

## E. Husserl의 생활세계와 보편학

여종현  
(呂宗鉉)

### ● 차례 ●

I. 머리말	② 생활세계적 판단중지
II. 서구 사유의 전통	(III) 순수사유와 지각
(I) 보편학으로서의 철학의 출발	(IV) 보편학의 주제로서의 생활세계
(II) 주관없는 전체로서의 세계	① 객관과학의 근원에 대한 물음
① 자연의 이념화(수학화)	② 삶의 의미에 관한 물음
② 정신의 자연화(사물화)	IV 세계의 근원
(III) 이성의 자기 망각의 역사.	(I) 선형적 환원
III. 주관성의 세계로서의 생활세계에로의 귀환	(II) 세계의 구성(선구성)
(I) 은폐된 이성을 탈은폐하는 학으로의 현상학.	(III) 역설의 해명 및 비판적 고찰
(II) 이성을 탈은폐하는 방법.	V. 맷는 말
① 객과과학의 판단중지	

### I. 머리말

전통적으로 철학이 취급한 여러 문제들을 실증과학이 능히 다룰 수 있다고 주장함으로써 실증과학이 철학을 참수하려고 하는 현대 과학시대에 존재자 전체에 관한 보편학으로서의 철학의 이념을 주장한 철학자는 어찌면 Husserl이 마지막 철학자가 될지도 모른다. 보편학으로서의 철학의 이념은 Husserl의 말년에 갈수록 더욱 강하게 나타난다. 특히 세계개념을 주제화 하고 선여된 세계존재의 자명성을 선형적으로 해명하려는 그의 생전의 마지막 저작인 『유럽 학문의 위기와 선형적 현상학』<sup>1)</sup>에서 보편학으로서의 철학의 이념은 절정에 이른다. 현대의 위기는 인간성의 위기이며, 이 인간성의 위기는 학의 위기에서 유래한다고 실토하는 『위기』에서 보편학으로서의 철학의 이념이 그 절정에 달했다는 것은 결국 현대의 위기는 보편학으로서의 철학의 부재에 있다고 볼 수 있다. 보편학의 부재는 진정한 의미에서의 전체를 상실한 근대 사유의 본질적 특성에 있다. 참 의미에서의 전체란 삶의 문제를 포함해야 한다면 그것은 바로 생활세계이다. 합리적 효율성에 젖어 있는 근대사유는 삶의 문제를 추상함으로써 생활세계를 상실했다. 그 결과 삶, 과학, 철학이 분열됨으로써 급기야 인간성의 위기, 학의 위기라 불리는 현대의 위기상황이 도

1) Kr로 인용

래되었다. 현대의 위기상황을 극복하기 위해서는 각기 분열된 저 3자를 하나로 통합하여 삼위일체를 이루게 해야 한다. 이는 바로 저 3자가 각기 화해하는 것이며, 이를 위해서 철학이 화해자로 등장하여 보편학으로서의 역할을 하여야 한다. 본고는 각기 분열된 3자가 삼위일체를 이루는 화해의장을 생활세계로 보고 이 생활세계를 보편학의 정초의 시도의 관점에서 연구한다.

연구의 진행과정은 먼저 보편학의 이상을 난파시킨 서구의 전통적 사유의 뿌리를 들추어내고 (II장) 그리고 나서 보편학의 대상과 그 방법을 제시하고 (III장), 마지막으로 보편학은 객관과 학뿐만 아니라 자기 자신까지도 정초하는 제 1철학이기도 하다는 점에서 보편학의 탐구대상인 생활세계의 근원을 해명한다.

이런 순서로 연구를 진행시킴에 있어서 우리는 생활세계는 선형적으로만 탐구될 수 있다고 보고 시종일관 선형적 관점에서 생활세계를 고찰하고, Kr을 주요 텍스트로 사용한다.

## II 서구 사유의 전통

### (I) 보편학으로서의 철학의 출발

철학은 고대 회합에서 출발당시부터 보편학(*Universale Wissenschaft*)을 그 이념으로 하였다. 보편학은 존재자 전체에 관한 학이라는 점에서 특정한 존재영역의 존재자에 관한 학인 개별과학과 구별된다. 그러나 보편학으로서의 철학이 존재자 전체에 관한 학이라고 해서 보편학은 전체 존재자를 탐구하는 학이 아니라 전체 존재자가 귀속하는 보편적 존재영역, 즉 세계 자체를 탐구하는 학이다. 그런데 세계 자체에 관한 물음은 근원적인 것과 궁극적인 것에 관한 물음이다. 이렇게 본다면 세계 자체를 탐구하는 보편학은 근원적인 것과 궁극적인 것에 관한 학이라고 할 수 있다. 보편학이 근원적인 것을 탐구한다는 것은 보편학이 개별과학들의 근원, 즉 존재론적인 토대를 정초함을 의미한다. 왜냐하면 개별과학들이 탐구하는 존재자들의 존재근거는 바로 세계 자체 이므로 개별과학들의 존재론적인 토대에 관한 물음은 세계 자체에 관한 물음일 수밖에 없기 때문이다. 이 점에서 보편학은 제 1철학이기도 하다. 또한 보편학이 가장 궁극적인 것을 자신의 탐구과제로 갖는다는 사실은 보편학이 세계내의 여러 존재자들을 직접 탐구하는 개별과학들에 의해서 제공된 세계인식이 인간의 삶에 대해서 무엇을 의미하는가 하는 삶의 의미를 탐구함을 의미한다. 사실 이 인간의 삶의 의미 문제가 보편학의 궁극적인 주제이다. 왜냐하면 자신의 근원을 제 1철학에 의존하고 있는 개별과학들에 의해서 제공된 세계인식은 결국 인간의 삶의 의미에 관계하기 때문이다. 따라서 보편학의 궁극적인 물음인 인간의 삶의 의미 문제는 제 1철학과 개별과학들의 성과와 무관할 수 없다. 이 점에서 보편학에 있어서 과학, 철학, 삶은 각기 분리될 수 없는 통일을 형성하고 있으며, 이런 맥락에서 세계 자체를 탐구하는 보편학은 존재가 전체에 관한 학이다.<sup>2)</sup>

이러한 보편학을 철학의 이념으로 한 고대 회합인의 본질적인 특성은 순수이성(철학)으로부터 삶에게 그 규칙을 부여하는 것이었으며, 이것은 신화 및 전통의 제약에서 벗어나서 절대 무편견적인 세계인식 및 인간인식과 함께 시작되었다. 고대의 이 철학이념은 중세를 거쳐 근대의 르네상스에서 부활되었다. 르네상스시대의 유럽인은 중세 인간의 타율적 존재방식에 대항하여 자신을 자율적으로 형성하려고 시도했는데, 이 전환기에서 근세인이 전형으로 삼은 것은 고대의

2) Descartes는 이러한 보편학으로서의 철학개념을 한 그루의 나무에 비유한다. 즉, 철학(제 1철학, 형이상학)을 뿌리에, 과학을 줄기에, 삶의 의미문제(도덕)를 열매에 비유한다.

회립인이었다. 따라서 르네상스 시대 유럽인의 “지도적인 이상은 자유로운 이성으로부터 자신을 형성하려는 고대인이었다”(Kr, 5) 이것은 르네상스 시대의 유럽인이 그 뿌리를 고대 회립철학에서 갖고 있는 보편학으로서의 철학개념에서 자신의 본질완성을 발견하려 했음을 의미한다. 이리하여 근세인들은 중세인들과는 달리 정치·사회적 환경을 비롯한 인간의 모든 환경세계(Umwelt)를 자유로운 이성, 즉 보편학의 통찰로부터 새로이 형성하려고 하였다.

