

헌법상 자유권의 형식으로서의 신의 지시와 자연*

은 승 표

영남대 교수, 기초법

< 目 次 >

- I. 서 론 : 법에 대한 다중맥락적인 이론구성
- II. 무모순적 인식론에서 구분이론적 인식론으로
- III. 구분실천의 응축물로서의 세계
- IV. 존재론과 도덕의 비판
- V. 동일성/구분성-구분과 재투입의 논리
- VI. 종교적 질서의 문제점과 사회적 소통이 자유로이 정립된 작동의
 각각의 결과로서 질서
- VII. 나오는 말 : 폐쇄적 시스템으로서의 종교 그리고 자유의 토대일 수
 없는 신과 자연

I. 서 론 : 법에 대한 다중맥락적인 이론구성

오늘날까지도 우리나라 법학계는 헌법상 기본권을 자연권으로 해석하는 견해가 일반적이다. 물론 이것에 대한 어떤 깊은 천착도 하지 않고 그러하다. 그러므로 여기서의 주제는 과연 그렇게만 생각을 하여야 하는가? 하는 것이다. 그러니까 신이나 자연과 같은 존재론적, 도덕론적, 자연법론적, 단일맥락적이 아닌 다중맥락적인 즉 루만(Niklas Luhmann)의 시스템이론적¹⁾인 구분이론적 이론구성이 가능할 수도 있지 않겠느냐? 하는 것이다. 본 주제에 대한 선-이해에 도달하기 위해서는 하나의 비유와 함께 시작하는 것이 의미가 있을 것이다. 한 과일

* 심사위원 : 임재홍, 김현준, 김종서

1) 은승표, 루만의 (법)사회학, 2002, 신영사 참조.

주인이 그의 과일나무에 올라가서 과일들을 먹고 있는 한 사람을 보았다. 그 과일을 먹은 사람은 신의 의지가 없었다면 그는 과일에 대한 식욕도 없었을 것이고 이 나무 위에 올라가지도 않았을 것이라고 주장했다. 그리고 모든 것이 신의 의지 때문에 일어난 일이고, 과일주인은 신을 비난할 어떤 동기도 가질 수 없다고 이야기한다. 이에 대해 과일주인은 “신의 막대기”를 들어, 과일도둑이 그의 신학을 버리고 그의 자유로운 결정이었다는 것의 인정에 동의할 때까지 도둑을 두들겨 뺐다. 이 일화를 보완하고 설명해 보기로 하자. 과일주인과 과일도둑이 공통으로 신의 의지를 증거로 끌어대는 자리에, 사회의 참여자들은 - 그들이 여기서 이런 통상적인 경험을 한 후 - 하나의 구분 즉 행동을 구분(차별)적으로(그리고 문명의 진행과정에서 그러니까 “적당하게”=정의롭게) 조건화하는 것을 가능하게 하는 합법과 불법의 코드를 정립하게 된다. 그리하여 선택가능성으로서의 자유는 구분의 한 면인 것으로 나타난다. 그 후에도 이런 사실 역시 분명히 “지식(知識)과 신의 의지”와 함께 일어난다. 우리는 이런 사실을 인정할 수 있을 것이다. 그러나 문제는 - 이런 인정의 반성에 즉 신학에 이르게 되면 - 사람들이 이것을 어떻게 이해하고, 해석하고, 파악하고, 이론적으로 선택할 수 있겠는지 하는 것이다.

사람들은 반성이론의 차원에 와서야 비로소 - 종교학적으로 혹은 사회학적으로 본다면 - 신학적 반성형상의 시간적 조건성을 관찰할 동기를 가지게 된다. 사람들이 어떤 것을 수용한다고 하더라도, 그리고 “종국적으로” 항상 같은 것이 (사회학적으로 보면 같은 기능이) 문제가 된다고 하더라도, 그 기능이 그리고 특히 그 반성이 어떤 사회에서 그것이 분명성에 도달하려는 시도를 하느냐에 따라 각기 상이한 의미론적 형식을 수용한다는 것은 단연코 있을 수 있겠다. “신”, “자연”, “형식”, “자유”와 같은 제목의 개념들이 이미 확실히 상이한 시간대에는 그리고 상이한 사회에서는 상이하게 이해되는 것이다. 예를 들어 사람들은 그것들을 아마도 완전히 상이한 반대개념을 같이 생각하는 것을 통해 상이하게 이해한다. 그리하여 “현대” 신학의 문제가 제기되게 되는 것이다.

II. 무모순적 인식론에서 루만의 구분이론적 인식론으로

우리는 오늘날 사회의 구분화 형식이 사회의 통일성 표상을 더 이상 허용하지 않는다는 사실에 직면해 있다는 것을 발견한다.(계층적 신분사회에서 기능적 구분사회로) 이제 통일성 표상을 위한 (예를 들어 귀족이나 혹은 군주 같은) 적절한 최고위층도 그리고 전체의 통일성을 권위 있게 그리고 무-경쟁적으로 서술할 수 있는 (예를 들어 “도시의 공기는 자유를 준다.” 혹은 “아이는 낳으면 서울로 보내야 한다.” 와 같은 시골과 구분되는 도시와 같은) 중심도 주어져 있지 않다. 그리고 또한 지식(知識)을 권위적으로 표명할 수 있는 그리하여 마치 그것에서 출발하여 그리고 단지 그것에서 출발해서만이 현실성(현사실성)을 관찰하고 그것에 대해 다르게 언급할 수 있는 어떤 지위도 더 이상 주어져 있지 않다. 프랑스의 리오타르(Jean-François Lyotard)는 하나의 구속적인 총체서술의 불가능성을 “탈현대의 조건”으로 성격을 부여했다.²⁾ 그럼에도 불구하고 사람들이 이런 서술의 사회구조 그리고 특히 사회의 구분화 형식과의 상호연관을 주목한다면, 그런 서술에서 바로 - 20세기말 그리고 이 21세기 초에 과도기적인 모든 의미론들을 버리고 무엇이 일어났는지를 탐지하고 있는 - 현대에 대한 고유한 자체경험을 볼 수 있다는 것은 분명하다.

이것과 상호연관 하에 루만의 구분이론적 착상이 걸출성을 얻게 된다. 아마도 영향이 가장 풍부한 예는 소쉬르(Ferdinand de Saussure)의 언어학이 될 것이다. 하나의 다른 예는 데리다(Jacques Derrida)의 철학이 되겠다. 이것들에서 출발하여 고전적 양식의 존재-가설과 주체-가설이 “해체”된 것은 결코 우연이 아니다. 그러나 사람들은 이것에 대해 너무 쉽게 놀라워해서는 안 되겠다. 고유한 복음은 모든 규정이 하나의 구분의 맥락 하에 의미를 갖는다는 것 그리고 그리하여 사람들은 각기 어떤 구분에서 출발하는 지를 구분해야만 한다는 것이 될 것이다. 귄터(Gotthard Günther)의 용어를 사용하자면 또한 단일맥락적인 사유는 다중맥락적인 사유에 의해 대체되어야만 한다는 것이 되겠다.³⁾

오늘날까지 인식론은 무모순성의 원리에서 출발했었다. 인식론은 항상 - 그것

2) Jean-François Lyotard, La condition postmoderne: Rapport sur le savoir, Paris 1979.

3) Gotthard Günther, Life as Polycontextuality, in : Gotthard Günther, Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik, Bd. II, Hamburg 1979, 283-306쪽을 보라.

이 대상과 행동에 있어 상대적인 것과 만나는 곳에서 - 분석을 통해서든 상대화를 통해서든 이것들을(대상과 행동을) 문장의 재-정돈을 통해 해체하는 인식을 강요한다. 그것이 아주 강력한 인식의 진전을 가져오고 그리고 행동이 문제가 되면 도덕적(혹은 윤리적)인 그리고 합리성 이론적인 착상 하에서 진전으로 나아가게 된다. 그리고 바로 그렇기 때문에 무모순성의 원칙은 재귀적으로 안정된 것으로 그리고 최소한 화용론적으로 다룰 수 없는 것으로 간주된다. 다른 한편으로 물리학의 중국적 대상에는 오늘날 이런 취급에 적응할 수 없는 정황이 주어져 있다(Thomas Kuhn의 “과학적 혁신의 구조(The structure of scientific revolution)”에 관한 서술을 생각하라!). 그리고 그것을 통해 인식론은 다르게 즉 신의 ‘지시’로서 투입된 그리고 각기 이용된 구분을 그 구분을 통해 가능하게 된 규정의 “맹점(다르게도 가능할 수 있었다는 점)”으로 파악하는 구분의 필연성에 정향할 필요가 있게 된다. 사람들은 모든 것을 투명하게 보는 것이 허용되지 않는 맹점으로서 혹은 또한 불가시적인 이율배반으로서 “구분된 것들의 동일성(통일성)”에서 출발해야만 한다.

