

現象學의 根本問題 *

— Husserl 에 있어서의 意味와 抽象 —

尹 明 老

目 次

- I. 理念的 種으로서의 意味
- II. 理念化로서의 抽象
- III. 普遍者의 對象性
- IV. 傳統的 抽象理論의 批判

I. 理念的 種으로서의 意味

Husserl 에게 있어서 「意味」의 문제는 『論理研究』 이래 그의 現象學을 일관하고 있는 중심개념의 하나이었다. 물론 意味를 『論理研究』에서는 言語的 表現과 관련지어 表現 속에 간직되어 있는 潛伏態(Einbettungen)로서 다루었고, 『Ideen』 이후에는 주로 先驗的 意識과 관련지어 先言語的, 先表現的인 Noema의 內容으로서 문제삼았음은 周知의 사실이다.

그러나 그 어느 경우에 있어서나 意味는 意味附與의 내지 意味構成的인 意識作用과 불가분의 관계를 지니고 있다. 따라서 우리가 가령 「甘味」와 같은 어떤 言表를 할 경우, 이 「甘味」라는 言表에 의하여 表現되고 있는 내용에는, 言表者의 주관적 체험으로서의 내용과 그 言表 自體에 따르는 객관적 내용이 구별될 수 있거니와, 여기서 Husserl 은 이 후자를 엄밀한 의미에서의 言表의 意味라고 보았다.¹⁾ 즉 그는 意味의 본질을 의미부여적인 주관적 체험에서 보지 않고, 言表하는 사람이나 思惟하는 사람의 현실적 또는 가능성인 다양한 體驗과 對峙의으로 同一의인 志向的 統一性을 유지하고 있는 객관적 내용에서 본 것이다. 이 내용은 多樣한 구체적 체험들에 의하여 언제나 同一者로서 志向되는, 말하자면 理念的(idea的)인 것으로서, 주관적 체험과 더불어 生滅하는 心理學的 內容, 즉 체험의 실재적 부분을 이루는 내용으로부터 엄격히 구별되어야 한다.

* 本 論文은 1983 年度 文敎部 學術研究助成費의 지원에 의해 작성된 것임.

1) LU(Husserl, *Logische Untersuchungen*), II/2, S.52.

현실적으로 個個人이 表現에 있어 체험하게 되는 심리학적 내용은 사람마다 다를뿐만 아니라, 同一한 個人에게 있어서도 때에 따라 같지 않은 경우가 없지 않다. 그러나 개인적인 체험내용의 이와같은 끝없는 多樣性에 反하여, 그 表現에 있어 表現되고 있는 理念的 統一로서의 意味는 언제나 同一者요, 가장 엄밀한 뜻에서 같은 것이요, 一者이다. 따라서 예컨대 三角形이라는 言語의 表現을 들었을 경우, 물론 나는 正三角形이나 不等邊三角形을 표상할 수도 있고, 또는 큰 三角形, 작은 三角形, 혹은 더 나아가 三角尺을 표상할 수도 있지만, 그러나 우리가 三角形의 意味를 이해하고 意味志向을 하는 데에는 이러한 表象 내지 心象의 隨伴을 반드시 필요로 하는 것은 아니다.²⁾ 이리하여 한 표현에 대하여 무수히 다양한 체험들은, 한편 각기 서로 다른 주관적 표상을 그리거나 혹은 경우에 따라 아무 표상을 그리지 않더라도, 다른 한편으로는 한결같이 理念的 同一者로서의 統一的 意味를 志向하기 마련이다. 그러므로 意味가 갖는 理念的 統一性으로서의 同一性은 이를테면 같은 理念的 意味에 대한 다양한 체험들의 개별적인 意味志向들을 包攝하고 있다고 할 수가 있다. 여기에 우리는 意味의 種(Spezies)의인 성격을 볼 수가 있거니와, 이 때문에 Husserl 은 意味가 지니고 있는 同一性이란 다름아닌 種의 同一性이라고 보고, 이러한 種으로서의 統一的 意味들은 普遍的 對象들의 世界를 형성한다고 보았다.³⁾ 그리고 그는 이 意味와 個別的 意味志向과의 관계를 밝음 그 자체와 이 「同一한」 밝음을 「지니고 있는」 時空的 存在로서의 종이조각들과의 관계에다 비유하고 있다. 즉, 이 밝은 종이조각들은 모두 延長이나 形狀과 같은 구성요소 이외에, 각기 種的인 밝음의 個別的 事例로서의 개별적인 밝음을 가진 현실적 존재인데 반하여, 種으로서의 밝음 자체는 이들 종이조각에도, 또 이 世界의 어느 곳에도 실재하지 않을뿐더러, 또한 우리의 思惟活動이 실재적 존재의 世界, 時間性的 領域에 속해 있는 이상, 이러한 思惟 속에도 실재하지 않는다. 이와 마찬가지로 個別的 意味志向作用은 時空的인 현실세계 속에서 일어나는 事實이지만, 種的인 보편자로서의 意味는 어떠한 실재적 세계에도 속하지 않음은 물론이요, 그렇다고 天上의 어떤 곳이나, 심지어 神的인 정신 속에 실재하는 對象도 아니라는 것이다. 그럼에도 불구하고 만일 이처럼 意味를 어디엔가 실재하는 대상으로 여긴다면, 이는 곧 意味를 형이상학적으로 實體化하는 所以로서 不合理的 舉措라고 Husserl 은 단정한다.⁴⁾

여기에 우리는 이러한 意味의 普遍성과, 역시 現象學에 있어서 가장 핵심적인 개념으로 되고 있는 「本質」의 보편성과를 비교함으로써, 흔히 혼동되기 쉬운 意味의 개념과 本質의 개념과의 차이를 살펴 볼 필요가 있다. 우선 意味도 本質도 다 같이 普遍者요, 非實在的이라는 점에 있어서는 다를바 없다고 할 수가 있다. 그러나 種的인 意味와 개별적인 意味志向과의 관계에 있어서는, 어떠한 主觀이, 그리고 아무리 많은 言表作用을 하더라도,

2) cf. *op. cit.*, S. 62 f., S. 98.

3) *op. cit.*, S. 100~102.

4) *op. cit.*, S. 100 f.

그때 그때 志向되고 있는 意味는 꼭 같은 것이요, 따라서 同一한 하나의 意味가 여러 意味志向作用을 포섭하고 있다고 볼 수 있는만큼, 意味는 種의인 普遍性を 갖는다는 것이다. 이에 反하여 本質의 경우에는, 가령 붉음의 本質을 생각하여 보진대, 그 本質은 갖가지 明暗이나 濃淡의 차이를 지닌 붉은 色들에 共通的인 要素이요, 따라서 本質의 普遍성은 일정한 外延을 가진 普遍性이라고 할 수가 있다. 이 때문에 일반적으로 本質을 파악하기 위하여는, 주어진 任意的 개별적인 事例들을 重疊시켜 붉으므로써, 그 속에서 共通的인 것을 普遍者로서 看取하여 내는, 이른바 自由變更을 통한 本質直觀이라는 能動的 意識活動이 필요하게 된다.⁵⁾ Husserl은 『*Ideen*』에서는 本質直觀(Wesensanschauung, Wesensschauung)을 다른 말로 Ideation이라고 하여 이들 두 用語를 거의 같은 뜻으로 사용하고 있는데 반하여, 『*論理研究*』에서는 이 本質直觀에 대하여서뿐만 아니라,⁶⁾ 理念的 意味가 구성되어 나오는 抽象化의 과정에 대하여서도⁷⁾ Ideation이라는 말을 사용함으로써, 미상불 그 自身이 意味와 本質의 두 개념을 혼동하게 만드는 素地를 보여 주고 있다고도 할 수가 있음직 하다. 그러나 이는 아마 意味도 本質과 마찬가지로 非實在的, 理念的 存在인 만큼, 本質의 경우에 사용한 Ideation을 후일 일반적으로 사용된 「*理想化*」(Idealisierung)라는 말과 같은 뜻으로 보고 이를 意味의 경우에도 사용한 것이 아닌가 생각된다.

