

英國經驗論의 存在論의 根據 : 心理哲學의 根本問題에 對한 哲學史的 照明

申 午 鉉
〈慶北大〉

I. 問題와 前題

우리의 論題는 〈心理哲學의 근본문제를 哲學史的인 視角에서 照明하는 試圖의 하나로서 英國의 近世經驗論이 前題하고 있는 存在論의 土台를 露出〉시키는 작업이다. 이러한 課題에 對하여 그 標題 자체만으로 問題의 意味와 성격을 직관적으로 파악하기에는 약간의 어려움이 있을 것으로 예상하여 우리는 우선 간단한 解題작업부터 시작하려 한다. 그리고 우리는 論題의 例外的인 성격으로 말미암아 우리의 論議가 불가피하게 前題로 삼지 않을 수 없게 될 우리 나름의 接近方法에 관해서도 이 豫備的인 緒論에서 개략적으로나마 언급하고자 한다. 이와같이 우리의 문제접근방법이나 철학 연구태도에 관해서 남득할만한 해명을 제시하는 대신에 이를 단순히 하나의 전제의 방식으로 언급하려 하는 것은 이러한 해명 자체가 그것만으로도 하나의 독립된 논제가 되기에 충분하리만큼 본질적이고 포괄적인 문리일 것으로 우리는 판단하기 때문이다.

우리가 여기에서 〈英國經驗論〉이라고 하는 것은 물론 近世哲學史的 〈標準學說〉¹⁾이 관례적으로 제시하고 있는 대로 John Locke 에서 Berkeley 를 거쳐 Hume 에 이르는 철학사조의 基調理論을 의미한다. 근세철학의 基調를 英國經驗論과 大陸合理論으로 兩分・對比시키는 哲學史的 관례에 對하여 部分的인 수정이나 전폭적인 변경을 요구하는 正當한 비판에 對해서²⁾ 유보없

1) 〈標準學說〉('standard theory')이란 Loeb 교수의 용어를 빌려온 것으로서 대부분의 철학사 교과서가 근세철학의 二大潮流를 〈英國經驗論〉對 〈大陸合理論〉으로 對比시키고 있는 慣例를 指示하고 있다. L.E. Loeb, *From Descartes to Hume : Continental Metaphysics and the Development of Modern Philosophy*, (Ithaca and London : Cornell University Press, 1981), pp. 25~32 참조.

2) 이러한 비판들 가운데 최근에 수행된 본격적인 시도로서 우리는 Loeb 의 저서를 들고자 한다. Loeb 앞의 인용한 책 참조.

는 동의를 표하면서도 우리는 여전히 문제의 〈英國經驗論〉이 同質性과 연속성을 내포하고 있다고 믿는다. 영국경험론의 3 대가로 손꼽히는 Locke, Berkeley 및 Hume 은 모두가 철학을 良識(common sense)과 有用性(utilities)에 입각한 實踐知로 이해하고 있으며³⁾ 철학적 탐구에 있어서 言語가 차지하는 비중을 강조하고 있음은⁴⁾ 잘 알려진 사실이다. 그러나 우리가 영국경험론에서 착안하고 있는 根本概念은 “ideas”이다: 〈관념〉은 悟性의 직접적인 대상으로서⁵⁾ 경험의 기본단위이다. 따라서 〈경험〉에 관한 논의는 〈관념〉에 관한 논의로 대체되며 〈경험론〉은 〈관념론〉 또는 〈관념이론〉과 동의어가 된다.⁶⁾ 정도의 차이 또는 표현의 變樣은 있어도 영국경험론자들은 모두가 인간 인식의 범위를 경험에 한정하고 경험을 관념과 동일시하므로서 〈대상의 인식〉을 〈관념의 인식〉으로 환원하고 있다. 이와 같이 대상에 관한 논의를 경험 또는 관념에 관한 논의로 환원하는 입장을 우리는 〈現象論〉(phenomenalism) 또는 〈현상환원론〉(phenomenal reductionism)이나 〈현상론적 환원〉(phenomenalistic reduction)이라 부르코자 한다.⁷⁾ 이리하여 우리는 영국경험론을 현상론으로 규정하는 것으로부터 영국경험론에 대한 비판적 논의를 시작하려는 터이다.

현상론은 존재의 문제를 현상의 문제로 환원하려 한다. 즉 존재를 현상들

-
- 3) Berkeley 는 그의 주저를 「철학은 다름 아닌 지혜와 진리의 탐구」라는 구절로 시작하고 [G. Berkeley, *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*, ed. Colin M. Turbayne (N.Y: The Library of Liberal Arts, 1957), Introduction, § 1 (앞으로 이 책은 *Principles*의 머리글자 P와 分節 일련번호로 인용한다)] 이 책의 해설서 격인 *Three Dialogues* 전편을 통하여 良識과 實踐의 중요성을 강조하고 있다. 그리고 Hume 도 『人間悟性에 關한 研究』에서 「철학적 결성은 공동생활의 반영 이외 별다른 것이 아니며… 결코 공동생활의 한계를 넘어서려 하지 않을 것」이라고 피력한 바 있다. [D. Hume, *An Inquiry concerning Human Understanding*, ed. C. W. Hendel (N. Y: The Library of Library of Arts, 1955), p. 170. (앞으로 이 책은 I 에다 page 번호를 연결하여 인용할 것이다)]. 그리고 Hume 은 Locke 가 Aristotle 이나 Malebranche 와 함께 추상적인 철학을 했기 때문에 세인들로부터 완전히 망각되리라고 했지만 (I. 17) Locke 자신은 그의 주저 『人間悟性論』 [*An Essay concerning Human Understanding*, collated and anotated by A. C. Fraser (N. Y: Dover Publication, 1959) Two volumes (앞으로 이 책은 *Essay*의 첫글자 E에다 volume no. I 또는 II 를, 그 다음에 page no. 를 연결해서 인용한다)]에서 철학적 탐구의 實用性과 상식에 부합된 사고를 크게 강조하고 있다 (E. I. 13, 474 및 E. II. 188 참조).
- 4) E. I. 14, 228, 328, 492 및 E. II. 54, 115, 130, 461~2 : p. 6. 21~25 (Introduction) : I. 91~92 참조.

의 집합으로 환원함으로써 전통적인 존재론이나 형이상학의 근본문제인 〈實體〉(substance)의 문제를 철학적 論議로부터 추방하려 한다. 그러나 실제의 存在論의 身分(ontological status)을 현상의 집합으로 확인한다면(identify) 이 현상들의 존재론적 신분은 어떻게 확인될 수 있겠는가? 바꾸어 말하면 현상이란 무엇이며 현상들은 어떻게 하나의 집합을 형성하는 것인가? 인식주체와 대립하고 있는 대상은 결국 주체의 경험 또는 관념으로 규정될 수밖에 없다 하더라도 이들 경험이나 관념은 더 이상 환원될 수 없는 어떤 존재로 확인·설명되지 않으면 안된다. 왜냐하면 이들 경험이나 관념이 認識主體나 마음에 의해서 受容 또는 産出된 것이라 하더라도 이러한 수용이나 산출 자체가 다름아닌 관념이나 경험일 수 밖에 없을 터이기 때문이다. 즉 心性의 수용이나 산출 행위는 悟性(understanding)의 知覺이든 意志(will)의 욕망(volition)이든, 心理作用(mental operation)에 지나지 않을 것으로 心性論은 궁극적으로 〈마음의 존재〉를 문제삼지 않을 수 없게 된다.

마음의 존재를 문제삼는 철학적 탐구를 우리는 〈心理哲學〉 또는 〈心性哲學〉(philosophy of mind)으로 이해한다. 그렇다면 존재를 경험·관념·지각으로 대체하는 현상론은 그 존재론적 근거가 문제되었을 때, 즉 심리현상의 존재 곧 마음의 존재가 문제로 되었을 때, 필연적으로 心理哲學과 결부되기 마련이라 하겠다. 心理科學 즉 心理學이 마음의 현상을 그 탐구 대상으로 하는데 반하여 心理哲學은 마음의 존재를 다루는 것으로 이해하는 것은 과학과 철학의 개념규정에 類推해서 설명될 수도 있겠다. 즉 일반적인 견해에 의하면 科學을 현상에 대한 領域別 탐구라 한다면 철학은 존재에 대한 統一의인 이해로 규정될 수 있겠고 바로 이러한 규정으로부터 心理哲學과 心理科學의 차이가 논리적으로 연역될 수 있겠기 때문이다. 따라서 우리는 심리철학을 〈마음의 논리〉(logic of mind), 〈論理的·構造的 心理學

- 5) Locke와 Hume의 주저가 모두 인간인식의 基本能力인 오성에 관한 탐구이며 오성의 직접적인 또는 제 1차적인 대상이 개념이다. Berkeley도 Locke의 이러한 규정을 받아들이고 있으며 [Berkeley, *Essays, Principles, Dialogues with Selections from Other Writings*, ed. M. W. Calkins (N. Y.: Charles Scribner's Sons, 1957), pp. 306, 326, 327 참조. 앞으로 이 책은 Selections의 버리클라 S 에다 page no. 를 연결해서 인용할 것이다.] 〈개념〉을 철학적 탐구의 근본 개념으로 삼고 있다.
- 6) 〈관념에 관한 이론〉을 소위 〈관념론〉(idealism)으로부터 구별하는 뜻에서 전자를 〈관념이론〉(theory of ideas), 〈관념논리〉(logic of ideas), 〈관념분석론〉(ideas-analytic)으로 칭할 수 있겠다.
- 7) 현상론은 實證主義의 인식론적 근거를 형성하며 현대의 論理實證主義에 의해서 전폭적으로 수용·계승되어 있다. 현상론의 의미에 관해서는 다음 節에서 보다 더 자세히 논의될 것이다.

