

## 기획특집

### 재난시대의 슬픔과 애도

#### 논문

**이명호** | 이오카스테의 유언

- 정의의 요청과 사랑의 질서

**문강형준** | 재난 시대의 정동

- 애도의 가능성과 불가능성

**류정월** | 무속신화의 젠더화된 죽음관과 위무의 두 가지 방식

- <바리공주>와 <차사본풀이>를 중심으로

**김현미** | 19세기·20세기 초 문인들의 제 망녀문(祭亡女文) 속에 드러난 애도(哀悼)

- 『19세기·20세기 초 여성생활사 자료집1-9』 수록 제 망녀문을 대상으로

**김은하** | 살아남은 자의 죄책과 애도의 글쓰기

- 공지영의 80년대 소설을 중심으로

**정혜경** | 2010년대 소설에 나타나는 ‘불가능한 애도’의 양상과 윤리

- 황정은·김숨·윤이형의 소설을 중심으로

#### 시평

**이원재** | 세월호 참사를 마주하는 예술의 자세



# 이오카스테의 유언

- 정의의 요청과 사랑의 질서

이명호\*

차례

1. “아아, 이오카스테여, 가련한 자여”
2. 배려의 윤리와 정의의 윤리
3. 선물로서의 정의: 응보적·분배적 정의를 넘어 회복적 정의로
4. 사랑으로 감싸여진 정의의 선물과 약속: 〈그을린 사랑〉

## 〈국문초록〉

이 논문은 〈그을린 사랑〉이라는 영화 읽기를 통해 소포클레스 비극작품에서 주체의 자리를 갖지 못했던 어머니를 정의와 사랑의 윤리를 실행하는 주체로 복구하고자 한다. 〈오이디푸스왕〉의 여성인물 이오카스테는 자식을 낳자마자 운명에 빼앗기고 그 아들과 근친상간을 저지르는 ‘비운의’ 어머니이지만 ‘비극적 주체’가 되지 못한다. 그녀는 끔찍한 진실이 드러날 때 오이디푸스로 하여금 진실을 대면하지 말라고 부추기고, 더 이상 은폐가 불가능한 지점에 이르렀을 때에는 자살로 도피함으로써 주체적 선택을 포기한다. 그러나 〈그을린 사랑〉의 주인공 어머니 나왈은 진실을 마주하는 고통스러운 과정을 회피하지 않는다. 보복의 악순환을 끊고 정의를 가져오기 위해서는 무엇보다 진실과의 대면이라는 고통스러운 순간을 거쳐야 한다. 죽은 어머니는 이 정의의 약속을 주관하는 존재다. 그녀가 유언을 통해 자식들에게 요구하는 것이 진실의 발견을 통한

\* 경희대학교 영미어학부 교수

정의의 실현이다. 그러나 정의를 향한 열정이 원한의 기획으로 변질되지 않고 더 공정하고 평등한 인간적 삶을 위한 수단이 되기 위해서는 ‘사랑의 질서’에 의해 보완되어야 한다. 애도작업은 정의의 실현이 사랑에 의해 감싸여진 새로운 질서의 창조로 이어지는 것이어야 한다. 이 글은 페미니즘 일각에서 진행되어온 배려의 윤리가 정의의 요구를 받아들일 수 있어야 한다고 주장하는 동시에, 정의의 개념을 재구축함으로써 정의가 몫의 공정한 분배를 넘어 타자를 환대하는 사랑의 윤리와 접속할 수 있는 길을 찾고자 한다. 여기서 사랑의 윤리는 상호의존성과 호혜성을 넘어서는 비대칭적 관계에서 이루어지는 증여행위로서의 사랑을 말한다. 그것은 인간들 사이의 올바른 질서를 지향하는 정의와 대립하는 것이 아니라 정의와 접속하고 정의를 뒷받침한다. 올바름을 권리라는 좁은 영역에서 떼어내어 인간과 사물의 바른 질서의 회복이라는 해방적 기획과 연결시킬 때 정의는 사랑과 만난다. 이 논문은 유대기독교 일각에서 논의되고 있는 ‘회복적 정의’를 자크 데리다의 증여로서의 정의와 연결시킴으로써 사랑과 정의가 만날 가능성을 모색한다.

핵심어 : 회복적 정의, 분배적 정의, 배려의 윤리, 정의의 윤리, 선물, 캐롤 길리건, 자크 데리다, 사랑, 트라우마, 애도, 모성적 사랑, <그을린 사랑>

## 1. “아아, 이오카스테여, 가련한 자여”

그리스 비극 『오이디푸스 왕』의 주인공 오이디푸스는 서양문학사에서 비극적 주체의 원형으로 자리 잡고 있다. 그는 ‘자기도 모르게’ 저지른 행위의 결과가 국가를 위기에 몰아넣을 때 스스로 눈을 찌르고 국가에서 추방되는 길을 선택한다. 신탁이라는 형태로 실현되는 ‘운명’을 피할 수는 없지만 그 힘에 굴복하지 않고 스스로를 공동체의 잉여로 분리해 내는 오이디푸스의 ‘행위’는 주체의 책임을 회피하지 않는 비극적 윤리성의 전

범으로 받아들여졌다. 살부(殺父)의 ‘불경’과 근친상간의 ‘부정’(不淨)이 밝혀진 뒤 오이디푸스가 보여주는 모습은 비극적 주체의 전형이다. “내 이 쓰라리고 쓰라린 고통이 일어나도록 하신 분은/아폴론, 아폴론 바로 그 분이오/하나 이 두 눈은 다른 사람이 아니라 가련한 내가/ 내 손으로 직접 찢렸소.”<sup>1)</sup> 오이디푸스는 진실을 발견한 뒤 자신의 선택이 불러온 또 다른 고통도 온전히 자신이 감당하고자 한다. “그대들은 제발 어서 나를 나라 밖 어디에다 숨기든지/아니면 죽이든지 아니면 바닷속에 던져 버리도록 하시오/(...) 두려워하지 말고 내 말을 들으시오. 내 고통으로 말하면/나 말고는 어느 누구도 감당할 수 없을 것이오.”<sup>2)</sup> 프로이트가 인간의 무의식적 욕망을 설명하기 위해 발전시킨 ‘오이디푸스 콤플렉스’ 개념은 소포클레스 비극 속 주인공의 성격을 절반밖에 드러내지 못한다. 나머지 절반의 진실은 오이디푸스 콤플렉스 개념을 초과하는 오이디푸스, 자신이 무의식적으로 저지른 행위에 대해 정치적·윤리적 책임을 회피하지 않는 주체적 행위자로서의 오이디푸스이다. 이 주체의 행위가 살아있는 한 비극은 세계의 파괴만이 아닌 새로운 시작을 생성할 계기를 담고 있다. 프랑스 철학자 알랭 바디우가 그리스 비극에 매료되었던 것이 바로 이 주체의 해방적 힘, 즉 인간을 초과하는 ‘구조’에 압사당하지 않고 “자신의 고유한 운명을 형성하는 주체의 비환원성”<sup>3)</sup>이었다.

그러나 이오카스테는 이런 비극적 주체의 모습과는 거리가 멀다. 그녀는 끔찍한 진실이 드러날 때 오이디푸스로 하여금 진실을 대면하지 말라고 부추기고, 더 이상 은폐가 불가능한 지점에 이르렀을 때에는 자살로 도피함으로써 주체적 선택을 포기한다. 이오카스테는 자식을 낳자마자 운명에 빼앗기고 그 아들과 근친상간을 저지르는 ‘비운의’ 어머니이지만 ‘비극적 주체’가 되지는 못한다. 그녀는 그리스군의 승리를 위해 딸 이피

1) 소포클레스, 『오이디푸스 왕』, 『소포클레스 비극』, 천병희 역. 단국대학교 출판부, 2001, 78쪽. 번역은 필자가 조금 수정했음.

2) 위의 책, 81쪽.

3) 알랭 바디우, 엘리자베트 루디네스코, 『라캉, 끝나지 않은 혁명』, 현성환 역, 문학동네, 2013, 61쪽.

게니아를 신들의 제물로 바치는 남편 아가멤논에 맞서 자식의 생명을 지키려는 클리템네스트라처럼 남성적 정치에 저항을 하는 여성도 아니고, 자신을 배신한 남편 이아손에 복수하기 위해 남편의 ‘아갈마’(agalma, 보물)인 동시에 자기 자신의 아갈마이기도 한 자식을 제 손으로 희생시키는 메데이아처럼 위험한 여성도 아니다. 그녀는 자식을 낳자마자 죽음의 길로 떠나보내고, 살아 돌아온 자식과 몸을 섞어 세상에 오염의 씨를 뿌린 저주받은 어머니이다. 하지만 이오카스테가 자식을 잃어야 했던 어머니로서 겪었을 지극한 고통은 작품에 등장하지 않을 뿐 아니라 사건의 전개와 결과에도 영향을 미치지 못한다. 그녀는 오이디푸스가 테베를 오염으로 몰아넣은 원인을 찾으려고 할 때 그의 진실 추구를 가로막는다. 오이디푸스의 출생과 유기(遺棄)의 비밀을 알고 있는 목자가 등장하여 그의 두 발에 뚫린 구멍을 증언하자 이오카스테는 그들이 찾고 있는 범인이 오이디푸스라는 것을 알고 있으면서도 오이디푸스의 진실 추구를 말린다. “제발 부탁이니 그대 자신의 목숨을 소중히 여기신다면/이 일일랑 추궁하지 마세요.” “오, 불행한 분, 그대가 누구인지 결코 알게 되지 않기를!”<sup>4)</sup> 관객들은 오이디푸스의 정체가 드러날 때 그가 겪을 극심한 고통과 국가에 닥칠 파국을 막기 위해 이오카스테가 기울이는 노력을 이해하지만, 비극적 인식과 행위에 미달하는 그녀의 처신에 공감하지는 않는다. 전령의 입을 통해 전달되는 이오카스테의 자살은 관객에게 공포와 연민의 감정을 주기에는 비장미를 결여하고 있다. 그녀의 죽음은 극적 사건을 개방시키지 못한다. 그녀의 옷에 꽂힌 브로치만이 오이디푸스의 주체적 행위의 도구로 쓰일 뿐 아들을 잃은 어머니로서 그녀가 겪었을 슬픔과 분노, 그녀가 지독한 운명에 휩쓸려 들어가 홀로 감당해야 했을 고통, 그리고 무엇보다 그녀가 죽어가면서 아들에게 들려주고 싶었을 이야기는 작품 어디에도 없다. 아테네 공동체의 시민의식을 대변한다는 코러스조차 그녀를 아들과 아버지가 함께 들어간 드넓은 “항구”, 두 남자가

---

4) 소포클레스, 앞의 책, 65쪽.