우리는 구분이론적 사유에로의 전환의 아마도 가장 극단적인 형식을 스펜서 브라운(George Spencer Brown)⁴⁾의 시도에서 발견한다. 그는 전승된 기하학을 이 구분이론적 이론의 토대 위에 재-도식화하여 시간을 같이 고려하고 또한 그것을 통해 이율배반을 함께 다룰 수 있게 되는 상황에 있는 그리고 동일하게 성과력이 있는 작동프로그램으로 변환시켰다. 논리학에 대한 어떤 의도도 없이 우리는 이 개념을 이용해야 할 것이다.

긍정성(연계성)과 부정성(반성성)에 대한 모든 규정 이전에는 아직 어떤 것도 구분되어서도 표시되어서도 안 된다. 그리하여 스펜서 브라운은 “구분을 이끌어 내라!”라는 지시에서 시작한다. 현재로서는 모든 추가적인 것에 대해 고민할 필요는 없다.⁵⁾ 모든 작동은 명령받은 데로 즉 이 지시의 실행으로서 시작된다. 그렇다면 물음은 누가 지시를 하는가?⁶⁾ 하는 것이 될 것이다. 그러나 우리

4) George Spencer Brown, *Laws of Form*, Neudruck New York 1979.

5) 여기에 덧붙여 단지 용의 주도하게 긍정성과 부정성은 결과로서 (그리고 전체가 아닌 것으로서) 즉 반복(law of condensation) 혹은 한 면으로부터 다른 면으로의 구분의 전이(law of cancellation)로서 다룰 것을 언급한다.

6) 예를 들어 Ranulph Glanville, *Beyond the Boundaries*, in: R.F. Ericson(hrsg.), *Improving the*

가 진정 이렇게 물을 수 있을까? 그런 물음은 방치될 수 있거나 혹은 하나의 조건화를 통해 대체될 수 있을 것이다. 당신이 형식(Form, 긍정적인 면과 부정적인 면을 같이 함의하고 있는 예전의 “개념”이란 개념을 변화시킨 용어)계산을 발전시키기를 원한다면, 당신은 하나의 구분을 가지고 시작해야만 한다. 그리고 구분을 하기를 원하는 사람은 그의 행위를 이 방식으로 서술해야만 한다. 그런 한에 있어, 계산은 그 의미의 저자와 함께 작동한다. 그러나 그런 조건화에는 이미 사람들이 구분을 원하던 원하지 않던, 구분할 수 있다는 것을 함의하고 있다. 결국 누가 구분을 강요당하지 않을 수 있겠는가? 라는 물음으로 환원되는 것이다.

사람들이 그렇게 묻고 지시의 저자를 구한다면, 사람들은 이 지시를 이미 구분하는 것이고, 저자에 대한 물음 속에 이미 하나의 구분을 전제해야만 한다. 그렇다면 사람들은 이미 시작한 것이고 왜 그렇게 시작했으며 다르게는 아닌가를 물어야만 한다. 스펜서 브라운의 논리학은 시작으로 하여 하나의 구분불가능의 구분을 즉 그 구분을 통해 다른 구분들에 대해서는 규정되지 않는 어떤 하나의 구분을 요청한다. 다르게는 (인식의) 작동이 현실적으로 시작될 수가 없다. 하나의 구분이 정립되면 즉 하나의 구분선이 그어지면, 이 구분은 ‘자체적으로’ 구분된다. (그러므로 결국 모든 합리화는 탈-합리화가 된다.) 그러나 이 “구분을 이끌어내라!”가 이야기되고 서술되면, 정적은 이미 끝장이 나고, 종이의 하얀 색은 이미 검어지게 된다. 그리고 그런 다음 뒤이어 어째서 사람들에게 이것이 허용되는가? 그리고 어째서 사람들은 그것을 해야만 하는가? 라고 묻게 된다.

III. 구분실천의 응축물로서의 세계

여기서 신학자는 이 물음에 대한 대답의 부담을 넘겨받는 소명을 느낄 수 있을 것이다. ‘지시’ 속에 명명되지 않은 그리고 구분될 수 없는 ‘지시’의 원

Human Condition: Quality and Stability in Social Systems, Washington 1979, 70-74쪽; 그리고 그의 독일어 번역판 저술인 Objekte, Berlin 1988, 149-166쪽(150쪽 이하)에서 그렇게 묻고 있다.

저자가 신일 수 있을 것이다. 가시적인 세계는 바로 - 사람들이 종종 인정하는 바와 같이 - 신에 대한 경탄과 인식을 위해 창조된 것이 아니라, 구분과 표시의 기회로서 창조된 것이다. 그렇기 때문에 창조는 말(口語)을 이용하며, 사상(事象)들을 구분할 수 있도록 사상들에게 명칭(이름)을 부여하는 것이다. 여기서 관심이 있는 구분불가능의 구분과 시작이 없는 시작이란 이율배반(역설)은 그렇다면 글(文語)이 존재한 이래 아주 색다른 버전들 속에 다루어졌던 예전에 신뢰 하였던 문제인 것으로 입증된다. 로고스(Logos) 그러니까 바로 그것을 가지고 시작했던 그 로고스는 능력도, 이성도, 하물며 말도 말의 말도 아니며, 어떤 말 이든 하나의 말이 이야기되면 그리고 그것이 연계력이 있는 것으로 입증되면 생성되었던 구분인 것이다⁷⁾. 순종하라! 라는 명령을 통해, 또한 그리하여 주어 지게 된 불순종의 가능성과 불순종이란 귀결로 인해서 신앙을 가지게 될 가능성을 통해 자유는 생성된다(자유의 필연성). 위의 도둑과 정원사의 이야기는 이제 다음과 같이 해석될 수 있겠다. 신은 과일을 먹으라고도 그리고 막대기를 들라고도 이야기하지 않았다. 신의 지시는 단지 “구분” 이었다. 물론 도둑은 과일을 정원사는 막대기를 구분하였다. 다르게는 하나도 그리고 다른 것도 파악할 수가 없다. 그러나 그들이 다르게 구분한다면, (그리고 단지 그런 경우에만) 자체적으로 그것에 특화된 하나의 구분을 발전시킬 동인일 수 있는 구분이 가능한 구분 예를 들어 규범과 위반 그리고 원칙과 예외란 총체적인 장비를 가지고 실행하는 합법과 불법의 구분에 이르게 된다.

신이 그 구분요청으로 인해 즉 사람이 구분할 수 없다면 사람들은 아무 것도 볼 수 없을 것이라는 것으로 인해 그리고 그것을 관찰하는 사람을 위한 맹목적인 행위 역시 항상 여전히 구분을 만드는 것으로 인해 존재하는 ‘숙명성의 설비’ 에로 축소(환원)될 수 있을까? 자유와 구속의 즉 한 면 혹은 다른 면의 선택에 있어서의 자유와 그리고 사람들이 선택의 토대로 삼은 구분예의 구속이란 하나의 제한적인 상호연관이 구분으로서 나타나는 것이다. 그 외에 사람들이 행하는 모든 것이 구분할 수 있는 것으로 남아 있다는 사실이 그것과 함께 결정된다. 이것을 스펜서 브라운의 용어로 이야기하자면 세계의 창조(創造)라는 것

7) 또한 여기서 사람들은 Lyotard를 화제에 올릴 수 있을 것이다. 그리고 특히 그가 “phrase” 와 “enchaînement” 를 하나의 구분을 생산하고 그리고 다른 것은 할 수 없는 과정으로 간주한 유형을 화제에 올릴 수 있을 것이다. Jean-François Lyotard, *Le Différend*, Paris 1983.

