

소통의 이론과 그 철학적 기반

— 리쾨르의 해석학을 중심으로 —

황수영 | 한림대학교 한림과학원 HK교수

■ **논문분야** 서양 현대철학, 인문과학방법론

■ **주제어** 소통, 의미론, 해석학, 담화, 텍스트, 내러티브, 지평융합, 거리두기, 상호주관성

■ **요약문**

언어와 실제 사이의 관계는 현대철학의 중요한 관심사였고, 이러한 관심에서 서구의 언어철학, 해석학, 기호학 등 최근 인문과학의 주요한 방법론이 등장하였다. 해석학에서는 특히 언어의 소통 기능을 강조한다. 리쾨르는 소통의 문제를 담화 이론, 텍스트 이론, 내러티브 이론에서 차례로 다룬다. 소통은 무엇보다도 의미의 전달이므로 의미 이해와 해석 및 번역의 문제가 중요한 것으로 대두한다. 이는 한 공동체의 역사와 현실 간에, 그리고 공동체와 공동체, 혹은 다양한 문화권 사이에서도 타당하다. 시공간적 거리를 둔 소통의 장에서는 담화는 더 이상 살아 있는 현재성을 간직할 수 없고, 텍스트(자료들과 기념물)에 의한 매개를 거쳐야 한다. 텍스트는 기록된 담화이며, 저자로부터 분리되면서 '의미론적 자율성'을 갖는다. 그러므로 텍스트의 의미를 이해하기 위해서는 '해석'이라는 특수한 절차를 거쳐야 한다. 리쾨르는 이것을 '소통의 해석학'이라 부른다.

소통의 해석학은 과거와 현재 간의 소통만이 아니라 서로 다른 문화공동체의 소통에도 적용된다. 우리 각자는 언제나 특정한 상황에 처해 있으며, 문화적·역사적 선이해를 가지고 있다. 그러나 우리는 각자의 상황을 넓히거나 좁힐 수 있는 이해의 지평도 가지고 있다. 소통은 각자의 선입견을 반성하고 자신의 지평을 타인의 지평과 융합할 때 가능하다. 시공적으로 거리가 있는 소통은, 한편으로는 이 거리가 초래하는 문화적 낯섦을 극복하기 위해, 다른 한편으로는 자신의 유일한 지평으로 타자를 흡수하는 자기성을 극복하기 위해 노력할 때 비로소 의미 있는 소통으로 재탄생한다. 이런 의미에서 현대철학의 상호주관성 개념이 데카르트와 헤겔로 대표되는 근대의 절대적 주관성을 극복하고 주체와 타자의 동등한 소통을 기초하는 개념으로 부상한다.

1. 서론—무엇이 소통되는가?

사람들 사이에서 무언가가 소통된다는 것은 우리 삶이 고립되어 있지 않다는 것을 보여 준다. 인간의 문화는 각자가 경험한 내용을 표현하고 이것을 상대방에게 전달하지 않으면 불가능하다. 사회 속에서 삶을 영위하는 우리는 매일 무언가를 전달하고 전달받으며, 이 전달된 내용을 나름대로 파악하면서 살아간다. 즉, 소통은 인류학적, 사회학적 사실이다. 물론 소통은 여타 생물의 사회에서도 존재한다. 군집생활을 하는 생물들은 어떤 수단을 통해서든 소통하지 않고서는 살아갈 수 없다. 이미지나 소리, 동작과 같은 원초적인 수단들은 인간에게도 여전히 중요한 소통의 원천이다. 그러나 인간 사회의 특징은 소통을 위해 기호들을 인위적으로 조작하고, 거기에 풍부한 내용을 첨가하는 데 있다고 할 것이다.

그렇다면 이러한 기호들의 조작과 전달에서 우리는 정확히 무엇을 소통하는가? 구조언어학의 용어로 말하면(야콥슨R. Jakobson의 경우) 발신자에서 유래한 메시지는 기호를 통해 수신자에게 전달된다. 소통은 기호를 통한 메시지들의 유통 과정이다. 구조언어학은 기호학으로부터 시작하여 20세기 인문과학이 과학으로서 자리매김하는 데 기념비적인 역할을 했다. 그러나 기호학은 기호들의 닫힌 체계를 다루며, 그 기초가 되는 외부세계를 고려하지 않는다는 비판을 받아 왔다. 메시지들의 유통이 인간들 간의 진정한 소통이 되기 위해서는 '의미'의 발생과 이해가 있어야만 한다. 즉, 의미의 전달이야말로 소통의 핵심이다. 의미는 단순한 언어적 과정만이 아니라 화자와 청자가 속하고 있는 특정한 상황과 기대지평, 그리고 문화공동체의 유구한 전통을 토대로 이루어진다. 이런 이유로 구조주의와 맞서는 서구 인문학계의 다른 축에서는 의미론에 각별한 무게를 두게 된다.

의미를 전달하는 도구, 즉 기호에는 어떤 것들이 있을까? 우선 분절언어로부터 시작해 보자. 의미의 즉각적 발생과 이해는 동작이나 이미지 혹은 소리(가령 천둥소리) 같은 자연적 기호에 의해서도 얼마든지 가능하지만, 인간 상

호 간의 체계적 이해는 분절언어를 중심으로 조직되어 있다고 해도 과언이 아닐 정도로 언어기호의 역할은 소통에서 절대적인 역할을 한다. 언어는 어떻게 이런 역할을 할 수 있는가? 우선 단어들에서 시작해 보자. 보통 단어는 그것이 지칭하는 대상을 통해 의미를 획득한다. 20세기 초반의 지시론적 의미론은 바로 이런 입장을 대표한다. 자연언어는 종종 그것이 어떤 대상이나 행위를 투명하게 지시하는 것으로 생각되고, 그럼으로써 의미를 획득한다. 사실 수학에서 등장하는 인공적 기호들도 마찬가지다. 그러나 단어는 단순한 지시가 아닌 상징적 의미를 전달하기도 한다. 우리가 자주 사용하는 일상적인 말 중에서도 어떤 단어는 무언가 구체적인 것을 지시하기보다는 특별한 정서적 힘을 통해 의미전달이 된다. 가령 기독교 문화가 일반적 힘을 획득한 곳에서 십자가라는 말은 '성스러움'이나 '고난'과 같은 종교적 의미를 전달한다. 이것은 단어가 가진 상징적 의미를 보여 주는 것이다.

단어들 중에는 좀 더 보편적인 의미를 전달하는 것들도 있다. 누군가 '정의(justice)'라는 말을 한다면 이것은 어떤 의미로 이해될까? 이것을 우리가 가령 '올바름의 실천' 혹은 '공평한 분배'라고 이해한다면 우리는 이 정의라는 말을 통해 실제로 존재하는 구체적 사물을 지칭한 것도 아니고, 그 배후에 존재하는 이차적이고 상징적인 의미를 제시하는 것도 아니다. 우리는 단순히 그 말에서 가장 핵심이 되는 내용을 포착한 것이다. 즉, 그 말의 '개념'을 이해한 것이다. 개념은 단지 그것의 지시 대상이나 문화적 전승체계에 의존하는 것이 아니고, 가능한 한 보편적으로 이해될 수 있는 과학적 지식체계를 지향한다. 그러므로 말이 내포하는 개념이 제대로 작동하기 위해서는 그것을 떠받치는 지식의 체계가 어느 정도 견고해야 한다.

이처럼 단어는 여러 가지를 전달하지만 자연언어가 단순한 외부 대상이나 행위를 지시한다면 상징이나 개념은 종종 추상적 의미를 전달하며, 그것들은 언어 사용의 배경이 되는 문화적, 지적 체계를 전제한다. 그러나 단어들만으로는 소통의 과정을 완전하게 이해할 수 없다. 사실 자연언어든, 인공언어든, 상징이든, 개념이든 그것들이 역동적인 방식으로 의미를 전달할 수 있

는 것은 단어 안에서가 아니라 문장 안에서 기능할 때이다. 벤베니스트(E. Benveniste)가 제시한 담화(discours)언어학은 이런 맥락을 염두에 두고 시작되었다. 그에 의하면 담화는 단순히 기호들의 유통이 아니라 사람들 사이에서 소통의 기능을 갖는다. 그러므로 화자의 의도와 청자의 이해가 소통에서 중요한 요소로 등장한다. 언어학은 이로부터 기호학의 닫힌 체계를 극복하고 실제 세계와의 연결을 회복한다. 한편 비트겐슈타인(L. Wittgenstein)에서 시작한 화용론적 언어철학은 언어의 역할을 사용과 맥락에 뭉으로써 역시 언어와 세계와의 역동적 관계를 강조한다.

