 의하면 이러한 동기를 지닌 사람은 도덕적으로 선하지 못하다고 말할 수도 있다. 하지만 공리주의에 의하면 이러한 동기 혹은 이러한 상황에서의 동기는 도덕적으로 선한 것에 해당될 수 있다. 왜냐하면 결과적으로 볼 때, 그 구단주의 기부로 인해 야구장이 건설되고 많은 사람들이 그 야구장에서 게임을 즐길 수 있기 때문이다.

윌리엄스(B. Willams)는 법칙에 근거한 공리주의 윤리학이 공평성과 함께 비개인적 도덕성을 추구한다고 비판한다(Williams, 1978). 사람은 누구나 인격을 갖고 있다. 그러므로 이는 도덕이 결코 공평하거나 비개인적일 수 없다는 것을 의미한다. 하지만 공리주의는 행위를 위한 숙고에서 우리 자신의 욕구로부터 분리된 비개인적 관심을 설정함으로써 가장 진실된 우리 자신의 것을 보정하도록 요구할 뿐만 아니라 타인들에 대한 우리의 가장 깊은 애착 관계들에 있어서 갈등과 대립을 야기한다. 공리주의에서 설명하는 것처럼 인간은 항상 공평하고 비개인적일 수는 없다. 우리가 도덕적 행위를 설명할 때는 행위자의 욕구나 성향, 관심을 중요한 요소로 간주함과 동시에 그러한 욕구는 동기의 궁극적 원천이 된다(김은미, 2012: 29-30).

공리주의에서는 일반적으로 도덕적 행위자에게 지나치게 많은 것이 요구된다. 그런 까닭으로, 행위자가 할 수 있는 최고의 결과가 만들어지도록 요구되어지면 대부분의 개별 행위에서 행위자는 자신의 이익을 희생해야 할 것이고 도덕성의 요구에 일치시키기 위해 자신의 관심사를 포기해야 할 것이다. 롤즈의 비판처럼 공리주의에 있어 가장 문제시 되는 것은 소수자의 이익이나 약자의 욕구가 다수의 더 높은 이익이나 보다 나은 자들의 욕구에 의해 희생된다는 데 있다. 또한

공리주의에서는 항상 반-사적인(anti-private) 최고의 것이 요구되기 때문에 개인 각자에게 좋은 것이 추구될 수 없다(Slote, 1995: 3). 공리주의에서는 행위자가 산출한 결과와, 그 행위자와는 관련이 없는 최고의 결과가 상충될 경우, 그 행위자가 희생하기를 요구함으로써 개별자의 특별한 관심과 기획이 성의 없게 다루어진다. 이러한 측면에서 본다면, 공리주의에서는 도덕적 행위자의 중요성과 그들의 욕구 그리고 행복이 평가절하 되는 경향을 보인다. "공리주의가 도덕적 행위자에게 지나치게 많은 것을 요구하며, 청렴을 폄하한다는 오랜 비난"[5](Slote, 1994: 685)이 있어 왔듯이, 공리주의에서 행위자의 관심은 타자에 의해서 소멸되고 만다. 또한 모든 개별자에게 동등한 관심을 보이는 공리주의에서는 타인보다 자신의 배우자나 자식에게 보다 높은 관심을 표명하는 것이 인정되지 않는다. 공평한 합리성에만 호소하는 윤리는 공평한 합리주의자들만이 따를 수 있을 뿐이다. 인간을 위한 윤리는 있는 그대로의 인간을 기준으로 만들어지거나 그들이 도달할 수 있는 기준에 입각해서 만들어져야 한다. 만일 진화(evolution)로 인해 사람들이 도움을 준 사람과 혈연들에게 친근감을 강하게 느끼게 된 것이 사실이라면, 모든 사람들의 선을 도모하라는 권고는 선천적인 인간 본성을 무시하는 요구라고 할 수 있다(김성한 역, 2012: 299).

그리고 우리들 내적 삶의 도덕성 그리고 개인들의 성격의 근원을 희생시킨 도덕법칙을 지나치게 강조하다 보니 우리의 감탄할만한 '성격'의 고려가 대부분 무시되었다는 것이다(Baron, M. W 외 2인, 1997: 175). 이러한 비판은 덕 윤리학자들뿐만 아니라, 밀(J. S. Mill)에 의해서도 제기된다. 행위의 결과가 산출됨에 있어 그 한 가지 원인은 행위자 자신의 성격 때문일 수도 있다는 것이다. 밀에 의하자면 자기 교육, 즉 개인의 감정과 의지의 훈련은 벤담의 체계 내에서는 관심 대상이 될 수 없었다. 공리주의자들이 성격의 문제에 관심을 가졌을지라도 그것은 단지, 선의 양을 최대화하기 위한 수단으로서의 관심일 뿐, 성격은 주된 관심의 초점이 될 수 없다.

공리주의는 공리의 원리를 적용하는 대상의 차이에 따라 '행위-공리주의

5) "the old charge that utilitarianism is overly demanding and devalues the integrity of the moral agent"

(act-utilitarianism)'와 '규칙-공리주의(rule-utilitarianism)'로 구분된다.[6] 행위-공리주의는 공리의 원리를 개별적 행위에 직접 적용하여 행위의 옳고 그름을 분별한다. 이에 비해서 규칙-공리주의는 행위가 전제하고 있는 규칙들에 적용하여 최대의 공리를 산출하는 규칙들을 선정한 다음, 이 규칙들과의 일치 여부에 따라 행위의 옳음과 그름을 판단한다(박찬구, 2006). 여기서 행위의 옳고 그름은 행위의 결과에 의해서 결정된다. 결국 아무리 좋은 의도에서 시작한 일이라도 결과적으로 불행한 일을 초래하게 된다면, 그 행위의 당위성이 낮아질 수밖에 없다. 행위-공리주의는 공리의 원리가 행위의 도덕성을 직접 결정한다는 의미에서 직접-공리주의(direct-utilitarianism)라고도 하고, 규칙-공리주의는 선정된 규칙이 결정한다는 점에서 간접-공리주의(indirect-utilitarianism)라고도 한다.

결국 공리주의에서의 궁극적인 척도는 유용성의 원리가 된다. 공리주의자들은 인간 행위의 옳고 그름을 유용성의 잣대에 투영시킨다. 그러나 이 척도를 이용할 때 발생되는 난점은 우리가 개별적 행위에 직접 적용할 것인가, 아니면 행위의 규칙에만 제한적으로 적용시켜서 행위규칙으로 하여금 개별적 행위가 옳은가 그른가를 결정하도록 할 것인가 하는 문제에서 쉽게 해답을 찾을 수 없다는 데 있다.

---

6) '최대 다수의 최대 행복'으로 요약되는 공리의 원리(the principle of utility)를 도덕 표준으로 내세우는 공리주의는 벤담에 의해 최초로 체계적인 형태를 갖추었고, 밀과 시즈위크(H. Sidgwick)를 거치면서 고전적 공리주의로 체계화되었다. 고전적 공리주의는 전형적으로 공리의 원리를 개별적 행위에 직접 적용하여 행위의 옳음과 그름을 분별하는 행위 공리주의의 형태를 취한다(류지한, 2004: 201-210). 이러한 형태와 궤를 함께 한 채, 스포츠윤리의 정초와 관련하여 이종왕(2006: 1-18)은 행위 공리주의 논변에 동조하여 '필자는 행위공리주의의 논의에 더 동정적이다. 그것은 생길 수 있는 예외들을 인정해야만 결과는 더욱 더 최대 다수의 최대 행복으로 이끌어진다는 생각 때문이다'(이종왕, 2006: 13)라고 언급하고 있다. 이에 대해 그러한 견해를 지닌 필자의 주장이 자칫 전체주의의 오류에 빠질 수 있다는 점을 간과한 것이 아닌가 하는데 있어 본 연구자는 우려를 표한다. 비판가들 사이에서 고전적 공리주의를 '어떤 행동의 결과의 좋고 나쁨이 그 행동의 옳고 그름을 가늠하는 궁극적이고 직접적인 기준'이라는 견해, 즉 행위-공리주의로 규정하는 경향은 매우 뚜렷하다(강준호, 2013: 140).

2) 공리론적 스포츠윤리 비판

그렇다면 우리는 스포츠현상에 대해, 앞서 제시한 두 측면으로 접근할 때 윤리적으로 어떠한 문제점을 발견할 수 있는가?

첫째, 상대방이 행위-공리주의자임을 서로 알고 있는, 스포츠에 참여한 모든 사람들이 행위 공리주의자인 사회에서는 진실 말하기와 약속 지키기 등과 같은 사회적 공리를 지니는 행위들이 제대로 이루어지기 어렵다는 데 있다. 사회적 공리를 가지는 대부분의 행위들이 가능한 것은 타인들도 그러한 행위를 할 것이라는 정당한 기대에 근거를 둔 것인데, 행위-공리주의 사회에서는 상대방에 대한 기대에 의거한 행위를 할 수 없는 까닭에 공리를 극대화 할 수 없으므로 행위-공리주의는 자멸적이고 자기모순이라는 것이다(Hodgson, 1965). 이것은 모든 스포츠 경기를 통해 알 수 있듯이, 스포츠 선수들의 페어플레이(fair play)라는 사태가 그것을 기대하는 관중들 혹은 우리들의 한낱 기대와 욕망에 지나지 않는다는 사실에 그 근거를 둘 수 있다.

행위-공리주의를 일관되게 적용시킬 경우, 우리들 대부분이 그르다고 생각하는 비도덕적 행위들이 도덕의 이름으로 혹은 공리의 이름으로 정당화될 수 있다. 행위-공리주의는 우리의 근본적인 도덕적 직관과 정면으로 상충되는 역-직관적(reverse-intuitional) 결론을 산출한다(Harsanyi, 1988: 91-92). 예를 들어 우리 모두가 비도덕적이라고 비난하는 각종 무임 승차 행위(선거일에 투표하지 않고 월드컵 축구 경기를 보는 행위, 잔디 축구장을 가로지르는 행위, 절전 기간 동안에 농구장에서 야간 경기를 하는 행위 등), 원활한 배구 경기의 진행을 위해 고의적으로 터치 아웃을 눈감아 주는 판정 행위 등이 다른 대안보다도 공리를 극대화하는 한, 모두 행위-공리주의에 의해서 정당화될 수 있다는 것이다.

결국 행위-공리주의는 스포츠현장에서 윤리의 예외성을 요구한다. 행위-공리주의는 다수의 행복을 위해서는 윤리의 예외성이 필요하다고 보는 시각이다. 그리하여 행위-공리주의를 주장하는 자들은 각 상황에 따라 행위의 판단 기준을 설정하고, 예외성을 두기 때문에 변화하는 사회문화적 환경을 이해하기 용이하다고

본다. 또한 아마추어리즘, 프로페셔널리즘 등을 비롯하여 종목의 특수성까지 인정하게 되면 스포츠라는 광의의 개념은 불필요한 것이 될 수도 있다. 이와 함께 승리라고 하는 결과의 쟁취를 위해 일탈행위 특히 약물복용이나 폭력 등에 윤리의 예외성을 두게 된다면 스포츠는 '만인에 대한 만인의 투쟁' 장소로 전락하게 될 수 있는 위험 요소를 갖게 된다.

둘째, 규칙-공리주의는 규칙이 상충하는 경우에 어떤 규칙을 따라야 할지를 결정하는데 곤란을 겪을 수 있다. 가령, '축구장에 쓰러져 있는 같은 소속팀 선수를 일으켜 세워야 한다는' 규칙과 '상대편 골 에어리어 내에서 볼을 잡으면 무조건 슈팅을 해야 한다'는 규칙을 동시에 지킬 수 없는 규칙 갈등 사태가 초래되면 우리는 어떠한 행위를 해야 하는가? 공리를 극대화하는 규칙 체계가 충분히 고안된 것이라면, 아마도 이러한 경우에 우리가 따라야 하는 '갈등 해결 규칙들'이나 '규칙들 간의 우선 순위(rank)'를 준비해 두었을 것이다. 하지만 아무리 규칙의 체계를 고안한다고 해도 모든 행위와 상황을 수렴하는 공리극대화 규칙의 집합을 준비하기란 불가능한 것으로 보인다. 그리고 그러한 경우, 규칙-공리주의가 규칙 갈등을 해결할 수 있는 방안은, 그런 특별한 경우에 행위-공리주의를 상황에 적용하여 난제를 해결하든가 아니면 상충하고 있는 규칙들을 결합하여 최대의 공리를 산출하는 어떤 새로운 규칙을 생산해 내는 것이다. 그렇다면 전자의 경우, 행위-공리주의에 의존해서 규칙 갈등을 해결하는 것으로서 규칙-공리주의의 한계를 스스로 드러내게 된다. 그리고 후자의 경우는 불가피하게 특수한 경우를 상세하게 기술하는 규칙의 구체화를 수반하게 된다. 그리고 이런 방식으로 규칙이 지나치게 구체화 된다면 그 규칙은 실질적으로 특정한 행위에만 타당하다는 결론에 이르게 된다.

또한 규칙-공리주의의 비일관성에 관한 문제가 발생된다. 이것은 공리의 요구와 규칙의 요구가 갈등하는 상황에서 규칙-공리주의가 의무론적 체계로 전환되거나 아니면 행위-공리주의로 환원될 수밖에 없는 양자택일의 상황에 놓이게 된다는 점이다.[7] 행위-공리주의와 규칙-공리주의가 동일한 도덕 규정을 제시하는 경

7) 가령, 복싱 경기 도중에 한 선수가 그로기(groggy) 상태라고 치자. 그리고 상대 선수는 30전 30 KO승의 (핵주먹을 자랑하는) 전적을 지녔다고 하자. 이 때 상대 선수의 주먹

우에 두 이론 사이에는 어떠한 상이점도 없다. 하지만 어떤 개별적 행위에 대해서 행위-공리주의와 규칙-공리주의가 서로 다른 도덕 규정을 제시하는 경우, 보편적으로 수용 공리를 극대화하는 규칙을 위반하는 행위가 실제로 최대 공리를 산출하게 되는 경우를 발생시킬 수 있다. 이런 경우에 규칙의 지위를 공리에 대해 부차적인 것으로 상정하고 기존의 규칙에 새로운 규칙을 도입하거나 예외를 만들어 최대의 공리를 산출할 수 있도록 규칙을 수정하고 세밀화 한다면 규칙-공리주의는 행위-공리주의로 사실상 환원된다.

규칙-공리주의가 행위의 공리보다 규칙의 중요성을 강조하는 한, 그것은 칸트의 의무론과 다를 바가 없고, 단지 규칙에 대한 공리주의적 정당화를 주장하는 특징을 갖게 될 뿐이다. 이렇게 되면 행위-공리주의를 극복하기 위한 대안으로서의 규칙-공리주의 역시 그 이론의 정체성을 의심받으며 결과적으로 공리주의는 중대한 이론적 위기에 직면하게 된다. 규칙-공리주의가 행위-공리주의의 이론적 대안이 될 수 없다면 행위-공리주의는 역직관성과 자멸성이라는 한계를 스스로 인정하고 이 난제를 해결하기 위한 새로운 이론의 돌파구(breakthrough)를 구하거나 아니면 공리주의의 이론적 좌초를 인정하고 규칙-공리주의처럼 '공리주의적 의무론'으로 탈바꿈 할 필요가 있다.

규칙-공리주의에 입각해서 볼 때, 모든 스포츠 행위들은 이미 정해진 규칙들에 비추어서 윤리적 판단이 이루어지게 된다. 이는 행위-공리주의보다 진일보한 접근이라고 볼 수 있지만, 그럼에도 불구하고 규칙-공리주의는 스포츠현상에서 비윤리적 행위가 양산될 수 있다. 왜냐하면 우리가 규칙-공리주의의 이론 틀(paradigm) 내에서 볼 때, 스포츠에는 행복의 가능성이 내재된 규칙이 존재하고, 그 규칙의 준수에 의해서만 다수의 사람들이 행복을 느끼게 된다는 주장이 전제되어 있기 때문이다.

이 그로기 상태인 선수의 턱을 쳤을 경우 사망에 까지 이를 수 있다고 가정 하면, 그 상대 선수는 다음의 두 가지 경우의 수를 놓고 고민하게 될 것이다. 첫째, '비록 상대 선수가 사망에 이르게 될 수도 있지만, 그 결론은 아무도 모른다. 신조차도 모른다. 나는 오직 나의 승리를 응원하는 관중들을 위해 펀치를 날려야 한다.' 둘째, '내가 나의 기록을 위해 과연 저 선수를 희생시켜야 하는가? 그건 아니다. 나는 스포츠맨십을 존중하는 스포츠맨이다. 따라서 생명에 지장을 주는 행위를 하면 안 된다.'

영화 《코리아》에서 분명하게 드러난 것처럼 탁구 경기에서의 오심이 경기의 일부이고, 야구에서의 빈볼이 관중의 재미를 북돋아주고, 축구에서의 몸을 사리지 않는 깊은 태클이 관중들에게 흥미를 더해주고, 복싱 경기에서의 고의적인 반칙이 경기의 열기를 식지 않게 해주는 행위가 될 수는 있겠지만, 그러한 행위들이 각 경기 규칙의 범위 내에 있다는 점을 들어 윤리적으로 정당화될 수 없다. 승리를 위해서 비윤리적인 행위가 승인되고, 소속팀 선수냐 아니냐에 따라 급변하는 관중들의 윤리적 기준은 결국 도덕의 자충수를 두는 것에 불과하다. 결국 그러한 행위를 통해서 누군가가 행복을 누린다는 것 자체는 성립되기 어렵다. 그럼에도 불구하고 공리주의가 과연 현실적으로 성립될 수 있는지 그렇지 않은지의 물음은 지속적인 연구를 필요로 한다.

2. 스포츠의무론 비판

1) 의무론에 관한 비판적 고찰

'나'는 누구인가? 칸트에게서 '나'는 사람다운 도덕적 주체다. 사람답다는 것이 사람의 개념을 규정한다.[8] 즉 사람'다움'이 사람보다 앞서고, 사람다움이 사람을 규정하고, 사람다운 사람이 나를 규정한다. 칸트에게는 모든 사람을 한데 묶는 유(類) 개념인 사람이 중요한데, 사람이라는 유개념에는 이미 사람다움이라는 가치 개념이 존재한다. 이것은 사람에 대한 생물학적 규정 너머 도덕적 주체를 한 사람의 아이덴티티(identity)로 세우려는 것이다. 칸트로서는 나의 정체성이 중요했고 그 정체성은 자발적인 도덕적 주체로서의 숭고함에 있다.

일반적으로 근대 윤리학의 특징은 도덕성 내지 도덕 판단의 객관성과 보편성의 주장과 함께 이에 기초하여 행위의 옳고 그름을 판단하는 절대적인 도덕의

8) 그러하다면 스포츠맨답다는 것이 스포츠맨을 규정한다. 여기서 중요한 것은 '스포츠맨답다'는 것이 과연 무엇을 의미하는가이다. 따라서 '스포츠맨다움'의 성격을 탐색하는 작업이 필요하다.

잣대를 제공하려는 것으로 이해된다. 이러한 의미에서 칸트주의자들은 행위의 명확한 지침으로 '의무'[9]를 상정한다.[10] 의무로부터 도출된 도덕적 판단은 법칙적인 의미를 지니고 있는데, 칸트는 기본적으로 도덕성이 우리를 속박하는 법과 원칙에서 나온다는 것으로 간주하고, 이로부터 올바른 행위는 도덕 법칙에 대한 존경으로부터 실행되는 것이라 생각했다.[11] '도덕은 우리로 하여금 어떤 행위를 수행하거나 그러지 말도록 구속하는 일련의 법과 같은 원칙들로' 간주된다(Crisp, 1996: 15). 이러한 일련의 법과 같은 원칙들은 법정의 절대적 판결처럼 당연히 해

---

9) 의무를 분류하는 칸트의 체계적 시도는 의무들을 묶어 나누는 데서 잘 드러난다. 칸트의 설명에 따르면, 의무는 자신에 대한 의무와 타인에 대한 의무로 나뉘고 다시 그것은 완전한 의무와 불완전한 의무로 나뉘어 진다. 말하자면 칸트의 의무 분류는 네 가지가 된다. 그것은 (1) 자신에 대한 완전한 의무(a perfect duty to oneself), (2) 타인에 대한 완전한 의무(a perfect duty to others) (3) 자신에 대한 불완전한 의무(a imperfect duty to oneself) (4) 타인에 대한 불완전한 의무(a imperfect duty to others)이다. 칸트의 의무 개념과 관련한 연구로는, 황필홍(2000). 칸트의 의무-자신에 대한 의무와 타인에 대한 의무. **윤리연구, 45(1)**. 한국윤리학회, 67-82 중 70. 참조.

10) 칸트의 윤리학은 보편적으로 '의무 윤리'라고 칭해지며 다양한 비판의 대상이 되어 왔다. 특히 공리주의와 함께 근대 윤리학을 대표하던 칸트 윤리학에 대한 덕 윤리학의 비판은 세간의 주목을 받아 왔다. 덕 윤리학은 공리주의와 칸트의 윤리학이 공통적으로 보편적이고 공평한 원칙을 도덕적 의무로 제시한다고 지적한다. 덕 윤리학자들은 칸트 윤리학에 대해서 인간 삶의 다양성과 특수성을 배제(排除)한 채, 도덕성을 단지 형식적인 도덕 법칙에 근거한 원칙들로 환원하여 실제의 인간 삶에 적용하기 난해한 도덕의 체계를 만들었다고 비판한다. 덕 윤리의 칸트 윤리 비판에 관해서는, 이은주(2013). **칸트의 덕 이론에 관한 연구**. 미간행 박사학위논문. 중앙대학교 대학원. 참조. 칸트 윤리학의 근본적인 특징을 잘 드러내주는 핵심 개념은 바로 '선의지'와 '의무'이다. 칸트는 『윤리형이상학 정초』에서 선의지를 '그 자체로 선한 것'(백종현 역, 2013: 83)이라고 규정한 후, 어떤 것의 선함은 이 선의지를 통해서 평가된다고 하였다. 즉 선의지는 인간의 심성에 미치는 비도덕적이거나 나쁜 영향을 바로잡고, 그렇게 함으로써 행위의 원칙을 보편적이고 목적에 맞게 하며, 동시에 이것은 욕구나 행위든 자기 이외의 다른 모든 것이 선한 것이 되기 위한 조건 그 자체이다. 그렇기 때문에 칸트는 도덕적 선이 도덕적인 자격을 지닌 주체의 의지와 관련될 수밖에 없다고 보았으며, 무엇보다도 도덕적인 선은 의지의 대상에 의해서가 아니라 의욕 그 자체를 통해서 그 의미가 규정된다. 또한 칸트는 의지의 자율 속에서, 즉 순수한 실천이성의 자기법칙 부여 속에서만 보편적으로 타당한 도덕의 근거를 해명하고자 한다. 칸트가 자율의 이념을 통해 표현하고자 한 것은, 바로 인간이 이성적인 존재로서 스스로가 부여한 규칙에 복종할 수 있는 능력을 지닌 도덕적 주체라는 점이다. 바로 이러한 칸트 의무론이 본 연구자의 견해와 상이한 즉, 윤리의 의미를 새롭게 조명하고자 타자의 우위성을 앞세운 레비나스 타자윤리학과 상충된다.

11) 칸트는 자신의 규범윤리학에서 '선하다'는 술어를 가질 수 있는 문제에 대해 천착한다. 이런 이유로 선한 것은 단지 결과가 아니라 의지 자체가 선할 때에 참된 의미에서 선하다고 말할 수 있다. 칸트윤리학에 있어 명법과 타자의 문제에 관해서는, 손영창(2012). 리쾨르의 윤리학에서 살펴본 자기성과 타자의 문제-리쾨르의 아리스토텔레스와 칸트의 해석을 중심으로. **대동철학, 59**. 대동철학회, 187-218 중 195-199. 참조.

야만 하는 것으로 이해된다.[12] 우리는 이들의 목표를, 지속적으로 특별하게 정해진 규칙을 형식화하고 옹호하는 것이라고 판단할 수 있다. 그리고 이러한 원칙들이 행위에 대한 옳고 그름의 명확한 판단을 내려 줄 것이라고 강조할 수 있다.

칸트는 전통적인 자연적 원리나 초자연적인 어떤 존재에 근거하여 도덕규범들을 세우기 위한 고·중세의 입장과 윤리를 유용성에 입각해서 정초시키려는 근대의 입장 전부를 거부하고 '의무론적 윤리설'을 제시하고자 하였다.[13] 그런데 칸트는 전자의 입장이든 후자의 입장이든 인간이 행복을 위해 도덕을 수단화한다면, 이성적 존재가 행하는 행위의 진정성과 순수한 의도가 최우선적인 가치로 고려될 수 없음을 우려한다.[14]

하지만 형식화된 혹은 규격화된 원칙으로 행위를 판단하기에는 우리가 당면하고 있는 스포츠에서의 제문제(諸問題)들이 너무도 다양하다. 예를 들어, '나는 축구 시합에서 상대에게 겁을 줄 만한 태클을 해도 되는가', '우리는 농구 경기 중, 심판 몰래 반칙을 해도 되는가', '나는 우리 배구팀원들에게 내가 주장이 되었다는 사실을 말해야 하는가' 라는 문제들은 하나의 일정한 잣대로 판단하기에 곤란할 정도로 상이(相異)하다. 이러한 상황에 관한 우리의 명확한 판단은 용이해 보이지 않는다. 따라서 우리가 동일한 규칙을 적용함으로써 그것들 모두를 위한 해결책을 찾을 수 없을 것처럼 보인다. 만약 그러한 문제들이 다양하다면, 우리는 예외를 허용하지 않는 하나의 엄격하고 완고한 규칙으로 해결책을 찾으려고 기대하지 말아야 할 것이다.

의무론은 엄숙주의라는 평가를 받듯 공정하고 비개인적인 도덕 개념을 강조

---

12) 칸트에 있어서 도덕철학의 근본목표는 순수실천이성의 최고 원리, 즉 도덕의 법칙을 발견하고 그것을 정당화하는 것이다(이윤복, 2004: 339).

13) 칸트가 거부하는 두 입장은 모두 행복을 의도하고 있는데, 칸트에게 있어서 전자는 이상적 행복을 후자는 현실적 행복을 의도하고 있다.

14) 칸트는 대상 중심의 윤리학에서 추구하는 것처럼 의지의 규정 근거를 행복이나 쾌락 등 경험적 대상으로부터 찾는 방식으로는, 윤리학을 학문으로 성립시킬 수 없다는 결론에 다다랐다. 따라서 칸트는 윤리를 종교와는 단절된 자율성의 문제로 여기거나 또는 윤리의 기준을 우리의 외부에서 구하지 않고 내부에서 찾고자 하였다. 이러한 맥락에서 칸트는 아리스토텔레스, 벤담, 밀 등으로 대변되는 대상 중심의 윤리학처럼 의지의 규정 근거를 행복과 쾌락으로부터 이끌어내는 방식으로는 윤리학을 학문으로 성립시킬 수 없다고 생각했다. 이와 관련하여, 문성학(2006). **칸트 윤리학과 형식주의**. 대구: 경북대학교 출판부, 118-119. 참조.

함으로써 도덕 판단의 과정에서 행위자 자신을 지나치게 과소평가하거나 소홀히 다룬다고 비난받는다(노영란, 2002: 198). 동시에 도덕적 행위자의 복지와 이익을 무시하고 평가절하 한다는 비판을 받는다. 의무론은 행위자가 갖고 있는 동기 혹은 경향성, 쾌락 혹은 행복이 도덕적 행위의 동기가 될 수 없다는 이유로 그것들을 거부하거나 무시하려는 경향이 있다. 우리의 실생활에서는 칸트가 주장하는 것처럼 언제나 의무라는 동기에 따라서 행위를 하지 못하는 경우도 비일비재하다. 즉 의무 이외에도 욕망이 행위의 동기가 되어 움직이는 경우들도 분명하게 존재한다.

2) 의무론적 스포츠윤리 비판

푸트(P. Foot)는 도덕적으로 행위를 하는 것은 의무로부터 행위 하는 것이 아니라 욕구, 관심, 기호 등을 통해 형성된 어떤 목표를 위해 행위 하는 것으로 인정했다. 예를 들어, 축구 경기 도중에 상대팀의 골문으로 공을 몰고 가던 내가, 넘어져 있는 상대 선수를 보고 그냥 지나칠까 아니면 일으켜 세울까 고민을 하다가 그 선수의 손을 잡고 일으켜 세우는 행위를 할 수 있다. 우리의 상식은 이러한 나의 행위를 올바른 행위가 아니라고 비난하지 않는다. 하지만 칸트적 입장에서 보면 그러한 나의 행위는 도덕적이기 못한 것이 된다. 바로 '의무로부터' 행해진 행위가 아니기 때문이다. 우리의 심리적 경향성을 이기고 도덕법칙에 대한 존경심으로부터 행위를 하게 될 때에만 올바른 것이 된다. 이러한 측면에서 칸트의 의무론은 냉혹하고 비인간적이라는 비판을 받기도 한다.

과연 경향성에 따르는 행위가 항상 선하지 못한 것인가? 예를 들어 자존심이 상할 경우 극단적으로 화를 내고 폭력적으로 되는 성격을 가진 당신이 모욕을 받은 자신의 성격을 누르고 화를 내지 않을 경우 그러한 행위는 도덕적 가치가 있는 반면에, 오랜 수양을 통해 자제하는 습성을 길러 모욕적인 상황일지라도 폭력적으로 되지 않는 심리적 성향을 갖게 된 사람의 태도와 행위는 도덕적으로 무가치한 것인가?(이인숙, 1996: 297) 두 가지 모두를 상식적으로 살펴보면 가치

가 있는 것이라고 할 수 있다. 순간적 충동을 억누르고 평온을 찾으려고 하는 사람의 행위나 평소 틈틈이 자신의 성향을 평온한 상태로 유지시키려고 노력하는 사람의 행위나, 어느 하나 무가치적인 것이라고 판단할 수 없다.

도덕적 행위 지침인 규칙을 따르는 상황에서도 문제점들이 드러난다. 의무에 의해서 만들어진 규칙들이 다양하게 존재할 경우, 우리는 '어떤 규칙을 따라야 하는가' 혹은 그 '규칙들 간의 갈등은 어떻게 해결해야 하는가'라는 문제에 봉착하게 된다. 이 경우 실제로 법칙들 간의 갈등 해결방안을 찾기가 용이하지 않다. 예를 들어 당신이 축구장에서 만나기로 한 친구와의 약속 시각을 지키기 위해 서둘러 가는 도중, 길가에 넘어져 피를 흘리고 있는 사람을 보게 되었다고 치자. 그 상황에서 당신은 어떻게 행동[15]해야 하는가? 다친 사람을 도와주게 되면 친구와의 약속시각에 늦을 수도 있다. 이 경우 '나는 친구와의 약속을 지켜야 한다'와 '나는 어려움에 처한 사람을 도와주어야 한다'라는 규칙이 상충된다.[16]

더욱이 의무론 내에서의 규칙들 간의 상충 이외에도 공리주의 원리와의 상충 문제도 제기될 수 있다.[17] 예를 들어 생명윤리에서 '의사가 환자를 치료하는 과정에서 알게 된 정보를, 만일 그 정보로 인해 타인들의 피해가 예방될 수 있다고 여겨질 경우, 그 환자의 동의 없이 제3자에게 공개해도 좋은가?' 또는 '판사가 피고인에게 거짓말하는 것이 범죄 예방의 효과를 높이고 범죄 발행을 억제할 수 있다고 여겨질 경우, 과연 그렇게 해도 무방한가?' 그리고 '어떤 축구 선수가 자신의 팀에게 도움을 줄 것이 분명함에도 불구하고 그 축구 선수의 부모가 종교적인 이유로 경기에 참가하는 것을 반대할 경우, 그 선수가 속한 팀의 감독은 그 반대를 무시해도 좋은가?' 등의 물음이 제기될 수 있다.[18] 이럴 경우 그러한 물

15) 본 연구자가 여기에서 '행위'가 아닌, '행동'이라는 표현을 사용한 이유는, '어떻게'라는 단어에 이미 행위자의 의식이 관여하고 있기 때문이다. 따라서 '어떻게 행위해야 하는가'라는 표현은 '어떻게 어떻게 행동해야 하는가'라는 '어떻게'의 동어반복적(tautological) 표현이 되기에 문법적 오류의 문제가 발생하게 된다.

16) 당신은 어떤 규칙에 따라야 하는가. 당신은 해결 방안이 그리 녹록치 않다는 것을 깨닫게 될 것이다.

17) 밀은 『공리주의』(1863)에서 칸트의 정언명법을 거론하며 정언명법이 요구하는 '보편성'(규칙이 법칙으로 채택될 가능성)'의 의미가 있으려면 '최대 행복 추구'의 보편성, 즉 최대 행복이 갖는 구속력의 보편성이어야 한다는 것이다. 칸트 도덕철학과 공리주의 간의 쟁점에 관한 논의로는, 김종국(2004). 칸트 對 功利主義. **칸트연구, 14**. 한국칸트학회, 91-114 중 93-104. 참조.

음들은 ‘결과’ 혹은 ‘의무’에 초점을 맞추게 되겠지만 두 이론이 구체적 상황에 적용되거나 행위 지침으로 작용하기에 지나치게 추상적이다. 또한 우리는 해결해야 할 어떤 상황에 직면할 경우, 다양한 행위 중 하나 이상의 행위가 옳은 행위로 간주되는 경우가 발생한다는 것을 알게 될 것이다.

대립되는 두 행위 모두 옳을 수도 혹은 모두 그를 수도 있다. 하지만 의무론은 의무에 근거해서 어떤 행위의 옳고 그름을 규정하는 데 이것은 법적 체계를 전제로 하고 있다. 따라서 주어진 상황에서 우리가 선택해야 하는 행위는 오직 하나만 존재하게 된다.[19] 따라서 이러한 체계는 도덕적 딜레마 상황에 적절히 대처하는 오히려 다른 한 쪽을 맹목적으로 외면하고 무시하는 것처럼 보인다. 그래서 덕 윤리학자들은 우리가 직면한 상황의 문제 해결을 위한 하나의 원칙에 의존할 것이 아니라, 상황에 적절히 대응하는 능력을 갖춰야 한다고 주장한다.

일반적으로 덕 윤리학자들은 ‘행위’의 관점에서 ‘무엇을 해야 하는지’에 초점을 맞추기보다 ‘행위자’의 관점에서 ‘어떤 유형의 사람이어야 하는가?’[20] 혹은 ‘사람은 어떻게 살아야 하는가?’에 초점을 맞춘다.[21] 이는 결국 행위자, 즉 유덕한 사람이 지녀야 하는 ‘성품’과 직결되는 문제이다. 그래서 트리아노스키(G.

---

18) 본 연구자는 이 논문의 구성을 위해 Solomon(1995: 746)의 글을 변형시켜 보았다.

19) 왜냐하면 어떤 행위가 옳은 행위이면서 동시에 그른 행위라는 것은 모순이기 때문이다.

20) 행위자 중심의 덕 윤리에 관한 자세한 이해를 도모하기 위해, 황경식(2012). **덕 윤리의 현대적 의의**. 서울: 아카넷, 146-151. 참조.

21) 윤리론에 있어서 ‘행위자 중심’과 ‘행위 중심’이라는 일반적 분류는 다소 무리 있다. 왜냐하면 도덕적 문제 상황에서 도덕적 판단을 내리는 주체는 행위자이며, 이 때 도덕적 판단은 행위에 의해 현시(顯示)되기 때문이다. 또한 도덕적 실천의 문제에 있어서는 행위가 우선적으로 중요할 수 있지만, 도덕적 행위의 주체에 있어서는 결국 행위자에게 초점이 맞추어지기 때문이다. 따라서 모든 윤리 이론은 도덕적 판단과 실천의 측면에 있어서, 행위자와 행위는 상호불가분의 관계를 전제로 한다. 그럼에도 불구하고 이러한 이분법적 구분은 덕 윤리학이 자신의 윤리론과 현대의 결과주의 또는 의무윤리론의 근본적인 차이에 있어서, 일차적인 도덕적 평가의 대상을 행위 자체와 행위자로 구분하여 보이고자하는 데서 발생한다. 이와 관련하여, Slote, M(1995). Agent-based Virtue Ethics. **Midwest Studies In Philosophy, 20(1)**, 83-101. 참조. 덕 윤리학은 그 등장 이후 주로 결과주의와 칸트 의무윤리 비판에 치중하였기 때문에 덕 윤리학 자체 이론을 체계적으로 정립했다고 보기 어렵다. 하지만 우리는 덕 윤리학의 공통적인 입장을 다음과 같이 정리해볼 수 있다. 첫째, 도덕적 판단의 일차적 대상은 행위자로서 규칙이나 행위 자체의 옳음이 아닌 행위자의 성품이다. 둘째, 도덕적인 행위는 보편적인 규칙에 따르는 행위가 아니라 덕스러운 성품을 갖춘 사람이 행하고 행할 법한 행위를 의미한다. 셋째, 행위자의 욕구와 성향, 감정이 도덕적인 행위를 할 수 있도록 안정되게 고착된 상태이어야 하며 이성적인 도덕 판단은 부차적이라고 여긴다.

Trianosky)에 따르면, 거의 모든 동시대의 덕 이론가들의 경우 '무엇을 하는 것이 옳거나 의무인가?'라는 질문이 윤리학에서 가장 중요한 질문이라는 것을 거절하는데 동의한다는 것이다(Trianosky, 1990: 335). 왜냐하면 덕 윤리학자들은, 물론 세부적인 입장은 다를 수 있지만, 윤리학과 관련해서 가장 중요한 것은 인격의 우선성, 즉 인격에 대한 판단과 평가가 최우선적이라고 보기 때문이다.[22] 따라서 덕 윤리학자들은 칸트의 윤리학이 행위와 행위자의 불가피한 관계를 망각하고, 행위의 관점에서만 자신의 도덕 이론을 전개한다고 비판한다. 이와 유사한 관점에서 샌델(M. Sandel) 또한 칸트의 윤리학은 공동체의 가치관이나 맥락을 벗어나 있는 고립된 주체의 관점에서 행위만을 강조하고 있다고 비판한다.[23] 따라서 칸트의 윤리학은 도덕적인 행위가 무엇인지에 주목하고 있을 뿐, 그 행위가 누구의 행위인가는 중요하게 생각하지 않는다는 것이다[24].

덕 윤리학자들은, 칸트가 『윤리형이상학 정초』[25]에서 진정한 도덕적 가치를 '행위자'가 아니라 '행위'에 두고 있다는 점에 대해 비판을 가한다. 칸트는 보편

---

22) 솔로몬은 이러한 덕 윤리의 입장이 다음의 내용에 근거한다고 밝힌다. 첫째, 덕 윤리는 이상적인 사람의 개념을 개발하고 옹호한다. 둘째, 덕 윤리는 이상적인 유형의 사람이 되는데 요구되는 필수적인 덕들의 목록을 개발하고 옹호한다. 셋째, 덕 윤리는 이상적인 유형의 사람에게 요구되는 필수적인 덕의 목록을 소유하기 위한 방법이나 견해를 옹호한다(Solomon, 1997: 166). 이와 관련하여, 노영란(2003). 덕 윤리의 행위지침력. **철학연구, 62**. 철학연구회, 227-244 중 229. 참조.

23) 샌델에 따르면, 자아는 여러 가지 우연적인 욕구, 원망 그리고 목적의 연쇄로 구성된다. 즉 우리는 '나'와 '나의 목적'을 구분할 수 없기에, 자아는 목적에 선행하는 것이 아니라, 오히려 그 목적에 의해 구성된다. 왜냐하면 우리의 자아는 어느 정도 공유된 사회적 맥락에 뿌리를 둔 우리에 의해서 그리고 선택이 아닌 발견된 목적에 의하여 적어도 부분적으로 구성되기 때문이다. 이와 관련하여, Sandel, M(1983). *Liberalism and the Limit of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 20. 참조. 하지만 본 연구자는 '나'와 '나의 목적'을 구분할 수 없다는 샌델의 언급은 지나치게 '자아' 중심적인 표현에 지나지 않는다고 판단한다. 정말 그러한가? 스포츠에 참여하는 선수들이 과연 '자신'과 '자신의 목적'을 구분할 수 없는가? 오래전에 선수 자신이 가지고 있던 목적(예를 들어, '올림픽 우승이라는 행복')을 달성하기 위해 세운 목표를 잊는다는 것이 어떻게 가능한가? 레비나스가 존재자에서 존재를 구하고자 했던 까닭 역시 이와 무관하지 않을 것으로 보인다. '존재자'로서의 우리가 있은 후에 '존재'로서의 목적이 있는 것이지, '존재'로서의 목적이 있고 '존재자'로서의 우리가 있는 것은 아니지 않는가?

24) 이러한 점에서 덕 윤리 역시 유사한 비판을 모면할 수 없다. 우리가 스포츠철학의 입장에서 볼 때, 오히려 덕 윤리에서 강조하고 있는 '어떤 유형의 스포츠맨이어야 하는가? 라는 것처럼 대답하기 난해한 질문이 또 있을까?

25) Kant, I(1789). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Riga. 임마누엘 칸트 지음/백종현 역(2013). **윤리형이상학 정초**. 서울: 아카넷.

법칙의 정식, 인간성의 정식, 자율의 정식 등 정언명령과 관련하여 다양한 종류의 정식을 제시하고 있는데[26] 특히 정언명령을 보편법칙의 정식 차원에서 집중적으로 전개하고 있다. 『윤리형이상학 정초』에서 칸트는 인간이 이성적 능력을 지니고 있다는 것이 도덕적 행위로 이어지지 않는다는 사실, 즉 이성은 도덕적 행위를 위한 필요조건일 뿐이라는 사실을 간과한 채, 오로지 도덕적 가치가 내재된 행위의 실행만을 요구하는 것은 행위자를 배제한 행위 중심의 입장에서 자신의 윤리적 견해를 전개한 것으로 보인다.

또한 덕 윤리학자들은 칸트의 윤리학이 도덕적 행위의 동기에 대해 부적절한 설명을 제공한다고 비판한다. 이러한 비판은 '행위' 중심의 윤리에 대해 제기되는 본질적 문제로, 칸트의 윤리학은 도덕적 행위를 위한 이유 및 동기와 관련하여 감정을 배제하거나 소홀히 여긴다는 것이다. 즉 행위 중심적 관점에서 칸트 자신의 윤리 이론을 전개할 뿐만 아니라 인간이 본성적으로 가질 수밖에 없는 감정을 배제하고 있기에 타자의 삶에 무관심할 수 있다는 것이다. 따라서 칸트의 윤리학은 현실을 살아가는 우리의 구체적인 삶에 대한 이해를 벗어나 있다고 비판받는다.

덕 윤리학에 있어서 우정, 사랑, 친절, 용기, 성실, 관대, 정의, 절제, 정직 등의 덕들은 훌륭하고 좋은 것이다.[27] 또한 덕 윤리학자들이 내세우는 선은 옳음에 기초한 도덕 규범만으로는 부족하며, 이를 넘어서서 공동체의 가치나 전통을 개인들이 적극적으로 수용할 것을 요구할 때 비로소 획득된다. 따라서 유덕한 성품을 지닌 행위자의 '행위 일반'은 공동체의 가치나 전통에 근거하여 다른 사람에 대한 동정이나 사랑의 감정을 요구하기 때문에 도덕적 가치를 지닌다. 하지만 칸

---

26) 칸트가 『윤리형이상학 정초』에서 제시한 정언명령 정식의 종류에 대한 주장은 학자들마다 다르다. 로쓰(W. D. Ross), 페이튼(H. J. Paton), 윌리암스(B. Willams)는 다섯 개의 목표가 있다고 주장하고, 자너(H. Saner)는 칸트가 열 가지 방식으로 정언명령을 표현하고 있다고 주장한다. 정언명령에 대한 정식의 종류와 관련한 논의로는, Wood, A. W(1999). *Kant's Ethical Thought*. Cambridge University Press, 65-70.; Williams, T. C(1968). *The Concept of the Categorical Imperative*. Oxford: The Clarendon Press, 22-23. 참조.

27) 문제는 이러한 용어들이 성립될 수 있는 기준, 즉 각 용어들이 내포하고 있는 보편적 범위를 정할 수 없다는 데 있다. 본 연구자가 이 논문에서 스포츠맨십의 성격을 레비나스의 타자철학을 통해 드러내고자 했던 바와 덕 윤리가 갖고 있는 용어 해명의 문제는 그 궤를 함께 하고 있다.

트처럼 순수한 이성의 법칙에만 따르는 행위는 도덕적인 가치를 갖지 못하며, 나아가 공동체주의 윤리학에서 강조되는 진정한 의미의 덕을 갖출 수가 없다. 칸트에게 있어 유덕한 성품의 가치는 '의무에서' 하는 행위에 있다. 그런데 이런 성품의 가치는 오로지 이성적 능력, 즉 경향성을 극복하고 순수한 실천이성의 명령에 따르는 이성적 의지에 불과하다. 그렇기 때문에 칸트가 말하는 행위자의 동기 속에는 이성적 의지가 지닌 의무의 동기 외에는 다른 어떤 동기도 없다.

그래서 덕 윤리학자들은 칸트의 윤리학이 일종의 정신분열을 초래한다고 비판한다. 이와 관련하여 스토커(M. Stocker)는 칸트의 윤리학이 우리의 욕구나 감정이 우리의 가치를 드러내준다는 것을 부인하고, 우리의 동기로부터 분리된 가치를 우리에게 요구하여 동기와 가치 간의 분열을 야기함으로써 '정신 분열증적'이 되고 만다고 비판한다(Stocker, 1996: 173). 성품의 가치가 의무의 준칙에 있고, 의무의 준칙에 따르는 행위가 특정한 감정의 반응능력과 관련이 없다면, 감성적 반응은 성품의 일부가 아닌 것처럼 보일 수 있다. 예컨대 동정심의 발로에서가 아닌, 인간이 행해야 하는 의무에서 다른 사람들을 돕는 것 또는 우정이 아니라 의무의 동기에서 병원에 입원한 같은 소속팀의 축구선수에게 병문안을 가는 행위 그 자체의 의미를 훼손한다고 본다(Stocker, 1976: 453-466). 스토커는 이러한 맥락에서, 칸트의 윤리학은 인간이 다른 사람들과의 관계적 삶 속에서 형성되는 감정의 고리들을 소홀히 여긴다고 비판한다.[28] 또한 옳음의 문제는 좋음의 문제와 결부되어 있고, 이 양자는 원천적으로 분리될 수 없다는 입장을 취하고 있는 샌델과 매킨타이어(A. MacIntyre)는 칸트의 윤리학이 다른 사람에게 피해를 주어서는 안 된다는 의무만을 강조할 뿐 그 이상의 것을 요구하지 않는다고 비판한다. 특히 감정이 배재된 채 도덕적 규범만을 강조하게 되면, 인간은 주변인들의 삶에 무관심할 뿐만 아니라 자신의 삶에만 집중하는 '자기중심적 태도'에 빠질 수 있다. 이러한 사태는 사회 및 공동체 연대성의 붕괴로 이어질 가능성이 있다는 것을 암시한다.[29]

---

28) 덕 윤리학자들이 제시하는 이러한 비판은 동시대의 쉴러(J. C. F. Schiller)로부터 제기된 바 있다. '나는 기꺼이 친구들을 접대하네. 하지만 유감스럽게도 나는 경향성에 따라 그렇게 한다네. 그렇기에 나는 덕스럽지 못하네. 그것은 얼마나 자주 나를 화나게 하는 일인지'(백종현 역, 1992: 221)

칸트의 의무론적 윤리란, 우리가 추구해야 할 어떤 궁극 목적보다는 언제 어디서나 지켜야할 행위의 근본을 주목하는 윤리이다. 의무윤리학은 '의무' 혹은 '자율성'을, 도덕성을 설명하는 기본 개념으로 삼아 의무로서의 도덕을 강조하고, 인간의 행복이나 복지는 바로 이러한 개념에 의해 정당화된다고 주장한다. 의무윤리학에 따르면 인간의 도덕적 삶은 그것의 준거가 되는 어떤 도덕원리나 규칙에 의거하여 행위가 이루어질 때 바람직하게 되는데, 그것은 우리에게 이미 주어져 있거나 어떤 외적 권위에 의해 부여되는 것이 아니다(강일영, 2004). 의무론은 행동의 옳음을 그 행동의 결과에서 찾지 않고, 결과와 상관없이 선의지 즉 도덕법칙에 따라 행동해야 한다고 주장하고 있다. 결국 칸트의 윤리에 근거한 스포츠 윤리는 원칙이나 규칙에 집착함으로써 실제적으로 행위를 안내하기에는 충분하지 못하거나 구체적인 스포츠 상황에 적용될 수 없다는 한계에 부딪친다(노영란, 2002: 188).[30]

3. 스포츠덕론 비판

1) 덕 이론에 관한 비판적 고찰

덕 윤리는 현대[31] 윤리학에서 오랫동안 도외시했었던 플라톤(Plato)과 아리스

29) 이러한 비판에 대한 반론으로, 칸트의 윤리학에 내재되어 있는 덕론에 관한 논의들을 펼치고 있는 연구와 관련하여, Denis, L(2006). Kant's Conception of Virtue. in (ed.) Guyer, P(2006). *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philodophy*. Cambridge University Press, 505-537.; 김덕수(2013). **칸트 윤리학에서 덕과 도야**. 미간행 박사학위논문. 경북대학교 대학원, 136-149.; 이은주(2013). **칸트의 덕 이론에 관한 연구**. 미간행 박사학위논문. 중앙대학교 대학원, 88-133. 참조.

30) 칸트의 기본적인 생각은 '도덕적인 견지에 따라 공헌하는 인간만이 참으로 행복하다'로 이해된다. 이러한 생각 속에는 도덕 법칙의 수행 또는 최고선(最高善) 개념이 문제시되며, 여기서 바로 칸트 윤리학은 단지 형식적이지만은 않다는 것이 보인다. 도덕 법칙의 수행 문제와 최고선의 개념이 형식적 윤리학에서 다루어지지 않는 도덕성의 질료까지도 포함하고 있기 때문이다. 또한 최고선(最高善)이 '도덕 형이상학'과는 완전히 다른 '실천적-독단적 형이상학'에 속하는 주제이기 때문이다(박필배, 2002: 114-118).

31) 본 연구자는 통상적으로 칸트철학 이후를 그 기준으로 하고 있는 윤리학계의 정론(定論)에 입각해서 '현대'라는 용어를 사용하였다.

토텔레스, 그리고 아퀴나스(T. Aquinas)의 윤리 기반인 덕과 부덕의 탐구에 기초한 윤리학이다. 덕 윤리가 지니는 중요한 의미는 다른 현대 윤리이론들이 윤리영역에서 배제시켜 온, 인간 삶에 있어서의 가치 있는 것들을 윤리 영역 안으로 끌어들일 수 있었다는 데 있다. 그러나 덕 윤리는 '우리가 해야 할 일을 말해 주지 않는다'라는, 즉 행위지침이 결여되어 있다는 비판을 받아왔다(장동익, 2001).

전통적인 칸트주의 윤리학과 공리주의식 결과론에 불만을 토로하는 윤리학자들은 의무나 원리에 따라 행위만을 평가하는 칸트식 의무론[32]과 공리주의식 결과론의 체계로는 우리의 윤리적 삶을 제대로 조명할 수 없다고 주장한다. 앞서 설명한 칸트주의가 갖는 문제점과 함께, 칸트주의 비판에 대한 역비판적 논의들도 다수(多數)의 제시가 이루어지고 있다. 맥킨타이어의 지적대로 칸트의 정언명법이 요구하는 준칙이 특정한 행위의 의도를 보편적일 수 있게 하라는 것이라면, 칸트 윤리학은 상황과 상관없이 특정한 행위를 요구하는 도덕적 엄숙주의라는 비판을 면할 수 없을 것이다. 칸트의 윤리학을 법칙 숭배적이라고 하는 비판에는

32) '형식주의 윤리학', '의무론적 윤리학', '법칙주의 윤리학', '엄숙주의 윤리학', '동기주의 윤리학' 등등의 용어들이 칸트 윤리학을 특징짓기 위해 열거되곤 한다. 이러한 규정의 중심에 '정언명법'의 개념이 있다. 스포츠철학에서도 칸트의 정언명법과 관련하여 스포츠 내 도덕적 기준의 확립을 주장하는 연구물들이 제시되었다. 이와 관련하여, 서경호(2006). **스포츠 윤리에 대한 칸트의 도덕철학적 해석에 관한 연구**. 미간행 석사학위논문. 연세대학교 대학원, 10-13, 39-44, 46-52.; 윤여탁 외 2인(2006). 칸트윤리학에 기초한 스포츠의 도덕적 기준에 관한 연구. **움직임의 철학 : 한국체육철학회지, 14(2)**. 한국체육철학회, 89-100. 참조. 스포츠윤리학의 메타윤리적 흐름에 대한 우려에 반(反)하여 규범윤리로의 회귀를 위해 노력하는 연구자들에게 '집단 트라우마(group trauma)' 처럼 작용되는 것이 칸트의 사상일 수 있다. 그러한 사태는 다음의 글귀에 드러나 있다. '현대 스포츠에서 규칙이나 규정은 … 당위성을 갖는다. … 규칙(법)은 일련의 스포츠행위들을 질서정연한 모습으로 만들고 규칙의 테두리에서 벗어나는 불합리한 행위들은 도덕내지 윤리의 양태를 통해서 규제되기 때문이다.'(윤여탁 외 2인, 2006: 90) 이것은 스포츠윤리학에 있어 훈화(moral discourse)와 같은 상징어의 의미를 지니고 있다. 우리가 만든 규칙에 의해 지배당하는, 즉 하이데거적 의미에서 '소외'당하는 인간에 관한 언급이야 다른 차원의 것이라 할 수 있지만, '규칙이나 규정이 당위성을 갖는다'는 표현에 대해 다음과 같은 의문을 제기해본다. 규칙이나 규정이 당위성을 갖는다는 것은 곧 스포츠 행위자의 판단에 의해 이루어지는 일련의 수행이 규칙이나 규정에 위반되었을 시, 그 효력이 발생된다는 표현이다. 그렇다면 스포츠 행위자의 의도에 의해서만 규칙이나 규정이 존립될 수밖에 없는 당위성을 지닌 것이 아니라, 우연성이나 임의성을 지녔다고 해야 그 의미가 분명해질 것으로 보인다. 맥킨타이어의 덕론을 위시한 연구에서도 다음의 표현에 주시할 필요가 있다. '하나의 사회적 실천인 스포츠에서의 탁월함은 … 규칙(rule)을 통해서 드러난다. 실천은 그 고유의 행위 방식이 있으며, 그 방식을 통해서 그 사회적 실천에서의 탁월함이 드러난다.'(김홍식, 2007: 104)

준칙에 대한 이와 같은 해석이 있다. 하지만 칸트에게 있어 준칙은 행위자의 의도가 아니다. 어떤 행위의 경우에는 우리 자신 스스로도 준칙을 알지 못하는 경우가 있다. 자신의 준칙에 대한 반성 없이 이루어지는 행위들이나 특정한 행위를 하지 않는 경우에 준칙을 행위의 의도로 해석할 수 없을 것이다. 칸트의 정언명법이 우리에게 요구하는 것은 보편화 가능한 '준칙'에 따라 행위 하라는 것이지, 특정한 행위를 구체적 상황과 무관하게 보편적으로 하라는 것이 아니다. 특정한 행위는 행위자의 준칙 자체가 도덕적으로 가치 있을 때에만 도덕적 가치를 갖는다. 따라서 도덕적 가치는 행위 자체가 아니라 행위자의 장기적인 행위지침으로 해석되어야 한다. 칸트가 행위에 주목하는 이유는 준칙이 행위를 통해서 자신을 드러내기 때문이다. 그렇다면 칸트에게 있어서 준칙은 '특정한 행위의 의도'가 아닌, 행위자의 장기적인 행위지침으로 해석되어야 한다. 여기에서 준칙은 행위자의 겉으로 드러난 표면적인 의도의 밑바탕에 깔려서 그 다양한 구체적 의도들을 통합하고 이해 가능한 것으로 만들어 준다.[33]

덕 윤리학자들은 '의무나 원리'만으로는 파악할 수 없는 인간 삶의 의미를 제시하고, 삶의 의미를 제대로 파악할 수 있게 해주는 유덕한 성품에 대한 설명을 제공하려고 시도한다(장동익, 2006: 408). 그리고 덕 윤리학자들은 이러한 유덕한 성품 개념에 의거하여 윤리학 체계를 수립하고자 한다.[34] 덕 윤리는 모든 상황을

---

33) 예를 들어, 이승엽 선수가 방문했을 때, 나는 커피를 대접할 수 있다. 그러한 상황에서 나는 다양하게 의도적인 행동을 할 것이다. 나는 물을 끓이고, 커피를 타고, 설탕을 제공할 것이다. 이러한 모든 의도적 행동을 의미 있게 만드는 것은 바로 '손님을 환대하라'는 밑바탕에 깔린 원칙이다. 이런 밑바탕에 깔린 원칙은 다른 상황에서 다른 행위를 하게 할 수 있다. 즉 나의 다양한 행위들이 이승엽 선수를 환대하기 위한 어떤 행위로 선택될 것이다. 따라서 준칙은 특정한 행위를 지시하는 원칙이 아니라, 다만 특정한 행위의 의도를 통해 '표현되어야 하는 근본 원칙'이다. 이러한 점은 레비나스의 타자윤리와 맥(락)을 같이한다. 이와 관련한 자세한 설명을 위해, 이원봉(2007). 맥킨타이어와 칸트의 덕: 인간선의 실천으로서의 덕. **사회와 철학, 14**. 사회와 철학 연구회, 171-200 중 181-183. 참조

34) 스포츠철학의 경우에도 이와 같은 기류를 조성하려는 연구자들의 움직임이 있었다. 이것은 기존의 스포츠윤리학이 스포츠 현장의 윤리문제를 해결하는 데 있어 어떠한 난점을 가지고 있는지를 밝히고 그 대안으로 행위자 개인의 덕성을 강조하는 덕 윤리를 제시한다는 측면에서 일맥상통할 것이다. 오현택(2006: 19-33)은 전통의 한계로 의무 중심의 윤리학, 개인 중심의 윤리학, 메타윤리학적 경향을 거론하며, 비판의 작업으로 맥킨타이어의 덕 윤리를 제시하고 있다. 이와 관련하여, 오현택(2006). 덕론의 스포츠윤리학적 함의. **움직임의 철학 : 한국체육철학회지, 14(1)**. 한국체육철학회, 19-33.; 오현택(2012). 맥킨타이어와 스포츠. 체육사상연구회 편. **스포츠인문학-새로운 도전과 길**

간단한 원칙 하나로 해결해 줄 수 있다는 용이함에 빠져서 문제 해결의 요지를 놓치고 있는, 실패한 윤리이론으로서의 공리주의를 단죄하며 그 대안으로 등장한 이론이라고 할 수 있다. 기존의 규범윤리학은 행위의 결과와 동기를 도덕 판단을 근거로 삼는 반면에 덕 이론은 덕을 도덕 판단의 근거로 삼고 있다.[35] 특히 공리주의를 비롯하여 의무론 등 근대의 규범 윤리를 행위 중심(agency-centred)의 윤리학이라고 비판하면서 이에 대비되는 대안으로 등장한 '행위자 중심(agent-centred)'의 덕 윤리학은, 슬롯(M. Slote)의 구분에 따를 경우에 다시 '행위자에 집중하는 견해(sgent-focused view)'와 '행위자에 기초하는 견해(agent-based view)'[36]로 분류될 수 있다.[37]

서양의 윤리학자들은 근대 윤리학의 관심사였던 행위의 옳고 그름에 관한 문제에 관심을 가질 뿐이었고, 더구나 덕 윤리에 대한 무관심은 매우 자연스러운

찾기. 서울: 레인보우북스, 135-147. 참조. 본 연구자는 스포츠철학 연구자들이 맥킨타이어의 덕론에 관심을 갖는 이유를, 덕 윤리학이 행위중심의 법칙주의 윤리학을 비판하고, 도덕적 가치를 행위자자의 성품에 부여하는 행위자 중심의 윤리를 옹호한다는 점에 둔다. 그리고 맥킨타이어 역시 근대 도덕철학이 법칙 중심적이라고 비판하며, 아리스토텔레스적인 성품의 덕을 대안으로 제시한다는 점에 있다. 이와 관련하여, 이원봉(2007). 맥킨타이어와 칸트의 덕: 인간선의 실천으로서의 덕. **사회와 철학, 14**. 사회와 철학 연구회, 171-200. 김미숙(2004: 25-38)의 연구는 이와 유사한 맥락에서 진행되었다. 김미숙(2004: 32)은 다음과 같이 언급하였다. '우리 스포츠 학계에서도 '덕의 습관화'를 통한 건전한 스포츠인, 건강한 스포츠인을 양성하기 위해서는 스포츠 윤리학계를 중심으로 그러한 덕목을 설정할 수 있어야 할 것이다.'

35) 의무론이나 목적론이 행위에 초점을 맞추어 '어떻게 행위해야 하는지'를 문제 삼고 있다면, 덕 이론은 덕에 초점을 맞추고 '어떠한 인간이 되어야 하는지'를 문제 삼고 있다(강성민, 2013: 38). 이렇듯 덕 이론 자체에 내포되어 있는 난제는 바로 '어떻게 행위해야'라는 자문(自問)에 있다. 이것은 메타윤리적 측면에서 '어떻게'에 해당되는 기술방식(method of description)의 열거라는 매우 난해한 작업을 필요로 한다. 이에 본 연구자는 이 논문을 전개하는데 있어 두 가지의 상위 목표를 가지고 있다. 첫 번째는 '스포츠맨십의 규범윤리적 성격'을 밝히는 것이고 두 번째는 '덕 이론의 한계'를 드러내는 작업이다. 그리고 목적론 역시 덕 이론과 일맥상통하다는 점에서 볼 때, 목적론과 덕 이론을 명확하게 선별하는 작업 또한 매우 신중한 연구가 필요하다고 본 연구자는 판단한다.

36) '행위자 중심' 또는 '행위 중심'의 윤리라는 용어와 관련하여, Crisp, R & Slote, M(ed.)(1997). *Virtue Ethics*. Oxford University Press, 239-240. 참조.

37) 동시대 영미윤리학계의 흥미로운 주제 중의 하나는 도덕성과 도덕현상의 고찰에서 행위(action)와 행위자(agent)가 어떤 의미를 지니고 있으며 이 둘이 어떤 관계를 가지고 있는가하는 점이다. 이와 관련하여 칸트주의자인 코스가드(C. M. Korsgaard)의 저작을 중심으로 논의가 펼쳐진, 노영란(2013). 행위와 행위자 : Christine M. Korsgaard의 자아구성으로서의 행위설명에서 아리스토텔레스의 영향을 중심으로. **철학, 117**. 한국철학회, 205-228. 참조.

일로 간주되어 왔다. 칸트주의 윤리와 공리주의 그리고 이들에서 파생된 이론만이 윤리 이론으로서 탐구할 가치를 가질 뿐이라는 인식이 지배적이었다. 또한 윤리학의 진정한 문제는 윤리적 개념 분석을 통해 해소될 수 있다고 믿는 일군의 학자들이 등장하였다. 이러한 인식이 덕 윤리를 등한시하고 소홀하게 다루는 원인이 되었다(장동익, 2010: 56).

하지만 앤스콤(G. E. M. Anscombe)의 주장 덕분에 근대의 두 규범 윤리였던 칸트주의 윤리와 공리주의 그리고 메타 윤리에 대한 탐구만이 윤리학의 진정한 탐구라고 생각하는 윤리학의 탐구 경향에서 방향을 전환해, 아리스토텔레스와 그에 따른 덕 윤리학에로 관심을 갖게 되었다. 그런데 덕 윤리와 관련된 여러 논의들 가운에 덕 윤리가 무엇이며, 전체적인 체계가 어떻게 이루어져야 하는지에 관한 통일된 설명이나 해명은 찾아볼 수 없다(장동익, 2010: 57). 오히려 덕 윤리를 자칭한 다양한 이론들이 상이한 방식으로 제시되며 정체성을 흐리게 만들고 있다는 비판이 생겨날 정도이다.

윤리학에서 덕 윤리가 새로이 관심을 끌게 된 것은 무엇보다 근대 윤리학이 도덕을 논의해 온 방식에 대한 불만의 결과라고 할 수 있다. 덕 윤리의 입장에서 보기에 근대 윤리학은 인간 내면의 도덕성의 근원과 개인의 인성을 무시한 채 도덕적 의무와 도덕법칙만을 강조해 온 것이다. 그리하여 덕 윤리학은 이러한 결함을 보완하고자 했고, 특히 고대의 덕 개념을 오늘날 과제에 맞추어 적용시키고자 했다(박찬구, 2004).

현대윤리학에 있어서 평가의 주된 특징이 어떤 행위가 옳은가라는 물음에 있다면, 덕 윤리학의 주된 특징은 어떤 종류의 사람이 되어야 하는가에 관한 물음에서 드러난다. 덕 윤리학에서의 평가의 일차 대상은 행위가 아니라, 그 행위자의 내적 성품이다. 따라서 덕 윤리학은 행위의 옳고 그름에 대한 평가나 행위의 결과에 따른 옳고 그름을 평가하는 것보다, 성품평가를 핵심으로 여긴다. 덕 윤리학은 행위의 윤리적 속성을 행위자의 윤리적 속성으로 정의하는 구조를 채택한다.

본 연구자는 스포츠윤리 연구자들이 맥킨타이어의 덕론에 관심을 보이는 이

유를 그러한 구조의 채택과 관련된 것으로 본다. 맥킨타이어는 아리스토텔레스의 도덕철학을 인간의 본성과 도덕규칙의 관계를 해명하는 역사적 이론으로 평가한다. 아리스토텔레스 도덕철학의 한 특징은 그것이 목적론적 체계로 구성되어 있다는 것이다.[38] '우연히 존재하는 인간'과 '자신의 본질을 실현하는 인간' 사이에는 근본적인 다름이 있다는 것이 아리스토텔레스 목적론이 담고 있는 인간 개념이다.[39] 이러한 점은 스포츠철학 연구자들에게 매력적으로 다가올 수밖에 없다. 스포츠철학자들에게 있어 '스포츠란 무엇인가?' 그리고 '스포츠하는 인간이란 무엇인가?'라는 이 두 가지 질문은 평생의 화두로 삼을 수밖에 없는 아포리아(aporia)이기 때문이다.

아리스토텔레스에게 있어 윤리학은 인간이 어떻게 '우연히 존재하는 인간'의 상태로부터 '자신의 본질을 실현하는 인간'으로 이행할 수 있는지를 이해할 수 있게 하는 학문이다. 이러한 윤리학은 잠재성과 행위(practice)에 대한 설명과 이성적 동물로서의 인간의 본성에 대한 설명 그리고 특히 인간적 목적(telos)에 대한 설명이 전제되어 있다(『니코마코스 윤리학』(이하, *EN*), 1권-2권). 이를 통해 여러 가지 덕을 명령하고 악덕을 금지하는 윤리학의 지침들은 우리가 어떻게 잠재성으로부터 행위로 나아갈 수 있고, 어떻게 우리의 참된 목적을 달성할 수 있는가를 가르치게 된다. 이러한 목적론적 성격을 띠고 있는 아리스토텔레스의 이념에 대해 매킨타이어는 윤리학의 기본적 규정으로 이해한다. 결국 맥킨타이어가 복원하려는 도덕적 전통은 아리스토텔레스주의이다.

맥킨타이어에 따르면 동시대 도덕문화의 정서주의적 운명은 도덕에 관한 합리적 정당화를 제시하고자 한 계몽주의 기획이 실패한 상황에서 불가피한 일이다.[40] 계몽주의의 실패는 필연적 귀결이며 계몽주의 실패 이후 도덕적 모순은 단

---

38) 스포츠철학 연구에 있어 맥킨타이어의 덕론에 관한 관심은 김홍식(2003: 73-82)의 제안으로부터 비롯되었다고 볼 수 있다. 그 근거는 다음의 언급에서 확인된다. '대안적 접근으로서 '목적론적 접근'이 가능할 수도 있을 것 같다. … 논자는 고전적으로는 아리스토텔레스의 목적론이나 현대적으로는 맥킨타이어(Alasdair MacIntyre)의 목적론을 염두에 두고 있기도 하다.'(김홍식, 2003: 81)

39) 이러한 두 가지 인간 개념은 아리스토텔레스의 자연철학 개념인 '잠재성(dynamis)'과 '현실성(energeia)'이 윤리학으로 확장된 것이다.

