

『현대유럽철학연구』 제64집, pp.83~122.

(舊 한국하이데거학회/한국해석학회 통합 학회지)

DOI

폴 리쾨르 철학에서 전통과 혁신의 변증법과 그 적용 가능성

전종윤(전주대학교 한국고전학연구소 조교수)

【한글요약】

이 논문에서 필자는 폴 리쾨르 철학에서 전통과 혁신의 변증법을 찾아 내어, 그만의 독창적 역사관 관점을 부각하였다. 이 과정에서 리쾨르의 역사관과 헤겔의 역사관과의 차이점을 밝혔고, 리쾨르 역사관에 이바지한 가다머와 코젤렉의 사상을 탐구하였다. 전통과 혁신의 문제를 분석하고 이해하여 리쾨르 철학의 독특한 변증법적 방법론을 필자의 시각에서 자기화하였다. 혁신은 전통이 필요하다. 과거의 경험들이나 문화적 유산들이 새로운 것을 모색할 수 없다. 인류가 전통을 통해 획득한 다양한 경험과 문화유산에 뿌리를 두지 않고 미래를 향해 줄기를 뻗으려는 것은 마치 사상누각을 쌓으려는 것과 같다. 전통과 혁신은 서로 조응한다는 사실이 밝혀졌고, 두 개념을 구분해서 서로 별개의 주제로 다루지 않고 두 개념 사이의 긴장 관계, 즉 변증법적 관계로 봐야 하는 이유 역시 드러났다.

【주제어】 전통, 혁신, 변증법, 리쾨르, 유길준

* 이 논문은 2018년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2018S1A6A3A01045347).

1. 서론

이 논문의 목적은 폴 리쾨르 철학에서 전통과 혁신의 변증법을 찾아내어, 그만의 독창적 역사관 관점을 부각하는 데 있다. 이 과정에서 필자는 리쾨르의 역사관과 헤겔의 역사관과의 차이점을 밝히게 될 것이고, 리쾨르 역사관에 이바지한 가다머와 코젤렉의 사상과 만나게 될 것이다. 전통과 혁신의 문제를 새로운 시각에서 분석하고 이해한다는 것은 리쾨르 철학의 독특한 변증법적 방법론을 필자의 시각에서 자기화하는 것이고, 그 결과물로 리쾨르 철학에서 전통과 혁신의 변증법을 도출해내려고 한다. 필자의 궁극적 모험은 여기서 그치지 않고 우리나라 근대사 연구에 이 변증법을 적용해보는 데 있다. 비록 이 시도가 여러 가지 비판에 직면할 수 있겠지만, 우리나라 근대사의 대표적 개혁주의자인 유길준의 교육론을 전통과 혁신의 변증법에 접목해보면서, 그의 사상을 서양 현대철학적 관점을 통해 재해석할 수 있는지 그 가능성을 탐구하는 계기가 될 것과 후속 연구의 씨앗을 뿌리는 작업이길 바란다.

이런 전제하에서 필자는 리쾨르가 『시간과 이야기 3. 이야기된 시간』의 「제2장-이야기의 시학」에서 집중 조명한 역사, 허구, 시간의 문제를 중심으로 과거와 미래의 변증법을 분석하고 이해하는 과정에서 헤겔과 가다머, 그리고 코젤렉 등의 역사와 시간의 문제에 관한 담론을 리쾨르의 그것과 서로 견주어 고찰하게 될 것이다. 이 과정을 거쳐 이질적으로 보이는 두 주제나 이론을 끊임없이 대질시키고 대화시키면서 중용(le juste milieu, mésotès)이자 제3의 정점에 도달하려는 리쾨르의 변증법에 접근할 것이다. 주목해야 할 것은 리쾨르의 변증법은 헤겔의 변증법이나 칸트의 변증법과는 달리 아리스토텔레스의 변증법과 유사하다는 점이다. 그의 변증법은 단순한 중간지점이나 절충주의가 아닌 A와 B의 주제나 이론 사이의 가장 적절한 지점을 찾거나, A

와 B의 주제나 이론을 추월하는 상위의 C, 즉 제3의 지점을 찾는 것을 목표로 한다. 리코르 방법론의 적용 가능성을 탐구하는 이 논문은 기존의 유길준 연구들¹⁾과 그 결이 다를 수밖에 없음을 미리 밝혀둔다.

2. 리코르의 전통과 혁신의 변증법

1) 헤겔을 포기함

리코르의 ‘전통과 혁신의 변증법’을 탐구하는 것은, 그의 ‘역사의식의 해석학’을 분석하고 이해하는 길이다. 그에게 역사적 사유는 헤겔의 변증법적 사유와의 결별을 의미함과 동시에 가다머의 해석학적 경험을 수용하고 전통과 권위를 긍정한다는 의미이기도 하다. 그 반면 역사에 대한 관념적 고찰이라는 헤겔의 시도는 역사 주체로서 정신(Esprit, Geist)의 자기실현 과정이 주제이기 때문에, 이성의 역사는 더는 역사가들의 역사가 아닌 철학자가 말하는 역사가 된다.²⁾ 그렇다고 철학자가 역사에 관해 논할 수

1) 유길준의 사상 관련 연구 가운데 필자가 주목한 선행연구는 다음과 같다. 오성철, 「유길준의 교육 개념에 대한 연구」, 『한국교육사학』 제37권 제1호, 2015; 김윤희, 「유길준의 ‘노동’ 개념: 『노동야학독본』을 중심으로」, 『유길준 서거 100주년 기념 학술회의 자료집』, 고려대학교 박물관, 2014; 조윤정, 「노동자 교육을 둘러싼 지식의 절합과 계몽의 정치성」, 『인문논총』 제66집, 서울대학교, 2013; 김종진, 「개화기 이후 독본 교과서에 나타난 노동담론의 변모 양상」, 『한국어문학연구』 제42집, 한국어문학연구학회, 2004; 배수찬, 「『노동야학독본』의 시대적 성격에 대한 연구: 지식 체계와 교재의 구성 방식을 중심으로」, 『국어교육』 제119권, 국어교육학회, 2006; 강재순, 「한말 유길준의 실업활동과 노동관」, 『역사와 경계』 제50호, 부산경남사학회, 2004; 성숙경, 「대한제국기 ‘게으른 조선인’ 담론과 근대적 노동자 만들기」, 『한국사학보』 제31권, 고려사학회, 2008; 김현주, 「‘노동(자)’, 그 해석과 배치의 역사: 1890년대에서 1920년대 초까지」, 『상허학보』 제22집, 2008; 김경일, 「한국 근대 노동 개념의 성격과 변화」, 『사회와역사』 제99집, 2013.

2) P. Ricoeur, *Temps et Récit III. Le temps raconté*, Paris: Seuil, 1985, 281.

없다는 판단은 성급한 일이다. 리콥르 역시 “철학자도 역사를 쓰고 역사를 만든다. 초월적 동기의 역사, 코기토의 역사를 말이다”³⁾라고 전제하면서 이성적 역사성이라는 측면과 역사의 의의라는 측면의 이중성을 인정한다. 다만 역사 문제에 있어서 헤겔식의 이성적 고찰은 사변적 관념론의 오만으로 치달을 수 있는 위험성 때문에 역사에 속해 있는 인간, 즉 과거에 의해 영향받는 존재로서의 인간 이해에 도달하기 어렵다는 이유로 스스로 한계에 봉착한다. 그렇다면 이 내재적 아포리아를 극복하는 방안은 무엇인가?

적어도 소크라테스적이고 초월적이며 반성적인 태도를 요구하며, 바로 이것이 리콥르와 가다머의 공통점이다. 그들은 인간 이해를 위해 사변적이고 직접적인 수단이 아닌 반성적이고 우회적인 해석학적 방법을 택한다. 이를테면 과거와 현재의 상호적 매개를 통한 영향사(Wirkungsgeschichte) 탐구나, 현재 속에서의 경험 공간과 기대 지평의 교환을 통한 인간의 역사에 대한 사유 등이 그것이다.

그들의 또 다른 공통점은 ‘헤겔을 극복했다’라는 표현 대신 ‘헤겔을 포기한다’라는 표현을 사용한다는 점이다. 한편 가다머는 그의 주저 『진리와 방법』의 2부를 다음과 같이 시작한다. “슐라이어마허보다는 헤겔의 입장을 따르는 것이 우리의 과제임을 인식할 때 해석학의 역사는 전혀 새로운 관점에서 강조되어야 한다.”⁴⁾

“헤겔은 《보편적인 역사》가 아니라 《세계사》라고 말한다. 왜? 그것은 역사에 통일성을 부여할 수 있는 **이념—자유 이념**—은 『철학의 백과사전』에서의 정신의 철학을 전부 거쳐 온 사람, 다시 말해서 정신의 자기실현 과정에서 자유를 합리적인 동시에 현실적인 것으로 만드는 조건들을 통합적으로 사유하는 사람만이 이해할 수 있기 때문이다. 그런 뜻에서 오로지 철학자만이 그러한 역사를 쓸 수 있다.” (이하 TR3으로 표기. 번역은 폴 리콥르, 『시간과 이야기 3』, 김한식 옮김, 서울: 문학과학성사, 2011을 참고했으며, 필요한 경우 필자가 수정했음.)

3) P. Ricoeur, *Histoire et Vérité*, Paris: Seuil, 1955, 37.

4) 한스-게오르크 가다머, 『진리와 방법 II』, 임흥배 옮김, 파주: 문학동네, 2012, 13.

이 인용문이 함의하는 바는 헤겔의 사변적 구도와 논증을 통하지 않고서는 헤겔을 결코 반박할 수 없으며, 그릇된 해석과 허약한 반론으로 헤겔을 극복할 수 없다는 것이다.⁵⁾ 대신 가다머 입장에서 헤겔을 포기한다는 것은 “역사와 진리 사이의 절대적인 매개 (Vermittlung)”⁶⁾이자 절대지 또는 절대적 이성⁷⁾에 관한 인식에 도달할 수 있음을 비판하는 것이다. 이성의 능력을 과도하게 신뢰한다는 의미에서 가다머에게 포기해야 할 대상이다. 다른 한편 리콰르의 표현은 좀 더 문학적이다. “자유의 실행을 모든 줄거리를 포괄하는 줄거리로 볼 수는 없기 때문이다. 헤겔주의에서 벗어난다는 것은 최상의 줄거리를 읽어내기를 포기한다는 것을 뜻한다.”⁷⁾ 절대자로서의 주체이자 절대적 이성이 주도하는 역사의 관념적 고찰에서 탈출하여 헤겔식 철학적 관념론의 유한성을 고백하자는 것이고, ‘역사의식의 해석학’으로 넘어가자는 제안이다.

이런 맥락에서 역사를 사유하면서 전통과 혁신의 문제를 변증법적으로 살핀다는 것은 과거와 미래의 변증법과 현재 속에서의 과거와 미래의 교환을 되찾기 위한 시도이다. 이 지점에서 리콰르의 역사에 대한 사유가 헤겔의 역사에 대한 관념적 고찰과는 근본적으로 다르다는 것을 알 수 있다. 『시간과 이야기 3』의 「제2장 6절-헤겔을 포기함」⁸⁾에서 리콰르는 “그러한 고찰은 체계와 불가분의 관계에 있는 철학적 신앙 고백을 토대로 중간 매개 없이 이루어진다”⁹⁾라고 규정한다. 이와 같은 ‘가설’이나 ‘전제’는 헤겔과 같은 사변적 철학자에게는 신념에 근거한 것이며 ‘자기-제시

5) TR3, note 1 참조.