프랑스의 푸코(M. Foucault)에서 시작한 담론이론은 담화라는 말을 좀 더 포괄적이고 체계적으로 이해한다. 담화가 일상적 상황에서 화자와 청자의 의사소통을 주로 다루고 있는 데 비해, 담론은 특정한 학문적, 정치적, 문화적인 입장 안에서 행해지는 진술들의 집합이다. 비록 우리말에서 다르게 번역되고 있으나 discours라는 표현은 사실 이러한 두 가지 의미로 사용되고 있으므로 담화와 담론은 각 경우에 적절한 번역이라 하겠다. 담론이론은 말의 의미가 담론의 규칙 아래 있음을 주장한다. 개념어라고 해도 보편적인 의미를 담지하기보다는 담론이 유통되는 공간 안에서 새로운 의미를 획득한다. 담론이론은 푸코에서는 닫힌 구조와 규칙을 강조하는 경향이 있었으나 알튀세르(L. Althusser)와 페슈(M. Pêcheux)를 거쳐 외부세계(계급)와의 관계, 특히 다른 담론들과의 경쟁과 갈등관계에 강조점이 주어진다.

담화를 대화 상황에서만 고려할 경우 그 의미는 매우 한정된다. 그러나 이것을 역사적 연관성으로까지 확장하면 소통의 범위는 그 폭과 깊이를 더한다. 다양한 제도들, 사회적 역할들, 그리고 집단과 계급, 국가, 문화전통의 매개로 담화의 의미는 체계적인 접근을 요하게 된다. 담론이론이 특정 집단들이나 역사적 시기들 간에 단절을 가정한다면 가다머(H. G. Gadamer)나 리코르(P. Ricoeur)의 해석학에서는 역사의 연속성, 집단들 간의 거시적 연관성을 중심으로 담화의 의미를 추적한다. 개념사이론을 창시한 코젤렉(R. Koselleck)의 역사의미론도 이 전통에서 있다.

역사가 소통의 장으로 들어오면 담화는 더 이상 살아 있는 현재성을 간직할 수 없고 텍스트(자료들과 기념물)에 의한 매개를 거쳐야 한다. 텍스트는 기록된 담화이며 저자로부터 분리되면서 ‘의미론적 자율성’을 갖는다. 그러므로 텍스트의 의미를 이해하기 위해서는 ‘해석’이라는 특수한 절차를 거쳐야 한다. 리코르는 이것을 ‘소통의 해석학’이라 부른다. 소통의 해석학은 과거와 현재 간의 소통만이 아니라 서로 다른 문화공동체의 소통에도 적용된다. 다양한 공동체의 소통은 직접적 대화 상황보다는 텍스트에 의한 매개를 거치기 일쑤이기 때문이다.

언어학이 20세기 인문과학의 기초 분야로 자리 잡으면서 인문과학의 방법론은 여기에 심대한 영향을 받고, 이에 대응하는 과정에서 다양한 이론을 개발한다. 소통의 문제와 관련한 우리의 연구는 의미론을 중심으로 이러한 이론들을 재검토할 것이다. 이 시도는 주로 리코르의 문제의식과 작업방식을 따른다. 해석학을 현재의 지평에서 가장 잘 살려낸 리코르는 프랑스의 구조주의에서부터 영미의 언어철학, 그리고 독일의 해석학에 이르는 다양한 입장들을 하나하나 검토하고 서로 대립하는 방법론들을 인문과학의 지향점으로 수렴시키면서 커다란 틀에서 종합하고 있다. 그의 소통의 해석학은 이러한 종합의 결정판이라고 할 수 있다.

2. 담화분석—의사소통의 기초

보통 담화분석은 일상적인 대화 상황을 전제로 하여 이루어진다. 담화에 서 의미를 전달하는 기본 단위는 문장이다. 문장은 물론 단순(지시) 기호나 상징 혹은 개념을 나타내는 단어들로 이루어지지만, 단어들 각각이 내포하는 의미와는 다른 의미를 전달한다. 게다가 문장의 의미는 단순히 단어들의 의미들의 합에 무언가를 덧붙이는 것이 아니라 기본적으로 다른 차원에서 생성된다. 리코르에 의하면 “문장은 좀 더 크거나 복잡한 단어가 아니다. 그

것은 새로운 실체이다.”¹⁾ 그래서 리콥르는 어휘 기호들로서의 단어들을 다루는 기호학과 문장의 의미를 다루는 의미론을 근본적으로 구별한다. 구조 언어학의 입장에서는 문장의 의미는 기호들의 의미에 종속되어 있다. 여기서 다루는 의미는 체계 내적 차이들에 의해 정의되며, 외부의 실재와는 관계가 없다. 소쉬르(F. de Saussure)가 말하는 랑그(langue)의 체계가 바로 그러하다. 따라서 그것은 ‘이것’ 또는 ‘저것’으로 지칭되는 구체적 대상과는 무관한 유적(類的) 개념들로 이루어진 분류체계에 지나지 않는다.

담화는 기호들의 가상적 체계가 아니라 현실적인 소통을 개시한다. 이것은 기호들의 의미로는 알 수 없는, 담화에서만 전달되는 의미가 있다는 것을 보면 금방 알 수 있다. 가령 실제적 대화 상황에서 화자가 ‘나’라는 말로 지칭하는 것은 대화가 진행되는 상황에서만 알 수 있는 내용이다. 일반적으로 인칭을 가리키는 지시적(referential) 표현들, 대화 상황에 의존하는 특정한 장소(거기)나 시간(지금)을 가리키는 지표적(indexical) 표현들이 그러하다.²⁾ 담화의 이런 특징은 담화가 기본적으로 하나의 사건(event)이라는 사실에서 유래한다. 사건의 특징은 우선 시간 속에서 일회적으로 일어나며, 그것이 일어나는 현장의 생생함을 전달한다는 점이다. 또한 사건으로서의 담화는 발화자를 전제한다. 따라서 화자의 자기 지시적 특징이 중요해진다. 뿐만 아니라 화자는 대화 상대자에게 메시지를 전달한다. 메시지는 외적 대상을 지시하든, 화자의 의도를 전달하든, 아무튼 문장의 내부 규칙과 무관한 언어 외적 세계를 표현한다. 이런 모든 특징이 담화의 사건적 특징을 구성한다.³⁾

사건은 일회적이어서 일단 사라지면 더 이상 남지 않는다. 그렇다면 대화에서 소통되는 내용도 이러한 사건의 특징을 갖는가? 화자의 자기 지시적 특

징이나 지표적 표현들을 고려하면, 말해진 내용이 있는 그대로 남아 있기는 어렵다. 그러나 모든 것이 사라지는 것은 아니다. 즉, 사건으로서의 담화는 사라지지만, 거기서 소통된 의미는 사건 속에 매몰되지 않는다. 의미는 시간을 벗어나 기적처럼 전달된다. “사건은 의미 속에서 지양된다. 바로 여기에 소통의 기초가 있다. 모든 담화는 사건으로 실행되지만, 의미로서 이해된다.”⁴⁾ 이것이 어떻게 가능하기를 보여 주는 것이 담화이론의 과제이다. 그런데 담화에서 전달되는 의미는 무엇으로 이루어지는가? 그것은 일차적으로 문장을 이루는 단어(기호)들과 명제의 의미, 즉 문장의 논리적 의미에 의존한다. 하지만 동시에 그것들을 넘어서기도 한다. 가령 문장이 가진 설득적이거나 명령적인 힘 혹은 의도의 측면은 논리적으로 포착되지 않는다. 그래서 이러한 의미를 포괄적으로 다루기 위해 리콥르는 일상언어 철학자인 오스틴(J. L. Austin)과 설(J. Searle)에게 의지한다.

우선 명제의 논리적 의미에 한정해 보자. 이것은 화자의 심리상태와 무관하게 의사소통시에 전달되는 의미의 기초를 이룬다. 담화에서 발화되는 하나의 문장은 그 구문과 표현에 내재하는 의미, 즉 문자 그대로의 의미를 가지는 한편, 세계에 대해 무언가를 말하기도 한다. 20세기 초 프레게(G. Frege)는 오늘날에는 고전이 된 어의(sense)와 지시체(reference)의 구분에 의해 의미를 설명하고 있다. 어의는 언어적 표현이 나타내는 문자적 의미이고, 지시체는 그것이 가리키는 대상이다. 프레게가 제시하는 유명한 사례에서 셋별과 금성은 같은 지시체를 갖고 있지만, 그 문자적 의미는 다르다. 어의와 지시체는 고전논리학에서 개념의 내포적 의미와 외연적 의미에 해당한다고 할 수 있는데, 내포가 전통적으로 주관적인 범주에 머물러 있던 반면 프레게는 어의의 객관적 의미를 구축해냈다는 점에서 중요하다. 어의와 지시체는 개념이 아니라 문장에서도 말할 수 있다. 예를 들어 누군가가 “오늘 비가 온다”라고 말하면, 이 문장이 나타내는 어의, 즉 문자적 의미는 그것대로 이해가

1) 폴 리콥르(2003), 『해석이론』, 김윤성·조현범 옮김, 서광사, 34쪽.

2) 자콥 메이(1996), 『화용론』, 이성범 옮김, 한신문화사, 95쪽.

3) Ricoeur, Paul(1986), *Du texte à l'action*, Paris: Seuil, pp.116~117; 폴 리콥르(2002), 『텍스트에서 행동으로』, 박병수·남기영 편역, 아카넷, 116~117쪽.

