

기호와 재현*

—탈근대주의 기호론을 위한 정초

서 명 수

1. 얇의 조건

우리의 얇은 기호의 중재 *médiation*를 받아 성립된다. 예를 들어 여기에 '마리'가 있고, 그녀의 눈이 파랗다고 가정해보자. 우리가 "마리의 눈은 파랗다"라는 사실을 안다는 것은, 우리의 머릿속에 직접 마리 또는 마리의 눈 그 자체가 들어오기 때문이 아니다. 우선 마리와 마리의 주위로부터 빛 또는 소리들로 변형된 무수한 자극들이 우리의 감각 기관에 수용되고, 이 자극이 머릿속에서 기존의 여타 자극들과 비교되어 그 차이점 *différence*—여기에서는 다른 사람이 아니라 '마리'이며, 그 눈이 검거나 노랗지 아니하고 '파랗다'라는 차이—이 구분된다. 그러나 이 차이의 구별은 단순히 정보 *information*¹⁾ 또는 비정보의 구분일 뿐 아직 얇은 아니다. 차이의 구별은

* 이 글은 중앙대학교 1996학년도 교내 학술연구비 지원을 받아 이루어진 것임.

1) 칸트에 의하면, 물 자체 *Ding an sich / chose en soi*는 너무나 무수히 많은 잠재적 사실들 *un nombre infini de faits potentiels*을 가지고 있어서 우리의 감각 기관이 이 사실들을 전부 수용할 수 없고, '선택 *sélection*'적 수용을 한다고 했다. 차이의 구별이란 선택과 같고, 이렇게 하여 획득된 사항이 '정보'이다. 이 점에 관해서는 Gregory Bateson(1980), pp. 208~10을 보시오.

동물들에게서도 가능²⁾하다. 돌맹이를 발로 찼을 경우 그 돌의 이동은 가해진 에너지의 양과 주변의 물리적 요소들에 의하여 결정된다. 그러나 발길질이 개나 고양이에게 가해졌을 때, 물론 발길질의 에너지의 양이 동물들을 치사시킬 정도일 경우를 제외하고, 이들의 반응이 모두 같지 않음은 이들도 발길질이 함축하고 있는 정보(차이)를 구별 — 물론 조건 반사적인 행동일 수 있지만 — 하고 있음을 알린다. 그렇다고 이들에게 앓이 있다고는 하지 않는다.

또 단순 정보도 앓이 될 수 있기는 하다. 그러나 정보들은 기호(주로 언어학적)적 현실, 즉 포괄적 의미의 언술 형식 — “마리의 ***” — 으로 조직되기 전에는 아직 모호하고 불투명한 덩어리 *une masse amorphe et indistincte*에 지나지 않는다. 이 정보들이 다시 기호로 조직될 때 비로소 앓³⁾이 성립된다. 이때 우리는 ‘마리’의 눈에 관해 무

한편 이 차이는 기호의 출발점이기도 하다. Saussure(1972), p. 164를 보시오. 데리다도 소쉬르와 같은 견해: “차이는 분절 *La différence est l'articulation*” (Derrida, 1967a, p. 96)이고, “분절은 언어들의 기원 *L'articulation [.....] est l'origine des langues*” (같은 책, p. 443)이다. “그래서 랑그/파롤, 약호/전언 등의 모든 분리에 앞서, 차이들의 체계적인 생산, 차이 체계의 생산이 있음을 인정해야 한다 *Il faut donc admettre, avant toute dissociation langue / parole, code / message, etc. [.....] une production systématique de différences, la production d'un système de différences.....*” (Jacques Derrida, 1972, p. 40).

2) Watzlawick et al.(1972), p. 24을 보시오.

3) 이 점은 “우리의 사고는 모호하고 불투명한 덩어리에 지나지 않는다. [.....] 기호의 도움이 없이는 두 개념(생각)을 서로 명확하고 확실하게 구분할 수 없으리라. [.....] 미리 주어진 개념이란 없고, 그래서 언어가 나타나기 전에는 아무것도 구분되는 것이 없다 *notre pensée n'est qu'une masse amorphe et indistincte. [.....] sans le secours des signes, nous serions incapables de distinguer deux idées d'une façon claire et constante. [.....] Il n'y a pas d'idées préétablies, et rien n'est distinct avant l'apparition de la langue*” (F. de Saussure, 1972, p. 155)고 주장한 소쉬르 기호학의 인식론적 입장과도 일치한다. 이것은 기호가 경험 세계를 변별적 단위 *unité distinctive*로 분절 *articulation*하여 사유를 가능하게 한다는 뜻이며, 동시에 우리의 앓은 연속적이며 혼돈스러운 덩어리인 경험 세계에 대해 불연속적 *discontinu*이며 편린적 *fragmentaire*이라는 사실을 시사한다. 이런 관점은 그래마

엇인가를 알고 있다라고 말할 수 있다.

그러나 이렇게 기호로 조직되기는 했어도, 이 얇이 진정한 의미의 얇이 되기 위해서는 언술 “마리의 ***”가 재현하는 사실과 실재의 사실(마리의 눈)이 서로 1:1 대응 관계 — 다른 사람이 아니라 ‘마리’이고, 코나 귀가 아니라 ‘눈’이며, 높거나 검거나가 아니라 ‘파랗다’ —에 있으며, 또 이 언술이 재현하고 있는 사실을 다른 사람들도 동일하게 이해할 수 있어야 한다. 이때 우리는 우리가 ‘마리’에 대해 알고 있는 것이 참이라고 확신할 수 있다.

다시 말해서 다음의 두 조건이 만족될 경우에, 언술의 재현을 통한 사물이나 현상에 대한 얇이 참이 된다. 1) 대상이 되는 존재의 확실성과 그 존재의 상태 또는 현상이 지속적이거나 최소한 그 현상의 변화가 규칙적이거나 일시적이다라든가 그 원인의 파악이 가능하여야 한다. 규칙적이라면 예측 *anticipation*이 가능하고, 원인을 알고 있다면 설명 *explication*이 가능하기 때문이다. 또 언술 내적 논리의 측면에서 보더라도 이 언술이 거짓이 아닌 한, 이 언술은 “마리가 존재한다”는 사실과 또 동사의 현재형을 사용함으로써 “그의 눈의 색깔이 바뀔 가능성이 전혀 없다고 단언할 수는 없으나, 어느 정도는 지속적으로 파랗다”라는 사실을 그 자체 속에 내포하고 있다. 그래서 ‘마리’가 존

스 Greimas에게서도 동일하게 나타난다. 그는 서술성 *narrativité*에 대해 다음과 같이 언급했음을 참조하시오: “la narrativité, considérée comme l’irruption du discontinu dans la permanence discursive d’une vie, d’une histoire, d’un individu, d’une culture, la désarticule en états discrets entre lesquels elle situe des transformations ……”(Greimas, 1973, p. 34). Greimas(1966), p. 22를 참조하시오.

- 4) 전체 의미 *inférence présumposée*란 “공개적으로 상정되지는 않았으나, 언술의 형식화에 의해 자동적으로 도출된 모든 정보를 말하는데, 발화의 바탕이 어떠한간에 이 정보는 언술 속에 내재적으로 기입되어 있다 *toutes les informations qui sans être ouvertement posées, sont cependant automatiquement entraînées par la formulation de l’énoncé, dans lequel elles se trouvent intrinsèquement inscrites, quelle que soit la spécificité du cadre énonciatif*” (Kerbrat-Orecchioni, 1986, p. 25). 예를 들어 언술 “철수가 담배를 끊었다”는 i) ‘철수는 현재 담배를 피우지 않는다’ ii) ‘철수는 과거에 담배를 피웠었다’ iii) ‘담배는 끊을 수 있어. 그러니 너도 그런 본을 받아

재하지 않고, 또 존재하더라도 그 눈이 파랗다는 사실이 단지 일시적인 현상이거나, 또는 매순간 검게, 파랗게, 노랗게, 하얗게 등등 종잡을 수 없게 변한다면 이 언술은 자체가 내포하는 전제 의미와 모순을 일으키게 된다.

