

【논문】

문화충돌 현상의 서사성에 대한 철학적 예비고찰*

이진오**

【주제분류】 문화철학, 독일현대철학

【주요어】 시간성, 세계, 역사, 역사이야기, 서사성, 문화충돌

【요약문】 최근 몇 년 사이 우리나라에서도 ‘서사’는 문학연구자들을 중심으로 하여 전체 인문학 연구의 중요한 대상이 되었다. 그런데 서사학(Narratologie)은 서사 분석에 필요한 유용한 지식을 공급해주었다는 긍정적 성과에도 불구하고, 서사가 문화와 인간존재와 맺는 본질적 관련성을 보여주는 데까지 나가지 못하고 있다. 서사가 문화나 인간존재 및 그의 세계와 맺는 본질적 관계성은 그것이 실증주의적 사실기술과 구분되어 탐구될 때 밝혀질 수 있을 것이다.

서사학적 관점에서 볼 때 ‘서사적(narrativ, erzählerisch)’이라는 표현은 인간의 체험과 지식을 정리정돈해 주는 일종의 본문의 도식(Textschema)을 나타낸다. 사건과 행위들은 이러한 본문의 도식의 중심을 이루며 하나의 이야기나 역사를 형성한다. 그런데 모든 이야기들은 시간적 직관형식에 의해 전개된다. 시간의 직관형식을 통해 이야기나 역사는 하나의 체계를 지니게 되고, 이로써 하나의 정체성을 이루며 시작점에서 끝으로 운동해가는 이행으로 드러난다. 여기서 우리는 시간적 직관형식이 곧 본문의 도식을

* 본 논문은 2007년 11월 14일 경희대학교 비교문화연구소가 “기억과 서사”라는 주제로 주최한 가을학술대회에서 “문화충돌 현상의 서사성에 대한 철학적 예비고찰”이란 제목으로 발표한 것을 수정 보완한 것이다.

** 명지대 산학협력단 선임연구원

이룬다는 점을 짐작할 수 있다. 다른 한편 역사학은 객관적인 사실들을 단지 실증적이고 과학적으로 기술하는 작업이 아니다. 역사학은 오히려 발생한 일들에 대한 인간적인 지식을 근본적으로 규정하는 것을 목표로 한다. 결국 역사학은 발생한 일들을 정확히 기술하는 데 일차적 목적이 있는 것이 아니라 오히려 발생한 사건들을 해석하고 그것에 의미를 부여하면서 역사에 대한 지식을 특정한 형태로 만들어가는 작업이라고 할 수 있는 것이다. 이런 이유로 역사학이나 역사적 이야기 나아가서는 그렇게 형성된 역사 자체는 특정한 의미구성방식으로 파악될 수 있다.

역사는 자신의 의미부여의 기반이자 재료로서 구체적인 인간의 삶의 세계를 전제하고 있다. 사실상 인간의 체험 자체가 항상 그리고 이미 서사적으로 구조화 되어 있다. 인간 체험의 이런 성격으로 인해 역사와의 연관성에서 볼 때 서사성(Narrativität)은 역사의 근본구조가 되는 것이다.

본 논문은 역사나 문학적 차원에서 서사성을 다룸에 있어서 그것을 철학적으로 조망해 볼 수 있는 하나의 사례를 제시하는 것을 목표로 한다. 본 논문은 서사성에 대한 분석과 관련하여 특히 문학 쪽에서 서사와 인간의 본질적 관련을 이해하기 위해 철학에 요구하고 있는 과제를 충족시키려는 하나의 시도인 것이다. 이런 작업을 위해 본 논문은 구체적 서사를 가능하게 하는 서사성이라는 것도 역사나 환경세계 및 문화를 형성하는 데 있어서 최종적 근거는 아니라는 전제를 설정하였다. 서사성은 시간성을 본질구조 하여 전개되는 것이기 때문이다. 그리고 서사가 시간적 전개방식을 갖는다는 점과 서사성이 인간적 주관성과 동시에 역사적이고 구체적 생활세계 및 문화영역 내에서의 타당성을 갖는다는 점에 주목해 보건데, 서사성이 시간성, 지평, 세계, 지향성, 생활세계 등과 같은 현상학적 개념을 길잡이로 철학적 차원에서 고찰될 수 있을 것이다.

I. 들어가는 말

서사는 각자 개인들이 자기 자신을 둘러싼 세계를 이해하는 방식이자, 한 국가나 민족의 정체성의 토대가 된다. 발생한 사건이나 역사에 대한 이야기로서의 서사는 구체적 삶의 세계에 밀착해 전개되

면서 국가나 민족 구성원들에게 정체성을 부여해 주기 때문이다. 그런데 서사가 한 국가나 민족의 문화적 정체성을 형성한다는 것은, 서사가 이방문화와의 충돌 요인으로 작용하기도 한다는 뜻이다.

최근에 ‘서사’는 문학연구자들을 중심으로 하여 전체 인문학 연구의 중요한 대상으로 떠오르고 있다. 이들 연구에서 서사는 주로 문화 콘텐츠나 역사 해석의 자료로 활용되고 있다. 한류 드라마나 영화 진흥을 위해 다양한 이야기 공급해 주려는 실용적 필요성에서 서사에 대한 인문학적 연구가 수행되고 있는 것이다. 그런데 문제는 서사에 대한 기존의 연구들 중 많은 연구가 인간의 자기이해 방식으로서 서사가 문화에 대해 갖는 본질적 연관성과 의미를 간과한 채 이루어지고 있다는 점이다. 그리하여 인류가 생산한 서사물에 보편적으로 존재하는 구조적 원리나 문법을 밝히려는 야심 찬 의도로 기획된 서사학(Narratologie)은 서사 분석에 필요한 유용한 지식을 공급해주었다는 긍정적 성과에도 불구하고, 서사가 문화와 맺는 본질적 관련성을 보여주는 데까지 나가지 못하고 있다. 서사가 문화나 인간 존재 및 그의 세계와 맺는 본질적 관계성은 서사의 성격이 실증주의적 사실기술과 구분되어 밝혀질 때 드러날 수 있을 것이다.

서사학적 관점에서 볼 때 ‘서사적(narrativ, erzählerisch)’이라는 표현은 인간의 체험과 지식을 정리정돈해 주는 일종의 본문의 도식(Textschema)을 나타낸다. 사건과 행위들은 이러한 본문의 도식의 중심을 이루며 하나의 이야기나 역사를 형성한다. 그런데 모든 이야기들은 시간적 직관형식에 의해 전개된다. 시간의 직관형식을 통해 이야기나 역사는 하나의 체계를 지니게 되고, 또한 이로써 하나의 정체성을 이루며 시작점에서 끝으로 운동해간다. 여기서 우리는 시간적 직관형식이 곧 본문의 도식을 이룬다는 사실을 짐작할 수 있다.

다른 한편 역사학은 객관적인 사실들을 단지 실증적이고 과학적으로 기술하는 작업이 아니다. 역사학은 오히려 발생한 일들에 대한 인간적인 지식을 근본적으로 규정하는 것을 목표로 한다. 결국 역사학은 발생한 일들을 정확히 기술하는 데 일차적 목적이 있는 것

이 아니라 오히려 발생한 사건들을 해석하고 그것에 의미를 부여하면서 역사에 대한 지식을 특정한 형태로 만들어가는 작업이라고 할 수 있는 것이다. 이런 이유로 역사학이나 역사적 이야기 나아가서는 그렇게 형성된 역사 자체는 특정한 의미구성방식으로 파악될 수 있다. 서사학적 틀 안에서 한스 미하엘 바움가르트너는 역사적 이야기나 역사학의 이러한 성격을 밝히는 데 집중하였다. 그에 따르면 역사학은 결코 일어난 사건들을 재현하는 일이 아니다. 역사학이란 오히려 시공간적이고 지역적인 여러 이야기 요소들에 특별한 의의와 의미를 부여하는 일을 한다. 그런데 이때 역사는 자신의 의미부여의 기반이자 재료로서 구체적인 인간의 삶의 세계(die konkrete Lebenswelt des Menschen)를 전제하고 있다.¹⁾ 그리고 삶의 세계에서 전개되는 인간의 체험 자체는 항상 그리고 이미(immer und schon) 서사적으로 구조화 되어 있다.²⁾ 인간 체험의 이와 같은 성격으로 인해 서사성(Narrativität)은 구체적 시공의 지평에서 전개되는 모든 역사의 근본구조가 된다. 역사는 서사성이라는 구조에 의해 비로소 파편적 이야기 모음 이상의 무엇이 된다. 서사성이라는 근본구조 속에서 역사적 사건들은 어떤 하나의 유기적 통일체로 형성될 수 있는 것이다.

