

레비나스와 증언의 딜레마

— 한나 아렌트와 프리모 레비를 경유하여 —

이은정*

목 차

1. 들어가는 글
2. 말하기의 대리불가능성
3. 예외성으로의 탈출
4. 기억하기의 강박
5. 다시 시작하는 증언
6. 살아남은 자의 수치
7. 나가는 글

〈국문초록〉

본 연구는 레비나스의 타자성의 철학에서 논의되는 증언의 의미구조를 살펴보고자 한다. 레비나스는 아우슈비츠 이후로 방향을 잃은 서구철학에 책임이라는 윤리적 과제를 던져줌으로써 현대철학을 이끈 대표적인 철학자이다. 레비나스 철학에서 타자를 위한 책임의 방식 중 하나인 증언은 매개를 거부하는 대리불가능성 속에서 수행되며, 언어의 말함과 말해짐이라는 무한의 역설에 사로잡힌 말하기이다. 때문에 증언은 실패를 거듭하면서 새로 시작될 수밖에 없으며, 증언자는 무한을 향한 이러한 응답 가운데서 윤리적인 주체로 다시 태어나게 된다. 본 연구는 이러한 레비나스의 증언에 관한 논의를 한나 아렌트가 주목한 나치 전범 아돌프 아이히만의 법정진술과 비교해 보았으며, 아우슈비츠의 대표적인 증언자인 프리모 레비를 통해서 그 의미를 확장해 보고자 했다. 그리고 마지막으로 레비나스의 증언이 갖는 철학적 의미들을 국가폭력 피해자의 증언을 이해하고 접근하기 위한 실마리로 제시해보고자 했다.

* 경희대학교 후마니타스칼리지

주제어 : 레비나스, 프리모 레비, 증언, 일상성, 예외성, 언어, 수치

1. 들어가는 글

사물의 질서가 아니라 사유의 질서에 관한 하나의 진실이 있다면, 우리 시대가 아우슈비츠의 유산을 살아가고 있다는 점이다. 이는 아우슈비츠가 발생하기 이전과 이후가 결코 동일한 방식의 사유를 진행할 수 없으며 이전과 같은 방식으로 시를 쓸 수 없다는 것을 의미한다. 우리 시대를 이끄는 사유의 동력 중 하나는 바로 이러한 회귀불가능성, 회귀를 거부하는 부단한 저항의 몸짓에서 나온다. 생존자의 시대가 마감되어가는 오늘날에도 여전히 아우슈비츠가 의미를 갖는 것은 그것의 측정 불가능한 파괴와 상처의 독특성, 국가사회주의라는 정치적 이념의 특수성이나 ‘땅과 피’로 호출된 독일국민 전체를 대상으로 한 총동원 체제에 있지 않다. 그것은 파울 첼란이 “어쩌면 모든 시에는 그 ‘1월 20일’이 적혀 있다고 말할 수 있지 않을까?”¹⁾라고 언급했던 날짜들, 돌이킬 수 없는 단독성을 띠지만 동시에 반복적으로 역사에 출현하는 날짜들과 그로 인해 다시 호출되는 또 다른 날짜들 때문이라고 할 수 있다.

우리에게 이 날짜들은 제주의 1947년 4월로, 노근리의 1950년 7월로, 거창의 1951년 2월로, 마산의 1960년 4월 11일로, 광주의 1980년 5월 27일 새벽으로, 진도 앞바다의 2014년 4월 16일 아침으로 기억되는, 유일하고 되풀이될 수 없는 사건들을 기억하는 날짜들이다. 그러나 동시에 그 날짜들은 아직 호출되지 못한 무수한 날짜들의 기입을 위해 망각에 저항하며 깃발처럼 세워진 날짜들이다. 때문에 아우슈비츠의 유산은 독일인의 것도 유대인의 것도 아닌, 국가범죄의 역사와 상처를 안고 있는 모든 근대국가의 유산

1) 파울 첼란, 『자오선 -게오르그 뷔히너 상 수상 연설, 『죽음의 푸가』, 김영옥 역, 청하, 1995, 136면.

이며, 민주주의의 유산이자, 성찰적 사유가 깊어져야 할 유산이고, 야만으로 회귀하는 것에 저항하는 예술의 유산이다.

본 연구는 이러한 유산상속의 과제 중 하나로 에미누엘 레비나스(Emmanuel Levinas)의 증언(témoignage)에 관한 의미구조를 살펴보고자 한다. 잘 알려진 것처럼 레비나스는 아우슈비츠 이후의 철학을 이끈 대표적인 현대 철학자이다. 레비나스는 그리스를 시원으로 하는 서양철학 전체와의 대결을 시도하면서 철학의 가능조건으로 윤리학을 놓았으며, 인식론적인 주체가 아니라 실존론적인 주체를 통해서, 주체의 가능성을 타자를 위한 무조건적 책임을 떠맡는 대속(substitution)으로 재구성하였다. 본 연구는 레비나스 철학의 이러한 세계 속에서 타자를 향한 책임의 방식 중 하나인 증언을 주목하고자 한다. 그리고 한나 아렌트(Hannah Arendt)가 『예루살렘의 아이히만』에서 분석하고 있는 전쟁범죄자 아돌프 아이히만(Adolf Eichmann)의 법정진술과 아우슈비츠의 대표적인 증언자인 프리모 레비(Primo Levi)의 증언록들과의 비교를 통해서 증언이 갖는 엄격성과 예외성을 확장시켜 볼 예정이다. 그리고 마지막으로 레비나스의 증언 논의를 국가폭력 피해자의 증언을 이해하고 접근하기 위한 실마리로 제시해보고자 한다.

2. 말하기의 대리불가능성

레비나스에게 있어 나치의 유대인 대학살은 그의 철학을 구성하는 가장 근본적인 경험이다. 이런 점 때문에 레비나스의 철학에서는 아우슈비츠라 불리는 이 총체적 파국이 제기하는 문제들을 전면적으로 검토하고 그것을 극복하기 위한 시도들로 점철되어 있다. 서양철학의 그리스적 기원에 대한 비판, 주체형성을 위한 기획인 형이상학의 폭력성 고발, 책임-주체로의 거듭남을 위한 타자성의 철학에 대한 요청이 레비나스 철학의 주요한 열개들 이라고 할 수 있다. 이 가운데 연구자들로부터 그다지 주목받지 못한 것 중

하나의 증언의 문제이다. 증언의 문제는 직접적으로는 아우슈비츠 생존자의 목소리에 관한 것이며, 나아가서는 언어의 문제이자 개인적 기억과 집단적 기억, 국가적 기억에 관한 문제, 그리고 법정과 역사학이 참조해야 하는 직접적인 진술들이다. 또 한편으로 프리모 레비가 증언 한 바 있듯이 증언은 사실을 전달해야 한다는 단순한 도덕적 의무감도 아니고, 책임수행을 통한 의무감의 해방도 아닌, 말하기의 무능함을 고백하는 말하지 않을 수 없는 충동이다.²⁾ 레비나스의 증언 논의는 프리모 레비의 이러한 토로를 이해하고 분석하게 해줌으로써 증언의 위치와 역할을 고민해 볼 수 있는 많은 시사점을 던져준다.

레비나스가 증언을 다루는 방식은 크게 두 가지의 방향으로 수행된다. 하나는 유대교와 기독교라는 종교공동체의 차이를 노출시키는 것이며 다른 하나는 그럼에도 불구하고 동일한 하나의 책(『구약성서』)으로 돌아갈 수밖에 없는 동근원적인 믿음의 구조를 드러내는 것이다. 레비나스는 어느 인터뷰에서 ‘아돌프 히틀러 밑에서 겪은 유대인들의 수난’(la passion des juifs sous Adolf Hilter)을 유대주의의 가장 위대한 ‘경험’이라고 표현하면서, 예수의 수난을 연상시키는 비유를 든 바 있다.³⁾ 이는 아우슈비츠라는 사건이 단순히 국가사회주의라는 정치적인 문제에만 국한되는 것이 아닌, 마틴 루터의 종교개혁 유산과 교리문답의 전통 속에서 살고 있는 사람들의 동조와 방조 가운데 이루어진 것이라는 문제제기의 성격을 지닌다.

레비나스의 종교에 대한 논의는 그러나 유대교와 차별화된 기독교에 대한 비판으로 나아가는 것이 아니라 제도화 과정에서 빚어진 현실 종교의 왜곡된 구조를 드러내고자 하는데, 그 중심에 있는 것이 ‘대리가능성’과 ‘불가능성’이다. 기독교는 유대교와 동일하게 『구약성서』를 믿음의 텍스트로

2) 프리모 레비, 『가라앉은 자와 구조된 자』, 이소영 역, 돌베게, 2014, 100면.

3) Levinas, *Is it righteous to be? -Interviews with Emmanuel Levinas*, Jill Robbins ed., Stanford University Press, 2001, p.137.