그러나 불행하게도 보편학의 저 이상은 이 이상을 실현하려는 역사적 과정에서 난파됨으로써 르네상스의 지도적인 이상이 실현되지 못했음은 물론 마침내 현재의 위기상황이 도래되었다. 현대의 위기란 학의 위기이며, 이 학의 위기는 “그 학문성에 관계하는 것이 아니라 학 일반이 인간의 현존재에 관해서 무엇을 의미했으며 또 무엇을 의미할 수 있는가에 관계한다.”(Kr, 3) 따라서 학의 위기는 학과 인간 현존재의 분리를 의미하고, 이로써 이제 학 일반은 인간의 현존재의 의미에 관해서 아무것도 말할 수 없게 되었다. 또한 학 일반에서도 과학과 철학이 분리되었다. 결국 현대의 위기는 보편학의 이상이 그 역사적 실천과정에서 난파됨으로써 인간의 현존재와 과학, 철학이 각기 창없는 폐쇄된 상황에서 유래한다고 볼 수 있다.

현대의 위기를 치유하기 위해서는 저 보편학의 이상의 난파를 인도한 오도된 사유의 길을 밝혀내고 올바른 사유의 길을 모색해야 한다. Husserl은 자신의 온 생애를 이 올바른 사유의 길을 모색하는 데 받쳤다. Husserl에 의하면 저 이상이 난파된 원인은 서구의 전통적인 사유의 본질에 있다. 이 사유의 본질적 양상은 세계를 이념화, 객관화하는 객관주의적 사유이다. 이 객관주의적 사유와 더불어서 객관과학이 출현하였으며, 이로써 처음에 설정된 보편학으로서의 철학 이념은 본질적 변화를 겪음과 동시에 난파되고 대신 객관과학이 지니고 있는 보편성이라는 새로운 이념이 보편학의 이념으로 출현하였으며, 이 새로운 이념의 출현은 생, 과학, 철학이 각기 분리되는 시발점이 되었다.

## (II) 주관없는 전체로서의 세계

### ① 자연의 이념화(수학화)

보편학의 이상을 난파시킨 객관주의적 사고를 기초놓은 것은 수학개념들의 의미변화와 인간의 추상화 능력이다. 근세 초에 이루어진 수학개념들의 의미변화란 경험적 수, 측정단위, 경험적 공간형태, 점, 선, 면이 완전히 관념화된 것을 의미한다. 이 수학개념들의 의미변화는 순수 관념적인 기하학적 시간 공간의 발견과 함께 이루어졌다. 고대 수학에서의 시간 공간은 지평 제약적이었기 때문에 유한하고 이질적이었지만 근세 초에 발견된 시간 공간은 지평 초월적이었기 때문에 무한하고 그 자체로 존재하는 등질적이었다. 또한 수학에서는 시간 공간을 수로 표시하는 대수학이 출현함으로써 이제 시간 공간을 그 형식으로 하는 순수 기하학적인 모든 형태는 수로 표시될 수 있었다.

고대에 있어서 수학의 순수 형식인 시간과 공간은 완전히 관념화 되지 않고 또 지평 제약적이었기 때문에 고대수학 일반은 한정된 유한한 과제만을 설정하였으며, 그 결과 고대 수학은 지평 초월적인 순수 관념적인 공간 시간개념과 결부된 무한한 과제설정에로 나아가지 않는 “한정된 유한한 A priori”(Kr, 19) 만을 알았을 뿐이다. 그러나 근세 초에 나타난 지평 초월적인 시간 공간을 그 형식으로 하는 새로운 순수 수학은 세계를 이념화, 수학화하는 도구로 사용되었다. 이 새로운 도구를 사용하여 새로운 세계를 발견한 사람은 갈릴레이였다. 갈릴레이에게 새로이 발견된 순수 수학은 자명한 진리로 받아들여졌다. 그 까닭은 순수 수학적인 명제는 시·공을

초월하여 모든 사람에게 타당한 진리, 즉 비상대적 비주관적 진리이기 때문이다. 갈릴레이는 자연에 관해서도 이러한 보편적인 진리체계를 구축하려고 세계 및 이 세계에 속하는 모든 물체들을 추상을 통하여 이념화, 수학화 하였다. 그리하여 이제 세계 속의 모든 물체는 그 물체의 현실적인 구체성에서가 아니라 그 물체의 관념적인 완전성에서 생각됨으로써 그것의 완전성, 즉 “극한형태(Limes-Gestalt)” (Kr, 23)에로의 무한한 접근 속에서만 파악된다. 그러나 이러한 사물의 극한형태는 칙관될 수 없고 오직 무한한 이념으로써만 주어진다. 이 결과 생활세계의 구체적인 사물들은 무한한 이념으로 관념화되어 구체적이고 현실적인 세계를 떠난 시·공적으로 무한히 뻗어 있는 관념적 세계에 자기 동일적인 자체 존재로 존재하게 되고, 세계는 무한한 그림에도 불구하고 그 자체로 폐쇄된 관념체들의 총체가 되었다.

갈릴레이는 더 나아가서 사물의 형태만을 수학화 하지 않고 사물의 형태를 채우고 있는 질료, 예를 들면 질적인 감각조차도 간접적으로 수학화 함으로써<sup>3)</sup> 자연 자체를 “수학적인 전체”(Kr, 26)로 파악하였다. 이것은 기하학의 대수화에 의해 가능하게 되었다. 즉 기하학적인 모든 형태를 수로 표시하는 대수화에 힘입어서 사물의 관념적인 극한형태는 물론 이 형태를 채우고 있는 감각성질조차도 수로 표시되어 자연전체는 완전히 수의 체계로 이루어진 하나의 포괄적인 연역체계로 된다. 그리하여 자연은 수적인 공식으로 표시된다. 이 공식에 의해서 물체세계의 모든 연장물에 대한 정확한 예측과 정밀성이 획득된다. 이제 수학은 “순천한(정밀한) 객관적 인식의 왕국”(Kr, 37)으로 되었고 세계인식과 합리적 실천을 위한 안내자이자 동시에 “실재에 관한 보편적 인식 방법”(Kr, 31)이 되었다. 근세 초에 등장한 바로 이 순수 수학이 자연과학에 번짐으로써 수학적 자연과학, 합리적 객관주의가 출현하였다.

## ② 정신의 자연화(사물화)

세계가 완전히 수학적으로 설명되기 위해서는 물체세계뿐만 아니라 정신적인 것, 문화적인 것, 나아가서 인식주관조차도 수학적 자연과학에 의해서 설명되어야 한다. 이러한 목표하에 갈릴레이는 주관적인 것, 정신적인 것, 문화적 속성들을 추상하여 순수 물체적인 사물들을 획득한다. (Vgl, Kr, 60) 이와 같은 정신적인 것의 물체화는 그 자체로 완결된 물체세계로서의 자연이념의 결과였다. 이 새로운 자연이념은 “세계이념의 완전한 전환”(Kr, 61)을 초래하여 이제 세계는 두 가지 세계, 즉 자연과 정신세계로 분열된다. 그런데 정신세계를 이루고 있는 심리현상은 신체 행위를 통해서 나타나며 이 신체는 물체와 마찬가지로 세계 속의 특수한 물체라는 점에서 심리적인 것은 비록 간접적인 방식에서이긴 하지만 수학화 가능하다. 다시 말하면 물체의 형태는 곧 바로 수학화 되지만 심리적인 것은 곧 바로 물체가 아니기 때문에 자연화, 사물화라는 방식을 거쳐서 간접적으로 수학화 가능하다. 이것은 심리현상을 탐구하는 심리학, 나아가서는 인식 주관성을 탐구하는 철학도 정밀한 자연과학의 특수한 분야임을 의미한다.