6) TR3, note 1에서 재인용.

7) TR3, 298.

8) TR3, 280~299. “우리는 이제 고백해야 한다. 《철학이 제시하는 유일한 이념은 이성이라는 단순한 이념, 이성이 세계를 지배하고 그 결과 세계사 또한 이성적으로 전개되었다는 이념이다》라는 헤겔의 주된 명제를 우리는 신뢰할 수 없으며, 사실 헤겔에 대한 비판들은 모두 이러한 불신을 드러낸 것이라고 말이다.”

9) TR3, 282.

(auto-présentation, Selbstdarstellung)’라는 권위에 의존하는 것이기에 헤겔의 대담한 시도에도 불구하고 이를 “헤겔의 유혹 (la tentation hégélienne)”¹⁰⁾이라고 평가절하한다. 하지만 헤겔에게 “이성은 무력한 이상이 아니라 힘이라는 진리이다. 그것은 단순한 추상적 개념이나 당위가 아니라 무한한 힘, 유한한 힘과는 달리 그 자체를 실현하는 상황을 만들어내는 힘”¹¹⁾이 된다. 헤겔 ‘철학의 신조(credo philosophique)’를 이루는 이러한 신념은 헤겔의 역사철학 체계 전체를 통해서 입증하고 있는 바이기 때문에 이 논문에서 세세히 논하지 않을 것이다. 다만 리콴트가 왜 헤겔을 포기하고 다른 길을 걷고자 했는지에 관심을 집중하려 한다.

리콴트가 헤겔과 다른 길을 걷는 주된 이유 중 하나는 민족 정신과 세계 정신의 관계 문제에서 찾을 수 있다. 리콴트는 다음과 같이 자문한다. “어떻게 민족들의 정신을 유일한 세계 정신 속에 총체화 할 수 있을 것인가?”¹²⁾ 2001년 11월 2일 ‘유네스코 문화다양성 선언’에서 볼 수 있듯이, 현대 역사는 총체화나 통합 대신 다양성과 다원주의를 존중하는 방향으로 변화하고 있으며, 소수 민족 정신들을 세계 정신에 봉합하는 대신 그 차이성을 인정하고 존중하고 있다. 예를 들어 유럽이 단일한 주도적 이념 아래 통합하려고 했던 유산들이 해체되었고, 세계 무대에서의 유럽의 퇴조와 함께 유럽 중심주의는 쇠퇴하였다. 이런 시각에서 헤겔이 총체화하려고 했던 것은 유럽의 정신사와 그 지리적이고 역사적인 주변 환경에서 단지 눈에 띄는 몇 가지 양상들, 그때부터 해체되었던 양상뿐이라고 분석할 수 있다. 즉, 헤겔이 총체화 하고 개념화하려고 했던 그 실체는 해체되었으며, 발전 단계라는 헤겔의 개념에 맞서 ‘차이’가 반기를 든 것이다.

리콴트가 헤겔주의로부터 탈출하게 된 또 다른 이유는 역사의

10) *TR3*, 281.

11) *TR3*, 282.

12) *TR3*, 296.

식의 자기 이해가, 우리가 만들어냈는지 혹은 단순히 우리에게 일어나는 것인지 알 수 없는 사건들로 인해 영향을 받을 수 있다고 고백하는 것이, 곧 역사의식의 자기 이해를 구성하고 있는 철학적 행위의 유한성을 고백하는 것이기 때문이다. 이런 이유로 리쾨르가 제시한 작업은 유한성을 전제로 하는 해석적 작업이자 헤겔을 따라 생각하기에서 벗어나 헤겔 이후를 향해 걷는 길이다. 리쾨르가 지정한 목표는 역사의 이성과 그 실행성이 일치하는 총체성 속으로 몸을 피하는 것 대신에, 미래의 기대와 과거의 수용 그리고 현재의 체험이 서로 교차하며 얹혀 있는 전망의 망을 확장하는 것이다. 다시 말해 리쾨르는 과거, 현재 그리고 미래를 하나의 전체로 포괄할 수 있는 사유 방식을 지향한다.

2)역사의식의 해석학으로

헤겔을 포기하면서 리쾨르가 주목한 것은 ‘인간의 시간(temps humain)’이다. 인간의 시간이란 ‘행동하고 고통받는 상황 속에서 역사와 허구가 교차’하는 지점에서 발생하는데, 이 말은 다의적 의미를 담고 있어 해석이 요구된다. 우선 역사는 서사적 성격(caractère narratif) 때문에 허구 이야기와 교차시켜 고찰할 수 있다. 아리스토텔레스의 줄거리 이론을 역사와 접목시키면 역사 이야기는 과거의 실재성 혹은 있는 그대로의 과거를 지시한다는 측면에서 ‘있었던 일’이며, 역사가에 의해서 특정 사건을 줄거리로 구성하듯이 재현된 것이다. 이것이 역사가가 역사를 쓰는 방식이다. 한편 허구 이야기는 ‘있을 수 있는 일’에 작가의 상상력이 더해져 과거에 특별한 등장인물이 있었을 것임을, 그리고 특별한 사건이 과거에 발생했었을 것임을 서사적으로 재현한 것이다. 이런 방식으로 역사 이야기와 허구 이야기는 각각 ‘있었던 일’과 ‘있을 수 있는 일’로 집약되면서 표출되는 차이에도 불구하고, 이야기의 두 양태(역사 이야기와 허구 이야기)는 재현, 즉 미메시스(mimesis)라는 공통점으로 서로 밀접하게 연결되어 있다.

미메시스 개념은 상상력 개념과 더불어 역사와 허구의 상응 관계를 더 확실히 드러내준다.

살아 움직이는 이야기를 통해 독자의 **눈앞에** 펼쳐지는 사건들의 준-현재가 그 직관성 덕분에 과거의 과거성이 갖는 도피적 특성, 대리성의 역설들이 보여주는 특성에 그 생동감을 더한다는 점에서, 역사는 거의 허구적이다. 이야기되는 비실재적 사건들이, 독자에게 말을 건네는 서사적 목소리로서는 지나간 일들이라는 점에서 허구 이야기는 거의 역사적이다. 바로 그렇게 해서 그 이야기들은 사건들과 닮게 되며, 허구는 역사와 닮게 된다.¹³⁾

인용문에서 볼 수 있듯이 역사 이야기는 실재적 사실들을 줄거리로 구성한다는 점에서 과거의 실재를 대변(représentance)¹⁴⁾ 하고, 허구 이야기는 비실재적인 등장인물이나 사건들에도 불구하고 과거에 그런 일이 있었던 것처럼 재현(représentation)한다.

재현의 개념을 더 자세히 분석하면 리코르의 삼중의 미메시스 이론¹⁵⁾ 중 미메시스 III에 해당하는 재형상화 과정에서 역사와 허구의 교차 장면을 보게 된다. “역사의 거의 허구적인 순간(le moment quasi fictif de l’histoire)과 자리를 바꾸는 허구의 거의 역사적인 순간(le moment quasi historique de la fiction)이라는 상호 맞물림에 근거”¹⁶⁾를 두고 있는 역사와 허구

13) *TR3*, 276~7.

14) *TR3*, 279.

15) 리코르의 삼중의 미메시스 이론은 미메시스 I(전형상화, préfiguration), 미메시스 II(형상화, configuration), 미메시스 III(재형상화, refiguration)으로 구성되며, 이 이론에 의거하여 해석학적 순환을 설명한다. 인간의 체험된 시간이자, 기억 속에 사려져 가는, 그래서 아직 오지 않았지만 지금 이야기되어야 하는 ‘미메시스 I’이 우리에게 지시하는 현실 세계는 ‘미메시스 II’의 이야기의 재현적 기능을 통해 우리의 현실을 ‘마치 ~처럼(comme si)’ 바라봄으로써 형상을 갖추게 되고, ‘미메시스 III’을 통해 독자가 사는 현실 세계와 접점을 가지면서 이야기는 새로운 뜻을 갖게 되는 의미론적 혁신이 발생한다.

16) *TR3*, 279.

의 교차는 상호 맞물림과 자리바꿈에서 인간의 시간이 나온다. 여기에서 역사를 통한 과거의 재현성과 허구가 가지는 상상력의 변주는 리코르가 『시간과 이야기 1, 2, 3』에서 집중하여 논의한 시간의 아포리아에서 벗어날 가능성을 제공한다. 아우구스티누스에서부터 후설과 하이데거에 이르기까지 시간의 아포리아, 즉 정신의 시간과 세계의 시간의 문제, 주관적이고 현상학적 시간과 객관적이고 우주론적인 시간의 문제 등에서 난공불락처럼 여겨졌던 시간의 아포리아는 인간의 시간, 다시 말해 ‘이야기된 시간’이라는 역사와 허구가 교차하는 대상지시에서 그 해결책을 얻게 된다.

그리고 앞서 언급한 ‘행동하고 고통받는 상황’은 유한한 인간의 역사적 실존성을 말한다. 리코르가 주장한 “모든 역사는 행동하고 고통받는 인간들의 경험과 기대를 통해 구성된다는 사실”¹⁷⁾은 헤겔식의 사변적 주체와는 너무 큰 차이를 보이는 역사적 시간의 주체를 말한다. 인간은 오직 스스로 만들지 않은 상황들 속에서 역사를 만드는 존재이므로, 리코르에 따르면, “우리는 역사의 능동적 주체이면서 그만큼 또 피동적 주체”¹⁸⁾인 것이다. 역사는 일반적으로 승자의 역사이고, 역사가는 승자의 관점에서 역사를 쓰기 마련이다. 이때 역사의 주인공은 능동적 주체이겠지만 잊힌 자의 이야기나 미처 말해지지 않고 세월과 함께 묻힌 이야기도 역사로 기록되어야 한다. 왜냐하면 피동적 주체이자 ‘고통받는 주체’¹⁹⁾의 이야기도 역사이기 때문이다. 다시 말해 주인공으로서의

17) TR3, 311.

18) TR3, 313.

19) Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil, 1990, 223 “이제 타자는 우리가 행동하고 고통받는 인간으로 지칭하면서 우리의 행동 철학에서 그 비어 있는 자리를 끊임없이 표시했던 그런 **고통받는** 존재이다. 고통은 신체의 아픔, 나아가 정신적 아픔으로 정의될 뿐 아니라 행동하는 능력, 곧 수행-역량(pouvoir-faire)의 감소와 나아가 파괴, 자기의 총체성에 대한 침해로 느껴지는 그런 감소와 파괴로 정의된다. 여기서 수행-역량으로서의 행동 주도력(initiative)은 자신의 공감과 연민을 주는 자기에게 배타적으로 돌아온다. 공감과 연민이라는 이 용어들은 타인의 괴로움을 나누고자 하는 소망이라는 강한 의미로 사용된 것이다.” (이하 S4로 표기. 번역은 폴 리코르, 『타자로서 자기 자신』,

‘나’와 ‘우리’의 이야기만이 아니라 배척되고 내쫓긴 ‘너’와 ‘너희들’, 그리고 ‘제3 자’의 이야기가 모여 역사가 되는 것이다.

이런 시각을 헤겔 역사철학과 비교하면, 리콴드가 헤겔을 포기한 세 번째 이유를 발견하게 된다. 헤겔의 ‘절대적 관념론’을 보면 정신의 의인화된 모습이 등장한다. 이때의 인간은 피동적 주체이거나 고통받는 주체일 수는 없다. 왜냐하면 헤겔의 주체는 인간의 역사적 세계를 거슬러 올라가서 자신을 실현하는 주체이고, 이 세계에 존재하는 모든 것의 원리이기 때문이다. 즉, 의인화된 정신 스스로 역사적 체계를 전개하고, 오직 발전을 통해서만 자신이 드러남과 동시에 자기 자신의 본래 모습으로 변모해 가는 주체는 당연히 능동적 주체일 수밖에 없다.