또는 〈心性分析論〉(analytic of mind) 등으로 부를 수 있겠다. Hume은 心理作用(operation of mind)에 대한 철학적 탐구를〈心理略圖學〉(mental geography)으로 규정하고⁸⁾ 자신의 주저인『人性論』을〈精密人性解剖學〉(accurate anatomy of human nature)⁹⁾으로 자부한 바 있으며, Kant는 Locke의『人間悟性論』을〈一種의人間悟性生理學〉(eine gewisse Physiologie des menschlichen Verstandes)으로 규정한 바 있다.¹⁰⁾ 그리고 이러한 규정들은 모두가 心理哲學의 이념에 대한 고전적인 이해로 볼 수 있겠다.

Locke의 인간오성론이나 Hume의 인성론이 인간의 마음에 관한 생리학적 해부학적 탐구로 규정될 수 있다 하더라도 그들은 결코 인간 유기체에 대한 객관적인 탐구를 시도한 것이 아니며 다만 경험에 관한 反省的・內觀的 탐구만을 시도했다는 점에서 철학적 탐구, 즉 심리철학에 종사했다고 볼 수 있다.¹¹⁾ 그들은 마음의 職能(faculty) 즉 인식능력의 起源・力量・對象・範圍를 설명하는 인식론에 종사하고 있는 셈이며, 이러한 과제는 Kant에 의해서 재확인되어 있다.¹²⁾ 그러나 Locke, Berkeley 및 Hume은 마음을 신체나 물체로부터 독립된〈私領域〉(private realm) 또는 신비한〈內的空間〉(inner space)이 外界를 反映하는 일종의 거울(mirror)로 파악하고¹³⁾ 외계나 外物의 지각은 이러한 마음이 거울에 투영된 映像을 認知하는 것으로 해석하고 있다는 점에서 현대 심리철학의 근본문제에 接近하고 있다고 볼 수 있다.¹⁴⁾ 心理哲學의 근본문제는 마음의 존재를 해명하는 과제일 것이며

8) I. 22, Hume의 “Mental geography”의 개념은 현대심리철학의 선구자인 Gilbert Ryle이 그의 주저 *The Concept of Mind*에서 심리철학의 과제를 “logical geography of mind”로 규정하고 있는 것과 좋은 대비를 이룬다.

9) David Hume, *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, ed. L. A. Selby-Bigge (Oxford: the Clarendon Press, 1968), p. 263 (앞으로 이책은 “Treatise”의 머리글자 T에다 page번호를 이어서 인용한다.)

10) I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Hamburg: Felix Meiner, 1956), AIX.

11) 예컨대 Locke는 인간오성론의 과제가 마음의 物理的・身體的 측면을 고려의 대상에서 배외한다는 것을 처음부터 분명히 하고 있다. E. I. 26~27 참조.

12) E. I. 9, 26~27, 31; T. XIX, I. 21~22; Kant, K. r. d. r. V. A II, B 23 참조.

13) 물론 Hume은 마음을 텅빈 劇場에 비유하다가 그것도 마음에 들지 않아 心理作用以外 마음 자체란 존재하지 않는다고 주장하고 있지만(T. 253 참조) 그의 心性論을 전체적으로 고찰할때 그도 역시 마음을 일종의 거울로 생각하고 있는 것으로 우리는 해석한다.

14) 이러한 〈鏡鑑比喩〉(mirror-metaphor)나 〈光學的類比〉(ocular metaphor)에 관한 영국경험론자들의 언급에 관해서는 E. I. 8, 25, 486; T. 108, 623, I. 74; S. 367~368 참조.

실증과학과 대결하여 마음의 正體를 해명하는 과제는 자연히 물리적인 狀態・過程・事件・現象에 對比하여 심리적인 狀態・과정・사건・현상을 설명하는 일이 된다. 따라서 심리철학은 정신・심리・의식 현상을 물리・신체 현상과 구별하는 기준을 제시하고 전자의 인식구조가 가지는 특수성을 부각시키는 일을 그 근본과제로 삼는다.

이러한 과제를 해명하는데 노출되는 특이한 문제성이란 마음의 존재는 그 인식과 불가분리의 관계에 있다는 점이다. 현상학이 마음을 분석하는 근본개념으로 확인한 <志向性>(intentionality)의 개념이나 또는 英・美系統의 현대심리철학이 心性을 物性으로부터 구별지우는 기준으로 제시한 <자기인식>(self-knowledge)의 개념은 모두가 마음의 존재와 그 인식사이에 성립되는 특수성을 나타내고 있다. 마음의 지향성은 마음의 작용이 어떤 實體의 機能・屬性・現象에 그치는 것이 아니라 그 작용 자체가 自己關係・自己確認 형식의 存在構造를 이루고 있음을 보여주고 있다. 그리고 자기인식에서는 인식의 주관과 객관이 동일할 뿐만 아니라 대상이 곧 대상의 인식이며 대상의 인식은 언제나 대상의 존재를 동시에 확인한다. 예컨대 고통 중에 있음(being in pain)이 곧 고통(pain)을 인식하고 있음이며 내가 고통을 인식하고 있다면 즉 고통을 느끼고 있다면 나는 당연히 고통을 겪고 있는 것이요 나의 고통은 엄연히 실재한다. 他者認識에서는 찾아 볼 수 없는 자기인식의 이러한 인식상의 特典(epistemic privilege)은 자기인식의 논리적인 <不可誤謬性>(infallibility) 또는 <不可矯正性>(incorrigibility)으로 파악되고 현대심리철학의 열띤 논쟁점이 되고 있다.¹⁵⁾ 그런데 영국경험론은 예외 없이 理性的 활동이 첨가되지 않고 상상력의 조작이 개입되지 않는 直接知覺으로서의 판념, 즉 단순판념이 이러한 자기인식의 특성을 가지고 있다고 주장한다. 즉 단순판념은 현상 자체일 뿐만 아니라 단순판념의 자기인식은 不可誤謬的이라는 것이다.¹⁶⁾

심리철학의 근본문제를 心性의 正體解明에서 확인하고 정체확인 기준을 <存在와 認識의 同一性>으로 파악하는 것은 우리의 과제에 극히 중요한 의미를 갖는다. 왜냐하면 형이하학(실증과학)이나 형이상학과는 달리 자기명증성 즉 절대명증성을 자기 속에 내포하는 인식을 추구하는 것이 철학적 탐

15) 典型的인 事例로는 Kurt Baier, "Smart on Sensation", *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 40 (1962). *The Bobbs-Merrill Reprint in Philosophy*, Phil-13; J. J. C. Smart, "Brain Process and Incorrigibility" 위의 책, Phil-13, pp. 68~70 및 D. M. Armstrong, "Is Introspective Knowledge Incorrigible?", *Philosophical Review* (Oct. 1963) pp. 417~432 등을 참조.

16) E. I. 487, 498, 502, 519, 521, E. II. 185, 186, 197, 305, 327; S. 310; T. 85, 98, 189, 623 등 참조. 이 문제에 관해서는 第Ⅲ節에서 다시 논의 되겠다.

구의 본령이라고 우리는 생각하고 있기 때문이다. 이 점에서 Descartes의出發은 옳았으며 英國經驗論者들도 그의 〈cogito = sum〉을 유보 없이 계승·수용하고 있다. 17) 그들의 근본개념인 경험 = 관념 = 현상은 오직 Descartes적인 cogito의 전제 위에서만 철학적인 의미를 가지는 것이다. 그러나 현상론은 바로 그 〈경험〉이라는 실증주의적인 制約 때문에 觀念類型에 관한 다양한 분석을 cogito와 연결시켜서 수행하지 못했다. 그리하여 이러한 현상론의 制約을 극복하고 Descartes적인 cogito를 현상론적인 관념과의 연관성 속에서 심화·세련시켜려 한 철학적 시도가 Husserl의 現象學이었으리라고 우리는 짐작한다. 또 한편으로 현상론이 안고 있는 논리·개념분석의 측면을 18) 적극적·전문적으로 발전시킨 것이 논리실증주의 이후의 分析哲學이라 하겠다.