2) 우리가 일반적으로 객관적 세계라고 일컫는 언술 외적인 조건
1) 이 만족된다면, 우리의 감각 기관에 이상이 없는 한, 언술은 객관성 *objectivité*과 보편성 *universalité*을 확보해야 한다. 언술의 객관성과 보편성은 언술이 재현하는 사실과 실재의 사실이 1:1 대응 관계⁵⁾를 가지고 있고, 또 언술이 재현하는 사실을 다른 사람들도 이 언술로부터 읽어낼 수 있을 때 가능하다. 아무리 언술이 재현하는 사실과 실재의 사실이 1:1 대응 관계를 가지고 있을지라도 최소한 '마리'가 어떤 특정한 인물(장소나 지역이 아니라)의 이름일 것이라는 것, '눈'은 신체의 특정한 조직의 명칭(하늘에서 내리는 눈(雪)이 아니라)이라는 것, '파랗다'는 맛이 아니라 색을 나타내는 형용사라는 등등은 화자나 청자가 모두 공통적으로 인지하고 있어야 한다. 그런데 이것은 한 국말을 아는 사람이면 누구나 이 언술이 재현하는 사실을 읽어낼 수 있다고 판단되므로, 언술의 객관성과 보편성을 확보하는 데에는 기호가 재현하는 사실과 실재의 사실이 1:1 대응 관계를 이루는 것, 즉 그 언술을 구성하고 있는 기호 *signe*들이 어떤 사실을 왜곡 없이 재현

라' 또는 '그 녀석 또 뚫었다는구먼. 며칠 지나면 다시 피울걸' 등의 정보를 가지고 있다. 이때 i)은 철수의 현상태를 나타내는 설명적 내용 *contenu explicite* 또는 자구적 *littéral*인 뜻이고 ii)는 언술 자체가 내포하고 있는 전제 의미 *contenu présupposé*이고 iii)은 화자와 청자간의 특수한 발화 상황 *circonstances énonciatives*에서만 실현되는 암시적인 의미 *contenu sous-entendu*——충고 또는 비꼬기——이다. 언어학에서 화용론 *pragmatique linguistique*은 i)의 내용을 설명적 *explicite*이라 하고 ii)와 iii)의 내용을 함축적 *implicite*이라 부르며, i)은 지시 *référence* ii)와 iii)은 추론 *inférence*에 의해 가능하다.

- 5) 앞의 정의에서 보았듯이 기호와 물 자체는 필연적으로 서로 같을 수 없기 때문에, 기호와 실재 사실이 1=1로 일치하는 경우는 생각할 수 없다.

함이 가장 중요한 조건이다.

2. 기호와 재현

물물 교환시에는 사람들은 쌀·소금·가죽·노동력 등을 가지고 와서 그 현장에서 직접 각자에게 필요한 것들과 맞바꾼다. 쌀이나 소금·노동력 등은 각각 그 자체에 이미 고유한 가치를 지니고 있는 것들이다. 즉 물물 교환에 참여된 각각의 단위들은 그 자체가 하나의 가치여서 그것들로부터는 즉각적인 가치의 환원이 가능하다. 가치의 측면에서 볼 때, 쌀·소금 등은 자기 동일 *identité à soi*이며 자기 현존 *présence à soi*이다.

그러나 화폐는 그 자체의 가치를 놓고 보면 어떤 무늬(그림과 숫자)가 있는 종이 조각 그 이상도 이하도 아니다. 이 화폐는 먹을 수도, 입을 수도, 썩는 것을 막을 수도, 밟을 갈 수도 없다. 화폐는 쌀이나 소금처럼 그 자체 속에 고유하며 즉각적인 가치를 획득하고 있는 것이 아니라, 외부로부터 부여되고 유예된 가치, 즉 자기가 가지고 있지 않고, 자기(무늬가 있는 종이)와는 다른 무엇인가를 대신할 것이라는 지연된 가치를 허가받았을 뿐이다.⁶⁾ 화폐는 자기 자신이 지니지 않은 어떤 것이나 어떤 가치를 '대신함'으로써 교환의 기능을 수행한다. 여기에서 '대신함'은 일반적으로 '재현함 *représentation*'⁷⁾과 같은 의미로 파악되어왔다.

재현이라는 개념은 "부재 *absence* 하는 어떤 대상 *objet*이나 추상적인 어떤 것을 그것에 상응하는 다른 대상(기호)의 수단으로 머릿속

6) 그 자체가 가치이면서 동시에 화폐이기도 한 금화나 은화는 예외이다.

7) 프랑스어의 '*représentation*'은 재현 외에도 의미에 따라 '표상' '표현' '상연' '대표' 등등 다양하게 번역된다. 특히 표상으로 많이 사용되나 우리는 재현으로 통일하겠다.

에 제시 *présenter* (또는 떠오르게)하는 것” 또는 “(부재하는 대상 혹은 개념을) 영상·형상·기호의 수단으로 감각 가능하게 함”⁸⁾으로 정의된다. 이를 정리해보면, 재현은 1) 재현하려는 ‘무엇’ — 구체적인 사물이든, 추상적인 개념이든간에 — 이 전제되고, 2) 전제된 무엇이 지금은 부재하며, 3) 이 무엇과 상응하는 어떤 수단(주로 기호)을 통해서 이것을 어느 정도 현존하게 하지만, 4) 이 무엇이 완벽하게 재현되는 순간 재현은 사라진다는 역설적인 개념⁹⁾이기도 하다.

화폐와 마찬가지로 기호도 전통적 또는 관습적으로 무엇인가를 대신하는 것, 즉 재현하는 것, 그래서 그것을 기초로 기능하는 것이라고 생각되어왔다. 기호가 i) “어떤 요소 A가 그것과는 속성이 다

8) “présenter à l'esprit(un objet absent ou une chose abstraite) au moyen d'un autre objet(signe) qui lui correspond”(Robert méthodique, 1986). “le fait de rendre sensible(un objet absent ou un concept) au moyen d'une image, d'une figure, d'un signe”(Le Petit Robert I, 1986).

9) 이런 관점에서 보면, 재현과 ‘똑같은 것을 다시 생산해낸다’라는 의미의 ‘재생 reproduction’은 서로 다른 개념임이 명백해진다. 한편 모방이라는 개념은 어떤 대상을 전제하면서 그 대상은 지금 부재하고 또 완벽한 모방이란 있을 수 없음이 재현의 개념과 비슷함을 보인다: “예술적 모방은 사실 역설적인 개념이다. 모방은 완벽에 도달하는 순간 사라진다 *L'imitation artistique est en effet une notion paradoxale: elle disparaît au moment même où elle atteint sa perfection*”(T. Todorov, 1977, p. 142). 그러나 모방이 형태적으로 대상과 유사함 *ressemblance*에 입각해서 대상에 대한 강한 근거성 *motivation* (“모방은 기호의 기표와 기의 사이의 근거성으로 해석된다 *L'imitation y est interprétée comme une motivation qui s'établit entre les deux faces, signifiante et signifiée, du signe*,” 위의 책, p. 161)을 갖고 있는 반면에, 재현은 근거성뿐만 아니라 비근거성도 갖고 있다는 점에서 모방보다 더 포괄적인 개념이라 할 수 있다. ‘머릿속에 제시한다’는 의미에서 재현을 ‘내용 *contenu*’과 같은 개념으로 받아들이는 경우가 많다. 특히 ‘치칭’이나 ‘지시’ 즉 의미 작용의 한 범주인 기호의 외연 작용 *dénotation*에 관계된, 또는 외연 작용과 동일한 개념으로 이해하는 경우가 종종 있다. 모든 기호 작용은 최종적으로 의미 작용을 통한 소통 행위로 귀결되기 때문에 기호의 재현도 결국 의미 작용이고 소통 행위라고 볼 수 있지만, 재현을 이런 기호 작용보다 앞선 근본적인 기능으로 보는 것이 타당하리라 본다.

른 어떤 요소 B를 대신하는 것"이며 또 ii) "감각 가능 *sensible*한 것으로, (그것의) 사용자 집단에게 그 자신 속에 결여된 것을 표시 *marque*하는 어떤 실체 *entité*"¹⁰⁾라고 정의된다는 사실이 이 점을 잘 뒷받침한다. 다음의 도표를 이용하여 기호에 관해 좀더 자세히 보도록 하자.

-
- 10) 인용 i): "Le signe, au sens le plus général, désigne, tout comme le symbole, l'indice ou le signal, un élément A substitué — de nature diverse — d'un élément B" (Jean Dubois, 1973, p. 438). 인용 ii): "On définira donc, prudemment, le signe comme une entité qui 1) peut *devenir sensible*, et 2) *pour un groupe* défini d'usagers, *marque un manque* en elle-même (번역의 괄호 안은 본인이 첨부한 것임)" (Oswald Ducrot et Tzvetan Todorov, 1972, p. 132).

퍼스는 인용 i) ('대신하는 것')의 입장이지만 인용 ii) ('표시하는 것')의 입장도 보임: "기호 또는 재현체 *représentamen*은 어떤 사람에게 어떤 관계 또는 어떤 이유에 입각하여 어떤 무엇을 대신하는 것이다. 기호는 어떤 사람에게 (무엇인가를) 호소한다. 즉 이 사람의 머릿속에 등가이거나 혹은 더 발전된 기호를 만들어 낸다(떠오르게 한다). 이렇게 만들어진 (2차) 기호를 나는 1차 기호의 해석소라고 명한다 *Un signe, ou représentamen, est quelque chose qui tient lieu pour quelqu'un de quelque chose sous quelque rapport ou à quelque titre. Il s'adresse à quelqu'un, c'est-à-dire dans l'esprit de cette personne un signe équivalent ou peut-être un signe plus développé. Ce signe qu'il crée, j'appelle l'interprétant du premier signe*" (Peirce, 1978, p. 121).