가지고 있으며, 『신약』의 「루카 복음」(10:25-37)은 이웃사랑의 명령을 전하는 대표적인 사례로 꼽힌다. 레비나스는 2차 세계대전 당시 독일의 프랑크 점령으로 위기에 처한 자신의 부인과 딸이 수도원으로 피신함으로써 절멸의 위기를 면할 수 있었던 사연을 이야기하면서, 기독교의 윤리 역시 타자에 대한 폭력이 아닌 이웃사랑의 실천과 관계된 것임을 지적한다. 그러나 동시에 분명한 것은 아우슈비츠라는 사건이 신을 믿으며 이웃사랑의 명령을 알고 있는 유대인들의 이웃인 기독교인들에 의해 행해진 사건이라는 점이다. 이런 점에서 아우슈비츠는 유대인들뿐만 아니라 기독교인들 자신에게도 회복할 수 없는 상처를 입힌 믿음의 사건이라고 할 수 있다.

그렇다면 무엇이 독일인들, 나아가서는 유럽인들로 하여금 이웃사랑과 자비(cahrité)의 윤리를 포기하도록 만들었던 것일까? 전통적으로 기독교인들에게 예배는 ‘행복한 종말’(happy end)을 요청하는 것에 바쳐진다. 여기서 행복한 종말이란 현세의 삶을 구원받는 것으로, 루터는 이 구원을 ‘행복’과 동일시하면서 평등한 세상으로 들어가는 것으로 보았다. 이런 기독교의 종교적인 구원과 행복은 오직 윤리적인 삶을 통해서 실현되는 것인데, 선한 일을 할 것과 선한 사람이 될 것을 기독교가 강조하는 것은 이 행복한 종말을 준비하기 위함이다.⁴⁾ 레비나스는 이러한 기독교 전반에 대해서 두 가지의 비판을 제기하는데 첫 번째는 종교의 윤리가 행복을 추구하는 것의 한계이고, 두 번째는 공동체라는 제도적 장치로서의 ‘매개’의 문제이다. 첫 번째 비판과 관련해서 레비나스는 윤리가 개인의 행복이 아닌 타자에 대한 무한한 책임으로 이해되어야 한다고 주장한다. 다음 장에서 보다 자세히 다루겠지만 이것은 그의 철학 전체를 떠받치는 근본 명제가 되고 있다. 두 번째 비판인 매개의 문제점은 성직자들이 신자들과 맺고 있는 관계의 핵심인 ‘설교’(sermon)에 관한 것으로 본 연구가 주목하는 증언과 관계된다.

설교란 성서에서 말해진 내용을 신자들에게 해석해주고 전달하는 성직

4) 하인리히 보른캄, 『루터와 구약성경』, 엄현섭 역, 컨콜디아사, 2006, 355면.

자의 말하기이다. 그래서 설교는 인간적인 매개를 거칠 수밖에 없는 일종의 해석 또는 이해라고 할 수 있는 것으로 세속의 인간들 중 권위 있는 누군가의 이해에 의존하게 한다. 설교는 신자들이 직접 신과의 관계에 들어서는 것이 아니기 때문에 말함을 말해짐으로 듣는 것이다. 그런데 이러한 말해짐(le dit)은 말함(le dire)과 결코 같지 않다. 말해짐은 말하는 것을 기표 속에 응결시켜 놓은 것이기 때문에 말해진 것이 발송되는 장소는 ‘나’도 아니고 ‘너’도 아닌 익명의 누군가를 향하게 된다.⁵⁾ 레비나스는 말함을 말해짐으로 이동시키는 것은 구체화할 수 없는 풍부한 의미를 기표의 기의적 의미로 축소키는 것이기 때문에 ‘언어의 남용’이라고 말한다.⁶⁾ 설교의 문제는 성서의 말함을 수신자가 직접 듣도록 요청하지 않고 말해진 것으로 옮겨놓는데 있다. 설교는 직접적인 누군가가 아니라 익명의 누군가를 향해 전달하는 말하기이기 때문에 자신이 선함(goodness)에 대한 직접적인 요구를 받고 있다는 것을 알아차리지 못하게 만든다. 이런 점 때문에 레비나스는 교리가 아닌 제도로서의 종교공동체를 문제 삼으면서, “설교를 멈추고, 다만 선을 말해야 할 의무, 선을 원해야 할 의무, 선을 행해야 할 의무를 받아들여야 한다”⁷⁾고 강조한다.

신실한 유럽인들이 같은 유럽인들을 무참하게 죽일 수 있었던 것은 바로 이런 선을 행해야 할 의무가 직접적으로 자신에게 부과되어 있음을 깨닫지 못했기 때문이라고 할 수 있다. 레비나스에게 악은 신을 부정하고 신에게

5) 우리는 여기서 언어의 발송, 언어의 전달이라는 문제를 제기하고 있는 자크 데리다를 떠올릴 수 있다. 데리다는 『법의 힘』에서 첫 시작을 “여러분에게 영어로 나 자신을 전달(m'adresser)해야 한다는 것은 내게는 하나의 의무이다”라고 말하면서 자신을 전달하는 것이 언어를 통해서만 가능하기 때문에 필연적으로 왜곡을 만들 수밖에 없다는 것을 가정하고 있다. 하지만 동시에 이 전달은 데리다에 따르면 일종의 책무이자 의무로 자신에게 강제된 것이기 때문에 언어의 전유와 관련해 자신이 투쟁을 해야 한다는 것을 말하고 있다. (자크 데리다, 『법의 힘』, 진태원 역, 문학과지성사, 2004, 11~14면 참조.)

6) Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà l'essence*, Kluwer academic, 1978, p.16.

7) Levinas, *Is it righteous to be?*, p.134

맞섬으로써 발생하는 것이 아니다. 악은 선에 대한 의무가 직접적으로 각 개인에게 부여되지 않을 때, 자신은 선에 대한 의무에서 면제되어 있다고 여겨질 때 발생한다. 아우슈비츠에서 수감자들을 가스실로 데리고 갔던 군인들은 자신이 하고 있는 행동이 악한 것이라고 ‘전혀’ 생각하지 않았다. 히틀러의 친위대 제국지휘관 소속 보안대에 속해 있으며 유대인들을 전멸시키기 위해 필수적인 국외이주와 소개(evacuation)를 담당했던 아이히만에 대한 아렌트의 주목은 어떻게 평범하고도 진부한 한 인간이 의심조차 품지 않으면서 악을 행할 수 있는지를 자세히 보여준다. 아렌트에 따르면 아이히만은 “자신이 한 일을 회고할 때만 죄인일 뿐 자신은 언제나 법률을 준수하는 시민”⁸⁾이라고 생각하는 사람이다. 그는 정치권력에 반기를 품은 사람도 아니었고 사회적인 구조에 반항하는 사람도 아니었으며 반사회적인 성향이나 가학적인 성향 같은 정신과적 질환을 가지고 있는 사람도 아니었다. 여섯 명의 정신과 의사들은 그를 ‘정상’으로 판정했고 주변사람들과의 관계에 대한 그의 태도는 심지어 ‘정상일 뿐만 아니라 바람직하기’까지 했다.⁹⁾

게다가 그는 유대인에 대한 광적인 증오나 열광적인 반유대주의를 품고 있는 것도 아니었으며 반유대주의에 대한 세뇌교육 같은 것을 받은 적도 결코 없었다. 아니, 오히려 아이히만은 시온주의의 고전인 테오도어 헤르츨의 『유대인의 국가 Der Judenstaat』를 읽고서 깊은 감명을 받은 나머지 곧바로 시온주의자로 개종을 하기도 했으며, 친위대 동료들에게 복음을 전파 하기도 했고, 약간의 히브리어를 배워서 아돌프 뱀의 『시온주의의 역사 History of Zionism』를 읽기도 했다. 그가 나치정권 하에서 유대인 전문가가 된 것은 아이러니하게도 바로 이런 유대주의에 대한 깊은 감동과 이해 덕분이었다. 아이히만은 자신이 ‘유대인 문제’에 깊이 매혹된 것은 자신의

8) 한나 아렌트, 『에루살렘의 아이히만 -악의 평범성에 대한 보고서-, 김선옥 역, 한길사, 2006, 77면.

9) 위의 책, 79면.

‘이상주의’ 때문이었다고 법정에서 진술했다. 여기서 그의 이상주의는 자신이 부여받은 임무를 충실하고 완벽하게 수행하는 것, 다시 말해 성공적으로 유대인들을 국외로 이송하는 것이었다. 아렌트는 아이히만이 품고 있는 이런 이상이 오직 실행에서 나오는 이상, 다시 말해 반성하거나 회의하지 않고 오직 실천하는 데서 나오는 이상이기 때문에 실행을 막아서는 모든 것을, 특히 사람들까지도 희생시킬 수 있었다고 말한다.¹⁰⁾

아렌트는 아이히만의 문제가 바로 이런 그의 무사유성(unthinkability)에 있다고 보았다. 당에 가입한 이유가 무엇이나고 물으면, 그는 항상 ‘베르사유 조약과 ‘실업’ 같은 진부한 표현들(clichés)을 반복함으로써 외부적인 상황에 기대서 자신의 진정한 삶의 목표가 무엇인지를 스스로에게 묻지 않았다. 그에게 있어 재산을 몰수하고 유대인을 국외로 이송하고 다시 수용소에 감금하는 일은 “끔찍하기는 했지만 도덕적인 문제는 아니었다.”¹¹⁾ 그는 모든 상관의 명령에 복종했고, 의무를 충실하게 완수하기 위해 노력했으며, 그것에 상당한 자부심을 가졌다. 때문에 아이히만이 보기에 자신의 범죄는 오직 국가가 전쟁에서 승리하지 못했기 때문에 부과된 국가의 범죄였지 자신의 죄는 아니었다. 모든 정의는 승자의 편이라는 진부한 농담이 그에게는 농담이 아니라 진실이었던 것이다. ‘도덕의 붕괴,’ 이런 점에서 아렌트는 아이히만의 재판이 나치스의 전범재판이라는 의미보다는 유럽 사회의 전반적인 도덕의 붕괴를 드러내는 것이라고 평가했다. 아이히만의 도덕심, 즉 선에 대한 가치기준은 결코 그 자신을 향해 있는 것이 아니라 권위 있는 (또는 권력을 가진) 사회의 목소리에 의존하고 있었다. 때문에 아이히만은 자신이 ‘본디오 빌라도’¹²⁾와 같은 감정을 느꼈으며, “나는 모든 죄로부터 자

10) 위의 책, 97면.