흔히들 고·중세가 객관위주의 철학인데 반해서 근대는 주관성의 철학이라고 한다. 주관성의 철학이란 인식하는 주관이 세계의 존재를 정립한다는 철학적 입장이다. Husserl에 의하면 진정한 주관성의 철학은 선험철학으로써만 가능하다고 한다. 그런데 경험론 철학이든 합리론 철학이든 근세의 모든 철학은 자신도 모르게 암암리에 새로이 출현한 수학적 자연과학의 영향하에 인식 주관을 사물화, 자연화 하여 선험적 심리학주의<sup>4)</sup>에 빠짐으로써 진정한 주관성의 철학인 선험철

3) Kr, 32. C) ‘충족(Füllen)의 수학화 가능성의 문제’ 참조.

4) 이것은 심리학과 선험철학을 혼동하여 양자를 동일시하거나 후자를 전자의 토대 위에 정초하려는 철학적 입장이다. Husserl은 이 양자를 엄격히 구별한다. 심리학은 정신 물리적인 주관, 영혼을 탐구

학에 다다르지 못했음을 Husserl은 실토했다.

Descartes는 방법적 회의를 통하여 어렵게 순수 자아를 이끌어냈으나 생활세계를 망각하고 객관주의적 세계의 이념에 사로잡힌 나머지 저 자아(ego)의 의미를 선형적 주관성으로 발전시 키지 못하고 “사유하는 실체 또는 고립된 인간의 정신 또는 영혼……인과원리에 의거한 추론의 출발점” (CM, 63)으로 파악함으로써 자아를 세계 속에 있는 사물적인 의미로 파악하였다. Locke 또한 정신을 “물체와 마찬가지로 그 자체로 완결된 실재,……그 위에 정신적 자료가 오고 가는 석반(Schreibtafel)과 같은 하나의 공간” (Kr, 87), 내감과 외감이라는 두 개의 창을 가진 의식의 장, 흰 종이에 비유함으로써 정신을 자연화, 사물화 하였다. 이 의식의 자연화, 사물화가 의미하는 것은 의식은 생명없는 자연과정이요 물리학의 대상으로 파악된 물리적인 것에 의존하며, 이 때문에 “세계는 주관없는 존재 전체”<sup>5)</sup>이며 의식생은 주변세계의 관계중심일 수 없다는 것이다. 주관성의 철학으로 통용된 근세 철학이, 현상학적 의식 분석의 입장에서 볼 때, 마침내 주관없는 세계개념으로 나아갔다는 사실은 근세 철학이 진정한 의미의 주관성의 철학이 아님을 의미하지 않는가.

이제 세계의 이념화, 수학화는 의식의 사물화, 자연화로써 완성된다. 이것은 객관과학뿐만 아니라 주관성을 탐구하는 철학도 수학화 됨을 의미한다. 이로써 수학적 자연과학을 보편적으로 원용한 객관관주의가 완성된다. 이 객관주의의 전체적인 특징은 세계는 즉자적으로 존재하며 세계내의 모든 개별자들은 그 궁극에 이르기까지 합리적으로 규정되어 있는 합리적, 체계적 통일이며 이 세계의 순수 형식은 수학적이므로 우리들에게 알려져 있다는 것이다. 이제 “자신을 체계적으로 지배하는 합리적 과학을 가진 합리적으로 무한한 존재 전체의 이념이라는 개념은 들어보지 못한 새로운 것이다.” (Kr, 19) 그러나 들어보지 못한 이 새로운 이념은 유럽인에게 갑자기 닥친 우연적인 결과가 아니다. 그 뿌리는 서구 사유의 출발점에 있다. 즉 그 뿌리는 보편학의 이념으로서의 철학이 출발한 회합철학으로 소급된다. 일찍이 회합의 피타고라스 학파는 음의 높이는 진동하는 현의 길이에 함수적으로 의존한다는 사실을 발견했으며, Platon은 현실적이고 구체적인 개별적 사물들은 그 자체 관념적으로 존재하는 이데아가 있으므로써만 가능하다고 하여 고대 기하학의 실재에의 원초적인 적용 가능성을 시사하였다. 그러나 고대 회합에서는 아직 세계를 이념화, 수학화 하는 정밀한 방법이 주어져 있지 않았다. 그런데 근세 초에 수학개념들의 의미변화와 더불어 저 정밀한 방법이 출현하자마자 철학은 보편학으로서의 자신의 역할을 상실하고, 그 대신 그 자리에 수학적 자연과학이 등장하였다.

### (III) 이성이 자기 망각의 역사

수학적 자연과학이 자신의 탐구영역으로 발견한 무한한 이념으로서의 세계가 깊이와 넓이를 가진 진정한 의미에서 전체일까? 철학으로부터 보편학의 지위를 강탈한 불과 2~3세기의 짧은 역사를 지난 수학적 자연과학은 누가 봐도 자신의 탐구영역에 충실히 몰두함으로써 괄목할 만한 성과를 올렸다. 그러나 수학적 자연과학은 진정 보편학이 거두어야만 했던 성과도 동시에 이룩했는가? 만약 그렇다면 현대는 위기의 시대가 아닐 것이다. 그러나 현대는 위기의 시대가 아닌가? 이것은 수학적 자연과학이 가야 할 길과 가지 않아야 할 길을 동시에 걸어가서 개별과학으로서는 성공한 반면에 보편학으로서는 실패하고 오히려 보편학의 발전을 방해했음을 입증하지

---

하는데 반해, 선형철학은 저 주관과 영혼을 구성하는 선형적 주관을 탐구한다.

5) P. Janssen, *Gesichte und Lebenswelt*. S. 24.

않는가? 이것은 또한 수학적 자연과학이 자신의 탐구영역으로 발견한 즉자적으로 존재하는 객관적 세계가 보편학이 그 탐구대상으로 하는 진정한 의미에서의 전체로서의 세계가 아님을 함축하고 있지 않는가? 이렇게 본다면 현대의 위기는 수학적 자연과학의 자기오류에 있다. 그 오류는 수학적 자연과학이 자신의 탐구영역에서 보편적이려는데 있지 않고 보편학이려는 데 있으며, 수학적 자연과학이 이런 오류를 범한 결정적인 요인은 객관적 세계를 전체를 포함하는 참된 세계로 오인한 데 있다. 수학적 자연과학이 그것을 오인한 원인은 수학을 인도한 근대 합리주의적인 이성의 자기 망각, 자기 편협성에 있다. 이 이성이 망각한 것은 자신이 서 있는 자신의 근원지반이다. 이 때문에 갈릴레이를 비롯한 수학적 자연과학자들은 순수 수학이 생활세계에서 자신의 복잡한 의미원천을 가진다는 사실을 망각하였다. 관념체들에 대해서 아무것도 모르는 생활세계에서 수행되는 선기하학적 측량술이 순수 관념적인 기하학에 선행하며 또 순수 관념적인 기하학의 의미토대이자 위대한 관념화 발견의 토대이다. 이것은 이념으로서의 객관세계는 우리의 일상적인 생활이 이루어지는 생활세계를 완전히 초월하여 자체적으로 존재하는 절대적인 진리의 세계가 아니라 그 자신의 주요한 골격을 생활세계에 이미 가지고 있음을 의미한다. 따라서 생활세계가 객관적 세계의 지반이다. 과학이 고도로 발달한 과학의 시대에도 생활세계가 존재하듯이, 생활세계는 또한 고도로 발달한 물리학에 관해서 아무것도 모르는 원시인의 시대에서도 계속 존재해 왔다. 따라서 과학이 아무리 발전해도 생활세계는 소멸하지 않는다. 이 점에서 진정한 세계는 생활세계이며, 객관적 세계는 생활세계에 “잘 들어맞는 이념의 옷(wohlpassendes Ideenkleid)” (Kr, 51)을 걸친 세계이다. 그런데 객관과학이 발달하면 발달할수록 저 이념의 변장은 완벽한 가면술을 구사하여 생활세계는 일상적 삶의 영역에서 또 학의 영역에서 완전히 은폐된다. 말하자면 이념의 변장은 형식의, 이론의 본래적인 의미를 이해할 수 없게하여 “과학이 우리들의 세계에 침투하면 할수록, 과학이 이 세계를 명백하게 파악한 것으로 믿으면 믿을수록, 그리고 최종적인 비밀의 구석까지 들추어내어 폭로했다고 생각하면 할수록 이 세계는 우리들에게 더욱 낯설고 이해할 수 없게 된다.”<sup>6)</sup> 그리하여 객관주의를 그 지도 이념으로 하는 서구 사유의 역사는 생활세계 망각의 역사이자 동시에 객관적인 것 자체만을 이성적인 것으로 아는 “은폐된 이성의 역사” (Kr, 53)였다. 따라서 저 객관적 세계의 발견은 발견이자 동시에 은폐이며, 그것을 발견한 갈릴레이는 “발견의 천재이자 동시에 은폐의 천재” (Kr, 53)이다.