모리스도 인용 i)의 입장(Ch. Morris, 1938, p. 3f.).

야콥슨도 인용 i)의 입장: "우리 시대가 부활시킨 (기호에 대한) 중세의 정의 — 어떤 것을 대신하는 어떤 것 — 가 항상 타당하며 풍부하다는 것이 드러났다. La définition médiévale — *aliquid stat pro aliquo* — que notre époque a ressuscitée, s'est montrée toujours valable et féconde" (Roman Jakobson, 1963, p. 162).

한편 바르트는 Augustin의 견해("기호는 감각에 수용되는 특징말고도, 머릿속에 자기와는 다른 어떤 것을 떠오르게 하는 것 *Un signe est une chose qui, outre l'espèce ingérée par les sens, fait venir d'elle-même à la pensée quelque autre chose*")를 수용하여 인용 ii)의 입장(R. Barthes, 1985, p. 36).

〈도표〉

우선 도표에서 x축은 재현적 *représentatif* (-방향)인가 혹은 현존적 *présent* (+방향)인가를 가름하는 축이고, y축은 감각 가능 *sensible* (-방향)인가 혹은 지각 가능 *intelligible* (+방향)인가를 가르는 축이다. 또 x축의 -방향은 인식론의 영역을, +방향은 존재론의 영역을 나타내며, y축의 -방향은 경험론의 영역을, +방향은 관념론의 영역을 나타낸다.

기호가 전적으로 x축의 -부분을 차지하고 있음은 기호가 재현적인 것(‘대신하는 것’과 ‘결여된 것을 표시하는 것’)이며, 인식론의 영


역에 속하지 존재론의 영역에 속하는 것이 아님을 보여준다. 또 y축에 대해서는 +와 -부분에 모두 걸쳐 있어서, 기호의 두 측면, 감각 가능한 면과 동시에 지각 가능한 면, 소쉬르 Saussure의 용어로는 청각적 영상에 해당하는 기표 *signifiant*와 개념에 해당하는 기의 *signifié*를 나타내고 있다. 또 기호는 경험론과 관념론의 두 영역에 모두 속해 있어서, 이를 인식론의 축에 결부시켜볼 때, 기호는 실재 경험 세계에서 표현과 소통의 수단이고 존재에 대한 인식의 수단이며, 관념의 세계에서는 이 수단(자기 자신, 즉 기호)에 대한 메타-담론 *métadiscours*의 기능도 담당하고 있음을 알 수 있다.

기호가 '어떤 것'을 대신하고 또는 '결여된 것'을 표시한다고 할 때, 여기에서 '어떤 것' 또는 '결여된 것'은 대상(또는 지시 대상 *réfèrent*)을 의미한다. 대상과 물 자체는 서로 다른 차원의 개념이다. 먼저 물 자체란 실재 물질 세계 속에 존재하는 사물이거나 또는 관념 세계에 속한다고 판단되는 개념 *concept* (또는 사고 *pensée*) 그 자체를 말한다. 칸트 Kant에게 물 자체는 인식 불가능한, 그래서 불가지에 속하는 것임은 주지하는 바이다. 따라서 기호가 대신하는 것이 물 자체라고 할 경우(이것은 사실 논리적으로만 가능하고 실재로는 불가능인데), 이때의 기호는 우주의 신비나 수수께끼를 푸는 상징이나 암호일 경우가 많다. 도표에서 보면, 물 자체는 전적으로 x축의 우측을 차지하고 있고, 그래서 현존적이며 존재론적이며 실재적인 것 *le réel*이다. y축에 대해서는 기호와 동일하게 경험 세계와 관념 세계 모두에 위치하고 있다.

대상은 물 자체인 사물이나 개념이 "인식의 목적을 위해 준비되고, 분석되고 다시 종합될 때"¹¹⁾ 비로소 성립된다. 이처럼 대상과 물 자체는 서로 다른 개념들이지만, 대개 대상 하면 사물이나 개념을 지시하는 것으로 생각해도 무방하다. 이것은 대상의 일부가 물 자체에 포함

11) 대상의 개념에 관해서는 W. Szilasi, 1984, pp. 5~(6과 주 3)을 참조하시오.

되어 있음을 뜻하는 것이기도 하다. 마찬가지로 대상의 다른 일부는 기호에도 포함된다. 기호를 대상(사물이나 사고 그 자체가 아니라)에 대립시켜 파악하려는 경향—이때 대상은 주로 자신의 존재론적 측면, 즉 물 자체 쪽을 지시하게 되는데, 이런 경향은 인식론적인 차원과 존재론적인 차원을 모두 다루고자 하는 퍼스 계열의 미국 기호학의 특징이다. 이런 의미에서 대상에 대해 언급이 없는 소쉬르 계열의 유럽 기호학은 인식론적 차원에 국한되고자 하는 경향¹²⁾을 보인다고 할 수 있다. 도표에서도 대상은 모든 영역을 차지하고 있으나 네모 안의 진한 부분으로 표시된 것처럼, 기호에도 속하고 물 자체에도 속하면서, 기호도 아니고 물 자체도 아니다. 예를 들어 물 자체로서의 사과는 ‘먹는 것—과일’ 뿐만 아니라 ‘육망’ 등등 다양한 모습으로 보여질 수 있다. 이때 물 자체의 외면적 현상, 즉 겉으로 드러난 다양한 모습들이 대상이며, 이 모습들의 총체 또는 원형이 물 자체이다. 기호가 재현하는 것은 물 자체가 아니라 대상이다.

이상을 통해 기호와 재현에 관해 요약하면, 1) 인식론의 영역에 속한 기호와 존재론의 영역에 속한 물 자체는 서로 다른 것이다. 그래서 언어학적(칭가적) 기호인 ‘사과’ 또는 시각적 기호  를 먹을 수 없다. 반대로 물 자체는 자기 자신의 기호가 될 수 없다. 예를 들어 물 자체로서 사과는 자기 자신을 재현하는 기호(언어학적 기호 ‘사과’와 같은)가 될 수 없다. 물 자체 사과가 기호가 될 경우는 ‘애정’ ‘육망’ 등등 자기 자신 이외의 것을 재현하는 경우만이다. 2) 기호는 물 자체의 부재시, 더 정확하게 말해서 시간적으로 일치하지 않을 때, 이 부재하는 물 자체를 감각적·상상적으로 경험할 수 있도록 재현한

12) 기호를 대상과 관련하여서 보려 함은 기호에 무엇인가가 선행한다, 즉 무엇인가가 전제되어 있다. 그래서 기호는 최소한 어떤 가치가 있다는 사실을 함축하고 있다. 한편 뒤에서 보게 되겠지만, 소쉬르가 기호를 기의 *signifié*와 기표 *signifiant*의 결합체로 파악하고, 대상에 대해 아무런 언급을 하지 않은 것은 기호가 그 자체 속에 아무런 가치도 소유하고 있지 않다는 그의 기호에 대한 인식의 소산이다.

다. 그러나 기호의 재현은 물 자체가 가지고 있는 모든 속성을 충만 *plénitude* 하게 드러내는 것이 아니다. 물론 재현은 충만을 지향하지만, 충만에 이르는 순간에 재현은 더 이상 재현이 아니라 물 자체의 현존 *présence* 이 되기 때문이다. 결국 기호에 의한 재현은 물 자체의 여러 외면적 모습 중의 어떤 것, 즉 대상일 뿐 물 자체가 아니다.

3. 재현의 역설

이처럼 기호와 재현의 개념에는 역설적인 측면이 있다. 간단히 말해 언술을 구성하고 있는 기호들이 어떤 사실을 왜곡 없이 재현한다는 것이 불확실하다는 말이다. 재현은 물 자체의 부재시에, 이 물 자체가 가지고 있는 모든(또는 어떤) 속성을 충만하게 드러내는 것을 지향하지만 결코 충만에 이르지 못하는 것이다. 그것은 충만에 이르는 순간 재현은 더 이상 재현이 아니라 물 자체의 현존이 되어버리기 때문이다. 즉 충만이란 물 자체와의 동일성 *identité* 을 의미하고, 이 동일성은 물 자체의 현존과 같을 것이고, 그러면 이때의 재현은 물 자체의 현존과 같음이 되고, 결국 '물 자체의 부재에 대한 기호의 재현 = 물 자체의 현존'으로 되어버리기 때문이다. 따라서 재현에는 물 자체의 현존적 충만함으로 향한 무한정한 소급이 있을 수 있을 뿐, 물 자체일 수는 없는 것이다.