40) 계몽주의 도덕론들은 흄(D. Hume)의 정념이나 칸트의 이성이 어떤 특징(범주적 성격)에 대해 의견을 공유하고 있으며, 이러한 전제로부터 도덕규칙과 명령의 권위에 관한

절된 과거의 도덕적 전통을 복원하는 것에 의해서만 해결될 수 있다고 매킨타이어는 주장한다. 이때 맥킨타이어가 복원하려는 과거의 도덕적 전통은 덕 윤리의 전통을 말한다. 도덕에 관한 계몽주의적 기획이 실패한 상황에서 덕 윤리의 요구는 필연적이다.[41] 여러 덕 윤리의 전통 중에서 가능한 선택지는 맥킨타이어에 따르면 니체(F. W. Nietzsche)와 아리스토텔레스의 덕 윤리뿐이다. 하지만 맥킨타이어는 니체의 초인주의가 표방하는 영웅시대의 덕은 비역사적인 것으로서 작금의 도덕원리로서 합당하지 않다며 대안에서 배제시킨다.

'그 이전에 사라져버린 많은 것을 계승하고 종합하고자 하는 시도이자 그 이후의 많은 사상에 대한 원천으로서' 아리스토텔레스의 도덕철학이 덕 윤리 전통의 정점에 있다. 아리스토텔레스는 『니코마코스 윤리학』에서 인간의 모든 행위의 목적인 행복을 실현하기 위해 덕을 갖추어야 한다고 말한다.[42] 맥킨타이어는 도덕이론이 인간의 선을 구현하기 위한 것이라는 아리스토텔레스의 전제를 어떤 도덕이론에서도 배제할 수 없다고 본다. 인간의 선은 최선으로 구성된 완전한 삶이고, 덕의 실천은 그러한 삶의 필연적이고 본질적인 부분이다. 그렇기 때문에 덕을 언급하지 않고서는 인간의 선을 적절히 규정할 수 없다는 것이 그의 입장

결론으로 진행하는 타당한 논증을 구축하려는 기획을 가지고 있다. 즉 그러한 본성을 소유하는 존재가 수용할 것으로 기대되는 도덕규칙들이 존재한다고 보는 입장이다. 하지만 맥킨타이어는 이런 형식으로 정당화하려는 계몽주의의 기획은 실패할 수밖에 없다고 본다. 이들이 공유하는 인간본성 개념과 도덕규칙의 개념 사이에는 제거할 수 없는 모순이 존재하기 때문이다(『덕 이후』(이하 *AV*), 52-56).

41) 맥킨타이어가 덕 윤리를 복원하려는 이유는 작금의 도덕문화가 심각한 위기상황에 처해 있다는 그의 진단에서 비롯된다. 현재의 도덕 언어는 심각한 무질서 상태에 놓여 있으며, 이들에게 의미를 부여할 수 있는 컨텍스트(context)가 결여되어 있는데도 우리는 도덕적 언어가 마치 모두에게 동일한 의미로 통용되고 있는 것처럼 도덕의 핵심적인 표현들을 사용하고 있다는 것이다. 맥킨타이어는 전쟁과 낙태 등에 대립적인 도덕적 입장을 예로 들면서 이들 입장 간에 도덕적 일치를 보장할 수 있는 어떠한 합리적 방법도 찾아볼 수 없다고 본다(*AV*, 6). 맥킨타이어에 따르면 각각의 도덕적 입장은 논리적인 추론으로 구성되어 있지만 정작 가장 중요한 대전제는 합의할 수 없는 상태에 놓여 있다. 각각의 전제가 다른 전제들과 전혀 다른 규범적 혹은 가치평가적 개념을 사용하는 이러한 상황을 맥킨타이어는 '개념적 불가공약성(conceptual incommensurability)이라고 이름 붙인다. 결국 화해할 수 없는 대립은 우리의 도덕문화가 전통으로부터 단절되었기 때문이라는 것이 맥킨타이어의 주장이다.

42) 『니코마코스 윤리학』 1권 1장과 2장에서 아리스토텔레스는 인간의 행위가 어떤 좋은 것 즉 선을 추구한다는 점을, 1권 7장 1097b22 이하에서는 인간의 행복을 기능의 관점에서 파악할 수 있다는 점을 말한다. 덕이란 인간이 자기의 기능을 잘 발휘할 수 있는 상태로 규정된다.

이다.[43]

도덕문화의 양상을 역사적으로 고찰한 맥킨타이어가 보기에 작금의 정서주의는 덕의 목록에 관해 합의할 수 있는 능력도 없거니와, 권리와 유용성의 개념이 중요한 위치를 차지하고 있는 도덕체계라서 덕 개념들의 상대적 중요성조차도 합의할 수 없는 상황이다. 오늘날 덕은 일반적으로 우리로 하여금 특정한 규칙을 준수하도록 만드는 성향 또는 감정으로 이해되고 있다. 하지만 개인주의적 문화에서는 어떠한 규칙이 사회구성원의 요구를 만족시키는가에 대해서 합의할 수 없게 된다. 아리스토텔레스의 덕 윤리는 이러한 가치관의 대립 상황을 해결할 수 있는 대안으로 제시된다.

맥킨타이어의 덕 윤리가 아리스토텔레스 윤리학의 중요한 부분을 계승하고 있다는 점은 분명하다(김홍식, 2006: 93-109; 오현택, 2006b: 19-33). 하지만 본 연구자가 문제시하려는 것은 맥킨타이어의 도덕철학이 그 핵심적인 부분에서 비(非)아리스토텔레스주의라는데 있다. 맥킨타이어의 비아리스토텔레스주의의 핵심은 그의 도덕철학이 역사주의적 덕 윤리라는 점이다. 맥킨타이어는 아리스토텔레스의 덕 윤리를 작금의 자유주의적 도덕문화에 대한 대안으로 제시하지만 아리스토텔레스의 덕에 대한 설명을 함에 있어 그것을 전통의 한 부분으로 다루고 있다. 이 점에서 맥킨타이어 자신이 스스로를 비아리스토텔레스적이라고 고백한다(*AV*, 146).

맥킨타이어가 아리스토텔레스를 역사적 관점에서 다루는 것은 학문방법론의 기본 원리를 따르는 것이다. 맥킨타이어는 과거가 결코 단순하게 버릴 수 있는

43) 맥킨타이어의 문제 제기와 그 대안으로 제시된 덕 윤리가 상당한 호소력을 지니며 주목 받는 윤리설로 부상하였음은 주지의 사실이다. 하지만 맥킨타이어의 접근법이 불러일으킬 수 있는 오해 중의 하나는 서양 윤리학에서 아리스토텔레스 이후 덕 개념과 그 중요성이 완전히 부정되었거나 아니면 최소한 거의 무시되었다가 자신의 덕 윤리에 이르러 비로소 부활하였다는 인상을 준다는 데 있다. 이러한 점은 『After Vertue』라는 책의 제목에서 상징적으로 잘 드러난다. 여기서 'after'라는 단어는 아리스토텔레스 이후에(after Aristotle) 덕의 윤리가 상실되었다는 점과 그렇게 상실된 덕 윤리를 맥킨타이어 자신이 다시 추구한다는 (search after virtue) 이중적인 의미를 지닌다. 물론 행위자가 지닌 탁월성으로서의 덕을 윤리학의 가장 궁극적 요소로 간주함으로써 행위 중심이 아닌 행위자 중심의 윤리설을 구축하려 했던, 다소 좁은 의미에서의 덕 윤리는 아리스토텔레스 이후 점차 쇠퇴하였다가 맥킨타이어에 이르러 다시 등장하였다고도 볼 수 있다. 이와 관련하여, 김성호(2007). 칸트 윤리학에서 덕의 개념. **카톨릭철학, 9**. 한국카톨릭철학회, 85-108. 참조.

것이 아니며, 오히려 현재가 과거에 대한 주석과 반응으로서만 이해될 수 있다는 점을 전통의 핵심적 의미로 받아들인다. 이는 과거는 수정되고 넘어서지만, 현재 또한 같은 의미에서 더욱 적절한 미래의 관점을 통해 수정되고 넘어설 수 있는 가능성을 현재에 남겨 두는 일이다. 이러한 의미의 전통 개념은 비아리스토텔레스적 인식론이라고 볼 수 있다. 이 이론에 따르면 도덕적 신념 및 과학적 신념에 대한 하나의 특수한 이론은 일련의 역사적 연속의 한 부분으로서만 이해될 수 있고 정당화될 수 있다. 따라서 우리가 어떤 이론이나 신념의 부분적 요소들을 포기하려면 그것이 속하는 전통 전체를 포기해야 하는 것이다. 맥킨타이어의 비아리스토텔레스주의는 도덕이론의 기본 개념에 대한 아리스토텔레스와의 이해 차이를 불러온다. 이것은 나아가 맥킨타이어 윤리론의 한계점을 보여주는 대목이기도 하다.

2) 덕 이론적 스포츠윤리 비판

스포츠에서의 움직임 주체는 타자와의 관계 속에서 형성된다. 움직임의 주체가 먼저 있고 타자가 이후에 구성되는 것이 아니라, 항상 낯선 타자와의 조우를 통해 형성된다(오길영, 2008). 이러한 점에서 우리는 스포츠윤리가 기존의 윤리 담론과 그 궤를 달리하여, 주체의 윤리학에서 타자의 윤리학에로 변모를 하게 되는 근거를 해명할 수 있다.

스포츠맨십과 관련한, 아놀드(P. J. Arnold)의 다음과 같은 주장을 살펴보자.

> 스포츠맨십은 정당한 행동에 관한 규칙을 지키는 것 이상을 의미한다. 스포츠맨십은 의무적으로 해야 하는 것이 아닌, 스포츠 자체를 보다 가치 있는 것으로 만들어 주는 그런 종류의 칭찬받을 만한 일을 하는 것과 같다. 사람들은 스포츠맨십이 빠진 스포츠를 속빈 강정과 같다고 말한다. 따라야 하는 규칙조항은 남겠지만, 중요한 정신은 빠져버리기 때문이다. 이것과 달리, 스포츠맨십은 친밀함, 관대함 그리고 동정심과 같은 덕목들을 실천하는 것과 관련이 있다(Arnold, 1997: 78).

아놀드(1997)는 스포츠맨십을 바람직한 가치를 실천하는 특질을 지닌 행위라

고 언급한다. 이에 최의창(2010)은 다음과 같이 설명하고 있다.

> 스포츠는 실천전통의 하나로서 이해되어야 한다. 실천전통은 인간이 역사적으로도 오랫동안 실천해오면서 그 안에 다양한 내적 가치들을 축적시킴으로써 하나의 가치 결정체로서 성장시켜 놓은 인간의 활동영역을 말한다. 스포츠맨십은 실천전통으로서 스포츠에 내재된 다양한 가치들을 구현하고 실천하는 과정에서 발휘하게 되는 행동이자 드러나는 태도이다(최의창, 2010: 8).

최의창(2010)에 의하면, 스포츠맨십이란 스포츠에 들어있는 도덕적 차원을 제대로 내면화해서 발휘하는 능력과 태도라고 할 수 있다. 이러한 태도는 스포츠 행위 주체가 자신의 삶을 실천 속에서 적극적으로 성취해나가는 과정으로, 아리스토텔레스의 목적론적 윤리학과도 그 궤를 같이하는 것이라 할 수 있다(손영창, 2012: 8).

기존의 규범윤리학이 행위의 동기와 결과를 도덕 판단의 근거로 삼고 있는 반면에, 덕 윤리는 덕을 도덕 판단의 근거로 삼는다. 칸트주의나 목적론이 행위에 초점을 맞추어 '어떻게 행위해야 하는가'를 문제시하고 있다면, 덕 윤리는 덕에 초점을 맞추어 '어떤 인간이 되어야 하는지'를 문제 삼고 있다.[44] 우리는 다

---

44) 윤리학에서 어떤 행위를 한다는 것은 특정한 상황에서 그 상황에 맞는 특정한 행위를 한다는 것을 의미하며, 어떤 종류의 사람이 된다는 것은 주어진 상황에서 그 상황에 적합한 특정한 방식으로 반응하는 성품을 가진 사람이 된다는 것이다. 성품은 상황에 적합한 행위를 유도하는 사람의 내적 성질이다. 그리고 사람으로서 올바른 방식으로 반응하는 성품이 바로 덕이다. 그렇다면 덕이란 사람이 사람으로서 성공적인 삶을 살고자 한다면, 즉 삶의 목적에 도달하고자 한다면 소유해야만 하는 성품이다. 덕론에 관한 자세한 설명은, 강성민(2013). **실천으로서 스포츠의 내재적 선에 관한 탐구**. 미간행 박사학위논문. 서울대학교 대학원, 38-66. 참조. 강성민(2013: 38-66)은 아리스토텔레스 전통에서부터 맥킨타이어에 이르는 덕론의 성격에 관해 상세하게 기술하고 있다. 핵심은 다음과 같다. '덕론은 종래 윤리학을 지배하고 있던 의무론의 엄숙주의와 목적론의 결과주의가 도덕 판단의 근거로 상정한 행위로부터 벗어나 도덕적 판단의 기준으로 덕을 상정하고 최고의 선(善)인 행복에 이르고자 하는 윤리학적 시도이다.'(강성민, 2013: 52). 본 연구자는 여기서 한 가지 의문점을 가져본다. 그 의문점은 '도덕적 판단의 기준으로 덕을 상정하고 최고의 선(善)인 행복에 이르고자'라는 표현에서 출발된다. 우리가 윤리와 도덕을 구분할 때, 윤리는 선 혹은 좋음과 관련시키고 도덕은 의무와 관련시킬 수 있다. 그렇다면 의무 판단의 기준으로 덕을 상정한다는 것이 성립이 되는데, 덕이란 것이 과연 우리가 지니고 있는 의무인가, 아닌가를 따져 물을 때, 대답하기 매우 난처한 상황에 놓이게 될 것이다. 즉 윤리는 완전한 삶의 목표에 연결되고, 도덕은 보편성과 강제효과를 동시에 가지는 규범에 연결된다. 그렇다면 우리는 윤리를 우리 삶의 목표와 관련된 보다 넓은 의미의 영역을 다루는 것으로, 그리고 도덕을 우리의 의

음에 나오는 박성주(2011: 28)의 글에서 이를 확인할 수 있다.

> 도덕철학자 Alasdair MacIntyre는 스포츠를 '실천전통(practice)'이라는 개념으로 설명했다. 즉 스포츠는 우리 인간이 오랫동안 실천해오면서 다양한 내재적 가치들을 축적시켜 놓은 하나의 관습이고 전통이라는 것이다. 스포츠 선수가 왜 도덕적이어야 하는지에 대한 이유가 바로 여기에 있다. 그들이 바로 스포츠에 내재된 다양한 가치를 구현하는 실천전통의 '전수자'이기 때문이다(박성주, 2011: 28).

덕 윤리는 아리스토텔레스의 윤리로부터 시작되며 맥킨타이어에 이르러 현대 윤리학의 면모를 갖추게 되었다. 종래의 칸트주의와 목적론적 윤리관이 도덕적 행위의 규범에 대해 설명하였다면, 덕 윤리는 어떤 사람이 되어야 하는지를 설명하고 있다.[45)]

무적인 규범과 관련된 보다 좁은 의미의 영역을 다루는 것으로 간주할 수 있다. 만일 목적론과 의무론이 상호보완적인 측면을 가진다면, 우리는 그것들 각각 그 자체로의 고유한 의미 영역을 다룰 수 있다. 하지만 이 둘은 동등한 지위를 가지지 않는 것으로 보인다. 윤리는 근원적이고 도덕은 인간 사회의 파생물이기 때문이다. 따라서 도덕은 윤리에 필수적인 것이긴 하지만 종속적이며 보완적인 것일 뿐이다. 본 연구자의 질문과 관련하여, 김종식(2007). 칸트의 의무주의 윤리이론에 관한 리쾨르의 해석 연구. **대동철학, 39**. 대동철학회, 45-73 중 47-49. 참조.

45) 맥킨타이어의 덕론을 수용한 스포츠철학 연구물들로는, 양종구(2005). **사회적 실천 개념에 근거한 체육의 정향**. 미간행 석사학위논문. 서울대학교 대학원.; 오현택(2006a). **맥킨타이어의 덕론이 스포츠에 주는 함의**. 미간행 박사학위논문. 서울대학교 대학원.; 오현택(2006b). 덕론의 스포츠윤리학적 함의. **움직임의 철학 : 한국체육철학회지, 14(1)**. 한국체육철학회, 19-33.; 김홍식 외 1인(2007). 체육의 도덕교육적 정당성: 맥킨타이어 덕론(德論)의 시사. **움직임의 철학 : 한국체육철학회지, 15(2)**. 한국체육철학회, 93-109.; McNamee, M(1995). Sporting Practice, Institutions and Virtues: A Critique and Restatement. **Journal of the Philosophy of Sport, 22(1)**, 61-82.; Arnold, P. J(1997). *Sport and Ethics and Education*. London: Casell.; McFee, G(2004a). Normativity, Justification, and (MacIntyrean) Practices: Some Thoughts on Methodology for the Philosophy of Sport. **Journal of Philosophy of Sport, 31(1)**, 15-33.; McFee(2004b). *Sport, Rules and Values: Philosophical Investigations into the Nature of Sport*. London: Routledge.; McNamee, M(2008). *Sports, Virtues and Vices-Morality Plays-*. London: Routledge. 참조. 그리고 매킨타이어의 '공동체' 개념과 관련된 스포츠철학 논고로는, Miah, A(2004). Why not dope? It's still about the health. in (ed.) McNamee, M(2010). *The Ethics of Sports-A Reader-*. London: Routledge, 169-185. 참조. 그런데 기존의 스포츠철학 연구들에 제시된 덕론의 내용에서 우리는 연구자들에게 공통적으로 나타난 사상인 '인간(스포츠하는 사람)은 어떻게 살아(행동해)야 하는가'라는 질문과 달리, 그저 '덕론에 관한 소개'글에 지나지 않는다는 것을 볼 수 있다. 따라서 그러한 사태와 관련된 모든 덕론 중심 스포츠철학 논문들의 제목이 <○○○ 덕론을 스포츠철학에 적용하는 이유>라고 명시했어야 옳았다는 비판을 받을 여지가 충분하다. 이러한 사태는 덕(이 갖고 있는 성격)의 규명과 깊은 관련이 있지만, 덕이라는 것이 우리 행위의 결과에 입

맥킨타이어는 자신의 덕 개념을 설명하는 배경의 첫 단계로 실천 개념을 소개한다. 그의 '실천'은 모든 정합적이고 복합적 형식의 사회적으로 실현된 협동적 인간 활동을 의미한다(김홍식, 2006: 97).[46] 이런 활동을 통해 그 활동에 적합한 훌륭함의 기준을 성취하려고 시도하는 과정에서 그런 활동에 내재하는 선들이 실현된다(*AV*, 187). 실천은 단순한 인간의 개별적 활동이 아니라 특정한 내재적 목적을 실현하는 활동을 말한다. 축구공 던지기나 벽돌쌓기는 실천이 아니고, 축구경기나 건축이 실천의 예가 된다. 축구경기의 내재적 목적은 승리 혹은 축구경기를 잘하는 것이고, 건축의 목적은 좋은 집이다. 내재적 선이 외재적 선과 구별되는 것은 그것이 다른 행위에 의해 얻어지느냐의 여부이다. 가령 축구경기가 상금을 목적으로 치러질 수 있지만 상금은 축구경기를 통해서만 얻어지는 것이 아니므로 상금은 축구경기의 내재적 목적이 아니다. 건축의 목적도 부나 명예가 될 수 있으나 이는 외부적 선일뿐이다.

내재적 선 개념은 실상 덕 개념의 본뜻에 이미 포함되어 있다. 덕으로 번역되는 그리스어 '아레테(arete)'는 '(그 기능에 있어서) 뛰어남'의 의미이며 이는 모든 활동이 목표로 하는 바다. 즉 뛰어나다는 것은 내재적 목적을 잘 이루느냐에 달려 있다. '모든 기술과 탐구, 행동과 추구는 어떤 선을 목표로 삼는 것이다'로 시작되는 『니코마코스 윤리학』의 첫 부분은 아리스토텔레스도 이와 같은 목적으로서의 선들이 갖는 내재적 성격을 지적하는 것이다. 예를 들어 의술의 목적은 건강이고, 조선(造船)의 목적은 배라고 아리스토텔레스가 말할 때 목적이란 곧 내재적 선을 가리키는 것이다. 의사의 덕이 의술이고 배 제작자의 덕은 배를 만드는 기술이듯이 맥킨타이어에게 덕은 그것을 가지고 실행함으로써 우리가 그 실천에 내재하고 있는 선들을 성취할 수 있도록 해주는 인간의 성질이다(*AV*, 191).[47]

각하여 파악된다는 성질을 갖고 있다는 데 그 난점이 있다. 그렇다면 애초에 덕론과 관련한 스포츠철학 논고는 (스포츠)심리학과 깊은 관련을 맺고 있을지도 모를 일이다. 그렇지 않다면 덕론을 적용시킨 스포츠철학 연구들에 항상 동반되는 문제의식은 바로 덕론 형성의 근본 원리인 '어떠한 인간이 되어야 하는가'라는 논리의 순환이 될 것이다. 결국 우리의 문제는 '어떻게'의 성격을 밝히는 작업에서 해결이 될 것이다.

46) 단체 경기만을 스포츠에 국한 시키려는 아놀드(1997)의 주장이 바로 여기에 근거한다고 볼 수 있다.

하지만 아리스토텔레스는 내재적 목적을 달성하는 모든 활동을 실천이라고 부르지는 않는다. 맥킨타이어의 이러한 실천 개념은 기술(techne)과 실천(praxis)을 구분하는 아리스토텔레스와 근본적으로 다르게 보인다. 맥킨타이어의 실천은 내재적 목적을 이루는 일로서 기술이 핵심적으로 포함되기 때문이다. 실제로 그가 실천 개념을 설명할 때 드는 예들은 축구 경기, 체스, 건축, 농사, 회화나 음악 등 예술을 포함한 기술들이다.

보편적으로 기술들을 실천의 범주에 포함시킬 때 문제가 되는 것은 기술을 도덕적 행위의 원천으로 상정할 수 있느냐에 있다. 숙련된 고급 기술을 지닌 것이 도덕적으로 훌륭하다는 것을 보장해줄 수 없다는 것은 우리의 상식에 속한다. 아리스토텔레스가 기술과 실천을 구분한 것도 도덕적 함의를 가지는 것과 그렇지 않은 것을 구분하기 위해서이다. 실천이란 축구선수, 건축가나 의사, 화가로서의 뛰어남이 아니라 인간의 본성에 있어서 뛰어남(곧 덕)에 관련된 행위이다.[48] 우리가 소유한 것으로서의 덕인 정의나 용기 그리고 절제를 발휘하는 행위가 도덕적으로 훌륭한 행위라는 것이다.

맥킨타이어도 숙련된 기술 자체만으로 '실천'이라고 언급하지는 않는다. 이런 기술들은 타인들과의 사회적 관계 속에서만 자신의 내적인 선을 성취할 수가 있다. 실천 속에 들어있는 목적과 기준들을 공유하고 있는 타인들과의 관계를 고려하여 기술이 내적인 목적을 달성하기 위해서는 용기나 정의, 정직과 같은 덕을

---

47) 축구공 던지기라는 행위가 (단지 세 살배기 어린 아이의) 단순한 개별적 활동이라는 점에서 실천에 속하지 못한다는 맥킨타이어의 주장은 일리가 있다. 하지만 이러한 주장이 1981년도에 이루어졌다는 점에 우리는 유의할 필요가 있다. 맥킨타이어가 축구 경기를 한 예로 들고 있긴 하지만, 그의 관심이 스포츠에 있지 않다는 점에 본 연구자는 '실천'과 관련하여 한 가지 의문을 갖는다. 1970년대 한국 축구대표팀(등번호 5번) 부동의 수비수였던 고(故) 황재만 선수의 경우, 그는 당시 한국 대표팀 경기 시에 항상 상대진영에서의 공격형 드로인(throw-in)을 도맡아 해왔다. 그리고 그의 손아귀에서 벗어난 볼을 헤딩슛으로 득점하여 상대팀을 이긴 경기가 한 두 번이 아니었다. 축구 경기가 무승부를 원칙으로 벌어지는 것이 아닌 이상, 과연 당시 황재만 선수의 드로인 수행이 단순히 개별적 활동에 해당되는가? 또한, 1986년 멕시코 월드컵 축구대회 때의 아르헨티나 선수였던 마라도나(D. Maradona)의 활약이 단순한 개별행위에 불과한가? 오히려 아르헨티나 국민들에게는 다음과 같은 공식이 성립된다. Diego Maradona ≡ soccer. 이와 관련하여, basset.egloos.com/1621887. 참조

48) 본 연구자가 스포츠맨십을 강조하는 이유도 여기에 있다. 다만, '스포츠맨십을 기를 수 있는가'의 문제는 본 연구에서 다루어지지 않는다.

갖추어야 한다. 따라서 덕들은 모든 실천의 필수적 구성요소가 된다. 실천은 일종의 사회적 공동 작업이며 권위와 업적에 대한 인정이 포함되어 있다. 또한 사회적인 척도를 존중해야 하고 위험을 감수해야 한다. 이 때문에 실천은 자기 자신과 타인을 평가하는데 있어 공정성을 요구하며 또한 공정성을 위한 진실성을 요구한다. 권위를 가진 사람들의 판단을 신뢰하려는 자세도 요구된다(*AV*, 193). 실천에 대한 맥킨타이어의 이러한 이해는 기술을 사회적 가치평가나 역할 속에서 바라보아야 한다는 것이다. 이에 따라 기술을 통한 내재적 선의 성취를 위해서는 정의나 용기와 같은 아리스토텔레스식의 덕이 요구된다.

맥킨타이어의 실천 개념은 인간의 중요한 의도적 행위를 도덕의 범주에 포함시킬 수 있는 장점이 있다. 계몽주의적 도덕규칙이나 의무가 아닌 사회적 역할을 기준으로 훌륭한 행위 여부를 판별할 수 있기 때문이다. 하지만 다른 한편으로 도덕의 범주에 너무 많은 종류의 행위들이 포함될 가능성이 생긴다. 모든 기술적 성취를 도덕적인 기준으로 판별하는 것은 인간의 활동에 지나친 제약을 불러올 뿐 아니라 그 판별 자체의 가능성도 의문이다.[49]

물론 모든 기술적 성취가 도덕과 무관한 행위일 수는 없을 것이다. 이런 점에서 아리스토텔레스의 기술과 실천의 구분은 문제가 될 수 있다. 하지만 아리스토텔레스도 기술을 도덕과 무관한 인간의 활동으로 보는 것은 아니다. 아리스토텔레스에 의하면 실천적 사유는 기술과 관련된 제작적 사유를 지배한다. 무엇인가를 만드는 사람은 모두 어떤 목적으로 만들기 때문이다. 그러나 그 목적이 제작 자체가 아니라 무엇인가에 대한 목적이라는 점이 다르다(*NE*, 1139b1). 실천지는 기술을 어떻게 사용하느냐의 문제도 자기의 영역에 포함하고 있다고 볼 수 있다.

> 사유 그 자체는 아무것도 움직이지 못하지만 목적을 지향하는 실천적인 사유는 그렇지 않다. 사실 바로 이 사유가 제작적 사유까지도 지배한다. 제작하는 사람은 누구든 어떤 목적을 위해(heneka tou) 제작하며, 제작될 수 있는 것은 그 자체가 단적인 목적이 아니니까. (그것은 어떤 것을 향한 것이며(pros ti) 또 다른 목적을 위한 것이다.) 단적으로 목적인 것은 행위에 의해 성취될 수 있는 것(to prakton)뿐이다. 잘 행

49) 이와 관련하여 실천 개념에 대한 보다 상세한 논의로, 유재봉(2000). 맥킨타이어의 '사회적 실제' 개념에 대한 논의. **교육철학연구, 24**. 교육철학회, 49-72. 참조.

위한다는 것(eupraxia)이 목적이며, 욕구는 이 목적을 향하기 때문이다(*NE*, 1139b1: 1-4)

또한 맥킨타이어의 도덕철학에는 아리스토텔레스에게 중요한 위치를 차지하는 순수 지적인 덕으로서의 진리에 대한 관조(theōria)가 빠져 있다.

다중들, 특히 대단히 통속적인 사람들은 좋음과 행복을 즐거움이라고 생각하는 것처럼 보이는데, 이러한 그들의 생각에 일리가 없는 것은 아니다. 그런 까닭에 그들은 향락적인 삶을 좋아하는 것이다. 가장 두드러진 삶의 유형은 세 가지인데, 지금 막 이야기한 삶과 정치적 삶, 그리고 셋째로 관조적 삶이 그것이다(EN, 1095b: 30).

맥킨타이어는 이에 대해서 자세한 설명을 하고 있지는 않지만 자신의 아리스토텔레스 윤리학에 관한 해석이 아크릴(J. L. Ackrill)을 따르고 있다는 사실을 밝힘으로써 그 입장을 확인할 수 있다(*AV*, 175). 흔히 포괄론(inclusive doctrine)으로 불리는 이러한 입장에서 관조의 위치는 전체로서의 좋은 삶의 일부를 이루는 것으로 설명된다(Acrill, 1980). 이것은 맥킨타이어의 아리스토텔레스에 대한 이해가 특정 해석 속에서만 이해된다는 점 이외에 중요한 논쟁을 필요로 한다. 아크릴조차도 관조의 덕을 전체 삶에서 중요한 선으로 인정하고 있으며, 덕을 역사주의적으로 이해하지도 않았기 때문이다. 이것은 역사주의와 관조의 덕이 정합적이지 않다는 것을 지적하려는 것이다. 아리스토텔레스에게 관조는 가장 비역사적이며 무조건적이고 궁극적인 성격을 갖는다. 맥킨타이어에게는 이러한 지적인 덕이 제 위치를 차지하기 곤란해 보인다. 도덕적 덕과 함께 고려되는 실천지에 대해서는 충분히 설명하면서도 관조에 대해 소홀한 것은 이런 이유에서인 것으로 보인다.

이러한 지적이 중요한 것은 관조의 위치에 대한 아리스토텔레스와 맥킨타이어의 차이가 덕 윤리가 우리에게 어떤 역할을 하는 것인지에 대한 입장의 차이를 대변하기 때문이다. 아리스토텔레스에게 덕이란 인간의 내면적 성품이고 이를 발휘하는 실천이 곧 행복이다. 아리스토텔레스에게 궁극 목적으로서의 선은 덕 행위 자체이다. 아리스토텔레스는 행위 자체가 목적이 될 수 있으며, 행복은 '잘 사는 것', '잘 행하는 것'이라는 점을 누차(屢次) 강조한다.

반면에 맥킨타이어에게 있어서 좋은 것이란 사회적 역할에 의해서 규정되며, 그것은 내재적 선으로서의 목적이다. 나라는 존재는 특정한 행위들의 복합적 연결로서의 실천들이 그 의도를 통해 서사적으로 설명되며 이는 개인으로서가 아니라 전통에 의해 주어진 공인된 혹은 합의된 역할과 그 실천을 가능하게 하는 덕에 의해 수행된다고 생각한다.

맥킨타이어가 외부적 선과 내재적 선을 구분할 때, 아리스토텔레스가 목적으로 삼는 행위는 어디에 속하는가? 그가 말하는 내재적 선이란 의사가 목적으로 하는 건강, 배를 만드는 자가 목적으로 하는 배, 병사의 승리 같은 것이다. 이런 것들은 행위 자체가 아니라 행위의 목적들이다. 반면에 아리스토텔레스에게 목적은 맥킨타이어가 언급하는 실천 자체이다. 따라서 맥킨타이어가 아리스토텔레스의 본성적 인간 개념을 버리고 역사주의적 인간을 도입하는 순간 아리스토텔레스의 윤리학에서 중요한 한 부분, 목적으로서의 행위 자체, '잘 행하는 것'으로서의 행복의 의미는 퇴색될 수밖에 없다.

그리고 맥킨타이어의 덕에서는 아리스토텔레스의 윤리학에 소개된 덕의 일반적 성격으로서의 중용(mesotēs)이 논의되지 않는다.

> 절제와 용기는 지나침과 모자람에 의해 파괴되고 중용에 의해 보존된다(EN, 1104a: 25).

그 이유는 덕의 목록을 맥킨타이어가 역사적으로 고찰한 결과, 전통에 따라 다른 덕들을 중용이라는 일반적 원리로 설명할 수 없었기 때문이다. 아리스토텔레스가 덕을 중용이라고 언급한 것은 덕의 형식적 요건으로서의 의미이다. 중용은 적절함이라는 의미이다. 어떠한 것이 덕이려면 그것은 적절한 것이어야 한다는 뜻이다. 여기서 적절함은 좋은 것, 즉 선과 관련된다. 덕이란 좋은 것을 성취하는 성품이기 때문이다. 이러한 의미에서 모든 덕은 중용일 수밖에 없다. 가령 지조(constancy)가 덕이라면 그것은 좋은 것을 얻을 수 있는 성품이라야 한다. 만일 지조를 지키는 것이 자신에게 해가 된다면 그것은 덕이 될 수 없다. 그것은 지조가 아니라 고집(obstinacy)이다.

이런 이해가 옳다면 맥킨타이어의 덕 목록에 대한 역사주의적 설명은 보충을 필요로 한다. 아리스토텔레스는 애초부터 윤리학이 엄밀한 학이 될 수 없음을 강조한다(*NE*, 1권 3장).

> 이러한 것들에 관해 논의하고 이와 같은 전제들로부터 출발하는 우리들은 그 대강에 있어서 개략적으로 참을 밝히는 것으로 만족해야 할 것이다. '대부분의 경우에 있어서 그런 것'들에 대해 논의하고 '대부분의 경우에 있어서 그런 전제'들로부터 출발하는 것이기에, '대부분의 경우에 있어서 그런 것'들을 추론하는데 만족해야 할 것이다 (NE, 1094b: 20-25).

구체적 실천에서 무엇이 적당한 행위인지 일반화해서 제시될 수 없다는 이유에서다. 아리스토텔레스의 덕 목록은 재물의 사용과 관련하여 적당함의 경우, 노여움에 관련해서 적당함의 경우, 재화의 분배에 관련해서 적당함의 경우 등의 예시로 이해할 수 있다. 우리는 어떤 행위가 적당한지를 판단하기 위해 여러 가지 주변적 조건을 알고 있어야 한다. 그것은 매우 구체적이고 개별적인 사실일 수도 있고, 일반적 사실이나 배경적 지식일 수도 있다.

이러한 지적은 도덕철학의 목표가 무엇인지에 대한 견해의 차이를 확인시켜 준다. 맥킨타이어는 통약불가능한 도덕적 입장들 사이의 문제를 덕의 윤리를 통해 해결하거나 해소할 수 있다는 입장을 고수하고 있다. 하지만 매킨타이어의 이론이 도덕상대주의로 귀착될 위험을 노출시킨다는 비판에 대해 매킨타이어 자신이 해결책을 제시할 수 있을지는 의심스럽다. 맥킨타이어는 『Whose Justice? Which Rationality』[50]에서 도덕이론 사이의 우열을 합리적 정당성의 기준으로 가릴 수 있다고 언급한다. 맥킨타이어는 마치 뉴튼(I. Newton)의 과학이 이전의 과학을 대체하듯이 도덕의 영역에서도 설득력을 갖춘 도덕이론이 여타의 도덕이론을 대체할 수 있을 것으로 기대한다.

과학이론은 대상의 성격과 방법론적 특성으로 인해 그 설명력의 우열이 판단될 수 있을지 모른다. 하지만 덕의 목록이 특정 전통의 가치관에 의해 작성된다

---

50) MacIntyre, A(1988). *Whose Justice? Which Rationality?*. University of Notre Dame Press.

면 과연 맥킨타이어가 바라는 대로 우리가 도덕이론 간의 우열을 합리적으로 판정할 수 있을지 본 연구자는 의문을 가지게 된다. 각각의 전통은 그 역사적 형성과정과 배경적 조건 때문에 상이한 덕의 목록을 가진다. 전통들 사이에는 진리의 영역과는 달리 개념적 통약가능성이 애초부터 차단되어 있을 지도 모른다. 혹은 전통에 속하는 배경적 형이상학이나 신념. 선호의 체계가 상이해서 가치관에 있어 극단적 선택의 상황에 놓여있을지도 모른다.

다양한 전통이 개인과 공동체의 차원에서 중첩되어 우리의 가치판단에 영향을 미치고 있다. 맥킨타이어 방식의 도덕이론들은 각각의 전통에 고유한 가치와 덕의 목록을 가진다. 맥킨타이어는 이들을 비교하여 적합한 도덕이론들을 선택할 수 있다는 신념을 가지고 있다. 『AV』에서는 주로 응분을 정의의 정당한 기준으로 삼은 아리스토텔레스적 덕 윤리가 가장 적합한 것으로 제시되었으나 『Three rival versions of moral enquiry : encyclopaedia, genealogy, and tradition』[51] 에서는 적법성으로서의 정의(Justice as Legality)를 기준으로 하는 토마스주의적 입장으로 선회한다.

그런데 경쟁적 도덕이론 중 어떤 것을 선택한다는 것은 그것이 배경으로 하는 전통도 선택한다는 것이라고 볼 수 있다. 하지만 이것은 관계가 역전되어 있다. 우리는 가능하다면, 전통을 선택함으로써 특정한 가치관을 선택하는 것이지 그 반대를 상정할 수 없다. 따라서 도덕이론의 우열을 가리기 위해서는 반드시 전통의 우열을 가릴 수 있어야 한다. 전통의 우열을 어떠한 방식으로 가릴 수 있는가? 전통은 각 시대별 다양한 요소의 총합이다. 그 속에는 사실판단에 의해 진위를 판별할 수 있는 것들도 있고, 내부적 부정합성의 문제를 안고 있기 때문에 모순적인 가치관이 혼재되어 있을 수도 있다. 하지만 그보다는 증명할 수 없는 형이상학이나 진위의 우열을 판단할 수 없는 각종 신념들, 문화적 기호들이 토대를 이루는 경우가 흔하다. 이러한 것들에 대해서 합리적 정당성을 가지고 판단하는 것이 가능하지 않다.

거듭 강조하거니와 작금의 도덕문화가 가치관적 혼란 상태에 빠져있는 것은

51) MacIntyre, A(1990). *Three rival versions of moral enquiry : encyclopaedia, genealogy, and tradition*. Univesity of Notre Dame Press.

도덕이론의 부재 때문이 아니라 다양한 전통들 간에 합리적으로 공인되거나 합의된 덕의 목록을 제시할 수 없기 때문이라고 볼 수 있다. 경쟁적 도덕이론 중 특정한 이론이 선택될 수 있는 조건은 합리적 정당성이라기보다는 사회 공동체가 하나의 전통으로 통합될 수 있느냐의 문제일 수 있다. 주지하다시피 중세 이전의 사회에서 덕의 윤리가 도덕적 기준이 될 수 있었던 것은 공동체와 전통이 일치한 사회였기 때문이다. 그 당시조차도 각각의 윤리론은 그것이 속한 공동체 너머에까지 타당한 도덕적 원리가 아니었을 것이다.

우리에게 도덕이론 간의 우열을 가릴 합리적 기준이 없다 하더라도 도덕이론은 전통과 가치관 사이의 괴리를 메우는 역할을 할 수 있을 것으로 본다. 이것은 우리가 특정 전통에 적합한 덕의 목록을 작성할 수 있는 능력을 지녔다는 것을 암시한다. 그리고 아리스토텔레스의 중용은 여기에서 이 덕들이 가지는 형식적 조건으로서의 역할을 할 수 있을 것이다.[52]

작금의 스포츠철학에서 맥킨타이어의 덕론을 통해 새로운 스포츠윤리의 정초를 시도하는 것은 매우 고무적인 일이다. 하지만 맥킨타이어 자신도 지적하다시피 사회는 베버(M. Weber)류의 공동체적 효율성의 요구와 개인적 삶의 목표가 일치되기 어렵다. 덕 윤리가 실천 이념의 역할을 할 수 있으려면 도덕이론 자체의 합리적 구성보다는 개인적 실천과 공동체적 실천이 하나의 동일한 선을 목표로 삼을 수 있을 만한 사회적 체제를 구성하는 것이 선행되어야 한다. 하지만 그런 사회체제를 바라는 것 자체가 비역사적인 자세일 수 있다. 그러한 사회체제는 소규모의 지역 공동체에서만 가능한 일이기 때문이다.[53] 따라서 덕 윤리를 구현할 사회체제가 형성되어 있지 않은 상황에서 덕 윤리를 주장하는 것은 성공하기 어려운 도덕론으로 비판한 계몽주의적 기획의 새로운 변형이라는 재비판을 받아들일 채비를 갖춘 것에 불과할 수 있다.[54]

---

52) 예를 들어 지조(constancy)는 18세기 영국적 전통에서 중용의 덕이며, 근면(deligence)은 펜실바니아(Pennsylvania)의 특정한 전통에서 중용의 덕이 된다.

53) 물론 한 국가로서 북한의 사회주의 체제에서는 가능한 일이 될 수 있다. 하지만 그러한 것은 작금의 독재정권 하에서만 성립될 수 있다는 조건이 따라야 할 것이다.

54) 본 연구자가 맥킨타이어의 덕론을 주 비판 대상으로 삼은 것은, 우리 스포츠철학계 내의 덕론을 폄하하려는 것이 아니라, 단지 맥킨타이어의 사상을 수용함에 있어 그가 내세우고 있는 주장을 여과하지 않고 무조건적으로 동조하는 것에 대한 우려의 한 목소

Ⅲ. 레비나스 타자철학의 전개

주체는 외적인 목표를 이루는 것이 아닌, 자신의 생 자체를 좋은 삶으로 만드는 방향을 위해서 목표를 설정하고 행위하게 된다. 그래서 주체는 자신의 삶을 구성하고 판단하며 숙고할 수 있는 능동성을 확보하게 된다. 이때의 주체는 근대적인 자기 동일성을 하는 주체라기보다는 타자에게 열린 주체이며 타자와 공생을 지향하는 주체이다. 이러한 지점에서 '나'의 의지와 '너'의 의지가 충돌할 시에 어떻게 할 것인가?라는 문제가 발생하게 된다. 결국 칸트의 윤리학을 적극적으로 수용하여 규범적인 특성을 통해서 주체가 타자에게 행할 수 있는 폭력과 지배를 제한하고 타자성을 확보할 수 있는 이론적 기틀을 마련해야 한다. 따라서 타자를 자기성으로부터 해석함으로써 상호주체성과 상호인정을 통해서 타자성을 해명해야 한다. 즉 '나'와 타자는 자기성을 유지하며 서로를 인정하기에 타자와 '나'는 완전히 분리된 개체가 아니라 상관관계 속에서 자기성을 형성하게 된다. 결국 우리는 타자성과 관련하여 자기성과 상호성의 패러다임(paradigm)이 타자성을 단지 자기성으로 환원시켜 주체가 결코 이해하지 못하는 타자라는 절대적 초월성을 파괴하는 것은 아닌지에 대해서 질문해야 할 것이다.[1] 이러한 때, 레비나스의 타자철학은 우리에게 새로운 윤리학의 길을 제공해준다.

레비나스에 따르면 모든 인간적인 윤리와 사회정의는 인간의 얼굴에서 나온다.[2] 레비나스의 철학은 '얼굴의 철학'이라고도 하는데, 이것은 얼굴에 대한 개방성과 사고의 확장을 제시하며 얼굴의 에피파니(epiphany)를 통해 타자와 만날 수 있다는 설명이다(이지원, 2009: 154). 얼굴은 나의 입장과 위치와 상관없이 스스

리를 내고 싶은 바람일 뿐이라는 것을 밝혀둔다.

1) 본 논문과 관련하여, 우리는 (스포츠)윤리학에 있어 자아 중심의 철학이 갖는 전체성 혹은 동일성의 파괴력에 대해 진지한 고민을 할 필요가 있다.

2) '동일자에 대한 의심 즉 동일자의 자기중심적 자발성으로는 가능하지 않은 이 일이 타자(타자의 얼굴과 대면하는 사태)를 통해 일어난다. 타자의 현존으로 인해 나의 자발성에 문제제기가 일어나는 것을 우리는 윤리라 부른다(A calling into question of the same-which cannot occur within the egoist spontaneity of the same-is brought about by the other. We name this calling into question of my spontaneity by the presence of the Other ethics).'(*TI*, 43)

로 자기를 표현하는 가능성이다(강영안, 2012: 35). 얼굴의 에피파니는 일종의 윤리적 호소이다. 나는 얼굴의 호소를 거절할 수 있다. 하지만 그때 나는 불의를 저지르는 셈이 된다. 레비나스에 의하면 지고의 선과 윤리는 만인의 얼굴들에서 나온다.[3] 그 수많은 얼굴들은 낯선 타자들의 얼굴로 그치는 것이 아니라, 오히려 낯설기 때문에 나와 전적으로 다를 수밖에 없는 무한과 계시의 얼굴이다. 이런 얼굴은 인간의 이성적 사유를 넘어서 있는 불가능성의 현시다.

타자를 자기 동일성의 영역으로 통합시키지 않고 타자의 존재, 다름, 타자성과 조우하는 문화적 장치가 바로 스포츠다. 스포츠 행위-주체의 윤리성, 즉 스포츠맨십이 존재하는 이유가 바로 여기에 있다. 그러한 스포츠맨십의 존재 성격을 구명해주는 이론의 중심에 레비나스의 타자철학이 자리한다. 레비나스는 주체 중심의 전통철학이 타자의 참된 의미를 왜곡했다고 보고, 자기동일적 자아 즉 나와는 엄격히 구분되는 이질적이고 초월적인 '절대적 타자'의 개념을 철학의 중심에 놓는다(박인철, 2005: 2). 신체의 움직임이 밖으로 드러나는 것에 스포츠 행위의 본질이 있다면(김정효, 2011: 8), 스포츠맨십의 타자윤리적 성격을 기초로 한 스포츠윤리 담론의 시도는 '나'를 중심으로 타자를 이해하려 했던 전통철학(특히 데카르트 이후)에 반해 타자를 중심으로 양자의 관계를 새롭게 정립하려고 노력한다는 점에서 높은 관심을 불러일으킬 것으로 보인다.[4]

---

3) 윤대선(2013). **레비나스의 타자철학 -소통과 윤리를 찾아서-**. 서울: 문예출판사, 15.

4) 1960년대 후반 '포스트구조주의' 혹은 '포스트모더니즘'의 등장을 전후하여 현대 지성사의 조류에는 '타자'라는 문제의식이 전면에 부각되기 시작했다. 이른바 '타자의 철학'이 등장한 일반적인 배경은, 근대성(modernity)의 핵심에 주체 중심주의적 사유가 완고하게 자리하고 있으며, 그것은 '자아' 이외의 모든 이질적인 것(즉 타자)들을 억압하고 배제하는 방식으로 자신의 체계를 구축해 나갔다는 사실이다. 데카르트의 『방법서설』(1677)을 자신의 비조(鼻祖)로 삼는 여하(如何)한의 근대적 전통도 사유하는 주체(cogito)의 배타적인 자기중심주의에 감염되었다는 혐의로부터 자유로울 수 없으며 이로부터 근대적 사유 또는 사유의 근대성은 유일 주체의 제약 없는 전횡과 독선의 역사곧 '타자 없는 주체의 역사'를 노정했다고 할 만하다. 이와 관련하여, 강영안(1996). **주체는 죽었는가**. 서울: 그린비. 참조.

1. 레비나스[5]의 생애와 사상

레비나스는 1905년 12월 30일(현재 사용되는 달력으로는 1906년 1월 12일)에 리투아니아의 카우나스에서 서점을 운영하는 예힐 레비나스(Yehiel Levinas)와 데보라 구르비치(Deborah Gurvitah)의 세 아들 중 장남으로 태어났다. 6세 때 히브리어 성서를 읽었고 푸슈킨(Aleksandr Sergeevich Pouchkine), 톨스토이(Leo Nikolaevich Tolstoï) 등의 러시아 고전을 접했으며 서구 유럽의 작가들의 글을 읽었다. 유년 시절의 이러한 독서는 철학의 필독서인 플라톤과 칸트의 책을 읽기 위한 준비과정이라고 할 수 있다(김용훈, 2014: 4).

레비나스가 살고 있던 리트아니아와 인근 지역의 유대인들은 당시 동유럽에 거주하던 유대인들이 강하게 영향을 받고 있던 '하시디즘(Hasidism)'이라 불리는 경건하고 신비주의적인 유대교에 반발하는 흐름을 보였는데, 그들은 탈무드 연구를 토대로 하는 이성적이고 지성적인 유대교, 즉 '미트나게딤(Mitnagedim)'의 유대교를 지향하였다. 전자가 내면성과 감성, 신적 체험을 강조한 반면, 후자는 외적, 객관적, 명확한 텍스트 강독과 이해에 초점을 맞추었다(안성헌, 2009: 10). 레비나스가 받았던 어린 시절의 교육에 따르면 이 세상에는 책보다 더 중요한 것은 없었다. 책이라는 것은 존경의 대상이 될 만한 뿌리로서 물질성을 초월하는 그 무엇이었다(변광배 외 1인 역, 2006: 78).

1917년 러시아에 몰아닥친 볼셰비키 혁명은 제정 러시아 사회의 새로운 지각변동을 일으켰다. 혁명의 기간에 레비나스의 가족은 우크라이나로 이주하게 된다. 11살의 레비나스는 제정 러시아의 멸망과 새로운 이념을 통한 사회체제가 건설되는 것을 목도했다. 러시아 혁명 초기 레닌과 볼셰비키들은 유대인들에게 매

---

5) 프랑스 일간 신문『리베라시옹』(1995년 12월 26자) 지면을 통해 레비나스는 히브리어와 러시아어, 독일어와 프랑스어로 책을 읽고 그 문화와 함께 호흡하며 작업한 철학자였기에 '네 문화의 철학자'라는 칭호를 얻게 되었다. 레비나스는 리투아니아(Lithuania)의 유대인 가정에서 태어나 히브리어 성경과 러시아 문학을 접하면서 자랐고 독일 철학자 후설과 하이데거의 현상학에 정통하였으며 1923년 스트라스부르 대학 철학과에 입학해서 1930년 프랑스에 귀화한 뒤 지속적으로 프랑스 철학과 함께 숨 쉬고 생각해 왔다.

우 우호적인 태도를 갖고 있어서 유대인들도 혁명에 동참하였으나 우크라이나 지방에서 반혁명 운동이 발생되면서 반유대적 정서가 흐르기 시작했다. 폭력과 인종주의에 대한 레비사스의 깊은 사유는 이러한 유년시절의 경험적 토대 위에서 자라난 것이다. 즉 레비나스가 언급하는 폭력과 인종주의는 '타자 배제'라는 이데올로기의 왜곡된 미화이다.

1923년 러시아를 떠나 프랑스 스트라스부르그 대학에 입학한 레비나스는 그곳에서 정치적인 자유와 철학적인 전통을 발견하게 되었다. 여기서 그는 블롱델(M. Blondel), 프라딘(Pradines), 에링(Hering) 밑에서 공부하였다. 이때 레비나스는 에링으로부터 처음으로 현상학을 소개받았다(Peperzak, 1993).[6] 이 시기에 레비나스는 모리스 블랑쇼와 두터운 친분을 쌓았다.

젊은 레비나스의 철학적 형성에 가장 넓은 영향을 미친 것은 프라이부르크에서 강연을 했던 후설과 하이데거였다. 하이데거의 『존재와 시간』(1927)이 출판된 다음 해인 1928/29년 독일 프라이부르크 대학에서 레비나스는 후설과 하이데거를 만났으며, 이 만남은 레비나스의 사상에 영향을 주었다. 레비나스는 후설 현상학의 기본 개념들에 관해서 논문을 쓰기로 결정했고, 「후설의 현상학에 있어서 직관에 대한 이론」(1930)으로 박사학위와 프랑스학술원상을 수여하게 되었다. 그 논문은 레비나스에게 있어서 하이데거의 영향이 얼마나 넓은 지를 드러낸다. 이때까지는 하이데거 철학에 대한 신중한 비판들이 드러나지 않는다(최영주, 1996: 109). 이후, 스트라스부르그대학 교수들의 풍부한 휴머니즘에 영향을 받은 레비나스는 1931년에 프랑스 시민권을 취득하였으며, 가브리엘 마르셀(G. Marcel), 장 발(Jean Wahl)과의 철학 모임에 자주 참석하였고 이 시기에 프랑스의 '실존주의적'인 현상학의 흐름에 친숙해졌다.

제2차 세계대전이 발발하자 레비나스는 1939년에 참전하였다가 1940년에 유대인 수용소에 수용되어 벌목꾼으로 일했다. 레비나스는 전쟁을 통해 다양한 형태의 전체주의-전제군주적인 짜르[7]의 관료주의, 파시즘과 나치즘의 국가권력, 전

6) 레비나스에게서 현상학에 관한 최초의 책을 집필한 에링과 함께 1927-28년에 공부를 시작한 후설 철학에로 자신의 주목을 끈 것은 가브리엘 피퍼(Gabrielle Peiffer)였다.
7) 짜르(tsar)의 어원은 라틴어의 '카이제르(kaiser)'이다. 중세의 슬라브계 여러 문헌에서는 일반적으로 국왕을 의미하고, 공식적으로는 917년 불가리아에서, 1346년 세르비아

체동원과 총력전, 전체주의적인 박해 캠페인 등-의 폭력과 그것이 안고 있는 유혹적인 권력을 경험하게 되었다(이병훈, 2003: 3-4).

종전 후 프랑스로 돌아온 레비나스는 수 백만명의 동포 유대인들에 대한 학살과 리투아니아에 있는 가족들의 죽음 때문에 깊은 상처를 안고 있었다. 리투아니아에 있는 가족들이 모두 죽었고, 레비나스의 아내와 딸은 블랑쇼가 숨겨 주어 겨우 목숨을 건질 수 있었다. 이 때의 경험이 레비나스의 철학적 사유에 변화를 주었다. 레비나스는 하이데거를 포함하여 서양철학 전반에 대해 재고하게 되었고, 서양철학을 주체중심의 전체주의적인 전쟁의 철학으로 규정하게 되었다. 이 때 집필한 것이 바로 『존재에서 존재자로』이다.

이후 프랑스에서 여러 대학을 다니며 특강을 하였고, 유대인 사범학교 교수 및 교장을 역임하였으며, 1961년에 주저인 『전체성과 무한』을 썼다. 이후 알제리 독립 전쟁, 68운동과 같은 프랑스 내부의 혼란을 겪으면서 새로운 대학들이 신설되는 움직임이 병행되었는데, 레비나스는 1962년에 뽀와띠에 문과대학 교수, 뒤프렌느와 리쾨르의 권유로 1963년부터 파리 교외지역에 자리한 낭테르대학의 부교수로 부임하게 되었다. 낭테르 대학에서의 시간은 레비나스의 영향을 극대화하는 시기였고, 타자성의 철학이 보다 확산되는 기간이었다.

1973년에 레비나스는 파리 4대학(소르본)으로 옮기게 되었고 이듬 해 난해하기로 정평이 나 있는 『존재와 다르게-본질의 저편』을 출간하게 된다. 55세에 국가박사학위를 받고 뒤늦게 출발한 교육자로서의 시간은 1976년 71세의 나이로 정년퇴임할 때까지 계속되었다. 1976년 은퇴 이후 레비나스는 저술에 전념하게 되었고, 주로 타자철학과 종교와의 관계, 유대주의적 휴머니즘에 대한 사상을 확장해 나가게 된다. 일생 동안, 주체란 '타인을 위한 존재'임을 증언하는 일에 자신의 철학적 소명을 받들었던 레비나스는 1995년 12월 25일 타인을 위한 존재로 오신 예수 그리스도의 탄생기념일에 파리에서 영면하였다.

에서 군주의 칭호가 되었다. 러시아에서는 이반 3세가 다른 칭호와 함께 병용하는 형식으로 사용하기 시작하여 1547년의 이반 4세 대관(戴冠) 때 정식 칭호가 되었다. 1721년 표트르 1세가 원로원으로부터 '모든 러시아의 황제(임페라토르)'의 칭호를 받은 이후에는 이것이 러시아 군주의 정식 명칭이 되었으나 '짜르'는 이와 병용해서 혁명 때까지 러시아 황제의 관습적인 칭호로서 러시아 내외에서 사용되었다.

레비나스는 일생동안 서양고전철학의 전통으로는 다룰 수 없는 문제들, 즉 외재성, 타자, 이타성 등의 개념을 다루었다. 이는 레비나스가 고유한 유대 전통에 그 바탕을 두고 있었기에 가능했다. 이러한 사실은 『어려운 자유』(1963)[8]라는, 유대주의에 관한 책에 드러나 있다. 이 책에서 유대 전통, 성서, 탈무드 등이 다루어지고 있으며, 타자에 대한 의무라는 관점에서 본 신(神)과 인간(人間)의 관계 문제가 또 다시 반복된다.

레비나스 철학의 근본을 이루는 것은 '타자에 대한 책임'이다. 레비나스는 윤리와 관련하여 존재자들에 대해 이야기하지 않고는 신에 대해 이야기 할 수 없음을 강조한다.[9] 레비나스 철학의 또 다른 중심 주제는 '평화의 문제'이다. 서양철학이 주체 중심의 전체주의적인 전쟁의 철학이라면 레비나스의 철학은 타자에 대한 책임을 중심으로 하는 '평화의 철학'이다. 서양철학에 있어서 '책임'이라는 개념은 개인의 자유와 자기 이익 추구를 바탕으로 한다. 레비나스는 이러한 책임 개념을 비판하면서 평화의 문제를 다룬다. 즉 '책임은 자유에 선행한다'를 바탕으로 접근한다(강영안, 1995: 219). 그러므로 레비나스의 철학은 '타자에 대한 책임'을 가진 주체, 즉 '무한성에 바탕을 둔 윤리적 주체'를 정립하기 위한 새로운 시도라고 할 수 있다.

레비나스의 철학은 제2차 세계대전 직후 알려지게 되었고 그의 절친한 친구였던 조르쥬 바타이유(Georges Bataille)와 데리다에 의해 사상계에서 중요하게 대두되었다. 레비나스의 사상은 데리다나 리오타르와 같은 포스트모더니스트들의 후기 사상에도 영향을 끼쳤고, 리쾨르와 마찬가지로 주체의 죽음 사상에 맞서 주체를 옹호하는 사상적 입장을 견지하였다. 또한 레비나스의 사상은 종교학과 신학에서 다양한 관심을 보이고 있다. 레비나스 연구가 네덜란드, 벨기에에 있는 로마 가톨릭 신학자들에 의하여 본격적으로 개진되었고, 이후 철학계에서 확산되었다는 점, 자신이 귀화한 나라였던 프랑스보다 이웃 국가인 네덜란드, 벨기에에

8) 이 저서는 사회, 종교, 철학적 주제들에 관한 레비나스의 에세이 모음집이고, 이 책의 'Signature'라는 에세이에서, 리투아니아에서의 어린 시절에 히브리 성서로부터 받은 영향, 러시아 해방으로부터 받은 영향 등에 대해 기술했다.

9) "나는 타자를 매개로 하지 않고는 신(神)을 이야기 할 수 없다. 선(善)이란 존재이기보다는 의미이다."(Wyschogrod, 2000: 243-245)

서 더 열정적으로 연구되고 있다는 점은 이를 잘 반영해준다(김용훈, 2014: 12).

타자와 외재성의 개념은 철학의 변방에도 영향을 미치고 있다. 엔리케 뒤셀(Enrique Dussel)[10]과 같은 라틴 아메리카 철학자는 레비나스의 타자론과 68운동으로 재해석된 마르크스주의와 라틴 아메리카 토착사상을 토대로 '해방철학'을 전개하고 있다(안성헌, 2009: 14). 레비나스의 철학은 그 자신의 다양한 삶의 여정을 통해 이루어졌다. 그는 자신 이전에 양심을 생각하고 자기 이익 이전에 타인을 생각할 수 있는 철학적 사고의 틀을 우리에게 마련해주고자 했다. 레비나스는 의식의 자기 보존성을 출발점으로 삼는 철학을 '자기도취에 빠진 철학'이라고 보고 이렇게 묻는다. '도덕적 양심은 자아의 자기현존성을 비판하고 현존성 자체를 가능하게 하는 원리가 아닌가?

2. 초기 철학 : 『존재에서 존재자로』(1947), 『시간과 타자』(1947)를 중심(中心)으로

1) 존재론적 분리와 익명적 존재의 출현

레비나스의 존재론은 하이데거(M. Heidegger)의 존재론 특히 '존재'와 '존재자'의 구별을 뜻하는 '존재론적 차이'를 전제(前提)한다. 레비나스에게 있어 존재와 존재자의 구별은 하이데거 철학의 가장 심오한 요소이며 이 구별이 자신에게 있어 철학의 출발점이 되었다고 고백한다(*EE*, 25-26). 레비나스는 하이데거와 마찬가지로 존재자와 존재자의 존재[11]를 구별하고 존재는 명사가 아니라 동사임을 분명히 한다. 하지만 레비나스의 존재 개념은 하이데거와 다르다. 레비나스에 의하면 존재는 빛이나 밝음으로보다는 무거움과 어두움으로 체험된다. 인간이 갖는

10) 아르헨티나 태생이며 멕시코의 메트로폴리탄 대학에서 철학과 미학을 가르치고 있다. 경제적 종속 이론에서 출발하는 그의 사상은 서구 중심의 철학에 대한 비판적 입장이고 특히 포스트모던의 이성 비판 기능 상실에 대한 대안으로 '트랜스모던'을 주장한다.
11) 행위 혹은 사건을 의미하는 용어이다.

불안은 ‘무에 대한 불안’이라기보다는 ‘존재에 대한 불안’이다. 존재가 인간에게 문제인 까닭은 인간의 유한성 때문이 아니다. 설령 인간이 무한한 존재라고 하더라도 존재 문제는 해결되지 않을 것이다. 존재는 그것이 지닌 익명성, 인간에게 주는 공포 때문에 문제가 된다. 인간은 존재로부터 도피 또는 탈출하고자 부단히 시도한다. 인간이 ‘존재로부터 탈출’을 모색하는 이유는 ‘존재의 악’에 시달리기 때문이다(*TO*, 75-79). 존재는 하이데거 철학에서 제시되는 줌 또는 은사나 혜택이 아니라 무거움과 공포를 체험하는 대상이다. 공포의 대상으로서 존재함을 레비나스는 ‘존재자 없는 존재’라고 이름한다. 레비나스는 ‘존재론적 차이’를 하이데거 철학에서 가장 심오한 사상이라고 인정하면서도 하이데거의 존재론적 차이는 결국 존재와 존재자의 ‘구별’일 뿐 ‘분리’가 아니라고 단언한다(*TO*, 24).

‘존재자 없는 존재’가 하이데거에게 불가능한 까닭은 존재는 오직 존재자(즉 현존재)의 존재 이해를 통하여 접근될 수 있기 때문이다. 하이데거는 ‘진리가 있는 한, 존재자가 아니라 존재가 존재한다’(Heidegger, 1976: 230)고 언급한다. 현존재가 존재하는 한, 그리고 그동안, 진리는 존재한다(Heidegger, 1976: 226). 그러므로 하이데거는 ‘현존재가 존재하는 한, 존재는 존재한다’(Heidegger, 1976: 212)고 밖에 말할 수 없다. 존재는 진리와 존재 이해에 의존해 있기 때문에 존재와 존재자 사이에는 일종의 비대칭성이 존재한다. 존재와 존재자는 서로 분리될 수 없고 ‘존재한다’ 또는 ‘존재하지 않는다’라는 술어는 현존재가 실존하지 않는 한 진술될 수 없다. 따라서 현존재의 존재 이해는 우리가 존재와 비존재에 관해서 의미있게 언급할 수 있는 틀이 된다. 그러므로 레비나스는 ‘존재자 없는 존재’에 대하여 하이데거는 상정할 수 없다고 언급한다.

레비나스는 존재의 근원적, 일차적 의미를 ‘존재자 없는 존재’를 통해 드러내 보인다. 존재와 존재자는 존재론적으로 ‘구별’될 뿐만 아니라 ‘분리’된다. 레비나스에게 있어서의 문제는 이것을 어떻게 보여주느냐 하는 것이다. 그래서 레비나스는 후설(E. Husserl)을 원용하여 일종의 ‘상상적 환원’(*EE*, 25-26)을 시도한다. 레비나스는 ‘사물과 사람, 존재하는 모든 것들이 무로 사라진다고 상상해보자’(*TO*, 93-94)고 제안한다. 나에게 익숙한 사물이 모두 사라지고 사물을 보게 하

는 빛조차 사라진다면 어둠 속에 무엇이 존재하는가? 모든 것이 사라진 후에 존재하는 것은 무엇인가? 모든 것이 사라지게 되면 무(無)만 남는다. 그렇다면 무는 비존재인가? 무는 '없는 것'이 아니다. 무는 레비나스에 따르면 '이것' 또는 '저것'이라고 규정할 수 없는 것일 뿐, '없는 것'[12]이라고 할 수 없다. 어떤 것이 아니면서 그렇다고 무엇이라 말할 수 없는 '무'를 우리는 어디서 경험할 수 있는가? 레비나스는 밤의 경험을 그 예로 든다.

> 사물의 형상이 어둠 속에 사라질 때, 대상도 아니며 대상의 성질도 아닌 캄캄한 밤이 현존하는 것으로 찾아든다. 우리가 묶여 있는 밤에, 거기서 우리는 '무(無)'와 관계한다. 여기에는 이것 또는 저것이 존재하지 않으며 '어떤 것'이라 할 수 없는 하나의 현존이다. … 본질적 익명성. 정신은 자신이 수용할 수 있는 외적인 것에 마주서 있지 않다. 외적인 것은 (만일 이 용어가 허용된다면) 내적인 것과 관계없이 존재한다. 자아라고 부르는 것은 그 자체로 어둠에 뒤덮임, 사로잡히며, 인격을 빼앗기고, 질식한다. 사물과 자아의 사라짐은 사라질 수 없는 것, 좋든 싫든 어쩔 수 없이, 익명적으로 사람이 참여할 수밖에 없는 존재한다는 사실 자체로 귀결된다(*EE*, 94-95).

'존재한다는 사실 자체'는 마치 비가 내리고 날씨가 따뜻하듯 중성적이며 익명적인 사건이다. 안과 밖, 내재성과 외재성, 주체와 사물 또는 이것과 저것의 구별이 존재하지 않는다. 밤으로 비유된 이러한 존재 경험은 사물이 사라지기는커녕 계속 남아 있고, 이것과 저것을 분간할 수 없을 정도로 사물의 형태가 어둠 속에 감추어지는 경험[13]으로 표시된다. 밤은 '주체 이전의' 이러한 익명적, 중립적 존재 경험이다. 하지만 밤은 순수 무가 아니라 오히려 부재의 현존이다. '밤의 공간'은 비어 있는 공간이 아니라 어둠이 마치 내용인 것처럼 어둠으로 가득 차 있는 공간이다. 이것은 빈 조개껍질을 귀에 대었을 때 귓전을 울리는 소리와 유사하다(*TI*, 37-38). 여기에는 세계도 주체도 존재할 수 없다. 나는 어둠 속에 사로잡히고 개별성을 상실하며 스스로 자신의 존재를 주장할 힘을 발휘하지 못한다. 여기서 존재는 '하나의 힘의 장(場)으로, 아무도 속하지 않은 에워쌈'(*EE*, 95)으로

12) 그래서 '무(無)'는 '(알 수) 없음(nothingness)'의 '있음(being)'이다.
13) 우리는 단지 경험할 수 없었던 어둠 속 (미지의) 세계를 인식할 수 있을 뿐이지, 그러한 사태를 체험할 수 없다.

남아있다.

