『현대유럽철학연구』 제54집, pp.01~37.
(舊 한국하이데거학회/한국해석학회 통합 학회지)
DOI

선입견과 편견*

: 유교문화의 철학적 해석학 I.

이경배(전주대)

【한글요약】

이 논문은 계몽이성으로부터 칸트 초월철학을 지나 피히테 절대자아의 철학에 이르기까지 서양 사상사에 내재한 편견의 역사를 고찰하고, 그 후 낭만주의와 해석학을 통한 선입견의 복권을 논의한다. 우리 모두를 진리로 이끌고 선의 척도를 제시하며 아름다움을 판단하는 이성적 존재에 대한 근대적 확신은 근대의 기만이자 편견이라는 사실을 오늘날 우리는 우리가 해소하여 할 문제들에 직면하여 확실하게 인지하고 있다. 이런 근대적 편견에 대한 철학적 반성의 결과가 해석학적 이해의 선구조에 대한 인정이다. 따라서 모든 이해는 선구조로서 전통의 전승과정에서 사건발생하며, 모든 전통은 이해의 전승과정에서 인정된다. 이런 점에서 유교문화전통은 이해를 촉발하는 조건이지만, 현재의 우리에게 인정받아야 하는 의미지평이다. 우리역사에 유교문화는 근대화와 더불어 단절을 경험하였으며, 독재 권력의 정치적 도구로 사용되기도 하였지만, 여전히 일상에 작동하고 있는 문화정신이었다. 따라서 유교문화의 과거성인 단절과 도구화에 대한 반성 없이 모두가 양반이 되는 미래의 '군자의 나라'도 모든 것이 조화로운 정신 상태에 도달하는 '대동 사회'도 지나치게 낙관적이며 유토피아적인 이상일 것이다. 왜냐하면 해석학적 이해의 근본틀은 말해진 과거의 의미사실을 향한 이해하고자 하는 현재 의미지평의 끝없는 질문이

* 이 논문은 2018년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2018S1A6A3A01045347)
이 논문은 2019년 6월 1일 "편견과 차별: 성찰과 극복을 위한 융합연구"라는 주제로 개최된 "한국융합문화학회" 하계 전국학술대회에서 발표한 논문의 논지를 수정/확장하였음.

며, 이 현재의 질문이 내포하고 있는 의미지평이 우리에게 알려주는 한발 더 내딛는 미래이기 때문이다.

【주제어】 철학적 해석학, 유교문화, 선입견, 전통, 주체(역사, 문화, 정치의)

1. 머리말

문명은 자신과는 낯선 모든 것을 '야만'의 테두리에 넣어 범주화하고, 야만을 제거하여 문명을 주변부로 확장하는 것이 자신의 신성한 의무라 간주했다. 문명은 이성, 합리성 혹은 민주주의라는 이름으로 자신이 지닌 모든 폭력적 수단을 동원하여 야만으로부터 자신의 보존과 야만의 소멸을 통해 야만에 대한 지배를 기도하는 야만적 폭력의 아이러니를 정당화한다. 그러나 고대 그리스 사회에서 야만(Barbar)은 그리스 영토로 교역을 하러 온 이방인들의 언어를 이해할 수 없었던 그리스인들이 이방인의 언어가 자신들의 귀에 '바바(bar-bar)'로 들린 데서 기인한 말이다. 그러니까 야만성은 문명의 테두리와 야만의 테두리로 구분된 정치 문화적 권력지배의 지형도에서 탄생한 인간학적이며 민속학적인 개념이 아니라, 오히려 대화의 부재와 소통에 참여하고자 하는 대화 참여자의 진진성의 결여에서 비롯된 오해의 언어다. 대화를 거부하고 문명이라는 이름으로 야만을 폭력적으로 지배하고자 하는 집단은 공통어를 찾고자 하는 참여자의 진정성 보다는 나의 언어만을 고집하는 독단적 편견에 사로잡혀 있는 독백의 고독자다. 이 고독자의 시선에서 다른 입장은 모두 오류이거나 거짓일 뿐이다. 마치 칼리프(Kalif)가 코란이 세계의 유일한 진리라고 한다면, 코란과 다른 말을 하는 책은 거짓을 말하는 책일 것이므로, 이 책을 태워 없애는 것이 당연하며, 혹은 코란이외의 책이 진리를 말하고 있다고 하더라도, 코란의 진리와 동일한 진리를 반복

하고 있을 것이므로 이 책 또한 쓸모없는 책이어서 태워 없애는 것이 정당하다고 생각한 것처럼, 언어 독점자는 배제의 원리에 사로잡혀 있는 독단적 편견 자체다.

신의 이름으로 폭력을 정당화한 종교적 편견은 계몽의 시대 근대에는 주체의 자기 확증성에 위에 구축된 인간학적 편견으로 가면을 바꿔 쓴다. 근대인에게 자신의 시대는 우선 "탄생의 시대 그리고 새로운 시대로의 이행의 시대"[1]다. 다시 말해서 그들이 정의한 자신들의 시대는 이전의 모든 낡은 것과의 결별, 전통의 과감한 전복 및 구시대의 모든 제도나 체제와의 혁명적 단절을 선언한 '새로운 시대'다. 구시대를 전복하기 위해 투쟁하는 근대인은 자신만의 '새로운 시대'를 준비하기 위한 계몽의 과제를 짊어진다. 근대인의 계몽 과제는 한편으로 주관적 자기계몽으로 교양인으로서 이론적 지식과 실천적 도덕체계를 수용하고 이해하며, 다른 한편으로 이렇게 형성된 자기계몽의 토대 위에서 자신에 대해 존재하는 자연, 신, 인간을 이성의 눈으로 투명하게 설명하는 것이다. 자기 안에 잠들어 있는 이성을 눈뜨게 하여 이 이성의 눈으로 자신과 함께 존재하는 타인과 합리적 공동체를 결성하며, 자신의 이익에 합당하도록 자연을 설명하고, 효율적으로 이용하면서, 절대자인 신의 합당한 이름을 부를 줄 아는 인간이 새로운 시대의 인간이다. 이렇게 근대인은 스스로를 실체적 주체로[2] 주체화한다. 실체적 주체의 주체화는 자신의 영토를 경계 짓는 구

---

1) G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. Hans-Friedrich Wessels u. Heinrich Clairmont, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1988, S. 9.

2) 주체(Subjekt)의 어원은 본래 그리스어 hypokeimenon, 즉 '근거에 놓여있는 것' 이라는 의미다. 이 말이 라틴어로 substantia로 다시 근대에 subiectum, 독일어 Subjekt로 옮겨졌다. 그리스어의 'hypokeimenon 근거에 놓여있음' 은 아리스토텔레스가 시간적 운동 속에 생성 소멸하는 자연적 존재자의 변화 중에서도 변화하지 않으며, 변화의 근거에 놓여있는 존재자를 표현하기 위해 사용한 개념이다. 그러나 근대 주체개념에는 '근거에 놓여있음' 이란 본래 의미는 사라지고 대상에 대한 객관적 판단자라는 인식론적 의미만이 남았다. Hans-Georg Gadamer, "Begriffsgeschichte als Philosophie," in: *Hermeneutik II, Gesammelte Werke 2*, Tübingen: Mohr Siebeck 1993, S. 83 이하 참조.

획 행위이며, 낯섦을 경계 밖으로 끊임없이 배제하는 통치행위다. 영토의 경계 내에서 주체는 스스로를 계획하고 기획하며 구성하는 실체이며, 이를 토대로 세계에 질서를 부여하고, 범주화하여 제도와 체제를 마련하는 지배자다.

계몽주의 시대의 벽두에 서 있는 철학자는 베이컨과 데카르트다. 그러나 근대를 주체의 시대라고 했을 때, 베이컨은 근대를 준비한 철학자이고, 데카르트는 근대를 시작한 철학자라고 불러야 할 것이다. 왜냐하면 두 철학자 모두 진리를 더 이상의 근거를 물을 수 없는 확고한 토대로서 '아르키메스의 기점'[3]위에 구성하려고 하지만, 베이컨은 모든 '우상'으로부터의 탈피를 위한 인간 지성의 새롭고 올바른 지도를 자기 철학의 목적이라고 주장하는데 반해, 데카르트는 회의의 방법을 통해 도달한 진리의 '확고부동한 토대'를 '코기토'에서 발견하기 때문이다. 베이컨이 기계론의 지도를 따라 인도한 지성의 마지막 지점, 즉 "정신의 작업 전체를 새롭게 시작"[4]해야 하는 장소를 "빈서판(tabla rassa)"이라고 하고, 데카르트가 의심할 수 있는 모든 것을 의심하고도 남는 더 이상 의심할 수 없는 하나의 토대를 "사유물(res cogitans)"[5]이라고 부르면서, 최종 근거위에 자신들의 철학체계를 구축하였다고 하더라도, 인간이성의 이론적 시야에서는 논리적으로 증명되지도 설명되지도 않는 하나의 실체는 남는다. 스스로 이성적 존재라고 정의하는 주체는 자연과 다른 존재자들을 자신의 대상으로 삼을 수 있지만, 절대자인 신만은 자신의 논리적 대상으로 포섭할 수 없다. 왜냐하면 신은 이성의 논리적 사유 구조틀에 가둘 수 없는 초월자이기 때문이다. 오히려 주체는 모든 사태를 명료하게 설명하고, 증명하는 이론적 존재자이기 보다 이미 자신의

---

3) 르네 데카르트, 『성찰. 자연의 빛에 의한 진리탐구. 프로그램에 대한 주석』, 이현복 옮김, 문예출판사 2006, 42 참조.
4) 프랜시스 베이컨, 『신기관. 자연의 해석과 인간의 자연 지배에 관한 잠언』, 진석용 옮김, 한길사 2005, 34.
5) 르네 데카르트, 『성찰』, 46.

역사적 시대맥락 안에 던져져 있는 '세계내존재'다. 따라서 세계를 이해하려고 시도하자마자 주체는 자신의 능력으로는 통제할 수 없는 이해상황 속에 놓인다. 보다 더 정확하게는 해석학적 이해상황이 이해하는 주체를 제약한다.

우리말의 편견, 선입견, 선판단(προκριμα, praeiudicium, préjugé, prejudice, Vorurteil)에 해당하는 알파벳 언어권의 단어들은 전부 '미리' 혹은 '앞서'의 접두어를 가지고 있는 언어다. 따라서 객관적 판단만이 진리라고 주장하는 근대적 진리개념에서 보자면, 편견이든 선입견이든 혹은 선판단이든 판단의 객관성을 보증하지 못한다는 점에서는 동일하다. 그러나 우리말 의미에서 '편견'은 성적 편견, 인종적 편견, 사회문화적 편견, 이데올로기적 편견 등 오직 편향되고 공정하지 않은 입장을 의미하는 부정적 의미층위만을 형성하고 있다. 이런 편견의 부정적 의미지평에 대립하여 가다머는 계몽주의의 선입견을 "선입견 일반에 대한 선입견"[6]이라고 하여 선입견 개념을 가치 중립화하려 시도한다. 때문에 해석학적 이해의 선이해 구조로서 선입견을 곧 바로 편견이라고 이해하려는 시도는 적어도 하이데거와 가다머의 철학적 해석학에는 적합하지 않다. 또한 독일어 선입견 Vor-urteil을 직역하여 선판단이라고 이해하려는 기도도 가다머에게는 적합하지 않다. 가다머의 관점에서 '선입견'은 참일 수도 거짓일 수도 있는 판단으로 여전히 부정적 함의를 담지하고 있기 때문이다. '선판단'은 선입견의 이런 부정적 함의를 지나치게 희석하고 있다고 할 수 있다.