함께 씨를 뿌리도록 그토록 오랜 세월 말없이 견딘 무딘한 “밭”으로 처리할 뿐이다.<sup>5)</sup>

자식의 죽음을 ‘애도하는 어머니’의 형상은 서양문학이 오랫동안 사랑해온 이미지 중 하나이다. 십자가 옆에 말없이 서서 눈물 흘리며 아들 예수의 죽음을 지켜보는 성모 마리아의 모습이 가장 대표적인 예일 것이다. 가톨릭에서 예수를 죽음의 세계로 떠나보내며 슬픔과 비탄에 빠진 성모 마리아를 기리는 성가 ‘스타바트 마테르’(Stabat Mater)는 고통에 시달리는 인간에게 사랑을 건네주는 음악으로 자리 잡았다.<sup>6)</sup> 이 성가의 한 대목인 ‘사랑의 원천이신 성모여’(Eia Mater, fons amoris)는 절망에 빠진 인간이 기대는 구원의 언덕이다. 십자가에 못 박힌 예수는 죽음으로 건너가는 마지막 순간 하느님께 ‘아버지 왜 저를 버리시나이까?’라고 절규했지만, 그의 마지막 여정을 함께 한 것은 아버지의 말씀이 아니라 어머니의 눈물이었을 것이다. 쥘리아 크리스테바는 성모 마리아가 아들의 죽음 앞에서 흘리는 눈물을 아버지의 율법 너머에서 흘러나오는 ‘법 밖의 사랑’(outlaw love)이자 타자의 고통에 온몸으로 동참할 때 생성되는 사랑의 표현으로 해석함으로써 일차적 나르시시즘으로의 회귀나 감상적 위안으로 환원할 수 없는 모성적 사랑을 복원하고자 했다. 그녀는 성부-성자-성신의 삼위일체 속에 지워진 성모의 사랑을 복원하는 것이 페미니스트 윤리의 가능성여 여는 길이라고 본다. 이를 위해서는 무엇보다 동정녀라는 표상 속에 지워진 성모의 육체를 되살리고 ‘젖’과 ‘눈물’로 드러나는

5) 이를테면 다음 구절을 보라. “아아 오이디푸스의 이름 높은 머리어, / 그대에게는 단 하나의 항구(港口)가/어찌나 넓었던지 아들과 아버지가/신랑(新郎)으로서 들어갈 수 있었도다./아아, 어찌하여 그대의 아버지가 씨를 뿌리던 밭이 아무 말 없이 /가련한 자여, 그대를 그토록 오래 견딜 수 있었을까?”(『오이디푸스 왕』, 73쪽)

6) Julia Kristeva, “Stabat Mater,” *The Kristeva Reader* ed., Toril Moi, Trans. Leon S. Roudiez, Oxford: Blackwell, 1986, 참조. 정신분석학에 입각한 크리스테바의 텍스트 이론을 포함하여 모성의 윤리학에 관해서는 이명호, 『언어의 혁명, 주체의 혁명: 쥘리아 크리스테바의 정신분석적 모성론』, 『누가 안티고네를 두려워하는가: 성차의 문화정치』, 문학동네, 2014, 191~222쪽 참조. 이 문단은 위 글을 맥락에 맞춰 변용한 것이다.

그녀의 육체적 주이상스를 복구하는 일이 필요하다. 성모 마리아에 대한 크리스테바의 해석이 의도하는 바는 아버지의 법으로 환원되지 않는 어머니의 육체적 사랑을 복원하는 것이다. 크리스테바에 따르면, 아이에 대한 어머니의 사랑은 프로이트 정신분석학이 주장하듯 남근을 향한 소유 욕망인 측면이 없지 않지만 그것을 넘어서는 다른 가능성을 내장하고 있다. 아이에 대한 어머니의 사랑은 자신이나 자신과 닮은 존재, 혹은 자신이 하나가 되고 싶은 존재에 대한 욕망이 아니라 ‘타자에 대한 사랑’을 포함하고 있다. 어머니에게 아이는 내 속의 타자, 내 몸 안의 ‘주름’(fold)이자 ‘접목’(graft)이다.<sup>7)</sup> 텃줄이 끊어지고 나면 아이와 어머니 사이엔 메울 수 없는 간극과 심연이 존재한다. 심연은 분리이다. 어머니는 타자를 품었다가 세상으로 떠나보내는 이별을 온 몸으로 겪으면서, 아이가 분리과정에 겪는 트라우마(인간에게 분리불안separation anxiety을 일으키는 일생일대의 과제)를 극복할 수 있도록 사랑의 보호막을 쳐준다. 요약하자면, 크리스테바에게 모성적 사랑은 내 속에 품었던 타자가 내게서 분리되어 개체적 존재로 홀로 설 수 있도록 정서적으로 지원하는 행위이다. 그러나 크리스테바는 어머니로부터 아이-타자의 분리가 부당한 사회질서로 끌려 들어가 불공정한 법을 지켜야하는 것일 때, 어머니의 사랑이 불의의 사회질서 및 법질서와는 어떤 관계에 놓이는지에 관해서는 말하지 않는다. 이를테면, 크리스테바는 아들 예수의 죽음을 슬퍼하는 성모의 사랑이 어떻게 정의의 구축과 맞닿아 있는지에 대해서는 침묵한다. 아들을 죽음에 이르게 한 당시 유대사회와 로마제국의 부당한 법질서, 그리고 그 속에서 아들 예수를 포함하여 핍박받는 민중들이 겪었을 부정의에 맞서거나 그것을 바로잡으려는 노력은 그의 논의에서 빠져 있다. ‘법 밖의 사랑’이 법질서와 갖는 대립과 대결, 그것이 법의 테두리를 넘어설 때 비로소 열리는 ‘정의’의 가능성에 대해서는 더 이상의 탐구가 없는 것이다. 크리스테바가 ‘여성 윤리’(herethics)라 부르는 페미니스트 윤리는 사랑이 진

---

7) Julia Kristeva, *Op.Cit.*, p.178.



리 및 정의와 결합하는 해방적·통합적 비전을 제시하지는 못하는 것으로 보인다.

진실을 대면하지 못하고 스스로 목숨을 끊는 비련의 어머니, 아들의 죽음에 흘리는 눈물이 진실에 입각한 정의의 구축으로 이어지지 못하고 가슴 속 ‘지하묘지’(crypt)에 갇혀있는 슬픔의 어머니, 이런 어머니 형상을 넘어설 ‘모성적 애도’의 가능성을 찾을 수 있을까? 이 글은 이런 물음에서 시작되었다. 나는 이 물음에 대한 해답의 가능성을 드니 빌비브 감독의 영화 <그을린 사랑>(원제는 ‘Incendie’, 2010)을 통해 찾아보려고 한다. <그을린 사랑>은 그리스 비극의 공간에서 표현의 기회를 박탈당한 이오카스테를 다시 살려내 그녀의 유언을 실현하는 영화다. 영화의 배경은 내전에 시달리는 중동지역이다. 정확한 사실은 지워졌지만 기독교와 무슬림, 원주민과 난민이 총부리를 거두고 보복의 악순환에 빠져있는 1970, 80년대 레바논이 영화의 시대적 배경이다. 그리스 비극에서 이오카스테가 아들의 어머니이자 아내가 되어야 했던 운명은 <그을린 사랑>에서도 반복된다. 그 운명을 추동하는 세력이 신의 힘에서 역사의 힘으로 바뀌었을 뿐이다. 그러나 그리스 비극 속 어머니 이오카스테와 달리 나왈은 진실을 마주하는 고통스러운 과정을 회피하지 않는다. 자기도 모르게 끌어들이는 오염의 책임에서 도망치지도 않는다. 어머니 뿐 아니라 자식들도, 그리고 그들을 그런 불행으로 몰아넣은 역사도 오염의 비밀을 풀어야 한다. 비밀의 발견과 해독(解讀)은 개인이나 공동체가 치유에 도달하기 위해 생략할 수 없는 과정이다. 보복의 악순환을 끊고 정의를 가져오기 위해서는 무엇보다 진실과의 대면이라는 무시무시한 순간을 거쳐야 한다. 위로나 배려라는 이름의 감정적 화장술 없이 진실의 맨 얼굴을 마주하는 고통의 순간을 통과해야만 “분노의 흐름을 끊게 하는 약속”이 일어날 수 있다. 죽은 어머니는 이 정의의 약속을 주관하는 존재다. 그녀가 유언을 통해 자식들에게 요구하는 것이 진실의 발견을 통한 정의의 실현이다. 그러나 동시에 정의를 향한 열정이 원한의 기획으로 변질되지 않고 더 공정하고 평등한 인간적 삶을 위한 수단이 되기 위해서는 ‘사랑의 질

서'(ordo amoris)에 의해 보완되어야 한다. 애도의 작업은 정의의 실현이 사랑에 의해 감싸여진 새로운 사회질서의 창조로 이어지는 것이어야 한다. <그을린 사랑>은 여성주의적 입장에서 정의의 조건과 가능성을 심문하고 정의와 사랑이 서로를 보완하고 완성하는 새로운 사회질서를 생각해볼 수 있는 실마리를 던져준다. 그러나 이 영화로 곧장 들어가기 전에 배려와 정의, 그리고 정의의 여러 유형을 둘러싼 현대 논의에 페미니즘이 어떻게 개입할 수 있을지에 대한 사전 이해가 요구된다. 이 영화텍스트가 현대 페미니즘이 씨름하고 있는 문제에 열어놓은 새로운 해석지평을 이론화하기 위해서는 현대 윤리학에서 제기하는 정의담론에 대한 비판적 점검 뿐 아니라 페미니스트 윤리를 둘러싼 페미니즘 내부의 논쟁을 거칠 것 갈 필요가 있다.

## 2. 배려의 윤리와 정의의 윤리

내부에 상당한 시각 차이가 존재하지만 지난 30여 년 동안 여성주의 도덕철학의 주도적 경향은 ‘정의’와 구분되는 ‘배려’(care)를 여성적 윤리의 덕목으로 제시함으로써 도덕영역에서 여성의 차이를 드러내려는 입장을 보여 왔다. 사적 영역에서 이루어지는 타자에 대한 돌봄과 배려를 공적 영역의 정의 및 공정성과 대립시키고, 이를 여성의 특수한 도덕발달 단계와 연결시킨 캐롤 길리건(Carol Gilligan)의 연구는 여성주의 윤리 구축의 한 전범으로 자리 잡았다. 길리건의 책 제목인 “다른 목소리로”(in a different voice)는 도덕발달과정에서 드러나는 여성의 ‘다름’을 열등함이 아닌 그 자체 가치 있는 ‘차이’로 재구성하려는 그녀의 입장을 선명하게 드러낸다. 남성중심적 도덕철학에서 이 “다른 목소리”는 침묵당하거나 억압되어왔고, 여성들의 삶에서도 그것은 온전히 존중되지 못한 채 내적 분열과 단절(dissociation)을 겪었다. 여성이 자신의 잃어버린 경험과 가치를 되찾기 위해서는 이 ‘다른 목소리’를<sup>8)</sup> 복원해야 한다. 그러

자면 무엇보다 “여성들이 이미 알고 있었지만 알지 못하게 되는, 느끼기는 했지만 말로 표현되지 않는 그 무엇,”<sup>9)</sup> 여성들의 “표면적 대화 깊숙이 감추어진 저류(undercurrent)”에 접근할 수 있어야 한다. 여성주의 심리학과 철학은 여성들이 하는 말에 귀 기울이면서 그들이 남성들과 다르게 말하는 것을 듣고, 그것에 새로운 이름과 개념을 부여하는 작업, 일찍이 버지니아 울프가 “새로운 단어를 찾고 새로운 방법을 창조”하자고 했던 제안을 실행에 옮길 수 있어야 한다.