레비나스는 '존재'에 이르는 또 다른 통로로 불면의 경험을 든다. 우리를 억압하는, 피할 수 없는, 익명적인 존재의 살랑거리는 소리를 벗어날 가능성이 없음은 우리의 간청에도 불구하고 잠이 찾아오지 않는 그 순간에 모습을 드러낸다(*EE*, 109). 잠들지 못함은 '깨어 있음'이 그 특징이다. 잠들지 못하고 깨어 있는 상태는 어떤 무엇을 지키기 위한 것이 아니라 지킬 것이 아무것도 없는 데도 깨어 있는 것이다(*TO*, 27). 깨어 있음은 의식적인 주시(注視)와 다르다. 주시의 상태는 내적 또는 외적 대상을 갖지만 잠들지 못하고 깨어 있는 상태에는 아무런 대상이 없다. 깨어 있음에는 주체도 존재하지 않는다(*EE*, 110). 의식적인 주시는 어떤 대상에 시선을 집중하고 있는 주체가 전제되지만 불면 상태의 깨어 있음에는 자기 자신을 내세울 주체가 없다. 주체는 현존 자체, 얼굴도 이름도 없이 그저 그렇게 있는 '존재 자체'에 싸여 있을 따름이다(*TI*, 47-48). 불면의 상태에도 의식은 현존하지만 의식은 존재의 익명성으로부터 탈출할 가능성을 갖지 못한다. 의식 주체는 불면의 상태로부터 도망치지 못하고 잠들지도 못한 채 다만 깨어 있음에 자신을 내어줄 뿐이다. 그러므로 깨어 있음은 엄밀한 의미에서 '나의' 깨어 있음이 아니라 깨어 있음 자체이며 목적도, 내용도, 시작도 끝도 없는 상태에 불과하다(*TO*, 28).

깨어 있음의 경험을 통해 레비나스는 주체를 그 텅 빈 깨어 있음 속에 사로잡고 있는 순수한 현존이 다름 아닌 '존재한다'는 사건임을 보여준다. 그것은 시작과 끝이 없으며, 어떤 누구의 존재도 아니다. '존재'는 주체가 없는 존재이며 그곳에는 그 자신으로 존재하는 인격이 존재하지 않는다. 자신을 향해 '나'라고 부를 수 있는 존재자의 부재가 레비나스가 말하는 '존재 사건'(*TI*, 27)의 특징이다. 깨어 있음의 분석을 통해서 주체는 매우 역설적인 상황에 처해 있다는 사실이 드러난다. 주체는 무의미한 깨어 있음 속에서 자신을 상실한다. 하지만 다른 한편으로 주체는 깨어 있음을 몸으로 스스로 체험하는 존재 경험의 '담지자'이다. 즉 주체는 자기 상실(탈인격화, 탈개체화)에 관해 스스로 의식하고 있다. 이것은 모순이 아닌가? 자기 자신에 대해 스스로 의식하면서 어떻게 동시에 자기

자신으로 돌아가지 못하고 깨어 있을 수 있는가? 어떻게 주체는 스스로 자기 상실을 체험하면서 동시에 그 상태를 벗어날 수 없는가?(서동욱, 2011: 362 이하)

2) 주체의 출현과 존재 가짐: '여기' 그리고 '지금'

레비나스는 주체의 성립 과정을 익명적 혼돈 상태인 '존재자 없는 존재' 곧 '존재한다'는 동사로부터 '존재자'라고 일컬을 수 있는 명사의 출현으로 이해한다. 명사적 존재자의 출현 즉 주체의 출현을 레비나스는 전통 철학에서 '실체'의 뜻을 가진 '이포스타즈(hypostase)'라고 부른다. 레비나스가 이 단계에서 말하는 주체는 존재의 익명성에서 초월하여 자기 자신의 존재 유지 욕망(conatus essendi)을 실현하는 주체이다.

> 이름 없는 '그저 있음' 속에 자리함으로써 주체는 자신을 세운다. 세움(affirmation)은 어원적인 의미에서 견고한 기반 위에 자리 잡는다는 말이다. '그저 있음'의 익명적인 깨어 있음으로부터 스스로 해방된 주체를 우리는 '사유'나 '의식' 또는 정신으로 보지 않는다. 우리의 연구는 자아를 세계와 대립된 것으로 놓는 과거의 도식에서 출발하지 않는다. 오히려 이보다 훨씬 더 일반적인 사실 곧 '비인격적인 존재'의 한가운데서 명사적인 것, 곧 한 존재자가 스스로 출현한다는 사실의 의미를 우리는 확인하고자 한다(*EE*, 139-140).

> 우리가 찾았던 것은 바로 명사적인 것(실체적인 것)의 출현이다. 이 출현을 지칭하기 위해 우리는 '이포스타즈(hypostase)'라는 개념을 다시 사용하였다. 실체 즉 명사적인 것의 출현은 새로운 문법적인 범주의 출현만이 아니다. 그것은 익명적인 '그저 있음'의 중지이며 개인적인 영역의 출현 즉 이름의 출현이다. '존재'를 바탕으로 존재자가 일어선다. 실체를 통해 익명적인 존재는 그것의 '그저 있음'의 성격을 상실한다(*EE*, 139-140).

레비나스의 실체로서 주체는 존재의 익명성에 매몰되지 않고 존재를 자기 것으로 소유한다. 주체는 익명적인 존재의 속성에서 존재를 자신의 속성으로 만든다. 존재는 주체의 출현으로 인해 더 이상 이름과 얼굴이 없는 존재, 시작과 끝이 없는 존재가 아니라 주체의 소유가 된다. 주체는 하이데거가 현존재를 일차적

으로 ‘밖에 섬(탈존 또는 외존)’으로 정의한 것에 비추어 보면 더욱 더 잘 이해될 수 있다. 하이데거에 따르면 현존재는 자기 ‘밖에 서는 존재’이다. 다시 말해 현존재는 자기 자신을 떠나 밖으로 세계로 향해 초월하는 존재이다. 하이데거의 ‘밖에 서기’는 ‘존재 사건 자체’이다. 레비나스는 주체가 ‘밖에 서기’로 존재한다는 사실을 부인하지 않는다. 그러나 그의 물음은 ‘밖에 서기’가 과연 주체의 근원적인 존재 방식인가 하는 것이다. 레비나스는 하이데거와 달리 주체의 근원적인 일차적인 존재 방식을 ‘홀로 서기’로 본다. 주체는 우선 밖에서 안으로의 운동이다. 안으로의 운동, 내재성(內在性)의 성립이 선행된 다음, 안에서 밖으로의 초월이 가능하다. 다시 말해 주체는 그 자체로 존재할 때, 존재의 혼돈 속에서 명사적인(또는 실체적인) 존재로 스스로 홀로 설 때, 그때 비로소 자신의 존재 실현을 위해 밖으로의 초월을 시도할 수 있다. ‘안으로 향한 운동’ 그것으로 인해 안과 밖 그리고 내재성과 외재성(外在性)이 갈라지는 과정을 레비나스는 어떻게 그렸는가?

(1) ‘여기’: 주체 구성 요소로서의 장소성

레비나스에 따르면 의식 주체를 통한 ‘존재’ 극복은 존재 속에서의 주체의 ‘자기 정립’과 ‘자리 잡기’를 통해 가능하다. 레비나스는 그 실마리를 데카르트(R. Descartes)에서 찾는다(*EE*, 117). 인간의 사유를 비공간적인 사건으로 이해하는 관념론과 달리 데카르트의 코기토(cogito)는 세계를 출발점으로 삼고 있다. 레비나스의 해석에 의하면 데카르트의 코기토는 세계와 신체를 배제한 것 같으나 배제된 신체는 단지 ‘대상으로서 신체’일 뿐 주체로서의 신체는 여전히 사유 주체로서 사유 활동을 수행한다. 코기토는 비인칭적 사유(‘생각이 존재한다’)나 3인칭적 사유(‘그가 생각한다’)가 아니라 (‘내가 지금 생각한다’라는)1인칭적 현재 사건을 지칭한다. 레비나스는 데카르트가 코기토의 주체를 ‘나는 사유하는 실체’로 본 것에 주목한다. 주체는 스스로 자신의 자리를 잡는 주체 즉 자신을 스스로 정립하는 주체이며 사유는 하나의 출발점 곧 시작하는 자리를 갖는다는 점을 보여준 것이 데카르트가 우리에게 주는 교훈이라는 것이다.

주체는 의식이 하나의 장소 속에 자리함을 통해 주체로서 서게 된다. 주체는 여기, 이곳에 존재하고, 이곳을 출발점으로 삼아 세계로 향해 나아간다. '여기'에서부터 모든 의식 행위와 사유가 가능하다. '여기'는 의식의 추가물이 아니라 의식의 가능 조건이다.

> 사유란 여기(ici)이다. 데카르트의 회의를 통해 배제된 신체는 대상으로서의 신체이다. 데카르트의 코기토에 있어서 가장 근본적인 가르침은 바로 실체로서의, 즉 자리를 확보한 어떤 것(quelque chose qui se pose)으로서의 사유를 발견했다는 데 있다. 사유는 출발점을 가진다(*EE*, 114).

주체를 '여기'에 위치시키는 것은 의식에 출발점을 제공할 뿐 아니라, 주체가 자기 자신에게 돌아올 수 있는 가능성을 제공한다. 그렇다면 주체는 무엇을 통해 '여기'와 관계하는가? 레비나스는 주체가 구체적인 장소와 관계하는 통로를 잠이라고 말한다. 잠은 인간이 몸과 마음의 활동을 중단하는 행위이다. 잠자리에 몸을 눕힐 때 존재는 하나의 장소, 하나의 위치에 제한된다. 장소는 여기서 의식 주체의 바탕이자 조건이다. 그러므로 잠자리에 다시 든다는 것은 휴식을 취하는 것 즉 원래 자리로 돌아가는 것이다. 잠이라는 것은 주체 성립을 위한 존재론적 조건이다. '주체가 된다'는 것은 자기 자신으로부터 출발할 수 있고 동시에 자기 자신으로 되돌아올 수 있음을 뜻한다. 자리 잡기는 마치 의식이 결정한 행위처럼 의식에 첨가되는 것이 아니다. 자리 잡기에서부터 부동성으로부터 의식은 자기 자신에게로 돌아온다. 의식은 바탕을 '소유하고' 장소를 '소유한다'. '의식이 여기에 존재한다'는 것은 또다시 하나의 의식의 사실, 하나의 사유, 하나의 감정 또는 하나의 의욕이 아니라 의식의 자리 잡기이다.

> 의식은 기반을 '소유'하며, 장소를 '소유'한다. 여기서의 소유란 장소를 차지하는 것이 아니라, 오로지 조건을 말한다. 즉 의식은 여기(*est* ici)이다. 의식이 여기라는 것은 의식의 활동 즉 사유, 느낌, 의지가 아니라 의식의 자리 잡기를 말한다(*EE*, 117)

의식이 '여기에 자리 잡기' 위한 구체적인 가능 조건은 신체이다. 레비나스에

따르면 신체는 의식의 도래 자체이다(*EE*, 122). 의식은 자신을 신체로 정립하고 그것을 통해 '존재자 없는 존재' 사건의 익명성을 벗어난다. 이때 주체의 신체로서의 자기 정립은 이미 주어진 공간 속에서 자기 자신의 자리를 정하는 것이 아니라 익명적인 '존재'에서 벗어남으로써 정돈된 공간 자체가 성립되는 사건이다. 여기서 신체는 하나의 사물이 아니라 메를로-퐁티(M. Merleau-Ponty)가 일컫듯 '주체로서의 신체'이다(Ponty, 1962: 81 이하). 이 신체는 의식 이전의 사건이다. 신체는 의식 이전의 의미 부여의 기초 또는 바탕이 된다(*EE*, 123-124).

이제 우리는 주체라는 것이 두 가지 방식으로 규정되고 있음을 알게 된다. 주체는 한편으로 익명적인 존재 사건으로부터의 해방으로 또 다른 한편으로는 개체적인 독립체로 '여기'에 자신을 정립하는 자로 규정된다. 레비나스의 접근은 관념론적인 주체성의 철학은 말할 것도 없고 하이데거의 현존재 이해와도 다르다. 잠잘 수 있는 자리이며 자신 속의 도피처인 '여기'는 현존재의 '현(現)' 또는 '거기'와는 근본적으로 구별된다. 하이데거의 '거기'는 이미 세계와 세계에 대한 우리의 이해를 함축한다. 레비나스의 '여기', 자리 잡기의 '여기'는 세계 이해와 지평 존재에 앞서 있다. '여기'는, 주체가 자신에서 출발하고 자신에 바탕을 둔 존재자라는 사실을 지칭한다. 레비나스는 이것을 '자리 잡기'가 지닌 비초월성의 성격으로 압축해서 표현한다. '여기에 자리 잡기'는 밖으로의 초월 이전에 자기로 돌아옴이고 자기로 돌아옴을 통해 주체가 생성된다. 주체의 의식 작용, 세계와의 관련성, 의미 부여는 잠을 통해 독특하게 실현되는 자리 잡기를 통해 비로소 가능해진다. 물질적 기초 위에 자신의 자리를 만들 때 주체는 스스로 설 수 있고 스스로 제 발로 설 때 '존재'의 주인이 될 수 있다(*EE*, 124). '여기'에 자리 잡음은 '순간' 그리고 '현재'와 관계한다. 주체는 '지금' 순간의 홀로 서기로 가능하다. 의식이 자리를 잡음으로써 순간이 현재로 구성된다. 그러하다면 '현재로서의 순간'은 무엇을 뜻하는가?

(2) ‘지금’: 주체 구성 요소로소의 순간

우선 레비나스가 ‘순간’이라는 용어로 뜻하려고 한 것이 무엇인지 알기 위해 ‘존재자 없는 존재’에 관한 레비나스의 언급을 재검토 해보자. 레비나스가 그리고 있는 ‘존재자 없는 존재’, ‘익명적 존재’ 사건은 영원의 성격을 띤다. 모든 사물의 부재로서 현존은 시작도 없고 끝도 없다. 그것은 캄캄한 밤처럼 침투할 수 없기 때문에 하나하나의 순간을 절단해낼 수 없다. 시작과 끝, 순간과 순간의 연속, 시간적 교차는 ‘그저 있음’ 속에 존재하지 않는다. 레비나스는 ‘무한한 ‘존재’ 속에서 ‘순간’이 어떻게 출현할 수 있는가’라는 질문을 던진다. 여기서 문제되는 ‘순간’은 시간 지속상의 한 계기(과거, 현재, 미래)가 아니라 시간 지속 이전의 절대 시작으로서의 ‘순간’이다. 순간은 과거와 미래와 관계하기 이전, 현재로서 익명적인 ‘존재’ 사건 가운데서 오직 자기와 관계하는 순간이다. 레비나스가 드러내는 ‘순간’은 ‘존재’에서 떨어져 나온 순간이다.

순간은 그것에 앞서 간 순간들과 뒤따라오는 순간들과 관계하기 이전에 그 자체로서 존재 성격을 갖는 하나의 ‘행위’이다. 각 순간은 시작하는 행위이자 하나의 새로운 탄생이다.[14] 새로운 탄생으로서의 순간은 존재의 시작이고 존재의 정복이다. 순간은 그 자체로 과거나 미래, 혹은 역사 등 자기가 아닌 다른 어떤 것과 관계하기 이전에 오직 자기와 관계하는 행위이다. 이것이 지닌 역설적인 성격은 ‘시작한다’는 말 속에 담겨 있다. 무엇을 시작한다고 할 때 시작된 것은 시작되기 이전에 이미 있었던 사태가 아니다. 있지 않았던 것은 시작을 통해서 그 자신으로 태어나야 하고, 그 자신으로 돌아와야 한다. 레비나스는 이것을 일컬어 순간을 구성하는 ‘시작의 역설’이라고 부른다(*EE*, 131).

‘순간으로서의 현재’는 어떻게 가능한가? 레비나스는 순수 ‘존재’로부터 독립적인 존재자의 출현 곧 순수 ‘존재’의 어둠으로부터 자기 자신을 주장하는 주체의 출현을 통해서 ‘순간으로서의 현재’가 가능하다고 상정한다. ‘순간’은 여기서 ‘자리 잡음’과 관련된다.[15] 자기가 서있는 땅, 바탕에서 출발하는 주체는 바로 자

14) 스포츠 장면에서 발생되는 매 상황들을 생각해보라.

기 자신에게서 '시작'하는 주체이다. 주체는 문자 그대로 hypostase 즉 순간 '아래 서서' 순간을 자신의 어깨에 '짊어지는' 존재이다. 주체는 '존재'의 중립적인 비시간성에 대항하여 스스로 시작함으로써 '순간'을 만들고 순간에 이름을 부여한다. 현재 곧 순간으로서의 현재는 과거와 미래와 관계하기 전에 주체가 자기 자신에 현존하는 순간이다. 순간으로서의 현재는 '주체의 실현'이다. 자기 자신에의 현존과 자기 자신에 대한 관계와 자기 자신으로부터의 출발과 복귀로 인해 '지금' 새로운 '시작'이 될 수 있다.

주체는 어떤 다른 것을 통해서 다른 것과의 관계에서 '자기'로서 정립하는 것이 아니라 오직 자신과의 관계를 통해서 자기 동일성을 유지한다. 주체는 단순한 존재자가 아니라 자기 자신을 소유하는 존재이다. 주체의 자기 동일성은 내재성 즉 자기 자신과의 친숙성이다(*EE*, 38). 자기 동일성은 실체 속에 고정된 것이 아니라 순간마다 자기를 확인할 때 성립되는 역동적 과정이다. 익명적인 순수 존재에 맞서 '순간마다' 자기 자신을 확인하는 행위를 통해 주체는 자기 자신으로 설 수 있다(*TO*, 31-32).

주체가 자기 자신에서 시작할 수 있다는 것, 자신을 다시 새로운 시작의 기점으로 삼을 수 있다는 것은 레비나스에게서는 인간의 근원적인 자유를 설명하는 실마리가 된다.

> 현재, '자아'-홀로서기는 자유이다. 존재자는 존재의 주인이다. 존재는 그의 존재에 주체의 강력한 힘을 행사한다. 그는 어떤 힘을 소유하고 있다. 근원적인 자유. 이것은 아직 자유의지의 자유가 아니라 시작의 자유이다. 개개의 주체 속에 주체가 존재한다는, 존재자가 존재한다는 사실 속에 담긴 자유. 존재자가 존재에 개입하는 자유(*TO*, 34).

근원적인 자유는 칸트의 이해처럼 외적 제한과 제약으로부터의 독립성으로서

15) 주로 축구, 농구 경기에서 사용되는 '공간 패스'라는 용어를 생각해보자. 여기서 사용되는 '공간'은 물리 용어로서 글자 그대로 아무도 자리하지 않는 빈 곳을 가리킨다. 그렇다면 이러한 빈 곳에 볼을 공급한다고 해서 과연 어떤 팀의 선수가 그 볼을 차지할 수 있다는 것인가? 우리는 이 '공간'이라는 개념을 철학적으로 받아 들여야 할 것이다. 따라서 여기에서의 '공간'이라는 개념은 '나'의 자리를 의미한다.

의 자유나 스스로 자신의 행위 법칙을 설정하는 자율성으로서의 자유가 아니다. 레비나스가 말하는 근원적 자유는 이것 또는 저것을 선택하기 이전에 자신을 정립하고 자신으로서 시작할 수 있는 자유이다.[16] 이 자유는 주체로서의 주체의 출현을 가능케 하는 자유로서 존재의 익명성 속에 함몰되지 않고 자신으로서 자신의 존재를 유지할 수 있는 자유이다.

3) 시간과 타자: 타자와의 조우(遭遇)

레비나스에 의하면 죽음을 통한 절대 타자와의 관계는 인간에게 미래를 열어준다. 익명적으로 존재함으로부터 홀로 선 주체의 출현은 여기, 현재 순간에 자기와 관계하고 순간만을 창조할 뿐 미래를 갖지 않는다. 홀로서기의 주체는 오직 현재 순간을 자기 것으로 장악하고 자신의 존재를 실현할 뿐이다. 홀로서기 자체에는 미래가 없다. 홀로서기에는 오직 현재 순간만 있고 미래가 없다. 기대할 수 있고 계획을 세울 수 있는 미래는 진정한 미래가 아니다(*TO*, 71). 참된 미래는 현재 순간과는 완전히 다르며 전혀 새로운 것이다. 미래는 전혀 예기치 못한 순간 그것이 다가온다는 사실로 인해 공간적 외재성과 전혀 다르다. 레비나스가 볼 때 베르그송(H. Bergson)에서 사르트르(J. P. Sartre)에 이르기까지 시간에 대한 모든 이론이 시간의 본질적 요소로 인정하는 미래에 대한 예상과 미래의 계획은 기껏해야 현재의 미래일 뿐 진정한 미래가 아니다. 미래는 손에 거머쥘 수 없다. 우리를 덮쳐오고 예기치 못한 순간 우리를 사로잡는 것이 미래이다.[17]

레비나스는 죽음을 통해 드러난 미래는 아직 '시간'이 될 수 없다고 지적한다(*TO*, 68). 이렇게 알려진 미래는 아직 누구의 미래가 아니며 현재와 아무런 관계가 없다. 미래가 시간의 한 요소가 되려면 어떤 방식으로든 현재와 관련되어야 한다. 그러나 현재 순간과 내가 알지 못하는 미래 사이에는 하나의 심연이 놓여 있다. 그런데 이 심연을 메울 능력이 나에게 없다. 나는 죽음에서 전적으로 다른

16) 본 논문 각주 19)와의 비교를 통해 레비나스의 주장을 이해할 수 있다.
17) 손에 거머쥘 수 없고 내가 지배할 수 없다는 의미에서 미래는 나에게 타자(l'autre)이다. 미래와의 관계는 곧 타자와의 관계이다(*TO*, 64)

타자만을 직면할 수 있을 뿐이다. 그렇다면 미래와 현재가 연결될 수 있는 가능성은 어디에 있는가? 그 가능성을 레비나스는 『Time and the Other』(1947)에서 타자의 얼굴과의 만남을 통해 찾는다. 얼굴과 얼굴로 대면하는 타자는 나와 대화를 나눌 수 있는 인격적 타자, 즉 타인(l'autrui)이다. 나와 관계하는 타인은 미래뿐만 아니라 그 자신도 과거를 지닌 존재인데 어떻게 미래를 가능케 하는 조건일 수 있는가? 이 물음에 대해 레비나스는 미래를 수단으로 타자를 정의하기보다 오히려 타자(죽음의 엄습과 인격적인 타자의 존재)를 통해 미래를 정의하려는 것이 자신의 의도라고 밝힌다(*TO*, 74).

레비나스의 타자 개념에서 특이한 것은 타자를 단지 '다른 자아'로 보지 않는다는 점이다. 타자는 나의 공감과 연민 감정 이입의 대상이 아니다. 내가 너에게 타자가 되고 네가 나에게 타자가 되어주는 그와 같은 상호적인 관계에서는 진정한 의미에서의 타자가 존재하지 않는다. 그것은 단지 항(項)을 서로 대치한 형식적 의미의 타자에 지나지 않는다. 레비나스에 따르면 하이데거의 '상호 존재'는 진정한 타자 개념을 제공하지 않는다.

> 무엇보다 타자성에 대한 주체의 이해는 '나'라는 주체와 타인들이 똑같이 공감하는 상호주관성에 기반하고 있는 것이 아니라 전적으로 '나'와 다른 낯선 외부에서 오는 것으로 이런 현상은 신의 관념이 '나'와는 달리 존재하는 절대 타자적인 것으로서 이해되기 때문에 나타나는 것이다(윤대선, 2004: 115-116)

왜냐하면 그것은 집단성만을 표시해주기 때문이다. 레비나스가 말하는 타인은 성격과 외모, 심리와 상관없이 단지 내가 아니며 나와 다르다는 사실만으로 수용하고 인정하는 타자이다(*TO*, 75). 타인은 나와 대칭적 관계 다시 말해서 나와 대등하게 맞설 수 있는 사람이 아니라 내가 전혀 예기치 못하고 전혀 나의 틀 속에 집어넣을 수 없는 사람이다.

3. 중기 철학 : 『전체성과 무한』(1961)을 중심으로

1) 생에 대한 사랑과 향유 확보

새로운 주체 개념을 서술하는 자리에서 레비나스는 서두를 다음과 같이 끌어낸다.

> 좋은 음식, 공기, 빛, 구경거리, 일, 생각, 잠, 이런 것들로 우리는 살고 있다(*TI*, 82).

인간의 삶에 대한 서술로서 철학자에게 기대하기에는 너무나 일상적이고 평범한 생각을 펼치는 까닭이 무엇인가? 레비나스는 일상적으로 보이는 이러한 서술로 무엇을 노리고 있는가? 레비나스는 음식, 공기, 햇볕, 빛, 짐, 심지어는 생각과 같은 것은 (후설적)'표상의 대상'이나 삶을 영위하기 위한 수단 또는 (하이데거적)'도구'가 아니라는 사실을 강조한다. 우리에게 있어 음식을 먹고 맑은 공기를 마시고 좋은 음악을 듣고 대화를 나누고 일을 즐기는 것은 삶의 과정이고 삶의 내용이다. 이것을 떠나 이것과 관계없이 이루어낼 수 있는 삶이 따로 존재하는 것은 아니다. 『Existence and Existents』(1947)에서 레비나스는 이미 이렇게 언급한 적이 있다.

> 숨 쉬기 위해서 우리는 숨을 쉬고 먹고 마시기 위해서 먹고 마신다. 거주하기 위해 주거를 마련하고 호기심을 만족시키기 위해서 공부하고 산책하기 위해서 산책을 한다. 이 모든 것들은 삶을 위한 것이 아니다. 이 모든 것들이 곧 삶이다(*EE*, 67).

삶의 내용을 채워주는 음식, 잠, 옷, 음악, 대화, 생각은 우리가 유용성의 도식에 따라 평가할 수 있는 것들이 아니다. 이것들은 우리에게 있어 어떤 무엇을 하기 위한 것이 아니라 그 자체가 즐김과 누림 곧 향유(jouissance)의 대상이다.[18]

---

18) 삶을 채워주는 내용과의 관계를 즐김과 누림 곧 향유로 보는 데는 하이데거의 철학에 대한 비판이 담겨 있다.

하이데거는 세계 안에서의 인간의 존재를 '던져짐'으로 규정한다. 세계 안에 던져져 있다는 의식으로부터 존재에 대한 '염려'가 비롯되고 염려 때문에 인간은 세계를 거주 가능한 '도구적' 공간으로 바꾸어 놓는다. 인간은 거주 가능한 공간 속에서 자유롭게 자신의 삶을 기획하고 고통과 죽음에 맞서 미래를 계획한다. 하이데거에 따르면 삶에 대한 염려와 불안은 세계 안에서 인간의 기본적인 감정이다. 그러나 레비나스는 염려와 불안보다 즐김과 누림 곧 향유가 세계와의 일차적인 관계라고 본다. 레비나스는 삶의 최종적 관계는 향유 곧 행복이라고 강조한다(*TI*, 85). 레비나스는 유사한 생각을 다음과 같이 표현한다.

> 향유는 나의 삶을 채우는 모든 내용에 대한 최종적 의식이다. 이 내용들을 향유는 모두 안고 있다. 나의 삶은 노동과 양식(糧食)이 있는 삶이다. … 삶을 채우는 내용을 확보했을 때조차 수단은 곧 목적으로 추구되고 그 목적을 추구하는 것이 다시 목적이 되어버린다. … 우리는 우리의 삶을 확실하게 보장하는 노동으로 삶을 유지한다. 하지만 우리가 노동을 하는 것은 그것이 우리의 삶을 채워주기(기쁨을 주거나 혹은 슬픔을 주거나) 때문이기도 하다(*TI*, 83-84).

레비나스가 말하고자 하는 바는 다음과 같다. '~으로 삶을 산다'는 것은 표상과 반성, 이론과 지식이 있기에 앞서 즐김이요 누림이다. 그러한 삶은 내용이 있는 삶이고 내용을 즐기는 삶이다. 이것을 레비나스는 '삶에 대한 사랑' 또는 '자기애'라고 표현한다. 삶은 본질적으로 삶에 대한 사랑이며 자기애이다(*TI*, 84). 삶의 내용은 단지 삶을 채워주는 것에 지나지 않고 삶을 완성하고 아름답게 만들며 살 수 있을 만한 것으로 장식해준다. 지각 대상의 경우도 마찬가지다. 내가 눈으로 보는 대상은 내 앞에 있는 대상이지만 대상을 보는 가운데 나는 보는 즐거움(또는 보는 고통)을 동시에 느낀다. 대상을 볼 때 단지 대상만을 겨냥하고 대상만을 의식하는 것이 아니라 대상을 느낌으로 받아들인다.[19] 레비나스는 다음과 같이 표현한다.

---

19) 당신은 2018년 러시아 월드컵 축구 결승전 경기를 관중석에 앉아 지켜보고 있을 당신 자신을 한 번 미루어 생각해보라.

우리는 의식에 대한 의식 속에 살고 있다. 하지만 의식에 대한 이 의식은 반성이 아니다. 그것은 앎이 아니라 향유이고 … 삶의 자기애 자체이다(*TI*, 84).

향유의 관점에서 삶을 볼 때 우리는 주변 세계를 어떻게 이해할 수 있는가? 레비나스에 따르면 우리는 사물을 그 자체 고립된 것으로 체험하기보다는 무엇이라 분명히 규정할 수 없이 우리가 몸담고 있는 세계로 체험한다. 세계는 원래 사물들의 총체이기보다는 삶의 '요소(l'element)'이다.[20] 마치 물고기가 물을 삶의 '요소'로 체험하듯 세계는 사람에게 '요소'이자 터전이다. 그러므로 레비나스는 향유의 세계를 '요소적'이라고 부른다(*TI*, 104). 요소로서의 세계는 무규정성을 특징으로 한다. 세계는 쉽게 대상화할 수 없을뿐더러 손쉽게 다룰 수 있는 도구로 환원될 수 없다.

요소적인 것은 이름을 붙일 수 없고 지칭할 수 없다. 예컨대 바다와 바람을 이용할 수 있는 항해사도 바다를 단순한 하나의 사물이나 도구로 만들지 못한다. 사람이 이용할 수 있지만 바다는 역시 사람 손에 규정되지 않은 채 남아 있다. 요소에는 내용이 있지만 그것을 담을 형식은 없다.[21] 요소는 얼굴도 없고 이름도 없다. 그러므로 요소에 대해서는 주체와 대상 관계를 형성할 수 없다. 요소에 에워싸임으로서만 우리는 요소와 관계할 수 있다. 사물에는 일정한 모습이 있다. 부드럽거나 단단하거나, 따뜻하거나 차거나, 네모나거나 둥글거나 일정한 성질을 사물들은 지니고 있다. 그러므로 사물에 대해서는 이름을 붙일 수 있고 속성을 지닌 실체로 다룰 수 있다. 하지만 요소는 서술할 수 있는 성질이 있다고 하더라도 그것은 늘 가변적이고 불확정적이다. 요소는 이름을 가진 하나의 특정한 실체로 접근될 수 없다.[22]

요소 세계는 사람이 사는 삶의 환경이다. 세계, 요소, 환경은 여기에서 동의어

---

20) 이와 관련하여 우리는 비트겐슈타인(L. Wittgenstein)의 『논리-철학 논고』 1.1에 해당되는 다음과 같은 언급을 참고할 필요가 있다. 'The world is the totality of facts, not of things(세계는 사실들의 총체이지, 사물들의 총체가 아니다).'(Wittgenstein, L(1981). *Tractatus Logico-Philosophicus*. With an Introduction by Russell, B. F.R.S. Routledge & Kegan Paul(First Published in 1922), 1.1. 참조.)

21) 레비나스는 이것을 일컬어 '형식 없는 내용'이라고 부른다.

22) 레비나스는 이러한 뜻에서 요소를 '실체 없는 성질'이자 '떠받침 없는 성질'이라고 규정한다(*TI*, 108-109).

로 쓰인다. 사람은 말하자면 목욕물 속에 잠기듯이 요소 속에 완전히 잠겨 있다. 우리는 요소 속에서 살 뿐만 아니라 요소를 먹고 마시며 살고 있다. 마시는 물, 들이켜는 공기, 우리를 에워싼 따뜻함과 차가움 등으로 우리는 삶을 지탱한다. 물, 공기, 따뜻함, 이와 같은 것들은 사물로 환원될 수 없다. 요소는 우리의 삶의 환경이며 이 속에서 우리는 마치 고향에 있듯이 즐기고 향유한다.

> 지금 내가 살고 있는 이 땅으로 나는 충분하다. 나를 떠받쳐주는 땅은, 무엇으로 나를 떠받쳐주는가를 알려고 하지 않아도 나를 떠받쳐주고 있다. 내가 살고 있는 세계의 한 모퉁이, 일상적 처신의 세계, 이 도시, 이 지역 또는 이 거리, 내가 살고 있는 이 지평, 이들이 보여주는 외모에 나는 만족한다. 나는 이 사물들의 세계를 순수한 요소처럼, 떠받쳐주는 이 없는, 실체 없는 성질처럼 즐기고 향유한다(*TI*, 110-111).

삶의 세계가 우리에게 '요소'라고 한다면 향유의 차원에서 만나는 사물들의 존재를 질서 정연한 목적성의 체계에 따라 규정할 수 없다는 것이 분명하다. 요소로서의 세계는 소유로서의 세계에 선행한다. 소유는 일정한 목적과 기능을 전제로 사물을 나의 것으로 삼는 행위이다. 그러므로 소유는 사물에게 일정한 목적과 기능, 다른 것과 구별되는 개별성을 부여한다. 소유 이전의 요소로서의 사물 즉 공기와 바람, 도시와 바다 등은 누구의 소유도 아니며 누구의 소유가 될 수 없다.

2) 향유적 자아의 주체성 확립

향유를 사람이 세계와 가지는 1차적 관계로 보고 세계를 사물의 체계가 되기 이전의 '요소적' 세계로 보는 것은 주체의 주체성을 새롭게 규정하기 위한 것이다. 요소적 세계와의 향유적 관계를 통해 레비나스는 주체의 근원적 존재 방식을 드러내보이고자 한다.

첫째, 주체의 주체성은 향유에 기원을 둔다. 향유는 어떤 다른 것을 즐기고 누리는 것이라는 점에서 항상 다른 무엇에 의존적이다. 우리는 숨을 쉬기 위해서

공기에 의존해야 하고, 갈증을 씻기 위해 물에 의존해야 한다. 따라서 향유는 늘 자기가 아닌 '다른 것'에 의존해 있다. 반면 즐기고 누리는 행위 자체는 무엇에 의존하지 않는 독립적 행위이다. 음식을 먹고 숨을 쉴 때 나는 아무에게도 의존하지 않는다. 나는 다른 사람에게 양도할 수 없는 주권을 행사한다. 향유의 순간, 어떤 것에 의존하지 않고 홀로 무엇을 누린다는 사실에 주체의 주체성의 기원이 있다고 레비나스는 생각한다. 인격의 인격성, 나의 나됨(자기성)은 '향유의 개별성'을 통해 성립된다(*TI*, 88).

그러나 조금만 자세히 살펴보면 주체성의 기원인 이 향유는 순수 의존성도 순수 독립성도 아니다. 향유는 '의존성을 통한 독립성'이다(*TI*, 87). 따라서 주체의 주체성은 향유의 행위를 완전히 자신의 것으로 떠맡음으로서 성립된다. 자신의 것으로 떠맡을 수 있는 가능성은 자신이 아닌 것, 다른 것에 의해 주어진다. 바로 이 의존성에 의해 주체성의 독립성이 가능하다. 세계에 대한 의존성, 물과 공기와 음식에 대한 의존성에 의해 주체는 주체로서 홀로 설 수 있다. 주체는 의존성을 독립성으로 바꾸고 세계를 자신의 것으로 만들어간다.

향유의 주체는 의존성 가운데서 독립해 있다. 주체는 다른 것과 분리되어 있다. 주체는 향유를 통해 다른 것으로부터 자신을 분리시켜 완전히 홀로 '자신에게 머문다.' 이것이 좀 더 구체적으로 나타나는 시각은 자아를 통한 '전체화'이다. 향유 가운데 자아는 자신을 에워싼 세계를 자신의 세계로 변형시키기 시작한다. 향유의 주체는 향유의 중심에 서 있다. 향유를 통해 세계는 원래의 낯선 얼굴을 벗고 향유의 대상으로 바뀐다(*EI*, 102). 향유는 나 자신이 나 자신으로 실현되는 과정이고 이 과정을 거치면서 나는 하나의 개별적 인격으로 등장한다. 향유는 개체에게 자유를 주고 각자의 삶을 각자의 것으로 떠맡게 해준다. 자유로운 떠맡음, 자기에게로의 복귀는 주체에게 주어진 자유의 근원이다.[23]

둘째, 주체의 내면성과 유일성은 향유를 통해 구성된다. 향유는 자아의 응축이고 자신에게로의 복귀이다. 향유를 통해 자아는 삶과 활동의 중심이 된다. 향유를 통해 내면성이 형성되고 내면성을 통해 '자신'과 '자신 아닌 것' 사이의 분

23) 그러므로 향유는 자아가 자유로운 자아로 스스로 실현하는 과정이고 이러한 의미에서 어떤 다른 것과도 바꿀 수 없는 중요한 사건이다(*TI*, 116-121).

리가 출현한다.[24] 향유는 '자신에 대한' 향유이다. 자신에 대한 향유는 자신의 존재를 위한 것도 아니며 자기반성 또는 자기의식으로서 자신에 대한 (대자적)관계도 아니다. '자신에 대한 향유'는 마치 축구 시합에서 득점을 하고 싶은 선수가 자신의 득점만을 생각하듯 그런 의미에서 '각자 자신을 위해' 누리는 행보이다. 향유는 '자신 안으로 물러남'이고 자신으로의 귀환이다. 향유는 자아의 자기성을 형성한다(*TI*, 91).

이제 어떠한 것과도 교환될 수 없는 자아의 유일성은 향유를 통한 자아의 자기성을 토대로 성립된다. 자아의 유일성은 어떤 유(類)에 속하지 않는다는 사실 그리고 어떤 개념으로도 담을 수 없다는 사실에 있다. 보편과 개별의 구별을 뛰어넘어 향유하고 있다는 바로 그 사실에 자아의 유일성이 존재한다(*TI*, 90). 개체와 개체를 구별해 주는 개별성의 원리는 질료가 다르거나 다른 공간을 차지하고 있다는 사실에 있는 것이 아니라 각자가 누리는 향유와 행복에 있다.[25]

셋째, 향유와 행복이 '개별화의 원리'이며 향유를 통해 각 주체의 주체성이 성립된다는 사실은, 각 인격에는 어떤 무엇으로도 환원할 수 없고 소외시킬 수 없는 고유성과 존엄성이 있다는 것을 말해준다. 내가 존재의 주체가 되는 것은 단지 내가 다른 사람과 마찬가지로 존재한다는 사실에 있는 것이 아니고 존재의 짐을 스스로 짊어진다는 사실에 있는 것도 아니라 내면성의 확보를 통해, 즉 향유를 통해 단순한 존재를 초월한다는 사실에 있다. '인간'은 이와 같은 존재 초월이 가능한 존재이다(*TI*, 91-92). 내면성의 확보는 향유를 통한 것이고, 향유는 다른 누구에게도 환원할 수 없는 개체의 고유한 행위이다. 아무도 개인의 비밀을 알아낼 수 없으며 개인의 내면 역시 투명하게 볼 수 없다. 개인은 저마다 향유의 주체로서 신비를 지니고 있다. 개인은 종족으로 혈통으로 또는 사회 집단으로 또는 누구와의 관계로 환원할 수 없다. 이것은 나의 나됨(즉 자기성)과 타인의 타자성은 결코 상대화할 수 없는 절대적 성격을 띠고 있음을 뜻한다. 이러한 의미에서 인격은 철저하게 다원적이다(*TO*, 20; *TI*, 91-92). 인격은 어떤 명목으로도 전체화될 수 없다.[26]

---

24) 따라서 향유를 통해 자아가 비로소 출현한다고 레비나스는 보고 있다(*EI*, 30; *BB*, 93).
25) 그래서 레비나스에게 있어 향유는 진정한 '개별화의 원리'이다(*TI*, 121).

3) 얼굴의 현현(epiphany)

레비나스는 『Existence and Existents』와 『Time and the Other』에서 부조리한 존재 경험을 논의한다. 존재는 무의미하나 단적으로 존재하는 것이다. 그것은 어두운 밤이고 밤의 침묵이다. 그러나 인간은 정상적인 생활 속에서 인간 존재가 지닌 무의미성을 망각하고 자기 자신의 기초로 되돌아와 확고히 설 자리를 찾는다. 잠을 자고 집을 짓고 그 가운데 거주함으로써 존재의 익명성으로부터 벗어나 자기성(자립성) 혹은 주체성을 확립한다. 인간은 자기를 실현하는 가운데 타인들과 조우한다. 그런데 이 타인은 누구인가? 거주하고 잠자고 먹고 노동하고 즐기는 것은 나의 삶으로서 충분한 의미를 가질 수 있지 않는가? 그런데 타인의 존재는 나에게 무엇인가? 레비나스는 타자를 나의 반려(伴侶) 이상으로 본다. 타자는 무한자의 계시이고 전혀 새로운 형이상학적 차원을 열어준다.

레비나스의 주저 『Totality and Infinity』는 '전체성'과 '무한'이라는 두 개념을 제목으로 담고 있다. '전체성'과 '무한' 이 두 개념의 병치는 레비나스의 의도를 분명히 보여준다. 한편으로 이 두 개념은 서로 대치되는 개념이다. 그러나 다른 한편으로는 무한 또는 무한자의 이념은 내재성을 구성해주는 개념이다. 전체성은 인간이 자기실현을 추구하면서 만든 체계이자 타인들과 함께 구축하는 세계 질서이다. 여기서 존재 의미는 세계 지평의 한계 안에 제한된다. 그것은 죽음과 함께 끝나는 의미이다. 그러므로 삶에 결코 절대적 의미를 줄 수 없는 의미이다. 전체성은 동일자의 지평이고 인간의 자기실현의 원 속에서 무한히 자기를 확장해 가는 힘이다. 무한자는 이와 반대로 이 동일자 혹은 자기성의 원 속에 포섭될 수 없다. 무한자의 차원은 그것을 우리가 파악할 수 없고 완전히 이해할 수 없다는 점에서 우리 존재의 '그저 있음'과 공통점을 가진다. 그러나 '그저 있음'과 구별되는 점은 무한자는 익명적이고 무의미한 현존에 관계하는 것이 아니라 구체적인 현존, 고유한 이름을 가지고 호소로서 다가오는 타자와 관계한다는 것이다. 타자의 얼굴은 우리 '밖에서' 우리가 갖고 있는 유한성의 테두리를 깨뜨리고 우

26) 이것이 바로 레비나스 철학의 기본 신조이다.

리의 삶에 개입한다.

레비나스에게서 얼굴의 현상은 각별한 의미를 갖는다. 얼굴은 현실 가운데서 매우 특이한 현상이다. 사물들은 그것이 전체 속의 한 부분으로 또는 그 기능으로 각각의 고유한 의미를 가지게 되지만 얼굴은 그러한 사물과 전혀 다르다. 얼굴은 우리가 일반적으로 이해하고 있는 코와 입, 두 눈의 집합이 아니다. 얼굴은 축구공이 단지 동그란 고무와 가죽껍질과 디자인된 조립 문자의 집합이라는 것과 전혀 다르다. 축구공은 바라보지도 호소하지도 스스로 표현하지도 않는다. 그러나 얼굴의 만남은 우리가 일상적으로 만나는 사물과는 전혀 다른 새로운 차원을 열어준다.

> 절대적 타자성, 레비나스에 의하면 그것은 타자의 얼굴에서 극명하게 드러난다. 하지만 이때 '얼굴(visage)'이란 눈, 코, 귀, 입이 어우러져 표현되는 다양한 개별성(individuality)을 지칭하지 않는다. '타자의 얼굴'은 우리가 마주해야 하지만 볼 수는 없는 그 무엇이다. 우리가 그의 얼굴에서 눈매의 어그러짐이나 입꼬리의 미소 등을 보는 순간, 얼굴은 외부이길 멈추고 인식의 지향적 대상으로 포착되어 버리는 탓이다. 레비나스가 거듭 주문하는 바, 타자의 얼굴에서 방사되어 우리의 자기 근거에 균열을 내고 틈입해 들어오는 고통의 기호들을 만나야 한다(최진석, 2009: 179).

얼굴을 통해서 존재는 더 이상 그것의 형식에 갇혀 있지 않고 우리 자신 앞에 나타난다. 얼굴은 존재가 그것의 동일성 속에서 스스로를 나타내는 다른 어떤 것으로 환원될 수 없는 방식이다.[27]

레비나스는 얼굴이 자기 스스로를 내보이는 방식을 '계시'라고 부른다. 계시라는 종교적 용어를 쓰는 까닭은 얼굴의 현현이 내 자신의 노력을 통해서 나타나는 것이 아니라 스스로 자기 자신으로부터 나타나는 절대적 경험이라는 것을 강조하기 위한 것이다. 얼굴의 자기 계시 또는 자기 표현은 '이 세계에 속하지 않는' 영역에서 오는 것이며 나의 입장과 위치와 상관없이 스스로 자기를 표현하는

---

27) 그래서 레비나스는 얼굴의 '현상학'이라는 표현을 거부한다. 현상학은 '있는 그대로'를 '기술'하고자 하기 때문이다. 레비나스에게 있어 얼굴의 '있는 그대로'는 기술과 환원이 가능하지 않은 어떤 것이다. 레비나스 철학에 있어 '타자의 얼굴'과 관련하여, 우정길(2009). 타자의 타자성과 교육학 지식 : 레비나스의 타자성 철학에 대한 교육학적 소고. **교육철학, 45**. 교육철학회, 151-174 중 163. 참조.

방식이다. 레비나스는 이러한 사태를 일컬어 '맥락 없는 의미화의 가능성'이라 부른다(*TI*, 12). 그리고 얼굴의 자기 표현으로부터 '의미화는 의미 부여에 선행한다'는 레비나스의 중요한 논제가 도출된다(*TI*, 82).

타자의 얼굴이 내가 만든 틀이나 어떤 체계 속에 포섭될 수 없다면 타자가 나에게 갖는 힘은 어디서 오는 것인가? 이 질문에 대한 레비나스의 대답은 우리의 예상을 벗어난다. 타자의 얼굴에서 오는 힘은 상처받을 가능성 그리고 무저항성에 근거해 있다. 얼굴이 상처받을 수 있고 외부적인 힘에 대해 저항이 불가능하기 때문에 얼굴로부터 도덕적 호소력이 나온다. 레비나스에 따르면 이것은 논증이 필요 없다. 타자의 곤궁과 궁핍은 하나의 명령으로 나에게 다가온다. 나는 얼굴의 호소를 거절할 수 있다. 그러나 이것은 곧 불의를 자행하는 것이다. 레비나스에 따르면 우리의 행위가 갖는 의미는 타자의 윤리적 호소를 통해 규정된다.

레비나스가 말하는 무저항은 나의 동정을 불러일으키는 연약성과는 다른 개념이다. 왜냐하면 만일 타자가 연약해서 나에게 동정을 불러일으킨다면 타자는 나의 선의와 자선에 종속되고 말 것이기 때문이다. 이 경우 내 자신이 나의 행위의 의미를 규정한다. 레비나스가 말하는 얼굴은 동정을 유발하는 것이 아니라 내가 정의로워야 한다는 요구를 하는 것이다.[28] 스스로 방어할 수 없는 눈길은 '너는 살생하지 말라'는 요구를 담고 있다. 무력함 자체가 곧 도움에 대한 명령이다. 얼굴은 직설법이 아니라 명령법으로, 한 존재가 우리와 접촉하는 방식이다. 그것을 통해 얼굴은 모든 범주를 벗어나 있다.

타자의 얼굴의 현현은 하나의 모순에 직면하게 만든다. 얼굴은 타자의 무력함과 주인됨을 동시에 계시하기 때문이다. 가장 낮은 것은 가장 높은 것과 결합한다(*TI*, 229). 타자의 얼굴이 지닌 비폭력적, 윤리적 저항은 강자의 힘보다 더 강하게 우리의 자유를 문제 삼는다. 강자의 힘은 나의 자유를 제한할 수 있고 박탈할 수 있지만 나의 자유 자체를 문제시할 수는 없다. 힘없는 타자의 호소를 인정할 때 나는 나의 자유 혹은 나의 실현을 무한정 추구할 수 없다. 얼굴의 현현을 통해 나의 자발성에 제동이 가해진다. 타자의 곤궁과 무력함에 부딪칠 때 나는 내

28) 레비나스는 존 롤즈의 '정의론'과 차원을 달리하고 있다.

자신이 죄인임을, 부당하게 나의 소유와 부와 권리를 향유한 사람임을 인식한다. 타자의 경험은 내 자신의 불의와 죄책에 대한 경험과 분리할 수 없다. 그러나 이 죄책은 실패나 좌절을 초래하지 않는다. 실패와 좌절은 내가 나의 계획과 야망을 실현하지 못한 것 때문에 오는 것이지 타자가 당하는 곤궁에 대한 의식, 나의 무책임에 대한 의식에서 오는 것이 아니기 때문이다(*TI*, 55-56). 레비나스가 말하는 죄책의 경험은 나의 자유가 자의적이고 내 자신의 욕구에 기인한다는 의식에서 유래한다. 진정한 죄책 경험은 타자에 대한 '욕망(desir)'에서 비롯된다.

레비나스는 죄책과 실패를 구별하듯이 욕망과 욕구(besoin)를 구별한다. 욕구는 나에게 결핍된 것을 채우려는 동기에서 우러나오지만 욕망은 '우리가 태어나지 않은 땅에 대한 동경' '눈에 보이지 않는 자'에 대한 그리움에서 생겨난다(Levinas, 1982a: 3-4). 욕망은 타자에 대한 관심과 책임 속에서 구체화된다. 타자에 대해 더욱더 관심을 가질수록 책임과 의무에 대한 호소는 더욱 커진다. 이때 나의 자유는 자의(恣意) 대신 책임과 헌신으로 전환된다. 그래서 이런 의미의 욕망을 일컬어 레비나스는 '형이상학적 욕망'이라고 부른다.

레비나스가 말하는 타자는 부버가 말하는 '너'와 구별된다. 타자는 나와 너의 친밀한 관계 속에 용해될 수 있는 자가 아니다. 레비나스가 말하는 타자는 나에게 거리를 두고 있고 나에게 낯선 이로, 나의 삶에 완전히 포섭될 수 없는 자로 남아 있다. 각자는 타자에게 '낯선 이'다. 타자의 얼굴의 출현은 그러므로 친밀성으로 환원할 수 없는 측면을 보여준다. 타자는 나에 대해서 완전한 초월과 외재성이다. 레비나스가 말하는 타자는 내가 완전히 파악할 수 없는 무한성이다. 그러나 이 무한성은 익명성이 아니다. 얼굴 배후에 어떤 낯선 힘이 도사리고 있지 못하다. 무한성은 내가 다른 모든 사람 및 지금 여기에 부재하는 제3자와 맺는 구체적인 결속을 뜻한다. 곁에 있는 타자는 다른 모든 사람과 결속되어 있기 때문에 타자는 나와 마주한 너가 아니라 제3자 곧 '그'이다. '낯선 이'로서 '고아'와 '과부'로서 타자의 얼굴은 보편적인 인간성을 열어주는 길이다. 타자의 얼굴에 직면할 때 나는 그곳에서 모든 사람들을 만날 뿐만 아니라 나의 재산과 기득권을 버림으로써 타자와 동등한 사람이 된다. 타자의 얼굴을 받아들임으로써 나는

인간의 보편적 결속과 평등의 차원에 들어간다(*TI*, 189).[29]

이것은 매우 특이한 사상이다. 통상적인 생각은 윤리적 요구에 동등한 관계가 따른다는 것이다. 그러나 레비나스는 진정한 평등과 형제애가 가능하자면 인간 사이의 관계가 비대칭적이어야 한다고 본다. 타자는 나와 동등한 이가 아니다. 그가 당하는 가난과 고통 속에서 타자는 나의 주인이다. 타자는 나에게 명령하고 나를 질책한다. 나는 내 자신을 벗어나 그를 모실 때 비로소 그와 동등할 수 있다. 타자를 처음부터 나와 동등한 자로 생각할 때 타자는 나에게 아무것도 요구하지 않을뿐더러 나와 마찬가지로 자기실현을 추구하는 사람에 지나지 않는다. 이럴 경우 나는 나의 풍요 가운데 남아도는 것을 타인에게 나누어주기 쉽고 동정이나 반대급부에 대한 기대 때문에 그를 돕게 된다. 그러므로 레비나스는 타자와의 비대칭성과 불균등성이 인간들 사이의 진정한 평등을 이룰 수 있는 기초이고 이런 의미의 평등만이 약자를 착취하는 강자의 법을 폐기할 수 있다고 생각한다(*TI*, 190).

향유의 주체성에 대해 레비나스가 부정적인 관점을 취하지 않는다는 점을 염두에 두어야 할 것이다. 향유는 세계를 즐기고 살아가는 인간 존재의 근원적 모습이다. 사람은 자기 집을 짓고 그 안에서 편안하게 살아간다. 이런 의미에서 인간은 본성적으로 '무신론적'이다. '무신론적'이란 내가 나 아닌 모든 것으로부터

---

29) 사르트르는 자신이 저서 『닫힌 방(Huis Clos』(1947)을 통해 '각인'과 '자유'를 언급한다. '각인'은 우리 자신을 변화시키는 작업이 난해하다는 사실과 관계된다. 왜냐하면 타인들은 시선을 통해 우리를 구속하고 우리의 자유를 제한하는 이미지를 전달하기 때문이다. 너무 쉽게 타인의 성격을 규정짓는 우리의 행위가 누군가를 무엇인가로 각인시키고 대상의 자유를 제한하는 셈이다. 주체를 바꿔 상정하자면, 자신을 정당화하는 과정에서 타인들에게 의지하는 사람은 타인들이 자신들에게 갖는 판단의 볼모가 된다. 어떤 쌍(雙)이든 각자는 주체를 유지하기 위해 타자를 객체화하여 격하시키려고 경쟁한다는 것이다. 그래서 '타인은 나의 지옥이요, 나의 감옥이다.' 이와 관련하여, 박정태(2008). 사르트르의 실존주의 도덕 : 자기기만의 극복과 가치를 창조하는 삶. **동서철학연구, 49**. 한국동서철학회, 317-345.; 심귀연(2012). 자유의 문제: 메를로-퐁티와 사르트르. **철학연구, 123**. 대한철학회, 165-187. 참조. 이러한 사르트르의 철학과 극명하게 대조를 이루는 것으로, 2007년 베를린 영화제 은곰상 수상작인 아르헨티나 영화 《타인》을 참조. 사르트르에게 '지옥'이었던 타자는 레비나스에게 오히려 '신비'이다. 신비로서의 타자는 나에게 '얼굴'과 '그리움'으로 다가온다. 타자의 얼굴은 나의 존재를 결코 위협하지 않는다. 오히려 타자는 그의 낯선 얼굴을 통해서 나에게 그에 대한 책임을 각성시키고, 내면성의 세계에서 나를 벗어나게 해준다. 즉 타자의 얼굴은 초월의 가능 조건으로 파악되는 것이다(이유택, 2008: 89).

분리되어 어느 것에도 참여하지 않고 오직 내면적인 존재로서만 내 집에 머물러 편안하게 생존할 수 있다는 것을 뜻한다. 그러나 타자가 나타날 때 상황은 달라진다. 타자의 존재를 무시하고 있을 수만은 없다. 내 집 문을 더 꽁꽁 걸어 잠그거나 아니면, 내 집의 빗장을 열어 그를 맞아들여야 한다. 타자의 얼굴은 단지 내 '밖에서' 오는 것이 아니라 내 '위에서' 저 높음으로부터 오는 것이기 때문이다. 내 '위에서' 오는 타자는 나의 자유를 문제 삼고 나의 소유권을 문제 삼는다. 내가 타자를 내 집으로 받아들이는 것, 즉 그를 내 손님으로 환대하는 가운데 구체적인 윤리성이 시작되며 내 자신은 내면성, 내재성의 세계를 벗어나 진정한 초월적 주체, 도덕적 주체가 될 수 있다(*TI*, 194-195).[30]

4. 후기 철학 : 존재와 다르게 혹은 본질을 넘어』(1974)를 중심으로

1) 나의 책임과 존재 모험 극복

레비나스는 삶을 나의 삶이라 부를 수 있는 1인칭의 존재를 스피노자(B. Spinoza)의 용어를 사용하여 '존재하고자 하는 노력(constus essendi)'이라 부른다(*OB*, 163). 우리가 '나'라고 부르는 1인칭 존재는 자신의 행복과 구원에 집착하고 자기에게 만족하는 존재이다. '나'의 존재(esse)는 라틴어로 '인테르에세(interesse)', 곧 존재(esse) 사이(inter)에 있는 존재, 자신의 이익에 집착하는 존재이다(*OB*, 4). 그러므로 나의 존재는 '자기중심주의'가 일차적 특징이다. 이것을 레비나스는 인간의 도착성(倒錯性)이나 타락과 연관 짓지 않는다. 자기중심주의는 인간에게 매우 자연적이고 그 자체로 비난의 대상일 수 없다. 그러므로 자기 사랑은 존재에 기초를 제공하고 최초의 존재로서 경험을 가능케 하는 자기중심주의이다. 이런 의미에서 '나'는 문자 그대로 '자신을 위한' 존재이다. 그래서 온갖 수단을 다해

30) 그래서 레비나스의 윤리학은 '타자의 윤리학'이다.

죽음에 맞서 싸우며 자신의 존재를 유지하고자 노력한다. 레비나스는 죽음에 맞서 존재 속에 자신을 유지하고자 하는 이 노력으로부터 서양의 정신사를 특징짓는 '희극과 비극, 그리고 종말적 위로'가 나왔을 것이라고 추정한다(*OB*, 222).

자기 중심적인 경향은 인간에게만 고유한 것이 아니다. 자기 존재를 유지하고자 하는 노력은 홉스(T. Hobbes)와 스피노자가 주장한 것처럼 모든 존재자의 존재에 공통된 성향이다. 미세한 입자에서 인간에 이르기까지 어떤 존재자에게도 자신의 존재 속에서 자신을 지속하고자 하는 경향이 있고,[31] 이로 인해 무자비한 생존 투쟁에 개입한다. 여기에는 윤리가 없다. 강자의 법이 적용될 뿐 타인에 대한 존경과 책임이 없다. 하지만 인간은 자기 존재를 유지하고자 하는 노력 가운데서 자신을 인식하고 파악하며 자신을 확인한다. 여기서 '자기성(ipsesitas)'이 성립된다. 자기성은 전(前)반성적이고 의식되지 않으며 단지 자기 자신 속에 자기 자신으로 돌아가는 운동이나 자기에 대한 지식으로 서서히 발전한다. (*TI*, 28).

레비나스가 말하는 '자기성'과 '자기 동일성'은 고정된 실체가 아니다. 그것은 역사적 과정이고 끊임없이 자신을 확인하는 과정이다.[32] 그러므로 나는 나에게 단순히 주어지는 것이 아니라 과제로 주어진다(*TI*, 140-141). 여기서 자유는 끊임없는 노력과 투쟁을 통해 쟁취해야 할 과제이다. 나는 나와 나 사이의 거리, 나에 대한 나의 결핍을 통해 내 자신으로 향한 욕망을 지닌다. 나의 확인과 나 자신의 확보 그리고 나의 자유는 하나의 모험이고 드라마(drama)이다. 그러므로 레비나스에게 있어 A가 A로서 자신의 존재를 확인하는 일은 그저 단순한 동어반복이 아니다. 그것은 오히려 A의 A에 대한 불안이다. 주체의 주체성은 자신의 존재에 대한 근심 속에서 자신을 자신으로서 확인하는 일이다(강영안, 2004: 56).

나에게는 나 자신의 존재를 유지하고 존재 유지에 필요한 수단을 선택할 수 있는 자유로운 의지가 있다. 하지만 나의 선택의 자유는 근본적으로 유한하다. 나는 마침내 유한성의 끝인 죽음에 직면한다. 그러므로 나는 죽음에 직면하여 나 자신의 존재 유지를 최대한 실현하고자 노력한다. 여기서 타인의 존재는 나의 관심 밖에 있다(*OB*, 222). 여기서 나의 존재를 위협하는 상황과 나의 책임을 레비

31) 이와 관련하여, 베르그송의 '지속(duration)' 개념을 염두에 둘 필요가 있다.
32) 이와 관련하여, 하이데거의 '시간(time)' 개념을 염두에 둘 필요가 있다.

나스의 초기 저작을 통해 조금 더 살펴보자. 앞에서 자세히 본 것처럼 레비나스는 인간의 존재 유지를 위협하는 현실을 '그저 있다'라고 부른다. '그저 있다'는 모든 것을 무로 환원하고 그 자체로 아무런 의미를 담고 있지 않는 현실이다. 그것은 공포로서 체험되고 나의 주체성을 끊임없이 위협한다(*EE*, 93-95).

그러므로 내가 나로서 서자면 익명적인 이 존재 사건을 극복해야 한다(*TO*, 140). 나는 익명적 존재 사건을 극복함으로써 내 자신 속에 홀로 선 실체 또는 나 자신의 아르케(arche)가 된다. 레비나스는 이것을 선택의 자유 이전의 자유 혹은 근원적인 자유로 이해한다(*EE*, 135-136). 근원적인 자유의 긍정은 나의 행복뿐만 아니라 책임의 '과제'를 함축한다. 내가 이때 짊어지는 책임은 타인에 대한 책임이 아니라 나 자신에 대한 나 자신에 의한 책임이다. 나는 나의 존재를 나의 것으로 책임진다(*TO*, 43).[33] 나는 이 존재의 책임, 존재의 무거움에서 벗어나려고 시도한다(*EE*, 30-52). 이것은 결국 타자로의 이행을 가능하게 만든다.

그런데 자기성 속에 홀로 있는 나는 그 자체로는 형식적이고 따라서 내용이 비어 있다는 것이다. 그러므로 존재 실현을 위해 나에게는 객관적인 매개체가 있어야 한다. 그런데 나에게는, 나의 존재 실현에 필요한 내용과 질료가 내 자신에게서 나오는 것이 아니라 타자인 세계로부터 온다(*TI*, 7-8). 그러므로 나는 세계 안에 주어진 삶을 지탱해주는 것들을 필요로 하고 그것들을 욕구한다. 따라서 나는 세계에 의존할 수밖에 없다. 나는 신체적 욕구를 통해 세계를 나 자신의 존재 실현의 바탕으로 수용한다. 나는 나 자신의 욕구 속에서 기쁨과 행복을 발견한다. 역설적이게도 세계에 대한 의존성을 통해 나는 비로소 나의 독립성과 나의 자유를 확보한다. 분명한 것은 나는 오직 내 안에서 나를 실현할 수 없다는 사실이다. 나는 '나 중심적으로' 세계를 기획하고 관리하고 나의 것으로 삼아 지배함으로써 나 자신의 존재를 실현한다. 세계는 나에게 있어 삶의 거주지가 된다.[34]

---

33) It is to move toward an ontological event wherein the existent contracts existence. The event by which the existent contracts its existing I call hypostasis(이것은 존재자가 존재를 자신의 것으로 떠맡는 존재론적 사건으로 가는 것이다. 존재자가 존재함을 자신의 것으로 떠맡는 사건을 나는 홀로서기라고 부른다). (*TO*, 43)

34) 그러므로 레비나스는 나의 존재 노력을 '거주의 관리' 또는 '경제'로 정의한다(*TI*, 88).

세계 안에서 나의 존재 실현 노력은 한마디로 '자율성'이란 말로 요약될 수 있다. 나는 타자를 나에게로 환원하고 나뿐만 아니라 타자에게 법으로 군림한다. 여기서 나의 자유가 성립된다. 나는 세계와 타인으로부터 나 자신을 분리하여 홀로 세계 안에 섬으로써 나 자신의 독립성을 확보하고 이 독립성으로부터 타자의 지배를 시도한다(*TI*, 87-88). 전통적인 자유 개념과 책임 개념을 나의 자기실현과 존재 유지에 바탕을 두고 있다.[35]

2) 주체의 존재 유지 노력과 타인과의 관계 형성

1인칭적 관점에서 볼 때, 타인과의 관계는 결국 나의 존재 유지의 연장으로 밖에 볼 수 없다는 것이 레비나스의 논지이다. 나는 자유로운 자기실현을 추구하는 가운데서 타인을 만난다. 타인은 나의 존재 유지를 위한 수단으로 이해된다(*TI*, 209). 타인의 수단화의 극단적인 표현을 레비나스는 다른 민족을 부정하고 자민족의 생존만을 꾀하는 종족주의에서 찾는다. 종족주의는 같은 가족, 같은 민족, 같은 나라, 같은 종교 안에 속한 사람만 수용하고 그 밖의 사람들은 타자라는 이름으로 배제 또는 부정하는 것으로 귀결한다. 히틀러(A. Hitler)와 독일 국가사회주의의 만행은 예외적인 사건이 아니라, 타인을 제거하고 자신의 존재를 유지하고자 노력하는 존재 경향의 확대에 지나지 않는다고 레비나스는 본다. 그러므로 그 만행은 인간 존재의 기본 모형을 자기중심적인 존재 실현의 과정으로 보는 한, 어떤 다른 집단에 의해서도 반복될 수 있는 통상적인 사건이다.

타인의 부정은 타인의 제거로 귀결된다. 타인을 제거하는 방법 가운데 가장 극단적인 방법은 살인이다(*TI*, 209). 살인은 그냥 단순하게 때때로 일어나는 사건이 아니라 타인을 완전히 제거하고자 하는 동기에서 나온 의도적인 사건이다. 살인은 타인을 단지 소유하고 지배하는 일이 아니라 그의 존재를 완전히 불가능하도록 만드는 일이다. 그러므로 살인은 인간이 행사하는 권력 가운데서 가정 전횡

35) 여기에서 문제시 되는 것은 이러한 자유 개념과 나의 자유에서 출발한 책임 개념으로 타인과의 관계, 즉 레비나스가 언급하는 윤리적 관계가 어떻게 가능한가 하는 것이다.

적(專橫的)이고 폭력적이다(*TI*, 172). 증오도 타인을 제거하는 방식 중의 하나다. 증오는 살인의 동기가 될 수 있고 살인보다 더 잔인하고 악할 수 있다. 왜냐하면 증오는 타인을 부정하면서 또한 완전히는 부정하지 않는다는 역설적인 형식을 띠고 있기 때문이다. 증오는 타인을 고통스럽게 만들면서 다른 한편으로는 그 고통 가운데서도 타인을 계속 행동하도록 내버려둔다. 고통 받는 타인의 모습을 통해 증오는 그것이 겨냥하는 목적을 달성한다.[36]

타인의 수단으로 삼고 나의 지배 아래 두고자 하는 욕망은 폭력과 갈등, 전면적인 전쟁의 근원이다. 세계 안에서 자신의 존재를 유지하고자 애쓰는 나는 나 자신의 존재 유지에 관심을 둘 뿐 아니라 존재 유지를 실현하기 위하여 타인이 가진 존재 경향과 자유의지를 어떤 방식으로든 제한하고자 노력한다. 모든 사람은 타인으로부터 구속받지 않는 자유와 독립성 그리고 자신의 행복을 추구하고 행복을 약속할 수 있는 자유와 권력을 될수록 많이 소유하기를 바란다. 그러므로 나의 자연적인 자기중심주의는 타인의 자기중심적 존재 노력과 갈등을 일으킨다. 동일한 세계 속에 거주하는 수많은 '나'들이 동시에 모두 세계의 중심일 수 없기 때문에 '나'는 가능한 모든 수단을 동원하여 타인을 나의 권력 아래 두거나 제거하고자 노력한다. 그러므로 홉스가 말한 대로 인간은 타인에 대해 모두 늑대가 되고 '만인의 만인에 대한 전쟁'이 발발한다. 전쟁은 존재 속에 지속하고자 하는 경향의 연장이라고 레비나스는 보고 있다. 여기에는 타인에 대한 책임도, 윤리도 가능하지 않다. 전쟁에는 윤리가 들어설 자리가 없다.

