

【논문】

표상주의, 변증법, 역사성*

— 헤겔의 경험 개념에 근거한 표상주의 비판** —

윤유석***

【주제분류】 인식론, 해석학

【주요어】 표상주의, 변증법, 역사성, 하이데거, 헤겔, 가다머

【요약문】 본고는 데카르트 이후 근대철학을 지배하였던 인식론적 입장인 ‘표상주의’를 헤겔의 경험 개념에 근거하여 비판하고자 한다. 첫째로, 본고는 ‘표상주의’가 수용하는 철학적 전제들을 살펴볼 것이다. 이를 통해 본고는 표상주의가 ‘독단주의’와 ‘회의주의’라는 두 가지 극단적인 면모를 지니고 있다는 사실을 드러낼 것이며, 이 입장이 주체와 객체 사이의 ‘대응’이라는 관계를 제대로 설명하지 못한다는 점을 지적할 것이다(Ⅱ). 둘째로, 본고는 헤겔의 철학에서 ‘변증법’이 지닌 의미에 대해 논의할 것이다. 여기서 본고는 변증법이 부정의 운동을 통해 끊임없이 모순을 극복해나가는 의식 경험의 과정이라는 점을 이야기할 것이며, 변증법을 바탕으로 경험을 이해하고자 하는 헤겔의 시도가 이전의 표상주의와는 어떠한 점에서 차이를 보이는지 비교할 것이다(Ⅲ). 셋째로, 본고는 경험의 ‘역사성’에 대해 다룰 것이다. 이 과정을 거치며 본고는 변증법이 경험의 역사성에 대한 함의를 지니고 있었음을 보일 것이며, 역사성을 무시하거나 극복하고자 하는 표상주의의 시도가 결국 실패할 수밖에 없음을 논증할 것이다(Ⅳ).

* 이 논문은 교육과학기술부와 한국연구재단의 BK21플러스 사업의 장학 지원을 받아 수행된 연구결과임(22B20130012614).

** 논문의 심사를 맡아주신 익명의 심사자 세 분께 깊은 감사를 드립니다. 비록 조언해주신 내용을 모두 반영하지는 못하였지만, 세 분의 조언은 제가 이 주제를 앞으로 더욱 고민해 나가는 데 커다란 도움이 되었습니다.

*** 서강대학교 철학과

I. 들어가는 말

‘표상주의’란 외부세계를 주체의 머릿속에 체계적인 지식으로 그려낼 수 있다는 인식론적 입장이다. 근대 이후로 철학은 인식론의 문제들을 중심으로 발전하게 되면서 주체와 객체 사이의 관계를 뚜렷하게 구분하기 시작하였다. 이에 따르면, ‘참’이나 ‘진리’는 주체가 자기 밖에 놓인 객체를 온전히 서술할 때 성취된다. 주체가 가진 지식이란 객체들에 정확히 대응함으로써 외부세계를 있는 그대로 ‘표상’ 혹은 ‘재현’해야 한다. 곧, 외부세계의 객체에 벌어지는 일은 주체의 머릿속에서도 벌어질 때에야 비로소 올바른 지식으로 성립될 수 있다. 참된 지식의 체계 속에서는, 마치 투명한 거울에 대상이 비추어지는 것처럼, 외부세계가 주체에게 정확히 드러나야 한다.¹⁾

‘변증법’이란 근대철학이 자명하게 받아들인 이와 같은 표상주의 인식론의 기본 전제를 무너뜨리는 사유의 원리이다. 헤겔은 ‘변증법’을 우리 의식의 경험이 이루어지는 논리적 과정이라고 설명한다. 우리의 의식은 부정의 운동을 거치며 경험을 수행한다. 우리가 이전에 지니고 있던 경험은 새로운 경험과 모순을 일으킴으로써 부정된다. 그러나 이전의 경험에 대한 부정이 등장하였다고 해서 새로운 경험이 확고한 진리로 남아 언제까지나 지속적으로 유지될 수 있는 것은 아니다. 우리에게 새롭게 주어진 경험 역시 또 다른 경험에 의해 다시금 부정될 수 있는 가능성을 안고 있다. 경험이란 완결된 형식 속에 가두어질 수 없으며, 우리의 지식은 새로운 경험에 의해 언제나 갱신될 수 있는 상태에 놓여 있을 뿐이다.

‘역사성’이란 의식 경험의 변증법을 가능하게 만드는 과거와 현재 사이의 대화적 구조를 의미한다. 우리의 경험은 결코 무전제로부터 출발하지 않

1) 로티는 표상주의가 마음을 ‘자연의 거울(mirror of nature)’로서 이해하고 있었다는 점을 지적한다. “전통적인 철학이 사로잡혀 있던 그림은 마음을 거대한 거울로서 이해하는 것이었는데, [그 거울은] 다양한 표상들—어떤 것은 정확하고, 어떤 것은 그렇지 않은—을 담고 있으며, 순수하고 비경험적인 방법들에 의해 연구될 수 있는 것이었다.”(R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, New Jersey, 1980, 12.) 그에 따르면, 마음을 외부세계에 대한 ‘거울’이라고 바라본 이러한 입장은 데카르트와 칸트로 대표되는 근대철학의 여러 인식론적 시도들, 곧 내성을 통해 마음이라는 ‘거울’을 잘 닦고 광택을 냄으로써 우리의 ‘표상’을 더욱 정확하게 만들려는 시도들의 근거가 되었다.

는다. 우리는 이전에 지니고 있던 경험을 바탕으로 새로운 경험을 겪어나간다. 미리 주어져 있는 기존 경험들은 새로운 경험을 위한 조건으로 기능한다. 따라서 경험이란 우리가 서 있는 과거가 우리에게 새롭게 다가오는 현재와 만나는 과정을 통해 발생하게 되는 사건이다. ‘영향사’라고도 일컬어지는 역사의 강력한 힘이 우리의 경험에 작용하는 것은 바로 이러한 이유 때문이다. 역사를 초월한 보편적인 방법론을 통해 경험을 고정시키려는 시도는 성공할 수가 없다. 경험은 언제나 역사 앞에 개방되어 있으며, 역사 속에서 일어나는 과거와 현재 사이의 대화를 통해 끊임없이 수정된다. 외부세계를 철저하게 표상함으로써 지식의 완성에 이르고자 하는 모든 노력들은, 우리의 경험이 역사적이라는 사실을 간과하고 있다는 점에서 비판받는다.

본고는 데카르트 이후 근대철학을 지배하였던 인식론적 입장인 ‘표상주의’를 헤겔의 경험 개념에 근거하여 비판하고자 한다. 첫째로, 본고는 ‘표상주의’가 수용하는 철학적 전제들을 살펴볼 것이다. 이를 통해 본고는 표상주의가 ‘독단주의’와 ‘회의주의’라는 두 가지 극단적인 면모를 지니고 있다는 사실을 드러낼 것이며, 이 입장이 주체와 객체 사이의 ‘대응’이라는 관계를 제대로 설명하지 못한다는 점을 지적할 것이다(II). 둘째로, 본고는 헤겔의 철학에서 ‘변증법’이 지닌 의미에 대해 논의할 것이다. 여기서 본고는 변증법이 부정의 운동을 통해 끊임없이 모순을 극복해나가는 의식 경험의 과정이라는 점을 이야기할 것이며, 변증법을 바탕으로 경험을 이해하고자 하는 헤겔의 시도가 이전의 표상주의와는 어떠한 점에서 차이를 보이는지 비교할 것이다(III). 셋째로, 본고는 경험의 ‘역사성’에 대해 다룰 것이다. 이 과정을 거치며 본고는 변증법이 경험의 역사성에 대한 함의를 지니고 있었음을 보일 것이며, 역사성을 무시하거나 극복하고자 하는 표상주의의 시도가 결국 실패할 수밖에 없음을 논증할 것이다(IV).²⁾

2) 헤겔이 표상주의에 대한 강력한 비판자로서 오늘날에 다시 부각되고 있다는 점 자체는 이미 잘 알려진 사실이다. 특별히 신실용주의(neo-pragmatism)로부터 파생된 쉘라스, 브랜던, 맥도웰 등의 소위 ‘분석적 헤겔주의(analytic hegelianism)’는 지각적·논리적 ‘소여(the Given)’ 개념을 공격함으로써 표상주의의 문제점을 지적한 것으로 유명하다(P. Redding, *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*, Cambridge, 2007, 제2장; 제3장 참고.). 때로 분석철학 내부에서는 이러한 경향이 “칸트적 단계로부터 헤겔적 단계로”의 전회라고 설명되기도 한다(R. Rorty, “Introduction”,

II. 표상주의

하이데거는 근대적 학문이 연구를 위한 대상구역을 미리부터 설정해 놓은 뒤 존재자를 거기에 맞추어 출현시킨다는 사실을 지적한다.³⁾ 하이데거에 따르면, 근대적 학문은 인식행위에 앞서 존재자의 영역에 대해 밑그림(Grundriß)을 기투한다. 연구 이전에 주어져 있는 이러한 밑그림은 인식행위가 이루어질 수 있도록 존재자의 영역 속에 열린 구역을 확보한다. 존재자가 어떠한 방식으로 출현해야 하는지는 처음에 기투된 밑그림이 열어놓은 구역 속에서 애초부터 결정되어버린다. 근대적 학문은 연구를 시작하기도 전에 이미 자신이 설정한 밑그림에 따라 연구의 대상이 되는 존재자를 인위적으로 규정해 버리는 것이다. 이 때문에 근대적 학문에서 이루어지는 연구란 단지 특정한 형태로 출현하도록 미리 규정된 존재자들을, 미리 전제된 밑그림에 따라 법칙으로 체계화하는 활동일 뿐이다. 이러한 연구를 통해 근대적 학문은 자기가 설정한 대상구역을 경영(Betrieb)할 수 있게 된다. 대

W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge and Massachusetts, 2000, 8~9 참고.) 다만, 점점 더 고조되고 있는 헤겔에 대한 관심에도 불구하고, 정작 헤겔의 핵심적인 사유인 ‘역사’와 ‘역사성’에 대한 강조는 최근의 연구에서조차 그리 잘 부각되지 못하고 있는 듯하다. 로크모어는 신실용주의의 헤겔 연구가 ‘역사’와 ‘역사성’의 문제를 놓치고 있다는 점을 예리하게 포착해낸다. “역사와 역사주의에 대한 헤겔의 헌신은 그의 입장과 실용주의 사이의 근본적인 차이를 보여준다. 어떤 실용주의자들은 역사에 관심을 가지지만, 그들 중 어느 누구도 인지(cognition)가 본래 역사적이라고 생각하지는 않는다. 셀라스, 로티, 브랜덤, 맥도웰, 그리고 슈테켈러-바이트호퍼의 헤겔에 대한 대표적인 분석적 독해의 검토는 분석적 사상가들이 종종 헤겔의 생각을 헤겔의 전체적 입장과 양립할 수 없는 목적을 위해 채택하기를 바란다는 점을 나타낼 것이다.”(T. Rockmore, *Hegel, Idealism, and Analytic Philosophy*, New Haven, 2005, 9.)

