

텍스트와 철학

강 영 안

1. 들어가는 말: 철학과 문자/텍스트

“철학은 어디 있는가? 누가 가지고 있는가? 무엇으로 철학을 인식할 수 있는가?” 『순수 이성 비판』 끝부분에서 칸트는 이렇게 묻고 있다. 철학이 있는 장소, 철학을 소유한 사람, 철학을 인식하게 해주는 계기나 사물 또는 사건이 있는가 하는 물음이다. 만일 어디엔가 있다면, 누군가가 소유하고 있다면, 아니면 적어도 깨칠 수 있는 계기나 사건이 있다면 우리가 최선을 다해 할 수 있는 일은 다만 그것을 찾아나서는 일뿐이다. 그러나 실제로 그렇게 할 수 있는 가능성에 대해서 칸트는 부정적이다. 철학은 그에 따르면 어디에도 존재하지 않을 뿐더러 누구도 소유하고 있지 않고 그 여부를 알아낼 방법도 없다. ‘모든 인식의 체계’로서 또는 한걸음 더 나아가 ‘모든 인식을 인간의 본질적 목적과 관련짓는 학’으로서의 철학은 우리에게는 단지 ‘하나의 가능한 학의 이념’일 뿐이며, 현실적으로는 어디에도 구체적으로 주어져 있지 않다. 그러므로 현재로서는 있지도 않은 ‘철학’을 배울 도리가 없고 우리가 할 수 있는 일이라고는 ‘철학함을 배우는 일,’ 다시 말해, ‘기존의 몇몇 시도들’에 대해서, 이성이 지닌 자질을 연습하고 훈련하는 일밖에 없다고 한다.¹⁾

칸트가 말하고자 한 뜻은 분명하다. 철학은 어디엔가, 누구에겐가 감추어져 있는 어떤 '사물'이 아닐 뿐더러 하나의 확실한 지식 체계로 완성된 학문도 아니다. 철학이 '사물'이라면 발견한 사람만이 철학을 독점적으로 소유하거나 그 사람이 타인에게 나누어줄 때만이 타인도 소유할 수 있다. 그러나 철학은 그와 같은 사물이 아니다. 철학은 또한 완성된 체계로서 주어져 있지도 않다. 철학이란 우리에게 '가능한 학문의 이념'일 뿐 현재 우리에게 가능한 일은 그 이념을 뜻대로 삼아 '그 철학'을 소유하는 것이 아니라 '철학함,' 즉 이성적 사유 능력을 발휘하고 그것을 연습하는 일밖에 없다는 것이다. 철학은 비트겐슈타인의 말처럼 '이론'이 아니라 '활동'이다. 철학적 활동은 '스스로 생각함'이고 스스로 생각함이야말로 자율적 사유와 행위를 실현코자 했던 계몽의 문화가 도달하고자 한 목표였다.²⁾

여기에서 우리는 긴장을 발견할 수 있다. 철학함은 임의적으로 이루어지는 일이 아니라 칸트가 말하고 있듯이 '기존의 몇몇 시도들에 대해서 *an gewissen vorhandenen Versuchen*' 이성이 지닌 자질을 훈련시킴으로써 이루어낼 수 있는 일이다. 철학적 사유는 무에서 시작하지 않는다. 주어진 노력과 시도들을 검토하고 비판하고 가능한 해답을 모색해보는 일이 철학적 작업이다. 그렇다면 이러한 노력과 시도들은 무엇을 통해 매개되는가? 철학함을 배우는 것은 아무런 매개 없이, 그야말로 홀로, 이성을 통해 주어진 과제를 생각하는 것인가? 그렇지 않다. 주어진 시도들을 검토하고 따지는 데는 그 시도들이 유통되는 제도나 기관(예컨대, 대학·인쇄소), 시도들을 담고 있는 텍스트(책·잡지·편지)의 매개를 거치지 않고서는 일어나지 않는다. 책이나 텍스트 자체가 철학적 사유를 수행하지 않음은 분명하다. 하지만 텍스트의 매개를 거치지 않은 철학적 사유가 실제로 있는가? 설사 그러한 사유가 가능하다 하더라도 텍스트를 거치지 않고 후대에

1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 838/B 866. 칸트의 철학 이념에 관해서는 강영안, 『자연과 자유 사이』, 문예출판사, 1998, pp. 135~56 참조.

2) Kant, "Beantwortung auf der Frage: Was ist Aufklärung?" *Kant's Gesammelte Schriften* VIII, p. 35 이하 참조.

전달될 수 있는 사유가 있는가? 모든 사유는 텍스트를 전제하며 새로운 사유는 새로운 텍스트를 산출한다. 칸트는 자신의 비판 작업이 기존의 ‘책들과 체계들’에 대한 비판이 아니라 ‘인식 능력 일반’에 대한 비판이라고 말하지만 인식 능력의 범위와 한계에 대한 비판적 검토조차도 사실상 근대 철학의 주요 텍스트를 떠나 생각할 수 없다.³⁾ 예컨대 라이프니츠나 로크의 책과 텍스트는 비판적 사유를 연습할 수 있는 ‘기존의 시도들’을 제공하고 이를 통해 생산된 텍스트는 또다시 새로운 사유가 전개될 수 있는 발판이 되어주었다. 철학의 역사는 이렇게 텍스트의 그물로 이어져 있다고 할 수 있다.

그러나 철학은 동서를 막론하고 책과 텍스트, 좀더 일반적으로는 쓰기와 읽기에 대해서 거의 관심을 보이지 않았다. 최근, 데리다와 로티와 같은 철학자들이 철학이 지닌 텍스트적 성격에 관심을 보이기 시작했고 가다머와 같은 철학자도 특히 읽기에 대해 관심을 기울이기 시작했지만 동서양의 주류 철학은 아직도 이 문제와 관련된 활동에 대해서 크게 관심을 보이지 않고 있다. 해석학과 의사 소통에 대해서는 꽤 많은 관심이 쏠리고 있지만 그렇다고 해서 읽기를 단지 이해와 해석의 문제로, 쓰기를 단순한 의사 소통의 문제로 환원할 수 없다. 대부분의 철학 사전에도 ‘책’ ‘텍스트’ ‘읽기’ ‘쓰기’ ‘문자’ 등의 항목이 들어 있지 않다. 이와 같은 현상은 근대 철학으로 거슬러 올라가면 갈수록 더욱더 심해진다. 근대 철학은 예컨대 지각과 경험, 사유와 이성 등에 관해서는 매우 치밀하고 자세한 논의를 펼치면서도 막상 그러한 논의를 육화(肉化)시킬 뿐 아니라 지각과 사유, 경험과 이성과 밀접하게 관련되어 있는 읽기에 대해서는 거의 침묵하고 있다. 후설은 지각의 현상학에 대해서는 수천 쪽에 이르는 글을 남겼지만 읽고 쓰는 행위에 대한 현상학(‘읽기의 현상학’ ‘쓰기의 현상학’)은 시도하지 않았다. ‘사유란 무엇인가?’ 하는 것에 대해서는 그토록 치밀하고 깊게 생각한 하이데거도 막상 ‘읽기란 무엇인가 *Was heißt Lesen?*’ 하는

3) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A XII.

것에 대해서는 아홉 줄 남짓밖에 되지 않은 글을 남겨놓았다.⁴⁾ 읽기와 쓰기는 철학자들이 흔쾌히 다루고자 한 주제가 아니었다.

그러나 한번 생각해보자. 철학하는 사람들은 대부분 무엇으로 시간을 보내는가? 단지 생각하는 것으로 보내는가? 생각하고 쓰는 사람이기 이전에 먼저 읽는 사람이 철학하는 사람들이다. 그럼에도 불구하고 철학이 삶의 문제에 관심을 기울인다고 하면서 삶의 기초가 되는 ‘물질적 활동’이라 할 수 있는 먹는 것과 잠자는 것, 거주, 성, 고통 등에 대해서 심각하게 생각하지 못한 것처럼 이른바 ‘정신적 활동’이라 할 수 있는 사유를 가능케 하는 조건인 문자와 텍스트, 쓰기와 읽기에 대해서 그렇게 심각하게 생각하지 않았다. 철학을 업으로 삼는 사람들은 학생을 가르치는 시간을 제외하면 대부분 남이 쓴 글이나 책을 읽고 글을 쓰는 일에 시간을 보낸다. 문제를 가지고 씨름하는 사람조차도 사실은 써어진 글이나 책의 세계에서 가져온 문제를 거머쥐고 씨름한다. 철학은, 사람들이 인정하든지 인정하지 않든지간에, 텍스트 상호간의 그물 조직 안에서 존재한다. 그러함에도 텍스트의 존재와 그와 관련된 쓰기와 읽기에 대해서 무관심하고 진리·이성·지각·경험·존재 등에 대해서 일차적으로 관심을 두었다는 것은 철학이 어떤 특정한 활동, 즉 개개인의 생각이나 느낌뿐만 아니라 문자와 책의 서술을 뛰어넘어 보편타당한 불변의 진리를 찾아내는 활동으로 이해되었음을 말한다.

4) Martin Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Gesamtausgabe Band 13(Frankfurt a. M.: Klostermann, 1983), p. 61: “Was heisst Lesen? Das Tragende und Leitende im Lesen ist die Sammlung. Worauf sammelt sie? Auf das Geschriebene, auf das in der Schrift Gesagte. Das eigentliche Lesen ist die Sammlung auf das, was ohne unser Wissen einst schon unser Wesen in den Anspruch genommen hat, mögen wir dabei ihm entsprechen oder versagen. Ohne das eigentliche Lesen vermögen wir auch nicht das uns Anblickende zu sehen und das Erscheinende und Scheinende zu schauen”(읽는 것은 무엇인가? 읽기 가운데서 지탱해주고 이끌어주는 것은 모음이다. 어디로 모으는가? 쓰여진 것에, 문자 속에 말해진 것으로 모은다. 진정한 읽기란 부지불식중에, 우리가 응답하건 또는 거부하건간에, 이미 우리의 본질을 요구하는 것으로의 모음이다. 진정한 읽기가 없이는 우리를 바라보는 것을 볼 수 없고 나타나는 것과 드러나는 것을 응시할 수가 없다).

2. 책과 텍스트에 대한 억압

철학이 읽기와 쓰기에 대해 사실은 완전히 무관심한 것은 아니었다. 관심을 갖기는 하되, 거의 처음부터 상당히 부정적인 동기에서 출발하였다. 플라톤이 『파이드로스』(275a~278a)와 『일곱번째 편지』(344c)에서 ‘문자로 씌어진 말’에 대해서 심한 거부감을 표시한 뒤로는 쓰기와 읽기에 대해서 서양 철학 전통은 거의 침묵으로 일관해왔다. 쓰기 또는 문자에 대한 논의는 데리다가 프로이트의 말을 빌려 표현했듯이 줄곧 ‘억압(*refoulement*; *Verdrängung*)’의 대상이었다.⁵⁾ 그러나 심리적으로 억눌렸던 것이 예컨대 꿈이나 말의 실수 등을 통해 감춰진 모습으로 되돌아오듯이 문자와 그와 관련된 쓰기와 읽기도 철학 텍스트 가운데 그 모습을 드러내었다. 예컨대 쓰거나 읽기보다는 감각적 지각과 경험에 관심을 두었던 로크의 경우, 인간의 마음을 타블라 라사(*tabula rasa*)라고 한 것은(이 표현 자체는 중세의 알베르투스 마그누스가 쓴 것으로 알려져 있다) 문자나 책 또는 문자와 책을 통해 전승된 전통보다는 직접적 경험을 중요하게 생각했지만 그럼에도 불구하고 역시 쓰기의 중요성이 은유적 표현으로 다시 복귀한 예라고 할 수 있다. 타블라 라사는 끝이나 칼로 긁어낸 뒤 글을 쓸 수 있도록 대패로 깎아 다듬어 만든 판자를 말한다. 인간의 마음은 원래 아무것도 새겨져 있지 않기 때문에 그 속에 담겨 있는 내용은 감각적 경험을 통해 마치 인쇄 활자로 찍듯이 그렇게 ‘찍혀’ 새겨진 것이라고 본 것이다. 또한 세계를 책으로 보는 전통도 있다. 예컨대 아우구스티누스의 경우에는 하나님은 두 권의 책을 썼는데 하나는 성경이고 다른 하나는 자연이라고 보았다. 하나님은 성경뿐만 아니라 자연과 역사를 통해서도 자신의 뜻을 나타낸다고 생각한 것이다. 갈릴레이도 우주를 책으로 보고 이 책을 읽기 위해서는 이 책의 언어인 수학과 그것의 문자인 삼각형과 원과 그 밖의 기하학적 도형

5) Jacques Derrida, *L'écriture et la différence* (Paris: Seuil, 1967), p. 293.

