creative commons

COMMONS DEED

저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:

저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.

비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.

변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 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

교육학석사 학위논문

# 레비나스의 관계윤리에 관한 연구

## - 초월적 자기변화를 중심으로

2023년 8월

서울대학교 대학원

윤리교육과

이 나 은

# 레비나스의 관계윤리에 관한 연구

## - 초월적 자기변화를 중심으로

지도교수 엄 성 우

이 논문을 교육학석사 학위논문으로 제출함
2023년 6월

서울대학교 대학원
윤리교육과
이 나 은

이나은의 석사 학위논문을 인준함
2023년 7월

위 원 장 _____ (인)

부위원장 _____ (인)

위 원 _____ (인)

# 국문초록

레비나스는 전통 서양철학에서 강조한 전체주의적인 주체 개념에 대한 비판을 통해 참된 주체성을 세우고자 하였다. 이를 위해 레비나스는 나의 자아로는 환원할 수 없는 무한자인 타자와의 윤리적 관계를 강조하며, 이러한 타자와의 윤리적 관계를 통해서만 윤리적 주체가 될 수 있음을 피력한다. 이때 자아는 윤리적 주체가 되기 위하여 두 번에 걸친 초월을 수행한다. 첫 번째 초월은 그저있음(il y a)이라는 익명적 존재 사건에서 홀로서기(hypostase 곧 존재자)의 출현이고, 두 번째 초월은 홀로서기 한 주체가 타자와의 윤리적 관계를 통한 윤리적 주체(sujet éthique)로 이행하는 것이다. 그러나 본 연구에서는 '초월적 자기변화' 개념을 제시하여 레비나스의 윤리적 관계에서 나타나는 초월 개념의 의미를 확장함으로써 레비나스의 관계윤리에서 해석의 어려움을 지니는 초월의 의미가 실제 삶에 적용될 수 있는 구체적인 과정을 제시해 보고자 하였다. 이와 함께 본 연구는 자아와 타자 관계를 중심으로 주체의 올바른 주체됨의 형성에 있어 초월 개념이 구체적인 양상으로 실제 드러난다고 할 때 어떠한 모습을 보이게 되는지 탐구해보고자 하였다.

필자는 이러한 부분들을 참고하여, 레비나스에게 인간이란 타자와의 관계 속에서 자기 자신에 대한 초월을 경험하고, 이를 통해 윤리적 관계를 맺음으로써 타인과의 공존이 가능하다 점 외에도, 윤리적 관계를 가능하게 하는 구체적인 인지, 정의, 행동의 태도 변화가 초월적 자기변화를 통해 나타남을 드러내고자 하였다. 주로 레비나스의 초월 개념은 타인과의 관계에서 모든 윤리의 근원이 되는 진리로 제시된다. 그러나 레비나스의 관계윤리에서 초월에 대한 해석은 쉽지 않다. 이때 초월 개념은 전체성의 논리를 극복하는 차원에서 타자의 의미를 이야기할 때 주체가 무한의 타자와 관계 맺는 방식-곧 타자에 대해 책임지는 주체가 되는 방식-으로 제시된다. 여기서 필자는 초월적 자기변화가 홀로서기 한 주체로 하여금 향유의 삶에만 머물러 있는 것이 아니라 레비나스가 궁극

적으로 목적하는 윤리적 삶으로의 도약을 위해 요구되는 주체의 구체적인 태도 변화 과정이라는 논의와 함께, 이것을 넘어 개인의 성품과 삶 가운데 이전과는 다른 실제적인 변화가 인지, 정의, 행동의 총체적인 차원에서 나타난다는 점에서 윤리적 초월을 향한 가치변화의 시작점이라는 의미가 함의되어 있다고 보았다. 따라서 초월적 자기변화를 통해 나타나는 인지, 정의, 행동 영역의 변화는 이 세 영역의 유기적인 변화를 통해 주체의 가치관 변화로 제시될 수 있다. 여기서 세 영역의 유기적인 변화는 초월적 자기변화를 실천하는 주체임을 증언하기 위해 해당 주체의 변화된 생각, 감정, 행동이 실제 삶 가운데 나타나야 한다는 것을 의미한다. 그리고 이러한 변화는 개인의 가치관으로 드러난다는 점에서 사적인 차원의 변화이기도 하지만 동시에 이러한 가치관의 변화가 곧 타인과의 관계 속에서 발현될 때 타자를 대하는 태도에 대한 가치관을 자기 자신뿐 아니라 타자에게도 제시해 줄 수 있다는 점에서 공적인 차원에서의 변화라고도 할 수 있다. 이러한 점은 레비나스가 주장한 자아와 타자의 윤리적 관계가 궁극적인 목표인 제 3자와의 관계를 통해 실현되는 정의(正義)적 공동체의 관계로까지 확장되어야 한다는 사실과 유사한 측면이 있다.

그리고 본 연구는 이러한 초월적 자기변화가 발생할 수 있는 근거가 사랑에 있음을 주장하고자 하였다. 본 연구에서 사랑은 레비나스의 자기 정립한 홀로서기를 기점으로 윤리적 주체로 나아가기까지 주체의 변화를 가능하게 하는 원동력이다. 본 연구는 사랑이 주체 상태의 한계를 보완하는 과정 속에서 그 모습이 변화되었다는 것을 제시하였다. 이러한 점에서 사랑은 초월적 자기변화로의 원동력이자, 윤리적 주체로의 원동력이라 할 수 있다. 이처럼 초월적 자기변화를 통해 사랑의 변화를 확인하는 과정은 그 의미가 추상적인 초월 개념을 타자와의 관계 가운데 개인적인 성찰과 노력을 통해 실천할 수 있음을 이야기한다는 점에서 실존적인 차원에서의 의미를 제시해 줄 수 있기에 도덕·윤리교육에서도 함의하는 바가 크다.

주요어 : 에마뉘엘 레비나스, 관계윤리, 초월적 자기변화, 인지·정의·행동 변화, 사랑
학 번 : 2019-24418

# 목 차

제 1 장 서론 ····· 1
제 1 절 연구 목적 및 문제 ····· 1
제 2 절 연구 방법 및 구성 ····· 8

제 2 장 레비나스의 존재론적 모험에서 나타나는 자아와 타자 관계 ····· 13
제 1 절 그저있음(Il y a)의 존재(existence) ····· 14
제 2 절 홀로서기(hypostase) ····· 20
1. 자기 정립으로서의 홀로서기 ····· 20
2. 한계를 지닌 인간으로서의 홀로서기 ····· 25
제 3 절 윤리적 주체(sujet éthique) ····· 34
제 4 절 레비나스의 초월 ····· 44

제 3 장 초월적 자기변화: 홀로서기에서 윤리적 관계로의 도약의 시작 ····· 51
제 1 절 윤리적 관계 이전의 초월적 자기변화 ····· 52
제 2 절 관계에서 나타나는 초월적 자기변화 ····· 59
1. 인지, 정의 그리고 행동의 변화 ····· 59
2. 초월적 자기변화의 원동력으로서의 사랑 ····· 70

제 4 장 초월적 자기변화의 도덕교육적 함의 ····· 86
제 1 절 2015 개정 교육과정에 초월적 자기변화 적용 86
1. 교육과정에서 드러나는 초월과의 관계 ····· 86
2. 인지, 정의, 행동의 변화 과정인 초월적 자기변화 ····· 92

제 2 절 중학교 『도덕』에 초월적 자기변화 적용 ····· 100
1. 핵심 가치로서의 책임 ····· 100
2. 자연적 성품으로서의 가치, 사랑 ····· 105

제 5 장 결론 ····· 111

참고문헌 ····· 117
Abstract ····· 122

# 제 1 장 서론

## 제 1 절 연구 목적 및 문제

본 연구의 목적은 에마뉘엘 레비나스(Emmanuel Levinas, 1906-1995)의 사상 전반에 녹아 있는 자아와 타자 관계를 중심으로 그의 초월 개념을 재탐구하여 그 윤리학적 의의를 밝히고, 도덕교육에 주는 시사점을 모색하는데 있다. 이를 위해 본 연구에서는 '초월적 자기변화' 개념을 제시하고자 한다. 초월적 자기변화는 레비나스의 윤리적 관계에서 나타나는 초월 개념의 의미를 확장한 것으로 레비나스의 관계윤리에서 해석의 어려움을 지니는 초월[1]의 의미가 실제 삶에 적용될 때 일어나는 구체적인 과정을 제시하고자 한 개념이다. 이 과정에서 초월적 자기변화는 1) 윤리적 문제들의 자아와 타자 관계에서 발생하는 자아의 이기주의적인 자기중심성을 극복하기 위한 구체적인 실천적 대안이자 2) 도덕교육의 맥락에서 타자에 대한 초월의 형태로 교육이 지향될 때 나타나야 하는 궁극적인 목적이자, 과정임을 보일 것이다.

그렇다면 자아와 타자 관계에서 초월적 자기변화를 통해 맺어야 하는 관계의 모습은 무엇일까. 레비나스는 이 질문에 대한 답변을 찾아가는 과정을 타자와의 관계를 중심으로 제시한다. 이때 궁극적으로 타자와 자아-곧 주체-의 관계는 초월을 통한 윤리적 관계로까지 나아가야 한다.[2]

---

1) 레비나스의 『존재와 다르게 : 본질의 저편』에 따르면 초월을 논하려는 시도에서 다양한 개념들이 발생하게 되고, 이때 여러 개념들은 서로를 반향한다. (데이비스, 콜린, 『처음 읽는 레비나스』, 주완식 옮김, 동녘, 2014, 132)

2) 현대윤리학이 지닌 가장 큰 문제는 윤리학의 문제를 사람 사이의 문제로 놓지 않고, 자아와 추상적 도덕법칙의 문제로 다룬다는 것이다. 그래서 윤리학은 추상적·이론적 윤리이론으로 간주되어 인간의 구체성의 윤리가 되지 못한다. 전통윤리학의 이 같은 문제점을 레비나스는 직시하고 구체적 존재 사실로서의 인간 존재 간의 관계를 드러내는 '얼굴' 개념을 제시하게 되었다. 이를 통해 '얼굴'로부터 정초되는 윤리학은 관념의 윤리로 나아가는 것이 아니라 이 세계 안에 존재하는 얼굴을 가진 타자와의 관계를 중심 주제로 두게 되었다. 그래서 얼굴과 얼굴의 대면적 만남인 관계가 바로 윤리

레비나스에 따르면 윤리적 관계에서 자아의 존재는 자아로서의 자기 자신을 떠나 단순한 이탈이나 와해를 넘어 초월의 행위를 실천해야 한다. 레비나스에게 이렇게 존재하는 자아는 코기토의 윤리보다도 타자 공동체의 윤리를 지향한다. 이는 곧 '유토피아와 같은 이상적인 미래사회가 인간 공동체에서 구현될 수 있다는 것을 의미한다'.[3] 이것은 인간 간의 윤리적 관계란 불가능하지 않으며, 이 타자와의 윤리적 관계는 타자의 다름인 타자성을 존중함으로써 맺을 수 있음을 가리킨다. 이에 따라 레비나스는 타자성을 존중함으로써 맺어진 대표적인 윤리적 관계로 이하의 관계들을 제시한다. 에로스적 관계에서 비롯되는 연인으로서의 타자성과의 관계, 에로스의 생산성 및 출산을 통해 가능한 초월적 미래와의 관계, 출산을 통해 형성되는 아버지와 아들의 관계,[4] 그리고 제 3자와의 관계를 통해 실현되는 정의(正義)적 공동체의 관계가 있다. 특히 정의적 공동체는 '인류의 연대감을 친밀한 관계를 넘어서 전혀 알지 못하는 타인과의 관계로까지 구체화한다'.[5] 레비나스가 제시하는 이상의 타자와의 윤리적 관계는 실제 인간의 삶 가운데 타자성이 나타나는 상황이며 나아가 타자성을 인간 주체 자신의 본질로 지닌다.

그러므로 인간은 타자와의 관계 속에서 자기 자신에 대한 초월을 경험함에 따라 윤리적 관계를 맺음으로써 타인과의 정의적 공존을 실천할 수 있다. 레비나스의 이와 같은 주장은 전 세계의 주류적 분위기를 형성하는 자본주의의 작용원리에서 강조하는 인간에 대한 이해-곧 인간은 이기적인 존재이며, 자기 자신의 이기적인 욕구 충족을 위해 타인에 대한 무자비한 태도를 경제적이라고 이야기할 수 있다는 것-에 따라 발생

---

학의 출발점이 될 수 있다. (김연숙, 「레비나스의 타자윤리에서 "대면적 관계윤리"에 관한 연구」, 『동서철학연구』, 19, 2000, 125-126)

3) 윤대선, 「레비나스의 타자철학과 그 기원 : 타인에의 에로스란 무엇인가?」, 『인문학연구』, 38, 2009, 127.

4) 베티나 베르그(Bettina Bergo)에 따르면 출산 개념은 레비나스가 초월에 대한 새로운 관점을 제시한 것이다. 레비나스의 출산 개념을 통해 초월은 인간의 생물학적인 약속을 통한 현실 감각적인 특성을 지니게 되었다. 이러한 초월에 대한 새로운 관점은 주체의 내재적 초월의 현상을 포착하게 만든다. (Bergo, Bettina, 「Ontology, Transcendence, and Immanence in Emmanuel Levinas' philosophy」, 『Research in Phenomenology』, 35, 2005, 141)

5) 김연숙, 앞의 글, 2000, 126.

하는 현대 사회의 실제적인 문제 상황에 대한 근본적인 비판을 시도함과 동시에 타자 윤리학이라는 새로운 대안을 제시해 준다.

이에 따라 레비나스의 타자 윤리에 대한 연구는 국내외 학계에서 철학·윤리학, 종교학, 교육학 등 다방면에서 활발히 진행되고 있다.[6] 이러한 흐름 가운데 많은 연구가 레비나스의 주체, 타자, 초월, 책임 개념에 주목하여 그의 관계윤리(혹은 타자윤리, 타자철학)에 대한 이해를 시도하였다. 특히 도덕교육에 관한 레비나스 관련 국내 학위논문은 주로 레비나스 사상 전반에 관한 윤리적 측면에 대한 분석과 '타자성, 윤리적 주체, 책임 등'의 특정 개념들에 관한 연구들이 주를 이루고 있다.[7]

본 연구는 선행연구처럼 자아와 타인의 관계에 대하여 당위적인 측면을 전제하여 이야기하는 것[8]이 아니라 주체의 변화에 따라 자아와 타인의 관계가 어떠한 차이를 보이는지 구체적으로 살펴보고자 한다는 점에서 차이가 있다. 이를 중심으로 초월이 주체의 올바른 주체됨의 형성을 위한 태도 변화의 과정을 진행한다고 할 때 그 양상이 실제 어떠한 모습으로 드러날 수 있는지 탐구해보고자 한다. 이를 위해 본 연구에서는 레

---

6) 이한진, 『초월에 대한 에마뉘엘 레비나스의 사유와 도덕교육적 함의』, 한국교원대학교 박사학위논문, 2022b, 11-18.

7) 도덕교육에 관한 레비나스 관련 국내 학위논문을 주제에 따라 분류해 보면 다음과 같다. 먼저 레비나스 사상 전반의 도덕교육적 의의에 관하여 탐구한 논문으로는 박미경(2004), 정인숙(2005), 이인숙(2008), 이안나(2009), 조연희(2010), 김보현(2011)이 있다. 특히, 이인숙(2008)은 타자윤리를 인격교육의 이론적 토대로서 고찰하였고, 정인숙(2005)은 인지적 도덕 교육론과 배려윤리, 타자윤리를 비교·고찰하였다. 그리고 레비나스의 '타자성'의 개념과 관련하여 도세훈(2003)은 타자성의 교육적 의미를 분석하였고, 김용일(2007)은 윌슨(J.Wilson)과의 비교를 통하여 도덕교육적 의의를 고찰하였다. 레비나스의 '윤리적 주체'에 관하여 김태순(2004)은 'il y a(익명적 그저있음)'으로부터, 주체의 홀로서기, 다시 벗어나는 윤리 주체로의 이행 과정을 살펴보았고, 정미경(2005)·박수경(2007)·김한솔(2023)은 향유적 주체의 한계를 극복하는 윤리적 주체를 부각시켜 다루었고, 박용삼(2008)은 윤리적 주체와 정의의 문제를 연관 지어 고찰하였다. 레비나스의 '책임' 개념을 중심으로 김영걸(2005)과 양현주(2010)는 비대칭적이고 수동적인 레비나스의 책임의 도덕교육적 의의를 다루었다. 이외에 정연경(2009)은 타자윤리의 관점에서 다문화 도덕교육에 대하여 연구하였고, 이제현(2013)은 레비나스와 요한 바오로 2세의 비교를 통해 윤리적 기초로서 몸에 관하여 고찰하였다.

8) 레비나스에게 자아와 타자 관계는 윤리가 발생하기 위한 선행 조건이다. 이러한 점에서 레비나스 철학을 이야기하기 위해서는 자아와 타자 관계가 필수적으로 전제되어야 한다. 김연숙은 이러한 레비나스의 관계에 대한 이해를 '대면적 인간간의 관계'로 이야기한다, 즉 대면적 관계는 사람과 사람으로 만나는 인간관계의 구체성을 의미한다. (김연숙, 앞의 글, 2000, 132)

비나스의 초월 개념을 확장하여 적용한 초월적 자기변화 개념을 제시할 것이다. 이상의 내용을 살펴보기에 앞서 레비나스의 초월 개념에 관한 선행 연구가 어떤 방식으로 논의되었는지 간략하게 살펴보면 다음과 같다.

레비나스는 타인과의 관계에서 모든 윤리의 근원이 되는 진리로 초월성을 제시한다.[9] 그러나 레비나스의 관계윤리에서 이야기되는 이 초월 개념에 대한 해석은 쉽지 않다. 레비나스에 따르면 초월 개념은 전체성의 논리를 극복하는 차원에서 타자의 의미를 이야기할 때 다루어진다. 곧 초월 개념은 주체가 무한의 타자와 관계 맺는 방식-즉 타자에 대해 책임지는 주체가 되는 방식-일 때 시작될 수 있다.

이러한 레비나스의 초월을 핵심 주제로 삼아 연구한 사례로 김재춘(2010)과 이한진(2022)이 있다. 두 연구에서는 공통적으로 레비나스의 초월의 의미를 두 차원으로 구분하여 제시한다. 곧 초월은 '익명적 존재에서 존재자로의 초월'과 '존재자로서의 주체에서 무한한 타자로의 초월'이라는 두 차원의 초월의 의미가 내포되어 있다는 것이다. 김재춘은 레비나스의 두 차원의 초월에 대한 유형을 토대로 초월 운동의 메커니즘을 교육학적으로 분석하였다. 이를 통해 레비나스의 초월 운동이 지니는 교육적 의미와 의의를 고찰하였다는 점에서 함의가 있다. 그리고 이한진은 초월 개념을 중심으로 도덕과 교육과정 상의 초월과의 관계에 대한 새로운 이해를 시도하여 도덕과 교육과정에 제시된 가치관계 확장법에 대한 새로운 관점을 주장하였다. 즉 '자연·초월과의 관계' 영역이 나머지 3개 영역의 기반이 되는 영역으로 이해될 필요성을 제시한 것이다. 그러나 두 연구 모두 두 차원의 초월을 통해 레비나스 사상 전반에 대해 제시해주고 있을 뿐, 초월의 실천 주체가 되는 주체와 타자와의 관계가 초월의 과정 가운데 어떻게 변화되는지는 명시적으로 드러나지 않는 듯한 느낌이 든다.

그러므로 본 연구는 앞서 간략하게 언급하였듯이 레비나스의 초월 개념 그 자체를 핵심으로 하는 기존 연구들과는 달리 자아와 타인 간의 관

9) 윤대선, 앞의 글, 2009, 137.

계 속에서 나타나는 주체의 태도 변화에 주목하여 레비나스의 초월 개념의 의미를 확장한 초월적 자기변화 개념을 제시해 보고자 한다. 이때 필자가 제시하고자 하는 초월적 자기변화 개념은 레비나스가 궁극적으로 추구하는 주체성-곧 윤리적 주체-의 성립을 위한 선행 조건인 타자와의 윤리적 관계[10]가 형성되기 전에 일어나야 하는 주체의 구체적인 태도 변화 과정이 무엇인지를 제시 해주는 개념이다. 곧 초월적 자기변화 개념은 윤리적 관계가 실제로 가능하기 위해 홀로서기(hypostase)한 향유적 주체[11]에서, 윤리적 주체(sujet éthique)로의 도약 사이에 요구되는 자기 변화가 구체적으로 어떠한 과정으로 진행되는지 살펴보기 위해 제시한 개념이라고 할 수 있다. 이를 통해 본 연구는 일상적 삶을 살아가는 일상적 주체가 초월적 자기변화를 통해 이후의 삶 가운데 이전과는 다른 태도 변화가 나타나야 한다는 것을 보이고자 한다.

초월적 자기변화를 경험한 일상적 주체는 향유적 주체에서의 삶의 태도와는 전혀 다른 새로운 삶의 태도를 가지고 이후의 삶을 살아갈 수밖에 없다. 이러한 점에서 초월적 자기변화의 의미는 레비나스의 초월 개념의 의미와 다르지 않아 보일 수 있다. 그러나 필자가 제시하고자 하는

10) 레비나스에 따르면 윤리적 관계란 이미 정립된 실체 간의 관계가 아니다. '레비나스적 의미에서 타자와 나의 관계는 우리가 외부에서 하나의 체계로서 볼 수 있는 그런 관계가 아니다. 그렇게 본다면 그것은 타자와 나의 관계를 전체화하는 것이다'. 이것은 레비나스가 윤리적 관계의 핵심으로 제시하는 '형이상학적 비대칭성'의 성격-'외부로부터 자신을 바라보는 것 그리고 자신과 타자들을 같은 의미로 말하는 것의 근본적인 불가능성, 그리고 그 귀결로 전체화의 불가능성(『전체성과 무한』)'-에서 확인된다. (강영안, 『레비나스 철학의 맥락들』, 그린비출판사, 2017, 19)

11) 홀로서기는 라틴어 'hypóstăsis'에서 유래된 말로, 영어로는 'substantia'이다. 우리나라 말로는 보통 실체라고 번역된다. 레비나스는 hypostase를 그저있음의 익명적 존재, 곧 존재함이라는 동사로부터 존재자의 출현을 기술할 때 사용한다. hypostase는 전통 철학에서 실체라는 의미를 지니고 다양하게 번역되고 있다(이한진, 앞의 글, 2022b, 59). 강영안과 김동규는 이를 '홀로서기'로, 서동욱은 '자기 정립'으로 번역한다. 그러나 본 연구에서는 hypostase를 강영안과 김동규의 번역을 따라 '홀로서기'로 표기하고자 한다. 자기 정립은 레비나스 타자윤리와 무관하게 자아정체성의 형성과도 관련하여 사용되는 등 다양한 용법으로 사용되고 있기 때문에 '홀로서기'가 본 연구를 통해 살펴볼 타자와의 관계를 중심으로 변화되는 주체의 변화의 의미를 더 잘 드러낼 수 있다고 보았다. 아울러 홀로서기 한 존재자는 그저있음의 익명적 존재와 달리 삶을 향유하게 된 존재자이기도 하다. 그래서 기존 연구들에서는 향유적 주체라는 개념으로도 혼용하여 쓰인다. 그러므로 본 연구에서는 윤리적 주체와 대비적인 주체임을 제시할 때, 홀로서기로서의 존재자보다 '향유적 주체'라는 명칭이 직관적으로 이해하기 수월해 보여 홀로서기로서의 존재자와 향유적 주체를 혼용하여 사용하고자 한다.

초월적 자기변화 개념은 레비나스의 초월 개념과 달리 초월을 실천하는 것이 구체적으로 어떻게 가능한지를 타자에 대한 주체의 태도 변화 가운데 제시해 줄 수 있다는 점-곧 자아와 타자의 관계에 대한 가치변화가 초월적 자기변화를 실천하는 주체에게서 드러난다는 점-에서 차이가 있다. 초월적 자기변화에 대하여 인식하고 있지 않은 자아를 일상적 주체라고 본다면, 이 일상적 주체는 윤리적 관계를 마주하기 이전 초월적 자기변화를 경험함으로써 향유적 주체로서의 삶을 정리하고 윤리적 주체로서의 새로운 삶을 살기 위한 결단이 인지, 정의, 행동적으로 드러나야 한다. 이러한 총체적 변화는 이전과는 완전히 다른 삶을 추구하게 되는 내적 변화이며 이 변화는 일회적인 것이 아닌 지금-여기라는 매 순간 속에서 점진적으로 성숙되어 가야 하는 연속적인 것이다.

이러한 초월적 자기변화를 통한 개인적인 숙고 및 성찰 과정은 초월의 의미를 보다 실존적인 차원에서, 그리고 타자와의 관계에서 확장하여 이해할 수 있도록 해준다. 초월에 대한 실존적 이해는 초등학교와 중학교 도덕과에서 다루어지는 초월의 의미가 단순히 개인적인 성찰에 의한 것만이 아니며, 나와 관계없다고 생각되는 타자에 대한 책임의 의무가 강압적인 명령만이 아니라는 관점을 제시해 줄 수 있다. 교육과정에서 제시하는 초월은 오직 나 자신에 한정된 더 나아짐-곧 개인적인 성장-에만 초점을 맞추지 않는다.[12] 개인적인 성장은 자기 자신에만 의해서 시작되고 완성될 수 있는 것이 아니다. 개인적인 성장은 나만이 아닌 나를 이루는 모든 것들-타인, 환경(사회, 자연 등) 등-의 상호적 영향 아래 가능하다. 그리고 2015 개정 교육과정에서는 이러한 자아실현 및 사회화라는 교육의 본질적 목표에 대한 이해를 가치관계 확장법을 통해 제시하고 있다.

그러므로 각 개인은 나 자신을 넘어 타인, 사회·공동체, 나아가 자연과의 연결 아래 나의 나됨을 정립시켜 나가는 존재이다. 그래서 지금의

12) 강두호(2011)와 박현진(2017)에 따르면 교육과정에서 드러나는 초월의 특성은 크게 세 가지이다. 첫째는 학습자로 하여금 유한자로서 삶의 의미를 진지하게 탐구하도록 한다는 점이고, 둘째는 종교를 통해서 도덕적 완성을 이루어나가게 한다는 점이다. 셋째는 고통을 슬기롭게 극복하고 용서와 마음 조절을 통해 평화를 얻게 한다는 점이다.

나는 나를 둘러싼 외부의 여러 손길(희생)을 통해 가능한 것임을 알게 되거나 상기해야 한다. 이를 통해 나 또한 지금의 나를 가능하게 한 외부의 타자들과 마찬가지로 다른 누군가의 삶 가운데 나의 손길을 먼저 건네줄 수 있어야 한다. 이러한 손길의 주고-받음을 통해 '우리'는 비로소 존재할 수 있었고, 앞으로도 존재할 수 있다. 그래서 본 연구에서는 2015 개정 교육과정에서 드러난 초월과의 관계에 대한 이해와 중학교『도덕』의 자연·초월과의 관계 단원의 핵심 가치인 책임이 지니는 교육적 의미를 재검토 해보고자 한다. 이를 통해 본 연구에서 제시하고자 하는 초월적 자기변화 개념이 도덕과 교육과정의 네 영역 중 하나인 초월과의 관계의 구체적인 적용이라는 점에서 초월과의 관계가 자신과의 관계를 넘어 나와 타자 그리고 제 3자와의 유기적이고 연쇄적인 관계로까지 확장되어 이해되고 있음을 제언하고자 한다.

이에 따라 본 연구에서 중심적으로 다루고자 하는 연구문제를 정리하면 다음과 같다.

첫째, 레비나스의 관계윤리에서 자아는 어떤 특징을 갖는가?

둘째, 레비나스의 초월은 어떤 과정을 통해 일어나는가?

셋째, 레비나스의 초월이 일어나는 근거는 무엇인가?

넷째, 초월적 자기변화 개념이 지니는 도덕교육적 함의는 무엇인가?

## 제 2 절 연구 방법 및 구성

본 논문의 연구 방법은 문헌 연구에 기반을 두고 있다. 그래서 본 논문의 연구 범위는 전반적으로 레비나스의 주저를 중심으로 삼는다. 특히 본 연구에서 중점적으로 다룰 레비나스의 자아와 타자의 관계에 대한 논의는 『존재에서 존재자로』(Existence and Existents, 1947), 『시간과 타자』(Time and the Other, 1948), 『전체성과 무한』(Totality and Infinity, 1961), 『존재와 다르게: 본질의 저편』(Otherwise than Being or Beyond Essence, 1974)을 중심으로 살펴볼 것이다. 물론 레비나스의 자아와 타자의 윤리적 관계에 대한 논의는 그의 모든 저작들을 통해서 찾아볼 수 있다. 그러나 본 연구에서는 타자의 윤리학으로 일컫는 레비나스의 초기 철학을 대표하는 저작인 『존재에서 존재자로』, 『시간과 타자』, 중기 철학을 대표하는 저작인 『전체성과 무한』, 후기 철학을 대표하는 저작인 『존재와 다르게: 본질의 저편』을 통해 레비나스의 주체와 타자와의 관계에 대한 그의 사상을 다각적이면서 유기적인 변화의 흐름에 주목하여 조망하고자 한다.

이때 2차 문헌들은 레비나스의 사상을 이해하는데 도움이 되는 번역서와 논문들을 참고하였다. 이를 통해 레비나스가 강조하는 주체와 타자와의 관계가 주체 상태에 따라 어떻게 변화되는지 연구한 뒤, 그것이 주체의 초월적 자기변화와 그 변화의 원동력이 되는 사랑과 어떻게 관련되는지 살펴보고자 한다. 그리고 필립 네모와 레비나스의 대화 내용을 중심으로 엮은 『윤리와 무한』(Ethics and Infinity, 1982)을 참조하여 레비나스 사상을 포괄적으로 이해하는 데 도움을 받고자 하였다.

마지막으로 도덕교육적 함의와 관련하여서는 도덕 교육론을 다루고 있는 기존의 단행본과 관련 논문 및 학회지 등을 참고할 것이다. 이를 통해 2015 개정 도덕과 교육과정에 제시된 초월과의 관계와 핵심 가치인 책임의 교육적 의미를 재검토해 볼 것이다. 이때 교육과정에서 초월 개념이 과정에 초점을 둔 역량으로서의 성격을 지닌다는 것을 더 잘 드러낼 수 있도록 학습자의 인지, 정의, 행동의 변화가 자아를 중심으로 타자

에 이르기까지 유기적으로 실천될 수 있음을 살펴보고자 한다. 이를 위해 본 연구는 소경희의 『교육과정의 이해』를 비롯하여 강두호, 김은미, 정창우의 논의를 참고하여 나름의 제안을 해보고자 한다.

본 논문의 연구 구성을 살펴보면 2장에서는 레비나스의 존재론적 모험[13]에서 이야기되는 레비나스의 세 가지 주체 개념-'그저있음(il y a)의 존재(existence)', '홀로서기(hypostase)', '윤리적 주체(sujet éthique)'-을 중심으로 주체가 타자에 대하여 보이는 태도를 통해 각 주체마다 타자와 어떤 관계를 맺으려 하는지 살펴볼 것이다. 레비나스는 전통 서양철학에서 강조한 전체주의적인 주체 개념에 대한 비판을 통해 참된 주체성을 세우고자 하였다. 이를 위해 레비나스는 나의 자아로는 환원할 수 없는 무한자인 타자와의 윤리적 관계를 강조한다. 이러한 윤리적 관계는 그저있음의 존재 사건에서 홀로서기를 거쳐 타자와의 윤리적 관계를 통해 윤리적 주체가 될 때 비로소 온전히 실현될 수 있다. 이때 주체의 변화마다 초월의 과정이 수반된다. 그러므로 2장에서는 레비나스의 주체에 대한 세 개념-그저있음(il y a)의 존재(existence), 홀로서기(hypostase), 윤리적 주체(sujet éthique)-을 중심으로 타자에 대하여 어떤 반응을 보이는지, 주체의 내재성을 온전히 정립한 존재자는 어떤 특징을 지니며 동시에 인간으로서의 어떤 한계를 경험하는지, 그리고 궁극적으로 도달해야 하는 참된 주체의 모습은 어떠한지 살펴볼 것이다. 이 과정에서 본 연구에서 탐구할 첫 번째 문제인 레비나스의 관계윤리에서 자아는 어떤 특징을 갖는지에 대한 답을 제시해 줄 수 있을 것이다. 마지막으로 레비나스의 윤리적 주체로의 변화 과정에서 수반되는 초월-곧 존재론적 모험 가운데 두 번째 초월-은 무엇인지 살펴볼 것이다.

3장에서는 2장에서 살펴본 레비나스의 초월 개념의 의미를 확장하여 적용한 '초월적 자기변화' 개념을 제시할 것이다. 레비나스는 초월 개념을 주장하며 주체의 변화를 통해 인간이 도달해야 하는 궁극적인 주체 상태로 윤리적 주체를 제시한다. 이때 레비나스가 초월 개념을 통해 주

13) 레비나스에 따르면 주체는 참된 주체로서의 최종목표라 할 수 있는 윤리적 주체가 되기 위해 두 번에 걸친 초월을 수행하게 된다. 레비나스는 이 두 번에 걸친 초월의 과정을 존재론적 모험이라고 부른다.

장하고자 하는 것은 인간이 궁극적으로 추구해야 하는 삶인 윤리적 삶-곧 윤리적 주체로 사는 삶-을 향해 나아가기 위해서는 '초월이 필요하다'는 것이다. 그리고 필자는 이러한 레비나스의 주장이 초월의 필요성을 이야기하였을 뿐 초월을 통해 인간 주체가 거쳐야 하는 구체적인 과정이 무엇인지는 제시하지 않았다고 보았다. 그래서 본 글은 인간의 윤리적 삶을 위해 레비나스가 주장한 초월의 필요성에서 나아가 이 초월을 실제 삶 속에서 실천할 때 구체적으로 어떤 태도 변화 과정이 나타나야 하는지 초월적 자기변화 개념을 통해 제시해 보고자 한다. 이를 통해 3장에서는 본 연구에서 탐구할 두 번째 문제인 레비나스의 초월은 어떤 과정을 통해 일어나는지 필자 나름의 답을 제시하고자 한다. 이를 위해 3장에서는 초월적 자기변화 개념이 2장에서 살펴본 레비나스의 초월 개념과 차이가 있다는 것을 먼저 제시한 뒤, 초월적 자기변화를 시작한 주체는 홀로서기를 한 주체의 삶의 태도와는 다른 태도 변화가 인지, 정의, 행동의 차원에서 종합적으로 발생한다는 것을 이야기할 것이다. 아울러 3장에서는 본 연구에서 탐구할 세 번째 문제인 레비나스의 초월이 일어나는 근거는 무엇인가를 사랑을 통해 제시할 것이다. 이때 초월의 근거가 되는 사랑은 레비나스의 홀로서기 한 주체에서 나타나는 사랑의 모습을 기점으로 해당 주체 상태에서 나타나는 사랑의 한계가 무엇인지를 타자와의 관계를 중심으로 탐구한다. 이를 통해 레비나스의 윤리적 주체가 실천하는 사랑(에로스)으로 나아가기 위해 초월적 자기 변화를 실천하는 주체에서는 어떠한 사랑의 모습이 드러나야 하는지 살펴볼 것이다.

마지막으로 4장에서는 앞선 논의들을 바탕으로 주체의 초월적 자기변화의 과정이 지니는 도덕 교육적 함의에 관한 탐구를 시도한다. 그리고 이 시도는 본 연구에서 탐구할 네 번째 문제인 초월적 자기변화 개념이 지니는 도덕교육적 함의는 무엇인지에 대한 필자 나름의 주장이다. 이를 위해 먼저 2015 개정 도덕과 교육과정을 중심으로 공통 교육과정인『도덕』에서 드러나는 초월과의 관계에 대한 이해를 살펴볼 것이다. 이때 본 연구는 도덕과 교육과정에서 제시하고 있는 자신과의 관계를 중심으로 초월과의 관계를 이해할 뿐만 아니라, 타인과 사회·공동체의 관계 가운

데서도 초월과의 관계를 이해할 필요가 있음을 보일 것이다. 곧 도덕과 교육과정에서 나타나는 가치관계 확장법 전체를 유기적인 관계로 이해하는 것이 해당 교육과정에서 지향하는 것과 같이 학습자로 하여금 자기 자신의 삶을 보다 더 나의 몫으로 온전히 살아낼 수 있도록 이해시킬 수 있다는 것이다. 그래서 본 연구는 초월적 자기변화 개념을 교육과정에 적용하여 기존의 교육과정이 추구하는 가치관계 확장법의 의미를 더 잘 드러낼 수 있도록 하고자 개인적 성장과 함께 이를 가능하게 하는 인지, 정의, 행동의 변화 과정을 제시해 보고자 한다. 다음으로 2015 개정 교육과정 중 중학교 『도덕』의 '자연·초월과의 관계' 단원의 내용요소 중 '마음의 평화는 어떻게 이룰 수 있을 것인가'의 하위요소인 '고통을 어떻게 대해야 할까?'[14]를 중심으로 핵심 가치로 제시된 책임에 대하여 살펴볼 것이다. 고통은 인간이라면 삶에서 벗어날 수 없는 문제이다. 그렇기에 학습자가 이 고통의 문제를 잘 대처하여 '도덕적인 인간과 정의로운 시민'이 되도록 교육하는 것은 도덕과 교육의 목표라고 할 수 있다. 이러한 목표를 실천하기 위해 교육과정에서는 책임을 핵심 가치로 제시한다. 이와 관련하여 필자는 책임에 대하여 배우고 실천하는 과정에서 학습자 스스로가 탐구와 성찰의 과정을 시도하고 해당 가치를 반복하려는 움직임에 대하여 '해야만 한다'는 의무만이 아닌 '하지 않을 수 없다'는 인정(認定)의 마음과 태도를 함께 수반할 때 보다 온전한 도덕적 품성을 지니는 인간으로서의 나아감이 가능하다고 보았다. 그러나 중학교 『도덕2』 교과서에서 다루는 핵심 가치인 책임에 대한 이해는 배운 내용을 학습자가 삶에서 실천할 때 교육적으로 한계가 있어 보인다. 그래서 그 한계에 대하여 살펴보고, 고통을 대함에 있어서 핵심 가치만이 아니라 인간이라면 마땅히 지니는 자연적 성품으로서의 가치인 사랑의 의미를 통해 기존의 나 중심을 넘어 나의 곁에 있는 타인의 타자성에도 주목할 수 있도록 하고자 한다.

이상의 내용을 통해 본 연구는 초월적 자기변화가 도덕교육의 차원에서 어떻게 재해석 되는지 살펴보고자 한다. 이를 바탕으로 본 연구는 궁

14) 교육부, 『도덕과 교육과정』, 교육부 고시 제2015-74호(별책6), 2015, 24.

극적으로 교육이 학습자의 초월적 자기변화를 돕기 위해 어떠한 역할을 할 수 있는지 제언하고자 한다.

# 제 2 장 레비나스의 존재론적 모험에서 나타나는 자아와 타자 관계

레비나스에 따르면 주체는 참된 주체로서의 최종목표라 할 수 있는 윤리적 주체가 되기 위해 두 번에 걸친 초월을 수행하게 된다. 첫 번째 초월은 그저있음(il y a)이라는 익명적 존재 사건에서 존재자(홀로서기 hypostase)의 출현이고, 두 번째 초월은 홀로서기로서의 주체가 타자와의 윤리적 관계를 통해 윤리적 주체(sujet éthique)로 이행해 가는 것이다. 레비나스는 이 두 번에 걸친 초월의 과정을 존재론적 모험이라고 부르는데, 각각의 주체는 타자와 관계를 맺게 되는 초월의 과정에서 타자에 대한 반응이 각기 상이하다.[15]

레비나스에 따르면 주체 곧 참된 자아에 대한 이해는 타자성에 근거하며 이것이야말로 존재의 본질이다. 다시 말해 참된 주체성의 성립을 위한 운동은 타자에 의한 운동을 통해 실현될 때 의미가 있다. 그래서 레비나스는 자신의 관계윤리를 이야기하며 얼굴 개념을 강조하는데, 이 얼굴은 개인적이고 개체적인 존재자를 가리킨다. 아울러 이 얼굴 개념은 각 개체의 내재성이자 외재성이다. 즉 얼굴은 그 어느 것으로도 환원되거나 대치될 수 없는 고유한 존재자를 의미한다. 그래서 레비나스는 자신의 관계윤리가 얼굴로부터 정초되는 윤리학이라 이야기하며, 이러한 윤리학은 관념으로서의 윤리가 아닌 이 세계 안에 존재하는 각 개별자로서의 얼굴을 지닌 '타자와의 관계'를 중심 주제로 삼는 윤리학이라고 이야기한다.[16] 이 때문에 레비나스의 철학은 관계[17]를 중심으로 이야기될 수밖에 없다. 그러므로 본 장에서는 레비나스의 존재론적 모험을 설명하는 세 주체 개념인 '그저있음(Il y a)의 존재(existence)', '홀로서기

15) 강영안, 『타인의 얼굴 : 레비나스의 철학』, 문학과 지성사, 2005, 16.
16) 김연숙, 앞의 글, 2000, 125.
17) 여기서의 관계의 의미는 인간의 참된 주체됨을 가능하게 하는 자아와 타자의 관계를 가리킨다.

