creative commons
COMMONS DEED

저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:

저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.

비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.

변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 이용허락규약(Legal Code)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

Disclaimer

dCollection

철학박사 학위논문

논리적 개념들에 대한 현상학적 분석

- 후설의 논리의 현상학에 대한 새로운 접근 -

2023년 2월

서울대학교 대학원

철학과 서양철학전공

이 종 우

논리적 개념들에 대한
현상학적 분석

- 후설의 논리의 현상학에 대한 새로운 접근 -

지도교수 이 남 인

이 논문을 철학박사 학위논문으로 제출함

2023년 2월

서울대학교 대학원

철학과 서양철학전공

이 종 우

이종우의 박사 학위논문을 인준함

2023년 2월

위 원 장 박 찬 국 (인)

부위원장 이 남 인 (인)

위 원 김 기 복 (인)

위 원 김 태 희 (인)

위 원 박 승 억 (인)

위 원 한 성 일 (인)

국문 초록

이 논문에서 나는 현상학(phenomenology)의 관점에서 논리적 개념들을 분석한다. 논리적 개념은 논리적 대상(logical object)에 관한 주체(subject)의 이해이다. 그리고 논리적 대상은 있음, 없음, 가능성, 불가능성, 동일성, 부분전체 관계, 유사성, 인과관계, 집합, 보편자(universal) 같은 '추상적 대상(abstract object)'이다. 우리가 있음, 가능성, 동일성 등이 무엇인지 이해하는 한에서 우리는 그것들에 관한 논리적 개념들을 가진다. 다른 한편 현상학은 우리가 대상들을 어떻게 의식하는지, 즉 대상들이 우리에게 어떻게 나타나는지 기술하고 분석할 뿐만 아니라 이러한 나타남을 대상들에 관한 학문의 궁극적인 근거로 삼는 철학이다. 그러므로 현상학의 관점에서 논리적 개념들을 분석한다는 것은 논리적 대상들이 우리에게 어떻게 나타나는지 기술하고 분석할 뿐만 아니라 이러한 나타남을 논리적 대상들에 관한 학문의 궁극적인 근거로 삼는다는 것이다. 이러한 탐구를 '논리의 현상학'이라 부를 수 있다. 논리적 대상들의 본성과 그것들에 관한 우리의 이해를 철저하게 검토하기 위해 논리의 현상학이 필요하다.

이 논문에서 나는 후설(E. Husserl)의 논리의 현상학을 보완하고 새로운 관점에서 전개한다. 지금까지 후설의 논리의 현상학에 관한 연구는 여럿 있었다. 투겐트하트(E. Tugendhat), 소콜로프스키(R. Sokolowski), 맥카시(J. C. McCarthy)는 후설이 여러 가지 논리적 개념들을 어떻게 분석하는지 소개한다. 나아가 로마(D. Lohmar)는 후설이 논리적 개념들에 대해 세우는 일반적인 이론을 밝힌다. 하지만 지금까지 후설의 논리의 현상학을 보완하고 새로운 관점에서 전개하는 연구는 없었다. 후설은 『논리 연구』, 발생적 논리학 강의, 『경험과 판단』 같은 작업들에서 논리적 대상들이 어떻게 의식되는지 자세히 분석한다. 이러한 분석은 논리의 현상학을 전개하기 위해 중요한 토대이다. 하지만 거기에서 후설은 논리적 대상들이 어떻게 의식되는지 충분히 설명하지 못했다. 그런데 발생적 논리학 강의, 『C 원고』 같은 후기의 작업들에서 전개되는 후설의 분석에 근거하여 이러한 의식을 충분히 설명할 수 있다. 이 논문에서 나는 후설의 분석에 근거하여 논리적 대상들이 어떻게 의식되는지 설명한 다음, 여러 가지 논리적 개념들에 대한 후설의 분석을 보완하고 새로운 관점에서 전개한다.

후설은 논리적 개념들을 다음과 같이 분석한다. (1) 『논리 연구』 같은 전기의 작업들에서 후설은 논리적 대상에 관한 의식을 정초하는(found) 의식의 성격이 논리적 대상으로 '파악된다고(auffassen)' 주장한다. 예를 들어, 샛별에 관한 의식과 개밥바라기에 관한 의식의 어떤 통일 혹은 '합치(Deckung)'가 샛별과 개밥바라기의 '동일성'으로 파악된다. 그러므로 의식의 성격이라는 '심적 대상'이 의식되어야 논리적 대상이 의식될 수 있다. 하지만 이러한 설명은 후설 자신이 비판하는 '반성 이

론'을 낳는다. 여기에서 후설은 심적 대상이 '선반성적으로' 의식될 수 있다고 주장하지만, 이러한 주장은 '자료 이론'과 '내적 의식 이론'이라는 잘못된 전제들에 근거한다. (2) 다른 한편 발생적 논리학 강의, 『경험과 판단』 같은 후기의 작업들에서 후설의 입장은 심적 대상이 아니라 '외적 대상'이 논리적 대상으로 파악된다는 것으로 해석될 수 있다. 이러한 설명은 반성 이론을 낳지 않는다. 하지만 여기에서 논리적 대상으로 파악되는 대상이 무엇인지 '충분히' 밝혀지지 않는다. 서로 통일되는 혹은 합치하는 방식으로 의식되는 대상들은 논리적 대상으로 파악되기에 충분하지 않다. 예를 들어, 서로 통일되는 혹은 합치하는 방식으로 의식되는 샛별과 개밥바라기는 그것들의 '동일성'으로 파악되기에 충분하지 않다. 그러므로 논리적 대상으로 파악되는 대상이 무엇인지, 그리고 그것이 어떻게 논리적 대상으로 파악되는지 충분히 설명해야 한다는 과제가 남아 있다.

그런데 이러한 과제는 의식과 감정에 대한 후설의 분석에 근거하여 해결될 수 있다. 발생적 논리학 강의, 『C 원고』 같은 후기의 작업들에 따르면, 모든 의식은 '촉발(Affektion)' 혹은 '작용(Akt)'의 성격을 가진다. 그리고 촉발과 작용은 본질적으로 감정 혹은 욕구이다. 그러므로 모든 의식은 본질적으로 감정 혹은 욕구의 성격을 가진다. 나아가 후설은 '인식적인(epistemic)' 감정 및 욕구와 '실천적인(practical)' 감정 및 욕구를 구별한다. 인식적인 감정 및 욕구는 '정합적인(coherent)' 대상들을 추구하고, 실천적인 감정 및 욕구는 주체의 선천적이거나 후천적인 기호들에 따라 다양한 대상들을 추구한다.

이러한 분석으로부터 중요한 귀결들을 이끌어낼 수 있다. (1) 인식은 본질적으로 감정 혹은 욕구의 성격을 가진다. 주체는 그의 지금까지의 경험과 정합하는 대상들을 경험하려는 욕구를 가진다. 그런 다음 이러한 대상들이 경험되면 적절한 조건에서 만족이 일어나고, 그렇지 않으면 적절한 조건에서 실망이 일어난다. 믿음, 의심, 추정, 구상(conception) 등 모든 인식적 태도(attitude)는 이러한 인식적 욕구이다. 예를 들어, 뒤에서 까마귀의 울음소리가 들리면, 주체는 뒤로 고개를 돌리면서 검은 새의 모습을 보려는 욕구를 가진다. 여기에서 검은 새의 모습은 주체가 듣는 까마귀의 울음소리와 정합하기 때문에 기대된다. 그런 다음 검은 새의 모습이 보이면 적절한 조건에서 만족이 일어나고, 이를테면 흰 새의 모습이 보이면 적절한 조건에서 실망이 일어난다. '뒤에 까마귀가 있다.'라는 주체의 믿음은 이러한 인식적 욕구이다. (2) 규칙적인 방식으로 일어나는 인식적 욕구들을 통해 여러 대상들이 새로운 대상으로 파악된다. 한 대상이 경험되기 때문에 다른 대상들에 대한 규칙적인 기대들이 일어나는 방식으로 여러 대상들이 새로운 대상으로 파악된다. 예를 들어, 주체는 빨갛고 둥근 모양을 보기 때문에 그의 눈을 움직이면 새로운 빨갛고 둥근 모양이 보일 것이라는 기대, 그의 손을 움직이면 딱딱함과 차가움이 느껴질 것이라는 기대, 그의 입을 움직이면 새콤달콤한 맛이 느껴질 것이라는 기대 등을 가진다. 그

러면 주체는 빨갛고 둥근 모양을 사과로 파악한다.

이러한 분석에 근거하여 논리적 대상에 관한 의식을 설명할 수 있다. 그것은 모든 인식에 본질적인 감정인 '인식적 감정'을 통해 설명된다. 이러한 설명에 따르면, 이러저러한 대상들과 함께 경험되는 '인식적 쾌(Lust)'와 '불쾌(Unlust)'가 논리적 대상으로 파악된다. 여기에서 인식적 쾌와 불쾌는 인식적 욕구의 만족과 실망에서 경험되는 즐거움과 괴로움이다. 이를테면 '있음'과 '없음'에 관한 의식을 다음과 같이 설명할 수 있다. 어떤 대상이 있다는 믿음은 그 대상과 정합하는 대상들을 경험하려는 인식적 욕구이다. 이러한 대상들이 경험되고 믿음이 검증되면 만족이 일어나고 인식적 쾌가 경험된다. 반면에 그 대상과 정합하지 않는 대상들이 경험되고 믿음이 반증되면 실망이 일어나고 인식적 불쾌가 경험된다. 그래서 어떤 대상과 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이라는 기대를 통해 그 대상의 '있음'에 관한 의식을 설명할 수 있고, 어떤 대상과 정합하지 않는 대상들과 함께 인식적 불쾌가 경험될 것이라는 기대를 통해 그 대상의 '없음'에 관한 의식을 설명할 수 있다. 나아가 어떤 대상들이 동일하다는 믿음을 검증하는 대상들과 함께 인식적 쾌들이 경험될 것이라는 기대를 통해 그 대상들의 '동일성'에 관한 의식을 설명할 수 있다. 이러한 설명에 따르면, 논리적 대상은 인식적 감정을 통해 경험되는 대상이라는 점에서 '인식적 가치'이다. 그것은 대상들이 '인식적' 관점에서, 즉 '정합성'이라는 관점에서 가지는 평가적(valuative) 성격이다.

이러한 설명을 통해 후설의 분석을 보완할 수 있다. (1) 이러한 설명에 따르면, 논리적 대상을 의식하기 위해 '심적 대상'을 의식해야 할 필요가 없다. 인식적 쾌와 불쾌는 심적 대상이 아니라 '외적 대상'이다. 그것들은 즐거워함과 괴로워함이라는 심적 상태가 아니라 이러한 심적 상태에서 경험되는 대상이기 때문이다. (2) 논리적 대상이 어떻게 의식되는지 '충분히' 설명할 수 있다. 서로 통일되는 혹은 합치하는 방식으로 의식되는 대상들은 논리적 대상으로 파악되기에 충분하지 않다. 반면에 이러한 대상들과 함께 경험되는 인식적 쾌 혹은 불쾌는 논리적 대상으로 파악되기에 충분하다. 그러므로 논리적 대상으로 파악되는 대상이 무엇인지, 그리고 그것이 어떻게 논리적 대상으로 파악되는지 충분히 설명할 수 있다.

이제 후설의 논리의 현상학을 새로운 관점에서 전개할 수 있다. 후설은 논리적 대상에 관한 의식을 정초하는 의식들이 어떻게 이러저러한 성격들을 가지는지, 그리고 이에 근거하여 논리적 대상이 어떻게 의식되는지 자세히 분석한다. 그런데 전자의 의식들은 본질적으로 인식적 감정을 동반한다. 그러므로 후설의 분석을 '인식적 감정'이라는 관점에서 보완하고 다시 전개할 수 있다. 나는 여러 가지 논리적 개념들에 대한 후설의 분석을 살펴보고 다시 전개한다. 논리적 개념들은 다음과 같이 분석될 수 있다. (1) 있음과 없음, 비결정성(indeterminacy)과 개연성, 가능성과 불가능성 등은 '논리적 값(value)' 혹은 '존재 양상(Seinsmodalität)'이다. 그것들은 대상

들 ‘각각에’ 귀속되는 논리적 형식이다. 논리적 값에 관한 의식은 대상들 ‘각각에’ 대해 인식적 쾌 혹은 불쾌가 경험될 것이라는 기대를 통해 설명된다. (2) 동일성과 부분전체 관계, 관계와 항(term)의 관계, 유사성, 도출(derivation)과 인과관계, 집합과 보편자 등은 ‘논리적 관계’이다. 그것들은 ‘복수의’ 대상들에 귀속되는 논리적 형식이다. 논리적 관계에 관한 의식은 ‘복수의’ 대상들에 대해 인식적 쾌들 혹은 불쾌들이 ‘동시에’ 경험될 것이라는 기대를 통해 설명된다. (3) 명제와 진리 등은 ‘의미’이다. 그것들은 지향적인 종류의 대상들인 ‘사고’에 귀속되는 논리적 형식이다. 의미에 관한 의식은 지향적 상태가 가지는 논리적 형식에 관한 의식을 통해 설명된다.

이러한 분석을 통해 논리적 개념들과 논리적 대상들을 통일적인 방식으로 조망할 수 있다. 논리적 개념들과 논리적 대상들은 ‘더 높거나 더 낮은’ 단계들을 이룬다. 먼저 인식적 쾌와 불쾌가 있음과 없음, 가능성과 불가능성 같은 논리적 값들로 파악되고, 그런 다음 이러한 논리적 값들이 동일성과 부분전체 관계, 도출과 인과관계, 집합과 보편자 같은 논리적 관계들로 파악되고, 다시 이러한 관계들이 더 복잡한 논리적 관계들로 파악된다. 이러한 방식으로 ‘더 낮은 단계의’ 논리적 개념들로부터 ‘더 높은 단계의’ 논리적 개념들이 어떻게 발생하는지 밝힐 수 있다. 나아가 ‘더 낮은 단계의’ 논리적 대상들을 통해 ‘더 높은 단계의’ 논리적 대상들이 어떻게 설명되는지 밝힐 수 있다.

그래서 이 논문의 연구는 풍부한 철학적 함축들을 가진다. 그것은 후설의 현상학에 근거하여 의식과 마음을 정합적으로 이해할 수 있도록 할 뿐만 아니라 논리적 대상들을 정합적으로 이해할 수 있도록 한다. 이를 통해 논리의 현상학이 논리적 대상들에 관한 학문들에 얼마나 풍부하게 기여할 수 있는지, 그리고 일반적으로 현상학이 다른 학문들에 얼마나 풍부하게 기여할 수 있는지 볼 수 있다.

주요어: 후설, 현상학, 논리학, 형이상학, 논리적 의식, 논리적 대상
학번: 2017-33669

목차

제1장 서론 ····· 1

제2장 논리적 의식에 대한 후설의 분석 ····· 10

제1절 논리의 현상학의 이념 ····· 10

1. 현상학의 이념 ····· 10
2. 논리의 현상학의 이념 ····· 15

제2절 논리적 의식에 대한 전기의 분석 ····· 19

1. 기본적인 개념들 ····· 19
2. 논리적 의식의 일반적인 특징들 ····· 27
3. 여러 가지 논리적 의식들에 대한 분석 ····· 32
4. 논리적 의식에 대한 이론 ····· 37

제3절 논리적 의식에 대한 후기의 분석 ····· 39

제4절 비판적인 숙고들 ····· 44

1. 후설의 분석에 대한 비판 ····· 44
2. 지금까지의 연구들에 대한 비판 ····· 56

제3장 의식과 감정에 대한 후설의 분석 ····· 62

제1절 정적 현상학과 발생적 현상학 ····· 62

제2절 촉발과 감정 ····· 65

1. 촉발과 작용의 개념 ····· 65
2. 감정으로서의 촉발 ····· 66
3. 인식적 감정과 실천적 감정 ····· 71

제3절 연상과 감정 ····· 79

1. 연상의 개념 ····· 79
2. 무의식으로부터 의식의 연상 ····· 81
3. 의식으로부터 의식의 연상 ····· 85

제4절 비판적인 숙고들 ····· 91

1. 중요한 귀결들 ····· 91
2. 남아 있는 문제들 ····· 93

제4장 논리적 의식에 대한 새로운 설명 ····· 97

제1절 새로운 설명의 전개 ····· 97
1. 새로운 설명의 개요 ····· 97
2. 감각적 의식과 가치 의식에 대한 설명 ····· 99
3. 논리적 의식에 대한 설명 ····· 106
4. 논리적 의식에 대한 설명의 심화 ····· 115
제2절 비판적인 숙고들 ····· 122
1. 새로운 설명의 의의 ····· 122
2. 새로운 설명에 대한 의혹 ····· 126

제5장 여러 가지 논리적 의식들에 대한 분석 ····· 136
제1절 논리적 값 ····· 137
1. 있음과 없음 ····· 138
2. 비결정성과 개연성 ····· 146
3. 가능성과 불가능성 ····· 152
제2절 논리적 관계 ····· 160
1. 동일성과 부분전체 관계 ····· 161
2. 관계와 항의 관계 ····· 173
3. 유사성 ····· 180
4. 도출과 인과관계 ····· 186
5. 집합과 보편자 ····· 195
제3절 의미 ····· 214
1. 명제 ····· 215
2. 진리 ····· 219

제6장 결론 ····· 226
제1절 지금까지의 논의의 개요 ····· 226
제2절 지금까지의 논의의 함축들 ····· 232
1. 심리철학적 함축들 ····· 232
2. 논리학적 함축들과 형이상학적 함축들 ····· 240

참고문헌 ····· 249
Abstract ····· 257

제1장 서론

우리는 '감각적인' 것들에 관계하면서 산다. 예를 들어, 나는 사과를 먹고, 벽돌집을 보고, 축구를 한다. 나아가 우리는 어떤 '형식적이고' '논리적인' 것들에 관계하면서 산다. 예를 들어, 나는 3이라는 '수'를 생각한다. 나는 철수와 영희의 '집합'을 생각한다. 나는 샛별과 개밥바라기의 '동일성'을 생각한다. 나는 철수가 사람이라는 '사실' 혹은 '사태(state of affairs)'를 생각한다. 나는 철수가 남성이 아니라 여성이었을 '가능성'을 생각한다. 나는 철수, 영희, 민호 등이 속하는 사람의 '종(kind)' 혹은 '보편자(universal)'를 생각한다. 보통 후자의 대상들은 '추상적 대상(abstract object)'이라 불린다. 하지만 이 논문에서 그것들은 아래에서(2. 2. 2.) 살펴볼 근거에 의해 '논리적 대상(logical object)'이라 불릴 것이다.

우리는 논리적 대상이 무엇인지 이해하는 한에서 '논리적 개념(concept)'을 가진다. 우리는 수가 무엇인지, 집합이 무엇인지, 동일성이 무엇인지, 가능성이 무엇인지 등을 이해하는 한에서 수 개념, 집합 개념, 동일성 개념, 가능성 개념 등을 가진다. 우리의 삶에서 이러한 개념들의 역할은 지대하다. 대상들을 셀 수 있는 능력, 대상들의 집합을 만들 수 있는 능력, 대상들의 동일성, 가능성 등을 인식할 수 있는 능력은 우리를 진정한 의미에서의 '지성'을 가지는 존재로 만든다. 하지만 여기에서 다음과 같은 의문이 제기된다. 우리는 어떻게 논리적 개념들을 가지게 되는가? 우리는 이를테면 빨간 사과를 보면서 '빨강'의 개념을 가지게 되거나 집 안에서 살면서 '집'의 개념을 가지게 되는 것처럼 논리적 개념들을 가지게 되지 않는다. 우리는 사과와 집 등을 경험하는 것처럼 논리적 대상들을 경험하지 않기 때문이다. 논리적 대상들은 어떠한 감각적 성격도, 어떠한 시공간적 성격도, 어떠한 물리적 성격도 가지지 않는다. 그래서 우리가 어떻게 논리적 개념들을 가지게 되는지는 인식론과 심리학의 오래된 수수께끼로 남아 있다.

이 논문은 '현상학(phenomenology)'의 관점에서 논리적 개념들을 분석한다. 현상학은 대상들에 관한 우리의 '의식', 즉 대상들이 우리에게 '나타남'을 기술하고 분석할 뿐만 아니라 이러한 나타남을 모든 학문의 궁극적인 근거로 삼는 철학이다. 현상학적 태도에서 주체(subject)는 대상들에 관한 통상적인 지식을 사용하지 않고, 오직 대상들이 나에게 어떻게 나타나는가에 주목한다. 예를 들어, 내가 집에 대해 현상학적 태도를 취하면, 나는 집이 이러저러한 부피, 형태, 질량을 가지고 이러저러한 물리적 법칙에 지배된다는 등의 지식을 사용하지 않는다. 나는 오직 집이 나에게 보이는 방식, 나에게 만져지는 방식, 나에게 편안하거나 불편하게 느껴지는 방식 등에 주목한다. 나아가 나는 이러한 나타남이 어떠한 '선험적(a priori)' 법칙을 가지는지 분석한다. 이를 통해 일상적 태도에서 숨겨졌던 집의 본질이 드러날 수 있고, 집에 대한 기존의 믿음들이 잘못된 것으로서 드러날 수 있다. 그리고 나는 이

에 근거하여 집에 대한 기존의 학문적 믿음들, 이를테면 물리학적 믿음들, 문화학적 믿음들을 다시 검토할 수 있다. 이러한 방식으로 나는 '집'이라는 개념을 현상학적으로 분석할 수 있다. 마찬가지로 논리적 개념들을 현상학적으로 분석한다는 것은 논리적 대상들이 우리에게 어떻게 나타나는지 기술하고 분석할 뿐만 아니라 이에 근거하여 논리적 대상들에 관한 학문, 즉 넓은 의미에서의 '논리학'을 다시 검토한다는 것이다. 예를 들어, 나는 수, 집합, 동일성, 가능성 등이 나에게 어떻게 나타나는지 기술하고 분석하고, 이에 근거하여 그것들에 관한 학문을 다시 검토한다. 이러한 방식으로 나는 '수' 개념, '집합' 개념, '동일성' 개념, '가능성' 개념 등을 현상학적으로 분석한다. 이러한 탐구를 '논리의 현상학'이라 부를 수 있다.

논리의 현상학을 처음으로 기획하고 실행한 철학자는 현상학의 창시자인 후설(E. Husserl)이다. 후설은 논리학에 궁극적인 근거를 부여하기 위해 논리의 현상학이 필요함을 밝힌다. 후설은『논리 연구』 같은 전기의 작업들에서 논리적 대상에 관한 의식들을 자세히 분석하고, 이러한 의식들을 설명하는 일반적인 이론을 세운다. 나아가 후설은 발생적 논리학 강의,[1] 『경험과 판단』 같은 후기의 작업들에서 이러한 의식들을 더 구체적으로 분석한다. 이러한 분석은 논리의 현상학을 전개하기 위해 중요한 토대이다.

지금까지 후설의 논리의 현상학에 관한 연구는 여럿 있었다.[2] 투겐트하트(E. Tugendhat), 소콜로프스키(R. Sokolowski), 맥카시(J. C. McCarthy) 등은 후설이 여러 가지 논리적 대상들에 관한 의식들을 어떻게 분석하는지 소개한다(Tugendhat 1970; Sokolowski 1974; Mccarthy 1988). 하지만 이들의 연구는 제한된 문헌들에 근거하거나 후설의 논리의 현상학을 본격적으로 다루지 않는다. 다른 한편 이 분야에서 두드러지는 연구자인 로마(D. Lohmar)는 후설의 논리의 현상학을 본격적으로 다룰 뿐만 아니라 후설이 논리적 대상들에 관한 의식들에 대해 세우는 일반적인 이론을 밝힌다(Lohmar 1998). 하지만 지금까지 후설의 논리의 현상학을 보완하고 새로운 관점에서 전개하는 연구는 없었다. 후설은 『논리 연구』, 발생적 논리학 강

1) 『수동적 종합』과 『능동적 종합』에는 후설의 1920/1921년 겨울학기 강의 「논리학」, 1923년 여름학기 강의 「선별된 현상학적 문제들」, 1925/1926년 겨울학기 강의 「논리학의 근본 문제들」이 실려 있다. 후자의 강의들은 1920/1921년의 강의를 개작한 것이다. 이 논문에서 나는 이 강의들을 통틀어 '발생적 논리학 강의'라 부를 것이다. 이 이름은 후설 자신이 붙인 것이다(Hua XI, 524).

2) 그 밖에 논리학자 혹은 수학자로서의 후설을 주제로 한 연구가 여럿 있었다. 논리학과 수리철학에서 후설의 견해를 프레게(G. Frege) 및 러셀(B. Russell)의 견해와 비교하는 힐(C. O. Hill)의 연구(Hill 2001), 후설의 초기의 논리학과 수리철학을 해설하는 첸트로네(S. Centrone)의 연구(Centrone 2010), 후설의 현상학에 근거하여 논리학, 수리철학, 언어철학 등에서 대안적인 접근을 시도하는 로사도 아독(G. E. Rosado Haddock)의 연구(Rosado Haddock 2012), 후설의 수리철학을 수학적 다원주의(pluralism)로 해석하는 하티모(M. Hartimo)의 연구(Hartimo 2021) 등이 있다. 하지만 이러한 연구들은 본격적인 현상학적 연구가 아니라 논리학적 연구 혹은 수리철학적 연구에 속한다.

의, 『경험과 판단』 같은 작업들에서 논리적 대상들이 어떻게 의식되는지 자세히 분석한다. 하지만 거기에서 후설은 논리적 대상들이 어떻게 의식되는지 충분히 설명하지 못했다. 그런데 발생적 논리학 강의, 『C 원고』 같은 후기의 작업들에서 전개되는 후설의 분석에 근거하여 이러한 의식을 충분히 설명할 수 있다. 거기에서 후설은 의식이 본질적으로 '감정' 혹은 '욕구'의 성격을 가짐을 밝힌다. 그리고 이에 근거하여 논리적 대상들이 어떻게 의식되는지 설명할 수 있다.

이 논문에서 나는 후설의 분석에 근거하여 논리적 대상들이 어떻게 의식되는지 설명한 다음, 여러 가지 논리적 개념들에 대한 후설의 분석을 보완하고 새로운 관점에서 전개한다. 논리적 대상에 관한 의식은 모든 인식에 본질적인 감정인 '인식적(epistemic) 감정'을 통해 일어난다. 인식적 감정은 '정합적인(coherent)' 혹은 정합적이지 않은 대상들이 경험되면 일어나는 만족 혹은 실망이다. 정합적인 대상들이 경험되면 만족이 일어나고, 정합적이지 않은 대상들이 경험되면 실망이 일어난다. 믿음, 의심, 추정, 구상(conception) 등 모든 인식적 태도(attitude)는 본질적으로 이러한 만족 혹은 실망을 동반한다. 어떤 대상이 '있다는' 믿음, 어떤 대상이 '가능하다는' 믿음, 어떤 대상들이 '동일하다는' 믿음 등이 검증되면 만족이 일어나고, 반증되면 실망이 일어난다. 그래서 이러한 만족과 실망을 통해 그 대상들의 '있음'과 '없음', '가능성'과 '불가능성', '동일성' 등이 의식될 수 있다. 이러한 방식으로 논리적 대상들이 어떻게 의식되는지 설명할 수 있을 뿐만 아니라, 여러 가지 논리적 개념들과 논리적 대상들을 통일적인 방식으로 조망할 수 있다.

구체적으로 이 논문은 다음과 같이 전개될 것이다.

2장에서 나는 논리적 개념들에 대한 후설의 분석을 살펴본다. 먼저 나는 논리의 현상학이 무엇인지, 그리고 그것이 어떠한 목표를 가지는지 분명히 한다. 현상학은 의식에 대한 탐구를 통해 모든 학문을 궁극적으로 정당화하고자 하는 철학이다. 그것은 대상들이 우리에게 이러저러하게 나타난다는 가장 확실한 근거로부터 대상들에 관한 모든 학문을 정당화하고자 한다. 마찬가지로 논리의 현상학은 논리적 대상들에 관한 의식인 '논리적 의식'에 대한 탐구를 통해 논리적 대상들에 관한 학문인 '논리학'을 궁극적으로 정당화하고자 하는 철학이다.

그런 다음 나는 논리적 의식에 대한 후설의 전기의 분석과 후기의 분석을 살펴본다. 『논리 연구』에서 후설은 '내용(content)'과 '태도', '직관(Anschauung)', '파악(Auffassung)'이라는 기본적인 개념들을 통해 논리의 현상학에 토대를 놓는다. 나는 이러한 개념들을 분명히 다음 논리적 의식에 대한 후설의 분석을 살펴본다. 후설에 따르면, 논리적 의식은 다른 종류의 의식들로 환원되지 않는 새로운 종류의 의식이지만, 다른 종류의 의식들에 의존한다. 나아가 논리적 의식은 그것을 정초하는(found) 의식의 성격에 근거하여 직관적이게 된다. 예를 들어, 샛별과 개밥바라기의 동일성에 관한 의식은 샛별에 관한 의식과 개밥바라기에 관한 의식의 어떤 통일 혹

은 ‘합치(Deckung)’에 근거하여 직관적이게 된다. 이에 힘입어 후설은 논리적 의식이 어떻게 일어나는지 설명하는 일반적인 이론을 세운다. 이러한 이론에 따르면, 논리적 의식을 정초하는 의식의 성격이 논리적 대상으로 ‘파악된다.’ 다시 말해, 의식의 성격이 논리적 대상의 ‘파악 내용(aufgefasster inhalt)’이다. 예를 들어, 샛별에 관한 의식과 개밥바라기에 관한 의식의 어떤 통일 혹은 합치가 샛별과 개밥바라기의 ‘동일성’으로 파악된다. 그러므로 의식의 성격이라는 ‘심적 대상’이 의식되어야 논리적 대상이 의식될 수 있다. 하지만 이러한 설명은 후설 자신이 비판하는 ‘반성 이론’, 즉 논리적 의식이 심적 대상에 관한 반성에 의존한다는 이론을 낳는다. 여기에서 후설은 심적 대상이 ‘선반성적으로’ 의식될 수 있다고 주장하지만, 이러한 주장은 ‘자료 이론’과 ‘내적 의식 이론’이라는 잘못된 전제들에 근거한다.

다른 한편 발생적 논리학 강의, 『경험과 판단』 같은 후기의 작업들에서 후설은 논리의 현상학을 더 구체적으로 전개한다. 여기에서 후설의 입장은 심적 대상이 아니라 ‘외적 대상’이 논리적 대상으로 파악된다는 것으로 해석될 수 있다. 이러한 입장은 반성 이론을 낳지 않는다. 하지만 여기에서 논리적 대상으로 파악되는 대상이 무엇인지 ‘충분히’ 밝혀지지 않는다. 서로 통일되는 혹은 합치하는 대상들을 의식하는 것은 논리적 파악을 위해 필요한 핵심적인 조건이지만, 이러한 대상들이 논리적 대상으로 파악되기에 충분한 것은 아니다. 예를 들어, 서로 합치하는 샛별과 개밥바라기는 그것들의 ‘동일성’으로 파악되기에 충분하지 않다. 그러므로 논리적 대상으로 파악되는 대상이 무엇인지, 그리고 그것이 어떻게 논리적 대상으로 파악되는지 충분히 설명해야 한다는 과제가 남아 있다. 그런데 여기에서 가능한 한 가지 설명은 모든 인식에 본질적인 감정인 ‘인식적 감정’을 통해 논리적 의식이 일어난다는 것이다. 그래서 이러한 설명을 전개하기 위해 의식과 감정에 대한 후설의 분석을 살펴보아야 한다.

3장에서 나는 발생적 논리학 강의, 『C 원고』 같은 후기의 작업들을 중심으로 의식과 감정에 대한 후설의 분석을 살펴본다. 먼저 나는 ‘정적(static)’ 현상학과 ‘발생적(genetic)’ 현상학을 대조함으로써 앞으로의 탐구의 성격을 명확히 한다. 정적 현상학은 의식과 대상의 ‘상관관계(correlation)’를 다루는 반면에, 발생적 현상학은 의식들의 ‘인과관계’ 혹은 ‘동기부여(motivation)’를 다룬다. 그런 다음 나는 의식과 감정에 대한 후설의 분석을 살펴본다. 여기에서 기본적인 개념들은 ‘작용(Akt)’, ‘촉발(Affektion)’, 그리고 ‘연상(Assoziation)’이다. 작용은 주체의 행위이고, 촉발은 주체의 행위의 동기이다. 그리고 연상은 촉발들의 발생과 통일이다.

후설의 분석에 따르면, 모든 의식은 촉발 혹은 작용의 성격을 가지고, 촉발과 작용은 본질적으로 감정 혹은 욕구이다. 그러므로 모든 의식은 본질적으로 감정 혹은 욕구의 성격을 가진다. 나아가 후설은 ‘인식적’ 감정과 ‘실천적(practical)’ 감정을 구별한다. 인식적 감정은 정합적인 혹은 정합적이지 않은 대상들에 대해 일어나는 반

면에, 실천적 감정은 주체의 선천적이거나 후천적인 기호들에 따라 다양한 대상들에 대해 일어난다. 주체는 정합적인 대상들을 경험하기 때문에 인식적으로 만족하고, 정합적이지 않은 대상들을 경험하기 때문에 인식적으로 실망한다. 반면에 주체는 먹을 수 있는 대상, 성적으로 즐길 수 있는 대상, 가지고 놀 수 있는 대상 등을 경험하기 때문에 실천적으로 만족하고, 그렇지 않은 대상들을 경험하기 때문에 실천적으로 실망한다. 이를 통해 무서워함, 사랑, 분노 같은 '실천적' 태도가 감정 혹은 욕구일 뿐만 아니라 믿음, 의심, 추정 같은 '인식적' 태도가 감정 혹은 욕구라는 점이 밝혀진다. 인식적 태도는 정합적인 대상들이 경험되면 만족하고 정합적이지 않은 대상들이 경험되면 실망하는 감정적 성향이다. 예를 들어, 뒤에서 까마귀의 울음소리가 들리면, 나는 뒤로 고개를 돌리면서 검은 새의 모습이 보일 것을 기대한다. 여기에서 검은 새의 모습은 내가 듣는 까마귀의 울음소리와 정합하기 때문에 기대된다. 그런 다음 나는 검은 새의 모습이 보이면 만족하고, 이를테면 흰 새의 모습이 보이면 실망한다. '뒤에 까마귀가 있다.'라는 믿음은 이러한 감정적 성향, 즉 인식적 욕구와 다른 것이 아니다.

촉발이 본질적으로 감정 혹은 욕구이므로, 촉발들의 발생과 통일인 연상도 본질적으로 감정 혹은 욕구이다. 한 촉발이 다른 촉발을 일으킬 수도 있고, 아직 촉발하지 않는 '무의식적인' 것이 처음으로 촉발을 일으킬 수도 있다. 나는 아직 촉발하지 않는 것이 처음으로 촉발을 일으키는 연상을 살펴보고, 그런 다음 한 촉발이 다른 촉발을 일으키는 연상을 살펴본다. 그리고 후자의 연상을 통해 '파악'이 어떻게 일어나는지 설명한다. 한 대상이 경험되기 때문에 다른 대상들에 대한 규칙적인 인식적 욕구들이 일어나는 방식으로 여러 의식들이 새로운 의식으로 통일되고, 여러 대상들이 새로운 대상으로 파악된다. 예를 들어, 나는 빨갛고 둥근 모양을 본다. 그리고 이러한 경험은 나의 눈을 움직이면 새로운 빨갛고 둥근 모양이 보일 것이라는 기대, 나의 손을 움직이면 딱딱함과 차가움이 느껴질 것이라는 기대, 나의 입을 움직이면 새콤달콤한 맛이 느껴질 것이라는 기대 등을 일으킨다. 그러면 빨갛고 둥근 모양에 관한 의식이 다른 대상들에 관한 의식들과 함께 사과에 관한 의식으로 통일되고, 빨갛고 둥근 모양이 사과로 파악된다.

4장에서 나는 앞에서 살펴본 후설의 분석에 근거하여 논리적 의식을 새로운 방식으로 설명한다. 이러한 설명에 따르면, 이러저러한 대상들과 함께 경험되는 '인식적 쾌(Lust)'와 '불쾌(Unlust)'가 논리적 대상으로 파악된다. 여기에서 인식적 쾌와 불쾌는 인식적 욕구의 만족과 실망에서 경험되는 즐거움과 괴로움이다. 이를테면 '있음'과 '없음'에 관한 의식을 다음과 같이 설명할 수 있다. 어떤 대상이 있다는 믿음은 그 대상과 정합하는 대상들을 경험하려는 인식적 욕구이다. 그 대상과 정합하는 대상들이 경험되면, 그래서 믿음이 검증되면 적절한 조건에서 만족이 일어나고 인식적 쾌가 경험된다. 반면에 그 대상과 정합하지 않는 대상들이 경험되면, 그래서

믿음이 반증되면 적절한 조건에서 실망이 일어나고 인식적 불쾌가 경험된다. 이로부터 다음과 같은 설명을 이끌어낼 수 있다. (1) 주체가 다음과 같은 기대를 가진다고 하자. 적절한 조건에서 어떤 대상과 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이다. 이러한 기대는 그 대상과 정합하는 대상들이 경험될 것이라는 기대, 즉 그 대상이 '있다는' 믿음으로 이루어져 있다. 하지만 그것은 그 대상이 있다는 믿음으로부터 구별되는 새로운 의식이다. 그것은 그저 그 대상과 정합하는 대상들에 대한 기대가 아니라 '인식적 쾌'라는 새로운 대상에 대한 기대이기 때문이다. 그러므로 이러한 기대는 그 대상의 '있음'이 있다는 믿음, 즉 그 대상의 있음에 관한 의식과 다른 것이 아니다. (2) 주체가 다음과 같은 기대를 가진다고 하자. 적절한 조건에서 어떤 대상과 정합하지 않는 대상들과 함께 인식적 불쾌가 경험될 것이다. 이러한 기대는 그 대상과 정합하지 않는 대상들이 경험될 것이라는 기대, 즉 그 대상이 '없다는' 믿음으로 이루어져 있다. 하지만 그것은 그 대상이 없다는 믿음으로부터 구별되는 새로운 의식이다. 그것은 그저 그 대상과 정합하지 않는 대상들에 대한 기대가 아니라 '인식적 불쾌'라는 새로운 대상에 대한 기대이기 때문이다. 그러므로 이러한 기대는 그 대상의 '없음'이 있다는 믿음, 즉 그 대상의 없음에 관한 의식과 다른 것이 아니다.

마찬가지로 '동일성'에 관한 의식을 다음과 같이 설명할 수 있다. 어떤 두 대상이 동일하다는 믿음이 검증된다는 것은 한 대상이 지각되면 오직 그래야만 다른 대상이 지각된다는 것이다. 그리고 이는 다시 (1) 한 대상이 직관되고 그것이 있다는 믿음이 검증되면 오직 그래야만 (2) 다른 대상이 직관되고 그것이 있다는 믿음이 검증된다는 것이다. 그런데 앞에서 보았듯이 어떤 대상이 있다는 믿음이 검증된다는 것은 적절한 조건에서 그 대상과 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험된다는 것이다. 그러므로 어떤 두 대상이 동일하다는 믿음이 검증된다는 것은 적절한 조건에서 (1) 한 대상 및 그것과 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험되면 오직 그래야만 (2) 다른 대상 및 그것과 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험된다는 것이다. 그리고 이로부터 다음과 같은 설명을 이끌어낼 수 있다. 주체가 다음과 같은 기대를 가진다고 하자. 적절한 조건에서 한 대상 및 그것과 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험되면 오직 그래야만 다른 대상 및 그것과 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이다. 이러한 기대는 그 대상들이 동일하다는 믿음을 검증하는 대상들이 경험될 것이라는 기대, 즉 그 대상들이 '동일하다는' 믿음으로 이루어져 있다. 하지만 그것은 그 대상들이 동일하다는 믿음으로부터 구별되는 새로운 의식이다. 그것은 그저 그 대상들이 동일하다는 믿음을 검증하는 대상들에 대한 기대가 아니라 '인식적 쾌'라는 새로운 대상에 대한 기대이기 때문이다. 그러므로 이러한 기대는 그 대상들의 '동일성'이 있다는 믿음, 즉 그 대상들의 동일성에 관한 의식과 다른 것이 아니다.

이러한 설명에 따르면, 모든 논리적 대상은 인식적 감정을 통해 경험되는 대상이라는 점에서 '인식적 가치'이다. 그것은 대상들이 '인식적' 관점에서, 즉 '정합성'이라는 관점에서 가지는 평가적(valuative) 성격이다. 주체의 지금까지의 경험과 정합하는 대상들은 '있음'이라는 긍정적 성격을 가지고, 정합하지 않는 대상들은 '없음'이라는 부정적 성격을 가진다. 나아가 하나가 '있는 것으로서' 직관되면 다른 하나가 '있는 것으로서' 직관되는 대상들은 '동일성'이라는 관계를 가진다.

이러한 설명을 통해 후설의 분석을 보완할 수 있다. (1) 이러한 설명에 따르면, 논리적 대상을 의식하기 위해 '심적 대상'을 의식해야 할 필요가 없다. 인식적 쾌와 불쾌는 심적 대상이 아니라 '외적 대상'이다. 그것들은 즐거워함과 괴로워함이라는 심적 상태가 아니라 이러한 심적 상태에서 경험되는 대상이기 때문이다. (2) 논리적 대상이 어떻게 의식되는지 '충분히' 설명할 수 있다. 서로 통일되는 혹은 합치하는 대상들은 논리적 대상으로 파악되기에 충분하지 않다. 예를 들어, 서로 합치하는 샛별과 개밥바라기는 그것들의 '동일성'으로 파악되기에 충분하지 않다. 이러한 샛별과 개밥바라기가 경험될 것이라는 기대는 샛별과 개밥바라기가 동일하다는 믿음, 즉 샛별과 개밥바라기에 관한 의식일 뿐이기 때문이다. 반면에 이러한 대상들과 함께 경험되는 인식적 쾌 혹은 불쾌는 논리적 대상으로 파악되기에 충분하다. 서로 합치하는 샛별 및 개밥바라기와 함께 경험되는 인식적 쾌들은 '동일성'으로 파악되기에 충분하다. 이러한 인식적 쾌들이 경험될 것이라는 기대는 샛별과 개밥바라기의 동일성이 있다는 믿음, 즉 동일성에 관한 의식이기 때문이다. 그러므로 논리적 대상으로 파악되는 대상이 무엇인지, 그리고 그것이 어떻게 논리적 대상으로 파악되는지 충분히 설명할 수 있다.

이제 여러 가지 논리적 의식들에 대한 후설의 분석을 '인식적 감정'이라는 관점에서 보완하고 다시 전개할 수 있다. 후설은 논리적 의식을 정초하는 의식들이 어떻게 이러저러한 성격들을 가지는지, 그리고 이에 근거하여 논리적 대상이 어떻게 직관되는지 자세히 분석한다. 이를테면 '명증(Evidenz)'에 근거하여 대상의 '있음'이 직관될 수 있고, '반증(Widerlegung)'에 근거하여 대상의 '없음'이 직관될 수 있고, 동일한 대상들의 '합치'에 근거하여 대상들의 '동일성'이 직관될 수 있다. 여기에서 명증과 반증은 대상이 있다는 믿음의 검증과 반증으로 간주될 수 있고, 동일한 대상들의 합치는 대상들이 동일하다는 믿음의 검증으로 간주될 수 있다. 그런데 지금까지 보았듯이 이러한 믿음들의 검증과 반증은 본질적으로 인식적 감정을 동반한다. 논리적 의식을 정초하는 의식들과 인식적 감정들은 말하자면 '동전의 양면'이다. 그래서 여러 가지 논리적 의식들에 대한 후설의 분석을 '인식적 감정'이라는 관점에서 보완하고 다시 전개할 수 있다.

5장에서 나는 후설이 여러 가지 논리적 의식들을 어떻게 분석하는지 살펴보고 후설의 분석을 새로운 관점에서 다시 전개한다. 여기에서 논리적 대상들은 다음과

같이 구별될 수 있다. (1) '논리적 값(value)'은 대상들 '각각에' 귀속되는 논리적 형식이다. 여기에는 있음과 없음, 비결정성(indeterminacy)과 개연성, 가능성과 불가능성을 비롯한 '존재 양상(Seinsmodalität)들'이 속한다. (2) '논리적 관계'는 '복수의' 대상들에 귀속되는 논리적 형식이다. 여기에는 동일성과 부분전체 관계, 관계와 항(term)의 관계, 유사성, 도출(derivation)과 인과관계, 집합과 보편자 등이 속한다. (3) '의미'는 지향적인 종류의 대상들인 '사고'에 귀속되는 논리적 형식이다. 여기에는 명제와 진리 등이 속한다.

분석의 개요는 다음과 같다. (1) 논리적 값에 관한 의식은 대상들 '각각에' 대해 인식적 쾌와 불쾌가 경험될 것이라는 기대이다. (a) 어떤 대상이 있다는 믿음은 그 대상과 '전체적으로' 정합하는 대상들, 즉 주체의 지금까지의 경험을 고려하면 그 대상과 가장 잘 정합하는 대상들을 경험하려는 인식적 욕구이다. 그래서 어떤 대상과 '전체적으로' 정합하는 대상들 혹은 정합하지 않는 대상들과 함께 인식적 쾌 혹은 불쾌가 경험될 것이라는 기대를 통해 그 대상의 '있음' 혹은 '없음'이 의식될 수 있다. (b) 어떤 대상이 가능하다는 믿음은 그 대상과 '부분적으로' 정합하는 대상들, 즉 주체의 지금까지의 경험과 무관하게 그 대상과 가장 잘 정합하는 대상들을 경험하려는 인식적 욕구이다. 그래서 어떤 대상과 '부분적으로' 정합하는 대상들 혹은 정합하지 않는 대상들과 함께 인식적 쾌 혹은 불쾌가 경험될 것이라는 기대를 통해 그 대상의 '가능성' 혹은 '불가능성'이 의식될 수 있다. (c) 어떤 대상과 정합하는 대상들 및 정합하지 않는 대상들과 함께 인식적 쾌와 불쾌가 동시에 경험될 것이라는 기대를 통해 그 대상의 '비결정성'과 '개연성'이 의식될 수 있다.

(2) 논리적 관계에 관한 의식은 '복수의' 대상들에 대해 인식적 쾌들 혹은 불쾌들이 '동시에' 경험될 것이라는 기대이다. (a) 한 대상 및 그것과 '전체적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험되면 다른 대상 및 그것과 '전체적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이라는 기대를 통해 그 대상들의 '동일성', '부분전체 관계', '전체와 계기(Moment)의 관계'가 의식될 수 있다. (b) 첫 번째 대상의 계기가 직관되는 조건에서 두 번째 대상의 계기가 직관되면 오직 그래야만 세 번째 대상이 직관될 것이라는 기대를 통해 그 대상들의 '관계와 항의 관계'가 의식될 수 있다. (c) 어떤 대상들의 계기들이 직관되면 이러저러한 불특정한 대상과 '부분적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이라는 기대를 통해 그 대상들의 '유사성'이 의식될 수 있다. (d) 한 대상과 '전체적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험되면 다른 대상과 '전체적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이라는 기대를 통해 그 대상들의 '도출', '인과관계'가 의식될 수 있다. (e) 어떤 대상들 '모두'에 대해 그것과 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이라는 기대를 통해 그 대상들의 '집합'이 의식될 수 있다. 그리고 어떤 대상들 '모두'에 대해 그것이 P라는 사태가 직관될 것이라는 기대를 통해 P의 '보편

자'가 의식될 수 있다.

(3) 의미에 관한 의식은 지향적 상태가 가지는 논리적 형식에 관한 의식이다. '명제'에 관한 의식은 같은 내용과 같은 태도를 가지는 지향적 상태들이 속하는 보편자에 관한 의식이다. 그리고 '진리'에 관한 의식은 지향적 상태에 대응하는 사태의 존재 양상에 관한 의식이다.

이러한 분석을 통해 논리적 의식들과 논리적 대상들을 통일적인 방식으로 조망할 수 있다. 논리적 의식들과 논리적 대상들은 '더 높거나 더 낮은' 단계들을 이룬다. 먼저 인식적 쾌와 불쾌가 있음과 없음, 가능성과 불가능성 같은 논리적 값들로 파악되고, 그런 다음 이러한 논리적 값들이 동일성과 부분전체 관계, 도출과 인과관계, 집합과 보편자 같은 논리적 관계들로 파악되고, 다시 이러한 관계들이 더 복잡한 논리적 관계들로 파악된다. 이러한 방식으로 '더 낮은 단계의' 논리적 의식들로부터 '더 높은 단계의' 논리적 의식들이 어떻게 발생하는지 밝힐 수 있다. 나아가 '더 낮은 단계의' 논리적 대상들을 통해 '더 높은 단계의' 논리적 대상들이 어떻게 설명되는지 밝힐 수 있다.

마지막으로 6장에서 나는 이 논문의 분석을 정리하고 그것이 가지는 철학적 함축들을 살펴본다. 이 논문의 분석은 후설의 현상학에 근거하여 의식과 마음을 정합적으로 이해할 수 있도록 할 뿐만 아니라 논리적 대상들을 정합적으로 이해할 수 있도록 한다. 그래서 그것은 풍부한 심리철학적 함축들을 가질 뿐만 아니라 풍부한 논리학적 함축들과 형이상학적 함축들을 가진다. (1) 먼저 그것은 다음과 같은 심리철학적 함축들을 가진다. (a) 자료 이론과 내적 의식 이론이 포기됨으로써 모든 심적 상태가 지향적이라는 점이 밝혀진다. (b) 인식이 일종의 욕구로 밝혀짐으로써 그것을 정합적으로 이해할 수 있게 된다. 인식과 실천의 평행이 설명되고, '주의주의(主意主義)'가 근거를 얻고, 파악이 무엇인지 설명되고, 이른바 '인식적 현상'이 감정적 현상으로 환원된다. (2) 나아가 그것은 다음과 같은 논리학적 함축들과 형이상학적 함축들을 가진다. (a) 논리적 대상이 일종의 가치로 밝혀짐으로써 그것을 정합적으로 이해할 수 있게 된다. (b) 있는 대상들과 없는 대상들, 가능한 대상들과 불가능한 대상들을 동등하게 다루는 논리에 근거가 부여된다. (c) 모든 논리적 대상이 일종의 사태로 밝혀진다. 보편자가 단칭(singular) 사태를 통해 설명되고, 명제와 진리가 마음에 관한 사태로 밝혀진다. 이를 통해 논리의 현상학이 논리적 대상들에 관한 학문들에 얼마나 풍부하게 기여할 수 있는지, 그리고 일반적으로 현상학이 다른 학문들에 얼마나 풍부하게 기여할 수 있는지 볼 수 있다.

제2장 논리적 의식에 대한 후설의 분석

이 장에서 나는 논리적 의식에 대한 후설(E. Husserl)의 분석을 소개하고 비판적으로 검토한다. 나는 먼저 논리의 현상학이 무엇이고 어떠한 목표를 가지는지 분명히 한 다음(2. 1.) 후설이 『논리 연구』 같은 전기의 작업들에서 논리적 의식을 어떻게 분석하는지 살펴볼 것이다(2. 2.). 그런 다음 후설이 발생적 논리학 강의, 『경험과 판단』 같은 후기의 작업들에서 논리적 의식을 어떻게 분석하는지 살펴볼 것이다(2. 3.). 마지막으로 나는 후설의 분석을 비판적으로 검토할 것이다(2. 4.). 이를 통해 후설의 논리의 현상학이 어떻게 보완되어야 하는지 밝혀질 것이다.

제1절 논리의 현상학의 이념

본격적인 논의를 시작하기 전에 논리의 현상학이 무엇인지, 그리고 그것이 어떠한 목표를 가지는지 분명히 해야 한다. 이 절에서 나는 일반적으로 현상학의 이념을 분명히 한 다음(2. 1. 1.) 논리의 현상학의 이념을 분명히 할 것이다(2. 2. 2.). 현상학은 대상들이 우리에게 어떻게 나타나는지 탐구하고, 이를 통해 대상들이 실제로 어떠한지 탐구하는 데 기여한다. 마찬가지로 논리의 현상학은 논리적 대상들이 우리에게 어떻게 나타나는지 탐구하고, 이를 통해 논리적 대상들이 실제로 어떠한지 탐구하는 데 기여한다.

1. 현상학의 이념

먼저 일반적으로 현상학의 이념을 살펴보자. 현상학은 대상들이 우리에게 어떻게 '나타나는지' 탐구하고, 이를 통해 대상들이 '실제로' 어떠한지 탐구하는 데 기여한다. 다시 말해, 대상들에 관한 학문에 기여한다. 후설에 따르면, 현상학은 기본적으로 의식에 대한 탐구이지만, 의식에 대한 탐구에 그치지 않는다. 현상학은 모든 학문에 "궁극적인(letzt) 근거들"(Hua XVII, 278), "궁극적인 명확화(Klärung)들"(Hua XVII, 278)을 부여할 수 있고, 이를 통해 모든 '개별적인 학문들'을 '하나의 진정한 학문'으로 완성할 수 있다(Hua XVII, 279).

현상학이 이러한 역할을 할 수 있는 이유는 그것의 주제인 의식이 가지는 특징 때문이다. 의식은 (1) 그것의 존재를 의심할 수 없다는 성격, 그리고 (2) 모든 앎의 근거라는 성격을 가진다. 그래서 현상학은 의심할 수 없는 토대 위에서 모든 앎의

근거를 탐구하는 방식으로 모든 학문을 정당화할 수 있다. 먼저 의식의 이러한 특징들을 살펴본 다음 어떻게 현상학이 모든 학문을 정당화할 수 있는지 살펴보자.

(1) 의식의 존재는 의심할 수 없다. 예를 들어, 내가 눈앞에 있는 책을 보고 있다고 하자. 여기에서 나는 책이 실제로 있는지 의심할 수 있다. 나는 이른바 '통 속의 뇌'일지도 모르고(Putnam 1981, 5), 나의 뇌에 연결된 컴퓨터가 책의 환상을 만들어 내고 있을지도 모른다. 그럼에도 불구하고 나는 내가 책을 보고 있다는 것, 즉 책을 보는 경험을 하고 있다는 것은 의심할 수 없다. 그러므로 다음과 같이 말할 수 있다. 비록 책을 보는 경험을 통해 '책이 있다.'라는 나의 믿음이 정당화되더라도, 나의 믿음이 반드시 참인 것은 아니다. 나의 경험이 환상인 상황이 가능하기 때문이다. 하지만 책을 보는 경험을 통해 '내가 책을 보는 경험을 하고 있다.'라는 나의 믿음이 정당화되면, 이 믿음은 반드시 참이다. 마찬가지로, 내가 계산을 하고 있다고 하자. 여기에서 나는 나의 계산이 실제로 참인지 의심할 수 있다. 내가 언제나 정확하게 계산하는 것은 아니기 때문이다. 그럼에도 불구하고 나는 내가 계산하고 있다는 것, 즉 계산하는 경험을 하고 있다는 것은 의심할 수 없다. 그러므로 다음과 같이 말할 수 있다. 비록 계산하는 경험을 통해 나의 계산이 정당화되더라도, 나의 계산이 반드시 참인 것은 아니다. 나의 계산이 착각인 상황이 가능하기 때문이다. 하지만 계산하는 경험을 통해 '내가 계산하는 경험을 하고 있다.'라는 나의 믿음이 정당화되면, 이 믿음은 반드시 참이다.

그러므로 의식의 존재는 가장 확실하게 알려질 수 있다. 내가 이러저러한 의식을 가진다는 믿음은 적절하게 정당화되기만 하면 거짓일 수 없다. 이러한 의미에서 후설은 의식의 '절대적 존재'를 말한다. "의식과 실재 사이에는 참된 의미의 심연이 놓여 있다. 여기에는 음영이 드리운(abschatten), 결코 절대적으로 주어질 수 없는 그저 우연적이고 상대적인 존재가 있고, 저기에는 필연적이고 절대적인 존재, 원리적으로 음영과 나타남(Erscheinung)을 통해 주어질 수 없는 존재가 있다."(Hua III/1, 105)

(2) 의식은 모든 앎의 근거이다. 예를 들어, 나는 내가 방 안에 있음을 알고, 이 사과가 붉음을 알고, 지구가 둥긂을 알고, 2 + 3 = 5를 알고, 주가가 오를 것을 알고, 다른 사람을 때리면 안 된다는 것을 안다. 나는 지금까지의 경험에 근거하여, 그래서 의식에 근거하여 이러한 앎을 가진다. 나아가 무의식적인 앎도 의식적인 앎에 근거한다. 예를 들어, 1133897이라는 수를 의식한 적이 없는 사람도 그것이 자연수임을 이미 알고 있다. 그는 '1133897이 자연수인가?'라는 물음에 곧바로 그렇다고 답할 것이기 때문이다. 그리고 이 사람은 지금까지 자연수가 무엇인지 의식적으로 배웠기 때문에 이러한 앎을 가질 수 있다. 그러므로 의식은 모든 앎의 근거이다.

여기에서 '앎(knowledge)'에 관해 다음에 유의해야 한다. 보통 앎은 '정당화된 참인 믿음'으로 간주된다.[3] 그리고 참은 인식적 정당성에 독립적이다. 인식적으로 정

당한 믿음이 반드시 참인 것은 아니다. 예를 들어, 내가 책을 보면서 아무리 정당하게 책이 있다고 믿더라도 나의 믿음이 거짓인 상황이 가능하다. 내가 환상을 보고 있을 수도 있기 때문이다. 하지만 인식적으로 정당한 믿음은 어떤 조건에서 반드시 참이다. 이러한 조건은 '현실'과 '상호주관성(intersubjectivity)'이다. 현실에 있는 공동체의 정당한 믿음은 반드시 참이다. 예를 들어, 내가 책을 보면서 책이 있다고 정당하게 믿을 뿐만 아니라, 나의 믿음이 현실에 있는 공동체인 우리의 믿음과 부합한다고 하자. 그러면 나의 믿음은 참이다. 우리는 우리가 정당하게 믿는 것을 참으로 간주할 수밖에 없기 때문이다. 우리가 정당하게 믿는 것을 참으로 간주하지 않는 것은 불합리하다.[4] 물론 우리의 믿음은 나중에 거짓으로 밝혀질 수도 있다. 하지만 우리가 이를 알려면 새로운 경험, 즉 의식이 필요하다. 그러므로 우리가 의식에 근거하여 정당하게 믿는 것은 반드시 참이다. 우리가 의식에 근거하여 어떤 대상이 이러저러하다고 정당하게 믿으면, 그 대상은 실제로 이러저러하다. 이러한 의미에서 후설은 의식에 의한 대상의 '구성'을 말한다. "모든 대상적 영역은 의식적으로 구성된다(konstituieren)."(Hua III/1, 344)[5]

지금까지 보았듯이, 의식은 가장 확실하게 알려질 수 있을 뿐만 아니라 모든 앎의 근거이다. 그러므로 의식에 대한 탐구인 현상학은 가장 확실한 토대 위에서 모든 앎의 근거를 탐구하는 방식으로 모든 학문을 정당화할 수 있다.

(1) 현상학은 모든 앎의 근거인 의식을 탐구하는 방식으로 모든 학문을 정당화할 수 있다. 앞에서 보았듯이, 의식은 대상을 '구성한다.' 어떤 대상이 이러저러하게 나타남은 그 대상이 실제로 이러저러하다고 믿어야 하는 근거이다. 어떤 대상이 있는

---

3) 게티어(E. Gettier) 이래 이러한 조건이 앎을 위해 충분한가라는 의문이 제기되어 왔다(Gettier 1963). 어떤 정당화된 참인 믿음은 앎이 아니기 때문이다. 예를 들어, 철수는 '나는 어제 서울에 다녀왔어.'라는 영희의 말을 듣고 영희가 서울에 다녀왔다고 믿는다. 그러면 철수의 믿음은 그의 관점에서 정당화된다. 그런데 영희가 실지로 거짓말을 했다고 하자. 게다가 영희 자신은 몰랐지만 어제 영희가 잠든 사이에 민호가 영희를 데리고 서울에 다녀왔다고 하자. 그러면 철수의 믿음은 정당하고 참임에도 불구하고 앎이 아니다. 하지만 '현실'과 '상호주관성'이라는 조건에서는 이러한 상황이 제거된다. 우리는 철수의 믿음이 영희의 거짓말에 근거한다는 것을 안다. 그러므로 철수의 믿음은 현실에 있는 공동체인 우리의 관점에서 정당화되지 않는다. 공동체의 믿음이 어떻게 정당화되는가, 즉 '명증(Evidenz)'을 얻는가에 관해 박지영의 연구를 참고하라(박지영 2019).

4) 반면에 그저 가능한 공동체의 정당한 믿음은 거짓일 수 있다. 내가 어떤 가능한 상황에서 책을 보면서 책이 있다고 정당하게 믿을 뿐만 아니라, 나의 믿음이 거기에 있는 공동체의 믿음과 부합한다고 하자. 하지만 나의 믿음은 거짓일 수도 있다. 나와 이 공동체가 환상을 보고 있을 수도 있기 때문이다.

5) 후설이 말하는 "초월적 관념론(transzendentaler Idealismus)"(Hua I, 118)은 이러한 입장으로 간주될 수 있다. 후설에 따르면, 칸트(I. Kant)와 달리 그의 초월적 관념론은 우리가 알 수 없는 '물자체'를 남겨두지 않는다. "그것은 물자체(Ding an sich)들의 세계의 가능성을 적어도 한계 개념으로서 열어 둘 수 있다고 믿는 칸트주의적 관념론이 아니다."(Hua I, 118)

것으로서 우리에게 나타나면, 우리는 그 대상이 실제로 있다고 믿을 수밖에 없다. 어떤 대상이 이러저러한 속성과 관계를 가지는 것으로서 우리에게 나타나면, 우리는 그 대상이 실제로 이러저러한 속성과 관계를 가진다고 믿을 수밖에 없다. 그래서 현상학은 어떤 대상이 이러저러하게 나타남을 밝히는 방식으로 그 대상이 이러저러하다는 믿음을 정당화할 수 있고, 이를 통해 그 대상에 관한 학문을 정당화할 수 있다. 이러한 탐구로서 현상학은 칸트(I. Kant)가 정한 의미에서의 "초월적(transzendental)"(Kant 1787, 25)[6] 탐구, 즉 "초월적 현상학"(Hua III/1, 6)이다. 후설에 따르면, 초월적 현상학은 "모든 인식 형성물들의 궁극적인 원천을 되물으려는 동기, 인식하는 자의 자기 자신에 대한 [...] 자각(Sichbesinnen)의 동기"(Hua VI, 100)에 의해 전개되는 현상학이다.

(2) 나아가 현상학은 의식이라는 가장 확실한 토대 위에서 모든 학문을 정당화할 수 있다. 앞에서 보았듯이, 의식은 의심의 여지없이 알려질 수 있다. 내가 이러저러한 의식을 가진다는 믿음은 적절하게 정당화되기만 하면 거짓일 수 없다. 그러므로 현상학은 어떤 대상이 이러저러하게 나타난다는 가장 확실한 명제에 근거하여 그 대상이 실제로 이러저러하다는 명제를 정당화할 수 있고, 이를 통해 그 대상에 관한 학문을 정당화할 수 있다. 그러면 우리는 어떤 대상에 관한 학문을 어째서 받아들여야 하는가라는 물음에 대해 그 대상이 우리에게 이러저러하게 나타나난다는 궁극적인 근거로부터 답할 수 있다. 이러한 방식으로 모든 학문의 '궁극적인 근거'를 심문할 수 있고, 학자의 '궁극적인 자기 책임'을 실현할 수 있다. 후설에 따르면, 철학은 "철저한 의미에서의 '엄밀한' 학문"(Hua V, 139)이다. 그것은 '궁극적인 근거로부터의 학문', '어떠한 [...] 자명성도 심문되지 않은 채 인식의 기반으로서 기능하지 않는 궁극적인 자기 책임으로부터의 학문'이다(Hua V, 139). 그리고 이러한 이념을 실현할 수 있는 것은 현상학이다. 그래서 후설의 현상학은 '주관적으로 전환된 철학'을 통해 모든 학문을 '절대적으로 근거하는 학문'으로 개혁하고자 하는 '새로운 데카르트주의'이다(Hua I, 43-44).

이제 현상학이 어떠한 방식으로 전개되는지 간략히 살펴보자. (1) 현상학은 순수하게 의식의 '내재(Immanenz)'를 탐구한다. 현상학적 맥락에서 '내재'는 의식에 속하는 것, 즉 의식의 부분이거나 의식과 설명적(explanatory) 관계에 있는 것이다. 반면에 '초재(Transzendenz)' 혹은 '외재'는 이러한 방식으로 의식에 속하지 않는 것이다. 그리고 현상학은 의식의 내재에 대한 '순수한' 탐구이다. 수학이 사물을 탐구하지 않는 것처럼, 물리학이 생물을 탐구하지 않는 것처럼 현상학은 외재를 탐구하지

6) 이 논문에서 나는 'transzendental'을 '초월적'이라 옮긴다. 이남인에 따르면, 이 말을 '초월적' 혹은 '초월론적'이라 옮기는 것이 바람직하다(이남인 2004, 336). 나는 이론이나 학문을 수식하는 데 더 적절한 '초월론적'이라는 말 대신에 '초월적'이라는 말을 택했다. 이 말을 어떤 것의 '바깥에 있는', 어떤 것에 '외재적인'으로 이해하면 안 된다. 그렇게 이해해야 하는 것은 이 논문에서 '초재적'이라 옮기는 'transzendent'이다.

않는다. 물론 우리의 의식은 우리의 신경계와 이러저러한 상관관계에 있고, 그래서 우리는 의식과 신경계의 관계를 탐구할 수 있다. 마찬가지로 우리는 의식과 대상의 인과관계, 이를테면 사과에서 반사된 빛이 시신경을 통해 뇌로 전달되고 사과에 관한 의식이 일어나는 관계 등을 탐구할 수 있다. 하지만 이러한 탐구는 현상학의 일이 아니다. 현상학의 주제는 오직 내재에 있다. 그러므로 현상학을 전개하기 위해 외재에 대한 모든 입장에 '괄호를 치고' 순수하게 내재로 시선을 전환하는 절차가 필요하다. 후설은 이러한 절차를 "현상학적 환원(Reduktion)"(Hua III/1, 5)이라 부른다.[7] 이 논문의 연구는 기본적으로 현상학적 환원의 테두리 안에서 전개될 것이다. 하지만 앞에서 보았듯이 어떤 대상이 이러저러하게 나타난다는 명제에 근거하여 그 대상이 실제로 이러저러하다는 명제가 정당화될 수 있다. 그러므로 이 논문도 맥락에 따라 현상학과 존재론(ontology), 그리고 내재와 외재를 넘나드는 방식으로 전개될 것이다.

(2) 현상학은 내재에 관한 경험적(a posteriori) 사실을 탐구할 뿐만 아니라 선험적(a priori) 법칙을 탐구한다. 그리고 선험적 탐구로서 현상학은 의식에 내재적인 것들이 필연적으로 만족하는 조건들을 탐구한다.[8] 그러므로 현상학을 전개하기 위해 경험적인 것에 대한 모든 입장에 '괄호를 치고' 순수하게 선험적인 것으로 시선을 전환하는 절차가 필요하다. 후설은 이러한 절차를 "형상적(eidetisch) 환원"(Hua IX, 284)이라 부른다. 이 논문의 연구는 기본적으로 형상적 환원의 테두리 안에서 전개되지만, 경험적인 것도 함께 다루어질 것이다. 경험적인 것은 선험적 탐구를 위한 좋은 재료이기 때문이다. 예를 들어, 우리가 사람이 무엇인지 선험적으로 탐구하려면, 그래서 사람이 필연적으로 만족하는 이러저러한 조건들을 밝히려면, 우리는 사람에 관한 잘 알려진 사실들로부터 시작해야 한다. 그런 다음 우리는 이러한 사실들을 상상 속에서 자유롭게 변경하면서 사람에 관한 다양한 가능성들을 구상해야(conceive) 하고, 이러한 가능성들에서 불가결한 것, 즉 그것이 없으면 더 이상 사람의 가능성도 없는 것을 발견해야 한다. 그것은 사람이 필연적으로 만족하는 조건이다. 현상학도 이러한 방식으로 전개된다. 우리는 가장 먼저 접근할 수 있는 내재에 관한 기술(description)들로부터 시작해야 하고, 이러한 기술들을 재료로 삼아 내재

---

7) 후설은 환원의 여러 가지 방법들에 관해 논한다. 이를테면 우리가 의심할 수 없는 것에 주목하는 "데카르트적 길"(Hua VI, 156)이 있고, 우리의 심적 상태에 주목하는 "심리학으로부터의 길"(Hua VI, 194)이 있고, 이러저러한 학문에 앞서 우리에게 나타나는 대상들에 주목하는 "생활세계로부터의 길"(Hua VI, 105)이 있다. 이러한 길들은 모두 의식에 외재적인 것에 '괄호를 치고' 순수하게 의식에 내재적인 것에 주목하는 "초월적 환원"(Hua III/1, 69)을 위한 방법이다.

8) 알다시피 선험성과 필연성이 함께 가지 않는다는 견해도 있다(Kripke 1980, 34-39). 하지만 이 논문에서는 선험성과 필연성을 등가적인(equivalent) 것으로 취급한다. 다시 말해, 어떤 명제가 선험적으로 정당화될 수 있고 참이면 오직 그래야만 그 명제가 필연적으로 참이다.

에 관한 다양한 가능성들을 구상해야 하고, 이러한 가능성들에서 불가결한 것을 발견해야 한다.

2. 논리의 현상학의 이념

지금까지 현상학의 이념을 일반적으로 살펴보았다. 이제 이 논문의 주제인 '논리의 현상학'의 이념도 마찬가지로 이해되어야 한다. 현상학이 대상들이 우리에게 어떻게 나타나는지 탐구하고 이를 통해 대상들에 관한 학문에 기여하는 것처럼, 논리의 현상학은 '논리적인 것들'이 우리에게 어떻게 나타나는지 탐구하고 이를 통해 '논리학'에 기여한다. 그래서 후설에 따르면 논리의 현상학은 "논리학을 창출하는 논리학적 인식에 대한 모든 비판"(Hua XVII, 280), 논리학을 창출하는 주체(subject)의 "자기 해석"(Hua XVII, 280)이다.

이 논문에서 '논리학'이라는 말에는 각별한 주의가 필요하다. 이 말은 그것의 통상적인 의미인 '타당한 추론에 관한 학문' 이상을 의미하기 때문이다. 후설에 따르면, "논리학은 양면적으로 향해 있다."(Hua XVII, 36) 논리학은 이성의 '활동들 및 습성들'의 형식을 탐구할 뿐만 아니라 이를 통해 얻어지는 '산물들'의 형식도 탐구하기 때문이다. "어디에서나 관건이 되는 것은 이중적인 의미에서의 이성의 성취(Leistung)들, 즉 [한편으로는] 성취하는 활동들 및 습성들이라는 의미에서의 성취들, 그리고 다른 한편으로는 이를 통해 성취되고 이후 항속하는 산물들이라는 의미에서의 성취들이다."(Hua XVII, 36-37) 이성의 활동들 및 습성들의 형식은 "주관적 형식"(Hua XVII, 38), 즉 사고의 형식이다. 여기에는 명제, 주어, 술어, 연결사(connective), 양화사(quantifier), 참과 거짓 등이 속한다. 다른 한편 이성의 산물들의 형식은 "판단 형성물들과 인식 형성물들의 형식"(Hua XVII, 37), 즉 대상의 형식이다. 여기에는 수, 집합, 전체와 부분, 존재, 가능성, 사태(state of affairs),[9] 보편자(universal) 등이 속한다. 우리가 대상들을 셀 수 있고, 모을 수 있고, 전체와 부분으로 파악할 수 있고, 그것들에 존재와 비존재, 가능성과 필연성 등을 귀속시킬 수 있고, 그것들을 종과 유에 종속시킬 수 있는 한에서 대상들은 다양한 논리적 형식

9) 사태는 'x가 있다.', 'x가 P이다.', 'x가 y에 대해 R이다.' 같은 문장에 대응하는 대상이다. 그것은 이를테면 철수가 있다는 사태, 철수가 남성이라는 사태, 철수가 영희를 잡아당긴다는 사태 등이다. 어떤 연구자들은 사태와 사실(fact)을 구별한다. 이들에 따르면, 사태는 비록 성립하지(obtain) 않더라도 존재할 수 있는 반면에, 사실은 그것이 성립하면 오직 그래야만 존재한다. 예를 들어, 소크라테스가 왕이라는 사태는 비록 성립하지 않더라도 존재하는 반면에, 소크라테스가 왕이라는 사실은 성립하지도 않고 존재하지도 않는다. 하지만 이 논문에서는 이러한 구별을 하지 않는다. 사태와 사실은 동일하고, 사태가 성립한다는 것과 사태가 존재한다는 것은 동일하다. 아래에서(5. 3. 2., 6. 2. 2.) 사태가 무엇인지 자세히 살펴볼 것이다.

들을 가진다. 그리고 이러한 형식들은 사고가 가지는 형식들로부터 구별된다.

통상적인 의미에서의 '논리학'인 "명제논리학(apophantische Logik)"(Hua XVII, 153)은 사고의 형식을 탐구하는 반면에, "형식적 존재론(formale Ontologie)"(Hua III/1, 342)은 대상의 형식을 탐구한다. 그래서 후설에 따르면 '논리학'이라는 말은 "이중적인 의미"(Hua XVII, 152)를 가진다. 그것은 '명제논리학'을 의미할 수도 있고 '형식적-존재론적 논리학'을 의미할 수도 있다(Hua XVII, 153). 이 논문에서 '논리학'이라는 말은 이러한 넓은 의미에서 사용될 것이다. 하지만 그것이 '존재론' 혹은 '형이상학'이라는 말과 대조되는 맥락에서는 통상적인 좁은 의미에서 사용될 것이다. 마찬가지로 '논리적 대상' 혹은 '논리적 형식'이라는 말은 주로 넓은 의미에서의 '논리학'이 탐구하는 대상들을 가리킬 것이다.

의식은 다른 대상들과 마찬가지로 논리적 대상에 대한 앎의 근거이다. 그러므로 의식에 대한 탐구를 통해 다른 학문들과 마찬가지로 논리학을 정당화할 수 있다. 후설은 이러한 방식으로 정당화된 논리학을 '초월적 논리학(transzendentale Logik)'이라 부른다. 그것은 "두 번째 논리학이 아니라 현상학적 방법에서만 생기는 철저하고 구체적인 논리학 자체"(Hua XVII, 296)이다. 초월적 논리학은 우리가 이미 가지고 있는 '객관적 논리학'과 대조된다. "객관적 논리학, 즉 자연적인 실증성(Positivität) 안에 있는 논리학은 우리에게 첫 번째 논리학이지만, 궁극적인 논리학은 아니다."(Hua XVII, 277) 후설에 따르면, 논리학은 모든 학문에 '규범'을 부여하는 '진정한 학문이론'이 되기 위해 '지향적 비판'을 필요로 한다(Hua XVII, 208). "무엇보다도 논리학의 형식적 일반성들에 대한 [...] 지향적 비판이 없기 때문에 논리학이 진정한 학문이론(Wissenschaftslehre)의 이념을 충족시키지 못한다는 점, 그래서 모든 학문들에 규범을 부여하지 못한다는 점이 언제나 새로운 측면에서 드러날 것이다."(Hua XVII, 208)

알다시피 '초월적 논리학'의 기획은 칸트에서 유래했다. 칸트의 초월적 논리학은 지성(Verstand)의 개념들과 그것들이 사용되는 규칙들의 본성을 밝힘으로써 수와 양, 있음과 없음, 실체와 속성, 인과관계 같은 논리적 형식들의 본성을 밝힌다. 그러므로 후설의 기획과 칸트의 기획은 기본적으로 같다. 칸트는 초월적 논리학의 선구자이다. 하지만 후설에 따르면 칸트의 초월적 논리학은 '어중간함'을 보인다. 후설은 칸트가 당대의 논리학을 충분히 비판하지 않았다고 지적한다. "비록 칸트가 그의 시대를 강력하게 능가하고, 그의 철학이 우리에게 깊은 자극들의 원천으로 남아 있더라도, 체계적인 초월철학으로의 그의 진격의 어중간함(Halbheit)은 [...] 그가 형식논리학에 어떠한 초월적 물음들도 제기하지 않고, 형식논리학에 그것을 초월적 물음들로부터 해방시키는 유별난(sonderlich) 선험(Apriori)을 전가한다는 점에서 드러난다."(Hua XVII, 265) 다시 말해, 칸트는 논리학에 궁극적인 근거를 부여할 수 있는 이성 비판의 기획을 마련했음에도 불구하고 이러한 기획을 거의 실행하지 않았

다. 후설에 따르면, 칸트의 문제는 “그가 논리학의 초월적 문제를 논리학에 선행하는 것으로서 인식하지 않았다는 점과 연관된다. [...] 그에게 형식논리학은 철학이 지체 없이 그 위에서 구축해야 하는 절대적이고 궁극적인 것이다.”(Hua XVII, 271-272) 반면에 후설은 초월철학이 논리학에 앞선다는 점을 명확히 한다. 우리가 현상학을 전개하기 위해 먼저 논리학을 전개해야 하는 것은 아니다. 만약 현상학이 논리학의 도움을 받아야 한다면, 그것은 이미 현상학을 통해 정당화된 논리학이어야 할 것이다.[10]

후설에 따르면, 논리의 현상학은 다음과 같은 단계들을 가진다. (1) 논리의 현상학에서 ‘첫 번째 판단 문제’는 ‘이념적인 판단 형성물들을 구성하는 [...] 판단 지향성’으로[11] ‘돌아가면서 진행되는 현상학적 명확화’이다(Hua XVII, 214). 논리적 대상에 관한 의식을 ‘논리적 의식’이라 부르자. 그러면 이러한 탐구는 논리적 대상들로부터 그것들에 관한 논리적 의식들로 시선을 전환하고 이러한 의식들이 무엇인지 명확히 하는 것이다.

(2) 나아가 논리의 현상학은 ‘판단함 [...] 안에 포함되어 있는 숨겨진 지향적 함축(Implikation)’, ‘의미 발생(Sinnesgenesis)’을 밝힌다(Hua XVII, 215). 이러한 탐구는 한 논리적 의식이 어떻게 다른 논리적 의식으로부터 발생하는지, 그리고 다시 어떻게 ‘비논리적 의식’으로부터 발생하는지 밝히는 것이다. 비논리적 의식은 ‘비논리적 대상’, 이를테면 감각적이거나 감정적인 대상에 관한 의식이다.[12] 후설에 따르면, 논리적 의식은 감각적이거나 감정적인 “경험으로부터의 기원을 돌이켜 가리키는 깊은 발생”(Hua XVII, 216)을 가진다. 그리고 논리의 현상학은 이러한 발생에 대한 탐구를 필요로 한다. 후설에 따르면, 이러한 탐구 없이 “우리는 논리학적 원리들을 실제로 장악할 수 없고, 그것들 안에 어떠한 숨겨진 전제들이 있는지 알지 못한다.”(Hua XVII, 216) 이제 이러한 발생이 어떠한 것인지 간략히 살펴보자.

(a) 비논리적 의식으로부터 ‘개별적인’ 논리적 의식이 발생한다. 예를 들어, 철수에 대한 앎으로부터 철수가 사람이라는 ‘사태’에 대한 앎이 발생한다. 나는 철수의 얼굴, 철수의 웃음소리, 철수의 두 발로 걷는 모습 등을 경험하면서 철수가 사람임을 알 수 있고, 이에 근거하여 철수가 사람이라는 ‘사태’가 있음을 알 수 있다. 이러

---

10) 우리가 어떤 학문을 전개하기 위해 먼저 논리학을 전개해야 하는 것은 아니다. 논리학은 그 학문이 이미 가지고 있는 논리를 명확하게 만드는 방식으로 그 학문을 도울 뿐이다. 그러므로 우리가 현상학을 전개하기 위해 먼저 논리학을 전개해야 하는 것은 아니다.

11) 후설은 논리적 대상에 관한 의식을 ‘판단(Urteil, Urteilen)’ 혹은 ‘술어적(prädikativ) 판단’이라 부른다. 후설은 이 말로 논리적 대상에 관한 ‘의식’을 가리키기도 하고 이러한 의식의 ‘대상’, ‘명제’ 등을 가리키기도 한다. 하지만 이 논문에서 ‘판단’이라는 말은 주로 논리적 대상에 관한 의식을 가리킬 것이다.

12) 이 논문에서 ‘비논리적’이라는 말은 논리적 대상이 아닌 대상, 논리적 의식이 아닌 의식 등을 가리킨다. 이 말이 논리적으로 잘못된(illogical) 것이 아니라 논리적인 것과 다른 종류의(non-logical) 것을 뜻한다는 점에 유의해야 한다.

한 사태에 대한 앎은 '개별적 판단', 그것도 '가능한 지각과 상기(Erinnerung)에서 주어지는 것들에 대한 [...] 단적인(schlicht) 경험 판단'이다(Hua XVII, 216). 비논리적 대상에 대한 앎으로부터 논리적 대상에 대한 앎이 처음으로 발생한다. 그래서 후설에 따르면 '첫 번째 판단 이론'은 판단의 '술어적(prädikativ) 명증(Evidenz)'을[13] 경험의 '술어적이지 않은 명증으로 발생적으로 돌이키는 것(Rückführung)'이다(Hua XVII, 217).

(b) 나아가 '개별적인' 논리적 의식으로부터 '일반적인' 논리적 의식이 발생한다. 예를 들어, 나는 철수가 사람이라는 사태, 영희가 사람이라는 사태, 민호가 사람이라는 사태 등이 있음을 알 수 있고, 이에 근거하여 철수, 영희, 민호 등이 '모두' 사람이라는 사태가 있음을 알 수 있다. 이러한 사태에 대한 앎은 "일반적 판단"(Hua XVII, 212)이다. 그리고 이러한 판단은 "결국 개별적인 것들에 직간접적으로 돌이켜 관계된다."(Hua XVII, 212) 그래서 후설에 따르면 '체계적인 판단 이론'은 '개별적인 대상들을 주는 경험으로부터 올라가면서' '그 위에 구축되는 가능한 일반화들로 넘어감'을 필요로 한다(Hua XVII, 220). 여기에서 '실질적(sachhaltig) 일반화'와 '형식화하는 일반화'가 구별된다(Hua XVII, 221). 전자를 통해 '논리학적이지 않은' 일반적 판단이 일어나고, 후자를 통해 '논리학적인' 일반적 판단이 일어난다. 예를 들어, 나는 철수가 사람이고 죽는다는 사태, 영희가 사람이고 죽는다는 사태 등이 있음을 알 수 있고, 이에 근거하여 모든 사람이 죽는다는 사태가 있음을 알 수 있다. 이러한 앎은 "실질적인 본질적 유들과 종들, 그리고 실질적인 본질적 법칙들"(Hua XVII, 220)에 대한 앎이다. 다른 한편 나는 철수가 사람이고 사람이 아니라는 사태가 없음, 영희가 사람이고 사람이 아니라는 사태가 없음 등을 알 수 있고, 이에 근거하여 모든 x에 대해 x가 P이고 P가 아니라는 사태가 없음을 알 수 있다. 이러한 앎은 "분석적으로 선험적인 법칙들"(Hua XVII, 221), 즉 "논리학적 원리들"(Hua XVII, 221)에 대한 앎이다.

보다시피 논리학적 법칙들, 일반적인 법칙들과 사태들, 개별적인 사태들을 비롯한 모든 종류의 논리적 대상들에 관한 의식은 '더 낮은 단계의' 논리적 의식으로부터 발생하고, 결국 '경험'으로부터 발생한다. "모든 진리와 모든 판단 명증은 [...] 경험이라는 근원 기반에 돌이켜 관계된다."(Hua XVII, 219) 그러므로 논리학을 철저하게 이해하기 위해 '경험에 대한 이론'이 필요하다. "논리학은, 그것의 선험(Apriori)이 가지는 권리 근거들 및 권리 한계들에 대해, 그래서 그것의 정당한 의미에 대해 학문적 정보(Auskunft)를 줄 수 있으려면, 경험에 대한 이론을 필요로

13) 후설에게 '술어적'이라는 말이 언어적인 것을 뜻하지 않는다는 점에 유의해야 한다. 이 말은 주어와 술어의 구조를 가지는 사태에 관한 의식, 일반적으로 논리적 대상에 관한 의식을 가리킨다. 그래서 후설은 언어적인 것으로부터 술어적인 것을 구별한다. 후설에 따르면, 우리는 '말', '단어' 같은 '표현'의 층을 '도외시한 채' '술어적 사고'와 술어적 성취'를 '순수하게 현상적-체험적으로' 연구할 수 있다(EU, 234).

한다."(Hua XVII, 219)

나아가 이러한 탐구를 통해 논리적 대상들과 우리의 경험 사이의 관계를 밝힐 수 있다. 논리적 대상들은 우리의 경험으로부터 유리되어 있는 것, 어떤 신비로운 방식으로 우리에게 알려지는 것이 아니다. 그것들은 결국 우리의 경험으로부터, 그것도 감각적이고 감정적인 경험으로부터 '구성된다.' 하지만 이러한 입장이 논리적 대상들을 우리의 의식으로 환원하는 '심리주의(psychologism)'가 아니라는 점에 유의해야 한다. 후설에 따르면, 논리적 대상들은 "의식의 어떠한 내실적인(reell) 부분 혹은 계기(Moment)도 아니고, 어떠한 내실적인 심리적 자료도 아니다."(Hua XVII, 174) 논리의 현상학은 논리적 대상들을 우리의 의식으로 환원하는 것이 아니라 그것들이 어떻게 우리에게 의식되는지 밝힐 뿐이다. 그리고 이러한 의식이 결국 감각적이고 감정적인 경험을 통해 설명될 뿐이다.

그러므로 논리의 현상학은 비논리적인 것에 관한 현상학에 근거한다. 아래에서 전자가 어떻게 후자에 근거하는지, 그래서 초월적 논리학이 어떻게 "초월적 감성학(Ästhetik)"(Hua XVII, 297)에 근거하는지 자세히 살펴볼 것이다.

제2절 논리적 의식에 대한 전기의 분석

이제 논리적 의식에 대한 후설의 분석을 살펴보아야 한다. 이 절에서 나는 분석을 위해 필요한 기본적인 개념들을 분명히 한 다음(2. 2. 1.) 『논리 연구』를 중심으로 논리적 의식에 대한 후설의 전기의 분석을 살펴볼 것이다. 『논리 연구』에서 후설은 논리적 의식의 일반적인 특징들을 명확히 하고(2. 2. 2.) 여러 가지 논리적 의식들이 어떻게 일어나는지 자세히 분석한다(2. 2. 3.). 여기에서 중요한 것은 논리적 의식이 그것을 정초하는(found) 의식의 성격에 근거하여 직관적이게 된다는 점이다. 이에 힘입어 후설은 의식의 성격이 논리적 대상으로 '파악된다는(auffassen)' 일반적인 이론을 세운다(2. 2. 4.).

1. 기본적인 개념들

『논리 연구』에서 후설은 '내용(content)'과 '태도(attitude)', '직관(Anschauung)', '파악(Auffassung)'이라는 중요한 개념들을 도입한다. 이러한 개념들은 논리적 의식뿐만 아니라 다른 종류의 의식들에 대한 분석에서도 중요한 역할을 하고, 후설의 전기의 분석뿐만 아니라 후기의 분석에서도 중요한 역할을 한다. 그러므로 후설의 분석을 살펴보기 위해 이러한 개념들을 분명히 할 필요가 있다.

a. 내용과 태도

의식은 반드시 어떤 것에 관계한다. 예를 들어, 내가 딱딱함을 느끼면, 사과를 먹으면, 우주를 생각하면, 3을 생각하면 나는 딱딱함, 사과, 우주, 3을 의식한다. 어떠한 것에도 관계하지 않는 의식, 즉 '지향성(intentionality)'을 가지지 않는 의식은 불가능하다. 그래서 『이념들 1』에서 후설은 지향성을 통해 의식을 정의한다. "지향성은 적확한 의미에서의 의식을 성격화하는(charakterisieren) 것이고, 전체 체험 흐름을 의식 흐름이라 [...] 일컫는 것을 정당화하는 것이다."(Hua III/1, 187)

이 논문에서 의식의 '대상'이라는 말은 의식이 관계하는 모든 것, 즉 의식되는 모든 것을 가리킨다. 다른 한편 후설이 '대상'이라는 말을 좁게 사용한다는 점에 유의해야 한다. 후설은 이 말을 보통 아래에서(c.) 살펴볼 '파악(Auffassung)'의 대상에 국한하는데, 파악은 다양한 경험들을 통해 동일한 대상을 의식하는 것이다. 하지만 아래에서 보다시피 파악에 앞서는 의식도 있는데, 후설은 이러한 의식의 대상을 보통 '자료(Datum)' 혹은 '휠레(Hyle)'라 부른다. 그러므로 후설이 보통 '대상'이라 부르지 않는 것도 아래에서 '대상'이라 불린다는 점에 유의해야 한다.

의식은 반드시 이러저러한 '내용(content)'과 '태도(attitude)'를 통해 대상에 관계한다. 다섯 번째 논리 연구에서 후설은 의식의 '질료(Materie)'와 '질(Qualität)'을 구별한다. 질료는 주체가 무엇을 어떠한 것으로서 의식하는가라는 성격이고, 질은 이러한 방식으로 의식되는 것에 대한 주체의 태도이다.

질료는 주체가 무엇을 어떠한 것으로서 의식하는가라는 성격이다. 그것은 이를테면 내가 철수를 사람으로서, 남성으로서, 친구 등으로서 의식한다는 성격이다. 그래서 질료는 의식이 관계하는 '대상'을 결정할 뿐만 아니라 그 대상을 '의식하는 방식'도 결정한다. 그것은 "작용(Akt)에 대상적인 것에 대한 관계를 처음으로 부여하는 것, 그것도 이러한 관계를 완전히 결정해서, 작용이 의미하는(meinen) 대상적인 것 일반이 결정될 뿐만 아니라, 작용이 그것을 의미하는 방식도 확고하게 결정되는 것"(Hua XIX, 429)이다. 여기에서 '의미하는 방식'은 이를테면 '변이 같은 삼각형'이라는 의식과 '각이 같은 삼각형'이라는 의식의 차이, 'a + b의 길이'라는 의식과 'b + a의 길이'라는 의식의 차이 등에 해당하는 것이다(Hua XIX, 429). 이러한 의식들은 같은 대상에 서로 다른 방식으로 관계한다. 그리고 이러한 의식 방식으로서 질료는 의식의 '의미'와 다른 것이 아니다. 그래서 후설은 『논리 연구』에서 질료를 "파악의미(Auffassungssinn)"(Hua XIX, 430)라 부르고, 『이념들 1』에서 질료를 "의미(Sinn)"(Hua III/1, 305)라 부른다.

다른 한편 질은 이러한 방식으로 의식되는 것에 대한 주체의 태도이다. 주체는

같은 내용을 가지는 대상에 대해 다양한 태도들을 취할 수 있다. “동일한 사태가 표상에서는 표상되고, 판단에서는 타당한 것으로서 정립되고(setzen), 원함에서는 원해지고, 물음에서는 물어진다.”(Hua XIX, 427) 예를 들어, 내가 카페 안에 들어가면서 철수를 생각한다고 하자. 여기에서 나는 철수에 대해 다양한 태도들을 취할 수 있다. 나는 카페 안에 철수가 있다고 믿을 수도 있고, 철수가 없다고 믿을 수도 있다. 나는 카페 안에 철수가 있는지 의심할 수도 있고, 철수가 있을 것이라고 추정할 수도 있고, 철수가 없을 것이라고 추정할 수도 있다. 혹은 철수가 있거나 없다고 믿지 않은 채 철수를 그저 상상할 수도 있다. 나아가 나는 철수를 좋아할 수도 있고, 철수를 싫어할 수도 있다. 그래서 나는 철수의 존재를 긍정할 수도 있고, 부정할 수도 있고, 추정할 수도 있고, 그저 구상할(conceive) 수도 있고, 철수를 좋아할 수도 있고, 싫어할 수도 있다. 질은 주체의 이러한 다양한 태도들이다. 나중에 『이념들 1』에서 후설은 질을 ‘태도 취함(Stellungsnahme)’(Hua III/1, 203), ‘정립 성격(Setzungscharakter)’(Hua III/1, 269) 등이라 부른다.

하지만 ‘질료’와 ‘질’이라는 말은 낯설고 쉽게 이해되지 않는다. 그래서 이 논문에서 나는 ‘질료’ 대신에 ‘내용(content)’, ‘질’ 대신에 ‘태도(attitude)’라는 말을 사용할 것이다. 의식은 반드시 내용과 태도를 가진다. 다시 말해, 의식은 반드시 어떤 대상을 이러저러한 것으로서 의식한다는 성격을 가지고, 그것이 있다고 믿거나, 없다고 믿거나, 그것을 좋아하거나 싫어한다는 등의 성격을 가진다.

b. 직관과 비직관

의식은 반드시 어떤 것의 ‘느껴짐’ 혹은 ‘나타남’이다. 예를 들어, 내가 사과를 보면, 어떤 빨갛고 둥근 모양이 느껴지고 나타난다. 내가 ‘사과가 빨갛다.’라는 말을 들으면, 어떤 소리가 느껴지고 나타난다. 어떠한 것도 느껴지거나 나타나지 않는 의식은 불가능하다. 이러한 의미에서 의식은 반드시 ‘현상적(phenomenal) 성격’, 즉 “그것이 어떠한 것인가(what it is like)”(Nagle 1974, 437)라는 성격을 가진다.

의식은 ‘직접적일’ 수도 있고 ‘간접적일’ 수도 있다. 직접적 의식은 대상이 ‘그 자체로’ 느껴지고 나타나는 것이다. 예를 들어, 나는 눈앞에 있는 철수를 보거나 철수의 모습을 머릿속에 떠올린다. 여기에서 철수는 그 자체로 느껴지고 나타난다. 그러면 나는 철수를 직접적으로 의식한다. 후설은 이러한 의식을 ‘직관(Anschauung)’이라 부른다. 반면에 간접적 의식은 대상이 그 자체로 느껴지거나 나타나지 않고 기호나 상(Bild) 같은 ‘매개(Medium)’를 통해 의식되는 것이다. 예를 들어, 나는 철수를 그 자체로 보거나 떠올리지 않은 채 철수의 사진을 보면서 혹은 ‘철수’라는 말을 들으면서 철수를 생각한다. 여기에서 철수의 사진이나 ‘철수’라는 말은 그 자체로

느껴지고 나타나는 반면에 철수는 그 자체로 느껴지거나 나타나지 않는다. 그러면 나는 철수를 간접적으로 의식한다.

여섯 번째 논리 연구에서 후설은 지각, 상 의식, 그리고 기호 의식을 구별한다. "전체 작용은 상 의식(Imagination)이거나, 기호 의식(Signifikation)이거나, 지각(Perzeption)이다."(Hua XIX, 595) 지각은 대상을 '지금 여기' 있는 것으로서, "자기 자신을 통해 확인되는(bestätigen)"(Hua XIX, 588) 것으로서 의식하는 것이다. 다른 한편 상 의식은 대상을 그것과 '유사한' 매개인 상을 통해 의식하는 것이고, 기호 의식은 대상을 그것과 '유사하지 않은' 매개인 기호를 통해 의식하는 것이다(Hua XIX, 587). 그런데 후설에 따르면 직관은 지각 혹은 상 의식이다. "직관적 표상에서 대상은 상 의식 혹은 지각의 방식으로 의미된다."(Hua XIX, 610) 그러므로 『논리 연구』에서 직관의 기준은 '직접성'이 아니라 '유사성'에 있다. 직관은 어떤 대상을 직접적으로 의식하는 것일 수도 있고, 그 대상과 유사한 매개를 통해 간접적으로 의식하는 것일 수도 있다.

하지만 나중에 후설의 입장은 달라진다. 『이념들 1』에서 후설은 직관을 상 의식과 기호 의식으로부터 대조한다. 상 의식과 기호 의식에서 "우리는 어떤 것을 그것이 다른 것을 모사하거나 기호적으로 암시한다고 의식하면서 직관한다. 우리는 직관의 장 속에서 어떤 것을 가지면서 [...] 정초되는 파악함의 매개를 통해 다른 것, 즉 모사되는 것, 지칭되는 것에 향해 있다."(Hua III/1, 90) 반면에 "지각에서는 그러한 것을 말할 수 없고, 단적인 상기(Erinnerung) 혹은 상상에서도 마찬가지이다."(Hua III/1, 90) 후자의 의식들은 '기호'나 '상' 같은 매개 없이 대상 '자체'를 '직접적으로 직관하는 작용들'이다.

"직접적으로 직관하는 작용들에서 우리는 '자체(Selbst)'를 직관한다. 이러한 작용들의 파악들 위에 더 높은 단계의 파악들이 구축되지 않고, 그래서 직관된 것이 '기호' 혹은 '상'으로서 그에 대해 기능할 수 있을 어떠한 것도 의식되지 않는다. 그리고 바로 이 때문에 직관된 것은 '자체'로서 직접적으로 직관된다고 말해진다."(Hua III/1, 90)

후설의 달라진 입장에서 직관의 기준은 '유사성'이 아니라 '직접성'에 있다. 그러므로 '직관'이라는 말의 진정한 의미가 보존된다. 아래에서 나는 이러한 직관 개념을 통해 후설의 분석을 해설할 것이다. 이렇게 해도 후설의 분석의 핵심이 훼손되지 않는데, 많은 곳에서 후설이 '직관'이라는 말로 가리키는 것은 상이나 기호를 사용하지 않는 의식이기 때문이다.

이 논문에서 '직관'이라는 말은 모든 직접적 의식을 가리킨다. 다른 한편 후설이 이 말을 좁게 사용한다는 점에 유의해야 한다. 후설은 '직관'이라는 말을 보통 아래에서(c.) 살펴볼 '파악'에 국한한다. 하지만 파악에 앞서는 직관도 있다. 예를 들어,

나는 빨갛고 둥근 모양을 보면서 그것을 사과로 파악한다. 그러면 이 모양은 파악에 앞서 의식되지만, 기호나 상 같은 매개 없이 직접적으로 의식되고, 이러한 의미에서 '직관된다.' 그러므로 후설이 보통 '직관'이라 부르지 않는 것도 아래에서 '직관'이라 불린다는 점에 유의해야 한다.

아래의 논의를 위해 다음을 명확히 해야 한다. (1) 직관의 범위는 아주 넓다. 직관은 대상을 '지금 여기' 있는 것으로서 의식하는 것일 수도 있고, 언젠가 혹은 어딘가에 있는 것으로서 의식하는 것일 수도 있고, 현실이 아니라 가상으로서 의식하는 것일 수도 있다. 그래서 직관은 지각일 수도 있고, 회상(Wiedererinnerung)과 예상(Vorerinnerung) 등일 수도 있고, 상상일 수도 있다. 예를 들어, 나는 철수를 볼 수도 있고, 어제 만난 철수를 떠올릴 수도 있고, 내일 만날 철수를 떠올릴 수도 있고, 켄타우로스를 떠올릴 수도 있다. 후설은 후자의 의식들, 즉 대상들을 떠올리는 의식들을 '현전화(Vergegenwärtigung)'라 부른다. 하지만 지각이든지 현전화이든지 간에 이러한 의식들은 모두 직관이다.

(2) 마찬가지로 비직관의 범위도 아주 넓다. 후설이 말하는 '기호 의식'은 언어적 의식에 국한되지 않는다. 예를 들어, 나는 철수의 집을 방문했는데, 철수의 얼굴이 보이거나 철수의 목소리가 들리지는 않지만 방에서 기타 소리가 들린다. 그러면 나는 기타 소리를 통해 철수를 간접적으로 의식할 수 있다. 나는 철수를 그 자체로 보거나 떠올리지 않은 채 기타 소리를 듣자마자 철수를 의식할 수 있기 때문이다. 이러한 의식은 대상과 유사한 매개를 사용하는 상 의식이 아닌데, 기타 소리는 철수와 유사하지 않기 때문이다. 후설은 이러한 의식을 넓은 의미에서의 '기호적 지향(Intention)'으로 간주한다(Hua XIX, 594). 이러한 기호 의식의 범위는 아주 넓다. 예를 들어, 내가 알고 있는 노래가 들리면, 나는 지금 들리는 가락을 통해 그 다음에 들릴 가락들을 간접적으로 의식할 수 있다. 내가 길가에 있는 벽돌집을 보면, 나는 지금 보이는 측면을 통해 그것의 왼쪽 측면, 오른쪽 측면, 뒷면 등을 간접적으로 의식할 수 있다. 그래서 후설에 따르면 '가락(Melodie)'을 비롯한 '익숙한 종류의 사건'의 경과, '경험적 질서 및 결합' 안에 있는 '공존하는 사물들' 등 규칙적인 관계에 있는 모든 종류의 대상들은 서로에 대한 '기호적 지향'을 일으킬 수 있다(Hua XIX, 594).

(3) 직관과 비직관은 어떤 방식으로 통일될 수 있다. 예를 들어, 나는 방에서 들리는 기타 소리를 통해 철수를 의식하고, 그런 다음 문을 열고 철수를 본다. 그러면 비직관적으로 의식되었던 철수가 직관된다. 다른 한편 직관과 비직관이 동시에 일어날 수도 있다. 내가 철수를 보면서 '너'라고 말하면, 철수는 직관되기도 하지만, '너'라는 말을 통해서는 비직관적으로 의식된다. 이 말을 사용하는 의식은 철수에 관한 간접적 의식이기 때문이다. 내가 기타를 치는 철수를 보면, 철수는 직관되기도 하지만, 기타 소리를 통해서는 비직관적으로 의식된다. 기타 소리를 통해 철수를 의

식하는 것은 간접적 의식이기 때문이다. 그런데 여기에서 직관과 비직관은 그저 함께 일어나는 것이 아니라 어떤 방식으로 '통일된다.' 말하자면 직관을 통해 비직관이 '채워지고' '만족되는' 것처럼 보인다. 그래서 후설은 직관과 비직관의 통일을 "충족(Erfüllung)"(Hua XIX, 566)이라 부른다. 충족은 철수를 비직관적으로 의식한 '다음에' 직관하는 '동적인(dynamisch)' 방식으로 일어날 수도 있고, 철수를 비직관적으로 의식하는 '동시에' 직관하는 '정적인(statisch)' 방식으로 일어날 수도 있다(Hua XIX, 566). 후설은 좁은 의미에서의 '지향(Intention)'이라는 말로 비직관을 가리킨다(Hua XIX, 393).[14] 이러한 의미에서 비직관은 '충족되지 않은 지향'이고, 직관은 '지향의 충족'이다.

c. 파악

의식들은 다양한 방식으로 통일될 수 있고 하나의 의식을 이룰 수 있다. 후설은 여러 대상들에 관한 의식들이 하나의 대상에 관한 의식을 이루는 것, 혹은 이러한 방식으로 이루어져 있는 의식을 '파악(Auffassung)'이라 부른다.

후설은 다섯 번째 논리 연구에서 파악을 자세히 분석한다. 주체는 서로 다른 경험들을 통해 동일한 대상을 의식할 수 있다. 예를 들어, 나는 한 '상자'를 왼쪽에서 보거나 오른쪽에서 볼 때마다 서로 다른 '감각들'을 가진다. 하지만 나는 그때마다 '동일한' 상자를 의식한다. 그런데 만약 그때그때의 서로 다른 감각들이 내가 무엇을 의식하는지 충분히 결정한다면, 내가 어떻게 그때마다 동일한 상자를 의식할 수 있는지 알 수 없을 것이다. 그러므로 나의 감각들에 '같은 의미'를 부여하는 새로운 '체험 성격'이 있어야 한다. 후설은 이러한 성격을 '파악' 혹은 '통각'이라 부른다.

"나는 사물, 예를 들어 이 상자를 보지, 나의 감각들을 보지 않는다. 그것이 어떻게 돌려지고 뒤집히든지 간에 나는 언제나 이 동일한 상자를 본다. [...] 그러므로 아주 상이한 내용들이 체험되지만, 같은 대상이 지각된다. [...] 이제 나는 이러한 의식의 근저에 무엇이 있는지 묻는다. 양쪽에서 상이한 감각 내용들이 주어지지만 그것들이 '같은 의미'로 파악된다는(auffassen), 통각된다는(apperzipieren) 대답, 그리고 이러한 '의미'로 파악함이 바로 '대상이 나에 대해 거기 있음'을 처음으로 형성하는 체험 성격이라는 대답이 적절하지 않은가?"(Hua XIX, 396-397)

역으로, 주체는 동일한 경험을 통해 서로 다른 대상들을 의식할 수 있다. 예를 들어, 나는 동일한 아라베스크를 보면서 그저 '무늬'를 의식할 수도 있고, '단어'를 의

14) 반면에 넓은 의미에서의 '지향'은 모든 의식을 가리킨다(Hua XIX, 392-393).

식할 수도 있다. 그런데 만약 그때그때의 동일한 감각이 내가 무엇을 의식하는지 충분히 결정한다면, 내가 어떻게 그때마다 서로 다른 대상들을 의식할 수 있는지 알 수 없을 것이다. 그러므로 나의 감각에 서로 다른 의미들을 부여하는 '작용 성격들', 즉 파악들 혹은 통각들이 있어야 한다.

"예를 들어, 어떤 무늬들 혹은 아라베스크들이 처음에는 순수하게 미적으로(ästhetisch) 우리에게 영향을 미치고, 이제 돌연 그것이 상징들 혹은 단어 기호들일 것이라는 이해가 번뜩이는 것을 생각해 보자. 차이는 어디에 있는가? [...] 이러한 그리고 무수히 많은 유사한 경우들에서 변양되는 것은 작용 성격(Aktcharakter)들이다."(Hua XIX, 398)

파악은 여러 대상들에 관한 의식들이 하나의 대상에 관한 의식으로 통일되는 것이다. 왼쪽에서 본 네모난 모양에 관한 경험과 오른쪽에서 본 네모난 모양에 관한 경험이 동일한 상자에 관한 의식으로 통일된다. 혹은 동일한 아라베스크에 관한 경험이 한갓된 무늬에 관한 의식으로 남거나 다른 의식들과 함께 단어에 관한 의식으로 통일된다. 그래서 서로 다른 경험들을 통해 동일한 대상이 의식될 수 있고, 역으로 동일한 경험을 통해 서로 다른 대상들이 의식될 수 있다. 후설은 의식들의 이러한 통일 혹은 이를 통해 일어나는 새로운 의식을 '파악' 혹은 '재현(Repräsentation)'이라 부른다(Hua XIX, 621-622). 그리고 통일되는 의식들의 대상들을 새로운 의식의 대상을 '재현하는(repräsentieren) 내용', '나타내는(darstellen) 내용', 새로운 대상의 '재현자(Repräsentant)', 새로운 대상으로 '파악되는 내용' 등이라 부른다(Hua XIX, 620, 622). 통일되는 의식들의 대상들은 새로운 의식의 대상을 재현하고, 나타내고, 새로운 대상으로 파악된다. 예를 들어, 왼쪽에서 본 네모난 모양, 오른쪽에서 본 네모난 모양 등이 상자를 재현하고, 나타내고, 상자로 파악된다. 아래에서 나는 이러한 대상들을 '파악 내용'이라 부를 것이다.

여기에서 '파악'과 '파악 내용'에 관해 다음에 유의해야 한다. (1) 좁은 의미에서의 '파악'과 넓은 의미에서의 '파악'이 구별된다. 좁은 의미에서의 '파악'은 파악 내용을 '직관하고' 이를 통해 새로운 대상을 '직관하는' 것이다. 예를 들어, 나는 네모난 모양을 보면서 그것을 상자로 파악한다. 그러면 나는 네모난 모양을 직관할 뿐만 아니라 상자를 직관한다. 반면에 넓은 의미에서의 '파악'은 그저 여러 의식들이 하나의 의식으로 통일되는 것이다. 이러한 의미에서의 '파악'은 직관이어야 할 필요가 없다. 예를 들어, 나는 '문 밖에 상자가 있다.'라는 말을 들으면서 이러저러한 네모난 모양들을 의식한다. 나는 네모난 모양들을 지금 보거나 떠올리지 않지만, 문 밖으로 나가면 네모난 모양들이 보일 것이고 그래서 상자가 보일 것이라는 믿음을 가진다. 여기에서 네모난 모양들에 관한 의식들은 상자에 관한 의식으로 통일되지만, 나는 네모난 모양들도 직관하지 않고 상자도 직관하지 않는다. 그러므로 나는 네모

난 모양들과 상자를 비직관적으로 의식한다. 아래에서 '파악'이라는 말은 이러한 넓은 의미에서 사용될 것이다. '파악'이라는 개념에서 관건이 되는 것은 여러 대상들에 관한 의식들이 새로운 대상에 관한 의식으로 통일되는 것이기 때문이다.

(2) 이 논문에서 '파악 내용'이라는 말은 다음과 같이 정의된다. x의 파악 내용은 (a) x에 관한 의식으로 통일되는 의식의 대상일 뿐만 아니라 (b) 그것이 직관되면 x도 직관되는 대상이다. 예를 들어, 철수의 파악 내용은 철수의 얼굴, 철수의 목소리 등이다. 반면에 철수의 사진, '철수'라는 말 등은 철수의 파악 내용이 아니다.[15] 다른 한편 후설이 '파악 내용'이라는 말을 좁게 사용한다는 점에 유의해야 한다. 후설은 이 말로 보통 "작용의 내실적(reell) 내용"(Hua XIX, 411), 즉 의식의 부분을 가리킨다. 이러한 파악 내용은 '심적 대상'이다. 하지만 파악 내용이 심적 대상에 국한되는 것은 아니다. '외적 대상'도 새로운 대상으로 파악될 수 있기 때문이다. 예를 들어, 나는 어떤 사람의 얼굴을 보면서 그것을 철수로 파악한다. 나는 어떤 아라베스크를 보면서 그것을 '행복'이라는 의미의 단어로 파악한다.[16] 그러므로 새로운 대상으로 파악되는 모든 종류의 대상들을 '파악 내용'이라 부를 수 있다. 이 논문에서 '파악 내용'이라는 말은 이러한 넓은 의미에서 사용될 것이다.

후설에 따르면, 심적 대상들이 모든 종류의 대상들로 파악된다. 예를 들어, 상자를 보는 나의 경험은 왼쪽에서 본 네모난 모양, 오른쪽에서 본 네모난 모양 등에 관한 의식들로 이루어져 있다. 그런데 후설에 따르면 이러한 모양들은 의식에 '내실적인' 것, 즉 의식의 부분이다. 그러므로 그것들은 '체험(Erlebnis)', 즉 심적 상태(mental state)이다. 게다가 이러한 모양들은 지향적이지 않다. 그것들은 어떤 대상에 대한 관계가 아니라 그 자체로 이러저러한 모양들일 뿐이기 때문이다. 그러므로 그것들은 지향적이지 않은 심적 상태이다. 아래에서 나는 지향적이지 않은 심적 상태를 '자료(datum)'라 부를 것이다. 후설은 『논리 연구』에서 자료를 '일차적 내용(primärer Inhalt)' 등이라 부르고(Hua XIX, 708), 『이념들 1』에서 자료를 '휠레(Hyle)', '소재(Stoff)' 등이라 부른다(Hua III/1, 193-194). 후설에 따르면, 자료에 관한 의식이 외적 대상에 관한 의식에 앞선다. 외적 대상을 경험하려면 자료를 경험해야 한다. 상자를 경험하려면 네모난 모양의 자료 등을 경험해야 하고, 사과를 경

---

15) 『논리 연구』에서 후설은 '모사하는 내용'과 '기호적 내용', 즉 상과 기호도 파악 내용으로 간주한다(Hua XIX, 609-610). 하지만 후설에 따르면 기호는 정확한 의미에서의 '파악 내용'이 아니라 "비본래적(uneigentlich) 재현자"(Hua XIX, 699)이다. 그것이 직관된다고 해서 그것이 나타내는 대상도 직관되는 것은 아니기 때문이다. 그리고 앞에서(b.) 보았듯이 나중에 후설은 상 의식이 직관이 아니라는 점을 명확히 한다. 그러므로 상과 기호는 정확한 의미에서의 '파악 내용'이 아니다.

16) 『논리 연구』에서 후설은 주로 심적 대상이 다른 대상으로 파악되는 것에 관해 말하지만, 그렇지 않은 파악에 관해서도 말한다. 예를 들어, "청자는 화자를 이것저것을 표현하는 사람으로 [...] 파악(통각)한다."(Hua XIX, 40). 우리는 "'같은 객체'를 한번은 밀랍인형으로 파악하고, 한번은 [...] 살아 있는 사람으로 파악한다."(Hua XIX, 176)

험하려면 빨간 모양의 자료 등을 경험해야 하고, 바늘을 경험하려면 따가움의 자료 등을 경험해야 한다. 그리고 이러한 자료들이 각각 상자, 사과, 바늘 등으로 파악된다. 아래에서 나는 이러한 입장을 '자료 이론(data theory)'이라 부를 것이다.

하지만 여기에서 다음과 같은 의문이 제기된다. 어째서 외적 대상을 의식하기 위해 자료를 의식해야 하는가? 외적 대상이 자료의 모든 역할을 대신할 수 있지 않은가? 예를 들어, 내가 상자를 오른쪽에서 보고 왼쪽에서 보면, 그때마다 '심적 대상'인 네모난 모양들이 의식되는 것이 아니라 '외적 대상'인 네모난 모양들이 의식되는 것 아닌가? 그러므로 심적 대상이 외적 대상으로 파악되는 것이 아니라 외적 대상이 외적 대상으로 파악되는 것 아닌가? 아래에서(2. 4. 1.) 보다시피, 실지로 자료 이론에는 문제가 있다. 그러므로 이 논문에서 나는 자료 이론 없이 후설의 분석을 해설할 것이다. 실지로 후설이 말하는 '자료'를 외적 대상으로 대체해도 후설의 분석의 핵심은 훼손되지 않는다.

2. 논리적 의식의 일반적인 특징들

이제 논리적 의식에 대한 후설의 분석을 살펴보아야 한다. 아래에서 나는 먼저 논리적 의식을 정의한 다음 그것의 일반적인 특징들을 살펴볼 것이다. 후설에 따르면, 논리적 의식은 다른 종류의 의식들로 환원되지 않지만 다른 종류의 의식들에 의존한다.

a. 논리적 의식의 정의

앞에서(2. 1. 2.) 말했듯이, 논리적 의식은 논리적 대상에 관한 의식이다. 그리고 논리적 대상은 좁은 의미에서의 '논리학'과 넓은 의미에서의 '논리학'의 대상이다. (1) 좁은 의미에서의 '논리학'의 대상은 명제들, 진릿값(truth value)들, 'P이면 Q이다', '그리고', '혹은', '모든', '어떤' 같은 논리적 형식들이다. (2) 넓은 의미에서의 '논리학'의 대상은 이른바 '추상적 대상(abstract object)' 일반이다. 그것은 존재와 비존재, 가능성과 불가능성, 동일성, 부분전체 관계, 유사성, 인과관계, 사태, 집합, 보편자, 수 등이다. 그러므로 논리적 의식은 이러한 대상들에 관한 의식이다. 그것은 이를테면 '비가 온다.'라는 명제에 관한 의식, 이 명제의 참과 거짓에 관한 의식, 소크라테스의 존재에 관한 의식, 샛별과 개밥바라기의 동일성에 관한 의식, 비가 오는 사건과 사람들이 우산을 쓰는 사건의 인과관계에 관한 의식, 철수가 남성이라는 사태에 관한 의식, 집합 {철수, 영희}에 관한 의식, 사람의 보편자에 관한 의식 등이

다.

후설은 논리적 대상을 “범주적(kategorial) 대상”(Hua XIX, 674), “이념적(ideal) 대상”(Hua XIX, 674), “통사적(syntaktisch) 대상”(EU, 285), “지성 대상(Verstandesgegenständlichkeit)”(EU, 285) 등이라 부르고, 논리적 의식을 “범주적 작용”(Hua XIX, 681), “술어적(prädikativ) 판단”(EU, 327) 등이라 부른다. 하지만 ‘범주’라는 말은 논리적 영역뿐만 아니라 모든 영역의 ‘근본 개념들’을 가리키므로(Hua III/1, 27), ‘범주적 대상’이라는 말은 좋은 표현이 아니다. 다른 한편 ‘이념적 대상’이라는 말은 가치, 규범, 예술 작품 같은 ‘문화적 대상들’도 가리키고(EU, 319-320), ‘통사적 대상’이라는 말은 언어적인 것에 국한될 위험이 있고, ‘지성 대상’이라는 말은 의미가 모호하다. 보통 ‘추상적 대상’이라는 말이 사용되지만, 후설에게 ‘추상적’이라는 말은 ‘비자립적(unselbständig)’ 성격, 이를테면 어떤 사물의 색이나 크기 등이 그 사물 없이 있을 수 없다는 성격을 의미하므로, 혼동을 일으킬 수 있다. 그러므로 이 논문에서 나는 ‘논리적 대상’이라는 말을 사용할 것이다. 이 말은 넓은 의미에서의 ‘논리학’이 탐구하는 모든 것을 가리킬 수 있다.

b. 논리적 의식의 고유성

이제 논리적 의식의 일반적인 특징들을 살펴보자. 여섯 번째 논리 연구의 6장에서 후설은 논리적 의식이 감각적(sinnlich) 의식, 내적 의식 등 다른 종류의 의식들로 환원되지 않는다는 점을 명확히 한다.

먼저 논리적 의식은 감각적 의식으로 환원되지 않는다. 감각적 의식은 감각적 대상에 관한 의식이다. 그리고 감각적 대상은 빨갛고 둥근 모양, 따가움, 사과, 바늘, 벽돌집, 지구 등 오감을 통해 경험될 수 있는 모든 대상이다. 반면에 후설에 따르면 논리적 대상은 오감을 통해 경험되지 않는다. 예를 들어, 나는 계사 ‘이다(Sein)’가 의미하는 논리적 형식을 볼 수도 없고, 들을 수도 없고, 만질 수도 없다.