인간학적인 관점에서 볼 때 서사성은 인간의 구체적 삶에서 드러나는 사실성에 대한 역사적 구성이라고 말할 수 있다. 유리겐 코가와 토마스 니퍼데이는 서사성의 원리들을 인간적 실존에 의존해 있는 사실성에 대한 근본적이고 필연적인 해석형식으로 이해한다. 그들에 따르면 서사성은 주어진 것들에 의미를 부여하는 해석학적 근본도식의 기능을 한다.³⁾ 리피르는 사건들과 행위들을 하나의 전체로서 체

1) Baumgartner, Hans-Michael: Erzählung in der Geschichte. In: Kocka, Jürgen / Nipperdey, Thomas(Hg.): Theorie und Erzählung in der Geschichte. München: Deutscher Taschenbuch Verlag. 1979. 참조.

2) Dietmar Mieth, "Die Bedeutung der menschlicher Lebenserfahrung", in: Ders: Moral und Erfahrung. Freiburg. Schweiz. 3. Aufl. 1977, 111-134쪽 중 117쪽 참조.

계화시키기 위해서는 역사가들이 서사적 능력에 의존할 수밖에 없다고 본다.⁴⁾ 그런데 구체적 삶의 세계를 살아가는 인간들의 체험형식으로서의 서사성은 눈앞에 전개되는 사건들뿐만 아니라 이미 지나간 일들도 파악하려 한다. 문제는 지나가 버린 것들은 결코 지각을 통해 직접 관찰할 수 없고 다만 기억해 낼 수밖에 없다는 점이다. 또한 이런 이유로 해서 역사적 구성물들은 사실 그대로에 대한 모사(Abbild)로서가 아니라 역사를 기록하는 자들의 재구성(Rekonstruktion)으로서 드러날 수밖에 없다.

개념사적으로 볼 때 서사는 영국의 분석적 역사철학과 독일중심의 초월론적 역사철학을 거쳐 프랑스의 구조주의적 전통 속에서 철학적으로 고찰되었다. 그러나 이때까지의 연구의 중심은 주로 역사적 사건들 속에서 서사적 동기를 찾아내는 식으로 역사학적 맥락 안에서 이루어졌다. 서사성에 대한 본격적인 철학적 분석은 아직 시도 되지 않은 것이다.

이상과 같은 논의에서 우리는 서사연구의 주요 작업이 역사와 그 역사의 전개 터, 기억, 정체성, 그리고 의미부여의 본질에 대한 고찰이라는 사실을 알 수 있었다. 이러한 주제들을 자연과학적이고 실증적인 세계에 대비되는 인간적이고 주관적인 세계의 성격과 타당성에 대한 분석을 통해 조명하고 나아가 모든 서사물의 전개 구조요 운동방향인 시간의 성격을 근본적으로 밝히는 것이 철학적 작업이 될 것이다. 본 논문은 역사나 문학의 영역에서 주로 다루어지는 서사성을 과연 어떻게 철학적으로 조명해 볼 수 있을 것인지 하나의 철학적 접근의 사례를 제시하는 것을 목표로 한다. **본 논문은 서사성에 대한 분석과 관련하여 특히 문학 쪽에서 서사와 인간의 본질적 관련을 이해하기 위해 철학에 요구하고 있는 과제를 충족시키려는 하나의 시도인 것이다.**

3) 이와 관련하여 바움가르트너는 해석학적 근본도식이 의미부여(Sinngebung)에 대한 관심에 근거해 있다고 말한다. 바움가르트너의 같은 글 참조.

4) Paul Ricoeur: Temps et récit: Editions du Seuil: Vol: I: Pqris 1983 참조. 이에 반해 실증주의적 입장에서 Carl Hempel은 역사가 서사적인 것으로 규정될 수 있다는 점을 크게 평가하지 않는다.

이런 작업을 위해 본 논문은 구체적 서사를 가능하게 하는 서사성이라는 것도 역사나 문화를 형성하는 데 있어서 최종적 근거는 아니라는 전제를 출발점으로 삼았다. 서사성은 시간의식을 본질구조 하여 전개되는 것이기 때문이다. 서사가 시간적 전개방식을 갖는다는 점과 서사물이 인간 주관적 성격을 지니면서도 동시에 역사적이고 구체적 생활세계 및 문화영역 내에서의 공적인 타당성을 갖는다는 점에 주목해 보건데, 서사의 본질적 특성으로서의 서사성이 시간성, 지평, 세계, 지향성, 생활세계 등과 같은 현상학적 개념을 길잡이로 철학적 차원에서 고찰될 수 있을 것이다. 이상의 목표를 충족시키기 위해 우리는 위 개념들이 이를 전개한 후설과 하이데거의 사상체계 안에서 어떤 위치를 차지하며 또한 어떤 의미의 변천과정을 거쳐 쓰이고 있는지에 초점을 맞추지는 않을 것이다. 다만 서사성의 본질과 전개방식을 철학적으로 이해하는 데 도움이 되는 방향에서 위 개념들을 재구성할 것이다.

II. 서사의 전개 터로서 지평적 세계

서사적 관점은 인간이 객관적으로 어떤 세계를 사느냐보다는 자신이 살아가는 세계에 대해 어떻게 이야기하느냐가 더 중요할 수 있다는 사실을 깨닫게 해준다. 인간과 무관하게 객관적으로 존재하는 물리적 세계가 아니라 인간의 눈을 통해 세계가 어떤 형태로 드러나느냐가 더 중요할 수 있다는 점을 우리는 서사적 관점을 통해 확인할 수 있는 것이다. 신화나 역사, 소설이나 미술품, 영화 등의 서사물은 자연과학적으로 파악된 획일화 된 물리적 세계가 아니라 구체적 삶이 전개되는 인간의 세계를 다양한 차원에서 조망해 주고 있다. 실증주의적 관점에서 자연과학적으로 파악된 세계만을 객관적 타당성을 지닌 ‘진짜 세계’로 보고 서사를 통해 드러난 세계는 ‘인간의 주관적 의지를 형상화한 허구’로 파악하는 것은 삶이 전개되는 구체적 세계를 놓칠 수 있다는 것을 서사에

대한 연구를 통해 알 수 있다. 자연과학적 세계가 아니라 인간적인 시선에 의해 건설된 서사적 세계가 오히려 인간의 삶이 전개되는 실제 세계를 다양한 각도에서 충실히 반영하고 있다는 사실을 우리는 지평과 세계에 대한 현상학적 이해를 통해 확인할 수 있다.

흔히 사람들은 ‘세계는 나의 의식 바깥에 있는 것이고, 나의 의식은 이 바깥세계와 분리된 하나의 내면적 심리상태’라고 생각하기 쉽다. 그러나 현상학적 고찰을 통해 볼 때 이런 이분법적 해석은 잘못된 것이다. 인식 주체로서 인간의 의식과 인식 대상(객체)으로서의 세계 사이의 분리를 의미하는 이런 이분법이 잘못됐다는 것을 이해하기 위해서는 지평과 세계에 대한 올바른 이해가 필요하다. 내가 삶을 영위하는 터인 그때그때의 구체적이고 생생한 지평들은 내 의식 밖에서 내 의식과 무관하게 그 자체 독립적으로 존재하는 것이 아니다. 삶의 터로서의 지평은 내 의식의 주관성과 물리적 세계의 보편타당성(객관성) 그 어느 곳에도 편입되지 않는 중간영역으로 있다. 체험대상이 달라질 때는 그것을 가능하게 하는 지평 역시 달라질 것이다. 이 각각의 지평들을 포괄하고 있는 것이 바로 세계이다. 그런데 이렇게 존재하는 지평과 그것의 총괄로서 세계는 단지 주관적 관념의 산물도 아니고 내 의식밖에 그 자체로 존재하는 물 자체도 아니다. 그것은 주관과 객관적 세계가 결합되는 중간영역으로 존재하기 때문이다.

근대이후 자연과학의 객관화 작업과 계량화 작업을 통해 추상화되고 이념화된 물질적 자연만이 세계의 유일한 실체인양 주장되고 있다. 그러나 우리가 구체적 삶 속에서 체험하는 세계는 자연과학적 접근에 의해 추상화된 세계가 아니라 “인간적이고 인간화된 세계”⁵⁾이다. 물론 그렇다고 자연과학이 밝혀낸 물리적이고 객관적 세계의 강제력을 지닌 보편타당성이 부정될 수는 없다. **이런 점을 고려할 때 전체로서의 세계는 “인간적 측면”⁶⁾과 자연적 측면을 함께 지닌다고 보아야 한다.** 세계가 인간적 측면을 지닌다는 것은, 세계가 단

5) 같은 책 328쪽.