부머의 철학에서 볼 수 있듯이, 나와 너는 서로 영향을 주고받는 존재이다. 능동자가 있으면 피동자가 있고 행동하는 자가 있으면 고통받는 자가 존재한다. 그래서 리콴드도 다음과 같이 말한다.

…와 더불어 고통받는 것은 일차적으로 어림잡아 볼 때 타자의 목소리에 의한 책임 부여의 정반대로 제시된다. (…) 고통받는 타자에서 비롯되는 일종의 동등화가 나타나며, 이를 통해 공감은 단순한 연민과 혼동되는 것을 막을 수 있다. 왜냐하면 단순한 연민에서 자기는 자신이 면제되었다는 것을 알고 이를 은밀하게 즐기 때문이다. 진정한 공감에서 자기는 행동하는 힘이 처음에는 타자의 것보다 크지만, 고통받는 타자가 그가 교환으로 제공하는 모든 것에 의해 영향받는 처지에 있다. 그 이유는 더 이상 자신의 행동하고 존재하는 힘에서가 아니라 자신의 취약함 자체에서 길어 올려지는 선물(贈物)을 하는 행위는 고통받는 타자로부터 비롯되기 때문이다. 아마 이것이 힘의 불균형이 교환에서 진정한 상호성을 통해 보상받게 된다는 배려의 최고의 증거일 것이다.²⁰⁾

김웅권 옮김, 서울: 동문선, 2006을 참고했으며, 필요한 경우 필자가 수정했음.)
20) S4, 233.

위의 인용문은 『타자로서 자기 자신』에 수록된 리콥르의 윤리적 관점²¹⁾—즉 정의로운 제도들 안에서 타자와 함께 그리고 타자를 위한 진정한 삶의 추구가 리콥르의 윤리적 목표이다—의 실제적 적용 부분이다. 타자와 함께 그리고 타자를 위하여 살고자 하는 자기(le soi)의 삶의 태도는 고통받는 타자와 동등한 입장에서서 그와 공감하는 실천적 자세이자 타자를 배려하는 마음에서 비롯된다.

이렇듯 윤리의 문제는 역사의 문제와 교차한다. 우리는 타자에게 영향을 받는 주체이기도 하지만 역사적으로 “과거에 **영향을 받는 존재(être-affecté par le passé)**”²²⁾이다. 이것이 ‘역사의식의 해석학’을 통해 리콥르가 말하는 핵심적 내용이다. 앞서 간단히 살펴보았듯이 영향을 받는다는 것은 인간의 행동의 한 범주이며, 이를 역사적 관점에서 보면 전통 관념과 상응함을 알 수 있다. 전통은 과거의 전망과 현재의 전망 사이에 본질적인 긴장을 포함하고 있고, 그 긴장을 넘어서서 과거의 시간적 거리를 벌려놓는 임무를 수행한다. 그런데 과거에 영향을 받는 존재라는 개념에서 촉발된 ‘전통이나 과거를 수용한다’라는 문제는 ‘역사를 만든다(faire l’histoire)’라는 생각과 대립할 수밖에 없다. 행동과 역사의 주인공인 ‘누구’가 돌연 다른 누군가에게 영향받는 자, 능동자가 아닌 피동자의 자리에 서게 된다. 이와 같은 행동 주도력의 역전은 헤겔식의 사변적 관념이 아닌 이상 우리의 일상이나 화자와 청자 사이에 이루어지는 대화 상황에서도 쉽게 경험한다. 그렇기 때문에 역사적 사유에서 능동적 행동(agir)과 더불어 피동적 행동(pâtir)의 중요성을 간과할 수 없다.

과거의 실재성이나 있었던 그대로의 과거의 실재를 정면으로 공격하는 것의 난제 앞에서 리콥르가 취한 전략은 첫째, 지나간 것으로서의 과거라는 추상적 관념을 제거하는 것이다. 이 관념은

21) S4, 199~236.

22) TR3, 300.

미래를 지향하는 기대와 과거를 향해 방향을 잡는 해석, 그 사이에서 발생하는 상호 의미 작용의 복합적 유희를 망각함으로써 발생한다. 둘째, 이 망각의 문제를 해소하기 위하여 그는 코젤렉(Reinhart Koselleck)의 『지나간 미래』에서 제시된 경험 공간(espace d'expérience)과 기대 지평(horizon d'attente)이라는 이론을 자기화한다. 이 논문에서는 경험 공간을 전통과 전승의 개념으로, 기대 지평을 혁신의 개념으로 이해한다.

의미론적으로 접근하면 '경험-공간'은 아주 풍요롭고 폭넓은 뜻을 담고 있다. 먼저 독일어 'Erfahrung(경험)'은 "사적인 경험이든 이전 세대 혹은 현재의 제도를 통해 전승된 경험이든, 모두 결국은 낯설의 극복, 아비투스(habitus)가 된 후천적 경험과 관계된다."²³⁾ 이어서 공간은 우리가 수행할 수 있는 여정 가운데서의 다양한 가능성을, 그리고 단순한 연대기에서 벗어나 층층이 쌓인 과거의 다양한 층위를 종합적으로 볼 수 있는 가능성을 환기한다.

'기대-지평'도 마찬가지이다. 기대라는 개념은 미래를 지향하는 사적이자 공적인 모든 표현을 담지하는데 희망과 두려움, 바람과 욕구, 근심, 합리적 타산, 호기심 등이 그것이다. 지평이라는 개념은 기대로 인해 어떤 한계를 넘어서거나 새로운 영역으로 펼쳐 나가는 '힘(puissance)'이라는 의미가 있다. 그래서 리콰르는 "미래와 연관된 기대는 경험과 마찬가지로 현재 속에 담겨 있으며, 기대란 아직-아님(le pas-encore)을 향하고 있는 **현재가-된-미래(le futur-rendu-présent)**"²⁴⁾라고 힘주어 말한다.

코젤렉의 근대 역사의식에 관한 의미론적 분석은 다음 세 가지 주제이자 믿음으로 대변된다. 첫째, 현시대는 전례 없는 새로움이라는 전망을 열어준다는 믿음. 이는 '새로운 시대'라는 주제이다. 둘째, 가장 좋은 것을 위한 변화가 가속된다는 믿음. 이는 '진보

23) TR3, 302.

24) TR3, 302.

의 가속화'라는 주제로 연결된다. 셋째, 역사를 만들 수 있다는 인간의 능력이 점차 증가한다는 믿음. 이는 '역사의 가변성'이라는 주제가 된다. 이 의미론적 주제들은 기대 지평을 새롭게 전개하는데 기여했고, 그 반작용에 따라 경험 공간을 변형시켰다고 리콴르는 평가한다. 그러면서 과거의 암흑과 미래의 광명 사이의 과도기적 시간으로 인식되는 현재의 문제는 코젤렉식의 기대 지평과 경험 공간의 관계의 의미론적 변화라는 관점에서만 설명 가능하며, 이 관계를 벗어난다면 현재의 문제는 해독 불가능하다고 본다. 그러면서 리콴르는 현재가 갖는 의미를 다음과 같이 서술한다.

현재가 갖는 새로움의 의미는 기다리고 있는 미래의 빛이 그 위를 비출 때 다가오는 것이다. 현재가 새로운 시대를 연다고 믿는 한, 현재는 그 본래의 의미에서 결코 새롭지 않다.²⁵⁾

이 인용문이 현재와 미래라는 기대 지평의 관계라면, '역사는 삶의 선생이다(Historia magistra vitae)'라는 유명한 구절은 경험 공간과 현재의 문제이다. 이 명구를 근거로 과거의 역사들을 소환하여 현실화시켜 종종 교육적으로 전용하는데, 그것은 역사가 갖는 본래의 의미와 시간성을 빼앗는 결과를 초래한다. 그 대가는 역사를 그저 기념물이나 고리타분한 가르침 정도로 치부하거나 경험 공간 밖으로 폐기하여 과거의 암흑 속으로 매몰시키는 것에 불과하다. 반면에 경험 공간과 기대 지평 사이에서 발생하는 괴리와 긴장은 현재의 특징으로 이해할 수 있다. 특히 경험과 기대 사이의 긴장은 역사의 추동력으로, 경험 공간과 기대 지평의 비대칭적 관계로 발생하는 괴리는 오히려 현재의 역동성을 촉발한다는 것으로 이해 가능하다는 것이다.

모든 역사는 행동하고 고통받는 인간들의 경험과 기대를 통해 만들어진다는 사실을 인정한다는 것은 경험 공간과 기대 지평이

25) *TR3*, 305.

라는 두 가지 범주 사이의 긴장이 지속될 수 있도록 애써야 한다는 사실을 인정하는 것이다. 이 애씀과 관련하여 리콥르는 두 가지 정언 명령을 내세운다.

첫째, “유토피아적인 기대의 유혹에 맞서야 한다.”²⁶⁾ 왜냐하면 실현되지 않을 단지 유토피아적인 기대는 인간의 행동에 좌절만을 안겨줄 뿐이기 때문이다. 또한 경험과 전통에 기대지 않는 유토피아는 말 그대로 ‘다른 곳’을 가리키므로 실천 가능한 길을 찾을 수 없기 때문이다. 반대로 책임 있는 참여를 이끄는 기대는 유한하지만 신중한 것이어야 한다. 그래야만 기대 지평의 축소를 막을 수 있고, 기대 지평과 현재 사이의 틈새도 좁힐 수 있다. 이 문제에 대한 리콥르의 입장을 한 마디로 정리하면 다음과 같다. “칸트와 마찬가지로 나[리콥르] 역시 모든 기대는 인류 전체를 위한 희망이어야 한다.”²⁷⁾ 둘째, “경험 공간의 축소에 맞서야 한다.”²⁸⁾ 이를 위해서는 완성된 것과 변하지 않는 것과 이미 지난 것만의 과거를 보려는 협의적 시야에서 벗어나야 한다. 앞서도 언급했듯이, 과거를 다시 확장해서 패자이기 때문에 이루어지지 않았고, 승자에게 가로막혔고 학살당하기까지 한 과거의 잠재성을 되살려야 한다. 과거는 닫혀 있다는 격언에 맞서 우리의 경험은 덜 규정되어야 한다고 외쳐야 한다. 반면 미래는 우발적이고 항상 열려 있다는 고정관념에서 벗어나 있기에 “우리의 기대는 더욱더 규정되어야 한다.”²⁹⁾

3) 과거에－의해－영향받는－존재

지속적으로 언급하지만 ‘우리는 역사의 능동적 주체이면서 그만

26) TR3, 312.

27) TR3, 313.

28) TR3, 313.

29) TR3, 313.