“나는 색을 볼 수 있지만, 어떤 것이 색이 있음(das Farbig-sein)을 보지 못한다. 나는 매끄러움을 느낄 수 있지만, 어떤 것이 매끄러움(das Glatt-sein)을 느끼지 못한다. 나는 음을 들을 수 있지만, 어떤 것이 울림(das Tönend-sein)을 듣지 못한다.”(Hua XIX, 666)

그러므로 ‘이다’가 의미하는 논리적 형식은 감각적 대상이 아니다. 그것은 감각적 대상의 “어떠한 부분도, [...] 어떠한 계기도 아니고, 질 혹은 강도도 아니고, [...] 어떠한 [...] 구성적 특징(Merkmal)도 아니다.”(Hua XIX, 666) 그것은 감각적 대상의 “어떠한 내적 특징도 아닌 것처럼 어떠한 외적 특징도 아니다.”(Hua XIX, 666).

마찬가지로 논리적 의식은 내적 의식으로 환원되지 않는다. 내적 의식은 심적 대상에 관한 의식이다. 그리고 심적 대상은 사과에 관한 지각, 철수가 있다는 믿음, 식욕 등을 비롯한 모든 심적 상태이다. 그런데 후설에 따르면 논리적 대상은 내적 의식에서 경험되지 않는다. 예를 들어, 계사 '이다'가 의미하는 논리적 형식은 '내적 직관'에서 경험되지 않는다. 내적 직관에서 경험되는 것은 이러한 논리적 형식에 관한 의식, 즉 '판단'일 뿐이다. "판단이라는 생각은 현행적인(aktuell) 판단에 관한 내적 직관에서 충족된다. 하지만 거기에서 '이다'라는 생각은 충족되지 않는다."(Hua XIX, 668) 그러므로 '이다'가 의미하는 논리적 형식은 "어떤 외적 대상의 실재적(real) 성분이 아닌 것처럼 어떤 내적 대상의 실재적 성분도 아니다."(Hua XIX, 668) 그래서 후설은 논리적 의식에 대한 '반성 이론(reflection theory)'을 비판한다. 반성 이론은 논리적 의식이 심적 대상에 관한 반성에 의존한다는 이론이다. 후설에 따르면, 논리적 의식이 "어떤 심리적 작용들에 관한 반성(Reflexion)을 통해, 그래서 내적 감각, '내적 지각'의 분야에서 발원한다는 것은 로크(J. Locke) 이래 일반적으로 확산된 그럴듯하지만 근본적으로 잘못된 설이다."(Hua XIX, 667-668)

하지만 다른 종류의 의식들처럼 논리적 의식도 직관적이거나 비직관적이다. 다른 종류의 의식들처럼 논리적 의식도 '충족된다.' 예를 들어, 나는 '이 종이에 글이 쓰여 있다.', '잉크병이 청동으로 되어 있다.' 등을 말할 수 있다(Hua XIX, 658). 그런데 여기에서 '종이', '잉크병', '청동' 같은 말들이 표현하는 감각적 의식들이 충족될 수 있을 뿐만 아니라 '문장 형식' 혹은 '계사'가 표현하는 논리적 의식들이 충족될 수 있다(Hua XIX, 658). 우리는 잉크병, 청동 등을 경험할 수 있을 뿐만 아니라 잉크병이 청동으로 되어 있다는 '사태'를 어떤 방식으로 '깨달을' 수 있기 때문이다. 그러면 사태가 어떤 방식으로 우리에게 '느껴지고' '나타난다.' 마찬가지로, "기하학적인 의미에서의 도형"(Hua XIX, 662), 이를테면 피타고라스의 정리에서 언급되는 삼각형에 관한 의식이 충족될 수 있다. 이러한 도형은 감각적 대상이 아니라 '이념적 한계(Grenze)'로서의 보편자이고, '구체적으로(in concreto) 전혀 직관적으로 제시될 수 없다.'(Hua XIX, 662) 하지만 이러한 도형에 관한 의식도 충족될 수 있고, 그것에 관한 '일반적 인식의 체험', '명증(Evidenz)'이 일어날 수 있다(Hua XIX, 662). 우리는 개별적인 도형들을 볼 수 있을 뿐만 아니라 보편자로서의 도형을 어떤 방식으로 '발견할' 수 있기 때문이다. 그러면 보편자가 어떤 방식으로 우리에게 '느껴지고' '나타난다.'

보다시피 '소재적인(stofflich) 것'에 관한 의식이 충족될 수 있을 뿐만 아니라 그것을 넘어서는 논리적 '형식'에 관한 의식이 충족될 수 있다(Hua XIX, 671). 그리고 이러한 사정은 "확인하면서 자체를 나타내는(Selbstdarstellung) 방식으로 충족시키는 모든 작용을 지각, 모든 충족시키는 작용 일반을 직관이라 [...] 일컫는 것을 불가피하게 만든다."(Hua XIX, 671) 그러므로 논리적 대상에 관한 '지각', '직관'을 말

하는 것이 불가피하다. 사물이 감각적 지각에서 '있는 것으로서' 직관되는 것처럼 논리적 대상은 논리적 지각에서 '있는 것으로서' 직관된다. 사물이 감각적 직관에서 '직접적으로' 의식되는 것처럼 논리적 대상은 논리적 직관에서 '직접적으로' 의식된다. 그러므로 후설에게 직관과 논리적 의식은 대조되는 개념이 아니다. 오히려 감각적 의식과 논리적 의식이 대조되는 개념이다(Hua XIX, 731).

c. 논리적 의식의 의존성

여섯 번째 논리 연구의 8장에서 후설은 논리적 의식이 비논리적 의식에 의존한다는 점, 즉 비논리적 의식이 논리적 의식을 정초한다는 점을 명확히 한다. 후설에 따르면, 모든 논리적 의식은 '감각적 직관에 근거한다.' "모든 범주적인 것이 결국 감각적 직관에 근거한다는 점, 실로 정초하는(fundieren) 감성(Sinnlichkeit) 없는 범주적 직관이 [...] 모순(Widersinn)이라는 점이 사태의 본성에 속한다."(Hua XIX, 712)

여기에서 '정초(foundation)' 혹은 '의존(dependence)'이라는[17] 개념을 분명히 할 필요가 있다. x가 y를 정초하면 오직 그래야만 (1) y가 있으면 필연적으로 x가 있고 (2) x를 통해 y가 설명된다.[18][19] 예를 들어, 집합 {철수, 영희}가 있으면 필연적으로 철수가 있다. 그리고 철수를 통해 이 집합이 적어도 부분적으로 설명된다. 다시 말해, 철수 등이 있기 '때문에' 이 집합이 있다. 따라서 철수는 이 집합을 정초하고, 이 집합은 철수에 의존한다.

논리적 대상을 의식하려면 비논리적 대상을 의식해야 한다. 예를 들어, 철수의 존재를 의식하려면 철수를 의식해야 한다. 샛별과 개밥바라기의 동일성을 의식하려면 샛별과 개밥바라기를 의식해야 한다. 집합 {철수, 영희}를 의식하려면 철수와 영희를 의식해야 한다. 사람의 종을 의식하려면 어떤 개별적인 사람을 의식해야 한다.

---

17) 정초는 보통 '존재론적 의존(ontological dependence)'이라 불린다. 존재론적 의존에 관한 파인(K. Fine)의 논의를 참고하라(Fine 1995).

18) 정초에 대한 이러한 정의는 다음에 근거한다. (1) x가 y를 정초하면, x는 y의 필요조건이다. (2) 정초는 일종의 설명적 관계이다. 코레이아(F. Correia)와 슈나이더(B. Schneider)에 따르면, x가 y를 정초하면 오직 그래야만 x에 관한 어떤 사실이 y의 근거이다(Correia & Schneider 2012, 24-25). 그리고 근거는 설명적 관계이다. 그러므로 정초는 일종의 설명적 관계이다.

19) 세 번째 논리 연구에서 후설은 정초를 다음과 같이 정의한다. 'α 자체가 μ를 통한 '정초(Fundierung)를 필요로 한다는 것'은 '본질적-법칙적으로 α 자체가 그것을 μ와 결합하는 어떤 포괄적인 통일체 안에서만 존재할 수 있다는' 것이다(Hua XIX, 267). 그러므로 정초는 한 대상이 있으면 필연적으로 다른 대상이 있는 관계이다. 나아가 후설은 한 대상이 다른 대상을 통해 설명되는 경우에 주로 정초를 말한다. 그러므로 후설의 정초 개념은 이 논문의 정의와 부합한다.

게다가 논리적 대상에 관한 의식은 비논리적 대상에 관한 의식을 통해 적어도 부분적으로 설명된다. 철수에 관한 의식, 샛별과 개밥바라기에 관한 의식, 철수와 영희에 관한 의식, 어떤 개별적인 사람 등에 관한 의식이 있기 '때문에' 철수의 존재, 샛별과 개밥바라기의 동일성, 집합 {철수, 영희}, 사람의 종 등에 관한 의식이 있다. 그러므로 논리적 의식은 비논리적 의식에 의존한다.

여기에서 다음과 같이 물을 수 있다. 실제로 모든 논리적 의식이 비논리적 의식에 의존하는가? 어떤 논리적 의식들은 비논리적 의식에 의존하지 않는 것처럼 보인다. 이를테면 3에 관한 의식, 모든 집합이 원소를 가진다는 사태에 관한 의식 등은 비논리적 의식에 의존하지 않는 것처럼 보인다. 3을 의식하거나 불특정한 집합에 관한 사태를 의식하기 위해 이러저러한 비논리적 대상들을 의식해야 할 필요가 없는 것처럼 보이기 때문이다. 이러한 논리적 의식들은 이러저러한 비논리적 의식들에 의존하지 않는다는 점에서 '순수한' 것처럼 보인다. 그래서 후설은 '순수한' 논리적 의식과 '혼합적인' 논리적 의식을 구별한다. "순수한 범주적 작용들, 즉 '순수한 지성(Verstand)'의 작용들, 그리고 혼합적인 범주적 작용들, 즉 감성과 '혼합되어 있는' 지성 작용들을 구별하는 것이 중요하다."(Hua XIX, 712)

하지만 후설에 따르면 순수한 논리적 의식도 비논리적 의식에 의존한다. '감성의 능력으로부터 완전히 분리된' '순수한 지성(Intellekt)'은 현상학적 분석이 전개되기 전에만 생각될 수 있다(Hua XIX, 712). 후설에 따르면, 순수한 논리적 의식은 '개별적인 직관에 필연적으로 근거하는' '이념화하는 추상' 혹은 '일반적인 직관'이다. "우리가 이념화하는 추상(ideierende Abstraktion)의 특유성, 즉 개별적인 직관에 필연적으로 근거하기는 하지만 그렇다고 해서 이러한 직관의 개별자를 의미하지는 않는다는 특유성을 고찰하면, [...] 모든 개별자뿐만 아니라 모든 감각적인 것을 지향적 내용으로부터 배제하는 일반적인 직관들의 가능성이 생긴다."(Hua XIX, 712-713) 이러한 의식은 개별적인 대상들로부터 논리적 보편자를 추상하는 의식이다. 그것은 이를테면 철수, 영희 같은 개별적인 대상들로부터 '대상'이라는 논리적 보편자를 추상하는 의식, {철수, 영희}, {소크라테스, 플라톤} 같은 개별적인 집합들로부터 '집합'이라는 논리적 보편자를 추상하는 의식, 철수가 사람이라는 사태, 철수가 영희를 잡아당긴다는 사태 같은 개별적인 사태들로부터 '사태'라는 논리적 보편자를 추상하는 의식 등이다.[20] 이러한 의식은 비논리적 대상에 관한 의식에 의존하거나 개별적인 논리적 대상에 관한 의식에 의존한다. 그리고 앞에서 보았듯이 개별적인 논리적 대상에 관한 의식은 비논리적 대상에 관한 의식에 의존한다. 그러므로 순수한 논리적 의식은 비논리적 의식에 의존한다.

지금까지 보았듯이, 논리적 의식은 순수하든지 혼합적이든지 간에 비논리적 의식

20) 아래에서(2. 3., 5. 2. 5.) 후설이 보편자에 관한 의식을 어떻게 분석하는지 자세히 살펴볼 것이다.

에 의존한다. 그런데 순수한 논리적 의식과 혼합적인 논리적 의식이 모두 비논리적 의식에 의존한다면 그것들이 어떻게 구별될 수 있는가? 그것들은 다음과 같이 구별될 수 있다. 혼합적인 논리적 의식은 '특정한' 혹은 '특정한 종류의' 비논리적 대상에 관한 의식에 의존한다. 예를 들어, 집합 {철수, 영희}에 관한 의식은 철수와 영희라는 '특정한' 비논리적 대상에 관한 의식에 의존한다. 그리고 사람의 종에 관한 의식은 어떤 개별적인 사람이라는 '특정한 종류의' 비논리적 대상에 관한 의식에 의존한다. 반면에 순수한 논리적 의식은 '불특정한 종류의' 비논리적 대상에 관한 의식에 의존한다. 그것은 한갓된 'x'에 관한 의식에 의존한다. 예를 들어, 집합의 보편자에 관한 의식은 그저 '어떤' 비논리적 대상에 관한 의식에 의존한다. 사태의 보편자, 대상의 보편자 등에 관한 의식도 마찬가지이다.

3. 여러 가지 논리적 의식들에 대한 분석

이제 논리적 의식이 어떻게 일어나는지 자세히 살펴보아야 한다. 후설은 여섯 번째 논리 연구의 6장에서 여러 가지 논리적 의식들을 자세히 분석한다. 여기에는 동일성 의식, 부분전체 의식, 명사화(Nominalisierung) 의식, 연언 의식,[21] 보편자 의식 등이 속한다.

여기에서 후설이 가장 자세히 분석하는 것은 동일성 의식과 부분전체 의식이다. 동일성 의식은 동일성에 관한 의식이고 부분전체 의식은 부분전체 관계에 관한 의식이다. 그것들은 이를테면 샛별과 개밥바라기의 동일성에 관한 의식, 사과와 빨강 계기(Moment)의 부분전체 관계에 관한 의식 등이다. 여기에서 계기는 '비자립적(unselbständig)' 부분, 즉 그것의 전체 없이 존재할 수 없는 부분이다. 그것은 이를테면 사과의 빨강, 상자의 네모남 등이다.[22]

후설에 따르면, 동일성 의식과 부분전체 의식에는 다음과 같은 단계들이 있다. (1) 의식들이 논리적 의식 없이 통일된다. (2) 의식들의 명시화(Explikation)가 일어난다. (3) 대상들을 관계시키는(beziehen) 논리적 의식, 즉 동일성 의식과 부분전체 의식이 일어난다.

---

21) 하지만 아래에서 보다시피 실지로 연언 의식은 논리적 의식으로부터 구별된다.

22) 세 번째 논리 연구에서 후설은 자립적 부분인 "조각(Stück)"(Hua XIX, 272)과 비자립적 부분인 "계기"(Hua XIX, 272)를 구별한다. 조각은 그것의 전체가 없어도 존재할 수 있는 부분이다. 그것은 이를테면 벽돌집의 벽돌, 사과의 껍질 등이다. 반면에 계기는 그것의 전체 없이 존재할 수 없는 부분이다. 그것은 이를테면 사과의 빨강, 상자의 네모남 등이다. 계기는 그것의 전체가 가지는 속성이다. 사과의 빨강 계기는 사과의 빨강 속성이고, 상자의 네모남 계기는 상자의 네모남 속성이다. 그래서 후설에 따르면 전체와 계기의 관계는 'A가 α라는' 관계, 즉 A가 α라는 속성을 가진다는 관계이다(Hua XIX, 681).

(1) 첫 번째 단계에서 의식들은 논리적 의식 없이 통일된다. 이러한 통일은 앞에서(2. 2. 1.) 살펴본 '파악'이다. 예를 들어, 나는 어떤 빨강 계기를 보거나 떠올리면서 그것을 빨간 사과로 파악한다. 그러면 그 빨강 계기에 관한 의식은 다른 대상들에 관한 의식들과 함께 사과에 관한 의식으로 통일된다. 마찬가지로, 나는 샛별, 즉 새벽에 동쪽에서 뜨는 별과 개밥바라기, 즉 저녁에 서쪽에서 뜨는 별을 보거나 떠올리면서 그것들을 금성, 즉 새벽에 동쪽에서 뜰 뿐만 아니라 저녁에 서쪽에서 뜨는 별로 파악한다. 그러면 샛별에 관한 의식과 개밥바라기에 관한 의식은 금성에 관한 의식으로 통일된다. 후설은 의식들의 이러한 통일을 '합치(Deckung)'라 부른다(Hua XIX, 679, 682). 사과에 관한 의식과 빨강 계기에 관한 의식이 합치하고, 샛별에 관한 의식과 개밥바라기에 관한 의식이 합치한다. 하지만 여기에서 의식들은 아직 분절되거나 서로에 대해 부각되지 않은 채 서로 '융합되어(verschmelzen) 있다.' "개별적인 작용들의 경과는 융합되어 있는 현상학적 통일체의 성격을 가진다. 이 통일체 안에는 많은 작용들이 무릇 현상학적 전체로 융합되어 있을 뿐만 아니라, 하나의 작용으로, 즉 하나의 지각으로 융합된다."(Hua XIX, 678) 여기에서 주체는 통일된 의식의 대상에 대해 관심을 가질 뿐 통일되는 의식들의 대상들에 대해 관심을 가지지 않는다. 나는 사과에 대해 관심을 가질 뿐 그것의 빨강 계기에 대해 관심을 가지지 않는다. 마찬가지로, 나는 금성에 대해 관심을 가질 뿐 그것의 서로 다른 모습들인 샛별과 개밥바라기에 대해 관심을 가지지 않는다.

(2) 두 번째 단계에서 의식들은 분절되고 서로에 대해 부각된다. 여기에서 주체는 대상들 각각에 대해 관심을 가진다. 나는 빨간 사과에 대해 관심을 가지는 만큼 빨강 계기에 대해 관심을 가지고, 금성에 대해 관심을 가지는 만큼 샛별과 개밥바라기에 대해 관심을 가진다. 그래서 사과로부터 빨강 계기가 부각되고, 금성으로부터 샛별과 개밥바라기가 부각된다. "우리는 같은 대상을 명시화하는(explizieren) 방식으로도 파악할 수도 있다. 우리는 분절하는 작용들에서 부분들을 '부각해 내고(herausheben)', 관계시키는 작용들에서 그 부각된 것들을 [...] 관계시킨다."(Hua XIX, 681) 그리고 동일성 의식과 부분전체 의식은 이러한 부각과 명시화를 필요로 한다. "우리가 지각 경과를 새로운 작용의 토대로 만들어야, 개별적인 지각들을 분절하고 그것들의 대상들을 관계시켜야 비로소 개별적인 지각들 사이에서 주재하는 연속성의 통일(즉, 지향들의 합치를 통한 융합)이 동일성에 관한 의식을 위한 발판으로 쓰인다."(Hua XIX, 679)

(3) 세 번째 단계에서 대상들을 관계시키는 논리적 의식, 즉 동일성 의식과 부분전체 의식이 일어난다. 그리고 동일성과 부분전체 관계가 직관된다. 여기에서 중요한 것은 첫 번째 단계에서 의식들이 '통일되기' 때문에 세 번째 단계에서 동일성과 부분전체 관계가 '직관될' 수 있다는 점이다. 물론 의식들이 통일되지 않아도 논리적 대상들이 의식될 수 있다. 하지만 그것들은 비직관적으로 의식된다. 예를 들어,

나는 빨강 계기를 사과로 파악하지 않은 채 사과와 빨강 계기의 부분전체 관계를 의식할 수 있고, 샛별과 개밥바라기를 금성으로 파악하지 않은 채 샛별과 개밥바라기의 동일성을 의식할 수 있다. 하지만 나는 동일성과 부분전체 관계를 비직관적으로 의식한다. 사과와 빨강 계기의 부분전체 관계가 직관되려면 빨강 계기가 사과로 파악되어야 하고, 샛별과 개밥바라기의 동일성이 직관되려면 샛별과 개밥바라기가 금성으로 파악되어야 한다. 그러므로 의식들의 통일은 동일성과 부분전체 관계가 직관되도록 하는 근거이다.

이에 힘입어 후설은 의식들의 통일이 동일성과 부분전체 관계로 '파악된다고' 주장한다. 후설에 따르면, 동일한 대상에 관한 '분절된 개별적인 지각들'의 '합치 계기'는 '지금 지각되는 것'과 '이전에 지각된 것'의 동일성을 '재현하는 내용'이다. "작용성격들을 결합하는 합치 계기는 이제 분절된 개별적인 지각들에 정초되는 새로운 지각의 재현하는 내용으로 쓰이는데, 이 지각은 우리를 지금 지각되는 것과 이전에 지각된 것이 동일한 것이라는 지향적 의식으로 인도한다."(Hua XIX, 679) 다시 말해, 동일한 대상에 관한 지각들의 합치가 그 대상의 동일성으로 파악된다. 마찬가지로, '전체 지각'과 '특수 지각'의 '통일'은 그 자체로 '재현의 기능'을 가진다(Hua XIX, 682). 그것은 전체가 부분을 가지는 것으로서 나타나는 방식으로, 즉 "A가 α를 가지는 것으로서 나타나는 방식으로, 또는 역으로 α가 A 안에 있는 것으로서 나타나는 방식으로 재현한다."(Hua XIX, 682) 다시 말해, 전체에 관한 지각과 부분에 관한 지각의 통일이 부분전체 관계로 파악된다.

그러므로 의식들의 통일은 "범주적 형식 계기에 속하는 재현자"(Hua XIX, 702), 즉 논리적 대상의 파악 내용이다. 논리적 직관은 의식들의 통일이 '동일성 관계', '부분전체 관계' 등으로 파악되는 방식으로 일어난다. "전체 종합적 직관은 정초하는 작용들을 결합하는 심리적 내용이 정초되는 대상들의 객관적 통일, 즉 동일성 관계, 부분전체 관계 등으로 파악되는 방식으로 일어난다."(Hua XIX, 705)

여섯 번째 논리 연구의 6장에서 후설은 다른 종류의 논리적 의식들도 간략히 분석한다. 아래에서 명사화 의식, 연언 의식, 그리고 보편자 의식을 살펴보자.

명사화 의식은 사태에 관한 명사적인 의식 방식이다. 사태는 '술어적인' 방식으로 의식될 수도 있고 '명사적인' 방식으로 의식될 수도 있다. 예를 들어, 철수가 사람이라는 사태는 '철수가 사람이다.'라는 방식으로 의식될 수도 있고, '철수가 사람이라는 것'이라는 방식으로 의식될 수도 있다. 술어적 의식과 달리 명사적 의식의 주제(Thema)는 사태이다. '철수가 사람이다.'라는 의식의 주제는 철수인 반면에, '철수가 사람이라는 것'이라는 의식의 주제는 철수가 사람이라는 사태이다. 그래서 사태는 명사화를 통해 새로운 사태의 항(term)이 될 수 있고, 새로운 문장의 주어나 목적어로 표현될 수 있다. 철수가 사람이라는 사태는 이를테면 '철수가 사람이라는 것은 잘 알려져 있다.'라는 문장의 주어로 표현될 수 있다. 여기에서 술어적 의식과 명사

적 의식의 차이가 대상에 있는 것이 아니라 의식 방식에 있다는 점에 유의해야 한다. 명사적 의식은 새로운 '대상'에 관한 의식이 아니라 대상에 관한 새로운 '의식 방식'일 뿐이다.

이제 연언 의식을 살펴보자. 연언 의식은 대상들을 '그리고'라는 방식으로 함께 의식하는 것이다. 예를 들어, 내가 철수와 영희를 의식하면서 '철수와 영희가 방 안에 있다.'라고 생각하면, 나는 철수와 영희를 연언의 방식으로 의식한다. 후설은 연언 의식을 논리적 대상에 관한 의식으로 간주한다. 후설에 따르면, 동일성 의식과 부분전체 의식이 각각 대상들이 동일하다는 '사태'와 한 대상이 다른 대상으로 이루어진다는 '사태'에 관한 의식인 것처럼, 연언 의식은 어떤 '통일적인 대상'에 관한 의식이다. "표상들의 관계시키는 결합함에서만 사태가 구성될 수 있는 것과 완전히 마찬가지로, 여기에는 통일적인 지향적 관계가 주어져 있고, [...] 이러한 작용 결합에서만 구성될 수 있는 통일적인 대상이 주어져 있다."(Hua XIX, 689) 그래서 후설은 논리학자들이 연언 의식을 '객관적인 논리적 형식'에 관한 의식이 아니라 그저 대상들을 '함께 의식함'으로 간주했다고 비판한다. "우리는 근래의 발군의 논리학자들이 이름들 또는 진술들의 연언적인 결합에 그저 [...] 함께 의식함(Zusammenbewußtsein)을 전가해도 된다고 믿었다는 점, 그래서 객관적인 논리적 형식으로서의 '그리고'를 포기했다는 점을 통해 일으킨 본질적인 오류를 인식한다."(Hua XIX, 689)

하지만 이러한 입장에는 문제가 있다. 연언 의식은 '논리적 대상'에 관한 의식이 아니라 연언의 방식으로 통일되는 '대상들'에 관한 의식이기 때문이다. 예를 들어, 내가 철수와 영희를 연언의 방식으로 의식한다고 하자. 나는 '철수와 영희가 방 안에 있다.', '철수와 영희가 사람이다.' 같은 방식으로 철수와 영희를 함께 의식한다. 하지만 여기에서 내가 '집합 {철수, 영희}', '그리고' 같은 논리적 형식을 의식해야 하는 것은 아니다. 나는 철수와 영희를 함께 의식할 뿐이다. 물론 나는 철수와 영희를 긴밀한 방식으로 함께 의식한다. 이러한 의식 방식은 철수와 영희가 '모두' 이러저러하다고 생각하는 것이다. 나는 철수와 영희가 '모두' 방 안에 있다고 생각하고, 철수와 영희가 '모두' 사람이라고 생각한다. 하지만 나의 의식의 대상은 '모두'라는 논리적 형식이 아니라 철수와 영희이다. 물론 어떤 연언 의식은 논리적 의식을 동반한다. 내가 '철수와 영희가 방 안에 있다.'라고 말하면서 '그리고'라는 말이 의미하는 논리적 형식을 의식하면, 나는 철수와 영희를 의식할 뿐만 아니라 논리적 형식을 함께 의식한다. 하지만 모든 연언 의식이 그러한 것은 아니다. 나는 '그리고', '모두' 같은 말들을 사용하거나 그것들이 의미하는 논리적 형식을 의식하지 않은 채 철수와 영희가 모두 방 안에 있다고 믿을 수 있다. 이는 내가 '어떤'이라는 말을 사용하거나 '어떤'이라는 논리적 형식을 의식하지 않은 채 어떤 대상들이 이러저러하다고 믿을 수 있는 것과 마찬가지이다.

나중에 후설은 연언 의식을 논리적 의식으로부터 구별한다. 1906/1907년 겨울학기 강의 「논리학과 인식론 입문」에서 후설은 연언 의식을 집합에 관한 의식으로부터 구별한다. 후설에 따르면, 연언 판단은 연언되는 '대상들' 각각에 대한 판단일 뿐 그 대상들의 '집합'에 대한 판단이 아니다. "내가 A와 B와 C와 D가 p라고 말하면, 나는 '그리고'를 통해 대상들 A, ... D를 합쳤다(zusammenfassen). 하지만 [...] 나는 복수형(Plural)의 방식으로 대상들 A, B, ...에 대해 판단하지, 그것들로부터 형성될 수 있는 전체 집합에 대해 판단하지 않는다."(Hua XXIV, 75) 그래서 연언 의식의 대상은 '복수형'의 방식으로 의식되는 대상들일 뿐 그것들의 '집합'이 아니다. "모든 복수형에는 집합이 상응하지만, [...] 집합은 대상으로서 앞에 있지 않다. 거기에서 대상들은 전적으로 불특정한 A, B, ...이다."(Hua XXIV, 75) 보다시피 연언 의식은 집합에 관한 의식이 아니다. 하지만 나중에 후설이 명확히 하듯이 집합에 관한 의식은 연언 의식에 근거하여 일어난다. 아래에서(2. 3., 5. 2. 5.) 후설이 집합에 관한 의식을 어떻게 분석하는지 자세히 살펴볼 것이다.

마지막으로 보편자 의식, 즉 보편자에 관한 의식을 살펴보자. 후설은 보편자에 관한 직관적 의식과 비직관적 의식을 분명하게 구별한다. 예를 들어, 나는 책을 읽으면서 '남성'이라는 일반명사를 그저 이해할 수도 있고, 남성들을 하나하나 떠올리면서 그들이 속하는 보편자를 발견할 수도 있다. 여기에서 두 의식 사이에는 명백한 차이가 있다. 그러므로 후설에 따르면 보편자에 관한 '직관', '지각'이라는 말은 '잘 정당화되는 것이다.'

"추상 작용에서 보편자는 우리에게 그 자체로 주어진다. 우리는 일반명사들을 그저 이해하는 경우처럼 보편자를 그저 기호적인 방식으로 생각하는 것이 아니라, 그것을 포착하고(erfassen) 직관한다. 그러므로 확실히 여기에서 보편자에 관한 직관, 구체적으로 지각이라는 말은 잘 정당화되는 것이다."(Hua XIX, 691)

후설에 따르면, 보편자 의식에는 다음과 같은 단계들이 있다. (1) 개별적인 대상들이 직관된다. (2) 개별적인 대상들의 계기들이 추상된다. (3) 이러한 추상에 근거하여 개별적인 대상들이 속하는 보편자가 직관된다. 예를 들어, 개별적인 사람들이 지각되고, 그들의 남성 계기들, 즉 남성이라는 성격들이 추상되고, 이러한 추상에 근거하여 남성의 보편자가 직관된다. 그래서 후설에 따르면 보편자 의식은 '개별적인 추상 작용들'에 근거하는 '포괄적인 동일화 작용'이다. "우리는 여러 개별적인 직관들에 근거하는 그러한 작용의 반복적인 실행에서, 명백히 모든 개별적인 추상 작용들을 종합하는 포괄적인 동일화 작용에서 보편자의 동일성을 의식하게 된다."(Hua XIX, 691) 이러한 의미에서 보편자 의식은 "이념화하는 추상"(Hua XIX, 690)이다. 나중에 후설은 보편자 의식을 "본질 직관(Wesensanschauung)"(Hua III/1,

15), “이념화(Ideation)”(Hua III/1, 48) 등이라 부른다. 하지만 『논리 연구』에서 후설은 보편자 의식을 더 이상 자세히 분석하지 않는다. 아래에서(2. 3., 5. 2. 5.) 후설이 나중에 보편자 의식을 어떻게 분석하는지 자세히 살펴볼 것이다.

4. 논리적 의식에 대한 이론

여섯 번째 논리 연구의 7장에서 후설은 논리적 의식이 어떻게 일어나는지 설명하는 일반적인 이론, 즉 “범주적 재현 이론”(Hua XIX, 535)을 세운다. 후설에 따르면, 논리적 대상은 “새로운 재현자들”(Hua XIX, 696), 즉 “고유한 범주적 재현자들”(Hua XIX, 698)을 가진다. 논리적 의식을 정초하는 의식들의 대상들은 “비본래적(uneigentlich) 재현자”(Hua XIX, 700)일 뿐이다. 다시 말해, 그것들은 논리적 대상이 직관되도록 하는 파악 내용이 아니다. 예를 들어, 샛별과 개밥바라기는 그것들의 동일성이 직관되도록 하는 파악 내용이 아니다. 샛별과 개밥바라기가 직관된다고 해서 그것들의 동일성이 직관되는 것은 아니기 때문이다. 내가 샛별과 개밥바라기를 금성으로 파악하지 않은 채 그것들을 직관하면, 그것들의 동일성은 직관되지 않는다. 마찬가지로, 사과와 빨강 계기는 그것들의 부분전체 관계가 직관되도록 하는 파악 내용이 아니다. 사과와 빨강 계기가 직관된다고 해서 그것들의 부분전체 관계가 직관되는 것은 아니기 때문이다. 내가 빨강 계기를 사과로 파악하지 않은 채 그것들을 직관하면, 그것들의 부분전체 관계는 직관되지 않는다. 그러므로 논리적 대상이 직관되기 위해 어떤 새로운 대상이 직관되어야 한다.[23]

그런데 앞에서(2. 2. 3.) 보았듯이 논리적 의식을 정초하는 의식들의 이러저러한 성격에 근거하여 논리적 대상이 직관될 수 있다. 예를 들어, 샛별에 관한 의식과 개밥바라기에 관한 의식의 ‘통일’ 혹은 ‘합치’에 근거하여 샛별과 개밥바라기의 동일성이 직관될 수 있다. 마찬가지로, 사과에 관한 의식과 빨강 계기에 관한 의식의 ‘통일’ 혹은 ‘합치’에 근거하여 사과와 빨강 계기의 부분전체 관계가 직관될 수 있다.

이에 힘입어 후설은 의식들의 성격을 논리적 대상의 ‘파악 내용’으로 간주한다. 다시 말해, 의식들의 성격이 논리적 대상으로 파악된다. 거기에서 후설은 ‘일차적

23) 여기에서 새로운 대상이 직관되어야 한다는 결론은 따라 나오지 않는다고 말할 수도 있다. 오히려 다음과 같이 말할 수도 있다. 대상들이 ‘통일적인 방식으로’ 직관되기만 하면 논리적 대상이 직관될 수 있다. 예를 들어, 샛별과 개밥바라기가 금성으로 파악되기만 하면 그것들의 동일성이 직관될 수 있다. 마찬가지로, 빨강 계기가 사과로 파악되기만 하면 그것들의 부분전체 관계가 직관될 수 있다. 하지만 이러한 입장에는 문제가 있다. 통일적인 방식으로 직관되는 대상들이 논리적 대상으로 파악되기에 ‘충분하다면’, 이러한 파악이 어떻게 일어나는지 설명하기 어렵게 되기 때문이다. 아래에서(2. 4. 1.) 이러한 문제를 자세히 살펴볼 것이다.

내용'과 '반성 내용'을 구별한다. 일차적 내용은 지향적이지 않은 심적 상태, 즉 앞에서(2. 2. 1.) 말한 자료이고, 반성 내용은 지향적인 심적 상태, 즉 의식이다. "1. 그 자체로 작용 성격들이거나 작용 성격들에 정초되어 있는 반성 내용(Reflexionsinhalt)들, 2. 모든 반성 내용들이 그에 직간접적으로 정초되어 있는 일차적(primär) 내용들."(Hua XIX, 708)[24] 그런데 후설에 따르면 논리적 대상의 파악 내용은 '반성 내용'이다. "오직 반성 내용들만 순수 범주적 재현자들로서 기능할 수 있다."(Hua XIX, 709) 그러므로 논리적 대상의 파악 내용은 의식의 성격이다. 예를 들어, 샛별과 개밥바라기의 동일성의 파악 내용은 샛별에 관한 의식과 개밥바라기에 관한 의식의 '통일' 혹은 '합치'이다. 마찬가지로, 사과와 빨강 계기의 부분전체 관계의 파악 내용은 사과에 관한 의식과 빨강 계기에 관한 의식의 '통일' 혹은 '합치'이다.

그런데 어떤 대상이 다른 대상으로 파악되려면 그 대상이 의식되어야 한다. 그러므로 후설은 논리적 대상이 의식되기 위해 의식의 성격이 의식되어야 한다고 주장하는 셈이다. 하지만 후설은 여기에서 어려움을 발견하지 않는다. 후설에 따르면 심적 대상이 외적 대상에 앞서 의식되기 때문이다. 앞에서(2. 2. 1.) 보았듯이, 후설은 자료 이론, 즉 자료가 외적 대상에 앞서 의식된다는 이론을 받아들인다. 예를 들어, 네모난 모양의 자료, 빨간 모양의 자료 등이 네모난 상자, 빨간 사과 등에 앞서 의식된다. 그리고 후설은 이러한 생각을 '의식'으로 확대한다. 의식이 외적 대상에 앞서 의식된다. 예를 들어, 샛별에 관한 의식, 개밥바라기에 관한 의식 등이 샛별, 개밥바라기 등에 앞서 의식된다. 그러므로 의식의 성격이 논리적 대상으로 파악된다는 점은 후설에게 놀라운 것이 아니다. 감각 자료가 외적 대상에 앞서 의식되고 '감각적' 대상으로 파악되는 것처럼, 의식이 외적 대상에 앞서 의식되고 '논리적' 대상으로 파악된다. 아래에서 나는 의식에 관한 의식이 외적 대상에 관한 의식에 앞선다는 입장을 '내적 의식 이론(inner-consciousness theory)'이라 부를 것이다.

하지만 나중에 후설은 범주적 재현 이론을 포기한다. 1920년 『논리 연구』 제2판 제2분책 서문에서 후설은 다음과 같이 말한다. "내가 20년간의 계속된 연구 이후 오늘날 많은 것을 더 이상 그렇게 쓰려 하지 않고, 이를테면 범주적 재현 이론 같은 여러 가지를 더 이상 인정하지 않는다는 점을 덧붙이면, 말해진 것 중 어떠한 것도 손상되지 않을 것이다. 그럼에도 불구하고 나는 이 작업의 미성숙한 것 그리고 틀린 것조차 정확하게 숙고할 만한 가치가 있다고 말할 수 있음을 믿는다."(Hua XIX, 535) 하지만 후설은 범주적 재현 이론을 포기하는 이유를 밝히지도 않고 그것의 대안을 제시하지도 않는다. 로마(D. Lohmar)가 지적하듯이, 후설은 마치 그것의 대안이 필요하지 않은 것처럼 행동한다(Lohmar 1998, 191). 그래서 『논리 연구』

24) 이러한 구별은 『이념들 1』의 '휠레(Hyle)'와 '노에시스(Noesis)'의 구별을 선취한다(Hua III/1, 193-194).

의 이론이 어째서 잘못되었는지 명확하지 않다. 아래에서(2. 4.) 나는 이러한 물음에 답하고 이에 대한 다른 연구자들의 견해를 비판할 것이다.

제3절 논리적 의식에 대한 후기의 분석

후설은 발생적 논리학 강의, 『경험과 판단』 같은 후기의 작업들에서 논리적 의식들을 더 자세히 분석한다. 거기에서 전개되는 분석은 전기의 분석과 공통점을 보이기도 하고 차이점을 보이기도 한다. 그래서 앞에서(2. 2. 4.) 살펴본 논리적 의식에 대한 이론이 후기의 분석에는 더 이상 적용되지 않는다고 해석될 수도 있다. 이 절에서 나는 후설의 후기의 분석을 살펴보고 그것과 전기의 분석의 공통점과 차이점을 밝힐 것이다. 아래에서 살펴볼 논리적 의식들은 부분전체 의식, 집합 의식, 그리고 보편자 의식이다.

먼저 부분전체 의식을 살펴보자. 발생적 논리학 강의, 『경험과 판단』 등에서 후설은 전체와 부분의 '합치'를 부분전체 관계에 관한 직관의 근거로 간주한다. 후설에 따르면, '대상'과 '대상적 특성'의 '합치의 종합'에 근거하여 '기체'와 '규정'의 관계, 즉 전체와 계기의 관계에 관한 논리적 의식이 '근원적으로 생긴다.' "사물과 그것의 특성(Eigenheit)이라는 우리의 경우, 그리고 일반적으로 대상과 대상적 특성이라는 경우를 취하면, 전적으로 고유한 동일성 합치(Identitäsdeckung)의 종합이 들어온다. [...] 그 안에서 의미 기체(Sinnessubstrat)와 규정(특성)에 관한 의식이 근원적으로 생긴다."(Hua XXXI, 22)

후설에 따르면, 부분전체 관계는 다음과 같은 방식으로 직관된다. (1) 명시화(Explikation)에서 전체와 부분이 '수동적으로' 합치하고, 이를 통해 전체가 의미 증가를 겪는다. (2) 이러한 합치 혹은 의미 증가에 대한 '능동적 지향'과 '포착'에서 부분전체 관계가 직관된다.

(1) 명시화에서 전체와 부분이 '수동적으로' 합치하고, 이를 통해 전체가 '의미 증가'를 겪는다. "대상 S로부터 그것의 내용의 계기 m으로 넘어가면서 수동적으로 동일성 합치가 들어왔으면, 우리가 말했듯이, 이와 함께 대상에 어떤 것이 가해지고, 대상은 이러한 종합에서 의미 증가(Sinneszuwachs)를 얻는다."(Hua XXXI, 69) 예를 들어, 나는 사과로부터 빨강 계기를 부각한다. 그러면 사과와 빨강 계기가 합치하고, 사과는 '빨간'이라는 의미를 얻는다. 하지만 이러한 합치는 아직 부분전체 관계에 관한 의식이 아니다. 전체는 아직 '기체로서 성격화되지' 않고, 그것의 계기는 아직 '규정으로서 성격화되지' 않는다. "여전히 생생하게 생동적이고 여전히 촉발하는 S는 포착해 내어진(herausfassen) 특성과 합치한다. 하지만 [...] 자아에게 S는 규정의 기체로서 성격화되지 않고, 규정 자체는 규정으로서 성격화되지 않는다."(Hua

XXXI, 22)

(2) 다른 한편 부분전체 의식에서 주체는 전체와 부분의 합치 혹은 의미 증가를 '근원적으로 활동적으로 산출하려 한다.' "한 능동적 지향이 m으로 능동적으로 넘어가면서 S에서 증가된 것을 근원적으로 활동적으로 산출하려 한다."(Hua XXXI, 69) 여기에서 주체는 "이전에 그저 수동적 합치였던 것을 포착하려(erfassen) 한다."(EU, 244) 주체는 이러한 '합치' 혹은 '의미 증가 자체'에 대한 '지향'을 가지고, 이러한 지향을 '충족한다.' "능동적 자아로서 나는 S의 의미 증가에 향한 채, 그리고 의미 증가 자체에 관심을 가진 채 [부분으로] 넘어감과 부분적 합치를 자유로운 활동으로서 실행하고, 그래서 규정하는 지향, 즉 넘어감과 합치로부터 생긴 의미를 가지는 S에 대한 지향을 충족한다."(EU, 244) 예를 들어, 나는 사과와 빨강 계기의 합치를 포착하려는 능동적 지향을 가지고, 이러한 합치를 포착하면서 지향을 충족한다. 이를 통해 부분전체 의식, 즉 "'S가 p이다.'라는 방식으로 S가 p를 통해 규정된다는 의식이 처음으로 성립한다."(EU, 244)

그러므로 부분전체 관계는 전체와 부분의 합치에 근거하여 직관된다. 부분전체 의식은 전체와 부분의 합치를 '지향하고' '포착하는' 것, 즉 이러한 합치를 어떤 방식으로 추구하고 경험하는 것이다.

이제 집합 의식을 살펴보자. 집합 의식은 집합에 관한 의식이다. 『경험과 판단』에서 후설은 '연언 의식'을 집합에 관한 직관의 근거로 간주한다. 어떤 대상들의 '총체', 즉 집합은 그 대상들에 관한 연언 의식에 근거하여 직관될 수 있다. "총체(Inbegriff)가 주어지려면, 그것을 관찰하면서 자체 부여 안에서 포착하려면 우리는 A와 B를 함께 포착해야 한다."(EU, 293) 이러한 의미에서 집합은 연언 의식에서 '선구성된다.' "두 대상의 포착의 통일에서 말하자면 그것의 산물로서 [...] 새로운 대상이 선구성된다(vorkonstituiren)."(EU, 293)

후설에 따르면, 집합은 다음과 같은 방식으로 직관된다. (1) 연언 의식에서 대상들이 연언적인 방식으로 통일된다. (2) 이러한 통일에 대한 '시선 전환'과 '포착'에서 집합이 직관된다.

(1) 연언 의식에서 대상들이 연언적인 방식으로 통일된다. 주체는 첫 번째 대상과 두 번째 대상을 연언하면서, 그리고 다시 그것들과 세 번째 대상, 네 번째 대상 등을 연언하면서 "([A, B], C)라는 형식으로, 마찬가지로 ([A, B], [C, D])라는 형식 등으로 포착의 통일을 가진다."(EU, 293) 예를 들어, 나는 철수, 영희, 민호를 연언적인 방식으로 의식한다. 그러면 철수, 영희, 민호가 연언적인 방식으로 통일된다. 하지만 이러한 의식은 아직 집합에 관한 의식이 아니다. 여기에서 주체는 'A, B, C'라는 대상들을 가질 뿐 집합 {A, B}라는 '하나의 대상'을 가지지 않는다. "이러한 복합적으로 형성된 모든 포착은 객체들 A, B, C, ...를 가지지, 이를테면 (A, B) 등을 하나의 대상으로서 가지지 않는다."(EU, 293)

(2) 다른 한편 집합 의식은 대상들의 연언적 통일에 대한 '시선 전환'과 '포착'이다. 후설에 따르면, 연언 의식에서 "근원적으로 생긴 집합적(kollektiv) 결합은 기체가 되기 위해, 즉 본래적인 대상, 동일화될 수 있는 것이 되기 위해 시선 전환을 필요로 한다."(EU, 293) 예를 들어, 나는 집합 {철수, 영희, 민호}를 직관하기 위해 철수, 영희, 민호의 연언적 통일로 시선을 전환해야 한다. 그리고 이러한 시선 전환 혹은 '돌이키는 포착함'에서 새로운 대상인 '집합'이 직관된다. "능동적 형성 이후 돌이키는(rückgreifen) 포착함에서 우리는 비로소 하나로서의 여럿, 즉 집합(Menge)을 대상적으로 가진다."(EU, 293) 그래서 집합은 연언 의식에서 '방금 구성된 것'을 '사후에 포착함'의 방식으로 직관된다(EU, 295).

그러므로 집합은 대상들의 연언적 통일에 근거하여 직관된다. 집합 의식은 대상들의 연언적 통일로 '시선을 전환하고' 그것을 '포착하는' 것, 즉 이러한 통일을 어떤 방식으로 추구하고 경험하는 것이다.

이제 보편자 의식을 살펴보자. 『현상학적 심리학』, 『경험과 판단』 등에서 후설은 유사한 대상들의 '합치'를 보편자에 관한 직관의 근거로 간주한다. 주체는 유사한 대상들의 공통적인 계기들을 추상할 수 있고, 이러한 계기들의 '수동적인 닮음 합치'에 근거하여 그 대상들이 속하는 보편자를 직관할 수 있다. 이러한 의미에서 보편자는 유사한 대상들의 합치에서 '선구성된다.' "그 통일체는 p', p" 등의 수동적인 닮음 합치(Gleichheitsdeckung)에서 p의 종(Spezies)의 통일체로서 선구성된다."(EU, 389)

후설에 따르면, 보편자는 다음과 같은 방식으로 직관된다. (1) 유사한 대상들의 공통적인 계기들이 부각되면서 대상들이 합치한다. (2) 이러한 합치에 대한 '포착'과 '간취'에서 보편자가 직관된다.

(1) 유사한 대상들의 공통적인 계기들이 부각되면서 대상들이 합치한다. 주체는 한 대상의 계기를 부각하고, 다시 그것과 유사한 다른 대상의 계기를 부각한다. 그러면 "개별자들은 잇따라 등장하면서 중첩적으로(überschieben) 합치하고, 이를 통해 종합적으로 통일된다."(Hua IX, 77-78) 다시 말해, "닮은 계기에서 합치하는 닮은 계기로 넘어가면서 [...] 둘의 통일이 두드러진다."(EU, 389) 예를 들어, 나는 철수, 영희, 민호 등을 떠올리면서 철수의 사람 계기, 영희의 사람 계기, 민호의 사람 계기 등을 부각한다. 그러면 철수, 영희, 민호 등이 합치한다. 이러한 통일 혹은 합치는 개별적인 대상들의 "공통점이 '그 자체로' 두드러지는 정신적 중첩"(Hua IX, 85)이다.

(2) 다른 한편 보편자 의식은 유사한 대상들의 합치에 대한 '포착'과 '간취'이다. "S와 S'의 수동적인 합치 종합이 이제 능동적으로 포착될 수 있다."(EU, 388-389) 다시 말해, "개별적인 계기들의 수동적인 닮음 합치"(EU, 389)에서 두드러진 "통일이 독자적으로 포착될 수 있다."(EU, 389) 예를 들어, 나는 철수의 사람 계기, 영희

의 사람 계기, 민호의 사람 계기 등을 부각하면서 그것들의 합치를 포착할 수 있다. 이를 통해 유사한 대상들의 계기들이 하나의 보편자로 '능동적으로 동일화된다.' "우리는 S와 S'이 같다고, p라고 말한다. [...] 주제적 이행(Übergang)에서 그것들[S와 S'의 계기들]은 합치하고 능동적으로 동일화된다."(EU, 389) 여기에서 유사한 대상들의 계기들은 서로 다르지만 그것들을 통해 직관되는 보편자는 동일하다. 그래서 보편자는 다양한 개별자들의 '계속되는 합치'에 근거하여 '일치하는(kongruieren) 것을 간취하는(herausschauen) 동일화'에서 직관된다(Hua IX, 78).[25]

그러므로 보편자는 유사한 대상들의 합치에 근거하여 직관된다. 보편자 의식은 유사한 대상들의 합치를 '포착하고' '간취하는' 것, 즉 이러한 합치를 어떤 방식으로 추구하고 경험하는 것이다.

지금까지의 논의를 통해 후설의 전기의 분석과 후기의 분석의 공통점과 차이점이 명확해진다. (1) 전기의 분석과 마찬가지로 후기의 분석에서도 논리적 의식은 그것을 정초하는 의식들의 성격에 근거하여 직관적이게 된다. 앞에서(2. 2. 3.) 보았듯이, 전기의 분석에 따르면 논리적 의식은 그것을 정초하는 의식들의 성격에 근거하여 직관적이게 된다. 예를 들어, 샛별과 개밥바라기가 통일적인 방식으로 의식됨에 근거하여 그것들의 동일성이 직관된다. 그리고 후기의 분석에서도 마찬가지이다. 전체와 부분이 통일적인 방식으로 의식됨에 근거하여 그것들의 부분전체 관계가 직관되고, 대상들이 연언적인 방식으로 의식됨에 근거하여 그것들의 집합이 직관되고, 유사한 대상들이 통일적인 방식으로 의식됨에 근거하여 그것들의 보편자가 직관된다.

(2) 전기의 분석과 마찬가지로 후기의 분석에서도 대상들의 '통일' 혹은 '합치'가 논리적 대상의 '파악 내용'이다. 앞에서(2. 2. 4.) 보았듯이, 전기의 분석에 따르면 대상들에 관한 의식들의 통일 혹은 합치가 경험되기 때문에 대상들의 논리적 형식이 직관된다. 예를 들어, 샛별에 관한 의식과 개밥바라기에 관한 의식의 합치가 경험되기 때문에 샛별과 개밥바라기의 동일성이 직관된다. 그리고 후기의 분석에서도 마찬가지이다. 전체와 부분의 합치가 경험되기 때문에 그것들의 부분전체 관계가 직관되고, 대상들의 연언적 통일이 경험되기 때문에 그것들의 집합이 직관되고, 유사한 대상들의 합치가 경험되기 때문에 그것들의 보편자가 직관된다. 그러므로 이러한 통일 혹은 합치가 논리적 대상의 '파악 내용'으로 간주될 수 있다. 하지만 여기

25) 지금까지 살펴본 것은 가장 단순한 형태의 보편자 의식이다. 그것은 이를테면 철수와 영희를 직관하고 이에 근거하여 그들이 속하는 사람의 보편자를 직관하는 것이다. 그러면 "두 대상에 공통적인 것으로서 가장 낮은 단계의 보편자가 구성된다."(EU, 394) 하지만 보편자 의식은 더 복잡한 형태로 발전할 수도 있다. (1) 유한한 대상들이 아니라 무한히 많은 대상들의 보편자가 의식될 수 있다. (2) 개별적인 대상들이 우연적으로 속하는 보편자가 아니라 필연적으로 속하는 보편자가 의식될 수 있다. 아래에서(5. 2. 5.) 이러한 보편자 의식들을 자세히 살펴볼 것이다.

에서 전기의 분석과 후기의 분석은 차이점을 보인다. 후기의 분석에서 '통일' 혹은 '합치'는 (a) 대상들에 관한 '의식들'의 성격으로 해석될 수도 있고, (b) 대상들 '자체'의 성격으로 해석될 수도 있기 때문이다.

(a) 통일 혹은 합치는 『논리 연구』에서 그러했듯이 의식들의 성격으로 자연스럽게 이해된다. 후설은 합치를 '연상'으로 간주한다. "우리는 합치 종합을 전통적인 표현의 의미를 변경하여 연상(Assoziation)이라 일컫는다."(EU, 77) 그것은 전체와 부분, 유사한 대상들 등이 서로를 연상시키는 관계, 즉 서로에 관한 의식을 일으키는 관계이다. 마찬가지로 합치는 "두 포착된 것의 어떤 정신적 중첩"(EU, 128)이다. 그것은 전체와 부분, 유사한 대상들 등이 서로에 대한 관심을 일으키는 관계이다. 마찬가지로 연언적 통일도 의식들의 성격으로 자연스럽게 이해된다. 그것은 "포착의 통일"(EU, 293), 즉 대상들에 관한 연언적인 의식 방식이다. 그러므로 통일 혹은 합치는 대상들 '자체'의 성격이 아니라 대상들에 관한 '의식들'의 성격이다. 그것은 대상들이 함께 의식되는 방식이다.

(b) 하지만 앞에서(2. 2. 4.) 보았듯이 후설은 『논리 연구』의 범주적 재현 이론을 포기한다고 말했다(Hua XIX, 535).[26] 그리고 후기의 작업들에서 후설은 『논리 연구』의 이론으로부터 어느 정도 거리를 두는 것처럼 보인다. 위의 인용문들에서 볼 수 있듯이, 후설은 합치가 마치 대상들 자체의 성격인 것처럼 말한다. 전체와 부분이 서로 합치하고, 유사한 대상들이 서로 합치한다. 게다가 후설은 이러한 통일 혹은 합치에 향하는 것이 '체험 다양체'에 향하는 것이 아니라고 말한다. 후설에 따르면, 'S'가 'p'라는 사태에 관한 의식에서 "우리는 어떤 방식으로 [S와 p의] 동일성 통일에 향해 있다. 하지만 이는 우리가 [...] 마치 S와 p의 종합적 통일이 수립되는 체험 다양체에 향해 있는 것처럼 이해되면 안 된다."(EU, 244) 그러므로 통일 혹은 합치를 '심적 대상'이 아니라 '외적 대상'으로 해석해야 할 동기가 있다.

하지만 후설의 분석에서는 이러한 외적 대상이 무엇인지, 그리고 그것이 어떻게 논리적 대상으로 파악되는지 충분히 밝혀지지 않는다. 외적 대상으로서의 '통일' 혹은 '합치'는 서로 통일되고 합치하는 '대상들'로 해석될 수 있다. 그것은 이를테면 서로 합치하는 사과와 빨강 계기, 서로 합치하는 철수, 영희, 민호 등이다. 하지만 이러한 대상들이 논리적 대상으로 파악되기에 '충분한' 것은 아니다. 그것들이 논리적 대상으로 파악되기에 충분하다면, 논리적 파악이 어떻게 일어나는지 설명하기 어렵게 되기 때문이다. 아래에서(2. 4. 1.) 이러한 문제를 자세히 살펴볼 것이다. 그러므로 서로 통일되고 합치하는 대상들과 함께 새로운 대상이 경험되고 논리적 대상으

26) 하지만 후설이 범주적 재현 이론을 포기하는 이유나 대안을 제시하지 않으므로, 후설이 어째서 그것을 포기하는지 정확히 알기 어렵다. 다시 말해, 의식의 성격이 논리적 대상으로 파악된다는 생각이 잘못되었기 때문인지, 아니면 다른 생각이 잘못되었기 때문인지, 아니면 『논리 연구』의 서술이 불명확하고 혼란스럽기 때문인지 등을 정확히 알기 어렵다.

로 파악되어야 한다. 그래서 이러한 새로운 대상이 무엇인지, 그리고 그것이 어떻게 논리적 대상으로 파악되는지 설명해야 한다는 과제가 남아 있다.

그러므로 지금까지의 논의를 다음과 같이 정리할 수 있다. 논리적 의식에 대한 후설의 후기의 분석은 전기의 분석과 공통점을 보인다. 그것은 논리적 의식이 그것을 정초하는 의식들의 성격에 근거하여 직관적이게 된다는 통찰을 보존하기 때문이다. 하지만 후기의 분석은 전기의 분석과 차이점을 보이기도 한다. 그것은 대상들에 관한 '의식들'의 성격이 아니라 대상들 '자체'의 성격이 논리적 대상으로 파악된다는 입장으로 해석될 수 있기 때문이다. 이러한 입장에 따르면, '심적 대상'이 아니라 '외적 대상'이 논리적 대상으로 파악된다. 하지만 여기에서 논리적 대상으로 파악되는 대상이 무엇인지, 그리고 그것이 어떻게 논리적 대상으로 파악되는지 충분히 밝혀지지 않는다.

제4절 비판적인 숙고들

지금까지 후설이 논리적 의식을 어떻게 분석하는지 살펴보았다. 이 절에서 나는 논리적 의식에 대한 후설의 분석을 비판적으로 검토한 다음(2. 4. 1.) 후설의 분석에 대한 다른 연구자들의 견해를 비판적으로 검토할 것이다(2. 4. 2.). 이를 통해 후설의 논리의 현상학이 어떻게 보완되어야 하는지 밝혀질 것이다.

1. 후설의 분석에 대한 비판

먼저 논리적 의식에 대한 후설의 분석을 비판적으로 검토하자. (a) 후설의 전기의 분석은 '반성 이론'을 낳는다. 후설은 그것이 반성 이론을 낳지 않는다고 생각하지만, 이러한 생각은 '자료 이론'과 '내적 의식 이론'이라는 잘못된 전제들에 근거한다. (b) 후설의 후기의 분석은 전기의 분석을 벗어나는 것으로 해석될 수 있다. 그러면 그것은 반성 이론을 낳지 않는다. 하지만 여기에서 논리적 대상으로 파악되는 대상이 무엇인지, 그리고 그것이 어떻게 논리적 대상으로 파악되는지 충분히 설명되지 않는다.

a. 전기의 분석에 대한 비판

논리적 의식에 대한 『논리 연구』의 분석은 획기적이다. 거기에서 후설은 논리

적 의식이 감각적 의식, 내적 의식 등 다른 종류의 의식들로 환원되지 않는다는 점, 하지만 그것이 다른 종류의 의식들에 의존한다는 점, 그리고 무엇보다도 그것을 정초하는 의식들의 성격에 근거하여 직관적이게 된다는 점을 밝힌다. 이러한 통찰들은 논리의 현상학을 전개하기 위해 중요한 토대이다.

하지만 『논리 연구』의 분석에는 문제가 있다. 그것은 후설 자신이 비판하는 '반성 이론', 즉 논리적 의식이 반성에 의존한다는 이론을 낳는다. 앞에서(2. 2. 4.) 보았듯이, 후설의 범주적 재현 이론에 따르면 의식의 성격이 논리적 대상으로 파악된다. 그러므로 논리적 대상을 의식하려면 의식의 성격을 의식해야 한다. 하지만 실제로 그러한가? 예를 들어, 내가 사과와 빨강 계기의 부분전체 관계를 의식하기 위해 사과에 관한 나의 의식, 빨강 계기에 관한 나의 의식, 그리고 이러한 의식들의 통일을 의식해야 하는가? 나는 나의 의식을 반성해야 할 필요가 없다. 나는 사과를 보고, 사과로부터 빨강 계기를 부각하고, 이에 근거하여 그것들의 부분전체 관계를 의식할 뿐이다. 논리적 의식은 반성을 필요로 하지 않는다. 그래서 후설 자신도 반성 이론을 '근본적으로 잘못된 설'이라 비판한다(Hua XIX, 668).

그렇다면 후설은 어째서 범주적 재현 이론을 주장하는가? 후설은 앞에서(2. 2. 4.) 살펴본 '내적 의식 이론'을 통해 반성 이론을 벗어날 수 있다고 생각한다. 내적 의식 이론에 따르면, 의식에 관한 의식, 즉 내적 의식이 외적 의식과 반성에 앞선다. 이러한 의미에서 내적 의식은 '선반성적이다(pre-reflective).' 우리가 자신의 의식을 반성하는 것은 '사후적이다.' 우리는 어떤 대상을 의식한 다음 그 대상에 관한 자신의 의식으로 '시선을 돌린다.' 반면에 내적 의식은 외적 의식과 반성에 앞선다. 그것은 오히려 외적 의식과 반성을 위해 필요한 조건이다. 후설은 『시간 의식』에서 이러한 구상을 구체화한다. 후설에 따르면, 외적 대상인 '경험의 대상'이 있고, 이러한 대상에 관한 의식인 '내재적 통일체'가 있고, 다시 이러한 의식에 관한 의식인 '절대적 의식 흐름'이 있다.

"1. 객관적 시간 안에 있는 경험의 대상들. [...] 2. 상이한 단계의 구성하는 나타남(Erscheinung)의 다양체들, 선경험적 시간 안에 있는 내재적 통일체들. 3. 시간을 구성하는 절대적 의식 흐름."(Hua X, 73)

여기에서 외적 대상에 관한 의식인 '사물 파악'은 내적 의식인 '일차적 시간 의식'에 근거하여 일어난다. "일차적 시간 의식에서 [...] 사물의 나타남, 사물 파악이 구성된다."(Hua X, 90-91) 나아가 모든 심적 상태는 이러한 내적 의식에 근거하여 일어난다. '감각 자료', '나타남', '작용', '상상' 등 '통상적인 의미에서의 체험들'은 '시간 대상들을 구성하는 근원 의식' 혹은 '절대적 의식 흐름'의 '성취'이다(Hua X, 83-84). 그러므로 내적 의식은 외적 의식을 위해 필요한 조건이다. 마찬가지로 내적 의식은

반성을 위해 필요한 조건이다. 반성은 그것이 '돌아볼 수 있는' 외적 의식이 '이미 구성되어 있음'을 전제하기 때문이다(Hua X, 110).[27]

내적 의식 이론에 따르면, 주체는 외적 대상을 의식할 때마다 이미 자신의 의식을 '선반성적으로' 의식하고 있다. 그렇지 않으면 주체는 외적 대상을 의식할 수 없다. 그리고 이러한 방식으로 경험되는 의식의 성격이 논리적 대상으로 파악될 수 있다. 그러므로 주체는 논리적 대상을 의식하기 위해 자신의 의식을 '사후적으로' 관찰하거나 그것으로 '시선을 돌려야' 할 필요가 없다. 다시 말해, 자신의 의식을 반성해야 할 필요가 없다.

내적 의식 이론은 앞에서(2. 2. 1.) 살펴본 '자료 이론'으로부터 중요한 동기를 얻는다. 자료 이론에 따르면, 자료가 외적 대상에 앞서 의식되고 외적 대상으로 파악된다. 예를 들어, 빨간 모양의 자료, 네모난 모양의 자료 등이 빨간 사과, 네모난 상자 등에 앞서 의식되고 사과, 상자 등으로 파악된다. 그리고 이러한 생각은 어디에서나 '심적 대상'이 외적 대상에 앞서 의식되고 외적 대상으로 파악된다는 생각에 동기를 부여한다. 그래서 후설은 이러한 생각을 '의식'으로 확대한다. 의식이 외적 대상에 앞서 의식되고 외적 대상으로 파악된다. 예를 들어, 샛별에 관한 의식, 개밥바라기에 관한 의식 등이 샛별, 개밥바라기 등에 앞서 의식되고 샛별과 개밥바라기의 동일성 등으로 파악된다. 그러므로 자료가 '선반성적으로' 의식되고 외적 대상으로 파악되는 것처럼 의식이 '선반성적으로' 의식되고 외적 대상으로 파악된다.

하지만 자료 이론과 내적 의식 이론에는 문제가 있다. 아래에서 나는 먼저 자료 이론이 거짓이라는 점, 그래서 내적 의식 이론을 받아들여야 할 중요한 동기가 없다는 점을 보일 것이다. 그런 다음 나는 내적 의식 이론이 거짓이라는 점을 보일 것이다. 그러면 『논리 연구』의 이론은 반성 이론을 낳게 된다.

자료 이론에는 다음과 같은 문제가 있다. (1) 외적 대상을 의식하기 위해 자료를 의식해야 할 필요가 없다. 보통 우리는 빨간 모양, 네모난 모양 등을 '심적 대상'으로서 의식하는 것이 아니라 그저 '외적 대상'으로서 의식한다. 우리는 그것들을 '마음' 혹은 '마음에 속하는 것'으로서 의식하는 것이 아니라 그저 이러저러한 '모양'으로서 의식한다. 그러면 우리들은 그것들을 그저 감각적 대상 혹은 외적 대상으로서 의식한다. 그런 다음 우리는 이러한 모양들을 빨간 사과, 네모난 상자 등으로 파악할 수 있다. 그러므로 우리는 '자료'라는 심적 대상을 의식하지 않은 채 외적 대상을 의식할 수 있다. 게다가 '마음'이라는 개념을 가지지 않는 주체도 빨간 모양, 네모난 모양 등을 의식할 수 있다. 이를테면 갓난아기, 병아리, 개구리 등은 마음이 무엇인지 이해하지 못한다. 혹은 마음이 무엇인지 이해하는 주체가 적어도 가능하다. 하지만 이러한 주체도 빨간 모양, 네모난 모양 등을 의식할 수 있다. 그러면 주

27) 여기에서는 내적 시간 의식에 대한 후설의 분석을 자세히 논할 수 없다. 이에 관해 김태희의 연구를 참고하라(김태희 2014).

체는 그것들을 그저 이러저러한 '모양'으로서, 즉 감각적 대상 혹은 외적 대상으로서 의식한다. 그런 다음 주체는 이러한 모양들을 빨간 사과, 네모난 상자 등으로 파악할 수 있다. 그러므로 주체는 '자료'라는 심적 대상을 의식하지 않은 채 외적 대상을 의식할 수 있다.

(2) 여기에서 다음과 같이 주장할 수도 있다. 물론 우리가 '처음에' 빨간 모양, 네모난 모양 등을 심적 대상으로서 의식하는 것은 아니다. 하지만 이러한 모양들은 '나중에' 심적 대상으로 밝혀진다. 그것들은 마음에 속하는 빨간 모양, 네모난 모양 등으로 밝혀진다. 비록 우리가 이러한 모양들을 외적 대상으로서 의식하더라도 그것들은 실제로 심적 대상이다. 그러므로 우리는 외적 대상에 앞서 '자료'라는 심적 대상을 의식한다. 하지만 이러한 주장에도 문제가 있다. 빨간 모양, 네모난 모양 등이 심적 대상이라는 것은 불가능하다. 이러한 모양들이 심적 대상이라는 것은 어떤 심적 대상이 빨갛다는 것, 어떤 심적 대상이 네모나다는 것 등이다. 비록 그것들이 외적 대상이 아니라 심적 대상이더라도, 자료 이론에 따라 주체가 그것들을 빨간 사과, 네모난 상자 등으로 파악할 수 있으려면, 그것들은 그 자체로 빨갛거나 네모나야 한다. 하지만 심적 대상이 빨갛거나 네모나다는 것이 무엇인지 이해하기 어렵다. 마음은 색이나 모양을 가질 수 없기 때문이다. 마음이 빨갛거나 파랗다는 것, 마음이 네모나거나 둥글다는 것 등은 불가능하다.

지금까지 보았듯이, 자료 이론은 의식을 설명하기 위해 불필요할 뿐만 아니라 외적 대상의 성격을 심적 대상에 불합리하게 전가한다.[28] 그러므로 자료 이론은 포기되어야 한다. 의식을 설명하기 위해 자료, 즉 지향적이지 않은 심적 상태가 필요하지 않다. 이로부터 따라 나오는 귀결은 모든 심적 상태가 지향적이라는 것이다. 아래에서(6. 2. 1.) 이러한 귀결을 자세히 살펴볼 것이다.

물론 후설이 자료를 상정하는 데는 이유가 있다. 우리는 모든 외적 대상을 의심할 수 있다. 외적 대상이 아무리 명확하게 그리고 분명하게(clear and distinct) 경험되더라도 그것은 착각일 수 있기 때문이다. 하지만 외적 대상으로 파악되는 어떤 감각적 대상들, 이를테면 순간적으로 보이는 상자의 모양들, 창밖에서 들리는 노래의 순간적인 위상들, 바늘에서 느껴지는 따가움 등은 그것들이 보이거나 들리거나 느껴지는 한에서 의심할 수 없는 것처럼 보인다. 비록 상자, 노래, 바늘은 실제로 없더라도, 어떤 보이는 것, 어떤 들리는 것, 어떤 느껴지는 것은 반드시 있는 것처럼 보인다. 그러므로 그것들은 상자, 노래, 바늘 안에 있는 것이 아니라 마음 안에

28) 빨강과 네모남 같은 '감각적' 성격은 심적 대상에 귀속될 수 없는 반면에, 즐거움과 괴로움 같은 '감정적' 성격은 심적 대상에 귀속될 수 있다. 심적 대상도 즐겁거나 괴로울 수 있기 때문이다. 예를 들어, 내가 나의 훌륭한 계산 능력을 반성하면서 즐거움을 느끼면, 나의 계산 능력은 즐거움이라는 성격을 가진다. 하지만 이러한 즐거움과 괴로움 등이 의식되기 위해 즐거움의 '자료', 괴로움의 '자료' 등이 의식되어야 하는 것은 아니다. 아래에서(3. 2. 2.) 이 점을 자세히 살펴볼 것이다.

있는 것처럼 보인다. 하지만 이러한 논증은 의식과 대상을 혼동한다. 우리가 의심할 수 없는 것은 '대상'이 아니라 그것에 관한 '의식'이다. 우리가 의심할 수 없는 것은 어떤 보이는 것, 어떤 들리는 것, 어떤 느껴지는 것 등이 아니라 어떤 것을 보는 의식, 어떤 것을 듣는 의식, 어떤 것을 느끼는 의식 등이다. 실지로 보이거나 들리거나 느껴지는 것이 전혀 없고 내가 환각에 빠졌을지도 모른다. 그럼에도 불구하고 내가 어떤 것을 봄, 어떤 것을 들음, 어떤 것을 느낌 등이 있음은 의심할 수 없다. 예를 들어, 내가 바늘에 찔려서 따가움을 느끼면, 내가 의심할 수 없는 것은 '따가움'이 아니라 '따가워함', 즉 따가움에 관한 의식이다. 따가움은 바늘의 성격인 반면에 따가워함은 나의 심적 상태이다.[29] 만약 바늘이 없고 내가 환각에 빠졌을 뿐이라면, 나의 따가워함이 있을 뿐 바늘의 따가움은 어디에도 없을 것이다. 그러므로 오감을 통해 경험되는 어떠한 대상도 의심할 수 없는 것이 아니다.[30]

자료 이론이 거짓이면 내적 의식 이론도 중요한 동기를 잃는다. 자료가 외적 대상에 앞서 의식되고 외적 대상으로 파악되는 것이 아니라면, 어디에서나 '심적 대상'이 외적 대상에 앞서 의식되고 외적 대상으로 파악된다고 생각해야 할 필요가 없어지기 때문이다. 그러므로 의식이 외적 대상에 앞서 의식되고 외적 대상으로 파악된다고 생각해야 할 필요도 없어진다.

게다가 내적 의식 이론은 다음과 같은 문제를 일으킨다. (1) 내적 의식 이론은 악순환(vicious circle) 혹은 무한 퇴행(infinite regress)을 일으킨다. 의식은 본질적으로 지향적이다. 그것은 본질적으로 '어떤 것에 대한 관계'이다. 그러므로 의식은 '어떤 것에 대한 관계'로서 의식되어야 한다. 만약 내가 '어떤 것에 대한 관계'가 아닌 것을 의식하고 있다면, 내가 어째서 '의식'을 의식하고 있는지 알 수 없을 것이다. 나는 기껏해야 '자료', 즉 지향적이지 않은 것을 의식하고 있을 것이다. 그런데 관계가 의식되려면 관계의 항(term)이 의식되어야 한다. 예를 들어, '철수가 영희를 사랑함'이라는 관계가 의식되려면 '철수'라는 항과 '영희'라는 항이 의식되어야 한다.

---

29) 우리의 언어는 이러한 구별을 어렵게 만든다. 예를 들어, 한국어에서 '따가움'이라는 말은 따가운 대상의 성격을 가리키기도 하고, 따가워하는 주체의 심적 상태를 가리키기도 한다. 하지만 정확한 의미에서의 '따가움'은 따가운 대상의 성격이다. 정확히 말하면 바늘이 따가운 것이지 주체가 따가운 것이 아니다. 주체는 따가움을 의식한다는 의미에서 '따가워할' 뿐이다.

30) 여기에서 다음과 같이 주장할 수도 있다. 어떤 감각적 대상들은 주체에 독립적으로 존재하지 않기 때문에 심적 대상이다. 예를 들어, 나는 사과를 빨간색으로 보고, 철수는 사과를 초록색으로 본다고 하자. 그래서 빨간색과 파란색이 나와 철수에 독립적으로 존재하지 않는다고 하자. 그렇다면 그것들은 나와 철수의 마음 안에 있어야 할 것이다. 하지만 이에 대해 다음과 같이 답할 수 있다. 어떤 감각적 대상들이 주체에 독립적으로 존재하지 않는다는 점은 그것들이 '심적 대상'이라는 점을 함축하지 않는다. 그것들은 실재가 아니라 한갓된 현상, 즉 존재하지 않는 '감각적 대상'일 뿐이다. 여기에서 빨간색과 초록색은 아무리 생생하게 경험되더라도 실제로 존재하지 않는다. 그러므로 그것들이 나와 철수의 마음의 일부로서 존재해야 할 필요는 없다.

게다가 관계에 관한 의식은 관계의 항에 관한 의식을 통해 적어도 부분적으로 설명된다. '철수가 영희를 사랑함'에 관한 의식은 '철수'에 관한 의식과 '영희'에 관한 의식을 통해 적어도 부분적으로 설명된다. 그런데 앞에서(2. 2. 2.) 보았듯이 필연적으로 (a) x가 있으면 y가 있고 (b) x가 y를 통해 설명된다는 것은 x가 y에 의존한다는 것이다. 그러므로 관계에 관한 의식은 관계의 항에 관한 의식에 의존한다. 따라서 어떤 의식에 관한 의식은 그 의식이 관계하는 것, 즉 그 의식의 대상에 관한 의식에 의존한다. 물론 그 의식의 대상이 다시 의식일 수도 있다. 하지만 의존 관계가 무한히 반복될 수는 없으므로, 의식에 관한 의식은 결국 외적 대상에 관한 의식에 의존한다. 따라서 외적 의식이 내적 의식에 의존하는 것이 아니라 오히려 내적 의식이 외적 의식에 의존한다.

예를 들어, '사과에 관한 지각'에 관한 의식은 사과에 관한 의식에 의존한다. 사과에 관한 지각에 관한 의식은 '사과에 대한 관계'에 관한 의식이고, 이러한 관계에 관한 의식은 사과에 관한 의식에 의존하기 때문이다. 물론 내가 사과를 실제로 지각해야 하는 것은 아니다. 하지만 내가 사과에 관한 지각을 의식하려면 나는 사과를 어떻게든 의식해야 한다. 나는 사과를 상상하거나 그 밖의 방식으로 의식해야 한다. 만약 내가 사과를 전혀 의식하고 있지 않다면, 내가 어떻게 사과에 관한 지각을 의식하고 있는지 알 수 없을 것이다. 나는 자료를 의식하고 있거나 어떤 다른 것에 관한 의식을 의식하고 있을 것이다.

그러므로 내적 의식 이론은 악순환 혹은 무한 퇴행을 일으킨다. (a) 후설의 내적 의식 이론은 외적 의식이 내적 의식에 의존한다는 것으로 자연스럽게 이해된다. 후설에 따르면 내적 의식이 모든 외적 의식의 근거이기 때문이다. 모든 '통상적인 의미에서의 체험'은 '시간 대상들을 구성하는 근원 의식의 내용들'이다(Hua X, 84). 하지만 앞에서 보았듯이 오히려 내적 의식이 외적 의식에 의존한다. 따라서 명백한 악순환이 일어난다.

(b) 후설의 내적 의식 이론은 '더 약하게' 이해될 수도 있다. 이러한 입장에 따르면, 외적 의식은 내적 의식에 '의존하지는' 않지만 내적 의식을 '필요로 한다.' 다시 말해, 외적 의식이 내적 의식을 통해 '설명되지는' 않지만 외적 의식이 있으면 '필연적으로' 내적 의식이 있다. 하지만 어째서 이러한 입장을 받아들여야 하는지 명확하지 않다. 결국 내적 의식 이론은 외적 의식이 어떻게 일어나는지 '설명하기' 위해 제안된 것이다. 그러므로 이러한 설명을 포기하면 내적 의식 이론을 받아들여야 하는 중요한 동기가 사라진다. 게다가 다음과 같은 문제가 일어난다. 외적 의식이 그것에 관한 내적 의식을 필요로 한다면, 마찬가지로 내적 의식도 그것에 관한 내적 의식을 필요로 하지 않는가? 외적 의식이 그것에 관한 내적 의식을 필요로 한다면, 마찬가지로 내적 의식도 그것에 관한 '이차적인' 내적 의식을 필요로 할 것이고, 다시 후자의 내적 의식도 그것에 관한 '삼차적인' 내적 의식을 필요로 할 것이고, 이

러한 방식으로 무한히 계속될 것이다. 그러므로 외적 의식이 있기 위해 무한히 많은 의식들이 있어야 할 것이다. 이에 대해 외적 의식은 그것에 관한 내적 의식을 필요로 하지만 내적 의식은 그것에 관한 내적 의식을 필요로 하지 않는다고 주장할 수도 있다. 하지만 어째서 외적 의식과 내적 의식을 다르게 취급해야 하는지 명확하지 않다. 그러한 취급은 충분한 근거가 없다면 불합리할 것이다.

여기에서 다음과 같이 주장할 수도 있다. 선반성적인 내적 의식, 즉 외적 의식이 필요로 하는 내적 의식은 외적 의식과 구조적으로 다르다. 그러므로 선반성적인 내적 의식은 외적 의식과 달리 그것에 관한 내적 의식을 필요로 하지 않는다. 자하비(D. Zahavi)에 따르면, 선반성적인 내적 의식은 외적 의식의 바깥에 있는 것이 아니라 외적 의식의 '내재적 특징(intrinsic feature)'일 뿐이다(Zahavi 2010, 333). 그러므로 외적 의식이 그것의 바깥에 있는 내적 의식을 필요로 하고 다시 내적 의식이 그것의 바깥에 있는 내적 의식을 필요로 하는 방식으로 무한히 많은 의식들이 있어야 할 필요가 없다. 하지만 이에 대해 다음과 같이 답할 수 있다. 어쨌든 선반성적인 내적 의식은 의식에 관한 의식이다. 외적 의식에서 외적 대상이 어떻게든 느껴지고 나타나는 것처럼 내적 의식에서 의식이 어떻게든 느껴지고 나타난다. 만약 그렇지 않다면 의식이 의식된다고 할 수 없을 것이고, 그래서 내적 의식이 있다고 할 수 없을 것이다. 그러므로 어째서 외적 의식과 내적 의식을 다르게 취급해야 하는지 명확하지 않다. 어째서 하나가 다른 하나의 내재적 특징인가? 그리고 비록 내적 의식이 외적 의식의 내재적 특징이더라도, 그것이 어쨌든 어떤 것의 '느껴짐' 혹은 '나타남'이라면, 바로 이 때문에 새로운 내재적 특징, 즉 내적 의식이 필요하지 않은가? 외적 의식은 어떤 것의 '느껴짐' 혹은 '나타남'이기 때문에 내적 의식을 필요로 한다. 그런데 내적 의식도 어떤 것의 '느껴짐' 혹은 '나타남'이다. 그러므로 내적 의식도 새로운 내적 의식, 즉 내재적 특징을 필요로 하고, 다시 후자의 내재적 특징도 새로운 내재적 특징을 필요로 하고, 이러한 방식으로 무한히 계속된다. 따라서 무한 퇴행의 문제는 해결되지 않는다. 의식들이 서로의 내재적 특징이든지 아니든지 간에, 무한히 많은 의식들, 즉 무한히 많은 '느껴짐들' 혹은 '나타남들'이 있어야 한다.

여기에서 다음과 같이 주장할 수도 있다. 선반성적인 내적 의식은 외적 의식과 달리 '대상'에 관계하지 않는다. 그것은 의식을 '대상화하지' 않는다. 그러므로 외적 의식과 달리 선반성적인 내적 의식은 그것에 관한 내적 의식을 필요로 하지 않는다. 하지만 이에 대해 다음과 같이 답할 수 있다. 선반성적인 내적 의식은 어쨌든 의식에 관한 의식인 한에서 의식이라는 '대상'에 관계한다. 앞에서(2. 2. 1.) 말했듯이, 이 논문에서 '대상'이라는 말은 의식이 관계하는 모든 것, 즉 의식되는 모든 것을 가리킨다. 후설은 '대상'이라는 말을 보통 파악의 대상에 국한하지만, 파악에 앞서 의식되는 것도 어쨌든 의식된다는 의미에서 '대상'이다. 마찬가지로 완전히 비의도적으로 의식되는 것, 완전히 배경적으로 의식되는 것 등도 어쨌든 의식된다는 의

미에서 '대상'이다. 이러한 의미에서 선반성적인 내적 의식은 의식이라는 '대상'에 관계한다. 그리고 그것이 '자료', 즉 지향적이지 않은 것에 관한 의식이 아니라 '의식', 즉 지향적인 것에 관한 의식이라면, 그것은 의식이 관계하는 것에 관한 의식에 의존해야 하고, 결국 외적 의식에 의존해야 한다.

(2) 게다가 앞에서 제기된 문제로부터 독립적인 문제가 있다. 내적 의식 이론은 사실과 부합하지 않는다. 실지로 외적 의식은 내적 의식을 필요로 하지 않는다. 물론 이미 발달한 주체인 우리의 삶은 상당히 반성적이다. 우리는 이러저러한 외적 의식들을 가지면서 그것들에 관한 이러저러한 내적 의식들을 함께 가진다. 하지만 내적 의식 없이 외적 의식을 가지는 주체가 실제로 있을 뿐만 아니라 적어도 가능하다. 이를테면 갓난아기, 병아리, 개구리 등이 빨간 모양을 보면서 빨간 모양에 관한 자신의 의식을 의식해야 하는 것은 아니고, 따가움을 느끼면서 따가움에 관한 자신의 의식을 의식해야 하는 것은 아니다. 그들은 빨간 모양, 따가움을 의식할 뿐이다. 그러므로 내적 의식 없이 외적 의식을 가지는 주체가 있다. 게다가 이러한 주체가 적어도 가능하다. 우리는 어떤 유기체가 자신의 의식을 전혀 의식하지 않은 채 빨간 모양, 따가움 등을 의식하는 것을 상상할 수 있다. 적어도 이러한 유기체를 상상하는 것이 어떠한 문제를 일으키는지 명확하지 않다. 그러므로 내적 의식 없이 외적 의식을 가지는 주체가 적어도 가능하다.

지금까지 보았듯이, 내적 의식 이론은 악순환 혹은 무한 퇴행을 일으킬 뿐만 아니라 사실과 부합하지 않는다. 그러므로 내적 의식 이론은 포기되어야 한다. 모든 내적 의식은 사후적이라는 의미에서 '반성'이다. 그것이 아무리 암묵적이고 배경적이더라도 그러하다.[31]

선반성적인 내적 의식, 이른바 "선반성적 자기의식"(Zahavi 1999, 71)이 있다는 생각은 의식이 철저하게 '지향적인' 혹은 '관계적인' 것이 아니라 '자족적일' 수 있다는 잘못된 생각에 근거한다. 만약 한 사람이 나무를 보고 있고, 다른 사람이 그 사람을 보고 있다면, 두 번째 사람은 첫 번째 사람이 보고 있는 나무를 볼 필요 없이 첫 번째 사람을 볼 수 있을 것이다. 하지만 의식에 관한 의식은 이러한 것일 수 없다. 두 번째 의식은 첫 번째 의식을 '어떤 것에 관한 것'으로서 의식해야 하고, 그래서 첫 번째 의식이 관계하는 '어떤 것'을 함께 의식해야 한다. 후설이 선반성적인 내적 의식을 상정하는 것도 그가 의식을 어떤 방식으로 '자료화하기' 때문이다. 만약 의식이 자료라면, 혹은 때로는 지향적이고 때로는 지향적이지 않을 수 있는 어떤 것이라면, 주체는 어떤 의식이 관계하는 대상을 의식할 필요 없이 그 의식을 의식할 수 있을 것이다. 『시간 의식』에서 후설은 이러한 길로 간다. 후설에 따르면,

31) 후설이 말하는 선반성적인 내적 의식은 그저 심적 대상에 관한 '암묵적인' 의식이 아니다. 후설이 선반성적인 내적 의식을 말하는 곳에서 그는 외적 의식의 '토대'인 어떤 것을 의미하고 있다. 다른 한편 내적 의식이 명시적일 수도 있고 암묵적일 수도 있다는 점은 명백하다. 이러한 의미에서 '암묵적 반성'을 말하는 것에는 문제가 없어 보인다.

‘감각 내용’이 ‘감각적 인상’을 통해 구성되는 것처럼 ‘파악’은 ‘작용 인상’을 통해 구성된다. “감각 내용들은 감각적 인상들에서 통일체로서 구성되고, 파악들은 감각적 인상들과 엮여 있는 다른 인상들, 즉 작용 인상(Aktimpression)들에서 통일체로서 구성된다.”(Hua X, 90) 하지만 작용 인상이 무엇인지, 그리고 의식이 어떻게 인상들의 ‘통일체’로서 의식될 수 있는지 명확하지 않다. 여기에서 후설은 감각 자료와 평행하는 “제2의 자료”(이종우 2020, 19)를 도입하고 있는 것처럼 보인다. 하지만 나중에 후설 자신이 명확히 하듯이(Hua I, 76-77; Hua VI, 234-235) 의식은 자료들의 통일체가 아니다. 의식은 본질적으로 지향적이고 관계적이다. 그러므로 의식은 ‘자료’ 혹은 ‘인상’으로서 의식되는 것이 아니라 철저하게 ‘지향성’ 혹은 ‘관계’로서 의식되어야 한다.

지금까지 보았듯이, 『논리 연구』의 범주적 재현 이론은 진퇴양난에 처한다. (1) 내적 의식 이론이 참이면, 『논리 연구』의 이론은 반성 이론을 낳지 않는다. 그러면 논리적 의식은 반성이 아니라 ‘선반성적인’ 내적 의식에 의존하기 때문이다. 하지만 내적 의식 이론은 자료 이론으로부터 중요한 동기를 얻는데, 자료 이론은 거짓이다. 게다가 내적 의식 이론은 악순환 혹은 무한 퇴행을 일으킬 뿐만 아니라 사실과 부합하지 않는다. (2) 내적 의식 이론이 거짓이면, 『논리 연구』의 이론은 반성 이론을 낳는다. 그러면 논리적 의식은 선반성적인 내적 의식이 아니라 ‘반성’에 의존하기 때문이다. 하지만 실지로 반성 이론이 거짓일 뿐만 아니라 후설 자신도 반성 이론을 비판한다. 그러므로 『논리 연구』의 이론에는 문제가 있다. 1920년에 범주적 재현 이론을 포기한다고 말했을 때(Hua XIX, 535) 후설은 이러한 문제를 인식했을지도 모른다.

b. 후기의 분석에 대한 비판

발생적 논리학 강의, 『경험과 판단』 같은 후기의 작업들에서 후설은 논리적 의식을 정초하는 의식들이 어떻게 이러저러한 성격을 가지는지, 그리고 이에 근거하여 논리적 대상이 어떻게 직관되는지 더 자세히 분석한다. 이를 통해 논리의 현상학은 더 구체적이고 풍부한 방식으로 전개된다.

하지만 후기의 분석에도 문제가 있다. 그것은 논리적 의식이 어떻게 일어나는지 충분히 설명되지 않는다는 점이다. 앞에서(2. 3.) 보았듯이, 후기의 분석에 따르면 대상들의 ‘통일’ 혹은 ‘합치’가 경험되기 때문에 부분전체 관계, 집합, 보편자 같은 논리적 대상들이 직관된다. 이러한 통일 혹은 합치는 대상들에 관한 ‘의식들’의 성격으로 해석될 수도 있고, 대상들 ‘자체’의 성격으로 해석될 수도 있다. 이 논문에서 나는 후자의 해석을 전제할 것이다. 그러면 앞에서(a.) 살펴본 문제, 즉 논리적 의식

이 반성에 의존하게 된다는 문제가 해결된다. 논리적 대상을 의식하기 위해 심적 대상을 의식해야 할 필요가 없어지기 때문이다. 하지만 후설의 분석에서는 대상들 '자체'의 통일 혹은 합치가 무엇인지, 그리고 그것이 어떻게 논리적 대상으로 파악되는지 충분히 밝혀지지 않는다. 그래서 논리적 대상으로 파악되는 대상이 무엇인지, 그리고 그것이 어떻게 논리적 대상으로 파악되는지 충분히 설명되지 않는다.

여기에서 다음과 같이 물을 수 있다. 이러한 통일 혹은 합치가 논리적 대상으로 파악된다는 것은 서로 통일되고 합치하는 '대상들'이 그것들의 논리적 형식으로 파악된다는 것 아닌가? 그리고 이러한 설명이 '충분한' 것 아닌가? 예를 들어, 서로 합치하는 샛별과 개밥바라기가 그것들의 동일성으로 파악되기에 충분하다. 서로 합치하는 사과와 빨강 계기가 그것들의 부분전체 관계로 파악되기에 충분하다. 서로 합치하는 철수, 영희, 민호 등이 사람의 보편자로 파악되기에 충분하다. 논리적 형식이 직관되기 위해 이러한 대상들을 넘어서는 다른 대상들이 직관되어야 할 필요가 없다.

하지만 이러한 입장은 논리적 파악이 어떻게 일어나는지 설명하기 어렵게 만든다. 앞에서(2. 2. 3., 2. 3.) 보았듯이, 서로 통일되고 합치하는 대상들을 직관하는 것은 아직 그것들의 논리적 형식을 직관하는 것이 아니다. 예를 들어, 서로 합치하는 샛별과 개밥바라기를 직관하는 것은 '금성', 즉 새벽에 동쪽에서 뜰 뿐만 아니라 저녁에 서쪽에서 뜨는 별을 직관하는 것일 뿐 아직 '동일성'을 직관하는 것이 아니다. 서로 합치하는 사과와 빨강 계기를 직관하는 것은 '빨간 사과'를 직관하는 것일 뿐 아직 '부분전체 관계'를 직관하는 것이 아니다. 서로 합치하는 철수, 영희, 민호 등을 직관하는 것은 '사람들'을 직관하는 것일 뿐 아직 사람의 '보편자'를 직관하는 것이 아니다. 그러므로 이러한 대상들이 어떻게 논리적 형식으로 '파악되는지' 설명해야 한다. 그런데 서로 통일되고 합치하는 대상들이 논리적 형식으로 파악되기에 '충분하다면', 논리적 형식이 직관되기 위해 이러한 대상들을 넘어서는 다른 대상들이 직관되어야 할 필요가 없다. 그러므로 이러한 입장에 따르면 논리적 형식을 직관하는 것은 서로 통일되고 합치하는 대상들을 '어떤 방식으로' 직관하는 것이다. 이를테면 샛별과 개밥바라기의 동일성을 직관하는 것은 서로 합치하는 샛별과 개밥바라기를 '어떤 방식으로' 직관하는 것이다. 따라서 논리적 파악을 설명하려면 이러한 '방식'이 무엇인지 설명해야 한다. 여기에는 두 가지 가능성이 있다. (1) 서로 합치하는 대상들에 관한 의식이 다른 대상들에 관한 의식들과 함께 논리적 의식으로 '통일된다.' (2) 다른 대상들이 의식될 필요 없이 그저 합치하는 대상들이 '새로운 방식으로' 의식된다. 하지만 둘 중 어느 것도 논리적 파악을 충분히 설명할 수 없다.

(1) 서로 합치하는 대상들에 관한 의식이 다른 대상들에 관한 의식들과 함께 논리적 의식으로 '통일된다.' 앞에서(2. 2. 1.) 보았듯이, 파악은 여러 대상들에 관한 의식들이 새로운 대상에 관한 의식으로 통일되는 것이다. 예를 들어, 내가 길가에서

벽을 볼 뿐만 아니라, 이러한 의식이 지붕에 관한 의식, 문에 관한 의식 등과 함께 벽돌집에 관한 의식으로 통일되면, 이 벽은 벽돌집으로 파악된다. 여기에서 벽은 직관되는 반면에 지붕, 문 등은 비직관적으로 의식된다. 마찬가지로, 내가 빨갛고 둥근 모양을 볼 뿐만 아니라, 이러한 의식이 딱딱함과 차가움에 관한 의식, 새콤달콤한 맛에 관한 의식 등과 함께 사과에 관한 의식으로 통일되면, 이 모양은 사과로 파악된다. 여기에서 빨갛고 둥근 모양은 직관되는 반면에 딱딱함과 차가움, 새콤달콤한 맛 등은 비직관적으로 의식된다. 그래서 논리적 파악을 다음과 같이 설명하려 할 수 있다. 서로 합치하는 샛별과 개밥바라기가 직관될 뿐만 아니라, 이러한 의식이 다른 대상들에 관한 의식들과 함께 동일성에 관한 의식으로 통일된다. 여기에서 샛별과 개밥바라기는 직관되는 반면에 다른 대상들은 비직관적으로 의식된다. 하지만 문제의 입장에 따르면 논리적 파악은 이러한 방식으로 설명될 수 없다. 서로 합치하는 대상들이 논리적 형식으로 파악되기에 '충분하므로', 논리적 형식이 의식되기 위해 이러한 대상들을 넘어서는 어떠한 대상들이 함께 의식되어야 하는지 알 수 없기 때문이다. 샛별과 개밥바라기의 동일성이 의식되기 위해 서로 합치하는 샛별 및 개밥바라기를 넘어서는 어떠한 대상들이 함께 의식되어야 하는지 알기 어렵다. 마찬가지로, 사과와 빨강 계기의 부분전체 관계가 의식되기 위해 서로 합치하는 사과 및 빨강 계기를 넘어서는 어떠한 대상들이 함께 의식되어야 하는지 알기 어렵다.[32]

(2) 다른 대상들이 의식될 필요 없이 그저 합치하는 대상들이 '새로운 방식으로' 의식되고, 이를 통해 그것들의 논리적 형식이 의식된다. 여기에서 우리가 생각할 수 있는 '의식 방식'은 다음과 같다. (a) 서로 합치하는 대상들이 '능동적으로' 의식된다. (b) 서로 합치하는 대상들이 '명시적으로' 의식된다. 하지만 아래에서 보다시피 둘 중 어느 것도 논리적 파악을 충분히 설명할 수 없다.

(a) 서로 합치하는 대상들이 '능동적으로' 의식되고, 이를 통해 그것들의 논리적 형식이 의식된다. 대상들이 능동적으로 의식된다는 것은 주체가 그것들을 의식하려는 '행위(action)'를 한다는 것이다. 예를 들어, 나는 서로 합치하는 샛별과 개밥바라

32) 여기에서 다음과 같이 주장할 수도 있다. 서로 합치하는 대상들에 관한 직관, 그리고 이러한 대상들에 관한 비직관적 의식들이 논리적 대상에 관한 의식으로 통일된다. 예를 들어, 나는 서로 합치하는 '현재의' 샛별과 개밥바라기를 직관할 뿐만 아니라 '과거의' 샛별과 개밥바라기, '미래의' 샛별과 개밥바라기 등을 비직관적으로 의식한다. 그리고 이러한 의식들이 샛별과 개밥바라기의 '동일성'에 관한 의식으로 통일된다. 하지만 이에 대해 다음과 같이 답할 수 있다. 앞에서 말했듯이, 서로 합치하는 샛별과 개밥바라기를 의식하는 것은 금성, 즉 새벽에 동쪽에서 뜰 뿐만 아니라 저녁에 서쪽에서 뜨는 별을 의식하는 것일 뿐이다. 그러므로 여기에서 나는 '현재의' 금성, '과거의' 금성, '미래의' 금성 등을 의식하고 있을 뿐이다. 정확히 말하면 나는 여러 금성들이 아니라 하나의 '지속하는' 금성을 의식하고 있다. 그러므로 이러한 방식으로 논리적 파악을 설명할 수 없다. 반면에 서로 합치하는 대상들을 넘어서는 새로운 파악 내용을 상정하면 이러한 방식으로 논리적 파악을 설명할 수 있다. 아래에서(4장) 이러한 설명을 살펴볼 것이다.

기를 보려는 행위를 하고, 서로 합치하는 사과와 빨강 계기를 보려는 행위를 한다. 반면에 비논리적 의식에서 주체는 이러한 행위를 하지 않는다. 나는 서로 합치하는 샛별과 개밥바라기를 볼 뿐이고, 서로 합치하는 사과와 빨강 계기를 볼 뿐이다.[33] 하지만 이러한 능동성과 수동성의 차이가 어떻게 논리적 의식과 비논리적 의식을 구별할 수 있는지 명확하지 않다. 주체가 대상들을 의식하려는 행위를 한다고 해서 그것들의 논리적 형식을 의식해야 하는 것은 아니다. 예를 들어, 나는 벽돌집을 보면서 그것을 이루는 벽, 지붕, 문 등에 관심을 가질 수 있고, 그것들을 관찰하려는 행위를 할 수 있다. 하지만 그렇다고 해서 내가 벽돌집과 벽, 지붕, 문 등의 '부분전체 관계'를 의식해야 하는 것은 아니다. 대상들이 능동적으로 의식되는가 아니면 수동적으로 의식되는가의 여부는 그것들의 논리적 형식이 의식되는가의 여부와 무관하다.

(b) 서로 합치하는 대상들이 '명시적으로' 의식되고, 이를 통해 그것들의 논리적 형식이 의식된다. 대상들이 명시적으로 의식된다는 것은 주체가 그것들에 어느 정도 '주목한다는' 것이다. 예를 들어, 나는 서로 합치하는 샛별과 개밥바라기에 주목하고, 서로 합치하는 사과와 빨강 계기에 주목한다. 반면에 비논리적 의식에서 주체는 대상들에 주목하지 않는다. 나는 서로 합치하는 샛별과 개밥바라기에 주목하지 않고, 서로 합치하는 사과와 빨강 계기에 주목하지 않는다. 하지만 이러한 전경과 배경의 차이가 어떻게 논리적 의식과 비논리적 의식을 구별할 수 있는지 명확하지 않다. 주체가 대상들에 주목한다고 해서 그것들의 논리적 형식을 의식해야 하는 것은 아니다. 예를 들어, 나는 벽돌집을 보면서 그것을 이루는 벽, 지붕, 문 등에 관심을 가질 수 있고, 그것들에 주목할 수 있다. 하지만 그렇다고 해서 내가 벽돌집과 벽, 지붕, 문 등의 '부분전체 관계'를 의식해야 하는 것은 아니다. 대상들이 명시적으로 의식되는가 아니면 암묵적으로 의식되는가의 여부는 그것들의 논리적 형식이 의식되는가의 여부와 무관하다.

지금까지 보았듯이, 서로 통일되고 합치하는 대상들이 논리적 형식으로 파악되기에 '충분하다는' 입장은 논리적 파악이 어떻게 일어나는지 설명하기 어렵게 만든다. 이러한 대상들에 관한 경험은 논리적 파악을 위해 필요한 핵심적인 조건이지만, 그것들이 논리적 형식으로 파악되기에 충분한 것은 아니다. 그러므로 서로 통일되고 합치하는 대상들이 경험되어야 할 뿐만 아니라 그것들과 함께 어떤 새로운 대상이 경험되어야 한다. 하지만 후설의 분석에서는 이러한 새로운 대상이 무엇인지, 그리고 그것이 어떻게 논리적 형식으로 파악되는지 밝혀지지 않는다. 그러므로 이러한 새로운 대상이 무엇인지, 그리고 그것이 어떻게 논리적 형식으로 파악되는지 설명해야 한다는 과제가 남아 있다.

---

33) 아래에서(3. 2.) 이러한 능동성과 수동성의 차이, 즉 '작용(Akt)'과 '촉발(Affektion)'의 차이를 자세히 살펴볼 것이다.

그런데 이러한 과제는 의식에 대한 후설의 심화된 분석에 근거하여 해결될 수 있다. 후설은 발생적 논리학 강의, 『C 원고』 같은 후기의 작업들에서 의식에 대한 '발생적(genetic)' 탐구를 전개한다. 그리고 이러한 탐구를 통해 의식이 본질적으로 '감정'의 성격을 가짐이 밝혀진다. 나아가 이에 근거하여 논리적 의식이 일종의 감정을 통해 설명될 수 있음이 밝혀진다. 아래에서(4장) 보다시피, 논리적 의식은 모든 인식에 본질적인 감정인 '인식적 감정'을 통해 설명될 수 있다. 그러므로 논리적 의식을 충분히 설명하기 위해 의식에 대한 후설의 심화된 분석을 살펴보아야 한다. 아래에서(3장) 나는 발생적 논리학 강의, 『C 원고』 등 후기의 작업들을 중심으로 후설의 심화된 분석을 살펴볼 것이다. 이를 통해 모든 의식이 본질적으로 감정의 성격을 가진다는 점, 특히 모든 인식이 본질적으로 인식적 감정의 성격을 가진다는 점이 밝혀질 것이다.

2. 지금까지의 연구들에 대한 비판

마지막으로 후설의 분석에 대한 다른 연구자들의 견해를 비판적으로 검토하자. 앞에서(2. 2. 4.) 보았듯이, 후설은 1920년에 『논리 연구』의 범주적 재현 이론을 포기한다고 말하면서 어떠한 이유나 대안도 제시하지 않았다. 그래서 지금까지 여러 연구자들이 『논리 연구』의 이론에 어떠한 문제가 있는지 밝히려 시도했다. 아래에서 나는 이들의 견해를 간략히 소개하고 비판할 것이다.

투겐트하트(E. Tugendhat)는 『논리 연구』의 이론이 논리적 대상의 파악 내용을 '감각 자료'로 만든다고 주장한다. 투겐트하트는 후설이 말하는 '합치'를 "감각적으로 현전하는 것의 특정한 형세(Konstellation)"(Tugendhat 1970, 122)로 간주하고, 이러한 형세가 논리적 대상으로 파악될 수 없다고 주장한다. 이러한 형세는 '내실적인(reell) 의식 내용'으로서의 '감각적 토대', 즉 감각 자료인데, 감각 자료는 '그것 자체로', 즉 심적 대상으로 파악되거나 '외적 대상'으로 파악되거나 둘 중 하나이기 때문이다. "이러한 감각적 토대가 종합적 작용을 통해 범주적-대상적인 '파악'을 겪는 '재현자'로 해석된다는 점은 의심의 여지없이 후설이 나중에 범주적 재현 이론을 거부한 이유이다. [...] 내실적인 의식 내용은 그것 자체로 파악되거나 아니면 좁은 의미에서의 재현자(다른 것의 재현자)로, 즉 외적 대상의 음영(Abschattung)으로 파악되거나 둘 중 하나일 뿐이기 때문이다."(Tugendhat 1970, 122) 하지만 투겐트하트는 『논리 연구』의 이론을 충분히 이해하지 못한 것으로 보인다. 후설이 말하는 '합치'는 감각 자료가 아니라 의식의 성격, 즉 지향적 상태의 성격이다. 그리고 『논리 연구』의 이론에 따르면 감각 자료는 그것 자체(심적 대상)로 파악되거나 감각적 대상으로 파악되거나 둘 중 하나인 반면에, 의식의 성격은 그것 자체(심적 대상)로

파악되거나 논리적 대상으로 파악되거나 둘 중 하나이다.

투겐트하트는 의식의 성격이 논리적 대상의 파악 내용이 아니라 논리적 대상을 직관하기 위해 필요한 '조건'일 뿐이라고 올바르게 지적한다. "범주적 직관이 그것을 정초하는 작용들의 특정한 감각적 형세를 조건으로 하는 그때그때의 종합의 현행적인(aktuell) 실행이라는 통찰은 범주적 재현 이론의 긍정적인 핵심으로 남는다. [...] 이러한 조건성이 이러한 형세의 재현으로, 대상적 파악으로 이해되어야 할 필요는 없다."(Tugendhat 1970, 122) 이에 힘입어 투겐트하트는 논리적 대상에 관한 파악과 파악 내용이라는 구상을 거부한다. 논리적 직관은 의식들이 통일되는 조건에서 '현행적으로 실행되는' 논리적 의식일 뿐이다(Tugendhat 1970, 122-123). 의식들이 통일되는 조건에서 그것들이 정초하는 논리적 의식이 일어나기만 하면 논리적 대상이 직관된다. 예를 들어, 샛별에 관한 의식과 개밥바라기에 관한 의식이 통일되는 조건에서 샛별과 개밥바라기의 동일성에 관한 의식이 일어나기만 하면 동일성이 직관된다. 여기에서 의식들의 통일이 그 자체로 의식되거나 논리적 대상으로 파악되어야 할 필요는 없다.

하지만 투겐트하트의 입장에는 문제가 있다. 그것은 어떠한 대상이 논리적 대상으로 파악되는지 밝히지 않으므로, 논리적 의식이 비논리적 의식으로부터 어떻게 나오는지 충분히 설명하지 못한다. 논리적 대상이 의식되려면 어떤 대상이 논리적 대상으로 파악되어야 한다. 다시 말해, 논리적 의식은 파악이어야 한다. 앞에서(2. 2. 1.) 보았듯이, 파악은 여러 의식들이 새로운 의식으로 통일되는 것이다. 만약 논리적 의식이 파악이 아니라면, 어떠한 비논리적 의식들이 어떠한 방식으로 통일되더라도 논리적 의식이 일어나기에 충분하지 않을 것이다. 논리적 의식은 비논리적 의식을 통해 충분히 설명되지 않는 기초적인(primitive) 의식으로 남을 것이다. 그러므로 논리적 의식이 비논리적 의식으로부터 어떻게 나오는지 충분히 설명하려면 어떠한 대상이 논리적 대상으로 파악되는지 밝혀야 한다. 투겐트하트의 입장은 논리적 의식이 어떻게 일어나는지 충분히 설명해야 한다는 과제를 남겨둔다.

소콜로프스키(R. Sokolowski)는 『논리 연구』의 이론이 논리적 의식을 '직관적' 의식들에 의존하게 만든다고 주장한다. 다시 말해, 논리적 의식이 '비직관적' 의식들에 근거하여 일어날 수 없게 만든다고 주장한다. 소콜로프스키에 따르면, 후설은 논리적 의식을 '범주적 대상의 재료들이 마음에 지각적으로 현전하는 상황들에 제한한다.' "그[후설]의 분석의 결점은 공의적인 것(syncategorematical)들의 본래적(authentic) 실행을 범주적 대상의 재료들이 마음에 지각적으로 현전하는 상황들에 제한한다는 점이다. 이는 마음이 범주적 대상의 재료인 대상들과 능동적으로, 지각적으로 연결되어 있어야만 범주적 지향이 작동할 수 있음을 함축한다."(Sokolowski 1974, 55) 하지만 소콜로프스키는 그가 인용하는 투겐트하트의 서술을 잘못 이해한 것으로 보인다. 투겐트하트는 논리적 직관을 '논리적 의식의 현행적 실행'이라 부르

고, 이러한 실행이 직관적 의식들에 의존한다고 말한다(Tugendhat 1970, 124). 그런데 소콜로프스키는 이러한 서술을 '비직관적인' 논리적 의식의 실행도 직관적 의식들에 의존한다는 것으로 잘못 이해한다. 하지만 이는 후설의 주장이 아니다. 비록 논리적 '직관'은 직관적 의식들에 의존하더라도, '비직관적인' 논리적 의식은 직관적 의식들에 의존하지 않는다. 예를 들어, 나는 철수와 사람 계기를 직관하지 않은 채 '철수가 사람이다.'라고 말하면서 철수가 사람이라는 사태를 비직관적으로 의식할 수 있다.

맥카시(J. C. McCarthy)는 『논리 연구』의 이론이 '칸트주의'의 결함을 가진다고 주장한다(McCarthy 1988, 151). 맥카시는 후설의 다음과 같은 서술을 지적한다. 주체가 어떤 대상을 지각하면 그 대상의 부분들이 함께 지각되는데, "거기에서 관건이 되는 것은 지각에서 나타나는 그대로의 대상, 즉 지각 자체 안에 있는 그대로의 대상의 성분들일 뿐 '객관적 현실' 안에 있는 대상, 즉 사후의 경험들, 인식들, 학문들이 비로소 밝힐 대상에 속하는 성분들이 결코 아니다."(Hua XIX, 682)[34] 맥카시는 이러한 서술이 '일종의 완벽한 명증적 경험'에 호소한다고 주장한다(McCarthy 1988, 151). 여기에서 '객관적 현실'은 우리에게 나타나지 않는 대상, 즉 우리가 알 수 없는 대상이기 때문이다. 하지만 후설이 말하는 '객관적 현실'을 이렇게 해석해야 할 필요가 없다. 그것은 우리에게 나타나지 않는 대상이 아니라 '사후의 경험들, 인식들, 학문들'에서 나타나는 대상이다. 그리고 후설은 이러한 대상으로부터 지각에서 나타나는 대상을 구별하고 있을 뿐이다. 지각에 근거하여 일어나는 부분전체 의식을 분석하기 위해 이러한 구별이 필요하기 때문이다. 다른 한편 맥카시는 소콜로프스키를 따라 『논리 연구』의 이론이 논리적 의식을 직관적 의식들에 의존하게 만든다고 주장하지만(McCarthy 1988, 152-153), 별도의 근거를 제시하지 않는다.

로마는 『논리 연구』의 이론이 반성 이론이 된다고 주장한다. 로마는 후설이 『논리 연구』 제2판의 머리말을 위한 초안에서 자신의 『산술 철학』의 이론을 비판하고 있음에 주목한다. 거기에서 후설이 비판하는 것은 집합이 연언 의식에 관한 '반성'에서 의식된다는 이론이다(Lohmar 1998, 192). 이를테면 집합 {철수, 영희}는 '철수 그리고 영희'라는 연언 의식에 관한 반성에서 의식된다. 그러므로 『산술 철학』의 이론에 따르면 집합은 반성에서 의식되는 심적 대상이다. 후설은 자신이 『산술 철학』에서 모든 대상이 물적 대상이거나 심적 대상이라는 '브렌타노 학파의 도식(Schablone)'을 고수했다고, 그래서 거기에서 집합을 심적 대상으로 간주했다고 비판한다(Lohmar 1998, 192).

그런데 로마는 『산술 철학』의 이론이 『논리 연구』에서 반복된다고 주장한다.

---

34) 이 인용문은 후설의 다음과 같은 서술을 부연하고 있다. "대상 전체를 직관적으로 의미함은 α[부분]의 지향을 암묵적으로 포함한다. 지각은 실로 대상 자체를 포착하려 하고, 그래서 지각의 '포착함'은 전체 대상 안에 그리고 함께 있는 모든 성분들에 해당해야 한다."(Hua XIX, 682)

로마는 후설이 논리적 대상의 파악 내용을 '반성 내용'이라 부른다는 점에 주목한다. '반성 내용'이라는 말은 논리적 대상이 반성에서 의식된다는 『산술 철학』의 이론을 연상시키기 때문이다. "우리가 [...] 여기에서 재현자로서 파악되는 내용에 관해 물으면, [『산술 철학』의] 비판된 구상은 집합 작용(Kollektionsakt)의 체험을 가리키는데, 그것은 작용에 관한 반성에서 주어질 수 있다. 그래서 파악 내용을 반성 내용이라 부를 수 있을 것이다."(Lohmar 1998, 196) 로마는 후설이 여섯 번째 논리 연구의 6장에서 『산술 철학』의 이론을 벗어날 뿐만 아니라 그것을 비판한다는 점을 분명히 한다. "명백히 이러한 오류는 여섯 번째 논리 연구의 결정적인 6장에서는 일어나지 않았다. 심지어 44절에서는 인식 과정에서 반성의 역할에 관한 비판적인 분석이 발견된다."(Lohmar 1998, 196) 그럼에도 불구하고 로마는 후설이 여섯 번째 논리 연구의 7장에서 '반성 내용'이라는 말을 사용하고, 그래서 『산술 철학』의 이론을 다시 받아들인다고 주장한다.

"우리는 [여섯 번째 논리 연구의] 7장, 즉 범주적 재현에 대한 연구의 마지막에서 오류를 발견한다. 여기에서 후설은 [...] 다음과 같이 쓴다. '오직 반성 내용들만 범주적 재현자들로서 기능할 수 있다.'(Hua XIX, 709) 명백히 이와 함께 방금 전에(44절) 비판되었던 오류가 일어난다."(Lohmar 1998, 196)

하지만 후설이 '반성 내용'이라는 말을 사용한다는 점은 그가 『산술 철학』의 이론을 다시 받아들인다는 충분한 증거가 아니다. 앞에서(2. 2. 4.) 보았듯이, 이 말은 의식의 성격 혹은 '노에시스(Noesis)'를 가리킬 뿐이기 때문이다(Hua XIX, 708; Hua III/1 194). 물론 앞에서(2. 4. 1.) 보았듯이 『논리 연구』의 이론은 결국 반성 이론이 된다. 하지만 후설이 『산술 철학』의 이론을 다시 받아들이려 한 것은 아니다. 오히려 후설은 그것을 벗어나려 했다. (1) 앞에서 보았듯이, 후설은 『논리 연구』의 이론이 반성 이론이 되지 않는다고 생각한다. 후설에 따르면, 의식의 성격은 '선반성적으로' 의식될 수 있고 논리적 대상으로 파악될 수 있기 때문이다. 그래서 후설은 반성 이론을 '근본적으로 잘못된 설'이라 비판할 수 있었다(Hua XIX, 668). (2) 비록 『논리 연구』의 이론이 결국 반성 이론이 되더라도, 이는 논리적 의식이 그 자체로 반성이 되기 때문이 아니라 반성에 의존하게 되기 때문이다. 논리적 의식은 그 자체로 의식의 성격에 관한 의식이 아니라 의식의 성격을 새로운 종류의 대상인 논리적 대상으로 파악하는 의식이다.

로마에 따르면, 논리적 대상의 파악 내용은 '내적 감각', 즉 반성도 아니고 '외적 감각', 즉 감각적 지각도 아닌 '제3의 원천'에서 경험되어야 하는데, 후설은 이를 뒤늦게 인식한다(Lohmar 1998, 201). 로마에 따르면, 1906/1907년 겨울학기 강의 「논리학과 인식론 입문」에서 후설은 의식들의 합치가 '체험된다는' 점, 즉 선반성적으

로 의식된다는 점에 주목한다. “합치는 ‘내실적으로 주어지고, 주어지는 것으로서 지각될 수 있다.’(Hua XXIV, 282) [...] 이 내용은 그것을 파악하는 지향의 토대 및 충족 근거가 될 수도 있지만, 그저 체험되어(erleben) 남을 수도 있다.”(Lohmar 1998, 201-202) 그리고 로마는 이를 통해 『논리 연구』의 이론의 문제가 해결된다고 주장한다.

하지만 의식들의 합치가 ‘체험된다는’ 것, 즉 선반성적으로 의식된다는 것은 이미 『논리 연구』의 입장이다(Hua XIX, 682, 700, 702, 703). 후설에 따르면, 심적 상태는 원래 ‘대상적으로 나타나지 않고’ 그저 ‘체험된다.’ “감각들, 마찬가지로 그것들을 ‘파악하는’ 혹은 ‘통각하는’ 작용들은 체험되지만 대상적으로 나타나지 않는다. [...] 다른 한편 대상들은 나타나고 지각되지만 체험되지 않는다.”(Hua XIX, 399) 그래서 후설은 심적 상태가 ‘체험된다는 것’과 반성된다는 것을 구별한다. “체험된다는 것은 대상적이라는 것이 아니다. 하지만 ‘반성’은 우리가 반성하는 현상학적 체험이 우리에게 대상적이게 된다는 것을 [...] 뜻한다.”(Hua XIX, 669)[35] 그럼에도 불구하고 『논리 연구』의 이론의 문제는 해결되지 않는다. 앞에서(2. 4. 1.) 보았듯이, 실지로 의식은 선반성적으로 의식되지 않기 때문이다. 그러므로 의식이 선반성적으로 의식된다는 생각은 새로운 것도 아니고 『논리 연구』의 이론의 문제를 해결하지도 못한다.

사크리니(M. Sacrini)는 『논리 연구』의 ‘범주적 직관’ 개념이 후설의 후기의 분석에서 더 이상 역할을 하지 못한다고 주장한다. “범주적 직관은, 지각적 종합에 관한 후기의 기술들에 직면하면, 그것의 인식적 기능을 잃는다.”(Sacrini 2016, 251) 사크리니는 『논리 연구』의 분석과 후기의 분석을 다음과 같이 대조한다. 『논리 연구』에서 논리적 의식은 지각들의 통일을 넘어서는 ‘새로운 층’의 ‘정초되는 작용’이다. “여섯 번째 논리 연구에서 범주적 직관은 단순한 지각에서 유래하는 자발적인 전개로서 나타난 것이 아니라 [...] 새로운 층의 직관으로서, 정초되는 작용으로서 나타났다.”(Sacrini 2016, 267) 반면에 후설의 후기의 분석에서 논리적 의식은 ‘정초되는 직관’이 아니라 ‘지각에서 자발적으로 일어나는 종합’, 즉 명시화(Explikation)일 뿐이다. 그것은 “정초되는 직관이라는 개념에 호소하지 않은 채, 즉 감각적 지각에서 자발적으로 일어나는 종합과 다른 종합에 호소하지 않은 채 지각의 단순한 탐사 활동에서 일어나는 것으로 이해될 수 있다.”(Sacrini 2016, 268) 예를 들어, 사과와 빨강 계기의 부분전체 관계에 관한 의식은 사과로부터 그것의 빨강 계기를 부각하는 의식일 뿐이다. 내가 사과를 보면서 그것의 빨강 계기를 부각하면, 나는 이미

35) 앞에서(2. 2. 1.) 말했듯이, 후설은 ‘대상’이라는 말을 좁게 사용한다. 보통 후설은 파악을 통해 의식되는 대상을 ‘대상’이라 부르고, 파악에 앞서 선반성적으로 의식되는 심적 상태를 ‘체험(Erlebnis)’이라 부른다. 이러한 심적 상태는 대상화되지 않고 그저 체험된다. 하지만 이 논문에서는 이러한 구별을 하지 않는다. 파악을 통해 의식되든지 파악에 앞서 의식되든지 간에 의식이 관계하는 모든 것은 대상이다.

사과와 빨강 계기의 부분전체 관계를 의식하고 있다.

