

# 데리다의 후설 비판

이 남 인

## 목 차

- I. 들어가는 말
- II. 데리다의 후설 현상학 비판
  - 1. 언어적 표현의 의미에 대한 후설의 분석과 현전의 형이상학적 전제
  - 2. 현전의 형이상학으로서의 현상학
- III. 현상학적 근원 개념의 이중적 의미에 대한 고찰
- IV. 데리다의 후설 비판에 대한 비판적 검토
  - 1. 두 개의 현상학적 담화를: 현전의 형이상학과 탈현전의 형이상학
  - 2. 현전의 형이상학으로서의 현상학에 대한 데리다의 비판에 대한 검토
  - 3. 현상학적 환원의 불가능성에 대한 비판적 검토
- V. 담화를이 지닌 불안의 극복과 해체주의의 한계

## I. 들어가는 말

데리다가 1960년대 프랑스 철학계에 알려지게 된 것은 후설의 현상학에 대한 일련의 연구를 통해서이다. 그런데 이러한 데리다의 연구는 모두 후설의 현상학에 대한 단순한 문헌학적 내지는 해석학적 연구가 아니라 근본적으로 비판적인 연구라는 특징을 지니고 있다. 후설의 현상학을 주제로 한 몇편의 논문 이외에도 그는 1960년대에 후설의 현상학에 대한 두 권의 독립된 저술을 출간했다. 그는 1962년 후설의 마지막 저술인 <위기>의 부록III: “기하학의 근원”을 프랑스어로 번역하고 거기에 긴 <입문><sup>1)</sup>을 써서 발표하면서 사람들의 관심을 모았다. 그런데 이 <입문>은 말이 입문이지 결코 상식적인 의미의 입문이 아니다. 그것은 우선 분량으로 볼 때 원 텍스트인 후설의 “기하학의 근원”보다 약 6배 가량 길며 그 내용에 있어서도 상식적인 의미의 입문과는 달리 원 텍스트의 이해를 위해 꼭 필요한 기본적인 내용들에 대한 해설 등을 담고 있지도 않다. 그 형식과 내용에 있어 특이한 이 <입

<sup>1)</sup> J. Derrida, *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie*, aus dem Französischen übersetzt von Rüdiger Hentschel und Andreas Knop, München, 1987.

## 22 이 남 인

문>에서 데리다는 “기하학의 근원”이라는 후설의 텍스트를 살마리로 삼아 후설 현상학 전반에 대한 자기나름의 입장을 표명하면서 그에 대한 총체적 비판의 길을 준비하고 있다. 그로부터 약 5년 후인 1967년 그는 후설의 현상학에 대한 두번째의 “연구서”를 출판한다. <음성과 언어><sup>2)</sup>라는 제목을 달고있는 이 책에서 그는 제 1 <논리연구>에 나타난 후설의 언어분석에 들어있는 난점을 비판한 후 이를 후설의 현상학 전반에 대한 총체적 비판의 실마리로 삼는다.

후설 현상학에 대한 연구에서 데리다가 후설의 현상학에 대해 가하는 비판의 내용은 다양하다. 그의 비판은 후설 현상학의 거의 모든 주제들을 겨냥하고 있다. 앞서 언급한 후설의 언어분석뿐 아니라 그 이외에도 지향성, 본질직관, 구성, 선형성, 선형적 주관, 시간의식, 상호주관성, 목적론등 거의 모든 현상학적 핵심주제에 대한 후설의 분석이 비판의 표적이 되고 있다. 데리다의 후설 비판은 단순히 이러한 다양한 주제에 대한 개별적인 비판의 차원에 머물지 않는다. 앞서 언급되었듯이 그는 언제나 이러한 개별적인 주제에 대한 비판에서 한 걸음 더 나아가 그러한 분석의 이면에 숨어서 그러한 분석을 가능케 해주는 근본적인 전제로서의 총체적인 현상학적 담화틀을 발견. 폭로하고 그를 해체주의적 전략을 이용해 해체하고자 한다. 데리다에 의하면 전체 현상학적 분석을 가능케 해주는 담화틀은 다름 아닌 후설이 아무런 비판없이 전통철학으로부터 물려받은 “현전의 형이상학”이다. 아무런 비판없이 전통철학으로부터 물려받은 유산이기 때문에 현상학적 담화틀은 그에 의하면 “일종의 독단적 혹은 사변적 집착”<sup>3)</sup>의 산물에 불과하며 따라서 해체주의 전략을 통해 비현전 혹은 차이의 근원적인 권리를 인정해주는 새로운 담화틀에 의해 대체되어야 한다는게 데리다의 기본구상이다.

이글의 목표는 현전의 형이상학에 불과하다고 못박으면서 후설의 현상학에 대해 데리다가 가하는 이러한 비판이 부당함을 밝히는데 있다.<sup>4)</sup> 이러한 목표를 위해 우리는 일차적으로 제 II장에서 데리다가 후설의 현상학을 현전의 형이상학이라고 비판할때 그 비판의 내용이 구체적으로 무엇인지 검토할 것이다. 거기에 이어 우리는 제 III장에서 이러한 비판에 대한

2) J. Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris, 1967.

3) 같은 책, 3쪽.

4) 우리는 데리다의 후설 비판속에 무수히 많은 문제점이 있다고 생각한다. 예를 들면 우리는 후설 현상학의 거의 모든 개별적 주제에 대한 데리다의 비판이 부당하며 그 속에 수없이 많은 문제점이 있다고 생각한다. 그뿐 아니라 우리는 후설비판을 행하면서 데리다가 자신의 논의전개를 위해 여기저기서 지적하는 내용들속에도 종종 이해할 수 없는 대목들이 많음을 발견한다. 예를 들면 후설이 현상학적 분석을 위해 가장 많이 사용하는 모델은 잘 알려져 있듯이 가장 단순한 대상인 외부지각의 대상이었지 결코 수학적 대상과 같이 그 지향적 구조가 복잡한 이념적 대상이 아니었다. 그럼에도 불구하고 데리다는 “후설적인 반성의 모범적인 예 및 단초는 수학적 대상인것처럼 보인다”(J. Derrida, *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie*, 202쪽)고 지적하면서 <입문>의 논의를 시작한다. 데리다의 후설비판에 대한 우리의 비판적 검토가 완벽해지려면 앞서 언급한 이 모든 현상학적 개별주제들에 대한 데리다의 비판과 더불어 방금 지적한 이러한 유형의 문제점도 모두 검토해야 할 것이다. 그에 대한 자세한 논의는 다음 기회로 미루기로 한다.

비판적 검토의 실마리를 마련하기 위해 후설현상학의 근본 개념이자 데리다의 후설현상학 비판에서도 핵심적인 역할을 담당하는 “근원” 개념이 지닌 이중적 의미를 해명할 것이다. 이러한 해명을 토대로 제 IV장에서는 후설 현상학에 대한 데리다의 비판에 대한 비판적 검토가 이루어질 것이다. 이러한 비판을 통해 데리다의 해체주의적 전략의 정체 및 본질이 부분적으로 드러날 것이다. 거기에 이어 우리는 마지막으로 제 V장에서 후설 현상학의 방법적 전략과 비교하면서 해체주의적 전략의 한계와 문제점을 간단히 살펴보고자 한다.

## II. 데리다의 후설 현상학 비판

### 1. 언어적 표현의 의미에 대한 후설의 분석과 현전의 형이상학적 전제

현전의 형이상학으로서의 현상학에 대한 데리다의 비판의 뿌리는 아주 깊다. 그가 후설의 현상학과 접하던 초창기라 할 수 있는 1959년에 “발생과 구조, 그리고 현상학”이라는 제목으로 행한 한 강연에서 그는 후설의 현상학과 구조주의의 관계를 다루면서 <이념들 I>에서 후설이 밝히고 있는 “근원적으로 부여하는 모든 직관이 인식의 권리원천이라는 모든 원리들중의 원리”<sup>5)</sup>와 관련해 “우리의 견해에 의하면 그것의 <현상학의> 형이상학적 원리: 사물자체의 근원적인 명증과 생동적인 명증”<sup>6)</sup>이라고 부연설명한다. 이처럼 데리다는 이 강연의 아주 핵심적인 부분에서 후설의 현상학을 떠받들고 있는 모든 원리들중의 원리를 하나의 형이상학적 원리라고 평가하고 있다. 그러나 이 강연에서 현전의 형이상학이 무엇인가에 대한 구체적인 해명은 없다. 왜냐하면 이 강연의 주요관심사는 현상학과 구조주의의 접근 가능성의 모색에 있기 때문이다. 후설의 현상학을 떠받치고 있는 원리중의 원리가 일종의 형이상학적 원리라는 이러한 사실이 구체적으로 무엇을 의미하는지는 그 이후에 발표된 글들에서 좀더 구체적으로 드러나고 있다. 비록 명시적으로 밝히고 있지는 않지만 1962년에 발표된 <입문>에 나타난 후설의 현상학에 대한 데리다의 모든 분석·평가·비판을 떠받들고 있는 지주는 바로 모든 원리중의 원리가 형이상학적이라는 생각이다. 이 <입문>의 마지막 장은 “이념의 역사성: 차이, 지연, 근원, 선형적인 것”이라는 제목을 달고 있는데 여기서 데리다는 암묵적으로 현상학을 현전의 형이상학이라고 비판한다. 이 점과 관련해 그는 현전의 형이상학이라는 굴레때문에 현상학이 안고있는 어려움에 대해 “생동하는 현재의 단적인 지금속에서 평안을 찾을 수 없음”<sup>7)</sup>, “부단히 지연되기 때문에 현전적이기만 한 근원적 절대성의 통일체속으로 합류해들어갈 수 없음”<sup>8)</sup> 등을 언급하면서 “절대적인 근원의 절대

<sup>5)</sup> <이념들 I>, 51쪽. 이 글에서 후설의 저술은 한국 현상학회 편, <후설과 현대철학>, 서광사, 1990의 12-14쪽에 실린 “후설 저서 약호표”에 따라 인용되었다.

<sup>6)</sup> J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, 1967, 244쪽.

<sup>7)</sup> J. Derrida, *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie*, 202쪽.

<sup>8)</sup> 같은 곳.

## 24 이 남인

적인 차이 --- 아마도 이것을 >>선험적<<이라는 개념은 자신의 자연이 지닌 수수께끼 같은 전 역사를 통해 의미하고자 했던 것이다”<sup>9)</sup>라고 말한다. 내용적으로는 현상학을 현전의 형이상학이라고 비판하면서 자신의 해체주의 철학을 이미 준비하고 있음에도 불구하고 데리다는 이 <입문>에서 현전의 형이상학이라는 개념을 드러내놓고 사용하지 않는다. 이 개념이 본격적으로 데리다의 해체주의 철학의 전면에 등장하게되는 것은 1967년에 발표된 <음성과 현상>에서이다. 데리다는 이 책에서 제 1 <논리연구> 및 기타 저술에 나타난 후설의 언어분석을 비판적으로 검토하면서 후설의 현상학이 플라톤 이래의 전통적 형이상학과 마찬가지로 현전을 철학의 원리로 삼는 현전의 형이상학의 일종이라고 구체적으로 비판한다. 데리다에 의하면 후설의 현상학은 단순히 현전의 형이상학의 일종에 불과한것이 아니라 명시적으로 근원적으로 부여하는 직관을 “모든 원리들중의 원리”라고 천명함으로써 전통적 형이상학의 근본 특징인 현전의 형이상학을 그 극단까지 밀고간 철학이다.<sup>10)</sup> 이제 데리다는 그 이후에 출간된 저술들에서 현전의 형이상학이라는 비판을 후설뿐 아니라 플라톤, 헤겔, 하이데거등의 전통철학자들에 대해서도 가해가면서 본격적으로 자신의 해체주의 철학을 전개해나간다.

따라서 데리다가 후설의 현상학을 현전의 형이상학의 가장 극단적인 유형으로 간주할 때 그가 말하는 현전의 형이상학이 구체적으로 무엇이며 그 비판의 요지는 정확히 무엇인지를 고찰하기 위해서 우리는 <음성과 현상>에 나타난 데리다의 현상학에 대한 비판을 고찰할 필요가 있다. 데리다는 거기서 “언어적 표현과 의미”에 관한 제 1 <논리연구>의 분석속에 들어있는 방법적인 근본전략에 주목한다. 후설은 제 1 <논리연구>에서 언어적 표현의 의미를 분석할 지명을 확보하기 위해 일차적으로 표시(Zeichen)<sup>11)</sup> 일반에 대한 현상학적 분석을 시작한다. 그에 의하면 표시는 크게 두가지 의미를 지니는데 하나는 표지(Anzeichen)이고 다른 하나는 언어적 표현(Ausdruck)이다. 표지는 예를 들면 국가의 상징인 국기, 노예의 신분을 알려주는 몸의 불도장, 행인 또는 차량등이 가야할 방향을 알려주는 교통표지판, 또는 폭풍우가 닥쳐옴을 알려주는 먹구름등이다. 이들 표지의 예에서 알수 있듯이 표지의

9) 같은 책, 203쪽.

10) 이 점에 대해서는 J. Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris, 1967, 15쪽을 참조.

11) Zeichen은 보통 영어로는 sign, 프랑스어로는 signe로 번역되며 데리다도 Zeichen을 signe로 번역한다. 영어의 sign, 프랑스어의 signe를 우리말로 ‘기호’라고 번역하는 것이 통례이다. 글쓴이는 이러한 번역이 타당한지의 여부에 대한 판단을 이 글에서 유보하고자 한다. 다만 우리말의 기호가 그 기호를 사용하는 사람의 의도와 분리하여 생각할 수 없음이 분명하며 반면 후설은 Zeichen이라는 개념을 아래에서 밝혀지듯이 폭풍우가 닥쳐옴을 알려주는 먹구름의 경우처럼 인간의 의도와 무관한 것들도 포괄할 정도로 넓게 사용하기 때문에 글쓴이는 Zeichen/signe를 ‘표시’로 번역하였음을 밝혀둔다. 글쓴이는 Zeichen/signe와 구별하기 위해 Anzeichen/indice와 Ausdruck/expression을 각각 ‘표지’, ‘언어적 표현’으로 번역하였다. Ausdruck이라는 개념 역시 다의적으로 사용될 수 있으나 후설이 <논리연구 II/1>, 37쪽에서 이를 언어현상과 연결시켜 한정된 의미로 사용하므로 글쓴이는 이를 ‘언어적 표현’으로 번역하였다. Ausdruck이 지닌 다양한 의미에 대해서는 <상호 주관성 I>, 64쪽 이하, 76쪽등을 참조.

