

# TRANS- HUMANITIES

---

**Title :** 폴 리콴르의 칸트 전유: 20세기 프랑스 반성철학의 정당성  
확보를 위한 새로운 접근

**Paul Ricoeur's Appropriation of Kant: A New Approach  
to Ensuring the Legitimacy of 20th French Reflective  
Philosophy**

Author(s) : 김동규 (KIM Dong-Kyu)

Source : *Trans-Humanities*, Vol. 4 No. 3 (2011), pp. 123-147

Published by : Ewha Womans University Press

URL : <http://eiheng.ewha.ac.kr/page.asp?pageid=book10&pagenum=060600>

Online ISSN : 2383-9899

---

All articles in *Trans-Humanities* are linked to the Homepage of KCI and  
Ewha Institute for the Humanities and can be downloaded:  
[www.kci.go.kr](http://www.kci.go.kr) & <http://www.trans-humanities.org/>



**이화여자대학교**  
EWHW WOMANS UNIVERSITY

## 폴 리콥르의 칸트 전유

- 20세기 프랑스 반성철학의 정당성 확보를 위한 새로운 접근

김동규

### 1. 문제제기

폴 리콥르는 구조주의, 탈구조주의, 현상학과 해석학 등 여러 가지 방식으로 전개된 20세기 프랑스철학의 흐름 속에서 현상학과 해석학의 영향 하에 반성철학이라는 전통적인 기반 위에서 사유한 철학자이다. 그는 일관적으로 반성하는 존재자에서 사유를 전개하는 주체철학의 전통에 서서 여러 철학적 문제들을 풀어보고자 했고, 자신의 경계를 넘어서 여타 다른 철학적 전통 및 문제들과 끊임없이 대화하려는 시도를 감행한 철학자다. 20세기의 다른 몇몇 프랑스의 철학자들이 오로지 자신이 속한 전통 바깥의 사유 흐름과는 대화를 거의 하지 않았던 여러 모습을 보이는 것에 비추어보면 이는 독특한 면모라고 할 수 있다. 이는 특별히 영미논리철학이나 분석철학과 관련해서 두드러지는데, 특히 사르트르, 또는 푸코나 라캉, 들뢰즈 등 20세기 프랑스의 사유를 주도해온 인물들이

라고 평가받는 여러 철학자들의 경우 유럽대륙을 벗어난 영미분석철학과 같은 상이한 전통과는 별다른 소통을 하지 않았다. 소통을 하건 말건 물론 그것은 각자의 자유고, 그런 소통 부재가 이들의 철학적 성과를 깎아내리는 것도 아니다. 하지만 소크라테스나 플라톤, 그리고 해석학의 전통에서 보는 것처럼, 대화 내지 상호소통이라는 것이 철학적 정신의 고양의 추동력이 된다고 한다면, 위에서 언급한 철학자들의 대화 부재는 아쉬운 면이 없지 않다.

특별히 하이데거 이후로 영미권의 분석철학 전통은 하이데거나 프랑스의 여러 철학자들에게 끊임없는 비판을, 아니 어떤 경우에는 조롱과 비방에 가까운 비판을 종종 가했다.<sup>1)</sup> 하지만 프랑스인들의 적극적 대응은 잘 찾아보기 힘들다. 철학이 어떤 특정 지역의 산물이 아니라 인류 공동체의 유산이라고 한다면 대화 자체가 불가능하지는 않을 것이다. 또한 서로 다른 지리적, 문화적, 지적 배경을 가졌다고 하더라도 대화는 서로의 차이를 극복하거나 적어도 차이를 확인하는 성과 정도는 낼 수 있을 것이다. 아울러 상대방의 논박이 나에게 결정적인 타격을 입히는 것처럼 보인다면 거기에 대해 적절히 응수해주는 것이 나의 철학적 정당성을 세우는데 더 큰 힘이 될 것이다. 이런 점에서 프랑스철학의 영미 논리철학 전통의 비판에 대한 태도는 아쉬운 면이 없이 않다.

그런데 이 정당화 작업을 시도한 예외적인 인물이 있는데 그가 다름 아닌 리코르다. 그는 반성철학이라는 전통 아래서 자신과 자신의 철학적 기반에 가해질 수 있는 전형적인 영미 논리학의 문제제기에 적극적으로 대응하는 길을 택한다. 20세기를 거치면서 프랑스의 반성철학은 영미권의 논리학적 철학 전통에서 보면 납득할 수 없는 철학적 개념들을 생산해냈는데, 그것들은 대체로 애매함과 모호함을 그 근간으로 하고 있었다. 리코르의 철학적 작업은 바로 여기서 빛을 발한다. 그리고

1) 영미철학자들의 하이데거 비판에 관해서는 다음 글을 참조하라. 김영진, 「하이데거와 분석철학-로터, 카르납, 비트겐슈타인-」. 『철학논집』 23 (2010): 268-272.

그 작업에서 증대한 전거로 등장하는 것이 바로 칸트의 철학이다. 그는 칸트 철학의 전유를 통해 자신의 작업을 정당화시키는데, 우리는 여기서 칸트라는 유산을 통해 20세기의 프랑스 반성철학이 정당성을 확보하는 하나의 예를 찾아보게 될 것이다. 하지만 이 논의로 직접 들어가지 전에, 문제의 기반을 잘 이해하기 위해서 우리는 우선 리콤프가 속해 있으면서 동시에 정당화하고자 하는 반성철학의 전통이 무엇인지 짚어내야 한다.

## 2. 반성철학의 전통과 데카르트

반성철학이란 무엇인가? 이 말에 대해 적극적으로 정의를 내리기 전에 필요한 것은 우선 ‘반성’이 무엇을 의미하는지를 정의하는 일이다. 그 다음에 반성철학을 따져보기로 하자. 역사적으로, 철학에서 반성에 대한 정의를 가장 명확하게 말하고 있는 사람 중 하나는 라이프니츠(Leibniz)다. 라이프니츠를 따르자면, “반성이란 우리 안에 있는 것에 주의를 기울이는 것 이외의 다른 것이 아니다”(40). 이 정의에서 보자면, 반성은 우리 바깥이 아닌 자기 자신을 돌아보는 것이다. 그렇기 때문에 여기서의 반성은 자기가 하는 반성이기도 하면서 동시에 자기 자신에 대한 반성이기도 한 것이다. 칸트는 또 이렇게 말한다. “반성이란 곧바로 대상들에 대한 개념들을 얻기 위해 대상들 자체와 관계하는 것이 아니라, 우리가 개념들에 이를 수 있는 주관적 조건들을 발견하기 위해 우선 준비하는 마음의 상태다.”<sup>2)</sup> 이렇게 보면 반성철학은 바깥이 아닌 자기 자신으로 돌아가는 것이라고 볼 수 있다.

---

2) Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, (1787). Hamburg: Felix Meiner, 1998; 『순수이성비판 1·2』. 백종현 역. 서울: 아카넷, 2006. A260/B316. 관례대로 1관(A)과 2관(B)의 면수만을 표기한다.