하지만 사크리니의 입장은 후설의 분석에 대한 올바른 해석이 아닐 뿐만 아니라 사실과 부합하지 않는다. (1) 앞에서(2. 3.) 보았듯이, 후기의 작업들에서도 후설은 명시화와 논리적 의식을 분명하게 구별한다. 발생적 논리학 강의에서 후설은 부분전체 의식의 세 단계를 구별한다. '첫 번째 단계'는 '모든 명시화에 앞서는 관찰하는 직관'이고(Hua XXXI, 67), "두 번째 단계"(Hua XXXI, 67)는 명시화, 즉 "주제적 대상 S의 내용으로 들어가는 것이다. 주제적 대상이 명시화된다."(Hua XXXI, 67-68) 그리고 세 번째 단계는 '판단', 즉 부분전체 의식이다. "지금까지 우리는 [...] 객관화(Objektivierung)의 능동성의 낮은 두 단계를 가졌다. 우리는 두 번째 주요 명칭으로서 판단의 단계를 그것에 대립시킨다."(Hua XXXI, 69) 『경험과 판단』에서도 후설은 부분전체 의식의 두 단계를 구별한다. 첫 번째 단계는 명시화, 즉 "S로부터 합치하는 두드러지는 계기들 p, q, ...로 넘어가는 것"(EU, 246)이고, 두 번째 단계는 판단, 즉 "자아가 [...] p로 새롭게 넘어가면서 [S의] 의미가 풍부해짐을 근원적으로 활동적으로 다시 산출하면서 그것을 자각하고 만족하는 것"(EU, 246)이다.[36] (2) 주체가 한 대상으로부터 다른 대상을 부각하고 명시화한다고 해서 논리적 의식이 일어나는 것은 아니다. 앞에서(2. 4. 1.) 보았듯이, 대상들이 '능동적인' 혹은 '명시적인' 방식으로 의식된다고 해서 그것들의 논리적 형식이 의식되는 것은 아니다. 주체는 대상들을 의식하려는 '행위'를 할 뿐이고, 대상들을 '명시적으로' 의식할 뿐이다. 여기에서 주체가 대상들의 동일성, 부분전체 관계 같은 논리적 형식들을 의식해야 할 필요는 없다.

마지막으로 다른 논문에서 나는 『논리 연구』의 이론에 문제가 없다고 주장했다. 감각 자료가 '반성 없이' 의식되고 사물로 파악될 수 있는 것처럼 의식도 '반성 없이' 의식되고 논리적 대상으로 파악될 수 있는 것처럼 보이기 때문이다. "사물 지각이 휠레를 파악 내용으로 하여 반성 없이 사물을 지각하는 것처럼, 범주적 직관이 노에시스를 파악 내용으로 하여 반성 없이 범주적 대상을 직관한다는 점에는 문제가 없다."(이종우 2018, 22) 하지만 앞에서 보았듯이 자료 이론과 내적 의식 이론에 문제가 있으므로, 나의 이전의 주장도 올바르지 않다.

36) 사크리니는 후설의 후기의 분석을 해설하면서 발생적 논리학 강의를 인용하고 있다(Sacrini 2016, 265-267). 그리고 사크리니가 인용하는 곳에서 후설은 아직 명시화와 논리적 의식을 분명하게 구별하지 않거나 명시화에 관해서만 서술하고 있다(Hua XXXI, 20, 23). 하지만 발생적 논리학 강의의 다른 곳에서 후설은 명시화와 논리적 의식을 분명하게 구별하고 있다(Hua XXXI, 67, 69).

제3장 의식과 감정에 대한 후설의 분석

앞에서(2. 4. 1.) 말했듯이, 논리적 의식이 어떻게 일어나는지 충분히 설명하기 위해 의식에 대한 '발생적(genetic)' 탐구가 필요하다. 이 장에서 나는 발생적 논리학 강의, 『C 원고』 등 후설(E. Husserl)의 후기의 작업들에서 전개되는 발생적 탐구를 살펴볼 것이다. 그리고 이를 통해 모든 의식이 감정의 성격을 가진다는 점, 특히 모든 '인식'이 '인식적 감정'의 성격을 가진다는 점을 보일 것이다. 이러한 점들은 논리적 의식을 설명하는 데 중요한 역할을 한다.

나는 먼저 '정적(static)' 탐구와 '발생적' 탐구를 대조함으로써 앞으로의 탐구의 성격을 명확히 할 것이다(3. 1). 그런 다음 발생적 탐구의 기본적인 개념인 '촉발(Affektion)'과 '작용(Akt)'을 살펴볼 것이고, 이를 통해 모든 의식이 본질적으로 감정의 성격을 가진다는 점을 보일 것이다(3. 2.). 나아가 촉발들의 발생과 통일인 '연상(Assoziation)'을 살펴볼 것이고, 이를 통해 의식들의 발생과 통일이 본질적으로 감정의 성격을 가진다는 점을 보일 것이다(3. 3.). 마지막으로 나는 후설의 발생적 탐구를 비판적으로 검토할 것이다(3. 4).

제1절 정적 현상학과 발생적 현상학

지금까지 주로 전개된 것은 의식에 대한 '정적' 탐구인 반면에, 아래에서 전개되는 것은 의식에 대한 '발생적' 탐구이다. 그러므로 앞으로의 탐구의 성격을 밝히기 위해 정적 탐구와 발생적 탐구를 대조할 필요가 있다.

1921년의 한 원고에서 후설은 '정적 현상학'과 '발생적 현상학'을 구별한다(Hua XIV, 40). 먼저 정적 현상학이 무엇인지 살펴보자. 후설에 따르면, 정적 현상학은 '구성하는 의식'과 '구성된 대상'의 '상관관계'를 탐구하고 '발생적 문제'를 배제하는 현상학이다. "나는 구성하는 의식과 구성된 대상의 상관관계(Korrelation)들을 추적하고 발생적 문제들 일반을 배제하는 현상학적 탐구들을 정적이라고 잘 부를 수 있다."(Hua XIV, 38)

앞에서(2. 1. 1.) 보았듯이, 정확한 의미에서 대상을 '구성한다는' 것은 대상에 대한 앎을 가진다는 것이다. 그것은 대상을 '명증(Evidenz)'의 방식으로, 즉 인식적으로 정당한 방식으로 의식하는 것이다. 우리가 어떤 대상을 있는 것으로서 정당하게 의식하면, 우리는 그 대상이 실제로 있다고 믿을 수밖에 없다. 우리가 어떤 대상을 이러저러한 속성과 관계를 가지는 것으로서 정당하게 의식하면, 우리는 그 대상이 실제로 이러저러한 성격을 가진다고 믿을 수밖에 없다. 그 대상은 실제로 있고, 실

제로 이러저러한 속성과 관계를 가진다. 그러므로 '구성하는 의식'과 '구성된 대상'이 '상관관계'에 있다. 정적 현상학이 탐구하는 것은 이러한 상관관계이다. 그것은 대상이 우리에게 어떻게 나타나는지 밝히고, 이에 근거하여 대상이 실제로 어떠한지 밝히는 데 기여한다.

그래서 정적 현상학은 대상에 관한 선험적 학문인 존재론(ontology)에 기여한다. 1933년의 한 원고에서 후설은 정적 현상학과 존재론의 관계를 논한다. 후설에 따르면, 존재 확신들 혹은 존재 타당성들의 '정초' 관계를 명확하게 만드는 '정적 현상학'과 세계의 구조를 명확하게 만드는 '존재론적 분석'은 '등가적이다.'

"완전한 세계 직관의 문제, 가능한 경험의 세계를 완전히 명확하게 만드는 문제는 보편적인 타당성 정초(Geltungsfundierung)의 문제와 등가적이다(äquivalent). 그러므로 이것이 정적 현상학이다. 나는 세계라는 존재 의미를 존재론적으로 분석하고, 상관적으로 존재 확신(Seinsgewissheit)들, 그것도 구체적으로 주어짐의 방식들에 관해 묻는다. 존재론적 분석은 상관적인 존재 타당성들의 분석을 위한 실마리이다."(Hua XV, 616)

존재 확신들의 정초 관계는 앎들의 정초 관계이다. 예를 들어, 정치에 대한 앎은 인격들과 그들의 권력관계 등에 대한 앎에 의존하고, 집합 {철수, 영희}에 대한 앎은 철수, 영희에 대한 앎에 의존한다. 그런데 이러한 정초 관계와 세계의 구조는 상관적이다. 정치는 인격, 권력관계 등에 의존하고, {철수, 영희}는 철수와 영희에 의존한다. 그러므로 정적 현상학은 앎들의 정초 관계를 밝힘으로써 세계의 구조를 밝히는 존재론에 기여할 수 있다. 그래서 후설에 따르면 '정적 현상학'은 '세계를 경험하는 주관성의 본질적 구조에 대한 탐구'일 뿐만 아니라 '완전한 세계 직관을 수립하기 위한 체계적인 방법'이다(Hua XV, 617).

이제 발생적 현상학이 무엇인지 살펴보자. 후설에 따르면, 발생적 현상학은 의식들의 '생성'과 '동기부여'를 탐구하는 현상학이다. "발생의 현상학은, 시간 흐름 속의 근원적인 생성(Werden), [...] 그리고 발생적으로 기능하는 이른바 '동기부여(Motivation)들'을 추적함으로써, 의식이 의식으로부터 어떻게 생성되는지, [...] 그래서 동기를 주는 것들과 동기를 얻는 것들의 조건 연관(Bedingtheitszusammenhang)이 어떻게 일어나는지 [...] 보인다."(Hua XIV, 41)

동기부여는 의식들의 인과관계이다. 그것은 한 의식이 일어나기 '때문에' 다른 의식이 일어나는 관계이다. 예를 들어, 나는 지금 보이는 대상들 가운데 어떤 대상들에 호기심을 느끼고, 그리로 눈을 움직이려 한다. 그런 다음 내가 눈을 움직이면 새로운 대상들이 보인다. 그러면 나는 다시 어떤 대상들에 호기심을 느끼고, 그리로 눈을 움직이면서 새로운 대상들을 본다. 이러한 방식으로 기존의 의식들 '때문에' 새로운 의식들이 일어나고, 다시 후자의 의식들 '때문에' 새로운 의식들이 일어난다. 여기에서 관건이 되는 것이 자연의 인과관계가 아니라 의식에 내재적인 인과관계라

는 점에 유의해야 한다. 후설은 이러한 인과관계를 자연의 인과관계로부터 구별하기 위해 '동기부여'라 부른다. "여기에서 선입견에 시달리는 인과라는 표현을 피하고, (순수 심리학적 권역과 마찬가지로) 초월적(transzendental) 권역에서는 동기부여를 말하는 것이 낫다."(Hua I, 109) 이러한 의미에서 "동기부여는 정신적 삶의 법칙이다."(Hua IV, 220)

주체의 삶은 다양한 동기부여의 규칙들, 즉 성향(disposition)들에 지배된다. 예를 들어, 나는 날씨가 좋으면 밖에 나가고 싶다. 나는 방이 어질러져 있으면 기분이 나빠진다. 나는 '모든 사람은 죽는가?'라는 물음을 들으면 '그렇다.'라고 대답한다. 그래서 후설에 따르면 주체는 그때그때의 의식들을 가지기만 하는 '빈 동일성의 극'이 아니라 '습성(Habitus)을 통해 항속하는 자아'이다(Hua I, 100-101). 주체는 다양한 습성들을 가지는 방식으로 인격(Person)이 되고, 개성을 가지게 되고, 삶을 영위할 수 있는 능력들을 가지게 된다. 나아가 우리는 주체가 이러한 습성들을 어떻게 가지게 되었는지 물을 수 있다. 그러면 우리는 주체의 '발달'을 묻게 되고, 이러한 발달의 처음부터 주체가 가지는 '특정한 성향들'인 본능(Instinkt)을 묻게 된다. 후설에 따르면, 주체는 "발달하는 것, 이러한 발달의 처음부터 이미 그의 특정한 성향들을 가지는 것"(Hua IV, 349)이다. 발달하는 것으로서 주체는 "역사의 통일성 안에서 자기 자신에 대해 구성된다."(Hua I, 109) 그래서 발생적 현상학은 주체의 '역사'에 대한 탐구이기도 하다. 다양한 대상들에 대한 앎, 즉 다양한 '구성적 체계들'은 주체의 역사를 지배하는 '법칙적 발생' 안에서만 가능하다. "자아에 대해 이러저러한 대상들과 대상 범주들이 있게 하는 구성적 체계들은 그 자체로 오직 법칙적인 발생의 테두리 안에서만 가능하다."(Hua I, 109) 그리고 이러한 발생에 대한 탐구를 통해 "자아는 비로소 종합적으로 함께 속하는 성취(Leistung)들의 무한한 연관, 보편적 발생의 통일성 안에 결합된 연관으로 이해될 수 있게 된다."(Hua I, 114) 그래서 발생적 탐구를 통해 현상학은 가장 구체적인 수준으로 고양된다.

지금까지 보았듯이, 정적 현상학은 의식과 대상의 '상관관계'를 다루고, 발생적 현상학은 의식들의 '인과관계'를 다룬다. 정적 현상학은 어떤 대상에 관한 의식이 무엇인지 밝히고, 이를 통해 그 대상이 무엇인지 밝히는 데 기여한다. 반면에 발생적 현상학은 이러한 의식이 왜 일어나는지 밝힌다. 이러한 의미에서 정적 현상학은 '기술하는 현상학'이고, 발생적 현상학은 '설명하는 현상학'이다(Hua XI, 340). 그것들은 서로 다른 목표들을 가지고 서로 다른 방식으로 의식을 탐구한다. 그래서 후설은 정적 현상학과 발생적 현상학을 "현상학의 두 얼굴"(Hua XV, 617)이라 부른다.

아래에서 전개되는 것은 다양한 동기부여들에 대한 발생적 현상학이다. 이러한 동기부여들은 주체가 수동적으로 '겪는' 의식 때문에 주체가 능동적으로 '행동하는' 의식이 일어나는 것, 한 의식 때문에 다른 의식이 일어나는 것, 무의식 때문에 의식

이 일어나는 것 등이다. 아래에서 이러한 동기부여들이 감정을 통해 설명된다는 점, 그래서 의식의 발생이 감정을 통해 설명된다는 점이 밝혀질 것이다.[37]

제2절 촉발과 감정

이 절에서 나는 주체가 수동적으로 '겪는' 의식인 '촉발(Affektion)'과 주체가 능동적으로 '행동하는' 의식인 '작용(Akt)'을 살펴볼 것이다. 나는 먼저 촉발과 작용의 개념을 분명히 한 다음(3. 2. 1.) 후설이 어떻게 감정을 통해 촉발을 설명하는지(3. 2. 2.), 그리고 어떻게 '인식적(epistemic)' 감정과 '실천적(practical)' 감정을 구별하는지 살펴볼 것이다(3. 2. 3.). 이를 통해 모든 의식이 본질적으로 감정의 성격을 가진다는 점, 특히 믿음, 의심, 추정을 비롯한 모든 인식적 태도(attitude)가 본질적으로 인식적 감정의 성격을 가진다는 점이 밝혀진다.

1. 촉발과 작용의 개념

'촉발(Affektion)'과 '작용(Akt)'은 발생적 현상학의 기본적인 개념이다. 작용은 현상학적으로 이해된 '행위(action)'이고,[38] 촉발은 현상학적으로 이해된 행위의 '동기'이다. 작용은 주체가 행동하면서 새로운 의식을 실현하는 것이고, 촉발은 기존의 의식이 주체의 작용에 동기를 부여하는 것이다. 예를 들어, 철수는 '철수야!'라는 목소리를 들으면서 그를 부르는 사람을 의식한다. 이러한 의식은 철수의 고개를 돌리는 행위에 동기를 부여한다. 철수는 그 사람을 보기 위해 고개를 돌린다. 여기에서 그 사람에 관한 의식은 철수의 고개를 돌리는 작용을 촉발하고, 철수는 그 사람을 보기 위해 고개를 돌리는 작용을 행사한다. 이러한 방식으로 기존의 의식이 주체를

37) 이 논문의 연구가 주체의 태어남, 발달, 죽음 등을 다루는 '전면적인' 발생적 탐구가 아니라는 점에 유의해야 한다. 주체의 본능으로부터 다양한 습성들이 어떻게 발생하는가에 관해 이남인의 연구와 김기복의 연구를 참고하라(Lee 1993; 김기복 2013).

38) 후설이 '작용(Akt)'이라는 말을 점차 다르게 사용한다는 점에 유의해야 한다. 『논리 연구』에서 '작용'이라는 말은 그저 "지향적 체험"(Hua XIX, 391), 즉 의식을 가리킨다. 심지어 거기에서 후설은 '작용'을 '행위(actus)' 및 '활동(Betätigung)'으로부터 분명하게 구별한다(Hua XIX, 393). 하지만 '작용'이라는 말은 점차 전의하여 행위를 가리키게 된다. 『이념들 1』에서 후설은 '본래적인(eigentlich)', '현행적인(aktuell)', 주체에 의해 '실행되는(vollziehen)' 의식만 '작용'이라 부른다(Hua III/1, 190). 그리고 나중에 후설은 '작용'이라는 말로 행위를 가리킨다. 『C 원고』에서 후설은 '촉발'과 '행위(Aktion, Aktus)'를 대조하고(Hua Mat VIII, 183-184), 마찬가지로 '촉발'과 '작용'을 대조한다(Hua Mat VIII, 335, 353). 그러므로 여기에서 '작용'과 '행위'는 외연이 같은 말이다.

촉발하고, 주체가 작용하면서 새로운 의식을 실현한다. 그런데 의식은 반드시 어떤 대상에 관한 의식이므로, 촉발과 작용은 주체와 의식의 관계일 뿐만 아니라 주체와 대상의 관계이기도 하다. 이를테면 철수를 부르는 사람은 철수를 촉발하고, 철수는 그 사람에 대해 고개를 돌리면서 작용한다.

후설은 촉발을 주체에 대한 '자극', '견인'으로 이해하고, 작용을 촉발에 대한 주체의 '반응', '응답', '반작용'으로 이해한다. 촉발은 "의식되는 대상이 자아에 행사하는 의식적 자극, 특유한 견인(Zug)"(Hua XI, 148)이다. 그것은 대상에 대한 '자아의 전향(Zuwendung)에서', '대상을 더 자세히 관찰하려는 노력에서' '이완된다.'(Hua XI, 148-149) 이를테면 아직 주목되지 않은 '배경 표상'이 주체를 '촉발하고', 주체가 '그것에 전향하면서 반응한다.'(Hua XI, 84) 그래서 작용은 대상의 '촉발적 힘'에 대한 주체의 '응답하는 활동', '반작용(Gegenwirkung)'이다(Hua XI, 50).

보통 후설은 '촉발'이라는 말로 작용을 '실제로 일으키는' 자극이 아니라 '일으킬 만한' 자극을 가리킨다. 그러므로 촉발은 작용의 적어도 부분적인 원인이다. 예를 들어, 내가 길을 걸으면서 풍경을 보면, 멀리 있는 집, 산, 구름, 들판 등이 한꺼번에 나를 촉발한다. 하지만 그것들 중 일부만 나의 작용을 실제로 일으킨다. 나는 이를테면 집, 구름 등에 대해서만 작용한다. 나는 집을 관찰하고, 구름을 감상한다. 촉발이 작용을 '더' 일으킬 만하거나 '덜' 일으킬 만하다고 말할 수 있으므로, 촉발의 '정도', '힘' 등을 말할 수 있다. 후설에 따르면, '의식 배경' 안에 있는 대상들도 주체를 촉발하지만, 그것들에 대해 작용이 일어나려면 '자극의 강도'가 충분해야 한다. "이미 의식되었지만 아직 포착되지(erfassen) 않은(의식 배경 속에 아른거리는) 것으로서 사물 통일체들은 주체를 자신에게 끌어당긴다. '자극의 강도'가 충분하면, 자아는 자극을 '따르고', '굴복하고', 전향하며, 그런 다음 사물 통일체들을 명시화하는(explizieren), 개념화하는, 이론적으로 판단하는, 평가하는, 실천적인 활동들을 행사한다."(Hua IV, 189)

2. 감정으로서의 촉발

이제 촉발과 감정의 관계를 살펴보자. 후기의 작업들에서 후설은 촉발이 본질적으로 감정적이라는 점에 주목한다. 그것은 행위를 일으키는 '감정' 혹은 감정적 성향인 '욕구'이다.[39] 알다시피 욕구는 행위의 원인이다. 주체는 그저 어떤 것을 경험

39) 이 논문에서 욕구는 '감정적 성향'으로 정의된다. 어떤 대상에 대한 욕구는 적절한 조건에서 그 대상에 대한 이러저러한 감정이 일어나도록 하는 성향이다. 예를 들어, 내가 철수를 만나고 싶다는 욕구를 가지면, 나는 철수를 만나면 기뻐하고 철수를 만나지 못하는 상황에서 철수를 떠올리면 슬퍼하는 등의 성향을 가진다. 철수를 만나고 싶다는 욕구는 이러한 감정적 성향이다. 아래에서 감정과 욕구의 관계를 자세히 살펴볼 것이다.

하기 때문에 행위를 하는 것이 아니라 어떤 것을 욕구하기 때문에 행위를 한다. 후설에 따르면, 대상들은 “그것들의 존재 혹은 어떤 성격을 가짐, 아름다움, 쾌적함(Angenehmlichkeit), 유용함에 대해 관심을 쏟게 하고, 그것들을 향유하려는, 가지고 놀려는, 수단으로 사용하려는, 목적에 따라 변형시키려는 등의 욕구(Begehren)를 일으킨다.”(Hua IV, 189) 대상들은 다양한 욕구들을 일으키는 방식으로 주체를 촉발한다. 예를 들어, 철수는 그를 부르는 사람의 목소리가 들리는 쪽으로 고개를 돌린다. 여기에서 철수는 목소리를 듣는 의식, 고개를 돌리는 의식, 그를 부르는 사람을 보는 의식 등을 가질 뿐만 아니라 ‘감정적’ 의식들을 가진다. 철수는 그를 부르는 사람이 누구인지 ‘알고 싶고’, 그 사람이 보이면 철수의 호기심이 ‘만족된다.’ 여기에서 철수의 고개를 돌리는 행위를 촉발하는 것은 그저 어떤 사람이 그를 부른다는 의식이 아니라 그 사람이 누구인지 알고 싶다는 욕구이다. 비록 철수가 그를 부르는 사람을 의식하더라도, 만약 철수가 그 사람에 대해 아무런 관심도 가지지 않는다면, 그 사람은 철수의 행위를 촉발할 수 없을 것이다.

1930년대의 원고들에서 후설은 행위를 ‘본래적으로 촉발하는 것’을 감정으로 간주한다. 후설에 따르면, 감각적 의식인 ‘내용적 부각’은 촉발의 조건일 뿐이고, 그것이 일으키는 ‘감정’이 본래적인 촉발의 기능을 한다. “내용적 부각(Abhebung)은 촉발의 조건일 뿐 본래적으로(eigentlich) 촉발하는 것이 아니다. 그러므로 감정이 ‘끌어당김(Anziehung)’의 방식으로 촉발한다.”(Hua Mat VIII, 351) 주체에 ‘동기를 부여하는’ 혹은 주체를 ‘촉발하는’ 것은 ‘감정들’이고, 감각들은 오직 감정들을 통해 주체를 촉발한다. “감정들은 능동적 자아에 동기를 부여하는(촉발하는) 것, 자아를 ‘끌어당기거나’ ‘밀어내는(abstoßen)’ 것이다. 혹은 훨레적 자료들 또는 감각적 객체들은 감정들로서 그렇게 하는 것이다.”(Hua Mat VIII, 318) 그러므로 행위의 직접적인 동기는 감정이다. 만약 감정이 없다면 동기부여는 진정한 의미에서의 ‘심적’ 인과일 수 없을 것이다. 의식들이 아무리 규칙적인 방식으로 일어나더라도, 만약 주체가 대상들을 좋아하거나 싫어하는 방식으로 반응하고 행동하지 않는다면, 여기에 ‘행위자(agent)’가 있다고 말할 수 없을 것이다.[40]

---

40) 1932년의 한 원고에서 후설은 촉발과 감정이 상관적이라는 입장에 대한 반론을 시도한다. 후설은 아무런 감정도 일으키지 않는 대상이 주체의 ‘주목을 끌’ 가능성을 숙고한다. “우리는 촉발과 감정을 구별해야 하지 않는가? 반론: ‘어떤 것이 나의 주목을 끌지만, 그것은 감정적으로는 나에게 상관이 없다(gleichgültig).’ [...] 그것은 즐겁지도 않고 괴롭지도 않다. [...] ‘중립적인 것(adiaphoron)’도 감정의 누락이 아니라 감정의 질(Quale)인가?”(Hua Mat VIII, 330) 하지만 같은 원고에서 후설은 ‘중립적인 것’이 ‘즐거움과 괴로움의 혼합’일 가능성에 무게를 둔다. “모든 냄새는 어떻게든 감정을 건드리지 않는가? 하지만 감정은 혼합을 통해 단조로워진 질(Qualität), 중립적인 것, 즐거움(Lust)과 괴로움(Unlust)의 혼합인가?”(Hua Mat VIII, 331) 그런 다음 후설은 ‘즐겁지도 않고 괴롭지도 않은’ 것에 대한 주목도 ‘객관화(Objektivation) 충동’과 ‘쾌감’을 동반한다는 점을 명시한다. “본능적인 객관화 충동. 자연. 같은 것을 재인식함의 쾌감. [...] 처음에는 자료의 정상적으로 일어나지만 아주 상이한 내용 쾌감이 인도하고, 그것은 최적(Optimum)들로 인도

하지만 주체를 촉발하는 것이 반드시 감정적 '의식'을 일으키는 것은 아니다. 이 점을 자세히 살펴보자. 후설은 촉발과 의식을 상관적인 것으로 간주한다. 다시 말해, 촉발과 의식은 서로의 필요충분조건이다. 후설에 따르면, '촉발적 힘' 혹은 '생동성'을 가지는 심적 상태는 '의식'이고, 촉발적 힘을 가지지 않는 심적 상태는 '무의식'이다.

"이러한 정도[촉발적 힘의 정도]는 또한 의식 및 의식 정도들의 한 특정한 개념을 결정하고, 상응하는 의미에서의 무의식(Unbewußtsein)과의 대립을 결정하는 것이다. 후자는 이러한 의식 생동성(Bewußtseinslebendigkeit)의 영(Null)을 일컫고, 보여지겠지만, 전혀 무(Nichts)가 아니다. 그것은 촉발적 힘의 무, 그래서 바로 양의 값의(영점 이상의) 촉발성을 전제하는 성취들의 무일 뿐이다."(Hua XI, 167)

그런데 어떤 의식이 주체를 촉발할 때마다 새로운 감정적 의식이 일어나야 한다면, 의식과 촉발은 상관적이므로, 이러한 감정적 의식이 다시 주체를 촉발해야 할 것이고, 그래서 다시 새로운 감정적 의식이 일어나야 할 것이고, 이러한 방식으로 무한히 많은 감정적 의식들이 일어나야 할 것이다. 앞에서 인용한 1931년의 한 원고에서 후설은 이러한 문제를 논한다. 만약 '감정'이 그것을 유발하는 '정초하는 내용들'처럼 '높은 단계의 내용들'이라면, 감정이 다시 촉발해야 할 것이고, 그래서 그것을 정초하는 내용들과 함께 '배열'을 이루어야 할 것이고, 이러한 일이 '무한히 진행될' 것이다.

"하지만 이러한 감정들은 높은 단계의 내용들일 뿐인가? 감정들은 정초되는 내용들일 뿐인가? 그리고 결국 감정들도 다시 배열되어(konfigurativ) 합일되어 있다고, 혹은 정초하는 내용들과 한꺼번에 한 구체적인 배열의 구성요소들이라고, 즉 그것들이 배열되면서 본질적으로 기여하는 배열의 구성요소들이라고 말할 수 있을 것인가? 이는 심지어 무한히 진행되지 않는가?"(Hua Mat VIII, 351)

이러한 문제는 감각 자료가 유발하는 '호기심'이 그 자체로 '촉발하는 자료'가 아니라는 점에서도 불거진다. 호기심은 마치 자료처럼 자기 자신에 대한 행위를 촉발하는 것이 아니다. 호기심은 그것을 유발하는 자료에 대한 행위를 촉발할 뿐이다. "우리가 '호기심(Neugier)'을 쾌감(Lustgefühl)이라 부르면, 이러한 쾌감(Lust)은 [...] 그 자체로 계속되는 촉발이다. 하지만 이러한 쾌감이 마치 다시 한 번 촉발하는 자료인 것처럼, 전향에 앞서 훨레적 자료가 있고, 그것이 훨레적 자료인 쾌감 성격을 가져서, 이에 힘입어 쾌감 성격이 나의 호기심을 깨운다고 말할 수는 없다."(Hua Mat

---

하는데, 먼저 같은 것을, 그런 다음 최적에서 주어지는 같은 것을 언제나 다시 획득할 수 있음으로 인도한다."(Hua Mat VIII, 331)

VIII, 324)

후설은 '쾌감 촉발'과 '쾌감 자체'를 구별하는 방식으로 이러한 문제를 해결한다. "쾌감 촉발('전향'에 앞서거나 그 안에 있는, 자아 능동성에 앞서거나 그 안에 있는 쾌감 촉발)과 어떤 것에 대해 쾌감을 가짐, 즉 쾌감 향유로서의 쾌감 자체(통상적인 의미에서의 쾌감)의 구별이 근본적이다."(Hua Mat VIII, 319) 쾌감 자체는 주체가 좋아하는 것을 얻거나 싫어하는 것을 피하면 일어나는 감정적 의식이다. 반면에 쾌감 촉발은 주체가 이러한 행위를 하도록 동기를 부여하는 상태, 즉 주체가 어떤 것을 좋아하거나 싫어하는 상태일 뿐이다. 그러므로 쾌감 촉발이라는 의미에서의 '쾌감'은 주체의 '욕구' 혹은 '원함'과 '다른 것이 아니다.' "'쾌감', 그렇다면 이것은 부단한 욕구, 원함(Hinwollen)과 다른 것이 아니고, 욕구하는 지향에 근원적으로 동기를 부여하는 쾌감 촉발을 부단히, 본질적으로 가지는 '한갓된' 촉발과 다른 것이 아니다."(Hua Mat VIII, 319)

여기에서 욕구함 혹은 원함은 감정적 '의식'이 아니라 감정적 '성향', 즉 적절한 조건에서 감정적 의식이 일어나도록 하는 성향이다. 주체가 어떤 것을 욕구하거나 원하면, 주체는 그것을 얻으면 즐거워하거나 만족한다. 내가 사과를 먹고 싶으면, 나는 사과를 먹으면 즐거워한다. 철수가 그를 부르는 사람이 누구인지 알고 싶으면, 철수는 그 사람을 보면 만족한다. 여기에서 욕구함 혹은 원함은 즐거워함 혹은 만족이 아니라 적절한 조건에서 즐거워함 혹은 만족이 일어나도록 하는 성향일 뿐이다. 하지만 주체는 이러한 성향을 가지기 때문에 이러저러한 행위를 한다. 나는 사과가 놓인 접시를 향해 손을 뻗고, 철수는 그를 부르는 사람을 향해 고개를 돌린다. 그러므로 감정적 의식을 일으키지 않는 대상들도 주체의 행위를 촉발한다는 점에 유의해야 한다. 예를 들어, 내가 길을 걸으면서 풍경을 보면, 멀리 있는 집, 산, 구름, 들판 등 수많은 대상들이 한꺼번에 나의 행위를 촉발하고 감정적 성향을 일으킨다. 나는 그것들을 어느 정도 좋아하고, 그것들을 어느 정도 자세히 보고 싶다. 하지만 그것들이 각각 감정적 의식을 일으키는 것은 아니다. 다시 말해, 내가 그것들 각각에 대해 즐거움, 아름다움 등을 의식하는 것은 아니다. 그러므로 촉발을 감정으로 간주함으로써 일어나는 무한 퇴행(infinite regress)이 해소된다. 어떤 대상이 주체를 촉발한다고 해서 새로운 감정적 의식이 일어나야 할 필요가 없기 때문이다.[41]

41) 이러한 구별을 통해 후설이 말하는 "촉발적 전경"(Hua XI, 411)과 "촉발적 배경"(Hua XI, 411)의 차이가 설명된다. 발생적 논리학 강의에서 후설은 '생동성으로서의 촉발'과 '특별한 촉발'을 구별한다(Hua XI, 166). 전자는 촉발적 배경이고, 후자는 촉발적 전경이다. 전자와 달리 후자는 '특별한 의미에서 뚜렷한(merklich)' 대상이 자아에 '행위를 촉구하는' 촉발(Hua XI, 166), 자아를 '흥분시키고(exzitieren)' '간청하는(anklopfen)' 촉발이다(Hua XI, 411). 1930년대의 원고들에서도 후설은 '부각'과 '본래적 촉발'을 구별한다(Hua Mat VIII, 188). 부각은 대상이 그저 '자아에 대해 있는' 것이고, 본래적 촉발은 대상이 '자아를 맞이하고(entgegenheben) 촉구하는' 것이다(Hua Mat VIII, 188). 하지만 이러한 서술들에

여기에서 ‘감정’이라는 말이 좁게 사용될 수도 있고 넓게 사용될 수도 있다는 점에 유의해야 한다. 좁은 의미에서의 ‘감정’은 감정적 의식이다. 그것은 사과를 먹으면서 즐거워함, 바늘에 찔리면서 괴로워함 등이다. 반면에 넓은 의미에서의 ‘감정’은 감정적 성향, 즉 욕구를 포함한다. 그것은 사과를 먹으면 즐거워하는 성향, 바늘에 찔리면 괴로워하는 성향 등이다. 아래에서 ‘감정’이라는 말은 주로 감정적 의식을 가리킬 것이다. 하지만 이 말이 맥락에 따라 감정적 성향을 가리킬 수도 있다는 점에 유의해야 한다.

지금까지의 논의로부터 다음이 따라 나온다. 모든 의식은 본질적으로 감정 혹은 욕구의 성격을 가진다. 모든 의식은 주체를 촉발하거나 주체의 작용이거나 둘 중 하나이다. 그런데 촉발과 작용은 본질적으로 감정 혹은 욕구이다. 촉발은 감정 혹은 욕구이고, 작용은 촉발에 근거하여 일어나기 때문이다. 그러므로 모든 의식은 본질적으로 감정 혹은 욕구의 성격을 가진다.

마지막으로 감정에 관해 한 가지 중요한 점을 살펴보자. 앞에서(2. 2. 1.) 보았듯이, 후설은 ‘자료 이론’을 받아들인다. 자료 이론에 따르면, 자료, 즉 지향적이지 않은 심적 상태가 외적 대상에 앞서 의식된다. 하지만 앞에서(2. 4. 1.) 보았듯이 감각적 의식을 설명하기 위해 자료를 상정해야 할 필요가 없다. 이를테면 빨간 사과에 관한 지각을 설명하기 위해 빨간 모양의 자료를 상정해야 할 필요가 없다. 빨간 모양의 자료가 의식되는 것이 아니라 사과의 빨간 모양이 의식될 뿐이다. 그리고 감정적 의식도 마찬가지이다. 이를테면 축구를 하면서 즐거워하는 의식을 설명하기 위해 즐거움의 자료를 상정해야 할 필요가 없고, 꽃을 감상하는 의식을 설명하기 위해 아름다움의 자료를 상정해야 할 필요가 없다. 즐거움의 자료, 아름다움의 자료가 의식되는 것이 아니라 축구의 즐거움, 꽃의 아름다움이 의식될 뿐이다. 여기에서 축구의 즐거움, 꽃의 아름다움은 심적 상태가 아니라 외적 대상이다. 그것들은 축구와 꽃이 가지는 ‘가치(value)’이다. 그러므로 감정 자료가 의식되는 것이 아니라 외적 대상인 가치가 의식될 뿐이다.

가치는 감정을 통해 경험되는 대상이다. 일찍이 후설은 감정이 고유한 대상에 관계함을 주장했다. 『논리 연구』에서 후설은 감정의 지향성이 그것을 ‘정초하는’ 의식의 지향성으로 환원되지 않는다는, 그래서 감정이 그것을 정초하는 의식의 대상인 ‘표상되는 대상’에 관계할 뿐만 아니라 그것에 고유한 대상인 ‘느껴지는 대상’에

도 불구하고 촉발적 전경과 촉발적 배경의 차이는 그렇게 분명하지 않다. 그래서 적절한 해석이 필요하다. 그런데 이러한 차이는 감정적 의식과 감정적 성향의 구별을 통해 설명될 수 있다. 촉발적 전경은 감정적 ‘의식’이고, 촉발적 배경은 감정적 ‘성향’이다. 촉발적 전경에 속하는 대상들은 감정적 의식을 일으킨다. 주체는 그가 좋아하는 대상과 함께 즐거움을 느끼고, 그가 싫어하는 대상과 함께 괴로움을 느낀다. 이러한 의미에서 대상들은 주체를 ‘흥분시키고’ ‘행위를 촉구한다.’ 반면에 촉발적 배경에 속하는 대상들은 그저 감정적 성향을 일으킨다. 여기에서 주체는 대상들을 좋아하거나 싫어할 뿐이다. 그리고 이러한 성향이 대상들에 대한 행위에 어느 정도 동기를 부여할 뿐이다.

관계한다는 브렌타노(F. Brentano)의 견해를 지지한다.

"브렌타노에 따르면, 여기에는 두 지향이 구축되어 있어서, 정초하는 지향은 표상되는 대상을 제공하고, 정초되는 지향은 느껴지는(fühlen) 대상을 제공한다. [...] 반대편의 견해에 따르면, 여기에는 하나의 지향, 즉 표상하는 지향이 성립할 뿐이다. 이러한 상황을 현상학적으로 직관하면서 주의 깊게 현전화하는 일은 브렌타노의 견해를 결정적으로 지지하는 것처럼 보인다."(Hua XIX, 403)

예를 들어, 내가 축구를 하면서 즐거워하면, 나의 감정은 축구에 관계할 뿐만 아니라 감정에 고유한 대상인 즐거움에 관계한다. 『이념들 1』에서도 후설은 감정이 고유한 대상에 관계함을 주장한다. 후설은 지향적 감정을 '평가함'이라 부르는데, 평가함은 '한갓된 사물' 혹은 '한갓된 사태'에 관계할 뿐만 아니라 그것들이 가지는 '가치들 자체'에 관계한다. "우리는 가치 있는, 가치 성격, 가치성을 가지는 한갓된 '사물(Sache)'에 관해 말하고, 반대로 구체적인 가치들 자체 혹은 가치 객체에 관해 말한다. 평가함(Werten)이 사태 의식을 정초 토대로서 가지는 곳에서 우리는 마찬가지로 평행하여 한갓된 사태 또는 한갓된 상황(Sachlage)에 관해 말하고, 가치 사태(Wertverhalt) 또는 가치 상황(Wertlage)에 관해 말한다."(Hua III/1, 221)

그러므로 우리가 후설의 현상학에서 자료 이론을 제거하면, 그래서 지향적이지 않은 감정을 제거하면, 지향적인 감정, 즉 고유한 대상에 관계하는 감정만 남는다. 그러면 감정은 즐거움과 괴로움, 아름다움과 못남, 좋음과 나쁨, 훌륭함과 하찮음, 유용함과 무용함 등 넓은 의미에서의 '가치'에 관한 의식이다. 아래에서 나는 자료 이론 없이 후설의 분석을 해설할 것이다. 실지로 후설이 말하는 자료를 감각적 대상 혹은 가치로 대체해도 후설의 분석의 핵심은 훼손되지 않는다. 나아가 아래에서 (3. 4. 2.) 나는 자료 이론에 대한 후설의 입장의 변화를 추적할 것이다.

3. 인식적 감정과 실천적 감정

이제 인식과 감정의 관계를 살펴보자. 후기의 작업들에서 후설은 '인식적(epistemic)' 감정과 '실천적(practical)' 감정을 구별한다. 그런데 이로부터 믿음, 의심, 추정을 비롯한 모든 인식적 태도(attitude)가 본질적으로 인식적 감정 혹은 욕구라는 귀결이 따라 나온다.

1932년의 한 원고에서 후설은 인식적 감정과 실천적 감정을 구별한다. 인식적 감정은 인식적 행위, 즉 대상을 더 잘 알려는 행위를 촉발하는 감정이다. 후설은 이러한 감정을 '호기심(Neugier)의 본능' 혹은 '촉발'이라 부른다(Hua Mat VIII, 323). 호

기심은 인식적 행위를 촉발하고, 인식적 행위에서 만족된다. 예를 들어, 나는 창밖에서 들리는 노래에 귀를 기울인다. 이 노래는 연속적인 청각적 대상들로 이루어져 있는데, 그것들 중 어떤 것들은 이미 경험되었고, 어떤 것들은 아직 경험되지 않았다. 이미 경험된 청각적 대상들은 나의 호기심을 일으키고, 나의 귀를 기울이는 행위를 촉발한다. 그런 다음 내가 귀를 기울이면서 새로운 청각적 대상들을 경험하면, 나의 호기심이 만족된다. 그래서 호기심은 그 자체로는 인식적 행위를 일으키는 '촉발'이지만, 인식적 행위인 '몰두함'에서 만족될 수 있고 '향유의 상태'가 될 수 있다. "우리가 '호기심'을 쾌감이라 부르면, 이 쾌감은 몰두함(Dabei-sein)에서는 말하자면 향유(Genuss)의 상태에 있지만, 여기에서는 그 자체로 계속되는 촉발이다."(Hua Mat VIII, 324) 여기에서 후설은 앞에서(3. 2. 2.) 살펴본 '쾌감 촉발'과 '쾌감 자체'를 구별하고 있다. 호기심은 그 자체로는 어떤 대상을 경험하려는 욕구, 즉 쾌감 촉발이지만, 그 대상이 경험되면 이러한 욕구가 만족될 수 있고 쾌감 자체가 일어날 수 있다.

다른 한편 실천적 감정은 실천적 행위, 즉 인식적이지 않은 행위를 촉발하는 감정이다. 그것은 '특수한 객체들과 객체 유들'에 의해 일어나는 '매혹적인' 감정, '화려한' 감정, '쾌적하거나 쾌적하지 않은' 감정 등이다. "이제 이미 특수한 휠레적 자료들을 두드러지게 하는(auszeichnen) 다른 감정들, 그런 다음 다시 특수한 객체들과 객체 유들에 의해 특유하게 야기되는 감정들, 예를 들어 '매혹적인(entzücken)' 색 배열 혹은 음 배열(화음)의 사정은 어떠한가? 혹은 [...] 화려한 향기, 쾌적하거나(angenehm) 쾌적하지 않게 쬐는 열 등의 사정은 어떠한가?"(Hua Mat VIII, 324) 예를 들어, 나는 아름다운 꽃을 감상하고, 뜨거운 난로를 피해 뒤로 물러난다. 꽃에서 경험되는 시각적 대상들과 후각적 대상들은 나를 즐겁게 하고, 꽃을 감상하는 행위를 촉발한다. 그런 다음 내가 꽃을 감상하면서 새로운 시각적 대상들과 후각적 대상들을 경험하면, 새로운 즐거움이 느껴진다. 다른 한편 뜨거운 난로에서 경험되는 촉각적 대상들은 나를 괴롭게 하고, 나의 뒤로 물러나는 행위를 촉발한다. 그런 다음 내가 뒤로 물러나면서 새로운 촉각적 대상들을 경험하면, 기존의 괴로움이 해소된다.

후설은 인식적 감정과 실천적 감정을 각각 '일반적인' 감정과 '특수한' 감정으로 간주한다. 후설에 따르면, '일반적인' 촉발과 작용으로부터 '특수한' 촉발과 작용이 구별된다. 그리고 일반적인 촉발과 작용을 통해 '객체'와 '세계'가 의식된다. "우리는 일반적인 촉발들과 능동성들에 대립하여 특수한 촉발들과 능동성들을 가지는데, 일반적인 것들을 통해 어떤 것이 나에 대해 거기 있고(Für-mich-Da), 결국 무릇 객체, 세계가 있다. [...] 무릇 일반적인 촉발들과 능동성들을 통해 처음으로 어떤 것이 특수한 감정들 등의 기체(Substrat)로서 나에 대해 거기 있게 된다."(Hua Mat VIII, 324) 다른 한편 특수한 촉발과 작용을 통해 '아름다운 꽃들', '식량들, 음식들' 같은

‘가치 객체들’이 의식된다. “이미 존재하는 것의 우주로부터 [...] 이를테면 가치 객체들의 한 유인 아름다운 꽃들이 부각되고, 식량들, 음식들의 유가 부각되는데, 그것들이 가지는 특수한 종류의 촉발적 힘은 어떤 ‘먹음’의 신체적 활동들의 실행에서 실현된다.”(Hua Mat VIII, 325) 여기에서 일반적인 촉발과 작용은 인식적인 감정과 행위이고, 특수한 촉발과 작용은 실천적인 감정과 행위이다. 전자는 ‘모든’ 종류의 대상들에 관계할 수 있는 반면에, 후자는 ‘특수한’ 종류의 대상들에만 관계할 수 있다. 그래서 후설은 인식적 감정이 실천적 감정을 ‘정초한다고’ 주장한다. “모든 것을 정초하는 가장 낮은 관심은 언제나 계속 기능하는 근원적인 호기심, 혹은 더 잘 말하면, 경험하는 관심, 그리고 실지로 맨 밑에서 잡으면, 감각적인 경험하는 관심이다.”(Hua Mat VIII, 325)

발생적 논리학 강의에서도 후설은 인식적 감정과 실천적 감정을 구별한다. 후설은 이미 경험된 대상을 넘어서 ‘그 이상(plus ultra)’을 경험하려는 ‘노력’, ‘인식의 충동적 힘(Triebkraft)’을 ‘인식적 관심’이라 부른다(Hua XXXI, 16-17). 그리고 이러한 관심은 실천적 감정이 아니라 인식적 감정이다. “관심은 긍정적 감정이지만, 겉보기에만 대상에 대한 호감(Wohlgefühl)이다.”(Hua XXXI, 16-17) 『경험과 판단』에서도 후설은 인식적 감정과 실천적 감정을 구별한다. 후설에 따르면, 인식적 관심은 “특별한(spezifisch) 의지 작용과 아무런 관계가 없다.”(EU, 91) 그것은 “지각의 본질에 속하는 노력의 계기(Moment)”(EU, 91)일 뿐이다. 그리고 이러한 노력은 실천적 감정이 아니라 인식적 감정을 동반한다. “긍정적 감정이 이러한 노력과 함께 가는데, 그것은 대상에 대한 호감과 혼동되어서는 안 된다.”(EU, 91)

그러므로 인식적 감정과 실천적 감정이 구별되고, 그것들이 촉발하는 인식적 행위와 실천적 행위가 구별된다. 이를테면 호기심과 배고픔, 사랑, 신남 등이 구별되고, 그것들이 촉발하는 관찰함, 확인함, 판단함 등과 먹음, 입맞춤, 놀이함 등이 구별된다. 인식적인 감정과 행위는 ‘일반적인’ 반면에 실천적 감정과 실천적 행위는 ‘특수하다.’ 인식적인 감정과 행위는 ‘모든’ 종류의 대상들에 관계할 수 있다. 주체는 모든 종류의 대상들을 관찰할 수 있고, 그것들이 있는지 없는지 확인할 수 있고, 그것들에 대해 이러저러하게 판단할 수 있다. 반면에 실천적인 감정과 행위는 ‘특수한’ 종류의 대상들에만 관계할 수 있다. 주체는 특수한 종류의 대상들만 먹을 수 있고, 성적으로 즐길 수 있고, 가지고 놀 수 있다.

인식적 감정과 실천적 감정에 관해 다음에 유의해야 한다. (1) 후설은 인식적 감정이 일반적이고 실천적 감정이 특수하다는 점 외에 그것들을 자세히 설명하지 않는다. 하지만 후설이 발생적 논리학 강의에서 자세히 분석하는 ‘연상(Assoziation)’을 통해 인식적 감정이 어떻게 일어나는지 설명된다. 아래에서(3. 3.) 보다시피, 연상은 촉발의 발생이다. 그리고 촉발과 감정은 상관적이므로, 연상은 감정의 발생이기도 하다. 그런데 후설이 발생적 논리학 강의에서 분석하는 연상은 유사성과 차이,

시공간적 질서 같은 '일반적인' 조건들에 근거한다. 대상들은 서로 유사하기 때문에 촉발하고, 그것들의 주변으로부터 대조되기 때문에 촉발하고, 시공간적으로 인접해 있기 때문에 촉발한다. 모든 종류의 대상들이 이러한 방식으로 주체를 촉발할 수 있다. 그러므로 이러한 방식으로 주체를 촉발하는 대상들은 '일반적인' 감정인 인식적 감정을 유발한다. 아래에서(3. 3.) 대상들이 어떻게 인식적 감정을 유발하는지 자세히 살펴볼 것이다. 다른 한편 연상은 단맛, 시끄러움, 따가움 같은 '특수한' 조건들에 근거할 수도 있다. 주체는 단 것을 좋아하고 시끄러운 것을 싫어하고 따가운 것을 싫어하는 등 다양한 기호들을 가진다. 그래서 대상들은 달기 때문에 촉발하고, 시끄럽기 때문에 촉발하고, 따갑기 때문에 촉발한다. 특수한 종류의 대상들만 이러한 방식으로 주체를 촉발할 수 있다. 그러므로 이러한 방식으로 주체를 촉발하는 대상들은 '특수한' 감정인 실천적 감정을 유발한다.

(2) 인식적 감정에서 의식되는 대상인 '인식적 가치'와 실천적 감정에서 의식되는 대상인 '실천적 가치'가 구별된다. 예를 들어, 철수가 그를 부르는 사람을 보면서 호기심을 만족한다고 하자. 여기에서 철수는 즐거움을 경험한다. 그런데 호기심의 만족은 인식적 감정이므로, 여기에서 철수가 경험하는 즐거움은 인식적 감정에서 의식되는 '인식적 가치'이다. 다른 한편 철수가 그를 부르는 사람을 반가워한다고 하자. 여기에서 철수는 즐거움을 경험한다. 그런데 반가워함은 실천적 감정이므로, 여기에서 철수가 경험하는 즐거움은 실천적 감정에서 의식되는 '실천적 가치'이다.[42] 보통 인식적 감정과 실천적 감정은 함께 일어나고, 보통 인식적 가치와 실천적 가치는 함께 의식된다. 하지만 인식적 감정과 실천적 감정이 구별되는 한에서 인식적 가치와 실천적 가치도 구별된다. 알다시피 '가치'라는 말은 보통 실천적 가치를 가리킨다. 하지만 이 논문에서 '가치'라는 말은 인식적 가치와 실천적 가치를 모두 가리킬 것이다. 아래에서(4장) 보다시피, 두 가지 가치의 구별은 논리적 의식을 설명하는 데 중요한 역할을 한다.

(3) 앞에서 보았듯이, 후설은 인식적 감정이 실천적 감정을 정초한다고 주장한다(Hua Mat VIII, 324-325). 인식적 감정은 모든 종류의 대상들에 관계할 수 있는 반면에 실천적 감정은 특수한 종류의 대상들에만 관계할 수 있기 때문이다. 하지만 이남인이 지적하듯이(Lee 1993, 130-131) 이러한 입장에는 문제가 있다. 인식적 감정은 모든 종류의 대상들에 '관계할 수 있는' 감정일 뿐 '반드시 관계하는' 감정은 아니기 때문이다. 어떤 대상들은 실천적 감정을 유발할 뿐 인식적 감정을 유발하지 않을 수도 있다. 예를 들어, 내가 바늘에 찔려서 괴로워한다고 하자. 여기에서 나는 바늘에 대한 실천적 감정을 가진다. 하지만 여기에서 내가 바늘에 대한 인식적 감

42) 인식적 즐거움과 실천적 즐거움이 마치 빨강과 파랑처럼 질적으로(qualitatively) 구별되지 않는다는 점에 유의해야 한다. 그것들은 오직 그것들이 경험되는 조건에 따라 구별된다. 인식적 즐거움은 대상들의 유사성과 차이 같은 '일반적인' 조건들 때문에 경험되고, 실천적 즐거움은 그 밖의 '특수한' 조건들 때문에 경험된다.

정을 가져야 하는 것은 아니다. 나는 바늘에 대한 호기심을 만족해서 즐거워하거나 호기심을 만족하지 못해서 괴로워해야 할 필요가 없다. 마찬가지로 어떤 대상들은 실천적 욕구를 유발할 뿐 인식적 욕구를 유발하지 않을 수도 있다. 예를 들어, 내가 따뜻하지도 않고 춥지도 않은 방 안에 있다고 하자. 나는 방 안의 따뜻함 혹은 추움에 대해 즐거워하지도 않고 괴로워하지도 않는다. 하지만 나는 따뜻함을 좋아하는 감정적 성향을 가진다. 나는 방 안이 더 따뜻해지면 즐거워할 것이고, 방 안이 더 추워지면 괴로워할 것이다. 여기에서 나는 따뜻함에 대한 실천적 욕구를 가진다. 하지만 여기에서 내가 따뜻함에 대한 인식적 욕구를 가져야 하는 것은 아니다. 나는 따뜻함에 대한 호기심, 따뜻함을 관찰하려는 욕구 등을 가져야 할 필요가 없다. 그래서 1934년의 한 원고에서 후설은 실천적 감정이 인식적 감정에 앞선다고 말한다. 후설에 따르면, 인식적 감정인 '객관화 본능'은 '두 번째' 본능이고, 실천적 감정인 '섭식 욕구'는 '첫 번째' 본능이다.

"근원적인 '객관화' 본능을 말할 수 있는가? 감각 장들 안에 있는 감각 자료들, 즉 객관화에 앞서는 섭식(Nahrung) 욕구들의 핵으로서의 감각 자료들에 대한 관심. 본능적 능동성들의 질서에서 첫 번째인 이러한 본능은 주제적으로 실현될 수 있는 어떠한 객체들도 가지지 않는다. 우리는 객관화 본능을 [...] 두 번째 근원 본능으로서 상정해야 하는가?"(Hua Mat VIII, 258)

인식적 감정과 실천적 감정의 구별로부터 중요한 귀결이 따라 나온다. 그것은 모든 '태도(attitude)'가 감정적 성향, 즉 욕구라는 점이다. 앞에서(2. 2. 1.) 보았듯이, 태도는 대상이 있거나 없다고 믿음, 대상을 좋아하거나 싫어함 등이다. 여기에서 대상이 있거나 없다고 믿음, 의심함, 추정함 같은 '인식적' 태도와 대상을 사랑함, 무서워함, 존경함 같은 '실천적' 태도가 구별된다. 그런데 실천적 태도는 실천적인 감정적 성향, 즉 실천적 욕구와 다른 것이 아니다. 예를 들어, 철수는 영희를 사랑한다. 그러면 철수는 영희와 가까이 있으면 즐거워하고 영희로부터 멀어지면 괴로워하는 등의 감정적 성향을 가진다. 영희에 대한 철수의 사랑은 이러한 감정적 성향과 다른 것이 아니다. 게다가 이러한 감정적 성향은 '실천적이다.' 그것은 이성에 대한 본능, 취향 등에 관계되는 '특수한' 조건들에 근거하기 때문이다. 그러므로 영희에 대한 철수의 사랑은 실천적인 감정적 성향, 즉 실천적 욕구와 다른 것이 아니다.

마찬가지로 인식적 태도는 인식적인 감정적 성향, 즉 인식적 욕구와 다른 것이 아니다. 예를 들어, 나는 까마귀가 검다는 믿음을 가진다. 그러면 나는 까마귀에 대한 이러저러한 감정적 성향을 가진다. 내가 까마귀 소리가 들리는 쪽으로 고개를 돌리면, 나는 검은 새의 모습이 보이면 만족하고, 이를테면 흰 새의 모습 등이 보이면 실망한다. 나는 검은 새의 모습이 보이면 쾌적함, 순조로움, 편안함 등을 느끼고, 흰 새의 모습 등이 보이면 놀라움, 거슬림, 불편함 등을 느낀다. 만약 검은 새의 모

습이 보이든지 흰 새의 모습이 보이든지 간에 내가 만족하지도 않고 실망하지도 않는다면, 어째서 나에게 까마귀가 검다는 믿음이 귀속되는지 알 수 없을 것이다. 역으로 내가 이러한 감정적 성향을 가지면, 까마귀가 검다는 믿음이 나에게 귀속되기에 충분하다. 그러므로 까마귀가 검다는 믿음은 이러한 감정적 성향과 다른 것이 아니다. 게다가 이러한 감정적 성향은 '인식적이다.' 그것은 대상들의 유사성과 차이 같은 '일반적인' 조건들에 근거하기 때문이다. 나는 검은 새를 특별히 좋아하기 때문에 이러한 감정적 성향을 가지는 것이 아니다. 나는 지금 들리는 소리가 내가 지금까지 경험한 까마귀들의 소리와 '유사하기' 때문에, 그리고 내가 지금까지 경험한 까마귀들이 검기 때문에 이러한 감정적 성향을 가진다. 그러므로 까마귀가 검다는 믿음은 인식적인 감정적 성향, 즉 인식적 욕구와 다른 것이 아니다. 아래에서(4장, 5장) 믿음, 의심, 추정, 구상(conception) 같은 다양한 인식적 태도들이 어떻게 인식적 욕구를 통해 설명되는지 자세히 살펴볼 것이다.

실천적 태도가 실천적 욕구인 것처럼 인식적 태도는 인식적 욕구이다. 실천적 태도를 취하는 주체가 실천적 욕구에 부합하는 대상들을 경험하면서 만족하는 것처럼, 인식적 태도를 취하는 주체는 인식적 욕구에 부합하는 대상들을 경험하면서 만족한다. 그래서 1930년대의 원고들에서 후설은 인식을 일종의 '향유'로 간주한다. 예를 들어, '공간 객체'에 관한 경험은 "호기심의 재화(Gut)"(Hua Mat VIII, 332)를 향유하는 것이다. "모든 공간 객체는 '재화'로서 구성되고, 현실적인 경험함은 [...] '재화를 다시 향유함' 혹은 선취된(antizipieren) '향유 가능성'을 현실화함이다."(Hua Mat VIII, 332) 마찬가지로 "시공간성"(Hua Mat VIII, 335)의 대상들을 "경험하는 작용들은 [...] 최종 획득물들을 현실화하는, 말하자면 향유하는 작용들이다."(Hua Mat VIII, 335)

하지만 믿음을 비롯한 인식적 태도가 욕구라는 주장은 여러 의혹들을 일으킨다. 그러므로 논의를 더 전개하기 전에 이러한 의혹들을 살펴볼 필요가 있다.

(1) 먼저 다음과 같은 의혹이 제기될 수 있다. 주체는 어떤 대상에 대한 인식적 욕구를 가지지 않은 채 그 대상에 대한 믿음을 가질 수 있다. 예를 들어, 내가 길을 걸으면서 철수에 대해 어떠한 인식적 욕구도 가지지 않는다고 하자. 나는 철수가 나타나든지 나타나지 않든지 간에 만족하지도 않고 실망하지도 않는다. 그런데 내가 잠시 후에 멀리서 철수를 발견한다고 하자. 나는 철수에 대해 어떠한 인식적 욕구도 가지지 않았으므로, 철수를 보면서 만족하지도 않고 실망하지도 않는다. 그럼에도 불구하고 나는 철수를 발견하므로, 철수가 길가에 있다는 믿음을 가진다. 그러므로 나는 철수에 대한 인식적 욕구를 가지지 않은 채 철수가 길가에 있다는 믿음을 가질 수 있다.

이에 대해 다음과 같이 답할 수 있다. 물론 나는 철수를 발견하기 전에 철수에 대한 어떠한 인식적 욕구도 가지지 않았다. 하지만 내가 철수를 발견하자마자, 그래

서 철수가 길가에 있다는 믿음을 가지자마자 나는 철수에 대한 이러저러한 인식적 욕구를 가진다. 그리고 이러한 인식적 욕구는 '조건적인' 형식을 가진다. 나는 지금 당장 철수가 발견되기 때문에 만족하거나 실망하지 않는다. 하지만 나는 '이러저러한' 상황에서 철수가 '이러저러한' 방식으로 경험되면 만족하고 그렇지 않으면 실망하는 성향을 가진다. 나는 앞으로 걸어가면서 내가 아는 철수의 얼굴이 보이면 쾌적함, 순조로움 등을 느끼고, 철수가 아니라 영희의 얼굴 등이 보이면 놀라움, 충격 등을 느낀다. 나는 '철수야!'라고 외친 다음 철수가 나를 돌아보면 편안함, 이완 등을 느끼고, 철수가 나를 돌아보지 않으면 불편함, 긴장 등을 느낀다. 내가 이러한 감정적 성향을 전혀 가지지 않으면 나는 철수가 길가에 있다는 믿음을 가질 수 없다. 그러므로 여기에서 관건이 되는 인식적 욕구가 '조건적인' 형식을 가진다는 점에 유의해야 한다. 그것은 어떤 대상을 지금 당장 경험하려는 욕구가 아니라 그 대상을 '이러저러한' 상황에서 '이러저러한' 방식으로 경험하려는 욕구이다.

(2) 나아가 다음과 같은 의혹이 제기될 수 있다. 즐거움과 괴로움에 관한 경험은 믿음에 우연적이다. 내가 철수가 방 안에 있다는 믿음을 가진다고 하자. 만약 이러한 믿음이 감정적 성향이라면, 나는 방 안에서 철수를 보면 쾌적함, 순조로움, 편안함 등을 느낄 것이고, 철수가 없는 방을 보면 놀라움, 거슬림, 불편함 등을 느낄 것이다. 하지만 나는 철수를 아주 싫어할 수도 있다. 그러면 나는 방 안에서 철수를 보면서 전혀 즐거움을 느끼지 않고, 철수가 없는 방을 보면서 전혀 괴로움을 느끼지 않는다. 오히려 나는 방 안에서 철수를 보면서 강한 괴로움을 느끼고, 철수가 없는 방을 보면서 강한 즐거움을 느낀다. 비록 여기에서 철수에 대한 '인식적인' 즐거움과 괴로움, 그리고 '실천적인' 즐거움과 괴로움이 구별되더라도, 나는 철수에 대해 인식적인 즐거움 혹은 괴로움을 전혀 느끼지 않는다. 그러므로 즐거움과 괴로움에 관한 경험은 믿음에 우연적이다.

이에 대해 다음과 같이 답할 수 있다. 욕구는 주체가 어느 정도 '관심'을 가지는 대상들, 즉 주체를 어느 정도 '강하게' 촉발하는 대상들에 대해 즐거움 혹은 괴로움을 경험하는 성향이다. 주체가 좋아하거나 싫어하는 대상들이 경험된다고 해서 반드시 감정이 일어나는 것은 아니다. 예를 들어, 내가 길을 걸으면서 풍경을 보면, 멀리 있는 집, 산, 구름, 들판 등 수많은 대상들이 한꺼번에 나의 욕구를 일으킨다. 나는 그것들을 어느 정도 좋아하고, 그것들을 어느 정도 자세히 보고 싶다. 하지만 내가 그것들 각각에 대해 즐거움, 아름다움 등을 경험하는 것은 아니다. 내가 구름을 그저 배경 속에서 보면, 나는 구름을 보면서 즐거움을 경험하지 않는다. 반면에 내가 구름을 어느 정도 뚜렷하게 보면, 나는 구름을 보면서 즐거움을 경험한다. 그러므로 대상들에 대해 즐거움 혹은 괴로움이 경험되려면 주체가 대상들에 대해 어느 정도 관심을 가져야 한다. 그리고 이러한 관심의 정도는 다른 관심들에 의해 결정된다. 예를 들어, 갑자기 주변에서 큰 소리가 들리면, 나는 구름에 대해 충분한

관심을 가지지 못하고, 구름을 보면서 즐거움을 경험하지 못한다. 마찬가지로, 철수에 대한 나의 실천적 감정이 압도적이면, 나는 철수에 대해 충분한 인식적 관심을 가지지 못하고, 철수에 대해 인식적 감정을 가지지 못한다. 반면에 내가 철수에 대한 실천적 감정에 어느 정도 동요하지 않게 되면, 그래서 철수를 어느 정도 '관조하게' 되면, 나는 철수에 대해 인식적 감정을 가지게 된다. 나는 방 안에서 철수를 보면서 약한 이완, 편안함 등을 느끼고, 철수가 없는 방을 보면서 약한 긴장, 의아함 등을 느낀다. 나는 여전히 방 안에서 철수를 보면서 강한 실천적 괴로움을 경험하고, 철수가 없는 방을 보면서 강한 실천적 즐거움을 경험한다. 하지만 나는 이러한 실천적 즐거움 및 괴로움과 함께 약한 인식적 즐거움 및 괴로움을 경험한다. 만약 내가 철수를 '관조하는' 어떠한 상황에서도 이러한 즐거움 혹은 괴로움을 경험하지 못한다면, 나는 철수가 방 안에 있다는 믿음을 가질 수 없을 것이다. 그러므로 즐거움 혹은 괴로움에 관한 경험은 믿음에 우연적이지 않다.

(3) 마지막으로 다음과 같은 의혹이 제기될 수 있다. 비록 믿음이 이러저러한 대상들이 경험되면 '만족하고' 그렇지 않으면 '실망하는' 성향이더라도, 이러한 만족과 실망은 감정이 아니다. 그것들은 감정과 '유비적인(analogical)' 의식일 뿐이다.

이에 대해 다음과 같이 답할 수 있다. 믿음이 동반하는 만족과 실망은 그저 감정과 유비적인 것이 아니라 실제로 감정이다. 믿음에 본질적인 것은 그것에 부합하거나 부합하지 않는 대상들에 대한 '긍정적이거나' '부정적인' 반응이다. 그리고 현상학적으로 이러한 반응은 어떤 '긍정적' 성격과 '부정적' 성격에 관한 경험일 수밖에 없다. 그리고 다시 이러한 성격들은 즐거움과 괴로움 같은 '감정적' 대상들일 수밖에 없다. 그것들은 오감을 통해 경험되는 감각적 대상들도 아니고, 그렇다고 해서 논리적 대상들도 아니기 때문이다. 실지로 우리는 믿음에 부합하거나 부합하지 않는 대상들과 함께 즐거움 혹은 괴로움을 경험한다. 내가 철수가 방 안에 있다고 믿으면, 나는 방 안에서 철수를 보면 쾌적함, 순조로움, 이완 등을 느끼고, 철수가 없는 방을 보면 놀라움, 당혹, 긴장 등을 느낀다. 나는 논문을 읽으면서 나의 믿음에 부합하는 주장을 발견하면 기쁨, 편안함 등을 느끼고, 나의 믿음에 부합하지 않는 주장을 발견하면 언짢음, 거슬림 등을 느낀다. 여기에서 '즐거움'은 쾌적함, 순조로움, 이완, 기쁨, 편안함 같은 긍정적 성격들을 포함하고, '괴로움'은 놀라움, 당혹, 긴장, 언짢음, 거슬림 같은 부정적 성격들을 포함한다. 그리고 이러한 성격들에 관한 경험이 감정이 아니어야 하는 명확한 이유가 없다. 그것은 실천적 감정과 마찬가지로 감정이다. 그것은 대상들의 유사성과 차이 같은 '일반적인' 조건들에 근거한다는 점에서 실천적 감정으로부터 구별될 뿐이다. 그러므로 믿음은 실천적 욕구와 마찬가지로 감정적 성향이다.

다른 한편 이 논문에서 말하는 '인식적 욕구'가 앎에 대한 '반성적' 욕구로부터 구별된다는 점에 유의해야 한다. 주체는 자신의 앎을 반성적으로 경험하려는 욕구

를 가질 수 있다. 그러면 주체는 자신의 앎이 경험되면 만족하고, 그렇지 않으면 실망한다. 하지만 이러한 앎에 대한 욕구는 '실천적일' 수도 있다. 예를 들어, 나는 꽃을 기르고 싶다. 그래서 나는 꽃을 기르기 위해 필요한 지식을 추구한다. 나는 책을 읽거나 인터넷을 활용하면서 내가 충분한 지식을 얻었음을 자각하면 만족하고, 그렇지 않으면 실망한다. 하지만 이러한 욕구는 꽃을 기르려는 욕구에 의존하는 실천적 욕구이다. 그러므로 '인식적 욕구'라는 말이 애매하다는 점에 유의해야 한다. 그것은 믿음에 부합하는 대상들을 경험하려는 욕구를 가리킬 수도 있고, 인식적이거나 실천적인 이유에 의해 자신의 앎을 경험하려는 욕구를 가리킬 수도 있다. 그리고 이 논문에서 관건이 되는 것은 전자의 욕구이다.

지금까지 후설이 어떻게 촉발과 작용을 통해 의식을 설명하는지 살펴보았다. 지금까지의 논의를 다음과 같이 정리할 수 있다. (1) 모든 의식은 촉발 혹은 작용의 성격을 가지고, 촉발과 작용은 본질적으로 감정 혹은 욕구이다. 그러므로 모든 의식은 본질적으로 감정 혹은 욕구의 성격을 가진다. (2) 인식적 감정과 실천적 감정의 구별을 통해 모든 태도가 감정적 성향이라는 점, 즉 욕구라는 점이 밝혀진다. 인식적 태도는 인식적 욕구이고, 실천적 태도는 실천적 욕구이다.

제3절 연상과 감정

이 절에서 나는 촉발들의 발생과 통일인 '연상(Assoziation)'을 살펴볼 것이다. 나는 먼저 연상의 개념을 분명히 한 다음(3. 3. 1.) 후설이 무의식으로부터 의식의 발생을 어떻게 분석하는지(3. 3. 2.), 그리고 의식으로부터 의식의 발생을 어떻게 분석하는지 살펴볼 것이다(3. 3. 3.). 이를 통해 의식들의 발생과 통일이 본질적으로 감정의 성격을 가진다는 점, 특히 '파악(Auffassung)'이 본질적으로 감정의 성격을 가진다는 점이 밝혀진다.

1. 연상의 개념

'연상(Assoziation)'은 촉발들의 발생과 통일이다. 그것은 한 대상이 촉발하기 때문에 다른 대상이 촉발하는 사건, 한 대상이 촉발하기 때문에 다른 대상이 더 강하게 혹은 더 약하게 촉발하는 사건 등이다. 그런데 앞에서(3. 2. 2.) 보았듯이 촉발과 의식은 상관적이므로, 연상은 의식들의 발생과 통일이기도 하다. 그것은 한 대상이 의식되기 때문에 다른 대상이 의식되는 사건, 한 대상이 의식되기 때문에 다른 대상이 더 강하게 혹은 더 약하게 의식되는 사건 등이다.

발생적 논리학 강의에서 후설은 연상을 “촉발의 전파(Fortpflanzung)”(Hua XI, 151), “촉발의 전달(Fortleitung)”(Hua XI, 159)로 간주한다. 이러한 의미에서 그것은 한 의식이 다른 의식을 ‘깨우는’ 사건이다(Hua XI, 121). 예를 들어, 내가 지하철에서 철수와 닮은 승객을 보면, 이 승객은 철수의 촉발적 힘을 강화한다. 이 승객에 관한 의식은 철수에 관한 의식을 깨우고, 이 승객은 철수를 연상시킨다. 알다시피 이러한 사건은 ‘능동적으로’ 일어나는 것이 아니라 ‘수동적으로’ 일어난다. 그래서 후설에 따르면 연상은 ‘자아의 참여’ 없이 일어나는 ‘하부 인격적 인과’이다. “근원적인 수동성으로부터(능동적 자아의 참여 없이) 구성되는 모든 대상들은 [...] ‘연상적으로(즉, 이러한 하부 인격적이고(unterpersonal) 순수하게 내재적인 인과의 규칙들에 따라)’ 발원한다.”(Hua XI, 386)

후설은 여러 가지 연상들을 구별한다. (1) 현전화(Vergegenwärtigung)를 일으키는 “재생적(reproduktiv) 연상”(Hua XI, 181)과 지각을 일으키는 “근원적 연상”(Hua XIX, 151)이 구별된다. 예를 들어, 내가 지하철에서 철수와 닮은 승객을 보면, 이 승객은 철수의 촉발적 힘을 강화한다. 여기에서 이 승객은 지각되지 않는 철수를 ‘재생적으로’ 연상시킨다. 통상적인 의미에서의 ‘연상’은 이러한 사건을 가리킨다. 다른 한편 내가 흰 도화지 위에 나란히 찍혀 있는 두 빨간 점을 지각하면, 그것들은 서로의 촉발적 힘을 강화한다. 만약 그것들 중 하나가 지각되지 않았다면 다른 하나의 촉발적 힘은 더 약했을 것이다. 여기에서 빨간 점들은 서로를 ‘근원적으로’ 연상시킨다. 넓은 의미에서의 ‘연상’은 이러한 사건을 포함한다. (2) ‘의식적’ 연상과 ‘무의식적’ 연상이 구별된다. 후설에 따르면, 어떤 연상은 “선촉발적(voraffektiv) 법칙”(Hua XI, 154)을 따라 일어난다. 이러한 연상은 아직 촉발하지 않는 대상 때문에 다른 대상이 촉발하는 사건이다. 그런데 아직 촉발하지 않는 대상은 아직 의식되지 않는 대상이다. 그러므로 이러한 연상은 아직 의식되지 않는 대상 때문에 다른 대상이 의식되는 사건이다. 그것은 무의식적인 것에 근거하는 연상이다.

후설에 따르면, 무의식적인 것 혹은 선촉발적인 것으로부터 지각이 일어나고, 다시 지각으로부터 비직관적 의식인 “빈 표상(Leervorstellung)”(Hua XI, 181)과 현전화가 일어난다. 그러므로 아직 촉발하지 않는 대상 때문에 다른 대상이 촉발하고, 다시 후자의 대상 때문에 아직 경험되지 않는 대상이 촉발한다. 그런데 앞에서(3. 2. 2.) 보았듯이 촉발은 본질적으로 감정 혹은 욕구이다. 그러므로 이러한 연상들은 본질적으로 감정 혹은 욕구의 성격을 가진다. 그것들은 다음과 같은 방식으로 일어난다. 아직 촉발하지 않는 대상이 다른 대상에 대한 주체의 감정 혹은 욕구를 유발하고, 다시 후자의 대상이 아직 경험되지 않는 대상에 대한 주체의 감정 혹은 욕구를 유발한다. 이러한 방식으로 무의식으로부터 의식이 발생하고, 다시 한 의식으로부터 다른 의식이 발생한다. 아래에서 이러한 연상들을 자세히 살펴볼 것이다.

2. 무의식으로부터 의식의 연상

발생적 논리학 강의에서 후설은 연상의 여러 단계들을 분석한다. 먼저 '아직 부각되지 않은' 대상들이 다른 대상들을 연상시키고, 그런 다음 '부각된' 대상들이 다른 대상들을 연상시킨다. 먼저 전자의 연상을 살펴보자.

'부각(Abhebung)'이라는 말은 대상이 배경 속에 무차별하게 있는 것이 아니라 독자적으로(für sich) 의식됨을 뜻한다. 예를 들어, 내가 길을 걸으면서 풍경을 보면, 멀리 있는 집, 산, 구름, 들판 등 수많은 대상들이 한꺼번에 나를 촉발한다. 여기에서 대상들은 무차별하게 뒤섞여 있는 혼돈(chaos)이 아니라 어느 정도 부각되어 있고 '분절되어(artikulieren)' 있다. 하지만 이러한 부각과 분절이 말하자면 '무한히' 일어나 있는 것은 아니다. 내가 멀리 있는 집을 먼저 배경 속에서 어렴풋하게 보고, 그런 다음 그 집에 주목한다고 하자. 그러면 그 집을 이루는 어떤 대상들, 이를테면 그 집의 지붕의 오른쪽 부분과 왼쪽 부분, 그 집의 문의 윗부분과 아랫부분 등이 처음으로 부각된다. 그것들이 처음부터 부각되어 있었던 것은 아니다. 그것들은 원래 배경 속에 무차별하게 있었고, 내가 그 집에 주목하거나 관심을 더 가져야 처음으로 부각된다.

후설은 부각과 촉발을 상관적인 것으로 간주한다. 다시 말해, 그것들은 서로의 필요충분조건이다. "촉발은 무엇보다도 부각을 전제한다."(Hua XI, 149) 역으로, 부각된 "독자적(für sich) 통일체들은 그 자체만으로도(eo ipso) 자아에 대해, 자아를 촉발하면서 있다."(Hua XI, 162) "우리는 독자적으로 부각된 모든 구성된 자료에 자아에 대한 촉발적 자극을 귀속시킨다."(Hua XI, 163) 그러므로 부각과 촉발은 상관적이다. 부각과 촉발이 상관적이고, 앞에서(3. 2. 2.) 보았듯이 촉발과 의식이 상관적이므로, 부각, 촉발, 그리고 의식은 상관적이다.

부각은 아무런 근거 없이 일어나는 것이 아니라 해석될 수 있는 근거를 가진다. 예를 들어, 구름이 배경 속에 무차별하게 있는 대신에 부각되는 것은 구름을 이루는 시각적 대상들이 한편으로는 시공간적으로 인접해 있을 뿐만 아니라 흰색이라는 점에서 서로 질적으로 유사하고, 다른 한편으로는 그것들의 주변, 이를테면 파란 하늘을 이루는 시각적 대상들로부터 질적으로 대조되기 때문이다. 이러한 "구체(Konkreszenz)와 대조의 원리"(Hua XI, 162)를 따르는 대상들은 "대조되는 내용적 융합(Verschmelzung)을 통한 부각"(Hua XI, 149)을 일으킬 수 있다. 다시 말해, 시공간적으로 인접해 있고 서로 질적으로 유사할 뿐만 아니라 그것들의 주변으로부터 질적으로 대조되는 대상들은 '융합될' 수 있고 하나의 전체를 이룰 수 있다.[43] 이러

43) 후설은 아직 부각되지 않은 대상들의 통일을 "가까운 융합(Nahverschmelzung)"(Hua XI, 140)이라 부른다. 그것은 '부각된 자료'가 '자기 자신 안에' 가지는 '내적인 종합적 구

한 대상들이 따로따로 부각되는 것이 아니라 그것들이 이루는 전체가 부각된다는 점에 유의해야 한다. 그것들이 따로따로 부각되려면 그것들이 이루는 전체가 더 강하게 촉발하거나 주목되어야 한다. 그러므로 아직 부각되지 않은 대상들 때문에 다른 대상들, 이를테면 그것들이 이루는 전체들이 부각된다.

후설은 이러한 부각이 "선촉발적(voraffektiv) 법칙"(Hua XI, 154)을 따라 일어나는지 숙고한다. 다시 말해, 아직 촉발하지 않는 대상들 때문에 다른 대상들이 부각될 수 있는지 숙고한다. 여기에서 후설은 확실한 결론을 내리지 않지만, 이미 촉발하는 대상들만 다른 대상들의 부각을 일으킬 수 있다는 쪽에 무게를 두는 것처럼 보인다. "기초적인 것[부각의 구축]에서도 촉발의 문제가 되돌아온다. 그것은 이미 모든 구성적 종합의 성립에 대해 촉발이 본질적 조건이 아닌가, 그리고 통일체 형성을 위한 본질적인 전제들을 가지는 원소(Element)들의 선촉발적 고유성과 촉발 자체라는 양자가 연관되어야 하지 않는가라는 문제이다."(Hua XI, 165)

하지만 앞에서 보았듯이 후설은 부각, 촉발, 그리고 의식을 상관적인 것으로 간주한다. 부각이 없으면 촉발도 없고 의식도 없다. 그리고 실지로 사정이 그러하다. 부각되지 않은 대상들, 즉 안팎으로 무차별한 대상들은 주체를 촉발할 수 없다. 부각된 대상들, 즉 주체가 그에 대해 각각 다르게 반응하고 행동할 수 있는 대상들만 주체를 촉발할 수 있다. 주체에 대해 무차별한 대상들은 주체의 관점에서는 하나의 대상일 뿐이다. 예를 들어, 내가 완전히 균일한 흰색 도화지를 본다고 하자. 여기에서 나는 도화지를 이루는 몇몇 부분들을 의식할 수 있다. 비록 그 부분들이 질적으로 같더라도, 그것들은 이를테면 나의 몸에 대한 관계를 통해 구별될 수 있다. 내가 왼쪽 눈을 감으면 왼쪽 시야가 어두워진다는 것을 알면, 나는 도화지의 왼쪽 부분과 오른쪽 부분에 대해 각각 다르게 반응하고 행동할 수 있고, 그래서 도화지의 왼쪽 부분과 오른쪽 부분이 각각 나를 촉발할 수 있다. 하지만 도화지를 이루는 '모든' 부분이 이러한 방식으로 나를 촉발하는 것은 아니다. 이론적으로 도화지의 수많은 부분들이 나를 촉발할 수 있지만, 그것들이 처음부터 나를 촉발하는 것은 아니다. 처음에는 도화지의 몇몇 부분들만 나를 촉발하고, 도화지가 더 큰 촉발적 힘을 얻거나 주목되어야 비로소 그것의 더 많은 부분들이 촉발한다. 이는 내가 도화지의 더 많은 부분들에 대해 각각 다르게 반응하고 행동할 수 있게 된다는 것이다. 부각된 대상들, 즉 주체가 그에 대해 각각 다르게 반응하고 행동할 수 있는 대상들만 주체를 촉발할 수 있다. 이로부터 다음과 같은 귀결이 따라 나온다. 아직 부각되지

조'이다(Hua XI, 140). 다른 한편 후설은 이미 부각된 대상들의 통일을 "먼 융합(Fernverschmelzung)"(Hua XI, 139)이라 부른다. 그것은 '독자적으로 부각된 자료들'이 '불연속적으로 합일되는' 것이다(Hua XI, 139). 1931년의 한 원고에서도 후설은 두 가지 통일을 구별한다. 시간적으로 인접해 있는 대상들의 '파지적(retentional) 융합'과 '균열'에 근거하여 처음으로 '부각된 것들'이 생기고(Hua Mat VIII, 309), 그런 다음 이렇게 부각된 것들의 '두 번째 단계의 융합'인 '먼 융합', '먼 연상'이 일어난다(Hua Mat VIII, 309).

않은 대상들 때문에 다른 대상들이 부각된다는 것은 아직 촉발하지 않는 대상들 때문에 다른 대상들이 촉발한다는 것이다. 이러한 의미에서 전자의 대상들은 후자의 대상들을 '선촉발적으로' 연상시킨다.[44]

야마구치(I. Yamaguch)는 선촉발적 연상과 촉발적 연상의 차이를 실질적으로 제거하는 해석을 옹호한다. 야마구치에 따르면, 선촉발적 연상은 낮은 정도의 촉발적 연상일 뿐이다. 그것은 대상들의 높고 낮은 촉발적 힘의 정도인 '촉발적 부조의 정도'에 '완전히 포함된다.' "선촉발적 종합이 촉발적 종합에 종속되는 중요한 계기는 촉발을 '지속적으로 변동하는 촉발적 부조(Relief)'라 성격화하는(Charakterisierung) 데 있다. [...] 이제 촉발의 정도는 전체적인 증가와 감소라는 새로운 통찰 아래 더 잘 비교될 수 있고, 이를 통해 [...] 선촉발적 종합은 촉발의 과정 안에, 다시 말해 촉발적 부조의 정도 안에 완전히 포함되는 것으로 이해될 수 있다."(Yamaguchi 1982, 47) 그러므로 '촉발적 힘의 정도'를 통해 선촉발적 연상과 촉발적 연상의 '급격한 구획'이 극복될 수 있다. "확실히 그[후설]가 촉발적 힘의 정도라는 생각을 통해 선촉발적 종합과 촉발적 종합의 급격한 구획을 극복하려 시도한다는 점에서 그의 주된 견해를 볼 수 있다."(Yamaguchi 1982, 52)

하지만 후설은 선촉발적 연상과 촉발적 연상을 그저 정도의 차이를 통해 구별하지 않는다. 발생적 논리학 강의에서 후설은 선촉발적 연상을 '무의식'에 관계되는 것으로 간주한다(Hua XI, 153-154, 165). 그리고 후설에 따르면 무의식은 촉발의 정도가 그저 낮은 것이 아니라 '0'인 것, 즉 촉발하지 않는 것이다. 무의식은 '의식 생동성의 영(Null)'이고, 의식은 '양의 값'을 가지는 촉발이다(Hua XI, 167). 1930년대의 원고들에서도 후설은 촉발의 정도가 0인 것과 그보다 큰 것을 분명하게 구별한다. 촉발의 정도는 '0'에서 '1'까지 커질 수 있지만, 촉발의 정도가 0인 것은 '어떠한 부각도 자아에 대해 가지지 않는다.'[45]

"촉발이 정도(어떤 근원적인 의미에서 관심의 정도)로 보이므로, 촉발의 영의 정도를 말할 수 있을 것이다. 이것은 아무것도 아닌 것이 아니라 영의 자극력이라는 한계 경우라고 말할 수 있을 것인데, 이 자극력은 자아를 특별히 촉구하는 자극이 된, 즉 좁은 의미에서의 촉발(본래적인 '의식'의 첫 번째 양상)이 된 '1'까지 증가할 수 있다. 영의 자극은 [...] 주목의 부정적인 양상이라는 의미에서의 어떠한 '부각'도 자아에 대해 가지지 않는다."(Hua Mat VIII, 191)

촉발의 정도가 0인 것은 '무의식적인' 것이다. 그것은 '부각되지 않은' 것으로서 한편

44) '선촉발적 연상'이라는 말은 홀렌슈타인(E. Holenstein)의 용어를 가져온 것이다(Holenstein 1972, 38).

45) 여기에서 후설은 1의 정도를 가지는 '촉발적 전경', 1과 0 사이의 정도를 가지는 '촉발적 배경', 그리고 0의 정도를 가지는 '무의식'을 구별하고 있다.

으로는 촉발하는 대상 안에 '함축되어' 있고, 다른 한편으로는 촉발하는 대상 바깥에 '무의식의 배경'으로 '융합되어' 있다.

"우리는 모든 주제(Thema) 안에서 [...] 함축된 주제들, 함축된 촉발하는 계기들(또는 촉발들), 그리고 결국 함축된 영의 촉발들, 즉 함축되어 있지만 무의식적인 것을 구별한다. [...] 어떤 전체의 모든 영의 함축들은 그 전체 안에서 내적으로 무차별한 영으로 융합되어 있다. 하지만 효과적으로 촉발하는 모든 주제적 통일체들 바깥에 여전히 무의식의 영역이 남아 있다. [...] 부각되지 않은 모든 내용들은 그것들의 구성과 관련하여 전적인 영으로, '무의식'의 배경으로 [...] 융합된다."(Hua Mat VIII, 191-192)

그러므로 선촉발적인 것을 어떻게든 촉발하는 것으로 해석해야 할 필요가 없다. 선촉발적인 것은 말 그대로 촉발에 앞서는 것, 즉 촉발하지 않는 것이다. 그러므로 선촉발적 연상은 아직 촉발하지 않는 대상들이 다른 대상들로 하여금 촉발하도록 하는 사건이다. 다시 말해, 아직 의식되지 않는 대상들이 다른 대상들로 하여금 의식되도록 하는 사건이다.

그러므로 현상학적 맥락에서 무의식을 탐구할 수 있고, 무의식으로부터 의식의 발생을 탐구할 수 있다. 현상학이 무의식을 탐구할 수 있다는 점은 처음에는 이상해 보인다. 홀렌슈타인(E. Holenstein)은 선촉발적 연상이 '현상학의 권역에 이르지 못하는' '극히 문제적인' 것이라고 말한다. "그것은 처음에는 명증의 인상을 일으키지만, 나중에는 극히 문제적임이 드러난다. 독자적으로 형성되고 비로소 나중에 자아를 촉발하는 통일체들은 현상학의 권역에 이르지 못하는 하부 구조(Substruktion)들이다."(Holenstein 1972, 38) 하지만 홀렌슈타인 자신이 말하듯이 '선촉발적 구성에 대한 이론'은 의식으로부터 '동기들을 길어낼 수 있는 한에서' 현상학적이다(Holenstein 1972, 38). 그리고 우리는 의식에 근거하여 이러한 동기들을 길어낼 수 있다. 우리는 무의식을 사후에 의식적이게 만들 수 있고, 그것을 사전에 있었던 의식의 '원인'으로 해석할 수 있다. 예를 들어, 나는 처음에 멀리 있는 구름을 배경 속에서 어렴풋하게 의식했고, 그래서 구름에서 몇몇 부분들만 부각되었다. 하지만 나는 나중에 구름에 주목했고, 그래서 구름에서 더 많은 부분들이 부각되었다. 그러면 나는 나중에 부각된 부분들의 질적 성격, 시공간적 질서 등을 통해 어째서 내가 처음에 구름을 그렇게 의식했는지, 어째서 구름이 처음에 나를 그렇게 촉발했는지 등을 설명할 수 있다. 여기에서 나중에 부각된 부분들은 내가 처음에 무의식적으로 관계했던 대상들이다. 그것들은 내가 처음에 구름을 이러저러하게 의식하도록 결정했기 때문이다. 그러므로 무의식이 사후에 의식적이게 될 수 있고, 사전에 있었던 의식의 '원인'으로 해석될 수 있다. 이러한 방식으로 우리는 의식에 근거하여 무의식을 탐구할 수 있다.

3. 의식으로부터 의식의 연상

이제 부각된 대상들이 일으키는 연상을 살펴보자. 이를 통해 한 대상이 어떻게 다른 대상에 대한 '기대(Erwartung)'를 일으키는지, 그리고 여러 의식들이 하나의 의식으로 통일되는 사건인 '파악(Auffassung)'이 어떻게 일어나는지 설명할 수 있다.

부각된 대상들은 서로를 연상시킬 수 있고 서로의 촉발적 힘을 강화할 수 있다. 후설은 이러한 대상들을 "쌍(Paar)"(Hua XI, 132), "배열(Konfiguration)"(Hua XI, 140) 등이라 부른다. 그것들은 유사성에 근거하여 서로를 연상시킨다. 이러한 유사성은 질적 유사성일 수도 있고 시공간적 질서의 유사성일 수도 있다. 예를 들어, 실로폰의 도 음이 리코더의 도 음을 연상시키는 것, 빨간 사과가 빨간 벽돌을 연상시키는 것은 질적 유사성에 근거한다. 다른 한편 세 번 반복되는 망치질이 세 번 반복되는 발소리를 연상시키는 것, 정사각형 모양으로 배열되어 있는 빨간 점들이 정사각형 모양으로 배열되어 있는 파란 점들을 연상시키는 것은 시공간적 질서의 유사성에 근거한다.[46] 그러므로 연상은 다음과 같은 단계들을 가진다. (1) 아직 촉발하지 않는 대상들이 그것들의 질적 성격과 시공간적 질서에 근거하여 '융합되고', 그것들이 이루는 대상들이 촉발한다. (2) 촉발하는 대상들이 그것들의 질적 성격과 시공간적 질서에 근거하여 서로를 연상시키고, 쌍 혹은 배열을 이룬다. (3) 다시 쌍들 혹은 배열들이 그것들의 질적 성격과 시공간적 질서에 근거하여 서로를 연상시키고, 더 큰 쌍 혹은 배열을 이룬다.

지금까지 경험된 대상들 혹은 배열들은 그것들과 유사한 대상들 혹은 배열들에 대한 '기대'를 일으킨다. 예를 들어, 내가 언젠가 도 음, 레 음, 미 음의 배열을 들었으면, 나는 그것과 유사한 배열에 대한 기대를 가지게 된다. 나는 도 음과 레 음이 들리면 그 다음에 미 음이 들릴 것을 기대한다. 나는 미 음이 들리면 '만족하고', 미 음이 들리지 않으면 '실망한다.' 그래서 후설은 기대의 규칙을 다음과 같이 분석한다. 주체가 한 대상과 다른 대상의 배열을 경험했다고 하자. 그러면 주체는 전자와 유사한 대상이 경험되면 후자와 유사한 대상이 경험될 것을 기대하게 된다.

"p와 q가 잇따라 결합되어 들어왔고, p와 닮은 p'이 직접적으로 잇따라 들어오면, 다시 말해 반복되면, 앞에서 말한 대로 그것은 파지적으로 가라앉은 p를 상기시킨다. p는 촉발적 힘의 지원(Zuschuß)을 얻고, 나아가 지원은 q로 넘어간다. 이와 동시에 q'도 방금 들어온 p'와 연

46) 시공간적 질서는 시간적인 순서이거나 공간적인 방향과 거리이다. 후설은 시간적인 순서를 "순차(Sukzession)"(Hua XI, 134), 공간적인 방향과 거리를 "공존(Koexistenz)"(Hua XI, 134)이라 부른다.

결되어 근원적인 본질적 필연성 안에서 기대된다."(Hua XI, 187)

기대는 일반적으로 한 대상이 다른 대상을 연상시키는 것이다. 그러므로 기대는 '미래의' 대상에 대해 일어날 뿐만 아니라 '현재의' 대상에 대해서도 일어난다. 예를 들어, 나는 아까 접시 위에 사과가 놓여 있는 것을 보았다. 그런 다음 내가 다시 접시를 보면, 접시에 관한 경험은 사과에 대한 기대를 일으킨다. 나는 접시와 함께 사과가 보이면 만족하고, 접시와 함께 사과가 보이지 않으면 실망한다. 하지만 나는 사과가 '미래에' 경험될 것을 기대하는 것이 아니라 '현재' 경험될 것을 기대한다. 그래서 후설에 따르면 기대는 '인상적 현재' 안에서도 일어나고, 시간적 순서를 가지지 않는 '공존'의 배열 안에서도 일어난다.

"우리는 기대가 [...] 미래에 대한 기대로서만 가능한 것이 아님을 인식해야 한다. 우리가 이미 이따금 언급했듯이 인상적 현재 안에도 기대가 있는데, 이는 공존(Koexistenz) 안에 있는 배열들, 유사성 종합 안에 있는 배열들의 어떤 항이 결여되는 현상에서 뚜렷하다. 순차(Sukzession)와 마찬가지로 공존에서도 유사한 것이 유사한 것을 상기시키고 또한 유사한 것을 기대하도록 한다."(Hua XI, 185).

후설은 기대를 '인식적 노력', 즉 인식적 욕구로 간주한다. 후설에 따르면, 과거의 경험에 대한 기억인 '파지(Retention)'는 인식적 노력이 아닌 반면에, 미래의 경험에 대한 기대인 '예지(Protention)'는 본질적으로 인식적 노력이다. (1) 파지는 인식적 노력이 아니다. 그것은 '참된 자체를 지향하는 [...] 노력, 지향(intentio)', '대상적인 것 자체를 가지려는 노력함, 지향함'이 아니다(Hua XI, 85). 과거의 경험을 실현하기 위해 노력하는 것은 불합리하기 때문이다. "과거는 오래 전에 실현되었고 더 이상 실현될 수 없으며, 그러한 것은 아무런 의미도 없을 것이다."(Hua XI, 86) 물론 회상하는 주체는 과거에 경험된 대상을 다시 떠올리려 한다. 하지만 이는 그 대상을 '과거에' 떠올리려 하는 것이 아니라 '현재에' 혹은 '미래에' 다시 떠올리려 하는 것이다. (2) 반면에 예지는 본질적으로 인식적 노력이다. 그것은 본질적으로 '앞을 향해 있는 의향 및 노력'이다. "파지와 달리 예지는 그것의 근원에 힘입어 본질적으로 의향(Meinungsintention)이다. 더 정확히 말하면, 예지는 [...] 미래를 향해 있는 지향, 앞을 향해 있는 의향 및 노력으로 해석되어야 한다."(Hua XI, 86) 기억과 달리 기대는 어떤 경험을 실현하려는 노력 혹은 욕구이다. 그러므로 그것은 어떤 대상을 경험하려는 노력 혹은 욕구이다.[47]

47) 이로부터 다음과 같은 귀결이 따라 나온다. 후설이 많은 곳에서 파지를 '의식'으로 간주함에도 불구하고, 실지로 파지는 '무의식'이다. 파지는 그 자체로 '촉발'이 아니기 때문이다. 물론 우리는 방금 전에 경험한 대상을 얼마 동안 여전히 의식한다. 하지만 이러한 의식은 그 대상을 다시 지각하거나 떠올리려는 행위가 얼마 동안 촉발되는 것이다. 그리고

지금까지의 논의를 통해 기대를 다음과 같이 설명할 수 있다. 기대는 어떤 대상을 경험하려는 욕구이다. 그것은 어떤 대상이 경험되면 만족하고 경험되지 않으면 실망하는 감정적 성향이다. 그리고 여기에서 관건이 되는 것은 '인식적' 기대이다. 그것은 앞에서(3. 2. 2.) 살펴본 인식적 욕구, 즉 '일반적인' 조건들에 근거하여 일어나는 욕구이다. 그것은 지금까지 경험된 대상들과 '유사한' 대상들을 경험하려는 욕구, 그래서 지금까지 경험된 대상들과 '정합하는(coherent)' 대상들을 경험하려는 욕구이다. 예를 들어, 나는 지금까지 도 음, 레 음, 미 음의 배열을 들었기 때문에 앞으로 도 음과 레 음이 들리면 그 다음에 미 음이 들릴 것을 기대한다. 나는 지금까지 검은 까마귀들을 보았기 때문에 까마귀의 울음소리가 들리는 쪽으로 고개를 돌리면서 검은 새의 모습이 보일 것을 기대한다.

다른 한편 인식적 기대로부터 '실천적' 기대가 구별된다. 실천적 기대는 통상적인 의미에서의 '기대' 혹은 '바람(wish)'이다. 그것은 앞에서(3. 2. 2.) 살펴본 실천적 욕구, 즉 '특수한' 조건들에 근거하여 일어나는 욕구이다. 예를 들어, 나는 배고픔을 느끼기 때문에 냉장고를 열면서 음식이 보일 것을 기대한다. 나는 갑자기 나타난 호랑이를 발견하기 때문에 고개를 돌리면서 숨을 곳이 보일 것을 기대한다. 이러한 기대들은 '정합적인' 대상들을 경험하려는 욕구가 아니라 음식을 먹으려는 욕구, 몸을 보호하려는 욕구 등이므로, 인식적 욕구로서의 기대가 아니라 실천적 욕구로서의 기대이다. 하지만 이 논문에서 '기대'라는 말은 주로 인식적 욕구로서의 기대를 가리킬 것이다.

나아가 기대에 관해 다음에 유의해야 한다. (1) 보통 기대는 '조건적인' 형식을 가진다. 보통 기대는 어떤 배열에 속하는 대상들에 대해 일어나기 때문이다. 예를 들어, 나는 도 음, 레 음, 미 음의 배열을 자주 경험했다. 그래서 나는 '도 음과 레 음이 들리면 그 다음에 미 음이 들릴 것이다.'라는 조건적인 기대를 가진다. 마찬가지로, 나는 지붕과 벽의 배열을 자주 경험했다. 그래서 나는 '지붕이 보이면 그 밑에 벽이 보일 것이다.'라는 조건적인 기대, '벽이 보이면 그 위에 지붕이 보일 것이다.'라는 조건적인 기대를 가진다. 이러한 기대들은 "이러저러하면 이러저러할 것이다(wenn-so)"(Hua IV, 57) 혹은 "이러저러하기 때문에 이러저러할 것이다

이러한 촉발은 그 대상을 다시 지각하거나 떠올리려는 욕구, 즉 예지이다. 반면에 파지 자체는 이러한 촉발이 아니라 이러한 촉발이 일어나도록 하는 근거일 뿐이다. 이러한 점은 1930년대의 원고들에서 후설 자신이 파지를 부각의 근거인 '근원 융합', '융합' 등으로 간주함으로써 암시된다(Hua Mat VIII, 82-83, 309). 나아가 1933년의 한 원고에서 후설은 파지 자체와 '자아적 계기'인 '촉발성'을 구별하고, 파지 자체를 "특별한 의미에서의 무의식인 침전의 권역"(Hua Mat VIII, 376)으로 간주하려 시도한다. "파지적 과정이 어떠한 끝도 가지지 않고, [...] 촉발성이 파지적 과정에 속하는 자아적 계기이며, 이 계기가 그때 그때 더 혹은 덜 멀리 소급하면서 영의 한계치를 가진다면, 거기에서 '침전되는 것', 즉 영 아래에서 흐르면서 구성되는 것은 가장 가까운 파지적 권역에서 구성되는, 하지만 그때그때 촉발하지 않는 것과 완전히 같지 않은가?"(Hua Mat VIII, 376)

(weil-so)"(Hua IV, 57)라는 조건적인 형식을 가진다.

(2) 기대는 현전화, 즉 어떤 대상을 떠올리는 의식으로부터 구별된다. 기대는 직관을 동반해야 할 필요가 없다. 주체는 어떤 대상을 직관하려는 욕구를 가질 뿐 아직 그 대상을 직관하지 않을 수 있기 때문이다. 예를 들어, 내가 익숙한 노래를 들으면, 나는 다음에 들릴 이러저러한 가락들을 기대한다. 하지만 내가 이러한 가락들을 미리 떠올리는 방식으로 직관해야 하는 것은 아니다. 나는 이러한 가락들을 들으려는 인식적 욕구, 즉 그것들이 들리면 만족하고 들리지 않으면 실망하는 감정적 성향을 가질 뿐이다. 그리고 이러한 욕구가 그 노래를 경청하려는 인식적 행위를 어느 정도 촉발할 뿐이다. 여기에서 가락들은 나의 행위를 촉발할 뿐 아직 직관되지 않는다. 그러므로 나는 가락들을 '비직관적으로' 의식한다.[48]

이제 기대를 통해 앞에서(2. 2. 1.) 살펴본 '지향(Intention)'의 '충족(Erfüllung)', 즉 직관과 비직관의 통일을 설명할 수 있다. 지향의 충족은 본질적으로 감정 혹은 욕구의 성격을 가진다. 어떤 대상에 대한 지향은 그 대상을 경험하려는 욕구, 즉 기대이다. 그리고 지향의 충족은 이러한 기대의 만족이다. 예를 들어, 사과에 대한 지향은 사과가 경험될 것이라는 기대이고, 지향의 충족은 이러한 기대의 만족이다. 여기에서 '만족'이라는 말은 두 가지 의미를 가진다. (1) 기대되는 대상과 함께 즐거움이 경험된다. 여기에서 만족은 감정적 '의식'이다. (2) 기대되는 대상이 경험될 뿐 즐거움이 경험되지 않는다. 하지만 주체가 대상에 대해 어느 정도 '관심'을 가지면 즐거움이 경험된다. 앞에서(3. 2. 3.) 보았듯이, 욕구는 주체가 어느 정도 관심을 가지는 대상들에 대해 즐거움 혹은 괴로움을 경험하는 성향이기 때문이다. 여기에서 만족은 감정적 '성향'이다. 하지만 이 논문에서 '만족'이라는 말은 주로 감정적 의식을 가리킬 것이다.

나아가 기대를 통해 앞에서(2. 2. 1.) 살펴본 '파악', 즉 여러 의식들이 하나의 의식으로 통일되는 사건을 설명할 수 있다. 발생적 논리학 강의에서 후설은 기대를 통해 파악을 설명한다. '기대들의 발생'에는 파악들 혹은 '통각(Apperzeption)들의 발생'이 밀접하게 연관되어 있다(Hua XI, 119). 후설에 따르면, 파악은 "현행적이거나

48) 나아가 '의식적' 기대와 '무의식적' 기대가 구별된다는 점에 유의해야 한다. 예를 들어, 내가 해가 동쪽에서 뜬다고 믿으면, 나는 아침에 동쪽 하늘에서 해가 보일 것을 기대한다. 그리고 이러한 기대는 아침에 동쪽 하늘에서 해가 보이면 만족하고 그렇지 않으면 실망하는 성향이다. 하지만 나는 해를 의식하지 않아도 이러한 성향을 가질 수 있다. 나는 잠을 자면서도 이러한 성향을 가질 수 있고, 해를 경험하거나 해의 그림, '해'라는 말 등을 경험하지 않아도 이러한 성향을 가질 수 있다. 그러면 나는 해에 대한 무의식적 기대를 가진다. 내가 해에 대한 의식적 기대를 가지려면 해가 나의 행위를 촉발해야 한다. 이를테면 동쪽 하늘에서 해를 보려는 나의 행위가 촉발되어야 한다. 물론 해의 촉발적 힘보다 다른 대상들의 촉발적 힘이 더 클 수도 있고, 그래서 나의 행위가 실제로 일어나지 않을 수도 있다. 하지만 나의 행위가 어느 정도 촉발되기만 하면 나는 해를 어느 정도 의식하고, 그래서 해에 대한 의식적 기대를 가진다. 아래에서 '기대'라는 말은 주로 의식적 기대를 가리킬 것이다.

(aktuell) 잠재적인 기대들의 성격을 가진다."(Hua XI, 26) 예를 들어, 사물에 관한 파악은 몸의 이러저러한 움직임들인 '운동감각적 대열'이 사물의 이러저러한 모습들인 '나타남들'에 대한 기대들을 일으키는 방식으로 일어난다. 그런 다음 이러한 모습들이 직관되면 기대들이 만족되고, 다시 새로운 모습들에 대한 기대들이 일어난다. 그래서 사물에 관한 파악은 '체계화된 기대들' 혹은 '기대들의 발산 체계들' 및 그것들의 '충족'이다.

"내가 지각하면서 한 운동감각적 대열(Reihe), 이를테면 머리의 특정한 움직임이 경과하도록 하면, 나타남(Erscheinung)들이 동기를 얻고 잇따라 기대의 방식으로 경과한다. 그러므로 진행에서의 모든 충족은 정상적인 경우 기대들의 충족으로서 실행된다. 그것들은 충족되면서 또한 풍부해지는 체계화된 기대들, 기대들의 발산 체계(Strahlensystem)들이다."(Hua XI, 26)

예를 들어, 내가 빨갛고 둥근 모양을 '사과'로 파악한다고 하자. 나는 빨갛고 둥근 모양을 본다. 하지만 이러한 경험은 사과를 의식하기 위해 충분하지 않다. 이러한 모양에 관한 경험이 사과의 다른 모습들에 관한 의식들과 함께 하나의 의식으로 통일되어야 한다. 그런데 이러한 통일은 지금까지 살펴본 연상을 통해 설명된다. 빨갛고 둥근 모양에 관한 경험이 사과의 다른 모습들에 대한 규칙적인 기대들을 일으킨다. 이러한 기대들은 다음과 같다. 나의 몸이 오른쪽으로 움직임이 느껴지면 사과의 오른쪽 측면이 보일 것이다. 나의 몸이 왼쪽으로 움직임이 느껴지면 사과의 왼쪽 측면이 보일 것이다. 사과를 잡는 손의 움직임이 느껴지면 딱딱함과 차가움이 느껴질 것이다. 사과를 씹는 입의 움직임이 느껴지면 새콤달콤한 맛이 느껴질 것이다. 여기에서 나는 빨갛고 둥근 모양을 경험할 뿐만 아니라 사과의 오른쪽 측면, 왼쪽 측면, 딱딱함과 차가움, 새콤달콤한 맛 등을 직관적으로 혹은 비직관적으로 의식한다. 이러한 방식으로 빨갛고 둥근 모양에 관한 의식과 사과의 다른 모습들에 관한 의식들이 하나의 의식, 즉 사과에 관한 의식으로 통일된다. 다시 말해, 빨갛고 둥근 모양이 사과로 파악된다.

파악에서 일어나는 연상은 두 가지로 구분될 수 있다. (1) 한 '파악 내용'이 경험되고 다른 파악 내용에 대한 기대를 일으킨다. 예를 들어, 나는 빨갛고 둥근 모양을 본다. 그리고 이러한 모양에 관한 경험은 사과를 잡는 손의 움직임이 느껴지면 딱딱함과 차가움이 느껴질 것이라는 기대를 일으킨다. 여기에서 빨갛고 둥근 모양은 사과의 파악 내용이다. 그것이 직관되면 사과도 직관되기 때문이다. 그러므로 사과의 한 파악 내용이 경험되고 다른 파악 내용에 대한 기대를 일으킨다. (2) 파악 내용이 '아닌' 대상이 경험되고 파악 내용에 대한 기대를 일으킨다. 예를 들어, 나는 사과를 잡는 손의 움직임을 느낀다. 그리고 이러한 움직임에 관한 경험은 딱딱함과

차가움이 느껴질 것이라는 기대를 일으킨다. 마찬가지로, 나는 사과가 접시 위에 놓여 있던 것을 기억하면서 다시 접시를 본다. 그러면 접시에 관한 경험은 빨갛고 둥근 모양이 보일 것이라는 기대를 일으킨다. 여기에서 손의 움직임, 접시 등은 사과의 파악 내용이 아니다. 그것들이 직관된다고 해서 사과가 직관되는 것은 아니기 때문이다. 그러므로 사과의 파악 내용이 아닌 대상이 경험되고 사과의 파악 내용에 대한 기대를 일으킨다. 보통 파악에서 두 가지 연상은 함께 일어난다. 이를테면 빨갛고 둥근 모양에 관한 경험이 적절한 조건에서 딱딱함과 차가움이 느껴질 것이라는 기대를 일으킬 뿐만 아니라, 나의 손의 움직임에 관한 경험이 딱딱함과 차가움이 느껴질 것이라는 기대를 일으킨다.

두 가지 연상 가운데 첫 번째 연상은 좁은 의미에서의 '파악'을 위해 필요한 조건이다. 앞에서(2. 2. 1.) 말했듯이, 좁은 의미에서의 '파악'은 파악 내용이 '직관되고' 새로운 대상으로 파악되는 것이다. 그것은 한 파악 내용에 관한 직관이 다른 파악 내용들에 대한 규칙적인 기대들을 일으키는 것이다. 예를 들어, 나는 빨갛고 둥근 모양을 본다. 그리고 이러한 모양에 관한 경험이 딱딱함과 차가움, 새콤달콤한 맛 등에 대한 규칙적인 기대들을 일으킨다. 그러면 나는 빨갛고 둥근 모양을 정확한 의미에서 사과로 '파악한다.' 반면에 두 번째 연상만 일어나면 정확한 의미에서 '파악'이 일어난다고 말할 수 없다. 새로운 대상으로 파악되어야 할 내용이 직관되지 않기 때문이다. 그럼에도 불구하고 넓은 의미에서의 '파악'이 일어난다. 앞에서 말했듯이, 넓은 의미에서의 '파악'은 여러 의식들이 하나의 의식으로 통일되는 것이다. 비록 파악 내용들이 직관되지 않더라도 그것들에 대한 규칙적인 기대들이 일어날 수 있고, 이러한 기대들이 하나의 대상에 관한 의식으로 통일될 수 있다. 예를 들어, 나는 사과를 접시 위에 올려놓은 다음 창밖으로 고개를 돌린다. 나는 사과를 보거나 만지지도 않고, 사과를 떠올리지도 않는다. 하지만 나는 사과의 파악 내용들에 대한 규칙적인 기대들을 가진다. 나는 고개를 다시 돌리면 빨갛고 둥근 모양이 보일 것이라는 기대, 손을 다시 움직이면 딱딱함과 차가움이 느껴질 것이라는 기대, 그리고 사과의 그 밖의 파악 내용들에 대한 규칙적인 기대들을 가진다. 그러면 나는 사과를 비직관적으로 의식한다. 여기에서 빨갛고 둥근 모양, 딱딱함과 차가움 등에 관한 비직관적 의식들은 사과에 관한 비직관적 의식으로 통일된다.

그러므로 넓은 의미에서의 '파악', 즉 여러 의식들이 하나의 의식으로 통일되는 사건을 다음과 같이 정의할 수 있다. x에 관한 파악은 x의 파악 내용들에 대한 규칙적인 기대들이 일어나는 것이다. 이러한 의미에서 그것은 x의 파악 내용들에 대한 "체계화된 기대들"(Hua XI, 26), "기대들의 발산 체계들"(Hua XI, 26)이다. 다른 한편 좁은 의미에서의 '파악'은 x에 관한 직관이다. 그것은 x의 파악 내용들에 대한 규칙적인 기대들이 일어날 뿐만 아니라 x의 파악 내용들이 직관되는 것이다.

지금까지 살펴본 것은 '인식적' 파악이었다. 다른 한편 인식적 파악으로부터 '실

천적' 파악이 구별된다. 실천적 파악은 실천적 기대들이 규칙적인 방식으로 일어나는 것이다. 예를 들어, 나는 사과를 손에 들고 그것을 씹는 입의 움직임이 느껴지면 새콤달콤한 맛이 느껴질 것을 기대한다. 여기에서 나는 그저 '정합적인' 대상들을 경험하려는 인식적 욕구 때문에 새콤달콤한 맛을 기대하는 것이 아니다. 나는 섭식 본능, 음식에 대한 취향 같은 실천적 욕구 때문에 새콤달콤한 맛을 기대한다. 그런 다음 나는 입의 움직임과 함께 새콤달콤한 맛을 경험하면서 만족하고, 다시 새로운 새콤달콤한 맛을 기대한다. 여기에서 나는 '음식'을 먹으려는 실천적 욕구를 가지고, 새콤달콤한 맛이 경험되면 이러한 욕구가 만족된다. 그러므로 나는 새콤달콤한 맛을 '음식'으로 파악한다. 실천적 파악은 실천적 가치를 가지는 대상, 이를테면 먹을 수 있는 대상, 성적으로 즐길 수 있는 대상, 가지고 놀 수 있는 대상 등에 대해 반응하고 행동하는 것이다. 그래서 1920/1924년 여름학기 강의 「윤리학 입문」의 부록에서 후설은 실천적 파악을 "가치 통각"(Hua XXXVII, 326)이라 부른다. 그것은 "이를테면 가락 혹은 교향곡, 시 등을 평가하면서(werten) 포착하고 종합적인 감정의 통일 안에서 향유하는 체험들"(Hua XXXVII, 326)이다. 하지만 이 논문에서 '파악'이라는 말은 주로 인식적 파악을 가리킬 것이다.

지금까지 후설이 어떻게 연상을 통해 의식들의 발생과 통일을 설명하는지 살펴보았다. 지금까지의 논의를 다음과 같이 정리할 수 있다. (1) 아직 촉발하지 않는 대상들 때문에 다른 대상들이 촉발하고, 다시 후자의 대상들 때문에 다른 대상들이 촉발한다. (2) 한 대상에 관한 경험이 다른 대상을 경험하려는 인식적 욕구인 기대를 일으킨다. 그리고 규칙적인 방식으로 일어나는 기대들을 통해 여러 대상들이 새로운 대상으로 파악된다.

제4절 비판적인 숙고들

지금까지 의식과 감정에 대한 후설의 심화된 분석을 살펴보았다. 이 절에서 나는 후설의 분석이 가지는 중요한 귀결들을 살펴본 다음(3. 4. 1.) 후설의 분석에 남아 있는 문제들을 살펴볼 것이다(3. 4. 2.).

1. 중요한 귀결들

지금까지 후설이 어떻게 '촉발', '작용', '연상'이라는 개념들을 통해 의식을 분석하는지 살펴보았다. 이를 통해 앞에서(2. 2. 1.) 살펴본 기본적인 개념들인 '태도(attitude)'와 '파악(Auffassung)'이 무엇인지 설명된다. (1) 태도는 감정적 성향, 즉

욕구이다. 인식적 태도는 인식적 욕구이고, 실천적 태도는 실천적 욕구이다. (2) 파악은 규칙적인 방식으로 일어나는 욕구들이다. 어떤 대상에 관한 파악은 그 대상의 파악 내용들에 대한 규칙적인 욕구들이다.

(1) 태도는 감정적 성향, 즉 욕구이다. (a) 인식적 태도는 인식적 욕구, 즉 대상들의 유사성과 차이 같은 '일반적인' 조건들에 근거하여 일어나는 욕구이다. 주체는 지금까지 경험된 대상들과 유사한 대상, 즉 지금까지 경험된 대상들과 '정합하는' 대상을 경험하려는 욕구를 가진다. 예를 들어, 내가 지금까지 검은 까마귀들을 경험했으면, 나는 앞으로도 검은 까마귀를 경험하려는 욕구를 가진다. 이러한 욕구는 적절한 조건에서 검은 새가 경험될 것이라는 기대이다. 이를테면 나는 까마귀의 울음소리가 들리는 쪽으로 고개를 돌리면서 검은 새가 보일 것이라는 기대를 가진다. 그런 다음 나는 검은 새가 보이면 만족하고, 이를테면 흰 새가 보이면 실망한다. '까마귀는 검다.'라는 믿음은 이러한 욕구와 다른 것이 아니다. (b) 실천적 태도는 실천적 욕구, 즉 다양한 '특수한' 조건들에 근거하여 일어나는 욕구이다. 주체는 선천적이거나 후천적인 다양한 기호들을 가진다. 예를 들어, 나는 선천적으로 따뜻한 것을 좋아한다. 나는 주변의 공기에서 따뜻함이 느껴지면 만족하고, 차가움이 느껴지지 않으면 실망한다. 다른 한편 나는 후천적으로 호랑이를 무서워한다. 나는 호랑이를 가까이에서 발견하거나 호랑이가 나에게 다가오면 실망하고, 호랑이로부터 멀어지거나 호랑이가 다른 곳으로 가면 만족한다. 좋아함, 싫어함, 무서워함, 사랑함 같은 실천적 태도들은 이러한 욕구들과 다른 것이 아니다.

여기에서 '믿음'과 '욕구'라는 개념들, 그리고 '지(知)', '정(情)', '의(意)'라는 개념들에 관해 다음을 분명히 해야 한다. 통상적인 믿음과 욕구의 구분, 그리고 통상적인 지, 정, 의의 구분은 재고되어야 한다. 그것들은 마치 서로 평행하는 영역들처럼 구분되지 않기 때문이다. 지금까지 보았듯이, 믿음은 일종의 욕구, 즉 인식적 욕구이다. 그러므로 믿음은 욕구에 평행하는 것이 아니라 욕구에 포함된다. 통상적인 믿음과 욕구의 구분은 실지로 '인식적 욕구'와 '실천적 욕구'의 구분이다. 마찬가지로 지는 정과 의에 평행하는 것이 아니라 정과 의에 포함된다. 지는 '인식'으로 간주될 수 있고, 정은 '감정'으로 간주될 수 있고, 의는 '욕구'로 간주될 수 있다. 그런데 지금까지 보았듯이 인식은 일종의 감정 및 욕구이다. 그러므로 인식으로서의 지는 정과 의에 포함된다. 통상적인 지, 정, 의의 구분은 실지로 '인식적 감정 및 욕구', '실천적 감정', '실천적 욕구'의 구분이다. 물론 '욕구', '정', '의'라는 말들은 보통 실천적인 것들을 가리킨다. 하지만 이 말들은 인식적인 것들도 가리킬 수 있다. 그렇다고 해서 이 말들의 의미가 근거 없이 넓어지는 것은 아니다. 실지로 인식은 '정합적인' 대상들을 추구하는 감정 및 욕구이기 때문이다. 이러한 의미에서 인식은 "정합성에 대한 노력과 비정합성에 반대하는 노력"(Hua XLIII/3, 513)이다.

