

데리다와 은유

김 상 환

철학에서 은유가 문제로서 제기되고 다루어지는 한 가지 특이한 방식에 대해서 생각해보도록 하자. 그 예는 여기서 데리다다. 데리다는 어떤 관점에서 은유를 다루는 것일까? 또 데리다의 은유론이 그의 철학적 탐구 일반에 내재하는 이유에 닿아 있다면 그의 은유론과 철학사 해체론은 어떤 관계에 놓여 있는 것일까? 또 은유가 해체론의 주요 주제가 된다면 데리다의 은유론은 니체나 하이데거의 은유론과 어떻게 구별되는 것일까? 대충 이 정도 수준의 물음들이 앞으로 우리가 생각해볼 내용이다.

1

먼저 철학에서 은유가 다루어지는 몇 가지 방식을 생각해보자. 은유는 언젠인가부터 인문학 분야에서 가장 빈번하게 토론될 뿐만 아니라 여러 학문 분야가 공동으로 참여하는 연구 주제들에 속하게 되었다. 이제까지 은유를 주제로 하여 발표된 방대한 분량의 문헌과 다양한 접근 방식은 대략 세 가지 정도의 부류로 나누어볼 수 있다. 즉 은유는 수사학적·의미론

적·해석학적 차원에서 다루어져왔다.

1) 수사학과 은유. 은유는 무엇보다 고전 수사학에서 다루어져왔다. 수사학에서 은유는 용어의 대체를 통해서 장식적 효과를 내는 여러 가지 비유적 표현법들 중의 하나로 취급되어왔다. 그런데 사변적 철학 전통 안에서 수사학은 논리학과 대립하고 있다. 이 대립적 구도 안에서 은유를 비롯한 수사학적 언어는 철학의 '밖'에 속하는 것, 가령 문학에 속하는 언어로 분류되었다. 또는 진리의 직접적 현전이나 의미의 필연적 자기 전개와 무관한 표현으로 분류되었다. 철학적 진리를 표현하는 언어는 논리적 언어다. 반면 은유란 정신적인 것을 감성화시키고, 의미를 애매성 *equivocité*에 빠뜨릴 뿐만 아니라 극단적으로는 비의미로 전락시킬 수 있는 언어다. 이러한 평가의 배후는 철학 혹은 논리학의 본성을 구성하는 의미론적 일의성 *univocité*의 이념이다. 로고스 혹은 논리학은 말이 단일하고 고정된 의미를 지닐 때만 그것을 정상적 언어로 간주해왔다.

2) 의미론과 은유. 아리스토텔레스 이래 은유는 '다른 사물에 속하는 명칭의 전용'으로 정의되어왔다. 말의 은유적 전용과 대체는 때로 논리적 의미를 비논리화시킬 수 있지만, 때로 지극히 추상적인 의미를 구체적으로 장면화시켜서 쉽게 파악할 수 있도록 도와준다. 나아가서 논리적 언어의 고착성에 활력을 가져다주는 것은 물론 논리적 언어가 도달할 수 없는 범위에 새로운 시야를 열어놓을 수 있다. 이 점에서 은유는 새로운 의미를 창출할 뿐만 아니라 인간의 사고를 확장시키는 데 기여하는 적극적 언어로서 수용되어야 한다. 은유의 이와 같은 의미론적 기능을 인정한다면, 언어의 문제는 논리학이라는 협소한 틀을 벗어나서 은유가 중요한 자리를 차지하는 수사(학)적 언어, 나아가서 일상적 언어로 그 범위를 확대하여야 한다. 은유는 우리가 그 의미 창출과 의미 확장의 능력에 주목하자마자 수사학의 범위를 넘어 의미론 일반의 범위 안에서 주제화될 수 있다.

3) 해석학과 은유. 말의 전용과 대체로서 정의되는 은유가 수사학에서

다루어질 때 그 분석의 단위는 당연히 명사 혹은 명칭의 수준에 머물게 된다. 의미론적 관점에서 다루어질 때 그 분석의 단위는 그러나 명제나 그 앞뒤 문맥으로 확장되어야 한다. 그런데 언어의 의미는, 특히 새로운 의미의 탄생이 문제일 때, 단지 명칭이나 명제의 수준에서가 아니라 텍스트 전체의 범위 안에서 성립하는 경우가 있다. 이것은 해석학이라는 철학 분야에서 강조되고 있다. 은유를 해석학적 관점에서 포괄적으로 다룬 것은 리코르인데, 그는 은유의 해석이 텍스트의 해석과 동일한 절차를 요구한다는 점을 보여주었다.¹⁾

리코르에 따르면, '살아 있는 은유'란 새로운 의미를 창출할 수 있는 가능성을 띠고 있는 은유며, 이 가능성의 실현 여부는 그것이 파생시키는 담론 전체 안에서 검증되어야 한다.

이상이 은유가 일반적으로 다루어지고 있는 세 가지 맥락이다. 그러나 데리다의 은유론의 전반적 의도와 특징을 이해하기 위해서는 이런 세 가지 구분법으로 충분치 않다. 왜냐하면 데리다에게서 은유는 하이데거에게서처럼 존재론 혹은 형이상학의 차원에서 다루어지기 때문이다. 또 니체에게서처럼 은유와 철학간의 계보학적 관계가 중심적 주제이기 때문이다. 데리다의 은유론을 담고 있는 글 「백색의 신화: 철학 문헌에서의 은유」²⁾는 그 부제가 암시하고 있는 것처럼 철학에서 은유가 다루어지거나 평가되는 여러 가지 방식을 문제삼고 있다. 우리는 거기서 철학사 전체에 걸친 다양한 문헌이 세밀하게 주석되고 있음을 읽을 수 있고, 나아가서 은유가 철학의 자기 인식 및 역사 인식을 반영하는 방식까지 읽을 수 있다. 보다 결정적으로 표현하자면, 은유는 거기서 철학의 정체를 드러내는 프리즘이 된다. 그런데 거기서 인용되는 많은 문헌 중에서 데리다가 가장 공들여 주석

1) P. Ricoeur, *La Métaphore vive* (Paris: Seuil, 1975), 특히 서문의 pp. 10~12 참조.

2) J. Derrida, "Mythologie blanche: métaphore dans les textes philosophiques," *Marges de la philosophie* (Paris: Minuit, 1972), pp. 247~324.

을 붙이는 문헌은 아리스토텔레스로 이것은 아리스토텔레스의 은유 개념이 철학 일반의 은유 개념을 대변한다는 생각 때문이다. 말하자면 데리다는 아리스토텔레스를 중심으로 은유에 대한 철학적 이해의 통시적 역사를 재구성할 뿐만 아니라, 은유에 대한 철학적 이해의 공시적 구조를 재구성하고 있다. 데리다가 아리스토텔레스의 문헌에서 은유에 대한 철학적 이해의 구조를 재구성할 때, 이 이해의 구조는 재미있는 두 가지 명칭으로 특징지어진다. 그 두 명칭이란 ‘명사중심주의 *onomatisme*’와 ‘태양중심주의 *héliotrope*’ (향일성 식물, 태양의 비유)다.