본질적 특성은 그에 대한 인식이 다른 대상에 대한 인식을 동기지워준다는데 있다. 다시 말해 우리가 어떤 표지를 인식하게되면 우리의 정신적 시선은 그것을 넘어서 그것이 지시하고 있는 대상 혹은 사태를 향하게 된다. 이처럼 표지는 지시하는 대상과 지시되는 대상의 2항 구조로 이루어진다. 그러나 언어적 표현은 표지와는 달리 3항 구조로 이루어진다. 언어적 표현은 지시하는 항, 즉 표시로서의 언어적 표현과 지시되는 항, 즉 그 표시가 지시하는 대상뿐 아니라 바로 이 두 항을 연결시켜주는 의미(Bedeutung, Sinn)를 지니고 있다. 언어적 표현이란 의미를 지닌 표시이다. 이처럼 의미는 언어적 표현을 단순한 표지와 구별시켜주는 언어적 표현의 본질적 요소이다. 바로 이 의미가 언어적 표현의 표현기능을 통해 표현되는 것이다.

그러나 “의미를 지닌 표시”로 규정된 언어적 표현과 관련해 우리는 다음의 사항에 주목해야한다. 언어적 표현은 그것이 독백의 차원에서 사용되건 타인과의 대화속에서 사용되건 표현, 대상, 의미라는 3항구조를 지님은 확실하다. 그러나 언어적 표현은 타인과의 대화속에서 사용될 때 의미표현의 기능이외에도 또 다른 기능, 즉 표시로서의 기능을 지닐 수 있다. 왜냐하면 타인과 대화를 나누고 있을 경우 타인의 입장에서 보면 나의 언어적 표현은 나의 심리상태를 지시해주는 것이며 거꾸로 나의 입장에서 보면 타인의 언어적 표현은 그의 심리상태를 지시해주는 것이기 때문이다. 즉 타인과의 대화상황에서 그의 언어적 표현에 대한 인식은 그것과 연결된 그의 심리현상에 대한 인식을 동기지워준다. 이처럼 타인과의 대화상황을 가정하면 우리는 언어적 표현을 3항구조를 지닌것으로서뿐 아니라 2항구조를 지닌 것, 즉 일종의 표지로 파악할 수 있다.

언어적 표현은 이처럼 경우에 따라 의미표현의 기능뿐 아니라 표지의 기능도 담당할 수 있다. 그러나 후설에 의하면 표지의 기능이 언어적 표현의 본질적이며 필수불가결한 기능은 아니다. 언어적 표현이 지닌 표지 기능은 언제나 대화상황속에서만 가능하기 때문에 후설은 언어적 표현이 지닌 표지기능과 표현기능을 대화적 상황속에서 우연히 결합된 두가지 기능으로 이해한다. 따라서 대화적 상황을 전제하지 않으면 이 두 기능은 서로 분리된다. 더 구체적으로 말해 비대화적 상황, 즉 개인적인 삶속에서 언어적 표현은 표지기능을 상실하며 오직 표현기능만을 지니게된다. 이처럼 “언어적 표현은 그것이 표시로서 전혀 기능하지 않는 개인적인 삶 속에서도 그의 의미 기능을 전개해 나간다.”<sup>12)</sup>

표시라는 개념이 지닌 이중적인 의미 및 언어적 표현이 지닌 이중적인 기능에 대한 이상의 현상학적 분석을 토대로 후설은 언어적 표현 및 의미의 구조분석을 위한 방법적 전략을 도출해낸다. 언어적 표현이 지닌 두가지 기능이 우연히 결합된 것이며 표지기능이 표현기능에 대해 외적이며 우연적이라고 생각하기 때문에 그는 언어적 표현의 의미를 분석하기 위해 그것이 지닌 표지기능을 배제한 후 그것이 지닌 표현기능에만 시선을 돌려도 된다고 생각한다. 언어적 표현이 지닌 표지기능을 배제하고 오직 그것이 지닌 표현기능에만 시선을 돌린다함은 곧 대화상황을 가능케하는 타자와의 관계를 배제함으로써 개인적인 삶의 영역으로 돌아옴을 의미한다. 실제로 후설은 제 1<논리연구>에서 언어적 표현의 의미를 분석하기 위해 이러한 방법적 전략을 따르고 있다. 언어적 표현의 의미분석이 본격적으로 이루어지고

12) <논리연구 II/I>, 31쪽.

## 26 이 남 인

있는 “개인적인 삶속에서의 언어적 표현들”이라는 제목의 제 8절의 논의는 다음과 같이 시작된다.

“지금까지 우리는 언어적 표현을 의사소통적 기능속에서 고찰해왔다. 그런데 이러한 기능은 본질적으로 언어적 표현이 표지기능을 담당하기 때문에 가능하다. 교호작용속에서 서로 의사소통을 하지 않는 개인적인 삶 속에서도 언어적 표현들은 큰 역할을 담당하고 있다. … 언어적 표현은 상호 대화의 경우와 마찬가지로 지금도 자신의 동일한 의미를 지니고 있다.”<sup>13)</sup>

후설은 언어적 표현의 의미분석을 위한 지평을 확보하기 위해 이러한 방법적 전략에 따라 상호대화적 상황을 추상해 버림으로써 언어적 표현이 지닌 표지적 기능을 배제하여 언어적 표현이 지닌 표현기능의 층을 일차적으로 확보한다. 그러나 그는 이렇게 확보된 표현기능의 층에 대해서도 앞서와 유사한 추상 혹은 배제라는 방법적 전략을 사용해 현상학적 분석을 계속 더 진행시킨다. 그에 따라 언어적 표현이 지닌 표현기능의 층은 다시 두개의 층으로 나뉘어진다. 그 중에서 위 층은 표현작용의 층, 다시 말해 후설이 말하듯 “그속에서 언어적 표현이 소리로서 나타나는 바의 감각적 작용”<sup>14)</sup>, 즉 “그 안에서 표현이 그의 물리적인 측면에 따라 구성되는 바의 물리현상”<sup>15)</sup>이며 그 아랫층은 의미부여 작용의 층, 다시 말해 “언어적 표현에 의미를 부여하며 그 속에서 표현된 대상과의 관계가 형성되는 바의 작용”<sup>16)</sup>의 층이다. 후설은 언어적 표현이 지닌 표지기능과 표현기능이 그러하듯이 표현기능을 구성하는 이 두가지 작용의 층도 우연히 결합되어 있으며 바로 그렇기 때문에 아무런 어려움없이 앞서와 동일한 추상작업을 통해 물리현상으로서의 표현작용의 층을 배제하여 의미작용의 층을 확보할 수 있다고 생각한다. 그는 더 나아가 이 두 층의 결합이 우연적이기 때문에 이러한 추상작업을 통해 물리현상으로서의 표현작용의 층을 배제하여도 의미작용의 층은 아무런 영향을 받지 않는다고 생각한다. 이와 관련해 그는 표현작용은 의미작용을 통해 이루어진것 이외의 그 어떤 새로운 의미도 언어적 표현에 첨가시키지 못한다고 생각한다. 바로 이런 의미에서 그는 “표현의 층은 … 생산적이지 않다. 그것이 지닌 생산성은 … 표현한다는 기능 밖에는 없다”<sup>17)</sup>고 말한다.

이처럼 구체적인 언어적 표현에 대해 두 단계의 배제작업을 수행함으로써 후설은 언어적 표현의 의미 분석의 지평을 확보한다. 후설적인 언어적 표현의 의미분석의 지평은 언어적 표현이 지닌 표지기능과 표현작용의 층을 배제한 후 확보되는 의미작용의 층이다.<sup>18)</sup> 후설적인 의미분석의 과제는 언어적 표현의 의미, 그것이 지시하는 대상, 그리고 이 양자와 관계

13) 같은 책, 41쪽.

14) 같은 책, 44쪽.

15) 같은 책, 43쪽.

16) 같은 책, 44쪽.

17) <이념들 I>, 287쪽.

18) 의미작용은 다시 의미부여작용과 의미충족작용으로 나뉘어지는데 이 글의 논의를 위해 이러한 구별이 큰 의미를 지니지 않기 때문에 이 글에서는 이러한 구별의 문제는 다루어지지 않는다.

를 맺고 있는 의미부여작용 및 의미충족작용의 본질적인 상호 관계를 해명하는데 있다.

데리다가 <음성과 현상>에서 문제삼으며 비판하는 것은 언어적 표현의 의미에 대한 후설의 분석을 가능케 해주는 이상과 같은 방법적 전략이다. 그의 기본적인 생각은 언어적 표현의 의미분석의 지명을 확보하기 위해 후설이 수행하는 이러한 이중의 추상 혹은 배제작업이 원칙적으로 불가능하다는 것이다. 첫째, 언어란 원칙적으로 사회성과 역사성을 지닌 것이라서 어떤 언어적 표현이 지닌 표지적 기능을 일방적으로 배제한 후 순전히 개인적인 삶 속에서만 이루어진다고 간주되는 표현기능의 층을 확보할 수 없다는 것이다. 언어적 표현이 지닌 표지적 기능을 떼어내면 반드시 표현기능이 어떤 영향을 받을 수 밖에 없다는 것이 그의 주장이다. 데리다에 의하면 이 두가지 기능은 후설이 생각하듯이 결코 우연적이며 외적으로 결합된 것이 아니라 본질적으로 결합되어 있는 것이다. 따라서 표지기능은 언어적 표현의 의미구성과 전혀 무관한 그 무엇, 즉 그것의 기본질적인 요소가 결코 아니다. 바로 이러한 의미에서 데리다는 타인과의 의사소통적 관계를 배제한 후 획득되는 개인적인 삶의 영역에서 독백(soliloque)처럼 이루어지는 “음성언어뿐 아니라 문자언어 역시 이념적 대상들, 다시 말해 자기동일적인 것으로 반복될 수 있는 대상의 구성을 위해 필수불가결하다”<sup>19)</sup>고 말한다. 둘째, 그는 설령 이러한 배제작업이 가능하다고 하더라도 그를 통해 획득되는 표현기능의 층에서 물리현상으로서의 표현작용의 층을 일방적으로 배제하여 의미작용의 층을 확보할 수 없다고 생각한다. 그에 의하면 이 두가지 층도 결코 우연적으로 결합되어 있는 것이 아니며 물리현상으로서의 표현작용은 후설의 생각과는 달리 결코 “비생산적”인 것이 아니고 의미생성을 위해 적극적인 기능을 담당하기 때문이다. 이러한 두 가지 점을 염두에 두면서 데리다는 다음과 같이 말한다.

“우리가 살펴보게 되겠지만 후설은 의심할 바 없이 근원적으로 침묵하는 표현이전의 체험의 층이 있음을 주장하고자 했다. 그러나 이념적 대상 구성의 가능성은 의식의 본질에 속하고 이념적 대상들이 창조 및 지향작용을 통하지 않고서는 나타날 수 없는 역사적 산물이기 때문에 의식의 요소와 언어의 요소는 더욱 더 분별하기 어려울 것이다.”<sup>20)</sup>

그러면 이처럼 추상 혹은 배제작업이 원칙적으로 불가능한 것임에도 불구하고 후설이 그러한 방법적 전략을 사용해 표지기능의 층을 배제하고 표현기능의 층을 획득한 후 더 나아가 그 안에서 표현작용의 층을 배제함으로써 의미작용의 층으로 옥박해 들어간 배경은 무엇인가? 바로 이 대목에서 현상학에 대한 현전의 형이상학이라는 데리다의 비판이 시작된다. 데리다에 의하면 언어적 표현의 의미분석을 위한 후설의 방법론적 전략은 한마디로 전통적 형이상학의 근본특징인 현전의 형이상학적 전제에 사로잡혀 있다는 것이다. 이때 그가 의미하는 현전의 형이상학은 명증적으로 주어지는 다양한 유형의 현전의식을 모든 여타의 의식 유형의 원천으로 간주하는 플라톤 아래의 대부분의 전통적인 철학적 입장을 포괄하는 명칭이다. 이러한 현전의 형이상학이 하는 작업이란 데리다에 의하면 모든 비현전 의식을 그의

<sup>19)</sup> J. Derrida, *La voix et le phénomène*, 90쪽.

<sup>20)</sup> 같은 책, 15쪽.

근원양상인 현전의식으로 환원시키며 그것이 지닌 독자적인 권위를 말살하는 일인데 후설도 언어적 표현의 의미를 분석해가면서 암암리에 이러한 현전의 형이상학적인 근본전제의 조종을 받고 있다는 것이다. 첫째, 그에 의하면 언어적 표현이 지닌 표지기능의 충을 배제하고 표현기능의 충으로 육박해 들어가려는 후설의 노력도 이러한 근본전제와 밀접히 연결되어 있다. 왜냐하면 언어적 표현의 표지기능이 전제하는 대화상황속에서 주어지는 타인의 의식체 험이 현전화작용, 즉 비현전의식에서 주어질 수 있음과는 달리 표현기능이 작동할 수 있는 개인적인 삶의 영역은 현전이라는 양상에서 체험될 수 있기 때문이다. 둘째, 데리다에 의하면 표현기능의 충에서 표현작용의 충을 배제하고 의미작용의 충으로 육박해 들어가려는 후설의 의도야말로 현전의 형이상학적 근본전제에 가장 충실하려는 노력의 표현 이상의 것이다. 표현기능의 충에서 물리현상으로서의 표현작용의 충이 순수현전의 영역을 벗어남과는 달리 의미작용의 충은 순수현전의 영역이라 할 수 있기 때문이다. 바로 이러한 의미에서 데리다는 다음과 같이 말한다. “후설이 바로 언어적 표현수단을 비생산적이고 단지 반영적 이기만 하다고 생각한 것은 언어적 표현이 표의에 절대적으로 근접해 있어야 한다는 조건 및 직접적 현전속에서는 표현이 사라지고 만다는 조건하에서이다. 그가 역설적이게도 어떤 손실없이도 언어적 표현을 환원시키려하고 언어적 표현 이전의 의미의‘충’이 있다고 단언한 것도 역시 이러한 조건하에서이다. 후설이 표지기능을 지닌 것이든 표현기능을 지닌 것이든 언어전체를 환원할 권리를 자신에게 부여한 것도 바로 이러한 조건하에서이다.”<sup>21)</sup>

데리다는 언어적 표현의 의미에 대한 후설의 분석을 비판하면서 그속에 들어있는 현전의 형이상학적 전제에 대해 반복해서 언급한다. 이와 관련해 그는 예를 들면 “더 나아가 그의 분석이 지니는 세밀함, 엄격함, 그리고 절대적인 참신함에도 불구하고 후설이 모든 운동을 기술해나간것은 바로 형이상학적 개념틀내에서였다”<sup>22)</sup>고 말한다. 후설이 그러한 전제를 철학적으로 냉정히 성찰하여 얻은 것이 아니고 단지 전통적 형이상학에서 무비판적으로 받아들인 것이라고 생각하기 때문에 그는 앞서 살펴보았듯이 후설의 의미분석은 “독단적”이며 “사변적”일 수 밖에 없다고 주장한다. 데리다는 이러한 이중의 추상작업을 통해 확보되는 의미기능의 충을 순수 내면적 음성의 세계라고 부르며 그에 따라 그는 후설의 의미분석이 음성중심주의, 논리중심주의 혹은 이성중심주의의 틀속에서 움직이고 있다고 비판한다.