전쟁은 세계 내에서 생존을 위한 노력의 일환인 노동과 유사성이 있다. 인간의 생존을 위협하는 자연 환경 속에서 자연의 힘을 인간의 인위적인 노력으로 제압하고 자연으로부터 생존에 필요한 양식과 도구를 채취함으로써 생존을 유지하는 것이 노동의 목적이다. 마찬가지로 전쟁도 적대적인 힘을 무력하게 만들어 타인을 자신에게 종속시키고 그렇게 함으로써 자신과 민족 또는 국가의 생존을 유지하고자 하는 목적을 가지고 있다. 노동과 전쟁은 둘 다 상대방의 개체성과 인격성에는 관심을 두지 않는다. 전쟁은 이런 의미에서 세계 안에서의 인간의 노

36) 왜냐하면 증오가 겨냥하는 것은 바로 타인의 고통이기 때문이다(*TI*, 216).

동의 연장이다. 그러나 노동과 전쟁은 완전히 동일하지는 않다. 노동의 경우 지배되고 종속되어야 할 힘은 자연의 '맹목적 힘'이지만 전쟁의 경우는 자유로운 의지에서 나온 힘이다. 전쟁은 나의 자유와 너의 자유 간의 투쟁이다.[37] 그러므로 용기와 기민성, 자기희생과 창조성이 전쟁에 요구된다. 왜냐하면 서로 싸워야 할 힘은 자연 세계의 맹목적인 힘처럼 미리 계산하고 예측할 수 있는 힘이 아니라 예측할 수 없는 자유에 근거한 힘이기 때문이다. 전쟁은 적대자의 자유를 이미 전제하고 있다. 따라서 아무리 강한 힘이라고 할지라도 그것은 상대방의 계산과 전략에 의해 무력하게 될 수 있다(*TI*, 198).

그렇다면 어떻게 타인과의 평화로운 삶이 가능한가? 가능한 하나의 방법은 홉스의 제안과 유사하게 나의 생존권과 나의 존재 유지 권리를 제한하는 길이다. 나의 자유가 위협받는 상황에서 나의 자유를 유지하고 존재를 실현하기 위해서는 각 주체가 존재하려는 경향을 어느 정도 제어하고 타인과 평화를 위한 계약을 맺는 것이다. 계약은 나와 마찬가지로 타인도 자신의 존재 경향을 제어하고 내가 나의 자유를 제한하는 만큼 그의 자유도 제한해야 한다는 조건을 따를 때 가능하다. 계약에 의한 평화는 타인에 대한 존경이나 도덕법칙에 대한 순종에 근거하기보다 상대방에 대한 공포에 근거하고 있다. 이것은 이성적 계산에 따른 '합리적 평화'이며 결국 나의 이익에 대한 고려에서 비롯된 처세 방법이다. 이와 같은 기대는 그러나 자유로운 두 주체간의 계약으로 완전히 충족되지 않는다. 왜냐하면 어느 한 편의 계약 위반은 곧장 평화 상태를 깨드릴 수 있는 위험을 늘 안고 있기 때문이다. 그러므로 상호 계약은 제3자적인 질서가 있어야 효과적으로 실현될 수 있다.[38] 제3자적 질서는 국가를 통해 실현된다. 국가는 법률을 제정하고 그 법률을 어기는 자에게는 처벌을 실행한다. 평화는 국가의 정치적, 법률적 체계를 통해서 비로소 보장된다(*TI*, 219).

---

37) 그래서 '진정한 평화는 오직 전쟁 이후에 찾아올 수 있다'는 말이 있지 않은가?

38) 따라서 스포츠 경기에는 반드시 (국제)심판이 필요한 것이 아닌가? 심판의 의무는 (각 팀) 선수들이나 지도자들이 경기에서 위반하는 것들을 규칙에 따라 제어하고 순조롭게 경기가 진행될 수 있도록 리드하며 경기결과의 승패를 확정하는 것이다. 또한 심판의 공정함에 대한 의무는 더욱 철저히 윤리성을 기반으로 지켜야 할 책임을 지니고 있다 (서경화, 2009: 60).

개인 사이의 평화이든 평화를 이성적인 계산에 의해 가능한 것으로 보는 입장을 레비나스는 전형적인 서구적 평화 개념의 핵심으로 생각한다. 레비나스에 따르면 그리스 사상은 이성적 인식에서 출발하여 평화의 문제에 접근하는 기본 모형을 만들어 놓았다. 그리스 철학의 근본 문제는 다(多)의 문제였고 동일자와 타자의 분리가 모든 갈등과 폭력 그리고 전쟁의 근원으로 이해되었다. 그러므로 다양한 것, 많은 것들을 그보다 상위 단계에 있는 일(一) 또는 일자(一者)에 환원할 때 평화가 확보될 수 있다. 그리스인들은 일자를 발견하고 다(多)를 일자 속에 환원할 수 있는 수단을 진정한 지식에서 찾았다. 진정한 지식은 다양한 것 속에서 그 다양성을 모두 사상(捨象)하고 다른 것과 하나일 수 있는 '본질적' 요소를 찾아내는 것이다. 본질적인 것이 찾아질 때 다양한 것은 다양한 것으로 머물지 않고 본질 속에 통일된다.

이와 같은 인식 모형을 개인과 개인 사이의 갈등과 대립에 적용하면 평화는 이성적 인식을 통해 보장될 수 있다는 결론을 얻을 수 있다. 갈등 상황에 처한 개별적 주체는 이성적 보편적 인식에 자신을 종속시킴으로써 개별성을 사상하고 평화로운 보편적인 질서에 참여할 수 있다. 다시 말해 개인의 의지는 개별성을 초월하는 보편적 법칙에 순종할 때 비로소 자유롭게 평화를 이룰 수 있다는 것이다. 정언명법과 국제연합을 통해 영구적인 평화의 가능성을 제시한 칸트의 윤리학과 정치철학도 보편적 인식, 보편적 진리, 보편적 질서 속에서 평화를 가능하게 할 수 있는 도덕적 규율의 합법성과 정당성을 얻고자하기 때문에 이와 같은 범주에 머물러 있다. 보편적 인식, 법칙 또는 질서에 순종할 때 각 개개인은 개별성을 포기하고 전체적 통일성 아래에서 평화를 확보할 수 있다고 보는 것이다.

그러면 이와 같은 모형이 문제시되는 까닭은 무엇인가? 이성적 인식, 계산 또는 보편적 질서에 대한 순종을 통해 적어도 타인과의 평화가 보장될 수 있다면 그것으로 충분하지 않는가? 레비나스는 존재 유지 또는 존재 실현에 근거한 1인칭적 사회 모형과 그것에 근거한 평화의 현실성을 통째로 거부하지 않는다. 왜냐하면 무기를 손에 쥐고 이룬 평화라 할지라도 그러한 평화는 전쟁보다는 좋은

것이기 때문이다. 그러므로 레비나스에게 있어 자아중심적인 의도에서 성립된 국가도 '정당한 국가'로 볼 수 있다. 현존하는 사회 질서와 국가 조직이 이기적인 개인의 자기 보존, 존재 유지, 존재 실현을 위해 존재하고 또한 그렇게 기능한다고 하더라도 인간의 생존은 그러한 질서와 조직이 없이는 한 시간도 제대로 지탱될 수 없기 때문이다.

평화의 문제는 정치적 문제이다. 그러나 레비나스는 그것이 이른바 '정치적'으로 해결될 수 있는 것은 아니라고 본다. 정치에는 그 자체로는 윤리도 타인에 대한 고려도 없다. 따라서 영원한 평화를 모색하기 위해 인간과 세계, 나와 타인, 진리와 정의, 자유와 책임의 관계를 바르게 설정해야 한다. 이것은 근본적으로 형이상학적 과제이고 형이상학적 과제는 '존재와 다른' 차원, 나와는 다른 타인의 자리로의 초월 없이는 불가능하다. 평화를 나의 존재 유지 또는 한 민족이나 국가의 존재 유지 노력의 관점 즉 1인칭적 관점에서 볼 때, 존재 위협을 궁극적으로 제거할 수 있는 길은 없다. 비록 우리가 누리고 있는 현재의 잠정적인 평화는 그와 같은 노력으로 인해 가능하다고 하더라도 이 평화는 끊임없이 위협받고 있다. 그러므로 1인칭적 관점을 벗어나 2인칭적 관점에서 존재를 해석하고 나와 타인의 관계를 다시 근본적으로 검토해보아야 한다는 것이 레비나스 철학의 핵심이다. 이때 비로소 1인칭에서 본 책임, 즉 자신의 존재 유지와 그로부터 유래된 자유를 기초로 한 책임이 아니라, 나의 자유에 선행된 책임의 차원이 드러나게 된다.

3) '타인에 대한', '타인에 대한 책임'과 대속(substitution)의 의미 구현

윤리의 근거로서 레비나스의 책임 개념은 '타율성'에서 출발한다. 나의 자유와 나의 자발성과 나의 자율적 주도권에서 나온 책임이 아니라 타인의 부름에 직면해서 그 부름에 응답해서 수동적으로 그 앞에 내가 세워짐으로 인해 발생된 책임이다. 여기에서는 내가 나에게 법이 아니라 타자가 나에게 법으로 명령으로 등

장한다. 타인에 대한 책임은 나의 주도권에 근거를 두지 않는다.[39] 얼굴의 나타남으로 나는 내가 요구하지 않은 상황에서 이미 '응답하는' 존재로 '책임적인' 존재로 세워졌다. 그러므로 나의 자연적 경향이나 이타적 본성 그리고 고통 받는 사람에 대한 연민이나 공감, 희생정신이 타인에 대한 책임의 근거가 될 수 없다. 만일 이것들이 책임의 근거라면 이러한 능력이 있는 사람만이 탁월한 사람일 것이고 만일 그렇다면 책임의 윤리는 특별한 사람들만의 윤리가 될 것이다.[40]

하지만 레비나스는 이기주의나 이타주의 그리고 그 바탕에 전제된 나의 자유 이전에, 그것에 앞서, 책임을 위치시킨다. 책임은 어떤 특별한 사람이나 몇몇 엘리트의 전유물이 아니라 인간을 인간이게 주체를 주체이게 하는 조건이 되기 때문이다(*OB*, 157-158). 나의 자유와 나의 주도권에 앞서 주어졌다는 의미에서 레비나스는 나의 책임을 '기원 이전(anarchique)'이라고 부른다(*OB*, 12). 책임은 나의 '아르케' 곧 '시작'이나 '기원' 이전에 나의 '지배권'에 앞서 그 이전에 이미 주어졌다는 뜻이다. 타인에 대한 나의 책임은 내가 주도권을 쥐고 나서기 전에 나의 존재 이전에 나의 의식 이전에 이미 나에게 '침투했다'. 얼굴은 나에게 책임을, 좀 더 근원적인 뜻으로 '응답할 수 있는 가능성'을 그리고 '응답해야 할 의무'를 일깨워준다. 타인의 침입은 나를 도무지 편하게 잠들 수 없는 상황으로 몰아넣는다. 신체적 불면의 경우와 마찬가지로 타인의 일깨움으로 생긴 불면(즉 윤리적 불면)은 나를 주목하게 만들고 나를 책임적 존재로 만든다.[41] 따라서 나의 책임은 타인으로부터 2인칭으로부터 온 책임 곧 '타인에 의해' 일깨움을 받은 책임이다(*OB*, 64). 또한 '타인에 대한' 나의 책임은 타인이 나에게 일깨워준 책임이다. 그러므로 레비나스는 존재론의 테두리 안에 있는 '나의 자유에 근거한 책임'과 구별해서 타인의 얼굴의 등장으로 타인에 의해 창조된 책임을 '타인에 의한, 타인에 대한 책임'이라 이름 짓는다.

타인의 일깨움에 의한 책임은 레비나스에 따르면 나를 '윤리적 불면'으로 나

39) 타인에 대한 나의 책임은 나의 자유에 선행한다(*OB*, 12-13).
40) 이러한 점에서 레비나스의 타자윤리는 덕론의 한계를 넘어서고 있다.
41) 레비나스는 내가 환영하고 수용하는 타자의 얼굴의 나타남으로 내가 반응하고 응답하는 존재로, 나의 '궁극적 현실'로, 나의 '최종적 본질'로 곧 나의 '책임'으로 부름받게 되는 현상을 이미 『전체성과 무한』에서 그리고 있다(Levinas, 1982a: 153-154).

를 타인에 의해 사로잡힌 존재로 몰아넣는 일에 머물지 않는다. 타인의 일깨움은 나를 높이 세워주고 나를 고귀한 존재로 만든다. 타인은 나에게 문자 그대로 '혼을 불어넣어주며(in-spiration)' 나에게 '영(靈)을 집어넣어' 준다. 타인은 나의 호흡이며, 나의 혼이며 나의 영이다. 그러므로 '타인에 대한 책임' 곧 타인이 나에게 일깨워준 책임은 나를 움직이고 살아 있게 만들며 나를 고귀한 영적 존재로 만든다.[42] 타자가 내 안에 '혼을 불어넣음'은 타자가 내 몸으로 육화(incarnaton)되어 타인의 고통을 위해 나를 내어줄 수 있도록 노출시킨다(*OB*, 87). 내 안에 들어온 타자는 내 안에서 타자를 위해 짐을 짊어질 수 있도록 나를 키워낸다.

대속(substitution)[43]은 타자에 의해 책임적 존재로 지정받은 내가 타자를 '위한' 책임적 존재로 세워지는 모습이다(*OB*, 125). '대속'은 자유로운 주체의 능동적 자발적 활동을 일컫지 않는다. 마치 예수 그리스도처럼 '타인을 대신해서 타인의 자리에 내가 세움받는 일'이 레비나스가 말하는 '대속'이다. 대속은 문자 그대로 '자리바꿔 세움받음'이다. 여기에서는 나의 위치가 수동적이라는 것이 중요하다. 내가 먼저 그렇게 세움 받고 그 뒤, 그것을 나의 개인적 책임으로 수용하는 행위가 뒤따른다. 나는 내가 타인을 대신해서 타인의 자리에 서기 이전, 내가 기억할 수도 없는 먼 과거에, 나의 의식과 나의 선택의 자유가 발동하기 이전에 벌써 타자에 의해서 타자를 위한 책임적 존재로 세움받았다. 이렇게 세움받았다는 것은 내가 타인의 요구와 부름에 응답할 뿐 아니라 타인을 위해, 심지어 타인의 책임을 대신해서 고통 받을 수 있음을 뜻한다. 여기에서 책임은 절대적 타율성이고 절대적 타율성으로서의 책임은 나의 자유의 한계를 초월한다.[44]

레비나스는 여기에 머물지 않는다. 내가 타인의 책임을 대신하는 것은 심지어 그의 잘못에 이르기까지 범위가 확대된다. 만일 나의 잘못에 대한 책임을 묻는다

---

42) 레비나스는 '타인에 의한'이 지닌 이런 차원을 '내 안에 있는 타자' '동일자 안의 타자' 또는 '내재 속의 초월'이라 부른다(*OB*, 86-87 & 96-97).

43) 레비나스는 이 '대속'을 『Otherwise than Being or Beyond Essence』의 가장 핵심으로 삼는다.

44) 이런 의미에서 레비나스는 책임을 '무한 책임'이라고 부른다(*EI*, 223). 또한 레비나스는 도스토예프스키(F. M. Dostoevski)의 '우리들 각자는 각 사람에 대해서 각 사람에 앞서 잘못이 있고 나는 다른 사람보다 잘못이 더 많다'라는 말을 인용하여 나 자신은 타인보다 언제나 여분의 책임을 더 가진다는 것을 강조한다(*OB*, 186).

면 1인칭 차원에서의 책임 곧 나의 자유에 근거한 책임을 지면 그만이다. 하지만 타인의 잘못에 대한 책임은 나의 자유를 벗어난다. 나의 자유 이전에 이미 타인에 대해 책임적인 존재로 부름 받았다면, 나는 타인의 고통뿐만 아니라 그의 잘못에 대해서까지도 책임을 면할 수 없다. 이처럼 레비나스에 따르면 얼굴의 호소에 직면할 때 나는 타인이 하는 일이 나와 상관없는 일인 것처럼 손을 씻을 수 없다. '나는 수브옉툼(Sub-jectun) 곧 아래에서 떠받쳐주는 자다. 나는 온 세상의 짐을 지고 모든 것에 책임을 지고 있다'는 말처럼 나는 심지어 내가 질 수 없는 짐조차 짊어지도록 부름 받았다(*OB*, 147).[45] 주체의 이러한 대리 책임에 대해서 그리고 '나 자신(le soi)'에 대해서 레비나스는 '속죄(expation)'란 말을 붙인다(*OB*, 148). 나는 타인의 잘못을 마치 나의 잘못처럼 짊어진다. 그러므로 레비나스가 말하는 '대속'은 형식으로 보면 자리바꿈 또는 '자리바꿔 세움받음'이지만 그 내용을 보면 타인의 책임 또는 죄책을 내가 대신 짊어지고 고통받음으로써 그것을 대신 속죄받는다는 뜻이다. 그러므로 타인에 대한 나의 책임은 '대속적 책임'이다.

이 책임이 나의 자유로운 선택의 결과가 아니라 타율성에 의한 것임을 강조하기 위해 레비나스는 '선택받음'이란 수동적 표현을 사용한다(*EI*, 223). 나는 특별한 사람으로 특별한 위치에 세움받았다. 나는 기억하기 이전에 타인을 위한 인질로 타인에 대한 대리자로 타인에 책임을 짊어진 자로 선택받았다. 이러한 선택은 나의 선택과 무관하며 나는 이 선택을 단지 망각할 수 있을 뿐 마치 요나(Jonah)가 하나님 앞에서 피할 수 없듯이 피할 수 없다(*OB*, 165). 내가 선택받았다는 사실은 나의 대속이 다른 어떤 타인이 대행할 수 없는 일임을 말해준다. 나는 타인을 대신할 수 있지만 어느 누구도 내가 책임질 일을 대신 짊어질 수 없다. 나는 이미 타인의 자리에 타인에 대해서 타인을 대신해 책임지도록 세움받았다. 그러므로 타인의 부름에 나는 응답해야 한다.

45) "Le Soi est Sub-jectum: il est sous le poids de l'univers-respon-sable de tout."

Ⅳ. 타자윤리로서의 스포츠맨십

1. 대면적 관계 윤리로서의 스포츠맨십

1) ‘주체적 자율성’에서 ‘타자 중심성’으로의 전환

> 2008년 여자프로농구에서 종료 1분 27초를 남기고 춘천 우리은행 KEK 선수가 천안 국민은행 KSY 선수의 얼굴을 때려 퇴장 당했다.[1] 두 선수는 흐르는 볼을 잡기 위해 몸싸움을 하다가 우리은행 KEK 선수가 파울을 범했다. 그런데 우리은행 KEK 선수는 무엇 때문인지 후배인 국민은행 KSY 선수에게 감정을 폭발시키며 손을 날렸다 (채승일 외 2인, 2012: 17).

스포츠에서 윤리의 문제는 가치의 개입 여부와 밀접한 연관을 가진다. 가치란 옳고 그름 혹은 좋고 나쁨의 판단을 전제로 한다(김정효, 2013: 102). 위의 사례에서 KEK의 행위가 분명 뚜렷한 의도에 의해서 이루어졌다면 관중들에게 제재와 지탄을 받을 수 있다. 위 사례를 일반적으로 살펴볼 때, KEK 선수는 분명 비도덕적인 즉 스포츠맨십에 어긋나는 행위를 보였다. 과연 그러한가? 만약, 기존의 윤리 담론을 통해 KEK 선수의 행위가 정당화될 수 있을 가능성을 엿보게 될 수 있다면 우리는 새로운 윤리를 모색해야 될 지점에 놓여 있게 된다.

공리주의자들은 인간의 삶 속에서 소중하게 여기기 때문에 가치 있다고 생각되는 것들에 관심을 갖는다. 그리고 그들은 어느 상황에서든지 어떤 행위가 우리가 식별할 수 있는 좋은 결과를 가져올 수 있는지, 없는지 확인할 것을 요구한다. 가령, 선배가 후배에게 내리는 폭력[2]의 경우, 일반적으로 누구나 그러한 사태

---

1) 보편적 스포츠윤리학에서 승부조작을 승리지상주의와 연결시키려는 시도들을 우리는 자주 접해왔다. 하지만 위의 사례처럼, 만일 국민은행의 KSY 선수가 심정적으로 위축되어 제대로 경기에 임하지 못한다면, 그리고 그 선수가 절대적인 골잡이라고 상정할 때, 우리은행 KEK 선수가 개인적으로 승부조작을 노리고 경기에 임했다고 본 연구자가 주장할 경우, 누구도 이론적으로 본 연구자를 공격하기란 그리 용이하지 않아 보인다.

2) 충고의 성격을 지닌 언어 및 행위적 폭력이 이에 해당한다.

들을 충분히 용납할 만한 인격을 소유하고 있다고 상정한다. 누구든지 충분히 인지할 수 있는 상황으로서의 위 사례는 단순히 스포츠 현장에만 적용되는 윤리적 문제가 아닌, 보편적 윤리에 적용시켜도 충분히 납득할만한 사태에 속한다. 하지만 공리주의적 입장에서 볼 때, 위 상황이 반드시 비윤리적이라는 주장은 오히려 난관에 봉착하게 될 수 있다는 한 예를 보여준다. 물론 이것은 우리의 윤리적 직관에 전혀 부합되지 않기 때문에 KSY에 대한 KEK의 행위를 거부할 수 있다. 왜냐하면 최고의 유용성을 갖기 위해 후배를 폭행하는 선배가 되고자 하지는 않기 때문이다. [3]

칸트의 윤리에 입각하면 어떤 상황이 전개되는가? 칸트에 의하면 어떤 행위가 도덕적 가치를 가지기 위해서는 그 행위가 옳고 바람직하기 때문에 행해져야지 어떤 목적을 염두에 두고 행해져서는 안 된다. 그래서 그는 오로지 '의무에서' 행하는, 즉 선한 의지에 따라 행위 할 때에만 인간은 진정으로 도덕적 행위를 수행하는 것이며 따라서 자유로운 인격체가 될 수 있다고 보았다. 그렇다면 앞선 공리주의적 주장과 마찬가지로 우리은행 KEK 선수의 행동은 분명 후배 선수에 대한 충고의 차원에서(물론 폭력을 동반했지만) 이루어진 것으로서, 충분히 정당화될 수 있는 요소를 지닐 수 있다.[4]

하지만 칸트의 윤리학은 동시대로부터 작금에 이르기까지 다수의 학자들로부터 비판을 받고 있는데, 그 대표적인 비판이 바로 '칸트의 윤리학은 형식주의적이기 때문에 자체 내에서 어떤 구체적인 도덕규범을 이끌어낼 수 없다'는 것이다. 즉 도덕에 대한 최고의 법칙은 의지의 행위 형식에만 주목하고 있어서 의지의 행위 내용에 대해서는 그 어떤 지침도 제공해줄 수 없고, 결국 형식과 내용이라는 두 개의 본질적 요소를 갖게 되는 구체적 행위를 규제할 수 없다는 것이다. 특히 이러한 맥락에서 공동체주의 진영에서는 칸트의 윤리학을 '관계적 인간'이 처해있는 맥락과 전통을 도외시하고 자율성[5]에 입각한 고립된 주체성과 옳음의

3) 본 연구자는 이 장에서 굳이 공리주의에 대한 비판의 작업을 하지 않을 것이다. 다만 본 연구자는 기존의 각 윤리론들이 지니고 있는 이론적 취약성을 드러내고자 할 따름이다.

4) 이러한 점에서 공리주의와 칸트의 의무론 역시 일면 유사성을 보인다고 할 수 있다.

5) 칸트에 의하면 자율(autonomie)은 소극적으로는 질료적 규정근거들로부터의 독립성이

우선성만을 강조하는 형식주의 윤리학의 전형이라고 비판한다(김덕수, 2012: 198-199).[6]

이러한 의무 중심적인 스포츠윤리학의 문제점은 그것이 행위자 중심이 아니라 행위 중심적이라는 것에 있다. 즉 의무 중심적인 스포츠윤리학에서는 항상 '(어떤 행위를) 해야만 한다.', '(어떤 행위를) 할 수 있다.'는 것을 함축하고 있다. 하지만 스포츠 현장에서 규칙은 의무적인 것이기 때문에 어쩔 수 없이 지켜지지만, 페어플레이나 스포츠맨십의 발휘와 같은 행위들은 규칙에 규정되어 있는 것들이 아니다. 페어플레이를 하거나 스포츠맨십을 발휘하는 행위를 단지 의무에 따라서 나타난 것이라고 볼 수는 없기 때문이다. 그것들은 의무 이상의 행위(supererogatory action)라고 할 수 있는데, 의무 중심의 스포츠윤리학은 이러한 의무 이상의 행위를 설명하는데 있어서 난점을 가지고 있다(오현택, 2006: 22).[7]

그렇다면 덕 윤리의 경우에는 어떠한가? 매킨타이어에 따르면, 인간의 삶에는 예측 불가능이라는 특성과 함께 목적론적 특성이 공존하며 '다음에 (일련의 사태로서의) 무엇이 일어날지 모르지만 그럼에도 불구하고 인간의 삶은 미래를 향해 투영되는 어떠한 형식'을 가지고 있다(*AV*, 216). 이러한 주장에 의거한다면, 현재는 미래에 대한 어떤 이마쥬(image)[8]에 의해 알려지는데 이 미래의 이마쥬는 늘

고, 적극적으로는 자기규정 또는 자기입법이다. 그래서 칸트는 『실천이성비판』에서 다음과 같이 주장한다. 즉 '의지의 자율은 모든 도덕 법칙들과 그에 따르는 유일한 원리이다. 반면에 자의의 타율은 결코 구속성을 근거 지울 수 없을 뿐만 아니라, 구속성의 원리 및 의지의 도덕성에 대치된다. 즉 법칙이 모든 질료(욕구된 객관)로부터 독립되어 있으면서 동시에 단순한 보편적 입법의 형식에 의거해서 자의를 규정하는 것이 도덕성의 유일한 원리이다. 질료로부터의 독립은 소극적 의미의 자유이며, 순수 실천이성의 고유한 입법이 적극적 의미의 자유이다. 그러므로 도덕 법칙은 순수 실천이성의 자율 즉 자유의 자율을 표현하고 있는 것일 뿐이다.'(『실천이성비판』, 33) 이와 관련하여, 이학준(1999: 245)은 '선수들 개인의 도덕적 자율성을 강화시키는 방법'에 대하여 언급하였다.

6) 공동체주의자들은 지나치게 강조된 자율성을 비판하면서 진정한 자율성의 실현은 사실상 사회로부터 분리된 어느 한 독립적 개인이 수행하는 자유로운 선택이 아니라는 견해를 지닌다. 이와 관련하여, 유수정 외 1인(2013). 자율성과 공동체주의적 생명윤리. **생명윤리, 14(1)**. 한국생명윤리학회, 49-63. 참조.

7) 이러한 오현택(2006)의 주장은 일리가 있다. 그런데 사회적 통합으로서의 규칙과 개인의 도덕률에 입각한 준칙과의 구분이 필요할 것으로 보인다. 본 연구자는 이러한 점에서 칸트의 윤리학을 스포츠 경기의 규칙에 적용하는 데 있어 어느 정도 무리가 있다고 본다. 이렇게 볼 때, 최선철(1996)의 '스포츠맨십'과 관련한 칸트 철학의 적용은 스포츠윤리 연구와 관련하여 의미심장(意味深長)하다.

8) 베르그송의 주저인 『물질과 기억』에 나오는 육체성을 이해할 필요가 있다.

‘텔로스-즉 다양한 목적이나 목표들의 형식으로 나타나며’ 인간은 ‘공유된 가능한 미래, 즉 인간을 유혹하는 가능성과 억제하는 가능성, 이미 배제된 것처럼 보이는 가능성과 불가피한 것처럼 보이는 가능성이 들어 있는 미래에 대한 어떤 개념들에 비추어’ 인간의 삶을 산다는 것이다(*AV*, 215). 따라서 우리가 다양한 전통들에 대한 합리적 탐구와 덕의 실현을 인간 텔로스와 결부시킬 경우, 그러한 전통들이 중요하다거나 적절하다고 여길 ‘좋은’ 이유들을 갖고 합리적 탐구를 통한 해결에 권위를 부여할 수 있게 된다(노영란, 2008: 138).

도덕평가의 일차적 대상이 행위가 아니라 행위자라는 사실을 중심으로 구성되는 덕 윤리는 다른 어떤 유형의 윤리 이론들보다도 사람들에 대한 중요성, 구체적으로 말해서 사람들 사이의 상이성, 사람들의 감정, 그리고 사람들 간의 관계 등이 지니는 중요성을 탐구하기에 훨씬 적합하다고 할 수 있다. 이러한 특징은 소위 말하는 덕 윤리의 장점과 긴밀한 관계를 갖는다. 예컨대 의무감으로 행동하기를 요구하기보다는 우정, 사랑, 충성 같은 사적인 감정들을 도덕적 행위의 동기로 자연스럽게 인정할 수 있다는 점에서 도덕 실리적인 강점을 가진다(노영란, 2003: 229).

예를 들어 의무윤리학에서는 우리은행 KEK 선수의 경우, ‘폭력을 휘두르지 마라(do not use violence)’라는 원칙을 제시하면서 그 근거는 스포츠 경기 도중에 폭력을 사용하는 것이 사회적으로 금지되어 있기 때문이라고 주장한다. 하지만 덕 윤리에서는 동일하게 ‘폭력을 휘두르지 마라’라고 지도하면서 그 이유를 폭력을 휘두르는 것이 도덕적이지 못한 행위이며 도덕적이지 못한 것은 악이기 때문이라는 시각을 견지한다. 이러한 점에서 의무윤리학과 덕 윤리학의 기본적인 다름이 성립된다.

의무윤리학의 기본적인 특징은 제시된 원리에 따라 행위를 평가한다는 점이다. 이때 사용되는 평가는 ‘옳다’ 혹은 ‘그르다’와 같은 평가어이다. 이 두 가지 평가어는 함께 사용될 수 없는 모순어(contradictory terms)이다. 왜냐하면 하나의 행위가 옳으면서 동시에 그를 수는 없기 때문이다. 앞선 예시처럼 우리은행 KEK 선수가 자신의 생각을 토대로 하여 선배에게 맞서는 후배를 비록 스포츠 경기

상황일지라도 혼을 낼 수밖에 없었다면 그 행위는 KEK 선수에게 만큼은 정당하게 대처했다는 결과주의적 입장을 낳게 된다는 것이다.[9] 하지만 이러한 입장은 행위의 결과에 대한 고려를 하지 않으며 결과적으로 윤리적 딜레마가 생겨날 여지를 주지 않는다.[10]

한편 덕 윤리가 구체적인 행위들과 도덕적인 곤경들에 초점을 맞추는 행위중심적인 윤리라기보다는 행위의 장기적인 특징적 패턴에 초점을 맞추는 행위자중심적인 윤리라는 점은 비판의 주된 표적이 되기도 한다. 무엇을 해야 하는지의 질문에 대한 덕 윤리의 일반적인 대답은 문제의 상황에서 유덕한 행위자가 할 법한 것은 행하라는 것이다. 그리하여 덕윤리가 실천적인 문제들에 응용되는 일반적인 방식을 앞선 인용문에 적용시키면 다음과 같은 결론이 도출된다: 지금 우리은행 KEK 선수가 처한 C의 상황에서 만약 KEK 선수가 유덕한 사람(예컨대 소신 있는 사람)이라면 행위 A를 할 것이다. 따라서 C의 상황에서 A를 하는 것이 덕(예컨대, KEK 선수의 소신)을 분명히 보여주는 것이므로 우리은행 KEK 선수는 분명하게 A를 해야 한다. 그러나 덕 윤리가 제시하는 이러한 실천적 추론 모델이 과연 우리가 도덕이론으로부터 기대하는 행위지침력(action-guarding power)의 정도를 만족시킬 수 있는지와 관련하여 다양한 의문들이 제기되어 왔다.

일반적으로 덕 윤리학자들은 유덕한 행위자를 '덕들이 되는 인격특질들을 가지고 그리고 그것들을 행하는 사람'으로 정의한다(Hursthouse, 1999: 68). 그러나 누가 유덕한 사람인지를 식별하는 것은 생각처럼 간단하지 않다. 즉각적으로 생각해 볼 수 있는 것은 공동체의 규모가 갈수록 넓어지고, 사람들 사이의 관계가 점점 더 피상적이고 간접적인 양상을 보이는 작금의 사회에서 다른 사람들이 어떤 성향을 지닌 사람인가를 간파하기란 점점 더 어려워져 간다는 점이다. 이러한 상황에서 어떤 사람이 진정으로 유덕한 사람인지 아닌지를 판단하기란 결코 쉽지 않다. 그럼에도 불구하고 유덕한 사람을 식별하고자 할 경우, 보통 어떤 사람

9) 본 연구자는 이러한 점에서 동기주의와 결과주의의 합치점을 발견할 수 있다.

10) 칸트윤리학의 핵심은 어떠한 상황에서도 반드시 지켜야 할 정언명령(categorical inperative)으로 요약되는데 이는 결과에 대한 고려가 없다는 점에서 공리주의자들의 공격을 받게 된다.

이 유덕한지 아닌지를 추론하는 것은 그 사람의 행위를 통해서이다.

하지만 일반적으로 덕윤리자들은 행위와 인격이 상관성을 갖기는 하지만, 그럼에도 불구하고 필연적인 관계에 있지는 않다고 본다. 그렇다면 어떤 사람이 유덕한 사람인지 아닌지를 파악할 때 곤란한 경우에 직면할 수 있다. 구체적으로 말해서 유덕한 사람이 유덕한 행위를 하거나 부덕한 사람이 부덕한 행위를 하는 경우는 그다지 복잡하지 않지만, 유덕한 사람이 부덕한 행위를 할 경우 그리고 부덕한 사람이 유덕한 행위를 할 경우 우리가 어떤 판단을 내려야 하는지 복잡해진다. 부덕하다고 여겨지는 사람이 유덕한 행위를 했다하더라도 그(혹은 그녀)는 부덕한 사람이기 때문에 그(혹은 그녀)의 유덕한 행위는 본받을 만하지 못하거나, 도덕적 가치를 갖지 못하거나 혹은 우리가 주목할 필요가 없다고 주장해야 하는가? 또한 유덕한 사람이 부덕한 행위를 할 경우, 그 행위는 그(혹은 그녀)의 인격을 벗어난 행위(act out of character)로 간주해야 하는가? 만일 제정신이 아닌 상태에서 행해진 것이라면, 우리는 그러한 행위를 그(혹은 그녀)의 인격으로부터 분리하여 볼 수 있을 것이다. 하지만 그렇지 않은 경우 그(혹은 그녀)의 인격과 문제의 행위를 어떻게 다루어야 하는지 판단하기 매우 곤란할 수 있다.

인간은 가능한 최선의 정보를 구할 수 있고, 동기도 존중할 만하며 인격으로부터 벗어나서 행동한 것이 아님에도 불구하고 잘못된 판단을 하게 되고 그리하여 잘못된 행위를 하게 될 수 있다. 이러한 경우에 덕 윤리는 그 행위자의 인격을 어떻게 판단해야 하는가라는 매우 어려운 문제에 직면하게 된다. 이러한 점에서 본다면, 한 행위자의 구체적인 행위 각각을 판단하기보다 그(혹은 그녀)의 인격 전체를 판단하는 것은 좀 더 어렵고 또한 힘든 일이 될 것이다. 그렇다면 우리은행 KEK 선수가 저지른 행위만 가지고 KEK 선수를 부도덕한 선수라고 함부로 말할 수 없다. 단순하게 평가를 내린다면 우리은행 KEK 선수의 과거까지도 부정하는 셈이 되고 말 것이기 때문이다.

유덕한 사람을 식별하는 일을 어렵게 만드는 또 다른 요인은 누가 유덕한 사람인지에 대한 사람들 사이의 합의가 얼마만큼 가능하느냐의 문제와도 관련이 있다. 작금의 시대처럼 한 공동체 내의 다양성이 점점 더 심화되는 사회에서는

가치에 대한 합의가 차츰 어려워져 가고, 따라서 누가 유덕한 사람인지에 대한 합의도 점점 더 어려워져 간다. 이외에도 도덕적 인격이 변화가능하다는 점도 유덕한 사람의 식별을 난해하게 만들 수 있다. 덕 윤리에서는 일반적으로 도덕적 덕들을 본래적인 재능으로 간주하지 않는다. 만일 '도덕적 덕들이 본래적 재능이 아닌, 획득된 습관이라면 그러한 습관들이 상대적으로 덜 능숙해질 수 있다는 것이 늘 가능'할 것이며, 또한 '삶의 과정에서 새로운 것들을 자각하고 새로운 것들에 영향을 받음에 따라 세인들의 관심과 솜씨가 때때로 변하는 것처럼, 인간의 도덕적 인격의 국면들 역시 유사하게 변하는 것이' 가능할 수 있다(Louden, 1997: 186). 이러한 가능성들도 누가 유덕한 사람인지에 대한 판단을 불분명하게 만들 것이다. 앞선 지적들이 보여주는 것처럼, 누가 유덕한 사람인지를 식별하는 것이 어렵다면 과연 유덕한 사람이 인간의 행위를 안내하는데 있어서 얼마만큼 효과적인 기준이 될 수 있는지에 대해 재고해 보지 않을 수 없다.

스포츠윤리학의 접근 방법은 신체-주체와 도덕법칙의 관계로부터 주체와 타자, 나와 너의 구체적 인간 사이의 관계로 전환되어야 한다.[11] 그리고 윤리학의 옳은 방식은 타자와의 윤리적 관계 형성에 있음을 염두에 두어야 할 것이다. 이러한 점에서 본 연구자는 자아론과 상충되는, 즉 타자중심성의 의미를 숙고해 본다. 타자의 근원적 의미에 대한 정교화가 있어야만 나와 너의 관계정립에서 균형을 맞추어 갈 수 있다. 오랫동안 자율적 주체의 전통에 머물고 있는 서구철학의 테두리 안에서 사유한다면 주체의 자유는 신성한 불가침의 권리이다. 하지만 타자가 나를 바라보는 상황으로부터 윤리현상을 재조명한다면, 도덕성에서 보다 근원적인 것은 나의 자유가 아니라 타자의 곤경에 마음이 저리고 불편한 것, 타자의 곤경에 대해 느끼게 되는 도덕적 책임감이라고 할 수 있다. 윤리의 핵심은 의지적 자아의 자율성이 아니라 타자의 호소를 감수하고 영향을 받는 문제이다. 즉

11) 다음과 같은 질문이 던져질 수 있기 때문이다. 이에 대한 답변은 궁색해질 수밖에 없을 것이다. '우리는 왜 운동선수가 특별한 도덕적 책임감이 있다고 믿고 있는가? 스포츠 선수는 일반 대중들의 모범이 되고, 특히 청소년들이 존경할 수 있는 역할 모델이 되기 위해서 일반인들보다 더 큰 도덕적 책임감을 지녀야 하는가?'(박성주, 2011: 26) 스포츠 상황들이 경쟁적 신체활동으로 이루어진다면, 다음의 언급에 주목할 필요가 있다. '스포츠 선수들의 비윤리적 행동은 스포츠의 가치를 저하시킬 뿐만 아니라 스포츠의 존립 자체를 위협하는 행동이 될 수 있다는 점을 인식해야 한다(박성주, 2011: 28).

자율성의 문제가 아니라 타자중심성이라 할 수 있다.

이러한 점에서 레비나스가 언급하고 있는 '타자의 현현'이 갖는 의미는 중요하다. 윤리적 타자에 대하여 응답하도록 작용하는 요소는 더 이상 자아 안의 이성적 추론에 의한 자율적 판단이 아니다. 여기에서 윤리적 문제의 초점은 주체의 자기입법적 자율성이 아니라 윤리적 주체가 타자의 윤리적 현현·호소를 어떻게 감수하느냐의 문제이다. 여기서 관련된 도덕성의 근원적 요소는 외부로부터 어떤 강제나 부담을 받지 않는 자유로운 주체의 자기결정성 즉 자율성의 문제가 아니라, 나에게 윤리적 호소를 보내는 타자에 관한 문제이다. 그렇다면 타자의 호소에 대한 응답은 어떻게 가능한가?

스포츠 세계 내(In sport world) 대면적 관계에서 형성되는 주체의 움직임은 타자를 진정으로 마주하면서 그와 근원적 관계를 형성한다. 그것은 미리 구성된 움직임의 전개가 아니라 타자라는 외재적 존재와 부딪쳐 발생되는 각기(each) 다름의 경험이다. 주체의 몸적 부딪침은 타자의 현현을 수용하면서 전개된다. 즉 대면적으로 형성되는 부딪침에서 신체-주체는 절대적으로 다른 타자의 외재성과 무한한 타자성을 경험한다. 스포츠에서 타자가 없다면 신체-주체의 부딪침도 없고 움직임의 의미도 찾기 힘들 것이다. 왜냐하면 부딪침이 신체-주체의 움직임을 유도하는 것이 아니기 때문이다.[12] 스포츠에 있어서 가장 일반적으로 윤리의 문제가 발생되는 이유는, 스포츠라는 것이 경쟁적 신체 활동의 장이라는 데 있다. 고대의 상황을 한 예로 들어 볼 때에도 그러한 행위가 필연적으로 윤리의 문제를 동반한다는 것을 알 수 있다.[13]

---

12) 우리는 흔히 운동 경기를 하며 다음과 같은 생각을 한다. '되도록이면 이번 게임에서는 상대 선수와 부딪치지 말아야겠다.' 여기서, 두 갈래의 질문이 파생된다. 첫째, 나의 사고(思考)는 부딪침을 그 대상으로 하는가? 아니면 둘째, 나의 사고는 부딪침의 근원인 타자를 그 대상으로 하는가? 분명 그 대답은 후자를 염두에 둘 것이 분명하다. 이와 관련하여, 레비나스는 다음과 같이 언급한다. '순간 속에서 존재자(existant)는 존재(existence)를 지배한다.'(*EE*, 167)

13) 탁월성의 성취 곧 경쟁 정신은 고대 그리스 민족의 가장 현저한 특징이었고, 그들의 문화를 진취적 성격을 갖게 한 바탕이었다. 고대 그리스 교육 목표에서는 이러한 경쟁을 통해 그들의 어린이로부터 성인에 이르기까지 그 이상을 깊이 심어주었다. 그들은 '신체적 선' 과 '도덕적 선' 그리고 '완전한 덕'을 학교교육의 목표이자 미덕이라고 강조했다. 이러한 목표를 실현하기 위해 경쟁의 형식을 빌어 정기적으로 검증하면서 탁월성을 찾고자 했다(김주화, 1999: 19).

그런데 전통적으로 윤리학은 윤리 문제를 사람과 사람 사이의 문제로 놓지 않고, 자아와 추상적 도덕법칙의 문제로 다룬다는 데 그 한계를 갖는다. 그래서 추상적·이론적 윤리론으로 향하여 인간을 향한 구체성의 윤리가 되지 못했다. 기존 윤리학의 이 같은 문제점을 직시한 레비나스는 구체적 존재사실로서의 인간존재를 '얼굴'로 나타나는 존재로 표현한다. 얼굴로 나타나는 타자는 비인칭적·익명적·몰인격적 존재와 대립해 있다. 타자의 얼굴은 고유하고 독특하고 개별적으로 실재하는 존재자의 의미를 함축한다. '얼굴'은 개인적이고 개체적인 존재자를 말해주며 동시에 그 어느 것으로도 환원되거나 대치될 수 없는 고유한 존재자를 보여준다. 그러므로 '얼굴'로부터 정초되는 윤리학은 관념의 윤리로 향하는 것이 아니라 이 스포츠 세계 안에 존재하는 얼굴을 가진 타자와의 관계를 중심주제로 한다. 그래서 얼굴과 얼굴의 즉 대면적 만남이 스포츠윤리학의 출발점이 된다.

타자윤리에서 인간의 감성적 측면은 인간을 선험적 자아, 합리적 자아로만 이해할 때 초래하는 문제상황의 인식에서 분명해진다. 고립된 이성적 사유작용이 가져오는 에고(ego)의 영향이 함축하는 윤리적 문제는 나를 중심으로 형성되는 전체성에 있다. 감성적 자아위에 정초되는 윤리적 주체는 다른 사람이 나의 소유, 동일성의 대상이 아니라는 인식뿐만 아니라 다른 사람이 나에게 보여주는 얼굴의 현현(顯現)에 응답해야 할 책임성과 관련된다. 현현은 현상학적 현상(現象)과는 정반대의 개념으로 그 스스로 드러나는 타자의 나타남을 의미한다.

타인의 얼굴은 무엇을 말하고 있는가? 얼굴로서 현현하는 타인은 더 이상 자아의 인식의 대상으로 떨어지기를 거부한다. 얼굴은 어떤 맥락에 의존함 없이 얼굴 그 자체로 윤리적 호소와 요청을 말하고 있다. 현현하는 타자는 자아의 의지와 무관하게 그 스스로의 존재를 드러낸다. 타자의 얼굴의 현현은 그 스스로 자신의 처지를 드러내고 보여주는 것으로 우리에게 윤리적인 행위를 요구하는 요청이자 명령과 같은 것이다. 윤리적 타자에 대하여 응답하도록 작용하는 요소는 더 이상 자아 안의 이성적 추론에 의한 자율적 판단이 아니다. 여기에서 윤리적 문제의 초점은 주체의 자기입법적 자율성이 아니라 윤리적 주체가 타자의 윤리

적 현현·호소를 어떻게 감수하느냐의 문제이다. 여기서 관련된 도덕성의 근원적 요소는 외부로부터 어떠한 강제나 부담을 받지 않는 자유로운 주체의 자기결정성 즉 자율성의 문제가 아니라, 나에게 윤리적 요청과 호소를 보내는 타자에 관한 문제이다. 따라서 윤리의 중심은 타자에 두어져야 한다.

2) '상호몸성'에서 '비대칭성'으로의 전환

일반적으로 스포츠윤리학은 자기와 타자의 관계에서 상호성 확립을 지향한다. 달리 말해서, 보편적인 스포츠윤리학에서 추구되는 것은 자기를 타자로서, 타자를 자기로서 여기고 존중하는 윤리이다. 이에 비해, 레비나스의 타자철학에 기초한 스포츠윤리학은 타자의 타자성에 우위를 두는 타자 중심의 스포츠윤리학이라고 할 수 있다.[14] 이러한 정황에 대해 우리는 김정효(2011: 1-10)의 연구에서 보다 명확한 논지를 확인할 수 있다.

> 주체의 몸에 의해 만들어진 움직임은 퍼포먼스를 통해 주체로부터 벗어날 때 가능하게 되고, 이 퍼포먼스가 궁극적으로 향하는 대상이 곧 타자이다. 레비나스가 말한 이 '벗어남'의 개념에서 우리는 '상호몸성'의 보다 진일보한 사고를 읽을 수 있다. '상호몸성'은 주체의 몸이 타자와 소통할 수 있는 관계들의 총합이며 이를 가장 극명하게 보여주는 것이 스포츠 현상이다(김정효, 2011: 6).

레비나스의 타자철학에 기초한 스포츠윤리학과 일반적 스포츠윤리학 사이에서 어느 윤리학이 윤리의 해명과 확립에 더 적절한가를 판단하기 이전에 우선 필요한 작업이, 윤리에 대해 이처럼 상이한 관점을 산출한 각각의 원리와 토대를

---

14) 레비나스의 이러한 타자 중심의 윤리가 진정한 상호성 확립을 위한 기초 역할을 한다고 볼 수 있다. 진정한 상호성이 동일성의 제국이 깨어지는 곳에서 비로소 성립가능하다는 데에 동의할 수 있다면, '통상적인 생각은 윤리적 요구에는 동등한 관계가 따른다는 것이다. 그러나 진정한 평등과 형제애가 가능하려면 인간 사이의 관계가 비대칭적이어야 한다고 레비나스는 본다. … 그러므로 레비나스는 타자와의 비대칭성, 불균등성이 인간들 사이의 진정한 평등을 이룰 수 있는 기초이고 이런 의미의 평등만이 약자를 착취하는 강자의 법을 폐기할 수 있다고 생각한다'(강영안, 2012: 151-152) 또한 문성원(2000: 140) 참조.

드러내는 것이 아닐까 한다. 이러한 작업의 성과 위에서 비로소 윤리학에 대한 정당한 이해와 평가가 가능할 것이기 때문이다.

레비나스가 말하는 윤리적 관계는 정립된 실체들로서 자기와 타자 사이의 관계는 아니다. 그가 말하려고 하는 관계는 '차후에 일반적인 것으로 될 수 있는 것들 너머에서 확립된 즉 말해질 수 있는 것들 너머에서 확립된 관계'이다(TI, 20 & 50).[15] 레비나스적 의미에서 타자와 나의 관계는 우리가 외부에서 '하나의 체계로서 볼 수 있는'(Robinson, 1999: 5) 그러한 관계가 아니다. 그렇게 본다면, 그것은 타자와 나의 관계를 전체화하는 것이다(Robinson, 1999: 5 이하). 당연히, 타자와 자기 사이의 절대적 불평등도 권력 관계가 아니다. 권력상의 불평등은 이미 정립된 실체로서의 존재자들 사이에서 발생하기 때문이다. 나와 두 눈을 마주친 상태에서 글러브를 끼고 있는 상대 선수는 나에게 절대적 절핍 상태에서 그렇게 한다. 그러한 점에서 상대 선수로서의 타자는 나를 '지배'하는 것이 아니라, 나를 '요구'한다.[16]

동일자를 책임의 자리로 소환하는 타자가 어떤 타자인가를 묻는 것은 레비나스의 타자론 앞에 선 이들이 자주 던지는 질문이다. 나에게 요청하는 타자가 나를 위협하거나 죽이려는 자는 아닌지 묻는 것은 자연스럽다. 하지만 레비나스적 맥락에서 보자면, 그러한 질문을 던지는 인식 주체는 이미 전체성의 영역에 서 있다(문성원, 2000: 138 이하; 문성원, 2012: 28, 90). 레비나스는 주체의 자발성의 긍정 위에 윤리를 세우지 않는다. 오히려 '타자의 현존에 의해 나의 자발성(spontaneity)이 의문시되는 것'을 윤리라고 명명한다(*TI*, 13 & 43).[17]

레비나스의 윤리학이 타자 중심성을 띠는 것은 분명하다. 그리고 그가 최종적으로 주장하려는 것은 '상호 간 관계(la relation inter-humaine)'이다. 그렇다면 타

---

15) 레비나스 철학을 일관되게 관통하는 것이 타자의 우위성이라는 데서 알 수 있듯이, 주체의 입장에서 건드릴 수 있는 윤리라면, 당연히 타자를 동일시 할 수밖에 없을 것이며 그러한 입장의 경우, 레비나스의 타자철학에서는 용인될 수 없음이 자명하다.

16) Lyotard, J.-F(1988). *The Differend: Phrase in Dispute*. Minneapolis: University of Minnesota Press. (Robinson, 1999: 16에서 재인용) 서동욱(2011: 189)은 이와 유사하게 다음과 같은 표현을 사용한다. '타자의 시선이 나를 대상화한다는 것은 곧 나를 인격적 주체로 세운다는 뜻이다.'

17) 이것이 바로 레비나스 타자철학의 중심을 이루고 있는 '책임의 윤리'이다.

자 중심성에 대한 강조는 이 상호성 언급과 관련하여 어떻게 이해될 수 있을까? 철학(사)적 측면에서 말하자면, 근대 이후 형성된 의식 주체로서의 코기토, 존재 욕망으로서의 코나투스에 기초해서는 그러한 상호 간 관계란 불가능함을 말하는 것으로 이해할 수 있다. 현실적 측면에서는 동일자로서의 주체가 타자의 명령에 대한 응답, 타자에 대한 책임짐 없이는 자신의 구심력을 벗어나서 타자로서의 타자와 진정한 상호 관계로 들어갈 수 없다는 절박한 인식의 고백으로 상정할 수 있다.

그래서 윤리학의 중심 문제를 자율적 의지의 자기입법적 명령의 문제이기보다는 타자의 윤리적 호소와 요청을 주제가 감수하는 능력으로 놓는다. 이 같은 문제의식은 레비나스 및 그를 지지하는 타자윤리학자들에게서 윤리학이 자율성이냐 타자중심성이냐의 첨예한 논쟁을 불러 일으킨다. 자기입법적・자기결정적・자기책임의 자율성에 대하여 타자중심성・타율성의 의미는 타인의 요청과 호소, 타인의 곤경과 어려움에 귀 기울일 수 있는 능력, 타자의 수용능력을 도덕성의 중요요소로 본다. 그러므로 윤리학에 있어서 자율적 이성에 앞서 보다 근원적으로 작용하는 감성(sensitivity), 감수성(susceptibility)의 의미를 되묻게 한다. 요컨대 윤리학에 있어서 자율적 이성에 앞선 것으로, 타자의 곤경을 받아들이고 타자로부터 영향 받는 감성적 능력이 보다 중요한 요소로 제기된다. 고립된 자아의 추상적 추론과 사유에서가 아니라 타자의 곤경을 냉정하게 외면하지 못하고 타자가 보여주고 나타내는 도움의 요청을 받아들이는 것, 이것이 윤리학의 핵심주제로 떠오른 것이다.

레비나스는 인간이 지닌 수용성으로서의 감성적 방식이 인간으로 하여금 타자의 윤리적 호소를 수용할 수밖에 없게 만든다고 주장한다(*OB*, 50). 왜냐하면 인간의 몸에서 타자수용의 가능성을 보기 때문이다. 몸・감성・감관은 '타자에게 노출되어진 자아', 타자에게 드러내어진 자아를 보여준다. 몸적 존재・감성적 존재로서의 인간은 타인의 고통과 호소에 직접적으로 노출되어져 있다. 이는 우리가 스스로 선택하여 보고 싶은 것만 보는 것이 아니라, 타자에게 부름을 받는 상황 그 자체로 상황을 상정한다면 이해할 수 있다.[18] 요컨대 야구장 관중석에 앉

아 있던 당신 옆 자리의 한 아이가 경기장 안으로 떨어지려고 한다. 그 어린 아이(타자)는 그가 놓여진 상황 그 자체로 즉 존재 그 자체로 나를 부르고 있다. 타자가 나를 지명하고 지목하고 있다. 이미 윤리적 상황에서 나는 능동적 자아로서의 ego, 주격으로서의 I에 앞서 윤리적 호소에 맞닥뜨려 타자에 의해 부름 받고 지칭되는 목적격 me로 떠오른다. 레비나스는 이같이 부름 받는 나는 그 누구로도 대치될 수 없는 고유성과 유일성을 지닌다고 본다. 자아의 고유성은 타자로부터 부름 받는 존재, 타자의 지명에 의해 형성되는 대체불가능한 존재, 책임을 짊어지는 존재, 타자의 윤리적 호소에 응답하는 존재로부터 형성된다(*OB*, 105-106). 따라서 자아의 주체성은 이제 나를 위한 주체성이 아니라 타자를 위한 주체성으로 전환한다. 타인의 윤리적 호소와 요청을 내안으로 감수하면 할수록 내 안에 타자의 자리는 넓어지며, 그에 비례하여 나의 윤리적 자아의 크기도 커지고 대체불가능한 나의 고유성과 유일성의 의미도 깊어진다.

그런데 감성적 자아에서 타인의 호소와 요청을 수용한다는 것은 무엇을 의미하는가? 피와 살을 가진 몸적 존재, 감성이 주체에서 타인의 호소에 응답한다는 것은 나의 관심과 시간과 이익을 나누는 것으로, 사실상 자아중심으로 형성되는 동일성의 해체이다.[19] 즉 나를 찢어내는 행위이다(*OB*, 74). 왜 그럴 수밖에 없는가? 득점에 목마른 축구선수가 나에게 무엇을 현현하는가? 내가 나의 이기적 자아를 비울 때, 나는 그들로부터 무엇을 수용하게 되는가? 감수성이 근원적인 것이라면, 이들의 얼굴에서 우리는 무엇을 감수하는가? 그것은 도움을 요하는 손길이고, 득점의 욕구를 달래줄 나의 찰나적 패스(momentary pass)일 것이다. 타자의 현현, 타인의 얼굴이 보여주는 윤리적 호소를 감수하면서, 나는 그에게 나의 볼을 건네줄 수밖에 없다. 요컨대 윤리적 자아는 자기를 비우면서 타자의 현현을

---

18) 그렇다고 해서 스포츠 선수가 펼치는 스포츠맨십이 단지 상황성으로만 해석되어져서는 안 된다. 이것은 스포츠 선수가 지니고 있을 '지속의 선(good of duration)'이라는 측면에서 이해되어져야 한다.

19) 이러한 점에서, 이형일(2012: 71-86)의 연구는 본 연구자와 견해를 상이하게 하고 있다. 이형일(2012: 77)은 스포츠맨십의 본질을 아담 스미스(Adam Smith)의 '동감' 개념에 입각하여 탐색하고 있는데, 자신의 논고에서 다음과 같이 언급하고 있다. ''동감'이란 자기를 타인의 입장과 동일한 입장에 놓고, 타인이 느끼는 것과 동일한 것을 느낄 수 있는 능력, 바꿔 말하자면 상상에서의 역지사지 능력을 전제한다.'

받아들이는 자, 그래서 타인의 얼굴이 내포하는 윤리적 요청을 감수하여 그와 하나가 되어 그의 고통을 짊어진 자다.

스포츠맨십은 스포츠참가자의 도덕성을 바탕으로, 바람직한 스포츠수행을 위한 필요조건으로 간주되어 왔다. 치열한 경쟁으로부터 각자의 목표를 향해 나아가는 과정 속에서 스포츠맨십의 존중은 스포츠가 단지 인간의 신체활동이라는 측면을 초월하여 가치지향적인 인간움직임을 확장시키는 중요한 역할로 받아들여진다. 이처럼 스포츠를 통해 신체가 지닌 탁월한 기능을 선보일 수 있고, 이와 더불어 스포츠 하는 인간이 지닌 성숙한 도덕성까지도 겸비할 수 있다면, 이는 분명 가치 있는 인간행위임이 분명할 것이다. 그럼에도 불구하고 '스포츠에서 발생되는 비윤리적 행위들은 스포츠가 지닌 가치를 저해하고 있다'는 데 견해를 함께 한다.

전통적으로 사회철학은 인간존재라는 종의 심급에서 근본적으로 평등한 권리를 가진 자율적 주체의 개념으로부터 출발한다. 이러한 입장에서 사회철학의 근본문제는 어떻게 이성을 지닌 다수의 독립적이고 평등한 개인들이 조화롭고 평등한 전체를 형성할 수 있는가를 문제삼는다. 그러나 레비나스에게서 타자와 동일자의 관계는 비대칭성과 비상호성 위에 정초된다.[20] 이 문제와 관련하여 우리는 앞선 상황의 인간관계에 대해 다음의 질문을 제시할 수 있다. 나를 바라보는 상대 선수로서의 타인(autrui)의 형태에서 타자(autre)는 무엇을 제시하는가? 나와 다른 타자들 즉 제3자와의 관계에서도 비대칭적 관계는 형성되는가? 이 물음은 나와 친밀성을 지닌 이웃을 넘어서 나와 무관한 사람(qua alienus)들에게까지 비대칭적 관계가 성립될 수 있는가의 가능성을 묻는 것이며 비대칭적 관계를 토대로 하여 사회철학과 정치학이 가능할 것인지에 대해 묻는 것이기도 하다. 이러한 물음에 대해서 레비나스는 비대칭의 윤리적 관계가 모든 종류의 보편성과 공동

20) 레비나스의 윤리학은 타자 중심, 타자 지향의 윤리학이다. 주체성은 타인의 존재에 대해 책임을 질 때, 타인과 윤리적 관계를 형성할 때 비로소 가능하다. 심지어 자기 혹은 주체는 타자의 볼모이기도 하다. 이런 점에서 자기와 타자 간에는 근본적이 비대칭성이 존재한다. 윤리적 관계에서 자기와 타자의 위상은 바뀔 수 없으며 타자의 위상은 자기의 위상에 비해 절대적으로 높다. 이와 관련하여, 김정현(2013). 상호성의 윤리와 타자중심성의 윤리 : 리쾨르와 레비나스의 조우, 그리고 문화 간 관계에 대한 그 함축. **해석학연구, 32**. 한국해석학회, 29-70. 참조.

체에 선행하는 근원적 관계라고 주장한다. 그렇다면 레비나스가 말하는 비대칭적 관계의 구조와 의미는 무엇인가? 자아와 타자의 윤리적 관계를 나타내는 비대칭적[21] 상호주관성은 타자의 얼굴을 통해 나타나는 '윤리적 호소'와 그에 대한 '동일자의 응답'으로 형성되는 관계를 말한다. 이때 주의할 것은 나와 타자의 책임이 상호적인 것이 아니라는 것이다. 나와 타자 사이에는 '근본적 비대칭성'이 있다.

> 나는 대가를 기다리지 않고 상대방에게 책임을 진다. 그는 내 목숨까지도 요구한다. 대가는 '그의' 문제다. 다른 사람과 나의 관계가 상호관계가 아니기 때문에 나는 다른 사람의 종(sujetion)이다. 원래 그런 뜻으로 나는 '주체(sujet)'다. 모든 것이 내 책임이다. …… 내가 다른 모든 사람을 책임지고, 그들의 모든 것을 책임지고 그들의 책임까지도 내 책임으로 진다. 나는 늘 다른 사람보다 더 많은 책임을 진다(*EI*, 127-128).

타자와 나의 차이와 유대는 나와 타자에 내재하게 되는 서로 다른 속성에 기인하는 것이 아니다. 그리고 만남으로부터 가지게 되는 서로 다른 심리학적 성향 때문도 아니다. 나와 상대 선수와의 관계, 자기로부터 타자에로 향하는 존재의 불가피한 정향에 연유한 것이다. 이러한 관계에서 인간의 유대가 성립될 수 있다. 인간의 유대, 모든 인간이 형제라는 것은 인간의 종적 유사성에 의해서 설명되는 것이 아니며 그들을 있게 하는 공통의 원인에 의한 것도 아니다. 나와 타자를 맺어주는 대화는 동질적 또는 추상적 매체 안에서 실시되는 것이 아니고, 도와주고 제공해주는 구체적 세계 속에서 실시된다. 존재의 다원성은 전체성을 거부하지만, 박애와 대화를 형성하며 본질적으로 비대칭적인 공간 안에 위치하게 된다.

앞서 언급되었던 상황에서 박주영 선수에게 있어 보다 근본적으로 문제시되는 것은 바로 UAE 선수와의 관계이다. UAE 선수와 박주영 선수는 일반적인 관

---

21) 레비나스 철학에 있어, 자아와 타자 사이의 관계가 비대칭적이라는 것은 내가 타인을 위해 내 자신의 목숨을 내놓을 수 있지만 나를 위해 타인의 목숨을 요구할 권리가 없다는 사실에서도 명백히 드러난다(강영안, 1990: 254). 이와 같은 도덕적 체험은 결국 타자를 내 속에 모두 집어넣어 버릴 수 없다는 사실, 즉 전체화의 불가능성을 증명한다.

점에서 볼 때, 어떤 하나의 관계이다. 즉 (UAE 선수로서의)타인은 (박주영이라는) 나와 어떤 관계이다. 그렇다면 (박주영이라는)자아와 (UAE 선수라는)다른 사람으로서의 타자는 무슨 관계인가? 레비나스는 다른 사람은 어떤 경우에도 자아 안으로 통합시킬 수 없는 절대적인 다름, 즉 절대적 타자성을 지니고 있다고 본다. 그렇다면 타자는 나에게 어떠한 모습으로 다가오는가? 레비나스에 의하면 타자는 나에게 언어와 얼굴로 다가온다. 누군가에게 말을 건넨다는 것 자체는 그 내용과 상관없이 이미 인사하는 것이다. 그러나 이 말 속에는 타자에 대한 응답과 그에 대한 나의 책임도 들어 있다. 언어는 주체의 삶과 타자를 연결해준다. 주체에게 다가가 현현(epiphany)하는 가장 중심적이고 포괄적인 방식을 레비나스는 언어로 본다. 왜냐하면 언어는 근원적으로 타자가 이를 사용할 수 있도록 되어 있기 때문이다. 타자에게 말해진 단어는 근원적으로 자신의 소유를 포기한 최초의 기부이다(홍성하, 1993: 175). 이 기부를 통하여 단어의 보편성에 대한 개인적인 소유는 보편적인 세계에로 나아가게 된다. 이렇게 맺어진 타자와의 관계는 보편화에 대한 자극일 뿐만 아니라, 동시에 그것은 보편화 자체이다.

레비나스에게 있어서 언어는 근원적으로 윤리적인 사건이기 때문이다(*TI*, 252). 타자와의 참된 관계는 언어인 것이다. 이 언어는 레비나스에게서 구체적으로 타자에 대한 응답이요 책임이다. 즉 언어는 주체에게 전적으로 초월적인 타자의 내면성이 드러나는 표현양식이다. 그렇기에 주체는 자기 자신에게 말을 걸어오고 주장해오는 타자의 말에 의해 자신의 이기적인 삶에 의문을 제기하고 자신의 삶의 방향을 새롭게 설정한다. 즉 타자의 말은 인간 주체의 근원적 존재양식인 삶의 이기주의를 뒤흔들고 또 이기주의로 쌓아올린 자기전체성을 파괴하는 것이다. 만약 박주영 선수와 UAE 선수 간에 충분한 의사소통이 이루어졌다면 이러한 불상사는 없었을 것이다.

그런데 레비나스에 의하면 타자와의 가장 직접적인 경험, 즉 다른 경험으로 대체되거나 환원될 수 없는 경험은 언어 이전의 언어인 타자와의 '대면'이다. 인간이 하는 말과 얼굴은 서로 연결되어 있다. 얼굴은 말을 하고, 모든 말을 가능하게 한다. 또 모든 말을 시작하는 것은 얼굴이다. 대면하는 경험에서 '얼굴'은

완전히 해명될 수 없는 생생한 의미를 내포하고 있다. 얼굴과 대면은 사물과 구별되는 하나의 독특한 인격의 현현이기에 지평 속에서 주어지는 사물과의 대응, 즉 객체화·대상화와는 전적으로 다르다. 얼굴을 통해 나에게 접근해오고 말을 걸어오는 타자는 우선 나(주체)의 의미 부여로부터 벗어나 있기 때문에 그 자체의 고유한 의미를 갖게 된다. 따라서 얼굴을 통한 타자의 현현은 결코 내가 타자의 얼굴에 의 미를 부여한데서 이루어진 것이 아니다.

그러나 저 얼굴로부터 현현된 의미는 가치 중립적이지 않고 적극적으로 윤리적인 의미를 주체에 부여하는 능동적인 성격을 갖는다(윤병렬, 2000: 37-38). 타자의 얼굴은 곧 타자의 현현으로 거기에 있으면서 나에게 긴장을 형성하는 것이다. 레비나스는 구체적 존재사실로서의 인간존재를 일컬어 '얼굴'로 나타나는 존재라고 표명한다. 얼굴로 나타나는 타자는 비인칭적·익명적·몰인격적 존재와 대립해 있다. 타자의 얼굴은 고유하고 독특하고 개별적으로 실재하는 존재자의 의미를 함축한다. 얼굴은 개인적이고 개체적인 존재자를 말해주며 동시에 그 어느 것으로도 환원되거나 대치될 수 없는 고유한 존재자임을 보여준다(*TI*, 51).

주체와 타자의 진정한 윤리적 관계는 그것의 동일화할 수 없는 성격 때문에 '무한의 관념'으로 연결된다(박수경, 2006: 42). 레비나스는 인간 사이의 윤리적 관계란 타자의 다름 즉 타자성을 존중하면서 타자와 관계 맺는 것으로 설명한다. 그리고 삶 가운데는 타자성이 순수한 상태로 나타나는 상황, 타자성을 자신의 본질로 가지는 타자와의 관계의 흔적이 있다고 본다. 레비나스는 타자성과의 만남이 존재너머, 존재 저편에서 우리 가까이에 오는 무한의 현시인 '타인의 얼굴'로 가능하다고 본다. '얼굴의 현현'을 통해 타자는 나에게 얼굴로 명령하면서 나타나고 얼굴과 얼굴을 맞대는 방식으로 실행된다고 설명한다.

타자에 시선을 돌리고 타자의 위상을 최소한 자기 자신의 비중으로 여기며, 타자의 존재가 결코 자기 자신 못지않다는 것을 지적하는 사상가들에게서 우리는 그 공통적인 논지를 몇 가지 발견할 수 있다. 그것은 우선 타자와의 만남이야말로 결코 단순한 주체와 객체의 만남 내지는 주체와 대상과의 만남이 아니라 인격적인 주체와의 만남인 것이다. '상호주체성'이라는 후설의 용어에 그러한 뜻

이 잘 담겨져 있고 부버의 '나와 너'의 사상에도 잘 드러난다. 이러한 '상호성'에는 세상을 자기 시각으로만 바라보고 평가하는 것을 금하며, 진리라는 것도 내 개인의 영역을 초월한다는 것을 깨닫게 해주는 의미가 있다.

