

제 3장 해석학과 현상학

1. 장 나베르¹의 행위와 기호

여기서는 장 나베르의 사상을 좀 더 자세히 소개하도록 하겠다. 나베르의 철학은 행위와 기호의 관계를 다룬다. 행위는 의식을 낳고 세운다. 기호는 의식에 행위의 뜻을 알린다. 나베르는 칸트가 아니라 멘 드 비랑²을 따른다고 말하고 있는데, 드 비랑이 말하고자 한 바는 의식은 행위를 통해서만 생긴다는 것이다. 중요한 것은 참된 앎을 만드는 법칙과 자유로운 행위를 구성하는 활동 사이에 '연대'를 형성하고 '상호보완'을 이루는 것이다. 이를 위해 우리는 칸트와 드 비랑의 혼합주의가 아닌, 객관성과 진리 내부를 들여다보는 행위의 철학으로 가야 한다. 행위하고 생산하는 의식 내면에 객관적인 코기토를 끌어안음으로써 나베르는 반성철학의 최종 균형을 잡으려고 한다. (245~252는 이해가 안 됨으로 다른 선생님들의 고견을 듣겠습니다). 반성은 자기가 자기를 직관하는 것이 아니다. 그러므로 반성은 해석학이 될 수 있고, 해석학이 되어야 한다.(253)

2. 하이데거와 주체 물음

하이데거의 주객관계 비판은 코기토(나는 생각한다)의 우위에 대한 비판이다. 하이데거가 말하는 존재의 힘은 "나는 존재한다"의 해석학"을 일으키고 그 바탕을 마련한다.

(1) 『존재와 시간』의 첫 문장 - "존재에 대한 물음은 오늘날 망각 속에 묻혀 버렸다" - 은 철학의 중심이 코기토에서 잊혀진 존재에 대한 물음의 철학으로 옮겨간다는 것을 명시한다. 그렇다면 존재 문제가 물음으로 등장한다는 것은 무엇을 의미하는가? 첫째로 존재를 묻는다는 것 자체가 나를 먼저 내세우는 것을 부정한다. 왜냐하면 "물음 자체 속에 묻어지는 것, 곧 물음을 통해 알려는 것이 이미 들어있기 때문"이다. 둘째로 (인식의 주체가 아니라) 묻는 주체, 물음 속에 끼어들어가 있는 나는 하나의 존재, 곧 존재 물음을 마주한 존재, '현존재'(Dasein) 다. 나는 '나는 생각한다'가 아니라 '나는 존재한다'로서 탐구과정에 끼어 있다. 따라서 존재 의미 물음은 나의 존재 양태로 돌아간다.

(2) 하이데거는 코기토에 반박함으로써 존재론의 역사가 얼마나 파괴되었는지를 보여준다. '나는 존재한다'고 할 때 '코기토의 절대 확실성' 때문에 존재에 대해 망각하고 있다. 데카르트의 형이상학에서 주체는 '나'가 되고 중심이 되며, 모든 존재자는 나라는 중심을 향한다. 세상은 하나의 '상'(대상)이 되어 내 앞에 있고, 사람은 대상으로서의 존재자를 주무를 수 있다. 그러나 코기토는 절대자가 아니라 세상을 표상하고 모양을 만드는 한 시대의 산물이다. 사람이 스스로 무대를 꾸미고 스스로 무대가 되어 그 위에서 존재자가 나타나고 등장하게 한다. 간단히 말해 존재자의 모양을 사람이 만든다. 오늘날 기술 시대는 존재자 전체를 지배하려고 하는데, 이는 사람이 자기가 모양을 낸 무대에 등장하면서 생긴 무서운 결과이다.

(3) 하이데거의 정의에 의하면 현 존재는 물음을 묻는 존재자면서, 존재를 자기의 존재로 가지고 있다.

¹ Jean Nabert(1881~1960): 프랑스의 철학자. 데카르트, 칸트, 멘 드 비랑, 피히테의 반성철학의 전통을 계승하고 있다고 평가됨.

² Maine de Biran(1766~1824): 프랑스 유심론(spiritualism, 세계의 본질과 근원을 정신적인 것 - 영혼이나 정신, 이성 또는 의지 등 - 에서 구하고, 따라서 물질적인 것을 그것의 현상 또는 가상으로 간주하는 학설)의 시조.

묻는 자면서 묻어지는 것. 어떤 물음에나 순환이 들어있다. “현 존재는 분명히 존재적으로 우리에게 매우 가깝다. 우리가 바로 현존재다. 그럼에도, 바로 그렇기 때문에 존재론적으로는 가장 멀다” ‘나는 존재한다’를 잊고 있었기 때문에 ‘나는 존재한다’를 되살리는 일, 되찾는 일은 해석의 문제가 된다. 직관에 따른 서술(현상학의 문제)이 아니다. 코기토를 다시 찾으려면 뒤로 돌아가 ‘세계-내-존재’(être-au-monde) 현상에서 출발한 다음, 그 세계 내 존재(l'être dans le monde)가 ‘누구’인지 물어야 한다. ‘누구’는 오직 물음일 뿐이다. ‘나’는 이미 있는 것이 아니라 물어서 찾아야, 실존론적으로 해석해야 하는 것이다. (“일상적 현존재의 ‘누구’(주체)는 나 자신이 아닐 수도 있다” “현존재의 주체가 누구인가가 존재론적으로 문제일 뿐만 아니라 존재적으로도 은폐된 채로 남아 있다”) 주체에 대한 물음은 일상생활 문제, 자아 인식의 문제, 다른 사람과의 관계와 죽음의 문제도 다루어야 하고, 참주체는 그러한 과정을 모두 거쳐 죽음의 자유에까지 가야 찾을 수 있다.³

(4) ‘나는 존재한다’의 해석학이 전기 하이데거의 철학에만 속하는 게 아니다. 전기 하이데거와 후기 하이데거 사이에는 앞에서 말한 순환 문제 - 묻는 자(존재)이면서 묻어지는 자(존재양태)의 순환 - 에 있어서 연속성이 있는데, 바로 후기 언어철학이 현존재 분석을 어느 정도 대체한다. 후기 하이데거는 존재를 언어로 옮겨 놓는다. 이때 낱말은 현존재(Dasein)의 ‘거기’(Da, 거기에 있는 존재)다. 언어를 지닌 사람은 낱말(이름 붙임)을 통해 개방된 존재에 이름을 붙여 손에 넣는다. 언어의 침입은 현존재의 침입이다. 현존재의 침입은 언어를 통해 존재가 낱말로 나오는 것을 뜻한다. ‘낱말’의 출현은 『존재와 시간』에서 존재에 대해 묻는 ‘거기’(Da)의 출현과 같다. 『존재와 시간』의 ‘죽음의 자유’는 후기 하이데거에게서 시인의 ‘시 쓰기’가 된다. 참다운 현존재(참존재)는 존재에 대한 응답에서 생긴다. 응답하면서 그는 낱말의 힘을 통해 존재의 힘을 보존한다⁴. 그런 것이 바로 ‘나는 존재한다’의 재현이다.

3. 주체 물음: 기호론의 도전

주체철학이 사라질 위기에 있다고들 말하지만 주체철학은 고정된 형식의 불변의 무엇이라기보다는 도전을 받을 때마다 자기 모습을 갖추어가는 어떤 사고방식이다. 여기서 우리는 주체철학에 대한 두 도전 - 정신분석학과 구조주의의 공격 - 을 기호론의 도전이라는 이름으로 묶어서 살펴본다. 기호를 생각한다는 면에서 공통점이 있는 이 둘은 자기를 ‘바탕으로’ 자기를 생각하고 자기를 ‘통해’ 자기 자리를 찾는 주체를 문제로 본다.

1) 정신분석학의 도전

프로이트는 데카르트가 확실성의 토대를 찾았다고 믿은 바로 그 지점, 즉 의식 차원을 뒤로 미룬다.

³ 하이데거가 말하는 죽음의 가능성은 현존재가 실존하는 한 피할 수 없는 가능성으로서, 그 가능성으로 선구(先驅)하는 현존재로 하여금 자기 자신의 존재를 문제시하도록 만들고, 그리하여 은폐되어 있던 본래적 실존의 가능성을 회복하게끔 한다. 그래서 죽음의 가능성은 세계내부적인 다른 존재자들에의 퇴락으로부터 현존재를 자유로워지게끔 만드는 동시에 현존재 스스로 자신의 존재를 근거있게 만드는 것으로서, 현존재의 자유와 자기 정초를 가능하게 한다는 의의를 갖는다. 박서현, 「하이데거에 있어서 ‘죽음’의 의의」, 철학 제 109집, 2011년 11월, 177-178쪽.

⁴ 여기서 ‘보존한다’의 의미는 다음의 하이데거의 언급에서 이해 가능하다. “낱말, 곧 이름 붙임은 존재자를 자기 존재 안에서 직접 서고 강력해지도록 재건한다. 그리고 존재자를 지켜 존재가 뻗어 보이고 늘 똑같게 하며 존재를 구획 짓는다”.