6) 같은 책 258쪽.

순한 물리적 대상이나 사실들의 총합을 넘어 역사적이고 문화적인 측면을 지니고 있음을 뜻한다. 그리고 세계가 지닌 역사적이고 문화적인 측면을 가장 잘 보여주는 것이 다름 아니라 서사이다.⁷⁾ 신화나 전설과 같은 반실증적 서사 양상이 형성되고 통용될 수 있는 것도 서사가 서 있는 세계의 이러한 특성 때문이다.

세계의 참 모습을 파악하려면 세계의 일면적 측면만을 지시하는 자연과학적 세계인식을 넘어서서 세계를 의미 연관으로 이해할 필요가 있다고 후설은 말한다. 세계를 의미 연관으로 이해한다는 것은 세계를 객관적이고 물리적인 대상들의 총계로서가 아니라 지평(Horizont)으로 파악한다는 것이다.⁸⁾ 가령 내가 어떤 한 건물을 볼 경우, 눈이라는 나의 감각기관에 직접 잡힌 것은 하나의 건물뿐일 수 있다. 그러나 사실 나는 단지 이 건물 하나만을 경험하는 것이 아니다. 특정한 건물에 대한 지각에는 이 건물을 살아가는 사람들과 건물을 둘러싸고 있는 마을, 이 마을을 둘러싼 도시, 이 도시가 속해 있는 지역이나 국가, 하늘과 지구와 우주 전체 등등의 의미연관체가 건물을 둘러싼 배경으로서 함께 작용한다. 눈에 들어온 건물이 다른 그 무엇이 아닌 건물로서 지각되는 것은 의미연관체로서의 숨은 배경이 함께 경험되기 때문인 것이다. 바로 이 의미연관체가 지평이며, 가능한 모든 개개의 지평들을 포괄하는 포괄적 지평이 곧 세계이다.

의미연관체로서의 지평과 세계는 자연과학적 세계 개념이 지니고 있는 일면성을 넘어서서 세계를 살아가는 인간의 주관 연관성을 전제하며 이를 통해 세계의 역사적이고 문화적인 측면까지도 포괄하고 있다. 뿐만 아니라 의미연관체로서 지평과 세계 개념 하에서는 자연과 문화의 구별이 사실상 무의미해진다. 모든 층이 하나의 의미 연관

7) 세계가 지닌 역사적이고 문화적인 측면을 가장 잘 보여주는 것이 서사라고 해서, 모든 서사가 자연과학적 탐구를 통해 드러난 세계를 부정하거나 간과한다는 뜻은 결코 아니다.

8) E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, hg. von Landgrebe, Hamburg 1985. (『경험과 판단』32쪽)

성 속에 포괄되어 있는 지평 구조 속에서 자연과 문화는 서로 뗄 수 없는 통일체를 이루고 있기 때문이다.⁹⁾ 또한 지평으로 이해된 세계는 주관의 실천적 가능성(*Vermöglichkeit*)에 근거를 두고 있는 것으로 밝혀진다.¹⁰⁾ 그리고 이런 한에서 지평으로서의 세계는 인간주관의 “모든 현실적이고 가능한 실천의 보편적 터”¹¹⁾이다. 실증적이고 자연과학적 세계규정은 구체적이고 역사적 삶의 세계에서 거리를 두고 행해진다. 그러나 서사는 물리적이고 객관적인 대상들의 총합으로서의 세계를 객관적으로 모사해 제시하는 것이 아니라, 물리적이고 객관적인 지평 또한 가능하게 해주는 근원적이고 주관 연관적인 실천의 보편적 터로서의 세계에 밀착되어 전개되면서 그것을 이야기의 형태로 드러내 주는 것이다.

1. 서사의 의미부여 작용과 지향성

20세기 초까지 유럽학계를 지배하던 심리학주의에 이끌렸던 후설은 브렌타노가 제시한 지향성 개념을 새롭게 이해하며 심리학주의의 깊은 늪에서 벗어난다. 지향성 개념이 그것을 가능하게 했던 것은, 지향성을 통해 드러난 대상과 세계가 인간 의식에 전개되는 인식내용이면서도 동시에 객관적이기 때문이다. 어떤 것이 나의 감각에 잡힐 경우 이 감각 자체는 날 것인 상태로 현존하는데(‘das rohe Dasein der Empfindung 감각의 본래대로의 현존’), 이것이 그 어떤 무엇으로 파악(*Apperzeption* 통각) 된다는 것은 그것이 나의 의식에 의해 특정한 것으로 의미(*Sinn*)를 부여받기 때문이다. 말하자면 의식이 감각에 혼을 불어 넣어주기(*beseelen*) 때문에 어떤 것이 비로소 특정한 무엇으로서 즉 지향적 대상으로서 인식될 수 있는 것이다.¹²⁾ 가령 “집이 나에게

9) 같은 책 27쪽 참조.

10) 같은 책 같은 곳 참조.

11) E. Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hua VI; Den Haag 1952. (『위기』 145쪽)

나타나 보이는 것은 내가 실제로 체험된 감각내용을 어떤 방식으로 통각(파악)하기 때문이다. 내가 손잡이오르간을 듣는 것은 감각된 하나하나의 소리를 바로 손잡이오르간의 소리로 해석하기 때문이다.”¹³⁾ 어떤 것(etwas)을 특정한 무엇으로(als etwas) 파악(통각)한다는 것은 단지 나의 감각에 잡힌 낱 것 그대로가 의식에 잡힌다는 뜻이 아니라 나의 의식작용이 그것을 어떤 특정한 무엇으로 해석한다는 뜻인 것이다. 그러므로 파악(통각) 작용이란 아직 아무런 형태도 띠지 않은 낱 것 상태의 감각을 어떤 의미를 가진 대상으로서 파악(해석)하는 것이고, 의식의 파악작용은 의미부여 작용(sinngebender Akt)인 것이다. 그런데 지향작용이 다름 아니라 바로 의미부여 작용이다. 또한, 대상이 어떤 것으로 파악되는가를 결정하는 것이 바로 의미 이므로, 결국 지향작용이 의미부여 작용 이라는 말은 어떤 대상을 특정한 어떤 대상으로 파악하는 이해이자 해석 작용이 다름 아닌 지향성의 본질적 성질이라는 뜻이다.¹⁴⁾ 서사가 과거 현재 미래라는 시간의식에 따라서 역사적 사건들을 재구성하면서 특정한 Text에 의미를 담아낼 수 있는 것도 객관적이고 보편타당한 물리적 세계가 낱 것 상태의 감각자료로서 세계를 직접 드러내 주기 때문이 아니라 인간의 의식의 지향성이 지닌 이러한 의미부여 작용 때문에 가능하다.

소박한 실재론적 사유에 반대했던 칸트와 마찬가지로 후설도 의식 밖에 있는 대상 자체가 감각을 통해 우리 의식에 그대로 나타난다고 보지 않았다. 그러나 지향성이 대상형성 작용을 한다고 해서 대상이 인간의 주관 작용 위주로만 대상화된다고 본 것은 아니다. 대상은 주관 멋대로 꾸며지는 것이 아니다. 지향작용 혹은 해석작용은 멋대로 꾸며대는 일을 하는 것이 아니라 질료로서 이미 주어져 있는 것을 이해할 수 형태로 밝혀내는 일을 하는 것이기 때문이다.

세계의 이런 질료적 성격이외에도 우리가 무엇인가를 어떤 특정한

12) 『논리연구 II / 1』, 385쪽.

13) 『논리연구 II / 2』, 233쪽.

14) 『논리연구 II / 1』, 385, 392쪽 참조.