대한민국의 영토와 지도의 예를 놓고 좀더 자세히 살펴보자. 지도는 아무리 정밀하게 영토를 재현했다 할지라도 그것은 어디까지나 지도일 뿐이다. 아무리 더욱더 정밀하고 완벽한 지도를 만들더라도 그것은 시공간 속에서 살아 있는 땅이 아니라 생기 없는 재현체, 즉 지도일 뿐이다. 공간적인 측면에서 아무리 실제의 대한민국 영토와 똑같은 크기로 만들어도 결과는 마찬가지이다. 땅과 똑같은 크기로 만들었다 할지라도 영토가 보유하고 있는 모든 사항들을 하나도 빠

짐없이 총망라해서 재현할 수가 없다. 미시역학적 관점에서 볼 때, 실재의 영토가 보유하고 있는 사항들이 무한이어서, 이 사항들을 지도상에 기입하는 행위도 무한이고, 따라서 기입이 완결될 수 없기 때문이다.¹³⁾

실상가상으로 영토와 같은 크기에다 영토의 모든 사항들을 모두 기입한 지도를 만들었다 할지라도, 영토 그 자체가 아닌 이상, 지도는 영토의 생명력을 드러내기보다는 오히려 손상시킬 뿐이다. 우리가 아무리 완벽한 기호 체계를 만들어도 또 아무리 학문이 고도로 발달하여 한치의 오차도 없이 영토의 변화를 예측할 수 있다고 하더라도, 지도가 재현하는 것은 영토의 현존적 시간과 완전히 맞출 수가 없다. 현재 시간을 기준으로 지도를 만들면, 항상 영토의 현존의 시간보다 과거이고, 미래를 예측하여 지도를 만들면, 만드는 그 순간 지도는 항상 영토의 현존의 시간보다 조금 앞선다. 아무리 영토의 변화에 맞추어 매초마다 영토와 똑같은 지도를 만들어낸다 할지라도, 그것은 영토의 시간적 연속성 *continuité*에 대한 불연속 *discontinuité*이며 파편 *fragments*일 뿐이다.

정말로 만에 하나 영토 그 자체와 공간적으로나 시간적으로 완전히 동일한 *identique* 지도, 즉 영토 그 자체를 만들었다 하더라도, 우선 앞에서 말한 바와 같이 우리의 수용 능력으로는 물 자체를 그대로 받아들이 수도 없을 뿐만 아니라, 이번에는 또 이렇게 만들어진 영토 그 자체가 지도의 구실을 하지 못한다. 물 자체는 그 자체 속에 이미

13) 묘사를 예로 들면 쉽게 이해가 될 것이다. 언어학의 화용론에서 자주 다루는 대화상의 격률들 *maximes conversationnelles* 중에 '알고 있는 것은 모두 말하기'라는 '양의 격률 *maxime de quantité*' 또는 '총망라의 법 *loi d'exhaustivité*'이 있는데, 이를 지키지 않으면 '누락에 의한 거짓말 *mensonge par omission*'을 하게 된다. 그러나 사실은 "묘사하는 말에는 한계가 없고, 그래서 묘사자가 묘사의 대상을(묘사로) 소진시키기 전에 묘사자가 소진 *il n'y a pas de limites au dire descriptif, et le descripteur s'épuise bien avant d'avoir épuisé son objet*"하기 때문에 이 법을 지키는 것은 필연적으로 실패"이다. Kerbrat-Orecchioni(1986), pp. 218~19를 보시오.

즉각적 가치를 담고 있는 현존성이며 자기 동일성이기 때문에 그런 자기 자신을 재현하는 기호가 될 수 없다.

이 말을 풀어서 설명해보자. 재현 작용의 원리는 자기 속에 부재인 것, 자신 속에 결여된 어떤 무엇을 제시함이다. 기호란 그 자체에 아무것도 획득된 것이 없는 완전 공허¹⁴⁾이다. 공허란 아무것도 없는 상태, 모두가 부재중임을 뜻한다. 이 완전 부재중에서 특별한 부재, 즉 다른 부재와 변별적인 부재를 구분해내는 것은 불가능이며 모순이다. 따라서 자기 자신이 공허한 기호는 자신을 스스로 재현할 수 없다. 한편 물 자체는 그 자체가 완전 충만이다. 충만이란 모든 것이 있는 상태, 모두가 현존 상태임을 뜻한다. 이 완전 현존 중에서 부재란 있을 수 없고 있다면 모순이다. 따라서 물 자체는 자기 자신이 충만이기 때문에 자신을 재현할 수 없다. 물 자체로서의 영토는 영토를 재현하는 지도가 될 수 없다.

물 자체가 재현에 의한 기호의 기능을 하는 경우가 없지는 않다. 기호가 텅 비어 있기 때문에 외부로부터 무엇인가를 부여받아서, 즉 무엇인가를 재현함으로써 기호로서의 기능을 하는 것과 같은 논리로, 물 자체도 자신 속에 결여된 것을 부여받아 그것을 재현하는 경우에는 기호의 기능을 할 수 있다. 물 자체는 스스로 충만하므로, 그

14) 뒤에서 다루겠지만, 기호는 차이의 놀이 *jeu de différences*에 의해 구분된 감각적인(또는 외면적인 *extérieurs*) 변별성만 획득하고 있을 뿐이다. 이 점이 소쉬르와 데리다가 각각 기호와 문자에 대한 존재론적 측면에서의 공통점이다. 그러나 화폐에서 금화나 은화처럼, 의성어나 의태어, 상형·설형·그림 문자 등 근저성 *motivation*에 입각한 기호들은 예외적으로 그 자체 속에 어떤 가치를 획득하고 있다. 따라서 이 기호들은 자신이 완전히 공허한 기호들에 대한 우리의 논의에서 제외되었음을 주지하시오.

Derrida(1967a), pp. 422~23을 참조하시오. 그는 다음과 같이 표음화 *phonétisation*를 정의하고 있다: "Un signe représentant une chose nommée dans son concept cesse de renvoyer au concept et ne garde que la valeur d'un signifiant phonique. Son signifié n'est plus qu'un phonème dépourvu par lui-même de tout sens."

에게 결여된 것이란 자신이 아닌 것, 자신을 제외한 것을 의미한다. 따라서 물 자체는 자신이 아닌 것만 재현할 수 있고, 기호로서의 기능도 이때 하게 된다. 예를 들어 물 자체로서의 사과는 자기 자신에 대한 기호(자기 자신 = 물 자체를 재현하는 기호)가 될 수 없고, 자기 자신 이외의 것들, 과일, 갈증의 해소, 욕망 등등¹⁵⁾을 재현하는 경우에만 기호로 기능한다.

기호는 앞에 있어서 필수적이다. 물 자체가 가지고 있는 무한한 정보들이 진정한 의미에서의 앞이 되고, 또 이 앞이 객관성과 보편성을 확보하기 위해서는 기호로 표현되어야만 하기 때문이다. 그러나 역설적으로 바로 이 기호가 존재의 본질로 통하는 길목을 막고 서서 접근을 허용하지 않는다. 이것은 기호가 인식과 존재 사이에서 어느 정도 중재의 역할을 담당하긴 하지만, 이 둘의 근본적인 일치는 허용하지 않음을 의미한다. 따라서 언술 외적 조건이 충분히 만족된다 할지라도, 기호가 어떤 사실을 1:1 대응 관계로 재현한다는 것은 필연적으로 불가능하기 때문에 “마리의 ***”라는 언술도 실재의 ‘마리의 눈’과 비교할 때, 불충분한 재현이고, 뭔가 결핍된 진술이다. 결국 이 언술이 재현하는 것을 통한 우리의 앞도 충분하지 않은 것, 무엇인가 결핍된 것이고, 따라서 근본적으로 회의적인 것일 수밖에 없다. 이런 이유 때문에 서구 형이상학은 그 저변에 기호(재현론에 입각한)에 대

15) ‘과일’은 물 자체 사과보다 상위에 있는 분류적 개념, ‘갈증의 해소’는 물 자체 사과의 어떤 자질에 의해서 파생된 결과이다. ‘Verrou’라는 제목의 18세기 회화에 그려진 사과는, 물론 그림으로 그려져 이미 기호화되어 있긴 하지만, ‘젊음’ 또는 ‘욕망’을 나타내지 그 자체를 나타내지 않는다. 바로 이 점이 물 자체가 직접 인식의 영역 안에 포섭되지 않고, 오로지 대상으로만 포섭되는 이유를 잘 설명한다. 또 앞서 언급한 물 자체가 소유하고 있는 무한 잠재성이, 모두가 동시에는 아니지만(모두가 동시에 대상화된다는 말은 물 자체가 그대로 드러남이므로 불가능), 각각 대상화가 가능하다고 볼 때, 물 자체는 인식의 대상이 되는 순간, 즉 대상화되는 순간 기호화가 가능하다. 대상화란 차이의 구별과 다름이 아니다. 따라서 “사물 자체는 기호이다 *La chose même est un signe*” (Derrida, 1967a, p. 72. 원문이 이탤릭체로 되어 있음)라는 명제가 수용 가능임.