1) 은유와 명사중심주의. 우리는 위에서 하이데거나 데리다의 은유론이 전개되는 해체론적-형이상학적 차원 이외에 일반적으로 은유가 문제로서 다루어지는 세 가지 관점에 대하여 언급하였다. 이는 데리다가 말하는 이 ‘명사중심주의’라는 것 때문이다. ‘명사중심주의’라 할 때의 이 ‘명사’는 아리스토텔레스의 은유 정의(“다른 사물에 속하는 명칭[명사]의 전용”)에 나오는 그 ‘명사’다. ‘명사중심주의’의 ‘명사’는 원래 ‘다른 사물에’ 속하는 이름이 아니라 어떤 한 사물에 속하는 이름이며, 그래서 그 사물에 ‘고유한’ 명칭이다. 이 고유 명칭은 그러므로 다른 사물로부터 차용된 명칭에 불과한 은유적 명칭과 대비된다. 이때 고유 명칭(단순 명칭)은 사물 자체를 있는 그대로 지칭하며, 논리적 일의성을 띠는 것으로 전제된다(데리다가 해체하고자 하는 것은 이 전제의 자명성이다). 논리적 일의성을 띠는 것은 그 의미가 언제나 자기 동일적으로 고정되어 있다는 것이며, 따라서 고유 명칭은 명료하고 비오류적이다. 반면 차용된 명칭으로서의 은유는 다의적이고 때로 통제 불가능한 의미 산종 가능성 안에 떨어질 수 있다.

데리다에 따르면, 아리스토텔레스의 은유론은 고유 명칭 이론과 그 이론을 떠받치는 아리스토텔레스 철학 전체의 기본적 전제들에 의하여 지배되고 있다. 이것은 특히 아리스토텔레스가 ‘좋은’ 은유와 ‘나쁜’ 은유를

구분할 때 가장 잘 드러난다. 은유란 '다른 사물'로부터 차용된 명칭을 수단으로 해서 원래 지시하고자 하는 사물을 우회적으로 표현하는 것이다. 그런데 그 대리적 명칭으로서의 은유가 그 우회적 거리를 성공적으로 지나서 원래 의도되었던 의미를 명확히 지시하는 경우, 그 은유는 '좋은' 은유라 한다. 좋은 은유란 의미의 성공적인 자기 귀환이다. 반면 '나쁜' 은유란 그런 의미의 자기 귀환이 실패하는 경우에 해당하거나 의도되지 않은 효과에 의하여 의미의 재현전이 방해되는 경우에 해당한다. 아리스토텔레스의 이러한 구분의 배후는, 데리다에 따르면, 현전 *présence*의 존재론이자 로고스중심주의를 구성하는 의미론적 일의성의 이념이다. 그리고 이것이 아리스토텔레스의 은유론에 등장하는 여러 가지 주제들, 가령 명사 *onoma*, 모방 *mimesis*, 이론 *theoria*, 동일성 *homoios*, 자연 *physis*, 진리 *aletheia* 등등의 개념을 지배할 뿐만 아니라 그 개념들을 은유라는 한 주제 아래 다 같이 불러들이는 배후다.³⁾ 은유론은 이 점에서 형이상학의 반복에 불과하며, 특히 형이상학에 의하여 검토되지 않은 채 남아 있는 진리 개념이 자신의 정체를 드러내는 계기다.

데리다가 은유에 대한 철학적 이해 일반을 명사중심주의로 재구성하는 것은 어떻게 보면 은유에 대한 분석을 명칭의 수준으로 제한하는 것처럼 비칠 수 있다. 그래서 데리다의 은유론은 의미론이나 해석학의 차원에서 은유를 재론할 수 있는 여지를 남겨두는 것처럼 비칠 수 있다.⁴⁾ 리쾨르가 암시하고 있는 이런 재론의 여지는 은유에 대한 데리다의 결론들을 상대화시키거나 보류시키는 근거가 되는 것처럼 보일 수 있다. 그러나 이러한 비판 가능성에도 불구하고 데리다가 아리스토텔레스를 통하여 은유에 대

3) 데리다의 아리스토텔레스 주석에 대한 보다 상세한 논의는 줄고, 「은유론과 해체」, 『언어철학 연구 II: 현대 언어철학』(서울: 현암사, 1995), pp. 271~326 참조.

4) 데리다가 은유의 분석을 의미론이나 해석학의 범위로 확대하는 것은 「백색의 신화」 후반부에서 바슐라르의 '메타시학'이나 칸길렘의 '은유의 문법 *syntaxe de métaphore*'을 다룰 때다. J. Derrida, "Mythologie blanche," pp. 308~20 참조.

한 철학적 이해를 명사중심주의로서 재구성하는 것은, 그의 해체론적 전략에 내재하는 이유와 절차 때문임을 상기할 필요가 있다. 그러한 한정된 재구성은 다른 문제에 적용되었던 해체론적 전략의 수순을 은유의 문제에 그대로 재적용할 수 있도록 만드는 절차이다.

간단히 말하자면, 형이상학적 은유 개념을 명사중심주의로 재구성하는 것은 데리다가 형이상학적 기호 개념을 해체론적으로 재구성하던 것에 상응한다. 형이상학적 기호 개념의 해체는 두 가지로 요약해볼 수 있다.⁵⁾ 첫째, 기호는 기표 *signifiant*와 기의 *signifié*로 구성되며, 이 기표와 기의의 이분법은 여타 형이상학적 사유를 조직하는 대립적 이분법 — 가령 정신과 물질, 내면과 외면, 감성적인 것과 초감성적인 것, 고유한 것과 우연한 것, 진리와 오류, 실재와 가상, 동일성과 차이성, 단일성과 다양성 등의 이분법 — 전체를 대신하고 또 반복한다. 둘째, 형이상학적 기호 개념은 기의의 순수성을 추구하는 운동 속에 놓여 있다. 다시 말해서 그것은 기표의 물질성을 환원하고 배제하는 운동 속에 놓여 있다. 이 말소의 운동은 형이상학적 사유 일반이 형성되는 과정, 즉 감성 · 우연성 · 특수성 등을 배제하는 운동 — 가령 피타고라스의 정화, 데카르트의 회의, 헤겔의 변증법적 지양, 후설의 선험적 환원 등 — 일반을 회집하고 반복한다. 형이상학의 본성에 내재하는 이 말소의 운동은 기호의 개념 안에서뿐만 아니라 철학이 정의하는 은유의 개념 안에서 재발견된다.

이것을 설명하자면 이렇다. 감성적 대상으로부터 차용된 말로서의 은유는 의미의 직접적 현전을 대리한다. 의미의 현전을 대리하는 대신 은유는 의미를 일단 형이하학적 영역에 머물러 있게 하여야 한다. 초감성적 의미에 대하여 이것은 일종의 소외다. 은유 속에서 의미는 자기의 고향이 아닌 타향에, 자기 집이 아닌 타인의 집에 있다. 은유란 초감성적인 것에 감성

5) 데리다의 기호 개념 해체는 후설의 기호론에 대한 주석에서 가장 상세히 전개된다. J. Derrida, *La Voix et le phénomène* (Paris: PUF, 1967), 특히 제4장 참조.