이런 개념적 차이로부터 필자는 우선 '편견의 근대 철학적 뿌리'를[7] 근대 주체철학에서 찾는다. 베이컨과 데카르트로부터 시

---

6) H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, in: *Hermeneutik I, Gesammelte Werke 1*, Tübingen: Mohr Siebeck 1990, S. 275.

7) 계몽주의 철학 이상의 "편견 일반의 편견"에 대한 비판은 애덤 샌델, 『편견이란 무엇인가』, 이재석 옮김, 서울: 와이즈베리, 2015, 47~110 참조; 이희용, 「편견에 대한 해석학적 성찰」, 『현대유럽철학연구』 제52집, 2019, 161~171 참조.

작한 계몽이상은 칸트를 지나 피히테의 '절대자아'의 철학체계에서 완성되었다. 그리고 이들 철학을 관통하고 있는 하나의 철학적 이념은 이성적 존재로서 인간주체다. 합리적이며 논리적인 이성적 존재 앞에 선 이성의 타자는 모두 벌거벗은 대상적 사물일 뿐이다. 따라서 이성의 눈에 명료하게 밝혀지지 않는 미지의 은폐된 세계는 신화 혹은 마술의 공간에나 남아있는 허구일 뿐이다. 그러나 모든 존재자를 증명하는 이성적 존재라고 하더라도 인간인 한, 유한자일 뿐이다. 인간은 잠시 이성의 권능에 취해 스스로 신적 초월자가 될 수 있을 것으로 착각했겠지만, 오히려 이것은 이성의 기만일 뿐이다. 유한자인 인간은 이성으로는 해명할 수 없는 '선사유불가능한 존재'와 끝없이 대면하고 있는 존재자다. 이렇게 대면하는 '선사유불가능한 존재'가 하이데거에게서는 해석학적 이해의 실존적 보편성으로 나타나며, 가다머에게는 정신사 일반의 해석학적 사태로 등장한다. 따라서 해석학적 이해가 이해상황에 귀속되어 발생하는 한, 이해는 역사맥락적 선입견에 의존할 수밖에 없다. 즉, 철학적 해석학에서 선입견은 이해의 가능지평을 여는 은폐된 기대지평이다. 마지막으로 해석학적 선이해 구조로부터 '전통과 권위'의 해석학적 복권을 토대로 전통으로서 유교문화의 철학적 해석학을 위한 시론적 성격의 논의공간을 모색해보고자 한다. 유교문화는 단순한 정치적 수사나 공허한 상징기호로 우리 앞에 놓여있는 것이 아니라, 끝없이 현재적 의미지평으로 소환되어 재해석되는 역사적 의미지평이다. 이런 점에서 서양 근대의 사상적 대안으로 우리시대에 소환된 유교문화의 의미를 진단해보고자 한다.

2. 편견의 근대 철학적 뿌리

근대의 이상은 의심할 수 있는 모든 것을 의심함으로써 진리획득에 장애물로 작용하는 선입견을 제거하여 진리의 최종 근거를 마련하는 것이다. 이런 진리획득의 이상적 과정을 주도하는 근본

요소가 주체의 이성성이다. 이성적 존재로서 주체가 구성하는 진리는 객관적이며, 중립적이고, 비당파적이며, 보편타당하고 그리고 반복 가능해야 한다. 즉, 실험과 관찰을 기획하고 주도하는 이성에게 진리는 동일조건아래서는 동일한 결과가 반복적으로 산출되기 때문에 언제나 보편타당하며, 어느 한쪽의 이론이나 전통 혹은 권위에 기대어 편파적 판단하지 않기 때문에 중립적이며 객관적이다. 이런 근대적 학문이상은 진리라는 이름으로 모든 존재자를 지속적으로 평균화하고 균등화한다. 이런 평균화와 균등화의 진리개념아래 우연성, 특수성, 고유성은 자리를 상실한다.

그럼에도 불구하고 근대는 주체의 시대이며, 근대인으로 이해된 주체는 이성과 합리성을 평균적 본성으로 가지고 있는 존재자일 뿐만 아니라, 이 이성과 합리성이라는 균등한 본질로 하여 자신이외의 다른 존재자들과는 달리 탁월하며 존엄한 존재로 스스로를 존중한다. 다른 존재자들과는 달리 자신이 존엄한 존재라는 사실을 천명하기 때문에, 주체는 동시에 다른 존재들에 대한 지배권과 통치권을 공표한다. 또한 이성적 존재로서 주체가 스스로에게 부여한 이런 존엄성은 자기 이외의 다른 어떤 것, 전통, 권위, 국가, 체제 등에 의해서도 침해되거나 손상될 수 없는 절대적 권리다. 진리의 최종 판단자이며, 존재자들 중에 가장 존엄한 존재자인 근대적 주체개념은 한편으로는 베이컨과 데카르트의 계몽이념을 통해 진리의 정초자로서 등장하여, 다른 한편으로 칸트의 자율적 주체를 지나 피히테의 '절대자아'에서 완성된다. 전자가 신의 통치시대로부터 벗어나 진리 자체인 '자연의 빛'을 인간이성에서 찾아서 주체의 확실성을 규명하던 시대라면, 후자는 주체가 실제로 역사무대에 등장한 1789년 역사적 사건에 대한 철학적 응답이다.

기계주의적 방법론의 도움을 빌어 인간지성 전체의 새로운 시작을 철학적으로 기획한 베이컨은 자신의 철학적 구상을 구체화하기 위해 『신기관(Novum Organum)』을 집필하였다. "신기관"이라는 제목이 이미 밝히고 있듯이 이 책에서 베이컨의 목적은

아리스토텔레스 논리학 비판이며, 또한 이 비생산적이고 공허한 추상일 뿐인 논리학에서 벗어나 삶에 실질적인 도움을 줄 수 있는 새로운 논리학 체계를 구축하는 것이다. 왜냐하면 베이컨이 보기에 구시대의 논리학은 이미 "그릇된 사설에 오염"되어 "허망한 '우상'"만을 따르고 있어서 새로운 시대가 요구하는 문제의 "사태를 해결할 능력을 완전히 상실"하였기[8] 때문이다. 지성을 인도할 도구로서 새로운 논리학의 핵심과제는 우선 "우상과 그릇된 관념들"[9]에 사로잡혀 있는 지성을 편견과 우상으로부터 보호하여, 학문이상을 실현하기 위한 최초 출발점으로서 '빈서판'으로 지성을 이끌어 가는 것이다. 베이컨이 말하는 지성을 혼미한 상태에 빠뜨린 제거되어야 할 우상에는 네 가지가 있다. 첫째 '종족의 우상(Idola Tribus)'으로 인간종족이기 때문에 가질 수밖에 없는 우상이다. 둘째 '동굴의 우상(Idola Specus)'으로 동굴에 '자연의 빛'이 완전히 미치지 못해 어두운 곳이 존재하듯이 개인의 교육, 환경, 경향성과 이에 따라 발생하는 특정한 권위로부터의 영향에 의해 형성되는 "선입관이나 편견에 사로잡힌 상태"를 말한다. 셋째 '시장의 우상(Idola Fori)'으로 "인간 상호간의 교류와 접촉"으로부터 생기는 우상이다. 여기서 베이컨은 언어가 만들어내는 선입견의 폐해를 지적한다. 이런 베이컨의 언어관은 플라톤의 『크라튈로스』 이후 서양 사상을 지배하고 있던 주된 언어 철학경향이다. 고대로부터 서양의 진리관은 '사물과 지성의 일치'이었기 때문에, 사물과 지성사이의 무매개적 조우가 진리획득의 유일한 통로였다. 이렇게 보았을 때 사물과 지성 사이에 매개자로 관여하는 언어는 진리로의 길을 가로막고 있는 장애물로 제거되어야만 하는 도구일 뿐이다. 따라서 베이컨에게 "언어는 여전히 지성에 폭력을 가하고, 모든 것을 혼란 속으로 몰아넣고, 인간으로 하여금 공허한 논쟁이나 일삼게 하고, 수많은 오류를 범하게 한다."[10] 넷째 '극장의 우상(Idola Theatri)'으로 "철학의 다양한 학

8) 프랜시스 베이컨, 『신기관』, 34.
9) 프랜시스 베이컨, 『신기관』, 48.

설과 그릇된 증명방법"[11]으로 인해 생기는 우상이다. 이 네 가지 우상은 지성을 오류에 빠뜨려 독단론적 편견에 사로잡히게 하기 때문에, 베이컨은 "참된 귀납법"[12]의 개념과 공리를 도구로 우상들을 인간지성의 전체영역에서 완전히 추방하여 지성을 그 어떤 입장, 전통, 권위에도 의존하지 않는 완전하게 텅 빈 공허, 무(Nichts)의 상태로 만들고자 한다. 지성의 이런 완전한 무가 지성이 자신의 새로운 건축물을 구축할 토대다.

베이컨이 지성체계를 새로이 구축함으로써 근대의 주체를 준비하였다면, 동시대의 데카르트는 주체의 자기 명증성을 증명함으로써 근대 주체의 시작을 알렸다. 계몽주의의 시대에 데카르트는 베이컨의 철학기획과 동일하게 우선 의심할 수 있는 모든 것을 의심하여 "이 모든 것을 철저하게 전복시켜 최초의 토대에서부터 다시 새로 시작"[13]하고자 한다. 이 새로운 시작의 기점으로서 '최초 토대'로의 길이 데카르트에게는 방법적 회의의 길이며, 이런 방법론의 과제는 "이성을 잘 인도"하여 진리탐구를 위한 학문적 토대를[14] 마련하는 것이다. 때문에 데카르트는 제1원리로서의 학문적 토대에 도달하기 위한 이성지도의 규칙을 "명증적으로 참이라고 인식한 것 외에는 그 어떤 것도 참된 것으로 받아들이지 말 것, 즉 속단과 편견(la prévention)을 신중히 피하고, 조금도 의심의 여지가 없을 정도로 명석 판명하게 내 정신에 나타나는 것 외에는 그 어떤 것에 대해서도 판단을 내리지 말 것"[15]이라고 정의한다. 즉, 이성의 엄밀한 지도원칙을 마련한 후에 데카르트는 이성을 기만하는 선입견이나 편견을 의심의 대상으로 삼아 제거

---

10) 프랜시스 베이컨, 『신기관』, 51.
11) 프랜시스 베이컨, 『신기관』, 51.
12) 프랜시스 베이컨, 『신기관』, 49.
13) 르네 데카르트, 『성찰』, 34.
14) 르네 데카르트, 『방법서설. 정신지도를 위한 규칙들』, 이현복 옮김, 서울: 문예출판사, 2006, 143 참조. 본래 방법서설의 원제목은 "이성을 잘 인도하고, 학문에 있어 진리를 탐구하기 위한 방법서설" 이었다.
15) 르네 데카르트, 『성찰』, 168.