해 그 필요성을 인정하면서도 동시에 불신하는 이중적인 태도를 갖게 되었다. 바로 이중적인 태도가 사실 서구 형이상학이 기호에 대하여 걸어온 두 길이기도 하다. 이제 이 두 길을 함께 걸어보도록 하자.

4. 현존의 기호

그 첫번째 길은 기호의 재현론의 관점에서 접근했을 때, 그 일치가 불가능했던 인식과 존재의 일치를 모색하는 길이다, 이것은 지금까지 기호에 대한 일반적인 견해에 대한 근본적인 부정의 길이다.

재현의 논리는 세계를 모든 것이 텅 비어 있는 부재의 세계로 만들어놓는다. 그곳에는 기호들간의 보이지 않는 관계의 망과 그 사이에 모습을 나타내는 신기루만 존재할 뿐이다. 신기루는 현존하는 것 같으나 부재이므로, 손에 잡힐 듯한 순간 사라져버린다. 조금 더 손을 내밀고, 조금 더 가까이 접근하려고 노력하면 할수록, 조금 더 알기를 원하면 원할수록, 재현이 촉발되어, '신기루의 신기루,' 재현의 재현의 재현……으로 무한히 전개될 뿐이다. 그 속에서 우리의 인식과 존재는 각자 이면과 표면처럼 떠돈다. 모든 것은 범주화가 불가능하며, 그 변화에 대한 예측이나 설명도 불가능하고, 가치도 영원히 유예될 뿐만 아니라, 존재에 대한 확신이나 그 자신에 대한 정체성도 있을 수 없다. 그 결과 재현의 논리에 입각하면, 세계는 혼돈이다. 그런데 이 혼돈은 용납될 수 없다.¹⁶⁾ 왜냐하면 혼돈 속에서 우리는 아무

16) 팔로 알토 Palo Alto 학파의 대표적인 이론가 왓츠라윅은 "세계는 카오스적일 수 없다. [……] 세계가 카오스적이라는 생각은 아주 간단히 (말해) 용납할 수 없(기 때문이)다 *le monde ne peut pas être chaotique*. [……] *l'idée d'un monde chaotique nous serait tout simplement insupportable*" (P. Watzlawick et al., 1988, p. 73)라고 말했다. 그래서 사람들은 다양한 정보들을 가지고 규칙을 발견하기 위해 노력한다. 그런데 사실 규칙의 발견이란 객관적 세계로부터 온 것이 아니라 주체(우리들)가 부여한 것이고, 따라서 리얼리티 *réalité*의 발견도 사실은

것도 할 수 없고, 그래서 존재할 수 없기 때문이다. 결국 재현의 논리를 포기할 수밖에 없게 된다. 이 포기는 곧 “존재의 현존성과 가치의 충만성을 지금 여기에서 *ici et maintenant* 즉각적으로 한치의 오차도 없이 완벽하게 인식한다”는 일종의 직관의 논리를 수용함을 의미한다. 재현의 논리가 기호를 통한 사유와 분석 그리고 부재의 논리라면 직관의 논리는 욕망처럼 생생한 현존의 논리¹⁷⁾이다.

현존의 논리는 『오디세이 Odyssée』에 나오는 울리시스 Ulysse의 방황과 고향으로 돌아가려는 그 불굴의 노력을 통해 잘 드러난다. 트로이 원정에 참여했던 그리스의 장수 중에서, 목마의 술책을 제안했던 지장 울리시스는 트로이를 함락한 후, 고향 이타크 Ithaque로 귀환하던 중에 길을 잃고 방황한다. 방황은 재현의 논리에 의해 초래된 혼돈에 대한 비유이다. 방황중에 그는 많은 모험과 고난을 겪게 되는데, 특히 수많은 괴물들과 싸워야 했다. 괴물들은 울리시스가 넓은 세계에서 만난 미지의 것들, 그 의미가 무엇인지, 그것이 재현하는 것이 무엇인지를 알지 못하는 기호들을 은유¹⁸⁾한다. 이렇게 방황하고

리얼리티의 구성 *construction de la réalité*이라고 주장했다. 이 말은 구성주의에 관한 것이지만, 한편으로는 인간의 합리성에 대한 가장 전형적인 예라 판단된다.

- 17) 데리다는 음성중심주의와 서구의 현존에 대한 형이상학을 동일시하면서, 이것은 결국 초월적 기호에 대한 집요하고, 강력하고, 기계적이며, 강압적인 욕망(“*Nous avons identifié le logocentrisme et la métaphysique de la présence comme le désir exigeant, puissant, systématique et irrépressible, d'un tel signifié [=signifié transcendantal]*”), Derrida, 1967a, pp. 71~72)과 같은데, 이 욕망은 재현으로 인한 파편에서부터 탄생(“현존의 균열 사이에 있는 재현은 현존의 우발적인 사고가 아니다. 오히려 그 반대로 현존의 욕망은 재현, 재현의 재현이 남긴 균열로부터 탄생한다 *La représentation en abîme de la présence n'est pas un accident de la présence; le désir de la présence naît au contraire de l'abîme de la représentation, de la représentation de la représentation, etc.*” [같은 책, p. 233])한다고 주장함.

- 18) 앞에서 세계는 차이가 구별될 때, 다른 말로 말해서 물 자체가 인식 안에 포섭(인식의 대상화)될 때, 이 차이의 구별은 정보가 된다고 했다. 이 정보가 기호와 같은 의미라고 볼 때, 세계는 정보(덩어리)이고 또 기호이다. 인식의 축수가 건드리기는 하였으나 아직 그것이 무엇인지 알지 못할 때 우리는 공포에 떨다. 영화에서 마지막 인디언이 자신의 앞을 질주하는 기관차를 보고 두려움에 떨던 것처럼

있는 동안에, 자기가 태어났고, 이름을 부여받았고, 왕으로 행세하며 살았던 고향에서는 이미 그가 고인이 되었을 것이라고 믿고 있다. 즉 방황은 그가 이 세상에 존재하지 않음을 암시하고 있다. 그러나 자기가 그곳의 왕이고, 아직 죽지 않고 살아 있었으며, 결국 뼈를 묻혀야 할 곳이며, 자기의 이름이 바로 올리시스임을 확인 *identifier* 받을 수 있는 곳은 그래도 고향이다. 고향은 자신의 이름·재질 *qualité*·현존성과 정체성을 확인받을 수 있는 곳, 출발지며 도착지인 근원·낙원·현존의 논리가 가능한 곳, 현존에 대한 회구를 은유한다.

올리시스에게 고향은 기독교에게 있어서 에덴 동산, 낙원과 같다. 낙원에는 시공을 초월하여 유일하며 불변이신 분, “모든 것이 그에게로 나서 그를 통하여 그에게로 돌아가는”¹⁹⁾ 만물의 근원이신 분, 우리를 창조하여 존재하게 하였을 뿐만 아니라 우리로 하여금 만물에 이름을 지어 지배하도록 하신 아버지, 신이 있다. 낙원에 있었을 때 우리는 그와 동행했고 직접 교통하였다. 그의 목소리가 우리 안에 들려오고 그와 동시에 우리의 생각이 신에게로 들어갔으며, 또 바로 그 순간에 그의 목소리가 우리 안에 울렸다. 우리는 그 안에 그는 우리 안에 있었기 때문에, 우리와 신 사이에는 시공간적으로 그 어떤 틈도 있을 수 없었고, 그래서 신과의 교류는 즉각적이며 충만했고 완전했다. 우리의 모든 앎은 전지전능한 신의 앎과 동일하고, 따라서 낙원에 있을 때 우리는 “(우리) 자신에 대한 절대적으로 순수하며 절대적으로 자기 현존적인 앎이 가능”²⁰⁾했었다. 그러나 추방 이후 신의 영적인 목소리를 들을 능력을 상실한 우리들은 이제 기호의 재현, 그 비현존의 허상 속에서 방황한다. 그리하여 현존의 논리는 귀환의 회구이며, 낙원으로의 복귀, 구원 *rachat*에 대한 소망이기도

럼. 괴물은 스펅크스와 마찬가지로 기호의 수수께끼 놀이와 같다.

19) “Tout est de lui, par lui et pour lui!” (*La Sainte Bible*, Romain, 11장 36절).

20) Dieu est le nom et l'élément de ce qui rend possible un savoir de soi absolument pur et absolument présent à soi” (Derrida, 1967a, p. 146).

한 것이다.