적인 복장과 집을 빌려주는 것이다. 그러나 이러한 임대와 전세의 처지는 임시적인 것이다. 철학에서 은유적으로 지시된 의미는 궁극적으로 다시 자신의 집으로, 자기 자신으로 복귀하는 운동 속에 놓여 있다. 그 복귀가 철학적 은유 개념을 구성하는 주요 요소다. 하지만 이것은 ‘형이상학’이 함축하는 ‘상’의 운동의 재반복에 불과하다. 이 운동은 감성적인 것으로부터의 상승적 이행이며, 이 상승적 이행이란 감성적인 것이 관념적인 것으로 승화하는 운동이다. 따라서 철학 안에서 은유적 운동의 궤적은 두 가지로 요약될 수 있다. 그것은 감성적 언어의 관념적 이상화 *idéalisaton*이자 의미(혹은 진리)의 자기 재점유 *réappropriation* 과정이다.

2) 은유와 태양중심주의. 철학적 은유의 추동성이 이 궤적을 따라서 움직이는 한에서, 그 은유의 성격을 서술할 때 우리가 돌아가게 마련인 은유는 ‘집’의 은유다. 철학이 (자기) 현전의 존재론과 로고스중심주의에 의하여 지배되는 한에서, 의미가 은유적 표현 속에 내맡겨진다는 것은, 그 의미가 임대된 집(은유)에서부터 다시 자신에 원래 속하던 집(고유 명칭, 의미의 자기 현전태)으로 돌아가기 위한 여정에 놓인다는 것을 말한다. 일단 문제는 그 자기 복귀의 운동이 철학적 사유 자체의 본성에 내재하는 어떤 ‘본질적’ 추동성임을 탈구성적으로 보여주는 것이다. 그러나 이러한 복귀가 언제나 성공적일 수만은 없다. 의미가 은유에 내맡겨질 때부터 살게 되는 이방의 삶과 실낙원(혹은 소외)의 역사는 오히려 무한히 이어질 수 있다. 그것은 은유라는 수레, 의미를 태우고 있는 이 전차에는 처음부터 브레이크가 없기 때문이다. 데리다가 은유를 통하여 철학 혹은 로고스의 울타리를 논리적으로 상대화시킬 수 있었던 것은 바로 이 점을 증명할 때부터다. 즉 은유라는 배는 고유성의 항구에 정박할 수 있는 닻이 없다. 은유의 추동성이 일으키는 파동은 현전의 땅이 보이는 지점에서 다시 집안과 휴식을 방해한다.

데리다가 철학적 은유 이해를 ‘태양중심주의’로서 탈구성하는 것은 바로 이 점을 두드러지게 부각시키기 위해서다. 이때 ‘태양’은 빛의 원천이

다. 이 빛은 '명료성'과 '애매성,' '밝음'과 '어둠,' '보이는 것'과 '보이지 않는 것,' '생명'과 '죽음' 등의 다양한 표현을 파생시키면서 거의 모든 철학적 은유들과 결합된다. 그래서 태양은 진리를 말하는 모든 철학적 은유의 원천인 것처럼 보이고, 나아가서 이 태양을 통한 진리 은유는 모든 은유들 중의 은유인 것처럼 보인다. 왜 그런가? 그것은 은유라는 것 자체가 무엇인가 비가시적이고 감추어져 있던 것을 구체적으로 '나타나게' 하고 '현상하게' 하는 것이기 때문이다. 아직 말할 수 없던 것을 말하게 하고, 아직 드러날 수 없는 것을 드러나게 하는 것이 은유다. 아직 고유 명칭이 부재하는 의미를 가시화시킬 수 있게 해주는 것이 은유다. 그런데 모든 나타남과 사라짐은 빛 속에서다. 가장 자연스런 나타남과 사라짐은 일출과 일몰이며, 빛의 나타남과 사라짐이다. 그런 의미에서 해 혹은 빛의 은유는 모든 은유 중에서 가장 탁월하고 특권적인 은유다(우리는 잠시 후 이해의 비유와 집의 비유가 결합되는 것을 볼 것이다). 진리를 말하는 철학적 은유는 많은 경우 태양의 은유에 속하거나 태양의 은유로 향한다. 그런 한에서 철학적 은유는 항일성 식물이다.

그러나 태양은 무엇보다 철학이 통제할 수 없는 마지막 감성적 요소를 말한다. 로고스는 어떤 방식으로든 태양과 빛의 은유를 배제하거나 말소할 수 없다. 그것은 빛의 은유가 철학에서 모든 은유적 운동이 수렴되는 중심인 동시에 나아가서 철학 자체의 개념들(철학이 은유를 정의하기 위해서 동원하는 개념들, 그 밖에 철학을 떠받치는 진리·형상·이성 등의 초보적 개념들) 안에 등재되어 있기 때문이다. '이론'이란 말 자체가 '본다 *theorein*'라는 감성적 행위에서부터 전용되어 굳어진 말인 것처럼, 철학의 초보적인 개념들은 많은 경우 빛의 은유로부터 태어났거나 빛의 은유로부터 자명성을 얻고 있다. 그러므로 철학은 은유적 세계와 구분된 거리에서 자신의 모습을 추스르자마자 자신의 몸뚱이가 다른 비유적 언어와 마찬가지로 태양의 광합성을 통해서 형성되어 있음을 깨닫게 된다. 은유와 마찬가지로 철학은 항일성 식물이다. 바로 그것이 탈구성된 철학의 정

체다. 따라서 철학적 순수 개념과 은유 사이의 경계는 사라진다. 사라진다 기보다는 철학의 내면 여기저기를 지난다. 철학의 몸뚱어리 여기저기에 남아 있는 은유의 흔적은 어원적 탐구와 계보학적 연대기의 구성을 통해서도 여전히 말소될 수 없다. 왜냐하면 그런 탐구와 재구성에 개입하는 어떠한 분류의 범주도 그것이 분류하고 재현전화시키는 은유적 전용의 역사로부터 자유롭지 않기 때문이다. 그 말소 불가능한 은유의 흔적은 분명히 어떤 역사성을 의미한다. 하지만 그 역사성은 단지 잊혀진, 그래서 로고스가 회상을 통해서 재현전화(재현재화)시킬 수 있는 그런 종류의 시간이 아니다. 그 역사성은 오히려 철학의 자기 의식과 정체성 자체를 조건짓는 어떤 구조적 시간에 해당한다. 나아가서 그것은 철학의 자기 의식에 필연적으로 내재하는 특정한 역사 개념 자체와 하나를 이루고 있다. 다만 철학 혹은 로고스가 이 점을 스스로 사유하지 못하고 있을 뿐이다. 로고스 내면의 은유의 흔적과 이 흔적이 함축하는 역사성은 로고스의 무의식이다.