## 2. 현전의 형이상학으로서의 현상학

데리다는 <음성과 현상>에서 언어적 표현의 의미에 대한 후설의 분석속에 숨어있는 현전의 형이상학적 전제를 폭로하는데 그치지 않고 거기서 한 걸음 더 나아가 이를 후설의 현상학 전반에 대한 총체적 비판으로 확장시킨다. 그는 이러한 자신의 의도를 <음성과 현상>의 서문에서 다음과 같이 피력하고 있다. “따라서 우리에게 문제가 되는 것은 표시라는

<sup>21)</sup> 같은 책, 90쪽.

<sup>22)</sup> 같은 책, 91쪽.

개념의 특수한 하나의 예를 토대로 형이상학에 대한 현상학적 비판이 바로 그 형이상학적 확신의 내부에 있는 한 요소로 밝혀짐을 확인하는 일이다. 더 정확히 말하면 우리에게 문제 가 되는 것은 현상학적 비판의 원천이 ... 형이상학적 기획 그 자체임을 증명하는 일이다.”<sup>23)</sup> 실제로 데리다는 거기서 제 1 <논리연구>에 나타난 후설의 언어분석에만 한정시켜 후 설을 비판하지 않고 <이념들>, <성찰>, <시간의식>, <위기>, <심리학>, <논리 학>등 후설의 다른 저술들에 대한 분석 및 비판도 행하고 있는데 그 이유도 바로 후설의 의미분석에 대한 비판을 그의 현상학 전체에 대한 비판으로 확장시키기 위해서이다. 이 점과 관련해 우리는 <음성과 현상>에서 다음의 대목을 발견한다. “몇가지 필수불가결한 전 주 및 서주를 제외하면 이 글은 제 1 <논리연구>에 나타난 바의 지시이론을 분석하고 있다. ... 그러나 우리가 제 1 <논리연구>의 범위를 넘어설 경우 그 이유는 후설 사상에 대한 일반적 해석의 원리를 제시하고 언젠가 우리가 시도하길 원하는 체계적 독해의 윤곽을 잡기 위해서이다.”<sup>24)</sup> 여기서 데리다가 말하는 “후설 사상에 대한 일반적 해석의 원리”, “체계적 독해”등의 개념은 그가 이해한 바의 후설 현상학의 총체적인 담화를과 연결된다.

데리다는 언어적 표현의 의미에 대한 후설의 분석에 대한 비판을 현상학의 전체 체계에 대한 비판으로 확장시킬 수 있는 근거를 앞서 살펴본 언어적 표현의 의미분석을 가능케 해 주는 방법적 전략과 현상학의 일반적인 방법적 전략 사이의 구조적 동일성 속에서 찾고 있다. 잘 알려진 바와 같이 현상학의 일반적인 방법적 전략은 현상학적 환원인데 후설은 현상 학적 환원을 “자연적 태도의 일반진립의 배제”라는 예에서 알 수 있듯이 종종 배제라는 말로 표현한다. 바로 이러한 이유에서 데리다는 언어적 표현의 의미에 대한 후설의 분석을 가능케 해 주는 방법적 전략인 이중의 배제작업을 현상학적 환원과 동일한 것으로 간주한다. 이러한 맥락에서 그는 <음성과 현상>에서 후설의 언어분석에 대한 비판적 검토를 한참 진행시킨 후 다음과 같이 밀한다. “현상학적 침묵은 따라서 이중의 배제 혹은 이중의 환원 을 통해서 재구성될 수 있다. 즉 표지적인 의사소통 속에서 내안에서 확인할 수 있는 타자와 의 관계에 대한 환원, 그리고 의미의 충에 대해 나중의 충, 위의 충 또는 외면적인 충으로 서의 표현에 대한 배제가 그것이다.”<sup>25)</sup>

이러한 고찰을 토대로 데리다는 후설 현상학의 전체적인 성격 규정을 위해 결정적인 의미 를 지니는 결론을 도출해낸다. 그는 언어적 표현의 의미에 대한 후설의 분석을 가능케 해 주는 방법적 전략과 마찬가지로 현상학 전체의 방법적 전략인 현상학적 환원도 철저하게 검토 되지 않은 현전의 형이상학적 전제에 의해 암암리에 조종당하고 있다고 지적한다. 즉 그에 의하면 후설이 현상학적 환원을 통해 자연적 태도의 일반진립에서 주어지는 세계를 괄호쳐 배제한 후 어떤 종류의 회의로부터도 자유로운 절대적 명증의 영역인 순수현전의 양상에서 주어질 수 있는 순수의식의 영역으로 귀환하려한 것도 바로 그가 철저히 검토되지 않은 현 전의 형이상학적 전제에 의해 암암리에 조종당하고 있기 때문이라는 것이다. 이런 의미에서 그는 <음성과 현상>의 서문에서 “이미 현상학 전체가 연관되어 있는 이 몸짓이 형이상학

23) 같은 책, 3쪽.

24) 같은 책, 2쪽.

25) 같은 책, 79쪽.

자체의 본래적인 의도를 되풀이하고 있다는 사실, 그것이 바로 우리가 여기서 밝히고자하는 것이다”<sup>26)</sup>라고 말한다. 후설의 현상학은 절대적인 무전제성의 원칙에 따라 전통적 형이상학을 그 뿌리에서부터 철저히 비판함으로써 참다운 형이상학을 수립하겠다고 주장하나 역설적이게도 그 출발점에서부터 철저히 검토되지 않은 현전의 형이상학적인 전제를 아무런 비판없이 받아들이고 더 나아가 그러한 전제를 그 극단까지 밀고 나갔다는 것이 현상학에 대해 데리다가 가하는 비판의 핵심이다. 바로 이런 의미에서 그는 “그런데 우리가 충분히 살펴보았듯이 전체 현상학적 담화는 차이를 파생적인 것으로 만드느라 쉬지 않고 숨을 헐떡이는 현전의 형이상학이라는 도식에 사로잡혀있다”<sup>27)</sup>고 지적하면서 후설의 현상학을 신랄하게 비판한다.

후설 현상학의 전체 체계가 현전의 형이상학의 가장 극단적인 유형임을 밝힘으로써 데리다는 그가 <음성과 현상>의 서두에서 제기한 과제, 즉 후설 사상에 대한 일반적 해석의 원리 내지는 후설 현상학에 대한 체계적 독해의 원리를 발견하고자 한 과제가 성취되었다고 생각한다. 이러한 일반적 해석 혹은 독해의 원리는 다름아닌 전통적인 현전의 형이상학이다. 데리다에 의하면 그에 대한 현상학적인 단적인 표현이 다름아닌 “원본적으로 부여하는 모든 직관이 인식의 권리원천이라는 모든 원리들중의 원리”이다. 데리다는 모든 현상학적 분석은 이러한 원리를 주축으로 해서 현전의 형이상학이라는 오직 하나의 담화를 속에서 진행되고 있다고 생각한다.

그러나 데리다는 전체 현상학적 분석이 현전의 형이상학이라는 오직 하나의 담화를 속에서 진행되고 있다는 사실을 폭로하는데 그치지 않는다. 그는 거기서 한 걸음 더 나아가 현상학의 전체체계를 떠받들고 있는 원리중의 원리를 앞서 지적되었듯이 “일종의 독단적인 혹은 사변적인 집착”이라고 비판한다. “독단적 집착”, 혹은 “사변적 집착”등의 표현이 시사하듯이 그는 현전의 형이상학으로서의 현상학적 담화를에 커다란 난점 혹은 모순이 들어있다고 생각한다. 그는 <음성과 현상>의 서문에서 바로 “그런 난점이 전체 후설적인 담화의 구조를 가능케 해준다”<sup>28)</sup>고 지적한다.

데리다에 의하면 이러한 난점은 무엇보다 현상학의 방법적 전략인 현상학적 환원속에 숨어있다. 그는 현상학적 환원이라는 방법적 전략이 근본적으로 언어적 표현의 의미분석의 전제인 이중의 배제작업과 구조적으로 동일한 한 이러한 이중의 배제작업속에 들어있는 동일한 난점이 현상학적 환원의 방법속에 내재해 있다고 주장한다. 우리는 앞서 데리다가 언어적 표현의 의미에 대한 후설의 분석과 관련해 그를 가능케해주는 방법적 전략인 이중의 배제작업이 원칙적으로 불가능하다고 주장함을 살펴보았다. 그는 타인과의 관계에서 존립 가능한 언어적 표현이 지닌 표지기능의 층, 그리고 물리현상으로서의 표현작용의 층이 현전의 영역으로서의 의미작용의 층과 내적으로 밀접히 결합되어있기 때문에 이중의 배제작업을 통해 의미기능의 층을 그 자체로 확보할 수 없다고 주장한다. 그에 의하면 의미작용의 층에는

26) 같은 책, 8쪽.

27) 같은 책, 114쪽.

28) 같은 책, 15쪽.

언제나 문자적 기록등 타인과의 관계에서 기능하는 표지의 층, 그리고 후설에 의해 의미작용의 우연적 요소로 치부되어버린 물리현상으로서의 표현작용의 층이 언제나 침투해 들어오기 마련이라는 것이다. 그와 마찬가지로 후설이 현상학적 환원을 통해 자체적으로 파악 가능하리라고 믿었던 순수현전의 영역으로서의 살아있는 현재라는 순수체험의 영역에도 언제나 환원을 통해 배제해버렸다고 생각하는 모든 요소들이 침투해들어오며 따라서 순수현전의 영역으로서의 순수 체험의 영역이 결코 순수할 수 없다고 데리다는 주장한다. 바로 이러한 이유에서 데리다는 현상학의 방법적 전략인 현상학적 환원이 원칙적으로 불가능하다고 주장한다.<sup>29)</sup> 이점과 관련해 그는 절대적인 순수체험의 영역으로서의 살아있는 현재라는 시간의식에 대한 후설의 분석을 비판하면서 다음과 같이 말한다.

“시간은 바로 우리가 그것을 현전하는 것과 현전하는 것의 자기현전으로부터 사유할 수 없기 때문에 결코 절대적 주관성이라 할 수 없다. 시간이라는 표제하에서 사유된 모든 것, 그리고 가장 엄격한 의미의 환원에 의해 배제된 모든 것과 마찬가지로 세계는 시간화 운동에 의해 근원적으로 합축되어 있다. 일반적으로 안과 밖의 관계, 존재하는 것과 존재하지 않는 것의 관계, 구성하는것과 구성되는 것의 관계처럼 시간화는 선형적 환원의 위력이자 동시에 한계이다.”<sup>30)</sup>

이처럼 데리다에 의하면 후설이 현상학적 환원을 통해 파악할 수 있으리라 믿었던 자체상 존재하는 순수현전으로서의 순수체험의 살아있는 현재는 하나의 허구에 불과하다. 순수현전의 영역으로서의 순수 체험의 영역은 그 자체로 순수하게 존재할 수 없다. 거기에는 언제나 비현전의 요소들이 스며들어가 있다. 따라서 데리다에 의하면 후설이 시간의식의 분석과 관련해 파지, 예지, 상기, 예상, 상상등의 현전화적 의식양상을 현전의식에 대해 단순히 외적인 것, 비본질적인 것으로 간주함은 전적으로 부당한 일이다. 데리다에 의하면 이러한 의식의 양태들은 “현전에 대해 결코 우연적인 것이 아니라 현전을 선천적으로 분열시키면서 그 것의 가능조건의 역할을 한다.”<sup>31)</sup> 비현전 의식은 언제나 늘 현전의식에 침투해들어가면서 그를 위해 “어떤 구성적 가치”<sup>32)</sup>를 지닌다는 것이 데리다의 주장이다. 이처럼 현전은 파지, 예지, 상기, 예상, 상상등의 비현전 의식, 더 나아가 표지의 층, 문자적 기록, 전통, 역사, 세계등 모든 형태의 비현전적 요소에 의해 보충되지 않고서는 존재할 수 없다. 순수현전의식을 보충해주며 그를 통해 그의 가능조건의 역할을 하는 이 모든 비현전적 요소를 총괄하여 데리다는 “차이”라고 부르는 데 현전의식의 구성에서 차이가 담당하는 역할에 대해 그는 다음과 같이 말한다. “여기서 우리는 여러 곳에서 그의 출현을 목격한 바 있는 근원적인 비현전의 풍부한 자원을 발견한다. 후설은 차이를 의미작용의 비깥으로 밀어버리면서도 의미및 현전의 근원에서 그것이 작용하고 있음을 인식하지 않을 수 없었다. 음성의 기능으로서의

29) 같은 책, 92, 96쪽 등 참조.

30) 같은 책, 96쪽.

31) 같은 책, 5쪽.

32) 같은 곳.

## 32 이 남인

자기축발은 순수차이가 현전자체를 분열시키고 있음을 전제했다. 공간, 바깥, 세계, 신체등 사람들이 자기축발에서 배제할 수 있으리라 믿고있는 모든 것의 가능성이 뿌리박고 있는 곳도 바로 이러한 순수 차이이다.”<sup>33)</sup>

이처럼 언제나 자기현전의 핵심부에는 그것의 가능 근거 내지는 보충원리로서의 차이가 자리잡고 있다. 현전의식은 언제나 차이에 의해 보충되어야 한다. 이러한 보충원리에서 보충은 두 가지 의미를 지닌다.

첫째, 보충은 일차적으로 “첨가”라는 의미를 지닌다. 이러한 보충의 원리에 의하면 모든 현전의식은 거기에 차이가 첨가되지 않고서는 존재할 수 없다. 데리다에 의하면 이러한 보충원리와 관련해 우리가 주목해야 할 점은 현전의식의 가능조건으로서 그것에 필연적으로 첨가되어야 할 모든 유형의 차이는 현전의식에 대해 독립성을 유지하며 따라서 이 후자로 결코 환원될 수 없다는 사실이다. 따라서 후설이 내적 시간의식을 분석하면서 비현전 의식인 파지, 예지, 예상, 상기, 상상등 모든 유형의 현전화 의식을 현전의식의 단순한 변양태로 간주함은 근본적으로 부당한 일이다. 현전화 의식은 후설이 생각한 것과는 달리 현전의식의 단순한 파생물이 아니다.