비물질의 세계, 즉 음 *négatif*의 세계에 대해 감각적으로 무능한 객체들 사이에서 전달의 기능을 수행하기 위해, 사람의 기호는 일차적으로 소리든 영상이든 낱새든간에 물질적 자극을 줄 수 있는 것, 감각 가능한 기표²¹⁾를 필요로 한다. 우리는 아무런 매개체 없이 우리의 생각을 어떤 다른 사람과 서로 주고받을 능력이 없기 때문이다. 또 이 기호(기표)가 단지 감각 가능하기만 한 어떤 정체 불명의 덩어리가 아니라 변별적 *distinctif*이기 위해서는 필히 분절되어야 한다. 왜냐하면 분절되기 전에는 소리도 영상도 앞에서 말한 사고처럼 모호하고 불투명한 덩어리에 불과하기 때문이다. 이처럼 감각 가능성과 변별성은 기호(기표)의 가장 기본적인 조건이다. 그런데 기호가 감각적 측면을 갖게 되면, 의사 소통에는 유용하나, 관념 그 자체 또는 사물 그 자체, 요컨대 물 자체의 현존성을 즉각적이고 충만하게 재현할 수 없다. 오히려 분절에 의해 “외면적이고 감각적이고 공간적인 기표는 자기 현존을 중단”²²⁾시킬 뿐이다.

신의 기호는 그가 영 *esprit*이기에 당연히 육 *corps*의 측면 없이 오직 영적 *spirituel*이었겠지만, 우리와 혼연 일체였기 때문에 그 어떤 매개도 필요없이, 그냥 그로부터 우리의 내면에 직접 들어온다. 그래서 신의 기호는 전혀 감각성 *le sensible*이거나 외면성 *extériorité*을 필요로 하지 않는다. 신의 기호는 기표 없는, 그러나 그렇기 때문에 오히려 충만한 기의만 있는 기호, 우리 내면의 목소리이다. 이 내면적 목소리는 “항상 관념적 본질인 기의, 즉 표현된 의미가 표현 행위에

21) 소쉬르는 기호의 감각 가능한 측면인 기표(청각적 영상)도 심리적인 것이지 필연적으로 물리적인 이유가 없다고 주장함. 왜냐하면 속으로 하는 말은 감각 가능하면서도 비물질적이기 때문이다. Saussure, 1972, p. 98을 보시오. 그러나 내면에서 하는 말은 타인과 소통의 기능을 하지 못한다.

22) “Un signifiant ‘extérieur’ ‘sensible’ ‘spatial’ interrompant la présence à soi”(Derrida, 1967a, p. 145).

즉각적으로 현존”²³⁾하는 기호, 마치 보이지 않고 만질 수도 없으나 절대적인 가치를 지닌, 일종의 투명한 금화와 같은 현존의 기호이다. 바로 이 현존의 기호가 접촉과 사유와 인식의 완전 일치를 지향한 데 카르트 Descartes의 직관적 합리주의, “나는 생각한다. 고로 나는 존재한다”를 가능하게 하는 기호이다. 이것은 기호로 표현되는 언술의 순간인 인식의 순간과 존재의 내부에 위치한 사유가 바로 이 존재에 대해 생각할 때 동반되는 존재 의식의 순간이 서로 일치됨으로써 존재에 대한 명증한 인식이 확보됨을 의미한다. 또 현존의 기호는 후설의 현상학에서 추구하는 “영혼의 고독한 생명 속에서 의미함의 기능을 전개시키는 표현”²⁴⁾의 기호이기도 하다.

그러나 현존의 기호는 너무 귀해서 실제로 사용되지는 않고, 다만 화폐의 가치에 대해 상징적 기능만 지니고 있는 금고 속의 황금처럼, 소통에는 전혀 무능한 순수 관념적인 기호²⁵⁾일 뿐이다.

23) “Le signifié qui est toujours d'essence idéale: la Bedeutung 'exprimée' est immédiatement présente à l'acte d'expression”(Derrida, 1967b, p. 86). 독일어 Bedeutung을 데리다는 ‘말하고자 함 *vouloir-dire*’으로 번역하고 있다. “Qu'est-ce que l'expression? C'est un signe chargé de Bedeutung. [...] Les expressions sont des signes qui 'veulent-dire'”(같은 책, p. 34).

24) “Mais les expressions déploient aussi leur fonction de vouloir-dire (Bedeutungsintention) dans la vie solitaire de l'âme”(Husserl, *Idée I*: 위의 책, p. 23 재인용).

25) 앞에서 보았듯이 데리다는 후설에 있어서 표현의 개념은 ‘말하고자 함’으로 채워진 기호인데, 이 “말하고자 함은 의미의 현존을 자신에게 말하고자 함 *un vouloir-dire qui n'est qu'un vouloir-se-dire de la présence du sens*”(위의 책, p. 37)에 지나지 않기 때문에, “표현과 말하고자 함의 순수한 기능은 소통도, 정보도, 현시도 말하자면 지시도 아니다 *la fonction pure de l'expression et du vouloir-dire n'est pas de communiquer, d'informer, de manifester, c'est-à-dire d'indiquer*”(같은 책, p. 53)라고 말했다.

5. 구조와 메타 언어

구조주의는 자체 모순을 가진 기호의 재현론과 너무 이상성에만 치우친 현존의 기호 모두에 대해 비판적 시각을 가지고, 기호의 가장 중요한 기능은 의미 작용(대상에 대한 언급 없이 기표-기의)을 전제로 한 소통 작용이지 재현 작용이 아니며, 기호는 감각적이고 경험적인 기표가 지각적이고 관념적인 기의에 선행한다는 입장에서 출발한다.

현대적 의미에서 기호 연구에 새로운 지평을 연 소쉬르는 우선 기호²⁶⁾와 사물과는 아무런 관계가 없고, 따라서 기호는 사물을 재현하는 것이 아니라고 피력²⁷⁾했다. 이런 의미에서 소쉬르에게 기호(언어학적)란 기호 외적인 것, 즉 “사물과 이 사물을 지칭하는 명사(또는 단어)를 결합한 것이 아니라, 개념에 해당하는 기의와 음성적 이미지에 해당하는 기표의 결합체.”²⁸⁾ 다시 말해 랑그 *langue* (언어)는 사물

26) 여기에서 기호는 언어학적 기호를 뜻한다. 소쉬르는 “언어는 특별한 체제에 지나지 않으나, 언어학이 모든 기호학의 일반적인 우두머리가 될 수 있다 *La linguistique peut devenir le patron général de toute sémiologie, bien que la langue ne soit qu'un système particulier*” (Saussure, 1972, p. 101)라고 하면서 그의 강의에서 언어학적 기호를 중점적으로 다룬다.

27) 이 점은 신화 속에는 인간 정신의 원형, 사회성의 재조건들, 우주의 원리에 대한 인류의 해석이 감추어져(또는 반영되어) 있다는 일반적인 견해에 반기를 든 레비-스트로스 Lévi-Strauss의 입장과 같다. 그는 우선 외면적으로 자의적인 신화들이 같은 특징과 같은 이야기로 재생산되는 데에 문제점이 있다고 보았다. 왜냐하면, 그 내용이 완전히 우발적 *contingent* 인데도, 지구의 한쪽 끝과 또 다른 끝의 신화들이 그렇게 서로 비슷하다는 사실을 레비-스트로스는 도무지 이해할 수 없는 일이기 때문이다. 그래서 내용 분석에 치중했던 과거의 신화학은 마치 언어(또는 기호)를 재현으로 간주했을 때 범하는 우를 똑같이 반복하는 것과 같다. 이처럼 그는 신화는 재현이 아님을 주장했다. Lévi-Strauss(1958), pp. 229~30을 보시오.

28) “Le signe linguistique unit non une chose et un nom, mais un concept et une image acoustique”(Saussure, 1972, p. 98).

을 지칭하는 어휘의 총람 *nomenclature*이 아니다.²⁹⁾

기호의 주된 기능도 기호 외적인 어떤 대상의 재현이나 지시 작용에 있는 것이 아니라 기표와 기의의 연합 *association*에 의한 의미 작용에 있다. 기표와 기의의 이 연합은 전적으로 자의적 *arbitraire*³⁰⁾인 것이지 “현실적으로 그 어떤 본래적 관련성이 없다.”³¹⁾ 이 말은 기호는 사물의 이름도 아니고, 어떤 대상을 재현하는 것도 아닌 것. 다시 말해 기호(여기에서는 기표)는 기호 외부에 대상이라 일컫는 어떤 것이 선험적으로 전제된 것이 아니며, 기호 내부에도 고유한 어떤 의미(여기에서는 기의)를 미리 지니고 있는 것이 아니라, 다른 기호(기표)들과의 차이에 의해서만 구분되는, 그 자체로는 텅 빈 것임을 의미한다. 기호(기표)는 그 자체가 빈 것이기 때문에 사실 그 어떤 기의와도 연합이 가능하고, 그래서 이 둘의 연합이 자의적이지 본래적이지 않은 것이다.