이하 표기는 Ricoeur, Paul(1986), *Du texte à l'action*, pp.116~117(116~117)이라는 형식을 따름. 페이지 뒤 괄호 안의 숫자는 번역서의 쪽수를 나타냄.

4) Ricoeur, Paul(2005), *Discours et communication*, Edition de l'Herne, p.22.

가능하다. 하지만 실제로 비가 오는지의 여부는 오늘의 날씨를 보고 검증해야 한다. 문장의 지시체는 그 문장의 내용이 사실인지 아닌지의 여부, 즉 진리치와 관련된다. 이처럼 발화된 문장의 어의와 지시체를 동시에 고려할 때만 올바른 의사소통이 가능하다. 어의와 지시체는 모두 소통 가능한 공통의 언어로 말해지며 개인적이고 주관적인 심리상태와는 다르다. 언어 표현에서 누구에게나 전달될 수 있는 논리적이고 객관적인 내용을 보존하려는 이런 시도는 20세기 초의 많은 인문학자들의 주된 관심사 중 하나였다.

답화는 명제적인 것에 한정되지 않는 또 다른 층위를 갖는다. 오스틴은 답화를 기본적으로 행위라는 차원에서 접근하면서 그 수행성(the performatives)을 부각시킨다. 그럴 경우 답화는 프레게의 진리치보다는 적절성/부적절성이라는 기준에 의해 평가된다.⁵⁾ 오스틴에 의하면 답화는 언어행위(speech-act)이다. 가령 사제가 갓 태어난 아기에게 “성부, 성자, 성령의 이름으로 세례를 주노라”라고 말한다면, 그 아이는 이제 기독교인이 된다. 종교적 행위에서만 아니라 일반적 상황에서도 화자는 발화하면서 대화 상대방에게 명제의 의미만이 아니라 행위와 관련된 힘을 전달한다. 이것을 발화수반력이라고 부른다. 약속이나 주장, 명령, 희망과 같은 것들이 그것이다. 예를 들면 “내가 약속할게”라고 말할 경우, 화자는 그것을 하겠다는 의무를 자기 자신에게 지우는 것이다. 그가 실제로 그것을 행하든, 행하지 않든, 적어도 언어 규칙상으로는 그럴 의무가 부과된 것이다. 과거에는 이런 특징들이 화자의 주관적 심리나 의도에 종속된 것으로 생각되었다. 그러나 오스틴에 의해 그것은 언어의 문법적 표시들로 외재화되는 객관적 특징이 된다. 예를 들면 직설법이나 명령법, 가정법(불어에서는 접속법) 등은 이런 기능을 문법적으로 드러내 준다. 따라서 발화가 수반하는 힘은 언어로 고정되는 의미론적 기능을 획득한다.

오스틴에 의하면 화자가 언어 행위를 할 때 세 가지 차원의 소통 가능성에

주목해야 한다. 첫째는 발화행위(locutionary act)로서 이것은 발화 내용의 명제적 의미를 전달하는 행위이다. 두 번째는 발화수반행위(illocutionary act)로서 방금 본 언어행위 이론에서 핵심을 차지하는 발화수반력과 관련된다. 세 번째로 발화효과행위(perlocutionary act)는 발화를 행함으로써 나타나는 결과가 있는데, 이것은 행태주의가 자극-반응 효과로 설명하는 것에 해당한다.⁶⁾ 발화효과행위의 결과는 구어의 특징을 이루지만, 상황에 종속적이어서 예측할 수도 없고 언어로 고정되거나 전달될 수도 없다. 그러므로 그것은 구어가 문어로 고정될 때 사라지는 부분이다. 그러나 적어도 발화수반행위는 문법적 도구들을 사용하여 고정된 의미를 전달할 수 있다. 명제적 의미가 사건의 지양 속에서 드러난다면, 언어행위의 수행성은 발화라는 사건적 특징을 드러냄에도 불구하고 전달될 수 있는 객관적 의미를 확보한다. 따라서 리퀴르에 의하면, “답화는 문장 내에서 사건과 의미의 변증법적 통일”을 잘 보여 준다.⁷⁾ 오스틴의 이론은 사건과 의미의 긴장 속에서 소통 가능성을 모색하는 시도이다.

리퀴르는 여기서 멈추지 않고 더 나아간다. 오스틴의 발화수반력은 명령법, 직설법, 가정법과 같은 문법적 형식으로 외재되는데, 그 각각은 비트겐슈타인(Ludwig Wittgenstein)이 말한 의미에서 우리 삶의 양식을 반영하고 언어 게임의 규칙에 종속된다. 그런데 답화시에 더 중요하게 전달되는 것은 이런 외재화된 형태라기보다는 그 뒤에서 작용하는 의도(intention)의 차원이다. 존 설(J. Searle)은 약속이 함축하는 자기 구속이라는 특징을 분석하면서 ‘성실성의 조건’을 제시하는데, 이것은 “화자가 자신의 약속을 이행할 의도”(S intends to de A)를 말한다. 이것은 단순히 문법적이고 논리적인 규칙 혹은 화용론적 의미에서 언어게임의 규칙의 차원이 아니라 화자의 ‘정신적(mental) 의도’의 차원이다. 설은 이것을 욕망과 믿음으로 압축시킨다. 의도

5) J. L. 오스틴(1992), 『말과 행위』, 김영진 옮김, 서광사, 34~35쪽.

6) 오스틴(1992), 앞의 책, 123~138쪽

7) 리퀴르(2003), 앞의 책, 39쪽.

의 다양한 의미들은 믿음과 욕망의 질서에 속한다. 결국 담화시에 화자의 의도에 초점을 맞출 경우 심리적 고려를 하지 않을 수 없다.⁸⁾ 그러나 리코르에 의하면, “이 관계는 의미론의 심리학에의 정박인 동시에 심리학의 의미론에의 포섭이다.”⁹⁾ 화자의 의도는 청자에 의해 의도로서 인정될 것을 목표로 하기 때문에 인식적 요소를 가지고 있다. 화자 A가 X를 의미한다는 말은 (상대방이 A의 의도를 인정할 경우) 상대방에게 일정한 효과를 산출한다는 것이다. 이것은 발화효과행위에서 나타나는 발화의 결과가 아니라 A의 발화가 진행됨과 동시에 그것이 수반하는 힘을 상대가 인정(recognition)하는 것이다. 이와 같이 의미론에 포섭된 심리학, 그리고 발화자의 의도에 대한 상대의 인정이라는 두 가지가 함축하는 것은 의사소통시에 전달되는 의도가 개인의 주관적 심리에 국한되는 것이 아니라 소통 가능한 인식적(noetic) 차원을 획득한다는 것이다.

리코르가 분석한 담화의 의미는 언어가 기본적으로 사적인 것이 아니라 공적인 것이며, 그것은 삶의 양식을 반영하고 언어게임의 규칙에 근거한다는 비트겐슈타인의 생각, 그리고 담화시에 일어나는 화자와 청자의 소통은 심리적인 직관보다는 의미형성작용(noesis)과 그것의 인지라는 후설의 생각을 물려받은 것이다. 리코르는 인간 상호 간에 전달이 불가능한 사적 감정이거나 고독이라는 근원적 차원, 혹은 언어가 아닌 직관으로 공감할 수 있는 차원을 인정한다. 그러나 적어도 언어로 소통을 가능하게 하는 삶의 의도적 부분이 있다. 담화는 이러한 기적을 수행한다. 리코르에 따르면, 인문과학은 딜타이식의 감정어임이나 직관적 이해가 아니라 언어로 소통 가능한 공적 차원을 대상으로 한다. 개인들 간의 소통이든, 집단들 간의 소통이든, 혹은 서로 다른 문화공동체 간의 소통이든, 그것이 어떤 공적 차원을 획득하고 담론으로 구성되며 사실을 해석하고 세계를 변화시키는 힘을 가질 수 있기 위해

서는 소통의 이러한 측면에 주목해야 한다. 물론 서로 다른 지식체계와 문화적 배경을 가진 집단들, 혹은 서로 다른 언어를 말하는 공동체들 사이에서 한 개념이나 진술이 문자 그대로 전달될 것이라는 생각은 소박하다. 그러므로 담화시의 소통 조건을 탐색하는 것은 실제적 소통 가능성을 개시하기 위한 준비 작업이라 할 수 있다.