کم 또 그 피동적 주체이다'라는 명제는 헤겔의 사변적 역사관과 차별성을 내세우는 리콤프의 고유한 역사적 담론이다. 그에 따르면 역사는 주인공들만의 역사가 아니라 희생자들의 역사이기도 하며, 역사를 감내하는 수많은 사람의 역사적 조건 역시 간과될 수 없다. 그래서 리콤프의 역사에 대한 사유는 '과거에-의해-영향받는-존재'라는 개념을 그 출발점으로 삼는다. 이 개념은 리콤프가 가다머에게 빚지고 있으며, 가다머가 『진리와 방법』에서 “역사의 생산성에 노출된 의식(Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein)”³⁰⁾이라는 이름으로 도입한 주제이다. ‘~에 의해-영향받는 우리의 존재’라는 주제는 ‘우리에 대한 역사의 행동’과 상관관계를 맺고 있으며 ‘역사의 효력을 우리가 어떻게 수용하는가’의 문제로 치환된다. 그러므로 ‘과거에-의해-영향받는-존재’ 개념이나 ‘역사의 수용’ 개념은 전통의 문제를 분석함으로써 더 잘 이해할 수 있다. 이를 위해 전통성(traditionalité), 전통들(traditions), 전통(tradition)이라는 세 항목으로 구분하여 살펴보자.

첫째, 전통성은 우리가 경험한 과거의 효력과 우리가 수행하는 과거의 수용 사이의 긴장에서 생겨난 것이므로 이미 친숙한 용어이다. 독일어 ‘Ueberlieferung’을 그대로 가져온 ‘전-승(trans-mission)’이라는 프랑스어는 우리의 경험에 내재한 변증법을 잘 보여준다. 전-승이 지칭하는 시간적 양식은 『잃어버린 시간을 찾아서』의 작가 프루스트의 표현에 따르면, “가로질러 간 시간(le temps traversé)”³¹⁾의 양식이다. 가로질러 간 시간이란 현재의 과거 지향(rétention)이라는 시간의 원초적 구조에서 체험된 시간(즉 시간 경험)과 현재는 단절될 수 없음을 의미한다. 이런 뜻에서 가다머는 시간을 “현재가 그 뿌리를 내리고 있는 과정의 토대이자 버팀목”³²⁾이라고 하였다.

30) H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen: J.B.C. Mohr(Paul Siebeck), 1960, 1973, 284. TR3, 314에서 재인용.

31) Paul Ricoeur, *Temps et Récit II*, Paris: Seuil, 1984, 194~225 참조.

과거와 현재의 관계에 대한 문제는 과거의 지평과 현재의 지평 사이의 긴장에 대한 해석학과 조응한다. ‘인간은 스스로 만들지 않은 상황들 속에서 역사를 만든다’라고 마르크스가 말한 것처럼 우리는 어떤 상황 속에 있고 그 상황이 우리를 제한할지라도 그 상황에 갇히지 않고 벗어나려고 할 때 비로소 지평이 열린다. 가다머식으로 표현하면 지평은 우리가 점진적으로 그 속을 뚫고 들어가고 우리와 함께 옮겨가는 그 어떤 것이다. 이런 방식으로 전승된 전통의 형태로 현전하고 있는 과거의 지평은 끊임없이 움직인다. 이를 이해한다는 것은 현재의 지평이 던지는 물음과 과거의 지평이 화답하는 응답 사이의 상호작용을 이해한다는 것과 같다. 가다머는 이 과정을 언어를 매개로 한 전승의 이해 과정이면서, 그 이해가 언어로 성취해가는 과정이라고 말한다. 그 결과 우리가 현재의 지평에서 과거의 지평을 이해해 가는 과정의 결과로 지평들의 융합(*fusion entre horizons*)이 발생한다. 리콴르는 이 과정을 해석된 과거와 해석하는 현재가 교류하면서 변증법적으로만 이해 가능한 것이라 규정하고, 이를 전통이라고 칭한다.

둘째, 가다머가 분석한 바처럼 전승의 언어적 구조를 이해한다는 것을 리콴르식으로 보자면, 우리에게 전승된 것들이자 전통들, 즉 “이미 말해진 것들(*les choses déjà dites*)”³²⁾을 해석하고 재해석하는 역사적 과거의 해석학을 의미한다. 리콴르의 독창성은 이 문제를 그의 독서 이론과 연결시킨다는 점인데, 그는 “언어와 텍스트 차원에서 과거에-의해-영향받는 존재에 대답하고 응답하는 수용이 바로 독서 행위”³⁴⁾라고 말한다. 여기서 재확인할 수 있듯이 리콴르는 가다머를 전유하여 물음과 대답의 논리를 펼친다. 즉, “우리가 과거를 향해 물음을 던져야만, 과거는 우리에게 물음을 던진다. 우리가 과거에 답을 해야만, 과거는 우리에게 답한다.”³⁵⁾ 이러한 변증법은 리콴르가 전통들을 성찰하는 방식이다.

32) *TR3*, 319에서 재인용.

33) *TR3*, 321.

34) *TR3*, 321.

셋째, 전통성과 전통들을 주제로 살펴보았으니 이제 전통에 관한 문제에 집중할 때이다. 전통이라는 개념을 통해 리코르가 부각하고자 한 것은 역사의 효력과 그 효력을 통해 영향받는 우리 존재라는 개념의 윤곽이다. 이를 위해 그는 가다머의 선입견(Préjugé, Vorurteil) 개념을 불러온다. 프랑스어 ‘pré-jugé’는 미리(pré)와 판단된(jugé)이 합쳐진 말로 미리-판단된 것, 즉 선입견은 가다머의 해석학에서 이해를 위해 필요한 조건이다. 그는 다음과 같이 말한다.

이해하려는 사람은 누구나 사태 자체의 검증을 받지 않은 전-이해가 불러일으키는 오류에 노출되어 있다. 이해한다는 변함없는 과제는 이렇다. 즉, 정당하고 사태에 적합한 계획을 수립하는 것이며, 그러한 계획은 계획으로서 《사태 자체》에서만 확인받고자 하는 기대인 것이다. 어떤 전-이해가 그것이 수립되는 과정에서 받을 수 있는 확인 말고 여기서 다른 《객관성》이란 없다.³⁵⁾

이 말이 의미하는 바는 선입견은 ‘전-이해’의 구조이며, 이 구조를 벗어나면 ‘사태 자체’의 가치가 상실된다는 것이다. 근대 계몽주의자는 선입견을 합리적 이해를 저해하는 장애 정도로 치부하였지만, 가다머에 따르면 선입견은 역사적 현실을 이해하는 데 있어 중요한 매개 조건이다. 더 나아가 그는 ‘선입견’과 ‘권위’ 그리고 ‘전통’으로 이루어진 삼중의 변론을 통해서 역사의 효력에 노출된 의식의 문제로 논의를 확장해 나간다. 우리가 과거로부터 전승된 것을 받아들이는 것은 일종의 믿음이다. 믿음을 뜻하는 독일어 ‘für-wahr-halten’에 따르면, 이 믿음은 우리가 과거로부터 오는 어떤 목소리를 ‘참으로-간주하는(tenir-pour-vrai)’ 방식이다. 이런 의미에서 전통들의 진리 주장은 참으로-간주함 속

35) TR3, 322.

36) H.-G Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 252. TR3, 323 note 2에서 재인용.

에 담겨 있는 주장과 연결하여 이해해야 한다. 왜냐하면 진리 주장은 ‘사태 자체’의 ‘자기-제시’이기 때문이다.

그런데 여전히 선입견은 역사의 법정에서 정당성을 인정받아야 한다. 주지하듯이 근대 계몽주의 합리론이 내세우는 방법론적 요구는 우리가 모든 선입견에서 벗어나야 한다는 것이다. 이 차원에서 계몽주의는 모든 선입견에서 벗어나 있는 ‘판단하는 의식’을 내세운다. 그렇지만 방법론주의의 요구는 그 자체로 또 하나의 선입견이자 그릇된 선입견이 아닌가? 하버마스의 이성에 대한 비판에서 알 수 있듯이 이성은 절대적이지 않고 무한하지도 않다. 오히려 이성도 ‘이미 말해진 것들’, 곧 전통에 속할 것이다. 그러므로 계몽주의의 합리론 역시 선입견과 전통에서 전적으로 자유로울 수 없다. 한 마디로 이성도 역사 속에 있다.

선입견에 대한 계몽주의의 불신에도 불구하고 역사 문제에서 이성 역시 자신의 역사를 회피할 수 없고, 이성과 전통은 무조건적 대립 관계에 있지도 않다. 오히려 우리 자신은 항상 전통 속에 있다. 그리고 이성에 따른 비판은 이성 그 자체에 대한 보다 근본적인 비판을 벗어날 수 있어야 한다. 왜냐하면 비판 역시 역사적 전통이자 계몽의 전통을 통해 이어지기 때문이다.

지금까지 전통성, 전통들, 전통이라는 삼중의 개념을 통해 리코르의 ‘전통의 해석학’을 살펴보았다.³⁷⁾ 그의 전통의 해석학은 여

37) *TR3*, 328-9. 리코르가 분석한 전통 개념은 다음과 같이 정리할 수 있다. “첫째, **전통성**은 과거 수용의 연속성을 보장하는 형식적 연쇄 형태를 가리킨다. 그렇게 해서 전통성은 역사의 효력과 과거에-의해-영향받는 우리 존재의 상호성을 가리킨다. 둘째, **전통들**은 의미를 실어 나르는 것으로서 전승된 내용들로 이루어진다. 그것들은 받아들인 모든 유산을 상징적인 것의 질서 속에 위치시키고, 잠재적으로 언어와 텍스트의 차원에 위치시킨다. 이 점에서 전통들은 **의미 제안**이다. 셋째, 정당성을 결정하는 주체로서의 **전통**은 공적인 논의 공간에서 추론에 제공된 진리 주장(참된 것으로 간주함)을 가리킨다. 스스로를 삼켜버리는 비판 앞에서 전통들의 내용들이 제시하는 진리 주장은, 보다 강력한 이성, 즉 더 나은 논증이 나서지 않는 한, **진리 추정**으로 간주될 만하다. 진리 추정이라는 말은 신뢰나 자신감이 가득한 수용을 뜻하는데, 이를 통해 우리는 우선 그 어떤 것을 비판하기에 앞서 모든 의미 제안, 모든 진리 주장에 응답한다. 우리는 결코 진리

러 가지 시사점을 함의하는데, 우선 헤겔의 사변적 역사관이 역사를 ‘절대정신’이라는 관념적이고 보편적인 주체가 자기실현하는 과정으로 본 것과는 차별성을 갖는다. 리쾨르는 행동하고 고통받는 인간, 즉 유한한 인간의 실제적인 역사의식을 매개로 한 해석학적 역사관을 펼치고 있다. 이처럼 리쾨르가 탐색한 인간은 역사의 효력 앞에 겸손한 존재이며 과거에-의해-영향받는 존재에 불과하다. 그러므로 리쾨르식 역사의식은 근대 계몽주의자의 그것과 차이가 있다. 이 부분이 리쾨르 전통의 해석학이 함의하고 있는 또 다른 특징이다. 가다머의 영향사적 의식 개념을 전유하여 과거 지평과 현재 지평 사이의 긴장 관계를 복원한 리쾨르에 따르면, 과거는 현재의 통제에서 벗어난 근원적 외재성을 갖는다. 다시 말해 과거는 현재에 영향을 주고 현재는 끊임없이 과거의 영향을 받는다. 그러므로 영향받는 존재는 살아 있는 과거, 즉 전통에 ‘빚’을 진 존재이다.

4)역사적 현재

전통의 해석학이 과거와 현재의 문제, 그리고 과거 지평과 현재 지평 사이의 긴장 관계에 집중된다면, 이제 현재와 미래의 문제이자 현재 지평과 미래 지평의 긴장 문제에 대한 새로운 접근이 필요하다. 이는 경험 공간과 기대 지평의 대립 구조를 분석하는 과정에서 ‘역사적 현재’라는 개념을 도입하여 논의의 설득력을 높이기 위함이다. 또한, 효율성을 고려하여 리쾨르가 즐겨 사용하는 해석의 에움길 전략에 따라서 역사적 현재를 논의하기 전에 ‘행동 주도력’ 개념을 먼저 탐색하자. 이는 역사에 대한 사유와 무관한 행동 주의력 현상에서 출발하여, 역사적 현재의 층위에서 행동 주도력과 공통의 경험 공간의 관계를 고찰하는 방식이다.