의식'으로' 환원되지 않고 의식'을' 환원한다. 현상학과 반대다. 무의식/전의식/의식의 위상학(topique)과 자아(에고)/이드/초자아의 위상학. 프로이트는 의식을 위상학으로 풀어 '자리' 가운데 보면서, 자아를 그것을 지배하는 주인이 따로 있는 하나의 '힘'으로 본다. 이때 주체 문제가 둘로 갈라진다. 의식은 객관적 현실 인지의 임무와 관련된 개념이고 '자아'는 초자아나 이드, 현실과 타협하는 것과 관련된 개념이다. 주체가 된다는 것은 첫째로 의식한다는 것(현실원리와 쾌락원리 사이에서 '깨어 있다'는 것)이고, 둘째로 힘의 지배에서 '주인이 된다'는 것이다. 이와 같이 정신분석학은 의식이나 자아를 제거하거나 주체를 없앤 것이 아니라 주체를 옮겨 놓았다. 주체는 여러 자리와 역할이 모여 이루어지는데 의식과 자아도 이에 한 몫 한다. 다만 자리를 옮긴 결과 의식과 자아가 바탕이나 기원이 되지 못하게 되었다.

프로이트는 생각하는 나의 존재의 확실성, 즉 의식(Bewußtsein)대신 의식이 됨(Bewußtwerden)을 말한다. 기원이자 바탕이었던 것이 과제이자 목표가 되었다. 생각 때문에 나의 존재가 확실하다고 해서, 내가 생각하는(아는) 내가 나라고 할 수 없다. 정신분석학은 확실성과 동일성이 겹치는 것을 막는다. 프로이트 사상을 주체철학(반성철학)에 끌어들이면, 우상이 된 거짓 코기토는 해체된다. 동시에 무의식의 욕망의 고고학(욕망이 먼저다, 즉 주체가 의식/의지로 서기 전에 이미 충동 차원에서 존재에 놓여졌다는 앞의 언급과 일맥 상통)에 의하면 '나는 존재한다'가 '나는 생각한다'보다 앞선다. 즉 코기토를 관념론보다 존재론 차원에서 보는 해석이 나온다. 코기토는 '내가 존재한다'는 점에서는 의심할 수 없지만 '내가 누구인가'에 대해서는 문제로 남아있다. 이처럼 프로이트 사상의 기능은 추상적인 코기토의 확실성과 구체적인 주체 사이를 벌려 놓으면서 거짓 코기토를 비판하며 자아와 나 자신 사이를 가로막고 있는 자아의 우상을 해체한다.

2) 구조주의의 도전

구조주의를 지배하는 것은 기호론 모델이다. 여기서는 기호론이 정신분석학과 언어학을 통해 어떻게 주체철학(구체적으로는 후설과 후설 이후의 현상학)을 공격하는지 알아보자. 현상학의 세 가지 명제 - (1) 현상학에서 말하는 기술(記述)의 범주는 의미다. (2) 주체가 의미를 쥐고 있다. (3) 환원이라는 철학행위를 통해 의미를 향한 존재를 낳는다. - 는 발견의 순서를 말하지만(의미활동으로서의 모든/임의의 체험이 있고, 자아는 의미를 겨냥하며 사는 존재이자 모든 의미의 축이다), 현상학을 세우는 순서로 보자면 세 번째 명제가 첫 번째가 된다. 환원 안에서 그리고 환원을 통하여 모든 존재가 현상으로 기술되고 의미로 기술된다. 현상학을 세우는 순서를 따라가자면 환원에서 시작해 '나는 생각한다'의 주체 문제로 간다. 그리고 다시 이론 주체에서 주체와 세상의 매개체인 의미 문제로 넘어간다. 즉 (3)→(2)→(1)의 순서.

언어는 전체 의미 환경이므로 현상학을 일반 언어이론으로 볼 수도 있으나 현상학(특히 메를로-퐁티)은 언어 문제를 현대 언어학과 대화할 수 없는 쪽으로 몰고 갔다. 현상학에서는 공시를 말하는 주체에 두고 통시를 객관적 학문에 둬으로써 주관적 측면이 객관적 측면을 삼켜버린다. 말의 공시가 랑그의 통시를 둘러싸고 있다.(과학의 대상이 되는 랑그 쪽이 현상학에는 전혀 없다) 현상학에서 말이란 앞서사람들이 한 말, 침전되고 틀을 갖춘 말을 내가 사용하는 것이다. 여기에는 자동 구조 체계로서의 랑그가 무시되고 있다.

구조주의 언어학은 주체철학에 도전한다. 현상학에서 언어는 객관이나 객체가 아니며 매개체이다. 언어를 통해서, 언어를 거쳐서 우리는 현실로 나아간다. 무엇에 대해 무언가를 말하는 것이 언어다. 언어는 빠져나가 자신이 말하는 것을 향한다. 가리키는 지향운동 속에서 자기를 넘어선다. 구조언어학에서는 언어가 스스로 만족한다. 모든 차이가 이미 언어 속에 내재하고 체계가 말하는 주체에 앞선다.

주체철학은 이와 같은 구조주의의 도전에 어떻게 맞서야 하는가? 환언하자면, 기호론의 도전에 현상학의 의미 이론은 어떻게 맞서야 하는가? 오늘날 말의 현상학이 가능하려면 랑그의 언어학을 거쳐가야 한다. 기호와 기호를 마주세우는 것은 기호론의 할 일이고, 기호를 통해 현실을 표상하는 것은 의미론의 일이다. 전자는 후자에 종속된다. 기호론은 의미론을 위해 있다. 언어가 분절되는 것은 뜻하고 표상하는 기능을 위해서다. 기호론과 의미론이 이처럼 크게 다르다는 것을 말해놓고 나서, 이 둘을 접근시킬 수 있다. 따라서 문장의 언어학을 연구하고, 의미와 지시의 논리학(프레게나 후설 방식으로)을 거친 다음 말의 현상학으로(메를로-퐁티를 따라) 간다. 말의 현상학으로 바로 건너 뛴 수는 없다. 이와 같은 의미 이론을 주체 이론으로 끌고 가보자. 언어가 무엇을 가리키고 거기에 주체가 들어가는 것은 언어가 의미 효과를 내는 것과 같은 차원에서 발생한다. “누가 말하는가?”라는 주체에 대한 물음은 랑그수준이 아닌, 문장에서 생긴다. 랑그의 창조물인 텅 빈 기호인 ‘나’와 ‘너’라는 기호를 ‘지금 여기서’ 사용하는 것, 그래서 ‘나’라고 하는 낱말이 뜻(signification)을 지니고 의미를 얻게 되는 것은 주체가 등장해서 그 기호를 자기 것으로 삼아 표현할 때이다. 현상학의 과제를 요약하면, 모든 코기토 전통에서 주장하는 이 주체의 등장이 언어 바깥이 아닌, 언어 안에서 이루어지게 해야 한다는 것이다. 즉 잠재체계인 랑그가 말이라는 사건이 되는 행위에서 주체가 드러나야 한다.

현상학의 선험적 환원은 의식에서 존재를 분리시키면서 의식을 절대화했다. 환원을 통해 모든 것은 의식에 대한 의미가 된다. 그러나 환원이 관념론에 서서 의식에 특권을 부여하면(주관주의) 구조주의 언어학(일종의 객관주의)과 부딪히게 되고, 주체철학은 최대 위기를 맞는다. 그렇다면 환원을 버려야 하는가? 나는 환원을 새롭게 해석해서 현상학의 축인 ‘뜻’ 이론과 연결시키려고 한다. 환원은 상징 기능(기호를 매개로 현실을 가리키는 것)의 기원이자 뜻의 시작이다. 이때 시작이라는 것은 연대기에 따른 역사 사건이 아니라 선험적인 일이다. 환원은 세상을 가리키기 위한 조건일 뿐 아니라 주체를 가리키는 조건도 된다. 앞에서 우리는 세상이 드러나는 것과 주체가 등장하는 것이 같이 일어난다고 했는데, 마찬가지로 세상을 지시하는 것과 자기를 지시하는 것은 함께 일어난다. 말을 하면서 주체가 끼어들어 주체의 모습이 형성되지 않는다면, 현실을 겨냥하거나 진리를 찾는 것은 불가능하다. 환원은 ‘남을 거쳐 나에게로 돌아오는 것’이고, 선험은 기호의 선험이 아니라 뜻하기(signification)의 선험이다. 바로 이것, 기호론에서 의미론으로 넘어가는 것이 기호론의 도전에 대응하여 진짜 ‘주체로 돌아가는 길’이다. 환원에서 생기는 주체는 뜻이 있는 삶이 시작되는 바로 그 지점이다. 거기서, 말해진 세상과 말하는 사람의 존재가 동시에 발생하는 것이다.