둘째, 보충은 “첨가”라는 의미를 넘어서 이제 “대치”라는 보다 더 적극적인 의미를 지닌다. 차이에 의한 현전의 보충은 데리다가 지적하듯이 “근원적 보충”<sup>34)</sup>이기 때문이다. 이러한 근원적 보충의 원리에 의하면 현전의식은 비현전의식의 근원이 아니라 단지 그것의 파생물, 혹은 변양태에 불과하다. 근원적 보충원리의 발견과 더불어 데리다는 후설과는 달리 비현전의식이 현전의식에 대해 의존적인 것이 아니라 그 반대라고 생각한다. 이 점을 그는 다음과 같이 설명한다. “우리는 이처럼 - 후설의 명백한 의도와는 반대로 - ... 표상 그 자체를 반복의 가능성에 의존하도록, 그리고 가장 단순한 표상인 현전을 재현의 가능성에 의존하도록 만들어야한다. 현전하는 것의 현전은 반복에서 유래하는 것이지 그 반대는 아니다.”<sup>35)</sup> 근원적 보충의 원리가 함축하고 있는 내용은 이처럼 현전이 비현전에 대해 의존적이라는 사실, 다시 말해 현전이 유래하는 근원이 비현전이라는 사실이다. 이러한 사실을 데리다는 <음성과 현상>에서 다음과 같이 상세히 서술하고 있다. “살아있는 현재는 자신과의 비동일성에서부터, 그리고 파지적 흔적의 가능성에서부터 분출한다. 그것은 언제나 이미 흔적이다. 이 흔적은 ... 현전하는 것의 단순성을 토대로 사유되어서는 안된다. 흔적은 하나의 속성이 아니며 그에 관해서 우리는 살아있는 현재자체가 근원적이라고 말할 수 없는 바의 것이다. 흔적으로부터 근원적으로 있음을 사유해야지 그 반대는 아니다.”<sup>36)</sup>

이러한 근원적 보충의 원리의 발견과 더불어 후설의 현상학에 대한 비판적 검토를 토대로 데리다가 애당초 의도했던 목표가 달성된 셈이다. 이러한 근원적 보충의 원리를 통해 데리다는 현전을 모든 것의 근원으로 간주하는 모든 전통적인 현전의 형이상학과 더불어 현상학적 담화를 해체될 수 밖에 없다고 생각한다.<sup>37)</sup> 이러한 의미에서 그는 “현전, 절대적 인식

33) 같은 책, 92쪽.

34) 같은 책, 97쪽.

35) 같은 책, 58쪽.

36) 같은 책, 95쪽.

속에서의 자기현전, 현전의 무한속에서의 자기에 대한 의식으로서의 존재의 역사, 그러한 역사는 끝났다”<sup>37)</sup>고 지적한 후 다음과 같이 말한다. “형이상학의 역사는 자기가 말하는 것을 절대적으로 들으려는 의지이다. 이러한 역사는 이러한 무한한 절대성이 스스로에게 자신의 죽음으로서 등장할 때 끝났다. 차연없는 음성, 쓰기없는 음성은 절대적으로 살았으며 절대적으로 죽었다.”<sup>38)</sup>

현전의 형이상학의 역사가 끝났다 함은 모든 원리중의 원리로 자처한 현전이 지닌 특권이 박탈되어야 함을 의미한다.<sup>39)</sup> 현전은 근원적으로 고찰하면 모두 흔적에 불과하며 따라서 그

<sup>37)</sup> 이처럼 데리다가 보기에 “일종의 독단적 혹은 사변적 집착”에 토대를 두고있는 현상학적 담화를 은 그 담화를이 지닌 내적 난점 내지는 모순을 끌까지 추적해 들어가면 그 내부로부터 스스로 해체 될 수 밖에 없다는 것이다. 우리는 이러한 해체주의 전략의 원시적인 형태를 1962년에 출간된 <입문>에서도 확인할 수 있다. 예를 들면 데리다는 이 책의 제 V장(“언어: 선형적 역사성의 가능성”)을 마무리지으면서 “기하학의 근원”이라는 후설의 “텍스트가 지닌 불안”(J. Derrida, Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie, 100쪽)에 대해 주목한 후 이러한 불안 현상을 더욱 더 분석해 간 후 마지막 장인 제 XI장(“이념의 역사성: 차연, 지연, 근원, 그리고 선형적인 것”)에서 “선형적인 것은 차연일 것이다. 바로 사유가 지닌 순수하고 무한한 불안이 선형적일 것이다”(같은 책, 203쪽)라고 지적하면서 후설의 선형성 개념, 그리고 더 나아가 현상학 자체를 그 내부로부터 해체시키고자 한다. <입문>에서 이처럼 원시적인 형태로 드러난 해체주의 전략을 후설은 <음성과 현상>에서 후설 현상학의 주요 개념들에 대해 적용하고자 시도한다. 예를 들면 그는 현상학에서 “선형적 삶”이라는 개념이 지닌 난점과 관련해 그 개념이 지닌 불안을 지적하고 그 개념을 해체하여 나름으로의 새로운 삶의 개념을 정립한 후 “따라서 삶이란 모든 환원에 진행하며 그리고 결국에는 모든 환원이 놓게되는 그 모든 분열들을 벗어나 있는 그 무엇이다. ... 삶을 이렇게 정의함으로써 우리는 따라서 그 담화가 지닌 불안의 원천을 지적할 수 있게 되었다”(J. Derrida, La voix et le phénomène, 14쪽)고 말한다

<sup>38)</sup> 같은 책, 115쪽.

<sup>39)</sup> 같은 곳.

<sup>40)</sup> <음성과 현상>에서 이처럼 분명한 형태로 드러난 모든 원리중의 원리에 대한 데리다의 불신의 역사는 아주 깊다. 우리는 그 뿌리를 “발생과 구조, 그리고 현상학”이라는 제목으로 1959년에 행한 강연으로까지 소급해 올라갈 수 있다. 그는 거기서 이미 “타자와 시간에 대한 구성문제와 관련해 현상학은 그의 원리중의 원리가 ... 근본적으로 문제시되는 상황에 빠지게 된다”(J. Derrida, L'écriture et la différence, Paris, 1972, 244쪽)고 말한다. 이러한 그의 불신은 <입문>에서 조금 더 분명한 형태로 드러나고 <음성과 현상>에서 노골적인 형태로 드러난 후 그 이후의 저술에서 더욱 더 극단화되어간다. <음성과 현상>이 출판되던 1967년에 출판된 <그라마톨로지>에서 그는 현상학적 담화를 떠받치고 있는 원리들중의 원리에 대한 불신을 다음과 같이 표현한다. “공간화는 ... 늘 지각되지 않는 것, 현전하지 않는 것, 그리고 의식되지 않는 것이다. 우리가 ‘그 자체로’라는 말을 비현상학적으로 사용해도 된다면 그 자체로는 그러하다. 우리는 여기서 현상학의 한계를 넘어서기 때문이다. 공간화로서의 근원문자는 현전에 관한 현상학적 경험속에서는 그 자체로는 주어지지 않는다.” (J. Derrida, De la grammatologie, Paris, 1967, 99쪽)

### 34 이 남 인

것이 원리중의 원리로 등장해야 할 어떤 이유도 없다는 것이다. 왜냐하면 현전의식과 비현전 의식 사이에는 어떤 본질적인 구별도 존재하지 않기 때문이다. 이러한 사실과 관련해 데리다는 후설이 현전의식의 전형으로 간주하는 근원적 지각을 예로들어 “‘지각’이라는 것은 한번도 없었다. 현출이란 그것이 자신의 탄생 혹은 죽음으로서 갈망하는 바의 재현의 재현이다”<sup>41)</sup>라고 말한다. 따라서 모든 원리중의 원리가 주장하는 바와는 정반대로 현전이라는 양상에서 주어질 수 있는 그 무엇에 대한 인식은 없다. 바로 이런 의미에서 데리다는 다음과 같이 언급하면서 <음성과 현상>을 마무리짓는다. “현상학이 - 그것은 언제나 지각의 현상학인데 - 우리에게 믿도록 노력하는 것과는 정반대로 ... 사물자체는 늘 자기자신을 감춘다. 후설이 계속해서 우리에게 확인해주는 바와는 정반대로 ‘시선’은 동일하게 머물지 않는다.”<sup>42)</sup>

모든 원리중의 원리에 대한 데리다의 불신은 타당성의 최종적 담지자인 자기의식이 지닌 확실성에 대한 그의 불신에서 절정에 달한다. 그에 의하면 대카르트 이래 전통적 의식철학의 근본전제라 할 수 있는 사유하는 자아가 지닌 자기확실성도 하나의 허구에 불과하다. 자기의식이 지닌 자기확실성에 대한 회의와 관련해 그는 1972년에 출판된 <철학의 주변>의 한 대목에서 “현전을 - 그리고 무엇보다 의식, 의식의 자기곁에 있음을 - 더이상 존재의 절대적인 근원형식으로서가 아니라 일종의 피규정성, 그리고 결과로 생각할 것”<sup>43)</sup>을 강조한다.

## III. 현상학적 근원 개념의 이중적 의미에 대한 고찰

그를 가능케 해주는 방법상의 전략에 대한 비판을 토대로 이루어진 후설 현상학 전체에 대한 데리다의 비판은 무엇보다 전략상의 “기발함”에서 신선한 자극을 주는 것이 사실이다. 예를 들면 후설의 언어분석에 들어있는 방법적 전략과 현상학적 환원이라는 전략 사이의 구조적 동일성에 대한 통찰은 “기발한” 착상이 아닐 수 없다. 그러나 우리는 이러한 “기발한” 착상의 이면에는 후설 현상학에 대한 커다란 오해가 도사리고 있으며 그러한 오해에 토대를 둔 현상학에 대한 그의 비판이 부당함을 간과해서는 안된다. 이러한 사실을 밝히기 위해서 우리는 우선 후설 현상학의 핵심개념중의 하나인 “근원”(Ursprung)이라는 개념이 이중적 의미를 지니고 있음을 해명하고자 한다. 우리가 이 개념의 이중적 의미를 밝히고자하는 이유는 이 개념이 후설의 현상학에 대한 데리다의 비판에서도 중요한 역할을 담당할 뿐 아니라 데리다의 후설비판이 부당함을 밝히기 위해서도 가장 적절한 개념이기 때문이다.

<sup>41)</sup> 같은 책, 116쪽.

<sup>42)</sup> 같은 책, 117쪽.

<sup>43)</sup> J. Derrida, Marges de la philosophie, Paris, 1972, 17쪽.

현상학의 핵심개념인 구성은 이미 주어진 대상적 의미위에 새로운 대상적 의미를 정초해 줄 수 있는 선형적 주관이 지닌 고유한 초월작용을 의미한다. 초월작용으로서의 구성작용은 노에마적으로 보면 대상적 의미들 사이의 정초관계로 정의되며 노에시스적으로 보면 그에 대응하는 지향작용들 사이의 정초관계로 정의된다. 현상학적 의미에서의 근원은 형식적으로 정초관계에서 정초해주는 향을 의미한다. 그런데 정초작용은 타당성 정초관계라는 관점에서 초시간적이며 단순히 논리적인 정적 현상으로 파악될 수도 있고 발생적 정초관계라는 관점에서 내적 시간의 흐름속에서 진행되는 발생적 현상으로 파악될 수도 있다.<sup>44)</sup> 따라서 우리는 현상학적 의미의 근원개념이 본질적으로 타당성의 근원과 발생적 근원이라는 이중적인 의미를 지님을 알 수 있다.

그런데 이러한 구별은 지금까지의 후설 현상학에 대한 연구에서 거의 주목을 받지 못하였다. 후설 자신도 정적 현상학과 발생적 현상학의 구별이 그에게 분명해지기 이전에는 근원이라는 개념이 이중적 의미를 지님을 명료히 인식하지 못하였다. 그가 <이념들 I>에서<sup>45)</sup> 근원이라는 개념을 사용할 경우 이는 대부분의 경우 타당성의 근원을 의미한다. 그러나 그는 <이념들 I>을 출판한 후 그 개념이 지닌 이중적 의미를 점차 명료히 인식하기 시작하였다. 이런 점에서 1916/1917년에 쓴 한 유고는 아주 중요한 의미를 지닌다. 후설이 정적 현상학과 발생적 현상학의 이념의 구별을 위해 노력하던 시기에 쓴 이 유고는 현재 캐른에 의해 <상호주관성의 현상학>의 제 1권의 부록 XLV에 “현상학적 근원의 문제들. 현상학적 구성의 의미 및 방법의 해명을 위하여”라는 제목으로 출판되었다.

후설은 이 유고에서 “다양한 근원성의 개념들과 그에 상응하는 ‘근원적-덜 근원적’의 관계”<sup>46)</sup>를 해명하고자 한다. 그를 위해 그는 현상학적 의미에서 근원이라는 개념이 사용될 수 있는 네 가지 예를 소개한다.<sup>47)</sup> 그중에서 첫번째와 세번째의 예의 경우 근원 개념은 타당성의 관점에서 이해된 경우이다. 이와 관련해 그는 “근원성은 대상이 지각되었음을 의미하고 그에 반해 비근원성은 그것이 지각되지 않았음을, 즉 근원적으로 현전하지(근원적으로 ‘거기에 있지’) 않음을 의미한다”<sup>48)</sup>고 말한다. 이와는 달리 두번째와 네번째의 예에서 근원 개념의 규정을 위해 결정적인 의미를 지니는 것은 초시간적 타당성 정초관계가 아니라 내적 시간의식의 흐름속에서의 발생적 정초관계이다. 이런 맥락에서 대상지각과 가치지각 사이의 발생적 정초관계에 대해 후설은 다음과 같이 적고 있다. “어떤 하나의 가치지각은 대상지각

<sup>44)</sup> 후설 현상학의 전체 체계를 이해함에 있어 결정적인 의미를 지님에도 불구하고 지금까지의 후설 현상학에 대한 연구에서 분명히 밝혀지지 않은 정적 현상학과 발생적 현상학의 구별과 관련된 이 문제를 글쓴이는 이미 다른 곳에서 여러번 논의했다. 그에 대해서는 무엇보다도 “본능의 현상학과 선형적 현상학”(철학 연구 제 30집, 223-257쪽에 수록), “선형적 현상학과 해석학”(철학과 현상학 연구, 제 6집에 수록)을 참조.

<sup>45)</sup> E. Husserl, <이념들 I>, 121, 122, 351쪽등.

<sup>46)</sup> E. Husserl, <상호 주관성 I>, 347쪽.

<sup>47)</sup> 그는 원래 다섯가지 예를 제시하였으나 348쪽의 편집자 주에 언급되어 있듯이 나중에 이 유고를 수정·보완하면서 한 가지 예는 삭제해 버렸다.

<sup>48)</sup> 같은 책, 347쪽.

에 정초해있다. 기쁨은 ‘이미’ 구성된 ‘사실’에 토대를 두고 있다. 이는 시간 관계를 지시하는데 이때 정초관계란 의식에 대해 가치가 새로운 성격과 새로운 존재충으로서 구성되기 위해서는 현상학적으로 대상지각(단순한 사태에 대한 지각)이 수행되어 대상이 정립되어 있어야 함을 의미한다. 바로 이러한 점에서 사태지각의 충은 가치지각의 충보다 더 근원적이다.”<sup>49)</sup> 근원성은 이 경우 후설이 추후에 바로 이 대목을 수정하면서 분명히 밝히고 있듯이 “현상학적 발생의 근원성”<sup>50)</sup>을 의미하며 이 경우 내적 시간의식의 흐름에서 시간적으로 선행하는 것은 그에 후행하는 것의 발생적 근원이라 불린다.