그렇다면 반성철학이란 무엇인가? 그것은 자기 자신에 대해 이해하고 자 하는, 즉 '자기인식' 내지 '자기이해'를 둘러싼 문제 전반을 다루는 철학을 뜻한다고 할 수 있다. 이렇게 보면 반성철학으로서의 철학보다 반성철학이 아닌 철학을 찾는 게 더 힘든 일이 될 것이다. '너 자신을 알라'는 소크라테스의 유명한 언명이 있는 이래로 철학의 역사 속에서 자기-이해는 중요한 문제의 축을 항상 형성해왔다. 서양 고·중세철학의 유구한 전통 속에서 반성하는 인간, 즉 자기 자신에 대한 이해를 추구하는 작업은 끊임없이 벌어졌다.<sup>3)</sup> 이런 관점에서 보면 반성철학이라는 관점을 따로 설정하는 일은 불필요한 것처럼 보인다. 하지만 앞서 보았듯이 라이프니츠나 칸트에게서 '반성'이라는 개념이 적극적으로 규정되고 있는 것을 보면, 반성철학에 보다 큰 무게감이 더해진 시기가 있었고, 그것이 다음 아닌 '근대'라고 우리는 추리해볼 수 있다. 근대의 데카르트 이후로 사유를 통해 자신을 인식하는 일이 일종의 철학의 제일원리처럼 부각되고 있기 때문에, 반성하는 자로서의 인간은 이전의 전통과는 색다른 차원에서 문제의 화두로 부상한다. 이 점에서 반성철학은 반성하는 인간을 이차적인 것이 아닌 일차적으로 전면에 부각시켜 거기서부터 철학의 여러 문제들을 해명하고자 하는 철학 전체를 일컫는 말이라 할 수 있다. 이것이 근대 이후에 부각되었다는 점에서 볼 때 이는 또한 주체철학과 맥을 같이한다고 해도 과언은 아닐 것이다.

이에 리코르르는 반성철학과 반성철학의 철학적 문제들에 대해 다음과 같이 정의한다.

여기서 말하는 반성철학은 데카르트의 코기토에서 비롯하여 칸트와 프랑스의 후기 칸트철학을 거쳐서 형성된 사유방식을 의미한다.  
 ... 반성철학이 가장 근본적인 것이라고 생각하는 철학적 문제들은

3) 특별히 이 문제와 관련해서는 다음 논문을 참조하라. 이상섭, 「자기인식의 역설-고·중세의 정신 철학적 관점을 중심으로」, 『헤겔연구』21 (2007): 229-264.

자기이해의 가능성에 관한 문제, 즉 지식, 의지, 평가 등과 같은 작용들에 관한 주체의 문제다. 반성은 자기로 되돌아오는 활동이다. 다시 말해 주체는 일반적으로 작용들 사이에 분산되어 있고 주체로서의 자신을 망각하고 있지만, 자기로 되돌아오는 활동에 의해 가지적 명증성 및 도덕적 책임 안에서 이러한 작용들의 통일적 원리를 다시 파악하게 된다(*Du texte à l'action* 25).

여기서 리콰르는 ‘주체의 문제’라는 표현을 직접적으로 사용하고 있다. 즉, 정도상의 차이는 있으나 반성하는 주체를 근본적인 것으로 내세우는 철학들은 모두 반성철학의 범주 안에 넣을 수 있을 것이다. 우리는 이러한 리콰르의 정의를 거울삼아 프랑스의 반성철학을 재조명할 수 있다. 이 반성철학의 원천은, 특별히 프랑스에서는 그 누구보다도 라이프니츠와 칸트에 앞서 활동한 데카르트에게서 유래한다. 데카르트의 철학은 코기토(Cogito)를 부각시키는 제일원리, 즉 **나는 생각한다, 나는 존재한다**라는 원리를 전면에 부각시킨다. 이것은 가장 확실한 세계의 토대를 찾아내기 위해 자기 바깥이 아니라 자신에게 집중하는 사고실험을 통해서 발견된 원리다. 그가 비록 반성이라는 개념 자체를 적극적으로 부각시키지는 않았지만, 그의 철학은 라이프니츠-칸트식의 정의에 비추어볼 때 분명 반성의 원리에 충실한 철학이다. 이렇게 자기 자신에게 주의를 기울여 찾아낸 제일원리가 제일철학으로서의 형이상학의 원리 역할을 함으로써 모든 학문과 탐구의 토대가 된다고 주장하는 데카르트의 철학 자체가 다름 아닌 반성철학의 모범사례가 된다.

그렇다면 라이프니츠나 칸트의 개념 규정을 통해 보다 명확하게 규정될 수 있는 이 데카르트의 반성철학이 갖는 독특한 특징은 무엇인가? 데카르트는 인간을 규정할 때 사유능력을 가진 영혼 또는 정신을 ‘사유하는 것(res cogitans)’으로, 신체를 ‘연장된 것(res extensa)’로 구분한다. 물론 영혼과 신체의 결합체로서의 인간의 본성을 이루는 것은 사유

능력을 가진 영혼이다. “어떤 물질적인 것보다 먼저 인식되고 더 확실하게 인식되는 사유만이 우리의 본성에 속한다”는 데카르트의 말은 이런 입장을 아주 잘 대변해준다(*Œuvres de Descartes VIII-1* 7; 『철학의 원리』 13). 자신을 파악하고자 하는 반성철학의 특징에서 볼 때, 그 대상은 전체로서의 ‘나’이기 이전에 사유하는 존재로서의 나인 것이다.

이렇게만 보면, 사유하는 정신에 우위성을 부과한 철학적 입장을 개진한다는 점에서는 이후의 독일관념론철학의 반성철학적 전통과 데카르트는 그리 큰 차이가 없어 보이기도 한다. 그런데 우리는 여기서 데카르트가 인간을 영혼과 신체의 결합으로 보고 있다는 점에 주목해야 한다. “... 우리는 인간 신체가 정신과 밀접하게 결합되어 있다는 사실 또한 인식한다”( *Œuvres de Descartes VIII-1* 41; 『철학의 원리』 68). 그에게 인간의 신체는 연장을 그 속성으로 가지는 것이기 때문에 물질적인 대상이다. 이것은 과학적 방법에 근거한 탐구를 통해서 그 면면이 드러날 수 있는 탐구대상이기도 하다. 그래서 데카르트는 인간의 몸의 움직임을 동물의 움직임을 유사한 것으로 놓고 설명을 이어간다. 동물을 생리학적으로 다루는 것과 마찬가지로, 인간의 몸 역시 생리학적 탐구의 대상이 되어버린 것이다(김성환 153-161). 물론 인간의 영혼과의 관계로 인해, 신체와 영혼의 상호작용에 근거해서 인간의 정념을 설명하는 데카르트의 입장은 논리적인 결합을 안고 있는 것은 사실이다. 왜냐하면 데카르트에게 인간은 역시나 둘로 구분될 수 있지만 하나의 전체로서의 인간으로 간주되기 때문이다. 이런 점에서 데카르트의 철학적 구도 상으로는, 과학으로 환원되지 않는 인격체로서의 인간성과 과학적 대상의 대상성을 갖는 인간성이 한 인간 존재 안에 혼재되어 있음을 알 수 있다. 이 둘을 구별하기란 매우 어렵고, 이것이 어떻게 논리적 모순 없이 결합한 체로 존재하는지를 알기도 쉽지 않다. 데카르트 역시 이 점을 인정하고 있다. “저에게는 인간의 지성이 영혼과 신체의 구별 및 그 결합에 대한 매우 판명한 개념을 형성할 수 있는 것으로 여겨지지 않습니

다. 왜냐하면 이렇게 하기 위해서는 이것들을 하나로 파악하면서 동시에 둘로 파악해야 하는데, 이것은 모순이기 때문입니다”(*Œuvres de Descartes III* 693).