타자들의 언어활동과 교유(交遊)를 통해 우리는 세계의 지평을 넓혀가며 더욱 더 깊은 의미를 지닌 세계와 만나게 된다. 따라서 타자를 통해 나의 개별적인 세계는 열리고 나의 인격이 드러나게 되며 나의 인간됨됨이와 시각이 수정·변형되고 성숙해 가는 것이다. 인간이 추구하는 '행복한' 삶이란 것도 엄밀하게 따져보면 타자들의 도움을 거친 것이고 또 그 바탕위에 건립되는 것이다. 따라서 세상의 무게와 크기를 부여하는 것은 내가 아니라 타자들이다.

'나는 나다'라는 논리적인 자기동일성은 내가 여러 가지 체험과 비교를 통해 타자와 차이를 이루는, 나의 고유성이 체험되는 그러한 나 자신에 대한 확인과는 다르다.[22] 전자는 그저 논리적인 진리명제이다. 거기서 구태여 체험을 하고 확인을 안 해도 상관없다. 그런데 후자의 경우는 개인의 확실한 비교와 체험에 의해 가능하다. 이러한 자기동일성을 체험하게 하면서도 타자와 같은 인간임을 깨닫게 하는 요인은 다름 아닌 타자이고 이웃이며 사회인 것이다. 따라서 타자는 이웃이며 사회는 나와 대면하는 차원을 넘어 나를 존립하게 하는 근원이다.[23]

레비나스는 자아가 자기내재적 초월성을 극복하고 타자에로 향하는 타자에로의 초월성은 타인의 타자성을 인정하고 그에 대해 열망하는 태도로부터 가능해진다고 본다(*TI*, 33-35). 그리고 초월성이야말로 진정한 형이상학적 운동인 것으로 주장한다. 형이상학적 초월성은 자아가 타자를 지향적 대상으로 삼아 자기화하고 동일화시키는 표상(representation)의 방법과 뚜렷이 구분된다. 타자로 향한 형이상학적 초월성이야말로 자신의 고유한 내면성을 지니면서 분리되어진 존재자들이 고립과 대립이 아닌 평화적 관계를 맺으면서 연결되는 방법이라 할 수 있다. 즉 형이상학적 초월성의 관계에서 타자의 근본적인 다름·타자성은 자신의 본질을

22) 우리는 대부분의 육상 선수들이 세계선수권대회에 지속적으로 출전하는 이유에 대한 해답을 바로 이러한 점에서 찾을 수 있다.
23) 그래서 스포츠는 문화라고 할 수 있다. 물론 문화적 측면에서 볼 때, 스포츠의 전통과 관련한 문제는 또 다른 연구를 필요로 할 것이다. 본 연구에서는 그러한 것이 다루어지지는 않는다.

유지하면서 존중받는다(*TI*, 42). 그러므로 초월성을 통해 형성되는 인간관계야말로 모든 사회적 관계·윤리적 관계가 가능한 토대가 된다. 그렇다면 인간들 사이에서의 윤리적 관계는 어떠한 방법으로 구체화되는가? 그것은 자기중심성·자기폐쇄성을 넘어서는 것, 타자와 마주보기의 윤리적 관계를 형성하는 것, 타자와 마주하면서 대화하는 것, 타자의 얼굴이 보여주는 근원적 윤리어와 타자의 현현에 응답하는 것, 타자를 자기의 논리 안에서만 수용하는 레토릭(rhetoric)이 아니라, 타자의 이야기를 경청하면서 진정으로 마주하는 대화로 구체화된다.

인간사회에 있어 윤리는 스포츠에서도 요구되고(오정아 외 2인, 2010: 170) 있으며 우리는 도덕적 성격을 지니고 있는 것으로서의 스포츠맨십을 통한 스포츠 행위가 참으로 가치로운 것임을 숙지(熟知)한다. 스포츠를 행하는 이유가 오로지 승리보다는 자신의 목표를 성취해가는 과정에서 기쁨을 향유하는 것이라는데 주목한다면, 어쩌면 우리에게 있어 스포츠의 비윤리적 문제점들은 영원히 대두되지 않을 수도 있다. 스포츠 세계에 있어 아무런 타자 없는 성공적인 도덕의 실현은 거의 불가능한 것이며,[24] 삶의 수단으로 자리잡혀가고 있는 프로스포츠가 주를 이루고 있는 작금의 사회에서 스포츠맨십의 준수를 강제(强制)한다는 것 자체가 오히려 도덕적 딜레마일 수 있다(권기남 외 1인, 2012).

24) 타자가 지닌 진정한 의미는 그와 얼굴을 직접 면대면(面對面)함으로써 즉각 깨우쳐지게 되며, 이로써 나-주체는 타자를 섬기며 그에 봉사하는 내적 겸허를 획득하게 된다는 것이다(최진석, 2009: 173).

2. 책임[25][26] 윤리로서의 스포츠맨십

윤리적인 책임에 관하여 논할 때, 항상 그 논의의 핵심을 차지하는 개념이 바로 '자유'이다. 아리스토텔레스는 도덕이 근본적으로 의도적인 선택임을 강조했는데, 물론 이러한 언급이 곧바로 의지 자유의 문제에 대한 명확한 언급이라고 보기는 어렵지만, 최소한 도덕적 범위에는 그 행위자의 의도성이 개입되어 있을 때, 그 책임을 물을 수 있다는 명제의 다른 표현이라고 볼 수 있다(박병기, 1993: 227). 서구 사상에서 자유는 이성과 의지가 동일시되면서 절대적으로 정당화되어 왔다. 이러한 점은 전통적 의미에서 책임을 진다는 의미가 한 개인이 자신이 말하고 행한 것에 대한 변명 혹은 답을 줄 수 있다는 것을 의미한다는 사실과, '타인에 대한 책임'과 '타인에 대해 책임을 진다'는 것이 결국 근본적으로 '자신에 대한 책임'에 근거한다는 사실에서도 분명하게 드러난다. 이러한 자아-책임의 토

25) '책임'이라는 용어의 사용 자체가 원래 정치영역과 법의 영역에서부터 시작되었으며, 특히 법의 영역에서 책임이라는 말은 죄(Schuld)의 개념과 동의어로 사용되는 경우가 잦다. 영어권에서의 이와 유사한 개념으로는 'liability'를 들 수 있는데, 이는 책임보다 좀 더 법적인 개념이다(Edgar, 1997: 327). 구체적으로 말하자면, 'liability'는 법에 의해 속박되고 또한 위반에 대한 처벌을 두고 있는 맥락에서의 책임을 말한다. 책임은 분명 행위자가 있고 행위자들은 이유를 위해서 행동하며(act for resaons), 행위자가 행동할지말지의 여부는 바로 그 행위자 자신에게 달려있다는 것을 전제한다(Lucas, 1993: 12).

26) 본 연구자는 윤리학에 있어서 책임의 문제를 새로운 영역으로 본다. 책임의 유래는 라틴어 'respondeo'에서 찾아진다. 이 단어의 의미는 무엇에 대한 대가를 약속해 준다는 뜻과 법률적 소송 절차상 법정에 소환된 사람이 자기의 의견이나 충고, 결심 또는 가장 일반적인 용법으로 답변을 제시한다는 의미를 지니고 있다. 책임이라는 말은 '응답'이라는 의미의 독일어 'Verantwrotung'에 잘 드러나 있다. 책임은 중세에 기독교적 세계에서는 종교적 의미를 갖는 것으로 확장되어 하나님 또는 예수의 심판에 대해서 인간이 스스로 수용해야 한다는 의미로 사용되었다(박병기, 1994: 8). 책임이라는 말의 역사는 15세기까지 거슬러 올라가며, 18세기 무렵부터는 간간이 철학책에도 등장한다. 예컨대 흄의 『인성론』(1739)이나, 칸트의 『윤리형이상학 정초』(1785) 등에서 책임이라는 표현을 발견할 수 있다. 하지만 책임 개념의 이러한 드문 사용은 그 개념적 주변의 성격 내지 사소함을 드러낼 뿐이다. 책임이라는 말의 빈번한 사용은 19세기 후에 비로소 이루어진다. 이와 아울러 책임 문제에 대한 철학적 관심도 점차 고조되기에 이른다. 예컨대 밀은 『자유론』에서 여러 차례 책임에 대해 언급한다. 책임을 주제화한 최초의 논문 작성은 레비-부륄(L. Lévy-Bruhl)의 『책임의 이념에 관하여』(1884)를 통해 이루어진다. 3년 후 니체(F. Nietzshce)는 『도덕의 계보』 2권(1887)에서 '책임성의 오랜 역사'에 대해 언급한 바 있으며, 세계 제1차 대전 막바지에 베버(M. Webwe)는 심정윤리와 책임윤리를 구분함으로써 책임 개념을 윤리학의 중요한 고찰 대상으로 자리매김한다.

대 위에서 타자에 대해 책임지는 존재의 모든 유형을 흡수해버리는 의사소통적 윤리가 개진된다. 이러한 가정에서 문제가 되는 것은 여기에서의 책임이 다분히 독백적(獨白的)이라는 것이다. 이것은 레비나스로 하여금 전체론적인 존재론을 비판하게끔 하는 부분이기도 하다.

1) 행위 주체로서의 대속적 주체획득

주체와 타자의 관계 속에서 드러나는 태도이자 타자를 지향하는 윤리개념으로서 '책임'은 작금의 시대에서 정치, 경제, 사회, (스포츠라는 대상이 포함된) 문화, 과학 기술 등 거의 모든 영역에서 강조되고 있다. 본 연구자가 스포츠에 있어 책임의 윤리를 강조하고자 하는 것 역시 이러한 사태와 맞닿아 있다. 어떤 것 혹은 누구에 대해서 책임을 진다는 것, 책임을 묻는다는 것은 매우 중요하다. 우리에게 이러한 중요성을 인정하지 않을 이유는 없다. 책임의 현실적 중요성을 확인하기 위해서 굳이 철학과 윤리까지 동원될 필요가 있는가? 실제 생활에서 경험 가능한 무책임의 폐해만으로도 충분하지 않는가? 하지만 책임의 현실적 중요성과 필요성으로부터 그것의 당위가 저절로 도출될 수는 없다. 월드컵 축구대회에 참가한 한국대표팀을 보고 방관하는 대신 목이 터져라 응원해주어야 할 '책임'이 우리에게 있음은 누구나 쉽게 인정할 수 있지만, 그러한 필요성을 인정하는 것과, 이러한 책임이 어디서 어떻게 그리고 왜 비롯되며, 그것이 구체적으로 무엇을 의미하는지, 말하자면 책임의 본질과 근거가 어디에 있는지를 묻는 것은 전혀 상이한 것이다. 책임의 철학 즉 책임의 본질과 근거 및 의미에 대한 철학적 성찰의 필요성은 바로 이 지점에서 성립된다. 책임이라는 현상에 대한 철학적 성찰의 필요성은 단순한 이론적 관심사에 불과한 것이 아니라, 불확실성과 익명성을 특징으로 하는 이 시대를 살아가는 인간 모두에게 부과되어 있는 시대적 요청이다(이유택, 2008: 64).

레비나스의 사유에 의하면 책임은 인간의 의식 혹은 인식이 아니라, 감성에 근거한다. 우리는 이것을 어떻게 받아들여야 하는가? 레비나스에 의하면 인간은

정신적, 이성적이기 이전의 감성적 존재이다. 인간이 이처럼 감성적이라는 것은 몸으로 존재하기 때문이다. 그리고 몸으로 존재한다는 것은, 누구나 자기 아닌 타자에게 항상 노출되어 상처받을 수 있다는 것, 그리고 언제나 타자의 부름 속에 놓여 있다는 것을 의미한다. 그래서 레비나스의 책임은 우선 타자에 대한 책임이다. 이 책임의 가장 큰 특징 중의 하나가 바로 가장 수동적인 수동성이다(변순용, 2005: 10).

타자에 대한 책임은 모든 수동성 보다 수동적인 수동성이다(*OB*, 18).

이 책임은 타자의 표정을 받아들임으로써 발생하는 것이지 자발적인 어떤 의지와 행위로부터 발생하는 것이 아니다. 이런 의미에서 레비나스의 책임론은 일반적인 책임론과 구분된다. 책임은 이전의 어떤 관련이 없어도 발생되는 것이다(*OB*, 195).

책임이 문제되는 곳은 바로 이 지점에서이다. 즉 인간은 타자의 부름에 응답해야 할 책임이 있으며, 그 누구도 이러한 책임에서 탈출할 수 없다는 것이 레비나스의 주장이다. 말하자면 인간은 타자에게서 나오는 이러한 부름을 무시하고 거부할 수는 있지만, 이러한 무시와 거부는 오히려 책임의 실재성을 확인시켜 줄 뿐이다. 육체적, 감성적 존재 안에 근거하고 있는 책임을 인간은 추후에 떠맡는 것이 아니다. 왜냐하면 인간은 감성적 수용성의 바탕 위에서 언제나 이미 책임 속에 놓여 있기 때문이다. 그러므로 적어도 레비나스에게 인간존재는 궁극적으로 책임 존재를 의미한다. 이렇게 해서 책임은 직접적으로 타자를 지향하는 윤리 즉 '타자윤리'의 토대를 이룬다. 이 때 타자는 누군가에게 책임을 호소하는 자로서, 누구든 그의 호소에 응답함으로써 윤리적 지평에 발을 들여 놓도록 하는 자로 파악된다. 타자의 타자성이야말로 주체의 넘어섬, 즉 초월의 존재론적 가능 조건인 것이다.

본 연구자는 타자를 위해 책임질 수 있는 주체가 출현할 때 비로소 진정한 휴머니즘이 성립한다는 레비나스의 주장에 공감하게 된다. 또한 이러한 공감은 본 연구자로 하여금 레비나스가 왜 자유를 바탕으로 도덕적 책임을 정당화하려

고 시도한 칸트와 달리 '자유에 앞선' 즉 나의 자유에 앞서 미리 나에게 부과되어 있는 책임을 강조하는지를 이해할 수 있게 한다. 레비나스의 책임은 주체의 자유에 근거한 책임이 아니라, 오히려 볼모 혹은 대속의 책임이다. 하지만 여기서 레비나스가 말하는 '대속'의 책임은 타자를 대신해서 스스로 짐을 짊어지는 능동적 측면이 아니라, 타자의 자리에 놓이는 수동성을 가리킨다.[27]

우리가 2002년 한・일 월드컵 축구 당시, 대 이탈리아전에서 페널티킥을 실축한 안정환 선수의 경기 후 인터뷰를 기억해 보자. 당시 안정환 선수는 경기 내내 자신의 실수를 만회하기 위해 어떻게든 골을 넣어야한다는 심적 괴로움을 지녔다고, 경기 후에 토로한 바 있다. 그리고 한국대표팀 동료들은 안정환 선수로 하여금 득점을 할 수 있게 수차례의 슈팅 기회를 마련해주었다고 한다. 본 연구자가 굳이 레비나스의 책임윤리를 접목시켜 앞선 상황을 해석해 볼 때, 안정환 선수가 골을 넣어야 할 책임을 지니고 경기에 임했다면, 측면 중간라인을 담당했던 이영표 선수는 최전방 공격수에게 득점 기회를 주어야 할 책임을 지니고 경기에 몰두했다. 결국 이영표 선수의 프리킥을 안정환 선수가 헤딩슛으로 연결시켜 극적인 역전승을 이루었다. 당시 안정환 선수와 이영표 선수는 자신들의 책임을 완수한, 곧 스포츠맨십을 발휘한 최선의 경기를 벌였다고 사료된다.[28]

여기서 본 연구자가 주목하고 싶은 것은 당시의 안정환 선수와 이영표 선수 혹은 그 밖의 모든 선수들에게 부여된 권한과 책임의 관계 문제이다. 안정환 선수가 고민을 했던 중요한 원인은 자신이 가져야만 했던 골게터(goalgetter)로서의 권한을 둘러싼 갈등이었다고 할 수 있다. 사람들은 일반적으로 권리와 의무, 권한과 책임을 함수 관계로 상정한다. 권리에는 의무가 따르고, 권한에는 책임이

---

27) 한 국가를 대표해서 경기에 임하는 모든 선수들이 그렇지 않은가? 그들은 누군가를 대신해서 그 자리에 참가할 수밖에 없는 그러한 (대표선수라는) 운명을 지닌 사람들이다.

28) 그래서 거시적으로 보았을 때. 스포츠는 인간의 삶과 밀접히 관련되어 사회 통합, 기쁨의 충족, 윤리성의 고양, 그리고 미적 정서의 함양 등의 기능을 수행해 온 인류의 문화유산이다(박종률, 2003: 295). 여기서 우리는 이 논문과 관련하여 두 선수의 행위가 아리스토텔레스 철학에서의 아레테와 어떠한 관련성이 있는지에 대해서도 진지한 고민을 할 필요가 있다. 물론 우리는 안정환 선수가 자신의 말처럼 그러한 마음을 지니고 있었을 것이라는 단정을 해서는 안 된다. 왜냐하면 이 논문과 관련하여, 우리가 안정환 선수의 당시의 심리 상태를 상정하는, 그러한 사태 역시 전체성 혹은 동일성의 철학이라는 비판을 면치 못할 것이기 때문이다.

따른다(문성원, 2001: 35). 안정환 선수에게는 권리 보다 권한에 관한 심적 중압감[29]이 따를 수밖에 없다.

권리와 권한이 막중하게 주어지면 그에 수반하여 의무와 책임도 막중해지기 마련이다. 그렇다면 만약 한국팀이 이탈리아팀에게 패배했다고 상정하게 되면, 안정환 선수를 비롯한 모든 위치(position)의 팀원들은 자신들의 권한을 고수하거나 확장하려 했을 뿐, 자신들의 권한에 따르는 책임을 방기(放棄)했다는 일견 배리적인 사태가 성립된다. 넓은 의미에서 볼 때, 축구 경기를 통해 골을 넣어 상대팀을 이기는 것이 자국(自國) 팬들의 기대에 부응하는, 팀원들의 가장 기본적인 책임 사항일 것이기 때문이다.[30]

책임과 권한을 연관짓는 것은 일반적일 뿐만 아니라 상당히 근거 있는 일이다. 책임이란 자신이 관장할 수 있는 사안의 범위 내에서만 문제될 수 있다고 보는 것이 상식이기 때문이다. 우리는 스스로에 대한 통제력을 갖추지 못했다고 여겨지는 사람들에게는 그 행위에 대해 귀속 책임을 묻기 어렵다고 생각한다. 또 가까운 주변이 사람이 저지른 일이라고 하더라도 자신의 통제 범위를 넘어서는 일 때문에 책임을 추궁 당하는 것은 부당하거나 혹은 가혹하다고 생각한다. 무릇

---

29) 안정환 선수는 당시 월드컵을 통해 한국 축구의 골가뭄을 해결시켜줄, 황선홍 선수에게 보내는 시선 못지않은 국민적 기대감에 강요되거나 강제되는 것에 대한 부담감이 깊었다. 그러한 점을 반영하듯, 대 미국전에서의 동점골이 결국 16강전이었던, 이탈리아(Italy)와의 경기에서 극적인 결승골로 이루어졌다.

30) 이런 방식의 문제 설정이 과연 적합한 것인지는 본 연구자도 의문이다. 책임과 권한을 이러한 방식으로 연계하여 놓을 경우, 다른 한편에서는 권한에 대한 포기가 책임에 대한 포기와 연결될 수 있는 가능성을 배제할 수 없기 때문이다. 비록 일시적이고 잠정적이라고 하더라도 권한을 내려놓음으로써 책임으로부터 역시 벗어날 수 있기 때문이다. 이렇게 보면, 한국 축구의 4강 진출이라는 업적이 분명 역사적으로 길이(for a long tiome) 남을 것이 분명하지만, 또 다른 한편으로는 우승을 하지 못한 책임의 비판에도 분명 귀를 기울일 수밖에 없어 보인다. 비록 거친 표현이긴 하지만, 이와 관련하여, 남중웅 외 2인(2001: 155-167)은 다음과 같이 언급하고 있다. '스포츠현상에서 참여자는 수준 높은 기량과 극적 장면의 연출로 관전자에게 스트레스 해소와 여가 시간에 즐거움을 추구할 수 있게 하는 장을 제공하는 것이다'(남중웅 외 2인, 2001: 158) 레비나스는 타자 앞에서의 책임에서 드디어 주체성이 이루어진다고 밝힌다. 즉 책임성 안에서만 주체성이 부여되며 주체의 실마리가 풀린다는 것이다. 따라서 타자 앞에서의 책임성은 주체의 바탕을 이루는 제1구조인 것이다. 책임은 레비나스에게서 주체의 본질적이고 근본적이며 우선적인 구조이다. '책임'이란, 말할 것도 없이 '다른 사람에 대한' 책임이다. 내 앞에 있는 다른 사람뿐만 아니라, 심지어 나를 보지 않은 타자에 대해서도 책임이 있는 것이다. 주체란 그렇다면 타자에 대한 책임을 떠맡으면서 형성되기 때문에, 이 주체는 타자를 대리(代理)하기 까지 한다(윤병렬, 2000: 41).

책임이 어떤 주체의 행위에서 비롯된 결과와 결부되는 것이라면, 그 주체가 통제할 수 있는 힘과 권리가 미치는 한도 내에서만 책임을 묻는 것이 당연해 보인다. 책임 의식은 행위의 인과적인 면 위에, 예상되는 행위 결과에 대한 도덕적 반성이라는 형태로 자리잡는다. 이처럼 '책임'에서 두드러지는 것은 행위 결과에 대한 고려이다. 이른바 '책임 윤리'가 '의무'를 강조하는 윤리와 다른 것도 바로 이 지점에서이다. '권리-의무'의 쌍이 보편적이고 추상적인 원칙이나 동기에 대한 강조로 흐르기 쉬운 데 비해, '권한-책임'의 쌍은 구체적인 행위 결과에 대한 예상과 그 결과에 대한 대응에 주안점을 두는 것이라고 할 수 있다. 따라서 안정환 선수의 경우에 골을 반드시 넣어야 할 의무는 없지만, 골을 반드시 넣어야 할 책임을 가지고 있다는 것이다.[31]

물론 '책임'이라고 부르는 특별한 용어가 철학의 다른 근본개념들에 비해 역사적으로 비교적 뒤늦게 생겨났다는 사실이, 그 용어가 지시하는 사태가 그 이전에는 전혀 존재하지 않았다거나 그 사태들을 당시의 사람들이 몰랐다는 것을 의미하지는 않을 것이다. 책임이 지시하는 철학적 '사태'는 도덕의 역사 전(全) 단계에 걸쳐 나타날 정도로 모든 도덕적 사유의 근본을 이룬다. 그것은 바로 귀책(歸責)의 문제이다. 일반적으로 책임의 문제는 불행을 초래하는 일이나 범죄와 같은 사건이 발생했을 때 제기된다. 가령 축구장의 조명탑이 화재와 동시에 무너졌다고 치자. 재산상 손실은 물론이고 관중이 다치거나 죽을 수도 있다. 붕괴의 원인은 낙뢰일 수도 있고 누전일 수도 있다. 하지만 이 경우 하늘의 번개 혹은 낡아버린 전선에 그 책임을 묻는 사람은 없을 것이다. 번개와 전선은 붕괴의 물리적 '원인'을 제공했을 뿐, 그에 대한 '책임'을 질 수도 없고, 질 필요도 없을 것이다. 책임은 오직 인간에게만 부여된 것이다. 왜냐하면 인간만이 자유의지를 가지고 있으며, 책임은 이러한 자유의지에 의해 발생한 행위의 결과와 관계할 뿐이기 때문이다. 화재의 원인이 누전에 의한 것으로 밝혀질 경우, 붕괴에 대한 책임은 전선이 아니라 전선의 관리를 소홀히 한 관리자에게 돌아간다. 이처럼 행위의

31) 이것이 당시의 안정환 선수에게 부담감으로 작용되었을 것이다. 물론 부담감의 가장 깊은 바탕에는 누군가를 '대신'하여 국가의 부름을 받고 경기장에 섰다는 것이 우선적으로 깔려있었을 것이다.

주체와 그 행위에서 비롯된 사건에 대해 책임의 주체를 동일시하고, 부정적인 행위 결과를 초래한 원인 제공자에게 그 결과의 책임을 묻는 것에서 우리는 책임의 고전적 모델을 발견할 수 있다.[32]

책임은 오직 인간에게만 가능할 뿐이라는 이러한 생각의 근저에는 인간과 자연의 첨예한 구분이 놓여 있다. 즉 자연필연성과는 전적으로 상이한, 오직 인간만이 소유하고 있는 자유의지에 대한 확고한 믿음이 자리하고 있다. 인간의 행위는 인간 자유의지의 소산이라는 의미에서 인과율의 사슬에 얽히어 발생되는 결과에 대한 책임을 행위 주체 즉 그 결과를 초래한 당사자에게 묻는 것을 당연하게 조성했다.

이미 아리스토텔레스는 『니코마코스 윤리학』 3권 1장에서 이 문제를 정면으로 다루고 있다. 아리스토텔레스에 의하면 어떤 행위가 도덕적 판단의 대상일 수 있기 위해서는 그 행위가 행위자의 자발성(hekon)[33]에 의한 것이냐 아니냐에 달려 있다. 그렇다면 어떤 행위가 자발적인지 아닌지의 여부를 우리는 어떻게 알 수 있는가? 아리스토텔레스는 자발적 행위와 비자발적 행위의 구분 기준을 강제성에서 찾는다.

> 이런 종류의 행위들은 〔자발적인 것과 비자발적인 것이〕 혼합된 것이기는 하지만 자발적이 것에 더 가까운 것 같다. 왜냐하면 그런 행위들은 행위를 하는 그 당시에는 선택할만한 것이고, 행위의 목적은 때와 상황에 맞는 것이기 때문이다. 사실 그는 자발적으로 행하고 있다. 이런 행위들에 있어서 자신의 도구적 부분인 사지를 움

32) 우리는 인과론적으로 사유하지 않던 시대가 있었다는 역사적 사실을 간과해서는 안 된다. 인과론은 우리의 선천적인 사유형식이라기보다는 우리가 세계와 자연을 해석하는 패러다임 속에서 만들어낸 하나의 이론일 뿐이다.

33) 원어 '헤콘(hekon)' 혹은 '헤쿠시오스(hekousios)'는 가장 넓은 의미에서 행위 혹은 감정의 출처가 다른 곳이 아니라 바로 그 사람, 구체적으로 그의 믿음과 욕구로부터 나왔음을 의미하는 말이다. 따라서 '의도적인' 행위나 '의지적인' 행위보다 훨씬 범위가 넓다. 우리는 보통 '자발적'으로 화를 내거나 어떤 감정을 가질 뿐, '의지적으로' 혹은 '의도적으로' 감정을 가지는 경우는 드물기 때문이다. 이에 반해 강제 때문에 어쩔 수 없이 하게 된 행위나, 알았다면 하지 않았을 행위의 출처는 자기 자신이 아니며, 따라서 자발적이지 않은 행위가 된다. 아리스토텔레스는 비자발적인 행위를 다시 둘로 나누었는데, 내켜서 흔쾌히 하지는 않았다는 의미에서, 즉 약한 의미에서 비자발적인 것, 그리고 하고 싶지 않았는데 어쩔 수 없이 한 행위, 혹은 알았다면 절대로 하지 않았을 행위라는 의미에서, 즉 강한 의미에서 비자발적인 것으로 구분한다. 전자는 '내켜서 하지 않은' 정도의 비자발성이며, 후자는 '마지못해 한 행위'라는 의미에서 비자발성이다.

직이는 단초 또한 자신 안에 있기 때문이다(*EN*, 1110a: 15).

> 힘에 의해, 혹은 무지로 말미암아 일어나는 것은 비자발적인 것으로 보인다. 강제적이라 하는 것은 그것의 단초(archē)가 행위자의 바깥에 있는 것으로, 행위를 하는 사람이나 행위를 당하는 사람이 이 단초에 전혀 관여하지 못하는 성질의 것이다. 가령 바람이 불어서 어디론가 움직이게 한다거나 그를 지배하고 있는 사람이 어디론가 데려가는 경우와 같이(*EN*, 1110a: 35).

자발적 행위란 결과를 예측하면서 의도적으로 하는 행위와 분명한 결단에 의한 행위를 의미한다. 따라서 행위의 원인이 밖에 있는 행위, 즉 외적 강요에 의한 모든 행위는 비자발적 행위에 속하게 된다.[34]

2002년 당시의 안정환 선수가 자신의 행위 결과에 대해 책임을 지는 것은, 안정환 선수가 (페널티 킥커라는) 행위의 주체로서, 그 행위를 자유롭게 의욕했기 때문이다. 안정환 선수의 경우처럼 자유의지에서 비롯된 행위야말로 어떤 행위를 '자신의' 행위로 만들며, 자연 안에서 발생되는 단순한 사건으로부터 벗어날 수 있게 해준다. 자유의지를 가지고 있지 않은 인간은 동식물이나 돌 혹은 다른 자연사물과 마찬가지로 책임에서 면제된다. 행위의 결과를 미리 예측할 수 있는 능력과 자유의지에 의한 행위 능력을 소유하고 있지 않은 존재는 도덕적으로든 법적으로든 책임과는 거리가 멀다. 책임과 자유는 이처럼 서로 불가분의 관계에 놓여 있기에, 책임의 이념이 정당화될 수 있기 위해서는 의지의 자유와 행위의 자유가 반드시 전제되어어야 한다.

물론 자유의 이러한 '전제'가 과연 타당한 것인가 하는 것은 철학적으로 문제가 될 수 있다. 과연 인간은 자연 안에서 일어나는 모든 사건에 공통된 인과적 필연성과 결정론의 고리를 끊을 수 있는 능력을 소유하고 있는가? 물리학적, 생물학적, 심리학적, 사회학적 법칙의 지배하에 놓여 있는 한, 인간의 행위도 어떤 식으로든 이미 결정되어 있는 것은 아닌가? 분명 하게 짚고 넘어가야 할 것은

34) 『니코마코스 윤리학』 3권 1장에 기록되어 있듯이, 폭풍우 속에서 배에 선적한 짐을 버리는 행위는 폭풍우가 불지 않았다면 하지 않았을 행위라는 점에서 폭풍우에 강제된 비자발적인 행위이지만, 동시에 그 상황에서 자신과 동료의 생명을 구하기 위하여 짐을 버리기로 결정했다는 점에서, 그 행위의 내적 주인은 여전히 숙고하는 자신이었으며, 따라서 자발적인 행위이다.

바로 인간 행위를 결정론적으로 보는 시각은 사회적 실천의 영역에서는 결코 수용될 수 없다는 것이다. 스포츠 상황 속에서 한 선수는 상대 선수를 자유로운 행위 주체로 인정한다. 설령 자유의 실재성 증명이 이론적으로는 불가능할지라도 스포츠 상황 속에서 모든 수행자들은 각각의 나를 비롯한 모든 사람들이 '마치' 자유로운 것처럼 생각해야 한다. 그렇지 않다면 어떤 선수의 행위에 대해서도 책임을 묻거나 응분의 대가를 치르도록 할 수 없을 것이다. 그러므로 인간의 자유는 당사자에게 책임을 묻기 위한 전제 조건으로서 반드시 '요청'되어야 한다. 결국 자유는 단순한 경험적 사실이라기보다는 오히려 '규범적' 문제이다. 즉 도덕과 법의 영역에서 인간의 자유에 대한 실천적 '요구'는 인간의 자유로운 행위와 관련된 단순한 사실 여부보다 훨씬 더 절박하고 그만큼 더 중요한 것이다.[35]

2) 행위 주체의 존재 모험과 책임 파악

일반적으로 윤리학은 새롭게 등장한 가치 갈등 문제들을 해결하기 위해 자신의 행위에 대한 더욱 적극적인 책임을 주장한다. 책임은 인간의 자유의지와 관련이 있다. 대개의 사람들은 자신의 자유의지에 따라 살아간다고 생각한다. 자신이 먹고 싶은 것을 먹고, 입고 싶은 옷을 입고, 접하고 싶은 다양한 스포츠 종목들을 접하고 또는 스포츠 경기를 보더라도 자신이 좋아하는 스포츠 경기를 골라서 본다고 생각한다. 즉 인간이라면 여러 가지 선택지들 가운데서 하나의 행위를 스스로 선택했다고 생각한다. 하지만 그러한 선택이 오직 우리 자신들만의 의지에서 비롯되었다고 확신할 수 있는가? 인간의 행위는 지난 사건들로 인한 결과로서의 선택지들 가운데, 결국은 그 자신이 그것을 선택할 수밖에 없는 이미 정해진 하나의 행위가 아닌가?[36] 그렇다면 의지라는 것이 과연 자유롭다고 주장할 수 있는가? 그리고 그 행위에 대해 도덕적 책임을 묻는다는 것이 가능한가?

---

35) 자유에 대한 실천적 '요청' 내지 '요구'를 가능케 하는 것은 우리의 '이상(理想)'이다. 우리의 이상적 인간상은 어떤 강제적 필연성에 따라 움직이는 자동로봇이 아니라, 자유의지와 심사숙고를 통해 행동하는 한, 이성적 행위가 가능한 주체이다.

36) 이러한 질문과 그에 대한 상세한 연구는 양현주(2009: 121-139)에 의해 시도되었다.

레비나스 타자윤리의 핵심이자 근거라고 할 수 있는 책임 개념의 새로움 내지 낯설음은 바로 이러한 생각, 즉 인간의 자유가 책임의 가능 조건이라는 생각에 반기를 든다는 데에 있다. 단적으로, 레비나스가 말하는 책임은 자유에 앞선, 자유로부터 '자유로운' 책임이다. 하지만 자유에 '앞선', 자유에 의존하지 않는 책임이란 무엇을 의미하는가? 레비나스는 철학의 과제를 이론적 관조가 아니라, 도덕적 양심에서 우러나오는 사랑 안에서 찾는다. 즉 철학은 '지혜의 사랑'이기 전에 '사랑의 지혜'이다. '사랑의 지혜'로서 철학은 자기의식이나 존재 물음보다는 오히려 타자와의 관계, 즉 타자에 대한 책임을 철학함의 시원으로 삼는다. 철학의 종말을 극복하고, 진정 '인간적인' 미래에로 나아갈 수 있는 길은 바로 여기에 있다.

본 연구자는 다음의 글에서 그 근거를 찾고자 한다.

> 홍명보 감독은 정장입기 외에도 U-20 대표팀 감독을 맡던 시절부터 훈련 중 유니폼 상의를 하의에 집어넣게 하고, 물을 마신 뒤엔 뛰어서 그라운드로 돌아가야 한다는 등 내부 규율을 중시하고 있다. 뿐만 아니라 최근 불거진 SNS에 대해서도 "내 감독 매뉴얼엔 SNS는 없다"는 확고부동의 신념을 밝혀 스포츠맨십은 승부근성에 앞서 기본 예법을 지키는데서 시작된다는 신념을 일관하고 있다. 최근 사회는 효율을 이유로 지나친 축약과 생략을 권고하고 있으며 이로 인해 무너지는 상호간의 도덕과 신뢰에 대해서는 간과하고 있다. 정장은 이 같은 사회적 신뢰관계의 기본 틀을 이루는 것으로 홍명보 감독의 원팀 전략을 설명하는 가장 핵심요소이기도 하다. 스포츠맨십의 기본이 책임에 있고 책임은 규율에 기반한 것임을 설명하는 홍명보 감독의 다음과 같은 발언이 어느 때보다 절실히 와 닿는다. '기본적으로 밖에서 보이는 팀 규율보다 팀 내부에 규율이 서는 것이 중요하다. 최근 우리 축구계가 전반적으로 가벼워진 것 같다. 나부터 책임감 있게 변하겠다.'(시크 뉴스, 2013)

보편적으로 리더십(leadership)이라 칭하고 있는, 홍명보 감독의 위와 같은 언급은 서구사회에서 발달한 '주체성'의 개념과 깊은 연관을 갖는다. 근대의 철학자 데카르트는 불확실하고 변화무쌍한 세계 속에서 모든 확실성의 기초가 되는 진리를 밖에서 찾지 않고 자기 자신 속에서 찾았다. 그는 여기서 '나'를 '생각하는 자아'로 규정하였으며 칸트를 거쳐 헤겔에 와서는 '나'의 존재 자체를 세상의

중심인 신적 자아와 절대정신으로까지 확장하였다(임순미, 2010: 43-44).

그런데 본 연구자가 보기에 홍명보 감독의 주장에 들어 있는 본질은 결코 홍명보 감독의 의식에 놓여 있지 않다. 즉 의식이 먼저 있고, 그 의식을 바탕으로 타자에게로 향하는 게 아니라는 것이다. '윤리적 각성'은 어떤 존재론적 과정보다 앞서서 근원적인 방식으로 이루어진다. 이러한 의미에서 윤리학은 존재론적 질서의 지배로부터 벗어나 있다. 서양의 전통 철학은 일반적으로 윤리학을 존재론의 하위에 두고 존재로부터 당위를 도출해내려고 했다. 당위가 인정될 수 있기 위해서는 우선 존재가 인식되어야 한다고 믿었기 때문이다. 책임의 문제도 예외는 아니었다.[37] 레비나스는 오히려 윤리의 근거를 책임에서 찾는다. 더욱이 윤리의 근거로서 책임이 개인의 자율성이 아니라, 타율성에서 비롯된다고 본다는 점에서 레비나스의 책임 개념은 전통 철학의 책임 개념과는 전혀 다르다. 타자에 대한 책임의 주도권을 쥐고 있는 것은 나 자신이 아니라, 타자이다.

본 연구자가 보기에 홍명보 감독의 '책임'에 관한 언급은 전통 철학에서와 달리, 주체의 자유가 아니라, 타자의 관점에서 책임이 이해되어야 할 것이다. 즉 홍명보 감독에게 있어서의 책임을 우리가 스스로 노력해서 획득할 수 있는 어떤 가치나 덕목이라고 의미를 부여해서는 안 된다. 홍명보 감독에게 있어서의 책임은 철저하게 수동적으로 파악되며, 주체의 자유가 아니라, 타자의 부름에 응답할 때 비로소 성립되는 타율적 책임으로 이해되어야 한다. 즉 책임의 주체는 궁극적으로 '나'가 아니라, 바로 타자이다. 타자에 대한 책임은 언제나 나의 자유에 앞선다. 나의 성향, 나의 의식, 나의 자유가 아니라, 나를 향한 타자의 시선이 그들에 대한 나의 책임을 일깨워 주는 것이다. 그래서 홍명보 감독은 '기본적으로 밖에서 보이는 팀 규율보다 팀 내부에 규율이 서는 것이 중요하다.'라고 언급하고 있다.

---

37) 소크라테스 이래 거의 모든 전통 윤리학은 도덕적 행위, 예컨대 책임에 도달하는 수단으로서 그것에 대한 인식을 항상 강조해왔다. 하지만 이론적 인식이 반드시 실천적 행위로 나아가지 않는다는 사실에 주목해야 한다. 또한 선을 향한 욕구가 결코 선한 행위의 충분조건일 수 없음도 자명하다. 그렇기에 여기에서 본 연구자는 다음과 같은 질문에 봉착하지 않을 수 없게 된다. 이론과 실천, 존재와 당위, 당위와 욕구 사이의 이러한 틈이 결코 인식을 통해서 채워질 수 없는 것이라면, 양자를 매개할 수 있는 토대는 어떻게 가능한 것일까? 이 질문에 대한 레비나스의 대답이 바로 '책임'이다.

이어지는 다음의 인용문을 보자.

> 1994년 시즌이 시작되기 전 누가 LG가 4년 만에 정상에 복귀할 것으로 예상했을까. 1990년 MBC를 인수하자마자 백인천 감독의 관리야구 아래 정상에 올랐던 LG가 자율야구를 표방한 이광환 감독의 지휘 아래 다시 정상에 섰다. … LG가 거침없이 질주한 배경에는 신뢰와 책임 의식을 바탕으로 한 자율야구가 있었다. 이광환 감독은 코치들의 의견을 최대한 반영했고 선수들에게도 일방적인 지시를 내리기보다 생각과 자율 행동을 존중했다. 자율을 준만큼 책임을 명확히 했다. 이 감독의 자율야구가 상징적으로 나타난 것이 '스타시스템'이라는 투수 분업화다. 선발, 중간계투, 마무리의 보직을 명확히 구분하고 자기 임무에 충실하도록 했다(이종범, 2011).

레비나스의 용어를 차용하여 볼 때, 당시의 이광환[38] 감독은 '존재하고자 하는 노력'을 펼친 존재자라고 할 수 있으며, 우리는 그를 'conatus essendi'의 전형적 사례를 보여준 인물이라고 상정할 수 있을 것이다. 이광환 감독은 감독으로서의 자기 존재를 유지하고자 하는 노력 가운데서 자신을 인식하고 파악하며 자신을 확인한, 즉 '자기성(ipseitas)'의 성립을 확인시켜준 장본인이다. 이광환 감독에게 있어 1994년 한 해는 그 자신에 대한 확인의 과정일 수 있으며, 그가 펼친 자율 야구는 하나의 모험이자 드라마였다고 볼 수 있다.

비췸(T. L. Beauchamp)과 췰드리스(J. F. Childress)처럼 자율적 행위를, '수행자

---

38) 야구계에 있어 '노블레스 오블리주(noblesse oblige)'의 대명사로 불리는 이광환(李廣煥)은 전(前) 한국 프로 야구 OB 베어스, LG 트윈스, 한화 이글스, 우리 히어로즈의 감독이다. 현재는 서울대학교 스포츠과학 연구소 산하 베이스볼 아카데미의 공동 원장 및 서울대학교 야구부의 감독이다. 중앙고등학교와 고려대학교를 졸업했다. 중앙고등학교시절이었던 1965년에는 이영민 타격상을 수상하였으며 고려대학교를 졸업한 이후, 실업 팀 한일은행과 육군에서 활동한 뒤 선수 생활을 마쳤다. 1977년부터 1980년까지 모교인 중앙고등학교에서 감독으로 활동했고, 1982년 OB 베어스의 창단 타격 코치로 영입되어 프로 지도자에 데뷔했다. 중간에 잠시 세이부 라이온스와 세인트루이스 카디널스로 코치 연수를 다녀온 후, 1988년 OB의 감독을 맡아 프로 감독 생활을 시작했고 1991년 10월에 LG 트윈스의 감독을 맡았다. LG 트윈스에서 그는 전임 감독의 관리야구와 대비되는 자율 야구를 선보이며 1994년 한국시리즈 우승으로 이끌었다. 2001년에 한화 이글스의 감독으로 선임되었고 2003년 LG 트윈스의 감독으로 복귀하였으며, 2005년 시즌 후에 LG 트윈스를 떠났다. 이후에는 한국야구위원회의 기술 위원을 역임했다. 2008년 현대 유니콘스 선수단을 인수하여 창단한 신생 팀 우리 히어로즈의 감독으로 복귀하였다. 지도자 생활을 하는 한편에서는 제주특별자치도 서귀포시에 자신의 사재를 털어 야구 박물관을 건립하기도 했고, 리틀 야구와 티볼 육성에 노력하기도 했다. 히어로즈에서 물러난 이후 야구발전연구원의 명예회장을 맡았으며 2010년 5월 서울대학교 야구부 감독에 선임되었다.

가 의도적으로(intentionally), 이해와 함께(with understanding), 자신의 행위를 결정하는 지배적 영향력 없이(with controlling influences) 행동하는 것'으로 분석할 수 있다면, 이러한 것들은 이광환 감독이 펼친 자율성이 온전히 발휘되기 위해 필요한 세 가지 조건들이라고 이해될 수 있다. 우선 '의도'를 가지고 행위한다는 것은 자율적인 행위나 선택이라는 것이 팀 내 선수들이 의사결정능력을 지녀야 함을 의미하고, '이해와 함께' 행위해야 한다는 조건은 행위를 결정하는데 필요한 실질적인 수준의 이해로서 팀 내 선수들에게 충분한 정보가 제공되어야 함을 의미하며, '행위를 결정하는 지배적 영향력이 없어야 한다'는 것은 팀 내 선수들에게 있어 외부로부터의 강압이나 구속이 없는 자유로운 결정이어야 함을 의미한다(최경석, 2011: 17).[39]

레비나스의 철학으로 살펴볼 때, 책임을 이해하는 이광환 감독의 새로운 방식과 관련하여 가장 두드러지게 눈에 띄는 것이 바로 '자유의 제한'이다. 이광환 감독에게 개인적 자유는 최상의 가치가 아니다. 그래서 이광환 감독의 철학 역시 레비나스의 사상과 맞닿아 있는 것으로 보인다. 이광한 감독에게 책임은 자유보다 더 근원적이고 자유에 앞서는 것이다. 왜냐하면 팀원들에 의한 윤리적 각성과 팀원들에 대한 책임이야말로 선수 주체를 선수 주체답게 만드는 보다 근원적인 계기로 파악되기 때문이다. 전통 존재론의 테두리 한에서 책임이 언제나 나의 자유에 근거해 있는 것으로서 철두철미 '자율적인' 것으로 파악되어 왔다면, 이광환 감독의 책임 즉 선수에 의한, 선수를 위한, 선수에 대한 책임은 이렇게 '타율성'을 그 근본 특징으로 한다. 이광환 감독이 새롭게 제기한 책임 개념은 타율성을 가장 큰 특징으로 한다. 이광환 감독에게 책임은 나의 자유, 나의 자발성에서 비롯된 자율적 책임이 아니라, 타자의 부름에 대한 응답에서 비롯된 타율적, 수동적 책임을 의미한다.[40]

---

39) 그런데 여기서 문제가 되는 것은, 윤리적인 사안을 담고 있는 문제에 대한 팀 내 선수 당사자의 결정은 그 당사자가 충분한 정보에 근거하여 진정성을 지닌 의도를 갖고서 어떠한 외부적 강압 없이 판단한 것일 수는 있지만, 그 판단이 본인에게 제시된 윤리적 문제에 대한 윤리적 판단을 내렸던 것이라는 점을 보여주는 어떤 요소도 갖고 있지 못함에 있다.

40) 이광환 감독은 자신의 타자철학으로 선수들에게는 진정한 자율성의 의미를 심어준 대표적인 사례를 보여주고 있다.

레비나스에 의하면 진정한 평등은 비대칭적 혹은 비호혜적 관계에서만 가능하다. 타자와 나는 동등하지 않다. 타자는 결코 나와 동등한 존재가 아니다. 타자는 단적으로 나와 다른 존재 즉 나와 비교될 수 없고, 내가 평가할 수도 없는 존재이다. 진정한 윤리적 관계를 맺기 위해서는 이러한 절대적 타자성이 중요하다. 타자와 나를 동등한 자로 상정할 때 나는 그에게서 아무런 윤리적 요구도 느낄 수 없다. 책임을 바탕으로 하는 윤리적 관계에서 중요한 것은 타자가 나에게 무엇을 해주느냐가 아니다. 타자에 대한 책임은 어떤 계산도, 어떤 평가도 필요하지 않으며, 나와는 전혀 다른 타자의 타자성을 무조건 수용함으로써만 가능한 것이다. 책임은 타자에 대한 끊임없는 대답 가능성이고 응답이다(Robbins(ed.), 2001: 3). 타자에 대한 책임이란 구체적으로 타자를 위해 무언가를 하고 무언가를 주는 모든 행위를 말한다. 그 책임은 일종의 무한책임이다(박정호, 2011: 152-153).

그러므로 이광환 감독의 윤리관에서 책임은 선수들이 의식적으로 짊어질 수 있는 어떤 것이 아니다. 왜냐하면 이광환 감독이 강조하는 책임은 팬들의 요구에 응답하는 것, 즉 수동성에 근거하고 있으며 선수들의 감성 및 육체적 실존과 분리할 수 없을 만큼 근원적인 것이기 때문이다.[41] 다시 말해서 선수들이 자신들의 몸으로 실존하는 한, 항상 이미 책임 안에 놓여 있다는 것이다.[42] 물론 선수들은 무엇 혹은 누구에 대한 책임을 굳이 질 필요는 없다. 즉 선수들은 책임을 회피할 수 있다. 선수들 모두는 그럴 수 있는 '자유'를 가지고 있다. 하지만 이러한 책임 회피는 선수들의 근원적 책임의 역설적 증거가 될 뿐이다. 선수들이 근원적으로 책임 존재가 아니라면, 책임을 회피하는 일도 발생할 수 없을 것이기 때문이다.[43] 그것은 타자를 위한 책임에서는 주체의 자발적 참여 즉 앙가쥬망

41) 타자에 대한 우리의 응-답(re-sponse)은 이미 타자의 존재를 전제한다. 이와 같은 맥락에서 보다 근원적인 것은 자아, 자기-의식이기 보다는 오히려 타자가 되며, 타자는 자유로운 나의 참여와 선택 이전에 이미 나를 소환하고 있다.

42) 레비나스는 우리의 신체성이 지닌 수동적 본질 속에서 억압받는 이들을 위한 책임의 가능성이 놓여 있음을 본다(*OB*, 91). 어떤 의미에서인가? 우리의 몸은 타자에로 노출되어 있고, 이는 곧 타자에게 사로잡힘을 의미한다.

43) 마음은 자신과의 일치를 방해받게 되는, 자신의 휴식을 빼앗긴 동일자로서 타자에 대해 책임을 지고 헌신하는 자아의 상태를 설명한다. 그러나 이 같은 마음의 정체성이 타자로부터 소외되고 노예화되는 자신의 포기를 의미하는 것은 아니다. 오히려 인간의 주체

(engagement), 지원한 참여는 수동성의 민감성과는 다른 방식이 요구된다는 것이다(김연숙, 2011: 104). 왜냐하면 앙가쥬망, 지원한 참여는 수동성의 민감성과는 다른 이론적 인식을 가정한다고 보기 때문이다(*OB*, 257).

3. 고통[44] 현상학으로서의 스포츠맨십

고통은 우리가 살아있기 때문에 치르는 대가이다(Kushner, 1981: 64).

1) 행위 주체의 원초적 경험

감성은 기쁨에로의 노출이자 고통에로의 노출이다. 인간은 감성의 주체이기에 기쁠 수도 고통스러울 수도 있다. 감성을 지니지 않은 무감각한 존재라면, 우리는 고통과 기쁨의 밖으로 놓이게 될 것이다. 기쁨이면서 고통인 것, 감성적 존재에게는 희노애락(喜怒哀樂)에 무감각한 존재이기보다는 이 세계로부터 분리되어진 하나의 개체적 존재로서 누림과 향유의 만족스런 기쁨과 욕구충족에 대한 불

성, 인간 정체성은 타자를 위하는 자에서, 타자에 의한 것으로부터 형성된다고 볼 수 있다. 우리가 숙고해야 할 것은 시간에 대한 관념론적 성찰이 아니라 바로 몸, 시간, 타자가 엮어내는 의미작용의 문제이다(김연숙, 2007: 155).

44) 짐승(beast)들이 고통을 어떻게 느끼는지를 우리가 명확하게 상상할 수는 없지만, 고통이 모든 동물에 공통되는 현상이란 사실만큼은 부인할 수 없다. 하지만 정신 작용이 가능한 인간에게 고통은 새로운 차원과 새로운 의의를 가진다. 소위 정신적 고통이란 것도 있고, 육체적 고통도 짐승의 경우와는 다른 의미와 의의를 가진다. 그러므로 대부분의 서양어에서는 '괴로움(suffering)'과 '아픔(pain)'을 구별한다. 괴로움은 정신적인, 아픔은 육체적인 것으로 이해한다. '아픔'은 몸에 상처를 입거나, 매를 맞거나 혹은 병이 났을 때 받는 느낌이라는 점에서, 전적으로 수동적이고 의식의 바깥에서 즉각적으로 주어지며 주체의 의식 작용과는 전혀 관계가 없다. 특별한 경우를 제외하고 아픔은 육체의 특정한 부위에 느껴진다. 육체적인 것과 관련되어 있기 때문에 아픔은 짐승과 사람에게 거의 유사하게 느껴질 것이다. 본 연구자의 생각이 이러한 것이기에 그러한 사태 역시 타자의 동일성이라는 문제가 제기될 수 있다. 하지만 논의의 전개에 있어, 이러한 성격의 기술(description)은 우리의 연구에 부정적 영향을 미친다고 할 수 없을 것으로 보인다. 결국 인간에게서 '아픔'과 '괴로움'은 별개의 느낌이 아니라 범위가 넓은 동일한 느낌의 양극으로 이해될 수 있고, 그러한 느낌을 우리는 '고통'이라는 말로 표현하는 것이다(손봉호, 1992: 44).

안과 고통이 있다. 즉 인간 존재는 그 자신이 가지는 감각의 만족으로부터 누리게 되는 향유의 기쁨과 충족되지 못한 욕구의 고통이 있다. 고통은 윤리적 관점에서 접근할 수 있는 여러 주제 가운데 하나가 아니라, 윤리적 관점 바로 이것이 고통에 의해서 열린다는 말이다. 고통에 관심을 둘 때, 우리가 고통으로 고생하는 타인의 신음과 한탄에 귀를 기울일 때, 바로 삶에 대한 윤리적 전망이 열릴 수 있다고 보는 것이다.

스포츠 선수에게 있어서 고통은 어떤 종류의 경험인가? 레비나스에 따르면 고통은 종합할 수 없는 '어떤 것'이다. 다른 경험과 마찬가지로 고통도 선수의 의식 속에 주어진 하나의 소여(un donnée)이다. 하지만 이것은 다른 소여와는 달리 초월적 통각, 즉 '나는 생각한다'라는 종합 작용에 의해 하나의 통일성으로 종합될 수 없는 현상이다. 어떠한 경기를 앞둘 때마다 스포츠 선수는 자신의 고통을 생각해보고자 할 수 있고 상상해보고자 할 수 있다. 하지만 고통을 고통으로 느끼고, 고통을 심적 내용으로 담아내는 스포츠 선수의 감성만은 고통을 능동적으로 수용하고자 하지 않는다. 고통은 범주상의 애매성을 띠고 있다. 한편으로 고통은 '성질'이다. 고통도 다른 감각 내용과 마찬가지로 감각 작용이고 감각 작용으로 내용이 주어진다. 고통은 감각 작용이되, 그러나 칸트적 종합이 불가능한 감각 작용이다. 다시 말해 고통은 하나의 의미 전체로 통합이 될 수 없다. 고통은 다른 한편으로 '양태', 즉 하나의 존재 방식이다. 스포츠 선수의 의식 안에 수용될 수 없고, 견딜 수 없는 방식 그 자체가 고통이다. 그러므로 고통은 참고 견딜 수 없는 것이면서 감성을 통해 주어져 있고 감성을 통해 주어지면서도 견딜 수 없는 방식으로 존재한다는 점에서 범주적으로 애매한 현상이다.

레비나스에 따르면 우리 삶 가운에 현존하는 고통은 존재론적 언어로 상황화(contextualization) 할 수 없다. 그래서 고통은 고통을 당하는 사람에게 전달되는 고통 바로 그 자체일 뿐이다. 고통을 언어로 포착하고 개념화하는 순간 고통당하는 개별존재는 전체성(totality) 속으로 환원되고 포섭되기 때문이다. 고통의 의미를 존재론적으로 범주화하려는 시도를 철저히 부정하면서 레비나스는 '상상할 수 없는 측면'을 강조한다(박원빈, 2008: 123). 각 선수의 고통은 철저하게 사적인 영

역이며 타인의 고통과 환원불가능하다.[45] 아무도 다른 선수의 고통을 대신 짊어져 줄 수 없다는 점에서 고통은 고독한 사적 경험이다. 나 아닌 그 누구도 나의 고통을 대신 짊어질 수 없음을 느낄 때, 고통당하는 자는 타인과 절대적으로 다른 '나 자신'을 의식하지 않을 수 없다(박정호, 2011: 134). 고통을 당할 때 사람들은 고통을 느끼는 자기 자신이 없어지기를 바라지만 '나'는 결코 사라지지 않는다. 이런 의미에서 레비나스는 고통을 '존재의 면제 불가능성' 또는 '무의 불가능성'이라고 부른다(*TO*, 75-76). 우리는 데카르트의 명제를 수정하여 '나는 고통스럽다. 그러므로 나는 존재한다.'라고도 말할 수 있을 것이다. 이러한 고통의 성격 때문에 레비나스는 고통이 초월적 성격을 가진다고 말한다. 2008년에 있었던, 전(前) 복싱 선수 맨시니(R. M. Mancini)의 기자회견 내용에서 본 연구자는 그러한 점을 발견한다.

> 1982년 미국 라스베가스에서 열린 프로복싱 세계 타이틀전에서 고(故) 김득구 선수와 혈전을 펼쳤던 레이 '붐붐' 맨시니(46)가 25년 만에 당시의 경기에 대한 솔직한 심경을 털어놓았다. 김득구의 비극이 일어난 뒤 정확히 25주년이 되는 날, 한 프로그램에서 맨시니는 김득구와의 혈전에 대해 '내 복싱 인생에서 유일한 싸움이 될 것이라 생각했다. 이게 마지막이라고 생각하고 싸웠다'고 말했다. 당시에 김득구는 'WBA라이트급 챔피언 맨시니를 상대로 14라운드 내내 한 치도 물러서지 않는 혈전을 벌였다. 김득구가 미국으로 떠나기에 앞서 '작은 관을 하나 준비했다. 만일 패하면 링에서 살아서 내려가지 않겠다'고 한 말은 공교롭게도 그의 비극을 예견한 것이 되었다. 맨시니는 '매 라운드를 죽기 살기로 싸웠다. 경기가 아니고 삶과 죽음의 문제였다'고 회상했다. 그는 '우리 둘 중 한 명은 오늘 실려 나간다. 이것이 나의 (경기에 임하는) 자세였다'며 '결국에는 우리 둘 중 한 명 밖에 서 있을 수 없는 싸움이었다'고 안타까워했다. 당시 경기를 취재했던 복싱 기자는 '경기를 볼수록 같은 장면을

45) 비트겐슈타인(1967)은 『Philosophical Investigation』의 243절~244절에서 사적언어(private language)의 문제를 제기한다. 아픔(pain)의 문제를 예로 들면서 그는 이러한 사적언어가 철저하게 사적일 수 있는가를 탐구한다. 비트겐슈타인의 결론에 따르면 이러한 언어는 의미 전달이 불가능하다는 것이다. 비트겐슈타인이 언어의 사용과 관련하여 사적언어의 불가능성을 논구한다면 레비나스는 실존적인 차원에서 고통은 '소통의 불가능성'을 말한다. 고통은 오직 윤리적인 차원에서 다루어야만 그 의미를 파악할 수 있을 뿐이다. 비트겐슈타인의 사적언어에 대한 논의에 대해서는 Ayer, A. J(1985). Can There Be a Private Language?. in (ed.) Martinich, A. P(1985). *Philosophy of Language*. Oxford: Oxford University Press. 그리고 Castandeda, H. N(1967). Private Language Problem. in (ed.) Edwards, P(1967). *Encyclopedia of Philosophy*. New York: Macmillan. 참조.

보고 있다는 느낌을 받았다. 두 선수 모두 그만두기를 원치 않았다. 스스로 '한 사람이 쓰러질 때까지 얼마나 더 해야 하나'라는 질문을 할 수 밖에 없었다'고 말했다(이석무, 2008). 권투 시합에 인생을 바친 남자. 1982년 김득구. 마이데일리.

맨시니는 고통을 인간 상호간의 전망에서 봄으로써 고통의 의미에 대한 새로운 시야를 열어준다. 맨시니의 이야기는 '나' 또는 '우리'의 고통에서 '타인'의 고통으로 초점을 옮겨 놓고 있으며, '타자'와의 관계 곧 윤리 쪽으로 고통의 의미를 돌려놓았다고 볼 수 있다. 이렇게 볼 때, 고통은 윤리의 발생을 위한 실마리가 된다. 타자의 고통에 주의를 기울이는 것이야말로 윤리의 최고 원리가 된다. 책임은 단순히 타자의 고통을 위한 고통, 즉 동정(compassion)을 넘어선다(Robbins, 2001: 146). 그 책임은 일종의 무한책임이다.

맨시니의 경우처럼 고통은 그 누구도 피할 수 없고 부인할 수 없는 인간 조건 가운데 하나이다. 하지만 고통이 가지고 있는 중요성이 비해서 지금까지 철학에서 쏟은 관심은 미약하다(Cassell, 1991: 32). 분석철학에서 고통의 경험이 가끔 언급되고는 있지만, 명제의 형태로 타자에게 전달될 수 없는 사적 경험의 전형으로 취급될 뿐, 고통 그 자체 혹은 고통이 인간 현상에서 차지하고 있는 위치와 역할 그리고 의의에 대해 심각하게 반성되지 못하고 있다. 명제적 의사소통이 불가능하다는 사태 그 자체가 이미 고통이 철학적 반성의 대상에서 제외되는 충분한 근거가 되는 것이다.[46] 고통은 맨시니와 같은 복싱 선수가 원하지 않음에도 불구하고 수동적으로 당해야만 하는 삶의 어두운 그림자다. 인간의 연약함과 유한성을 죽음보다 더 절실하게 인식시키는 경험으로, 인간의 존엄성과 가능성을

46) 고통에 대한 관심과 연구가 의학에서도 그리 높지 않다는 데 우리는 놀라지 않을 수 없다. 의학은 본래 병고(病苦)로 신음하는 자에 대한 동정심에서 시작되었지만, 계속되는 기술의 발달을 통하여 고통을 제거하는 방안에 관심을 집중했고, 고통 그 자체와 고통당하는 인간에 대해서는 상대적으로 무관심하게 되고 말았다. 특히 고통에 대한 반성이 어떤 분명한 해답을 줄 수 있을 것 같지 않기 때문에 철학과 의학에서 그것에 대해서 의문을 제기하는 일 그 자체를 무의미하게 생각했으리라 사료된다. 다만 신학과 심리학에서는 비교적 다양한 연구가 이루어져 오며 의학자들 사이에서도 고통 문제에 대한 새로운 관심이 일어나게 되었다. 그런데 고통의 문제를 철학에서 무시하게 된다면, 그것은 인간 현실의 가장 중요한 부분을 무시하는 것이며, 고통(으로서의 스포츠맨십)이라는 경험을 전제로 하지 않은, 스포츠하는 인간에 대한 이해는 스포츠윤리에 있어 인간의 참모습을 반영할 수 없다는 것이 레비나스의 타자윤리를 조명(照明)하면서 인식하게 된 본 연구자의 주장이다.

비웃고 끊임없이 도전하는 음흉한 세력이고, 인간이 가질 수 있는 모든 낙관적인 전망에 찬물을 끼얹는 가장 원초적인 사태이다. 그러므로 본질적으로 낙관적인 철학이 고통의 문제를 즐겨 다루지 않는지도 모를 일이다.

고통에 대한 반성은 여타의 많은 것에 대한 반성과 같이 단순한 호기심을 가지고 약간의 거리를 두고 보는 것과는 좀 다른 출발점에서 시작될 수 있다. 그것은 '수학적 질서'에 속하는 것이 아니라 '마음의 질서(order of mind)'에 속한 것이다. '인간은 왜 고통을 당해야 하는가?'라는 질문은 견딜 수 없는 고통에서 조금 풀려 난 사람, 하지만 그런 고통이 또다시 엄습할 것을 불안해하는 사람이 제기할 수도 있고, 사랑하는 사람을 잃었거나, 목불인견(目不忍見)의 고통을 당했을 때도 제기될 수 있다. 그러므로 그것은 단순한 경이 혹은 지적 호기심이라기보다는 훨씬 절실하고 실제적인 질문이다. 바로 그 때문에 객관적이고 일반적인 것을 추구하는 철학의 속성이 고통의 문제를 문학과 신학의 영역으로 넘기려 했던 것이라고 상정할 수 있다. 하지만 오히려 고통은 우리에게 너무나 근본적이고 절실한 문제이기에 분명한 분석과 대답이 주어질 수 없다고 해서 무시한다면, 이는 스포츠철학의 무책임성을 드러낼 뿐이다.

레비나스는 타자에 대면하는 상황 속으로 윤리적인 것이 도래하는 계기를 받아들인다. 레비나스는 '나의 과제는 윤리를 구축하는 데 있지 않고 그 의미를 발견하고자 하는데 있다.'[47]라고 언급한다. 윤리적 경험에 대한 레비나스의 이해하기 어려운, 애매한 기술은 인간이 어떻게 행동해야 한다는 것을 기술하는 것보다는 인간이 어떻게 행동해야 한다는 요구를 구체화한 규범적 요소를 지닌 것 같아 보인다. 윤리적 차원은 기술적 요소와 규범적 요소가 만나며 그것들은 본래적으로 불가분적이다.

레비나스가 시도하는 윤리적 정향이란 여태까지의 서구철학에서 보여준 자아 표상에 입각한, 동일화하고 전체화하는 사고와의 결별을 시도하는 것이다. 이렇게 전체화하는 사고는 다른 인격이거나 타자가 개입하는 모든 시도를 전복시켜 버렸다. 레비나스는 이 전통적 철학이 나와의 관계를 일차적인 관계로 이해하는

47) 'My task does not consist in constructing ethics; I only try to find its meaning.'(*EI*, 90)

이기주의에 근거하는 것으로 본다. 이러한 이기주의에 대항하여 레비나스는 타자에 대한 책임(responsibility to the Other)이 모든 다른 사회적 책임이 기초하여 있는 근본구조(*TI*, 51)라는 것을 논증하고자 한다.

레비나스에 있어서 윤리란 독특한 개념이다. 그것은 이기주의적 행동방식이나 윤리이론이 아니라 다른 사람들에게 개방되기 위하여 자신의 자유와 자발성을 제어하는 노력을 말한다. 철학의 첫 질문은 '무(無)가 아니라 어떤 것이 있나?'라는 존재론이 아니라 '존재가 어떻게 정당화되는가?'라는 윤리학이다. 전자의 질문은 전통적 형이상학적 질문이자 곧 존재론적 질문이다. 후자의 질문은 존재에 대한 윤리성을 추구하는 질문이다. 레비나스에 의하면 존재에 대한 윤리적 질문은 인간 삶에서 항상 일어나는 사건이다. 모든 사회적 교류는 이미 타자의 영역에서 일어나고 있으며, 타자의 요구는 항상 현존한다. 특히 스포츠세계에서 타자의 요구는 체험의 즉각성에 대한 우리의 응답을 필요로 한다.

현상학적 논의의 두드러진 장점(혹은 강점) 가운데 하나는 체험의 즉각성(혹은 직접성)과 확실성(혹은 명료성)에서 출발한다는 것이다. 우리가 의식하거나 아는 모든 것은 우리에게 나타나는 현상이고, 이러한 현상은 우리의 의식에 관계하거나 주관에 관계한다(문성원, 2011: 77). 현상이라면, 의식적 주관이건 또는 신체적 주관이건, 주관과 관련되지 않을 수 없다. 그 현상을 체험하는 주관이 없다면 현상 자체도 있을 수 없는 까닭이다. 인간의 체험이 현상을 벗어날 수 없다는 사실은 다만, 인간이 현상을 통해서만 그 바깥과 관계할 수 있다는 점을 확인시켜 줄 뿐이다.

스포츠맨십으로서의 고통은 스포츠 하는 인간 즉 스포츠 행위 주체의 가장 원초적인 경험[48]이며, 철저하게 수동적이므로 그러한 스포츠 하는 인간으로 하여금 스스로가 스포츠세계 내 존재임을 인식하게 하는 가장 기본적인 요소이다(손봉호, 1992: 39). 본 연구자는 다음의 관련 기사에서 그러한 사태를 짐작할 수 있다.

48) 본 연구자는 이 장에서 '경험'을 수동적인 요소로 강조하여 사용하였다.