3) ‘나는 존재한다’의 해석학을 향해

주체철학은 정신분석학과 기호론의 비판을 받아들여 그 기틀을 재정립해야 한다.

(1) ‘나는 생각한다’의 절대 확실성은 상징 기능의 선험성이다. 달리 말해, 의심할 수 없는 것은 물려서서 거리를 만들어 기호를 가능하게 하는 행위이다. 사물에 대해 원인이 아니라 뜻하는 방식으로 존재하게 하는 것, 확실성은 바로 거기에 있다. 힘의 관계를 표현하는 꿈/징후 텍스트는 해석되어야 할 의미이다. 욕망과 의미의 복잡한 관계, ‘욕망의 의미론’이다. 기호론 측면에서 정신분석의 주제는 리비도와 상징의 관계에 있고, 그러므로 해석학이라는 넓은 영역으로 들어온다. (해석학의 과제는 언어학 쪽의 의미론이나 정신분석학 그리고 현상학과 비교종교학, 문학비평 등 여러 가지 분야에서 일어나는 서로 다른 해석의 기능과 이중 의미의 사용법을 마주세우는 데 있다는 전제하에). 정신분석학은 해석학을 거쳐 반성철학과 연관될 수 있다. 존재욕망과 기호의 관계는 리비도와 상징의 관계와 같은데 다음의 이유에서 그러하다.

기호의 세계를 이해하는 것은 나를 이해하는 수단이다. 상징세계는 자기 이해로 가는 길이다. 존재의 욕망을 이해하기 위해 '짧은' 의식이 아닌 기호의 '기나긴 길'을 해석하는 것이 바로 내가 '구체적인 반성' 혹은 '모든 기호세계에 의해 매개된 코기토'라 부르는 내 철학 작업의 가설이다.

(2) 우리는 정신분석학에서 상징을 충동과 이어졌다. 즉 기표를 존재자에 뿌리내리게 하였다. 마찬가지로 현실과 분리된 기호를 상징하는 기호론도 재정리해야 한다. 정신분석학이 여기에 도움을 주는데, 프로이트의 존재 행위를 욕망의 축 안에 둔다. 주체가 의식적으로 의지를 가지로 스스로 등장하기 전에 이미 충동 차원에서 주체가 존재 안에 있다. '나는 생각한다'보다 '나는 존재한다'가 앞서는 것이다. 충동과 의식의 관계를 충동과 언어의 관계로 치환하자면, 마찬가지로 '나는 존재한다'는 '나는 말한다'보다 앞선다. 따라서 철학적 해석학은 해석이 어떻게 존재로 나아가는지 밝혀야 한다. 먼저 세계-내-존재가 있고, 그것을 이해하고, 그 다음에 그것을 해석하고, 그 후에 말한다. '나는 존재한다'의 해석학이 되어야 관념론의 코기토, 주관주의와 유아주의의 환상을 없앨 수 있다.

처음에 내가 제기한 질문, 장래성 있는 반성철학은 어떤 것인가에 대한 답은 이렇다. 정신분석학과 기호론의 가르침과 고침을 받아들인 반성철학, 그리하여 우리를 이루고 있는 존재 욕망과 존재 노력이 표현된 기호 해석, 곧 사적이거나 공적인 또는 심리적이거나 문화적인 기호 해석이라는 먼 길을 돌아가는 반성철학이 그것이다.

제 4장 악의 상징 해석

악은 철학문제고 원죄는 신학문제라고, 철학과 신학을 나누는 것에 나는 반대한다. 무엇을 '드러낸다'는 점에서 아담 신화는 다른 신화처럼 철학적 인간학에 속한다. 다만 아담 신화가 신학이 되는 것은 그 구조 때문이 아니라 참사람 예수 그리스도의 '오심'과 '사건'을 말하는 기독교론과의 관련 때문이다. 나는 사람의 진실을 밝혀주고 열어주는 상징은 무엇이든 철학적 반성으로 들어올 수 있다고 생각한다. 그러므로 나는 원죄 개념을 철학 바깥의 문제로 보지 않는다. 오히려 지향성 분석이나 합리적인 상징의 해석학, 곧 개념 속에 침전되어 있는 의미 지층을 들추어 내는 해석학과 관련된다고 본다. (341쪽)

1. 원죄: 그 의미를 생각함

개혁교회의 신앙고백 문서에는 사람의 의지가 '완전히 죄의 노예'라는 구절이 있다. 이 문서는 원죄, 악의 유전, 죄 사함을 말(선포)한다. 원죄 개념은 성서에 나오는 것이 아닌데도 어떤 합리적인 사유 과정을 거쳐 초대 교회의 고백이 되었다. 어떻게 원죄 개념이 그 개념 이전의 언어를 끌고 나올 수 있었을까, 바로 원죄 개념을 해체하는 것이 우리의 목표이고 이때 결국 우리는 '케리그마'⁵를 보게 될 것이다.

원죄론은 거짓 앎이기에 그 지식을 부수어야 한다. 그것은 허물이라고 하는 일종의 법 개념과, 흠이 유전된다고 하는 생물학 개념에도 물들어 있다. 그렇게 채무라는 법 범주와 유전이라는 생물학 범주를 원래 언어에 뒤집어 씌웠다. 그런데 그 거짓 앎은 상징이다. 원죄 개념으로 표현할 수 밖에 없는 그

⁵ 십자가에 달리신 예수 그리스도의 속죄 행위로 인류가 구원을 얻게 되었다는 복음을 가리킨다. 원죄 개념은 논리로 무장하고 있지만 교회의 복음 선포를 전하려는 것이다. 죄를 말하지만 사실은 구원을 제시하려는 것이다. 그런 케리그마와 관련해서 원죄론을 보아야 한다.

무엇을 가리키는 상징이다. 거짓 앎을 비판한다는 것은 원뜻을 다시 찾겠다는 것이다. 교회가 원죄라는 교리를 통해 얻고자 했던 뜻을 다시 찾아 나선다. 그 뜻은 뒤에서 보는 대로 법이나 생물학과는 아무 상관이 없다. 아담이 지은 허물이 유전된다는 식의 사고방식과 관계없다. 다만 교회는 원죄 개념을 '합리적 상징'으로 썼다. 죄의 '고백'속에 들어 있는 무엇을 드러내는 상징으로 원죄라는 말을 썼다는 것이다.

그렇다면 기독교 신학은 왜 그런 '개념'을 만들었는가. 영지주의 때문이다. 영지주의자들은 "죄가 어디에서 오는가?"라고 사변적으로 물으면서 해답 - 사이언스(앎), 지식, 그노시스, 영지 - 을 준다. 기독교 신학은 영지주의에 맞서서 자신의 믿음을 변증할 목적으로 영지주의 사고 형태를 빌려왔다는 것(영지주의와 맞선 결과 영지주의와 비슷해졌다)이 우리의 첫 번째 가설이다. 우리의 두 번째 가설은 원죄 개념은 껍데기에 불과하고 이 외피 속에 깊은 타락의 신비가 있지 않을까 하는 것이다. 본격적인 분석에 앞서 우리가 예로 들고 인용하는 것은 마니키아니즘(마니교)과 펠라기우스주의자들⁶과 논쟁한, 성 아우구스티누스의 글로, 이때 중요한 것은 논쟁의 역사가 아니라 성 아우구스티누스가 원죄 개념을 이끌어낸 동기이다.

1)

'원죄'론에는 한가지 중요한 의미가 들어있다. 그것은 악은 우리에게서 나온 것이고, 우리 자유 문제이기 때문에 악은 존재(실체)도, 자연도 아니라는 점이다. 반면 영지주의에서 악은 사람 밖에 있는 물리적 실체이며 세상이다. '다른 데'서 와서 '여기', 악 속에 떨어진 영혼은 악과의 접촉을 통해 그에 감염되는 '불행'한 존재자다. (「시편」 기자가 우주를 보고 하느님의 영광을 찬양한 것과 비교) 그리스 교부와 라틴교부는 합심해서 영지에 대항했다. 악은 세상도, 스스로 있는 것도 아니며 '우리에게서' 생겼다. 또한 악은 실체가 없기 때문에 "악은 무엇이나" 물을 수도 없고 따라서 "악은 ~다"라고 답할 수도 없다. 단지 "우리가 어찌하여 악을 행하는가?"라고 물을 수 있을 뿐이다. 악은 '존재'가 아니라 '행위'다.

교부들과 성 아우구스티누스는 타락 설화 - 사람인 아담을 통해 죄가 세상에 들어왔다는 설화 - 를 갖고 마니교도들과 싸웠다. 성 아우구스티누스는 「마태복음」 12장 33절(나무가 좋으면 그 열매도 좋고, 나무가 나쁘면 그 열매도 나쁘다)를 주석하면서 좋고 나쁨은 "그럴 수 있음을 가리키는 것이지 본래 그렇다는 말은 아니다"로 본다. 그리고 악의 문제에 대한 기독교 신학의 핵심을 우리가 의지를 갖고 지은 죄를 회개하는 것이라 밝힌다. 한편으로 악을 잘못(defectus, 마음이 하느님에게로가 아닌 피조물/무에게로 잘못 기울어지는 것), 본성의 부패로 개념화했는데 이 덜 된 개념들은 아담 신화에 들어있는 특징인 히브리 민족과 기독교인들의 독특한 경험을 제대로 반영하고 있지 못하다.