철학 혹은 형이상학은 오늘날의 테크놀로지 문명 속에서 그 극단적 가능성을 첨예하게 실현하고 있다. 이것은 특히 후기 하이데거의 사유에서 강조되고 있는 메시지다. 이 테크놀로지 문명은 과학에 기초하고, 이 과학은 '서양적' 역사의 산물이다. 이 과학은 해당 분야에 속하는 사물의 본성을 묻는다. 그러나 이 물음은 존재하는 것 전체의 마지막 본성을 묻는 형이상학적 물음을 세분화한 것에 불과하다. 따라서 테크놀로지 문명은 형이상학에서 그 총체적 본성을 드러내고 있는 '서양적' 로고스(인도유럽어)의 자기 실현이다. 그러나 이 기술 문명 배후의 형이상학 또는 서양의 '이성'은 세계의 역사를 자기 중심으로 해석한다. 이 자기 중심적 역사 해석은 서양의 로고스에게 여전히 무의식적인 것으로 남아 있다. 문제는 그러므로 이 무의식을 다시 사유하는 것, 또는 재해석하는 것이다. 데리다에 충실할 때, 이 로고스의 무의식은 로고스가 말소했다고 생각하고 있음에도 불구하고 여전히 그 안에 남아 있는 은유의 흔적에 자리한다. 그 흔적에서 다시 살아나는 은유의 추동성이 로고스의 역사적 무의식에 충전되

는 힘의 원천이다. 그런데 은유의 추동성은 위에서 말한 바와 같이 어떤 궤적을 따른다. 즉 은유는 관념적 이상화와 자기 재점유의 궤적을 따라 움직인다. 이제 우리가 주목해야 할 것은 로고스의 무의식 안에서 일어나는 은유적 운동의 궤적이 다시 '은유적'으로 세계 역사의 궤적으로 전이된다는 데 있다. 로고스는 다시 말해서 자신의 무의식적 본성에 내재하는 도식을 통하여 세계의 역사를 투사한다.

이것을 잘 보여주는 것은 헤겔의 역사철학이 재구성했던 문명의 역사다. 헤겔의 『역사철학 강의』에서 태양의 역사는 문명의 역사를 상징한다. 태양의 역사는 거기서 (자기) 소외에서 시작하는 이성의 자기 현전과 자기 복귀의 과정 자체다. 이 로고스의 자기 복귀가 현실적으로 완성되는 곳은 '저녁의 나라 *Abend-Land*' 또는 '해지는 땅' 즉 '서양'이다. 이 일몰의 땅, 또는 해의 운행 궤적이 끝나는 곳은 문명이 완성되는 곳이자 철학적 이성이 절대적 자기 동일성의 형태 안에 되돌아오는 곳이다. 그곳에서 소외의 역사가 종말론적으로 마감된다. 이 소외의 역사는 해가 뜨는 아침의 땅, 즉 '동양 *Morgen-Land*'에서 시작된다. 이성은 여기서 아직 야만과 무지와 물질성 속에 함몰되어 있다. 그러나 빛으로 향하는 이성은 태양의 궤적을 따른다. 또 그 궤적 안에서 자신의 개념과 합일해가는 스스로를 발견하고 마침내 고향으로 복귀한다. 모든 은유가 태양을 향하는 항일성 식물인 것처럼, 철학적 이성 역시 항일성 식물에 속한다. 일몰은 그러므로 은유의 죽음인 동시에 철학적 이성의 죽음이고, 동시에 역사의 종말이다. 왜냐하면 진리의 총체적 현전은 철학의 완성이자 목적으로서의 끝이기 때문이다. 문명의 역사도 여기서 마감된다. 이 죽음과 종말은 영원한 자기 현전 속에서의 휴식이자 구원이다. 일출에서 시작해 일몰에서 끝나는 태양의 역사는 문명사의 역사적 구조이자 철학의 시작과 끝을 잇는 어떤 구조적 회로다. 그러나 그것은 무엇보다 은유의 시작(의미의 자기 소외)과 끝(의미의 자기 귀환)을 이어주는 궤적이다.

데리다의 은유론은 종종 니체의 은유론이나 하이데거의 은유론과 혼동되어왔다. 이러한 혼동에는 이유가 없는 것은 아니다. 그것은 무엇보다 이 세 철학자들에게서 은유가 철학 혹은 형이상학의 본성을 기술하거나 그 출생 신고서를 재등록하기 위해서 주제화되기 때문이다. 그러나 니체의 계보학과 하이데거의 '극복'의 과제, 그리고 데리다의 해체론 사이에 차이가 있는 것처럼, 세 철학자의 은유론 사이에도 차이가 있다. 어쩌면 은유의 문제는 이 세 철학자들 사이의 차이와 개성이 가장 잘 드러나는 장소인지 모른다. 이런 생각을 염두에 두면서 데리다의 은유론을 니체나 하이데거의 은유론과 비교적 관점에서 재위치시켜보도록 하자.

인문학에서 은유처럼 많은 논객을 맞은 주제도 별로 없지만, 그 접근 방식이 아무리 다종다양해도 은유에 대한 대부분의 논의는 기본적으로 두 가지로 대별되고야 만다. 한 부류의 논자들은 은유를 긍정적 관점에서 바라보고 그래서 은유에 커다란 가치를 부여한다. 반면 또 한쪽의 부류의 논자들은 은유의 가치를 왜소화시키거나 부정적 시각에서 서술한다. 이것은 철학자들이 은유와 형이상학의 관계를 다룰 때도 마찬가지다. 은유에 적극적 가치를 부여하는 대표적 사례는 니체다. 반면 하이데거는 은유를 부정적으로 평가하고 있다.

1) 은유와 니체의 계보학. 앞에서 지적한 것처럼 은유는 아리스토텔레스 이래 '말의 전용' 혹은 대체 혹은 전이로서 정의되고 있다. 은유적 전이는 많은 경우 감성적인 것이 초감성적인 것으로 이행하는 운동으로 나타난다. 우리는 종종 감성적이지 않는 것, 보이지 않는 것, 그래서 그 자체로 파악하기 어려운 것을 감각적인 것의 자명성을 빌려서 표현하거나 설명한다. 뿐만 아니라 우리가 사용하는 개념적 언어는 많은 경우 그런 은유적

전용에서 유래한다. 가령 ‘파악한다’라는 말은 어원적으로 손으로 잡는 행위에서 전용된 것이다. 그 말은 감성적인 것을 지칭하던 것이 초감성적인 것을 지칭하는 것으로 전용된 무수한 말들 중의 평범한 사례에 불과하다. 어떤 사람들은 이 점을 일반화시켜서 모든 개념적 언어가 이러저러한 은유적 대체의 결과임을 주장한다. 마치 서양의 ‘영혼’이란 개념이 동방의 설화에서는 ‘숨결’이었듯이 개념적 언어의 기원은 철학의 시대 이전, 즉 신화의 시대로 거슬러 올라간다는 것이며, 그래서 모든 개념적 언어는 원초적 의미와 변전의 과정이 잊혀진 어떤 오래된 은유라는 것이다. 어떤 사람들은 그 잊혀진 언어의 유래와 의미를 모두 추적해갈 수는 없다고 해도, 은유가 언어의 기원뿐만 아니라 철학과 예술의 비밀을 여는 열쇠라고 보았다. 이런 관점에 설 때 서양 철학의 로고스는 잊혀진 백인의 뫼토스이자 망각을 통하여 탈색된 ‘백색의 전설 *mythologie blanche*’이다.