11) 위의 책, 194면.

12) 본디오 빌라도는 예수가 복음을 전파하던 지역을 다스리던 로마의 총독으로 유대인들이 고발한 예수를 재판한 사람이다. 빌라도는 예수의 무죄를 확신했지만 유대인의 요구와 정치적 압박을 이기지 못하고 예수를 십자가형에 처하도록 판결했다. 이 판결 후에

유롭다고 느꼈다”¹³⁾고까지 말할 수 있었다.

말하기의 대리가능성은 응답의 의무, 즉 책임에서도 매개를 가능하게 하고, 그럼으로써 자기기만과 회피를 가능하게 만든다. 군인들이 명백히 범죄라고 할 수 있는 행위를 명령받을 때, 과연 그 명령을 수행해야 하는 가에 관한 질문에서 아이히만은 칸트의 도덕 교훈을 인용했다. 물론 아이히만이 “칸트의 의무에 대한 정의를 따라서 살아왔다는 것을 강조하며 선언하듯이 말한”¹⁴⁾것은 칸트를 오독한 것이지만, 칸트에 대한 이런 오독은 이성의 선한 의지가 오직 자기목적적인 합리적 대상을 찾으려 할 때 발생할 수밖에 없는 이성적 사유의 한계라고 할 수 있다. 아렌트 역시 아이히만의 언급을 통해서 칸트의 실천이성이 갖고 있는 한계를 검토한 바 있지만¹⁵⁾, 그보다 전면적인 비판은 레비나스의 것이라고 할 수 있다. 레비나스는 칸트의 윤리학이 이성의 원칙으로 소급되는 순간 그것은 자기에 대한 관심으로 이해될 수밖에 없으며, 행위의 보편적 준칙을 자기 안에 찾게 되면 “선한 것은 나에게 유용하거나 또는 이로운 것”¹⁶⁾으로 언제든지 타락할 수 있다고 비판한다. 칸트의 도덕철학을 이기주의(egoism)에 기반 한 윤리학이라고 레비나스가 판단하는 것은 칸트 철학의 전체 구조가 이처럼 타인과의 관계를 부차적인 것으로 삼고 있기 때문이다.

빌라도는 손을 물로 씻으면서 자신은 죄가 없다고 말했다고 한다.

13) 위의 책, 184면.

14) 위의 책, 210면.

15) 아렌트는 칸트의 실천이성이 쇼아의 상처를 치유할 수 없으며, 20세기가 새롭게 마련할 정치철학에 부합되지 않는다는 것을 『칸트 정치철학 강의』에서 간접적으로 시사하고 있다. 하지만 그럼에도 아렌트는 칸트의 실천이성이 아니라 구상력(또는 상상력)이 새로운 정치철학의 토대를 마련할 수 있다고 보았기 때문에 칸트의 도덕철학을 완전히 포기하기보다는 구상력으로 통해 재편하려 한다.

16) Levinas, *Is it righteous to be?*, p.114.

3. 예외성으로의 탈출

그렇다면 설교가 대리할 수 없는 말하기란 무엇인가? 그것은 “다만 선을 말해야 할 의무, 선을 원해야 할 의무, 선을 행해야 할 의무를 받아들이는”¹⁷⁾ 것이다. 레비나스가 기독교의 첫 번째 문제점으로 꼽은 것은 종교의 윤리가 행복을 보증하는 방식으로 이해되어서는 안 된다는 점이다. 성서가 전해주는 선을 행함은 인간에게 어떤 행복도 약속하지 않으며, 현세가 아닌 내세라 하더라도 선의 행함은 결코 어떤 방식으로든 이익을 가져다주는 것을 기대해서는 안 된다. 레비나스의 이러한 선에 대한 이해는 그 반대편에 있는 악과의 관계에서도 기준과는 다른 해석을 제시한다. 중세 기독교 철학이 선과 악의 관계를 논해온 대부분의 방식은 악을 선의 부재나 선의 타락으로 이해하는 것이었다. 그러나 레비나스에 따르면 선은 악에 대립해 있는 것이 아니라 선에 자신을 내맡기고 선을 갈구하면서 선을 행하지 않을 때 출현한다. 선은 나의 존재보다 앞서 있는 것으로 내가 선택하는 것이 아니라 내가 선택받는 것이다. 반면 악은 선의 부정(*la négation*)이 아니라 신이 스스로를 드러내는 모든-이타성(*la tout-altérité*)에 전적으로 통합되기를 거부하는 ‘넘침’(*l'ex-cès*)이다.¹⁸⁾

레비나스는 선과 악의 이런 관계를 구약의 욥(*Job*)이 겪는 고통으로 설명한다.¹⁹⁾ 욥의 이야기에서 신은 질문하는 자이고 인간은 그 질문에 응답

17) Levinas, *Is it righteous to be?*, p.134.

18) Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Librairie philosophique J. VRIN, 1998, p.203.

19) 욥은 진실하고 정직하며 하나님을 두려운 마음으로 섬기고 악을 멀리하면서 살고 있는 평범한 사람이다. 하지만 어느 날 그는 아무런 이유도 없이 재산을 빼앗기고 자손들도 몰살당하고 건강까지 잃게 된다. 죽음을 곁에 두고도 죽지 못하는 병마 속에서 그는 자신이 이런 불행과 고통을 당하는 이유를 곰곰이 생각하지만 도무지 그 원인을 자신에게서 찾을 수 없다. 문병을 온 그의 친구들은 하나같이 그가 받고 있는 형벌이 그의 악한 행실이나 마음 또는 신에 대한 불신에서 나왔을 것이라고 주장하면서 자신에게 죄가 없다는 욥을 비난한다. 하지만 욥은 이런 친구들의 비난을 모두 거절하면서 한탄과 절망, 고통과 불안 속에서 신을 원망하고 신에게 대결한다. 이때 폭풍 가운데서 나타난

하는 자이다. 그런데 신이 인간에게 어떤 의도를 품고 있을 지라도 인간은 지식을 통해서 그 의도를 완전히 파악하지 못하며 이해하지도 못한다. 자신이 겪고 있는 악(재난, 불행, 질병, 죽음, 고통, 절망)을 오히려 이해할 수 없었던 것은 그것이 우리의 인식에 의해서는 충분히 규명될 수 없기 때문이다. 이런 점에서 레비나스는 “악은 단지 통합-불가능한 것(non-intégrable)이 아니라 통합불가능한 것의 통합-불가능성”²⁰⁾이라고 말한다. 이 말은 악이 우리와 절대적으로 단절되어 있다는 의미가 아니라 우리의 앞으로는 악을 파악할 수 없다는 의미이고, 동시에 파악되지 않는 속에서 우리에게 이미 편재되어 있다는 의미이다.

레비나스는 “악은 살아있는 우리 피부에 육화되어 있으며, 질병이고 늪음이고 시들어가는 것이고, 부패하는 것이고, 고뇌의 모든 양상”²¹⁾이라고 말한다. 고뇌 속에서, 시들어감 속에서, 늪어감 속에서 살아가는 인간은 모두 악을 가지고 있으며 악을 범하는 죄를 저지르고 있다. 이렇게 악은 우리가 행위를 함으로써 또는 선에 반대되는 의도를 가짐으로써 발생하는 것이 아니라 행위 하지 않고 의도하지 않더라도 이미 우리의 일상성 속에 내재하고 있다. 한마디로, 악의 출현은 ‘근원적인 현상성’(phénoménalité originaire)이기 때문에 그것의 특징은 “장소를 찾을 수 없음(le ne-pas-trouver-de-place)”²²⁾이다. 따라서 악은 우리의 관심과 이해가 타자를 향해서가 아니라 자기 자신을 향해서 쏠려 있을 때, 즉 일상성에 파묻혀 선을 향해서 자기 바깥으로, 즉 예외성으로 탈출하려 하지 않을 때 시작된다.

라이프니츠는 형이상학이 물어야 할 첫 번째 질문을 “왜 무엇인가가 있

신은 오히려 이렇게 말한다. “지혜 없는 말로 내 의도를 어둡게 하는 자가 누구냐? 인간답게 너 자신을 일으켜 내가 하려는 질문에 네가 대답할지라. 내가 땅의 기초를 놓을 때 너는 어디 있었느냐? 내가 알면 나에게 말해 보아라.”(《욥기》, 38:1-4.)

20) 위의 책, p.198.

21) 위의 책, p.196.