2)

원죄原罪에서 '원'은 무엇인가. 그것은 의지의 철학 안으로 절대 들어오지 않는 해석의 틀인 '물려받은 죄'다. 이것은 개인이 어디로 기울어지는 문제와는 전혀 다르다. 악은 어떤 개인의 문제가 아니라 어딘가로부터 계속 흘러내려왔다. 죄를 유전으로 보면 악을 행하고 퍼뜨린 첫 사람이 등장하고, 따라서 원죄에 대한 고찰은 후기 유대교의 아담론과 연결된다. 바울은 그것을 기독교로 끌어들이어 아담과 그리스도, 죄의 시작인 첫 번째 아담과 구원의 시작인 두 번째 아담을 대비시켰다. 첫 번째 아담은 '장차 오실 분의 모형'이다. 타락 이전에 완전한 인간의 모습이 있다. 바로 여기에서 접근해 들어가야 성

⁶ 4세기에 출현한 펠라기우스주의자들은 인간의 자유의지와 노력을 중시하면서 구원에 있어서 은총의 의의를 부정하였다.

아우구스티누스의 원죄 개념을 이해할 수 있다. 성 아우구스티누스는 「로마서」 5장 12~19절의 바울의 도식, '한 사람의 죄로 어떠했으니 그리스도의 은혜로 어떻게 되었다'는 대비를 그대로 따른다. 이때 '한 사람을 통한' 죄가 중요하다. 한 사람은 처음으로 죄를 지은 사람이라기 보다는 첫 매개체이다. 크고 강력한 죄는 첫 사람부터 우리까지 모든 사람을 물들여서 한 사람 한 사람을 모두 죄인으로 만든다.

펠라기우스는 주의주의(主意主義)에 서서 사람에게 죄를 지을 수도, 안 지을 수도 있는 자유가 있음을, 죄의 '우연'을 주장했다. 성 아우구스티누스는 펠라기우스의 이러한 주장에 대항하기 위해 원죄 개념 - 첫값으로 죽을 수 밖에 없는 개인의 허물과, 태어날 때부터 타고나는 흠 - 을 끝까지 밀고 나갔다. 성 아우구스티누스의 예정론은 바로 이와 연관된다. 「로마서」 9장 10절~29절, 하느님이 에서를 버리고 야곱을 선택한 이유는 에서가 태어나기 전부터 죄가 있었기 때문이다.

성 아우구스티누스의 논쟁에서 지적해야 할 점은 첫째, 논쟁과정에서 법 차원의 이야기가 계속 그 강도를 더해갔다는 것이다. 죄의 책임이 사람에게 있다면 하느님은 무죄라는 식이다. 둘째, 단순히 아담을 '닭았다'고 보는 펠라기우스를 물리치려면 죄가 '대물림(per generationem)되었다고 해야 했다. 흠과 성관계를 연관짓는 오래된 개념이 부활했다. 그래서 죄의 유전이라는 개념이 정립된다. 이 개념으로 법 범주(자진해서 지은 죄에 대한 처벌)와 생물학 범주를 하나로 묶었다.

이제 우리의 과제는 이것이다. 원죄 개념을 깨고 상징을 보는 것. 원죄론은 죄의 고백에 들어 있는 더 깊고 더 충실한 그 무엇의 상징이다. 합리적 상징이고 성의 세계로 나오는 상징이다.

3)

참회와 회개의 전통의 세 가지 특징 중 첫 번째는 죄 '실재론'으로 죄의식은 단순히 나의 의식이 아니라 존재의 문제, '존재 양식'의 문제이다. 내가 죄를 의식하는 게 아니라 예언자가 죄를 폭로한다. 죄를 가늠하는 것은 나의 의식이 아니라 '하느님 앞'에서다. 두 번째 특징은 죄는 개인의 문제가 아닌 공동체, '우리'의 문제라는 것이다. 따라서 개인의 책임보다는 죄의 연대성이 중요해진다. 세 번째 특징은 하나의 권세로서의 죄로, 사람은 노예처럼 그 죄의 권세에 붙잡혀 무능력하다. 원함과 행함의 거리다. 이것은 영지주의가 죄를 설명하는 어휘와 유사하다.

원죄의 두 가지 상징기능은 타락 이야기의 상징 기능과 같다. 타락신화로서의 아담신화가 상징하는 첫 번째 기능은 유배라는 이스라엘 민족의 비극을 인류 전체의 '보편 사건'으로 만드는 데 있다. 두 번째 기능은 악의 기원을 먼 조상에 둬으로써 이미 일어난 일로서의 악을 드러낸다. 악은 내게서 시작되는 것이 아니다. 나는 다만 계속 이어갈 뿐이다.

원죄 개념에는 일정한 기능이 있다. 그것은 죄는 자연이 아니라 의지라는 신념이고, 그 의지는 본성이 거의 악하다는 생각을 지키고 있다. 본성은 거의 악하지만 의지가 악의 주범이다. 법개념과 생물학 개념을 합쳐놓은 까닭을 여기서 찾을 수 있다. 악이 의지의 산물이라는 데서 책임을 묻는 법 개념을 가져오고, 물려받은 것이며 의지를 넘어 있는 것이라는 데서 유전이라는 생물학 개념을 가져온 것이다.

악이 '나면서부터' 생기는 문제라면 회심은 '거듭남'이다. 추상 개념인 원죄 개념을 만들면서 그 반대쪽에 거듭남 또는 다시 태어남이라는 대변이 생겼다고 말할 수 있다. 그 대변이 생김으로써 의지는 구원과 선택의 힘 속에 수동적으로 개입하게 된다.⁷ 세 가지 주의사항을 끝으로 마치자. (1) 원죄론은 스스로 어떤

⁷ 죄를 주도하는 것은 의지지만 본성이 악하다는 차원에서 몹시 수동적인 의지가 된다. 이것은 구원의 도식에도 그대로 해당된다. 죄로부터 구원받는 것은 내 의지에 달린 문제임으로 내 책임이지만, 다른 측면에서 구원은 하느님의 선택, 곧 은총에 달렸다는 점에서 의지는 수동적이다.

논리를 만든 것이 아니라 아담신화 - 이스라엘의 죄의 고백 - 에 대한 생각이다. 그러므로 원죄 개념에서 이스라엘의 죄의 고백으로 돌아가야 한다. (2) 악은 우리에게서 시작되지만, 우리는 이미 있는 악을 기초로 악을 저지른다. 태어나면서부터 악하다는 것은 그것을 상징한다. (3) 원죄는 구원과 짝을 이루고 있다. "죄가 많은 곳에 은혜가 넘친다"(로마서 5:20)

2. 상징 해석과 철학적 반성 1

문제 제기: 상징으로 이론 생각이 어떻게 철저히 합리적인 생각 - 철학 - 으로 이어질 수 있을까. 요컨대 상징해석에 대한 철학적 반성이 어떻게 이루어질 수 있을까.

1) 상징의 질서

위의 문제를 탐구하는데 악의 상징을 표본으로 삼을 것인데, 여러 측면에서 쓸모가 많다.

(1) 모든 신학과 사변, 신화 이전에 어떤 체험을 표현하는 언어인 '기초 상징'이 있다. 여기서 체험은 죄 '고백'의 체험이다. 금기를 어긴 악을 가리키는 흠(*la souillure, defilement*)을 표현하기 위해 때라는 상징이, 좀더 윤리적인 죄(*le péché, sin*)의 개념에는 빗나감, 굽은 길, 벗어남, 방황 같은 상징이 있다. 좀더 내면화된 허물(*la culpabilité, guilt*)을 말할 때는 무게나 짐 같은 상징을 쓴다. 이 상징들은 자연 경험 - 길을 가거나 무엇을 접촉함 - 에서 생긴 1차 기표들로 이것을 신화상징과 구별하여 1차 상징이라고 부르자. 신화는 조금 더 정립된 상징으로, 인물과 장소와 시간이 등장해 이야기를 이루고 있으며 1차 상징이 고백하는 체험을 이야기로 꾸며 말하고 있다. 1차 상징은 상징이 지향하는 구조를 보여준다.