어하간 Husserl에 의하면 意味는 多를 포섭하는 一者이요, 변화를 통하여 恒存하는 理念的 一者이다. 물론 존재나 대상이니 하는 것을 오직 실재적인 존재나 대상으로만 생각하는 습관에 젖은 사람들에게는, 이러한 理念的인 보편적 대상으로서의 意味의 존재란 근본적으로 그릇된 것으로 여겨질런지도 모른다. 그러나 Husserl은 이러한 생각이 하나의 偏見에 지나지 않는다는 것을, 數學이나 論理學의 命題를 例로 들어 立證하려고 한다. 즉, 數學의 命題나 論理學의 命題에 관하여 우리는 그 판단의 妥當性を 인정하지 않을 수 없을 것이요, 따라서 이때 우리에게는 그 판단의 타당성의 相關者로서 「*진정으로 존재하는 對象*」(wahrhaft seiender Gegenstand)이 주어져 있다고 보아야 하거니와, 이 「*진정으로 존재하는 대상*」은 곧 실재적인 개별적 체험내용을 넘어서신 理念的 普遍對象이라는 것이다. 論理學의 視角에서 본다면, 7개의 물체와 7人的 賢者は 꼭 마찬가지로 7개의 對象이요, 힘의 平行四邊形의 法則(der Satz vom Kräfteparallelogramm)도 Paris市와 다름없이 「*하나의*」 對象이 되는 것이다.⁸⁾

그러나 意味가 이처럼 理念的인 것이라고 해서, 그것은 결코 規範的 意義를 지닌 完全性의 理想으로서의 理想性を 뜻하는 것은 아니다. 그 까닭은 규범적인 뜻에 있어서의 理想성이 實在性を 배제하는 것이 아니기 때문이다. 과연 규범성을 지닌 理想이란, 마치 예

5) *EU* (Husserl, *Erfahrung und Urteil*), S.314f, 419f.

6) *LU*, II/2, S.245, 440.

7) *op. cit.*, S.103f.

8) *op. cit.*, S.101.

4 哲學 論 究

술학도들이 創作活動에 있어 목표로 설정하고 도달하고자 努力하는 大家의 作品처럼, 현실적인 것으로서 실현할 수도 있고 具現될 수도 있는 具體的인 典型(konkretes Urbild)⁹⁾이며, 설령 그것이 실현될 수 없는 경우라 할지라도, 적어도 表象志向(Vorstellungsin-tention)에 있어서는 하나의 個別的인 것의 모습으로 志向된다. 다시 말하면, 種 그 자체가 아니라, 오직 種에 속하는 個別者가 경우에 따라 實踐的 理想이 된다는 것이다. 種으로서의 意味의 理念性은 이와같은 규범적 성격을 띤 理想과 달리, 實在性이나 個別性과는 全的으로 대립되는 것으로서, 可能的인 努力의 목표가 아니라, 다만 「多様 속에서의 統一性」이라는 理念性을 뜻할 뿐이다.

II. 理念化로서의 抽象

이처럼 우리가 어떤 言表 내지 陳述을 할 경우, 우리는 의례히 意味志向을 하게 되고, 그 意味는, 비록 그에 대응하는 對象이 個體일 경우라 할지라도, 여러 意味志向을 포섭, 통일하고 있다는 의미에서 理念的 普遍性을 지니게 된다.

그러나 우리가 실제로 어떤 言表 내지 事象에 관하여 言表를 하고 판단을 내리곤 하는 것이오, 統一的 意味에 대하여 언표를 하고 있는 것은 아니다. 이 統一的 意味는 이처럼 遂行된 言表를 回顧하고 필요한 抽象 혹은 理念化를 수행하는 反省的 思惟作用에 의하여 비로소 우리에게 對象으로 된다.¹⁰⁾ 예컨대 우리에게 붉은 대상이 나타나고 이 대상이 지닌 붉음의 契機가 深刻되어 나타날 경우, 우리의 言表 내지 判斷은 이 주어진 事象을 대상으로 하게 되지만, 우리는 동시에 이 個別的인 것이 아니라 種을 對象化하는 새로운 意識方式에 의하여 同一的인 붉음을 對象으로서 思念하게 되는 것이다. 省察(Besinnung), 즉 반성적 숙고는 「意味 자체를 밝혀 내는 일」(Herstellung des Sinnes selbst)이오, 「不明晰하게 思念되고 있는 意味를 명석한, 본질적인 모습의 意味로 옮기려는 근원적인 意味解明(ursprüngliche Sinnesauslegung)」 이외의 다른 것이 아니라고 말하고 있는 것도,¹¹⁾ 理念的 同一者로서의 意味는 現象學的 還元을 통하여 자신의 言表作用이나 思念作用을 반성적으로 고찰함으로써 비로소 對象化되고 해명될 수 있음을 말하여 주는 것이라 하겠다.

이것은 Husserl의 이른바 範疇的(Kategorial) 혹은 結語的(Syntaktisch) 對象에 관하여서도 다를 바 없다. 가령 우리가 「a는 b보다 크다」는 판단을 내렸을 경우, 여기서 이 판단의 基體(Substrat)로서 판정되고 있는 것(Beurteiltes)은 a와 b이다. 그러나 한편 이 판단의 대상, 즉 이 판단에 의하여 판정되고 있는 것

9) *op. cit.*, S.102.

10) *op. cit.*, S.103.

11) *FTL*, (Husserl, *Formale und transzendente Logik*), S.8.

(Geurteiltes)은 다음아닌 「a가 b보다 크다는 것」이다. 다시 말하면, 우리는 a와 b라는 判斷基體에 대하여 「a는 b보다 크다는 것」을 판단하고 있는 것이다. 따라서 판단의 對象은 個體가 아니라, 개체들이 바탕이 되고 있는 事態(Sachverhalt)이며, 이것을 앞서 말한 바와 같이 結語的 對象 혹은 範疇的 對象(syntaktische oder kategoriale Gegenständlichkeiten)이라고 부르기도 하고, 또는 그것이 論理的, 悟性的인 판단의 대상이라고 하여 悟性對象(Verstandesgegenständlichkeiten), 論理的 對象(logische Gegenständlichkeiten)이라고도 부르고 있다.¹²⁾ 이 悟性對象도 意味의 영역에 속하는 것으로서, 일반적으로 言表에 있어 志向되는 意味가 同一인 種的 보편성을 갖듯이, 判斷作用에 의하여 志向되는 意味로서의 種的인 理念的 普遍성을 갖는다. 따라서 또한 일반적으로 우리가 어떤 언표를 할 경우 우리는 意味에 대하여 언표하는 것이 아니라, 直觀에 주어졌 事象에 대하여 언표를 하고 있는 것이요, 志向되는 意味는 이를테면 이 事象을 바탕(Fundament)으로 하고 있는 것처럼, 판단의 경우에 있어서도, 그 판단이 志向하고 있는 理念的 意味로서의 대상, 즉 事態에 대응하는 것이 직관적인 受容性(Rezeptivität)의 영역 속에 주어져 있기 마련이다. 그것은 悟性對象인 事態에 대응하는 것이되, 직관적으로 주어지는, 말하자면 판단작용 이전의 先述語的인 狀態(Verhalt)로서, Husserl은 이것을 事況(Sachlage)이라고 부르고 있다. 그러므로 앞에서 例示한 「a는 b보다 크다」는 판단에 있어, 이 판단에 의하여 志向되고 있는 理念的 統一로서의 판단된 것(Geurteiltes)은 「a는 b보다 크다는 것」이라는 事態이며, 이 판단을 내림에 있어 바탕이 되고 있는 것은 직관에 주어진 「a-b」라는 量的 事況(Größensachlage)이다.¹³⁾ 여기서 짐작될 수 있는 바와 같이, 逆으로 「a-b」의 量的 事況이 직관적으로 주어져 있을 경우, 우리는 이에 대하여 「a는 b보다 크다」는 판단뿐만 아니라, 이 等值的으로 「b는 a보다 작다」는 판단도 내릴 수가 있다. 따라서 Husserl은 「모든 事況은 複數의 事態들을 간직하고 있다」(Jede Sachlage birgt mehrere Sachverhalt)고 말하고 있다.¹⁴⁾ 물론 이러한 事況에는 여기에 例示한 量的 事況 이외에도, 직관에 浮刻되어 주어지는 契機들에 따라 性質的 事況(eigenschaftliche Sachlage), 全體-部分의 관계(Ganzes-Teil-Verhältnis), 혹은 外的 地平內的 關係項들 사이의 關係事況(Relations-sachlage) 등과 같은 다양한 事況들이 있을 수 있다.¹⁵⁾ 그리고 事況은 모두, (a-b)의 事況이 a와 b를 바탕으로 하고 있는 것처럼, 궁극적으로 端的으로 직관에 주어지는 대상, 즉 그 자체로서는 어떠한 事況도 아닌 대상들로 歸着되며, 또 다시 그 事況들은 보다 高次的인 다른 事況들의 바탕이 될 수도 있다. 물론 이들 事況은 직관적인 受容에 있어서는 아직

12) EU, S. 285f., cf. LU, II/2, S. 48.