하고 철학이란 학문의 제1원리의 필연성을 논증하는 것을 자신의 철학과제로 삼았다. 왜냐하면 이렇게 제1원리로서 철학의 "확고한 원리를 설정"[16]하고나서 이성은 "속단과 편견"에 사로잡힌 독단론 체계에서 벗어나 더 이상 의심할 수 없는 하나의 토대위에 자신만의 학문체계를 구축하고, 이런 이성의 시선으로 제1원리로서 철학이외의 모든 학문들에게 합당한 자리와 역할을 부여할 것이기 때문이다. 데카르트가 자신이 마련한 이성 지도의 원칙을 따라 도달한 확고부동한 철학의 제1원리는 "나는 생각한다. 그러므로 나는 존재한다"[17]라고 하는 자기 확실성의 근본명제다.

그러나 데카르트가 회의의 방법을 통해 종국에 발견한 철학의 제1원리, 다시 말해서 모든 학문들의 근본명제인 "나는 생각한다. 그러므로 나는 존재한다"는 그 자체로 근대 주체철학의 근본문제를 안고 있다. 우선 이 명제를 논리적 증명관계로 파악하면, 선행명제 '나는 생각한다'가 결과로서 '나는 존재한다'는 명제의 원인으로 자리하고 있음을 알 수 있다. 이런 논리적 관계를 데카르트는 명증적으로 밝히고 있다. "여기서 나는 발견한다. 사유가 바로 그것이다. 이것만이 나와 분리될 수 없다. 나는 있다. 나는 현존한다. 이것은 확실하다. 그러나 얼마동안? 내가 사유하는 동안이다. 왜냐하면 내가 사유하기를 멈추자마자 존재하는 것도 멈출 수 있기 때문이다."[18] 데카르트는 이 확증적 명제를 통해 나의 존재사실보다 나의 사유본질이 존재론적 우위를 차지하고 있다는 사실을 증명한다. 이 경우 곧 바로 제기되는 문제는 다음과 같다. 존재하지 않는 '나'가 어떻게 사유할 수 있는가? 다시 말해서 내가 존재하지 않음에도 불구하고 나는 '나'를 의식할 수 있는가? 이 문제에 대해 우리는 의심의 여지없이 존재하지 않는 '나'는 사유할 수 없으며, 또한 '나'를 의식할 수도 없다고 말해야 한다. 때문에 데카르트는 '사유하는 나'와 '존재하는 나' 사이의 관계를 논리

16) 르네 데카르트, 『성찰』, 172.
17) 르네 데카르트, 『성찰』, 186.
18) 르네 데카르트, 『성찰』, 46.

적 증명관계가 아니라 존재론적 직관의 관계로 이해해 달라고 요청한다. 유한자로서 '나'가 자신의 존재를 발견하는 것은 대전제로부터 결론으로의 논증적 추리과정이 아니라, 자신이 처해 있는 존재상황에 대한 직접적인 직관으로부터 가능하다.[19] 그러나 '나'의 존재사실의 존재론적 상황으로부터 '나'의 직접적 발견을 주장했을 때, 두 가지 문제가 발생할 수 있다. 하나는 학문적 진리의 보증자이자 심판자가 사유하는 '나'가 아니라, 결국 신이라는 점이다. 다른 하나는 데카르트 스스로 사유하는 '나'를 '사유물'이라고 정의한 사실에 모순된다고 할 수 있다. 첫 번째 문제는 데카르트가 선입견과 편견을 회의의 방법을 통해 제거하고 더 이상 의심할 수 없는 확고부동한 토대인 제1원리로서 '코기토'위에 학문체계를 구축하려 했음에도 불구하고, 만약 이 사유하는 '나'가 역사적이며 시간적인 존재상황에 따라 변형될 수 있다고 한다면, 이제 '코기토'는 학문적 진리의 최종 판단자로서 권좌를 신에게 다시 양도해야 한다. 두 번째는 데카르트가 인식론적 차원에서 '나'를 "사유하는 것"이라고 정의하고 있다는 사실이다. '사유물'인 인식 활동하는 나는 나 자신을 포함하여 나 이외의 모든 존재자를 자신의 인식대상으로 삼는 주체다. 따라서 데카르트의 사유하는 '나'는 무엇이 학문적 인식대상인지 혹은 아닌지를 그리고 무엇이 진리인지 혹은 오류인지를 최종 판단하는 심판자다. 즉, 데카르트의 이성적 주체는 모든 존재자들을 자신의 시야 안에 범주화하는 주재자이며, 자신의 시야 밖에 무질서한 혼돈을 미신과 신화의 세계로 추방하는 형이상학적 실체다.

전통, 권위, 관습, 제도, 체제라고 불리던 편견을 제거한 텅 빈 대지위에 진리만을 언표하는 학문체계를 건설하고자 한 데카르트와 베이컨의 계몽이상과 달리 칸트와 피히테에게 편견이나 선입견의 제거보다 더 중요한 과제는 1789년 실제 역사적 사건과 더불어 역사무대에 등장한 주체를 철학적으로 정의하는 일이다. 칸

19) 이 논쟁에 대하여 이근세, 「데카르트와 코기토 논쟁」, 『철학논총』 제85집, 새한철학회, 2016, 297~319 참조.

트에게 이성적 주체는 "스스로 사유하기"[20]의 자발적 존재로서 자신의 범주적 사유체계와 행위규범을 자기 자신으로부터 마련하는 자율적 자기의식이다. 따라서 스스로 사유하는 능력을 아직 충분히 발휘하지 못하는 "미성년 상태는 자신의 오성을 다른 것의 인도 없이는 자신을 위해 사용하지 못하는 무능력이다."[21] 따라서 칸트가 파악한 근대인은 자발적으로 사유하는 자유의 이성적 주체이거나 혹은 스스로 사유할 능력을 상실하여 자신이외의 다른 요소들, 예를 들어 전통, 권위, "인간의 마음에 충분히 영향을 미치는"[22] 수사적 기예에 기대어 자신의 사유능력을 사용하는 미성년의 노예화된 개인으로 구분된다. 스스로 사유하는 이성의 자율성만이 이성의 타자로의 끊임없는 경향성으로부터 주체를 훈육하여 절대적 자유의 왕국으로 이끌어 간다. 만약 이성이 스스로 사유하기를 포기하고 이성의 타자가 인도하는 필연의 왕국으로 걸음을 옮긴다면, 이성은 스스로를 노예화하는 자기혐오에 빠져들 것이다.[23] 이 때문에 칸트는 스스로 사유하는 이성의 자율성에 대한 "계몽의 표어"를 강조한다. "너 자신의 오성(Verstand)을 너를 위해 사용할 용기를 가져라(Sapere aude)!"[24] 이 표어를 공표할 당시의 칸트에게 이성적 주체의 사유 자발성은 마치 자신의 두 다리로 대지 박차고 스스로 일어서 자신의 길을 걸어가는 것과 같이 당연한 일이었다. 그러므로 칸트는 스스로 사유

---

20) I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, in: *Kritik der Urteilskraft und Schriften zur Naturphilosophie, Immanuel Kant Werke in Sechs Bänden*, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983, A 157~158, B 159~160.

21) I. Kant, "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?", in: *Schriften zur Anthropologiem Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, Immanuel Kant Werke in Sechs Bänden*, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983, A 481.

22) I Kant, *Kritik der Urteilskraft*, A 214~215, B 217~218.

23) 이성의 노예화에 대해서 플라톤, 『파이돈』, 박종현 옮김, 서광사, 2003, 89d 참조

24) I. Kant, "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?", A 481.

하는 이성능력을 포기하고 이성의 타자에게 자신을 내맡기는 타율성의 존재로 머물러있고자 하는 노예의식을 스스로 일어서 자신의 길을 걸어갈 용기조차 없는 비겁자나 게으른 자라고 비난한다.

스스로 사유하는 이성의 자발적 행위를 칸트는 "초월적 통각(Apperzeption)", 즉 "나는 사유한다"로 표현한다. 나의 사유인 '초월적 통각'은 이제 말 그대로 표상(perceptio)과 표상을 결합하여 종합하는 결합자다.[25] 즉, 초월적 통각은 주어의 표상과 술어의 표상을 종합하여 하나로 통일하는 '계사(Kopula)'다. 칸트 이전의 판단명제가 실체로서 주어의 외연에 포섭되는 술어나 주어가 자신의 속성들로서 술어를 이끌어가는 범주적 정렬로 이해되었다면, 칸트에게 판단명제는 주어와 술어의 결합을 주도하는 관계사인 '통각'의 자발적 행위로 파악된다. 다시 말해서 아리스토텔레스 이후 형식논리학에서는 판단을 요구하는 진술명제에 주어부와 술어부를 결합하는 관계사인 계사가 분명히 존재하고 있었음에도 불구하고, 이 논리학은 주어부와 술어부의 직접적인 등치관계, 동일성에만 주목하여 계사를 판단명제의 주변부로 방치하여 두었다. 이에 반해 칸트는 사유 활동 자체인 판단의 진술명제가 주어와 술어를 매개하는 계사의 결합 활동으로 이루어져있다는 사실에 주목한다. 간단히 말해 칸트에게는 판단명제의 계사가 사유, 초월적 통각이다. 따라서 칸트는 이렇게 말한다. "직관의 모든 다양한 것들은 나는 사유한다라는 것과 필연적 관계를 지니며, 〔…〕. 그러나 이러한 표상은 자발성의 작용이며, 즉 표상은 감성에 해당하는 것으로 간주될 수 없다. 나는 이러한 표상을 경험적인 것과 구별하기 위해 순수 통각이라 부른다. 혹은 근원적 통각이라 한다. 왜냐하면 이 표상이 그와 같은 자기의식이기 때문이다. 즉, 자기의식은 〔…〕 모든 의식에서 동일한 것이기 때문

25) I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in: *Immanuel Kant Werke in Sechs Bänden,* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998, B. 130~131 참조.

에, 그 어떤 다른 것에 의해서 이끌어 질 수 없는 것이다."[26] 초월적 통각이 "자기의식"인 한, 스스로 사유하는 자기의식은 직접적으로 이성적 사유주체다. 이제 초월적 자기의식인 주체는 대상에 대한 의식이면서 동시에 이 대상의식에 대한 의식으로 '물자체'가 촉발하는 인식대상을 분석적으로 비교하고 종합하여 통일하는 자율적 독백자다.