(hypostase)', '윤리적 주체(sujet éthique)'를 중심으로 각 주체 개념이 타자에 대하여 보이는 태도를 살펴보고자 한다. 이를 통해 2장에서는 각 주체가 타자와 어떠한 관계를 맺으려 하는지 탐구해 볼 것이다. 그리고 4절에서는 이 존재론적 모험 가운데 주체가 궁극적으로 지향해야 하는 주체 상태인 윤리적 주체로의 변화를 가능하게 하는 레비나스의 초월 개념에 대하여 살펴볼 것이다.

## 제 1 절 그저있음(Il y a)의 존재(existence)

레비나스의 주체 개념을 설명하는 대표적인 개념 중 첫 번째인 '그저있음(Il y a)의 존재(existence)'[18]는 관계의 의미를 이야기할 수 없는 상태이다. 즉 타자와의 관계가 형성될 수 없는 존재자-곧 주체-아닌 그저 존재함의 상태이다. 레비나스에 따르면, 인간은 '막연히 있음' 곧 그저있음(Il y a)의 상태에서 벗어나 구체적인 시간과 공간 안에 개별적 존재자로서 내재성을 성립한 이후에야 비로소 타자와의 관계를 맺을 가능성이 생긴다.

그러나 레비나스의 그저있음의 존재는 '세계의 파괴 가운데'-곧 존재로서 개체 사물들이 실제 부재함에 따라 관계의 형성이 불가능한 가운데-서도 '현존하는 것'이다. 다시 말해 그저있음의 존재는 '단순히 가리킬 수 있는 것으로 비인격적으로 깨어있는 존재'이다.[19] 이러한 존재에 대한 태도는 '존재란 대답 없이 존재하는 것'으로만 이야기될 수 있다.[20] 이와

---

18) 프랑스어 'il y a(there is)'는 il(=it) + y(=there) + a(= have ※ avoir의 3인칭 단수형), 영어의 there is(there are)로 ~이 존재한다(있다) 뜻을 가지고 있다. 이러한 뜻을 가지고 있는 il y a(존재)를 레비나스는 『존재에서 존재자로』(Existence and Existents, 1947)에서 il이 비인칭 주어임을 빌어, il y a를 있는 것이 뚜렷하지 않은 그저있음으로 사용하고 있다. 레비나스에게 그저있음(il y a)은 어두운 깊은 곳, 있지 않는 장소, 이름 숨김의 있음이다. 그는 이를 카오스라 이름 부른다. 여기서 카오스는 '우주는 박살나고, 그 뒤에는 멍하니 입을 벌리고 있는 카오스, 즉 깊은 곳, 있지 않는 장소, 있음이 남아있다'를 의미한다. (Levinas, Emmanuel,『존재에서 존재자로』, 서동욱 옮김, 민음사, 2003, 118)

19) 데이비스, 콜린,『엠마누엘 레비나스 : 타자를 향한 욕망』, 김성호 옮김, 다산 글방, 2001, 276-277.

20) 위의 책. 30.

같은 레비나스의 그저있음의 존재에 대한 태도는 존재의 근원적인 의미를 '존재자(existant) 없는 존재(existence)'로 설명한다.

이러한 '레비나스의 존재에 대한 사유는 서양 근대철학의 시작점이라 할 수 있는 데카르트의 주체에 대한 사유와 반대된다'는 주장도 있다.[21] 왜냐하면 데카르트의 코기토 명제가 자기 자신에 대한 사유를 통해 사유하는 나의 존재함을 증명하는 것과 달리, 레비나스의 존재에 대한 사유는 사유에 앞서 존재하는 그저있음의 존재를 사유할 뿐이기 때문이다. 즉 데카르트의 코기토 명제인 '나는 생각한다, 그러므로 나는 존재한다(ego cogito, ergo sum)'는 현재의 생각하는 주체로서의 나라는 현재의 일인칭적 인격의 실제를 전제한다.[22]

반면 레비나스의 그저있음의 존재에 대한 사유는 존재를 이야기할 때 그 존재를 붙잡고 있는 존재자를 통상적으로 떠올리게 되는 것과 달리, 존재자에 붙들리지 않은 상태의 존재를 의미한다. 레비나스는 이러한 존재 개념을 독자로 하여금 명확하게 이해시키기 위해 『시간과 타자』에서 모든 존재들이 무(無)로 돌아가는 상상을 제시한다.

> 우리는 존재자 없는 존재에 어떻게 접근할 수 있는가? 모든 사물, 존재, 사람들이 무(無)로 돌아갔다고 상상해 보자. 그러면 우리는 순수 무를 만나는가? 상상 가운데서 모든 사물을 파괴해 보자. 그러면 그 뒤에 무엇이 남는가? 남은 것은 어떤 것? 어떤 사물이 아니라 단순히 있다(Il y a)라는 사실 뿐이다. 모든 사물의 부재는 하나의 현존으로 돌아간다.[23]

이처럼 모든 존재들이 무(無)로 되돌아가는 상상은 앞서 언급한 존재의 근원적인 의미인 존재자 없는 존재의 의미를 보다 구체적으로 이해하도록 돕는다. 이 존재자 없는 존재는 존재하는 것이 아무것도 없을 때조차, 존재자라는 어떤 명사적 속성과도 관련을 맺지 않는 '무 자체'는 존재한

---

21) 이한진, 앞의 글, 2022b, 54.
22) 데카르트, 르네, 『성찰』, 이현복 옮김, 문예출판사, 2004, 218.
23) Levinas, Emmanuel, 『시간과 타자』, 강영안 옮김, 문예출판사, 1996, 40.

다는 것이다. 그러므로 여기서 존재하는 무 자체가 곧 레비나스가 이야기하는 존재자 없는 존재이다. 그래서 무는 단순히 '없는 것'이라고 할 수 없다. 오히려 이것 또는 저것이라고 규정할 수 있는 존재자로서의 '어떤 사물'이 존재하지 않는 것이다.

아울러 레비나스는 이 존재자 없는 존재를 『시간과 타자』에서 '하나의 현존으로 돌아간다'고 이야기한다. 존재는 존재를 붙잡고 있는 존재자라는 명사적 속성이 없는 것인데, 이 존재가 하나의 현존으로 돌아간다고 이야기하는 것은 무엇을 의미하는가. 이것은 존재자로서의 어떤 사람이나 사물이 없는데도 존재하는 존재(existence)가 있다는 '있음 일반'을 가리킨다. 있음 일반은 '비가 온다(il pleut) 또는 덥다(il fait chaud)'에서 볼 수 있는 비인격적 형식이다. 있음은 본질적으로 익명이다. 그러므로 존재가 하나의 현존으로 돌아간다는 것은 있음의 존재가 지니는 보편적 부재에 대한 현전이다.[24]

결국 레비나스가 이야기하고자 한 그저있음의 존재는 특정한 명사로 표현할 수 없는, 그 자체가 동사-다른 어떤 것에도 의존하지 않는 자동사적 상태-인 존재 작업 자체이다. 그리고 레비나스는 이렇게 존재자에게 매여 있지 않은 존재의 상황을 익명적(anonyme)이라고 부른다.[25] 레비나스는 이러한 존재 개념에 대한 설명을 불면(insomnie)의 경험으로 다시 설명한다.

레비나스는 『불면에 대한 찬사』[26]라는 1976년 세미나 에세이에서 우리의 의식과 존재 사이의 제3의 원시적인 현상으로 불면을 이야기한다. 그에 따르면, 불면은 수면의 반대말도 아니며 수면에 반대되는 자연 현상이라 볼 수도 없다. 오히려 잠을 잔다는 것은 눈 뜨기 전의 상태, 혹은 곧 잠에서 깨어날 상태이기에, 수면이란 곧 기상하기 위해 대기하고 있는 것 정도가 되고 만다. 그러나 불면은 안자는 것이기보다는 못 자는 것으로, 불면을 경험하는 대상이 의도하지 않은 각성 상태에 있는 것이

24) Levinas, Emmanuel, 앞의 책, 서동욱 옮김, 2003, 95.
25) Levinas, Emmanuel, 앞의 책, 강영안 옮김, 1996, 27.
26) Levinas, Emmanuel, 『신, 죽음 그리고 시간』, 김도형 외 옮김, 그린비출판사, 2013, 312-319.

다. 그래서 어떤 행위의 범주에 속하지도 않고 어떤 물리적인 형태를 띠지도 않으며, 무한한 가능성으로서 존재할 뿐이다. 이렇게 불면은 비자발적이고 어떤 방향성도 없지만, 그 자체로 각성 된 상태이기에 우리는 자기 자신의 의식을 스스로 의식할 수 있게 된다. 즉, 내가 잠을 못 자는 이유를 콕 집지는 못하더라도 내가 지금 잠을 못 자고 있다는 걸 느낄 순 있다.

우리는 이러한 불면의 상황에서 어떠한 것과도 관계를 맺고 있지 않다. 불면은 잠으로 돌아갈 가능성이 없는, 깨어있음의 상태가 끝나지 않으리라는 의식의 상태를 의미한다. 즉 불면은 우리를 붙잡고 있는 '깨어있음'의 상태를 벗어날 도리가 없다는 의식에서 비롯된다. 아무 목적도 없이 깨어있고, 그 어떤 것도 우리를 깨우지 않고, 깨어있어야 할 아무런 이유가 없는데도 깨어있는 것, 이것이 잠잘 수 없는 깨어있음에 대한 경험이며, 그저있음의 존재에 대한 경험이다.[27] 이에 따라 불면 상태는 깨어있지만, 주체가 없는 것으로서 곧 이름을 숨기는 것이다. 이 이름을 숨기는 깨어있음 속에서 인간은 나라고 부를 수 있는 존재자가 부재한 상태로 완전히 존재에 노출되어있다.[28]

결국 의식 주체는 잠들지 못하는 상태에서 달아나지 못하고 잠들지도 못한 채 다만 깨어있음에 자신을 내맡긴다. 잠들지 못하는 깨어있음에서 인간은 현존 자체, 얼굴도 이름도 없이 그저 그렇게 있는 '존재 자체'에 싸여 '이름을 숨길' 뿐이다. 레비나스는 깨어있음의 경험을 통해 인간을 그 텅 빈 깨어있음 속에 사로잡히고 있는 순수한 현존으로 이야기하며, 이 인간은 존재자로서의 주체가 아닌 오직 '존재한다'는 존재로서의 사건이다. 그러므로 레비나스의 그저있음의 존재는 주체 없는 존재이며 그 자신으로 존재하는 인격이 그곳에는 존재하지 않는다. 단지 그저있음의 존재로서의 인간은 무의미한 깨어있음 속에서 자신을 상실하는 것-자신이 없는 것-이다.

그리고 레비나스는 인간이 이러한 불면상태, 즉 그저있음에 놓여 있을 때 두려움을 경험한다고 말한다. '레비나스가 말하는 그저있음의 존재는

27) Levinas, Emmanuel, 앞의 책, 강영안 옮김, 1996, 41.
28) Levinas, Emmanuel, 앞의 책, 서동욱 옮김, 2003, 110-111.

무거움과 어두움으로 무시무시함, 두려움이다'.[29] 여기서 인간은 없는 것에 대한 마음 편하지 않음에 따른 불안이 아니라 이름을 숨기며 다가온 '존재에 대한 마음 편하지 않음'에 따른 불안을 느끼게 된다. 이 '마음 편하지 않음'은 불시에 습격해 오는 것에 대한 불안이다. 존재가 인간에게 문제인 까닭은 다름 아닌 존재가 지닌 이름 숨김과 어두움, 인간에게 주는 공포 때문이다.

레비나스는 이 익명적인 그저있음의 존재로부터 인간이 달아날 길이 없다는 불가능성으로부터 오는 두려움을 근원적인 공포로 본다. 곧 그저있음의 존재에게는 부조리와 무의미에 직면함에 따라 나의 존재에 대해 아무것도 할 수 없다는 사실을 실감함으로써 경험하게 되는 무력감과 상실감이 있다. 그리고 이 공포를 있음으로의 참여라 이야기한다. 이러한 무의미에 대한 참여는 단순히 인간 존재가 부정적이라는 뜻이 아니라 이름을 붙일 수도 없고, 긍정이나 부정도 할 수 없는 너도 나도 아닌 상황에 처해 있다는 것이다.[30] 그저있음에는 생각하는 나도 없고 생각되는 대상도 없다. 이것은 나는 있지도 않고 없지도 않은 상황이다. 그저있음의 이러한 존재의 상태는 무엇보다도 의미 형성의 주체로서의 '나'가 없다는 점에서 주체라고 할 수 없다. 이처럼 의미 형성의 주체로서의 나가 없다는 것은 곧 타자와의 관계의 불가능성을 포함한다. 다시 말해 나라는 주체가 없이는 타자와의 관계 또한 불가능하다.

이에 따라 레비나스는 있음이라는 존재의 상태에서 관계를 형성할 수 있는 존재자로서의 주체가 되기 위해서는 의식의 존재가 필수적이라 이야기한다. 레비나스에게는 그저있음의 존재로부터 벗어나 의식이 존재한다는 사실로부터 존재자로서의 주체성이 비로소 형성될 수 있다. 따라서 의식이 가능할 때 비로소 주체는 그저있음의 존재가 아닌 존재를 예속한 존재자가 될 수 있다.[31]

그러므로 레비나스는 그저있음에서 벗어나는 것을 의식을 가지게 되

---

29) Levinas, Emmanuel, 『윤리와 무한 : 필립 네모와의 대화』, 양명수 옮김, 다산글방, 2005, 53.
30) Levinas, Emmanuel, 앞의 책, 서동욱 옮김, 2003, 108-112.
31) 위의 책, 39.

는 것으로 표현하는데 이를 통해 나타나는 개념이 바로 존재자로서의 홀로서기(hypostase)이다. 해당 개념은 프랑스어로 이포스타즈(hypostase)인데 '~아래에 서 있는 것'을 뜻하는 본질·실체·주체에 대한 개념이다.[32] 레비나스는 이것을 존재의 이름 숨김에서 '실체'로 자리 잡아가는 존재자의 홀로서기라는 의미로 사용하고 있다. 그리고 이 존재자로서의 홀로서기에 대한 설명은 2절에서 구체적으로 살펴보고자 한다.

32) "hypostase", 『프라임 불한사전』, 동아출판, 2015.

## 제 2 절 홀로서기(hypostase)

### 1. 자기 정립으로서의 홀로서기

레비나스의 주체 개념을 설명하는 대표적인 개념 중 두 번째 '홀로서기(hypostase)'는 통상적인 주체의 의미를 포함하는 개념이다. 그래서 홀로서기는 그저있음의 존재와는 달리 자신만의 구체적인 시간과 공간 속에 위치하는 개별적인 존재자이다. 이처럼 구체적인 시간과 공간 안에서 존재자로 위치하게 되었다는 것은 주체가 의식을 지니고 물질성을 확보한 상태가 되었다는 것이다. 이것은 곧 주체의 상태가 신체적 존재로 깨어있게 되었다는 것을 의미한다. 그러나 의미 형성의 주체가 된 홀로서기의 상태에서는 타인과의 관계를 의식하기보다 자기 자신과의 관계에 집중한다. 이러한 점에서 관계적 측면에서 보자면 홀로서기라는 용어보다는 '자기 정립'이 해당 주체 상태에서 나타나는 관계의 모습을 더 잘 드러내 준다.

레비나스는 타인에 대해 책임을 지는 윤리적 주체가 될 것을 강조하지만, 윤리적 주체가 되기 이전 자기 자신으로서의 고유한 내재성을 확립할 때 비로소 윤리적 주체로서의 초월이 가능하다고 이야기한다. 레비나스는 '이 홀로서기의 주체 상태를 그저있음의 존재에서 초월하여 자기 자신의 존재 유지 욕망(conatus essendi)을 실현한 주체'라고 이야기한다.[33]

> 익명적인 있음 속에서 자리를 잡음으로써 주체는 스스로를 확립한다. 그 말의 어원학적 의미에서 확립(긍정, affirmation)은 단단한 터전 위에, 기반 위에 자리 잡음, 조건 지음(conditionnement), 기초를 세움(fondement)이다. 있음의 익명적인 불면 상태로부터 떨어져 나온 주체는 사유나 의식 또는 정신으로서 나타났다. 우리의 연구는 자아와 세계 사이의 낡은 대립 관계로부터 출발하지 않았다. 매우 일반적인 사실의 의미, 가령 존재자(existant)의 출현, 즉 비인격적 존재

33) 강영안, 앞의 책, 2005, 93.

(existence)라는 이름을 붙일 수도 없는데, 왜냐하면 이것은 순수하게 동사이기 때문이다.[34]

이와 같은 주체의 출현은 1절에서 언급한 동사적 상태로서의 존재함(그저있음)이 아닌 명사적인 것(존재자)으로서의 존재가 비로소 실현된 상태이다. 그리고 이러한 주체의 출현이 바로 2절에서 이야기하고자 하는 홀로서기로서의 존재자가 되는 사건이다. 즉 홀로서기로서의 존재자는 '익명적인 그저있음의 중지'이며, 개인적인 영역의 출현에 따라 내재성을 온전히 정립한 존재자라는 점에서 '그저있음의 존재 성격의 상실'이다.[35]

이처럼 레비나스의 홀로서기로서의 주체는 존재의 부조리, 익명성에 매몰되지 않고 존재를 자신의 것으로 소유한다. 이를 통해 홀로서기로서의 주체는 비로소 그저있음의 존재에서의 이름과 얼굴 없는 존재, 시작과 끝이 없는 존재가 아닌 주체로서의 자신만의 이름과 얼굴, 그리고 시작과 끝을 소유한 존재자가 된다.[36]

이상에 따르면 해당 주체의 근원적이고 일차적인 존재 방식은 자기 정립에 의한 홀로서기이다. 홀로서기가 자기 정립이라는 점에서 홀로서기로서의 주체는 먼저 익명적인 존재 그 자체로부터 밖에서 '안으로의 운동을 시작하고 끝낼 수 있어야 한다'. 안으로의 운동을 시작하고 끝낼 수 있어야 한다는 것은 내재성의 성립이 선행된 다음에야 비로소 안에서 밖으로의 초월을 시작할 수 있다는 것을 의미한다.

이처럼 그저있음의 존재의 익명성 가운데 내재성을 지닌 주체로 스스로 홀로서기 한 주체가 바로 자기 존재 실현을 위해 밖으로의 초월을 시도할 수 있는 자기 정립한 존재자이다. 그리고 이 주체에서는 내재성의 형성을 위해 안으로 향한 운동을 시작한다는 점에서 타자에 대한 외재성을 향해 나아가지 못하고 다시 자기 자신으로의 귀환을 반복한다.[37] 그러므로 홀로서기에서는 타자라는 나 이외의 존재에 대하여 인식을 할 수

34) Levinas, Emmanuel, 앞의 책, 서동욱 옮김, 2003, 138.
35) 위의 책. 139.
36) 강영안, 앞의 책, 2005, 94.
37) 위의 책, 94-96.

는 있지만, 타자와 관계를 맺고자 하는 능동적인 의지가 없는 상태이다. 왜냐하면 홀로서기 한 주체에서는 자기 정립을 위해 자기 자신에 대한 초월을 시작하고자 자기 안으로의 정립을 반복하는데 집중할 수밖에 없기 때문이다. 이러한 홀로서기의 상황에서 타자는 주체에게 안중에도 없는 존재, 오히려 거슬리는 존재가 된다.

그러나 레비나스는 이러한 홀로서기 한 주체 상태에서 보이는 주체의 타자에 대한 무관심한 태도를 비판한다. 그의 저작인 『존재에서 존재자로』에 따르면, '존재에 관한 물음이 그 이상일 수 있는 것, 그것은 진리가 아니라 선이다'라고 이야기한다[38]. 그에 따르면 서구 철학의 존재론은 존재에 대한 관심이 익명성을 넘어서지 못하거나, 동일성에 따른 자기중심성과 전체론에 포섭되어 타자를 배제하고 말살하는 폭력성을 갖게 되었다. 그리고 이러한 자기중심적인 폭력성이 바로 레비나스의 홀로서기 개념에서 나타난다. 이에 따라 레비나스는 서구 전통 철학의 전체성의 폐해를 극복하기 위해 자아의 내재성으로 절대 포섭할 수 없는 철저한 외재성으로서의 타자와, 그러한 타자와의 관계를 받아들이는 초월 개념을 제시한다.[39]

그러나 앞서 살펴보았듯이 나라는 주체가 이 윤리적 관계를 정립하기 위해서는 초월적 타자와 관계를 맺기 전 주체로서 자아라는 내재성을 확립하는 존재자로 먼저 설 수 있어야 한다. 이에 따라 레비나스의 홀로서기 한 존재자는 자기중심적인 내재성이라는 안으로의 운동을 반복하는 폭력성을 지닌 주체임과 동시에 그저있음의 존재에서 벗어나 의식을 지닌 주체로서의 자아가 된다. 그리고 바로 이 존재자가 그저있음의 존재 상태인 부조리와 무의미에서 탈출하여 의미 있는 삶을 살 가능성을 지닌 독립적인 자아로서의 존재자임과 동시에 자기 정립에 따른 내재성에 의해 타자에 대해 말살하려는 폭력성을 드러내는 이기적인 존재자이다.

---

38) Levinas, Emmanuel, 앞의 책, 서동욱 옮김, 2003, 30.

39) 이상의 타자와 초월이라는 두 개념을 통해 레비나스가 궁극적으로 도달하고자 하는 타자와의 관계는 바로 윤리적 관계이다. 윤리적 관계는 초월적 타자와의 관계를 받아들임으로써 타자의 부름에 응답하고 책임을 질 수 있는 관계이다. (김연숙, 「레비나스 타자윤리학과 탈현대윤리학」, 『철학논총』, 23, 2001, 48)

존재자, 즉 존재하는 것(ce qui est)은 동사 존재하다의 주어(주체)이다. 그리고 이를 통해 존재자는 존재의 숙명을 지배하며, 존재는 존재자의 속사(속성, attribut)가 된다. 존재(exister)하는 누군가가 존재를 인수한다. 그리고 그때부터 존재는 그의 존재이다.[40]

아울러 레비나스는 독립적인 자아의 출현을 '잠'을 통해 보여준다. 이는 레비나스가 그저있음의 존재를 불면에 비유했던 것과 비교해 볼 때, 홀로서기의 존재자는 불면에서 벗어나는 것으로 이해할 수 있다. 곧 존재에서 탈출한 홀로서기란 불면이라는 존재 상태가 주는 무거움과 어두움에서 벗어나 빛의 세계 안으로 존재자가 들어섰다는 것을 의미한다. 여기서 빛은 의식의 출현이다.

순간이 존재 속으로 침입할 수 있기 위해서는, 또 존재의 영원성 자체로서의 불면이 정지하기 위해서는 주체의 자리 잡기가 이루어져야 한다. 이와 같이 우리는 있음의 비인격적 사건 속에다 의식의 개념이 아닌 깨어 있음(veille)의 개념을 도입한다. 의식은 전적으로 깨어 있음에 참여한다. 오로지 의식이 이 깨어 있음에 참여하기 때문에 의식은 스스로를 의식으로서 긍정할 수 있는 것이다. 의식은 깨어 있음의 일부이다. 다시 말해 의식은 이미 깨어 있음을 찢어놓았다.[41]

레비나스는 주체로서의 홀로서기의 출현이 가능한 근거로 의식의 출현을 이야기하는데 이 의식의 고유한 의미를 '잠'을 통해 제시한다. 이것은 서구 전통 철학의 입장에서는 타당하지 않은 발상이다. 왜냐하면 '전통 철학에서는 잠에 대해서 생각하지도 않았을 뿐만 아니라 잠이 의식의 가능 조건이라고 생각하지도 않았기 때문이다'.[42] 물론 레비나스도 다른 철학자와 마찬가지로 의식이 인간에게 중요한 능력이라는 사실을 인정한다. 그러나 다른 철학자와 다르게 레비나스가 의식을 통해 강조하고 싶

40) Levinas, Emmanuel, 앞의 책, 서동욱 옮김, 2003, 139.
41) 위의 책, 110.
42) 이안나, 『레비나스 타자윤리와 도덕성』, 건국대학교 교육대학원 석사학위논문, 2009, 18.

어 하는 것은 역설적이게도 의식이 무의식을 통해 규정된다는 점이다.[43]

레비나스에 따르면 의식하는 자아의 탄생은 잠을 통해 이루어진다. 이름을 숨기고 있는 존재 속에 어떤 존재자가 들어가기 위해서는 자신을 떠났다가 다시 자신에게 돌아오는 일이 가능해야 한다. 이것이 존재에서 벗어나 존재자로서의 홀로서기를 할 때 자기 동일성 작업 자체가 가능한 이유이다. 의식은 잠이라는 무의식으로 사라졌다 잠에서 깨는 순간을 통해 다시 자기 자신에게로 되돌아온다. 이 귀환의 과정에서 주체는 '깨어있는 것'을 통해 자기 동일성을 확인할 수 있다.

이와 반대로 만일 인간이 잠을 잘 수 없다면 인간의 의식은 영원히 깨어있어야 하고, 쉬지 않고 활동을 계속해야 한다. 그렇다면 자아로서의 주체에게 의식은 한번 시작하면 중단할 수도, 끝낼 수도, 다시 시작할 수도 없는 것이다. 이것은 결국 존재의 무의미에서 탈출한 존재자가 그저 있음의 존재 상태와 다름없이 자기 자신에 대해 어떠한 주도권도 가질 수 없는 상태가 되는 것이다.

앞서 살펴보았듯이 의식은 끊임없이 자기 자신으로 되돌아가고 자기 자신을 다시 세움으로써 자기 동일성 작업을 반복한다. 이처럼 자기 동일성 작업이 반복된다는 것은 존재자의 의식이란 곧 자기 자신에서 시작하고, 자기 자신으로 돌아갈 수 있는 장소가 있는 의식이라는 것을 의미한다. 그리고 이러한 의식의 의미를 확인시켜 주는 것이 바로 잠이다. 그래서 잠은 홀로서기 한 존재자의 의식이 구체적인 '여기'와 '현재'에 위치할 수 있도록 하는 장소가 된[44]

결국 자기 정립으로서의 홀로서기는 이름 숨김의 그저있음의 존재 속에서 스스로 주체로 드러나는 것이며, 이것은 곧 그저있음의 이름 숨김인 불면과도 같은 상태로부터 떨어져 나오는 것이다. 이 과정에서 홀로서기 한 주체는 사유나 의식 또는 정신을 소유하게 되고 이를 기반으로 자기 자신을 가능하게 하는 내재성의 운동을 반복할 수 있게 된다. 그리고 이러한 홀로서기 한 주체 상태에서는 자기 자신과의 관계에만 천착(穿鑿)하는 자기중심적인 내재성의 운동을 반복함과 동시에 주체 안으로

43) Levinas, Emmanuel, 앞의 책, 서동욱 옮김, 2003, 114.
44) 위의 책, 114-123.

향하는 반복적인 운동에서 벗어나 비로소 타자와의 윤리적 관계를 통해 나의 내재성 외부의 외재성과의 만남을 시작할 수 있게 된다.

## 2. 한계를 지닌 인간으로서의 홀로서기

앞서 살펴본 자기 정립으로서의 홀로서기는 레비나스의 주체 개념에서 처음으로 주체의 내재성을 온전히 정립한 존재자이다. 그러나 인간은 본질적으로 한계가 없는 존재가 아닌 한계를 지닌 존재이다. 그리고 이러한 유한성은 바로 타자에 대한 주체의 태도의 차이를 발생시키는 요인이 된다.

그래서 본 장에서는 레비나스의 '향유(jouissance)'와 '요소(l'element)로서의 세계' 개념을 중심으로 한계를 지닌 주체 상태가 어떻게 나타나는지 살펴보고자 한다. 아울러 레비나스는 이 자기 정립한 홀로서기의 주체 상태를 설명하는 가운데 거주와 노동을 함께 언급한다는 점에서 거주와 노동에 대한 레비나스의 설명도 살펴볼 것이다. 그리고 이상의 과정은 본 연구에서 탐구할 첫 번째 문제인 레비나스의 관계윤리에서 자아는 어떤 특징을 갖는지에 대한 답을 제시해 줄 수 있을 것이다.

먼저 레비나스는 주체의 주체성의 기원을 향유(jouissance)에 둔다.[45] 이는 인간이 자기 자신일 수 있는 이유가 향유를 누릴 때임을 의미한다. 이처럼 자기 자신에 대한 향유는 자기 자신만을 위해 누리는 행복으로 마치 배고픈 사람이 자신의 배고픔만을 생각하는 것과 유사하다. 그러므로 향유는 자신 안으로의 물러남이고, 자신으로의 귀환이다. 이에 따르면 '향유는 주체의 자기성을 형성하는 것으로 곧 개별화의 원리'가 된다.[46]

아울러 레비나스에 따르면 인간은 신체로서 실존한다.[47] 그리고 자기 정립 한 홀로서기로서의 주체는 이 신체성으로 인해 그 물질적인 한계를 극복하기 위해 일차적으로 향유라는 행위 방식을 취한다.[48] 그래서 레비

45) 강영안, 앞의 책, 2005, 130.
46) 위의 책, 132.
47) Levinas, Emmanuel, 『전체성과 무한 : 외재성에 대한 에세이』, 김도형 외 옮김, 그린비출판사, 2018, 166.

나스에게 인간의 신체-곧 물질성-는 주체의 주체됨의 시작인 향유를 가능하게 해주는 필요조건이 된다.

결국 레비나스에게 향유 개념은 익명적인 그저있음에서 자기 정립으로서의 홀로서기로의 확립의 실현이다. 왜냐하면 홀로서기에서의 자기 정립은 자신을 타인과 사물로부터 '분리'하여 자신이 설 수 있는 자리를 세계 속에서 점유하는 것이기 때문이다.[49] 그리고 이때 레비나스는 홀로서기 한 주체가 타자에 대하여 보이는 태도를 이 분리(séparation) 개념[50]을 통해 제시한다. 레비나스에게 타자는 보통 윤리적 관계에서 등장한다. 그러나 홀로서기 한 주체에서는 타자가 분리를 통해 성립하는 동일자의 상대-곧 동일자와 다른 것-를 지시하는 것으로 제시된다. 여기서 동일자와 타자는 곧 나와 타인이자, 내면성과 외재성이다. 그리고 이처럼 두 주체 개념 사이에 거리가 생기는 것이 바로 레비나스가 말하는 분리이다.

정리하면 홀로서기 한 주체에서는 타인과의 거리가 발생하는데 이때 타인이 타자로서 나에게 환원될 수 없는 외재성을 갖듯이, 나에게는 타인과 구별되는 내재성-곧 내면성이자 자기 정립-이 있다.[51] 이때 홀로서기 한 주체의 내재성은 자기중심적인 자기 동일시(l' identificationdu moi)의 형태로 나타나면서 타자를 자기 안으로 흡수한다. 이것이 바로 동일자에 의한 타자의 환원(la réduction de l' Autre au Méme), 곧 동일화 과정이다. 이는 홀로서기 한 주체가 향유를 위해 자아의 내재성을 확대함으로써 타자의 내면성을 자기화한다는 것[52]을 의미한다. 곧 홀로서기 한 주체에서는 나와 다른 타자의 존재에 대하여 인정하지만, 그 타자와 윤리적 관계가 아닌 자기중심적 동일화 관계를 맺으려 한다. 그렇다

48) Levinas, Emmanuel, 앞의 책, 강영안 옮김, 1996, 63.
49) 강영안, 앞의 책, 2005, 123.
50) 분리(séparation)는 동일자의 성립을, 더 정확히는 동일자와 타자가 그 양자의 관계와 더불어 성립됨을 일컫는 말이다. 그러나 이 용어는 마치 원래의 전체가 있고 거기에서 떨어져 나온 부분이 동일자로 성립한다는 식의 생각을 야기할 위험이 있다. 그래서인지 레비나스는 후기 저작에서 이 분리라는 용어를 잘 사용하지 않는다. (문성원,「향유와 노동 : 여가 문제에 대한 레비나스적 성찰」,『시대와 철학』, 25, 2014, 57)
51) 강영안, 앞의 책, 2005, 124.
52) 김연숙,『레비나스 : 타자윤리학』, 인간사랑, 2014. 91.

면 홀로서기 한 주체는 왜 향유를 위해 타자를 자신의 안으로 흡수하는 자기 동일화 과정을 실천할 수밖에 없을까. 이를 위해 먼저 홀로서기 한 주체가 동일화 과정을 통해 목적하는 향유 개념에 대해 살펴보고자 한다.

> 향유는 "~로 삶"에 대한 즐김과 누림이다. 레비나스에게 이 "~로 삶"인 향유는 향유와 그 향유의 행복이 갖는 독립성을 지닌다. 그리고 이 행복의 독립성을 갖는 "~로 삶"이란 삶 그 자체로 삶을 이루는 행위들-곧 사실 자체로서의 삶의 내용들-모두를 가리킨다. 그러므로 우리가 살아가는 일상적인 삶의 행위들인 먹고, 자고, 숨 쉬는 등의 모든 것들이 다 향유이다.[53]

레비나스에 따르면 '인간의 삶은 곧 향유적 삶이며 이 삶은 물질성과 관련하여 지상과 천상의 먹을거리들을 즐기는 데서 성립한다[54]'고 이야기한다. 곧 레비나스에게 삶이란 우리가 실제 살아가는 실존적 삶을 채우는 모든 것들이며, 이러한 삶에서 물질성은 배제될 수 없다.

> 향유는 나의 삶을 채우는 내용들 모두에 대한 궁극적 의식이다. 향유는 그 내용들을 끌어안는다. 내가 버는 삶은 벌거벗은 실존이 아니다. 그것은 노동과 먹을거리의 삶이다. 삶에 몰두케 할 뿐만 아니라 삶을 '차지하고' 삶을 '즐겁게 하는' 것은 여기의 이 내용들이다. 삶은 이 내용들의 향유다.[55]

이처럼 삶 속에 나타나는 물질적인 것들은 삶을 향유하는 인간에게 있어 벗어날 수 없는 것이다. 앞서 살펴보았듯이 홀로서기 한 주체가 된 존재자의 삶은 결코 벌거숭이의 삶이 아니다. 그리고 레비나스에 따르면 이러한 물질적인 것을 통해 살아가는 인간은 경제적 투쟁에서 벗어날 수 없다.[56] 그러나 삶에서 나타나는 이 경제적 투쟁은 향유를 위한 것이라

---

53) Levinas, Emmanuel, 앞의 책, 김도형 외 옮김, 2018, 154-155.
54) 위의 책, 156-157.
55) 위의 책, 156.
56) 경제적 투쟁은 이미 그 자체로 구원을 위한 투쟁이다. 왜냐하면 그 투쟁은 '홀로서

는 점에서 삶에 대한 사랑이기도 하다. 레비나스는 이러한 인간의 삶에서 나타나는 경제적 투쟁의 양면적인 모습-인간의 삶을 통제하는 것임과 동시에 향유하도록 하는 것-을 통해 인간 존재가 근본적으로 물질적이며 경제적이라는 사실을 강조하려 한다. 그러므로 인간의 일상적 삶이 물질성을 바탕으로 한다는 사실이 인간 존재에 대한 가치를 평가절하할 수는 없다. 왜냐하면 인간에게 '삶에 대한 사랑은 존재를 사랑하는 것이 아니라 존재의 행복을 사랑하는 것이기에, 사랑받는 삶이 바로 삶의 향유 자체이고 만족이 되기 때문이다.'[57]

그리고 레비나스에 따르면 인간의 삶이 향유 그 자체라는 점에서 그 향유의 내용이 되는 것이 바로 '요소(l'element)로서의 세계'이다. 이때 레비나스는 요소로서의 세계-곧 사물들-를 삶의 수단이나 목적이기에 앞서 근본적으로 향유의 대상으로 바라본다. 물론 향유의 주체가 되는 인간은 향유의 대상이 되는 무엇 그 자체를 체험하기보다 향유를 경험하게 해주는 그 무엇이라고 명확하게 규정할 수 없는 세계를 체험한다. 예를 들어 꽃의 냄새를 맡는 것, 바람을 쐬는 것들은 물질성을 지닌 사물 그 자체를 체험하는 것이 아니다. 이 모든 것들은 어떤 다른 목적 때문이 아니라 우리에게 만족감을 주기 때문에 냄새를 맡고, 바람을 쐬는 것이다.[58]

향유의 관점에서 보면 사물은 우리의 생존을 위한 수단이기보다 존재의 원천이고 만족으로 체험된다. 그리고 세계는 인간으로 하여금 이 향유적 삶의 활동을 가능하게 해주는 생활 환경이다. 레비나스는 이러한 세계의 성격을 요소적인 것(l'elémental)이라고 부른다.[59] 예를 들어 물은 물고기에게 삶의 요소이듯이 세계는 인간에게 삶의 요소인 것이다. 요소는 규정할 수 있는 어떤 것이 아니다. 요소는 사물들이 나타나고 사물들이 다시 돌아가는 포괄적인 환경이다. 그러므로 공기, 바다, 흙, 바람 등은 형식 없는 내용이며, 이 포괄적인 요소 속에서 인간은 향유적 삶을

---

기'의 변증법에 뿌리를 두고 있고 그 변증법에 의해서 최초의 자유가 정립되기 때문이다. (Levinas, Emmanuel, 앞의 책, 강영안 옮김, 1996, 62)

57) Levinas, Emmanuel, 앞의 책, 김도형 외 옮김, 2018, 211.

58) Levinas, Emmanuel, 앞의 책, 강영안 옮김, 1996, 64-65.

59) Levinas, Emmanuel, 앞의 책, 김도형 외 옮김, 2018, 189.

즐기게 된다.[60]

그러나 요소적 세계가 주는 이러한 향유는 순간적인 것에 불과하다. 요소가 주는 향유의 만족감을 경험하는 순간, 내일에 대한 불안이 삶 속에서 '실존의 염려'로 뒤따라 오게 된다.[61] 삶의 요소(생활 환경) 속에 사는 동안 세계는 주체에게 있어 가변적이고, 불확정적인 것으로서 내가 어쩔 수 없는 것으로 체험된다. 세계의 이러한 무규정성은 홀로서기 한 주체의 자유에 의존하는 것이 아니라, 존재자로서의 주체의 뜻과 상관없이 주체에게 은택을 베풀기도 하고 삶을 위협하기도 한다. 이처럼 삶의 요소로서의 세계는 홀로서기 한 주체를 떠받치고 있는 기반임과 동시에 익명성, 무규정성으로 주체의 힘으로는 어찌할 수 없는 세력으로 남아 있다.[62]

> 향유가 동일자의 소용돌이 자체라면, 향유는 타자에 대한 무지가 아니라 타자의 착취다. 이 타자의 타자성은 세계인데, 그것은 향유가 기억하고 열중하는 욕구에 의해 극복된다. 욕구는 동일자의 최초 운동이다. 물론 욕구는 타자에 대한 의존이기도 하다. 그러나 그것은 시간을 가로지르는 의존이다.[63]

이처럼 요소로부터 향유를 경험하는 주체는 향유를 누리는 삶을 살아가면서 오히려 자신의 주체로서의 취약성을 경험한다. 앞서 살펴보았듯이 향유 자체에 주체의 존재를 위협하는 요소가 들어 있다. 그리고 향유의 주체가 되는 나 자신은 향유의 내용에 늘 의존해 있다. 그러므로 향유를 통해 주체가 누리는 자기 정립으로서의 독립성은 결국 '의존성을 통한 독립성이요, 의존성 안에서의 독립성이다'.[64] 이는 향유의 주체가 향유를 누릴 때 그 향유의 내용에 대하여 절대적 주권을 행사하지 못함을 의미한다.[65]

---

60) 위의 책.
61) 위의 책, 195.
62) Levinas, Emmanuel, 앞의 책, 강영안 옮김, 1996, 131.
63) Levinas, Emmanuel, 앞의 책, 김도형 외 옮김, 2018, 163-164.
64) 강영안, 앞의 책, 2005, 134.
65) 위의 책.