- 3) 익명의 심사자 C는 본 논문의 제II장이 하이데거의 표상주의 비판에 할애되고 있다는 점을 아쉬워하며 근대의 주요 철학자인 데카르트, 로크, 칸트의 인식론적 특징에 대한 정리 및 이에 대한 현대적 논의들이 제시될 필요가 있다고 지적한다. 논문의 분량 제한으로 인해 관련 내용을 직접 다루지는 못하지만, 이에 대해서는 로티가 쓴 『철학과 자연의 거울』 제I장 ‘마음의 발명’과 제III장 “‘지식 이론’의 이념”이 훌륭한 철학사적 해명으로서 참고될 수 있다. 로티는 근대에 이르러 데카르트에 의해 ‘마음의 발명’이 이루어졌고, 로크에 의해 마음이 ‘인간에 대한 과학’의 주요 주제가 되었으며, 칸트에 의해 인간에 대한 과학이 ‘선험적(a priori)’ 차원에서 탐구됨으로써 비로소 표상주의가 근대를 지배하는 인식론적 입장으로 성립하였다고 설명한다.

상구역을 처음으로 열어놓는 활동은 물론이고, 그 구역에 출현하는 존재자들을 비롯하여, 그 존재자들 사이의 관계에 이르기까지의 모든 것을 근대적 학문 자신이 전부 주도해버리기 때문이다. 즉, “존재자가 앞으로 어떻게 진행될 것인지를 미리 예측하거나 혹은 그것을 이미 지나간 것으로서 꼼꼼이 추산할 수 있다면, 연구는 존재자를 마음대로 다루고 있는 셈이다.”⁴⁾

하이데거는 근대적 학문의 이러한 본질적 성격이 ‘표상행위(Vor-stellen)’에서 비롯되었다고 본다. 근대적 학문에서의 연구란 존재자를 대상화하여 앞에 세우는 표상행위를 통해 이루어진다. 인간은 자기 앞에 놓인 대상으로서의 세계를 ‘표상(Vorstellung)’ 혹은 ‘재현(Repräsentation)’한다. “인간은 대상적인 것이라는 의미에서의 존재자를 재현하는 자(der Repräsentant)가 된다.”(「세계상」, 154) 자신이 미리 가지고 있는 밑그림을 바탕으로, 마치 그림을 그려서 눈앞의 대상을 재현하는 것처럼, 세계를 이론적 체계를 통해 그려내는 것이다. “존재자의 이러한 대상화는 앞에-세움[표상행위] 속에서, 즉 계산하는[따져보는] 인간이 존재자를 안전하게 확보하고 확신할 수 있게끔 각각의 모든 존재자를 결국은 자기 앞으로 반드시 가져와야만 하는 그런 표상행위 속에서 수행된다. 진리가 표상행위의 확실성으로 변화하였을 때, 이때에 비로소 그리고 오직 그때에만, 그것은 연구로서의 학문이 된다.”(「세계상」, 147~148)

데카르트의 형이상학은 표상주의의 출현을 알린 대표적인 철학이라 할 수 있다. 데카르트는 모든 지식을 의심한 뒤 “나는 생각한다.”라는 의식의 자기반성으로부터 세계를 다시 수립하고자 하였다. 이러한 철학은 인간에게 모든 존재자의 존재방식을 근거 짓는 자로서의 위치를 부여한다. 곧, 인간은 ‘주체(Subjekt)’로서 세계가 어떻게 존재해야 하는지를 결정하는 자가 된다. 모든 세계는 인간의 표상활동 가운데서 출현해야 한다. 이전까지 형이상학적 제1원인으로서 여겨졌던 신조차도 의식의 반성활동에 의존하지 않고서는 회의의 대상이 된다. 인간이 세계를 파악하기 위해 설계해 놓은 틀 속에 맞추어지지 않는다면 세계는 아무런 형이상학적 근거도 지닐 수

4) 마르틴 하이데거, 「세계상의 시대」, 『숲길』, 신상희 역, 나남, 2010, 147.(약호: 「세계상」)

가 없기 때문이다. “이제 존재자 전체는, 그것이 표상하고-제작하는 인간에 의해 세워지는 한에서만, 비로소 존재하는 것으로 받아들여진다.”(「세계상」, 151)

세계는 인간 주체가 기투한 밑그림에 따라 그려진 ‘상(Bild)’, 곧 ‘세계상(Weltbild)’이 된다. 주체인 인간은 표상행위를 통해 대상으로서의 세계를 ‘세계상’의 형태로 고정시킨다. 처음 설정된 이론적 밑그림을 얼마나 세밀하고 체계적으로 다듬느냐에 따라서 완성된 세계상의 ‘정밀함(Exaktheit)’이 결정된다. 자연과 역사에 대한 체계적인 법칙을 세우고자 하였던 근대적 학문의 연구는 바로 이렇듯 ‘세계상’을 만드는 과정이라 할 수 있다. 일단 세계가 근대적 학문을 통해 고정된 ‘세계상’으로서 파악되고 나면, 이 세계 속의 존재자들을 관리하는 일은 대단히 수월해진다. 인간 주체는 자신이 쥐고 있는 세계상을 보고서 존재자들을 계산할 수 있게 되기 때문이다. 세계상이 정밀하면 정밀할수록 인간 주체는 존재자들이 출현하는 방식을 더 세부적으로 규정하여 인간의 예측에 복종시킬 수 있다. 따라서 근대에 이르러 인간이 존재자의 존재를 근거 짓는 ‘주체’가 되었다는 사실과 세계가 ‘세계상’으로 파악되기 시작했다는 사실은 불가분적으로 관련되어 있다. “세계가 상으로 되는 것은, 인간이 존재자의 한 가운데에서 수브젝툼(Subjectum)으로 되는 것과 아주 동일한 과정이다.”(「세계상」, 155)

하이데거는 근대적 학문이 표상활동을 통해 세계를 상으로 그려내고자 하는 과정에서 ‘주관주의’와 ‘객관주의’라는 양면적인 현상이 등장하였다는 사실에 주목한다. “인간 해방의 결과로 말미암아 근대가 주관주의와 개인주의를 초래하였다는 사실은 [너무나] 확실하다. 그러나 근대 이전의 그 어떤 시대도 [근대와] 견줄만한 그런 객관주의를 실현한 적이 없으며, 또한 물개성화가 집단적인 형태로 자신의 세력을 떨친 그런 시대는 근대 이전에는 전혀 없었다는 사실도 이와 마찬가지로 확실하다. 여기서 본질적인 점은 주관주의와 객관주의 사이에서 벌어지는 상호작용이다.”(「세계상」, 148)

하이데거가 보기에, 근대가 지닌 이러한 모순적인 성격은 결국 근대를 규정하였던 근본적인 형이상학에 따른 당연한 결과였다. 즉, 인간이 모든 존재자를 규정하는 형이상학적 근거인 ‘주체’로서 등장하는 동시에, 세계는 인간의 표상행위에 의존하는 ‘세계상’으로 변모한다. 인간이 세계에 대한 객

관적인 세계상을 그려내려고 할 때마다, 그는 자신이 그린 상을 주체로서의 자기 자신과 관련지어야 한다. 따라서 ‘세계상’은 인간 앞에 세워진 세계에 대한 객관적인 그림이면서도, 인간의 주관적인 표상행위의 결과에 불과한 역설적인 것이 된다. 하이데거는 이를 다음과 같이 이야기한다.

세계가 상으로 변하고 인간이 주체로 되는 이러한 두 과정에서 ‘근대의 본질’을 결정하며 제한함으로써, 이와 동시에 처음에는 거의 모순되는 듯이 보였던 근대사의 근본과정은 이제 서서히 밝혀지기에 이른다. 다시 말해, 세계가 정복된 것으로서 더욱 포괄적으로 그리고 더욱 철저하게 다루어지면 다루어질수록, 그래서 객체가 더욱 객관적으로 나타나면 나타날수록 그만큼 더 주체는 주관적으로, 즉 더욱더 전면적으로 앞으로 내세워지고, 그리하여 세계고찰과 세계이론은 더욱 더 제어할 수 없을 정도로 인간에 대한 이론, 즉 인간학으로 변하게 된다. 세계가 상으로 변하는 바로 그곳에서 비로소 휴머니즘이 발원한다는 사실은 결코 놀라운 일이 아니다. (『세계상』, 156)

하이데거의 설명은 근대철학이 지닌 ‘독단주의’와 ‘회의주의’라는 양면을 이해하는 데도 상당한 도움이 된다.⁵⁾ 한편으로 근대철학은 주체의 머릿속에 세계의 객관적인 질서를 완벽하게 파악하고 분석함으로써 이론화하여 나타낼 수 있다는 강한 믿음을 전제로 두고 있다. 다른 한편으로 근대철학은 주체가 결코 외부세계의 진정한 실재를 알 수 없으며 어떠한 인식의 시도도 필연적으로 실패할 수밖에 없다는 철저한 비관적 전망 또한 함의하고 있다. 이러한 양면적 성격은 근대철학의 근거를 세운 위대한 두 철학자인 데카르트와 칸트에게서 대표적으로 잘 나타난다. 두 철학자는 모두 자신들이 인식의 원천, 본성, 한계를 완벽하게 규명해 내었다고 자부하였으며, 이를 바탕으로 그들이 살던 시대의 기하학적-물리학적 사고가 외부세계를 가장 객관적으로 나타내줄 수 있다고 확신하였다. 그러나 두 학자는 동시에

5) 로티는 ‘현상-실재 구분’에 근거하고 있는 표상주의를 비판하며, 표상주의가 ‘독단주의’와 ‘회의주의’라는 양극단으로 귀결될 수밖에 없다고 평가한다. “칸트의 예측은 변함없이 견실한 것으로 남아 있다. 우리가 상대적이고 제약된 것으로부터 절대적이고 무제약적인 것으로의 기획을 시도하는 한, 우리는 독단주의와 회의주의 사이에서 흔들리는 추를 유지해야만 할 것이다. 이렇듯 점점 더 성가시게 흔들리는 추를 멈추는 유일한 방법은 철학이 무엇을 위해 유효한 것인지에 대한 우리의 개념을 바꾸는 것뿐이다.”(R. Rorty, *Truth and Progress*, Cambridge, 1998, 4.)