22) 위의 책, p.198.

으며 그것은 아무 것도 아닌 것이 아닌가?”(Pourquoi y a-t-il quelque chose et non plutôt rien?)라고 이해했다. 그러나 레비나스는 이 질문을 “왜 악이 존재하며 그것은 선이 아닌가?”(Pourquoi y a-t-il du mal et non pas plutôt du bien?)로 바꾸어야 한다고 주장하면서 형이상학의 선행 조건으로 윤리학을 놓았다.²³⁾ 있음(Sein)을 문제 삼는 존재론의 한계는 그것을 자신의 의지와 인식으로 장악할 수 있다고 여긴다는 점에 있다. 이것은 존재론의 근거에 ‘할 수 있음’이라는 자유가 근원적인 동력으로 들어있음을 의미한다. 그러나 자유에 근거한 선과 악은 오직 선택적으로 제시되는 선과 악 일뿐이기 때문에 타자와의 근원적인 관계를 부차적인 것으로 미뤄놓는다. 이런 점에서 레비나스는 철학이 다시 시작되기 위해서는 타자성을 제일의 원리로 놓아야 한다고 주장한다. 그리고 타자와의 관계를 근원적인 주체형성의 근거로 삼으면서 선과 악의 구분을 자기 자신에게 내맡겨져있는 것이 아닌 타자로부터 나오는 것으로 변화시킨다. 이에 따라 내가 느끼는 죄책감과 수치심은 나 자신의 자유에서 기인하는 것이 아니라 타인이 불러일으킨 나의 책임에서 기인하게 된다.

타인이 겪는 재난, 불행, 질병, 죽음, 고통, 절망은 악이다. 악이 통합-불가능한 것은 이 세상에 편재하고 있지만 그럼에도 이 세상에 존재하는 것으로 허용하거나 정당화할 수 없기 때문이다. 타인이 겪고 있는 악은 그래서 나에게 충격과 불안, 동요를 불러일으키며, 내가 이 세상에 그대로 안주해도 되는지를 묻게 해주고, 타자를 악에서 구해주지 않는 나의 악을 문제 삼는다. 주체가 수동성 속에서 스스로 선에 내맡겨져 있음을 발견하는 것은 바로 이런 악의 경험을 통해서이다.²⁴⁾ 악에 대한 미움에서 나는 선에 대한 갈망을 품게 되며, 선은 우리에게 능동적 주체이기를 포기하고 수동적 주체로 돌아서기를 요청한다. 선을 향한 갈망은 세상의 질서에 대한 이기적인

23) 위의 책, p.201.

24) Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà l'essence*, p.122.

나의 관심(Inter-esse)을 끊고 탈-이기적인-존재(Des- inter-esse)가 될 것을 요청한다. 따라서 “왜 악이 존재하며 그것은 선이 아닌가?”라는 형이상학의 첫 번째 질문은 자신에 대한 관심을 끊고 타인으로 돌아설 것을 요구하는 것이며, 타인이 겪고 있는 악에 대해 책임을 지라고 요구하는 것이다.

타인에 대해 책임을 진다는 것은 나의 자기(soi)를 자신(moi)에게 되돌아오게 하는 것이 아니라 나와는 다른 것, 즉 타자어로 떠나보내는 것이다. 책임을 진다는 것은 집을 짓고 문을 걸어 잠그는 것, 즉 ‘자기정립(hypostase)’이 아니라 문을 열고 바깥으로 나가(ex-position, 외존) 타자를 맞아들이는 것이다. 레비나스는 이런 맞아들이는 윤리가 선을 향해 초월하는 새로운 주체를 탄생시킨다고 말한다.²⁵⁾ 타자의 얼굴이 나에게 계시하는 것 속에 들어 있는 명령은 오직 나에게만 할당된 명령이고 나에게만 짐 지워진 책임이다. 내가 타자를 위한 책임을 맡는다는 것은 그래서 타자의 소환(summon)에 응답하는 것인데, 이 응답 속에서 나는 자아의 개념에 속해 있는 보편적인 것의 개별자로서가 아니라 유일자로 타자에게 나아간다. 타인으로 대체될 수 없는 나의 유일함((uniqueness)은 본성이나 성질의 유일한 특성에 기인하는 것이 아니라 이렇게 스스로가 타자를 위한 책임을 떠맡을 때 얻어진다.²⁶⁾ 이는 나의 주체성이 나에게서 기인하는 것이 아니라 타자에 응답할 때 비로소 구성될 수 있는 것임을 의미한다. 따라서 레비나스에게 있어 주체는 자기의 동일성으로 회귀하지 않는 자기, 타자에게 자신의 중심을 양도하고 내맡긴 자기라고 할 수 있다.

이렇게 레비나스에게 자기를 양도한 주체는 자기를 상실한 주체가 아니라 대체불가능하고 몰락불가능한(undeclinable)한 유일한 주체이다. 키에르케고르가 모든 사람은 어떤 매개도 가지지 않고 각자의 신 앞으로 나아간다고 했던 것처럼 주체의 탄생은 존재에 대한 집착이 아니라 타자를 향한

25) 위의 책, p.139.

26) 위의 책, p.139.

책임 속에서, 무한한 절대적 타자인 신을 향한 나아감 속에서 발생하며, 개별성이 아닌 유일성의 관계로 맺어지는 가운데 탄생한다. 인간에게 무한 또는 신에 대한 관념이 시작되는 것은 이렇듯 타자를 맞이함으로써 시작되는 것으로, 타자와의 윤리적인 관계는 신과의 관계, 즉 종교적인 것이라고 할 수 있다. 이런 점에서 레비나스에게 있어 윤리학은 종교와 구분되는 것이 아니라 종교 자체라고까지 할 수 있다. 윤리적인 행위를 종교적인 삶으로 이해하는 레비나스의 이런 관점은 '설교'의 익명적인 대상성을 극복하고, 신을 향해 나아가는 매개자의 해석이나 권위를 필요로 하지 않는다는 의미를 지닌다. 또한 이런 종교적인 삶은 말해진 것이 아니라 신의 언어와 직접적인 대화로 들어가는 것이기 때문에, 주체는 항상 먼저 나서서 '나'를 말해야만, 이 관계에서 면제되거나 빠져나올 수 없는 유일한 주체가 된다.

4. 기억하기의 강박

타자를 위한 책임짐의 대표적인 방식 중 하나는 말하기이다. 말하기는 자신을 타자에게로 보내는 첫 번째 신호이자 또한 타자의 부름에 응답하는 나의 발송이다. 일반적으로 언어는 인간이 사회화되기 위해 습득해야 할 의사소통의 도구로 여겨지지만, 레비나스는 그것이 타인을 맞아들이고 그와 관계를 맺기 위해 자기 자신을 열어내는 창문이라고 이해한다. 대화를 청하는 관계의 언어들을 곰곰이 따져보면 자동사보다는 타동사가 월등히 높은 비중을 차지한다. 자동사는 그 특성 상 어떤 관계도 거부하고 나의 존재함만을 강조하는 것이지만, 타동사는 우리를 둘러싼 모든 것들과 관계를 맺으려는 일종의 악수청하기와 같다. 이런 악수청하기의 대표적인 언어적 표현이 인사이다.

일상화되어 있어 상투적인 예절로 여겨지지만 인사라는 수행적 언어에는 인간학적인 깊은 통찰이 숨어있다. 보릿고개가 존재하던 시절 우리나라

사람들은 “안녕하세요”라는 인사 대신에 “진지 드셨습니까?” 혹은 “식사 했나?”라는 표현을 사용했다. 안녕(安寧) 혹은 안부(安否)라는 단어들의 이면에는 상대방을 염려하는 마음, 정신적이고 심리적인 안정뿐만 아니라 배고픔이나 추위에 시달리지 않는 신체적인 안녕에 대한 염려가 들어있다. 이런 점에서 인사를 건넨다는 것은 그 사람의 안부에 대해 내가 염려하고 있다는 것을 의미하며, 내가 그 사람의 안녕에 대해 책임이 있다는 것을 의미한다. 인간이 서로에게 인사를 건네기 시작한 기원은 언어의 기원과 맞닿아 있을 것이다. 언제부터인지 알 수 없지만 중요한 것은 인간에게 언어가 주어졌다는 사실이고, 언어를 통해서 인간이 타자에 대한 염려와 책임을 떠맡으려했다는 점이다.

아렌트가 아이히만의 문제로 지적한 언어의 상투성은 이러한 염려와 책임을 형식적인 일상성으로, 관행으로, 습관으로, 예의로, 아무것도 말하지 않는 공허한 말하기로 바꾸어 놓았다는 데에 있다. 아렌트에 따르면 아이히만은 타인들과 진정한 의사소통을 하지 못했는데, 이는 그가 거짓말을 하기 때문이 아니라 타자들의 현전을 가로막는 관용적인 표현(Redensarten)과 선전문구(Schlogworte)와 관청용어(Amtssprache)라는 보호막들에 둘러싸여 있었기 때문이다.²⁷⁾ 아이히만은 자신의 사형이 집행되는 순간에서도 타인의 장례식 연설에서 사용되는 상투어를 사용함으로써 그 자신을 파멸로 이끌었던 허풍이라는 악덕을 끝까지 벗어나지 못했다.²⁸⁾ 아렌트는 이러한 말하기의 무능력에서 타인의 입장에서 생각하지 못하는 사고의 무능력을 보았으며, 국가폭력의 기계장치를 움직이는 기계가 이러한 악의 진부성(banality of evil)이라고 진단했다.