후설은 바로 1916/1917년에 “근원성의 여러 개념들”에 대해 이루어진 이러한 생각들을 토대로 후기철학에서 타당성의 근원과 발생적 근원을 분명히 나누고 있다. 이와 관련해 그는 1916/1917년에는 이 유고의 b)항의 제목을 “심리학적 근원과 현상학적 근원의 연관성”이라고 붙였으나 그 이후에 이 유고를 수정하면서 이를 “발생적 근원과 현상학적-정적 근원의 연관성”으로 바꾸었다. 이처럼 후설은 정적 현상학과 발생적 현상학의 이념의 구별이 명료해짐에 따라 현상학의 근본개념중의 하나인 근원 개념이 이중적인 의미를 지님을 분명히 인식하였다.

타당성의 근원과 발생의 근원은 서로 엄격히 구별된다. 이제 다양한 의식유형의 비교검토를 통해 이 둘의 차이를 보다 더 분명히 밝혀보기로 하자. 타당성이라는 관점에서 볼때 자기부여적인 현전화 작용은 그에 대응하는 공표상에 대해 우위를 지니며 현전작용은 현전화 작용에 대해 우위를 지닌다. 말하자면 자기 부여적인 현전화작용은 그에 대응하는 공표상의 타당성의 근원이며 현전작용은 현전화 작용의 타당성의 근원이다. 정적 현상학에서 적용되는 이러한 근원성의 관계는 그러나 발생적 현상학적으로는 더 이상 무차별적으로 적용되지 않으며 오히려 이러한 근원성의 관계가 뒤바뀔 수도 있다. 예를 들면 발생적 현상학적으로 볼때 현전화 작용은 현전작용의 발생적 근원 역할을 할 수 있다. 왜냐하면 사물의 한 면에 대한 지각으로서의 현전작용은 예를 들면 지평의식속에서 주어지는 예지 작용, 즉 일종의 현전화 작용이 그에 발생적으로 선행하지 않고서는 존재할 수 없기 때문이다. 이러한 관계는 현전화 작용, 예를 들면 자기부여하는 기억과 그에 대응하는 공표상의 관계에 대해서도 타당하다. 즉 상기작용이 가능하기 위해서는 발생적으로 그에 선행하는 공표상이 지평의식 속에서 언제나 먼저 주어져야 한다. 이런 의미에서 <수동적 종합>에서 후설은 다음과 같이 적고 있다. “여기서 우리는 일반적으로 이렇게 직관적으로 주어지는 상기가 말하자면 발생에 있어 선행하는 것이 아니라 오히려 본질적으로 선행하는 것은 그에 대응하는 공표상이라는 사실을 지적할 필요가 있다.”<sup>51)</sup> 공표상은 말하자면 자기부여적인 현전화 작용이 그로부터 출현하는 발생적 근원이다.

이러한 일반적 사실을 지적하면서 우리는 물론 현전 작용이 어떤 점에서 고찰해도 늘 현전화 작용의 파생태 역할밖에는 할 수 없으리라고 주장하려는 것은 아니다. 이러한 주장은 두말할 필요도 없이 온당하지 못하다. 왜냐하면 현전 작용은 발생적으로 그에 선행하는 현

<sup>49)</sup> 같은 책, 348쪽.

<sup>50)</sup> 같은 곳.

<sup>51)</sup> E. Husserl, <수동적 종합>, 74쪽.

전화 작용에 대해서는 변양태이며 파생물에 불과하지만 그에 뒤따르는 현전화 작용과의 관계에서 고찰할때 그것들에 대해 발생적 근원의 역할을 담당할 수 있다. 그러나 이러한 사실로부터 우리는 현전 작용이 모든 관점에서 고찰할때, 즉 절대적으로 현전화 작용에 대해 발생적 근원의 역할을 담당하리라고 생각해서는 안된다. 바로 이러한 이유에서 후설은 <논리학>의 부록 II에서 우선 “의식의 원본적으로 부여하는 형식, 즉 가장 넓는 의미의 ‘경험’의 형식은 그의 지향적 변양태에 대해 ... 정적으로뿐만 아니라 발생적으로도 우선권을 지니고 있다”<sup>52)</sup>고 말한 뒤 “발생적으로도 - 어떤 방식으로는 - 원본적 소여방식은 근원적인 것이다”<sup>53)</sup>라고 지적하면서 “어떤 방식으로는”이라는 유보조항을 달고 있다. 발생적 현상학적으로 고찰할때 현전화 작용에 대해 원본적 의식인 현전작용은 말하자면 모든 관점에서가 아니라 인용문의 “어떤 방식으로는”이라는 표현이 보여주듯이 단지 제한적인 의미에서만, 즉 시간적으로 그에 후행하는 현전화 작용에 대해서만 발생적 근원의 역할을 담당할 수 있다.

발생적 근원과 타당성의 근원의 구별은 최종적 근원의 문제를 추적해가면 더욱 더 분명히 밝혀진다. 현상학적 의미의 근원개념은 상대적인 개념이다. 따라서 일단 그 무엇의 근원으로 밝혀진 것도 그보다 더 근원적인 것과 비교하면 파생태임이 밝혀질 수 있다. 이처럼 다양한 단계의 근원성을 지닌 의식의 정초관계를 체계적이며 조직적으로 끝까지 추구해가면 우리는 최종적 근원에 이를 수 있다. 최종적 근원이란 모든 정초관계를 최종적으로 떠받들고 있는 토대로서 더 이상 더 근원적인 그 무엇으로 소급이 불가능한 것을 의미한다. 최종적인 근원의 추구 작업이 정적 현상학적으로뿐만 아니라 발생적 현상학적으로도 가능함은 두말할 필요도 없다.

정적 현상학적 분석을 통해 맨 마지막에 이르게 되는 최종적인 타당성의 근원과 관련해 후설은 <성찰>의 한 대목에서 다음과 같이 말한다. “이러한 이념에는 인식의 - 참다운 인식의 - 체계적인 순서 형식이 속해 있으므로 보편적 인식의 전체구조를 떠받들어야만 하고 떠받들 수 있는 자체상 일차적인 인식에 관한 문제가 단초에(최종적인 근원에;글쓴이 주) 관한 문제로서 제기된다.”<sup>54)</sup> 여기서 분명한 것은 타당성의 최종적 근원이 바로 사유하는 자아가 지닌 자기의식의 명중이라는 사실이다. 왜냐하면 이러한 자기의식이 지닌 명중은 타당성에 있어 모든 가능한 명중에 선행하는 명중이며 “모든 객관적 타당성의 타당성의 근거”<sup>55)</sup>이고 타당성에 있어 더 근원적인 어떤 명중으로 더 이상 소급되지 않기 때문이다.

타당성의 최종적 근원인 바 이러한 자기의식이 지닌 명중은 그러나 최종적인 발생의 근원은 아니다. 왜냐하면 자기의식이란 언제나 현재지평속에 놓인 의식의 어두운 배경으로부터 발생적으로 유래한 것이기 때문이다. 선형적 시간의식의 현재지평속에 있는 이러한 어두운 의식의 배경이 없이는 자기의식은 존재할 수 없다. 그러나 이러한 어두운 의식의 배경도 그것이 먼 과거지평속에 있는 어두운 의식의 배경으로부터 발생적으로 유래한 것인 한 우리가 찾고있는 최종적인 발생적 근원은 아니다. 현재지평과 과거지평속에 놓인 이 두가지 종류의

52) E. Husserl, <논리학>, 317쪽.

53) 같은 곳.

54) <성찰>, 55.

55) 같은 책, 65쪽.

어두운 의식의 배경의 차이에 대해 후설은 한 미간행 유고에서 다음과 같이 말한다. “근원성과 관련해 물론 성찰하는 성숙한 나의 근원성과 계속되는 되물어감과 발생의 해명을 통해 재구성된 근원성, 즉 구성적 발생의 ‘단초’의 근원성은 구별되어야 한다.”<sup>56)</sup> 이러한 선형적 발생의 최종적인 근원이 무엇이며 그 일반적 구조가 무엇인가는 오직 발생적 현상학적 분석을 심화시켜가면서 해명되어야 할 문제이다. 그러나 이 자리에서 우리가 주목해야 할 사실은 이러한 최종적 발생의 근원이 최종적인 타당성의 근원인 자기의식과는 달리 결코 순수 현전이라는 양상에서 경험될 수 없다는 점이다. 먼 과거지평속에 어두운 의식의 배경으로 숨어있는 이러한 최종적인 발생의 근원은 오히려 가장 극단적인 형태의 비현전 의식이외에 아무것도 아니다.

## IV. 데리다의 후설 비판에 대한 비판적 검토

### 1. 두 개의 현상학적 담화를: 현전의 형이상학과 탈현전의 형이상학

현상학적 근원개념이 지닌 이중적인 의미에 대한 이상의 고찰을 통해 우리는 데리다의 후설 현상학에 대한 비판에 큰 문제가 있음을 알 수 있다. 데리다의 주장과는 달리 후설의 현상학적 분석은 현전의 형이상학이라는 오직 하나의 담화를 내에서 진행되지 않는다. 그렇다고 해서 우리가 현상학이 현전의 형이상학적 담화를과 전혀 무관하다고 주장하려는 것은 아니다. 타당성 정초관계의 해명을 목표로 하는 정적 현상학적 분석을 가능하게 해주는 담화들은 두말할 나위없이 현전의 형이상학적 담화들이다. 현전의 형이상학으로서의 정적 현상학에서는 현전의식은 모든 형태의 비현전의식의 근원이며 거꾸로 이 후자는 전자의 변양태 혹은 파생태에 불과하다. 왜냐하면 모든 형태의 비현전 의식은 타당성에 있어 현전의식으로 소급될 수 밖에 없기 때문이다. 근원적으로 부여하는 직관이 인식의 권리원천이라는 모든 원리중의 원리는 현전의 형이상학으로서의 정적 현상학의 담화들을 지탱해주는 토대이다. 이런 점에서 정적 현상학은 데리다가 지적하였듯이 전통적인 현전의 형이상학과 마찬가지로 음성중심주의, 논리중심주의 혹은 이성중심주의의 철학이다.

그러나 현전의 형이상학이 모든 현상학적 분석을 주도하는 유일무이한 담화들은 아니다. 발생적 현상학은 현전의 형이상학적 담화들을 넘어선다. 앞서 살펴보았듯이 발생적 현상학은 선형적 발생에 있어 현전의식뿐 아니라 발생적으로 이러한 현전의식에 선행하는 지향성의 어두운 심충들, 그리고 더 나아가 먼 과거지평속에 있는 어두운 의식의 배경등 모든 유형의 비현전 의식들이 선형적 발생에서 담당하는 구성적 기능을 남김없이 해명함을 그 목표로 한다. 이러한 발생적 분석을 통해 밝혀지는 바는 데리다가 “차이”라는 개념을 통해 포괄하고자 했던 모든 유형의 비현전의식이 많은 경우 현전의식의 근원역할을 한다는 사실이다.

<sup>56)</sup> E. Husserl, 유고 C 13 III, 7쪽.

즉 발생적 관점에서 볼때 모든 유형의 현전 의식은 파지, 예지, 상상, 상기, 예상등의 모든 비현전의식의 변양태가 될 수도 있다. 이처럼 발생적 현상학에서는 현전 의식과 비현전 의식 사이의 “근원적-파생적”의 관계가 정적 현상학에서와는 달리 나타날 수 있다. 이런 점에서 발생적 관점에서 고찰하면 비현전 의식은 현전의식의 발생적 구성을 위한 가능조건의 역할을 담당할 수 있다. 어떤 유형의 현전의식도 발생적으로 그에 선행하는 근원양상으로서의 비현전 의식이 없이는 존재할 수 없으며 이런 점에서만 데리다가 말하듯이 현전 의식은 비현전 의식에 의해 근원적으로 보충되어야 하는 것이다. 데리다가 역설하는 비현전의식에 의한 현전의식의 보충의 필요성을 누구보다도 잘 알고 있던 사람은 바로 그가 비판하는 후설 자신이었다. 이 점과 관련해 후설은 한 유고에서 직접적인 반성을 통해 명증적으로 파악될 수 없는 비현전 의식인 “무의식적 체험”을 언급하면서 명증적으로 파악 가능한 체험류인 현전의식이 이러한 “무의식적 체험”을 통해 보충되어야 할 필요성에 대해 발생적 현상학적 입장에서 다음과 같이 말한다. “‘무의식적’ 체험들도 지각 및 직접적으로 파악된 의식을 통해 주어진 연관속으로 배열된다. 다시 말하면 이러한 연관은 그러한 체험들을 통해 보충된다. 나는 지금 반성을 통해 파악할 수 없는 수 많은 감각 자료와 느낌들을 체험한다.”<sup>57)</sup> 이러한 논의를 통해 밝혀지듯이 발생적 현상학은 현전 우위에 기초한 현전의 형이상학이 결코 아니다. 발생적 현상학은 현전의 형이상학적 담화틀을 넘어서며 데리다의 주장과는 달리 음성중심주의, 이성중심주의, 혹은 논리중심주의의 철학이 아니라 마땅히 탈음성중심주의, 탈이성 중심주의, 탈논리중심주의의 철학이라고 불리어야 한다.

후설의 현상학적 분석이 현전의 형이상학이라는 오직 하나의 담화틀속에서 진행되고 있다는 데리다의 비판은 후설현상학의 전체체계가 정적 현상학과 발생적 현상학으로 나뉘어지며 이 양자가 서로 근본적으로 구별되는 두개의 담화틀임을 그가 미쳐 깨닫지 못한데서 기인하는 것이다. 물론 이와 관련해 우리는 데리다가 후설이 후기철학에서 정적 현상학이외에 또 하나의 현상학, 즉 발생적 현상학을 전개시켰다는 사실을 몰랐다고 주장하려는 것은 아니다. 후설의 말기 저술인 “기하학의 근원”에 대한 프랑스어 역자, 그리고 거기에 대해 긴 <입문>을 쓴 데리다가 그 사실을 몰랐을리 만무하기 때문이다. 다만 우리가 지적하고 싶은 것은 데리다가 후설이 후기철학에서 정적 현상학과 발생적 현상학을 구별한다는 사실은 문헌을 통해 잘 알고 있었으나 그러한 구별의 구체적인 내용이 무엇인지는 정확히 알고있지 못하다는 점이다. 예를 들면 그는 정적 현상학과 발생적 현상학이 그 이념에 있어 서로 엄격히 구별되며 상호 치환될 수 없는 두개의 현상학이라는 사실, 따라서 현상학적 분석이 상호 구별되는 독자적인 두 개의 담화틀속에서 진행되고 있다는 사실을 미쳐 깨닫지 못하였다. 이러한 맥락에서 우리가 무엇보다도 강조하고 싶은 것은 데리다가 후설의 발생적 현상학의 정체를 분명히 인식하지 못하였다는 사실이다. 이러한 사실은 그가 발생적 현상학에서 타당한 “근원적-파생적”的 관계, 즉 비현전 의식이 근원이며 현전 의식은 그의 파생태라는 관계를 후설이 전혀 인식하지 못하였다고 주장하면서 후설을 비판하고 있음을 보면 알 수 있다. 이와 관련해 그는 이미 앞서 살펴보았듯이 “우리는 이처럼 - 후설의 의도와는 반대로 - 표상자체를 반복의 가능성에, 가장 단순한 표상인 현전의식을 현전화 의식에 의존하도록

<sup>57)</sup> E. Husserl, <상호 주관성 I>, 82-83쪽.