들을 알아야 한다고 주장하였다.⁶⁾

쓰기와 읽기, 텍스트와 책에 대한 반성이 결여되긴 했지만 이와 관련된 사상과 표현법이 대부분의 철학자들의 글에서 출현하고 있는 것을 보면 쓰기가 비록 억압받았으나 그것을 완전히 무시할 수 없었다는 사실이 입증된다. 플라톤을 위시해서 아리스토텔레스, 아우구스티누스, 데카르트, 루소, 칸트, 헤겔, 그리고 20세기의 철학자들 가운데 예컨대 후설, 하이데거, 비트겐슈타인 등이 쓰고 읽는 행위에 대해서 모종의 의견을 표명하고 있다는 사실은 대단히 흥미로운 일이다. 하지만 이러한 언급은 대부분 스쳐지나가면서 또는 걸다리로 되어 있기 때문에 중심 주제에 초점을 맞추어 읽는 독자들은 이러한 언급이 담고 있는 의미를 쉽게 놓치게 된다. 칸트를 예로 들어보자.

형이상학이 어떻게 학문으로 수립될 수 있는가 하는 것이 칸트의 근본 물음이었고 이 물음에 답하기 위해서 시도한 것이 그의 이성 비판이었다. 이성 자체가 그러한 학문을 산출시킬 능력이 있는가 없는가 하는 것을 먼저 알아보아야 할 필요를 그는 느끼고 있었다. 그래서 칸트는 기존의 체계나 철학자들의 책을 비판적으로 검토하기보다는 책과 체계를 산출한 인간 이성 능력 자체를 문제삼았다. 이러한 과정에서 중요한 개념으로 등장한 것은 ‘공간’과 ‘시간,’ ‘개념’과 ‘직관,’ ‘범주’와 ‘종합,’ ‘경험’과 ‘이성’ 등의 개념들이었고, 이에 비해 문자와 관련된 활동은 그렇게 주목을 받지 못하였다. 칸트의 지식 모형은 말하자면 노동자의 활동을 연상시켜준다고 할 정도로 지식을 일종의 노동 과정으로 그리고 있다. 주어진 질료를 (감성과 지성의) 형식에 맞추어 가공, 처리 *ver-arbeiten* 하는 과정이 지식을 얻는 과정으로 그려진다.⁷⁾ 지식이란 책을 읽어 배우는 과정이라기보다는 차라리 재료를 잘 다듬고 가공하여 하나의 생산품을 만들어내는 활동이다.

6) R. G. Collingwood, *The Idea of Nature* (London/Oxford/New York: Oxford University Press, 1960), p. 102. ‘자연의 책’이란 표현에 관해서 H. M. Nobis, “Buch der Natur,” Joachim Ritter(ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1(Basel/Stuttgart: Schwabe, 1971), pp. 957~59 참조.

7) 예컨대 Kant, 앞의 책, B 1: Kant, *Anthropologie im pragmatischer Hinsicht*, B 31 참조.

여기서 중요한 것은 사물을 얼마나 법칙적으로 정확하게 파악하고 이해했는가 하는 것이다. 인격과 삶의 변화는 역시 이런 종류의 지식과는 상당한 거리가 있을 수밖에 없다. 하지만 그렇다고 해서 책과 쓰기 또는 읽기가 칸트에게서 완벽하게 억압된 것은 아니다. 이것들은 오히려 상당히 중요한 순간에 등장한다. 예컨대 범주는 현상들을 경험으로 '읽을' 수 있도록 '철자화' 해내는 데 쓰인다고 하는 구절이 있다.⁸⁾ 문맥을 보거나, 쓰거나 읽기에 대한 무관심을 보거나 칸트의 진술은 그야말로 지나는 길에 슬쩍 던져본 것일 수 있다. 그러나 좀더 생각해보면 이 진술 속에는 '근대'라는 시대에 일어난 혁명적 변화가 내포되어 있다는 사실을 우리는 어렵지 않게 인식할 수 있다.

세계를 책으로 본 생각으로 먼저 가보자. 아우구스티누스는 세계를 하나의 책으로 보았다. 우리를 에워싼 자연 세계, 우리 자신들의 내면 세계, 그리고 인간들이 집단적으로 참여하는 역사, 요컨대 하나님이 창조한 자연 세계와 그가 통치하고 있는 역사 세계는 한마디로 한 권의 책이라는 것이다. 책은 책을 쓴 저자가 있다. 책을 읽는 것은, 전통적 관념에 따르면, 저자의 생각을 알아내는 과정이다. 자연과 역사를 잘 관찰하면 그 가운데서 하나님의 생각과 뜻을 읽어낼 수 있다. 세계 편에서 보자면 세계는 이미 씌어진 책이다. 세계는 세계를 만든 창조주와 관련해서 (따라서 인간과 상관없이) 이미 의미를 지니고 있다. 창조 세계 안에서 인간의 위치가 비록 중요하다고 할지라도 인간이 세계의 의미 원천인 것은 아니다. 세계의 의미, 세계의 인식 가능성은 하나님과의 관계 속에서 성립된다. 그런데 칸트가 범주를 현상들을 경험으로 읽을 수 있도록 철자화하는 일에 쓰인다고 한 것은 이러한 생각을 사실상 뒤집었다고 할 수 있다. 세계(자연)가 하나의 책이라는 생각이 그에게 여전히 남아 있었지만 이 책은 하나님에 의해 '이미' 씌어진 책이 아니라 우리가 지성 능력을 통해 써야 할 책으로

8) Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, §28: "Sie[die reinen Verstandesbegriffe] dienen nur, Erscheinungen zu buchstabieren, um sie als Erfahrungen zu buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können."

바뀐 것이다. 책을 쓰기 위해서는 문자가 있어야 하고 문자를 배열할 수 있는 규칙이 있어야 한다. 그런데 범주는 그렇게 문자화하는 데 사용된다. 범주들, 즉 양의 개념(사물을 ‘모두’ ‘여럿’ 또는 ‘하나’로 양화할 수 있는 개념)이나 성질의 개념(사물이 어떠 어떠하다고 사물의 모습을 그려내는 개념), 관계의 개념(실체와 속성, 원인과 결과, 상호성), 양태의 개념(여러 가지의 존재 방식, 예컨대 가능적으로, 현실적으로, 필연적으로 존재하는 방식에 대한 개념)이 없다면 세계는 우리가 이해할 수 있는 텍스트로 썩어질 수 없다. 텍스트가 썩어질 수 있는 소재는 감각을 통해 주어져야 하지만 그것들을 의미 있는 텍스트로 만드는 것은 주체의 능동적인 활동이라고 본 것이다. 칸트는 지식을 노동자의 생산 활동을 모형으로 해서 이해한 면이 있지만 지식 노동자의 생산품은 다름아닌 세계를 하나의 텍스트 또는 책으로 기술한 것임을 알 수 있다.⁹⁾

3. 플라톤: 서구적 불신의 모형

철학자들은 쓰기와 읽기에 대하여 상당히 부정적인 생각을 가지고 있었다. 책은 멸시되고 책을 통해 얻은 지혜는 현실과 거리가 먼 가짜 지혜로 생각되었다. 책에 대한 멸시와 비난은 조금만 들여다보면 그렇게 단순한 일이 아니라는 사실을 발견한다. 책에 대한 비난은 글 속에서, 글을 써서 한 비난이고 그러한 비난을 글로 써서 공공연히 하고 있다는 것도 타인이 자신의 이야기를 읽어주기를 바라는 마음에서 그렇게 한 것이라면 책에 대한 비난과 책이라는 존재 사이에는 긴장과 양의성이 존재한다. 이러한 면을 가장 잘 드러내주는 이가 플라톤이다.

플라톤은 글쓰기에 대한 혐오감을 누구보다 분명하게 표현한 철학자였다. 그러면서도 그는 뛰어난 글쓰기의 명수였다. “플라톤은 글을 쓰다가

9) 칸트 철학에서 쓰기와 읽기와 관련된 좀더 자세한 논의는 Young Ahn Kang, *Schema and Symbol* (Amsterdam: Free University Press, 1985), pp. 74, 77, 84~85, 121~22 등 참조.

죽었다 *Plato scribens mortuus est*”(키케로)고 할 정도로 그는 많은 글을 썼고 어떤 철학자보다도 문학적 각색이 철저하게 가해진 작품을 남겨놓았다. 문학적 효과를 최대화하기 위해서 그는 대화편들을 다듬고 또 다듬었다. 그의 저작들이 대부분 대화 형식을 취하고 있기 때문에 그의 작품을 읽는 사람들은 그 글들이 ‘짜여진 글’이라는 사실을 잊고 마치 실제 대화 상황에 참여하고 있는 듯한 인상을 받게 된다. 치밀한 문학적 계산과 글쓰기가 없이는 이러한 효과를 거둘 수 없음은 분명하다. 그럼에도 플라톤은 ‘글쓰기’ ‘문자’ 또는 ‘짜여진 글’에 대해서 그토록 부정적인 생각을 가졌던 연유가 무엇인가?

소크라테스가 파이드로스에 들려준 ‘전설’부터 들어보자. 어느 날 이집트 왕 타무스에게 그 나라 나우크라티스에 오래 전부터 살고 있는 신 튜트가 찾아왔다. 튜트는 수와 계산술·기하학·천문학·문자를 만들어낸 신이었다. 튜트는 왕에게 자신이 발명한 문자를 이집트 사람들에게 가르칠 것을 권하면서 문자는 ‘기억과 지혜를 돕는 약’이 될 것이라고 소개한다. 그러나 타무스는, 문자는 기억의 약이 아니라 영혼 속에 망각을 심어 주며 마음속에 새기기보다는 문자에 의존해서 망각의 삶을 살게 할 것이라고 그 폐단을 지적한다. 문자는 ‘기억을 강화시키는 약이 아니라 회상을 돕는 약’이며 가르침을 받지 않고 단지 책을 통해 배운 지혜는 참된 지혜가 아니며 알지도 못하면서 많이 아는 것처럼 생각하게 할 것이라고 경고한다. 문자는 ‘약’이 아니라 오히려 ‘독’이 된다고 본 것이다.¹⁰⁾

플라톤의 생각은 양면적이다. 문자는, 전설의 ‘인용’에서 보듯이, 단순한 인간의 발명품이 아니라 신의 발명품으로 인간이 받은 선물이다. 그러나 이 선물이 언제나 그렇게 좋은 것만은 아님을 플라톤은 내심 강조한다. 문자는 파르마콘 *pharmakon*, 즉 ‘약’이면서 동시에 ‘독’이다.¹¹⁾ 기억을 뒷받침해주고 망각을 막아주는 약이면서 동시에 망각의 늪으로 빠뜨리는 독

10) Platon, *Phaidros*, 274c~275b.

11) 이러한 양면성은 데리다가 누구보다도 탁월하게 잘 보여준 것이다. Derrida, “La pharmacie de Platon,” *La dissémination* (Paris: Seuil, 1972), pp. 69~197.

이다. 문자로 기록된 것은 필요할 때 다시 들추어볼 수 있기 때문에 굳이 애써서 암기할 필요가 없다. 속담이나 경전, 전해오는 이야기를 외울 수 있는 능력은 일단 문자를 배우게 되면 급격하게 감퇴된다. 베다의 의식이나 호메로스의 서사시, 성경에 담긴 이야기는 기록되기 전에는 암송을 통해 거의 한 구절도 어김없이 전승되었다. 그러나 어떤 인도 작가의 탄식처럼 문자를 익힌 뒤로는 아무도 경전을 제대로 외울 수 없게 되었다.¹²⁾

플라톤은 무엇보다도 문자 때문에 사람들이 기억을 무시하고 기억력을 높이는 연습을 하지 않게 될 것을 지적한다. 기억은 점점 쓸모 없게 되고 망각과 상실만 늘어날 뿐이다. 씌어진 텍스트가 있을 때 사람들은 텍스트에 의존한다. 텍스트는 내면적 정신의 외화, 즉 '외적 기호'로 정신이 낮설게 된 것이므로 정신의 특성인 내면성은 여기서 상실된다. 그러나 문자로 씌어진 것만큼 오래 기억되는 것도 없고 문자만큼 기억의 최상 수단도 없다. 칸트는 문자가 기억을 파괴한다고 한 옛사람의 말을 언급하면서 "쓰기의 기술은 타인에게 지식을 전달하는 일에 쓰이지 않는 경우라 할지라도, 그 모든 결함에도 불구하고 가장 포괄적이고 신뢰할 수 있는 기억을 대체할 수 있기 때문에, 지금도 여전히 가장 훌륭한 기술로 남아 있다"고 쓰고 있다.¹³⁾ 문자로 씌어진 글은 한 개인뿐만 아니라 일종의 집단적 기억이고 집단적 기억을 통해 우리 자신에 대한 이해, 역사에 대한 이해, 삶에 대한 이해가 형성된다. 만일 이렇게 볼 수 있다면 문자는 기억의 보조 수단일 뿐 아니라 기억 자체를 형성시키고 역사 의식과 자기 의식을 가능케 하는 조건으로 보아야 하지 않는가? 문자화된 텍스트 없이 한 민족의 역사와 자기 의식이 유지된 경우가 있는가?