니체의 은유론은 이런 생각의 연장선상에 있다. 니체의 비유에 의하면, 진리를 말하는 철학의 개념은 오래 사용되어 마침내 그 문양과 숫자가 완전히 마멸되어버린 동전, 그래서 여러 나라에서 ‘보편적으로’ 유통될 수 있게 된 동전이다.⁶⁾ 이 비유가 말하는 것처럼, 철학의 주요 개념들, 소위 보편적이고 원초적인 것들이라 불리는 것은 처음부터 순수한 것이 아니었다. 그것들은 오랜 사용과 습관을 통하여 죽어버린 은유며 어떤 잊혀진 은유다. 그런데 이렇게 개념들의 기원을 은유로 소급시키면서 니체가 말하고자 하는 것은 두 가지로 요약해볼 수 있다. 첫째는 개념적 진리의 정체에 관한 것이며, 둘째는 존재 자체와 언어 사이의 근본적 단절에 관한 것이다. 철학사를 통하여 개념적 진리는 사물 자체에 정확히 대응하며 그래서 존재 자체의 진리를 직접적으로 표현하거나 대신할 수 있다는 신념이 줄곧 유지되어왔다. 이것이 철학의 토대를 이루는 근본적 신념이다. 그러

6) F. Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, KGW판 니체 전집 III-2권(Berlin: de Gruyter, 1973), SS. 374~75.

나 니체에 따르면 이것은 이성의 ‘근본적’ 착각이자 무의식적 자기 기만이다. 왜냐하면 개념이란 다 추적해가기 어려울 정도로 복잡한 어떤 은유적 전이의 귀결점에 불과하기 때문이며, 게다가 각각의 은유적 전이는 ‘비논리적’ 이행이기 때문이다. 개념은 자신의 배후에 여러 가지 단절과 비약을 통해서 이어져온 어떤 역사를 감추고 있다. 아리스토텔레스는 은유를 정의할 때, 은유의 능력이 서로 무관해 보이는 사물들 사이에 ‘유사성 *to homoion*’을 간파하는 능력이라 했다. 니체는 그러나 은유적 해석을 ‘인간 중심적 *anthropomorphisch*’ 유사성에 기초한 유비를 통하여 사물을 해석하는 능력으로 풀이한다. 그것은 즉 인간이 자신의 본성에 속하는 것을 사물에 유비적으로 전이하는 능력이며, 자신의 본성에 부합하는 것을 사물의 본성으로 유추하는 능력이다. 이 자의적이고 자기 중심적인 유추 해석으로서의 은유 능력은 좋게 말하자면 예술적 허구의 능력이며, 나쁘게 말하면 거짓과 왜곡의 능력이다. 따라서 언어가 모두 은유에서 유래한다면, 언어는 어떤 경우에도 사물 자체를 있는 그대로 명명하거나 기술할 수 없다.

하지만 은유적 자의성과 인간 중심적 허구성을 넘어서 사물의 원사태와 관계하는 방법은 없는가? 가령 언어가 은유적 한계 안에서만 사물에 관계한다면, 우리는 언어 이외의 방법으로 그 은유적 한계를 넘어설 수 없는가? 그러나 니체에게 은유는 단지 언어학적 현상만이 아니다. 은유는 사물에 대한 최초의 접촉에서 일어나는 신경생리학적 과정에서부터 지각 일반, 판단 일반에 이르기까지, 나아가서 추상적 개념의 성립에 이르기까지³의 전과정을 지배한다. 살아 있는 것에 대하여 ‘은유 구성의 충동’보다 더 원초적이고 더 근본적인 것은 없다. 뿐만 아니라 사물의 원사태 또는 세상이라는 원텍스트 *Urschrift* 자체부터가 고정된 자기 동일성을 지니고 있지 않다. 존재한다는 것은 끊임없이 보다 커다란 힘으로 향한다는 것이며, 이것을 표현하는 것이 니체의 ‘힘을 향한 의지 *Wille zur Macht*’다. 그리고 이 의지의 실행을 통하여 보다 증가된 힘의 상태에 도달한다는 것은 보다

다양한 해석의 원근법을 창출한다는 것을 의미한다. 거기에서 증가하는 것은 보다 많은 차이와 보다 풍부한 해석의 가능성이다. 따라서 전통적 진리 개념이 함의하고 있던 것들, 가령 고정성 · 정확성 · 일의성 · 동일성 등은 착각과 기만에 불과하다. 은유는 언어의 한계이자 존재 자체의 한계다. 은유는 존재 자체 안에 내재하는 예술적 활동이다.

니체가 볼 때, 진리를 향한 의지와 개념적 사유 또한 어떤 힘을 향한 의지를 표현하고 있을 뿐이다. 그것은 '생 의지'가 자신의 생을 의지하는 방식들 중의 하나다. 다만 그것은 자신의 계보학적 배후의 자의적 해석과 비논리적 이행의 과정을 잊고 있을 뿐만 아니라 어떤 왜곡된 감정에서 시작된 타락한 형태의 생 의지의 표현이다. 그러므로 '순수한' 개념적 진리란 없다. 개념적인 것이란 원래 본능적인 것이거나 심리적인 것 혹은 생리적인 것이었다. 진리는 원래 진리가 아니었고 철학은 원래 철학이 아니었다. 진리나 철학적 이성만은 무수한 은유적 비약을 통해서 파생된 어떤 잡종이다. 니체가 볼 때 '철학'이라는 이름의 이 잡종은 존재 전체의 리듬에 해당하는 은유적 파동 속에서 살아남기 위해 나약한 무리들이 지어낸 허구이자 음모다.⁷⁾ 차이와 개별적 특수성을 배제하고 동일성을 추구하는 철학은 어떤 왜곡된 '힘을 향한 의지'가 빚어낸 도착적 증후군에 속한다. 진리라는 것, 선이라는 것, 이성이라는 것, 논리라는 것이 다 그런 것이다. 그런 것들은 추동의 힘을 잃어버린 은유며, 생의 본래적 충동에 대한 원한과 복수의 감정에서 시작된 어떤 계략의 산물이다. 계보학은 이 음모와 계략의 과정을 폭로하고 교정하면서 다양한 해석의 관점을 창출하는 생의 본래적 상태를 드러낼 수 있어야 한다.

2) 은유와 하이데거의 존재 사유. 형이상학의 전통이 이성중심주의 혹은 로고스중심주의에 의하여 조직되는 한에서, 감성적 언어이자 차용된(비현전적) 언어로서의 은유가 형이상학에 의하여 부정적으로 평가받다는 것

7) F. Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, S. 377.

은 당연한 일이다. 이 점은 앞에서 충분히 언급된 셈이다. 은유적 언어를 비롯한 감성적 언어에 대한 철학의 의심은 나아가서 일상 언어 전체에 대한 부정적 평가로 이어졌다. 철학이 소위 이상 언어 *meta-language*를 구상한 것은 비유적 언어 및 일상 언어에 대한 불신에 기초한다. 철학은 마침내 모든 감성적 요소나 우연한 요소를 초월한 언어, 다의적 의미 작용 가능성을 완전히 박멸해버린 일의적 언어 체계를 만들어내기에 이르렀다. 이상 언어는 은유를 비롯한 감성적 언어 일반을 극복하려는 노력의 극치에서 나온 것이다. 이상 언어란 그런 의미에서 형이상학의 극치다.