‘전능한 악마의 가설’과 ‘사물 자체의 아포리아’을 제시함으로써 우리가 외부세계의 실재를 알 수 있는 방법을 가장 극단적으로 차단한 것으로도 유명하다. 근대철학에 함의된 이와 같은 두 가지 상반되는 면 가운데 어느 쪽을 선택하더라도 인식론의 문제는 곤경에 빠지고 만다. 전자를 택할 경우 우리는 ‘신의 관점(God’s-eye view)’을 상정한 채 우리가 그 자리에서 세계 전체를 조망할 수 있다는 근거 없는 독단주의에 빠지게 된다. 후자를 택할 경우 우리는 세계에 대한 모든 지식이 허상이라고 주장하며 지식을 위한 모든 노력을 포기해야하는 극단적 회의주의에 빠지게 된다.

근대철학이 부딪힌 이와 같은 ‘독단주의’와 ‘회의주의’의 딜레마는 표상주의의 근본 전제 중 하나인 ‘진술과 사태 사이의 합치 가능성’으로부터 생겨났다고 평가할 수 있다. 표상주의는 주체가 표상행위를 통해 얻은 결과인 ‘세계상’과 주체 앞에 세워진 객체로서의 ‘외부세계’가 서로 대응할 수 있다고 믿는다. 이때 ‘참’ 또는 ‘진리’란 진술이 사태에 정확히 들어맞는 상태를 의미한다. 주체가 세계를 표상한 내용은 외부세계를 있는 그대로 재현해야 한다는 것이다. 즉, “참다운 것은, 그것이 참다운 사태든 참다운 명제든, 여하튼 꼭 들어맞는 것(das Stimmende)이다. 참답게 있음 또는 진리(즉 참다운)가 여기에서 의미하는 바는 꼭 들어맞음이다. 더 정확히 말하자면, 이중적 방식에서의 꼭 들어맞음이다. 즉 한편으로는 하나의 사태와 ‘그 사태에 관해 앞서 사념된 것’과의 일치(Einstimmigkeit)이며, 다른 한편으로는 ‘진술 안에서 사념된 것’과 사태의 합치다.”⁶⁾ 표상주의는 이렇듯 “진리는 사태와 지성의 동화다(veritas est adaequatio rei et intellectus).”라는 진리규정을 자명한 것으로 받아들인다.

그러나 ‘합치’, ‘들어맞음’, ‘일치’, ‘대응’ 등으로 이야기되는 표상주의의 진리규정은 의문스럽다. 표상주의에서는 ‘진술’과 ‘사태’가 서로 대응한다는 것이 구체적으로 어떠한 상황인지 설명되지 않고 있기 때문이다. “[물론] 이러한 전승에 따르면, 진리는 하나의 진술(λόγος)과 하나의 사태(πράγμα)의 합치(ὁμοίωσις)인 것이다. [그러나] 설령 하나의 진술과 사태의 합치

6) 마르틴 하이데거, 「진리의 본질에 관하여」, 『이정표2』, 이선일 역, 한길사, 2014, 96. (약호: 「진리」)

가 무엇을 의미하는지를 우리가 알고 있다고 가정한다 하더라도, 하나의 진술에는 아직도 무엇인가가 ‘몰을 가치가 있는 것(Fragewürdiges)’으로서 남아 있는가? 우리는 그 무엇을 알고 있는가?”(「진리」, 99~100) 하이데거는 5마르크짜리 주화를 예로 들며, “이 주화는 동글다.”라는 진술이 실제 주화와 서로 ‘합치’한다는 말의 의미에 대해 논의한다. 이 경우 “이 주화는 동글다.”는 진술이며, 주화는 금속으로 이루어진 물질이다. 둘은 결코 서로 동화될 수 없다. 하지만 표상주의에서는 진술과 사태가 서로 대응할 수 있으며, 대응해야 한다는 사실이 너무나 쉽게 받아들여진다. 이러한 대응은 결코 당연하게 전제될 수 있는 것이 아니다. 대응의 의미가 무엇인지는 상당히 불분명하다. 표상주의는 바로 이 단순한 사실을 놓쳐버린 채 진술과 사태를 마주 향해 세울 뿐이다. 하이데거는 표상주의가 취하는 인식론적 입장을 다음과 같이 이야기한다.

주화에 관한 진술이 스스로 이 사물에 연관되는 까닭은, 이 진술이 이 사물을 표-상하며[앞에-세우며] 또한 표-상된 것[앞에-세워진 것]에 관해 “과연 이 표상된 것 자체가 그때마다의 주도적 관점에 따라 어떤 상태에 있는가”를 말하기 때문이다. 표상하는 진술은 표상된 사물에 관해, 이 사물이 이 사물로서 있는 바(wie) 그대로(so), 언표내용을 말한다. 있는 바-그대로(so-wie)는 표-상활동 및 그것에 의해 표-상된 것에 관계한다. 여기에서 표-상활동은, 모든 심리학적 선입견 및 의식이론적 선입견을 배제한 채, 사물을 대상으로서 ‘마주 향해 서게 함(das Entgegenstehenlassen)’을 의미한다.(「진리」, 101)

문제는 주화에 관한 진술이 실제 주화와 ‘마주 향해 서 있는 것’만으로는 ‘대응’이라는 관계가 결코 해명될 수 없다는 점이다. 대응을 이야기하기 위해서는 마주 향해 서 있는 진술과 사태 밖에서, 곧 주체와 객체 밖에서, ‘대응’이라는 관계를 확인할 수 있는 형이상학적 위치를 상징해야만 한다.⁷⁾

7) ‘표상주의’에 대한 하이데거의 비판을 다룬 많은 논문들이, 대개 ‘표상’ 개념이 세계를 주체 앞에 세운 채 근대 기술을 바탕으로 존재자를 부뎀처럼 마음대로 지배하도록 한다는 사실만을 보이는 데서 논의를 그친다는 점은 다소 의아스럽게 생각된다. 이러한 설명들은 하이데거가 다른 여러 글을 통해 언어와 사태 사이의 ‘합치’가 가능할 수 있는 근거에 대해 몰음을 던지며, 표상주의가 이 근거를 충분히 사유하지 못하였다고 지적하였다는 사실을 간과하고 있다. 하이데거가 ‘표상’ 개념 일반을 완전히 부정하였다

‘독단주의’와 ‘회의주의’라는 근대철학의 양면적 성격은 바로 여기서 발생한다. ‘독단주의’는 자신의 진술이 당연히 객관적인 사태를 나타낸다고 믿으며, 이 믿음을 보증해줄 형이상학적 위치를 자명한 것으로 전제한다. 하지만 ‘독단주의’는 자신의 전제를 정당화할 만한 아무런 근거도 제시할 수가 없다. 단지 자신에게 유리한 전제들을 무비판적으로 받아들일 뿐이다. 반대로 ‘회의주의’는 자신의 진술이 객관적인 사태를 나타낸다는 믿음에 대해 의심하며, 이 의심 때문에 형이상학적 위치를 아무런 근거 없이 상정하지도 않는다. 하지만 ‘회의주의’는 결국 어떠한 진술도 진리로서 제시할 수가 없다. 단지 자신의 지식에 대해 끊임없이 좌절하며 모든 진리를 부정해야 할 뿐이다.⁸⁾

고 하기는 힘들지만, 그는 ‘표상’을 위해서라도 존재의 ‘열려 있는 장(ein Offenens)’이 선행해야 한다는 점을 지적하고 있다. 곧, 우리는 언제나 이미 ‘자기 밖에’ 있는 동시에 ‘세계 안에’ 있는 실존으로서, 우리에게 주어진 ‘세계’라는 지평을 결코 벗어날 수가 없다. 우리의 언어가 사태와 알맞게 대응할 수 있다면, 그 대응은 우리가 속한 지평 속에서만 가능한 것일 뿐이다. 결코 그 대응이 추상적인 모든 상황에서 성립하는 것은 아니다. ‘표상’ 혹은 ‘세계상’을 통해 존재자들이 우리에게 탈은폐되는 방식을 하나도 빠짐없이 완벽하게 그려내고자 하는 시도는 바로 이 점을 망각하고 있다. 근대 인식론의 표상주의는 우리가 언제나 이미 ‘세계-내-존재’일 수밖에 없다는 현사실성을 무시하고서 ‘세계 밖에’라는 허구적인 위치를 상정하고 만 것이다. 이 때문에 하이데거는 표상주의가 존재자의 존재에 대해서는 사유하지 않은 채, 존재자로서의 존재자만을 문제 삼는 ‘형이상학’에 불과하다고 비판한다.

- 8) 이러한 문제점은 후기-분석철학의 진영에서도 역시 동일하게 지적하는 바이다. 라이크만은 1950년대 이후 퍼트남, 단토, 로티 등에 의해 여러 층위에서 표상주의에 대한 비판들이 제기되었다는 사실을 잘 정리하고 있다. 그에 따르면, 퍼트남은 “어떻게 단어들 세계에 매달려있는지(hook onto)”를, 단토는 “일차-담론(first-order discourse)”과 세계 사이의 ‘표상적 관계(representational relation)’을, 로티는 ‘개념적(conceptual)’과 ‘경험적(empirical)’ 혹은 ‘도식(scheme)’과 ‘내용(content)’ 사이의 구별을 문제 삼는다. 이 비판들은 결국 표상주의가 자신이 자명하게 전제한 우리 머릿속 표상과 외부 세계 사이의 ‘대응’을 제대로 설명해내는 데 실패한다는 점을 핵심적으로 공격하고 있다.(John Rajchman, “Philosophy in America”, *Post-Analytic Philosophy*, J. Rachman and C. West(ed.), New York, 1985, x~xi 참고.)

III. 변증법

헤겔은 칸트에 의해 제시된 ‘현상계’와 ‘예지계’, ‘자연’과 ‘자유’, ‘사유’와 ‘존재’, ‘주체’와 ‘객체’ 사이의 이분법을 해결하고자 하는 과정에서 표상주의 비판을 수행한다. 그는 칸트가 ‘사물 자체(Ding an sich)’를 인식 영역 너머에 남겨둔 채, 세계를 ‘이율배반(Antinomie)’이라는 형태로 분리시켜 놓았다는 점을 문제 삼는다. 헤겔이 보기에 칸트의 기획은 결국 ‘사물 자체의 아포리아’에 빠질 수밖에 없다. 칸트는 우리가 표상 밖에 존재하는 실재에 대해 말할 수 있는 가능성 자체를 완전히 차단해 버리기 때문이다. 칸트의 철학에서 표상과 실재 사이의 ‘대응’에 대한 의문은 바로 이 점으로부터 생겨난다.