무엇인가로 파악하기 위해서는 이러한 지향작용을 가능하게 하는 배경적 의식이 전제되어야 한다. 지향적 작용(의미부여 작용)은 백지상태의 의식에서 마치 망상을 펼치듯 행해지는 것이 아니기 때문이다. 가령 우리가 어떤 나무를 지각할 경우 일단 나의 시선이 주목하여 보는 것은 한 그루의 나무이지만, 이러한 나무가 나무로서 나에게 파악되는 것은 식물에 대한 선 이해를 가졌기 때문이다. 또한 내가 이미 숲 전체나 나무가 서있는 대지에 대해 불투명하게나마 의식하고 있기 때문에 가능한 것이다. 배경의식은 이처럼 처음부터 뚜렷하게 주제화되어 의식에 등장하는 것은 아니라는 점에서 지향적 의식과 대조되는 것으로 볼 수 있다.¹⁵⁾

그런데 배경의식의 정체를 추적하다보면 우리는 다시 지평 개념 및 모든 지평들을 포괄하는 총괄개념인 세계 개념과 만나게 된다. 예를 들어 내가 ‘녹색의 거칠고 둥글 넓적한 노간주나무 한 그루’를 정원에서 지각할 경우, 노간주나무에 대한 그러한 파악(의미부여 작용, 지향작용)이 가능하기 위해서는 최소한 색이라는 관점과 모양이라는 관점, 그리고 질감이라는 관점이 필요하다. 즉 나는 그러한 관점들을 ‘녹색의 거칠고 둥글 넓적한 노간주나무 한 그루’를 파악하기 위한 배경의식으로 이미 지니고 있어야 한다. 그리고 이러한 배경의식은 ‘침엽수이’나 ‘육림가위’, ‘정원사’라는 관점 등으로 무한히 뻗어나갈 수도 있다. 바로 이러한 배경지식이 노간주나무가 드러날 수 있는 지평을 뜻하고, 가능한 한 뻗어나갈 수 있는 모든 지평들의 총체가 바로 세계이다. 그런데 우리는 노간주나무 한 그루를 지각할 때도 위에서 열거한 모든 관점들을 즉 지평들을 항상 전부 고려하는 것은 아니다. 대개의 경우 특정한 관점이 선택되며 나머지 지평들은 은익 된다. 그런데 선택된 특정한 지평들 위에서 비로소 사물이 드러난다는 것은 사물에 대한 우리의 지각이나 이해가 대개의 경

15) 이남인에 따르면 후설은 『이념들 I』에서 배경의식 또한 지향적 체험으로 규정할 수 있는 가능성을 열어 놓고 있다. 이남인, 『현상학과 해석학』, 인문학 연구총서 Nr. 2 3, 서울대학교 2004, 289쪽.

우 완결된 상태가 아니라 언제든지 변화될 수 있는 역동적인 상태에 있다는 것을 의미한다. 만일 우리가 특정한 지평만을 고집하지 않고 열린 마음으로 대상에 대한 보다 충실하고 포괄적인 이해를 원한다면, 대상이 지닌 다양한 성격들이 들어날 것이다. 또한 세계가 하나의 고정된 실체가 아닌 변화 가능한 역동성을 지닌다는 점에 주목할 때 고향세계와 이방세계의 문화적 만남은 비생산적 충돌을 넘어서서 지평(세계)의 확장으로 나갈 수 있을 것이다.

이하에서 우리는 우리를 둘러싼 친숙한 세계인 고향세계가 어떻게 형성되는지를 살펴볼 것이다. 여기서 세계에 대한 인간의 서사적 이해로서 역사이야기 혹은 전승이 고향세계와 그것의 정체성 형성에 결정적으로 작용한다는 사실이 확인될 것이다.

III. 생활세계로서 고향세계의 역사성과 전승

후설은 주관성과 객관성이 하나로 융합되어 있는 의미연관체로의 세계를 좀 더 구체적으로 설명하기 위해 ‘생활세계(Lebenswelt)’ 개념을 사용한다. 생활세계란 우리의 일상적 삶이 실제로 전개되는 구체적이고 친숙한 고향세계이다. 그런데 이 구체적 삶의 세계는 보편 타당한 지식이나 학문에 의해 객관화되고 대상화되기 이전의 선 이론적 세계(vortheoretische Welt) 이기도 하다.¹⁶⁾

후설 후기 발생론적 현상학의 관점에서 볼 때 대상에 대한 모든 종류의 지식은 ‘근원적인 최초의 앎’을 전제로 한다. 후설에 따르면 이 근원적 앎은 한 개인이나 집단에 의해 능동적으로 설립된다.¹⁷⁾ 그리고 일단 한 대상에 대해 앎을 갖게 되면, 이 지식은 점차로 잊혀져가

16) 『경험과 판단』 38쪽 참조.

17) E. Husserl, Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, Hua I, Den Haag 1963. (『성찰I』113쪽.)

기보다는 “수동적인 잔류의식의 형태”¹⁸⁾로 남는다. 이렇게 남게 된 지식은 “지속적인 획득물”¹⁹⁾이 된다. 그리고 이 “지속적인 획득물”이 언제라도 되살려질 수 있는 습성화된 지식이다. 습성화된 지식은 “지속적 타당성(Fortgeltung)”²⁰⁾을 지니는 것이 일반적이다. 습성이 지닌 ‘지속적 타당성’은 습성이 단지 개인적 차원을 넘어서 상호주관적 타당성을 지니고 있다는 사실을 함축한다. 그런데 습성의 지속성 여부는 개인들의 의지보다는 공동체에 의해 결정된다. 공동체는 그 공동체 구성원 각자에게 그가 넘어서는 안 될 기준(Norm)을 제시하며, 이를 통해 개개인들의 습성이 공동체에 적합하도록 방향을 잡는다.²¹⁾ 나아가 습성이 기반을 두고 있는 공동체는 하나의 문화공동체로서, 우리의 구체적 삶이 이루어지는 우리를 둘러싼 환경세계이다. 후설은 우리를 둘러싼 친숙한 문화공동체로서의 이러한 세계를 ‘고향세계(Heimwelt)²²⁾’라고 칭하기도 한다. 이와 대조하여 아직은 경험되지 않은 다른 인류와 그들의 생활세계를 후설은 “이방세계(Fremdwelt)”라 칭한다.²³⁾ 이 두 세계는 언어나 민족과 같은 외적인 조건에서뿐만 아니라 **전통과 역사성**이라는 내적인 조건에 의해서도 서로 구분된다.

후설에 따르면 고향세계를 근본적으로 특징짓는 것은 그것이 지닌 내부적인 역사성, 즉 전통이다. 전통은 앞 세대가 뒷 세대에게 전달

18) E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch, Hua IV, den Haag 1952. (『이념들 II』333쪽)

19) 『성찰I』102쪽.

20) 같은 책 113쪽.

21) E. Husserl, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Zweiter Teil, Hua XIV, Den Haag 1973. (『상호주관성』 II 230쪽 참조)

22) ‘고향세계’와 관련된 논의는 박인철의 ‘현상학의 학문성과 지평성—현상학의 문화연관성’(in: 『기술시대와 현상학』, 경희대학교 출판국, 2005년, 39-61쪽)의 내용을 재구성한 것이다. 이 장의 논의는 박인철의 위 논문에 크게 빚지고 있는 것이다.

23) Husserl, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Dritter Teil, Hua XIV, Den Haag 1973. (『상호주관성』 III 141, 232쪽 참조)

해 주는 역사에 대한 이야기(Geschichtserzählung)에 의해 유지된다. 그런데 역사에 대한 이야기는 하나의 언어적 의사전달(Mitteilung)이며, 이런 이유에서 언어는 고향세계의 고유성을 이루는 또 하나의 요소가 된다.²⁴⁾ 나를 둘러싼 세계(Umwelt 환경세계)는 하나로 고정되어 있지 않고 나와 타자의 “언어적 의사전달”²⁵⁾을 통해 계속해서 고정되고 확장되면서 만들어지고 있다. 그러나 후설은 ‘특정한 언어는 특정한 공동체를 전제로 한다’는 점에 주목하며 언어적 의사소통이 다른 언어를 사용하는 이방세계에 대해서는 일단은 한계로 작용한다는 점도 지적한다. 이런 맥락에서 그는 다음과 같이 말한다. “나는 이와 같은 행위(의사소통행위: 역자주)를 화성인에 대해 행할 수 없고 또 지구상의 모든 인간들에 대해 행사할 수도 없다.”²⁶⁾

고향세계가 지나는 이러한 배타적 성격은 고향세계가 그 세계를 살아가는 각 세대 간의 연결고리(Generationskette)에 의해 이루어져 있기 때문이다. 이로 인해 고향세계에서는 역사성을 기반으로 하는 각 세대의 성격(Generativität)이 중요한 역할을 한다. 후설은 고향세계를 지지하고 있는 이러한 세대 간의 연결고리는 다른 그 무엇보다도 구전에 의해 이루어진다고 말한다. “선조들에 대해 연장자와 최 연장자가 들려주었던 바를 계속해서 전달하며 이야기해주는 역사에 대한 서사(Geschichtserzählung 역사이야기)”²⁷⁾를 통해 세대 간의 연결고리가 형성되고, 이것이 고향세계를 이룬다는 것이다. 이는 자연환경과 같은 물리적 대상이 아니라 구전이라는 형태의 서사가 고향세계를 형성하는 본질적 요소라는 것을 뜻한다.