이리하여 우리는 현대철학의 양대산맥인 현상학과 분석철학이 맞닿는 구름을 찾아서, 그리고 實體의 明證의 認識일 터인 철학의 본령이 어떤 형태의 心理哲學일 것이라는 假定을 안고 심리철학의 近代의 母胎인 英國經驗論의 존재론적 토대를 철학사적인 시각에서 조명해 보려는 것이다. 우리는 철학의 근본문제를 自己正體解明으로 이해하기 때문에 철학의 이념과 방법론은 동일한 현실의 상이한 측면에 불과하다고 생각하고 있다. 따라서 지금의 우리 과제도 그것이 철학적인 탐구라면 역시 철학의 이념과 방법론을 탐색하는 문제로 다루지 않을 수 없겠다. 또한 우리는 철학이 형이상학존재론·인식론의 대상적 인식체계가 되려는 시도를 결연히 포기하고 〈存在〉와 〈存在의 理解〉가 合致하는 〈存在思惟〉의 地平에 居處해야 한다는 Heidegger의 입장에 동정적이며, 개념의 구조나 논리적 약도를 제시하는 것이 아니라 일정한 〈생활양식〉의 맥락속에서 〈언어게임〉을 보다 더 공정하고 유쾌하게 〈플레이〉하는 삶의 활동에서 철학의 의미를 찾으려는 Wittgenstein의 입장을 지지한다. 이제 우리는 이러한 문제와 전제를 안고 우선 英國經驗論이 어떻게 實體의 존재를 現象의 집합으로 환원시키기를 살피고 그 다음에 이러한 현상론적 환원 후에 남게 되는 존재론적 殘餘物인 관념의 존재를 解剖할 것이다. 끝으로 여기서 회복된 超現象의 存在의 核을 生活世界의 地平으로 확대함으로써 철학이란 무엇이며 또 철학적 탐구는 어떻게 수행될 수 있는가를 암시하는 것으로 우리의 논의를 마무리짓고자 한다.

17) E, II, 197, 305 : P, 139, S, 301~304 : T, 25 참조.

18) 이러한 측면은 Locke—Berkeley—Hume에 있어서 이미 상당한 정도로 논의되고 표출되어 있다. 이를테면 Berkeley의 명제 “esse est percipi”는 그 전형적인 實例가 되겠다.

II. 現象論的 還元

〈현상론〉이란 여러가지 형식으로 표현될 수 있는 견해이다. 왜냐하면 〈현상〉이란 언어나 〈實在〉의 현상일 터이고 이 때 〈실재〉와 〈현상〉은 다양한 의미를 가질 수 있겠기 때문이다. 우선 〈실재〉를 〈실체〉, 〈존재〉, 〈주체〉, 〈객체〉 등으로 표현할 때 현상론은 「실체(존재·주체·객체)는 현상의 집합 이외 아무 것도 아니다」로 표현될 수 있는 견해가 된다. 둘째로 〈현상〉을 〈외관〉(appearance), 〈판념〉, 〈경험〉, 〈감각인상〉, 〈감각소여〉(sense-data) 등으로 표현할 때 현상론은 「실체(존재, 주체, 객체)는 외관(판념·경험·인상·감각된 것)의 集合 이외 별다른 것이 아니다」는 명제로 표현될 수 있다. 게다가 현상의 〈집합〉도 〈다발·묶음〉(bundle), 〈組合〉(assemblage), 〈複合〉(complex), 〈聯合〉(association), 〈한벌〉(series or set), 〈집합〉(collection), 〈構成〉(construction) 등으로 다양하게 표현될 수 있다. 따라서 〈실재〉, 〈현상〉 및 현상들의 〈집합〉에 관한 이들 다양한 표현들의 組合(combination)에 의해서 형성된 다양한 견해들이 모두가 〈현상론〉에 대한 정의로 인정될 수 있겠다.

그러나 현상론에 관한 定義는 위에서 언급한 측면 외에 또하나의 차원을 가지고 있다. 즉 존재의 차원과 구별되는 言語의 차원이다. 어떤 인식 또는 문제의 대상에 관해서 그 實在性(reality)을 논의할 수 있는 동시에 그 대상의 개념 또는 의미를 논의할 수 있겠기 때문이다. 예컨대 「진리란 무엇인가?」하는 문제에서 우리가 알고자 하는 〈진리〉를 진리의 실재성에 관해서 논의할 수 있는 동시에 〈진리〉라는 개념의 의미를 논의할 수도 있다. 전자의 논의방식을 〈존재론적〉이라 한다면 후자의 논의방식을 〈언어적·논리적·개념적〉이라 부를 수 있다. 따라서 언어적·논리적·개념적 현상론은 「실체(존재·주체·객체)에 관한 眞술은 외관(판념·경험·인상·감각소여)에 관한 眞술의 集合(다발·묶음·조합·복합·연합·시리즈·세트·구성) 이외 별다른 것을 의미하지 않는다」로 다양하게 명제화 될 수 있겠다. 물론 경험과 명칭, 실재와 언어 사이에는 우연 이상의 상관성이 있을 것이기에 존재론적 현상론과 언어적 현상론을 절대적으로 분리시키는 일은 현실적으로 불가능할 것 같다. 그것이 실재하는 것으로 가정되는 限 모든 존재는 개념에 의해서 확인되고 동시에 경험에 의해서 개념화되는 순환성을 내포하기 때문이다. 우리가 모든 개념을 내포와 외연에 의해서 이해하고 내포 없는 개념이나 외연없는 개념을 이해하는데 당혹을 느끼는 것도 바로 이러한 순환성 때문이다. 실로 이러한 순환성은 인간의 모든 인식활동(개념·판단·추리)에 개재해 있는 인간인식의 근본조건이며 넘을 수 없는 한계성이

라 하겠다.

이러한 한계성은 영국경험론에서 현저하게 드러나고, 영국경험론을 현상론으로 파악하려는 우리의 시도에 결정적인 타격을 주고 있다. 영국경험론이 경험의 기본단위이자 기초자료를 <판념>으로 이해할 때 즉각적으로 제기될 수 있는 문제는 「어떤 의미에서 판념을 경험이라 할 수 있는가?」 하는 것이다. 만약에 판념이 언어·논리·개념의 영역에 속한다면, 그리고 경험을 판념으로 밖에 표현할 수 없다면, 과연 존재·객관의 세계는 어떤 의미에서 후천적·우연적·역사적·현실적 경험이라 할 수 있겠는가? 바로 여기에 경험을 판념으로 밖에 달리 이해할 수 없었던 영국경험론의 결정적인 한계성과 애매성이 도사리고 있다 하겠다. 따라서 영국경험론을 현상론으로 규정할 때 <실재>와 <현상의 집합> 사이에 성립되는 관계를 어떻게 규정할 것인가 하는 문제가 대두되지 않을 수 없다. 왜냐 하면 <실재>와 <현상> 양자 간의 관계를 정립하기 위해서는 이 양자를 독자적으로 확인해야 할 터인데 우리가 알고 있는 것은 현상 뿐이기 때문이다. 인간의 인식을 실재와 현상 간에 성립되는 관계로 파악할 때 필연적으로 부수되는 이러한 aporia를 Hegel이 잘 지적하고 있지만 이미 그 한 세기 전에 Berkeley나 Hume도 날카롭게 看破하고 있었다. 19)

현상론은 실체·실재·존재·객관을 현상의 집합으로 환원시키는 일종의 환원론(reductionism)임에 틀림없다. 따라서 현상론은 <실재>와 <현상의 집합> 사이의 관계를 <同値>(equivalence), <一致>(agreement or adeguatio), <대응>(correspondence or answering), <변형>(transformation or translation) 또는 <동일>(identity) 등으로 다양하게 표현할 수 있겠다. 그런데 영국경험론과 같은 존재론적 현상론의 경우에는 위에서 언급한대로 <실재>와 <현상집합>의 관계·비교는 결국 현상과 현상과의 관계·비교로 환원될 수 밖에 없는 곳에 그 일차적 어려움이 있다. 그러나 그것이 또한 경험론이기 때문에 경험의 원인을 일종의 經驗外的 존재 즉 客體로 가정하지 않을 수 없는 곳에 더욱 근본적인 어려움이 있다고 하겠다. 그리고 바로 이러한 aporia가 가장 선명하게 노출되는 곳이 <實體>(substance)의 문제에 있다. 결국 영국경험론은 <경험적 인식>이나 <경험>을 <판념>이나 <인상>으로 환원할 때 <實體>의 문제를 어떻게 해석·해명하는가에 따라서 Locke, Berkeley, Hume의 차이로 나타난다. 그러나 <원칙으로 인식불가능한 실재>라는 뜻에서 <실체> 즉 <현상의 背後的 존재>나 <屬性(accidents or properties)의 基體>(substratum or bearer)의 의미로 사용되는 실체에 관해서

19) G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Hamburg: Felix Meiner, 1952), ss. 63~64: P. 86, S. 269, 320: T. 67, 241 참조.