길리건의 주의 깊은 경청을 통해 드러난 여성들의 목소리는 ‘관계적 자아’(relational self)의 ‘연결성’(connection)이다. 그것은 분리, 독립, 자율성을 우선시하는 남성적 도덕에서는 미발달되고 미성숙한 것으로 치부되었던 자질이다. 길리건이 비판적 대립항으로 설정한 콜버그의 발달심리학에서 여성은 그의 6단계 도덕발달 중에서 3단계에 머무른다.<sup>10)</sup> 콜버그

---

8) 길리건은 『다른 목소리로』(*In a Different Voice*)의 초판 발간 11년 후 재출간한 개정본(1993) 서문에서 책 제목으로 선택한 ‘목소리’의 의미에 대해 이렇게 쓰고 있다. 목소리는 단순히 ‘말’이 아니라 “숨결과 소리, 단어, 리듬 그리고 언어로 구성된”(19쪽) 복합적인 것으로서 “내면세계와 외부세계를 연결시키는 강력한 심리적 도구이며 통로”(19쪽)이다. 따라서 “목소리를 가진다는 것은 인간이 되는 것이다”(18쪽). 그러나 목소리를 내는 것은 혼자만의 말하는 행위에 국한되지 않는다. “말한다는 것은 내가 다른 사람들의 말을 듣고 다른 사람들이 내 말을 듣는 것에 의존한다. 그것은 본질적으로 관계적인 행위인 것이다”(18쪽). “이렇게 지속되는 관계적 교환은 언어와 문화, 다양성과 복수성을 통해 매개된다. 이런 이유들로 해서 목소리는 심리적, 사회적 및 문화적 질서를 이해하게 해주는 새로운 열쇠”(19쪽)이다. 길리건은 여성의 도덕경험에서 중요하게 여겨지는 ‘관계성’이 언어를 포함하는 광의의 발화행위에 핵심적이라고 본다. 화자의 말하기는 청자의 듣기를 통해 공명되는 상호연결의 과정 속에서만 의미를 지니기 때문이다. 길리건 책에서의 인용은 국역본 『다른 목소리로』, 허란주 역, 동녘, 1997을 이용했다.

9) 위의 책, 9쪽.

10) 콜버그가 제시하는 도덕발달의 3수준 6단계는 다음과 같다. 세 수준이란 1) 인습 이전 2) 인습 3) 인습 이후 수준이다. 인습이전 수준은 다시 ①차별과 복종적 성향 ②도구적, 상대주의적 성향으로 나뉘고, 인습수준은 ③행위자 상호간의 일치 혹은 착한 소년-소녀 성향 ④법과 질서 지향적 성향으로 나뉘며, 인습 이후 수준은 ⑤사회계약, 법칙주의적 성향 ⑥보편적 도덕원리 지향적 성향으로 구분된다. 콜버그의 도덕발달 단계에 대한 길리건의 비판에 대해서는 위의 책, 66~74쪽 참조.

에 따르면 남성들은 사회적 인습을 벗어나 자신의 양심에 비추어 스스로 채택한 보편적 도덕원리에 따라 행동하는 최고 수준(6단계)에 이른다. 이러한 원리를 채택하는 기준은 논리적 일관성과 보편성이며, 이 기준에 부합하는 도덕원리는 만인의 평등한 권리의 상호성을 인정하는 보편적 정의이다. 반면, 여성들은 인습 수준, 즉 행위의 옳고 그름이 주위의 평가에 좌우되는 단계에 머무른다고 한다. 이런 시각에 따르면, 여성들은 기존 가치와 관습에 휘둘린 채 보편적 정의의 원칙에 따라 자율적 판단을 내리지 못하는, 도덕적으로 미성숙한 존재이다. 길리건이 문제삼는 것이 바로 이 부분, 즉 콜버그는 자율적 판단에 기초한 정의의 원칙이 사람들 사이의 친밀성이나 관계성보다 왜 도덕적으로 더 성숙한 것인지 설명하지 않은 채 단순히 그것을 전제했다는 것이다. 이는 남성적 시각을 반영한 것일 뿐이다. 그녀가 심층면접을 통해 들은 여성들의 목소리에는 관계에 대한 배려가 정의의 원칙을 압도하고 있었다. 관계에 대한 고려는 인습을 추종하거나 외부평가에 좌우되는 것으로 해석되어서는 안 된다. 그것은 주체의 권리와 자율성을 넘어 타인과의 상호의존적 관계를 도덕적 고려의 핵심으로 삼는 여성들의 경험이 드러난 것으로 해석되어야 한다. 여성들에게 주된 도덕적 문제는 권리와 의무의 공정한 분배가 아니라 타인과의 조화로운 관계이다. 길리건은 여성들이 들려주는 ‘다른 목소리’에 따라 ‘다른’ 도덕발달단계를 설정한다. 그녀가 설정한 새로운 도덕발달은 5단계로 이루어져 있는데, 그것을 이끄는 원리는 ‘배려’와 ‘보살핌’이다.<sup>11)</sup> 마

11) 길리건의 도덕발달 5단계는 3개의 관점과 2개의 과도기로 이루어져 있다. 1단계에서 여성은 생존을 위해 자기자신만을 보살피는 성향이 강하다. 2단계에서는 1단계에 대한 반성이 일어나 자신의 생존을 위주로 하는 판단이 이기적이라고 비판한다. 3단계에서는 타인들에 대한 책임을 강조하고, 자신에게 의존하거나 자기보다 못한 사람들을 보살피고자 하는 모성적 도덕을 채택한다. 4단계에서는 보살핌의 대상이 타인에게만 국한되어 자신은 제외될 때 인간관계의 평형이 깨어진다는 반성이 일어난다. 5단계에서는 타인 뿐 아니라 자신도 보살핌의 대상이 되어야 한다는 것을 깨닫고 다른 사람과 동시에 자신에 대해서도 책임을 느끼고 보살피고자 한다. 길리건의 도덕발달 5단계론에 대해서는 앞의 책 3장 『자아와 도덕의 개념』 참조.

지막 다섯 번째 단계에서 여성들은 보살핌을 도덕판단의 보편적인 자기 선택적 원리로 채택함으로써 도덕적 성숙에 도달한다. 여기서 타인들 뿐 아니라 자기 자신도 보살핌의 대상이 되어야 한다는 인식을 바탕으로 타인과 동시에 자신에 대해서도 공감과 책임을 느끼고 배려한다. 길리건이 설정한 이런 도덕발달단계에 따르면, 남성 못지않게, 아니 남성보다 더 뛰어나게 여성은 도덕적으로 성숙한 존재이다.

콜버그와 길리건의 이론은 각기 ‘자율과 관계성’, ‘독립과 애착’, ‘권리와 책임’, ‘정의와 배려’ 등의 대립항에서 어느 하나를 도덕적 표준으로 삼고 이를 한 성과 연결시키고 있다. 길리건은 이 중 전자를 우위에 두고 여성을 도덕적으로 미발달된 존재로 규정해온 남성 중심적 도덕철학에 문제 제기를 하면서, 도덕영역에서 여성적 차이를 복원하려고 했다. 하지만 남성=정의, 여성=배려라는 식의 이분법은 최근 페미니스트 진영 내에서도 도전받고 있다. 배려에 기초해서 여성주의 윤리학을 구축하려는 시도가 추상적 정의에 경도되는 남성 중심적 윤리의 문제점을 교정하려는 의도에 대해서는 충분히 공감할 수 있다. 그러나 여성=돌봄=관계지향성=사적 영역이라는 설정은 배려를 여성 및 사적 영역과 배타적으로 연결시키지 않고 공/사 영역 구분을 넘어 남성과 여성을 공히 포괄하는 윤리로 제시하고자 할 경우에도 여전히 문제를 안고 있다. 이런 시도는 여성들의 삶이 주로 전개되는 사적 영역에서 일어나는 부정의를 간과할 위험이 있을 뿐 아니라 배려자의 희생을 요구하고 그의 주체성을 침해할 수가 있다. 배려윤리는 도덕원칙에 입각한 보편적 의무나 절차적 공정성보다는 타자에 대한 감정적 배려와 책임을 강조하기 때문에 인간관계에 대한 민감성과 사회적 연대감을 키울 수 있다. 그러나 배려의 관점은 행위 주체의 ‘진정성’(authenticity)과 ‘진실’(truth)을 크게 고려하지 않기 때문에 여성에게 전통적으로 요구되어온 자기 희생성을 도덕의 이름으로 추인할 우려가 있다. 물론 길리건은 보살핌의 대상이 타인에게만 국한될 때 관계의 균형이 깨어지고 자기희생적 도덕에 떨어진다는 반성(4단계)을 포함시킴으로써 타자 뿐 아니라 자기 자신도 보살피는 것을 도덕적 완성으로 설

정하고 있기는 하다. 길리건이 주체 자신을 배려의 대상에 포함시키는 것은 주체가 배제된 타자지향성이 초래하는 문제를 인지했기 때문이다.

그러나 일견 주체와 타자의 균형 있는 배려로 보이는 이런 입장이 배려의 윤리가 안고 있는 근본 문제를 해결한 것으로 보이지는 않는다. 이 입장은 타자에 대한 배려와 자신에 대한 배려가 충돌할 때 어떤 도덕적 선택을 내릴 것인가 하는 실제적 문제 뿐 아니라, 인간관계 안에 자리 잡고 있는 불평등과 불의(不義)에 어떻게 대처할 것인가 하는 보다 절실한 현실적 문제에도 적절한 해답을 주지 못한다. 인간관계에서 정의와 상호평등성이 실현되어 있지 않을 때 배려의 윤리는 굴종의 윤리로 전락하기 쉽다. 자신에게 가해진 불리(不利)나 위해(危害), 또는 불공평함에 대한 ‘분노’와 ‘노여움’을 동반하기 않을 때 타자에 대한 배려는 노예의 도덕으로 떨어질 위험성을 막기 어렵다. 분노는 부당한 체제에 맞서는 감정적 주장이다. ‘부딪침’과 ‘맞섬’(against-ness)이 빠진 배려는 자기기만적 복종에 빠지기 쉽다.