칸트는 ‘독단주의’와 ‘회의주의’의 갈등을 해소하고 학문으로서의 형이상학을 성립시키기 위해 ‘초월적 관념론’을 주장한다. 그는 선형적 종합판단을 근거지우는 경험의 초월적 조건을 제시함으로써 우리 인식의 범위를 엄격하게 제한한다. 우리는 감성의 형식과 지성의 개념을 통해 규정되는 순수이론이성의 영역 내에서만 정당한 인식을 확보할 수 있다. 외부로부터 우리에게 주어지는 ‘잡다(das Mannigfaltige)’는 경험의 초월적 조건을 통해 표상으로 구성되어야 한다. 하지만 경험의 초월적 조건 너머에 존립하고 있는 실재에 대한 직접적인 인식은 불가능하다. ‘사물 자체’는 단지 사유의 대상에만 머무를 뿐이다. 따라서 ‘초월적 관념론’은 우리의 지식이 외부 실재로부터 유래한다는 ‘경험적 실재성’과 지식이 경험의 초월적 조건에 의존한다는 ‘초월적 관념성’을 동시에 만족시킨다. 칸트는 이를 바탕으로 인식의 범위를 규정함으로써 ‘독단주의’와 ‘회의주의’가 내세우는 극단적 입장을 논박하고자 한다. 인식의 범위 밖에서까지 실재에 대해 이야기하려는 시도는 ‘독단주의’로 비판을 받으며, 인식의 범위 내에서조차 지식에 대해 유보하려는 태도는 ‘회의주의’로 비판받는 것이다.

헤겔은 칸트가 ‘초월적 관념론’을 통해 제시한 해결책이 ‘독단주의’와 ‘회의주의’의 딜레마를 극복하기에는 여전히 불충분하다고 비판한다. 그는 칸트가 인식과 인식 대상 사이의 ‘동일성’ 혹은 ‘일치’를 제대로 해명하지

못하고 있다고 지적한다. 곧, ‘초월적 관념론’에서는 ‘표상’과 ‘실재’, ‘판단’과 ‘사물 자체’가 어떻게 서로 ‘대응’하여 세계에 대한 참된 지식을 형성할 수 있는지가 설명되지 않은 채 단지 대립되고만 있을 뿐이다. 이러한 대립은 문제를 해결하기보다는 오히려 더욱 첨예하게 만든다. 한편으로, 칸트는 ‘독단주의’를 비판하기 위해 우리의 지식이 경험의 조건들 밖에 있는 ‘사물 자체’에 적용되지 않는다고 주장해야 한다. 이 경우 그는 인식의 범위를 넘어서는 실재를 부정해야만 하며, 결국 ‘경험적 실재성’의 논제를 위반하고 ‘회의주의’에 빠지게 된다. 다른 한편으로, 칸트는 ‘회의주의’를 비판하기 위해 우리의 지식이 경험의 조건들 밖에 있는 ‘사물 자체’에 근거를 두고 있다고 주장해야 한다. 이 경우 그는 인식의 범위를 넘어서는 실재를 인정해야만 하며, 결국 ‘초월적 관념성’의 논제를 위반하고 ‘독단주의’에 빠지게 된다.⁹⁾ 헤겔이 보기에, 칸트는 자기 앞에 놓인 딜레마의 상황에서 주관의 인식 조건을 강조함으로써 사실상 즉자적인 ‘사물 자체’를 부정해버리는 ‘회의주의’로 기운다. 그는 다음과 같이 칸트의 문제를 설명한다.

칸트에 있어서 어떤 객관적인 규정성이란 인간이 바라보고 투사하는 것이다. 그리하여 전체 연역은 매우 평이한 의미를 지닌다. 말하자면 그것은 기껏해야 사물 자체와 감각들이 객관적인 규정성을 결여하고 있으며, 감각들과 그것들의 경험적 실재성을 고려해 볼 경우 경험적인 의식이 파악할 수 없는 규정성은 결국 사물 자체로부터 나오기 때문에 감각은 사물 자체로부터 나온다고 생각할 수밖에 없으며, 사물 자체는 직관될 수도 인식될 수도 없다는 의미만을 지닐 뿐이다. [...] 사물 자체에게는 감각 이외에 어떤 기관도 남아 있지 않다. 왜냐하면 감각만이 선험적(a priori)이지 않기 때문에, 즉 감각은 단지 현상들만이 존재하는 인간의 인식 능력 안에서는 근거지어지지 않기 때문이다. 감각들의 객관적인 규정성은 감각들의 통일이다. 그러나 이 통일은 경험적인 주관의 자기의식일 뿐 결코 참으로 선험적인 것이나 즉자적으로 존재하는 것이 아니며, 어떤 다른 주관성도 아니다.¹⁰⁾

9) 스트루슨 역시 이와 동일한 방식으로 칸트의 철학을 비판한다. 그는 실재가 현상을 ‘축발’한다는 칸트의 주장을 문제 삼으며, 초월적 관념론이 결국 ‘비판적 도식(초월적 관념론)’과 ‘경험적 도식(경험적 실재론)’을 동시에 주장함으로써 내적 모순에 빠진다고 지적한다(P. F. Strawson, *The Bounds of Sense*, London and New York, 1995, 259~261 참조.).

10) G. W. F. 헤겔, 『민음과 지식』, 황설중 역, 아카넷, 2003, 54~55.

헤겔에 따르면, 칸트는 인식과 인식 대상을 따로 떨어뜨려 놓은 뒤 둘 사이의 통일을 이후에 다시 확인하려 한다는 점에서 잘못을 범하고 있다. 즉, 칸트는 이미 외부세계로서의 ‘사물 자체’를 주체의 인식의 범위 밖에 세워 놓았다. 하지만 그는 이 대상이 다시 주체에게 직관의 ‘잡다’라는 형태로 인식의 범위 속에 주어져야 한다고 주장하고 만다. “그런 입장을 지닌 사람들에게 전체가 되고 있는 것은 인식을 도구·매체로 보거나 또는 우리 자신이 인식과는 동떨어진 곳에 있다고 보는 그런 생각인데, 이런 가운데서도 특히 절대자가 한쪽 편에 있고 인식은 그와 다른 쪽에 절대자와 단절되어 있다는 그런 생각이 자리 잡고 있다.”¹¹⁾ 이러한 표상주의의 인식론적 구도는 인식과 인식 대상 사이의 관계를 해명할 수 없게 만든다. 결코 메워질 수 없는 인식론적 간격을 미리부터 상정한 채, 그 간격을 다시 메우고자 하는 자기논박적 시도가 이루어지고 있기 때문이다. 얼핏 극복된 것 같아 보이는 ‘대응’의 문제는 칸트의 철학 속에 해결 불가능한 모순으로 여전히 남아 있다.¹²⁾ 헤겔은 다음과 같이 이야기한다.

무엇보다 우선 명심해야 할 일은, 인식은 절대적인 것을 획득하기 위한 도구라거나 또는 진리를 묘사(模寫)하는 매체라는 등의 부질없는 생각을 떨쳐버려야만 한다는 것이다. 인식과 절대적 진리가 서로 분리될 수 있다고 보는 생각이야말로 문제 해결을 불가능하게 하는 불씨가 된다.(『정신』, 116)

11) G. W. F. 헤겔, 『정신현상학』(제1권), 임석진 역, 한길사, 2011, 115~116.(약호: 『정신』)

12) 헤겔이 ‘표상주의’라는 명칭을 사용하여 칸트를 직접적으로 공격하는 것은 아니다. 하지만 그가 ‘표상적 사유(das vorstellende Denken)’라고 일컫는 내용은 칸트가 만들어 낸 ‘표상’과 ‘실재’, 곧 ‘판단’과 ‘사물 자체’ 사이의 괴리를 지적하고 있다. “주체(주어)를 고정시켜놓은 표상적 사유는 그 본성상 속성이나 술어의 편에서 운동을 전개할 수밖에 없으며, 또한 당연히 속성이나 술어가 주체라고 할 수는 없는 이상 그것을 초탈한 곳에 주체(주어)를 설정할 수밖에 없다.”(『정신』, 99) 여기서 헤겔이 ‘주체(주어)’라는 용어를 통해 가리키는 것은 단순한 인식주체로서의 개인이 아니라 ‘사물 자체’로서의 ‘절대자’이며, ‘술어’라는 용어를 통해 가리키는 것은 단순한 문법적 요소로서의 문장성분이 아니라 ‘판단’ 대상으로서의 ‘개별자’이다. 즉, 표상적 사유란 ‘주어’와 ‘술어’, ‘절대자’와 ‘개별자’, 곧 ‘사물 자체’와 ‘판단’을 따로 떼어 놓은 뒤, 고정되어 변하지 않는 ‘사물 자체’를 ‘판단’을 통해 있는 그대로 그려내고자 하는 시도이다. 헤겔은 이러한 사유가 결국 ‘술어’를 완전히 초탈한 ‘주어’, ‘개별자’를 완전히 초탈한 ‘절대자’, 곧 ‘판단’을 완전히 초탈한 ‘사물 자체’를 상정함으로써 인식론적 간격을 만들어 낸다는 점을 비판한 것이다.

헤겔은 우리가 표상주의의 사고방식을 완전히 벗어나야 한다고 지적한다. 헤겔에 따르면, 인식이란 우리 앞에 세워진 대상을 있는 그대로 재현해 낼 때에야 완성되는 것이 아니다. ‘대응’의 관계가 해명되지 않는 이상 우리는 이러한 인식의 완성을 결코 기대할 수가 없기 때문이다. 문제로부터 벗어나기 위해서는 표상주의의 인식론적 구도에 반대하여 인식과 인식 대상 사이에 근본적인 간격이 놓여 있다는 전제를 애초부터 비판해야만 한다. 이 경우 ‘참’ 또는 ‘진리’가 성립하기 위해 ‘대응’이 따로 성립되어야 할 필요가 해소되어버린다.¹³⁾ 우리는 인식과 인식 대상이 원천적으로 분리되어 있을지도 모른다는 고민에 빠져서 ‘독단주의’와 ‘회의주의’ 중에 선택을 강요 받을 필요가 없다.