### III 주관성의 세계로서의 생활세계로의 귀환

#### (1) 은폐된 이성을 탈은폐하는 학으로서의 현상학.

객관주의적 이성의 자기은폐로 해서 모든 객관과학들은 가장 원리적인 지, 즉 자신들이 의존하고 있는 지반을 알지 못한다. 객관과학의 자기 지반의 망각은 “거기서 그것의 표면세계(Flachennwelt)가 하나의 단순한 투사인 심층차원(Tiefendemission)에 관해서 어떤 예감도 갖지 못하는 유명한 Helmboltz의 표면체에 관한 상” (Kr, 121)을 생각나게 한다. 여기서 우리는 실용적인 표면적 생과 잠재적인 깊이의 생의 균열의 틈이 얼마나 큰가를 볼 수 있다. 현대의 위기는 바로 이 생의 화해할 수 없는 자기 분열, 즉 이성의 자기 소외에서 유래한다고 할 수 있다. 따라서 현대의 위기의 극복은 저 분열의 틈을 파괴하는 것이요, 이것은 이성이 자기 본래의 모습을 드러냄으로써만 가능하다. 현상학은 바로 이 이성에 관한 학, 즉 지금까지 은폐된 이성을 탈은폐하는 학이다.

6) Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*. S. 127.

은폐된 이성을 탈은폐하기 위해서는 객관적 세계고찰이 아니라 철저한 세계고찰이 요구된다. “객관적 세계고찰은 외부에서의 고찰이며 그리하여 외부성만을 즉 개관성만을 파악할 뿐이요, 철저한 세계고찰은 자기 자신을 외부에 표시하는 주관성에 관한 체계적이고도 순수한 고찰”(Kr, 116)이기 때문이다. 세계를 철저하게 고찰한다는 것은 세계를 우리들에게 주어진 그대로 바라다 보는 것이요, 이런 세계는 이념으로서의 세계가 아니라 우리들이 그 위에서 살아가는 생활세계이다. 객관세계가 은폐된 이성에 의해서 지배되는 은폐된 세계라면 생활세계는 개방된 이성에 의해서 지배되는 개방된 세계이다. 따라서 위기의 극복을 위해서 또 보편학의 정초를 위해 개방된 세계으로 나아가는 첫 단계는 이념의 옷으로 변장된 객관세계의 가면을 벗기는 것이며 이를 위해서 Husserl을 “객관과학의 판단중지”(Kr, 138)를 수행한다.

## (II) 이성을 탈은폐 하는 방법

### ① 객관과학의 판단중지

생활세계 자체의 주제화 및 그 구조에 관한 학은 판단중지를 통한 선형적 태도에서만 가능하다. 왜냐하면 선형적 태도 이외의 여타의 모든 태도는 그 태도에 상응하는 존재영역의 세계에 몰입하여 세계 자체를 주제화 할 수 없기 때문이다. 비록 자연과학주의가 이념으로서의 세계를 주제화 하지만 이것은 이미 고찰했듯이 일면적, 표면적 세계로서 진정한 세계가 아니며 오히려 진정한 세계인 “생활세계의 구축을 은폐하는 이념화 하는”(EU, § 10) 태도에 불과하다. 때문에 생활세계로 귀환하기 위해서는 세계 자체를 주제화한다고 자처하는 자연과학주의의 태도 위에 선 객관과학을 제일 먼저 떠나거나 초월(trauszendent)해야 한다. 이를 위한 것이 객관과학들에 대한 판단중지이다. 그러나 여기서 주의할 것은 이 판단중지를 수행한다고 해서 객관과학들과 객관과학들이 소멸하는 것이 아니라 이 판단중기를 수행하는 동안에도 객관과학들과 객관과학자들은 자신의 타당성을 지닌 채 존재한다. 다만 이 판단중지를 통해서 함께 연구하는 자. 함께 관심을 갖는 자로서 작용하지 않을 뿐이다. 말하자면 “특수한 어떤 직업적 태도를 가지고 특별한 습관적 관심방향”(Kr, 139)을 취하는 것이다. 모든 직업은 그 자신의 작업시간을 가진다. 우리가 어떤 직업에 철저하게 종사하기 위해서는 그 직업에 상응하는 작업시간에는 오직 그 직업에만 몰두해야 한다. 예를 들면, 우리는 동시에 시민, 가장, 물리학자일 수 있다. 어떤 사람이 물리학 연구에 충실하자면 가장으로서, 시민으로서의 자신의 신분을 지닌 채 동시에 이 신분을 망각하고 오로지 물리학에만 몰입하는 그의 작업시간을 가져야 한다. 일단 물리학 연구가 끝나면 그는 가장으로서 또 시민으로서의 자신의 시간을 가질 수 있다.

이처럼 객관과학을 팔호친다고 해서 객관과학들과 객관과학자들을 부정하거나 말살하는 것이 아니다. 후술하겠지만 객관과학의 에포케를 수행함으로써 객관과학은 생활세계의 여러 과학들 중의 하나이며 과학자들 역시 생활세계의 다양한 직업을 가진 사람들 중의 한 사람임이 밝혀진다.

### ② 생활세계적 판단중지

그러나 생활세계가 학의 대상으로 주제화 되기 위해서는 객관과학의 판단중지만으로는 부족하다. 객관과학들의 판단중지 결과 우리는 이념화 되지 않는 생활세계에 다다름은 틀림없다. 이 생활세계는 인간의 일상적인 행위가 이루어지는 삶의 터전이다. 이 삶의 터전은 자연과학주의에 의해서 오염되지 않는 본래적 세계이며, 이 본래적 세계 위에서 삶을 영위하는 인간은 세계에 대해서 자연적 태도를 취한다. 생활세계는 Husserl의 *Ideen I*에서 선형적 주관성에 도달하기 위해서 배제했던 자연적 태도<sup>7)</sup>의 세계이다. 이 자연적 태도의 세계가 수학을 도구로 하여 이론적으로

7) Husserl에서 태도는 실천적 태도와 이론적 태도로 양분되며, 실천적 태도는 자연적 태도와 인격적 태도로

조작된 세계가 자연과학주의적 태도의 세계이며, 이에 반해서 생활세계는 자연적 세계, 즉 각 세계에서 인간의 일상적인 실천적 행위가 이루어지는 세계이다. 그런데 각 세계에서의 인간의 실천적 행위는 사물을 단순히 거기 있는 것으로 지각하는 것이 아니라 행위하는 주체로서의 인격과 관련하여 지각한다. 이런 점에서 P. Janssen은 생활세계를 “우리가 우선 대개는 그 속에서 살아가는 자연적-인격주의적 태도” (natürlich – personalistische Einstellung)의 세계”<sup>10)</sup>라 한다.