아쉬운 패배 속에서 이현호의 부상 투혼은 눈물겨웠다. 이현호는 지난 13일 전주 KCC전에서 오른 무릎 후방십자인대가 늘어나는 부상을 당했다. 그러나 22일 경기를 앞두고 이현호는 몸을 풀고 있었다. 경기를 앞두고 전자랜드 유○○ 감독은 이현호의 출전 여부에 대해 '경기 상황에 따라서 투입할지, 말지 여부를 결정할 것'이라고 말했다. 유 감독은 '이현호 본인이 뛰겠다고 했다. 다음 경기부터 나갈 수 있을 것이라고 했는데 팀이 연패 중이어서 그런지 합류하겠다고 했다'고 전했다. 유 감독은 2쿼터에 이현호를 기용했다. 이현호는 오른 다리를 제대로 땅에 딛지도 못했다. 그래도 계속해서 뛰었다. 허슬 플레이도 마다하지 않았다. 이현호는 이날 결국 24분을 뛰었다. 수비에서 이현호는 제 몫을 해냈다. 전자랜드가 1점차로 석패하는 바람에 다소 빛이 바랬지만 이현호의 '부상 투혼'은 깊은 인상을 남겼다(2011, 뉴스제주).

스포츠 선수에게 있어 고통의 경험은 그 자신에게 가장 원초적이고 기본적인 경험 가운데 하나다. 그것이 원초적이라는 말은 그 외의 다른 경험으로 고통을 설명할 수 없다는 뜻이고, 그것이 기본적이란 말은 스포츠 선수의 경험과 행위의 많은 영역이 그 위에 기초해 있거나 그것을 전제로 한다는 뜻이다. 그러므로 비록 지향성의 어느 편에도 끼어들 수 없지만 고통은 지향적 의미 구성에도 절대적인 의의를 가지고 있다. 고통은 의미의 질료를 제공하지는 못하지만, 그 계기와 자극을 제공한다. 스포츠 세계에서 쾌락과 고통은 스포츠 선수의 가장 기본적인 경험이며, 모든 긍정적인 경험과 부정적인 경험을 대표하고 그 핵을 이룬다. 특별한 예외를 제외하고 모든 긍정적인 경험은 쾌락을 동반하거나 약속하고, 모든 부정적인 경험은 고통을 동반하거나 경고한다. 하지만 쾌락과 고통의 경험은 그 자체 이외에는 다른 어떤 경험으로도 설명될 수 없는 가장 즉각적인 경험이다. 그것은 아직 명제로 표현될 수 없는 의식의 차원으로 결정된 것이 아니므로, 그 자체로 타인에게 전달될 수 없다. 한 가지 분명한 사실은 쾌락보다 고통이 더 원초적이고, 독립적이라는 사실이다.

공리주의자들은 '최대 다수의 최대 쾌락'에 윤리적 당위성의 근거를 마련하였다. 모든 사람은 자연적 본성에 의하여 쾌락을 추구한다는 사실을 전제로 한 것이다. 하지만 동물에게 있어서 쾌락을 추구하는 본능보다 더욱 강력한 것은 고통을 피하려는 본능이다. 쾌감이나 고통이 모두 결여된 중립적인 상태에서 쾌감을 찾으려 할 가능성보다는 분명하게 느껴지는 고통에서 벗어나려고 할 가능성이

훨씬 더 높기 때문이다. 더구나 윤리는 더 깊은 쾌락의 추구가 아니라 인간관계의 갈등에서 일어나는 고통의 제거에 그 목적과 의의가 있다. 그러므로 '최대 다수의 최대 쾌락'보다는 '최소수의 최소 고통'이 윤리적 당위성의 근거가 되어야 하고, 이런 목적론적 윤리는 의무주의 이론보다 더 설득력이 있고 더 현실적이라고 할 수 있다. 사람으로 하여금 행동하게 하는 데 가장 강력하게 작용하는 것은 쾌락의 추구보다는 고통의 기피일 것이기 때문이다.[49]

2) 행위 주체에 대한 구원의 근원적 요청

> 인간은 물론 다른 방법으로도 고통을 당했다. 인간은 주로 병든 동물이다. 그러나 그의 문제는 고통 그 자체가 아니라 '무슨 목적으로 우리가 고통을 당하나' 하는 절실한 질문에 대해 대답이 없다는 사실이다. 가장 용감한 동물인 인간, 그러나 무엇보다도 확실하게 고통을 당하게 되어 있는 인간은 고통을 그 자체로 부인하지 않는다. 그 고통의 의미가 분명하다면, 즉 고통의 목적이 드러난다면, 그는 고통을 바라고 심지어는 추구할 것이다. 고통 그 자체가 아니라, 고통의 의미 없음이 … 인류 위에 내려진 저주였다(Nietzsche, 1887: 28).

위 인용문은 『Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift(도덕의 계보학: 하나의 논박서)』(1887)에 나오는 니체의 글이다. 그런데 이것은 니체 한 사람만의 관점은 아닌 것 같다. 고통 그 자체는 분명 아무 의미도 없어 보인다. 어떤 까닭으로 수많은 사람들 가운데 자기만 고통을 당해야 하는지, 과연 그것이 무슨 목적과 의의를 가지고 있는지 분명하지 않다. 그러므로 참혹한 고통을 당해 본 사람에게는 '어떤 이유로, 어떤 목적으로, 내가 이렇게 고통을 당해야 하나?'하는 질문은 단순한 호기심에서 나온 이론적 질문이 아니라 온몸으로 저항하는 항의의 절규이며, 그것은 대부분의 경우 충분히 동정을 받을 수 있는 항의이자 신중한 질문이 된다.[50]

---

49) 여러 스포츠 종목에 참여하는 선수들에게 있어, '최선의 공격이 최선의 방어'라는 설(說)이 있다. 이것은 곧 방어를 위한 공격을 의미하는 말이다. 하지만, 만약 어느 한 스포츠 경기를 관전하고 있는 관중들이 선수들의 무조건적인 공격을 원한다면, 선수들과 관중들 사이에서의 '윤리적 교집합'이란 애당초 성립될 수 없는 영역일 수 있다.

50) 인간의 직관에 의거할 때, 인간이 겪는 고통 가운데 순전히 육체적인 고통은 매우 드물

보편적으로 인간에게서 고통과 가장 가깝게 연상되어 이해되는 것은 악(evil)이다. 스포츠 세계에서의 악이 무엇인지를 구체적으로 이해하기는 어렵지만, 분명하게 인정할 수 있는 것은 그것이 언젠가, 어떤 선수에게 고통을 주는 힘이란 사실에 있다. 만약 아무에게도 영원히 고통을 주지 않는 것이라면 악은 그리 부정적이지 않을 것이며, 인간의 입장에서 피하거나 두려워 할 아무런 이유가 없다. 그리고 악한 사람이 되지 않으려는 노력은 발생되지 않거나 그렇게 강하지 못할 것이다.

고통으로 말미암아 가능하게 된 부정적인 것에 대한 인식은 인간의 지식과 문화 창조에 깊은 의미를 지닌다. 그것은 단순한 논리적 부정과 구별되어야 한다. 단순한 논리적 부정은 사물에 대한 경이를 불러일으키지 못한다. 모든 경이에는 비록 간접적이고 매우 희미하게나마 고통에 대한 두려움이 작용하고, 그러므로 경이의 눈길은 전적으로 '이해 관심이 없는 관조'가 될 수 없다. 고통당하는 사람이 '왜'를 묻는 것이 단순히 지적 호기심에서 비롯된 것이 아니듯, 모든 부정적인 것, 비정상적인 것이 우리로 하여금 '왜'로 이끄는 것도 단순한 지적 호기심에 의한 것만은 아니다. 고통은 비정상의 전형이요, 비정상적인 것을 비정상적인 것으로 인식하게 하는 계기이다. 그리고 우리에게 고통은 순수하게 당하는 수동적 경험이다.

> 고통의 수동성은 우리 감관의 수용성보다 더 심각하게 수동적이다. 감관의 수용성은 이미 능동적 수용이요 즉각 지각이 된다. 고통에서는 감수성은 상처받기 쉬움이요 수용성보다 더 수동적이다. 그것은 경험보다 더 수동적인 조우이다(Levinas, 1998: 92).

레비나스에 따르면 고통은 다른 감각처럼 의식에 주어진 소여(data), 즉 심리

다. 인간의 고통은 대부분 육체적 고통과 정신적 고통, 개인적 고통과 사회적 고통이 서로 중첩되고 얽혀 있는 다차원적인 양상을 보인다. 정신적 고통이 완전히 배제된 육체적 통증이나 육체적 측면이 완전 배제된 정신적 고통이란 거의 불가능해 보인다. 양자는 상대적 비중의 차이가 있을 뿐 심신 상호관계에 따라 서로 얽혀 있다. 이를 테면 심하게 다리 부상을 입은 축구 선수의 경우 그 축구 선수의 육체적 통증은 동시에 정신적 스트레스, 우울증, 무기력, 상실감, 분노, 염려 등의 정신적 고통을 동반한다. 역(逆)으로 정신적 고통이 신체의 질병을 초래하는 경우도 허다(許多)하다.

학적 내용이지만, 이 내용은 '수용할 수 없는 것'이자 '수용 불가능성' 자체라는 점에서 독특한 현상이다. 즉 의식에 수용할 수 없고 견딜 수 없다는 것 자체가 고통의 내용이다. 레비나스는 심지어 '모든 악은 고통과 결부'(Levinas, 1998: 92-93)된다고 언급한다.

레비나스의 얼굴 현상학은 다른 사람의 얼굴(le visage)의 체험, 타자의 근접성(the other's proximity)에서 출발한다. 이것은 얼굴에 대한 윤리적 분석이기 때문에 일종의 도덕현상학이다. 얼굴은 그것의 의미를 어느 누구에게서 얻는 것이 아니라 그 자신으로부터의 의미 충만이다. 얼굴 때문에 나는 타자를 위하여 있으며, 윤리적으로 행동할 가능성을 갖는다. 도덕의식은 근원적으로 초월하고 있다. 도덕의식은 전적으로 타자와의 관계이다. 타자의 의미는 선험적으로 얻어진 의미정립으로 주어지지 않고 타자의 면전에서 야기된다. 타자는 노에시스(noesis)적 행위의 노에마(noema)적인 산물로서 평가될 수 없으며, 현재화라는 의식의 체험으로 환원되는 것도 아니다.

> 중국 대륙이 경악에 빠졌다. 4년전 베이징올림픽에서 아킬레스건 부상으로 고개를 떨궜던 '황색탄환' 류샹(29)은 지난 7일 영국 런던 올림픽경기장에서 열린 육상 남자 110m 허들 예선에서 첫 번째 허들에 걸려 넘어진 뒤 오른발 아킬레스건 부위를 붙잡은 채 통증을 호소하며 한동안 일어서지 못했다. 전문가들의 지적대로 류샹의 발목 부상은 다음 올림픽에 출전할 수 없을 정도로 심각했다(파이낸셜뉴스, 2012).

경기 이후, 온몸의 통점(pain spot)에 부딪혀오는 그것을 무엇이라 부를 것인가? 류샹(Liu Xiang)에게 그것은 명백히 '고통'으로 느껴진다. 고통 외의 다른 이름으로 부르는 것이 불가능할 정도로 단순하고 잔인한 느낌이다. 이러한 고통을 극복하기 위해 우리는 각 개인의 자조(自照)에서 처방을 구할 수 있는가? 우리는 주체가 직면한 문제들의 원인이 심리학이나 정신분석학을 통해 분석될 수 있으며 치유 또한 가능한 것이라고 주장할 수 있는가?

한 가지 분명한 사실은, 스포츠맨에게 있어서 쾌락보다 고통이 더 원초적이고, 더 독립적이라는 것이다. 쾌락은 부분적으로 고통에 의하여 결정되나, 고통은 쾌락과 관계없이 느껴질 수 있고, 쾌락은 지속되면 될수록 그 이상 쾌락으로 느

껴지지 않지만 고통은 지속될 수 있기 때문이다. 그래서 우리는 즐거움을 맛보기 위하여 스포츠 활동을 하고 더 많은 행복을 얻기 위하여 노력하기보다는 오히려 고통을 피하기 위하여 활동하고 노력한다고 볼 수 있다. 하지만 '왜 고통을 피하려 하는가?'라는 질문은 다른 어떤 경험으로도 해명될 수 없다.

스포츠 선수에게 있어 자기됨의 기본은 신체의 존재방식에서 비롯된다. 스포츠 선수들 개개인은 그 누구보다도 적극적으로 스포츠 세계를 향유하고자 하는 주체이다. 경쟁이 스포츠 세계라는 타자, 자신의 곁에 현존하는 타인에 대한 끊임없는 호기심의 발로이며 각 선수 자신만의 고유한 내면성을 구성하는 것이라면, 경쟁과 윤리가 만날 수 있는 지점이 바로 여기일 것이다. 그렇다면 자아를 중심으로 형성되는 인간의 내면성은 타인의 내면성과 충돌할 수밖에 없는가? 필연적으로 인간과 인간의 관계는 사르트르의 말처럼 적대적일 수밖에 없는가? 아니면 타인과의 평화로운 삶을 위하여 인간의 이기심이나 욕망은 무조건 억압되고 무시되어야 하는가? 요컨대 인간의 자기보존성, 인간의 내면성은 이기적 본성의 특징을 지닌 것으로 필연적으로 극복되어야 할 것인가? 주체가 자신의 동일성을 벗어나는 고통을 통해서만 윤리학에 도달할 수 있다는 것이 레비나스의 관점이다. 즉 타인의 고통을 나의 그것으로 완전히 수용함으로써 주체를 변호하는 것이자, 타인에 대한 책임과 대속의 윤리학이 완성되는 과정이다.

> 무엇보다 스포츠는 삶과 마찬가지로 진행형입니다. 오늘의 눈물이 내일 더 큰 영광을 위한 거름이 될 수도 있고, 거꾸로 오늘의 영광이 내일의 굴레가 될 수도 있지 않습니까? 2012년 런던올림픽 남자 유도 81kg 이하 급에 출전한 김재범은 한쪽 몸이 불구에 가까운 상태에서 이를 악물고 연습해서 금메달을 땄습니다. '외팔이 검객'처럼 오른팔과 오른다리로 정상에 올랐습니다. 그는 "4년 전에 죽기 살기로 해서 은메달, 이번에는 죽기로 해서 금메달을 땄다"고 말했습니다.
> -고통의 스포츠맨십. 동아 헬스&라이프 이성주의 건강편지. 제 692호(2012.8.2.)-

스포츠맨은 스포츠를 통해 스스로 의미를 추구하는 존재다. 특히 고통은 견딜 수 없는 괴로운 것이기 때문에 스포츠맨은 왜 '내가' 혹은 '우리가' 고통을 당해야 하는가 하는 물음을 던지지 않을 수 없다. 스포츠맨에게 있어 고통 자체도 견

디기 힘든 것이지만 의미 없는 고통은 더욱 견디기 힘들 것이다. 반대로 고통에 의미가 주어질 때 스포츠맨은 고통을 잘 견딜 뿐 아니라 심지어 고통을 즐기고 추구하기도 한다. 그래서 우리는 오랫동안 다양한 각도에서 고통의 의미를 찾아왔다(손봉호, 1995: 81). 지금 당하고 있는 고통이 그 자체로서는 의미가 없고 불만족스러운 것이라면, 그것이 어떤 목적을 달성하기 위한 수단이나 과정임이 드러나거나 과거에 일어난 어떤 원인의 불가피한 결과로 이해된다면 고통의 분명한 의미를 가질 수 있다.

지향적 의식 바깥에서 경험되는 쾌락과 고통은 시간성을 갖고 있지 않다. 기쁨과 아픔은 순간순간 경험되고, 그대로 기억되거나 예측되지 않는다. 기쁨과 슬픔은 어느 정도 회상으로 재현할 수 있으나 고통 특히 육체적인 아픔은 의식적으로 노력해도 재현이 불가능하다. 고통은 당하는 그 순간에만 아프다. 고통이 '아픔' 쪽에서 '괴로움' 쪽으로 옮겨가면 갈수록, 즉 의식 작용이 고통에 개입되면 될수록 과거의 것에 대한 기억과 미래의 것에 대한 기대는 중요한 역할을 한다. 과거에 괴로워했던 것을 상당할 정도로 다시 느낄 수 있으며, 과거의 것 때문에 지금 괴로워할 수 있다. 이것은 의식의 기억 능력이 육체적 기억 능력보다 훨씬 더 넓고 높기 때문일 것이다. 당시의 김재범 선수는 육체적 기억능력으로 의식의 기억 능력을 억누르며 경기에 임했다고 밖에 표현할 방법이 없다. 자기 동일성의 보존을 위한 망각의 시도가 생물학적으로 강요된 치매로 다가올 때, 인간은 자신의 망각에 맞서 고통의 기억을 발견하고 보존하고자 한다. 이것을 넘어서는 것이야말로 바로 스포츠맨들이 가지고 있는 작금의 고통일 수밖에 없다.

그렇다면 이제 다음의 인용문을 보자.

> 1988년 서울올림픽에선 캐나다의 요트 선수 로렌스 르뮤가 경기 도중 강한 바람이 불어 닥치면서 싱가포르선수들이 바다에 빠지자, 레이스를 포기하고 물속으로 뛰어들어 그들을 구했다. 당시 2위를 유지하고 있던 르뮤는 결국 22위로 밀려났다. 국제올림픽위원회(IOC)는 르뮤에게 금메달보다 가치 있는 '쿠베르탱 메달'을 수여했다(스포츠동아, 2014).

레비나스는 ‘나’ 또는 ‘우리’의 고통에 초점을 맞추지 말고 ‘인간 상호간의 전망(interhuman perspective)’에서 볼 것을 요구한다. 그렇다면 고통의 현상에 인간 상호관계의 열림을 위한 어떤 실마리라도 있는 것인가?

위 상황에서 알 수 있듯이, 싱가포르 선수들은 극도의 수동성, 무력함, 포기, 고독으로서 철저히 ‘자기 자신 안에 갇혀 있음’으로 경험되기 때문에 밖으로 나가기가 불가능한 것처럼 보인다. 하지만 다른 한편으로 고통은 ‘수용할 수 없는 것’, ‘수용 불가능성’이다. 그런데 레비나스는 바로 이 수용 불가능성으로부터 타자에로의 열림이 가능하다고 본다. 수용 불가능하기에 고통받는 자는 신음하고 한탄하고 한숨짓는데, 바로 여기에 타자로부터의 도움에 대한 근원적 요청, 즉 그 타자성, 외재성이 구원을 약속하는 타자로부터의 도움에 대한 근원적 요청이 있다는 것이다(Levinas, 1998: 100). 타자의 고통은 르뮤의 순수에게 간청하고 호소하며 그 자신을 부른다. 이로부터 인간 상호관계의 전망이 열리는 것이다.

레비나스는 ‘내 안의 고통’과 ‘타자 안의 고통’을 근본적으로 구별하고 타자의 고통으로 인해 내가 고통받을 때 비로소 고통은 의미를 지닐 수 있다고 본다. 고통의 현상에 있어서 쓸모없음, 무의미함은 타자의 고통에 해당한다. 고통을 ‘인간 상호간의 전망’에서 보는 것이란 ‘내 안에서 의미 있고 타자 안에서 쓸모없는 것’으로 본다는 것을 뜻한다.

> 고통의 고통, 타자의 쓸모없는 고통을 위한 고통, 타자의 정당화할 수 없는 고통을 위한 내 안의 정당한 고통이 고통을 인간 상호간의 윤리적 전망으로 열어준다. 이 전망 안에서는 ‘타자 안의 고통’과 ‘내안의 고통’, 나 자신의 고통 경험 사이에는 근본적인 다름이 존재한다. 타자 안의 고통에서는 그것이 ‘나’에게 용서할 수 없는 것이고 나에게 간청하며 나를 부른다. 내 안의 고통의 체질적이고 타고난 쓸모없음이 의미를 가질 수 있는 유일한 경우는 어떤 다른 사람의 고통을 위한 고통이 되는 것이다(Levinas, 1998: 100).[51]

51) 이 요구에 응답하여 ‘우리에게 얼굴로 다가오는 것’(*EI*, 124)에 대한 책임을 짊으로써 윤리가 성립된다. 책임(responsibility)은 타자에 대한 끊임없는 대답 가능성이고 응답(response)이다. 레비나스가 말하는 얼굴의 호소와 명령에 대한 응답, 곧 타자에 대한 책임이란 구체적으로 어떤 것인가? 그것은 타자를 위해 무언가를 하고 무언가를 주는 행위를 말한다.

여기에서 주의할 것은 나와 타자의 책임이 상호적인 것이 아니라는 것이다. 레비나스에 의하면 나와 타자 사이에는 '근본적 비대칭성'이 있다.

> 나는 대가를 기다리지 않고 상대방에게 책임을 진다. 그는 내 목숨까지도 요구한다. 대가는 '그의' 문제가 된다. 다른 사람과 나의 관계가 상호관계가 아니기 때문에 나는 다른 사람의 종(sujetion)이다. 원래 그런 뜻으로 나는 '주체(sujet)'다. 모든 것이 나의 책임이다. …… 내가 다른 모든 사람들을 책임지고 그들의 책임까지도 내 책임으로 진다. 나는 늘 다른 사람보다 더 많은 책임을 진다(*EI*, 127-128).

레비나스에서 나와 타자의 관계는 이와 같이 비대칭적이라는 점에서 사회 계약론에서 말하는 자연상태나 시민사회에서의 '자아(self)'와 '타자'와의 관계와는 상이하다. 계약에서는 상호성(reciprocity)의 원리가 지배한다(Levinas, 1998: 101). 따라서 '나'는 윤리적 자리에 있어서 자연상태의 개인과도 국가의 시민과도 다르다. 물론 레비나스는 나와 타자 외에 제3자가 존재하고 다수가 있기 때문에 법과 정의가 필요하며, 법과 정의는 상호성의 원리를 기반으로 하고 있다는 점을 인정한다. 우리는 비교할 수 없는 것을 비교하고 판단하지 않으면 안 된다. 하지만 정의에 대한 요구의 근거가 되는 것은 타인에 대한 윤리적 책임이다. 윤리가 정치의 근거가 되어야 한다는 것이 레비나스의 생각이다(*EI*, 116).

그런데 이렇게 나와 타자의 관계에서 타자가 절대적 우위에 있다면 나의 주체성은 위축되고 소멸되는 것이 아닌가? 하지만 레비나스에게는 오히려 타자에 대한 윤리적 책임이 곧 주체성의 바탕을 이룬다. 즉 윤리 관계 이전에 주체가 먼저 자리를 잡고 있는 것이 아니라, 타자를 떠받치고 그를 책임지고 그에게 자리를 내줌으로써 비로소 나는 주체가 된다. 레비나스에게 주체는 애초부터 다른 사람에 대해 있다(*EI*, 125). 그리고 책임은 다른 사람에게 미룰 수 없다. 다른 사람이 아닌 바로 내가 직접적으로 책임이 있고 나는 다른 사람으로 대체할 수 없다. 이것은 일종의 '선택받음'이다. 이 책임의 유일무이성, 이 선택받음에 '나의' 유일무이성이 존재하며, 주체성의 궁극적 비밀이 존재한다.

> 나의 주체성의 궁극 비밀, 내가 나인 것은 세계를 차지하고 지배하는 지배자로서가

아니라 격변화없는 방식으로, 이 선택받음을 거부할 수 없음 속에서 부름받은 자로서이다. 그것을 기부함은 악을 수행하는 것이 될 것이다(Robbins, 2001: 65-66).

레비나스는 고통을 인간 상호간의 전망에서 봄으로써 고통의 의미에 대해 새로운 시야를 열어준다. 레비나스의 논의는 '나' 또는 '우리'의 고통에서 '타인'의 고통으로 초점을 옮겨 놓고 있으며, '타자'와의 '관계' 곧 윤리 쪽으로 고통의 의미를 돌려놓았다는 점에서 위대한 전환점을 이루었다. 고통은 윤리의 발생을 위한 실마리가 된다. 타자의 고통에 주의를 기울이는 것이야말로 윤리의 최고 원리가 된다. 이로부터 레비나스는 타자에 대한 '나의' 책임으로, 타자와 나의 관계의 비대칭성으로 나아간다.

타자의 고통을 위한 고통, 즉 동정(compassion)을 넘어선다는 점에서 책임은 일종의 무한책임이다. 즉 나는 타자의 인질이며, 심지어 다른 사람을 위해 기꺼이 죽을 수 있어야 하고, 타자가 범하는 악에 대해서도, 적으로서의 타자에 대해서도 책임을 져야 한다. 여기에서 레비나스 윤리의 실천 가능성을 문제삼을 수 있다. 일반인들이 이것을 그대로 실천하는 것은 거의 불가능하다. 물론 레비나스도 알고 있다. 이러한 책임짐이 불가능하지만 성스러움이 이를 요구하며 '인간적인 것은 성스러움의 가능성'이다. 바로 이 '성스러움의 가능성'이 스포츠하는 인간의 인간다움, 즉 스포츠맨십이라고 할 수 있다.

V. 타자윤리에 기초한 스포츠윤리의 제 문제

계도적 성격으로서의 윤리는 행위의 방향을 정하고 지침이 되며, 평가적 성격으로서의 윤리는 행위 결과에 대한 가치를 판단하는 준거가 된다(정응근, 1999: 143). 이러한 점에서 스포츠윤리가 스포츠행위의 옳고 그름을 판단하는 준거라는 것은 명백하다. 하지만 '스포츠윤리가 무엇인가'라는 질문에 답하는 것은 그리 용이하지 못하다.[1] 스포츠 실제는 격렬한 신체 활동을 통하여 개인의 탁월함을 돋보이게 할 목적으로 다양한 기술과 전술, 심지어는 의도적인 반칙까지 이용하고 있다는 점에서, 윤리적으로 정당화하기 곤혹스러운 대상이다. 이에 스포츠윤리학자들은 ('경쟁'을 포함하여) 스포츠의 성립 조건들을 윤리적으로 정당화시킬 수 있는 논리를 개발하여 왔다(정응근 외 1인, 2000: 71).[2]

중요한 것은 '스포츠 하는 내가 나와 근본적으로 다른 어떤 것과 마주칠 수 있는 가능성을 중심으로 다룰 수 있는가'에 관한 답을 제시해주느냐이다. 윤리적 만남은 해석 대상으로부터 내가(혹은 우리가) 무언가를 실제로 어느 범위까지 수용하는가의 문제에 해석학적 등가물을 갖는다. 따라서 윤리연구에 있어 모든 주석은 타자와의 만남의 한 형식이다. 텍스트가 단순하고 명확한 메시지를 던져주

1) 이러한 질문은 '스포츠란 무엇인가'와 '윤리란 무엇인가'에 대한 해명이 있은 후에야 비로소 답하여질 수 있기 때문이다. 만약 분석철학에서 이것을 해명하려 든다면, 다음의 세 가지 용어에 대한 해명을 과제로 삼을 것이다. 그 용어들은 '스포츠', '윤리', '무엇'이다.

2) 이와 관련하여, 전형상(1995: 34-36)을 참조. 그리고 이러한 사태는 이후, '덕'과 관련한 목적론의 도입을 불러오게 되었다. 스포츠윤리와 관련한 목적론의 간단한 설명을 이해하기 위해, 이정연 외 2인(2005: 126)을 참조. 하지만 "목적론이 수행하는 가장 중요한 역할은 이 정도의 질문과 답변이 진행되었을 때, 질문자가 더 이상 질문할 필요를 느끼지 못하거나 질문이 무의미하다고 여기에 하는 것이다."(김철중, 2003: 51)라는 언급에서 알 수 있듯이, 목적론의 도입에서 드러날 위험성은 항상 잔존한다. 왜냐하면 서양에서의 덕은 주로 덕에 대한 의무 윤리학적 견해로서 도덕적 덕은 도덕규칙에 복종하고 도덕적 이상에 따르려는 성품이기 때문이다(Gart, 1966: 153-156). 그래서 도덕적 덕을 소유한다는 말은 도덕규칙이 제시하는 대로 행동하려는 성품을 소유한다고 말하는 것과 동일하다고 볼 수 있다. 즉 성품은 도덕규칙을 따르는데 도움이 되는 한에서만 주로 가치를 지닌다(강문석, 2008: 184-185).

지 못하는 것처럼, 윤리적 만남도 도덕적 행동의 지배하는 일련의 안정적 규칙들을 제공하지 않는다. 레비나스의 윤리는 옳고 그름, 선과 악에 대한 지식의 길을 제공하지 않는다. 윤리는 가장 근저에서부터 나에게 도전하는 것과 접촉하는 지점이며, 그 도전을 통해 나의 정체성과 세계와의 관계는 의문 속에 던져진다. 만남에 대한 나의 응답은 내 자신의 윤리적 본질을 명확히 한다.

스포츠윤리는 스포츠 세계에서의 경험적 만남보다 오히려 존재의 양식들에 관심을 두어야한다. 왜냐하면 스포츠 세계를 공유하는 타자는 내 자신의 반영으로 생각할 수 없기 때문이다. 스포츠 세계에서 타자는 나와 같지 않고 그렇기에 동일성의 측면에서 이해 가능하지 않다. 스포츠윤리가 주체성의 측면에서 고찰된다면, 지나치게 이성 중심의 논리로 전개될 수밖에 없다. 본 연구자가 이 장에서 논의의 성격으로 스포츠윤리의 시론을 타자윤리에 근거하여 개진한 바, 작금의 스포츠윤리와 그 궤를 달리한 이유는 바로 기존 사상에서의 탈피를 시도하기 위함이다.

1. 스포츠에서의 정의

> 반칙을 하고 속임수를 써서 경기에서 승리하는 것보다 정정당당히 페어플레이를 통해 승리하는 것이 더욱 값진 승리라는 것을 보여주어야만 스포츠에서 정의는 구현될 수 있다. …… 우리는 약자를 배려하고 양보의 미덕과 관용의 정신이 깔려 있는 그러한 사회를 더더욱 열망하고 있는지도 모른다. 그러한 희망을 스포츠에서, 스포츠 선수를 통하여 가장 먼저 보고 싶어하는 것이 아닐까?(박성주, 2011: 28)

1) 타자에 대한 공평으로서의 정의

윤리의 차원에서 스포츠를 생각할 때, 인간의 모든 스포츠 활동은 선을 목적으로 해야 한다. 선(agathon)은 모든 인간 활동의 목적이며 인간은 본질적으로 선이라는 목적을 추구하는 존재이기 때문이다. 인간 활동의 목적으로서의 선이란 덕에 일치하는 정신의 활동이다. 원래 덕(arete)이란 성품의 일종으로서 그러한 덕

을 갖춘 존재를 선하게 만들 뿐 아니라 그러한 존재가 자신의 기능을 훌륭하게 수행하도록 이끈다. 이러한 의미에서 덕은 탁월성(excellence)이다. 인간의 덕은 인간을 선하게 하며 인간 자신의 기능을 훌륭하게 수행하도록 도와주는 성품이다(한상수, 2001: 271). 즉 인간의 덕이란 이성적·정신적 존재로서의 인간이 자신의 이성적 능력을 발휘함으로써 자신의 본질을 올바르게 실현하는 것이다. 스포츠에서 덕의 위치는 인간이 어떤 수행을 하든지 간에 그 수행을 신뢰할 수 있게 해주며, 또한 그 비중은 매우 높다고 할 수 있다. 스포츠에서의 덕의 실천을 가능케 하려면, 스포츠는 미덕의 최고의 형태를 유지해야 하며, 참여자들로부터 그들의 공정성과 용기, 선함 그리고 결연한 의지들을 이끌어 내야 한다(임석원 외 2인, 2009: 224).

> 스포츠의 수행과정을 유지시켜주고 촉진해주는 페어플레이 즉 공정성의 개념은 스포츠활동의 원초적 개념으로 이해되어져야 한다(임석원, 2005: 128).

인간이 스포츠 활동에서 스포츠맨십을 강조하는 이유도 바로 여기에 근거한다고 볼 수 있다. 하지만 스포츠 장면에서 선수들의 속이는 행위는 다양하게 발생된다. 야구 경기에서의 투수가 던지는 변화구 그리고 축구 경기에서의 골키퍼를 속이는 동작인 페널티킥의 경우가 그러하다. 김정효(2013: 98)는 '대부분의 대인(對人) 스포츠가 비윤리적 행위를 잠재적으로 가지고 있'는 것으로 보고 있다. 그래서 '스포츠는 페어플레이와 스포츠맨십을 위해 이루어지는 행위가 아니라 승리라는 목적을 위한 경쟁적 활동이다'(김정효, 2013: 102)라고 언급하고 있다. 하지만 '모든 스포츠의 룰은 공정한가, 그리고 그 공정성의 근거는 무엇인가'(김정효, 2013: 99)라는 질문은 오히려 난제에 봉착하고 있는 것으로 보인다.[3] 본 연구

3) 룰은 이미 공정성을 담보로 만들어진, 인위적인 지침으로 보아도 무방할 것이다. 그렇다면 룰에 담겨져 있는 공정성의 근거를 찾는다는 것이 과연 가능한가? 우리는 룰이 지니는 공정성의 근거를 스포츠하는 인간의 '약속'에서, 즉 '어떻게 할 것인가를 정한 내용에 대한 책임'에서 찾아야 할 것이다. 이렇게 볼 때, 스포츠 구성원들이 공유하는 에토스(ethos)의 원리를 공정성(fairness)과 정의(justice)에서 찾고자 하는 롤랜드(S. Loland)의 언급(Loland, 2002)은 새롭게 구성될 필요가 있다. 왜냐하면 공정성과 정의는 구분되어지는 성질의 것이 아니라, 공정성 그 자체가 곧 정의를 의미하기 때문이다.

자는 오히려 '룰'의 문제가 아니라, 그 '룰'을 적용시키는 인간의 문제[4]에 천착해야 할 것으로 본다. 이를 통해 우리는 스포츠 현장에서 '하지 말아야 할 행위[5]에 대한 판단의 근거'(김정효, 2013: 100)를 찾을 수 있을 것이다. 보편적으로 우리는 앞서 기술한, 스포츠 장면에서의 그러한 속이는 행위들을 비윤리적이라고 지탄하지 않는다. 그것은 모름지기 실용주의적 공리주의 영향 아래에 놓인 우리의 직관에 의거한 것으로 보인다.[6]

> 재미가 경기를 지켜보는 관중의 존재를 상정하는 것이라면 스포츠는 '다수의 행복'이라는 공리주의적 윤리 문제와 밀접한 연관을 갖는다(김정효, 2013: 99).

다양한 도덕 이론들이 형이상학적인 실체에 의존하는 것과 다르게, 공리주의자들은 인간의 삶 속에서 소중하게 여기기 때문에 가치 있다고 생각하는 것들에 관심을 갖는다. 그리고 그들은 어떤 상황에서든지 어떤 행위나 정책이 우리가 식별할 수 있는 좋은 결과를 가져 올 수 있는지, 없는지 확인할 것을 요구한다(박정기, 2010: 276). 구체적으로 확인이 가능한 것들에 대해 주의를 기울이는 결과주의로서 공리주의는 복잡한 도덕의 문제들을 해소하는 데 간단한 방법들을 제시하고, 인간의 복지에 대한 변화를 몸소 눈으로 확인할 수 있게 해준다. 이러한 이유로 공리주의는 도덕성의 이름 아래 권위를 주장해 온 사람들에게 도전할 수 있는 기준 및 절차를 제공해 주었다. 구체적인 삶 속에서 가치에 대한 관심과 눈으로 확인 가능한 결과주의라는 공리주의의 두 가지 입장은 인간의 복지에 관심을 갖는 인간의 직관과 합치되고, 도덕 판단들을 이러한 직관에 비추어서 인간의 복지에 미치는 결과에 따라 평가할 수 있게 한다.

---

4) 레비나스에 따르면 정의는 이데아에 대한 인식이나 이데아에 적합한 행위를 하는 데서 발생하는 것이 아니다. 정의는 진리의 조건인 타인과의 관계에서 나온다. 레비나스는 진리에 대한 정의의 우위를 주장한다(김도형, 2011: 245).

5) 본 연구자는 '하지 말아야 할 행위'라는 어구(語句)보다는 '있어서는(혹은 존재해서는) 안 될 행위, 나아가 '부도덕한 행위'라는 표현이 낫다고 본다. 왜냐하면 '행위'라는 것이 인간이 의지를 갖고 하는 짓으로 상정될 때, 오히려 '하지 말아야 할 의지를 갖고 하는 짓'이라는 표현은 '도덕적'이면서 '비도덕적'이라는 모순을 병치(倂置)하고 있다는 오해를 불러일으킬 수 있기 때문이다.

6) 어쩌면 인간은 잠재적으로 공리주의적 성향을 지니고 있을 수도 있다.

공리주의는 전체 인간의 복지 증진이라는 명목 아래 소수자의 희생을 묵인한다. 앞선 경우처럼, 사람들이 암스트롱의 신기록에 박수를 보내면서 그의 도핑 행위에 관해 관대함을 보인 이유 역시 공리주의적 사고와 다를 바 없다. 롤즈는 이러한 공리주의를 극복하고 그것에 알맞은 대안을 제시하고자 한다. 이전까지 공리주의에 대해서 다양한 비판적 작업들이 시도되어 왔지만 비판의 범위를 넓게 벗어나지 못했으므로 대안을 제시하기에는 미흡했다고 롤즈는 진단한다 (Scheffler, 2003: 427). 따라서 롤즈의 목표는 공리주의에 대한 문제점을 지적하는 수준을 넘어 하나의 대안을 제시하는 것이었다. 이러한 롤즈의 계획은 「공평으로서의 정의(Justice as Fairness)」(1958)라는 논고에서 출발하여 자신의 주저인 『정의론(A theory of Justice)』(1971)으로 구체화된다.[7]

---

7) 롤즈의 역작 『정의론(A theory of Justice)』(1971)의 성격을 요약하자면, 방법론적으로 추상적이고 내용면에서는 사회계약론적이자 자유주의적이며 평등주의적이다. 롤즈가 밝히고 있듯이, 『정의론(A theory of Justice)』(1971)의 목적은 기존의 사회계약론을 고도로 추상화함으로써 일반화된 정의 개념을 제시하는 것(Rawls, 1971: 11)이다. 롤즈가 언급하는 사회계약의 핵심, 즉 '공평으로서의 정의(justice as fairness)'는 권리의 임무의 분배를 정하고 사회적 및 경제적 이익의 분배를 규정하는 정의원칙은 자유롭고 합리적이면서 자신의 내적 상태 및 외적 상황의 특수성을 모르는 사람들이 평등한 최초상황 혹은 원초적 상황(original position)에서 도출하는 가상적 합의를 통해 채택된다는 것이다(Rawls, 1971: 17-22). 그리고 정의의 제1원칙(Rawls, 1971: 60)에서 개인은 '평등한 자유'를 가지며 이는 불가침의 것이라는 논의는 롤즈가 기본적으로 자유주의적 입장에 기초해 있음을 극명하게 보여주고 있고, 정의의 제2원칙(Rawls, 1971: 60) 중, '차등원칙(difference principle)'에서 불평등이 전체의 이익에 기여할 때만 허용되어야 한다는 논의는 그의 정의론이 가지는 평등주의적 함의를 드러낸다. 롤즈의 정의원칙이 이상으로서의 평등과 실제적 불평등의 간극을 해소하는 방식은 개인이 가지는 불가침의 평등한 자유와 차등원칙의 결합이며, 이는 현대적 시민권 개념에서 출발한 평등주의적 논의의 정교화라는 점에서 의의가 있다. 롤즈는 공리주의에 드러난 문제점을 다음과 같이 열거한다. 첫째, 소수자의 이익이나 욕구가 다수의 더 큰 이익이나 보다 나은 자들의 욕구에 의해 희생된다. 둘째, 공리주의에서는 최대한의 유용성을 확보하기 위해 정의와 자유, 권리를 도구로 전락시킨다. 셋째, 개인의 선택 원칙인 쾌락이 사회 선택 원칙으로 확대 적용된다. 넷째, 욕구 만족의 원천에 대해서나 그 성질에 대해서는 묻지 않고 욕구의 만족인 행복의 총량에만 관심을 가진다. 다섯째, 합당한 윤리적 결정 방식을 위한 직관조차도 유용성의 관점에서 보기 때문에 필요 없다고 상정한다. 여섯째, 전체효용의 총량을 극대화하는 것을 목적으로 하기 때문에, 개인의 기대치에 대한 적절한 의미를 결여한 채 순수한 형식적인 표현에 그치고 만다. 일곱째, 합리적이고 공평한 관망자(impartial spectator)는 평균 효용의 원칙을 유지하도록 하기 위해서 그 사회체제에 영향을 받은 모든 사람을 공평하게 하고, 그들이 이기심을 갖게 하는 것을 방지하게 해주기 때문에 정의의 기준으로 채택된다고 하지만, 모든 사람의 욕구체계를 하나로 통합시킴으로써 몰개인성(impersonality)으로 오인받게 된다. 롤즈의 정의론과 그에 대한 비평들을 소개한 논고로, 김봉석(2008). 철학적 정의론의 다차원성. **한국사회학회 사회학대회 논문집, 6**. 한국사회학회, 277-284. 참조.

‘정의’와 관련된 스포츠윤리 담론을 펼친, 김정효(2013)의 언급을 보자.

> 페어플레이, 스포츠맨십 등의 도덕적 규범과 도핑, 승부조작 등의 비도덕적 행위를 가르는 조건이 전제되어 있지 않다면 스포츠에서의 윤리적 실천은 이루어지지 않는다. 정치학과 법학에서 다루어지는 윤리의 문제는 정치와 법의 기초가 되는 ‘정의’라는 뚜렷한 도덕적 조건이 전제되어 있다. 스포츠윤리학에서 그러한 전제는 공정의 조건, 혹은 승리의 조건에서 찾을 수 있다. 여기서 우리는 롤랜드(S. Loland)의 주장에 동의하게 된다. 예를 들어 페어플레이라는 실천적 윤리 규범에 대해 롤랜드(2002)는 그것이 경기자의 무조건적인 실천을 강제하는 것이라면 스포츠 구성원 모두가 공유하는 에토스로 이어져야 하며, 이러한 에토스의 숨은 원리를 공정성(fairness)과 정의(justice)에서 찾고 있다(김정효, 2013: 106).

임석원 외 2인(2009: 215-246)은 스포츠의 에토스와 공정성에 대해 그 중요함을 제시한 바 있다.

> 스포츠의 에토스 문제는 다음 두 가지 이유로 그 중요함을 나타낸다. 첫째, 스포츠 규칙의 도덕적 원칙은 보편성과 공평성에 그 토대를 둔다. 둘째, 스포츠의 이상의 실현은 정직 또는 신용과 같은 덕의 요소들이 유기적으로 연관되어야만 그 실현이 가능하다. 여기서 규칙에 관해 좀 더 부연하자면 그것이 행하고자 하는 바가 올바르고 정확해야 하며, 그 적용에 있어서 참여자에 차별이 없어야 한다(임석원 외 2인, 2009: 222).

여기서 중요시 되는 것은 ‘규칙의 적용에 있어서 참여자에게 차별이 없어야 한다’는 것이다. 규칙은 스포츠에 참여하는 모든 이들에게 합법적이며 공통적으로 부여되는 제약이라고 할 수 있다. 그렇다면 이러한 사태를 아리스토텔레스의 ‘정의론’에 입각해서 살펴볼 필요가 있다. 아리스토텔레스는 자신의 주저인 『니코마코스 윤리학』에서 ‘정의’는 일반적인 언어관용에 따라 합법성(또는 준법성)과 공정성을 의미하며, ‘부정의’는 위법성(또는 불법성)과 탐욕성을 의미한다고 언급했다(*EN*, 1129a).

> 사람들로 하여금 정의로운 것들을 실천할 수 있는 사람이 되게 하고, 실제로 정의로운 행위를 하며, 정의로운 것들을 바라게 만드는 품성상태를 정의라고 부르려는 것

이다. 또 부정의에 관해서도 동일한 방식으로, 사람들로 하여금 부정의한 행위를 하게 하고 부정의한 일을 바라게 만드는 품성상태를 부정의라고 부르고자 한다(*EN*, 1129a-1129b).

법을 어기는 사람은 부정의한 사람이고, 법을 지키는 사람은 정의로운 사람이므로, '법에 따르는 것(nomina)'은 분명히 어떤 의미에서 모두 정의로운 것이다. 법 제정술에 의해 규정된 것은 〔지켜야 할 것으로서〕 '법에 따르는 것'이며, 우리는 이것들 하나하나를 정의로운 것이라고 이야기한다(*EN*, 1129b).

일반적 정의란 여기서 말하는 합성성을 가리키며, 공정성은 특수적 정의를 나타낸다. 이러한 견해에 의하면, 합법성이란 제정된 스포츠 규칙 합치되는 행위를 하는 것을 말한다. 따라서 제반 스포츠 규칙을 준수하면서 그 규칙에 따라 자신의 퍼포먼스를 영위하는 자는 정의로운 선수이며, 규칙을 준수하는 구체적인 행위는 정의로운 행위가 된다. 합법성이 곧 일반적 정의라는 이 명제를 올바르게 이해하기 위해서는 법의 본질에 대한 아리스토텔레스의 독특한 견해를 우선 고려해야 한다. 왜냐하면, 아리스토텔레스는 법을 단순히 실정법이라는 차원에서 파악하지 않고 목적론적 형이상학이라는 가치론적 관점에서 법의 본질을 규정하고, 이를 기초로 하여 합법성, 나아가서 정의를 정초하고 있기 때문이다.

아리스토텔레스에 따르면, 법은 국가라는 최고공동체의 전반적인 문제들에 관하여 공체의 구성원들의 공동이익을 실현하는 것을 목표로 하여 제정된다(*EN*, 1129a). 즉 법은 공동체의 구성원들의 행복 또는 행복의 조건들을 산출하거나 보전하기 위한 행위를 명령하기 위한 규범이다(*EN*, 1129b). 법은 국가 구성원들의 윤리적인 삶을 담보한다. 법은 공동체 구성원들이 행복한 삶을 영위하기 위해 갖추어야 할 덕(가령 용기, 절제 등)을 명령하고 그들의 행복을 저해하는 악(가령 비겁, 방종 등)을 금한다. 법은 공동체 구성원들의 행복을 위해서 필요한 덕을 총체적으로 규정하고 있기 때문에 법을 지킨다는 것은 곧 인간의 윤리적인 삶, 나아가서 행복한 삶이 실현된다는 것을 의미한다. 덕 일반이 최고선으로서의 행복을 지향하듯이, 덕의 일종으로서의 정의 역시 행복을 지향하게 된다. 따라서 제반 덕의 총체적인 실현을 목적으로 하는 법을 준수한다는 것은 곧 인간의 행복

한 삶을 보장한다는 것이며, 이것은 결과적으로 모든 덕을 포괄하는 덕으로서의 정의와 일치하게 된다(Finnis, 1980: 161-163). 인간의 행복을 위한 모든 덕을 포괄하는 덕이 정의이고, 모든 덕을 행위규범의 형태로 규정하고 있는 것이 법이라면, 법과 정의는 동일한 것이 된다. 법은 정의를 행위규범의 형태로 규정하고 있으며, 따라서 법을 지키는 행위는 정의로운 행위가 되는 것이다.

> 스포츠의 진정한 목표는 스포츠 활동 자체로부터 나오는 즐거움과 기쁨이므로, 인간들 사이의 관계와 행위를 지배하는 스포츠맨 정신의 중추적이고 핵심적인 덕목은 관대함이라 하겠다. 모든 도덕적 성질들도 이 관대함의 정신에 의해 채색된다. …… 운동경기에서의 승리는 운동선수의 목표이고 스포츠맨 정신의 강령은 시합과정에서 승리의 가치가 손상되거나 비하될 만한 어떠한 것도 행해지지 않아야 한다는 것을 요구한다. 운동경기의 중추적 덕목인 공정성 혹은 페어플레이는 승리가 마땅히 그러해야 하듯이 체육적 탁월성을 의미하는 것으로서 규칙의 공평성과 평등성을 강조하는 것이다(임석원, 2007: 143-144).

> 진정한 페어플레이 정신을 가진 사람은 자신 외에 자신과 함께 참여하는 상대방에 대한 성실한 존중을 갖는 사람이라는 것을 말해준다.…… 가치 있는 승리란, 규칙과 보편적 윤리의식, 즉 공정성 안에서의 승리라고 규정짓는다. 따라서 경쟁 때문에 공정성 유지의 동의가 깨어지게 된다면, 그것의 결과로 나온 승리란 가치가 없는 것이다. 이런 연유로 해서 경쟁에서의 페어플레이 정신의 유지는 반드시 견고하게 지켜져야 하는 것이다(임석원, 2005: 125-126).

이론적 근거와 논리적 체계가 완전에 가까운 '정의에 대한 담론'이라 할지라도 그 정의가 실현되어야 할 사회의 가치관과 그에 속하는 개인 및 집단의 정체성, 혹은 고유의 문화를 그 전제로 하지 않는다면 이는 사회적 가치 기준을 제시하는 정의로서의 요건을 충족하지 못하게 된다. 그리고 이러한 정의에 대한 담론은 지배자의 억압 도구로, 혹은 소수자들의 반목 행위의 변명거리로 전락하여 진정한 공정사회의 건설을 가로막고 사회적 양극화를 심화시키는 빌미가 될 우려가 있다(송인창, 2011; 이상환, 2006). 결국 정의의 문제는 단순한 이론적 체계의 충돌을 통한 합리적이며 논리적 결과물이라기보다는 사회적 인식과 정서를 기반으로 한 가치 기준과 그에 따른 실천 기준을 어떻게 만들어갈 것인가에 대한 시

대적이고 담론적인 문제이다.

이러한 측면에서 레비나스의 정의론은 기존의 이성 중심적 정의론이 간과한, 자아와 타자라는 인간 본연의 관계에 집중하고 그 관계에서 정의의 출발점을 이끌어냈다는 점에서 의의를 가진다. 즉 자아와 타자 사이의 비대칭적 관계를 설정함으로써, 자아와 타자가 평등한 관계임을 상정하는 이성 중심적 정의론에 근본적인 회의를 던진다. '모든 사람이 평등'하다고 상정하기 때문에 인간이 평등한 것이 아니라, 모든 사람은 '다르기 때문에' 그 다름에서 평등의 시원(始原)을 찾는 레비나스의 이러한 접근은 현실의 불평등한 '사태 그 자체'에 초점을 맞춘다는 점에서 주목할 필요가 있다.

> 타자의 존재는 어떤 지배도 벗어나게 한다. 일체의 객관적 대상성으로부터의 이 이탈이 긍정적으로 무엇을 의미하고 있냐고 하면, 그것은 얼굴을 통하여 타자의 존재가 현전하는 것이고, 타자의 존재의 표출이고, 그 언어이다. 타자(the other)는 타자(the Other). 타자(the other)가 존재하도록 하기 위해서는, 대면적 담화(discourse)의 관계가 필요하다. 대화를 통해 정면에서 접근하는 것, 우리는 그것을 정의(Justice)라고 부른다(*TI*, 70).

2) 타자에 대한 책임으로서의 정의[8)]

> 대개 정의는 공평과 공정의 문제다. 그래서 재고 따져야 한다. 이해관계의 충돌이 있는 현실에서 불가피한 것이다. 그러나 정의의 내용은 시대에 따라 변하게 되어 있다. 재고 따지기 이전에 남의 얼굴 앞에서 발생하는 무한에 비추어 정의는 끊임없이

8) 이성 중심의 철학은 자아를 중심으로 사유함으로써 자아 이외의 실체들을 대상화하고 사물화해 버렸다. 이러한 사태로 인해 자아 이외 것들, 자아의 생각과 다른 것들은 거부되고 자아의 틀 안으로 전체화됨으로써 인간소외, 자연파괴 등의 부작용이 발생하게 되었다. 현대의 정의론 역시 이러한 맥락에서 이해될 수 있다. 이성 중심의 사유는 정의를 이성적 고찰의 대상으로 삼아 '정의론'이라는 틀로 단일화 된 답안을 제시하는 것이 이상적임을 강조한다. 이것은 추상적, 선험적 가치에 의존함으로써 현실적인 성격을 약화시킨다. 하지만 스포츠에서의 정의는 단순하게 이성적 고찰의 대상이 되어서는 안된다. 여기에는 형식적 중립이 아닌, 실천적 중립이 요구된다. 정의가 스포츠 현실에서 빛을 발하려면 이성만으로 정의가 구상될 것이 아니라, 현실 속에 용해되어 있는 이성 이외의 다른 사태들도 고려되어야 한다. 다원화된 사회에서는 이념적이며 추상적인 정의보다 인간과 인간 사이의 관계와 같은 현실적인 측면에서 새로운 정의 개념이 요구된다. 이성 중심적 정의론을 넘어 인간과 인간 사이의 관계에서 정의를 발견하려는 레비나스의 사상을 본 연구자가 이 논문에 접목시키려는 의도가 바로 이러한 점에 있다.

발전된 내용을 채워가야 한다. 쉽게 말하면 사랑이 정의를 완성해야 한다. 정의의 바탕에는 사랑의 힘이 있어야 한다. 레비나스가 보는 정의는 타자의 부름에 응답하는 것이요, 그 응답은 무한책임에 노출되는 것이다. 그런 점에서 정의는 거의 사랑을 가리킨다. 사랑이 정의인 셈이다(양명수, 2002: 117).[9]

다수의 철학자들이 정의를 정치학이나 윤리학의 중심문제로 다루었다. 그리고 그들은 '정의란 무엇인가?', '정의로운 사회란 무엇인가?' 등의 질문에 대답하려 했다. 근현대 정의론의 흐름 속에 주류를 이루고 있는 서양의 정의론들은 대체로 사회적 제도와 구조 속에서 나타나는 분배적 정의를 논의하는데 중점을 둔다. 서양의 정의론 중, 공리주의의 대표적인 학자인 밀은 공리주의를 통해 최대 다수의 최대 행복을 사회적 분배의 기준으로 제시하였다. 작금의 사회를 지배하고 있는 자유주의 이론 역시 정의의 문제를 논의의 중심으로 삼고 있다. 자유주의적 정의의 대표학자인 롤즈는 사회 이익의 평등한 분배를 위한 공정으로서의 정의[10]를 제시하였으며, 공동체주의의 대표학자인 샌델은 공공선에 따른 분배를 통해 사회적 미덕을 정의의 기준으로 제시하였다.[11] 이러한 서양의 정의론은 사회의 구조적 문제와 사회 제도에 대한 논의를 주로 전개하였으며 이는 스포츠 현상의 사회적 맥락을 이해하기에는 용이하나 개인적 맥락을 이해하기에는 부족하다.

동양의 철학에서는 주로 사람이 추구해야할 덕목으로서의 정의를 논의하는데 중점을 둔다. 동양유교사상의 대표적 학자인 맹자는 성선설에 입각하여 사람의 선한 본성인 의(義)를 구현하기 위한 자기 수양과 그 결과물로서의 도덕성을 구현하여야 이상적인 사회를 이룰 수 있다고 주장하였다. 또한 그와 대비되는 성

9) 레비나스는 공평과 정의의 문제를 기존의 법 차원과 달리, '대면의 윤리'로 다룬다.

10) 롤즈의 정의론을 레비나스적 입장에서 해석한 논문으로, 박송희(2002). **기독교 윤리의 입장에서 본 존 롤즈의 정의론 연구**. 미간행 석사학위논문. 이화여자대학교 대학원. 참조.

11) 개인주의를 그 본질적 특징으로 하는 자유주의는 개인의 자유와 권리를 가장 중요한 사회적 가치로 여기고 있다. 따라서 자유주의 이론에서 정의가 논의되는 지평은 주로 '계약의 공정성' 특히 '재화의 분배'에 집중되어 있으며, 부정의는 '계약의 파기'나 '불평등한 분배'로 간주된다. 정의의 문제가 겨냥하고 있는 것은 소득과 재산, 의무와 권리, 권력과 기회 등을 어떻게 분배할 것인가이다. 정의로운 사회의 역할은 개인 간의 공정한 계약을 성사시키고 불평등한 재화의 분배 문제를 해소하는 것으로 귀결된다. 그리고 이러한 정의의 문제를 스포츠윤리학에서 어떻게 접목시킬 것인가에 대한 대답은 스포츠철학자(혹은 스포츠윤리학자)들이 가지게 되는 또 하나의 과제가 된다.

악설을 설파한 순자는 인간의 악한 본성을 교화할 수 있는 규범으로서의 예(禮)에 의한 통치를 통해 이상적 사회를 구현할 수 있다고 주장하였다. 이러한 동양의 정의에 대한 사상들은 현재에 대한 판단의 도구이기보다는 이상을 향한 방법론이자 삶의 지침으로 기능하고 있다. 또한 인간의 도덕성 회복을 위한 방법론을 주요 핵심으로 함으로써 스포츠 현상의 개인적 맥락을 이해하고 보다 나은 이상향을 제시할 수는 있으나, 사회적 맥락에 대한 이해와 가치 판단에는 어려운 점이 나타난다(양재식, 2014: 12-13).

보편적으로 정의윤리에서 의미하는 '정의'는 개인의 행위나 제도에 대하여 우리가 어떤 기준이나 원리에 의해 판단 또는 결정하는 문제와 관련된다. 그러한 점에서 아리스토텔레스는 사고의 실마리를 제공해준다. 아리스토텔레스는 정의를 평등으로 규정한다. '같은 경우에는 같게, 다른 경우에는 다르게'라는 '형식적 평등의 원리' 또는 '형식적 정의의 원리'는 아리스토텔레스의 『니코마코스 윤리학』에 그 시원을 둔다(Beauchamp, 1982: 223). 같은 경우인데도 다르게 대우하거나, 다른 경우인데도 같게 대우하는 행위나 제도는 불공정하거나 정의롭지 못하다 할 것이다.[12)]

정의는 응분의 몫을 분배하는 것을 말한다. 응분의 몫이 무엇이건 형식적 평등의 원리를 충족하면서 '공정'하게 분배되어야 정의롭다고 말할 수 있다. 응분의 몫은 재화나 기회 또는 권리일 수도 있고 배상이나 처벌일 수도 있다. 노력이나 능력, 업적, 필요(need)에 따라 응분의 재화나 기회, 권리 등을 분배할 수 있고, 다른 사람에게 손해를 입히거나 사회에 피해를 주는 정도에 따라 응분의 배상이나 형사적 처벌 등으로 교정할 수 있다. 전자의 경우는 아리스토텔레스의 분류를 따라 보통 분배적 정의(distributive justice), 후자를 교정적 정의(corrective justice)라고 한다(Beauchamp, 1982: 223-224).

정의에 관한 판단은 어떤 기준 즉 규칙이나 원리에 의한 판단이다. 그러한 점

12) 월드컵 축구대표팀은 23명의 출전 선수로 구성되어 있다. 이 중, 11명이 당일 시합에 참여하게 된다. 이러한 경우, 동일한 방식으로 대표팀에 차출(差出)된 선수들 중, 몇 명만이 게임에 참여한다는 사태는 전자의 경우에 해당되며, 월드컵 축구대회 이후 모든 선수에게 동일한 액수의 보상금을 지불하는 것은 후자의 경우에 해당될 수도 있다. 여기에서 개인 윤리와 사회 윤리의 문제는 별도의 논의를 필요로 한다.

에서 정의윤리는 비판적(critical) 사고와 관련된다.[13] 비판적 사고는 어떤 기준(criterion)에 입각하여 옳고 그름을 판단하고, 더 나아가 그 판단이 올바른지를 검토하는 사고이다. 정의윤리에서 '정의'는 '평등'이나 '공정성'보다 더 넓은 의미를 지닌다. 그것은 권리와 그에 수반되는 의무, 더 넓게는 '도덕적으로 옳은 행위'까지 포함된다. 자유권, 생명권, 재산권 등은 정의윤리와 잘 어울리는 개념들이다. 노직(R. Nozick).과 같은 자유지상주의자에 의하면 그러한 권리를 침해하는 것은 정의에 어긋난다. 공리주의적 자유주의자인 밀은 그러한 권리와 관련되어 있는 의무(자유 침해, 살인, 도둑질을 해서는 안 되는 의무)를 '정의의 의무(obligation of justice)'라고 하였다[14]. 살인 행위나 절도 행위와 같은 부도덕한 행위를 일반적으로 '공정'하지 못하다고 말하지는 않지만, 정의에 어긋난다고 할 수 있다. 넓은 의미의 '정의'는 공정성의 의무를 포함하면서 광의의 '도덕적 의무'로 규정할 수 있다. 이렇게 '정의' 개념을 넓게 이해한다면, 정의윤리는 공정함[15]과 불공정함을 포함하여 도덕적으로 옳고 그름을 따지면서 모든 사람이 동의할 수 있는 판단을 내리는 것을 의미한다.

정의란 워낙 다자간의 문제이고 그래서 어떤 보편적 기준을 요구하는 문제라고 할 수 있다. 양자 관계에서 다루어질 때에도 보편적으로 적용할 기준이 전제되기 마련이다. 선과 관련해서는 절대적 깊이와 무한한 누적을 상정하기 쉬운 반면, 정의에 대해서는 특정한 기준에 대한 수렴을 먼저 염두에 두게 된다. 또 그렇기에 정의는 보통 힘의 문제와 결부되는데, 이점 역시 선의 경우와 대비될 수

13) 이러한 점에서 볼 때, '스포츠 규칙이 윤리성을 가져야 한다는 어떤 근거도 없으며, 스포츠 규칙 준수자에 대한 가치 정당화는 수용되기 어렵다'(김현수 외 1인, 2010: 60)는 주장은 재고의 여지가 충분하다.

14) 밀은 권리가 수반되는 의무를 '완전한 의무(perfect obligation)'라 하여, 선행(beneficence)과 같은, 권리가 수반되지 않은 의무 즉 '불완전한 의무'와 구별한다. 선행 즉 불완전한 의무도 공리주의 원리에 의해 정당화될 수 있는 의무 즉 도덕적으로 옳은 행위로, 배려윤리보다는 정의윤리에 포함시키는 것이 옳다고 주장하는 학자들도 있다. 선의지 또는 자비심(benevolence)은 덕 윤리적 요소이므로 배려윤리에 의해 설명되지만, 선행은 행위와 관련되므로 정의윤리에 의해 설명될 수 있다. 이와 관련하여, 조성민(2010). 정의윤리와 배려윤리 교육의 통합적 접근. **윤리철학교육, 14**. 윤리철학교육학회, 15-36 중 20. 참조.

15) '공정함'의 사전적 의미는 '인격의 대우나 복리의 배당에 있어 한쪽으로 치우치지 않고 공평 정당한 것'(교육출판공사, 1987: 73)이다.

밖에 없다. 선은 힘의 관념 없이도 별 무리 없이 떠올릴 수 있는 반면에 정의는 대개 기준을 침해하는 힘이나 그것을 바로잡는 힘과 연관해 다루어진다. 예로부터 정의의 중요한 목표는 강자가 약자를 억압하기 못하게 하는 것이었다(정명진 역, 2011: 30).

레비나스 역시 정의를 철학의 중심 문제로 다루었다. 그런데 레비나스의 정의 물음은 기존의 정의 물음보다 더 근본적이다. 레비나스는 정의의 '대상'이나 '방법'이 아니라 정의의 '이유'를 묻는다. '어떻게 정의를 구현할 것인가'가 아니라 '왜 우리는 정의로워야 하는가' 혹은 '왜 우리는 정의로울 수밖에 없는가'가 레비나스 자신의 물음이 갖는 특이성이다. 레비나스는 정의 물음의 원천을 '나의 존재 권리'를 문제시하는 데서, 즉 타자에 대한 나의 책임 속에서 발견한다.

> '인간적 공정(equity)'은 '법리적 공정(justice)'에 우선한다. 왜냐하면 윤리는 상칭성(相稱性)이나 평등성(平等性)의 이념 위에는 구축될 수 없기 때문이다. 윤리란 요컨대 유책성(有責性)의 인수에서 '내'가 다른 사람들에 앞선다는 것이다. '내가 유책자입니다'라고 자처하는 것을 다른 사람에게 강요하는 일은 누구에게도 허락되지 않는다. 그것은 완전히 자유로운 정신에 기초하여 '나'를 자처하는 자에게만 허락된다(이수정 역, 2013: 255).

레비나스에 따르면 '내가 존재할 권리가 있는가'에 대한 물음, 즉 스포츠 세계 속에서의 나의 공간'에 대한 물음이야말로 정의가 논의되는 근원적인 지평이 된다. 레비나스에 앞서, 윤리를 현상의 한계를 넘어선 근원적인 영역으로 본 대표적 철학자로서 플라톤과 칸트를 들 수 있다. 플라톤에서 선의 이데아는 존재 너머에 놓이며, 칸트에게서 도덕법칙과 그것을 좇는 선의지는 이해관계를 넘어선다. 하지만 레비나스가 내세우는 윤리의 특징은 이렇게 현상과 이해관계를 초월한다는 점에만 머무르지 않는다. 레비나스의 경우, 윤리의 출발점과 준거점은 보편적이거나 추상적이지 않다. 이 점을 잘 보여주는 것이 바로 얼굴이며 대면적 관계다. 레비나스에게서 타자는 내게 직접 호소하고 명령한다. 마주대함의 직접성이야말로 레비나스 철학의 매력을 이루는 중심 요소라고 할 수 있다.

현상은 아니지만 직접적일 수 있다는 것, 이런 주장을 우리가 대하게 되면 언

뜻 떠올리게 되는 것이 의미의 세계다. 다양한 스포츠 상황에서 내게 다가오는 상대 선수의 얼굴이 주는 메시지 또는 의미를 생각하게 된다. 아닌 게 아니라 레비나스에서는 의미에 대한 논의가 잦다. 타자의 얼굴은 내게 신호(signe)가 되며 그럼으로써 의미를 주고(signifier) 의미작용(signification)을 한다. 그러므로 이렇게 생겨나는 의미는 음성적인 것에 국한되지 않으며, 오히려 보편화한 언어가 갖지 못한 구체성을 지니게 된다. 아니, 레비나스에게서 제대로 된 언어란 음성적이건 시각적이건 고정된 기호로 표시되는 것이 아닌 생생한(vivid) 구체성을 띠는 것이어야 한다. 기호의 의미는 이를 바탕으로 해서 주어진다. 앞서도 보았듯, 말함은 말해진 것으로서의 고정된 말과 같은 것일 수 없다.

그런데 이러한 직접성과 구체적 생생함을 강조하는 것에 마냥 긍정적인 면만 있는 것은 아니다. 구체성이 갖는 호소력 이면에는 보편성과 관련된 약점이 자리하고 있다. 스포츠 상황에서의 대면적인 관계는 기본적으로 일대일(一對一)의 관계다. 마주하는 상대 선수가 무한의 면모를 가지고 있다고는 하지만, 우리는 그때그때 마주치는 상대 선수를 통해 무한과 관계할 뿐 무한 자체와 전면적인 관계를 맺지는 못한다. 우리 자신이 유한한 탓이다. 우리는 스포츠 상황에서 무수한 상대 선수의 얼굴과 대면하지만, 그 모든 만남을 통해서도 상대 선수인 타자와의 관계는 채워지지 않은 채로 남는다. 레비나스에 따르면, 타자는 인식의 대상이라기보다는 내게 응답을 요구하는 자이고, 그래서 내가 책임을 져야 하는 자이다(문성원, 2012: 51). 그래서 타자에 대한 응답과 책임에는 끝이 없다.[16]

> 책임의 긍정성은 본질을 벗어나 관계와 원칙을 뒤바꾸고 이익추구의 질서를 전도시키는 무한을 의미한다. 책임을 짊어지면 질수록 책임은 배가된다. 그것은 이상적인 것의 무한한 추구를 명령하는 당위(sollen)에 관한 문제가 아니다. 무한의 무한성은 거슬러 유지된다. …… 무한의 긍정성, 그것은 주제화할 수 없는 무한에 대한 응답으로 타자로 접근해 가는 것으로의 전환이며 책임감으로의 전환인 것이다(김연숙 외 1인 역, 2010: 33-34).

16) 타자가 나보다 항상 위에 있는 비대칭적 관계는 타자에 대해 자아가 무한책임을 가지도록 만들고 이러한 관계 속에서 이러한 관계 속에서 정의가 발생한다고 레비나스는 주장한다(안대진, 2005: 52-53).

한편에서는 인간이 마주하는 각각의 타자가 무한하기에 그렇고, 다른 한편에서는 타자와의 만남이 무수하기에 그렇다. 그렇다면, 우리가 대면하지 못하는 숱한 타자들에 대해서는 어떻게 해야 하는가?