기호의 의미 작용이 차이만 있는 기표와 기의의 관계에서 발생하는 것처럼, 기호의 가치 또한 각각의 대상을 즉각적으로 재현하거나 지시하기 때문에 지니게 되는 것이 아니라, 다른 기호들과의 관계에 의해 발생한다. 다시 말해서 의미 작용은 “청각적 영상에 대한 상대물 *la contre-partie de l'image auditive*”³²⁾이고, 가치는 “랑그의 다른 기호들에 대한 상대물 *la contre-partie des autres signes de la langue*”³³⁾로

29) 위의 책, pp. 34, 97를 보시오.

30) “Le lien unissant le signifiant au signifié est arbitraire, ou encore, puisque nous entendons par signe le total résultant de l'association d'un signifiant à un signifié, nous pouvons dire plus simplement: le signe linguistique est arbitraire”(위의 책, p. 100). 피스에게서는 물론 기호는 대상과 관계하는데 이때 자의적인 관계를 갖는 기호는 상징 *symbole*에 해당한다.

31) “Il (le signifiant) n'a aucune attache naturelle dans la réalité(avec le signifié)”(위의 책, p. 101).

32) 위의 책, p. 158.

33) 위의 책, p. 159.

“다른 기호들이 함께 존재할 때”³⁴⁾ 그 대립 *opposition*³⁵⁾에 의해 나타난다. 요컨대 기호의 의미 작용과 가치는 선형적·즉각적·독립적·적극적 *positif*인 것이 아니라 차이와 대립에 의해 결정되는 후형적·비즉각적·상대적·소극적 *negatif*인 것이다. 따라서 소쉬르에게서 기호란 나름대로 고유한 현존적인 정체성을 지니고 있는 것이 아니다.

이 차이와 대립에 의해 형성된 자의적인 관계의 망이 바로 랑그 *langue*이다. 랑그는 경험적 관찰을 통해 인지할 수 있는 구체적 사실이 아니라, 일종의 추상적 성찰을 통해 인지할 수 있는 잠재적이고 관념적인 사실이다. 이런 의미에서 랑그는 실질 *substance*이 아니라 전적으로 형식 *forme*³⁶⁾이며, 하나의 구조 *structure*³⁷⁾이다. 이 말은 랑그가 일관성 *cobérence*을 가진 거대한 단위 *unité*임을 의미한다. 일관성은 단위 내의 모든 요소들이 모두 중심을 향해 조직된다는 사실에 기초하고 있다. 따라서 자기 정체성을 지니지 못했던 기호, 즉 그 자체로서는 차이와 대립만을 가지고 있을 뿐, 공허한 기호가 구조 안에 들어올 때 의미론적·가치론적 정체성을 획득하게 된다.

34) “La valeur de l'un ne résulte que de la présence simultanée des autres”(위의 책, 같은 면). 또 “La valeur de n'importe quel terme est déterminée par ce qui l'entoure”(위의 책, p. 160).

35) 또 “기호들 사이에는 대립만 있다 *Entre eux(=signes) il n'y a qu'opposition*”(위의 책, p. 167). 다시 말해서, 기호의 의미 작용은 기표와 기의의 연합임에 반하여, 가치란 “한 단위 *unité* (여기에서는 기표와 기의의 결합체인 기호)의 의미를 일컫는데, 이 단위는 언어 체계 내에서 (다른 단위들과의) 상대적 위치에 의해 결정된다 *On appelle valeur linguistique le sens d'une unité définie par les positions relatives de cette unité à l'intérieur du système linguistique*”(Jean Dubois, 1973, p. 503).

36) “La langue est une forme et non une substance” 위의 책, pp. 157, 169도 참조하십시오.

37) 『로베르 사전』에 의하면 구조 *structure*라는 용어는 어원적으로 ‘구축 또는 구성하다 *construire*’라는 의미의 라틴어 동사 *struere*에서 파생되었고, 체계 *système*라는 용어는 어원적으로 ‘모임/집합 *assemblage*’ 또는 ‘구성/조립/합성 *composition*’이라는 의미의 그리스어 명사 *sustēma*에서 파생되었고, 소쉬르도 사실 구조보다는 체계라는 용어를 사용하였으나, 이 둘을 같은 뜻으로 보아도 지장이 없을 것으로 보인다.

랑그가 하나의 구조라는 말은 랑그가 한 언어 공동체의 산물이며, 그 공동체의 이념 또는 문화가 투영되어 있는 사회적인 소산으로 개인의 의식과 의지 밖에 존재하는, 즉 주관성과 관계없는 객관적이며 보편적인 약호 체계 *système de code*³⁸⁾임을 의미한다. 사회적인 소산인 약호 체계라는 개념은 뒤르캄 Durkheim의 “사회적 사실”³⁹⁾인 규범 *normes*이라는 개념에 비교될 수 있다. 뒤르캄에 의하면, 사회적 사실이란 한 사회 집단에 넓게 퍼져 있으며, 일종의 인준 *sanction*의 형식을 통해 개인한테 강제되는 행동 양식이나 사고 방식을 말하는데, 이것은 개인의 의식 또는 의지와는 무관한 집단 의식 또는 규범이 된다. 사회 구성원들이 사회로부터 소외당하거나, 이탈되지 않기 위해서 규범에 의해 형성된 집단적인 삶에 통합되어야 하는 것과 마찬가지로 한 언어 공동체의 성원들도 의사 소통의 실패에 빠지지 않으려면 랑그의 규범, 즉 약호에 통합되어야 한다. 화자와 청자가 이 규범에 입각하여 의사 소통을 하면, 기호의 사용에 있어서 이 둘의 언어 능력 *compétence linguistique*은 잠재적으로 같고, 따라서 화자의 발성 *phonation*과 청자의 듣기 *audition*, 발신과 수신, 발화와 해석은 서로 오차 없이 대칭적 *symétrique*일 수밖에 없다. 이것은 마치 같은 암호책을 사용하는 경우와 같아서, 이런 관점에서 볼 때, “마리의 ***”는 최소한 같은 언어 공동체의 화자와 청자라면 그 의미를 서로 확인할 수 있는 언술이 된다.

물론 순수한 차이와 대립만 가진 기호는 그 자신이 공허한 것이기 때문에 그 어떤 의미와도 결합될 수 있다. 그래서 의미 작용은 본질적으로 다의적 *polysémique*일 수밖에 없고, “마리의 ***”도 근본적으로는 다의적으로 해석될 수밖에 없다. 그러나 당장은 화자와 청자가 해석상 불일치의 상태에 있다 하더라도, 이들이 모두 각각의 기호를 랑그의 약호 체계에, 즉 구조에 되돌린다면, 그 기호의 의미론적 정

38) 소쉬르, 위의 책, p. 31.

39) Doroszewski (1969)를 보시오.

체성을 확인할 수 있기 때문에, 최종적으로는 보편적인 일치 상태에 도달할 수 있다. 이렇게 ‘발신자와/혹은 수신자가 그들이 같은 약호를 사용하고 있는지 확인할 필요가 있다고 판단하였을 때, 담론은 약호로 집중되게 되는데, 이때 이 담론은 메타 언어적 기능을 수행한다’⁴⁰⁾고 말한다.

메타라는 말은 원래 ‘~보다 위에’ 그래서 ‘구별하기’이며 동시에 ‘~에 관하여(담론하기)’라는 뜻을 가지고 있다. 철학과 동일한 의미로 사용되는 메타-피직 *métaphysique* (형이상학)은 피직(형이하)과 그 위의 것(형이상)의 구별이며, 이 피직에 관한 담론이라는 뜻이다. 그런데 ‘~에 관하여 담론하기’란 피직을 인식(담론)의 대상화하는 것이기 때문에, 이를 위해서는 우선 피직을 다른 것들과 구별하는 것이 전제되어야 한다. 메타 피직의 경우에는 피직과 피직에 대해 생각하는 자(담론하는 자), 객체와 주체, 존재와 인식의 구별이 해당된다. 아직 미성숙한 어린 아기에게 거울을 보여주면, 아이는 거울 속에 비추어진 세계와 실재 세계를 잘 구별하지 못하고 행동한다. 이 아기는 아직 메타-행위의 능력, 즉 두 세계를 구별하는 능력이 부족하기 때문이다. 메타-행위는 아이의 자아가 어느 정도 확립된 시기에 이르러서야 가능해진다. 자기 정체성에 대한 의식인 자아는 결국 자기와 자기가 아닌 것을 구별하는 의식이고, 더 나아가 주체와 객체, 동일자와 타자, 실상과 허상같이 두 개의 다른 세계를 구별하는 것, 즉 차이를 인식하는 능력을 의미한다고도 할 수 있다. 마찬가지로 메타 언어 행위도 우선 언어 행위와 언어 행위가 아닌 것들, 즉 실재 세계와의 구별⁴¹⁾을 전제로 한다. 다시 말해서 언어 행위와 사물, 언술

40) “Chaque fois que le destinataire et/ou le destinataire jugent nécessaire de vérifier s'ils utilisent bien le même code, le discours est centré sur le code: il remplit une fonction métalinguistique”(Jakobson, 1963, pp. 217~18).