이상에 따르면 레비나스는 향유 속에서 누리는 자유를 한계 있는 자유로 보고 있다. 여기서 자유의 한계는 스스로 자신의 출생을 선택할 수 없었다거나 내가 이미 어떤 상황에 처해 있다는 사실에서 오는 한계성이 아니다. 향유적 주체로서 홀로서기 한 존재자가 경험하는 한계는 현재 순간의 향유를 경험하는 자기 자신이 향유의 내용이 되는 무규정한 요소 세계를 통제할 수 있는 어떠한 수단과 방법이 없다는 데서 오는 한계이다. 이러한 한계로 인해 인간은 자기 자신의 존재를 스스로 관리하고 지배하며, 나의 향유의 내용이 되는 요소(세계)를 정복하고 싶은 욕구를 갖게 된다. 이에 따라 향유는 단순히 즐김과 누림이 아닌 내일을 위한 걱정으로 바뀌게 된다. 나아가 이 걱정 때문에 인간은 집을 짓는 거주와 삶의 필요를 준비하는 노동을 통해 자신의 삶을 안전하게 만들고자 하는 반응을 보이게 된다.[66] 그리고 레비나스는 이처럼 집을 짓고 거주하며, 노동하는 것을 인간의 자기 긍정, 자기 자신의 독립성을 실현하는 일이라고 말한다.[67]

이상의 내용에 따르면 거주와 노동은 삶의 요소에 대한 반응이다. 앞서 삶의 요소는 나의 향유-곧 나의 삶-를 떠받치고 있는 기반임과 동시에 나의 힘으로는 어찌할 수 없는 익명적이고 무규정적인 세력임을 살펴보았다. 레비나스는 이러한 요소(세계)의 양면적인 특성에 대한 인간의 반응이 곧 거주와 노동이라고 이야기한다.

레비나스에 따르면 '거주는 요소 세계와의 직접적인 접촉을 단절하고 세계의 위협에서 벗어날 수 있는 다른 영역을 가능하도록 한다. 곧 거주를 통해 인간은 자기의 독립성, 자기의 자립성을 되찾으며, 자아 자신이 되어 자신이 서 있는 곳으로부터 세계를 지배하고 요소를 다스릴 수 있는 설 자리를 얻게 된다'. 그리고 '노동은 주변 세계를 정복하고 지배하는 방식이다. 곧 인간은 노동을 통해 자신의 삶에서 지배와 소유의 차원을 시작하게 된다'. 앞서 요소 세계-곧 환경 세계-가 지닌 무규정성과 익명성에 대하여 살펴보았다. 이러한 요소 세계의 특성이 '노동을 통해 해제됨에 따라 요소들은 분명한 의미와 기능을 갖게 되었다. 결국 요소

66) 위의 책, 135-136.
67) Levinas, Emmanuel, 앞의 책, 김도형 외 옮김, 2018, 204-207.

세계의 사물은 노동을 통해 인간의 생존 수단으로 도구화됨에 따라 사회적 관계에서 교환 가능한 것으로 전환되었다'.[68]

> 우리는 소유하고 획득하고 내적인 것으로 삼아야 할 세계와 더불어 집이 수립하는 관계를 그려 볼 것이다. 경제의 최초 운동은 사실상 자기중심적이다. 그것은 초월이 아니며 표현도 아니다. 내가 잠기는 요소들로부터 사물들을 추출하는 노동은 지속적 실체들을 발견하지만, 곧바로 그 지속적 존재의 독립성을 중지시킨다.[69]

아울러 이러한 향유에 대한 변화된 인식을 통해 주체는 외부 세계에서 만나는 타자를 사유의 대상으로 변형시켜 자기 안으로 흡수하여 자아와 동일시하게 된다. 곧 레비나스가 비판하는 자아 중심의 전체성이 자아와 타자의 관계 가운데 발생하게 된다. 이때 외부 세계의 다양성에도 불구하고 한계를 지닌 홀로서기 한 주체에게는 오직 자기 자신만 있게 된다. 이 가운데 '주체는 자신과 다르게 존재하는 타자의 낯섦에 놀라면서도 결국에는 자신을 유지하면서 자기 안에 머무르려고 하는 주체의 자기만족 상태'에 빠지게 된다. 그리고 레비나스는 이를 '나르시시즘(lenar-cissisme)'이라고 부른다. 또한 이처럼 자기만족에 빠진 주체 상태는 '자기 자신에게 투옥된 상태와 같다'고 묘사한다.[70]

그러나 레비나스는 이상의 향유와 요소로서의 세계 그리고 거주·노동을 통해 살펴본 주체의 자기 정립과 그에 따른 인간으로서의 한계를 보여주는데 한정하여 홀로서기 한 주체 개념을 제시하지 않는다. 간단한 언급만 있을 뿐 자세히 다루고 있지는 않지만 『전체성과 무한』에 따르면, 레비나스는 '동일성의 영역 안에 주체 자신의 동일성을 가능하게 해주는 근거로 언제나 타인의 존재가 선행되어야 한다'고 주장한다[71]. 레비나스가 노동의 가능 조건으로 본 거주는 '타인과의 관계이고, 여성적인

68) 강영안, 앞의 책, 2005, 34.
69) Levinas, Emmanuel, 앞의 책, 김도형 외 옮김, 2018, 231.
70) 이한진, 앞의 글, 2022b, 75.
71) Levinas, Emmanuel, 앞의 책, 김도형 외 옮김, 2018, 253-254.

것의 현전'이다. 이것은 '여성적 존재를 통해 거주가 가능하고, 그 거주를 기점으로 노동 행위를 수행할 수 있음을 의미'한다.[72]

또한 레비나스는 노동의 경우에도 타인의 존재를 전제하는데 이 노동의 가능 조건인 타인과의 관계는 언어와 관련하여 이해될 수 있다. 언어는 그 내용뿐만 아니라 언어라는 형식 그 자체가 성립되기 위해 발화자와 수신자를 전제한다. 이러한 내용을 레비나스는 소크라테스의 산파술을 통해 이야기하는데 여기서 강조하는 것은 누구와 이야기를 나눈다는 사실 자체이다. 이야기를 나눈다는 것은 산파술에서 보자면 스승이 누군가에게 가르침을 주는 것이다. 곧 가르침을 위해 누군가에게 이야기를 한다는 것이다. 여기서 그 누군가는 대화를 가능하게 하는 조건이고, 누군가와 이야기를 나눈다는 그 자체는 대화 내용으로 환원될 수 없는 것이다[73]

이상의 내용을 고려한다면 레비나스는 홀로서기 한 주체 개념에서 나타나는 향유와 요소로서의 세계 그리고 거주·노동을 통한 주체의 자기정립과 그에 따른 한계에 그쳐서 자아와 타자 관계를 추구하지 않는다. 왜냐하면 레비나스에 따르면 자아와 타자 관계는 홀로서기의 상태에서 초월하여 전체성의 영역으로 환원될 수 없는 '외재성의 무한'의 차원으로까지 나아가야 하기 때문이다. 이처럼 홀로서기의 자기중심적인 욕구를 지나 외재성의 타자를 향해 가고자 하는 주체의 움직임이 바로 레비나스의 존재론적 모험의 마지막 단계인 '형이상학적 욕망'이다. 이 형이상학적 욕망은 욕구와 구분된다. 레비나스는 욕구(besoin)와 욕망(le désir)을 구별하는데 욕구는 나에게 결핍된 것을 채우려는 동기에서 우러나오지만, 욕망은 '우리가 태어나지 않은 땅에 대한 동경', '눈에 보이지 않는 자'에 대한 그리움에서 생겨난다.[74] 이때 절대적 타자를 향한 주체의 형이상학적 욕망은 거주와 노동을 통해 타자와의 관계를 전제하고 있는 향유의 사태에서부터 포착된다. 그리고 이 홀로서기의 주체에서 초월하여 동일성의 영역으로 환원될 수 없는 무한자의 관계를 보여주는 주체가 바

72) 강영안, 앞의 책, 2005, 145.
73) 위의 책, 146.
74) 위의 책, 150.

로 다음에 살펴볼 윤리적 주체(sujet éthique)이다.

## 제 3 절 윤리적 주체(sujet éthique)

레비나스에 따르면 홀로서기 한 주체는 아직 윤리적 주체가 아니다.[75] 왜냐하면 홀로서기 한 주체에게 타인은 욕구의 대상으로서 자기 안으로 흡수하여 자기중심적 자기 동일화의 과정을 거쳐야 하는 존재자이기 때문이다. 이러한 주체 상태에서는 아직 타인과 윤리적 관계를 형성할 수 없다. 타인과 윤리적 관계를 형성한다는 것은 주체가 절대적 외재성의 바깥을 향한다는 점에서 자기로의 복귀-곧 안으로 향한 운동-를 추구하는 향유와는 달리 밖으로의 초월을 시도하는 것이다. 이러한 초월을 시도할 때 비로소 타인은 홀로서기에서의 지배의 대상이 아닌 나와 윤리적 관계를 맺는 대상이 될 수 있다.

이때 윤리적 관계를 맺는 주체는 여전히 한계를 지닌 인간이다. 그러나 레비나스에 따르면 윤리적 주체는 초월을 실천함으로써 자기 자신이 아닌 타자에 대해 책임을 지는 주체가 된다.[76] 그리고 여기서 발생하는 레비나스의 초월은 윤리적 주체가 되기 위해 홀로서기 한 주체의 내재성에서 벗어나 외재성으로 나아가는 것이다. 그래서 초월은 철저히 주체 자신이 아닌 나의 외부에 있는 타인에게 시선을 집중함으로써 자기 자신에게서 벗어나는 것이다. 이렇게 향유적 주체 상태에서 벗어나 초월을 통해 경험하게 되는 타인은 더 이상 지배와 통제의 대상이 아닌 주체의 자기로의 복귀를 벗어나 밖으로 향하는 운동을 추구할 수 있도록 해주는 무한자이다. 그러므로 윤리적 주체는 타자와 관계를 맺음으로써 내재성의 한계를 벗어나는 무한의 운동을 추구할 수 있다. 이처럼 타자와 관계

---

75) 위의 책, 124-125.

76) 여기서 등장하는 책임 개념은 자신의 존재를 짊어져야 하는 '홀로서기'의 책임이 아닌 타인에 대한 책임이다. 이때 나의 자유가 문제시되는 모습이 나타나게 되는데 여기서 윤리가 나타난다. 나의 자유가 문제시 된다는 것은 비천함에 처한 타인이 나에게 간청으로 호소할 때, 그 호소로 인해 나의 자유가 문제가 된다는 것이다. 그리고 이 때 비로소 윤리적 관계가 등장한다. 이와 관련하여 레비나스는 윤리를 다음과 같이 설명한다. '동일자-나 중심의 존재 유지 노력-를 문제 삼는 일, 동일자의 자기 중심적인 자발성 안에서는 가능하지 않는 이 일은 타인을 통해서 일어난다. 나의 자발성을 타인의 현존으로 문제삼는 일을 우리는 윤리라 부른다. 나에게로, 나의 생각과 소유로 환원할 수 없는 타자의 이방성은 나의 자발성을 문제삼는 일로서, 곧 윤리로서 완성된다.' (위의 책, 181-182)

를 맺는 윤리적 주체는 레비나스의 세 주체 개념 가운데 가장 적극적으로 타인과 관계를 맺고자 하는 모습을 볼 수 있는 주체이다.

그러나 레비나스가 설정한 이 윤리적 주체와 타자 사이의 윤리적 관계는 근본적으로 존재론적 단절에 가로막혀 있다. 즉 홀로서기 한 주체에서 벗어나 타자로의 초월을 욕망하더라도 타자는 닿을 수 없는 주체로서 나의 외부에 위치한다. 이에 따라 윤리적 주체는 향유적 주체에서 벗어나 타자에게 초월하고자 하지만 여전히 타자의 외재성으로 인해 자아와 타자 간에는 도달할 수 없는 절대적 거리가 존재한다. 레비나스에 따르면 '이러한 절대적 거리 사이에 놓인 자아와 타자의 관계는 존재론적 관계가 아닌 원초적 관계에 묶여 있다. 그리고 이러한 원초적 관계를 이어주는 것이 바로 타자의 얼굴이다'.[77] 레비나스는 이 얼굴이 자아의 밖에 있다고 이야기한다. 그에게 얼굴이란 우리의 세계 안에서 어떠한 지시체도 찾을 수 없는 외재적 존재의 현시이다. 이에 따르면 얼굴은 우리가 인식할 수 없는 것으로 우리에게 스스로 자신의 모습을 보여주는 존재이다. 이러한 의미에서 얼굴은 다른 사물처럼 우리에게 주어지는 현상이 아닌 오직 스스로 자기 자신으로부터 현현하는 것일 뿐이다.[78]

그리고 레비나스는 이러한 타자의 얼굴-곧 타자, 이웃한 타자-가 바로 주체의 초월적 운동을 가능하게 하는 대상이라고 이야기한다. 그에 따르면 홀로서기에서의 내재성을 향한 끊임없는 귀환의 고리를 끊을 수 있는 근원적 동력은 바로 얼굴을 지닌 타자이며, 이 타자를 통해 주체의 타자에 대한 책임을 이야기할 수 있다.[79] 레비나스에게 책임이란 '이해와 포착에 대한 앎의 결여가 아닌, 사회성 속에서의 육욕 없는 사랑 속에서의 윤리적 근접성의 탁월함이다.' 이것은 구체적으로 '죽음보다는 부정의를 꺼리고, 부정의를 행하는 것보다 부정의를 겪는 것을 택하는 것이다'.[80] 이렇게 타자에 대한 책임을 발견하게 된 주체는 비로소 향유적 주체가 아닌 윤리적 주체가 된다.

---

77) 맹주만, 「레비나스의 윤리적 주체와 공감적 타자」, 『칸트연구』, 44, 2019b, 48.
78) 강영안, 앞의 책, 2005, 179.
79) 맹주만, 앞의 글, 2019b, 48.
80) Levinas, Emmanuel, 『타자성과 초월』, 김도형·문성원 옮김, 그린비출판사, 2020, 52-53.

레비나스에 따르면 윤리적 주체가 이러한 타자에 대한 책임을 지닐 수 있는 근거는 인간이 타자를 수용할 수 있는 감성적 존재라는 점에 있다.

> 존재로부터 의미화에로의 변화, 즉 대속으로의 이동인 동일성의 파괴는 존재의 민감성, 상처받기 쉬움(vulnérabilité), 즉 감성이며, 존재가 갖는 주체의 주체성이며 모든 것에 대한 존재의 종속이다. 이 같은 단절의 장소이자 비장소인 주체성은 어떤 수동성보다도 더 수동적인 수동성처럼 발생한다. (중략) 책임, 즉 이웃을 위해 맡아야 할 책임인 응답은 이 같은 수동성 속에서, 주체성의 사심을 버림 속에서, 이 같은 감성 속에서 공명을 일으킨다. (중략) 타자로 대속되는, 동일성에 대한 문제제기인 상처받기 쉬움, 모독과 상처에로의 노출인 자아의 동일성의 결여 또는 해체인 자신(soi). 이것은 극한까지 몰아붙여진 감성이며, 주체의 주체성으로서의 감성(sensibilité)이다. 타자를 대신하는 자, 타자를 위하는 대속, 속죄.[81]

위 인용문에 제시된 '타자를 대신하는 자'는 타자를 위해 책임을 지는 자이다. 여기서 타자를 위한 책임은 주체가 나라는 자아의 내재성이 형성되기 이전부터 다른 존재들과의 수동적 관계 속에서 불가피하게 존재한다는 실존적 맥락 가운데 등장한다. 내가 지금-여기에 태어난 것은 나의 의지와 무관한 것이며 동시에 내가 선택할 수 있는 것이 아니었다. 레비나스에게 감성도 이와 마찬가지이다. 타인이 고통을 호소할 때 이를 외면할 수 없는 감성도 의지와 무관하게 우리에게 그저 주어지는 것이며, 선택할 수 없는 것이다. 이런 점에서 주체는 이미 타자에게 종속되고, 속박된 존재일 수 있다. 그러므로 동일성을 지닌 주체-향유적 주체-는 감성의 차원-곧 내가 어찌할 수 없는 수동성의 차원-에서 타자의 얼굴을 마주하는 가운데 책임감을 느끼게 된다.[82]

---

81) Levinas, Emmanuel, 『존재와 다르게 : 본질의 저편』, 김연숙·박한표 옮김, 인간사랑, 2010, 38-39.

82) 레비나스에게 감성은 향유의 토대 위에 인간 주체를 세우는 것이다. 이러한 레비나스의 사유는 크게 두 가지 시사점을 가진다. 하나는 인간 주체가 향유함 가운데 자기 자신만이 느낄 수 있는 행복과 고통의 고유한 체험을 통해 주체로서 세계 속에 자리

그리고 이때 타자의 얼굴을 마주하는 가운데 발생하는 책임은 자기 정립한 홀로서기의 주체가 자신의 존재 유지와 그로부터 유래된 자유를 기초로 하는 책임이 아니다. 오히려 존재자로서의 나의 자유 이전 나의 입장, 위치와는 상관없이 자신의 얼굴을 스스로 드러낸 타인의 자유에 대한 책임이다. 레비나스에 따르면 홀로서기에서의 자유에 바탕을 둔 책임과는 전혀 다른 차원의 책임이 타인의 '얼굴의 현현(l'épiphanie du visage)'을 통해 드러나는데, 이 얼굴이 바로 윤리학을 가능하게 한다.

얼굴의 현현은 홀로서기 한 주체가 세계 안에서의 나라는 존재자의 내일에 대한 불안을 대비하려는 거주와 노동이라는 일상 가운데 나타난다. 이 일상 속에서 '나는 나의 얼굴과 마주하는 타인의 얼굴이 아닌 어깨를 나란히 하는 타인을 만나게 된다. 곧 어깨를 나란히 하는 타인은 같이 노동하고, 같이 거주하는 타인'이다. 그러나 '이러한 일상이 이전과는 다르게 개입하는 타인으로 인해 깨어지게 되는데, 그것이 바로 레비나스가 이야기하는 얼굴의 현현'이 등장하는 순간이다.[83] 그러므로 레비나스가 말하는 향유적 주체에서 윤리적 주체로의 초월을 가능하게 하는 윤리적 사건은 곧 타인의 얼굴의 출현이다.[84]

이 타인의 얼굴의 출현은 단순히 주체로서의 나와 구별된다는 의미에서의 타자가 아니다. 얼굴의 출현은 '전적으로 다른 타인'으로서의 출현이다. 이것은 타인이 역사, 심리, 문화 등의 어떤 종류의 의미 부여의 맥락도 초월하는 존재라는 것을 의미한다.

---

한다는 것이다. 이것은 인간이 전체 속으로 포획될 수 없는 고유한 내면성을 형성하는 존재라는 것을 의미한다. 레비나스는 이를 심적(psychique) 삶이라 표현하며, 심적 삶을 살아가는 존재만이 전체성의 횡포에 저항할 수 있다고 강조한다. 다른 하나는 인간이 감성적 차원의 존재라는 사실로부터 '책임'이 따라온다는 것이다. 레비나스에 따르면 인간은 '얼굴'로 다가오는 타자의 비참함과 궁핍함, 고통의 호소에 아픔을 느낄 수 있는 존재이다. 즉, 인간이 감성적 차원의 존재라는 사실은 '윤리적 주체'가 이성적 사유를 통해 내가 할 수 있는 것을 스스로 결정하는 능동적 위치에 있기 이전에, 타자의 고통과 아픔을 마주하며 저절로 자신의 의지와 무관하게 감수성이 열리는 수동적 위치에 놓인 존재임을 의미한다. 따라서 '윤리적 주체'의 가장 본질적 요소인 '책임'은 수동적 위치에 놓인 주체의 모습으로부터 그 의미가 구체화된다. (김한솔, 『레비나스(Emmanuel Levinas) '윤리적 주체성'의 도덕교육적 함의』, 한국교원대학교 석사학위논문, 2023, 71-72)

83) 강영안, 앞의 책, 2017, 59.

84) 강영안, 앞의 책, 2005, 177.

> 절대적 타자, 그것은 타인이다. 그는 나와 더불어 수(數)를 형성하지 않는다. 그 속에서 내가 '너'나 '우리'를 말하는 집합은 '나'의 복수형이 아니다. 나, 너, 이러한 것들은 하나의 공통 개념의 개체들이 아니다. 소유도, 수의 통일도, 개념의 통일도 나를 타인에 연결시키지 못한다, 공통 고향의 부재, 이것이 타자를, 즉 낯선 이를 이룬다. (중략) 낯선 이는 또한 자유로운 자를 뜻한다. 그에게 나는 어떤 능력도 행사할수 없다. 그는 본질적인 측면에서 나의 포획을 빠져나간다. 심지어 내가 그를 좌지우지할 때 조차도. 그는 전적으로 나의 자리에 있지 않다. 그러나 낯선 자와 공통 개념을 갖지 않는 나 또한 그와 마찬가지로 유(類) 없이 존재한다.[85]

위의 인용문에 따르면 타자는 절대적으로 유일한 존재자이다. 그래서 타인은 나에게 철저하게 '낯선 이'일 뿐이다. 이렇게 낯선 이로서의 타자는 나와 '우리'라고 이야기할 수 있는 공통 개념을 갖지 못한다. 그래서 타인의 얼굴은 그 존재 방식이 나의 표상과 인식, 나의 자유에 의존하지 않을 뿐 아니라, 그저 그 자체로 존재하고 그 자체로 스스로 드러낸다. 이러한 타인의 존재 방식은 나의 이해를 벗어난다는 점에서 나라는 주체에 의한 전체성을 생각할 수 없다.[86] 그러므로 타인의 얼굴은 나의 입장과 위치와는 상관없이 스스로 자기를 표현하는 가능성이다. 이에 따라 타인의 얼굴을 마주하는 주체로서의 나는 향유적 주체일 때 내가 타인에게 부여하는 의미보다 타인의 존재 자체가 더 중요해지는 경험을 하게 된다.

그래서 레비나스에 따르면 얼굴은 내가 인식할 수 없는 나의 밖에 있다. 나의 자유와 상관없이 나에게 스스로 자신의 모습을 보여주는 존재이자 나의 내면으로 환원할 수 없는 외면성 그 자체가 바로 얼굴이다. 그러나 이 얼굴이 나에게 말을 건네 온다.[87] 타인이 얼굴을 통해 말을

---

85) Levinas, Emmanuel, 앞의 책, 김도형 외 옮김, 2018, 36.

86) 강영안, 앞의 책, 2005, 178.

87) 『전체성과 무한』에 따르면 타자는 절대적 타자로 남을 수 있다. 타자는 대화의 관계로 들어갈 수 있을 따름이다. 이렇게 말하는 것은, 동일자의 동일화 과정인 역사 그 자체가 동일자와 타자의 전체화를 요구할 수 없으리라고 말하는 것이다. 내재성의 철학은 이른바 역사의 공통 평면 위에서 절대적 타자의 타자성을 극복한다고 하지만, 절대적 타자는 역사 가운데서 자신의 초월성을 유지한다. (Levinas, Emmanuel, 앞의

건네 올 때 이것은 단순한 대화의 차원에서의 말 건넴이 아니다. 그것은 타자의 '나를 살해하지 말라(tu ne commettras pas de meutre)'는 명령이다.[88]

레비나스에 따르면 이것은 도움에 대한 명령으로 곧 무력함 자체이다.[89] 그런데 이 무력함을 자아내는 타인의 얼굴의 현현은 자아와 타자의 관계 가운데 하나의 모순을 경험하도록 만든다. 이 얼굴은 타인 자신의 무력함과, 자신의 얼굴을 대면하는 상대방에 대한 주인됨을 동시에 계시한다. 즉 타인의 얼굴은 가장 낮은 것임과 동시에 가장 높은 것이다.

> 타인과의 관계는 전체성 가운데서 출현하지 않으며, 또 전체성을 수립하여 나와 타자를 거기에 통합하지도 않는다. 대면의 상황은 주체성이 흡수되어 버릴 보편적 진리의 실존을, 나와 타자가 일치의 관계로 들어간다고 생각하기에 충분할 그런 보편적 진리의 실존을 더 이상 미리 전제하지 않는다. (중략) 나와 타자의 관계는 항들의 비동등성 속에서 시작한다. 이 항들은 다른 항에 대해 초월적이다. (중략) 여기서 타자의 타자성은 타자가 지닌 정체성의 결과로 생겨나는 것이 아니다. 오히려 타자의 타자성이 그의 정체성을 구성한다. 즉, 타자는 타인이다. 타인으로서의 타인은 높음의 차원과 낮아짐-영광스러운 낮아짐-의 차원에 자리한다. 타인은 가난한 자, 낯선 자, 과부와 고아의 얼굴을 지니는 동시에 나의 자유를 서임하고 정당화하도록 요청받은 스승의 얼굴을 지닌다. 이 비동등성은 우리를 헤아릴 제삼자에게 나타나는 것이 아니다. (중략) 이것은 말하는 자에게서만, 따라서 그 스스로 마주하는(faire face)자에게서만 생산된다[90]

이러한 타인의 얼굴은 비폭력적, 윤리적 저항의 힘을 가지고 강자의 힘보다도 더 강하게 나의 자유를 문제 삼는다. 왜냐하면 강자의 힘은 나의 자유를 제한하거나 완전히 박탈할 수는 있을지라도 나의 자유 자체를 문제시할 수는 없기 때문이다. 그러나 힘없는 타인의 호소는 나의 자유와

---

책, 김도형 외 옮김, 2018, 38-39)

88) Levinas, Emmanuel, 『탈출에 관해서』, 김동규 옮김, 지식을만드는지식, 2009, 95.

89) 레비나스에게 얼굴은 직설법이 아니라 명령법으로, 한 존재가 우리와 접촉하는 방식이다. 그것을 통해 얼굴은 모든 범주를 벗어나 있다. (Levinas, Emmanuel, 앞의 책, 강영안 옮김, 1996, 137)

90) Levinas, Emmanuel, 앞의 책, 김도형 외 옮김, 2018, 378-379.

그 자유를 통한 나의 자기실현을 무한정 추구할 수 없도록 만들 수 있다. 즉 타인의 얼굴의 현현을 통해 자기 정립의 주체로서 자유를 추구하던 나의 자발성은 더 이상 자유로울 수 없게 된다. 타인의 얼굴의 무력함과 그 무력함에 대하여 도우라는 주인으로서의 명령은 주체로 하여금 자신이 죄인이며 부당하게 나의 소유와 권리를 향유한 사람임을 인식하도록 만든다.[91] 그러므로 타인의 얼굴의 현현에 대한 경험은 나의 불의와 죄책에 대한 경험을 불러일으킨다.[92]

그렇다면 이러한 타인에 대한 내 자신의 불의와 죄책의 경험은 어디에서부터 유래하는 것인지 물을 수 있다. 이에 대해 레비나스는 죄책의 경험이 '나의 자유가 자의적이며 내 자신의 욕구에서 기인한다는 의식'에서 유래한다고 이야기한다. 그리고 '레비나스는 이러한 불의와 죄책에 대한 유래에 관한 주체의 의식은 타자와의 열린 관계를 통해 그 의미를 발견할 수 있다'고 이야기한다.[93] 결국 진정한 자신에 대한 죄책의 경험-곧 자기 자신의 자기중심적 행동에 대해 가지는 의로움에 대한 철저한 회의-은 타자에 대한 욕망에서 비롯하게 된다. 그리고 이 타자에 대한 욕망이 바로 향유적 주체에서 윤리적 주체로의 초월을 시작하도록 하는 타인에 대한 형이상학적 욕망이다.

> 욕구(besoin)는 나로 하여금 현실의 것들로 '나를 먹일' 수 있으며, 대부분의 경우에는, 그것들이 내게 단순히 결핍되어 있던 것인 양, 그것들로 나를 만족시킬 수 있다. 그럼으로써 그것들의 타자성은 생각하는 나 또는 소유하는 나의 동일성으로 다시 흡수된다. 반면에 욕망(le désir)은 전적으로 다른 것, 절대적으로 다른 것으로 향한다. (중략) 욕망은 복귀를 열망하는 것이 아니다. 왜냐하면 그것은 우리가 태어나지 않은 땅에 대한 욕망이기 때문이다. 그 땅은 온갖 자연에 낯설다. 우리의 조국인 적이 없었던 곳이며, 우리가 결코 옮겨 가지 못할 곳이다. 욕망은

91) 이처럼 타인의 얼굴로부터 오는 윤리적 호소는 자유를 실천하던 주체에게 행복을 주기보다 오히려 고통을 준다. 나만이 누리던 자유가 부당함을 일깨우고 타인을 수용하고, 내 것을 내어놓고 타인을 환대하도록 요구한다. 응답을 요구하는 타인의 부름에 내가 '응답할 때', '나를 응답할 수 있는' 존재로 세울 때 나는 비로소 '응답하는 자'로서 '책임적 존재' 또는 윤리적 주체로 탄생한다. (강영안, 앞의 책, 2005, 182-183)

92) Levinas, Emmanuel, 앞의 책, 강영안 옮김, 1996, 138.

93) 강영안, 앞의 책, 2005, 35.

이전의 혈족 관계에 의존하지 않는다. 그것은 만족 될 수 없는 욕망이다.[94]

욕구는 결핍된 것을 채우려는 동기에서 나오는 것이지만, 욕망은 전혀 다른 의도에서 생기는 것이다. 욕망은 결핍된 것에 대한 그리움이 아니라 '태어나지 않은 땅에 대한 욕망'이요, '만족 될 수 없는 욕망'이다. 이 욕망은 타인에 대한 관심과 책임 속에서 더욱 구체화된다. 타인에 대한 책임과 의무에 대한 호소는 타인에 대해 관심을 가지면 가질수록 더욱 커지게 된다. 이에 따라 주체 자신의 자유는 타인에 대한 책임에 따른 관심과 헌신으로 전환된다.[95]

형이상학적 욕망에 의해 윤리적 주체로 탄생한 존재자는 책임적 존재가 되어 타인을 위해, 타인에 의해 응답하는 존재가 된다. 레비나스에 따르면 책임적 존재가 곧 응답할 수 있는 존재이기에 책임짐은 곧 응답함이고, 응답함은 곧 부름이나 요청에 반응하는 것이다.[96] 그리고 이 부름이나 요청은 결국 말로 수행되는 것이기에 윤리적 주체의 타자에 대한 책임은 언어적 차원이 개입될 수밖에 없다.[97]

윤리적 주체는 타인에 대한 책임을 스스로 지게 되면서 타인의 요청에 응답하는 수동적인 존재가 된다. 레비나스에 따르면 타인에 대한 나의 책임은 나의 자유에 선행한다. 그러므로 레비나스에게 윤리의 근거는 책임이다. 이 책임은 나의 자유, 나의 자발성, 나의 자율적 주도권에서 나온 책임이 아니다. 윤리적 주체의 책임은 타인의 부름에 직면하여 그

---

94) Levinas, Emmanuel, 앞의 책, 김도형 외 옮김, 2018, 27.

95) Levinas, Emmanuel, 앞의 책, 강영안 옮김, 1996, 139.

96) 니버의 윤리학과 마찬가지로 레비나스의 윤리학도 책임 윤리학이라 할 수 있다. 책임 윤리학은 의무론처럼 '우리가 책임적이어야 한다'고 주장하거나 목적론처럼 '책임이 우리의 이상이다'라고 주장하는 것이 아니다. 책임 윤리학은 현재 우리가 처한 삶의 상황에서 '내가 누구에게, 무엇에 책임이 있으며 어떤 상호 작용의 공동체 안에서 내가 내 자신인가?'를 고려하는 것을 과제로 삼는다. (강영안, 「책임으로서의 윤리 : 레비나스의 윤리적 주체 개념」, 『철학』, 81, 2004, 52)

97) 레비나스는 타인에 대한 책임을 근원적 또는 근원 이전의 말함, 말해진 것 없는 말함, 말해진 것 저편의 말함이라 표현한다. 이 말함은 곧 타인에 대한 응답이다. 근원적인 말함은 여기 내가 있습니다라고 부름에 나를 내어줄 때 구체적으로 표현된다. 여기 내가 있습니다는 무엇보다 '내 자신을 내어놓는 것'이다. (강영안, 앞의 책, 2005, 183)

부름에 응답함으로써 타인 앞에 수동적으로 세워지면서 생기는 책임이다.[98]

이러한 윤리적 주체의 책임 근거는 주체의 자연적 경향이나 이타적 본성, 고통받는 사람에 대한 연민이나 공감, 희생정신처럼 주체의 자유에 있지 않다. 책임은 그저 자유에 선행하는 것으로 주체를 주체일 수 있도록 해주는 조건이다.[99] 이는 타인에 대한 나의 책임이 내가 실천의 주도권을 잡기 전-곧 나의 존재 이전-에 이미 주어졌음을 의미한다. 그래서 타인의 얼굴의 현현은 타인에 대한 책임을 일깨워줌으로써 자유를 지닌 나를 불편하게 만든다.

이에 따라 나에게 불편을 느끼게 하는 타자는 나를 타인에 대한 책임적 존재로 나아가도록 만든다. 곧 타인에 대한 나의 책임은 바로 그 타인으로부터 유래한 책임이라는 점에서 타인에 의해 일깨움을 받은 책임이다. 결국 타인과의 관계에서 윤리적 주체는 자신의 자유를 포기하고 타인에 대하여 책임을 지려는 태도를 보인다. 그리고 레비나스에 따르면 이 타인에 대한 나의 책임은 나의 자유에 근거한 책임과 달리 '타인의 얼굴의 현현'에 근거한 '타인에 의해 창조된 책임'이다.[100]

그러므로 윤리적 주체와 타자의 관계는 '타인에 의한, 타인에 대한 책임'으로 가능한 관계이다.[101] 바로 이 타인에 의한 책임-곧 타인이 나에

98) 타자의 자유는 나의 자유에서 시작될 수 없을 것이다. 즉 동일한 현재 속에 자리할 수 없고, 동시적일 수 없으며, 나에게 표상될 수 없다. 타자를 위한 책임은 나의 관여나 결정 속에서 시작될 수 없다. 내가 처한 무한한 책임성은 나의 자유의 이편으로부터, 현재가 아닌 '모든 수행 이후의', '모든 추억 이전의' 것으로부터 온다. 타자를 위한 책임은 주관이 일어나지 않는 곳에서 자리하며, 그곳이 어디냐?라는 물음의 특권이 사라진 곳에 자리한다. (Levinas, Emmanuel, 앞의 책, 김연숙·박한표 옮김, 2010, 30-31)

99) 주체성은 면제될 수 없는 책임에서, 내가 나의 주권을 내려놓게 되는 것에 관련된 타자성에서 성스러워진다. 역설적으로 인간이 인간성을 잃지 않게 되는 것은 이방인이나 다른 소외받는 자로서이다. (위의 책, 119)

100) 강영안, 앞의 글, 2004, 74.

101) 어떤 이유에서건 타자가 의식에 나타나기 전에 동일자는 타자와 관계되어 있다. 주체성은 동일자 안의 타자로서 구조화되지만 의식의 양태와는 다른 양태를 따른다. 의식은 언제나 주제에, 표상된 현재에, 에고(moi) 앞에 위치한 주제, 현상인 존재에 관련된다. 주체성이 동일자 속의 타자로 구조되는 방식은 의식 앞에 '위치한' 주제와 의식과의 관계가 아무리 간접적이고 가볍고 비지속적일지라도 존재의 의식인 의식의 방식과는 다르다. (중략) 존재는 타자를 위하는 자로부터, 타자에 대한 동일자의 대속으로부터 출발 할 때 의미를 지니게 될 것이다; 타자에로의 노출은 '타자의 필요를

게 일깨워준 책임-이 나를 움직이고, 살아있게 만들며, 나를 고귀한 영적 존재로 만든다. 레비나스는 '바로 이러한 차원을 내 안에 있는 타자, 동일자 안의 타자, 내재 속의 초월이라 부른다'. 그리고 이 윤리적 주체에서 나타나는 초월의 구체적인 모습은 '타인의 고통을 위해 나를 내어주는 위치에 주체 자신을 세우는 것으로 나타나며 궁극적으로 윤리적 주체의 책임적 존재자의 모습'으로 제시된다.[102] 이것이 바로 윤리적 주체가 타자와의 관계 맺음을 통해 드러내고자 하는 참된 주체의 모습이기도 하다.

---

돌봄'으로서만, 타자의 불행과 실수를 돌봄으로서만, 다시 말하면 준다는 것으로서만 의미를 갖는다. 그러나 준다는 것은 단지 자아를 갖지 않는 것이 아니라 자신에 반하여 자기로부터 빼내는 것으로서만 의미를 갖는다. 자신에 반하여 자기로부터 빼낸다는 것은 향유의 자기 만족에서 빼내는 것으로서만 의미를 갖는다. 즉 자신의 입에서 빵을 뱉어 내는 것. 단지 먹는 주체만이 타자를 위한 것일 수 있으며 의미화하는 것일 수 있다. (Levinas, Emmanuel, 앞의 책, 김연숙·박한표 옮김, 2010, 55-56; 142-143)

102) 강영안, 앞의 글, 2004, 74-75.

## 제 4 절 레비나스의 초월

레비나스는 개별자로서의 주체는 상호 간에 거리가 존재해야 한다고 보았다. 곧 참된 주체성은 자아와 타자 간의 거리를 유지함으로써 가능하다는 것이다. 그리고 이 자아와 타자의 거리를 유지하게 만드는 것이 바로 자아들간의 분리이다. 이때 레비나스가 강조하는 것은 자아와 타자와의 관계에서 분리가 유지된다고 하여 자아와 타자가 하나의 전체성 안으로 통합되지 않는다는 것이다. 그리고 '이 분리라는 것은 자아와 타자의 관계가 서로에 대하여 초월적이기 때문에 가능하다. 곧 자아와 타자를 연결해 주는 것이 바로 초월이다'.[103]

아울러 레비나스는 자기 안으로 복귀한 자아가 신비스럽고 도저히 파악할 수 없는 타자로 전향하는 것을 초월이라고 이야기한다. 이것은 '형이상학적 타자성의 관계를 가능하게 하는 것이 초월에로의 이행, 절대적으로 다른 타자에로 향해가는 움직임'이라는 의미이다. 그리고 '레비나스는 이 같은 초월의 운동이야말로 형이상학적 관계, 윤리적 관계라고 이야기한다'.[104] 그래서 초월은[105] 존재자가 자신이 서 있는 세계 속에서 자신의 인간으로서의 한계를 깨닫고 타자에게로 향하게 된다는 점에서 곧 '자기 초월'이다.[106] 이처럼 레비나스는 인간을 초월의 가능성을 지닌 존재로 여겼고 그 초월의 실천 과정을 윤리와 직접적으로 연관시켰다. 그 결과 레비나스는 제일철학으로서의 윤리학을 주장하게 되었다.[107] 이

---

103) 김연숙, 앞의 책, 96.

104) 위의 책.

105) 초월(超越)의 사전적 의미는 '어떠한 한계나 표준을 뛰어넘음'이다. 특히 철학의 영역에서는 경험이나 인식의 범위를 벗어나 그 바깥 또는 그 위에 위치하는 일을 표현할 때 사용된다(이한진, 앞의 글, 2022b, 25). 그러나 본 장에서는 초월의 의미 그 자체에 대하여 살펴보고자 하는 것이 아니라, 레비나스의 초월이 자아와 타자 관계에서 어떻게 작용하는지 살펴보는 것에 주목하고자 한다. 이에 따라 4절에서 살펴볼 레비나스의 초월은 존재론적 모험 가운데 두 번째 초월인 홀로서기로서의 주체가 타자와의 윤리적 관계를 통해 윤리적 주체로 이행해 가는 것에 한정하고자 한다.

106) 이한진, 「생태전환을 위한 레비나스 타자윤리의 도덕교육적 시사」, 『도덕윤리과교육』, 71, 2021, 125.

107) 레비나스는 '제일철학으로서의 윤리학'과 관련하여 책임 개념을 이야기한다. 『전체성과 무한』에 따르면 철학의 기초를 윤리학으로 볼 때, 가장 중요한 이념이 무한성과 책임이다. 여기서 책임은 타인의 부름에 응답하고 짐을 짊어지며 자기를 비워 희생을

에 따라 레비나스의 윤리학에서 책임 개념이 주요하게 다루어진다는 것은 '초월이 주체의 내면 세계의 영역으로 들어가면서 주체 자신의 변화를 시작하도록 만든다는 것'과 관련이 있다.[108] 즉 초월은 주체 자신의 변화를 위해 자기 자신으로부터의 벗어남을 끊임없이 강행하도록 만든다.