표상주의가 무너지는 곳에서는 인식 과정에서 나타나는 ‘모순’의 의미 역시 새로워진다. 모순은 인식과 인식 대상의 ‘대응’을 통해 완전히 소멸되어야만 하는 인식론적 골칫거리가 아니라, 오히려 ‘참’ 또는 ‘진리’의 출현으로서 이해된다. 우리는 인식이 인식 대상과 서로 완벽하게 대응될 때까지 ‘참’ 또는 ‘진리’를 기약 없이 미루어두지 않아도 된다. 만일 우리가 알고 있던 기존의 ‘참’ 또는 ‘진리’가 인식의 과정에서 모순에 부딪혀 무너져 내린다면, 그 상황은 단순한 인식의 실패가 아니라 새로운 인식의 시작으로 이해될 수 있다. 모순이 발생하는 매 순간마다 새로운 ‘참’ 또는 ‘진리’가 드러나게 되는 것이다. 우리는 모순을 통해 이전 인식을 넘어서며, 보다 포괄적인 관점에서 우리의 인식을 이해할 수 있게 된다. 헤겔은 의식의 경험 안에 내재된 모순에 대해 다음과 같이 설명한다.

먼저 의식의 건너편에 의식과는 구별되는 뭔가가 있는데 의식은 동시에 그것과 관계해 있다. 다시 말하면 의식에 대해서 뭔가가 있는데 이렇게 이루어진 관계의 측면, 즉 뭔가가 의식에 대해서 있는 측면이 바로 ‘지’이다. 그

13) 헤겔은 이러한 자신의 입장을 주체와 객체 사이의 ‘절대적 동일성’이라는 용어로 설명한다. 표상주의가 제시하는 ‘대응’ 개념과 헤겔이 말하는 ‘동일성’ 혹은 ‘일치’ 개념은 분명하게 구별되어야 한다. 표상주의는 원초적으로 분열되어 있는 주체와 객체 사이를 ‘대응’을 통해 다시 연결시키고자 하지만, 헤겔은 그 원초적 분열 자체를 비판하기 위해 ‘동일성’ 혹은 ‘일치’ 개념을 제시하기 때문이다(프레더릭 바이저, 『헤겔: 그의 철학적 주제들』, 이신철 역, 도서출판 b, 2012, 219~220 참고.).

런데 이렇듯 뭔가가 타자에 대해서 있는 것과는 별도로 그 자체대로 있는 측면이 생각될 수 있다. 즉 지가 관계하는 것을 보면 그것은 관계하는 동시에 지로부터 구별되어 이 관계의 바깥에 존재하는 것으로도 생각될 수 있는데, 바로 이 ‘그 자체, 즉자적인 것’이 ‘진리’라는 것이다.(『정신』, 123)

헤겔은 우리 의식이 언제나 두 가지 측면을 동시에 안고 있다고 이야기한다. 대상은 먼저 우리 의식에 대해 있는 측면, 곧 ‘대타존재(Für-ein-anderes-Sein)’의 측면인 ‘지’로서 주어진다. 그러나 대상은 의식에 완전히 파악될 수 없으며, 언제나 그 자체대로 있는 측면, 곧 ‘즉자존재(An-sich-Sein)’의 측면인 ‘진리’를 남겨두고 있다. 이 때문에 대상에 대한 경험의 과정에서는 모순이 발생한다. ‘지’와 ‘진리’는 서로 일치하지 않는다. 의식은 이 모순을 극복하기 위해 기존에 자신이 지니고 있던 자연스러운 ‘지’를 변화시켜나가야 한다. 이때 그 자체로 있는 측면인 ‘진리’가 우리가 지닌 ‘지’의 진위를 판별하는 척도(Maßstab)가 된다. 그러나 대상이 그 자체로 있는 측면인 ‘즉자존재’란 결코 칸트가 말하는 ‘사물 자체’에 해당되지 않는다. 칸트의 ‘사물 자체’는 우리 의식 너머의 인식될 수 없는 대상이지만, 헤겔이 말하는 ‘즉자존재’란 우리 의식 내부의 새롭게 인식된 대상이다. 모순은 의식 경험 밖에서 의식과 의식 대상 사이에 성립하는 것이 아니라, 의식 경험 내부에서 이전 경험과 새로운 경험 사이에 성립한다. 헤겔은 다음과 같이 말한다.

이제 의식 속에 어떤 것이 타자에 대해서 있는 그런 관계가 성립되기에 이르렀다. 다시 말하면 의식 그 자체가 지라는 성질을 지니며 동시에 또 하나의 타자가 의식에 대해 있으면서 이와 더불어 또한 이 관계의 바깥에 의식이 그 자체로도 있게 되는데, 이것이 진리의 요소이다. 따라서 의식이 자기 안에 깃들어 있는 본체 또는 진리로 간주하는 것이 곧 우리가 말하는 척도로서, 이는 의식이 자기 지를 재기 위하여 스스로 설정한 것이다.(『정신』, 124)

‘지’와 ‘진리’, ‘대타존재’와 ‘즉자존재’ 사이의 모순으로 인해 의식은 운동하게 된다. 자연스러운 의식은 모순에 직면하여 대상에 대한 자신의 기존 ‘지’를 부정한다. ‘지’의 진위를 판별하는 기준이 되는 ‘진리’, 곧 대상의 ‘즉자존재’가 의식에게 알려지기 때문이다. ‘지’는 대상의 ‘즉자존재’에 일치하도록 변화되는 것이다.¹⁴⁾ “[...] 의식이 대상에 대해서 안다고 하는 바

로 이 작용 속에 이미 의식에 뭔가가 그 자체로 존재하고, 또 이와는 별도로 의식에 대한 대상의 존재양식을 나타내는 지가 있다는 구별이 존재하게 된다. 그리하여 지금 있는 이 구별을 바탕으로 음미가 행해지는데, 이렇게 비교해보고 나서 양자가 일치하지 않을 때는 의식은 그의 지를 변경하여 대상에 합치되도록 해야 할 것으로 생각된다.”(『정신』, 126)

이러한 부정의 과정은 대상의 ‘즉자존재’가 드러났다고 하여서 중단되지 않는다. 오히려 의식은 새로운 단계로 진입한다. 자기 안에 ‘대타존재’와 ‘즉자존재’의 구별을 두고 있는 의식의 구조 자체는 단순히 이전 의식이 극복되었다고 해서 사라지지 않기 때문이다. 의식에게 드러난 ‘즉자존재’는 이제 다시금 ‘대타존재’가 되며, 그 너머에는 새로운 ‘즉자존재’가 남겨진다. “그리하여 이전에 그 자체로 있다던 것이 실은 그 자체로 있는 것이 아니라 어디까지나 의식에 대해서 그 자체로 있는데 지나지 않았던 것으로 의식된다.”(『정신』, 126) 그렇다면 이제 새로 주어진 ‘대타존재’는 ‘즉자존재’와의 관계 속에서 또 다시 부정될 수 있는 가능성을 함의하게 된다. 의식이 둘 사이의 모순을 발견할 경우, 앞서 일어났던 과정들은 다시 반복될 것이다. 헤겔은 우리의 의식이 바로 이러한 방식으로 끊임없이 이전의 단계를 부정하며 새로운 단계를 향해 변증법적으로 운동해 나간다고 주장한다.

헤겔은 바로 이러한 끊임없는 의식의 운동을 ‘경험(Erfahrung)’이라고 부른다. “의식이 지와 대상의 양면에서 펼쳐나가는 이상과 같은 변증법적

14) 헤겔은 인식 과정에서의 ‘모순’과 ‘일치’를 서로 분리시키지 않는다. 표상주의의 인식론적 구도에서는 인식과 인식 대상 사이의 ‘일치’가 성립하기 위해 ‘모순’이 소멸되어야 하며, ‘모순’이 남아 있다면 ‘일치’가 이루어질 수가 없다. 반면, 헤겔의 철학에서는 ‘모순’과 ‘일치’가 인식 과정의 매 단계마다 새롭게 성립되고 극복된다. 표상주의가 전제하는 인식과 인식 대상 사이의 근본적 간격이란 애초부터 거부되므로 둘은 이미 절대적 ‘일치’를 이루고 있는 것으로 이야기된다. 인식 과정에서의 개별적인 ‘모순’과 ‘일치’는 이 절대적 ‘일치’를 전제할 때에야 의미 있게 등장할 수 있다. 곧, ‘모순’과 ‘일치’ 혹은 ‘참’과 ‘거짓’의 문제란 인식 밖의 외부 대상을 살핌으로써 어느 순간에 종결지을 수 있는 사안이 아니라, 종합적인 이유들의 체계 속에 해당 문제가 어떻게 정당화되고 있는지를 살핌으로써 매번 새롭게 평가되어야 하는 사안이라는 것이다. 이 점에서 오늘날의 분석적 헤겔주의는 ‘참’과 ‘거짓’이 ‘이유들의 논리적 공간(the logical space of reasons)’ 혹은 ‘이유들을 제시하고 질문하는 게임(the game of giving and asking for reasons)’ 속에서만 이야기될 수 있다고 지적한다(W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge and Massachusetts, 2000, 76 참고.).