은 사람들이 시작하면 항상 새롭게 수행되는 “다른 것으로부터 경계지어지지 않은 상태(규정 혹은 정의되지 않은 상태, unmarked state)의 훼손”이 되겠다. 그리고 자유와 그 필연성의 고전적인 상호연관은 표시와 구분(indication and distinction)이 하나의 관찰자에 의해서만 그렇게 구분될 수 있는(!) 유일한 (의식)작동의 요소들이라는 통찰이외에 다른 것이 아니다. 그것에 의하면 구분할 수 있는 그리고 구분해야만 하는 그리고 사람들을 위해 가시적으로 남아 있는 것은 항상 단지 그들이 사용한 구분인 것이다. 그들을 위해 세계인 것은 항상 단지 “구분성 하에 동일성”으로 구성된다. 선과 악의 통일성이 자체적으로 선험한 것이라고 (예를 들어 초월이론적 의미에서) 이야기해야만 하는 이율배반적 도식으로서 그리고 한 관찰자가 계산을 통해 다른 관찰자의 계산의 결과를 계산할 수 있는 그런 계산이 주어진다고 이야기하는 양자역학의 토대동일성의 유물성연속체(합리성연속체의 상관개념)란 의미에서 그러하다⁸⁾.

사람들이 단지 한 면에서 다른 면으로의 경계선 월경을 통해서 만이 그리고 그 결과를 가지고 구분으로서 경계선을 긋는 한에 있어, 그것은 하나의 형식(Form)이다(그리고 형식의 다른 형식은 주어지지 않는다). 이 용어가 신의 개념에 대한 고전적 천착에 연계하는 것을 허용한다. 신 그 자체는 그것을 따르면 신이 형식을 부여하는 한 그 자체적으로 형식이요 비-형식이다. 그리고 신은 역시 모든 형식을 회피한 것이고, 그것이 다시금 아니기도 하다. 스코투스(Johannes Scottus)와 함께 그의 저술의 제목이기도 한 ‘에리우게나(Eriugena)’를 언어도식화한다면, “형식이기도 형식이 아니기도 하며, 비-형식이기도 비-형식이 아니기도 하다⁹⁾”가 되겠다. 진보는 - “형식”이 이야기하는 것의 해석 즉 존재의 특화가 아니라 - 형식을 구분으로 이해하는 데 있다. 사람들은 신을 구분요청으로 환원하거나 혹은 심지어 구분하는 것이 구분을 하는 행위자의 존재라고¹⁰⁾ 이야기하는 데까지 멀리 나아갈 필요는 없겠다. 사람들은 아마도 신에

8) 물리학자들이 비결정성 혹은 불규정성에 대해 이야기하는 것이 혼란을 가져와서는 안 되겠다. 그들이 이야기하는 것이 불규정적이지 않을 수 있다는 것은 아주 분명하다. 왜냐하면 부정적인 것은 단지 언어적인 사유 혹은 소통이라는 작동방식의 양식으로서 존재하기 때문이다.

9) Periphyseon(De divisione naturae) Buch 1, I.P. Sheldon-Williams, Dublin 1978. 166쪽에서 인용하였다.

10) Glanville, Objekte, 위의 저술 152쪽에서 그렇게 이야기하고 있다.

의 준거를 모든 구분이 이 전제된 구분에 확신을 가질 가능성이 없이 구분의 하나의 구분을 함축한다는 데에서 찾을 수 있다. 이것을 따르게 되면 신은 발레라(Francisco Varela)가 구분의 “자체표시(selfindication)” 라고 명명한 것 속에¹¹⁾ 불가피하게 참여하는 셈이 된다.

이런 사실이 신 개념에의 준거 하에는 그렇게 멀리 나아가지 못하게 했으며, 그리고 특히 신의 자체관계의 설명에 기여하지도 못하게 했다. 그러나 이 같은 해석의 귀결을 신학자들은 예를 들어 스콧투스의 저술 ‘에리우게나(Eriugena)’에서부터 크게 신뢰하였었다. 신은 자체적으로 인식될 수가 없다. 왜냐하면 신은 자체적으로 어떤 것으로부터도 구분될 수가 없기 때문이다. 또한 신은 그 자신을 위해서도 정의되거나, 해체되거나 그리고 규정되거나 할 수가 없다. 이것으로부터 도출되는 귀결은 긍정적 신학도 그리고 부정적 신학도 도대체 어디서 이 같은 구분이 왔는지에 대해 만족을 줄 수 없다고 하는 것이다. 그러므로 단지 구분 그 자체의 필연성만이 파악 가능하고 그리고 그렇기 때문에 신은 단지 “구분을 이끌어 내라!” 라는 지시에 존재한다.

이 모든 것을 가지고도 신의 자체관계성에 대한 설명을 얻을 수 없다면, 신의 세계관계에 대한 설명(아마도 사람들은 “현대화”를 이야기할 수 있을 것이다)을 얻을 수는 있을까? 신학자들이 이것에 대해 이야기해야만 한다면, 신이 “구분을 끌어내라!” 라는 지시를 내렸다가 되겠다. 그리고 신은 그것을 통해 다음과 같은 귀결을 가진 세계를 가능하게 하였다. 세계 그 자체는 구분이 불가능한 것 속에 남아 있어야만 하고, 각기 이용된 구분의 통일성의 불구분성으로 현재 존재(現在 存在)하고 있다는 것이 그것이다. 그러나 세계(世界)는 그리하여 일련의 육체적인 혹은 비-육체적인 사상(事象)들로서 파악되는 것이 아니고, 구분 집행의 계기 속에서 관찰하고 서술하는 것은 아니라고 하더라도, (그저) 실천으로서 구분하고 서술할 수 있는 구분실천의 응축물인 것으로 파악되게 된다.

IV. 존재론과 도덕의 비판

11) Francisco Varela G., A Calculus for self-reference, International Journal of General Systems 2(1975), 5-24쪽.

‘신에 대한 관찰(visio Dei)’은 구원 경험으로서의 기대이다. 그러나 신학자들(여러 신학자들, 많은 신학자들)은 그들이 생존시에 이미 마치 신이 어떤 범주들에 의거 판단하는지를 아는 것처럼 - 예를 들어 최근에 아마도 환경적 범주들에 의거하는 것처럼 - 신을 관찰한다. 송아지들의 호르몬 처리와 관련된 스캔들은 좌절된 적이 있다. 그리고 이미 신학자들은 신이 - 송아지들이 강력한 압박 하에 외양간에서 살찌게 하기 위해 - 송아지를 창조하지는 않았다고 이야기했었다. 이런 사실 때문에 우리는 점점 어려워지는 하나의 세계에서 그런 때에는 그럼에도 불구하고 사람들에게 그들의 행위를 위한 지침을 부여하려는 시도를 할 수도 있겠다. 그리고 모든 사람들에게 만일 그렇게 할 수가 없다면, 최소한 교회에 구속되어있는 사람들에게 만이라도 말이다. 구분들은 양면으로부터 중립적은 아니고, 그 중 한 면의 선택과 함께 제안된다. 사람들은 하나의 구분을 선택해야 하고, 이 구분의 선택 중에서 긍정적/부정적의 구분해야만 한다. 그리고 사람들은 이 두 가지에 대해 책임을 질 수 있어야 한다.

아마도 신학자들이 의식화와 금기화(타부화)에 구속되어 있어서 세속적인 것과 비-종교적인 것의 구분을 거부한다고 하더라도, 그들은 종종 마치 신이 인간들에게 다른 시간과 공간보다 가까이 있는 강조된 공간들과 시간들이 주어져 있다는 인상을 준다. 특히 이것은 안식일 즉 일요일, 교회의 휴일과 공포된 시간에 사람들이 일반적으로 교회라고 표시하는 건물들을 찾는 희망에도 적용된다. 그러나 안식일/일요일을 신성화하는 즉 규정하라는(경계선을 그으라는) 요청의 경우에는 아마도 단지 - 단지 구분을 통해 신이 구분의 양면에서 그리고 그럼에도 불구하고 현재 존재(現在 存在)함이 없이 경험되기 때문에 - 구분을 하는 것이 문제가 될 것이다.