그 실재성을 논의하는 것은 無意味하다는 견해에 대해서는 모두가 일치된 견해를 보이고 있다. 그리고 Berkeley나 Hume의 Locke 비판은 바로 이 점을 간파한데서 기인하는 바 크다.

이제 우리는 Locke에서 시작하여 Berkeley 및 Hume에 이르는 현상론적 환원을 차례로 검토할 단계에 이른 것 같다. Locke는 관념의 최소단위를 單純觀念으로 보고 단순관념을 實在의 정확한 複寫(copy)나 模像(representation)으로 파악하는 데서 시작한다. 따라서 관념의 문제, 즉 어떤 관념이 명석·판명화가 아니면 모호하고 혼란된 것인가? 어떤 관념이 實在인가(real) 아니면 환상적인가(fantastical or chimeral)? 어떤 관념이 실재를 充分하게(adequate) 表象하고 있는가 아니면 다만 부분적으로나 불완전하게(inadequate) 大變하고 있는가? 또는 어떤 관념이 事態와 일치하는가(true) 또는 일치하지 않는가(false)? 하는 등등의 문제는 觀念聯合 즉 複合觀念에서 비로소 발생한다. 복합관념은 그 자체가 이미 하나의 판단을 형성하고 있어서 이를테면 <無言·內密·心內判斷>(tacit or secret or mental proposition)이라 하겠다.²⁰⁾ 그런데 복합관념에는 實體·樣相·關係에 따른 세가지 종류의 관념이 있으나 樣相이나 關係에 관한 복합관념은 人間悟性的 산물이기 때문에 實在과 관념간의 관계는 처음부터 성립되지 않는다. 관념과 관념간의 관계외에 이 관념에 대응하는 아무런 實在도 존재하고 있지 않기 때문이다.

原型(Archetypes : ἀρχέτυπα)과 模型(ectypes : εκτυπα)과의 관계가 實在과 현상과의 관계가 되는 것은 實體에 관한 관념 뿐이다. <實體>를 <形相的 實體>(substantial form)와 <實在的 實體>(substance-as-reality)로 구분할 수 있다면 전자는 이미 앞서 지적한 바와 같이 論議의 대상에서 제외된다. 원칙적으로 不可知的인 基體(substratum)에 관해서 우리는 어떠한 논의도 할 수 없고, 또한 그러한 실체에 관하여 하등의 관념도 가지고 있지 않기 때문이다.²¹⁾ Locke는 實在的 實體에 관한 관념이 두 가지 의미로 쓰일 수 있음을 지적하고 있는데 그 하나는 各種事物(each species of things)의 실질적 본질(real essence)에 언급하는 것으로 가정되어 있고 다른 하나는 실재하는 사물에서 발견된 성질의 관념들을 총합하여 이 사물의 模像(pictures and representations)이 되도록 고안되어 있다(E. 506). 그런데 實體의 실질적인 본질이 알려져 있지 않기 때문에 이 본질에 언급하는 관념에 의해

20) E. I. 514~515 참조.

21) 여기서 말하는 <관념>이란 Locke적인 관념 즉 단순관념의 복합으로서의 복합관념을 의미하기 때문에 상상력에 의한 관념은 제외되어 있음을 유의할 필요가 있다.

서 대변되는 실체의 관념은 실체자체와는 너무나 거리가 멀어서 實體의 模倣이라고 하기조차 어렵다. 이에 비해서 實體 가운데서 共存하는 것으로 발견된 감각적 성질의 모든 관념을 결합하여 實體를 模倣하려는 시도는 일층 더 실체에 유사한 관념을 형성할 수 있다 하겠다. 그렇지만 이 경우에도 총합해서 실체의 관념을 형성한다는 복합관념의 要素觀念(단순관념)은 사물자체에서 발견될 수 있는 모든 성질을 총망라할 수 없다는 뜻에서 이러한 실체관념도 不完全하다고 결론짓지 않을 수 없다(E.I. 509).

이제 Locke의 현상론을 종합하면, 실체 이외의 모든 복합관념은 단순관념의 〈논리적 구성〉으로 완전히 환원된다.²²⁾ 이러한 관념의 原型은 人間的約定(convention)에 의해서 고안된 것에 지나지 않기 때문에 이러한 관념의 眞・僞는 實在에 대한 對應(correspondence)에서가 아니라 관념자체 내의 논리적 일관성(coherence)에서 성립된다.²³⁾ 실체의 관념에 관해서 Locke는 세가지 종류를 구분하고 있다. 성질이나 속성의 基體, 실질적 본질 및 성질의 총화가 그것이다. 첫번째 관념은 모호하고 혼란된 관념이고(E.I. 392~395), 두번째 관념은 實在와 너무나 동떨어진 불완전한 관념이며(E.I. 506~509), 세번째 관념은 실재와 類似하기는 하지만 결코 完決될 수 없는 未決의 관념이다(E.I. 509). Locke가 의도하고 있는 실체관념은 세번째 종류의 것임이 분명하고 이 점에서 우리는 Locke가 적어도 실체의 실재성을 인정하고 있음을 알 수 있다. 그는 자신의 실체설에 대한 사람들의 오해를 못마땅하게 생각하면서 Stillingfleet에 보낸 서신에서 자신이 부정하는 것은 〈실체의 관념〉이지 〈실체의 존재〉가 아니라고 강조한 것은²⁴⁾은 이러한 관점에서 충분히 이해될 수 있겠다. 이러한 실체는 결코 완전하게 관념으로 환원될 수 없고 다만 〈可能的인 관념・경험・현상의 총화〉로 이해될 수 있을 뿐이다.

Berkeley는 Locke의 실체론이 시사하고 있는 〈實體=可能的 관념(지각)

- 22) Bennett는 〈現象論〉의 개념을 요약하여 「객관은 感覺所與(sense-data)의 논리적 구성」(objects are logical constructions of sense-data)으로 정의하고 있는데 그의 'sense-data'를 'ideas'로 대체하면 Locke의 현상론이 된다. J. Bennett, *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes* (Oxford: Clarendon Press, 1971), p. 136~137 참조.
- 23) 이점에서 Locke가 〈대용설〉이나 〈모상설〉(representative theory)이 아니라 〈일관설〉(coherence theory)을 주장하고 있음은 주목할 만한 일이었다.
- 24) E. 393~94, editor's note 참조. 이점에서 실체의 관념은 실체 자체에 무한히 접근해가는 것이며, 이러한 유사성의 높은 확률에서만 관념은 실재의 모상・모사이고 실재는 관념의 원인이라는 Locke의 〈모상설〉이나 〈인과설〉(causal theory)이 확인된다.

의 총화)에 착안하여 <可能的觀念>을 <絕對精神의 知覺이나 觀念>으로 代替함으로써 實體를 知覺이나 觀念으로 완전히 환원해버린다. Locke는 양상이나 관계에 관한 복합관념이 인간정신의 산물이기 때문에 이러한 관념은 인간정신에 外在하는 어떤 原型에 對照할 수 없다고 괴려하였다. 즉 그러한 원형은 처음부터 實在하지 아니하며 바로 이런 뜻에서 양상이나 관계를 실체와는 달리 그 자체의 獨自性を 缺如하고 있는 것으로 규정하는 것이다. 이제 Berkeley는 Locke의 인간정신을 절대정신에 類比하여 모든 實物은 절대정신의 產物이기 때문에 절대정신에 外在하는 하등의 독자성이나 <實體 = 原型>을 가질 수 없다고 주장한다. 즉 「존재는 곧 지각이다」²⁵⁾ 그리고 Locke의 경우에 양상이나 관계에 관한 관념이 자체 내의 일관성에 따라 그 진위가 결정되듯이 Berkeley의 관념은 절대정신의 자비·선의·지혜에 의해서 秩序·規則性·齊一性이 보장되는 것이다. 전자의 경우에 관념의 진리성이 인간의 약속에 의존하듯이 후자의 경우에 관념의 진리성은 절대정신의 善意에 의존하는 만큼 여기서는 별다른 인식론의 문제가 제기되지 않는다.