(2) 고백의 1차 상징을 탐구해야 한다. 흠과 죄와 허물에 들어있는 1차 상징들에는 겹뜻이 있고 이 겹뜻이 이 상징에서 저 상징으로 가는 상징 일반의 움직임을 보여준다. 움직이면서 어떤 의미를 얻거나 상실한다.(예컨대 죄sin에서 허물guilt로 가면서 죄인과 비죄인, 죄의 경중을 가리게 된다. 법 측면에서는 발전이지만 악의 연대성 측면에서는 약해지는 것이다) 가장 오래된 흠의 상징에는 악이 '밖에서' 들어온다는 문제가 있다. '악이 이미 있다'. 옛 상징 이후 경험의 혁명이 일어나고 경험을 드러내는 언어 역시 혁명을 겪는다. 생각뿐 아니라 상징도 이상으로서 파괴되어야 한다. 새 상징은 이전의 상징을 파괴한다. 따라서 우리는 죄 상징이 흠 상징과 뒤바뀐 형태로 이룩됨을 본다. 죄 상징으로 오게 되면 바깥 접촉 대신 벗어남(과녁이나 똑바른 길이나 넘지 말아야 할 한계)이 등장한다. 종교체험에는 '하나님 앞', 유대인들이 말하는 베리트 곧 '계약'의 범주가 생겼다. 이제 악은 더 이상 어떤 실체가 아니라 무, 관계 단절이다. 하느님의 분노라는 상징은 관계 단절을 되돌리려는 분노이다. 이때 악을 실제로 힘을 행사하는 권세, 인간을 포로화/노예화하는 힘으로 보는, 적극적으로 사고 방식이 생긴다. 이것은 포로상징에서 드러난다. 역사사건(이집트와 바빌로니아에서 겪은 노예생활)을 실존 상황으로 바꾼 포로 상징은 이스라엘의 회개 경험을 가장 높은 차원에서 표현한다. 악을 권세로 보면서 악을 밖에서 찾는 문제가 일어난다. 처음 상징인 흠의 상징이 다시 들어오는 것이다.

이와 같은 단절과 연속 운동이 죄 상징에서 허물 상징으로 가는 과정에서도 똑같이 일어난다. 죄의 존재론은 사라지고 잘못을 순전히 주체의 문제로 보려는 시각이 등장한다. 벗어나고 빗나가고 방황하는 상징대신 무게와 짐의 상징이 나타난다. '하느님 앞' 대신 '내 앞'이 의식 깊은 곳에 자리 잡는다. 이 새로운 혁명에서 책임은 집단에서 개인으로 옮겨간다. 잘잘못을 합리적으로 판단하는 세상이 등장한다. 그러나 오래된 흠 상징이 사라지지는 않는다. 양심은 율법을 만족시킬 수 없다. 따라서 엷매인 자유를

가리키는 노예의지라는 흠의 상징이 재등장한다.

(3) 지금까지 1차 상징들에 대해 논의했다. 어떤 공간과 시간과 인물들을 엮어낸 큰 이야기, 2차 상징으로서의 신화에는 세가지 기능이 있다. 첫째, 아담이라는 대표 인간을 가지고 인류 전체와 모든 인간사를 말한다. 둘째, 아담 신화의 자리가 처음과 끝 사이에 있음으로써 이야기에 어떤 방향을 제시한다. 태초와 종말에서 오는 긴장이 신화 전체에 흐른다. 셋째, 아담 신화는 흠 없는 상태에서 죄의 현실로 건너간 인간 현실을 안타까워한다.

1차 상징들이 서로 투쟁했듯이 신화들도 끊임없이 서로 투쟁한다. 신화들은 이상파괴 운동에 참여해야 한다. 그래야 상징이 스스로를 극복한다. 이 운동은 대립에서 시작한다. 악의 기원을 사람이전의 어떤 재앙이나 갈등에 두는(악을 사람 바깥에 두는) 신화들(바빌로니아의 창조드라마, 영웅을 운명의 희생자로 그리는 비극신화, 오르페우스 신화) vs. 사람의 잘못된 선택에 의한 악(고대 이스라엘의 회개 체험이 신화로 표현된, 성서 속의 아담 타락 신화) 1차 상징에서 봤던 양극화 현상 - 악을 바깥의 문제로 보는 흠의 상징 vs. 악을 내면의 문제로 보는 허물의 상징 - 이 신화에서도 나타난다. 더 놀라운 점은 두 신화 집단 사이에서뿐 아니라 아담신화 내에서도 갈등이 존재한다는 것이다. 아담 한 사람의 행동에 의한 순간적인 타락 사건 vs. 금지하는 하느님, 유혹하는 뱀, 유혹받는 여인이라는 몇 명의 인물과 몇 개의 이야기로 구성되는 타락사건. 순간의 신화가 이동 신화가, 잘못된 선택을 말하는 신화와 유혹으로 악에 빠지는 신화가, 연약함의 상징인 여인과 나쁜 결정의 상징인 남자가 얽혀 있다. 원래 아담신화는 악의 기원과 관련된 다른 신화들을 비신화론화(demythologization)하는 것으로 볼 수 있는데, 뱀이라는 다른 신화의 형상을 등장하는 이유는 그 안에 다른 신화 전통이 숨어있음을 보여준다. 뱀은 이미 있는 악이라는 다른 신화의 이야기를 말한다. 사람은 악을 시작한 것이 아니라 이미 있던 악을 계속했을 뿐이다. 이처럼 다른 신화들의 구조가 아담 신화에 다시 등장한다. 아담 형상은 모든 사람을 앞서는 첫 사람이지만, 뱀은 아담보다 앞선다. 비극신화가 다시 모습을 드러내는 것이다. 아담신화를 비극신화를 파괴하며 생겼지만 다시 그것을 품고 있다.

2) 상징에서 반성하는 생각으로

이제 우리는 해석을 통해 상징을, 상징으로 생각되는 생각(또는 前이해)를 이해하여야 한다. 상징 속의 생각, 즉 1차 직접성의 생각은 불분명하고 복잡하지만 훨씬 풍요로운 생각으로 우리는 근대로 들어오면서 이 생각을 상실했다. 그렇지만 해석학을 통한 2차 직접성의 생각은 히에로파니(성스러움의 현현)와 성스러움을 회복하고 성스러운 존재와 교통할 수 있게 된다. 따라서 해석학은 '근대'의 산물이지만 거룩함을 잃은 근대를 극복하는 것이다.

상징을 해석할 때 알레고리로 해석(상징은 껍데기이고 그 뒤의 진리가 중요하다는 생각)하거나 상징 그 자체를 합리적으로 보는 위험(신화를 그대로 교리로 삼는 것)에 빠지지 않기 위해 나는 창조적 해석의 길을 제시한다. 상징에 이끌려가면서(상징을 직접 만나면서) 생각이 상징으로부터 자유롭게 의미를 이끌어내는 것. 그 예로 나는 악의 문제를 든다. 악의 문제는 생각과 상징의 투쟁이다. 악의 문제에서 생각은 '반성'과 '사변'을 오가야 한다. 반성은 비신화론을 주도한다. 먼저 흠과 죄의 차원을 개인 내면의 허물 문제로 바꿔버린다. 아담 신화 역시 노예의지의 알레고리로 본다. 반성하는 생각은 '사변하는' 생각과 싸운다. 사변하는 생각은 악을 윤리적 관점(이 관점에서 악은 자유의 산물이다. 악을 저지를 수 있는 자유, 멀어지고 빛나가고 뒤집고 방향할 수 있는 자유)으로 볼 때 놓치는 것들을 건져내려고 한다. 성

아우구스티누스와 칸트가 이 윤리적 관점의 대표자로, 칸트에게서 악은 준칙의 역전이다. 최고 악은 의무의 위반이 아니라 덕이 아닌 것을 덕으로 보는 칸트의 생각은 악을 떨어짐에서 찾는 성서의 생각의 부활이다. 악을 윤리적 관점에서 풀면 다음의 결론에 도달한다. 자유란 떨어질 수 있음이며 순서를 뒤집을 수 있음이다. 악은 어떤 실체가 아니라 관계의 전이다. 우리는 분명한 결론을 얻었다. 그러나 깊이를 잃었다.

3) 반성의 어두움 그리고 비극으로 돌아감

반성을 통해 우리가 할 일은 첫째, 원죄가 지식으로는 거짓임을 밝히고, 둘째, 이미 있는 악을 말하려는 의도를 찾아내는 것이다. 원죄는 이미 있는 악을 말하기 위한 합리적 상징이다. 먼저 원죄개념은 비난 받을 허물을 말하는 법 개념과 유전을 말하는 생물학 개념이 엉켜있다.(그래서 거짓 지식?) 왜 나의 의식 이전의 이미 있는 악에 대해 말하는 것일까. 이것은 앞에서 말한, 윤리적 관점에서의 악의 문제와 연관되어 있다. 악을 윤리 문제로 풀 때 놓치는 것은 악의 체험, 즉 '비극적인' 요소이다. 윤리적 관점에서 악은 '떨어짐'이나 '빛나감' 같은 상징만 갖고 온다. 아담은 '지금' 일어나는 악의 표본이고 우리의 악행은 아담의 반복이다. 그러나 각 사람은 악을 시작하지만 동시에 악을 잊고 있기도 하다. 바로 이점을 말해야 한다. 악은 전통이고 역사를 따라 연결되어 있으며 이미 군림하고 있다. 이 비극이 악에 대한 윤리적 관점에 저항한다. 윤리로 풀 수 없는 요소를 비극의 형태를 빌려 표현하고 있는 것이다. 비극의 기능은 든든함과 자기 확신과 비판 정신을 의문에 부치는데 있으며, 악의 책임을 통째로 짊어지려는 도덕 의식을 문제시하는 데 있다. 이 도덕 의식은 일견 겸손한 듯 하지만 큰 교만이 숨어 있지 모른다. 그래서 비극의 상징에는 겸손의 윤리가 들어있다. 사람이 다 짊어질 수 없는 '죄의 신비'를 말한다. 자유 안에 이미 죄가 들어 있으므로 죄의 책임을 인간의 자유로 돌릴 수 없다는 점을, 악의 문제에 신이 개입되어 있음을 말한다. 윤리적 세계관에서 신이 심판자로 등장한다면 여기에서는 신에게 악의 혐의를 둔다. 고발하고 심판하는 법률주의에 맞서 옅의 하느님은 '폭풍 가운데서' 말씀하신다.