물론 맞섬이 부당한 체제에 대한 ‘반작용’(reaction)에 그쳐 능동적·적극적 ‘행위’(act)로 이어지지 못할 때 니체가 ‘르상티망’(ressentiment, 원한)이라 부른 또 다른 형태의 수동적 도덕에 떨어질 가능성이 크다. 하지만 반작용이 전혀 없는 순수 행위, 맞섬의 계기를 포함하지 않는 자유는 불가능하다. 외부세계에 전혀 의존하지 않는 자기 원인적(self-causal) 흘러넘침으로서 니체적 자유는 주체에 앞서 존재하는 역사를 은폐하거나 지웠을 때야 가능하다. 사라 아메드의 지적처럼 반작용의 역사 바깥에, 혹은 그것을 초월하여 존재하는 순수 행위란 없다.<sup>12)</sup> 타자들과의 접촉에서 비롯된 흔적들이 주체의 몸과 정신에 깊이 새겨져 있다면 주체가 이 흔적들에 대응하는 과정을 피해갈 수는 없다. 맞섬의 감정적 형태로서 분노는 고통과 불의의 역사를 변화시키기 위해 반드시 필요한 감정이다. 분노가 문제가 되는 경우는 외부세계의 부당한 요구나 권리의 침해에 ‘맞서는’ 저

12) Sarah Ahmed, *The Cultural Politics of Emotions*. New York: Routledge, 2004, p. 174.

향이 아직 도래하지 않은 다른 세계를 ‘향해’ 열리지 않을 때이다.<sup>13)</sup> ‘열림’을 동반하지 않는 ‘맛섬’은 쉽게 ‘고착’으로 떨어진다. 원한은 다른 세계를 향한 열림이 차단된 채 과거의 상처에 고착되어 버린 감정이다. 니체가 말하는 원한은 마음에 오래 품게 된 분개심으로서 특정 사건에 대한 분노가 지속되고 일반화되어 인격적 손상의 느낌이 되고, 그것이 다시 자신의 열등감과 결합하여 타자에 대한 시기심과 함께 긍정적 가치에 대한 거부로 나타나는 부정적 감정이다. 하지만 분노는 대상에 대한 맛섬 속에 다른 세계로의 열림을 포함하고 있으며 긍정적 세계를 향한 가치전환을 이뤄낼 수 있다. 분노가 정의를 향한 모든 저항운동의 감정적 출발점이 되는 이유가 여기에 있다. 이런 연유로 분노가 빠진 배려는 종속과 굴종으로 귀결될 수 있다. 특히 권력이 불균등하게 구조화되어 있는 현실 사회에서 분노가 동반되지 않는 배려는 기존 권력관계에 맞서 그것을 바꾸기보다는 온존시킬 가능성이 더 크다. 배려의 윤리는 작은 인간관계가 아닌 거대한 사회구조적 악에 대항할 원리가 되기에는 한계가 있다. 국내의 한 논자가 적절히 지적하듯이, 배려의 관점을 통해서는 악을 효과적으로 제어하기 어렵고, 배려하는 자보다 배려하지 않는 자가 더 변성할 가능성을 막기 힘들기 때문에 배려와 사회적 약자의 악순환이 일어날 수 있다.<sup>14)</sup>

그러나 배려의 윤리가 이런 문제점을 안고 있다고 해서 그것을 완전히 폐기하고 현대 정의론의 토대를 마련했다고 평가받는 롤스의 입장을 수용하자는 것은 아니다. 사회적·경제적 영역에서 권리와 의무를 나누고 이익의 공정한 분배를 정하는 방식을 정의론이 다루어야 할 가장 중요한 문제로 보는 롤스의 시각은 가족 혹은 일상적 인간관계의 차원을 정의의

13) *Ibid.*, p. 174.

14) 배려윤리가 페미니즘 윤리가 되기에는 여러 한계를 지니고 있다는 국내 논자의 주장에 관해서는 임화연, 『배려의 윤리와 여성주의』, 『철학논총』 27호, 2002년 1집을 참조할 것. 이 글에서 임화연은 배려 윤리의 한계를 1) 배려관점이 니체적 의미에서 여성의 원한 감정의 산물이라는 점 2) 배려의 관점은 여성을 주체로 키워주지 못한다는 점 3) 배려의 관점은 인격적 악이나 구조적 악에 대항할 원리가 되지 못한다는 점을 지적하고 있다.

영역에서 배제한다. 이는 그의 정의론이 사적 인간관계에서 이루어지는 불의를 포괄해 들이지 못하고 있음을 의미한다. 또한 그의 입론은 사회적 편견과 적의를 제거할 수 있는 합리적 행위자에 지나치게 무게를 둠으로써 구체적 환경 속의 구체적 타자의 타자성을 직면하지 못한다. 인간은 합리성으로만 측정될 수 있는 존재가 아니라 감정과 충동과 욕망을 지닌 모순적 존재이며, 결핍과 한계와 통제할 수 없는 타자성을 내부에 지니고 있다. 이런 모순적 존재들과 관계를 맺는 것이 인간관계라면, 이 관계를 이끄는 도덕원리 역시 인간의 모순성과 복합성을 포괄해 들일 수 있어야 한다. 주체가 갖추어야 할 올바른 품성이라 할 수 있는 ‘미덕’(virtue)은 타인과 상관없이 주체의 고유한 조건에 비추어 규정될 수 있지만, 정의는 개인과 관련되는 것이 아니라 반드시 두 사람 또는 그 이상의 사람들과 연관된다. 정의는 언제나 타인과의 관계 속에서만 규정된다. 따라서 정의의 윤리가 타인 혹은 타자의 문제를 제대로 대면하지 못한다면 이는 큰 결격사유라 하지 않을 수 없다.

타자와의 관계는 배려의 윤리에서 강조하듯 배려와 공감의 관계로만 처리할 수 있는 것이 아니지만, 롤스의 자유주의 정의윤리가 강조하듯, 타자에게 끼친 손실을 보상하고(보상정의), 한편의 이익이 다른 편의 불이익이 되지 않는 공평한 분배원리를 수립하는 것(분배정의), 혹은 주체가 타자에게 저지른 ‘잘못’(불의)을 바로잡고 그에 상응하는 적절한 벌을 내리는 것(응보정의)으로 완료되는 것도 아니다. 또한 정의는 법과 연관되지만 법을 현실적으로 실현하는 법조문의 준수 여부로만 판정될 수 있는 것 역시 아니다. ‘올바름’(the right)은 ‘권리’(right)로 환원되지 않는다. “각자에게 마땅히 줄 것을 준다”는 아리스토텔레스적 규정으로는 온전히 드러나지 않는 차원, 법 혹은 권리로 환원되지 않는 차원이 정의 속으로 들어와야 한다. 이를 위해서는 권리의 사회적 분배에 초점이 맞추어진 롤스의 정의론을 넘어서는 시각이 필요하다. 벌을 받을 사람에게는 벌을, 상을 받을 사람에게는 상을 준다는 응보적 정의나 각자에게 공정한 몫을 나눠준다는 분배적 정의는, 비록 서로 다른 규칙을 따르고 있지만



둘 다 계산이 가능한 ‘주고받음’을 전제한다. 응보적 정의든 분배적 정의든 ‘응분’(應分)이라고 하는 호혜성(reciprocity)의 원리에 기초해 있다고 볼 수 있다. 호혜성의 원리는 불균형을 바로잡아야 하는 추상적 도덕질서를 암시할 뿐 아니라, 정의는 응당한 대가여야 함을 의미한다. 예컨대 분배적 정의에서는 응당한 몫을 얻어야 한다고 강조하고, 응보적 정의에서는 응분의 형벌을 받도록 하는 데 관심을 집중한다. 하지만 ‘마땅한 몫’을 정하는 통약 가능한 기준이 존재하는 것인지(이것이 분배정의론의 아포리아로 지적된다),<sup>15)</sup> 또 그 기준을 정하는 것은 누구인가에 대해 근본적 의문을 제기할 수 있다. 더욱이 기여도와 받을 몫 사이에 비례관계를 전제하는 이런 논리는 주고받음과 맞대응의 교환회로를 벗어나지 못한다. 이 교환회로를 넘어서는 정의의 영역, 그리하여 정의가 몫의 공정한 분배를 넘어 타자를 환대하는 사랑의 윤리와 접속할 수 있는 길을 모색할 필요가 있다. 여기서 사랑의 윤리란 앞서 길리건이 말한 배려의 윤리가 전제하는 상호의존성과 호혜성을 넘어서는 비대칭적 관계에서 이루어지는 증여행위로서의 사랑을 말한다. 그것은 인간들 사이의 바른 질서를 지향하는 정의와 대립하는 것이 아니라 정의와 접속하고 정의를 뒷받침한다.

15) 아리스토텔레스 정의론이 안고 있는 아포리아에 대한 날카로운 지적으로는 최원, 『마이클 센델의 정의론 비판』, 『무엇이 정의인가?: 한국사회, <정의란 무엇인가>에 답하다』, 마티, 2011, 214~37쪽 참조. 최원은 아리스토텔레스 정의론이 부딪치는 가장 근본적 문제점이 이 분배기준의 통약불가능성에 있다고 본다. 최원의 해석에 따르면, 아리스토텔레스는 공동체의 관직과 재원을 배분하는 ‘기준’이 계급에 따라 다르기 때문에, 이를테면 공동체에 기여하는 기준으로 평민은 ‘자유’를, 부자는 ‘부’를, 귀족은 ‘미덕’을 내세우기 때문에 이 상이한 기준을 둘러싼 계급투쟁이 일어날 수밖에 없다고 보았다고 한다. 따라서 정의의 문제는 불가분 계급투쟁의 성격을 띠 수밖에 없고, 이 투쟁을 풀 수 있는 더욱 더 복잡한 기하학적 비례식을 발견하고자 하는 것이 아리스토텔레스 정의론의 주된 관심사이다. 이런 까닭에 아리스토텔레스에게 정의론은 궁극적으로 ‘정치철학’으로 이어질 수밖에 없다고 한다. 최원의 주장에 따르면, 민주주의란 분배의 기준을 둘러싼 집단적 싸움을 “상호 견제의 관계로 제도화함으로써 갈등을 파괴적이지 않은 정치의 생산적 동력으로 변화시킬 수 있는 길”(231쪽, 원문강조)을 찾는 과정이다. 정의론이 민주주의 정치철학과 접속하는 지점이다.