3. 텍스트 이론

텍스트는 기록된 담화이다. 구어담화가 일상적 소통의 모범을 보여 준다면 텍스트는 기록이라는 행위를 통해 담화를 글로 보존함으로써 아주 다른 소통의 형태를 가능하게 한다. 가장 간단한 예로 우리는 편지나 인터넷에 의해 원거리 소통을 할 수 있다. 이런 단순한 경우에 텍스트에 의한 소통은 공간적 거리와 시간적 지연이라는 요인들을 제외하고는 구어담화가 가진 기능과 크게 다르지 않다. 그러나 기록된 담화인 텍스트가 전달되는 방식은 대부분의 경우 쌍방향이기보다는 일방향적이다. 가령 돌이나 파피루스에 기록된 고대인들의 문자는 스스로 말할 뿐 우리의 의문에 대답하지 않는다. 그뿐인가? 문학 작품은 저자의 손에서 벗어나면 그 이해는 독자에게 맡겨진다. 한 작품을 이해하기 위해 저자를 직접 대면하겠다는 것은 어리석은 생각이다. 일반적으로 역사적 자료나 기념물, 그리고 작가의 작품은 우리에게 일방적으로 전달되는 듯하다. 한 공동체와 다른 문화공동체 사이에서도 사정은 마찬가지다. 정치나 경제적 목적으로, 혹은 문화적 교류를 위해 직접 대면하는 경우 외에 일반인들의 경우 작품(소설·희곡·민담·여행기)이나 홍보물, 신문 혹은 그 밖의 매체를 통해 상대에 대한 정보를 얻게 된다. 이 경우 메시지의 주고받음은 간접적인 방식으로 일어나지만, 그렇다고 하더라도 우리는 여전히 소통을 말할 수 있다. 그렇다면 그것은 어떤 방식으로 가능한가?

우선 기록된 담화인 텍스트는 담화에서 순수한 사건적 요소가 배제되고

8) Searle, John(1969), *Speech Act: An essay in the Philosophy of Language*, New York: Cambridge Univ. Press.

9) Ricoeur, Paul(2005), 앞의 책, p.55.

의미론적으로 포섭된 내용을 지칭한다. 이렇게만 보면 글은 구어담화와 본질적으로 다른 본성을 갖고 있지 않다. 오히려 그 생생한 현장성을 상실함으로써 담화보다 더 허약한 존재론적 기반에 의지하게 된다. 이런 이유로 소크라테스를 비롯하여 루소(J. J. Rousseau)나 베르그송(H. L. Bergson)과 같은 철학자들은 글을 불신하고 말이 전달하는 살아 있는 정신성을 강조하였다. 그러나 다른 한편 문자의 발명 이후 그것을 기록하는 매체의 발달로 인한 사회의 변화를 보면 이와는 정반대의 판단을 할 수도 있다. 인쇄술의 발달은 여러 면에서 인류 역사에서 하나의 획을 긋는 사건으로 평가된다. 가령 이전까지 사제들이 독점한 성서의 내용이 대중들에게 전달되면서 신과의 직접적 대면을 주장하는 종교개혁이 가능하게 되었다는 것은 잘 알려진 사실이다. 앤더슨(B. Anderson)은 인쇄술의 발달로 인한 독서인구의 확대, 이로 인한 공유된 의식의 형성으로부터 민족이라는 상상의 공동체가 출현하였음을 주장하기도 한다. 이러한 사실들은 근본적으로 텍스트가 가진 개방성에 기인한다. 텍스트는 일부에 의한 정보의 독점으로부터 다수의 청중 혹은 독자층을 만들어 낸다. 이것은 텍스트가 한편으로 저자로부터 독립하기 때문이고, 그럼으로써 독자에 의한 새로운 해석 가능성에 열려 있기 때문이다.

리코르르는 이러한 사태를 텍스트의 '의미론적 자율성'이라고 명명한다. 텍스트는 단순히 구어담화에서 전달되는 의미론적 내용을 보존하는 데 그치는 것이 아니라 시간적, 공간적으로 자신을 개방함으로써 그 스스로 새로운 의미체로 재탄생한다. 대화가 글로 기록될 때 화자는 더 이상 존재하지 않는다. 대신 저자가 새로이 등장한다. 하지만 저자는 우리의 질문에 대답하지 않는다. 글은 화자만이 아니라 저자로부터도 독립한다. 뿐만 아니라 글은 담화의 중요한 특징인 세계지시성도 상실한다. 허구를 다루는 문학은 말할 것도 없지만 역사적 자료들도 마찬가지다. 현존하는 사료들은 과거를 재구성하기 위한 단서의 구실을 할 뿐 그 자체로 현재에 의미를 갖는 충분한 존재를 누리는 것이 아니다. 그렇다면 텍스트는 무엇을 지시하는가? 구체적 지시체가 없는 경우에도 의미를 갖는다고 할 수 있는가? 리코르에 의하면 텍스트는 직

접 지시를 말소시키면서 유사세계(le quasi monde)를 창조한다. 가령 우리가 그리스 세계에 대해 말할 때, 혹은 요순시대에 대해 말할 때 이는 무엇을 지시하는가? 서세동점기 우리가 가진 서구의 상(像)은 일종의 '아우라'로 감싸인 유사 세계가 아니던가? 저자도 마찬가지다. 실제의 저자 대신에 텍스트는 새로운 저자를 세운다. 이 저자는 우리에게 자신의 의도를 따를 것을 명하는 것이 아니라 "글에 의해 추적되고 기록되는 의미의 공간에 서 있다."¹⁰⁾ 우리가 텍스트를 이해하고 그것과 소통하는 것은 바로 이 유사세계, 그리고 새로운 저자와 더불어서이다. 텍스트는 이러한 이중의 개방으로 인해 독자를 작품과 소통하게 하는 동시에 작품을 매개로 인간들 상호 간의 소통을 가능하게 한다.

그렇다면 텍스트의 이해는 어떻게 가능한가? 텍스트가 시간과 공간을 초월하는 모든 독자에게 개방되어 있다는 사실은 그것을 이해하는 것을 까다롭게 만든다. 수학이나 논리학의 언어 같은 인공언어에 속하지 않는 모든 단어들은 다의성을 가지므로 이것을 걸러내는 일이 필요하다. 구어의 경우 상대방과의 대화 속에서 반복과 수정을 통해 이 애매함을 벗어날 수 있다. 텍스트의 경우에도 전후의 맥락을 고려하면 어느 정도 모호함을 피할 수 있지만, 직접적 이해는 구어에 비해서는 매우 제한되어 있다. 슈라이어마허(F. D. E. Schleiermacher)와 딜타이(W. Dilthey)에서 나타나는 초기의 해석학은 이런 문제를 해결할 것을 목표로 한다. 딜타이는 자연과학적 설명방식을 무차별적으로 적용하는 실증주의에 반대하면서 이해의 방법을 주장한다. 그러므로 좁은 의미의 해석은 텍스트 이해의 기술(技術) 혹은 방법이라는 주제에 국한되어 있다. 그러나 텍스트 이해는 단순한 기술을 넘어서는 폭넓은 지평을 요구한다. 수학과 같은 인공언어로 씌어진 것이 아닌 모든 텍스트, 일반적으로 정신과학이나 인간과학이라 불리는 텍스트들은 언제나 특정한 문화적, 역사적 배경 위에서 이해될 것을 요구한다. 딜타이는 이것을 잘 알고 있었지만,

10) Ricoeur, Paul(1986), *Du texte à l'action*, p.158(167~168).

텍스트의 저자나 해석자를 계몽주의가 가정한 근대적 개인으로 보았기 때문에 역사성을 이해하는 데 한계를 보였다. 가다머에 의하면 이것은 계몽주의의 반발로 나타난 낭만주의와 그 유산을 물려받은 역사주의 학파가 가진 공통의 문제점이다.

가다머는 이해를 인식방법의 차원을 넘어서 현존재(Dasein)의 존재 조건으로 파악한 하이데거(Martin Heidegger)를 따른다. 이것은 심층적인 의미에서 근대성과의 결별을 의미한다. 계몽주의가 가정한 개인이 선입견으로 물든 과거(전통)와 단절하고 객관적 인식을 할 수 있다고 가정된 데 반해, 하이데거의 현존재는 언제나 상황에 처해진(던져진) 존재이며 “~로서(as) 세계를 파악하는” 일정한 ‘예견구조’에 종속되어 있다. 그러므로 우리는 언제나 우리가 가진 ‘선입견/선이해’를 통해 사물을 볼 수밖에 없다. 인간은 자아와 타자를 객관적으로 파악할 수 있는 절대적 이성을 가진 무한한 존재이기에는커녕 역사성에 의해 제약된 유한한 존재이다. 가다머에서는 이성조차도 역사적 본성을 갖는다. 그에 의하면 “개인의 선입견(선이해)은 그의 의식적이고 반성적인 판단보다 더욱 중요성을 갖는다. 왜냐하면 그것은 자신의 존재의 역사적 실재성을 구성하기 때문이다.”¹¹⁾ 우리가 소속된 역사나 사회적 전통 및 우리가 사용하는 언어 역시 이러한 선이해의 일부를 이룬다. 역사나 사회, 언어는 우리의 소유물이 아니라 우리가 그 안에서 살아가는 조건이다. 우리는 동일한 언어와 문화, 동일한 역사에 소속되어 있음으로 해서 공통의 지평(horizon)을 갖는다. 지평이라는 이 비유적 표현은 모든 것을 볼 수 있는 신의 관점에 선 근대적 개인을 부정하기 위해 사용되었으며, 인식의 범위를 한계를 가리키는 동시에 현존재의 존재조건이기도 하다. 상황에 처한 현존재는 자신의 상황을 넓히거나 좁힐 수 있는 지평을 갖는다. 지평은 현존재들이 서로 소통을 할 수 있는 토대이다. 서로의 지평을 조금씩 변형하여 공통의 지

평을 갖게 될 때 우리는 지평융합에 이른다.