문자와 문자로 씌어진 글에 대한 플라톤의 혐오는 단지 기억과 관련된 것만은 아니었다. 기억 자체에 대해서 플라톤은 그렇게 긍정적인 생각을 갖지 않았다. 기억은, 예컨대 암송과 같은 경우, 내용을 알지 못하면서도

12) 정보 사회의 도래와 관련해서 반 퍼슨도 이러한 현상을 지적하고 있다. C. A. 반 퍼슨, 강영안 옮김, 『급변하는 흐름 속의 문화』, 서광사, 1994, pp. 241~45 참조.

13) Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, B 96.

얼마든지 가능하기 때문이다. 뜻 모르고 외우기만 하는 암송은 씌어진 글과 마찬가지로 ‘외면적’인 것에 지나지 않고 따라서 정신으로부터 동떨어진 것이다. 외워서 아는 것은 아는 것이 아니었다. 음유 시인과 연극 배우들이 아무리 옛사람들의 시구를 암송하고 극중인물을 대신한다고 해도 그들을 진정 ‘아는 사람’이라 부를 수 없는 까닭은 실제로 알지도 못하면서 단지 모방만 한다고 플라톤은 생각하였기 때문이다. 앎이란 단순한 모방이 아니라 앎의 주체와 앎의 대상이 완벽하게 하나되는 일, 앎의 대상을 인식하는 자기 자신에 완벽하게 현존하는 일이었다. 완벽한 현존은 자신의 앎과 앎에서 비롯된 발언에 대해서 책임질 수 있음을 뜻한다. 이 점에서 암송이나 문자는 동일선상에서 취급된다. 뜻 모르는 암송이나 문자 기록은 현존 없는 부재이고, 자기 동일성과 이해 가능성의 영역인 ‘안 *endothen*’과 맞서 있는 ‘밖 *exothēn*’에 속한 것이다.¹⁴⁾ 문자는 ‘낯선 기호 *typos allotrios*,’ 즉 외면성(외재성)과 타자성의 상징이다.¹⁵⁾ 그림이 현실을 그리되 언제나 복사이듯이 문자는 ‘생생하고 혼이 깃들인 말 *logos zoontos kai empsycho*s’의 복사 *eidolon*; *simulacre*에 지나지 않는다.¹⁶⁾ 따라서 문자에 의존한다는 것은 기억을 통한 능동적 자기 현존을 저해하며 인간의 인간다움, 즉 ‘자기 자신에의 현존’을 상실하는 결과를 가져온다.

그런데 아무런 매개 없이 대상을 파악하고 이해하는 가운데 완벽한 자기 현존이 과연 가능할 수 있는가? 플라톤이 꿈꾸었던 것처럼 문자를 거치지 않은 순수 언어, 순수한 음성 언어가 가능한가? 문자의 특성으로 본 외면성(외재성)은 음성 언어를 포함한 모든 언어의 특징이 아닌가? 어떤 순간이나 어떤 경우라도 화자가 완벽하게 통제할 수 있는 언어가 있는가? 이러한 물음에 대해 플라톤은 문자 자체를 주체화하면서 이중 놀이를 하고 있다. 완벽한 자기 현존, 즉 완벽한 진리 인식과 자율성, 내면성, 동일성, 순수 음성 언어가 가능하다고 생각한 반면, 다른 한편으로는 이와 같

14) Platon, *Phaidros*, 275a.

15) 같은 곳.

16) 같은 책, 276a.

은 가능성의 실현은 거짓 가능성, 타율성, 외재성, 타자성, 문자 언어 등의 매개를 통해 언제나 연기되고 있음을 누구보다도 분명하게 플라톤은 인식하고 있었다.

플라톤의 『일곱번째 편지』에는 이런 말이 있다: “심각한 사람은 심각한(중요한 *spoudaios*) 일에 대하여 쓰지 않는다.”¹⁷⁾ 뒤집어 말하면 심각한 문제에 관해 쓴 글은 심각하게 생각할 필요가 없다는 것이다. 심각하고 중요한 일에 관한 일일수록 글로 남길 생각을 말 것이며 만일 그와 같은 글을 보더라도 그렇게 심각하게 생각하지 말라는 충고이다. 플라톤은 이러한 말을 글로 써서 남겼다. 따라서 플라톤의 말을 그렇게 심각하게 생각할 필요가 없다. 플라톤 자신이 사실은 자신의 말을 뒤집고 있다. 왜냐하면, 예컨대, ‘참과 거짓’ ‘선’ ‘정의’ ‘죽음’ 등 매우 심각한 문제에 대해서, 매우 심각하게, 그것도 많은 분량의 글을 써서 남겼기 때문이다. 이것이 만일 참이라면 그 자신이 전혀 심각한 사람이 아니었거나, 그가 다룬 주제가 그렇게 중요한 주제가 아니었다. 그러나 플라톤은 매우 심각한 사람이었고 그가 다룬 주제도 심각하고 중요한 주제였다. 만일 그렇다면 “심각한 사람은 심각한 일에 대하여 쓰지 않는다”는 말은 거짓이어야 한다.

플라톤은 여기서 자기 모순을 범하고 있는가? 여기에 개입된 문제는 논리적 모순의 문제가 아니다. 일견 모순으로 보이는 주장 속에는 철학과 문자, 철학과 텍스트 사이에 존재하는 ‘긴장 관계’가 드러난다. 철학은 언제나 문자와 텍스트, 아니 언어 자체를 초월해서 문제 자체, 사태 자체, 현실 자체, 진리 자체를 맞닥뜨리고자 한다. 하지만 이러한 초월도 문자와 텍스트를 거쳐서 수행될 수밖에 없다. 문자를 피하고자 하지만 불가피하게 문자를 쓸 수밖에 없고 문자를 쓰는 한 ‘진리’와 ‘현실’과는 떨어져 있다. 그런데 바로 이 ‘떨어져 있음,’ 씌어진 글과 생생한 말 사이의 거리, 텍스트와 현실 사이의 거리 속에서 철학은 태어나고, 철학은 활동한다. 만일 이

17) Platon, *Epistolai*, 344c. 이 내용이 담긴 구절은 이렇다: “이 때문에 신중한 사람은 모두 신중한 문제에 대해서 글쓰는 일을 하지 않을 것이며 사람들이 시기와 무지에 빠지는 일을 막을 것이다.”

와 같은 거리가 없다면, 다시 말해, 진리를 벌써 지금, 여기서 누릴 수 있다면, 현실과 하나가 되었다면, 철학적 욕망은 배태되지 않았을 것이다. 진리는 언제나 연기되어 있고 현실은 언제나 전체 모습을 드러내지 않고 있다. 그러므로 사유는 타자성의 표지인 문자를 통해 지탱되고 유지될 수 있다. '심각한 철학'은 한결같이 문자로 기록된 철학이다.¹⁸⁾ 선사(禪師)나 도사가 던진 한마디가 아무리 심오할지라도 문자를 매개로 기록되지 않고 서는 멀리 있거나 또는 후대의 타인에게 전달될 수 없고, 논의될 수가 없다. 철학은 근본적으로 텍스트적 성격을 띠고 있다.

4. 책과 계몽의 문화

근대 계몽의 문화를 살펴보자. 계몽의 문화는 칸트가 누구보다 분명하게 규정하고 있듯이 “스스로 생각하라!”는 권고를 준칙으로 삼는 문화였다.¹⁹⁾ 모든 문제에 대해서 부모나 선생, 신부나 목사의 권위에 의존하지 않고 누구에게나 고르게 분배된 이성을 사용하여 스스로 판단하고 행동해야 한다는 것이 근대 계몽 문화의 특징이었다. 스스로 생각하고 판단하지 않고서 건강에 대해서는 의사에게, 양심에 관해서는 신부나 목사에게, 그리고 생각해야 할 일에 대해서는 ‘책’에 의존한다면 이것이야말로 미성숙의 극치이며 이러한 미성숙은 ‘게으름과 비겁함’에서 비롯된 것임을 칸트는 역설한다.²⁰⁾ 책은 스스로 생각하지 않고 ‘대신’ 생각해주는 도구로 사용될 수 있다. 생각 없이 그저 읽는 것만으로, 책에 그렇게 썩어 있다는 것만으로 만족하는 대중을 겨냥한 말임이 분명하다. 하지만 스스로 생각함은 어떻게 가능한가? 책을 읽고 토론하고 생각하지 않고서 처음부터 과연 스스

18) Geoffery Bennington & Jacques Derrida, *Jacques Derrida* (Paris: Seuil, 1991), p. 49 참조.

19) Kant, “Was heisst: sich im Denken orientieren?” KGS VIII, p. 146.

20) Kant, “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung,” KGS VIII, p. 35.

로 생각할 수 있는가? 스스로 생각함은 훈련과 숙련 끝에 얻을 수 있는 것이니 책 없이, 책을 통하지 않고 얻어낼 수는 없는 일이다. 그래서 공자는 이렇게 말하지 않는가? “배우기만 하고 생각하지 않으면 얻는 것이 없고 생각하기만 하고 배우지 않으면 위태롭다.”²¹⁾ 근대 계몽의 문화는 구전적·구술적 전통이 아닌 문자 문화의 매개체인 책을 통해 가능한 문화였음에도, 동시에 책을 가장 경계하고 천시한 문화였다. 예컨대 베이컨과 데카르트의 주장을 에코의 『장미의 이름』에서 중세 수도원에 관해서 그리고 있는 구절과 비교해보자. 소설의 무대가 된 수도원은 베네딕트 수도원으로 이 수도회의 창시자 베네딕트의 “수도원에는 반드시 책이 있어야 하고 수도사들은 반드시 글을 배워야 한다”는 말을 충실하게 이행하고 있었다. 수도원 원장은 수도원을 찾아온 윌리엄 수사에게 이렇게 말한다.

책이 없는 수도원은 음식 없는 식탁, 약초 없는 정원, 꽃이 없는 들판, 잎새 없는 나무와 마찬가지로입니다. 우리 수도회는 노동과 기도라는 두 가지 명제 아래 성장하여 우리에게 알려진 인간 세계의 빛이 되고 지식의 창고가 되고, 화해·약탈·지진으로 소멸의 위기에 처한 고대 학문의 구원자이며, 새로운 저술의 원천임과 동시에 옛 문헌의 증가에 힘쓰기도 하며…… 이 런! 당신도 알다시피 우리는 지금 대단한 암흑 시대에 살고 있습니다.²²⁾

근대인들은 책을 저렇게 소중히 여긴 중세 시대를 오히려 암흑 시대로 보고 암흑에서 빛으로 옹아오기 위해서는 책에 의존할 것이 아니라 이성 에 의존해야 한다고 생각하였다. 베이컨과 데카르트는 누구보다도 이 점을 분명하게 표현하였다. 예컨대 베이컨의 ‘극장의 우상’은 철학자와 신학자들의 책을 통해 형성된 것으로 극장의 연극처럼 신학자와 철학자들이 만들어낸 세계를 보고 있으면서도 마치 그것이 참된 세계에 대한 묘사인

21) 學而不思即罔, 思而不學即殆(『爲政篇』 15, 『論語』).

22) 움베르토 에코, 이동진 옮김, 『장미의 이름』, 우신사, p. 38; 강영안, 「기호와 진실: 움베르토 에코의 『장미의 이름』」, 한국기호학회 역음, 『문화와 기호』, 문학과지성사, 1995.

줄 아는 잘못이다. 베이컨은 인간의 지성에서 이와 같은 우상의 추방을 통해 지성을 완전히 비우지 않고서는 진리가 들어올 수 없다고 보았다.²³⁾ 데카르트의 생각도 베이컨과 그렇게 멀지 않다. 그는 예수회 학교에서 고전어·역사·문학·수사학·수학·철학 등을 배운 뒤, 스스로 학교와 선생들에게 의존하지 않아도 될 나이가 되었다고 생각했을 때 ‘책의 학문 *la science des livres*’을 집어치웠다. 그 대신 자기 자신 속에서 또는 ‘세계라고 하는 큰 책 *le grand livre du monde*’ 속에서 찾을 수 있는 학문 외에는 어떤 다른 학문도 찾지 않기로 결심하였다.²⁴⁾ ‘책으로부터의 결별’은 데카르트에게는 어떤 한 지역, 한 시대와 문화를 초월해서 언제, 어디서나, 누구에게나 타당한 진리를 찾는 길에 나서기 위한 전제 조건이었다. 베이컨이 편견이란 우상을 버려야 할 것을 권했던 것처럼 데카르트는 ‘옛 책’을 버리고 학자들이 쓴 책 대신 오직 ‘자연의 빛’인 이성에 의존하여 ‘세계라고 하는 큰 책’을 읽을 것을 권유한다. 역사 속에 나오는 사건들은 정신을 높여주며 찬찬히 읽으면 판단력을 형성하는 데 도움이 된다는 것은 인정한다. 그러나 책만 붙잡고 있는 것은 마치 긴 여행을 하는 것 같아서, 시간을 너무 많이 보내면 보낼수록 자기 나라 사정에 어두워지는 것처럼(자기 자신이 대부분의 생활을 네덜란드에서 보낸 것처럼) 책에만 몰두하면 막상 지금 문제가 되는 것에 대해서는 무지할 수밖에 없다고 보았다.²⁵⁾ 그런데 데카르트가 옛 책으로부터의 결별을 선언한 의도는 예컨대 『장자(莊子)』의 「천도(天道) 편」에 나오는 윤편(輪扁)의 입장과는 분명히 구별된다.