> 축구는 공만 가지고 하는 것이 아니다. 특히 경기 초반 중원 싸움은 어느 팀이 더 강하게 여기를 자기 땅이라고 상대에게 보여주느냐가 중요하다. 알제리가 화려한 개인기로 중원을 점령 하려고 할 때 사실 나는 조금 더 바짝. 아니면 브라히미를 한번쯤은 아주 거친 파울로 저지했으면 했다.
> 그 상황과 언제 그런 플레이를 해야 될지는 선수들이 경기장 안에서 읽어야 한다. 성용이는 그것이 아주 좋다. 내가 성용이를 높게 평가 하는 이유도 사실 그런 플레이로 분위기를 잘 살리기 때문이다. 그러나 알제리전에서는 경고를 안고 있어서 본인이 할 수가 없었다. 그때 옆에 있던 한국영 아니면 경고 없던 중앙 수비들이 그것을 좀 영리하게 해줬으면 했는데 너무나 순하게 경기를 했다. 알제리의 미드필더 메자니는 전반에만 두 차례 헤딩 경합 도중에 자철이를 팔꿈치로 공격했다. 바로 이런 것이 상대를 압도하기 위한, 하나의 지저분하지만 선수들이 아주 많이 쓰는 방법이다(차두리, 2014).

여기에 대해 우선 내놓을 수 있는 답은, 그때그때 대면하는 상대 선수에 대해 충실하는 것이 최선이라는 것이다. 스포츠 장면에서 어차피 모든 상대 선수와 관계하지 못하는 바에는 내게 다가오는 지금 이 순간의 '상대 선수'라는 타자에게 마음을 다하는 수밖에 없지 않겠는가? 물론 그렇다고 나의 책임이 가벼워지는 것은 아니다. 책임을 다 하면 다 할수록, 못 다한 책임의 무게가 더욱 무겁게 내게 다가오기 때문이다.[17] 레비나스에게서 타자란 원래 대면적인 관계를 통해서만 나와 관계를 맺을 수 있다는 점이 중요하다. 내가 대면하지 못한 상대 선수는 타자로서의 생생함을 가지 못하며, 따라서 추상적인 타자, 타자 아닌 타자에 머무르고 만다. 스포츠 상황에서 나 역시 '상대 선수'라는 타자와 관계를 맺음으로써 비로소 주체로 성립하기 때문에 관계를 떠난 타자, 대면을 벗어난 타자를 상정하기 어렵다. 그러므로 나는 대면하는 '상대 선수'라는 타자에 충실해야 하며, 또

17) 이것은 레비나스가 말하는 책임의 본성이지만, 이때 책임은 면해야 할 부정적인 것이 아니라는 점을 유념해야 한다. 레비나의 견지에서, 책임을 벗어나야 할 것, 떨쳐버려야 할 것으로 취급하는 것은 동일자의 전체성이나 완결성을 전제하고 그것에 상관적인 결핍을 메우거나 회피하려는 존재론적 발상이다.

그럴 수밖에 없다.[18]

> 얼굴로써 만들어지는 현현(顯現)은 다른 모든 존재들처럼 구성되는 것이 아니다. 왜냐하면 그것은 무한성을 드러내기 때문이다. 의미는 무한성, 즉 타자이다(*TI*, 207).

타자에 대한 책임은 그 자체로 지나치게 추상적이고 무한한 책임이다. 따라서 인간이 스포츠 상황에서 그것을 어떻게 적용할 수 있는가라는 물음이 생긴다. 레비나스적 책임은 타자를 위해 모든 것을 해야 한다고 강조하지만, 결국 그러한 책임의 구체적인 형태는 타자를 위해 모든 것을 할 준비의 책임일 것이다. 그리고 무한한 책임에 대한 인간적인 준비가 유한한 인간존재에게 가능하고 또 현실적인 것이다.

하지만 이러한 답변으로는 풀기 어려운 문제들이 꽤 있다. 우선, 나는 어떤 타자와 어떻게 대면하는가? 레비나스는 주체의 수동성을 강조한다. 레비나스에 따르면, 주체에게 근원적인 면은 근대 이후 서양철학이 주로 부각시켰던 능동성이 아니라 오히려 수동성이다. 주체는 타자의 부름에 의해 선임(選任)되며, 그에 따라 비로소 유일한 주체로 성립되는 까닭이다. 주체는 타자에 의해 그 누구에게도 떠맡길 수 없는 독특한 책임의 자리에 선다.[19] 그래서 레비나스는 이렇게 성립한 주체에 이미 타자가 스며들어 있고 달라붙어 있다고 말한다. 하지만 타자와의 관계에서 우리는 과연 타자의 부름과 호소에 응답할 뿐, 주도권을 지닌 어떤 능동적인 선택도 하지 않는가? 레비나스가 문제를 삼고 있는 타자만 보아도 이미 모종의 선택이 전제되어 있음을 알 수 있지 않은가?(Lingis, 1999: 398).

이런 일반적인 견지에서 보면, 레비나스가 내놓은 정의관은 다소 특이해 보인다. 왜냐하면 레비나스는 정의를 타자와 맺는 윤리적 관계, 대면적 관계와 등치

---

18) 이렇게 볼 때, 스포츠 세계에서의 '책임'이라는 것은 스포츠 행위의 주체와 그의 행위, 그리고 그것의 영향이 미치는 '상대 선수'를 전제로 하는 것으로 스포츠 행위 주체와 대상, 즉 상대 선수와의 관계 속에서 파악되어지는 개념이다. 따라서 넓은 의미에서의 책임은 곧 주체의 사회적 의무를 가리키며 그 의무의 수행은 무엇이 그에게 허락되며 또한 어떠한 것이 금지되는가 하는 것에 대한 지식을 전제로 한다(임순미, 2010: 51).

19) 레비나스가 『전체성과 무한』에서 주장한 정의는 '타인에 대한 책임'이다. 이 정의는 타인과의 대면적 관계에 기초해 있으며, 나의 자유나 자발성 혹은 나의 권한이나 능력을 벗어나 있다. 나는 타인에 대한 어떠한 물음에 앞서서 그에게 직접적으로 책임을 진다.

시키기 때문이다. 본 연구자는 일단 다자간의 문제를 한 발 뒤로 놓는다. 이때 레비나스가 강조하는 것은 정의가 자유에 앞선다는 점, 다시 말해 타인과의 관계가 개인의 권리인 자유에 우선한다는 점이다. 이 같은 주장의 초점은 개인을 원자적 실체로 놓는 자유주의의 관점을, 윤리를 앞세운 관계론적 관점에서 비판하는 데 있다.

2. 스포츠 도핑

1) 도핑에 의한 몸의 주체성 상실

> 그렇다면 왜 선수들은 도핑을 하는 것일까? 선수들이 자의에서 혹은 타의에 의해서든 도핑을 선택하는 가장 주된 목적은 아마도 승리하기 위해서일 것이다(황정현, 2008: 16).[20]

사이클 선수인 암스트롱(L. Armstrong)은 믿기 힘든 장애를 딛고 최정상의 자리에 올랐다.[21] 하지만 그 때문에 그의 명성과 전체 프로페셔널 사이클링 시장뿐 아니라 그에게 헌신한 많은 사람들의 노고에 흠집을 낸 약물 스캔들 발표는 더욱 충격적이었다. 지난 2013년 1월, 그가 <오프라 윈프리쇼(Oprah Winfrey Show)>

---

20) 이와 같은 문구(文句)가 스포츠철학에서 회자(膾炙)되고 있는 도핑문제의 주 내용일 것이다. 본 연구자는 다음과 같은 의문을 던진다. '이러한 질문은 철학의 영역이 아닌, 통계 즉 과학의 영역이 아닌가?' 과연 '도핑'과 '승리'의 인과관계를 증명할 수 있는가? 어떤 한 마라톤 경기에 참가하고 있는 선수들 중, 당해 년도의 최고 기록을 지닌 선수와 당해 년도의 최저 기록을 지닌 선수가 있다고 치자. 그러한 경우 최저 기록을 지닌 선수가 도핑을 할 경우, 과연 이 선수는 최고의 기록을 갱신하기 위해 도핑을 시도하여 경기에 참여한다고 볼 수 있는가? 해명하기 어려운 난제임에도 불구하고, 우리는 지나칠 정도로 '도핑'과 '승리'의 인과관계에 집착하고 있는 것은 아닌가? 도핑이라는 것을 과거의 자신, 즉 '타자'라는 굴레에서 벗어나고자 하는 처절한 한 인간의 몸부림으로 보는 것이 오히려 타당한 것이 아닌가?

21) 최고의 경력을 자랑하던 시절, 암스트롱은 세계에서 가장 유명한 스포츠 선수 중 하나였고, 연봉과 스폰서십 계약을 통해 연간 2800만 달러의 수입을 거두기도 하였다. 더욱이 암스트롱은 고환암을 딛고 세계 정상에 자리에 선 아이콘과 같은 존재였고, 실제로 그의 Lance Armstrong 재단(현 Livestrong Foundation)을 통해 암환자들을 위해 약 4억 달러를 기부하기도 하였다. 2004년부터 그의 서포터들의 손에 걸린 노란색 '리브스트롱' 팔찌는 희망과 투지의 상징으로 알려지게 되었다(Blending, 2013).

에서 '뚜르 드 프랑스(Tour de France)'에서의 우승을 위해 1999년부터 2005년까지 기량 향상을 위해 약물을 복용해왔음을 밝혔을 때에도 그 사실에 놀란 팬들을 별로 없었다. 암스트롱과 관련된 숱한 루머가 수년간 그와 함께 했기 때문이다.

이 사건과 관련해 로즈(C. Rose) 교수는 랜스 암스트롱과 관련한 일련의 스캔들에 관한 보고서(Following Lance Armstrong: Excellence Corrupted-부패한 유능함)를 발표했다. 그는 많은 사람의 신의를 저버린 암스트롱의 결정뿐 아니라, 그의 동료 선수들, 메디컬 스탭, 트레이닝 스탭 등 암스트롱의 측근들의 결정에도 관심을 기울였다. 우승자에게만 관심을 갖는 풍조에도 불구하고, 사이클링은 생각보다 팀 스포츠에 가깝다. 팀 동료들은 팀의 리더를 위해 레이싱 도중 그의 앞에서 저항을 줄여주고 페이스 메이커 역할을 충실히 해낸다. 이 때문에 암스트롱이 도핑을 하기로 마음먹었을 때 그는 자신의 향상된 퍼포먼스를 뒤따를 수 있도록 동료 선수들에게도 약물을 복용하기를 요구했고, 팀 관계자들은 승리를 위해 이러한 사실들을 모두 감쌌다.

물론 암스트롱만 도핑을 한 것은 아니다. 90년대 이후로 도핑은 사이클링계에 만연해 있었다. 암스트롱이 뚜르 드 프랑스에서 우승한 7년 동안, 3위 안에 든 21명의 선수 중 20명이 그들의 경력 중, 한 차례 이상의 도핑을 했다는 사실이 밝혀졌다.[22] 윈프리와의 인터뷰에서 암스트롱이 줄곧 자신을 변호했던 말은 남들도 모두 하지 않느냐는 것이었다. 암스트롱의 말은 도핑 자체가 이미 사이클링에 만연해있기 때문에 그 자신도 따라하지 않을 수 없었던, 즉 필요악(necessary evil)을 의미한다.

모두가 공평하다는 그의 합리화에도 불구하고, 암스트롱은 그의 부를 이용하여 다른 선수들보다 훨씬 체계적인 과정으로 도핑을 시행해 왔다. 이와는 대조적으로 암스트롱의 팀 동료인 해밀턴(Tyler Hamilton)은 2년 전 연방 대배심에서 그의 혐의를 인정하며 아무런 변명도 하지 않았다. 이후 <60 Minute>와의 인터뷰를 통해 암스트롱 팀의 도핑 사실이 공개적으로 드러났다. 가장 뛰어난 사이클리스트 중 하나인 해밀턴은, 그간 최상 난이도의 코스를 정복하며 자신의 실력을 입

22) 이에 반해, 사이클의 전설인 레몬드(Greg Lemond)는 한 번도 금지약물 테스트에 양성 반응을 보인 적이 없었다. 이러한 사실이 그의 업적을 더욱 빛나게 해주는 이유이다.

증해 왔다. 이후 해밀턴의 자백에 의하면 그는 1999년부터 테스토스테론과 관련한 약물을 복용하기 시작했고, 나중에는 발전된 도핑 기술로 '뚜르 드 프랑스' 기간 동안 암스트롱과 함께 적혈구에서 더 많은 산소를 감당할 수 있게 하는 도핑을 해왔다고 한다. 또한 인터뷰에서 그는 암스트롱을 비롯한 다른 팀 동료들이 이 사실을 밝히는 데 있어 반발할 것에 대해서도 이야기 했다. 그는 '나는 사이클을 사랑하고, 그래서 이 스포츠를 위한 최선의 방법을 택한 것이다. 아마 시간이 흐른 뒤에는 모두가 나한테 고마워할 것이다.' 라는 말을 덧붙였다.[23]

일반적으로 스포츠는 시합의 형태를 갖게 되며, 이에 반드시 승패의 결정이 필연적일 수밖에 없다. 올림픽 헌장에는 '경기에 이기는 것보다 참가하는 데에 더 높은 의의가 있다'라고 강조하고 있지만, 대부분의 스포츠 경기에서 승리에 비중을 두고 있는 것은 주지의 사실이다. 이러한 분위기에 내몰리고 있는 선수들은 그 자신들이 행하는 스포츠에서 생생한 체험의 가치를 배제하게 되고, 오직 승리를 위하여 자신들의 신체를 수단화・도구화시키고 있으며, 심지어 금지약물을 복용시키는 우를 범하기도 한다. 스포츠 경기에서는 승리가 우선시 되고, 우승자가 되지 못한 참가자는 자신들의 참여가치 마저 상실되고 마는 승리지상주의에 대한 사고가 선수의 윤리적 측면에서의 일탈문제를 더욱 부추김으로써 스포츠맨십이나 페어플레이와 같은 스포츠 기본정신을 퇴색시키기에 충분하다(한도령, 2010: 144).[24] 하지만 노동과 산업 영역에서 인간의 능력을 향상시키기 위해 개발된 과학기술이 철저하게 목적합리적인 행위 양식이라고 볼 때, 경기력 향상을 위해 도입한 과학기술은 스포츠 영역에서 선수들의 퍼포먼스 능력 향상을 위해 개발(송형석, 2010: 16)될 수밖에 없다. 우승과 승리는 오직 한 팀 또는 한 운동 선수를 위한 것인 이유로 이러한 승리 과정에서 종종 폭력이나 금지약물복용

23) 로즈 교수는 해밀턴의 사례를 통해 '어떠한 비윤리적 행위도 그 대가는 치르게 되어 있다.' 고 강조했다. 또한 그는 자신의 보고서를 통하여, 이 사례가 한 개인이 자신의 가치관을 이해하고 있는 것이 얼마나 중요한지(특히나 그 개인이 리더일 때) 알려준다고 덧붙였다.

24) 이러한 사태는 급격한 사회의 발전과 더불어 사회조직이 더욱 분업화 및 전문화되어감에 따라 인간이 자기과시, 우월감, 투쟁, 승리 등의 생리적인 욕구를 지니게 되는데, 이것은 실제 사회생활 측면에 다양한 형태로 발현되고 있는 것에서 찾을 수 있다(이병호, 1989).

이라는 도덕적 가치상실의 부작용이 동반된다(이정학, 2005).

김민중(2007: 53-104)과 송형석(2010: 11-19)은 도핑의 정의를 다음과 같이 내리고 있다.

> 일반적으로 도핑은 어느 특정한 선수 또는 경기단체가 약물이나 물리적 방법 혹은 어떤 다른 방법을 사용하여 경기에 대하여 생체의 체력적 또는 생리적 능력을 변화시키기 위하여 행하는 부정행위라고 정의할 수 있다. 다시 생각하면 생체에 생리적으로 존재하지 않는 어떤 방법에 의하여 또는 생리적으로 존재하더라도 비정상적인 양이나 비정상적인 방법에 의하여 경기에서 경기능력을 인위적으로 불공정하게 증강시킬 목적으로 선수에게 투여하거나 혹은 선수가 스스로 사용하는 경우를 도핑이라고 할 수 있다(김민중, 2007: 57).

> 목적합리성의 주도하에 경기력 향상을 위하여 각성제와 강장제가 선수의 몸으로 투입되고, 경기에서 빈번하게 발생하는 부상과 과도한 육체사용으로 인한 고통을 줄이고 승부욕과 공격적 성향을 강화시킬 목적으로 각종 의약품과 인위적으로 생산된 호르몬이 처방된다. 이러한 과정을 통틀어 우리는 도핑이라고 부른다(송형석, 2010: 17).

도핑이 근대스포츠의 이상을 실현하기 위하여 보편적으로 적용되는 과학적 수단이라고 한다면 스포츠과학에서 그러한 수단의 적용이 도덕적인지 아닌지는 중요하지 않다. 왜냐하면 도핑이 경기력향상이라는 스포츠의 한 목적을 달성하기 위해 가장 효율적인 행위 양식이라는 측면에서 보여질 수 있기 때문이다. 도핑의 긍정적 측면은 한도령(2010: 143-160)의 주장에서 확인된다.

> 에어도핑을 사용하는 선수는 사용 안하는 선수보다 부력이라는 이점을 만들어 수영에서 수행 능력 향상을 가져다준다. 그러므로 에어도핑을 사용하지 않은 선수는 오히려 사용한 선수들 보다 불공평하다고 말 할 수 있다. 똑같은 경기력일지라도 에어도핑을 사용한 선수들은 수영 기록의 단축을 할 수 있기 때문이다(한도령, 2010: 152).

앞선 언급에서처럼, 근대스포츠를 목적합리성의 측면에서 볼 때 도핑은 지극

히 합리적이며 근대스포츠의 이상에 부합한다고 말할 수 있다. 더구나 근대스포츠의 전개과정에서 가치합리성은 점점 퇴조하고 있는데 반해, 목적합리성은 점점 더 부각되고 있는 것이 현실이다. 이러한 경향에 비추어 볼 때, 송형석(2010: 17)의 언급처럼 '도핑이 근대스포츠의 경향에 위배된다고 보기 어렵다.'[25] 이와 궤를 함께 하여 운동선수의 신체에 직접적인 해를 가하지 않는 '기술 도핑'이라는 측면에서 다음의 글에 주목할 필요가 있다.

> 전신수영복의 착용을 금지시키는 것보다는 두께와 소재를 통일하여 모든 선수들이 표준화된 전신수영복을 착용하여 시합을 하는 것이 스포츠에서의 장비와 도구의 면에 있어서 공정하다(이문성 외 1인, 2009: 168).

왜냐하면 스포츠윤리가 정상적인 신체 상태에서 인간의 잠재력을 측정하는 공정한 경쟁과 능력 자체의 화합을 요구한다(임석원 외 2인, 2009: 218)고 할 때, 이러한 측면에서 도핑에 대한 무조건적 불가는 난관에 봉착하게 될 것으로 보이기 때문이다. 그래서 다음과 같은 물음에 대답하기 어려운 상황을 맞이한다.

> 반대하는 자가 없고, 인체에 해롭지 않다는 것과 선택의 자유를 주어야 한다는 이 세 가지 조건을 충족시켜 줄 수 있다면 도핑을 허용할 수 있는가?(이학준, 2013: 54).[26]

물론 약물을 통해 선수 개인의 능력을 향상시키려는 선택이 운동 선수로서 누구든 실행하고 싶은, 나아가 실행할 수 있는 행위인 것만은 분명하다. 하지만

---

25) 송형석(2006: 31-39)은 '도핑금지담론'에 관한 비판적 고찰로 다음의 여섯 가지 논변들(즉 '기회균등 및 공정'에 의한 논변, '건강'에 의한 논변, '강요(coercion)'에 의한 논변, '타자피해(harm to others)'에 의한 논변, '역할모형'에 의한 논변, '자연성'에 의한 논변)을 비판적으로 고찰하였으며, 박성주(2007: 31-40)는 '스포츠에서의 약물복용에 대한 공정성 논쟁'에서 공정성 이론에 대한 다음의 다섯 가지 논쟁들(즉 선수들 간의 불공정성 초래에 대한 논쟁, 스포츠에서의 허용성에 대한 논쟁, 스포츠 본연의 목적 변질에 대한 논쟁, 스포츠 자체에 획득된 불공정 이득의 논쟁, 비인간성/부자연성의 논쟁)을 비판적으로 고찰하였다.

26) 이학준(2013: 46-55)은 '도핑을 허용할 수밖에 없는 이유들'로 다음의 여섯 가지 논변들(공정성: 모든 도핑을 검사할 수 없고, 자연성: 인위적이지 않은 것이 없고, 건강: 인체에 더 피해가 큰 것이 있고, 타자피해: 선택의 권리를 존중해야 하고, 강요: 강요보다 자유로운 선택이 우선하고, 역할모델: 타산지석의 가능성이 있음)을 제시하고 있다.

인간에 대한 존중이라는 도덕적 신념은 스포츠에 참여하는 선수에게 동일하게 적용될 것이다(임석원 외 2인, 2009: 222). 따라서 본 연구자는 경기력 향상 약물의 복용이 '인간에 대한 존중'이라는 이름으로 금지되어야 한다(Simon, 1984: 6-13)는 주장에 동의한다. 이러한 도덕적 사고는 실천적으로 스포츠 에토스가 그것을 요구하기 때문(Gert, 1988: 284)이기도 하지만, 스포츠의 에토스는 관습적 공유 규범으로서 도덕 판단의 핵을 이루는 도덕의식의 토대일 뿐만 아니라 평가의 규준으로서도 작용되기 때문이다. 다시 말해 주체의식을 가진 인간이라면 그러한 인간은 누구나 모두 윤리적으로 책임적인 존재라는 것이다. '나'라는 주체는 타인에 대해 책임을 지고 있는데 그 이유는 개별적 주체로서의 나의 존재는 전적으로 타자와의 관계 가운데 얽혀있기 때문이다.[27]

고대 올림픽경기에서 운동선수가 에너지를 증대시키기 위하여 비약(herbal beverage)을 사용한 기록이 있듯이, 도핑의 역사는 어쩌면 서로 우열을 가리는 경기(competitive sport) 그 자체의 역사와 함께 한다고 볼 수 있다(김민중, 2007: 56). 그렇다면 스포츠에 있어 비윤리성의 문제는 근본적으로 자아의 바깥에 있는 타자를 인정하지 않거나 부정하는 태도로부터 발생되며, 도핑의 윤리적 문제 역시 스포츠 행위 주체에 의한 타자의 배제에서 비롯된다고 할 수 있다. 흔히 도핑의 비윤리성을 선험적인 도덕률의 위배에서 찾는 경향이 잦으나, 문제의 본질은 주체에 의한 타자의 부정에서 찾아져야 한다(김정효, 2011: 9). 왜냐하면 타자의 얼굴을 통해 존재 유지(conatus essendi)만을 추구하는 스포츠 행위 주체의 이기적 폐쇄성은 깨어져나가고 행위 주체는 타자에 대한 '윤리적 책임을 지닌 주체'로 서게 되기 때문이다(서동욱, 2011: 189). '도핑의 비윤리성'에 대한 통찰은 김정효(2011: 1-10)의 언급에서 확인된다.

> 주체를 가능하게 만드는 타자의 존재를 무시하는 것에서 도핑의 비윤리성은 시작된다. 도핑은 타자를 공존이 아니라 정복해야 할 그 무엇으로 간주함으로써 주체를 닫

27) 레비나스는 이러한 관계를 일종의 강박관념(obsession)으로 묘사하는데 그 이유는 타자와의 관계가 전적으로 나를 지배하기 때문이다. 다시말해 주체는 자기 스스로를 타자에게 노출시킴으로써 존재하게 된다. 이러한 주체와 타자 관계의 독특한 성격이 '나는 타자의 볼모(hostage)로 잡혀있다'(*OB*, 158)라는 표현 속에 함축적으로 표현된다.

힌 존재로 만들어 버리고, 이렇게 주체가 닫힌 존재로 전락해버리면 이미 주체는 스스로 신체의 주인이 되기를 포기하게 된다. 즉 주체는 신체의 주체가 아니라 약물의 객체[28]가 되어버리는 것이다(김정효, 2011: 9).

레비나스에 의하면 '시간은 주체가 홀로 외롭게 경험하는 사실이 아니라 타자와의 진정한 관계'[29]이고 '주체의 신체성은 노력의 고통이며, 운동의 도약과 노동의 에너지 속에서 움트는 피로의 원초적 시련이다.'[30] 스포츠 세계에서 시간의 실현이란 주체와 타자가 서로 얼굴을 마주한 상황이다. 스포츠는 관객에게 '훈육된 주체적 몸'(이창익, 2004: 38)을 전달하는 매체이지, '약물의 객체'를 확인시켜주는 전달체가 아니다. 타자가 나와 다른 존재인 동시에, 나와 같은 '자기성'을 지닌 존재라면(김정현, 2013: 60), 이때 모든 신체-주체의 운동은 필연적으로 타자 혹은 타자성(otherness)과의 관계 속에서 이루어진다. 이러한 상호성에 입각하여 우리는 스포츠 장면에서의 타자를 타자 그 자체로서 존중함으로써 그 완성을 꾀한다.

신체가 주체로서의 신체 움직임, 즉 신체운동을 수행하는 데 있어 감각과 함께 주어진 환경 속에서 자발성에 근거한 자유로운 운동을 가능하도록 하게 하는 시발(the first start)적이고 주체적인 의미(장성수, 2010: 135)를 갖는다고 한다면, 도핑에 의한 신체는 그 주체성을 상실한 몸적 존재일 것이다. 신체는 주체가 타인의 생각, 느낌 등을 함께 공유할 수 있도록 존재론적인 계기를 제공한다. 즉 상호 주체성의 근거가 신체성에 있는 것이다. 신체는 '나'를 세계에 개방시키는 경험적인 매개의 역할을 하며 '나'를 중심으로 한 세계 또는 타자에 대한 이해는 무엇보다 신체성에서 비롯된다고 해도 과언이 아니다(윤대선, 2013: 271). 스포츠

---

28) 보편적으로 다음과 같은 인용문 "개인적 관점에서 도핑을 금지해야 하는 이유는 바로 도핑이 개인의 건강에 심각한 피해를 주기 때문이다. 약물복용은 선수개개인의 입장에서 무엇보다도 건강상의 부정적인 후유증을 가져다준다는 데에 문제가 있다."(황정현, 2008: 19)에서 그 근거를 찾을 수 있는데, 문제는 이러한 내용이 철학의 것이라기보다는 오히려 의학적인 것에 가깝다는데 있다.

29) 'time is not the achievement of an isolated and lone subject, but that it is the very relationship of the subject with the Other.'(*TT*, 39)

30) 'The corporeality of the subject is the pain of effort, the original adversity of fatigue, which arises in the upsurge of movement and in the energy involved in labor.'(*OB*, 54)

행위 주체의 움직임은 '나' 밖의 현실인 타자들 속에서 자신을 실현해나가는 과정이며 '나'를 객관화시키는 방식이기도 하다. 이러한 의미에서 타인은 자아의 연장에 그치는 것이 아니라 기원이 될 수 있다. 이런 관계는 스포츠 세계에서의 타자윤리를 원천적으로 가능케 하는 근거가 된다.

스포츠 행위 주체의 주체성은 타자와의 윤리적 관계를 통해 얻어질 수 있다. 여기서 타자는 나와 똑같은 위치에 있지 않고 거주하며 움직이는 나에게 윤리적 요구로서 임하는 무한자로, 내가 어떠한 수단을 통해서도 지배할 수 없는 절대적 외재성으로 묘사될 수 있다. 스포츠 세계 속에서 타자의 출현과 더불어 내가 그와 마주칠 때 비로소 나에게 진정한 의미의 주체성이 성립된다. 타자를 받아들이는 나는 다른 주체가 아니라 스포츠 세계를 즐기고 거주하며 움직이는 주체이다. 이때의 주체는 정신화된 물질로서의 신체인 것이지, 자연과학의 대상인 인체가 아니다. 따라서 스포츠 세계에서 경쟁과 기록의 승리를 위한 도구로서의 신체는 곧 도핑에 의한 약물적 효능의 검증 수단에 불과할 수도 있다.

2) 타자윤리를 통한 몸의 주체성 회복

> 도구 신체는 한 없이 그 확대를 요청하는 것이고, 그것은 도핑마저 거절하지 않는 지점에까지 영향을 미칠 것이며, 그 극한은 신체의 파괴로까지 이를 것이다. …… 현재는 신체에 피해를 초래하는 악제밖에 없기 때문에 사용하지 않는 사람들이 있을 뿐이고, 개량이 진행되어 무해한 약제가 발명된다면 누구라도 사용할 것임에 틀림없다. 도핑은 금하면 금할수록 달아날 구멍을 찾아 더욱 궁리를 할 것이며 확대화를 추구하는 악순환이 야기될 것이다. 우리는 이것은 구조적 역설이라고 부른다. 극단적으로 말하면 확대화의 악순환이야말로 근대 스포츠를 지탱하는 근원적 성격이라 할 수 있지 않을까(김정효 역, 2011: 118).

이학준(2013: 46-55)은 위 인용문을 예로 들며 스포츠에서의 공정성을 확보하는 차원에서 도핑을 허용해야 한다는 논리를 성립시키고자 한다.

> 모든 물질을 금지하지 말고 인체에 피해 정도를 고려하여 허용하는 것을 숙고해봐야 한다(이학준, 2013: 48).

물론, ‘치료의 목적으로 우리가 먹는 약도 독성이 존재하기에 부작용을 우려하면서 복용하고 있다’는 주장에는 일리가 있다. 하지만 치료의 목적과 경기의 목적을 동일시 할 수는 없다. 또한 ‘선수들의 신체적 한계를 인정하고 수준 높은 경기력을 요구한다면 과학기술을 넘어서는 약물에 의존할 수밖에 없다’는 논리는 일종의 비약에 지나지 않는다. 왜냐하면 선수들의 신체적 한계와 수준 높은 경기력은 전혀 인과관계가 성립될 수 없기 때문이다.[31]

> 도핑을 한 선수와 도핑을 하지 않은 선수의 경쟁은 공정하지 못하다는 입장이다. 이 문제는 도핑을 할 수 있도록 선수들에게 선택의 자유를 주면 쉽게 해결될 수 있다. …… 모든 도핑물질은 검사할 수 없다면 역으로 도핑을 모두에게 허용하는 것이 공정성 문제를 해결할 수 있는 답이다(이학준, 2013: 53).

그렇다면 ‘인체에 해롭지 않고 단지 운동수행 능력만 강화하도록 돕는 약물의 개발’(이학준, 2013: 53)이 과연 도핑에 의해 발생되는 공정성 문제를 해결하는데 도움을 줄 수 있는가? 물론 공리주의적 발상에서 나온 주장이라는 점에 의의를 둘 수는 있지만, 도핑 허용의 정도를 어떻게 측정할 수 있는지에 관한 해명이 쉽게 이루어지지 않을 것으로 보인다. 만일 그 정도에 있어 각 선수마다의 허용되는 정도가 다르다면 마찬가지로 공정성의 문제를 극복하기 어렵다는 데 그 한계를 둘 것이다. 또한 각 선수들의 신체 구조가 다르다는 점에 있어 도핑의 허용 정도와 관계없이 이미 공정성은 확보될 수 없다는 전제가 구성될 수밖에 없을 것이다. 이것은 특정 약물에 대해 선수들마다 각기 다르게 반응하는 신체능력이 스포츠에서 성공과 실패를 좌우하는 결과를 만들어 스포츠를 인간 대 인간의 경쟁이라기보다는 어떤 약물이 선수의 신체에 더욱 효과적으로 반응하는지에 대한 약물 대 약물의 경쟁으로 이끌 수 있다. 오히려 공정성의 이론은 아마도 결과적으로 나타나는 이득 그 자체가 아니라 그 이득이 얻어지는 과정에서 선수들이 사용하는 방법과 수단에 더욱 중점이 두어져야 할 것으로 보인다(박성주, 2007: 34-36).

---

31) 그러한 주장은 스포츠를 구성하고 있는, 인간 몸의 ‘운동 형식(form)’을 무시한 것에 지나지 않는다.

‘도핑금지담론’에 관한 비판적 고찰은 송형석(2006: 31-39)의 언급에도 잘 나타나 있다.

> 도핑은 건강에 해롭기 때문에 금지되어야 한다는 이 논변 역시 쉽게 반박되어질 수 있다. 또한 도핑보다 고도의 경쟁적인 스포츠가 요구하는 훈련의 양과 강도, 경기상황이 오히려 더 선수들의 건강에 위협적이 될 수도 있다는 지적도 있다. 만일 우리가 건강상의 위험 때문에 도핑을 금지한다면, 도핑 보다 건강에 더 위험한 스포츠종목들, 예컨대 미식축구나 권투, 암벽등반, 이종격투기 등과 같은 ‘위험한’ 종목들을 먼저 금지시켜야만 할 것이다(송형석, 2006: 34).

위와 같은 송형석(2006: 34)의 주장은 일리가 있다. 하지만 ‘도핑’과 ‘위험한 스포츠종목들’은 서로 상충되지 않는 범주의 것들이다. 도핑은 투여하지 않아야 할 사태이고 위험한 스포츠종목은 우리가 참여하지 않으면 되는 사태이다. 애당초 이 둘의 관계는 비교할 수 있는 대상들이 될 수 없는 한계를 지니고 있다.

레비나스는 적어도 두 가지 의미로 인간 주체성을 규정한다. 주체성은 즐김과 누림 곧 향유를 통해 형성되는 것이다. 스포츠 세계를 향유하고 즐기는 가운데 스포츠 하는 인간은 ‘자기성’의 영역을 확보하며, ‘자기’에게로 돌아가고 전체로부터 자기를 분리하여 ‘내부성(내면성)’을 형성한다는 것이다(강영안, 2012: 40). 스포츠 하는 존재는 경험의 주체라고 할 수 있다. 데카르트의 생각하는 존재와 같이 정의된 인간은 자기의식을 가진 주체적인 존재라고 말할 수 있겠지만 실제 인간은 자신의 정체성과 생존을 지속시키기 위해 외부세계와 부단한 상호작용을 하게 된다. 여기서 타자는 주체에 앞서 존재하기 때문에 단순히 대상적인 존재가 아니다.

타자성은 신체-주체가 외부세계와 교섭하는 물질성에서 비롯된다. 그것은 어떤 의식에도 앞서 존재하는 감각적인(sensible)것이며 개념적으로 일반적인 의식작용이나 상호주관성과 관련되지 않는다. 나의 신체는 스포츠 세계를 바라보는 주체로서의 눈이다. 즉 느낌은 타자 세계와 ‘나’의 신체성을 불가분하게 보게 하는 중요한 기능을 수행한다. 레비나스에 따르면 무한의 관념은 그 자체로 심령적인 대상이면서도 ‘주체’에 대해선 타자와의 관계에 의해서만 파악되기 때문에 그것을 타자성이라고 부르는 것이며 이러한 타자성은 신체성, 감성 등과 같은 실존

적인 형태들로 나타나는 것 외엔 아무것도 아니다. 즉 신체성과 감성은 가장 구체적인 타자성을 표현하며 신체적인 감성은 타자와의 향유적인 삶을 주체에게 가져다준다.

타자는 스포츠 행위 주체에게 있어 곧 타자성이다. 대상들과의 관계는 단순히 물질과의 관계가 아니라 실존적인 삶의 타자성을 실현하며 향유적인 삶을 제공한다. 신체적인 것들로 실존을 표현하는 모든 것들은 주체를 형성하는 최소의 단위인 수동성이며 타자성 그 자체일 수 있는데 이러한 타자성은 의식의 어떤 반성적인 작용보다도 앞서는 것이다. 스포츠 하는 인간은 스포츠 장면이라는 실존적인 현실에 대해 기쁨, 슬픔, 고통 등과 같은 자신의 감정들을 표현하는 존재이며 이러한 것들에 앞서 이성적인 것이 존재의 우위를 설명할 수 없다.

타인의 얼굴은 무엇을 말하고 있는가? 얼굴로서 현현하는 타인은 더 이상 자아의 인식의 대상으로 떨어지기를 거부한다. 얼굴은 어떤 맥락에 의존함 없이 얼굴 그 자체로 윤리적 호소와 요청을 의미하고 있다. 스포츠 세계 내에서 현현하는 타자는 자아의 의지와 무관하게 그 스스로의 존재를 드러낸다. 타자의 얼굴의 현현은 그 스스로 자신의 처지를 드러내고 보여주는 것으로 스포츠 행위 주체인 나에게 윤리적으로 다가올 것을 요구하는 요청이자 명령과 같은 것이다. 윤리적 타자에 대하여 응답하도록 작용하는 요소는 더 이상 자아 내부의 이성적 추론에 의한 자율적 판단이 아니다. 여기에서 윤리적 문제의 초점은 스포츠 행위 주체의 자기입법적 자율성이 아니라 윤리적 주체가 타자의 윤리적 현현과 호소를 어떻게 감수하느냐의 문제다. 여기서 관련된 도덕성의 근원적 요소는 외부로부터 어떤 강제나 부담을 받지 않는 자유로운 주체의 자기결정성 즉 자율성의 문제가 아니라, 스포츠 행위 주체인 나에게 윤리적 요청과 호소를 보내는 타자에 관한 문제이다.

레비나스는 인간이 지닌 수용성으로서의 감성적 존재방식이 인간으로 하여금 타자의 윤리적 호소를 수용할 수 있게 만든다고 주장한다. 감성은 삶에 가까운 것으로 본능을 넘어서 있지만 이성 아래 있는 자아의 직접성이다. 감성은 이성보다 근원적인 것으로 타자에 직접적으로 맞닿아 있는 부분이다. 타자와 맞닿아 있

기에 감성적 자아는 타자에게로 드러나고 타자에 의해 흔들리고 영향받고 상처받는다. 그러므로 인간의 몸이 타자수용의 가능성으로 주목된다. 몸, 감성, 감관은 인간이 지닌 '어떤 수동성보다 더 수동적인 수동성', '타자에게 노출되어진 자아', 타자에게 드러내어진 자아를 보여준다. 나의 감성은 타인의 고통과 호소에 직접적으로 노출되어져 있다. 이는 내가 스스로 선택하여 보고 싶은 것만 보는 것이 아니라, 타자에게 불리움을 받는 상황을 상정하면 이해할 수 있다.

타자윤리에서 이성은 타자와 자아의 관계에서 재정의 된다. 타자와의 관계에서 이성은 인지론적 관점이나 인간의 의식작용에 준하여 그 의미가 밝혀지는 것이 아니라, 타인과의 관계를 열어주는 대화에서, 타자의 타자성과 외재성의 의미를 충분히 받아들이는 진리와의 관계에서, 정의와 선의 관계에서 드러나고 있다. 그렇다면 이처럼 새롭게 조명되는 이성의 의미는 무엇인가?

레비나스는 참된 인식의 본질이란 비판이라고 본다. 참된 인식의 본질이 비판이라는 것은 객관적 인식을 의미하는 것이 아니다. 여기서 비판적 인식은 타자에로 다가가는 것, 타자를 환영하는 것을 의미한다. 이것은 비판적 인식의 본질을 코기토를 넘어서는 것으로 재정의한 것이다. 비판적 인식이란 타자를 타자로서 나타내는 데 있다. 타자적 이성은 윤리적 행위와 타자에 대한 윤리적 책임 안에 자리한다. 대면적 관계에서 자아와 타자는 비폭력으로 다원성을 유지하면서 평화를 형성한다. 그러므로 진정한 경험은 타자를 발견한다. 타자적 이성에로의 이행은 비인칭적 객관성과 보편성의 구조로 사라져 가는 것이 아니라 구체적 현존인 타자에게 말을 걸고 그의 부름에 응답하는 윤리적 책임성으로 나타난다.

내가 타인을 소유하고, 장악하고 인식할 수 있다면 그는 더 이상 타인이 아니다. 레비나스에 따르면 타인은 나에게 얼굴로 나타난다. 타인이 얼굴의 모습으로 나에게 나타난다는 것은 각별한 의미가 있다. 얼굴은 사물과 근본적으로 구별되는 특징이 있다. 사물은 전체의 한 부분으로, 또는 전체 속의 한 기능으로 의미가 있지만 얼굴은 이렇게 규정될 수 있는 것이 아니다. 얼굴은 코와 입, 눈으로 이루어지지만, 이는 판자와 서랍, 책상 다리가 모여 책상이 이루어지는 것과는 전혀 다르다. 책상은 바라보지도 않고 호소하지도 않고 스스로 표현하지도 않는

다. 하지만 얼굴은 바라보고 호소하며 스스로 표현한다. 얼굴과의 만남은 사물과는 전혀 다른 차원을 우리에게 열어준다.

얼굴을 통해서 존재는 더 이상 그것의 형식에 갇혀 있지 않고 우리 자신 앞에 나타난다. 얼굴은 열려 있고, 깊이를 얻으며, 열려 있음을 통하여 개인적으로 자신을 보여준다. 얼굴은 존재가 그것의 동일성 속에서 스스로 나타내는, 다른 어떤 것으로 환원할 수 없는 방식이다. 얼굴은 나의 입장과 위치와는 상관없이 스스로 자기를 표현하는 가능성이다. 얼굴의 나타남에서는 그러므로 내가 부여한 의미보다 타인의 존재 자체가 더 중요한 의미가 있다. 스포츠 세계에 있어 타자(즉 상대 선수)는 내가 완전히 파악할 수 없는 무한성이다.

3. 스포츠 환경

> 환경위기는 과학과 기술만의 문제가 아니며 또한 기본적으로 과학과 기술의 문제도 아니다. 환경문제는 인간으로서 우리는 무엇을 소중히 여길 것인가, 우리는 과연 어떠한 존재인가, 우리는 어떠한 삶을 살아야 하는가, 자연에서 우리의 위치는 어떤 것인가, 우리는 어떤 세계에 살아야 하는가의 문제와 관련된다. 곧 환경문제는 윤리학과 철학의 근본 문제를 제기한다(김명식 역, 1999: 24-25).

> 나는 살려고 하는 (모든 다른) 생명체들 한 가운데 있는, 살려고 하는 한 생명체이다(Schweitzer, 1958: 132-133).

1) 스포츠와 환경에 대한 타자윤리적 접근

'생산(production)'이라는 현상, 즉 잠재해 있는 상태, 인간의 시야에 들어오지 않는 상태에서 베일이 벗겨져서 숨겨져 있지 않은 상태로의 과정을 말하는 생산에 대해서 제일 먼저 고찰하고자 했던 사람들은 그리스인들이었다. 이 생산 메커니즘을 고대인들은 포이에시스(poiesis)라는 이름으로 불렀다. 자연 속에서 인간은 '시인(poète)'으로 행동을 하게 되는데, 이 말이 뜻하는 바는 인간은 자연 발생적으로 생산되지 않은 것들의 베일을 벗겨야 하는 숙명을 가지고 있다는 것이다.

인간과 자연의 관계는 문명이 뿌리내리고 있는 곳이면 어디에서나 목격할 수 있는 총체적 현상이다. 인간의 특수한 행위양식으로서 스포츠 역시 예외일 수 없다. 스포츠를 수행하는 인간과 그를 둘러싸고 있는 자연환경은 매우 다양한 방식으로 갈등관계를 맺고 있다. 스포츠는 환경을 위협하고 환경은 다시 스포츠를 위협한다(송형석, 1999: 26). 인간이 의도했던 의도하지 않았던 생물체로서 그의 존재 자체가 환경을 오염시킬 수 있듯 스포츠 활동 역시 그 자체가 환경을 오염시킬 수 있다. 스포츠는 종목을 불문하고 수행을 위한 활동 공간을 필요로 한다. 스포츠 하는 인간은 주변 환경과 상호 작용하며 환경에 부정적인 영향을 끼칠 수 있다(송형석, 1997: 32).

환경윤리는 인간과 자연이 어떤 방식으로 관계를 맺어야 하는지, 그 관계의 내용은 어떠해야하는지에 관한 규범적인 주장을 주된 내용으로 한다. 인간과 자연의 관계 내용에 대한 규범적 해명, 즉 인간과 자연이 어떤 관계를 맺어야 하는지에 대한 규범적 해명이 환경윤리인 셈이다. 환경윤리는 인간과 자연의 관계를 이해하려는 시도이며, 인간과 자연환경과의 상호작용을 통제하고 규제하는 규범을 찾아내려는 탐구이다(장동익, 2010b: 296).

윤리에서의 중심 물음은 다음의 두 가지에 해당된다. 첫째, '우리가 행해야 할 옳은 행위는 무엇인가?', 둘째, '우리는 어떻게 살아야 하는가?' 근대 이래로 윤리의 영역에서는 첫 번째 물음에 대한 해명이 지배적이었다. 옳은 행위가 무엇인가를 묻는 첫 번째 질문에 대한 탐구는 행위 규칙, 일반 원칙을 찾으려는 노력으로 나타났다. 이러한 노력의 성과가 결실을 맺었다고는 하지만, 윤리적 삶에 대한 근본적인 해답을 제공해 주고 있지는 못하다. 윤리적 삶에 대한 근본적이고 온전한 대답은 옳은 행위를 해명하는 것을 넘어서 둘째 물음인, '우리는 어떤 사람이 되어야 하는가'에 대한 해명을 통해서 가능할 것이기 때문이다.

윤리학의 탐구는 근본적으로 성품을 해명하는 방법과 행위의 규범을 해명하는 방법으로 구분해 볼 수 있다. 이러한 탐구 방법은 환경윤리에도 마찬가지로 적용될 수 있다. 환경윤리의 탐구 역시 환경과 관련된 성품에 대한 해명 그리고 환경과 관련된 행위 규범에 대한 해명으로 구분될 수 있다. 환경윤리는 인간과

자연의 관계를 이해하려는 시도로서, 인간과 자연환경과의 상호작용을 통제하고 규제하는 규범을 찾아내려는 탐구 영역이다. 환경윤리에서 인간의 성품은 인간 세계의 인간관계를 형성하며, 이 관계를 형성하는데 중요한 역할을 담당하는 요소들 중에서도 특히나 중요한 요소이기 때문에, 바로 환경과 관련된 성품에 대한 해명이 환경 윤리에서 반드시 필요하다.

환경문제는 주어진 자연환경에서 부존자원의 한정과 자정 능력의 한계를 초월함으로써 발생하지만 이를 초월하도록 하는 원인은 자연 그 자체에 있는 것이 아니라 인간사회의 왜곡된 의식과 구조적 모순에 기인한다는 것이다. 작금의 인간은 그 자신이 자연의 일부분으로서 동식물들과 살아가야 할 공생적 존재이며, 모든 자연 구성물들은 인간과 마찬가지로 이 지구상에서 존립할 가치를 가진다는 전통적 환경윤리관을 가지지 않는다. 대신 서구적 물질문명에서 발생된 개인의 이기주의, 기업의 부도덕성, 정책 담당자의 편의주의 등이 오늘날과 같은 환경문제의 발생과 심화의 원인이 되고 있다.

이러한 왜곡된 의식들은 자연을 정복과 지배의 대상으로 생각하는 인간 중심주의, 물질적 풍요가 인간 생활의 최우선적 과제라고 생각하는 물질 만능주의, 정부기구를 통해 모든 것이 통제되어야 한다는 행정 관료주의 같은 현대 산업사회를 특징짓는 규범적 전통문화의 상실과 이를 대체할 기술적 서구 문명의 만연에 의거한 것이라고 할 수 있다. 그러므로 현대사회의 환경문제를 해결하기 위해서 자연환경의 파괴, 오염에 대한 명확한 분석과 이에 대처할 수 있는 환경기술의 개발이 요구될 뿐만 아니라 왜곡된 환경의식의 개선과 모순된 사회체제의 개혁이 필요한 실정이다.

스포츠에 대한 환경학적 연구가 자연환경이 폐해 현상에 대한 적절한 대안을 제시할 수 있고, 동시에 인간의 순수이성과 가치관 및 윤리성 그리고 이상 사회를 구현하려는 평등주의적 정책 및 제도 등의 효용성을 제고시킬 수 있다면 그러한 것이 바로 체육·스포츠와 관련된 연구가 지향할 수 있는 최고, 최대의 가치일 것이다. 즉 환경학이라는 학문 자체가 자연과학적 분석 체계와 객관적 검증 절차를 확보하면서 인문사회적 제어장치와 해결 방안을 모색하는 것은 곧 학문

으로서의 총체적 가치를 지니게 되는 것이다(이징연 외 1인, 1998: 223).

스포츠에 대한 환경학적 접근은 피해의 최소화와 더불어 인간과 사회에 대한 계몽을 목표로 하는 실천적 해법이다. 계몽은 자연이 인간에 의해 이용되고 착취될 수 있다는 인간중심주의적 관념 체계를 탈피함으로써 올바른 태도를 형성하도록 하는 교정의 역할을 한다. 따라서 스포츠에 대한 환경학적 계몽활동은 스포츠에 의해 나타날 수 있는 환경 파괴 및 오염문제와 이러한 문제들이 개인과 사회에 미칠 수 있는 영향에 대한 과학적 정보를 제시하여 자연환경을 회복시킬 수 있는 유용한 지식을 제공한다. 이러한 계몽이 유효하게 이루어질 때 환경문제로 인한 현실의 심각성을 일반 대중들에게 주입시킴으로써 환경운동을 고양시킬 수 있을 것이다. 따라서 스포츠에 참여하는 대중으로 하여금 과학기술의 맹신에서 벗어나 인간·환경 간의 생태학적 조화를 강조하는 생태중심주의적 가치관을 형성할 수 있는 의식과 행동의 변화를 유도할 필요가 있다.

스포츠에의 참여자들에게는 환경문제와 관련하여 위기론이 대두되고 있는 현실을 지속적으로 분석 및 비판하고 환경세계의 원리를 규명하려는 주체적이고 능동적인 자세가 요구되고 있다. 이러한 유동적 연구 자세는 환경문제를 유발하는 인간의 의식과 태도를 교정시킴으로써 스포츠 참여자들에 의한 환경 폐해활동을 저지 혹은 완화시킬 수 있다. 그리고 환경문제 해결을 위한 인간의식의 계몽과 순수 이성적 능력이 강조됨으로써 스포츠에 대한 환경학적 연구의 활성화가 이루어질 수 있을 것이다.

환경윤리이론에 대해 논하게 된다면 흔히 인간중심주의에서 생태중심주의로의 전환을 이야기 한다. 이러한 주장은 나에스(A. Naess)에서 연원을 찾을 수 있다. 나에스(1973)는 심층 생태주의 운동(Deep Ecology Movement)과 표피 생태주의 운동(The Shallow Ecology Movement)을 구분하면서 인간 중심주의 접근인 표피 생태주의를 비판했다. 인간중심주의는 인간의 내재적, 본질적 가치를 인정하고, 자연적 존재는 도구적 가치를 갖는다고 간주한다. 데카르트는 인간과 다른 생물체를 구분할 수 있는 기준을 언어로 보았으며, 다른 생물에게 언어가 부재한다는 것은 곧 사고의 부재를 의미한다고 주장했다. 칸트는 오직 인간만이 윤리적 사고

를 할 수 있고, 선악을 평가하고, 행위하는 존재로 보았다. 이러한 철학을 근거로 인간중심주의는 인간의 능력을 최상위에 두기 때문에 환경 문제 역시 기술적 진보로 해결할 수 있다고 주장한다.

이에 반해 생태중심주의는 인간 외의 것에도 내재적·본질적 가치가 있다고 주장한다. 개체주의의 대표적 철학자인 싱어(P. Singer)는 이성적이며 언어 사용을 하는 인간뿐만이 아니라 고통을 느끼는, 즉 감각능력을 가진 동물도 고유한 가치를 갖는다고 주장했다. 테일러(P. W. Taylor)는 자연존중의 태도에 대해 불침해, 불간섭, 성실, 보상적 정의 등 4가지 의무를 밝혔다. 이에 전체주의는 생명체와 무생물이 상호의존적인 관계를 가지며, 전체적인 관심을 가지고 도덕적 규범을 도출한다. 즉 전체주의는 감각적인 동물뿐만 아니라, 비감각적 존재까지 고유한 가치를 부여한다. 이러한 생태중심주의자들은 인간중심주의로는 결코 환경문제를 해결할 수 없다고 주장한다.

인간중심주의는 인간을 위한 자연의 사용을 중시하며, 인간에게 위협되지 않는 한 자연을 보호해야 할 이유가 없다고 주장한다. 이 같은 패러다임은 생태적 위기 극복에 한계적일 수밖에 없다. 한편, 생태중심주의에서 인간의 존재는 자연에 영향을 주기 때문에 환경 파괴와 자원 고갈이 어느 정도 필수불가결하다. 지구생태계에서 인간의 수는 기하급수적으로 증가해 왔으며, 특정 종의 증가는 지구생태계 전체에 심각한 교란 요소일 수밖에 없기 때문이다. 이와 같은 관점에서 인간 사회의 번영은 생명 세계의 암적인 요소가 될 수 있는 소지가 충분하다(최우석, 2003). 또한 비정상적으로 변영하고 있는 인간의 존재가 사라져 주는 것이 환경을 보전하는 지름길이라는 결론으로 귀결될 수도 있다. 이처럼 이 두 환경윤리는 인간과 자연의 관계에 따라 나름대로의 유의미한 이론을 내포하고 있기는 하지만, 일상생활에 이를 구현하는 지침으로서의 환경윤리로는 어느 것 한 가지를 선택하기 어렵게 만든다. 이 두 환경윤리가 가지는 문제점은 다음과 같다.

인간중심주의와 생태중심주의에 대한 환경윤리 담론에서는 대부분 생태중심주의에 지향점을 두지만, 생태중심주의는 현재 발생하는 환경문제에 내재된 인간중심주의에 대한 적합한 대안을 제시하지 못하고 있다. 인간중심주의와 생태중심

주의의 환경윤리는 불안정하며, 결국 환경윤리는 인간중심주의에서 생태중심주의를 추구하는 방식으로 대화가 되기만을 요구하고 있다(Claviez, 2006).[32] 한편 인간중심주의와 생태중심주의가 인간과 자연을 구별하면서 인간-자연 요소 및 나-자연 요소 관계를 해명하지만, 나-타인 관계는 적합하게 설명하지 못한다. 환경이라는 것은 나를 둘러싼 모든 것이며, 이것은 자연 요소 뿐만 아니라 타인도 포함한다. 환경문제는 주체가 타인과 자연에 대한 관점이 반영된 인식적·현상적 결과로 '주체가 어떻게 타인과 자연 요소를 바라보는가'라고 하는 문제와 깊은 관련이 있다. 이에 따라 행위 주체로서의 '나'에 대한 환경윤리적 접근이 전적으로 요구된다.

클라비에즈(2006)에 의하면, 인간과 자연의 근본적인 차별을 완화시켜주는 경향이 환경론자들 안에서 이루어지고 있으며, 이 중심에 바로 레비나스가 있다. 레비나스는 인간-자연환경의 관계보다 인간을 이루는 각 개인과 환경의 관계에 주목한다. 즉 개개인을 인간이라는 전체성에 종속시키기보다 각 주체 존재에 관심을 갖는다. 레비나스의 논리에 따르면 전체성은 인간의 존엄성에 대한 인식을 배제하므로 인간이라는 전체성에 접근하는 것은 인간의 잔인성을 부축일 수 있다는 것이다. 레비나스는 이러한 인간의 잔인성에 대한 원인으로 주체와 타자의 관계에 주목한다. 이와 같은 맥락에서 우리는 환경 파괴의 원인을 레비나스의 주체와 타자의 관계에서 살펴볼 수 있을 것이다. 레비나스는 환경윤리의 측면에서 볼 때, 스포츠 하는 한 인간으로서 각 주체가 주변 환경을 어떠한 방식으로 바라보아야 하는지, 어떤 관계를 맺어야 하는지에 대한 시사점을 던져 준다. 레비나스에서 진정한 스포츠 주체는 자기 이외의 모든 것을 대상화하는 것이 아니라, 그들과의 관계를 통해 의미를 갖게 된다. 즉 스포츠 하는 나의 존재는 타자와의

32) 프랑스어 'écologie(생태)'라는 단어의 어원은 '집'이라는 뜻의 고대 그리스어 oikos에서 유래되었다. 따라서 자연이란 생태주의자들에게는 일종의 거주지인 것이다. 반대로 environment(환경)이라는 용어는 인간이 거주하는 장소라기보다 인간을 둘러싸고 있는 주변 여건을 말한다. 이것은 분명히 구별되어야 한다. 생태주의자들(Écologistes)에게는 인간들이 거주하는 장소를 보호하는 것이 중요한 일이고, 환경보호주의자들(Défenseurs de l'environnement)에게는 인간이 있는 주변 환경을 정비하는 것이 중요한 일이기 때문이다. 따라서 엄격한 의미에서 환경과 관련하여 펼쳐지는 윤리적 작업을 굳이 인간적이라고 말하는 것은 지나친 것이 아니다. 이와 관련하여, 송대영 역(2004), 87-93. 참조.

바람직한 윤리적 관계를 통해 진정한 스포츠 주체로서의 의미를 나타낼 수 있다는 것이다. 나아가 레비나스는 스포츠 하는 주체가 어떻게 자기중심적 가치관에서 벗어나 타자지향을 가지게 되며 타자와 하나가 될 수 있는지에 대해 밝혀주고 있다. 이러한 측면에서 볼 때 레비나스의 타자철학은 스포츠 주체로서의 인간에서 출발한 생태중심주의적 대화의 시도라고 볼 수 있다.

2) 스포츠 세계에 대한 친환경적 가치관 형성

레비나스에게서 타자의 일차적 의미는 자아중심으로 형성되는 내면성에 대해 외재적인 것으로, 존재는 자아 밖에 있는 외재성(l'exteriorite)을 의미한다. 나의 밖에 무엇이 있는가? 나의 삶의 토대가 되는 환경세계, 사물의 세계, 다른 사람 그리고 신이 있다. 레비나스는 이들을 총칭하여 타자(autre)라고 부른다. 자아가 이들 각각의 타자들과 맺는 관계방식은 다르다. 환경적 물질세계로서의 타자는 자아의 이기주의적 성향이나 경제적 대상으로 자아에 의해 소유되어진다. 즉 자아에 의한 동화나 통합이 가능하다. 그럼에도 불구하고 근대이후의 인간들처럼 자연과 나를 완전히 분리시켜 자연을 착취의 대상을 삼았던 방식은 더 이상 가능하지 않다. 즉 인간은 자연에 대해 더 이상 우월적 지위를 가지거나 정복자의 폭력적 특권을 지닐 수는 없다. 레비나스가 환경세계와 자아의 관계를 '물과 물고기', '바다와 항해사'의 관계로 설명하는 것처럼, 인간과 자연의 관계는 불가분리(不可分離)의 관계이다. 인간은 공기를 호흡하고, 물을 마시고, 음식을 섭취하는 몸적 존재이고, 몸의 영양은 자연으로부터 얻게 된다. 자연은 인간 몸의 근본적인 구성요소인 것으로, 자연의 황폐화는 인간의 황폐화로 이어진다. 이미 타자에 대한 무관심과 냉정함에서 유래된 전쟁, 인종 학살, 그리고 자연파괴라는 현상이 파생되었다. 타자의 상실이 주체의 상실을 낳을 수밖에 없다는 레비나스의 타자철학은 타자들을 수용하고 환대하는 타자 중심의 패러다임으로서의 전환이라는 넓은 틀 안에서 스포츠환경윤리가 어떤 지향점을 가져야 하는지에 대한 새로운 과제를 던져주고 있다.

환경은 스포츠 하는 나를 둘러싼 모든 것이다. '나를 둘러싼'이라는 뜻은 스포츠 주체를 둘러싼 모든 것이며, 스포츠 주체 이외의 모든 것들을 의미한다. 곧 스포츠 주체가 환경과 다르다는 것을 가정한다. 환경은 자연 요소와 인공 요소 그리고 스포츠 주체 이외의 모든 타인을 포함한다. 레비나스에게 주체-타자는 주체-세계, 주체-사물, 주체-타인이다. 레비나스의 주체-타자관계는 환경윤리에서 나-환경 관계와 같은 선상에 있다고 볼 수 있다. 레비나스는 주체를 둘러싼 모든 것을 '세계'로, 자연 요소를 '사물'로 언급하면서 인간과 자연 요소의 관계를 익명성, 향유성, 인간 존재 의미성 등으로 표현한다. 레비나스는 주체-타자의 근본적인 관계를 타자의 모습, 타자가 우리에게 다가오는 방법, 그리고 인간이 세계에 속한 모습에서 찾아낸다.

레비나스에게 요소적인 모습으로 존재하는 사물은 익명적인 것으로, 어느 누구의 소유도 아니고 누구의 소유도 될 수 없는 대지, 바다, 빛, 도시 등이다. 이러한 사물은 주체가 존재하기 이전에 있었고, 있고, 있어야 하는 타자로, 우리를 에워싸고 있는 자연 요소들이다. 이러한 환경은 지금뿐만 아니라 미래에도 존속되어야 할 지속성으로서의 의미를 지닌다. 요트 선수는 바다와 바람을 지배하지만, 이러한 요소는 사물로 변형시킬 수 없으며, 형태를 포함하지 않는다. 바다 표면, 들판, 바람결은 어떤 요소들을 포함할 수 없다. 이들은 요소의 넓이와 길이로의 변형 불가능한 깊이를 가지고 있다. 요소의 깊이는 '끝이 없고, 시작도 없다.' 이러한 자연 요소는 인간이 지배를 해도 형언할 수 없는 가치를 지니고 있으며, 시작도 끝도 없는 무한한 지속의 가능성이라는 특징을 갖는다.

레비나스에게 환경 요소와의 관계는 도구적 세계를 유용성의 개념으로 본 하이데거과 근본적으로 달리, 향유 존재의 궁극적 관계로 설명된다. 하이데거에게 인간 현존재는 이미 세계 속에 들어와 존재하는 세계의 일부로서, 세계에 대처하고, 왕래하는 '세계-내-존재'였다. 하이데거는 사물의 존재 의미를 인간의 생존을 위한 도구의 사용 관점에서 보았다.[33] 레비나스도 하이데거처럼 인간이 세계 속

33) 노동은 인간의 삶에 있어서 지배와 소유의 차원을 열어준다. 환경 세계가 지닌 무규정성과 익명성은 노동을 통해 해제되고 사물은 이제 분명한 의미와 기능을 갖게 된다. 사물은 노동을 통해 인간의 생존 수단으로, 도구로서 취급되며 사회적 관계에서 교환 가능한 것으로 전환된다(강영안, 2012: 34).

에 들어와 거주하는 존재 양식으로 분석한다. 그런데 하이데거와 다르게 레비나스는 환경에서 마주치는 사물들을 향유의 대상으로 바라본다.

인간 존재는 세계와의 인식론적 주체-객체 관계를 맺기 이전에, 근본적으로 향유을 누리면서 세계 속에 이미 거주하고 있다는 것이다.[34] 또, 레비나스는 인간을 안으로는 자기 중심적 내면성을 유지하는 존재인 동시에, 밖으로는 타자를 향한 존재로 설명한다. 스포츠 세계에서 주체는 타자를 욕망의 대상으로 삼는 것이 아니라, 타자의 존재를 인정하며 타자에게로 향한다(김연숙, 1999: 55-58). 향유로서 모든 타자를 통해 스포츠 주체는 기쁨과 고통을 체험하고, 이 때 타자는 삶의 수단만이 아니라 그 자체가 목적이 되기도 한다. 어떠한 경우에서도, 타자의 타자성은 이들을 서로 비교 및 상대화 할 수 없는 절대적 존재의 의미를 갖는다. 레비나스에게서 타자로서의 의미를 갖는 환경은 스포츠 주체의 이용 대상이 아닌 향유적 존재로 궁극성, 고유성, 본질성을 갖는 절대적 외재성의 의미를 지닌다. 이러한 의미에서 레비나스의 타자성은 친환경적 가치관을 지향한다고 볼 수 있다. 곧 타자 지향의 환경관이라고 할 수 있다.

레비나스에 의하면, 그 동안의 환경 문제는 공공재적 환경을 스포츠 주체의 목적으로, 나에게 환원시키는 주체 중심 철학에 의해 발생되었다. 주체 지향의 환경관은 주체가 환경과 관계 맺는 것이 아니라, 환경을 주체에게 있어서 경쟁의 대상이거나 주체의 이용 대상이 되게 한다.[35] 하지만 타자 지향의 환경철학은 타자에 대한 고유성과 존엄성을 일차적 목적으로 삼는다. 왜냐하면 타자 지향의 환경철학은 나의 의지보다 나와 타자의 관계를 통해 타자성을 실현하기 때문이다. 타자 지향의 환경관에서 타자는 절대적 외재성을 지니므로, 타자에 포함되는 자연 요소는 스포츠 주체가 자신의 의지를 가지고 변화시키며 다룰 수 있는 존재가 될 수 없다. 타자는 스포츠 주체가 있는 그대로 수용해야 될 존재론적 의미를 지닌다. 스포츠 주체는 타자의 절대적 외재성을 승인하며, 타자의 부름에 응답하고 타자를 책임지기까지 한다. 타자에게 응답하는 스포츠 주체는 주체 중심주의에서 벗어나 타자성을 경험한다. 이렇게 주체 중심주의에서 타자성을 경험한 스

34) 인간은 인식하기 이전부터, 이미 존재하고 있는 환경과 향유적 관계를 맺고 있었다.
35) 이것은 '등산'과 '입산'의 다름에 대해 고찰해보면 쉽게 이해가 될 것으로 사료된다.

포츠 주체는, 환경 안으로 포섭되면서 환경을 위한 스포츠 주체로 거듭날 수 있다. 타자 지향의 환경관을 지닌 스포츠 주체는 더 이상 타자와 분리되지 않고, 타자성으로 통일된 철학을 지향한다. 여기서 스포츠 주체 중심주의의 관점으로 환경을 보는 것과, 타자 지향의 환경철학으로 관점이 변화되어 환경을 주시하는 것은 분명한 다름을 내포한다. 이는 타자성을 경험한 스포츠 주체는 타자와 함께 타자 지향의 철학을 강조하게 되기 때문이다.

레비나스는 '얼굴은 나에게 말을 건넨다'(*TI*, 159)라고 했다, 여기에서 얼굴의 현현으로 타자가 말을 건네는 것은 나의 응답을 요구하는 대화의 요청이다. 타자의 얼굴은 스포츠 주체인 나를 바라보고, 스스로를 표현하며, 나에게 소통을 호소한다. 타자의 시선과 목소리에 바라봐 주고 귀를 기울여 주는 반응은 스포츠 주체-자연 요소, 스포츠 주체-타인의 관계에서 환경철학이 추구해야 할 가장 근원적인 방식이다. 레비나스는 '레토릭적(rherotic) 대화 상황'을 개념화한다(*TI*, 70-72). 이 대화 방식은 타자를 얼굴로 대면하지 않은 채 다가서고 비스듬히 사물로서 대한다. 의도를 가지고 타자에게 다가가 타자의 자유와 상관하지 않고 '네(yes)'를 간청하면서 자신의 입장만을 관철하는 스포츠 주체 지향의 상황이다. 스포츠 주체가 일방적으로 자신의 입장만을 관철하면서 동・식물을 대하는 것이 바로 레토릭적 상황이라고 할 수 있다.[36] 이러한 대화는 환경을 스포츠 주체적 관점에서 해석하고 이해하려는 이기적인 대화이며, 진정한 환경의 목소리에는 전혀 관심이 없을 뿐만 아니라, 오히려 배제하기까지 한다.

하지만 레비나스는 진정한 대화는 얼굴이 현현하는 관계에서 형성되는 대화로 타자를 얼굴로 마주하면서 그와 본래적 관계를 형성하는 것이라고 본다. 이는 타자의 얼굴을 마주 대하고, 타자의 시선을 바라보며, 타자의 호소에 귀를 기울이는 것을 의미한다. 환경 문제를 둘러싼 갈등 상황 속에서 정부 부처 간의 갈등, 환경 단체 내에서의 갈등 등은 레토릭적 대화의 상황에서 벗어나 서로의 얼굴을 마주 보며 귀를 기울여야 함을 말해준다. 이러한 갈등은 환경의 복잡성과 불확실성과 이로 인한 다양한 이해를 가진 사람들에 의해 발생되는데, 이것은 지

36) 자연 환경 파괴의 주범인 골프장 건설업자들을 그 예로 들 수 있을 것이다.