13) EU, S. 285. 이것은 Husserl의 이른바 範疇的 直觀의 일종이다.

14) op. cit., S. 285.

15) op. cit., S. 286.

뚜렷한 대상으로서, 더구나 「바탕지워진 대상」(fundierte Gegenständlichkeiten)으로서 主觀化되지 못한다. 그것들은 다만 모든 事態들의 「受動的으로 앞질러 구성된 바탕」(das passiv vorkonstituierte Fundament)으로서 나타날 뿐이며, 나중에 述語的 判斷 속에서 事態들이 구성되고 對象化되었을 때 비로소 그들 事態의 根柢에 있는 事況으로서 對象的으로 포착될 수가 있게 된다.¹⁶⁾

Husserl의 이러한 悟性對象으로서의 事態에 대한 견해는, 對象論者 Meinong이, 가령 「A는 B이다」라는 판단에 있어, A는 「그것에 관하여 판단되는 바 대상 또는 관정되는 대상」(der Gegenstand, über den geurteilt oder der beurteilt wird)으로서 이 판단의 前提對象(Voraussetzungsgegenstand)에 지나지 않으며, 이 판단의 固有對象(Eigengegenstand), 즉 이 판단에 의하여 「판단되고 있는 대상」(der Gegenstand, der geurteilt wird)은 곧 「A는 B이라는 것」(daß A B ist)이라고 주장하고,¹⁷⁾ 前者 A를 客觀(Objekt)이라고 부른 반면, 後者 「A는 B이라는 것」을 客觀態(Objektiv)라고 부름과 동시에, 이 客觀態에는 A와 B라는 下位者(Inferiora)의 표상에 의하여 바탕지워진 上位者(Superiora)의 표상이 대응한다고¹⁸⁾ 본 견해와 그 기본적인 軌를 같이 한다고 할 수가 있다. 그리고 이들 두 사람의 이와같은 判斷對象에 대한 견해의 淵源은 그들이 함께 師事한 Brentano의 判斷說에서 찾아 볼 수가 있다. Brentano는, 종래의 論理學者들이 일반적으로 판단은 단순한 表象과 달리 표상과 표상의 결합 또는 분리에서 성립된다고 보고, 판단과 표상의 差異를 그것들의 內容의 차이로 歸着시키는데 反하여, 판단은 결코 표상과 그 내용을 달리하는 것이 아니라, 표상된 내용 내지 대상은 승인(anerkennen) 또는 부인(leugnen od. verwerfen)함으로써 성립되는 것으로서, 표상과는 단지 동일한 내용에 대한 意識樣式을 달라할 뿐이라고 하였다.¹⁹⁾ 즉, 그는 모든 형식의 판단을 存在判斷(Existenzialurteil)의 일종의 變形된 표현이라고 보았으며, 따라서 가령 「A는 B이다(아니다)」라는 판단을 「〈B인 A〉가 있다(있지 않다)」라는 판단으로 바꿀 수가 있듯이, 모든 판단은 그 의미를 바꿈이 없이 等值的인 存在判斷으로 환원할 수가 있다고 주장하였다. 그리고 이 存在判斷에 있어서 그 내용이 되고 있는 〈B인 A〉는 곧 복합적인 하나의 표상내용이기도 하며, 「있다(있지 않다)」는 표현은 〈B인 A〉에 대한 단순한 표상과 달리 그것을 승인(또는 부인)하는 새로운 意識樣式을 나

16) *op. cit.*, S. 288.

17) Meinong, *Über emotionale Präsentation*, Ges. Ausg. S. 294, 337, *Über Annahmen*, S. 44.

18) Meinong, *Über Annahmen*, S. 252, *Über Gegenstand höherer Ordnung*, S. 399.

19) Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, II, phB. S. 38. Brentano는 내용과 대상을 一義的으로 구별하지 않고 사용하고 있으며, 이것의 명확한 구별을 천착한 사람은 弟子 Twardowski (cf. *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellung*, 1894, Wien)이었다.

타내는 記號의 구실을 하는 것이요, 따라서 판단은 그 바탕이 되는 표상과는 意識樣式에 있어서만 서로 다를뿐, 내용 내지 대상을 서로 달리하는 것은 아니라는 것이다.²⁰⁾

여기에 우리는, 高次的인 意味의 영역을 이루는 悟性對象으로서의 事態, 이에 대응하는 範疇의 直觀, 또는 直觀의 所與로서의 事況 등, Husserl의 現象學의 認識說 내지 意味說의 골격을 이루고 있는 기본적 사상이 판단과 표상에 관한 Brentano 특유의 이와같은 理說로부터 깊은 영향을 받은 것임을 짐작할 수가 있다.

그러나 Husserl은 Brentano에게서 이러한 기본사상들을 承繼하였으며, 이를 그대로 墨守한 것이 아니라 獨自의인 現象學의 전체적인 構想 속에다 溶解하여, 자신의 철학적 맥락 속에서 되살려 내고 있다는 점에서 그 철학적 의의를 인정할 수가 있다.

理想的의 種으로서의 意味는 위에서 말한 바와 같이 提示된 바탕 위에서 반성적인 抽象에 의하여 부각되어 나오거니와, 여기서 우리는 種的인 意味를 思念하는 작용이 個別者를 思念하는 작용과는 근본적으로 차원을 달리하고 있음을 짐작할 수가 있다. 물론 이들 두 가지 작용에 대하여 자기 다른 두 現出對象이 주어지는 것이 아니라, 동일한 감성적 내용을 지닌 동일한 具體者(dasselbe Konkrete)가 顯示되어 있기 마련이다. 그러나 이 동일한 現出對象을 대하고 있으면서도, 두 경우에 수행되는 작용은 본질적으로 서로 다른 것이다. 즉, 한편에 있어서는, 그 現出對象은 「個別的 思念作用을 위한 表象基盤」(Vorstellungsgrundlage für einen Akt individuellen Meinens)이 됨으로써, 우리는 단순히 顯示되는 事物 자체에 주의를 기울여 그 사물이나 그것의 특정한 徵表 내지 構成要素를 思念하게 되는 것이요, 또 한편에 있어서는, 그 동일한 現出對象이 「種化的 把握 내지 思念作用을 위한 표상기반」(Vorstellungsgrundlage für einen Akt Spezialisierenden Auffassens und Meinens)이 되어,²¹⁾ 비록 현시되어 있는 것은 개별적 사물, 혹은 그 사물의 특정한 징표들이지만, 우리는 지금 여기에 나타나 있는 개별적 사물이나 그 징표들이 아니라, 그것의 理想的의 內容으로서의 種的인 意味를 思念하게 된다.

그러므로 後者의 思念作用은, 예컨대 특정한 하나의 家屋이나 그것의 붉은 색과 같은 개별적 사물 내지 그것의 징표에 대한 直觀을 기반으로 하여 붉음이라는 보편적 이념을 파악하는 하나의 새로운 파악방식이며, 따라서 그것은 파악의 바탕이 되고 있는 感性的 直觀의 관점에서 보면 바탕지워진 작용이요, 이를테면 高次的인 작용이라고 할 수가 있다.

種的 意味에 관한 Husserl의 이러한 抽象의 理論은, 그가 이미 『算數哲學』에서 「어떠한 개념도 구체적인 直觀에다 바탕지움(Fundierung)이 없이는 생각될 수 없으며, 보편적인 多(Vielheit)의 개념을 표상할 경우에도, 우리는 어떤 구체적인 多를 직관하고 이에 의거해서 보편개념을 抽象하기 마련이라」²²⁾고 하여, 抽象作用을 多의 개념, 따라서 數

20) cf. Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, S.146.

21) *LU*, S.109.

22) Husserl, *Philosophie der Arithmetik*, Hua. XII, S.79.