데카르트의 이 고백이 바로 우리가 주목해야 할 부분이다. 인간 안에 주의를 기울였을 때 본성으로 파악된 것은 사유였다. 하지만 인간이 신체를 가진 존재로 파악된다는 사실 또한 부정할 수 없다. 그렇기 때문에 데카르트는 관명한 개념으로 ‘전체로서의 인간’을 내세우지 못한 채, 하나이면서 둘이라는 애매한 표현으로 영혼이자 신체로서의 인간 존재를 설명한 것이다. 그런데 흥미로운 것은 이러한 ‘애매함’이 20세기 프랑스 반성철학의 특징이라는 것이다.

### 3. 20세기 프랑스 반성철학과 애매성의 문제

20세기 프랑스의 반성철학 전통은 독일 철학을 전유하는 가운데 급변한다. 현상학과 해석학이라는 새로운 흐름은 데카르트적 주체 철학을 비판하면서도 주체 자체를 포기하지 않으면서, 세계와 삶이라는 주체의 역동적 삶의 무대를 전면에 내세웠다. 이것은 후설이나 하이데거, 그리고 해석학자들에게 ‘생활세계’ 내지 ‘주위세계’, ‘지평’이라는 이름으로 일컬어졌다. 이제 주체는 세계에 앞서 있는 것 같은 자립적 존재자가 아니라 세계와 더불어 있는 존재자로 부각되기에 이른다.

사정이 이러하다보니 데카르트 철학 속에 잠재해 있던 영혼과 신체의 이중성 내지 애매성(ambiguïté)은 우리의 사유의 핵심 과제로 급부상한다. 사실 정신과 신체의 결합 및 인간의 이중성 문제는 데카르트에게도 중대한 근심거리였다. 그는 이 문제를 아예 해소해버리고자 ‘송과선’과 같은 근거 없는 해결책을 내놓기도 한다. 이 아포리아가 이후로도 사유

의 과제로 남겨짐은 두말할 나위가 없다.

인간 신체의 문제가 주체성을 해명하는 일에서 간과하지 말아야 할 주제로 남아있게 되면서, 사르트르나 메를로-퐁티 같은 20세기의 프랑스 반성철학자들은 이를 새로운 방식으로 접근한다. 현상학과 해석학의 통찰이 있는 다음부터는 세계라는 거주지에 직접적으로 접촉하고 있는 신체적 존재로서의 인간이 더욱 중요해진 것이다. 데카르트의 신체가 삶의 세계 속에 먹고, 마시고, 허기를 느끼는 신체라기보다는 생리학적 대상과 같은 물질적 실체 같은 것으로 여겨졌다면, 현상학 내지 해석학적인 반성철학의 전통에서 있는 사람들에게 신체는 일차적으로 나타나는 인간 실존의 구체적 모습이 표현되는 인간 자신이 드러나는 ‘장(champ)’이다. 그런데 이 드러남의 ‘장’은 단번에 파악이 가능한, 확실한 표상이 가능한 대상이 아니라 애매한 의미와 표현들의 꾸러미다.

이와 관련한 예들을 모두 열거할 수는 없기에, 일단 메를로-퐁티를 새로운 반성철학이 지닌 애매성의 사유에 관한 대표적 예로 들어보겠다.<sup>4)</sup>

---

4) 메를로-퐁티를 반성철학의 영역 안에 놓을 수 없다는 반론이 제기될지도 모르겠다. 특별히 그의 후기철학과 관련해서는 그런 반론이 충분히 설득력을 가질 수 있다. 하지만 그의 신체의 현상학이 적극적으로 개진되어 있는 『지각의 현상학』을 둘러싼 그의 철학적 방향은 분명 반성철학적이고, 의식철학적이다. 그가 반성에 앞서는, 전반성적인 것, 비반성적인 것의 세계에 주의를 기울였다고 해도, 그것은 결국 기존 반성철학을 공격하고, 반성의 출발점을 비반성적인 것으로 정립한 시도으로써, 테브나즈(Thévenaz)의 표현을 빌리자면 “**철저한 반성(réflexion radicale)**”을 위한 작업이었기 때문이다(103). 이 문제와 관련해서 주시호는 다음과 같이 말한다. “세계는 이처럼 현상적 신체의 존재의 조건이면서 동시에 조건이지 않다. 존재의 조건이 되지 않는 경우는 『지각의 현상학』이 의식-대상이라는 전통적 철학적 틀에 따라 신체 <앞>에 신체와 구별되는 세계를 기술했음을 보여주고, 존재의 조건이 되는 경우는 『지각의 현상학』이 세계에 속하는 객관적 신체가 또한 인간의 한 모습이라는 사실을 받아들였음을 보여준다. 세계 또는 지평이 현상적 신체의 <앞>에 현전할 때 세계는 현상적 신체의 상관자가 되는데, 이것은 세계가 대상들의 의미나 객관성(objectivité)을 토대지울 수는 있지만 현상적 신체의 의미나 주체성(subjectivité)을 토대지울 없다는 것을 의미한다. 의식-대상 구조에 의존하는 전통적 의식철학이 의식의 주체성을 자기 의식 밖에서 찾지 않는 것처럼, 현상적 신체는 자신의 주체성을 자기 신체(corps propre) 밖에서 찾지 않는다. 이런 철학적 구조에 머물러 있는 『지각의

후설의 현상학 및 하이데거의 실존론적 현상학의 세례를 받은 메를로-퐁티는 인간을 '세계에의 존재(être-au-monde)'라고 칭하며, 신체로서의 인간이 세계와 결부되어 있다고 본다. 이러한 관계 때문에 신체는 안정적이고, 단정적인 것이 아닌 불안정하고 애매한 존재로 정립될 수밖에 없다고 그는 주장한다. 실존의 운동 속에 있는 현상적 신체는 생물학적 실존임과 동시에 인격적 실존으로 세상에 참여하고 있기 때문이다. 메를로-퐁티의 다음 언급들에 주목해보자.