리코르르는 가다머에서 해석학적 개념들을 대부분 자신의 소통의 해석학에 수용한다. 선이해와 소속성 그리고 지평융합은 사회적, 제도적 형식 내에서 나타나는 소통의 근본 구조를 이룬다. 그러나 리코르르는 여기서 가다머의 ‘시간적 거리(distance temporelle)’라는 개념에 주목하여 ‘거리두기(distanciation)’라는 자신의 개념을 만들어 낸다. 이 개념은 소속성과 선이해를 전제하는 인문과학에서 어느 정도 객관성과 보편성을 가능하게 하는 장치이다. 사실 소속성과 선입견, 그리고 전통의 권리회복을 주장하는 가다머의 생각은 주관주의라는 비판에 노출될 수 있다.¹²⁾ 그래서 리코르르에게는 소속성과 거리두기의 변증법이 중요한 것으로 등장한다. 이것은 가까움과 멀, 자신과 타자간의 긴장을 조율하는 장치이다.¹³⁾ 역사 이해나 서로 다른 문화공동체들간의 소통은 시간적으로나 공간적으로 거리를 가질 수밖에 없다. 해석은 이처럼 지리적, 문화적, 시간적, 정신적으로 먼 것을 가깝게 하는 것이다. 그러나 다른 한편 우리는 자신의 역사성에 매몰되어 있을 경우 타인이나 타문화를 자신의 유일한 지평에서 판단하는 오류를 범하기도 한다. 이럴 때 거리두기는 소속성과 일정한 긴장관계를 유지하게 된다. 즉, 자신의 지평을 넓히거나 상대의 지평과의 융합을 위해 자신이 소속된 문화나 역사에 대한 거리두기가 필요하다.

리코르르는 거리두기가 소속성과 갖는 근본적인 긴장관계를 강조하면서 그것을 텍스트 이해에 원용한다. 그에 의하면, “텍스트는 인간들 간에 이루어지는 소통의 특수한 경우 이상의 것이다. 텍스트는 소통 내에서 이루어지는 거리두기의 패러다임이다.”¹⁴⁾ 즉, 텍스트는 대화 상황의 기록과 보존이라는 보조적인 의미를 떠나 거리두기에 의한 소통의 모범을 보여 준다는 것이다. 앞에서 우리는 담화에서 보존되는 것이 그 사건정보보다는 의미에 있다는 것

11) Gadamer, G(1975), *Truth and method*, New York: Crossroad, p.261. (The translation was edited by Garette Barden and John Cumming)

12) 조지아 윈키(1999), 『가다머: 해석학, 전통 그리고 이성』, 이한우 옮김, 민음사, 165쪽.

13) Ricoeur, Paul(1986), *Du texte à l'action*, p.110(111).

14) Ricoeur, Paul(1986), *Du texte à l'action*, p.114(114).

을 보았는데, 여기에 이미 사건과 의미의 긴장에서 비롯하는 거리두기가 작용한다. 의미는 사건에 거리를 뒀으로써 전달되고 보존된다. 이 부분이야말로 담화가 그 구어적 맥락에서 해방되어 텍스트와 공유되는 부분이다. 다른 한편 담화가 문자로 기록되면서 텍스트는 저자의 의도로부터 자율성을 갖게 된다. 텍스트의 세계는 저자의 유한한 지평으로부터 해방되어 시공을 넘어서 독자에게 개방된다. 이것은 텍스트의 거리두기가 행하는 생산적 기능이다. 텍스트 이해에서는 거리두기와 ‘전유(appropriation)’의 변증법이 출현한다. 전유한다는 것은 낯선 것을 자기 것으로 만드는 것이다. 텍스트는 이미 그 시공적 거리와 저자로부터의 독립에 의해 우리에게 낯선 것으로 주어진 다. 거리두기와 전유의 변증법은 “모든 시공간적 거리를 문화적인 낯설음으로 바꾸어 버리는 타자성과 모든 이해를 자기 이해로 확장시키는 자기성 사이에 벌어지는 투쟁의 원리이다.”¹⁵⁾

4. 내러티브 이론

내러티브는 시간적 선후관계나 논리적 인과관계를 가진 사건들의 연속으로 이루어진 담화 혹은 텍스트이다. 내러티브는 그것이 가진 특별한 이야기(story) 구조에 의해 청자 또는 독자에게 호소하는 힘을 가지고 설득적 효과를 낳는 점에서 의사소통적 기능을 갖는다. 그러므로 그것은 단지 문학작품이나 구전되는 이야기에서만 나타나는 것이 아니라 대화 상황에서도 수행된다. 내러티브 의사소통은 담화나 텍스트를 통한 의사소통의 한 경우이지만 몇 가지 관점에서 특별한 접근이 필요하다. 우선 그것은 이야기를 하는 시점 이전에 있었던 사건이나 체험 또는 상상을 시간적으로 재현, 묘사하는 기능을 갖는다. 그러나 허구적 내러티브는 말할 것도 없고 일어난 일을 묘

사하는 경우에도 화자는 그것을 있는 그대로 보고하는 것보다는 자신의 의도나 목적에 따라 일정한 줄거리(plot)를 가지고 진행한다. 그러므로 화자의 의도와 줄거리의 구조를 이해하는 것이 내러티브 의사소통에서 중요한 관건이다.

리코르르는 특히 역사서술에서 내러티브의 중요성을 강조하는데, 그것은 실증주의에 대한 비판을 함축하고 있다. 역사는 신화적 또는 허구적(문학적)인 내러티브와 비교해 “사실의 내러티브”이다. 역사서술은 한 문화공동체가 이야기의 형식을 빌려 스스로를 해석하고 자신의 정체성을 세우는 과정의 일부이기 때문이다.¹⁶⁾ 일반적으로 직접적인 소통과 시공적 거리를 가진 소통에서 내러티브의 역할은 다를 수밖에 없다. 실증적 자료의 빈자리를 상상력이 체계적으로 메우는 과정에서 그러하다. 그러므로 역사서술에서와 마찬가지로 지리적, 문화적으로 거리가 먼 다른 공동체와의 소통에서도 내러티브는 상상력에 호소하는 특징을 갖는다. 텍스트 해석학은 이와 같은 내러티브 해석에서도 역시 적용된다.

리코르가 허구의 내러티브인 문학과 사실의 내러티브인 역사를 비교하는 것은 양자를 대립시키기 위함이 아니다. 오히려 그는 둘 간의 근접성에 주목한다. 실증주의자들은 역사가 과거의 실재성, 즉 과거의 ‘있었음’에 기초하고 있다고 생각한다. 하지만 과거의 사건을 관찰한 증인이든 기록이든 현재에 의해 재구성되는 상황을 피할 수는 없다. “역사란 역사가의 정신 속에서 과거를 다시 실행하는 것에 불과하다”는 콜링우드(R. G. Collingwood)의 말을 인용하면서 리코르르는 “역사는 시간을 재형상화하기 위해 어떤 식으로든 허구를 사용하며 허구 역시 동일한 목적으로 역사를 사용해야만 구체화에 이를 수 있다”고 주장한다. 문제는 상상력이 어떤 방식으로 사실성을 보완하면서 일어난 일을 설명하는 목표에 통합될 수 있는가 하는 것이다.¹⁷⁾

16) Ricoeur, Paul(1986), *Du texte à l'action*, pp.186, 196(203, 215).

17) Ricoeur, Paul(1985), *Temps et récit* III, Paris: Seuil, p.265; 폴 리코르(2004), 『시간과 이야기』 III, 김한식 옮김, 문학과지성사, 352~353쪽.

15) 리코르(2003), 앞의 책, 83쪽.

역사의 이야기구조 즉 줄거리를 배제하는 것은 실증주의의 일반적 경향이 다. 이러한 경향의 극단에는 역사서술을 자연과학의 서술과 등치시킴으로써 그 독특성을 말소시킨 것으로 악명 높은 험펠(C. Hempel)의 포괄법칙 모형(Covering law model)이 있다. 이에 따르면 역사적 사건은 지진이나 기름탱크의 폭발과 같은 물리적 상태의 변화와 다르지 않다. 물리적 사건이든 인간적 사건이든 모든 사건은 일정한 법칙, 그리고 사건이 일어날 당시의 조건(condition)이라는 두 가지 전제가 주어지면 논리적으로 추론되고, 따라서 설명된다고 말할 수 있다. 역사적 사건들이 이러한 절차에 따라 설명되기 어려운 이유는 역사에서 법칙이라는 것 자체가 불명료하여 과학적 수준에 이르지 못했기 때문이다. 험펠의 모델은 물리적 사건과 역사적 사건의 차이를 보지 못한 점에서 비판의 대상이 되어 왔다. 자연과학이 시간적 인과관계를 다루는 것은 사실이다. 하지만 그것을 일반화된 시간 안에서 통합시키기 때문에 개별적인 독특한 시간구조 즉 이야기구조를 외면하고 있다.