이상에서 살펴 본 바와 같이 Berkeley의 현상론에는 특이한 점이 있다. 현재의 경험으로 알 수 없는 것이 아니라 원칙으로 알 수 없는 實體를 상정한 다음 그것이 알 수 없다는 점에서 실재하지 않는다고 주장하는 것은 분석적인 명제에 지나지 않는다. 지각할 수 있는 것 만이 있는 것이라고 <있음>이나 <實在>(existence)의 의미를 규정하고 (P.3) 지각할 수 없는 것은 존재하지 않는다고 주장하고 있기 때문이다. 그렇다면 Berkeley 자신이 수차에 걸쳐서 강조하고 있듯이 원칙적으로 不可知的인 <物質的 實體> 또는 <物質>은 <개념상의 모순>(contradiction in terms) 또는 자기모순임에 틀림없다. 「존재는 지각이다」는 명제는 결국 「존재하지 않는 것은 존재하지 않는 것이다」는 同義語反復이 되고 마는 셈이다. 이리하여 「그러므로 感知할 수 있는 성질은 다양한 감지적 성질이나 感知的 性質의 組合 이외 아무 것도 아니다」(S. 228)라는 Berkeley의 현상론적 환원은 사실상 存在로부터 아무 것도 除去하지 않았다는 <非還元의 還元>이라 할 수 밖에 없다. 따라서 그는 感知的 事物은 상식이 주장하는 대로 자연스럽게 實在하는 것이며 (S. 276, 279, 300, 318~19, 340) 「나는 사물을 관념으로 변경시키는 것이 아니라 오히려 관념을 사물로 변경시키는 것이며…… 지각의 직접적인 대상은

25) "Esse is percipi" (p. 3). Berkeley의 주서인 *A Treatise concerning the Principle of Human Knowledge* 및 그 해설서 격인 *Three Dialogues between Hylas and Philonous*는 모두가 이 명제를 해설·해명·증명하는데에 집중되어 있다. 그러나 그는 여러가지로 Locke를 비판하고 있으면서도 자신의 원리가 Locke 實體論의 양이한 변형임을 언급하거나 시사한 적은 한번도 없다.

실재적인 사물 그 자체로 간주한다]고 주장하는 것이다.²⁶⁾

존재를 지각으로 완전히 환원시키는 Berkeley의 현상론은 사실상 素朴한 實在論에 불과한 것이다. 실로 그의 환원은 처음부터 실재하지 않은 물질적 실체 이외 아무것도 현상으로부터 제거하지 않은 채로 남겨 두었다. 그가 말하는 <관념>은 상식적인 의미에서 <사물>(things)을 지시하는 것이며 (P. 38, S. 327) 自然의 世界(rerum natura)는 전과 다름 없이 실재하고 (P.34) 자연의 법칙에는 아무런 변동이 없다(S.301). 그의 환원이야말로 회의론을 종식시키고 건전한 상식 위에 서서 안전하게 진리를 추구할 수 있게 해주는 이를 보면 <장거리 항해로부터 집에 돌아오는 歸鄉> (like coming home from a long voyage) (S. 221)과 같은 것이다. <黃金山>이나 ‘centauer’ 같자 虛構的이고 不可知的인 <실체>(S.293)에 대한 집착으로부터 벗어나자 마다 「현상은 관념 이외 아무것도 아님」²⁷⁾을 발견하게 된다. 그리고 존재가 지각과 동일한 것은 절대정신의 경우일 뿐이고 창조된 정신인 인간의 경우 지각대상인 사물들은 「나의 사고에 의존하지 않고 나의 지각과는 독립된 실재성을 가진다.」²⁸⁾ 따라서 「인간은 관념 간의 연관(connection)을 더 많이 알수록 그만큼 사물들의 본성을 더 잘 안다고 말할 수 있다」(S.320). 이제 Berkeley는 당초의 出發點, 卽 Locke의 실체론에 완전히 복귀해 있음을 볼 수 있다.

마지막으로 우리는 Hume의 현상론적 환원을 점검할 단계에 이르렀다. 논의의 편의상 우리는 위에서 살펴 본 Berkeley 현상론의 결론에서부터 Hume 현상론의 출발점을 찾으려 한다. Berkeley는 Locke의 知覺原因論과 知覺模像說을 <지각>이란 개념 자체의 모순에 의거하고 있다는 논리적 근거에 의해서 부정한다(S.320~321). Hume도 지각 속에 지각되지 않는 객체가 지각과 별개로 존재한다는 것은 논리적 모순이라는 뜻에서 지각이 객체의 모상일 가능성을 부인한다(T.188. 189.) 그리고 그는 지각의 원인이 객체에 있는지 심성에 있는지 아니면 <우리 존재의 창조자>에 있는지는 지각이나 이성에 의해서 알아 낼 방도가 없다는 뜻에서 지각원인설을 부인한다.(T. 84. 632). Berkeley는 제1 성질과 제2 성질의 질적인 차이를 부정하고 모든 성질이 지각이라고 주장한다(P.

26) S. 318 이에 대해서 Bennett는 「그러나 그는 관념을 사물화하는 것이 아니라 오히려 사물을 관념화하고 있다」고 비판하고 있다. Bennett 앞에 인용한 책 p. 85.

27) “The *phenomena* are nothing else but *ideas*” (S. 336. 강조는 원문대로임). 29. p. 48, S. 276, 279, 300, 318, 324 참조.

28) P. 48. S. 276, 279, 300, 318, 324 참조.

9~14, S.247). Hume도 「外的이거나 內的이거나 모든 인상은 동일한 지반 위에서 있기 때문에」(T.190) 제 1 성질을 제 2 성질로부터 구별지우려는 것은 편견에 소치라고 주장한다(T.192). Berkeley가 존재와 동일시되는 지각이 직접적인 지각임을 수없이 되풀이 강조하듯이 Hume도 인상을 지각과 동일시하고 Locke가 인상과 관념을 동일시하고 있음을 비판했으며, 인상으로서의 지각은 최초의 직접적 지각임을 역설한다(I. 30~31. note 1 T.190.634). Berkeley가 「존재는 지각이다」는 명제를 정당화하기 위해서 “existence”라는 개념분석에 의존하듯이 Hume도 ‘existence’라는 개념 자체가 모든 관념 속에 내포되어 있음을 분석해 보임으로써 존재가 지각임을 논증한다(T.20. 66. 67. 89. 94). Berkeley가 자연질서를 神의 섭리에 맡기듯이 Hume도 자연질서와 관념체계의 일관성 사이에 성립되는 對應關係를 〈豫定調和〉에 돌린다(I. 67~68).

이와같이 Hume의 현상론적환원은 神의 존재를 전제로 하지 않는다는 점을 제외하고는 Berkeley의 현상론과 근본적으로 다르지 않는 것처럼 보인다. 그러나 바로 그 때문에 Hume의 현상론은 Berkeley의 현상론과 다르지 않을 수 없게 된다. Berkeley의 경우에는 〈관념〉과 〈관념의 지각〉 사이에 절대정신이 개재하여 양자간의 관계를 중재하지만 〈절대정신〉을 지각의 체계 속에 수용할 수 없었던 Hume의 경우에는 실재하는 것은 객체의 환원인 지각 뿐이다. 이리하여 지각을 하나의 관례로서 설명할 수 있기 위해서 Hume이 고안해 낸 개념들이 〈印像〉(impressions)과 〈관념〉(ideas)의 구분이다. Berkeley의 지각은 이제 인상(지각)과 관념으로 분리되고, Locke의 단순관념과 사물간의 관계는 Hume에게 있어서는 인상과 관념의 관계로 축소되어 완전히 〈마음〉속으로 내재화함으로써 (T.194) Locke의 실체는 남김없이 현상으로 환원된다. 즉 〈객체=현상=지각〉안에 일종의 인식관계, 즉 주·객 관계가 성립되는 셈이다. 그리하여 주관일 관념은 대상일 인상을 模寫(copy)하고 再現(represent)하며 29) 인상과 관념 사이에는 마치 마음의 자기대화(monologue)와도 같은 밀접하고 내면적인 관계가 성립된다(T.98). 따라서 우리에게 알려지는 것은 이와같은 인상·관념의 관계뿐이며 이러한 관계에 이성(reason) 30)이나 상상(imagination)이 첨가되어 하나의 〈체계〉(sys-

29) T. 19, 96, 98, 113 참조. 우리가 여기서 ‘represent’를 〈再現〉으로 번역하는 것은 ‘represent’가 ‘present’(現身)를 〈다시 나타나게 한다〉는 뜻으로 해석하기 때문이다.