과거를 뒤돌아보는 시선을 ‘회상’이라고 한다면, 현재를 보는 시

를 따져 묻는 소송이 시작되는 시점에 자리할 수 없으며, 그 어떤 비판적 몸짓에 앞서 우리는 추정된 진리의 영역에 **숙하기** 때문이다.”

선은 아우구스티누스의 입장에서 ‘바라보는 행위’라고 칭할 수 있다. 여기에 하이데거의 입장을 덧붙이면 현재로 있다는 것은 미래를 향해 앞질러 가보는 것이다. 이런 맥락에서 현재는 단순히 보는 차원을 넘어서서 행동하는 범주로 확장된다. 이를테면, ‘시작한다’라는 동사는 어떤 연속적 행위를 예고한다는 뜻에서 지속의 의미를 내포하며, 궁극적으로 어떤 결과가 수반되어야 함을 의미한다. 또한, 나의 몸(corps)과 살(chair)을 통해 세계 속으로 참여한다는 메를로-퐁티의 입장에 따르면 ‘내가 현존하다’라는 말은 ‘나는 할 수 있다’로 재해석 가능하다. 즉, 삶의 공간에 참여하는 현존하는 나는 몸을 매개로 행동 주도력이 있는 존재이고, ‘나는 할 수 있다’라는 발화행위로 행동 주체로서 세계라는 실존 공간에 직접 참여하게 된다.

그렇다면 언어는 어떻게 행동 주도력에 영향을 미치는가? 행동 주체를 언어적으로 고찰한다는 것은 행동 주도력의 윤리적 특성을 고려한다는 것과 연결되어 있다. 오스틴(Austin)이나 서얼(Searle)의 화행론에 따르면 발화행위는 언어를 행동 차원으로 이끄는 동시에 윤리적 차원으로까지 확장한다. 먼저 “말할 때, 그것은 행동하는 것이다(Quand dire, c'est faire)”라는 오스틴의 대표적 명제에서 책임을 지닌 발화행위의 한 사례인 발화수반행위를 연상하는 것은 자연스러운 일이다. 발화행위는 발화자를 현재 속으로 이끈다. 발화수반행위에서 볼 수 있듯이 발화하는 행위 속에 발화자의 성실성, 즉 말에 담긴 약속이라는 암묵적인 전제를 고려하지 않을 수 없다. 약속한다는 말은 이중적 의미가 있으며, 내가 어떤 일을 할 것이라고 약속하는 바이면서, 동시에 약속한 바를 지키겠다고 약속하는 것이다. 리콥르는 이를 ‘자기유지(maintient de soi)’라고 하면서, ‘나의 욕구와 의견 그리고 취향이 상황과 시간에 따라 변할지라도 내가 한 말, 즉 약속을 끝까지 책임지고 수행할 것이라는 의지의 표명’으로 정의한다. 여기서 볼 수 있듯이 현재 속에 부과된 의무는 미래를 구속한다. 이처럼 행동 주도력이 의미 있는 행동이 되느냐의 문제는 언어의

매개를 고려하지 않을 수 없다. 정리하면, ‘나는 할 수 있다’라는 언표를 통해 행동 주도력은 나의 역량을 나타내며, ‘나는 한다’라는 언표에 따라 나의 행위가 된다. 이런 방식으로 인간 주체는 자신의 행위를 사태의 흐름 속에 포함함으로써 살아 있는 현재에 속하게 되며, 지켜진 약속을 통해 자기를 유지하는 힘을 현재에 부여한다.

지금까지 행동 주도력 개념을 통해 인간 주체가 어떤 방식으로 현재와 결부되는지 탐구하였고, 이제 역사적 현재 개념을 고찰하자. 이는 과거에-의해-영향받는-존재와 기대 지평 사이에서 행동 주도력이 차지하는 자리를 확인하는 일이며, 행동 주도력과 역사적 현재가 동등 관계에 있음을 밝히는 과정이다.

역사적 현재를 숙고하는 바로 지금 아우구스티누스의 시간의 아포리아를 회상한다면, 과거는 이미 지나간 시간이고 현재는 지나가고 있는 시간이며, 마지막으로 미래는 아직 오지 않은 시간이다. 이런 시간 개념에 의하면 ‘지금’은 존재하지 않는다는 역설에 빠지게 된다. 그러나 살아 있는 현재, 즉 우리가 실존하고 있는 ‘지금, 이 순간’은 곧 도래할 장래와 이제 막 흘러간 과거와 분리할 수 없는 ‘지금’이라는 결과로 우리에게 주어진 소중한 ‘순간’이며, 인간의 시간이라는 차원에서 살아 있는 현재라는 사실을 간과할 수 없다.

다른 차원에서 보자면 역사 속에 살아가는 인간의 삶은 개인적 삶과 공동체의 삶으로 구성된다. 공통으로 기념하고 추모하는 특정 사건들로 인해 달력의 시간은 특별한 의미를 부여받는다. 이를테면 8·15 광복절은 달력의 시간이면서 공동체의 축이 되는 계기로서 새로운 시대를 열고 초석을 놓는 시간이다. 다시 말해 역사적 현재에 사는 우리를 동시대성이라는 개념으로 하나로 묶는 계기이다.

역사적 현재의 공동 존재로서 동시대에 살고 있다는 개념을 슈츠(Alfred Schutz)는 “같이 늙어감”³⁸⁾이라는 생동감 있는 표현으로 대체한다. 동시대란 개념의 도입은 행동 주도력 개념을 개

인의 약속에서 나와 타자를 연결하는 규약으로 넓히는 효과가 있다. 자기가 한 말에 대한 특정 개인의 책임과 성실성 규칙은 타자와의 관계에서 사회적 규약으로 확대된다. 이런 방식으로 공적 공간을 배경으로 삼는 공동 존재는 윤리적 차원을 넘어서서 정치적 차원의 책임성을 공유한다.

윤리적·정치적 책임감을 짊어진 역사의 주체는 과거와 미래를 연결하는 역할을 감당하기 위해 역설적으로 과거의 영향을 단절시켜야 할 때가 있다. 무엇인가 새로운 것을 시작할 수 있는 시간 개념으로서의 현재는 비역사적 삶이 가지는 힘, 즉 망각의 힘을 통해 과거의 짐을 내려놓고 미래를 새롭게 만들기 때문이다. 이는 리콴드가 니체의 근대 역사 문화 이론에서 전유한 주제인데, ‘현재의 힘’을 극대화하기 위해서는 정제되었고 죽어 있는 과거를 청산하여 미래의 지평을 향해 기획 투사함으로써 현재를 능동적이고 살아 있는 시간으로 만들어야 한다. “우리가 겨냥하는 미래의 목표가 과거의 이루어지지 않은 잠재성을 다시 활성화하는 힘을 소유하기 위해서는, 그리고 효력의 역사가 아직 **살아 있는** 전통을 통해 이끌어가기 위해서는 **유예하는 시간**(temps de suspens)이 필요하다.”³⁹⁾ 이 유예하는 시간이 우리가 반드시 복원해야 할 역사적 현재이다.

5) 전통과 혁신의 변증법

리콴드의 『시간과 이야기 3』을 중심으로 한 과거와 미래의 변증법에 관한 탐구는 과거 경험과 기대 지평 사이 긴장의 문제를 집중 조명하는 계기가 되었고, 현재의 행동 주력자이자 과거에-의해-영향받는 존재가 과거 지평과 미래 지평에 어떻게 밀접하게 연결되었는지 고찰하는 계기가 되었다. 그 과정에서 전통의 해석학과 현재의 힘에 관해 분석하고 이해할 수 있었다. 그러므로 이

38) TR3, 337.

39) TR3, 346.

제부터 전통과 혁신의 변증법을 구체화할 수 있다. 이를 위해 지금까지 구체적으로 다루지 않은 혁신의 개념을 탐색함으로써 전통과 혁신의 관계를 변증법적으로 접목하는 작업이 왜 필요한지 밝힐 것이다.

혁신은 전통이 필요하다. 과거의 경험들이나 문화적 유산들이 새로운 것을 모색할 수 없다. 앞서 살펴본 바와 같이 우리는 ‘유토피아적인 기대의 유혹에 맞서야 한다.’ 인류가 전통을 통해 획득한 다양한 경험과 문화유산에 뿌리를 두지 않고 미래를 향해 줄기를 뺏으려는 것은 마치 사상누각을 쌓으려는 것과 같다.

(...) 경험과 기대 사이의 긴장은 그 단절 지점이 이미 눈에 보였던 바로 그 순간에만 드러날 수 있었다. 인류의 희망이 이미 획득한 경험 그 어디에도 닿을 내리지 못하고 그야말로 전혀 없는 미래 속에 던져지게 되면, 그때부터 더욱 나은 미래를 과거와 이어주었던 진보라는 관념, 역사의 가속을 통해 한층 더 가깝게 된 그 관념은 유토피아라는 관념에 자리를 내주는 경향을 보이게 된다. 유토피아와 더불어 긴장은 분열이 되는 것이다.⁴⁰⁾

유토피아의 부정적 개념은 반사회적으로 미친 자나 지나친 완벽주의자가 꿈을 꾸는 실현 불가능한 이상향이라는 뜻으로 풀이할 수 있다. 유토피아적 병리학은 광기로 나타난다. 현실도피이자 탈주로서의 이 광기는 과거의 전통과 유산에 의해 세워진 현실을 철저히 제거하는 데서 발생한다. 실현 불가능한 모델을 실현 가능한 것으로 믿는 광기는 폭력적 행동으로 이어져 다른 사람들을 무차별적으로 공격하고 해치는 만행으로 귀결된다. 그렇지 않으면 실낙원의 향수 속으로 피신하거나 세상과의 소통을 스스로 단절하는 행동으로 치환된다.

혁신은 비현실적인 공상이나 역사적 근거가 없는 유토피아를 꿈꾸는 것이 아니다. 오히려 혁신은 우리가 발을 디디고 사는 실

40) TR3, 311.

재 세상에 새로운 의미를 제공하는 의미론적 형태로 나타난다. 『시학』 「제22장, 59a8」에서 아리스토텔레스는 은유에 관해 언급한다. 은유는 닮음을 지각하는 것인데 본래는 관계가 없는 용어들을 별안간 가깝게 보이게 하고, 서로를 근접하게 만들어서 닮음 그 자체를 새롭게 발생시킨다. 그러므로 혁신은 은유론적 전환에 근거한다. 리쾨르는 이것을 ‘마치 ~처럼(comme si)’ 보거나 그려보는 행위로 설명한다.

더 나아가 혁신은 은유적 전환과 더불어 의미론적 전환으로 발생한다. 혁신은 우리에게 주어진 현실을 ‘마치 ~처럼’ 보는 것에 그치지 않고, 우리의 현실에 새로운 의미를 계속 덧붙이는 방법으로 재생산한 현실을 제공한다. 프랑수아 다고네(François Dagognet)는 이를 ‘도상의 확장’이라 명명한다.