행위 속에서의 신체와 영혼의 융합, 생물학적인 실존에서 인격적인 실존으로의 승화 및 자연적인 세계에서 문화적인 세계로의 승화는, 우리의 경험이 갖는 시간적인 구조에 의해 가능한 것이면서도 또한 불안정한 것이 된다. ... 세계에의 존재가 지닌 애매성은 신체의 애매성으로 번역되고, 신체의 애매성은 시간의 애매성을 통해 이해된다(114).

과학적 대상이 아닌, 선풍적으로 세계에 참여하고 있는 실존하는 신체-영혼인 주체는 세계와 직접적으로 관계를 맺는 신체적 작용의 애매성으로 인해 확고한 질서가 아니라 불안정적인 존재방식을 갖고서 살아간다. 메를로-퐁티는 이러한 애매성이 곧 인간 실존의 숙명이라고 본다.

영혼과 신체의 결합은 외적인 두 항, 곧 한 대상과 한 주체 사이에서 임의적으로 질서가 잡히는 것이 아니다. 그것원영혼과 신체의 결합은 실존의 운동 속에서 매순간 이루어진다(118).<sup>5)</sup>

데카르트에게서 명확하게 결론이 나지 않았던 영혼-신체의 애매성이

---

현상학』에서 주체성의 근거가 세계에 놓여있지 않고 침묵의 코기토(cogito 떠 cite) 에 놓여있는 것은 당연한 결과이다”(주성호 132).  
5) 꺾쇠괄호는 필자.

메를로-퐁티에게는 실존론적 현상학이라는 옷을 덧입고 재생하고 있는 것이다.<sup>6)</sup>

이런 애매성이란 개념은 왜 나타나는 것일까? 그것은 아마도 우리 존재의 애매성과 우리가 관계를 맺고 있는 세계의 애매성 때문에 그런 것이다. 메를로-퐁티는 실존적인 삶의 운동 속에서 생물학적이기도 하고, 인격적이기도 한, 자연적이기도 하고 문화적이기도 한 신체-영혼으로서의 주체가 지닌 애매성 및 이 주체와 실존적 운동의 놀이터가 되는 자연적이고 현상적인 세계와의 관계 속에서 나타나는 애매성에 주목했던 것이다. 이 경우 인간 주체는 세계를 구성함과 동시에 세계 속에서 구성되기도 하는, 애매한 존재가 되고 만다. 테브나즈가 말한 것처럼, 반성적 존재로서의 ‘나’는 세계라는 “총체적인 역사의 상황, 이중적인 상황 속에 개입되어 있는 나”에 불과하다(105). 보다 정확히 말하면 이 세계 속에 참여 또는 기투하며 사는 삶(vie) 자체가 나를 “절대적 실존으로 존재할 수 없게 만드는 일종의 애매성과 모호성”으로 가득 차 있는 상황인 것이다(105). 이는 앞에서 본 것처럼, 데카르트가 물질적 대상으로서의 세계 및 그런 세계의 연장적 성격과 사유실체로서의 영혼 또는 정신의 결합 상태에서 비롯되는 애매한 관계성의 문제에 대해 협소하게 자각하고 있던 문제의식이 실존론적 현상학의 역동 속에서 보다 분명하게 부각된 것이라고 볼 수 있으며, 이것이 바로 20세기 프랑스 반성철학의 중요한 특징으로 자리를 잡는다. 예를 들어 메를로-퐁티만이 아니라 사르트르도 실존론적 현상학에 입각하여 우리 안에 나타나는 애매성을 여러 차례 언급한다. ‘자기기만’의 문제가 그 중 하나이고, 즉자와 대자의 관계 문제도 그 중 하나이다. 하나로 전체화할 수 없는 인간 실존의 특성을 그 역시 주목하고 있었던 것이다. 또한 미셸 앙리는 자기-촉발이라는 자

---

6) 메를로-퐁티의 후기철학에서 이런 이원론이라는 문제 자체가 해소된다는 주장이 제기될 수 있다. 하지만 그것이 이 논고에서 다룰 주제는 아니다. 이는 메를로-퐁티 철학과 관련해서 따로 생각해볼 문제다.

신의 핵심 개념에 ‘근본적 애매성’이 있음을 인정하고 이를 적극 해명하려고 한다.<sup>7)</sup>

이들의 ‘애매성’ 개념을 해명하는 것은 매우 중요하지만 여기서 다룰 문제는 아니다. 본 논고의 문제는 반성철학이 이런 개념을 정당화시키는 일과 관련한다. ‘애매성’과 같이 논리적 모순을 담고 있는 개념, 이러한 이중적 의미들의 세계에 대한 해석들을 정당화시키기 위해서는 철학적인 논리와 논증이 필요하다. 현대의 프랑스철학에 대한 여러 비판들 중 하나가 과연 이것이 철학으로서의 논증 성격을 갖추고 있느냐 하는 것이다. 많은 경우 논증의 규칙과 관련해서는 비약이 있다는 지적이 프랑스철학과 관련해서 있어 왔다. 이런 지적은 특별히 영미권의 논리실증주의 및 언어철학의 세례를 받은 철학의 진영에서 통상 많이 제기하고 있다. 이 관점에서 보면 위에서 말한 ‘애매성’은 분명 골칫거리가 아닐 수 없다. 왜냐하면 애매성이라는 것은 논리학의 관점에서 보면 ‘애매성의 오류’라는 오류추리를 일으키는 장본인에 불과하기 때문이다. 물론 이와 관련한 응수방식이 전혀 없는 것은 아니다. 20세기 프랑스철학자들의 사유가 삶을 제대로 설명하기 위해 흔히 말하는 언어와 관련한 논리적 오류를 의도적으로 저지르고 있다고 하는 것이 바로 그 대답 중 하나이다. 다른 말로 하면, 새로운 사유를 위한 언어에 대한 고의적 ‘오해, 태만(méprendre, misprison)’이라고 부를 수 있을 것 같다.<sup>8)</sup> 기존의 형식적 사유체계에 갇힌 일상적인 언어 이해로는 자신의 사유를 펼칠 수 없기 때문에 저지른 일종의 언어체계 위반이라는 것이다. 이런

---

7) Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant* (1943). Paris: Gallimard, 1976. 92-93, 671 참조. 또한 Michel Henry, *L'essence de la manifestation*. Paris: P.U.F., 1963; 2003. 289 이하를 보라.

8) J. J. Lecercle, "The Misprison of Pragmatics: Conceptions of Language in Contemporary French Philosophy." *Contemporary French Philosophy*. ed. A. Phillips Griffiths, Cambridge: Cambridge University Press, 1987. 22. 이 글은 프랑스철학에서의 의도적 언어 오용에 대해 다루고 있다.