칸트의 '통각'이 이론철학의 영역, 즉 인식론에만 국한되어 있었다면, 표상과 표상의 결합자로서 통각의 활동성을 파악하여 통각을 실천철학의 영역으로 확장한 철학자가 피히테다. 칸트 철학이 남겨놓은 문제는 칸트에게 통각은 단순히 표상들의 종합적 결합자로서 인식주체로만 간주되었을 뿐 이 주체가 '무엇'인지, 다시 말해서 '주체의 본질이 무엇인지'를 밝히지 못하였다는 사실이다. 따라서 칸트의 계승자 피히테의 과제는 이론적 인식활동과 동시에 윤리적이며 종교적인 실천행위의 주체인 '자아'의 본질을 철학적으로 해명하는 것이다. 이런 과제를 피히테는 1794년 예나강의인 『전체 지식학의 기초』에서 수행했다. 여기서 피히테는 우선 앎의 토대를 이성이 아니라 이성 이외의 '사물'에서 찾는 '독단론'을 배제하고 사물이 아닌 이성 위에 지식의 체계를 구축하는 '관념론'을 자신의 철학으로 선택한다.[27] 이성적 주체의 지적 활동 위에 철학체계를 구축하고자 하는 관념론은 이제 피히테에 따르면 "최초의, 절대적인 무제약적 근본명제"로부터 출발한다. "우리는 모든 인간 앎의 절대적이며 최초의, 절대적으로 무제약적인 근본명제를 찾아야 한다. 만약 근본명제가 절대적이며 최초의 근본명제이어야 한다면, 근본명제는 자신을 증명하게 하거나 혹은 규정하게 하지 않는다." 모든 지식체계의 제1원리(arche), 모든

---

26) I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in: *Immanuel Kant Werke in Sechs Bänden*, B. 132~133.

27) J. G. Fichte, "Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre(1797)", in: *Zur theoretischen Philosophie I, Fichtes Werke*, hrsg. v. Immanuel Hermann Fichte, Berlin: Walter de Gruyter 1971, S. 426 참조.

존재자들의 최초 원인은 그것이 절대적인 시작인 한, 증명의 대상이 되거나 규정의 대상이 될 수 없다. 왜냐하면 제1원리, 최초 시작이 무엇에 의해 증명되거나 혹은 규정되거나 한다면, 이 최초의 원인은 더 이상 최초가 아닐 것이며, 이것을 최초의 원인이라고 증명하고, 규정하고 있는 다른 어떤 것이 오히려 최초의 원인일 것이기 때문이다.

이런 제1원리에 대한 형이상학적 규정과 더불어 피히테는 서양 사유전통에서 지식체계의 제1의 공리로 간주해 온 '동일율', 즉 'A=A'를 향해 의혹의 시선을 보낸다. 아리스토텔레스이래 엠페도클레스도 '같은 것은 같은 것끼리'로 표현한 동일율의 명제, 'A=A'는 더 이상 증명을 필요로 하지 않는 자명한 진리명제이었으며, 이 명제의 원리에 따라 여타의 진술명제들이 참 혹은 거짓으로 판단되었다. 피히테는 이 동일율 명제가 참으로 최초이며 절대적인 시작인지를 묻고 분석한다. 피히테에 따르면 'A는 A다'는 명제에서 주어 A의 존재가가 확실하게 보증되지 않는 한, 주어 A와 술어 A의 절대적 동일성 또한 증명되지 않는다. 따라서 우리는 'A는 A다'를 말하기 이전에 "만약 A가 존재한다면, A가 있다(혹은 이다)."라고 표현해야 한다. 이제 정언판단의 형식을 지닌 동일율 명제는 선언판단의 형식으로 변형되었다. 이렇게 보면 선언판단에서의 원인명제와 결과명제, 이 두 명제는 우연히 결합되어 있는 것이 아니라, "필연적인 연관관계"로 결합되어 있으며, 이 연관관계가 동일율 명제의 근거, 즉 피히테가 "사행(Tathandlung)"이라고 부르는 "X"다.[28] '필연적 연관관계'로서 X인 '사행', 다시 말해서 스스로 자기원인인 능동적 행위자이면서 동시에 행위결과로서 사태가 '자아'다. 그래서 피히테는 "나는 나다는 명제는 명제 X와 동일하기 때문에, 무제약적이며 절대적으로 타당하다"[29]고 말한다. 이제 모든 인식과 존재자의 제1원리는 동일율이 아니라, 행위의 원인을 자기 자신으로 가지고 있어서

28) J. G. Fichte, "Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre(1797)", S. 93.
29) J. G. Fichte, "Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre(1797)", S. 95.

행위의 결과도 자신의 것이라는 사실을 아는 자아다. 이 자아를 표현하는 피히테의 명제가 "자아는 자기 스스로를 정립한다"이다. 피히테의 자아는 "자기 정립적 자아"이기 때문에, 자아는 이제 자신의 타자, 즉 자연 혹은 세계를 자기를 통해 정립한다. 자기 정립 활동하는 자아에게 자연은 자신에 의해 정립되는 수동적 피동자일 뿐이다.

베이컨으로부터 데카르트에 이르는 주체가 자기 명증성과 자기 확실성의 실체이었다면, 칸트를 지나 피히테에게서 주체는 이제 자기 정립활동이기 때문에, 이 주체는 반성적 자기관계성으로 나타난다. 칸트의 통각이 관계성의 매개체, 다시 말해서 같은 것을 한 곳에 모으고, 다른 것은 따로 분리하는 로고스의 활동자이었을 뿐이라면, 피히테의 주체는 자기 자신과 자기 관계하는 반성의 절대자아다. 여기 자아는 자기 이외의 자연과 세계를 자신에 의해 정립되는 "비아"로 규정하는 활동자이면서, 자기 스스로 자신의 반성대상으로서 자기를 자신 앞에 세우는 주체다. 오직 자기 자신과만 관계하는 반성적 자아는 자기 관계성에서 절대적 자유이지만, 동시에 타자 관계성을 상실하며, 오히려 타자의 독립적 실체성, 타자의 독자적 존재가를 박탈한다. 이런 자아의 시각에서 여전히 타자에 의존하고 있는 또 다른 자아는 아직 미몽에서 깨어나지 못한 계몽의 대상일 뿐이며, 자신의 영원한 타자인 자연은 이성적 존재로서 자아의 본성을 실현하고 구체화할 충동의 대상이며, 욕망충족의 수단일 뿐이다. 또한 자기 정립적 자아는 이제까지 초월자의 권좌를 차지하고 앉아 있던 신을 추방하고 신의 권좌를 찬탈한 정복자로서 스스로를 초월자로 신격화한다. 때문에 절대자아는 참과 거짓을 구별하는 진리의 보증자이며, 선악을 판결하는 심판자이고 그리고 아름다움을 판단하는 최종 판단자의 자리에 등극한다. 자아가 스스로 초월자의 자리에 앉자마자, 자아는 이제 역사맥락을 이탈한 비역사적인 주체이면서, 또한 초역사적인 실체가 된다. 한마디로 피히테는 역사맥락적 일상성의 생활세계에 여전히 내재하는 인간 소외를 "주체성의 형식과 운동성으

로의 완전한 방향전환"을[30] 통해 철학이 해소해야 한다고 철학에게 요구한다.

3. 해석학적 선구조의 존재론적 우위성

1794년 예나강의직후 피히테는 낭만주의 철학의 비판대상이 된다. 낭만주의의 철학적 비판은 크게 두 가지 측면에서 이루어졌다. 첫째 '신'의 인식문제다. 피히테가 절대자아를 탈맥락적인 자기정립으로 신격화하였다고 하더라도, 자아는 여전히 죽음 앞에 선 유한자다. 때문에 유한자인 주체가 무한자인 신을 경계를 초월하여 논리적 언어의 틀에 가둘 수 있는가하는 문제가 발생한다. 주체의 사유구조가 이론적인 논리체계로 이루어져 있으며, 주체는 이런 이론적 체계를 토대로 "눈앞에 있음(Vorhandensein)"을 인식대상으로 삼아 범주화하고 인식한다. 유한자인 주체가 대상화와 범주화를 통해서만 인식을 획득할 수 있는 반성적 자기의식이라고 한다면, 무한자를 인식하기 위해 필요한 "경험 가능성의 조건"은 유한자와 무한자가 근원적인 존재론적 차이를 상쇄하고 동등한 눈높이에서 마주보고 서있어야 한다는 것이다. 이 경우에만 무한자는 인식 활동하는 유한자의 인식대상이 될 수 있을 것이기 때문이다. 둘째 피히테가 제1공리로서 동일율에 대한 비판적 분석으로부터 절대자아의 명제로 도출한 "나는 나다"의 명제에 대한 비판이다. 절대자아의 명제를 통해서 피히테가 주장하고 싶어 하는 것은 주어의 '나'와 술어의 '나'가 '동일한 하나의 자아'라는 사실이다. 그러나 만약 "나는 나다"의 명제에 등장하는 주어와 술어 '나'가 피히테의 기대처럼 절대적 등치라면, 이 명제는 '나'는 누구인가 혹은 '나'는 무엇인가라는 문제에 대해 그 어떤 설명도 주지 않는 공허한 동어반복의 명제일

30) D. Henrich, *Denken und Selbstsein, Vorlesungen über Subjektivität*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2007, S. 75.

뿐이다. 따라서 나는 무엇인가라는 나의 정체성에 대한 물음에 대답하기 위해서 주어의 '나'와 술어의 '나'는 다른 '나'이어야만 한다. 이렇게 보면 자아의 자신에 대한 대상화를 통해 도달하는 반성적 자기의식의 자기로의 환원운동은 최초 주어인 '나'로의 귀환운동이 아니라, 대상이 된 술어의 '나'를 통해 설명된 제3의 '나'로의 귀환운동이라고 해야 한다. 따라서 "나는 나다"의 절대자아는 '나'로부터 출발하여 끊임없이 다른 '나'로의 자기전개 운동을 하는 무한 자아다.

피히테의 자기 정립적 주체의 철학적 한계를 비판적 시각에서 고찰한 낭만주의는 신 혹은 주체를 더 이상 형이상학적 범주로 배열되어 있는 폐쇄된 체계에서는 서술할 수 없다는 확신에 이른다. 특히 낭만주의자에게 주체는 개념틀 안에서 논리적으로 증명되는 통일성, 단순성, 단일성이 아니라, 오히려 다원적이며, 다층적이고, 복합적인 자기 모순적 단절성이다. 따라서 신과 주체는 형이상학이 아니라, 오직 "감정"과 "믿음"의 예술영역과 종교영역에서만 서술 가능하다고 생각한다. 이런 맥락에서 횔덜린은 1795년 초에 쓴 단편 "판단과 존재"의 첫 문장을 이렇게 시작한다. "존재 -, 주체와 객체의 결합을 표현한다."[31] 우선 이 문장의 "존재"는 "절대적으로 존재", 근원존재, 신, 자아, 진리 등의 형이상학적 근원을 의미한다. 횔덜린은 또한 이 단편에서 판단을 "근원적 구별(Ur=Teilung)", 즉 "주체와 객체의 근원적 구별"[32]이라고 정의한다. 횔덜린의 시각에서 일단 사유 자체인 판단은 주어와 술어, 주체와 객체의 구별과 결합으로 이루어져 있다. 때문에 사유인 판단은 하나의 실체로서 '근원존재'를 자신의 진술명제에 충분히 담을 수 없다. 왜냐하면 전통 형이상학적 사유에서 원인의 원

31) F. Hölderlin, "Seyn - drückt die Verbindung des Subjcts ...," in: *Gedichte, Fragment von Hyperion, Hyperion, metrischer Entwurf usw., Friedrich Hölderlin Sämtliche Werke, Briefe und Dokumente*, hrsg. v. D. E. Sattler, Bd. 4, München: Luchterhand 2004, S. 163.