(2) 파악은 규칙적인 방식으로 일어나는 욕구들이다. 어떤 대상에 관한 파악은

그 대상의 파악 내용들에 대한 규칙적인 기대들이 일어나는 것이다. 예를 들어, 나는 어떤 빨갛고 둥근 모양을 본다. 그리고 이러한 모양에 관한 경험은 사과의 파악 내용들에 대한 규칙적인 기대들을 일으킨다. 그것은 나의 눈이 움직임이 느껴지면 새로운 빨갛고 둥근 모양이 보일 것이라는 기대, 사과를 잡는 손의 움직임이 느껴지면 딱딱함과 차가움이 느껴질 것이라는 기대 등을 일으킨다. 그러면 나는 빨갛고 둥근 모양을 사과로 파악한다.

여기에서 파악은 두 가지 방식으로 일어날 수 있다. (a) 대상의 파악 내용들에 대한 규칙적인 기대들이 일어날 뿐만 아니라 파악 내용들이 직관되고, 그래서 대상이 직관된다. 예를 들어, 나는 빨갛고 둥근 모양을 보면서 사과의 파악 내용들에 대한 규칙적인 기대들을 가진다. 나는 빨갛고 둥근 모양을 직관하고, 그래서 사과를 직관한다. 여기에서 일어나는 것은 정확한 의미에서의 '파악'이다. (b) 대상의 파악 내용들에 대한 규칙적인 기대들이 일어날 뿐 파악 내용들이 직관되지 않고, 그래서 대상이 직관되지 않는다. 예를 들어, 나는 사과를 접시 위에 올려놓은 다음 창밖으로 고개를 돌린다. 나는 사과를 보거나 만지지도 않고, 사과를 떠올리지도 않는다. 하지만 나는 사과를 여전히 의식한다. 나는 사과의 파악 내용들에 대한 규칙적인 기대들을 가지기 때문이다. 나는 고개를 다시 돌리면 빨갛고 둥근 모양이 보일 것이라는 기대, 손을 다시 움직이면 딱딱함과 차가움이 느껴질 것이라는 기대 등을 가진다. 그리고 이러한 기대들이 사과에 관한 의식으로 통일된다. 그러므로 나는 사과를 비직관적으로 의식한다. 여기에서 일어나는 것은 넓은 의미에서의 '파악'이다.

지금까지 보았듯이, 감정은 의식을 설명하는 데 중요한 역할을 한다. 인식적이거나 실천적인 감정적 성향, 즉 욕구를 통해 인식적 태도와 실천적 태도가 무엇인지 설명된다. 나아가 규칙적인 방식으로 일어나는 인식적 욕구들을 통해 파악이 무엇인지 설명된다. 게다가 아래에서(4장) 보다시피 감정은 '논리적 의식'을 설명하는 데 중요한 역할을 한다. 모든 인식에 본질적인 감정인 '인식적 감정'을 통해 논리적 의식이 어떻게 일어나는지 설명할 수 있기 때문이다. 아래에서 이 점을 자세히 살펴볼 것이다.

2. 남아 있는 문제들

후설의 후기의 분석이 의식에 대한 중요한 통찰들을 보여 줌에도 불구하고, 거기에는 아직 명확하게 해결되지 않은 문제가 남아 있다. 그것은 앞에서(2. 4. 1.) 비판한 자료 이론과 내적 의식 이론이다. 자료 이론과 내적 의식 이론은 후설의 후기의 작업들의 여러 곳에 남아 있다. 하지만 후설은 그것들로부터 거리를 두기도 한다. 그래서 자료 이론과 내적 의식 이론에 대한 후설의 동요가 뚜렷해진다.

자료 이론과 내적 의식 이론은 후설의 후기의 작업들의 여러 곳에 남아 있다. 발생적 논리학 강의에서 후설은 감각 자료에 관해 자주 말한다. 이를테면 '검정 체험(Erlebnis)', '광학적(optisch) 체험' 같은 '내재적 대상', '내재적 감각 자료들'이 '그것들에 말하자면 혼을 불어넣는(beseelen)' '초재적(transzendent) 통각'에 의해 사물로 파악된다(Hua XI, 16-17). '음들', '색들' 같은 '휠레적 자료', '감각 자료', '내재적 감각 자료'가 있고(Hua XI, 105, 106, 110), '색 자료' 같은 '내재적 대상'이 있다(Hua XI, 128-129). 이러한 자료들은 '연장(Extension)의 연속', '지속(Dauer)의 연속'에 근거하여 일어나는 '내재적 자료의 구체적인 통일체'이다(Hua XI, 141). 그것들은 내적 의식의 대상이라는 의미에서 '내재적 시간 대상', '내재적 대상'이다(Hua XI, 142, 152). 게다가 이러한 자료들에 관한 의식은 외적 대상에 관한 의식에 앞선다. 그래서 '순수 내재적 대상의 구성, 말하자면 내적 세계의 구성의 문제'가 '세계 구성의 문제들의 전제'이다(Hua XI, 126).

1930년대의 원고들에서도 후설은 자료와 의식이 선반성적으로 의식된다는 입장을 유지한다. 후설에 따르면, 선반성적인 내적 의식인 '흐름 시간성'은 '휠레적 통일체들', '내재적 자료들'을 구성할 뿐만 아니라 그것들의 '어떤 것으로의 파악', '어떤 것의 나타남'을 구성한다(Hua Mat VIII, 112-113). 여기에서 '내재적 자료'에는 '감각 자료들, 감정 계기들, 또한 충동 계기들'이 속한다(Hua Mat VIII, 112). '휠레적 통일체들', '감각적 나타남들', 그리고 '촉발들'과 '작용들'은 '흐르는 삶 속에서' '내재적으로 시간적인 것으로서 수동적으로' 구성된다(Hua XXXIV, 179). 그러므로 자료와 의식이 선반성적으로 의식된다. '체험'은 '반성에서 유래하든지 아니든지 간에' '내재적 시간성 안에서' '부각되는 모든 것'이다(Hua Mat VIII, 194). 그리고 이러한 "내재적 자료들의 궁극적인 촉발"(Hua Mat VIII, 183)이 외적 대상의 촉발에 앞선다. 다시 말해, 그것들에 관한 의식이 외적 대상에 관한 의식에 앞선다.[49]

하지만 후설은 자료 이론과 내적 의식 이론으로부터 거리를 두기도 한다. 1930년대의 원고들에서 후설은 선반성적인 내적 의식에 의문을 제기하기도 하고, 이러한 의식이 없다고 주장하기도 한다. 1930년의 한 원고에서 후설은 선반성적인 내적 의식인 '선지향성'과 '본래적인 지향의 지향성'을 구별한다. "체험 흐름의 흐름이 구성되고 그 안에서 [...] 현재, 과거, 미래가 구성되는 선지향성(Vor-Intentionalität)과 [...] 모든 본래적인 지향의 지향성, 본래적인 행위(Aktus)의 지향성의 차이를 볼 수

49) 『현상학적 심리학』에서도 후설은 '감각 자료'와 '지향적 체험'을 구별하고 그것들을 '내재적 시간 대상'으로 간주한다(Hua IX, 171-172). 『논리학』에서도 후설은 '휠레적 자료들'과 '지향적 기능들'을 구별하고 그것들을 '내재적 시간의 대상들'로 간주한다(Hua XVII, 292). 『경험과 판단』에서도 같은 입장이 명시된다. "모든 구체적인 체험은 [...] 내적 의식에서 대상으로서 구성된다. 이는 이미 모든 내재적 감각 자료들에 대해 타당하지만, 나아가 그것들을 포괄하는 통각들, 마찬가지로 그 밖의 모든 지향적 체험들에 대해서도 타당하다."(EU, 304)

있다."(Hua XXXIV, 180) 하지만 1932년에 이 원고에 추가된 서술에서 후설은 이러한 선지향성이 없다고 주장한다. 오히려 (순수하게 내재적인) 심적 대상은 '초월적 현상학을 하는 자아'의 반성에서 의식된다. "이후의 명확화들(1932년)에 따라, 나는 본래적인 의미에서의 두 가지 지향성이 있는 것이 아니라는, 그래서 어떠한 본래적인 의미에서의 선시간화(Vorzeitigung)도 없다는 확증에 이르렀다. 체험들의 흐름의 명증적인 시간적 주어짐에서 전제되고 실행되는 실제 시간화는 초월적 현상학을 하는 자아의 시간화이다."(Hua XXXIV, 181) 1932년의 한 원고의 난외주석에서도 후설은 심적 대상을 선반성적으로 의식하는 "삶의 자기 시간화"(Hua Mat VIII, 119)의 지향성과 "세계를 의식하는 [...] 두 번째 지향성"(Hua Mat VIII, 119-120)의 구별에 의문을 제기한다. "이 두 가지 지향성은 가상이 아닌가? 흐름의 이른바 자기 시간화는 도대체 자기 시간화인가?"(Hua Mat VIII, 120) 1931년의 한 원고에서도 후설은 선반성적인 내적 의식인 '수동적 지향성'과 그에 근거하는 '능동적 지향성'의 구별이 '미심쩍은' 것이라 말한다. "이전에 나는 수동적인, 자아적이지 않은, 특히 능동적이지 않은 지향성과 능동적인 지향성을 언제나 구별했고, 게다가 한 지향적 체험이 능동적 체험이 되면 이는 새로운 실행 방식이라고, 수동성과 능동성이 '실행 양상들'이라고 말했다. [...] 그럼에도 불구하고 이는 미심쩍은 말하기 방식들이다."(Hua Mat VIII, 202-203)[50] 그리고 나중에(1932년) 후설은 이러한 수동적 지향성, 즉 "체험 통일체들이 의식되는 흐름 지향성"(Hua XXXIV, 183)이 없다고 주장한다. 오히려 '체험 흐름'은 '초월적 현상학적인 자아'의 반성에서 의식된다. "체험 흐름의 본질에는 그것에 지향성을 말하자면 흘려 넣을 수 있는 나의 지속적인 능력이 속한다. 하지만 실제 시간화는 이제 흐름으로서의 흐름의 시간화가 아니라 나, 초월적 현상학적인 자아의 시간화이다."(Hua XXXIV, 184)

다른 한편 『성찰』, 『위기』 등에서 후설은 마음 안에서 곧바로 자료가 발견된다는 생각을 비판한다. "사람들은 자칭 자명하게 의식 삶을 외적 감각의 자료들과 (기껏해야) 내적 감각의 자료들의 복합체로 해석해 버리고, 자료들이 전체들로 결합되는 것에 대해 형태질(Gestaltqualität)들을 고려한다. [...] 하지만 철저하게 시작하

50) 여기에서 '수동적 지향성'은 선반성적인 내적 의식이고, '능동적 지향성'은 세계에 관한 의식이다. 후설에 따르면, 세계는 '능동성으로부터 구성되고', 그래서 세계에 관한 '배경 경험'은 한갓된 수동성이 아니라 능동성의 '침전된 양상'인 '실행 양상'을 가진다. 반면에 '휠레적 자료들'을 비롯한 심적 대상들은 그저 수동적으로 경험되고, 그래서 그것들에 관한 선반성적 의식은 실행 양상을 가지지 않는다. "대상이 이미 능동성으로부터 구성되어 있는 곳(세계)에서 우리는 실지로 실행 양상들의 차이를 가지는데, 각각의 경험에서 재능동화(Reaktivierung)가 일어나고, 각각의 '배경 경험'은 이념적인 근원 구성의 침전된(sedimentieren) 양상이기 때문이다. 하지만 휠레적 자료들의 사정은 어떠한가?"(Hua Mat VIII, 203) 선반성적인 내적 의식은 실행 양상을 가지지 않으므로, 이러한 의식과 반성이 같은 심적 대상에 관한 의식의 '실행 양상들'이라는 생각은 '미심쩍은' 것이 된다(Hua Mat VIII, 203). 그리고 나중에 후설은 전자, 즉 '체험 통일체들이 의식되는 흐름 지향성'을 제거함으로써 이러한 문제를 해결하려 한다(Hua XXXIV, 183).

는 기술적인 의식 이론은 선입견이 아니라면 그러한 자료들과 전체들을 앞에 두지 않는다."(Hua I, 76-77) 오히려 의식에 관한 학이 처음으로 발견하는 것은 지향성, 즉 "나는 생각한다(ego cogito)"(Hua I, 77)이다. 그래서 반성에서 처음으로 발견되는 것은 '감각 자료', '감정 자료', '의지 자료' 등이 아니라 오직 지향성, 즉 '어떤 것에 관한 의식'이다.

"먼저 직접적인 반성적 자기 경험에서 첫 번째의 것은 의식 삶을 전적으로 선입견 없이 그 자체로 전적으로 직접적으로 주어지는 그대로 받아들이는 일이다. 거기에서 직접적으로 주어지는 색 자료들, 음 자료들, 그 밖의 '감각' 자료들 혹은 감정 자료들, 의지 자료들 등을 전혀 발견할 수 없고, 그래서 전통적인 심리학에서 마치 자명한 것처럼 처음부터 직접적으로 주어지는 것으로서 등장하는 것을 전혀 발견할 수 없다. [...] 거기에서 우리는 '어떤 것에 관한 의식' 외에 아무것도 발견하지 않는다."(Hua VI, 236)

물론 이러한 서술이 곧바로 자료 이론의 포기를 함축하는 것은 아니다. 현상학적 탐구가 심화되면서 자료의 존재가 요구될 수도 있기 때문이다. 하지만 적어도 마음 안에서 처음으로 발견되고 현상학적 탐구를 인도하는 것이 자료가 아니라 의식이라는 점이 명확해진다.

지금까지 보았듯이, 자료 이론과 내적 의식 이론은 후설의 후기의 작업들의 여러 곳에 남아 있다. 하지만 후설은 그것들로부터 거리를 두기도 한다. 후설은 자료가 마음 안에서 곧바로 발견된다는 생각을 비판하고, 1932년 이후의 원고들에서 심적 대상이 선반성적으로 의식된다는 입장을 포기하려 한다. 그러므로 전기의 작업들과 달리 후기의 작업들에서 자료 이론과 내적 의식 이론에 대한 후설의 동요가 뚜렷해진다. 우리는 후설이 적어도 그것들을 벗어나는 방향으로 간다고 평가할 수 있을 것이다.

제4장 논리적 의식에 대한 새로운 설명

이제 앞에서(3장) 살펴본 후설의 심화된 분석에 근거하여 논리적 의식을 설명해야 한다. 이 장에서 나는 인식에 본질적인 감정인 '인식적 감정'을 통해 논리적 의식을 설명할 것이다. 나는 이러한 설명을 전개한 다음(4. 1.) 이러한 설명이 가지는 의의와 그것에 대해 제기될 수 있는 의혹을 살펴볼 것이다(4. 2.).

제1절 새로운 설명의 전개

1. 새로운 설명의 개요

앞에서(2. 4. 1.) 보았듯이, 논리적 의식에 대한 후설의 분석은 보완을 필요로 한다. (1) 『논리 연구』를 비롯한 전기의 작업들에서 후설의 입장은 '심적 대상'인 의식의 성격이 논리적 대상으로 파악된다는 것이다. 예를 들어, 샛별에 관한 의식과 개밥바라기에 관한 의식의 '통일' 혹은 '합치(Deckung)'가 샛별과 개밥바라기의 동일성으로 파악된다. 하지만 이러한 입장은 논리적 의식을 반성에 의존하게 만든다. 거기에서 후설은 의식의 성격이 '선반성적으로' 의식된다고 주장하지만, 실지로 이러한 선반성적 의식은 불가능하다. (2) 다른 한편 발생적 논리학 강의, 『경험과 판단』 같은 후기의 작업들에서 후설의 입장은 '외적 대상'이 논리적 대상으로 파악된다는 것으로 해석될 수 있다. 그러면 논리적 의식은 반성에 의존하지 않는다. 하지만 여기에서 논리적 대상으로 파악되는 대상이 무엇인지 충분히 밝혀지지 않는다. 그러므로 이러한 대상이 무엇인지, 그리고 그것이 어떻게 논리적 대상으로 파악되는지 충분히 설명해야 한다는 과제가 남아 있다.

그런데 여기에서 가능한 한 가지 설명은 '인식적 감정'을 통한 설명이다. 이러한 설명에 따르면, 이러저러한 대상들과 함께 경험되는 '인식적 쾌(Lust)'와 '불쾌(Unlust)'가 논리적 대상으로 파악된다. 여기에서 인식적 쾌와 불쾌는 인식적 욕구의 만족과 실망에서 경험되는 즐거움과 괴로움이다.

이러한 설명은 논리적 의식을 정초하는 의식들이 본질적으로 인식적 감정을 동반한다는 점에 근거한다. 후설은 논리적 의식을 정초하는 이러저러한 의식들에 근거하여 논리적 대상이 어떻게 직관되는지 자세히 분석한다. 예를 들어, '명증(Evidenz)'에 근거하여 대상의 '있음'이 직관될 수 있고, '반증(Widerlegung)'에 근거하여 대상의 '없음'이 직관될 수 있고, 동일한 대상들의 '합치'에 근거하여 대상들의 '동일성'이 직관될 수 있다. 그런데 여기에서 명증과 반증은 대상이 있다는 믿음의

검증과 반증으로 간주될 수 있고, 동일한 대상들의 합치는 대상들이 동일하다는 믿음의 검증으로 간주될 수 있다. 그러므로 이러한 믿음들의 검증과 반증에 근거하여 대상들의 '있음', '없음', '동일성' 등이 직관될 수 있다. 그런데 이러한 믿음들의 검증과 반증은 본질적으로 인식적 감정을 동반한다. 앞에서(3. 2. 3.) 보았듯이, 후설의 심화된 분석에 따르면 모든 인식적 태도(attitude)는 인식적 욕구이다. 그러므로 이러한 믿음들은 인식적 욕구이다. 그리고 이러한 믿음들이 검증되거나 반증된다는 것은 인식적 욕구가 만족되거나 실망되고 인식적 쾌 혹은 불쾌가 경험된다는 것이다. 이로부터 이러저러한 믿음들을 검증하거나 반증하는 대상들과 함께 경험되는 인식적 쾌 혹은 불쾌가 논리적 대상으로 파악된다는 설명을 이끌어낼 수 있다.

예를 들어, '있음'과 '없음'에 관한 의식을 다음과 같이 설명할 수 있다. 철수가 카페 안에 있다는 믿음의 검증 혹은 반증에 근거하여 철수의 '있음' 혹은 '없음'이 직관될 수 있다. 그런데 이러한 믿음은 카페 안에서 철수의 얼굴, 철수의 목소리 등을 경험하려는 인식적 욕구이다. 철수의 얼굴, 철수의 목소리 등이 경험되면, 그래서 믿음이 검증되면 인식적 욕구가 만족되고 인식적 쾌가 경험된다. 반면에 철수가 없는 카페의 모습 등이 경험되면, 그래서 믿음이 반증되면 인식적 욕구가 실망되고 인식적 불쾌가 경험된다. 그리고 이로부터 다음과 같은 설명을 이끌어낼 수 있다. 철수의 얼굴, 철수의 목소리 등과 함께 경험되는 인식적 쾌가 철수의 '있음'으로 파악된다. 그리고 철수가 없는 카페의 모습 등과 함께 경험되는 인식적 불쾌가 철수의 '없음'으로 파악된다. 마찬가지로 '동일성'에 관한 의식을 다음과 같이 설명할 수 있다. 샛별과 개밥바라기가 동일하다는 믿음을 검증하는 대상들과 함께 경험되는 인식적 쾌들이 샛별과 개밥바라기의 '동일성'으로 파악된다.

논리적 대상의 파악 내용이 이러저러한 대상들과 함께 경험되는 인식적 쾌와 불쾌라면, 그것들이 어떻게 논리적 대상으로 파악되는지 설명해야 한다. 그런데 앞에서(3. 3. 3.) 살펴본 파악에 대한 분석에 근거하여 이러한 파악을 설명할 수 있다. 앞에서 보았듯이, 어떤 대상에 관한 파악은 그 대상의 파악 내용들에 대한 규칙적인 기대들이 일어나는 것이다. 여기에서 파악 내용들이 직관되면 그 대상도 직관되고, 파악 내용들이 직관되지 않으면 그 대상도 직관되지 않는다. 그리고 이러한 분석은 감각적 의식, 가치 의식 등에 적용될 뿐만 아니라 논리적 의식에도 적용된다. 논리적 의식은 이러저러한 대상들과 함께 경험되는 인식적 쾌와 불쾌에 대한 규칙적인 기대들이 일어나는 것이다. 이러한 인식적 쾌와 불쾌가 직관되면 논리적 대상도 직관되고, 이러한 인식적 쾌와 불쾌가 직관되지 않으면 논리적 대상도 직관되지 않는다. 예를 들어, 나는 카페 안에서 철수의 얼굴, 철수의 목소리 등과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이라는 기대를 가진다. 그러면 나는 철수의 '있음'을 의식한다. 여기에서 철수의 얼굴, 철수의 목소리 등과 함께 인식적 쾌가 경험되면 철수의 있음이 직관되고, 그렇지 않으면 철수의 있음이 직관되지 않는다.

이러한 설명은 후설의 분석을 다음과 같이 보완한다. (1) 이러한 설명에 따르면, 논리적 대상을 의식하기 위해 '심적 대상'을 의식해야 할 필요가 없다. 인식적 쾌와 불쾌는 심적 대상이 아니라 '외적 대상'이다. 그것들은 즐거워함과 괴로워함이라는 심적 상태가 아니라 이러한 심적 상태에서 경험되는 대상이기 때문이다. (2) 논리적 대상이 어떻게 의식되는지 '충분히' 설명할 수 있다. 이러저러한 믿음을 검증하거나 반증하는 대상들은 논리적 대상으로 파악되기에 '충분하지' 않다. 예를 들어, 철수가 있다는 믿음을 검증하는 대상들, 즉 철수의 얼굴, 목소리 등은 철수의 '있음'으로 파악되기에 충분하지 않다. 이러한 대상들에 대한 기대는 철수가 있다는 믿음일 뿐이기 때문이다. 반면에 이러한 대상들과 함께 경험되는 인식적 쾌는 철수의 '있음'으로 파악되기에 충분하다. 이러한 인식적 쾌에 대한 기대는 철수의 '있음'이 있다는 믿음이기 때문이다. 그러므로 논리적 대상으로 파악되는 대상이 무엇인지, 그리고 그것이 어떻게 논리적 대상으로 파악되는지 충분히 설명할 수 있다.

그러므로 새로운 설명에 따르면 논리적 의식은 이러저러한 대상들과 함께 경험되는 인식적 쾌와 불쾌를 논리적 대상으로 파악하는 것이다. 그리고 이러한 파악은 이러한 인식적 쾌와 불쾌에 대한 규칙적인 기대들이다. 아래에서 나는 이러한 설명을 자세히 전개할 것이다. 이를 위해 먼저 감각적 의식과 가치 의식이 어떻게 일어나는지 설명한 다음(4. 1. 2.) 이와 같은 방식으로 논리적 의식이 어떻게 일어나는지 설명할 것이다(4. 1. 3.).

2. 감각적 의식과 가치 의식에 대한 설명

먼저 감각적 의식과 가치 의식이 어떻게 일어나는지 설명해야 한다. 이는 비논리적 의식과 논리적 의식을 같은 방식으로 설명하기 위해 필요하다. 아래에서 나는 (a) 감각적 의식이 어떻게 일어나는지 설명한 다음 (b) 가치 의식이 어떻게 일어나는지 설명할 것이다.

a. 감각적 의식에 대한 설명

감각적 의식은 감각적 대상에 관한 의식이다. 그리고 감각적 대상은 시각, 청각, 촉각 같은 감각을 통해 경험되는 대상이다. 예를 들어, 나는 빨갛고 둥근 모양을 보고, 나의 눈이 이리저리 움직임을 느낀다. 그러면 나는 감각적 대상들을 경험한다. 나아가 나는 이러한 감각적 대상들을 새로운 감각적 대상들로 파악할 수 있다. 앞에서(3. 3. 3.) 살펴본 파악에 대한 분석을 적용하면, 감각적 대상에 관한 파악은 그

것의 파악 내용들에 대한 규칙적인 기대들이 일어나는 것이다. 여기에서 그것의 파악 내용은 감각적 대상들이다. 예를 들어, 나는 빨갛고 둥근 모양을 보면서 나의 눈이 움직임이 느껴지면 새로운 빨갛고 둥근 모양이 보일 것이라는 기대, 나의 손이 사과를 향해 움직임이 느껴지면 딱딱함과 차가움이 느껴질 것이라는 기대, 그리고 사과의 파악 내용들에 대한 그 밖의 규칙적인 기대들을 가진다. 그러면 나는 빨갛고 둥근 모양을 사과로 파악한다. 여기에서 나는 빨갛고 둥근 모양을 직관할 뿐만 아니라 사과를 직관한다. 다른 한편 나는 사과를 비직관적으로 의식할 수도 있다. 비록 내가 사과를 지각하거나 떠올리지 않더라도, 내가 나의 눈이 사과를 향해 움직임이 느껴지면 빨갛고 둥근 모양이 보일 것이라는 기대, 나의 손이 사과를 향해 움직임이 느껴지면 딱딱함과 차가움이 느껴질 것이라는 기대, 그리고 사과의 그 밖의 파악 내용들에 대한 규칙적인 기대들을 가지면, 나는 사과를 비직관적으로 의식한다.

그러므로 감각적 대상에 관한 파악은 그것의 파악 내용인 감각적 대상들에 대한 규칙적인 기대들이 일어나는 것이다. 여기에서 파악 내용들이 직관되면 감각적 대상도 직관되고, 파악 내용들이 직관되지 않으면 감각적 대상도 직관되지 않는다.

b. 가치 의식에 대한 설명

가치 의식은 '가치(value)'에 관한 의식이다. 그리고 가치는 좋음, 나쁨, 즐거움, 괴로움, 사랑스러움, 미움, 재미있음, 지루함, 쉬움, 어려움, 훌륭함, 하찮음, 유용함, 무용함, 안전함, 위험함, 친근함, 무서움 등 모든 평가적(valuative) 성격이다. 가치는 그저 감각을 통해 경험되는 대상이 아니다. 가치는 그저 시각, 청각, 촉각 등을 통해 경험되는 것이 아니라 즐거워함, 괴로워함, 사랑함, 미워함, 기뻐함, 슬퍼함 같은 감정을 통해 경험된다. 그러므로 가치는 감정을 통해 경험되는 대상이다. 예를 들어, 나는 잘 익은 사과를 먹으면서 즐거워하고, 썩은 사과를 먹으면서 괴로워한다. 그러면 나는 '즐거움'과 '괴로움'이라는 가치를 경험한다. 나아가 나는 즐거움과 괴로움을 새로운 가치들로 파악할 수 있다. 나는 사과의 맛과 함께 경험되는 즐거움을 사과의 '맛있음'이라는 가치로 파악할 수 있고, 사과의 맛과 함께 경험되는 괴로움을 사과의 '맛없음'이라는 가치로 파악할 수 있다.

여기에서 가치에 관해 다음에 유의해야 한다. (1) '가치를 가지는 대상'으로부터 '가치 자체'가 구별된다. 가치는 좋음, 나쁨, 훌륭함, 하찮음, 유용함, 무용함 같은 '성격'이다. 성격은 그것을 가지는 대상으로부터 구별되므로, 가치는 그것을 가지는 대상으로부터 구별된다. 이를테면 그림의 훌륭함이 그림으로부터 구별되고, 망치의 유용함이 망치로부터 구별된다. 나아가 가치는 그것을 가지는 대상에 의존하지도 않

고 그것을 가지는 대상의 부분도 아니다. (a) 가치는 그것을 가지는 대상에 의존하지 않는다. 예를 들어, 황금산의 '좋음'은 황금산에 의존하지 않는다. 비록 황금산이 없더라도 황금산의 좋음은 있다. 비록 황금산은 가상이더라도 황금산이 좋다는 것은 현실이기 때문이다. 마찬가지로 핵전쟁의 '나쁨'은 핵전쟁에 의존하지 않는다. 비록 핵전쟁이 없더라도 핵전쟁의 나쁨은 있다. 비록 핵전쟁은 가상이더라도 핵전쟁이 나쁘다는 것은 현실이기 때문이다.[51] (b) 가치는 그것을 가지는 대상의 부분이 아니다. 이를테면 망치의 유용함은 망치의 부분이 아니다. 망치는 시공간적 대상인 반면에 유용함은 시공간적 대상이 아니기 때문이다. 시공간적인 방식으로 통일될 수 있는 대상들만 시공간적 대상의 부분일 수 있다. 이를테면 나무, 철 등은 하나가 다른 하나에 끼워져 있는 등의 방식으로 통일되고, 그래서 망치를 비롯한 시공간적 세계의 부분이다. 반면에 유용함은 이러한 방식으로 다른 대상들과 통일되지 않고, 그래서 망치를 비롯한 시공간적 세계의 부분이 아니다.[52]

(2) '심적 상태'인 감정으로부터 '외적 대상'인 가치가 구별된다. 특히 심적 상태인 '즐거워함'과 '괴로워함'으로부터 외적 대상인 '즐거움'과 '괴로움'이 구별된다. 다시 말해, '쾌감'과 '불쾌감'으로부터 '쾌(Lust)'와 '불쾌(Unlust)'가 구별된다. 즐거움과 괴로움은 즐거워함과 괴로워함에서 느껴지고 나타난다. 그것들은 즐거워함과 괴로워함에서 경험되므로, 즐거워함과 괴로워함의 '대상'이다. 게다가 그것들은 외적 대상이다. 빨강, 따가움 같은 감각적 대상들이 '감각 자료'가 아닌 것처럼 즐거움과 괴로움 같은 가치들도 '감정 자료'가 아니다. 예를 들어, 내가 사과를 먹으면서 즐거워하거나 괴로워하면, 나는 나의 심적 상태를 경험하는 것이 아니라 사과의 긍정적 성격을 경험할 뿐이다. 그러므로 즐거움과 괴로움은 심적 상태가 아니라 외적 대상이다. 나아가 여기에서 나는 즐거움과 괴로움을 '직관한다.' 나는 즐거움과 괴로움을 상이나 기호 등을 통해 간접적으로 의식하는 것이 아니라 직접적으로 의식하기 때문이다.[53] 그러므로 심적 상태인 즐거워함과 괴로워함으로부터 외적 대상인 즐거움

---

51) 여기에서 다음과 같은 반론이 제기될 수 있다. 황금산이 좋다는 것이 현실이라는 것은 '황금산이 좋다.'라는 명제가 참이라는 것일 뿐이다. 그리고 이러한 명제가 참이라는 것은 황금산의 '좋음'이라는 대상이 있다는 것을 함축하지 않는다. 하지만 이에 대해 다음과 같이 답할 수 있다. 명제는 그것에 대응하는 사태(state of affairs)가 있으면 오직 그래야만 참이다. 예를 들어, '비가 온다.'라는 명제는 비가 온다는 사태가 있으면 오직 그래야만 참이다. 마찬가지로, '황금산이 좋다.'라는 명제는 황금산이 좋다는 사태가 있으면 오직 그래야만 참이다. 그리고 이러한 사태는 황금산의 '좋음'이라는 대상, 즉 가치와 다른 것이 아니다. 아래에서(5. 3. 2.) 이 점을 자세히 살펴볼 것이다.

52) 게다가 비록 어떤 대상은 없더라도 그 대상의 가치는 있을 수 있다. 예를 들어, 비록 망치는 없더라도 그것의 유용함은 있다. 그런데 한 대상은 있고 다른 대상은 없으면, 전자는 후자의 부분이 아니다. 그러므로 망치의 유용함은 망치의 부분이 아니다.

53) 앞에서(2. 2. 1.) 말했듯이, 이 논문에서 '직관'이라는 말은 모든 직접적 의식을 가리킨다. 아직 새로운 대상으로 파악되지 않은 빨강, 따가움, 즐거움, 괴로움 등도 그것들이 직접적으로 의식되는 한에서 직관된다.

과 괴로움이 구별된다는 점, 그리고 즐거워함과 괴로워함에서 즐거움과 괴로움이 직관된다는 점에 유의해야 한다.

(3) 가치 있는 대상을 '향유하는(genießen)' 혹은 '감수하는(erleiden)' 것으로부터 대상의 가치를 '인식하는' 것이 구별된다. 이러저러한 가치를 가지는 대상의 향유 혹은 감수는 대상에 대한 이러저러한 욕구의 만족 혹은 실망이다. 예를 들어, 나는 맛있는 사과를 향유할 수 있다. 내가 사과를 먹으면서 맛있는 것에 대한 욕구를 만족하면, 그래서 사과의 맛과 함께 즐거움을 경험하면, 나는 사과를 맛있게 먹는 방식으로 향유한다. 하지만 그렇다고 해서 내가 사과의 '맛있음'이라는 가치를 인식해야 하는 것은 아니다.[54] 가치를 인식하는 것은 가치에 대해 인식적 태도를 취하는 것이다. 다시 말해, 가치가 있다고 믿거나, 의심하거나, 추정하는 것 등이다. 그러므로 사과의 맛있음을 인식하는 것은 사과의 맛있음이 있다고 믿거나, 의심하거나, 추정하는 것 등이다. 나는 사과를 맛있게 먹으면서 '사과의 맛있음이 있다.'라고 믿을 수도 있고, 사과를 그저 생각하면서 '사과의 맛있음이 있는가?'라고 물을 수도 있고, 나의 경험과 사람들의 증언에 근거하여 '사과의 맛있음이 있을 것이다.'라고 추정할 수도 있다. 그러면 나는 사과의 맛있음에 대해 인식적 태도를 취한다. 다시 말해, 사과의 맛있음을 인식한다. 하지만 이러한 상태는 사과를 그저 맛있게 먹는 상태로부터 구별된다. 그러므로 사과를 향유하는 것으로부터 사과의 가치를 인식하는 것이 구별된다.

후설은 가치 있는 대상을 향유하는 것과 대상의 가치를 인식하는 것을 분명하게 구별한다. 1908/1909년 겨울학기 강의 「윤리학의 근본 문제들」에서 후설은 가치가 향유하는 작용들, 즉 '평가하는(werten) 작용들'에서 나타날 뿐만 아니라 '객관화하는(objektivieren) 작용들'에서 나타난다고 말한다(Hua XXVIII, 325). 후자의 작용들에서 가치는 '객관화하는' 방식으로 나타난다. "가치들이 다른 객체들처럼 표상되고 판단될 수 있는 객체들이면, [...] 객관화하는 가치의 나타남들이 성립해야 한다."(Hua XXVIII, 325) 발생적 논리학 강의에서도 후설은 '능동적 느낌(Fühlen)'과 가치에 대한 '객관화'를 구별한다. 능동적 느낌은 실천적 촉발과 대조되는 실천적 작용이다. 주체는 가치 있는 대상에 대해 실천적으로 작용하면서 '마음에 듦', '흡족함'의 상태에 있지만, 아직 대상의 가치인 '감정 성격'을 인식하지 않는다. "자아는 마음에 듦(Gefallen), 흡족함(Wohlgefallen) 속에 살면서 이를테면 객체를 관찰한다. 하지만 거기에서 객체의 흡족함도, 감정 성격도 나름대로 객체로서 현실화되지 않았고, 그래서 동일성 주제가 되지 않았다."(Hua XXXI, 8) 대상의 가치를 인식하려면 "새로운 태도, 그야말로 주제적 시선을 '마음에 듦'으로 향하고 그것을 객체로서

54) 여기에서 나는 '즐거움'을 인식하지만, 그렇다고 해서 '맛있음'을 인식해야 하는 것은 아니다. 맛있음을 인식하려면 나는 즐거움을 맛있음으로 '파악해야' 한다. 아래에서 이러한 파악이 어떻게 일어나는지 자세히 살펴볼 것이다.

동일화하고 규정하는 새로운 활동적인(tätig) 객관화가 필요하다."(Hua XXXI, 8)

홉스(D. Hobbs)는 후설의 현상학에서 가치가 경험의 '대상'이 아니라 경험에 '영향'을 미치는 것일 뿐이라고 주장한다(Hobbs 2022, 76). 그것은 대상이 가치 있는 것으로서 경험되도록 영향을 미칠 뿐이다. 홉스에 따르면, '지각적 대상'에 대한 지향과 '가치'에 대한 지향이라는 '두 지향'이 있다는 이론은 '가치에 관한 우리의 실제 경험에 충분히 근거하지 않는다.'(Hobbs 2022, 70) 실지로 있는 것은 두 '태도', 즉 인식적 태도와 실천적 태도일 뿐이다(Hobbs 2022, 70). 예를 들어, 나는 사과에 대해 그것을 관찰하는 인식적 태도를 취할 수도 있고, 그것을 맛있게 먹는 실천적 태도를 취할 수도 있다. 홉스의 주장은 가치에 관한 의식이 대상에 대한 실천적 태도일 뿐 새로운 대상에 관한 의식이 아니라는 것이다. 이를테면 사과의 맛있음에 관한 의식은 사과를 맛있게 먹는 상태일 뿐 새로운 대상에 관한 의식이 아니다. 하지만 앞에서 보았듯이 후설은 가치 있는 대상을 향유하는 것과 대상의 가치를 인식하는 것을 분명하게 구별한다. 실지로 우리는 가치를 새로운 인식적 태도의 대상으로 만들 수 있다. 나는 사과를 맛있게 먹을 수 있을 뿐만 아니라 사과의 맛있음에 대해 인식적 태도를 취할 수 있다. 나는 사과의 맛있음이 있다고 믿을 수도 있고, 의심할 수도 있고, 추정할 수도 있다. 게다가 이러한 인식은 직관적일 수도 있고 비직관적일 수도 있다. 나는 사과를 실제로 맛있게 먹으면서 사과의 맛있음을 직관할 수도 있고, 그저 '사과가 맛있다.'라는 말을 들으면서 사과의 맛있음을 비직관적으로 의식할 수도 있다.

이 논문에서 관건이 되는 것은 가치에 대한 인식이다. 그것은 즐거움과 괴로움 같은 가치들을 인식하거나 그것들을 새로운 가치들로 파악하는 것이다. 예를 들어, 나는 잘 익은 사과를 먹으면서 즐거워하고, 썩은 사과를 먹으면서 괴로워한다. 그러면 나는 '즐거움'과 '괴로움'이라는 가치들을 경험하고 인식한다. 나아가 나는 이러한 즐거움과 괴로움을 새로운 가치들로 파악할 수 있다. 나는 사과의 맛과 함께 경험되는 즐거움을 사과의 '맛있음'이라는 가치로 파악할 수 있고, 사과의 맛과 함께 경험되는 괴로움을 사과의 '맛없음'이라는 가치로 파악할 수 있다. 그렇다면 이러한 파악은 어떻게 일어나는가? 앞에서(3. 3. 3.) 살펴본 파악에 대한 분석을 적용하면, 가치에 관한 파악은 그것의 파악 내용인 즐거움과 괴로움 등에 대한 규칙적인 기대들이 일어나는 것이다.

(1) 사과의 '맛있음'에 관한 파악은 다음과 같이 설명될 수 있다. 나는 사과를 먹으면서 혹은 사과를 생각하면서 그것의 이러저러한 맛과 함께 즐거움이 경험될 것이라는 기대를 가진다. 여기에서 나는 사과의 맛을 기대할 뿐만 아니라 그것과 함께 경험될 '즐거움'을 기대한다. 게다가 이러한 기대는 '인식적이다.' 앞에서(3. 3. 3.) 보았듯이, 이러한 기대는 지금까지 경험된 대상들과 '정합하는' 대상을 기대하는 것이다. 나는 지금까지 사과를 먹으면서 즐거움을 경험했기 때문에 앞으로도 사과의

맛과 함께 즐거움이 경험될 것이라는 기대를 가진다. 다시 말해, 사과의 맛과 함께 즐거움이 경험되는 것이 지금까지의 경험과 '정합하기' 때문에 이러한 기대를 가진다. 그런데 이러한 기대는 사과의 맛있음에 대한 인식적 태도, 즉 사과의 맛있음이 있다는 '믿음'과 다른 것이 아니다. 만약 내가 이러한 기대를 가지지 않는다면, 그래서 사과의 맛과 함께 즐거움이 경험되든지 경험되지 않든지 간에 내가 인식적으로 만족하지도 않고 실망하지도 않는다면, 어째서 나에게 사과의 맛있음이 있다는 믿음이 귀속되는지 알 수 없을 것이다. 역으로 내가 이러한 기대를 가지면, 나에게 사과의 맛있음이 있다는 믿음이 귀속되기에 충분하다. 그러므로 내가 사과의 맛과 함께 즐거움이 경험될 것이라는 기대를 가지면, 나는 사과의 맛있음에 대한 인식적 태도를 가진다. 다시 말해, 사과의 맛있음을 인식한다. 여기에서 나는 사과의 맛있음을 직관할 수도 있고 비직관적으로 의식할 수도 있다. (a) 내가 사과를 먹으면서 실제로 즐거움을 경험하면, 나는 사과의 맛있음을 직관한다. 여기에서 나는 즐거움을 정확한 의미에서 사과의 맛있음으로 '파악한다.' (b) 반면에 내가 사과의 맛과 함께 경험될 즐거움을 그저 기대하면, 혹은 사과를 먹으면서 즐거움을 경험하지 못하면, 나는 사과의 맛있음을 비직관적으로 의식한다.

(2) 마찬가지로 사과의 '맛없음'에 관한 파악은 다음과 같이 설명될 수 있다. 나는 사과를 먹으면서 혹은 사과를 생각하면서 그것의 이러저러한 맛과 함께 괴로움이 경험될 것이라는 기대를 가진다. 여기에서 나는 사과의 맛을 기대할 뿐만 아니라 그것과 함께 경험될 '괴로움'을 기대한다. 게다가 이러한 기대는 '인식적이다.' 나는 지금까지 사과를 먹으면서 괴로움을 경험했기 때문에 앞으로도 사과의 맛과 함께 괴로움이 경험될 것이라는 기대를 가진다. 다시 말해, 사과의 맛과 함께 괴로움이 경험되는 것이 지금까지의 경험과 '정합하기' 때문에 이러한 기대를 가진다. 그런데 이러한 기대는 사과의 맛없음에 대한 인식적 태도, 즉 사과의 맛없음이 있다는 '믿음'과 다른 것이 아니다. 만약 내가 이러한 기대를 가지지 않는다면, 그래서 사과의 맛과 함께 괴로움이 경험되든지 경험되지 않든지 간에 내가 인식적으로 만족하지도 않고 실망하지도 않는다면, 어째서 나에게 사과의 맛없음이 있다는 믿음이 귀속되는지 알 수 없을 것이다. 역으로 내가 이러한 기대를 가지면, 나에게 사과의 맛없음이 있다는 믿음이 귀속되기에 충분하다. 그러므로 내가 사과의 맛과 함께 괴로움이 경험될 것이라는 기대를 가지면, 나는 사과의 맛없음에 대한 인식적 태도를 가진다. 다시 말해, 사과의 맛없음을 인식한다. 여기에서 나는 사과의 맛없음을 직관할 수도 있고 비직관적으로 의식할 수도 있다. (a) 내가 사과를 먹으면서 실제로 괴로움을 경험하면, 나는 사과의 맛없음을 직관한다. 여기에서 나는 괴로움을 정확한 의미에서 사과의 맛없음으로 '파악한다.' (b) 반면에 내가 사과의 맛과 함께 경험될 괴로움을 그저 기대하면, 혹은 사과를 먹으면서 괴로움을 경험하지 못하면, 나는 사과의 맛없음을 비직관적으로 의식한다.

여기에서 중요한 것은 이러저러한 대상들이 경험될 것이라는 기대로부터 그것들과 함께 즐거움 혹은 괴로움이 경험될 것이라는 기대가 구별된다는 점, 그리고 후자의 기대를 통해 즐거움 혹은 괴로움이 '더 높은 단계의' 가치로 파악된다는 점이다. (1) 이러저러한 대상들이 경험될 것이라는 기대로부터 그것들과 함께 즐거움 혹은 괴로움이 경험될 것이라는 기대가 구별된다. 예를 들어, 사과의 맛이 경험될 것이라는 기대로부터 그것과 함께 즐거움 혹은 괴로움이 경험될 것이라는 기대가 구별된다. 후자의 기대는 '이차적인' 기대이고, 이러한 기대가 만족되거나 실망되면 '이차적인' 즐거움 혹은 괴로움이 경험된다. (2) 이러한 이차적인 기대를 통해 즐거움 혹은 괴로움이 '더 높은 단계의' 가치로 파악된다. 이러한 기대 없이 즐거움 혹은 괴로움을 경험하는 것은 아직 더 높은 단계의 가치를 인식하는 것이 아니다. 여기에서 즐거움 혹은 괴로움은 경험되고 인식되지만, 아직 더 높은 단계의 가치는 인식되지 않는다. 예를 들어, 내가 맛있는 사과를 먹으면서 즐거움을 경험하면, 나는 사과를 맛있게 먹는 방식으로 향유한다. 여기에서 나는 즐거움을 경험하고 인식하지만, 그렇다고 해서 사과의 '맛있음'을 인식해야 하는 것은 아니다. 즐거움에 대한 인식과 맛있음에 대한 인식은 동일하지 않기 때문이다. (a) 다양한 즐거움들을 경험하면서 동일한 맛있음을 인식할 수 있다. 나는 사과의 새콤한 맛과 함께 즐거움을 경험할 수도 있고, 사과의 달콤한 맛과 함께 즐거움을 경험할 수도 있고, 사과의 이러저러한 냄새와 함께 즐거움을 경험할 수도 있다. 그리고 이러한 즐거움들은 수적으로(numerically) 다르다. 하지만 내가 이러한 즐거움들 중 어떠한 것을 경험하든지 간에 나는 이를 통해 동일한 맛있음을 인식할 수 있다. (b) 동일한 즐거움을 경험하면서 다양한 가치들을 인식할 수 있다. 내가 사과를 먹으면서 즐거움을 경험하면, 나는 이를 통해 사과의 '맛있음'을 인식할 수도 있고, 이와 관계되는 다른 가치들을 인식할 수도 있다. 내가 아까 배를 먹으면서 더 큰 즐거움을 경험했으면, 나는 사과가 '배보다 더 맛없음'이라는 가치를 인식할 수 있다. 내가 사과를 더 맛있게 요리했으면, 나는 요리가 '사과를 더 맛있게 만듦'이라는 가치를 인식할 수 있다. 그러므로 다양한 즐거움들에 관한 경험들이 동일한 가치에 관한 의식을 이룰 수 있고, 역으로 동일한 즐거움에 관한 경험이 다양한 가치들에 관한 의식들을 이룰 수 있다. 앞에서(2. 2. 1.) 보았듯이, 이러한 '다대일(many to one)' 및 '일대다(one to many)' 관계는 파악의 특징이다. 파악은 여러 대상들에 관한 의식들이 새로운 대상에 관한 의식으로 통일되는 것이기 때문이다. 그러므로 다양한 즐거움들 혹은 괴로움들이 동일한 가치로 파악될 수 있고, 역으로 동일한 즐거움 혹은 괴로움이 다양한 가치들로 파악될 수 있다. 그리고 지금까지 보았듯이 이러한 파악은 즐거움 혹은 괴로움에 대한 규칙적인 기대들을 통해 설명될 수 있다.

이러한 설명을 일반화하면, 가치에 관한 파악은 그것의 파악 내용인 즐거움과 괴로움 등에 대한 규칙적인 기대들이 일어나는 것이다. 여기에서 즐거움과 괴로움 등

이 직관되면 가치도 직관되고, 그렇지 않으면 가치도 직관되지 않는다. 그러므로 감각적 대상에 관한 파악과 가치에 관한 파악이 같은 방식으로 설명된다. 감각적 대상에 관한 파악이 그것의 파악 내용인 감각적 대상들에 대한 규칙적인 기대들인 것처럼, 가치에 관한 파악은 그것의 파악 내용인 감정적 대상들, 즉 즐거움과 괴로움 등에 대한 규칙적인 기대들이다.[55]

이제 지금까지 살펴본 것과 같은 방식으로 '논리적 의식'을 설명할 수 있다. 앞에서(3. 2. 3.) 보았듯이, 인식적 감정을 통해 경험되는 대상인 '인식적 가치'와 실천적 감정을 통해 경험되는 대상인 '실천적 가치'가 구별된다. 그리고 지금까지 살펴본 것은 주로 실천적 가치에 관한 파악이었다. 그것은 실천적 감정에서 경험되는 즐거움과 괴로움 등이 새로운 가치로 파악되는 것이다. 예를 들어, 사과의 맛과 함께 경험되는 즐거움 혹은 괴로움이 사과의 맛있음 혹은 맛없음으로 파악된다. 마찬가지로 인식적 가치에 관한 파악은 인식적 감정에서 경험되는 즐거움과 괴로움 등이 새로운 가치로 파악되는 것이다. 그리고 논리적 의식은 이러한 인식적 가치에 관한 파악이다. 아래에서(4. 1. 3.) 나는 논리적 의식이 어째서 인식적 가치에 관한 파악인지 보일 것이다.

3. 논리적 의식에 대한 설명[56]

지금까지 감각적 의식과 가치 의식이 어떻게 일어나는지 살펴보았다. 이제 이러한 의식들과 같은 방식으로 논리적 의식을 설명할 수 있다. 논리적 의식은 이러저러한 대상들과 함께 경험되는 '인식적 쾌(Lust)'와 '불쾌(Unlust)'를 논리적 대상으로 파악하는 것이다. 여기에서 인식적 쾌와 불쾌는 인식적 욕구의 만족과 실망에서 경험되는 즐거움과 괴로움이다. 그러므로 논리적 의식은 '인식적 가치'에 관한 파악이고, 논리적 대상은 인식적 가치이다.

인식적 감정을 통해 논리적 의식을 설명할 수 있는 이유는 논리적 의식을 정초

55) 즐거움과 괴로움은 가장 기초적인 가치인 것처럼 보인다. 그것들은 맛있음, 맛없음, 사랑스러움, 무서움, 좋음, 나쁨 등 다른 모든 가치로 파악되는 것처럼 보인다. 마찬가지로 즐거워함과 괴로워함은 가장 기초적인 감정인 것처럼 보인다. 맛있어함, 맛없어함, 사랑스러워함, 무서워함, 좋아함, 싫어함 등 모든 감정은 다양한 상황에서 일어나는 즐거워함과 괴로워함으로 환원되는 것처럼 보인다. 그리고 즐거워함과 괴로워함은 욕구의 만족과 실망이므로, 모든 감정은 다양한 욕구들의 만족과 실망으로 환원되는 것처럼 보인다. 예를 들어, 사랑스러워함은 어떤 주체를 성적으로 혹은 그 밖의 방식으로 향유하려는 욕구의 만족이다. 무서워함은 안전한 상황에 대한 욕구의 실망이다. 하지만 이 논문에서는 이에 관해 자세히 논할 수 없다.

56) 아래에서(4. 1. 3.) 전개되는 연구의 상당 부분은 앞서 『현상학과 현대철학』 제96집으로 출간되었다(이종우 2022).

하는 의식들이 본질적으로 인식적 감정을 동반하기 때문이다. 이러한 의식들과 그것들이 동반하는 인식적 감정은 말하자면 '동전의 양면'이다. 후설은 논리적 의식을 정초하는 이러저러한 의식들에 근거하여 논리적 대상이 어떻게 직관되는지 자세히 분석한다. 예를 들어, '명증(Evidenz)'에 근거하여 대상의 '있음'이 직관될 수 있고, '반증(Widerlegung)'에 근거하여 대상의 '없음'이 직관될 수 있다. 동일한 대상들의 '합치'에 근거하여 대상들의 '동일성'이 직관될 수 있고, 전체와 부분의 '합치'에 근거하여 대상들의 '부분전체 관계'가 직관될 수 있다. 여기에서 명증과 반증은 대상이 있다는 믿음의 검증과 반증으로 간주될 수 있고, 동일한 대상들의 합치, 전체와 부분의 합치는 각각 대상들이 동일하다는 믿음의 검증, 한 대상이 다른 대상으로 이루어진다는 믿음의 검증으로 간주될 수 있다. 그러므로 이러한 믿음들의 검증과 반증에 근거하여 '있음', '없음', '동일성', '부분전체 관계' 등이 직관될 수 있다. 그런데 이러한 믿음들의 검증과 반증은 본질적으로 인식적 감정을 동반한다. 앞에서(3. 2. 3.) 보았듯이, 후설의 심화된 분석에 따르면 모든 인식적 태도는 인식적 욕구이다. 그러므로 이러한 믿음들은 인식적 욕구이다. 그리고 이러한 믿음들이 검증되거나 반증된다는 것은 인식적 욕구가 만족되거나 실망되고 인식적 쾌 혹은 불쾌가 경험된다는 것이다. 이로부터 이러한 믿음들을 검증하거나 반증하는 대상들과 함께 경험되는 인식적 쾌와 불쾌가 논리적 대상으로 파악된다는 설명을 이끌어낼 수 있다.

먼저 '있음'과 '없음'이라는 논리적 형식에 관한 의식을 살펴보자. 후설에 따르면, "명증"(Hua XIX, 651)과 "반증"(Hua XIX, 650), 즉 어떤 대상이 있다는 믿음의 검증과[57] 반증에 근거하여 그 대상의 '있음'과 '없음'이 직관될 수 있다. 예를 들어, 나는 철수의 얼굴을 보면서 철수가 있다는 믿음을 검증한다. 그러면 나는 철수를 '있는 것으로서' 의식한다. 그런 다음 나는 이에 근거하여 철수의 '있음'을 직관할 수 있다. 마찬가지로, 나는 켄타우로스가 허구라는 증거를 떠올리면서 '켄타우로스가 있다.'라는 믿음을 반증한다. 그러면 나는 켄타우로스를 '없는 것으로서' 의식한다. 그런 다음 나는 이에 근거하여 켄타우로스의 '없음'을 직관할 수 있다.[58]

그런데 믿음의 검증과 반증은 본질적으로 감정적이다. 어떤 대상이 있다는 믿음은 그 대상이 있다는 '증거'를 경험하려는 욕구이다. 그것은 믿음을 검증하는 대상들이 경험되면 만족하고 믿음을 반증하는 대상들이 경험되면 실망하는 감정적 성향이다. 예를 들어, 나는 철수와 카페에서 만나기로 약속했다. 그래서 나는 '철수가 카

57) 여기에서 '검증'이라는 말은 넓게 이해되어야 한다. 어떤 대상이 있다는 믿음은 그 대상에 관한 지각을 통해 '직접적으로' 검증될 수도 있고, 그 대상이 있다는 증거에 관한 경험을 통해 '간접적으로' 검증될 수도 있다. 그러므로 어떤 대상에 관한 지각뿐만 아니라 그 대상에 관한 회상, 예상 등을 비롯한 현전화(Vergegenwärtigung), 그리고 그 대상에 관한 비직관적 의식도 그 대상이 있다는 믿음의 검증을 동반할 수 있다.

58) 아래에서(5. 1. 1.) 후설이 '있음'과 '없음'에 관한 의식을 어떻게 분석하는지 자세히 살펴볼 것이다.

페 안에 있다.'라는 믿음을 가진다. 여기에서 나는 카페 안에서 철수가 있다는 믿음을 검증하는 대상들, 이를테면 철수의 얼굴이 보이거나 철수의 목소리가 들리거나 철수의 가방 등이 보일 것을 기대한다. 그런 다음 이러한 대상들이 경험되면 나의 기대가 만족되고 즐거움이 경험된다. 나의 기대에 부합하는 대상들이 경험되기 때문에 어떤 쾌적함, 이완, 편안함 등이 느껴진다. 반면에 철수가 있다는 믿음을 반증하는 대상들, 이를테면 철수가 없는 카페의 모습, 철수의 가방이 없는 카페의 모습 등이 보이면 나의 기대가 실망되고 괴로움이 경험된다. 나의 기대에 부합하지 않는 대상들이 경험되기 때문에 어떤 언짢음, 긴장, 불편함 등이 느껴진다. '철수가 카페 안에 있다.'라는 믿음은 이러한 감정적 성향이다. 그러므로 이러한 믿음의 검증과 반증은 본질적으로 감정적이다. '철수가 카페 안에 있다.'라는 믿음이 검증된다는 것은 카페 안에서 철수의 얼굴, 철수의 목소리, 철수의 가방 등과 함께 즐거움이 경험된다는 것이다. 반면에 이러한 믿음이 반증된다는 것은 철수가 없는 카페의 모습, 철수의 가방이 없는 카페의 모습 등과 함께 괴로움이 경험된다는 것이다.

이제 이러한 대상들과 함께 경험되는 즐거움과 괴로움, 즉 '인식적 쾌'와 '불쾌'가 '있음'과 '없음'이라는 논리적 형식으로 파악될 수 있다. 이러한 파악은 앞에서(4. 1. 2.) 살펴본 감각적 대상에 관한 파악, 가치에 관한 파악과 같은 방식으로 일어난다. 그것은 인식적 쾌 혹은 불쾌에 대한 규칙적인 기대들이다.

(1) 나는 카페 안에서 철수가 있다는 믿음을 검증하는 대상들, 이를테면 철수의 얼굴, 철수의 목소리, 철수의 가방 등과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이라는 기대를 가진다.[59] 그런데 이러한 기대는 철수의 '있음'에 관한 의식과 다른 것이 아니다. 이러한 기대는 철수의 '있음'에 관한 의식의 필요충분조건이기 때문이다.

(a) 이러한 기대는 철수의 '있음'에 관한 의식의 충분조건이다. 다시 말해, 이러한 기대가 있으면 철수의 '있음'에 관한 의식이 있다. 이러한 기대는 철수가 있다는 믿음을 검증하는 대상들, 즉 철수의 얼굴, 철수의 목소리, 철수의 가방 등이 경험될 것이라는 기대로 이루어져 있다. 그런데 후자의 기대는 철수가 있다는 믿음과 다른 것이 아니다.[60] 그러므로 전자의 기대는 철수가 있다는 믿음으로 이루어져 있다. 하지만 전자의 기대는 철수가 있다는 믿음으로부터 구별되는 새로운 의식이다. 그것은 그저 철수의 얼굴, 철수의 목소리, 철수의 가방 등에 대한 기대가 아니라 '인식적 쾌'라는 새로운 대상에 대한 기대이기 때문이다. 이러한 기대는 철수가 있다는 믿음으로 이루어질 뿐만 아니라 이러한 믿음으로부터 구별되는 새로운 의식이다. 그러므로 그것은 철수의 '있음'이 있다는 믿음, 즉 철수의 '있음'에 관한 의식이다.

---

59) 이러한 기대가 '심적 대상', 즉 철수가 있다는 믿음의 검증이 경험될 것이라는 기대가 아니라는 점에 유의해야 한다. 그것은 '외적 대상', 즉 철수의 얼굴, 철수의 목소리, 철수의 가방 등이 경험될 것이라는 기대일 뿐이다.

60) x가 있다는 믿음을 검증하는 대상들이 경험될 것이라는 기대는 x가 있다는 믿음이다. 하지만 이러한 믿음은 x에 관한 의식일 뿐 x의 '있음'에 관한 의식이 아니다.

다시 말해, 철수의 ‘있음’에 관한 의식의 충분조건이다.[61]

(b) 이러한 기대는 철수의 ‘있음’에 관한 의식의 필요조건이다. 다시 말해, 철수의 ‘있음’에 관한 의식이 있으면 이러한 기대가 있다. 철수의 ‘있음’에 관한 의식, 즉 철수의 ‘있음’이 있다는 믿음은 철수가 있다는 믿음으로 이루어져 있다. 그러므로 그것은 철수가 있다는 믿음을 검증하는 대상들, 즉 철수의 얼굴, 철수의 목소리, 철수의 가방 등이 경험될 것이라는 기대로 이루어져 있다. 하지만 철수의 ‘있음’이 있다는 믿음은 그저 이러한 대상들에 대한 기대가 아니다. 만약 그렇다면 그것은 철수가 있다는 믿음으로부터 구별되지 않을 것이기 때문이다. 그러므로 철수의 ‘있음’이 있다는 믿음은 철수의 얼굴, 철수의 목소리, 철수의 가방 등과 함께 경험되는 새로운 대상에 대한 기대이다. 그런데 지금까지 보았듯이 이러한 새로운 대상은 ‘인식적 쾌’이다. 그러므로 철수의 ‘있음’이 있다는 믿음은 철수의 얼굴, 철수의 목소리, 철수의 가방 등과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이라는 기대이다. 다시 말해, 이러한 기대는 철수의 ‘있음’에 관한 의식의 필요조건이다.

그러므로 내가 철수가 있다는 믿음을 검증하는 대상들, 이를테면 철수의 얼굴, 철수의 목소리, 철수의 가방 등과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이라는 기대를 가지면, 나는 철수의 ‘있음’을 의식한다. 여기에서 나는 철수의 ‘있음’을 직관할 수도 있고 비직관적으로 의식할 수도 있다. (a) 내가 철수의 얼굴, 철수의 목소리, 철수의 가방 등과 함께 실제로 인식적 쾌를 경험하면, 나는 철수의 ‘있음’을 직관한다. 여기에서 나는 인식적 쾌를 정확한 의미에서 철수의 ‘있음’으로 ‘파악한다.’ (b) 반면에 내가 철수의 얼굴, 철수의 목소리, 철수의 가방 등과 함께 경험될 인식적 쾌를 그저 기대하면, 혹은 이러한 대상들과 함께 인식적 쾌를 경험하지 못하면, 나는 철수의 ‘있음’을 비직관적으로 의식한다.

(2) 마찬가지로, 나는 카페 안에서 철수가 있다는 믿음을 반증하는 대상들, 이를테면 철수가 없는 카페의 모습, 철수의 가방이 없는 카페의 모습 등과 함께 인식적 불쾌가 경험될 것이라는 기대를 가진다. 그런데 이러한 기대는 철수의 ‘없음’에 관한 의식과 다른 것이 아니다. 이러한 기대는 철수의 ‘없음’에 관한 의식의 필요충분

61) 물론 다음과 같은 믿음들도 철수가 있다는 믿음으로 이루어져 있다. (1) 철수, 영희, 민호가 모두 있다는 믿음, (2) 철수가 없지 않다는 사태가 있다는 믿음, (3) 철수가 있다는 사태가 있다는 사태가 있다는 믿음. 하지만 여기에서 관건이 되는 기대는 이러한 믿음들일 수 없다. (1) 여기에서 기대되는 즐거움은 철수, 영희, 민호 등으로 파악될 수 없다. 즐거움이 직관된다고 해서 철수, 영희, 민호 등이 직관되는 것은 아니기 때문이다. (2) 여기에서 기대되는 즐거움은 부정적 사태로 파악될 수 없다. 즐거움이 직관된다고 해서 부정적 사태가 직관되는 것은 아니기 때문이다. 부정적 사태로 파악될 수 있는 것은 괴로움이다. (3) 여기에서 기대되는 즐거움은 ‘철수가 있다는 사태가 있다는 사태’로 파악될 수 없다. 이러한 사태로 파악될 수 있는 것은 ‘철수가 있다는 사태’가 있다는 믿음을 검증하는 대상들과 함께 경험되는 즐거움이다. 그리고 그 밖의 논리적 의식들도 마찬가지이다.

조건이기 때문이다.

(a) 이러한 기대는 철수의 '없음'에 관한 의식의 충분조건이다. 다시 말해, 이러한 기대가 있으면 철수의 '없음'에 관한 의식이 있다. 이러한 기대는 철수가 있다는 믿음을 반증하는 대상들, 즉 철수가 없는 카페의 모습, 철수의 가방이 없는 카페의 모습 등이 경험될 것이라는 기대로 이루어져 있다. 그런데 후자의 기대는 철수가 없다는 믿음과 다른 것이 아니다.[62] 그러므로 전자의 기대는 철수가 없다는 믿음으로 이루어져 있다. 하지만 전자의 기대는 철수가 없다는 믿음으로부터 구별되는 새로운 의식이다. 그것은 그저 철수가 없는 카페의 모습, 철수의 가방이 없는 카페의 모습 등에 대한 기대가 아니라 '인식적 불쾌'라는 새로운 대상에 대한 기대이기 때문이다. 이러한 기대는 철수가 없다는 믿음으로 이루어질 뿐만 아니라 이러한 믿음으로부터 구별되는 새로운 의식이다. 그러므로 그것은 철수의 '없음'이 있다는 믿음, 즉 철수의 '없음'에 관한 의식이다. 다시 말해, 철수의 '없음'에 관한 의식의 충분조건이다.

(b) 이러한 기대는 철수의 '없음'에 관한 의식의 필요조건이다. 다시 말해, 철수의 '없음'에 관한 의식이 있으면 이러한 기대가 있다. 철수의 '없음'에 관한 의식, 즉 철수의 '없음'이 있다는 믿음은 철수가 없다는 믿음으로 이루어져 있다. 그러므로 그것은 철수가 있다는 믿음을 반증하는 대상들, 즉 철수가 없는 카페의 모습, 철수의 가방이 없는 카페의 모습 등이 경험될 것이라는 기대로 이루어져 있다. 하지만 전자의 믿음은 그저 이러한 대상들에 대한 기대가 아니다. 만약 그렇다면 그것은 철수가 없다는 믿음으로부터 구별되지 않을 것이기 때문이다. 그러므로 철수의 '없음'이 있다는 믿음은 철수가 없는 카페의 모습, 철수의 가방이 없는 카페의 모습 등과 함께 경험되는 새로운 대상에 대한 기대이다. 그런데 지금까지 보았듯이 이러한 새로운 대상은 '인식적 불쾌'이다. 그러므로 철수의 '없음'이 있다는 믿음은 철수가 없는 카페의 모습, 철수의 가방이 없는 카페의 모습 등과 함께 인식적 불쾌가 경험될 것이라는 기대이다. 다시 말해, 이러한 기대는 철수의 '없음'에 관한 의식의 필요조건이다.

그러므로 내가 철수가 있다는 믿음을 반증하는 대상들, 이를테면 철수가 없는 카페의 모습, 철수의 가방이 없는 카페의 모습 등과 함께 인식적 불쾌가 경험될 것이라는 기대를 가지면, 나는 철수의 '없음'을 의식한다. 여기에서 나는 철수의 '없음'을 직관할 수도 있고 비직관적으로 의식할 수도 있다. (a) 내가 철수가 없는 카페의 모습, 철수의 가방이 없는 카페의 모습 등을 경험하면서 실제로 인식적 불쾌를 경험하면, 나는 철수의 '없음'을 직관한다. 여기에서 나는 인식적 불쾌를 정확한 의미에서 철수의 '없음'으로 '파악한다.' (b) 반면에 내가 철수가 없는 카페의 모습, 철수의

62) x가 있다는 믿음을 반증하는 대상들이 경험될 것이라는 기대는 x가 없다는 믿음이다. 하지만 이러한 믿음은 x에 관한 의식일 뿐 x의 '없음'에 관한 의식이 아니다.

가방이 없는 카페의 모습 등과 함께 경험될 인식적 불쾌를 그저 기대하면, 혹은 이러한 대상들과 함께 인식적 불쾌를 경험하지 못하면, 나는 철수의 '없음'을 비직관적으로 의식한다.[63]

앞에서(4. 1. 2.) 살펴본 것과 마찬가지로 여기에서 중요한 것은 이러저러한 대상들이 경험될 것이라는 기대로부터 그것들과 함께 인식적 쾌 혹은 불쾌가 경험될 것이라는 기대가 구별된다는 점, 그리고 후자의 기대를 통해 인식적 쾌 혹은 불쾌가 논리적 형식으로 파악된다는 점이다. (1) 이러저러한 대상들이 경험될 것이라는 기대로부터 그것들과 함께 인식적 쾌 혹은 불쾌가 경험될 것이라는 기대가 구별된다. 예를 들어, 카페 안에서 이러저러한 대상들이 경험될 것이라는 기대로부터 그것들과 함께 인식적 쾌 혹은 불쾌가 경험될 것이라는 기대가 구별된다. 후자의 기대는 '이차적인' 기대이고, 이러한 기대가 만족되거나 실망되면 '이차적인' 인식적 쾌 혹은 불쾌가 경험된다. (2) 이러한 이차적인 기대를 통해 인식적 쾌 혹은 불쾌가 논리적 형식으로 파악된다. 이러한 기대 없이 인식적 쾌 혹은 불쾌를 경험하는 것은 아직 논리적 형식을 인식하는 것이 아니다. 여기에서 인식적 쾌 혹은 불쾌는 경험되고 인식되지만, 아직 논리적 형식은 인식되지 않는다. 예를 들어, 내가 카페 안에서 철수의 얼굴을 보면서 인식적 쾌를 경험하면, 나는 철수를 인식적인 방식으로 향유한다. 나는 철수가 있다는 믿음을 검증하면서 즐거워한다. 여기에서 나는 즐거움을 경험하고 인식하지만, 그렇다고 해서 철수의 '있음'을 인식해야 하는 것은 아니다. 즐거움에 대한 인식과 있음에 대한 인식은 동일하지 않기 때문이다. (a) 다양한 즐거움들을 경험하면서 동일한 있음을 인식할 수 있다. 나는 카페 안에서 철수의 얼굴과 함께 즐거움을 경험할 수도 있고, 철수의 목소리와 함께 즐거움을 경험할 수도 있고, 철수의 가방과 함께 즐거움을 경험할 수도 있다. 그리고 이러한 즐거움들은 수적으로 다르다. 하지만 내가 이러한 즐거움들 중 어떠한 것을 경험하든지 간에 나는 이를 통해 동일한 있음을 인식할 수 있다. (b) 동일한 즐거움을 경험하면서 다양한 논리적 형식들을 인식할 수 있다. 내가 철수의 얼굴을 보면서 즐거움을 경험하면, 나는 이를 통해 철수의 '있음'을 인식할 수도 있고, 이와 관계되는 다른 논리적 형식들을 인식할 수도 있다. 나는 철수와 자기 자신의 '동일성'을 인식할 수도 있고, 철수와 철수의 얼굴의 '부분전체 관계'를 인식할 수도 있다. 아래에서(4. 1. 4.) 이러한 논리적 형식들이 어떻게 의식되는지 자세히 살펴볼 것이다. 그러므로 다양

63) 여기에서 다음과 같이 물을 수 있다. x의 '없음'이 어떻게 지각될 수 있는가? 내가 x의 '없음'이 있다는 믿음을 가지면, 나는 x가 있다는 믿음을 반증하는 대상들을 기대한다. 나는 이러한 대상들을 기대하므로, 이러한 대상들과 함께 괴로움을 경험하는 것이 아니라 오히려 즐거움을 경험한다. 그렇다면 내가 어떻게 이러한 대상들과 함께 괴로움을 경험할 수 있고, 그것을 x의 '없음'으로 파악할 수 있는가? 이에 대해 다음과 같이 답할 수 있다. 나는 x가 있다는 믿음에 동기를 부여하는 어떤 증거들에 주목하면서 x가 있다는 믿음을 '임시적으로' 혹은 '잠정적으로' 가질 수 있다. 그런 다음 나는 이러한 믿음을 반증하면서 괴로움을 경험할 수 있고, 그것을 x의 '없음'으로 파악할 수 있다.

한 인식적 쾌들 혹은 불쾌들이 동일한 논리적 형식으로 파악될 수 있고, 동일한 인식적 쾌 혹은 불쾌가 다양한 논리적 형식들로 파악될 수 있다. 그리고 지금까지 보았듯이 이러한 파악은 인식적 쾌 혹은 불쾌에 대한 규칙적인 기대들을 통해 설명될 수 있다.

그러므로 일반적으로 '있음'과 '없음'에 관한 의식을 다음과 같이 설명할 수 있다. (1) 주체가 x가 있다는 믿음을 검증하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이라는 기대를 가지면, 주체는 x의 있음을 의식한다. 여기에서 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험되면 x의 있음이 직관되고, 그렇지 않으면 x의 있음이 직관되지 않는다. (2) 주체가 x가 있다는 믿음을 반증하는 대상들과 함께 인식적 불쾌가 경험될 것이라는 기대를 가지면, 주체는 x의 없음을 의식한다. 여기에서 대상들과 함께 인식적 불쾌가 경험되면 x의 없음이 직관되고, 그렇지 않으면 x의 없음이 직관되지 않는다.

여기에서 다음에 유의해야 한다. (1) 여기에서 관건이 되는 기대는 '이러저러한 대상들과 함께' 인식적 쾌와 불쾌가 경험될 것이라는 기대이다. 그저 인식적 쾌와 불쾌가 경험될 것이라는 기대는 인식적 쾌와 불쾌에 관한 의식일 뿐이다. 이러저러한 대상들과 함께 인식적 쾌와 불쾌가 경험될 것이라는 기대가 비로소 논리적 대상에 관한 의식이다. 예를 들어, 철수가 있다는 믿음을 검증하거나 반증하는 대상들과 함께 인식적 쾌 혹은 불쾌가 경험될 것이라는 기대는 철수의 '있음' 혹은 철수의 '없음'에 관한 의식이다. 그리고 아래에서(4. 1. 4.) 보다시피 샛별과 개밥바라기가 동일하다는 믿음을 검증하는 대상들과 함께 인식적 쾌들이 경험될 것이라는 기대는 샛별과 개밥바라기의 '동일성'에 관한 의식이다. 마찬가지로, 벽돌집이 벽돌로 이루어진다는 믿음을 검증하는 대상들과 함께 인식적 쾌들이 경험될 것이라는 기대는 벽돌집과 벽돌의 '부분전체 관계'에 관한 의식이다. 그러므로 인식적 쾌와 불쾌가 어떠한 대상들과 함께 경험되는가에 따라 그것들이 어떠한 논리적 대상들로 파악되는지 결정된다.

(2) 나아가 여기에서 관건이 되는 기대는 '적절한 조건에서' 이러저러한 대상들과 함께 인식적 쾌와 불쾌가 경험될 것이라는 기대이다. 앞에서(3. 2. 3.) 보았듯이, 믿음은 주체가 어느 정도 '인식적 관심'을 가지는 대상에 대해 즐거움 혹은 괴로움을 경험하는 성향이다. 주체가 어떤 대상에 대해 어느 정도 인식적 관심을 가져야 그 대상이 있다는 믿음을 검증하거나 반증하는 대상들과 함께 즐거움 혹은 괴로움이 경험될 수 있다. 예를 들어, 내가 카페 안에서 의자를 보면, '카페 안에 의자가 있다.'라는 나의 믿음이 검증된다. 하지만 카페 안에 의자가 있는 것은 나에게 '익숙하고' '당연하다.' 나는 의자에 대해 충분한 인식적 관심을 가지지 않고, 그래서 의자를 보면서 즐거움을 경험하지 않는다. 하지만 내가 충분한 인식적 관심을 가지면 나는 의자를 보면서 즐거움을 경험할 수 있다. 그리고 이러한 인식적 관심은 '적절한 조건'에서 일어난다. (a) 대상이 다른 대상들로부터 인식적으로 대조된다. 다시 말해,

인식적 관점에서 다른 대상들보다 더 중요해진다. 예를 들어, 나는 카페 밖으로 의자를 나르는 사람들을 본다. 그러면 카페 안에 의자가 있는 것은 나에게 더 이상 당연하지 않게 된다. 반면에 카페 안에 다른 대상들이 있는 것은 나에게 당연하다. 그래서 의자는 카페 안에 있는 다른 대상들로부터 대조되고, 그것이 있는지 확인하는 행위를 더 강하게 촉발한다. 그러면 나는 카페 안에서 의자를 보면서 즐거움을 경험할 수 있다. (b) 대상에 대한 인식적 관심이 다른 관심들에 의해 압도되지 않는다. 비록 내가 의자에 대해 어느 정도 인식적 관심을 가지더라도, 이러한 관심이 다른 관심들에 의해 압도될 수 있다. 나는 카페에서 철수와 만나기로 약속한 시간이 지났기 때문에 카페로 빠르게 들어간다. 나는 카페로 빠르게 들어가는 데 주의를 기울인다. 그러면 나는 카페 안에서 의자를 보면서 즐거움을 경험하지 않는다. 반면에 내가 의자가 있는지 확인하는 데 어느 정도 주의를 기울이면, 나는 카페 안에서 의자를 보면서 즐거움을 경험할 수 있다. 이러한 상황에서 이러저러한 대상들과 함께 즐거움 혹은 괴로움이 경험된다는 것은 의자가 있다는 믿음이 검증되거나 반증된다는 것이다. 그러므로 여기에서 관건이 되는 기대는 '적절한 조건'에서, 즉 어떤 대상에 대해 어느 정도 인식적 관심이 일어나는 상황에서 그 대상이 있다는 믿음을 검증하거나 반증하는 대상들과 함께 인식적 쾌 혹은 불쾌가 경험될 것이라는 기대이다. 그리고 그 밖의 논리적 의식들도 마찬가지이다.[64]

(3) 여기에서 관건이 되는 기대는 '인식적' 쾌와 불쾌에 대한 기대이다. 그리고 인식적 쾌와 불쾌는 '실천적' 쾌와 불쾌로부터 구별된다. 그러므로 인식적 쾌와 불쾌에 대한 기대가 어떻게 일어나는지 설명해야 한다. 보통 인식적 감정과 실천적 감정은 함께 일어나고, 보통 인식적 쾌 및 불쾌와 실천적 쾌 및 불쾌는 함께 경험된다. 예를 들어, 내가 카페 안에서 철수를 보면, 정합적인 대상들을 경험하려는 나의 인식적 욕구가 만족되기 때문에 즐거움이 경험될 수도 있고, 철수를 만나려는 나의 실천적 욕구가 만족되기 때문에 즐거움이 경험될 수도 있다. 내가 카페 안에서 철수를 보지 못하면, 정합적인 대상들을 경험하려는 나의 인식적 욕구가 실망되기 때문에 괴로움이 경험될 수도 있고, 철수를 만나려는 나의 실천적 욕구가 실망되기 때문에 괴로움이 경험될 수도 있다. 그렇다면 실천적 쾌와 불쾌로부터 구별되는 인식적 쾌와 불쾌에 대한 기대가 어떻게 일어날 수 있는가? 이러한 기대는 다음과 같은 방식으로 일어난다. 주체는 지금까지 '인식적' 상황들, 즉 인식적 욕구가 만

64) 이는 다른 종류의 파악들도 마찬가지이다. 모든 파악은 '적절한 조건에서' 혹은 '정상적인(normal) 조건에서' 경험되는 파악 내용들에 대한 기대이기 때문이다. 예를 들어, 내가 검은 색안경을 끼고 있으면, 나는 사과를 보면서 빨간 모양을 경험하지 않는다. 하지만 이러한 경험은 사과가 빨갛다는 믿음을 반증하지 않는다. 만약 내가 적절한 조건에서 사과를 보았다면 빨간 모양이 경험되었을 것이기 때문이다. 마찬가지로, 내가 사과를 너무 많이 먹어서 질렸으면, 나는 사과를 먹으면서 더 이상 즐거움을 경험하지 않거나 오히려 괴로움을 경험한다. 하지만 이러한 경험은 사과가 맛있다는 믿음을 반증하지 않는다. 만약 내가 적절한 조건에서 사과를 먹었다면 즐거움이 경험되었을 것이기 때문이다.

족되거나 실망되는 상황들을 반복적으로 경험했고, 그래서 이러한 상황들과 '유사한' 상황에서 즐거움 혹은 괴로움이 경험될 것이라는 기대를 가지게 된다. 앞에서(3. 3. 3.) 보았듯이, 기대는 과거에 경험된 대상들의 배열(Konfiguration)과 유사한 배열에 속하는 대상들에 대해 일어나기 때문이다. 예를 들어, 나는 어떤 곳에서 어떤 사람과 만나기로 약속한 다음 거기에서 그 사람이 발견되면 즐거움이 경험되는 상황들을 반복적으로 경험했고, 거기에서 그 사람이 발견되지 않으면 괴로움이 경험되는 상황들을 반복적으로 경험했다. 그리고 이는 내가 그 사람을 좋아하든지 싫어하든지 간에 그러했다. 다시 말해, 그 사람에 대한 나의 실천적 욕구와 무관했다. 그러면 나는 이러한 상황들과 유사한 상황에서 즐거움 혹은 괴로움이 경험될 것이라는 기대를 가지게 된다. 나는 카페 안에서 철수가 발견되면 즐거움이 경험될 것이라는 기대를 가지게 되고, 철수가 발견되지 않으면 괴로움이 경험될 것이라는 기대를 가지게 된다. 이러한 기대들은 내가 지금까지 겪은 인식적 상황들 때문에 일어난다. 그러므로 그것들은 실천적 쾌와 불쾌로부터 구별되는 인식적 쾌와 불쾌에 대한 기대이다.

지금까지의 논의로부터 '있음'과 '없음'이 일종의 가치, 즉 '인식적 가치'라는 점이 따라 나온다. 그것들은 인식적 감정을 통해 경험되는 대상이기 때문이다. 좋음과 나쁨, 맛있음과 맛없음, 훌륭함과 하찮음 등이 실천적 감정을 통해 경험되는 대상인 '실천적' 가치인 것처럼 있음과 없음은 인식적 감정을 통해 경험되는 대상인 '인식적' 가치이다. 물론 '가치'라는 말은 보통 실천적 가치를 가리킨다. 하지만 우리는 감정을 통해 경험되는 모든 대상을 올바르게 '가치'라 부를 수 있다. 그러면 실천적 가치뿐만 아니라 논리적 형식도 가치이다. 실지로 있음과 없음이 일종의 평가적(valuative) 성격이라는 점, 즉 긍정적 성격과 부정적 성격이라는 점은 그것들과 실천적 가치들이 같은 유에 속한다는 점을 암시한다. 있음과 없음은 대상들이 '인식적' 관점에서, 즉 '정합성(coherence)'이라는 관점에서 가지는 긍정적 성격과 부정적 성격이다. 주체의 지금까지의 경험과 정합하는 대상들은 긍정적 성격인 '있음'을 가지고, 주체의 지금까지의 경험과 정합하지 않는 대상들은 부정적 성격인 '없음'을 가진다. 그래서 '있음'과 '없음'은 말 그대로 대상들의 긍정적이거나 부정적인 '값(value)' 혹은 '가치'이다.

지금까지 '있음'과 '없음'에 관한 의식이 어떻게 인식적 감정을 통해 설명되는지 살펴보았다. 이러한 설명을 일반화하면, 모든 논리적 의식은 적절한 조건에서 이러저러한 대상들과 함께 경험되는 인식적 쾌 혹은 불쾌를 논리적 대상으로 파악하는 것이다. 하지만 이러한 설명을 일반화할 수 있는가라는 의문이 제기된다. 다른 종류의 논리적 의식들, 이를테면 '동일성', '부분전체 관계', '집합', '보편자' 등에 관한 의식들도 인식적 감정을 통해 설명될 수 있는가? 아래에서(4. 1. 4.) 나는 동일성과 부분전체 관계에 관한 의식을 범례로 삼아 다른 종류의 논리적 의식들도 마찬가지로

설명될 수 있음을 보일 것이다.

4. 논리적 의식에 대한 설명의 심화[65]

이제 '있음'과 '없음'이 아닌 논리적 대상들에 관한 의식들이 어떻게 인식적 감정을 통해 설명될 수 있는지 살펴보자. 나는 '동일성'과 '부분전체 관계'에 관한 의식을 범례로 삼을 것이다. 아래에서 보다시피, 이러한 논리적 의식들은 '복수의' 대상들에 대해 인식적 쾌들이 '동시에' 경험될 것이라는 기대를 통해 설명될 수 있다.

앞에서(2장) 보았듯이, 후설에 따르면 동일한 대상들의 '합치(Deckung)'에 근거하여 그 대상들의 동일성이 직관된다. 그리고 이러한 합치는 어떤 대상들이 동일하다는 믿음이 검증되는 상태로 간주될 수 있다. 예를 들어, 샛별과 개밥바라기가 서로 합치하면, 나는 샛별과 개밥바라기를 동일한 대상으로 파악한다. 나에게 샛별과 개밥바라기는 금성, 즉 새벽에 동쪽에서 뜰 뿐만 아니라 저녁에 서쪽에서 뜨는 별이다. 정확히 말하면 그것들은 금성의 서로 다른 모습들이다. 여기에서 나는 샛별과 개밥바라기가 동일함을 안다. 다시 말해, '샛별과 개밥바라기가 동일하다.'라는 나의 믿음이 검증된다. 반면에 샛별과 개밥바라기가 서로 합치하지 않으면 나는 샛별과 개밥바라기를 동일한 대상으로 파악하지 않는다. 나에게 샛별은 그저 새벽에 동쪽에서 뜨는 별이고, 개밥바라기는 그저 저녁에 서쪽에서 뜨는 별이다. 여기에서 나는 샛별과 개밥바라기가 동일함을 알지 못한다. 다시 말해, 나에게 '샛별과 개밥바라기가 동일하다.'라는 믿음이 귀속되지 않거나 이러한 믿음이 반증된다. 그러므로 동일한 대상들의 합치는 어떤 대상들이 동일하다는 믿음이 검증되는 상태로 간주될 수 있다.

그런데 어떤 대상들이 동일하다는 믿음이 검증되는 상태는 다음과 같이 분석될 수 있다. 한 대상이 지각되면 오직 그래야만 다른 대상이 지각된다.[66] 그래서 (1) 한 대상이 직관되고 그것이 있다는 믿음이 검증되면 오직 그래야만 (2) 다른 대상이 직관되고 그것이 있다는 믿음이 검증된다. 예를 들어, 내가 샛별과 개밥바라기가 동일하다는 믿음을 검증한다고 하자. 그러면 나는 샛별을 지각하면 개밥바라기를 함께 지각하고, 역으로 개밥바라기를 지각하면 샛별을 함께 지각한다. 만약 내가 샛별과 개밥바라기를 함께 지각하지 않는다면, 나에게 샛별과 개밥바라기는 동일하지 않을 것이다. 나아가 나는 어딘가에 있는 샛별을 떠올리면서 그것이 있다는 믿음을

65) 아래에서(4. 1. 4.) 전개되는 연구의 상당 부분은 앞서 『현상학과 현대철학』 제96집으로 출간되었다(이종우 2022).

66) 이는 그 대상들이 모두 의식된다는 조건에서 성립한다. 주체가 한 대상은 의식하고 다른 대상은 의식하지 않으면, 주체는 그 대상들을 함께 지각할 수 없다. 그리고 그 밖의 논리적 의식들도 마찬가지이다.

검증하면 거기에 있는 개밥바라기를 함께 떠올리면서 그것이 있다는 믿음을 함께 검증하고, 역으로 어딘가에 있는 개밥바라기를 떠올리면서 그것이 있다는 믿음을 검증하면 거기에 있는 샛별을 함께 떠올리면서 그것이 있다는 믿음을 함께 검증한다. 만약 내가 이러한 방식으로 샛별과 개밥바라기를 함께 떠올리지 않는다면, 나에게 샛별과 개밥바라기는 동일하지 않을 것이다.[67] 여기에서 나는 샛별을 직관하면서 그것이 있다는 믿음을 검증하면 오직 그래야만 개밥바라기를 직관하면서 그것이 있다는 믿음을 검증하는 상태에 있다. 그러므로 다음을 정식화할 수 있다. (x와 y가 동일하다는 믿음이 검증된다. ↔ x가 직관되고 x가 있다는 믿음이 검증되면 오직 그래야만 y가 직관되고 y가 있다는 믿음이 검증된다.)

나아가 어떤 대상들이 동일하다는 믿음이 검증된다는 것은 적절한 조건에서 이러한 믿음을 검증하는 대상들과 함께 인식적 쾌들이 경험된다는 것이다. 지금까지 보았듯이, 어떤 두 대상이 동일하다는 믿음이 검증된다는 것은 (1) 한 대상이 직관되고 그것이 있다는 믿음이 검증되면 오직 그래야만 (2) 다른 대상이 직관되고 그것이 있다는 믿음이 검증된다는 것이다. 그런데 앞에서(4. 1. 3.) 보았듯이 어떤 대상이 있다는 믿음이 검증된다는 것은 적절한 조건에서 이러한 믿음을 검증하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험된다는 것이다. 그러므로 어떤 두 대상이 동일하다는 믿음이 검증된다는 것은 적절한 조건에서 (1) 한 대상이 직관되고 그것이 있다는 믿음을 검증하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험되면 오직 그래야만 (2) 다른 대상이 직관되고 그것이 있다는 믿음을 검증하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험된다는 것이다. 그리고 이러한 방식으로 경험되는 인식적 쾌들이 대상들의 '동일성'으로 파악될 수 있다.

이제 앞에서 '있음'과 '없음'에 관한 의식을 설명한 것과 같은 방식으로 '동일성'에 관한 의식을 설명할 수 있다. 내가 다음과 같은 기대를 가진다고 하자. 적절한 조건에서 (1) 샛별 및 그것이 있다는 믿음을 검증하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험되면 오직 그래야만 (2) 개밥바라기 및 그것이 있다는 믿음을 검증하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이다. 그런데 이러한 기대는 샛별과 개밥바라기의 '동일성'에 관한 의식과 다른 것이 아니다. 이러한 기대는 샛별과 개밥바라기의 동일성에 관한 의식의 필요충분조건이기 때문이다.

(1) 이러한 기대는 샛별과 개밥바라기의 '동일성'에 관한 의식의 충분조건이다. 다시 말해, 이러한 기대가 있으면 샛별과 개밥바라기의 동일성에 관한 의식이 있다. 이러한 기대는 샛별과 개밥바라기가 동일하다는 믿음을 검증하는 대상들이 경험될 것이라는 기대로 이루어져 있다. 그런데 후자의 기대는 샛별과 개밥바라기가 동일

67) 내가 샛별을 지각하면 오직 그래야만 개밥바라기를 지각하는 상태에 있다고 하자. 그러면 나는 내가 적절한 조건에서 지각할 수 있는 샛별을 떠올리면 거기에 있는 개밥바라기를 함께 떠올려야 하고, 그 역도 성립한다. 게다가 이러한 샛별이 있다는 믿음이 검증되면 이러한 개밥바라기가 있다는 믿음이 함께 검증되어야 하고, 그 역도 성립한다.

하다는 믿음과 다른 것이 아니다.[68] 그러므로 전자의 기대는 샛별과 개밥바라기가 동일하다는 믿음으로 이루어져 있다. 하지만 전자의 기대는 이러한 믿음으로부터 구별되는 새로운 의식이다. 그것은 그저 샛별과 개밥바라기가 동일하다는 믿음을 검증하는 대상들에 대한 기대가 아니라 '인식적 쾌'라는 새로운 대상에 대한 기대이기 때문이다. 이러한 기대는 샛별과 개밥바라기가 동일하다는 믿음으로 이루어질 뿐만 아니라 이러한 믿음으로부터 구별되는 새로운 의식이다. 그러므로 그것은 샛별과 개밥바라기의 '동일성'이 있다는 믿음, 즉 샛별과 개밥바라기의 동일성에 관한 의식이다. 다시 말해, 샛별과 개밥바라기의 동일성에 관한 의식의 충분조건이다.

(2) 이러한 기대는 샛별과 개밥바라기의 '동일성'에 관한 의식의 필요조건이다. 다시 말해, 샛별과 개밥바라기의 동일성에 관한 의식이 있으면 이러한 기대가 있다. 샛별과 개밥바라기의 '동일성'에 관한 의식, 즉 샛별과 개밥바라기의 동일성이 있다는 믿음은 샛별과 개밥바라기가 동일하다는 믿음으로 이루어져 있다. 그러므로 그것은 샛별과 개밥바라기가 동일하다는 믿음을 검증하는 대상들이 경험될 것이라는 기대로 이루어져 있다. 하지만 전자의 믿음은 그저 이러한 대상들에 대한 기대가 아니다. 만약 그렇다면 그것은 샛별과 개밥바라기가 동일하다는 믿음으로부터 구별되지 않을 것이기 때문이다. 그러므로 그것은 샛별과 개밥바라기가 동일하다는 믿음을 검증하는 대상들과 함께 경험되는 새로운 대상에 대한 기대이다. 그런데 지금까지 보았듯이 이러한 새로운 대상은 '인식적 쾌'이다. 그러므로 샛별과 개밥바라기의 동일성이 있다는 믿음은 적절한 조건에서 샛별과 개밥바라기가 동일하다는 믿음을 검증하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이라는 기대이다. 다시 말해, 이러한 기대는 샛별과 개밥바라기의 동일성에 관한 의식의 필요조건이다.

그러므로 내가 이러한 기대를 가지면 나는 샛별과 개밥바라기의 '동일성'을 의식한다. 여기에서 나는 동일성을 직관할 수도 있고 비직관적으로 의식할 수도 있다. (1) 내가 실제로 대상들과 함께 인식적 쾌들을 경험하면, 나는 샛별과 개밥바라기의 동일성을 직관한다. 여기에서 나는 인식적 쾌들을 정확한 의미에서 동일성으로 '파악한다.' (2) 반면에 내가 대상들과 함께 경험될 인식적 쾌들을 그저 기대하면, 혹은 대상들과 함께 인식적 쾌들을 경험하지 못하면, 나는 샛별과 개밥바라기의 동일성을 비직관적으로 의식한다.

그러므로 일반적으로 동일성에 관한 의식을 다음과 같이 설명할 수 있다. 주체가 다음과 같은 기대를 가진다고 하자. (1) x가 직관되고 x가 있다는 믿음을 검증하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험되면 오직 그래야만 (2) y가 직관되고 y가 있다는 믿음을 검증하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이다. 그러면 주체는 x와 y

68) x와 y가 동일하다는 믿음을 검증하는 대상들이 경험될 것이라는 기대, 즉 x 및 x가 있다는 믿음을 검증하는 대상들이 경험되면 오직 그래야만 y 및 y가 있다는 믿음을 검증하는 대상들이 경험될 것이라는 기대는 x와 y가 동일하다는 믿음이다. 하지만 이러한 믿음은 x와 y에 관한 의식일 뿐 x와 y의 '동일성'에 관한 의식이 아니다.

의 동일성을 의식한다. 여기에서 대상들과 함께 인식적 쾌들이 경험되면 x와 y의 동일성이 직관되고, 그렇지 않으면 x와 y의 동일성이 직관되지 않는다.[69]

지금까지 인식적 감정을 통해 '동일성'에 관한 의식을 설명했다. 이제 '부분전체 관계'에 관한 의식을 유사한 방식으로 설명할 수 있다. 두 의식은 유사한 구조를 가지기 때문이다. 그것들은 모두 한 대상이 지각되면 다른 대상이 함께 지각되는 상태에 근거한다. 하지만 두 의식에는 차이가 있다. 앞에서 보았듯이, 동일성 의식은 한 대상이 지각되면 '오직 그래야만' 다른 대상이 지각되는 상태에 근거한다. 반면에 부분전체 의식은 그저 한 대상이 지각되면 다른 대상이 함께 지각되는 상태에 근거한다. 부분이 지각되면 전체가 함께 지각되지만, 그 역도 성립해야 할 필요는 없기 때문이다.

앞에서(2장) 보았듯이, 후설에 따르면 전체와 부분의 '합치'에 근거하여 부분전체 관계가 직관된다. 그리고 이러한 합치는 한 대상이 다른 대상으로 이루어진다는 믿음이 검증되는 상태로 간주될 수 있다. 예를 들어, 벽돌집과 벽돌이 서로 합치하면, 나는 벽돌집과 벽돌을 전체와 부분으로 파악한다. 나에게 벽돌집은 벽돌로 이루어져 있다. 여기에서 나는 벽돌집이 벽돌로 이루어져 있음을 안다. 다시 말해, '이 벽돌집이 이 벽돌로 이루어진다.'라는 나의 믿음이 검증된다. 반면에 벽돌집과 벽돌이 서로 합치하지 않으면 나는 벽돌집과 벽돌을 전체와 부분으로 파악하지 않는다. 나에게 벽돌집은 벽돌로 이루어져 있지 않다. 여기에서 나는 벽돌집이 벽돌로 이루어져 있음을 알지 못한다. 다시 말해, 나에게 '이 벽돌이 이 벽돌로 이루어진다.'라는 믿음이 귀속되지 않거나 이러한 믿음이 반증된다. 그러므로 전체와 부분의 합치는 한 대상이 다른 대상으로 이루어진다는 믿음이 검증되는 상태로 간주될 수 있다.

그런데 한 대상이 다른 대상으로 이루어진다는 믿음이 검증되는 상태는 다음과 같이 분석될 수 있다. 후자가 지각되면 전자가 지각된다. 그래서 (1) 후자가 직관되고 그것이 있다는 믿음이 검증되면 (2) 전자가 직관되고 그것이 있다는 믿음이 검증된다. 나아가 (3) 전자가 있다는 믿음이 검증되면 후자가 있다는 믿음이 검증된다. 예를 들어, 내가 벽돌집이 벽돌로 이루어진다는 믿음을 검증한다고 하자. 그러면 나는 벽돌을 지각하면 벽돌집을 함께 지각한다. 만약 내가 벽돌을 지각하면서 벽돌집을 함께 지각하지 않는다면, 나에게 벽돌집은 벽돌로 이루어져 있지 않을 것이다. 하지만 그 역도 성립해야 할 필요는 없다. 나는 벽돌집을 지각하면서 벽돌을 함께 지각해야 할 필요가 없다. 나는 벽돌을 지각하지 않은 채 벽돌집의 다른 부분들, 이를테면 지붕, 문, 창문 등을 통해 벽돌집을 지각할 수 있기 때문이다. 물론 나는 벽돌집의 어떤 측면들을 향해 몸을 움직이면 벽돌이 지각될 것이라는 기대를 가

69) 여기에서 주체는 x와 y를 어떻게든 구별해야 한다. 주체가 하나의 대상을 의식할 뿐 그것의 서로 다른 모습들을 구별하거나 부각하지 않으면, 주체는 그 대상의 동일성을 의식할 수 없다. 그리고 그 밖의 논리적 의식들도 마찬가지이다.

진다. 하지만 벽돌이 지금 지각되어야 하는 것은 아니다. 나아가 나는 어딘가에 있는 벽돌을 떠올리면서 그것이 있다는 믿음을 검증하면 거기에 있는 벽돌집을 함께 떠올리면서 그것이 있다는 믿음을 함께 검증한다. 만약 내가 이러한 방식으로 벽돌을 떠올리면서 벽돌집을 함께 떠올리지 않는다면, 나에게 벽돌집은 벽돌로 이루어져 있지 않을 것이다.[70] 하지만 그 역도 성립해야 할 필요는 없다. 나는 이러한 방식으로 벽돌집을 떠올리면서 벽돌을 함께 떠올려야 할 필요가 없다. 나는 벽돌을 떠올리지 않은 채 벽돌집의 다른 부분들, 이를테면 지붕, 문, 창문 등을 통해 벽돌집을 떠올릴 수 있기 때문이다. 물론 나는 벽돌집의 어떤 측면들을 떠올리면 벽돌이 떠오를 것이라는 기대를 가진다. 하지만 벽돌이 지금 떠올라야 하는 것은 아니다.

나아가 나는 벽돌집이 있다는 믿음을 검증하면 벽돌이 있다는 믿음을 함께 검증한다. 내가 벽돌집을 지각할 수 있으면, 나는 벽돌도 지각할 수 있다. 그러므로 내가 벽돌집을 지각하거나 그것이 있다는 증거를 지각하면서 벽돌집이 있다는 믿음을 검증하면, 나는 벽돌이 있다는 믿음을 함께 검증한다. 만약 내가 벽돌집이 있다는 믿음을 검증하면서 벽돌이 있다는 믿음을 함께 검증하지 않는다면, 나에게 벽돌집은 벽돌로 이루어져 있지 않을 것이다. 그러므로 한 대상이 다른 대상으로 이루어진다는 믿음이 검증되는 상태는 다음과 같이 분석될 수 있다. (1) 후자가 직관되고 그것이 있다는 믿음이 검증되면 (2) 전자가 직관되고 그것이 있다는 믿음이 검증된다. 나아가 (3) 전자가 있다는 믿음이 검증되면 후자가 있다는 믿음이 검증된다. 따라서 다음을 정식화할 수 있다. (x가 y로 이루어진다는 믿음이 검증된다. ↔ (y가 직관되고 y가 있다는 믿음이 검증되면, x가 직관되고 x가 있다는 믿음이 검증된다. 그리고 x가 있다는 믿음이 검증되면 y가 있다는 믿음이 검증된다.))

그런데 한 대상이 다른 대상으로 이루어진다는 믿음이 검증된다는 것은 적절한 조건에서 이러한 믿음을 검증하는 대상들과 함께 인식적 쾌들이 경험된다는 것이다. 지금까지 보았듯이, 한 대상이 다른 대상으로 이루어진다는 믿음이 검증된다는 것은 (1) 후자가 직관되고 그것이 있다는 믿음이 검증되면 (2) 전자가 직관되고 그것이 있다는 믿음이 검증된다는 것, 나아가 (3) 전자가 있다는 믿음이 검증되면 후자가 있다는 믿음이 검증된다는 것이다. 그런데 앞에서(4. 1. 3.) 보았듯이 어떤 대상이 있다는 믿음이 검증된다는 것은 적절한 조건에서 이러한 믿음을 검증하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험된다는 것이다. 그러므로 한 대상이 다른 대상으로 이루어진다는 믿음이 검증된다는 것은 적절한 조건에서 (1) 후자가 직관되고 그것이 있다는 믿음을 검증하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험되면 (2) 전자가 직관

70) 내가 벽돌을 지각하면 벽돌집을 함께 지각하는 상태에 있다고 하자. 그러면 나는 내가 적절한 조건에서 지각할 수 있는 벽돌을 떠올리면 거기에 있는 벽돌집을 함께 떠올려야 한다. 게다가 이러한 벽돌이 있다는 믿음이 검증되면 이러한 벽돌집이 있다는 믿음이 함께 검증되어야 한다.

되고 그것이 있다는 믿음을 검증하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험된다는 것, 나아가 (3) 전자가 있다는 믿음을 검증하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험되면 후자가 있다는 믿음을 검증하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험된다는 것이다. 그리고 이러한 방식으로 경험되는 인식적 쾌들이 대상들의 '부분전체 관계'로 파악될 수 있다.

이제 앞에서 '동일성'에 관한 의식을 설명한 것과 같은 방식으로 '부분전체 관계'에 관한 의식을 설명할 수 있다. 내가 다음과 같은 기대를 가진다고 하자. 적절한 조건에서 (1) 벽돌이 직관되고 그것이 있다는 믿음을 검증하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험되면 (2) 벽돌집이 직관되고 그것이 있다는 믿음을 검증하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이다. (3) 나아가 벽돌집이 있다는 믿음을 검증하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험되면 벽돌이 있다는 믿음을 검증하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이다. 이러한 기대는 벽돌집이 벽돌로 이루어진다는 믿음을 검증하는 대상들과 함께 적절한 조건에서 인식적 쾌들이 경험될 것이라는 기대이다. 그런데 이러한 기대는 벽돌집과 벽돌의 '부분전체 관계'에 관한 의식과 다른 것이 아니다. 이러한 기대는 벽돌집과 벽돌의 부분전체 관계에 관한 의식의 필요충분조건이기 때문이다.

(1) 이러한 기대는 벽돌집과 벽돌의 '부분전체 관계'에 관한 의식의 충분조건이다. 다시 말해, 이러한 기대가 있으면 벽돌집과 벽돌의 부분전체 관계에 관한 의식이 있다. 이러한 기대는 벽돌집이 벽돌로 이루어진다는 믿음을 검증하는 대상들이 경험될 것이라는 기대로 이루어져 있다. 그런데 후자의 기대는 벽돌집이 벽돌로 이루어진다는 믿음과 다른 것이 아니다.[71] 그러므로 전자의 기대는 벽돌집이 벽돌로 이루어진다는 믿음으로 이루어져 있다. 하지만 전자의 기대는 이러한 믿음으로부터 구별되는 새로운 의식이다. 그것은 그저 벽돌집이 벽돌로 이루어진다는 믿음을 검증하는 대상들에 대한 기대가 아니라 '인식적 쾌'라는 새로운 대상에 대한 기대이기 때문이다. 이러한 기대는 벽돌집이 벽돌로 이루어진다는 믿음으로 이루어져 있을 뿐만 아니라 이러한 믿음으로부터 구별되는 새로운 의식이다. 그러므로 그것은 벽돌집과 벽돌의 '부분전체 관계'가 있다는 믿음, 즉 벽돌집과 벽돌의 부분전체 관계에 관한 의식이다. 다시 말해, 벽돌집과 벽돌의 부분전체 관계에 관한 의식의 충분조건이다.

(2) 이러한 기대는 벽돌집과 벽돌의 '부분전체 관계'에 관한 의식의 필요조건이다. 다시 말해, 벽돌집과 벽돌의 부분전체 관계에 관한 의식이 있으면 이러한 기대

71) x가 y로 이루어진다는 믿음을 검증하는 대상들이 경험될 것이라는 기대, 즉 y 및 y가 있다는 믿음을 검증하는 대상들이 경험되면 x 및 x가 있다는 믿음을 검증하는 대상들이 경험될 뿐만 아니라 x가 있다는 믿음을 검증하는 대상들이 경험되면 y가 있다는 믿음을 검증하는 대상들이 경험될 것이라는 기대는 x가 y로 이루어진다는 믿음이다. 하지만 이러한 믿음은 x와 y에 관한 의식일 뿐 x와 y의 '부분전체 관계'에 관한 의식이 아니다.

가 있다. 벽돌집과 벽돌의 '부분전체 관계'에 관한 의식, 즉 벽돌집과 벽돌의 부분전체 관계가 있다는 믿음은 벽돌집이 벽돌로 이루어진다는 믿음으로 이루어져 있다. 그러므로 그것은 벽돌집이 벽돌로 이루어진다는 믿음을 검증하는 대상들이 경험될 것이라는 기대로 이루어져 있다. 하지만 전자의 믿음은 그저 이러한 대상들에 대한 기대가 아니다. 만약 그렇다면 그것은 벽돌집이 벽돌로 이루어진다는 믿음으로부터 구별되지 않을 것이기 때문이다. 그러므로 그것은 벽돌집이 벽돌로 이루어진다는 믿음을 검증하는 대상들과 함께 경험되는 새로운 대상에 대한 기대이다. 그런데 지금까지 보았듯이 이러한 새로운 대상은 '인식적 쾌'이다. 그러므로 벽돌집과 벽돌의 부분전체 관계가 있다는 믿음은 적절한 조건에서 벽돌집이 벽돌로 이루어진다는 믿음을 검증하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이라는 기대이다. 다시 말해, 이러한 기대는 벽돌집과 벽돌의 부분전체 관계에 관한 의식의 필요조건이다.

그러므로 내가 이러한 기대를 가지면 나는 벽돌집과 벽돌의 '부분전체 관계'를 의식한다. 여기에서 나는 부분전체 관계를 직관할 수도 있고 비직관적으로 의식할 수도 있다. (1) 내가 실제로 대상들과 함께 인식적 쾌들을 경험하면, 나는 벽돌집과 벽돌의 부분전체 관계를 직관한다. 여기에서 나는 인식적 쾌들을 정확한 의미에서 부분전체 관계로 '파악한다.' (2) 반면에 내가 대상들과 함께 경험될 인식적 쾌들을 그저 기대하면, 혹은 대상들과 함께 인식적 쾌들을 경험하지 못하면, 나는 벽돌집과 벽돌의 부분전체 관계를 비직관적으로 의식한다.

그러므로 일반적으로 부분전체 관계에 관한 의식을 다음과 같이 설명할 수 있다. 주체가 다음과 같은 기대를 가진다고 하자. (1) y가 직관되고 y가 있다는 믿음을 검증하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험되면 (2) x가 직관되고 x가 있다는 믿음을 검증하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이다. 나아가 (3) x가 있다는 믿음을 검증하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험되면 y가 있다는 믿음을 검증하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이다. 그러면 주체는 x와 y의 부분전체 관계, 즉 x가 y로 이루어짐을 의식한다. 여기에서 대상들과 함께 인식적 쾌들이 경험되면 x와 y의 부분전체 관계가 직관되고, 그렇지 않으면 x와 y의 부분전체 관계가 직관되지 않는다.

지금까지의 논의를 통해 동일성 의식, 부분전체 의식, 그리고 있음에 관한 의식의 관계가 다음과 같이 밝혀진다. (1) 동일성 의식은 부분전체 의식으로 이루어져 있다. 지금까지 보았듯이, x와 y의 동일성에 관한 의식은 (a) x가 직관되고 x가 있다는 믿음을 검증하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험되면 오직 그래야만 (b) y가 직관되고 y가 있다는 믿음을 검증하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이라는 기대이다. 그런데 이러한 기대는 (a) x가 있다는 믿음을 검증하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험되면 오직 그래야만 (b) y가 있다는 믿음을 검증하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이라는 기대로 이루어져 있다. x와 y가 동일하다는 믿음이

검증되면, 그래서 x와 y가 함께 지각되면, x가 있다는 믿음을 검증하는 대상들과 y가 있다는 믿음을 검증하는 대상들은 같은 대상들이기 때문이다. 그러므로 동일성 의식은 '상호적인' 부분전체 의식이다. 다시 말해, x와 y의 동일성에 관한 의식은 x가 y로 이루어지고 역으로 y가 x로 이루어짐에 관한 의식이다. (2) 동일성 의식과 부분전체 의식은 있음에 관한 의식으로 이루어져 있다. 지금까지 보았듯이, 동일성 의식과 부분전체 의식은 어떤 대상이 있다는 믿음을 검증하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이라는 기대로 이루어져 있다. 그런데 앞에서(4. 1. 3.) 보았듯이 이러한 기대는 있음에 관한 의식이다. 그러므로 동일성 의식과 부분전체 의식은 있음에 관한 의식으로 이루어져 있다.

지금까지 '있음', '없음', '동일성', '부분전체 관계'에 관한 논리적 의식들이 어떻게 일어나는지 살펴보았다. 설명의 개요는 다음과 같다. 논리적 의식을 정초하는 이러저러한 의식들은 본질적으로 인식적 감정을 동반한다. 대상이 '명증' 혹은 '반증'의 방식으로 의식되면, 즉 대상이 있다는 믿음이 검증되거나 반증되면 인식적 만족 혹은 실망이 일어난다. 동일한 대상들 혹은 전체와 부분이 서로 '합치하면', 즉 그것들이 동일하다는 믿음 혹은 하나가 다른 하나로 이루어진다는 믿음이 검증되면 인식적 만족들이 동시에 일어난다. 그러므로 이러한 믿음들을 검증하거나 반증하는 대상들과 함께 인식적 쾌 혹은 불쾌가 경험된다. 이로부터 이러저러한 대상들과 함께 경험되는 인식적 쾌 혹은 불쾌가 '있음', '없음', '동일성', '부분전체 관계' 등으로 파악된다는 설명을 이끌어낼 수 있다. 그러므로 모든 논리적 의식을 인식적 감정을 통해 설명할 수 있다는 생각에 근거가 부여된다.

제2절 비판적인 숙고들

지금까지 논리적 의식이 어떻게 인식적 감정을 통해 설명될 수 있는지 살펴보았다. 이 절에서 나는 이러한 설명의 의의를 밝힌 다음(4. 2. 1.) 이러한 설명에 대해 제기될 수 있는 의혹들을 살펴볼 것이다(4. 2. 2.).

1. 새로운 설명의 의의

인식적 감정을 통한 설명은 후설의 현상학에 근거하여 논리적 의식을 정합적으로 설명할 수 있도록 한다. 그것은 논리적 의식에 대한 후설의 분석을 보완할 뿐만 아니라 논리적 의식들과 논리적 대상들을 통일적인 방식으로 조망할 수 있도록 한다.

인식적 감정을 통한 설명은 논리적 의식에 대한 후설의 분석을 보완한다. (1) 후설의 전기의 분석에 따르면, 논리적 의식을 정초하는 의식들의 성격이 논리적 대상으로 파악된다. 하지만 앞에서(2. 4. 1.) 보았듯이 이러한 설명은 반성 이론을 낳는다. 후설은 의식들의 성격이 '선반성적으로' 의식될 수 있다고 주장하지만, 이러한 주장은 '자료 이론'과 '내적 의식 이론'이라는 잘못된 전제들에 근거한다. 반면에 새로운 설명은 반성 이론을 낳지 않는다. 인식적 쾌와 불쾌는 '심적 대상'이 아니라 '외적 대상'이다. 그것들은 즐거워함과 괴로워함이라는 심적 상태가 아니라 이러한 심적 상태에서 경험되는 대상이기 때문이다. 그러므로 논리적 대상을 의식하기 위해 심적 대상을 의식해야 할 필요가 없다.

(2) 후설의 후기의 분석은 심적 대상이 아니라 외적 대상이 논리적 대상으로 파악된다는 것으로 해석될 수 있다. 그러면 후설의 분석은 반성 이론을 낳지 않는다. 하지만 여기에서 논리적 대상으로 파악되는 대상이 무엇인지 '충분히' 밝혀지지 않는다. 앞에서(2. 4. 1.) 보았듯이, 서로 통일되고 합치하는(decken) 대상들, 즉 이러저러한 믿음을 검증하거나 반증하는 대상들은 논리적 대상으로 파악되기에 충분하지 않다. 예를 들어, 철수가 있다는 믿음을 검증하는 대상들, 즉 철수에 관한 의식에 '명증(Evidenz)'을 부여하는 대상들은 철수의 '있음'으로 파악되기에 충분하지 않다. 이러한 대상들에 대한 기대, 이를테면 철수의 얼굴, 철수의 목소리, 철수의 가방 등이 경험될 것이라는 기대는 철수가 있다는 믿음일 뿐이기 때문이다.[72] 반면에 이러한 대상들과 함께 경험되는 인식적 쾌는 철수의 '있음'으로 파악되기에 충분하다. 이러한 인식적 쾌에 대한 기대는 철수의 '있음'이 있다는 믿음이기 때문이다. 마찬가지로, 철수가 있다는 믿음을 '반증하는(widerlegen)' 대상들은 철수의 '없음'으로 파악되기에 충분하지 않다. 이러한 대상들에 대한 기대, 이를테면 철수가 없는 카페의 모습, 철수의 가방이 없는 카페의 모습 등이 경험될 것이라는 기대는 철수가 없다는 믿음일 뿐이기 때문이다. 반면에 이러한 대상들과 함께 경험되는 인식적 불쾌는 철수의 '없음'으로 파악되기에 충분하다. 이러한 인식적 불쾌에 대한 기대는 철수의 '없음'이 있다는 믿음이기 때문이다. 마찬가지로, 샛별과 개밥바라기가 동일하다는 믿음을 검증하는 대상들, 즉 서로 '합치하는' 샛별과 개밥바라기는 그것들의 '동일성'으로 파악되기에 충분하지 않다. 이러한 대상들에 대한 기대, 이를테면 샛별과 개밥바라기가 함께 지각될 것이라는 기대는 샛별과 개밥바라기가 동일하다는 믿음일 뿐이기 때문이다. 반면에 이러한 대상들과 함께 경험되는 인식적 쾌들은 샛별

72) 물론 나는 철수를 의식하면서 철수의 '있음'을 함께 의식할 수 있다. 나는 어떤 대상을 의식하면서 그 대상의 논리적 형식을 명시적으로 혹은 암묵적으로 함께 의식할 수 있기 때문이다. 그럼에도 불구하고 (1) 철수를 의식하면서 그가 있다는 믿음을 가지는 상태와 (2) 철수의 '있음'을 의식하면서 그것이 있다는 믿음을 가지는 상태는 동일하지 않다. 후자는 전자보다 더 높은 단계에 있고, 그래서 전자로부터 어떻게든 발생해야 한다. 그리고 그 밖의 논리적 의식들도 마찬가지이다.

과 개밥바라기의 ‘동일성’으로 파악되기에 충분하다. 이러한 인식적 쾌들에 대한 기대는 샛별과 개밥바라기의 ‘동일성’이 있다는 믿음이기 때문이다. 보다시피 이러저러한 대상들과 함께 경험되는 인식적 쾌와 불쾌는 논리적 대상으로 파악되기에 충분하다. 그러므로 논리적 대상으로 파악되는 대상이 무엇인지, 그리고 그것이 어떻게 논리적 대상으로 파악되는지 ‘충분히’ 설명할 수 있다.

그러므로 다음과 같이 말할 수 있다. 논리적 의식에 대한 후설의 분석은 ‘정초하는 의식들’의 측면에서는 자세히 전개되었지만, 그것들이 본질적으로 동반하는 ‘인식적 감정’의 측면에서는 자세히 전개되지 않았다. 그리고 전자의 분석은 논리적 의식을 설명하기 위해 핵심적이지만 충분한 것은 아니다. 논리적 의식을 충분히 설명하려면 후자의 분석이 필요하다. 그러므로 논리적 의식에 대한 후설의 분석을 ‘인식적 감정’이라는 관점에서 보완하고 다시 전개해야 한다. 아래에서(5장) 이러한 연구가 이루어질 것이다.

나아가 인식적 감정을 통한 설명은 논리적 의식들과 논리적 대상들을 통일적인 방식으로 조망할 수 있도록 한다. 그것은 (1) 논리적 의식들과 비논리적 의식들을 통일적인 방식으로 조망할 수 있도록 할 뿐만 아니라 (2) 논리적 대상들과 비논리적 대상들을 통일적인 방식으로 조망할 수 있도록 한다.

(1) 인식적 감정을 통한 설명은 논리적 의식들과 비논리적 의식들을 통일적인 방식으로 조망할 수 있도록 한다. 먼저 그것은 논리적 의식이 비논리적 의식으로부터 어떻게 발생하는지 설명할 수 있도록 한다. 논리적 의식은 다음과 같은 방식으로 발생한다. 이러저러한 비논리적 의식들과 인식적 감정들이 반복적으로 함께 일어나면, 그래서 이러저러한 비논리적 대상들과 인식적 쾌 혹은 불쾌가 반복적으로 함께 경험되면, 이러한 비논리적 대상들과 함께 인식적 쾌 혹은 불쾌가 경험될 것이라는 규칙적인 기대들이 일어날 수 있다. 그러면 논리적 의식이 처음으로 발생한다. 예를 들어, 유아는 이러저러한 감각적 대상들이 있다는 믿음을 가지고, 이러한 믿음을 검증하는 감각적 대상들과 함께 인식적 쾌를 경험한다. 여기에서 유아는 감각적 대상들과 인식적 쾌를 의식할 뿐 논리적 대상인 ‘있음’을 의식하지 않는다. 하지만 이러한 감각적 대상들과 인식적 쾌가 반복적으로 함께 경험되면, 이러한 감각적 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이라는 규칙적인 기대가 일어날 수 있다. 그러면 유아는 감각적 대상들의 ‘있음’을 처음으로 의식한다. 이러한 방식으로 다양한 비논리적 의식들로부터 다양한 논리적 의식들이 발생한다. 다시 말해, 다양한 “선술어적(vorprädikativ) 경험”(EU, 327)으로부터 다양한 “술어적(prädikativ) 판단”(EU, 327)이 발생한다.