상투적인 언어는 언어에 실려 있는 어떤 근원적인 이해나 염려나 책임도

27) 한나 아렌트, 105~106면.

28) 아이히만의 마지막 말은 다음과 같다. “잠시 후면, 여러분, 우리는 모두 다시 만날 것입니다. 이것이 모든 사람의 운명입니다. 독일 만세, 아르헨티나 만세, 오스트리아 만세. 나는 이들을 잊지 않을 것입니다.” (한나 아렌트, 349면)

방기한 채 평균적인 이해가능성에 맞추어 전달하는 사회적인 기호이다. 따라서 언어가 그 자신의 말함 그 자체로 돌아가기 위해서는 타자를 향해서 나의 책임을 발송하는 언어가 되어야 하고 일상성으로부터 벗어나 예외성으로 들어가야 한다. 인간이 말을 한다는 것은 낱말들이 지시하는 대상이나 기호를 넘어 타자를 향해서 가는 것이며, 그러한 다가감 속에서 타인을 환영하고, 받아들이고, 책임을 다하는 것이기 때문이다.

증언이 갖는 독특함은 바로 이런 말하기의 예외성에 있다. 그것은 일상성에 속하기를 거부하는 예외성의 말하기, 즉 자신이나 타자를 향한 말하기가 아닌 오직 절대적 타자인 신과의 직접적인 관계로, 초월로 들어가는 말하기이다. 이런 점에서 증언은 일반적인 의사소통의 구조를 벗어날 수밖에 없는 데, 레비나스는 증언의 말하기가 갖고 있는 예외성을 ‘대상화’와 ‘주체화’의 불가능성이라고 보았다. 조르조 아감벤 역시 “언어가 항상 이미 의사소통이 아닌 경우에만, 언어가 증언이 불가능한 어떤 것을 증언하는 경우에만 말하는 존재는 말할 필요성을 경험”²⁹⁾한다고 말한 바 있다. 아우슈비츠의 생존자 프리모 레비가 증언하는 것 또한 이와 유사하다.

이와 같은 일은 어쩌면 이해할 수 없을 뿐만 아니라 이해되어서도 안 되는 것인지도 모른다. 이해한다는 것은 거의 정당화하는 것과 같기 때문이다. 내 말은 이런 뜻이다. 인간의 의도나 행동을 ‘이해한다’는 것은 (어원학적으로) 그것을 수용한다는 것, 그 행동의 주체를 수용하고, 그의 입장이 되어보고, 그와 자신을 동일시한다는 것을 의미한다.³⁰⁾

우리의 배고픔이 한 끼를 굶은 사람의 그것과 같지 않듯이, 우리의 추위에도 특별한 이름이 필요할 것이다. 우리는 ‘허기’라는 말을 쓴다. 피로, 공포, 고통이라는 말도 쓴다. 겨울이라는 말도. 하지만 이것은 전혀 다른 것이다. 자기 집에서

29) 조르조 아감벤, 『아우슈비츠의 남은 자들』, 정문영 역, 새물결, 2012, 98면.

30) 프리모 레비, 『이것이 인간인가』, 이현경 역, 돌베개, 2007, 301~302면.

기쁨을 즐기고 고통을 아파하며 살아가는 자유로운 인간들이 만들어내고 사용하는 자유로운 단어들이다. (...) 영하의 날씨에 바람 속에서 셔츠와 팬티, 옷이 성긴 천으로 만든 윗도리와 바지만 입은 채, 더할 수 없이 허약해지고 굶주린 육체로, 종말이 다가와 있다는 것을 의식하면서 하루 종일 노동하는 것의 의미를 설명하려면 새로운 언어가 필요하다.³¹⁾

아우슈비츠의 경험은 한 편으로는 인간이 이해할 수 있는 것의 범위를 넘어선다. 그것은 단적으로 말해서 이해할 수 없는 구타의 연속, 배고픔과 추위의 연속, 절망이라는 말로 담아낼 수 없는 추락의 연속이다. 시작과 끝을 알 수 없는 시간의 연속 속에서 오직 '지금'만을 붙잡고 버티어내는 데 온 목숨을 다하는 하강의 경험이다. 때문에 그러한 것을 증언한다는 것은 이해할 수 없는 것을 이해하려는 것이고, 이해하기의 방식으로 전달하려는 것이며, 전달하기 위해 분류하고, 절단하고, 한계 짓는 것이다. 또 한편으로 그것은 언어의 알팍함 때문에 전달에 실패하는 것이기도 하다. 언어에 강도를 부여할 수 있고, 감각을 부여할 수 있고, 감정의 심연을 들여다보게 할 수 있는 무엇인가가 덧붙여지지 않는다면 기호에 불과한 낱말들과 수사학에 불과한 문장 구조들은 지시하고자 하는 과녁을 빗나갈 수밖에 없기 때문이다.

이런 이유에서 레비는 기억에 관한 강박을 갖고 있었다. 레비는 기억의 표류, 정형화된 기억, 고정관념화 된 의견, 의도적인 미화 혹은 타협 혹은 망각 등 생존자의 기억에 대한 의심을 떨쳐버릴 수가 없었다. 자신 또한 증언자 중 한 명임에도 불구하고 레비는 대부분의 증언이 수용소에 대한 진실을 알리기에는 불충분할 수밖에 없다고 생각했으며, 그들의 기억에 의존하는 자료는 “동정심과 분노를 넘어 비판적인 눈으로 읽혀야 한다”³²⁾고, “인간의 기억은 놀라운 도구인 동시에 속이기 쉬운 도구”³³⁾라고 비판했다.

31) 프리모 레비, 『이것이 인간인가』, 189면.

32) 프리모 레비, 『가라앉은 자와 구조된 자』, 16면.

또한 회피하고 망각하려는 가해자와 기억하려는 피해자는 어쩌면 동일한 기억의 뒷에 걸려있을지 모른다는 불안을 가지고 있었다. 레비의 이러한 강박은 당연히 그 자신에 대해서는 더욱 엄격한 기준과 비판을 가하게 되는 데, 이는 결국 자신은 진정한 증언자가 아니라는 고백으로 이어진다.

반복하지만 진짜 증인들은 우리 생존자가 아니다. (...) 우리 생존자들은 근소함을 넘어서 이례적인 소수이고, 권력 남용이나 수완이나 행운 덕분에 바닥을 치지 않은 사람들이다. 바닥을 친 사람들, 고르곤을 본 사람들은 증언하러 돌아오지 못했고, 아니면 병어리로 돌아왔다. 그러나 그들이 바로 ‘무슬림들,’ 가라앉은 자들, 완전한 증인들이고, 자신들의 증언이 일반적인 의미를 지녔을 사람들이다. 그들이 원칙이고 우리는 예외이다.³⁴⁾

증언에는 ‘공백’(lacuna)이 들어있다는 아감벤의 논의는 레비가 말한 바로 이런 증언자의 딜레마를, 즉 증언할 수 없는 온전한 증인과 증언할 수 있는 거짓 증인의 관계를 파고든다. 그는 언어의 의미화 구조와 발화자로서의 주체의 특수한 지위를 분석하면서 “증인의 자격은 그가 말할 수 없음의 이름으로만 말할 수 있다는 사실에, 다시 말해 그/그녀의 주체됨에”³⁵⁾ 있다고 말하면서 레비의 증인 자격을 확정한다. 그리고 아우슈비츠와 관련된 증언에서 그것의 바닥을 들여다 볼 수 있는 증언이란 불가능하며, 우리는 그것이 담고 있는 진실의 단편들만을 엿볼 수 있을 뿐이라는 결론으로 나아간다. 정교한 분석과 애정 어린 사유에도 불구하고 그러나 아감벤의 논의는 여전히 만족스럽지 않은 잔여를 남겨두고 있는데, 그 중 하나가 증언하기를 멈출 수 없게 한 레비의 충동이다.

알 수 없는 말하기의 충동, 기억을 검토하고 검증하고 의심하면서 까지도

33) 프리모 레비, 『가라앉은 자와 구조된 자』, 23면.

34) 프리모 레비, 『가라앉은 자와 구조된 자』, 99면.

35) 조르조 아감벤, 232~233면.

멈춰지지 않는 이 충동에 대해서 레비는 일상적인 방식의 분석과 해석을 결연하게 거부한다.

나는 정신분석학자들이 이러한 충동에 대해 설명할 능력이 있다고 믿지 않는다. 그들의 지식은 ‘바깥에서,’ 단순히 말해 우리가 민간이라 부르는 세상에서 구축되고 시험된 것이다.³⁶⁾

흥미로운 점은 레비의 위 언급에서 정신분석학이 바깥의 지식으로, 일상성을 지배하는 지식으로 말해지고 있다는 점이다. 레비에 따르면 증언하기의 이 충동은 안으로부터 나오는 것이고, 그 안쪽은 일상성과는 확연히 다른 것, 즉 일상성이 침입할 수 없는 어떤 곳이다. 따라서 그것은 욕망의 구조로 이해할 수 없는 사물과도 같은 심연이며, 인간적인 것들의 질서로는 설명할 수 없는 것이다. 의지라도 잠들지 않는 레비의 이 충동이 자리 잡은 안쪽에 대해서는 그러나 선부른 이해를 시도하기보다 베일 속에 감춰두는 것이 좋을 것이다. 오히려 그보다는 레비의 증언이 향하는 최종적인 지점에 대해서, 증언의 실패와 다시 시작할 수밖에 없는 반복에 대해서 레비나스의 논의와 이어보기로 하자.