올바름을 권리라는 좁은 영역을 넘어 인간과 사물의 바른 질서의 회복이라는 해방적 기획과 연결시킬 때 정의는 사랑과 만난다. 나는 이 길이 최근 ‘회복적 정의’라는 이름으로 활발하게 논의되고 있는 유대기독교 일각의 사회운동적 실천을 자크 데리다의 증여로서의 정의론과 연결시켜 이해할 때 열릴 수 있다고 본다.

### 3. 선물로서의 정의: 응보적·분배적 정의를 넘어 회복적 정의로

진정한 정의가 상호교환과 경제적 순환의 단절에서 일어난다는 점을 고려한다면, 정의는 계산적인 주고받음을 초과하는 ‘선물’의 성격을 띠고 볼 수 있다. 데리다 식으로 표현하자면 정의는 되받음을 넘어서 ‘증여’, 부채의 상환을 넘어서 ‘의무’와 연관된다. 꼭 같은 것은 아니지만 유대 기독교에서 ‘shalom(shalom)’으로 표현하는 정의의 차원이 이런 증여의 정의와 연결된다. shalom의 정의를 ‘응보적 정의’와 대립되는 ‘회복적 정의’(restorative justice)와 연결시키는 하워드 제어(Howard Zehe)에 따르면, shalom은 사물이 있어야 하는 대로 있는 ‘올바름’의 상태를 의미한다. 그런데, 올바름에는 세 차원이 있다.<sup>16)</sup> 첫째 물리적, 물질적으로 평안한 상태. 둘째, 사람들과 갖는 올바른 관계. 여기서 올바른 관계란 ‘억압이 없음을 의미하므로, 일부 사람들의 가난과 핍박을 낳는 물질적 조건과 힘의 현저한 불균형은 shalom과 공존할 수 없다.’<sup>17)</sup> 셋째, 도덕적으로 정직한 상태. 여기서 정직함이란 두 가지 역할, 즉 서로를 대하는 데 속임이 없고 (솔직함) 죄나 잘못이 없음(결백함)을 의미한다. “예수는 사람들 사이에

16) 유대 기독교에서 shalom이 갖는 여러 차원의 의미, 그것이 언약(commendment)과 갖는 관계, 그리고 shalom적 정의가 회복적 정의라는 새로운 개념의 구축으로 이어지는 부분에 관한 자세한 설명은 하워드 제어, 『회복적 정의란 무엇인가: 범죄와 정의에 대한 새로운 접근』, 손진 역, Korea Anabaptist Press, 2010. 참조. shalom의 의미에 대해서는 이 책의 155~61쪽 참조.

17) 위의 책, 156쪽.

서, 사람과 하느님 사이에서, 나아가 자연에서 사물이 있어야 하는 대로 있을 수 있게 하기 위해서 내려왔다”는 페리 요더(Perry B. Yodor)의 발언은 물질적·사회적·도덕적·종교적·자연적 차원에서 살롬을 실현하는 일이 예수로 표상되는 기독교 정신의 근간을 형성함을 압축한다.<sup>18)</sup> 살롬의 정의는 사물을 바로 잡고자 하는 사랑의 행위로서, 사랑은 정의와 반대되지 않을 뿐 아니라 갈등관계도 아니다. 사랑은 사물을 바로 잡고자 하는 정의를 뒷받침한다. ‘사물을 바르게 만드는 일’(making things right)은 한 개인이나 집단에 가한 잘못이나 손상에 대해 형벌을 내리고 배상을 요구하는 것으로 완수되지 않는다. 그것은 궁극적으로 온전한 질서의 회복에 이르는 것이다. 이를 위해서는 정의가 사랑과 만나야 한다. 아니 사랑에 기초한 정의만이 사람과 관계의 온전한 회복에 이를 수 있다. 응보와 배상은 바른 질서의 회복에 이르기 위한 수단이지 그 자체 목적이 아니다. 물론 이 수단으로서 응보와 배상, 그리고 그것을 뒷받침하는 감정으로서 분개심의 중요성을 무시할 수는 없다. 로버트 솔로몬에 의하면, “권리를 지키는 데에는 거의 창자에서 나온다고 할 수 있는 자기에 대한 불가침의 느낌, 그에 대한 어떤 종류의 침해, 간섭, 모욕을 도저히 견딜 수 없어 하는 느낌이 있어야 한다.”<sup>19)</sup> 이러한 느낌이 훼손되었을 때 분개심이 일어난다. 그런 만큼 분개심은 정의의 정서적 동력이 될 수 있다. 하지만 김우창의 주장처럼, 개인의 신성불가침성에 대한 느낌은 권리의 침해에 맞서기 위해 필요하지만, 그것이 참으로 인간적이고 정의로운 사회로 나아가는 정서적 바탕이 되려면 “자기 방어적 권리에 갇혀 있는 고슴도치의 개인”을 넘어설 수 있어야 하고,<sup>20)</sup> 침해된 권리의 배상을 넘

18) Peery B. Yodor, *Shalom: The Bible's Word for Salvation, Justice, and Peace*, Newton, Kansas: Faith and Life Press, 1987, p. 21 하워드 제어, 앞의 책, 155쪽에서 재인용.

19) Robert C. Solomon, *A Passion for Justice: Emotions and the Origin of the Social Contract*, New York: Addison-Wesley, 1991, p. 244. 김우창, 『정의와 정의의 조건』, 생각의 나무, 2008, 56쪽에서 재인용.

20) 김우창, 위의 책, 57쪽.

어 상호 존중하는 인격적 관계의 회복에 이르는 것이어야 한다.

하지만 응보적 정의에 기초한 오늘날의 사법 질서는 수단에 매몰되어 목적을 잃어버리고 있다. 원론적 차원에서 사법질서는 정의를 실현하기 위한 사회제도라 할 수 있다. 특히 원한에 기초한 사적 복수를 공적 제도로 승화시킴으로써 보복의 악순환을 끊어내고자 하는 데 사회제도로써 사법질서의 의의가 있다. 하지만, 특정 법조항에 대한 위반 여부로 형벌과 배상을 결정하는 현대 법치주의는 사람과 사물의 온전한 회복이라는 본래 목적과는 멀어졌다. 법의 옴음은 법의 판결을 실행하는 강제력에서 오는 것이지 법 제도 밖에 있는 정당성에서 오지 않는다. 벤야민이나 데리다 같은 철학자들이 주장하듯이, 법이 내세우는 정당성(합법성)과는 달리 법 자체를 있게 한 정당한 근거는 실상 어디에도 없다.<sup>21)</sup> 이는 법 제정 시 이미 정의의 문제가 강제적으로 해결된다는 것, 따라서 무엇인가가 묻히고 은폐되고 축출된다는 것을 의미한다. 이런 점에서 보면 법기관이나 법제도는 근본적으로 억압적이다. 그런 까닭에 법 강제력 혹은 법적 폭력은 수행적인 것이고, 이 강제력과 폭력에 내재되어 있는 한계나 침묵은 ‘신화적’ 성격을 지닌다. 법적 권위의 원천에 정당한 근거가 없다는 사실은 법이 새롭게 재구성될 수 있고, 법이 재구성될 수 있다는 것은 이 법을 지탱하는 정당성 역시 해체될 수 있음을 의미한다. 하지만 특정 법조항의 위반 여부로 형벌과 배상을 결정하려는 법치주의적 경향은 해체와 재구성의 가능성에 열린 법 자체에 매몰되어 정의를 시야에서 놓치고 정의가 도달하려고 하는 바른 질서의 회복에 현저히 미달한다.

로마제국에서 차용되어 프랑스 혁명에 의해 법제화된 정의의 이미지는 눈을 가린 채 저울의 균형을 유지하는 ‘디케’(Dike) 여신의 형상을 띠고 있다. 정의는 모든 사람을 치우침 없이 공평하게 취급한다. 하지만 살롭

21) 발터 벤야민, 『폭력비판을 위하여』, 『역사 개념에 대하여, 폭력 비판을 위하여, 초현실주의 외』, 최성만 역, 길 2008. Jacques Derrida, “Force of Law: The Mythical Foundation of Authority,” *Acts of Religion*. Ed. Gil Anidjar, New York: Routledge, 2001 참조.

의 정의는 이런 무차별적 평등이나 배분적 균형이 아니라 잘못된 상황을 바로잡아 불평등한 자가 해방될 수 있도록 한다. 성서적 정의는 가난한 자와 핍박받는 자의 요구와 불이익을 인식하며 이들의 편에 서 있다. 다시 말해, 성서적 정의의 이미지는 디케 여신과 달리 눈을 뜨고 필요한 자에게 손을 뻗고 있다. 이를테면, 정오에 일을 시작한 일꾼도 아침에 시작한 일꾼과 똑같은 품삯을 받는다는 신약의 포도농장 품꾼이야기—19세기 영국 문필가 존 러스킨이 『나중에 온 이 사람에게도』(*Unto This Last*)라는 자신의 책 제목으로 활용하면서 새삼 유명해진 이야기—는 기계적 균등을 넘어 필요에 입각한 정의가 성서가 추구하는 올바름이라는 것을 보여준다. 그것은 옹당한 대가에 기초한 보상이나 처벌이 아니라 필요에 기초한 정의이며, 기계적 중립이 아니라 공정한 치우침이고, 금지와 역제가 아니라 자비와 사랑에 기초해있으며, 그 목적은 고통의 부과나 처벌이 아니라 잘못의 교정과 인간과 세계의 회복이다. 현대의 법률시스템은 범죄를 법 위반으로 정의하고, 국가를 피해자로 정의한다. 그러나 성경에서 잘못된 법령의 위반이 아니라 올바른 관계의 침해를 의미한다. 공공의 규칙이나 국가 또는 도덕 질서가 아니라 사람과 관계가 피해자가 된다. 그런 까닭에 성서적 정의는 범죄의 문제를 빈곤 및 권력의 문제와 분리시키지 않으며, 부당한 법의 거부를 인정하고, 침해받은 인간과 관계의 회복을 지향한다.

특히 인간과 관계의 회복을 지향하는 살롬적 정의는 앞서 잠시 언급한 선물로서의 정의와 만날 수 있다. 확인할 수 있는 지시체계 안에서 움직이는 법과 달리 정의는 이 친숙한 지시체계를 넘어서 이질적 영역에 열려있다. 그 점에서 정의는 근본적으로 무한하다. 무한한 정의는 계산이 불가능하다. 테리다는 “타자에 대한 관계가 곧 정의이다”라는 레비나스의 명제를 가져오면서, 정의란 적절한 분배나 균등 혹은 균일이 아니라 “절대적 비대칭성”에 근거한다고 말한다. 정의란 무한하고 비대칭적이고 이질적이다. 타자에의 개방성이 정의를 정의롭게 만든다. 이 정의는 해체 불가능하다.