식의 해명은 한편으로 충분히 설득력을 가진다. “철학은 개념의 창조”라고 했던 들뢰즈의 말처럼(Gilles Deleuze, Félix Guattari 43), 삶을 제대로 이해하기 위해서는 새로운 개념의 창조가 일어날 수 있다. 다시 말해 우리의 일상적인 언어적 습성과 그 언어적 습성에 기반을 둔 논증 체계가 말로 다 형언할 수 없는 다채로운 사유의 의미를 얼마든지 가로 막을 수 있기 때문에 이런 위반이 등장한 것이다. 특별히 은유나 상징이 가득한 문학이나 종교의 경전에 대한 신뢰와 인용, 해석 등이 철학하기의 한 방식으로 등장하는 것도 이런 이유 때문일 것이다. 하지만 다른 한편으로 보면 이것은 그야말로 사유의 ‘태만’으로 간주될 수 있다. 왜냐하면 그것은 우리가 일반적으로 이해하기 힘든 너무나 생소한 언어 및 사유 체계로 인해 생각의 혼란을 가중시키기 때문이다.<sup>9)</sup> 그렇기 때문에 이러한 새로운 사유방식 및 언어사용이 정당성을 갖추고, 보다 설득력 있게 사람들에게 전달될 수 있기 위해서는 어떤 식으로든 해명의 과정을 거쳐야 한다는 것이 논리학이나 논증을 철학 자체의 기반으로 삼고자 하는 철학자들의 문제제기다.

물론 들뢰즈식의 대답은 그 자체로 프랑스 철학의 한 특징을 잘 보여준다. 다만 이것은 영미권의 논리학 및 일상적 언어철학의 전통과 적극적인 대화가 불가능한 대답이라는 점에서 일말의 아쉬움을 남긴다. 바로 그렇기 때문에 우리는 폴 리콰르로 눈을 돌려볼 필요가 있다. 특히 그의 사유는 20세기 프랑스 반성철학, 더 나아가서는 여타 프랑스철학의 개념이나 사유 내용들이 안고 있는 애매성에 정당성을 부여할 가능성을 갖는다. 그는 자신의 해석학이 기존의 언어철학 및 논리학의 원리에 위배될 수 있다는 점을 인정한다. 또한 그는 이 점을 인정하는 것에 그치는 것이 아니라 적극적으로 자신의 사유방식을 변호하려고 한다.

---

9) 신인섭은 프랑스의 철학자 중 우리가 예로 꼽은 메트로-폰티의 혼란스러운 철학적 양식과 관련하는 그의 실존론적 언어 이해를 “실존과 세계의 얽힘을 위한 은유적 언어의 인플레이”라고 표현한다(185).

바로 이 지점에서 핵심 화두가 되는 것은 상징에 대한 변호다. 메를로-퐁티나 사르트르, 미셸 앙리처럼 실존론적 현상학 및 해석학의 전통에서 있는 리콥르에게 상징이란 이중의미를 갖는 우리의 문화 세계 내에 있는 문화적 표현이나 기호들을 말한다. 리콥르는 신화나 시, 꿈 등 삶을 기반으로 둔 이야기 속에 발견되는 이런 상징들이 인간 실존의 의미를 이해하는데 반드시 마주해야 할 매개라고 생각한다. 왜냐하면 이 매개로서의 상징이 인간의 삶의 의미와 무게를 담고 있기 때문이다. 그런데 이런 기호들, 즉 이중의미를 담고 있다는 상징들은, 정의상 그 자체로 애매하다. 한 예로, 리콥르가 주목하는 악에 관련하는 상징을 보자. 인간의 악, 잘못된 행위에 대한 죄의 얼룩이라는 상징은 더러움과 오염의 의미를 가지고 있지만, 또한 정화되어야 함, 깨끗케 되어야 함이라는 의미도 같이 담을 수 있다. 이런 점에서 상징들은 한 어휘가 두 개의 의미를 가질 때 초래되는 애매성의 오류에 걸려들 소지를 안고 있다. 자기 이전의 프랑스 반성철학 진영에서 안고 있던 문제에 리콥르도 자유로울 수 없게 되었다.

#### 4. 애매성 문제의 해결사로서의 칸트철학:

##### 폴 리콥르의 칸트철학 전유

리콥르는 문제가 되는 이 애매성을 구제해줄 논리를 칸트에게서 찾는다. 이미 언급한대로, 일반논리학의 잣대를 들이대면 이런 상징이나 삶의 기호는 애매성의 오류의 한 예에 불과하다. 다시 말해 현상학자나 “해석학자들이 이중의미라고 부르는 것은, 논리적 의미에서 보면 애매성, 즉 단어들의 모호성과 진술의 애매성을 뜻한다”(Paul Ricoeur, *De l'interprétation* 57). 즉, 상징은 논리적 의미에서는 둘 또는 그 이상의

의미를 담아냄으로써 혼동을 일으키는 잘못된 추리에 지나지 않는다. 하지만 우리의 삶이 그렇게 획일적인 기준으로 환원되는가? 이는 그렇게 쉽게 답할 수 있는 문제가 아니다. 분명 우리는 삶의 다양한 의미를 캐내기 위해 상상력을 활용하고, 그 외중에 대상들과 기호들이 담고 있는 의미들의 조직 내에서 사유한다. 여기서 이중적, 다의적인 의미들이 얼마든지 나올 수 있다.

다만 중요한 것은 이런 이중의미를 정당화할 수 있는 새로운 ‘논리’가 존재해야 한다는 점이다. 여기서 리콰르는 기존 사유에 대한 위반이나 일상 언어에 대한 태만이라는 식으로 간단하게 문제를 해결하지 않는다. 그는 철학이 역사 속에서 형성된 학문이라는 점을 직시하여 이 이중의미의 논리를 정당화할 수 있는 철학적 전거를 철학사의 유구한 전통에서 끌어온다. 그것이 다름 아닌 칸트의 초월논리학이다.

칸트의 초월논리학이란 “인식들의 근원과 범위 및 객관적 타당성을 규정하는 그런 학문”을 일컫는다(Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* A57/B81). 이 논리학은 대상과는 무관하게 오로지 사고의 형식이나 추론의 원리만을 다루는 일반논리학과는 달리 “지성과 이성의 법칙들만을 다루고, 그것도 오직 이 법칙들이 대상들과 선험적으로 관계 맺는 한에서만” 그 법칙들을 다루는 논리학이다(*Kritik der reinen Vernunft*, A57/B81-82). 이러한 논리학의 규정 아래서는 상징에 대한 이중의미의 논리학이 숨을 쉴 수 있다는 것이 리콰르의 생각이다. 단지 사유의 원칙이 아니라 대상들과 관계 맺는 선험적 원리에 근거하는 규정이기에 대상으로서의 상징과 반성이 만나는 근거를 마련해줄 수 있다는 것이다. 리콰르의 말을 직접 들어보자.