운동이야말로 이로부터 새롭고 참다운 대상이 의식에 생겨나는 한 다름 아닌 ‘경험’이라고 불리는 것이다.”(『정신』, 126) 이에 따르면, 세계를 인식하는 과정, 곧 세계를 경험하는 과정이란, 주체 앞에 미리 세워진 대상을 고정된 이론적 체계 속에 그려내는 작업일 수가 없다. 경험은 계속되는 부정의 운동이므로 어느 한 시점에서 외부세계를 완벽하게 표상해 내는 일이란 불가능하다. 이 때문에 표상과 실재가 표상행위를 통해 서로 대응할 수 있다고 본 표상주의의 진리규정은 허구적이다. 우리의 세계 경험은 표상의 방식으로 이루어지지 않는다. 경험은 언제나 새로운 경험 앞에 열려 있으며, 우리가 현재 확보하고 있는 세계에 대한 그림은 경험의 과정이 진행되는 가운데 새롭게 부정되고 극복되어야 할 것으로 남아 있을 뿐이다.¹⁵⁾

헤겔은 ‘진리’가 바로 부정의 운동으로서 경험이 이루어지는 가운데 매번 새롭게 우리에게 나타난다고 이야기한다. ‘진리’는 표상행위에 근거한 표상과 실재 사이의 대응이 아니다. 세계에 대한 경험의 과정에서 진리 역시 지속적으로 변화한다. “[...] 진리라는 것도 결코 어느 한쪽 편에 쏠림이 눌러앉아 있는 그런 생명 없는 체통을 지닌 것은 아니다. 현상계는 발생과 소멸이 되풀이되는 연속성 속에서도 생명의 단계를 넘어서 본연의 모습을 간직한 채 생동하는 진리를 안고 있는 현실의 운동이다.”(『정신』, 84) 이 점에서 헤겔은 수학과 같은 이론 체계가 진리를 명제의 형태로 고정시켜서 표상할 수 있다는 생각에 대해 강하게 반대한다. 그에게 진리란 생동하는

15) 하이데거는 의식의 경험에 대한 헤겔의 주장이 자신의 존재 사유를 선취하고 있다고 지적한다. 그에 따르면, 헤겔이 제시한 의식 경험의 과정은 존재의 빛에 의해 존재자의 존재가 점차 탈은폐되는 진리 사건에 대한 통찰을 함의하고 있다. ‘자연스러운 앎’과 ‘실재적 앎’, ‘대타존재’와 ‘즉자존재’, ‘지’와 ‘진리’ 사이의 구별을 ‘존재자적’과 ‘존재론적’ 사이의 ‘존재론적 차이’로서 이해될 수 있기 때문이다. “존재자적-진존재론적인 자연스러운 의식은 이러한 것으로서 잠재적으로는 존재자적으로 참된 것과 존재론적 진리와의 구별이다. 의-식(Bewußt-sein, 알고-있음)이란 이러한 구별로 존재한다(Unterscheidung sein)는 것을 뜻하기 때문에, 의식은 자신의 본성으로부터 [보자면] 존재자적으로 표상된 것과 존재론적으로 표상된 것과의 비교이다. 의식은 비교로서 검사할 안에 존재한다.”(마르틴 하이데거, 『헤겔의 경험 개념』, 『술길』, 신상희 역, 나남, 2010, 264.) 즉, 존재자에 대한 표상활동은, 언제나 이미 존재자의 존재를 ‘열려 있는 장’으로서 전제한다. 의식의 경험을 통해 끊임없이 새로운 방식으로 우리에게 탈은폐되는 존재의 진리는, 존재자에 대한 표상 속에 가두어질 수가 없다.

과정 자체이다. 그는 다음과 같이 말한다.

[...] 미리 명제를 앞세워놓고 그의 근거를 제시하며 반론을 물리칠 수 있는 근거를 내놓는 식의 수법이 진리에 합당하지 않은 형식이라는 것을 이해하기란 그리 어려운 일이 아니다. 왜냐하면 진리란 스스로 운동하는 것인데, 지금 얘기된 방법에 따라서 수행되는 인식은 소재 밖에서 운동하는 것이기 때문이다. 그런 방법은 수학에 합당한, 그의 전유물이라고나 하겠다. 왜냐하면 이미 얘기된 대로 수학은 개념이 결여된 양이나 크기의 관계를 원리로 하고 죽은 공간이나 수를 소재로 하는 것이기 때문이다. (『정신』, 85)

진리가 생동하는 경험의 운동 가운데서 드러나는 이상, 진리를 ‘세계상’과 같은 방식으로 표상하고자 하는 시도는 결코 성공할 수가 없다. 헤겔은 이러한 시도가 진리를 마치 기성품처럼 이미 만들어진 것으로 보려는 태도라고 비판한다. 즉, 대상은 우리 앞에 완결된 채 미리 세워져 있지 않다. 오히려 대상은 경험의 과정 속에서 끊임없이 새롭게 현상한다. 현상하는 진리를 이론적 체계로 만들어 표상의 형식 속에 완벽히 고정시키려는 입장은 인위적이다. “그런 입장에 대해서는 진리란 기성품으로 만들어져서 그대로 지갑에 넣기만 하면 되는 동전과 같은 것은 아니라고 대꾸해야만 하겠다.” (『정신』, 76~77)

IV. 역사성

가다머는 헤겔의 변증법이 우리 경험의 ‘역사성(Geschichtlichkeit)’을 잘 드러내고 있다고 이야기한다. “[...] 부정에 힘입어 경험이 성취하는 것은 보편적인 것으로 나아가는 앎에 의해 규정되는 부정이다. 우리는 이와 같은 성격의 경험을 ‘변증법적’이라 일컫는다. 경험의 이러한 변증법적 계기에 관해서는 아리스토텔레스보다는 헤겔이 훨씬 설득력 있게 논증한다. 헤겔은 역사성의 계기를 정당하게 평가하기 때문이다.”¹⁶⁾ 헤겔의 변증법

16) 한스게오르크 가다머, 『진리와 방법』(제2권), 임흥배 역, 문학동네, 2013, 261.(약호:

이 지적한 것처럼, 우리의 경험은 언제나 앞으로의 새로운 경험을 향해 열려 있을 수밖에 없다. 새롭게 찾아오는 경험은 이전까지의 경험을 변화시킨다. 경험이란 이렇듯 역사의 과정 속에서 끊임없이 부정의 운동을 거친다.¹⁷⁾

우리는 결코 우리의 경험을 완벽하게 예측하거나 제어할 수 없다. 경험을 특정한 법칙 속에 맞추어 지속되는 결과를 산출하고자 하는 시도는 원칙적으로 불가능하다. 경험은 결코 반복되지 않기 때문이다. 대상에 대한 경험이 이루어지고 나면 그 대상을 경험하는 우리 자신이 변화하게 된다. 동시에 변화된 우리 자신으로 인해 대상 또한 우리에게 더 이상 이전과 같은 방식으로 주어지지 않는다. 즉, “다른 대상을 통해 새로운 경험을 함으로써 우리의 앎도 바뀌고 앎의 대상도 바뀌는 것이다.”(『진리』, 263) 가다머는 이렇듯 우리의 경험이 역사 앞에 열려 있다는 사실을 강조한다. 경험이란 새롭게 찾아들어오는 ‘현재’의 경험과 이전까지의 경험을 체득한 ‘과거’의 우리가 끊임없이 대화하는 구조로 이루어진다.

가다머가 보기에 이러한 경험의 ‘역사성’은 모든 종류의 독단주의를 무너뜨린다. 우리의 지난 경험이 새로운 경험에 의해 언제든지 부정될 수 있는 가능성을 품고 있는 이상, 우리는 어떠한 경험도 완결된 것으로 주장할 수가 없다. 오히려 경험의 ‘역사성’은 우리가 끊임없이 새로운 경험으로부터 배워야 한다는 사실을 함축한다. “[...] 경험이 많은 사람은 철저히 독단적 원칙을 거부하는 사람이다. 그런 사람은 너무나 많은 것을 경험했고 경험을 통해 체득했기 때문에 새로운 경험을 하고 부단히 경험을 통해 배울 수 있는 능력을 갖춘 사람이다. 경험의 변증법은 최종적인 앎에서 완성되는 것이 아니라, 경험 자체를 통해 새롭게 다가오는 경험을 향해 열려 있다.”

『진리』)

- 17) 익명의 심사자 C는 본 논문이 제III장에서 헤겔의 ‘변증법’ 개념이 지닌 의의를 해명한 후, 제IV장에서 가다머의 ‘역사성’ 개념이 지닌 의의를 다시 해명한 것에 대해 의문을 표한다. 둘은 서로 별개의 논의라 보기 어렵기 때문에 굳이 내용을 구분할 필요가 없다는 것이다. 이에 대해서는 다음과 같이 답할 수 있다. (1)가다머의 ‘역사성’ 개념은 헤겔의 ‘변증법’ 개념이 현대철학에서 어떻게 재전유될 수 있는지에 대한 구체적인 예시이다. (2)가다머의 ‘역사성’ 개념은 헤겔의 ‘변증법’ 개념이 ‘최종적 극복상태’, ‘절대적 앎’, ‘경험을 초극한 어떤 척도’ 등의 표현으로 여전히 애매하게 남겨 두고 있는 경험의 완성에 대한 이념을 철저히 거부한 채 인간의 ‘유한성’을 강조한다는 점에서 보다 급진적이다(『진리』, 264 참고).

(『진리』, 264)

가다머는 경험의 ‘역사성’을 인간의 ‘유한성’과 연관 짓는다. 인간은 새롭게 출현할 앞으로의 경험이 어떠한 방식으로 이전까지의 경험을 뒤바꾸어 놓을지 미리 알 수가 없다. 인간은 그에게 다가올 앞으로의 역사를 알 수가 없다. 역사를 통해 인간에게 주어질 수 있는 경험들은 무한하다. 인간은 자신이 이때까지 체득한 일부의 경험만으로 앞으로의 역사를 미리 재단할 만한 능력을 가지고 있지 않다. 그동안의 경험은 앞으로의 경험을 보장하지 못한다. 이 때문에 인간의 경험은 근본적으로 제약된다. 즉, “경험이라는 것은 결국 인간의 유한성에 대한 경험이다. 인간의 유한성을 자각한 사람, 인간은 결코 시간의 주인이 될 수 없고 미래의 주인이 될 수 없음을 아는 자만이 본래적 의미에서 경험을 통해 깨우침에 도달한 사람이다.”(『진리』, 266) 가다머는 또한 다음과 같이 말한다.

역사 속에 발을 딛고 행동하는 인간은 오히려 그 어떤 것도 다시는 반복되지 않을 것임을 부단히 경험한다. 여기서 있는 그대로의 존재를 인정한다는 것은 일회적으로 현존하는 사태를 있는 그대로 인식한다는 뜻이 아니라, 인간의 기대와 기획이 불확실한 미래를 향해 열려 있다는 그런 한계를 통찰한다는 뜻이다. 보다 근본적으로 말하면, 유한한 인간존재의 모든 기대와 기획은 유한하고 그 한계가 정해져 있음을 통찰한다는 뜻이다. 따라서 본래적 의미에서의 경험은 인간존재의 역사성에 대한 경험이다.(『진리』, 267)

가다머는 ‘역사성’을 해석학적 경험의 근본적인 특징으로 설명한다. 자연과학은 ‘역사성’을 무시해버리기 일쑤이다. 혹은 ‘역사성’을 파악한다 하더라도 이를 단지 극복하고자 노력한다. “과학의 목표는 그 어떤 역사적 계기도 경험 속에 섞여들지 않도록 경험을 객관화하는 것이다. 자연과학적 실험은 방법론적 장치를 고안해냄으로써 바로 그런 일을 수행한다.(『진리』, 251)” 그러나 경험을 반복가능한 방법론을 통해 고정시키고, 이를 바탕으로 미래에 일어날 경험들을 예측하고자 하는 시도는 언제나 인위적일 수밖에 없다. 가다머는 텍스트 해석에서 일어나는 일들을 이와 같은 자연과학적 경험에 대비시킨다. 그는 역사학자와 문헌학자가 텍스트를 해석하는 작업을 예로 들며, 우리의 경험이 역사 가운데서 이루어지는 과거와 현재 사이

의 끊임없는 대화라는 사실을 이야기한다.