의 개념의 성립근거로 여긴데서 그 萌芽를 볼 수가 있다. 그에 의하면, 이처럼 우리는 동일한 하나의 個別的 具體者를 대하고 있으면서도 한편 이 개별자를 思念하는 작용과 다른 한편 이와는 명증적으로 구별되는 작용, 즉 抽象에 의하여 種을 思念하는 작용과의 두 異質인 파악작용이 있기 때문에, 種과 個別事例도 명증적으로 구별할 수가 있고, 더 나아가 다양한 個別事例들을 비교적으로 概觀하여, 모든 事例에 있어 그 개별자가 갖는 契機는 각각 독자적인 것이되 그 어느 契機속이나 동일한 種이 실현되어 있음을 명증적으로 洞察할 수가 있다는 것이다.

Ⅲ. 普遍者の 對象性

哲學史에서 극단적인 概念實在論者들은 심한 논란을 불러일으켰으며, 그들이 주장한 種으로서의 普遍者の 實在性은 물론이요, 그 대상성까지도 많은 논박을 당하였다. 그러나 Husserl 은 이러한 논박은 不當하다고 보고 있다. 이처럼 種으로서의 普遍者에 대하여 그 實在性뿐만 아니라 對象性까지도 부인하려는 사상으로는 中世의 唯名論과 더불어 近世에 있어서의 Berkeley, Hume, Mill, Spencer 등의 唯名論의 思想을 들 수 있다. 이들에 의하면, 모든 事物이 個別者인 것처럼, 모든 觀念은 個別的인 表象이며, 우리가 마치 보편적 표상이 있는 것처럼 생각하는 것은 언어에 의하여 誤導되기 때문이라고 한다. 예컨대 人間이라는 言表는 男女老少를 포함하고 있지만, 우리가 表象할 수 있는 人間은 반드시 일정한 性과 年齡을 가진 인간이다. 이와같이, 우리가 思惟하는 것은 언제나 하나의 事例에 관해서인만큼, 種으로서의 보편자의 對象性은 부인될 수 밖에 없다는 것이다. 그러나 種을 대상으로 볼 수 있는가 하는 문제는 種을 지칭하는 名稱의 意味와 種에 대해서 타당한 陳述의 意味를 고려함으로써 그 해답이 내려질 수 있다. 만일 이러한 名稱이나 陳述에 관해서 그것들이 지향하는 본래적 대상은 個別的 대상이라고 해석할 수 있다면, 普遍者の 對象性을 부인하는 唯名論의 주장은 용인되어야 할 것이요, 만일 그러한 表現의 意味分析에 의하여 그 表現의 직접적·본래적 志向은 분명히 개별적 대상에 향해있지 않다는 것이 판명된다면, 그리고 특히 개별적 대상에 대한 그 表現의 관계가 論理的 聯關을 가리키는 간접적인 관계라는 것이 판명되면 그 주장은 분명히 誤謬라고 하여야 할 것이다. 그런데 사실상 우리는 經驗的 事物과 같은 個別的 單獨者(individuelle Einzelheiten)와 수학에 있어서의 數나 集合, 또는 論理學에 있어서의 概念이나 判斷과 같은 種的 單獨者(spezifische Einzelheiten)와를 區別할 필요가 있다. 가령 “소크라테스는 사람이다”와 “2는 짝수이다”라는 두 判斷에 있어, 判斷의 主對象은 각각 ‘소크라테스’와 ‘2’이며, 다 같이 단칭판단의 主語로서 單獨者이지만, 前者는 個別的인 것인데 반하여 後者は 분명히 種인 만큼, 前者의 판단을 個別的 單稱判斷(individuell singuläre Urteile)이라고 한다면, 後者の 判斷은 種的 單稱判斷(spezifisch singuläre Urteile)이라

고 부를 수가 있다.²³⁾ 이와 같이 種에 관해서도 個別的 對象에 관해서와 마찬가지로 論理的 判斷이 내려짐으로써, 種이 認識의 對象으로 될 수 있는만큼, 種적인 보편자의 對象성을 부인함은 부당한 일이다. 經驗論的 立場을 취하는 사람들은 일반적으로 理念的인 種으로서의 意味의 對象을 인정하지 않고 種을 그 外延에 속하는 다양한 개별대상으로 환원시켜, 種의 同一性(Identität)이란 다름아닌 개별대상들 사이의 感性的 相等性(Gleichheit)에 지나지 않는다고 주장한다. 즉, 그들의 견해에 의하면, 우리는 가령 동일한 見本(derselbe Muster)에 따라 제작된 제품들에 대하여 동일한 물건이라고 부르는 것처럼 서로 같은 意味體驗에 대해서는 同一한 意味라고 부르고, 서로 같은 색채에 대해서는 同一한 붉음, 同一한 푸름이라고 부른다. 따라서 理念的 대상이라고 여겨지는 이른바 種의 동일성이라는 것도 사실은 이 相等성을 가리키는 것이라고 그들은 주장한다.

그러나 Husserl 에 의하면, 이처럼 서로 같은 사물들에 대하여 同一性이라는 말을 사용함은 이 말을 비본래적인 의미로 사용하고 있는 것이며, 이 비본래적인 用語法은 본래적인 用語法과는 엄밀히 區別되어야 한다. 물론 우리는 相等성이 존재하는 곳에서는 언제나 엄밀한, 진정한 의미에서의 同一性도 발견하게 된다. 그 까닭은 두 사물이 어떤 觀點에서 서로 같은지 그 觀點을 提示함이 없이는 그것들을 같은 事物이라고 말할 수 없겠거니와, 이 觀點이 다름 아닌 엄밀한 뜻에서의 同一의 種에 해당하기 때문이다.²⁴⁾ 이리하여 가령 두 사물이 形態에 있어서 서로 같다면 形態라는 種이 同一者요, 색에 있어서 서로 같다면 그 색이라는 種이 同一者인 것이다. 그러므로 경험론이 주장하는 것처럼 相等성이 곧 同一性인 것이 아니라, 오히려 相等성은 同一한 種에 속하는 對象들 사이의 相互關係라고 하여야 할 것이요, 만일 種의 同一성이, 즉 相等성을 성립케하는 관점이 허용되지 않는다면 相等性이라는 말도 그 기반을 상실하게 된다고 하여야 할 것이다.

Husserl 에 의하면²⁵⁾ 어떤 一群의 個別的 대상을 ① 直觀的인 相等性(anschauliche Gleichheit)에 입각하여 통일적으로 파악하는 경우와 ② 相等性내지 비교의 觀點이 되는 속성을 이념적 통일체(ideale Einheit)로 파악하는 경우와의 두 경우에 있어서, 우리가 志向하는 目標, 즉 陳述의 主語로서 思念되고 命名되는 대상은 전적으로 서로 다르다. 즉 ①의 경우에 지향되고 있는 대상은 個別者들인데 반하여 ②의 경우에는 아무리 많은 서로 같은 個別的 對象들이 주어져 있다 하더라도 志向되고 思念되는 것은 결코 個別的 對象들이나 그것들의 相等성이 아니라 어디까지나 自己同一의인 種적인 普遍者이다. 즉, ②의 경우에는 相等성에 대한 어떤 종류의 直觀이나, 혹은 심지어 어떤 종류의 比較도 필요하지 않다. 나는 이 종이를 종이로서, 그리고 흰 것으로 인식하되, 이와 동시에 어떠한 相等성에 대한 直觀이나 比較를 수행하지 않고도 '종이 및 흰 일반'이라는 言表

23) LU, S.110f.

24) op. cit., S.112.

25) op. cit., S.113f.

의 意味를 분명하게 洞悉할 수 있는 것이다.

그 뿐만아니라 理念的 種을 그 外延에 속하는 個別者들 사이의 相等性에다 解消시키려 할 경우에는 그때 그때 비교되는 개별자들은 단지 개별자들 중의 일부분일 뿐 결코 그 외연 전체를 망라할 수는 없을 것이요, 따라서 만일 同一的인 種을 부정한다면 무엇이 그 外延의 統一性을 이루게하며, 무엇을 토대로 그 統一性을 認識할 수 있는가하는 어려운 문제를 해결할 길이 없게 된다. 그렇다고 여기서 「그 外延에 속하는 모든 構成員을 서로 같은 것으로서 認識할 수 있는 객관적 可能性」을 내세워, 理念的 種을 이 可能性에다 解消시키고자 시도한다 할지라도, 이러한 시도속에는 이미 「外延의 統一性」이라는 思想이 전제되고 있으며, 이 경우 그 統一性 自體는 理念的 統一로서 주어저있는 만큼, 그 시도는 虛事일 수 밖에 없다. Husserl에 의하면, 「일반적으로 理念的인 것의 存在를 實在的인 (real) 것의 可能的 存在로 해석하려는 모든 시도는, 可能性 자체가 역시 理念的 對象이 된다는 事實때문에 좌절할 수 밖에 없다」²⁶⁾ 可能性이란 數一般이나 三角形一般과 마찬가지로 실재하는 세계 (reale welt)속에서는 발견될 수 없는 것이기 때문이다.