비록 간간이 나타나는 언급을 통해서이긴 하지만, 하이데거도 은유의 불충분성을 가장 치명적이고 결정적인 방식으로 표현한 철학자 중의 한 사람이다. 그러나 하이데거가 은유의 불충분성에 대하여 언급한 것은 언어를 논리학 위주로 이해했거나 이상 언어의 이념에 동의하였기 때문이 아니었다. 하이데거의 시각에서 볼 때 이상 언어는 오히려 은유와 동일한 한계 안에 놓여 있고 또 동일한 뿌리에서 뻗어나온다. 이상 언어와 은유를 한자리에 가두는 울타리는 형이상학이다. 이때 형이상학은 감성적인 것과 초감성적인 것이 서로 분리되어 나뉘는 영역을 이루고 있다는 두 세계 이론이다. 하이데거에 따르면, 이상 언어는 감성적인 것의 억압과 초감성적인 것으로의 이행을 특징으로 하는 형이상학적 사유의 극단적 형태에 속한다. 마찬가지로 은유는 감성적인 것에서 초감성적인 것으로의 상승적 이행 *Übertragung*을 뜻하고, 그런 한에서 은유의 가능성도 역시 형이상학적 두 세계 이론에 기초하고 있다. 하이데거의 유명한 공식에 따르면, “은유는 단지 형이상학의 한계 내에서만 성립한다 *Das Metaphorische gibt es nur innerhalb der Metaphysik*”⁸⁾은 유적 운동(메타페레인)은 메타언어의 ‘메타’와 마찬가지로 ‘메타픽지카’의 ‘메타’ 운동에서부터 비롯되고 있다. 그런데 하이데거의 존재 사유에서 형이상학의 시대는 극복되거나 완

8) M. Heidegger, *Der Satz vom Grund* (Tübingen: Neske, 1957), S. 89.

료시켜야 할 과거 시제의 사유에 불과하다. 그러므로 은유는 이상 언어와 마찬가지로 과거적인 것이다.

형이상학은 니체에게서 은유적 비약에 대한 망각에서 성립하지만 하이데거에게서는 '존재의 망각'에서 또는 존재의 (자기) 은폐에서 성립한다. 하이데거가 궁극적으로 기술하고자 하는 '사태'는 형이상학의 역사를 통하여 회상되기 시작하는 존재의 역운 *Ereignis*이자 존재의 탈은폐 *a-letheia*이다. 이는 니체가 다시 돌아가고자 하는 원사태와 대비된다. 니체가 기술하고자 하는 사태는 개념적 동일성의 세계가 은폐하는 은유적 충동의 세계이며 은유적 의미 산종이 다양한 해석의 관점들을 산출하는 세계다. 반면 하이데거에게서 은유는 존재의 사태를 왜곡하거나 그 사태에 부합하지 않는 언어들이다.

가령 하이데거는 사유를 '보는 것'이자 듣는 것 *Das Denken ist ein Erhören, das erblickt*으로 설명할 때, 이 표현이 은유적으로 이해되는 위험성을 지적하였다. 또 뢰를린의 시 「회상」에 나오는 몇 가지 표현들, 가령 불·바람·태양 같은 말들이 은유적 표현으로 받아들여져서는 안 된다는 점을 강조하였다.⁹⁾ 왜 그런가? 만일 '불'을 은유적인 표현으로 이해한다면, 이 말은 먼저 자연적인 사물을 지칭하는 것이 되고, 이 자연적 현상에 속하는 말이 다시 다른 어떤 것을 상징하는 것으로 풀이된다. 그렇다면 시인은 자연적이고 형이하학적인 사물의 자명성에 의존해서 개념의 손이 닿지 않는 어떤 먼 거리의 의미를 드러내고자 한 셈이 된다. 마찬가지로 사유를 '보는 것'으로 말하는 것이 은유라면, 이 설명은 순수한 신경생리학적 현상으로서의 시각 작용을 출발로 삼고, 그것의 모범적 명증성을 통해서 사유의 본성을 해명하는 셈이 된다. 하이데거가 자신의 존재 사유와 뢰를린의 시를 은유적으로 받아들이는 것에 반대한 것은, 은유에 대한 맹신

9) M. Heidegger, *Hölderlins Hymne "Andenken,"* 전집판 52권(Frankfurt: Klostermann, 1982), SS. 39~40.

속에 검토되지 않은 채 남아 있는 이러한 불충분한 전제들 때문이다. 그 검토되지 않은 전제란 물리적으로 관찰되기 쉬운 것이 가장 알기 쉽고 그래서 가장 확실한 지식의 대상이 된다는 생각이다. 또 그런 의미에서 물리적으로 가장 가까운 사물이 그 밖의 여타의 것을 알거나 설명하는 원리가 되어야 한다는 생각이다. 그러나 하이데거의 존재 사유 속에서 가장 가깝고 친밀한 것으로서 사유되는 것은 사물처럼 존재하는 그 어떤 것이 아니다. 그것은 존재자처럼 존재하지 않는 것, 즉 무라 할 수 있는 존재의 개방성이자 그것이 열어놓는 어떤 트임 작용의 공간 *Lichtung*이다. 그 어떤 존재자도 이것보다 우리에게 친근하지 않으며 그 어떤 존재자도 이것의 이해에 선행할 수 없다. 은유는 그 스스로 전제하는 형이상학적 이분법 때문에 이 존재의 원사태에 미치지 못할 뿐만 아니라 그 사태에서 성립하는 가까움 *Nähe*과 이해의 순서를 왜곡하고 은폐한다. 하이데거에게 형이상학의 시대란 존재가 (스스로) 은폐되어 있는 시대다. 형이상학의 시대에 존재를 뒷걸음질치게 하는 은폐의 장막은 다만 형식적 논리 언어나 이상 언어만이 아니다. 그것은 무엇보다 은유다. 그 뒷걸음질친 존재는 은유가 뒤로 물러설 때 탈은폐의 사건 속에 다시 도래할 수 있다. 그런 의미에서 형이상학의 시대로부터 벗어난다는 것은 은유의 구속력으로부터 벗어난다는 것과 같다. 존재 망각의 극복이라는 하이데거적 사유의 과제는 은유적 언어의 극복을 요구한다.

이상과 같이 니체의 친은유론과 하이데거의 반은유론을 간단히 되돌아보았을 때, 데리다의 은유론은 어디에 서 있는 것일까? 데리다의 은유론은 니체와 하이데거의 은유론과 많은 것을 공유하고 있다. 그러나 데리다는 니체의 경우에서처럼 범은유적 세계관으로 함몰해가지 않는다. 개념을 은유로 소급시키거나 은유로부터 개념의 계보를 엮어가는 것이 데리다적 은유론의 과제가 아니다. 다른 한편 데리다는 하이데거의 경우에서 볼 수 있는 것처럼 은유(형이상학)와 존재 사유(윌헬름의 詩作)의 대립, 또는 은

유와 탈은유의 대립, 또는 형이상학과 형이상학 이후의 대립에 머물러 있지 않다. 데리다가 철학과 은유의 관계를 다루는 것은 전통적인 철학이 물러간 자리에서 체험되는 사태를 사색하기 위한 것도 아니고 그 사태에 부합하는 새로운 형태의 어법을 모색하기 위한 것도 아니다. 니체에게 사실에 정확히 대응하는 지각이나 언어가 불가능한 것처럼, 그런 의미에서 은유적 해석 밖의 '객관적' 실재가 생각될 수 없는 것처럼, 데리다에게 텍스트 밖의 사태는 없다.¹⁰⁾