서사학의 관점에서 서사의 제 1차적 매체는 구전이다. 전통적인 사회에서 구전에 의해 전달되는 이야기는 제의(祭儀)적 성격을 띤다. 제

24) “인간의 고향세계는[...]본질적으로 언어에 의해 규정된다”, 『상호주관성』 III 224쪽 f.

25) 『상호주관성』 III 220쪽.

26) 『상호주관성』 II 215쪽.

27) 『상호주관성』 III 145쪽.

의가 지속적 실천을 요구하는 하나의 모범적 틀을 담고 있기 때문이다. 구전 서사는 생성 기원을 알 수 없는 익명의 메시지로 청자에게 전달되며, 청자는 다시 화자가 되어 또 다른 청자에게 전달한다. 그러므로 구전 서사의 매체적 특성은 그것이 한 사회집단을 관통하는 구술적 릴레이 행위라는 것이다. 문학을 대표로 하는 문자적 서사는 구술 릴레이 과정에서 자유로운 창조적 변형이 가능했던 구전 서사의 열린 구조를 정형화시킴으로써 서사의 민중적 생명력을 감소시켰다고 비판되기도 한다. 그러나 서사의 문자화가 서사의 상상력과 독창성의 범위를 확장시키고, 창조행위에 윤리와 책임의 차원을 부여하였으며, 서사의 보존과 계승에도 크게 기여했다는 점 또한 부정할 수 없는 사실이다.

한편, 현대 디지털 기술의 눈부신 발달은 서사의 창조 및 전달 매체의 국가적 민족적 구분을 무의미하게 만들고 있다. 오늘날 매체 환경의 급격한 변화는 집단이나 개인 정체성의 전통적 기준을 해체하였을 뿐만 아니라 서사의 창조와 소비 형태에 근본적인 변형을 가져왔다. 개방성과 익명성 및 접속의 용이함을 특징으로 하는 인터넷 공간은 더 이상 물리적 고향세계를 중심으로 하는 처음-중간-끝의 완결성에 구속되지 않는다. 디지털을 중심으로 하는 현대적 서사 매체는 전승의 의존성을 줄이면서 자기증식하는 서사 형식을 문화의 중심부로 옮겨 놓았다. 다른 한편 정보 통신 기술이 보여주는 현실과 가상 공간의 경계선 허물기는 사실 자체를 기록하여 그대로 전달하는 일보다는 인간을 둘러싼 사건들을 인간적인 눈으로 보여주는 서사의 힘을 신화의 시대이후 다시 한 번 웅변해 주고 있다.

역사적 한계로 인해 **서사매체의 이러한 시대적 변화**를 읽을 수 없었던 후설은 고향세계가 지닌 전통 또한 앞 세대가 뒷 세대에게 전해준 1차적 서사물인 구전을 통해유지된다 점에 주로 주목하였다. 습성이란 바로 이러한 역사적 성격을 지닌 고향세계를 기반으로 만들어져 사회적 습성이 되는 것이며, 이것이 고향세계의 지배적 규준에 부합할 경우에는 고향세계의 구성원들에게 “정상적인(normal)” 것으로 받아들여진다. 그러나 고향세계의 규범에 맞지 않는 습성은 대

다수 구성원들에 의해 “비정상적(anormal)”인 것으로 배척된다. 이방 세계는 고향세계의 관점에서 볼 때 아직은 직접 경험해 보지 않은 미지의 세계이기에 그 타당성을 인정할 수 없으며 따라서 비정상적인 것으로 보이는 것이다. 이질적 문화 사이의 갈등은 고향세계 속에서 형성된 이러한 정상성(Normalität)과 비정상성(Anormalität)의 충돌에 기인한 경우가 많다.

그런데 후설에 따르면 **정상성과 비정상성**을 나누는 것은 자연과학적 객관성과 엄밀성을 지닌 기준이 아니라 역사적이고 구체적인 고향세계의 삶을 살아가는 “성숙한 어른들의 일반적 경향성(Durchschnittlichkeit der reifen Erwachsenen 성인들의 평균성)”²⁸⁾이다. 그런데 정상성이 성인들의 평균성에 의해 결정된다고 해서 그것이 성인들의 사변적 관념이나 의지 혹은 취향에 의해서만 결정된다고 보아서는 안 된다. 자연을 통해 드러난 보편적 지식 또한 성인들의 평균성에 영향을 주기 때문이다. 즉, 정상적인 것은 단지 인간의 주관성에 의해서만 주도되는 역사적이고 문화상대적인 성격만을 지니는 것이 아니라 보편적 성격을 지니기도 하는 것이다. 후설은 정상적인 것이 지닌 이러한 보편성의 근거를 설명하기 위해 고향세계와 이를 포괄하고 있는 ‘하나의 세계(die eine Welt)’와의 관계에 대해 설명한다.²⁹⁾ 그에 따르면 ‘하나의 세계’는 모든 정상적 인간이 지니고 있는 기본적인 의식이며 이런 점에서 공통적이다. 또한 이런 이유로 고향세계가 지닌 정상성은 세계성과 동시에 보편성을 갖는다.

한 고향세계와 다른 고향세계(이방세계)와의 상호문화성은 바로 위와 같은 공통된 세계의식 위에서 이루어질 수 있다. 후설은 자연을 이러한 상호이해와 통섭(通涉)이 이루어지는 출발점으로 본다.³⁰⁾ 가령

28) 같은 책 231쪽.

29) 같은 책 177쪽 참조.

30) 현상학적으로 볼 때 자연 역시 순수 객관적인 물리적 대상의 총합이 아니라 항상 “문화적 자연”이자 “인간화된 자연”으로 우리에게 드러난다. 참고, 『상호주관성』 III 439쪽.

날씨와 계절의 변화나, 죽음, 생노병사, 육체적 본능 등과 같은 자연적 사건들은 각각의 고향세계 마다 제 각각의 고유한 문화적 해석이 부여되면서도 모든 고향세계에서 발생하는 동일한 자연현상이다.³¹⁾ 자연이 지닌 이러한 보편성을 매개로 서로 다른 문화들 사이의 이해의 통로가 열리고 이를 바탕으로 해서 서로의 역사성에 대한 접근도 가능해지는 것이다. 나아가 이러한 이해를 바탕으로 이방세계가 지닌 정상성에 대한 이해도 가능하다. 후설은 만약 이러한 과정이 어느 일방에 의해 주도되는 것이 아니라 상호적으로 이루어 질 경우 각각의 고향세계를 이루는 지평들이 결합되어 “보다 높은 단계의 정상성”³²⁾이 형성될 수 있다고 본다. 그는 이런 과정을 거쳐 결국은 모든 문화를 관통하는 “보편적 정상성”³³⁾이 실현될 수도 있다고 믿었다.

그런데 상이한 문화가 만나 충돌을 넘어서서 지평확대로 나아갈 수 있는 가능성은 인간의 역사적이고 구체적인 삶이 전개되는 지평(세계) 자체의 역동성과 미래 지향적 성격에 기인한다. 어제나 오늘과 다른 내일의 가능성은 과거 자체에서 생기는 것이 아니라 근본적으로는 시간 의식이 미래를 향하고 있기 때문에 가능한 것이다. 우리의 시간 의식의 이러한 미래 지향적 성격으로 인해, 서로 다른 이방세계간의 문화적 만남은 각자의 고향세계만을 사수하려는 충돌을 넘어서서 지평(세계)의 확대로 나갈 것이다. 특정한 지평에 고정된 과거보다는 새로운 세계를 열어 보여 주는 미래에 주목한다면, 이러한 가능성은 더욱 커질 것이다. 후설은 ‘뭔가를 기대한다는 것은 뭔가를 기억하고 있다’는 뜻이라고 말한다.³⁴⁾ 그런데 개별적인 모든 것을 완벽하게 기억하는 경우를 제외하고는 기억이라는 것도 특정한 한 가지 형태로 고정되어 있는 것이 아니다. 따라서 과거에 대한 서사나 미래에 대한

31) 『위기 보충』 270쪽 참조.

32) 『상호주관성』 III 137쪽.

33) 『상호주관성』 II 235쪽.

34) “이러한 한에 있어서 기대직관은 거꾸로 된 기억직관이다”. 『시간 의식』, 후설 저, 이종훈 역, 한길사 1996, 130쪽 참조.

기대가 기억에 의존한다고는 하나 그것이 특정한 형태의 과거에 의해 고정되는 것은 아닐 것이다. 기억과의 연관성 속에서 생겨난 기대 자체도 많은 것을 결정되지 않은 상태로 남겨 놓는다.