제(齊)나라 환공이 대청 위에서 글을 읽고 있을 때, 윤편(輪扁)이 뜰 아래에서 수레바퀴를 깎고 있었다. 그가 망치와 끌을 놓고 올라와서 환공에게

23) Francis Bacon, *The New Organon*. Edited by Fulton H. Anderson (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1960), pp. 49~50.

24) Rene Descartes, *Discours de la methode*, Ch. Adam & P. Tannery (ed.), Oeuvres de Descartes VI (Paris: J. Vrin, 1973), p. 9; 최명관 역·저, 『방법서설, 성찰, 데카르트 연구』, 서광사, 1983, p. 14 참조.

25) Descartes, 같은 책, p. 6; 최명관, p. 12 참조.

물었다. “어르신께서 읽고 계신 것에 무엇이 써어 있는지 감히 여쭙고 싶습니다.” 환공이 말했다. “성인의 말씀이지.” “성인은 살아계신 분입니까?” “이미 돌아가신 분이지.” “그렇다면 어르신께서 읽고 계신 것은 옛 사람의 찌꺼기(古人之糟魄)이겠습니까.” “내가 책을 읽고 있는 데 수레바퀴장이가 어찌 논의를 할 수 있겠는가? 올바른 근거가 있다면 괜찮겠지만 근거가 없으면 죽어버릴 것이다.” 윤편이 말하였다. “저는 제가 하고 있는 일로써 그 일도 관찰한 것입니다. 수레바퀴를 깎을 때 엉성히 깎으면 헐렁해져 견고하게 되지 않고 꼼꼼히 깎으면 빠듯해져 서로 들어맞지 않습니다. 엉성하지도 않고 꼼꼼하지도 않게 하는 것은 손의 감각에 의하여(得之於手) 마음의 호응으로서(而應於心) 결정되는 것이지 입으로 말할 수는 없는 것(口不能言)입니다. 거기에는 법도가 존재하기는 합니다만 저는 그것을 저의 아들에게 가르쳐줄 수가 없고 저의 아들도 그것을 제게 배울 수가 없습니다. 그래서 나이 칠십의 노인이 되도록 수레바퀴를 깎게 된 것입니다. 옛날 사람과 그가 전할 수 없는 것은 죽어버린 것입니다. 그러니 어르신께서 읽고 계신 것은 옛사람들의 찌꺼기일 것입니다.”²⁶⁾

윤편이 말한 것은 진정한 도는 말이나 글로 가르칠 수 있는 것이 아니라 몸소 익히고 깨달아야 한다는 것이다. 실사 말과 글을 통해 사물을 다루는 법과 규칙을 배운다고 하더라도 몸과 마음이 한데 어울린 오랜 숙련과 훈련을 거치지 않고서는 진정한 배움이란 일어나지 않는다는 뜻이다. 그가 추구한 것은 초시간적, 불변하는, 지역을 뛰어넘어 언제 어디서든 통용될 수 있는, 그래서 타인에게도 쉽게 이전 가능한, 그와 같은 보편적 지식이 아니라(이것은 틀민이 지적하고 있는 것처럼 ‘근대’ 지식 이념의 특징이기도 하다) 실제, 몸으로, 실패와 성공을 반복하면서, 끊임없이 익혀 얻은 지식이다.²⁷⁾ 이와 같은 지식은 플라니의 말을 빌리자면 ‘암묵적 차원’에 의해

26) 『天道編』, 김학주 옮김, 『莊子』, 을유문화사, 1983, p. 190에 있는 것을 약간 바꾼 것임.

27) Stephen Toulmin, *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity* (New York, 1990) 참조.

형성된 지식이고 사실상 모든 참된 지식이란 이와 같은 성격을 띠고 있을
을 윤편은 말하고 있다고 보아야 한다.²⁸⁾ 이런 의미에서 책을 통해 얻는 것
은 맛있는 술 자체가 아니라 술을 만들고 남은 ‘찌꺼기(糟魄)’에 불과하다
고 본 것이다.

데카르트의 의도는 이것과 달랐다. 그가 볼 때 책을 통해 얻은 지식은
여전히 의심이 가능하고 어느 하나도 확실성을 신뢰할 수 있는 지식이 아
니라는 것이 중요한 이유였다. 예컨대 다른 학문이 의존하고 있는 철학조
차도 기초가 그렇게 튼튼한 학문으로 보이지 않았다. 논쟁의 여지가 없는,
따라서 의심의 여지가 없는 어떤 확실한 지식을 제공해주기는커녕 한 가
지 문제에 대해서도 의견이 분분한 것을 볼 때 철학자들의 책에 의존해서
진리를 추구한다는 것은 대단히 무모한 짓이라고 데카르트는 생각하였
다.²⁹⁾ 윤편이 추구한 지식은 암묵적이고, 신체와 정신이 한데 어울려 생산
된 것이고, 쉽게 타인에게 전달할 수 없는 인격적 투여가 개입된 지식이라
면 데카르트가 추구한 지식은 명시적이고, 신체에 전혀 의존하지 않는, 오
직 정신의 활동(‘직관과 연역’)으로 생산된 것이며, 동일한 조건과 동일한
지능의 사람이면 누구에게나 가르칠 수 있는, 탈인격적이고 초개인적인
지식이었다. 데카르트가 과학적 지식 *scientia* 과 기술(기에 · 예술 · 솜씨 ·
ars)을 굳이 구분한 까닭도 이 때문이다. 기술은, 그에 따르면 신체적이고
대상에 따라 각각 다를 수밖에 없으나 과학적 지식은 대상이 어떠하든, 어
떤 대상에나 동일한 방법과 절차가 적용된다고 본 것이다.³⁰⁾

데카르트를 비롯한 근대 철학자와 과학자들이 옛사람의 책과의 결별을
선언한 것은 결코 과소 평가될 수가 없다. 과거의 책에 얽매여 있는 동안
새로운 사고와 시각 변경은 가능하지 않다는 것을 우리는 알고 있다. 근대
과학자와 철학자가 과거의 책에 등을 돌리고 오직 경험과 이성에 의존해

28) Michael Polanyi, *The Tacit Dimension* (Garden City, New York: Doubleday, 1966), pp.
3~25; 강영안, 「통일 과학 이념과 인문학」, 한국철학회 위음, 『철학』 제51집(1997년 여름
호), pp. 343~74 참조.

29) Descartes, *Discours de la méthode*, A. T. VI, pp. 8~9; 최명관, p. 14.

30) Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, A. T. X, pp. 359~61 참조.

서 사물을 탐구하고자 할 때 새로운 과학과 사상이 가능하였다. 이러한 변화로 이제 책에 써어 있기 때문에 참이 아니라 스스로 생각하고 검토해보았기 때문에 참이라고 하는 관념이 생기게 되었다. 진리는 확실성으로 이해되고 의심할 여지가 있는 것, 즉 명확하게 인식되기 전에는 아무것도 참인 것으로 수용해서는 안 된다는 태도가 성립되었다. 데카르트의 방법론에서 제1규칙으로 제안되고 있는 “모든 것에 관해서 의심해야 한다”는 명제는 책과의 결별이 선언된 이후 새로운 시대를 이끌고 갈 지적 태도를 대변해준다. 어떠한 책이나 권위, 어떠한 주장도 합리적 검토와 비판을 거치지 않고서 참된 것으로 수용될 수 없다고 하는 근대 합리성의 정신이 이 명제 속에 담겨 있다.

그럼에도 불구하고 데카르트의 작업은 책과 떨어진 것일 수 없었다. 첫째, 데카르트는 책의 과학과 책을 통해 얻는 지식으로부터 결별을 선언했을 뿐 ‘책’ 자체와는 완전히 결별할 수 없었다. 그는 ‘세계라고 하는 큰 책’을 읽고자 하였고 이것도 오직 신으로부터 받은 자연의 빛, 즉 이성에 의존해서만 읽어보고자 하였다. 그러나 그러한 ‘세계 읽기’조차도 과거에 읽은 것을 비판·수정·거부 또는 전혀 딴 방식으로 대안을 제안함으로써 가능한 일이지 선행된 독서가 전제되지 않고서는 가능하지 않다. 둘째, 데카르트의 작업은 중세와 르네상스 작가들의 저술을 토대로 한 것이고 그의 작품 자체도 수많은 인용과 참조로 가능하였다. 새로운 창조는 그의 말 그대로 옛사람들의 글을 거의 섭렵한 뒤였고, 수학에서 이론 혁신도 그 당시 사람들의 책이 없이는 가능한 것이 아니었다. ‘자기 자신’과 ‘세계라고 하는 큰 책’ 외에는 아무것에서도 진리를 찾지 않겠다고 데카르트가 다짐한 것도 아우구스티누스의 텍스트에 대한 또 다른 하나의 미메시스(모방)의 행위임은 단지 우연에 지나지 않는 것일까? 셋째, 데카르트는 자신의 철학적 담론을 ‘하나의 이야기로’ ‘하나의 우화로’로 제안한다.³¹⁾ 그의 노력은 의심의 여지가 들어설 자리가 전혀 없는 명증적 학문을 세우는 것이

31) Descartes, 같은 책, p. 4; 최명관, p. 11.

었고 그는 이 목적을 실현했다고 믿었다. 하지만 그것을 표현할 때, 그는 문자와 텍스트를 사용해 우화 형식으로 자신의 생각을 타인에게 내놓고 있다. “재미나는 우화는 정신을 깨우쳐준다”고 말하듯이 그의 주장도 사람들의 정신을 깨우치는 데 유익하리라는 기대를 할 뿐, 어떠한 진리 주장도 하지 않는다. 이것이 단순히 수사적인 상투어일까?

칸트의 경우도 그렇게 예외라고 할 수 없다. 계몽이란 스스로 생각함이고, 스스로 생각함은 어떤 주어진 책에 의존하지 않고서 스스로 자신의 이성을 사용하여 참과 거짓, 옳고 그름을 판단하는 것이다. 타인의 지도나 간섭 없이 스스로 생각하고 판단하며 자신의 판단을 공적으로 표현할 수 있다는 데 인간의 자유가 존재한다. 이것을 칸트는 한 개인이 어떤 집단이나 단체에 소속될 때, 그로 인해 개인의 사적인 이성 사용에 부과될 수 있는 제한과 구별해서 이성을 ‘공적으로 사용할 수 있는 자유’라고 부른다. 이성의 공적 사용이란 “어떤 사람이 한 사람의 지식인(학자)으로서 독자 대중 앞에서 이성을 사용하는 경우를 말한다.”³²⁾ 한 사람이 ‘지식인’으로서 저술을 통해 자신의 생각을 대중 앞에서 ‘발표’할 수 있는 자유가 이성을 공적으로 사용하는 데 주어져 있다는 말이다.³³⁾ 계몽이 스스로 생각함을 목적으로 삼고 있다면 그것을 이루어낼 수 있는 수단은 책을 통해서 일 반 퍼블리쿰 *Publikum*, 즉 책을 읽을 수 있는 독자 대중에게 생각을 자유롭게 발표하는 것이다. 글읽기와 글쓰기, 그리고 글을 모르는 사람에게 글 가르치기는 계몽을 위해서 매우 중요한 의미가 있다. 최근세사에서 민중을 계몽하고 해방시키는 데는 언제나 문맹 퇴치 운동이 선행되었던 것을 생각하면 글과 계몽, 책과 계몽의 상관 관계를 쉽게 알 수 있다. 책을 부정하면 서도 그와 동시에 책을 읽고 생산할 수 있는 능력을 개발하는 일과 글로써 생각을 발표할 수 있는 자유를 계몽의 문화는 끊임없이 추구해왔다.³⁴⁾

32) Kant, “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung,” *KGS* VIII, p. 337.

33) Kant, 같은 글, p. 38.

34) 책을 비롯해서 여타 출판물에 대한 공공 기관의 검열을 비판한 것도 이런 맥락에서 수행되었다.