이때 자기 자신의 변화를 위한 주체의 초월은 나의 내면성의 세계를 깨뜨릴 수 있는 타자에 의해 가능하다. 그러므로 레비나스의 초월에서 타자는 주체로 하여금 자기 초월을 통해 윤리를 실천하는 장(場)으로 나아가도록 한다는 점에서 주체에게서 배제될 수 없는 절대적 존재이다. 아울러 초월을 강행한 주체는 타자에 대하여 나의 자유를 빼앗는 대상이라고 문제 삼지 않고 오히려 타자의 필요에 따라 나의 것을 내어 줄 수 있는 대상으로 이해한다. 즉 타자를 나의 손님으로 환대하는 가운데 주체의 구체적인 윤리성이 시작된다. 이 구체적인 윤리성의 발현으로 인해 주체는 자기 자신의 세계-곧 자신의 내면성의 세계-를 벗어나 진정한 초월적 주체이자 윤리적 주체가 될 수 있다.

여기서 타자와의 관계를 통해 윤리성을 발현하게 된 초월적 주체는 타자와 구분되지 않는 주체 상태가 아니다. 오히려 초월적 주체는 타자와의 초월을 감행한 관계를 통하여 향유적 주체에서와는 달리 타인뿐 아니라 세계에 대해서도 자기 자신의 내재성을 견고하게 확립한 주체가 된다.[109] 이는 초월이 주체의 진정한 주체성을 가능하게 해준다는 것을 의

---

감수한다는 뜻이다. 이러한 책임 개념은 크게 두 가지 측면을 이야기할 수 있는데 하나는 책임이란 내가 먼저 짊어지는 것이 아닌 타인의 작업 결과라는 점이다. 책임은 나의 자유, 나의 주도권에 항상 앞선다. 책임을 통해 나는 타인에게 '수동적 대상'이 된다. 주체로서의 나는 타인에 대해 주격으로 서는 것이 아니라 목적격으로 마주 선다. 목적격으로서의 나는 내가 결정하고 행동하기 이전, 죄책이 고발되고 짐을 짊어지도록 부름 받은 자이다. 다른 하나는 책임으로 주어진 나의 수동성은 나에게 동시에 선택과 과제로 주어졌다는 것이다. 수동성을 통해 나의 자유와 창의성은 무엇과도 비교할 수 없는 절대적 의미를 얻게 된다. 수동성은 타인의 가까움이 나에게 다가오고 나를 덮치는 방식이며 이것에 맞서 대항할 수 있는 가능성은 나에게 없다. 왜냐하면 타인의 가까움(proximité)은 타자가 나에게 이웃(le prochain)이 되어 이웃으로 나에게 호소해 옴으로서 붙여진 말이기 때문이다. (강영안, 앞의 책, 2005, 258-259)

108) Hennecke, Susanne, 「The Metaphysics of Love : Gender and Transcendence in Levinas」, 『Ars disputandi』, 3, 2003, 140.

109) 무한의 관념은 타자와 관련한 동일자의 분리를 전제한다. 그러나 이 분리는 타자에

미한다. 왜냐하면 초월을 시작한 주체가 타인과 윤리적 관계를 형성함으로써 단순히 타인을 소유하고 지배하려는 이전과는 다른 주체의 모습으로 변화하기 때문이다. 이러한 변화는 홀로서기 한 주체가 자기 정립의 상태에서 나아가 한계를 지닌 존재로서 반복할 수밖에 없는 이기주의적인 자기중심성에서 벗어나려는 움직임이다. 이와 같은 변화된 움직임은 인간의 본성을 거스르는 태도라는 점에서 레비나스가 추구하는 참된 주체성인 윤리적 주체의 모습을 향해 나아가는 과정이라고 할 수 있다.

이에 따라 여기서 나타나는 변화는 초월을 감행한 주체로 하여금 더 이상 타인의 존재를 향유적 주체 상태에서 보이는 나의 내재성으로 포섭하려는 것이 아닌 외재성을 지닌 타자 그 자체로 인정하는 모습이다. 이 가운데 초월적 주체는 절대적 타자를 나의 시선으로 사로잡을 수 없는 다름 그 자체로 온전히 인정해야 하며, 인정하게 된다.

그리고 이러한 윤리적 주체로의 변화는 초월에 의한 '존재의 타자로의 이행'을 통해 가능하다.

> 존재의 타자로 이행한다는 것은 존재함과는 다르다. 다르게 존재한다는 것이 아니라 존재함과는 다르다는 것이다. 또한 존재하지 않는 것도 아니다. 여기에서 존재의 타자로 이행한다는 것은 죽음에 상응한 것도 아니다. (중략) 그러므로 초월의 문제는 존재하는냐 아니면 존재하지 않느냐에 있지 않다. 존재함과는 다르다는 존재의 타자에 대한 표현은 존재와 무를 구분해 주는 차이를 뛰어넘는 또 다른 차이를 뜻하는 듯하다. 정확히 말해서 저 너머의 차이이며 초월의 차이이다.[110]

---

대한 대립에 근거한 것이 아니다. 대립이란 순전히 반-정립적인 것에 불과하다. (중략) 절대적 초월은 통합할 수 없는 것으로서 생산되어야 한다. 그러므로 자신의 관념을 넘어서는 무한-그래서 무한은 이 관념이 거주하는 자아로부터 분리된다-의 생산에 의해 분리가 반드시 요구된다고 할 때, 이 분리가 자아에서 성취되는 방식은 초월(이 초월에서 무한은 내 속의 무한 관념과 관계하여 유지되는데)과 단지 상관적이고 상호적이어서는 안 된다. 이 분리는 단순히 초월에 대한 논리적 응답이어서는 안 된다. 타자에 대한 자아의 분리는 실정적 운동의 결과여야 한다. 상관관계는 초월을 충족시키는 범주가 아니다. (Levinas, Emmanuel, 앞의 책, 김도형 외, 2018, 61-62)

110) Levinas, Emmanuel, 앞의 책, 김연숙·박한표 옮김, 2010, 17-18.

존재의 타자로 이행한다는 것은 기존의 나라는 존재에 대한 모든 인식은 유한한 것이 되고 새로운 차원-곧 무한-으로의 변화를 시작하는 것이다. 결국 존재가 타자로 이행한다는 것은 지금 이곳과는 다른 저 너머의 차원을 향해 나의 내재성을 찢고 타자가 주는 예측할 수 없는 무한의 영역으로 자신을 옮기는 것이다. 그렇기에 초월적 주체는 기존 존재함의 모습과 다르게 존재하는 것이 아니라 기존의 '존재함'과 완전히 다른 존재함으로 삶을 살고 누리는 존재이다.

이로써 완전히 다른 존재함으로 타자와 관계를 맺는 초월적 주체는 죽음을 이해할 때 향유적 주체와는 다른 차원으로 죽음에 접근하게 된다. 레비나스는 인간에게 죽음이란 밖으로부터 오는 폭력과의 만남이라 이야기한다. 곧 죽음은 존재자의 자유를 제거하는 존재자의 삶에 뛰어든 전적으로 낯선 존재이다.[111]

그리고 나에게 철저하게 낯선 존재라는 죽음의 성격은 나의 내재성으로는 절대 알 수 없는 외재성을 지닌 철저하게 낯선 타자와 그 성격이 유사하다. 그래서 레비나스는 죽음을 우리가 이해할 수 없는 타자와의 관계의 연장선으로 보고 죽음의 의미가 변경될 수 있다고 생각하였다. 그리고 바로 이 지점에서 레비나스 윤리의 가장 독특한 측면 중 하나인 윤리적 관계의 비대칭적 성격이 등장한다.

레비나스는 성서적 관용구를 통해 이방인, 과부, 고아를 타자로 특징짓는데, 이때 이 타자는 나의 권력이나 책임을 공유하지 않는다. 즉 '레비나스는 나의 타자에 대한 책임을 상호관계로부터 떼어놓았다. 이에 따르면 나의 타자에 대한 의무와 책임은 나를 향한 타자의 상호적 책임이

---

111) 레비나스의 죽음에 대한 이해는 죽음을 존재 가능성으로 본 하이데거와는 정반대이다. 하이데거는 인간을 '죽음으로 향한 존재'라 본다. 그러나 사실 인간이 죽음 자체를 경험할 수는 없다. 인간이 경험할 수 있는 것은 다만 그 가능성일 뿐이다. 이 가능성은 죽음이라는 불가능성의 가능성이다. 이와 달리 레비나스는 죽음을 불가능성의 가능성으로 보지 않는다. 죽음에 접근할 수 있는 길은 오직 고통을 통해 가능하다. 고통 속에서 우리가 경험하는 것은 우리 밖에서 침입하여 우리를 무력하게 하는 힘이다. 그래서 고통 속에서 느끼는 죽음은 모든 가능성의 불가능성이다. 곧 레비나스에게 죽음은 자유의 기초가 아니라 인간의 무력, 인간의 부자유의 경험이다. 인간은 죽음을 통해 자신이 가진 주도권을 모두 상실한다. 그러므로 죽음은 본질적으로 알 수 없는 신비요, 절대적 타자성으로부터 나를 지배하는 알 수 없는 미래이다. (강영안, 앞의 책, 2005, 154-155)

반영된 것이 아니다'. 레비나스에게 타자와의 윤리적 만남은 필연적으로 한쪽만의 것이며, '모든 것에 적용할 수 있는 규칙의 측면에서 형식화할 수 없는 윤리'이다. 그러므로 윤리적 관계는 비대칭적이며, '도덕적 코드로 일반화되거나 변형될 수 없다'.[112]

이상의 타자와의 관계에 대한 이해는 타자의 초월성을 통해 주체의 윤리적 태도가 어떻게 변화하는지를 드러내 준다는 점에서 죽음의 의미 또한 달라질 수 있음을 함께 제시해 준다. 타자와의 윤리적 관계에서 나타나는 비대칭적인 관계는 주체로 하여금 타자의 이원적 의미에 대해 관계 속에서 이해해보도록 이끈다. 주체에게 타자는 죽음처럼 나의 자유를 위협하는 존재임과 동시에 얼굴의 현현을 통해 살인하지 말라는 명령을 내리는 고아, 과부, 나그네와 같다. 즉 타자는 자아 자신의 내재성을 타인의 외재성으로부터 지키고자 하는 홀로서기 한 나로부터 상처받을 수 있는 가능성과 무력성으로 인해 언제든 죽임을 당할 수 있는 존재이다. 결국 타자는 죽지 않기 위해 나의 관심과 보살핌이 필요한 연약한 존재이다. 그리고 '주체로서의 나는 타자의 이러한 무력함과 상처받을 수 있는 가능성으로 인하여 죽음과 같은 타자의 외재성의 한계를 초월하여 타자를 섬겨야 한다는 명령을 듣는다'.[113]

이 명령을 듣고 힘없는 타자를 선대하고 보살피게 된 나는 더 이상 죽음에 대한 공포와 불안을 느끼지 않게 된다.[114] 왜냐하면 죽음에 대한 불안은 자기 정립한 홀로서기의 존재자가 인간으로서의 한계를 느끼는 가운데 자기중심적인 이기성을 유지하려 할 때 발생하기 때문이다. 그리고 이처럼 죽음에 대한 공포와 불안을 느끼지 않게 된 주체는 바로 존재의 타자로 이행함에 따라 '다르게 존재한다는 것이 아닌 존재함과는 다른 것' 곧 초월적 주체-윤리적 주체-가 된다. 그러므로 초월적 주체는 타자에 대한 선한 행위를 통해 자신의 유한한 존재를 타자를 위한 존재로 전환시키게 된다. 그 결과 초월적 주체는 죽음의 불안과 무의미성이

112) 데이비스, 콜린, 앞의 책, 주완식 옮김, 2014, 82-83.
113) 위의 책, 155-157.
114) 윤대선, 「레비나스의 주체와 초월성 : 죽음 너머의 나와 타자 사이」, 『철학논집』, 56, 2019, 181.

사라지고, 연약한 타자를 돌봄으로써 타자의 미래를 지키려는 움직임을 보이게 된다.

레비나스에 따르면 이러한 죽음에 대한 태도는 초월을 경험한 주체의 대표적인 변화이다. 즉 초월을 경험한 주체는 더 이상 나의 기존의 삶에 대한 걱정과 불안-곧 죽음에 대한 걱정과 불안-에 얽매이지 않는다. 초월적 주체는 타자와의 윤리적 만남을 통해 삶에 대한 염려 없음과 연약한 타인을 돌보고자 하는 적극적인 움직임을 통해 나의 내재성을 부수고 절대 타자의 외재성을 향해 나아가게 된다. 이때 초월을 시작한 주체는 자신의 변화에 대한 결과가 어떠할지 예측하지 못하고, 예측하지 않는다. 지금-여기 가운데 나에게 자신의 얼굴을 드러내는 타자의 '살인하지 말라'는 나를 향한 명령에만 집중할 뿐이다. 그리고 이것이 바로 레비나스가 이야기하는 초월의 윤리적 의미이다.

인간은 이러한 레비나스의 초월 개념을 통해 윤리적 주체가 되어 타인과 관계를 맺는 가운데 무한 책임을 경험하게 된다. 여기서 제시되는 개념이 바로 '제삼자(le tiers)'이다. 레비나스에 따르면 제삼자 개념은 타자에 대한 책임이 만인에 대한 포괄적이고 보편적인 책임으로 나아가야 한다는 것을 가리킨다.[115] 이것은 초월을 통한 레비나스의 관계윤리가 개인과 개인이라는 두 사람의 미시적인 차원에서의 좁은 의미가 아닌 사회구조의 거시적인 차원에서의 넓은 의미로까지 확대하여 고려할 필요가 있음을 의미한다. 결국 초월을 경험하는 윤리적 주체는 '개인의 좋음이 아닌 사회구조 곧 공동체의 차원에서의 좋음-곧 정의(正義)-이라는 사회공동체에 대한 책임감을 가져야 한다는 것'이다.[116]

레비나스에 따르면 '책임감은 단순히 주체의 의지적 태도 및 가치적 신념에 의한 개인적 차원에서가 아닌 타자와의 관계적 차원에서 비롯되

---

115) 레비나스가 말하는 책임은 '자기에도 불구하고, 자기에서 출발해, 타인을 위해(pour l'autre, malgré soi, à partir de soi)' 대속의 자리에 서는 것이고, 책임적 주체는 자신의 경제적 추구와 존재 유지 노력에도 불구하고 그것을 포기하면서 자기 자신을 이미 먼저 선택받은 자로, 타인의 고통을 위해 자신의 입에 있는 빵조차 타인을 위해 내어 놓는 존재이다. (강영안, 앞의 책, 2005, 193)

116) Secomb, Linnell, 『Philosophy and Love : From Plato to Popular Culture』, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012, 62-63.

는 개념'이다. 이러한 차원에서 보자면 윤리적 주체로서의 존재자의 초월이란 관계의 문제를 사적 관계의 문제가 아닌 공적 관계의 문제로 확장시킨다. 그리고 이러한 관계의 확장은 그 경계가 한정되는 것이 아닌 계속해서 확대되어 가야 한다는 점에서 '레비나스가 이야기하는 윤리적 주체의 초월 의미가 무한 책임이 되는 것'과 연결된다.[117]

117) 강영안, 앞의 책, 2005, 193-197.

# 제 3 장 초월적 자기변화: 홀로서기에서 윤리적 관계로의 도약의 시작

2장에서는 레비나스의 윤리적 주체와 초월 개념을 중심으로 유한성이라는 인간의 본질적인 한계에도 불구하고 자아와 타자의 관계가 윤리적 관계로 나아가는 것이 전혀 불가능한 것이 아님을 살펴보았다. 레비나스에 따르면 홀로서기 한 향유적 주체가 윤리적 주체로 초월하기 위해서는 윤리적 관계가 선행되어야 한다.[118] 왜냐하면 초월을 시작한 주체가 타인과 윤리적 관계를 형성함으로써 이전과는 다른 주체의 변화를 경험하기 때문이다. 즉 초월을 감행한 주체는 더 이상 타인의 존재를 향유적 주체 상태에서의 소유와 지배가 아닌 타인의 외재성을 그 자체를 인정하는 가운데 그 절대적 타자를 주체 자신의 안으로 온전히 받아들이게 된다. 그래서 향유적 주체와 윤리적 주체 사이에는 윤리적 관계가 존재해야 한다. 그리고 이상의 초월의 과정을 통해 주체는 비로소 자아로서의 진정한 주체성이 가능해진다.

그리고 본 연구는 이 초월의 과정이 존재할 수 있다는 레비나스의 주장에서 나아가 향유적 주체에서 벗어나 윤리적 관계를 맺을 수 있는 주체로의 태도 변화에 대한 구체적인 과정을 탐구해보고자 한다. 왜냐하면 레비나스가 윤리적 관계 가운데 제시한 초월 개념은 인간 주체가 궁극적으로 목적해야 하는 삶-곧 윤리적 삶-을 살기 위해 '초월을 실천해야 한다'는 초월의 필요성에 대한 관점을 제시한 것이지, 실제 삶 속에서 초월을 실천할 때 구체적으로 어떤 과정을 거쳐 향유적 주체에서와는 다른 태도 변화가 나타나는지를 이야기한 것은 아니기 때문이다.

그래서 본 연구는 레비나스가 목적하는 자아와 타자의 윤리적 관계로 나아감에 있어서 더 이상 자기중심적인 향유적 주체가 아닌 타자와의 윤

118) 레비나스의 『전체성과 무한』에 따르면 '윤리적 관계가 초월을 끝까지 주도해 간다면, 그것은 윤리의 본질이 그 초월적인 의도에 있다는 것에 있다'. (윤대선, 앞의 글, 2019, 174 재인용)

리적 관계를 맺는 윤리적 주체가 되겠다는 주체의 태도 변화에 대한 구체적인 과정을 '초월적 자기변화' 개념을 통해 제시해 보고자 한다. 이를 통해 본 연구에서 탐구할 두 번째 문제인 레비나스의 초월이 어떤 과정을 통해 일어나는지 필자 나름의 답을 제시하고자 한다.

## 제 1 절 윤리적 관계 이전의 초월적 자기변화

초월적 자기변화 개념은 레비나스의 초월 개념의 목적을 실제 주체의 자기변화 과정에 구체적으로 적용한 것이다. 레비나스의 초월 개념은 홀로서기의 상태에서 레비나스가 주장하는 올바른 자아와 타자의 관계인 윤리적 관계를 맺을 수 있는 윤리적 주체로의 변화를 가능하게 하는 움직임이다. 이에 따라 초월적 자기변화의 목적 또한 레비나스의 초월과 마찬가지로 윤리적 관계를 통해 자기 중심성을 허물고 타자의 다름에 대하여 적극적으로 인정하며, 그 인정에 따라 상호 간에 타자로서의 주체의 주체됨을 유지할 수 있도록 헌신하는 태도가 가능하도록 하는 것에 있다.

아울러 본 연구는 초월적 자기변화 개념을 통해 이상의 레비나스의 초월 개념의 목적이 실제 타자와의 관계에 적용될 때 이러한 자기 변화의 과정이 주체로 하여금 '해야만 한다'는 의무의 문제만이 아닌 '하지 않을 수 없다'는 인정(認定)의 문제도 될 수 있음을 제시하고자 한다. 이러한 점에서 본 연구의 초월적 자기변화 개념은 자아와 타자의 관계에서 레비나스의 초월 개념을 해석한 레비나스 이론의 확장이자 응용으로서의 새로운 제안이다.

초월적 자기변화 개념에 대해 구체적으로 살펴보면 초월적 자기변화는 윤리적 주체로서의 주체성이 가능하기 위한 선행 조건인 타자와의 윤리적 관계가 실제로 형성되기 위해 선행되어야 하는 주체의 변화 과정이다. 곧 초월적 자기변화는 홀로서기 한 존재자가 향유의 삶에만 머물러 있는 것이 아니라 레비나스가 궁극적으로 목적하는 윤리적 삶으로의 도약을 위해 요구되는 주체의 태도 변화 과정이다. 이 태도 변화를 통해

인간 주체는 자기 자신의 삶에만 몰두하는 자기중심적인 존재자가 아닌 타인의 삶에도 관심을 둘 수 있는 윤리적 주체로 비로소 변화를 시작할 수 있다. 이에 따르면 초월적 자기변화는 온전한 윤리적 주체를 향해 자라가는 과정으로서의 시작점이다. 곧 초월[119]은 개인의 성품과 삶 가운데 이전과는 다른 실제적인 변화가 나타나는 과정이라는 점에서, 초월적 자기변화는 그 과정을 시작할 수 있는 분기점이다.

초월적 자기변화는 이전과는 완전히 다른 삶을 추구하게 되는 내적 변화인데 이 변화가 일회적이어서는 안 된다. 내적 변화를 통해 추구되는 초월적 자기변화는 지금-여기라는 매 순간 속에서 점진적으로 성숙되어 가야 하는 연속적인 과정이다. 그러므로 필자가 본 장을 통해 제시한 초월적 자기변화는 타자와의 관계에 있어서 이미 올바른 관계를 실현한 온전한 주체로서의 상태가 아닌 그러한 온전한 주체가 되기 위한 인지, 정의, 행동적인 차원에서의 변화의 시작점이다. 그리고 이러한 변화의 시작은 자기중심적인 주체 상태가 옳지 않다는 가치관의 변화를 동반한다는 점에서 주체 자신의 이전 삶의 정체성에 대해 올바르지 못했다는 자기 반성적 태도-곧 향유적 주체에서 보였던 주체 자신의 인지, 정의, 행동이 타당하지 않았다는 성찰적 반응-를 드러낼 수 있다.

이상에 따르면 초월적 자기변화는 인간 주체의 삶의 목적을 향유의 삶에서 윤리적 삶으로 나아가도록 하는 시작이다. 결국 초월적 자기변화를 통해 발생하는 이러한 삶의 목적에 대한 변화는 주체로 하여금 자기실현과 보존을 위해 타자에 대한 소유와 지배라는 자기중심적인 존재자로서의 태도를 버리고 타인의 삶에도 관심을 기울이는 윤리적 주체로서의 새로운 태도로의 변화를 비로소 시작할 수 있게 한다. 그리고 이 초월적 자기변화를 통해 삶의 목적에 대한 변화를 시작하게 된 주체는 레비나스의 초월이 목적하는 윤리적 삶을 향해 점진적으로 나아갈 수 있다.

---

119) 여기서 말하는 초월은 레비나스가 이야기한 두 번째 초월을 의미한다. 레비나스에 따르면 초월은 주체로서의 내재성 밖에 존재하는 외재성(타인)에 대한 열망을 통해 나타난다. 그러므로 레비나스에게 있어서 초월은 철저히 타자와의 관계를 통해 온전히 시작되고 완성될 수 있다.

초월적 자기변화를 통해 발생하는 주체의 이전과 다른 새로운 태도라는 것은 향유적 주체 상태에서 세계를 소유하고 지배함으로써 자기 자신을 무한히 확장하려는 욕망-즉 전체화에 대한 욕망 및 자기중심적인 이기주의-에서 벗어나는 것으로 '현재의 존재 자리에서 초월하는 것'이다.[120] 이러한 점에서 새로운 태도를 가능하게 하는 초월적 자기변화 개념은 레비나스가 타자와의 윤리적 관계를 통해 실현(목적)하고자 한 초월의 시작점이다. 그러므로 레비나스가 주장한 타자의 얼굴의 현현(l'épiphanie du visage)이 있는 윤리적 관계에서는 초월이 발생하는 것이 아니라 오히려 초월의 진행이 그 목적을 향해 구체화 되고 선명해진 것이라 할 수 있다.

그렇다면 이러한 초월적 자기변화는 윤리적 관계 이전 향유적 주체 상태에서 어떻게 발생할 수 있을까. 이에 대한 대답은 초월적 자기변화가 시작되기 위해서는 향유적 주체 상태에서 기존의 삶의 태도에 대해 벗어나고자 해야 한다는 것이다. 그리고 이러한 변화의 태도는 레비나스의 고독을 통해 나타나는 순간적인 초월(transcendance instantanée) 개념을 중심으로 이해해 볼 수 있다.

레비나스의 순간적인 초월 개념은 자기 정립하는 홀로서기의 과정 가운데 나타난다. 레비나스의 존재자로서의 주체-곧 홀로서기 한 주체-는 익명적 존재를 지배하기 위해 자기 자신에게서 출발하여 다시 자기 자신에게 돌아온다. 이로써 주체는 자기 동일성을 획득하여 홀로서기를 함과 동시에 자기 자신에게 얽매이는-즉 자기 자신에게 갇히는-모습을 보이게 된다. 자신에게 얽매임으로써 물질성에 갇히게 된 주체는 자기 정립이라는 자기성을 통해 자유를 얻게 되었지만 이 자유를 위해 책임을 짊어지는 존재자가 되었다는 점에서 고독을 경험한다.[121]

그리고 이 고독한 주체는 세계와의 관계를 통해 향유를 경험하게 되면서 자신과 거리를 두고 세계에 몰두하게 된다. 이를 통해 주체는 자기 자신과 잠시 멀어지고, 세계를 향유함에 따라 고독을 잊게 된다. 그러나

---

120) 윤대선, 「레비나스의 에로스의 현상학 또는 형이상학에 관한 이해」, 『철학연구』, 28, 2004, 62.

121) 윤대선, 『레비나스의 타자철학』, 문예출판사, 2009, 197-200.

이 향유를 유지하기 위해서는 다른 주체와의 경쟁을 통해 세계 속에서 거주하거나 세계를 소유하고 지배하여야만 한다. 즉 주체는 향유를 통해 자신이 짊어지고 있는 존재의 무거움으로부터 완전히 벗어날 수 없는 존재자인 것이다. 레비나스에게 이처럼 주체가 홀로서기를 통해 향유를 경험하고 고독에서 벗어나는 것은 순간적인 초월에 지나지 않는다. 그리고 '이 순간적인 초월은 자기성에 갇힌 존재 이편에서의 주체성의 순환'일 뿐 주체에게서 벗어나 타자를 향하는 온전한 의미에서의 초월은 아니다.[122]

이에 따라 필자는 바로 이 순간적인 초월에 문제를 제기하는 홀로서기 한 주체가 곧 초월적 자기변화를 시작할 수 있는 주체라고 보았다. 왜냐하면 순간적인 초월에 문제를 제기하는 주체는 비로소 자기 자신이 내재성에 갇혀 여전히 존재 이편에만 머물고 있음을 외부를 향해 외칠 수 있는 존재자가 되었기 때문이다. 이러한 외침은 자기중심적인 존재로서의 자아의 견고한 성벽에 틈을 내고, 그 틈바구니를 비집고 들어오는 나의 내재성과는 전적으로 다른 타자의 외재성이 나타나는 순간을 관계 속에서 포착할 수 있도록 해준다.

그렇다면 홀로서기 한 주체는 어떻게 순간적인 초월에 문제를 제기하고 초월적 자기 변화를 시작할 수 있을까. 이것은 주체가 자기성에 갇힌 주체성의 순환인 순간적인 초월과, 자기성에서 벗어나 타자와의 윤리적 관계를 통해 외재성으로의 초월을 실천하는 온전한 의미에서의 초월-곧 윤리적 초월-을 구분할 수 있을 때 가능하다. 즉 윤리적 초월을 향해 나아갈 수 있는 시작점이 되는 초월적 자기변화를 실천하는 주체는 초월적 자기변화의 발생 순간을 기점으로 이전의 초월과 이후의 초월이 다르다는 것을 알고 두 차이를 구별할 수 있는 자아이다. 여기서 '아는 것'은 순간적인 초월과 윤리적 초월이 다르다는 것을 구분할 수 있다는 것이다. 이러한 초월의 구분은 주체로 하여금 자아의 새로운 인격적인 변화의 동기와 목적을 형성하도록 할 가능성을 제시해 줄 수 있다. 왜냐하면 초월의 차이에 대하여 안다는 사실 그 자체는 지금과는 다른 관점을 가

122) 강영안, 앞의 책, 2005, 105.

지고 자기 자신을 바라볼 수 있게 되었다는 것이기 때문이다. 이처럼 새로운 관점에 대한 인식을 경험하는 것은 삶에 대한 태도가 변화할 수 있도록 하는 자양분이 된다. 그러므로 초월적 자기변화는 기존의 자기 자신으로부터 새로운 자기 자신으로의 변화라는 점에서 익숙한 것이 아닌 낯선 것을 향한 움직임이다. 이에 따르면 윤리적 주체로의 초월의 시작점이 되는 초월적 자기변화는 레비나스의 초월 개념과 마찬가지로 낯설음을 향해 자기 자신을 끊임없이 던지는 것이다.

초월적 자기변화가 낯설고 새로운 것을 향해 자기 자신을 끊임없이 던지는 것이라고 할 때 이것은 곧 인간이 자신의 가치관 및 정체성-삶의 태도에 따른 인지, 정의, 행동에 대한 기준-에 대하여 새로운 태도를 계속해서 추구한다는 것이다. 그러나 인간은 본질적으로 한계를 지닌 존재이기에 새로운 삶의 태도로의 변화가 한순간에 이루어지지 않는다. 자신이 추구하는 새로운 삶의 태도에 대하여 이미 알고 있다고 하더라도 그 앎을 단번에 실천으로 옮기는 건 아직 어려운 일일 수 있다.

그래서 주체는 자기 스스로 초월적 자기변화를 실천함으로써 온전한 의미로서의 초월을 실천하고자 계속해서 시도해야 한다. 물론 이러한 시도가 실패할 수 있다. 인간은 유한한 존재로 세상의 위협 속에서 자기 자신의 안전과 보전을 추구하고자 향유적 삶으로 돌아가려고 할 수 있기 때문이다. 그러나 향유적 주체에서의 욕구와 이별하고 새로운 삶에 대한 태도로 살아가기를 결단한 주체라면 끊임없이 초월적 자기변화를 시도해야 한다. 즉 나의 내재성에 갇히는 순간적인 초월에서 벗어나 낯선 것을 향해 끊임없이 자기 자신을 넘어서서 나아가야 한다. 이와 같은 계속적인 시도만이 인간 주체를 향유적 주체에서 벗어나 윤리적 주체에 적합한 존재자로 성장하도록 할 수 있다.

주체는 이러한 태도를 추구하기 위해 날마다 초월적 자기변화를 실천하며 온전한 의미에서의 초월을 시도해야 한다. 그리고 이것은 오직 타자에 의해서가 아니라 타자를 생각하며 결국 윤리적 초월을 이룰 것이라는 자기 자신에 대한 주체의 확신을 통해 실천될 수 있다. 곧 지금은 타자와 윤리적 관계를 맺을 수 없는 불완전한 존재자이지만, 결국에는 타

자와 윤리적 관계를 맺는 윤리적 주체로서의 참된 인간이 될 것이라는 자기 자신에 대한 믿음이 있어야 한다.[123] 물론 이전의 가치와 태도를 버리고 새로운 가치와 태도를 지니게 된 주체 자신의 실천이 스스로에게는 불만족스러울 수 있다. 그러나 초월적 자기변화를 실천하는 주체는 자신의 이전의 삶의 모습들을 반복하지 않도록 의지적으로 자신의 이전의 모습으로 돌아가려는 순간적인 초월-곧 안으로의 운동-을 끊어내야만 한다.

초월적 자기변화에서 중요한 것은 외적 변화가 아닌 내적 변화를 가능하게 하는 내면의 동기이다. 이것은 곧 가치의 문제라는 점에서 초월적 자기변화의 과정은 자신이 중요하게 여기는 삶의 가치를 일상 속에서 살아내는 과정이기도 하다. 이러한 점에서 초월적 자기변화를 실천하는 주체는 '이미와 아직 사이'를 살아가는 존재이다. 왜냐하면 초월적 자기변화를 실천하는 주체는 더 이상 향유적 주체가 아닌 윤리적 주체로서의 삶-곧 윤리적 삶-이 무엇인지를 알고, 그 앎대로 살고자 하지만 인간의 유한성으로 인해 윤리적 삶을 살아가지 못하는 존재이기 때문이다. 다시 말해 초월적 자기변화를 실천하는 주체는 향유적 주체에서의 욕구와 이별하고 새로운 삶에 대한 태도로 살아가기를 결단함으로써 초월적 자기변화를 끊임없이 시도해야 함을 알지만, 그것을 실제 삶 속에서 온전히 실천하기에는 어려움을 경험한다. 그럼에도 불구하고 초월적 자기변화를 실천하는 주체는 나의 내재성에 갇히는 순간적인 초월에 그치는 것이 아니라 나의 익숨함에서 벗어나 어색한 것-곧 타자에 대한 무한성-을 향해 끊임없이 자기 자신을 넘어서서 나아가야 한다. 이와 같은 계속적인 시도만이 인간 주체를 향유적 주체에서 벗어나 윤리적 주체에 적합한 존재자가 되도록 만들어 줄 수 있다.

---

123) 여기서 말하는 믿음은 미국 독립 선언문에 나오는 믿음과 그 의미가 유사하다. 미국 독립 선언문에는 '우리는 다음의 진리가 자명하다고 믿는다. 모든 사람은 평등하게 창조되었으며, 이들은 창조주에게 생명, 자유, 행복의 추구를 포함하는 양도 불가능한 권리를 부여받았다.' 그러므로 본 글에서 제시하는 믿음은 '모든 개인이 신성한 내적 본성을 지니고 있으며, 더 나누거나 바꿀 수 없는 이 본성이 세상에 의미를 부여하고 모든 윤리적, 정치적 권위의 근원이 된다는 믿음'이다. (문성원, 「약함을 향한 윤리 : 인간 향상과 타자에 대한 책임」, 『시대와 철학』, 29, 2018, 93-94)

아울러 주체는 초월적 자기변화를 통해 자기중심적 내재성을 지닌 이전의 삶의 태도와는 다른 삶의 태도를 지녀야 한다는 새로운 깨달음[124]에 대해서 알게 된다. 이 점에서 초월적 자기변화를 거친 윤리적 주체는 윤리적 관계 속에서 이제 새로운 삶의 태도에 어울리지 않는 이전의 삶의 모습들을 계속해서 버려 나가야 하는 존재자가 된다. 그러나 이 존재자는 한계를 지닌 인간이기에 초월적 자기변화를 실천하는 삶 가운데서도 여전히 향유를 경험할 수밖에 없다. 레비나스에게 '향유는 구심적 관계'이다.[125] 즉 향유에는 계속과 반복의 의미가 포함되어 있는데 '향유란 내가 경험하여 누리었던 이전의 그곳을 향해 계속해서 돌아가려는 것'[126]이다. 이러한 주체의 회귀와 반복의 관점에서 보자면 초월적 자기변화를 실천하는 주체는 인간의 본질적 한계인 유한성을 인식한다. 그래서 타자와의 만남의 매 순간 인간으로서의 이 한계를 끊어내기를 시도하며 자아의 내재성 밖의 새로운 세계를 향해 나아가기를 결단하며 윤리적 주체로의 변화의 순간을 끊임없이 맞이해야 한다. 그리고 이것이 본 연구의 두 번째 문제인 레비나스의 초월이 어떤 과정을 통해 일어나는가에 대해 초월적 자기변화 개념을 통해 필자가 제시하고자 한 주체의 태도 변화에 관한 실천적 모습이다.

---

124) 여기서의 깨달음은 통찰, 직관과 그 의미가 유사하다. 그리고 직관의 관점에서 보자면 이 직관은 하이트의 도덕성 기반 이론에서 이야기되는 직관에 가깝다. 하이트는 직관을 이야기하면서 '많은 사람들이 도덕적으로 말문이 막히고 이것이 잘못되었다고 느끼면서도 그 이유는 설명하지 못한다'고 이야기한다. 그리고 이렇게 잘못되었다고 느끼면서도 그 이유는 설명하지 못하는 것이 바로 직관의 상태이다. (보졸라, 엘리자베스,『도덕 발달의 이론과 적용』, 정창우 옮김, 울력, 2018, 142-144)

125) 문성원, 앞의 글, 2014, 67.

126) 이한진,「레비나스의 고독과 탈출 개념에 대한 도덕교육적 고찰」,『도덕윤리과교육』, 75, 2022a, 194-195.

## 제 2 절 관계에서 나타나는 초월적 자기변화

### 1. 인지, 정의 그리고 행동의 변화

레비나스에 따르면 자기성의 성립 없이 윤리적 관계는 불가능하다. 곧 이 윤리적 관계에서의 관계 개념 자체에는 이미 어느 하나로 환원될 수 없는 두 항의 분리(séparation)가 전제되어있다. 레비나스에게 분리는 '동일자와 다른 것으로서 곧 동일자의 상대인 타자'를 가리킨다.[127] 그리고 주체는 자신의 주체성을 지속할 때만 타자와 구분되는 주체됨의 분리를 유지할 수 있다. 아울러 이 주체성 간의 분리를 구성하는 각 주체는 자기 정립의 내재성을 지속할 수 있는 존재자이다. 이때 레비나스가 추구하는 삶의 궁극적 목표인 윤리적 삶[128]을 살기 위해서는 이러한 주체 간의 분리가 잘못된 방향이 아닌 올바른 방향-곧 윤리적 삶으로의 도약을 위해 요구되는 주체됨의 분리가 가능하도록 해주는 것-으로 유지되어야만 한다. 그리고 본 연구는 이러한 올바른 방향으로의 주체의 분리가 가능하도록 해주는 구체적인 개념으로 '초월적 자기변화'를 제시하였다.

이때 초월적 자기변화의 주체는 초월 이전의 삶과는 완전히 다른 새로운 삶을 살아갈 것을 타자와의 만남을 통해 매 순간 인식하고, 느끼며, 실천하는 자아이다. 이때 자아에게 나타나는 인지, 정의, 행동의 유기적인 변화의 움직임은 향유적 주체가 지녔던 자기중심적 이기주의에서 벗어나 타자의 주체성을 자기 동일화 작업 없이 개별적 존재자의 주체성으로 구별하려는 태도를 보인다. 이러한 태도는 초월적 자기 변화를 실천하는 주체로 하여금 타자와의 절대적 분리를 통한 윤리적 삶의 지향을 자기 자신의 새로운 본성으로 형성하기 위한 연습과 시도를 끊임없이 반복하는 작업을 수반한다. 그리고 이러한 작업은 주체가 삶을 바라보는

---

127) 문성원, 앞의 글, 2014, 57.

128) 레비나스에 따르면 주체의 궁극적인 목표는 윤리적 삶이다. 그리고 이 삶은 '나보다 타자를 앞서 생각하는 것'으로서 도덕적 진보를 가져오는 '거룩한 것'이다. 그리고 이 과정에서 고통은 필연적으로 뒤따를 수밖에 없다. 곧 레비나스는 고통 없이는 윤리적 삶이 실현될 수 없다고 보았다. (강영안, 앞의 책, 2005, 230)

태도라 할 수 있는 가치[129]의 변화를 시도하도록 만든다.

그래서 본 연구는 초월적 자기변화가 가치 형성의 과정을 동반한다는 점에서 인지, 정의, 행동의 총체적인 운동의 산물임을 제시하고자 한다. 이를 위해 초월적 자기변화 개념이 가치관의 변화와 마찬가지로 삶을 바라보는 태도 및 관점의 변화가 나타난다는 것을 살펴보기 위해 가치의 의미를 간략하게 살펴보면 다음과 같다. 가치는 '일상에서 행위의 선택과 실천 그리고 삶의 방향 결정에 영향을 주는 신념'이다. 이러한 가치의 의미는 구체적으로 '감정과 밀접한 신념, 획득하고자 하는 목표, 계획과 실행의 동기, 선택 또는 평가의 기준'으로 표현된다. 그래서 가치는 '개인의 자아와 사회의 규범을 반영하며 자기실현을 위해 기능'할 수 있다. 이에 따라 가치의 중요성의 근거로 '어떤 사람이 가지고 있는 가치를 통해 그 사람의 행동을 예측할 수 있다는 점'을 이야기한다. 이는 '사람들의 가치가 자신이 속한 사회문화적 삶 속에서 마주하게 되는 학습과 경험의 산물로써 발전하고 형성된다는 점'과 연관된다. 이상의 특징을 지니는 인간의 가치는 크게 내적 가치와 외적 가치로 분류할 수 있다. 내적 가치는 인간의 기본적인 심리적 욕구인 자율성, 유능감, 관계성을 충족시키는 가치이고, 외적 가치는 눈에 보이는 어떤 성취를 추구하는 가치이다. 이상의 두 가치 중 인간에게 더 큰 행복감을 주는 것은 내적 가치이다. 그래서 자아가 성숙함에 따라 인간은 내적 가치를 더욱 지향하게 되지만, 이러한 추구는 내적 가치를 지지하는 사회적 분위기 속에서 생활할 때 더욱 잘 발현될 수 있다'.[130]

이상의 가치의 의미에 따르면 가치는 나라는 개인의 주관적인 삶에만 한정하여 이야기될 수 없다. 곧 가치의 변화란 자아로서의 삶의 방향이

---

129) 가치는 인간의 사고와 행동을 이해하는 데에 핵심적인 요소이다(Feather, 1980; Rokeach, 1973; Schwartz, 2006). 그런데 가치는 추상적이고 복합적인 의미를 갖는 단어이다. 그래서 미국심리학회(American Psychological Association)에서 발간한 심리학 사전에서는 가치의 여러 가지 의미에 대해서 정의하고 있다. 이때 인간의 사고 및 행동과 관련한 가치에 대한 정의는 다음과 같다. '가치는 개인 또는 사회가 수용한 좋은 것, 바람직한 것 또는 중요한 것을 안내하는 도덕적, 사회적 또는 심미적 원리이다'. (김지영, 『고교유형별 학생들의 학교교육경험과 가치관 변화에 대한 연구』, 이화여자대학교 대학원 박사학위논문, 2014, 39)

130) 위의 글, 41.