정의란 오는 것에 머물고, 아직 와야 하며, 미래이고 미래를 가지며, 그것은 일어나지 않은 사건의 차원이고, 그것이 오는 것은 축약될 수 없다. 이러한 미래는 언제나 정의의 미래일 것이다. 정의란 단순히 법적 혹은 정치적 개념이 아닌 한에서, 바로 그 때문에 ‘아마도’ 정의는 미래적으로 법과 정치의 어떤 변화와 변혁, 혹은 새로운 논거를 위한 개방성을 만들어낸다. (...) 절대적 타자성의 경험으로서 정의란 재현 불가능하다. 그러나 여기에 사건의 기회의 역사적 조건이 놓여있다.<sup>22)</sup>

데리다의 통찰에 의하면, 정의란 아직 “일어나지 않은 사건의 차원”이다. 그것은 과거도 현재도 아닌 미래의 정의다. 이런 점에서 “아마도”야말로 정의를 가리키는 가장 적절한 표현이다. 왜냐하면 “아마도”란 말에는 미래적 시간차원에 대한 유보가 담겨 있고, 미래로 열린 개방성이 자리하고 있기 때문이다. 정의가 정의로울 수 있는 것은 이 미래적 개방성과 약속으로부터 온다. 뒤집어 말하면, 타자에의 개방성이 정의를 정의롭게 만든다. 정의에 정의로워질 수 있는 길은 타자성과의 관계를 비타자적으로 전환시키는 데 있다. 비타자적 전환이란 주체적·자립적 전환을 말한다. 이런 점에서 그것은 주체가 배제된 타자지향성이나 주체와 타자의 상호성과는 구분된다.

타자성과의 관계를 주체적으로 전환시키는 길은 선물(gift)의 논리와 만난다. 정의와 마찬가지로 선물은 각 사람에게 마땅히 주어야 할 것을 주고받는 교환질서를 벗어난 것이다. “타자로서의 타자의 경험, 즉 내가 타자를 타자로 둔다는 사실은 상환 없는, 재전유 없는, 그리고 사법권 없는 선물을 전제한다.”<sup>23)</sup> 선물은 불가능한 것이다. 그것은 받는 사람이 원하는 것인지 알 수 없으며, 받은 후에 답례를 해야 한다는 압박이 생기면 선물이 아니라 부담이며, 되갚아야 할 교환물이 된다. 선물은 대가를 바

22) Jacques Derrida, *Op.Cit.*, p. 244.

23) Jacques Derrida, *Negotiations*. trans. Elizabeth Rottenberg, Stanford: Stanford UP, 2001, p. 105.

라지 않고 준 것이라 해도 주는 사람에게 자기만족이 뒤따른다면, 이 역시 증여물과 자기만족을 교환한 것이다. 누군가의 소유물이 된다면 선물(the present)은 더 이상 선물이 아니다. 현존하는(present) 순간 선물로서의 그것은 사라져버린다. 이런 점에서 우리가 선물의 조건으로 여기는 것들, 즉 증여자, 수여자, 증여물 세 가지는 모두 불가능성의 조건이다. 각 지점에서 선물은 교환으로, 경제로, 교환과 분배의 법칙으로 떨어져 나간다. 그러므로 선물은 불가능한 것이다. “선물이 있는 그대로 실존하고 나타나는 것은 불가능하다. 그러나 나는 절대로 선물이 없다는 결론을 내리지는 않는다. 내가 말하고자 하는 바는 만일 선물이 있다면, 선물은 이러한 불가능성을 통해, 이런 불가능성의 경험으로, 불가능한 것으로 나타나야 한다는 것이다.”<sup>24)</sup> 데리다에 따르면, 불가능성은 가능성의 대립항이 아니라 가능성의 조건이며 가능성을 풀어놓는다.

보답의 기대 없이 주는 것으로서 선물은 사랑과 환대이기도 하다. 사랑은 계산을 넘어서는 것이다. 사랑은 선물처럼 부채와 상환의 순환을 넘어서 돌려받을 기대 없이 주는 것이다. 테오도르 W. 제닝스(Theodore W. Jennings)는 데리다와 바울을 연결시켜 읽어낸 그의 저서 『데리다를 읽는다/바울을 생각한다』에서 이중적 사랑의 규범(신에 대한 사랑과 이웃에 대한 사랑)을 단일한 사랑의 규범(이웃사랑)으로 전환하는 바울의 시도가 데리다의 선물의 논리와 통한다고 주장한다. 신으로부터 받은 사랑을 신에게 돌려준다면, 이는 사랑을 서로 교환하는 순환법칙으로 되돌리는 것을 의미한다. 신에게 받은 사랑을 신에게 돌리거나 내가 독점하는 것이 아니라 이웃에게 돌린다면 더 이상 교환법칙은 성립하지 않는다. 이 이웃사랑을 실천하는 길이 이방인에게 내 집 문을 열어 가진 것을 공유하는 ‘환대’(hospitality)이다. 그것은 부채와 배상의 경제를 넘어 타자에게 무조건적으로 은혜롭게 제공되는 것이다.

환대는 단순히 윤리적 차원에 머무는 것이 아니라 정치적 차원과 연결

24) John D. Caputo and Miciahael J. Scanlon, ed. *God, The Gift, and Postmodernism*. Bloomington: Indiana UP, 1999, p.59.

된다. 데리다의 경우, 유럽의 증가하는 폐쇄성에 맞서 국가의 문을 열어  
 난민의 망명권을 보장하는 것이 오늘날의 현실에서 환대를 정치화하는  
 길이다. 그렇다면 정의, 선물, 이웃사랑, 환대 사이에는 구조적 병렬성을  
 넘어서는 깊은 친연성이 존재한다. 무엇보다 이 개념들은 모두 법과 권리  
 를 초과하고 타자의 타자성과 접속하는 어떤 불가능성과 만난다. “문제는  
 (이런 불가능성이) 어떻게 법을 전환하고 개선할 것인지, 그리고 이러한  
 개선이 역사적 공간 안에서 가능할 것인지 아는 것, 다시 말해 모든 새로  
 온 사람들에게, **그들이 누구이든**, 선형적으로 제공되는 어떤 무조건적인  
 환대의 **법**과, 환대에서 권리를 구성하는 **법들**(constitutional laws)—그  
 법들이 없다면 환대의 무조건적인 법이 신성하고 무책임한 욕망으로 남  
 게 될 위험에 처하는—**사이에** 발생하는 역사적 공간 안에서 이런 개선이  
 가능할 것인지 아는 것이다.”<sup>25)</sup> 만일 무조건적 환대의 법과 환대에서 권  
 리를 구성하는 현행의 성문화된 법들이 완전히 분리되어 있다면, 환대는  
 순수하게 사변적이며 유토피아적 견해, 데리다 자신의 표현으로는 “신성  
 하고 무책임한 욕망”으로 남게 된다. 법과 정의, 법과 환대에 관한 데리다  
 의 주장은 양자를 완전히 별개의 차원으로 밀봉 처리하는 것이라기보다  
 는 양자가 얽혀드는 ‘사이’ 공간에서 무조건적 정의와 환대가 조건적 법  
 을 변화시키는 길을 찾는 것이다. 이는 정치적인 문제이다. 데리다는  
 1996년 발표한 『정의에 대한 법의 태만』(Dereliction of the Right to  
 Justice)에서 불법 이주민의 지위를 둘러싼 실제 입법의 문제와 관련하여  
 날카로운 비판을 제기한다. 프랑스에서 불법 이주민들 또는 미등록자들  
 의 삶을 더욱 어렵게 만든 것은 이민법의 개정이었다. 프랑스 정부는 불  
 법 이주민들에게 피난처를 제공했던 사람들을 향해 “환대의 범죄”라는  
 표현을 써서 비판했다. 법집행의 정당성을 옹호하기 위해 정부는 불법 이  
 주민을 환대하는 것이 현행법을 어기는 범죄행위라고 선언한 것이다. 데  
 리다는 그런 정부에게 이렇게 되묻고 있다. “환대의 범죄라는 것을 인정

25) 데리다, 『코스모폴리타니즘에 관하여』, pp.22~23. 테드 W. 제닝스, 『데리다를 읽는다/바울을 읽는다』. 박성훈 역, 그린비, 2014, 268쪽에서 재인용.



할 때, 환대가 법과 그 대표자들이 보기에 형사적 범죄행위가 될 수 있을 때—우리는 이에 대해 의아해하지 않을 수 없을 터인데—국가는 무엇이 되고, 언어는 무엇이 되는가?”<sup>26)</sup> 환대는 국경을 방어하고, 시민을 규정하며, 인간으로서의 권리와 정치적·경제적·사회적 권리를 가진 사람들의 신분을 결정할 권한과 의무를 지닌 국민국가(nation-state)라는 실체를 비판적 심문에 붙이는 정치적 행위이다. 국민국가의 현행법과 환대 사이의 갈등과 대결은 사회경제적 차원에서 작용하는 힘들이 개별 국가의 국경과 정치질서로부터 벗어나는 세계화 시대에 더욱 화급한 정치적 문제가 되었다. 관건은 환대와 법의 대결을 통해 어떻게 법의 전환을 이뤄내 법의 테두리 바깥에 있는 사람들에게 권리를 부여해두느냐에 달려 있고, 이는 정치적 투쟁의 문제이다.

#### 4. 사랑으로 감싸여진 정의의 선물과 약속: <그을린 사랑>

드니 빌뇌브 감독의 영화 <그을린 사랑>의 주인공은 죽은 어머니(나탈 마르완)이다. 그녀가 어긋난 세상의 질서를 바로잡기 위해 쌍둥이 자식(딸 잔느와 아들 시몽)에게 남긴 유언을 실행하는 것이 영화의 중심서사를 구성한다. 그런데 어머니의 유언은 끔찍하고 이해할 수가 없다. 자신의 무덤에 관도, 비석도, 비문도 필요 없다며, 죽은 줄 알았던 생부와 존재조차 몰랐던 형제를 찾으라는 것이다. 그리고선 명령한다. “침묵이 깨지고 약속이 지켜지는 그 때 비석을 세워라.” “그때까지는 세상을 등질 수 있도록 시신을 옆으로 엮어 놓아라.” 등진 세상을 바로 보기 위해서는 어긋난 것을 바로잡아야 하고, 어긋난 세상의 질서를 바로잡으려면 침묵을 깨고 진실을 드러내야 한다. ‘세상의 질서를 바르게 만드는 것’(making things right), ‘회복적 정의’라 부를 수 있는 것이 실행되기 전까지는 죽은 자에게 건네는

26) Jacques Derrida, “Dereliction of the Right to Justice,” in *Negotiations*, p. 133.