5. 후설과 문자

계몽의 정신을 계승하는 점에서 후설도 데카르트와 칸트와 근본적으로 같은 노선에 서 있다. 이들은 다 같이 철학을 ‘엄밀한 학’으로 세우고자 노력한 사람들이고 그와 같은 노력으로 이른바 ‘데카르트주의’ ‘비판철학’ ‘현상학’과 같은 철학적 프로그램이 생산될 수 있었다. 데카르트는 과거의 책으로부터 결별을 통해, 칸트는 이성 능력 자체에 대한 비판을 통해, 후설은 ‘문제 자체로’ 돌아감을 통해 엄밀한 학으로서의 철학의 가능성을 모색하였다.³⁵⁾ 철학책을 읽는 것은 철학함에 자극과 영감을 줄 수 있지만 이를 통해 철학자가 되는 것은 아니라고 후설은 못박는다. “[기존의] 여러 철학이 아니라 사태와 문제에서 탐구를 위한 자극이 나와야 한다”고 후설은 덧붙인다.³⁶⁾ 철학은 그 본질에 따라 진정한 시작, 근원, ‘만물의 뿌리’에 관한 학이기 때문에 그 방법이나 절차에서도 뿌리까지 파고들어야 한다. ‘사태 자체로’ 또는 ‘문제 자체로 *Zu den Sachen selbst*’라는 현상학적 구호도 이러한 맥락에서 나왔다.³⁷⁾ 말이나 글, 책이나 어떤 체계가 아니라 문제 자체, 사태 자체를 철학적 사유의 대상으로 삼자는 뜻이다.

『데카르트적 성찰』 서두에서도 후설은 당대 철학의 위기를 데카르트 당시의 위기와 비교하면서 철학이 단지 문헌으로 전락해버린 것에 대하여 이렇게 한탄한다: “통일적이고 살아 있는 철학 대신 끝없이 늘어나는, 서로 내적 연관이 전혀 없는 철학적 문헌 *philosophische Literatur* 만이 우리에게

35) 엄밀한 학으로서의 철학 *Philosophie als strenge Wissenschaft*’의 이념에 관한 연구로는 Bong Ho Son, *Science and Person. A Study on the Idea of Philosophy as Rigorous Science in Kant and Husserl* (Assen: Van Gorcum, 1972), pp. xiv~xvi 참조.

36) Edmund Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft* (910/11), Rudolph Berlinger (hrsg.) (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1965), p. 71 (*Logos* 1집, 면수로는 340/01).

37) 하이데거를 통해 일반화된 이 표현은 후설, 같은 책, p. 27 (*Logos* 1, 305/06)에 나온다. 후설은 이렇게 말한다: “공허한 단어 분석을 그만두라, 사태 자체를 *die Sachen selbst* 몰어야 한다. 우리의 단어에 의미와 이성적 권리를 부여할 수 있는 경험으로, 직관으로 돌아가자.”

게 있을 뿐이다.”³⁸⁾ ‘철학적 문헌’만 있다는 것은 문자 *littera*로 적힌 것만 있을 뿐, 하나의 사유 체계를 이루는 생생한 철학이 없다는 말이다. 후설이 말하는 ‘문헌,’ 즉 ‘문자로 적힌 것’은 마치 하이데거가 일상성 속에서의 세인의 삶의 방식으로 ‘잡담 *Gerede*’과 함께 언급하고 있는, 예컨대 신문이나 잡지와 같이 스스로 자기 것으로 소유하지 못하고서 단지 읽는 것만으로 옳은 것으로 여겨야 하는 ‘썩어진 것들 *Geschreibe*’과 비슷한 성격을 띠고 있다.³⁹⁾ 문자를 매개로 텍스트만을 생산하기만 하는 철학은 문제 자체, 사태 자체를 드러내지 못한다고 보는 생각이 여기에 배어 있다. 문헌으로서 존재하는 철학은 후설이 볼 때 우연성과 자의성에 종속되어 있다. “이 사람은 이 문헌을, 저 사람은 저 문헌을, 그 시대에 일반적으로 퍼져 있거나 개인적으로 얻을 수 있는 문헌을 손에 넣는다”라고 후설은 “엄밀학으로서의 철학은 이제 꿈을 다 꾸었다”고 시작되는 말년의 한 단편에서 당시의 철학 상황을 그리고 있다.⁴⁰⁾ 철학을 이렇게 문헌(Literatur 또는 Schriftum)과 굳이 구별하고자 하는 데는 철학을 ‘문학’과 구별하고자 하는 의도가 깔려 있다. 문학은 국지적이고 우발적이며 그런 의미에서 취향에 따라, 주어지는 대로 읽고 즐길 수 있는 것이라면 철학은 문학과 마찬가지로 문자로 적혀 있기는 하지만 삶과 존재를 보편적이고 필연적인 방식으로 다루어야 하는 것이기 때문에 아무렇게나 주어지는 대로 선택할 수 있는 것이 아니라고 보는 것이다. 철학자가 만일 우연히 읽은 것을 바탕으로 주장을 펼친다면 그 주장에는 보편성과 필연성이 결여될 것이라는 우려를 후설은 하고 있는 셈이다. 철학과 문학을 동일선상에서 보고자 하는, 예컨대, 리처드 로티와는 정반대의 입장이다.

38) Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*(Husserliana 1)(Den Haag: Nijhoff, 1973), p. 46.

39) Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (1927)(Tübingen: Max Niemeyer, 1979), pp. 167~69, ‘Geschreibe’는 p. 169 참조. 이것과 관련된 좋은 논의로는 Samuel Ijsseling, “Heidegger en het Geschreven Woord,” *Tijdschrift voor Filosofie* 54(1992), pp. 199~200 참조.

40) Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Husserliana, VI)(Den Haag: Nijhof, 1962), p. 511(이 책은 *Krisis*로 인용한다).

하지만 후설은 인간의 문화를 위해서 문자가 가진 의미를 누구보다도 분명하게 의식했다는 사실이 그가 말년(1936)에 쓴 일명 ‘기하학의 기원’이란 글에 잘 드러나 있다.⁴¹⁾ 문자의 철학자 데리다가 이 글에 대한 연구를 붙여 번역과 함께 출판한 것은 우연이 아니다.⁴²⁾ 이 글은 크게 두 부분으로 되어 있다. 첫 부분은 예컨대 책상이나 의자와 같이 공간 속에 물리적으로 존재하는 사물과 달리 ‘이념적’으로 존재하는 대상이 개인의 주관적 생각이나 물리적 실재에 의존하지 않으면서도 대상으로서의 존재 *Objektivität*를 유지할 수 있는 까닭이 바로 ‘문자로 기록’되었기 때문임을 밝히고 나머지 부분은 문자로 기억된 형태로 타인이나 후대에 전송되기 때문에 발생하는 의미 상실 과정을 다루고 있다. ‘이념적 대상’의 예로서 후설은 기하학을 들면서 기하학이 한 개인의 소유에 머물지 않고 시간과 장소를 넘어서서 객관적 대상으로 취급되기까지의 과정을 다섯 단계로 구성한다. 기하학은 여기서 하나의 보기일 뿐, 인간의 정신적 활동으로 산출된 것들, 예컨대 과학·철학·법률 등은 모두 동일한 구성 과정을 거쳐 지금의 형태를 갖추고 있음을 보이고자 한 것이다.⁴³⁾ 그의 사유 과정을 좀 자세히 따라가보자.

후설에 따르면 기하학은 최초의 기하학자의 정신에 떠오른 순수한 기하학적 소여의 ‘원초적 명증성’에 의해서 시작한다. 피타고라스의 정리를 예로 들어보자. 피타고라스의 정리는 직각을 낀 두 변의 길이가 주어졌을 경우, 빗변의 길이가 얼마인가 하는 것과 관련된다. 어떤 과정을 거쳐 최초의 발견자가 빗변의 길이의 제곱은 다른 두변의 길이를 각각 제곱한 것의 합과 같다는 것을 발견했다고 하자. 그리고 그것을 의심할 여지 없이

41) ‘기하학의 기원’은 1939년 브뤼셀에서 나오는 *Revue Internationale de Philosophie*에 “Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentionalhistorisches Problem”이란 제목으로 처음 출판되었고 *Krisis*의 부록 3으로 실려 있다. 인용은 이 책의 면수를 이용한다.

42) Edmund Husserl, *L'Origine de la Géométrie*, Traduction et Introduction par Jacques Derrida(Paris: PUF, 1962), 해설 논문 pp. 3~171, 번역문 pp. 173~215.

43) Husserl, *Krisis*, p. 368.

확실한 것으로, 즉 명증적인 것으로 파악했다고 하자. 그러나 기하학자가 최초의 기하학적 관계에 대해 명증적으로 파악했다고 하더라도 이것은 그 사실을 발견한 사람 한 개인에게 일어난 일일 따름이다. 그러므로 후설은 이렇게 묻는다. “최초의 발견자 또는 최초의 발명자의 정신 가운데서 구성된 창조물이 비록 개인의 정신 가운데서 발생했지만 심리적인 현실로 남아 있지 않고 이념적 대상으로서 상호 주관적인 존재를 어떻게 가지게 되는가?”⁴⁴⁾ 최초 발견자의 원초적 명증성은 사라지게 되지만 그럼에도 그것이 완전히 사라지지 않고 수동적 의식의 세계에 남아 있다. 세번째 단계는 기억 속에서 다시 최초의 원초적 명증성과 같은 명증성을 띤 것으로 다시 살려내는 일이다. 그러나 여기까지는 한 개인에게 일어나는 일이다. 이것이 타인에게 알려지게 되는 것은 네번째와 다섯번째 단계에서 일어난다. 네번째 단계는 원초적 명증성을 다시 활성화한 것을 타인에게 전달해주는 과정이다. 내가 타인을 대신할 수 없지만 그러나 ‘이러한 사태가 있다’는 것만은 전달해줄 수 있고 타인도 그의 지적 능력을 동원해서 내가 깨달은 것과 마찬가지로 동일한 깨달음에 이르고자 노력해볼 수 있다. 이때, 언어가 상호 의사 소통의 매체가 된다. 그러나 “기하학적 관계의 원초적 명증성을 발견한 사람이 그것을 말로써 타인에게 전달했다고 하더라도, 그리고 그것[예컨대, 피타고라스의 정리]이 여러 사람들의 공동 지식이 되었다고 하더라도 아직은 이념적 대상에 고유한 ‘지속적 존재 *verharrendes Dasein, Immerfort-Sein*’가 결여되어 있다.”⁴⁵⁾ 이 ‘지속적 존재’를 어떻게 확보할 수 있는가? 선행된 네 단계, 즉 원초적 명증성, 수동적 회상, 능동적 재활성화, 언어를 통한 상호 의사 소통에 이어, 다섯번째 단계로 문자가 도입된다. 만일 최초의 발견자가 피타고라스의 정리를 발견했다고 하더라도 문자(그리고 도형)를 통해 증명하는 과정을 기록으로 남기지 않았다면, 그리고 단지 구술로만 제자에게 전달했다면 그것을 전달받은 소수의 제자만이 알고 있을 뿐, 그리고 구전을 통해 후대 일부의 사람들만 알

44) Husserl, 같은 책, p. 370.

45) Husserl, *Krisis*, p. 371.

고 있을 뿐 하나의 객관적인 '지속적 존재'를 지닐 수가 없었을 것이라고 보는 것이다. 이러한 객관적·지속적인 존재를 부여하는 것이 다름아닌 문자이다. 문자는 언어가 표현될 수 있는 몸이며, 몸 없는 언어는 구체적 현존을 가질 수 없다. 문자로 고정되지 않았다면 학도 없었고, 철학도 없었다. 문자는 여기서 두 가지 의미를 갖는다. 첫째, 문자는 상호 주관적으로 공동의 세계를 형성할 수 있는 조건이다. 만일 문자를 통해 언어를 '신체화' 할 수 없었다면 역사적 전승을 통한 인류 공동체는 형성될 수 없었을 것이다. 문자는 '원초적 의미'를 물질적 형태로 변형하고 이를 통해 의미의 '지층'을 형성한다.⁴⁶⁾ 인간의 역사는 문자를 통한 의미의 지층화 과정이고 이것을 끊임없이 읽어내는 과정일 것이다. 둘째, 그럼에도 문자는 단지 물질로서 존재하는 것이 아니라 우리에게 '익숙한 의미'를 '일깨워준다.'⁴⁷⁾ 문자는 문자 자체로보다는 '원초적 의미'를 일깨워주고 상기시켜주는 수단으로 존재한다고 보는 것이다. 여기서 문자와 관련된 후설의 생각이 얼마나 플라톤과 가까운가 하는 것을 알 수 있다.