속가능성 구현 과정에 필연적으로 발생될 수밖에 없는 상황이기도 하다. 환경철학은 환경 갈등을 경험할 이들에게 문제 상황이 무엇이고, 왜 발생하며, 어떻게 직면해야 하는지를 제시할 필요가 있다. 부버는 '진정한 대화'란 타자에게 응답하는 것이라고 말했다(부버, 1923). 이 대화는 자기 자신이 아닌 타자에게 몰두하는 것을 말한다. 이러한 점에서 레비나스와 부버는 '진정한 대화'를 통한 타자의 응답을 공통의 목적으로 삼고 있다고 볼 수 있다. 타자의 응답에 관심을 갖는 것은 전인격적인 관여와 관심이 요구되는 것일 뿐만 아니라, 스스로 그 과정에서 영향을 받을 것을 감수하고 또한 기대하는 상황인 것이다. 이러한 응답은 윤리적 관계이기에 가능하며, 타자와 공존 또는 타자와의 교제를 전제로 한다.

타자 지향의 환경철학은 기존의 주체 중심 존재론에 앞서 윤리학에 그 토대를 두고 있다. 레비나스에 의하면 윤리는 이미 존재하는 규범과 가치를 따르는 것이 아니라, 관계를 통해 형성되는 것이다. 주체는 타자를 살리고 타자에 대한 책임 있는 응답으로, 타자를 책임지면서 윤리적인 주체로 새롭게 형성된다. 타자 지향의 환경철학은 타자를 환대하는 책임성을 짊어지는 타자 지향의 자아형성을 일차적인 목표로 한다. 이러한 환경철학은 스포츠 주체-자연 요소, 스포츠 주체-타인 관계에서 타자를 위한 책임 의식과 정의를 우선시한다. 레비나스의 타자성은 환경윤리에 있어 스포츠 주체-타자의 관계를 스포츠 하는 나-환경의 관계로 바라보게 하며, 작금에 직면한 스포츠와 환경의 문제에 대해 '스포츠 행위-주체가 어떻게 환경을 바라보고 책임져야 하는가'에 대한 해답의 실마리를 제공한다.

Ⅵ. 결론

이 논문은 레비나스의 타자철학에 기초하여 스포츠윤리와 관련된 기존 담론들을 비판적으로 고찰하고 그 논의를 통해, 스포츠윤리를 정당화하기 위한 체계적 노력을 시도하고 있는 스포츠윤리학의 위치와 과제를 드러내고자 한 것이다. 이에 본 연구자는 레비나스의 초기 · 중기 · 후기에 걸친 주요 저작들을 토대로, 스포츠맨십의 타자윤리적 성격을 구명(究明)하였고, 아울러 새로운 스포츠윤리의 가능성을 모색하였다. 그리고 이를 통해 스포츠윤리학에 있어 레비나스의 타자철학을 유효한 도덕적 견해로 옹호하려는 데 그 목표를 두었다.

그러므로 이 논문은 레비나스의 타자윤리에 기초한 스포츠맨십의 성격 구명을 중심 주제로 삼았다. 이에 스포츠 세계에서 스포츠 주체와 타자 사이의 만남을 논의의 기본 소재로 두었다. 이 만남은 오로지 스포츠 존재론적인 측면에서 설명될 수 없는데, 그 이유는 스포츠 세계에서의 사태는 존재보다 더 다양한 것들이 연루되고, 존재 그 자체와의 관계의 일부로서 이해될 수 없는 파열을 수반하기 때문이다. 이 만남은 수많은 경험적 사태들에서 발생될 수 있을지라도, 단순한 하나의 경험적 사건이 아니다. 오히려 이것은 레비나스가 강조하고 있듯이, 근원적이고 본질적인 것이 된다. 타자성의 환원 불가능성을 발견함으로써, 오직 나는 내가 유아론적으로 홀로 스포츠 세계 안에 있는 것이 아님을, 또한 내가 모든 타자들이 속하는 전체성의 일부가 아님을 이해할 수 있다. 레비나스는 이러한 만남이 윤리적이라고 주장했다. 타자의 윤리적 유대는 그것에 선행하는 것도 없고, 그것에 우위하는 것도 없다는 데 있어 철학적 반성의 가장 근본적인 테마이다. 이것은 스포츠 세계에 있어서 역시 가장 근본적인 층위에서 인간관계들을 특징짓는다.

이런 까닭에 본 연구자는 이 논문에서 스포츠윤리 담론의 출발점을 스포츠맨십에 두었다. 스포츠 세계는 신체-주체와 타자들 간의 상호작용이자 몸적 대화의 장으로 이루어진 공간이다. 따라서 스포츠윤리는 보편적 윤리와 별개일 수 없다.

스포츠란, 움직임을 통해 스포츠 하는 존재의 전부를 드러내는 현상이다. 존재의 전 영역이 움직임으로 수렴되는 상태, 이것이 스포츠세계에 있어서 행위-주체가 놓이는 상황이다. 하지만 스포츠 행위는 결코 주체에 머물러 있지 않다. 스포츠 행위의 본질은 신체의 움직임이 타자를 향해 드러나는 데 있다. 이는 스포츠 수행의 사태로 나타나는데, 이러한 사태의 본질은 '타자' 혹은 '타자성'을 전제로 하여 설명된다.

물론 일련의 스포츠 상황은 스포츠 주체가 그 사건을 받아들이지도 않고 그것에 대해서 아무것도 할 수 없는 그런 상황일 수도 있지만, 어떤 방식으로든 그것과 얼굴을 마주하고 있는 상황이다. 이러한 상황은 타인(autrui)과의 관계이며 타자의 얼굴과 얼굴을 마주 한 관계이고, 타인을 보여 주면서 동시에 빼앗는 얼굴(visage)과의 만남이다. 받아들인 타자, 그것은 타인이다.[1] 얼굴과 얼굴을 마주한 스포츠 상황은 진정한 시간의 실현이다. 이후 발생될 스포츠 장면에로의 침식(侵蝕)은 홀로 있는 스포츠 주체의 사건이 아니라 상호주관적인 관계이다. 그러한 시간의 조건은 스포츠 주체들 사이의 관계 속에 그리고 그 시간이라는 역사 속에 존재한다. 만일 시간이 타인에 대한 나의 관계를 통해 구성된다면, 시간은 나의 순간에 대해 외재적이며, 또 관조에 주어지는 대상과도 다른 것이다. 스포츠 상황에서의 시간의 변증법은 스포츠 타자와의 관계의 변증법 자체이다(서동욱 역, 2003: 158). 스포츠맨십이 보편적 인간의 선(善)과 그 궤(軌)를 같이하는 지점이 바로 사회적인 몸으로서의 스포츠 주체가 자리하는 곳이다. 본 연구자가 스포츠윤리 담론을 출발시킨 지점 역시 바로 이곳이다.

'윤리적인 것(the ethical)'은 철학적으로 확립된 원칙들과 규칙들 혹은 코드들의 의미로 놓인 '윤리(ethics)'의 토대 이전에 윤리적 경험들과 관계들이 발생되는 더 폭넓은 영역이다. 비록 윤리적인 것이 불가피하게 윤리로 변해간다 하더라도, 본 연구자는 레비나스의 철학이 윤리보다는 윤리적인 것과 더욱 빈번하게 관계한다는 것을 이 논문에서 드러냈다. 그리고 윤리적 관계에 연루되어 있는, 바로 윤리의 토대 안에 놓여 있는 윤리적인 것으로서의 스포츠 주체에 대해 설명했다.

---

1) L'autre assumé – c'est autrui.; The Other "assumed" is the Other(*TT*, 79).

스포츠 세계에서 타자는 나로 하여금 내가 스포츠 세계를 공유한다는 것, 스포츠 세계가 나의 소유물이 아니라는 것을 깨닫게 한다. 여기에서 나의 힘과 자유는 의문에 부쳐진다. 그러한 상황은 많은 부분 내가 어떻게 응답하느냐에 달려 있다는 데에서 윤리적일 수밖에 없다. 타자는 나의 힘과 자유에 한계가 있다는 것을 나에게 드러냄으로써 나를 의문시한다. 얼굴과 얼굴의 만남에서 타자는 나의 자유에 의미를 부여하는 데, 그것은 스포츠 세계에서 타자를 향한 책무 혹은 증오에 찬 폭력적 단절 사이의 진정한 선택에 내가 직면하기 때문이다.

스포츠 세계에서 윤리적 의무의 강요는 주체의 도덕성을 박탈할 것이다. 스포츠 세계에서 윤리적인 것은, 나의 행위의 가치나 가치 없음에 상관없이 내 존재의 조건이다. 타자에 대한 나의 책임과 의무는 절대적이다. 그것들을 수행하는 나의 능력을 초과하고, 언제나 더 많은 것을 요구하기에 결코 어떠한 행위나 공헌의 실현으로도 만족될 수 없다. 그 이유는 스포츠 세계에서의 윤리가 단지 내 존재의 일부가 아니고, 단순히 내가 타자들 사이에서 행하는 것들 중 하나가 아니기 때문이다. 윤리는 내가 거주하는 스포츠 세계라는 전체 영역을 규정한다. 나는 나 자신에 대한 고질적인 불만을 통해, 충족되지 않음에 대한 고통스런 감각을 통해, 도덕성을 인식한다. 이러한 도덕적 자아는 충분히 도덕적이지 않다는 혐의에 의해 언제나 괴로워하는 자아일 수밖에 없다. 스포츠 세계에서 나와 타자와의 관계는 주체성의 전-근원적 사건이다. 또한, 스포츠 세계에 있어 타자에로의 노출은 나의 자기됨의 근저이며, 주체성의 한 측면이 아닌, 주체성의 조건이다.

스포츠는 타자를 상정할 때 비로소 성립되는 움직임의 양태이다. 스포츠 하는 주체의 시간이란 그 주체가 홀로 외롭게 스포츠 상황을 경험하는 사실이 아니라 스포츠 장면으로 전개되는 마주 선 타자와의 관계 자체라고 할 수 있다. 스포츠 행위는 결코 주체에 머물러 있지 않는다. 스포츠 행위의 본질은 신체의 움직임이 밖으로 드러나는 것에 있다. 이는 퍼포먼스의 형태로 나타나는데 이 퍼포먼스의 본질은 또 다시 '타자' 혹은 '타자성'을 전제로 하지 않으면 설명되지 않는다(김정효, 2011: 8). 여기서 타자는 나와 더불어 공동의 스포츠 상황에 참여하고 있는 다른 자아 자체가 결코 아니라는 사실이다. 타자와의 관계는 공동체와의 전원적

이고 조화로운 관계도 아니며 내가 타자의 입장에서 봄으로써 나 자신이 그(혹은 그녀)와 유사하다고 인식하도록 하는 공감(sympathie)도 아니다. 모든 주체의 운동은 필연적으로 타자성과의 관계에서 아우러진다.

하나의 사건은 존재 속에 존재자들이 있다는 사실 자체의 의미에 관한 것이다(서동욱 역, 2004: 170). 레비나스는 누구보다도 인간의 고통과 구체적인 삶에 관심을 가진 철학자이며 고통받는 자에 대한 책임과 연대를 매우 강조한다. 하지만 레비나스의 철학적 성과는 책임과 연대에 대한 호소 자체보다는 그것을 철학적으로 논의하고, 인간의 삶을 매우 구체적이고 실천적으로 그려주고 있다는 사실에 있다. 레비나스는 인간을 절대화하지도 않고 그렇다고 해서 인간을 마치 자연과학의 한 대상으로 환원하지도 않으면서 인간의 위치를 제대로 평가하고 동시에 이웃과 타인에 대한 책임과 연대를 강조한다. 본 연구자가 스포츠윤리 담론의 토대를 레비나스의 타자철학에 둔 근본적인 이유 역시 여기에 있다.

스포츠윤리는 '스포츠하는 주체가 어떻게 행동해야 하느냐?'의 문제다. 그리고 그 행위의 물음 뒤에는 '스포츠하는 주체가 어떻게 살아야 하느냐'라는 물음이 자리잡고 있다. 그것은 스포츠 하는 주체란 무엇이냐, 곧 삶이란 무엇이냐 하는 의미 물음과 연관되어 있다. 삶의 의미와 관련된 점에서 윤리는 문화와 맥을 같이한다. 삶의 의미를 중심으로 문화와 윤리는 현실과 당위의 관계라고 할 수 있다. '어떻게 살아야 하느냐?'라는 것이 윤리라면 '어떻게 살고 있느냐'가 문화다. 윤리가 선의 가능성을 말하는 것이라면 문화는 선악의 현실성을 가리킨다.

레비나스가 시도한 윤리적 정향은 여태까지의 서구철학의 자아 표상에 입각한, 동일화하고 전체화하는 사고와의 결별을 의미했다. 이러한 전체화하는 사고는 다른 인격과 타자가 개입하는 모든 시도를 전복시켜 버렸다. 레비나스는 이러한 전통적 철학이 나와의 관계를 일차적인 관계로 이해하는 이기주의에 근거하는 것으로 보았다. 이러한 이기주의에 대항하여 레비나스는 타자에 대한 책임이 모든 다른 사회적 책임이 기초하여 있는 근본구조라는 것을 논증하였다. 이것은 스포츠 세계에서도 마찬가지로 적용될 수 있다.

윤리는 무엇보다 먼저 인격과 인격의 만남이라는 구체적 사건에서 탄생한다.

즉 인간의 이해는 '타자'와의 윤리적 관계에서 시작되고 깊어진다. 인간이 타자와 분리되는 몸을 가졌다는 사실을 인정하면서 이해되는 자아·세계·타자와의 관계는 윤리학에 있어서 구체적이고 실천적인 윤리로서의 방향성을 제시해 준다. 레비나스는 도덕적 당위를 우주의 법칙, 이성, 여느 보편적 쾌락 욕망에 각인된 것으로 보지 않는다. 오히려 레비나스는 각 개개인의 도덕적 갈등 상황이 도덕적 '당위' 자체를 산출한다고 본다. 레비나스의 경우 도덕적 '당위'가 이성(reason)이 등장하기 이전에 이미 발생한다. 이성 이전에 무엇이 일어나는가에 대한 합리적 논증을 제시하는 것은 불가능하다. 레비나스의 윤리적 호소는 그래서 더 큰 울림과 환기력을 가진다. 이런 식으로 윤리를 제시하는 목적은 '윤리의 진리'(the truth of ethics)를 발견하는 데 있는 것이 아니라, 윤리적 전환(ethical transformation)을 꾀하는 데에 있다.

스포츠철학의 첫 질문은 '스포츠 세계에 어떤 것이 있는가?'라는 존재론적인 것이 아니라 '스포츠 혹은 스포츠 주체가 어떻게 정당화되는가?'라는 윤리학적 물음이다. 레비나스에 의하면 존재에 대한 윤리적 질문은 인간의 삶에서 항상 발생되는 사건이다. 모든 사회적 교류는 이미 타자의 영역에서 일어나고 있으며, 타자의 요구는 항상 현존한다. 타자의 요구는 인간 존재의 불가피한 측면이다. 이러한 요구를 인간의 본질로 파악하고 있는 레비나스의 사상은 인간주의에 다름 아니다. 윤리적인 것, 즉 타인에 대한 나의 책임은 모든 의미의 원천이다. 타자철학, 타자윤리는 곧 전통적인 자아철학, 자아윤리를 타자 중심으로 선회하는 것이다. 모든 인간적인 윤리와 사회정의는 인간의 얼굴에서 나온다. 그리고 타자철학은 윤리학의 중요한 목표가 자아 중심적인 가치실현에 있는 것이 아닌, 타인 중심적인 사회윤리를 실천하는 것에 있다는 것을 보여준다. 타인의 얼굴은 윤리의 기원이다. 이제 우리는 타자의 얼굴을 정면으로 응시해야 한다. 나에게 매몰된 시선을 거두고 나를 잉태한 타자의 얼굴과 그 윤리적 요청을 받아들여야 한다. 레비나스의 목소리는 스포츠윤리가 근본에서 바뀌어야 한다는 당위를 주문한다. 그리고 그 목소리는 너무나 뚜렷하고 명징(明澄)하다.

참고문헌

강문석(2008). ‘합리성’과 ‘진정성’의 윤리학적 긴장-나딩스의 배려윤리와 헤어의 대응논리를 중심으로-. **윤리교육연구, 16**. 한국윤리교육학회, 167-190.

강산(엑스포츠 뉴스, 2012. 9. 21). **KIA, ‘음주운전 사고’ 손영민 임의탈퇴 중징계**. http://img.hankyung.com/news/app/newsview.php?aid=2012092178801&ltype=1&nid=007.

강성민(2013a). **실천으로서 스포츠의 내재적 선에 관한 탐구**. 미간행 박사학위논문. 서울대학교 대학원.

강성민(2013b). 영미 스포츠철학과 스포츠윤리학의 동향. **움직임의 철학 : 한국체육철학회지, 21(2)**. 한국체육철학회, 97-113.

강영안(!995). 레비나스의 평화의 형이상학-일인칭적 관점에서 본 평화의 문제-. 서강대학교 철학연구소 편. **평화의 철학**. 서울: 철학과 현실사.

강영안(1996). **주체는 죽었는가**. 서울: 그린비.

강영안(1998). 고통과 윤리. **서강인문논총, 8**. 서강대학교 인문과학연구소, 3-29.

강영안(2002). **인간의 얼굴을 가진 지식**. 서울: 소나무.

강영안(2004). 책임으로서의 윤리-레비나스의 윤리적 주체 개념-. **철학, 81**. 한국철학회, 51-85.

강영안(2012). **타인의 얼굴-레비나스의 철학**. 서울: 문학과 지성사.

강영안 역(2012). **시간과 타자**. 서울: 문예출판사.

강유원(1994). 스포츠경기에서의 가치판단. 윤리적 차원. **한국체육학회지, 33(2)**. 한국체육학회, 39-45.

강준호(2013). 고전적 공리주의와 행위 공리주의의 관계에 대하여. **범한철학, 68**. 범한철학회, 139-169.

교육출판공사(!987). **세계철학대사전**. 서울: 대영서림.

구창모(1991). **체육환경이 청소년 비행에 미치는 영향**. 미간행 박사학위논문. 서울대학교 대학원.

구창모(1996). 현대 스포츠와 환경-환경사회학적 변인을 중심으로-. **96년도 학술대회**. 한국스포츠사회학회, 1-22.

권기남 외 1인(2012). 사회윤리적 관점에서 바라본 스포츠의 가치변화. **한국체육학회지, 5(14)**. 한국체육학회, 81-92.

권오륜 외 1인(1999). 퇴장의 윤리학적 이해. **움직임의 철학 : 한국체육철학회지, 7(1)**. 한국체육철학회지, 241-254.

권오륜 외 1인(2006). 언론이 담아낸 스포츠맨십의 양상. **움직임의 철학 : 한국체육철학회지, 16(4)**. 한국체육철학회, 79-94.

권윤정 외 1인(2008). 비트겐슈타인 윤리학 강의. **도덕교육연구, 20(1)**. 한국도덕교육학회, 171-183.

김광태(2011). 존재-당위(IS-OUGHT) 논쟁과 도덕에 대한 정의(定義)-피터 싱어(Peter Singer)의 메타 윤리학을 중심으로-. **윤리교육연구, 24**. 한국윤리교육학회, 143-162.

김기범 외 1인(2004). 자의식 정서로서 부끄러움의 경험준거와 심리적 기능분석. **한국심리학회지 사회 및 성격, 18(3)**. 한국심리학회, 29-45.

김남준(2008). 도덕실재론의 최소성립조건. **대동철학회, 43**. 대동철학회, 1-28.

김대오(2007). 아리스토텔레스 윤리학의 현대적 계승-매킨타이어의 덕 윤리. **서양고전학연구, 28**. 한국서양고전학회, 199-222.

김덕수(2013). **칸트 윤리학에서 덕과 도야**. 미간행 박사학위논문. 경북대학교 대학원.

김도식(2007). Should We Care About Environment?. **통일인문학논총, 45**. 건국대학교 통일인문학연구단, 21-30.

김도형(2012). 레비나스의 인권론 연구 -타인의 권리 그리고 타인의 인간주의에 관하여. **대동철학, 60**. 대동철학회, 1-23.

김미숙(2004). 스포츠 윤리 문제의 원인 분석에 대한 일 고찰. **움직임의 철학 : 한국체육철학회지, 12(1)**. 한국체육철학회, 25-38.

김민중(2007). 도핑에 관한 법적 고찰. **스포츠와 법, 10(4)**. 한국스포츠엔터테인먼트법학회, 53-104.

김봉석(2008). 철학적 정의론의 다차원성. **한국사회학회 사회학대회 논문집, 6**. 한국사회학회, 277-284.

김부찬(2004). 한국 스포츠계의 도덕성 부재 현상에 대한 윤리학적 접근. **한국스포츠리서치, 15(1)**. 한국스포츠리서치학회, 629-640.

김상겸(2008). 스포츠에 있어서 환경문제에 관한 연구. **스포츠와 법, 11(3)**. 한국스포츠엔터테인먼트법학회, 29-52.

김성호(2007). 칸트 윤리학에서 덕의 개념. **카톨릭철학, 9**. 한국카톨릭철학회, 85-108.

김연숙(1999). **레비나스의 타자윤리에 관한 연구**. 미간행 박사학위논문. 서울대학교 대학원.

김연숙(2007). 레비나스의 '주체성(subjectivität)' 연구. **동서철학연구, 44**. 한국동서철학회, 147-165.

김연숙 외 1인 역(2010). **존재와 다르게-본질의 저편-**. 경기: 인간사랑.

김연숙(2011). 타자를 위한 책임으로 구현되는 레비나스의 양심. **윤리교육연구, 25**. 한국윤리교육학회, 95-110.

김영구 외 1인(2008). 스포츠이벤트 개최에 대한 공리주의적 접근과 한계. **움직임의 철학 : 한국체육철학회지, 16(3)**. 한국체육철학회, 69-81.

김완구(2013). 환경보호의 목표와 정책적 실천에 대한 윤리 및 철학적 탐구. **생명연구, 28**. 서강대학교 생명문화연구원, 63-115.

김용훈(2014). **레비나스의 타자철학과 민중신학의 합류 가능성 모색**. 미간행 석사학위논문. 성공회대학교 신학전문대학원.

김은미(2012). **J. S. Mill의 덕 공리주의에 관한 연구**. 미간행 박사학위논문. 중앙대학교 대학원.

김은영(2011). 한국 프로축구의 승부조작에 대한 도덕적 論考. **움직임의 철학 : 한국체육철학회지, 19(4)**. 한국체육철학회지, 171-191.

김정현(2001). **뽈 리꾀르의 도덕 철학-목적론적 윤리와 의무론적 도덕의 총합**. 미간행 박사학위 논문. 서강대학교 대학원.

김정현(2013). 상호성의 윤리와 타자 중심성의 윤리 : 리쾨르와 레비나스의 조우, 그리고 문화 간 관계에 대한 그 함축. **해석학연구, 32**. 한국해석학회, 29-70.

김정효(2007). 내재적 접근에 의한 스포츠 개념의 고찰 : 사토의 스포츠철학과 그 실제적 적용. **한국체육학회지, 46(4)**. 한국체육학회, 51-61.

김정효(2011). 스포츠 활동에 있어서 주체의 존재론적 의미. **한국체육학회지, 50(1)**. 한국체육학회, 1-10.

김정효(2013). 스포츠윤리 담론의 한계와 과제에 대한 고찰. **움직임의 철학 : 한국체육철학회지, 21(1)**. 한국체육철학회, 97-114.

김종국(2004). 칸트 對 功利主義. **칸트연구, 14**. 한국칸트학회, 91-114.

김종식(2007). 칸트의 의무주의 윤리이론에 관한 리쾨르의 해석 연구. **대동철학, 39**. 대동철학회, 45-73.

김주화(1999). 古代 그리스 文化와 運動競技의 발달에 있어서의 競爭精神에 관한 硏究. **한국체육사학회지, 4**. 한국체육사학회, 13-27.

김철중(2003). 맥킨타이어의 목적론 부활 논의에 관한 고찰. **교육철학연구, 30**. 교육철학회, 47-66.

김태길(1993). 윤리학의 근본 문제. 철학문화연구소편(1993). **철학강의-철학의 근본문제**. 서울: 철학과 현실사, 149-182.

김태길(2010). **우송 김태길 전집-윤리학-**. 서울: 철학과 현실사.

김학택(1999). 환경 윤리와 윤리적 공동체. **대진논총, 7**. 대진대학교, 23-43.

김현수 외 1인(2010). 스포츠 규칙준수의 정당화 논의. **움직임의 철학 : 한국체육철학회지, 18(1)**. 한국체육철학회지, 45-64.

김홍식(2003). 日常言語分析에 根據한 스포츠 性格 規定 方式의 無氣力. **한국체육학회지, 42(4)**. 한국체육학회, 73-82.

김홍식 외 1인(2007). 체육의 도덕교육적 정당성: 맥킨타이어 덕론(德論)의 시사. **움직임의 철학 : 한국체육철학회지, 15(2)**. 한국체육철학회, 93-109.

김홍식(2009). 한국 체육철학 연구의 성과 및 과제. **한국체육학회지, 48(5)**. 한국체육학회, 11-24.

김홍식(2012). 체육철학과 현상학의 만남. **한국체육학회지, 51(6)**. 한국체육학회, 45-55.

남경태(2010). **한눈에 읽는 현대철학**. 서울: 황소걸음.

남중웅(2002a). 스포츠의 사회윤리학적 고찰. **한국체육학회지, 41(2)**. 한국체육학회, 45-57.

남중웅(2002b). 스포츠윤리의 사회윤리학적 인식과 접근방법에 관한 고찰. **한국체육학회지, 41(5)**. 한국체육학회, 95-103.

남중웅(2003). 스포츠윤리에서 사회윤리학적 책임의 주체와 인간중심적 가치의 제문제. **한국스포츠리서치, 14(3)**. 한국스포츠리서치학회, 181-194.

남중웅(2007). 스포츠현상 결과의 주체에 대한 사회윤리학적 연구. **움직임의 철학 : 한국체육철학회지, 15(3)**. 한국체육철학회, 91-108.

남중웅 외 2인(2001). 스포츠윤리에서 책임성 문제. **움직임의 철학 : 한국체육철학회지, 9(2)**. 한국체육철학회, 155-167.

노영란(2002). 의무로부터 행위에 관하여 -덕 윤리적 도전에 대한 칸트주의적 대응을 중심으로-. **철학, 71**. 한국철학회, 197-219.

노영란(2003). 덕 윤리의 행위지침력. **철학연구, 62**. 철학연구회, 227-244.

노영란(2008). 덕윤리와 상대주의. **철학논총, 53**. 새한철학회, 127-149.

노영란(2013). 행위와 행위자 : Christine M. Korsgaard의 자아구성으로서의 행위설명에서 아리스토텔레스의 영향을 중심으로. **철학, 117**. 한국철학회, 205-228.

뉴스제주(2011). **전자랜드 패배 속에서 빛난 이현호 '부상 투혼'**.

류지한(2004). 두 수준 공리주의에 관한 연구. **윤리연구, 55**. 한국윤리학회, 201-233.

문성원(2000). **배제의 배제와 환대**. 경기: 도서출판 동녘.

문성원(2001). 책임 문제에 대한 철학적 일고찰. **시대와 철학, 12(1)**. 한국철학사상연구회, 33-55.

문성원(2011). 안과 밖, 그리고 시간성-현상에서 윤리로-. **시대와 철학, 22(2)**. 한국철학사상연구회, 75-101.

문성원(2012). **해체와 윤리 : 변화와 책임의 사회철학**. 서울: 그린비.

문성학(2006). **칸트 윤리학과 형식주의**. 대구: 경북대학교 출판부.

박병기(1993). **포스트모던 시대의 사회윤리학**. 서울: 인간사랑.

박병기(1994). **사회윤리에 있어 책임의 주체에 관한 연구**. 미간행 박사학위논문. 서울대학교 대학원.

박성주(2007). 스포츠에서의 약물복용에 대한 공정성 논쟁. **한국체육학회지, 46(6)**. 한국체육학회, 31-40.

박성주(2011). 스포츠 선수는 도덕적이어야 하는가?. **한국체육학회보, 96**. 한국체육학회, 24-28.

박송희(2002). 기독교 윤리의 입장에서 본 존 롤즈의 정의론 연구. 미간행 석사학위논문. 이화여자대학교 대학원.

박수경(2006). **레비나스(Emmanuel Levinas)의 '윤리적 주체'에 관한 연구**. 미간행 석사학위논문. 서울대학교 대학원.

박원빈(2008). 에마뉘엘 레비나스와 임마누엘 칸트를 중심으로 본 신정론의 비판과 타자윤리로의 전화. **사회와 철학, 15**. 사회와 철학 연구회, 113-140.

박인철(2005). 타자성과 친숙성-레비나스와 후설의 타자이론 비교-. **철학과 현상학 연구, 24**. 한국현상학회, 1-31.

박정기(2010). 공리주의 대안으로서 롤즈의 정의론. **동서사상, 9**. 경북대학교 동서사상연구소, 275-296.

박정준(2012). 통합적 스포츠맨십 교육 프로그램의 적용을 통한 중학생의 스포츠맨십 형성 유형과 양상 탐색. **한국스포츠교육학회지, 19(2)**. 한국스포츠교육학회, 93-116.

박정태(2008). 사르트르의 실존주의 도덕 : 자기기만의 극복과 가치를 창조하는 삶. **동서철학연구, 49**. 한국동서철학회, 317-345.

박정호(2011). 고통의 의미-레비나스를 중심으로-. **시대와 철학, 22(4)**. 한국철학사상연구회, 131-159.

박종률(2003). 체육수업을 통한 고등학생의 스포츠맨십 인식 변화. **한국체육학회지, 42(3)**. 한국체육학회, 295-306.

박종률(2006). 스포츠맨십에 대한 목표 인식 변화 분석. **한국스포츠교육학회지, 42(3)**. 한국스포츠교육학회, 101-118.

박종률(2008). 스포츠맨십 가치 학습을 위한 실천 가능한 체육 교수 전략 탐색. **한국스포츠교육학회지, 13(2)**. 한국스포츠교육학회, 1-23.

박준형(2007). 교육조직의 변화를 위한 시론적 이해 : 미셸푸코의 근대적 주체비판을 중심으로. **한국교육학연구, 13(1)**. 한국교육학회, 115-134.

박찬구(2004). 덕 윤리와 칸트 윤리-덕 윤리의 문제제기에 대한 칸트 윤리적 대응. **윤리연구, 57**. 한국윤리학회, 1-25.

박필배(2002). 칸트 최고선 이론의 현대적 논의. 한국칸트학회 편, **칸트철학과 현대**. 서울: 철학과 현실사, 113-133.

백종현(2003). **현대 한국사회의 철학적 문제: 윤리 개념의 형성**. 서울: 철학과 현실사.

백종현(2006). 윤리 문제의 근본 주제. **철학사상, 23**. 서울대학교 철학사상연구소, 31-50.

변순용(2005). 도덕적 책임의 모델에 관한 연구. **한국초등교육, 16(2)**. 서울교육대학교 초등교육연구원, 1-20.

서경호(2006). **스포츠 윤리에 대한 칸트의 도덕철학적 해석에 관한 연구**. 미간행 석사학위논문. 연세대학교 대학원.

서경화(2009). 스포츠에서 심판의 공정함에 대한 논의. **움직임의 철학 : 한국체육철학회지, 17(2)**. 한국체육철학회, 59-70.

서경화(2012). 한나 아렌트의 무사유와 스포츠맨십. **움직임의 철학 : 한국체육철학회지, 20(4)**. 한국체육철학회, 177-191.

서동욱 역(2004). **존재에서 존재자로**. 서울: 민음사.

서동욱(2011). **차이와 타자**. 서울: 문학과지성사.

서유경(2007). 아렌트 정치-윤리학적 관점에서 본 레비나스 '타자(the Other)' 개념의 문제. **정치사상연구, 13(1)**. 한국정치사상학회, 103-125.

손경원(2005). **도덕적 자율성의 도덕교육적 함의에 관한 연구**. 미간행 박사학위논문. 서울대학교 대학원.

손봉호(1992). 고통의 현상학. **철학과 현상학 연구, 5**. 한국현상학회, 39-63.

손봉호(1995). **고통받는 인간**. 서울: 서울대학교 출판부.

손영창(2012). 리쾨르의 윤리학에서 살펴본 자기성과 타자의 문제-리쾨르의 아리스토텔레스와 칸트의 해석을 중심으로. **대동철학, 59**. 대동철학회, 187-218.

송인창(2011). 정의에 대한 동서 철학적 성찰. **철학논총, 65(3)**. 새한철학회, 229-247.

송형석(1997). 체육학의 과제로서 스포츠와 환경. **한국체육학회보, 68**. 한국체육학회, 31-36.

송형석(1998). 스포츠와 環境-共存을 위한 倫理的 理念 摸索-. **한국체육학회지, 37(1)**. 한국체육학회, 37-49.

송형석(1999). 스포츠와 환경-공존을 위한 윤리적 이념 摸索-. **한국체육학회지, 38(3)**. 한국체육학회, 25-42.

송형석(2000). 스포츠윤리 모형의 비판적 고찰-독일 스포츠윤리 모형을 중심으로-. **한국사회체육학회지, 14**. 한국사회체육학회, 85-94.

송형석(2006). 도핑은 왜 비도덕적인가? -도핑금지담론의 비판적 고찰-. **한국체육학회지, 45(4)**. 한국체육학회, 31-39.

송형석(2010). 도핑의 예를 통해서 본 근대스포츠의 이중성. **한국체육학회지, 49(3)**. 한국체육학회, 11-19.

시크(chic) 뉴스(2013.07.12.). http://fashion. mk. co.kr.

심귀연(2012). 자유의 문제: 메를로-퐁티와 사르트르. **철학연구, 123**. 대한철학회, 165-187.

안대진(2005). **엠마누엘 레비나스의 정의론 연구**. 미간행 석사학위논문. 부산대학교 대학원.

안성훈(2009). **엠마누엘 레비나스의 타자성 철학-주요 저작에 나타난 개념을 중심으로-**. 미간행 석사학위논문. 장로회신학대학교 신학대학원.

양명수(1994). 문화와 윤리. **기독교 사상, 38(2)**. 대한기독교서회, 116-131.

양명수(2002). 레비나스(2) : 얼굴. **복음과 상황, 125**, 117.

양명수(2011). 레비나스, 근대의 자율적 주체에 대한 비판. **한국기독교신학논총, 77**. 한국기독교학회, 141-162.

양명수 역(2000). **윤리와 무한**. 서울: 다산글방.

양재식(2014). **체육요원 병역특례에 대한 정의론적 고찰**. 미간행 박사학위논문. 충남대학교 대학원.

양종구(2005). **사회적 실천 개념에 근거한 체육의 정향.** 미간행 석사학위논문. 서울대학교 대학원.

양현주(2009). 자유의지와 책임의 도덕적 의의. **윤리철학교육, 12**. 윤리철학교육학회, 121-139.

오길영(2008). **이론과 이론기계**. 서울: 생각의 나무.

오정아 외 2인(2010). 태권도 금지행위에 관한 윤리적 탐색. **움직임의 철학 : 한국체육철학회지, 18(1)**. 한국체육철학회, 169-182.

오현택(2006a). **맥킨타이어의 덕론이 스포츠에 주는 함의**. 미간행 박사학위논문. 서울대학교 대학원.

오현택(2006b). 덕론의 스포츠윤리학적 함의. **움직임의 철학 : 한국체육철학회지, 14(1)**. 한국체육철학회, 19-33.

오현택(2012). 맥킨타이어와 스포츠. 체육사상연구회 편. **스포츠인문학-새로운 도전과 길 찾기**. 서울: 레인보우북스, 135-147.

우정길(2009). 타자의 타자성과 교육학 지식 : 레비나스의 타자성 철학에 대한 교육학적 소고. **교육철학, 45**. 교육철학회, 151-174.

유수정 외 1인(2013). 자율성과 공동체주의적 생명윤리. **생명윤리, 14(1)**. 한국생명윤리학회, 49-63.

윤대선(2004). 레비나스의 얼굴 개념과 타자철학. **철학과 현실, 61**. 철학문화연구소, 112-123.

윤대선(2013). **레비나스의 타자철학-소통과 초월의 윤리를 찾아서**. 서울: 문예출판사.

윤병렬(2000). 아가페의 실천-E. 레비나스의 이타주의 윤리학. **한구석밝히기, 2003-2**. 뿌리, 25-42.

윤여탁 외 2인(2006). 칸트윤리학에 기초한 스포츠의 도덕적 기준에 관한 연구. **움직임의 철학 : 한국체육철학회지, 14(2)**. 한국체육철학회, 89-100.

윤희철(2007). **스포츠 안티도핑(Anti-doping)의 윤리적 고찰**. 미간행 석사학위논문. 부산대학교 대학원.

윤희철(2010), 개념적 관점에서 스포츠맨십으로의 접근. **한국체육학회지, 49(4)**. 한국체육학회, 21-30.

이경신(2006). **타자의 출현에 의해 나타나는 칭의와 책임의 문제 : 칼 바르트와 엠마누엘 레비나스의 대화**. 미간행 석사학위논문. 감리교신학대학교 대학원.

이문성 외 1인(2009). 전신수영복은 기술도핑인가?-스포츠윤리학적 접근-. **움직임의 철학 : 한국체육철학회지, 17(4)**. 한국체육철학회, 161-171.

이문성 외 1인(2013). 스포츠의 승부조작 : 윤리문제와 해결방안. **움직임의 철학 : 한국체육철학회지, 21(1)**. 한국체육철학회, 115-125.

이병호(1989). **스포츠를 대하는 승리지향적 태도에 관한 연구**. 미간행 석사학위논문. 공주대학교 대학원.

이병훈(2003). **Emmanuel Levinas의 "他者性의 哲學"에 關한 硏究-"他者의 얼굴"을 통해 痕迹으로서 드러나는 "神"**. 미간행 석사학위논문. 대구카톨릭대학교 대학원.

이상철(2011). 제일철학으로서의 윤리학. **제3시대, 23 · 24**. 제3시대그리스도교연구소, 10-18.

이상환(2006). 사회 정의와 정치적인 것의 차원 : 프레이저의 정의론을 중심으로. **사회와 철학, 12**. 사회와 철학 연구회, 127-156.

이석무(2008). **권투 시합에 인생을 바친 남자. 1982년 김득구**. 마이데일리.

이승훈 외 1인(2013). 스포츠맨십의 윤리학적 정초. **움직임의 철학 : 한국체육철학회지, 21(1)**. 한국체육철학회, 41-59.

이유택(2008). 책임에 관한 철학적 성찰-레비나스와 요나스를 중심으로-. **존재론 연구, 17**. 한국하이데거학회, 63-94.

이윤복(2004). 칸트 윤리학에서 덕과 의무-『도덕의 형이상학』을 중심으로. **철학연구, 92**. 대한철학회, 337-367.

이은주(2013). **칸트의 덕 이론에 관한 연구**. 미간행 박사학위논문. 중앙대학교 대학원.

이은택(2006). 언론윤리에서 덕 윤리학의 필요성에 대한 연구. **언론과 법, 5(2)**. 한국언론법학회, 147-168.

이인숙(1996). 덕의 윤리는 새로운 대안이 될 수 있는가? -덕 윤리의 자립성에 대한 검토. **철학연구, 18(1)**. 고려대학교 철학연구소, 291-317.

이정식 외 1인(2003). 스포츠에 있어서 환경정의론의 재조명 : 담론에서 실천으로. **움직임의 철학 : 한국체육철학회지, 11(2)**. 한국체육철학회지, 225-241.

이정연 외 2인(2005). '내기' 스포츠에 관한 윤리적 성찰-억대 내기 골프 무죄판결 사례를 중심으로-. **한국체육학회, 44(4)**. 한국체육학회, 119-129.

이정우(2009). **주체란 무엇인가**. 서울: 그린비.

이정학(2005). **철학의 탐구**. 서울: 대한미디어.

이종범(2011). **이광환 표 신바람 야구-LG 태평양의 1994년도 한국시리즈-**. http://blog.naver.com/blader1625/10123987767.

이종왕(2006). 스포츠윤리의 정초 가능성. **움직임의 철학 : 한국체육철학회지, 14(1)**. 한국체육철학회, 1-18.

이징연 외 1인(1998). 스포츠에 대한 환경학적 연구의 의의와 과제. **환경관리학회지, 4(2)**. 한국환경관리학회, 219-230.

이진선(2007). 주체와 자율성 개념의 재구성-포스트모더니즘 관점에서-. **윤리철학교육, 8**. 윤리철학교육회, 89-107.

이창익(2004). **종교와 스포츠-몸의 테크닉과 희생제의-**. 서울: 살림.

이창휘(2009). 환경문제에 대한 윤리학적 접근와 정초. **생명연구, 12**. 서강대학교 생명문화연구원, 1-15.

이학준(1998). 스포츠윤리의 사회윤리학적 접근과 의의. **한국체육학회지, 37(1)**. 한국체육학회, 58-69.

이학준(2013). 도핑금지, 왜 당연한가?: 도핑을 허용할 수밖에 없는 이유들. **한국스포츠인류학회 학술대회, 14**. 한국스포츠인류학회, 46-55.

이학준 외 1인(1997). Sportsmanship 거듭나기 : 사회윤리학적 접근와 의의. **움직임의 철학 : 한국체육철학회지, 5(2)**. 한국체육철학회, 351-370.

이형일(2012). 아담 스미스의 동감에 근거한 스포츠맨십의 본질. **움직임의 철학 : 한국체육철학회지, 20(1)**. 한국체육철학회, 71-86.

이호근(2010). 존재론적 접근을 통한 도핑문제와 스포츠의 미래. **움직임의 철학 : 한국체육철학회지, 18(2)**. 한국체육철학회, 87-98.

임석원(2005). 경쟁 스포츠에서 페어플레이 담론. **한국체육학회지, 44(5)**. 한국체육학회지, 123-129.

임석원(2007). **도덕적 차원에서 본 스포츠 페어플레이의 재음미**. 미간행 박사학위논문. 중앙대학교 대학원.

임성호(1997). **스포츠 활동의 책임주체와 행위규범**. 미간행 박사학위논문. 전남대학교 대학원.

임석원 외 2인(2009). 스포츠 윤리에서 도핑의 문제와 공정성. **철학탐구, 25**. 중앙대학교 중앙철학연구소, 215-246.

임순미(2010). 다문화사회의 사회적 가치로서 '타자중심윤리-책임'의 적합성의 함의. **한국시민윤리학회보, 23(1)**. 한국시민윤리학회, 41-59

장동익(2006). 의무 윤리학(Duty Ethics)에 있어서 덕과 윤리. **철학논총, 44**. 새한철학회, 407-429.

장동익(2010a). 덕 윤리에 대한 비판과 그 고유성에 대한 해명. **인간·환경·미래, 5**. 인제대학교 인간환경미래연구원, 55-78.

장동익(2010b). 덕 윤리의 환경 윤리적 함의. **범한철학, 57**. 범한철학회, 295-316.

장성수(2010). 체육교육론 정립을 위한 신체 연구. **움직임의 철학 : 한국체육철학회지, 18(1)**. 한국체육철학회, 127-141.

장재용 외 1인(2013). 복지와 웰빙 사회를 위한 스포츠의 공리주의적 접근. **움직임의 철학 : 한국체육철학회지, 21(1)**. 한국체육철학회, 1-14.

전형상(1995). 스포츠 倫理學의 課題分析. **스포츠과학논총, 7**. 고려대학교 스포츠과학연구소, 27-38.

정석용 외 1인(2011). **인간과 사회윤리**. 서울: 동문사.

정원규(2004). 공리주의에 대한 패러다임적 독해-공리주의의 사회계약론적 수렴을 제안하며-. **철학, 78**. 한국철학회, 271-290.

정응근(1999). 스포츠윤리담론에 관한 계보학적 고찰. **체육과학연구소논집, 23(1)**. 서울대학교 체육과학연구소, 143-156.

정응근 외1인(2000). 스포츠 倫理 談論의 새로운 方向. **한국체육학회지, 39(2)**. 한국체육학회, 67-76.

정의권(2001). 스포츠 행위의 도덕성 회복에 관한 연구. **체육연구, 15**. 중앙대학교 스포츠과학연구소, 19-41.

조성민(1993). 가치분석 이론의 윤리학적 배경. **철학과 현실, 16**. 철학문화연구소, 270-288.

조성민(2010). 정의윤리와 배려윤리 교육의 통합적 접근. **윤리철학교육, 14**. 윤리철학교육학회, 15-36.

조현아(2003). 도덕적 사실은 도덕 관찰의 인과적 전제인가?. **대동철학, 21**. 대동철학회, 1-28.

차건수(2005). 기독교적 인간 이해에서 본 스포츠 윤리성. **한국체육학회지, 44(1)**. 한국체육학회, 31-43.

차두리(2014. 6. 25). **차두리의 쿨한 브라질-끝날 때까지 끝난 것이 아니다-**. http://sports.news.naver.com/brazil2014/news/read.r

철학아카데미(2013). **처음 읽는 프랑스 현대철학-사르트르부터 바디우까지, 우리 눈으로 그린 철학지도-**. 경기: 도서출판 동녘.

철학문화연구소편(1993). **철학강의-철학의 근본문제**. 서울: 철학과현실사.

최경석(2011). 생명의료윤리에서의 '자율성'에 대한 비판적 고찰. **한국의료윤리학회지, 14(1)**. 한국의료윤리학회, 13-27.

최동민(2010). 결과주의적 공리주의에 비판에 대한 정당성 고찰. **철학연구, 115**. 대한철학회, 385-409.

최선철(1996). **스포츠의 윤리적 행위 준칙으로서 스포츠맨십이 갖는 의미**. 미간행 석사학위논문. 서울대학교 대학원.

최영주(1996). 이타성의 철학자. 엠마누엘 레비나스. **세계의 문학, 79**, 105-122.

최용성(2013). 서양윤리학의 제국주의적 요소에 대한 성찰. **윤리교육연구, 30**. 한국윤리교육학회, 227-252.

최의창(2010). 스포츠맨십은 가르칠 수 있는가?-체육수업에서의 정의적 영역 지도의 어려움과 가능성-. **한국스포츠교육학회지, 17(1)**. 한국스포츠교육학회, 1-24.

최진석(2009). 타자 윤리학의 두 가지 길-바흐친과 레비나스-. **노어문학, 21(3)**. 한국노어노문학회, 173-195.

파이낸셜뉴스(2012.8.9.). www.fnnews.com/

한도령(2010). 에어도핑의 윤리성 문제. **움직임의 철학 : 한국체육철학회지, 18(3)**. 한국체육철학외, 143-160.

한면희(1997). **환경윤리**. 서울: 철학과 현실사.

한상수(2001). 아리스토텔레스의 정의론. **공법연구, 30(2)**. 한국공법학회, 269-285.

한송이 외 2인(2012). 청소년 유도선수의 스포츠퍼슨십이 자기통제력 및 비폭력성에 미치는 영향. **한국체육학회지, 51(2)**. 한국체육학회, 135-146.

함정혜(2003). 운동의 가치체계에 관한 가치 윤리학적 이해. **한국체육학회지, 42(5)**. 한국체육학회, 79-88.

홍성하(1993). 레비나스에게 있어서 타자에 대한 윤리적인 문제. **철학논고, 4**. 성균관대학교 철학과, 164-185.

황경식(2000). 윤리 교육-무엇을, 어떻게, 누가 가르치나. **철학과 현실, 46**. 서울: 철학과 현실사, 69-87.

황경식(2012). **덕 윤리의 현대적 의의**. 서울: 아카넷.

황정현(2008). 반도핑에 관한 이분법적 해석. **한국체육학회지, 47(5)**. 한국체육학회, 15-23.

황종환(2002). 환경윤리학의 비교철학적 근거-인간의 본질로서 존엄과 환경정의(正義). **범한철학, 27**. 범한철학회, 291-312.

황필홍(2000). 칸트의 의무-자신에 대한 의무와 타인에 대한 의무. 윤리연구, 45(1). 한국윤리학회, 67-82.

황혜진(2012). 고통에 대한 감수성의 윤리학-레비나스의 철학적 관점에서 본 <밀양>과 <시>를 중심으로. **씨네포럼, 15**. 동국대학교 영상미디어센터, 135-170.

Acrill, J. L(1980). Aristotle on Eudaimonia. in (ed.) Rorty, A. O(1980). *Essay on Aristotle's Ethics*. Univ. of Californica Press.

Aristoteles. *Ethica Nicomachea*. 강상진 외 2인 역(2011). **니코마코스 윤리학**. 서울: 도서출판 길.

Anscombe, E(1958). Modern moral philosophy. **Philosophy, 33(124)**, 1-19.

Arnold, P(1997). *Sports, Ethics and Education*. London : Cassel.

Arrington, R. L(1998). *Western Ethics*. Blackwell Publisher.

Attfield, R(1983). *The Ethics of Environmental Concern*. University of Georgia Press. 구승회 역(1997). **환경윤리학의 제문제**. 서울: 도서출판 따님.

Ayer, A. J(1985). Can There Be a Private Language?. in (ed.) Martinich, A. P(1985). Philosophy of Language. Oxford: Oxford University Press.

Baron, M. W 외 2인(1997). *Three Methods of Ethics: A Debate*. Blackwell Publish.

basset.egloos.com/1621887.

Beauchamp, T. L(1982). *Philosophical Ethics*. McGraw-Hill Book Company.

Bentham, J(1789). (ed.) Burns, J. H. & Hart, H. L. A(1970). An Introduction to the Principles of Morals and Legislation. University of London : The Athlone Press.

Blanding, M(2013. 12. 18). *Lessons From The Lance Armstrong Cheating Scandal*. Forbes.

Brand, P 외 1인(1994). *The Gift of Pain*. 송준인 역(2001). **고통이라는 선물**. 서울: 두란노.

Brown, W. M(2001). Paternalism, Drugs, and the Nature of Sports. in (ed.) Morgan, W. J & Schneider, K. V(2001). *Ethics in Sport*. Champaign. IL: Human Kinetics.

Buber, M(1923). *Ich und Du*. The Marsh Agency. 표재명 역(2001). **나와 너**. 서울: 문예출판사.

Caillois, R(1958). *Les Jeux et Les Hommes*. Gallimard. 로제 카이와 지음/이상률 역(2003). **놀이와 인간**. 서울: 문예출판사.

Cassell, E. J(1991). *The Nature of Suffering and the Goals of Medicine*. New York : Oxford Press.

Castandeda, H. N(1967). Private Language Problem. in (ed.) Edwards, P(1967). Encyclopedia of Philosophy. New York: Macmillan.

Clement, E 외 3인(1994). *Pratique de la Philosophie de a À Z*. Paris: Hatier. 이정우 역(2001). **철학사전-인물들과 개념들-**. 서울: 동녘.

Cobast, E(1994). *Petites Leçons de Culture Générale*. Presses Universitaires de France. 송대영 역(2004). **일반교양강좌**. 서울: 동문선.

Cohen, R. A(2002). Moral Selfhood: A Levinasia, Response to Ricoeur on Levinas. in (ed.) Cohen, R. A & Marsh, J. L(2002). *Ricoeur as Another*. State University of New York Press.

Crisp, R(1996). *How Should One Live? : Essays on the Virtues*. New York & Oxford: Clarendon.

Crisp, R & Slote, M(ed.)(1997). *Virtue Ethics*. Oxford University Press.

Denis, L(2006). Kant's Conception of Virtue. in (ed.) Guyer, P(2006). *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philodophy*. Cambridge University Press.

DesJardins, J. R(1999). *Environmental Ethics-second edition-*. International Thomson Publishing Asia. 김명식 역(1999). **환경윤리-환경윤리의 이론과 쟁점**. 서울: 자작나무.

Edgar, s. L(1997). *Morality and Machines*. Boston.

Ferber, R(1999). *Philosophische Grundbegriffe*. Verlag C. H. Beck OHG. München. 조국현 역(2002). **철학적 기본 개념**. 서울: 동문선.

Finnis, J(1980). *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon Press.

Flew, A & Vesey, G(1987). *Agency and Necessity*. Blackwell. 안세권 역(2006). **행위와 필연**. 서울: 철학과 현실사.

Foot, P(1983). Utilitarianism and the Virtues. **American Philosophical Association, 57(2)**, 273-283.

Gardner, R(1989). On Performance Enhancing Substances and the Unfair Advantage Argument. **Journal of the Philosophy of Sport, 16**, 59-73.

Gart, B(1966). *The Moral Rules*. New York: Harper and Row.

Geach, P, & Black, M(ed.) (1953). *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*. New York : Philosophical Library, 1-20.

Gert, B(1988). *Morality: A New Justification of Tje Moral Rules*. Oxford: Oxford University Press.

Gunn, A. S(1984). Preserving rare species. in Regan, T(ed.). *Earthbound. New Introductory Essays in Environmental Ethics*. Philadelphia: Temple Universiry Press, 301-306.

Harsanyi, J. C(1988). Problems with Act-Utilitarianism and with Malevolent Preference. in Seanor, D & Fortion N(1988). *Hare and Critics*. Oxford: Clarendon Press.

Hodgson, H(1965). *Consequence of Utilitarianism*. Oxford: Clarendon Press.

Hyland, D. A(1990). *Philosophy of Sport*. New York : Paragon House. 송형석 외 1인 역(2006). **스포츠 철학**. 서울: 북스힐.

Johnston, D(2011). *A Brief History of Justice*. Wiley-Blackwell. 정명진(역). **정의의 역사**. 서울: 부글북스.

Kant, I(1789). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Riga. 임마누엘 칸트 지음/백종현 역(2013). **윤리형이상학 정초**. 서울: 아카넷.

Kaulbach, F(1969). *Immanuel Kant*. De Gruyter. F. 카울바하 지음/백종현 역(1992). **칸트 비판철학의 형성과 체계**. 서울: 서광사.

Keating, J. W(1964). Sportsmanship as a Moral Category. **Ethics, 75(1)**, 25-35.

Kershaw, I(1998). *HITLER, 1889-1936*. Penguin Books Ltd. 이언 커쇼 지음/이희재 역(2010). **히틀러 I -의지 1889-1936-**. 서울: 교양인,

Kohlberg, L(1976). *Moral Stages and Moralization: The Cognitive Development Approach*. New York : Holt. Rinehart & Winston.

Kushner, H. S(1981). *When Bad Things Happen to Good People*. New York : Avon Books.

Levinas, E(1947a). *De l'existent* à *l'existence*. Paris : Fontaine. tr. Lingis, A(1978). *Exitence and Exitents*. The Hague : Nijhoff.

Levinas, E(1947b). *Le Temps et l'Autre*. Editions Fata Morgana. tr. Cohen, R. A(1994). *Time and the Other*. Pittsburgh : Duquesne University Press.

Levinas, E(1961). *Totalité et Infini : essai sur l'extériorité*. The Hague : Martinus Nijhoff. tr. Lingis, A(2003). *Totality and Infinity : an essay on exteriority*. Pittsburgh : Duquesne University Press.

Levinas, E(1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. The Hague : Martinus Nijhoff. tr. Lingis, A(2000). *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Pittsburgh : Duquesne University Press.

Levinas, E(1982a). *Ethique et infini*. Librairie Arthème Fayard et Radio France. tr. Cohen, R. A(1998). *Ethics and Infinity*. Pittsburgh : Duquesne University Press.

Levinas, E(1982b). *De l'évasion*. Fata Morgana. 김동규 역(2012). **탈출에 관해서**. 서울: 지식을만드는지식.

Levinas, E(1989). (ed.) Hand, S. *The Levinas Reader*. Basil Blackwell.

Levinas, E(1998). Useless Suffering. in *Entre Nous : On Thinking-of-the-Other*. Columbia University Press. New York.

Lingis, A(1999). Objectivity and of Justice: A Critique of Emmanuel Levinas' Explanation. **Continental Philosophy Review, 32**, 395-407.

Louden, R(1997). On Some vices of Virtue Ethics. Crisp, R 외 1인(ed.) *Virtue Ethics*. Oxford University Press.

Lucas J. R(1993). *Responsibility*. Oxford.

Lyotard, J.-F(1988). *The Differend: Phrase in Dispute*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

MacIntyre, A(1981). *After Virtue*. Notre Dame. Ind. : University of Notre Dame Press.

MacIntyre, A(1984). *After Virtue(2nd edition)*. Notre Dame. Ind. : University of Notre Dame Press.

MacIntyre, A(1988). *Whose Justice? Which Rationality?*. Univesity of Notre Dame Press.

MacIntyre, A(1990). *Three rival versions of moral enquiry : encyclopaedia, genealogy, and tradition*. Univesity of Notre Dame Press.

Mackie, J. L(1977). *Ethics : Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth : Penguin Books Ltd. 진교훈 역(1991). **윤리학 : 옳고 그름의 탐구**. 서울: 서광사.

Marie-Anne Lescourret(1994). *Emmanuel Levinas*. Editions Flammarion. 변광배 외 1인(역). **레비나스 평전**. 서울: 살림.

Maro, P. V(1969). *Aeneis*. (ed.) Mynors, R. A. B. (Oxford Classical Texts). Oxford. 베르길리우스 지음/천병희 역(2012). **아이네이스**. 경기: 도서출판 숲.

McFee, G(2004a). Normativity, Justification, and (MacIntyrean) Practices: Some Thoughts on Methodology for the Philosophy of Sport. **Journal of Philosophy of Sport, 31(1)**, 15-33.

McFee(2004b). *Sport, Rules and Values: Philosophical Investigations into the Nature of Sport*. London: Routledge.

McNamee, M(1995). Sporting Practice, Institutions and Virtues: A Critique and Restatement. **Journal of the Philosophy of Sport, 22(1)**, 61-82.

McNamee, M(2008). *Sports, Virtues and Vices-Morality Plays-*. London & New York : Routledge, 20-42.

McNamee, M(2010). *The Ethics of Sports-A Reader-*. London and New work : Routledge.

Meadows, D외 2인(2004). *Limits To Growth: The 30-Year Update*. Chelsea Green Publishing Company. 김병순 역(2012). **성장의 한계**. 서울: 갈라파고스.

Miah, A(2004). Why not dope? It's still about the health. in (ed.) McNamee, M(2010). *The Ethics of Sports - A Reader-*. London: Routledge, 169-185.

Mill, J. S(1863). (ed.) Crisp, R(1998). Utilitarianism. Oxford University Press.

Morgan, L(2003). Enhancing Performance in Sports: What is Morally Permissible?. in Boxill, J(ed.) *Sports Ethics*. Oxford: Blackwell Publishing, 182-188.

Morgan, W. J(1994). *Leftist Theories of Sport: A Critique and Reconstruction*. Urbana and Chicago. University of Illinois Press.

Niandu, T(2008). Play Until the Whistle Blows: Sportsmanship as the Outcome of Thirdness. **Journal of the Philosophy of Sport, 35**, 73-89.

Niebuhr, H. R(1963). *The Responsible Self. An Essay in Christian Moral Philosophy*. with an Intriduction by Gustafson, J. M. New York: Harper & Row.

Nietzsche, F. W(1887). *Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift*. Neuausg. 홍성광 역(2011). **도덕의 계보학**. 고양: 연암서가.

Papp, G 외 1인(1995). Sportsmanship as an Ethical Value. **International Review for the Sociology of Sport, 30**, 375-388.

Peperzak, A. T(1993). *To the Other-An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas*. Purdue University Press.

Peperzak, A. T(1995). *Ethics as First Philosophy-The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature and Religion-*. Routledge. New York & London.

Rasmussen, D. M(ed.) (1998). With Introduction. Universalism vs. Communitarianism : Contemporary Debates in Ethics. *Special Issue in Philosophy & Social Criticism, 14*.

Rawls, J(1971). *A Theory of Justice*. Cambridge. Mass : The Belknap Press of Harvard University Press.

Rigan, T(1983). *The Case for Animal Right*. Berkerly: University of California Press.

Robbins, J(1999). *Altered Reading: Levinas and Literature*. The University of Chicago Press.

Robbins, J. (ed.)(2001). *Is it Righteous to Be? : Interview with Emmanuel Levinas*. California: Stanford University Press.

Ross, W. D(1950). *The Right and The Good*. The Clarendon Press.

Rudd, A 외 1인(1998). Fair Play: Learning to Practice Sportsmanship. **Strategies: A Journal for Physical and Sport Educators, 12(1)**, 5-7.

Sessions, W. L(2004). Sportsmanship as Honor. **Journal of the Philosophy of Sport, 31**, 47-59.

Scheffler, S(2003). Rawls and Utilitarianism. in (ed.) Freeman, S(2003). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge University Press.

Side, E. W(1994). *Culture and Imprerialism*. New York : Vintage Books. 김성곤 외 1인(2011). **문화와 제국주의**. 서울: 창.

Simon, R(1984). Good Competition and Drug-Enhanced Performance. **Journal of The Philosophy of Sport, XI**, 6-13.

Singer, P(1979). *Practical Ethics*. Cambridge University Press.

Singer, P(1981). *The Expanding Circle : ethics and sociobiology*. Clarendon. 피터 싱어 지음/김성한 역(2006). **사회생물학과 윤리**. 서울: 인간사랑.

Sinnott-Armstrong, W(2003). Consequentialism. S*tanford Encyclopedia of Philosophy*.; http://plato.stanford.edu/entries/consequentialism/.

Slote, M(1994). Precis of From Morality of Virtue. **Philosophy and Phenomenological Research, 54(3)**, 683-687.

Slote, M(1995). *From Morality to Virtue*. Oxford University Press.

Solomon, W. D(1995). Ethics: Normative Ethical Theories. *Encyclopedia of Bioethics, 2*.

Solomon, W. D(1997). Internal Objections to Virtue Ethics. in Statman, D(ed.). *Virtue Ethics*. Washington. D.C.: Georgetown University Press.

Stocker, M(1976). The Schizophrenia of Modern Ethical Theory. in **Journal of Philosophy, 73**, 453-466.

Stocker, M(1996). How Emotions Reveal Values and Help Cure the Schizophrenia of Modern Ethical Theories. in Crisp, R(1996). *How Should One Live?*. Oxford : Clarendon Press.

Stuffer, J(2009). Productive Ambivalence: Levinasian Subjectivity, Justice and Rule of Law. in Manderson, D(ed.) *Essays On Levinas and Law*. Palgrave Macmilian.

Tatsuru, U(2001). *LÉVINAS TO AI NO GENSHO-GAKU*. Srica Shobo. 이수정 역(2013). **레비나스와 사랑의 현상학**. 서울: 갈라파고스.

Thomas, C. E(1983). *Sport in a Philosophic Context*. Lea & Febiger · Philadelphia.

Trianosky, G(1990). What is Virtue Ethics All About?. in **American Philosophical Quarterly, 27(4)**, 335-344.

Varela, F. J(1999). *Ethical Know-How : Action, Wisdom and Cognition*. Stanford University Press. 유권종 외 1인 역(2009). **윤리적 노하우**. 서울: 갈무리.

Williams, B(1978). A Critique of Utilitarianism. *Utilitarianism for and against J. J. C. Smart and Bernard Williams*. Cambridge University Press.

Williams, T. C(1968). *The Concept of the Categorical Imperative*. Oxford: The Clarendon Press.

Wittgenstein, L(1967). *Philosophische Untersuchungen*. Translated by Anscomb, G. E. M. *Philosophical Investigation*. The Macmillan Company(First Published in 1958).

Wittgenstein, L(1981). *Tractatus Logico-Philosophicus*. With an Introduction by Russell, B. F.R.S. Routledge & Kegan Paul(First Published in 1922).

Wood, A. W(1999). *Kant's Ethical Thought*. Cambridge University Press.

Abstract

The Ethics of Sport Based on Levinas's Philosophy of the Other

Kim Sik

Department of Physical Education

The Graduate School

Seoul National University

The purpose of this paper an attempt to read the ethics of sport to Levinas's philosophy of the other. This trial is to response of exisiting the ethics of sport and at the same time it is to advocate Levinas's philosophy of the other to valid moral view. This thesis deals with the problem from a sportsmanship. Levinas reinterprets the ethical relation of the I with the Other on the base of an absolute alterity and asymmetry. In the ethics of the other, Emmanuel Levinas criticizes the ontological tradition of the western philosophy as the philosophy of neutrality or the philosophy of totality. His thought on the Other and ethics is equal to strict criticism on identity and totality and a bold project to overcome them. This research aims to study emotional 'body' as a new ethical foundation instead of the reason, which was regarded as the emotional foundation in general.

Traditional ethics of sport has been trouble in bringing ethical questions in the realm of sport. Utilitarianism, with a goal of 'the greatest happiness of the greatest number', has its significance on evaluating everything as a result of actions. The utilitarianism represented by 'general good' believes that 'right behavior' is good because it is useful for good purpose. Rightness is usefulness, the meaning of which is restricted within means for the good. Utilitarianism has been treated as individual action guide rather than general principle. However, utilitarianism has been criticezed for its unrealistic human nature. It might come from the limits of classical utilitarianism that depended on individual ability and charity. Utilitarianism as consequentialism can't reach the best outcome for limit of reason and indeterminacy based on strategic interaction. Nobody can't denies the fact that the Kantian ethics based on principles of moral law. Besies Kant's ethics isn't insufficient to make the ground of the sports rule about how can it adjusted. Kant's theory represented by 'ontological imperative' insists that human being should be treated only as a aim. Because existing ethics of sport has been basd on Kantian ethics, it focus on the action of sportsman. One of the drawbacks of Kant's duty ethics is its over-reductionist tendency to simplifying the variety of our moral experiences to morally required obligations, and its over-empathizing on moral justification and not caring for moral motivation and moral practice. Moreover, For more complete form of sport virtue ethics, definitions and about the virtue should be made of enough and obviously.

Levinas criticizes that the traditional ethics has a crirical problem involving anonymity, an impersonality, an abstract universality, and further, proposes countenance with ethics of face-to-face relationship, in the dialogue, which is an address and an addresses between me and other, the face-to-face

countenance shows the pre-mordial ethical characteristics. In this context, he explains an egoistic subjects as an ego or an Nominative 'I' but an ethical subject as 'self' or Accusative 'me'. Above all, the main characteristic of the ethics of the other is that is describes the relation beyond the human finitude in terms os alterity of the other. According to Levinas, it isn't conatus or survival but the ethics that holds priority in our life. To Levinas, true others can't be identified by self and they are far outside the ability of self. The Other is exteriority and is absolutely difference from me. His work is to criticize, resist and overcome the Western 'Philosophy of Totality', which reduces existence to identity. Philosophy of totality is the course where others's variety subordinated to an identity of self and there isn't any space for others to enter. Human mind is otherwise than the reason, and body and mind dosen't belong to only individual, but way to the Other and for the Other. Accordingly, the right relationship between me and others must be based on asymmetric relationship taking ethical responsibility for others in the ethics of sport.

In connection with essay,

Levinas's theory of justice is based on his theory of the Other. It is well known 'justice as responsibility'. Justice is born in the relationship of infinite responsibility between me and other. In Levinas's philosophy, the source of justice is to call 'my right to be' into question, that is to say, my responsibility for the other of 'I. The responsibility of the subject which is responsible to the 'Other' suffering not caused of me. Levinas stands the First philosophy in the ethics that is responding the Other absolutely different from me. The term of responsibility contains the concept of retribution, responsibility of social roles, reply in relationship with other people. Human beings can be moral beings by taking such responsibility. With reference to

doping, it is called for explanation the denial of the otherness the true nature of the problem, too. According to Levinas's theory that focuses on ethical responsibility in relationship with other people, an individual person can be regarded as a being who takes a responsibility for sin of others of 'I'. Environmental problems have not only a scientific and technological dimension, but also a philosophical and ethical one in sport.It is necessary to dissolve the dichotomize boundary between anthropocentrism and ecocentrism that separate human being as the other being form nature. From this viewpoint, this researchist suggest Levinas's the otherness as new environmental ethics connected with sport.

The most foundational state of affairs for Levinas is the revelation of the face. The body has alterity, it can experience in sport. I can't think the Other's thought, as if I am one. I can't penetrate into one's thoughts, nor can one into mine. Sport is a medium to consider the self through acknowledging difference with others. For this reason, having an ethical attitude is preferable in sport activity, because the peculiarity of the other never will be subject. And this a matter of great importance to the ethics of sport, this researchist think. In conclusion, this researchist can come to the conclusion that Levinas's philosophy of the other provides the new paradigm of the ethics for the ethics of sport.

---

key words : ethics of face-to-face relationship, Levinas, sportsmanship, philosophy of totality, justice as responsibility, philosophy of the other

student number : 2007-30423