32) F. Hölderlin, "Seyn - drückt die Verbindung des Subjcts ...," , S. 163.

인인 존재는 그 자체로 '하나'이었으며, 모든 존재자들의 포괄자로서 최초의 시작이었을 뿐만 아니라, 모든 존재자들의 산출자로서 맨 앞에 서 있는 '데미우르고스'이었기 때문이다. 이 존재가 만약 주체와 객체로의 구별로 정의될 수 있다면, 원인의 원인인 존재는 더 이상 '하나'가 아닌 상이한 '여럿'이 될 것이며, 이 중 어떤 것도 최초의 시작 혹은 최초의 산출자가 아니게 된다. 그러나 이 존재가 만약 서술되어야 한다면, 혹은 자기 자신을 스스로 드러낸다면, 존재는 판단명제의 형식을 빌려 자신을 주체와 객체로 구별하여 진술해야 한다.

이렇게 근원존재의 서술이 지닌 본래적 모순을 철학적으로 파악한 헤겔은 '판단명제'와 '사변적 명제'를 구별하였다.[33] "지금까지 언급한 사실을 형식적으로 표현하자면, 주어와 술어의 구별을 자기 안에 포함하고 있는 판단 혹은 명제 일반의 본성은 사변적 명제에 의해 파괴되며 그리고 전자의 명제가 도달한 동일율 명제는 후자 명제의 관계에 대한 반동이다."[34] 판단명제의 주어가 제1원인으로서 실체라고 한다면, 주어는 객체로서 술어의 포괄자이자, 술어개념을 포섭하는 보편자이어야 한다. 그러나 예를 들어 판단명제 "소크라테스는 사람이다"는 거꾸로 주어개념이 술어개념에 포섭되어 있으며, 주어가 아니라 술어인 객체가 보편자로 등장한다. 때문에 모든 존재자들의 보편자인 제1원인은 판단명제의 형식으로는 표현될 수 없다. 판단명제로 서술되지 않는 신, 주체는 헤겔이 표현하듯이 사변적 명제, "진리는 전체다"[35]와 같은 명제로서만 묘사될 수 있다. 다시 말해서 판단명제로 파악했을 때, '진리는 전체다'는 그 자체로 거짓이거나 무의미하다. 그러나 사변적 명제는 제1원인인 신, 주체, 진리 등이 자기원인인 존재로서

33) J. Simon, "Die Kategorien im gewöhnlichen und im spekulativen Satz. Bemerkungen zu Hegels Wisschaftsbegriff", in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, Bd. III, hrsg. v. Erich Heintel, Wien/Stuttgart 1970, S. 9~37 참조.

34) G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 46.

35) G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 15.

자기 자신을 스스로 전개하는 활동의 자기 부정성을 진술한다. 사변적 명제는 "모든 규정은 부정"이라는 형이상학의 오랜 원칙을 충실히 따라서 "앞서 증명이 도출해야 하는 그것이 진행하는 이런 운동은 명제 자체의 변증법적 운동"이고, "이 운동만이 현실적 사변이며 그리고 그와 같은 운동의 언술만이 사변적 서술"[36]이라고 한다. 끊임없는 자기전개운동인 주체는 판단명제의 주어로 규정된 정지상태가 자기 모순적 부정이라는 사실을 직시하는 사유 활동자다. 따라서 계몽이성의 자기 확실성으로부터 피히테의 자기정립성에 이르기까지의 주체가 운동하는 주체의 형이상학적 실체화라고 한다면, 낭만주의 이후 자기보존의 주체는 자신의 타자의 타자성이 결코 해소되지 않는 자기교양의 근본요소라는 사실을 인정하는 실체임으로 형이상학적 실체의 주체화라고 해야 한다.

계몽이성과 자기반성적 자기관계의 주체개념에서 자아가 탈역사적이며 초역사적인 실체이었다면, 낭만주의는 주체를 역사적 주체로 역사무대에 재소환한다. 전자의 철학이 존재이전의 사유의 존재론적 우선성을 주장하고, 존재를 사유의 논리 구조틀로 부정하려 시도하였다면, 낭만주의 철학은 사유이전의 존재의 존재론적 우위를 주장하고, 논리적 사유가 미치지 못하는 존재의 초월적 영역을 인정하여, 논리적 개념과 자연과학적 설명의 언어 이전에 존재하는 존재지평으로서 "선사유불가능한 존재"를 전제한다. 이제 존재는 논리적으로 증명하는 필연명제가 아니라, 해석학적 이해의 의미지평에서 형상화된다. "근원적 본질에서 보았을 때, 이해는 본래 설명될 수 없는 것에 대한 앎이며, 이해는 설명될 수 없는 것을 설명하지도, 그렇게 설명된 것을 제거하지도 않으며, 오히려 이해는 바로 설명될 수 없는 것을 그 자체로 있게 한다."[37] 해석학적 이해는 존재를 논증하는 설명과학에서 철저하

36) G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* S. 48.

37) M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen >>Germanien<< und >>Der Rhein<<*, in: *Gesamtausgabe II. Abt. Vorlesungen 1923-1944*, Bd. 39, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1980, S. 246~247.

게 현상하는 자기투명성이 아니라, 존재 자신이 스스로 말하도록 가만두는 '여유(Gelassenheit)'이며, 스스로 말하는 존재에 대한 이해다. 따라서 이해는 존재를 향한 시선의 방향이며, 존재에 도달하는 시야이고 그리고 동시에 존재를 바로보고 있는 시선의 위치다. 때문에 존재는 사유에게서 개념 파악되어 완전히 해명된 정지상태가 아니라, 이해의 시선이 미치는 범위인 의미지평을 갖는다.

해석학적 이해는 이미 의미망을 형성하고 있는 존재를 이해하는 주체의 내면으로 소환하며, 이해주체의 내면에 이해의 사태로 존재하는 의미망을 다시 외면으로 언표하는 해석행위를 행한다. 따라서 해석학적 "로서(Als)가 이해된 것의 표현의 구조를 형성한다. 로서가 해석을 구성한다."[38] 하이데거의 예처럼 "망치가 무겁다"라는 진술명제는 진리를 언표하는 판단명제로서 논리적 설명상황만을 가지고 있는 것은 아니다. 물리학자나 과학시간에 이 명제가 언표된다면 명제는 중력을 설명하는 언표일 것이다. 그러나 대장간의 대장장이에게 이 명제는 설명상황과는 전혀 다른 의미층위를 구성한다. 또한 대장장이에게 지금 여기의 망치는 쇠를 두드리고 펴는 도구로서 자신에게 가까이 있는 익숙한 "손안에 있음(Zuhandensein)"이어야 하지만, "망치가 무겁다"는 여전히 대장장이에게 망치가 낯설고 멀리 떨어져 있는 것처럼 느껴진다는 일상어의 표현이다. 이처럼 이해는 특정하게 제약된 이해상황을 지니며, 이해상황에서 사태는 해석된다. 즉, 주어와 술어의 일치를 진술하는 판단이 아니라, 오히려 이해상황의 사태는 "부르릉 소리 내는 자동차", "행군하는 군대행렬", "탁탁 소리 내며 타는 모닥불"[39]로 이해되고 해석된다. 이런 해석학적 '로서'는 "본질적으로 미리 가짐(Vorhabe), 미리 봄(Vorsicht) 그리고 미리 쥠(Vorgriff)에 의해 이루어진다. 해석은 결코 주어져 있는 것에

38) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Aufl. 18 2001, S. 149.
39) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 163.

대한 무전제적 파악이 아니다."[40] 해석학적 이해는 이런 '미리'라는 선구조를 가지고 있다. 해석학적 선구조는 이해가 이해상황에 놓여있는 사태를 이해하고자 시도할 때마다 이해가 참여하는 의미지평이며, 이해에 관여하는 의미지평이다. 그러므로 해석학적 선구조가 이해와 맺는 관계는 초월적 비밀의 수수께끼 같은 관계도 철저하게 해명되어 있는 경험과학의 관계도 아니다. 오히려 해석학적 선구조는 이해하는 현존재가 자신의 존재를 묻고 염려하는 존재의미지평이며, 여기서 현존재는 "근본적으로 무정부적 주체다."[41] 이해의 선구조에 참여하는 현존재의 무정부상태(An-archie)는 제1원리라고 불리는 아르케(arche)에 대한 직접적 부정을 의미한다. 즉, "지휘하다", "통제하다", "명령하다"에 대한 직접적 거부가 존재를 염려하는 현존재의 무정부상태다. 달리 말하면 이미 규정된 형이상학적 실체에 대한 부정이 존재를 이해하는 현존재의 행위다. 때문에 해석학적 선구조는 이해하는 현존재에 의해 근거로 규정된 하나의 실체에 대한 부정의 장소이며, 또한 다른 근거를 묻고 찾는 "탈근거(Ab-grund)"의 장소다. 이런 의미에서 하이데거에게 해석학적 이해의 선구조는 존재로부터 존재로의, 근거로부터 근거로의 역진운동이 펼쳐지는 존재의미의 무한성이다.

해석학적 이해주체는 자기의 의미층위를 무한히 개방하는 삶의 의미지평, 즉 텍스트 의미지평에 이미 들어서 있다. 역사주의는 역사의 객관적 서술과 증명을 목적으로 서술자 주관을 역사서술에서 배제하려 하였으며, 역사적 사실과 서술자 주관 사이에 발생하는 순환의 논리적 오류를 해소하려 하였다. 그러나 역사주의는 객관성이라는 이름아래 주관성의 완전한 제거를 역사서술과정에서 요구하지만, 역사적 주체가 이미 역사에 존재론적으로 귀속되어있다는 보다 근원적 사실을 간과한다. 따라서 역사를 초역사

40) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 150.
41) H. Ebeling, *Das Subjekt in der Moderne. Rekonstruktion der Philosophie im Zeitalter der Zerstörung*, Hamburg: Rowolt 1993, S. 46.