30) 〈이성〉이란 물론 추리작용을 뜻하는 것이며 추리의 산물은 論證知(demonstrative knowledge)가 된다. Hume은 知覺의 直觀과 理性的 論證을 제외한 모든 관념을 상상력의 산물로 보고 거기에는 다만 蓋然性(probability)만을 인정한다.

tems)를 구성하는바 이러한 체계를 일러 우리는 <현실>(realities)이라 부른다(T.108. 120. 234. 261. 634). Berkeley는 객관이 인간정신과는 독립된 실재성임을 인정한다 비하여 인간지각 외의 어떠한 현실성도(基體로서의 실체는 물론) 부정하는 것이 Hume의 회의론이다.

III. 存在論的 残余

이상에서 논의된 바와 같이 Locke는 外物의 實在性을 처음부터 온건하게 是認하고, Berkeley는 오직 不可知의 추상적 존재인 物質的 實體만을 부정했을 뿐 자연계의 實物이 實在함을 의심치 않았다. 그리고 이들은 인간오성의 회의를 궁극적으로 절대정신에 위탁함으로써 회의주의와 형이상학으로부터 자유롭게 하고자 시도한다. 事實世界의 가장 근본적·포괄적인 관계인 因果關係마저 觀念聯想으로 환원했던 Hume도 궁극적으로는 예정조화에 의존하면서 인간의 無知를 고백한다. 이와같이 知覺의 대상에 관한 실재성에 대해서는 다같이 인간의 無知를 고백하면서도 지각 자체의 확실성에 대해서는 거의 절대적인 확신을 보이고 있다. 우리는 바로 이점에서 영국경험론의 현상론적 성격을 확인하는 것이며 이제 이러한 현상론적 환원이 산출한 인간지식의 최후보루이며 확실성의 궁극적 基點이 되고 있는 지각 자체의 존재론적 성격 내지 구조를 해명할 단계에 이르러 있다. 즉 인식 또는 지각의 대상을 지각이나 관념으로 환원했을 때 이러한 지각이나 관념의 확실성은 어디서부터 오는 것이며 이러한 지각이나 관념을 최종적으로 확인하는 主體는 어떠한 존재인가? 하는 문제 앞에 우리는 서 있다.

Locke의 경우에 지각의 직접적인 대상은 단순관념이다. 지각의 시작은 관념을 갖기 시작하는 것과 동일하고 「관념을 갖는 것과 지각은 동일하다」(E. I. 127). 그렇다면 「언제 인간은 어떤 관념을 갖기 시작하는가? 그가 최초로 어떤 감각을 갖는 때부터이다」(E.I. 141). 그리고 감각에 의한 관념 또는 감각의 관념을 생산하는 힘(power)을 外物의 性質(qualities)이라 부른다(E. I. 169). 이러한 단순관념은 對象(object) 자체가 現身하는 대로이기 때문에 明析·判明하며(E. II. 487), 「現實的 存在와 事物의 實在 또는 관념의 原型과 一致한다는 뜻에서 實在의인 관념이다」(E. I. 496). 나아가서 이러한 관념은 저들 원형을 고스란히 再現하고 있는 점에서 充分하며(adequate)(E. I. 501~2), 實物인 원형에 一致·對應한다는 점에서 眞實한(true) 관념이다.(E. I. 519).³¹⁾ 이러한 관념은 마치 白紙에 그려진 그림이나(E. I. 20) 밀랍(wax)에 날인된 紋章(seal)과 같이³²⁾ 外物이 마음에 投影하는 <이미지>(image)이다. 그러나 外物의 模寫나 模像이 그대로 관념일 수는 없겠고 外

物에 內在해 있는 不可解한 힘에 의해 마음속에서 산출된 것이 관념일 수 밖에 없겠다. Locke는 마치 唯獨 단순관념의 경우에만 마음은 束手無策으로 外物의 印像을 外物이 現身하는 그대로 再現할 수 밖에 없는 것처럼 이야기 하지만(E. I. 498) 관념형성에 있어서 마음의 完전한 受動性이란 믿기 어려운 일이었다. 그리고 도대체 오성의 활동이란 것이 어떤 성질의 것이며, 이 모든 활동에 필연적으로 隨伴한다는 意識(E. I. 138. 448~449)이란 또 어떤 존재인가?

Berkeley도 Locke와 같은 비유를 사용하여 <실물이 감각에 날인한다> (imprint)든가 <外物은 밀랍같은 마음에 印像을 捺印하는 紋章이다>는 표현을 사용한다(S. 325~6). 이하하여 實物(thing or object)은 「여러 감각에 의해서 지각된 감각인상이나 관념의 뭉치(congeries) 이외 아무 것도 아닌 것」(S. 324)으로 규정된다. 따라서 「실재로 지각된 관념에 관해서는 錯誤란 존재할 수 없다. …착오는 직접적인 現在の 지각에서 생기는 것이 아니라 (왜냐하면 <지각에 있어서의 착오>란 명백한 자기모순이기에) 직접적으로 지각된 것과 결부되어 있는 것으로 이해된 관념에 관해서 내리는 잘못된 판단에서 비롯된다」(S. 310)고 Berkeley는 결론짓고 있다.

Hume의 경우 인상은 우리 靈魂에 등장하는 최초의 지각이며 이러한 지각은 일종의 原初의 感情(original sentiment or feeling)과 같은 것이어서 (I. 28. 74) 이러한 인상에 대한 착오를 논의한다는 것은 마치 <고통>(pain)이라는 느낌의 錯誤如否를 논의하는 것만큼이나 무의미한 일이다. 그리고 이러한 지각 이외 아무 것도 우리 마음 속에는 존재하지 않는다(T. 190). 즉 지각의 대상은 오직 인상일 뿐이다. 모든 관념은 인상의 模寫이며 따라서 모든 관념은 인상 이외 다른 어떤 것도 지각의 대상으로 삼을 수 없다(T. 67). 「마음의 모든 행동과 감각은 의식에 의해서 우리에게 알려져 있기 때문에 이들은 必然的으로 각자의 實相대로 나타나지 않을 수 없으며 자신의 現相이 곧 자신의 實相일 수 밖에 없다. 마음속에 등장하는 것은 무엇이나 事實上(in reality) 하나의 지각이기 때문에 그 어느 것도 느낌(feeling)에 대해서 지각과는 달리 나타날 수 없다. 왜냐하면 이는 곧 가장 친근하게 의식하고

31) Locke는 명제만이 眞·僞일 수 있음을 지적한 다음 관념과 관념간의 관계성립이 아니라 하나의 관념일 뿐인 단순관념의 경우에도 그 관념이 實物에 對應·一致하는가 어떤가에 따라서 하나의 관념을 두고도 그 진·위를 문제삼을 수 있다고 주장한다. E. I. 514~16, 228, 230, 244 참조.

32) E. I. 487 참조. Locke가 觀念受容能力으로서의 마음을 밀랍에 비유한 이 구절은 Platon이 *Theaetetus*篇(191c~195a)에서 같은 사정을 묘사한 비유와 아주 유사하다.

있는 곳에도 착오가 일어날 수 있다”는 것을 가정하는 오류를 범하기 때문이다」(T.190, cf. I. 76).

이와 같이 영국경험론자들은 관념과 지각 사이에 某種의 自己告示的인(self-intimating) 특수관계가 성립되어 있는 것으로 파악하고 있다. Berkeley의 경우에는 常識이 實物이라고 부르는 것을 관념으로 파악함으로써 실물의 지각을 관념의 지각으로 환원하였으니 지각의 主體와 대상 사이에 성립되는 관계는 自己關係나 다름없게 된다. Hume은 실물의 세계를 처음부터 不可知的인 것으로 지각의 대상으로부터 除外하고 인상의 지각만을 문제삼으니 지각의 주체와 대상은 동일하게 된다. Locke는 지각의 原因과 原型이 지각하는 독립된 실물에 있는 것으로 想定하면서도 결국 지각의 대상은 실물의 <이미지>일 수 밖에 없다고 주장함으로써 마치 이 <이미지>를 判讀하는 또 하나의 인식능력이 있는 것처럼 가정하고 있다. 이와 같이 지각의 대상을 마음에 反映된 映像으로, 그리고 지각의 주관을 일종의 <마음의 눈> (Inner Eye)으로 상정하는 인식론의 類型을 Rorty는 <反映說> (Mirror-theory)이라 부르고 있다.³³⁾ 인식능력, 특히 지각의 수용능력인 <마음>이 <거울>이라 할 수 있다면 마음에 반영된 영상을 착오없이 直覺적으로 解讀하는 마음의 눈은 무엇이며 또 누구인가? 특히 Berkeley와 Hume은 <知覺의 誤謬>가 있을 수 없는 일이며 마치 개념상의 모순인 것처럼 주장한다(S. 310 : T.188). 더욱이나 Hume은 印像으로서의 지각이 일종의 느낌(felt, feeling, original sentiment)이기 때문에 <느낌>은 동시에 <느낌의 지각>과 <느낌의 實在性>을 논리적으로 含意(implicitly)하고 있는 만큼 느낌에 있어서의 오류란 개념상의 모순 또는 言語規則(language game)의 위반인 것으로 이해하고 있다. Locke가 「悟性内部의 관념이 감각과 內包・外延上 完全히 一致한다」³⁴⁾고 주장한 것은 그대로 Berkeley와 Hume에게도 적용될 수 있다. 즉 지각은 감각과 完全히 범위가 같기 때문에(coeval) 감각되지 않는 것을 지각하거나 감각된 것을 지각하지 못하거나 하는 일은 있을 수 없다는 것이다. 이와같은 주장은 현대심리철학에서 중요한 문제로 거론되고 있는 “privacy argument”와 그 脈絡을 같이 한다. 즉 인간오성은 자신의 내용물・상태・과정에 관해서 認識上的 特典(epistemic privilege or privileged access)을 가진다는 것이다. 인간이 자기 자신의 心理 狀態・事件・過程에 대해서 착오를 범한다거나 스스로 의심

33) Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: University Press, 1979), pp. 108, 143, 158~59 참조. 이 책은 철학의 이념과 방법론의 문제를 철학사적관점에서 조명한 주목할만한 저서로 생각된다.

34) “Ideas in the understanding are coeval with sensation” E. I. 141. 강조는 원문대로 임.

을 제기한다고 말하든지 또는 타인이 나의 심리상태에 대한 나 자신의 인식을 교정할 수 있다고 말하는 것은 <무의미하다>(does not make any sense)는 견해를 “infallibility-indubitability-incorrigibility thesis”라 부른다. 그렇다면 이와같은 논리적 주장의 근거는 무엇인가? 錯誤如眞을 經驗적으로 검토하기 이전에 이러한 문제제기 자체가 先天的으로(a priori) 잘못되어 있다는 것은 무슨 뜻인가?

“Inner Eye doctrine”과 “pravity-argument”의 전지에서 우리가 제기한 두 가지 질문에 접근해 보자. 우선 저 <마음의 눈>이란 무엇 또는 누구인가? 우리는 그것을 <自己>(self, person, cogito)로 확인하고자 한다. Locke는 <자기동일성>(personal identity)을 논의하는 章에서 우리의 모든 精神・心理・意識의 作用・活動・狀態・過程에 필연적으로 수반되는 自己意識을 <自己存在>(self) 또는 <人格>(person)으로 파악한다(E.I. 448~449). 「우리는 생각하는 어떤 존재(something)를 우리 안에 가지고 있다는 사실, 그리고 이 존재가 어떤 종류(kind)인지는 알 수 없다고 할 수 밖에 없다 하더라도 그것이 무엇인가에 관한 어떠한 의심도 오히려 그 존재의 확실성을 확인해주는 결과가 된다는 사실에는 의심할 여지가 없다」(E.I. 197). 따라서 우리 자신의 존재보다 더 明證的인 것은 아무 것도 없으며 우리 자신의 존재에 관한 우리의 인식은 「어떠한 증명도 필요로 하지도 않고 또 증명할 수도 없는」<직관적인 인식>(intuitive knowledge)이며 <착오가 있을 수 없는 지각>(infallible perception)이다(E.I. 304~305). Berkeley도 自己存在의 인식이 직접적이거나 직관적임을 강조하고 관념은 그 존재가 지각되는 데에서 성립되는 것과는 대조적으로 자기존재는 지각하고 사고하는 데에서 성립된다고 주장하고 있다(P. 139, S. 301~304). <자기>존재를 부정하거나(T.251~263)에 관해서 회의적이었던(T. 633~636) Hume도 「우리는 우리의 관념에 일종의 反省을 가지고 隨伴한다」³⁵⁾고 실토하지 않을 수 없었다. 모든 知覺活動에 反省의으로 同時隨伴하는 자, 그리고 마음의 모든 활동을 如實하게 認知하는 意識(T. 190)은 바로 自己存在가 아니고 다른 그 무엇이겠는가? 이러한 자기존재야말로 현상론적 환원 후에 남게 되는 最後殘餘이며 모든 존재론의 출발점이라 하겠다.

Locke의 cogito는 Descartes의 cogito와 다르지 않고, Berkeley의 自己存在는 Locke나 Descartes의 思考存在(res cogitans)와 다르지 않다. 이들은 모두가 자기존재의 本質을 思考活動으로 규정하였고, 사고활동과 동일한 사고의 존재는 사고활동 이외 아무 것도 자기의 존재 속에 내포하고 있지 않다. 따라서 사고하는 존재는 존재와 이 존재의 인식이 동일하기 때문에 이 존재

35) “We accompany our ideas with a kind of reflexion”. T. 25.

의 자기인식에 대한 확실성을 묻는 것은 무의미한 질문이 된다. 존재 자체가 사고인 존재의 인식은 사고하는 존재의 思考對象인 사물존재, 즉 客觀世界(objective realm, *rerum natura*)의 인식과는 논리적인 차원을 달리한다. Sartre의 표현을 빌리면 이렇듯 사고하는 존재는 전적으로 存在의 次元에 속하기 때문에 認識의 次元과는 근본적으로 다르다. 그리고 Heidegger의 표현을 빌리면 現存在(Dasein)로서의 人間存在는 그 자체가 存在理解(Seinsverstehen)라는 점에서 <存在者로서의 存在者>(das Seiende als das Seiende)와는 <存在論的 差異>(ontologische Differenz)를 가진다. Berkeley가 精神을 관념과 對比시키면서 양자 간의 本質的 異質性을 강조하는 것은(S. 261, 269, 301, 305, 325~26, P. 95~96) 바로 이러한 존재론적 차이를 지적하는 것이다. 실로 이들 양자를 같은 차원에서 고려하는 것은 Ryle의 이른바 <범주착오>(category mistake)라 하겠다.

現代心理哲學이 <누구나 自身の 現前하는 心理的 狀態・事件에 관해서 착오를 범할 수 없다>거나 <다른 사람이 나의 심리상태・사건에 관한 나의 地 各을 矯正할 수 없다>는 것은 事實上的 불가능성을 말하는 것이 아니라 논리적인 불가능성을 의미한다고 한다. 즉 <착오>나 <교정>이라는 개념은 자기인식의 경우에 적용될 수 없다는 것이다. 그리고 지금까지 우리가 살펴본 바와 같이 영국경험론자들이 <지각의 오류>가 자기 모순이라고 규정하는 것도 현대심리철학의 “privacy argument”와 같은 차원의 논리에 속한다고 할 수 있겠다. 더 나아가 Descartes적인 cogito의 확실성이 어떤 종류의 확실성인가에 관해서 많은 논의가 현재까지 진행되고 있음도 周知되어 있는 사실이라 하겠다.³⁶⁾ 우리는 물론 이러한 解釋들에 동정적인 입장을 취하지만 지금까지 논의해 온 것을 토대로하여 우리나라의 해석을 시도하고 있는 터이다. cogito의 확실성이나 Locke-Berkeley-Hume 式의 지각이 갖는 절대확실성은 特殊한 認識能力에 의한 확실성인 것도 아니요 그렇다고 해서 단순히 “language-game”에 의한 約定上的 또는 概念的・論理的인 확실성인 것

36) 대표적인 것으로는 G. E. Moore “Certainty”, G. E. Moore, *Philosophical Papers* (London: George Allen & Unwin, 1959), pp. 227~251; A. J. Ayer, *The Problems of Knowledge* (N. Y.: St. Martains Prees, 1956), ch. 2, iii, pp. 45~54; B. Williams, “The Certainty of the Cogito”, *Cahiers de Royaumont, Philosophie*, No IV: *La philosophie Analytique* (Paris: Les Editions de Minuit, 1962) pp. 40~57; Jaakko Hintikka, “Cogito, ergo Sum: Inference or Performance?”, *The Philosophical Review* vol. LXXI, No. 1 (Jan. 1962), pp. 3~32 등을 들 수 있겠다. 이들 논문들은 모두 W. Doney, ed. *Descartes: A Collection of Critical Essays* (Garden city N. Y.: Doubleday & Co., 1967)에 轉載되어 있다.