나아가 인식적 감정을 통한 설명은 ‘더 낮은 단계의’ 논리적 의식으로부터 ‘더 높은 단계의’ 논리적 의식이 어떻게 발생하는지 설명할 수 있도록 한다. 예를 들어, ‘있음’에 관한 의식으로부터 ‘부분전체 관계’에 관한 의식이 발생한다. 앞에서(4. 1.

4.) 보았듯이, 부분전체 관계에 관한 의식은 어떤 대상이 있다는 믿음을 검증하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이라는 기대로 이루어져 있다. 그런데 앞에서(4. 1. 3.) 보았듯이 이러한 기대는 있음에 관한 의식이다. 그러므로 부분전체 관계에 관한 의식은 있음에 관한 의식으로 이루어져 있다. 이는 있음에 관한 의식으로부터 부분전체 관계에 관한 의식이 발생한다는 것이다. 마찬가지로, '부분전체 관계'에 관한 의식으로부터 '동일성'에 관한 의식이 발생한다. 앞에서(4. 1. 4.) 보았듯이, 동일성 의식은 한 대상이 다른 대상으로 이루어지고 역으로 후자가 전자로 이루어짐에 관한 의식이다. 그러므로 동일성 의식은 부분전체 의식으로 이루어져 있다. 이는 부분전체 의식으로부터 동일성 의식이 발생한다는 것이다. 이러한 방식으로 더 낮은 단계의 논리적 의식들로부터 더 높은 단계의 논리적 의식들이 발생하고, 다시 후자의 논리적 의식들로부터 더 높은 단계의 논리적 의식들이 발생한다.

(2) 인식적 감정을 통한 설명은 논리적 대상들과 비논리적 대상들을 통일적인 방식으로 조망할 수 있도록 한다. 먼저 그것은 논리적 대상을 비논리적 대상이 가지는 '가치', 즉 '인식적 가치'로 환원할 수 있도록 한다. 논리적 대상은 이러저러한 대상들이 가지는 평가적(valuative) 성격이다. 대상들은 '인식적' 관점에서, 즉 '정합성'이라는 관점에서 긍정적이거나 부정적인 성격을 가진다. 주체의 지금까지의 경험과 정합하는 대상들은 '있음'이라는 긍정적 성격을 가지고, 주체의 지금까지의 경험과 정합하지 않는 대상들은 '없음'이라는 부정적 성격을 가진다. 나아가 대상들은 이러한 성격들과 관련하여 다양한 관계들을 가진다. 이를테면 하나가 '있는 것으로서' 직관되면 다른 하나도 '있는 것으로서' 직관되는 대상들은 '동일성', '부분전체 관계' 등을 가진다. 그리고 하나가 '있으면' 다른 하나도 '있는' 대상들은 '도출(derivation)', '인과관계' 등을 가진다.[73] 그러므로 논리적 대상들과 실천적 가치들은 같은 유에 속한다. 그것들은 대상들 '각각이' 가지는 평가적 성격들, 그리고 '복수의' 대상들이 이러한 성격들과 관련하여 가지는 관계들이기 때문이다.

나아가 인식적 감정을 통한 설명은 '더 낮은 단계의' 논리적 대상들을 통해 '더 높은 단계의' 논리적 대상들을 설명할 수 있도록 한다. 예를 들어, '있음'을 통해 '부분전체 관계'를 설명할 수 있다. 앞에서(4. 1. 4.) 보았듯이, 부분전체 관계는 한 대상이 '있는 것으로서' 직관되면 다른 대상도 '있는 것으로서' 직관되는 관계이다. 그러므로 한 대상이 있으면 다른 대상도 있는 관계를 통해 부분전체 관계를 설명할 수 있다. 마찬가지로 '부분전체 관계'를 통해 '동일성'을 설명할 수 있다. 앞에서 보았듯이, 동일성은 대상들이 서로로 이루어지는 관계이다. 그러므로 상호적인 부분전체 관계를 통해 동일성을 설명할 수 있다. 이러한 방식으로 더 낮은 단계의 논리적 대상들을 통해 더 높은 단계의 논리적 대상들을 설명할 수 있고, 다시 후자의 논리적 대상들을 통해 더 높은 단계의 논리적 대상들을 설명할 수 있다. 그래서 인식적

73) 아래에서(5. 2. 4.) 도출과 인과관계가 어떻게 의식되는지 자세히 살펴볼 것이다.

감정을 통한 설명은 좁은 의미에서의 '논리학'과 형이상학에 대해 풍부한 함축들을 가진다. 그것은 명제와 진리 같은 '사고'의 형식들, 그리고 있음과 없음, 동일성과 부분전체 관계 같은 '대상'의 형식들을 정합적으로 이해할 수 있도록 한다. 아래에서(5장, 6장) 이러한 함축들을 자세히 살펴볼 것이다.

2. 새로운 설명에 대한 의혹

인식적 감정을 통해 논리적 의식을 설명하는 것은 처음에는 이상해 보인다. 인식과 감정은 서로에 대해 우연적인 것처럼 보이고, 그래서 논리적 의식과 감정도 서로에 대해 우연적인 것처럼 보이기 때문이다. 그러므로 다음과 같은 의혹들이 제기될 수 있다. (a) 어째서 논리적 대상을 의식하기 위해 즐거움과 괴로움을 의식해야 하는가? 논리적 대상과 즐거움 혹은 괴로움은 서로 무관하지 않은가? (b) 실제로 지금까지 설명된 것과 같은 방식으로 논리적 의식이 일어나는가? 다시 말해, 즐거움과 괴로움에 대한 규칙적인 기대들이 일어나는가? (c) 실제로 논리적 대상이 일종의 가치인가? 그것들이 통상적인 가치들과 같은 유에 속하는가? (d) 인식적 감정을 통한 설명은 논리적 대상에 관한 학문을 감정에 관한 학문으로 만들지 않는가? 다시 말해, 논리적 대상에 관한 '심리주의(psychologism)'를 함축하지 않는가? 아래에서 이러한 의혹들이 어떻게 해소될 수 있는지 살펴보자.

a. 어째서 논리적 의식이 인식적 쾌와 불쾌에 관한 의식인가?

새로운 설명에 따르면, 논리적 의식은 적절한 조건에서 경험되는 인식적 쾌와 불쾌에 대한 기대이다. 이러한 설명은 처음에는 이상해 보인다. 논리적 대상과 즐거움 혹은 괴로움이 무슨 상관이 있는가? 그것들은 서로에 대해 우연적이지 않은가?

하지만 인식적 쾌와 불쾌가 무엇인지 명확히 하면 이러한 의혹이 해소될 수 있다. 지금까지 보았듯이, 인식적 쾌와 불쾌는 '정합적인' 대상들을 경험하려는 욕구인 인식적 욕구의 만족과 실망에서 경험된다. 인식적 쾌는 정합적인 대상들과 함께 경험되는 '긍정적 성격'이고, 인식적 불쾌는 정합적이지 않은 대상들과 함께 경험되는 '부정적 성격'이다. 그리고 모든 믿음은 인식적 욕구이다. 예를 들어, 철수가 카페 안에 있다는 믿음은 카페 안에서 철수와 정합하는 대상들, 이를테면 철수의 얼굴, 철수의 목소리, 철수의 가방 등을 경험하려는 욕구이다. 이러한 대상들이 경험되면 믿음이 검증되고 적절한 조건에서 욕구가 만족된다. 반면에 철수와 정합하지 않는 대상들, 이를테면 철수가 없는 카페의 모습, 철수의 가방이 없는 카페의 모습 등이

경험되면 믿음이 반증되고 적절한 조건에서 욕구가 실망된다.

그러므로 '있음'과 '없음'에 관한 의식은 인식적 쾌와 불쾌에 관한 의식을 필요로 한다. 만약 어떠한 상황에서도 인식적 쾌와 불쾌가 경험되지 않는다면, 인식적 욕구가 만족되는지 아니면 실망되는지 알 수 없을 것이고, 그래서 믿음이 검증되는지 아니면 반증되는지 알 수 없을 것이다. 예를 들어, 어떠한 상황에서도 철수의 얼굴, 철수의 목소리, 철수의 가방 등과 함께 긍정적 성격이 경험되지 않는다면, 나는 철수가 있다는 믿음이 검증되는지 아닌지 알 수 없을 것이다. 마찬가지로, 어떠한 상황에서도 철수가 없는 카페의 모습, 철수의 가방이 없는 카페의 모습 등과 함께 부정적 성격이 경험되지 않는다면, 나는 철수가 있다는 믿음이 반증되는지 아닌지 알 수 없을 것이다. 나는 어떠한 대상들이 철수가 있다는 믿음을 검증하거나 반증하는지 알 수 없을 것이고, 그래서 철수의 '있음'이 있는지 아니면 '없음'이 있는지 알 수 없을 것이다. 그러므로 '있음'과 '없음'에 관한 의식은 이러한 긍정적 성격과 부정적 성격에 관한 의식을 필요로 한다. 물론 이러한 긍정적 성격과 부정적 성격을 그저 경험하는 것은 충분하지 않다. 나는 앞으로도 철수와 정합하는 대상들과 함께 이러한 긍정적 성격이 경험될 것이라는 기대를 가져야 하고, 앞으로도 철수와 정합하지 않는 대상들과 함께 이러한 부정적 성격이 경험될 것이라는 기대를 가져야 한다. 만약 그렇지 않다면 나에게 이러한 긍정적 성격과 부정적 성격은 철수가 있다는 믿음의 검증 및 반증과 무관할 것이다. 반면에 내가 이러한 기대를 가지면 나는 철수의 '있음' 및 '없음'을 의식할 수 있다.

'동일성'에 관한 의식도 마찬가지이다. 앞에서(4. 1. 4.) 보았듯이, 어떤 대상들이 동일하다는 믿음이 검증되면 그 대상들이 있다는 믿음들이 함께 검증된다. 예를 들어, 샛별과 개밥바라기가 동일하다는 믿음이 검증되면 샛별이 있다는 믿음과 개밥바라기가 있다는 믿음이 함께 검증된다. 그러므로 '동일성'에 관한 의식은 인식적 쾌들에 관한 의식을 필요로 한다. 만약 어떠한 상황에서도 인식적 쾌들이 경험되지 않는다면, 어떤 대상들이 있다는 믿음들이 함께 검증되는지 아닌지 알 수 없을 것이고, 그래서 그 대상들이 동일하다는 믿음이 검증되는지 아닌지 알 수 없을 것이다. 예를 들어, 어떠한 상황에서도 샛별과 정합하는 대상들과 함께 긍정적 성격이 경험되지 않는다면, 혹은 개밥바라기와 정합하는 대상들과 함께 긍정적 성격이 경험되지 않는다면, 나는 샛별이 있다는 믿음과 개밥바라기가 있다는 믿음이 함께 검증되는지 아닌지 알 수 없을 것이고, 그래서 샛별과 개밥바라기가 동일하다는 믿음이 검증되는지 아닌지 알 수 없을 것이다. 나는 어떠한 대상들이 샛별과 개밥바라기가 동일하다는 믿음을 검증하는지 알 수 없을 것이고, 그래서 샛별과 개밥바라기의 '동일성'이 있는지 아닌지 알 수 없을 것이다. 그러므로 '동일성'에 관한 논리적 의식은 이러한 긍정적 성격들에 관한 의식을 필요로 한다. 물론 이러한 긍정적 성격들을 그저 경험하는 것은 충분하지 않다. 나는 앞으로도 샛별 및 개밥바라기와

정합하는 대상들과 함께 이러한 긍정적 성격들이 경험될 것이라는 기대를 가져야 한다. 만약 그렇지 않다면 나에게 이러한 긍정적 성격들은 샛별과 개밥바라기가 동일하다는 믿음의 검증과 무관할 것이다. 반면에 내가 이러한 기대를 가지면 나는 샛별과 개밥바라기의 '동일성'을 의식할 수 있다.

그러므로 인식적 감정을 통한 설명은 이러저러한 믿음들이 검증되는지 아니면 반증되는지 알기 위해 인식적 쾌 혹은 불쾌를 경험해야 한다는 점에 근거한다. 모든 믿음은 인식적 욕구이다. 그것은 믿음을 검증하거나 반증하는 대상들과 함께 긍정적이거나 부정적인 성격, 즉 인식적 쾌 혹은 불쾌를 경험하는 성향이다. 그러므로 이러한 쾌 혹은 불쾌가 경험되지 않으면 이러저러한 믿음들이 검증되는지 아니면 반증되는지 알 수 없다.

b. 실제로 인식적 쾌와 불쾌에 관한 의식이 일어나는가?

새로운 설명에 따르면, 인식적 쾌와 불쾌에 대한 규칙적인 기대들이 논리적 의식의 필요충분조건이다. 하지만 이러한 기대들이 실제로 일어나는지 물을 수 있다. 실제로 내가 논리적 대상을 의식할 때마다 즐거움 혹은 괴로움을 의식하는가? 실제로 내가 이러저러한 대상들과 함께 즐거움 혹은 괴로움이 경험될 것이라는 기대들을 가지는가?

여기에서 일어나는 기대가 말하자면 의식의 '낮은 단계에' 속한다는 점에 유의해야 한다. 이러한 기대는 능동적인 것도 아니고, 명시적인 것도 아니고, 반성적인 것도 아니고, 언어적인 것도 아니고, 현전화(Vergegenwärtigung)도 아니다.

예를 들어, 내가 철수의 '있음'을 의식한다고 하자. 나는 카페 안에서 철수와 정합하는 대상들, 이를테면 철수의 얼굴, 철수의 목소리, 철수의 가방 등과 함께 즐거움이 경험될 것이라는 기대를 가진다. 하지만 여기에서 (1) 나는 능동적인 기대를 가지지 않는다. 나는 철수와 정합하는 대상들의 즐거움을 의식하려는 '행위'를 하지 않는다. 나는 이러한 즐거움을 경험하려는 행위를 하지 않고, 이러한 즐거움을 경험하기 위해 특별히 노력하지 않는다. (2) 나는 명시적인 기대를 가지지 않는다. 나는 철수와 정합하는 대상들의 즐거움을 명시적으로 의식하지 않는다. 나는 이러한 즐거움에 주목하거나 주의하지 않고, 이러한 즐거움에 대해 상당한 인식적 관심을 가지지 않는다. (3) 나는 반성적인 기대를 가지지 않는다. 나는 철수와 정합하는 대상들의 즐거움이 경험될 것이라는 기대를 의식하지 않는다. 나는 기대라는 '심적 대상'을 의식하는 것이 아니라 철수의 얼굴, 철수의 목소리, 철수의 가방 등과 즐거움이라는 '외적 대상'을 의식할 뿐이다. (4) 나는 언어적인 기대를 가지지 않는다. 나는 기대를 언어적으로 표현하지 않는다. 나는 '철수의 얼굴, 목소리, 가방 등이 즐거

울 것이다.'라고 말하지도 않고, 이러한 문장과 그것을 이루는 단어들을 떠올리지도 않는다. (5) 나는 즐거움을 현전화의 방식으로 직관하지 않는다. 나는 철수와 정합하는 대상들의 즐거움을 미리 떠올리지 않는다. 나는 이러한 즐거움에 대한 인식적 욕구를 가질 뿐이다. 다시 말해, 이러한 즐거움이 경험되면 만족하고 그렇지 않으면 실망하는 성향을 가질 뿐이다. 그리고 이러한 인식적 욕구가 나의 인식적 행위를 어느 정도 촉발할 뿐이다.

여기에서 기대는 수동적으로 그리고 선반성적으로 일어난다. 앞에서(3. 3. 3.) 보았듯이, 기대는 과거에 경험된 대상들의 배열(Konfiguration)과 유사한 배열에 속하는 대상들에 대해 '저절로' 일어난다. 그것은 지금까지의 경험과 유사한 혹은 '정합하는' 경험을 하려는 선천적인 욕구 혹은 본능이기 때문이다. 인식적 쾌와 불쾌에 대한 기대도 마찬가지이다. 이러저러한 대상들과 함께 인식적 쾌 혹은 불쾌가 반복적으로 경험되면, 이러한 대상들과 함께 인식적 쾌 혹은 불쾌가 경험될 것이라는 규칙적인 기대가 '저절로' 일어난다. 내가 철수와 정합하는 대상들, 이를테면 철수의 얼굴, 철수의 목소리, 철수의 가방 등과 함께 즐거움을 경험하면, 그리고 이러한 경험이 반복되면, 나는 이러한 대상들과 함께 즐거움이 경험될 것이라는 기대를 가지게 된다. 나는 아무런 행위나 주목 없이 이러한 기대를 가질 수 있고, 이러한 기대를 의식해야 할 필요도 없다.

이러한 수동적이고 선반성적인 기대를 통해 새로운 대상에 관한 의식이 '근원적으로 설립되고(urstiften)' 습관화된다. 대상들의 유사한 배열들이 반복적으로 경험되면, 이러한 배열에 속하는 대상들에 대한 규칙적인 기대들이 처음으로 일어난다. 그러면 새로운 대상에 관한 의식이 처음으로 일어난다. 예를 들어, 눈의 움직임, 손의 움직임, 입의 움직임 등과 함께 빨갛고 둥근 모양들, 딱딱함과 차가움, 새콤달콤한 맛들 등이 반복적으로 경험되면, 전자의 대상들과 함께 후자의 대상들이 경험될 것이라는 규칙적인 기대들이 처음으로 일어난다. 그러면 사과에 관한 의식이 처음으로 일어난다. 그런 다음 이러한 기대들이 습관적인 방식으로 일어나면 사과가 습관적인 방식으로 의식된다. 논리적 대상에 관한 의식도 마찬가지이다. 이러저러한 비논리적 대상들과 함께 인식적 쾌 혹은 불쾌가 반복적으로 경험되면, 이러한 대상들과 함께 인식적 쾌 혹은 불쾌가 경험될 것이라는 규칙적인 기대들이 처음으로 일어난다. 그러면 논리적 대상에 관한 의식이 처음으로 일어난다. 예를 들어, 철수의 얼굴, 철수의 목소리, 철수의 가방 등과 함께 인식적 쾌가 반복적으로 경험되면, 이러한 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이라는 규칙적인 기대들이 처음으로 일어난다. 그러면 철수의 '있음'에 관한 의식이 처음으로 일어난다. 그런 다음 이러한 기대들이 습관적인 방식으로 일어나면 철수의 '있음'이 습관적인 방식으로 의식된다.

여기에서 다음과 같이 물을 수 있다. 인식적 쾌와 불쾌를 경험하지 않아도 논리적 대상을 직관할 수 있지 않은가? 예를 들어, 나는 인식적 쾌를 경험하지 않은 채

철수를 볼 수 있다. 그리고 나는 철수를 보면서 철수가 있음을 알 수 있을 뿐만 아니라 철수의 '있음', 즉 철수가 있다는 사태(state of affairs)가 있음을 알 수 있다. 그러므로 나는 인식적 쾌를 경험하지 않아도 철수가 있다는 사태가 있음을 알 수 있다. 그렇다면 어째서 논리적 대상을 직관하기 위해 인식적 쾌 혹은 불쾌를 경험해야 하는가? 이에 대해 다음과 같이 답할 수 있다. 여기에서 나는 철수가 있다는 사태를 '직관하는' 것이 아니라 이러한 사태가 있다는 믿음을 간접적으로 '검증할' 뿐이다. 논리적 대상에 관한 직관은 이러저러한 대상들이 경험될 뿐만 아니라 그것들과 함께 논리적 대상이 '느껴지고' '나타나는' 것이다. 후설에 따르면, "직관적 판단함에서 또한 어떤 것이 '나타난다.' [...] 감각적 나타남에서 사물 혹은 사건(Vorgang)이 나타나는 것처럼, 직관적 판단에서 사물이 이러저러하다는 것이 나타난다."(Hua XLIII/1, 245) 그리고 지금까지 보았듯이 이러한 느껴짐 혹은 나타남은 이러저러한 대상들이 경험될 뿐만 아니라 그것들과 함께 어떤 긍정적이거나 부정적인 성격, 즉 인식적 쾌 혹은 불쾌가 경험되는 것이다. 그러므로 논리적 대상에 관한 직관과 앎을 구별해야 한다. 비록 논리적 대상이 그것이 있다는 증거를 통해 알려지더라도, 여기에서 인식적 쾌 혹은 불쾌가 경험되지 않으면 논리적 대상이 직관되는 것은 아니다.

c. 실제로 논리적 대상이 가치인가?

새로운 설명에 따르면, 논리적 대상은 감정을 통해 경험되는 대상이라는 점에서 '가치'이다. 하지만 논리적 대상을 '가치'라 부른다고 해서 그것의 어떠한 본성도 바뀌지 않는다. 논리적 대상은 오직 '인식적' 감정을 통해 경험되고, 인식적 감정은 오직 대상들의 '정합성'에 관계하기 때문이다. 지금까지 보았듯이, 어떤 대상과 정합하는 대상들과 함께 경험되는 즐거움이 그 대상의 '있음'으로 파악되고, 그 대상과 정합하지 않는 대상들과 함께 경험되는 괴로움이 그 대상의 '없음'으로 파악된다. 나아가 어떤 대상들과 정합하는 대상들이 동시에 경험되기 때문에 동시에 경험되는 즐거움들이 그 대상들의 '동일성', '부분전체 관계' 등으로 파악된다.

인식적 감정이 실천적 감정으로부터 구별되는 것처럼 논리적 대상은 실천적 가치로부터 구별된다. 그러므로 '가치'라는 말의 의미가 논리적 대상을 포함할 만큼 넓어질 뿐이다. 하지만 이 말의 의미가 근거 없이 넓어지는 것은 아니다. 오히려 그것은 논리적 대상과 실천적 가치가 같은 유에 속한다는 점에 근거한다. 논리적 대상과 실천적 가치는 모두 감정을 통해 경험되는 대상이기 때문이다. 감정은 대상들을 긍정적으로 혹은 부정적으로 '평가하는(werten)' 의식이다. 실천적 감정은 대상들을 '실천적' 관점에서 평가하고, 인식적 감정은 대상들을 '인식적' 관점에서 평가한

다. 그래서 실천적 감정을 통해 대상들의 '실천적인' 평가적 성격이 경험되고, 인식적 감정을 통해 대상들의 '인식적인' 평가적 성격이 경험된다. 후자는 대상들이 정합성이라는 관점에서 가지는 긍정적이거나 부정적인 성격이다. 그리고 '있음'과 '없음', '가능성'과 '불가능성', '참'과 '거짓' 같은 논리적 형식들은 이러한 평가적 성격이다. 실지로 우리가 참과 거짓을 '진릿값(truth value)', '논리적 값(logical value)'이라 부르는 것, 그리고 있음과 없음, 가능성과 불가능성 등을 대상들의 '값'이라 부를 수 있는 것은 우연이 아니다. 그것들은 말 그대로 대상들의 긍정적이거나 부정적인 '값' 혹은 '가치'이기 때문이다. 나아가 대상들은 이러한 값들 혹은 가치들과 관련하여 다양한 관계들을 가진다. 이를테면 하나가 '있는 것으로서' 직관되면 다른 하나가 '있는 것으로서' 직관되는 대상들은 '동일성', '부분전체 관계' 등을 가진다. 그리고 하나가 '있으면' 다른 하나가 '있는' 대상들은 '도출', '인과관계' 등을 가진다. 이러한 논리적 형식들은 대상들이 그것들의 값들 혹은 가치들과 관련하여 가지는 관계들이다. 그러므로 논리적 대상과 실천적 가치는 같은 유에 속한다. 그것들은 대상들 '각각이' 가지는 평가적 성격들, 그리고 '복수의' 대상들이 이러한 성격들과 관련하여 가지는 관계들이기 때문이다.

이 논문에서 말하는 '인식적 가치'가 통상적인 의미에서의 '인식적 가치', 즉 앎의 가치 혹은 앎을 위해 쓰이는 대상들의 가치로부터 구별된다는 점에 유의해야 한다. 앎은 나름의 가치를 가지고, 그래서 앎을 위해 쓰이는 대상들도 가치를 가진다. 예를 들어, 화학, 생물학 등은 나름의 가치를 가지고, 그래서 화학과 생물학을 위해 쓰이는 관찰, 실험 등도 가치를 가지고, 다시 이러한 관찰과 실험을 위해 쓰이는 비커, 현미경 등도 가치를 가진다. 하지만 이러한 가치들은 대상들이 그 자체로 좋거나 다른 대상들을 위해 쓰이기 때문에 가지는 가치, 즉 '실천적 가치'이다. 정확히 말하면 그것들은 '인식적 가치'가 아니라 '인식이 가지는 실천적 가치'이다. 그것들은 인식적 감정이 아니라 실천적 감정을 통해 경험된다. 게다가 그것들은 모든 종류의 대상들에 귀속되는 것이 아니라 특수한 종류의 대상들에만 귀속된다. 그것들은 앎과 인식적 행위 같은 심적 상태들, 그리고 이러한 심적 상태들을 위해 쓰이는 대상들에만 귀속된다. 그러므로 그것들은 있음과 없음, 동일성과 부분전체 관계 같은 논리적 형식들과 무관하다.

인식적 가치와 실천적 가치의 구별은 리케르트(H. Rickert)의 '이론적 가치'와 '비이론적 가치'의 구별과 비슷하다. 지더벨트(A. Zijderveld)에 따르면, 리케르트는 두 가지 가치를 다음과 같이 구별한다. 이론적 가치는 '비역사적인, 비시간적인, 형식적인' 가치이다(Zijderveld 2006, 130). '참'과 '현실'은 이론적 가치이고, 학문은 이러한 가치를 추구하는 활동이다(Zijderveld 2006, 149-150). 반면에 '미'와 '추', '선'과 '악', '신앙'과 '불신' 등은 비이론적 가치이고, 예술, 윤리, 종교 등은 이러한 가치를 추구하는 활동이다(Zijderveld 2006, 150).[74]

하지만 인식적 가치가 어떻게 의식되는가에 대해 이 논문의 입장과 리케르트의 입장에는 중대한 차이가 있다. (1) 많은 칸트주의자들처럼 리케르트는 '선술어적 경험'과 '술어적 판단'을 분리하지 않는다. 후설에 따르면, 선술어적 경험이 술어적 판단에 앞선다. 다시 말해, 비논리적 대상에 대한 인식이 논리적 대상에 대한 인식에 앞선다. 반면에 리케르트에 따르면 모든 인식은 이미 판단이다. 판단은 '내재적 내용들(경험들, 인상들, 관념들 등)'에 '개념적 형식들(현실, 사실, 참 등)'을 '귀속시키는' 것인데(Zijderveld 2006, 126), 이러한 형식들이 귀속되지 않은 경험은 인식이 아니라 '혼돈'일 뿐이기 때문이다. "우리가 일상에서 (외재적) 현실을 직접적으로 경험하는 반면에, 우리의 의식 안에 있는 현실에 관한 감각들, 상(image)들, 그림들(내재적 대상들)은 혼돈스럽고, 형식을 가지지 않으며, 우리가 이를테면 '이 종이는 현실이고, 희고, 가볍다.'처럼 현실에 관한 구조화된 지식을 획득하고자 한다면, 실로 '현실', '질', '양' 등과 같은 개념적 형식들을 필요로 한다."(Zijderveld 2006, 124) 그러므로 모든 인식은 이미 참과 현실 같은 인식적 가치에 대한 인식을 동반한다. 하지만 후설의 관점에서 이러한 입장은 의식의 '대상'과 '태도'를 혼동하는 것이다. 예를 들어, 내가 사과를 보면, 나의 의식의 대상은 '사과'일 뿐 사과의 '현실임' 혹은 '있음'이 아니다. 물론 내가 사과가 '있다고' 믿는 한에서 나는 어떤 방식으로 사과의 '있음'에 관계한다. 그리고 이러한 의미에서 내가 사과에 '있음'이라는 형식을 '귀속시킨다고' 말할 수도 있다. 하지만 이는 내가 이러한 형식을 의식한다는 것이 아니다. 사과가 있다는 믿음은 사과를 의식하는 방식, 즉 사과에 대한 태도일 뿐이다. 사과의 '있음'은, 만약 그것이 의식된다면, 새로운 의식의 대상이어야 한다. 그러므로 어떤 대상에 대한 인식적 태도와 그 대상의 인식적 가치에 관한 의식을 구별해야 한다. 그리고 정확한 의미에서의 '판단'은 후자의 의식이다.[75] 그것은 전자의 의식으로부터 발생하는 새로운 의식이다.

(2) 리케르트에게 모든 인식은 이미 논리적 인식을 동반하므로, 비논리적 인식으로부터 논리적 인식의 '발생'을 설명할 수 있는 이론이 없고, 그래서 '더 낮은 단계의' 인식적 쾌와 불쾌 등이 '더 높은 단계의' 논리적 대상으로 파악된다는 이론이 없다. 오히려 논리적 대상들은 '지성(Verstand)의 범주'로서 주체가 처음부터 이해하고 있는 것이다. 만약 주체가 감각적 인상들에 '현실', '참' 같은 형식들을 귀속시킬 수 없다면, 주체는 아무것도 인식할 수 없을 것이기 때문이다. 하지만 후설의 관점

74) 리케르트와 후설의 관점에서 '문화적 대상들'은 다양한 실천적 가치들을 가지는 대상들이다. 그리고 '문화과학' 혹은 '정신과학(Geisteswissenschaft)'은 이러한 대상들에 관한 학문이다. 이에 관해 신호재의 연구를 참고하라(신호재 2018).

75) 후설에게 '판단'이라는 말은 보통 논리적 의식을 의미한다. 그래서 이 말은 이를테면 브렌타노가 정의하듯이(Brentano 1971, 34) 그저 어떤 대상이 있거나 없다는 믿음 등을 의미하지 않는다. 그 대상의 '있음'과 '없음' 같은 논리적 형식을 의식하는 것이 비로소 그 대상에 대한 판단이다.

에서 ‘현실’, ‘참’을 비롯한 논리적 개념들은 발생의 산물이다. ‘사과’, ‘집’, ‘사람’ 같은 비논리적 대상들은 무엇인지 이해하지만 ‘있음’, ‘가능성’, ‘동일성’ 같은 논리적 대상들은 무엇인지 이해하지 못하는 주체가 가능하다. 예를 들어, 어떤 유기체가 사과가 있다는 믿음, 그리고 아까 보인 사과와 지금 보이는 사과가 동일하다는 믿음을 가진다고 하자. 이 유기체는 ‘사과’가 무엇인지 이해하고 있다. 하지만 이 유기체가 ‘있음’, ‘동일성’이 무엇인지 이해해야 하는 것은 아니다. 사과가 있다는 믿음을 가지기 위해 ‘있음’이 무엇인지 이해해야 하는 것은 아니다. 이 유기체는 사과와 정합하는 대상들을 경험하려는 욕구를 가질 뿐이다. 앞에서(4. 1. 3.) 보았듯이, 어떤 대상이 있다는 믿음은 이러한 인식적 욕구일 뿐이기 때문이다. 마찬가지로, 아까 보인 사과와 지금 보이는 사과가 동일하다는 믿음을 가지기 위해 ‘동일성’이 무엇인지 이해해야 하는 것은 아니다. 이 유기체는 아까 보인 사과를 지각하면 오직 그래야만 지금 보이는 사과를 지각하려는 욕구를 가질 뿐이다. 앞에서(4. 1. 4.) 보았듯이, 어떤 대상들이 동일하다는 믿음은 이러한 인식적 욕구일 뿐이기 때문이다. 물론 이러한 상태들을 넓은 의미에서 있음과 동일성에 관한 ‘이해’라 부를 수도 있다. 하지만 그것들은 여기에서 관건이 되는 이해가 아니다. 여기에서 관건이 되는 이해는 논리적 대상을 인식할 수 있는 능력이기 때문이다. 이러한 의미에서의 ‘논리적 개념’은 비논리적 개념보다 더 높은 단계에 있다. 그리고 논리의 현상학의 과제는 논리적 개념들이 비논리적 개념들로부터 어떻게 발생하는지 탐구하는 데 있다.

d. 새로운 설명이 심리주의를 함축하는가?[76)]

『논리 연구』에서 후설은 논리학을 명증(Evidenz)에 관한 학문으로 간주하는 밀(J. S. Mill), 지그바르트(C. Sigwart), 분트(W. Wundt), 회플러(A. Höfler) 등의 견해를 비판한다. 후설에 따르면, 밀은 논리학이 ‘명증의 이론’ 혹은 ‘명증의 철학’이라고 주장하고(Hua XVIII, 184), 지그바르트는 논리학이 ‘필연성의 주관적 감정’인 ‘명증의 내적 감정’이 ‘들어오는 조건들’을 탐구한다고 주장한다(Hua XVIII, 184). 분트는 ‘사고의 특정한 결합들에 포함되어 있는 명증과 보편타당성의 속성들’을 통해 ‘심리학적 사고 법칙들로부터 논리학적 사고 법칙들을 도출할’ 수 있다고 주장하고(Hua XVIII, 184), 회플러는 ‘명증의 성립이 우리의 표상들과 판단들의 특정한 속성들에 의존한다는 심리학적 법칙들’에 대한 탐구를 ‘논리학의 주요 과제’로 간주한다(Hua XVIII, 184-185). 반면에 후설에 따르면 논리학은 명증에 관해 아무것도 진술하지 않는다. “우리는 순수 논리학적 명제들이 그 자체로 명증과 그것의 조건들에

76) 아래에서(d.) 전개되는 연구의 상당 부분은 앞서 『현상학과 현대철학』 제96집으로 출간되었다(이종우 2022).

대해 최소한의 것이라도 진술한다는 점을 부정한다."(Hua XVIII, 186) 논리학을 명증에 관한 학문으로 간주하는 것은 "심리주의적 선입견"(Hua XVIII, 159)일 뿐이다. 여기에서 심리주의(psychologism)는 논리적 대상이 심적 상태로 환원된다는 입장, 그래서 논리적 대상에 관한 학문인 논리학이 심적 상태에 관한 학문인 심리학으로 환원된다는 입장이다.

그런데 이러한 '심리주의적 선입견'을 가지는 연구자들처럼 새로운 설명에 따르면 명증은 일종의 감정으로 간주될 수 있다. 명증은 어떤 대상이 있다는 믿음의 검증이고, 지금까지 보았듯이 이러한 믿음의 검증은 적절한 조건에서 만족이라는 인식적 감정을 동반하기 때문이다. 그래서 새로운 설명이 심리주의를 함축하지 않는가라는 의혹이 제기될 수 있다. 물론 명증이 감정이라는 점으로부터 곧바로 심리주의가 도출되는 것은 아니다. 하지만 심리주의자가 심리학을 통해 논리학을 정당화하려 하는 것처럼 현상학자도 현상학을 통해 논리학을 정당화하려 한다. 그러므로 현상학자도 결국 명증이라는 심적 상태를 통해, 그것도 감정을 통해 논리적 대상을 설명해야 하는 것 아닌가? 그래서 논리학을 명증이라는 심적 상태에 관한 학문, 그것도 감정에 관한 학문으로 만들어야 하는 것 아닌가?

이에 대해 다음과 같이 답할 수 있다. 심리주의자가 심리학을 통해 논리학을 정당화하는 방식과 현상학자가 현상학을 통해 논리학을 정당화하는 방식 사이에는 중대한 차이가 있다. 심리주의자는 논리적 대상을 명증이라는 심적 상태로 '환원하거나' 명증이라는 심적 상태를 통해 '설명하는' 방식으로 논리학을 정당화하려 한다. 그래서 논리학은 명증이라는 심적 상태에 관한 학문이 된다. 반면에 현상학자는 이러한 노선을 따르지 않는다. 앞에서(2. 1.) 보았듯이, 현상학을 통해 다른 학문을 정당화한다는 것은 대상이 이러저러하게 '나타난다는' 명제에 근거하여 대상이 '실제로' 이러저러하다는 명제를 정당화한다는 것이다. 여기에서 대상은 그것의 나타남으로 '환원되거나' 그것의 나타남을 통해 '설명되지' 않는다. 우리는 대상이 이러저러하게 나타나기 때문에 대상이 실제로 이러저러함을 '알' 뿐이다. 이러한 의미에서 대상과 그것의 나타남 사이에는 '형이상학적' 관계가 있는 것이 아니라 '인식론적' 관계가 있을 뿐이다.[77] 예를 들어, 사과는 빨갛고 둥근 모양에 관한 경험, 딱딱함과 차가움에 관한 경험, 새콤달콤한 맛에 관한 경험 등을 통해 나타난다. 하지만 현상학자는 사과를 이러한 감각적 경험들로 환원하지도 않고 이러한 감각적 경험들을 통해 설명하지도 않는다. 사과는 이러한 감각적 경험들을 통해 우리에게 알려질 뿐이다. 논리적 대상도 마찬가지이다. 이를테면 '있음', '참' 같은 논리적 대상들은 명증

77) 이러한 입장에 따르면, 비록 의식과 대상이 형이상학적 관계에 있지 않더라도, 이러저러한 의식이 있으면 이러저러한 대상이 있다. 우리가 어떤 대상을 명증적인 방식으로 의식하면 우리는 그 대상이 실제로 있다고 믿을 수밖에 없기 때문이다. 이러한 의미에서 '약한' 심리주의, '약한' 관념론 등을 말할 수 있다. 후설의 "초월적 관념론(transzendentaler Idealismus)"(Hua I, 118)은 이러한 입장으로 간주될 수 있다.

을 통해 나타난다. 여기에서 명증은 만족이라는 인식적 감정으로 간주될 수 있다. 하지만 현상학자는 있음과 참을 인식적 감정으로 환원하지도 않고 인식적 감정을 통해 설명하지도 않는다.[78] 그것들은 인식적 감정을 통해 우리에게 알려질 뿐이다. 이는 명증이 인식적 감정이든지 아니면 다른 종류의 심적 상태이든지 간에 마찬가지이다. 그러므로 현상학자는 논리적 대상을 심적 상태로 환원해야 할 필요가 없고, 논리학을 심적 상태에 관한 학문으로 만들어야 할 필요가 없다. 따라서 새로운 설명은 심리주의를 함축하지 않는다.

물론 후설은 명증이 감정이라는 입장을 비판한다. 후설에 따르면, "명증은 우연히 혹은 자연법칙에 따라 어떤 판단들에 연결되는 부가적인 감정이 아니다. 그것은 [...] 그것이 붙어 있든지 붙어 있지 않든지 간에 해당 판단 자체의 현상학적 내용이 동일하게 남아 있는 심리적 성격이 전혀 아니다."(Hua XVIII, 192) 실지로 통상적인 의미에서의 '감정'인 실천적 감정은 판단에 대해 우연적이다. 하지만 인식적 감정은 판단에 대해 우연적이지 않다. 지금까지 보았듯이, 인식적 태도는 인식적 욕구이다. 그러므로 인식적 욕구의 만족인 명증은 판단에 '부가적인 감정', 즉 그것이 있든지 없든지 간에 '판단들이 동일하게 남아 있는' 감정이 아니다. 두 주체가 같은 판단을 가진다는 것은 그들이 같은 인식적 태도를 가진다는 것, 즉 같은 인식적 욕구를 가진다는 것이다. 그러므로 그들 중 하나가 어떤 상황에서 인식적으로 만족하면 다른 하나도 같은 상황에서 인식적으로 만족해야 한다. 아래에서(5. 1. 1.) 명증이 감정이라는 입장이 후설의 비판을 어떻게 벗어나는지 자세히 살펴볼 것이다.

78) 마찬가지로 논리적 대상이 인식적 쾌와 불쾌로 환원되는 것도 아니다. 대상이 그것의 파악 내용으로 환원되어야 하는 것은 아니기 때문이다. 예를 들어, 사과는 빨갛고 둥근 모양, 딱딱함과 차가움, 새콤달콤한 맛 등을 통해 나타나지만, 그 자체로 빨갛고 둥근 모양 등이 아니라 3차원적 대상이다. 마찬가지로 '있음', '참' 같은 논리적 대상들도 인식적 쾌와 불쾌를 통해 나타나지만, 그 자체로 인식적 쾌와 불쾌가 아니라 새로운 종류의 대상이다.

제5장 여러 가지 논리적 의식들에 대한 분석

이제 논리적 의식에 대한 후설(E. Husserl)의 분석을 새로운 관점에서 다시 전개해야 한다. 이를 통해 후설의 분석을 보완할 수 있을 뿐만 아니라 논리적 의식들과 논리적 대상들을 통일적인 방식으로 조망할 수 있다. 이 장에서 나는 여러 가지 논리적 의식들에 대한 후설의 분석을 자세히 살펴보고 그것을 새로운 관점에서 다시 전개할 것이다.

논리적 형식들은 크게 다음과 같이 구분될 수 있다. (1) '논리적 값(value)'은 대상들 '각각에' 귀속되는 논리적 형식이다. 여기에는 있음과 없음, 비결정성(indeterminacy)과 개연성, 가능성과 불가능성 등이 속한다. (2) 논리적 관계는 '복수의' 대상들에 귀속되는 논리적 형식이다. 여기에는 동일성과 부분전체 관계, 관계와 항(term)의 관계, 유사성, 도출(derivation)과 인과관계, 집합과 보편자(universal) 등이 속한다. (3) '의미'는 지향적인 종류의 대상들인 '사고'에 귀속되는 논리적 형식이다. 여기에는 명제, 참과 거짓 등이 속한다. 아래에서 나는 논리적 값에 관한 의식(5. 1.), 논리적 관계에 관한 의식(5. 2.), 그리고 의미에 관한 의식(5. 3.)에 대한 후설의 분석을 자세히 살펴보고 그것을 새로운 관점에서 다시 전개할 것이다.

아래에서 논리적 의식들은 다음과 같은 방식으로 분석될 것이다. 앞에서(4장) 보았듯이, 논리적 의식은 인식적 쾌와 불쾌에 대한 규칙적인 기대들이다. 그리고 이러한 기대는 (1) '이러저러한 대상들과 함께' 인식적 쾌와 불쾌가 경험될 것이라는 기대, 그것도 (2) '적절한 조건에서' 이러저러한 대상들과 함께 인식적 쾌와 불쾌가 경험될 것이라는 기대이다.

(1) 아래에서 관건이 되는 기대는 '이러저러한 대상들과 함께' 인식적 쾌와 불쾌가 경험될 것이라는 기대이다. 인식적 쾌와 불쾌가 어떠한 대상들과 함께 경험되는가에 따라 그것들이 어떠한 논리적 형식들로 파악되는지 결정된다. 예를 들어, 어떤 대상이 있다는 믿음을 검증하는 대상들과 함께 경험되는 인식적 쾌가 그 대상의 '있음'으로 파악되고, 이러한 믿음을 반증하는 대상들과 함께 경험되는 인식적 불쾌가 그 대상의 '없음'으로 파악된다. 나아가 어떤 대상들이 동일하다는 믿음을 검증하는 대상들과 함께 경험되는 인식적 쾌들이 그 대상들의 '동일성'으로 파악되고, 한 대상이 다른 대상으로 이루어진다는 믿음을 검증하는 대상들과 함께 경험되는 인식적 쾌들이 그 대상들의 '부분전체 관계'로 파악된다. 그리고 그 밖의 논리적 의식들도 마찬가지이다.

이러한 방식으로 후설의 분석을 다시 전개할 수 있다. 아래에서 보다시피, 후설에 따르면 '명증(Evidenz)'과 '반증(Widerlegung)'에 근거하여 대상의 '있음'과 '없음'이 직관될 수 있고, 동일한 대상들의 '합치(Deckung)', 전체와 부분의 '합치' 등에 근거하여 대상들의 '동일성'과 '부분전체 관계' 등이 직관될 수 있다. 그런데 여기에서

‘명증’과 ‘반증’은 어떤 대상이 있다는 믿음의 검증과 반증으로 간주될 수 있고, 동일한 대상들의 ‘합치’, 전체와 부분의 ‘합치’ 등은 각각 어떤 대상들이 동일하다는 믿음의 검증, 한 대상이 다른 대상으로 이루어진다는 믿음의 검증 등으로 간주될 수 있다. 그러므로 이러저러한 믿음을 검증하거나 반증하는 대상들과 함께 경험되는 인식적 쾌와 불쾌가 이러저러한 논리적 형식들로 파악된다고 설명할 수 있다. 그리고 이러한 방식으로 후설의 분석을 다시 전개할 수 있다.

(2) 아래에서 관건이 되는 기대는 ‘적절한 조건에서’ 이러저러한 대상들과 함께 인식적 쾌와 불쾌가 경험될 것이라는 기대이다. 그리고 이러한 조건은 믿음의 대상에 대해 어느 정도 인식적 관심이 일어나는 상황이다. 이를테면 주체가 어떤 대상에 대해 어느 정도 인식적 관심을 가져야 그 대상이 있다는 믿음을 검증하거나 반증하는 대상들과 함께 인식적 쾌 혹은 불쾌가 경험될 수 있다. 그러므로 ‘있음’과 ‘없음’에 관한 의식은 어떤 대상에 대해 어느 정도 인식적 관심이 일어나는 상황에서 그 대상이 있다는 믿음을 검증하거나 반증하는 대상들과 함께 인식적 쾌 혹은 불쾌가 경험될 것이라는 기대이다. 그리고 그 밖의 논리적 의식들도 마찬가지이다.

제1절 논리적 값

논리적 값은 대상들 ‘각각에’ 귀속되는 논리적 형식이다. 대상은 있을 수도 있고, 없을 수도 있고, 있는지 없는지 의심스러울 수도 있고, 있는 것 같을 수도 있고, 없는 것 같을 수도 있다. 나아가 대상은 가능할 수도 있고, 불가능할 수도 있다. 논리적 값은 대상이 가지는 이러한 성격들이다. 후설은 이러한 성격들을 “존재 양상(Seinsmodalität)”(Hua III/1, 240)이라 부른다. 존재 양상은 통상적인 의미에서의 ‘논리적 값’인 진릿값(truth value)에 대응한다. 이를테면 어떤 대상의 있음, 없음, 개연성, 가능성 등은 각각 그 대상이 있다는 명제의 참, 거짓, 개연적 참, 가능적 참 등에 대응한다.

논리적 값은 대상들이 가지는 인식적 가치이다. 그것은 대상들이 인식적 관점에서, 즉 정합성(coherence)이라는 관점에서 가지는 평가적(valuative) 성격이다. 아래에서 보다시피, 주체가 경험하는 모든 대상과 가장 잘 정합하는 대상은 긍정적 성격인 ‘있음’을 가지고, 그렇지 않은 대상은 부정적 성격인 ‘없음’을 가진다. 다른 한편 내적으로 정합적인 대상은 긍정적 성격인 ‘가능성’을 가지고, 그렇지 않은 대상은 부정적 성격인 ‘불가능성’을 가진다. 나아가 이러한 방식으로 정합적이기도 하고 정합적이지 않기도 한 대상은 긍정적 성격과 부정적 성격의 혼합인 ‘비결정성’ 및 ‘개연성’을 가진다.

이 절에서 나는 논리적 값에 대한 후설의 분석을 자세히 살펴보고 그것을 새로

운 관점에서 다시 전개할 것이다. 먼저 있음과 없음을 살펴볼 것이고(5. 1. 1.), 그런 다음 있음과 없음 '사이의' 값인 비결정성(indeterminacy)과 개연성을 살펴볼 것이다(5. 1. 2.). 나아가 이러한 값들을 지지하지도 않고 반대하지도 않는 '중립적인' 값인 가능성을 살펴볼 것이다(5. 1. 3.).

1. 있음과 없음

먼저 후설이 '있음'과 '없음'에 관한 의식을 어떻게 분석하는지 살펴보자. 후설에 따르면, 어떤 대상이 있다는 믿음의 검증과 반증에 근거하여 그 대상의 있음과 없음이 직관될 수 있다. 예를 들어, 내가 카페 안에서 철수를 보면, 철수가 카페 안에 있다는 나의 믿음이 검증되고, 철수가 '있는 것으로서' 의식된다. 이에 근거하여 나는 철수의 '있음'을 직관할 수 있다. 반면에 내가 카페 안에서 철수를 보지 못하면, 나의 믿음이 반증되고, 철수가 '없는 것으로서' 의식된다. 이에 근거하여 나는 철수의 '없음'을 직관할 수 있다.

후설은 대상이 있다는 믿음의 검증을 "명증(Evidenz)"(Hua XIX, 651)이라 부른다. 명증은 "이성 정립(Vernunftsetzung)과 그것에 본질적으로 동기를 부여하는 것의 통일"(Hua III/1, 316), 즉 믿음의 인식적 정당화이다. 나아가 명증은 '지향'의 '충족'이다. 예를 들어, 내가 '한 사건'을 기대한 다음 그 사건을 지각하면, '그저 지향된 것'과 '대상 자체'의 '종합', 즉 지향의 충족이 일어난다. 이러한 충족은 그 사건에 대한 '기대'의 '검증'이다.

"우리는 한 사건을 기대한다. 이제 확인하는(bestätigen) 지각의 가장 근원적인 검증(Bewahrheitung)에서 기대를 검증하면서 그 사건 자체가 들어온다. 우리가 관심이 있는 것은 이러한 가장 근원적인 검증인데, 여기에서 표상하는 지향은 그저 지향된 것과 상응하는 대상 자체의 종합에서 충족된다."(Hua XI, 66)

명증은 지각일 수도 있고 현전화(Vergegenwärtigung)일 수도 있다. 예를 들어, 나는 철수를 보면서 철수가 카페 안에 있다는 믿음을 검증할 수도 있고, 철수를 떠올리면서 철수가 카페 안에 있다는 믿음을 검증할 수도 있다. 그래서 후설에 따르면 '검증 종합'을 동반할 수 있는 '직관의 유형들'에는 '지각'이 속할 뿐만 아니라 '과거 상기(Erinnerung)', '현재 상기', '미래 상기' 등도 속한다(Hua XI, 70). 나아가 명증은 비직관적 의식일 수도 있다. '직접적 명증'과 '간접적 명증'이 구별되기 때문이다(Hua III/1, 328). 비록 어떤 대상이 직관되지 않더라도 그 대상이 있다는 믿음이 간접적으로 검증될 수 있다. 예를 들어, 내가 카페 안에서 철수의 가방을 보면, 비

록 내가 철수를 보거나 떠올리지 않더라도 철수가 카페 안에 있다는 믿음이 간접적으로 검증된다.[79]

이제 대상이 있다는 믿음의 "반증(Widerlegung)"(Hua XIX, 650)을 살펴보자. 이러한 반증은 '지향'의 '실망'이다. 후설에 따르면, 반증은 '선취하는(antizipieren) 지향, 기대'의 '폐기(Aufhebung)'이고, '실망(Enttäuschung)은 이에 대한 다른 표현일 뿐이다.'(Hua XI, 31) 예를 들어, 나는 어떤 사물의 빨갛고 둥근 앞면을 보면서 그것의 빨갛고 둥근 뒷면이 보일 것을 기대한다. 하지만 나의 기대와 달리 그것의 녹색의 오목한 뒷면이 보인다. 그러면 나의 '기대를 실망시키면서' '다름'의 의식이 등장한다.

"고르게(gleichmäßig) 빨간 구(Kugel)가 보인다. 얼마 동안 지각 경과는 그야말로 이러한 파악이 정합적으로(einstimmig) 충족되도록 흘러갔다. 하지만 이제 보이지 않았던 뒷면의 부분이 진행에서 점차 보이고, '고르게 빨간, 고르게 둥근'이라는 원래의 의미의 앞선 그림(Vorzeichnung)과 반대로, 기대를 실망시키면서, '다름'의 의식이 등장한다. 그래서 지금의 의미는 '빨갛지 않고 녹색인, 둥글지 않고 오목한'이다."(Hua XI, 29-30)

이와 함께 "'폐기된', '타당하지 않은(ungültig)' 지향이라는 의식 성격이 등장하고, 빨강은 '없음'이라는 양상적 성격을 가진다."(Hua XI, 32-33) 다시 말해, 빨갛고 둥근 뒷면이 '없는 것으로서' 의식된다.

후설에 따르면, 어떤 대상이 있다는 믿음의 검증과 반증에 근거하여 그 대상의 '있음'과 '없음'이 직관될 수 있다. 『경험과 판단』에서 후설은 'x가 있다.', 'x가 없다.' 같은 형식의 "존재 판단(Existenzialurteil)"(EU, 354)을 분석한다. 존재 판단에서 주체는 "'존재'를 술어화한다."(EU, 356) 이러한 판단은 그저 어떤 대상이 있거나 없다는 믿음이 아니라 그 대상의 있음, 없음 같은 논리적 형식에 관한 의식이다. 그래서 후설에 따르면 존재 판단은 대상에 대한 '단순한 승인과 거부'가 아니라 '더 높은 단계의 판단의 태도 취함(Stellungnahme)'이다(EU, 355).

존재 판단은 '지향의 충족' 혹은 '실망'이라는 "동일화하는 합치"(EU, 356)에 근거하여 일어난다. 그것은 다음과 같은 방식으로 일어난다. (1) 지향의 충족 혹은 실망이 일어난다. (2) 주체가 지향의 충족 혹은 실망을 어떤 방식으로 의식하고, 이를 통해 존재 판단이 일어난다. 이러한 의미에서 "존재 판단은 의미된(vermeinen) 것으

79) 지각과 현전화의 차이는 명증의 차이를 통해 설명될 수 있다. 지각은 어떤 대상을 직관할 뿐만 아니라 이를 통해 그 대상이 있다는 믿음을 '직접적으로' 검증하는 의식이다. 반면에 현전화는 어떤 대상을 직관하기는 하지만 이를 통해 그 대상이 있다는 믿음을 '직접적으로' 검증하지 않는 의식이다. 현전화에서 그 대상이 있다는 믿음은 과거의 경험에 대한 (비직관적인) 기억을 통해 검증되거나 다른 대상에 관한 지각을 통해 검증된다. 여기에는 회상(Wiedererinnerung), 예상(Vorerinnerung) 등이 속한다. 다른 한편 어떤 대상이 있다는 믿음을 전혀 검증하지 않는 현전화도 있다. 여기에는 상상이 속한다.

로서의 대상(대상적 의미)과 원래의(original) 대상의 동일화에 근거하는 판단이고, 부정적 존재 판단은 의미된 것으로서의 대상과 원래의 대상의 경합(Widerstreit)의 동일화에 근거하는 판단이다."(EU, 358) 이제 후설의 분석을 자세히 살펴보자.

(1) 지향의 충족이 일어난다. 주체는 어떤 대상이 있다는 믿음을 가지고, 그 대상을 지각하면서 믿음을 검증한다. 그러면 아직 검증되지 않은 한갓된 믿음의 대상과 검증된 믿음의 대상 사이에 '충족시키는' 혹은 '검증하는 합치 종합'이 일어난다. "계속되는 [지각] 과정에서 동일한 것으로서 의식되는 의미와 관련하여 줄곧 합치 종합이 일어나는데, 여기에서 두드러지는 것은 충족시키는, 그리고 그러한 것으로서 자체(Selbst) 안에서 검증하는 합치 종합이다."(EU, 355-356) 그래서 "의미된 것이 참된 자체와 함께 동일화하는 합치에 들어온다."(EU, 356) 하지만 주체가 이러한 합치를 의식해야 할 필요는 없다. "우리는 동일화의 종합에 주제적으로 향해 있지 않다."(EU, 356) 여기에서 주체는 그 대상에 대한 지향을 충족할 뿐이다. 다시 말해, 그 대상이 있다는 믿음을 검증할 뿐이다.

(2) 주체가 지향의 충족을 어떤 방식으로 의식하고, 이를 통해 존재 판단이 일어난다. 주체는 '비판적 태도'를 취할 수 있고, 이러한 태도에서 한갓된 믿음의 대상인 '한갓된 의미'와 검증된 믿음의 대상인 '참된 자체'를 구별할 수 있다. "이제 우리가 비판적 태도로 넘어가면, 모든 명제들은 한갓된 의미(Vermeinung)들로서, 하지만 충족시키는 의미인 참된 자체를 지닌다는 권리 청구(Anspruch)를 가지는 의미들로서 우리 앞에 있다."(EU, 356) 그런 다음 주체는 한갓된 의미와 참된 자체의 '합치'를 어떤 방식으로 의식할 수 있다. 다시 말해, 지향의 충족을 어떤 방식으로 의식할 수 있다. 여기에서 주체는 "의미와 참된 자체 사이에 들어오는 동일화의 종합에 향해 있다."(EU, 356) 그러면 "이 의미에 대상이 상응한다. 이 의미는 타당한(gültig) 의미이다."(EU, 356)라는 판단이 일어난다. 그리고 이러한 판단은 대상의 '존재'에 관한 의식이다. "우리는 의미에 관해 '존재'를 술어화한다. 이것이 가장 근원적인 존재 판단이다."(EU, 356) 그러므로 주체는 대상의 존재, 즉 '있음'을 의식한다.

마찬가지로, 주체는 지향의 실망을 겪을 수 있을 뿐만 아니라, 아직 반증되지 않은 한갓된 믿음의 대상과 반증된 믿음의 대상을 구별할 수 있고, 그것들의 '합치', 즉 지향의 실망을 어떤 방식으로 의식할 수 있다. 그러면 "이 의미에 대상이 상응하지 않는다. 그것은 부당한 의미이다."(EU, 356)라는 판단이 일어난다. 그리고 이러한 판단은 대상의 비존재에 관한 의식이다. 그러므로 주체는 대상의 비존재, 즉 '없음'을 의식한다.

그러므로 '있음' 혹은 '없음'에 관한 의식은 지향의 충족 혹은 실망에 어떤 방식으로 '향하는' 것, 즉 지향의 충족 혹은 실망을 추구하는 것이다. 그리고 이러한 충족 혹은 실망이 어떤 방식으로 경험되면 '있음' 혹은 '없음'이 직관된다.

하지만 후설의 분석은 보완을 필요로 한다. 여기에서 '지향의 충족' 혹은 '실망'이

무엇인지, 그리고 그것들이 어떻게 '있음' 혹은 '없음'으로 파악되는지 충분히 설명되지 않기 때문이다. 있음과 없음으로 파악되는 것은 '외적 대상'이어야 한다. 만약 그것이 '심적 대상'이라면 반성 이론이 도출될 것이기 때문이다. 하지만 후설의 분석에서는 이러한 외적 대상이 무엇인지 충분히 밝혀지지 않는다. 지향을 충족시키거나 실망시키는 대상들, 즉 어떤 대상이 있다는 믿음을 검증하거나 반증하는 대상들은 그 대상의 있음과 없음으로 파악되기에 충분하지 않기 때문이다. 그런데 앞에서(4. 1. 3.) 보았듯이 이러한 대상들과 함께 '인식적 쾌' 혹은 '불쾌'가 경험된다. 그러므로 인식적 감정을 통해 있음과 없음에 관한 의식을 설명할 수 있다. 이러한 설명에 따르면, 어떤 대상이 있다는 믿음을 검증하거나 반증하는 대상들과 함께 경험되는 인식적 쾌 혹은 불쾌가 그 대상의 있음 혹은 없음으로 파악된다.

이제 후설의 분석을 다시 전개하자. 어떤 대상이 있다는 믿음은 그 대상이 있다는 증거, 즉 그 대상과 '정합하는(coherent)' 대상들이 경험될 것이라는 기대이다. 그것은 그 대상과 가장 잘 정합하는 대상들이 경험될 것이라는 기대이다. 예를 들어, 내가 눈앞에 사과가 있다는 믿음을 가지면, 나는 사과가 나의 몸의 움직임에 따라 다르게 나타날 것이라는 기대, 주변의 사물들과 인과관계에 있는 것으로서 나타날 것이라는 기대 등을 가진다. 만약 내가 눈을 이리저리 움직이더라도 사과가 다르게 보이지 않는다면, 혹은 주변의 사물들이 이리저리 움직이더라도 사과가 전혀 움직이지 않는다면, 나에게 사과는 실재가 아니라 한갓된 현상 혹은 '환영(Phantom)'일 것이다. 주체가 '있는 것으로서' 의식하는 대상은 주체가 경험하는 모든 대상과 가장 잘 정합하는 대상이다. 그래서 후설에 따르면 '타당한' 것으로서 혹은 '현실로서' 의식되는 대상은 '정합성의 연관 안에' 있는 대상이다.

"우리가 계속 경험하는 모든 것은, 그것이 대상으로서 우리에게 타당하려면, 정합성(Einstimmigkeit)의 연관 안에 들어질 수 있어야 한다. 그렇지 않으면 그것은 무로 말소되고, 현실로서 수용적으로 받아들여지지 않는다. [...] 경험의 통일성의 기반 위에서 정합성이 지배해야 하고, 모든 경합이 배제되어야 한다. 또는 경합은 말소(Durchstreichung)로 인도한다."(EU, 415)

주체가 경험하는 모든 대상 가운데 가장 정합적인 대상들, 즉 '통일적인 연관' 안에 있는 대상들은 주체가 있는 '세계'를 이룬다. 그것들은 '보편적 정합성'의 방식으로 경험되는 '자연' 혹은 '우주' 안에 있는 대상들이다.

"모든 물체는 통일적인 연관 안에 있는 물체인데, 이러한 연관은 궁극적으로 그리고 보편적으로 말하면 세계의 연관이다. 그래서 보편적 정합성 안에서 일어난다고 생각되는 보편적인 감각적 경험은 존재 통일, 더 높은 질서(Ordnung)의 통일을 가진다. 이러한 보편적 경험의 존재자는 모든 자연(All-Natur), 모든 물체들의 우주이다."(EU, 156)

여기에서 관건이 되는 정합성이 주체가 경험하는 '모든' 대상에 의해 결정된다는 점에 유의해야 한다. 주체가 경험하는 '어떤' 대상들은 믿음의 대상과 정합하지 않을 수 있다. 예를 들어, 내가 사과가 있다는 믿음을 가지고, 사과를 보면서 나의 믿음을 검증한다고 하자. 그런 다음 내가 사과가 있는 곳에 마치 켄타우로스가 있는 것처럼 상상한다고 하자. 나는 사과가 있는 곳에 마치 사람의 상반신, 말의 하반신 등이 있는 것처럼 그것들을 떠올린다. 그리고 이러한 대상들은 사과와 정합하지 않는다. 그럼에도 불구하고 내가 경험하는 '모든' 대상을 고려하면 사과는 가장 정합적이다. 사과는 내가 몸을 움직임에 따라 다르게 나타나고, 주변의 사물들과 인과관계에 있는 것으로서 나타나기 때문이다. 그래서 사과가 있다는 나의 믿음은 검증된다. 반면에 내가 경험하는 '모든' 대상을 고려하면 켄타우로스는 가장 정합적이지 않다. 켄타우로스는 내가 몸을 움직임에 따라 다르게 나타나지도 않고, 주변의 사물들과 인과관계에 있는 것으로서 나타나지도 않기 때문이다. 그것은 내가 경험하는 '어떤' 대상들, 즉 사람의 상반신, 말의 하반신 등과 정합할 뿐이다. 그래서 켄타우로스가 있다는 나의 믿음은 반증된다. 이러한 의미에서 어떤 대상이 있다는 믿음은 '전체적인' 관점에서 그 대상과 정합하는 대상들이 경험될 것이라는 기대이다. 아래에서(5. 1. 3.) 보다시피, 이러한 정합성은 대상의 '가능성'에 밀접하게 관계되는 '부분적' 정합성과 대조된다.

지금까지 보았듯이, 어떤 대상이 있다는 믿음은 '전체적인' 관점에서 그 대상과 정합하는 대상들이 경험될 것이라는 기대이다.[80] 그런데 앞에서(3장) 보았듯이 기대는 인식적 욕구이다. 그러므로 어떤 대상이 있다는 믿음이 검증되거나 반증된다는 것은 적절한 조건에서 인식적 욕구가 만족되거나 실망된다는 것이다. 그 대상과 '전체적으로' 정합하는 대상들이 경험되면, 그래서 믿음이 검증되면 적절한 조건에서 인식적 욕구가 만족되고 인식적 쾌가 경험된다. 반면에 그 대상과 '전체적으로' 정합하지 않는 대상들이 경험되면, 그래서 믿음이 반증되면 적절한 조건에서 인식적 욕구가 실망되고 인식적 불쾌가 경험된다.

이제 '있음'과 '없음'에 관한 의식을 다음과 같이 설명할 수 있다. 먼저 '있음'에 관한 의식을 다음과 같이 설명할 수 있다. 주체가 다음과 같은 기대를 가진다고 하자. 적절한 조건에서 어떤 대상과 '전체적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이다. 이러한 기대는 그 대상과 '전체적으로' 정합하는 대상들이 경험될 것이라는 기대로 이루어져 있다. 그런데 후자의 기대는 그 대상이 있다는 믿음과 다른 것이 아니다. 그러므로 전자의 기대는 그 대상이 있다는 믿음으로 이루어

80) 이러한 기대가 정합성이라는 '논리적 대상'이 경험될 것이라는 기대가 아니라는 점에 유의해야 한다. 그것은 철수의 얼굴, 철수의 목소리, 철수의 가방, 그리고 인식적 쾌 같은 '비논리적 대상'이 경험될 것이라는 기대일 뿐이다.

져 있다. 하지만 전자의 기대는 그 대상이 있다는 믿음으로부터 구별되는 새로운 의식이다. 그것은 그저 그 대상과 정합하는 대상들에 대한 기대가 아니라 '인식적 쾌'라는 새로운 대상에 대한 기대이기 때문이다. 그러므로 이러한 기대는 그 대상의 '있음'이 있다는 믿음, 즉 그 대상의 '있음'에 관한 의식과 다른 것이 아니다. 내가 이러한 기대를 가지면, 나는 '있음'을 의식한다. 여기에서 나는 '있음'을 직관할 수도 있고 비직관적으로 의식할 수도 있다. 내가 그 대상과 정합하는 대상들과 함께 실제로 인식적 쾌를 경험하면, 나는 '있음'을 직관한다. 여기에서 나는 인식적 쾌를 정확한 의미에서 '있음'으로 '파악한다.' 반면에 내가 그 대상과 정합하는 대상들과 함께 경험되는 인식적 쾌를 그저 기대하면, 혹은 이러한 대상들과 함께 인식적 쾌를 경험하지 못하면, 나는 '있음'을 비직관적으로 의식한다. 그러므로 다음을 정식화할 수 있다.

(1) 주체가 다음과 같은 기대를 가진다고 하자. x와 '전체적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이다. 그러면 주체는 x의 '있음'을 의식한다. 여기에서 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험되면 x의 '있음'이 직관되고, 그렇지 않으면 x의 '있음'이 직관되지 않는다.

예를 들어, 나는 '철수가 카페 안에 있다.'라는 믿음을 검증한다. 나는 카페 안에서 철수와 '전체적으로' 정합하는 대상들, 이를테면 철수의 얼굴, 철수의 목소리, 철수의 가방 등과 함께 인식적 쾌를 경험한다. 여기에서 나는 철수를 '있는 것으로서' 의식하면서 '긍정적 성격'을 경험한다. 나아가 나는 앞으로도 철수와 정합하는 대상들과 함께 이러한 긍정적 성격이 경험될 것이라는 기대를 가진다. 이러한 기대는 철수가 있다는 믿음으로 이루어질 뿐만 아니라 이러한 믿음으로부터 구별되는 새로운 의식이다. 그러므로 이러한 기대는 철수의 '있음'이 있다는 믿음, 즉 철수의 '있음'에 관한 의식과 다른 것이 아니다. 여기에서 나는 철수와 정합하는 대상들과 함께 긍정적 성격을 '경험하므로', 철수의 '있음'을 '직관한다.' 반면에 나는 이러한 긍정적 성격을 아직 경험하지 않은 채 그저 기대할 수도 있다. 그러면 나는 철수의 '있음'을 '비직관적으로' 의식한다.

마찬가지로 '없음'에 관한 의식을 다음과 같이 설명할 수 있다. 주체가 다음과 같은 기대를 가진다고 하자. 적절한 조건에서 어떤 대상과 '전체적으로' 정합하지 않는 대상들과 함께 인식적 불쾌가 경험될 것이다. 이러한 기대는 그 대상과 '전체적으로' 정합하지 않는 대상들이 경험될 것이라는 기대로 이루어져 있다. 그런데 후자의 기대는 그 대상이 없다는 믿음과 다른 것이 아니다. 그러므로 전자의 기대는 그 대상이 없다는 믿음으로 이루어져 있다. 하지만 전자의 기대는 그 대상이 없다는 믿음으로부터 구별되는 새로운 의식이다. 그것은 그저 그 대상과 정합하지 않는 대

상들에 대한 기대가 아니라 ‘인식적 불쾌’라는 새로운 대상에 대한 기대이기 때문이다. 그러므로 이러한 기대는 그 대상의 ‘없음’이 있다는 믿음, 즉 그 대상의 ‘없음’에 관한 의식과 다른 것이 아니다. 내가 이러한 기대를 가지면, 나는 ‘없음’을 의식한다. 여기에서 나는 ‘없음’을 직관할 수도 있고 비직관적으로 의식할 수도 있다. 내가 그 대상과 정합하지 않는 대상들과 함께 실제로 인식적 불쾌를 경험하면, 나는 ‘없음’을 직관한다. 여기에서 나는 인식적 불쾌를 정확한 의미에서 ‘없음’으로 ‘파악한다.’ 반면에 내가 그 대상과 정합하지 않는 대상들과 함께 경험되는 인식적 불쾌를 그저 기대하면, 혹은 이러한 대상들과 함께 인식적 불쾌를 경험하지 못하면, 나는 ‘없음’을 비직관적으로 의식한다. 그러므로 다음을 정식화할 수 있다.

(2) 주체가 다음과 같은 기대를 가진다고 하자. x와 ‘전체적으로’ 정합하지 않는 대상들과 함께 인식적 불쾌가 경험될 것이다. 그러면 주체는 x의 ‘없음’을 의식한다. 여기에서 대상들과 함께 인식적 불쾌가 경험되면 x의 ‘없음’이 직관되고, 그렇지 않으면 x의 ‘없음’이 직관되지 않는다.

예를 들어, 나는 ‘철수가 카페 안에 있다.’라는 믿음을 반증한다. 나는 카페 안에서 철수와 ‘전체적으로’ 정합하지 않는 대상들, 이를테면 철수가 없는 카페의 모습, 철수의 가방이 없는 카페의 모습 등과 함께 인식적 불쾌를 경험한다. 여기에서 나는 철수를 ‘없는 것으로서’ 의식하면서 ‘부정적 성격’을 경험한다. 나아가 나는 앞으로도 철수와 정합하지 않는 대상들과 함께 이러한 부정적 성격이 경험될 것이라는 기대를 가진다. 이러한 기대는 철수가 없다는 믿음으로 이루어질 뿐만 아니라 이러한 믿음으로부터 구별되는 새로운 의식이다. 그러므로 이러한 기대는 철수의 ‘없음’이 있다는 믿음, 즉 철수의 ‘없음’에 관한 의식과 다른 것이 아니다. 여기에서 나는 철수와 정합하지 않는 대상들과 함께 부정적 성격을 ‘경험하므로’, 철수의 ‘없음’을 ‘직관한다.’ 반면에 나는 이러한 부정적 성격을 아직 경험하지 않은 채 그저 기대할 수도 있다. 그러면 나는 철수의 ‘없음’을 비직관적으로 의식한다.

마지막으로 명증에 대한 후설의 입장을 비판적으로 검토하자. 지금까지 보았듯이, 어떤 대상이 있다는 믿음은 인식적 욕구이다. 그러므로 이러한 믿음의 검증은 인식적 욕구의 만족으로 간주될 수 있고, 이러한 믿음의 반증은 인식적 욕구의 실망으로 간주될 수 있다. 그러면 명증은 일종의 감정, 즉 인식적 감정이다. 하지만 『논리 연구』에서 후설은 명증이 감정이라는 입장을 비판한다. 후설에 따르면, 이러한 입장은 명증을 판단에 ‘우연적인 감정’으로 만든다. “이전 세기의 심리주의적 문헌에서 우리는 명증이 마치 어떤 판단들에서는 등장하고 다른 판단들에서는 결여되는 [...] 우연적인 감정인 것처럼 말하는 것을 듣는다.”(Hua XVIII, 191-192) 감정은 ‘우연히 혹은 자연법칙에 따라’ 판단에 결부된다. 그러므로 만약 명증이 감정이

라면 명증은 판단에 우연히 결부될 것이다. 다시 말해, 명증이 있든지 없든지 간에 '해당 판단 자체의 현상학적 내용이 동일하게 남아 있는' 상황이 가능할 것이다. 그래서 같은 근거를 가지고 같은 판단을 하는 주체들 중 하나는 명증을 가지고 다른 하나는 명증을 가지지 않는 상황이 가능할 것이다. "명증은 우연히 혹은 자연법칙에 따라 어떤 판단들에 연결되는 부가적인 감정이 아니다. 그것은 [...] 판단에 간단하게 붙여질 수 있는 심리적 성격, 그래서 그것이 붙어 있든지 붙어 있지 않든지 간에 해당 판단 자체의 현상학적 내용이 동일하게 남아 있는 심리적 성격이 전혀 아니다."(Hua XVIII, 192)

물론 통상적인 의미에서의 '감정', 즉 실천적 감정은 인식적 태도(attitude)에 대해 우연적이다. 하지만 인식적 감정은 인식적 태도에 대해 우연적이지 않다. 앞에서(3. 2. 3.) 보았듯이, 후설의 심화된 분석에 따르면 인식적 태도는 인식적 욕구이기 때문이다. 그러므로 같은 판단을 하는 주체들은 같은 인식적 욕구를 가진다. 그들은 같은 이러저러한 대상들이 경험되면 만족하고 그렇지 않으면 실망하는 성향을 가진다. 예를 들어, 어떤 주체들이 모두 사과가 있다고 믿으면, 그들은 모두 적절한 조건에서 빨갛고 둥근 모양, 딱딱함과 차가움, 새콤달콤한 맛 등이 경험되면 만족하고 그렇지 않으면 실망한다(이종우 2022, 88).[81] 그러므로 한 주체의 인식적 욕구가 어떤 상황에서 만족되면 다른 주체의 인식적 욕구도 같은 상황에서 만족되어야 한다. 명증이 감정이라는 입장은 여기에서 감정이 '실천적 감정'이 아니라 '인식적 감정'으로 이해되면 문제를 일으키지 않는다(이종우 2022, 88-89).

『논리학』에서도 후설은 명증이 감정이라는 입장을 비판한다. '명증 감정'은 '기능하는 지향성'이 아니라 '감각주의적' 자료일 뿐이다. 그러므로 만약 명증이 감정이라면 명증이 어떻게 '진리의 달성'인지 설명할 수 없을 것이다. "이제 사람들이 명증을 기능하는 지향성으로 해석하지 못한 채 심지어 일종의 감각주의적 전가(Unterschiebung)에 의해 이른바 명증 감정(Evidenzgefühl)들에 호소하면, 명증에 언제나 요구되는 진리의 달성은 그 자체로 기적이 되고, 실로 근본적으로 모순이 된다."(Hua XVII, 165) 하지만 앞에서(3. 2. 2.) 보았듯이 감정은 감각주의적 자료가 아니라 기능하는 지향성, 즉 의식이다. 감정은 가치에 관한 의식이고, 인식적 감정은 인식적 가치에 관한 의식이다. 그리고 인식적 가치는 정합적이거나 정합적이지 않은 대상들이 가지는 긍정적이거나 부정적인 성격이다. 그러므로 인식적 감정이 진리의 달성이라는 점은 놀라운 일이 아니다. 명증이 감정이라는 이론은 여기에서 감정이 '자료'가 아니라 '의식'으로 이해되면 문제를 일으키지 않는다.

그러므로 지금까지의 논의를 다음과 같이 정리할 수 있다. (1) 어떤 대상의 있음

81) 물론 주체들은 같은 사과에 대해 서로 다른 믿음을 가질 수도 있다. 그들 중 하나는 사과가 빨간색이 아니라 초록색이라고 믿을 수도 있고, 그래서 빨갛고 둥근 모양이 아니라 초록색인 둥근 모양이 경험되면 만족할 수도 있다. 하지만 그렇다면 주체들은 같은 믿음을 가지는 것이 아니다.

에 관한 의식은 그 대상과 '전체적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이라는 기대이다. (2) 어떤 대상의 없음에 관한 의식은 그 대상과 '전체적으로' 정합하지 않는 대상들과 함께 인식적 불쾌가 경험될 것이라는 기대이다.

2. 비결정성과 개연성

이제 비결정성(indeterminacy)과 개연성을 살펴보자. 비결정성은 대상이 있는지 없는지 결정되지 않음이라는 성격이고, 개연성은 대상이 있는 것 같음, 대상이 없는 것 같음이라는 성격이다. 이러한 의미에서 그것들은 있음과 없음의 '사이에' 있는 값이다. 그래서 비결정성과 개연성에 관한 의식은 대상이 '있는 것으로서' 의식되는 동시에 '없는 것으로서' 의식되는 상태를 통해 설명될 수 있다.

먼저 비결정성을 살펴보자. 비결정성은 대상이 있는지 없는지 의심스러움, 즉 대상이 있는지 없는지 결정되지 않음이라는 성격이다. 그것은 대상이 있는지 없는지 동요하는 태도인 '의심'에 근거하여 직관될 수 있다. 의심하는 주체는 대상이 있다고 믿는 동시에 없다고 믿는다. 후설은 의심을 다음과 같이 분석한다. 예를 들어, 멀리서 사람으로 보였던 것이 가까워지면서 사람인지 인형인지 의심스러워진다. 그러면 사람이 있다는 믿음과 인형이 있다는 믿음이 '중첩된다.' 그것들은 어느 하나가 최종적으로 검증되거나 반증되지 않은 채 경합한다.

"처음에 사람으로 보였던 것은 의심스러워지고, 결국 한갓된 밀랍인형으로 밝혀진다. 또는 역으로 의심이 긍정하는 형식으로 해소된다. 그렇다(ja). 그것은 아무래도(doch) 사람이다. 실제 사람인가 아니면 인형인가라는 의심이 일어나는 동안 명백히 두 지각 파악이 중첩된다(überschieben)."(Hua XI, 33-34)

두 믿음은 어느 하나가 최종적으로 검증되거나 반증되지 않은 채 경합하지만, 그것들이 가지는 인식적 동기의 '힘'이 같아서, '판결이 나지 않은 경합'이 '지속된다.'

"의심이 일어나는 동안 두 파악 중 어떠한 것도 말소되지 않고, 여기에서 그것들은 서로 경합하며, 각각은 어느 정도 힘을 가지고, 지금까지의 지각 상황 및 그것의 지향적 내용에 의해 동기를 얻으며, 말하자면 요구된다. 하지만 요구가 요구에 대립하고, 하나가 다른 하나에 싸움을 걸며, 다른 하나로부터 똑같은 모욕을 겪는다. 판결이 나지 않은(unentscheiden) 경합이 의심에서 지속된다."(Hua XI, 34)

그래서 "의심 자체는 [...] 판결이 나지 않음을 뜻하고, 의심하는 의식은 판결을 내리지 않은 의식을 뜻한다."(Hua XI, 36-37) 여기에서 대상은 있는지 없는지 결정되지

않으므로, 이러한 대상의 존재 양상을 '비결정성'이라 부를 수 있다.

의심은 대상이 있다는 믿음이 검증되는 동시에 반증되는 상태이다. 주체가 경험하는 어떤 대상들은 믿음을 검증하고, 주체가 경험하는 다른 대상들은 믿음을 반증한다. 전자의 대상들은 만약 후자의 대상들이 경험되지 않았다면 믿음을 '최종적으로' 검증했을 것이고, 후자의 대상들은 만약 전자의 대상들이 경험되지 않았다면 믿음을 '최종적으로' 반증했을 것이다. 내가 사람인지 인형인지 의심스러운 대상을 보면, 내가 경험하는 어떤 대상들, 이를테면 생기 있는 표정, 자연스러운 옷차림 등은 사람이 있다는 믿음을 검증하는 동시에 인형이 있다는 믿음을 반증하고, 내가 경험하는 다른 대상들, 이를테면 핏기 없는 색, 부자연스러운 움직임 등은 인형이 있다는 믿음을 검증하는 동시에 사람이 있다는 믿음을 반증한다. 그것들은 만약 서로가 경험되지 않았다면 사람이 있다는 믿음 혹은 인형이 있다는 믿음을 '최종적으로' 검증하거나 반증했을 것이다. 이러한 의미에서 그것들은 사람 혹은 인형이 있다는 믿음을 '지지하거나' '반대한다.' 하지만 여기에서 지지 혹은 반대의 '힘'은 '똑같다.' 그래서 나는 사람이 있고 인형이 없다고 믿는 쪽으로 기울어지지도 않고, 사람이 없고 인형이 있다고 믿는 쪽으로 기울어지지도 않는다.

그런데 앞에서(5. 1. 1.) 보았듯이 어떤 대상이 있다는 믿음이 검증되거나 반증된다는 것은 적절한 조건에서 그 대상과 정합하거나 정합하지 않는 대상들과 함께 인식적 쾌 혹은 불쾌가 경험된다는 것이다. 그러므로 의심은 적절한 조건에서 인식적 쾌와 불쾌가 동시에 경험되는 상태이다. 내가 사람인지 인형인지 의심스러운 대상을 보면, 나는 적절한 조건에서 사람과 정합하는 대상들, 이를테면 생기 있는 표정, 자연스러운 옷차림 등과 함께 인식적 쾌를 경험하는 동시에 사람과 정합하지 않는 대상들, 이를테면 핏기 없는 색, 부자연스러운 움직임 등과 함께 인식적 불쾌를 경험한다. 게다가 여기에서 인식적 쾌와 불쾌는 '동등하다.' 다시 말해, 그것들의 '정도' 혹은 '크기'가 같다.[82] 말하자면 인식적 쾌와 불쾌의 합에서 그것들 각각의 비중이 '1/2'이다. 대상이 있다는 믿음이 지지되거나 반대되는 정도가 같기 때문이다. 그러므로 나는 사람과 정합하는 대상들 및 정합하지 않는 대상들과 함께 '동등한' 인식적 쾌 및 불쾌를 경험한다.

이제 비결정성에 관한 의식을 다음과 같이 설명할 수 있다. 주체가 다음과 같은 기대를 가진다고 하자. 적절한 조건에서 어떤 대상과 정합하는 대상들 및 정합하지 않는 대상들과 함께 '동등한' 인식적 쾌 및 불쾌가 경험될 것이다. 이러한 기대는 그 대상과 정합하는 대상들 및 정합하지 않는 대상들이 '동등하게' 경험될 것이라는 기대로 이루어져 있다. 그런데 후자의 기대는 그 대상에 대한 의심, 즉 그 대상이

82) 우리가 어떤 대상들이 '똑같이' 즐겁거나 괴롭다고 느끼는 한에서, 그리고 한 대상이 다른 대상보다 '더' 혹은 '덜' 즐겁거나 괴롭다고 느끼는 한에서 쾌와 불쾌는 상대적인 '정도' 혹은 '크기'를 가진다. 하지만 이 논문에서는 이에 관해 자세히 논할 수 없다.

비결정적이라는 믿음과 다른 것이 아니다.[83] 그러므로 전자의 기대는 그 대상이 비결정적이라는 믿음으로 이루어져 있다. 하지만 전자의 기대는 그 대상이 비결정적이라는 믿음으로부터 구별되는 새로운 의식이다. 그것은 그저 그 대상과 정합하거나 정합하지 않는 대상들에 대한 기대가 아니라 '인식적 쾌'와 '불쾌'라는 새로운 대상에 대한 기대이기 때문이다. 그러므로 이러한 기대는 그 대상의 '비결정성'이 있다는 믿음, 즉 그 대상의 비결정성에 관한 의식과 다른 것이 아니다. 내가 이러한 기대를 가지면, 나는 비결정성을 의식한다. 여기에서 나는 비결정성을 직관할 수도 있고 비직관적으로 의식할 수도 있다. 내가 그 대상과 정합하는 대상들 및 정합하지 않는 대상들과 함께 실제로 '동등한' 인식적 쾌 및 불쾌를 경험하면, 나는 비결정성을 직관한다. 여기에서 나는 인식적 쾌 및 불쾌를 정확한 의미에서 비결정성으로 '파악한다.' 반면에 내가 이러한 인식적 쾌 및 불쾌를 그저 기대하면, 혹은 대상들과 함께 이러한 인식적 쾌 및 불쾌를 경험하지 못하면, 나는 비결정성을 비직관적으로 의식한다. 그러므로 다음을 정식화할 수 있다.

(1) 주체가 다음과 같은 기대를 가진다고 하자. x와 정합하는 대상들 및 정합하지 않는 대상들과 함께 '동등한' 인식적 쾌 및 불쾌가 경험될 것이다. 그러면 주체는 x의 비결정성을 의식한다. 여기에서 대상들과 함께 인식적 쾌 및 불쾌가 경험되면 x의 비결정성이 직관되고, 그렇지 않으면 x의 비결정성이 직관되지 않는다.

예를 들어, 나는 창밖에 사람이 있는지 의심한다. 나는 사람과 정합하는 대상들, 이를테면 생기 있는 표정, 자연스러운 옷차림 등을 경험하는 동시에 사람과 정합하지 않는 대상들, 이를테면 핏기 없는 색, 부자연스러운 움직임 등을 경험한다. 그리고 나는 이러한 대상들과 함께 '동등한' 인식적 쾌 및 불쾌를 경험한다. 여기에서 나는 사람을 있는지 없는지 '결정되지 않는 것으로서' 의식하면서 '동등한' '긍정적 성격' 및 '부정적 성격'을 경험한다. 나아가 나는 앞으로도 사람과 정합하는 대상들 및 정합하지 않는 대상들과 함께 이러한 긍정적 성격 및 부정적 성격이 경험될 것이라는 기대를 가진다. 이러한 기대는 사람이 비결정적이라는 믿음으로 이루어질 뿐만 아니라 이러한 믿음으로부터 구별되는 새로운 의식이다. 그러므로 이러한 기대는 사람의 '비결정성'이 있다는 믿음, 즉 사람의 비결정성에 관한 의식과 다른 것이 아니다. 여기에서 나는 사람과 정합하는 대상들 및 정합하지 않는 대상들과 함께 '동등한' 긍정적 성격 및 부정적 성격을 '경험하므로', 사람의 비결정성을 직관한다. 반면에 나는 이러한 긍정적 성격 및 부정적 성격을 아직 경험하지 않은 채 그저 기대할

83) x와 정합하는 대상들 및 정합하지 않는 대상들이 '동등하게' 경험될 것이라는 기대는 x에 대한 의심이다. 그것은 x가 비결정적이라는 믿음으로 간주될 수 있다. 하지만 이러한 믿음은 x에 관한 의식일 뿐 x의 '비결정성'에 관한 의식이 아니다.

수도 있다. 그러면 나는 사람의 비결정성을 비직관적으로 의식한다.

이제 개연성을 살펴보자. 개연성은 있음, 없음, 그리고 비결정성 사이에 있는 논리적 값이다. 그것은 대상이 있는 것 같다고 믿거나 없는 것 같다고 믿는 태도인 '추정(Vermutung, Anmutung)'에 근거하여 직관될 수 있다.[84] 의심과 마찬가지로 추정에서도 여러 믿음들이 경합한다. 후설은 추정을 다음과 같이 분석한다. 아직 최종적으로 검증되거나 반증되지 않은 믿음들인 '문제적 가능성들'이 경합하는데, 그것들은 '상이한 무게'를 가진다(Hua XI, 44). 주체가 경험하는 어떤 대상들은 이러한 가능성들을 '지지하고', 주체가 경험하는 다른 대상들은 이러한 가능성들에 '반대한다.'

"어떤 것이 가능성으로서 나를 유인하고(anmuten), 어떤 것이 그 가능성을 지지한다. 하지만 다른 반대의 가능성들도 거기에 있고, 또한 어떤 것이 그 가능성들을 지지한다. 또한 이것저것이 그 가능성들에 '반대한다.'"(Hua XI, 45-46)

여기에서 주체는 문제적 가능성들 가운데 하나를 선택할 수도 있고, 하나를 선택하지 않은 채 그것들의 서로 다른 '무게들'을 '감지하면서' 유보적인 태도를 취할 수도 있다.

"나는 한 증거의 편을 들거나 그것을 지지하는 입장을 취한다. 그리고 다른 증거의 반대편을 들거나 그것에 반대하는 입장을 취한다. 하지만 경우에 따라 나는 추정적인 것들 중 하나를 판결하지 않은 채 무게들의 서로 다른 크기를 감지할(merken) 수 있다."(Hua XI, 45)

예를 들어, 멀리서 사람으로 보였던 것이 가까워지면서 사람인지 인형인지 의심스러워진다. 그런 다음 경험이 진행되면서 그것은 사람이 아니라 인형인 것처럼 보인다. 그래서 사람이 있다는 믿음의 힘보다 인형이 있다는 믿음의 힘이 더 커진다. 나는 아직 사람이 없고 인형이 있다고 단정하지 않지만, '사람이 없는 것 같다.', '인형이 있는 것 같다.'라고 생각한다. 그러면 나는 사람을 부정적으로 추정하고, 인형을 긍정적으로 추정한다.

의심과 마찬가지로 추정도 어떤 대상이 있다는 믿음이 검증되는 동시에 반증되는 상태이다. 하지만 여기에서 믿음은 '똑같이' 검증되거나 반증되는 것이 아니라 '더 강하게' 혹은 '더 약하게' 검증되거나 반증된다. 내가 사람이 아니라 인형인 것

84) 후설은 긍정과 부정 사이에서 동요하는 모든 인식적 태도를 넓은 의미에서의 '추정'이라 부른다. "추정들과 반대 추정들이 겨루는 곳에서만, 어떤 것이 추정들을 지지하고 반대하는 곳에서만 의문스러움(Fraglichkeit)이 말해질 수 있다."(Hua XI, 43) 그러므로 의심도 넓은 의미에서의 '추정'이다. 하지만 이 논문에서는 대상을 '개연적인 것으로서' 의식하는 태도를 주로 '추정'이라 부를 것이다.

같은 대상을 보면, 사람이 있다는 믿음은 더 강하게 반대되고, 인형이 있다는 믿음은 더 강하게 지지된다. 그래서 나는 사람이 없고 인형이 있다고 믿는 쪽으로 기울어진다. 그럼에도 불구하고 내가 사람이 없고 인형이 있다고 단정하는 것은 아니다. 아직 사람이 있고 인형이 없다고 믿을 만한 여지가 있기 때문이다. 아직 내가 경험하는 어떤 대상들은 사람이 있다는 믿음을 검증하는 동시에 인형이 있다는 믿음을 반증한다. 그것들은 만약 다른 대상들이 경험되지 않았다면 사람이 있다는 믿음을 최종적으로 검증하는 동시에 인형이 있다는 믿음을 최종적으로 반증했을 것이다.

그런데 앞에서(5. 1. 1.) 보았듯이 어떤 대상이 있다는 믿음이 검증되거나 반증된다는 것은 적절한 조건에서 그 대상과 정합하거나 정합하지 않는 대상들과 함께 인식적 쾌 혹은 불쾌가 경험된다는 것이다. 그러므로 추정은 적절한 조건에서 인식적 쾌와 불쾌가 동시에 경험되는 상태이다. 게다가 여기에서 인식적 쾌와 불쾌는 '동등하지 않다.' 다시 말해, 그것들의 '정도' 혹은 '크기'가 다르다. 말하자면 그것들의 합에서 인식적 쾌 혹은 불쾌의 비중이 '1/2'를 넘는다.[85] 대상이 있다는 믿음이 지지되거나 반대되는 정도가 다르기 때문이다. 내가 '사람이 없는 것 같다.'라고 추정하면, 나는 사람과 정합하는 대상들과 함께 '더 작은' 인식적 쾌를 경험하고, 사람과 정합하지 않는 대상들과 함께 '더 큰' 인식적 불쾌를 경험한다. 다른 한편 내가 '인형이 있는 것 같다.'라고 추정하면, 나는 인형과 정합하는 대상들과 함께 '더 큰' 인식적 쾌를 경험하고, 인형과 정합하지 않는 대상들과 함께 '더 작은' 인식적 불쾌를 경험한다.

이제 개연성에 관한 의식을 다음과 같이 설명할 수 있다. 주체가 다음과 같은 기대를 가진다고 하자. 적절한 조건에서 어떤 대상과 정합하는 대상들 및 정합하지 않는 대상들과 함께 '동등하지 않은' 인식적 쾌 및 불쾌가 경험될 것이다. 이러한 기대는 그 대상과 정합하는 대상들 및 정합하지 않는 대상들이 '동등하지 않게' 경험될 것이라는 기대로 이루어져 있다. 그런데 후자의 기대는 그 대상에 대한 추정, 즉 그 대상이 개연적이라는 믿음과 다른 것이 아니다.[86] 그러므로 전자의 기대는 그 대상이 개연적이라는 믿음으로 이루어져 있다. 하지만 전자의 기대는 그 대상이 개연적이라는 믿음으로부터 구별되는 새로운 의식이다. 그것은 그저 그 대상과 정합하거나 정합하지 않는 대상들에 대한 기대가 아니라 '인식적 쾌'와 '불쾌'라는 새로운 대상에 대한 기대이기 때문이다. 그러므로 이러한 기대는 그 대상의 '개연성'

85) 알다시피 개연성은 확률로 표현될 수 있다. 예를 들어, 오늘 비가 올 확률이 6/10이다. 철수가 낚시를 갈 확률이 1/10이다. 그런데 이러한 값은 인식적 쾌와 불쾌의 정도로 간주될 수 있다. 그것은 인식적 쾌와 불쾌의 합에서 인식적 쾌가 가지는 비중, 즉 인식적 쾌의 크기/(인식적 쾌의 크기 + 인식적 불쾌의 크기)로 간주될 수 있다.

86) x와 정합하는 대상들 및 정합하지 않는 대상들이 '동등하지 않게' 경험될 것이라는 기대는 x에 대한 추정이다. 그것은 x가 개연적이라는 믿음으로 간주될 수 있다. 하지만 이러한 믿음은 x에 관한 의식일 뿐 x의 '개연성'에 관한 의식이 아니다.

이 있다는 믿음, 즉 그 대상의 개연성에 관한 의식과 다른 것이 아니다. 내가 이러한 기대를 가지면, 나는 개연성을 의식한다. 여기에서 나는 '긍정적' 개연성을 의식할 수도 있고 '부정적' 개연성을 의식할 수도 있다. 내가 '더 큰' 인식적 쾌와 '더 작은' 인식적 불쾌를 기대하면, 나는 긍정적 개연성, 즉 그 대상의 '있는 것 같음'을 의식한다. 반면에 내가 '더 작은' 인식적 쾌와 '더 큰' 인식적 불쾌를 기대하면, 나는 부정적 개연성, 즉 그 대상의 '없는 것 같음'을 의식한다. 나아가 나는 개연성을 직관할 수도 있고 비직관적으로 의식할 수도 있다. 내가 그 대상과 정합하는 대상들 및 정합하지 않는 대상들과 함께 실제로 '동등하지 않은' 인식적 쾌 및 불쾌를 경험하면, 나는 개연성을 직관한다. 여기에서 나는 인식적 쾌 및 불쾌를 정확한 의미에서 개연성으로 '파악한다.' 반면에 내가 이러한 인식적 쾌 및 불쾌를 그저 기대하면, 혹은 대상들과 함께 이러한 인식적 쾌 및 불쾌를 경험하지 못하면, 나는 개연성을 비직관적으로 의식한다. 그러므로 다음을 정식화할 수 있다.

(2) 주체가 다음과 같은 기대를 가진다고 하자. x와 정합하는 대상들 및 정합하지 않는 대상들과 함께 '동등하지 않은' 인식적 쾌 및 불쾌가 경험될 것이다. 그러면 주체는 x의 개연성을 의식한다. 여기에서 대상들과 함께 인식적 쾌 및 불쾌가 경험되면 x의 개연성이 직관되고, 그렇지 않으면 x의 개연성이 직관되지 않는다.

예를 들어, 나는 창밖에 사람이 있는지 추정한다. 나는 사람과 정합하는 대상들, 이를테면 생기 있는 표정, 익숙한 옷차림 등을 경험하는 동시에 사람과 정합하지 않는 대상들, 이를테면 핏기 없는 색, 부자연스러운 움직임 등을 경험한다. 그리고 나는 이러한 대상들과 함께 '동등하지 않은' 인식적 쾌 및 불쾌를 경험한다. 나는 사람과 정합하는 대상들과 함께 '더 작은' 인식적 쾌를 경험하고, 사람과 정합하지 않는 대상들과 함께 '더 큰' 인식적 불쾌를 경험한다. 여기에서 나는 사람을 '없는 것 같은 것으로서' 의식하면서 '동등하지 않은' '긍정적 성격' 및 '부정적 성격'을 경험한다. 나아가 나는 앞으로도 사람과 정합하는 대상들 및 정합하지 않는 대상들과 함께 이러한 긍정적 성격 및 부정적 성격이 경험될 것이라는 기대를 가진다. 이러한 기대는 사람이 (부정적으로) 개연적이라는 믿음으로 이루어질 뿐만 아니라 이러한 믿음으로부터 구별되는 새로운 의식이다. 그러므로 이러한 기대는 사람의 (부정적) '개연성'이 있다는 믿음, 즉 사람의 개연성에 관한 의식과 다른 것이 아니다. 여기에서 나는 사람과 정합하는 대상들 및 정합하지 않는 대상들과 함께 '동등하지 않은' 긍정적 성격 및 부정적 성격을 '경험하므로', 사람의 개연성을 직관한다. 반면에 나는 이러한 긍정적 성격 및 부정적 성격을 아직 경험하지 않은 채 그저 기대할 수도 있다. 그러면 나는 사람의 개연성을 비직관적으로 의식한다.

지금까지 살펴본 비결정성과 개연성은 '있음'과 '없음' 사이에 있는 값이었다. 그

것들은 대상이 있는지 없는지 결정되지 않음, 대상이 있는 것 같음, 대상이 없는 것 같음이라는 값이었다. 하지만 아래에서(5. 1. 3.) 살펴볼 '가능성'과 '불가능성' 사이에도 비결정성과 개연성이 있다. 그것들은 대상이 가능한지 불가능한지 결정되지 않음, 대상이 가능한 것 같음, 대상이 불가능한 것 같음이라는 값이다. 그리고 이러한 비결정성과 개연성에 관한 의식도 같은 방식으로 설명될 수 있다. 아래에서 보다시피, 가능성과 불가능성에 관한 의식은 '구상(conception)'이라는 인식적 욕구의 만족에서 경험되는 즐거움에 대한 기대, 그리고 이러한 욕구의 실망에서 경험되는 괴로움에 대한 기대이다. 그러므로 가능성과 불가능성 사이에 있는 비결정성과 개연성에 관한 의식은 이러한 인식적 쾌와 불쾌가 '동등한' 혹은 '동등하지 않은' 방식으로 경험될 것이라는 기대를 통해 설명될 수 있다.

그러므로 지금까지의 논의를 다음과 같이 정리할 수 있다. (1) 어떤 대상의 비결정성에 관한 의식은 그 대상과 정합하는 대상들 및 정합하지 않는 대상들과 함께 '동등한' 인식적 쾌 및 불쾌가 경험될 것이라는 기대이다. (2) 어떤 대상의 개연성에 관한 의식은 그 대상과 정합하는 대상들 및 정합하지 않는 대상들과 함께 '동등하지 않은' 인식적 쾌 및 불쾌가 경험될 것이라는 기대이다.

3. 가능성과 불가능성

가능성은 현실과 무관한 값이다. 어떤 대상의 가능성은 그 대상의 있음, 없음, 있는 것 같음, 없는 것 같음 등을 지지하지도 않고 반대하지 않는다. 예를 들어, 켄타우로스의 가능성은 켄타우로스가 있다는 증거도 아니고 없다는 증거도 아니다.

여기에서 관건이 되는 가능성이 '경험적(a posteriori)' 가능성이 아니라 '선험적(a priori)' 가능성이라는 점에 유의해야 한다. 후설은 "실재적(real) 가능성"(EU, 398)과 "순수한 가능성"(EU, 396)을 구별한다. 경험적 혹은 실재적 가능성은 현실과 '양립하는' 대상의 가능성이다. 예를 들어, 나는 앞에 보이는 사물의 뒷면에 색이 있음을 알지만, 그것이 어떠한 색인지 전혀 모른다. 그것은 빨간색일 수도 있고, 파란색일 수도 있고, 초록색일 수도 있다. 나는 그것들 중 어느 하나가 있다고 믿어야 할 동기를 가지지 않는다. "사물의 뒷면의 색은 [...] 전적으로 결정된 색으로서 앞서 그려지지(vorzeichnen) 않는다. 하지만 '색'은 앞서 그려진다."(Hua XI, 40) 여기에서 빨간색, 파란색, 초록색 등은 "열린 가능성"(Hua XI, 39)을 가진다. 그것들은 각각 현실과 양립하므로, 그것들의 가능성은 경험적 가능성이다. 반면에 선험적 혹은 순수한 가능성은 현실과 '무관한' 가능성이다. 대상들은 현실과 양립하든지 양립하지 않든지 간에 가능성을 가진다. 예를 들어, 나는 켄타우로스가 없음을 안다. 나에게 켄타우로스는 현실과 양립하지 않는다. 그럼에도 불구하고 나는 켄타우로스가 가능함

을 안다. 그러므로 켄타우로스의 가능성은 선험적 가능성이다.

어떤 대상을 '선험적으로 가능한 것으로서' 생각하는 태도는 그 대상이 있다는 믿음에 동기를 부여하지도 않고 동기를 박탈하지도 않는다. 이러한 의미에서 그것은 대상을 '현실과 무관하게' 생각하는 태도이다. 후설은 이러한 태도를 '중립적(neutral)'이라 부른다. 아래에서 나는 이러한 태도를 '중립적 구상(conception)' 혹은 '구상'이라 부를 것이다. 후설에 따르면, "중립적 의식은 의식된 것에 대해 어떠한 관점에서도 '믿음'의 역할을 하지 않는다."(Hua III/1, 249) 여기에서 '정립 성격', 즉 대상이 있거나 없다는 믿음은 '무력해지고' 더 이상 '진지하지' 않게 된다. 그래서 대상은 '현실적으로' 있거나 없는 것이 아니라 '그저 생각된 것'이 된다.

"정립 성격은 무력해졌다. 이제 믿음은 더 이상 진지한(ernstlich) 믿음이 아니고, 추정함은 더 이상 진지한 추정함이 아니고, 부정함은 더 이상 진지한 부정함이 아니다 등등. 그것들은 '중립화된' 믿음, 추정함, 부정함 등이다. [...] 단도직입적으로 있는 것, 가능하게 있는 것, 개연적으로 있는 것, 의문스럽게 있는 것, 마찬가지로 있지 않은 것, 그리고 그 밖의 모든 부정적인 것들과 긍정적인 것들은 의식적으로 거기에 있지만, '현실적으로(wirklich)'의 방식이 아니라 '그저 생각된 것'으로서, '한갓된 생각'으로서 거기에 있다."(Hua III/1, 248)

예를 들어, 나는 들판을 달리면서 활을 쏘는 켄타우로스를 상상한다. 그러면 나는 켄타우로스를 '있는 것으로서', '현실적인 것으로서' 의식하는 것이 아니라 '가능한 것으로서', '그저 생각된 것으로서' 의식한다. 물론 나는 내가 상상하는 세계 안에 켄타우로스가 '있음'을 의식할 수 있다. 하지만 이러한 있음은 '현실적인' 있음이 아니라 그저 '가능한' 있음이다.[87]

선험적 가능성은 중립적 태도에 근거하여 직관될 수 있다. 주체는 어떤 대상을 상상하면서 그 대상을 내적으로 정합적인 것으로서, 즉 모순 없는 것으로서 의식할 수 있고, 이에 근거하여 그 대상의 선험적 가능성을 발견할 수 있다. 예를 들어, 나는 켄타우로스를 상상하면서 그것을 모순 없는 것으로서 의식할 수 있다. 내가 사람의 상반신과 말의 하반신을 가진 동물을 떠올리는 데 어떠한 문제도 없다. 이에 근거하여 나는 켄타우로스의 선험적 가능성을 발견할 수 있다. 후설에 따르면, 어떤 대상에 관한 상상에 근거하여 그 대상의 선험적 가능성이 발견될 수 있다. 예를 들어, '기하학자'는 '상상 속에서' 도형들의 모습을 자유롭게 바꾸면서 도형들이 가지는 '본질적 가능성들'을 발견할 수 있다. "상상 속에서 기하학자는 꾸며낸 도형들의 모

87) 중립적 태도도 넓은 의미에서의 '믿음'이라는 점에 유의해야 한다. 그것은 대상을 선험적으로 '가능한 것으로서' 혹은 '불가능한 것으로서' 생각함, 즉 대상이 선험적으로 가능하거나 불가능하다는 믿음이기 때문이다. 하지만 중립적 태도는 좁은 의미에서의 '믿음', 즉 대상이 있거나 없다는 믿음으로부터 구별된다. 그리고 후설은 '믿음' 혹은 '정립(Setzung)'이라는 말을 주로 좁은 의미에서 사용한다.

습을 자의적으로 바꾸면서 비할 데 없는 자유를 가진다. [...] 이러한 자유는 그에게 [...] 광대한 본질적 가능성들의 입구를 처음으로 열어 준다."(Hua III/1, 147)

마찬가지로 선험적 불가능성도 중립적 태도에 근거하여 직관될 수 있다. 주체는 어떤 대상을 상상하려고 노력하면서 그 대상을 내적으로 정합적이지 않은 것으로서, 즉 모순적인 것으로서 의식할 수 있고, 이에 근거하여 그 대상의 선험적 불가능성을 발견할 수 있다. 예를 들어, 나는 둥근 사각형을 상상하려고 노력하면서 그것을 모순적인 것으로서 의식할 수 있다. 나는 아무리 노력해도 둥글면서 네모난 도형을 떠올릴 수 없다. 이에 근거하여 나는 둥근 사각형의 선험적 불가능성을 발견할 수 있다. 후설에 따르면, 어떤 대상을 상상하려는 노력에 근거하여 그 대상의 선험적 불가능성이 발견될 수 있다. 주체는 함께 직관될 수 없는 '내용들'로 이루어져 있는 '전체'를 상상하려고 노력하면서 내용들의 '경합', 즉 양립불가능성을 '경험한다.' "내용들이 전체의 통일 안에서 양립하지 않으면, [...] 내용들은 합일불가능하다. [...] 문제의 내용들을 위해 그리고 그것들의 '경쟁(Wettstreit)'을 제거하기 위해 경험적으로 노력하면서 우리는 내용들의 고유한 관계를 경험하는데(erfahren), [...] 그것은 경합(Widerstreit)의 관계이다."(Hua XIX, 637)

하지만 후설의 분석은 보완을 필요로 한다. 여기에서 '가능성'과 '불가능성'으로 파악되는 대상이 무엇인지, 그리고 그것이 어떻게 가능성과 불가능성으로 파악되는지 충분히 설명되지 않기 때문이다. 그러므로 인식적 감정을 통한 설명이 필요하다. 이를 위해 중립적 태도에서 일어나는 인식적 감정을 살펴보아야 한다. 어떤 대상이 있다는 믿음과 마찬가지로 어떤 대상에 대한 중립적 태도도 그 대상과 '정합하는' 대상들을 경험하려는 욕구이다. 하지만 여기에서 관건이 되는 정합성은 '전체적' 정합성이 아니라 '부분적' 정합성이다. 이러한 방식으로 정합적인 대상은 주체가 경험하는 '모든' 대상이 아니라 '어떤' 대상들을 고려하면 가장 정합적이다. 아래에서 이러한 정합성을 자세히 살펴보자.

앞에서(5. 1. 1.) 보았듯이, 주체가 경험하는 대상들 가운데 가장 정합적인 대상들은 주체가 있는 세계인 '현실세계(actual world)'를 이룬다. 그리고 이러한 대상들에 관한 경험들은 현실세계에 관한 경험을 이룬다. 마찬가지로 주체가 상상하는 대상들은 하나의 '상상 세계' 혹은 '가능세계(possible world)'를 이룰 수 있다. 그리고 이러한 대상들에 관한 경험들은 하나의 가능세계에 관한 경험을 이룰 수 있다. 후설에 따르면, 서로 정합하는 상상들은 '하나의 통일적인 상상 세계'에 관한 경험으로 통일된다. "하나의 상상은 상상들의 임의의 '연관'을 포괄하는데, 이 상상들은 [...] 하나의 가능한 상상, 직관적으로 통일적인 상상으로 합쳐지고, 그 안에서 하나의 통일적인 상상 세계가 정합하면서(zusammenstimmen) 상관자로서 구성된다."(EU, 201) 그래서 '현실적인 세계'에 관한 경험과 마찬가지로 '상상 세계'에 관한 경험도 '정합성', '모순', '양립불가능성' 등에 지배된다. "우리가 하나의 상상 안에서, 상관적

으로 하나의 상상 세계 안에서 지향적으로 움직이자마자, 정합성(Einstimmigkeit)과 모순, 양립불가능성이 있고, 우리가 현실적인 세계 안에 있는 대상들에 대해 제시한 모든 공간적이고 시간적인 위치 관계들도 여기에서 가능하다."(EU, 201) 현실세계에 관한 경험들이 서로 정합하는 것처럼 상상 세계에 관한 경험들도 서로 정합하고, 현실세계의 대상들이 서로 정합하는 것처럼 상상 세계의 대상들도 서로 정합한다. 그러므로 상상 세계는 모순적이거나 불합리한 세계가 아니라 "가능한 세계"(EU, 203), "절대적으로 순수한 가능성의 세계"(EU, 424)이다.

하지만 현실세계를 지배하는 정합성과 상상 세계를 지배하는 정합성 사이에는 차이가 있다. 앞에서(5. 1. 1.) 보았듯이, 현실적인 대상, 즉 있는 대상은 '전체적으로' 정합적이다. 그것은 주체가 경험하는 '모든' 대상을 고려하면 가장 정합적이다. 예를 들어, 내가 보는 사과는 내가 경험하는 모든 대상을 고려하면 가장 정합적이다. 그것은 내가 몸을 움직임에 따라 다르게 나타나고, 주변의 사물들과 인과관계에 있는 것으로서 나타난다. 반면에 그저 가능한 대상은 이러한 방식으로 정합적이지 않다. 그것은 그저 주체가 경험하는 '어떤' 대상들을 고려하면 가장 정합적이다. 이러한 의미에서 그것은 '부분적으로' 정합적이다. 예를 들어, 나는 켄타우로스를 상상하면서 사람의 상반신과 말의 하반신을 가지는 동물, 활을 쏘면서 들판을 달리는 전사 등을 떠올린다. 여기에서 켄타우로스는 내가 경험하는 '모든' 대상들을 고려하면 가장 정합적이지 않다. 그것은 내가 몸을 움직임에 따라 다르게 나타나지도 않고, 주변의 사물들과 인과관계에 있는 것으로서 나타나지도 않고, 내가 지금까지 들은 증언들과 부합하지도 않기 때문이다. 하지만 켄타우로스는 내가 경험하는 '어떤' 대상들을 고려하면 가장 정합적이다. 그것은 내가 떠올리는 사람의 상반신과 말의 하반신, 활과 화살, 들판 등과 가장 잘 정합하기 때문이다.[88]

그러므로 어떤 대상이 있다는 믿음과 그 대상에 대한 중립적 태도의 차이를 다음과 같이 설명할 수 있다. 전자는 어떤 대상과 '전체적으로' 정합하는 대상들을 경험하려는 욕구이고, 후자는 그 대상과 '부분적으로' 정합하는 대상들을 경험하려는 욕구이다. 예를 들어, 켄타우로스에 대한 중립적 태도는 켄타우로스와 '부분적으로' 정합하는 대상들, 이를테면 사람의 상반신, 말의 하반신, 활과 화살, 들판 등을 경험하려는 욕구이다. 만약 이러한 대상들이 경험되든지 경험되지 않든지 간에 내가 인식적으로 만족하지도 않고 실망하지도 않는다면, 어째서 내가 켄타우로스를 의식하는지 알 수 없을 것이다. 하지만 나는 켄타우로스와 '전체적으로' 정합하는 대상들이 경험될 것이라는 기대를 가지지 않는다. 나는 켄타우로스가 나의 몸의 움직임에 따라 다르게 나타나든지, 주변의 사물들과 인과관계에 있는 것으로서 나타나든지,

88) 부분적 정합성은 '내적' 정합성이다. 그것들은 서로의 필요충분조건이기 때문이다. 부분적으로 정합적인 대상, 즉 주체가 경험하는 어떤 대상들을 고려하면 가장 정합적인 대상은 내적으로 정합적이다. 역으로, 내적으로 정합적인 대상은 주체가 경험하는 어떤 대상들을 고려하면 가장 정합적이다.

사람들의 증언들과 부합하든지 그렇지 않든지 간에 인식적으로 만족하지도 않고 실망하지 않는다. 중립적 태도에서 주체는 그가 구상하는 대상과 '부분적으로' 정합하는 대상들에 대해서만 인식적 욕구를 가지고, '전체적으로' 정합하는 대상들에 대해서는 인식적 욕구를 가지지 않는다. 이러한 방식으로 주체는 그의 다른 경험들과 무관한 '고립된 경험들'을 자유롭게 추상할 수 있고, 그가 경험하는 다른 대상들과 무관한 '고립된 대상들', 즉 가능세계들을 자유롭게 추상할 수 있다. 이를 통해 주체는 현실과 무관한 대상들에 자유롭게 관계할 수 있다.[89]

지금까지 보았듯이, 중립적 태도 혹은 구상은 인식적 욕구이다. 그러므로 구상의 성공과 실패는 적절한 조건에서 인식적 욕구의 만족과 실망을 동반한다. 예를 들어, 내가 켄타우로스를 구상하면, 나는 그것과 '부분적으로' 정합하는 대상들, 이를테면 사람의 상반신, 말의 하반신, 활과 화살, 들판 등을 경험하려는 인식적 욕구를 가진다. 그런 다음 내가 이러한 대상들을 떠올리면 나의 구상이 성공한다. 그러면 적절한 조건에서 인식적 욕구가 만족되고 인식적 쾌가 경험된다. 마찬가지로 내가 둥근 사각형을 구상하면, 나는 그것과 '부분적으로' 정합하는 대상들, 이를테면 둥글면서 네모난 모양 등을 경험하려는 인식적 욕구를 가진다. 하지만 나는 이러한 대상들을 떠올리는 대신에 그저 둥근 모양, 그저 네모난 모양 등을 떠올릴 수밖에 없다. 나는 둥글면서 네모난 모양을 떠올릴 수 없기 때문이다. 그런데 그저 둥근 모양, 그저 네모난 모양 등은 둥근 사각형과 정합하지 않는다. 그러므로 나의 구상이 실패한다. 그러면 적절한 조건에서 인식적 욕구가 실망되고 인식적 불쾌가 경험된다.

이제 가능성과 불가능성에 관한 의식을 다음과 같이 설명할 수 있다. 먼저 가능성에 관한 의식을 다음과 같이 설명할 수 있다. 주체가 다음과 같은 기대를 가진다고 하자. 적절한 조건에서 어떤 대상과 '부분적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이다. 이러한 기대는 그 대상과 '부분적으로' 정합하는 대상들이 경험될 것이라는 기대로 이루어져 있다. 그런데 후자의 기대는 그 대상에 대한 긍정적 구상, 즉 그 대상이 가능하다는 믿음과 다른 것이 아니다.[90] 그러므로 전자의 기대는 그 대상이 가능하다는 믿음으로 이루어져 있다. 하지만 전자의 기대는 그 대상이 가능하다는 믿음으로부터 구별되는 새로운 의식이다. 그것은 그저 그 대상

89) 비논리적 대상들처럼 논리적 대상들도 구상될 수 있다. 예를 들어, 나는 켄타우로스의 '있음'을 구상할 수 있다. 이러한 구상은 나의 어떤 '고립된 경험들' 안에서 켄타우로스와 '전체적으로' 정합하는 대상들, 즉 사람의 상반신, 말의 하반신 등과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이라는 기대이다. 이러한 대상들은 내가 경험하는 '모든' 대상이 아니라 그저 '어떤' 대상들을 고려하면 켄타우로스와 '전체적으로' 정합한다. 그러므로 그것들이 진정한 의미에서 켄타우로스와 '전체적으로' 정합하는 것은 아니다. 그래서 나에게 켄타우로스의 있음은 '현실적인' 있음이 아니라 그저 '가능한' 있음이다.

90) x와 '부분적으로' 정합하는 대상들이 경험될 것이라는 기대는 x에 대한 긍정적 구상이다. 그것은 x가 가능하다는 믿음으로 간주될 수 있다. 하지만 이러한 믿음은 x에 관한 의식일 뿐 x의 '가능성'에 관한 의식이 아니다.

과 정합하는 대상들에 대한 기대가 아니라 '인식적 쾌'라는 새로운 대상에 대한 기대이기 때문이다. 그러므로 이러한 기대는 그 대상의 '가능성'이 있다는 믿음, 즉 그 대상의 가능성에 관한 의식과 다른 것이 아니다. 내가 이러한 기대를 가지면, 나는 가능성을 의식한다. 여기에서 나는 가능성을 직관할 수도 있고 비직관적으로 의식할 수도 있다. 내가 그 대상과 정합하는 대상들과 함께 실제로 인식적 쾌를 경험하면, 나는 가능성을 직관한다. 여기에서 나는 인식적 쾌를 정확한 의미에서 가능성으로 '파악한다.' 반면에 내가 이러한 인식적 쾌를 그저 기대하면, 혹은 대상들과 함께 이러한 인식적 쾌를 경험하지 못하면, 나는 가능성을 비직관적으로 의식한다. 그러므로 다음을 정식화할 수 있다.

(1) 주체가 다음과 같은 기대를 가진다고 하자. x와 '부분적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이다. 그러면 주체는 x의 가능성을 의식한다. 여기에서 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험되면 x의 가능성이 직관되고, 그렇지 않으면 x의 가능성이 직관되지 않는다.