반성의 유일한 문제제기는 다의적 표현의 도움을 초래시킬 수 있으며 진정 이중의미의 논리학을 정초할 수 있다. 다의적 표현이 정당화시킬 수 있는 유일한 것은 반성적 행위를 구성하는 자아에서 비

롯되는 자기 전유의 운동 속에서의 선형적(a priori) 역할이다. 만일 초월논리학을 통해서 객관성 일반이라는 영역의 가능성의 조건을 정립시키는 일을 의도한다면, 이러한 선형적 기능은 형식논리학이 아니라 초월논리학에 속하는 것이 된다. 그러한 초월논리학의 과업은 경험 형태의 구성 속에 전제되고 실재에 대응하는 형태에서 전제되는 개념을 역행의 방법을 통해서 구출하는 것이다. 초월논리학은 칸트적 선형 안에서만 연구되는 것이 아니다. 우리가 하는 연결은 경험, 객관성, 그리고 실재성의 새로운 장을 열어주는 존재의 행위에 속하는, 다양한 문화 속에 흩어져버린 기호와 행위로서의 나는 생각한다, 나는 존재한다에 대한 반성 사이에서 성립된다. 이것이 바로 이중의미의 논리학이 포괄하는 영역이다(*De l'interprétation* 59).

리피르에게 철학적 반성의 과제는 단순히 일반논리학의 틀에서 수행되는 것이 아니다. 왜냐하면 반성은 단지 '내성(introspection)'에 의거한 것이 아니고, 대상과 무관하게 이루어지지 않기 때문이다. 반성 가운데 선형적인 사고의 원리가 작동한다고 하더라도 그것은 늘 대상과의 관계 속에서 작동한다. 그렇기 때문에 상징들이 반성 활동과 맞물리는 것은 지극히 자연스러운 일이며, 이것이 일반논리학의 규정을 초과한다고 해서 철학적 주제 바깥으로 떨어지는 것이라고 볼 수도 없다. 역사적으로 볼 때 이런 식의 작업을 곧 칸트가 수행했고, 인간의 반성 자체가 이미 칸트에게는 내면이 아닌 대상과의 관련 속에서의 반성인 것이다. 이것이 다름 아닌 칸트의 초월적 반성 개념의 특징이기도 하다. 칸트는 대상과 무관하게 마음 안에서만, 순전히 사고 속에서만 적용되는 논리적 반성과 대상과 관계하는 초월적 반성을 다음과 같이 구별한다.

그러므로 우리는 논리적 반성을 순전한 비교라고 말할 수 있는데, 여기서는 주어지는 표상들이 귀속하는 인식능력이 전적으로 추상되고, 표상들은 그것들이 존재하는 자리가 마음 안인, 바로 그런 한에

서 같은 종류의 것으로 취급되기 때문에 그렇게 부른다. 하지만 (대상 자체에 관여하는) 초월적 반성(transzendente Reflexion)은 표상들 상호간의 객관적 비교의 가능 근거를 담고 있기에 전자와 전혀 다르다(*Kritik der reinen Vernunft* A262-263/B318-319).

이렇게 대상들에 관여하여 표상들을 비교할 수 있는 칸트적인 초월적 반성에 근거하는 초월논리학을 통해 삶의 애매성을 탐구하는 것이 정당하다는 점이 밝혀진다. 물론 여기에도 반박이 존재할 수 있다. 다시 말해 초월논리학을 활용하더라도 여전히 이중적 의미라는 것은 애매성의 오류를 벗어나지 못한다는 반론이 있을 수 있다. 하지만 “일의성에 대한 요구는 **논증**으로 나타나는 담론에 대해서만 유효하다”고 리콤폴르는 말한다(*De l'interprétation* 60). 반성이 곧 논리학에서 말하는 논증의 전유물은 아니라는 말이다. 반성은 다양한 형태로 등장할 수 있다. 그것이 반드시 “연역이나 추론인 것은 아니다”(De l'interprétation 60). 즉, 반성은 현상학적인 기술이나 현상학적 존재론, 또는 해석학적인 이해의 인식론에도 작용할 수 있다. 이것을 단지 논증의 논리학에 국한시키는 것은 반성을 지나치게 협소하게 보는 관점이라는 것이 리콤폴르의 답이다.<sup>10)</sup>

반성이 철학적 논리학에 포섭되기 전에 일어나는 일이라는 또 다른 근거가 있다. 그것은 바로 상징 자체의 성격과 관련한다. 앞서 본 것처럼,

---

10) 리콤폴르는 논리학의 시조인 아리스토텔레스조차도 이 점을 간과하고 있었다고 주장한다. ‘존재는 다양하게 말해진다’는 것은 아리스토텔레스 존재론의 근본적인 착상인데, 이것은 다름 아닌 존재가 양, 질 등의 다양한 범주로 말해질 수 있다는 것을 뜻한다. 이미 철학의 주요한 물음인 형이상학적 물음 자체가 일의성의 논리를 위반하고 있다. 즉, 아리스토텔레스는 이미 오래 전에 “철학적 담론이 일의성-다의성의 논리적 대체관계에 종속되지 않는다는 점을 명백하게 보여주었다”(De l'interprétation 60). 이 점에서 반성철학은 일반논리학의 그물망을 벗어날 수 있는 근거를 예전부터 가지고 있었다. 왜냐하면 애초부터 철학 자체가 논리학을 예비적인 도구로 보았지 형이상학, 인식론, 윤리학 등을 결정짓는 유일한 통로로 보지 않았기 때문이다.

논리는 우리가 철학적 내용을 학문적으로 표현할 때 사용하는 규칙에 불과하지 그것이 곧 반성의 전 영역을 관할하는 것은 아니다. 이것은 삶의 기호인 상징 자체가 이미 순전한 반성의 영역을 넘어서 존재하고 있다는 것을 볼 때 더 분명해지는 사실이다. 리쾨르는 “상징이 사유할 것을 준다(Le symbole donne à penser)”고 말한다(*De l'interprétation* 46). 즉, 상징이 사유에 선행한다는 것이다. 그것은 우리가 만들어낸 산물이 아니다. 우리 세계 속의 문화적 표현들이 전부 우리의 사유의 산물인 것이 아니라 우리는 그 표현들, 기호들을 가지고서 사유를 해낸다. 상징이 우리의 사유를 일으키고, 우리에게 영감을 불어넣고, 우리에게 사유를 위한 선물을 준다. 그런데 어떻게 우리의 이러한 구체적 삶의 기호와는 무관한 오로지 형식적 사고 기준만을 구성하는 논리적 사유가 상징을 담아낼 수 있겠는가?

이런 견해를 대변해주는 ‘상징이 준다’는 “리쾨르의 말은 진정 칸트적이다”(강영안 282). 왜냐하면 리쾨르는 상징이 현실 세계에 뿌리를 두고 있는 칸트의 상징에 관한 기본 태도를 그대로 이어받고 있기 때문이다. 칸트는 『판단력비판』에서 현실 세계에서 주어진 것의 감성화 내지 현전화의 표현이 모두 “도식적이거나 상징적”이라고 일컫는다.<sup>11)</sup> 그 가운데 이성 이념의 도식을 상징이라고 부르면서 이것이 『순수이성비판』에서 주로 등장하는 감성과 지성의 매개 작용에서 만들어진 도식과는 다른 것이라고 본다. 칸트의 말을 직접 들어보자.