물론 니체에게서 은유와 개념의 대립을 말하거나 하이데거에게서 은유(형이상학)와 탈은유(탈형이상학)의 대립을 말할 수 있는 여지는 협소하다. 우리가 서로 대립한다고 말했던 것들은 사실 서로 끌어당기는 연속적 관계에 있기 때문이다. 니체에게서 개념은 은유의 은유로서 성립한다. 은유는 해석이면서 또한 추상화일 수 있다. 또는 차이의 산출이면서 차이의 망각일 수 있다.¹¹⁾ 이와 달리 하이데거에게 형이상학과 탈형이상학은 각각 존재의 물러감과 존재의 다가움에 해당한다. 그러나 은유 또한 물러가고 다가온다. 존재의 물러감이란 은유가 다가오는 사태며, 존재의 다가움은 은유가 물러가는 사태다. 그렇다면 은유가 물러갔을 때 말은 무엇이 되는가? 데리다의 하이데거 해석에 따르면, 은유의 후퇴 *retrait*는 은유의 재도래이자 중복 *re-trait*이다. 은유는 물러가면서 '은유의 은유'를 끌어들인다. 이것이 바로 왜곡 없는 존재의 탈은폐 사건이다. 그러나 '은유의 은유'란 여전히 '거의' 은유적인 것 *quasi-métaphoricité*이고, 그런 한에서 그것은 은유이면서 아니고 고유한 것이면서 아니다.¹²⁾ 여기서 은유를 평가절하하

10) 이 점은 데리다의 은유론과 그의 해체론 일반의 약점이 될 수 있다. 특히 리쾨르와 비교할 때 그렇다. 리쾨르는 은유가 궁극에는 담론 혹은 텍스트 '밖'의 실재에 대한 재기술 *redécir*과 재사유 *pensée spéculative*의 가능성을 창출한다는 점을 강조한다. P. Ricœur, *La Métaphore vive*, 제8장 후반부 참조.

11) S. Zunjic, "Begrifflichkeit und Metapher: Einige Bemerkungen zu Nietzsches Kritik der philosophischen Sprache," *Nietzsche Studien* 16, 1987, SS. 149~63 참조. 이 글은 니체에게서 은유와 개념적 언어 사이의 상호 의존적 관계를 명쾌하게 해설하고 있다.

는 하이데거가 누구보다도 은유적 표현을 많이 사용하는 (것처럼 보이는) 역설이 조금은 부드럽게 설명된다.

긍정적이나 부정적이나라는 단순한 기준으로 보면, 데리다는 은유를 지나치게 과대 평가하거나 은유를 지나치게 과소 평가하지 않는다. 또 데리다의 은유론에서는 그의 해체론 일반에서와 마찬가지로 다만 탈구성적 해체가 문제일 뿐이다. 그러므로 정교하다는 것이 니체나 하이데거와 비교된 데리다의 은유론의 일차적 특성이 될 수밖에 없다. 사실 데리다 자신이 지적하는 것처럼, 니체의 은유 개념은 '말의 대체' 혹은 전용이라는 전통적 정의를 벗어나고 있다. 전통적 정의에서 은유적 대체 혹은 대리는 두 가지 의미(기의) 사이에서 일어나는 것이고 그래서 한 의미가 다른 의미를 상징적으로 지시하는 것으로 되어 있다. 반면 니체에게 은유는 기표와 기의 사이에서까지 일어나고, 그래서 모든 기표는 자신의 고유한 기의에 대해서도 은유적 대리의 관계에 있는 것으로 이해되고 있다. 하이데거의 은유 정의는 고전적 정의에 일치한다. 그러나 하이데거가 은유의 가능성과 그 한계를 형이상학적 존재 이해의 울타리 안에 가둘 때, 데리다는 은유와 형이상학의 관계에 대한 하이데거적 탈구성이 아직도 불충분하다는 것을 지적한다. 하이데거는 양자가 다 같이 '감성적인 것과 초감성적인 것의 대립'에 기초한다는 것을 강조하였다. 그리고 물론 이 대립이 양자의 동시적 가능성을 설명하는 '중요한 요소'라는 것은 틀림없는 사실이다. 하지만 데리다가 볼 때 그것은 은유의 정체를 탈구성할 때 요구되는 "유일한 요소도 아니고 첫번째 오는 요소도 분명히 아닐 뿐만 아니라 가장 결정적인 요소도 아니다."¹²⁾ 그렇다면 하이데거적 은유 해체론에서 결여된 가장 결정적인 요소는 무엇인가? 그것은 무엇보다 '고유한 것과 고유하지 않은 것의 대립'이며, 데리다가 기회 있을 때마다 도처에서 지적하는 것처럼, 바

12) J. Derrida, "Le retrait de la métaphore," *Psyché: invention de l'autre* (Paris: Gallilé, 1987), pp. 82~83 참조.

13) J. Derrida, "Mythologie blanche," p. 269(하이데거의 경우)와 p. 271(니체의 경우).

로 이 이분법에 투자된 가치 하중이야말로 서양 형이상학의 울타리 내면을 조직하는, 그러나 형이상학이 스스로 사유하지 못하는 이념적 원리다. 감성적인 것과 초감성적인 것의 대립은 여타의 형이상학적 이분법과 마찬가지로 이 이분법 이후에 온다. 그리고 고유한 것과 고유하지 않은 것 사이의 대립적 구분이 여타 대립적 이분법보다 선행한다는 것을 가장 잘 보여주는 것이 철학적 은유 이해며, 특히 철학적 은유 이해의 중심에 있는 명사중심주의다. 데리다는 자신의 해체론적 은유론을 통하여 이 점을 증명하면서 더 멀리서 하이데거보다 훨씬 정밀한 방법으로 형이상학을 탈구성할 수 있는 길을 개척해가는 셈이다.¹⁴⁾ 은유를 통한 이 정밀한 탈구성에 서 철학의 본성은 철학사에 대한 장황한 참조 없이도 역사적으로 재구성된다. 그러나 이때 재구성된 역사성은 철학의 본성을 구성하는 어떤 논리 내재적 역사성으로 밝혀지고, 그런 의미에서 그 역사적 재구성은 동시에 논리적 재구성이 된다. 해체를 통하여 논리는 역사화되고 역사는 논리화되는 것이다. 그러나 이것은 역사를 절대화시키는 헤겔에서와 다르게 이해되어야 한다. 데리다에게서 논리화되는 동시에 역사화된다는 것은 절대화된다는 것이 아니라 상대화된다는 것을 말한다. 해체는 논리화된 역사의 역사화이며 역사화된 논리의 논리화이다.

역사가 논리화될 때 일어나는 일은 헤겔에게서 볼 수 있다. 헤겔의 역사는 이성의 역사이자 목적론적 역사다. 역사는 이성의 본성에 내재하는 역사이고 목적은 그 역사가 완성되는 극치로서의 종말이다. 이 역사 안에서 이성의 목적에 대하여 부정적이던 것, 적대적이던 것, 우연하던 것이 긍정적인 것, 보충적인 것, 필연적인 것으로 재조직된다. 데리다의 해체론 안

14) 데리다는 '고유한 것 *le propre, proche, proprius*' 을 주제로 하여 하이데거의 존재 사유를 해체할 수 있음을 강하게 암시하곤 한다. 이 점에 대해서는 무엇보다 J. Derrida, "Ousia et Gramme: note sur une note de *Sein und Zeit*," *Marges de la philosophie*, p. 74 참조. 여기서 문제되는 것은 하이데거의 존재 사유에서 중요한 역할을 하고 있는 'Eigen, eigens, ereignen, Ereignis, eigentümlich, Eignen' 등간의 친족 관계다.