서사학적 관점에서 볼 때 기억이 서사연구의 한 축이 되는 것은 무엇보다 기억이 서사적으로 구성되기 때문이다. 기억이란 과거의 사실 그 자체에 대한 재현이 아니라 주체의 의지와 욕망에 따라 과거를 재구성해내는 일종의 서술행위이다. 서술자가 엮어내는 이야기인 서사는 과거의 사건들을 시간적 흐름을 지닌 하나의 연속체로 구성해 놓은 것을 말한다. 기억한다는 것은 과거를 주체의 삶이라는 서사적 틀 속의 부분으로 통합하는 것이다. 이런 서사적 통합을 통해 과거가 주체의 기억 속에서 의미 있는 사건으로 재구성됨으로써 개인은 개인적 정체성을, 집단은 집단적 정체성을 구성한다. 서사적 통합을 통해 정체성을 구축하는 이런 형태의 기억을 '서사적 기억'이라고 부를 수 있을 것이다. 근대 초기는 이러한 서사적 기억이 다양한 문화적 형태로 발전된 시기이다. 서사적 형태를 띠는 문화적 기억의 양태는 사회구성원들에게 하나의 공동체의 일원이라는 정체성을 부여함으로써 그들을 하나로 통합시키는 데 상당부분 성공했다.

18세기 기억에 관한 논의에서 공간적 패러다임에서 시간적 패러다임으로의 전환이 일어난다. 이때 저장하기와 불러오기의 동일성이란 사유 속에서 공간의 차원만이 고려의 대상이 되었던 기억술에서와 달리, 시간의 차원이 기억 과정에 고려됨으로써 저장과 불러내기 간의 근본적인 차이가 인식된다. 이제 기억은 근본적으로 재구성적이며 항상 현재적 상황에 따라 자의적으로 생겨난다고 파악된다. 기억은 결코 과거의 것에 대한 객관적인 모사가 아니라 현재에서 출발하는 선별적 재구성으로서, 기억하는 시점의 상황에 좌우된다. 기억에 대한 이런 새로운 이해에 있어서 핵심적 개념으로 작용하는 것이 아스만이 이론화한 '문화적 기억(cultural memory)'이다.³⁵⁾ 문화적 기

35) Assmann, Aleida. 『기억의 공간』. 변학수·백설자·채연숙 역. 경북대학교 출판부, 2003. 참조.

억은 알박스(Maurice Halwachs)의 ‘집단적 기억’ 개념에 시간이나 기원의 문제를 추가하여 발전시킨 개념이다. 문화적 기억이란 집단적 정체성의 신성함과 보편성을 강조하기 위해 그 기억을 태초의 ‘기원’으로 소급시키고 그 신화적 기억을 불러 세우기 위해 작동하는 문화적 기제들이다. 예를 들면 기록물과 텍스트, 건축물, 도상, 묘비, 사원, 제의, 축제 등 다양한 문화적 형식들이 여기에 속한다.

우리는 이런 문화적 형식들을 넓은 의미의 ‘서사’로 이해할 수 있을 것이다. 이런 형식들이 서사로 이해될 수 있는 것은 표면에 드러난 것이든 잠재된 것이든 그 속에 하나의 이야기가 내포되어 있기 때문이다. 그것은 집단을 하나로 묶어줄 정체성이라는 주제가 서술되어 있는 이야기이다. 문화적 기억을 통해 과거는 집단구성원들의 현재에 의미를 제공해줄 사건으로 조명되고 현재의 의미질서 속으로 통합된다. 아스만의 문화적 기억이 ‘서사적 기억’으로 해석될 수 있는 근거가 여기에 있다. 서사적 기억이란 과거의 사건을 주체의 삶의 전체적 흐름 속에 의미 있는 한 부분으로 통합함으로써 주체에게 정체성을 부여해주는 기억이기 때문이다.

문화적 기억과 정체성의 관계에 관한 이런 문제의식은 서구 역사학계에서는 ‘전통’과 ‘기념’에 관한 구체적인 연구 성과로 이어졌다. **민족 정체성을 형성하는 데 있어 중심이 되는 전통은 사실상 과거의 계승이 아니라 과거와의 단절일 수 있으며, 그 단절을 은폐하기 위한 수단으로 이용될 수 있다.** ‘전통은 전승된 것이 아니라 발명된 것’이라는 홉스봄의 주장은 이 논리에 근거하고 있다. 이 전통 발명의 수단들이 바로 기념비와 경축일, 역사소설이나 전기소설 및 역사교과서를 통한 민족사 교육이다. 문화적 기억과 정체성의 이러한 재구성적 본질을 우리는 인간의 역사적이고 구체적인 삶이 전개되는 지평(세계) 자체의 역동성과 미래 지향적 성격에 기인한다고 지적했다. 이하에서는 과거에 대한 단순한 모사가 아니라 미래지향적 재구성으로서의 서사성의 성격에 대해 서사의 주체로서 현존재와 그의 시간의식에 대한 분석을 통해 살펴보도록 한다.

IV. 서사의 주체로서 현존재와 시간성

각각의 고향세계가 각각의 구체적 세계인 지평이다. 그러므로 이상에서 살펴본 대로 고향세계가 역사성과 전통을 지닌다는 사실은 곧 지평 및 포괄적 지평으로서의 세계 또한 역사성을 특징으로 한다는 것을 의미한다. **지평은 발생과 변화, 지속과 발전이라는 역사성을 지니는 것이다.** 각각의 고유한 지평으로서의 고향세계는 그 고향세계의 역사성에 의해 형성된다. 그런데 지평의 이러한 역사성은 근원적으로 지평이 지닌 시간성에 의해 가능하다. 포괄적 지평이 세계 이므로 결국 그 세계를 가능하게 하는 근원은 다름 아니라 시간성으로 밝혀진다. 그런데 고향세계를 형성하는 전승과 역사이야기 등 서사적 지평의 시간성을 상세히 고찰하기 위해서는 세계와 자기 자신을 서사적으로 이해하는 서사의 주체로서의 인간에 대해 먼저 살펴보아야 한다.

하이데거는 인간을 특징적으로 나타내기 위해 현존재(Dasein)라고 칭한다. 그런데 그에 따르면 인간 현존재는 항상 그리고 이미 어떤 상황 속에 존재한다. 하이데거는 이를 “Befindlichkeit(처소성, 정황성)”라 칭한다. 현존재의 이러한 처소성은 그가 그때그때 마다 이미 그의 세계에 던져져 있음(Geworfenheit 피투성)을 의미한다. 그런데 현존재에게 그의 세계는 그가 세계에 던져지고 나서야 비로소 나타나는 것이 아니라, 현존재가 그의 세계에 던져져 있음으로 인해 항상 그리고 이미 그에게 드러나 있다. 존재론적 차원에서 볼 때 인간 현존재가 항상 어떤 세계에 던져져 있다는 사실은 그가 항상 어떤 기분에 젖어 있음(Gestimmtsein)을 의미한다. 하이데거는 현존재가 현재 어떻게 지내고 있으며, 또 앞으로 어떻게 될 것인지를 드러내는 것이 바로 기분이라고 말한다. “현존재는 기분에서 현(現Da)으로서의 자신의 존재[세계]에 직면한다.”³⁶⁾ 결국 **현존재에게 세계가 드러나는 근**

36) M. Heidegger, Sein und Zeit, Halle a.d. S, 1927(『존재와 시간』,

원적 방식은 지각이나 인식 혹은 이들을 바탕으로 한 객관화된 학문활동이 아니라 기분(*Stimmung*)인 것이다. 결국 현존재는 항상 기분에 젖어 세계를 살아가며 또한 인식이라는 객관적 태도에 앞서서 특정한 기분에 젖은 상태에서 자신과 자신을 둘러싼 세계에 대해 이야기하며 이를 통해 서사를 형상화하는 자라 할 수 있다.

이상에서 우리는 인간이 이미 항상 어떤 세계에 던져져 있는 존재라는 사실을 살펴보았다. 그런데 하이데거에 따르면 인간은 단지 수동적으로 어떤 상태에 던져져 있기만 한 것이 아니라, 그와 동시에 능동적으로 자기 자신을 특정한 세계에로 부단히 던지고 있는(*Entwurf* 기투) 존재이기도 하다. 특정세계에 던져져 있으면서 동시에 그 세계를 향해 자신의 존재(세계)를 던지는 이것이 바로 세계를 자기 자신의 것으로 만드는 이해(*Verstehen*)이다. 인간은 이러한 이해를 통해 동물들과 달리 주어진 자연세계에 맡겨져 있기만 한 것이 아니라 스스로 자신의 고유한 세계³⁷⁾인 인간적 세계를 만들어 갈 수 있는 가능성을 지닌 존재(*Seinkönnen* 존재가능)로 살아간다.