41) 이런 의미에서 메타 언어 행위 또는 메타 의사 소통에 관하여는, Watzlawick (1972), pp. 50~52를 보시오.

“마리의 ***”와 실재의 마리의 눈, 즉 기호와 물 자체와의 구별을 전제한다. 그리고 나서는 언어 행위에 사용된 기호들을 약호 체계에 조화——이것은 담론의 방법에 의거할 것이므로, 결국 기호에 관해 담론하기가 된다.

특히 랑그가 차이와 대립만 있는, 그야말로 순수하게 자의적 기호들의 약호 체계이며, 실질이 아니라 형식인 하나의 구조일 때, 구별과 조화(담론으로)로서의 메타 언어 행위는 항상 보장⁴²⁾되는 것이고, 그러면 당연히 읽도 객관성과 보편성을 확보하게 된다. 다시 말해서 각각의 기호가 재현하고 있는 사실이 실제 마리의 눈과 1:1 대응 관계(또는 일치)이기 때문이 아니라, 메타 언어 행위를 통해 랑그라는 똑같은 기호 체계에 들어맞는 언술로 확인⁴³⁾될 수 있기 때문에, 우리가 마리에 대하여 알고 있는 것, “마리의 ***”가 객관성과 보편성을

42) 사실 근저성을 가진 기호에 대하여 메타 언어 행위를 하는 것은 쉽지가 않다. 푸코 M. Foucault는 르네상스를 유사적 기호 *signes analogiques* (근저성이 있는 기호)로 가득한 세계로 설명하고 있다. 유사적 기호란 기호와 그 기호가 재현 또는 지시하는 사물(대상)이 서로 유사적 관계로 맺어 있는 기호-근저성이 있는 기호를 말한다. 그런데 바로 이 유사함 때문에 유사적 기호는 그 기호의 세계와 실제 사물의 세계 사이의 구분을 모호하게, 즉 메타 언어 행위를 어렵게 만든다. 르네상스와 근대의 길목에 선 인물 돈 키호테는 이 유사성에 몰려 먼저 자기 자신과 그가 읽은 책 속의 등장인물들, 그 다음엔 다시 등장인물들의 허구의 세계와 자신이 속한 사실의 세계 사이의 차이를 인식하지 못하고 온갖 혼돈 속에 빠져 있는 인물로 묘사된다. 결국 돈 키호테는 자아 의식이 박약한 인물, 그래서 자기가 보는 대로 행하는 그야말로 자기 중심적인 인물이고, 그래서 우리로부터 광인 취급을 받는 것이며, 작가 세르반테스는 이런 방법으로 르네상스적 사유를 마음껏 비웃고 있는 것이다. M. Foucault(1966), pp. 50~64를 보시오.

43) 여기에서 기호 체계란 개념 체계, 의식 체계와 같은 범주라고 할 수 있다. 사실 물 자체로는 직접적인 접근이 불가능하기 때문에, 우리의 읽이 객관적이고 보편적인지 확인하기 위해 언술과 물 자체의 일치를 알아보려는 시도는 무의미하고, 오히려 우리 인식의 선험적 구조로부터 확인받을 수밖에 없다. 즉 이 구조는 마치 그 물망과 같아서 이 망이 누구에게나 선험적으로 주어진 것이라면, 이 망을 통해 걸러져 나온 것은 보편적이며 객관적이라고 할 수 있기 때문이다. 이 논리가 칸트의 선험론이다.

지닌 참다운 앎이 되는 것이다.

6. 탈근대주의 기호론을 논의하기 위한 잠정적 결론

기호를 통해서만 앎에 도달할 수 있다는 전제하에, 지금까지 우리는 우선 기호의 재현론에서 출발하여 재현과 인식과의 관계, 기호를 재현론의 입장에서 파악할 때 만나게 되는 역설성을 검토하였다. 이 검토를 통해 서구의 형이상학이 기호에 대하여 가지고 있던 이중적인 태도를 엿볼 수 있었다. 이 이중적인 태도는 역설을 극복하기 위한 자구적인 노력이기도 한데, 그 중에 하나는 기호와 사실을 지금 이 순간 바로 여기에서 즉각적으로 완벽하게 일치시킴으로써 일종의 절대적인 인식에 도달하려는 시도이다. 이 시도는 필연적으로 기표 없고 기의만 있는 현존의 기호에 대한 추구로 귀결된다. 그러나 이 기호는 소통의 기능을 전혀 수행할 수 없는 자기 독백적인 고독한 기호일 뿐이다. 그래서 서구 형이상학은 현존의 기호 대신 기표가 선행된 소통이 가능한 기호, 그러면서도 인식의 보편성과 객관성을 보장 받을 수 있는 기호에 대한 모색으로 선회한다. 그것은 우선 기호와 사실은 서로 일치될 수 없는 별개의 것으로 간주하고, 그 대신에 기호 체계인 랑그를 하나의 구조로 파악하여, 이 구조를 통한 메타 언어 행위에 의해 인식의 보편성과 객관성을 확보하려 했던 구조주의 기호학의 방법이다.

그러나 지금까지의 이러한 검토는 이제 “사물이 곧 기호”⁴⁴⁾이고, 그래서 “텍스트 밖에는 아무것도 없다”⁴⁵⁾라는 시각하에, 존재와 인식, 객체와 주체의 구분을 거부하고, 그 결과 메타 언어 행위가 불가

44) 앞의 주 16).

45) “Il n'y a pas de hors-texte”(Derrida, 1967a, p. 227).

능하며, 기호의 의미론적 가치론적 정체성의 확인도 불가능한, 그야말로 모든 것은 차연 *différance*이라고 주장하는 탈근대주의, 특히 데리다의 기호론—물론 그는 기호(음성적)학이 아니라 문자학을 주장하였지만—을 논의하기 위한 하나의 정초였음을 밝힌다. 그럼 과연 탈구조주의 또는 해체론으로도 불리는 탈근대주의의 기호란 어떤 것일까? 다시 말해 기호에 대한 탈근대적 에피스테메 *épistémé*는 무엇일까?

참고 문헌

- A.-J. Greimas, *Sémantique structurale*, Paris: Larousse, 1966.
- , “Un problème de sémiotique narrative: les objets de valeur” dans *langages*, n° 31, Paris: Didier-Larousse, 1973.
- Catherine Kerbrat-Orecchioni, *L'Implicite*, Paris: Armand Colin, 1986.
- Ch. Morris, *Foundations of the Theory do Signs*, ‘Int’ Encyclopedia of Unified Science,’ Vol. 1, Number 2, The University of Chicago, 3f., 1938.
- C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris: Plon, 1958.
- Dorossewski, “Quelques remarques sur les rapports de la sociologie et de la linguistique: E. Durkhiem et F. de Saussure,” dans Jean-Claude Parient (ed.), in *Essais sur le langage*, Paris: Minuit, 1969.
- F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris: Payot, 1972.
- Gregory Bateson, *Vers une écologie de l'esprit tome 2*, traduit par F. Drosso et L. Lot, Paris: Seuil, 1980.
- J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris: Minuit, 1967.
- , *La Voix et le phénomène*, Paris: Seuil, 1967.
- , *Positions*, Paris: Minuit, 1972.

- Jean Dubois(éds.), *Dictionnaire de linguistique*, Paris: Librairie Larousse, 1973.
- M. Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris: Gallimard, 1966.
- Oswald Ducrot et Tzvetan Todorov, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris: Seuil, 1972.
- Pierce, *Ecrits sur le signe*, Traduit et commenté par Gérard Deledalle, Paris: Seuil, 1978.
- P. Watzlawick et al., *Une Logique de la communication*, Traduit de l'américain par Janine Morche, Paris: Seuil, 1972.
- , *Le Petit Robert I*, Paris: Le Robert, 1982.
- , *Robert méthodique*, Paris: Le Robert, 1986.
- , *L'Invention de la réalité*, Paris: Seuil, 1988.
- , *La Sainte Bible*, Alliance Biblique Universelle, 1992.
- R. Barthes, *L'Aventure sémiologique*, Paris: Seuil, 1985.
- Roman Jakobson, *Essai de linguistique générale I*, Paris: Minuit, 1963.
- W. Szilasi, 이영호 역, 『現象學講義』, 종로서적, 1984.
- T. Todorov, *Théories du symbole*, Paris: Seuil, 1977.