후설은 플라톤과 마찬가지로 문자를 기억·망각과 관련지어보고 있다. 문자는 상호 주관적이고 객관화된 기억이다. 하지만 우리의 기억은 내면적인 반면 문자를 통한 기억은 외면적이라는 특성이 있다. 씌어진 말은 그 원래의 뜻('원초적 명증성' '원초적 의미')을 전혀 이해하지 못하면서도 타인이 인용하거나 암기하거나, 재생산할 수 있다. '생생한 현재'였던 것이 텍스트가 되고, 생생한 현재와 주체의 현존은 이제 더 이상 존재하지 않는다. 플라톤이 두려워한 것도 문자로 씌어진 말은 읽는 사람이 만일 다시 묻는다고 해도 직접 대답을 해줄 수 없다는 것, 즉 진정한 대화가 불가능하다는 사실뿐만 아니라 한 번 문자로 기록되기만 하면 그것은 "온갖 곳을 돌아다니면서 그것을 이해하는 사람뿐만 아니라 상관조차 없는 사람 손에도 들어갈" 수 있다는 것이었다. 문자로 씌어진 말은 누구에게 발송될 수 있는지, 누구에게는 발송될 수 없는지 스스로 판단할 수 없다. 그러므로

46) Husserl, pp. 367, 371~72.

47) Husserl, 같은 곳.

문자로 씌어진 말은 무능력한 사람들에 의해 남용되거나 천대받는 일을 막기 위해서는 그것을 낳은 '아버지 *patros*'의 도움이 언제나 필요하다고 플라톤은 보고 있다.⁴⁸⁾ 그러나 누가 '아버지'인가? '문자의 아버지'로 일컬어진 튜트인가? 진리인가? 최초의 원저자인가? 플라톤은 '지식을 동반하면서 배우는 사람의 영혼 속에 새겨진 말,' 즉 스스로 자기 자신을 방어할 수 있고 말해야 할 대상을 가릴 수 있는 '생생하고 혼이 깃들인 말'이 최상의 담론 수단이며 문자는 이것에 대한 '복사'에 지나지 않음을 강조한다.⁴⁹⁾ '영혼에 새겨진 것 *hos graphetai en psyche*'은 문자보다 선행된 현실이고 진리에 대한 인식을 담고 있다 하더라도 그것 역시 '새겨진 것' (또는 그려진 것)인 한 역시 또 다른 문자임에 틀림없다. 하지만 플라톤이 '혼이 깃들인' 또는 '생생한' 말을 요구하는 데는 진리를 능동적으로 인식하고 파악하자는 의도가 들어 있다. 후설이 주장하자는 것도 바로 이 점이다. 현대 문화를 형성하고 있는 문자(책·잡지·컴퓨터·CD)는 그것을 생산시킨 원초적 의미는 상실한 채, 끊임없이 타인들에 의해 소비되고 있기 때문에, 원래의 의미에 대한 능동적이고 자발적인 자각 행위가 결여되어 있다는 것이다. 문자는, 플라톤의 비유법을 빌리자면, '아비 없는 자식'처럼 떠돌아다니면서 끊임없이 또 다른 사생아를 산출시킨다.⁵⁰⁾ 문자를 통해 일깨움을 받아야 할 정신이 아직 정신을 차리지 못하고 있는 것이 현재 유럽 철학과 학문, 그리고 나아가 유럽 문화와 유럽인이 위기에 처해 있는 모습이라고 후설은 보고 있다.

그러면 왜 쓰는가? 후설이나 플라톤은 글쓰기를 거부하지 않는다. 후설은 4만 장에 이르는 유고를 남겼으며 그 가운데 10분의 1도 채 출판되지 않은 상황이다. 많은 분량의 글을 남긴 것은 플라톤도 마찬가지다. 문자에 대해 그토록 조심하면서도 그들이 그토록 쓰는 일에 몰두한 까닭은 무엇인가? 플라톤은 '자기 자신을 위해서'라고 답한다. 글을 쓰는 까닭은 타인

48) Platon, *Phaidros*, 275d-e.

49) Platon, 같은 책, 276a.

50) Derrida, "La Pharmacie de Platon," *La Dissemination*, pp. 165, 167~68 참조.

을 위한 것이 아니라 더 이상 기억할 수 없는 노년이 되었을 때, 젊었을 때 생각한 것을 다시 새롭게 기억하기 위해서, 그리고 자신이 걸어온 길의 '흔적 *ichnos*' 을 남기기 위해서, 그것도 심각하게, 일하듯이 하는 것이 아니라, '놀이 삼아 *paidias charin*' 하는 것이다.⁵¹⁾ 후설에게 있어서도 쓰는 것은 기억을 위한 것이며 플라톤의 '흔적' 과 마찬가지로 역사를 통해 '지층 *Sediment*' 을 남기기 위한 것이다. '흔적' 과 '지층' 은 그것을 남긴 사람이거나, 아니면 그것을 읽어낼 능력이 있는 '고고학자,' 즉 '기원' 또는 '근원' 을 찾아 그것을 다시 말로 옮기는 사람 *archeo-logist* 만이 읽어낼 수 있다. 플라톤과 후설은 그러한 글쓰기를 한 사람이며 동시에 기원을 찾아내는 고고학자와 같은 활동을 한 철학자들이다. '기원' 을 말하는 한, 말하는 주체가 스스로 방어할 수 있고 말해야 할 상대를 가려서 말할 수 있는 말, 자기 자신이 하는 말과 주제에 대해 주체가 언제나 현존해 있는 말인 "생생하고 흔이 깃들인 말"(플라톤) 또는 능동적인 재활성화를 통해 원초적 명증성을 자기 것으로 삼음으로써 "생생한 현재"(후설)의 수행에 대해서 말할 수 없다. 그러나 "복사품"(에이돌론)이 원본을 보존하고 '흔적' 이 원래의 발걸음을 보여주며 언어의 '신체' 인 문자를 통해 이념적 대상이 지속적 대상으로 존속한다면, 이들의 존재가 아무리 우발적이고 때로는 사생아처럼 호적도 없는 가련한 존재라고 할지라도, 이들이 없이는 진리는 진리로서, 깨달음은 깨달음으로서 전달될 수 없고 '일깨울' 수도 없다. 데리다의 작업은 주로 이 점을 보여주는 일에 집중된다.⁵²⁾

6. 책을 향한 존재(레비나스)

철학자들은 대체로 책과 텍스트, 문자에 대해서 부정적인 입장을 취하였다. 문자는 언제나 오독과 곡해가 가능할 뿐 아니라 문자 너머의 세계를

51) Platon, 같은 책, 276d.

52) 김형효, 『데리다의 해체철학』, 민음사, 1994 참조.

은폐할 수 있는 가능성이 언제나 남아 있기 때문이다. 따라서 문자는 생각을 표현하고 전달하기 위해서 어쩔 수 없이 동원하는 수단일 뿐, 그 자체에 어떤 본질적 의미가 있는 것은 아니라고 보았다. 20세기 철학자 가운데 만일 예외가 있다면 그는 아마도 레비나스일 것이다. 그는 네모와의 대담에서 자신이 물려받았던 종교적 정감은 어떤 특정한 교리나 신념보다는 어릴 때부터 읽기 시작한 ‘책에 대한 존경,’ 즉 성서와 그것을 풀이한 주석서에 대한 존경과 관련되어 있었다고 술회한다. 성서 속에 등장하는 인물들, 그 속을 메우고 있는 윤리, 신비할 정도로 풍부하게 주석할 수 있는 가능성, 이와 같은 읽기의 경험은 그에게는 애초에 현실을 뛰어넘은 ‘초월’의 경험이었다.⁵³⁾ 철학에서도 책은 매우 중요한 의미가 있음을 레비나스는 지적한다. “사유는 어떻게 시작되는가?”라는 네모의 질문에 대해서 그는 예컨대 부모를 잃는다든지, 가까운 사람과 헤어진다든지 이사를 간다든지 하는 이별의 경험, 예기치 않게 보게 된 폭력 장면, 지루함, 즉 문득 의식하게 되는 시간의 단조로움, 이와 같은 고통스러운 망설임을 주며 사람을 해매게 하는 경험, 한마디로 고통의 경험에서 사유가 시작하지 않을까 생각한다고 조심스럽게 답한다.⁵⁴⁾ 철학적 사유는 인간이 경험하는 구체적인 고통에서 시작된다는 말이다. 그렇지만 고통의 경험은 슬픔과 한탄, 원망과 두려움의 감정으로 머무를 뿐, 그 자체로는 아직 물음으로, 문제로 등장하지 않는다. 고통의 경험이 물음으로, 문제로 등장하게 되는 것은 책을 읽을 때 그때 비로소 가능하다고 본다.⁵⁵⁾ 책은 삶을 문제삼고 삶을 보게 만든다. 고통과 기쁨, 선과 악, 일시적인 것과 영원한 것, 죄책의 경험과 해방 등 구체적이며 동시에 잘 드러나지 않는 인간의 삶에 대한 관심과 물음이 없이 어찌 철학이 존재할 수 있을까? 책을 읽지 않고서, 책을 통하지 않고서, 어찌 이와 같은 경험이 물음으로, 문제로 등장할 수 있을

53) Emmanuel Levinas, *Ethique et infini*. Dialogues avec Philippe Nemo(Paris: Fayard/Culture France, 1982), p. 13.

54) Levinas, 같은 책, p. 11.

55) Levinas, 같은 곳.

까? 레비나스는 이 두 면을 동시에 강조하고자 한다. 책은 고통의 경험에 말하자면 생각할 거리를 제공한다.⁵⁶⁾ 읽지 않고서는 고통의 경험은 말없이, 침묵으로, 단지 몸 속에 체험으로 각인될 뿐, 사유의 단계로 옮겨갈 수 없다. 책은 이러한 의미에서 직접적 고통과 사유 사이의 매개자라고 할 수 있다. 사유를 자극하는 책은, 그러나, 반드시 철학책일 필요는 없다. 문학 작품, 그 가운데서도 사람들이 널리 읽어온 ‘국민 문학’이 매우 중요한 역할을 하고 있음에 레비나스는 주목한다. 자신의 철학적 관심이 히브리어 성서와 푸슈킨과 톨스토이를 읽으면서 형성되었다고 말하고 있는 데서도 볼 수 있듯이 문학 작품은 성서와 더불어 철학적 사유로 이끄는 매개자일 수 있다는 것이다.⁵⁷⁾ 철학적 문제를 만일 ‘인간적인 것의 의미,’ 즉 ‘삶의 의미’에 대한 추구로 이해한다면 예컨대 톨스토이와 도스토예프스키, 셰익스피어와 같은 작가의 작품을 읽는 것은 칸트와 플라톤과 같은 철학자를 공부하는 일에 더할 나위 없는 좋은 준비가 될 수 있다고 레비나스는 생각한다.⁵⁸⁾ 리처드 로티처럼 문학과 철학 사이의 경계선을 지워보고자 하는 의도를 여기에서는 전혀 찾아볼 수 없다. 문학과 철학은 다 같이 삶의 문제를 다루되, 다루는 방식에서 차이가 있을 뿐 상호 연속적 관계가 있다고 생각하는 것이다. 철학은 말하자면 문학 작품 속에 문자로 각인된 삶의 그림을 다시 개념과 논리를 통해 문자로 각인하는 활동이다. “철학은 모두 셰익스피어에 관한 명상에 지나지 않는다”는 레비나스의 말도 이런 맥락에서 이해해볼 수 있다.⁵⁹⁾

책은 단지 사유를 가능케 하는 조건일 뿐 아니라 우리 ‘인간의 존재 방식 *une modalité de notre être*’임을 레비나스는 강조한다. 그러나 책이 오늘날에는 단지 정보를 제공해주는 자료나 도구의 사용을 알려주는 매뉴얼로 이해될 뿐 ‘인간됨’과 관련해서 책이 갖는 ‘존재론적’ 의미가 지나치게

57) Levinas, *Difficile liberté, Essais sur le judaïsme* (Paris: Albin Michel, 1976), p. 405 참조.

58) Levinas, *Ethique et infini*, pp. 12~13.

59) Levinas, *Le temps et l'autre* (Montpellier: Fata Morgana, 1979), p. 60: “Toute la philosophie n'est pas qu'une méditation de Shakespear.” 강영안 옮김, 『시간과 타자』, 문예출판사, 1996, p. 80.

과소 평가되고 있음을 한탄한다.⁶⁰⁾ 먹고, 잠자고, 생각하고, 일하는 것이 우리 인간에게 단지 생존 수단이 아니라 인간의 '존재 방식' 이듯이 책을 읽고 쓰는 것도 마찬가지로 인간에게 정보를 주고받는 수단이 아니라 세계 안에서 향유의 존재로서 존재하는 인간의 존재 방식이라는 것이다.⁶¹⁾ 레비나스는 심지어 인간 존재는 "세계 내 존재"(하이데거)일 뿐만 아니라 "책을 향한 존재 *zum-Buch-Sein*"라고 단정한다.⁶²⁾ 물 없이, 또는 잠을 자지 않고서 인간은 인간으로 살 수 없는 것처럼 책 없이 인간은 인간으로 살 수 없다는 주장이 여기에 함축되어 있다. 책은 우리에게 물음을 던지고 문제를 보게 하고 삶의 모습을 그려볼 뿐 아니라 지금 여기에는 부재하는 '진정한 삶'을 살게 해준다.⁶³⁾ 책을 읽는다는 것은 규범적 당위성에 빠지거나 저 너머의 세계를 몽상 속에서 미화하는 일을 피하면서도 '현실주의 또는 정치, 우리 자신에 대한 관심'을 초월해서 우리 자신을 지탱하는 길이다.⁶⁴⁾ 책은 타자가 남긴 흔적이며 이 흔적을 통해 인간의 윤리적 삶에 참여할 수 있다. 책은 향유하는 존재로서 세계 안에서 우리의 존재 방식이면서(이 점에서 책은 '무엇을 하기 위한 수단'이 아니라 그 자체 즐김과 누림의 대상이다) 동시에 타자와 만날 수 있는 통로가 된다.