예를 들어, 나는 켄타우로스를 구상하는 데 성공한다. 나는 켄타우로스와 '부분적으로' 정합하는 대상들, 이를테면 사람의 상반신, 말의 하반신, 활과 화살, 들판 등과 함께 인식적 쾌를 경험한다. 여기에서 나는 켄타우로스를 '가능한 것으로서' 의식하면서 '긍정적 성격'을 경험한다. 나아가 나는 앞으로도 켄타우로스와 정합하는 대상들과 함께 긍정적 성격이 경험될 것이라는 기대를 가진다. 이러한 기대는 켄타우로스가 가능하다는 믿음으로 이루어질 뿐만 아니라 이러한 믿음으로부터 구별되는 새로운 의식이다. 그러므로 이러한 기대는 켄타우로스의 '가능성'이 있다는 믿음, 즉 켄타우로스의 가능성에 관한 의식과 다른 것이 아니다. 여기에서 나는 켄타우로스와 정합하는 대상들과 함께 긍정적 성격을 '경험하므로', 켄타우로스의 가능성을 직관한다. 반면에 나는 이러한 긍정적 성격을 아직 경험하지 않은 채 그저 기대할 수도 있다. 그러면 나는 켄타우로스의 가능성을 비직관적으로 의식한다.

마찬가지로 불가능성에 관한 의식을 다음과 같이 설명할 수 있다. 주체가 다음과 같은 기대를 가진다고 하자. 적절한 조건에서 어떤 대상과 '부분적으로' 정합하지 않는 대상들과 함께 인식적 불쾌가 경험될 것이다. 이러한 기대는 그 대상과 '부분적으로' 정합하지 않는 대상들이 경험될 것이라는 기대로 이루어져 있다. 그런데 후자의 기대는 그 대상에 대한 부정적 구상, 즉 그 대상이 불가능하다는 믿음과 다른 것이 아니다.[91] 그러므로 전자의 기대는 그 대상이 불가능하다는 믿음으로 이루어

91) x와 '부분적으로' 정합하지 않는 대상들이 경험될 것이라는 기대는 x에 대한 부정적 구상이다. 그것은 x가 불가능하다는 믿음으로 간주될 수 있다. 하지만 이러한 믿음은 x에 관한 의식일 뿐 x의 '불가능성'에 관한 의식이 아니다.

져 있다. 하지만 전자의 기대는 그 대상이 불가능하다는 믿음으로부터 구별되는 새로운 의식이다. 그것은 그저 그 대상과 정합하지 않는 대상들에 대한 기대가 아니라 '인식적 불쾌'라는 새로운 대상에 대한 기대이기 때문이다. 그러므로 이러한 기대는 그 대상의 '불가능성'이 있다는 믿음, 즉 그 대상의 불가능성에 관한 의식과 다른 것이 아니다. 내가 이러한 기대를 가지면, 나는 불가능성을 의식한다. 여기에서 나는 불가능성을 직관할 수도 있고 비직관적으로 의식할 수도 있다. 내가 그 대상과 정합하지 않는 대상들과 함께 실제로 인식적 불쾌를 경험하면, 나는 불가능성을 직관한다. 여기에서 나는 인식적 불쾌를 정확한 의미에서 불가능성으로 '파악한다.' 반면에 내가 이러한 인식적 불쾌를 그저 기대하면, 혹은 대상들과 함께 이러한 인식적 불쾌를 경험하지 못하면, 나는 불가능성을 비직관적으로 의식한다. 그러므로 다음을 정식화할 수 있다.

(2) 주체가 다음과 같은 기대를 가진다고 하자. x와 '부분적으로' 정합하지 않는 대상들과 함께 인식적 불쾌가 경험될 것이다. 그러면 주체는 x의 불가능성을 의식한다. 여기에서 대상들과 함께 인식적 불쾌가 경험되면 x의 불가능성이 직관되고, 그렇지 않으면 x의 불가능성이 직관되지 않는다.

예를 들어, 나는 둥근 사각형을 구상하는 데 실패한다. 나는 둥근 사각형과 '부분적으로' 정합하지 않는 대상들, 이를테면 그저 둥근 모양, 그저 네모난 모양 등과 함께 인식적 불쾌를 경험한다. 여기에서 나는 둥근 사각형을 '불가능한 것으로서' 의식하면서 '부정적 성격'을 경험한다. 나아가 나는 앞으로도 둥근 사각형과 정합하지 않는 대상들과 함께 부정적 성격이 경험될 것이라는 기대를 가진다. 이러한 기대는 둥근 사각형이 불가능하다는 믿음으로 이루어질 뿐만 아니라 이러한 믿음으로부터 구별되는 새로운 의식이다. 그러므로 이러한 기대는 둥근 사각형의 '불가능성'이 있다는 믿음, 즉 둥근 사각형의 불가능성에 관한 의식과 다른 것이 아니다. 여기에서 나는 둥근 사각형과 정합하지 않는 대상들과 함께 부정적 성격을 '경험하므로', 둥근 사각형의 불가능성을 직관한다. 반면에 나는 이러한 부정적 성격을 아직 경험하지 않은 채 그저 기대할 수도 있다. 그러면 나는 둥근 사각형의 불가능성을 비직관적으로 의식한다.

지금까지 가능성과 불가능성에 관한 의식이 어떻게 일어나는지 살펴보았다. 나아가 불가능성에 관한 의식을 통해 '필연성(necessity)'에 관한 의식을 설명할 수 있다. 어떤 대상의 필연성은 그 대상의 '없을 수 없음', 즉 그 대상의 '없음의 불가능성'이다. 그러므로 필연성에 관한 의식은 이러한 불가능성에 관한 의식이다. 예를 들어, 나는 소크라테스가 사람임의 필연성을 다음과 같은 방식으로 의식할 수 있다. 나는 소크라테스가 사람이 아님, 즉 소크라테스가 사람이라는 사태(state of affairs)의

‘없음’을 구상한다. 하지만 나의 구상은 실패한다. 나는 소크라테스가 사람이 아닌 상황을 상상할 수 없기 때문이다. 이에 근거하여 나는 지금까지 살펴본 방식으로 소크라테스가 사람이라는 사태의 ‘없음의 불가능성’을 직관할 수 있다. 그런데 이러한 불가능성은 소크라테스가 사람이 아닐 수 없음, 즉 소크라테스가 사람임의 필연성과 다른 것이 아니다. 그러므로 나는 소크라테스가 사람임의 필연성을 직관한다.[92]

후설에 따르면, 필연성에 관한 의식에는 다음과 같은 단계들이 있다. (1) 상상 속에서 대상을 자유롭게 변경한다. (2) 이러한 변경 가운데 ‘불변하는 것’, 즉 그것 없이 대상을 상상할 수 없는 것을 발견한다. 먼저 주체는 ‘순수한 상상 속에서’ 어떤 ‘원형’을 자유롭게 변경하면서 그것의 ‘모상들’을 산출할 수 있다.

“우리는 전형(Vorbild)으로서의 사실에 의해 인도되는데, 그것을 순수한 상상 속에서 변형하기 위해 그러하다. 거기에서 언제나 새로운 유사한 상들이 모상(Nachbild)들로서, 상상의 상들로서 얻어져야 하는데, 그것들은 원형(Urbild)과 전반적으로 구체적으로 유사하다. 그렇게 우리는 자유롭게 자의적으로 변경된 것들을 산출하고, 그것들 각각은 전체 변경 과정 자체와 마찬가지로 ‘임의(beliebig)’라는 주관적인 체험 양상 안에서 등장한다.”(EU, 411)

그런 다음 주체는 이러한 자유로운 변경 가운데 ‘불변하는 것’, ‘필연적인 일반적 형식’을 발견할 수 있다(EU, 411). 이러한 형식은 주체가 대상을 어떻게 변경하든지 간에 벗어날 수 없는 ‘고유한 구속’, 대상의 ‘필연적인 구조’이다.

“그렇게 우리는 모든 현실을 순수한 가능성으로, 자유로운 임의의 영역으로 고양할 수 있다. 하지만 이때 자유로운 임의도 고유한 구속을 가진다는 점이 드러난다. 상상적인 임의에서 [...] 변경될 수 있는 것은 필연적인 구조, 즉 형상(Eidos)을 가지고, 이와 함께 한 대상이 이 종류의 대상이려면 그것에 무엇이 귀속되어야 하는지 결정하는 필연성의 법칙들을 가진다.”(EU, 426)[93]

예를 들어, 나는 상상 속에서 소크라테스를 자유롭게 변경한다. 나는 소크라테스가 왕인 상황, 소크라테스가 처형당하지 않는 상황, 소크라테스가 젊은 나이에 죽는 상황 등을 상상한다. 그런데 내가 소크라테스를 아무리 자유롭게 변경하더라도 나

92) 아래에서(5. 2. 1.) x가 P라는 사태, 즉 x가 P인 속성을 가진다는 사태에 관한 의식을 자세히 분석할 것이다.

93) 여기에서 후설은 ‘보편자’, 그것도 대상들이 필연적으로 속하는 보편자에 관한 의식을 분석하고 있다. 하지만 필연성이 보편자에 국한되어야 할 필요는 없다. ‘개별적인’ 성격도 필연성을 가질 수 있기 때문이다. 예를 들어, 사과는 필연적으로 부피를 가지지만, 사과의 부피는 보편자가 아니라 개별적인 성격이다. 그러므로 보편자 의식에 대한 분석은 필연성 의식에 대한 분석으로부터 제거될 수 있다.

는 소크라테스를 사람으로서, 동물 등으로서 상상할 수밖에 없다. 여기에서 사람이라는 성격, 동물이라는 성격 등은 소크라테스에 대해 불변적이고 필연적이다. 하지만 그렇다고 해서 내가 이러한 성격들의 '불변성' 혹은 '필연성'을 의식해야 하는 것은 아니다. 비록 내가 지금까지 소크라테스를 상상하면서 이러한 성격들을 공통적으로 경험했더라도, 이는 그것들의 '불변성' 혹은 '필연성'을 발견하기 위해 충분하지 않다. 지금까지 소크라테스의 '가변적인' 혹은 '우연적인' 성격들도 공통적으로 경험되었기 때문이다. 이를테면 나는 지금까지 소크라테스를 남성으로서, 그리스인 등으로서 상상했다. 하지만 그렇다고 해서 내가 남성이라는 성격, 그리스인이라는 성격 등의 '불변성' 혹은 '필연성'을 의식해야 하는 것은 아니다. 그러므로 '불변성' 혹은 '필연성'을 의식하기 위해 나는 사람이라는 성격, 동물이라는 성격 등이 소크라테스에게 '없을 수 없음'을 의식해야 한다. 나는 소크라테스가 사람이라는 사태, 소크라테스가 동물이라는 사태를 의식해야 하고, 이러한 사태의 '없음의 불가능성'을 의식해야 한다. 그리고 앞에서 보았듯이 이러한 불가능성은 이러한 사태의 '없음'에 대한 구상의 실패에 근거하여 직관된다.

그러므로 지금까지의 논의를 다음과 같이 정리할 수 있다. (1) 어떤 대상의 가능성에 관한 의식은 그 대상과 '부분적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이라는 기대이다. (2) 어떤 대상의 불가능성에 관한 의식은 그 대상과 '부분적으로' 정합하지 않는 대상들과 함께 인식적 불쾌가 경험될 것이라는 기대이다. (3) 어떤 대상의 필연성에 관한 의식은 그 대상의 없음의 불가능성에 관한 의식이다.

제2절 논리적 관계

앞에서(5. 1.) 살펴본 논리적 형식들은 대상들 '각각에' 귀속되었다. 반면에 아래에서 살펴볼 논리적 형식들은 '복수의' 대상들에 귀속된다. 이러한 의미에서 그것들은 '논리적 관계'이다. 여기에는 동일성과 부분전체 관계, 관계와 항(term)의 관계, 유사성, 도출(derivation)과 인과관계, 집합과 보편자(universal) 등이 속한다. 예를 들어, 샛별과 개밥바라기에 동일성이 귀속된다. 사과와 빨강 계기(Moment)에 부분전체 관계가 귀속된다. 철수가 영희를 잡아당기면, 철수, 영희, 잡아당김에 관계와 항의 관계가 귀속된다. 철수, 영희, 민호에 유사성이 귀속된다. 비가 오는 사건과 사람들이 우산을 쓰는 사건에 하나로부터 다른 하나가 도출되는 관계와 인과관계가 귀속된다. 철수와 영희에 집합 {철수, 영희}가 귀속된다. 철수, 영희, 민호 등에 사람의 보편자가 귀속된다.

논리적 값과 마찬가지로 논리적 관계는 대상들이 가지는 인식적 가치이다. 그것

은 대상들이 그것들 각각의 논리적 값들과 관련하여 가지는 관계, 나아가 그것들 각각의 논리적 관계들과 관련하여 가지는 관계이다. 아래에서 보다시피, 동일성과 부분전체 관계는 한 대상이 '있는 것으로서' 직관되면 다른 대상이 '있는 것으로서' 직관되는 관계이다. 관계와 항의 관계는 어떤 대상들의 '부분들'을 통해 다른 대상이 직관되는 관계이다. 유사성은 어떤 대상들의 '부분들'이 직관되면 이러저러한 불특정한 대상이 '가능한 것으로서' 의식되는 관계이다. 도출과 인과관계는 한 대상이 '있으면' 다른 대상이 '있는' 관계이다. 집합과 보편자는 어떤 대상들이 모두 '있는' 관계, 모두 이러저러한 '부분들'을 가지는 관계 등이다. 그러므로 논리적 관계에 관한 의식은 논리적 값 혹은 논리적 관계에 관한 의식으로 이루어져 있다. 따라서 다음과 같이 말할 수 있다. 이러저러한 논리적 값들이 이러저러한 논리적 관계들로 파악되고, 다시 후자의 논리적 관계들이 더 복잡한 논리적 관계들로 파악된다.

아래에서 나는 논리적 관계에 대한 후설의 분석을 자세히 살펴보고 그것을 새로운 관점에서 다시 전개할 것이다. 나는 먼저 동일성과 부분전체 관계(5. 2. 1.), 관계와 항의 관계(5. 2. 2.), 그리고 유사성(5. 2. 3.)을 살펴볼 것이다. 이러한 논리적 관계들은 대상들이 이러저러한 속성 혹은 관계를 가진다는 '정언(categorical)' 사태(state of affairs)에 해당한다. 그런 다음 나는 도출과 인과관계를 살펴볼 것이다(5. 2. 4.). 이러한 논리적 관계들은 한 대상이 이러저러하면 다른 대상이 이러저러하다는 '가언(hypothetical)' 사태에 해당한다. 마지막으로 나는 집합과 보편자를 살펴볼 것이다(5. 2. 5.). 이러한 논리적 관계들은 대상들이 '모두' 이러저러하다는 '전칭(universal)' 사태에 해당한다.

1. 동일성과 부분전체 관계

먼저 후설이 동일성 의식과 부분전체 의식을 어떻게 분석하는지 살펴보자. 앞에서(2장) 보았듯이, 후설에 따르면 어떤 대상들의 '합치(Deckung)'가 그 대상들의 동일성 혹은 부분전체 관계로 파악된다. 예를 들어, 샛별과 개밥바라기의 합치가 그것들의 동일성으로 파악되고, 벽돌집과 벽돌의 합치가 그것들의 부분전체 관계로 파악된다.

먼저 후설이 동일성 의식을 어떻게 분석하는지 살펴보자. 『경험과 판단』에서 후설은 동일성 의식을 다음과 같이 분석한다. (1) 동일한 대상들이 합치한다. (2) 이러한 합치가 '능동적으로' 실행되고, 이를 통해 대상들의 동일성이 직관된다.

(1) 동일한 대상들이 합치한다. 주체는 어떤 대상 'S'를 관찰하면서 그것을 'p'인 것으로서 의식할 수도 있고, 'q'인 것으로서 의식할 수도 있다. 그러면 주체는 'p로서 규정된 S'와 'q로서 규정된 S'를 의식한다. 하지만 이러한 대상들은 '수동적으로

합치한다.' 다시 말해, '동일한 것으로서' 의식된다. "S가 p로서, 나아가 q 등으로서 직관적으로 규정되면, [...] p로서 규정된 S가 q로서 규정된 S와 어떤 자명성 안에서 수동적으로 합치한다. S는 동일한 것으로서 직관적으로 우리 앞에 있고, 우리의 주제적 관심은 그것의 점점 더 풍부해지는 규정에 유일하게 향해 있다."(EU, 280)

(2) 이러한 합치가 '능동적으로' 실행되고, 이를 통해 대상들의 동일성이 직관된다. 'p로서 규정된 S'와 'q로서 규정된 S'가 더 이상 당연하게 동일한 것으로 간주되지 않을 수 있고, 그래서 그것들의 '동일성을 확정하려는 욕구'가 일어날 수 있다. "서로 분리되어 실행된 'S가 p이다.'라는 규정과 'S가 q이다.'라는 규정이 기억에 떠오르면, 한번은 p로서 규정되고 한번은 q로서 규정된 S의 동일성을 확정하려는 욕구(Bedürfnis)가 일어날 수 있다."(EU, 281) 이러한 욕구는 대상들의 합치를 실현하려는 욕구이다. '처음에' 대상들 사이에 '수동적으로 일어난 동일성 종합'이 '이제 자발적으로 실행된다.' 그리고 이를 통해 대상들이 동일하다는 '판단', 즉 동일성에 관한 의식이 일어난다. "처음에 Sp와 Sq 사이에 수동적으로 일어난 동일성 종합이 이제 자발적으로 실행되고, 'p인 S가 q인 S와 동일하다.'라는 형식의 판단이 일어난다."(EU, 281)

그러므로 동일성 의식은 동일한 대상들의 합치를 '자발적으로 실행하는' 것, 즉 동일한 대상들의 합치를 어떤 방식으로 추구하는 것이다. 그리고 이러한 합치가 어떤 방식으로 경험되면 동일성이 직관된다.

이제 부분전체 의식에 대한 후설의 분석을 살펴보자. 『경험과 판단』에서 후설은 부분전체 의식을 다음과 같이 분석한다. (1) 명시화(Explikation)에서 전체와 부분이 합치한다. (2) 이러한 합치가 능동적으로 실행되고, 이를 통해 부분전체 관계가 직관된다.

(1) 명시화에서 전체와 부분의 합치가 일어난다. 주체는 어떤 전체 'S'를 관찰하면서 그것의 계기 'p'를 부각한다. 그러면 S와 p의 '합치'가 일어나고, S가 p를 통해 '의미 증가'를 얻는다. "우리는 기체(Substrat) S의 명시화에서 S와 그것을 규정하는 계기 p의 합치가 들어옴을 보았다. 그 기체는 S로부터 p로 넘어가는 이러한 종합에서 여전히 붙들려(im Griff) 유지되는 기체로서 의미 증가(Sinneszuwachs)를 얻는다."(EU, 242) 하지만 이러한 합치 혹은 의미 증가는 아직 'S가 p이다.'라는 '술어적 판단', 즉 S와 p의 부분전체 관계에 관한 의식이 아니다. "우리가 S를 붙들어 유지하면서 그것의 계기 p로 넘어가면, 그래서 이러한 합치함, S가 p로 '좁아짐'을 체험하면, 우리는 이와 함께 아직 S를 술어적(prädikativ) 판단에서 주어로서 정립하지 않았고, 'S가 p이다.'라는 방식으로 계기를 가지는 것으로서 규정하지 않았다."(EU, 242-243)

(2) 이러한 합치가 '능동적으로' 실행되고, 이를 통해 부분전체 관계가 직관된다. 이제 주체는 S와 p의 '합치' 혹은 S의 '의미 증가 자체'에 '관심을 가지고', 이러한

합치 혹은 의미 증가를 ‘활동적으로 산출하려 한다.’

“한 능동적 지향이 이전에 그저 수동적 합치였던 것을 포착하려 한다. 그래서 p로 능동적으로 넘어가면서 S에서 증가된 것을 근원적으로 활동적으로(tätig) 산출하려 한다. 능동적 자아로서 나는 S의 의미 증가에 향한 채, 그리고 의미 증가 자체에 관심을 가진 채 [p로] 넘어감과 부분적 합치를 자유로운 활동으로서 실행하고, 그래서 규정하는 지향, 즉 넘어감과 합치로부터 생긴 의미를 가지는 S에 대한 지향을 충족한다.”(EU, 244)

이를 통해 ‘S가 p이다.’라는 술어적 판단이 일어난다. 그것은 S와 p의 부분전체 관계에 관한 의식이다. “이제 능동적으로 수립된 의식, 즉 ‘S가 p이다.’라는 방식으로 S가 p를 통해 규정된다는 의식이 처음으로 성립하는데, 이러한 능동성은 그저 종합적 능동성일 뿐만 아니라 종합 자체의 능동성이다.”(EU, 244)

그래서 후설은 부분전체 의식의 ‘두 단계’를 구별한다. 첫 번째 단계는 전체로부터 그것과 ‘합치하는’ 계기를 부각하는 것이고, 두 번째 단계는 이러한 합치 혹은 전체의 ‘의미가 풍부해짐’을 ‘활동적으로’ 다시 산출하는 것, 나아가 의미가 풍부해짐을 ‘자각하고 만족하는 것’이다.

“본질적으로 술어적 종합은 언제나 두 단계를 가진다. 1. S로부터 합치하는 두드러지는 계기들 p, q, ...로 넘어가는 것. [...] 2. 하지만 자아가 그의 관심을 S로 돌이켜 향하고, 이를테면 먼저 p를 다시 특별히 붙들면서, 새로운 시선을 그리로 향하면서, p로 새롭게 넘어가면서 [S의] 의미가 풍부해짐을 근원적으로 활동적으로 다시 산출하면서 그것을 자각하고 만족하는 것은 어떤 새로운 것이다.”(EU, 246)

그러므로 부분전체 의식은 전체와 부분의 합치에 ‘관심을 가지고’ 그것을 ‘활동적으로 산출하는’ 것, 즉 전체와 부분의 합치를 어떤 방식으로 추구하는 것이다. 그리고 이러한 합치가 어떤 방식으로 경험되면 부분전체 관계가 직관된다.

하지만 후설의 분석은 보완을 필요로 한다. 여기에서 동일한 대상들의 ‘합치’, 전체와 부분의 ‘합치’가 무엇인지, 그리고 그것들이 어떻게 동일성과 부분전체 관계로 파악되는지 충분히 설명되지 않기 때문이다. 동일성과 부분전체 관계로 파악되는 것은 ‘외적 대상’이어야 한다. 만약 그것이 ‘심적 대상’이라면 반성 이론이 도출될 것이기 때문이다. 하지만 후설의 분석에서는 이러한 외적 대상이 무엇인지 충분히 밝혀지지 않는다. 서로 합치하는 동일한 대상들, 서로 합치하는 전체와 부분은 그것들의 동일성과 부분전체 관계로 파악되기에 충분하지 않기 때문이다. 그런데 앞에서(4. 1. 4.) 보았듯이 이러한 대상들과 함께 ‘인식적 쾌들’이 경험된다. 그러므로 인식적 감정을 통해 동일성 의식과 부분전체 의식을 설명할 수 있다. 이러한 설명에 따르면, 서로 합치하는 동일한 대상들, 서로 합치하는 전체 및 부분과 함께 경험되는

인식적 쾌들이 동일성과 부분전체 관계로 파악된다.

이제 후설의 분석을 다시 전개하자. 먼저 동일성 의식을 다음과 같이 분석할 수 있다. 앞에서(4. 1. 4.) 보았듯이, 후설이 말하는 동일한 대상들의 '합치'는 어떤 대상들이 동일하다는 믿음이 검증되는 상태로 간주될 수 있다. 그리고 이러한 믿음이 검증되는 상태는 다음과 같이 분석될 수 있다. 한 대상이 지각되면 오직 그래야만 다른 대상이 지각된다. 그래서 (1) 한 대상이 직관되고 그것이 있다는 믿음이 검증되면 오직 그래야만 (2) 다른 대상이 직관되고 그것이 있다는 믿음이 검증된다. 예를 들어, 나는 '샛별과 개밥바라기가 동일하다.'라는 믿음을 검증한다. 여기에서 나는 샛별을 지각하면 오직 그래야만 개밥바라기를 지각하는 상태에 있다. 그래서 나는 샛별을 직관하면서 그것이 있다는 믿음을 검증하면 오직 그래야만 개밥바라기를 직관하면서 그것이 있다는 믿음을 검증하는 상태에 있다. 샛별과 개밥바라기가 이러한 방식으로 경험되면 그것들이 동일하다는 믿음이 검증되고, 그렇지 않으면 그것들이 동일하다는 믿음이 반증된다. 그러므로 다음을 정식화할 수 있다. (x와 y가 동일하다는 믿음이 검증된다. ↔ x가 직관되고 x가 있다는 믿음이 검증되면 오직 그래야만 y가 직관되고 y가 있다는 믿음이 검증된다.)

그런데 어떤 대상들이 동일하다는 믿음이 검증된다는 것은 적절한 조건에서 이러한 믿음을 검증하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험된다는 것이다. 지금까지 보았듯이, 어떤 두 대상이 동일하다는 믿음이 검증된다는 것은 (1) 한 대상이 직관되고 그것이 있다는 믿음이 검증되면 오직 그래야만 (2) 다른 대상이 직관되고 그것이 있다는 믿음이 검증된다는 것이다. 그런데 앞에서(5. 1. 1.) 보았듯이 어떤 대상이 있다는 믿음이 검증된다는 것은 적절한 조건에서 그 대상과 '전체적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험된다는 것이다. 그러므로 어떤 두 대상이 동일하다는 믿음이 검증된다는 것은 적절한 조건에서 (1) 한 대상 및 그것과 '전체적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험되면 오직 그래야만 (2) 다른 대상 및 그것과 '전체적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험된다는 것이다. 그리고 이러한 방식으로 경험되는 인식적 쾌들이 대상들의 '동일성'으로 파악될 수 있다.

이제 동일성 의식을 다음과 같이 설명할 수 있다. 주체가 다음과 같은 기대를 가진다고 하자. 적절한 조건에서 (1) 한 대상 및 그것과 '전체적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험되면 오직 그래야만 (2) 다른 대상 및 그것과 '전체적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이다. 이러한 기대는 그 대상들이 동일하다는 믿음을 검증하는 대상들이 경험될 것이라는 기대로 이루어져 있다. 그런데 후자의 기대는 그 대상들이 동일하다는 믿음과 다른 것이 아니다. 그러므로 전자의 기대는 그 대상들이 동일하다는 믿음으로 이루어져 있다. 하지만 전자의 기대는 이러한 믿음으로부터 구별되는 새로운 의식이다. 그것은 그저 이러한 믿음을

검증하는 대상들에 대한 기대가 아니라 '인식적 쾌'라는 새로운 대상에 대한 기대이기 때문이다. 그러므로 이러한 기대는 그 대상들의 '동일성'이 있다는 믿음, 즉 그 대상들의 동일성에 관한 의식과 다른 것이 아니다. 내가 이러한 기대를 가지면, 나는 동일성을 의식한다. 여기에서 나는 동일성을 직관할 수도 있고 비직관적으로 의식할 수도 있다. 내가 대상들과 함께 실제로 인식적 쾌들을 경험하면, 나는 동일성을 직관한다. 여기에서 나는 인식적 쾌들을 정확한 의미에서 동일성으로 '파악한다.' 반면에 내가 대상들과 함께 경험되는 인식적 쾌들을 그저 기대하면, 혹은 대상들과 함께 인식적 쾌들을 경험하지 못하면, 나는 동일성을 비직관적으로 의식한다. 그러므로 다음을 정식화할 수 있다.

(1) 주체가 다음과 같은 기대를 가진다고 하자. (a) x 및 x와 '전체적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험되면 오직 그래야만 (b) y 및 y와 '전체적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이다. 그러면 주체는 x와 y의 동일성을 의식한다. 여기에서 대상들과 함께 인식적 쾌들이 경험되면 x와 y의 동일성이 직관되고, 그렇지 않으면 x와 y의 동일성이 직관되지 않는다.

예를 들어, 나는 '샛별과 개밥바라기가 동일하다.'라는 믿음을 검증한다. 나는 밤하늘에서 샛별 및 그것과 '전체적으로' 정합하는 대상들을 보면서 인식적 쾌를 경험할 뿐만 아니라 개밥바라기 및 그것과 '전체적으로' 정합하는 대상들을 보면서 인식적 쾌를 경험한다. 여기에서 나는 '샛별과 개밥바라기가 동일하다.'라는 믿음을 검증하면서 '긍정적 성격들'을 동시에 경험한다. 나아가 나는 앞으로도 이러한 믿음을 검증하는 대상들과 함께 긍정적 성격들이 동시에 경험될 것이라는 기대를 가진다. 이러한 기대는 샛별과 개밥바라기가 동일하다는 믿음으로 이루어질 뿐만 아니라 이러한 믿음으로부터 구별되는 새로운 의식이다. 그러므로 이러한 기대는 샛별과 개밥바라기의 '동일성'이 있다는 믿음, 즉 샛별과 개밥바라기의 동일성에 관한 의식과 다른 것이 아니다. 여기에서 나는 대상들과 함께 긍정적 성격들을 동시에 '경험하므로', 샛별과 개밥바라기의 동일성을 '직관한다.' 반면에 나는 이러한 긍정적 성격들을 아직 경험하지 않은 채 그저 기대할 수도 있다. 그러면 나는 샛별과 개밥바라기의 동일성을 '비직관적으로' 의식한다.

부분전체 관계에 관한 의식도 유사한 방식으로 분석될 수 있다. 앞에서(4. 1. 4.) 보았듯이, 후설이 말하는 전체와 부분의 '합치'는 한 대상이 다른 대상으로 이루어진다는 믿음이 검증되는 상태로 간주될 수 있다. 그리고 이러한 믿음이 검증되는 상태는 다음과 같이 분석될 수 있다. 후자가 지각되면 전자가 지각된다. 그래서 (1) 후자가 직관되고 그것이 있다는 믿음이 검증되면 (2) 다른 대상이 직관되고 그것이 있다는 믿음이 검증된다. 나아가 (3) 전자가 있다는 믿음이 검증되면 후자가 있다는

믿음이 검증된다. 예를 들어, 나는 '벽돌집이 벽돌로 이루어진다.'라는 믿음을 검증한다. 여기에서 나는 벽돌을 지각하면 벽돌집을 함께 지각하는 상태에 있다. 그래서 나는 벽돌을 직관하면서 그것이 있다는 믿음을 검증하면 벽돌집을 함께 직관하면서 그것이 있다는 믿음을 함께 검증하는 상태에 있다. 반면에 그 역도 성립해야 할 필요는 없다. 나는 벽돌집을 지각하면서 벽돌을 함께 지각해야 할 필요가 없다. 나는 벽돌을 지각하지 않은 채 벽돌집의 다른 부분들, 이를테면 지붕, 문, 창문 등을 통해 벽돌집을 지각할 수 있기 때문이다. 물론 나는 벽돌집의 어떤 측면들을 향해 몸을 움직이면 벽돌이 지각될 것이라는 기대를 가진다. 하지만 벽돌이 지금 지각되어야 하는 것은 아니다. 나아가 나는 벽돌집이 있다는 믿음을 검증하면 벽돌이 있다는 믿음을 함께 검증한다. 내가 벽돌집을 지각할 수 있으면, 나는 벽돌도 지각할 수 있다. 그래서 내가 벽돌집을 지각하거나 그것이 있다는 증거를 지각하면서 벽돌집이 있다는 믿음을 검증하면, 나는 벽돌이 있다는 믿음을 함께 검증한다. 벽돌집과 벽돌이 이러한 방식으로 경험되면 벽돌집이 벽돌로 이루어진다는 믿음이 검증되고, 그렇지 않으면 벽돌집이 벽돌로 이루어진다는 믿음이 반증된다. 그러므로 다음을 정식화할 수 있다. (x가 y로 이루어진다는 믿음이 검증된다. ↔ (y가 직관되고 y가 있다는 믿음이 검증되면, x가 직관되고 x가 있다는 믿음이 검증된다. 그리고 x가 있다는 믿음이 검증되면 y가 있다는 믿음이 검증된다.))

그런데 한 대상이 다른 대상으로 이루어진다는 믿음이 검증된다는 것은 적절한 조건에서 이러한 믿음을 검증하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험된다는 것이다. 지금까지 보았듯이, 한 대상이 다른 대상으로 이루어진다는 믿음이 검증된다는 것은 (1) 후자가 직관되고 그것이 있다는 믿음이 검증되면 (2) 전자가 직관되고 그것이 있다는 믿음이 검증된다는 것, 나아가 (3) 전자가 있다는 믿음이 검증되면 후자가 있다는 믿음이 검증된다는 것이다. 그런데 앞에서(5. 1. 1.) 보았듯이 어떤 대상이 있다는 믿음이 검증된다는 것은 적절한 조건에서 그 대상과 '전체적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험된다는 것이다. 그러므로 한 대상이 다른 대상으로 이루어진다는 믿음이 검증된다는 것은 적절한 조건에서 (1) 후자 및 그것과 '전체적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험되면 (2) 전자 및 그것과 '전체적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험된다는 것, 나아가 (3) 전자와 '전체적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험되면 후자와 '전체적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험된다는 것이다. 그리고 이러한 방식으로 경험되는 인식적 쾌들이 대상들의 '부분전체 관계'로 파악될 수 있다.

이제 부분전체 의식을 다음과 같이 설명할 수 있다. 주체가 다음과 같은 기대를 가진다고 하자. 적절한 조건에서 (1) 한 대상 및 그것과 '전체적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험되면 (2) 다른 대상 및 그것과 '전체적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이다. 나아가 (3) 후자와 '전체적으로' 정합하

는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험되면 전자와 '전체적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이다. 이러한 기대는 한 대상이 다른 대상으로 이루어진다는 믿음을 검증하는 대상들이 경험될 것이라는 기대로 이루어져 있다. 그런데 후자의 기대는 한 대상이 다른 대상으로 이루어진다는 믿음과 다른 것이 아니다. 그러므로 전자의 기대는 한 대상이 다른 대상으로 이루어진다는 믿음으로 이루어져 있다. 하지만 전자의 기대는 이러한 믿음으로부터 구별되는 새로운 의식이다. 그것은 그저 이러한 믿음을 검증하는 대상들에 대한 기대가 아니라 '인식적 쾌'라는 새로운 대상에 대한 기대이기 때문이다. 그러므로 이러한 기대는 그 대상들의 '부분전체 관계'가 있다는 믿음, 즉 그 대상들의 부분전체 관계에 관한 의식과 다른 것이 아니다. 내가 이러한 기대를 가지면, 나는 부분전체 관계를 의식한다. 여기에서 나는 부분전체 관계를 직관할 수도 있고 비직관적으로 의식할 수도 있다. 내가 대상들과 함께 실제로 인식적 쾌들을 경험하면, 나는 부분전체 관계를 직관한다. 여기에서 나는 인식적 쾌들을 정확한 의미에서 부분전체 관계로 '파악한다.' 반면에 내가 대상들과 함께 경험되는 인식적 쾌들을 그저 기대하면, 혹은 대상들과 함께 인식적 쾌들을 경험하지 못하면, 나는 부분전체 관계를 비직관적으로 의식한다. 그러므로 다음을 정식화할 수 있다.

(2) 주체가 다음과 같은 기대를 가진다고 하자. (a) y 및 y와 '전체적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험되면 (b) x 및 x와 '전체적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이다. 그리고 (c) x와 '전체적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험되면 y와 '전체적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이다. 그러면 주체는 x와 y의 부분전체 관계, 즉 x가 y로 이루어짐을 의식한다. 여기에서 대상들과 함께 인식적 쾌들이 경험되면 x와 y의 부분전체 관계가 직관되고, 그렇지 않으면 x와 y의 부분전체 관계가 직관되지 않는다.

예를 들어, 나는 '벽돌집이 벽돌로 이루어진다.'라는 믿음을 검증한다. 나는 길가에서 벽돌 및 그것과 '전체적으로' 정합하는 사물들을 보면서 인식적 쾌를 경험할 뿐만 아니라 벽돌집 및 그것과 '전체적으로' 정합하는 사물들을 보면서 인식적 쾌를 경험한다. 여기에서 나는 '벽돌집이 벽돌로 이루어진다.'라는 믿음을 검증하면서 '긍정적 성격들'을 동시에 경험한다. 나아가 나는 앞으로도 이러한 믿음을 검증하는 대상들과 함께 긍정적 성격들이 동시에 경험될 것이라는 기대를 가진다. 이러한 기대는 벽돌집이 벽돌로 이루어진다는 믿음으로 이루어져 있을 뿐만 아니라 이러한 믿음으로부터 구별되는 새로운 의식이다. 그러므로 이러한 기대는 벽돌집과 벽돌의 '부분전체 관계'가 있다는 믿음, 즉 벽돌집과 벽돌의 부분전체 관계에 관한 의식과 다른 것이 아니다. 여기에서 나는 대상들과 함께 긍정적 성격들을 동시에 '경험하므

로', 벽돌집과 벽돌의 부분전체 관계를 '직관한다.' 반면에 나는 이러한 긍정적 성격들을 아직 경험하지 않은 채 그저 기대할 수도 있다. 그러면 나는 벽돌집과 벽돌의 부분전체 관계를 '비직관적으로' 의식한다.[94]

지금까지의 분석으로부터 동일성 의식이 부분전체 의식으로 이루어져 있음이 따라 나온다. 동일성 의식은 '상호적인' 부분전체 의식이다. 지금까지 보았듯이, x와 y의 동일성에 관한 의식은 적절한 조건에서 (a) x 및 x와 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험되면 오직 그래야만 (b) y 및 y와 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이라는 기대이다. 그런데 이러한 기대는 적절한 조건에서 (a) x와 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험되면 오직 그래야만 (b) y와 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이라는 기대로 이루어져 있다. x와 y가 동일하다는 믿음이 검증되면, 그래서 x와 y가 함께 지각되면, x와 정합하는 대상들과 y와 정합하는 대상들은 같은 대상들이기 때문이다. 그러므로 동일성 의식은 '상호적인' 부분전체 의식이다. 다시 말해, x와 y의 동일성에 관한 의식은 x가 y로 이루어지고 역으로 y가 x로 이루어짐에 관한 의식이다. 따라서 동일성은 상호적인 부분전체 관계이다. 다시 말해, x와 y의 동일성은 x가 y로 이루어지고 역으로 y가 x로 이루어지는 관계이다.[95]

나아가 지금까지의 분석으로부터 동일성 의식과 부분전체 의식이 있음에 관한 의식으로 이루어져 있음이 따라 나온다. 동일성 의식과 부분전체 의식은 어떤 대상과 '전체적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이라는 기대로 이루어져 있다. 그런데 앞에서(5. 1. 1.) 보았듯이 이러한 기대는 있음에 관한 의식이다. 그러므로 동일성 의식과 부분전체 의식은 있음에 관한 의식으로 이루어져 있다. 동일성 의식은 적절한 조건에서 (1) 한 대상 및 그것의 있음이 직관되면 오직 그래야만 (2) 다른 대상 및 그것의 있음이 직관될 것이라는 기대이다. 그리고 부분전체 의식은 적절한 조건에서 (1) 한 대상 및 그것의 있음이 직관되면 (2) 다른 대상 및 그것의 있음이 직관될 뿐만 아니라 (3) 후자의 있음이 직관되면 전자의 있음이 직관

94) '지각되는' 대상들의 동일성 및 부분전체 관계는 지금까지 살펴본 방식으로 '직접적으로' 검증될 수 있다. 반면에 '지각되지 않는' 대상들의 동일성 및 부분전체 관계는 '간접적으로' 검증될 수 있다. 예를 들어, 나는 셜록 홈스와 그의 탐정 계기의 부분전체 관계가 있다는 믿음을 간접적으로 검증할 수 있다. 지금까지 나는 셜록 홈스를 탐정으로서 상상해 왔다. 그런데 이러한 경험은 앞으로 어떤 탐정 계기가 지각되면 셜록 홈스가 지각될 것이라는 기대에 인식적 동기를 부여한다. 그래서 셜록 홈스가 탐정 계기로 이루어진다는 믿음이 간접적으로 검증될 수 있다. 그리고 이에 근거하여 셜록 홈스와 그의 탐정 계기의 부분전체 관계가 있다는 믿음이 간접적으로 검증될 수 있다.

95) 그러므로 '부분전체 관계'라는 말의 넓은 의미와 좁은 의미가 구별된다. 넓은 의미에서의 '부분전체 관계'는 동일성을 포함한다. 이러한 의미에서 대상은 자기 자신으로 '이루어진다.' 반면에 좁은 의미에서의 '부분전체 관계'는 동일성을 포함하지 않는다. 이러한 의미에서 대상은 자기 자신으로 '이루어지지' 않는다. 이러한 의미에서의 '부분'은 오직 '진정한 부분(proper part)'이다.

될 것이라는 기대이다. 따라서 다음을 정식화할 수 있다.

(3) 주체가 다음과 같은 기대를 가진다고 하자. (a) x 및 x의 있음이 직관되면 오직 그래야만 (b) y 및 y의 있음이 직관될 것이다. 그러면 주체는 x와 y의 동일성을 의식한다. 여기에서 대상들과 함께 x와 y의 있음이 직관되면 동일성이 직관되고, 그렇지 않으면 동일성이 직관되지 않는다.
(4) 주체가 다음과 같은 기대를 가진다고 하자. (a) y 및 y의 있음이 직관되면 (b) x 및 x의 있음이 직관될 것이다. 그리고 (c) x의 있음이 직관되면 y의 있음이 직관될 것이다. 그러면 주체는 x와 y의 부분전체 관계, 즉 x가 y로 이루어짐을 의식한다. 여기에서 대상들과 함께 x와 y의 있음이 직관되면 부분전체 관계가 직관되고, 그렇지 않으면 부분전체 관계가 직관되지 않는다.

보다시피 동일성과 부분전체 관계는 한 대상이 '있는 것으로서' 직관되면 다른 대상도 '있는 것으로서' 직관되는 관계이다. 그러므로 '있음'이라는 개념 없이 '동일성' 및 '부분전체 관계'라는 개념을 가질 수 없다.[96]

여기에서 부분전체 의식을 더 자세히 분석해야 한다. 부분전체 관계 안에서 전체와 '조각(Stück)'의 관계, 그리고 전체와 '계기(Moment)'의 관계가 구별된다. 조각은 '자립적(selbständig)' 부분이고, 계기는 '비자립적(unselbständig)' 부분이다. 조각은 새로운 전체를 이루지 않아도 존재할 수 있는 반면에, 계기는 새로운 전체를 이루어야만 존재할 수 있다. 예를 들어, 벽돌은 벽돌집, 담장 등을 이루지 않아도 존재할 수 있는 반면에, 빨강 계기는 어떤 빨간 대상을 이루어야만 존재할 수 있다. 이제 전체-계기 관계가 어떻게 의식되는지 살펴보자.

조각과 마찬가지로 계기도 그것의 파악 내용들에 대한 규칙적인 기대들을 통해 의식된다. 내가 사과의 빨강 계기를 부각한다고 하자. 그러면 나는 사과의 이러저러한 빨간 모양들에 대해서는 특별히 관심을 가지고, 그 밖의 성격들에 대해서는 특별히 관심을 가지지 않는다. 나는 사과의 이러저러한 빨간 모양들이 보이면 만족하고, 그렇지 않으면 실망한다. 다른 한편 나는 사과가 둥글게 보이든지 네모나게 보이든지 간에, 사과가 따뜻하게 느껴지든지 차갑게 느껴지든지 간에 특별히 만족하거나 실망하지 않는다. 마찬가지로, 내가 철수의 사람 계기를 부각한다고 하자. 그러면 나는 철수를 사람으로 성격화하는(characterize) 대상들에 대해서는 특별히 관심을 가지고, 그 밖의 대상들에 대해서는 특별히 관심을 가지지 않는다. 나는 철수

96) '있음'이라는 개념을 가지지 않는 주체는 대상들이 서로의 전체 혹은 부분인지 아닌지 알 수 없다. 비록 주체가 어떤 대상들을 함께 직관하더라도, 주체가 그 대상들이 있는지 없는지 구별할 수 없으면, 주체는 그 대상들이 서로의 전체 혹은 부분인지 아닌지 알 수 없다. 그 대상들 중 어떤 것들은 있고 어떤 것들은 없으면, 그 대상들은 서로의 전체 혹은 부분일 수 없기 때문이다.

의 얼굴, 철수의 웃음소리, 철수의 두 발로 걷는 모습 등이 경험되면 만족하고, 그렇지 않으면 실망한다. 다른 한편 나는 철수가 크게 보이든지 작게 보이든지 간에, 철수가 무겁게 느껴지든지 가볍게 느껴지든지 간에 특별히 만족하거나 실망하지 않는다.

그런데 조각과 계기에는 다음과 같은 현상학적 차이가 있다. 조각이 직관된다고 해서 그것의 전체가 함께 직관되어야 하는 것은 아니다. 반면에 계기가 직관되면 그것의 전체가 함께 직관된다. 예를 들어, 내가 '벽돌집이 벽돌로 이루어진다.'라는 믿음을 검증한다고 하자. 그러면 나는 벽돌을 지각하면 벽돌집을 함께 지각한다. 만약 그렇지 않다면 나에게 벽돌집은 벽돌로 이루어져 있지 않을 것이다. 하지만 내가 벽돌을 상상하면서 벽돌집을 함께 상상해야 하는 것은 아니다. 벽돌은 다른 벽돌집을 이룰 수도 있었고, 벽돌집이 아니라 담장을 이룰 수도 있었고, 어떠한 건물도 이루지 않을 수도 있었다. 그리고 나는 이러한 상황에 있는 벽돌을 상상할 수 있다. 그러므로 조각이 직관된다고 해서 그것의 전체가 함께 직관되어야 하는 것은 아니다.

반면에 계기가 직관되면 그것의 전체가 함께 직관된다. 예를 들어, 내가 '벽돌집이 빨강 계기로 이루어진다.'라는 믿음을 검증한다고 하자. 그러면 나는 빨강 계기를 지각하면 벽돌집을 함께 지각한다. 만약 그렇지 않다면 나에게 벽돌집은 빨강 계기로 이루어져 있지 않을 것이다. 게다가 나는 빨강 계기를 상상하면 벽돌집을 함께 상상한다. 물론 나는 벽돌집을 상상하지 않은 채 어떤 빨강 계기를 상상할 수 있다. 하지만 여기에서 내가 상상하는 빨강 계기는 벽돌집의 빨강 계기와 동일하지 않다. 빨강 계기는 비자립적 부분이므로, 반드시 그것이 이루는 어떤 대상과 함께 직관된다. 그것은 이를테면 빨간 사과, 빨간 모자, 빨간 옷 등과 함께 직관된다. 그리고 나는 이러한 대상들의 빨강 계기들을 상상할 수 있다. 하지만 이러한 빨강 계기들은 벽돌집의 빨강 계기와 동일하지 않다. 그것들은 질적으로(qualitatively) 동일할 뿐 수적으로(numerically) 동일하지 않다. 계기들은 마치 조각들처럼 한 대상에서 다른 대상으로 '옮겨갈' 수 없기 때문이다. 나는 같은 벽돌이 아무것도 이루지 않았다가 담장을 이루었다가 벽돌집을 이루는 등의 상황을 상상할 수 있다. 반면에 나는 같은 빨강 계기가 빨간 모자를 이루었다가 빨간 사과를 이루었다가 빨간 벽돌집을 이루는 등의 상황을 상상할 수 없다. 나는 벽돌집의 빨강 계기가 벽돌집으로부터 분리되는 상황을 상상할 수 없다. 그러므로 나는 벽돌집의 빨강 계기와 함께 벽돌집을 상상할 수밖에 없다.[97] 보다시피 계기가 지각되면 그것의 전체가 함께 지

97) 그러므로 계기가 있으면 반드시 그것의 전체가 있다. 예를 들어, 벽돌집이 실제로 빨강 계기를 가진다고 하자. 그러면 이 빨강 계기가 있는 모든 상황에서 이 벽돌집이 있다. 반면에 그 역도 성립해야 하는 것은 아니다. 이 벽돌집이 있는 모든 상황에서 이 빨강 계기가 있는 것은 아니다. 이 벽돌집은 빨갛지 않을 수도 있기 때문이다. 그것은 이를테면 푸를 수도 있다.

각될 뿐만 아니라, 계기가 상상되면 그것의 전체가 함께 상상된다. 그러므로 계기가 직관되면 그것의 전체가 함께 직관된다.[98]

그러므로 전체-계기 관계에 관한 의식, 즉 '전체-계기 의식'을 다음과 같이 설명할 수 있다. 전체는 그것의 계기로 이루어질 뿐만 아니라, 계기가 직관되면 그것의 전체도 직관된다. 그러므로 적절한 조건에서 (1) 한 대상이 다른 대상으로 이루어짐이 직관될 뿐만 아니라 (2) 후자가 직관되면 전자도 직관될 것이라는 기대는 그 대상들의 전체-계기 관계에 관한 의식과 다른 것이 아니다. 내가 이러한 기대를 가지면 나는 그 대상들의 전체-계기 관계를 의식한다. 여기에서 그 대상들과 함께 부분전체 관계가 직관되면 나는 전체-계기 관계를 직관하고, 그렇지 않으면 나는 전체-계기 관계를 직관하지 않는다. 그러므로 다음을 정식화할 수 있다.

(5) 주체가 다음과 같은 기대를 가진다고 하자. (a) x가 y로 이루어짐이 직관될 것이고 (b) y가 직관되면 x가 직관될 것이다. 그러면 주체는 x가 y의 계기를 가짐을 의식한다.

예를 들어, 내가 벽돌집이 빨강 계기로 이루어짐이 직관될 뿐만 아니라 빨강 계기가 직관되면 벽돌집이 직관될 것이라는 기대를 가지면, 나는 벽돌집이 빨강 계기를 가짐을 의식한다. 여기에서 대상들과 함께 부분전체 관계가 직관되면 나는 전체-계기 관계를 직관하고, 그렇지 않으면 나는 전체-계기 관계를 직관하지 않는다.

전체-계기 의식을 통해 한 가지 중요한 형식의 판단이 설명된다. 그것은 '단항(monomial) 술어화', 즉 'x가 P이다.'라는 형식의 판단이다. 단항 술어화는 x가 P인 속성을 가진다는 사태에 관한 의식이다. 예를 들어, '사과가 빨갛다.'라는 판단은 사과가 빨갛다는 사태에 관한 의식이다. 그리고 '철수가 사람이다.'라는 판단은 철수가 사람이라는 사태에 관한 의식이다. 이러한 사태는 x가 P라는 믿음의 검증에 근거하여 직관되고 발견된다. 그런데 이러한 믿음은 x가 P인 계기를 가진다는 믿음, 즉 x로부터 P인 계기를 부각하려는 욕구와 다른 것이 아니다. 내가 사과가 빨갛다고 믿으면, 나는 사과의 이러저러한 빨간 모양들을 경험하면서 빨강 계기를 부각하려는 욕구를 가진다. 내가 철수가 사람이라고 믿으면, 나는 철수의 얼굴, 철수의 웃음소리, 철수의 두 발로 걷는 모습 등을 경험하면서 사람 계기를 부각하려는 욕구를 가

98) 여기에서 논하는 계기가 '직접적' 계기에 국한된다는 점에 유의해야 한다. 직접적 계기와 '간접적' 계기는 다음과 같이 구별된다. 예를 들어, 철수의 머리카락이 검다고 하자. 여기에서 철수의 머리카락은 '검정'이라는 직접적 계기를 가진다. 그런데 철수의 머리카락은 철수의 부분이므로, 이 검정 계기는 철수의 부분이기도 하다. 그것은 철수의 간접적 부분이므로, 철수의 간접적 계기이다. 하지만 간접적 계기가 직관된다고 해서 그것의 전체가 함께 직관되어야 하는 것은 아니다. 철수의 머리카락이 빠지는 상황이 가능하다. 그리고 나는 이러한 상황에 있는 철수의 머리카락과 그것의 검정 계기를 상상할 수 있다. 그러면 검정 계기는 직관되지만 철수는 직관되지 않는다.

진다. 그리고 지금까지 보았듯이 이러한 믿음의 검증에 근거하여 x와 P인 대상의 전체-계기 관계가 직관되고 발견된다. 그러므로 단항 술어화는 x와 P인 대상의 전체-계기 관계에 관한 의식이고, x가 P라는 사태는 이러한 전체-계기 관계이다. '사과가 빨갛다.'라는 판단은 사과와 빨강 계기의 관계에 관한 의식이고, 사과가 빨갛다는 사태는 이러한 전체-계기 관계이다. '철수가 사람이다.'라는 판단은 철수와 사람 계기의 관계에 관한 의식이고, 철수가 사람이라는 사태는 이러한 전체-계기 관계이다. 따라서 다음을 정식화할 수 있다.

(6) 주체가 P라고 믿는 어떤 α에 대해, 주체가 x가 α의 계기를 가짐을 의식한다고 하자. 그러면 주체는 x가 P라는 사태를 의식한다.

보다시피 단항 술어화는 '개별적인' 대상들의 논리적 관계에 관한 의식이다. x가 P라는 사태를 의식하기 위해 P의 '보편자'를 의식해야 할 필요가 없고, x와 이러한 보편자의 논리적 관계를 의식해야 할 필요가 없다. 아래에서(6. 2. 2.) 이러한 분석의 형이상학적 함축을 살펴볼 것이다.[99]

그러므로 지금까지의 논의를 다음과 같이 정리할 수 있다. (1) x와 y의 동일성에 관한 의식은 x 및 x와 '전체적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험되면 오직 그래야만 y 및 y와 '전체적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이라는 기대이다. (2) x가 y로 이루어짐에 관한 의식은 y 및 y와 '전체적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험되면 x 및 x와 '전체적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 뿐만 아니라 x와 '전체적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험되면 y와 '전체적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이라는 기대이다. (3) x가 y의 계기를 가짐에 관한 의식은 x가 y로 이루어짐이 직관될 뿐만 아니라 y가 직관되면 x가 직관될 것이라는 기대이다. (4) x가 P인 속성을 가진다는 사태에 관한 의식은 x가 P인 계기를 가짐에 관한 의식이다.

99) 지금까지 보았듯이, 단항 술어화는 전체와 계기의 '관계'에 관한 의식이다. 그래서 후설에 따르면 '모든 판단함'은 '관계시킴'이다. 복수의 대상들에 관계를 귀속시키는 판단뿐만 아니라 하나의 대상을 '단적으로 규정하는 판단함'도 '술어를 주어에 관계시키기' 때문이다. "자명하게도 모든 판단함이, 단적으로 규정하는 판단함도, 관계시킴(Beziehen)이라 일컬어질 수 있다는 점이 여전히 주의되어야 한다. 그것은 술어를 주어에 관계시키고, 그러면 관계시킴이라는 표현은 술어적 종합의 능동적 실행과 다른 것을 뜻하지 않는다."(EU, 267-268)

2. 관계와 항의 관계

이제 관계와 그것의 항(term)의 관계를 살펴보자. 아래에서 보다시피, 관계-항 관계에 관한 의식은 전체-계기 관계에 관한 의식을 통해 설명될 수 있다. 관계는 항들이 가지는 계기들을 통해 직관되기 때문이다. 예를 들어, 철수가 영희를 잡아당기는 관계는 철수의 움직임 계기와 영희의 움직임 계기를 통해 직관된다. 그래서 관계와 항의 관계를 의식하는 것은 항과 계기의 관계를 의식하는 것을 함축한다.

여기에서 관건이 되는 것은 '비논리적' 관계와 그것의 항의 관계이다. 비논리적 관계는 다음과 같은 관계이다. 철수가 영희의 왼쪽에 있다. 철수가 영희를 잡아당긴다. 철수가 영희를 돌본다. 켄타우로스가 셜록 홈스보다 더 크다. 셜록 홈스가 켄타우로스를 생각한다. 여기에서 왼쪽에 있음, 잡아당김, 돌봄, 더 큼, 생각함 등은 비논리적 관계이다. 다른 한편 비논리적 관계와 그것의 항의 관계는 '논리적' 관계이다. 그러므로 어떤 관계로부터 그 관계와 항의 논리적 관계가 구별된다는 점에 유의해야 한다. 이를테면 철수가 영희를 잡아당김으로부터 철수, 영희, 잡아당김 사이의 논리적 관계가 구별된다. 잡아당김은 시공간적 대상이다. 나는 잡아당김을 보거나 피부로 느낄 수 있고, 그것을 돕거나 방해할 수 있고, 그것 때문에 이리저리 움직일 수 있다. 반면에 철수, 영희, 잡아당김 사이의 관계는 시공간적 대상이 아니다. 나는 이러한 관계를 보거나 피부로 느낄 수 없고, 그것을 돕거나 방해할 수 없고, 그것 때문에 이리저리 움직일 수 없다. 철수, 영희, 잡아당김은 비논리적 대상인 반면에 그것들의 관계는 논리적 대상이다. 그러므로 철수, 영희, 잡아당김에 관한 의식은 비논리적 의식인 반면에 그것들의 관계에 관한 의식은 논리적 의식이다. 이는 사과와 빨강 계기에 관한 의식은 비논리적 의식인 반면에 그것들의 관계에 관한 의식은 논리적 의식인 것과 마찬가지이다. 아래에서 나는 관계와 항의 관계에 관한 의식을 '관계-항 의식'이라 부를 것이다.

『경험과 판단』에서 후설은 비논리적 관계를 "결합 관계(Verbindungsbeziehung)"(EU, 216)와 "비교 관계(Vergleichungsbeziehung)"(EU, 214)로 구분한다. 결합 관계는 같은 세계에 있는 대상들에만 귀속될 수 있는 반면에, 비교 관계는 같은 세계에 있지 않은 대상들에도 귀속될 수 있다. 예를 들어, 왼쪽에 있음, 잡아당김 등은 결합 관계이다. 철수가 영희의 왼쪽에 있거나 철수가 영희를 잡아당기려면 그들이 같은 세계에 있어야 한다. 반면에 더 큼, 생각함 등은 비교 관계이다. 켄타우로스가 셜록 홈스보다 더 크거나 셜록 홈스가 켄타우로스를 생각하기 위해 그들이 같은 세계에 있어야 할 필요는 없다.

후설은 비논리적 관계에 관한 경험을 "관계적 관찰(beziehendes Betrachten)"(EU, 171)이라 부른다. 대상은 그것의 부분이 부각되는 방식으로, 즉 앞에서(5. 2. 1.) 살펴본 '명시화'의 방식으로 관찰될 수도 있지만, 다른 대상에 대한 그것의 관계

가 부각되는 방식으로 관찰될 수도 있다. 그리고 후자의 관찰을 통해 대상의 '내적 지평'을 넘어서는 '외적 지평'이 밝혀진다. "지각의 성취들의 그 이상의 단계는, 관심이 대상의 내적 지평으로 명시화하면서 들어감에 만족하는 것이 아니라, 외적 지평 안에 함께 현전하는 대상들, 즉 대상과 동시에 장 안에 있고 촉발하는 대상들을 함께 주제적으로 만들고 지각의 대상을 그것들과의 관계 안에서 관찰하는 것이다."(EU, 115)

이제 후설이 관계-항 의식을 어떻게 분석하는지 살펴보자. 후설에 따르면, 관계-항 관계는 다음과 같은 방식으로 직관된다. (1) 관계적 관찰에서 대상들의 비논리적 관계가 의식된다. (2) 이러한 관찰에 근거하여 관계-항 관계가 직관된다.

(1) 관계적 관찰에서 대상들의 비논리적 관계가 의식된다. 후설은 관계적 관찰을 다음과 같이 기술한다. 예를 들어, 나는 '펜대'가 책상 위에 있음을 본다. 나는 펜대에 주목한 다음 책상의 '상판'에 주목한다. 여기에서 나는 펜대에 대해 관심을 가지기 때문에 상판에 주목한다. 그래서 펜대는 '주요 주제'이고, 상판은 '펜대에 관계되는 주제'이다. "우리의 시선은 우리의 주제로서 붙들린 채(im Griff) 남아 있는 펜대로부터 상판(Tischplatte)으로 옮겨간다. 우리는 상판을 관찰의 범위에 끌어들이지만, 주요 주제로서가 아니라 오직 펜대에 관계되는 주제로서 끌어들인다."(EU, 175) 그러면 나는 펜대를 '책상 위에 있는 것'으로서 의식할 수 있고, '위에 있음'이라는 관계를 의식할 수 있다. 하지만 나는 대상들을 '술어적 형식화 없이' 의식한다. 다시 말해, 대상들의 논리적 관계를 의식하지 않는다. "펜대는 이제 [...] 우리에게 '책상 위에 있는 것'이 된다. 마찬가지로, 펜대 옆에 있는 연필을 함께 끌어들이면, '옆에 있음'이 포착되지만, 아직 모든 술어적 형식화(Formung) 없이 그러하다."(EU, 176)

앞에서 살펴본 것은 결합 관계에 관한 의식이었다. 그리고 비교 관계에 관한 의식도 '같은 구조'를 가진다. 예를 들어, 나는 '펜대'와 '연필'의 크기를 비교한다. 나는 펜대를 '주요 주제'로서 주목하고, 연필을 부수적 주제로서 주목한다. "다시 여기에서 우리는 같은 구조를 가진다. 펜대는 주요 주제로서 붙들려 유지되고, 시선이 연필로 넘어가면서, 연장과 관련하여 중첩하는 합치에 근거하여, 펜대에서 한 잉여(Plus)가 부각된다."(EU, 176) 그러면 나는 펜대를 연필보다 더 굵은 것으로서 의식할 수 있고, '더 굵음'이라는 관계를 의식할 수 있다. "여전히 붙들려 유지되는 것으로서 펜대는 이제 더 굵음이라는 규정을 겪는다."(EU, 176)

(2) 이러한 관찰에 근거하여 관계-항 관계가 직관된다. 앞에서 살펴본 관계적 관찰의 단계, 즉 "수용성의 단계"(EU, 265)에서 항은 그것의 관계를 통해 '더 풍부해진다.' 이를테면 'A'가 '더 큼'이라는 규정을 통해 '더 풍부해진다.' "포착하는 시선이 A에서 B로 넘어가면서 A는 규정의 기체로서 붙들려 유지되었고, 이러한 넘어감에 근거하여 그것은, 붙들려 유지되었던 만큼, '...보다 더 큼'이라는 규정에서 더 풍부해졌다."(EU, 265) 그런 다음 논리적 의식의 단계, 즉 '술어화'의 단계에서 항으로부터

그것의 '규정으로 넘어감'이 '능동적으로 실행된다.' "이제 그 위에 구축되는 술어화가 일어나면, 먼저 규정에서 더 풍부해진 A가 새롭게 붙들려야 하고, 규정으로 넘어감이 능동적으로 실행되어야 한다."(EU, 265) 여기에서 규정은 A가 'B'에 대해 가지는 관계이므로, 규정으로 넘어감의 능동적 실행은 B에 관한 새로운 의식이기도 하다. "규정의 의미에는 B에의 관계가 속하므로, 규정으로 넘어감은 동시에 B로 새롭게 넘어감이어야 한다."(EU, 265) 이러한 방식으로 "'B보다 더 크다'라는 술어가 산출된다."(EU, 265) 다시 말해, 'A가 B보다 더 크다.'라는 판단이 일어난다. 이러한 판단은 A, B, 더 큼의 논리적 관계에 관한 의식이다.

그러므로 관계-항 의식은 항이 그것의 관계를 통해 '풍부해짐'을 '능동적으로 실행하는' 것, 즉 이러한 풍부해짐을 어떤 방식으로 추구하는 것이다. 그런데 이러한 풍부해짐은 관계와 항의 '합치'이다. 앞에서(5. 2. 1.) 보았듯이, 전체가 부분을 통해 풍부해짐은 전체와 부분의 합치이다. 마찬가지로 항이 관계를 통해 풍부해짐은 관계와 항의 합치이다. 그러므로 관계-항 의식은 관계와 항의 합치를 어떤 방식으로 추구하는 것이다. 그리고 이러한 합치가 어떤 방식으로 경험되면 관계-항 관계가 직관된다.

하지만 후설의 분석은 보완을 필요로 한다. 여기에서 관계와 항의 '합치'가 무엇인지, 그리고 그것이 어떻게 관계-항 관계로 파악되는지 충분히 설명되지 않기 때문이다. 관계-항 관계로 파악되는 것은 '외적 대상'이어야 한다. 만약 그것이 '심적 대상'이라면 반성 이론이 도출될 것이기 때문이다. 하지만 후설의 분석에서는 이러한 외적 대상이 무엇인지 충분히 밝혀지지 않는다. 서로 합치하는 관계와 항은 그것들의 관계-항 관계로 파악되기에 충분하지 않기 때문이다. 그런데 아래에서 보다시피 이러한 대상들과 함께 '전체-계기 관계들'이 직관될 수 있다. 그러므로 전체-계기 의식을 통해 관계-항 의식을 설명할 수 있다. 이러한 설명에 따르면, 서로 합치하는 관계 및 항과 함께 직관되는 전체-계기 관계들이 관계-항 관계로 파악된다.

이제 후설의 분석을 다시 전개하자. 여기에서 항이 관계를 통해 '풍부해짐', 즉 관계와 항의 '합치'는 한 항이 다른 항에 대해 어떤 관계에 있다는 믿음이 검증되는 상태로 간주될 수 있다. 예를 들어, 내가 철수가 영희를 잡아당김을 본다고 하자. 여기에서 철수, 영희, 잡아당김이 합치하면, 나는 철수가 영희에 대해 잡아당김의 관계에 있음을 안다. 다시 말해, '철수가 영희에 대해 잡아당김의 관계에 있다.'라는 나의 믿음이 검증된다. 반면에 철수, 영희, 잡아당김이 합치하지 않으면, 나는 철수가 영희에 대해 잡아당김의 관계에 있음을 알지 못한다. 다시 말해, 나에게 '철수가 영희에 대해 잡아당김의 관계에 있다.'라는 믿음이 귀속되지 않거나 이러한 믿음이 반증된다. 그러므로 관계와 항의 합치는 한 항이 다른 항에 대해 어떤 관계에 있다는 믿음이 검증되는 상태로 간주될 수 있다.

그런데 한 항이 다른 항에 대해 어떤 관계에 있다는 믿음이 검증되는 상태는 다

음과 같이 분석될 수 있다. (1) 한 항의 어떤 '계기'가 직관되는 조건에서 (2) 다른 항의 어떤 '계기'가 직관되면 오직 그래야만 그 관계가 직관된다. (3) 나아가 항들이 각각 그 계기들을 가진다는 믿음이 검증된다. 내가 철수가 영희를 잡아당김을 본다고 하자. 나는 철수가 영희를 잡아당김을 의식한다. 이러한 의식은 영희가 철수 쪽으로 움직임, 철수가 팔을 당김 등에 관한 의식들로 이루어져 있다. 여기에서 영희가 철수 쪽으로 움직임 등은 영희의 계기이고, 철수가 팔을 당김 등은 철수의 계기이다. 그리고 이러한 대상들은 다음과 같은 방식으로 의식된다. 영희가 철수 쪽으로 움직임 등이 직관되는 조건에서 철수가 팔을 당김 등이 직관되면 오직 그래야만 철수가 영희를 잡아당김이 직관된다. 내가 영희가 철수 쪽으로 움직임 등을 볼 뿐만 아니라 철수가 팔을 당김 등을 보면, 나는 철수가 영희를 잡아당김을 본다. 역으로 내가 영희가 철수 쪽으로 움직임 등을 볼 뿐만 아니라 철수가 영희를 잡아당김을 보면, 나는 철수가 팔을 당김 등을 본다. 그러므로 영희의 계기가 직관되는 조건에서 철수의 계기가 직관되면 오직 그래야만 영희에 대한 철수의 관계가 직관된다.

비교 관계도 마찬가지이다. 예를 들어, 내가 켄타우로스가 셜록 홈스보다 더 큼을 떠올린다고 하자. 나는 켄타우로스가 셜록 홈스보다 더 큼을 의식한다. 이러한 의식은 켄타우로스의 큰 모습, 셜록 홈스의 작은 모습 등에 관한 의식들로 이루어져 있다. 여기에서 켄타우로스의 큰 모습 등은 켄타우로스의 계기이고, 셜록 홈스의 작은 모습 등은 셜록 홈스의 계기이다. 그리고 이러한 대상들은 다음과 같은 방식으로 의식된다. 셜록 홈스의 작은 모습 등이 직관되는 조건에서 켄타우로스의 큰 모습 등이 직관되면 오직 그래야만 켄타우로스가 셜록 홈스보다 더 큼이 직관된다. 내가 셜록 홈스의 작은 모습 등을 떠올릴 뿐만 아니라 켄타우로스의 큰 모습 등을 떠올리면, 나는 켄타우로스가 셜록 홈스보다 더 큼을 떠올린다. 역으로 내가 셜록 홈스의 작은 모습 등을 떠올릴 뿐만 아니라 켄타우로스가 셜록 홈스보다 더 큼을 떠올리면, 나는 켄타우로스의 큰 모습 등을 떠올린다. 그러므로 셜록 홈스의 계기가 직관되는 조건에서 켄타우로스의 계기가 직관되면 오직 그래야만 셜록 홈스에 대한 켄타우로스의 관계가 직관된다.

나아가 항들이 이러한 계기들을 가진다는 믿음이 검증된다. 나는 철수가 팔을 당김을 계기로 가진다는 믿음, 영희가 철수 쪽으로 움직임을 계기로 가진다는 믿음 등을 검증한다. 만약 내가 철수와 영희가 이러한 계기들을 가짐을 알지 못한다면, 나는 철수와 영희가 아니라 다른 사람들의 관계를 의식하고 있을 것이다. 마찬가지로, 나는 켄타우로스가 큰 모습을 계기로 가진다는 믿음, 셜록 홈스가 작은 모습을 계기로 가진다는 믿음 등을 검증한다. 만약 내가 켄타우로스와 셜록 홈스가 이러한 계기들을 가짐을 알지 못한다면, 나는 켄타우로스와 셜록 홈스가 아니라 다른 동물들의 관계를 의식하고 있을 것이다.

그러므로 한 항이 다른 항에 대해 어떤 관계에 있다는 믿음이 검증되는 상태는

다음과 같이 분석될 수 있다. 첫 번째 항을 '주어 항', 두 번째 항을 '목적어 항'이라 부르자. 그러면 (1) 목적어 항의 어떤 계기가 직관되는 조건에서 (2) 주어 항의 어떤 계기가 직관되면 오직 그래야만 그 관계가 직관된다. 나아가 (3) 주어 항과 목적어 항이 각각 그 계기들을 가진다는 믿음이 검증된다. 따라서 다음을 정식화할 수 있다. (x가 y에 대해 z의 관계에 있다는 믿음이 검증된다. ↔ ((어떤 β가 직관된다. → 어떤 α가 직관되면 오직 그래야만 z가 직관된다.) & (x가 α의 계기를 가진다는 믿음이 검증되고, y가 β의 계기를 가진다는 믿음이 검증된다.)))[100]

나아가 한 항이 다른 항에 대해 어떤 관계에 있다는 믿음이 검증된다는 것은 적절한 조건에서 이러한 믿음을 검증하는 대상들과 함께 '전체-계기 관계들'이 직관된다는 것이다. 지금까지 보았듯이, 한 항이 다른 항에 대해 어떤 관계에 있다는 믿음이 검증된다는 것은 (1) 목적어 항의 어떤 계기가 직관되는 조건에서 (2) 주어 항의 어떤 계기가 직관되면 오직 그래야만 관계가 직관된다는 것, 나아가 (3) 주어 항과 목적어 항이 각각 그 계기들을 가진다는 믿음이 검증된다는 것이다. 그런데 앞에서 (5. 2. 1.) 보았듯이 어떤 대상이 어떤 계기를 가진다는 믿음이 검증된다는 것은 적절한 조건에서 그것들의 전체-계기 관계가 직관된다는 것이다. 그러므로 한 항이 다른 항에 대해 어떤 관계에 있다는 믿음이 검증된다는 것은 적절한 조건에서 (1) 목적어 항의 어떤 계기가 직관되는 조건에서 (2) 주어 항의 어떤 계기가 직관되면 오직 그래야만 관계가 직관된다는 것, 나아가 (3) 주어 항 및 목적어 항과 그 계기들의 전체-계기 관계들이 직관된다는 것이다. 그리고 이러한 방식으로 직관되는 전체-계기 관계들이 그 대상들의 '관계-항 관계'로 파악될 수 있다.

이제 관계-항 의식을 다음과 같이 설명할 수 있다. 주체가 다음과 같은 기대를 가진다고 하자. 적절한 조건에서 (1) 어떤 ß가 직관되는 조건에서 (2) 어떤 α가 직관되면 오직 그래야만 z가 직관될 것이다. 나아가 (3) x가 α의 계기를 가짐, y가 ß의 계기를 가짐이 직관될 것이다. 이러한 기대는 x가 y에 대해 z의 관계에 있다는 믿음을 검증하는 대상들이 경험될 것이라는 기대로 이루어져 있다. 그런데 후자의 기대는 x가 y에 대해 z의 관계에 있다는 믿음과 다른 것이 아니다.[101] 그러므로 전자의 기대는 x가 y에 대해 z의 관계에 있다는 믿음으로 이루어져 있다. 하지만 전

---

100) 주어 항과 목적어 항이 서로 바뀌면 같은 관계가 서로 다른 방식으로 의식된다. 이를테면 '철수가 영희를 잡아당김'과 '영희가 철수에게 잡아당겨짐'은 같은 관계의 서로 다른 모습들이다. 그것들은 서로 다른 방식으로 의식된다. 철수가 영희를 잡아당김은 영희가 철수 쪽으로 움직임 등이 직관되는 조건에서 철수가 팔을 당김 등이 직관되면 오직 그래야만 직관된다. 반면에 영희가 철수에게 잡아당겨짐은 철수가 팔을 당김 등이 직관되는 조건에서 영희가 철수 쪽으로 움직임 등이 직관되면 오직 그래야만 직관된다.

101) x가 y에 대해 z의 관계에 있다는 믿음을 검증하는 대상들이 경험될 것이라는 기대, 즉 y의 계기인 어떤 대상이 직관되는 조건에서 x의 계기인 어떤 대상이 직관되면 오직 그래야만 z가 직관될 것이라는 기대는 x가 y에 대해 z의 관계에 있다는 믿음이다. 하지만 이러한 믿음은 x, y, z에 관한 의식일 뿐 x, y, z의 '관계-항 관계'에 관한 의식이 아니다.

자의 기대는 이러한 믿음으로부터 구별되는 새로운 의식이다. 그것은 그저 이러한 믿음을 검증하는 대상들에 대한 기대가 아니라 '전체-계기 관계'라는 새로운 대상에 대한 기대이기 때문이다. 그러므로 이러한 기대는 x, y, z의 '관계-항 관계'가 있다는 믿음, 즉 x, y, z의 관계-항 관계에 관한 의식과 다른 것이 아니다. 내가 이러한 기대를 가지면, 나는 관계-항 관계를 의식한다. 여기에서 나는 관계-항 관계를 직관할 수도 있고 비직관적으로 의식할 수도 있다. 내가 대상들과 함께 실제로 전체-계기 관계들을 직관하면, 나는 관계-항 관계를 직관한다. 여기에서 나는 전체-계기 관계들을 정확한 의미에서 관계-항 관계로 '파악한다.' 반면에 내가 대상들과 함께 직관되는 전체-계기 관계들을 그저 기대하면, 혹은 대상들과 함께 전체-계기 관계들을 직관하지 못하면, 나는 관계-항 관계를 비직관적으로 의식한다. 그러므로 다음을 정식화할 수 있다.

(1) 어떤 α, ß에 대해, 주체가 다음과 같은 기대를 가진다고 하자. (a) β가 직관되는 조건에서 (b) α가 직관되면 오직 그래야만 z가 직관될 것이다. 그리고 (c) x가 α의 계기를 가짐, y가 β의 계기를 가짐이 직관될 것이다. 그러면 주체는 x, y, z의 관계-항 관계, 즉 x가 y에 대해 z의 관계를 가짐을 의식한다. 여기에서 대상들과 함께 전체-계기 관계들이 직관되면 x, y, z의 관계-항 관계가 직관되고, 그렇지 않으면 x, y, z의 관계-항 관계가 직관되지 않는다.

예를 들어, 나는 '철수가 영희에 대해 잡아당김의 관계에 있다.'라는 믿음을 검증한다. 나는 영희의 어떤 계기, 이를테면 철수 쪽으로 움직임을 직관하는 조건에서 철수의 어떤 계기, 이를테면 팔을 당김을 직관하면 오직 그래야만 철수가 영희를 잡아당김을 직관한다. 나아가 나는 철수와 팔을 당김의 '전체-계기 관계'를 직관하고, 영희와 철수 쪽으로 움직임의 '전체-계기 관계'를 직관한다. 여기에서 나는 '철수가 영희에 대해 잡아당김의 관계에 있다.'라는 믿음을 검증하면서 전체-계기 관계들을 동시에 직관한다. 나아가 나는 앞으로도 이러한 믿음을 검증하는 대상들과 함께 전체-계기 관계들이 동시에 직관될 것이라는 기대를 가진다. 이러한 기대는 철수가 영희에 대해 잡아당김의 관계에 있다는 믿음으로 이루어질 뿐만 아니라 이러한 믿음으로부터 구별되는 새로운 의식이다. 그러므로 이러한 기대는 철수, 영희, 잡아당김의 '관계-항 관계'가 있다는 믿음, 즉 철수, 영희, 잡아당김의 관계-항 관계에 관한 의식과 다른 것이 아니다. 여기에서 나는 대상들과 함께 전체-계기 관계들을 동시에 '직관하므로', 관계-항 관계를 '직관한다.' 반면에 나는 전체-계기 관계들을 아직 직관하지 않은 채 그저 기대할 수도 있다. 그러면 나는 관계-항 관계를 '비직관적으로' 의식한다.

관계-항 의식은 더 복잡하게 이루어질 수도 있다. 어떤 관계는 '간접적인' 목적어

항, 말하자면 '목적보어 항'을 필요로 한다. 예를 들어, 나는 철수가 영희에게 사과를 줌을 본다. 여기에서 사과는 '직접적인' 목적어 항이고, 영희는 '간접적인' 목적어 항이다. 그러면 나는 (1) 영희가 어떤 것을 받는 움직임을 직관하는 조건에서 (2) 철수가 들고 있는 사과를 직관하는 조건에서 (3) 철수가 어떤 것을 건네는 움직임을 직관하면 오직 그래야만 철수가 영희에게 사과를 줌을 직관한다. 다시 말해, 간접적인 목적어 항의 계기가 직관되는 조건에서 직접적인 목적어 항의 계기가 직관되는 조건에서 주어 항의 계기가 직관되면 오직 그래야만 관계가 직관된다. 그러므로 복수의 목적어 항들을 가지는 관계-항 의식은 주어 항의 계기에 관한 의식, 직접적인 목적어 항의 계기에 관한 의식, 간접적인 목적어 항의 계기에 관한 의식 등의 연쇄를 통해 분석될 수 있다. 일반적으로, 주체가 y_1의 어떤 계기가 직관되는 조건에서 y_2의 어떤 계기가 직관되는 조건에서 ... y_n의 어떤 계기가 직관되는 조건에서 x의 어떤 계기가 직관되면 오직 그래야만 z가 직관될 것이라는 기대를 가지면, 주체는 x가 y_1, y_2, ... y_n에 대해 z의 관계를 가짐을 의식한다. 그러므로 다음을 정식화할 수 있다.

(2) 주체가 다음과 같은 기대를 가진다고 하자. (a) 어떤 $ß_1$이 직관되는 조건에서 어떤 $ß_2$가 직관되는 조건에서 ... 어떤 $ß_n$이 직관되는 조건에서 (b) 어떤 α가 직관되면 오직 그래야만 z가 직관될 것이다. 그리고 (c) y_1이 $ß_1$의 계기를 가짐, y_2가 $ß_2$의 계기를 가짐, ... y_n이 $ß_n$의 계기를 가짐, x가 α의 계기를 가짐이 직관될 것이다. 그러면 주체는 x가 y_1, y_2, ... y_n에 대해 z의 관계를 가짐을 의식한다.

관계-항 의식을 통해 한 가지 중요한 형식의 판단이 설명된다. 그것은 다항(polynomial) 술어화, 즉 'x가 y에 대해 R이다.'라는 형식의 판단이다. 다항 술어화는 x가 y에 대해 R인 관계를 가진다는 사태에 관한 의식이다. 예를 들어, '철수가 영희를 잡아당긴다.'라는 판단은 철수가 영희를 잡아당긴다는 사태에 관한 의식이다. 그리고 '켄타우로스가 셜록 홈스보다 더 크다.'라는 판단은 켄타우로스가 셜록 홈스보다 더 크다는 사태에 관한 의식이다. 이러한 사태는 x가 y에 대해 R이라는 믿음의 검증에 근거하여 직관되고 발견된다. 그런데 이러한 믿음은 x가 y에 대해 R인 관계를 가진다는 믿음, 즉 x와 y로부터 R인 관계를 부각하려는 욕구와 다른 것이 아니다. 내가 철수가 영희를 잡아당긴다고 믿으면, 나는 철수와 영희의 이러저러한 움직임들을 경험하면서 잡아당김을 부각하려는 욕구를 가진다. 내가 켄타우로스가 셜록 홈스보다 더 크다고 믿으면, 나는 켄타우로스와 셜록 홈스의 크고 작은 모습들을 경험하면서 더 큼을 부각하려는 욕구를 가진다. 그리고 지금까지 보았듯이 이러한 믿음의 검증에 근거하여 x, y, R인 대상의 관계-항 관계가 직관되고 발견된다. 그러므로 다항 술어화는 x, y, R인 대상의 관계-항 관계에 관한 의식이고, x가

y에 대해 R이라는 사태는 이러한 관계-항 관계이다. '철수가 영희를 잡아당긴다.'라는 판단은 철수, 영희, 잡아당김의 관계에 관한 의식이고, 철수가 영희를 잡아당긴다는 사태는 이러한 관계-항 관계이다. '켄타우로스가 셜록 홈스보다 더 크다.'라는 판단은 켄타우로스, 셜록 홈스, 더 큼의 관계에 관한 의식이고, 켄타우로스가 셜록 홈스보다 더 크다는 사태는 이러한 관계-항 관계이다. 따라서 다음을 정식화할 수 있다.

(3) 주체가 R이라고 믿는 어떤 α에 대해, 주체가 x가 y에 대해 α의 관계를 가짐을 의식한다고 하자. 그러면 주체는 x가 y에 대해 R이라는 사태를 의식한다.

앞에서(5. 2. 1.) 살펴본 단항 술어화와 마찬가지로 다항 술어화는 '개별적인' 대상들의 논리적 관계에 관한 의식이다. x가 y에 대해 R이라는 사태를 의식하기 위해 R의 '보편자'를 의식해야 할 필요가 없고, x, y와 이러한 보편자의 논리적 관계를 의식해야 할 필요가 없다.

그러므로 지금까지의 논의를 다음과 같이 정리할 수 있다. (1) x가 y에 대해 z의 관계를 가짐에 관한 의식은 y의 계기임이 직관되는 어떤 대상이 직관되는 조건에서 x의 계기임이 직관되는 어떤 대상이 직관되면 오직 그래야만 z가 직관될 것이라는 기대이다. (2) x가 y에 대해 R이라는 사태에 관한 의식은 x가 y에 대해 R인 관계를 가짐에 관한 의식이다.

3. 유사성

이제 유사성에 관한 의식을 살펴보자. 아래에서 나는 유사성에 관한 의식을 '유사성 의식'이라 부를 것이다. 유사성 의식은 전체-계기 의식 및 가능성에 관한 의식을 통해 설명될 수 있다. 유사한 대상들은 공통적인 계기들을 가지고, 이러한 계기들이 직관되면 불특정한 대상이 '가능한 것으로서' 의식되기 때문이다. 예를 들어, 빨간 사과와 빨간 벽돌은 빨강 계기들을 가지고, 이러한 계기들이 직관되면 불특정한 빨간 대상이 '가능한 것으로서' 의식된다.

먼저 후설이 유사성 의식을 어떻게 분석하는지 살펴보자. 『경험과 판단』에서 후설은 유사성 의식을 다음과 같이 분석한다. (1) 유사한 대상들이 서로 합치한다. (2) 이러한 합치에 근거하여 대상들의 유사성이 직관된다.

(1) 유사한 대상들이 서로 합치한다. 유사한 대상들을 개별적으로 '관통함', 즉 유사한 대상들 각각에 대한 주목에서 '유사성 합치'가 일어난다. "개별적인 항들을 모으는(kolligieren) 관통함(Durchlaufen)에서 그것들의 공통점에 따라 유사성 합치가

들어오고, 차이에 따라 구별이 들어온다."(EU, 386) 여기에서 대상들은 '유사성 계기들', '닮음 계기들'을 가지는 한에서 합치한다. "항들 각각은, 그것이 동일한 기체(Substrat)이고 유사성 계기들과 닮음 계기들의 기체라는 점에서, [...] 그것의 동료와 합치한다."(EU, 387) 이러한 합치는 유사한 대상들이 서로를 연상시키는 것, 즉 서로의 촉발적 힘을 강화하는 것이다. 유사성이 더 클수록 대상들은 더 큰 촉발적 힘을 가지고, 그것들의 공통점들, 이를테면 유사한 '색들' 혹은 '형태들'이 더 강하게 부각된다. "공통성들은 유사성의 '크기'에 따라 더 큰 상호적인 깨움의 힘을 가지고, 이를 통해 특별히 결합된 한 쌍에서 예를 들어 닮거나 상대적으로 아주 유사한 색들이 부각되고, 다른 쌍에서 형태들이 부각된다 등등."(EU, 386)

(2) 이러한 합치에 근거하여 대상들의 유사성이 직관된다. 앞에서 살펴본 '닮음 합치'는 논리적 의식이 아니라 '수동성 안에 있는 사건'일 뿐이다. "이 모든 것은 순수하게 수동성 안에 있는 사건들이다. 융합과 닮음 합치는 합치하는 개별적인 항들이 실제로 자발적으로 모아지면서 관통되는지 아니면 여럿(Mehrheit)의 수동적 선구성에 머무르는지를 전적으로 도외시한 채 일어난다."(EU, 387) 하지만 이러한 '닮음 종합들에 근거하여' '관계 판단'이 일어날 수 있다. "그러한 닮음 종합들에 근거하여, 이미 앞에서 보였듯이, 관계 판단의 사태 형식이 구성될 수 있다."(EU, 387) 이러한 관계 판단은 유사한 대상들이 "실제로 자발적으로 모아지면서 관통됨"(EU, 387), 유사한 대상들의 '종합적인 함께 포착함'이다. 그리고 이러한 판단에서 'A가 B와 닮았다는 사태'가 직관된다. "한 지각된 잉크 얼룩으로부터 다른 잉크 얼룩으로 넘어가면서 닮음 종합이라는 형식으로 합치가 실행되고, 별도의 고수(Festhaltung)와 종합적인 함께 포착함에서 A가 B와 닮았다는 사태가 생긴다."(EU, 387) 그러므로 대상들의 유사성이 의식된다.

앞에서(5. 2. 1., 5. 2. 2.) 살펴본 논리적 의식들과 마찬가지로 여기에서 유사한 대상들을 '자발적으로 모으면서 관통함', '종합적으로 함께 포착함'은 유사한 대상들의 합치를 능동적으로 실행하는 것, 즉 이러한 합치를 추구하는 것으로 자연스럽게 해석된다. 그러므로 유사성 의식은 유사한 대상들의 합치를 어떤 방식으로 추구하는 것이다. 그리고 이러한 합치가 어떤 방식으로 경험되면 유사성이 직관된다.

하지만 후설의 분석은 보완을 필요로 한다. 여기에서 유사한 대상들의 '합치'가 무엇인지, 그리고 그것이 어떻게 유사성으로 파악되는지 충분히 설명되지 않기 때문이다. 유사성으로 파악되는 것은 '외적 대상'이어야 한다. 만약 그것이 '심적 대상'이라면 반성 이론이 도출될 것이기 때문이다. 하지만 후설의 분석에서는 이러한 외적 대상이 무엇인지 충분히 밝혀지지 않는다. 서로 합치하는 유사한 대상들은 그것들의 유사성으로 파악되기에 충분하지 않기 때문이다. 그런데 아래에서 보다시피 이러한 대상들과 함께 '인식적 쾌들'과 '전체-계기 관계들'이 직관될 수 있다. 그러므로 인식적 감정과 전체-계기 의식을 통해 유사성 의식을 설명할 수 있다. 이러한

설명에 따르면, 서로 합치하는 유사한 대상들과 함께 직관되는 인식적 쾌들과 전체-계기 관계들이 유사성으로 파악된다.

이제 후설의 분석을 다시 전개하자. 후설이 말하는 유사한 대상들의 '합치'는 어떤 대상들이 유사하다는 믿음이 검증되는 상태로 간주될 수 있다. 예를 들어, 내가 빨간 사과와 빨간 벽돌을 떠올린다고 하자. 그것들은 '빨강'이라는 점에서 유사하다. 여기에서 사과와 벽돌이 합치하면, 나는 사과와 벽돌이 유사함을 안다. 다시 말해, '사과와 벽돌이 유사하다.'라는 나의 믿음이 검증된다. 반면에 사과와 벽돌이 합치하지 않으면, 나는 사과와 벽돌이 유사함을 알지 못한다. 다시 말해, 나에게 '사과와 벽돌이 유사하다.'라는 믿음이 귀속되지 않거나 이러한 믿음이 반증된다. 그러므로 유사한 대상들의 합치는 어떤 대상들이 유사하다는 믿음이 검증되는 상태로 간주될 수 있다.

그런데 어떤 대상들이 유사하다는 믿음이 검증되는 상태는 다음과 같이 분석될 수 있다. 어떤 두 대상이 P라는 점에서 유사하다는 믿음이 검증된다고 하자. 그러면 그 대상들은 모두 P인 '계기'를 가지는 것으로서 의식된다. 그래서 (1) 한 대상의 어떤 계기가 직관되면 P인 어떤 대상에 대한 구상(conception)이 성공할 뿐만 아니라 (2) 다른 대상의 어떤 계기가 직관되면 P인 어떤 대상에 대한 구상이 성공한다. (3) 나아가 그 대상들이 각각 그 계기들을 가진다는 믿음이 검증된다. 예를 들어, 나는 사과와 벽돌이 빨갛다는 점에서 유사하다는 믿음을 검증한다. 그러면 나는 사과와 벽돌을 모두 빨강 계기를 가지는 것으로서 의식한다. 그래서 내가 사과의 빨강 계기를 직관하면 어떤 빨간 대상에 대한 나의 구상이 성공할 뿐만 아니라, 내가 벽돌의 빨강 계기를 직관하면 어떤 빨간 대상에 대한 나의 구상이 성공한다. 여기에서 다음에 유의해야 한다. (1) 나는 빨간 대상을 그저 '구상한다.' 대상들이 유사하다는 믿음이 검증되기 위해 그것들이 있다는 믿음이 검증되어야 할 필요는 없기 때문이다. 빨간 사과와 빨간 벽돌은 '있는 것으로서' 의식될 수도 있고 '없는 것으로서' 의식될 수도 있다. 하지만 그것들의 빨강 계기가 어떻게든 직관되기만 하면 그것들이 유사하다는 믿음이 검증될 수 있다. (2) 게다가 나는 '불특정한' 빨간 대상을 구상한다. 나는 특정한 대상을 구상할 수 있을 뿐만 아니라 불특정한 대상을 구상할 수 있다. 나는 P인 '어떤' 대상을 구상할 수 있다. 그러면 P인 대상들 중 어떠한 것의 계기가 직관되든지 간에 나의 구상이 성공한다. 내가 '어떤' 빨간 대상을 구상하면, 빨간 사과, 빨간 벽돌, 빨간 모자 중 어떠한 것의 빨강 계기가 직관되든지 간에 나의 구상이 성공한다. 내가 '어떤' 사람을 구상하면, 철수, 영희, 민호 중 누구의 사람 계기가 직관되든지 간에 나의 구상이 성공한다.

나아가 그 대상들이 각각 그 계기들을 가진다는 믿음이 검증된다. 나는 사과가 빨강 계기를 가진다는 믿음, 벽돌이 빨강 계기를 가진다는 믿음을 검증한다. 만약 내가 사과와 벽돌이 이러한 계기들을 가짐을 알지 못한다면, 나는 사과와 벽돌이

아니라 다른 유사한 대상들을 의식하고 있을 것이다. 그러므로 어떤 두 대상이 P라는 점에서 유사하다는 믿음이 검증되는 상태는 다음과 같이 분석될 수 있다. (1) 한 대상의 어떤 계기가 직관되면 P인 어떤 대상에 대한 구상이 성공할 뿐만 아니라, (2) 다른 대상의 어떤 계기가 직관되면 P인 어떤 대상에 대한 구상이 성공한다. 나아가 (3) 그 대상들이 각각 그 계기들을 가진다는 믿음이 검증된다. 따라서 다음을 정식화할 수 있다. (x와 y가 P라는 점에서 유사하다는 믿음이 검증된다. ↔ (어떤 α가 직관되면 P인 어떤 대상에 대한 구상이 성공하고, 어떤 β가 직관되면 P인 어떤 대상에 대한 구상이 성공한다. 그리고 x가 α의 계기를 가진다는 믿음이 검증되고, y가 β의 계기를 가진다는 믿음이 검증된다.))

그런데 어떤 대상들이 유사하다는 믿음이 검증된다는 것은 적절한 조건에서 이러한 믿음을 검증하는 대상들과 함께 '인식적 쾌들' 및 '전체-계기 관계들'이 직관된다는 것이다. 지금까지 보았듯이, 어떤 두 대상이 P라는 점에서 유사하다는 믿음이 검증된다는 것은 (1) 한 대상의 어떤 계기가 직관되면 P인 어떤 대상에 대한 구상이 성공할 뿐만 아니라 (2) 다른 대상의 어떤 계기가 직관되면 P인 어떤 대상에 대한 구상이 성공한다는 것, 나아가 (3) 그 대상들이 각각 그 계기들을 가진다는 믿음이 검증된다는 것이다. 그런데 앞에서(5. 1. 3.) 보았듯이 어떤 대상에 대한 구상이 성공한다는 것은 적절한 조건에서 그 대상과 '부분적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험된다는 것이다. 게다가 앞에서(5. 2. 1.) 보았듯이 어떤 대상이 어떤 계기를 가진다는 믿음이 검증된다는 것은 적절한 조건에서 그것들의 전체-계기 관계가 직관된다는 것이다. 그러므로 어떤 두 대상이 P라는 점에서 유사하다는 믿음이 검증된다는 것은 적절한 조건에서 (1) 한 대상의 어떤 계기가 직관되면 P인 어떤 대상과 '부분적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 뿐만 아니라 (2) 다른 대상의 어떤 계기가 직관되면 P인 어떤 대상과 '부분적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험된다는 것, 나아가 (3) 그 대상들과 그 계기들의 전체-계기 관계들이 직관된다는 것이다. 그리고 이러한 방식으로 경험되는 인식적 쾌들과 전체-계기 관계들이 그 대상들의 '유사성'으로 파악될 수 있다.

이제 유사성 의식을 다음과 같이 설명할 수 있다. 주체가 다음과 같은 기대를 가진다고 하자. 적절한 조건에서 (1) 어떤 α가 직관되면 P인 어떤 대상과 '부분적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 뿐만 아니라 (2) 어떤 β가 직관되면 P인 어떤 대상과 '부분적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이다. 나아가 (3) x가 α의 계기를 가짐, y가 β의 계기를 가짐이 직관될 것이다. 이러한 기대는 x와 y가 P라는 점에서 유사하다는 믿음을 검증하는 대상들이 경험될 것이라는 기대로 이루어져 있다. 그런데 후자의 기대는 x와 y가 P라는 점에서 유사하다는 믿음과 다른 것이 아니다.[102] 그러므로 전자의 기대는 x와 y가 유사하다는 믿음으

102) x와 y가 P라는 점에서 유사하다는 믿음을 검증하는 대상들이 경험될 것이라는 기대,

로 이루어져 있다. 하지만 전자의 기대는 이러한 믿음으로부터 구별되는 새로운 의식이다. 그것은 그저 이러한 믿음을 검증하는 대상들에 대한 기대가 아니라 '인식적 쾌' 및 '전체-계기 관계'라는 새로운 대상에 대한 기대이기 때문이다. 그러므로 이러한 기대는 x와 y의 '유사성'이 있다는 믿음, 즉 x와 y의 유사성에 관한 의식과 다른 것이 아니다. 내가 이러한 기대를 가지면, 나는 유사성을 의식한다. 여기에서 나는 유사성을 직관할 수도 있고 비직관적으로 의식할 수도 있다. 내가 대상들과 함께 실제로 인식적 쾌들과 전체-계기 관계들을 직관하면, 나는 유사성을 직관한다. 여기에서 나는 인식적 쾌들과 전체-계기 관계들을 정확한 의미에서 유사성으로 '파악한다.' 반면에 내가 대상들과 함께 직관되는 인식적 쾌들과 전체-계기 관계들을 그저 기대하면, 혹은 대상들과 함께 인식적 쾌들과 전체-계기 관계들을 직관하지 못하면, 나는 유사성을 비직관적으로 의식한다. 그러므로 다음을 정식화할 수 있다.

(1) 어떤 α, β에 대해, 주체가 다음과 같은 기대를 가진다고 하자. (a) α가 직관되면 P인 어떤 대상과 '부분적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이고, (b) β가 직관되면 P인 어떤 대상과 '부분적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이다. 나아가 (c) x가 α의 계기를 가짐, y가 β의 계기를 가짐이 직관될 것이다. 그러면 주체는 x와 y가 P라는 점에서 유사함을 의식한다. 여기에서 대상들과 함께 인식적 쾌들과 전체-계기 관계들이 직관되면 x와 y의 유사성이 직관되고, 그렇지 않으면 x와 y의 유사성이 직관되지 않는다.

예를 들어, 나는 '사과와 벽돌이 빨강이라는 점에서 유사하다.'라는 믿음을 검증한다. 나는 사과의 빨강 계기를 떠올리면서 어떤 빨간 대상과 '부분적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌를 경험할 뿐만 아니라, 벽돌의 빨강 계기를 떠올리면서 어떤 빨간 대상과 '부분적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌를 경험한다. 나아가 나는 사과와 빨강 계기의 '전체-계기 관계'를 직관하고, 벽돌과 빨강 계기의 '전체-계기 관계'를 직관한다. 여기에서 나는 '사과와 벽돌이 빨강이라는 점에서 유사하다.'라는 믿음을 검증하면서 '긍정적 성격들'과 전체-계기 관계들을 동시에 직관한다. 나아가 나는 앞으로도 이러한 믿음을 검증하는 대상들과 함께 긍정적 성격들과 전체-계기 관계들이 동시에 직관될 것이라는 기대를 가진다. 이러한 기대는 사과와 벽돌이 빨강이라는 점에서 유사하다는 믿음으로 이루어질 뿐만 아니라 이러한 믿음으로부터 구별되는 새로운 의식이다. 그러므로 이러한 기대는 사과와 벽돌의 '유사성'이 있다는 믿음, 즉 사과와 벽돌의 유사성에 관한 의식과 다른 것이 아니다.

즉 x의 어떤 계기가 직관되면 P인 어떤 대상과 '부분적으로' 정합하는 대상들이 경험될 뿐만 아니라 y의 어떤 계기가 직관되면 P인 어떤 대상과 '부분적으로' 정합하는 대상들이 경험될 것이라는 기대는 x와 y가 P라는 점에서 유사하다는 믿음이다. 하지만 이러한 믿음은 x와 y에 관한 의식일 뿐 x와 y의 '유사성'에 관한 의식이 아니다.

여기에서 나는 대상들과 함께 긍정적 성격들과 전체-계기 관계들을 동시에 '직관하므로', 사과와 벽돌의 유사성을 '직관한다.' 반면에 나는 이러한 긍정적 성격들과 전체-계기 관계들을 아직 직관하지 않은 채 그저 기대할 수도 있다. 그러면 나는 사과와 벽돌의 유사성을 '비직관적으로' 의식한다.[103]

지금까지의 분석으로부터 유사성에 관한 의식이 가능성에 관한 의식으로 이루어져 있음이 따라 나온다. 유사성에 관한 의식은 어떤 대상과 '부분적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이라는 기대로 이루어져 있다. 그런데 앞에서(5. 1. 3.) 보았듯이 이러한 기대는 가능성에 관한 의식이다. 그러므로 유사성에 관한 의식은 가능성에 관한 의식으로 이루어져 있다. 어떤 두 대상이 P라는 점에서 유사함에 관한 의식은 적절한 조건에서 (1) 한 대상의 어떤 계기가 직관되면 P인 어떤 대상의 가능성이 직관될 뿐만 아니라 (2) 다른 대상의 어떤 계기가 직관되면 P인 어떤 대상의 가능성이 직관될 것이고 (3) 그 대상들이 각각 그 계기들을 가짐이 직관될 것이라는 기대이다. 따라서 다음을 정식화할 수 있다.

(2) 어떤 α, β에 대해, 주체가 다음과 같은 기대를 가진다고 하자. (a) α가 직관되면 P인 어떤 대상의 가능성이 직관될 것이고, (b) β가 직관되면 P인 어떤 대상의 가능성이 직관될 것이다. (c) 나아가 x가 α의 계기를 가짐, y가 β의 계기를 가짐이 직관될 것이다. 그러면 주체는 x와 y가 P라는 점에서 유사함을 의식한다. 여기에서 대상들과 함께 P인 어떤 대상의 가능성들과 전체-계기 관계들이 직관되면 유사성이 직관되고, 그렇지 않으면 유사성이 직관되지 않는다.[104]

보다시피 유사성은 어떤 대상들의 계기들이 직관되면 이러저러한 불특정한 대상이 '가능한 것으로서' 의식되는 관계이다. 그러므로 '가능성'이라는 개념 없이 '유사성'이라는 개념을 가질 수 없다.[105]

---

103) '상상될 수 있는' 대상들의 유사성은 지금까지 살펴본 방식으로 '직접적으로' 검증될 수 있다. 반면에 '상상될 수 없는' 대상들의 유사성은 '간접적으로' 검증될 수 있다. 예를 들어, 나는 서울에 있는 구(球)인 정육면체와 부산에 있는 구인 정육면체가 유사하다는 믿음을 간접적으로 검증할 수 있다. 두 물체를 각각 '돌돌$_1$', '돌돌$_2$'라 부르자. 지금까지 나는 P인 특정한 대상의 어떤 계기를 상상하면 P인 불특정한 대상에 대한 구상이 만족되는 경험을 해 왔다. 그런데 이러한 경험은 앞으로 돌돌$_1$의 어떤 계기가 상상되거나 돌돌$_2$의 어떤 계기가 상상되면 '어떤' 구인 정육면체에 대한 구상이 만족될 것이라는 기대에 인식적 동기를 부여한다. 그래서 돌돌$_1$과 돌돌$_2$가 구인 정육면체라는 점에서 유사하다는 믿음이 간접적으로 검증될 수 있다. 그리고 이에 근거하여 돌돌$_1$과 돌돌$_2$의 유사성이 있다는 믿음이 간접적으로 검증될 수 있다.

104) P인 어떤 대상의 가능성은 P인 어떤 대상이 가능하다는 사태, 즉 '특칭(particular) 사태'이다. 아래에서(5. 2. 5.) 특칭 사태가 어떻게 의식되는지 자세히 살펴볼 것이다.

105) '가능성'이라는 개념을 가지지 않는 주체는 대상들이 유사한지 아닌지 알 수 없다. 비록 주체가 P인 불특정한 대상을 구상하면서 어떤 대상들을 함께 직관하더라도, 여기에서

지금까지 살펴본 것은 '특정한' 점에서 유사한 대상들의 관계였다. 그것은 이를테면 사과와 벽돌이 '빨강'이라는 점에서 유사함, 철수와 영희가 '사람'이라는 점에서 유사함 등이었다. 하지만 '불특정한' 점에서 유사한 대상들의 관계도 의식될 수 있다. 대상들은 여러 가지 유사성들을 가질 수 있고, 이러한 유사성들 중 어떤 것이 의식되기만 하면 대상들의 유사성이 의식될 수 있다. 예를 들어, 철수와 영희는 사람이라는 점에서 유사하고, 학생이라는 점에서 유사하고, 부지런하다는 점에서 유사하다. 그래서 나는 철수와 영희가 사람이라는 점에서 유사함, 학생이라는 점에서 유사함, 부지런하다는 점에서 유사함 중 어떤 것을 의식하기만 하면 철수와 영희의 유사성을 의식할 수 있다. 그러므로 내가 적절한 조건에서 철수와 영희의 유사성들 중 어떤 것이 직관될 것이라는 기대를 가지면, 나는 철수와 영희가 '불특정한' 점에서 유사함을 의식한다. 따라서 다음을 정식화할 수 있다.

(3) 주체가 다음과 같은 기대를 가진다고 하자. x와 y가 P_1이라는 점에서 유사함, x와 y가 P_2라는 점에서 유사함, ... x와 y가 P_n이라는 점에서 유사함 중 어떤 것이 직관될 것이다. 그러면 주체는 x와 y의 유사성을 의식한다.

그러므로 지금까지의 논의를 다음과 같이 정리할 수 있다. x와 y가 P라는 점에서 유사함에 관한 의식은 x와 y에 대해 그것의 계기임이 직관되는 어떤 대상이 직관되면 P인 불특정한 대상과 '부분적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이라는 기대이다.

4. 도출과 인과관계

지금까지 살펴본 논리적 형식들은 '정언적인(categorical)' 논리적 형식이었다. 그것들은 대상들이 이러저러한 속성 혹은 관계를 가진다는 사태에 해당했다. 반면에 아래에서 살펴볼 논리적 형식들은 '가언적인(hypothetical)' 혹은 '조건적인' 논리적 형식이다. 그것들은 한 대상이 이러저러하면 다른 대상이 이러저러하다는 사태에 해당한다. 이러한 논리적 형식들은 도출(derivation)과 인과관계이다. 도출은 한 대상이 '있으면' 다른 대상이 있는 관계이고,[106] 인과관계는 한 대상이 있기 '때문에'

주체가 P인 대상이 '가능한 것으로서' 의식되는지 아닌지 구별할 수 없으면, 주체는 그 대상들이 P라는 점에서 유사한지 아닌지 알 수 없다. 그 대상들 중 어떤 것들이 직관되면 P인 불특정한 대상이 '가능한 것으로서' 의식되고, 그 대상들 중 어떤 것들이 직관되면 P인 불특정한 대상이 '가능한 것으로서' 의식되지 않는다고 하자. 그러면 그 대상들은 P라는 점에서 '유사한 것으로서' 의식될 수 없다.

106) 보통 '도출'이라는 말은 '논리학적' 의미를 가진다. 그것은 명제들의 관계, 즉 한 명제가

다른 대상이 있는 관계이다. 예를 들어, 담배연기로부터 담뱃불이 도출된다는 것은 담배연기가 '있으면' 담뱃불이 있다는 것이다. 그리고 비가 오는 사건이 원인이고 사람들이 우산을 쓰는 사건이 결과라는 것은 비가 오는 사건이 있기 '때문에' 사람들이 우산을 쓰는 사건이 있다는 것이다.

인과관계는 일종의 도출이다. 원인이 '있으면' 결과도 있기 때문이다. 예를 들어, 비가 오는 사건이 원인이고 사람들이 우산을 쓰는 사건이 결과라고 하자. 그러면 비가 오는 사건으로부터 사람들이 우산을 쓰는 사건이 도출된다. 다시 말해, 전자가 '있으면' 후자가 있다. 반면에 도출이 반드시 인과관계인 것은 아니다. 예를 들어, 담배연기로부터 담뱃불이 도출된다고 하자. 하지만 그렇다고 해서 담배연기가 원인이고 담뱃불이 결과인 것은 아니다. 다시 말해, 담배연기가 있기 '때문에' 담뱃불이 있는 것은 아니다. 오히려 담뱃불이 있기 '때문에' 담배연기가 있다. 그러므로 한 대상으로부터 다른 대상이 도출된다고 해서 반드시 전자가 원인이고 후자가 결과인 것은 아니다.

도출과 인과관계에 관해 다음에 유의해야 한다. (1) 이 논문에서 도출과 인과관계를 비롯한 조건적 형식은 '실질(material)' 조건문이 아니다. 이 논문에서 조건적 형식은 우리가 일상적으로 생각하는 조건문인 '직설법적(indicative)' 혹은 '반사실적(counterfactual)' 조건문이다.[107] 실질 조건문은 전건이 거짓이거나 후건이 참이면 오직 그래야만 참이다. 그래서 실질 조건문과 우리가 일상적으로 생각하는 조건문 사이에는 심각한 괴리가 있다. 예를 들어, 나는 '철수는 수족관에 가면 즐거워한다.'라고 생각한다. 그런데 철수가 수중생물을 무서워해서 수족관에 간 적이 없고 앞으로도 가지 않는다고 하자. 일상적인 기준에서 나의 조건문은 거짓이다. 하지만 나의 조건문이 실질 조건문이면 그것은 참이다. 철수가 수족관에 가지 않으므로 그것의 전건이 거짓이기 때문이다. 마찬가지로, 나는 '사람들이 슬퍼하면 비가 온다.'라고 생각한다. 그런데 마침 비가 온다고 하자. 일상적인 기준에서 나의 조건문은 거짓이다. 하지만 나의 조건문이 실질 조건문이면 그것은 참이다. 비가 오므로 그것의 후건이 참이기 때문이다.[108]

'참이면' 다른 명제가 '참인' 관계를 가리킨다. 하지만 이 말은 '형이상학적' 의미를 가질 수도 있다. 그러면 그것은 모든 종류의 대상들의 관계, 즉 한 대상이 '있으면' 다른 대상이 '있는' 관계를 가리킨다. 이 논문에서 '도출'이라는 말은 두 관계를 포함하는 넓은 의미에서 사용될 것이다.

107) 나아가 이 논문에서 사용되는 모든 조건문이 실질 조건문이 아니라 직설법적 혹은 반사실적 조건문이라는 점에 유의해야 한다.

108) 실질 조건문과 달리 직설법적 조건문과 반사실적 조건문은 진리 함수(truth function)가 아니다. 우카시에비치(J. Łukasiewicz), 데 피네티(B. de Finetti), 쿠퍼(W. S. Cooper), 그라이스(H. P. Grice) 등 많은 연구자들이 이러한 조건문들을 진리 함수로 환원하려 시도했다(Łukasiewicz 1920; de Finetti 1936; W. S. Cooper 1968; H. P. Grice 1989). 하지만 이러한 조건문들은 진리 함수가 아니다. 그것들의 진릿값은 전건과 후건의 진릿값에 의해 결정되지 않기 때문이다. 예를 들어, '철수가 복권에 당첨되면 철수는 부자가 된다.'

(2) 이 논문에서 말하는 '인과관계'의 범위는 아주 넓다. 그것은 모든 '설명적(explanatory)' 관계에 해당한다. 한 대상이 있기 '때문에' 다른 대상이 있는 모든 경우에 인과관계가 성립한다. 그러므로 인과관계는 시공간적 대상들의 관계에 국한되지 않는다. 이를테면 다음과 같은 관계들도 인과관계이다. 철수는 배고프기 '때문에' 음식을 찾는다. 철수의 용감한 행동 '때문에' 철수가 훌륭하다. 철수와 영희가 있기 '때문에' 집합 {철수, 영희}가 있다. 나아가 인과관계는 경험적이고 우연적인 관계에 국한되지 않는다. 그것은 선험적이고 필연적인 관계를 포함한다. 이를테면 다음과 같은 관계들도 인과관계이다. 철수는 결혼한 적이 없기 '때문에' 총각이다. 철수와 영희가 있기 '때문에' {철수, 영희}가 있다. 수소와 산소의 이러저러한 결합이 있기 '때문에' 물이 있다.[109]

이제 후설이 도출과 인과관계에 관한 의식을 어떻게 분석하는지 살펴보자. 후설은 도출과 인과관계에 관해 많은 연구를 남기지 않았다. 정언과 연언에 비해 가언은 후설의 주된 관심에서 벗어나 있는 것처럼 보인다. 하지만 우리는 후설의 연구의 일단(一端)을 살펴볼 수 있다. 1911년의 한 원고에서 후설은 "가언 판단(hypothetisches Urteil)"(Hua XL, 289)과 "인과 판단(kausales Urteil)"(Hua XL, 289)을 분석한다. 주체는 어떤 조건문을 의식하면서 그것의 전건을 믿을 수도 있고 믿지 않을 수도 있다. 후설은 전자를 '인과 판단', 후자를 '가언 판단'이라 부른다(Hua XL, 293, 294). 예를 들어, '비가 와서 사람들이 우산을 쓴다.'처럼 전건이 참으로 간주되는 조건문은 인과 판단이다. 다른 한편 '만약 비가 온다면 사람들이 우산을 쓸 것이다.'처럼 전건이 참으로 간주되지 않는 조건문은 가언 판단이다. 이러한 구별은 통상적인 '직설법적 조건문'과 '반사실적 조건문'의 구별과 일치한다. 하지만 아래에서 나는 모든 조건문을 '가언'이라 부를 것이고, 설명적 관계에 속하는 조건문만 '인과관계'라 부를 것이다.

와 '철수가 복권에 당첨되면 철수는 파산한다.'의 전건과 후건이 모두 거짓이라고 하자. 다시 말해, 철수는 복권에 당첨되지도 않고, 부자가 되지도 않고, 파산하지도 않는다. 그런데 만약 조건문의 진릿값이 전건과 후건의 진릿값에 의해 결정된다면, 두 조건문의 전건과 후건의 진릿값이 같으므로, 두 조건문의 진릿값은 같을 것이다. 하지만 일상적인 기준에서 첫 번째 조건문은 참이고 두 번째 조건문은 거짓이다. 그러므로 조건문의 진릿값은 전건과 후건의 진릿값에 의해 결정되지 않는다. 다시 말해, 조건문은 진리 함수가 아니다.

109) 이러한 인과관계들은 모두 한 대상이 '있기' 때문에 다른 대상이 '있는' 관계로 환원된다. 예를 들어, 철수가 배고프기 때문에 음식을 찾는 관계는 철수의 배고픔이라는 심적 상태가 '있기' 때문에 음식을 찾음이라는 심적 상태가 '있는' 관계로 환원된다. 마찬가지로, 철수가 결혼한 적이 없기 때문에 총각인 관계는 철수의 결혼이 없다는 사태가 '있기' 때문에 철수가 총각이라는 사태가 '있는' 관계로 환원된다. 그리고 그 밖의 인과관계들도 마찬가지이다. 이렇게 정의된 인과관계는 사건들의 관계, 사태들의 관계 등에 국한되는 것이 아니라 모든 종류의 대상들의 관계를 포함한다. 설명적 관계인 의존(dependence)과 근거(grounding)를 모든 종류의 대상들의 관계로 간주하는 캐머런(R. Cameron)과 셰퍼(J. Schaffer)의 논의를 참고하라(Cameron 2008; Schaffer 2009).

후설은 어떤 대상을 조건문의 전건 혹은 후건으로서 의식하는 것이 새로운 의미를 가진다고 주장한다. 먼저 후설이 말하는 '가언 판단', 즉 전건이 참으로 간주되지 않는 조건문을 살펴보자. 어떤 대상을 그저 '생각해 봄'에 근거하여 그 대상을 '전제함', 즉 조건문의 전건으로서 의식함이 일어날 수 있다. 그런데 후설에 따르면 이러한 의식은 '새로운 사태'의 '성분'인 '새로운 질료'를 가진다. 다시 말해, 그 대상이 조건문의 전건이라는 새로운 의미를 가진다. 그래서 비록 그 대상이 '사실'로 간주되지 않더라도 그 대상이 조건문의 전건임은 사실로 간주될 수 있다.

"생각해 봄(Sichdenken) 위에, 생각해 봄이라는 정립적 전환 위에 특별한 전제함이 구축되고, 그것은 새로운 '내용', 새로운 '질료(Materie)'를 창조적으로 산출한다. [...] 이 성분은 [...] 새로운 사태의 성분이고, 그에 따라 가언적 전제함(또는 가언적 판단함)에서 향해지는 것이며, 다른 한편 그것의 정립질(Setzungsqualität), 그래서 여기에서는 사실의 성격을 가지는 것이다."(Hua XL, 293)

후설이 말하는 '인과 판단', 즉 전건이 참으로 간주되는 판단도 마찬가지이다. 어떤 대상을 '참으로 간주함'에 근거하여 그 대상을 '근거로서 정립함', 즉 그 대상을 조건문의 전건으로서 의식함이 일어날 수 있다. 그런데 후설에 따르면 이러한 의식은 '새로운 질료'를 가진다. 다시 말해, 그 대상이 조건문의 '근거'라는 새로운 의미를 가진다.

"이는 인과 판단들로 전이된다. [...] 판단하는 때문에-의식(Weil-Bewusstsein)은 'S가 P이다.'라는 사태에 관계하는, 사태를 근거로서 정립하는 근거 정립이다. [...] 더해지는 것은 '근거'라는 새로운 질(Qualität)이 아니라, 근거들에서 창조적으로 산출된 형식, 그것도 새로운 질료를 창출하는 형식이고, 그렇게 질료로서 형식화된 것은 다시 [...] '참'이라는 질을 가진다."(Hua XL, 294)

그러므로 조건적 판단은 '전제라는 형식'과 '귀결이라는 형식'에 관한 의식이다. "한갓된 사고들이 가언 사태 안에 들어오는 것이 아니라, '전제'라는 형식의 사고, '귀결'이라는 형식의 사고가 들어온다."(Hua XL, 300) 조건적 판단은 이러한 논리적 형식들이 "사실"(Hua XL, 293) 혹은 "참"(Hua XL, 294)이라는 믿음이다. 그러므로 조건적 판단은 이러한 논리적 형식들에 관한 의식, 즉 도출과 인과관계에 관한 의식이다.

그렇다면 도출과 인과관계는 어떻게 의식되는가? 후설은 어떤 판단들로부터 새로운 판단들이 '나오는' 관계를 지적한다. 예를 들어, '모든 등변삼각형은 등각삼각형이다.'라는 판단과 'ABC는 등변삼각형이다.'라는 판단으로부터 'ABC는 등각삼각형이다.'라는 판단이 나온다.