기도도 시신을 감싸는 수의도 거부한 채 벌거벗은 몸으로 건디겠다고 죽은 어머니는 선언한다. 어머니의 육체는 저 세상으로 건너갔지만 마음은 이 세상을 떠나지 못하고 있다. 이 세상과의 어긋난 관계를 바로 잡지 않는 한 저 세상으로 건너갈 수가 없다.

자식들이 어머니를 망자의 세계로 보내드리는 ‘애도의 과제’를 수행하기 위해서는 바로잡히지 못한 세상과의 관계를 바로잡아야 한다. 진실의 발견과 정의의 실현은 자식들이 지켜야 할 어머니와의 약속이다. 그러나 이 약속을 지키려면 자식들은 그들 나름으로 트라우마적 상황을 겪어야 한다. 진리와의 만남은 지금까지 환상으로 유지되어오던 일상의 삶을 천둥소리처럼 갈라놓는 트라우마의 형태로 다가올 수밖에 없기 때문이다. 비록 가난하고 고단한 이민자로 살아왔지만 그들은 합리적 사회질서가 어느 정도 유지되는 캐나다라는 민주주의 국가에서 비교적 안정된 생활을 영위할 수 있었다. 어머니는 공중인 사무실의 직원으로, 쌍둥이 남매는 고등교육을 받은 어엿한 캐나다 시민으로 흔히 ‘정상’이라고 부를 수 있는 삶을 살아왔다. 결코 따뜻하고 친절할 어머니였던 것은 아니지만, 어머니 나왈은 쌍둥이 자식들이 이런 삶을 살 수 있도록 캐나다로 이민 오기 전 그녀의 과거에 대해서는 철저히 함구해왔다. 그러나 어머니의 유언은 과거의 억압 위에 위태롭게 유지되어왔던 그들의 삶을 송두리째 흔들어 놓는다. 이제 그들은 평온한 일상을 보장해주던 캐나다에서 종교적·민족적 대결과 폭력이 난무하는 갈등의 땅 중동으로 건너가 자신들이 알지 못했던 트라우마적 진실을 만나야 한다. 공간의 이동은 트라우마적 진실과의 조우를 통한 존재 전환을 이루기 위한 필요조건이다.

어머니 나왈이 유언 집행을 맡겼던 공중인 르벨은 이해할 수 없는 어머니의 유언을 듣고 당황해하는 쌍둥이 남매에게 망자의 유언은 함부로 깨뜨려서는 안 되는 신성한 약속이라고 말한다. 공중인의 임무 중 하나는 고인의 유지와 그의 성스러운 비밀을 돌보는 것이다. 그는 산자와 죽은 자의 매개자이다. 나왈은 르벨을 통해 살아있고, 그를 통해 세상과의 관계를 정리할 법적 집행자를 얻는다. 쌍둥이 남매는 르벨을 통해 트라우마

에서 도망치고 싶은 유혹을 견뎌낼 든든한 조력자를 얻는다.

영화에서 어긋난 관계는 이론수학의 난제와 연결된다. 딸 잔느의 전공은 이론수학이다. 그의 지도교수는 단정한다. “해결 불가능한 문제는 또 다른 해결 불가능한 문제를 불러오지. 영혼이 평화롭지 못하면 이론 수학은 끝장이야.” 지도교수와의 면담을 끝내고 집에 돌아온 잔느는 젊은 시절 어머니의 사진을 들여다보며 눈을 떼지 못한다. 시간의 흐름에 부식된 낡은 사진 속 어머니의 얼굴은 풀리지 않는 난제를 던진다. 잔느는 어머니의 얼굴이 함축하고 있는 그 무엇, 미지의 변수를 찾아가기로 결심한다. 캐나다, 데움, 다레쉬, 남부 지역, 데레사, 크파르 리얏 감옥, 테레사, 캐나다로 이어지는 기나긴 여정은 어머니의 삶 속에 놓여있는 난제와 맞닥뜨려 그것을 풀기 위한 과정이다. 마침내 잔느는 쌍둥이 시몽과 함께 ‘ $1+1=2$ 여야 하는데, 1이 될 수 있는가’라는 불가능한 공식을 마주한다. 이 공식은 그들의 출생의 비밀이자, 어머니의 삶의 비밀이며, 해답을 너무 늦게 알게 된 어머니가 갑작스럽게 생의 의지를 놓아버린 이유다. 어머니의 유언을 집행하려면 이 불가능성을 가능성의 조건으로 만들어 세상 속에 실현시켜야 한다. 아버지와 형제를 찾으라는, 어머니의 유언을 담은 두 통의 편지의 수신인은 한 사람이다. 아버지가 동시에 형제이기 때문이다. 두 남매는 불가능성이 자신들의 삶의 조건이었음을 고통스럽게 받아들이며 어머니가 남긴 편지를 수신인에게 전달한다. 이로써 전달의 약속은 지켜졌다. 하지만 약속이 온전히 지켜지기 위해서는 수신자가 유언에 담긴 진실을 받아들여야 한다. 너무 늦게 도착한 편지 속 진실이 그를 일깨워 자신의 어긋난 삶을 직면하기 전까지는 유언의 집행은 완수되지 않으며, 어머니에 대한 애도도 완료될 수가 없다.

영화는 어머니의 삶이 왜 이런 불가능한 난제였는지 자식들이 발견하는 과정으로 구성되어 있다. 따라서 죽은 어머니는 스크린 속에 다시 등장해야 한다. 처녀시절 난민 청년과 사랑에 빠져 임신을 한 나왈은 오빠들의 총부리에 연인을 잃고 할머니의 도움으로 간신히 아들을 낳지만, 이방의 오염을 끌어들이는 죄로 출산과 동시에 핏덩어리 아들을 고아원에 보

넬 수밖엔 없었다. 발꿈치 뒤에 찍힌 점 세 개로만 기억되는 아들이 회교도와 기독교도, 민족주의자와 난민 사이의 갈등의 희생물이 되는 것을 막기 위해 자신의 삶을 던졌던 그녀가 급기야 기독교 민병대 대표를 암살하는 테러범이 되고, 얼굴도 모르는 그 아들에게 강간당해 쌍둥이 자식을 낳게 되는 것이 역사의 모순에 휩싸인 그녀의 운명이다. 자신을 강간한 원수(아부다렉)가 다름 아닌 자신의 아들(니하드)이고, 그 아들과 쌍둥이 자식들은 아버지이자 형제가 되는 근친상간적 관계가 어머니 나왈이 휩쓸려 들어간 잔인한 역사다. 그녀의 가족사는 무자비한 역사의 힘에 휘둘린다. 그녀가 이 오염의 가족사를 발견한 것은 15년의 고통스럽고 긴 수감기간을 보내고 캐나다로 건너온 후에도 한참의 세월이 흐른 뒤이다. 딸과 함께 찾은 수영장에서 우연히 발견한, 점 세 개가 찍힌 발의 소유자가 감방에서 자신을 강간하여 쌍둥이 자식을 임신시킨 바로 그 고문 기술자라는 것을 발견한 순간 나왈은 트라우마적 진실과 조우한다. 카메라는 자신을 바라보는 아들/강간범의 무표정한 얼굴을 보고 넋을 잃어버린 나왈의 모습을 길게 비춘다. (관객은 영화 초반에 등장하는 이 장면의 의미를 알 수가 없다. 쌍둥이 남매가 아부다렉/니하드의 정체, 아버지가 형제인 그 근친상간적 비밀을 밝혀내는 긴 과정을 거쳐 간 후에야 비로소 이 장면의 의미를 알게 된다. 이런 점에서 영화의 서사는 이 트라우마적 진실의 발견을 연기하고 우회하는 과정이다.) 이 순간은 아리스토텔레스적 의미에서 ‘아나그노리시스’(anagnorisis), 즉 ‘무지’에서 ‘앎’으로의 변화가 일어나는 발견의 순간이다. 이 발견의 충격으로 나왈은 갑작스러운 죽음을 맞는다.

그러나 나왈은 소포클레스 비극 속 어머니 이오카스테와 달리 진실을 마주하는 고통스러운 과정을 회피하지 않는다. ‘자기도 모르게’ 끌어들인 오염의 책임으로부터 도망치지도 않는다. 영화에 등장하는 어느 현명한 인물은 어머니의 비밀을 풀기 위해 찾아온 잔느에게 “때로는 모르는 게 나은 법이 있지요”라고 말한다. 삶의 평온을 지키기 위해서는 진실을 희생하는 선택을 내릴 수도 있다. 나왈은 자식들이 근친상간의 진실을 알게

될 때 겪게 될 고통을 덜어주기 위해 배려의 윤리를 취할 수도 있었다. 그러나 그녀는 진실의 은폐 위에서 얻어지는 안식의 길을 택하지 않았다. 그녀가 15년의 수감기간 동안 강간을 비롯한 온갖 고초와 폭력을 당하면서도 절대 굴복하지 않았듯, 죽음을 앞둔 마지막 순간에도 그녀는 배려라는 이름의 여성적(?) 선택을 내리지 않는다. 그녀는 크레온의 국법에 다소곳하게 순종하는 이스메네가 아니라 국법에 맞서 스스로 죽음을 맞이하는 안티고네다. 감옥에서 나왈은 ‘노래하는 여인’으로 불렸다. 72번 수감자였던 그녀는 정신의 수감을 거부하기 위해 강간을 당하고 난 후에도 절규하듯 노래를 부른다. 노래는 정신의 자유를 지키기 위한 저항의 수단이자 불의의 세력에 맞서는 분노의 표현이다. 자신의 삶의 불가능성에 또 다시 직면한 그녀가 죽음의 순간 남긴 유언은 이 노래의 후속편이라 할 수 있다. 감정적 배려나 거짓 위로 없이 진실을 마주하는 고통스러운 시간을 통과해야만 “분노의 흐름을 끊게 하는 약속”이 일어날 수 있다. 프로이트가 말하는 ‘정면통과’(working through)가 트라우마를 온전히 견뎌내는 힘든 정신적·육체적 과정을 가리킨다면, 어머니 나왈은 자식들에게 트라우마를 정면으로 거쳐 갈 것을 요구한 것이라 볼 수 있다. 아무리 고통스럽더라도 이 통과제의를 온전히 치러 내야만 어긋난 질서가 회복되고 미래가 열릴 수 있다고 보았기 때문이다.