다른 한편 구조주의는 이와는 다른 입장에서 이야기구조를 배제한다. 기호학의 모델을 내러티브 설명에 원용하는 구조주의는 텍스트의 의미를 그 내부관계들로 환원한다. 가령 레비 스트로스(C. Lévi-Strauss)는 기호학자들이 음소, 형태소, 의미소 등을 정의하는 것과 같은 방식으로 신화를 서술하는 가장 작은 문장단위인 ‘신화소(mythème)’를 정의하고, 이것을 통해 신화의 의미를 논한다. 즉, 음운론에서 음소가 다른 것들과의 변별적 차이에 의해서만 존재하는 관계적 실체이듯이 신화소 역시 다른 문장들과의 관계들에 의해서만 의미를 갖는다. 그러므로 한 신화의 의미는 신화소들의 상호 배치에 의해 결정된다. 그것은 신화 내러티브의 폐쇄구조로 완결된다. 리코르에 의하면 이 경우 우리는 신화를 설명했다고는 말할 수 있지만, 그것을 해석했다고는 할 수 없다.¹⁸⁾ 구조주의는 이야기의 줄거리를 표면구조로 격하시키고,

대신 심층구조로서 관계의 차원을 부각시킴으로써 역시 이야기에 독특한 시간성을 배제한다. 이것은 역사를 담론의 시각에서 분석한 푸코의 경우도 마찬가지다. 구조주의가 역사에서 연속성보다 불연속성을, 통시적 고찰보다 공시적 분석을 선호하는 것은 잘 알려져 있다.

리코르는 역사가나 문학가의 관심은 단순히 과거의 객관적 기술이나 이야기의 구조적 분석에 있는 것이 아니라 더 근본적으로 의사소통의 영역을 넓히는 데 있다고 생각한다.¹⁹⁾ 이것을 위해 역사의 연속성, 통시성이 무시되어서는 안 되며, 그 이야기구조에 의해 독자에게 깊이 닿을 내릴 수 있어야 한다. 내러티브 의사소통이 의도하는 바가 바로 그것이다. 그렇다고 해서 설명의 가치를 무시해도 된다는 것은 아니다. 리코르는 설명의 이론이 이야기를 따라가는 능력에 포함될 수 있다고 본다. 내러티브가 설명이 필요 없이 자명한 경우는 별로 없다. 달타이의 주장과는 반대로 인간과학의 사실들은 즉각적으로 이해할 수 있는 것들로 되어 있지는 않다. “설명은 즉흥적 이해가 방해받을 때 우리에게 이야기를 계속 따라갈 수 있도록 하는 기능을 한다.”²⁰⁾ 즉각적 직관이 아니라 이야기를 따라가는 능력을 이해로 보면 설명은 이해를 확장하는 역할을 할 수 있다. 이런 면에서 리코르는 인문과학에서 설명과 이해라는 오래된 방법론 논쟁을 내러티브 이론으로 종합하고 있다.

역사에서 내러티브의 역할, 즉 역사와 허구의 교차로부터 ‘인간의 시간(le temps humain)’이라고 부를 수 있음직한 것이 나온다.²¹⁾ 이야기를 통한 과거의 재형상화야말로 모든 역사가가 목표로 하는 것이다. 가령 헤겔의 역사철학은 허구와 역사를 교차하는 모든 방식을 전체 속에 포괄하여 단수 집합명사로서의 ‘역사’를 구성하였다. 헤겔은 서구 근대인의 역사에 최상의 줄거리를 부여하였다. 그러나 이런 식의 역사 내러티브는 이미 그 효력을 상실하였다. “역사의 관념적 고찰은 그 자체가 어떤 해석학적 현상, 유한성이라는 동

이하 표기는 Ricoeur, Paul(1985), *Temps et récit* III, p.265(352~353)이라는 형식을 따름. 페이지 뒤 괄호 안의 숫자는 번역서의 쪽수를 나타냄.

18) Ricoeur, Paul(1986), *Du texte à l'action*, p.167(178).

19) 폴 리코르(2003), 『해석학과 인문사회과학』, 윤철호 옮김, 서광사, 522~523쪽.

20) Ricoeur, Paul(1986), *Du texte à l'action*, p.201(221).

21) Ricoeur, Paul(1985), *Temps et récit* III, p.279(371).

일한 조건에 놓이게 된 해석적 작업”이다.²²⁾

결국 역사의 내러티브적 속성을 받아들이면 여러 가지 역사 내러티브들을 어떻게 평가할 것인가의 문제가 대두한다. 이것은 리코르가 ‘역사의식의 해석학’이라고 부른 것에 의해 가능하다. 리코르는 코젤렉의 역사의미론의 작업을 예로 든다. 코젤렉은 가다머의 영향사의식과 지평 개념의 연장선상에서 경험공간과 기대지평이라는 상위 범주들을 도입하여 근대적 시간 개념의 재형상화를 시도한다. 가다머의 영향사의식은 역사적 과거의 영향이 누적된 의식을 말한다. 코젤렉의 경험공간은 전승된 경험을 기억 속에 포함하는 현재이다. 기대지평은 미래를 향한 희망과 두려움과 기대가 투사된 현재적 미래의 장이다. 이 두 범주는 서로를 조건 짓는다. 서구의 근대인들은 자신의 시대를 새로움, 진보의 가속화, 그리고 역사개조의 가능성으로 파악하였다. 이들은 자신들의 시대를 새로움으로 표상함으로써 중세를 암흑의 시대로 재규정하게 된다. 즉, 전통과 과거를 평가절하함으로써 경험공간을 축소시킨다. 그런데 현재의 새로움은 미래와의 관계에서 비롯한다. 미래는 진보를 통해 이룩할 광명으로 표상된다. 고로 현재는 과거의 암흑과 미래의 광명 사이에 있으며, 미래로의 전진(가속)은 결국 역사를 능동적으로 만들어 간다는 의식으로 나타난다. 코젤렉이 인용한 로베스피에르(Robespierre)의 발언은 이 점에서 의미심장하다. “시간으로 하여금 그 진정한 운명을 일깨워 줄 때가 왔다. 인간 이성의 진보는 이 거대한 혁명을 준비해 왔다. 그리고 그것을 가속시킬 의무는 특별히 당신에게 주어졌다.”(405) 이처럼 “인류는 스스로를 이야기함으로써 그 자신의 주체가 된다. (...) 역사를 만든다는 표현과 이야기를 만든다는 표현은 서로 겹칠 수 있게 된다.”(407)

리코르는 코젤렉의 작업을 역사 내러티브를 상대화하는 작업으로 보는데, 이는 리코르의 거리두기 개념과 밀접한 관계가 있다. 근대 이전의 역사의식(최후의 심판 논제, 또는 역사는 삶의 스승이라는 생각)과 근대의 역사의식의 차

이는 각 시대의 사람들이 가진 기대지평과 경험공간의 관계 변화에서 유래한다. 이 두 범주는 역사의식을 구성하는 ‘선택적 범주들’이어서 “내용의 변주(variation)들에 대한 개념적 역사를 가능하게 한다.”(412) 결국 내러티브의 사소통은 일반적인 텍스트와 마찬가지로 해석을 필요로 한다. 리코르가 볼 때 개념사를 통한 역사의미론은 이러한 소통의 해석학의 일부이다. 거리두기를 통한 소통의 해석학은 소속성이나 선입견에 매몰되지 않게 해준다. 바로 이 지점에서 리코르는 하버마스의 이데올로기 비판의 입장이 소통과 자기 이해를 확장하고 복원하는 해석학의 기획에 편입될 수 있다고 믿는다.(51) 하버마스는 가다머와의 유명한 논쟁에서 전통과 선입견의 권위를 옹호하는 가다머의 해석학이 왜곡된 소통의 원천이 될 수 있다고 비판한다.(339) 그는 근대적 이성의 의식중심성을 비판하면서 이성의 해방적 관심을 제약 없는 의사소통의 영역에서 실현하고자 한다. 이데올로기 비판은 올바른 소통의 조건을 제시함으로써 그것의 규범적 평가를 할 수 있게 해준다. 그러나 그 동기는 전적으로 합리적인 정치적 공동체를 지향하기 때문에 소통이 가진 역사적, 문화적인 포괄적인 내용을 배제하게 된다. 한편 리코르의 소통의 해석학은 코젤렉의 범주들이 잘 보여 주듯이 상충하는 여러 내러티브들을 각각의 상황에 내재적으로 이해하면서 서로 비교하게 해주는 장점이 있다. 결국 소통의 해석학과 이데올로기 비판이 서로 화해하기 위해서는 해석학이 윤리적이고 정치적인 관심을 배제할 수 없다.

5. 주관성에서 상호주관성으로—소통의 철학적 기반

“나는 무엇을 아는가?”(Que sais-je?)라는 몽테뉴의 물음 이래 서양의 근대 사상은 자기 반성적 의식을 세계인식의 아르키메데스의 점으로 삼는다. 데카르트의 “코기토, 에르고 슴”(Cogito, ergo sum)은 상식과 전통의 권위로 대 표되는 모든 선입견을 철저히 배제하고 오로지 나의 의식 주관에 확실한

22) Ricoeur, Paul(1985), *Temps et récit* III, p.298(396).