역사적 전승문헌은 역사의 진행으로 인해 원칙적으로 제약을 받는다는 사실을 고려함으로써만 이해될 수 있다. 따라서 문학 또는 철학 텍스트를 해석하는 문헌학자는 역사의 흐름으로 인해 제약을 받기 때문에 의미 해석의 새로운 가능성이 항상 열려 있다는 것을 잘 안다. 문학 텍스트든 철학 텍스트든 간에 역사적 전승문헌은 역사의 경과 속에서 늘 새로운 차원의 의미를 창출하는 것이다. [...] 우리가 해석학적 경험에서 영향사적 계기라 일컬었던 사태가 바로 그것이다. 이해과정에서 현재의 관점으로 새로운 측면을 강조하는 것은 이해대상이 되는 텍스트의 역사적 가능성을 고려한 결과이다. 우리의 삶은 역사의 제약을 받기 때문에 우리는 다음 세대의 해석자가 언제나 다른 관점에서 해석할 것임을 자각하고 있다.(『진리』, 290)

전승된 문헌의 의미는 역사의 진행이 이루어짐에 따라 달라질 수 있다. 텍스트의 의미는 고정되어 있지 않다. 텍스트는 해석자가 처해 있는 현재의 상황 속에서 이해된다. 텍스트는 우리에게 언제나 새롭게 말을 걸어오며, 우리는 이러한 말 걸어오름에 대답하는 과정 속에서 텍스트를 새롭게 경험하는 것이다. 가다머는 텍스트와의 만남 속에서 일어나는 대화의 과정을 ‘물음과 대답의 논리’라는 말로 설명한다. “출발점이 되는 것은 텍스트가 해석자에게 던지는 질문이다. 전승된 텍스트는 해석자에게 말을 걸어오고, 따라서 텍스트의 이해는 언제나 해석자 자신이 현재의 관점과 역사적 전통을 매개하는 과제를 수행할 때만 가능하다.”(『진리』, 290)

이렇듯 텍스트의 물음에 대해 대답하는 과정, 또는 텍스트에 대해 물음을 던지고 대답을 찾는 과정은 ‘과거’와 ‘현재’ 사이의 대화라는 형태로 이루어진다. 대화는 역사 가운데서 이루어지기 때문이다. 우리는 우리가 이미 확보하고 있는 경험으로부터 새롭게 찾아들어오는 경험을 맞이한다. 이전의 경험은 우리가 새로운 경험과 대화할 수 있도록 하는 근본 조건이다. 새로운 경험은 이전의 경험과 매개됨으로써, 이전의 경험을 바꾸어놓는다. ‘과거’와 ‘현재’ 사이의 역사적 간격으로 인해 경험은 끊임없이 운동하게 되며, 의미는 이 운동 속에서 무한히 다양한 방식으로 출현한다. “역사적 간격이 생길 때 비로소 탐구대상에 내재하는 진정한 의미는 온전히 드러날 수 있다. 그런데 어떤 문헌이나 예술작품에 내재하는 진정한 의미는 어느 시점

엔가 남김없이 파악되어서 그것으로 종결되는 것이 아니라 진실로 무한히 생성되는 과정 속에 있다. 단지 새로운 오류 가능성이 차단되어서 온갖 방식으로 흐려져 있던 진정한 의미가 정제되어 드러나는 데 그치지 않고, 예기치 않은 의미의 맥락을 드러내는 새로운 이해의 원천이 샘솟는 것이다.”(『진리』, 181~182)

그렇다면 경험이란 결코 완전한 무지반의 상태에서 이루어질 수가 없다. 우리는 데카르트처럼 모든 것을 회의한 뒤 아무런 선지식도 없는 상태에서부터 출발하여, 어느 순간에 이르면 완벽하게 외부세계를 표상해 내는 것이 아니다. 오히려 우리는 이미 우리가 지니고 있는 이전의 경험을 바탕으로 새로운 경험을 다시금 수용해 나간다. 대상에 대해 이미 알고 있는 것을 바탕으로 대상을 다시금 알아가는 것이다. 이 점에서 경험의 시작과 끝은 분명하게 정해져 있지 않다. 경험의 과정이란 ‘해석학적 순환(hermeneutischer Zirkel)’이라는 형태로 이루어진다. 다시 말해, 경험을 시작하기 위해서라도, 그에 앞서 경험이 전제되어 있어야 한다. 전체의 의미는 부분을 통해서 온전히 드러나고, 부분의 의미는 전체 속에서 온전히 드러난다. 경험이 ‘과거’와 ‘현재’ 사이의 대화를 통해 일어난다는 사실이 바로 이와 같은 순환을 일으킨다. 가다머는 ‘해석학적 순환’과 경험의 ‘역사성’ 사이의 관계를 다음과 같이 이야기한다.

해석학적 순환은 주관적인 것도 아니고 객관적인 것도 아니며, 역사적 전통의 운동과 해석자의 정신적 운동이 상호작용을 일으키는 이해의 과정을 가리킨다. 텍스트에 대한 우리의 이해를 이끌어주는 의미에 대한 기대는 주관성의 행위가 아니라 우리 자신과 전통을 결합시켜주는 공통점에 의해 규정된다. 그러한 공통점은 전통에 대한 우리의 관계 속에서 끊임없이 형성되어 간다. 그 공통점은 단지 우리를 미리 제약하는 전제조건이 아니고 우리 자신이 이해의 과정에서 역사적 전통에 참여함으로써 지속적으로 우리 자신을 규정해가는 방식으로 우리 스스로 만들어내는 어떤 것이다. 따라서 이해의 순환구조는 ‘방법론적’ 차원의 문제가 아니라 이해의 존재론적 구조를 가리킨다.(『진리』, 175)

따라서 경험의 모든 과정에는 역사의 강력한 영향력이 작용한다. 우리의 경험은 언제나 새로운 경험 앞에 열려 있기 때문에 역사 속에서 끊임없이

변화할 수밖에 없다. 경험의 운동은 ‘과거’와 ‘현재’의 대화를 바탕으로 일어나며, 우리는 이미 주어진 경험에 근거하여 새롭게 찾아오는 경험을 맞아들여야 한다. 결국 경험이란 ‘영향사(Wirkungsgeschichte)’로서 이해될 수 있다. 즉, 경험은 역사적 과정이며, 이 과정은 ‘과거’가 우리에게 미치는 영향을 토대로 ‘현재’와의 끊임없는 새로운 만남이 이루어질 때 발생한다. 가다머는 우리의 경험에 이와 같은 역사의 힘이 언제나 작용하고 있다는 사실을 제대로 자각하는 ‘영향사적 의식’의 필요하다고 강조한다. “방법론을 신봉하는 나머지 우리 자신의 역사성을 부정할 때조차도 역사는 관찰된다는 사실이야말로 우리 인간의 유한한 의식을 규정하는 역사의 힘이다. 이러한 영향사를 자각할 필요성이 절실한 이유는 학문적 성찰을 위해 필수적인 요구조건이기 때문이다.”(『진리』, 186)

표상주의는 우리 경험의 ‘역사성’을 간과하고 있다는 점에서 결정적인 한계를 지닌다. 표상주의가 전제하는 진술과 사태 사이의 ‘대응’이라는 관계는 비역사적이다. ‘대응’이라는 관계는 어느 한 시점에서 완결될 수 있는 것처럼 이야기되며, 표상주의는 이 대응을 통해 미리 존재하는 세계를 있는 그대로 온전하게 파악될 수 있다고 믿기 때문이다. 하지만 경험의 ‘역사성’은 이와 같은 생각이 대단히 허구적이라는 사실을 지적한다. 우리의 경험이 역사 앞에 열려 있는 한, 경험은 결코 완결될 수가 없다. 세계는 우리에게 끊임없이 다양한 방식으로 출현하므로 우리는 이전 경험을 부정하며 새로운 경험을 향해 지속적으로 나아갈 수밖에 없다. 모든 경험은 유한하지만 바로 이 유한성 때문에 경험의 운동이 생겨난다. 세계를 ‘세계상’의 형태로 만들어 주체가 소유하고자 하는 시도는 경험의 역사성으로 인해 무너진다. 역사 가운데 이루어지는 경험의 과정은 결코 반복되지 않는다.

표상주의의 결과인 ‘독단주의’와 ‘회의주의’ 또한 잘못된 철학적 전제에 근거한 사이비 문제로 드러난다.¹⁸⁾ 두 입장은 모두 주체 앞에 세워진 외부

18) 익명의 심사자 A는 우리가 ‘표상’ 또는 ‘관념’의 체계 밖으로 결코 나갈 수 없다는 헤겔의 ‘절대적 관념론’ 역시 정당화되지 못한 일방적인 주장으로서 ‘독단주의’의 일종이 아닌가에 대해 우려한다. 그러나 헤겔이 제시한 이론적 체계는 표상주의에 대한 비판으로부터 자연스럽게 도출되는 것으로 보인다. 제Ⅱ장에서 다루어진 대로, 표상주의는 (1)표상과 실체가 이분법적으로 분리되어 있다는 전제와 (2)참 또는 진리가 표상

세계를 상정한 뒤, ‘대응’이라는 허구적 관계를 통해 인식의 문제를 해명하고자 하였기 때문에 생겨났다. 그러나 우리는 고정되어 있는 외부세계를 미리부터 상정할 정당한 근거가 없다. 즉, 부단히 움직이는 우리의 경험 너머에 결코 파악될 수 없지만 불변하는 외부세계가 있을 것이라는 생각, 이 외부세계를 파악하는 것이 철학이 수행해야 하는 중요한 작업이라는 생각은 애초부터 건전하지 못한 문제 설정에 의존하고 있다. 우리의 표상행위를 위해 우리 앞에 세워진 고정된 외부세계란 존재하지 않는다. 세계는 우리의 경험이 끊임없이 운동함에 따라 늘 새로운 방식으로 우리에게 나타난다. ‘참’ 혹은 ‘진리’란 이 운동을 통해 대상이 우리에게 다양한 방식으로 출현하는 과정 자체이다. 따라서 경험의 ‘역사성’을 인정할 경우 우리는 ‘독단주의’에도, ‘회의주의’에도 빠질 필요가 없다. 외부세계와의 ‘대응’이라는 전제 자체가 잘못된 것이기 때문에 우리는 ‘독단주의’처럼 이 ‘대응’을 억지로 설명하고자 신적 관점을 취할 필요가 없으며, ‘회의주의’처럼 이 ‘대