우리가 이런 연구를 통해 얻게 된 전통적 사유 전제와의 차이는 우리가 그것을 전통적인 특히 중요한 구분에 검증하는 것을 통해 가장 분명해 질 수가 있었다. 지시는 “구분을 이끌어 내라!”이다. 특정 구분이 아니라 단지 구분 그 자체를 강제한다. 특정 구분은 충분한 규정성(規定性)을 요청한다. 그리하여 사람들이 추가적인 작동들을 위한 출발점으로서 한 면 혹은 다른 면에 있는지 여부가 확정된다. 그리고 한 면에서 다른 면으로 넘어가는(스펜서 브라운은 이것

을 ‘월경crossing’이라고 이야기한다) 경우도 역시 확정될 수 있다. 구분을 통해 나타나는 질서는 구분 그 자체의 내용이 아니라 연계될 수 있는 작동들의 연속체로부터 생성한다. 혹은 다르게 이야기하자면 사람들이 그것에서 출발하는 구분은 질서를 위한 원칙도 토대도 아니다.¹²⁾ 그것을 따르면 모든 특정 구분은 이미 하나의 선택이고 이미 우연적인 즉 또한 다르게도 가능한 것이다. 지시를 통해 강요되는 혹은 옳은(본질적인, 자연적인, 신의 마음에 드는 등등) 것으로 표시되는 어떤 유일한 것도 없다. 오히려 사람들이 그것을 가지고 시작한 것에 그리고 어디에 도달했느냐에 종속되게 된다. 이런 사실은 일견 불가피하고 강제적인 것으로 나타나는 구분 그 자체의 경우에도 적용된다.

첫째 우선 존재/비-존재-구분이라는 존재론적 구분이 있어야만 하는 것이 아니다. 이 구분이 종교를 필요로 하지 않는다는 사실은 도교에 대한 일별에서 배울 수가 있다.¹³⁾ 존재와 비-존재에 대한 물음을 설정하고 그리고 이 물음에 의하여 신에 대한 신앙 확인이 강요되는지 여부는 이 개념의 포착(파악)에 종속적이다. 이 구분은 존재론으로 이어지게 한다. 그런 구분은 존재로부터 비-존재를 배제시키며, 긍정적 지정가치(Designationswert)와 부정적 반성가치(Reflexionswert)라는 흑백논리학의 도움으로 오류의 통제를 위해 가야할 길을 알게 되는 그리고 마지막으로 솔직하게 현세외적인 주체나 ‘아무 것도 아닌 것(Nichts)’에 대해 걱정하는 관찰자들을 위해 예약되어 있다. 이것이 성과가 풍부한 구도라는 것에 대해서는 논쟁할 여지가 없을 것이지만, 그러나 사람들은 여러 가지의 (특히 논리적인) 어려움의 관점에서 구분을 끌어내라! 라는 지시를 파르메니데스(Parmenides)와 같이 (신의 지시 위에, 사소한 실험 소피스트로서는 전혀 아니고) 존재와 비-존재를 가지고 시작하는 것으로 해석하는데 주저하게 된다.

둘째 다음으로 좋은/좋지 않은 혹은 선/악이라는 도덕적 구분이어서는 안 되겠다. 사람들이 (그러니까 인식의 열매를 먹은 것 같은) 이런 구분을 선택한다면, 사람들은 도덕에 이르게 된다. 이런 것은 이제 진정 존재론에서와는 다르게 ‘금지’된다. 그러나 ‘금지’라는 것이 의미하는 것은 이제 지시로서 구분해

12) 사람들은 회고적으로 원칙이나 토대와 같은 중국적 개념을 근거로 하는 통일성의 형이상학을 쉽게 인식할 수 있다. 그리고 사람들이 *metaphérein*과 *diaphérein*을 구분해야만 한다는 것 또한 그러하다.

13) 예를 들어 Raymond M. Smullyan, *The Tao is silent*, New York 1977을 보라.

야 하고 이제 비로소 구성되어야만 한다는 것을 의미한다. 천사든 악마든 구분이 사람들에게 구분할 능력을 부여하는 작업을 하게 한다. 선과 악의 구분가능성의 표시를 위한 준비를 위해 천사가 악마로서의 역할을 떠 넘겨받는다. 경우에 따라서는 이런 입장을 신에 대한 사랑의 극단적인 경우인 것으로 서술된다. 그리하여 악마의 경우에는 이슬람의 이블리스(Iblis)와 같은 것이 된다. 어떻게 악마는 아직 이 구분 작동의 통일성을 알며, 신에 대한 그의 사랑이 차이에 대한 고통인 것을 안다. 이에 상응하게 신은 아담의 후회를 받아들일 수가 없다. 왜냐하면 신 자신이 구분을 강요했었기 때문이다. 어떻게 이 불투명성이 악마라는 개념을 가지고 하는 트릭을 통해 나타난다는 사실은 분명하다. 그렇다면 신은 아담을 어떻게 비난한다는 말인가? 이 선/악-구분의 선택은 (책임으로서가 아니라면 素因으로서) 죄악이다. 선과 악의 통일성은 오랜 전통에도 불구하고 결국 또한 선이 아니라 악이었다. 물론 이것이 선한 것이 선하지 않고 악한 것이 악하지 않다는 것을 이야기하는 것은 아니라는 사실에 주의하라! 여기서는 이 구분의 통일성이 즉 이 구분의 다른 구분(예를 들어 아름다운/추한-구분)과의 구분이 문제가 되는 것이다. 다시 말해 ‘도덕(우위)화’가 문제가 된다. 사람들이 그런 선택을 한다면, 아직 추가적으로 배워야 하는 것은 기껏해야 다른 것들(예를 들어 아름다운/추한-구분)을 보아도 참아라가 될 것이다. 도덕에로의 협소화는 종교에게 오랜 동안 커다란 부담을 주었다. 두려움, 노이로제, 영혼구원, 영겁의 벌에 관련되는데 이르기까지, 무시의 배제를 포함하는 도덕의 통합적 기능과의 종교의 밀접한 연루에 이르기까지 그러하다. 현대 초기에 시작된 국가이론도 역시 종교를 도덕의 당국으로 요청했었다. 그리고 오늘날조차도 국가의 과제가 문제가 되면 신학자들이 윤리위원회에 임명된다. 그러나 이 방식으로 종교가 도덕적으로 코드화되면, 그 특수성이 죄에 대한 구조유보로서 즉 은총의 증거로서 표현된다. 그렇게 되면 모든 사람이 은총에 참여할 수 있기 위해서 모두가 죄인이 되어야 한다는 귀결을 자체적으로 가지게 된다. 그렇다면 신학의 형식결정은 상대적으로 직접 많은 있을 수 있는 구분들 중 하나를 위한 출발선택에 종속되게 된다. 어째서 질서구축이 오늘날 바로 이런 연속체를 이용해야만 하는지가 더 이상 아무런 조건 없이 이해될 수 있는 것은 아니다.

인식적인 혹은 규범적인 물음에서 존재론과 도덕이 일단 우월적 구분으로 선택된다면, 귀결로서 각각의 구분의 통일성에 대한 즉 존재 ‘와’ 비-존재 그리고

좋은 ‘과’ 좋지 않은에서 ‘와’ 혹은 ‘과’의 의미에 대한 물음이 제기된다. 일방적으로 긍정적인 면이 강조되게 된다. 사람들은 구분성 속에서 통일성을 찾는 대신에, 통일성을 위해 구분의 긍정적인 면을 설치한다. 그 후 이 능가불능의 통일성을 아직 관찰해야 하는 즉 구분하기를 원하는 사람은 악마가 되는 것이다. 왜냐하면 초월적인 통일성에 대한 관찰은 그것을 시도하는 자를 경계선 밖으로 배제시키기 위한 하나의 경계선을 요청하기 때문이다. 이것을 관찰하는 자의 독특한 품위 혹은 위엄은 기억할 가치가 있다. 그 관찰자는 항상 최고위의 귀족에게 그리고 항상 그가 관찰하고자 하는 것의 선-규준에 구속되어 있었다. 그는 가장 강력한 사랑을 하는 사람이었다. 그 관찰자는 어떤 한 관찰자에게 이율배반으로 (이슬람에서는 이블리스Iblis로서 그리고 심지어 알라의 이율배반적인 지시의 희생물로서) 나타나야만 하고 그리고 그리하여 그 고유의 지위를 규정할 수 없는 것의 희생물이 된다. 사람들이 원초적 악마학의 영향을 일단 제외하면, 악마는 우월적인 구분의 허기를 받은 비극적 형상이 된다. 그리고 악마는 영혼포획과 사람들이 죄에 대해 정의(正義)라고 명명할 수 있는 프로그램이란 과업을 울적함이 없지는 않으면서 수행한다. 그리고 아마도 신은 단순히 기계적으로 반복하는 것이 아니라, 최소한 경계선에까지 이르고 그리고 그것에 덧붙여 경계선을 탐지하려 시도하는 진정 바로 이 관찰자를 평가한다. 그리고 신은 이 관찰자에게 영원한 방축(放逐)으로 즉 관찰자로서의 그의 지위의 영속성으로 보답을 한다.