논의된 바 생활세계는 이론적인 태도의 세계가 아니라 실천적인 태도의 세계이다. 여기서의 실천은 선과학적인 일상적인 관심 생의 실천이다. 그런데 이 관심 생은 “소박한-자연적인 직선적 태도 (die naiv – natürliche Geradehineistellung)” (*Kr*, 146)로서 사물에 몰입해 있거나 또는 그때 그때 “대상에 직선적으로 향해 있는 따라서 세계지평 속에 들어가 있는 생 (in den Welthorizont Hineinleben)” (*Kr*, 146)이다. 바로 이러한 자연적 생은 자신이 몰입해 있는 사물이나 이 영역에 눈이 어두워 그가 살고 있는 생활세계 자체를 주제화할 수 없다. 이 때문에 생활세계를 학문적 탐구의 대상으로 주제화하기 위해서는 선과학적인 일상적 목적 생 및 관심 생에 대한 판단중지가 수행되어야 한다. 따라서 객관과학에 대한 판단중지뿐만 아니라 모든 선과학적 실천적 관심 생에 관한 판단중지도 수행되어야 하며 그리하여 세계에 무관견적, 이론적으로 관심을 가진 직업적 태도가 요구된다. 이를 위해서는 직접적으로 세계 속에 들어가 있는 일상적 관심 생을 떠나서 (초월해서) 생활세계를 주제화 해야 하는데, 이것이 객관과학의 판단중지에 이은 제 2단계의 판단중지로서 생활세계적 판단중지<sup>11)</sup>이다. 따라서 Husserl 현상학에서는 실천적으로 무관심한 학적, 이론적으로 태도지워진 인간만이 생활세계로서의 세계를 만난다. 이에 반해서 Heidegger는 『존재에 시간』에서 실천적인 관심 생이 세계의 본질 발견에 중요한 역할을 하기 때문에 실천적인 관심 생이 커다란 의미를 지닌다고 한다.<sup>12)</sup>

### (III) 순수 사유와 지각

생활세계는 자연과학주의적 세계파악과 일치하지 않음은 틀림없다. 자연과학주의적 태도에서의 세계는 무한하면서도 그 자체로 완결된 이념으로서 객관적이다. 세계내 사물들도 이와 마찬가지이다. 그러나 “객관적인 것 자체는 경험될 수 없고” (*Kr*, 131) 오직 순수 사유에 의해서만

다시 양분되며, 이론적 태도는 자연과학주의적 태도와 현상학적(선험적)태도로 다시 양분된다. 상세한 것은 *Ideen I* § 50, § 51. 참조

- 8) 이런 태도를 포괄하는 용어로 Husserl은 자연스럽운 태도 (naturale Einstellung)를 사용한다. 따라서 Husserl 현상학에서 생활세계는 자연적 태도와 인격주의적 태도를 포괄하는 자연스러운 태도의 세계를 의미한다.
- 9) P. Janssen, *Gesichte und Lebensweit*, s. 27.
- 10) 객관과학의 판단중지와 생활세계적 판단중지가 각기 객관과학과 일상적인 관심 생을 떠난다(초월한다)는 점에서는 모두 선험적 태도이지만 이 선험적 태도는 여전히 세계의 지반 위에서 있다는 점에서 대상 구성적인 좁은 의미에서의 선험적은 아니고 생활세계를 주제화 이론화 한다는 점에서 자연과학주의적 태도의 이론화 하는 태도와 구별하여 선험적이라고 칭한다.
- 11) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 179 참조.

경험될 수 있으며 수로 표시된 공식으로 주어진다. 이에 반해서 생활세계는 구체적인 사물들의 세계로서 지각가능한 지각세계이다. 이제 문제는 객관과학들과 일상적인 실천적 관심 생을 각기 떠난 (초월한) 선형적 태도에서 지각사물들의 총체로서의 생활세계는 무엇을 통해서 어떻게 경험될 수 있으며 또 어떤 특성을 지니는가이다. 지각사물들을 모조리 지각한 연후에야 세계가 우리들에게 주어진다면 우리는 생전에 세계를 경험할 수 없을 것이다. 지각사물들 모두를 경험하지 않고서 어떻게 세계의 근원적인 존재의미가 드러날까? 우리는 이것에 대한 답을 Husserl현상학의 “원리 중의 원리”(*Ideen I*, 52)에서 찾을 수 있다. 이에 의하면 “근원적으로 부여하는 직관이 인식의 권리원천이다.” 그런데 “지각은 직관의 근원양상이자 대상을 근원 원본성에서 즉 자기현존(Selbstgegenwart)의 양상에서 표현한다.” (*Kr.* 107) 이 지각이 Husserl현상학에서 구성의 모델<sup>12)</sup>이자 세계의 존재의미가 근원적으로 드러나는 곳이다. 그렇다고 해서 우리는 이 책상을 지각하듯이 세계의 존재를 지각할 수 없으며 세계의 존재는 오직 개별자를 매개를 하여 드러난다.

우리는 어떤 개별적 사물을 지각할 때 직접(aktuell)경험에 주어진 것 이상의 것을 가진다. 말하자면 “보여진 사물들은 우리가 그것들에 관해서 실제로 보는 것 이상이다. 봄, 즉 지각은 본질적으로 선가짐(Vorhabe), 선사념(Vormeinen)과 더불어 자체를 가짐이다.” (*Kr.* 51) 이것을 예를 들어서 설명해 보자. 여기있는 이 책상을 지각할 경우 나에게 직접적으로(aktuell) 경험되는 것은 책상의 전면(Vorderseite)뿐이요, 뒷면을 비롯한 여타의 면들은 나에게 직접적으로 주어지지 않는다. 그럼에도 불구하고 지각대상인 책상은 나에게 전체로 의식되어 있다. 이런 사실은 내가 책상을 지각할 때 책상의 앞면 이상의 것이 주어져 있음을 의미한다. 그 이상의 것이란 내·외적 지평을 말한다. 이 지평이 있기 때문에 비록 책상의 앞 면만이 주어졌음에도 불구하고 우리는 책상 전체를 의식할 수 있다.