더 나아가 가령 개별적 대상 A가 개별적 대상 B와는 X라는 觀點에서 類似하고, 개별적 대상 C와는 Y라는 觀點에서 類似할 수 있듯이, 모든 개별적 대상은 多數의 類似圈 (Ähnlichkeitskreis)에 귀속되어 있기 마련이요, 따라서 이 觀點 自體를, 비교되는 개별적 대상들의 統一性을 이루게하는 種으로 보지 않을 경우, 무엇이 類似圈들을 區分지워 주는가 하는 문제가 제기된다. 이러한 물음에 대하여 經驗論의 입장에서는 다만, 그것은 다름아닌 여러가지 類似性들이라고 말할 수 있을 뿐이다. 그러나 이것은 마치 A와 B가 比較되어 類似圈을 이루듯이, 類似性들 自體가 서로 비교되어 그 類似性들의 類似圈을 이룸으로써 類·種의 關係를 形成함을 뜻한다고 하겠으며, 따라서 우리는 類似性들의 類似性으로 소급해 감으로써 결국에 가서는 無限退行²⁷⁾의 誤謬에서 벗어나지 못하고 만다.

이상과 같은 唯名論이나, 혹은 이와는 반대로 普遍者를 形而上學的으로 實體化하여 우리의 思惟 밖에 (außerhalb des Denkens) 實在하는 것으로 보는 實在論 못지 않게, 普遍者를 왜곡하고 있는 것은, 그것을 心理學的으로 實體化하여 우리의 思惟속에 (im Denken) 實在하는 것으로 보는 思想이다. 이러한 입장을 Husserl은 心理學的 實在論 (Psychologischer Realismus)이라고 부르고 있거니와, 그에 의하면 심리학적 실재론은 大體로 다음과 같은 間接論證에다 그 근거를 두고 있다.²⁸⁾ 즉 種이 實在的인 것도 아니요 또 思惟속에 있는 것도 아니라면, 그것은 결국 아무것도 아니라고 할 수 밖에 없을 것이다. 따라서 어떤 것이 적어도 우리의 思惟속에 있지 않고서는, 그것에 관하여 말할 수가 없을 것이다. 그러므로 理念的인 것의 存在는 意識內的 存在로서, 바로 意識內容

26) *op. cit.*, S. 115.

27) *op. cit.*, S. 115.

28) *op. cit.*, S. 123.

(Bewußtseinsinhalt)이라고 봄이 마땅하다는 것이다.

과연 普遍者는 우리들에 의하여 思惟되고 있는 어떤 것(ein von uns gedachtes)임에는 틀림없다. 그러나 Husserl에 의하면, 그렇다고 해서 普遍者는 思惟體驗속에 있는 實在的 構成分이라는 뜻에서의 思惟內容이 아니라, 오히려 思惟된 對象(gedachter Gegenstand)으로 존재하는 것이다. 가령 우리가 2라는 數, 붉음이라는 性質, 矛盾律 등과 같은 對象에 관하여 말을 하거나, 그것들에다 述語를 붙혀 表象할 경우, 이는 분명히 훌륭한 意味를 가질 뿐 아니라, 또한 우리는 이러한 理念的인 對象에 관한 定言的 眞理(Kategorische Wahrheiten)를 洞察的으로 파악할 수 있다. 만일 이러한 眞理가 妥當하다면, 이 妥當性이 客觀的으로 前提하고 있는 모든 것이 存在한다고 하지 않을 수 없을 것이다. 예컨대 내가 4는 짝수이며 이 언표된 술어가 理念的인 對象 4에 실제로 속해 있음을 洞察한다면, 이 대상은 단순한 虛構, 내지 단순한 無(Nichts)일 수는 없다. 이리하여 Husserl은 理念的 存在의 固有的 權利를 거부함은 語不成說이요, 세계에 대한 어떠한 解釋의 기교도 우리의 말과 思惟로부터 理念的 對象을 제거해버릴 수는 없다고 말한다.²⁹⁾

요컨대 Husserl이 본 理念的 種으로서의 普遍性을 지닌 意味는, 意識體驗 밖에 實存하는 것이 아니라, 意識內在的인 것이기는 하되, 그러면서도 意識體驗의 부단한 흐름의 構成要素로서 그 흐름과 함께 生滅, 浮沈함이 없는 超越的인 것, 구태여 말하자면 內在的 超越이라고도 할 수가 있다. 다시 말하면 그것은 「個別的인 體驗에 內在的인 면서도, 그 體驗들을 넘어서는 同一性에 있어서 초월적인 同一極」이다. 이 思想은 後日『Ideen』에 이르러 그 先驗的 構造가 解明되고 있는 노에마(Noema)의 개념과 밀접한 관계를 가지게 되었다.

IV. 傳統的 抽象理論의 批判

1) Locke의 抽象理論

種으로서의 普遍者에 관해서 心理學的 實體化의 思想을 피력하여 역사적으로 크게 영향을 미친 사람은 Locke이었다. Locke의 이러한 實體化는 대체로 다음과 같은 사고 과정에 의거하고 있다. 즉 실제적인 현실속에는 普遍者란 實在하지 않으며, 實在하는 것은 오직 相等성과 類似性에 따라 類와 種(Arten und Gattungen)의 관계로 정돈되는 個別的 事物들 뿐이다. 그리고 우리에게 직접적으로 주어지며 體驗되는 것은 이들 個別事物들로부터 받은 單純觀念들이요, 事物의 現出(Erscheinung)은 바로 이 單純觀念들의 複合體에 지나지 않는다. 그럼에도 불구하고 우리는 事物을 호칭함에 있어, 단지 固有名詞에

29) *op. cit.*, S.124-126.

의하지 않고, 一般性を 지닌 一般名詞 (Gemeinname)에 의해 呼稱함이 보통이다. 이처럼 우리가 많은 事物들을 한걸같이 同一한 普遍的 名稱으로 呼稱할 수 있다고 하는 事實은, 곧 이 普遍的 名稱에는 하나의 普遍的 意味, 즉 普遍的 觀念이 對應하고 있어야 함을 立證해 주는 것이다. 그리고 이처럼 普遍的 觀念에 의하여 수행되는 當遍의 思惟는 우리가 抽象의 能力³⁰⁾을, 즉 徵表의 複合體로서 주어져 있는 現象하는 구체적, 개별적 事物로부터 하나 하나의 徵表觀念들을 분리시켜, 이들을 言表에다 그 言表들의 普遍的 意味로서 結付시킬 수 있는 能力을 지니고 있음을 前提로 한다. 이리하여 Locke 는, 普遍者는 實在의 事物의 存在에 속해있는 것이 아니라, 悟性이 자신의 必要性 때문에 만들어낸 造作物으로서, 다만 言語와 같은 記號와 關係를 가질 뿐이라고 보았다.

그러나 Husserl 은 이와 같은 Locke 의 抽象의 普遍觀念에 관한 思惟過程에는 몇가지 애매한 混同이 들어있다고 주장한다. Locke 의 思想에 들어있는 문제점은 다음과 같다.³¹⁾

- ① Locke 는 知覺, 思惟 내지 悟性의 직접적인 대상이 되는 것은 무엇이든지 이를 觀念이라고 부른다.
- ② 그러나 동시에 그에게 있어서 觀念은 志向의 體驗으로서의 表象이라는 보다 좁은 意味를 가지며, 이리하여 觀念은 그 무엇을 表象하는 것이라고 여겨지고 있다.
- ③ 더 나아가 그에게 있어서는 表象 (Vorstellung) 과 表象되는 것 自體 (Vorgestelltes als solches), 現象 (Erscheinung) 과 現象하는 것 (Erscheinendes) 이 混合되고 있으며, 따라서 現出하는 對象을 觀念으로 보고, 對象의 徵表를 部分的 觀念 (Partialideen) 으로 보고 있다.
- ④ ③항의 혼동으로 말미암아 그는 對象에 속하는 徵表와 表象作用의 感性的 核心이 되는 內在의 內容 (die immanenten Inhalten), 즉 對象의 徵表에 대한 感覺들을 혼동하고 있다.
- ⑤ 普遍的 觀念이라는 名稱 밑에 種의 屬性으로서의 徵表와 對象의 要素로서의 徵表가 混同되고 있다.
- ⑥ 그의 이론에는 現出, 또는 눈앞에 떠오르는 心象으로서의 直觀의 表象과 意味에 대한 表象의 區別이 결여돼 있다.