마지막으로 또한 순수한 사랑의 행위를 규정하는 구분 역시 - 죄인을 구원하시고 혹은 또한 당신이 나의 죄를 사하여 주십시오(성서 출애굽기Exodus 32, 32) - 악마를 아직 능가하는 월권으로서 마찬가지로 역시 많은 구분들 중의 하나이다.¹⁴⁾ 게임이 존재론적-도덕적으로 이루어진다면, 이런 유형의 극단적 입장은 문제가 된다. 아니라면, 그 때에는 아니다. 존재론적-도덕적 게임은 단지 각기 하나의 옳은 귀속만을 인식하는 것이다.

그러나 그렇다면 관찰할 것으로 남아 있는 것은 무엇인가? 마크 트웨인(Mark

14) 죄가 없는 자의 희생양 제공으로서의 이 구절에 대한 통상적인 신학적 해석은 이런 희생준비의 참미를 겨냥하고 있다. 그러나 바로 이것으로 하여금 이런 (부당한) 요구에 있는 신의 도발을 은폐하고 있다. 속죄제공으로서의 해석에 대해서는 Hartmut Gese, Zur biblischen Theologie: Alttestamentliche Vorträge, München 1977, 87쪽.

Twain)의 저술 “지구로부터의 편지(Letters from the Earth)”에서는 신이 “자동적인 법”으로서의 자연법을 공포한다. 사탄(Satan), 가브리엘(Gabriel)과 미카엘(Michael) 그리고 관찰자들은 어느 정도 악습의 길목에서 벗어나서 언급한다.

“우리는 놀라운 일을 증언합니다. 우리가 필연적으로 동의할 것으로서, 만일 신이 어떤 것을 취한다면 그것에 대해서, 그것은 개인적으로 우리에게는 관심이 없는 일입니다. 우리는 우리가 원하는 대로 그것에 대한 많은 의견을 가질 수는 있습니다. 그리고 거기가 우리의 한계(점)입니다. 우리에게는 투표권이 없습니다.” 그렇다면 이제 신 그 자체는 창조 후에 단지 수정가능성으로서 즉 구축된 도덕적 복잡성을 가진 추가적 자동주의의 창조가능성, 인간의 창조가능성, 물론 사탄(악마)의 관찰을 따라 지구위에서 진정 의문시되는 것으로 입증된 (입법)실험의 창조가능성으로서 남아있게 된다.¹⁵⁾

V. 동일성/구분성-구분과 재투입(re-entry)의 논리

이따금 전통적인 철학적 신학은 한계점에까지 이르고, 그리고 그리하여 모든 구분의 우월성이란 문제가 제기된다. 어떻게 신학은 오히려 전통적 인식이론으로서 존재하고 그리고 존재하지 않는 모든 것에게 명칭부여 즉 구분에 환원할 수 있는 상황에 있다. 왜냐하면 신학이 신의 개념 속에 바로 이런 초월화된 원칙을 가지고 있기 때문이다. 특히 분명하게 니콜라우스(Nikolaus von Kues)의 예가 이것을 표시해 줄 수가 있다.

그의 신 개념은 모든 구분들의 저편에 있다. 또한 신의 구분의 저편에, 또한 구분된 것 과 구분되지 않은 것의 구분의 저편에 있다. 신은 모든 방법의 구분 이전의 것(*ante omnia quae differunt*)이다. 이것이 의미하는 바는 현명성공동체(*de venatione sapientiae*) 속이라는 것이다¹⁶⁾. 그리하여 신에게는 구분과 비-구분

15) Mark Twain, *Letters from the Earth*, New York 1962, 3쪽.

16) Leo Gabriel(Hrsg.), *Philosophisch-theologische Schriften*, Wien 1964, Bd. 1 56쪽. 그의 설명에 의하면 이것은 “그는 구분보다 앞에 있다. 사실성과 가능성, 될 수 있는 것과 만들 수 있는 것, 밝음과 어둠, 또한 존재와 비-존재 그리고 어떤 것과 아무 것도 아닌 것, 구분성과 불구분성, 평등과 불평등의 구분 등등 보다 앞에 있다.” 이 “등등”에 그러나 또한 *선(vonum)*과 *악(malum)*의 구분이 숨겨져 있는가?.

이 모순인 것으로 파악되어서는 안 된다. 구분이 곧 비-구분이다. 구분에서는 모든 면이 다른 면의 다른 면으로서 행세한다. 모든 면은 다른 면과 다르다. 그런 대 이것이 바로 구분을 이야기하는 것이다. 이와는 반대로 구분 그 자체는 구분된 것의 다른 것이 아닌 것으로 파악되어야만 한다. 구분된 것이 구분에 참여하는 한, 그것이 각기 다른 것이라는 것 외에 다른 이야기를 하는 것이 아니다. 비-구분성(*non-aliud*)은 니콜라우스(Nikolaus)에게는 절대자이다.¹⁷⁾

구분에는 한 면과 다른 면 사이의 경계선이 있다. 한 면에서 다른 면으로 월경하기 위해서는 시간을 필요로 한다. 스펜서 브라운의 논리학은 이런 의미에서 정체적이지 않은 ‘시간’을 포괄하는 논리학이다. 정체적 논리학과는 다르게 구분 그 자체는 양-면-형식이다. 그것은 구분되는 것들의 동시성이다. 그리고 사람들은 그것 자체를 다시금 구분하고 표시하기를 원하는 경우에만 - 구분들에 대한 지금 이용된 구분의 동시성에서 도망칠 수는 없으면서 - 사람들은 구분의 시간으로 회귀해야만 한다.

존재와 비-존재의 구분을 넘어서는 것과 함께 니콜라우스(Nikolaus)는 또한 존재론과 그리고 그것에 정서된 어떤 마음에 드는 것은 “존재하든가 존재하지 아니 하든가 이다(*quodlibet est vel non est*)”의 논리학을 넘어선다. 그 귀결은 그렇게 되면 물론 신학이 정상적인 논리적으로 보장된 인식이라는 의미에서는 가능하지 않으며 단지 ‘무지無知의 지知(*docta ignorantia*)’에 존재한다는 것 즉 이것(논리적으로 보장된 인식)이 가능하지 않다는 것 그리고 왜 그러냐는 것의 이해력이 풍부한 통찰 하에 있다는 것이 된다. 신학의 특권(유보)은 구분성의 경계선에서 - 그것이 단지 구분성의 경계선(특히 고양가능성과 축소가능성의 경계선)으로 인식될 수 있다고 하더라도 - 견고하게 논증된다. 무지의 지(*docta ignorantia*)에는 알고 있는 그러나 목표를 이끌지는 못하는(그러니까 제한적인) 자극의 지속이 방기되고 있으며 그리고 신을 찬양하도록 동기화된다.

그럼에도 불구하고 이런 신학은 전체에 구속적으로 남아 있다. 니콜라우스(Nikolaus)에게는 신의 행태는 존재를 선물한 것이며 ‘구분을 이끌어 내라!’와 같은 어떤 구성적 지시가 아니다. 그리고 그렇기 때문에 신 그 자체는 비-존

17) Leo Gabriel, 위의 저술 Bd. 2 Wien 1966, 443-565쪽.

재와 구분 하에 존재로서 파악되어서는 안 된다. 비-구분적인 것에서 구분적인 것으로의 (비-규정적 복잡성에서 규정적 복잡성으로의), 그리고 그리하여 복잡성(*complicatio*)과 해석(*explicatio*, 설명)의 구분의 통일성으로의 이행(移行)은 유출(流出) 혹은 창조(創造)로 파악된다. 그리하여 비-구분적인 것은 모든 구분 속에 전제되는 통일성으로 해석되며, 그리고 구분을 비로소 가능하게 하는 이것은 삼위 일체적 창조자로 입증된다. 이런 귀결은 근대 초기의 세계관 속에 표시되어 있다. 비-구분적인 것으로부터 규정적, 미적, 조화적, 음악적-수학적이란 형식 속에 구분되는 것이 유출한다. 단지 그 창조된 형식 속에서만 그것은 변화할 수 있고 그리고 벗어나려 하는 경우에는 다른 형식으로 이행하여야 한다. (이런 방식으로) 세계는 질서화 되어 있다. 그리하여 또한 세계의 선(善, *bonitas*)은 자체적으로 이해된다. 세계는 (나쁘지 않고) 잘 창조되었다. 그리고 단지 악마만이 그것에 대해 실망을 한다.