우리가 책상을 지각할 경우 책상은 자신의 다양한 소여성 방식들(음영들)에서 주어진다. 이 음영들 중의 하나, 즉 책상지각에서의 그 앞면은 단순히 앞면에 불과한 것이 아니라 동시에 다른 소여성 방식들을 공허하게<sup>13)</sup> 지시하고 있다. 여기서 책상의 앞면은 지각에서 현재 직접적으로 직관된 것으로 현재 존재하고 있는 것임에 반해서 책상의 앞면이 공허하게 지시한 여타의 소여성 방식들은 책상의 앞면이 지각되듯이 현재 직접적으로 지각된 것은 아님에도 불구하고 저 책상의 앞면과 동시에 공현존(Mitgegenwart)한다. 책상의 앞면과 함께 현존하는 저 음영들(소여성 방식)들이 바로 자아의 활동 공간으로서의 내적 지평<sup>14)</sup>이다. 우리가 책상의 앞면만을 지각했음에도 불구하고 책상 전체를 지각할 수 있는 까닭은 우리가 책상의 앞면이 지시하고 있는 다른 소여성 방식들을 선취(Antizipation)하였기 때문이다. 책상지각에서 보았듯이 사물지각은 항상 자신 속에 지평적으로 이미 준비되어 있는 따라서 직접적으로 곧 바로 직관적이지 않는 소여성 방식들을 이미 내포하고 있으며, 이로써 사물들은 이 사물들에게 그때 그때 주어진 다양한 소여성 방식들을 초월하여 즉자적, 객관적 존립을 갖는다.

그러나 지각대상은 또한 다른 대상들도 지시한다. 예를 들면 나의 책상은 나의 방을, 나의 방은 나의 집을, 나의 집은 나의 마을을 각기 지시하며 이런 지시는 무한히 계속된다. 이 지시관계는 내가 책상을 지각하는 동안에는 지각되지 않지만 내가 나의 주의를 돌리면 항상 지각될 수 있는

12) K. Held, *Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte Texte*, s. 3.

13) 비대상적, 비주제적임을 의미한다.

14) Husserl은 이를 EU. 27에서 선지 (Vorwissen)라고도 한다.

가능적 대상들로서 나의 책상과 공존한다. 바로 이런 공존대상들(Mitobjekte)은 책상지각이 이루어지기 위한 외적 조건이며, Husserl은 이를 외적 지평이라 한다. 그러나 지각대상은 이런 공간지평 외에도 과거, 현재, 미래라는 시간지평<sup>15)</sup>도 가진다. 이리하여 “경험된 모든 사물은 내적지평뿐만 아니라 무한히 열려 있는 공존대상들이라는 외적 지평도 가진다.”(EU, 47) 따라서 개별자는 그 자체로서는 아무것도 아니며”(Kr, 47) 지평 속에서 개별자일 수 있다. 이것은 개별자가 지각되기 위해서는 이 개별자가 주어지는 지평이 선행되어야 하며 동시에 지평은 개별자 없이는 지각될 수 없음을 의미한다. 따라서 개별자와 지평은 분리될 수 없는 통일을 이루며, 이 점에서 Husserl은 “경험일반은 이 사물 혹은 한 사물에 대한 경험인 것만은 아니다”(EU, 27) 한다. 이 말은 우리는 사물지각에서 사물과 이 사물이 속해 있는 지평을 동시에 경험한다는 뜻이다. 그러나 자연적 태도에서는 사물만이 주제화되거나 의식되어 이 사물이 그 속에 묻혀 있는 지평의식은 비주제적으로 남는다. 이 사물지평은 선형적 태도에서 비로소 주제적으로 의식된다.

그러나 사물과 지평이 분리될 수 없는 통일을 형성하고 있음에도 불구하고 양자는 존재방식에서 구별된다. 사물은 의식의 능동적 작용에 의해 대상화 될 수 있고 정립될 수 있는 반면에 지평은 능동적 의식 작용에 의해 정립되거나 대상화 될 수 없으며 오히려 이 능동적 의식작용이 거기에 의존한다. 이 점에서 Husserl은 이 지평을 “어떠한 행위도 없이, 파악하는 시선전향도 없이, 어떠한 관심의 일깨움도 없이 이미 거기에 있는 수동적 선소여성의 영역”(EU, 24)이라고 한다. 이 수동적 선소여성의 영역이 생활세계이다. 따라서 생활세계는 개별적 사물에 대한 지각을 통하여 드러나되 비대상적으로 드러난다.

수동적으로 선여된 생활세계는 우리의 모든 인식활동에 앞서서 놓여있는 “보편적, 수동적인 존재믿음의 지반”(EU, 24)이며 지각을 포함한 인식행위 및 실천적 행위는 이 지반을 전제로 한다.

개별적 사물지각을 통하여 그 존재의미가 드러난 보편적 지반으로서의 생활세계는 늘 지평적으로 주어진다. 지평이란 한계지워져 있음을 의미하며, 생활세계를 한계지우는 끈은 바로 시간과 공간이다. 따라서 내가 생활세계 속에 존재한다고 할 때 나는 이미 시간 공간적으로 제약되어 있다. 그런데 나를 둘러싸고 있는 공간 시간은 객관적인 공간시간처럼 등질적이며 무한한 것이 아니라 유한하여 이질적이며 음영연속적이다. 이 음영연속은 단순한 음영연속이 아니라 지시연관의 체계를 이루고 있다. 우리는 지각의 분석에서 음영들(소여성 방식들)이 바로 무규정적인 무엇을 규정된 무엇으로 규정가능하게 하는 자아의 활동공간임을 보았다. 마찬가지로 생활세계가 인식을 포함한 인간의 모든 행위를 규정할 수 있도록 하는 보편적 지반이 생활세계가 지니고 있는 음영연속적인 지시연관<sup>16)</sup> 때문이다. 생활세계가 지니고 있는 바로 이 음영연속적인 지시연관 때문에 “그때 그때 수동적으로 선여된 배경영역으로부터 우리들에게 촉발되는 것은 완전히 공허한 어떤 것이 아니며……절대적인 무지성의 자료가 아니다. 오히려 무지성은 항상 동시에 기지성의 한 양상이다.”(EU, 34) 그러므로 생활세계로서의 “이 지평은 무규정성의 지평……규정될 수 있는 것으로서의 무규정성의 지평이다.”(EU, 35)

#### (IV) 보편학의 주제로서의 생활세계

15) 엄밀히 말한다면, 이것은 내적 지평에 속한다고 할 수 있다.

16) 이것은 원근법적(perspektisch)임을 의미하며, 생활세계가 원근법적이라고 함은 결국 생활세계는 주관상대적인 현상의 영역임을 의미한다.

우리는 보편학의 탐구대상은 진정한 의미의 전체이며, 바로 이러한 전체는 객관적 세계가 아니라 생활세계임을 지적한 바 있다. 그러나 철학이 생활세계를 탐구함으로써 존재자 전체에 관한 보편학이 되려고 시도하는 것은 생활세계의 존재영역을 각기 분활하여 탐구<sup>17)</sup> 함으로써 진정으로 존재자 전체에 관하여 탐구한다고 자처하는 정밀과학들에게 조롱의 대상이 되지는 않는가. 그러나 철학이 존재자 전체를 탐구한다고 해서 철학은 세계내의 모든 존재자를 직접 탐구한다고 주장하지 않는다. 철학은 응당 존재자의 탐구를 개별과학에 넘겨야 하며 그러기에 철학은 이 세계의 그 어떤 것에 관한 학일 수 없다. 따라서 철학이 존재자 전체를 탐구한다고 하는 진의는 철학이 전체 존재자가 귀속하는 보편적 존재영역, 즉 세계 자체를 탐구한다고 봐야 한다. 이 점에서 철학은 존재자 전체에 관한 보편학일 수 있다. 그러나 객관과학들은 세계내의 특정한 영역의 존재자에 관한 학이지 세계 자체에 관한 학일 수 없다. 우리는 세계 자체를 탐구하는 보편학의 주제를 크게 두 가지, 즉 객관과학의 근원에 관한 물음과 인간의 삶의 의미에 관한 물음으로 규정한 바 있으며, 이제 우리는 이 물음이 지니는 답을 생활세계의 양의성, 즉 술어적(객관적)진리의 근원인 선술어적인 명증의 세계로서의 생활세계와 인간의 모든 업적이 침전된 문화적 역사적 세계로서의 생활세계에서 각기 찾아보려고 시도한다.