5. 다시 시작하는 증언

레비나스에게 증언의 말하기는 “말해진 것 없는 말함을 통해서 무한과 내통(intrigue)하는”³⁷⁾ 것이다. 여기서 ‘내통’이란 이중적 의미를 갖고 있는데 첫 번째는 가시적으로 공식화할 수 없는 비밀스러운 관계를 맺고 있다는 의미이다. 두 번째는 자신의 의지와 관계없이 타자에 의한 내적인 뚫림

36) 프리모 레비, 『가라앉은 자와 구조된 자』, 100면.

37) Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, p.231.

혹은 과열을 겪었다는 의미이다. 증언의 예외성은 여기서 두 번째 의미로 이해될 수 있는데, 주체가 수행해야 할 책임은 선택의 가능성을 갖지 않는다. 증언의 말하기는 언어구조나 의사소통 구조 등의 어떤 것에 대해서도 주체로서의 우선권이나 지위를 부여받지 못한다. 왜냐하면 증언은 누군가를 향한 말하기가 아닌, 오직 기억하지 않을 수 없기 때문에, 말하지 않을 수 없기 때문에 수행하는 책임으로서의 응답이기 때문이다.

레비나스는 이러한 증언의 말하기를 신의 부름에 응답하는 아브라함의 언어로 이해한다. 사랑하는 아들 이삭을 번제로 바치라고 요구하는 신의 부름에 아브라함은 지체없이 “제가 여기 있나이다”라고 응답한다. 이 응답의 의미는 그 부름이 오직 나에게만 할당된, 회피할 수 없는 절대적인 의무라는 것이다. 유럽의 기독교인들이 아우슈비츠의 잔혹한 가해자가 될 수 있었던 것은 이 부름에 응답하는 주체, 즉 직접적인 대화상대자(interlocutor)가 되려하지 않았기 때문이다. 부름과 응답 속에서 신과 내가 맺는 관계는 설교라는 매개로 번역되지 않는다. 왜냐하면 이 관계 속에서 발화되는 언어는 자기의 일상적 경제(habitual economy) 속으로 완전히 흡수되고 고정되는 단일한 기의를 가진 기표들이 아니기 때문이다. 이와 관련해 레비나스는 폴 클로델(Paul Claudel)의 문구를 자주 인용하는데, “신은 구불구불한 선들을 가지고 곧게 쓴다”³⁸⁾는 포르투갈의 속담이 그것이다.

이에 따르면 언어는 끊임없이 언어 자신을 배신함으로써, 즉 직선으로 나아가는 것이 아니라 휘청대는 오류로서만 자신을 나타낼 수 있다. 그럼에도 신은 이 오류의 언어를 가지고 똑바로 쓰는 데, 이는 신의 언어가 기호라는 매개물로 고정되지 않는 어떤 넘침, 살아있는 말함이기 때문이다. 레비나스는 이러한 상호문답의 언어가 모든 담론과 의사소통에 선행하는 것이고, “언제나 타자를 향해 발송되는”³⁹⁾ 것이라고 말한다. 또한 이 근원적인 말함

38) Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p.230.

39) Levinas, *Is it righteous to be?*, p.235.

은 내가 기억하는 것 이전에, 내가 태어나기 이전에, 이미 신의 말함에 속해 있는 것이다. 따라서 나는 이 말함에 대한 응답의 의무를 태어나기 이전부터 짊어지고 있으며 증언을 한다는 것은 근원적인 말함으로 돌아가는 것이자 타자를 향한 응답의 의무를 수행함으로써 진실됨에 다가가는 것이다.

증언은 열어밝힘(dévoilement)의 진리로 소급될 수 없는 진리의 진실됨이며 스스로를 드러내는 것과는 어떤 관련도 없다. 증언은 논증적인 대화의 위장 속에서 이루어지는 것이 아니라 비대칭성 속에서만, 이런 근원적인 관계의 근본적인 불평등(inégalité) 속에서만 이루어진다.⁴⁰⁾

주체의 증언하기는 은폐된 진리를 찾아내거나 밝혀내거나 제시하거나 재현하기 위함이 아니다. 그것은 진리의 진실됨에 다가서려는 끊임없는 자기부정, 즉 일상적 악에 대한 부단한 탈출이다. 또한 증언하기는 신적인 것, 즉 무한과 내밀한 관계에 들어가고자 하는 것으로 자신의 절대적인 수동성과 관계의 비대칭적인 낮음을 수락한다. 레비나스가 거듭해서 신적인 것을 우리의 감수성이나 지각 능력 안으로 포섭될 수 없는 무한으로, 주체의 모든 능력을 초과하는 넘침으로 표현하는 것은, 신에 대한 관념이 우리와의 접근을 무한히 연장하고 연기하는 속에서만 인식 안으로 포착될 수 있기 때문이다. 그래서 신과의 관계에 있어서 우리는 항상 그의 '뒷모습' 만을 볼 수 있을 뿐인데, 이는 주체가 무한을 현재화할 수 없으며 지나간 흔적으로만 이해할 수 있기 때문이다.

이런 무한과의 내통을 위해서 증언자는 자기로 채워진 자신의 어두운 은신처에서 나와서 남김없이 자신을 노출시켜야 하며, 그것이 나를 통과해 가도록 나를 내맡겨야 한다. 레비나스는 이런 주체의 수동적인 노출(exposure)을 타자에게 유보 없이 자신을 드러내는 것이라고 표현한다. 자기를 비워내

40) Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, Édition Grasset & Fasquelle, 1993, p.228.

고 타자의 ‘모호성’을 채워 넣기에 증언은 주체에게 자신이 포함할 수 있는 것보다 더 많은 것을, 더 높은 것을 포함하게 만든다. 주체의 초월이 이루어지는 것이 바로 이러한 지점으로, 신의 영광을 닮은 모호성의 충만으로 인해서 증언자는 현재를 너머서는 ‘넘침’을, 무한의 삶을 살게 된다.

그러나 증언으로 맺고 있는 나와 무한과의 관계는 항상 더 많은 요구 속에 있는 것이자 항상 더 가까이 다가가야 하는 것, 그러면서도 항상 더 멀리 있는 것이다. 제한 없고 한계 없는 이 복잡 속에서, 증언의 진실함 속에서, 그리하여 첫 번째 실패가 일어난다. 증언이 말해지는 순간 그것은 말해진 것으로 돌아가고, 언어의 한계에 갇히게 되며, 하나의 진술이 되어버린다. 증언이 나의 입을 통해 언어의 옷을 입게 될 때, 증언의 말함 속에 들어 있는 진실됨은 언명할 수 있는 것과 언명할 수 없는 것 사이에서 실패하기 시작한다.⁴¹⁾ 주체가 수동성 속으로 자신을 온전히 내맡긴다 해도 여전히 그 안에는 수동성 속으로 흡수되지 않는 능동성의 잔여물을 갖게 된다. 이 능동의 잔여물로 인해 주체는 “눈앞에 현전하는 인격의 가능성을 지니게 되고 더 나아가서는 ‘성자의 형상’(figure du saint)으로 스스로를 표상하게”⁴²⁾된다. 말함이 말해진 것으로 변화되면서 고정되고 불변하는 것이 될 때 발생하는 문제는 바로 이런 표상을 통한 우상숭배(Idolâtrie)이다.

레비나스는 증언의 이러한 딜레마를 무한의 ‘역-설’(para-dox)이라고 말한다. 타자는 이해의 구조에 부합되는 동일성 속에 존재하는 것이 아니기에

41) 이 지점에서 레비나스는 명시적으로 언급하지 않지만 벤야민의 언어이론을 따르고 있다. 벤야민은 『언어 일반과 인간의 언어에 대하여』에서 언어를 창조주의 언어와 인간의 언어로 나누면서, 창조주의 언어가 이름을 부여하는 언어, 즉 근원적 언어인데 반해, 인간의 언어는 인식하는 언어, 다시 말해 근원적 언어의 반영물에 불과하다고 주장하고 있다. (발터 벤야민, 『언어 일반과 인간의 언어에 대하여, 번역자의 과제 외』, 최성만 역, 길, 2008, 82~84면 참조)

42) Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, p.223. 또한 다른 곳에서 레비나스는 “윤리학은 역-설의 운명을 가진 영역이다”라고 말하기도 한다.(Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, p.235. 참조)

주체를 동요시킨다. 증언을 통과해 가는 무한은 “하나의 이름(un nom) 같은 것으로 말해질 수 없는”⁴³⁾ 것이기에, 우리가 그것에 명칭을 부여하려 하면 그 즉시 부정되고 만다. 때문에 증언은 말해진 것을 언명함으로써 사람들 속에 정보를 퍼뜨리는 외양을 취하려 할 때, “자신으로 인해 말해진 것을 취소해야 하며, 언제나 침묵으로 돌아가야 한다.”⁴⁴⁾ 이런 점에서 증언은 언어의 애매함과 모순, 역설과 자기-취소를 감수해야 하며 무한히 긍정하면서 무한히 실패해야 하고, 발화되는 순간 말해진 것을 부정하면서 침묵으로 돌려놓아야 한다.⁴⁵⁾

6. 살아남은 자의 수치

프리모 레비는 생환자들이 일상으로 돌아온 이후에도 끊임없이 자책과 수치심의 고통을 떨칠 수 없었다고 말한다. 정확히 말하면 이 수치심은 자신의 행위에서 발생한 것이 아닌 타인으로 인한 잘못이고, 자신이 거기에 연루됐다는 그 사실 하나로 인해서 끊임없이 괴롭히는 수치심이다. 생존을 위해 동료들 구타하고 도둑질한 사람들은 대다수가 죄책감을 느끼지 않은 데 반해, 그 상황이 지켜보았음에도 도움을 베풀지 못했던, 도움을 베풀 능력이 없다고 안주했던 대부분의 사람들은 자책감을 느꼈다. “너도 할 수 있었을 텐데, 당연히 너도 했어야 하는데”⁴⁶⁾라는 자기회귀적인 반추의 형태

43) Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, p.236.

44) Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p.238.

45) 역설이 하나의 얼굴이 아니라 두 가지의 얼굴 또는 수많은 얼굴로 신을 묘사하게 되는 것은 바로 이런 이유에서이다. 아브라함이 아내 사라(Sarah)를 궤짝에 숨기고 이집트를 탈출할 때, 세관원이 열거하는 값어치의 물건들을 모두 수궁하고 기꺼이 세금을 지불하려 한 것은 사라의 가치가 황금만큼 비싸기 때문이 아니라 무한한 부정과도 같은 무한한 긍정만이 그녀를 현실의 가치로 이끌어 올 수 있기 때문이다.(Levinas, *Is it righteous to be?*, p.272.)

46) 프리모 레비, 『가라앉은 자와 구조된 자』, 90면.

를 띠는 이 수치심은 더 이상 손 쓸 방도가 없는 사후적인 것으로, 자신의 살아있음 자체에 대한 불신과 의혹으로 이어진다.

다른 사람 대신에 살아남았기 때문에 부끄러운가? 특히, 나보다 더 관대하고, 더 섬세하고, 더 현명하고, 더 쓸모 있고, 더 자격 있는 사람 대신에? 그런 생각을 떨쳐버릴 수가 없다. (...) 그런데 아니다. 명백한 범법행위를 발견하지 못한다. 누구의 자리를 빼앗은 적도 없고, 누구를 구타한 적도 없으며, 어떤 임무를 받아들인 적도 없고, 그 누구의 빵도 훔친 적이 없다. 그럼에도 그런 생각을 떨쳐버릴 수가 없다. 각자가 자기 형제의 카인이라는 것, 우리 모두는 자기 옆 사람의 자리를 빼앗고 그 사람 대신에 산다는 것은 하나의 상상, 아니 의심의 그림자에 불과하다. 그러나 이와 같은 상상이 우리의 정신을 갉아먹는 것이다.⁴⁷⁾

수치심의 원인을 추적하면 그것은 오직 살아남았다는 사실 하나 뿐이다. 그럼에도 불구하고 그것은 장 아메리와 파울 켈란, 프리모 레비를 비롯한 적지 않은 수의 생환자들을 자살로 이끌어간, 구체적인 행위나 의지와는 관계없는, 기억과도 무관한 어떤 감정이다. 레비나스의 관점에서 보면 레비의 이러한 수치심은 타인에 대한 책임을 다하지 못했다는 것에서 출현한다. 레비나스 역시 이러한 타인에 대한 책임을 카인의 일화와 연결시키는데, 그가 주목하는 것은 “제가 동생을 지키는 사람입니까?”라는 카인의 항변이다. 카인은 동생을 지키는 책임을 자신의 것으로 떠맡지 않음으로써 아벨을 진정한 형제로 받아들이지 않았다. 진정한 형제에는 어깨를 나란히 한 동지들의 관계가 아니라 ‘나-너’(moi-toi)의 관계로, 서로의 죽음에 책임이 있는 사람, 죽음의 위협에 처하지 않도록 지켜주는 사람, 더 나아가서는 도스토예프스키의 소설처럼 다른 형제들보다 자신이 더 죄가 많다고 고백하는 사람이다.

프리모 레비가 증언하고 있듯이 아우슈비츠가 사람들로부터 박탈한 것은 바로 이러한 책임의 관계이다. 레비는 이러한 책임의 관계를 “자기 존재

47) 프리모 레비, 『가라앉은 자와 구조된 자』, 96면.

의 일부를 박탈당한”⁴⁸⁾ 것으로 표현하는데, 이는 인간으로 존재한다는 것이 생물학적인 생존과는 구분되는 윤리적인 감정임을 의미한다. 레비나스는 자신에게 가장 많은 죄가 있음을 인정하는 것이 바로 타자를 위한 책임이며, 그 책임의 한계는 “수영을 할 줄도 모르면서 물에 빠진 누군가를 구하기 위해 물 속으로 뛰어드는 것”⁴⁹⁾처럼 자신의 죽음까지 타자에게 선물로 내어주는 것이라고 말한다.

레비나스의 이런 죽음과 자기희생에 대한 강조는 아우슈비츠가 유대인들에게 남긴 수치심을 전면적으로 수용함으로써 극단적인 방식으로 윤리의 절대성을 강조하기 위한 극단적 측면이 존재한다. 그러나 또 한편으로 이러한 극단성은 서구철학 전체와의 대결을 통해 새로운 철학의 이정표를 세우고자 한 하이데거의 죽음에 대한 이해를 거꾸로 뒤집은 것으로, 죽음에 대한 주체의 주도권을 타자에게 내주고자 한 의도적인 전략이라고도 할 수 있다.⁵⁰⁾ 레비나스에게 죽음은 주체의 의지적 행위로 선택하거나 소유할 수 있는 것이 아니다. 이런 점에서 레비나스가 말하는 ‘죽음의 선물’은 주체가 자기 의지대로 다룰 수 없는 것을 타자에게 건네는 것, 즉 선물(le don) 자체가 불가능한 것을 건네주는 것이다(donner). 불가능한 것을 가능한 것처럼 취급할 때 남게 되는 것은 ‘~을 향한’이라는 지향성이다. 데리다는 이러

48) 프리모 레비, 『가라앉은 자와 구조된 자』, 87면.

49) Levinas, *Is it righteous to be?*, p.127.

50) 하이데거에게 있어 죽음은 현존재가 각기 그때마다 오직 나의 죽음으로 갖고 있는 것이기에 때문에 가장 고유한 자신의 존재가능성으로 이해된다. 또한 죽음은 현존재가 세계-내-존재로서 존재 가능성을 빼앗는 것이기 때문에 가장 고유한 무연관적 가능성이기도 하다. 현존재는 죽음과 이렇게 고유하면서도 무연관적인 가능성으로 연결되어 있기 때문에 불가능성인 죽음을 가능성으로 실행하고자 하며, 그것이 현존재로 하여금 자신의 가장 고유한 존재를 향한 기투를 가능케 하며, 자유를 실행하게 해준다. (Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe Bd.2, Vittorio Klosterman: Frankfurt am Main, S.298.) 레비나스는 하이데거의 이러한 인간이해가 자신의 존재가능성 너무로까지 나아가서 절대적인 부재까지 소유하려는 것으로, 주체중심적인 사유의 한 가지 변양태라고 비판한다.

한 지향성이 타자의 얼굴을 맞아들임이고 이방인 환대의 가능성이라는 것을 주목하면서, 타자라는 무한을 향한 운동으로 이해한다.⁵¹⁾

또한 레비나스에게 타인의 죽음은 단순한 사물로, 즉 시체로 취급될 수 있는 것이 아니라 살아있는 죽음이다. 이와 관련해 레비나스는 “시체는 이미 자기 안에 자기 자신의 유령을 가지고 있으며, 그것은 자신의 돌아옴을 알려온다”⁵²⁾고 말하는데 셰익스피어의 『햄릿』에서 이에 대한 이해를 얻을 수 있다. 햄릿은 아버지의 유령에서 자유롭지 못한데, 이는 죽은 자들이 끊임없이 산 자들 곁을 배회하면서 자신이 죽어갈 때 산 자들은 어디 있었는지를 묻기 때문이다. 다시 말해, 끊임없이 죄책감에 시달리고 유령의 공포에 시달리는 것은 죽은 자들이 아니라 산 자들이며, 구체적으로는 아우슈비츠 이후에 살아남은 자들이다.