Husserl 에 의하면 Locke 의 抽象的, 普遍的 觀念에 대한 見解가 種의 普遍者의 참뜻을 왜곡하고 있는 것은 바로 이상과 같은 混同에 기인한다. 그러나 우리는 어떤 것을 表象할 때, 表象되는 對象과 그 對象에 대한 表象내지 그 對象으로 부터 받는 觀念과를 區別하여야 할 것이요, 결코 그 對象을 Locke 에 있어서 처럼 觀念들의 複合이라고 볼 수는 없다. 表象의 對象은, 말하자면 우리의 意識속에서 內實的인 與件으로서 발견될 수 있는 內的 知覺의 對象이 결코 아니다. 우리는 가령 “色”, 또는 “形態” 를 말할 때, 이러한 言表로써 때로는 對象 自體의 客觀的 性質을 意味하기도 하고, 때로는 內實的 感覺을 意味하기도 하는 것처럼, 感性的으로 現出하는 事物規定과 이것을 呈示하는 知覺要素 (die darstellenden Momente der Wahrnehmungen) 를 애매하게 同一한 言表로 表現하는 경우가 많으며, 이 때문에 表象의 對象을 表象된 內實的 內容으로서의 表象과 混

30) Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, BK. II, ch. XI, 9.

31) LU, S.127f.

同하게 된다. 그러나, 感覺들은 事物의 知覺에 있어 客觀的 規定들을 呈示하기는 하지만 그 客觀的 規定들 자체는 아니다. 現出하는 對象(der erscheinende Gegenstand)은 現象으로서의 現出(Erscheinung als Phänomen)에 대해서 超越的이다.³²⁾ 그러므로 現出하는 對象은 Locke가 말하는 의미에서의 觀念複合이 아니며, (물론 그 對象이 思念된 統一體이긴 하다) 따라서 普遍的 名稱에 의하여 事物을 呼稱하는 것은 이러한 觀念複合으로부터 個個의 普遍的 觀念을 抽出하여 이것을 말(Worte)에다 그 말의 意味로서 結付시키는 것이 아니다. 물론 우리가 直觀에 입각해서 事物을 普遍的 名稱으로 呼稱할 때, 이 呼稱은 具體的 個別者를 向한 것일 수도 있다. 그러나 “향한다는 것”은 다름아닌 “思念하고 있음”(Meinen)을 意味하는 것이며, 따라서 이러한 普遍的 名稱의 呼稱에 있어서는 普遍者도 함께 思念되기 마련이다. 一般的으로 말해서, 어떤 것을 呼稱함은 그것을 志向함이고, 어떤 것을 志向할 경우에는 그것은 志向됨으로써 志向作用의 對象이 된다고 할 수가 있다.

Locke가 普遍的 名稱은 그것의 固有한 普遍的 意味를 지니고 있다는 自明性에 입각하여, 普遍的 名稱에는 각각 普遍的 觀念이 귀속된다고 주장하고, 이 普遍的 觀念을 徵表的 直觀的인 個別表象(Sondervorstellung) 내지 個別現出 이외의 다른 것이 아니라고 본 것은, 그가 말의 意味가 徵表的 現出에 의하여 充實화된다는 사실에 현혹되어, 말의 意味를 現出 自體와 混同한 결과라 하겠으며, 바로 이 때문에 그의 普遍的 觀念은 心理學的으로 實體化되어 意識의 內實的인 與件(reelles Bewußtseinsdatum)³³⁾으로 되어버렸다고 할 수 있다.

2) Berkeley의 抽象理論

Locke의 抽象理論으로부터 영향을 받았으면서도 도리어 그의 抽象的 普遍觀念을 거부하고 唯名論的 立場에 서게 된 사람은 Berkeley, Mill 등이었다. 이들은 抽象을 排他的 關心(ausschließliches Interesse) 내지 注意(Aufmerksamkeit, Zuwendung)³⁴⁾라고 해석하고 이러한 排他的 關心으로서의 抽象에 의하여 一般化가 스스로 이루어진다고 생각하였다. 물론 여기서 抽象된 속성은 우리가 現象하는 對象이라고 부르는 個別的인 屬性複合體의 構成分이다. 그러나 無數한 이러한 複合體 속에는 內容적으로 同一한 屬性이 나타날 수 있다. 그럼에도 불구하고 반복적으로 나타나는 이 동일한 屬性이 事例마다 區別되는 까닭은 바로 그 屬性이 다른 個別化的 契機와 結合되어 있기 때문이다. 그러므로 排他的 關心으로서의 抽象은 抽象된 것의 區別을, 따라서 個別化(Individualisation)를 없애 버리게 된다. 이리하여 集中的 注意가 傾注되면, 그 이면에는 個別化하는 모든 契機

32) *op. cit.*, S.129.

33) *op. cit.*, S.132.

34) *op. cit.*, S.137, S.151.

가 度外視됨과 동시에 屬性은 언제나 同一한 것으로 주어지게 된다는 것이다.

Berkeley에 의하면 普遍觀念을 주장하는 사람들은 다음과 같은 推論에 근거를 두고 있다. 가령 三角形에 관한 어떤 命題가, 모든 個別的 三角形에 고루 통용되는 普遍的 三角形의 觀念에 대해서 증명되는 것을 먼저 보지 않았다면, 어떻게 우리는 그 命題가 모든 個別的 三角形에 관해서 참이라는 것을 알 수 있는가 하는 문제가 생기게 된다. 그 까닭은 어떤 特性이 어떤 三角形에 속한다는 사실이 提示되었다고 해서, 그 특성이 여러가지 점에서 이 三角形과 다를 수 있는 어떠한 다른 三角形에도 똑같이 속한다고 말할 수는 없기 때문이다. 이리하여, 이 명제가 普遍的으로 참이라는 사실이 확실하게 되기 위해서는, ① 이 명제를 모든 個別的인 三角形에 대해서 證明하든가 ② 三角形의 普遍觀念에 대해서 證明하든가 해야 할 것이다. 그러나 ①은 不可能한 일이요, 따라서 ②의 길을 택할 수 밖에 없거니와, 이 경우에는 모든 個別的 三角形이 이 普遍觀念을 分有 (teilhaben)하게 되며, 普遍觀念이 모든 個別的 三角形을 代表하는 셈이 된다.³⁵⁾

그러나 이에 대하여 Berkeley는 다음과 같은 反論을 제기하고 있다. 예를 들어 三角形의 內角의 總이 180° 라는 命題를 증명함에 있어 우리가 對하는 三角形은 가령 이등변직각 삼각형과 같은 특수성을 지닌 것일 수 밖에 없다고 하더라도, 이 命題의 증명에 있어서는 그러한 특수성은 전혀 언급되고 있지 않으며, 따라서 증명에 사용된 三角形은 직각삼각형이 아니라 예각삼각형이었다라도, 또 이등변삼각형이 아니라 부등변삼각형이었다라도 무방하다. 특정한 이등변직각삼각형에 대한 증명이 모든 부등변삼각형이나 예각삼각형에 대해서도 참이라고 단정할 수 있는 것은 이처럼 特殊性이 度外視되었기 때문이요, 결코 普遍的 三角形의 觀念에 대하여 證明이 이루어졌기 때문이 아니다. 이리하여 Berkeley는, 우리는 어떤 圖形을 角의 특수성이나 邊의 관계를 注目함이 없이 단순히 三角形으로서 고찰할 수 있다는 것을 인정하지 않을 수 없으며, 抽象은 이러한 한에 있어서만 可能하다고 여긴 동시에, 그렇다고 이러한 사실이 三角形의 抽象的·普遍的 觀念을 형성할 수 있음을 증명해주는 것은 결코 아니라고 보았다.³⁶⁾ 이와 마찬가지로 우리는 知覺된 것을 모조리 끌어들이어서 人間이나 動物의 抽象的·普遍的 觀念을 形成하지 않고서도 어떤 개별적 대상을 人間으로서, 또는 動物로서 고찰할 수가 있다는 것이다.