만들게 되었다”고 주장하고 있다.

여기서 후설 현상학에 대한 데리다의 이해방식의 정체가 드러난다. 그가 현상학적 분석을 가능케 해주는 담화를이 현전의 형이상학적 담화를이라고 주장하는데서 알 수 있듯이 그는 현상학을 언제나 정적 현상학과 일치시키고 있다. 따라서 그는 비록 그가 후설의 현상학적 분석이 발생적으로 진행되고 있을 경우에도 그 진의를 파악하지 못한 채 이를 언제나 정적 현상학적 분석의 일종으로 이해하고 있다. 앞서 우리는 지금까지의 후설 현상학의 연구에서 대부분의 연구자들이 현상학적 근원 개념이 지닌 이중적 의미를 분명히 알아차리지 못하고 있음을 지적했는데 이 점에 있어 데리다도 결코 예외는 아니다. 그는 1962년에 발표된 후설의 “기하학의 근원”에 대한 <입문>에서 자신의 논의에서 근원 개념이 중요한 역할을 담당함을 알기 때문에 이 개념에 대해 상론하기는 하나 정작 그러한 논의에서 결정적으로 중요한 의미를 지니는 근원 개념의 이중적 의미에 대해서는 전혀 알아차리고 있지 못하며 따라서 <이념들 I>에 나타난 정적 현상학적 의미의 근원 개념만이 현상학적으로 타당한 유일한 근원개념이라고 생각하고 실제로 그러한 의미의 근원 개념만을 논의의 대상으로 삼고 있다. 따라서 그는 후설의 모든 후기 저술, 그리고 “기하학의 근원”에서도 정적 현상학적 의미의 근원 개념만이 등장한다고 생각한다. 그러나 우리는 앞서 살펴보았듯이 <이념들 I>을 집필할 당시인 1910년대 초와 <위기>의 집필 당시인 1930년대 중반사이에 근원개념에 대한 후설의 생각에 커다란 변화가 있음을 주의해야 한다. 1930년대 중반에 쓴여진 “기하학의 근원”이라는 텍스트에서 후설은 정적 현상학적 의미의 근원 개념뿐 아니라 발생적 현상학적 의미의 근원 개념도 염두에 두고 있으며 따라서 그만큼 후설의 텍스트를 정확히 이해하기 위해서는 각별한 주의가 필요하다.

이러한 논의를 토대로 우리는 더 나아가 데리다가 후설의 현상학을 비판하면서 해체주의 철학을 통해 나아가려는 방향이 무엇인지도 알 수 있다. 이는 보충원리와 관련된 근원개념에 대한 그의 이해를 검토하면 분명해진다. 현전이 비현전에 의해 근원적으로 보충되어야한다고 주장하면서 후설을 비판할 때 그가 부지불식간에 전제하고 있었던 근원개념은 발생적 현상학적 개념이었다. 이러한 사실은 그가 그의 근원적 보충의 원리와 관련해 현전의식으로서의 “살아있는 현재는 자신과의 비동일성에서부터, 그리고 파지적 흔적의 가능성에서부터 분출한다”<sup>58)</sup>고 말하거나 “이 흔적 내지 차연이 현전보다 언제나 더 나이가 들었으며 이 현전의 개시를 가능하게 해준다”<sup>59)</sup>고 말함을 보면 분명해진다. “분출함”, “나이가 더 들었음”등은 초기간적인 정적 현상이 아닌 시간속에서 이루어지는 발생적 현상과 관련된 개념임은 두 말할 나위도 없다. 여기서 우리가 알 수 있는 것은 데리다가 후설의 현상학을 비판하면서 나가는 방향이 후설의 발생적 현상학과 유사한 방향임을 알 수 있다.<sup>60)</sup> 이 점과 관련해 우리

<sup>58)</sup> 같은 책, 95쪽.

<sup>59)</sup> 같은 책, 76쪽.

<sup>60)</sup> 이 점에 대해 S. Strasser (“Von einer Husserl-Interpretation zu einer Husserl-Kritik. Nachdenkliches zu Jacques Derridas Denkweg; in: Phänomenologische Forschungen 18(1986), 139쪽), M. Frank (Was ist Neostrukturalismus, Frankfurt/M., 1984, 288, 294쪽)등도 비록 그에 대한 근거 제시에 있어서는 다를지라도 글쓴이와 거의 동일한 견해를 피력한다.

는 후설의 발생적 현상학이 일종의 탈음성중심주의, 탈이성중심주의, 탈논리중심주의, 즉 탈현전의 형이상학이라 불리어야 마땅함을 지적했다.

## 2. 현전의 형이상학으로서의 현상학에 대한 데리다의 비판에 대한 검토

데리다가 현전의 형이상학으로서의 정적 현상학을 비판하면서 실제로 나아가는 방향이 실은 탈현전의 형이상학으로서의 발생적 현상학과 유사하다는 사실로부터 사람들은 마치 현전의 형이상학으로서의 정적 현상학에 대한 데리다의 비판이 타당하리라고 생각할지 모른다. 그러나 이러한 추측은 온당하지 못하다. 이제 우리는 어떤 점에서 현전의 형이상학으로서의 정적 현상학에 대한 데리다의 비판이 부당한가를 고찰해보기로 한다.

데리다는 보충의 원리를 통해 현전 의식이 비현전 의식에 의해 근원적으로 보충되어야한다고 주장한다. 이러한 데리다의 주장과는 반대로 현상학적 근원 개념의 이중성에 대한 앞서의 분석을 통해 우리는 이러한 근원적 보충원리가 발생적 현상학에서만 타당하지 정적 현상학에서는 결코 타당하지 않음을 알 수 있다. 타당성이라는 관점에서 고찰할때 현전의식은 언제나 비현적 의식의 근원이며 거꾸로 비현전 의식은 현전의식의 변양태 혹은 파생물이다. 따라서 어떤 의미에서도 현전의식은 비현전 의식에 의존적이지 않으며 따라서 이를 통해 근원적으로 보충될 필요가 없다. 데리다의 주장과는 달리 근원적으로 부여하는 직관이 모든 인식의 권리원천이라는 모든 원리중의 원리에는 아무런 문제도 없다.

모든 원리중의 원리와 관련해 데리다는 위에서 살펴보았듯이 이미 1959년에 “발생과 구조, 그리고 현상학”이라는 제목으로 행한 강연에서 “타자와 시간에 대한 구성문제와 관련해 현상학은 그의 원리중의 원리가 ... 근본적으로 문제시되는 상황에 빠지게 된다”<sup>61)</sup>고 말한다. 그런데 이러한 데리다의 주장의 배후에는 모든 원리중의 원리에 대한 큰 오해가 도사리고 있다. 위의 인용문에서 알 수 있듯이 데리다는 후설이 모든 원리중의 원리를 제시하면서 마치 모든 인식이 모두 명중적인 양상, 그것도 절대적 명중의 양상에서 주어질 수 있어야 한다고 주장한다고 간주하는것 같다. 그렇기 때문에 그는 이러한 절대적 명중의 양상에서 주어지기 어려운 타자의 의식 혹은 시간의식의 구성 문제와 관련해 모든 원리중의 원리가 “근본적으로 문제시되는 상황에 빠지게 된다”고 생각하는 것이다. 그러나 후설은 그 어느 때도 모든 것이 절대적 명중이라는 양상에서 주어져야 한다고 생각하지 않았다. 데리다가 암암리에 가정하고 있는 것과는 달리 후설에게서 명중은 결코 필증적 혹은 절대적 명중만을 의미하는것이 아니다. 오히려 후설은 다양한 종류및 단계의 명중 - 예를 들면 직접적 명중과 간접적 명중, 필증적 명중과 개연적 명중, 충전적 명중과 비충전적 명중 - 이 있음을 강조한다. 모든 원리중의 원리를 통해 후설이 주장하려는 것은 비현전 의식은 타당성에 있어 언제나 더 근원적인 의식 양식인 현전의식에 의존해 있다는 사실이었다. 이는 데리다가 모든 원리중의 원리를 근본적으로 문제시되는 상황에 빠지게 만든다고 생각한 타자의 구성문제에 있어서도 예외는 아니다. 우리에게 언제나 현전화, 다시 말해 비현전이라는 양상에서만 주어질 수 있는 타자의 의식의 구성을 위한 토대는 현전이라는 양상에서 주어지는 그의

<sup>61)</sup> J. Derrida, *L'écriture et la différence*, 244쪽.

## 42 이 남 인

신체적 표현이다. 타자 구성의 문제는 데리다의 주장과는 달리 모든 원리중의 원리를 근본적으로 문제시되는 상황에 빠지게 하기는 커녕 그러한 원리가 전적으로 타당함을 보여주고 있다.

앞서 논의되었듯이 모든 원리중의 원리에 대한 데리다의 불신은 인식의 타당성의 정초관계에서 자기의식이 지닌 절대적인 권위에 대한 회의에서 절정에 달한다. 이 점과 관련해 데리다는 앞서 살펴보았듯이 “현전을 - 그리고 무엇보다 의식, 그리고 의식의 자기곁에 있음을 - 더 이상 존재의 절대적인 근원 형식”으로 간주하지 말 것을 당부한다. 그러나 우리는 이미 투명한 자기의식이 모든 여타의 현전의식, 그리고 현전의식의 변양태인 비현전 의식의 타당성의 최종적인 근원임을 살펴보았다. 의식의 자기곁에 있음으로서의 자기의식은 타당성이라는 관점에서 볼때 그 어떤 다른 유형의 현전 의식, 그리고 비현전의식에 의해서도 보충되어야 할 필요가 없다. 반면 모든 유형의 비현전 의식, 그리고 여타 유형의 현전의식은 반드시 그 타당성에 있어 자기의식의 도움을 필요로 한다. 왜냐하면 자기의식이란 칸트에 의하면 “나는 생각한다라는 표상을 산출하면서 모든 여타의 표상을 동반할 수 있어야하고 모든 의식속에서 하나이고 동일한 것이며, 다른 어떤 표상에 의해 동반될 수 없는”<sup>62)</sup> 최고형태의 현전의식이기 때문이다.

자기의식을 더 이상 존재의 절대적인 근원형식으로 간주하지 말라는 데리다의 주장속에는 자기의식의 불가능성이 함축되어 있다. 왜냐하면 “사물은 늘 자기자신을 감춘다”는 데리다의 주장에서 알 수 있듯이 데리다에 의하면 모든 현전의식은 그 각각대상을 자체상으로 파악할 수 없으며 이러한 점에서 자기의식도 결코 예외가 아닌 것이다. 다시 말해 의식의 자기곁에 있음으로서의 자기의식은 불가능한 것이다. 우리의 의식에 대해 우리의 의식은 “늘 자기자신을 감추는” 것이며 따라서 자기의식의 확실성은 하나의 허구에 불과하다. 바로 이런 맥락에서 데리다는 자신의 입장을 정당화시키기 위해 자기의식의 확실성에 대한 불신으로 가득찬 니체, 프로이트, 라캉등을 종종 끌어들인다. 그러나 과연 데리다의 주장대로 자기의식의 확실성은 정말 하나의 허구인가? 만일 데리다의 말이 사실이라면 그는, 그리고 더 나아가 자신의 입장을 정당화시키기 위해 그가 종종 의지하는 니체, 프로이트등은 진리요구를 지니는 자신들의 철학적 주장들을 어디에 정초할 것인가? 물론 그들의 말속에 아무런 진리요구도 들어있지 않다면 문제는 간단하다. 이경우 우리는 그들의 말을 단순한 정서의 표현 정도로 간주하면 그만일 것이다. 그러나 그들은 그들의 저술속에서 그들의 주관적인 느낌만을 표현하고 있지 않다. 그들은 적극적으로 어떤 주장을 하고 있으며 그러한 한에서 그들의 철학적 진술은 언제나 진리요구를 담고있다. 예를 들면 데리다는 후설의 현상학에 그처럼 많은 문제가 있으며 따라서 그것이 해체주의적 전략을 통해 해체되어야 한다고 주장한다. 그러면 그들은 진리요구를 지닌 그들의 주장의 근거를 어디에서 찾을 수 있을 것인가? 그들은 옳든 그르든 이 모든 주장들의 타당성의 최종적인 근거를 그 주장들이 사태와 일치한다는 믿음에 대한 의식, 다시 말해 자기의식에서 찾을 수 밖에 없다. 이처럼 그들은 자기의식의 확실성을 철저히 거부하지만 거부하는 매순간 자기의식의 확실성을 늘 전제하고 있는 것이다. 이처럼 자기의식의 확실성조차 부정하는 극단적인 회의주의는 자가당착적이며

<sup>62)</sup> I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B, 132쪽.

이 점에 있어서 데리다의 해체주의도 예외는 아니다.

### 3. 현상학적 환원의 불가능성에 대한 비판적 검토

데리다는 비현전에 의한 현전의 근원적인 보충의 필요성 때문에 현상학적 담화를 구체적으로 전개시키기 위한 방법적 토대인 현상학적 환원이 애당초 불가능하다고 주장하면서 현상학적 환원에 관한 후설의 구상을 비판한다. 그러나 이러한 비판은 데리다가 현상학적 환원의 의미를 제대로 파악하지 못하고 후설이 현상학의 전개과정, 무엇보다도 후기철학에서 현상학적 환원과 관련해 실제로 어떻게 사유를 전개해나갔는지에 대해 올바로 이해하지 못한데서 기인하는 것이다. 그는 후설의 현상학적 환원에 대해 언급하면서 현상학적 환원의 핵심내용이라 할 수 있는 보편적 판단중지에 대해 언급하지 않는데 여기서 우리는 현상학적 환원에 대한 그의 이해에 얼마나 큰 문제점이 있는지 짐작할 수 있다. 이처럼 결정적으로 중요한 요소인 보편적 판단중지에 대한 언급 및 해명이 없이 그는 모든 유형의 추상화 작업 혹은 배제 작업을 현상학적 환원의 방법과 단적으로 동일시한다. 바로 이러한 이유에서 그는 후설의 언어분석에서 사용된 방법적 전략인 추상 혹은 배제작업을 현상학적 환원의 방법과 동일시했던 것이다. 그러나 추상화 작업 혹은 배제작업이 곧바로 현상학적 환원의 방법과 동일시될 수 없는 것임은 두말할 나위도 없다. 물론 현상학적 환원이 추상화 작업 혹은 배제작업과 전혀 무관한 것이 아님은 분명하다. 현상학적 환원은 다양한 층으로 이루어진 구성의 층을 위층부터 헤어내려가면서 모든 구성의 층을 떠받치고 있는 최종적인 구성의 층, 즉 이 모든 구성의 층을 떠받치고 있는 최종적인 근원으로 육박해들어가는 작업이며 그러한 한에서 일종의 배제작업이라는 특징을 지닌다. 그러나 이 경우 중요한 것은 앞서 언급되었듯이 현상학적 환원으로서의 배제작업이 자연적 태도의 일반정립에 대한 보편적인 판단중지가 이루어지고 난 후에 단계적으로 수행된다는 사실이다.