라는 개인적인 차원에서의 변화만이 아니라, 삶의 방식이라는 공동체적인 차원의 변화까지를 포괄한다. 예를 들어 자아의 삶의 방향이 개인적인 성공에서 사회적으로 선한 영향력을 끼치는 것이라고 할 때 이것은 내가 어떤 삶을 추구할 것인가에 대한 문제와 관련한다는 점에서 삶을 나를 중심으로 이해한 태도이다. 반면 자아의 삶의 방식은 개인이 삶을 살아감에 있어서 어떠한 삶을 살아갈 것인지에 대한 이해를 넘어 구체적인 삶 가운데 지금-여기에서 나와 함께 존재하는 나 이외의 타자와 어떤 관계로 살아갈 것인지 대한 문제와 관련한다. 이러한 점에서 삶의 방식은 삶의 방향 보다 삶의 구체적인 맥락 속에 존재하는 타자와의 관계를 중심으로 삶에 대하여 이해하고 있는 태도라 할 수 있다. 이러한 삶의 방향과 삶의 방식에 대한 구분은 앞서 언급하였던 인간의 가치가 자신의 삶 속에서 마주하게 되는 학습과 경험의 산물로써 발전하고 형성된다는 점과 연관된다.

정리하면 가치의 변화는 삶의 방향이라는 자아 자신의 자기중심적인 차원에서의 변화와, 삶의 방식이라는 타자와의 관계중심적인 차원에서의 변화를 모두 포괄한다. 이에 따르면 가치의 변화는 초월적 자기변화와 마찬가지로 자아를 중심으로 이해하던 삶의 문제를 타자와의 관계를 중심으로 이해할 때 비로소 자신이 추구하던 가치를 더욱 잘 발현할 수 있다.

이상의 가치의 의미에서 나아가 가치 연구와 가치측정도구 개발에 집중한 로키치(Rokeach)에 따르면 가치는 행동의 의미 또는 목적이 개인적으로 또는 사회적으로 바람직한 것인지를 판단하는데 매우 일반적, 초월적, 상대적으로 지속되는 신념이다. 즉 가치는 사고와 행동을 다양한 방식으로 안내하는 표준 또는 기준의 기능을 하며, 다양한 동기로도 작용한다. 그러므로 가치는 개인의 신념과 태도 체계에 있어서 중심적인 위치를 차지할 수밖에 없다. 결국 가치의 변화는 신념과 태도 그리고 행동 전체에 광범위한 영향을 미치게 된다.[131]

그렇다면 가치가 신념, 태도의 문제라고 할 때 가치가 인간에게 주는

131) 위의 글, 39.

의미는 무엇일까. 가치는 하나의 추상적 구조로 생각할 수 있다. 그래서 가치체계는 더욱 복잡한 유형의 추상적인 구조-곧 정서적이고 규범적인 의미들을 갖고 있는 다양한 개념들이 중요도에 따라 나열되어있는 것-로 개념화 될 수 있다. 이때 가치체계는 과거 경험의 잔여물 또는 요약물이다.[132] 이는 인간이 사물이나 현상 등을 경험하는 가운데 자신의 가치에 따라 특정한 생각을 하고, 느끼며, 그것을 실천하게 된다는 것을 의미한다. 다시 말해 인간 주체는 자신의 삶 가운데 끊임없이 무엇인가를 인지하고, 감각하며, 행동하는 존재이다.

결국 인간 주체가 어떤 가치를 가졌는지는 자기 자신의 삶에 대한 궁극적인 목적 및 목표가 무엇인지를 포함할 수밖에 없다. 그리고 이 목적 및 목표는 주체의 삶의 방향성을 구체적으로 형성하기 위해 다양한 경험들을 개인의 삶 가운데 채워가도록 이끈다. 그리고 이 다양한 경험들이 곧 무엇을 알고, 느끼며, 실천하며 살아가느냐의 문제에 관한 결과라는 점에서 어떠한 경험을 했는지에 따라 자아의 모습은 동일한 주체라 하더라도 전혀 다른 모습으로 변화될 수 있다.[133] 이러한 관점에서 보자면 초월적 자기변화 역시 향유적 주체에서의 삶의 태도와 다른 삶의 태도를 위한 실제적 변화를 시작하는 분기점이자 과정이라는 점에서 인지, 정의, 행위의 영역으로 구분하여 살펴볼 수 있다.

먼저 인지적 영역에서 보자면 주체가 초월적 자기변화를 실천한다면 내가 향유적 주체인지 아니면 윤리적 주체인지를 자기 자신에게 물을 수 있다. 그리고 질문을 한 것에서 나아가 내가 현재 향유적 주체라고 인정한다면 향유적 주체에서의 나의 삶의 태도가 지금처럼 유지될 때 나는 타자와의 윤리적 관계를 이전과 마찬가지로 맺지 않고 지금처럼 나의 좋음만을 위해 타인의 좋음을 고려하지 않는 이기적인 태도를 고수할 수 있음을 부정할 수 없어야 한다. 이것은 인간 주체의 유한함에 대해 적극적으로 인정하는 태도이다.

아울러 인지적인 측면에서 초월적 자기변화를 실천하는 주체는 자신

---

132) 위의 글, 41.

133) 정철영, 「레비나스의 감수성 척도활용과 도덕교육 방향에 대한 연구」, 『에듀테인먼트연구』, 4, 2022, 14.

의 향유적 주체 상태에서의 타인에 대한 이해에 대하여 이전과는 다른 인식을 떠올릴 수 있다. 즉 초월적 자기변화를 실천하는 주체는 향유적 주체가 향유가 주는 즐거움의 찰나를 깨닫고, '향유의 한계에 대한 대안으로 자기보존을 위해 타인을 경제성의 관점으로 이해하는 것'[134]에 대하여 문제를 제기할 수 있다. 이에 따라 초월적 자기변화를 실천하는 주체에게서 나타나는 타자에 대한 이해는 오히려 경제성의 이해와는 무관한 것이어야 한다. 이것은 곧 초월적 자기변화가 경제적 합리성과는 관계가 없다는 것을 의미한다.

초월적 자기변화는 윤리적 주체로 나아가기 위한 향유적 주체에서의 변화의 시작이기 때문에 그 인식에서부터 향유적 주체 상태와는 달리 타자가 홀로서기 한 나에게 이익이 되는지의 유무는 중요하지 않다. 물론 초월적 자기변화의 실천도 결국 레비나스가 이야기한 삶의 궁극적인 행복인 향유로 이어진다는 점에서 나에게 이익이 되지 않는다고 할 수는 없다. 그러나 초월적 자기변화를 실천하는 주체에게 초월적 자기변화를 시작하는 것은 나에게 어떠한 이익이 되는지를 따지는 이익의 문제보다 자아의 가치관 변화를 통해 전혀 새로운 삶의 가치를 추구할 수 있는 가치변화의 시작에 관한 문제에 우선순위를 두는 것임을 인지해야 한다.

이상에서 살펴보면 경제성과의 거리두기를 통해 실현된 인지적 관점에서의 초월적 자기변화는 주체로 하여금 레비나스의 후기 철학에서 발전시킨 주체성의 의미인 수동성보다 더 수동적인 주체-즉 타인의 짐을 대신 질 수 있는 책임적 주체-의 실현 가능성에 대하여 사유 가능하도록 만든다. 나아가 이것은 주체로 하여금 타자에 대해 언제든 '상처받을 수 있음(la vulnérabilité d'une peau)'으로 자기 자신을 적극적으로 개방하는 것을 이상하게 여기지 않도록 할 수 있다. 즉 레비나스가 이야기하였듯이 상처받을 수 있다는 것은 '마치 아무런 방비 없이 적의 침입에 노출된 도시처럼 감성이 열려 있음'을 뜻한다. 이처럼 상처받을 수 있다는 것은 단지 외적 자극을 받을 수 있다는 것, 충격을 수용할 수 있다는 것이 아닌 '매맞을 수 있는 능력'이다.[135] 타인의 자리에 내가 대신 서서

134) 강영안, 「향유와 거주: 레비나스의 존재 경제론」, 『철학』, 43, 1995, 319-321.
135) 강영안, 앞의 책, 2005, 79.

고통을 당하는 것, 이것이 바로 레비나스가 이야기하는 상처받을 수 있다는 것이며 타인을 위해 책임을 질 수 있다는 것이다. 레비나스는 바로 이러한 책임을 '대속(la substituition)'이라는 개념으로 표현한다. 그리고 초월적 자기변화를 실천하는 주체는 이 대속을 나를 위하여 타자가 이미 실천하였다는 것을 아는 존재자이다.

레비나스에 따르면 대속은 타인을 대신해서 자율적으로 짐을 짊어지는 능동성, 자발적 활동을 가리키지 않는다. 마치 예수 그리스도처럼 타인을 대신해서, '타인의 자리에 내가 세움받는 일'과 같은 수동성을 가리킨다. 이와 같은 수동성은 '내가 먼저 그렇게 세움받고 그 뒤, 그것을 나의 책임으로 개인적으로 수용하는 행위가 뒤따른다'.[136] 타인을 위해, 타인 아래서, 타인의 짊을 짊어지는 수동적, 윤리적 주체가 되는 것은 타인 아래 종속되어 타인을 아래에서 떠받쳐줌(sub-jectum)으로써 가능하다.[137] 그리고 이러한 주체만이 참된 주체로서의 주체성을 지닌다. 그러므로 인지의 영역에서 초월적 자기변화를 실천하는 주체는 자기중심적인 주체의 모습이 무엇인지를 알고, 새로운 모습으로 변화하기 위해 이전의 주체성을 내려놓아야 함을 사유하기를 시작할 수 있는 존재자이다. 그리고 이러한 사유의 시작은 타자와의 관계를 통해 타인이 나에게 대속적 존재가 되어 주었다는 것을 앎으로서 주체 자신의 자아중심적인 이기주의에 대한 반성을 가능하게 하는 근거가 된다.

다음으로 정의적 영역에서 보자면 초월적 자기변화는 나의 인간으로서의 유한함을 알고, 그로 인해 타인에 대하여 책임이 아닌 회피 및 나의 내재성으로의 통합이라는 폭력적인 태도를 보이는 것에 대하여 죄책감, 불편함 등과 같은 '편하지 못한 감정'을 느낄 수 있다. 이러한 정의적 영역에서 나타나는 감정은 레비나스의 상처받을 수 있다는 것에 대한 정의(精義)에 따르면 인지적인 사고보다 선행하는 것이다. 앞서 살펴보았듯이 상처받을 수 있다는 것은 '마치 아무런 방비 없이 적의 침입에 노출된 도시처럼 감성이 열려 있음'이다. 즉 적의 침입이라는 외부의 상황에 무방비하게 노출된 도시가 바로 상처받을 수 있는 주체 자신이다. 이

136) 위의 책, 186.
137) 위의 책, 80.

때 주체 자신이 처음 경험하는 것은 바로 적의 침입에 노출되었다는 사실에 대해 느끼게 되는 불안함, 두려움 등과 같은 감정적 태도이다. 즉 나의 감정에 대하여 객관적으로 인지하기 전에 불안, 염려 등과 같은 부정적인 감정들이 이미 주체에게 들이닥침을 경험한다.

아울러 초월적 자기변화 개념의 정의적 영역에서 나타나는 주체의 감정적 태도는 레비나스의 감성에 대한 이해와 관련하여 살펴볼 때 주체 상태와 관계없이 인간이라면 필연적으로 수반될 수밖에 없는 인간을 인간답게 하는 본질적인 요소임을 이해할 수 있다. 왜냐하면 레비나스에게 감정은 단순히 정서적 반응이기 이전 인간이 세계와 맺는 관계의 문제이기 때문이다. 레비나스는 '인간이란 세계에 대하여 인식론적 관계를 맺기 전에 보다 근원적으로 향유적 관계를 맺는다'고 이야기한다. 이는 인간이라는 존재가 '세계를 단순히 합리적인 사유의 대상으로 삼는 이성적 존재이기 전에 세계의 삶의 환경 속에 위치함으로써 그 환경을 누리고, 향유하면서 사는 감성적 존재'라는 것을 의미한다.[138] 이러한 레비나스의 주장은 인간에게 있어 감성이 이성에 앞서는 근원적인 것이라는 태도를 전제한다.

감성의 의미와 관련하여 감성은 이성으로 나아가기 위한 전(前) 단계-곧 이성작용에 부수적인 것-정도로 평가되기도 한다. 그러나 '레비나스에게 감성은 직접적으로 타자와 접하고 있는 부분이다'. 이것은 인간에게 '감성이 근원적인 것이라고 한다면 타자와의 관계 가운데 주체가 합리적 추론의 이성작용에 앞서 타자로부터 오는 감정적 호소에 노출되어진다는 것을 의미한다'. 이에 따라 '레비나스는 인간이 이성작용 이전에 이미 감성작용에 의해 영향받는다는 사실이 곧 타인의 현현을 외면할 수 없는 수용성의 구조를 보여준다'고 주장한다. 정리하면 '이성작용에서는 타인을 추론 대상으로 삼아 개념화하고 주제화하는데, 이는 타인에 대하여 초연하고 냉담한 무관심한 상태'라고 할 수 있다. 반면 감성작용에서는 타인을 주의를 기울여 돌보아 주어야 하는 대상으로 삼는데, 이로 인해 주체는 타인으로 인해 불안하고 불편함 및 부담감을 느낀다. 이러한 주

138) 김연숙, 앞의 책, 13.

체 상태는 타인에 대하여 초연할 수 없고, 냉담할 수 없으며, 오히려 타인으로 인하여 상처받을 수 있음을 의미한다. 이러한 구분을 통해 '레비나스는 감성의 주체를 강조함으로써 타인의 호소에 귀를 기울일 것'을 강조하게 되었다.[139] 결국 초월적 자기변화 개념은 레비나스 초월 개념에 대한 확장적 개념이라는 점에서 초월적 자기변화의 정의적 영역에서 나타나는 타인에 대하여 느끼는 편하지 못한 감정은 곧 '레비나스의 타자를 위한 존재로서의 감성'의 의미와 목적을 포함할 수밖에 없다. 이러한 점에서 초월적 자기변화에서 느끼는 감정은 '다른 이의 필요에 배려함'이며 이것은 타인에게 주는 것으로서만 의미를 가질 수 있다. 곧 '피와 살을 가진 신체성의 주체이자 감성을 지닌 주체가 타인에게 준다는 것은 나를 희생함이며 나를 찢어냄'의 의미를 가진다.[140]

이상의 인지적 영역에서의 초월적 자기변화와 정의적 영역에서의 초월적 자기변화는 타자와의 직접적인 윤리적 관계 이전에 자기 자신을 중심으로 발생하는 초월적 '자기'변화이다. 이는 초월적 자기변화의 실천주체로서의 시작 이전에 가치관이 완전히 새로운 존재자로 탈바꿈되기 위해 이전의 자기 자신과 결별하고 새로운 자기 자신과의 결속의 가능성이 발생하는 과정에서 나타난다.[141] 그러나 이러한 결속은 타자와의 결속으로 확장될 때 비로소 완전한 초월적 자기변화를 실천하는 주체라고 할 수 있다는 점에서 윤리적 삶을 향한 시작을 가능하게 한다. 따라서 윤리적 삶을 위해 초월적 자기변화를 실천하는 주체의 마지막 단계인 행위 영역에서의 초월적 자기변화를 살펴보면 다음과 같다.

행위적 영역에서의 초월적 자기변화는 인지와 정의적 영역에서 발생한 초월의 내용을 실제 삶에서 직접 실천함으로써 자기 자신과의 결속을

139) 위의 책, 14-15.
140) 위의 책, 18.
141) 여기서 나라는 주체는 두 존재자로 구분하여 이해할 수 있다. 한 존재자는 주체가 궁극적으로 목적하는 삶을 살아가는 존재자이다. 예를 들면 궁극적으로 목적하는 삶이 레비나스의 향유적 삶이라고 한다면 이상의 한 존재자는 향유적 삶을 살아가는 존재자이다. 그리고 다른 한 존재자는 궁극적으로 목적하는 향유적 삶을 여기-순간에서 살고 싶지만 살아가지 못하고 있는 존재자이다. 이 두 존재자가 분리되지 않고 일치를 경험하게 될 때 더 이상 향유적 주체가 아닌 타자와의 윤리적 관계를 욕망하는 윤리적 주체로의 변화를 시작한 것이라 할 수 있다.

넘어 타자와의 결속을 시도한다. 이를 통해 초월적 자기변화를 실천하는 주체는 이전의 자신과는 결별하고 새로운 자기 자신과의 결속을 시도하거나 이를 위해 행동하려는 움직임을 보인다. 이때 초월적 자기변화의 행위 영역에서 특징적으로 발생하는 것은 인지와 정의적 영역에서 나타나는 초월적 자기변화의 양상들이 나의 행위의 실천 가운데 작용하여 나의 행동에 대한 문제를 제기할 수 있다는 것이다. 즉 초월적 자기변화를 실천하는 주체로서의 나의 '지금, 이 순간'의 행동이 정말 향유적 주체 상태에서의 행동과 다르다고 할 수 있는지 계속해서 확인하도록 만든다는 것이다.

이상의 내용에 따르면 초월적 자기변화의 행위적 영역은 이전의 영역 상태들-인지와 정의적 영역-에서 살펴본 초월적 자기변화의 내용이 순차적으로가 아닌 유기적, 연쇄적으로 발생한 결과이다. 앞서 인지적 영역의 초월적 자기변화에 대한 사유할 수 있음을 전제로 할 때, 정의적 영역에서는 초월적 자기변화에서의 상처받을 수 있다는 것-마치 아무런 방비 없이 적의 침입에 노출된 도시처럼 감성이 열려 있음-을 경험할 수 있다. 여기서 가장 주요하게 작용하는 것은 '나의 선한 의도'가 타인에게는 전혀 고려되지 않을 수 있다는 것이다. 심지어 그 선한 의도는 나에게만 선한 의도가 될 수도 있다. 이러한 점에서 보자면 나의 선한 의도와는 전혀 다르게 발생하는 문제들의 결과는 선함의 실패로 끝날 수 있다. 그렇기에 이 가운데 주체로서의 나는 항상 상처받을 수밖에 없다.

이처럼 타인의 외재성에 의해 끊임없이 상처받음에도 불구하고 타인에 대한 무조건적 책임을 다할 수 있는 이유는 바로 나의 삶 가운데 '선행(先行)되어진 타인의 대속'에 있다. 레비나스에 따르면 타자는 얼굴의 현현을 통해 자신의 상처받을 가능성과 연약함을 끊임없이 드러내며 나에게 살인하지 말라는 명령을 하는 높은 자임과 동시에 나에 의해 언제 어디서 해(害)를 당할지 알 수 없는 위험에 노출된 낮은 자이다. 그러므로 윤리적 주체로서의 나에게는 타자에 대하여 수동성보다도 더한 수동적인 태도를 지녀야 하는 책임이 있다.[142]

142) 강영안, 앞의 책, 2005, 148-149.

이러한 레비나스의 주장은 인지, 정의적 측면에서 타자에 대한 책임의 중요성을 절대화함과 동시에 그 책임을 지는 주체에게 엄청난 희생과 부담감을 부여할 수 있다. 그래서 레비나스의 철학이 과연 현실적으로 가능한 것인지에 대한 물음을 제기하게 만든다. 이는 곧 초월적 자기변화가 행위적으로 어떻게 나타날 수 있는가를 의미한다. 그리고 필자는 이것이 레비나스가 주장하는 인간의 삶의 피할 수 없는 본질적인 모습을 통해 제시될 수 있다고 보았다. 그것은 바로 인간은 혼자 살 수 없는 존재라는 것이다. 인간은 다른 '사람과의 관계를 통해' 많은 피로감과 상처 등과 같은 여러 어려움을 경험함에 따라 '고통을 호소'한다.[143] 그러나 동시에 인간은 이러한 상처와 위험이 도사리는 관계를 통하여 나의 어려움을 극복하기도 하고 이겨나가기도 하며 심지어 나의 문제를 해결 받기도 한다. 이것은 레비나스가 이야기한 타자의 주체에 대한 주인됨과 유사하다. 레비나스의 타자와의 관계에서 발생하는 타자의 철저한 주인됨은 곧 타자가 나에게 주인이 된다는 것임과 동시에 나 또한 다른 누군가에게 주인이 된다는 것을 의미한다. 결국 우리 각자는 모두 타인에 대한 주인이 되며 이러한 주인됨을 유지하기 위해 서로를 주인으로 여기며 섬겨주어야 한다.

레비나스에 따르면 이러한 타자의 주체에 대한 주인됨의 모습이 현실적으로 드러나는 관계가 바로 부모-자식 관계(paternité)이다. 자녀는 부모의 돌봄을 통해서만 성장할 수 있는 연약한 존재이자, 자신의 존재 자체로 하여금 부모에게 자녀인 자신을 돌보아 줄 것을 명령하는 존재이다. 그리고 그 자녀의 부모 또한 자신의 자녀와 마찬가지로 자신의 부모에게 그렇게 연약한 존재이자 명령을 할 수 있는 절대적 존재였다. 레비나스는 이러한 부모-자식 관계를 이야기할 때 출산성(la fécondité)을 제시한다. 레비나스에 따르면 '출산성을 통해 부모로서의 주체는 시간에 대한 무한성의 차원을 얻게 된다. 곧 인간은 출산성의 과정을 경험하며 자신의 한계에서 해방된다'. 이에 대해 레비나스는 '아이와의 관계, 다시 말해, 출산성으로서의 타자와의 관계로 인해 우리는 절대적 미래 또는 무

143) 위의 책, 224.

한한 시간과 관계를 맺게 된다'고 이야기한다. 그리고 이것은 부모-자식 관계가 '폭력과 죽음의 유한한 가능성에 맞서 무한한 미래라는 시간성으로 새롭게 출현하는 과정을 경험하도록 해줌'을 의미한다. 이에 따라 초월적 자기변화를 실천하는 주체는 타자를 위해 자기를 희생하는 윤리적 주체로 나아가야 하지만, 이 가운데 단순히 타자가 자아인 나에게 희생을 요구하기만 하는 부담스러운 존재가 아님을 알게 된다.[144]

그리고 이것이 바로 초월적 자기변화의 행위적 영역에서 주체로부터 나타나야 하는 모습이다. 이러한 점에서 인간은 관계를 벗어나 살아갈 수 없다. 그러므로 초월적 자기변화의 행위적 영역이 가지는 핵심은 인간이란 관계 속에 위치해야만 하고, 관계 속에 자리할 수밖에 없다는 것이다. 이에 따라 인간은 인지, 정의적 측면에서의 변화를 통해 향유적 주체에서의 타인에 대한 주인의 태도가 아닌 타자가 나에게 주인이 된다는 타자에 대한 태도 변화를 계속해서 시도해야 한다.

또한 이 변화는 완전히 새로운 가치에 대한 변화라는 점에서 곧 정체성의 문제와도 연결된다. 정체성이란 사회학사전에 따르면 '어린이가 부모나 가족으로부터 차별화되고 사회에서 취득하는 과정을 발전시키게 되는 자아의 의미를 가리킨다.' 그리고 정신분석용어사전에 따르면 에릭슨(Erikson)은 '정체성이란 자신 내부에서 일관된 동일성을 유지하는 것과 다른 사람과 어떤 본질적인 특성을 지속적으로 공유하는 것 모두를 의미한다'. 두 사전적 정의에 따르면 정체성은 시간의 흐름에 따라 변화되어 가는 것이면서 다른 존재자와 관계하는 가운데 나만의 특성으로 구별되는 것이다.[145]

이러한 관점에서 보자면 이전의 나의 모습과 결별하고 완전히 새로운 존재자로 전환되기 위해서는 오랜 시간과 반복이 필요하다. 이처럼 오랜 과정을 거친 가운데 초월적 자기변화를 실천하는 주체는 기존의 가치관 및 정체성이 완전히 탈바꿈되어 이전의 자기 자신과는 결별하고 새로운 자기 자신에 대한 가능성을 발견하게 된다. 나아가 이러한 발견은 타자와의 만남으로 확장될 때 비로소 완전한 초월적 자기변화로서의 주체가

144) 위의 책, 156-159.
145) 신종호 외, 『교육심리학 : 교육실제를 보는 창(8판)』, 학지사, 2015, 117-119.

시작될 수 있다. 이러한 주체의 가치관 및 정체성의 변화를 통해 주체는 향유적 삶을 지나 윤리적 삶을 향한 시작이 가능하게 된다.

그러므로 이상에서 살펴본 인지, 정의, 행동의 차원에서 초월적 자기 변화를 실천하는 주체는 레비나스가 참된 주체라고 이야기한 윤리적 주체로 나아가기 위해 이전의 삶에 대한 태도를 버리고 새로운 삶의 태도를 세우고자 하는 주체이다. 아울러 이처럼 초월적 자기 변화 개념을 통해 레비나스의 초월 개념을 실존적으로 실천할 수 있는 구체적인 과정을 제시하는 것은 타인과의 관계에서 발생하는 윤리적인 문제들에 실제적인 대안을 제시할 수 있다는 점에서도 의미가 있다.

## 2. 초월적 자기변화의 원동력으로서의 사랑

앞서 레비나스가 자아와 타자 관계에서 궁극적으로 목적하는 윤리적 관계를 맺기 위해 주체에게 어떤 태도 변화가 요구되는지 초월적 자기변화 개념을 통해 살펴보았다. 그렇다면 나아가 주체의 이러한 태도 변화가 어떻게 가능한지 그 근거를 이야기할 수 있어야 한다. 이를 위해 본 절에서는 본 연구에서 탐구할 세 번째 문제인 레비나스의 초월이 일어나는 근거가 무엇인지를 '사랑'을 통해 살펴보고자 한다. 이때 사랑은 레비나스의 홀로서기 한 주체에서 나타나는 사랑의 모습을 기점으로 해당 주체 상태에서 나타나는 사랑의 한계가 무엇인지를 타자와의 관계를 중심으로 탐구한 뒤, 레비나스의 윤리적 주체가 실천하는 사랑(에로스éros)으로 나아가기 위해서는 초월적 자기 변화를 실천하는 주체에서 어떠한 사랑의 모습이 드러나야 하는지 살펴볼 것이다. 즉 본 글에서는 홀로서기 한 주체에서의 사랑과, 이 사랑에서 나타나는 한계를 보완하는 초월적 자기 변화를 실천하는 주체에서의 사랑을 살펴본 뒤, 레비나스의 참된 주체에 해당하는 윤리적 주체에게서 나타나는 사랑의 모습이 어떠한지 살펴볼 것이다.[146]

146) 레비나스는 사랑(에로스éros) 개념을 출산 개념과 함께 주체와 미래의 관계를 설명할 때 제시한다. 이러한 점을 고려한다면 레비나스가 지향하는 사랑(에로스)은 자아의 내재성으로는 환원될 수 없는 타자의 외재성과의 관계 가운데 나타나는 사랑이다.

앞서 언급하였듯이 본 연구에서 사랑을 중심으로 레비나스 초월의 발생 근거를 탐구하고자 하는 것은 레비나스가 제시한 자기 정립한 주체 상태마다 특정 대상에 대한 사랑을 공통적으로 추구하고 있기 때문이다. 곧 레비나스에 따르면 인간 주체는 항상 무언가에 대한 사랑을 목적하며 주체 상태를 형성해 나간다. 이와 관련하여 본 연구는 사랑의 모습이 주체 상태의 한계를 보완하는 과정 가운데 변화되었다는 것을 제시할 것이다. 이러한 점에서 사랑은 초월적 자기변화로의 원동력이자, 나아가 윤리적 주체로의 원동력이라 할 수 있다.

이상의 내용을 살펴보기 위해 먼저 홀로서기 한 주체에서의 사랑에 대하여 살펴보면 다음과 같다. 홀로서기 한 주체에서 나타나는 사랑의 특징은 바로 자기중심성이다. 그러나 자기중심성이 자기 존재 유지 경향에서 비롯될 수 있다는 점에서 모든 존재자의 존재에 대한 공통된 성향이라 할 수 있다. 레비나스에 따르면 '어떤 존재자든지 자신의 존재 속에서 자신을 지속하고자 하는 경향이 있다. 이러한 경향은 무자비한 생존투쟁으로 존재자들을 앞세운다. 그리고 이러한 상황 속에는 윤리가 있을 수 없다.'[147] 그러나 이와 같은 상황 속에서도 인간은 자기 존재를 유지하고자 하는 노력 가운데 자기 자신을 인식하며 확인한다. 이때 바로 레비나스가 이야기 한 자기 성립으로서의 홀로서기가 나타난다.

---

곧 레비나스에게 있어서 추구해야 하는 사랑(에로스)은 타자와 욕망의 관계를 유지하기도 하지만 초월적인 타자의 외재성을 전제하는 것이다. 이에 따라 사랑은 사랑받는 것을 넘어서 가는 것이다. 그러므로 레비나스의 에로스의 타자성은 욕망과 열망의 동시성, 육욕과 초월의 동시성, 그에 도달하고 그를 넘어서 가는 것이 본래적이다. 이 과정에서 레비나스의 에로스는 나의 자아로 돌아옴 없이 타자를 끊임없이 발견하게 된다. 이처럼 에로스의 주체성은 욕망의 에로스와 초월의 에로스라는 다차원적 상황을 경험함과 동시에 실체변화(transsubstantiation)를 겪게 된다. 이 실체변화를 통해 레비나스의 에로스는 연인 간의 타자성과의 관계를 시작으로 아버지와 아들의 관계, 형제애의 관계 그리고 우애적 공동체로서의 인류의 연대감이라는 생물학적 가족관계를 넘어서는 제 3자와의 관계로까지 확대된다(김연숙, 앞의 책, 153-158). 그러나 본 연구에서는 초월적 자기변화라는 주체의 자기변화의 원인이 무엇인지를 탐구하는데 초점을 맞추고 있다는 점에서 레비나스의 주체 개념 가운데 자기 정립한 자아-곧 향유적 주체, 윤리적 주체-를 중심으로 그러한 주체의 변화를 가능하게 한 근거가 무엇인지를 살펴보고자 한다. 정리하면 본 글에서는 레비나스가 지향하는 참된 주체인 윤리적 주체로의 변화를 가능하게 하는 초월의 근거가 무엇인지를 탐구하고자 한다는 점에서 레비나스의 주체개념-홀로서기 한 주체, 윤리적 주체-에서 나타나는 사랑의 의미에 집중해보고자 한다.

147) 강영안, 앞의 글, 2004, 55.

이러한 상황 속에서 주체의 사랑의 대상은 본질적으로 자기 자신에 대한 사랑에 기초하여 그 관계를 형성하고 발전시킨다. 즉 홀로서기에서는 자기 자신을 보호하기 위한 이기적인 관점에서 주체 자신의 이해관계에 따라 사랑의 관계를 맺음으로써 타인을 통제하는 모습을 보인다. 그리고 이러한 주체의 선택적 사랑은 인간의 본질적 한계인 유한성에 기인한다.[148] 유한함을 수반하는 홀로서기 한 주체에서의 사랑에 대한 태도는 인간의 자기중심적 관점을 포기하지 못하도록 만든다.

그렇다면 홀로서기 한 주체가 이처럼 이기주의적이라고 보이어지는 태도를 고집하는 이유는 무엇일까. 레비나스에 따르면 그것은 바로 인간의 삶의 방향이 향유에 있기 때문이다. 즉 자기중심적 태도를 고집하는 홀로서기 한 주체의 사랑은 곧 자기 자신에 대한 사랑이면서, 향유에 대한 사랑이다. 이에 따르면 홀로서기 한 주체가 자기 자신에 대한 사랑을 실현할 수 있는 것은 향유를 통해 가능하다. 이를 이해하기 위해 레비나스가 『전체성과 무한』에서 이야기한 향유의 내용이 되는 구체적인 대상들과 이러한 대상들을 통해 누리는 향유의 의미를 살펴보면 다음과 같다.

> 우리는 '맛좋은 수프'와 공기와 빛과 풍경과 노동과 생각과 잠 등등으로 산다. 이것들은 재현의 대상이 아니다. 우리는 이것들로 산다. 우리가 그것으로 사는 이것은, 펜이 펜으로 쓰는 편지에 대해 수단이듯이 '삶의 수단'이 아니다. (중략) ~로 삶은 독립성 자체를, 향유와 그 향유의 행복이 갖는 독립성을 보여 준다. 그것이 모든 독립성의 본래적 구도다. (중략) 향유는 나의 삶을 채우는 내용들 모두에 대한 궁극적 의식이다. 향유는 그 내용들을 끌어안는다. 내가 버는 삶은 벌거벗은 실존이 아니다. 그것은 노동과 먹을거리의 삶이다. 삶에 몰두케 할 뿐만 아니라 삶을 '차지하고' 삶을 '즐겁게 하는' 것은 여기의 이 내용들이다. 삶은 이 내용들의 향유다.[149]

---

148) 이 유한성은 자아와 타자의 관계에서 사랑의 행위 주체와 사랑의 대상이 되는 인간 일반의 특성이다. 그래서 본 연구는 레비나스와 마찬가지로 인간의 유한성에 대하여 부정적으로 이야기하고자 하지 않는다. 오히려 필자는 이러한 인간의 유한성을 극복하고 레비나스가 이야기한 인간의 삶의 궁극적인 목표인 윤리적 삶을 살아가기 위해서는 어떤 사랑의 관계를 맺어야 하는지에 집중한다고 할 수 있다.

149) Levinas, Emmanuel, 앞의 책, 김도형 외, 2018, 154-157.

레비나스에게 있어서 음식, 고기, 햇볕, 빛, 잠, 노동, 심지어 생각과 같은 것들은 삶을 영위하기 위한 도구가 아닌 삶의 과정이고 삶의 내용 그 자체이다. 그리고 이러한 내용 그 자체의 것들은 온전히 그 자체를 즐기고 누리기 위한 것, 곧 향유를 위한 것이다. 다시 말해 레비나스에게 향유는 삶의 목적이 아닌 삶 그 자체이다. 즉 인간의 삶이란 즐기고 누리는 향유의 삶이어야 한다.[150] 이에 따르면 홀로서기 한 주체에서 나타나는 인간의 삶은 즐기고 누리는 향유의 삶이어야 한다. 이 점에서 홀로서기에서의 사랑은 향유의 주체가 되는 자기 자신이 즐기고 누리는 삶을 살아가기에 곧 자기 자신에 대한 사랑이라고 할 수 있다.[151]

그러나 이러한 향유의 삶이 순간적으로는 가능할지라도 지속되는 것은 불가능하다.[152] 그렇다면 이때 나타나는 홀로서기 한 주체의 반응은 무엇일까. 그것은 바로 나를 책임지는 것은 나 자신밖에 없다는 태도이다. 그래서 인간은 자기 자신의 존재를 스스로 관리하고 지배하려 하며 이를 위해 세계를 통제하려는 모습을 보이게 된다. 곧 즐거움과 누림이 되는 향유가 아닌 그 향유를 붙잡기 위한 노력과 투쟁을 시작하게 되는 것이다. 이로써 인간 주체는 향유의 삶을 살기 위해 내일을 걱정하게 되고, 이 걱정으로 인해 집이라는 공간을 만들어 거주하게 된다. 나아가 자기 자신의 안전을 지켜주는 거주공간으로서의 집을 유지하기 위해 노동을 통해 자신의 주체성을 더욱 견고히 확보하고자 하는 노력을 하게 된다.[153] 그리고 여기서 바로 홀로서기 한 주체의 삶에 대한 태도가 전면

---

150) 먹을거리에 대한 염려는 실존을 위한 염려에 매여 있지 않다. 자신의 생물학적 목적성을 상실해 버린 영양 섭취 본능들의 전도는 인간의 탈이해 관계 자체를 나타낸다. 최종 목적성의 중지 또는 부재는 긍정적 면모를, 이해관심에서 벗어난 놀이의 즐거움을 갖는다. 산다는 것, 그것은 본능의 목적성과 긴장에도 불구하고 향유한다는 것이다. 그것은 어떤 것으로 산다는 것이다. (위의 책, 193-194)

151) 레비나스는 삶에 대한 사랑(amour de la vie)을 자기애(L'égoïsme de la vie)라고 표현한다. (강영안, 앞의 책, 2005, 127)

152) 위의 책, 135.

153) 노동의 이 지배력은 사물들을 야기하고 자연을 세계로 변형시킨다. 이 지배력은 시선의 관조와 꼭 마찬가지로 자아가 자신의 거주 안으로 스스로를 거둬들인다는 것을 전제한다. 한 존재에게 자기 집을 짓게 하고 그에게 내면성을 열어주며 그것을 보장해 주는 운동은, 분리된 존재로 하여금 스스로를 거둬들이게 하는 운동(인간의 자기 긍정 및 자기 자신의 독립성을 실현하는 일) 속에서 구성된다. 세계의 잠재적 탄생은 거주로부터 생산된다. (Levinas, Emmanuel, 앞의 책, 김도형 외, 2018, 230)

적으로 드러나게 되는데 그것은 바로 타인을 자신의 내재성으로 통합하는 자기중심적 태도이다.[154] 이러한 주체 상태에서는 타인에 대한 사랑을 통한 주체의 초월이 일어날 수 없다.

그러나 레비나스는 이상의 설명에 이어서 향유를 위한 주체의 세계에서의 거주와 노동이 온전히 주체 자신의 힘만으로 가능한 것이 아님을 이야기한다. 곧 레비나스에 따르면 '이기주의적인 주체의 자기 정립은 자기중심성을 지닌 나를 환대하는 여성적 존재가 전제돼 있기에 가능한 것'이다.[155] 여기서 환대(l'hospitalité)는 주체의 향유에 대한 사랑-곧 자기애-을 가능하게 해주는 타인의 나에 대한 사랑의 실천적인 모습-곧 '자신의 문을 열고 나를 영접하는 타인의 수용'[156]-이다. 그리고 레비나스는 『전체성과 무한』에서 이 환대를 거주와 관련하여 이야기한다.

> 거주한다는 것은 누군가가 자기 뒤로 던진 돌과 같이 실존 속에 던져진 한 존재의 익명적 현실을 나타내는 단순한 사태가 아니다. 거주한다는 것은 거둬들임이고, 자기를 향해 옴이며, 피난처인 자기 집으로 물러남이다. 이것은 환대, 기다림, 인간적 맞아들임에 답하는 것이다.[157]

결국 레비나스에게 환대는 내 집 밖의 타자를 내 집에 맞아들임이다. 그리고 이러한 환대야말로 우리 삶의 근본적인 자세가 된다. 그러나 이러한 주장을 하기 위해서는 언제나 내 집의 테두리라는 것이 전제되어야만 한다. 그리고 레비나스는 누군가 내 것을 따지기 전에 타자가 이미 주체인 나에게 와 있다고 설명하며 내 집이라는 생각과 내 테두리를 고수하려는 생각에서 벗어나야 한다고 주장한다. 그래서 '레비나스의 『존재

154) 레비나스의 『전체성과 무한』에 따르면 향유적 주체 상태에서의 자기중심적 태도를 다음과 같이 설명한다. '이어서 우리는 소유하고 획득하고 내적인 것으로 삼아야 할 세계와 더불어 집이 수립하는 관계를 그려 볼 것이다. 경제의 최초 운동은 사실상 자기중심적이다. 그것은 초월이 아니며 표현도 아니다. 내가 잠기는 요소들(세계)로부터 사물들을 추출하는 노동은 지속적 실체들을 발견하지만, 곧바로 그 지속적 존재의 독립성을 중지시킨다. 노동은 실체들을 이동 가능한 재화로, 운반 가능하고 예비로 떼어 놓아지며 집에 저장되는 재화들로 취하는 것이다.' (위의 책, 231.)

155) 강영안, 앞의 책, 2005, 138-139.

156) 위의 책, 189.

157) Levinas, Emmanuel, 앞의 책, 김도형 외, 2018, 228.