예술은 세계의 깊은 곳을 번역할 뿐만 아니라 그 ‘너머’를, 그 풍요로움을, 세계를 **확장**시키고 또 세계가 터져 나올 수 있게끔 하는 수많은 지평을 발견한다. 예술과 과학은 축약과 모형을 통해 현실을 ‘번역’하고 ‘**혁신**’하고 ‘변형’시킴으로써 최소의 것으로 최대의 것을 제공한다.⁴¹⁾

혁신은 세상을 새롭게 보는 눈이다. 위의 인용문에 볼 수 있듯이 예술이라는 인류의 문화유산은 세계를 깊이 있게 보는 눈을 제공할 뿐만 아니라 그 너머를 보게 함으로써 세계를 확장해 인류의 거주 가능한 세계의 지평을 넓히는 역할을 담당한다. 은유가 닮음의 기능으로 갑자기 새로운 의미를 제공하듯이 혁신은 의미론적 기능으로 새로운 미래 세계의 지평을 확장한다.

앞의 논의를 통해 전통과 혁신은 서로 조응한다는 사실이 밝혀졌고, 두 개념을 구분해서 서로 별개의 주제로 다루지 않고 두 개념 사이의 긴장 관계, 즉 변증법적 관계로 봐야 하는 이유 역

41) François Dagognet, *Ecriture et Iconographie*, Paris: Vrin, 1973, 48 (강조는 필자의 것).

시 드러났다. 더불어 혁신 개념을 분석하고 이해함으로써 과거와 미래의 변증법이 아닌 전통과 혁신의 변증법이라는 표현을 이 논문에서 사용하는지 설명되었으리라. 앞으로의 논의에서는 이 변증법을 적용하여 우리나라 근대기의 혁신과 개혁을 주도했던 유길준의 교육 사상을 해석학적으로 탐구하고자 한다. 서론에서 밝혔듯이 이하의 논의는 여러 가지 한계를 전제하고 있으며, 후속연구가 필요함을 인정해야 한다. 그런데도 이런 시도를 하는 것은 리콤프의 전통과 혁신의 변증법의 적용 가능성을 탐색하기 위함이다.

3. 전통과 혁신의 변증법으로 유길준의 교육론 다시 읽기

유길준의 교육론을 전통과 혁신의 변증법으로 탐구한다는 것은, 그의 교육론에서 발견할 수 있는 전통과 혁신이라는 개념을 양가적으로 분석하거나 서로를 단절시켜 검토하는 것이 아닌 전통과 혁신 사이의 상호 의미 작용을 찾으려는 애씀이자, 유교 이데올로기가 탈구축화되고 유교문화가 파편화된 형태로 남아 있는 현재 속에서 우리의 과거와 미래의 접점을 찾기 위한 애씀이라 하겠다.

이런 전제는 이 논문이 정한 연구 범위의 한계를 밝히는 것이다. 유길준의 『서유견문(1895)』과 『노동야학독본(1908)』을 주요 원전으로 사용할 것이고, 유길준에 관한 선행연구들이 참고 자료가 된다. 이와 더불어 청년기 유길준이 작성한 교육개혁에 대한 논설(1877), 「과문폐론(科文弊論)」도 관심의 대상이다.

1) 유길준의 교육론에서 전통

전통적 유학자이면서 일본과 미국 그리고 유럽에서 새로운 문명을 습득한 개화와 신지식인 유길준은 전통과 혁신 사이의 갈등

을 뼈저리게 체험한 인물이다.

전통적 차원에서 보면 15세 때인 1870년(고종 7년)부터 박규수, 강위, 유대치의 문하에서 교육을 받았고, 박규수가 죽은 이후에는 유대치, 강위, 오경석에게 수학하였다. 그가 받은 전통 교육의 핵심은 물론 유학(儒學)이다. 혁신적 차원에서 보면 그는 1881년 일본 신사유람단의 수행원 신분으로 근대 시기 조선 최초의 유학생이 되어서 문명개화론자 후쿠자와 유키치에게 수학하였다. 이후 1883년 미국 모방사의 수행원으로 역시 조선 최초의 미국 유학생으로서 모스(Morse)의 지도를 받았고, 1884년에는 거버너스 담머 아카데미에서 수학하였다. 갑신정변으로 2년 만에 미국에서의 학업을 중단하였고 귀국길에 대서양을 건너가 1년 동안 유럽 각국의 새로운 문명을 접했고, 1885년 12월 조선으로 되돌아왔다. 귀국 후 갑신정변 주동자들과의 친분을 이유로 체포되어 생명의 위협까지 받지만 풀려나서 한규설의 보호 아래 수년 동안 가택 연금 상태로 지내게 된다. 서양 각국의 정치, 경제, 사회, 문화 등 광범위한 정보와 조선의 근대화를 위한 방안 등을 담은 『서유견문』을 일본 유학 초기부터 구상하다 유포 기간에 집필하였다.

근대의 격변기는 유길준을 전통 유학을 수학한 성리학자로 남겨두지 않았다. 물론 청년기 유길준은 향시(鄉試)에 합격한 이후 과거에 뜻을 두고 한학을 배우는 등 평범한 유학자로서 학문에 정진하였다. 그 과정에서 신학문을 접하게 되어 『해국도지(海國圖志)』 등과 같은 개화 사상서들을 읽고 개화파 지식인들과도 교우하였다. 이런 영향 아래에서 그는 전통학문 성리학의 폐단을 보게 되었다. 과거를 통해 출세하려는 사대부 계급 대부분이 과문(科文)을 작성하기 위한 학문에 매몰되어 국가를 부강하게 하고 인민을 평안하게 함을 무시했다는 사실은 그를 분노케 하였다. 경세(經世)의 소임을 다 하지 않은 사대부를 양산한 과거시험은 결국 나라를 병들게 하는 원인으로 진단하여 시험을 거부하였다. 「과문폐론」은 이런 맥락에서 나온 글이다.

스스로는 사물의 이치에 나아가고 본성을 다하는 학문이라 말하지만, 나아간 바는 무슨 사물이며 다한 바는 무슨 본성인가? 이미 이용후생(利用厚生)의 도(道)에 어두우니 그 쓰임이 삶을 이롭게 하지 못하고 결과를 풍부하게 하지 못한다. 이로써 능히 국가의 부강을 이루고 인민의 평안함을 이룰 수 있겠는가?⁴²⁾

유길준은 박규수 등의 영향으로 실학파가 내세운 전통학문 성리학에 관한 비판적 인식을 계승하였다. 전통으로서의 성리학에 관한 비판은 유길준이 사망한 이후, 일제 강점기 정인보와 같은 후학들에 의해 진행된 조선학 운동으로 더욱 강화되었다.

오호라, 과거 수백 년간 조선의 역사는 실로 '虛와 假'로서의 演出한 자취이라 최근 수천년래로 풍기 점점 변하게 되매 삼척동자라도 전인이 잘못된 것을 지적할 줄 안다. 그러나 前人을 攻駁하면서 依然히 도로 그 자취를 따르지 아니하는가.⁴³⁾

조선 수백 년간 학문으로는 오직 儒學이요, 儒學으로는 오직 程朱를 信奉하였으되, 信奉의 弊 대개 두 갈래로 나뉘었으니, 一은 그 學說을 받아 自家便宜를 圖하려는 私營派이요, 一은 그 학설을 배워 中華嫡傳을 이 땅에 드리우자는 尊華派이다. 그러므로 평생을 沒頭하여 心性을 講論하되 實心과는 얼러볼 생각이 적었고 一世를 揮動하게 道義를 표방하되 자신밖에는 보이는 무엇이 없었다.⁴⁴⁾

수백 년 동안 조선의 전통으로 자리 잡았던 성리학이 텅 비었고(虛) 거짓된(假) 것이었다는 평가는 자가의 편의만을 추구하는 학문이라는 대목과 민족적 정체성을 상실하고 중화사상에 빠졌다는 대목에서 절정을 이룬다. 구한말 실학자들의 공통된 의견은

42) 유길준전서편찬위원회 편, 『유길준 전서, 5, 시문편』, 서울: 일조각, 1971, 240.

43) 정인보, 『擔園鄭寅普全集』 2권 「양명학연론」, 서울: 연세대학교 출판부, 1983, 113. (이하 『全集』으로 표기.)

44) 정인보, 『全集』 2권 「양명학연론」, 114.

국망(國亡)의 원인이 전통 유교에서 비롯되었다는 문제의식이다. 유길준의 판단도 크게 다르지 않았다. 조사시찰단(朝士視察團) 수행원으로 일본에서 유학하고 돌아온 그는 과거제도의 폐단을 극복하기 위해 1883년에 「언사소(言事疏)」를 올렸고, 그 내용은 인민교육의 중요성을 강조함으로써 교육을 개혁하자는 것이었다.⁴⁵⁾ 사대부 일부 특권 계층을 위한 과거제 대신에 모든 인민의 지식과 기력의 향상을 도모하기 위한 인민교육의 필요성을 설득한 것이다. 이런 지론은 『서유견문』에서는 보다 세련되고 정교한 담론으로 변모되었다. 이를테면 신지식으로 무장한 세력(선비)이 교육의 주체가 되어 인민을 계몽한다면 궁극적으로 국망의 상태에서 벗어날 수 있다고 피력하였다.

이런 맥락에서 전통 유학에 관한 유길준의 시각은 앞서 살펴본 근대 계몽주의자의 그것과 크게 다르지 않음을 알 수 있다. 계몽주의자처럼 과거에 기인하는 모든 선입견에서 벗어나야 한다는 당위적 차원에서 본다면, 전통의 단절 혹은 유보가 새로운 교육의 잉태로 이어질 수 있다는 것이다. 『노동야학독본』에서 볼 수 있는 계몽주의적 관점 역시 이와 무관하지 않다.

그러나 유길준 연구자에게 혼란을 초래하는 부분은 그의 ‘군민 공치제’, 즉 ‘입헌군주제’ 주장이다.⁴⁶⁾ 조선 성리학의 폐단이 국망

45) 허동현 역주, 『유길준 논소선』, 서울: 일조각, 1988, 7, 17. “과거제도는 폐지되어야만 합니다. 하루를 더 끌면 하루의 해가 있을 것이며, 1년을 더 끌면 1년의 손해 있을 것입니다. 현재 우리나라가 빈약한 것도 과거가 있기 때문입니다.” “교육의 도가 융성해지지 않으면 인민들의 지식이 넓어질 수 없고, 그렇게 되면 그 나라는 반드시 빈약하게 될 터이니 그 까닭은 무엇이겠습니까. 인민들에게 진취적 기상과 제조력이 없기 때문입니다. 무릇 국가가 독립을 스스로 지킬 수 없는 것은 인민들에게 지식과 기력이 있기 때문입니다. 인민들에게 지식이 없으면 무엇으로 자수하며, 그들에게 기력이 없으면 무엇으로 독립하겠습니까. 대체로 지식과 기력 양자는 교육에 달려 있으며, 교육의 길은 국가의 시책에 달려 있는 것입니다.”

46) 유길준, 『서유견문』, 허경진 옮김, 파주: 서해문집, 2004, 168. “대개 나라의 규범 가운데는 천만 년이 지나도 바뀌지 않는 것이 있는가 하면, 시세에 따라 바뀌는 것도 있다. 변하지 않는 규범으로는 임금의 위에 서서 정부를 설

과 직결된다는 인식에도 불구하고, 유길준이 강조한 충군(忠君)의 정신, 노동이 곧 충군이라는 주장은 이율배반이 아닐까? 그리고 이는 일본 유학 중 습득한 천황제 정치 이념의 영향을 받은 것이 아닌가? 또 다른 측면에서 혼란스러운 점은 인민 그 자체가 계몽의 주체가 되는 교육을 구상하기보다는 특정한 신지식인들을 계몽시켜 그들을 통한 인민교육을 기획한다는 소위 교육에 있어서 차등론이다. 『서유견문』 「제14편-개화의 등급」에서 개화의 차등성을 언급하는데, 개화한 자의 책임과 직분을 “아직 개화하지 자를 가르쳐서 깨닫게 해 주는 것”⁴⁷⁾으로 규정하였다.