자연적 태도의 일반정립에 대한 배제 이후에 단계적으로 이루어지는 일종의 배제작업으로서의 현상학적 환원은 데리다의 주장과는 반대로 원칙적으로 가능하다. 현상학적 환원의 원칙적 가능성과 관련해 우리는 현상학적 환원이 그저 막연히 또는 아무런 원칙없이 이루어지는 배제작업이 아니라 특정의 관점에 따라 이루어지는 배제작업임을 명심할 필요가 있다. 정적 현상학과 발생적 현상학의 경우 현상학적 환원을 주도하는 관점 및 그를 통해 해명하고자하는 최종목표는 각기 다르다. 따라서 우리는 현상학적 환원이 정적 현상학과 발생적 현상학에서 각기 다른 모습을 보임을 알 수 있다.<sup>63)</sup> 타당성의 정초관계 해명을 목표로 하는 정적 현상학의 경우 환원을 주도하는 관점은 타당성의 정초관계이며 그 최종적인 목표는 최종적인 타당성의 근원인 바 자기의식의 구조에 대한 해명에 있다. 이와는 달리 발생적 정초관계의 해명을 목표로하는 발생적 현상학의 경우 환원을 주도하는 관점은 발생적 정초관계이며 그 최종적인 목표는 최종적인 발생적 근원에 대한 해명에 있다. 구성을 정적 현상학적으로 고찰하든 발생적 현상학적으로 고찰하든 구성적으로 위에 있는 파생적인 층은 그것의 정

<sup>63)</sup> 이 문제에 대해서는 글쓴이의 논문 “선험적 현상학과 해석학”(한국 현상학회 편, 철학과 현상학 연구, 제 6집에 게재)을 참조.

초 역할을 하는 근원적인 층에 대해 일방적으로 의존해 있으며 따라서 우리는 정초역할을 하는 근원적인 층에 어떤 손상도 입히지 않은채 거기에 정초해있는 파생적인 층을 일방적으로 배제해낼 수 있다. 여기서 알 수 있듯이 데리다의 주장과는 달리 파생적인 층이 근원적인 층에 침투해들어가지 않으며 따라서 정적 현상학적으로도 발생적 현상학적으로도 현상학적 환원은 가능하다. 이처럼 현상학적 환원이 원칙적으로 가능함에도 불구하고 데리다가 현상학적 환원의 불가능성을 역설할 수 밖에 없었던 것은 현상학적 환원이 이처럼 특정의 관점에 따라 진행된다는 사실을 그가 미처 몰랐기 때문이다.<sup>64)</sup>

여기서 알 수 있듯이 현상학적 환원은 정적 현상학과 발생적 현상학에서 각기 다른 모습을 보이고 있다. 그런데 후설의 현상학을 그 실제적인 내용에 있어 자기자신도 의식하지 못한 채 정적현상학과 단적으로 동일시 한 데리다의 경우 현상학적 환원은 언제나 정적 현상학적 의미의 현상학적 환원만을 의미한다. 실제로 그는 후설이 정적 현상학적 의미의 환원 밖에는 알고 있지 못하다고 생각한다. 이 점과 관련해 그는 후설이 현상학적 환원의 방법을 개발한 후 그 문제에 대해 다시 검토해보지 않았다고 주장한다.<sup>65)</sup> 그러나 데리다의 주장과는 정반대로 후설은 발생적 현상학의 이념의 발견과 더불어 1920년대부터 현상학적 환원의 방법에 대해 철저히 재검토해 나갔으며 그와 더불어 그 때까지 <이념들 I> 등에서 개발된 데카르트적 길을 통한 환원의 방법이외에 예를 들면 생활세계를 통한 길, 심리학을 통한 길 등의 다양한 종류의 비데카르트적 환원의 길을 개발해나가고 있다. 여기서 우리는 이러한 다양한 종류의 비데카르트적 길이 실은 발생적 현상학의 방법임을 알아야 한다. 후설의 후기철학에서 개발된 이러한 다양한 비데카르트적인 길은 발생적 현상학적 분석의 심화와 더불어 서서히 그 모습을 드러내기 시작한 무한히 많은 비현전적 요소, 혹은 데리다의 개념을 빌면 무수한 “차이” 현상들을 사태에 충실히 현상학적으로 분석하기 위한 후설의 끈질긴 노력의 반영이다. 발생적 현상학적 분석의 심화와 더불어 드러나는 이처럼 무한한 비현전적 의식은 직접적인 명증이라는 양상으로 경험될 수 없다. 이러한 의식들을 사태에 충실히 해명하기 위해서 발생적 현상학의 방법은 필연적으로 해석학적 방법의 성격을 지닐 수 밖에 없다.<sup>66)</sup> 이처럼 발생적 현상학에 있어서 환원의 방법은 정적 현상학에 있어서의 그것과 크게

<sup>64)</sup> 이 점과 관련해 Suzanne Cunningham도 그의 저서 *Language and the Phenomenological Reduction of Edmund Husserl*, The Hague, 1976에서 데리다와 유사한 논지를 전개해 가면서 현상학적 환원의 불가능성을 주장하는데 우리는 여기서 그도 데리다와 동일한 잘못을 범하고 있음을 지적하고자 한다.

<sup>65)</sup> 이러한 우리의 지적은 후설의 언어분석에 대한 데리다의 비판에 대해서도 타당하다. 언어적 표현의 의미분석은 정적 현상학적으로뿐 아니라 발생적 현상학적으로도 가능하다. 글쓴이는 제1<논리연구>의 의미분석은 주로 정적 현상학의 관점에서, “기하학의 근원”의 의미분석은 주로 발생적 현상학적 관점에서 이루어졌다고 생각한다. 그런데 데리다는 이러한 차이를 전혀 인식하지 못하였으며 그런 한에서 후설의 언어분석에 대한 그의 비판은 큰 문제를 안고있다는 것이 글쓴이의 견해이다. 그에 대한 자세한 논의는 다음 기회로 미루기로 한다.

<sup>66)</sup> J.Derrida, *Marges de la philosophie*, 192쪽 참조.

<sup>67)</sup> 후설이 후기철학에서 개발한 여러가지 비데카르트적 환원의 길이 발생적 현상학적 환원의 방법이

다른 모습을 보이고 있다.

물론 데리다가 후설이 후기철학에서 이러한 다양한 비데카르트적 환원의 길을 개척해나갔음을 몰랐을리는 만무하다. 그럼에도 불구하고 그가 이러한 다양한 비데카르트적 환원의 길이 지닌 진정한 의미를 이해하지 못한 채 후설이 정적 현상학적 입장에서 현상학적 환원의 길을 개척한 후 환원의 문제를 한번도 다시 재검토해보지 않았다고 주장할 수 있었던 이유는 그가 극단적 형태의 “독단적 혹은 사변적 집착”을 가지고 후설의 현상학을 대했기 때문이다. 현상학적 환원의 문제와 관련해 데리다는 <지각의 현상학>의 서문에서 “현상학적 환원이 가르쳐주는 가장 큰 교훈은 완전한 환원이 불가능하다는 사실이다”<sup>68)</sup>라고 한 메를로 풍티의 주장을 아무런 반성없이 무비판적으로 받아들이고 있을 뿐이다.

## V. 담화틀이 지닌 불안의 극복과 해체주의의 한계

지금까지 우리는 후설의 현상학에 대한 데리다의 비판을 가능케해준 것이 다름아닌 “사변적 혹은 독단적 집착”에 뿌리를 두고있는 근원적 오해임을 밝혔다. 그는 독단적이며 사변적인 이러한 집착을 1960년대초 프랑스 현상학계에서 지배적이었던 - 그리고 독일의 경우와는 달리 후기구조주의 철학이 주류를 이루고 있는 오늘의 프랑스 철학계에서는 아직도 여전히 지배적인 - 후설 현상학의 일반적 연구경향에서 아무런 비판없이 받아들였다. 이러한 연구경향에 의하면 후설의 현상학은 사유하는 자아를 철학의 원리로 삼는 데카르트에서 출발하는 근대의식철학의 재판에 불과하다는 것이다. 바로 이러한 지적 분위기속에서 후설 현상학과 접하게 된 데리다는 후설 현상학이 전통적인 의식 철학과 마찬가지로 현전의 형이상학이라는 오직 하나의 담화틀로 이루어져 있다는 확고한 근본전제, 혹은 “독단적” 내지 “사변적” “집착”에서 벗어날 수 없었다.

데리다는 제 1<논리연구>의 언어적 표현의 의미분석에서 첫 선을 보인 현전의 형이상학이라는 하나의 담화틀이 후설 현상학의 전체적인 전개과정에서 반복해서 출현할 뿐이라고 생각한다. 바로 이런 이유 때문에 그는 조금도 주저하지 않고 확신에 가득차서 <음성과 현상>에서 다음과 같이 현상학에 대한 비판의 포문을 열 수 있었던 것이다. “<논리연구>(1900-1901)는 모두가 알고 있듯이 현상학 전체가 헤치고 나갈 길을 열었다. 제 4판(1928)까지 어떤 근본적인 변화도 없었고 결정적인 문제에 있어 어떤 수정도 없었다. ... 무엇보다도 표시와 언어일반의 문제가 관건일 경우 <기하학의 근원>에서도 <논리연구>의 개념적 전제들은 계속해서 작동중이다. 그 무엇보다도 바로 이러한 문제와 관련해서 <논리연구>를 열심히 읽으면 전체 후설 사상의 근원적 구조를 밝혀낼 수 있을 것이다.”<sup>69)</sup> 그러나

여 발생적 분석이 심화됨에 따라 그러한 방법은 필연적으로 해석학적 방법의 성격을 지니게 됨을 글쓴이는 “선험적 현상학과 해석학”에서 자세히 논의했다.

68) M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945, VIII쪽.

69) J. Derrida, *La voix le phénomène*, 1쪽.

이러한 데리다의 주장에는 큰 문제가 숨어있다. 이는 무엇보다도 그가 후설의 저술을 어떤 식으로 접하고 있는지를 결정적으로 보여주고 있기 때문에 우리의 논의와 관련해 중요하다. 그 문제란 다름 아닌 데리다가 현전의 형이상학이라는 단 하나의 담화를이 후설의 모든 분석을 이끌고 있다는 자신의 그릇된 주장을 정당화하기 위해 지적하는 내용 자체이다. 그는 자신의 주장을 정당화하기 위하여 <논리연구>가 “제 4판(1928)까지 어떤 근본적인 변화도 없었고 결정적인 문제에 있어 어떤 수정도 없었다”는 사실을 강조한다. 데리다의 말대로 <논리연구>가 제 4판까지 아무런 커다란 변화나 본질적인 수정도 없었음은 사실이다. 실제로 후설은 <논리연구>를 제 4판까지 아무런 커다란 수정없이 출판사에 넘기곤 했다. 그러나 그러한 사실이 곧바로 그 이후에 이어지는 후설의 현상학적 분석이 모두 <논리연구>에서 등장한 담화를내에서 움직이고 있다는 주장의 근거가 될 수는 없다. 그 내막을 알아보면 우리는 그 반대의 경우가 사실임을 확인하게 된다. 후설이 <논리연구>를 제 4판 까지 아무런 수정없이 그대로 출판한 이유는 데리다의 주장과는 달리 후설이 <논리연구>의 제 1판이 아무런 수정의 필요성이 없을 정도로 완벽하다고 생각해서가 아니었다. 후설이 그럴 수 밖에 없었던 이유는 실은 발생적 현상학이라는 새로운 담화를이 서서히 모습을 드러냄에 따라 정적 현상학과 발생적 현상학의 구별에 대한 명료한 인식이 없던 단계에서 써인 <논리연구> 속에 그 전체적인 틀조차 바꾸어야 할 정도로 수정할 내용이 너무 많았으며 현실적으로 그러한 작업이 불가능하였기 때문이었다.<sup>70)</sup> 사정은 <논리연구>뿐 아니라 <이념들>의 경우도 유사하다. 후설이 <이념들 I>의 초판을 출판하면서 그에 이어 <이념들 II> 및 <이념들 III>을 출판하겠다고 밝히고 있으나<sup>71)</sup> 그 계획을 포기할 수 밖에 없었던 이유도 바로 발생적 현상학적 담화를이 서서히 모습을 드러내면서 정적 현상학과 발생적 현상학의 구별에 대한 명료한 구별이 없던 단계에서 써인 <이념들 II> 및 <이념들 III>의 미발표 원고에 큰 문제점이 있음을 발견하였기 때문이다. 이러한 상황에서 이미 출판된 <논리연구>, <이념들 I> 그리고 미발표 상태로 있던 <이념들 II> 및 <이념들 III>을 근본적으로 수정하여 출판한다는 일이 후설에게는 현실적으로 불가능하였던 것이다. 그 대신 그는 1920년대 초반부터 정적 현상학적 담화를과 발생적 현상학적 담화를을 모두 포함하는 선형적 현상학에 대한 체계적인 저술을 출판할 계획이었으나 1930년대 초반 까지 이루어진 몇 차례의 시도에도 불구하고 이 저술은 끝내 빛을 보지 못하고 말았다.<sup>72)</sup> 후설이 40000여 장에 달하는 방대한 양의 유고를 남기게 된 것도 현상학에 관한 체계적이며 종합적인 이 저술을 출판하려던 그의 계획과 밀접한 관계에 있다.

후설의 선형적 현상학은 두 개의 담화를, 즉 정적 현상학이라 불리는 현전의 형이상학적 담화를과 발생적 현상학이라 불리는 탈현전의 형이상학적 담화를로 이루어져 있다. 우리는 앞서 현상학이 지닌 담화를의 이중적 성격때문에 현상학적 근원이라는 개념이 이중적인 의미를 지님을 살펴보았는데 이러한 이중적인 의미는 근원이라는 개념뿐 아니라 모든 현상학

<sup>70)</sup> 이 점에 대해서는 <논리연구 II/I>, XXVI쪽 이하를 참조.

<sup>71)</sup> <이념들 I>, 7쪽.

<sup>72)</sup> 이 계획에 대해서는 <상호 주관성 II>와 <상호 주관성 III>의 편집자 서문 및 글쓴이의 학위 논문 “Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte”的 제 1부, 제 3장을 참조.