와 다르게 : 본질의 저편』에 따르면 환대의 주체가 철저하게 수동적인 존재로 묘사'된다. 이는 곧 '환대의 주체가 물질의 수용성이나 인식의 수용성보다 더 수동적인 주체로 타인의 부름 앞에 "여기 제가 있습니다(Me voici)"라고 말하면서 자신을 내어놓는 것'을 의미한다. 여기서 중요한 것은 '타인이 자기 자신을 주격(Je)으로 내세우는 것이 아니라 대격(me)-곧 목적어-으로 내어놓고 타인의 반응을 요구하는 나의 부름에 응답한다'는 것이다. 여기서 '응답 곧-환대 또는 책임-은 줌(le donner)이고 자신을 희생함(un s'offrir)'이다.[158]

이와 관련하여 레비나스는 타자를 환대해야 하는 근거 중 하나로 내가 태어났을 때, 내 집이 나를 받아줌으로써 친숙감을 주었던 것처럼 안락함으로 나를 받아주는 이 세상의 테두리인 세계를 제시한다. 곧 세계가 나를 받아주었던 것처럼 주체로서의 자아도 타인을 받아주어야 한다는 것이다. 그리고 레비나스는 이렇게 타인을 받아들이는 것을 '여성적인 얼굴의 부드러움'을 통해 창조된다고 이야기한다.[159] 곧 홀로서기 한 주체는 자신의 주체 상태에서 이미 타인의 여성적인 얼굴의 부드러움을 경험하며, 타인에게 받아들여진 상태인 것이다.

> 소유를 정초하는 집은, 집이 거둬들이고 보관할 수 있는 이동 가능한 것들과 동일한 의미에서의 소유물은 아니다. 집이 소유되는 것은, 집이 이미 그 소유자를 환대하기 때문이다. 이것이 우리를 집의 본질적 내면성으로, 모든 정주자에 앞서 그 집에 정주하는 정주자로, 진정한 맞아들이는 자로, 맞아들이는 자 그 자체로, 즉 여성적 존재로 돌려보낸다. 여기서 관건은 모든 집이 실제로 여성을 전제한다는 경험적 진리 또는 반-진리를 비웃음에 맞서 주장하는 일이 전혀 아니라는 점을 굳이 덧붙일 필요가 있을까? 여성적인 것은 이 책의 분석에서 내적 삶이 자리하는 지평의 중요한 지점들 중 하나로 마주치게 된 것이다. 그래서 어떤 거주지에는 '여성의 성'을 지닌 인간 존재가 없다는 경험적 사실이 거주에 열려 있는 여성성의 차원에는 아무런 변화도 주지 못한다. 이 여성성의 차원은 거주의 맞아들임 자체인 것이다.[160]

---

158) 강영안, 앞의 책, 2005, 189.
159) 위의 책, 138.
160) Levinas, Emmanuel, 앞의 책, 김도형 외, 2018, 231.

이상의 내용에 따르면 홀로서기에서의 사랑은 자기 인식적인 차원과 실제적인 차원으로 구분하여 살펴보아야 한다. 자기 인식적인 차원에서 보자면 홀로서기에서 사랑은 오직 자기 자신에 대한 사랑-곧 자기애-에 한정되어 진다. 이것은 본 연구에서 계속 언급된 인간의 유한함에 따른 자연스러운 반응이다. 그러나 동시에 실제적인 차원에서 보자면 주체는 외부 타자를 통해 이미 사랑받고 있는 존재자이다. 즉 이미 사랑을 경험하고 있는 존재자라는 것이다. 홀로서기에서 사랑에 대한 경험이라 할 때 주체는 이미 자기 자신을 통해서 사랑을 경험하고 있으며 동시에 나 자신은 인지하지 못하지만 이미 외부 존재를 통하여 환대라는 구체적인 사랑의 실천방식을 경험하고 있는 대상이다.[161] 그러므로 홀로서기 한 주체는 이미 자기 자신과 타자를 통하여 사랑을 경험하고 있다.

그러나 레비나스에 따르면 홀로서기 한 주체가 경험하게 되는 사랑은 자기 인식적인 차원에 갇혀 있다. 곧 홀로서기에서의 사랑은 타자와의 관계에서 비롯되는 사랑이 아닌 자기애에 집중되어 있다. 심지어 타자를 통해 경험되는 여성성의 차원에서의 맞아들임-곧 타자에 의한 사랑-은 전혀 인식하지도 못하고 있다.

그렇다면 자기애라는 자기중심적인 차원에 갇힌 사랑을 경험하는 홀로서기가 자기 인식적인 차원에서 벗어나 타인의 사랑을 느끼게 되는 실제적인 차원으로까지 나아가기 위해서는 어떻게 해야 할까. 필자는 타인과의 관계 맺음이 왜 인간에게 중요한지 그 이유에 대해서 스스로 깨닫게 될 때 비로소 자기애에 갇힌 자기 인식적인 차원에서 벗어나 타인에

161) 레비나스의 환대 개념은 자아의 참된 주체성이 타인을 통해 온전히 가능하다는 것을 설명해 주는 개념이다. 이러한 레비나스의 환대 개념은 데리다의 환대 개념을 통해 보다 쉽게 이해될 수 있다. 왜냐하면 데리다는 레비나스 타자론의 구조적 약점을 비판했던 초기의 입장에서 선회하여 레비나스의 사유를 적극적으로 수용하였는데 이 가운데 레비나스의 절대적 타자의 타자성과 깊은 연관성을 가진 개념이 바로 데리다의 환대 개념이기 때문이다. 이러한 변화는 데리다가 윤리적·정치적 주제를 다루는 『아듀 레비나스』와 『환대에 대하여』 그리고 『법의 힘』 등에서 살펴볼 수 있다. 데리다의 환대 개념의 특징은 환대를 다룰 때 여타 사회·윤리 이론 중의 하나가 아니라 모든 사회·윤리의 이론의 근원적 토대로 환대 개념을 규정한다는 것이다. 곧 '환대는 윤리학의 한 영역이 아니라 윤리학의 원리 자체를 의미한다'는 것이다. 그리고 데리다가 환대를 윤리학의 중심 개념으로 여긴 것은 타자의 위상이 윤리의 근간을 이룰 만큼 중요하기 때문이다. (강영안, 앞의 책, 2017. 142)

게 받은 사랑을 아는 실제적인 차원으로까지 주체의 세계를 확장할 수 있다고 보았다. 왜냐하면 인간의 자기성을 깨는 것은 타인과의 관계 속에서 타인의 외재성을 받아들일 때 가능하기 때문이다. 이것은 곧 타인이 나의 삶 가운데 관계없는 존재가 아닌 나라는 주체의 가치관 변화-곧 삶의 변화-를 가능하게 하는 존재라는 의미를 포함한다.

이때 주체의 가치관 변화는 타인이 나에게 실천한 사랑을 깨닫게 됨으로써 기존에 가졌던 사랑의 의미가 변화 및 확장을 경험함으로써 가능하다. 이를 통해 가치관의 변화가 가능하게 된 주체는 이전과는 다른 새로운 사랑을 추구하는 초월적 자기변화를 실천할 수 있게 된다. 이에 따라 홀로서기 한 주체에서의 사랑의 한계를 보완하는 초월적 자기변화를 실천하는 주체에서의 사랑이 어떠한지 살펴보면 다음과 같다.

먼저 인지의 영역에서 보자면 첫째, 초월적 자기변화를 실천하는 주체는 인간이란 서로가 서로에게 도움을 받고, 도움을 주어야 하는 존재라고 사고(思考)할 수 있다. 이러한 상호 보완적인 주고-받음 속에서 인간관계는 주관적인 자기중심적인 차원을 넘어 객관적인 차원에서 타인과의 공존의 필요성을 이해할 수 있다. 그리고 이러한 관점의 확장을 통한 '사랑의 실천만이 인간으로 하여금 향유의 온전한 의미를 실제 삶 속에서 실현하도록 해준다'.[162]

둘째, 초월적 자기변화를 실천하는 주체는 '사랑에 대한 반응이 자신의 주관적인 경험 안에서 이루어질 수밖에 없다는 것'[163]을 아는 존재이다. 즉 누군가를 사랑하는 주체의 반응은 주체 자신이 경험한 사랑을 근거로 드러난다. 이것은 초월적 자기변화를 실천하는 주체에서의 사랑이 홀로서기에서의 사랑과 다르다는 것을 주체 스스로 알게 될 때 더욱 잘 이해될 수 있다.

홀로서기에서 나타난 사랑은 주체와 타자의 사랑으로 구분하여 이해할 수 있다. 먼저 홀로서기에서 나타난 사랑의 구체적인 모습은 자기애에 해당하는 반면, 홀로서기와 관계하는 타인에게서 나타난 사랑의 구체적인 모습은 환대이다. 즉 홀로서기에서의 사랑은 자기중심적이지만 홀

162) 윤대선, 앞의 글, 2004, 58-59.
163) 위의 글, 56-57.

로서기 한 주체와 관계를 맺는 타인의 사랑은 타인중심적이다. 그리고 이처럼 홀로서기의 상태에서 드러나는 구별되는 사랑의 양태는 타인과의 관계가 주체에게 필수적이라는 것을 깨달을 때 가능하다. 다시 말해 홀로서기에서 타인이 나에게 준 희생적 사랑을 깨닫게 될 때 내가 알던 사랑의 모습과는 다른 사랑의 모습이 있다는 것을 알게 된다. 그리고 이 앎을 통해 주체는 사랑에 대한 새로운 이해를 형성해 볼 수 있는 초월적 자기변화를 실천하려는 움직임을 시작할 실마리를 얻을 수 있다.

아울러 주체 간의 관계가 중요한 이유는 바로 인간 존재의 유한함에 대하여 서로를 이해해주는 존재자 간의 너그러운 태도를 전제할 수 있다는 점에 있다. 여기서 '너그러움은 정서적인 측면과 함께 행동적인 측면의 의미를 모두 지닌다'.[164] 예를 들어 내가 알지 못하는 것을 알 때까지 타인이 기다려 주는 것, 나의 부족함을 타인이 채워주는 것 등을 생각할 수 있다. 결국 타인과의 관계가 자아에게 필요한 이유는 나의 온전하지 못함을 타인을 통해 깨닫고, 나아가 그 온전치 못함을 타인을 통해 메꾸어가는 것에 있다. 이에 따르면 홀로서기에서 자기애에 갇혀 타인이 나에게 준 사랑을 알지 못하는 것은 이러한 관계의 존재 이유를 깨닫지 못했기 때문이다. 결국 인간은 독존(獨存)이 아닌 공존(共存)하는 존재임을 깨달을 때 자기중심적인 자기애에서 벗어나 자신이 받은 사랑을 타인에게 돌려주려는 움직임을 시작할 수 있다.[165]

따라서 초월적 자기변화를 실천하는 주체에서의 사랑은 내가 사랑한 것이 아니라 누군가로부터 먼저 사랑을 받았다는 것을 '알게 될 때' 가능한 사랑이다. 그리고 이 사랑을 알고 믿었을 때 초월적 자기변화를 실천하는 주체는 나에 대한 사랑에서 벗어나 다른 사람에 대한 사랑으로 나의 시선을 돌릴 수 있다. 결국 인지적 영역에서 초월적 자기변화를 실천

164) 윤대선, 앞의 글, 2021, 435.

165) 로너간(Lonergan)은 '우리'를 상호 자기 중재의 관계-곧 자신이 원하는 사람이 되는 자아의 실존적 상정-에 의해 발생한다고 이야기한다. 이것은 주는 것과 받는 것의 한계를 초월한 상태인데, 관계 가운데서 나타날 수 있는 가장 심오한 방식으로 서로에게 마음을 열고 사랑하는 사람을 위해 함께 행동하는 상태이다. 이러한 상황에서 관계 속에 있는 우리는 사랑에 빠진 역동적인 상태로 나아갈 수 있다. (Bajzek, Brian, 「Intersubjectivity, Illeity, and Being in Love: Lonergan and Levinas on Self Transcendence」, 『Heythrop journal』, 63, 2022, 509-510)

하는 주체에서의 사랑은 타인이 나에게 보내준 사랑의 모습을 알게 될 때 가능하다. 이에 따라 초월적 자기변화를 실천하는 주체에서 나타나는 사랑은 홀로서기에서 알게 된 새로운 사랑의 의미를 인식적인 차원을 넘어 실제적인 차원으로 확장하여 구체적으로 이해할 수 있도록 해준다.

다음으로 초월적 자기변화를 실천하는 주체에게서 발생하는 사랑의 정의적 영역을 살펴보면 주체 자신이 경험했던 사랑에 대한 주관적인 생각에 문제를 제기할 수 있다는 것이다. 홀로서기 한 주체가 경험하는 타인의 희생적 사랑은 주체 자신에게 마땅한 것이다. 다시 말해 자기중심적 사랑을 사랑이라고 생각하는 홀로서기 한 주체에게는 타인이 나에게 실천하는 사랑이 희생적인 것으로서 감사해야 하는 것이 아니라 당연히 나에게 주어져야만 하는 것이다. 그러나 초월적 자기변화를 실천하게 되면서 주체는 자신이 타인에게 받은 사랑의 경험이 과연 나에게 정당한 것인지 질문하게 된다. 이 질문을 통해 주체는 타인이 나의 필요를 채워주기 위해 시작한 희생적인 대가 없어 보이는 사랑에 대하여 당연한 것이 아니었다는 이전과는 다른 관점을 가질 수 있다.

아울러 주체는 자신도 이러한 사랑을 하기 위해서 '타인을 연약한 자로 대하고, 그 연약한 자를 가까이하는 사랑이 무엇인지 알아가기를 스스로 의지할 수 있다.'[166] 사랑에 대한 이와 같은 태도는 나 이외의 대상에 대해 단순히 시혜적 태도를 보이는 것을 가리키지 않는다. 사랑을 하기 위해 '서로를 연약한 자로 대하고, 그 연약한 자를 가까이하는 사랑이 무엇인지 알아가야 한다는 것'은 궁극적으로 다른 주체의 태도에 대하여 이상하게 여기지 않는다는 것이다. 즉 다른 주체의 태도에 대하여 이상하게 여기지 않는다는 것은 타인 자체에 대하여 받아들임 및 인정의 태도이며, 이것은 연약한 자를 대하는 태도이다. 이때 연약한 자를 가까이하는 사랑이 무엇인지 알아야 한다는 것은 사랑의 대상이 되는 타인을 나의 기준으로 구분하여 대하지 않아야 한다는 것도 의미할 수 있다. 왜냐하면 타인은 나의 내재성으로 동화시킬 수 없는 절대적인 외재성 그 자체이기 때문이다. 그러므로 타인은 그저 타인일 뿐이다.

---

166) Morgan, Michael L., 「Plato, Levinas, and Transcendence」, 『Levinas Studies』, 13, 2019, 91.

이러한 타인에 대한 태도는 인간으로서의 나의 유한함을 극복하기 위한 대안이 된다. 곧 타인에 대한 태도는 무엇인가를 끊임없이 채우려는 주체의 결핍된 태도에 대하여, 나는 결핍을 지닌 존재가 아닌 누군가의 결핍을 채워줄 수 있는 존재라는 '주체 자신의 타인에 대한 태도 변화를 가능하도록 한다'.[167] 이러한 변화 과정이 중요한 이유는 과거에는 나 이외의 존재자에 대해 무관심하거나 적대감을 가졌던 사람이라 하더라도 타인이 나에게 준 희생적 사랑에 대한 앎을 거쳐 나뿐 아니라 그 사랑을 준 타인을 사랑하게 되고 그 사랑에 보답하고자 하는 삶을 갈망할 수 있기 때문이다.[168] 이에 따라 자기중심적인 사랑은 결국 한계를 경험하게 된다. 즉 자기 자신에게 함몰된 사랑은 결국 결핍과 공허함을 경험하게 된다. 채울 수 없는 무언가를 계속해서 반복하는 것이 바로 자기애의 결과이다. 그리고 초월적 자기변화를 실천하는 주체는 그 결핍과 공허함을 경험하고 난 후, 자신이 경험한 그 진공을 메우기 위해 최소한 자기애에서 벗어나야 한다는 것을 알게 된 존재자라는 점에서 홀로서기 한 주체와는 다른 주체이다.

이에 따라 초월적 자기변화를 실천하는 주체에게서 발생하는 사랑의 행동적 영역이 나타나게 된다. 곧 초월적 자기변화를 실천하는 주체에게서 발생하는 사랑은 홀로서기 상태에서 가졌던 사랑의 방식이 현재의 삶에 영향을 끼치지 못하도록 경계하고 반성하도록 한다.

이때 초월적 자기변화를 실천하는 주체는 사랑과의 관계를 통해 그저 있음의 존재 상태에서 홀로서기 한 주체로서의 자기 자신을 시작할 수 있는 근원적인 자유-곧 최초의 자유-의 실마리가 되는 '지금'의 순간[169]을 다시 마주하게 된다. 이 근원적인 자유는 선택의 문제에서 경험하게 되는 개인의 자율성으로서의 자유와는 다르다. 레비나스가 이야기한 그저있음에서 홀로서기 한 주체로서의 존재론적 변화에 따른 근원적 자유는 선택 이전에 온전히 자기 자신으로서 시작할 수 있는 자유이다.[170]

---

167) 박병춘, 『배려 윤리와 도덕 교육』, 울력, 2002, 133-138.

168) 레비나스의 에로스적 사랑은 타인에 대한 안위 뿐 아니라 자기 자신의 필요에 대한 만족 모두를 포함한다. 그래서 블로츨(Bloechl)은 이와 관련하여 '사랑은 타인에 대한 돌봄이요 다가감'이라고 이야기한다. (Secomb, Linnell, 앞의 책, 63)

169) 강영안, 앞의 책, 2005, 100-101.

이 근원적인 자유의 상태에 초월적 자기변화를 실천하는 주체가 서게 된다는 것은 초월적 자기변화를 시작하는 주체의 사랑의 정의적 특징인 홀로서기에서 경험한 자기중심적 사랑에 대하여 문제를 제기하는 것-곧 자기애에 대한 끊임없는 반성의 태도-를 가리킨다. 이를 통해 변화된 주체는 홀로서기에서의 자신의 모습을 이전보다는 비판적인 관점에서 바라볼 수 있다.

홀로서기 상태일 때의 자신을 그 당시보다 비판적으로 바라본다면 초월적 자기변화를 실천한 주체는 홀로서기 한 주체에서 나타난 자기애 그 자체로서의 사랑에 대해 반성의 태도를 지닐 수 있다. 즉 자신의 이전의 모습이 옳지 못한 행동이었다는 인정의 자세를 보인다는 것이다. 그렇다면 이러한 홀로서기에서 행동한 사랑에 대한 반성을 초월적 자기변화를 실천한 주체가 깨닫게 되었다는 것을 어떻게 알 수 있을까. 그것은 초월적 자기변화를 실천하는 주체에서 나타나는 사랑에 대한 태도가 향유적 주체에서와는 달리 타인과의 관계 속에서 드러나야 하는 사랑이라는 점에서 주체의 실제적인 태도 변화를 통해 확인할 수 있다.

이상 본 연구에서 살펴본 사랑이란 홀로서기에서 초월적 자기변화를 실천하는 주체가 되어 윤리적 주체로까지 나아갈 수 있도록 만드는 원동력으로서의 사랑이다. 이 원동력으로서의 사랑은 곧 레비나스가 이야기하였듯이 향유적 주체에서 윤리적 주체로 초월함으로써 자기 중심성에서 탈출하는 것이다. 곧 타인을 사랑하는 것이다. 그래서 윤리적 주체가 궁극적으로 실천해야 하는 사랑은 자신의 삶의 태도 및 가치가 변화되는 과정을 실제 타인과의 관계 속에서 경험하고, 이 과정 가운데 새로운 주체로의 변화 가능성에 대한 믿음을 가지고 사랑의 실천을 지속하는 것이다.

---

170) 레비나스의 『시간과 타자』에 따르면 근원적인 자유 곧 최초의 자유에 대하여 다음과 같이 이야기한다. '현재, <나>-홀로서기는 자유이다. 존재자는 존재의 주인이다. 존재자는 그의 존재에 주체의 남성적 힘을 행사한다. 그는 자신의 힘으로 어떤 것을 소유한다. 최초의 자유. 그것은 아직 자유로운 선택의 자유가 아니라 시작의 자유이다. 이제 어떤 것으로부터 출발하는 존재가 있다. 모든 주체 속에 담긴 자유, 주체가 있고 존재자가 있다는 사실 속에 담긴 자유. 존재에 대한 존재자의 지배의 자유.' (Levinas, Emmanuel, 앞의 책, 강영안 옮김, 1996, 50)

그리고 주체는 초월적 자기변화에서의 사랑을 지속함으로써 '네 이웃 사랑하기를 네 자신과 같이 사랑하라(레위기 19:18)'는 타인을 나 자신과 같이 사랑하는 수준을 넘어 윤리적 주체의 무조건적인 사랑으로까지 나아가야 한다. 그렇다면 인간 주체가 궁극적으로 추구해야 하는 사랑-곧 윤리적 주체에서 나타나는 사랑-의 모습은 어떠한지 물을 수 있다. 이를 살펴보면 다음과 같다.

레비나스의 사랑(에로스)[171]은 남녀 사이의 사랑을 대상으로 한다. 곧 레비나스에게 사랑은 인간 주체 간의 사랑이다. 레비나스는 이 에로스 개념을 통해 관능적인 향유의 에로스에서 나아가 관계로서의 에로스-곧 타자를 향해 있는 에로스-의 의미를 추구한다. 이 레비나스의 사랑은 궁극적으로 누군가에 대한 사랑으로 향해야 한다는 점에서 외부로의 방향성을 지닌다. 즉 레비나스의 자아와 타자 관계에서 나타나는 사랑은 나 자신에 한정된 사랑이 아니다. 레비나스에 따르면 '사랑은 단순히 성적이고 개인적인 것이 아니다. 사랑은 윤리를 가능하게 하는 윤리적 관계를 정교하게 표현해 주는 것이다. 그러므로 사랑의 모습은 다양하다는 점에서 자기 자신에 한정된 사랑은 사랑이 아니다'.[172]

이에 따라 레비나스의 사랑은 소유나 정복이 아니다. 그래서 에로스에서 발생하는 연인 사이의 '애무는 단순히 감각적 행위만을 가리키지 않는다. 애무는 잡히지 않는 것을 잡으려는 몸짓이기도 하다'.[173] 이러한 주장의 근거로 레비나스는 에로스에서 나타나는 애무에는 감각을 초월하는 형이상학적 의미가 있다고 주장한다. 이러한 사실은 '남녀 간의 관능

171) 최근에 남녀간의 사랑을 에로스로 칭하게 되면 대부분 관능적 사랑을 연상한다. 그러나 레비나스는 에로티시즘과 섹슈얼리티를 동일시하기를 거부한다. 즉 사람들은 성교를 실존으로부터 분리하고 일종의 욕구나 기능으로 분석하여 쾌락의 부류에 넣지만, 성적쾌락은 다른 것과는 다르다고 본 것이다. 왜냐하면 향유적 에로스는 먹거나 마시는 것과 같은 홀로 느끼는 기쁨이 아니기 때문이다. 성적인 본능이라는 주제가 은폐하고 있는 것은 '관계로서의 에로스'이고, '타자의 입구로서의 에로스'라는 점을 강조하면서 레비나스는 에로스적 관계를 통해 오히려 인간관계에서 타자의 절대적 다름, 절대적 타자성을 극명하게 잘 보여주는 전형적인 관계성의 형태의 특징으로 삼고자 하였다. (김연숙, 「레비나스의 에로스론 연구」, 『동서철학연구』, 71, 2014, 490-491)

172) Secomb, Linnell, 앞의 책, 58.

173) 김연숙, 앞의 책, 156.

적 사랑의 관계가 남녀 자신들 외의 타인을 배제하는 것 같지만 이것이 곧 사회성의 결여로 이어지지는 않는다'는 것을 의미한다.[174]

그리고 이 사랑의 관계에서는 사랑의 대상이 되는 상호가 하나의 내재성으로 동일화되지 않는다. 즉 여전히 서로 다른 두 주체로 남아 있다. 두 주체는 사랑의 대상으로서 '각자의 타자성이 신비로서 보존'되며, 이 가운데 '연인 사이의 이원성이 유지된다'. 나아가 에로스적 관계로부터 생산되는 아이의 '출산은 주체의 자기 정립에 따른 주도성을 벗어나도록 하고 이 출산 된 아이를 통해 주체가 미래를 열도록 해준다.'[175]

이상 레비나스의 사랑의 관계를 이해함에 있어서 레비나스의 에로스 개념이란 초월을 통해 윤리적 주체가 타자와 윤리적 관계를 맺게 되는 가운데 나타나는 것임을 상기해야 한다. 레비나스에게 사랑은 초월을 통해 윤리적 주체가 된 존재자가 타자와 윤리적 관계를 맺음으로써 폭력과 죽음의 불안에 맞서 끊임없이 절대적 미래를 열도록 해준다는 점에서 의미가 있다. 곧 윤리적 주체에서 나타나는 타인에 대한 사랑의 태도는 단순히 서로 간의 감정적인 좋음-곧 2인칭 관계에서의 좋음-만을 고려하는 것이 아니라, 다차적인 좋음-곧 3인칭 관계에서의 좋음-까지를 고려한다. 이처럼 3인칭 관계에서의 좋음에서 비롯되는 사랑은 레비나스가 이야기하였듯이 관계의 윤리를 개인과 개인이라는 두 사람의 문제인 미시적인 차원에서의 좁은 의미가 아닌 사회구조의 문제인 거시적인 차원에서의 넓은 의미로까지 확대하여 고려할 필요가 있음을 의미한다.[176] 이는 레비나스가 지향하는 사랑이 개인의 좋음을 넘어 사회구조 곧 공동체의 좋음으로서 '개인의 좋음에서 비롯되는 사랑처럼 단순히 좋고, 나쁨의 주관적인 호오에서 그치는 것이 아니라 사회공동체에 대한 책임감-곧 정의(正義)-을 가지는 것'임을 의미한다.[177]

---

174) Sandford, Stella, 『The metaphysics of love : gender and transcendence in Levinas』, Athlone Press, 2001, 130.

175) 김연숙, 앞의 글, 2014, 489.

176) 여기서 3인칭 관계에서의 좋음에서 비롯되는 사랑은 레비나스의 제삼자(le tiers) 개념의 등장을 포함한다. 이 제삼자의 등장은 평등과 공의에 따라 관계들이 조정되는 정의로운 공존 체제 구축을 요청한다. 이런 의미에서 제삼자는 분배적, 사회적 정의의 시작이다. (강영안, 앞의 책, 2005, 194)

177) Secomb, Linnell, 앞의 책, 62-63.

그러므로 레비나스에 따르면 '사랑은 단순히 자신이 좋아하는 대상을 향해 드러나는 감정이나 행동이 아닌 책임감과 마찬가지로 타인과의 관계를 시작하고 그 관계를, 유지하고 지키기 위해 전제'되어야 하는 시작점이다.[178] 이에 따라 레비나스는 사랑 없이 윤리적 주체가 이야기하는 윤리적 관계란 불가능하다고 이야기한다.[179]

결국 타인에 대한 책임은 주체 자신에 대한 책임이다. 그리고 이때 나타나는 책임은 바로 레비나스가 이야기한 대속(la substituition)에 의해 완성된다.[180] 그러므로 '책임과 대속 모두 타자를 향한 사랑을 끊임없이 실천하는 과정으로의 나아감이고, 이것이 확대되어 제 3자에 대한 사랑으로까지 이어진다'.[181]

이상의 내용에 따르면 윤리적 관계를 가능하게 하는 사랑은 그저 감정적인 좋음의 문제만이 아닌 사회 전체 곧 공동체의 안전을 지키는 차원의 좋음에 대한 문제이자 정의(正義)의 문제이다. 이에 따라 레비나스가 이야기하는 '사랑은 공동체의 온전함을 위한 연합을 가능하도록 하는데 이러한 사랑은 윤리적 관계를 맺을 때 나타나 결국 공동체의 안전을 가능하도록 한다'.[182]

그리고 이 윤리적 주체에서의 사랑은 레비나스가 존재론적 모험에서 향유적 주체가 윤리적 주체로 초월하기 위해 필수적이라고 소개한 개념인 얼굴의 현현에 대한 응답의 실현이라고 할 수 있다. 왜냐하면 초월을 실천하게 된 윤리적 주체는 타인의 요청에 응답함으로써 더 이상 향유적 주체 상태의 자기중심성의 내재성에 갇히지 않고 타인의 얼굴을 마주하고 대화할 수 있기 때문이다.

이상 본 연구를 통해 살펴본 초월적 자기변화의 원동력으로서의 사랑

---

178) 위의 책.

179) 레비나스에게 에로스는 타인과의 윤리적 관계를 맺도록 해주는 타인에 대한 욕망이다. 이 가운데 에로스는 주체로 하여금 타인에 대한 책임감을 갖도록 하는 원초적인 수동성이다. '에로스의 근본에는 향유나 권능의 어법으로는 다 말해낼 수 없는 것이 있다. 그것은 근본적인 수동성이다.' (우치다 타츠루, 『레비나스와 사랑의 현상학』, 이수정 옮김, 갈라포고스, 2013, 280)

180) 맹주만, 「레비나스의 대속적 주체와 공감적 이성」, 『철학탐구』, 56, 2019a, 146-147.

181) Bajzek, Brian, 앞의 글, 509-510.

182) 김동훈, 「레비나스와 지제크의 사랑 개념 비교 연구 : 에로스와 아가페의 변증법적 관계를 중심으로」, 『현대유럽철학연구』, 66, 2022, 179.

이란 타자를 통해 사랑받았음을 알고 타자와의 관계에서 더 이상 자기중심적인 이전의 모습이 아닌 타자중심적인 새로운 모습으로의 변화를 끊임없이 추구하는 태도이다. 즉 나의 기존의 생각과 감정, 행동이 습관적으로 반복되도록 내버려 두는 것이 아니라 타인과의 관계 맺음을 통하여 나에게 내재 된 이기적인 관성에 끊임없이 제동을 거는 것이다. 그리고 이때 타자와의 관계는 사랑을 통해 각 주체가 초월적 자기 변화를 실천함으로써 서로가 함께하는 공동체를 형성하기까지 나아가야 한다. 혼자서는 어렵지만 관계에 대한 타자중심적인 동일한 태도를 지닌 공동체가 형성될 때, 삶에 대한 동일한 가치와 태도를 가지고 인간의 유한함을 견디어 내는 관계를 비로소 맺을 수 있을 것이다.

그러므로 레비나스의 관계윤리는 '세계 창조적인 보편의 원리에 호응하는 인간의 윤리이며, 그 윤리의 본질은 타자를 통해 실현되는 사랑에 있다'.[183] 이러한 주장은 인간 주체의 태도 변화의 가능성을 타자와의 관계 가운데서 발견하는 것이다. 이 점에서 레비나스의 관계윤리는 관계에서 발생하는 윤리적 문제들의 자기중심성을 극복하기 위한 구체적인 실천적 대안 될 수 있다는 점에서 그 의의가 있다.

183) 윤대선, 「레비나스 윤리의 해석적 기원과 유다이즘」, 『철학』, 76, 2003, 204-205.

# 제 4 장 초월적 자기변화의 도덕교육적 함의

## 제 1 절 2015 개정 교육과정에 초월적 자기변화 적용

### 1. 교육과정에서 드러나는 초월과의 관계

4장에서는 타자와의 윤리적 관계로 나아가기 위해 필요한 주체의 초월적 자기변화 과정이 지니는 도덕 교육적 함의에 관한 탐구를 시도한다. 이를 위해 본 글에서는 2015 개정 도덕과 교육과정을 중심으로 공통 교육과정인 『도덕』에서 드러나는 초월에 대한 이해를 살펴볼 것이다.

한편 2022 개정 도덕과 교육과정에 따르면 도덕교과는 도덕성 함양을 위해 도덕 현상에 관한 탐구와, 내면의 도덕성에 관한 성찰, 일상의 실천이라는 도덕함의 세 구성요소가 교육과정의 주요 내용으로 포함되도록 구성하고 있다.[184] 이와 관련하여 2015 개정 교육과정에서 제시하는 초월은 교육의 본질적 목표-'개인의 성장과 자아실현 및 사회화'-를 중심으로 학습자 개인이 어떻게 초월적 성장을 이루어야 하는지 다루고 있다는 점에서 교육과정을 통해 추구하는 도덕함의 성취과정이자 목표라고 할 수 있다.

이상의 내용에 따르면 2015 개정 교육과정에서 제시하는 초월과의 관계는 도덕적인 인간 혹은 정의로운 시민이라는 편중된 인간상이 아닌 중첩된 인간상을 추구함으로써 한 인간으로서의 개인적인 성장뿐 아니라나 이외의 대상과 올바른 관계를 형성하는 사회적인 성장 모두를 조화롭게 형성할 수 있도록 하는 학습영역이라 할 수 있다.

아울러 2015 개정 교육과정에서 도덕과는 주체로서의 나가 관계 맺는 대상의 성격에 따라 교육과정의 내용을 네 영역-자신과의 관계, 타인과의 관계, 사회·공동체와의 관계, 자연·초월과의 관계-으로 분류하여 병렬

184) 교육부, 『도덕과 교육과정』, 교육부 고시 제2022(별책6), 2022, 5.

적으로 나열하는 가치관계 확장법[185]을 택하고 있다. 이러한 분류를 살펴보면 도덕과 교육과정에서는 초월을 자아가 타인이나 사회·공동체와 맺는 관계와 구분하여 별도로 제시하고 있다. 이는 곧 교육과정에서 초월과의 관계가 자아-초월과의 관계에 한정되어 이해될 뿐, 초월-타인이나 초월-사회·공동체와 맺는 관계가 아님을 의미한다. 또한 가치관계 확장법과 관련하여 2022 개정 도덕과 교육과정에 따르면, '2015 도덕과 교육과정'의 '자연·초월과의 관계' 영역이 '자연과의 관계'로 바꾸고 초월 영역을 자신과의 관계 영역으로 포함하게 되었음을 고시하고 있다. 이렇게 변경한 이유는 궁극적으로 초월 문제도 주로 자신과의 관계 속에서 실존적으로 부각되는 것이라 판단했기 때문이다. 이는 곧 관계확장이 궁극적으로 다시 나와의 관계로 순환하는 과정으로 이루어진다고 본 것이라 할 수 있다.[186]

이상 초월의 의미를 가치관계 확장법의 구조적인 측면에서 살펴본 것에서 나아가 가치관계 확장법의 구조 가운데 초월의 내용이 구체적으로 어떤 주제를 중심으로 제시되고 있는지 공통 교육과정 『도덕』에서 나타나고 있는 초월과의 관계의 내용 요소를 살펴보면 다음과 같다.[187]

(1) 초등학교 도덕

· 초등학교 3-4학년군

- 생명은 왜 소중할까?(생명존중)

- 아름답게 살아가는 사람들의 모습은 어떠할까?(아름다움에 대한 사랑)

---

185) 가치관계확장법은 학생들이 자라나는 과정에서 점진적으로 삶의 영역이 확장됨에 따라 관련되는 가치도 함께 증가되는 방향성을 가진다는 점에 착안한 접근법이다. 이러한 접근방식은 학습자의 생활영역의 확대 및 인지발달 단계의 발달을 고려하여 설정되었다는 점에서 도덕교육적 의의를 가진다고 할 수 있다. (김은미, 「경청의 도덕교육적 해석 : 레비나스의 논의를 중심으로」, 『윤리연구』, 134, 2021b,, 298)

186) 교육부, 앞의 글, 2022, 3.

187) 초월이 도덕과 교육과정에서 '자연·초월과의 관계' 내에 함께 기술되고 있어 본 연구에서는 내용 요소 중 자연과의 관계 차원에 무게를 두고 기술된 내용 요소는 제외하고 살펴보고자 한다.

· 초등학교 5-6학년군

- 어려움을 겪을 때 긍정적 태도가 왜 필요할까?(자아존중, 긍정적 태도)

- 나는 올바르게 살아가고 있을까?(윤리적 성찰)

(2) 중학교 도덕

- 삶과 죽음의 의미는 무엇인가?(삶의 소중함)

- 마음의 평화는 어떻게 이룰 수 있을까?(마음의 평화)

내용 요소를 살펴보면, 초월과의 관계는 적어도 자신과의 관계, 타인과의 관계, 자연과의 관계 맥락에서 완전히 벗어나지 않는다고 볼 수 있다. 내용 요소를 중심으로 초월과 관계 맺는 대상들에 대해서 살펴보면 생명을 지닌 존재와의 관계, 사람들과의 관계, 자기 자신과의 관계 등 초월의 범주를 다양한 관계영역 안에서 이해하고 있음을 볼 수 있다.

그러나 가치관계 확장법에 따르면 도덕과 교육과정의 영역 설정 기준은 도덕과의 핵심 질문인 '어떻게 살 것인가'를 중심에 두고 관계 영역의 확장을 시도한다. 이러한 관점에 따르면 초월과의 관계가 타인과의 관계 맥락에서 이해되었다기보다, 궁극적으로 나와의 관계를 중심으로 이해되고 있다고 볼 수 있다.[188] 이것은 현행 도덕과 교육과정 내용이 도덕 주체인 '나'를 중심으로 다양한 가치 관계를 포섭하는 영역들로 구성되어 있다는 것을 의미한다.[189] 즉 교육과정이 그 내용체계를 구성함에 있어서 주체인 나와 세 등급으로 구분된 대상들-타인, 사회·공동체, 자연·초월-과의 관계를 제안한다는 것이다.

이상에 따르면 도덕과 교육과정에서 초월과의 관계는 자신과의 관계에서 확장함으로써 도달하는 영역으로 설정되어 있다. 그래서 도덕과 교

188) 교육부, 앞의 글, 2022, 3.
189) 강두호, 「도덕과 교육과정 내용구성의 틀로서 제시된 '관계' 개념의 존재론적 함의」, 『도덕윤리과교육』, 45, 2014, 10-11.

육에서 초월과의 관계는 나 자신의 삶을 나의 몫으로 온전히 살아내는 방식에서 타자성의 수용을 말하고 있다.[190]

그러나 우리는 사회생활을 하면서 주체로서의 나-곧 도덕적 자아-를 둘러싸고 있는 다양한 관계들이 실재함을 알고, 그러한 관계들을 직접 경험하기도 한다. 또한 '실제로 사회 질서는 사회를 구성하는 수많은 관계들의 체계성에서 나온다고 말하기도 한다'. 아울러 '한 인간이 타인과의 관계를 통한 교류 없이 스스로 완전해질 수 없다는 점은 사회생활 안에서 관계가 그만큼 중요하다'는 사실을 보여준다. 이러한 사실은 인간의 본성이 사회적이라는 점과도 일맥상통한다.[191] 이러한 사실은 교육과정이 그 내용체계를 구성함에 있어 도덕적 주체인 나와 다른 세 영역의 관계가 필연적으로 상호의존성을 전제하고 있음을 고려하고 있다고 할 수 있다. 즉 우리는 자기 자신을 중심으로 사람들로 구성된 작은 집단과의 관계(타인), 큰 집단과의 관계(사회·공동체), 인간 집단 외의 관계(자연·초월)와 상호의존적인 관계를 맺는다. 그리고 이 관계는 교육과정에서 제시하고 있는 나를 중심으로 한 상호의존성(자신-타인, 자신-사회·공동체, 자신-자연·초월)으로 인식되고 있다.

동시에 다양한 관계를 사회 속에서 경험하는 우리는 타인과 사회·공동체, 그리고 자연·초월의 병렬적인 관계 가운데 상호의존성이 발생할 수 있다는 것 또한 인식한다. 왜냐하면 타인은 나와 마찬가지로 사회·공동체를 구성하는 개별적 주체이며, 이 개별적 주체들-곧 자신과 타인-을 통해 구성된 사회·공동체 속에서 자연·초월의 문제가 발생하기 때문이다. 그러므로 필자는 초월과의 관계를 이해함에 있어서 도덕과 교육과정에서 제시하고 있는 자신과의 관계를 중심으로 초월과의 관계를 이해할

190) 도덕과 교육과정에서 초월과의 관계가 나 자신의 삶을 나의 몫으로 온전히 살아내는 가운데 타자성을 수용하는 것인 이유는 초월과의 관계에 해당하는 내용요소를 통해 확인할 수 있다. 공통 교육과정인『도덕』의 내용요소를 살펴보면 초등학교 도덕에서는 '아름다움에 대한 사랑, 자아존중 및 긍정적 태도, 윤리적 성찰'을, 중학교 도덕에서는 '삶의 소중함, 마음의 평화'를 다루고 있다는 점에서 나를 중심으로 한 타자성의 수용이 잘 드러난다. (김은미,「도덕과 교육과정의 '자연·초월과의 관계'에서 초월의 도덕교육적 함의 : 레비나스의 논의를 중심으로」,『도덕윤리과교육』, 72, 2021a, 324)

191) 강두호, 앞의 글, 2014, 10.