아우슈비츠의 비극이 유대인들과 유럽인들 모두에게 깊은 상처를 남겼던 것은 600만 명이라는 죽은 자들의 엄청난 숫자 때문이 아니다. 오히려 그것은 내가 유대인이 아니어서, 독일인이 아니어서, 또는 게토에서 도망칠 수 있어서, 카포에게 구타당하지 않아서, 등등으로 전쟁의 한 가운데서 살아남을 수 있었던 살아남은 자들의 죄책감 때문이다. 파울 켈란은 <죽음의 푸가 Todesfuge>에서 이러한 고통을 아침마다, 점심마다, 저녁마다 마시는 ‘검은 우유’(Schwarze Milch)로 표현한다. 여기서 ‘검은 우유’는 수용소 생활의 매 순간마다, 매 고비마다 찾아오는 죽음의 고비일 뿐 아니라 현재에 사후적으로 찾아온 죽은 자들의 기억에 대한 지워낼 수 은유이기도 하다.⁵³⁾

이런 점에서 증언자들이 갖고 있는 죄책감은 죽은 자들에 대한 책임을 다함으로써만 극복될 수 있는 상처이다. 그것은 노동의 시간, 일상성의 시간에 속한 공시적인(synchronique) 것이 아니라 탄생 이전부터, 시작 이전

51) 자크 데리다, 『아듀 레비나스』, 문성원 역, 문학과지성사, 2016, 53면.

52) Levinas, *De l'existence à l'existant*, Librairie philosophique J. VRIN, 1993, p.100.

53) 파울 켈란, 37~39면.

부터 지속되어 온 시간, 일상 속으로 투입해오는 예외적인 시간인 통시적인(diachronique)⁵⁴⁾ 것이기에 불가능한 책임이다. 첼란과 레비의 자살이 암시해주는 것이 있다면 바로 증언자의 이런 책임이 죽음이라는 절대적 타자를 향해야 하기에, 무젤만을 향해야 하기에, 결코 완수되거나 완료될 수 없다는 점이다. 아감벤은 “아우슈비츠의 남은 자들, 즉 증인들은 죽은 자도 아니고 살아남은 자도 아니며, 익사한 자도 아니고 구조된 자도 아니다. 그들은 그들 사이에 남은”⁵⁵⁾ 자라고 말한다. 이처럼 증언자는 증언 속에서, 증언의 진실됨 속에서, 죽은 자를 대속하고 있는 살아있는 자이기에 자신 안에 죽음을 받아들이고 있는 자이며, 기억하기의 엄격함 속에서 매번 다시 그 순간의 ‘검은 우유’를 마시는 자들이다. 따라서 우리가 증언자의 증언 앞에서, 기호로 추락한 말해짐 너머에서, 온 몸으로 귀 기울여야 할 것이 있다면 바로 이러한 바닥없는 고통이라고 할 수 있다.

7. 나가는 글

생존자의 시대가 끝나간다는 것이 우리에게 의미하는 것은 무엇일까? 그것은 증언의 시대가 마감되고 기억의 시대로 진입한다는 것을 의미한다. 기억의 시대가 가진 곤혹스러움은 증언이 하나의 언어로 굳어져버림으로써 일종의 종합으로, 타협으로 귀결될 수 있다는 것이다. 프리모 레비는 살아있는 말의 무거움, 단어 하나하나를 채우고 있는 의미의 강렬함을 잃어버릴까봐 자신의 책이 번역되는 것을 두려워했다. 그에 따르면 번역은 “자신의 생각이 손질되고, 굴절되는 것을 보는 모험, 자신의 말이 체로 걸러지고, 변형되거나 잘못 이해되거나, 또는 번역되는 언어의 어떤 기대치 않은 자원에

54) 언어의 통시성과 공시성에 관해서는 본인의 줄고, 『예언자의 언어와 두 갈래의 시간』, 『인문과학』 제95집, 연세대학교 인문학연구원, 2012, 196면을 참조

55) 조르조 아감벤, 241면.

의해 강화되는 것을 보게 되는, 늘 위험한”⁵⁶⁾ 모험이었다. 기억의 세대인 우리가 증언을 마주할 때, 염두에 두어야 할 하나의 윤리가 있다면 바로 이러한 번역의 위험성일 것이다.

레비나스의 논의는 법정과 역사학이 읽어내는 증언과는 다른 방식으로 증언을 읽어냄으로써 이 번역의 위험성을 뛰어넘는 다른 방식의 읽기를 수행하게 해준다는 점에서 의미가 있다. 철학적 관점에서 증언은 구체적인 사건들과 사항들이 열거된 진술들이 아니라 그것을 말하는 자, 즉 증언자의 바다없는 고통으로 다가가게 하는 언어의 외피이다. 증언은 말해짐 안에서 말해질 수 없는 것의 진실함을 구하고자 하는 부단한 실패이며, 인간적인 것의 붕괴를 통해서 우회적으로 인간적인 것을 구해내고자 하는 간절한 속죄이다. 따라서 증언에 대한 윤리적 위상이라는 것을 부여할 수 있다면, 그것은 책임져야 할 타자가 내 앞에 있음을 고지하는 물음, “네 형제는 어디 있느냐?”라는, 우리 시대의 카인들에게, 우리 자신에게, 나 자신에게 던져진 물음이라고 할 수 있다. 증언의 이 물음으로 인해 우리는 증언자의 인질이 되며, 그를 위한 책임을, 대체할 수 없는 응답의 책임을 짊어지게 된다.

20세기를 폭력의 세기라고 진단했던 한나 아렌트는 “산 자들에게 의미 있는 행위는 죽은 자들로부터만 그 가치를 찾는 법이며, 오직 그것을 계승하고 그에 관해 문제를 제기하는 사람들에 의해서만 완성될 수 있다”⁵⁷⁾고 말한 바 있다. 우리가 물려받은 20세기는 국가권력에 의해 자행된 무수한 범죄들과 인권유린 사건들로 점철되어 있다. 나치가 자행한 유대인 대학살과 공산주의 정권 하의 인권유린, 제국주의와 식민주의의 잔재로 남은 제3세계 국가들의 끝없는 내전들, 그리고 우리나라를 비롯한 아시아 국가들의 권위적인 독재정권이 자행한 인권침해 사건들은 지금까지도 우리가 대면해야 하는 상처들로 남아있다. 따라서 생환자의 증언에 응답하고 그 책임을

56) 프리모 레비, 『가라앉은 자와 구조된 자』, 210면.

57) 한나 아렌트, 『과거와 미래 사이』, 서유경 역, 푸른숲, 2005, 13면.

수행하는 것은 우리 시대가 깊어져야 할 윤리이며, 오직 그것만이 프리모 레비가 ‘말하고자 했던 것의 핵심’ 즉 “사건은 일어났고 따라서 또다시 일어날 수 있다”⁵⁸⁾는 경고에 대한 우리의 책임 있는 응답이 될 것이다.

참고문헌

- Levinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà l'essence*, Kluwer academic, 1978.
- _____, *De Dieu qui vient à l'idée*, Librairie philosophique J. VRIN, 1998.
- _____, *Dieu, la mort et le temps*, Édition Grasset & Fasquelle, 1993.
- _____, *De l'existence à l'existant*, Librairie philosophique J. VRIN, 1993.
- _____, *Is it righteous to be? -Interviews with Emmanuel Levinas*, Robbins, Jill. ed., Stanford University Press, 2001.
- 레비, 프리모 『이것이 인간인가』, 이현경 역, 돌베개, 2007.
- _____, 『가라앉은 자와 구조된 자』, 이소영 옮김, 돌베개, 2014.
- 아렌트, 한나. 『과거와 미래 사이』, 서유경 역, 푸른숲, 2005.
- _____, 『예루살렘의 아이히만 -악의 평범성에 대한 보고서』, 김선욱 역, 한길사, 2006.
- 데리다, 자크 『아두 레비나스』, 문성원 역, 문학과지성사, 2016.
- 보론캄, 하인리히. 『루터와 구약성경』, 엄현섭 역, 컨콜디아사, 2006.
- 아감벤, 조르조 『아우슈비츠의 남은 자들』, 정문영 역, 새물결, 2012.
- 이은정, 『예언자의 언어와 두 갈래의 시간』, 『인문과학』 제95집, 연세대학교 인문학연구원, 2012.
- 첼란, 파울. 『죽음의 푸가』, 김영옥 역, 청하, 1995.

58) 프리모 레비, 『가라앉은 자와 구조된 자』, 247면.

Abstract

Levinas and the Dilemma of Testimony

—With Hannah Arendt and Primo Levi

Lee, En-jung*

This study examines the meaning structure of the testimony discussed in Emmanuel Levinas' philosophy of the Other. Levinas is a leading philosopher who led contemporary philosophy by throwing ethical challenges to the collapsing Western philosophy since Auschwitz. In Levinas' philosophy, testimony which is one of the ways of responsibility for the Other, is carried out in the impossibility of representation by denying intermediation, and is a saying caught up in the infinite para-doxe of saying and said. Because of this, the testimony is bound to fail and begin again saying. In this process, the sayer can be reborn as an ethical subject. This study compared the testimony of Levinas' testimony with the court statements of Nazi war criminal Adolf Eichmann, and extended its meaning through Primo Levi, a representative testimony of Auschwitz. Finally, I tried to present the philosophical meanings of Levinas' testimony as a clue to understanding and approaching the testimony of victims of State violence.

Key Words : Levinas, Primo Levi, Testimony, Everyday Life, Exceptionality, Shame

<필자 소개>

이름 : 이은정

소속 : 경희대학교 후마니타스 칼리지

전자우편 : taklamakan@khu.ac.kr

* Kyung Hee University

논문투고일: 2017년 7월 13일

심사완료일: 2017년 8월 12일

게재확정일: 2017년 8월 22일