인간을 '책을 향한 존재'라고 했을 때 레비나스가 염두에 둔 책은 물론 '책 중의 책'인 성서였다. 유대 민족에게는 기독교인처럼 화육의 말씀, 곧 예수 그리스도가 없다. 성서는 그들에게는, 레비나스에 따르면, 화육의 말씀에 맞먹는 "문자로 새겨진 하나님 *un Dieu certe non incarné, mais en quelque façon inscrit*"이다.⁶⁵⁾ 성서를 쉬지 않고 읽고 연구하고 주석을 붙이고 또 주석을 붙이는 과정을 통해 살아 있는 말씀으로 신의 현존을 체험할 수 있고, 쉬지 않고 읽고 주석을 붙이는 일은 성서를 우상화하는 일을

60) Levinas, *Ethique et infini*, pp. 11~12.

61) Levinas, *Totalité et infini* (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1961), p. 84 참조.

62) Levinas, *Entre nous* (Paris: Grasset, 1991), p. 127.

63) Levinas, 같은 책, p. 11.

64) Levinas, *Ethique et infini*, p. 12.

65) Levinas, *A l'heure des nations* (Paris: Les éditions de Minuit, 1988), p. 71.

막는 일이다. 그런데 다른 민족에게는 그와 같은 성서가 없지 않은가? 그렇다면 유대인만 ‘책으로 향한 존재’이고 그 밖의 다른 민족은 책과 거리가 먼 것인가? 레비나스는 각 민족에게 있는 ‘책에 선행된 책,’ 즉 속담·우화·민속 등이 그들의 전통 속에서는 ‘영감된’ 책이라고 말한다.⁶⁶⁾ 구전을 통해 그들의 삶 속에 기록된 텍스트도 일종의 책이라고 보고 있다. 이 점은 책과 텍스트를 그토록 분명하게 구별하고자 했던 데리다와 다르다.⁶⁷⁾ 어떤 민족이나 어떤 문화도 레비나스가 말하는 의미의 우화나 속담, 민속, 그리고 이와 관련된 명령과 금지의 체계가 존재한다. 때로는 문자로 기록되지 않고 다만 구전적 전통으로 이어진다고 할지라도 이것은 그들의 마음속에, 그들의 행동 속에 이미 기재된 일종의 책이고, 이 책을 통해서 그들은 각각의 삶과 현실을 설명하고 해석한다. 인간의 종족은, 아무리 이른바 ‘원시 종족’이라고 하더라도, 자신과 자연 또는 자신과 사회 관계를 아무런 매개 없이, 직접적으로 또는 즉각적으로 맺지 않는다. 책은, 그것이 성서나 『논어』 또는 불경처럼 직접 기록된 것이든지 아니면 기억을 통해 전승된 규칙의 체계이든간에, 인간의 삶을 통제하며 의미를 부여한다. 책 없이 존재할 수 있는 인간을 레비나스는 상상할 수 없었다. 책은 인간이 인간으로서 살아 있고 존재하는 존재 방식이고, 이러한 뜻에서 인간은 ‘책을 향한 존재’이다.

(66) Levinas, *Entre nous*, p. 127.

(67) 레비나스는 구술성 *orality*와 문자성 *literacy*을 그렇게 엄밀하게 구분하지 않을 뿐 아니라 데리다처럼 책과 텍스트를 그렇게 엄격하게 구분하지 않는다. 속담이나 우화, 민족들에게 고유한 민속을 넓은 의미에서 책의 범주에 넣고 있다. 책도 데리다가 보는 것처럼 하나의 기원이나 원천, 영혼의 거울로서의 존재, 진리와 실재의 일치 등 패쇄적 세계로 보지 않는다. Derrida, *De la grammatologie* (Paris: Minuit, 1967), pp. 15~41; Derrida, *La dissémination*, pp. 209 이하 참조. 심지어 토라 *Torah*조차도 읽고, 또 읽고, 주석에 또 주석을 붙여서 새롭게 읽힐 때 우상이 되지 않고 살아 있는 하나님의 숨결을 들을 수 있다고 레비나스는 보고 있다. Levinas, *A L'heure des nations*, p. 71.

7. 책의 존재, 읽기와 쓰기

그렇다면 책은 어떻게 존재하는가? 레비나스처럼 책을 ‘인간의 존재 방식’이라고 해보자. 책이 만일 ‘인간의 존재 방식’이라고 한다면 책의 존재는 인간을 통해 규정되는가? 인간을 통해 규정된다는 것은 무슨 말인가? 책이나 망치나 전화는 사람을 떠나서는 쓸모 없는 물건에 지나지 않는다. 원숭이가 전화나 책을 붙잡고 사람이 하는 흉내를 낼 수 있지만 그것이 그에게 의미 있는 물건은 아니다. 망치나 전화는 사람에게 도구로 사용된다. 못을 박을 때, 멀리 떨어져 있는 사람과 대화를 할 때 우리는 망치와 전화를 이용한다. 책도 그와 같은 도구인가? 전화번호가 필요할 때 우리는 전화번호부를 찾아보고 단어의 뜻을 알고 싶을 때는 사전을 찾아본다. 어떤 주제를 알아보기 위해서 우리는 백과사전을 뒤적인다. 전화번호부나 사전 또는 백과사전을 필요한 정보를 담고 있는 도구로 보인다. 이들의 경우 특이한 것은 아무도 전화번호부나 사전을 ‘쓰지’ 않는다. 그 속에 담긴 자료는 ‘모아진 것’이다. 또한 전화번호부나 사전을 처음부터 끝까지 ‘읽는’ 사람도 없다. 엄밀한 의미에서 도구로서 사용되는 책들은 ‘썩어진’ 책이 아니며 ‘읽기’ 위한 책도 아니다. 그것은 망치나 전화기처럼 필요할 때 이용되는 것으로 족하다. 그러나 책은, 레비나스가 강조해서 말하듯이, 망치나 전화기와 같이 그렇게 단지 이용하기만 하면 되는 도구적 존재에 불과한 것이 아니다.⁶⁸⁾

다시 물어보자. 책은 어떻게 존재하는가? 책에는 형식이 있고 사용되는 제재가 있다. 책 이름이 있고, 부제가 있고, 목차와 장, 절의 구분이 있다. 때로는 색인이 붙어 있고 인용 부호와 강조점이 있다. 또한 출판사·인쇄소·제본소·서점·도서관·유통망·가격·저작권·계약서·저자와 독자 사이의 암묵적 약속은 텍스트의 장(場)을 형성한다. 텍스트의 장은 한

68) Levinas, *Entre nous*, p. 127.

개인을 초월한 객관적 공간을 형성하지만 이것만으로 책은 책으로서 존재할 수 없다. 책은 인간과 관계한다. 책이 인간과 관계하는 방식은, 인간이 그것을 쓰고 인간이 읽는다는 것이다. 좀더 정확하게 말하자면 책은 쓰기와 읽기의 소산이다. 쓰기가 저자를 만들어내고 읽기가 독자를 만들어내듯이 쓰기와 읽기는 인쇄된 물건을 단지 물건이 아니라 '책'이 되게 해준다. 텍스트의 장이 형성되더라도 쓰기와 읽기를 떠나서 책이 존재할 수 없다. 쓰기가 책의 시작이라면 읽기는 책의 끝이다. 책은 쓰기로 시작해서 읽기로 끝난다. 아무도 읽지 않는 책은 하나의 물건 또는 사물일 뿐 책이 아니다. 읽기는 책을 책으로서 마무리짓는 행위이다. 쓰기와 읽기는 저자와 독자, 그리고 책에 선행하는 행위이고, 이러한 의미에서 쓰기와 읽기는 책의 주관적 조건이라 부를 수 있다. 그러나 그렇다고 해서 쓰기와 읽기가 정신적 사건인 것처럼 오해해서는 안 된다. 쓰기와 읽기에는 물질성이 개입되어 있다. 쓰기에는 예컨대 붓이나 펜, 또는 워드프로세서와 같은 글쓰기의 도구, 종이나 컴퓨터 화면처럼 쓸 수 있는 바탕, 문자, 글쓰는 이, 소재가 있어야 한다. 글쓰는 이는 글쓰기 이전에 이미 남의 글과 책을 읽는 독자로서 오랫동안 훈련을 받아왔고 글의 소재도 대부분 다른 사람들의 책에서 읽은 것들이다. 불경의 읽기와 배우기에 탐닉하는 교종에 대해서 선종이 그토록 비난하지만 선가에서 행하는 참선도 예컨대 『육조단경』과 같은 선가의 고전을 완전히 무시한 채 가능한 것이 아니다. 화두와 공간은 옛 선사들의 '모범'을 따온 상호 텍스트적 성격을 띠고 있다.

인간이 만일 '책으로 향한 존재'이고 책은 읽기와 쓰기를 통해 존재한다면 읽기와 쓰기는 인간의 인간됨을 위해서 매우 중요한 본질적 계기이며 행위라고 할 수 있다. 무엇을, 어떻게 읽고, 무엇을, 어떻게 쓸 것인가 하는 것은 읽기와 쓰기에 비해 부차적이다. 그렇다면 읽기는 어떤 행위이며 쓰기는 또한 어떤 행위인가? 더구나 철학적 읽기와 철학적 글쓰기는 어떤 의미를 가지고 있는가? 철학은 생각하는 것에 관해서, 사물을 지각하는 것에 관해서, 단어를 통해 지칭하는 것에 대해서 많은 논의를 해왔지만 이 모든 것을 종이에 쓰고 또한 읽는 행위에 대해서 거의 생각해보지

못했다. 철학이 삶의 문제를 다룬다고 하면서 삶의 근본적 계기를 이루고 있는 잠과 깨어 있음, 거주와 노동, 음식과 의복, 성과 가족과 같은 주제들이 지니고 있는 존재론적 의미를 잊고 있었던 것과 마찬가지로 문자를 쓰고 읽기 시작하면서 거의 동시에 시작한 철학이 읽기와 쓰기에 대한 반응은 하지 않았다. 읽기와 쓰기가 무엇인지 누구나 알고 있다고 생각했기 때문일까?

읽고 쓰는 것은 어떤 행위인가? 읽고 쓸 때 도대체 무슨 일이 일어나는가? 읽는 것은 종이 또는 화면에 물리적 형태를 갖춘 기호를 보고 그것을 일정한 소리값과 뜻을 가진 물체로 파악, 식별하는 행위이다. 한 언어권에 속한 텍스트를 읽을 수 있다. 예컨대 독일어와 그 문자 기호를 아는 사람은 칸트의 『순수 이성 비판』을 독일어로 읽을 수 있다. 독일어를 완벽하게 구사하는 독일인의 읽기와 독일어를 읽을 수는 있되 그것을 완전히 해독하지 못하는 사람의 읽기가 같을 수 없다. 뒤의 경우는 읽기는 하되, 그 속에 담긴 어휘의 뜻을 모르고서 읽는 것이라면 앞의 경우는 뜻을 알고서 읽는 것이다. 그러나 이 경우조차도, 독일인이 난생처음으로 칸트를 읽어 보았다면 어휘의 뜻을 안다고 하더라도 그 속에 담긴 문장이 어떤 사태를 지칭하는지 알지 못하고 단지 읽기만 하는 것으로 끝날 수 있다. 이러한 읽기는 이해가 결여된 읽기이고 진정한 의미에서의 읽기라고 할 수 없다. 읽기는 이해를 겨냥하며, 그것도 완벽한 이해를 겨냥한다. 이해가 결여된 읽기는 읽는 동작은 일어났을지라도 그 속에 담긴 의미는 파악하지 못하게 남게 된다. 그러나 확실한 것은 모든 읽기가 사실은 이렇게 시작할 수밖에 없다는 것이다. 아무도 처음부터 문장의 의미를 모두 깨닫고서 읽기 시작하는 사람은 없다. 독일어를 거의 완벽하게 구사할 수 있는 사람이 『순수 이성 비판』을 읽기 시작했다고 하자. 그것이 진정한 읽기가 되려면 칸트가 그 책을 통해서 무엇을 이야기하고자 했는가 하는 것을 알아야 한다. 그 속에 담긴 사태를 이해하려면 그 책이 씨름하고 있는 문제가 무엇인지 알아야 하고 문제를 알고자 하면 칸트의 텍스트뿐만 아니라 그것의

컨텍스트가 되고 있는 근대 과학과 근대 형이상학의 근본 물음들을 이해해야 한다. 두말할 필요 없이 근대 과학과 근대 형이상학은 긴 역사를 가진 서구의 철학적·과학적 텍스트의 장 안에 위치하고 있다. 읽기는 이 텍스트의 장 안에서 일정한 방식으로, 각자 또는 집단적으로 각각의 고유한 방식으로 길을 더듬어 찾는 과정이라 할 수 있다.