도식적일 경우, 지성이 가진 개념에 대응하는 직관이 선험적으로 주어진다. 그러나 **상징적일** 경우 개념은 단지 이성만이 사유할 수 있으며 어떤 감성적 직관도 그 개념에 적합하지가 않다. 따라서 그

---

11) Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790; 1793). Hamburg: Felix Meiner, 1974; 『판단력 비판』, 백종현 역. 서울: 아카넷, 2009. V351/B255. (베를린 학술원판 5권의 면수와 1793년에 출간된 원본 2판 면수를 차례대로 기재한다.)

런 개념에 대해 제공되는 직관에 관한 판단력의 절차는 도식화할 때 관찰될 수 있는 판단력의 절차와 단지 유비적일 뿐이다. 곧, 이 절차의 규칙과 일치할 뿐 직관 자체와 일치하는 것은 아니다. 따라서 반성의 형식을 따라 일치할 뿐 그 내용을 따라 일치하는 것은 아니다 (*Kritik der Urteilskraft* V351/B255).

칸트에게 이성의 이념은 그 자체로 지식의 대상이 될 수는 없지만 이성이 끊임없이 욕구하는 어떤 것이다. 칸트는 그것을 단지 인식이 불가능한 어떤 것으로만 남겨두기 보다는 ‘유비’를 통해서 우리의 눈앞에 제시해보려고 한다. 이러한 이성의 이념에 관한 상징적 현전화는 우리의 현실세계에 대한 직관과 직접적으로 관계를 맺지는 못하지만 **반성을 통해서** 간접적으로 관계를 맺는다(강영안 246-247). 다시 말해 이념으로서의 대상을 우리가 직관할 수 있고, 규정할 수 있는 어떤 것으로 반성을 통해 표현할 수 있게 한다는 것이다. 예를 들어 우리는 이념으로서의 신에 대해 표현할 수 있다. ‘아바, 아버지’, ‘주권자’, ‘왕’ 등으로 얼마든지 신을 생각하고 표현할 수 있다. 이 모든 표현법들이 모두 **신에 대한 상징**이다. 신은 현실 세계에서 눈으로 볼 수 있는 대상이 아니지만, 칸트는 우리 현실 세계의 상징으로 신을 표현하는 일이 얼마든지 가능하고 이것이 매우 자연스러운 일이며 동시에 타당한 일이라고 본다. 오히려 그는 상징을 직관과 무관한 것으로 보려는 논리학자들의 시도에 반대한다. “**상징적**이란 말을 직관적 표상방식에 대립시킨다면, 이러한 용어 사용은 근래의 논리학자들에 의해서도 채용되고 있는 것이기는 하지만, 의미를 곡해한 올바르지 않은 표현이다”( *Kritik der Urteilskraft* V351/B255). 여기서 당대의 논리학자들이 사용하는 상징이란 “순전한 기호표시들”에 불과하다고 칸트는 비판한다(V352/B255).

이렇게 리콰르와 칸트는 공명한다. 다시 말해 이러한 상징에 대한 칸트의 기본 입장이 리콰르에게도 그대로 반영되고 있다. 실제로 리콰르는

“논리적 상징체계(기호체계)는 공허하고, 해석학에서의 상징체계는 충만하다”고 말한다(*De l'interprétation* 57).<sup>12)</sup> 칸트의 말을 생각나게 하는 이 주장이 리콰르의 논리학자들에 대한 또 하나의 기본 입장이다. 칸트에게나 리콰르에게나 상징은 늘 직관적 주어짐과 관련을 맺는다. 하지만 논리학자들의 상징 또는 기호란 “쓰여질 수 있고 읽혀질 수는 있지만 말해질 수는 없는”(De l'interprétation 56), 우리 삶의 세계의 실천적 표현, 직관적 주어짐과는 무관한 것으로 그 의미를 제한받는다. 이런 점에서 리콰르는 상징에 대한 칸트의 기본 태도를 이어받아 자신의 것으로 만드는, 즉 전유하는 일을 완수했다.<sup>13)</sup> 다만 여기서 전유는 칸트를 자기 것으로 만들면서도 자기에게 맞게 변형시켰다는 점을 간과해서는 안 된다. 왜냐하면 리콰르가 상징이 반성에 앞서 주어진다고 본 반면에, 칸트는 상징이 반성 활동을 통해, 반성적 판단력을 통해 제시되는 것이라고 보았기 때문이다. 하지만 그가 상징이 단순한 논리체계가 아닌 현실 속에서 우리의 이념을 반영하고 적극적으로 나타내는 문화적, 표현적 매개라고 본 것은 분명하다. 그리고 논리학자들의 태도에 대한 거부도 리콰르와 유사하다. 바로 이와 같은 생각의 공명과 계승 속에서 리콰르는 다음과 같은 말을 했던 것이다. “나는 칸트가 『판단력비판』에서 한 말을 계승하는 가운데, 상징이 사유할 것을 준다(Le symbole donne à penser)고 말했다”(De l'interprétation 46).

12) symbolisme은 논리학과 해석학에서 상이하게 번역될 수 있기 때문에 꺾쇠괄호의 말은 필자인 내가 따로 삽입했다.

13) 다만 여기서 전유는 칸트를 자기 것으로 만들면서도 자기에게 맞게 변형시켰다는 점을 간과해서는 안 된다. 왜냐하면 리콰르가 상징이 반성에 앞서 주어진다고 본 반면에, 칸트는 상징이 반성 활동을 통해, 반성적 판단력을 통해 제시되는 것이라고 보았기 때문이다. 이 차이에 관해서는 다음을 참조하라. 강영안, 『칸트의 형이상학과 표상적 사유』, 서울: 서강대학교출판부, 2009. 281-285.

## 5. 결론

우리는 지금까지 폴 리콥르의 전유 작업을 통해 칸트가 어떻게 프랑스 반성철학의 특징 중 하나인 애매성, 이중의미의 사유를 방어할 수 있는 기제로 활용되는지 살펴보았다. 혼동을 피하기 위해 두 가지를 좀 분명히 하고 싶다. 프랑스의 반성철학 전통의 문제가 리콥르로 모두 수렴되는가? 그렇지 않다. 프랑스의 풍부한 사유의 한 줄기가 어떻게 한 사람으로 귀결될 수 있겠는가? 다만 여기서는 리콥르의 칸트 전유를 통해서 20세기 프랑스 반성철학의 독특한 사유의 논리가 논리주의의 공격에 대해서도 살아남을 수 있는 가능성을 모색해보았을 뿐이다. 20세기 프랑스에서 반성철학의 지평 속에서 있는 철학자들은 ‘애매성’ 문제를 대체로 가지고 있었다는 점을 우리는 앞서 이미 확인했다. 바로 그 점에서, 그리고 리콥르가 이 문제에 적극적으로 대응했다는 점에서, 우리는 반성철학의 애매성으로 대표되는 독특한 철학적 논리 내지 문법의 연장선상 속에서 일종의 다른 전통과의 대결자로 그를 내세울 수 있다. 그 파생적 효과로 리콥르 및 프랑스철학의 한 특징 또한 충분히 부각되었을 것이다. 두 번째로 이러한 리콥르의 칸트 전유를 통한 이중의미 논리학에 관한 방어가 논리철학자들에게 받아들여질 수 있을까? 그렇지 않다. 논리적 사유규칙 내지 그런 공식을 절대화하는 사람에게는 칸트의 어깨를 기대는 사유는 고리타분한 문헌해석학에 불과할지도 모른다. 그렇다고 의미가 없지는 않다. 이편의 입장에서 저편의 입장을 배제해 버리는 것과 이편의 입장에서 저편의 입장에 적극적으로 대응하는 것은 다르다. 만일 철학사적 배경에서 철학사를 새롭게 해석하는 일 자체를 통해 철학적 문제를 해결하는 것을 철학이라고 인정한다면, 리콥르의 시도는 분명히 의의가 크다. 프랑스 반성철학의 애매성의 사유의 시도는 철학사 속에 아로새겨진 칸트의 논리에 관한 리콥르의 전유를 통해