이는 프랑스 근대 교육의 혁신을 이끈 콩도르세의 교육철학과는 큰 차이점이 있다. 콩도르세는 프랑스혁명 시대에 ‘공교육(Education publique)’을 천명함으로써 무지와 맹목으로 인한 탄압과 고통에서 벗어날 길은 인민 스스로 이성으로 무장하는 것이라고 주장하였다.

자신의 이성에만 복종하지 않는 사람들, 다른 사람의 의견을 자신의 의견으로 받아들이는 사람들이 있는 한, 모든 속박을 깨부수더라도, 주어진 의견이 유용한 진실로부터 나온 것일지라도 모두 헛될 것이다. 인류는 여전히 두 개의 계급으로 남게 될 것이다. 즉 스스로 사유하는 자들의 계급과 믿기만 하는 자들의 계급, 주인계급과 노예계급으로 말이다.⁴⁸⁾

콩도르세식의 스스로 사유하는 자를 양성하는 교육은 소위 상향식 교육이다. 인민 스스로가 국가의 주인이 되고 국가 정책에

치하는 제도라든가, 나라가 태평하기를 도모하기 위한 대권, 국민은 임금을 위하여 충성을 다하고 그 정부의 명령에 복종하는 일 등이 있다.”

47) 유길준, 『서유견문』, 396.

48) Condorcet, *Rapport et projet de décret sur l'organisation générale de l'Instruction publique présenté à l'Assemblée nationale législative au nom du Comité d'Instruction publique*, les 20 et 21 avril 1792. 민주화운동기념사업회, 『시민사회의 시민교육 체계 구축 과정 연구. 독일, 프랑스, 스웨덴, 미국, 영국을 중심으로』, 한국민주주의연구소, 2016. 70에서 재인용.

참여할 뿐만 아니라 스스로 정책을 주도할 수 있는 계몽된 인민을 양성하는 것이 콩도르세의 교육론이라면, 유길준의 교육론은 신지식이라는 매개체를 설정함으로써 이른바 사족(士族)이 주도하는 하향식 교육을 기획한 것이다. 이는 유길준 교육론의 한계이다. 이를테면, 교사의 역할을 선각자(先覺者)로서 후각자(後覺者)를 깨우쳐 주는 것이어서 존경받아야 한다는 설명과 신지식인 계층이 “나라를 교화하는 커다란 책임을 스스로 맡는다”⁴⁹⁾라는 언급 등이 이에 해당한다. 결국, 유길준의 교육론적 기획의 핵심은 나라와 특정 계층이 주도하는 전통 방식 그대로였고, 여기에 인민의 역할을 어느 정도 향상해서 국가를 지키는 존재로 재구성한 것이 혁신의 영역이다.

2) 유길준의 교육론에서 혁신

『맹자』의 「등문공 편(滕文公篇)」에 “노심자는 사람을 다스리고, 노력자는 타인에게 지배받는다. 타인에게 지배받는 노력자는 일을 해 노심자를 먹이고, 사람을 지배하는 노심자는 노력자에 의해 먹고 산다. 이는 천하 어디에나 통용되는 도리이다(勞心者治人 勞力者治於人 治於人者食人 治人者食於人, 天下之通義也)”라는 진술이 있다. 군자와 야인 사이를 노심자(勞心者)와 노력자(勞力者)로 나눈 것이고, 이를 사람의 직업이라는 관점에서 보면 서로 하는 일은 다르지만 그 사이에는 차별이나 불평등이 없다는 것이다.

유길준도 『노동야학독본』에서 모든 노동은 평등하다는 논지를 펼친다. 그는 “낮은 일이라고 싫어 말라. 벌이하기에는 귀천이 없다”라고 강조한다.⁵⁰⁾ 맹자가 설파한 ‘천하의 통의’, 하늘이 정한 역할 분담대로 유길준 역시 신분적 위계질서에 따른 역할의 차이로 직업의 문제를 논한다. 노심자의 노동과 노력자의 노동 사이

49) 유길준, 『서유견문』, 328.

50) 유길준, 『노동야학독본』, 조윤경 옮김, 서울: 경진, 2012, 328.

에는 차등이 있지만, 이는 인간사회에서 발견되는 지극히 자연스러운 법칙이라는 것이다. 그의 설명은 다음과 같다.

사람이 모두 귀하며 모두 부하면 사람의 일은 그날 끊어질 것이다. 대개 노동하는 일은 빈천한 자의 일이다. (...) 노동하는 동포들은 어찌하여 아랫사람 되었는가. 재주 없고 천량 없어 사느라고 되었으니 이미 아랫사람이 되었거든 아랫사람 되는 도리를 지킬 것이다. 그렇지 않으면 나라의 법이 허락지 않아 질서를 문란케 하는 죄인 된다. 질서를 지키어 위아래가 조화한 후에야 국권회복이 될 것이다⁵¹⁾

인간사회는 다양한 분업 형태로 구성되며 이런 분업 정신이 없다면 국가와 사회가 정상적으로 유지될 수 없음을 지적한 것이다. 유사한 내용을 플라톤의 『국가』에서 찾을 수 있다. 플라톤에 따르면 인간은 욕망과 기개 그리고 영혼 등 세 요소로 구성되어 있듯이 국가도 생산 계층과 군인 그리고 지배자 등 세 요소로 구성된다. 그런데 욕망과 기개 그리고 영혼이 서로 조화를 이룰 때, 인간은 완전한 상태가 된다. 따라서 국가도 생산자와 군인 그리고 지배자 계층이 조화를 이룰 때, 정의로운 나라가 구현된다. 유길준의 생각을 플라톤의 그것과 대비한다면, 차등이 존재하지만, 그것은 차별이나 불평등이 아니며, 국가와 국민이라는 전체를 구성하는 부분으로서 존재한다는 것이다.

노동 문제에 있어서 유길준의 혁신적인 면은 노동을 거룩한 것으로 간주한 점이다. 『노동야학독본』 제22과 「노동의 거룩한 일」에서 “거룩하도다 노동이여, 국가의 근본이 이에 있으며 사회의 근본이 이에 있으니 부강하고자 하는가. 노동을 잘 해야 되고 문명하려 해도 노동을 잘해야 된다”⁵²⁾라고 가르치고 있다. 그 이유는 노동자가 없다면 국가와 사회가 존재할 수 없기 때문이다. 제

51) 유길준, 『노동야학독본』, 97~8.

52) 유길준, 『노동야학독본』, 51.

24과 「노동연설 1」에서는 “세상에 앓은 사람[노심자]이 적고 선 사람[노력자]이 많아야 그 나라가 부강하고 그 사회가 문명하지요”⁵³⁾라고 말함으로써 국가의 근간은 전통적 지배층이 아니라 피 지배층일 수 있음을 암시한다. 제25과 「노동연설 2」에서는 “사람 사는 근본이 노동에 있다 뿐이겠소. 국가를 건립하는 자도 노동이며 사회를 건립하는 자도 노동이지요. 그러한 까닭에 노동하는 사람이 서로 노릇을 잘못하면 그 국가가 건장치 못하고 그 사회가 완전치 못하니 힘으로 일하는 책망인들 어찌 적다하겠소”⁵⁴⁾라고 하면서 노동의 중요성을 강조한다. 이처럼 노동을 중시하고 이를 위한 교육론을 펼친 유길준의 사상은 근대 사회가 요구하는 노동을 신성시하는 정신을 계승한 결과라 하겠고, 이것이 그의 혁신이라 정의할 수 있다. 근대정신에 입각한 직업윤리의 정립이라고 칭할 수 있는 유길준의 혁신은 노동자를 근대적 주체로 교육해 나가는 과정이다.

교육에 관한 유길준의 혁신은 전통 교육의 문제점을 지적하며, 서양의 근대적 교육관을 바탕으로 근대 교육론을 개진했다는 점에 있다. 물론 그의 시도가 현재와 같은 과학적인 교육 개념의 정립이라고 할 수는 없지만, 최소한 그의 사상은 근대적 교육 개념으로의 전환이라는 측면에서 마중물의 역할을 한 것은 분명하다. 실제로 그가 제안한 교육론은 전통유교 교육 개념의 몰락을 초래하는 데 적지 않은 영향력을 행사하였다.⁵⁵⁾ 이를테면 『서유견문』에서 교육에 대한 내용을 살펴보면, 서양의 ‘education’ 개념을 도입하여 교육, 교회, 교화, 교훈 등의 개념과 혼용하여 사용하였는데 이는 전통 교육 개념에서 근대교육 개념으로 넘어가는 과정이라 하겠다. 유길준은 전통 교육을 삼분법적—도덕교육, 재예교육, 공업교육—으로 이해하고, 이를 전통 유학 개념 ‘정덕’,

53) 유길준, 『노동야학독본』, 57.

54) 유길준, 『노동야학독본』, 58.

55) 오성철, 「유길준의 교육 개념에 대한 연구」, 『한국교육사학』 제37권 제1호, 2015, 131~156 참조

‘이용’, ‘후생’이라는 개념과 각각 대응시켰다.⁵⁶⁾ 특히 정덕의 일부로 ‘오륜’의 덕목을 제시한다. 『서유견문』 「제14편 개화의 등급」에서 “오륜의 행실을 독실하게 지켜서 사람된 도리를 안다면 이는 행실이 개화된 것이며, 국민들이 학문을 연구하여 만물의 이치를 밝힌다면 이는 학문이 개화된 것이다”⁵⁷⁾라고 말한다. 유길준의 관점에서 전통 교육은 오륜의 덕목으로 대표되었으며, 이를 제외한 전통 유학의 교육체계 전반은 허명에 불과하다.

사람이 학업을 닦지 않으면 사람으로서 사람다운 직업과 직책을 다할 수 없다. 일신상에 관계되는 일도 그렇지만, 한집안의 흥망 성쇠도 그 집안 사람들이 학업을 닦았는가 아닌가에 달렸으며, 한 나라의 부강과 빈약도 그 국민들이 학문을 많이 하였는가 아닌가에 달렸다. 학업을 닦는 일이 어찌 크고도 중하지 않겠는가 마는, 학업은 **허명**과 **실상**으로 구별된다. 그렇다면 어떠한 학업을 허명이라고 하는가? 이치를 캐지 않고 문자만 숭상하여, 청춘부터 백발이 다 되도록 시와 문장 공부만 혼자 즐기되, 그 학업을 이용하여 후생하는 방법을 강구하지 못하는 경우다. 그렇다면 **실제적인 학업**이란 어떠한 것을 가리키는가. 사물의 이치를 깊이 따져서 자기 본성을 다하고 밤낮으로 부지런히 하여, 오로지 백천만 가지를 실용화하도록 뜻하는 것이다. 그러므로 학업이라는 명칭은 이 두 가지가 마찬가지지만, 그 허실의 차이는 구름과 진흙만큼이나 현격하다.⁵⁸⁾

이용후생하지 못하고 문자만 숭상하여 일평생 홀로 즐기는 전통 유학은 허명이고, 사물의 이치를 깊이 있게 따져서 실용을 추구하는 학문, 즉 자신이 제안하는 근대 교육론에 입각한 신학문이 실제적인 학업이라는 것이다.