적인 근본 개념들이 가지고 있는 근본적 속성이다. 물론 후설의 저술속에서 현상학적 근본 개념들이 이중적 의미를 지니고 있음을 밝혀내기는 그리 간단한 일만은 아니다. 우선 정적 현상학과 발생적 현상학의 구별을 후설이 명료히 인식하기 이전에 쓴 저술들 속에서는 이러한 이중적 성격이 그리 명료한 형태로 드러나있지 않기 때문이다. 정적 현상학과 발생적 현상학의 구별이 비교적 명확해진 후기에 쓴 저술에서도 후설은 실제로 대부분의 근본 개념들이 이중적인 의미를 지님에도 불구하고 대부분의 경우 그러한 사실을 명료히 밝히고 있지 않다. 많은 경우 그는 구체적인 현상학적 분석을 진행시켜가면서 그 분석이 정적 현상학적 분석인지 발생적 현상학적 분석인지조차 밝히지 않는다. 이와 관련해 상황을 더욱 더 어렵게 만드는 것은 그 분량과 상관없이 한 저술속에서도 정적 현상학적 분석과 발생적 현상학적 분석이 교차되며 뒤섞이는 경우도 적지 않다는 사실이다. 그럼에도 불구하고 후설의 저술들을 치밀하게 분석해 들어가면 현상학의 근본 개념들이 이중적 의미를 지닌다는 사실을 밝히는 작업은 결코 불가능한 일은 아니다. 지금까지의 후설 현상학 연구에서 핑크가 구성 개념이 이중적인 의미를 지님을 지적한 이후 그에 이어 많은 저명한 연구자들도 그 이외의 다른 현상학적 근본개념들도 이중적인 의미를 지님을 밝혔다.<sup>73)</sup>

현상학적 근본 개념이 이중적인 의미를 지닌다는 사실은 데리다의 해체주의의 정체 및 그 한계를 이해함에 있어 결정적인 의미를 지닌다. 이 점을 해명하기 위해 우리는 우선 다음의 두 가지 사실을 지적하고자 한다.

첫째, 데리다도, 그리고 앞서 지적하였듯이 후설도 현상학적 근본개념이 이중적인 의미를 지닌다는 사실을 알고 있었다. 후설의 경우와 관련해 우리는 이러한 사실이 후설 현상학의 연구자들에 의해 처음 밝혀진 것이며 후설은 거기에 대해 전혀 몰랐으리라고 생각해서는 안 된다. 이러한 사실을 누구보다도 잘 알고 있던 사람이 후설임은 두 말할 나위도 없다. 후설 자신은 정적 현상학과 발생적 현상학의 이념을 명료하게 구별하기 이전에도 현상학적 근본 개념들이 이중적 의미를 지닌다는 사실을 누구보다도 잘 알고 있었다. 예를 들면 그는 <이념들 I>에서 동기라는 현상학적 근본개념이 “본질적인 이유에서”<sup>74)</sup> 여러가지 의미로 사용될 수 있음을 지적함으로써 그것이 이중적인 의미를 지닐 수 있음을 시사하고 있다. 데리다 역시 그 정체가 무엇이며 그 최종적인 원인이 어디에 있는지는 알지 못했으나 핑크등 그에 앞선 몇몇 연구자들의 저술을 통해 막연하나마 현상학적 근본 개념들이 이중적 의미를 지닌다는 사실을 알고 있었다.

둘째, 현상학적 근본개념들의 이중적 의미의 최종적 진원지는 정적 현상학과 발생적 현상학의 구별인데 이러한 사실을 분명히 인식하고 있지 않을 경우 근본개념들의 이중적 성격은 일종의 “불안” 요소로 느껴질 수 밖에 없다. 데리다가 현상학적 담화를 및 그의 근본 개념들과 관련해 그 속에 “내적 불안”이 들어있다고 되풀이해서 강조함은 바로 이런 이유에서이다. 이와 관련해 일종의 불안을 느낀 점에 있어서는 정적 현상학과 발생적 현상학의 구별을 명료히 인식하기 이전의 후설도 예외는 아니다. 그도 역시 데리다와 마찬가지로 한때 이러한 이중적인 의미와 관련된 현상학적 근본개념의 “유동적인” 성격때문에 일종의 불안감을

<sup>73)</sup> 이점에 대해서는 글쓴이의 학위논문의 “Einleitung” X쪽 이하 참조.

<sup>74)</sup> <이념들 I>, 101쪽.

## 48 이 남 인

느꼈던게 사실이다. 바로 이런 맥락에서 그는 <이념들 I>에서 “그외에도 아주 일반적으로 출발 단계에 있는 현상학에서는 모든 개념들 및 용어들이 나름대로 유동적일 수 밖에 없음을 지적해야겠다”<sup>75)</sup>라고 말한다.

이처럼 정적 현상학과 발생적 현상학의 구별을 정확히 인식하기 이전의 단계에 있던 후설과 그에 대해 전혀 인식이 없는 데리다는 현상학적 근본 개념들이 지닌 이중적인 의미를 알고 있었으며 그와 관련해 일종의 불안감을 느꼈다는 점에서 일치를 보이고 있다. 그뿐 아니라 우리는 앞서 후설의 발생적 현상학과 데리다의 해체주의 철학이 추구하는 방향이 탈현전의 형이상학이라는 점에서 유사함을 지적했다. 이처럼 양자 사이에 일치점이 많음에도 불구하고 담화를 속에 들어있는 불안을 극복하여 탈현전의 형이상학을 전개해 나가는 구체적인 전략에 있어 양자는 커다란 차이를 보이고 있다.

앞서 지적했듯이 이러한 불안을 해소하기 위해 후설이 택한 전략은 현상학적 전략이었다. 그는 이러한 불안의 원천이 일차적으로 그러한 근본 개념들이 관계를 맺고 있는 현상 자체에 대한 불완전한 파악에 있다고 확신하였다. 그에 따라 그는 무엇보다도 우선적으로 현상 자체에 눈을 돌려 그것이 타당성 정초관계와 발생적 정초관계의 두 가지 관점에서 파악될 수 있음을 발견하고 정적 현상학과 발생적 현상학의 이념을 명료히 구별하기 위해 일차적인 노력을 기울였다. 그를 통해 그는 한편으로 정적 현상학적 분석을 더 심화시켜 나갔다. 그는 다른 한편으로 발생적 현상학적 분석을 심화시켜가면서 정적 현상학적 분석에서는 숨겨져 있던 무수히 많은 비현전적 요소들이 전면으로 등장함을 알게되었고 그에 따라 앞서 살펴보았듯이 정적 현상학적 환원의 방법으로는 파악이 불가능한 이러한 현상들을 현상학적으로 파악하기 위해 다양한 유형의 발생적 현상학적 환원의 방법을 모색해 나갔다. 이 점과 관련해 “방법은 밖으로부터 한 영역에 끌어다 놓은 것도, 끌어다 놓을 수 있는 것도 아니다. ... 특정한 방법은 ... 한 영역과 그 영역의 일반적 구조들의 근본 유형에서 유래하는 규범이다”<sup>76)</sup>라고 말하면서 사태와 그를 해명하기 위한 수단인 방법사이의 불가분의 관계를 강조하는 후설의 경우 발생적 현상학적 분석의 심화와 함께 이처럼 새로운 환원의 방법을 모색함은 너무나 당연한 일이다. 그는 이처럼 두 가지 현상학의 이념을 분명히 구별하고 그를 통해 현상학적 분석을 두 방향으로 심화시켜 간으로서 앞서 지적한 “불안”을 극복하려 하였다. 이런 의미에서 그는 담화를 지닌 “불안”的 원천인 개념의 유동성과 관련해 조금 전 인용된 <이념들 I>의 대목 바로 뒤에서 “말하자면 학문이 아주 진전된 단계에서야 비로소 궁극적으로 타당한 용어들을 얻을 수 있을 것이다”<sup>77)</sup>라고 말한다.

후설과는 달리 이러한 불안을 해소하기 위해 데리다가 택한 방법이 다름아닌 해체주의적 전략이다. 앞서 살펴 보았듯이 후설의 현상학에 대한 데리다의 해체를 가능케해주는 것은 보충성의 원리이다. 비현전에 의한 현전의 보충과 관련해 이미 언급되었듯이 보충이란 일차적으로 “첨가”를 의미하나 그것이 근원적 보충인 한 더 나아가 동시에 “대체”를 의미한다. 데리다에 의하면 근원적인 보충물로서의 비현전은 일차적으로 근원인 바 현전에 “첨가되는”

75) 같은 책, 190쪽.

76) 같은 책, 161쪽.

77) 같은 책, 190쪽.

것이지만 바로 그것이 근원적인 보충물이기 때문에 바로 그 순간 동시에 현전을 “대체하는” 것이며 그러한 한에서 비현전은 거꾸로 현전의 근원으로 등장한다는 것이다. 바로 이러한 비현전이 현전의 가능조건의 역할을 하는 것이며 그런 한에서 현전은 비현전, 즉 차이로부터 사유되어야 하는 것이며 바로 그 이유 때문에 현전을 비현전의 근원으로 간주하는 현전의 형이상학으로서의 현상학적 담화를 해체되어야 한다고 데리다는 주장한다.

그러면 과연 데리다는 그의 해체주의적 전략을 통해 앞서 언급한 “불안”을 얼마나 해소했는가? 물론 데리다가 이러한 불안을 극복함을 그의 해체주의 철학의 목표로 삼지 않을지도 모른다. 그러면 이러한 불안과 관련해 그가 후설의 현상학에 대한 해체주의적 비판이라는 이름아래에서 실제로 행하고 있는 작업은 구체적으로 무엇인가? 한마디로 말해 그는 후설의 현상학에 대한 근원적인 오해에 기초해 이러한 불안을 해소하기는 커녕 그 불안을 더욱 더 증폭시키며 우리 독자를 더욱 더 걸잡을 수 없는 혼동속으로 빠지게 할 뿐이다. 그 이유는 그가 불안의 진원지인 명료한 형태로 아직 드러나지 않은 개념의 이중적인 의미의 최종적인 진원지를 철저하게 검토하여 개념이 지닌 이중성을 명료히 구별하는 대신 오히려 이중적 의미를 지닌 개념들을 조금도 주저함이 없이 마구 사용하기 때문이다. 예를 들면 그는 <음성과 현상>에서 앞서 살펴본 바 그의 논의를 위해 핵심적인 역할을 담당하는 근원이라는 개념을 아무런 해명없이 이중적 혹은 다중적 의미로 함부로 사용하고 있다. 그는 근원적 보충의 원리와 관련해 “살아있는 현재 자체는 근원적으로 하나의 흔적이다 … 근원적임을 흔적으로부터 사유해야지 그 반대는 아니다”<sup>78)</sup>라고 말하는데 이 경우 근원이 타당성의 근원을 의미하는지 발생적 근원을 의미하는지 불분명하다. 왜냐하면 이 인용문의 첫째 문장은 “살아있는 현재는 타당성이라는 관점에서 볼때 하나의 흔적이다”, 즉 “타당성에 있어 살아있는 현재는 흔적과 다를 바가 없다”는 의미로 해석될 수도 있고 “살아있는 현재는 그 발생적 근원을 살펴보면 하나의 흔적에 불과하다”는 의미로도 해석될 수 있기 때문이다. 근원이라는 개념의 예에서 알 수 있듯이 데리다는 현상학의 근본적인 개념이 지닌 이중적인 의미를 명료히 해명하지 않은 채 그 개념들을 혼동되게 사용함으써 담화를 지닌 불안을 해소시키기는 커녕 그를 증폭시켜 가면서 그 극한으로 몰고간다. 그리고 그는 거기서 언제나 동일한 결론을 이끌어내는데 그것은 다름 아닌 현상학에서 사용되는 그러한 근본개념들이 해체되어야 한다는 명제이다.

후설의 현상학에 대한 데리다의 해체주의를 가능케 해주는 것은 바로 거기서 사용되는 근본개념의 이중적 의미에 대한 철저한 인식의 부재 이외에 다른 것이 아니다. 데리다의 해체주의는 그 방법적 전략에 있어서 사태자체에 대한 철저한 분석이 아니라 일종의 혼란스런 개념의 유희를 생명으로 한다는 점에서 철두철미 반현상학적 경향을 보이고 있으며 바로 이러한 이유에서 뮐덴펠스는 그의 저서 <프랑스의 현상학>에서 데리다를 다루면서 그를 “가장 골수에 사무친 현상학의 적대자”<sup>79)</sup>라고 부르고 있다. 이러한 적대성의 원천은 앞서 명

<sup>78)</sup> J. Derrida, *La voix et le phénomène*, 95쪽.

<sup>79)</sup> B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt am Main, 1987, 535쪽. 우리는 뮐덴펠스가 사용한 “der intimste Widerpart der Phänomenologie”라는 표현을 이처럼 번역하였다. 그러나 이 표현은 더 적절하게 “현상학과 가장 내밀한 관계에 있는 현상학의 적대자”로 번역될 수도

백히 밝혀졌듯이 현상학에 대한 철저한 오해이며 그러한 한에서 후설의 현상학에 대한 그의 해체작업은 애당초 실패할 수 밖에 없는 운명을 지닌 것이었다. 바로 이러한 의미에서 쉬트라써는 하이데거, 메를로 풍티등을 비롯한 후설 이후의 현상학자들이 그의 현상학에 대해 가하는 생산적인 비판과 대비시키면서 데리다의 비판에 대해서는 다음과 같이 부정적으로 논평한다. “이러한 비판적인 사상가들 덕분에 ... 제 3세대의 현상학적 철학자들이 있는 것이다. 그러나 데리다와 관련해서는 어떠한 한에서 그의 비판이 실제로 ‘해체주의적-구성적’이라고 평가될 수 있으며 어떠한 한에서 후설이 하고자 하는 작업에 대한 오해에 기인하는지 물어보아야 한다.”<sup>80)</sup>

있다. 후설과 데리다를 모두 아는 대부분의 연구자들은 데리다에 대한 이러한 평가에 대부분 동의한다. 그에 대해서는 예를 들면 S. Strasser, “Von einer Husserl-Interpretation zu einer Husserl-Kritik. Nachdenkliches zu Jacques Derridas Denkweg”, in: *Phänomenologische Forschungen* 18 (1986), 130쪽 이하, H. Busche, “Logozentrismus und Différance - Versuch über Jacques Derrida”, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 41/2(1987), 245쪽 이하 참조. 예외가 있다면 베르네인데 그는 데리다를 현상학자로 평가한다. 이 점에 대해서는 R. Bernet, “Differenz und Anwesenheit. Derridas und Husserls Phänomenologie der Sprache, der Zeit, der Geschichte, der wissenschaftlichen Rationalität”, in: *Phänomenologische Forschungen* 18 (1986), 65쪽 이하 참조.

<sup>80)</sup> S. Strasser, “Von einer Husserl-Interpretation zu einer Husserl-Kritik. Nachdenkliches zu Jacques Derridas Denkweg”, 132쪽.