위에서 살펴보았듯 인간에게 세계가 드러나는 것은 현존재로서의 인간이 세계에 던져진 채 기분에 젖어 세계를 자기 나름대로 이해하고 있기에 가능한 것이다. 그리고 처소성과 이해성은 항상 이미 말에 의해 낱말의 것들로 분절되어(*artikuliert*) 구성되어 있다. 이런 이유로 처소성과 이해성에 의해 현존재인 인간에게 드러나는 세계는 항상 말³⁸⁾로 드러날 수 있다. 이로써 역사 이야기나 전승

134쪽.) []는 필자가 첨가.

37) 이것이 바로 역사적이고 문화적인 세계이자 서사적 세계이다.

38) 하이데거에 있어서 말(*Rede*)은 언어(*Sprache*)와 구별되는 실존론적이고 존재론적 개념이다. 그에 따르면 언어는 언어의 가능조건인 말이 문자나 음성을 통해 밖으로 발화된 형태이다. 이런 의미에서 말은 근원적인 언어라 할 수 있다. 『존재와 시간』, 160쪽 참조. 서사성에 대한 구체적인 논의를 위해서는 역사이야기와 전승에 대한 후설의 논의와 더불어 존재론적 말과 공공성(*Öffentlichkeit*)에 대한 보다 상세한 논의가 요구된다.

등 특정한 언어에 의해 형상화되기 이전에 세계가 이미 현존재의 처소성과 이해성 그리고 이들을 분절하고 있는 말에 의해 개시(開示)되어 있다는 사실이 밝혀진다.

그런데 인간에게 세계가 체계적이고 통일성 있게 파악되기 위해서는 세계가 드러나는 등근원적 구성요소인 처소성과 이해성 그리고 이들을 분절하는 말을 통일하는 무엇인가가 있어야 한다. 하이데거에 따르면 이러한 통일성의 가능근거가 다름 아니라 시간성(Zeitlichkeit)이다. 현존재의 처소성과 이해성에 통일성을 부여하면서 세계를 드러내주는 가능근거가 시간성이라는 것은 곧 시간성이 세계 이해의 가장 근원적인 계기라는 뜻이다. 하이데거에 따르면 시간은 통속적 이해에서 주장하는 것처럼 과거에서 현재를 거쳐 미래로 흘러가는 것이 아니라, 현재에 이미 도래하고 있는 미래인 장래에서 현재로 그리고 현재에서 과거로 이어져 있다. 통속적이고 객관화된 시간이해와는 달리 존재론적으로 볼 때 우리가 시간을 우선은 우리에게 이미 도래해 있는 미래인 장래로서 경험한다는 것은 시간이 지금의 우리에게 ‘앞서있음’으로 체험된다는 것을 의미한다. 그런데 시간이 ‘앞서있음’으로 체험된다는 것은 이미 도래한 장래로서의 시간체험을 통해 인간이 지금의 자신을 벗어난다는 것을 의미한다. 따라서 시간체험의 근원이 장래라는 것은 다른 그 무엇이 아닌 ‘이미 자신에게 도래한 장래’라는 시간체험을 통해 인간이 현재의 자신으로부터 벗어난다는 것을 의미한다. 그리고 이는 또한 우리의 현재가 과거나 현재 자체보다는 미래적 시간 양상인 장래에 의해 이해된다는 뜻이다. 모든 서사는 시간의 축을 따라 전개된다. 그리고 이상과 같은 시간의식을 세계이해의 근본틀로 지닌 인간이 전개하는 서사는 있었던 그대로의 과거의 사건을 재현하거나 현재의 상태를 보고하기 보다는 미래적 시간양상에 이끌려 되어 전개될 수밖에 없다.

하이데거와 함께 현상학적 시간이해를 전개한 후설은 시간이 현재에서 과거를 거쳐 미래로 흐른다고 보았다. 그에 따르면 현재, 과거,

미래라는 시간의 세 양상 중 현재는 과거나 미래가 조금도 섞여 있지 않은 점으로서의 지금을 의미한다. 이 같은 의미의 현재가 시간 연장을 지니기 위해서는 ‘방금’으로 변양되어야 한다. 결국 현재가 방금으로 변양된다는 것은 시간이 현재에서 과거로의 흐름으로 파악된다는 뜻이다. 하이데거와 후설 양자의 시화(Zeitigung)의 방향 중 어느 것이 인간의 시간의식에 적합한 것인지 판단하기 위해서는 좀 더 상세한 논의가 필요하다. 다만, 인간이 점적인 지금이 아니라, 이미 나의 현재에 들어와 작용하고 있는 미래인 장래를 걱정하며³⁹⁾ 또한 이를 위해 과거를 되새기며 현재를 살아간다는 점을 고려할 때 후설이 말한 시화의 방향보다는 하이데거의 그것이 인간의 시간체험에 보다 적합하다고 잠정적으로 판단할 수 있겠다.

실존적 관점에서도 우리는 역사 형성의 원점을 미래가 아니라 현재로 볼 수도 있다. 실존적 관점에서 볼 때 이 세상이 열리는 지점이 지금 나의 의식이기 때문이다. “시간만 가지고 말한다면 과거는 이미 없고 미래는 아직 없다. 있는 것은 오직 현재, 지금뿐인 것이다. 무엇이 현재를 있다고 말하게 하는가? 그것은 다름 아닌 ‘나’이다. ‘나’ 없이는, 즉 의식의 주체가 빠진 객관적 시간은 체험 시간에서 아무런 의미가 없다. 그래서 체험 시간을 또 인간적 시간이라고도 하는 것이다. 이 ‘나’가 있음으로 해서 비로소 현재는 있는 것이다. [...] 현재는 스스로 있으면서 동시에 이미 없는 과거와 아직 없는 미래를 존재로 전환하고 그 존재를 서로 연결한다. 그 중심에 살아 있는 (즉

39) 하이데거는 인간이 자기 자신과 남에 대해 걱정하고 고려하는 것을 ‘마음쓰(Sorge 존재걱정)’이라고 규정한다. 바로 이 마음쓰가 세상을 살아가는 인간의 존재 방식이기도 한데, 그것은 구체적으로 ‘세계 안에 이미 존재자 곁에 있으면서 자기를 앞질러 있음(Sich-vorweg-schon-sein-in-der-Welt-Sein-bei)’이라는 구조를 갖는다. 이러한 마음쓰의 구조를 시간 양상들과 관련해서 재해석해 보면 ‘기존하면서-현존화하는-장래(die gewesen-gegenwärtigend-Zukunft)’로 밝혀진다. 이로써 “시간성은 본래적 마음쓰의 의미로서 드러난다.” 참고, 『존재와 시간』, 192, 326쪽.

깨어 있는 의식인) ‘나’가 있다. 나는 시간의 주체이다.’⁴⁰) 그러나 이런 ‘자기중심적’ 시간 개념과 ‘지금 현재의 나의 의식’을 좀 더 분석해 보면, 현재라는 시간 양상은 과거나 미래와 분리되어 있지 않으며, 지금 나의 의식이라는 것도 이미 미래가 육박해 들어와 이해되고 있다는 사실을 알 수 있다. ‘지금 여기의 나’를 중요시 하는 실존적 의식에게도 점적인 지금으로서의 현재보다는 지금 현재의 내 의식에 들어와 있는 미래의 나와 나의 세계에 대한 걱정이 ‘지금 여기의 나’를 규정하고 있는 것이다.

이야기의 구조인 서사성(Narativität)은 이상에서 고찰한 시간성을 축으로 하여 전개된다고 볼 수 있다. 서사가 시간에 따라 전개되는 것인 한, 시간성이 역사와 문화를 구체적으로 형상화하는 서사성을 이끈다고 할 수 있는 것이다. 시간성과 서사상의 이러한 연관관계로 인해 시간성이 올바르게 파악될 때만이 서사성 역시 근본적이고 총체적으로 파악될 수 있다. 이 때 또한 서사성이 단지 서사물에 대한 기술적 분석의 도구로서 뿐만 아니라 인간과 그의 세계를 규정하는 하나의 본질적 구조로 밝혀질 수 있을 것이다.

V. 글을 끝내며

한 국가나 민족의 정체성 형성에서 서사가 차지하는 역할은 엄청나다. 한 문화권에 거주하는 사람들은 그 문화에 내재된 특정 서사문법을 공유함으로써 ‘우리는 하나’라는 집단적 정체성을 형성한다. 서사는 문화구성원들에게 정체성을 부여해 주는 의미의 원천이기 때문이다. 가령, 유대인들은 모세의 출애굽 이야기에서 속박에서 풀려나 해방을 이뤄낸 민족 신화의 원천을 발견한다. 이 목적지향적인 해방 서사에서 이스라엘인들은 오랜 디아스포라에서 벗어나 조국을 건설

40) 소광희, 『시간의 철학적 성찰』, 문예출판사 2001, 177-178. []는 필자가 첨가.