4) 사변하는 생각과 그 실패

그렇다면 유전된, 인간의 악한 본성과 인간의 자유 의지에 의한 악의 우연성 사이에 괴리가 발생한다. 달리 말해 타락의 필연성과 악의 우연성이 공존할 수 있는가. 모든 위대한 신화에는 처음(태초)와 함께 나중(종말)을 말한다. 이때 주목해야 할 것은 상징들의 방향이 종말에서 태초로 향하고 있다는 점이다. 이 운동은 악의 우연성으로부터 악의 '필연성'으로 눈을 돌리게 한다. 악의 필연성은 종말에서 보아야만 보이고, 악의 우연성에도 '불구하고' 인정되어야 한다. 악의 필연성이라는 비극은 심판을 소환한다. 심판은 구원의 범주가 아닌 악의 범주다. 그러나 악의 필연성의 종착점은 심판이 아닌, '심판'을 부수는 '용서'다. 타락에서 구원으로 가는 운동을 드러낸다. 악과 화해가 서로 이어지는 체험을 담은 이야기에는 세 범주가 있다. 먼저 악에도 '불구하고' 화해가 일어난다. 이 '불구하고'는 죄를 덮어두는 범주며, 그래서 희망을 주는 범주다. 둘째, 이 '불구하고'는 '은총으로'의 범주다. 마지막 범주는 '더욱 더', 바로 넘침의 법으로 '은총으로'와 '불구하고'를 아우른다. 이것이 '로고스'(그리스도)의 기적이다. 로고스의 신비에서 되짚어 볼 때 존재의 빛 속에서 악의 필연성을 말하게 된다. 악의 필연성은 희망의 앞으로 들어온다. 우리가 찾는 필연성은 그 희망의 앞에서 생기는 가장 높은 차원의 합리적 상징을 이룬다.

3. 상징 해석과 철학적 반성 2

해석들은 서로 부딪힌다. 반성의 철학 안에는 해석의 갈등이 필요하다.

1) 해석들끼리의 갈등

종교 현상학의 해석과 종교 정신분석학의 해석간의 갈등. 거룩한 상징들의 총명한 '진리' vs. 삶의고통/고난을 위로하는 환상으로서의 종교. 정신분석학에서 종교는 인류와 개인의 잊혀진 과거가 환상으로 다시 등장하는 것이다. 잊혀진 것이 종교의 모습으로 회귀하는 것은 강박증 속에 억압된 것의 회귀에 견줄 수 있다. 종교 상징의 희생과 억압된 것의 회귀를 같이 놓고 볼 때, 우리는 단절된 두 해석학으로 눈을 돌리게 된다. 상징의 존재론이라 할 수 있는 거룩한 것의 회상, 그리고 환상의 원인론이라 할 수 있는 억압된 것의 회귀, 이 둘이 긴장을 이루고 있다.

2) 서로 잡아끄는 두 해석학

서로 반대되는 두 해석학은 각각 자기 영역에서 타당하다. 나아가 이 둘을 연관지어서 서로 돕는 기능을 밝혀야 하는데, 정신 분석학 쪽으로 내가 기울고 있음을 인정한다. 프로이트에게 의식은 기원이 아니라 "늘 더 의식해야 하는 과제"가 되었다. 프로이트가 환상을 해석하면서 밝힌 의식의 반복과 퇴행기능을 이해하면 위의 말을 이해할 수 있을 것이다. 특히 프로이트의 말기 작품을 보면 억압된 것의 회귀와 옛날에 있던 부친 살해의 재현 문제를 강조하고 있다. 그리하여 종교를 인류 역사에서 벌어지는 퇴행으로 해석하는 경향이 점점 더 강해진다. 그렇다면 결국 의식의 문제는 다음의 물음 - 사람은 어떻게 어린아이에서 벗어나 어른이 될까? - 이 된다. 프로이트 이후 통하는 의식철학, 즉 또 다른 해석학은 헤겔의 정신현상학이다. 두 해석학에서 의식의 의미는 의식의 심리에 주어지지 않는다. 프로이트의 경우 중심이동은 무의식으로 헤겔의 경우에는 정신으로 간다. '무의식'과 '정신'의 대립은 해석의 대립이다. 두 해석학은 서로 반대되는 두 운동 - 무의식을 향해 뒤로 가며 분석하는 운동과 정신을 향해 앞으로 가며 종합하는 운동 - 을 보여준다. 정신은 맨 끝이고 무의식은 맨 처음이다. 똑 같은 상징이 두 차원을 모두 품고 있으면 서로 반대되는 두 가지 해석이 나타난다.

3) 반성과 해석

우리의 근본물음을 제기하자. 철학이 반성이라면 왜 반성은 상징언어에 기대야 하는가? 왜 반성은 해석이 되어야 하는가? 지금까지(데카르트, 칸트, 피히테 등의 대륙철학의 전통) 반성 철학은 '나'를 세우는 것이다. "Cogito, ergo sum"은 단정적 판단이자 철학의 제 1진리다. 어떤 사실로 증명될 수 없으며, 어떤 결론으로 연역될 수 없고 당연히 반성(réflexion)으로 들어온다. 이처럼 자동으로 세움(autoposition)이 반성, 반성의 첫 번째 특징이다. 그러나 존재하며 생각하는 나를 세우는 것만으로 반성의 특징을 제대로 알 수 없다. 반성의 또 다른 특징은 반성이 '나는 생각한다'(ego Cogito)의 '나'를 찾으려는 노력이며, 나의 대상과 나의 작품과 나의 행위에 비추어 나를 찾으려는 노력이라는 점이다. 왜 나의 행위를 거쳐야 하는가. 제 1진리는 거스를 수 없지만 추상적이고 텅 비어 있다. 제 1 진리는 그것을 객관화하는 표상과 행위, 작품과 제도 그리고 기념물을 '거쳐야'한다. '반성은 직관이 아니다'라는, 반성의 두 번째 특징이자 명제에서 '해석'이 들어갈 자리가 있다. 그리고 두 번째의 부정적 명제는 '반성은 존재하려는 노력과 존재 욕망을 증언하는 작품들을 통해 그 노력과 욕망을 내 것으로 삼는다'라는 반성의 세 번째 명제로 바뀐다. 노력과 욕망은 직관으로 찾을 수 있는 것이 아니라 복잡다단한 작품의 해석을 통해서이다. 여기서 반성은 해석학이 된다. 반성철학 = 존재의 행위를 파악하는 것 = 기호(작품)의 해석 = 해석학

4) 해석학의 갈등을 인정함

반성은 종교현상학(거룩의 회복으로서의 종교, 의식의 종말론)과 정신분석학(무의식의 증상으로로서의 종교, 의식의 고고학)을 함께 붙들어야 한다. 왜 그런가? 반성은 주어진 거짓 의식을 무너뜨리고 부수는 해석을 바란다. 여기서 정신분석학의 과제로서의 의식과 비신화화가 연결된다. 한편 악의 상징은 정신현상학에서 거룩의 현상학으로 옮겨가는 것과 관련이 있다. 모든 신정론의 실패와 체계를 세워 악의 문제를 풀려는 작업의 실패는 헤겔이 말하는 절대지의 실패이다. 악의 상징에서 보았듯이 철학보다는 신화와 상징이 더 풍부하고 그러므로 상징의 철학적 해석은 결코 절대지가 될 수 없다. 절대지는 없으며, '거룩한 상징들'이 있다. 거룩한 무엇인가가 기호를 매개로 정신의 형태들을 부른다. 이 부름, 이 상징들은 역사와 다른 무엇을 가리키는데, 그 뿌리는 에스카톤 (eschaton), 곧 끝이며 궁극이다. 종교현상학과 정신분석학의 종교에 대한 해석은 반성에 꼭 필요한 두 축이다. 내가 볼 때 거룩의 상징은 동시에 억압된 것의 복귀이고 유아기적인 원초 상징이 불거져 나온 것이다. 두 상징 세계가 영겨 있다. 앞으로 가는 상징과 뒤로 가는 환상은 별개가 아니다.