분명하게 가능해진다. 애매성을 통해 세계를 설명하는 구체적 내용에 관한 검토는 각각의 철학자들에 대해 따로 집중적으로 따져야 하는 문제겠지만, 그러한 사유의 시도 자체는 리콤폴식의 방어책을 염두에 두면 충분히 정당하다고 볼 수 있다.

이제 글을 매듭지을 때가 도래했다. 프랑스의 반성철학은 삶이 담고 있는 여러 기호 내지는 삶 자체의 특성이 안고 있는 무규정적 성격, 즉 애매성을 자신들의 사유의 근간 중 하나로 삼고 있다. 이는 논리적으로 명확하게 규정될 수 없는 우리 인간의 삶의 회로애락이 담고 있는 특징들을 있는 그대로 기술해보고자 하는 욕망의 표현으로 볼 수 있을 것이다. 하지만 철학이 문학과는 달리 개념들을 가지고 벌이는 투쟁이라고 한다면, 우리는 ‘애매성’과 같은 특이한 개념에 대해서도 그 정당한 권리를 부과할 수 있어야 그것을 철학적으로 받아들일 수 있을 것이다. 바로 이 작업의 가능근거가 이미 칸트철학에 내재해 있었다. 반성철학에서 말하는 반성이라는 것이 단순히 내면이 아니라 내 바깥의 대상이나 기호들과 관련을 맺는 가운데 펼쳐지는 것이라는 점을 칸트가 원천적으로 보여주었던 것이다. 이 점에서 리콤폴의 칸트 해석과 전유는 그 자신의 철학만이 아니라 자신이 서 있는 철학적 배경 전체를 위한 탁월한 작업이 될 수 있다. 아울러 이는 칸트라는 거대한 철학자가 독일을 넘어 프랑스에 연착륙하여 아직까지 그 현재성을 가질 수 있는 하나의 예로 우리에게 남겨질 것이다.

## 참고문헌

- 강영안. 『칸트의 형이상학과 표상적 사유』. 서울: 서강대학교출판부, 2009.  
김성환. 『17세기 자연 철학』. 서울: 그린비, 2008.  
김영진. 「하이데거와 분석철학-로티, 카르납, 비트겐슈타인」. 『철학논집』23. 서강

- 대 철학연구소 (2010): 67-95.
- 신인섭. 「메를로-퐁티와 시뮬라크르 현상학」. 『철학』77. 한국철학회 (2003): 169-194.
- 이상섭. 「자기인식의 역설-고·중세의 정신 철학적 관점을 중심으로」, 『헤겔연구』 21. 한국헤겔학회 (2007): 229-264.
- 주성호. 「왜 메를로-퐁티는 신체의 현상학에서 살의 존재론으로 이행하는가?」. 『철학과 현상학 연구』제20집 (2003): 115-136.
- Descartes, René. "Descartes a Elisabeth, 28 juin 1643." *Œuvres de Descartes* III (Janvier 1640—Juin 1643). Eds. Ch. Adam, and P. Tannery. Paris: J. Vrin, 1975.
- \_\_\_\_\_. "Principia Philosophiæ." *Œuvres de Descartes VIII-1* (1644). Eds. Ch. Adam, and P. Tannery. Paris: J. Vrin, 1973. 『철학의 원리』. 원석영 역. 서울: 아카넷, 2002.
- Deleuze, Gilles, et Guattari, Félix. *Qu'est-ce que la Philosophie?*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1991; 2005.
- Henry, Michel. *L'essence de la manifestation*. Paris: P.U.F., 1963; 2003.
- Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft* (1787). Hamburg: Felix Meiner, 1998. 『순수이성비판 1·2』. 백종현 역. 서울: 아카넷, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Kritik der Urteilskraft* (1790; 1793). Hamburg: Felix Meiner, 1974; 『판단력 비판』. 백종현 역. 서울: 아카넷, 2009.
- Lecerle, J. J. "The Misprision of Pragmatics: Conceptions of Language in Contemporary French Philosophy." *Contemporary French Philosophy*. Ed. A. Phillips Griffiths. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. 21-40.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1765). Paris: GF Flammarion, 1990.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception* (1945). Paris: Gallimard, 1976.
- Ricoeur, Paul. *De l'interprétation: Essai sur Freud*. Paris: Seuil, 1965.
- \_\_\_\_\_. *Du texte à l'action*. Paris: Seuil, 1986.
- Sartre, Jean-Paul. *L'être et le néant* (1943). Paris: Gallimard, 1976.
- Thévenaz, Pierre. *De Husserl a Merleau-Ponty: Qu'est-ce que la*

*phénoménologie?*, Neuchatel, Swiss: Editions. de la Baconniere,  
1966.

## Paul Ricoeur's Appropriation of Kant

- A New Approach to Ensuring the Legitimacy of 20th French  
Reflective Philosophy

Kim, Dong-Kyu

(Research Institute for Philosophy at the Sogang Univ.)

Kant's philosophy has had a decisive effect on the formation of contemporary french philosophy. Particularly in the school system, where the tradition of french reflective philosophy continues, the influence of Kant is very important. But a meticulous study of this theme is not emphasized. So in this paper, I try to explicate the effect of Kant's philosophy on french philosophy of twenties by showing a concrete example. French philosophy of the twenties performed tasks of thought without certainty as the foundation of modernity but the ambiguity of human life. Since the concrete life of the human do not represent clarity or distinctness but complexity as ambiguity, reflective philosophers such as Sartre or Merleau-Ponty focused on the concept of ambiguity. However, this approach had a problem, for it was bears brunt of anglo-saxon philosophical camp based on logical rigor. How should we then solve this problem? In this context, Paul Ricoeur tried to save the French reflective philosophy by using kant. In conclusion, I attempt to shed new light on traits of contemporary French philosophy

and Kant.

주제어: 칸트(Kant), 리쾨르(Ricoeur), 애매성(Ambiguity),  
반성(Reflection), 상징(Symbol)

논문제출일: 2011. 08. 11
심사완료일: 2011. 09. 05
게재확정일: 2011. 09. 10

www.kci.go.kr