Husserl은 이와 같은 Berkeley의 견해에 대하여, 어떤 徵表에다 排他的 注意를 기울인다고 해서 그것의 個別性이 제거되지는 않는다고 論駁한다. 가령 우리가 눈 앞에 있는 나무의 녹색이라는 契機에다 注意를 集中시킴으로써 그 나무에 함께 結合되어 있는 모든 다른 契機에 대하여 無意識 (Bewußtseinslosigkeit)의 상태에 까지 이르렀다고 가정할 경우, Berkeley나 Mill의 주장에 의하면, 個別者들을 구별할 수 있는 모든 근거들은 사라져 버린다. 과연 이때 만일, 똑 같은 녹색의 계기를 지닌 다른 개별적 대상이 忽然히

35) *op. cit.*, S. 152.

36) *op. cit.*, S. 152f.

代置되어 버린다면 우리는 아무런 차이도 깨닫지 못하게 될 것이요, 우리가 주의하고 있는 녹색은 변함없이 동일한 녹색으로 의식될 것이다. 그러나 설령 우리가 代置된 사실을 깨닫지 못하였다고 해서 이 두 녹색의 계기가 실제로 同一한 녹색이라 할 수 있을까? 설령 우리가 건망증이 심하다든가, 혹은 모든 차이에 대하여 故意로 盲目이 된다고 해서, 客觀的으로 다른 것은 언제나 변함없이 다르다는 事實, 우리가 보고 있는 對象의 契機는 “바로 여기 지금 있는 이 것”(eben dieses hier und jetzt Seiende)이요, 결코 다른 것이 아니라는 事實에 어떤 變化가 일어날 수 있을까? 37) 우리는 미상불 두 녹색 사이에는 실제로 差異가 存在한다는 사실을 결코 의심할 수가 없다. 同一한 성질, 가령, 同一한 녹색을 지닌 두 개의 서로 떨어진 現象들의 比較에서, 우리는 明證的으로 이들 두 개의 現象이 자기 녹색의 契機를 지닌 現象임을 알 수 있다. 두 現象은, 마치 그것들이 同一한 녹색을 個別的 同一者로서(als individuell Identisches) 共有하고 있는 것처럼 서로 숨겨져 있는 것이 아니요, 오히려 실제적으로는 한 쪽의 녹색과 다른 쪽의 녹색은 그것들을 포함하고 있는 具體的인 全體가 서로 떨어져 있듯이, 서로 分離되어 있는 것이다.

이리하여 어떤 徵表에 대해서 排他的 注意를 기울일 경우, 결코 그 徵表의 個別性이 제거되고 普遍化가 이루어지는 것이 아니라, 의식은 언제나 구체적인 個別的 對象을 향하고 있다고 하여야 할 것이다. 그러나 우리가 個別的 對象과는 區別되는 뜻에서 種이라는 말을 사용하고 있다는 것, 名稱을 사용할 때 내개는 個別者를 생각하는 것이 아니라 理念을 생각한다는 것은 부인할 수 없는 사실이다. 그러므로 이러한 Berkeley 流의 抽象理論에 의해서는 同一的인 一者로서의 種 내지 多樣속의 統一로서의 種이라는 말의 의미가 밝혀질 수 없음은 물론이요, 普遍性意識을 解明하고자 하면서 그 解明內容에 있어서는 도리어 普遍性意識의 存在를 부정하는 결과를 낳고 만다.

種的 普遍者에 대한 Berkeley의 이러한 歪曲은 Husserl에 의하면 그가 抽象의 基盤과 抽象된 것, 具體的인 事例로서의 個別的 對象과 思惟志向(Denkintention)의 對象을 혼동한데 기인한다. 38) 즉 Berkeley는, 마치 普遍的 思惟一般에 있어 우연히 우리 눈 앞에 나타나는 個別的 對象은 우리의 思惟志向의 단순한 발판이 아니라 오히려 그 思惟志向의 對象인 것처럼 여기고 있다는 것이다. 그러나 예를 들어 기하학적 증명과 같은 普遍的 思惟에 있어 우리가 注意를 기울이는 것은 결코 直觀되는 具體的인 個別的 對象 내지는 그 對象의 部分內容(Teilinhalt)이 아니라, 오히려 種的 統一體로서의 理念이다. 이 理念은 論理的 意味에서의 抽象態(Abstraktum)요, 따라서 論理的 내지 認識論的으로 抽象作用이라 불리어질 수 있는 것은 排他的 注意集中을 통한 部分內容, 혹은 對象의 한 契機에 대한 단순한 強調가 아니라, 種的 統一體를 直觀에 입각하여 間接的으로 파

37) *op. cit.*, S. 154.

38) *op. cit.*, S. 156f.

악하는 특수한 意識作用이다.

Berkeley의 抽象理論이 범하고 있는 誤謬의 연원은 Locke에 의하여 도입된 先入見, 즉 意識의 直接的 對象, 그리고 특히 注意作用의 對象은 반드시 心的 內實이오, 意識에 內實의으로 일어나는 일이어야 한다는 先入見에 있다. 이 先入見에 따르면, 意識作用이 直接的으로 관여할 수 있는 것은 오직 意識에 現實의으로 주어져 있는 것, 따라서 意識이 그 內實의인 構成分으로서 含有하고 있는 內容뿐이오, 이러한 內實의인 構成分이 아닌 것은 다만 간접적으로 對象이 될 수 있을 뿐이다. 더구나 이처럼 間接的인 對象이 될 수 있는 것도, 意識의 直接的인 內容이 직접적으로 의식되지 않은 것의 代表者(Representant)의 구실을 함으로써만 비로소 가능하다는 것이다. 그러므로 Husserl은 이와 같은 抽象理論을 ‘代表象理論’(Representationstheori)³⁹⁾이라고도 부르거나, 이 代表象理論 역시 그 연원은 「個別的 對象으로부터 얻은 觀念은 抽象에 의하여 같은 종류의 모든 觀念의 一般的 代表者가 된다」⁴⁰⁾고 한 Locke에게 있다. 그러나 Berkeley는 Locke의 抽象觀念내지 普遍觀念을 인정하지 않는 만큼, Locke가 普遍觀念에다 부여한 代表機能을 個別觀念내지 普遍觀念에다 귀속시키고 다음과 같이 말하고 있다. 「한 觀念은 그 자체로서는 特殊의이지만, 같은 종류의 다른 모든 特殊觀念을 代表(represent), 또는 代理(stand for)하게 됨으로써 一般的으로 된다.…… 가령 기하학자가 직선의 이등분법을 證明하고자 1인치 길이의 검은 선을 긋는다고 가정할 경우, 이 선은 그 자체로는 特殊한 선이지만, 그것의 意味機能에 있어서는 一般的이다. 그 까닭은 여기서 사용되고 있는 선은 어떠한 特殊한 선이건 그 모든 선을 代表하고 있으며, 따라서 이 선에 대해서 證明되는 것은 모든 선에 대해서, 바꾸어 말하면 線 一般에 대해서 證明되기 때문이다. 이리하여 저 特殊한 선이 記號 구실을 함으로써 一般的으로 되는 것처럼, 線이라는 名辭는 그 자체로 보면 特殊의이지만, 記號 구실을 함으로써 一般化되는 것이다. 그리고 前者의 特殊한 선의 一般性은, 그 선이 抽象的 내지 普遍的 線의 記號이기 때문이 아니라, 實在할 수 있는 모든 特殊한 線의 記號이기 때문이며, 後者인 線이라는 名辭가 一般性을 갖는 것도 같은 原因, 즉 그 名辭가 갖가지 線을 무분별하게 指示한다는 사정때문이라고 보아야 한다」⁴¹⁾

그러나 Husserl은 이러한 代表象의 理論은 아무런 확고한 의미도 없는 理論이라고 비판하고 있다. 그에 의하면 Berkeley의 理論에서 自明的이라고 할 수 있는 점은, 다만 現前하는 個別觀念이 수행하는 作用은 다른 어떠한 個別觀念에 의해서도 수행될 수 있으리라는 것, 즉 어떤 個別觀念도 抽象의 基盤 내지는, 普遍的 意味의 直觀的인 토대의 구

39) *op. cit.*, S.178. S.169.