4. 정죄를 비신화함

앞에서 악을 '정죄된' 의식의 각도에서 다루었다면 여기서는 '정죄하는' 의식의 각도에서 악을 다루겠다. 이 새로운 접근법을 통해 『악의 상징』 끝부분에서 남겨둔 허물의 문제를 다시 꺼내고 프로이트의 관점을 도입하고자 한다.

비신화화(démystification)에는 두 가지 측면이 있는데, 하나는 신화를 신화로 보되 해방된 의지와 생각에 따라 봄으로써 결국 신화를 거부하고 버리는 것이다(비신비화, demystification, 신화거부). 또 다른 측면은 신화를 신화로 보는데 거기서 상징 세계를 끌어낸다. 이것을 특별히 비신화론화(démythologisation, 신화의 상징성 존중)라고 부르자. 여기서는 신화 자체를 부수는 것이 아니라 신화의 거짓 합리성을 부순다. 객관적인 가면 뒤에 숨은 계시하고 숨겨진 힘을 찾는다. 이 두 비신화화를 정죄 문제에 적용해보려고 한다.

1) 정죄의 비신화화함: 아마도, '도덕적 의무를 저 버릴 때 정죄한다'라는 기존 의무론의 정죄를 비판한다는 의미.

정죄를 비판한 이들로써 포이어바흐, 마르크스, 니체, 프로이트가 있는데, 특히 프로이트는 초자아의 정신분석을 통해 의무론을 비판한다. 프로이트에게 도덕 의무는 정죄와 관련해서 욕망과 두려움의 기능이 된다. 프로이트의 정죄 비판을 요약하자면 '의무 윤리에서 존재 욕망의 윤리로 또는 존재 노력의 윤리로'의 이동이다.

2) 윤리의 케리그마: 순수 의무 차원이 아닌 존재가 욕망하는(바라는) 차원에서 윤리를 볼 때 복음의 케리그마와 연관되고, 이로써 윤리의 케리그마가 이룩된다.

윤리를 순수 의무에서 보지 않고 존재 욕망에서 보면 윤리의 종교적인 측면이 새롭게 제기된다. 여기서 우리는 복음 사건과 우리의 도덕 사이에 새로운 영역이 생김을 본다. 바울은 법과 은혜의 갈등에서 자신의 도덕신학을 정립했다. 「히브리서」의 저자는 『구약성서』의 의미를 법의 각도가 아니라 믿음의 각도에서 재정립했다.(히브리서 11:8, 17에 의하면 믿음으로 아브라함은 떠났고 이삭을 바침) 윤리의 종교적 기초를 신적인 사건에서 생긴 계명에서 찾는 것(도덕 의무의 신성화)은 도덕종교의 신화로 이것을

비신비화해야 한다. 그 비신비화를 거쳐야 케리그마 '사건'이 드러나고 케리그마와 우리의 존재욕망과의 관련성을 볼 수 있다.

윤리를 복음의 케리그마(타락 사건으로 모두 죽었다가 한 의인의 죽음이라는 사건으로 모두가 구원받았다)와 연결시킬 때 윤리의 케리그마가 이룩된다. 이때부터 도덕 신학은 케리그마를 의무가 아닌 욕망(히브리서 11:16을 예로 들면, '더 좋은 나라에 대한 갈망')과 관련해서 생각해야 한다. 케리그마는 어떤 특정 사건이 역사성을 띤 우리 욕망과 독특하게 관계 맺은 것이다. 아브라함의 이야기에서처럼 케리그마가 '떠남'과 '바침'을 요구하는 까닭이 거기에 있다. 이에 대한 논의는 신학이 아닌 종교철학의 것이다. 전자가 증언에 따라 구원 사건을 기독교론으로 해석한다면 후자는 구원 사건을 인간의 존재욕망에 둔다. 이를 칸트의 『이성의 한계 안에서의 종교』는 이에 대한 일종의 방증이다.

종교의 주제란 '전적인 의지 대상'이고, 고로 "내가 무엇을 바랄 수 있는가"라는 물음이 이루어지는 장소가 종교다. 종교는 "내가 무엇을 해야 하는가"라고 물으면서 신의 명령을 의무화하여 복종하는 것이 아니다. 만일 종교 계명이 하느님 나라에 참여하고 화해의 나라에 들어가는 희망이 된다면, 전혀 새로운 구도에서 계명을 보게 된다. "내가 무엇을 바랄 수 있는가?"라는 희망의 문제가 의무 문제에 덧붙여진다면, 약속의 완성은 인간의 행위와 도덕성을 뚫고 들어온 은총이다.

종교는 '원형'(archetype)속에서 '선한 원리'의 '표상'과 함께 생겨난다. 신학에서 이것은 앎의 영역이 두는 기독교론이지만, 종교철학에서는 의지와 연결된다. 종교철학의 중심물음은 이것이다. 하느님께 용납되는 인간의 원형인 그리스도의 표상이 의지에 어떤 영향을 주는가? 그것은 내면의 욕망과 어떤 관련이 있는가? 칸트는 하느님의 아들을 사람 속에 이미 자리해 있는 하나의 관념으로 보고 이를 인간의 의지에 집어넣어 그려본다. 즉 원형 인간 속에서 선한 원리의 도식을 만든다. 칸트의 그리스도는 의무의 영웅이 아니라 완성의 상징이다. 의무의 표본이 아니라 최고선의 표본이다. 내 표현에 따르면 그리스도는 희망의 도식이다. 이렇게 칸트의 그리스도는 우리 작업과 연관된다.

3) 케리그마에서 본 악의 문제

정죄의 대상인 허물을 케리그마의 약속의 빛에서 다시 볼 때 우리는 정죄를 비신비화하는 데 성공하고 윤리의 케리그마 차원을 찾아낼 수 있게 된다. 종교가 정죄를 되풀이하고 금지를 신성화하는 것에 그친다면, 악은 신의 계명을 위반하고 불복종하는 것에 머무른다. 그러나 정죄의 비신비화는 그러한 계명 위반까지도 비신비화해야 한다. 악의 종교적 차원은 계명 위반이 아니며 법과 탐욕이 짝을 이루어 생기는 것이다. 법의 체제 밑에서 계명이 탐욕을 일으키는 것이다. 계명 위반은 그 다음 문제이다. 그러므로 죄의 반대는 도덕이 아니라 믿음이다. 악을 복음의 케리그마 쪽에서 재해석할 때 세가지 기본조건이 필요하다.

(1) 정죄를 비신비화한 힘이 계속 압력을 행사해야 한다. (2) 정죄의 비신비화가 위로의 비신비화와 짝을 이루어야 한다. (3) 믿음의 케리그마, 곧 하느님의 사랑이라는 복음에서 출발해야 한다.

(1) 정죄가 비신비화 된 후 악은 무엇을 뜻하는가. 도덕과 법에서 말하는 허물 이전에 종교차원의 악인 흠과 죄가 있다. 특히 죄는 관계 단절을 가리키는 것으로 근본악의 핵심이다. 케리그마가 이루는 구원 선포와 의식의 예언은 죄의식과 함께 간다. (2) 정죄하는 의식을 비판하다 보면 우리는 신앙과 종교의 갈등이라는 문제에 부딪힌다. 욕의 친구들은 종교고, 욕은 믿음(신앙)이다. 믿음은 정죄하는 의식을 비판하면서 정죄 비판을 새롭게 한다. 욕은 믿음으로 도덕적 세계관을 빠져 나왔고 새로운 길, 화해의 길이 열렸다. (3) 분노의 하느님에서 사랑의 하느님으로.

5. 형벌 신화를 해석함

여기서 형벌신화는 어떤 특정한 신화를 가리키는 것이 아니라 잘못했으면 마땅히 벌을 받아야 한다는 형벌 관념속에 어떤 신화적 요소가 있다는 것이다. 이것을 속죄의 신화라고도 할 수 있다. 형벌로 죄를 속(贖)한다는 것은, 크게 보면 악의 상징에 속한다.

1) 난해함과 역설

형벌관념은 난해하고 역설을 포함한다. 가장 큰 역설은 관념을 신화의 범주 밑에 두는 것이다. 형벌 관념 속에 신화를 만드는 것이 무엇인지 알려면 그보다 앞선 역설을 검토해야 한다.