뿐만 아니라, 타인과 사회·공동체의 관계 가운데서도 초월과의 관계를 이해할 필요가 있다고 보았다. 곧 도덕과 교육과정에서 나타나는 가치관계 확장법 전체를 유기적인 관계로 이해하는 것이 해당 교육과정에서 추구하는 자기 자신의 삶을 보다 더 나의 몫으로 온전히 살아낼 수 있도록 제시해 줄 수 있다는 것이다.

이상의 내용에 따라 필자는 현행 도덕과 교육과정에서 나타나는 초월과의 관계에 대한 이해-곧 자신을 중심으로 이해한 다른 세 영역과의 관계-가 교육과정을 통해 목표하는 초월과의 관계의 의미-곧 자신의 삶의 의미를 자율적으로 찾아갈 수 있는 도덕적 탐구 및 윤리적 성찰의 능력을 기르는 것-를 드러냄에 있어 아쉬움이 남는다고 보았다. 다시 말해 교육과정을 통해 제시하고 있는 가치관계 확장법은 자신과의 관계를 기점으로 타인, 사회·공동체 그리고 자연과의 관계로까지 자아의 이해를 확장할 것을 지향한다. 그러나 교육과정에서 제시하고 있는 네 영역은 유기적인 관계이기보다 독립적인 관계로 이해하는 것이 학습에 있어서 더 적합해 보인다. 이에 따라 결국 2015 개정 교육과정에서는 초월을 자아가 타인이나 사회·공동체와 맺는 관계와 구분하여 별도로 제시하고 있다고 할 수 있다.

이는 초월과의 관계에 해당하는 내용 요소가 초등학교 도덕에서는 '아름다움에 대한 사랑, 자아존중 및 긍정적 태도, 윤리적 성찰'로 제시되고, 중학교 도덕에서는 '삶의 소중함, 마음의 평화'로 제시된다는 점에서 드러난다. 그러므로 2015 개정 교육과정에서 나타나는 초월의 특성은 학습자 자신으로 하여금 한계를 지닌 존재로서 삶의 의미를 진지하게 탐구하도록 한다[192]는 점에만 한정되어 있다.

물론 교육과정을 통해 제시되고 있는 초월의 교육적 목표는 학습자 개인의 도덕적 성찰에 따른 개인적 성장 및 자기실현이다.[193] 그러나 필

192) 강두호, 「도덕과 교육과정에서 의도된 초월적 존재 윤리의 특성」, 『도덕윤리과교육』, 34, 2011, 29-30.

193) 초월 개념은 인간의 의식과 실존의 영역을 넘어선 것이다. 즉 인간의 이성만으로는 설명할 수 없는 무엇인가와 관계된 개념이다. 그래서 초월의 의미를 구체화하는 것은 상당히 어렵다. (박현진, 「도덕성 함양과 초월의 관계에 비추어 본 도덕과 교육과정의 의의와 한계」, 『초등도덕교육』, 57, 2017, 220)

자는 이 개인적 성장 및 자기실현이 자신과의 관계를 기점으로 초월과의 관계로 확대됨에 따라 위치하고 있는 타인, 사회·공동체, 자연과의 올바른 관계에 대한 이해까지를 모두 포괄할 때 도덕과 교육과정에서 추구하는 온전한 의미의 자기실현이 될 수 있다고 보았다. 필자는 그 근거를 도덕과 교육과정에서 초월을 도덕과 교육 목적인 도덕성 함양과 직결시켜 이해하고 있다는 점에서 찾았다.[194] 이렇게 보면 도덕과 교육에서 초월의 문제는 초월과 도덕성 함양 간의 관계에 기반하여 이해될 필요가 있다.

그래서 필자는 2015 개정 도덕과 교육과정에서 도덕과 교육이 정서적 차원을 도덕성의 중요한 요소 중 하나로 보고, 이 정서적 차원을 인지적 요소 및 행동적 요소와 더불어 조화롭게 발달하고자 한다는 점에 주목하였다. 이에 따라 초월과의 관계에서 강조되는 교육적 기능 또한 인지, 정의, 행동적 요소의 조화로운 발달을 의도하고 있다고 할 수 있다.[195]

이를 위해 초월과의 관계의 성취기준에 해당하는 내용을 살펴보면 다음과 같다. 초등학교의 경우 '도덕적인 삶을 위해 성찰하는 태도', 중학교에서는 '초월적 관점에서 인간과 사회에 대해서 도덕적으로 성찰하려는 태도'를 제시한다. 즉 초월과의 관계에서 강조되는 성취기준은 성찰의 태도[196]이다. 그러나 이 성찰의 의미가 무엇인지 안다고 하더라도 실천적으로 성찰을 수행하는 것에 있어서 교수학습의 어려움을 경험할 수 있다. 특히 도덕과 교육과정에서 제시하고 있는 가치관계 확장법을 염두해두고 자신과의 관계를 중심으로 타인, 사회·공동체, 자연에 대한 유기적인 연관성을 고려한 성찰은 쉽지 않다.

그래서 본 연구에서는 필자가 초월적 자기변화 개념에서 제시한 인지,

---

194) 이와 관련하여 도덕과 교육과정에서는 초월의 문제를 개개인이 자신의 삶 속에서 직접 경험하고 그 안에서 진정한 도덕이 무엇인지를 고민하도록 함으로써 개별 학습자의 도덕성 함양에 모종의 영향을 미치도록 하고자 하였다고 볼 수 있다.

195) 교육부, 앞의 글, 2015, 25.

196) 도덕과 교육과정에서 제시되는 윤리적 성찰은 '자신의 삶의 의미를 자율적으로 찾아가고, 일상 세계에서 자신의 삶을 윤리적으로 성찰하는 것'이다. 정창우에 따르면 이것은 '타인과의 관계, 공동체와의 관계 속에서 어떻게 살아야 할 것인가를 고민하고, 자신의 내면을 도덕적인 관점에서 반성하고 살피는 것, 또한 이미 행한 경험적 사실을 도덕적인 관점에서 반추하면서 어떻게 살아갈 것인가에 대해 사색하는 것'이다. (정창우, 『도덕교육 연구 및 실천의 방향과 과제』, 교육과학사, 2020, 74)

정의, 행동적 영역의 특성을 초월과의 관계의 성취기준-곧 성찰의 태도-에 적용함으로써 윤리적 성찰의 과정이 실천적으로 어떻게 진행될 수 있는지 살펴보고자 한다. 이를 통해 본 글은 교육과정에서 다루어지는 초월과의 관계가 자신과의 관계만이 아닌 타인, 사회·공동체, 자연과의 관계로까지 유기적으로 이해됨으로써 교육의 본질적 목표인 개인의 자아실현 및 사회화를 조화롭게 추구할 수 있음을 살펴보고자 한다.

## 2. 인지, 정의, 행동의 변화 과정인 초월적 자기변화

본 연구를 통해 제시하고자 하는 초월적 자기변화는 교육적 관점에서 보자면 결과보다는 과정 중심이라는 점에서 의미가 있다. 결과에 초점을 둔 관점에서는 교육과정이 외부에서 부과한 목표나 결과에 따라 미리 계획되고 표준화될 수 있는 것으로 가정한다. 이때 교사나 학생은 다른 사람이 계획한 목표를 위한 수단이 되거나 공적이거나 공통된 목표의 수단으로 간주된다. 그러나 과정에 초점을 둔 관점에서 교육과정은 교수-학습 과정에 참여하고 있는 개인들의 교육적 경험으로 이해된다. 이에 따라 교육과정은 미리 계획하거나 처방할 수 있는 것이 될 수 없다. 오히려 교육과정은 외부에서 부과한 어떤 것이 아니라 교사나 학생들이 실제로 경험하고 있는 어떤 것이다.[197]

이상의 내용에 따르면 초월적 자기변화는 일회적인 결과물을 추구하는 것이 아니다. 오히려 매 순간 타자와의 관계에 있어서 주체 스스로가 목적하는 바-곧 윤리적 삶으로의 도약을 위한 주체 간의 분리-를 위해 타인을 향해 이전의 삶의 태도와는 다르게 행동하려는 태도 변화의 과정을 지향한다. 이것은 2015 개정 교육과정이 역량 중심 교육과정이라는

197) 교육과정의 의미를 결과보다 과정 측면에서 이해하고자 하는 관점은 듀이(J. Dewey)의 사상에 토대를 두고 있다. 듀이의 교육과정에 대한 아이디어는 세 가지로 제시될 수 있다. 첫째, 교육은 하나의 과정으로서 외적인 결과를 목표로 하지 않는다. 둘째, 결과 혹은 목표는 활동 이전에 미리 설정되기보다는 활동 내부로부터 나온다. 셋째, 아동과 교육과정, 그리고 학습자와 텍스트는 양자 간의 상호작용을 통해 통합된다. (소경희, 『교육과정의 이해』, 교육과학사, 2017, 41-42)

점에서 교과 지식을 효과적으로 습득하고 적용하는 것만이 아니라 일상생활에서 필요한 인지, 정의, 행동적 능력을 통합적으로 실천할 수 있도록 하는 것을 목표로 한다는 점과 관련이 있다.[198]

이에 따라 초월적 자기변화 개념은 온전한 윤리적 주체를 향해 자라가는 과정으로 개인의 성품과 삶 가운데 이전과는 다른 실제적인 변화가 나타나는 과정이다. 이러한 점에서 초월적 자기변화는 자신의 삶에만 몰두하는 자기중심적 존재자가 아닌 타인의 삶에도 관심을 둘 수 있는 윤리적 주체로의 시작이 된다. 따라서 초월적 자기변화는 온전한 주체가 되기 위한 인지, 정의, 행동적인 차원에서의 변화의 시작이다.

본 연구에서는 이상의 특성을 가진 초월적 자기변화 개념이 본래 교육과정의 목표인 인지, 정의, 행동의 종합적 요소를 조화롭게 발달시킬 수 있음을 살펴보고자 한다. 이를 위해 필자는 초월적 자기변화 개념을 초월과의 관계의 성취기준-곧 성찰의 태도-에 적용함으로써 윤리적 성찰의 과정이 실천적으로 어떻게 진행될 수 있는지 제시해 보고자 한다.

초월적 자기변화를 성취기준에 적용하기에 앞서 교육과정의 기존 성취기준인 성찰의 특성에 대하여 간략하게 살펴보면 다음과 같다. 성찰의 사전적 정의는 자기의 마음을 반성하고 살핌이다. 교육 분야에서는 이 성찰의 의미가 자신의 인지 과정과 실행을 되돌아보는 것이라고 이야기한다. 그리고 정창우에 따르면 이러한 성찰 활동은 주체의 현재 인지 과정과 마음의 작용 그 자체에 집중하는 것이다.[199] 결국 학습자는 수업을 통해 제공되는 추상적인 이론을 성찰을 통해 자신의 인지 과정에서 구체적으로 무엇으로 이해되고 있는지 정의(定義)할 수 있다. 아울러 성찰은 경험을 통해 얻어지는 상황에 대하여 민감하게 느끼고 반응하여 그 느낌을 자신의 것으로 가치화하는 단계를 거쳐 형성된 감성 혹은 태도[200]에 대하여 설명할 수 있다. 즉 성찰은 자신의 현재 인지 및 마음 상태에 대하여 객관적으로 설명할 수 있는 것이다.

이를 통해 성찰은 자신의 신체와 감정 변화 등에 집중함으로서 자기

198) 정창우, 앞의 책, 2020. 41.
199) 위의 책, 74-75.
200) 정창우, 『도덕교육의 새로운 해법』, 교육과학사, 2017, 349.

인식 능력을 기를 수 있다. 성찰을 통해 자기 인식 능력을 기른 주체는 타인의 감정과 경험에 공감하게 되어, 타인을 존중하고 나아가 원만한 관계를 형성할 수 있다. 이러한 과정을 통해 성찰은 궁극적으로 인류애를 바탕으로 더 나은 공동체를 만들기 위한 마음의 능력을 기르는 것이라 볼 수 있다.[201] 이상의 내용에 따르면 학습자는 성찰을 통해 자신의 현재 상태에 대하여 명확하게 인식하는 가운데 더 나은 자아가 되기 위한 변화를 추구할 수 있다.

이러한 성찰의 특성을 초월적 자기변화로 구체화하여 살펴보면 다음과 같다. 초월적 자기변화는 학습자로 하여금 초월 이전의 삶과는 다른 새로운 삶을 살아갈 것을 인식하고, 느끼며, 실천하도록 한다. 이때 나타나는 인지, 정의, 행동의 유기적인 움직임은 학습자의 기존의 삶에 대한 태도에서 벗어나, 새로운 삶에 대한 태도를 끊임없이 연습하고 시도하는 작업이 요구된다. 그리고 이러한 작업은 학습자가 삶을 바라보는 태도라 할 수 있는 가치[202]의 변화를 가능하게 한다. 가치는 사고와 행동을 다양한 방식으로 안내하는 표준 또는 기준의 기능을 하며, 다양한 동기로도 작용한다. 그래서 가치는 개인의 신념과 태도 체계에서 중심에 위치한다. 이에 따라 가치의 변화는 결국 신념과 태도 그리고 행동 전체에 광범위한 영향을 미친다.

이상의 내용에 따르면 도덕과의 윤리적 성찰 또한 자신의 삶을 반성하고 살피는 과정이라는 점에서 가치라는 구체적인 기준을 중심으로 실천되는 것이다. 이러한 관점에서 보자면 윤리적 성찰 역시 기존의 삶의 태도에 대한 반성이라는 점에서 다른 삶의 태도를 위한 실제적 변화를 시작하는 과정이다. 그래서 윤리적 성찰 또한 그 특성을 인지, 정의, 행위적 특성으로 구분하여 살펴볼 수 있다.

초월적 자기변화 개념을 성찰에 적용한다고 할 때 인지, 정의, 행동적 특성이 어떻게 제시될 수 있을지 구체적으로 살펴보면 다음과 같다. 인지적 특성에서는 성찰과 마찬가지로 자신의 기존의 삶의 태도가 자기 자신의 유익만을 고려하는지 아니면 나의 유익과 타인의 유익 모두를 염두

201) 정창우, 앞의 책, 2020. 81.
202) 김지영, 앞의 글, 39.

해두고 있는지 스스로 물을 수 있다. 만약 나의 삶의 태도가 전자였다면 나의 좋음을 위해 타인의 좋음을 고려하지 않은 이기적인 태도를 내가 가졌음을 인정할 수 있어야 한다. 즉 자신이 그동안 추구하였던 이기적인 삶의 태도에 대하여 정당화하는 자세를 가져서는 안 된다.

그리고 자신의 이전의 삶의 태도가 경제적 합리성에 집중된 결과임을 인정하는 가운데 성찰의 과정을 거친 후의 삶의 태도가 이익의 문제보다 새로운 삶의 가치를 추구할 수 있는 가치변화의 시작에 관한 문제에 우선순위를 두어야 함을 인지해야 한다.

다음으로 정의적 영역에서는 나의 그동안의 삶의 태도가 타인에게 올바르지 않은 태도였다는 것에 죄책감과 불편함 등의 편하지 못한 감정을 느낄 수 있어야 한다. 이 과정을 통해 자신의 기존의 삶의 태도에 변화가 필요함을 인식할 수 있어야 한다. 결국 초월적 자기변화를 실천하는 주체는 감정적인 불편함을 경험함으로써 초월적 자기변화를 시작하기 이전의 삶의 태도와 결별하고 새로운 삶의 태도에 자기 자신을 결속할 가능성이 발생할 수 있다. 이러한 성찰의 정의적 과정을 통해 주체는 타인의 어려움에 대하여 불안하고 불편함 및 부담감을 느낄 수 있어야 한다. 이러한 정의적 변화를 통해 주체는 타인에 대하여 초연하고 냉담한 무관심한 상태가 아닌 주의를 기울여 돌보아 주어야 하는 대상으로 느끼게 된다.

마지막으로 행위적 영역에서는 인지와 정의적 영역에서 나타나는 초월적 자기변화의 양상들이 나의 행위의 실천 가운데 작용하여 나의 행동에 대한 문제를 제기할 수 있다. 즉 초월적 자기변화를 실천하는 주체로서의 나의 '지금, 이 순간'의 행동이 정말 이전의 삶의 태도에 따른 행동이 아닌 새로운 삶의 태도에 따른 행동이라고 할 수 있는지 계속해서 확인하도록 만든다. 이에 따라 초월적 자기변화의 행위적 영역은 인지와 정의적 영역에서 나타나는 초월적 자기변화 내용의 유기적, 연쇄적 결과라고 할 수 있다. 결국 초월적 자기변화의 행위적 영역이 가지는 핵심은 이전의 삶의 모습을 반복하지 않기 위해 이전과는 다른 변화를 계속해서 시도한다는 것이다.

그리고 필자는 이러한 변화의 움직임이 정체성의 문제와 관련하여 이야기할 수 있다고 보았다. 인간은 자신이 경험한 사실들을 토대로 미래의 삶을 판단하고 선택한다. 이러한 과정을 통해 개인은 정체성을 형성하게 된다. 그리고 각 개인마다 자신만의 정체성을 가지고 있으며, 정체성은 개인을 개인이도록 만든다. 즉 동일한 정체성은 불가능하다.[203] 인지발달이론에서는 인간의 다양한 경험에 따른 인지발달의 과정이 정체성의 형성과정과도 연관성을 가진다고 이야기한다. 마음은 경험을 유의미하게 만들기 위해 현상들을 관계 짓고, 조직하며, 단순화할 필요성을 가진다. 왜냐하면 인간은 유사한 현상들을 이해하기 위해 구체적인 경험을 토대로 현상을 조직화하여 범주를 형성하기 때문이다. 그러므로 인간은 다양한 경험을 해나가면서 이전 경험들의 범주에 새로운 경험들을 가능한 많이 축적하게 된다. 이렇게 축적된 경험들이 경험의 범주들을 명증하게 만드는데 이는 인간의 정체성이 시간이 흐를수록 다양한 경험들을 통해 명증하게 드러난다는 점과 유사하다. 그러므로 인간은 타인을 이해한다고 하더라도 자신의 경험과 가치를 기반으로 타인의 생각을 이해할 수밖에 없다.[204]

이때 인간의 정체성은 가치관 및 세계관과 연결되며 이러한 유기적인 연관은 인간의 다양한 행동들을 통해 드러난다. 필자는 그 가운데 가장 두드러지는 요소가 바로 '의사소통 역량의 변화'에 있다고 보았다. 즉 의사소통 역량이 개인의 정체성을 드러내 주는 주요한 지표가 될 수 있다는 것이다. 왜냐하면 의사소통 역량이란 다양한 문화의 맥락 가운데 소통을 위해 올바른 언어 운용을 통해 관계를 형성하는 행위를 합당하게 실천할 수 있도록 해주는 복합적인 행동 능력이기 때문이다.[205] 그러므로 필자는 초월적 자기 변화의 과정 가운데 이전과는 다른 새로운 삶의 태도를 지향하는 주체라면 이전과는 다른 의사소통 역량의 모습이 드러날 수밖에 없고, 드러나야 한다고 보았다.

---

203) 크리스틴 E. 슬레터·칼 A. 그랜트, 『다문화교육의 탐구 : 다섯 가지 방법들(6판)』, 문승호 외 옮김, 아카데미프레스, 2009, 139.
204) 위의 책, 135.
205) 권오현 외, 『다문화 교육의 이해』, 서울대학교출판문화원, 2013, 260.

그렇다면 성찰을 통해 초월적 자기변화를 실천함으로써 이전과는 다른 태도 변화-곧 구체적으로는 의사소통 역량의 변화-가 나타났는지를 어떻게 구분할 수 있을가. 이를 위해서는 소통역량이 뛰어난 사람들의 특징을 알아야 한다. 크게 네 가지 특징이 있는데 첫째, 의사소통 과정에서 소통역량이 뛰어난 사람은 같은 말(표현)을 해도 관계 중심적인 말(표현)로 이야기한다는 것이다.[206]

의사소통 방식은 대표적으로 내용 중심과 관계 중심으로 구분되는데, 내용 중심 의사소통은 말의 의도가 정확하고 빠르게 전달될 수 있도록 사실 내용을 이야기하는데 초점을 둔다. 반면 관계 중심 의사소통은 대화 과정에서 사실 내용의 전달보다는 상호 간의 원활한 관계 형성에 초점을 맞춘다. 이러한 점에서 관계 중심 의사소통은 하고자 하는 이야기를 전달하면서도 동시에 사람과 감성을 고려한다는 점에서 인성 커뮤니케이션(personal communication)을 실천한다. 이러한 의사소통 상황에서는 상대방을 배려하며, 장점을 부각시키는 따뜻한 분위기를 형성하고 유지시킨다. 이러한 의사소통 방식은 타인으로 하여금 존중받는 느낌을 가지게 하고, 자신의 잘못을 해결하려는 적극적인 태도를 가지도록 한다.[207]

둘째, 소통역량이 뛰어난 사람은 비대칭적인 의사소통에서 타인을 잘 배려한다. 비대칭적 의사소통이란 의사소통 과정에서 대화 상대자 간의 지위의 차이가 발생한다는 것이다. 대표적으로 고용주-노동자, 교사-학생, 면접관-면접자, 한국인-이주민 등이 있다. 이러한 비대칭적 상황에서는 대화 주제를 선정하거나 진행하는 과정에서 일방적으로 한 쪽이 대화를 주도하는 상황이 발생하는 경우가 많다. 이러한 점에서 대화과정 가운데 한쪽이 더 많은 부담감과 어려움을 가지게 된다. 이때 소통역량이 뛰어난 사람은 타인의 입장에 대해 생각하고 배려함으로써 의사소통 과정이 상호 간에 불편함 없이 이루어질 수 있도록 열린 마음을 가지고 소통을 하고자 한다. 그러므로 올바른 의사소통이 이루어지기 위해서는 나눔, 배려, 공동체 의식 등을 통해 자신의 관점만을 이야기하는 것을 넘어

206) 위의 책, 269.
207) 위의 책, 269-271.

타인의 조건과 입장을 반영하는 소통을 할 수 있어야 한다.[208]

셋째, 소통역량이 뛰어난 사람은 말을 할 때 엔트로피와 잉여를 잘 조화시킨다. 정보이론에 따르면 엔트로피(entropy)는 비예측성을 특징으로 하며 언어의 무질서 정도를 가리킨다. 그래서 새로운 내용전달 과정에서 정보가치나 표현의 참신함에 초점을 둔다. 반면 잉여(redundance)는 예측성을 특징으로 하며 관습화 정도를 가리킨다. 그래서 정보운영의 원활함과 기대 충족에 초점을 둔다. 예를 들어 '겨울은 10월부터 시작이다'라는 말은 잉여수치가 높은 표현인 반면, '겨울은 쓸쓸하다'라는 표현은 엔트로피와 잉여가 섞인 표현이라 할 수 있다. 이처럼 잉여 수치가 높으면 말에 대한 이해는 쉬우나 새로운 정보에 노출되는 정도가 적다. 반면 엔트로피 수치가 높으면 새로운 정보는 많이 얻을 수 있지만, 말에 대한 이해도가 낮아지게 된다. 그러므로 의사소통 과정에서는 엔트로피와 잉여 수치가 적절히 배분되어야 말의 효율성이 높아지게 된다.[209]

넷째, 소통역량이 뛰어난 사람은 표현 중심 의사소통을 잘 구사한다. 표현 중심 의사소통이란 의미보다는 표현 자체에 관심을 두는 의사소통 방식이다. 이러한 점에서 의사소통을 할 때 의미의 내용보다는 표현의 참신성에 더 많은 초점을 둔다. 예를 들어 '소리 없는 아우성' 등을 생각할 수 있다. 여기서는 단어가 지칭하는 의미론적 대상보다는 표현을 통한 비극, 슬픔을 강조한다는 점에서 표현의 참신성이 더 중요하다. 그러므로 표현 중심의 의사소통 역량을 가진 사람은 애매성에 대한 관용도가 높다는 특징이 있다. 애매성에 대한 관용도는 원칙, 익숙함, 편안함, 고정관념에서 벗어나는 힘을 가리킨다. 동시에 이러한 관용도는 도전성, 역동성, 창의성이 생기는 근원이 된다.[210]

이상 올바른 의사소통 역량을 기르기 위해서는 어떤 소통역량을 가지는 것이 중요한지 살펴보았다. 필자는 이상의 소통역량에 대한 특징들이 공통적으로 다양성에 대한 수용과 존중을 목적으로 한다고 보았다. 그러나 이것은 단순히 혼자만의 의지와 노력만으로는 불가능하다. 이러한 수

208) 위의 책, 271-273.
209) 위의 책, 273-275.
210) 위의 책, 275-276.

용, 존중, 배려, 공감 등과 같은 인성적 역량은 바로 다른 사람과의 관계 속에서 끊임없이 경험되고, 연습 될 때 가능하다.

이상의 내용에 따르면 학습자는 초월적 자기변화를 통해 삶에 대한 새로운 가치를 스스로에게 제시하면서 이전의 삶에 대한 태도를 버리고 새로운 삶의 태도를 세울 수 있는 존재자가 될 수 있다. 그러므로 초월적 자기변화 개념은 기존의 교육과정 가운데 도덕성 함양을 위해 제시되는 도덕적 문제와 그에 대한 성취기준-곧 윤리적 성찰-을 자신과의 관계를 넘어 타인, 사회·공동체, 자연·초월과의 관계로까지 확장한 상호 간의 유기적인 의존성의 가능성을 제시해 줄 수 있다.

## 제 2 절 중학교『도덕』에 초월적 자기변화 적용

### 1. 핵심 가치로서의 책임

본 절에서는 교육과정에서 제시하고 있는 초월과의 관계의 핵심 가치인 '책임'에 대하여 다루고자 한다.[211] 이를 위해 2015 개정 교육과정 중 중학교『도덕2』의 '자연·초월과의 관계' 단원의 내용요소 중 '마음의 평화는 어떻게 이룰 수 있을 것인가'의 하위요소인 '고통을 어떻게 대해야 할까?[212]를 중심으로 책임의 의미를 살펴보고자 한다. 고통은 인간이라면 삶에서 벗어날 수 없는 문제이다. 그렇기에 학습자가 이 고통의 문제를 잘 대처하여 '도덕적인 인간과 정의로운 시민'이 되도록 교육하는 것은 도덕과 교육의 목표라고 할 수 있다. 이처럼 도덕 교과가 지향하는 인간상은 물론 단순히 인간의 일상적인 생김새를 묘사하는데 그치지 않는다. 도덕 교과가 지향하는 인간상은 교육을 통해 '성실, 배려, 정의, 책임 등 21세기 한국인으로서 갖추고 있어야 하는 인성의 기본요소를 핵심 가치로 설정하여 내면화하는 것'을 삶 가운데 실제 행동으로 살아내는 존재자이다.[213]

따라서 핵심 가치로서 책임은 학습을 통해 해당 가치를 배우고 실천하는 과정에서 학습자 스스로가 탐구와 성찰의 과정을 시도하고 이를 반복하려는 움직임이 중요하다. 그리고 필자는 학습자의 삶 속에서 책임을 반복하는 가운데 '책임을 져야만 한다'는 의무가 아닌 '책임을 지지 않을

---

211) 도덕과의 핵심 가치에 대해 살펴보면 다음과 같다. 도덕과는 성실·배려·정의·책임이라는 네 개의 핵심 가치를 내면화함으로써 인성의 기본 요소를 갖추게 함과 동시에 도덕적인 삶을 자율적으로 이끌어갈 수 있는 자율성과 책임성을 길러주고자 하는 실천적 성격의 교과이다. 이를 토대로 자신의 삶의 의미를 자율적으로 찾아갈 수 있는 도덕적 탐구 및 윤리적 성찰, 실천 과정으로 이어지는 도덕함의 능력을 길러 도덕적인 인간과 정의로운 시민으로 살아갈 수 있도록 돕는 것을 목표로 한다. 그리고 본 글에서 다룰 책임은 자연 및 초월과의 관계에서 제시되며 자신의 행위에 대한 인과적 책임과 삶의 의미 물음에 대한 존재적 책임을 포용하는 포괄적인 의미의 책임이다. (교육부, 앞의 글, 2015, 3-4)

212) 위의 글, 24.

213) 강두호, 도덕과 교육과정에서 지향된 인간상의 존재론적 이념형」,『도덕윤리과교육』, 66, 2020, 27-28.

수 없다'는 인정(認定)의 마음가짐과 태도가 자연스럽게 수반될 때 도덕 교육을 통해 궁극적으로 목표하는 도덕적 함양을 통한 도덕적 인간으로서의 나아감이 가능하다고 보았다.

이에 따라 본 글에서는 중학교『도덕2』교과서를 토대로 핵심 가치로서의 책임을 어떻게 설명하고 있는지 살펴보고자 한다. 2015 개정 도덕 검정 교과서는 총 아홉 종류로, 교학사(황인표), 금성출판사(차우규), 동아출판사(노영준), 리베르스쿨(강성률), 미래엔(정창우), 비상(박병기), 지학사(추병완), 천재교육(변순용), 해냄에듀(이호중)가 있다. 필자는 중학교『도덕2』교과서에서 다루는 고통의 문제를 통한 책임에 대한 이해가 학습자로 하여금 해당 가치를 일상에서 실천할 때 어떻게 이해될 수 있는지 살펴보고자 한다.

2015 도덕과 교육과정에 따르면 중학교 도덕의 내용요소 중 '마음의 평화는 어떻게 이룰 수 있을 것인가'의 하위요소로 '고통을 어떻게 대해야 할까?'라는 물음이 포함되어 있다. 2015 개정 교육과정의 내용요소를 바탕으로 구현된 교과서의 내용을 살펴보면[214] '자기 삶의 고통을 어떻게 대할 것인가'라는 물음을 중심으로 고통에 관한 성찰을 바탕으로 자기 발전 및 자기 성장의 기회로 삼을 것을 이야기한다. 이러한 태도는 고통을 대하는 주체의 능동적인 태도를 강조한 것이다. 이를 통해 학습자는 타인의 고통에도 능동적으로 관심을 가지고 도움을 제공함으로써 자기 자신뿐 아니라 타인의 고통을 함께 줄이기 위해 노력해야 한다. 9종의 교과서 모두 공통적으로 나에게 닥친 고통의 원인과 의미를 찾고, 이를 이겨 내려면 어떻게 해야 하는지에 대해 성찰하는 가운데 능동적으로 행동할 것을 제시한다. 즉 학습자는 고통에 대한 긍정적인 마음가짐과 능동적인 태도를 통해 자신의 마음을 다스림으로써 고통을 극복하기

214) 강성률 외 15인, 중학교『도덕2』, 서울: 리베르스쿨, 2018, 195-201; 노영준 외 8인, 중학교『도덕2』, 서울: 동아출판, 2018, 192-195; 박병기 외 13인, 중학교『도덕2』, 서울: 비상교육, 2018, 176-179; 변순용 외 12인, 중학교『도덕2』, 서울: 천재교육, 2018, 222-227; 이호중 외 19인, 중학교『도덕2』, 서울: 해냄에듀, 2018, 190-193; 정창우 외 12인, 중학교『도덕2』, 서울: MiraeⓃ, 2018, 203-207; 차우규 외 8인, 중학교『도덕2』, 서울: 금성출판사, 2018, 187-190; 추병완 외 10인, 중학교『도덕2』, 서울: 지학사, 2018, 180-185; 황인표 외 9인, 중학교『도덕2』, 서울: 교학사, 2018, 196-200.

위한 힘으로 삼을 것을 제안받는다.

이러한 고통에 대한 이해는 자기 자신에 대한 책임-곧 자기 자신에 대한 올바른 태도-을 기름으로써 개인적 성장을 통한 도덕적 인간으로의 자아실현을 강조하는 것으로 보인다. 그러나 이와 같은 태도는 나의 고통을 통해 타인의 고통에 대해 적극적으로 반응함으로써 타인에 대하여 적극적으로 공감하고 받아들이는 것-곧 타인의 고통에 대해 응답하는 윤리-를 지향하는 과정 중에 있는 것이라 볼 수 있다. 왜냐하면 도덕과 교육과정은 앞서 언급하였듯이 가치관계 확장법을 중심으로 관계영역을 구분하고 있기 때문이다. 즉 자신을 기점으로 타인 그리고 사회·공동체와의 관계를 고려하고 있다는 것이다. 그러므로 이러한 가치관계 확장법을 중심으로 생각해 볼 때 2015 개정 교육과정을 통해 제시된 고통의 의미는 자기 자신에 대한 책임을 통해 타인에 대한 책임으로 나아가는 것을 사유하고 있다는 점에서[215] 나와 함께 하는 타인 곧 '우리'의 관계를 끊임없이 견지하고 있다.

필자는 이러한 고통에 대한 이해를 도덕과의 내용 구성의 기본 틀로 제시되고 있는 관계를 중심으로 살펴보고자 한다. 현행 도덕과 교육과정은 초등학교와 중학교의 경우 관계를 내용 구성의 기본 틀로 제시하고 있다. 여기서 관계는 존재론적 측면에서 한 실체로서의 주체가 다른 대상과 일정한 근거를 기초로 하여 서로 연결되어 있음을 의미한다.[216]

그리고 교육과정에 있어서 이러한 관계의 주체는 행복을 삶의 목적으로 추구하며 자율성을 지닌 도덕적 행위의 주체이다. 교육과정에서 제시하고 있는 관계의 대상은 가치관계 확장법에 근거하며 나, 타인 사회, 국가(공동체), 자연, 초월적 존재로 구분되어 설정되어 있다. 이 가운데 특

215) 미래엔 교과서의 경우 고통스러운 상황에서도 사람다운 삶을 살아감으로써 도덕적 행동을 적극적으로 실천해야 한다고 이야기하고 있다. 이를 통해 타자에 대한 책임의 모습을 제시한다. 그리고 이 타자가 자기보다 더 약하고 어려운 사람이라는 점에서 다른 교과서보다는 구체적인 타자의 의미를 정해놓고 있음을 확인할 수 있다. (정창우 외 12인, 중학교『도덕2』, 서울: MiraeⓃ, 2018, 203-207)

216) 이때의 관계는 '어떤 것과 관련됨; 어떤 것을 지향하여 있음; 한 사물이 다른 사물에 대하여 미치는 영향이나 교섭; 둘 이상의 사물 사이에 연결되는 상태' 등을 나타낸다. 이러한 관계의 의미에 따르면 하나의 것이 다른 것과 맺는 어떤 연결이나 질서가 있는 경우, 또는 그것이 다른 것에 어떤 변화를 부여하는 경우, 그리고 공동체와 의사소통이 있는 경우에는 항상 관계가 있기 마련이다. (강두호, 앞의 글, 2014, 1-2)

히 자연·초월과의 관계의 성격은 '자신의 행위에 대한 인과적 책임과 삶의 의미 물음에 대한 존재적 책임을 포용하는 포괄적인 의미의 책임을 지향하는 것'[217]으로 제시되어 있다. 이때 인과적 책임은 자연과의 관계에 속하는 개념으로서 자신의 행위가 자연에 어떤 결과를 불러올 수 있는가에 대한 사유에 따른 반성과 관련되는 개념이다. 반면 '존재적 책임'은 초월과의 관계에 속하는 개념으로 볼 수 있다. 이 존재적 책임은 자신이 존재한다는 사실에 근거해서 생기는 포괄적인 의미의 책임이며, 나의 삶이 어떤 의미를 가지는가에 대한 사유에서 포착되는 삶의 의미 물음과 관련되는 책임이다.[218]

그러므로 고통과 관련한 책임은 존재적 책임으로서 나의 행위가 타자에게 어떤 결과를 불러일으킬 수 있는지에 대한 책임과 함께, 나의 주변에 존재하는 타자는 나에게 어떤 의미를 가지는지에 대한 책임까지를 모두 포함한다. 즉 교과서에서 다루고 있는 초월의 문제-곧 고통의 문제-에서의 책임은 나에 대한 책임을 통해 타자에 대한 책임을 이해하는 것과 함께, 타자에 대한 책임을 통해 나에 대한 책임을 이해하는 것이다. 이것은 타인에 대한 윤리적 책임을 통하여 나의 윤리적 책임이 가능하다는 것을 의미한다. 그러므로 고통의 문제를 통한 자아의 책임이 이야기되기 위해서는 타자에 대한 책임이 동반되어야만 한다.

그러나 도덕과에서 추구하는 책임의 성격을 알고, 반복적으로 실천하며, 발달시키기에는 책임의 의미가 상당히 '해야만 한다'는 의무의 성격을 띤다. 즉 핵심 가치로서의 책임이 나와 책임 대상 간의 구체적인 책임의 정도, 내용 등이 상이함에도 불구하고 무조건적으로 책임을 실천해야만 한다는 강제성의 느낌을 준다는 것이다. 이와 관련하여 필자는 도덕적 발달을 위한 가치 및 성품을 학습자에게 제시한다고 할 때 도덕적 가치가 학습자로 하여금 '해야만 한다'는 수동적인 의무의 태도로 받아들여지는 것만이 아니라 '하지 않을 수 없다'는 능동적인 인정의 태도도 가능함을 함께 제시해 주는 것이 더 좋은 학습 효과를 기대하도록 할 것이라 보았다. 왜냐하면 교육과정에서 제시되는 관계의 주체로서의 나는 '자

217) 교육부, 앞의 글, 2015, 3-4.
218) 김은미, 앞의 글, 2021b, 298-299.

율성을 지니며 행복을 추구하면서 자신의 도덕적 삶을 주관하는 실체로서의 존재자'이기 때문이다. 즉 관계의 주체로서의 나-곧 학습자-는 자율성에 근거하여 살아가는 존재인데, 여기서 자율성이란 외부의 강압에 의하지 않고 자기 스스로의 원칙에 따라 어떤 일을 하거나 자신을 통제하여 절제하는 성질이다.[219] 이에 따라 교육과정에서 이야기하는 '도덕은 학습자의 자율성을 전제로 할 때 비로소 그 의미가 온전하게 구현된다'고 할 수 있다.[220]

이러한 관점에서 보자면 공통 교육과정에서 제시하는 핵심 가치로서의 책임은 자기 자신에 대한 책임을 넘어 타자에 대한 책임까지를 어떻게 나의 책임으로 받아들일 수 있는지에 대하여 학습자의 자율성보다는 교수자의 전적인 의식 작용을 통해 그 도덕적 성품을 함양할 가능성 있다. 곧 가치로서 책임이 교수자에 의해 도덕적 지식으로만 전달될 수 있다는 점에서 학습자가 수동적인 의무에 한정된 책임-곧 해야만 하는 책임-을 익히도록 할 위험이 있다.

그래서 본 연구에서는 필자가 초월적 자기변화 개념의 원동력으로 살펴본 사랑 개념이 도덕과의 핵심 가치인 책임과 상호의존적인 관계 가운데 제시될 수 있는 가치임을 보이고자 한다. 곧 필자는 자연적 성품으로서의 가치인 사랑 개념을 제시하여 도덕과의 핵심 가치인 책임이 그저 의무에 한정된 도덕적 품성이 아닌 학습자로 하여금 자기 자신과 타인에 대한 긍정적인 태도를 통해 능동적으로 발현되는 자연적인 도덕적 성품이 될 수 있음을 탐구해보고자 한다. 이를 통해 본 글은 교육과정에서 다루어지는 핵심 가치로서의 책임이 학습자로 하여금 '해야만 한다'는 수동적인 의무의 성격으로만 여겨지는 것이 아니라 '하지 않을 수 없다'는 능동적인 인정의 태도도 함께 수반할 수 있음을 제시해 보고자 한다.

219) 강두호, 앞의 글, 2014, 8.
220) 위의 글.

## 2. 자연적 성품으로서의 가치, 사랑

앞서 필자는 중학교『도덕2』교과서에서 다루는 책임에 대한 이해가 학습자로 하여금 해당 가치를 일상에서 실천하도록 함에 있어 교육적으로 한계가 있어 보인다고 이야기하였다. 그래서 본 글은 인성의 기본 요소로서의 핵심 가치가 아닌 인간이라면 마땅히 지닐 수 있는 자연적 성품으로서의 가치[221]를 통해 고통의 문제를 대하는 것이 일상에서 도덕적 실천을 능동적으로 행함에 있어 보다 적절하다고 보았다. 그리고 이를 위해 필자는 초월적 자기변화의 원동력으로 살펴본 '사랑'을 제시해 보고자 한다. 이에 따라 자연적 성품으로서의 가치인 사랑이 핵심 가치인 책임보다 고통을 대함에 있어서 수동적인 의무가 아닌 능동적인 인정의 태도를 수반할 수 있도록 해준다는 것을 이야기하고자 한다.