적 시점에서 객관적으로 서술할 수 있는 역사 서술자는 역사에의 존재론적 귀속성의 측면에서 보았을 때, 근본적으로 불가능하다. 따라서 가다머는 해석학적 이해의 근본구조를 존재론적 순환관계로 본다. 역사를 서술해야 하는 이해주체가 이미 역사에 귀속되어 있는 한, 해석학적 이해는 "개별로부터 전체를 그리고 전체로부터 개별"[42]의 이해와 해석이어야 한다. 어린아이가 말을 배우기 시작할 때, 이 아이는 단어 하나하나의 의미구조와 구문론적인 문장 구성요소를 배우는 것이 아니다. 말을 배우기 시작하는 어린아이는 자신을 향해 말을 거는 타인의 말을 듣고 문장 전체를 구성하여 따라하며, 이 말을 반복함으로써 말의 수행적 의미를 습득한다.[43] 이렇게 문장 전체를 구성하여 발화할 때, 아이는 이 발화된 말이 담지하고 있을 의미 지평 전체에 대한 기대지평을 갖는다. 그리고 아이의 기대지평은 구체적 발화상황에서의 이해와 해석에 따라 그때그때 성공적으로 수행되기도 하고, 혹은 오해되기도 한다. 따라서 기대지평의 완성은 아이의 발화가 발생하는 매순간의 개별성에 따라 성취된다. 해석학적 이해주체의 이해는 이미 이렇게 역사적 이해상황에 의존하여 있다. "사실 역사가 우리에게 속하는 것이 아니라, 우리가 역사에 속해 있다. 우리가 반성적 자각 자체에서 우리 자신을 이해하기 훨씬 이전에, 자명하게 우리는 우리가 삶을 영위하는 가족, 공동체와 국가에서 우리 자신을 이해한다. 주체성의 초점은 하나의 일그러진 거울이다. 개인의 자각은 역사적 삶의 폐쇄된 원환 속에 있는 하나의 반짝이는 점일 뿐이다. 때문에 개별자의 선입견들은 그의 판단들에 비해 훨씬 더 개별자의 존재의 역사적 현실성이다."[44]

역사라는 텍스트 의미지평의 무한 개방성에 귀속하여 있는 이

---

42) H.-G. Gadamer, "Vom Zirkel des Verstehens," in: *Hermeneutik II, Gesammelte Werke 2*, Tübingen: Mohr Siebeck 1993, S. 57.

43) 아우구스티누스, 『고백록』, 성염 옮김, 경세원, 2017, 8.13., 66~67 참조.

44) H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik,* S. 281.

해주체는 '경험 가능성의 초월적 조건'아래 절대적 진리를 구성하는 객관적 인식주체도 대상인식과정에서 인식주체의 주관성을 완전히 배제한 비당파적 중립성도 인식과정 전체를 관통하여 획득한 주체와 객체의 완전한 통일로서의 '절대지'도 아닌 "하나의 반짝이는 점"일 뿐이다. 따라서 해석학적 이해주체의 이해는 "과거와 현재가 지속적으로 매개되는 전승의 사건발생으로의 끼어들기"[45]다. 해석학적 이해는 역사 맥락에서의 사건 발생적 특성을 가지기 때문에 그리고 사건 발생적 의미지평에서만 출현하기 때문에, 이해는 언제나 나와 너 "사이"와 같은 '사이'의 놀이공간을 자신의 참된 발생장소로 지닌다. 사실 이런 해석학적 이해운동의 발생현상은 사유의 역사적 자기전개운동에서도 동일하다. "우리는 일반화하는 동안에 잘 알려져 있는 것으로부터 잘 알려져 있지 않은 것을 끌어내며 그리고 여기서 잘 알려져 있지 않은 것은 항상 잘 알려져 있는 것과 다르다는 점이 가능해진다. 〔…〕 일반화가 과거의 것과 현재의 것에서 발견한 것을 미래의 것으로 옮겨놓는다. 따라서 일반화는 어떤 것에 앞서있었던 것을 말하자면 다음에 따라 오는 것으로 옮겨놓는다. 그리고 여기 전자의 '앞서'가 선입견의 '앞서'로 보인다."[46] 즉, 앎은 수학적 모델을 따른 영속적 완결성도 실험과학의 분석적 결과도 아닌 이미 잘 알고 있었던 것에 대한 재인식이다. 삶 속에서의 앎은 영원불변하는 불멸의 척도도 유기적 전체의 논리적인 분석도 아닌 사태 자체로의 자기전이로서 이해다. 해석학적 이해의 주체는 이해되어야 하는 텍스트 의미지평에 이미 들어서 있으며, 이런 의미지평에 대한 기대지평으로부터 텍스트가 열어주는 의미지평을 자신의 이해지평으로 옮겨놓는다. 때문에 이해는 언제나 자신의 선구조를 이해를 촉발하는 가능조건으로 지닌다. 그러므로 이해의 사건발생을

---

45) H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik,* S. 295.

46) Andreas Dorschel, *Nachdenken über Vorurteile*, Hamburg: Felix Meiner 2001, S. 43. 플라톤, 『메논』, 이상인 옮김, 이제이북스, 2010, 80e~81e 참조.

촉진하는 선입견은 이해주체의 이해와 해석활동의 존재론적 전제다. 이제 해석학적 이해는 '의식보다 더 존재'다.

이제 해석학적 이해주체의 의식구조는 자기반성적 자기관계의 동일성이 아니라, 스스로 역사에 제약되어 있다는 사실을 인정하고, 동시에 이 역사 제약성의 의식을 반성적으로 점검하는 의식인 '영향사적 의식'이다. 가다머 철학적 해석학에서 이해주체의 의식은 진리와 역사, 실체와 주체가 근원적 동일성에 이르는 '진무한성'이 아니라, '악무한성'이다. 가다머 스스로 자신을 '악무한성의 변호인'이라고 자청하듯이 철학적 해석학에서 '악무한성'은 텍스트 의미지평이 이해주체의 이해지평으로 번역되어가는 과정의 무한성을 의미한다. 즉, 영향사적 의식은 이미 말해진 것인 텍스트 의미지평에 사로잡혀 있는 역사적으로 제약된 의식이면서 동시에 여기서 발생하는 이해지평을 자신의 여기지금의 관점에서 점검하는 반성적 의식이다. 따라서 이해주체의 반성적 의식은 자기 자신에 대한 반성적 재인식에서 완결되는 의식 구성틀을 자신의 체계로 지니는 것이 아니라, 이해상황에서 이해대상을 자신의 이해지평으로 전이하고, 이 전이과정에 있을 의미의 변형, 강조, 왜곡, 오해의 필연적 발생을 인정하는 의식이다. 때문에 영향사적 의식의 이해는 의미지평의 번역을 통해 발생하는 의미망의 출현과 동시에 이 의미망이 은폐하고 있는 의미지평의 전이운동에 관여한다. 영향사적 의식의 이해운동은 하나의 완결된 체계로의 폐쇄성이기 보다 "탈중심적 궤적(die exzentrische Bahn)"[47]을 그린다. 따라서 "우리가 도대체 이해한다면, 우리는 다르게 이해한다고 말하는 것으로 족하다."[48] 영향사적 의식은 역사적 이해상황에 제약되어 있다는 사실을 인정하는 의식이기 때문에, 이해

47) F. Hölderlin, "Fragment von Hyperion," in: *Gedichte, Fragment von Hyperion, Hyperion, metrischer Entwurf usw., Friedrich Hölderlin Sämtliche Werke, Briefe und Dokumente*, hrsg. v. D. E. Sattler, Bd. 4, München: Luchterhand 2004, S. 48.

48) H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik,* S. 302.

되어야 할 텍스트의 의식으로의 전이와 이 전이된 의미지평의 발화 사이에 존재하는 해소되지 않는 이해의 무한성을 인정한다.

4. ‘유교문화’의 철학적 해석학: 전통과 권위의 복권

앞서 언급했듯이 계몽이성, 자연과학 방법론 그리고 근대 주체 이념은 전통과 권위를 편견으로 간주하여 진리획득을 위해서는 우선 제거되어야 할 대상으로 생각했다. 그러나 철학적 해석학에게 선입견은 해석학적 이해를 촉진하는 근본조건이다. 때문에 이해의 해석학적 상황에 놓여있는 이해주체는 해석학적 선이해 구조로서 선입견을 이해가 시작하는 계기이자 또한 이해가 사건 발생하는 장소로 전제한다. 이렇게 선입견을 해석학적 이해발생의 필수조건으로 전제하는 철학적 해석학은 이해의 선구조로 이해과정에 끊임없이 작동하는 전통과 권위의 복권을 시도한다. 그러나 전통과 전통의 권위는 역사적 전승과정에서 우리에게 무조건 수용되어 재현된 사태는 아니다. 전통이 전승과정을 통해서만 전통으로 정립되는 한, 전통은 복원되어 존재하는 복제물일 수 없다. 오히려 전통과 그것의 권위는 언제나 우리의 인정을 요구하며, 우리의 인정을 통해서만 전승된다. 따라서 철학적 해석학의 관점에서 전통은 오늘날 일상생활세계를 살아가는 우리에 의해 우리의 의미지평으로 소환됨으로써 자신의 권위를 인정받을 수 있으며, 여기서 전통은 전승된 전통으로 작용한다. 이렇게 보았을 때 전통이 우리에 의해 자신의 권위를 완전히 상실하는 경우도 없지만, 우리의 인정 없이 자신의 권위를 유지하는 경우도 없다는 사실을 알 수 있다. 전통은 언제나 그리고 이미 전승된 의미지평으로 우리의 현재적 의미지평과 조우하여서만 전통이며, 양자의 조우상황이 의미발생 장소다.

이제 전통의 권위가 역사맥락적 인정을 요구한다면, 남아있는 철학적 해석학의 중요과제는 선입견에 대한 반성적 판단문제다. 즉, 이해과정의 필연적 전제로 작동하는 선입견은 가다머에게 판

단행위이전에 제거되어야 하는 장애물은 아니었지만, 또한 이해주체를 참된 이해와 해석으로 이끄는 무제약적 선도자도 아니었다. 선입견은 단지 가치중립적인 이해의 촉발자이었을 뿐이다. 따라서 여전히 물어야 하는 핵심질문은 이해과정에 작용하는 선입견이 참인지 혹은 거짓인지 이다. 그러나 우리는 선입견이 이해과정에 작용하기 이전에 선입견이 참인지 혹은 거짓인지를 판단할 수 없다. 왜냐하면 이해과정이 시작하기 이전에 이미 선입견의 참과 거짓이 판단된다면, 모든 이해는 참된 이해와 해석에 도달하거나 혹은 모든 이해는 거짓 이해와 해석에 도달할 것이기 때문이다. 이해과정 이전에 선입견의 제거를 시도하거나 혹은 선입견에 대한 판단을 시도하는 철학적 태도가 오히려 편견이다. 이해과정에 작용한 어떤 선입견이 참인지 혹은 거짓인지는 이해과정이 진행되어 가는 도중에 혹은 진행된 이후에야 비로소 나타날 것이다. 때문에 "시간간극(Zeitenabstand)이 자주 해석학에 대한 본래적이며 비판적인 질문을 해소할 수 있을 것인데, 즉 우리가 이해하는 참된 선입견과 우리가 오해하는 거짓 선입견을 구분할 수 있다." 시간간극이 참된 선입견과 거짓 선입견을 반성적으로 걸러내는 의미망 역할을 수행한다.