하는 자신들의 모습을 발견하고 이스라엘인이라는 민족적, 인종적 정체성을 발견한 것이다. 이런 정체성의 형성이 개별적 이해관계에 따라 이리 저리 흩어진 집단들을 하나로 묶어 방향성을 부여하고 화합과 통합을 유지하는 것이 사회발전에 긍정적 에너지로 작용한 사례를 우리는 많이 알고 있다.

그러나 서사가 한 국가의 문화적 정체성 형성을 위해 정당화될 때 그것은 내부적으로는 이질적 목소리의 억압을, 외부적으로는 타 문화와의 충돌로 나타날 수밖에 없다. ‘우리는 하나’라는 통합적 정체성의 서사는 이념적 차원에서 공동체를 만들어내긴 하지만 필연적으로 다른 공동체와 타자관계를 형성할 수밖에 없기 때문이다. 이런 이유에서 서사는 이해 집단들을 묶어주는 ‘공공 영역’을 창출하기만 하는 것이 아니라 차이에 대한 억압 위에 허구적 통일성을 만들어낼 수 있다. 문명의 충돌이라는 헌팅턴의 비관적 예언이 가시화 되고 있는 지금 상반되는 가치를 판정하고, 충돌하는 입장들을 중재할 수 있는 ‘제3의 기준’이 그 어느 때보다도 절실하게 필요하다. ‘차이’를 넘어 함께 공유할 수 있는 최소한의 기준과 틀을 만들어 가야하는 것이다.

그렇다면 문화 간 차이로 인한 갈등을 넘어 공존을 위한 최소한의 보편성을 창출해줄 서사적 방법은 무엇인가? 문화적 만남이 갈등과 정체성 붕괴로만 끝나지 않고 정체성 재구성의 계기로서 작용하기 위해서는 어떤 서사적 실험이 이루어져야 하는가? 이런 질문들은 이제 우리 시대 인문학이 더 이상 피할 수 없는 현실적 문제가 되었다.

‘서사성’에 대한 철학적 고찰은 각 문화의 정체성의 내용을 형성하는 구체적 서사 내용의 차원을 넘어서 서사가 어떻게 그런 정체성을 형성하고 또 어떠한 방식으로 각 문화에 대한 타당성을 형성하는 지 그 보편적 구조를 근본적으로 밝혀줌으로써 문화적 갈등을 넘어 타자와 공존할 수 있는 서사문화를 형성하는데 하나의 메타적 도구로서의 기여할 수 있을 것이다. 본 연구는 역사와 문화의 정체성 구성계기로서 서사성을 시간성이라는 인간의 주관적이면서도 보편적인 존재성격을 통해 밝히려 하였다. 이를 통해 본 연구는

1. 단지 문학이나 역사학의 연구 대상으로서 탐구될 때 밝혀내지 못한 서사성의 보다 본질적이고 체계적인 성격을 보여주고자 했다. 2. 이것은 또한 서사성을 문화 컨테츠 개발을 위한 하나의 도구로서만 연구하는 차원을 넘어서 서사성이 어떻게 인간과 그의 세계와 관계를 맺고 있는지 파악하는 작업이었다. 3. 또한 이러한 작업 속에서 본 논문은 서사의 전개 터인 지평으로서의 세계가 보편적이고 객관적인 자연과학적 세계와는 달리 인간의 의미부여과정과 그것에 대한 세대 간의 전승을 통해 ‘형성되는 것’이라는 점을 보여주었다. 이를 통해 특정한 문화만을 절대화시키려는 시도의 본질적 한계와 타당성 정도가 간접적으로 지적되었다. 4. 본 연구는 무엇보다도 서사성이 지닌 그 시간적 성격을 상세히 밝혀주었다. 이는 각각의 구체적 서사물들이 어떠한 의미구성적 지향성과 시간양상에 이끌려 하나의 이야기를 이루고 또 어떤 의미지향성에 의해 변화해가는 지를 범례적으로 이해하는 데 도움을 줄 수 있을 것이다.

본 논문의 이상과 같은 작업들은 문학이나 역사학에서 서사를 연구할 때 참조될 수 있을 것이다. 물론 서사에 대한 이러한 철학적 예비분석이 완성되기 위해서는 지평, 지향성, 의미부여 작용, 시간성 등의 개념들이 특정한 역사이야기나 신화, 드라마나 영화 등 구체적 서사물의 발생과 전개에 어떻게 작용하는지 좀 더 비판적이고 상세히 고찰이 되어야만 한다.

참고문헌

- Husserl, E., Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Ergänzungsband, Hua XXI X, Dordrecht 1993. (『위기 보충』)
- _____, Erfahrung und Urteil, hg. von Landgrebe, Hamburg 1985. (『경험과 판단』)
- _____, Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Hua VI; Den Haag 1952. (『위기』)
- _____, Analysen zur passiven Synthesis, Hua XI, Den Haag 1966. (『수동적 종합』)
- _____, Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, Hua I, Den Haag 1963, (『성찰 I』)
- _____, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch, Hua IV, den Haag 1952. (『이념들 II』)
- _____, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Zweiter Teil, Hua XIV, Den Haag 1973. (『상호주관성』 II)
- _____, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Dritter Teil, Hua XIV, Den Haag 1973. (『상호주관성』 III)
- Heidegger M., Sein und Zeit, Halle a.d. S, 1927(『존재와 시간』)
- Assmann, Aleida und Jan. Schrift und Gedächtnis: Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation. München, 1983.
- _____, 『기억의 공간』. 변학수·백설자·채연숙 역. 경북대학교 출판부, 2003.
- Ricoeur, Paul. 『시간과 이야기』 1·2·3. 김한식·이경래 역. 문학과 지성사, 2005.

- Mieth, M., “Die Bedeutung der menschlicher Lebenserfahrung”, in: Ders: Moral und Erfahrung. Freiburg. Schweiz 3. Aufl. 1977 (『인간적 삶의 체험이 지닌 의미』).
- Ricoeur, P., 『시간과 이야기』 1·2·3. 김한식·이경래 역. 문학과지성사, 2005.
- _____, 『해석의 갈등』. 양명수 역. 아카넷, 2001.
- 강현국. 『서사문법시론』, 고려대 민족문화연구원, 2003.
- 박진. 『서사학과 텍스트 이론: 토도로프에서 데리다까지』, 랜덤하우스중앙, 2005.
- 박인철의 ‘현상학의 학문성과 지평성—현상학의 문화연관성’ in: 『기술시대와 현상학』, 경희대학교 출판국, 2005년
- 소광희, 『시간의 철학적 성찰』, 문예출판사 2001,
- 손영미. 『서사학과 포스트휴머니즘』, 『내러티브』 9호. 2004. 10.
- 이남인, 『현상학과 해석학』, 서울대학교 인문학 연구총서 Nr. 2 3, 2004.
- 임정택 외. 『기술매체 시대의 텍스트와 미학: 매체와 이야기의 인문학』, 연세대학교 출판부, 2005.
- 한용환, 『서사 이론과 그 쟁점들』, 문예출판사, 2002.

ABSTRACT

Eine philosophische Untersuchung zur Narrativität im
Phänomen der Kulturkonflikt

Lee, Jin-Oh

Zur Zeit bekundet sich ein wachsendes Interesse an den narrativen Formen. Narrativität gilt als eines der wichtigsten Mittel, mit denen sich die menschlichen Erfahrungen konstituieren lassen. Narrativität entwickelt sich in verschiedenen Richtungen, die philosophisch begründet sind. Man bezeichnet den Terminus 'narrativ' als ein Textschema, das dazu dient, Erfahrung und Wissen zu ordnen. Im Textschema steht ein Zusammenhang von Geschehen und Handlung im Mittelpunkt, der sich in eine Geschichte übersetzen lässt, die aus dem Aspekt unter einer temporalen Anschauungsform darzustellen ist. Der menschliche Erfahrung vollzieht sich also in der Zeit. Das Ziel der Untersuchung besteht vor allem darin, die Grundstruktur der Narrativität als Zeitlichkeit philosophisch vorzuzeichnen. In der vorliegenden Arbeit soll damit versucht werden, den wesentlichen Bezug der Narrativität auf die Zeitlichkeit unter besonderer Berücksichtigung der historischkulturellen Konflikt zu betrachten.

Main Scope: Phänomenologie, Kulturphilosophie

Keywords: Zeitlichkeit, Welt, Geschichte, Geschichtserzählung,
Narrativität, Kulturkonflikt