창조된 세계는 간명한 것(*contractio*)으로서 그리고 사상(事象)들의 우주로서 파악되어야지, 단순한 출발상의 지시인 “구분을 이끌어 내라!”를 통해 (관찰자 각자에 따라) 좋은 것과 좋지 않은 것으로 스스로 해석(사유적으로 확장)하는 어떤 것으로 파악해서는 안 된다. 이것에 덧붙여 니콜라우스(Nikolaus)는 아마도 가능성 즉 구분의 가능성 역시 항상 상반적인 세계 속에서만 가능하다는 것을 (그렇게 되면 Kant가 가능성 조건에 대한 물음을 정당화했던 것을) 관찰했을 것이다. 그리고 니콜라우스는 결과적으로 구분가능성과 그 토대로서의 불구분성을 구분해야 한다는 것을 관찰했었을 것이다.¹⁸⁾ 그렇기 때문에 니콜라우스에게는 모든 구분들의 중국적 토대는 유일하다. 수많은 그것에 종속적인 구분가능성이 주어져 있는 반면에 말이다.

그럼에도 불구하고 사람들이 구분의 극단적 입장들을 - 그것들이 구분존재를 자체적으로 거부하는 한 - 통일성으로 파악할 수 있다는 것이 확정되지는 않는다. 여기서는 구분은 고유한 이율배반(역설)으로 팽창된다. 그것은 구분으로서 구분의 시작과 종말을 공준화한다. 그러나 다시 한번 어떤 것이 - 그것이 이율

18) 그리고 여기에 덧붙여 De docta ignoratio II, VII, 위의 저술 361쪽의 현실성(actus)과 잠재적 가능성(potentia)에 대한 구절을 보라. 단지 신(神)안에서 만이 잠재적 가능성은 현실성(possest)이다.

배반인 한에 있어 - 하나의 동일성(통일성)이라는 말인가? 혹은 어떤 구분들에서 (혹은 다르게 이야기하여 어떤 관찰자에서) 출발하여 그것이 하나의 이율배반인가? 라고 사람들이 물음을 설정한다면, 그것은 구분성(상이성)으로 남아 있는가? 스펜서 브라운(George Spencer Brown)의 논리학은 이 자리에 신학자들과는 다른 길을 제시한다. 충분한 복잡성의 구축을 위한 “자체-표시(self-indication)”의 제3의 가치의 구분을 통해 구분된 것의 구분으로의 재투입(re-entry)의 시간이란 것을 말이다. 그리고 그것은 동시에 모든 구분이 한 관찰자의 선택이라고 하는 귀결에 이르게 한다.¹⁹⁾ 그러나 위의 신학적 논리학은 각기 다른 구분들을 가지고 다른 사람들이 무엇을 관찰하고 무엇을 관찰할 수 없는 지를 관찰하는 관찰자의 “탈현대적” 형상에 까지 멀리 나아가지는 못했었다. 즉 바로 이런 대답에 종교적으로 만족을 가져다주지 못했던 것이다. 다른 한편 그렇다고 종교의 신학적 해석이 관찰(定義=자리매치)의 - 높고/낮은 존재의 구분이 전제되고 그리고 그리하여 단지 높은 구분이 낮은 구분을 정의내릴 수 있었던 - 저 중세적 질서로 회귀할 수는 없겠다.²⁰⁾

VI. 종교적 질서의 문제점과 사회적 소통이 자유로이 정립된 작동의 각각의 결과로서 질서

우리는 이제부터 신학에게 그 고유의 걱정부담을 떠넘기고, 구분의 출처를 설명하는 다른 가능성으로 주의를 돌려 보도록 하자. 즉 지라르(René Girard)의 이론으로 말이다. 그의 이론의 특성은 최초의 비-구분성(경계지어져 정의되지 않은 상태)을 단순히 전제하는 것은 아니지만, 자체적으로 여전히 원초적 비-구분성(indifférentiation primordiale²¹⁾)을 가지고 설명하고자 하는 데 있다. 그것은 어떤 것에 대한 욕망을 가능하게 하는 모방을 통해 이루어진다. 어떤 구분은

19) 여기에 덧붙여 중요한 텍스트로는 Ranulph Glanville/Francisco Varela, “Your inside is Out and Outside is In”(beatles 1968), in: George E. Lasker(Hrsg.), Applied Systems and Cybernetics, Bd. II, New York 1981, 638-641쪽을 보라.

20) Johannes Scottus, Erigugena, Periphyseon I, I.P. Sheldon-Williams, Bd. I, Dublin 1978, 132 쪽 이하에서 인용하였다. 천사와 인간은 그것들이 존재한다는 것을 구분할 수는 있지만, 무엇으로 그것들이 존재하는지는 구분할 수 없다는 추가적인 구분과 함께 그러하다.

21) 위의 저술(1982), 48쪽을 보라.

- 사람들이 욕망을 통해 다른 사람에게 같은 것을 욕망하게 하는 것에 의해 - 위축되게 된다. 이와 함께 하나의 ‘모방적 폭력’을 통해 질서화되고 구분으로 이행되어야만 하는 ‘경쟁’이 등장한다. 그럼에도 불구하고 모든 질서는 아직 비-비-구분성이다. 그리고 ‘모든 위기’는 원초적 비-구분성의 재생산이 된다. 결국 모든 입법은 (경쟁을 야기하므로) 죄(구분)이며, 그러므로 희생자를 요구한다. 입법자의 희생자를 말이다.

우선 후기 봉건주의적으로 어떤 경우든 인종학적 기제와 같이 파악되는 것은 지라르(Girard)의 후기 작업에서는 점점 더 폐쇄적인 자기준거²²⁾적 시스템의 고유역동성으로 나타난다. 모든 생물학적으로 주어진 구분(차이)은 포기되어야 하고, 특수하게 사회적 질서가 가능할 수 있도록 비-구분적으로 되어야 한다. 그 후에는 단지 여전히 사회적으로 야기된 그리고 사회적으로 조건지어진 욕망이 있을 뿐이게 된다. 사회는 그 생물학적 토대를 포기할 수는 없겠지만, 그러나 사회는 그 고유역동성 그 자체에 토대를 두기 위해서는 그것(생물학적 토대인 욕망)을 떼어 놓아야만 하겠다.

고대의 신화에서는 이 욕망분리가 집단적 살생(소동과 고모라를 생각하라!)으로 서술되고, 그리고 그것을 여러 것들 중 특히 신들에게 귀속시켰다²³⁾. 살생은 생명을 말살한다. 그리고 살생은 그리하여 다른 질서의 생성을 상징화한다. 이런 질서 형상은 신화의(그리고 사회의) 발전 속에서 점차적으로 문명화되어 갔으며, 그것을 선한 것의 상징으로서 신들/신의 도덕적 성격부여에 합치시켰다. 동시에 사람들은 그리고 사회는 구분(차이) 생성의 설명에 참여하였다. 사람들은 최소한 죄를 짓는 것에(실낙원의 Milton의 경우 상당히 죄가 없는 경우라고 하더라도) 그리고 희생자의 살생에 공동으로 참여하였다. 기독교적 죄인과 희생자가 합일하는 신(예수)의 자살 그리고 단지 여전히 유다와 다른 유대인들이 책임을 지는 신화가 잠정적 귀착점을 형성한다.²⁴⁾ 구분의 시작을 위해 하나의 살

22) 자기에의 준거 즉 스스로의 대상에 대한 관찰의 표시성과, 즉 간략하게 표시되고 이야기되는 것을 의미한다. 통상적으로는 스스로에 준거하는 자기의 구분된 준거 혹은 구분된 것으로 표시된 준거이다.

23) Girard는 이 버전을 위해 배제요청을 주장하였다. 그러나 사람들은 단연코 그것에 덧붙여 (예를 들어 성행위의 신화들에서) 기능적인 등가물이 주어질 수 있다는 쪽에 편들 수 있을 것이다.