우리에게 전통으로 작용하였고 그리고 작용하고 있는 문화는 '유교문화'다. 유교문화의 시간간극을 넘어서는 전이와 인정투쟁의 현상은 그 예를 쉽게 찾을 수 있다. 조선 후기를 지나 20세기 초반까지 우리 사회를 지배한 신분제 의식이나 여성의 가족 및 사회에서의 성역할 의식은 오늘날 우리에게는 더 이상 타당하지 않다. 오늘날 누구도 한국 사회를 살아가는 여성에게 '열녀'와 '효부'의 유교적 덕목을 윤리적 의무로 강요하지 않으며,[49] 오히려 이런 강요를 여성비하나 여성폄하의 유교적 편견으로 간주한다. 혹은 유교문화의 역사적 인정투쟁은 서양 근대와 일제 강점기를 거치면서 유교 망국론으로 나타났는가 하면, 반대로 유교 근대화론

49) 박주, 『조선시대의 효와 여성』, 국학자료원, 2000, 특히 11~30, 310, 347 참조.

으로 자리 매김하기도 하였다. 이런 유교문화에 대한 전혀 상반된 견해가 가능한 이유는 우리 사회 자체에 있다. 우리는 서양 근대의 의복을 걸치고 있으면서도 여전히 우리 사회에 영향력을 행사하고 있는 유교문화의 변형을 경험했고, 지금도 경험하고 있다. 혹자는 공자로 대표되는 유교사상의 죽음을 선포하였지만 유교문화는 지금도 우리사회에서 유교 근대화론으로 작동하고 있으며,[50] 혹자는 서양 근대의 확장적 폭력성을 비판하면서 유교를 통한 새로운 근대를 주장하지만[51] 여전히 우리 사회의 근대성은 지나치게 서양적인 것이 사실이다. 예를 들어 서양 근대가 태동하던 무렵인 대항해시대에 서양은 유럽을 넘어 전지구의 상업교류 관계망을 형성하였으며, 산업화시대에 그들은 기술문명을 토대로 인간 삶의 고유성을 박탈하고 모든 삶의 영역을 평준화, 균등화하였다. 이렇게 유럽의 근대는 주변국가, 민족 그리고 인종을 식민지화하였을 뿐만 아니라, 자신들의 상품을 지속적으로 소비할 예비 소비자로 전락시켰다.

유럽중심주의로부터 탈피가 오늘날 우리의 중요한 과제이지만, 중심부로부터 주변부로 팽창하던 정착민 형이상학이나 주변부를 중심부로 흡수하는 도시민 형이상학을 극복하기 위해서 우선 필요한 전제는 유한성의 형이상학일 것이다. 유럽인이든 동아시아인이든 아프리카인이든 죽음 앞에 선 유한자라는 사실을 인정하는 순간 우리는 '탈중심적 궤적'운동을 그리는 인정운동을 수행할 전제를 비로소 마련할 수 있다. 이런 자기성과 타자성, 이질성 사이의 "미끄럼틀 운동"이[52] 끝없이 거주지를 벗어나 정착지를 찾

50) 김경일, 『공자가 죽어야 나라가 산다』, 바다, 1999, 83 이하.

51) 김상준, 「동아시아 근대의 고유한 위상과 유형」, 『유학과 동아시아. 다른 근대의 길』, 도서출판 b, 2018, 62.

52) 딜런 에반스, 김종주 등역, 『라캉 정신분석 사전』, 경기도: 인간사랑, 1998, 131 참조. 여기 '미끄럼틀'은 본래 "미끄러짐"이란 라깡 개념의 차용이다. 라깡은 기표와 기의 사이의 관계를 의미작용의 조화로운 결합관계가 아니라, 오히려 불안정한 관계로 묘사한다. 따라서 기표와 기의 사이의 의미형성작용은 작용의 정지점이 작동하지 않는 한, 지속적이다.

는 유목민 형이상학의 철학적 토대일 것이다.

자본주의의 병폐와 민주주의의 한계에 대한 비판은 오늘날 지나치게 많은 전문가들이 상이한 관점에서 진단하여 오히려 일상적이며 평범하게 느껴질 정도이고, 더 나아가 대안 찾기의 시도나 문제 해소의 노력을 포기하게까지 한다. 물론 유교 근대화론은 서양 근대가 낳은 자본주의와 민주주의를 서양정신의 한계로 파악하고, 유교정신으로부터 그 대안을 모색하려는 사상적 시도다. 그러나 유교문화의 근대성은 '주체를 경험하지 못한 근대', "개인 없는 근대성"[53]이다. 앞서 이미 살펴보았듯이 서양 근대의 주체개념이 품고 있는 이기적이며 독단적인 편견에 대한 철학적 비판만이 아니라, 근대 주체는 자신의 법적 권리를 스스로 수호하는 자립적 개인으로 때때로 국가법의 폭력적 영역을 초월할 수 있는 존재라는 사실에 주목할 필요할 있다. 유교문화정신을 토대로 서양 민주주의 정신의 한계를 극복하고자 시도할 때, 유의해야 할 사실은 '효' 중심의 가족주의 유교문화에 은닉되어 있는 가부장적 지배이데올로기를 간과해서는 안 된다는 점이다. 왜냐하면 '효'의 유교문화정신의 가치가 왜 그토록 쉽게 '충' 중심의 국가주의, 민족주의 독재문화로 변형되었으며, 변형될 수 있었는가라는 역사적 사실을 '효' 중심의 유교 이데올로기에 내재한 가부장제를 배제하고는 설명할 수 없기 때문이다.[54] 또한 "원형 근대성", "식민-피식민 근대성", "지구 근대성"으로 인류사에 등장한 근대의 중첩성을 주장하는 "중층근대성"이론이 특히 유교문화로부터 식민지 근대성의 대안을 찾고자 할 때,[55] '효'라는 이름으로 가족 내부로 사라져 버린 주체나 '충'이라는 이름으로 국가와 민족 속

53) 장은주, 『유교적 근대성의 미래』, 한국학술정보, 2014, 29~30, 93~95 참조.

54) 나종석, "전통과 근대", 『유학과 동아시아. 다른 근대의 길』, 도서출판 b, 2018, 139 이하, 특히 159 이하 충, 효 이념비교; 정욱재, 「조선유도연합회의 결성과 '皇道儒學'」, 『한국독립운동사연구』, 33, 독립기념관 한국독립운동사연구소, 2009, 227~264.

55) 김상준, 「동아시아 근대의 고유한 위상과 유형」, 62; 김상준, 「중층근대성 - 대안적 근대성 이론의 개요」, 『한국사회학』 41, 한국사회학회, 2007, 242~279.

으로 은폐되어 버린 주체를 논의의 장 밖으로 몰아내서는 안 된다. 왜냐하면 '자유의식' 자체인 근대 주체는 자신의 시대에 스스로를 철학적으로 정립하였으며, 이렇게 실체로 정립한 주체의 역사문화정치적 한계를 스스로 비판하고, 실체적 주체를 넘어 다시 현재의 주체 찾기로의 역사적 여행을 감행해왔기 때문이다.

오늘날 우리가 직시하고 있는 민주주의의 한계는 첫째 대의제 민주주의 정치체제가 지니고 있는 단점이며, 둘째 민주주의 공동체의 주권자들의 주체의식의 부재다. 잘 알려져 있듯이 오늘날과 같은 공간적으로 거대한 국가체제에서 그리고 복잡한 욕망과 욕구집단의 삶의 공동체에서 대의제는 전체의 의사도 각자의 욕구도 정치적으로 원활하게 반영할 제도적 장치로서의 역할을 충실히 수행하지 못한다. 제도로서 대의제보다 더 심각한 민주주의의 병폐는 주권자들의 주체의식의 상실이다. 주체의식의 상실은 정치적 주체를 상품소비와 자본축적활동의 주체로 전락시켜 역사적 주체로서의 공동체적 책무를 방기하는 무기력한 주체로 만든다. 다음으로 주체의식의 상실은 우리를 원자력, 생물공학, 컴퓨터 공학 등의 파괴적 학문 앞에 세운다. 기술혁명시대의 주체는 더 이상 근대적 수식어를 지닌 인간이 아니라, 자신의 학문 앞에 사물과 같이 관찰대상으로 '세워져 있는' 존재다. 관찰대상이 된 인간은 더 이상 신적 존엄성의 존재가 아니라, 관찰자의 시점에 노출되어 통제되는 실험대상일 뿐이다. 주체상실시대에 학문과 기술발전 앞의 평등이라는 슬로건은 실제로는 발언권을 박탈당한 사람들과 발언권을 과도하게 행사하는 사람들 사이의 불평등만을 양산하였을 뿐이다. 주체상실의 시대에 주체상실이 불러온 이 병폐를 비판적으로 사고하고 대안을 모색할 수 있는 존재 또한 주체다. 왜냐하면 근대주체는 자유의지의 의식주체, 근대 이후 주체를 비판적으로 극복한 주체, 주체파괴를 스스로 주도한 주체이며 그리고 주체상실의 시대에 발생한 문제들의 역사적 산출과정을 목도한 주체이기 때문이다.

우리는 오래전에 유교문화의 전근대적 의복을 서구로부터 불어

온 근대의 바람을 맞으며 스스로 벗어던졌다. 이제 유교적 근대성이란 이름아래 우리가 다시 유교문화의 의복을 다시 걸치고자 할 때, 우리는 이미 변형되어 버린 우리의 체형에 맞지 않는 전근대의 의복을 그대로 입을 수는 없다. 전통으로서 여전히 작용하고 있는 유교문화와 서구로부터의 근대성이 혼재하는 현대 우리의 의복은 우리 자신으로부터 발견된 주체의 손으로 지을 수 있거나 혹은 실체화의 자기해체로부터 마련된 근대이후의 주체의 손을 빌려 지을 수 있을 것이다. 그러나 우리가 찾은 주체가 적어도 개인을 상실한 가족주의의 주체화이거나, 연고주의에 토대를 둔 집단화된 이기적 개인들의 주체화이거나 혹은 국가주의와 민족주의의 주체화일수는 없다. 이런 주체화는 필연적으로 '염치'를 상실한 비윤리적 개인과 정치를 상실한 사법적 개인만을 잔존하게 하기 때문이다.[56] 따라서 유교문화와 근대성 사이에서 우리가 찾아야 하는 주체는 부친살해를 통해 주체성을 획득한 오이디푸스의 비극적 부정성이 아니라, 부친과의 화해와 공존 속에 도달되는 주체성이어야 할 것이다. 이를 위해 무엇보다 필요한 선결조건은 한편으로 우리 모두가 역사적으로 그리고 실존적으로 제약되어 있는 유한자라는 피할 수 없는 사실을 인정하는 것이며, 다른 한편으로 서양으로부터의 근대성이 더 이상 이질문화로서 배제되어야 할 문화가 아니라, 이미 우리라는 문화집단의 테두리 안에서 '우리화'된 문화라는 사실을 인지하는 것이다. 이때라야만 우리는 우리 문화권역에서 본래적이며 특수하고 일회적인 우리 자신만의 정치적, 역사적, 문화적 주체를 찾고 형성할 수 있다.