것으로부터 출발하는 근대 철학의 전형으로 자리 잡았다. 주관성의 철학이 목표로 하는 확실성은 선형성에 의해 확보되는데, 이것은 주로 근거가 약한 종교적 권위나 상식적 견해로부터 수학적, 자연과학적 인식을 보장하기 위한 인식론적 시도였다. 여기에는 세계가 합리적인 수학적 질서에 의해 구성되어 있으며, 인간의 이성은 그것을 완벽하게 파악할 수 있다는 낙관적 믿음이 반영되어 있다. 따라서 인간과 인간의 소통의 문제는 중요한 것으로 제기되지 않는다. 이성을 가진 모든 인간은 자연이라는 합리적 책을 읽을 능력이 있으므로 합리성이라는 원리가 우선이고, 소통은 오로지 이 원리를 매개로 하는 부차적 문제가 된다. 이 생각은 데카르트(R. Descartes)와는 다른 입장을 가진 홉스(T. Hobbes), 로크(J. Locke)와 같은 경험론자들에서도 마찬가지이다. 단지 이들은 인간들 간의 사회적 관계 그리고 사회구성의 정당화 문제에 더 관심을 두었을 뿐이다. 이들에게 인간은 욕망을 추구하는 원자적 개인에 불과하며, 이러한 고립된 개인들의 갈등을 조정하는 합리적 장치가 사회이다. 그러므로 인간들 간의 소통이나 상호 작용은 기본적으로 개인들의 이해 타산의 조정에 지나지 않는다. 사회 또는 국가는 계약에 의해 구성되며, 이 계약이라는 용어는 역시 개인들의 권익을 지켜 주는 조건에서만 가능한 합의를 지칭한다.

루소나 칸트(I. Kant)는 이러한 냉정한 계약론에 도덕적 관점을 첨가하고자 하는 점에서 차이를 위한 일보를 내디뎠다. 사회는 맹목적 욕구들의 통제자이거나 이기심의 합리적 조정자이기보다는 개인들이 자발적 동의에 의거하여 일반의지에 자연권을 양도할 때 법과 권력의 정당성을 확보할 수 있다. 루소는 공화국에 대한 애국심과 인간들 사이의 형제애를 강조하였으며, 칸트는 인격의 존엄성을 강조하고 실천이성을 통해 사회의 법과 정치질서를 확립할 것을 주장한다. 그러나 다른 계약론자들과 마찬가지로 이들의 출발점은 여전히 고립된 개인이며, 따라서 개인들 간의 내재적 관계를 올바르게 평가하고 있지 못하다는 것이 헤겔(G. W. F. Hegel)과 같은 국가유기체론자들의 비판이다. 헤겔은 개인적 자유의 구체적 조건들을 검토하면서 자유는 진

공상태에서 개인에게 주어진 것이 아니라 공동체 내에서 타인과의 상호 인정 과정을 통해서만 실현될 수 있다고 한다. 공동체는 개인들의 갈등을 조정하는 도구적 목적만을 가진 것이 아니라 인륜성을 실현하는 상호주관적 장이다. 인륜성은 추상적 법과 도덕적인 것이 통일된 형태이며, 곧 민족국가의 지반이 된다. 계약론자들이 시민사회와 국가를 구별하지 않았던 반면, 헤겔은 양자를 구분한다. 헤겔에게 시민사회는 계약론자들이 말하는 개인의 이익을 실현하는 곳에 지나지 않으며, 국가는 가족, 민족, 풍속, 언어, 제도 등으로 맺어진 유기적 실체이다. 이제 국가는 그 자체가 윤리적 목적을 가진 초월적 존재가 된다.

헤겔은 시민사회 내에서의 개인들의 상호 작용이 개인의 이기적 주관성에서 비롯한다고 보기 때문에 그들 간에 참다운 소통과 연대의 가능성을 배제한다. 반면 국가라는 보편적 인륜공동체에 속한 개인들은 타자와 능동적으로 상호 작용하고 타자에 의해서만 자기 이해가 가능한 상호주관적 관계를 맺는다. 이것은 개인들 간의 관계가 국가라는 보편성에 의해 이미 통일되어 있기 때문이다. 그러므로 헤겔에서 국가는 개인들에게 상호 소통의 장을 마련해 주지만, 개인들은 국가를 통해서만 참다운 인륜성을 부여받는다. 따라서 개인들 간의 상호주관성이 국가라는 거대한 실체 안에서 용해된다. 이 관점은 개인들을 전체에 종속된 것으로 보는 점에서 분명한 한계를 갖는다. 게다가 국가와 국가 간의 상호 작용과 소통의 문제에서는 또 다른 난점을 노출한다. 한 국가 내에서 보이는 개인들 간의 내재적 관계를 국가와 국가, 민족과 민족 사이에서는 더 이상 발견할 수 없기 때문이다. 헤겔이 국가를 '신적이고 항구적인 것', 객관정신이나 절대정신이라고 할 때 이는 근대적 주관성의 전형적 특징을 이루는 것이며, 단지 그것을 개인의 의식이 아니라 국가나 제도와 같은 외적 장치로 확대한 것이다. 그러므로 국가 외부와의 관계에서 한계가 나타나는 것도 역시 근대적 주관성의 소통 불가능성에서 그 원인을 찾을 수 있다.

헤겔에 의하면 개인의 의식이 갈등과 분리, 투쟁의 불행한 의식을 거쳐 객

관정신으로 고양되는 과정이 역사이다. 그러므로 개인이나 역사는 객관정신을 향한 목적론적 과정에 의해 회고적으로 반추될 뿐이다. 이런 면에서 인간의 역사가 공포정치라는 실패의 경험을 거쳐야 했던 것이 일정한 필연성으로 의미화된다. 모든 것을 의미화하는 헤겔의 절대정신과 더불어 주관성의 근대는 막을 내린다. 이제 근대를 넘어서서 다원성과 소통을 화두로 하는 우리 시대의 철학적 기반으로 간주되는 상호주관성 개념의 성립 과정을 살펴보자.

이 개념의 형성은 다시 의식에서 시작하되 의미의 세계를 해명하는 것을 목적으로 하는 후설의 철학에서 나타난다. 리코르는 후설에서 상호주관성과 의미이해의 해석학을 도출하기 위해 관념론의 의심을 받는 후설(E. Husserl)의 전기 철학을 과감하게 버린다. 후설의 전기 철학은 근대적 의식주관성의 연장선상에서 타자이해를 시도하고 있으나 역시 근대적 유아론(唯我論)의 함정에서 벗어나지 못하고 있다는 것이 일반적 견해이다. 후기 철학으로 불리는 생활세계적 현상학은 전기와는 반대 방향에서 반성과 언어 이전에 주어진 세계, 즉 선술어적 생활세계에서 출발한다. 리코르는 헤겔의 정신과 후설의 상호주관성을 비교하면서 의미의 세계는 “구성의 결과가 구성운동을 목적론적으로 통제하지 않으면 작동하지 않는다”라고 지적한다.²³⁾ 역사적 현실의 합목적적 정당화에 의해 강한 내러티브적 성격을 띠는 헤겔의 역사관과 달리 후설에서 의미구성을 위한 목적적 지평은, 자연적 상태에서 우리가 이미 이해하고 있는 타자(혹은 대상)를 향해 있다. 이것이 ‘지향성’의 진정한 의미이다. 의식은 언제나 자기 자신이 아니라 다른 무엇을 향해 있으며, 이 무엇이 추상이나 자의적 구성이 아니다. 타자는 나의 실존 속에 주어진 것이 아니라 내 실존의 “열려 있는 무한한 지평” 안에서, “내가 마음대로 할 수 없는 의미의 잠재력” 안에서 주어진다.²⁴⁾ 의미구성을 위해 내 존재의 지

평을 명료화하는 것은 ‘해석’의 몫이다. 그러므로 타자는 해석의 대상으로 나타난다. 여기에 해석학자로서의 리코르의 입장이 드러난다.

의식이 이미 타자경험에서 출발한다는 주장 외에 상호주관성을 기초하는 후설의 두 번째 근거는 신체적 경험에 의지한다. 구체적인 체험의 영역에서 내 몸은 언제나 여기, 지금이라는 특수한 상황 아래서 나타난다. 이 상황적 체험의 연장선상에서 타자의 신체를 경험할 수 있는데, 여기서 우리는 나의 체험을 바탕으로 타자의 신체성을 ‘유비적(analogic)’으로 추리할 수 있다.²⁵⁾ 이 유비추리는 순수한 추상이 아니라 신체적 체험에 근거하기 때문에 타자의 존재를 이해하는 단초가 된다. 신체적 체험은 리코르에 의하면 데카르트의 추상적 코기토를 단번에 폐기하고 자아의 총체적 경험을 가능하게 해준다.²⁶⁾ 물론 그것은 근대적 의식 주관이 누렸던 절대성을 결여하고 있다. 신체적 체험과 상황의존성은 유한한 존재로서의 인간을 특징짓는다. 후설의 생활세계적 현상학의 이념을 물려받은 하이데거의 현존재 분석은 근대적 인간관을 심층적으로 역전시킨 것임을 알 수 있다.