24) 사람들은 Girard와 함께 그것과 함께 희생자의 무책임, 즉 신화의 의설성이 종국적으로 정초되었다는 견해를 가질 수 있다. 그러나 여전히 유다가 남아있다! 그는 사람들이 그

인이 필요했었던 것이고, 이제 중국적으로 그것을 잊어버릴 수 있는 것이다. 선행과 살인, 신성함과 저주받음의 선-도덕적인 통일성이 사회적 구분인 옳음과 그름의 구분과 조화로울 수 있는 - 그리고 어떤 범주들을 가지고 세상의 법관이 판결을 해야 하는지 확실히 알 수 없다는 것을 거리를 두고 상기해야 하는 - 하나의 형식을 발견한 것이다.

지라르(Girard)를 넘어서, 신학은 자체적으로 그것을 (욕망의) 모방 갈등인 것으로 해석할 수가 있었다. 신학의 노력은 축복(*beatitudo*)을 준비했다. 그리하여 신학은 이 축복을 신에 대한 관찰(*visio Dei*)로서 발견할 수 있다고 희망했었다. 그리고 신학은 관찰을 전통적으로 모방으로 이해하였다. 그러나 신학은 모든 욕망의 경우에 있어서처럼 관찰을 위해 사람들이 모방해야 하는 하나의 모델을 제공해야만 했다. 이 시도가 모든 관찰에 있어서와 같이 하나의 경계선 설정을 전제한다는 것은 옳다. 그러나 지라르(Girard)가 생각했었던 것처럼 모방 갈등의 경우에는 경쟁이 발생한다. 이 경쟁은 구분을 요청하게 되고, 구분은 폭력을 요청한다. 그래서 신학은 하늘에서 추방되게 되었고 그리고 그리하여 천사는 악마(*Diabolos*)가 되게 된다. 이 사건을 분명히 하는 구분은 의사-불건적 배경을 갖는다. 정중/자만, 복종/반란, 봉사/이기심, 질서/무질서의 구분이 통상적이었다. 그런 구분의 도움으로 신학자들은 개별 케이스를 설명하며, 인간의 타락을 죄로 설명하고 그리고 그리하여 옳음과 그름 즉 선과 악의 구분 즉 도덕이 탄생한다. 그런 후에는 단지 여전히 위의 통상적 구분의 왼쪽(긍정적 면) 편을 드는데 의존한다. 이것은 이론이 그 원천(비-구분성)을 잊어버린 것이 된다. 이론은 현대 초기에 시급해진 경고를 위해 “영혼의 구원!”을 무시해 버렸으며, 그 경고를 위해 필요한 규칙들을 존중했던 것이다.²⁵⁾

것에 대해 이야기할 수 없게 되는 유일한 사람이다. 그는 그가 무엇을 했는지를 알지 못했다(Lukas 23, 24). 그는 자칭 신이 실제 신인지를 시험(관찰)하려 시도한 그리고 실패한 유일한 사람이었다. 그는 그 일에 모든 것이 침례화된 살인자였다. 사람들은 예수는 은폐된 희생자이고, 사실은 유다가 크리스토했다는 귀결을 이끌어 내거나 그 사실을 인정해야만 한다. Jorge Luis Borges, *Drei Gassungen von Judas*, in: *Gesammelte Werke, Erzählungen 1*, München 1981, 215-221쪽.

- 25) 가장 간단한 케이스의 경우에는 물론 이것이 없이 이루어졌다. 예수잇 교단은 북경에서 해마다 2-3만의 신생아들이 버려지고 죽음에 내 몰린다고 보고했다. 교단은 최선을 다했다. 그러나 사람의 부족으로 이 아이들 중 3천명만이 세례를 받고 구원되었다.

물론 이런 해결책은 구분의 효력을 위해 원천을 차폐하는 논증 형식으로서의 종교에 구속적으로 남아 있다. 종교가 경제(經濟)를 통해 대체되지 않는다면, 종교가 주변화되는 정도에 따라 즉 현대사회가 그 고유한 (기능구분적인) 구조로 가시화되는 정도에 따라, 갈등의 모방적 경쟁성은 점차적으로 쇠락(衰落)되어 갔다. 어떤 경우든 종교는 그런 (원천 차폐 논증 형식의) 기능으로 인해 과부하에 걸리게 된다. 화폐기제는 (실재적 재화의 희소성을 화폐를 통해 미래화 시킴으로서) 모든 유형의 욕망의 경쟁성을 자유로이 정립하게 해 주었다. 성관계가 그것의 뒤를 따른다는 것을 스코트랜드의 도덕철학이 이미 보여주려 시도했었다. 그리고 그런 다음 질서는 단지 여전히 재귀적으로, 즉 단지 여전히 사회적으로 소통이 자유로이 정립된 작동의 각각의 결과로서 역사적으로 나타난다.

VII. 나오는 말 : 폐쇄적 시스템으로서의 종교 그리고 자유의 토대일 수 없는 신과 자연

우리가 전통적인 사회의 형식으로부터 현대적 사회로의 이행이 (특히 포스트모더니즘이 보여 주는 것처럼) 극단적 구조파괴와 모든 전승된 의미론의 단절을 자체적으로 가져왔다는 것을 전제한다면, 우리는 고대 유럽적인 선-규준의 어떤 것에도 신뢰를 부여할 수가 없겠다. 존재론에도 그리고 도덕(윤리)에도 말이다. 그러나 ‘구분을 이끌어 내라!’ 라는 지시는 그대로 남아 있다. 구분들과 표시들이 없이는 아무 일도 진행되지 않는다. 진정 단 한번도 아무런 일도 진행되지 않는다.

현대에 산다는 것은 다중맥락적인 세계 속에서 옳은 길을 찾아야 한다는 것을 말한다. 즉 특정 구분과 표시들의 (신학적이든 도덕적이든) 권위적 선-규준의 포기를 승인하라는 것이다. 사회내의 어떤 사람도 그의 구분을 옳고 구속적인 것으로 강요할 수 있는 지위를 가질 수 없다. 혹은 다르게 이야기하자면 어떤 사람이 관찰과 서술을 위해 이용한 구분은 자체적으로 관찰이 가능하며, 사람들은 관찰자의 관찰 시에 그 관찰자가 관찰을 통해 무엇을 보고 무엇을 볼 수 없는지를 항상 볼 수가 있다. 사람들이 그것을 바로 그들에게 현재적/잠재적

-구분을 가지고 관찰하는 것을 겨냥한다면 그러하다. 그렇다고 모든 일상적인 소통이 이렇게 복잡한 요청을 한다는 주장을 해서는 안 되겠다. 그러나 사람들이 - 적어도 현대 소설, 낭만주의 그리고 맑스(Marx)와 프로이트(Freud) 이래에는 - 이 가능성이 존재한다는 것을 간과하기를 원한다면, 우리들의 사회를 적절히 서술할 수가 없게 된다. 바로 제2서열의 두뇌공학 즉 관찰하는 시스템들의 관찰의 두뇌공학은 그것을 위해 가장 추상적인 언어도식을 제공하였다.²⁶⁾ 이것이 자의와 임의성, 즉 파이어아벤트(Feyerabend)의 풍자적인 “아무렇게나 되라(anything goes)”로 빠지지 않는다는 것을 쉽게 분명히 할 수 있게 한다. 모든 자의(恣意) 추정은 이런 시각에게는 단지 잠정적인 성격만을 갖는다. 경험적으로 자의성이란 주어지지 않는 것이기 때문에, 자의라는 것은 항상 단지 관찰자를 관찰하는 것이고 그리고 자의란 없다는 것을 인식할 수 있다(자의적과 독자적이라는 술어는 구분되어야 한다!!). 이것이 현대적 이익 개념의 의미이다.²⁷⁾ 그렇기 때문에 주권 강령은 군주에게나 필요한 것이었다. 그리고 맑스에게는 사회적 계급들의 이론이 필요했었다. 사람들은 단지 어떤 맥락 하에 누구의 관찰을 관찰하는지 그리고 누구의 구분을 구분하는지를 알아야만 한다. 그리고 사람들은 추정된 자의가 구조를 결정하는 질서를 표시한다는 것을 보게 된다. 우리에게 “상대주의”에 대한 두려움을 고취시키는 것은 아마도 악마의 마지막 단계이겠다. 그것이야말로 단일맥락적인 관찰에 항상 아직 한 번 더 비싼 값을 매기려는 시도의 마지막 노력인 것이다. 최고위층도 그리고 중간자도 없는 사회에서는 그것은 더 이상은 의미 없는 것이 되어 버렸다.