과 실제 사이의 대응을 통해 성립한다는 전제로 구성된다. 두 전제를 각각 D와 C라 할 경우, 표상주의란 $D \cdot C$ 로 나타낼 수 있다. 그렇다면 표상주의에 대한 부정은 $\neg(D \cdot C)$ 로서, 결국 전제 D와 C 중 하나 이상이 ‘거짓’이라는 주장이 된다($\neg(D \cdot C) \equiv (\neg D \vee \neg C)$, 드모르간 규칙). 즉, 이러한 입장은 (1’)-D가 ‘참’이라고 주장하거나, (2’)-C가 ‘참’이라고 주장하거나, (3’)-D · -C가 ‘참’이라고 주장해야 하는 것이다. 제Ⅲ장에서 다루어진 대로, 헤겔은 바로 (3’)을 도출하는 과정을 보여주었고 있다. 헤겔은 표상과 실체가 이분법적으로 분리되어 있다는 전제가 경험의 ‘역사성’을 무시한 채 해결 불가능한 ‘사이비 문제’를 만들어낼 뿐이라고 지적하며 (1)을 비판한다($\neg D$). 그는 이 경우 참 또는 진리가 표상과 실제 사이의 대응을 통해 성립한다는 전제 역시 불필요해진다고 지적하며 (2)를 비판한다. 표상과 실체가 이분법적으로 분리되어 있다는 전제는, 참 또는 진리가 표상과 실제 사이의 대응을 통해 성립한다는 전제를 위한 필요조건이기 때문이다. 표상과 실체가 애초부터 이분법적으로 분리되어 있지 않다면, 그 둘을 서로 대응시켜야 할 이유조차 없어지는 것이다($C \supset D, \neg D, \therefore \neg C$, 후건부정법). 결국 표상과 실체는 이분법적으로 분리되어 있지 않을 뿐만 아니라, 참 또는 진리가 표상과 실제 사이의 대응을 통해 성립하지도 않는 것으로 밝혀진다($\neg D, \neg C, \therefore \neg D \cdot \neg C$, 연언화). 논증의 핵심은 헤겔이 표상과 실체가 이분법적으로 분리되어 있다는 전제를 ‘사이비 문제’로서 거부한다는 점에 있다. 비트겐슈타인이 잘못된 전제로부터 출발하는 수많은 철학의 고민을 ‘철학적 질병’이라고 지적하는 것과 마찬가지로, 맥도웰이 소녀의 신호로부터 제기되는 마음과 세계 사이의 접촉에 대한 염려를 ‘철학적 불안’이라고 비판하는 것과 마찬가지로, 헤겔은 칸트의 ‘초월적 관념론’으로부터 성립된 ‘표상’과 ‘실체’, ‘주체’와 ‘객체’, ‘현상계’와 ‘예지계’, ‘자연’과 ‘자유’, ‘사유’와 ‘존재’ 사이의 이분법이 애초부터 허구적이라고 이야기하는 것이다.

응'이 제대로 해명되지 않는다고 하여서 모든 지식을 의심할 필요도 없는 것이다.

V. 나가는 말

‘표상주의’는 주체와 객체를 서로 마주 향해 세워 놓은 뒤 둘 사이의 대응 관계를 통해 ‘참’과 ‘진리’가 성립한다고 주장한다. 그러나 표상주의의 입장은 ‘대응’이라는 관계의 의미를 구체적으로 해명해 내지 못한다는 점에서 문제에 봉착한다. ‘주체’와 ‘객체’, ‘진술’과 ‘사태’, ‘세계상’과 ‘세계’ 사이의 ‘대응’을 이야기하기 위해서는 이 두 대립하는 쌍을 벗어난 신적인 관점이 요구된다. 이러한 관점을 자명하게 전제하게 될 경우에는 ‘독단주의’가 생겨나며, 이러한 관점을 거부하게 될 경우에는 ‘회의주의’가 생겨난다. 어느 쪽을 선택하든지 표상주의는 극단적인 인식론적 입장으로 기울 수밖에 없다. 따라서 ‘대응’은 결코 무비관적으로 수용될 수 있는 관계가 아니다. 표상주의가 ‘대응’의 관계를 전제로 성립되었다는 사실은, 이 입장을 근본적으로 의문스럽게 만든다.

‘변증법’은 표상주의가 자명하게 전제한 주체와 객체 사이의 ‘대응’을 비판한다. 헤겔에 따르면, 우리의 경험은 ‘모순’을 통해 이루어진다. 대상의 의식에 대해 있는 측면인 ‘대타존재’와 그 자체대로 있는 측면인 ‘즉자존재’ 사이에서 발생하는 모순은 끊임없는 부정의 운동을 만들어낸다. 경험은 모순에 직면할 때마다 기존의 단계를 넘어 새로운 단계를 향해 나아간다. 이전의 경험이 모순에 의해 부정되는 가운데 새로운 경험이 이루어지게 되는 것이다. 그러나 이 새로운 경험 또한 언제나 자기 내부에 모순의 가능성을 품고 있을 수밖에 없다. 결국 경험이란 특정한 단계에서 완결될 수 있는 것이 아니라, 계속되는 부정의 과정 자체로서 이해되어야 한다.

‘역사성’은 경험의 이러한 운동에 내포되어 있는 ‘과거’와 ‘현재’ 사이의 대화적 구조이다. 경험은 역사 속에서 언제나 개방되어 있다. 역사가 완결될 수 없는 한, 경험 또한 끊임없이 변화할 수밖에 없다. 모든 경험은 역사

적이라는 점에서 반복불가능하다. 우리의 경험은 이전에 지니고 있는 경험을 바탕으로, 새롭게 등장하는 경험과 만나는 가운데 늘 갱신된다. 경험이란 아무런 전제도 없는 상태에서 출발하여 완결에 이르는 직선적인 과정이 아니라 언제나 ‘해석학적 순환’ 가운데서 이루어지는 것이다. 이 순환 속에 지속적으로 작용하는 역사의 영향력을 파악하는 일은 대단히 중요하다. 우리의 경험이 ‘영향사’의 관점에서 이해될 때에야, 경험을 범칙 속에 제약하여 고정시키고자 하는 시도가 허구적이라는 사실이 드러나기 때문이다.

바로 이 점에서 헤겔의 경험 개념은 표상주의에 대한 강력한 비판으로서 제시된다. 표상주의는 경험의 역사성을 망각하고 있다. ‘대응’에 근거한 ‘참’과 ‘진리’는 역사의 진행과 상관없이 외부세계를 완결된 ‘세계상’ 속에 고정시키고자 하는 시도이다. 그러나 경험이 끊임없는 운동이며, 경험의 과정 속에 대상은 언제나 새로운 모습으로 우리에게 드러난다. 우리는 결코 대상에 대한 완결된 체계를 성립시킬 수가 없다. 모든 경험은 새로운 경험의 등장에 따라 부정될 수 있는 가능성을 안고 있기 때문이다. 표상주의의 결과인 ‘독단주의’와 ‘회의주의’ 역시 잘못된 경험 개념을 전제로 출현한 가상에 불과하다. 경험의 역사성을 인정한다면 두 입장은 모두 애초부터 성립할 수가 없다. ‘대응’이라는 관계 자체가 해소되므로, 이 관계를 독단적으로 수용하거나 회의적으로 거부하는 것이 더 이상 문제가 되지 않는 것이다. 오히려 세계란 우리에게 늘 자신을 새롭게 열어 보이는 공간으로서 주어진다. 진리란 무한히 열어 밝혀지는 세계를 언제나 새롭게 경험해가는 과정 자체이다.

참고문헌

- 가다머, 한스게오르크, 『진리와 방법』(제2권), 임홍배 역, 문학동네, 2013.
- 바이저, 프레더릭, 『헤겔: 그의 철학적 주제들』, 이신철 역, 도서출판 b, 2012.
- 하이데거, 마르틴, 「세계상의 시대」, 『숲길』, 신상희 역, 나남, 2010, 129~180.
- _____, 「헤겔의 경험 개념」, 『숲길』, 신상희 역, 나남, 2010, 181~306.
- _____, 「진리의 본질에 관하여」, 『이정표2』, 이선일 역, 한길사, 2014, 93~122.
- 헤겔, G. W. F., 『믿음과 지식』 황설중 역, 아카넷, 2003.
- _____, 『정신현상학』(제1권), 임석진 역, 한길사, 2011.
- Rajchman, J., “Philosophy in America”, *Post-Analytic Philosophy*, J. Rachman and C. West(ed.), New York, 1985, ix~xxvii.
- Redding, P., *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*, Cambridge, 2007.
- Rockmore, T., *Hegel, Idealism, and Analytic Philosophy*, New Haven, 2005.
- Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, New Jersey, 1980.
- _____, *Truth and Progress*, Cambridge, 1998.
- _____(ed.), “Introduction”, W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge and Massachusetts, 2000, 1~12.
- Sellars, W., *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge and Massachusetts, 2000.
- Strawson, P. F., *The Bounds of Sense*, London and New York, 1995.

ABSTRACT

Representationalism, Dialectic, Historicity
- A critique of the representationalism on the basis of
Hegel's concept of experience -

Youn, You-seok

This study will criticize *representationalism*, which is the dominant epistemological trend in modern philosophy after Descartes, on the basis of Hegel's concept of experience. This study initially investigates the philosophical premises of representationalism and reveals that representationalism has two extreme aspects: *dogmatism* and *skepticism*. It will be explained that representationalism cannot explain the relationship of *correspondence* between subject and object (II). Second, this study discusses the meaning of the *dialectic* in Hegel's philosophy, claiming that the dialectic is the process of the experience of overcoming contradictions constantly with movement generated by negativity. Differences are suggested between Hegel's dialectical understanding of experience and the representational understanding of experience (III). Third, the study deals with the *historicity* of experience and shows that historicity is implied in Hegel's dialectic. It will be argued that attempts at representationalism which overlook or overcome historicity cannot succeed in their goals (IV).

Subject Class: Epistemology, Hermeneutics

Keywords: Representationalism, Dialectic, Historicity, Heidegger, Hegel, Gadamer