그러나 리코르에 의하면 후설이 보여 준 두 가지의 근거가 타자의 존재 증명을 목표로 한다면 그것은 불충분하다. 물론 타자의 존재는 증명에 의해서 확보되는 것은 아니다. 후설은 신체적 경험의 유비추리만으로 타자의 존재 및 헤겔이 객관정신에 의해 설명한 사회역사적이고 문화적인 공동체를 설명하고자 하였으나, 이것은 차라리 경험적 연구에 의해 보충되는 것이 낫다는 것이 리코르의 생각이다. 그래서 그는 헤겔의 객관정신을 배제하고 사회적 상호 작용을 설명하는 막스 베버의 ‘이해사회학’의 연구 성과에 의지한다. 베버에 의하면 개인의 행동은 타자지향적이며, 객관적 실체처럼 보이는 사회나 국가, 제도 등은 인간들이 공동으로 행하는 활동의 결과이다. 그러므로 후설의 상호주관성의 철학은 베버의 이해사회학과 결합할 때 헤겔의 객관정

23) Ricoeur, Paul(1986), *Du texte à l'action*, p.282(321).

24) Ricoeur, Paul(1986), *Du texte à l'action*, p.80(78).

25) Husserl, E(1982), *Cartesian Meditations*, Hague: Martinus Nijhoff, p.113.

26) Ricoeur, Paul(1967), *Philosophie de la volonté*, Aubier Montaigne, p.12.

신에 대적할 수 있는 답변을 구성한다. “헤겔에 대한 후설의 결정적인 장점은 집단적 실체와 타협하지 않고 이를 거부한 것이며, 집단적 실체들을 언제나 상호 작용의 조직으로 환원시키려는 그의 끈질긴 의지이다.”²⁷⁾ 상호주관성은 인간 행동의 개인적 책임을 물을 수 있고, 인간들 간의 상호 소통을 보장하며, 이 소통이 거대한 권력에 의해 왜곡될 때 비판의 계기를 마련할 준거가 된다.

주체의 순수한 의식에서 출발하는 근대적 관점과 결별하고 타자의 존재와 상호주관성을 강조하는 것은 그 철학적 논증의 성공 여부와 상관없이 근대와 현대를 가르는 일종의 패러다임 변화로 이해되어야 한다. 후설 이후 대부분의 철학자들은 이 개념에 의지하여 인간과 사회를 설명하는 새로운 담론을 수립한다. 가다머와 같은 해석학 전통에서 있는 리코르의 경우 상호주관성은 언어를 통한 의사소통의 관점에서 더욱 중요하다. 언어는 이제 단순히 주체의 생각이나 감정을 표현하는 수단이 아니라 인간의 사회성 즉 상호주관성을 나타내는 징표가 된다. 리코르는 더 나아가 자기 자신조차도 언어에 의해 매개되지 않고는 이해가 불가능하다고 주장한다. 그에 따르면 “기호들, 상징들, 텍스트들에 의해 매개되지 않는 자기 이해란 없다.”²⁸⁾ 주체는 의미의 주인이 아니라 언어적 매개물들에 의해 비로소 알려지는 존재이다. 언어는 의미 있는 인간 경험의 조건이며 이 조건 아래 자아와 타자는 동등하게 해석의 대상이 된다. 그러나 리코르는 구조주의자들처럼 주체의 죽음을 주장하지는 않는다. 주체의 죽음을 말하게 되면 담화와 텍스트는 언어의 체계 안에 갇히고 만다. 리코르의 주요 작업인 상징의 분석, 담화와 텍스트 이론, 내러티브 이론 등은 주체와 타자의 상호주관성을 전제로 주체와 주체, 역사와 현재, 문화공동체들 사이의 소통 가능성을 섭렵하는 것이다.

27) Ricoeur, Paul(1986), *Du texte à l'action*, pp.333~334(296~297).

28) Ricoeur, Paul(1986), *Du texte à l'action*, p.29(24).

■ 참고문헌

- 김재현 외, 1996, 『하버마스의 사상: 주요 주제와 쟁점들』, 나남출판.
- 윤성우, 2004, 『폴 리코르의 철학』, 철학과현실사.
- 한국해석학회 엮음, 1995, 『해석학은 무엇인가』, 지평문화사.
- 빌헬름 딜타이(2002), 『체험, 표현, 이해』, 이한우 옮김, 책세상.
- 자콥 메이(1996), 『화용론』, 이성범 옮김, 한신문화사.
- J. L. 오스틴(1992), 『말과 행위』, 김영진 옮김, 서광사.
- 조지아 원키(1999), 『가다머: 해석학, 전통 그리고 이성』, 이한우 옮김, 민음사.
- 폴 리코르(2000), 『시간과 이야기』 II, 김한식 · 이경래 옮김, 문학과지성사.
- _____(2002), 『역사와 진리』, 박건택 옮김, 솔로몬.
- _____(2002), 『텍스트에서 행동으로』, 박병수 · 남기영 편역, 아카넷.
- _____(2003), 『해석이론』, 김윤성 · 조현범 옮김, 서광사.
- _____(2003), 『해석학과 인문사회과학』, 윤철호 옮김, 서광사.
- _____(2004), 『시간과 이야기』 III, 김한식 옮김, 문학과지성사.
- Etudes phénoménologiques: Paul Ricoeur. Temporalité et narrativité n°1*(numéro spécial Paul Ricoeur), 1990.
- Gadamer, G.(1975), *Truth and method*, New York: Crossroad. (The translation was edited by Garette Barden and John Cumming)
- Husserl, E.(1982), *Cartesian Meditations*, Hague: Martinus Nijhoff.
- Mongin, Olivier(1998), *Paul Ricoeur; Essais, Points*.
- Ricoeur, Paul(1967), *Philosophie de la volonté, le volontaire et l'involontaire*, Aubier Montaigne.
- _____(1971), “Philosophie du langage,” *Encyclopedia Universalis XII*, Paris, *Encyclopedia Universalis France*
- _____(1978), “Philosophie et Langage,” *Revue philosophique de la France et de*

l'Etranger 103, n° 4, pp.449~463.

_____(1984), *Temps et récit II*, Paris: Seuil.

_____(1985), *Temps et récit III*, Paris: Seuil.

_____(1986), *Du texte à l'action*, Paris: Seuil.

_____(1990), *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil.

_____(2004), *Sur la traduction*, Paris: Bayard.

_____(2005), *Discours et communication*, Edition de l'Herne.

Searle, John(1969), *Speech Act: An essay in the Philosophy of Language*, New York: Cambridge Univ. Press.

Thompson, John B.(1981), *Critical Hermeneutics: A Study in the thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*, Cambridge London, New York, Melbourne, Sydney, Cambridge University Press.

Van de Wiele, J.(1982), "P. Ricoeur et M. Foucault: le concept de discours," *Qui est-ce que l'homme philosophie/psychologie*(hommage à Alphonse de Waelhens), Bruxelles: Publication des Facultés universitaires Saint-Louis.

Abstract

The Theories of Communication and its Philosophical Bases

Suyoung Hwang(Hallym Academy of Sciences, Hallym University)

■ **Key Word** : Communication, Theory of meaning, Hermeneutics, Discourse, Text, Narrative, Fusion of horizons, Distanciation, Intersubjectivity

The relation between language and reality is a matter of primary concern in contemporary western philosophies. Thus appear the main methodologies of the human sciences derived from the philosophy of language, hermeneutics, semiotics, etc.

Hermeneutics emphasizes the function of communication in language. Paul Ricoeur envisages this function respectively in the theories of discourse, text, and narrative. Communication is, above all, a transmission of meanings. Thus, the understanding of meanings and the problems of interpretation and translation are on the rise. These problems are essential to our understanding of the relations, not only between past and present in a society, but also between diverse cultures. In the field of communication from a distance (in the space-temporal dimension), the discourse cannot be actualized, so it has to pass

through the mediation of text (documents, artifacts, monuments...).

The text is a written discourse, and has semantic autonomy, meaning that we must follow a special procedure of interpretation in order to understand the meaning of the text. Ricoeur names this process 'the Hermeneutics of communication.' The Hermeneutics of communication is applicable both to the communication between past and present and to that between diverse cultures. Thus, we are always in a certain situation with some historical and cultural prejudices.

However, we also have a horizon of understanding in which we can enlarge or restrict our point of view. We can communicate with others when we fuse our horizon with that of others, reflecting our prejudices. Communication from a distance in the space-temporal dimension is revived as a meaningful communication when we strive to overcome, on the one hand, the cultural strangeness derived from that distance and, on the other, the selflessness which absorbs the other into one's own horizon. That's how emerges the notion of intersubjectivity founding the communication between self and other in the surmounting of the absolute subjectivity of modern thought represented by Descartes and Hegel.