이것으로 어떻게 신학이 세계 속에서 사회를 성취할 수 있었는지는 아직 전혀 확정되지 않는다. 이 물음은 여러 면들을 가진다. 사회학적으로 가장 화급한 것은 아마도 신학이 자체적으로 관찰된다는 것을 알아야 한다는 것이 될 것이

26) Heinz von Foerster, *Obseving Systems*, Seaside, Cal. 1981.

27) 이익형량(Interessenabwägung)은 만일 그것이 이해관계의 불균형을 암묵적으로 전제하는 경우에만 어떤 결과를 도출할 수 있는데, 그러나 그런 결과는 헌법적으로 허용될 수 없다. 왜냐하면 이익관계는 이미 개념적으로 항상 자체결정적 확정이기 때문이다. 나 이외는 아무도 내 이익관계가 무엇인지를 이야기할 수 없다. 그리고 이 자체결정은 인간의 존엄과 가치 및 자유권과 같은 개념 하에 헌법적으로 보장되어 있다. 내가 내 이익관계를 다른 사람의 것보다 중요하다고 생각한다면 어떤 법원도 이에 대해 다른 주장을 할 수는 없다. 최소한 이익형량이란 형식 하에서는 그런 것이다. 그러므로 법원은 판결을 오로지 법규정에 연계시켜야만 한다. 이 경우에는 어떤 법규정이 판결을 정당화시키기 위해 인용되어야만 하는 것이다.

다. 즉 신학은 신학을 관찰하는 것을 신앙/불신앙 구도를 가지고 회귀적으로 관찰하는 것이지만, 그러나 신학이 그것으로 인하여 어떤 구분들을 가지고 다른 것들이(예를 들어 (현)법사회학 그리고 법학이) 신학을 관찰하는지를 더 이상 적절히 파악할 수가 없다는 것이다. 신학이 관찰자를 어떻게 관찰하기를 원하는지를 스스로 결정한 신학을 통한 지휘 하에 - 그것이 잘 나아가는 한 - 종교시스템은 하나의 폐쇄적인 시스템이 되는 것이다.

사람들이 이것을 수용한다면, 항상 아직 어떤 구분기술 하에 주어진 조건들 속에서 종교를 반성하는 것이 신학에게 허용되는가? 하는 것이 문제가 되겠다. 어떻게 사람들이 신을 관찰할 수 있겠는가? 라는 고전적인 물음은 (과거에도 역시 그랬지만) 확실히 잘못 설정되었다. 왜냐하면 그런 물음은 구분된 것들의 구분이란 이율배반(역설)으로 굴러 떨어지기 때문이다. 그러나 또한 하나의 구분을 해야만 하고 그리고 어떤 구분을 이용한다는 사실이란 귀결을 가지는 (이른바 신의) 지시에 대해 사람들은 반성할 수가 있기 때문이다. 모든 구분이 작동 속에 정립되면 하나의 차이를 만든다. 사람들이 구분을 다른 구분들(예를 들어 ‘이윤의 도덕’)과 구분하면, 이 구분에게도 같은 것이 적용된다. 문제의 고전적 판본인 자유의 필연성에 대해서는 이미 앞에서(적어도 자의성과 독자성의 구분에서) 충분히 언급되었다. 또한 사람들은 ‘책임’ 이 이미 바로 ‘구분의 선택’에 있다고 그러니까 예를 들어 도덕화에 혹은 합리성 추구에 있다고 이야기할 수는 있을 것이다. 그렇다고 어떤 구분형식 광신주의도 그 고유한 부담을 덜기 위해 자연이나 신에 근거를 둘 수는 없겠다.

이것이 그렇다는 것을 신의 지시로 파악하고, 그리고 그 고유책임의 불가피성을 수용하는 것이 가능할 수는 있겠다. 그러나 그렇다면 그것에서 자유를 사랑으로 인해 주어진 것으로 보는 기독교적인 맥락 하에서는 많이 나아갈 수는 없게 될 것이다.

그렇게 파악되는 신은 계산을 하지 않겠기 때문이다. 결국 신은 어떤 형식들도 이용하지 않는다. 항상 계산하는 사람들은 스펜서 브라운(Spencer Brown)의 계산이 추-표시하고 설명한 지시를 따르는 것이 된다. 사람들이 이 지시를 행하면, 그들은 계산을 하는 것이 된다. 그들이 그런 지시를 행하지 않는다면, 그때에는 그렇지 않은 것이다. 그들은 어떤 저자도, 추가적인 토대도, 신도 필요로

하지 않는다. 그들이 어떤 것을 달성하기를 원하는 경우에, 비로소 ‘작동들의 연속체’ (즉 시스템)의 필연성이 그들에게 만족을 줄 것이다. 그리고 바로 논리가 그렇게 행한 사람은 누구나 유비적 결과에 이를 것이라는 것을 그에게 보장해 준다. 그리하여 사람들이 단지 그렇게 행한다면 그들이 만든 구분에 대한 물음과 그리고 추가적으로 다른 것과의 차이 속에 하나의 구분의 모든 평가를 위한 - 스펜서 브라운이 감출 수 없어 이미 이야기한 것처럼 - (위의 정원사와 과일도둑의 예에서와 같은) “동기”에 대한 물음이 배제될 수 없게 된다. 그리고 이 문제들에 대한 대답을 위해서는, 단지 이 문제들에 대한 대답을 위해서만, 신에 대한 언급이란 우리들의 전통 속에 있게 된다.

주제어 : 기본권, 자유권, 신, 자연, 구분이론적 인식론

참 고 문 헌

- Borges, Jorge Luis, Drei Gassungen von Judas, in: Gesammelte Werke, Erzählungen 1, München 1981.
- Brown, George Spencer, Laws of Form, Neudruck New York 1979.
- Gabriel, Leo(Hrsg.), Philosophisch-theologische Schriften Bd. 1, Wien 1964.
- Forester, Heinz von, Obseving Systems, Seaside, Cal. 1981.
- Gese, Hartmut, Zur biblischen Theologie: Altestamentliche Vorträge, München 1977.
- Glanville, Ranulph, Beyond the Boundaries, in: R.F. Ericson(hrsg.), Improving the Human Condition: Quality and Stability in Social Systems, Washington 1979.
- , Objekte, Berlin 1988.
- Glanville, Ranulph/Varela Fransico, "Your inside is Out and Outside is In" (beatles 1968), in: George E. Lasker(Hrsg.), Applied Systems and Cybernetics, Bd. II, New York 1981.
- Günther, Gotthard, Life as Polycontextuality, in : Gotthard Günther, Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik, Bd. II, Hamburg 1979.
- Lyotard, Jean-François, La condition postmoderne: Rapport sur le savoir, Paris 1979.
- , Le Différend, Paris 1983.
- Scottus, Johannes, Erigugena, Periphyseon I, I.P. Sheldon-Williams, Bd. I, Dublin 1978.
- Smullyan, Raymond M., The Tao is silent, New York 1977.
- Twain, Mark, Letters from the Earth, New York 1962.
- Varela, Fransico, A Calculus for self-reference, Internatioal Journal of General Systems 2(1975).

[Zusammenfassung]

Gott und Natur als Form der verfassungsrechtlicher Freiheit

Eun, Soong-Pyo
Professor, Yeungnam Univ.

Das alte Problem, wie man Gott beobachten könne, ist offensichtlich falsch gestellt(und war es schon immer), denn es läuft auf die Paradoxie der Unterscheidung des Unterschiedenen hinaus. Aber man kann die Weisung reflektieren, die besagt, dass man eine Unterscheidung zu treffen habe und dass es Konsequenzen hat, welche Unterscheidung man benutzt. Jede Unterscheidung macht, in Operation gesetzt, eine Differenz. Sie ist diese und keine andere Unterscheidung, und wenn man sie von anderen Unterscheidungen unterscheidet (etwar Moral von Profit), gilt für dieses Unterscheiden Dasselbe. Die klasisches Fassung des Problems(die Notwendigkeit der Freiheit) hatten wir schon genannt. Man könnte auch sagen, dass Verantwortung schon in der Wahl des Unterscheidens liegt, zum Beispiel im Modernisieren oder im Suchen nach Rationalität. Kein Unterscheidungsformfanatismus kann sich zur eigenen Entlastung auf die Natur berufen, aber auch nicht auf Gott.

Schlüsselwörter : Grundrecht, Freiheit, Gott, Natur, differenztheoretische Erkenntnistheorie