에서도 마찬가지로 철학이 배제하고 억압하던 것은 철학 자신의 본성과 그 본성이 성취되는 역사 모두에 대하여 어떤 구성적이자 보완적 요소로서 드러난다. 철학의 밖이던 것은 철학의 안을 형성하는 기본적 자양분에 속하는 것으로 재현상한다. 데리다의 해체론 안에서 이에 해당하는 사례로는 기호의 물질성을 들 수 있으며 은유가 그에 대한 탁월한 사례이다. 은유는 데리다의 해체론에서 철학이 자신의 바깥에 속한다고 생각할 때 철학의 안으로 재구성되고, 자신의 안쪽에 있다고 생각할 때 그 바깥에 있는 것으로 재구성된다. 이러한 관계를 표현하는 해체론의 용어는 '보충·대리의 논리 *logique du supplément*' 다. 따라서 데리다의 은유론을 하나의 가설이나 테제 형식으로 요약하자면 단순하기 짝이 없다. 그것은 철학과 은유가 상호 보충하는 동시에 상호 대리적 관계에 있다는 것이다. 여기서부터 직접 귀결되는 것은 여러 가지인데, 한마디로 하면 이렇게 요약할 수 있다: 철학은 은유를 어떤 종류의 개념화, 가령 은유에 대한 개념적 정의, 은유적 기원의 말에 대한 어원적 탐구, 은유적 상상의 원형적 요소의 탐구와 그에 바탕을 둔 은유적 사유의 논리적 메커니즘의 서술 등을 통해서도 한정할 수 없다. 그것은 정의되거나 설명되어야 할 대상이 이미 정의하거나 설명하는 것 속에 함축되어 있기 때문이다. 또는 한정하는 것이 한정되는 것 속에서 다시 발견되기 때문이다.

그러나 이러한 단순한 결론이 일으키는 파장은 크다. 우리는 이 파장의 크기 안에서 데리다의 해체론이 형이상학(사)으로서의 철학(사)에 대하여 지니는 의미를 새길 수 있을 뿐만 아니라, 해체론이 그리는 형이상학 시대 이후의 그림을 엿볼 수 있다. 먼저 위에서 확인된 것처럼 데리다의 해체가 도달하는 결론은 철학의 비순수성이며, 이 점에서 데리다는 일단 니체와 가깝다. 가령 데리다의 해체론적 은유론은 철학의 기본 전제와 개념 안에 들어와 있는 은유가 그 전제와 개념의 정체를 구성하는 방식을 서술하고 있다. 철학의 본성에 은밀하게 내재하는 의미망을 타고 여기저기를 지나고 있는 은유의 자국과 발걸음의 흔적 *trace, tracement, trait*이 드러나고,

그 흔적들이 로고스와 철학적 언어의 가능성 자체를 역동적으로 형성하고 있음이 밝혀진다. 이것을 뒤집어서 보자면, 해체는 은유의 흔적이 형이상학 시대의 안쪽 범위를 조직하는 메커니즘과 그 울타리를 그려나가고 있는 셈이다. 이것이 데리다적 해체론의 묘미다. 그것이 묘미인 것은 형이상학이 스스로의 자화상을 위하여 열심히 청소해오던 반점의 자국이 남아서 그 그림보다 훨씬 정확한 형이상학의 초상화가 그려지기 때문이다. 이는 마치 헤겔에게서 그 이전의 철학이 배제해왔던 모순이 이성의 절대적 자기 동일성의 형성 과정을 위하여 필수적으로 요구되는 매개 원리인 것과 같다. 마찬가지로 데리다가 말하는 흔적과 그 흔적의 운동으로서의 차연 *différance*, 그리고 이 차연이 기존의 철학적 이념과 전제에 개입하는 방식인 보충·대리의 논리는 그 철학적 이념과 전제보다 선행한다.

오히려 데리다의 흔적은 철학의 이념이 지도해왔던 말소의 운동보다 먼저 있던 어떤 반점이 아니었을까? 말소의 운동보다 먼저 있으면서 그 운동을 유도하고 동시에 그 운동을 유도하면서 스스로 얹어져가는 그 반점을 통하여, 데리다는 하이데거의 '존재'를 번역하고 있는 것처럼 보인다.¹⁵⁾ 이 번역에서 서술되는 형이상학의 시대를 다시 우리말로 통역하자면, 그것은 그 원초적 반점이 스스로 얹어지다가 마침내는 투명하게 물러가면서 *retrait* 그리는 어떤 커다란 무늬다. 그렇다면 니체에서부터 데리다에 이르기까지 철학사 해체론이 준비하는 탈형이상학 시대는 어떤 그림이 될까? 그것은 당연히 형이상학의 이념이 퇴조하는 모습에서 시작될 것이고, 형이상학의 이념이 퇴조한다는 것은 그 반점이 물러가면서 일어난 말소의 운동이 퇴조한다는 것을 말한다. 그것은 그러므로 여전히 흔적

15) J. Derrida, "Le retrait de la métaphore," pp. 86 이하 참조. 데리다는 여기서 하이데거의 존재 사유에서 중요한 역할을 하는 Ziehen 계열의 용어들(Zug, Bezug, Gezüge, durchziehen, entziehen)과 Reissen 계열의 용어들(Riß, Aufriß, Umriß, Grundriß)을 붙여 'trait' (흔적·끝기·윤곽선 등)의 다의적 의미 활용을 통하여 다 같이 번역할 수 있는 가능성에 대하여 말하고 있다.

의 운동이 일으키는 퇴조의 퇴조고 후퇴의 후퇴 *retrait du retrait* 다. 탈형이상학 시대란 투명할 정도로 회박해져가던 원초적 흔적이 다시 농후해지는 함량 중첩 *re-trait* 운동에 놓이면서 일어나는 역사적 사건이고, 이 함량 중첩 운동이 하이데거가 예비하고자 했던 존재의 재도래 *re-trait* 다. 해체론은 보이지 않을 정도로 회박하던 흔적의 실선을 형이상학의 이념 속에서 발견하고, 이로써 형이상학 시대의 안과 밖을 양탄자처럼 엮어가는 운명의 직물 운동을 예감한다. 그 복잡한 직물 운동의 비밀을 풀어헤치는 첫 실마리를 위하여 기존의 무늬에 칼을 대는 것 *entamer*이 해체론이고, 거기서 생기는 선이 새 시대의 시작을 알린다. 그러나 시작한다는 것 *entamer*은 다만 흔적의 자기 중첩 운동이 시작된다는 것이고, 그 흔적은 스스로 만들어놓은 형이상학의 무늬 뒷면에 스스로 숨어 있었다. 그러므로 시작한다는 것은 기존의 무늬를 더럽히는 것 *entamer*이며, 어둡게 하는 것이며, 캄캄하게 하는 것이다. 새벽은 그 이후에 온다.