“한 추론(Schluss)을 잡아 보자. ‘모든 등변삼각형은 등각삼각형이다. ABC는 등변삼각형이다. 그러므로 그것은 등각삼각형이기도 하다.’ 여기에서 우리는 판단 연관을 가진다. [...] 우리는 첫 번째 판단을 실행하고, 실행한 다음에 그것을 고수한다. 그렇다. 그 이상이다. 두 번째 판단과 첫 번째 판단의 ‘등변삼각형’이 어떤 관계에 들어온다. 더 분명히 말하면, 합치의 통일에 들어온다. 이를 통해 주어, 즉 삼각형 ABC가 첫 번째 전제의 일반적 주어에 전가되고, 종속되고, 이제 일반적 주어의 술어를 인수한다. 그래서 ‘그러므로’를 통해 도출되는 ‘판단이 나온다(hervorgehen).’ 이제 그 사정이 어디에서나 정확히 같든지 아니든지 간에, 인과판단에는 가장 일반적으로 그러한 사정이 속한다. [...] 근거인 판단들로부터 근거하는 판단들이 나온다. 이러한 연관 안에서 근거인 것과 근거하는 것은 연관 형식, 통사(Syntax)를 가진다.”(Hua XL, 298)

여기에서 후설이 기술하는 것은 “명증적인 종합적 연관”(Hua III/1, 328)이다. 그것은 한 의식이 다른 의식에 인식적 동기를 부여하는 상태, 즉 한 믿음이 검증되기 때문에 다른 믿음이 검증되는 상태이다. 하지만 이러한 상태로부터 대상들의 도출 및 인과관계를 의식하는 상태가 구별되어야 한다. 예를 들어, 나는 비가 옴을 보면서 사람들이 우산을 씀을 추론할 수 있다. 그러면 나는 비가 온다는 믿음을 검증하기 때문에 사람들이 우산을 쓴다는 믿음을 검증한다. 하지만 이러한 상태는 비가 오는 사건, 사람들이 우산을 쓰는 사건에 관한 의식일 뿐이다. 그것은 아직 두 사건의 도출에 관한 의식, 두 사건의 인과관계에 관한 의식이 아니다.

그러므로 도출 및 인과관계에 관한 의식이 어떻게 일어나는지 설명해야 한다. 먼저 도출에 관한 의식을 살펴보자. 도출은 한 대상이 있으면 다른 대상이 있다는 믿음의 검증에 근거하여 직관되고 발견될 수 있다. 한 대상이 있으면 다른 대상이 있다는 믿음이 검증된다는 것은 전자로부터 후자가 도출된다는 것, 즉 전자로부터 후자의 도출이 있다는 것이기 때문이다. 그러므로 도출에 관한 의식은 한 대상이 있으면 다른 대상이 있다는 믿음의 검증을 통해 설명될 수 있다.

한 대상이 있으면 다른 대상이 있다는 믿음이 검증되는 상태는 다음과 같이 분석될 수 있다. (1) 전자가 있다는 믿음이 검증되면 (2) 후자가 있다는 믿음이 검증된다. 예를 들어, 나는 비가 오는 사건이[110] 있으면 사람들이 우산을 쓰는 사건이 있음을 안다. 다시 말해, ‘비가 오는 사건이 있으면 사람들이 우산을 쓰는 사건이 있다.’라는 나의 믿음이 검증된다. 그러면 나는 다음과 같은 상태에 있다. ‘비가 오는 사건이 있다.’라는 믿음이 검증되면 ‘사람들이 우산을 쓰는 사건이 있다.’라는 믿

110) 이 논문에서 ‘사건(event)’이라는 말은 비논리적 대상을 가리킨다. 그것은 비논리적 성격들, 즉 계기들과 관계들이다. 예를 들어, 비가 오는 사건은 비의 움직임이라는 계기이고, 사람들이 우산을 쓰는 사건은 사람들의 우산을 씀이라는 관계이다. 그러므로 비논리적 대상인 ‘사건’이 논리적 대상인 ‘사태’ 혹은 ‘사실(fact)’로부터 구별된다는 점에 유의해야 한다.

음이 검증된다. 여기에서 '비가 오는 사건이 있다.'라는 믿음은 검증될 수도 있고 검증되지 않을 수도 있다. 하지만 이 믿음이 검증되든지 검증되지 않든지 간에 만약 이 믿음이 검증된다면 '사람들이 우산을 쓰는 사건이 있다.'라는 믿음이 적어도 간접적으로 검증될 것이다. 만약 그렇지 않다면 나는 비가 오는 사건이 있으면 사람들이 우산을 쓰는 사건이 있음을 알지 못할 것이다. 다시 말해, 나에게 '비가 오는 사건이 있으면 사람들이 우산을 쓰는 사건이 있다.'라는 믿음이 귀속되지 않거나 이러한 믿음이 반증될 것이다. 그러므로 다음을 정식화할 수 있다. (x가 있으면 y가 있다는 믿음이 검증된다. ↔ x가 있다는 믿음이 검증되면 y가 있다는 믿음이 검증된다.)

여기에서 믿음들의 대상들이 '직관되어야' 할 필요는 없다는 점에 유의해야 한다. 어떤 대상이 있다는 믿음이 검증되기 위해 그 대상이 직관되어야 할 필요는 없기 때문이다. 나는 비가 오는 사건이 있다는 믿음을 검증하기 위해 비가 오는 사건을 직관해야 할 필요가 없다. 나는 이를테면 어제 들은 일기예보를 떠올리면서, 혹은 '비가 온다.'라는 사람들의 말을 들으면서 비가 오는 사건이 있다는 믿음을 간접적으로 검증할 수도 있다.

그런데 한 대상이 있으면 다른 대상이 있다는 믿음이 검증된다는 것은 적절한 조건에서 이러한 믿음을 검증하는 대상들과 함께 인식적 쾌들이 경험된다는 것이다. 지금까지 보았듯이, 한 대상이 있으면 다른 대상이 있다는 믿음이 검증된다는 것은 (1) 전자가 있다는 믿음이 검증되면 (2) 후자가 있다는 믿음이 검증된다는 것이다. 그런데 앞에서(5. 1. 1.) 보았듯이 어떤 대상이 있다는 믿음이 검증된다는 것은 적절한 조건에서 그 대상과 '전체적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험된다는 것이다. 그러므로 한 대상이 있으면 다른 대상이 있다는 믿음이 검증된다는 것은 적절한 조건에서 (1) 전자와 '전체적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험되면 (2) 후자와 '전체적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험된다는 것이다. 그리고 이러한 방식으로 경험되는 인식적 쾌들이 전자로부터 후자의 '도출'로 파악될 수 있다.

이제 도출에 관한 의식을 다음과 같이 설명할 수 있다. 주체가 다음과 같은 기대를 가진다고 하자. 적절한 조건에서 (1) 한 대상과 '전체적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험되면 (2) 다른 대상과 '전체적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이다. 이러한 기대는 한 대상이 있으면 다른 대상이 있다는 믿음을 검증하는 대상들이 경험될 것이라는 기대로 이루어져 있다. 그런데 후자의 기대는 한 대상으로부터 다른 대상이 도출된다는 믿음과 다른 것이 아니다.[111] 그러

111) x가 있으면 y가 있다는 믿음을 검증하는 대상들이 경험될 것이라는 기대, 즉 x와 '전체적으로' 정합하는 대상들이 경험되면 y와 '전체적으로' 정합하는 대상들이 경험될 것이라는 기대는 x가 있으면 y가 있다는 믿음, 즉 x로부터 y가 도출된다는 믿음이다. 하지만 이러한 믿음은 x와 y에 관한 의식일 뿐 x로부터 y의 '도출'에 관한 의식이 아니다.

므로 전자의 기대는 한 대상으로부터 다른 대상이 도출된다는 믿음으로 이루어져 있다. 하지만 전자의 기대는 이러한 믿음으로부터 구별되는 새로운 의식이다. 그것은 그저 이러한 믿음을 검증하는 대상들에 대한 기대가 아니라 '인식적 쾌'라는 새로운 대상에 대한 기대이기 때문이다. 그러므로 이러한 기대는 한 대상으로부터 다른 대상의 '도출'이 있다는 믿음, 즉 한 대상으로부터 다른 대상의 도출에 관한 의식과 다른 것이 아니다. 내가 이러한 기대를 가지면, 나는 도출을 의식한다. 여기에서 나는 도출을 직관할 수도 있고 비직관적으로 의식할 수도 있다. 내가 대상들과 함께 실제로 인식적 쾌들을 경험하면, 나는 도출을 직관한다. 여기에서 나는 인식적 쾌들을 정확한 의미에서 도출로 '파악한다.' 반면에 내가 대상들과 함께 경험되는 인식적 쾌들을 그저 기대하면, 혹은 대상들과 함께 인식적 쾌들을 경험하지 못하면, 나는 도출을 비직관적으로 의식한다. 그러므로 다음을 정식화할 수 있다.

(1) 주체가 다음과 같은 기대를 가진다고 하자. (a) x와 '전체적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험되면 (b) y와 '전체적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이다. 그러면 주체는 x로부터 y의 도출을 의식한다. 여기에서 대상들과 함께 인식적 쾌들이 경험되면 x로부터 y의 도출이 직관되고, 그렇지 않으면 x로부터 y의 도출이 직관되지 않는다.

예를 들어, 나는 '비가 오는 사건으로부터 사람들이 우산을 쓰는 사건이 도출된다.'라는 믿음을 검증한다. 나는 비가 오는 사건과 '전체적으로' 정합하는 사물들과 함께 인식적 쾌를 경험할 뿐만 아니라 사람들이 우산을 쓰는 사건과 '전체적으로' 정합하는 사물들과 함께 인식적 쾌를 경험한다. 여기에서 나는 '비가 오는 사건으로부터 사람들이 우산을 쓰는 사건이 도출된다.'라는 믿음을 검증하면서 '긍정적 성격들'을 동시에 경험한다. 나아가 나는 앞으로도 이러한 믿음을 검증하는 대상들과 함께 긍정적 성격들이 동시에 경험될 것이라는 기대를 가진다. 이러한 기대는 한 사건으로부터 다른 사건이 도출된다는 믿음으로 이루어질 뿐만 아니라 이러한 믿음으로부터 구별되는 새로운 의식이다. 그러므로 이러한 기대는 한 사건으로부터 다른 사건의 '도출'이 있다는 믿음, 즉 한 사건으로부터 다른 사건의 도출에 관한 의식과 다른 것이 아니다. 여기에서 나는 대상들과 함께 긍정적 성격들을 동시에 '경험하므로', 도출을 '직관한다.' 반면에 나는 이러한 긍정적 성격들을 아직 경험하지 않은 채 그저 기대할 수도 있다. 그러면 나는 도출을 '비직관적으로' 의식한다.[112]

112) '지각되는' 대상들의 도출은 지금까지 살펴본 방식으로 '직접적으로' 검증될 수 있다. 반면에 '지각되지 않는' 대상들의 도출은 '간접적으로' 검증될 수 있다. 예를 들어, 나는 셜록 홈스가 붙인 담뱃불로부터 담배연기의 도출이 있다는 믿음을 간접적으로 검증할 수 있다. 나는 지금까지 누가 담뱃불을 붙이면 담배연기가 일어나는 것을 경험해 왔다. 그런데 이러한 경험은 앞으로 셜록 홈스가 붙인 담뱃불이 있다는 믿음이 검증되면 담배연기

지금까지의 분석으로부터 도출에 관한 의식이 '있음'에 관한 의식으로 이루어져 있음이 따라 나온다. 도출에 관한 의식은 어떤 대상과 '전체적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이라는 기대로 이루어져 있다. 그런데 앞에서(5. 1. 1.) 보았듯이 이러한 기대는 있음에 관한 의식이다. 그러므로 도출에 관한 의식은 있음에 관한 의식으로 이루어져 있다. 한 대상으로부터 다른 대상의 도출에 관한 의식은 적절한 조건에서 (1) 전자의 있음이 직관되면 (2) 후자의 있음이 직관될 것이라는 기대이다. 따라서 다음을 정식화할 수 있다.

(2) 주체가 다음과 같은 기대를 가진다고 하자. (a) x의 있음이 직관되면 (b) y의 있음이 직관될 것이다. 그러면 주체는 x로부터 y의 도출을 의식한다. 여기에서 x와 y의 있음이 직관되면 도출이 직관되고, 그렇지 않으면 도출이 직관되지 않는다.

이제 인과관계에 관한 의식을 살펴보자. 인과관계는 다음과 같이 이해될 수 있다. 한 대상이 원인이고 다른 대상이 결과라는 것은 전자가 '근본적이고(fundamental)' 후자가 '파생적이라는(derivative)' 것이다. 근본적인 대상들은 주체가 그로부터 세계를 도출하기에 충분한 대상들이다. 주체는 근본적인 대상들로부터 그 밖의 모든 대상을 충분히 도출할 수 있고, 그래서 세계를 충분히 도출할 수 있다. 예를 들어, 나는 지금까지 담뱃불이 담배연기를 일으키는 것을 여러 번 경험했다. 그래서 나는 담뱃불이 있으면 담배연기가 있음을 알게 된다. 다시 말해, 담뱃불로부터 담배연기를 도출할 수 있게 된다. 그러면 나는 담뱃불로부터 담배연기를 도출하는 방식으로 세계를 이해한다. 이러한 도출은 내가 세계를 가장 정합적으로 이해하는 방식이다. 나는 세계를 가장 정합적으로 이해하기 위해 담배연기를 처음부터 전제하지 않는데, 그것은 담뱃불 등으로부터 충분히 도출되기 때문이다. 물론 주체는 역으로 파생적인 대상으로부터 근본적인 대상을 도출할 수도 있다. 예를 들어, 나는 창밖에서 피어오르는 담배연기를 보면서 누가 담뱃불을 붙였음을 추론할 수 있다. 하지만 이러한 추론은 이미 담뱃불이 있으면 담배연기가 있다는 앎에 근거한다. 나는 이미 담뱃불이 있으면 담배연기가 있음을 알기 때문에 담배연기를 보면서 담뱃불이 있음을 추론할 수 있다. 만약 내가 이를 알지 못한다면, 그래서 담뱃불로부터 담배연기를 도출할 수 없다면, 나는 담배연기로부터 담뱃불을 도출할 수 없을 것이다. 그러므로 근본적인 대상으로부터 파생적인 대상이 도출될 뿐만 아니라, 근본적인 대상으로부터 파생적인 대상의 도출이 성립하지 않으면 파생적인 대상으로부터 근본적인 대상의 도출이 성립하지 않는다.

가 있다는 믿음이 검증될 것이라는 기대에 인식적 동기를 부여한다. 그래서 셜록 홈스가 붙인 담뱃불이 있으면 담배연기가 있다는 믿음이 간접적으로 검증될 수 있다. 그리고 이에 근거하여 셜록 홈스가 붙인 담뱃불로부터 담배연기의 도출이 있다는 믿음이 간접적으로 검증될 수 있다.

따라서 원인과 결과 사이에는 다음과 같은 관계가 성립한다. 원인으로부터 결과가 도출될 뿐만 아니라, 원인으로부터 결과의 도출이 성립하지 않으면 결과로부터 원인의 도출이 성립하지 않는다. 다시 말해, 결과로부터 원인의 도출이 원인으로부터 결과의 도출을 도출한다. 예를 들어, 내가 담배연기를 보면서 담뱃불이 있음을 추론할 수 있는 것은 내가 이미 담뱃불이 있으면 담배연기가 있음을 알기 때문이다. 내가 이를 알지 못하면 나는 담배연기로부터 담뱃불을 도출할 수 없다. 반면에 그 역도 성립해야 하는 것은 아니다. 내가 담뱃불을 보면서 담배연기가 있음을 추론하기 위해 이미 담배연기가 있으면 담뱃불이 있음을 알아야 하는 것은 아니다. 나는 지금까지 담뱃불이 담배연기를 일으키는 것을 여러 번 경험했기 때문에 담뱃불을 보면서 담배연기가 있음을 추론할 수 있을 뿐이다. 마찬가지로, 내가 사람들이 우산을 씀을 보면서 비가 옴을 추론할 수 있는 것은 내가 이미 비가 오면 사람들이 우산을 씀을 알기 때문이다. 내가 이를 알지 못하면 나는 사람들이 우산을 씀으로부터 비가 옴을 도출할 수 없다. 반면에 그 역도 성립해야 하는 것은 아니다. 내가 비가 옴을 보면서 사람들이 우산을 씀을 추론하기 위해 이미 사람들이 우산을 쓰면 비가 옴을 알아야 하는 것은 아니다. 나는 지금까지 비가 오면 사람들이 우산을 쓰는 것을 여러 번 경험했기 때문에 비가 옴을 보면서 사람들이 우산을 씀을 추론할 수 있을 뿐이다.[113]

그러므로 인과관계에 관한 의식을 다음과 같이 설명할 수 있다. 한 대상이 원인이고 다른 대상이 결과라는 것은 (1) 전자로부터 후자가 도출될 뿐만 아니라 (2) 전자로부터 후자의 도출이 성립하지 않으면 후자로부터 전자의 도출이 성립하지 않는다는 것, 즉 후자로부터 전자의 도출이 전자로부터 후자의 도출을 도출한다는 것이다. 그러므로 적절한 조건에서 이러한 도출들이 직관될 것이라는 기대는 그 대상들의 인과관계에 관한 의식과 다른 것이 아니다. 내가 이러한 기대를 가지면, 나는 그 대상들의 인과관계를 의식한다. 여기에서 도출들이 직관되면 나는 인과관계를 직관하고, 그렇지 않으면 나는 인과관계를 직관하지 않는다. 그러므로 다음을 정식화할 수 있다.

(3) 주체가 다음과 같은 기대를 가진다고 하자. (a) x로부터 y의 도출이 직관될 것이고 (b) y로부터 x의 도출이 x로부터 y의 도출을 도출함이 직관될 것이다. 그러면

113) 그러므로 결과로부터 원인이 도출될 수 있는 모든 상황에서 원인으로부터 결과가 도출될 수 있다. 예를 들어, 사람들이 우산을 씀으로부터 비가 옴이 도출될 수 있는 모든 상황에서 비가 옴으로부터 사람들이 우산을 씀이 도출될 수 있다. 반면에 그 역도 성립해야 하는 것은 아니다. 비가 옴으로부터 사람들이 우산을 씀이 도출될 수 있는 모든 상황에서 사람들이 우산을 씀으로부터 비가 옴이 도출될 수 있는 것은 아니다. 어떤 상황에서 비가 오면 사람들이 우산을 쓴다고 하자. 하지만 그 상황에서 사람들이 우산을 쓴다고 해서 반드시 비가 오는 것은 아니다. 사람들은 이를테면 비가 아니라 눈이 오기 때문에 우산을 쓸 수도 있고, 비가 온다고 착각하기 때문에 우산을 쓸 수도 있다.

주체는 x와 y의 인과관계, 즉 x가 원인이고 y가 결과임을 의식한다.

예를 들어, 내가 비가 오는 사건으로부터 사람들이 우산을 쓰는 사건의 도출이 직관될 뿐만 아니라 사람들이 우산을 쓰는 사건으로부터 비가 오는 사건의 도출이 비가 오는 사건으로부터 사람들이 우산을 쓰는 사건의 도출을 도출함이 직관될 것이라는 기대를 가지면, 나는 비가 오는 사건이 원인이고 사람들이 우산을 쓰는 사건이 결과임을 의식한다. 여기에서 도출들이 직관되면 나는 인과관계를 직관하고, 그렇지 않으면 나는 인과관계를 직관하지 않는다.

그러므로 지금까지의 논의를 다음과 같이 정리할 수 있다. (1) x로부터 y의 도출에 관한 의식은 x와 '전체적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험되면 y와 '전체적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이라는 기대이다. (2) x가 원인이고 y가 결과임에 관한 의식은 x로부터 y의 도출이 직관될 뿐만 아니라 y로부터 x의 도출이 x로부터 y의 도출을 도출함이 직관될 것이라는 기대이다.

5. 집합과 보편자

지금까지 살펴본 논리적 형식들은 '단칭적인(singular)' 논리적 형식이었다. 이러한 논리적 형식들은 '이것', '저것' 등에 귀속되는 동일성, 부분전체 관계, 도출 등이었다. 반면에 아래에서 살펴볼 논리적 형식들은 '전칭적인(universal)' 논리적 형식이다. 이러한 논리적 형식들은 집합과 보편자(universal)이다. 그것들은 어떤 대상들 '모두'에 귀속된다. 아래에서 나는 후설이 집합과 보편자에 관한 의식을 어떻게 분석하는지 살펴본 다음 후설의 분석을 새로운 관점에서 다시 전개할 것이다.

a. 집합

집합은 '전칭적인' 혹은 '연언적인(conjunctive)' 방식으로 대상들에 귀속되는 논리적 형식이다. 예를 들어, 집합 {철수, 영희}는 '모두'라는 전칭적인 혹은 연언적인 방식으로 철수와 영희에 귀속된다. 이 집합은 철수와 영희가 모두 있으면 오직 그래야만 있기 때문이다. 집합은 그것의 원소들이 모두 있으면 오직 그래야만 있다. 그래서 집합에 관한 의식은 어떤 대상들이 모두 있다는 믿음의 검증을 통해 설명될 수 있다.

먼저 후설이 집합에 관한 의식을 어떻게 분석하는지 살펴보자. 후설의 일관적인 입장은 집합이 연언 의식에 근거하여 직관된다는 것이다. 이러한 입장은 적어도

『산술 철학』에서부터 나타난다. 거기에서 후설은 집합이 연언 의식에 관한 '반성'을 통해 의식된다고 주장한다. 대상들은 연언 의식을 통해 연언적인 방식으로 '합일된다.' 그래서 대상들의 '합일'은 이러한 '작용에 관한 특수한 반성'을 통해 의식될 수 있다. "여기에서 내용들은 바로 작용을 통해서만 합일되고, 그래서 작용에 관한 특수한 반성을 통해 비로소 이러한 합일(Einigung)이 주목될 수 있다."(Hua XII, 69) 마찬가지로, 대상들은 그것들을 '부각해 내고 포괄하는' '관심'을 통해 '총체'가 된다. 그래서 대상들의 '집합적 결합'은 이러한 '심리적 작용에 관한 '반성'을 통해 의식될 수 있다. "통일적인 관심이 [...] 상이한 내용들을 독자적으로 부각해 내고 포괄함으로써 총체(Inbegriff)가 생긴다. 그러므로 집합적(kollektiv) 결합은 총체가 그를 통해 성립하는 심리적 작용에 관한 반성을 통해서만 포착될 수 있다."(Hua XII, 74) 그러므로 집합은 연언 의식에 관한 반성을 통해 의식된다. 보다시피 『산술 철학』에서 후설은 논리적 대상을 심적 대상으로 환원하는 심리주의(psychologism)를 벗어나지 못했다. 거기에서 집합에 관한 의식은 심적 대상에 관한 의식으로 간주되고, 집합은 심적 대상으로 간주된다.

다른 한편 『논리 연구』에서 후설은 심리주의를 벗어나고, 집합을 비롯한 논리적 대상들이 심적 대상이 아니라는 점을 명확히 한다(Hua XIX, 667-668). 하지만 앞에서(2. 2. 3.) 보았듯이 거기에서 후설은 연언 의식과 집합 의식을 혼동한다. 연언은 대상들을 '그리고'라는 방식으로 함께 의식하는 것일 뿐 대상들의 집합을 의식하는 것이 아니다. 그러나 나중에 1906/1907년 겨울학기 강의 「논리학과 인식론 입문」에서 후설은 연언 의식과 집합 의식을 구별한다. 후설에 따르면, 연언 판단에서 주체는 "복수형(Plural)의 방식으로 대상들 A, B, ...에 대해 판단하지, 그것들로부터 형성될 수 있는 전체 집합에 대해 판단하지 않는다."(Hua XXIV, 75)

나중에 『경험과 판단』 등에서 후설은 집합 의식을 더 자세히 분석한다. 앞에서(2. 3.) 보았듯이, 후설에 따르면 집합은 다음과 같은 방식으로 직관된다. (1) 연언 의식에서 대상들의 '통일'이 일어난다. (2) 이러한 통일에 대한 '시선 전환'과 '포착'에서 집합이 직관된다. 이러한 의미에서 집합은 대상들의 '포착의 통일', 즉 연언적 통일에서 '선구성된다.' "총체가 주어지려면, 그것을 관찰하면서 자체 부여 안에서 포착하려면 우리는 A와 B를 함께 포착해야 한다. 두 대상의 이러한 포착의 통일에서 말하자면 그것의 산물로서 [...] 새로운 대상이 선구성된다."(EU, 293) 이제 후설의 분석을 자세히 살펴보자.

(1) 연언 의식에서 대상들의 '통일'이 일어난다. 예를 들어, 나는 '잉크병'과 '소음'을 지각하면서 그것들을 연언하고, 다시 '세 번째 객체'를 지각하면서 그것들과 함께 연언한다. 그러면 '([A, B], C)'라는 형식으로 '포착의 통일'이 일어난다.

"우리는 [...] 잉크병과 우리가 막 듣는 소음의 새로운 합침(Zusammennehmung)을 실행할

수 있다. 혹은 우리는 전자의 두 객체를 포착하면서 유지하고, 세 번째 객체를 독자적인 객체로서 바라볼 수 있다. [...] 이제 우리는 ([A, B], C)라는 형식, 마찬가지로 ([A, B], [C, D])라는 형식 등으로 포착의 통일을 가진다."(EU, 292-293)

하지만 여기에서 나는 잉크병, 소음 등을 대상으로서 가질 뿐 그것들의 집합을 '하나의 대상으로서' 가지지 않는다. "복합적으로 형성된 모든 그러한 포착은 객체들 A, B, C, ...를 가지지, (A, B) 등을 하나의 대상으로서 가지지 않는다."(EU, 293)

(2) 이러한 통일에 대한 '시선 전환'과 '포착'에서 집합이 직관된다. 나는 연언되는 대상들의 '쌍', 즉 집합에 시선을 향할 수 있다. "우리는 쌍(Paar)에, 한 쌍과 다른 쌍에 전향과 포착의 시선을 향할 수 있는데, 거기에서는 이 쌍들이 객체이다."(EU, 293) 이러한 의식은 연언 의식에서 일어난 '집합적 결합'에 대한 어떤 '시선 전환', '돌이키는 포착함'이다. 그리고 이러한 시선 전환과 포착에서 '하나로서의 여럿'인 '집합'이 의식된다. "A 그리고 B라는 복수형의 명시화에서 근원적으로 생긴 집합적 결합은 기체(Substrat)가 되기 위해, 즉 본래적인 대상, 동일화될 수 있는 것이 되기 위해 시선 전환을 필요로 한다. [...] 우리가 그저 집합적 합침(Zusammengreifen)을 실행하는 한에서 우리는 이와 함께 오히려 선구성된 대상인 '여럿(Mehrheit)'을 가질 뿐이고, 능동적 형성 이후 돌이키는(rückgreifen) 포착함에서 우리는 비로소 하나로서의 여럿, 즉 집합(Menge)을 대상적으로 가진다."(EU, 293)

그러므로 집합에 관한 의식은 대상들의 연언적 통일로 '시선을 전환하고' 그것을 '포착하는' 것, 즉 대상들의 연언적 통일을 어떤 방식으로 추구하는 것이다. 그리고 이러한 통일이 어떤 방식으로 경험되면 집합이 직관된다.

하지만 후설의 분석은 보완을 필요로 한다. 여기에서 대상들의 '연언적 통일'이 무엇인지, 그리고 그것이 어떻게 집합으로 파악되는지 충분히 설명되지 않기 때문이다. 집합으로 파악되는 것은 '외적 대상'이어야 한다. 만약 그것이 '심적 대상'이라면 반성 이론이 도출될 것이기 때문이다. 하지만 후설의 분석에서는 이러한 외적 대상이 무엇인지 충분히 밝혀지지 않는다. 연언적인 방식으로 통일되는 대상들은 그것들의 집합으로 파악되기에 충분하지 않기 때문이다. 그런데 아래에서 보다시피 대상들이 이러한 방식으로 통일되면 '인식적 쾌들'이 경험된다. 그러므로 인식적 감정을 통해 집합 의식을 설명할 수 있다. 이러한 설명에 따르면, 대상들이 연언적인 방식으로 통일되면 경험되는 인식적 쾌들이 그 대상들의 집합으로 파악된다.

이제 후설의 분석을 다시 전개하자. 연언 의식은 대상들이 '모두' 이러저러하다는 의식이다. 예를 들어, '철수와 영희와 민호가 있다.'라는 의식은 '철수, 영희, 민호가 모두 있다.'라는 의식이다. 그리고 '철수와 영희와 민호가 사람이다.'라는 의식은 '철수, 영희, 민호가 모두 사람이다.'라는 의식이다.[114] 그러므로 연언 의식은 일종의

‘양화(quantification)’, 즉 보편(universal) 양화이다. 마찬가지로 선언(disjunction) 의식은 대상들 중 ‘어떤’ 것이 이러저러하다는 의식이다. 예를 들어, ‘철수 혹은 영희 혹은 민호가 있다.’라는 의식은 ‘철수, 영희, 민호 중 누가 있다.’라는 의식이다. 그리고 ‘철수 혹은 영희 혹은 민호가 사람이다.’라는 의식은 ‘철수, 영희, 민호 중 누가 사람이다.’라는 의식이다. 그러므로 선언 의식은 일종의 양화, 즉 존재(existential) 양화이다.[115]

여기에서 중요한 것은 연언 의식, 그것도 대상들이 모두 ‘있다는’ 의식이다. 집합은 그것의 원소들이 모두 ‘있으면’ 오직 그래야만 있기 때문이다.[116] 후설은 집합이 그것의 원소들에 의존한다는 점을 명확히 한다. 집합은 ‘그것을 정초하는 대상들을 내실적으로(reell) 자기 안에 포함하는’ ‘높은 단계의 대상’이다(Hua XIX, 676). 나아가 집합은 그것의 원소들로 이루어지는 ‘전체’이다. “집합들은 전체들의 특수한 경우들이다.”(Hua XXXI, 50)[117] 그러므로 집합은 어떤 대상들이 모두 있다는 믿음의 검증에 근거하여 직관되고 발견될 수 있다. 어떤 대상들이 모두 있다는 것은 그 대상들의 집합이 있다는 것이기 때문이다. 그러므로 집합에 관한 의식은 어떤 대상들이 모두 있다는 믿음의 검증을 통해 설명될 수 있다.

어떤 대상들이 ‘모두’ 있다는 믿음이 검증되는 상태는 다음과 같이 분석될 수 있다. 그 대상들이 있다는 믿음들이 ‘모두’ 검증된다. 예를 들어, 나는 철수, 영희, 민호가 모두 있음을 안다. 다시 말해, ‘철수, 영희, 민호가 모두 있다.’라는 나의 믿음이 검증된다. 그러면 나는 다음과 같은 상태에 있다. ‘철수가 있다.’라는 믿음, ‘영희가

---

114) 이러한 의식이 아닌 연언도 있지 않은지 물을 수 있다. 예를 들어, 내가 눈앞에 있는 철수, 영희, 민호에 각각 주목하기만 하면 나는 그들을 연언의 방식으로 의식하는 것 아닌가? 하지만 대상들에 각각 주목하기만 하는 것은 연언 의식이 아니다. 이러한 의식은 ‘그리고’라는 의미를 가지지 않기 때문이다. 내가 철수, 영희, 민호에 각각 주목할 뿐 그들을 ‘그리고’라는 방식으로 함께 의식하지 않으면, 나는 그들을 연언의 방식으로 의식하지 않는다. 반면에 내가 ‘철수와 영희와 민호가 사람이다.’, ‘나는 철수와 영희와 민호에 주목한다.’ 같은 믿음을 가지면, 나는 그들을 연언의 방식으로 의식한다.

115) 보통 불특정한 대상들을 영역(domain)으로 가지는 것만 ‘양화’라 불리지만, 특정한 대상들을 영역으로 가지는 것도 양화이다. 예를 들어, ‘모든 학생이 사람이다.’, ‘어떤 수가 짝수이다.’ 같은 양화는 불특정한 대상들을 영역으로 가진다. 반면에 ‘철수와 영희가 모두 사람이다.’, ‘2와 3 중 어떤 것이 짝수이다.’ 같은 양화는 철수와 영희, 2와 3 같은 특정한 대상들을 영역으로 가진다.

116) 이는 현대 집합론의 공리이기도 하다. 이를테면 ZFC 공리계는 존재 공리(‘공집합이 있다.’)를 포함한다. 그래서 공집합으로부터 그것을 원소로 가지는 집합을 도출할 수 있고, 다시 이러한 집합들로부터 그것들을 원소로 가지는 집합들을 도출할 수 있고, 이러한 방식으로 모든 형태의 집합들을 도출할 수 있다.

117) 하지만 집합이 정확한 의미에서 그것의 원소들의 ‘전체’인 것은 아니다. 집합은 그것의 원소들에 ‘의존할’ 뿐 그것의 원소들로 ‘이루어지지’ 않는다. 예를 들어, 집합 {벽, 지붕}은 벽과 지붕에 의존할 뿐 그것들로 이루어지지 않는다. 벽과 지붕은 시공간적인 방식으로 이 집합으로 통일되지 않고, 이 집합은 시공간적인 방식으로 벽과 지붕으로 분해되지 않기 때문이다. 시공간적 대상들로 이루어질 수 있는 것은 오직 시공간적 대상들이다.

있다.'라는 믿음, '민호가 있다.'라는 믿음이 모두 검증된다. 만약 그렇지 않다면 나는 철수, 영희, 민호가 모두 있음을 알지 못할 것이다. 다시 말해, 나에게 '철수, 영희, 민호가 모두 있다.'라는 믿음이 귀속되지 않거나 이러한 믿음이 반증될 것이다. 그러므로 다음을 정식화할 수 있다. (x_1, x_2, ... x_n이 모두 있다는 믿음이 검증된다. ↔ x_1, x_2, ... x_n 모두에 대해 그것이 있다는 믿음이 검증된다.)

그런데 어떤 대상들이 모두 있다는 믿음이 검증된다는 것은 적절한 조건에서 이러한 믿음을 검증하는 대상들과 함께 인식적 쾌들이 경험된다는 것이다. 지금까지 보았듯이, 어떤 대상들이 '모두' 있다는 믿음이 검증된다는 것은 그 대상들이 있다는 믿음들이 '모두' 검증된다는 것이다. 그런데 앞에서(5. 1. 1.) 보았듯이 어떤 대상이 있다는 믿음이 검증된다는 것은 적절한 조건에서 그 대상과 전체적으로 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험된다는 것이다. 그러므로 어떤 대상들이 '모두' 있다는 믿음이 검증된다는 것은 적절한 조건에서 그 대상들 '모두'에 대해 그것과 전체적으로 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험된다는 것이다. 예를 들어, 철수, 영희, 민호가 모두 있다는 믿음이 검증된다는 것은 적절한 조건에서 철수, 영희, 민호 모두에 대해 그와 전체적으로 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험된다는 것이다. 이를테면 철수의 얼굴과 함께 인식적 쾌가 경험되고, 영희의 얼굴과 함께 인식적 쾌가 경험되고, 민호의 얼굴과 함께 인식적 쾌가 경험된다. 그리고 이러한 방식으로 경험되는 인식적 쾌들이 대상들의 '집합'으로 파악될 수 있다.

이제 집합 의식을 다음과 같이 설명할 수 있다. 주체가 다음과 같은 기대를 가진다고 하자. 적절한 조건에서 어떤 대상들 '모두'에 대해 그것과 전체적으로 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이다. 이러한 기대는 그 대상들이 모두 있다는 믿음을 검증하는 대상들이 경험될 것이라는 기대로 이루어져 있다. 그런데 후자의 기대는 그 대상들이 모두 있다는 믿음과 다른 것이 아니다.[118] 그러므로 전자의 기대는 그 대상들이 모두 있다는 믿음으로 이루어져 있다. 하지만 전자의 기대는 이러한 믿음으로부터 구별되는 새로운 의식이다. 그것은 그저 이러한 믿음을 검증하는 대상들에 대한 기대가 아니라 '인식적 쾌'라는 새로운 대상에 대한 기대이기 때문이다. 그러므로 이러한 기대는 그 대상들의 '집합'이 있다는 믿음, 즉 그 대상들의 집합에 관한 의식과 다른 것이 아니다. 내가 이러한 기대를 가지면, 나는 집합을 의식한다. 여기에서 나는 집합을 직관할 수도 있고 비직관적으로 의식할 수도 있다. 내가 대상들과 함께 실제로 인식적 쾌를 경험하면, 나는 집합을 직관한다. 여기에서 나는 인식적 쾌를 정확한 의미에서 집합으로 '파악한다.' 반면에 내가 대상들과 함께 경험되는 인식적 쾌를 그저 기대하면, 혹은 대상들과 함께 인식적 쾌를 경험하

118) x_1, x_2, ... x_n이 모두 있다는 믿음을 검증하는 대상들이 경험될 것이라는 기대, 즉 x_1, x_2, ... x_n '모두'에 대해 그것과 전체적으로 정합하는 대상들이 경험될 것이라는 기대는 x_1, x_2, ... x_n이 모두 있다는 믿음이다. 하지만 이러한 믿음은 x_1, x_2, ... x_n에 관한 의식일 뿐 그것들의 '집합'에 관한 의식이 아니다.

지 못하면, 나는 집합을 비직관적으로 의식한다. 그러므로 다음을 정식화할 수 있다.

(1) 주체가 다음과 같은 기대를 가진다고 하자. x_1, x_2, ... x_n '모두'에 대해 그것과 전체적으로 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이다. 그러면 주체는 집합 $\{x_1, x_2, ... x_n\}$을 의식한다. 여기에서 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험되면 집합이 직관되고, 그렇지 않으면 집합이 직관되지 않는다.

예를 들어, 나는 '철수, 영희, 민호가 모두 있다.'라는 믿음을 검증한다. 나는 철수의 얼굴, 영희의 얼굴, 민호의 얼굴 등과 함께 '인식적 쾌들'을 경험한다. 여기에서 나는 '철수, 영희, 민호가 모두 있다.'라는 믿음을 검증하면서 '긍정적 성격들'을 동시에 경험한다. 나아가 나는 앞으로도 이러한 믿음을 검증하는 대상들과 함께 긍정적 성격들이 동시에 경험될 것이라는 기대를 가진다. 이러한 기대는 철수, 영희, 민호가 모두 있다는 믿음으로 이루어질 뿐만 아니라 이러한 믿음으로부터 구별되는 새로운 의식이다. 그러므로 이러한 기대는 철수, 영희, 민호의 '집합'이 있다는 믿음, 즉 철수, 영희, 민호의 집합에 관한 의식과 다른 것이 아니다. 여기에서 나는 대상들과 함께 긍정적 성격들을 동시에 '경험하므로', 집합을 '직관한다.' 반면에 나는 이러한 긍정적 성격들을 아직 경험하지 않은 채 그저 기대할 수도 있다. 그러면 나는 집합을 '비직관적으로' 의식한다.[119]

지금까지의 분석으로부터 집합 의식이 '있음'에 관한 의식으로 이루어져 있음이 따라 나온다. 집합 의식은 어떤 대상과 '전체적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이라는 기대로 이루어져 있다. 그런데 앞에서(5. 1. 1.) 보았듯이 이러한 기대는 있음에 관한 의식이다. 그러므로 집합에 관한 의식은 있음에 관한 의식으로 이루어져 있다. 그것은 적절한 조건에서 어떤 대상들 '모두'에 대해 그것의 있음이 직관될 것이라는 기대이다. 따라서 다음을 정식화할 수 있다.

(2) 주체가 다음과 같은 기대를 가진다고 하자. x_1, x_2, ... x_n '모두'에 대해 그것의 있음이 직관될 것이다. 그러면 주체는 집합 $\{x_1, x_2, ... x_n\}$을 의식한다. 여기에서 있음이 직관되면 집합이 직관되고, 그렇지 않으면 집합이 직관되지 않는다.

---

119) 집합 의식이 인식적 쾌들을 그저 함께 의식하는 것이 아니라는 점에 유의해야 한다. 집합 의식은 인식적 쾌들을 규칙적인 방식으로 함께 기대하는 것이다. 예를 들어, 내가 철수에 대한 인식적 쾌, 영희에 대한 인식적 쾌, 민호에 대한 인식적 쾌를 집합 {철수, 영희, 민호}로 파악한다고 하자. 그러면 나는 이러한 인식적 쾌들을 규칙적인 방식으로 함께 기대한다. 내가 철수에 대한 인식적 쾌를 경험하면, 그것은 적절한 조건에서 영희에 대한 인식적 쾌, 민호에 대한 인식적 쾌가 경험될 것이라는 기대를 일으킨다.

나아가 지금까지의 분석으로부터 다음이 따라 나온다. 집합에 관한 의식은 대상들의 '모두 있음'에 관한 의식이다. 지금까지 보았듯이, 집합은 어떤 대상들이 모두 있다는 믿음의 검증에 근거하여 직관되고 발견된다. 그런데 이러한 믿음의 검증에 근거하여 그 대상들의 '모두 있음', 즉 그 대상들이 모두 있다는 사태가 직관되고 발견된다. 그러므로 집합 의식은 대상들의 '모두 있음'에 관한 의식이고, 집합은 대상들의 '모두 있음'이다. 예를 들어, 집합 {철수, 영희, 민호}에 관한 의식은 철수, 영희, 민호의 '모두 있음'에 관한 의식이고, 이 집합은 철수, 영희, 민호의 '모두 있음'이다.[120]

지금까지 살펴본 것은 대상들의 '모두 있음'에 관한 의식이었다. 그런데 대상들 중 '어떤 것이 있음'에 관한 의식도 마찬가지로 설명될 수 있다. 대상들 중 '어떤 것이 있음', 즉 대상들 중 어떤 것이 있다는 사태는 대상들 중 '어떤' 것이 있다는 믿음의 검증에 근거하여 직관되고 발견된다. 그런데 대상들 중 '어떤' 것이 있다는 믿음이 검증된다는 것은 대상들이 있다는 믿음들 중 '어떤' 것이 검증된다는 것이다. 그리고 앞에서(5. 1. 1.) 보았듯이 어떤 대상이 있다는 믿음이 검증된다는 것은 적절한 조건에서 그 대상과 전체적으로 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험된다는 것이다. 그러므로 어떤 대상들 중 '어떤' 것이 있다는 믿음이 검증된다는 것은 적절한 조건에서 그 대상들 중 '어떤' 것에 대해 그것과 전체적으로 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험된다는 것이다. 적절한 조건에서 이러한 방식으로 인식적 쾌가 경험될 것이라는 기대는 그 대상들 중 어떤 것이 있다는 믿음으로 이루어질 뿐만 아니라 이러한 믿음으로부터 구별되는 새로운 의식이다. 그러므로 이러한 기대는 그 대상들 중 '어떤 것이 있음'이 있다는 믿음, 즉 그 대상들 중 '어떤 것이 있음'에 관한 의식과 다른 것이 아니다. 따라서 다음을 정식화할 수 있다.

(3) 주체가 다음과 같은 기대를 가진다고 하자. x_1, x_2, ... x_n 중 '어떤' 것에 대해 그것과 전체적으로 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이다. 그러면 주체는 x_1, x_2, ... x_n 중 '어떤 것이 있음'을 의식한다. 여기에서 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험되면 '어떤 것이 있음'이 직관되고, 그렇지 않으면 '어떤 것이 있음'이 직관되지 않는다.

예를 들어, 나는 '철수, 영희, 민호 중 누가 있다.'라는 믿음을 검증한다. 나는 철수의 얼굴, 영희의 얼굴, 민호의 얼굴 중 어떤 것과 함께 '인식적 쾌'를 경험한다. 여기에서 나는 '철수, 영희, 민호 중 누가 있다.'라는 믿음을 검증하면서 '긍정적 성격'을 경

120) 단집합(singleton)과 공집합은 집합들의 '연산'을 통해 의식될 수 있다. 어떤 집합들로부터 원소들을 더하거나 빼는 연산을 통해 새로운 집합들이 구축될 수 있다. 예를 들어, 집합 {철수, 영희, 민호}로부터 영희와 민호를 빼는 연산을 통해 단집합 {철수}가 구축될 수 있고, 다시 철수를 빼는 연산을 통해 공집합이 구축될 수 있다.

험한다. 나아가 나는 앞으로도 이러한 믿음을 검증하는 대상들과 함께 긍정적 성격이 경험될 것이라는 기대를 가진다. 이러한 기대는 철수, 영희, 민호 중 누가 있다는 믿음으로 이루어질 뿐만 아니라 이러한 믿음으로부터 구별되는 새로운 의식이다. 그러므로 이러한 기대는 철수, 영희, 민호 중 '누가 있음'이 있다는 믿음, 즉 철수, 영희, 민호 중 '누가 있음'에 관한 의식과 다른 것이 아니다. 여기에서 나는 철수, 영희, 민호 중 누구와 정합하는 대상들과 함께 긍정적 성격을 '경험하므로', '누가 있음'을 '직관한다.' 반면에 나는 이러한 긍정적 성격을 아직 경험하지 않은 채 그저 기대할 수도 있다. 그러면 나는 '누가 있음'을 '비직관적으로' 의식한다.

그런데 앞에서(5. 1. 1.) 보았듯이 어떤 대상과 '전체적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이라는 기대는 그 대상의 있음에 관한 의식이다. 그러므로 대상들 중 '어떤 것이 있음'에 관한 의식은 적절한 조건에서 대상들 중 '어떤' 것에 대해 그것의 있음이 직관될 것이라는 기대이다. 따라서 다음을 정식화할 수 있다.

(4) 주체가 다음과 같은 기대를 가진다고 하자. x_1, x_2, ... x_n 중 '어떤' 것에 대해 그것의 있음이 직관될 것이다. 그러면 주체는 x_1, x_2, ... x_n 중 '어떤 것이 있음'을 의식한다. 여기에서 있음이 직관되면 '어떤 것이 있음'이 직관되고, 그렇지 않으면 '어떤 것이 있음'이 직관되지 않는다.

그러므로 지금까지의 논의를 다음과 같이 정리할 수 있다. (1) 어떤 대상들의 집합에 관한 의식은 그 대상들 '모두'에 대해 그것과 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이라는 기대이다. (2) 어떤 대상들의 집합에 관한 의식은 그 대상들의 '모두 있음'에 관한 의식이다. (3) 어떤 대상들 중 '어떤 것이 있음'에 관한 의식은 그 대상들 중 '어떤' 것에 대해 그것과 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이라는 기대이다.

b. 보편자

이제 보편자에 관한 의식을 살펴보자. 집합과 마찬가지로 보편자는 '전칭적인' 혹은 '연언적인' 방식으로 대상들에 귀속되는 논리적 형식이다. 예를 들어, 사람의 보편자는 '모두'라는 전칭적인 혹은 연언적인 방식으로 철수, 영희, 민호 등에 귀속된다. 이 보편자는 철수, 영희, 민호 등이 모두 사람이면 오직 그래야만 있기 때문이다. P의 보편자는 그것에 속하는 개별자들이 모두 P이면 오직 그래야만 있다. 그래서 P의 보편자에 관한 의식은 어떤 대상들이 모두 P라는 믿음의 검증을 통해 설명

될 수 있다.

이제 후설이 보편자 의식을 어떻게 분석하는지 살펴보자. 앞에서(2. 2. 3.) 보았듯이, 『논리 연구』에서 후설은 보편자 의식인 '이념화하는 추상(ideirende Abstraktion)'을 다음과 같이 분석한다. (1) 개별적인 대상들의 유사한 계기들이 추상된다. (2) 이러한 추상에 근거하여 개별적인 대상들이 속하는 보편자가 직관된다. 예를 들어, 철수, 영희, 민호 등이 가지는 사람 계기들이 추상되고, 이에 근거하여 사람의 보편자가 직관된다.

나중에 『현상학적 심리학』, 『경험과 판단』 등에서 후설은 보편자 의식을 더 자세히 분석한다. 앞에서(2. 3.) 보았듯이, 후설에 따르면 보편자는 다음과 같은 방식으로 직관된다. (1) 유사한 대상들 사이에 합치가 일어난다. (2) 이러한 합치가 어떤 방식으로 포착되고, 이를 통해 유사한 대상들이 속하는 보편자가 직관된다. 그래서 후설에 따르면 '보편자의 부각의 근거'는 '닮은 것과 닮은 것의 연상적 종합'이다(EU, 385). 'p'의 보편자는 "p', p" 등의 수동적인 닮음 합치에서 p의 종(Spezies)의 통일체로서 선구성된다."(EU, 389) 이제 후설의 분석을 자세히 살펴보자.

(1) 유사한 대상들 사이에 합치가 일어난다. 주체는 '닮은' 혹은 '유사한' 대상들을 자유롭게 떠올리면서 직관할 수 있다. "나는 어떤 대상에 임의로 두 번째 대상을 짝지어 생각할 수 있는데, 두 번째 대상은 '거리를 두고서(in Distanz)' 합치하는, 다르지만 합치하는, 그것도 '닮은' 혹은 '유사한' 것으로서 동종적인 대상이다."(Hua XLI, 386) 여기에서 주체는 대상들에 하나하나 주목하면서 그것들의 공통점들을 부각한다. 주체의 시선이 '유사한 것에서 유사한 것으로' 넘어가면서 대상들이 '중첩적으로 합치하고', 이를 통해 대상들이 '종합적으로 통일된다.'

"우리는 모상(Nachbild)에서 모상으로, 유사한 것에서 유사한 것으로 넘어가기만 하지 않는다. 관건이 되는 것은 모든 임의적인 개별자들이 잇따라 등장하면서 중첩적으로(überschieben) 합치하고 이를 통해 종합적으로 통일된다는 점이다. 이러한 종합적 통일에서 모든 개별자들은 서로의 변양들로서 나타난다."(Hua IX, 77-78)

(2) 이러한 합치가 어떤 방식으로 포착되고, 이를 통해 보편자가 직관된다. 유사한 대상들 'S'와 'S"이 그것들의 '완전히 닮은 개별적인 계기'인 'p'에 근거하여 함께 촉발하면, 그래서 그것들의 '수동적인 합치 종합'이 일어나면, 이러한 합치가 '이제 능동적으로 포착될 수 있다.' "이제 관심은 함께 촉발하는 S'으로 넘어가는데, S'은 그것의 완전히 닮은 개별적인 계기인 p에 근거하여 함께 촉발한다. [...] 공통적인 촉발에 근거했던 S와 S'의 수동적인 합치 종합이 이제 능동적으로 포착될 수 있다."(EU, 388-389) 이러한 포착은 'S와 S'이 p이다.'라는 방식으로 일어난다. 여기에서 S와 S'의 개별적인 계기들은 하나의 'p'로 '능동적으로 동일화된다.' 그러므로 p

의 보편자가 의식된다.

“우리는 S와 S’이 같다고, p라고 말한다. S가 그것의 계기인 p를 가지고 S’이 다시 그것의 계기인 p를 가짐에도 불구하고 그러하다. 기체들처럼 그것들의 특성들도 구별된다. 하지만 주제적 이행(Übergang)에서 그것들은 합치하고 능동적으로 동일화된다.”(EU, 388-389)

마찬가지로, 주체가 ‘S’, ‘S”, ‘S”’, ‘S””’ 같은 유사한 대상들에 주목하면, 그것들의 닮은 계기들이 ‘거듭하여 전체적으로 동일한 것으로서 두드러진다.’ 그리고 이에 근거하여 유사한 대상들이 속하는 보편자가 포착될 수 있다. 이러한 포착은 ‘S와 S’과 S”과 S”’이 p이다.’라는 방식으로 일어난다.

“명확한 것은 닮은 계기에서 합치하는 닮은 계기로 넘어가면서 구별되고 결합되는 둘의 통일체가 두드러진다는 점, 그리고 이 통일체는 우리가 새로운 항 S”, 다시 S”’으로 넘어가면서 닮은 계기 p, 다시 닮은 계기 p를 가지면 거듭하여 전체적으로 동일한 것으로서 두드러진다는 점이다. 이 통일체는 먼저 개별적인 계기들의 수동적인 닮음 합치에 근거하여 두드러지고, 그런 다음 돌이키면서 독자적으로 포착될 수 있다.”(EU, 389)

그래서 후설에 따르면 ‘A와 B와 C가 빨갛다.’라는 연언 판단은 이미 빨강의 ‘종’에 관한 의식이다. 여기에서 ‘빨갛다’는 빨강의 보편자를 의미한다. “이러한 닮음 합치에 근거하여 ‘A가 빨갛다.’, ‘B가 빨갛다.’, ‘C가 빨갛다.’ 같은 개별적인 판단들이 산출될 수 있을 뿐만 아니라, ‘A와 B가 빨갛다.’, ‘A와 B와 C가 빨갛다.’ 같은 복수형(Plural)의 새로운 사태 형식들도 산출될 수 있는데, 여기에서 ‘빨갛다’는 종을 암시한다(andeuten).”(EU, 394)

그러므로 보편자 의식은 유사한 대상들의 합치를 ‘능동적으로 포착하는’ 것, 즉 유사한 대상들의 합치를 어떤 방식으로 추구하는 것이다. 그리고 이러한 합치가 어떤 방식으로 경험되면 보편자가 직관된다.[121]

지금까지 살펴본 것은 가장 단순한 형태의 보편자 의식이었다. 그것은 이를테면 철수와 영희를 직관하고 이에 근거하여 그들이 속하는 사람의 보편자를 직관하는

121) 지금까지 보았듯이, 보편자 의식은 유사한 대상들의 합치에 근거한다. 그런데 앞에서(5. 2. 3.) 보았듯이 유사성 의식도 유사한 대상들의 합치에 근거한다. 그래서 보편자 의식과 유사성 의식이 동일하다고 생각할 수도 있다. 하지만 후설은 보편자 의식을 유사성 의식으로부터 구별한다. 후설에 따르면, 보편자 의식에는 “이를테면 pS(S의 계기)가 pS’와 닮았다는 형식으로 비교하는 관계적 판단이 선행해야 할 필요가 없다.”(EU, 391) 오히려 보편자 의식은 “닮은 것들의 합치에서 수동적으로 선구성되는 [...] 동일자”(EU, 391)에 관한 의식이다. 그러므로 보편자와 유사성은 동일한 것이 아니라 ‘상관자’일 뿐이다. “닮음은 보편자의 동일성의 [...] 상관자일 뿐이라는 점이 강조되어야 한다.”(EU, 393) 다시 말해, P의 보편자가 있으면 오직 그래야만 P인 대상들의 유사성이 있다.

것이다. 그러면 “두 대상에 공통적인 것으로서 가장 낮은 단계의 보편자가 구성된다.”(EU, 394) 하지만 보편자 의식은 더 복잡한 형태로 발전할 수도 있다. (1) ‘유한한’ 대상들이 아니라 ‘무한한’ 대상들이 속하는 보편자가 의식될 수 있다. (2) 대상들이 ‘우연적으로’ 속하는 보편자가 아니라 ‘필연적으로’ 속하는 보편자가 의식될 수 있다.

(1) 무한한 대상들이 속하는 보편자가 의식될 수 있다. 주체는 먼저 ‘A’와 ‘B’를 비교하면서 그것들이 속하는 보편자를 직관할 수 있고, 그런 다음 그것들과 유사한 ‘C’, ‘D’ 등을 비교하면서 A, B, C, D 등이 속하는 보편자를 직관할 수 있다. 이를 통해 보편자는 ‘더 큰 외연을 얻는다.’ “비교는 처음에는 A에서 B로, 그런 다음 B에서 C로, D 등으로 계속될 수 있고, 새로운 단계마다 보편자는 더 큰 외연(Umfang)을 얻는다.”(EU, 394) 주체가 새로운 유사한 대상들을 직관하자마자 그 대상들은 ‘같은 보편자의 개별화들로서’ 의식된다. 그리고 이러한 경험이 ‘무한히 계속될 수 있다.’

“경험이 확장되고 새로운 닮은 대상들로 인도하자마자 [...] 곧바로 닮음 종합이 계속된다. 새로운 닮은 것들은 곧바로 같은 보편자의 개별화들로서 인식된다. 이는 무한히 계속될 수 있다.”(EU, 395)

물론 주체는 무한히 많은 대상들을 하나하나 의식할 수 없다. 하지만 주체는 무한히 많은 대상들을 불특정한 방식으로 함께 의식할 수 있다. 주체는 그것들을 ‘등등(und so weiter)’이라는 방식으로 함께 의식할 수 있다. 주체는 먼저 특정한 유사한 대상들을 의식하고, 그런 다음 그 밖의 유사한 대상들, 즉 불특정한 유사한 대상들을 ‘그렇게 임의로 계속’이라는 방식으로 함께 의식한다. 이러한 방식으로 주체는 유사한 대상들의 ‘열린 무한한 다양체’를 의식한다. “모든 변경 다양체에는 이러한 주목할 만하고 그래서 극히 중요한 ‘그렇게 임의로 계속(und so weiter nach Belieben)’이라는 의식이 본질적으로 속한다. 오직 이를 통해 우리가 ‘열린 무한한’ 다양체라 부르는 것이 주어진다.”(EU, 413) 그리고 이를 통해 보편자는 ‘무한한 외연’을 얻는다. “개별적으로 구속된 채 포착되었던 일반성들은 이제 무한한 외연을 얻고, 그것들이 처음으로 추상되었던 개체들에 대한 구속을 잃는다.”(EU, 395)

(2) 대상들이 필연적으로 속하는 보편자가 의식될 수 있다. 후설은 대상들이 ‘우연적으로’ 속하는 보편자와 ‘필연적으로’ 속하는 보편자를 구별한다. 후설은 전자를 ‘경험적’ 보편자, ‘유형’ 등이라 부르고, 후자를 ‘본질(Wesen)’, ‘선험적’ 보편자, ‘순수한’ 보편자, ‘형상(Eidos)’ 등이라 부른다. 후설에 따르면, 우연적 보편자는 ‘사실적인 경험’을 통해 알려지기 때문에 ‘우연적이다.’ “경험적으로 얻어진 종의 통일체와 더 높은 유의 통일체는 ‘우연적인’ 것이다. [...] 그것들은 비교의 출발점이 사실적인 경

험에서 주어지는 우연적인 것이었기 때문에 우연적이다."(EU, 409) 반면에 필연적 보편자는 '사실적으로 주어진 출발점과 경험적 지평들'에 구속되지 않기 때문에 필연적이다. "이러한 우연성의 반대 개념은 선험적 필연성이다. [...] 순수한 개념들의 형성은 사실적으로 주어진 출발점과 그것의 경험적 지평들의 우연성에 의존하지 않고, 하나의 열린 외연을 말하자면 그저 나중에 포괄하는 것이 아니라, 그야말로 앞서(vorweg), 선험적으로 포괄한다."(EU, 409-410)

그래서 후설은 두 가지 보편자 의식을 구별한다. 우연적 보편자는 지금까지 살펴본 방식으로 의식된다. 반면에 필연적 보편자에 관한 의식은 대상들을 상상 속에서 자유롭게 변경하면서 '불변적이고 필연적인 것'을 발견하는 절차를 필요로 한다.

지금까지 보았듯이, 우연적 보편자는 유사한 대상들의 합치에 근거하여 직관된다. 예를 들어, '임의의 여러 빨간 대상들'의 '중첩하는 합치'에 근거하여 빨강의 보편자가 직관된다. "여기저기에 있는 임의의 빨강이, 경험 혹은 그 밖의 표상들에서 앞에 주어져 있는 임의의 여러 빨간 대상들이 빨강의 형상을 직관할 가능성을 제공한다고 말하면 충분하다. 기술되어야 할 것은 중첩하는 합치 안에서 관통함(Durchlaufen), 그리고 보편자를 간취함(Herausschauen)일 뿐이다."(Hua IX, 78-79) 여기에서 주체가 대상들을 상상 속에서 자유롭게 변경해야 할 필요는 없다. 하지만 그러면 주체는 필연적 보편자, 즉 '형상으로서의 순수한 빨강 일반'을 직관하지 못한다. 주체는 우연적 보편자, 즉 '이 빨강과 저 빨강의 보편자' 혹은 '경험적인 외연들'에 관계하는 빨강의 보편자를 직관할 뿐이다.

"우리는 여기에 있는 이 빨강과 저기에 있는 저 빨강에 대해 훌륭하게 양쪽에서 동일한 보편자를 얻는다. 하지만 바로 이 빨강과 저 빨강의 보편자를 얻을 뿐이다. 우리는 형상으로서의 순수한 빨강 일반을 얻지 못한다. 물론 우리는 세 번째 빨강 혹은 언제든지 제공될 수 있는 여러 빨강들을 끌어들이면서 두 빨강의 보편자가 여러 빨강들의 보편자와 같은 것임을 인식할 수 있다. 하지만 우리는 언제나 경험적인 외연들에 관계하는 공통점들과 일반성들을 얻을 뿐이다."(Hua IX, 79)

반면에 필연적 보편자에 관한 의식은 대상들을 상상 속에서 자유롭게 변경하면서 '불변적이고 필연적인 것'을 발견하는 절차를 필요로 한다. 필연적 보편자인 '형상' 혹은 '순수한 개념적 본질'을 직관하려면 대상들의 '무한한 변경'이 필요하다. "우리가 [...] 빨강의 형상이 이 빨강 그리고 이 빨강과 합치할 수 있는 어떤 빨강에 속하는 무한한 가능한 개별자들에 대립하는 하나라고 말하자마자, 우리는 바로 우리의 의미에서의 무한한 변경을 토대로서 가진다. 이러한 변경은 형상에 불가분적인 상관자로서 속하는 것, 즉 형상, '순수한 개념적 본질'의 [...] '개별화들'인, 플라톤적으로 말하면 형상에 대해 분유(Teilhabe) 관계에 있는 무한한 가능한 개별자들을 [...] 우리에게 제공한다."(Hua IX, 79)

이러한 변경은 대상들에서 '불변하는 것', '필연적인 일반적 형식'을 발견하기 위한 절차이다(EU, 411). 주체가 대상들을 상상 속에서 아무리 자유롭게 변경하든지 간에 이러한 변경에는 한계가 있다. 그래서 이러한 변경을 통해 그것의 '한계들을 정하는' '일반적 본질'이 발견될 수 있다. 이러한 본질은 '그것 없이' 대상들이 '직관적으로 상상될 수 없는 것'이다. "우리는 '임의'의 양상에서 행사되는 그리고 언제나처럼 계속될 수 있는 모든 변경에 [...] 한계들을 정하는 필연적으로 불변적인 것으로서의 일반적 본질에 시선을 향할 수 있다. 일반적 본질은 그것 없이 이러한 종류의 대상이 생각될 수 없는 것으로서, 즉 그것 없이 그러한 대상으로서 직관적으로 상상될 수 없는 것으로서 밝혀진다."(EU, 411) 예를 들어, 내가 물체들을 상상 속에서 아무리 자유롭게 변경하든지 간에 그것들은 반드시 연장(extension)을 가지는 것으로서 직관된다. 그래서 나는 물체들을 자유롭게 변경하면서 그것들의 본질인 연장의 보편자를 발견할 수 있다. 마찬가지로, 내가 철수, 영희, 민호 등을 상상 속에서 아무리 자유롭게 변경하든지 간에 그들은 반드시 사람으로서 직관된다. 그래서 나는 철수, 영희, 민호 등을 자유롭게 변경하면서 그들의 본질인 사람의 보편자를 발견할 수 있다.

지금까지 살펴본 것을 정리하자. 보편자는 유사한 대상들의 합치가 어떤 방식으로 경험됨에 근거하여 직관된다. 여기에서 (1) 주체는 무한히 많은 유사한 대상들을 불특정한 방식으로 함께 의식할 수 있고, 이를 통해 '무한한' 대상들이 속하는 보편자를 직관할 수 있다. (2) 주체는 유사한 대상들을 상상 속에서 자유롭게 변경하면서 그것들의 공통점들을 필연적인 것으로서 발견할 수 있고, 이를 통해 그것들이 '필연적으로' 속하는 보편자를 의식할 수 있다.

하지만 후설의 분석은 보완을 필요로 한다. 여기에서 유사한 대상들의 '합치'가 무엇인지, 그리고 그것이 어떻게 보편자로 파악되는지 충분히 설명되지 않기 때문이다. 보편자로 파악되는 것은 '외적 대상'이어야 한다. 만약 그것이 '심적 대상'이라면 반성 이론이 도출될 것이기 때문이다. 하지만 후설의 분석에서는 이러한 외적 대상이 무엇인지 충분히 밝혀지지 않는다. 서로 합치하는 유사한 대상들은 그것들의 보편자로 파악되기에 충분하지 않기 때문이다. 그런데 아래에서 보다시피 유사한 대상들이 서로 합치하면 그 대상들에 관한 '사태들'이 직관될 수 있다. 그러므로 사태에 관한 의식을 통해 보편자에 관한 의식을 설명할 수 있다. 이러한 설명에 따르면, 유사한 대상들이 서로 합치하면 직관되는 사태들이 그 대상들이 속하는 보편자로 파악된다.

이제 후설의 분석을 다시 전개하자. 여기에서 후설이 말하는 유사한 대상들의 '합치'는 그 대상들이 '모두' 이러저러하다는 믿음이 검증되는 상태로 간주될 수 있다. 보편자는 이러한 믿음의 검증에 근거하여 직관되고 발견될 수 있다. 어떤 대상들이 모두 이러저러하다는 믿음이 검증된다는 것은 그 대상들이 속하는 이러저러한

보편자가 있다는 것이기 때문이다. 예를 들어, 철수, 영희, 민호가 모두 사람이라는 믿음이 검증된다는 것은 그들이 속하는 사람의 보편자가 있다는 것이다. 그러므로 보편자에 관한 의식은 어떤 대상들이 모두 이러저러하다는 믿음의 검증을 통해 설명될 수 있다.

어떤 대상들이 '모두' 이러저러하다는 믿음이 검증되는 상태는 다음과 같이 분석될 수 있다. 그 대상들이 이러저러하다는 믿음들이 '모두' 검증된다. 예를 들어, 나는 철수, 영희, 민호가 모두 사람임을 안다. 다시 말해, '철수, 영희, 민호가 모두 사람이다.'라는 나의 믿음이 검증된다. 그러면 나는 다음과 같은 상태에 있다. '철수가 사람이다.'라는 믿음, '영희가 사람이다.'라는 믿음, '민호가 사람이다.'라는 믿음이 모두 검증된다. 만약 그렇지 않다면 나는 철수, 영희, 민호가 모두 사람임을 알지 못할 것이다. 다시 말해, 나에게 '철수, 영희, 민호가 모두 사람이다.'라는 믿음이 귀속되지 않거나 이러한 믿음이 반증될 것이다. 그러므로 다음을 정식화할 수 있다. (x_1, x_2, ... x_n이 모두 P라는 믿음이 검증된다. ↔ x_1, x_2, ... x_n 모두에 대해 그것이 P라는 믿음이 검증된다.)

그런데 어떤 대상들이 모두 이러저러하다는 믿음이 검증된다는 것은 적절한 조건에서 이러한 믿음을 검증하는 대상들과 함께 사태들이 직관된다는 것이다. 지금까지 보았듯이, 어떤 대상들이 '모두' 이러저러하다는 믿음이 검증된다는 것은 그 대상들이 이러저러하다는 믿음들이 '모두' 검증된다는 것이다. 그런데 어떤 대상이 이러저러하다는 믿음이 검증된다는 것은 적절한 조건에서 이러한 믿음을 검증하는 대상들과 함께 사태가 직관된다는 것이다. 예를 들어, 철수가 사람이라는 믿음이 검증된다는 것은 적절한 조건에서 철수 및 그의 사람 계기와 함께 철수가 사람이라는 사태가 직관된다는 것이다. 앞에서(5. 2. 1.) 이러한 사태가 어떻게 직관되는지 보았다. 그러므로 어떤 대상들이 '모두' 이러저러하다는 믿음이 검증된다는 것은 적절한 조건에서 그 대상들 '모두'에 대해 그 대상이 이러저러하다는 믿음을 검증하는 대상들과 함께 사태가 직관된다는 것이다. 예를 들어, 철수, 영희, 민호가 모두 사람이라는 믿음이 검증된다는 것은 적절한 조건에서 철수, 영희, 민호 모두에 대해 그가 사람이라는 믿음을 검증하는 대상들과 함께 그가 사람이라는 사태가 직관된다는 것이다. 철수 및 그의 사람 계기와 함께 철수가 사람이라는 사태가 직관되고, 영희 및 그의 사람 계기와 함께 영희가 사람이라는 사태가 직관되고, 민호 및 그의 사람 계기와 함께 민호가 사람이라는 사태가 직관된다. 그리고 이러한 방식으로 직관되는 사태들이 대상들이 속하는 '보편자'로 파악될 수 있다.

이제 보편자에 관한 의식을 다음과 같이 설명할 수 있다. 주체가 다음과 같은 기대를 가진다고 하자. 적절한 조건에서 어떤 대상들 '모두'에 대해 그 대상이 이러저러하다는 사태가 직관될 것이다. 이러한 기대는 그 대상들이 모두 이러저러하다는 믿음을 검증하는 대상들이 경험될 것이라는 기대로 이루어져 있다. 그런데 후자의

기대는 그 대상들이 모두 이러저러하다는 믿음과 다른 것이 아니다.[122] 그러므로 전자의 기대는 그 대상들이 모두 이러저러하다는 믿음으로 이루어져 있다. 하지만 전자의 기대는 이러한 믿음으로부터 구별되는 새로운 의식이다. 그것은 그저 이러한 믿음을 검증하는 대상들에 대한 기대가 아니라 '사태'라는 새로운 대상에 대한 기대이기 때문이다. 그러므로 이러한 기대는 그 대상들이 속하는 이러저러한 '보편자'가 있다는 믿음, 즉 이러저러한 보편자에 관한 의식과 다른 것이 아니다. 내가 이러한 기대를 가지면, 나는 보편자를 의식한다. 여기에서 나는 보편자를 직관할 수도 있고 비직관적으로 의식할 수도 있다. 내가 실제로 사태들을 직관하면, 나는 보편자를 직관한다. 여기에서 나는 사태들을 정확한 의미에서 보편자로 '파악한다.' 반면에 내가 사태들을 그저 기대하면, 혹은 사태들을 직관하지 못하면 나는 보편자를 비직관적으로 의식한다. 그러므로 다음을 정식화할 수 있다.

(1) 주체가 다음과 같은 기대를 가진다고 하자. x_1, x_2, ... x_n '모두'에 대해 x가 P라는 사태가 직관될 것이다. 그러면 주체는 P의 보편자를 의식한다. 여기에서 사태들이 직관되면 P의 보편자가 직관되고, 그렇지 않으면 P의 보편자가 직관되지 않는다.

예를 들어, 나는 '철수, 영희, 민호가 모두 사람이다.'라는 믿음을 검증한다. 나는 철수와 그의 사람 계기, 영희와 그의 사람 계기, 민호와 그의 사람 계기를 직관할 뿐만 아니라 철수, 영희, 민호와 그들의 사람 계기들의 전체-계기 관계들을 직관한다. 이러한 전체-계기 관계들은 '사태들'이다. 그것들은 철수가 사람이라는 사태, 영희가 사람이라는 사태, 민호가 사람이라는 사태이다. 여기에서 나는 '철수, 영희, 민호가 모두 사람이다.'라는 믿음을 검증하면서 사태들을 동시에 직관한다. 나아가 나는 앞으로도 이러한 믿음을 검증하는 대상들과 함께 사태들이 동시에 직관될 것이라는 기대를 가진다. 이러한 기대는 철수, 영희, 민호가 모두 사람이라는 믿음으로 이루어질 뿐만 아니라 이러한 믿음으로부터 구별되는 새로운 의식이다. 그러므로 이러한 기대는 철수, 영희, 민호가 속하는 사람의 '보편자'가 있다는 믿음, 즉 사람의 보편자에 관한 의식과 다른 것이 아니다. 여기에서 나는 사태들을 '직관하므로', 사람의 보편자를 '직관한다.' 반면에 나는 사태들을 아직 직관하지 않은 채 그저 기대할 수도 있다. 그러면 나는 사람의 보편자를 '비직관적으로' 의식한다.[123]

---

122) x_1, x_2, ... x_n '모두'에 대해 그것이 이러저러하다는 믿음을 검증하는 대상들이 경험될 것이라는 기대는 x_1, x_2, ... x_n이 모두 이러저러하다는 믿음이다. 하지만 이러한 믿음은 x_1, x_2, ... x_n에 관한 의식일 뿐 그것들이 속하는 '보편자'에 관한 의식이 아니다.

123) 보편자 의식이 사태들을 그저 함께 의식하는 것이 아니라는 점에 유의해야 한다. 보편자 의식은 사태들을 규칙적인 방식으로 함께 기대하는 것이다. 예를 들어, 내가 철수가 사람이라는 사태, 영희가 사람이라는 사태, 민호가 사람이라는 사태 등을 사람의 보편자

지금까지 살펴본 것은 가장 단순한 형태의 보편자 의식이었다. 하지만 앞에서 보았듯이 보편자 의식은 더 복잡한 형태로 발전할 수 있다. (1) '유한한' 대상들이 아니라 '무한한' 대상들이 속하는 보편자가 의식될 수 있다. (2) 대상들이 '우연적으로' 속하는 보편자가 아니라 '필연적으로' 속하는 보편자가 의식될 수 있다.

(1) 주체는 P인 '모든' 대상을 불특정한 방식으로 의식할 수 있고, 이를 통해 무한한 대상들이 속하는 P의 보편자를 의식할 수 있다. 예를 들어, 나는 철수, 영희, 민호뿐만 아니라 내가 사람이라고 믿는 '모든' 대상에 대해 그가 사람이라는 사태가 직관될 것이라는 기대를 가진다. 나는 적절한 조건에서 철수가 사람이라는 사태가 직관될 것이고, 영희가 사람이라는 사태가 직관될 것이고, 민호가 사람이라는 사태가 직관될 것이고, 그 밖에 내가 사람이라고 믿는 '모든' 대상에 대해 그가 사람이라는 사태가 직관될 것이라는 기대를 가진다. 그러면 나는 '모든' 사람이 속하는 보편자를 의식한다.

유한한 대상들이 속하는 보편자와 달리 무한한 대상들이 속하는 보편자는 '충분히' 직관될 수 없다. 예를 들어, 나는 철수가 사람이라는 사태, 영희가 사람이라는 사태, 민호가 사람이라는 사태를 모두 직관하면서 그들이 속하는 사람의 보편자를 '충분히' 직관할 수 있다. 반면에 나는 내가 사람이라고 믿는 '모든' 대상이 속하는 보편자를 '충분히' 직관할 수 없다. 나는 무한히 많은 사태들을 하나하나 직관할 수 없기 때문이다. 그럼에도 불구하고 무한한 대상들이 속하는 보편자도 직관될 수 있다. 그것은 유한한 사태들을 통해 직관될 수 있다. 무한한 대상들이 속하는 사람의 보편자는 철수가 사람이라는 사태, 영희가 사람이라는 사태, 민호가 사람이라는 사태 등을 통해 직관된다. 그래서 나는 이러한 사태들을 직관하면서 무한한 대상들이 속하는 사람의 보편자를 직관할 수 있다.[124]

(2) 주체는 P인 대상들을 상상 속에서 자유롭게 변경하면서 대상들이 '필연적으로' P라는 사태들을 의식할 수 있고, 이를 통해 대상들이 '필연적으로' 속하는 P의 보편자를 의식할 수 있다. 앞에서(5. 1. 3.) 보았듯이, 주체는 어떤 대상이 P라는 사태의 '없음'을 구상할 수 있고, 이러한 구상의 실패에 근거하여 그 대상이 P라는 사태의 '없음의 불가능성', 즉 그 대상이 P라는 사태의 '필연성'을 직관할 수 있다. 예

로 파악한다고 하자. 그러면 나는 이러한 사태들을 규칙적인 방식으로 함께 기대한다. 내가 철수가 사람이라는 사태를 직관하면, 그것은 적절한 조건에서 영희가 사람이라는 사태, 민호가 사람이라는 사태 등이 직관될 것이라는 기대를 일으킨다.

124) 이는 사물의 부분을 지각하면서 사물 전체를 지각할 수 있는 것과 마찬가지이다. 내가 어떤 사물의 앞면을 지각하면, 비록 그 사물의 옆면, 뒷면 등이 지각되지 않더라도, 이러한 옆면, 뒷면 등이 있다는 믿음이 간접적으로 검증된다. 그러면 나는 그 사물 전체를 지각한다. 마찬가지로, 내가 철수가 사람이라는 사태, 영희가 사람이라는 사태, 민호가 사람이라는 사태를 지각하면, 비록 그 밖의 유사한 대상들이 사람이라는 사태들이 지각되지 않더라도, 이러한 사태들이 있다는 믿음이 간접적으로 검증된다. 그러면 나는 철수, 영희, 민호와 유사한 '모든' 대상이 속하는 사람의 보편자를 지각한다.

를 들어, 나는 철수, 영희, 민호 등을 상상 속에서 자유롭게 변경하면서 그들이 사람이라는 사태의 '없음'을 구상한다. 하지만 나는 그들을 사람이 아닌 것으로서 상상할 수 없다. 그래서 나의 구상이 실패하고 적절한 조건에서 인식적 불쾌가 경험된다. 이에 근거하여 나는 철수, 영희, 민호 등이 사람이라는 사태의 '없음의 불가능성', 즉 그들이 사람이라는 사태의 '필연성'을 직관할 수 있다. 나아가 주체는 어떤 대상들 '모두'에 대해 그 대상이 P라는 사태의 필연성이 직관될 것이라는 기대를 가질 수 있다. 나는 철수, 영희, 민호뿐만 아니라 내가 사람이라고 믿는 '모든' 대상에 대해 그가 사람이라는 사태의 필연성이 직관될 것이라는 기대를 가질 수 있다. 나는 적절한 조건에서 철수가 사람이라는 사태의 필연성이 직관될 것이고, 영희가 사람이라는 사태의 필연성이 직관될 것이고, 민호가 사람이라는 사태의 필연성이 직관될 것이고, 그 밖에 내가 사람이라고 믿는 '모든' 대상에 대해 그가 사람이라는 사태의 필연성이 직관될 것이라는 기대를 가진다. 그러면 나는 철수, 영희, 민호 등이 '필연적으로' 속하는 사람의 보편자를 의식한다. 이러한 방식으로 후설이 말하는 "본질 직관"(Hua III/1, 15)이 일어난다.

지금까지 살펴본 것은 주로 대상들의 '계기들'에 해당하는 보편자였다. 하지만 다른 종류의 보편자들도 있다. 그것들은 대상들의 '관계들'에 해당하는 보편자, 대상들의 '논리적 형식들'에 해당하는 보편자, 대상들의 이러저러한 '실천적 가치들'에 해당하는 보편자 등이다. 예를 들어, 철수와 영희가 모두 누구를 사랑하면, 철수와 영희는 '사랑함'의 보편자에 속한다. 철수와 영희가 모두 있으면, 철수와 영희는 '있음'의 보편자에 속한다. 철수와 영희가 모두 자기 자신과 동일하면, 철수와 영희는 '동일성'의 보편자에 속한다. 철수와 영희가 모두 훌륭하면, 철수와 영희는 '훌륭함'의 보편자에 속한다. 그리고 이러한 보편자들에 관한 의식들도 마찬가지로 설명될 수 있다. 지금까지 보았듯이, P의 보편자에 관한 의식은 어떤 대상들 모두에 대해 그것이 P라는 사태가 직관될 것이라는 기대이다. 그런데 여기에서 P는 계기일 수도 있고, 관계일 수도 있고, 논리적 형식일 수도 있고, 실천적 가치일 수도 있다. 그것은 모든 종류의 '성격(character)'일 수 있다. 그러므로 이러저러한 보편자에 관한 의식은 어떤 대상들 '모두'에 대해 그것이 이러저러하다는 사태가 직관될 것이라는 기대이다. 다시 말해, 보편자 의식은 어떤 대상들 '모두'에 대해 그것이 이러저러한 계기를 가진다는 사태가 직관될 것이라는 기대, 그것이 이러저러한 관계를 가진다는 사태가 직관될 것이라는 기대, 그것이 있다는 사태가 직관될 것이라는 기대, 그것이 동일하다는 사태가 직관될 것이라는 기대, 그것의 이러저러한 실천적 가치가 직관될 것이라는 기대 등이다.[125]

125) 아래에서(5. 3. 2.) 보다시피, 모든 논리적 형식과 모든 실천적 가치는 넓은 의미에서의 '사태'이다. 사태는 문장에 대응하는 대상인데, 문장은 인식적 태도를 표현하거나 실천적 태도를 표현하고, 인식적 태도와 실천적 태도에는 각각 논리적 형식과 실천적 가치가 대응하기 때문이다.

지금까지의 분석으로부터 다음이 따라 나온다. 보편자에 관한 의식은 '전칭(universal) 사태'에 관한 의식이다. 전칭 사태는 대상들이 '모두' 이러저러하다는 사태이다. 그것은 이를테면 철수, 영희, 민호 등이 모두 사람이라는 사태이다. 지금까지 보았듯이, 대상들이 '모두' 이러저러하다는 믿음의 검증에 근거하여 보편자가 직관되고 발견된다. 예를 들어, 철수, 영희, 민호 등이 모두 사람이라는 믿음의 검증에 근거하여 사람의 보편자가 직관되고 발견된다. 그런데 이러한 믿음의 검증에 근거하여 전칭 사태가 직관되고 발견된다. 철수, 영희, 민호 등이 모두 사람이라는 믿음의 검증에 근거하여 철수, 영희, 민호 등이 모두 사람이라는 사태가 직관되고 발견된다. 그러므로 보편자 의식은 전칭 사태에 관한 의식이고, 보편자는 전칭 사태이다. 사람의 보편자에 관한 의식은 철수, 영희, 민호 등이 모두 사람이라는 사태에 관한 의식이고, 사람의 보편자는 철수, 영희, 민호 등이 모두 사람이라는 사태이다. 아래에서(6. 2. 2.) 이러한 분석이 가지는 형이상학적 함축을 살펴볼 것이다.

지금까지 살펴본 것은 전칭 사태에 관한 의식이었다. 그런데 '특칭(particular) 사태'에 관한 의식도 마찬가지로 설명될 수 있다. 특칭 사태는 대상들 중 '어떤' 것이 이러저러하다는 사태이다. 그것은 이를테면 철수, 영희, 민호 중 누가 남성이라는 사태이다. 특칭 사태는 대상들 중 '어떤' 것이 이러저러하다는 믿음의 검증에 근거하여 직관되고 발견된다. 그런데 대상들 중 '어떤' 것이 이러저러하다는 믿음이 검증된다는 것은 대상들이 이러저러하다는 믿음들 중 '어떤' 것이 검증된다는 것이다. 그리고 어떤 대상이 이러저러하다는 믿음이 검증된다는 것은 적절한 조건에서 그 대상이 이러저러하다는 사태가 직관된다는 것이다. 그러므로 어떤 대상들 중 '어떤' 것이 이러저러하다는 믿음이 검증된다는 것은 적절한 조건에서 그 대상들 중 '어떤' 것이 이러저러하다는 사태가 직관된다는 것이다. 적절한 조건에서 이러한 방식으로 사태가 직관될 것이라는 기대는 그 대상들 중 어떤 것이 이러저러하다는 믿음으로 이루어질 뿐만 아니라 이러한 믿음으로부터 구별되는 새로운 의식이다. 그러므로 이러한 기대는 그 대상들 중 '어떤' 것이 이러저러하다는 사태가 있다는 믿음, 즉 특칭 사태에 관한 의식과 다른 것이 아니다. 따라서 다음을 정식화할 수 있다.

(2) 주체가 다음과 같은 기대를 가진다고 하자. x_1, x_2, ... x_n 중 '어떤' 것에 대해 x가 P라는 사태가 직관될 것이다. 그러면 주체는 x_1, x_2, ... x_n 중 어떤 것이 P라는 사태를 의식한다. 여기에서 사태들이 직관되면 특칭 사태가 직관되고, 그렇지 않으면 특칭 사태가 직관되지 않는다.

예를 들어, 나는 '철수, 영희, 민호 중 누가 남성이다.'라는 믿음을 검증한다. 나는 철수, 영희, 민호 중 누구에 대해 그가 남성이라는 '사태'를 직관한다. 여기에서 나는 '철수, 영희, 민호 중 누가 남성이다.'라는 믿음을 검증하면서 이러한 사태를 직관한

다. 나아가 나는 앞으로도 이러한 믿음을 검증하는 대상들과 함께 이러한 사태가 직관될 것이라는 기대를 가진다. 이러한 기대는 철수, 영희, 민호 중 누가 남성이라는 믿음으로 이루어질 뿐만 아니라 이러한 믿음으로부터 구별되는 새로운 의식이다. 그러므로 그것은 철수, 영희, 민호 중 누가 남성이라는 사태가 있다는 믿음, 즉 특칭 사태에 관한 의식과 다른 것이 아니다. 여기에서 나는 사태를 '직관하므로', 특칭 사태를 '직관한다.' 반면에 나는 사태를 아직 직관하지 않은 채 그저 기대할 수도 있다. 그러면 나는 특칭 사태를 '비직관적으로' 의식한다.

마지막으로 집합 및 보편자와 밀접하게 관계되는 대상인 수, 특히 기수(Anzahl)에 관한 의식을 살펴보자. 『산술 철학』에서 후설은 기수에 관한 의식을 다음과 같이 분석한다. 주체는 개별적인 집합들로부터 "일반 개념을 추상하는"(Hua XII, 79) 방식으로 기수를 의식할 수 있다. 여기에서 주체는 개별적인 집합들의 원소들을 '이러저러한 특정한 내용들로서' 의식하는 것이 아니라 '어떤 것', '어떤 하나'라는 불특정한 방식으로 의식하고, 그것들의 '집합적 결합'에 주목한다(Hua XII, 79). 예를 들어, 나는 집합 {철수, 영희, 민호}, {소크라테스, 플라톤, 아리스토텔레스} 등을 {하나, 하나, 하나}라는 불특정한 방식으로 의식하고, 그것들의 원소들의 결합 방식에 주목한다. 그러면 주체는 "여럿(Vielheit)의 일반 개념"(Hua XII, 79)을 의식한다. 그것은 '하나와 하나와 하나' 같은 일반적인 형식이다. "일반적으로 여럿은 [...] 어떤 것과 어떤 것과 어떤 것 등, 혹은 어떤 하나와 어떤 하나와 어떤 하나 등, 혹은 더 짧게 하나와 하나와 하나 등과 다른 것이 아니다."(Hua XII, 80) 후설에 따르면, 기수는 이러한 일반적인 형식이다. 그것은 "일반적인 여럿의 형식, 즉 특정한 수 이름이 연상되는 하나와 하나와 ... 하나"(Hua XII, 82)이다. 그런데 이러한 형식은 개별적인 집합들이 속하는 보편자이다. {하나, 하나, 하나}는 {철수, 영희, 민호}, {소크라테스, 플라톤, 아리스토텔레스} 등이 속하는 보편자이다. 그러므로 기수는 집합의 크기에 해당하는 보편자이다. 이를테면 3은 세 개의 원소를 가지는 집합들이 속하는 보편자이고, 100은 백 개의 원소를 가지는 집합들이 속하는 보편자이다.

기수가 집합들이 속하는 보편자라는 입장은 이후의 작업들에서도 유지된다. 1906/1907년 겨울학기 강의 「논리학과 인식론 입문」에서 후설은 기수를 집합들이 속하는 보편자로 간주한다. 수는 '집합함'에 근거하는 '이념화하는 추상'을 통해 의식되는 '보편자'이다. "우리가 현실적인 집합함(Kollegieren)에서, 그리고 그 위에 구축되는 현실적인 이념화하는 추상에서 하나와 하나라는 보편자 의식을 얻으면, 우리는 수 2를 [...] 지각한다."(Hua XXIV, 320) 『경험과 판단』에서도 후설은 기수를 집합들이 속하는 보편자로 간주한다. 주체는 이를테면 '어떤 사과와 어떤 사과', '어떤 배와 어떤 배' 같은 개별적인 집합들에서 '개념적으로 공통적인 것'을 의식할 수 있다. 그것은 '2'라는 '기수'이다.

“기수의 의미에는 특정한 특칭적 복수형(Plural), 즉 어떤(igrendein) 사과와 어떤 사과, 어떤 배와 어떤 배 등이 [...] 상응하는 형식 개념에 종속된다는 점이 속한다. 개념적으로 공통적인 것이 어떤 A와 어떤 다른 A로 표현되는데, 거기에서 A는 ‘어떤 개념’이다. 개념적으로 공통적인 것은 2라는 기수 개념이다. 3 등에 대해서도 마찬가지이다.”(EU, 447)

그러므로 지금까지의 논의를 다음과 같이 정리할 수 있다. (1) P의 보편자에 관한 의식은 어떤 대상들 ‘모두’에 대해 그것이 P라는 사태가 직관될 것이라는 기대이다. 여기에서 (a) 주체는 그가 P라고 믿는 ‘모든’ 대상을 불특정한 방식으로 의식할 수 있고, 이를 통해 무한한 대상들이 속하는 P의 보편자를 의식할 수 있다. (b) 주체는 상상 속에서 대상들을 자유롭게 변경하면서 대상들이 P라는 사태의 ‘필연성’을 의식할 수 있고, 이를 통해 대상들이 필연적으로 속하는 P의 보편자를 의식할 수 있다. (2) P의 보편자에 관한 의식은 어떤 대상들이 ‘모두’ P라는 사태에 관한 의식이다. (3) 어떤 대상들 중 ‘어떤’ 것이 P라는 사태에 관한 의식은 그 대상들 중 ‘어떤’ 것에 대해 그것이 P라는 사태가 직관될 것이라는 기대이다. (4) 기수는 집합의 크기에 해당하는 보편자이다.

제3절 의미

지금까지 살펴본 논리적 형식들은 반성 없이 의식될 수 있는 형식들, 말하자면 ‘단도직입적인’ 형식들이었다. 반면에 아래에서 살펴볼 논리적 형식들은 반성을 통해 의식되는 형식들이다. 이러한 논리적 형식들은 ‘의미’이다. 그것들은 지향적인 종류의 대상들인 ‘사고’에 귀속된다. 앞에서(2. 1. 2.) 보았듯이, 넓은 의미에서의 ‘논리학’, 즉 형식적 존재론 혹은 형이상학은 ‘대상’의 논리적 형식을 탐구하는 반면에, 좁은 의미에서의 ‘논리학’은 ‘사고’의 논리적 형식을 탐구한다. 그리고 후설에 따르면 후자의 논리적 형식은 ‘의미’이다. “순수 논리학은, 그것이 개념들, 판단들, 추론들을 다루는 어디에서나, 우리가 여기에서 의미(Bedeutung)들이라 부르는 이러한 이념적 통일체들만 다룬다.”(Hua XIX, 97) 그래서 지금까지의 분석이 주로 존재론적 혹은 형이상학적 함축들을 가지는 반면에 아래의 분석은 주로 좁은 의미에서의 ‘논리학적’ 함축들을 가진다.

여기에서 중요한 논리적 형식은 ‘명제’와 ‘진리’이다. 논리학의 주된 관심은 타당한 추론에 있는데, 타당한 추론은 전건이 참이면 반드시 후건이 참인 명제이기 때문이다. 아래에서 나는 명제와 진리에 대한 후설의 분석을 자세히 살펴보고 그것을 새로운 관점에서 다시 전개할 것이다. 나는 명제가 무엇이고 어떻게 의식되는지 살펴본 다음(5. 3. 1.) 진리가 무엇이고 어떻게 의식되는지 살펴볼 것이다(5. 3. 2.).

1. 명제

명제는 진릿값을 가지는 의미, 즉 참이거나 거짓인 의미이다. 그것은 문장의 의미이다. 예를 들어, '이 사과가 빨갛다.'라는 문장의 의미는 진릿값을 가지는 명제이다. 반면에 '이 사과', '빨갛다'라는 말들의 의미는 진릿값을 가지지 않으므로 명제가 아니다. 명제는 여러 생각들, 여러 말들 등에 공통적으로 귀속된다. 예를 들어, '이 사과가 빨갛다.'라는 나의 생각과 '이 사과가 빨갛다.'라는 철수의 생각에 같은 명제가 귀속된다. 마찬가지로, 'This apple is red.'라는 나의 말과 'Dieser Apfel ist rot.'이라는 철수의 말에 같은 명제가 귀속된다.

이제 후설이 명제를 어떻게 분석하는지 살펴보자. 『이념들 1』에서 후설은 앞에서(2. 2. 1.) 살펴본 '질료'와 '질'의 통일체, 즉 '의미'와[126] '정립적 성격'의 통일체를 '명제'라 부른다. "'논리 연구'에서 그것들[정립적 계기들]은 처음에 (질이라는 명칭으로) 의미(Sinn)라는 개념 안에 받아들여졌고, 그래서 [...] '질료(Materie)'(지금의 용어에서는 의미)와 질(Qualität)이 구별되었다. 하지만 의미라는 용어를 저 '질료'로만 정의하고, 그런 다음 의미와 정립적(thetisch) 성격의 통일체를 명제(Satz)라 일컫는 것이 더 적절해 보인다."(Hua III/1, 305) 그러므로 앞에서 정의한 용어에 따르면 명제는 '내용(content)'과 '태도(attitude)'의 통일체이다. 그것은 어떤 대상이 이러저러하다는 믿음, 의심, 추정 등이다. 어떤 대상을 이러저러한 내용과 함께 의식하는 것은 아직 명제가 아니다. 그 대상에 대해 이러저러한 태도를 취하는 것이 비로소 명제이다. 예를 들어, 철수를 사람으로서, 남성으로서, 친구로서 의식하는 것 등은 아직 명제가 아니다. 철수가 사람이라고 믿음, 철수가 남성인지 의심함, 철수가 친구라고 추정함 등이 비로소 명제이다. 명제는 반드시 진릿값을 가지는데, 믿음을 비롯한 태도들만 진릿값을 가질 수 있기 때문이다. 그래서 후설에 따르면 '순수 논리학적 의미에서의 명제'는 '같은 대상', '같은 규정 내용', '같은 성격화'를 가지는 '의미 핵(Sinneskern)'이다(Hua III/1, 218). 다시 말해, 그것은 같은 내용과 같은 태도를 가진다. 반면에 그 밖의 성격들은 달라질 수 있다. 이를테면 같은 명제가 직관적일 수도 있고 비직관적일 수도 있다. 그리고 같은 명제가 검증될 수도 있고 반증될 수도 있다.

지금까지 보았듯이, 명제는 내용과 태도의 통일체이다. 그러므로 명제는 지향적 상태인 '노에시스(Noesis)'의 성격이다. 『논리 연구』에서 후설은 이러한 입장을 취

126) 여기에서 후설이 '의미(Sinn)'라는 말을 좁게 사용한다는 점에 유의해야 한다. 『이념들 1』에서 후설은 의식의 내용(content) 혹은 그것에 대응하는 대상인 '노에마적 핵(Kern)'을 좁은 의미에서의 '의미'라 부른다(Hua III/1, 297-298).

한다. 거기에서 명제를 비롯한 '의미'는 '작용들'이 속하는 보편자로 간주된다. "이념적으로 하나인 의미에 속하는 다양한 개별자들은 물론 상응하는 의미함(Bedeuten)의 작용 계기들, 의미 지향들이다. 그러므로 의미는, 이를테면 종적인(in specie) 빨강이 이 같은 빨강을 모두 '가지는' 여기에 있는 종이테이프들에 관계하듯이, 그때그때의 의미함의 작용들에 관계한다."(Hua XIX, 106) 그러므로 명제는 같은 내용과 같은 태도를 가지는 노에시스들이 속하는 보편자이다. 예를 들어, 나도 '이 사과가 빨갛다.'라는 믿음을 가지고, 철수도 '이 사과가 빨갛다.'라는 믿음을 가지면, 나의 믿음과 철수의 믿음은 '이 사과가 빨갛다.'라는 보편자에 속한다. '이 사과가 빨갛다.'라는 명제는 이러한 보편자이다. 그것은 나의 믿음과 철수의 믿음에 귀속될 뿐만 아니라 나와 같은 방식으로 생각하는 모든 주체의 믿음에 귀속된다. 여기에서 나를 비롯한 주체들의 믿음들은 수적으로(numerically) 다르지만, 이 명제는 수적으로 동일하다.

하지만 나중에 후설의 '명제' 개념은 더 넓어진다. 『이념들 1』에서 후설은 노에시스의 보편자로부터 구별되는 명제를 상정한다. 후설에 따르면, 명제는 지향적 상태인 '노에시스'의 성격으로 이해될 수도 있고, 지향적 상태에 대응하는 대상인 '노에마(Noema)'의 성격으로 이해될 수도 있다.[127] 그래서 그것은 '노에시스적 본질'로 이해될 수도 있고 '노에마적 본질'로 이해될 수도 있다. "여기에서 비판적으로 주목되어야 하는 것은, '논리 연구'에서 확립된 '지향적' 본질과 '인식적' 본질이라는 개념들은 올바르기는 하지만, 그것들이 원리적으로 노에시스적 본질의 표현으로 이해될 수 있을 뿐만 아니라 노에마적 본질의 표현으로 이해될 수 있는 한에서 두 해석이 가능하다는 점[...]이다."(Hua III/1, 217) 여기에서 '지향적 본질'은 앞에서 살펴본 '질료'와 '질'의 통일체, 즉 명제이다(Hua XIX, 431).[128] 그러므로 명제는 노에시스의 성격으로 이해될 수도 있고 노에마의 성격으로 이해될 수도 있다.

---

127) 후설이 말하는 '노에마'가 정확히 무엇인지는 논란이 되어 왔다. 거비치(A. Gurwitsch), 소콜로프스키(R. Sokolowski), 드러먼드(J. Drummond) 등에 따르면, 노에마는 지향적 상태에 대응하는 대상, 즉 지향적 상태의 '외연(extension)'이다(Gurwitsch 1964, 181-184; Sokolowski 1987, 524-527; Drummond 1990, 135-138). 반면에 푈레스달(D. Føllesdal), 스미스(D. W. Smith)와 맥킨타이어(R. McIntyre), 드레이퍼스(H. L. Dreyfus) 등에 따르면 노에마는 지향적 상태에 대응하는 대상이 아니라 지향적 상태의 '내포(intension)'이다(Føllesdal 1969, 681, 686-687; Smith & McIntyre 1982, 154-156; Dreyfus 1982, 105-106). 이러한 논란은 노에마에 대한 후설의 입장이 일관적이지 않다는 점에 근거한다. 후설은 노에마를 "지각된 것 자체"(Hua III/1, 209), 의식의 "대상(Gegenstand), 객체(Objekt)"(Hua III/1, 302)로 간주하기도 하고, "체험에 순수하게 내재적인 것"(Hua III/1, 205), "자아 주체의 고유한 본질적 계기"(Hua VI, 245)로 간주하기도 한다. 하지만 여기에서는 이에 관해 자세히 논할 수 없다. 이 논문에서 '노에마'라는 말은 지향적 상태에 대응하는 대상을 가리킬 것이다.

128) 다른 한편 '인식적 본질'은 '질료', '질', 그리고 '직관적 내용'의 통일체이다(Hua XIX, 626). 그러므로 그것은 내용, 태도, 그리고 파악 내용의 통일체이다.

‘노에시스’의 성격으로서의 명제과 ‘노에마’의 성격으로서의 명제는 서로 대응한다. 후설에 따르면, 대상에 대한 ‘믿음 성격’에 대상의 ‘존재 성격’이 대응한다(Hua III/1, 239). 그래서 대상에 대한 ‘확신’에 대상의 ‘확실함’ 혹은 ‘현실임’이 대응하고, 대상에 대한 ‘의심’에 대상의 ‘의심스러움’이 대응한다(Hua III/1, 239). 그리고 “이는 완전한 ‘명제들’, 즉 의미 핵과 존재 성격의 통일체들로 전이된다.”(Hua III/1, 241) 그래서 대상에 대한 ‘확신’으로서의 명제에 대상의 ‘확실함’ 혹은 ‘현실임’으로서의 명제가 대응하고, 대상에 대한 ‘의심’으로서의 명제에 대상의 ‘의심스러움’으로서의 명제가 대응한다. 마찬가지로, 대상이 이러저러한 ‘속성(계기)을 가진다는 믿음’으로서의 명제에 대상이 이러저러한 ‘속성을 가짐’으로서의 명제가 대응하고, 대상들이 이러저러한 ‘관계를 가진다는 믿음’으로서의 명제에 대상들이 이러저러한 ‘관계를 가짐’으로서의 명제가 대응한다. 그런데 후자의 명제들은 지금까지 살펴본 논리적 형식들과 다른 것이 아니다. 그것들은 대상들의 있음, 비결정성, 전체-계기 관계, 관계-항 관계 등이기 때문이다. 다시 말해, 그것들은 대상들이 있다는 사태, 비결정적이라는 사태, 이러저러한 계기를 가진다는 사태, 이러저러한 관계를 가진다는 사태 등이다.

그러므로 ‘노에마’의 성격으로서의 명제는 ‘사태(state of affairs)’와 다른 것이 아니다. 하지만 사태를 ‘명제’라 부르는 것은 적절하지 않다. 명제와 사태는 서로 구별되기 때문이다. (1) 명제는 ‘지향적인’ 종류의 대상들에 특별히 관계된다. 명제는 생각과 말 등에만 귀속된다. 예를 들어, ‘이 사과가 빨갛다.’라는 명제는 ‘이 사과가 빨갛다.’라는 생각과 말 등에만 귀속된다. 그래서 명제가 무엇인지 이해하려면 생각과 말 등이 무엇인지 이해해야 한다. 반면에 사태는 지향적인 종류의 대상들에 특별히 관계되지 않는다. 이 사과가 빨갛다는 사태는 생각이나 말에 특별히 관계되지 않는다. 그것은 누구의 생각이나 말과도 무관한 사실이다. 그래서 사태가 무엇인지 이해하기 위해 생각이나 말 등이 무엇인지 이해해야 하는 것은 아니다. (2) 명제가 있어도 그것에 대응하는 사태가 없을 수 있다. 예를 들어, 나는 ‘이 사과가 빨갛다.’라고 생각한다. 그러면 나의 생각에 귀속되는 명제, 즉 ‘이 사과가 빨갛다.’라는 명제는 그것이 참이든지 거짓이든지 간에 반드시 있다. 만약 이 명제가 없다면 나의 생각은 무의미하거나 진릿값을 가지지 않을 것이기 때문이다. 반면에 이 사과가 빨갛다는 사태는 없을 수도 있다. 실제로 이 사과가 빨갛지 않을 수도 있기 때문이다. 그러므로 명제가 있어도 그것에 대응하는 사태가 없을 수 있다.

보다시피 명제와 사태는 서로 구별된다. 그러므로 아래에서 ‘명제’라는 말은 오직 ‘노에시스’의 성격으로서의 명제를 가리킬 것이다. 그것은 같은 내용과 같은 태도를 가지는 노에시스들, 즉 지향적 상태들이 속하는 보편자이다. 그러므로 명제는 심적 상태가 가지는 성격이기는 하지만 심적 상태로부터 구별된다. 그것은 ‘보편자’라는 논리적 형식이기 때문이다.

이를 염두에 두고 명제가 무엇인지 더 자세히 살펴보자. 알다시피 명제는 주어와 술어로 표현된다는 점에서 '복합적이다.' 이는 지향적 상태가 '내용'을 가질 뿐만 아니라 '태도'를 가진다는 점에 근거한다. 예를 들어, 나는 철수가 있다고 믿고, 철수가 사람이라고 믿는다. 그래서 나의 의식에 '철수가 있다.'라는 명제, '철수가 사람이다.'라는 명제가 귀속된다. 여기에서 '철수' 혹은 '사람'은 나의 의식의 내용에 해당하고, '있다' 혹은 '이다'는 나의 의식의 태도에 해당한다. 모든 지향적 상태는 내용과 태도를 가지는 한에서 복합적이고 '명제적이다.' 하지만 모든 지향적 상태의 내용이 복합적이고 명제적인 것은 아니다. 내가 철수가 있다고 믿으면, 나의 의식은 '철수'라는 단순한 내용을 가진다. 여기에서 '있다'는 나의 의식의 내용이 아니라 태도일 뿐이다.

나아가 두 가지 명제가 구별된다. 그것들은 '인식적' 명제와 '실천적' 명제이다. 인식적 명제는 같은 내용을 가지는 '인식적' 태도들이 속하는 보편자이고, 실천적 명제는 같은 내용을 가지는 '실천적' 태도들이 속하는 보편자이다. 예를 들어, '철수가 있다.', '철수가 사람이다.', '철수가 영희를 잡아당긴다.'라는 인식적 명제들은 각각 철수가 있다는 믿음들, 철수가 사람이라는 믿음들, 철수가 영희를 잡아당긴다는 믿음들이 속하는 보편자이다. 다른 한편 '사과가 맛있다.', '철수가 훌륭하다.', '전쟁보다 평화가 좋다.'라는 실천적 명제들은 각각 사과를 맛있게 먹는 상태들, 철수를 존경하는 상태들, 전쟁보다 평화를 더 좋아하는 상태들이 속하는 보편자이다. 후자의 상태들이 사과가 맛있다는 믿음, 철수가 훌륭하다는 믿음, 전쟁보다 평화가 더 좋다는 믿음 같은 인식적 태도가 아니라는 점에 유의해야 한다. 앞에서(4. 1. 3.) 보았듯이, 어떤 대상에 대한 실천적 태도는 그 대상의 가치에 대한 인식적 태도로부터 구별된다. 예를 들어, 주체는 사과가 맛있다는 믿음, 즉 사과의 '맛있음'이 있다는 믿음을 가지지 않은 채 그저 사과를 맛있게 먹을 수 있다. 주체는 그의 경험이 정합적이기 위해 사과의 맛과 함께 즐거움을 경험하려는 인식적 욕구를 가지지 않은 채 그저 사과의 맛을 즐길 수 있기 때문이다. 그러므로 명제를 표현하는 문장이 애매하다는 점에 유의해야 한다. '사과가 맛있다.'라는 문장은 실천적 태도, 즉 사과를 맛있게 먹는 상태를 표현할 수도 있고, 인식적 태도, 즉 사과가 맛있다는 믿음을 표현할 수도 있다. 마찬가지로 '철수가 훌륭하다.'라는 문장은 실천적 태도, 즉 철수를 존경하는 상태를 표현할 수도 있고, 인식적 태도, 즉 철수가 훌륭하다는 믿음을 표현할 수도 있다.

지금까지의 논의를 통해 명제에 관한 의식을 설명할 수 있다. 명제는 같은 내용과 같은 태도를 가지는 지향적 상태들이 속하는 보편자이다. 그러므로 명제에 관한 의식은 이러한 보편자에 관한 의식이다. 예를 들어, '이 사과가 빨갛다.'라는 인식적 명제에 관한 의식은 '이 사과가 빨갛다.'라는 믿음들이 속하는 보편자에 관한 의식이다. 내가 '이 사과가 빨갛다.'라는 철수의 믿음, 영희의 믿음, 민호의 믿음 등이 속

하는 보편자를 의식하면, 나는 '이 사과가 빨갛다.'라는 인식적 명제를 의식한다. 앞에서(5. 2. 5.) 보편자가 어떻게 의식되는지 보았다. 여기에서 보편자가 직관되면 나는 명제를 직관하고, 그렇지 않으면 나는 명제를 직관하지 않는다. 마찬가지로, '이 사과가 맛있다.'라는 실천적 명제에 관한 의식은 이 사과를 맛있게 먹는 상태들이 속하는 보편자에 관한 의식이다. 내가 이 사과를 맛있게 먹는 철수의 상태, 영희의 상태, 민호의 상태 등이 속하는 보편자를 의식하면, 나는 '이 사과가 맛있다.'라는 실천적 명제를 의식한다. 여기에서 보편자가 직관되면 나는 명제를 직관하고, 그렇지 않으면 나는 명제를 직관하지 않는다.

그러므로 지금까지의 논의를 다음과 같이 정리할 수 있다. 명제는 같은 내용과 같은 태도를 가지는 지향적 상태들이 속하는 보편자이다. 그리고 명제에 관한 의식은 이러한 보편자에 관한 의식이다.

2. 진리

이제 진리 혹은 진릿값(truth value)을 살펴보자. 진릿값은 참과 거짓, 그리고 비표준적 논리들에서 요구되는 비결정적 참, 개연적 참, 가능적 참 같은 값들이다. 아래에서 나는 진릿값을 '진리 양상'이라 부를 것이다. 진리 양상과 존재 양상은 상관적이다. 예를 들어, '사과가 빨갛다.'라는 명제가 참이면 오직 그래야만 사과가 빨갛다는 사태가 있다. 여기에서 '참'과 '있음'은 상관적이다. 하지만 진리 양상과 존재 양상 사이에는 다음과 같은 차이가 있다. 진리 양상은 믿음과 명제 같은 '지향적인' 종류의 대상들에만 귀속되고, 그래서 반성을 통해 의식된다. 반면에 존재 양상은 모든 종류의 대상들에 귀속될 수 있고, 그래서 반성 없이 의식될 수 있다.

이제 후설이 진리를 어떻게 분석하는지 살펴보자. 후설은 진리가 지향적인 종류의 대상들에 귀속된다는 점을 명확히 한다. 『논리 연구』에서 후설은 진리를 지향적 상태의 성격으로 간주한다. 후설에 따르면, '진리 개념'은 '작용들 자체와 그것들의 이념적으로 포착될 수 있는 계기'에 관계되고, '존재 개념'은 작용들의 '대상적 상관자들'에 관계된다. "거기에서 진리 개념들이 [...] 작용들 자체와 그것들의 이념적으로 포착될 수 있는 계기들의 측면에 관계되도록, 그리고 존재(참으로 있음) 개념들이 거기에 속하는 대상적 상관자들에 관계되도록 진리 개념들과 존재 개념들을 구별하는 것이 가장 적절해 보인다."(Hua XIX, 655) 이러한 의미에서의 '진리'는 여섯 번째 논리 연구에서 분석된 두 번째 진리 개념과 네 번째 진리 개념, 즉 '지향의 충족'과 '지향의 옳음(Richtigkeit)'이다.[129] 그것은 한갓된 믿음의 검증, 그리고 이미

129) 여섯 번째 논리 연구에서 후설은 네 가지 진리 개념을 구별한다(Hua XIX, 651-653). (1) 한갓된 믿음의 대상과 검증된 믿음의 대상의 일치, (2) 한갓된 믿음의 검증, (3) 검증

검증된 믿음의 성격이다.

나중에 『논리학』에서 후설은 진리를 의미의 성격으로 간주한다. 후설에 따르면, '참'은 '판단'의 '옳음' 혹은 '검증'이라는 성격이다. "비판의 최종 산물은 [...] '참' 또는 '거짓'이다. 참은 옳은 판단, 비판적으로 검증된 판단, 즉 상응하는 범주적 대상들 '자체'와의 일치를 통해 검증된 판단을 뜻한다."(Hua XVII, 132) 그래서 '진리 개념'은 아직 검증되지 않은 '한갓된 의미'와 검증된 '충만한 의미'의 '합치'에 관한 '반성'으로부터 나온다. "한갓된 의미(Meinung)에 관한 그리고 그것과 충만한(in der Fülle) 의미의 합치에 관한 반성으로부터 저 옳음의 개념이 발원하는데, 그것은 한 진리 개념, 즉 비판적 진리 개념을 형성하고, 그에 따라 판단은 참이거나 거짓이며, 또는 이제 그 밖의 양상화들을 만족시키면, 판단은 의문스럽고, 추정적이다 등등."(Hua XVII, 132)

이제 진리가 무엇인지 더 자세히 살펴보자. 앞에서 말했듯이, 진리 양상과 존재 양상은 상관적이다. 예를 들어, '사과가 빨갛다.'라는 명제가 참이면 오직 그래야만 사과가 빨갛다는 사태가 있다. 그런데 이러한 상관관계를 통해 정언(categorical) 명제, 가언(hypothetical) 명제, 연언(conjunction) 명제와 선언(disjunction) 명제, 전칭(universal) 명제와 특칭(particular) 명제 등 모든 종류의 명제들의 진리 조건을 정의할 수 있다.

먼저 정언 명제를 살펴보자. 정언 명제 'P'는 다음의 조건을 만족한다. 'P'가 참이면 오직 그래야만 P이다. 예를 들어, '비가 온다.'가 참이면 오직 그래야만 비가 온다. 그런데 P라는 것은 P라는 사태가 있다는 것이다. 예를 들어, 비가 온다는 것은 비가 온다는 사태가 있다는 것이다. 그러므로 다음을 정식화할 수 있다.

(1) 'P'가 참이면 오직 그래야만 P라는 사태가 있다.

나아가 'P'는 다음의 조건을 만족한다. 'P'가 거짓이면 오직 그래야만 P가 아니다. 예를 들어, '비가 온다.'가 거짓이면 오직 그래야만 비가 오지 않는다. 그런데 P가 아니라는 것은 P라는 사태가 없다는 것이다. 예를 들어, 비가 오지 않는다는 것은 비가 온다는 사태가 없다는 것이다. 그러므로 다음을 정식화할 수 있다.

(2) 'P'가 거짓이면 오직 그래야만 P라는 사태가 없다.

다른 진리 양상들도 마찬가지이다. 명제가 참인지 거짓인지 결정되지 않는다는 양상을 '비결정적 참', 명제가 참인 것 같다는 양상을 '개연적 참', 명제가 참일 수 있

된 믿음의 대상, (4) 검증된 믿음. 여기에서 1과 3은 '대상'의 성격에 속하고, 2와 4는 '사고'의 성격에 속한다.

다는 양상을 '가능적 참'이라 부르자. 그러면 다음을 정식화할 수 있다.

(3) 'P'가 비결정적으로 참이면 오직 그래야만 P라는 사태가 비결정적이다.
(4) 'P'가 개연적으로 참이면 오직 그래야만 P라는 사태가 개연적이다.
(5) 'P'가 가능적으로 참이면 오직 그래야만 P라는 사태가 가능하다.

이를 통해 '진리 연산(truth operation)'을 겪은 명제의 진리 조건을 정의할 수 있다. 정언 명제 'P'는 긍정될 수도 있고, 부정될 수도 있고, 의심될 수도 있고, 추정될 수도 있고, 구상될 수도 있다. 그러면 'P'라는 긍정 명제, 'P'가 거짓이라는 부정 명제, 'P'가 참인지 아닌지 결정되지 않는다는 의심 명제, 'P'가 개연적으로 참이라는 추정 명제, 'P'가 가능적으로 참이라는 구상 명제 등이 생긴다. 그런데 지금까지 보았듯이 이러한 명제들이 참이라는 것은 각각 P라는 사태가 있다는 것, 없다는 것, 비결정적이라는 것, 개연적이라는 것, 가능하다는 것 등이다. 그리고 이는 다시 P라는 사태의 '있음'이 있다는 것, '없음'이 있다는 것, '비결정성'이 있다는 것, '개연성'이 있다는 것, '가능성'이 있다는 것 등이다. 부정을 '~', 의심을 'i', 추정을 'p', 구상을 '◇'라 표현하자. 그러면 다음을 정식화할 수 있다.

(6) 'P'가 참이면 오직 그래야만 P라는 사태의 있음이 있다.
(7) '~P'가 참이면 오직 그래야만 P라는 사태의 없음이 있다.
(8) 'iP'가 참이면 오직 그래야만 P라는 사태의 비결정성이 있다.
(9) 'pP'가 참이면 오직 그래야만 P라는 사태의 개연성이 있다.
(10) '◇P'가 참이면 오직 그래야만 P라는 사태의 가능성이 있다.

다른 한편 가언은 여러 명제들로부터 조건문을 만든다. 가언을 '→'라 표현하자. 그러면 가언 명제 'P → Q'가 참이면 오직 그래야만 P이면 Q이다. 예를 들어, '비가 오면 사람들이 우산을 쓴다.'가 참이면 오직 그래야만 비가 오면 사람들이 우산을 쓴다. 그런데 P이면 Q라는 것은 P라는 사태로부터 Q라는 사태가 도출된다는 것이다. 예를 들어, 비가 오면 사람들이 우산을 쓴다는 것은 비가 온다는 사태로부터 사람들이 우산을 쓴다는 사태가 도출된다는 것이다. 그리고 이는 다시 P라는 사태로부터 Q라는 사태의 '도출'이 있다는 것이다. 그러므로 다음을 정식화할 수 있다.

(11) 'P → Q'가 참이면 오직 그래야만 P라는 사태로부터 Q라는 사태의 도출이 있다.

다른 한편 연언과 선언은 여러 명제들로부터 진리 함수(truth-functional) 명제를

만든다. 연언을 '&', 선언을 '∨'라 표현하자. 그러면 연언 명제 'P & Q'가 참이면 오직 그래야만 P이고 Q이다. 예를 들어, '사과가 빨갛고 비가 온다.'가 참이면 오직 그래야만 사과가 빨갛고 비가 온다. 그리고 선언 명제 'P ∨ Q'가 참이면 오직 그래야만 P 혹은 Q이다. 예를 들어, '사과가 빨갛거나 비가 온다.'가 참이면 오직 그래야만 사과가 빨갛거나 비가 온다. 그런데 P이고 Q라는 것은 P라는 사태와 Q라는 사태가 '모두' 있다는 것이다. 예를 들어, 사과가 빨갛고 비가 온다는 것은 사과가 빨갛다는 사태와 비가 온다는 사태가 모두 있다는 것이다. 그리고 P이거나 Q라는 것은 P라는 사태와 Q라는 사태 중 '어떤' 것이 있다는 것이다. 예를 들어, 사과가 빨갛거나 비가 온다는 것은 사과가 빨갛다는 사태와 비가 온다는 사태 중 어떤 것이 있다는 것이다. 그리고 다시 P라는 사태와 Q라는 사태가 모두 있다는 것은 두 사태의 '모두 있음', 즉 그것들이 모두 있다는 사태가 있다는 것이다. 그리고 P라는 사태와 Q라는 사태 중 어떤 것이 있다는 것은 두 사태 중 '어떤 것이 있음', 즉 그것들 중 어떤 것이 있다는 사태가 있다는 것이다. 그러므로 다음을 정식화할 수 있다.

(12) 'P & Q'가 참이면 오직 그래야만 P라는 사태와 Q라는 사태의 모두 있음(집합)이 있다.
(13) 'P ∨ Q'가 참이면 오직 그래야만 P라는 사태와 Q라는 사태 중 어떤 것이 있음이 있다.

다른 한편 보편 양화(universal quantification)와 존재 양화(existential quantification)는 단칭(singular) 명제로부터 전칭 명제와 특칭 명제를 만든다. 보편 양화를 '∀', 존재 양화를 '∃', x에 관한 단칭 명제를 'P(x)'라 표현하자. 그러면 전칭 명제 '∀xP(x)'가 참이면 오직 그래야만 모든 x에 대해 P(x)이다. 예를 들어, '모든 사람은 죽는다.'가 참이면 오직 그래야만 모든 사람은 죽는다. 그리고 특칭 명제 '∃xPx'가 참이면 오직 그래야만 '어떤' x에 대해 P(x)이다. 예를 들어, '어떤 사람이 남성이다.'가 참이면 오직 그래야만 어떤 사람이 남성이다. 그런데 모든 x에 대해 P(x)라는 것은 모든 x에 대해 P(x)라는 사태, 즉 전칭 사태가 있다는 것이다. 그리고 어떤 x에 대해 P(x)라는 것은 어떤 x에 대해 P(x)라는 사태, 즉 특칭 사태가 있다는 것이다. 그러므로 다음을 정식화할 수 있다.