3) 유길준의 교육론에서 전통과 혁신의 변증법

56) 오성철, 「유길준의 교육 개념에 대한 연구」, 148~9.

57) 유길준, 『서유견문』 394.

58) 유길준, 『서유견문』 367-8 (강조는 필자의 것).

역사적 현재의 통제를 초월하는 과거의 근원적 외재성 때문에, 과거는 현재에 영향을 미치고 현재는 부단히 과거의 영향 아래 있다는 사실을 언급한 바 있다. 그러면서 살아 있는 과거에 영향을 받는 존재인 우리는 전통에 빛을 지고 있음을 확인하였다. 일본과 미국 그리고 유럽 국가 등에서 혁신적 사상을 수용하여 자기화한 유길준의 경우도 마찬가지이다. 그는 당대의 선진국 전통에 빛진 존재일 뿐만 아니라 조선의 유교적 전통에도 빛진 존재이다.

이 논문에서 분석하고 이해하려고 노력했던 것처럼, 우리는 경험 공간과 기대 지평 사이의 갈등의 소용돌이에 속해 있음은 분명하다. 이를 인식하고 사느냐 그렇지 않고 사느냐의 문제일 뿐이다. 그러므로 역사적 현재의 존재, 즉 과거에-의해-영향받는 존재로서 과거와의 단절을 일방적으로 선언할 수 없다. 유길준의 관점에서 유예하고 싶은 과거와 단절시키고 싶은 전통이 있었을 것이다. 외세에 의해 나라가 백척간두의 위기에 봉착하여 나라가 망해가는 것을 직접 목격하고 체험한 그에게 전통 유학과 전통 교육체제는 유예하고 단절할 대상이었다.

그러나 유길준의 교육 사상을 살펴보면 전통에서 계승한 것이 적지 않다. 예를 들어 오륜의 덕목이 있다. 그는 개화의 등급을 논하면서 오륜의 덕목을 신실하게 지키는 것을 사람의 도리라고 하였고 행실이 개화된 것이라 하였다. 주지하듯이 오륜은 세 가지 강령—군위신강, 부위자강, 부위부강—과 더불어 유학의 도덕에서 사람이 지켜야 할 다섯 가지 도리—부자유친, 군신유의, 부부유별, 장유유서, 봉우유신—를 말한다. 시대적 상황이 급변하고 새로운 문명이 들어와도 인간의 본성에 관한 전통의 가르침은 전승될 가치가 있다. 물론 전통학문이 국가적·정치적·경제적·사회적 위기 상황 앞에서 실제적 해법을 제공하지 못할 때 새로운 학문에서 그 해법을 찾는 것은 당연한 일이다. 이를테면 이용후생학 파처럼 선진화된 문물제도 및 생활양식을 적극적으로 수용할 것을 주장할 수 있었고, 사대부들이 소홀히 생각했던 상공업의 진

흥과 기술혁신에 관심을 집중할 필요도 있었다. 늘 그렇듯이 상황이 여의치 않았다고 변명할 수도 있었을 것이다. 그러나 우리는 스스로 만들지 않은 상황들 속에서 역사를 만드는 존재이므로, 우리가 어떤 상황 속에 있고 그 상황이 우리를 제한할지라도 그 상황에 갇히지 않고 벗어나려고 할 때 비로소 미래의 지평이 열린다. 앞서 고찰한 바처럼 지평은 우리가 점진적으로 그 속을 뚫고 들어가고 우리와 함께 옮겨가야 하는 그 어떤 것이다. 혁신을 기대한다는 것은 전승된 전통의 형태로 현전하고 있는 과거의 지평과 역사적 현재를 사는 우리가 기획하고 투기하는 미래의 지평 사이의 갈등에 참여한다는 의미이다. 이런 맥락에서 근대 교육론에 입각한 유길준의 교육 사상은 전통에 발을 디디고 미래 지평을 열기 위해서 현실에 새로운 의미를 계속 덧붙이는 방식으로 현실을 다른 방식으로 번역하고 혁신하고 변형시키려 노력한 결과물이라고 평가할 수 있다. 그가 바라본 곳은 상황이 아닌 그 너머를, 그곳에 있을 풍요로움을 본 것은 아닐까 추론해본다.

4. 결론

이 논문에서 필자는 다음과 같은 내용을 새로운 시각에서 분석하고 이해하였다. 첫째, 리콴르의 역사관이 갖는 독창성을 부각했다. 즉, 리콴르는 역사의 문제를 서사적 문제와 접목하였다. 역사는 서사적 성격을 지니고 있으므로 허구 이야기와 교차시켜 고찰할 수 있다. 역사 이야기와 허구 이야기는 ‘있었던 일’과 ‘있을 수 있는 일’로 차별적으로 집약되면서 동시에 재현, 곧 미메시스라는 공통점으로 연결되어 있다. 이 미메시스 개념은 상상력 개념과 함께 역사와 허구가 조응 관계임을 드러낸다. ‘역사의 거의 허구적인 순간’과 ‘허구의 거의 역사적인 순간’은 상호 맞물리며, 여기에서 인간의 시간이 나오게 된다. 이렇듯 역사와 허구가 교차하

는 대상지시에서 리콥르의 역사의식은 시작한다.

둘째, 리콥르는 역사 문제를 해석학의 관점에서 재해석하였다. 헤겔의 절대적 관념론과 달리, 즉 역사적 체계의 중심인 헤겔의 절대적이고 능동적인 주체와 달리, 우리 인간은 ‘역사의 능동적 주체이면서 그만큼 또 피동적 주체’라는 리콥르의 언표는 역사적으로 우리는 타자에게 영향을 받을 수밖에 없는 존재임을 밝히는 것을 넘어서 서로 서로에게 영향을 주고받는 존재임을 밝히는 것이다. 이것이 리콥르의 ‘역사의식의 해석학’이고, 세 번째 내용인 ‘과거에-의해-영향받는-존재’의 개념과 밀접하게 연결되어 있다.

셋째, 리콥르는 ‘과거에-의해-영향받는-존재’라는 개념을 통해 가다머의 선입견 개념을 전유하면서 자기의 고유한 해석학으로 발전시켰다. 이를테면 ‘역사의 수용’과 ‘지평들의 융합’과 같은 개념들은 해석된 과거와 해석하는 현재가 교류하는 변증법적인 접근을 통해서만 이해 가능하다는 것이다. 이를 구체적으로 설명하기 위해서 리콥르는 전통의 해석학을 개진하였고, 행동하고 고통받는 인간의 실제적인 역사의식을 매개로 한 해석학적 역사관을 제안하였다.

넷째, 리콥르는 역사적 현재 개념을 매개로 전통과 미래의 변증법을 완성하였다. 전통의 해석학이 과거와 현재의 문제 사이의 긴장 관계에 집중되었다면, 현재 지평과 미래 지평의 긴장 문제에 대한 새로운 접근을 위해 매개 개념, 즉 역사적 현재 개념이 필요하다. 행동 주도력으로 대표되는 역사적 현재는 과거에-의해-영향받는-존재와 기대 지평 사이에서 중재적 역할을 담당한다. 인간의 시간은 살아 있는 현재라는 사실이 이를 입증한다. 달리 말하면 현재의 힘이 전통과 미래 사이의 갈등을 매개한다.

다섯째, 이를 통해 필자는 전통과 혁신의 변증법을 도출해내었다. 혁신에는 전통이 필요하다. 과거의 경험과 인류가 쌓아놓은 문화유산 없이 새로운 것을 기대할 수 없다. 그리고 혁신은 세상을 새롭게 보는 눈이다. 의미론적 확장을 거쳐 혁신은 새로운 미래의 지평을 확장한다. 이런 의미에서 전통과 혁신은 서로 조응

한다.

여섯째이자 마지막으로 필자는 리쾨르 철학에서 전통과 혁신의 변증법을 탐색해낸 결과물을 활용하는 하나의 가능성으로 유길준의 교육론을 다시 읽어 보았다. 리쾨르의 역사의식이나 가다머와 코젤렉의 역사관 등을 다 반영할 수는 없었지만, 전통과 혁신이라는 핵심 개념을 중심으로 유길준의 교육 사상을 변증법적으로 검토해보았다. 그럼에도 불구하고 여전히 미진한 부분이 잔존하고, 이는 추가적 후속 연구의 필요성으로 이어진다.

참고문헌

- 가다머(H.-G.), 『진리와 방법 II』, 임흥배 옮김, 파주: 문학동네, 2012.
- 김윤희, 「근대 노동 개념의 위계성-『서유견문』에서 『노동야학독본』까지」, 『사림』, 수선사학회, 175~206, 2015.
- 김한식, 『해석의 에움길. 폴 리쾨르의 해석학과 문학』, 서울: 문학과지성사, 2019.
- 리쾨르(P.), 『시간과 이야기 1』, 서울: 문학과지성사, 1999.
- _____, 『시간과 이야기 2』, 서울: 문학과지성사, 2000.
- _____, 『시간과 이야기 3』, 서울: 문학과지성사, 2004.
- _____, 『타자로서 자기 자신』, 서울: 동문선, 2006.
- 오성철, 「유길준의 교육 개념에 대한 연구」, 『한국교육사학』 제37권 제1호, 131~156, 2015.
- 유길준, 『서유견문』, 파주: 서해문집, 2004.
- 유길준, 『노동야학독본』, 서울: 경진, 2012.
- 유길준, 『유길준 논소선』, 허동현 역주, 서울: 일조각, 1988
- 유길준전서편찬위원회 편, 『유길준 전서, 5, 시문편』, 서울: 일조각, 1971.
- 정인보, 『薈園鄭寅普全集』 1-6, 서울: 연세대학교 출판부, 서울, 1983.
- Dagognet, F., *Ecriture et iconographie*, Paris: Vrin, 1973.
- Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode*, Tübingen: J.B.C. Mohr(Paul Siebeck), 1960, 1973.
- Ricoeur, P., *Histoire et Vérité*, Paris: Seuil, 1955.
- _____, *Temps et Récit I*, Paris: Seuil, 1983.
- _____, *Temps et Récit II*, Paris: Seuil, 1984.
- _____, *Temps et Récit III, Le temps raconté*, Paris: Seuil, 1985.
- _____, *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil, 1990.

<Abstract>

The Dialectic of Tradition and Innovation and Their Applicability to Paul Ricoeur's Philosophy

Chongyoon CHUN
(Jeonju Univ.)

In this article, I found the dialectic of tradition and innovation in Paul Ricoeur's philosophy and emphasized his original view of history. Accordingly, I clarified the difference between Ricoeur's and Hegel's view of history and explored the ideas of Gadamer and Kozelec that contributed to Ricoeur's view of history. By analyzing and understanding the issues of tradition and innovation from a new perspective, the unique dialectical methodology of Ricoeur's philosophy was self-contained from my point of view. Innovation requires tradition. New things cannot be sought without past experiences and cultural heritage. This situation is similar to building a pavilion of ideas to expand a branch toward the future. This process is achieved without being rooted in the various experiences and cultural heritage that humankind has acquired through tradition. Tradition and innovation correspond to each other. The reason why the two concepts should be viewed as closely related topics (i.e., they have a dialectical relationship), rather than separate topics, was also revealed.

Key Words: Tradition, Innovation, Dialectic, Ricoeur, Yu Gil-Jun

논문접수일: 2022.01.03.	심사완료일 1차 심사: 2022.01.10. 2차 심사: 2022.01.12. 3차 심사: 2022.01.15.	게재 확정일: 2022.01.15.
-------------------------------	--	--------------------------------