도 아니다. 오히려 인식의 영역과는 별개의 영역 또는 인식이나 명증성의 개념이 비로소 의미를 갖도록 해주는 존재의 영역에 대해서는 처음부터 확실성이나 명증성 또는 객관적 기준이라는 개념을 적용할 수 없다는 뜻에서 자기인식이나 단순판념의 지각이 절대확실성·절대명증성을 가진다고 말할 수 있다는 것이 우리의 주장이다. cogito 나 단순판념 또는 直接知覺은 사교·판념·지각 자체가 이미 존재임에도 불구하고 이를 客體化·對象化하여 인식의 문제로 轉落시킨 다음 이러한 假想的 대상의 인식에 대해서 확실성이나 명증성을 거론하는 것은 <존재의 세계>와 <인식의 세계>라는 相異한 차원의 세계를 동일한 인식세계의 논리로 파악하려는 하나의 <엄청난 범주착오>라 하겠다. 존재의 세계는 자기관계·자기인식·자기명증성의 방식으로만 문제될 수 있기 때문에 <절대>라는 수식어를 붙일 수 있으며 또한 바로 이런 뜻에서 인식론의 존재론적 토대가 될 수 있는 것이다.

IV. 生活世界와 哲學

이상에서 우리는 영국경험론을 현상론적 인식론이라는 관점에서 그 존재론적 토대를 검토했다. 實體를 現象으로 환원하는 과정에서 등장하는 많은 어려운 문제들을 자세하게 검토하지 않은 채로 다만 관념이나 경험과 동일할 바 현상에 환원되는 과정만을 추적했을 뿐이다. 왜냐하면 우리의 문제는 현상론적 환원과정에 있지 않고 환원의 결과를 근본적으로 재조명하는데 着眼되어 있기 때문이다. 즉 우리는 영국경험론의 결론에서부터 우리의 논의를 시작하려는 것이었다. 따라서 현상론의 존재론적 기초를 분석하려는 우리의 시도는 결국 인식론의 토대에 접근하여 인식능력의 존재, 즉 마음의 존재를 묻는 물음이 되는 셈이다. 영국경험론을 전승 발전시킨 현대철학이 인식론의 圖式을 벗어나지 못한채 인식론과 심리철학으로 分化되고 있는 문제점을 영국경험론의 토대에서부터 해명함으로써 哲學의 理念과 方法論에 대한 某種의 示唆을 探索한 우리의 試圖는 불가피하게 哲學史的 照明的 성격의 띠지 않을 수 없었다.

영국경험론은 인간의 모든 인식과 판념의 의미를 경험으로부터 찾으려한다는 점에서 현실적인 토대 위에서 있다고 볼 수 있다. 그러나 주관과 객관이라는 分析的인 圖式을 存在의 秩序 또는 認識의 構造로 固定시킴으로써 概念과 實在을 혼동했고 결국 경험과 판념을 분리시키는 결과를 초래했다. 영국경험론은 실재가 경험의 형식으로만 우리에게 알려지고 실재의 인식은 인식능력에 相對的임을 존재와 인식관계의 기본원리로 파악하면서도 정작 인식주관 즉 마음의 존재에 관해서는 <경험적> 또는 <實驗的>이라 할 하등의

분석·해명도 제시하지 못하고 있다. 이리하여 영국경험론은 <심리철학이 없는 인식론> 또는 <인식의 형이상학>이나 <형이상학적 인식론>이 될 수밖에 없었다. Locke는 人間悟性的의 科學을 自然學(φυσική) (또는 自然哲學), 實踐學(πρακτική) (또는 倫理學) 및 記號學(σημειωτική) (또는 論理學)으로 구분하고 있다. 記號學은 自然學과 實踐學이 사용하는 自然的 기호(판념)와 約定的 기호(言語)의 본성을 탐구하고 이를 명석·판명하도록 분류·정리하는 일에 종사한다(E. II. 460~463). 방대한 『인간오성론』의 結句에서 천명한 논리학의 이러한 定義는 그 序頭에서 밝힌 자신의 과업 즉 학문의 整地作業의 개념(E. I. 14)과 일치한다.³⁷⁾ 즉 Locke의 悟性論은 Locke의 이른바 <새로운 논리학>에 속하며 현대식으로 표현하여 인식논리학이라 하겠다. Hume은 그의 이른바 <人性論>을 論理學, 倫理學, 評論(criticism) 및 政治學으로 분류하면서 논리학을 「추리능력의 원리와 운용 및 판념의 본성을 설명하는 것을 목적으로 한다」(T. xix)고 규정하고 있다. 따라서 Hume도 오성론을 인식논리학으로 파악하고 있음에 틀림없다. 영국경험론은 그 最上의 形態에 있어서 인식론이었던 것이 분명하다.

우리는 현상론적 환원이 최종적으로 확보한 절대확실한 自己明證的 土台가 경험·판념·지각이며 이들의 확실성·자명성·절대성이 다름아닌 自己存在임을 논증하였다. 그리고 이러한 자기존재의 절대확실성·절대명증성은 대상이나 인식의 확실성과는 본질적인 차원을 달리하는 존재의 자기확실성·자기명증성으로 이해하였다. 實在에 대한 對象의 理解는 그것이 바로 대상적이라는 데서 상대적인 확실성이나 명증성을 가질 수 있을 뿐인데 反하여 主·客未分의 自己存在는 그 존재 자체가 존재의 현장에서 존재와 동시에 존재를 이해하고 있다는 점에서 절대적이다. 따라서 절대적인 자기존재의 자기이해는 대상인식과는 달리 절대확실성과 절대명증성을 가진다고 규정할 수 있다. 형이상학이 되어서는 안되고 그렇다고 형이하학이 될 수도 없는 철학이 하나의 학문으로 존재한다면 철학적 인식은 假說과 實證을 필요로 하지도 않고 또 가설이나 실증을 필요로 할 수도 없는(E. I. 305) 자기명증적인 직관이 아닐 수 없겠다. 이러한 인식은 <실증적>이라는 의미에서 <경험적>일 수 없다는 뜻에서 <先驗的 認識>(transzendente Erkenntnis)³⁸⁾이라

37) 哲學의 課業을 餘他 學問 整地作業으로 規定하는 이러한 Locke의 哲學概念(The underlabourer conception of philosophy)에 관한 탁월한 비판으로는 Peter Winch, *The Idea of Social Science and Its Relation to Philosophy* (London: Routledge & Kegan Paul; New York: Humanities Press, 1958) pp. 3~7 참조.

38) M. Heidegger, *Sein und Zeit* (Tubingen: Max Niemeyer, 1963), S. 38.

부를 수도 있겠다.

만약 철학적 인식이 <자기존재 = 자기인식>의 절대적인 확실성을 추구하는 선형적 인식이어야 한다면, 普遍性을 생명으로 하는 학문으로서의 철학은 포기되지 않을 수 없지 않겠는가? 마치 경험을 관념으로 환원하지 않을 수 없었던 영국경험론이 自家撞着(self-defeating)으로 귀착될 수 밖에 없었듯이 자기명증성을 主體性의 진리나 <선형성의 진리>(veritas transcendentalis)에서 찾을 수 밖에 없는 선형적 인식도 자가당착적일 수 밖에 없지 않겠는가? 그러나 이러한 질문은 여전히 주관과 객관을 분리한 다음에 주관의 인식이 어떻게 객관성을 가지는가를 묻는 전통적인 인식론의 테두리 안에서 제기된 질문이다. 현상을 넘어서 있는 存在, 超現象的인 現實性(trans-phenomenal reality)은 在來의 인식론이 상정하는 것처럼 처음부터 객관세계로부터 독립된 私領域으로 파악될 필요가 없다. 인간은 처음부터 세계안에 세계와 함께 있는 것이며 인간의 마음은 처음부터 세계와 대화하는 世界理解 이의 별다른 존재자가 아니다. 세계와 함께 水平的・垂直的 관계속에 존재하는 인간은 社會・歷史的 존재이며 사회・역사의 실재성은 인간과 자연과의 관계에서 이루어지는 意味聯關性 以外 별다른 것일 수 없다. Locke의 말대로 「마음이 省察하는 事物은 아무것도 그 자체를 悟性에 現身(present)하지 않고 오직 그 記號(sign)나 表象(representation)만이 우리에게 나타나기 때문에」(E. II. 461) 철학적 인식도 언어를 통한 인식일 수 밖에 없겠다. 그러나 그럼에도 불구하고, 그리고 바로 그 때문에 철학적 탐구는 언어를 통한 概念化 作業이 삶의 現場과 일치하도록 즉 <존재>와 <존재의 이해>가 동일하게 되는 자기명증성의 地平에 도달하도록 부단히 自己의 言語使用을 삶의 현장에서 닦아 나아가지 않을 수 없다. 그리고 이러한 탐구활동을 우리는 自己超越이나 實存으로 파악하고자 한다.