(14) '∀xP(x)'가 참이면 오직 그래야만 모든 x에 대해 P(x)라는 사태가 있다.
(15) '∃xP(x)'가 참이면 오직 그래야만 어떤 x에 대해 P(x)라는 사태가 있다.

보다시피 진리 양상과 존재 양상의 상관관계를 통해 모든 종류의 명제들의 진리 조건을 정의할 수 있다. 아래에서(6. 2. 2.) 이러한 정의가 가지는 논리학적 함축을

살펴볼 것이다.

나아가 진리 양상과 존재 양상은 '설명적' 관계에 있다. 진리 양상은 존재 양상을 통해 설명된다. 예를 들어, 비가 온다는 사태가 있기 '때문에' '비가 온다.'라는 명제가 참이다. 반면에 그 역은 성립하지 않는다. '비가 온다.'라는 명제가 참이기 '때문에' 비가 온다는 사태가 있는 것은 아니다.

지금까지의 논의를 통해 진리가 무엇인지 설명할 수 있다. 어떤 지향적 상태의 진리 양상은 그 지향적 상태에 대응하는 사태의 존재 양상이다. 어떤 인식적 태도의 '참'은 그 인식적 태도에 대응하는 사태의 '있음'이고, '거짓'은 이러한 사태의 '없음'이고, '비결정적 참'은 이러한 사태의 '비결정성'이고, '개연적 참'은 이러한 사태의 '개연성'이고, '가능적 참'은 이러한 사태의 '가능성'이다. 예를 들어, 비가 온다는 믿음의 참은 비가 온다는 사태의 있음이고, 이 믿음의 거짓은 이 사태의 없음이고, 이 믿음의 비결정적 참은 이 사태의 비결정성이고, 이 믿음의 개연적 참은 이 사태의 개연성이고, 이 믿음의 가능적 참은 이 사태의 가능성이다.

진리 양상에 대한 이러한 설명은 인식적 태도에 적용될 수 있을 뿐만 아니라 실천적 태도에도 적용될 수 있다. 어떤 실천적 태도의 '참'은 그 실천적 태도에 대응하는 사태의 '있음'이고, '거짓'은 이러한 사태의 '없음'이고, '비결정적 참', '개연적 참', '가능적 참'은 이러한 사태의 '비결정성', '개연성', '가능성'이다. 예를 들어, 철수를 존경함의 참은 철수가 훌륭하다는 사태의 있음이고, 철수를 존경함의 거짓은 이 사태의 없음이다. 마찬가지로, 폭력을 싫어함의 참은 폭력이 나쁘다는 사태의 있음이고, 폭력을 싫어함의 거짓은 이 사태의 없음이다.[130] 여기에서 철수를 존경함, 폭력을 싫어함 등이 철수가 훌륭하다는 믿음, 폭력이 나쁘다는 믿음 같은 인식적 태도가 아니라는 점에 유의해야 한다. 그것들은 철수, 폭력 등에 대한 실천적 태도일 뿐이다. 그러므로 인식적 태도의 진리 양상과 실천적 태도의 진리 양상이 같은 방식으로 설명된다. 이를 통해 후설이 말하는 인식적 진리와 실천적 진리의 '평행'이 설명된다. "'이론적' 혹은 '의견학적(doxiologisch) 진리' 또는 명증은 '가치론적이고(axiologisch) 실천적인 진리 또는 명증'에 평행한다."(Hua III/1, 323) 인식적 진리와 실천적 진리가 평행하는 이유는 그것들이 모두 지향적 상태에 대응하는 사태의 존재 양상이기 때문이다. 전자는 인식적 태도에 대응하는 사태의 존재 양상이고, 후자는 실천적 태도에 대응하는 사태의 존재 양상이다.

지금까지 보았듯이, 지향적 상태의 진리 양상은 그것에 대응하는 사태의 존재 양상이다. 그러므로 진리가 무엇인지 설명하기 위해 지향적 상태와 사태의 '대응'이 무엇인지 설명해야 한다. 그리고 이를 위해 사태가 무엇인지 명확히 해야 한다. 사

130) 실천적 태도의 진리 양상은 실천적 태도의 '옳음' 혹은 '올바름'의 양상이다. 예를 들어, 철수에 대한 존경이 참이라는 것은 이러한 존경이 옳다는 것이다. 그리고 철수에 대한 존경이 거짓이라는 것은 이러한 존경이 옳지 않다는 것이다.

태는 문장에 대응하는 대상이다. 예를 들어, ‘철수가 있다.’, ‘철수가 가능하다.’, ‘철수가 사람이다.’, ‘철수가 영희를 잡아당긴다.’, ‘철수와 영희가 유사하다.’, ‘비가 오면 사람들이 우산을 쓴다.’, ‘철수와 영희가 모두 있다.’, ‘철수와 영희가 모두 사람이다.’라는 문장들에 각각 철수가 있다는 사태, 철수가 가능하다는 사태, 철수가 사람이라는 사태, 철수가 영희를 잡아당긴다는 사태, 철수와 영희가 유사하다는 사태, 비가 오면 사람들이 우산을 쓴다는 사태, 철수와 영희가 모두 있다는 사태, 철수와 영희가 모두 사람이라는 사태가 대응한다. 그리고 지금까지 보았듯이 이러한 사태들은 있음, 가능성, 전체-계기 관계, 관계-항 관계, 유사성, 도출, 집합, 보편자 같은 논리적 형식들이다. 그러므로 모든 논리적 형식은 사태이다. 후설은 사태를 집합과 보편자로부터 구별하지만, 실지로 집합과 보편자는 일종의 사태이다. 앞에서(5. 2. 5.) 보았듯이, 집합은 대상들이 모두 있다는 사태이고, 보편자는 대상들이 모두 이러저러하다는 사태이기 때문이다. 게다가 논리적 형식인 ‘인식적 가치’가 사태일 뿐만 아니라 ‘실천적 가치’도 사태이다. 어떤 문장들에는 실천적 가치들이 대응한다. 예를 들어, ‘사과가 맛있다.’, ‘철수가 훌륭하다.’, ‘전쟁보다 평화가 더 좋다.’라는 문장들에 각각 사과가 맛있다는 사태, 철수가 훌륭하다는 사태, 전쟁보다 평화가 더 좋다는 사태가 대응한다. 그런데 이러한 사태들은 각각 사과의 맛있음, 철수의 훌륭함, 전쟁이 평화보다 더 좋음이라는 실천적 가치들이다. 그러므로 사태는 인식적 가치이거나 실천적 가치이다. 사태는 문장에 대응하는 대상인데, 문장은 인식적 태도 혹은 실천적 태도를 표현하고, 인식적 태도와 실천적 태도에는 각각 인식적 가치와 실천적 가치가 대응하기 때문이다.

그렇다면 지향적 상태와 사태의 ‘대응’은 무엇인가? 이러한 대응이 대상적 관계가 아니라는 점에 유의해야 한다. 지향적 상태의 대상은 그것에 대응하는 사태가 아니기 때문이다. 예를 들어, 내가 ‘철수가 있다.’라고 믿으면, 나의 의식의 대상은 철수가 있다는 ‘사태’가 아니라 ‘철수’이다. 내가 ‘철수가 사람이다.’라고 믿으면, 나의 의식의 대상은 철수가 사람이라는 ‘사태’가 아니라 ‘철수’와 ‘사람 계기’이다. 내가 ‘철수가 영희를 잡아당긴다.’라고 믿으면, 나의 의식의 대상은 철수가 영희를 잡아당긴다는 ‘사태’가 아니라 ‘철수’, ‘영희’, ‘잡아당김’이다.[131] 그럼에도 불구하고 지향적 상태는 어떤 방식으로 사태에 관계한다. 지금까지 보았듯이, 지향적 상태는 그것에

131) 물론 대상들 사이에는 주제적 차이가 있다. ‘철수가 영희를 잡아당긴다.’라는 믿음에서 철수는 “주요 주제”(EU, 175)이고, 영희는 부수적 주제이고, 잡아당김은 “규정”(EU, 176)이다. 그래서 철수는 주어, 영희는 목적어, 잡아당김은 술어로 표현된다. 좁은 의미에서 의식의 ‘대상’은 주요 주제이다. 그러므로 이러한 의미에서 나의 의식의 ‘대상’은 오직 철수이다. 하지만 나는 ‘철수가 영희를 잡아당긴다.’라는 의식적인 믿음을 가지기 위해 철수, 영희, 잡아당김을 의식해야 한다. 이러한 의미에서 나의 의식의 ‘대상’은 철수, 영희, 잡아당김이다. 반면에 내가 이러한 믿음을 가지기 위해 철수가 영희를 잡아당긴다는 ‘사태’, 즉 철수, 영희, 잡아당김의 관계-항 관계를 의식해야 하는 것은 아니다. 그러므로 이러한 사태는 나의 의식의 대상이 아니다.

대응하는 사태가 직관되도록 하는 '근거'이다. 이러한 의미에서 그것은 사태를 '선구성한다(vorkonstituieren).' 예를 들어, '철수가 있다.'라는 믿음은 철수가 있다는 사태가 직관되도록 하는 근거이다. 앞에서(5. 1. 1.) 보았듯이, 이러한 믿음의 검증에 근거하여 철수가 있다는 사태가 직관되고 발견될 수 있기 때문이다. 마찬가지로, '철수가 사람이다.'라는 믿음은 철수가 사람이라는 사태가 직관되도록 하는 근거이다. 앞에서(5. 2. 1.) 보았듯이, 이러한 믿음의 검증에 근거하여 철수가 사람이라는 사태가 직관되고 발견될 수 있기 때문이다. 마찬가지로, '철수가 영희를 잡아당긴다.'라는 믿음은 철수가 영희를 잡아당긴다는 사태가 직관되도록 하는 근거이다. 앞에서(5. 2. 2.) 보았듯이, 이러한 믿음의 검증에 근거하여 철수가 영희를 잡아당긴다는 사태가 직관되고 발견될 수 있기 때문이다. 그리고 그 밖의 사태들도 마찬가지이다. 그러므로 어떤 지향적 상태에 어떤 사태가 대응한다는 것은 그 지향적 상태에 근거하여 그 사태가 직관될 수 있다는 것이다.

지금까지의 논의를 통해 진리에 관한 의식을 설명할 수 있다. 어떤 지향적 상태의 진리 양상은 그 지향적 상태에 대응하는 사태의 존재 양상이다. 그러므로 진리 양상에 관한 의식은 이러한 존재 양상에 관한 의식이다. 그것은 지향적 상태와 사태의 대응에 관한 의식, 그리고 사태의 존재 양상에 관한 의식으로 이루어져 있다. 예를 들어, 사과가 빨갛다는 믿음의 '참'에 관한 의식은 이 믿음과 사과가 빨갛다는 사태의 대응에 관한 의식, 그리고 이 사태의 있음에 관한 의식으로 이루어져 있다. 내가 사과가 빨갛다는 믿음과 사과가 빨갛다는 사태의 대응을 의식할 뿐만 아니라 이 사태의 있음을 의식하면, 나는 이 믿음의 참을 의식한다. 여기에서 있음이 직관되면 나는 참을 직관하고, 그렇지 않으면 나는 참을 직관하지 않는다. 마찬가지로, 사과가 빨갛다는 믿음의 '거짓'에 관한 의식은 이 믿음과 사과가 빨갛다는 사태의 대응에 관한 의식, 그리고 이 사태의 없음에 관한 의식으로 이루어져 있다. 내가 사과가 빨갛다는 믿음과 사과가 빨갛다는 사태의 대응을 의식할 뿐만 아니라 이 사태의 없음을 의식하면, 나는 이 믿음의 거짓을 의식한다. 여기에서 없음이 직관되면 나는 거짓을 직관하고, 그렇지 않으면 나는 거짓을 직관하지 않는다.

그러므로 지금까지의 논의를 다음과 같이 정리할 수 있다. 어떤 지향적 상태의 진리 양상은 그 지향적 상태에 대응하는 사태의 존재 양상이다. 그리고 진리 양상에 관한 의식은 이러한 존재 양상에 관한 의식이다.

제6장 결론

지금까지 후설(E. Husserl)의 현상학에 근거하여 여러 가지 논리적 의식들을 분석했다. 이 장에서 나는 지금까지의 논의를 정리한 다음(6. 1.) 그것이 가지는 철학적 함축들을 살펴볼 것이다(6. 2.).

제1절 지금까지의 논의의 개요

지금까지 후설이 논리의 현상학을 어떻게 전개하는지, 그리고 후설의 논리의 현상학이 어떻게 보완되고 다시 전개되어야 하는지 살펴보았다. 지금까지의 논의를 다음과 같이 정리하자.

나는 먼저 후설이 논리의 현상학을 어떻게 전개하는지 살펴보았다. 『논리 연구』에서 후설은 '내용(content)'과 '태도(attitude)', '직관(Anschauung)', '파악(Auffassung)' 같은 기본적인 개념들을 통해 논리의 현상학에 토대를 놓는다. 후설에 따르면, 논리적 의식은 다른 종류의 의식들로 환원되지 않는 새로운 종류의 의식이지만, 다른 종류의 의식들에 의존한다. 나아가 논리적 의식은 그것을 정초하는 의식의 성격에 근거하여 직관적이게 된다. 예를 들어, 샛별에 관한 의식과 개밥바라기에 관한 의식의 통일 혹은 '합치(Deckung)'에 근거하여 샛별과 개밥바라기의 '동일성'이 직관된다. 이에 힘입어 후설은 논리적 의식을 정초하는 의식의 성격이 논리적 형식으로 '파악된다고' 주장한다. 하지만 이러한 설명은 후설 자신이 비판하는 '반성 이론'을 낳는다. 여기에서 후설은 의식의 성격이 '선반성적으로' 의식될 수 있다고 주장하지만, 이러한 주장은 '자료 이론'과 '내적 의식 이론'이라는 잘못된 전제들에 근거한다.

나중에 발생적 논리학 강의, 『현상학적 심리학』, 『경험과 판단』 같은 후기의 작업들에서 후설은 논리의 현상학을 더 구체적으로 전개한다. 여기에서 후설의 입장은 심적 대상이 아니라 외적 대상이 논리적 대상으로 파악된다는 것으로 해석될 수 있다. 이러한 설명은 반성 이론을 낳지 않는다. 하지만 여기에서 논리적 대상으로 파악되는 대상이 무엇인지 '충분히' 밝혀지지 않는다. 서로 통일되는 혹은 합치하는 대상들을 의식하는 것은 논리적 파악을 위해 필요한 핵심적인 조건이지만, 이러한 대상들이 논리적 대상으로 파악되기에 충분한 것은 아니다. 예를 들어, 서로 합치하는 샛별과 개밥바라기는 그것들의 '동일성'으로 파악되기에 충분하지 않다. 그러므로 논리적 대상으로 파악되는 대상이 무엇인지, 그리고 그것이 어떻게 논리적 대상으로 파악되는지 충분히 설명해야 한다는 과제가 남아 있다. 그런데 여기에

서 가능한 한 가지 설명은 모든 인식에 본질적인 감정인 '인식적 감정'을 통해 논리적 의식이 일어난다는 것이다. 그러므로 이러한 설명을 전개하기 위해 의식과 감정에 대한 후설의 분석을 살펴보아야 한다.

나는 발생적 논리학 강의, 『C 원고』 같은 후기의 작업들을 중심으로 의식과 감정에 대한 후설의 분석을 살펴보았다. 여기에서 기본적인 개념들은 주체의 행위인 '작용(Akt)'과 행위의 동기인 '촉발(Affektion)', 그리고 촉발들의 발생과 통일인 '연상(Assoziation)'이다. 모든 의식은 촉발 혹은 작용의 성격을 가지고, 모든 촉발과 작용은 본질적으로 감정이거나 욕구이다. 그러므로 모든 의식은 본질적으로 감정 혹은 욕구의 성격을 가진다. 나아가 후설에 따르면 '인식적인' 감정 및 욕구와 '실천적인' 감정 및 욕구가 구별된다. 인식적인 감정과 욕구는 정합적인(coherent) 대상들을 추구하는 반면에, 실천적인 감정과 욕구는 선천적이거나 후천적인 기호들에 따라 다양한 대상들을 추구한다. 이러한 대상들이 경험되면 적절한 조건에서 만족이 일어나고, 그렇지 않으면 실망이 일어난다. 나아가 인식적이거나 실천적인 욕구들은 규칙적인 방식으로 일어난다. 첫 번째 대상이 경험되기 때문에 두 번째 대상을 경험하려는 욕구가 일어나고, 다시 두 번째 대상이 경험되기 때문에 세 번째 대상을 경험하려는 욕구 등이 일어난다.

이러한 분석에 근거하여 인식적 태도와 실천적 태도가 무엇인지, 그리고 파악이 무엇인지 설명할 수 있다. (1) 인식적 태도는 인식적 욕구이고, 실천적 태도는 실천적 욕구이다. 이를테면 어떤 대상이 있다는 믿음은 그 대상과 정합하는 대상들을 경험하려는 인식적 욕구이다. 예를 들어, 카페 안에 철수가 있다는 믿음은 카페 안에서 철수의 얼굴, 철수의 목소리, 철수의 가방 등이 경험될 것이라는 기대이다. (2) 파악은 규칙적인 방식으로 일어나는 욕구들이다. 예를 들어, 나는 빨갛고 둥근 모양을 보기 때문에 나의 눈의 움직임이 느껴지면 새로운 빨갛고 둥근 모양이 보일 것이라는 기대, 나의 손의 움직임이 느껴지면 딱딱함과 차가움이 느껴질 것이라는 기대, 나의 입의 움직임이 느껴지면 새콤달콤한 맛이 느껴질 것이라는 기대 등을 가진다. 그러면 나는 빨갛고 둥근 모양을 사과로 파악한다.

나아가 이러한 분석에 근거하여 논리적 의식을 설명할 수 있다. 이러한 설명에 따르면, 이러저러한 대상들과 함께 경험되는 '인식적 쾌(Lust)'와 '불쾌(Unlust)'가 논리적 대상으로 파악된다. 여기에서 인식적 쾌와 불쾌는 인식적 욕구의 만족과 실망에서 경험되는 즐거움과 괴로움이다. 어떤 대상이 있다는 믿음, 어떤 대상들이 동일하다는 믿음 등은 인식적 욕구이다. 그래서 이러한 믿음들을 검증하거나 반증하는 대상들이 경험되면 적절한 조건에서 인식적 욕구가 만족되거나 실망되고 인식적 쾌 혹은 불쾌가 경험된다. 그리고 이로부터 다음과 같은 설명을 이끌어낼 수 있다. 적절한 조건에서 어떤 대상이 있다는 믿음, 어떤 대상들이 동일하다는 믿음 등을 검증하거나 반증하는 대상들과 함께 인식적 쾌 혹은 불쾌가 경험될 것이라는 기대

는 그 대상이 있다는 믿음, 그 대상이 없다는 믿음, 그 대상들이 동일하다는 믿음 등으로 이루어져 있을 뿐만 아니라 이러한 믿음들로부터 구별되는 새로운 의식이다. 그것은 그저 그 대상이 있다는 믿음, 그 대상들이 동일하다는 믿음 등을 검증하거나 반증하는 대상들에 대한 기대가 아니라 '인식적 쾌' 혹은 '불쾌'라는 새로운 대상에 대한 기대이기 때문이다. 그러므로 이러한 기대는 그 대상들의 '있음', '없음', '동일성' 등이 있다는 믿음, 즉 그 대상들의 '있음', '없음', '동일성' 등에 관한 의식과 다른 것이 아니다.

예를 들어, 철수의 '있음'에 관한 의식은 적절한 조건에서 철수가 있다는 믿음을 검증하는 대상들, 이를테면 철수의 얼굴, 철수의 목소리, 철수의 가방 등과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이라는 기대이다. 철수의 '없음'에 관한 의식은 적절한 조건에서 철수가 있다는 믿음을 반증하는 대상들, 이를테면 철수가 없는 카페의 모습, 철수의 가방이 없는 카페의 모습 등과 함께 인식적 불쾌가 경험될 것이라는 기대이다. 그리고 샛별과 개밥바라기의 '동일성'에 관한 의식은 적절한 조건에서 샛별과 개밥바라기가 동일하다는 믿음을 검증하는 대상들, 즉 함께 지각되는 샛별 및 개밥바라기와 함께 인식적 쾌들이 경험될 것이라는 기대이다.

이러한 설명에 따르면, 모든 논리적 대상은 인식적 감정을 통해 경험되는 대상이라는 점에서 '인식적 가치'이다. 그것은 대상들이 '인식적' 관점에서, 즉 '정합성'이라는 관점에서 가지는 평가적(valuative) 성격이다. 주체의 지금까지의 경험과 정합하는 대상들은 '있음'이라는 긍정적 성격을 가지고, 정합하지 않는 대상들은 '없음'이라는 부정적 성격을 가진다. 나아가 하나가 '있는 것으로서' 직관되면 다른 하나가 '있는 것으로서' 직관되는 대상들은 '동일성'이라는 관계를 가진다.

이러한 설명을 통해 후설의 분석을 보완할 수 있다. (1) 이러한 설명에 따르면, 논리적 대상을 의식하기 위해 심적 대상을 의식해야 할 필요가 없다. 인식적 쾌와 불쾌는 '심적 대상'이 아니라 '외적 대상'이다. 그것들은 즐거워함과 괴로워함이라는 심적 상태가 아니라 이러한 심적 상태에서 경험되는 대상이기 때문이다. (2) 논리적 대상이 어떻게 의식되는지 '충분히' 설명할 수 있다. 서로 통일되는 혹은 합치하는 대상들은 논리적 대상으로 파악되기에 충분하지 않다. 예를 들어, 서로 합치하는 샛별과 개밥바라기는 그것들의 '동일성'으로 파악되기에 충분하지 않다. 이러한 샛별과 개밥바라기가 경험될 것이라는 기대는 샛별과 개밥바라기가 동일하다는 믿음, 즉 샛별과 개밥바라기에 관한 의식일 뿐이기 때문이다. 반면에 이러한 대상들과 함께 경험되는 인식적 쾌 혹은 불쾌는 논리적 대상으로 파악되기에 충분하다. 서로 합치하는 샛별 및 개밥바라기와 함께 경험되는 인식적 쾌들은 샛별과 개밥바라기의 '동일성'으로 파악되기에 충분하다. 이러한 인식적 쾌들이 경험될 것이라는 기대는 샛별과 개밥바라기의 동일성이 있다는 믿음, 즉 동일성에 관한 의식이기 때문이다. 그러므로 논리적 대상으로 파악되는 대상이 무엇인지, 그리고 그것이 어떻게 논리

적 대상으로 파악되는지 충분히 설명할 수 있다.

후설은 논리적 의식을 정초하는 의식들이 어떻게 이러저러한 성격들을 가지는지, 그리고 이에 근거하여 논리적 대상이 어떻게 직관되는지 자세히 분석한다. 이를테면 '명증(Evidenz)'에 근거하여 대상의 '있음'이 직관될 수 있고, '반증(Widerlegung)'에 근거하여 대상의 '없음'이 직관될 수 있고, 동일한 대상들의 '합치'에 근거하여 대상들의 '동일성'이 직관될 수 있다. 여기에서 명증과 반증은 어떤 대상이 있다는 믿음의 검증과 반증으로 간주될 수 있고, 동일한 대상들의 합치는 어떤 대상들이 있다는 믿음의 검증으로 간주될 수 있다. 그런데 지금까지 보았듯이 이러한 믿음들의 검증과 반증은 본질적으로 인식적 감정을 동반한다. 논리적 의식을 정초하는 의식들과 그것들이 동반하는 인식적 감정은 말하자면 '동전의 양면'이다. 그래서 논리적 의식에 대한 후설의 분석을 '인식적 감정'이라는 관점에서 보완하고 다시 전개할 수 있다.

나는 여러 가지 논리적 의식들에 대한 후설의 분석을 살펴보고 새로운 관점에서 다시 전개했다. 나는 (1) 있음과 없음, 비결정성(indeterminacy)과 개연성, 가능성과 불가능성 같은 '존재 양상(Seinsmodalität)' 혹은 '논리적 값(value)', (2) 동일성과 부분전체 관계, 관계와 항(term)의 관계, 유사성, 도출(derivation)과 인과관계, 집합과 보편자(universal) 같은 '논리적 관계', (3) 명제와 진리 같은 '의미'가 어떻게 의식되는지 분석했다.

분석의 개요는 다음과 같다. (1) 논리적 값은 대상들 '각각에' 귀속되는 논리적 형식이다. 그것에 관한 의식은 적절한 조건에서 대상들 '각각에' 대해 인식적 쾌 혹은 불쾌가 경험될 것이라는 기대이다. (a) x의 있음에 관한 의식은 x와 '전체적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이라는 기대이다. 그리고 x의 없음에 관한 의식은 x와 '전체적으로' 정합하지 않는 대상들과 함께 인식적 불쾌가 경험될 것이라는 기대이다(5. 1. 1.). (b) x의 비결정성과 개연성에 관한 의식은 x와 정합하는 대상들 및 정합하지 않는 대상들과 함께 인식적 쾌와 불쾌가 동시에 경험될 것이라는 기대이다. 여기에서 '동등한' 인식적 쾌와 불쾌가 경험될 것이라는 기대는 비결정성에 관한 의식이고, '동등하지 않은' 인식적 쾌와 불쾌가 경험될 것이라는 기대는 개연성에 관한 의식이다(5. 1. 2.). (c) x의 가능성에 관한 의식은 x와 '부분적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이라는 기대이다. 그리고 x의 불가능성에 관한 의식은 x와 '부분적으로' 정합하지 않는 대상들과 함께 인식적 불쾌가 경험될 것이라는 기대이다(5. 1. 3.).

(2) 논리적 관계는 '복수의' 대상들에 귀속되는 논리적 형식이다. 그것에 관한 의식은 적절한 조건에서 '복수의' 대상들에 대해 인식적 쾌들 혹은 불쾌들이 '동시에' 경험될 것이라는 기대이다. (a) x와 y의 동일성에 관한 의식은 x 및 x와 '전체적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험되면 오직 그래야만 y 및 y와 '전체적

으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이라는 기대이다. x가 y로 이루어짐에 관한 의식은 y 및 y와 '전체적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험되면 x 및 x와 '전체적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 뿐만 아니라 x와 '전체적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험되면 y와 '전체적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이라는 기대이다. x가 y라는 계기(Moment)를 가짐에 관한 의식은 x가 y로 이루어짐이 직관될 뿐만 아니라 y가 직관되면 x가 직관될 것이라는 기대이다. 그리고 x가 P인 속성을 가진다는 사태(state of affairs)에 관한 의식은 x가 P인 계기를 가짐에 관한 의식이다(5. 2. 1.). (b) x가 y에 대해 z라는 관계를 가짐에 관한 의식은 y의 계기임이 직관되는 어떤 대상이 직관되는 조건에서 x의 계기임이 직관되는 어떤 대상이 직관되면 오직 그래야만 z가 직관될 것이라는 기대이다. 그리고 x가 y에 대해 R인 관계를 가진다는 사태에 관한 의식은 x가 y에 대해 R인 관계를 가짐에 관한 의식이다(5. 2. 2.). (c) x와 y가 P라는 점에서 유사함에 관한 의식은 x와 y에 대해 그것의 계기임이 직관되는 어떤 대상이 직관되면 P인 불특정한 대상과 '부분적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이라는 기대이다(5. 2. 3.). (d) x로부터 y의 도출에 관한 의식은 x와 '전체적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험되면 y와 '전체적으로' 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이라는 기대이다. 그리고 x가 원인이고 y가 결과임에 관한 의식은 x로부터 y의 도출이 직관될 뿐만 아니라 y로부터 x의 도출이 x로부터 y의 도출을 도출함이 직관될 것이라는 기대이다(5. 2. 4.). (e) x_1, x_2, ... x_n의 집합에 관한 의식은 x_1, x_2, ... x_n '모두'에 대해 그것과 전체적으로 정합하는 대상들과 함께 인식적 쾌가 경험될 것이라는 기대이다. 그리고 P의 보편자에 관한 의식은 x_1, x_2, ... x_n '모두'에 대해 그것이 P라는 사태가 직관될 것이라는 기대이다(5. 2. 5.).

(3) 의미는 지향적인 종류의 대상들인 '사고'에 귀속되는 논리적 형식이다. 그것에 관한 의식은 지향적 상태가 가지는 논리적 형식에 관한 의식이다. (a) 명제는 같은 내용과 같은 태도를 가지는 지향적 상태들이 속하는 보편자이다. 그리고 명제에 관한 의식은 이러한 보편자에 관한 의식이다(5. 3. 1.). (b) 진리 양상은 지향적 상태에 대응하는 사태의 존재 양상이다. 그리고 진리 양상에 관한 의식은 이러한 존재 양상에 관한 의식이다(5. 3. 2.).

이러한 분석을 통해 논리적 의식들과 논리적 대상들을 통일적인 방식으로 조망할 수 있다. 논리적 의식들과 논리적 대상들은 '더 높거나 더 낮은' 단계들을 이룬다. 먼저 인식적 쾌와 불쾌가 있음과 없음, 가능성과 불가능성 같은 논리적 값(value)들로 파악되고, 그런 다음 이러한 논리적 값들이 동일성과 부분전체 관계, 도출과 인과관계, 집합과 보편자 같은 논리적 관계들로 파악되고, 다시 이러한 관계들이 더 복잡한 논리적 관계들로 파악된다. 이러한 방식으로 '더 낮은 단계의' 논리적

의식들로부터 어떻게 '더 높은 단계의' 논리적 의식들이 발생하는지 밝힐 수 있다. 나아가 '더 낮은 단계의' 논리적 대상들을 통해 어떻게 '더 높은 단계의' 논리적 대상들이 설명되는지 밝힐 수 있다.

물론 지금까지의 분석은 철저한 검토를 필요로 한다. (1) 지금까지의 분석의 목표는 여러 가지 논리적 의식들이 어떻게 통일적인 방식으로 설명될 수 있는지 보이는 것이었다. 그래서 논리적 의식들에 대한 분석들 각각에 제기될 수 있는 의혹들이 해소될 수 있을 만큼 자세한 논의가 전개되지는 않았다. 그러므로 지금까지의 분석에 대한 철저한 검토가 필요하다. 논리적 의식들이 얼마나 정확하게 분석되었는지, 그것들이 인식적 감정을 통해 충분히 설명되었는지, 그리고 이러한 설명에 대해 어떠한 의혹들이 제기될 수 있고 그것들이 어떻게 해소될 수 있는지에 대해 철저한 검토가 필요하다. (2) 나아가 지금까지의 분석은 중요한 전제들에 근거한다. 이러한 전제들은 모든 믿음이 인식적 욕구라는 점, 그리고 규칙적인 방식으로 일어나는 인식적 욕구들을 통해 여러 대상들이 새로운 대상으로 파악된다는 점이다. 하지만 믿음과 파악의 본성은 그 자체로 복잡하고 어려운 주제이다. 그러므로 이러한 전제들에 대한 철저한 검토가 필요하다. 믿음과 파악이 얼마나 정확하게 분석되었는지, 그것들이 인식적 욕구를 통해 충분히 설명되었는지, 그리고 이러한 설명에 대해 어떠한 의혹들이 제기될 수 있고 그것들이 어떻게 해소될 수 있는지에 대해 철저한 검토가 필요하다.

나아가 지금까지의 분석은 여러 과제들을 남겨둔다. (1) 이 논문에서 분석되지 않은 논리적 의식들을 같은 방식으로 설명해야 한다. 이 논문에서 분석된 것은 있음과 없음, 동일성, 도출, 집합, 참과 거짓 같은 '낮은 단계의' 논리적 개념들이었다. 하지만 이러한 개념들로부터 '높은 단계의' 논리적 개념들이 발생한다. 이를테면 동일률, 무모순율, 배중률 같은 논리적 법칙들이 의식될 수 있고, 단집합, 공집합, 부분집합, 여집합 같은 집합론의 형식들이 의식될 수 있고, 서수, 더하기, 곱하기, 분수, 정수 같은 수학적 형식들이 의식될 수 있다. 그리고 우리는 이러한 논리적 의식들을 통해 비로소 진정한 의미에서의 '논리학'을 가지게 된다. 그러므로 현상학을 통해 논리학을 정당화하고 비판한다는 기획을 완수하기 위해 이러한 논리적 의식들에 대한 분석이 필요하다. (2) 의식에 대한 더 심화된 분석이 필요하다. 특히 인식적 감정과 욕구에 대한 더 심화된 분석이 필요하다. 인식적 감정과 욕구에 대한 분석은 논리의 현상학을 위한 토대이기 때문이다. 먼저 정합적인 대상들을 경험하려는 '의지'인 인식적 욕구를 다양한 관점에서 더 자세히 탐구해야 한다. 인식적 욕구가 어떻게 이러저러한 감각적 대상들 및 감정적 대상들에 대해 일어나는지, 그리고 이러한 욕구가 어떻게 본능적이고 습관적인 방식으로 일어날 뿐만 아니라 능동적이고 의도적인 방식으로 일어나는지 등을 더 자세히 탐구해야 한다. 그런 다음 인식적 감정을 다양한 관점에서 더 자세히 탐구해야 한다. 인식적 욕구에 부합하거나

부합하지 않는 대상들이 경험되면 어떠한 조건에서 만족 혹은 실망이 일어나는지, 어떠한 조건에서 이러저러한 대상들에 대해 인식적 관심이 일어나는지, 그래서 이러한 대상들에 대해 인식적 쾌와 불쾌가 경험될 수 있는지 등을 더 자세히 탐구해야 한다. 이러한 탐구를 통해 논리의 현상학을 더 확실한 토대 위에 세울 수 있다.

제2절 지금까지의 논의의 함축들

지금까지의 분석은 후설의 현상학에 근거하여 의식과 마음을 정합적으로 이해할 수 있도록 할 뿐만 아니라 논리적 대상들을 정합적으로 이해할 수 있도록 한다. 그래서 그것은 풍부한 심리철학적 함축들을 가질 뿐만 아니라 풍부한 논리학적 함축들과 형이상학적 함축들을 가진다. 이 절에서 나는 지금까지의 분석의 심리철학적 함축들을 살펴본 다음(6. 2. 1.) 그것의 논리학적 함축들과 형이상학적 함축들을 살펴볼 것이다(6. 2. 2.).

1. 심리철학적 함축들

지금까지의 분석은 다음과 같은 심리철학적 함축들을 가진다. (a) '자료 이론'과 '내적 의식 이론'이 포기됨으로써 마음이 본질적으로 지향적이라는 점이 밝혀진다. (b) 인식이 일종의 욕구로 밝혀짐으로써 그것을 정합적으로 이해할 수 있게 된다.

a. 지향주의

앞에서(2. 2.) 보았듯이, 후설의 '자료 이론'과 '내적 의식 이론'에 따르면 외적 대상이 의식되기 위해 심적 대상이 의식되어야 한다. 자료 이론에 따르면 자료, 즉 지향적이지 않은 심적 상태가 의식되어야 하고, 내적 의식 이론에 따르면 의식, 즉 지향적인 심적 상태가 의식되어야 한다. 하지만 앞에서(2. 4. 1.) 보았듯이 이러한 입장들에는 문제가 있다. 자료 이론은 의식을 설명하기 위해 불필요할 뿐만 아니라 외적 대상의 성격을 불합리하게 마음에 전가한다. 그리고 내적 의식 이론은 악순환(vicious circle) 혹은 무한 퇴행(infinite regress)을 일으킬 뿐만 아니라 사실과 부합하지 않는다. 그러므로 자료 이론과 내적 의식 이론은 포기되어야 한다. 자료 이론이 포기되면 지향적이지 않은 심적 대상이 제거되고, 내적 의식 이론이 포기되면 암암리에 '자료화된' 의식이 제거된다.[132] 이로부터 따라 나오는 귀결은 모든 심적

상태가 지향적이라는 것이다. 이러한 입장을 '지향주의(intentionalism)'라 부를 수 있다. 지향주의는 일찍이 지향성을 통해 심적 대상을 정의한 브렌타노(F. Brentano)에서 발견되고(Brentano 1973, 124-125), 근래에는 라이칸(W. G. Lycan), 타이(M. Tye), 드레츠키(F. Dretske) 등에서 발견된다(Lycan 1987; Lycan 1996; Tye 1995; Dretske 1995).[133]

자료, 즉 지향적이지 않은 심적 상태가 있다는 후설의 입장은 논란이 되어 왔다. 어떤 연구자들은 자료의 존재를 거부한다. 거비치(A. Gurwitsch)는 지향적인 심적 상태와 지향적이지 않은 심적 상태의 구분이 형태심리학에서 반박된 '항상성 가설(constancy hypothesis)'의 일종이라고 주장한다(Gurwitsch 1964, 265-273). 소콜로스프키(R. Sokolowski)는 후설이 나중에 이러한 구분을 포기한다고 주장한다(Sokolowski 1970, 177-183). 그리고 이남인은 후설의 후기의 입장과 자료 이론이 양립하지 않고, 그래서 후설이 말하는 '휠레(Hyle)'가 외적 대상으로 해석되어야 한다고 주장한다(Lee 1993, 42-43). 다른 한편 어떤 연구자들은 자료의 존재를 옹호한다. 푈레스달(D. Føllesdal)은 대상의 실제 속성과 대상의 나타남이 일치하지 않는다는 점에 근거하여 감각 자료의 존재를 옹호한다(Føllesdal 1978, 92-93). 로마(D. Lohmar)는 감각 자료가 새로운 대상으로 파악되는 사건이 의식의 가장 낮은 단계에서는 일어나지 않지만 더 높은 단계에서는 일어난다고 주장한다(Lohmar 1998, 171-172). 윌리포드(K. Williford)는 여러 경험들의 질적인 유사성과 차이를 설명하기 위해, 그리고 존재하지 않는 대상에 관한 경험을 설명하기 위해 감각 자료가 필요하다고 주장한다(Williford 2013, 508, 514-515).[134]

앞에서(3. 4. 2.) 보았듯이, 후설이 자료 이론을 포기하는지는 명확하지 않다. 하지만 후설은 자료 이론을 벗어나는 방향으로 간다. 후기의 작업들에서 후설은 반성에서 곧바로 발견되는 것이 자료가 아니라 의식이라고 주장하고, 외적 대상에 앞서 심적 대상이 의식된다는 생각을 포기하려 한다. 그러므로 자료 이론에 대한 후설의 입장은 동요한다. 하지만 후설에 대한 해석에 독립적으로 자료 이론이 포기되어야

---

132) 앞에서(2. 4. 1.) 보았듯이, 내적 의식 이론은 의식이 '지향적이지 않은 것으로서' 의식될 수 있다는 생각에 근거한다. 선반성적인 내적 의식이 가능하려면 의식이 '지향적이지 않은 것으로서', 즉 '관계적이지 않은 것으로서' 의식될 수 있어야 한다. 그렇지 않으면 선반성적인 내적 의식은 그것의 대상인 의식이 관계하는 대상에 관한 의식에 의존하게 되고, 결국 외적 의식에 의존하게 된다. 따라서 악순환 혹은 무한 퇴행이 일어난다.

133) 라이칸 등의 지향주의가 '물리주의(physicalism)'의 일환이라는 점에 유의해야 한다. 이들은 마음을 지향적 관계로 환원하고 다시 지향적 관계를 물리적 관계로 환원하는 방식으로 마음을 물리적으로 설명하려 한다. 반면에 이 논문의 연구는 이러한 의도를 가지지 않는다.

134) 윌리포드는 후설의 입장을 '감각 자료 이론'으로부터 구별하기는 하지만(Williford 2013, 512), 그가 옹호하는 입장은 지향적이지 않은 심적 상태가 있다는 것이다. "어떤 실재하는(real) 비표상적 성격이 감각적 경험들의 현상학적 차이들의 궁극적인 근거여야 한다."(Williford 2013, 515)

한다. 앞에서(2. 4. 1.) 보았듯이, 우리는 빨간 모양, 네모난 모양 등을 '심적 대상'으로서 의식하는 것이 아니라 '외적 대상'으로서 의식한다. 게다가 우리가 나중에 그것들이 심적 대상임을 알게 되는 것도 아니다. 심적 대상은 빨강, 네모남 같은 성격을 가질 수 없기 때문이다. 자료를 상정하는 것은 의식을 설명하기 위해 불필요할 뿐만 아니라 불합리하다. 그러므로 후설의 작업은 자료 이론 없이 다시 해석되어야 한다. 후설이 말하는 '자료' 혹은 '휠레'는 외적 대상으로 다시 해석되어야 한다.

지금까지 후설의 자료 이론에 대해서는 많은 반론이 제기된 반면에, 내적 의식 이론에 대해서는 그렇게 많은 반론이 제기되지 않았다. 이에 관해 디머(A. Diemer), 헬트(K. Held), 브로우(J. Brough), 자하비(D. Zahavi), 코르툼(T. Kortooms), 김태희 등의 논의가 있었다(Diemer 1956; Held 1966; Brough 1972; Zahavi 1999; Kortooms 2002; Brough 2010; Zahavi 2010; 김태희 2014). 이들 가운데 디머와 코르툼 등은 내적 의식 이론을 거부한다(Diemer 1956, 143-148; Kortooms 2002, 263-271). 코르툼에 따르면, 『C 원고』에서 후설은 다른 의식들에 앞서는 '근원적(primal)' 의식을 상정하기는 하지만, 그것을 더 이상 다른 의식들에 관한 내적 의식인 '절대적 시간 의식'으로 간주하지 않는다(Kortooms 2002, 268). 다른 한편 많은 연구자들은 내적 의식 이론을 옹호한다. 이를테면 자하비는 내적 시간 의식에 대한 후설의 분석이 '선반성적 자기의식'에 대한 분석이라고 주장한다(Zahavi 1999, 71). 자하비에 따르면, 외적 의식은 의식되기 위해 그것의 바깥에 있는 의식을 필요로 하지 않는다. 어떤 것을 의식할 뿐만 아니라 그 자체로 의식된다는 것이 의식의 '내재적 특징(intrinsic feature)'이기 때문이다(Zahavi 2010, 333). 그리고 후설이 말하는 '내적 시간 의식'은 이러한 내재적 특징일 뿐이다(Zahavi 1999 71-75; Zahavi 2010, 334-337). 반면에 브로우 등의 표준적인 입장에 따르면 외적 의식은 의식되기 위해 그것의 바깥에 있는 의식을 필요로 한다. 그리고 후설이 말하는 '내적 시간 의식'은 후자의 의식이다(Brough 1972, 307-310, 313-317; Brough 2010, 41-43).

하지만 이들은 의심스러운 전제를 받아들이고 있다. 그것은 외적 의식이 반드시 의식된다는 전제이다. 외적 의식은 그 자체로 의식된다는 내재적 특징을 가지거나 그것의 바깥에 있는 의식에 의해 의식되거나 둘 중 하나이다. 그러나 앞에서(2. 4. 1.) 보았듯이 이러한 전제는 악순환 혹은 무한 퇴행을 일으킨다. 의식은 본질적으로 지향적이므로, '어떤 것에 관한 것으로서', '어떤 것에 대한 관계로서' 의식되어야 한다. 그렇지 않은 것은 '의식으로서' 의식되는 것이 아니라 기껏해야 '자료로서' 의식될 뿐이다. 그런데 관계에 관한 의식은 관계의 항(term)에 관한 의식에 의존한다. 그러므로 어떤 의식에 관한 의식은 그 의식이 관계하는 대상에 관한 의식에 의존하고, 결국 외적 의식에 의존한다. 따라서 만약 외적 의식이 내적 의식에 의존한다면 악순환이 일어날 것이다. 여기에서 외적 의식이 내적 의식에 의존하는 것이 아니라 내적 의식을 필요로 할 뿐이라고 주장하더라도 문제가 일어난다. 만약 외적 의식이

그것에 관한 내적 의식을 필요로 한다면, 이러한 내적 의식도 그것에 관한 내적 의식을 필요로 할 것이고, 다시 후자의 내적 의식도 그것에 관한 내적 의식을 필요로 할 것이고, 그래서 무한 퇴행이 일어날 것이다. 이는 내적 의식이 외적 의식의 내재적 특징이든지 아니면 외적 의식의 바깥에 있든지 간에 마찬가지이다. 게다가 내적 의식을 가지지 않는 주체가 실제로 있을 뿐만 아니라 적어도 가능하다. 그러므로 외적 의식이 반드시 의식된다는 전제를 포기해야 한다. 선반성적인 내적 의식, 즉 모든 외적 의식이 필요로 하는 내적 의식은 없다. 그러므로 후설의 작업은 내적 의식 이론 없이 다시 해석되어야 한다. 후설이 말하는 선반성적인 내적 의식 혹은 '내적 시간 의식'은 반성 혹은 외적 의식으로 다시 해석되어야 한다.

자료와 선반성적인 내적 의식이 제거된다고 해서 현상학의 주제가 빈약해지거나 축소되는 것은 아니다. 의식에 내재적인 모든 것이 이전처럼 기술될 수 있다. 이러한 기술에 대한 잘못된 해석이 제거될 뿐이다. 예를 들어, 내가 사과를 보면서 빨갛고 둥근 모양을 봄, 사과를 먹으면서 새콤달콤한 맛을 느낌, 내가 빨갛고 둥근 모양을 경험하기 때문에 나의 입을 움직이면서 새콤달콤한 맛을 기대함 등이 이전처럼 기술될 수 있다. 여기에서 빨갛고 둥근 모양, 새콤달콤한 맛 등이 더 이상 '심적 대상'이 아니라 '외적 대상'으로 다시 해석될 뿐이다. 그럼에도 불구하고 내가 빨갛고 둥근 모양을 '봄', 내가 새콤달콤한 맛을 '느낌' 같은 의식들이 여전히 남아 있다. 마찬가지로, 내가 빨갛고 둥근 모양을 봄을 '앎', 내가 새콤달콤한 맛을 느낌을 '앎' 같은 내적 의식들이 여전히 남아 있다. 나는 수많은 암묵적인 외적 의식들을 가지는 것처럼 수많은 암묵적인 내적 의식들을 가진다. 이러한 내적 의식들이 더 이상 외적 의식들에 '앞서는' 것이 아니라 외적 의식들에 '의존하는' 것으로 다시 해석될 뿐이다.

지금까지 보았듯이, 지향적이지 않은 심적 상태는 없다. 모든 심적 상태는 본질적으로 지향적이다. 그러므로 현상학에서 지향주의가 관철되어야 한다. 이를 위해 후설과 그 밖의 현상학자들의 작업들에 대한 철저한 검토가 필요하다. 다른 중요한 현상학자들, 이를테면 하이데거(M. Heidegger), 사르트르(J-P. Sartre), 메를로-퐁티(M. Merleau-Ponty) 등은 현상학에서 지향주의를 더 명시적으로 만든다고 평가될 수 있다. 이를테면 하이데거는 '세계-내-존재'라는 관계가 주체에 본질적이라고 주장한다(Heidegger 1967, 57). 사르트르는 주체의 의식이 어떤 것에 관계할 뿐 자족적이지 않다는 점에서 '비어 있다고' 말한다(Sartre 1957, lvi). 메를로-퐁티는 감각적 성격을 외적 대상이 아니라 의식에 귀속시키는 오류를 지적한다(Merleau-Ponty 1962, 4-5).

b. 욕구로서의 인식

앞에서(3장) 보았듯이, 인식은 일종의 욕구이다. 인식적 태도는 인식적 욕구, 즉 적절한 조건에서 인식적 감정이 일어나도록 하는 성향이다. 예를 들어, 어떤 대상이 있다는 믿음은 적절한 조건에서 그 대상과 정합하는 대상들을 경험하면 만족하고 그렇지 않으면 실망하는 성향이다. 그리고 이러한 설명은 다음과 같은 함축들을 가진다. (1) 인식과 실천의 평행이 설명된다. (2) 주의주의(主意主義)가 근거를 얻는다. (3) 파악(Auffassung)이 무엇인지 설명된다. (4) 이른바 '인식적 현상'이 감정적 현상으로 환원된다.

(1) 인식과 실천의 평행이 설명된다. 후설은 많은 곳에서 인식과 실천의 평행을 말한다. 앞에서(5. 3. 2.) 보았듯이, 후설에 따르면 인식적 진리 및 명증과 실천적 진리 및 명증이 평행한다. "'이론적' 혹은 '의견학적(doxiologisch) 진리' 또는 명증은 '가치론적이고(axiologisch) 실천적인 진리 또는 명증'에 평행한다."(Hua III/1, 323). 나아가 후설에 따르면 '인식적 형식'과 '실천적 형식'이 평행한다. '그리고', '혹은', '만약', '때문에' 같은 인식적 형식들이 있을 뿐만 아니라 그것들에 평행하는 실천적 형식들이 있다. "이러한 '그리고', '혹은', '만약', '때문에'의 종합들은 [...] 그저 의견적인(doxisch) 것이 아니다. 이러한 종합들이 의견적이지 않은 정립들의 고유한 본질에도 속한다는 점은 [...] 근본적인 사실이다."(Hua III/1, 278-279) 후설은 어머니가 아이들을 '모두' 사랑하는 사례를 든다. "아이들을 사랑하면서 바라보는 어머니는 하나의 사랑 작용 안에서 아이들 각각을 포괄할 뿐만 아니라 아이들 모두를 함께 포괄한다."(Hua III/1, 279). 여기에서 어머니는 아이들 '각각의' 사랑스러움을 경험할 뿐만 아니라 새로운 사랑스러움, 즉 아이들의 '모두' 사랑스러움을 경험한다. 그러므로 어머니는 아이들의 '전칭적인' 혹은 '연언적인' 가치를 경험한다. 이러한 방식으로 인식적 형식들과 실천적 형식들이 평행한다. 그래서 후설에 따르면 '형식적 논리학'과 '형식적 가치론과 실천학'은 '평행하는 형식적 분과들'이다(Hua III/1, 269).

여기에서 다음과 같이 물을 수 있다. 어째서 인식과 실천이 이러한 방식으로 평행하는가? 어째서 그것들이 같은 구조를 가지는가? 이에 대해 지금까지의 분석은 명확한 답을 줄 수 있다. 인식과 실천은 모두 감정 혹은 욕구이다. 그러므로 그것들이 같은 구조를 가진다는 점은 놀라운 일이 아니다.

(2) 주의주의가 근거를 얻는다. 주의주의는 의지 혹은 욕구가 인식에 앞선다는 입장이다. 그것은 인식이 의지 혹은 욕구에 앞선다는 입장인 주지주의(主知主義)와 대립한다. 그런데 지금까지의 분석에 따르면 인식은 그 자체로 일종의 욕구이다. 그러므로 전형적인 주지주의는 포기된다. 하지만 다른 형태의 주지주의가 여전히 가능해 보인다. 그것은 일종의 '욕구로서의' 인식이 다른 종류의 '욕구로서의' 실천에 앞선다는 입장이다. 인식이 실천에 앞선다는 것은 후설의 오래된 입장이었다. 『논

리 연구』에서 후설은 '모든 지향적 체험이 객관화하는(objektivieren) 작용이거나 객관화하는 작용을 토대로서 가진다고' 주장한다(Hua XIX, 514). 마찬가지로 『이념들 1』에서 후설은 '정서(Gemüt) 작용들과 의지 작용들'을 비롯한 '모든 작용'이 본질적으로 대상들을 '객관화하는' 것이라고 주장한다(Hua III/1, 272). 그리고 앞에서(3. 2. 3.) 보았듯이 후기의 작업들에서도 후설은 인식적 감정이 실천적 감정에 앞선다고 주장한다. 하지만 이러한 입장은 결국 동요한다. 1934년의 한 원고에서 후설은 실천적 욕구인 '섭식 욕구'를 인식적 욕구인 '객관화 본능'에 앞서는 것으로 간주하려 한다.

"감각 장들 안에 있는 감각 자료들, 즉 객관화에 앞서는 섭식(Nahrung) 욕구들의 핵으로서의 감각 자료들에 대한 관심. 본능적 능동성들의 질서에서 첫 번째인 이러한 본능은 주제적으로 실현될 수 있는 어떠한 객체들도 가지지 않는다. 우리는 객관화 본능을 [...] 두 번째 근원 본능으로서 상정해야 하는가?"(Hua Mat VIII, 258)

실지로 주체는 대상들을 정합적으로 경험하려는 욕구를 가지지 않은 채 대상들에 대해 반응하고 행동할 수 있다. 주체는 대상들에 대해 그저 먹고 싶거나 언짢아하거나 무서워하는 방식으로 반응하고 행동할 수 있다. 그러므로 새로운 형태의 주지주의도 포기되어야 한다. 하지만 새로운 형태의 주의주의, 즉 일종의 '욕구로서의' 실천이 다른 종류의 '욕구로서의' 인식에 앞선다는 입장이 참인가라는 문제는 남아 있다. 실천적 욕구가 인식적 욕구에 앞서는가? 인식적 욕구가 실천적 욕구를 통해 설명되는가? 아니면 실천적 욕구와 인식적 욕구는 서로 독립적인가? 이러한 물음들에 답하려면 발생적 현상학이 철저하게 전개되어야 할 것이다.

(3) 파악이 무엇인지 설명된다. 앞에서(3. 3. 3.) 보았듯이, 파악은 규칙적인 방식으로 일어나는 인식적 욕구들이다. 그것은 대상의 파악 내용들에 대한 규칙적인 기대들이다. 예를 들어, 내가 빨갛고 둥근 모양을 보기 때문에 나의 눈의 움직임과 함께 새로운 빨갛고 둥근 모양이 보일 것이라는 기대, 나의 손의 움직임과 함께 딱딱함과 차가움이 느껴질 것이라는 기대, 나의 입의 움직임과 함께 새콤달콤한 맛이 느껴질 것이라는 기대 등이 일어나면, 나는 빨갛고 둥근 모양을 사과로 파악한다.

후설은 파악을 자세히 기술하고 분석하기는 했지만 그것을 정확히 설명하거나 정의하지 않았다. 그래서 지금까지 파악이 무엇인가에 대해 여러 입장들이 있었다. 이러한 입장들을 적어도 세 가지로 구분할 수 있다.

(a) 많은 연구자들은 파악을 자료와 '평행하는' 심적 상태로 간주한다. 여기에서 파악은 빨강, 따가움, 즐거움, 괴로움 등과 평행하는 새로운 현상적 성격(phenomenal character)이다. 후설 자신도 많은 곳에서 이러한 입장을 취한다. 앞에서(2. 4. 1.) 보았듯이, 『시간 의식』에서 후설은 파악을 '작용 인상들'의 '통일체'로

간주한다. “감각 내용들은 감각적 인상들에서 통일체로서 구성되고, 파악들은 감각적 인상들과 엮여 있는 다른 인상들, 즉 작용 인상(Aktimpression)들에서 통일체로서 구성된다.”(Hua X, 90) 여기에서 후설은 파악을 마치 제2의 자료처럼 취급하고 있다. 마찬가지로 1930년대의 원고들에서 후설은 촉발과 작용이 마치 감각 자료들처럼 서로를 연상시킨다고 말한다. 이를테면 빨강의 자료들이 ‘빨강’이라는 점에서 서로 유사하기 때문에 서로를 연상시키는 것처럼, 촉발들과 작용들은 ‘체험’이라는 점에서 서로 유사하기 때문에 서로를 연상시킨다.

“비록 촉발하는 것들이 ‘서로 실질적으로(sachlich) 아무 관련이 없더라도’, 모든 촉발들의 배열의 통일체가 모든 상황에서 형성되어야 한다. 촉발은 그 자체로 ‘체험’이고, 모든 촉발들이 그러한 것으로서 ‘유사하기’ 때문이다. 그것들은 짝지음(Paarung)을 통해 연상된다.”(Hua Mat VIII, 195)

그래서 후설에 따르면 촉발들과 작용들은 감각 자료들처럼 선반성적으로 의식된다. “작용들과 촉발들은 ‘훨레적’ 통일체들 및 어떤 것의 ‘감각적 나타남들’과 마찬가지로 흐르는 삶의 수동적으로 구성된 시간성에서 등장하고 다시 사라진다.”(Hua XXXIV, 179) 하지만 앞에서(3. 4. 2.) 보았듯이 나중에 후설은 선반성적인 내적 의식을 제거하려 한다. 촉발과 작용은 제2의 자료도 아니고 선반성적으로 의식되지도 않는다. 이러한 생각은 의식이 본질적으로 지향적이라는 점과 양립하지 않는다.

(b) 로마는 파악을 감각 자료들과 환상(Phantasma)들이 규칙적인 방식으로 함께 경험되는 상태로 간주한다. “정상적인 지각은 언제나 환상적으로 그려 넣어진 것들을 동반한다. 대상들의 정상적인 나타남의 방식에 대한 우리의 유형적인(또는 도식적인) 선지식은 그러한 환상적인 자기 촉발들을 통해 매개된다.”(Lohmar 2008, 8) 예를 들어, 개에 관한 파악은 개의 서 있는 모습이 보이기 때문에 개의 짖는 모습, 달리는 모습, 꼬리를 흔드는 모습 등이 함께 떠오르는 것이다. 여기에서 파악은 새로운 현상적 성격이 아니라 ‘기능(Funktion)’이다. 그것은 한 경험이 다른 경험들을 일으키는 사건일 뿐이기 때문이다. 그러므로 이러한 입장은 의식이 본질적으로 지향적이라는 점과 양립한다. 하지만 로마 자신이 인정하듯이 이러한 입장은 ‘빈 표상’, 즉 비직관적 의식을 제거한다는 문제를 일으킨다. 감각 자료들과 환상들에 관한 경험은 직관이다. 그러므로 그것들이 나타내는 대상에 관한 비직관적 의식은 불가능해진다.

“상상적 지향성의 이론은 한 가지 값을 치러야 한다. 빈 표상(Leervorstellung)들은 직관적 요소들이 완전히 비어 있지 않은 표상으로 이해된다. 그것들에는 환상들이라는 매개를 통해 언제나 이미 초기의 충족이 붙어 있다.”(Lohmar 2008, 21)

(c) 요시미(J. Yoshimi), 월쉬(P. J. Walsh) 등은 파악을 동기부여 체계로 간주한다. 요시미는 파악을 (1) 경험을 가짐, (2) 기대를 형성함, (3) 새로운 경험과 함께 기대가 충족되거나 실망됨이라는 세 단계를 통해 분석한다(Yoshimi 2016, 41-45). 여기에서 파악은 새로운 현상적 성격이 아니라 기능이다. 그것은 경험이 새로운 기대들을 일으키는 사건일 뿐이기 때문이다. 게다가 여기에서 두 번째 단계의 기대는 아직 충족되지 않은 기대이다. 그러므로 이러한 입장은 의식이 본질적으로 지향적이라는 점과 양립할 뿐만 아니라 비직관적 의식을 제거하지 않는다. 마찬가지로 월쉬도 동기부여를 통해 파악을 설명한다(Walsh, 416-418). 하지만 월쉬는 동기부여를 새로운 현상적 성격으로 간주한다. 월쉬에 따르면, 동기부여는 "느껴지는 함께 속함(belonging)의 현상적 성격"(Walsh 2017, 421)이다. 그래서 서로를 일으키는 의식들은 '느껴지는 동기부여의 성격'을 '본질적으로 포함한다.'(Walsh 2017, 424) 하지만 이러한 입장은 동기부여를 다시 자료와 평행하는 심적 상태로 만든다. 동기부여는 본질적으로 지향적이므로, 자료와 같은 방식으로 경험될 수 없다. 물론 동기부여는 우리에게 어떻게든 '느껴지고' '나타난다.' 하지만 이러한 경험은 '동기부여'라는 이름의 새로운 자료를 의식하는 것이 아니다. 그것은 규칙적인 방식으로 경험되는 대상들을 '동기부여'라는 새로운 대상으로 파악하는 것이다.[135]

동기부여 체계를 통한 설명은 지금까지의 분석과 일치한다. 파악은 기대들이 규칙적인 방식으로 일어나는 것이다. 그리고 그 밖의 어떠한 것도 필요하지 않다. 파악이 그 자체로 새로운 현상적 성격이어야 할 필요도 없고, 기대되는 대상들이 이미 경험되어야 할 필요도 없다. 물론 파악은 우리에게 어떻게든 느껴지고 나타난다. 하지만 이러한 경험은 '파악'이라는 이름의 새로운 자료를 의식하는 것이 아니라 규칙적인 방식으로 경험되는 대상들을 '파악'이라는 새로운 대상으로 파악하는 것이다.

(4) 이른바 '인식적 현상'이 감정적 현상으로 환원된다. 인식적 현상은 믿음, 의심, 추정, 구상(conception) 같은 인식적 태도들이 동반하는 현상적 성격이다. 우리가 믿음, 의심 등을 가지면 어떤 것이 '느껴지고' '나타난다.' 그리고 우리는 이를 통해 자신의 믿음, 의심 등을 경험할 수 있는 것처럼 보인다. 그렇다면 인식적 현상은 무엇인가? 크리겔(U. Kriegel)에 따르면, 인식적 현상에 대해 다음과 같은 입장들이

---

135) 이러한 파악은 규칙적인 기대들을 통해 설명될 수 있다. 예를 들어, 내가 '사과에 관한 의식'을 의식한다고 하자. 지금까지 보았듯이, '사과에 관한 의식'은 사과의 파악 내용인 빨갛고 둥근 모양, 새콤달콤한 맛 등을 규칙적인 방식으로 기대하는 것이다. 그리고 이러한 기대는 빨갛고 둥근 모양, 새콤달콤한 맛 등이 경험되면 만족하고 그렇지 않으면 실망하는 성향이다. 그러므로 '사과에 관한 의식'에 관한 의식은 이러한 성향에 관한 의식이다. 그리고 이러한 성향에 관한 의식은 적절한 조건에서 빨갛고 둥근 모양, 새콤달콤한 맛 등이 경험되면 즐거움이 함께 경험될 것이고 그 밖의 대상들이 경험되면 괴로움이 함께 경험될 것이라는 등의 기대이다. 이러한 방식으로 심적 대상에 관한 파악을 설명할 수 있다. 하지만 이 논문에서는 이에 관해 자세히 논할 수 없다.

가능하다(Kriegel 2015, 4).

(기초론) 인식적 현상은 고유하고(sui generis) 기초적이다.
(환원론) 인식적 현상은 다른 종류의 현상으로 환원된다.
(제거론) 인식적 현상은 없다.

지베르트(C. Siewert), 호건(T. Horgan)과 틴슨(J. L. Tienson), 피트(D. Pitt), 크리겔 등 인식적 현상의 존재를 옹호하는 많은 연구자들은 기초론(primitivism)을 받아들인다(Siewert 1998; Horgan & Tienson 2002; Pitt 2004; Kriegel 2015). 기초론에 따르면, 다양한 종류의 감각적 현상들과 감정적 현상들이 있을 뿐만 아니라 그것들로 환원되지 않는 믿음의 현상, 의심의 현상, 추정의 현상, 구상의 현상 등이 있다. 하지만 여기에는 문제가 있다. 빨강, 따가움 같은 감각적 현상들, 그리고 즐거움, 괴로움 같은 감정적 현상들이 무엇인지는 쉽게 이해되는 반면에, 그것들로 환원되지 않는 인식적 현상들이 무엇인지는 쉽게 이해되지 않기 때문이다. 게다가 만약 기초론과 환원론(reductivism)이 같은 설명력을 가진다면 불필요한 존재자를 상정하지 않는 환원론이 더 나을 것이다.

지금까지의 분석은 환원론에 근거를 부여한다. 지금까지 보았듯이, 인식적 태도는 인식적 욕구, 즉 적절한 조건에서 인식적 감정이 일어나도록 하는 성향이다. 예를 들어, 어떤 대상이 있다는 믿음은 그 대상과 정합하는 대상들이 경험되면 만족하고 그렇지 않으면 실망하는 성향이다. 우리는 이러한 만족과 실망을 통해 자신의 믿음을 경험할 수 있다. 그리고 만족과 실망은 즐거움과 괴로움에 관한 경험이다. 그러므로 인식적 현상은 감정적 현상으로 환원된다. 그것은 즐거움, 괴로움 등일 뿐이다.[136] 이러한 설명은 불필요한 존재자를 상정하지 않으면서 인식적 현상이 무엇인지 잘 이해할 수 있도록 한다.

2. 논리학적 함축들과 형이상학적 함축들

지금까지의 분석은 다음과 같은 논리학적 함축들과 형이상학적 함축들을 가진다. (a) 논리적 대상이 일종의 가치로 밝혀짐으로써 그것을 정합적으로 이해할 수 있게

136) 물론 여기에서 관건이 되는 즐거움과 괴로움은 '실천적' 쾌 및 불쾌가 아니라 '인식적' 쾌 및 불쾌이다. 하지만 인식적이든지 실천적이든지 간에 즐거움과 괴로움은 질적으로(qualitatively) 같다. 그것들은 마치 빨강과 파랑처럼 질적으로 구별되는 것이 아니라 오직 그것들이 경험되는 조건을 통해 구별되기 때문이다. 인식적 쾌와 불쾌는 대상들의 유사성과 차이 같은 '일반적인' 조건들 때문에 경험되고, 실천적 쾌와 불쾌는 그 밖의 '특수한' 조건들 때문에 경험된다.

된다. (b) 있는 대상들과 없는 대상들, 가능한 대상들과 불가능한 대상들을 동등하게 다루는 논리에 근거가 부여된다. (c) 모든 논리적 대상이 일종의 사태(state of affairs)로 밝혀진다. 보편자(universal)가 단칭(singular) 사태를 통해 설명되고, 명제와 진리가 마음에 관한 사태로 밝혀진다.

a. 가치로서의 논리적 대상

앞에서(4장, 5장) 보았듯이, 논리적 대상은 일종의 가치, 즉 인식적 가치이다. 그것은 대상들이 인식적 관점에서, 즉 정합성이라는 관점에서 가지는 평가적 성격이다. 그것은 (1) '논리적 값', 즉 대상들 '각각이' 정합적이거나 정합적이지 않기 때문에 가지는 긍정적이거나 부정적인 성격일 수도 있고, (2) '논리적 관계', 즉 '복수의' 대상들이 그것들 각각의 논리적 값과 관련하여 가지는 관계일 수도 있다. 나아가 그것은 (3) '의미', 즉 지향적인 종류의 대상들인 '사고'에 귀속되는 논리적 값 혹은 관계일 수도 있다.

이러한 분석을 통해 논리적 대상이 무엇인지 설명할 수 있다. 논리적 대상은 많은 사람들이 생각하는 것처럼 신비로운 것이 아니다. 그것은 일종의 가치이다. 그리고 이를 통해 논리적 대상을 정합적으로 이해할 수 있다. (1) 가치가 있는 것처럼 논리적 형식도 있다. 대상들이 '실천적' 관점에서 긍정적이거나 부정적인 성격들을 가질 뿐만 아니라 이와 관련하여 다양한 관계들을 가지기 때문에 다양한 실천적 가치들이 있는 것처럼, 대상들이 '인식적' 관점에서 긍정적이거나 부정적인 성격들을 가질 뿐만 아니라 이와 관련하여 다양한 관계들을 가지기 때문에 다양한 논리적 형식들이 있다. (2) 가치가 그것을 가지는 대상들과 다른 범주에 속하는 것처럼 논리적 형식도 그것을 가지는 대상들과 다른 범주에 속한다. 실천적 가치들이 그것들을 가지는 대상들에 의존하지 않을 뿐만 아니라 이러한 대상들의 전체 혹은 부분이 아닌 것처럼, 논리적 형식들도 그것들을 가지는 대상들에 의존하지 않을 뿐만 아니라 이러한 대상들의 전체 혹은 부분이 아니다. 그러므로 있음과 없음, 가능성과 불가능성, 동일성과 부분전체 관계, 유사성, 도출과 인과관계, 집합과 보편자, 명제와 진리를 비롯한 논리적 대상들이 무엇인가라는 의문이 어느 정도 해소된다. 논리적 대상들과 통상적인 의미에서의 '가치들'은 같은 유에 속하고, 그러한 한에서 같은 방식으로 다루어져야 한다. 이러한 점에서 후설이 말하는 논리학과 가치론의 '평행'은 중요한 의의를 가진다.

논리적 대상이 가치라는 입장이 논리적 대상에 대한 '주관주의(subjectivism)'나 '상대주의(relativism)'를 함축하지 않는다는 점에 유의해야 한다. 지금까지의 분석은 가치가 주체에 상대적이라는 입장을 지지하지 않는다. 오히려 그것은 가치가 주체

에 독립적이라는 입장을 지지한다. 앞에서(4. 2. 2.) 말했듯이, 현상학자는 의식을 통해 대상을 '설명하지' 않는다. 대상은 의식을 통해 설명되는 것이 아니라 의식을 통해 '알려질' 뿐이다. 예를 들어, 사과가 나에게 빨갛게 나타나기 '때문에' 사과가 실제로 빨간 것이 아니다. 나는 이러한 나타남에 근거하여 사과가 실제로 빨갛다는 것을 '알' 뿐이다. 마찬가지로, 철수가 나에게 훌륭하게 나타나기 '때문에' 철수가 실제로 훌륭한 것이 아니다. 나는 이러한 나타남에 근거하여 철수가 실제로 훌륭함을 '알' 뿐이다. 여기에서 사과가 빨갛다는 것이 나의 의식에 독립적인 것처럼 철수가 훌륭하다는 것도 나의 의식에 독립적이다. 그러므로 현상학자가 논리적 대상을 비롯한 가치에 대한 주관주의나 상대주의를 받아들여야 할 필요는 없다.

b. 존재하지 않는 대상들에 관한 논리

지금까지의 분석은 있거나 없는 대상들, 가능하거나 불가능한 대상들을 동등하게 다루는 논리 체계에 근거를 부여한다. 앞에서(5. 3. 2.) 보았듯이, 명제들에는 다음과 같은 방식으로 논리적 대상들이 대응한다. 이러한 논리적 대상들은 명제의 진리 조건인 사태이다.

(1) 'x가 있다.'가 참이면 오직 그래야만 x의 있음이 있다.
(2) 'x가 P인 속성을 가진다.'가 참이면 오직 그래야만 x와 P인 어떤 대상의 전체-계기 관계가 있다.
(3) 'x가 y에 대해 R인 관계를 가진다.'가 참이면 오직 그래야만 x와 y와 R인 어떤 대상의 관계-항 관계가 있다.
(4) 'P이면 Q이다.'가 참이면 오직 그래야만 P라는 사태로부터 Q라는 사태의 도출이 있다.
(5) 'P 그리고 Q'가 참이면 오직 그래야만 P라는 사태와 Q라는 사태의 모두 있음(집합)이 있다.[137]

---

137) 명제의 진리 조건에 대한 이러한 정의는 러셀(B. Russell)의 '논리적 원자론(logical atomism)'과 유사하다. 러셀은 정언 명제, 부정 명제, 전칭 명제 등을 참으로 만드는 긍정적 사실(fact), 부정적 사실, 일반적 사실 등이 있다고 주장한다(Russell 1918). 그런데 부정적 사실이 있다는 입장에 대해 여러 반론들이 제기되어 왔다. 바커(S. Barker)와 자고(M. Jago)에 따르면, 이러한 반론들은 다음과 같다(Barker & Jago 2012, 128-134). (1) 부정적 사실은 다른 사실의 원인일 수 없다. (2) 부정적 사실은 이러저러한 물리적 대상을 설명하지 못한다. (3) 부정적 사실은 지각될 수 없다. 하지만 이러한 반론들에 대해 다음과 같이 답할 수 있다. (1) 부정적 사실은 다른 부정적 사실의 원인일 수 있다. 예를 들어, 철수가 7시에 일어나지 않았다는 사실은 철수가 8시에 출근하지 않았다는 사실의 원인이다. (2) 사실은 논리적 대상이므로, 이러저러한 물리적 대상을 설명해야 할 필요가

명제의 진리 조건에 대한 이러한 정의는 다음과 같은 논리학적 함축들을 가진다. (1) 있거나 없는 대상들, 가능하거나 불가능한 대상들에 관한 문장들이 동등하게 다루어진다. (2) 존재 양화(existential quantification) 문장이 이러저러한 대상이 '있다는' 문장이 아니라 그저 '어떤' 대상이 이러저러하다는 문장, 즉 특칭(particular) 문장으로 해석된다.

(1) 있거나 없는 대상들, 가능하거나 불가능한 대상들에 관한 문장들이 동등하게 다루어진다. 표준적인 술어 논리(predicate logic)와 양상 논리(modal logic)는 없거나 불가능한 대상들에 관한 단칭(singular) 문장을 만들지 못한다. 이러한 논리들에서 없거나 불가능한 대상들은 양화 영역(domain) 안에 없기 때문이다. 반면에 지금까지의 분석에 따르면 있거나 없는 대상들, 가능하거나 불가능한 대상들에 관한 문장들이 동등하게 다루어진다. 그래서 없거나 불가능한 대상들에 관한 단칭 문장을 만들 수 있고, 이러한 단칭 문장이 참일 수 있다. 앞에서 보았듯이, 어떤 문장이 참이면 오직 그래야만 그 문장에 대응하는 '논리적 형식'이 있다. 그런데 비록 어떤 대상은 없거나 불가능하더라도 그 대상이 가지는 논리적 형식은 있을 수 있다. 그러므로 비록 어떤 대상이 없거나 불가능하더라도 그 대상에 관한 단칭 문장이 참일 수 있다. 예를 들어, 비록 셜록 홈스는 없더라도 셜록 홈스의 '없음'은 있고, 셜록 홈스와 그의 탐정이라는 성격의 '전체-계기 관계'는 있다.[138] 그러므로 '셜록 홈스가 없다.'라는 문장, '셜록 홈스가 탐정이다.'라는 문장은 참이다. 마찬가지로 불가능한 대상에 관한 단칭 문장이 참일 수 있다. 구(球)이면서 정육면체인 어떤 대상을 '돌돌'이라 부르자. 그런데 비록 돌돌은 불가능하더라도 돌돌의 '불가능성'은 있고, 돌돌과 구라는 성격의 '전체-계기 관계'는 있다. 그러므로 '돌돌이 불가능하다.'라는 문장, '돌돌이 구이다.'라는 문장은 참이다.

하지만 여기에서 제약이 없는 것은 아니다. '논리적으로' 불가능한 대상들에 관한 단칭 문장은 허용되지 않는다. 예를 들어, 나는 있으면서 없는 어떤 사람을 '철수'라 부르려 할 수 있고, '철수가 있다.'라는 문장을 만들려 할 수 있다. 하지만 여기에서

없다. 물리적 대상을 설명하는 것은 물리적 대상이다. (3) 사실은 긍정적이든지 부정적이든지 간에 지각될 수 있다. 지금까지 보았듯이, 그것은 인식적 감정을 통해 지각된다.

138) 부분전체 관계는 비록 그것이 귀속되는 대상들이 없더라도 있을 수 있다. 앞에서(5. 2. 1.) 보았듯이, 부분전체 관계는 한 대상이 지각되면 다른 대상이 지각되는 관계이다. 그런데 이러한 관계는 비록 대상들이 지각되지 않더라도 '간접적으로' 검증될 수 있다. 예를 들어, 나는 셜록 홈스와 그의 탐정 계기의 부분전체 관계를 간접적으로 검증할 수 있다. 지금까지 나는 셜록 홈스를 탐정으로서 상상해 왔다. 그런데 이러한 경험은 앞으로 어떤 탐정 계기가 지각되면 셜록 홈스가 지각될 것이라는 기대에 인식적 동기를 부여한다. 그래서 셜록 홈스가 탐정 계기로 이루어진다는 믿음이 간접적으로 검증될 수 있다. 그리고 이에 근거하여 셜록 홈스와 그의 탐정 계기의 부분전체 관계가 있다는 믿음이 간접적으로 검증될 수 있다. 그리고 그 밖의 논리적 관계들도 마찬가지이다.

‘철수’라는 말은 지칭에 실패한다. 모든 대상에 대해 그것이 있으면서 없는 것은 아니라는 논리적 법칙이 성립하므로, ‘있으면서 없는 사람’이라는 생각을 만족하는 대상이 양화 영역 안에 없기 때문이다. 그러므로 나는 이러한 사람을 지칭할 수 없고, 이러한 사람에 관한 단칭 문장을 만들 수 없다. 마찬가지로, 나는 남성도 아니고 남성이 아닌 것도 아닌 어떤 사람을 ‘철수’라 부르려 할 수 있고, ‘철수가 남성이다.’라는 문장을 만들려 할 수 있다. 하지만 여기에서 ‘철수’라는 말은 지칭에 실패한다. 모든 대상에 대해 그것이 있거나 없거나 둘 중 하나라는 논리적 법칙이 성립하므로, 모든 대상에 대해 그것이 남성이라는 사태가 있거나 없거나 둘 중 하나이고, 그래서 ‘남성도 아니고 남성이 아닌 것도 아닌 사람’이라는 생각을 만족하는 대상이 양화 영역 안에 없기 때문이다. 그러므로 나는 이러한 사람을 지칭할 수 없고, 이러한 사람에 관한 단칭 문장을 만들 수 없다. 이러한 방식으로 논리적으로 불가능한 대상들에 관한 단칭 문장이 배제될 수 있다.

(2) 존재 양화 문장이 이러저러한 대상이 ‘있다는’ 문장이 아니라 그저 ‘어떤’ 대상이 이러저러하다는 문장, 즉 특칭 문장으로 해석된다. 지금까지의 분석에 따르면, 있거나 없는 대상들, 가능하거나 불가능한 대상들에 관한 문장들이 동등하게 다루어진다. 이는 이러한 대상들이 모두 양화 영역 안에 있다는 것이다. 그런데 양화 영역 안에 있는 모든 x에 대해 존재 양화 문장 ‘∃x(x = x)’가 참이다. 그러므로 여기에서 존재 양화사(‘∃’)의 의미는 축소된다. 존재 양화사는 존재를 의미하지 않는다. 존재를 의미하는 것은 존재 양화사가 아니라 존재 술어(‘x가 있다’)이다. 보편 양화사가 ‘모든’ 대상을 가리키는 것처럼 존재 양화사는 ‘어떤’ 대상을 가리킬 뿐이다. 예를 들어, ‘∃x(x가 사람이다)’라는 문장은 ‘어떤 대상이 사람이다.’라는 문장과 같다. 이 문장은 비록 없거나 불가능한 대상이 사람이더라도 참이다. 이 문장은 ‘어떤 사람이 있다.’라는 문장으로부터 구별되어야 한다. 후자는 ‘∃x(x가 사람이다 & x가 있다)’라는 문장과 같다.

여기에서 문장의 양화 영역이 맥락에 따라 달라질 수 있다는 점에 유의해야 한다. 예를 들어, ‘모든 사람은 죽는다.’라는 문장의 양화 영역은 보통 있는 대상들에 국한된다. 보통 우리는 없거나 불가능한 사람들까지 염두에 두면서 이 문장을 발화하지 않기 때문이다. 마찬가지로, ‘모든 물체는 연장(extension)을 가진다.’라는 문장의 양화 영역은 보통 가능한 대상들에 국한된다. 보통 우리는 불가능한 물체들까지 염두에 두면서 이 문장을 발화하지 않기 때문이다. 그러므로 정확하게 표현하면 이 문장들은 ‘있는 모든 사람은 죽는다.’, ‘가능한 모든 물체는 연장을 가진다.’이다. 하지만 여기에서 ‘있는’, ‘가능한’ 같은 말들은 맥락에 따라 생략될 수 있다.

지금까지 살펴본 논리는 마이농(A. Meinong)의 ‘독립 원리’를 따른다(Meinong 1904, 489). 독립 원리는 대상이 그것의 존재에 독립적으로 이러저러한 속성과 관계를 가질 수 있다는 원리이다. 예를 들어, 셜록 홈스는 그가 있든지 없든지 간에 탐

정이고, 돌돌은 그것이 가능하든지 불가능하든지 간에 구이다. 마이농은 이러한 원리에 근거하여 대상들이 어떠한 속성과 관계를 가지는지 탐구한다. 근래에 파슨스(T. Parsons), 루트리(R. Routley), 잘타(E. N. Zalta), 자퀘트(D. Jacquette), 프리스트(G. Priest) 같은 연구자들이 이러한 원리를 따르는 논리 체계를 제안해 왔다(Parsons 1980; Routley 1980; Zalta 1983; Zalta 1988; Jacquette 1996; Priest 2005). 특히 루트리와 프리스트는 이른바 '비존재주의(noneism)'를 제안한다(Routley 1980, 2-3; Priest 2005, 13-15). 비존재주의는 존재하지 않는 대상들에 대한 양화를 허용하는 입장이다. 여기에서 존재 양화 문장은 이러저러한 대상이 '있다는' 문장이 아니라 그저 '어떤' 대상이 이러저러하다는 문장, 즉 특칭 문장으로 해석된다. 그리고 이러한 입장은 지금까지의 분석과 기본적으로 일치한다.

c. 사태 중심의 존재론

지금까지의 분석은 여러 가지 논리적 대상들을 통일적인 방식으로 조망할 수 있도록 한다. 앞에서(5. 3. 2.) 보았듯이, 모든 논리적 대상은 다양한 종류의 사태들이다. 있음과 없음, 가능성과 불가능성 등은 각각 대상들이 있다는 사태, 없다는 사태, 가능하다는 사태, 불가능하다는 사태 등이다. 전체-계기 관계, 관계-항 관계, 도출 등은 각각 대상들이 P인 속성을 가진다는 사태, R인 관계를 가진다는 사태, 한 대상으로부터 다른 대상이 도출된다는 사태 등이다. 그리고 집합, 보편자 등은 각각 대상들이 모두 있다는 사태, 모두 P라는 사태 등이다. 그러므로 '사태'라는 개념이 논리적 대상들에 관한 존재론에서 근본적이다.

이러한 분석은 다음과 같은 형이상학적 함축들을 가진다. (1) 단칭 사태가 보편자를 통해 설명되는 것이 아니라 오히려 보편자가 단칭 사태를 통해 설명된다. (2) 명제와 진리가 마음에 관한 사태로 밝혀진다.

(1) 단칭 사태가 보편자를 통해 설명되는 것이 아니라 오히려 보편자가 단칭 사태를 통해 설명된다. 단칭 사태는 보편자를 통해 설명되지 않는다. 앞에서 보았듯이, 어떤 대상이 P인 속성을 가진다는 사태는 그 대상과 P인 계기의 논리적 관계이고(5. 2. 1.), 어떤 대상들이 R인 관계를 가진다는 사태는 그 대상들과 R인 관계의 논리적 관계이다(5. 2. 2.). 그리고 계기와 관계는 개별적인 대상이므로, 단칭 사태는 개별적인 대상들의 논리적 관계이다. 주체는 단칭 사태를 의식하기 위해 보편자를 의식해야 할 필요가 없다. 예를 들어, 나는 사과의 이러저러한 빨간 모양들을 경험하면서 그것의 빨강 계기를 부각할 수 있고, 사과가 빨갛다는 믿음을 검증할 수 있다. 그런 다음 나는 이에 근거하여 사과가 빨갛다는 사태를 직관하고 발견할 수 있다. 나는 이러한 사태를 직관하기 위해 빨강의 '보편자'를 의식해야 할 필요가 없고,

사과와 이러한 보편자의 논리적 관계, 즉 '예화(exemplification)'를 의식해야 할 필요가 없다. 마찬가지로, 나는 철수가 영희를 잡아당긴다는 사태를 직관하기 위해 잡아당김의 '보편자'를 의식해야 할 필요가 없고, 철수 및 영희와 이러한 보편자의 논리적 관계를 의식해야 할 필요가 없다. 개별적인 대상들의 논리적 관계를 의식하는 것은 이미 단칭 사태를 의식하는 것이다. 그러므로 보편자가 단칭 사태에 본질적이지 않다는 입장에 근거가 부여된다.

오히려 보편자는 단칭 사태를 통해 설명된다. 앞에서(5. 2. 5.) 보았듯이, 보편자는 '전칭 사태'이다. 예를 들어, 사람의 보편자는 철수, 영희, 민호 등이 모두 사람이라는 사태이다. 그런데 전칭 사태는 단칭 사태를 통해 설명된다. 철수, 영희, 민호 등이 모두 사람이라는 사태는 철수가 사람이라는 사태, 영희가 사람이라는 사태, 민호가 사람이라는 사태 등을 통해 설명된다. 다시 말해, 이러한 단칭 사태들이 있기 '때문에' 이러한 전칭 사태가 있다. 그러므로 보편자는 단칭 사태를 통해 설명된다. 주체는 단칭 사태에 관한 의식을 통해 보편자를 의식할 수 있다. 예를 들어, 나는 철수, 영희, 민호 등이 모두 사람이라는 믿음의 검증에 근거하여 철수가 사람이라는 사태, 영희가 사람이라는 사태, 민호가 사람이라는 사태 등을 직관하고 발견할 수 있고, 이를 통해 사람의 보편자를 직관하고 발견할 수 있다. 단칭 사태들을 규칙적인 방식으로 함께 의식하는 것은 이미 보편자를 의식하는 것이다. 그러므로 단칭 사태가 보편자에 본질적이라는 입장에 근거가 부여된다.[139]

보편자는 형이상학의 오래된 주제이다. 여기에서 보편자가 있다는 입장인 실재론(realism)과 보편자가 없다는 입장인 유명론(nominalism)이 대립한다. (a) 통상적인 실재론에 따르면, 보편자는 개별적인 대상들이 가지는 수적으로(numerically) 동일한 속성이다. 예를 들어, 사람의 보편자는 철수, 영희, 민호 등이 가지는 수적으로 동일한 사람 속성이다. 근래에 러셀(B. Russell), 암스트롱(D. M. Armstrong) 등이 이러한 입장을 취했다(Russell 1912; Armstrong 1978a; Armstrong 1978b). (b) 반면에 유명론에 따르면 보편자에 관한 진술은 개별적인 대상들에 관한 진술로 환원된다. 여기에서 어떤 연구자들은 보편자에 관한 진술이 '자립적' 대상들 혹은 일반명사에 관한 진술로 환원된다고 주장한다. 근래에 콰인(W. V. Quine), 셀라스(W. Sellars) 등이 이러한 입장을 취했다(Quine 1948; Sellars 1963). 다른 한편 어떤 연구자들은 보편자에 관한 진술이 '비자립적' 대상인 '트롭(trope)'들에[140] 관한 진술로

139) 형이상학적으로 보편자가 전칭 사태라는 점을 다음과 같이 논증할 수 있다. 보편자는 전칭 명제의 진리 근거(truth-maker)이다. 예를 들어, 사람의 보편자는 '철수, 영희, 민호 등이 모두 사람이다.'라는 명제의 진리 근거이다. 다시 말해, 사람의 보편자가 있기 '때문에' 이 명제가 참이다. 그런데 일반적으로 명제의 진리 근거는 사태이다. 그러므로 전칭 명제의 진리 근거는 전칭 사태이다. '철수, 영희, 민호 등이 모두 사람이다.'라는 명제의 진리 근거는 철수, 영희, 민호 등이 모두 사람이라는 사태이다. 보편자와 전칭 사태는 모두 전칭 명제의 진리 근거이다. 그러므로 보편자는 전칭 사태와 다른 것이 아니다. 사람의 보편자는 철수, 영희, 민호 등이 모두 사람이라는 사태와 다른 것이 아니다.

환원된다고 주장한다. 예를 들어, 사람의 보편자에 관한 진술은 집합 {철수의 사람 계기, 영희의 사람 계기, 민호의 사람 계기, ...}에 관한 진술로 환원된다. 근래에 윌리엄스(D. C. Williams), 캠벨(K. Campbell) 등이 이러한 입장을 취했다(Williams 1953; Campbell 1990).

지금까지의 분석은 '온건한(moderate)' 실재론에 근거를 부여한다. 이러한 입장은 통상적인 실재론과 유명론 사이에 있는 입장으로 간주될 수 있다. 그것은 통상적인 실재론과 유명론으로부터 다음과 같이 구별된다. (a) 통상적인 실재론에 따르면, 보편자는 사태가 아니라 '속성'이다. 반면에 온건한 실재론에 따르면 보편자는 속성이 아니라 '사태'이다. 그것은 개별적인 대상들이 모두 이러저러한 계기들과 관계들을 가진다는 사태이다. 예를 들어, 사람의 보편자는 철수, 영희, 민호 등이 모두 사람 계기들을 가진다는 사태이다. 그래서 통상적인 실재론에 따르면 개별적인 사태들이 보편자를 통해 설명되는 반면에,[141] 온건한 실재론에 따르면 오히려 보편자가 개별적인 사태들을 통해 설명된다. 이러한 점에서 그것은 통상적인 실재론보다 더 '온건하다.' (b) 유명론은 보편자를 제거하거나 개별적인 대상들의 집합으로 환원하는 반면에, 온건한 실재론은 보편자를 제거하거나 개별적인 대상들의 집합으로 환원하지 않는다. 그것은 개별적인 대상들의 집합 이상의 존재자를 상정한다는 점에서 '실재론'이다.

(2) 명제와 진리가 마음에 관한 사태로 밝혀진다. 앞에서 보았듯이, 명제는 지향적 상태들이 속하는 보편자이다(5. 3. 1.). 예를 들어, '철수가 남성이다.'라는 명제는 철수가 남성이라는 믿음들이 속하는 보편자이다. 그리고 진리는 지향적 상태에 대응하는 사태의 존재 양상이다(5. 3. 2.). 예를 들어, '철수가 남성이다.'라는 명제의 참은 철수가 남성이라는 믿음에 대응하는 사태의 있음이다. 그런데 지금까지 보았듯이 보편자와 존재 양상은 일종의 사태이다. 그러므로 명제와 진리는 일종의 사태, 즉 마음에 관한 사태이다. 명제는 주체들이 모두 이러저러한 믿음들을 가진다는 사태이고, 진리는 이러한 믿음에 대응하는 사태가 있거나 없다는 등의 사태이다. 이러한 분석은 명제와 진리를 마음과 동일시하지 않는 동시에 마음과 무관한 것으로 만들지 않는다. 지향성은 결국 마음을 통해 설명된다. 그러므로 지향적인 종류의 대상들인 명제와 진리는 마음과 무관할 수 없다.

명제에 대해 크게 두 가지 입장이 있다. (a) 한 입장은 가능세계를 통해 명제를 설명한다. 여기에서 명제는 가능세계들로부터 진릿값을 산출하는 함수이거나 특정한 가능세계들의 집합이다. 예를 들어, '철수가 남성이다.'라는 명제는 철수가 남성인 가능세계들의 집합이다. 여기에서 명제는 마음과 무관하다. 스톨네이커(R.

140) 트롭은 지금까지 살펴본 계기 혹은 비논리적 관계이다. 그것은 이를테면 사과가 가지는 빨강 계기, 철수가 영희에 대해 가지는 잡아당김 관계 등이다.

141) 이를테면 암스트롱은 사태가 보편자와 개별자의 관계라고 주장한다(Armstrong 1997, 116-119). 이러한 입장에 따르면, 보편자는 모든 종류의 사태들에 본질적이다.

Stalnaker) 등이 이러한 입장을 취한다(Stalnaker 1976). (b) 다른 입장은 이른바 '구조화된(structured)' 명제를 옹호한다. 이러한 명제는 가능세계를 통해 설명되지 않는 구조를 가진다. 예를 들어, '철수가 남성이다.'라는 명제는 철수와 남성이라는 속성의 순서쌍이라는 구조를 가진다. 근래에 킹(J. C. King), 솜즈(S. Soames), 행크스(P. Hanks) 등은 구조화된 명제가 마음과 언어를 통해 설명된다고 주장했다(King & Soams & Speaks 2014; Hanks 2015). 이들에 따르면, 만약 명제가 마음과 언어를 통해 설명되지 않는다면 명제가 어떻게 세계에 관계하고 진릿값을 가지는지 알 수 없을 것이다. 특히 행크스는 명제가 '작용 유형(type of action)', 즉 지향적 상태들이 속하는 보편자라고 주장한다(Hanks 2015, 72-73). 이러한 입장은 지금까지의 분석과 기본적으로 일치한다.

나아가 지금까지의 분석은 진리에 대한 대응론(correspondence theory)에 근거를 부여한다. 진리가 무엇인가는 형이상학의 오래된 주제이다. 여기에서 표준적인 입장인 대응론은 명제와 세계의 '대응'을 통해 진리를 설명한다. 다시 말해, 명제는 그것이 세계에 대응하면 오직 그래야만 참이다. 이에 대해 명제와 세계의 대응이 무엇인가라는 문제가 제기되어 왔다. 그런데 지금까지의 분석을 통해 이러한 대응을 설명할 수 있다. 명제와 세계의 대응은 명제와 사태의 대응이다. 앞에서(5. 3. 2.) 보았듯이, 명제는 그것에 대응하는 사태가 있으면 오직 그래야만 참이기 때문이다. 그리고 명제와 사태의 대응은 다시 다음과 같이 설명된다. 어떤 명제에 어떤 사태가 대응한다는 것은 그 명제가 귀속되는 지향적 상태에 근거하여 그 사태가 직관되고 발견될 수 있다는 것이다. 예를 들어, '철수가 남성이다.'라는 명제에 철수가 남성이라는 사태가 대응한다는 것은 '철수가 남성이다.'라는 믿음에 근거하여 철수가 남성이라는 사태가 직관되고 발견될 수 있다는 것이다. 앞에서(5. 2. 1.) 보았듯이, 이러한 사태는 이러한 믿음의 검증에 근거하여 직관되고 발견될 수 있기 때문이다. 그러므로 대응론의 논제를 다음과 같이 분석할 수 있다. 명제는 그것이 귀속되는 지향적 상태에 근거하여 직관되고 발견될 수 있는 사태가 있으면 오직 그래야만 참이다. 이러한 방식으로 명제와 사태의 대응이 무엇인지, 그리고 명제와 세계의 대응이 무엇인지 설명할 수 있다.

그 밖에 지금까지의 분석은 여러 가지 형이상학적 함축들을 가진다. 이를테면 가능성이 가능세계(possible world)로 환원되지 않는 논리적 대상으로 밝혀지고(5. 1. 3.), 인과관계가 도출을 통해 설명되고(5. 2. 4.), 집합이 대상들이 모두 있다는 사태로 밝혀지고(5. 2. 5.), 수가 집합들이 속하는 보편자로 밝혀진다(5. 2. 5.). 앞으로 이러한 분석의 정확한 귀결들이 밝혀져야 할 것이다.

참고문헌

1. 후설의 문헌

본문에서 후설의 글은 아래의 약호를 통해 인용되었다. 약호는 다음의 표기 방식을 따른다. 후설 연구소에서 후설 전집(Husserliana)으로 출판된 문헌은 후설 전집의 약호 'Hua' 혹은 후설 전집 자료(Husserliana Materialien)의 약호 'Hua Mat'에 권호를 로마숫자로 붙여 표기한다. 그리고 그 밖의 문헌들은 통상적인 표기 방식을 따른다.

Hua I: 1950, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. S. Strasser, Den Haag: Martinus Nijhoff. (『성찰』)

Hua III/1: 1976, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 1. Halbband*, hrsg. K. Schumann, Den Haag: Martinus Nijhoff. (『이념들 1』)

Hua IV: 1952a, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, hrsg. M. Biemel, Den Haag: Martinus Nijhoff. (『이념들 2』)

Hua V: 1952b, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, hrsg. M. Biemel, Den Haag: Martinus Nijhoff. (『이념들 3』)

Hua VI: 1954, *Die Krisis der europäischen Wissenscahften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie,* hrsg. W. Biemel, Den Haag: Martinus Nijhoff. (『위기』)

Hua IX: 1968, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, hrsg. W. Biemel, Den Haag: Martinus Nijhoff. (『현상학적 심리학』)

Hua X: 1966a, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, hrsg. R. Boehm, Den Haag: Martinus Nijhoff. (『시간 의식』)

Hua XI: 1966b, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926),* hrsg. M. Fleischer, Den Haag: Martinus Nijhoff. (『수동적 종합』)

Hua XII: 1970, *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901)*, hrsg. L. Eley, Den Haag: Martinus Nijhoff. (『산술 철학』)

Hua XIV: 1973a, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*, hrsg. I. Kern, Den Haag: Martinus Nijhoff. (『상호주관성 2』)

Hua XV: 1973b, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, hrsg. I. Kern, Den Haag: Martinus Nijhoff. (『상호주관성 3』)

Hua XVII: 1974, *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten*, hrsg. P. Janssen, Den Haag: Martinus Nijhoff. (『논리학』)

Hua XVIII: 1975, *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*, hrsg. E. Holenstein, Den Haag: Martinus Nijhoff. (『논리 연구 1』)

Hua XIX: 1984a, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, hrsg. U. Panzer, Den Haag: Martinus Nijhoff. (『논리 연구 2』)

Hua XXIV: 1984b, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, hrsg. U. Melle, Den Haag: Martinus Nijhoff. (『논리학과 인식론』)

Hua XXVIII: 1988, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*, hrsg. U. Melle, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. (『윤리학과 가치론』)

Hua XXXI: 2000, *Aktive Synthesen. Aus der Vorlesung "Transzendentale Logik" 1920/21. Ergänzungsband zu "Analysen zur passiven Synthesis"*, hrsg. R. Breeur, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. (『능동적 종합』)

Hua XXXIV: 2002, *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, hrsg. S. Luft, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. (『현상학적 환원』)

Hua XXXVII: 2004, *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, hrsg. H. Peucker, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. (『윤리학 입문』)

Hua XL: 2009, *Untersuchungen zur Urteilstheorie. Texte aus dem Nachlass (1893-1918)*, hrsg. R. Rollinger, Dordrecht: Springer. (『판단 이론 연구』)

Hua XLI: 2012, *Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation. Texte aus dem Nachlass (1891-1935)*, hrsg. D. Fonfara,

Dordrecht: Springer. (『본질론과 형상적 방법』)
Hua XLIII/1: 2020, *Studien zur Struktur des Bewusstseins. Teilband I: Verstand und Gegenstand. Texte aus dem Nachlass (1909-1927)*, hrsg. von U. Melle, T. Vongehr, Cham: Springer. (『의식의 구조 1』)
Hua XLIII/3: 2020, *Studien zur Struktur des Bewusstseins. Teilband III: Wille und Handlung. Texte aus dem Nachlass (1902-1934)*, hrsg. von U. Melle, T. Vongehr, Cham: Springer. (『의식의 구조 3』)
Hua Mat VIII: 2006, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, hrsg. D. Lohmar, Dordrecht: Springer. (『C 원고』)
EU: 1939, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik,* hrsg. L. Landgrebe, Prag: Academia. (『경험과 판단』)

2. 다른 연구자들의 문헌

김기복, 2013, 「습성의 현상학: 에드문트 후설의 초월론적 습성에 대한 연구」, 서울: 서울대학교 대학원.
김태희, 2014, 『시간에 대한 현상학적 성찰: 후설 시간론의 새로운 해석과 재구성』, 서울: 필로소픽.
박지영, 2019, 『진리에 대한 현상학적 성찰: 상호주관적 명증의 현상학』, 서울: 필로소픽.
신호재, 2018, 『정신과학의 철학: 신칸트학파, 딜타이, 그리고 후설의 현상학과 역사적 인문 · 사회과학의 철학적 토대』, 서울: 이학사.
이남인, 2004, 『현상학과 해석학: 후썰의 초월론적 현상학과 하이데거의 해석학적 현상학』, 서울: 서울대학교 출판부.
이종우, 2018, 「범주적 직관과 범주적 재현 이론」, 『현상학과 현대철학』 79, 1-30.
_____, 2020, 「판단과 감정(1): 『논리 연구』의 판단 이론의 문제」, 『현상학과 현대철학』 86, 1-31.
_____, 2022, 「판단과 감정(2): 새로운 판단 이론의 전개」, 『현상학과 현대철학』 95, 63-92.

Armstrong, D. M., 1978a, *Universals and Scientific Realism. vol. I: Nominalism and Realism*, Cambridge/New York: Cambridge University Press.
_____, 1978b, *Universals and Scientific Realism. vol. II: A Theory of*

Universals, Cambridge/New York: Cambridge University Press.

_____, 1997, *A World of States of Affairs*, Cambridge/New York: Cambridge University Press.

Barker, S., M. Jago, 2012, "Being Positive about Negative Facts", *Philosophy and Phenomenological Research* 85(1), 117-138.

Brentano, F., 1971, *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Zweiter Band: Von der Klassifikation der psychischen Phänomene. Mit neuen Abhandlungen aus dem Nachlass*, hrsg. O. Kraus, Hamburg: Felix Meiner.

_____, 1973, *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Erster Band*, hrsg. O. Kraus, Hamburg: Felix Meiner.

Brough, J., 1972, "The Emergence of an Absolute Consciousness in Husserl's Early Writings on Time-Consciousness", *Man and World* 5(3), 298-326.

_____, 2010, "Notes on the Absolute Time-Constituting Flow of Consciousness", in D. Lohmar, I. Yamaguchi (eds.), *On Time: New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, Dordrecht: Springer, 21-50.

Cameron, R., 2008, "Turtles All the Way Down: Regress, Priority, and Fundamentality", *The Philosophical Quarterly* 58(230), 1-14.

Campbell, K., 1990, *Abstract Particulars*, Oxford: Blackwell.

Centrone, S., 2010, *Logic and Philosophy of Mathematics in the Early Husserl*, Dordrecht/London: Springer.

Cooper, W. S., 1968, "The Propositional Logic of Ordinary Discourse", *Inquiry* 11(3), 295-320.

Correia, F., B. Schneider, 2012, "Grounding: An Opinionated Introduction", in F. Correia, B. Schneider (eds.), *Metaphysical Grounding: Understanding the Structure of Reality*, Cambridge: Cambridge University Press, 1-36.

de Finetti, B., 1936, "La logique de la probabilité", in *Actes du Congrès International de Philosophie Scientifique IV: Induction et probabilité*, Paris: Hermann, 31-39.

Diemer, A., 1956, *Edmund Husserl: Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, Meisenheim: Anton Hain.

Dretske, F., 1995, *Naturalizing the Mind*, Cambridge, MA: MIT Press.

Dreyfus, H. L., 1982, "Husserl's Perceptual Noema", in H. L. Dreyfus, H. Hall (eds.), *Husserl, Intentionality, and Cognitive Science*, Cambridge, MA: MIT Press, 97-123.

Drummond, J., 1990, *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism*,

Dordrecht/Boston: Springer.
Fine, K., 1995, “Ontological Dependence”, *Proceedings of the Aristotelian Society* 95, 269-290.
Føllesdal, D., 1969, “Husserl’s Notion of Noema”, *The Journal of Philosophy* 66(20), 680-687.
_____, 1978, “Brentano and Husserl on Intentional Objects and Perception”, *Grazer Philosophische Studien* 5(1), 83-94.
Gettier, E., 1963, “Is Justified True Belief Knowledge?”, *Analysis* 23(6), 121-123.
Grice, H. P., 1989, *Studies in the Way of Words*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
Gurwitsch, A., 1964, *The Field of Consciousness*, Pittsburgh: Duquesne University Press.
Hanks, P., 2015, *Propositional Content*, New York: Oxford University Press,
Hartimo, M., 2021, *Husserl and Mathematics*, London/New York: Cambridge University Press.
Heidegger, M., 1967, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer.
Held, K., 1966, *Lebendige Gegenwart: Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl. Entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Den Haag: Martinus Nijhoff.
Hill, C. O., 2001, *Word and Object in Husserl, Frege, and Russell: The Roots of Twentieth-Century Philosophy*, Athens, Ohio: Ohio University Press.
Hobbs, D., 2022, *Towards a Phenomenology of Value: Investigation of Worth*, New York: Routledge.
Holenstein, E., 1972, *Phänomenologie der Assoziation: Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*, Den Haag: Martinus Nijhoff.
Horgan, T., J. Tienson, 2002, “The Intentionality of Phenomenology and the Phenomenology of Intentionality”, in D. Chalmers (ed.), *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, Oxford: Oxford University Press, 520-533.
Jacquette, D., 1996, *Meinongian Logic: The Semantics of Existence and Nonexistence*, Berlin/New York: de Gruyter.
Kant, I., 1787, *Critik der reinen Vernunft*, Riga: Johann Friedrich Hartknoch.
King, J. C., S. Soames, J. Speaks, 2014, *New Thinking about Propositions*, New York: Oxford University Press.

Kortooms, T., 2002, *Phenomenology of Time: Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*, Dordrecht/Boston: Kluwer Academic Publishers.

Kriegel, U., 2015, *The Varieties of Consciousness*, New York: Oxford University Press.

Kripke, S., 1980, *Naming and Necessity*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Lee, N., 1993, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Dordrecht/Boston: Kluwer Academic Publishers.

Lohmar, D., 1998, *Erfahrung und kategoriales Denken: Hume, Kant, und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis*, Dordrecht/Boston: Kluwer Academic Publishers.

_____, 2008, *Phänomenologie der schwachen Phantasie: Untersuchungen der Psychologie, Cognitive Science, Neurologie und Phänomenologie zur Funktion der Phantasie in der Wahrnehmung*, Dordrecht: Springer.

Lycan, W. G., 1987, *Consciousness*, Cambridge, MA: MIT Press.

_____, 1996, *Consciousness and Experience*, Cambridge, MA: MIT Press.

Łukasiewicz, J., 1920, "O logice trójwartościowej", *Ruch Filosoficzny* 5, 170-171.

Mccarthy, J. C., 1988, "Husserl's Concept of Categorial Form", The Catholic University of America.

Meinong, A. 1904, "Über Gegenstandstheorie", in A. Meinong, *Alexius Meinong Gesamtausgabe* II, hrsg. R. Haller, R. Kindinger, Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1968, 481-535.

Merleau-Ponty, M., 1962, *Phenomenology of Perception*, trans. C. Smith, London: Routledge.

Nagle, T,, 1974, "What Is It Like to Be a Bat?", *Philosophical Review* 83(4), 435-450.

Parsons, T., 1980, *Nonexistent Objects*, New Haven: Yale University Press.

Pitt, D., 2004, "The Phenomenology of Cognition Or What Is It Like to Think That P?" *Philosophy and Phenomenological Research* 69(1), 1-36.

Priest, G., 2005, *Towards Non-Being: The Logic and Metaphysics of Intentionality*, Oxford/New York: Oxford University Press.

Putnam, H., 1981, *Reason, Truth and History*, Cambridge: Cambridge University Press.

Quine, W. V., 1948, "On What There Is", *Review of Metaphysics* 2(5): 21-38.

Rosado Haddock, G. E., 2012, *Against the Current: Selected Philosophical*

Papers, Frankfurt/New Brunswick: Ontos.

Routley, R., 1980, *Exploring Meinong's Jungle and Beyond: An Investigation of Noneism and the Theory of Items*, Canberra: Australian National University Press.

Russell, B., 1912, *The Problems of Philosophy*, London: Williams and Norgate.

_____, 1918, "The Philosophy of Logical Atomism", in B. Russell, *Logic and Knowledge: Essays 1901-1950*, ed. R. C. Marsh, London: Allen & Unwin, 1956, 177-281.

Sacrini, M., 2016, "Categorial Intuition and Passive Synthesis in Husserl's Phenomenology", *Horizon* 5(2), 248-270.

Sartre, J-P., 1957, *Being and Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology*, trans. H. E. Bames, London: Methuen.

Schaffer, J., 2009, "On What Grounds What", in D. Chalmers, D. Manley, R. Wasserman (eds.), *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, Oxford: Oxford University Press, 347-383.

Sellars, W. 1963, "Abstract Entities", *Review of Metaphysics* 16(4), 627-671.

Siewert, C., 1998, *The Significance of Consciousness*, Princeton: Princeton University Press.

Smith, D. W., R. McIntyre, 1982, *Husserl and Intentionality: A Study of Mind, Meaning, and Language*, Dordrecht: Reidel.

Sokolowski, R., 1970, *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, The Hague: Martinus Nijhoff.

_____, 1974, *Husserlian Meditations: How Words Present Things*, Evanston: Northwestern University Press.

_____, 1987, "Husserl and Frege", *The Journal of Philosophy* 84(10), 521-528.

Stalnaker, R., 1976, "Propositions", in A. F. MacKay, D. D. Merrill (eds.), *Issues in the Philosophy of Language*, New Haven: Yale University Press, 79-91.

Tugendhat, E., 1970, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin: Gruyter.

Tye, M., 1995, *Ten Problems of Consciousness: A Representational Theory of the Phenomenal Mind*, Cambridge, MA: MIT Press.

Walsh, P., 2017, "Motivation and Horizon: Phenomenal Intentionality in Husserl", *Grazer Philosophische Studien* 94(3), 410-435.

Williams, D. C., 1953, "On the Elements of Being II", *Review of Metaphysics* 7(2): 171-192.

Williford, K., 2013, “Husserl’s Hyletic Data and Phenomenal Consciousness”, *Phenomenology and Cognitive Science* 12(3), 501-519.

Yamaguchi, I., 1982, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, Den Haag: Martinus Nijhoff.

Yoshimi, J., 2016, *Husserlian Phenomenology: A Unifying Interpretation*, Cham: Springer.

Zahavi, D., 1999, *Self-Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation*, Evanston: Northwestern University Press.

_____, 2010, “Inner (Time-) Consciousness”, in D. Lohmar, I. Yamaguchi (eds.), *On Time: New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, Dordrecht: Springer, 319-339.

Zalta, E. N., 1983, *Abstract Objects: An Introduction to Axiomatic Metaphysics*, Dordrecht: Reidel.

_____, 1988, *Intensional Logic and the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge, MA: MIT Press.

Zijderveld, A., 2006, *Rickert’s Relevance: The Ontological Nature and Epistemological Functions of Values*, Leiden/Boston: Brill.

Abstract

Phenomenological Analysis of Logical Concepts:

A New Approach to Husserl's Phenomenology of Logic

Lee, Jong-woo
Department of Philosophy
The Graduate School
Seoul National University

In this paper, I analyze logical concepts from the perspective of phenomenology. Logical concepts are a subject's understanding of "logical objects." Logical objects are "abstract objects" such as being, non-being, possibility, impossibility, identity, part-whole relation, resemblance, causation, set, and universal. Insofar as we understand what being, possibility, identity, etc. are, we have logical concepts of them. On the other hand, phenomenology is the discipline that describes and analyzes how we are conscious of objects and how objects appear to us, and uses these appearances as the ultimate ground for the sciences. Therefore, analyzing logical concepts from the perspective of phenomenology is describing and analyzing how logical objects appear to us, and using these appearances as the ultimate ground for the sciences of logical objects. This kind of study can be called "phenomenology of logic." Phenomenology of logic is needed to thoroughly examine the nature of logical objects and our understanding of them.

In this paper, I complement E. Husserl's phenomenology of logic and develop it from a new perspective. There have been several studies of Husserl's phenomenology of logic. E. Tugendhat, R. Sokolowski, and J. C. McCarthy

expound how Husserl analyzes various logical concepts; D. Lohmar clarifies Husserl's general theory of logical concepts. However, there has been no study which complements Husserl's phenomenology of logic and develops it from a new perspective. In works such as *Logical Investigations*, the lectures on genetic logic and *Experience and Judgment*, Husserl analyzes in detail how logical objects enter one's consciousness. This analysis is an important foundation for developing the phenomenology of logic. However, Husserl's explanation of how logical objects enter consciousness was insufficient. But based on the analysis developed in Husserl's later works such as the lectures on genetic logic and the C-manuscripts, one can adequately explain how logical objects enter one's consciousness. In this paper, I carry out this project based on Husserl's analysis, then complement and develop Husserl's analysis of various logical concepts from a new perspective.

Husserl analyzes logical concepts in the following way. (1) In his early works such as the *Logical Investigations*, Husserl argues that the character of the consciousness that founds consciousness of the logical object, is "apprehended" (auffassen) as logical object. For example, a "unification" or "coincidence" (Deckung) of the consciousness of the morning star and the consciousness of the evening star is apprehended as the identity of the morning star and the evening star. Therefore, a logical object can enter one's consciousness only when the character of the consciousness, which is mental entity, enters his consciousness. However, this explanation gives rise to "reflection theory" which Husserl himself criticizes. Husserl argues that a mental entity can enter one's consciousness pre-reflectively, but this is grounded in the wrong premises, i.e., "data theory" and "inner consciousness theory." (2) On the other hand, in his later works such as the lectures on genetic logic and *Experience and Judgment*, Husserl's position can be interpreted to be that an external object, not a mental entity, is apprehended as logical object. This explanation does not give rise to reflection theory. However, it is not clear what kind of object is apprehended as logical object. The objects which enter one's consciousness in a unified or coincidental way are not sufficient to be apprehended as logical object. For example, the morning star and the evening star which enter one's consciousness in a unified way are not sufficient to be apprehended as their identity. Therefore, there remains the problem of explaining what kind of object is apprehended as logical object and how it is apprehended.

This problem can be solved based on Husserl's analysis of consciousness and emotion. According to his later works, such as the lectures on genetic logic and the C-manuscripts, every conscious state has the character of "affection" (Affektion) or "action" (Akt); affection and action are essentially emotion or desire; therefore, every conscious state has essentially the character of emotion or desire. Furthermore, Husserl distinguishes "epistemic" emotion or desire and "practical" emotion or desire. Epistemic emotion and desire pursue coherent objects, and practical emotion and desire pursue various objects according to innate or acquired preferences of the subject.

This analysis can lead to important consequences. (1) Recognition has essentially the character of emotion or desire. The subject has a desire to experience the objects which cohere with his experiences up to the present. If these objects are experienced, satisfaction occurs under the right conditions, otherwise there is disappointment. All epistemic (cognitive) attitudes, such as belief, doubt, assumption, and conception, are instances of this epistemic desire. For example, when the cawing of a crow is heard from behind, the subject has a desire to see a black bird's appearance when he turns his head. The black bird's appearance is expected because it coheres with the cawing sound which he hears. Then, if he sees a black bird's appearance, satisfaction occurs under the right conditions, and if he sees a white bird's appearance, for example, disappointment occurs. His belief that "there is a crow behind me" is epistemic desire. (2) Through epistemic desires that occur in a regulated way, various objects are apprehended as a new object in the way that regulated expectations for other objects occur because of the experience of an object. For example, when, because of his seeing a red and round shape, the subject has the expectation that he will see a new red and round shape if he moves his head, the expectation that he will feel hardness and coldness if he moves his hand, and the expectation that he will feel sweetness and sourness if he moves his mouth, the subject apprehends the red and round shape as an apple.

Consciousness of a logical object can be explained, based on this analysis, through "epistemic emotion," emotion essential to all recognitions. On this view, "epistemic pleasure" (Lust) and "displeasure" (Unlust) experienced with various objects are apprehended as logical object. Epistemic pleasure and displeasure are the pleasure and displeasure experienced in the satisfaction and disappointment of epistemic desire. For example, consciousness of being and non-being can be

explained as follows. A belief that an object exists is an epistemic desire to experience the objects that cohere with the object. When these objects are experienced and the belief is verified, satisfaction occurs, and epistemic pleasure is experienced. On the other hand, when objects which do not cohere with the object are experienced and the belief is disproved, disappointment occurs, and epistemic displeasure is experienced. Therefore, the consciousness of the being of the object can be explained through the expectation that epistemic pleasure will be experienced with the objects that cohere with the object, and the consciousness of the non-being of the object can be explained through the expectation that epistemic displeasure will be experienced with the objects that do not cohere with the object. Furthermore, consciousness of the identity of two objects can be explained through the expectation that epistemic pleasure will be experienced with the objects that verify the belief that the two objects are identical. According to this explanation, logical object is "epistemic value," in that it is experienced through epistemic emotion. It is the valuative character that objects have from the epistemic perspective, that is, from the perspective of coherence.

This explanation can complement Husserl's analysis. (1) According to this explanation, one does not need to be conscious of mental entity in order to be conscious of logical object. Epistemic pleasure and displeasure are external objects, not mental entities. For they are not mental states such as feeling pleasure and feeling displeasure, but objects of these mental states. (2) The approach explains adequately how the logical object enters one's consciousness. That objects enter one's consciousness in a unified or coincidental way is not sufficient for them to be apprehended as a logical object. On the other hand, the epistemic pleasure or displeasure experienced with the objects is sufficient to be apprehended as a logical object. Accordingly, one can explain sufficiently what kind of object is apprehended as logical object and how it is apprehended.

Now one can develop Husserl's phenomenology of logic from a new perspective. Husserl analyzes in detail how the consciousness that founds consciousness of the logical object has various characters, and how logical object, based on this, enters one's consciousness. And that consciousness is essentially accompanied by epistemic emotion. Therefore, one can complement and develop Husserl's analysis from the perspective of "epistemic emotion." In this paper, I examine and develop Husserl's analysis of various logical concepts.

Logical concepts can be analyzed as follows. (1) Being and non-being, indeterminacy and probability, possibility and impossibility are “logical values” or “modes of being” (Seinsmodalitäten). Logical value is logical form attributed to each object. Consciousness of logical value is explained through the expectation that epistemic pleasure or displeasure will be experienced with respect to each object. (2) Identity and part-whole relation, relation-term relation, resemblance, derivation, causation, set and universal are “logical relations.” Logical relation is logical form attributed to plural objects. Consciousness of logical relation is explained through the expectation that epistemic pleasures or displeasures will be experienced concurrently with respect to plural objects. (3) Proposition and truth are “meaning.” Meaning is logical form attributed to thoughts, objects of intentional kind. Consciousness of meaning is explained through the consciousness of the logical form of intentional state.

This analysis allows us to view logical concepts and logical objects in a unified way. Logical concepts and logical objects form “higher or lower” levels. First, epistemic pleasure and displeasure are apprehended as logical values such as being and non-being, possibility and impossibility; then these logical values are apprehended as logical relations such as identity and part-whole relation, derivation and causation, set and universal; then these logical relations are apprehended as more complex logical relations. In this way, one can clarify how logical concepts of a higher level arise from logical concepts of a lower level. Furthermore, one can clarify how logical objects of a higher level are explained through logical objects of a lower level.

This paper has rich philosophical implications. Based on Husserl’s phenomenology, it makes possible a coherent understanding of consciousness and mind as well as a coherent understanding of logical objects. This shows how richly phenomenology of logic can contribute to the sciences of logical objects, and how richly phenomenology in general can contribute to other sciences.

keywords: Husserl, phenomenology, logic, metaphysics, logical consciousness, logical object
Student Number: 2017-33669