그 역설, 곧 첫 번째 어려움은 합리성의 어려움이라 부르겠다. “형벌이란 비난받을 만한 일 때문에 당하게 하는 것”이라는 합리성이 너무도 강하다는 데 역설이 있다. 죄의 대가로서의 형벌이라는 합리성은 정체가 불분명하다. 첫째로, 형벌을 당하는 것과 잘못을 저지르는 것의 공통성이 무엇인가? 어떻게 물리적인 악(고통으로서의 형벌)이 도덕적 악(죄)을 보상해 지워 없앨 수 있는가? 둘째로, 당하는 것과 당하게 하는 것은 범죄자와 정죄하는 문제로 이 둘은 서로 다른 의지다. 서로 주체가 다른데 악을 저지르는 것과 악(형벌)을 감수하는 것이 같은 주체 안에서 일어난다. 그럼에도 형벌의 합리성에 따르자면 심판자와 범죄자가 단 하나의 의지만 가진 것처럼 생각해야 한다. 형벌의 또 다른 난점은 흠 있는 행위를 정화한다는, 신성한 세계의 속죄 신화가 속해있다는 것이다. 오성의 차원에서 비합리적으로 보였던 형벌이 신성한 세계에서는 합리적인 것으로 받아들여진다. 형벌 문제에서 신화와 합리성이 공동전선을 펴는데, 나는 이 난점을 종교와 형벌의 두 방향으로 끌고 가겠다. 신성한 무엇이 끊임없이 법 심판을 성스럽게 만들고, 다른 편에서 보면 법 심판이 신성한 종교 차원을 법 차원으로 만든다. 신성한 것을 법으로 만드는 문제는 형벌 신학의 문제다. 원죄는 법적 책임을 물을 수 있다는 것, 그리고 타락한 인류 전체가 법에 따라 처벌받을 범죄자라는 형벌 신학은 기독교와 땀 수 없다. 기독교 전체가 속죄의 정당화(justification, 또는 의롭게 여김)를 통해 형벌 신학의 틀 속에 있다.⁸ 바울이 말한 의롭게 여김은 사람이 고소되고 유죄 판결을 받는 과정을 염두에 두고 있다. 은혜는 그런 재판 상황에서 무죄 석방하는 것과 같다. 믿음이 의로 여겨져 벌은 면제받는 것. 그런데 무죄석방, 죄를 묻지 않는다는 것은 여전히 판결과 형벌법과 연관되지 않는가? 이것은 가장 어려운 문제다. 거저 주는 은혜는 형벌의 논리에 가장 반대되는 것으로 보이는데, 그 밑을 보면 그렇지 않은 듯 하다.

2) 신화를 해체함

이 마지막 난점에서 우리는 실마리를 찾았다. 형벌신화를 비신화론화하는 것. 비신화론화하는 것은 신화를 해체해서, 형벌 논리가 타당한가를 따져서 거기에 붙어 있는 존재신학의 차원을 제거하는 것인데 헤겔이 『법철학』에서 그 작업을 완벽히 해냈다. 형벌신화의 비신화화는 헤겔이 그러했듯이 형벌을 추상법 문제로 돌리는 것이다.⁹ 추상법을 그 개념에서 생각하면 형벌 문제가 풀린다. (헤겔의 추상법의 형식의 조건은 첫째로 자유가 바깥사물에 존재한다는 것이고, 둘째로 바깥 의지들 사이에 계약 관계가 있다는 것이다. 추상적이고 형식적인 차원에서의 법(권리) 침해는 남의 의지에 대한 침해다) 이것은 형벌을 ‘도덕’으로도

⁸ 바울 신학의 핵심인 ‘칭의’, 곧 의롭게 여김(믿음으로 말미암아 하느님의 은총으로 우리를 의롭게 해주심)은 정당화의 주체를 사람에서 하느님으로 돌렸다. 그리하여 인간의 악과 심판의 문제에서 법적이고 윤리적인 차원을 넘어 새로운 신학의 차원을 열었다.

⁹ 자유의지를 규정하는 데에 현실을 포함하지 않고, 자신의 의식관계에서만 주체인 인격을 전제로 시작되기에 ‘추상’법이라 할 수 있다.

볼 수 없고(형벌은 특수하고 우연한 주관의지의 작용 - 복수심 - 이기 때문에), '신성한 것'으로도 볼 수 없다는 의미다. 정의와 응징 사이, 법과 우연한 힘 사이의 모순을 해결하기 위해 우리는 고대를 떠나(아이스킬로스의 오레스테스의 복수) 그리스도교와 근대에 이른다(헤겔은 말한다. 주관 도덕 차원에서 복수심을 극복하고 형벌을 도덕으로 끌고 가려는 노력은 실패하고 객관도덕(가족, 시민사회, 국가)으로 가야 한다.(따라서 헤겔의 『법철학』의 순서는 '추상법 - 도덕 - 인륜성'이다)

헤겔의 『정신현상학』이나 『법철학』의 깊은 뜻은 동일하다. 악의 책임을 물어 벌을 주는 것은 정죄하는 의식과 정죄된 의식 사이에 거리를 벌려놓는 것이다. 벌을 주는 대신 두 의식을 동일하게 하는 것, 곧 화해가 필요하다. 그것을 종교 언어로는 '용서'라고 하고 객관도덕, 곧 정치 용어로는 '공동체'라고 한다.

헤겔의 도움으로 우리는 형벌을 비신화하였다. 즉 형벌신화의 논리를 최초 자리로 끌고 가 신화 없는 논리를 보았는데, 그 최초 자리는 추상법이다. 형법이 바로 그것이다. 형벌의 논리는 신화 없는 논리이다. 의지의 논리, 곧 자유의 역사적 규정의 논리로 가기 때문이다. 순전히 법 문제인 형벌 논리를 도덕 양심이 내면 세계로 끌고 갈 때 신화가 시작된다. 그런데 신화 없는 형벌의 논리가 추상법으로 복귀하면서 속죄신화가 등장한다. 형벌의 비신화론은 속죄신화의 해체에 그치고 마는가. 이제 법을 넘어서는 형벌에 대해 생각해 볼 차례다. 신화해체에서 재해석으로 가야 한다.

3) 법 심판의 '형태'에서 형벌의 '기억'으로

형벌을 재해석한다는 것은 신성한 것을 법으로 만드는 문제다. 앞의 추상법의 논리를 다른 논리로 극복해야 하는데 이 다른 논리를 나는 바울의 '의롭게 여김'에서 찾으려 한다. 이 새로운 논리는 '넘침'의 법이다. 헤겔의 지적대로 의지의 '논리'에서 형벌은 인격들끼리의 권리형성과 동시에 생긴다. 그러나 의지의 '시학', 예컨대 '부부'관계의 은유나 재앙과 관련된 '하느님의 노여움'은 인격관계를 법관계에서 벗어나게 한다. 옛 이스라엘이 언약이라는 관념을 통해서 이룩한 것이 바로 그런 인격관계이며 그것은 법보다 더 근본적인 관계로, 법 관계를 넘어선다. 의지의 시학은 은총의 질서에 속한다. 의지의 시학속에서 죄란 권리를 침해하거나 법을 어긴 것이 아니라 분리다. 만약 언약이 계약(법적 계약, contract) 이상의 무엇이고 창조적 관계의 징표라면, 그리고 죄는 범법 이상이고 존재론적 분열을 가리키면 하느님의 노여움은 분열에서 오는 위협과 파괴를 가리킨다. 이처럼 죄가 법적 심판 너머의 차원이라면 죄 자체가 바로 형벌이다. 형벌의 근본은, 죄가 분열이기 때문에 죄 자체가 곧 형벌이라는 데 있다. 창조적 연대에서 죄와 벌은 같다고 하는, 이 뿌리깊은 차원을 다시 찾아야 한다. 형벌을 추상법 쪽으로 끌고 가야 하지만 동시에 법이 아닌 차원으로 물고 가서 깊이를 더해야 한다.

우리는 앞에서 형벌의 논리를 따라 바울의 의롭게 여김을 읽었다면 이제는 '정이 반으로 역전됨'을 통해서 형벌 신화를 터져 나오게 하겠다(?). 바울은 먼저 심판의 극으로 간 뒤에 자비의 극으로 가야 했다. "죄의 삯은 죽음이요 하느님의 선물은 ... 영원한 생명입니다"라는 말에서, 법의 논리를 그 내부 모순을 통해 터뜨린다. 법은 생명을 주려고 생겼으나 죽음만 주고 말았다. 이 부조리한 논리를 통해 법 개념이 무너지고 거기에 속한 관념의 사슬 - 재판, 심판, 정죄, 형벌 - 이 함께 무너진다. 형벌의 논리는 복음 선포를 위해 끌고온 대변이다. 율법과는 상관없는 하느님의 의, 살리는 정의가 나타난다. 그런데 앞에서 지적한 대로 의롭게 하여 주심이 그리스도의 속죄를 통한 것이라면 결국 형벌 논리로 돌아가는 것이 아닌가? 의롭게 여김의 문제에 등장하는 법 장치는 '종말론적 장면'을 제공하는 역할을 한다. 사형수의 짓값을 다른 사람이 지불함으로 무죄방면 되는, 더 나아가 의인으로 선포되는 법정이 어디에 있는가? 그것은 법정이 아니고, 무죄 판결은 판결이 아니다. 이렇게 은총의 '넘침'의 논리, 십자가의 어리석음 안에서 형벌의 균형 논리는 고개를 숙인다.