40) Locke, *An Essay*, BK. II. ch. XI, 9.

41) Berkeley, *Principle of Human Knowledge*, Intr. §12.

실을 다 할 수 있으리라는 것 뿐이오,⁴²⁾ 따라서 個別觀念은 다만 그것과 같은 것들에 대한 可能的 代表者일 뿐, 現實的인 代表者는 될 수 없는 것이다. 더구나 Berkeley의 理論은 個別觀念이 代理하여야 할 普遍觀念을 오히려 전제하고 있다고 볼 수가 있다.

3) Hume의 抽象理論

Hume은 Berkeley의 抽象理論을 계승하여 普遍觀念이란 一定한 名稱과 結合된 個別觀念 이외의 다른 것이 아니라고 봄으로써 Locke에 있어서와 같은 普遍者의 實體化를 부정하고, 普遍性이란 現出해 있는 個別者가 다른 個別者들을 代理하는 代表者의 구실을 하는데에 있다고 보았다. 즉 「抽象觀念은, 그것이 다른 것을 代表한다는 점에서 아무리 普遍的이라 할지라도, 그 자체는 個別的인 것이며, 우리의 마음속에 있는 心像은, 설령 그것이 우리의 推論作用에 있어서는 마치 普遍的인 것처럼 사용된다 할지라도, 단지 個別的 對象의 心像에 지나지 않는다」⁴³⁾는 것이다.

그러므로 여기에, 우리가 체험하는 단순한 個別心像이 어떻게 그 자신의 本性을 넘어서 마치 普遍者인 것처럼 通用될 수 있는가 하는 문제가 제기되거나, 이 문제를 Hume은 心理學的으로 밝히려고 하였다. 이리하여 이 문제는 Hume에게 있어서는, 어떻게 個別觀念이 다른 유사한 觀念들의 代理로서, 그리고 마침내 같은 부류의 모든 可能的 觀念들의 代理로서 作用할 수 있는 자격을 心理學的으로 부여받게 되는가 하는 문제로 귀착되었다. 그리고 이 점에 대하여 Hume은 「우리의 마음에 나타나 있는 觀念은 언제나 그 本性上 個別的이며 同時에 數的으로 有限할진대, 그것이 普遍性을 지니게 되고 無限히 많은 다른 觀念들을 包括할 수 있는 것은 오직 習慣에 의해서만 可能하다」⁴⁴⁾고 解答을 내리고 있다. 즉 個別觀念이 習慣的인 觀念聯合에 의해서 유사한 다른 觀念들과 結合하게 되고, 이처럼 結合된 유사한 개별적 대상들의 모임에 普遍的 性質을 지닌 記號로서의 普遍名稱이 結合되어, 이 普遍名稱이 우리로 하여금 그 모임의 構成員을 想起하게 하기 때문에, 個別觀念은 마치 普遍性을 지닌 것 처럼 여겨지게 된다는 것이다. 다음과 같은 그의 말에서 우리는 그의 이러한 사상의 명확한 表名을 볼 수가 있다. 「이처럼 觀念들이 그 自體의 本性을 넘어서 通用될 수 있는 것은, 우리가 量이나 質에 있어 온갖 程度差를 지닌 觀念들을 불완전하게이기는 할 망정 삶의 목적에 맞게 總括할 수 있기 때문이다.…… 우리는 자주 마주치는 몇개의 對象들이 類似性을 가지고 있음을 발견하게 되면, 그것들의 量과 質의 程度에 있어 어떠한 差異를 知覺하게 되면, 그리고 그 밖에 어떠한 差異가 그것들 사이에 나타나면, 그 對象들 모두에 대하여 同一한 名稱을 사용한다. 그리고 일단 이것이 習慣이 되어버린 후에는, 이 名稱을 들으면 그 對象들의 觀念이 일깨워지게 된다」⁴⁵⁾

42) LU, S.178.

43) Hume, *A Treatise on Human Nature*, Everyman's Library, p.27-28.

44) *op. cit.*, p.39.

45) *op. cit.*, p.40.

그러나 Husserl은 이와 같은 Hume의 見解는 認識論的 考察을 經驗心理學的 考察과 混同한 소치로서, 認識體驗의 순수한 現象學的 究明, 思惟作用 그 자체의 本質과 內容에 대한 分析의 考察이 결여되어 있다고 비판한다.⁴⁶⁾ Husserl에 의하면 普遍者의 意識은, 비록 그것이 언제나 個別的 直觀에 의거하여 點火되며, 그로부터 明哲性과 明證性을 얻게 된다고 할지라도, 그렇다고 個別直觀作用으로 부터 直接 나타나는 것은 아니다.⁴⁷⁾ 오히려 그것은 우리가 개별자를 直觀하면서도 한편으로는 種的인 普遍者로서의 統一의 意味를 思念하고 志向하는 意味作用에서 생겨나는 意識이다.

앞에서 意味는 理念化的 抽象에 의하여 우리의 대상이 된다고 하였거니와, 여기에는 대상의 內容에 具體的인 것과 抽象的인 것과의 구별이 있다는 것이 前提되고 있다. Husserl에 의하면, 現示되는 外的 對象은 전체로서 구체적인 것이오, 이에 反하여 色이나 形體와 같이 그 대상에 內在하여 대상의 구성요소를 이루고 있는 規定들은 추상적인 것이다.⁴⁸⁾ 바꾸어 말하면, 구체적은 自體的으로 존재하는 것이오, 추상적인 것은 오직 구체적인 것 속에, 혹은 구체적인 것과의 關係에서만 존재하는 것이라고 할 수가 있다. 그러므로 Husserl은 Stumpf를 따라 전자를 自立的 內容(selbständige Inhalte), 후자를 非自立的 內容(unselbständige Inhalte)이라고 부르고 있다.⁴⁹⁾ 元來 이와같은 구체적 내용과 추상적 내용의 구별은 心理學에서 內實的인 意識內容을 설명하기 위하여 提示된 구별이거니와, Husserl은 이 구별을 의식내용의 영역을 넘어서 對象 一般의 영역으로 확장시켜, 그것이 지니는 存在論的 意義를 重視하는 동시에, 그것이 現象學的 研究에 있어서 갖는 重要性을 강조하고 있다. 그러므로 Husserl은 이 구별을 오히려 抽象的 對象과 具體的 對象의 구별이라고 부르는 것이 보다 적절하다고 말한다.⁵⁰⁾ 따라서 그가 多數人의 慣例的인 用語에 따라 抽象的 內容과 具體的 內容이라는 말을 사용할 경우에도, 우리는 이를 심리학적인 의식내용 내지 표상내용과 同一視하여서는 아니된다. 그는 어디까지나 어떤 내용의 抽象性과 具體性, 혹은 自立性과 非自立性은 심리학적 사실로서의 表象方式에 따라서 결정되는 것이 아니라, 事象 自體의 本性에 의하여 결정된다고 보고 있기 때문이다. 즉, 어떤 대상은 그 자신 독립적으로 존재할 수가 있으며, 어떤 대상은 다만 다른 대상 속에서만, 혹은 다른 대상에 依存해서만 존재할 수가 있다. 가령 “불음”은 구체적인 불은 사물에 있어서는 그 부분 내지 요소로 볼 수 있는 依存的, 非自立的인 것이거니와, 이 非自立性은 우리가 불은 사물이 없이는 불음을 표상할 수 없다는 心理學的 理由에

46) LU, S.190.

47) op. cit., S.189.

48) op. cit., S.218.

49) op. cit., S.218.

50) op. cit., S.218f.

의거하는 것이 아니라, 事象의 본질에 의한 것이다. 그러므로 붉음은 붉은 사물을 바탕으로 하는 高次的 意識에 있어서 직관되는 하나의 對象의 存在性을 지니게 되는 것이다. 種的인 意味는 理念化的 抽象에 의하여 구성되며, 따라서 이러한 의미에서 非自立的이라고 할 수가 있지만, Husserl이 이러한 意味들이 모여 理念的인 意味法則의 支配下에 있는 엄연한 普遍的 對象의 王國을 형성하고 있다고 보는 所以가 여기에 있다.