### ① 객관과학의 근원 해명

Husserl 현상학에서 객관적 대상은 이 대상이 현출하는 주관상대적인 소여성 방식들을 초월 함으로써 가능하듯이, 객관과학의 탐구영역인 객관적 세계는 이 영역이 현출하는 주관 상대적인 현상의 영역, 즉 생활세계를 초월함으로써 가능하다. 이것은 술어적인 객관적 세계는 이미 그 골격이 선술어적, 주관 상대적인 명증의 세계로서의 생활세계 속에 공허하게 선규정되어 있음을 의미한다. 서구 2000년의 역사에서 어떠한 철학도 생활세계를 객관과학의 기초토대로 보고 그것을 철학적으로 주제화 하지 않았다. 이 결과 어떤 철학은 저 객관적 세계의 기반을 천상에서 찾았는가 하면 어떤 철학은 신비적 주관에서 찾았으며 또 어떤 철학은 아예 저 영역을 부정하여 객관적 인식의 파산을 선언하였다. 서구 사유의 역사가 이처럼 주관 상대적인 현상의 영역인 생활세계를 망각한 결과 학은 지반없는 허공에 포류하는 학의 위기가 도래되었고 또한 진정한 주관성의 영역이 주제적으로 다루어지지 못하였다. 이로 인하여 학의 위기와 무관하지 않는 현대 인간성의 위기가 도래되었다. 비록 고대 회의주의자들이 “각자는 그에게 보이는 그대로의 사물들과 세계일반” (*Kr* 168)을 본다거나 “각 사람과 사물은 모든 사람에 대해서 상이하게 보인다” (*Kr*, 168)는 주관 상대적인 발언을 했지만 이 발언은 세계와 이 세계에 관한 소여성 방식들이라는 상관자로까지 나아가지 못했으며 오히려 회의주의자들의 저 발언은 그 당시 합리적 인식과 그 대상을 부정하기 위한 것이요, Husserl처럼 주관 상대적인 다양한 소여성 방식들이 어떻게 합리적 인식과 그 대상을 가능하게 하는가 하는 동기에서 설정되지 않았다. Husserl에 의하면 선형적 주관성에 관한 철학을 체계화 한 Kant조차도 주관 상대적인 생활세계를 “자명하게 타당한” (*Kr* 28) 것으로 본 결과 선형적 주관성에 관한 “신비적 어법” (*Kr*, 116)에 빠짐으로서 주관성에 관한 탐구를 제대로 수행하지 못하였다고 한다. Husserl은 철학이 이 영역을 익명적으로 남겨 놓는다면 철학은 보편적으로 근원적으로 정초하는 학으로서의 자신의 근원설립 (*Urstfung*)의 의미를 충

17) Husserl은 이것을 ‘객관과학의 보편적 문제 속에 있는 부분의 문제로서 생활세계의 문제’라고 하고 보편학의 주제로서의 생활세계를 ‘부분문제라기 보다는 차라리 철학적 보편문제로서의 생활세계의 문제’라고 한다. 이에 대해서는 *kr*. § 33. § 34를 참조.

족시킬 수 없다고 한다. 결국 근원적으로 정초하는 학은 생활세계에 관한 학으로서 가능하다.

이제 문제는 생활세계에 관한 학이 어떻게 가능한가이다. 전통적인 학의 개념에 의하면 생활세계에 관한 학은 아무래도 불가능한 것처럼 보인다. 왜냐하면 고대로부터 학은 비상대적 비주관적인 객관적 영역을 진지(Episteme)의 영역으로 보고 이 영역을 자신의 탐구대상으로 삼는데 반해서 생활세계는 주관적 상대적인 현상의 영역이기 때문에 학이 이 생활세계를 조롱하고 멸시하였기 때문이다. 그러나 이러한 전통적인 학개념은 Husserl 현상학적 입장에서 볼 때, 학 자신의 자가당착이요, 무지의 폭로이다. Husserl은 다음과 같이 말함으로써 생활세계에 관한 학의 가능성을 시사한다. 즉 “우리가 이 생활세계는 그 모든 상대성에서 보편적 구조를 갖는다는 것을 생각한다면 저 난점은 즉각 사라진다. 상대적으로 존재하는 모든 것이 결부되어 있는 이 보편적 구조는 결코 상대적이 아니다.” (Kr, 142) Husserl은 이 보편적 구조를 생활세계의 본질이라고 하고 이것에 관한 학을 생활세계 존재론(Vgl. Kr, § 51)이라 한다. 그러나 생활세계 존재론이라는 과제가 설정되었음에도 생활세계에 관한 학의 가능성은 의문시 된다. 왜냐하면 생활세계의 학이 그 대상으로 하는 보편적 구조가 무제약적 보편성에 있어서 모든 사람에게 타당한 지식이라면, 이 지식은 이미 객관적인 것 자체에 관한 지식이 되어서 Husserl은 그렇게도 자처한 객관적인 것 자체의 근원을 해명한다고 하는 목표에 배리적이기 때문이다. 이 당혹스러운 상황에서 Husserl은 자신의 생활세계에 관한 학은 객관과학이 탐구하는 객관적인 것 자체에 관한 학이 되지 않도록 객관과학의 판단중지를 수행했음을 상기한 후, “과학과 과학 일반” (Kr, 34)을 구별하여 자신의 생활세계에 관한 학은 논리학이나 수학에 기초한 전통적인 객관과학과 대립되며, 또 논리학은 물론 이 논리학을 도구로 사용하는 객관과학의 근원까지도 정초하는 학임을 분명히 한다. 그러므로 “생활세계를 그 보편성에서 요구하는 학문성은 독특한 학문성, 즉 객관적 논리적이 아니라 궁극적으로 정초하는 학문으로서 가치에 있어서 저차가 아닌 고차의 학문성”(Kr, 127)이며 이러한 학문성은 객관과학의 “절대적인 시초자이며 규범화에 친적인 어떤 논리학도” (Kr, 136) 가져서는 안된다.

## ② 인간의 삶의 의미에 관한 물음

이 물음은 보편학의 궁극적인 주제임을 우리는 말한 바 있으며, 이 물음이 요구하는 것은 세계존재 자체가 인간 삶에 대해서 무엇을 의미하는가이다. 이 물음에 답하기 위해서 우리는 세계내 어느 특정 존재영역의 존재자에 관한 특정한 개별과학이 제공하는 세계인식만을 가져서는 안되며 오히려 세계내의 모든 존재영역의 존재자에 관계하는 과학들이 제공하는 세계인식들을 획득해야 한다. 왜냐하면 이 경우에 우리는 비로소 특정한 과학이 제공하는 특정한 세계가 아닌 세계 자체에 도달하여 세계존재 자체가 인간의 삶에 어떠한 의미를 갖는가를 밝힐 수 있는 가능성을 지니기 때문이다.