다만 어머니는 쌍둥이 자식에게 형제와 아버지를 찾으라는 각기 다른 임무를 부여함으로써 두 임무가 하나로 수렴되는 더욱 끔찍하고 고통스러운 순간을 남매가 함께 견뎌낼 수 있도록 배려한다. 딸 잔느와 아들 시몽에게 아버지와 형제를 찾으라고 주문하는 어머니의 유언은, 잔느가 어머니 나왈의 역사를 거슬러 올라가 아부다렉이 감옥에서 어머니를 강간한 고문기술자이자 그들의 아버지였음을 발견하고, 시몽이 어머니가 가담했던 회교 무장단체를 찾아가 어머니를 강간했던 그 아부다렉이란 인물이 어머니가 처녀의 몸으로 낳았던 첫 아들 니하드였음을 밝혀내는 과정을 통해 실현된다. 아부다렉/니하드의 비밀이 풀리는 순간, 아버지가 동시에 형제가 되는 이 끔찍한 진실을 마주한 쌍둥이 남매는 트라우마적

공포에 휩싸인다. 근친상간의 오염이 역사가 만들어낸 그들의 존재조건이었음을 뒤늦게 발견한 남매는 충격을 견디기 위해 수영장에 들어가 몸을 움직여 서로를 끌어안는다. 쌍둥이 남매는 태아 시절 어머니의 양수 속에 함께 있었듯, 이 끔찍한 진실의 증언자가 되는 과정도 함께 한다.

죽은 어머니가 요구하는 것은 잘못에 대한 처벌이 아니라 어긋난 질서를 회복하는 정의다. 그것은 우리가 앞서 살펴본 ‘회복적 정의’에 가깝다. 회복적 정의는 과거의 잘못을 바로잡는 것만이 아니라 미래를 개방시킨다. 영화에서 정의는 현재적으로 실현된 형태가 아니라 미래에 구현되어야 할 것이다. 테리다식으로 말하면 그것은 ‘온 것’이 아니라 ‘오고 있는 것’이다. 죽은 어머니는 눈을 가린 채 저울을 들고 있는 디케 여신이 아니다. 그녀는 비록 세상에 등을 돌리긴 했지만 여전히 자식들을 바라보고 그들의 삶을 정의롭게 만들기 위해 수행해야 할 과제를 제시한다.

그런데, 어머니의 정의를 추동하는 것은 금지와 억제가 아니라 자비와 사랑이다. 어머니는 아부다렉/니하드에게 보낸 두 통의 편지에서 증오를 사랑으로 전환한다. 아부다렉에게 그녀는 72번 수감자이다. 세상의 불의를 온 몸으로 겪어낸 72번 수감자로서 그녀는 고문기술자이자 강간범인 아부다렉을 용서하지 않는다. 그러나 니하드에게 그녀는 사랑하는 어머니이다. 어머니로서 그녀는 자신이 버린 자식을 반드시 찾겠다는 약속을 끝내 지키고, 그 아들에게 이승에서 건네지 못한 사랑을 선사한다. 나왈의 삶은, 그리고 죽음은 모두 이 사랑에 대한 충실성(fidelity)에 헌신되어 있다. 여기서 충실성이란 알랭 바디우가 사랑을 가리켜 말했던 바, “우연한 하나의 만남에서 그것이 필연적이었던 것만큼 견고한 구축으로 이행”하는 것을 의미한다.<sup>27)</sup> 사랑은 모든 것을 포용하는 대양적(oceanic) 감정이거나 둘이 하나가 되는 융합적 감정이 아니라 삶의 질서에 균열(split)과 절단(cut)을 도입하는 치명적 열정이다. 이 균열과 절단이 주는 고통을 피하지 않을 때 사랑이라는 ‘사건’(event)은 일어날 수 있고, 사랑을

27) 알랭 바디우, 『사랑예찬』, 조재룡 역, 길, 2014, 56쪽.

가로막는 장애물들을 지속적으로 극복해나갈 수 있다. 사랑은 삶의 질서한 가운데 들어와 있는 불가능성에 응답하는 행위, 영화의 원제가 암시하듯 역사의 ‘화염’에 그을리면서도 그 검은 연기를 피하지 않고 자신의 고유한 방식으로 새로운 진리를 구축하고 새로운 삶과 세계를 건설하는 행위이다.

사랑은 어머니 나왈이 아들 니하드에게 건네는 ‘선물’이다. 죽은 자는 자신이 준 것을 돌려받을 수 없다. 어떤 보상의 기대도 없이 그녀는 아들에게 무조건적 사랑을 선사한다. 한나 아렌트는 용서야말로 “불가역성(不可逆成)의 곤경”<sup>28)</sup>으로부터 헤쳐 나오게 해줄 유일한 방법이라고 말한 적이 있다. 아렌트에게도 용서와 정의는 대립하지 않는다. 역사에 대한 바른 ‘판단’과 ‘실천’(정의)은 용서와 화해의 전제조건이다. 아렌트가 말한 용서를 사랑으로 바꾸 쓴다면, 우리는 죽은 어머니가 수행하는 ‘진실과 화해의 과정’을 역사의 ‘시작’을 개방시키는 ‘정치적 행위’로 볼 수 있을 것이다. 가족사라는 사적 영역에서 일어나긴 했지만, 그녀가 죽어서까지 이루고자 했던 것은 정의와 사랑의 증여 행위를 통해 “분노의 흐름을 끊게 하는 약속의 시작”이다. 나왈과 자식들의 삶에서 가족은 공적 역사와 분리되지 않는다. 여기서 공/사 영역 구분에 의한 윤리적 배분도 가능하지 않다. 이 구획을 넘어 죽은 어머니는 새로운 시작을 개방하는 정의의 윤리, 사랑의 윤리를 실천한다.

자식의 죽음에 슬퍼하는 어머니 뿐 아니라 역사적, 정치적 애도를 주재하는 어머니의 형상을 영화공간에서 만나는 것은 행복이다. 2015년 한국 사회는 죽은 자들을 애도하지 못하는 무능력과 애도를 적극적으로 거부하는 정신 상태에 빠져 상실의 슬픔과 분노를 사랑과 정의로 승화시킬 정치공간을 찾지 못한 채 집단 우울증에 빠져 있다. 아니 애도작업의 시작이라 할 수 있는 타인에 대한 공감능력 자체를 잃어버리고 있다. 어머니가 남긴 힘든 숙제를 끝내고 어머니의 이름과 생물연대가 새겨진 비석을 세

28) Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago: Chicago UP, 1958, p. 237.

을 수 있었던 쌍둥이 남매처럼, 그리고 마침내 어머니의 무덤 앞에 선 불행한 아들처럼, 우리도 세월호의 침몰로 죽어간 아이들의 이름을 역사의 비석에 새겨 넣을 수 있을까? 그들에게 온전한 비석을 세워주려면 참사의 진실을 밝혀야 하지만, 우리는 아직 진실 규명의 첫걸음도 떼지 못하고 있다. 진실 규명의 힘든 싸움을 앞에 두고 있는 우리에게 진도 앞바다에 수장된 아이들은 영화 속 어머니처럼 정의의 이행을 요구하고 있다.

## 참고문헌

### 1. 기본 자료

드니 빌뇌브, <그을린 사랑>(영화), 2010.

소포클레스, <오이디푸스 왕>, 『소포클레스 비극』, 천병희 역. 단국대학교 출판부, 2001.

### 2. 단행본

김우창, 『정의와 정의의 조건』, 생각의 나무, 2008, 56~57쪽.

알랭 바디우, 『사랑예찬』, 조재룡 역, 도서출판 길, 2010, 56쪽.

알랭 바디우·엘리자베트 루디네스코, 『라캉, 끝나지 않은 혁명』, 현성환 역, 문학동네, 2013, 61쪽.

캐롤 길리건, 『다른 목소리로』, 허란주 역. 동녘, 1997, 9~322쪽.

테드 W. 제닝스, 『데리다를 읽는다/바울을 생각한다: 정의에 대하여』, 박성훈 역, 그린비, 2014, 268쪽.

하워드 제어, 『회복적 정의란 무엇인가: 범죄와 정의에 대한 새로운 접근』, 손진 역, Korea Anabaptist Press, 2010, 155~161쪽.

Julia Kristeva, “Stabat Mater,” *The Kristeva Reader*, ed. Toril Moi. trans. Leon S. Roudiez. Oxford : Blackwell, 1986.

Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago: Chicago UP, 1958.



### 3. 논문

이명호, 「언어의 혁명, 주체의 혁명: 질리아 크리스테마의 정신분석적 모성론」, 『누가 안티고네를 두려워하는가: 성차의 문화정치』, 문학동네, 2014, 191~222쪽.

임화연, 「배려의 윤리와 여성주의」, 『철학논총』 27호, 2002년 1집, 241~262쪽.

최원, 「마이클 센델의 정의론 비판」, 『무엇이 정의인가?: 한국사회, <정의란 무엇인가>에 답하다』, 이택광 외 공저, 마티, 2011. 173~239쪽.

Jacques Derrida, "Force of Law: The Mythical Foundation of Authority," *Acts of Religion*, ed. Gil Anidjar. New York: Routledge, 2001.

Jacques Derrida, *Negotiations*, trans. Elizabeth Rottenberg, Stanford: Stanford UP, 2001.

Sarah Ahmed, *The Cultural Politics of Emotions*, New York: Routledge, 2004.

## Abstract

### The Will of Iocaste

- the Demand of Justice and the Order of Love

Lee, Myung-Ho

This essay attempts to restore the mother as a subject who can preside over the works of love and justice by contrasting two mother figures, one in Sophocles' *Oedipus the King* and the other in Denis Villeneuve's 2010 film "Incendies." Iocaste cannot be a tragic subject, a pitiable mother though she is; she urges Oedipus to stop investigating into the truth of incest and patricide, and escapes into suicide as the concealment of truth proves impossible. However, Nawal, a contemporary counterpart of Iocaste in the movie "Incendies," does not avoid confronting her family trauma; she works through it, cutting a vicious circle of revenge and thereby bringing about justice. The dead mother demands that her children should discover the hidden truth of violence and incest in their family and realize justice. But the passion for justice should not be allowed to deteriorate into resentment. Justice must be supplemented by love. The act of mourning is to create a new social order in which justice is enveloped with love. This essay argues that the ethics of care meet the demand of justice, and that the ethics of justice should go beyond fair distribution of rights within an exchange system; it must be connected with the ethics of love. Love is an act of enacting an asymmetrical relationship beyond reciprocity and mutual interdependency. Justice is united

with love as it is reconnected to an emancipatory project of restoring a right order of human relationship. This paper searches for the possibility of combining justice with love by connecting restorative justice, recently conceptualized in Jewish-Christian circle, with Jacques Derrida's justice as a gift.

Key words : Restorative justice, Distributive justice, Ethics of care, Ethics of justice, Gift, Jacques Derrida, Love, Trauma, Mourning, Maternal love, <Incendies>

■ 본 논문은 2015년 7월 20일에 접수되어 2015년 7월 27일부터 8월 8일까지 소정의 심사를 거쳐 2015년 8월 14일에 게재가 확정되었음