자연적 성품으로서의 가치인 사랑을 이야기하기에 앞서 2절의 핵심개념인 '가치'가 학습자에게 어떤 의미를 지니는지 먼저 살펴보고자 한다. 청소년의 가치 형성과 변화에 대한 이론적 틀은 파슨즈(Parsons) 학파의 행동 이론과 겟젤스(Getzels)·쎌란(Thelan)이 제시한 교실의 사회학적 모형에서 찾을 수 있다. 먼저 파슨즈 학파의 체계에 따르면 모든 행동은 목표를 지향한다. 그러나 행동은 목표를 달성하는 방법에 대한 생각 뿐만이 아니라 목표 달성과 관련된 대상에 대한 느낌에 영향을 받는다. 어떤 목표를 달성할 때에 두 명의 행위자는 각각 다른 사람의 행동을 예측하고 이에 따라 자신의 행동을 수정한다. 이 과정에서 개인이 어떠한 가치를 받아들인다는 것은 행위자가 다른 개인 또는 집단을 신뢰하거나 공감하는 것으로부터 가능하다. 그러므로 어떠한 가치를 거부하는 것은 특정한 집단 또는 집단들과 분리하겠다는 것을 의미한다.[222]

---

221) OECD 교육 2030 프로젝트에 따르면, 가치·태도(values and attitudes)는 '개인적, 사회적, 환경적 웰빙으로 나아가는 과정에서 자신의 선택, 판단, 행위에 영향을 미치는 원칙과 신념이다. 특히 가치는 사적, 공적 삶의 모든 영역에서 의사결정을 할 때 자신이 중요하다고 믿는 것을 뒷받침하는 이행 원칙들(guiding principles)이다. 가치들은 사람들이 판단을 내릴 때 우선시하는 것과 향상을 추구하면서 자신이 노력해야 할 것을 결정한다.' (정창우, 앞의 책, 2020. 181)

222) 김지영, 앞의 글, 42.

한편 겟젤스와 쎌란은 교실을 하나의 사회 체계로 적용하였다. 교실의 사회적 모형에 따르면 가치는 개인의 성격 구조 안에서 사회적 상호 작용을 통해 형성되는 문화적 산물이다. 이에 따라 가치는 개인의 생물학적 특성, 학교의 제도적 특성, 욕구와 기대가 타협되는 집단의 맥락, 지역 공동체 문화의 가치 등에 영향을 받는다. 즉 사회체계모형에서 가치는 사회적 맥락에서 끊임없이 타협되고 형성되는 현상으로 이해된다.[223]

이상 행동 이론과 사회체계모형에 따르면 가치는 체계적이며 안정적인 구조로 설명될 수 있지만 동시에 생물학적, 심리학적 그리고 사회학적 지식의 변화를 수용함으로써 바뀔 수 있다. 이는 인간이란 존재는 자신이 마주한 상황에 따라 자신들의 가치를 조절한다는 것을 의미한다. 이러한 가치의 변화는 현실에 대한 우리의 인식, 신념과 태도, 그리고 행동 전체에 영향을 준다. 이상의 논의에 따르면 학생의 가치관은 개인의 성품, 욕구 등과 같은 생물학적 특성뿐 아니라 학교 제도, 학생들의 사회적 구성, 친구 또는 교사와의 상호교류 및 신뢰 여부, 학교 분위기, 지역 환경, 사회 문화 등의 영향을 받는다고 할 수 있다.[224]

위에서 살펴본 다양한 요인들의 상호 작용을 통해 학습자가 추구하게 된 가치를 학습자의 삶 속에서 실천한다면 학습자는 해당 가치를 어떻게 추구할 수 있는지에 대한 물음을 제기할 수 있다. 그리고 이러한 물음은 학습자들의 사회적 삶에서 필요한 역량이 무엇인지에 관심을 두는 역량 중심 교육과정[225]과 그 흐름을 같이 할 수 있다. 그러므로 본 연구는 현 도덕과 교육과정에서 고통을 어떻게 대처해야 하는가 했을 때 핵심 가치로 제시하고 있는 책임과, 그 대안으로서 제시하고자 하는 자연적 성품으로서의 가치인 사랑을 현 교육과정이 채택하고 있는 역량 중심 교육과정의 '교과역량과 핵심역량의 차원'으로 구분하여 살펴보고자 한다. 곧 역량 중심 교육과정이 핵심역량과 교과역량을 구분하는 것처럼 도덕과

---

223) 위의 글.
224) 위의 글.
225) 역량 중심 교육과정은 사회적 삶에서 필요한 역량을 강화하는 방향으로 교육 내용을 제공한다. 그러므로 역량을 강화하는 교육 내용에는 사회적 삶에서 필요로 하는 기능이나 태도만이 아니라 종래에 다루어 온 교과 지식도 의미 있게 포함된다. (소경희, 앞의 책, 167)

교육과정에서의 가치를 '자연적 성품으로서의 가치와 핵심 가치'로 구분하여 제시하고자 한다는 것이다.[226]

자연적 성품으로서의 가치와 핵심 가치를 살펴보기에 앞서, 해당 개념이 유래된 핵심역량과 교과역량에 대하여 간단하게 살펴보면 다음과 같다. 먼저 역량 중심 교육과정에서 역량은 21세기 사회에서 개인이 성공적인 삶을 살아가는 데 있어서 필요한 자질과 능력이다. 그래서 역량 중심 교육과정은 학생들이 사회적 삶을 성공적으로 살아가는데 필요한 자질과 능력에 초점을 두고 설계된다.[227] 그리고 이러한 학교 교육과정의 목적은 교과 교육을 통해 구현될 수 있다. 즉 교육의 목적으로서 핵심역량을 규명하였다고 하더라도 이것이 교과 수업에서 구현되지 않으면 역량 중심 교육은 그 실제성을 잃게 된다. 그러므로 역량이란 구체적인 내용 분야인 교과와 관련될 때 비로소 발달 될 수 있다.

이상의 역량 중심 교육과정에 대한 이해를 바탕으로 핵심역량과 교과역량에 대하여 살펴보면 다음과 같다. 먼저 핵심역량은 학교 교육과정 전반을 안내하는 일반적인 원리나 방향으로서 역할을 하는 것이다. 그래서 각 교과의 교육을 세부적으로 규정할 수는 없다. 이러한 핵심역량의 한계를 보완해 주는 것이 바로 교과역량이다. 교과역량은 교과별로 규명할 수 있는 개별 교과 고유의 혹은 개별 교과에 특수한 역량이다. 즉 교과역량은 학습자가 특정 교과를 배웠을 경우 응당 보여주어야 할 그 교과 고유의 지식, 기능, 가치 및 태도 측면에서의 수행 능력을 의미한다. 정리하면 교과 교육이 역량을 중심으로 이루어지기 위해서는 교과별로 고유의 역량이 규명되고 이에 따른 교육이 이루어져야 한다. 그리고 이러한 교과역량이 제대로 발달 될 때 핵심역량을 획득할 가능성이 생길 수 있다.[228] 결국 핵심역량과 교과역량은 동전의 양면과 같이 상호 보완

---

226) 역량 중심 교육에서는 역량을 핵심 역량과 교과 역량으로 구분하고 있다. 이와 관련하여 본 글에서 고통과 관련하여 살펴보고자 하는 가치 개념을 교육의 목적으로서의 가치를 의미하는 '자연적 성품으로서의 가치'와 구체적인 내용 분야인 도덕과와 관련되어야 비로소 발달 될 수 있는 가치를 의미하는 '핵심 가치'로 구분하여 사용하고자 한다.

227) 소경희, 앞의 책, 166.

228) 위의 책, 164-165.

적 관계에 있다고 볼 수 있다.

앞서 살펴본 역량 구분에 따라 도덕과 교육과정에서의 가치를 자연적 성품으로서의 가치와 핵심 가치로 구분해 보면 다음과 같다. 먼저 핵심 가치는 2절을 시작하면서 살펴본 도덕 교과에서 '21세기 한국인으로서 갖추고 있어야 하는 인성의 기본 요소를 갖추게 함과 동시에 도덕적인 삶을 자율적으로 이끌어 갈 수 있는 자율성과 책임성을 기를 수 있도록 내면화해야 하는 네 개의 핵심 가치로서의 성실, 배려, 정의, 책임'을 가리킨다. 핵심 가치는 교과역량과 유사한 역할을 한다. 곧 핵심 가치는 학습자로 하여금 도덕교육을 통해 배운 내용을 학습자 자신의 삶 속에서 보여주어야 하는 교과 고유의 가치 측면에서의 수행 능력이다.

이와 관련하여 본 연구는 앞서 핵심 가치 중 '책임'을 고통의 문제와 관련하여 살펴보았다. 이에 따르면 현 도덕과 교육과정에서는 이러한 핵심 가치를 타인에 대한 가치가 아닌 자기 자신에 대한 가치-곧 개인의 성장과 자아실현(도덕적 인간 양성)-에 집중하여 이해하고 있다. 물론 교과내용을 살펴보면 타인의 고통에 대한 이해로까지 고통의 문제를 확장할 것을 제시하고 있다.

그러나 앞서 살펴본 『도덕』 교과서에는 타인의 고통을 이야기하기에 앞서 유한자로서의 자신의 고통과 그러한 고통을 겪는 나의 삶의 의미에 대해 탐구함으로써 나에게 주어진 고통을 스스로 극복할 수 있는 방법이 무엇인지에 초점을 맞추고 있다. 이러한 점에서 핵심 가치로서의 책임은 학습자가 자신의 책임을 스스로 다루기에도 어려운 상황에서 타인을 책임지도록 부담을 안길 수 있다. 필자는 이러한 학습 상황이 실제로 형성된다면 학습자로 하여금 자신과의 관계를 넘는 타인과의 관계에 대해 피상적으로 이해하도록 만들 수 있다는 점에서 도덕과 교육을 통해 목표하는 이상적 인간성-도덕적 인간과 정의로운 시민-을 길러냄에 있어 한계가 있다고 보았다.

반면 자연적 성품으로서의 가치는 핵심역량과 유사한 역할을 한다. 곧 자연적 성품으로서의 가치는 도덕과 교육과정 전반을 안내하는 일반적인 원리나 방향으로서 나침반과 같은 역할을 한다. 그리고 필자는 고통의

문제를 어떻게 대할 것인가는 핵심 가치보다는 자연적 성품으로서의 가치를 통해 이해되어야 하는 문제라고 보았다. 왜냐하면 고통은 인간이라면 피할 수 없는 문제로, 그 원인도 복잡하고 다양해서 피하거나 예방하기도 어렵기 때문이다. 그래서 오직 인간은 고통의 상황을 직면했을 때 현명하게 대처하는 것 외에는 할 수 있는 것이 없다. 이와 관련하여 교과서에서도 고통에 대하여 '긍정적인 의미를 발견하고, 현명하게 대처하는 자세를 가져야 한다 등'의 내용들을 제시한다. 이러한 다양한 내용을 통해 고통의 문제에 대하여 궁극적으로 제시하는 것은 '삶을 긍정적으로 생각하는 마음가짐'을 가져야 한다는 것이다. 그리고 이것은 곧 삶에 대한 자아의 태도-곧 가치관-라 할 수 있다.

앞서 초월적 자기변화 개념의 원동력으로 살펴본 사랑 개념에 따르면 자연적 성품으로서의 가치인 사랑은 자기 자신에 대한 사랑에 머물러서는 안 된다. 초월적 자기변화의 원동력으로서의 사랑은 내가 타자를 통해 사랑받았음을 알고 타자와의 관계에서 더 이상 자기중심적인 이전의 모습이 아닌 타자중심적인 새로운 모습으로의 변화를 끊임없이 추구하는 태도를 보인다. 이에 따라 자연적 성품으로서의 가치인 사랑은 초월적 자기변화에서의 사랑과 마찬가지로 나를 사랑하는 누군가를 위해 더 좋은 내가 되고자 노력하는 태도를 수반할 수밖에 없다.

그래서 자연적 성품으로서의 가치인 사랑은 나의 기존의 이기적인 생각과 감정, 행동이 관성과 같이 반복되도록 그저 두는 것이 아니라 타인과의 관계를 항상 인식하는 가운데 나에게 내재 된 자기중심적 태도가 발현되지 못하도록 끊임없이 태도 변화를 시도하는 것이다. 이와 관련하여 자연적 성품으로서의 가치인 사랑은 타인의 고통에 대하여 자기 자신의 경험에 한정하여 타자를 이해하지 않는다. 오히려 나의 고통을 벗어나 타인의 고통에 집중함으로서 타자 자체를 있는 그대로 이해하고자 하는 마음을 통해 함께 아파하는 모습을 보일 수 있다. 그러므로 이상의 자연적 성품으로서의 가치인 사랑의 의미에 따르면 타자의 고통에 대하여 함께 아파할 수 있는 것은 타자에 대한 사랑이 있기에 가능하다.

물론 주체 자신에 한정된 사랑은 타자에 대한 이해보다는 자기 자신

에 대해 잘 이해하고 있다는 의미가 될 수 있다. 즉 자신의 고통을 잘 돌볼 수 있다는 것이다. 그렇게 된다면 주체는 자기 자신과의 관계를 바르게 형성할 수 있다. 이러한 자기 자신과의 관계 형성은 고통의 문제 속에서도 자아존중감, 회복탄력성 등 자기효능감을 발달시켜 건강한 주체로서의 성장을 가능하게 한다.

그러나 앞서 언급하였듯이 도덕과 교육과정은 가치관계 확장법을 채택하여 자기 자신과의 관계 또한 더 넓은 관계로의 확장을 위한 기초관계로 이해하고 있다. 이 점에서 자기 자신과의 관계를 넘어서는 다양한 범주의 관계가 관계 맺음의 영역 가운데 있음을 항상 전제해야 한다. 즉 고통의 문제 또한 자기 자신과의 관계를 넘어 관계 대상의 범위가 타인, 사회·공동체·자연까지 확장되어가야 한다. 즉 타자가 경험하는 고통에 대하여 나의 고통으로 받아들일 수 있어야 한다는 것이다.

그래서 필자는 고통의 문제를 주체 자신의 이해에 따른 책임을 중심으로 대처한다고 할 때, 이것은 오직 자기 자신의 책임이라는 제한된 가치의 의미에 갇힐 위험이 있다고 보았다. 이렇게 가치의 의미가 한정되는 것이 위험한 이유는 자기중심적이며 이기적인 가치가 정당화될 수 있기 때문이다.

그러므로 필자는 고통의 문제를 대함에 있어 자기 자신에 대한 이해를 넘어서는 자연적 성품으로서의 가치인 사랑을 제시하였다. 이를 통해 본 글은 자기 자신에 대한 이해를 중심으로 실천될 수밖에 없었던 핵심 가치인 책임을 자연적 성품으로서의 가치인 사랑과 함께 이해하여 실천하고자 하였다. 이에 따라 고통의 문제를 대함에 있어 자기 자신뿐 아니라 타자에 대한 도덕적 실천이 강제적으로 해야만 하는 것이 아닌 하지 않을 수 없다는 인정과 수용적 태도를 수반하는 것이 가능함을 살펴보았다. 결국 자연적 성품으로서의 가치인 사랑은 관계 속에서 철저히 다른 두 주체가 타자-곧 서로-를 향한 책임으로 나아갈 수밖에 없도록 만드는 도덕적 행동의 원동력이 된다. 그리고 이것이야말로 두 가치 간의 상호 보완적 관계를 통해 드러나는 역량 중심 교육과정의 모습이라 할 수 있다.

# 제 5 장 결론

레비나스는 전통 서양철학에서 강조한 전체주의적인 주체 개념에 대한 비판을 통해 참된 주체성을 세우고자 하였다. 이를 위해 레비나스는 나의 자아로는 환원할 수 없는 무한자인 타자와의 윤리적 관계를 강조하며, 이러한 타자와의 윤리적 관계를 통해서만 윤리적 주체가 될 수 있음을 피력한다. 이처럼 주체가 참된 주체로서의 최종목표라 할 수 있는 윤리적 주체가 되기 위해선 두 번에 걸친 초월을 수행하게 된다. 첫 번째 초월은 그저있음(il y a)이라는 익명적 존재 사건에서 존재자(홀로서기 hypostase)의 출현이고, 두 번째 초월은 홀로서기로서의 주체가 타자와의 윤리적 관계를 통한 윤리적 주체(sujet éthique)로 이행이다. 레비나스는 이 두 번에 걸친 초월의 과정을 존재론적 모험이라고 부르는데, 각각의 주체는 타자와 관계를 맺게 되는 초월의 과정에서 타자에 대한 반응이 각기 상이하다.

본 연구는 이상의 자아와 타자 관계를 중심으로 주체의 올바른 주체됨의 형성을 위해 초월이 구체적인 양상으로 실제 드러난다고 할 때 어떤 특징을 보이게 되는지 탐구해보고자 하였다. 이를 위해 먼저 자아와 타자의 관계에 대하여 살펴보았다. 곧 존재론적 모험에서 제시되는 세 주체 개념을 중심으로 자아와 타자 관계를 이해할 때, 주체의 타자에 대한 반응이 어떠한지, 타자와 어떠한 관계를 맺으려는 태도를 보이는지, 나아가 그 태도는 우리가 실천할 수 있는 태도인지 등을 살펴보았다. 그리고 이러한 주체의 변화 과정에서 수반되어야 하는 레비나스의 초월 개념이 무엇인지도 함께 살펴보았다.

이상 자아와 타자의 관계를 레비나스의 존재론적 모험을 중심으로 분석하는 과정에서 본 연구에서 탐구하고자 했던 첫 번째 문제인 레비나스의 관계윤리에서 자아는 어떤 특징을 갖는지에 대한 답을 제시하였다. 곧 인간 존재는 본질적으로 한계를 지닐 수밖에 없는 존재인데, 이러한 유한성이 자기 정립을 통해 주체성을 지니게 된 홀로서기 한 주체상태에

서 향유와 요소로서의 세계 개념을 통해 드러남을 살펴보았다.

그러나 인간의 본질적인 한계인 유한성에도 불구하고 자아와 타자의 관계가 윤리적 관계로 나아가는 것이 전혀 불가능한 것이 아님을 레비나스의 초월 개념을 중심으로 살펴보았다. 이때 본 연구는 초월의 과정에서 향유적 주체가 타자와 윤리적 관계를 맺게 되는 태도 변화에 대한 구체적인 과정을 제시하고자 하였다. 왜냐하면 레비나스가 윤리적 관계 가운데 제시한 초월 개념은 인간 주체가 궁극적으로 목적해야 하는 윤리적 삶을 살기 위해 초월을 실천해야 한다는 초월의 필요성에 대한 관점을 제시한 것이지, 실제 삶 속에서 초월을 실천함에 있어 구체적으로 어떤 과정을 거쳐 주체의 태도 변화가 나타나는지를 이야기한 것은 아니기 때문이다. 이러한 점에서 본 연구에서 살펴본 초월적 자기변화 개념은 레비나스의 초월 개념의 목적을 실제 주체의 자기 변화의 과정에 구체적으로 적용한 것이다. 이러한 점에서 본 연구의 초월적 자기변화 개념은 자아와 타자의 관계에서 초월 개념을 해석한 레비나스 이론의 확장이자 응용으로서의 새로운 제안이다. 그리고 이를 제시하는 가운데 3장에서는 본 연구에서 탐구하고자 했던 두 번째 문제인 레비나스의 초월이 어떤 과정을 통해 일어나는지 필자 나름의 답을 제시하였다.

초월적 자기변화는 홀로서기 한 존재자로 하여금 향유의 삶에만 머물러 있도록 하는 것이 아니라 레비나스가 궁극적으로 목적하는 윤리적 삶으로의 도약을 위해 요구되는 주체의 태도 변화 과정이다. 이 태도 변화를 통해 인간 주체는 자기 자신의 삶에만 몰두하는 자기중심적인 존재자가 아닌 타인의 삶에도 관심을 둘 수 있는 윤리적 주체로 비로소 변화될 수 있다. 그리고 이 태도 변화는 곧 주체가 삶을 바라보는 태도인 가치의 변화를 시도하는 것이다.

인간은 삶 가운데 자신의 가치에 따라 특정한 생각을 하고, 느끼며, 그것을 실천한다. 다시 말해 인간 주체는 자신의 삶 가운데 궁극적인 목적 혹은 목표를 기준으로 끊임없이 무엇인가를 인지하고, 감각하며, 행동한다. 이에 따라 인간 주체가 어떤 가치를 가졌는지는 자신의 삶에 대한 궁극적인 목적 혹은 목표가 무엇인지를 포함할 수밖에 없다. 이 관점에

따르면 초월적 자기변화 역시 향유적 주체에서의 삶의 태도와 다른 삶의 태도를 위한 실제적 변화를 시작하는 과정이다. 그리고 본 논문에서는 이 과정을 인지, 정의, 행위의 영역으로 구분하여 살펴보았다. 이와 같은 구분은 초월적 자기변화가 윤리적 문제들의 자아와 타자의 관계에서 발생하는 자기중심성을 극복하기 위한 구체적인 실천적 대안이 된다는 점에서 의미가 있다.

초월적 자기변화를 통해 발생하는 인지, 정의, 행동의 변화는 완전히 새로운 가치에 대한 변화라는 점에서 곧 정체성의 문제와도 연결된다. 이 관점에서 보자면 이전의 나의 모습과 결별하고 완전히 새로운 존재자로 전환되기 위해서는 오랜 시간과 노력이 필요하다. 이처럼 오랜 과정을 거친 가운데 초월적 자기변화를 실천하는 주체는 기존의 가치관 및 정체성이 완전히 탈바꿈되어 이전의 자기 자신과는 결별하고 새로운 자기 자신에 대한 가능성을 발견하게 된다.

그리고 본 연구에서는 주체의 새로운 태도로의 변화를 가능하게 하는 초월적 자기변화에 대한 시작이 사랑을 통해 가능했음을 살펴보았다. 이것은 본 연구에서 탐구할 세 번째 문제인 레비나스의 초월이 일어나는 근거가 무엇인지에 대한 필자의 주장이다. 이를 위해 본 연구는 홀로서기 한 주체에서의 사랑과, 이 사랑에서 나타나는 한계를 보완하는 초월적 자기 변화를 실천하는 주체에서의 사랑을 살펴본 뒤, 레비나스의 참된 주체에 해당하는 윤리적 주체에게서 나타나는 사랑의 모습이 어떠한지 살펴보았다. 이를 통해 본 연구는 사랑이 주체 상태의 한계를 보완하는 과정 속에서 그 모습이 변화되었다는 것을 제시하였다. 이러한 점에서 사랑은 초월적 자기변화로의 원동력이자, 윤리적 주체로의 원동력이라 할 수 있다.

마지막으로 4장에서는 앞선 논의들을 바탕으로 주체의 초월적 자기변화의 과정이 지니는 도덕 교육적 함의에 관한 탐구를 시도하였다. 그리고 이 시도는 본 연구에서 탐구할 네 번째 문제인 초월적 자기변화 개념이 지니는 도덕교육적 함의는 무엇인지에 대한 필자 나름의 주장이다.

이를 탐구하기 위해 본 연구는 첫째, 2015 개정 도덕과 교육과정에서

도덕과 교육이 정서적 차원을 도덕성의 중요한 요소 중 하나로 보고, 이 정서적 차원을 인지적 요소 및 행동적 요소와 더불어 조화롭게 발달하고자 하고 있다는 점에 주목하였다. 이에 따라 초월과의 관계에서 강조되는 교육적 기능 또한 인지, 정의, 행동적 요소의 조화로운 발달을 의도하고 있다고 할 수 있다. 이를 위해 본 연구는 초월과의 관계의 성취 기준에 해당하는 성찰의 태도에 초월적 자기변화 개념을 적용하였다. 즉 초월적 자기변화 개념에서 제시한 인지, 정의, 행동적 영역의 특성을 초월과의 관계의 성취기준-곧 성찰의 태도-에 적용함으로써 윤리적 성찰의 과정이 실천적으로 어떻게 진행될 수 있는지 제시해 보았다. 이를 통해 본 연구는 교육과정에서 다루어지는 초월과의 관계가 자신과의 관계만이 아닌 타인, 사회·공동체, 자연과의 관계로까지 유기적으로 이해됨으로써 교육의 본질적 목표인 개인의 자아실현 및 사회화를 조화롭게 추구할 수 있음을 살펴보고자 하였다.

둘째, 중학교 『도덕2』 교과서에서 다루는 핵심 가치로서 책임에 대한 이해는 학습자가 배운 내용을 삶에서 실천할 때 교육적으로 한계가 있음을 살펴보았다. 그 한계는 도덕과에서 추구하는 책임의 성격을 알고, 반복적으로 실천하며, 발달시키기에는 책임의 의미가 상당히 '해야만 한다'는 의무의 성격을 띤다는 것이다. 이와 관련하여 필자는 도덕적 발달을 위한 가치 및 성품을 학습자에게 제시한다고 할 때 도덕적 가치가 학습자로 하여금 '해야만 한다'는 수동적인 의무의 태도로 받아들여지는 것만이 아니라 '하지 않을 수 없다'는 능동적인 인정(認定)의 태도도 가능함을 함께 제시해 주는 것이 더 좋은 학습 효과를 기대하도록 할 것이라 보았다. 왜냐하면 교육과정에서 제시되는 관계의 주체로서의 나는 "자율성을 지니며 행복을 추구하면서 자신의 도덕적 삶을 주관하는 실체로서의 존재자"이기 때문이다.

이러한 관점에서 보자면 공통 교육과정에서 제시하는 핵심 가치로서의 책임은 학습자의 자율성보다는 교수자의 전적인 의식 작용을 통해 그 도덕적 성품을 함양할 가능성 있다. 곧 가치로서 책임이 교수자에 의해 도덕적 지식으로만 전달될 수 있다는 점에서 학습자가 수동적인 의무에

한정된 책임-곧 해야만 하는 책임-을 익히도록 할 위험이 있다는 것이다..

이에 대한 대안으로 본 연구에서는 초월적 자기변화 개념의 원동력으로 살펴본 사랑 개념이 도덕과의 핵심 가치인 책임과 상호의존적인 관계 가운데 제시될 수 있는 가치임을 살펴보았다. 이를 위해 현 교육과정에서 고통의 문제의 핵심 가치로 제시하고 있는 책임과 그 보완적 관계에 있는 자연적 성품으로서의 가치인 사랑을 현 교육과정이 채택하고 있는 역량 중심 교육과정의 '교과역량과 핵심역량의 차원'으로 구분하여 살펴보았다.

이에 따라 본 연구는 고통의 문제를 대함에 있어 자기 자신에 대한 이해를 넘어서는 자연적 성품으로서의 가치인 사랑을 책임과 함께 제시하고자 하였다. 이는 자기 자신에 대한 이해를 중심으로 실천될 수밖에 없었던 핵심 가치인 책임을 자연적 성품으로서의 가치인 사랑과 함께 이해하여 실천하고자 한 것이다. 이때 자연적 성품으로서의 가치인 사랑은 관계 속에서 철저히 다른 두 주체가 타자-곧 서로-를 향한 책임으로 나아갈 수밖에 없도록 만드는 도덕적 행동의 원동력이 된다. 그리고 이것이야말로 두 가치 간의 상호 보완적 관계를 통해 드러나는 역량 중심 교육과정의 모습이라 할 수 있다.

본 연구는 레비나스 초월의 구체적인 실천 과정으로 제시한 초월적 자기변화 개념을 통하여 인간 주체로서의 유한함을 적극적으로 인정하고 새로운 삶의 방식으로 나아가는 것이 어떤 생각과, 느낌 그리고 행동을 통해 이루어질 수 있는지 살펴보았다. 이러한 초월적 자기변화의 과정은 깊은 사색을 통해 불안정함으로 자신을 던져 놓는 가운데 그 변화를 시작할 수 있다. 어찌보면 주체는 어떠한 결과도 보장되지 않는 가운데 옳지 못한 현재의 나에 대한 불편함 하나에 의지하여 예측할 수 없는 미래를 향해 자신의 걸음을 옮긴다. 그리고 이러한 과정은 꽤 오랜시간 동안 미완성이라는 결과를 지속할 것이라는 어느 정도의 예상을 담보한 시작 속에서 진행된다. 그러나 지금-당장의 알 수 없음, 불안 등과 같은 무력함 속에서 주체는 자기 자신과 나아가 타인에 대하여 새롭게 마주 할 수

있는 기회를 약속받았다. 초월적 자기변화를 시작한 자아는 무력한 자로 붙잡을 수 없는 세계 속에 던져져 있지만 대가 없는 사랑을 준 타인을 통해 이전과는 다른 자기 자신에 대한 변화의 가능성과 믿음을 확인한다. 그리고 주체 자신은 초월에 의한 변화의 수혜자이자 당사자로 다시 관계 속에 그러나 이전과는 다르게 위치하게 된다.

# 참 고 문 헌

## 1. 레비나스 원전

Levinas, Emmanuel,『시간과 타자』, 강영안 옮김, 문예출판사, 1996.
_____,『존재에서 존재자로』, 서동욱 옮김, 민음사, 2003.
_____,『윤리와 무한 : 필립 네모와의 대화』, 양명수 옮김, 다산글방, 2005.
_____,『탈출에 관해서』, 김동규 옮김, 지식을만드는지식, 2009.
_____,『존재와 다르게 : 본질의 저편』, 김연숙·박한표 옮김, 인간사랑, 2010.
_____,『신, 죽음 그리고 시간』, 김도형 외 옮김, 그린비출판사, 2013.
_____,『전체성과 무한 : 외재성에 대한 에세이』, 김도형 외 옮김, 그린비출판사, 2018.
_____,『타자성과 초월』, 김도형·문성원 옮김, 그린비출판사, 2020.

## 2. 국내문헌

### 1) 단행본

강영안,『타인의 얼굴 : 레비나스의 철학』, 문학과 지성사, 2005.
_____,『레비나스 철학의 맥락들』, 그린비출판사, 2017.
권오현 외,『다문화 교육의 이해』, 서울대학교출판문화원, 2013.
김연숙,『레비나스 : 타자윤리학』, 인간사랑, 2014.
데이비스, 콜린,『엠마누엘 레비나스 : 타자를 향한 욕망』, 김성호 옮김, 다산 글방, 2001.
_____,『처음 읽는 레비나스 : 타자를 향한 존재론적 모험』, 주

완식 옮김, 도서출판 동녘, 2014.
데카르트, 르네, 『성찰』, 이현복 옮김, 문예출판사, 2004.
박병춘, 『배려 윤리와 도덕 교육』, 울력, 2002.
보졸라, 엘리자베스, 『도덕 발달의 이론과 적용』, 정창우 옮김, 울력, 2018.
소경희, 『교육과정의 이해』, 교육과학사, 2017.
신종호 외, 『교육심리학 : 교육실제를 보는 창(8판)』, 학지사, 2015.
우치다 타츠루, 『레비나스와 사랑의 현상학』, 이수정 옮김, 갈라포고스, 2013.
윤대선, 『레비나스의 타자철학』, 문예출판사, 2009.
정지영·홍재성, 『프라인 불한사전』, 동아출판, 2015.
정창우, 『도덕교육의 새로운 해법』, 교육과학사, 2017.
_____, 『도덕교육 연구 및 실천의 방향과 과제』, 교육과학사, 2020.
크리스틴 E. 슬레터·칼 A. 그랜트, 『다문화교육의 탐구: 다섯 가지 방법들(6판)』, 문승호 외 옮김, 아카데미프레스, 2009.

2) 논문

강두호, 「도덕과 교육과정에서 의도된 초월적 존재 윤리의 특성」 『도덕윤리과교육』, 34, 2011, 29-50.
_____, 「도덕과 교육과정 내용구성의 틀로서 제시된 '관계' 개념의 존재론적 함의」, 『도덕윤리과교육』, 45, 2014, 1-22.
_____, 「도덕과 교육과정에서 지향된 인간상의 존재론적 이념형」, 『도덕윤리과교육』, 66, 2020, 27-46.
강영안, 「향유와 거주: 레비나스의 존재 경제론」, 『철학』, 43, 1995, 305-331.
_____, 「책임으로서의 윤리 : 레비나스의 윤리적 주체 개념」, 『철학』, 81, 2004, 51-85.
김동훈, 「레비나스와 지제크의 사랑 개념 비교 연구: 에로스와 아가페의 변증법적 관계를 중심으로」, 『현대유럽철학연구』, 66, 2022, 173-212.

김연숙, 『레비나스(Emmanuel Levinas)의 他者 倫理에 關한 硏究』, 서울대학교 박사학위논문, 1999.
_____, 「레비나스의 타자윤리에서 “대면적 관계윤리”에 관한 연구」, 『동서철학연구』, 19, 2000, 125-141.
_____, 「레비나스 타자윤리학과 탈현대윤리학」, 『철학논총』, 23, 2001, 33-52.
_____, 「레비나스의 에로스론 연구」, 『동서철학연구』, 71, 2014, 489-509.
김은미, 「도덕과 교육과정의 ‘자연·초월과의 관계’에서 초월의 도덕교육적 함의 : 레비나스의 논의를 중심으로」, 『도덕윤리과교육』, 72, 2021a, 297-329.
_____, 「경청의 도덕교육적 해석 : 레비나스의 논의를 중심으로」, 『윤리연구』, 134, 2021b, 287-311.
김지영, 『고교유형별 학생들의 학교교육경험과 가치관 변화에 대한 연구』, 이화여자대학교 대학원 박사학위논문, 2014.
김한솔, 『레비나스(Emmanuel Levinas) ‘윤리적 주체성’의 도덕교육적 함의』, 한국교원대학교 석사학위논문, 2023.
맹주만, 「레비나스의 대속적 주체와 공감적 이성」, 『철학탑구』, 56, 2019a, 125-151.
_____, 「레비나스의 윤리적 주체와 공감적 타자」, 『칸트연구』, 44, 2019b, 35-60.
문성원, 「향유와 노동 : 여가 문제에 대한 레비나스적 성찰」, 『시대와 철학』, 25, 2014, 49-72.
_____, 「약함을 향한 윤리 : 인간 향상과 타자에 대한 책임」, 『시대와 철학』, 29, 2018, 91-123.
박현진, 「도덕성 함양과 초월의 관계에 비추어 본 도덕과 교육과정의 의의와 한계」, 『초등도덕교육』, 57, 2017, 219-264.
윤대선, 「레비나스 윤리의 해석적 기원과 유다이즘」, 『철학』, 76, 2003, 181-207.
_____, 「레비나스의 에로스의 현상학 또는 형이상학에 관한 이해」, 『철학연구』, 28, 2004, 55-68.

_____, 「레비나스의 타자철학과 그 기원 : 타인에의 에로스란 무엇인가?」, 『인문학연구』, 38, 2009, 125-149.
_____, 「레비나스의 주체와 초월성 : 죽음 너머의 나와 타자 사이」, 『철학논집』, 56, 2019, 173-203.
이안나, 『레비나스 타자윤리와 도덕성』, 건국대학교 교육대학원 석사학위논문, 2009.
이한진, 「생태전환을 위한 레비나스 타자윤리의 도덕교육적 시사」, 『도덕윤리과교육』, 71, 2021, 117-138.
_____, 「레비나스의 고독과 탈출 개념에 대한 도덕교육적 고찰」, 『도덕윤리과교육』, 75, 2022a, 189-209.
_____, 『초월에 대한 에마뉘엘 레비나스의 사유와 도덕교육적 함의』, 한국교원대학교 박사학위논문, 2022b.
정철영, 「레비나스의 감수성 척도활용과 도덕교육 방향에 대한 연구」, 『에듀테인먼트연구』, 4, 2022, 13-26.

3) 교육과정 및 교과서

교육부, 『도덕과 교육과정』, 교육부 고시 제2015-74호[별책6].
_____, 『도덕과 교육과정』, 교육부 고시 제2022[별책6].
강성률 외 15인, 중학교 『도덕2』, 서울: 리베르스쿨, 2018.
노영준 외 8인, 중학교 『도덕2』, 서울: 동아출판, 2018.
박병기 외 13인, 중학교 『도덕2』, 서울: 비상교육, 2018.
변순용 외 12인, 중학교 『도덕2』, 서울: 천재교육, 2018.
이호중 외 19인, 중학교 『도덕2』, 서울: 해냄에듀, 2018.
정창우 외 12인, 중학교 『도덕2』, 서울: MiraeⓃ, 2018.
차우규 외 8인, 중학교 『도덕2』, 서울: 금성출판사, 2018.
추병완 외 10인, 중학교 『도덕2』, 서울: 지학사, 2018.
황인표 외 9인, 중학교 『도덕2』, 서울: 교학사, 2018.

3. 국외문헌

1) 단행본

Sandford, Stella, *The metaphysics of love : gender and transcendence in Levinas,* Athlone Press, 2001.

Secomb, Linnell, *Philosophy and Love : From Plato to Popular Culture*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012.

2) 논문

Bajzek, Brian, “Intersubjectivity, Illeity, and Being in Love: Lonergan and Levinas on Self Transcendence”, *Heythrop journal*, 63, 2022, 509-519.

Bergo, Bettina, “Ontology, Transcendence, and Immanence in Emmanuel Levinas’ philosophy”, *Research in Phenomenology*, 35, 2005, 141-177.

Hennecke, Susanne, “The Metaphysics of Love : Gender and Transcendence in Levinas”, *Ars disputandi*, 3, 2003, 139-140.

Morgan, Michael L., “Plato, Levinas, and Transcendence”, *Levinas Studies*, 13, 2019. 85-102.

Abstract

# A Study on Levinas' Relational Ethics

## - Focusing on transcendental self-transformation

Lee, Naeun
Department of Ethics Education
The Graduate School
Seoul National University

Levinas tried to establish true subjectivity through criticism of the totalitarian subject concept emphasized in traditional Western philosophy. To this end, Levinas emphasizes the ethical relationship with the other, who is infinite that cannot be reduced to my self, and expresses that only through this ethical relationship with the other can I become an ethical subject. At this time, the self performs transcendence twice to become an ethical subject. The first transcendence is the emergence of a being alone(hypostase) in the anonymous existence event of just being (il y a), The second transcendence is the transition from a subject standing alone to an ethical subject(sujet éthique) through an ethical relationship with others. However, in this study, by presenting the concept of

'transcendental self-transformation' and expanding the meaning of the concept of transcendence in Levinas' ethical relationship, the concrete process in which the meaning of transcendence, which is difficult to interpret in Levinas' relational ethics, can be applied to real life I wanted to present it. Along with this, this thesis tried to explore what the concept of transcendence would look like when it was actually revealed in a specific aspect in the formation of the correct subjectivity of the subject centering on the relationship between the self and the other.

Referring to these parts, I think that for Levinas, human beings experience transcendence of themselves in relationships with others, and through this, coexistence with others is possible by establishing ethical relationships, as well as making these ethical relationships possible. It was intended to reveal that specific cognitive, affective, and behavioral attitude change appear through transcendental self-change. Mainly, Levinas' concept of transcendence is presented as the truth that is the source of all ethics in relationships with others. However, it is not easy to interpret transcendence in Levinas' relational ethics. At this time, the concept of transcendence is presented as the way in which the subject establishes a relationship with the infinite other. That is the way in which the subject becomes responsible for the other when talking about the meaning of the other at the level of overcoming the logic of totality. Here, The author argues that transcendental self-change is not only a life of enjoyment for a subject to stand alone, but a process of specific attitude change of a subject required for a leap to an ethical life that Levinas ultimately aims for. It was seen that the meaning of the starting point of value change toward ethical transcendence was implied in that actual changes different from before in the character and life of

the person appeared in the overall dimension of cognition, affection and behavior. Therefore, changes in the domains of cognition, affect, and behavior that occur through transcendental self-change can be presented as changes in the subject's values through organic changes in these three domains. Here, the organic change in the three areas means that the subject's changed thoughts, emotions, and behaviors must appear in real life in order to testify that he/she is a subject practicing transcendental self-change. And these changes are changes at the private level in that they are revealed as individual values, but at the same time, when these changes in values are manifested in relationships with others, they can present values for attitudes toward others as well as themselves. It can also be said to be a change at the public level in that it can be done. This point is similar to the fact that it should be extended to the relationship of a just community realized through the relationship with a third party, which is the ultimate goal of the ethical relationship between the self and the other, which Levinas argued.

And this study tried to argue that the basis for such transcendental self-change is in love. In this study, love is the driving force that enables the change of the subject from Levinas' self-established stand alone to the ethical subject. At this time, it was suggested that love changed in the process of supplementing the limitations of the state of the subject. In this respect, love can be said to be the driving force for transcendental self-change and the driving force for becoming an ethical subject. In this way, the process of confirming the change of love through transcendental self-change suggests an existential meaning in that it tells that the abstract concept of transcendence can be practiced through personal reflection and effort in relationships with others. It has great

implications for moral and ethical education as well.

keywords : Emmanuel Levinas, relationship ethics, transcendent self-transformation, cognitive, affective and behavioral chang, love
*Student Number* : 2019-24418