길을 갈 때 우리는 곧장 가기도 하고 때로는 돌려 가기도 하고 돌아서기도 하며 같은 자리를 맴돌기도 하고 갑작스럽게 낭떠러지에 떨어질 수도 있다. 그런데 아무도 이 텍스트의 장을 완전히 자기 것으로 만든 사람은 없다. 다시 말해 아무도 텍스트의 장을 형성하고 있는 기존의 텍스트를 모두 읽은 사람이 없을 뿐더러 그러한 텍스트가 생산되고 유통된 삶의 자리와 제도와 인물과 그들의 욕망을 모두 알고 있는 사람은 없다. 읽기는 언제나 완벽한 읽기, 즉 완벽하게 풀어 옮겨 쓰는 작업이라 할 수 있다.⁶⁹⁾ 그러나 읽기가 겨냥하는 이 완벽한 읽기의 목표는 어느 시점에서든 달성되지 않은 채, 계속 지연되고 연기된 채로 남아 있을 수밖에 없다. 만일 이 '지연' 또는 '연기'가 없다면 한 철학 텍스트를 시대가 바뀌면서 읽고 또 읽을 이유가 없다. 그러므로 완벽한 이해의 지연과 이 지연 자체를 앞당겨 지우고자 하는 노력은 읽기를 지탱해주고 이끌어주는 동력이라 할 수 있다. 완벽한 이해를 겨냥하지 않는 읽기는 진정한 읽기가 아니고 완벽한 이해에 도달한 사람은 더 이상 읽지 않는다.

쓰기도 비슷한 구조를 가진 것으로 보인다. 쓰기는 가장 단순하게는 펜이나 워드프로세서를 가지고 종이 또는 화면에 문자 기호를 그려가는 과정이다. 글씨를 쓸 줄 안다는 것은 이러한 행위를 할 수 있는 능력이 있다는 말이다. 그런데 읽기가 단지 문자 기호의 식별에 그치지 않듯이 쓰기도 단지 문자 기호를 가시화하는 물리적 행위에 그치지 않는다. 다시 『순수 이성 비판』의 경우를 생각해 보자. 이 책은 칸트가 '쓴' 책이다. 쓰되, 그냥 종이 위에 펜을 긁어댄 것이 아니라 일정한 주제를 가지고 서문, 서론으로

69) 읽기를 옮겨 쓰기, 즉 번역의 문제로 논의하고 있는 글로 가다머의 "Lesen ist wie Übersetzen," *Gesammelte Werke*, Bd. 8(Tübingen: Mohr, 1993), pp. 279~85 참조.

부터 시작해서 요소론과 방법론을, 그리고 요소론은 감성론과 논리학으로, 논리학은 다시 분석론과 변증론으로 각각 나누어 쓰고 있다. 이러한 분류는 아리스토텔레스 이래 인식의 요소를 감성과 지성, 두 원천으로 나누는 전통과 논리학을 다시 분석론과 변증론으로 나누는 전통을 그대로 이어받은 것이다. 분석론 가운데서도 범주 연역 부분은 칸트의 독창적 분류라고 하더라도 칸트 이전의 여러 사람들, 예컨대 볼프, 마이어, 크루시우스 등의 분류를 하나의 체계적 관점에 따라 배열, 정리한 것이며 초월적 연역 부분도 데카르트와 라이프니츠 이후 논의된 통각, 즉 '자기 의식'과의 상호 텍스트적 연관을 갖는다.⁷⁰⁾ 『순수 이성 비판』은 칸트의 작품이고 그의 철학적 독창성이 유감없이 드러난 작품이지만 그것의 근원과 원천, 그것이 지닌 의미의 투명성을 칸트 자신이 전적으로 소유하고 있다고 말할 수는 없다. 쓰기에는 데리다의 말처럼 '접붙임 *la greffe*'의 활동이 언제나 개입됨을 완전히 부인할 수 없다.⁷¹⁾ 읽기의 경우에 완벽한 이해가 언제나 지연되어 있듯이 쓰기에도 언제나 완벽한 독창성은 저 만치 물려져 있다. 이 거리가 없이는 사실상 쓰기는 불가능하다. 어떠한 철학적 글쓰기도 옮겨 쓰기 · 겹쳐 쓰기 · 따라 쓰기 · 다시 쓰기 등의 미메시스적 행위가 개입되지 않을 수 없다.⁷²⁾

8. 철학은 어디에 있는가?

칸트의 물음을 다시 물어보자. 철학은 어디에 있는가? 철학은 읽고 쓰는 가운데, 그리고 이것과 이어져 있는 대학이라는 기관, 학문 분류, 아니 좀더 나아가, 끊임없이 문제를 던져주는 인간의 삶의 조건, 이와 같은 텍

70) H. J. de Vleeschauwer, *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant* (Antwerpen/Paris/Den Haag: De Sikkkel, 1934/37).

71) Derrida, *Dissémination*, p. 395.

72) IJsseling, *Mimesis* (Baarn: Ambo, 1990), p. 40 참조.

스트의 장 안에 존재한다고 말할 수 있다. 철학은 어느 한 철학자의 소유물도 아니고 어느 한 책에만 고스란히 담겨 있는 것도 아니다. 철학을 어느 한곳에서 찾았다면 철학은 어디에도 존재하지 않지만 텍스트의 연결망 속에서 찾았다면 철학은 어디에나 존재한다. 이것이 철학하는 데 도대체 무엇을 함축할 수 있는가? 철학의 텍스트적 성격을 인정하고 이해한다는 것은 철학함에 어떤 영향을 끼칠 수 있는가? 남의 책을 읽고, 읽은 것 가운데서 몇 가지를 따와서 기왕 가지고 있는 것에 접붙이거나 또는 이것과 저것을 짜깁기하는 일이 곧 철학함이라고 자위하자는 것인가? 독일 이상주의 철학자들은 모두 자신의 '체계 System' 나 또는 '작은 체계 Systemchen' 를 가졌지만 오늘의 철학자들은 자신의 '해석' 이나 또는 '작은 해석' 만을 가지고 있을 뿐이라고 피겔러가 말한 것처럼 과거 철학자를 해석하는 일로 만족해야 한다는 것인가?⁷³⁾

철학의 텍스트적 성격을 의식한다는 것은 철학도 문학과 마찬가지로 문헌을 통해서 연구되고 논의될 수밖에 없다는 사정을 말해준다. 따라서 읽고 쓰는 작업이 철학에서 매우 중요하다. 철학 교육이 과거의 철학 텍스트를 읽고 또 읽는 것으로부터 시작할 수밖에 없는 것은 이것을 잘 말해준다. 그러나 읽기와 쓰기는 생각하는 것보다 훨씬 복잡적이고 그 정체를 완전히 파악하기가 거의 불가능한 행위이다. 읽기는, 앞에서 본 것처럼 단지 문자를 식별하고 의미를 이해하는 것으로 그치는 것이 아니다. 여기에는 정신의 집중이 개입되고 다루고 있는 문제에 대한 관심이 있어야 한다. 철학 텍스트조차도 자칫하면 다른 글처럼 별로 생각 없이, 집중 없이 읽혀질 수 있다. 그리고 단지 읽는 것만으로 만족할 수 있다. 이런 맥락에서 피히테는 독서가 마취제가 될 수 있음을 지적한다. 그래서 철학을 포함해서 학문적인 글을 읽을 때는 반드시 종지와 펜을 가지고 비판적으로 읽어야 한다고 권고한다. 그래야 글을 쓴 저자보다 더 정확하게 더 잘 문제를 이해

73) Otto Pöggeler, "Perspektiven der Hegelforschung," *Hegel-Studien*, Beiheft 11, Stuttgarter Hegel-Tage, 1970, Bonn, 1974, p. 85. Sander Griffioen, *De Roos en het Kruis* (Assen: Van Gocum, 1976), p. x 참조.

할 수 있다고 본다.⁷⁴⁾ 문학 서적의 경우에는 글 속에 충분히 젖어들어, 그것을 즐기고 누릴 수 있도록 하라고 권고한다. 그래야 읽는 과정을 통해 정신이 고양되고 활력을 얻으며 정신이 제대로 형성될 수 있고 이를 통해 언제나 젊음이처럼 정신이 젊어질 수 있다고 본다.⁷⁵⁾

철학이 텍스트의 성격을 띠고 있다는 것은 철학 활동이 나의 정신 세계 속에서만 일어나는 일종의 일인칭적 사건이 아니라는 사실을 말해준다. 철학은 문자를 매개로 내가 또는 우리가 타자와 만나는 과정이다. 엄밀한 의미에서 유아론적 철학은 존재하지 않는다. 철학은 언제나 상호 주관적으로 일어나는 사건이다. 그런데 이 상호 주관성은 텍스트를 떠나 있지 않다. 텍스트의 매개를 통해 과거와 현재, 저 멀리 있는 사람과 가까이 있는 사람이 서로 관계를 맺을 수 있다. 이 관계란 듣고 말하기, 읽고 쓰기의 관계를 떠나서 존재하지 않는다. 상호 주관성은 이런 내용들로 구성되어 있다. 그런데 듣고 말하거나 읽고 쓰기는 다른 한편으로는 텍스트의 장과 또 다른 고리를 걸고 있다. 그러므로 굳이 도식화해보자면 상호 주관성은 주체의 축(보고 생각하기, 듣고 말하기, 읽고 쓰기)과 관련되어 있다면 상호 텍스트성은 텍스트로 형성된 세계의 축(텍스트, 책, 도서관, 교육 기관, 인쇄소, 서점 등등)과 관련되어 있다. 철학은 주체의 축과 세계의 축이 서로 손을 맞잡고 있는 공간 속에서 존재하며, 이 속에서 숨쉬며 생존한다.

만일 그렇다면 철학은 텍스트를 뛰어넘을 수 없는 것인가? 텍스트의 세계는 존재하는 세계 전체인가? 철학은 단지 텍스트로서 텍스트를 논하고 생산하는 것으로 끝나는 작업인가? 철학을 단지 텍스트를 옮겨 쓰고, 겹쳐 쓰고, 다르게 쓰는 일에 그치지 않고 계속 살아 있는 활동으로 만드는 것이 무엇인가? 철학은 언제나 텍스트 안에서 맴돌고 있다. 새로운 텍스트를 쓰더라도 완전히 텍스트를 뛰어넘은 철학은 없다. 그리고 또한 존재하는 세계는 텍스트를 통해 이해되고 해석된 세계이다. 이 세계는 유한하

74) Johann Gottlieb Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, *Fichtes Werke* (Berlin: Walter de Gruyter, 1971), Bd. VII, pp. 89~93 참조.

75) Fichte, 같은 책, pp. 94~96.

다, 이 세계는 무한하다, 자유는 있다, 자유는 없다 등의 논의도 텍스트 속에서 일어나는 논의이다. “하나님이 이 세계를 창조했다”고 하는 것도 우리는 텍스트를 통해 알고 있다. 그러나 텍스트가 모든 것을 결정하는 것은 아니다. 텍스트를 읽고 이해하고 그것을 다르게 읽고 다르게 해석하고, 그 결과 다른 방식으로 다시 텍스트를 쓰는 것은 모두 사람의 활동이다. 텍스트의 그물 안에 포함되어 있다고는 하지만 텍스트 그 자체에 완전히 종속되지 않는 측면이 인간의 삶에 있다. 이것을 일컬어 우리는 ‘윤리’라고 부른다. 윤리도 텍스트에 의존하고 텍스트가 재생산되듯이 반복될 수 있다는 것은 부인할 수 없다. 윤리적으로 대단히 칭찬받는 행위도 대부분 도덕적 모범이 된 사람을 모방한 행위일 경우가 많으며 비난받는 행위도 또 다른 사람의 비행을 모방한 경우가 허다하다. 그러나 윤리 자체는 언제나 이 모방의 놀이, 상호 텍스트적 유희의 공간을 넘어서 있다. 플라톤은 이것을 ‘존재 저 너머’에 있는 ‘선의 이념’이라 불렀고 레비나스도 이것을 “존재와 다른 것 또는 존재 사건을 넘어서”라고 표현한다.⁷⁶⁾ 레비나스 철학은 바로 이 텍스트를 뛰어넘어, 텍스트 자체에 활력을 부여하는 철학적 지평을 열어보이고자 한다. 그러나 이 지평도 마침내 텍스트 속에 담겨서, 텍스트 안에서, 텍스트를 벗어난 삶의 영역을 보여준다.

76) Levinas, *Autrement q'etre ou au-delà de essence* (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974).