---

56) '염치'는 윤리의식의 근본토대로서 도덕윤리 감성이다. 도덕윤리 감성의 부재는 따라서 공동체를 법적 판단만이 남는 사적 개인들의 오성국가로 이끌어 간다. 공자, 동양고전연구회 역주, "위정", 『논어』, 서울: 민음사 2017, 38/39쪽 참조. "백성을 정령으로 인도하고 형벌로써 질서 정연하게 한다면, 백성들은 형벌을 피고자 할 뿐이요, 부끄러워하는 마음이 없게 된다. 덕으로써 인도하고 예로써 질서 정연하게 하면, 백성들은 부끄러워하는 마음을 가질 뿐 아니라 또한 바르게 될 것이다."

5. 맺음말

필자는 지금까지 계몽이성으로부터 칸트 초월철학을 지나 피히테 절대자아의 철학에 이르기까지 서양 사상사에 내재한 편견의 역사를 고찰하였으며, 그 후 낭만주의와 해석학을 통한 선입견의 복권을 보았다. 우리 모두를 진리로 이끌고 선의 척도를 제시하며 아름다움을 판단하는 이성적 존재에 대한 근대적 확신은 근대의 기만이자 편견이라는 사실을 오늘날 우리는 우리가 해소하여 할 문제들에 직면하여 확실하게 인지하였다. 이런 근대적 편견에 대한 철학적 반성의 결과가 해석학적 이해의 선구조에 대한 인정이다. 따라서 모든 이해는 선구조로서 전통의 전승과정에서 사건 발생하며, 모든 전통은 이해의 전승과정에서 인정된다. 이런 점에서 유교문화전통은 이해를 촉발하는 조건이지만, 현재의 우리에게 인정받아야 하는 의미지평이다. 우리역사에 유교문화는 근대화와 더불어 단절을 경험하였으며, 독재 권력의 정치적 도구로 사용되기도 하였지만, 여전히 일상에 작동하고 있는 문화정신이었다. 따라서 유교문화의 과거성인 단절과 도구화에 대한 반성 없이 모두가 양반이 되는 미래의 '군자의 나라'도[57] 모든 것이 조화로운 정신 상태에 도달하는 '대동 사회'도 지나치게 낙관적이며 유토피아적인 이상일 것이다. 왜냐하면 해석학적 이해의 근본틀은 말해진 과거의 의미사실을 향한 이해하고자 하는 현재 의미지평의 끝없는 질문이며, 이 현재의 질문이 내포하고 있는 의미지평이 우리에게 알려주는 한발 더 내딛는 미래이기 때문이다.

---

57) 김상준, 「온나라가 양반되기」, 『한국사회학회 사회학대회 논문집』, 한국사회학회, 2001, 273 이하 참조.

참고문헌

김경일, 『공자가 죽어야 나라가 산다』, 바다, 1999.

김상준, 「온나라가 양반되기」, 『한국사회학회 사회학대회 논문집』, 한국사회학회 2001.

김상준, 「중층근대성 - 대안적 근대성 이론의 개요」, 『한국사회학』, 41, 한국사회학회, 2007.

김상준, 「동아시아 근대의 고유한 위상과 유형」, 『유학과 동아시아. 다른 근대의 길』, 도서출판 b, 2018.

나종석, 「전통과 근대」, 『유학과 동아시아. 다른 근대의 길』, 도서출판 b, 2018.

박주, 『조선시대의 효와 여성』, 국학자료원, 2000.

이근세, 「데카르트와 코기토 논쟁」, 『철학논총』 제85집, 새한철학회, 2016.

이희용, 「편견에 대한 해석학적 성찰」, 『현대유럽철학연구』 제52집, 2019.

아우구스티누스, 성염역주, 『고백록』, 경세원, 2017.

장은주, 『유교적 근대성의 미래』, 한국학술정보, 2014.

정욱재, 「조선유도연합회의 결성과 '皇道儒學'」, 『한국독립운동사연구』, 33, 독립기념관 한국독립운동사연구소, 2009.

딜런 에반스, 김종주 등역, 『라캉 정신분석 사전』, 인간사랑, 1998.

르네 데카르트, 이현복 옮김, 『성찰. 자연의 빛에 의한 진리탐구. 프로그램에 대한 주석』, 문예출판사, 2006.

르네 데카르트, 이현복 옮김, 『방법서설. 정신지도를 위한 규칙들』, 문예출판사, 2006.

프랜시스 베이컨, 진석용 옮김, 『신기관. 자연의 해석과 인간의 자연 지배에 관한 잠언』, 경기도: 한길사, 2005.

애덤 샌델, 이재석 옮김, 『편견이란 무엇인가』, 와이즈베리, 2015.

플라톤, 이상인 옮김, 『메논』, 이제이북스, 2010.

플라톤, 박종현 역주, 『파이돈』, 서광사 2003이즈베리, 2015.

Dorschel, A., *Nachdenken über Vorurteile*, Hamburg: Felix Meiner 2001.

Ebeling, H., *Das Subjekt in der Moderne. Rekonstruktion der Philosophie im Zeitalter der Zerstörung*, Hamburg: Rowolt 1993.

Fichte, J. G., "Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre(1797)", in: *Zur*

theoretischen Philosophie I, Fichtes Werke, hrsg. v. Immanuel Hermann Fichte, Berlin: Walter de Gruyter 1971.

_____, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, in: Zur theoretischen Philosophie I, Fichtes Werke,* hrsg. v. Immanuel Hermann Fichte, Berlin: Walter de Gruyter 1971.

Gadamer, H-G., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, in: *Hermeneutik I, Gesammelte Werke 1*, Tübingen: Mohr Siebeck 1990.

_____, "Begriffsgeschichte als Philosophie," in: *Hermeneutik II, Gesammelte Werke 2*, Tübingen: Mohr Siebeck 1993.

_____, "Vom Zirkel des Verstehens," in: *Hermeneutik II, Gesammelte Werke 2*, Tübingen: Mohr Siebeck 1993.

Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes,* hrsg. v. Hans-Friedrich Wessels u. Heinrich Clairmont, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1988.

Heidegger, M., *Hölderlins Hymnen >>Germanien<< und >>Der Rhein<<, in: Gesamtausgabe II. Abt. Vorlesungen 1923-1944*, Bd. 39, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1980.

_____, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Aufl. 18 2001.

Henrich, D., *Denken und Selbstsein, Vorlesungen über Subjektivität*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2007.

Hölderlin, F., "Fragment von Hyperion," in: *Gedichte, Fragment von Hyperion, Hyperion, metrischer Entwurf usw., Friedrich Hölderlin Sämtliche Werke, Briefe und Dokumente,* hrsg. v. D. E. Sattler, Bd. 4, München: Luchterhand 2004.

_____, "Seyn - drückt die Verbindung des Subjcts ...," in: *Gedichte, Fragment von Hyperion, Hyperion, metrischer Entwurf usw., Friedrich Hölderlin Sämtliche Werke, Briefe und Dokumente*, hrsg. v. D. E. Sattler, Bd. 4, München: Luchterhand 2004.

Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, in: *Immanuel Kant Werke in Sechs Bänden*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998.

_____, *Kritik der Urteilskraft,* in: *Kritik der Urteilskraft und Schriften zur Naturphilosophie, Immanuel Kant Werke in*

Sechs Bänden, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983.

_____, "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?", in: *Schriften zur Anthropologiem Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, Immanuel Kant Werke in Sechs Bänden,* hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983.

Simon, J., "Die Kategorien im gewöhnlichen und im spekulativen Satz. Bemerkungen zu Hegels Wisschaftsbegriff", in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, Bd. III, hrsg. v. Erich Heintel, Wien/Stuttgart 1970.

<Abstract>

Vorurteil und Präjudiz:
die philosophische Hermenetuik der konfuzianistischen Kultur I.

Kyeong-Bae LEE
(Jeonju Univ.)

Die vorliegende Arbeit hat sich zuerst mit der Geschichte der Präjudize in historischen Gedankenspannweite von aufgeklärter Vernuft über Kants Transzendentalphilosopie hiaus bis zu Fichtes Ich beschäftigt, dann auf die Rehabilietierung des Vorurteils durch die Romantik und Hermeneutik aufmerksam gemacht. Die moderne Gewissenheit der Vernunft, die uns alle zur Wahrheit orierntiert, uns den Maß des Gutes verleiht und endlich die Schönheit verurteilt, war nur die Täuschung und Präjudiz der Neuzeit, weil wir heutzutage die uns vorgelegten Probleme, die die Neuzeit uns übergegeben hat, bereits erkannt haben. Die hermeuntische Vossrtuktue ist die Folge der Reflexion von den modernen Präjudize. Daher alle Verstehen geschieht im Überlierferungsprozeß der Tradition als hermeneutischer Vorstruktur und alle Tradition wird im Grunde in der Überlieferungsgeschichte des Verstehens anerkannt. In deisem Sinne ist die Tradition der konfuzianistischen Kultur zwar eine anlässliche Bedingung unseres Verstehens, aber sie müsste als ein Sinnhorizont auch von uns anerkannt werden. Die konfuzianistische Kultur in unserer Geschichte ist mit Ausschlag der abendländischen Modernität gebrochen, als das politische Gewaltmittel des faschistischen Machtinhabers gebraucht. Aber

wird sie immer noch als der kuturelle Geist in unserem Alltag mitbewirkt. Ohne den Bruch und die Instrumentalisierung als Vergangenheit der konfuzianistischen Kultur durgehend ins Auge zu ziehen, sind beide vermutlich nur das zu optimistische und utopische Ideal, die einerseits "Land von s. g. Gun-Ja", nämlich von konfuzianistisches Gentleman oder andererseits "Gemeinschaft von s. g. Dae-Dong" nämlich von alle in sich aufgelöstem Geist der absoluten Harmonie behaupten. Denn die Grundverfassung des hermeneutishen Verstehens ist die unendliche Frage des verstehenwollenden Gegenwartshorizont nach der ausgesagten Vergangenheit und der Sinnhorizont, den der Gegenwartsfragehorizont in sich trägt, verkündigt uns den Zukünftigenhorizont, der nur ein Schritt vorsteht.

Key Words: philosophische Hermentuik, konfuzianistische Kultur, Vorurteil, Tradition, Subjekt(geschichtliches, kulturelles, politisches)

논문접수일: 2019.06.26	심사완료일 1차 심사: 2019.07.02. 2차 심사: 2019.07.05. 3차 심사: 2019.07.08.	게재 확정일: 2019.07.10.