객관과학들이 세계 자체에 관한 학일 수 없음은 객관과학의 판단중지에서 나타난다. 판단중지를 통한 환원은 Husserl 현상학에서는 배제라는 부정적 기능과 귀환이라는 긍정적인 두 기능을 함께 지니고 있으며, 전자는 후자가 성립되기 위한 조건임을 상기한다면 저 두 기능은 대립되면서도 분리될 수 없는 통일을 형성한다. 환원을 이렇게 이해할 때, 객관과학의 판단중지는 객관과학이 성립되는 근원에로 귀환하기 위해 객관과학을 잠시 배제한다는 두 측면을 지니고 있다. 그리하여 우리는 객관과학을 판단중지한 결과, 객관과학을 떠나서 생활세계로 귀환함과 동시에 객관과학은 생활세계의 선술어적인 명증에 그 근원이 있으며 나아가서 객관과학적인 관심 생은 선과학적, 일상적인 관심 생을 전제로 함을 알 수 있다. 이렇게 해서 성립된 객관과학은 다시

“생활세계로 유입된다” (*Kr.* 133) 이것은 객관과학이 생활세계의 여러 학들 중의 하나임을 의미한다. 나아가서 객관과학뿐만 아니라 인간에 의한 모든 업적도 생활세계라는 지평에 침전된다. 따라서 이제 생활세계는 인간에 의해 이루어진 모든 성취물이 침전된 문화적, 역사적 세계이며, 생활세계를 이렇게 파악할 경우 생활세계와 객관과학의 각기 “대립됨에도 불구하고 분리될 수 없는 통일……역설적인 상호 관련성” (*Kr.* 133)이 이해된다. 객관과학의 판단중지를 정확하게 이해할 때 생활세계가 지니고 있는 양의성<sup>18)</sup>은 우리를 당혹하게 하지 않는다.

이제 생활세계는 인류의 역사가 성취한 유형 무형적인 모든 업적이 침전되어 있는 풍부하고 구체적인 전 포괄적인 세계이다. 이 무수한 역사적 유산을 간직한 생활세계는 무수한 지평들을 지니고 있다. 예를 들면 수학적 지평, 물리학의 지평, 선과학적인 일상적 생의 관심 지평, 예술적 지평 … 등등의 지평들이 공존한다. 이러한 모든 지평들을 관통하는 포괄적인 지평, 즉 모든 지평들에 대한 보편적인 지평이 생활세계이다.<sup>19)</sup> 이 “총체적 지평으로서의 세계는 다른 모든 지평들에 앞서 주어지며”<sup>20)</sup> 이 때문에 “세계는 제 지평들과 동일한 방향<sup>21)</sup>에 있지 않고 모든 지평들을 초월한 지평이다. 이 초월적 지평에 도달하는 사람만이 세계 자체로서의 생활세계를 주제화 할 수 있다. 왜냐하면 제 지평들을 초월하지 않고 특정한 지평들에 머물러 있는 사람은 특정한 지평이 제시하는 특정 세계(예를 들면, 수학자의 경우 수학적 세계, 예술가의 경우 예술적 세계……)만을 보기 때문이다. 따라서 실천적 관심 생의 지평은 물론이요 개별과학들의 지평에서 세계자체는 은폐될 수밖에 없다. 이 은폐된 세계를 탈은폐화 하여 주제화하기 위해서 요구된 것이 우리가 이미 논의한 객관과학의 지평과 선과학적 관심 생의 지평을 잠시 떠나거나 초월하는 (판단중지하는) 선협적 태도이다. 그러나 일상적인 실천적 관심 생의 지평과 객관과학들의 지평을 떠난다고 해서 저들 지평에서 이룩된 성과들을 완전히 배제하는 것이 아니라 저들 지평들에 종사하는 의식의 직선적인 힘을 파괴하여 의식이 모든 지평들을 두루 섭렵할 수 있도록 하는 데 판단중지의 의의가 있다. 그리하여 판단중지를 수행한 현상학자는 모든 개별과학 및 인간의 과학적 선과학적 성과가 거기서 설명되고 또 거기로 유입되는 보편지평으로서의 생활세계를 주제로 할 수 있다.

Husserl에 있어서 전 포괄적 세계로서의 생활세계만이 있을 뿐이다. 그러므로 “우리들의 세계, 즉 직접적 경험을 통해서 확정된 하나의 공간 시간적 세계의 밖에 있는 실재들에 관한 형식적, 논리적 가능성은 사실상 모순으로 밝혀진다.” (*Ideen I*, 103) 따라서 “세계는 … 복수가 무의미한 유일성에서 존재한다” (*Kr.* 146) 이로써 Husserl은 생활세계의 근거로서 물자체, 이데아의 세계와 같은 형이상학적 세계를 일체 인정하지 않는다. 보편학의 진정한 탐구대상으로서의 생활세계를 서구의 철학들이 망각한 것은 초월적인 형이상학적 세계에 매혹되어 오도된 사유의 길을 걸어간 데 있지 않을까?

18) 양의성이란 생활세계와 객관세계의 대립적 측면과 이 대립에도 불구하고 유입론에 따를 경우 객관세계는 생활세계의 여러 세계들 중의 하나라는 점에서 두 세계가 통일을 이루고 있다는 측면이다.

19) K. Held, *Phänomenologie der Lebenswelt, Ausgewählte Texte II*, s. 52 참조.

20) G. Brand, *Welt, Ich und Zeit*, s. 15. 이 책에서 Brand는 생활세계라는 용어를 사용하지 않지만 그 가 § 3, § 4에서 분석하는 세계는 지각세계이며, 이 점에서 필자는 Brand가 사용하는 세계개념을 생활 세계로서의 세계로 보고자 한다.

21) *ibid.*, s. 16.

그러나 문화적, 역사적 세계로서의 생활세계개념은 모든 시대에 보편적으로 타당한 하나의 세계가 존재한다는 사실을 부정함에 틀림없다. 원시인의 생활세계와 현대 과학시대의 생활세계가 상이함이 바로 이를 증명한다. 그러나 이것은 각 시대마다 서로 다른 세계가 있다는 것을 의미하지 않는다. 오직 하나만의 세계가 있을 뿐이다. 원시인의 생활세계가 없었다면 현대 물리학의 세계도 있을 수 없다. 우리의 생활세계가 음영연속적인 지시연관을 이루고 있듯이 원시인의 세계와 현대인의 세계사이에도 음영연속적인 지시연관이 존재한다. 따라서 원시 세계와 현대 과학적 세계는 단절되어 있지 않고 연속되어 있다. 음영연속적인 지시연관은 완성과 발전과 활력으로의 지향적 동기를 지니고 있다. Husserl에서 세계는 완성된 세계가 아니라 완성을 향해서 나아가는 세계이다. 이런 의미에서 Janssen<sup>22)</sup>은 현상학에서의 세계는 “존재론적인 세계사(Ontologische Weltgeschichte)”<sup>22)</sup>라고 한다. Husserl도 이를 시사하고 있다. “…세계는 변화할 수 있는 자신의 통일의미를 항상 가진다”(Kr, 183) “…에포케 속에서 우리는 …주관성이…세계를 어떻게…계속 형성하는가라는 방식으로 되물어 간다. 현상학자의 관심은 완성된 세계를 …목표로 하지 않는다.”(Kr, 179) 이처럼 세계가 발전하는 세계라면 세계 자체에 관한 보편학도 세계의 발전과 더불어 발전하고 세계의 완성과 더불어 완성된다. 우리 또한 세계사의 한 과정으로서 생활세계 속에 살아가고 있으며, 이것은 우리가 이미 역사적, 사회적으로 제약된 지평 속에서 살아감을 의미함과 동시에 다른 사람들로부터 전승된 여러 지평들을 계승하여 새로운 세계를 창조하는 주체로 살아감을 의미한다. 여기서 세계에 근원에 관한 선형적 관념론으로의 Husserl의 출구가 엿보인다.

지금까지의 우리의 논의는 보편학의 주요한 주제를 객관과학의 근원에 관한 물음과 인간 삶의 의미에 관한 물음으로 보고 이 물음에 대한 답을 생활세계의 양의성에서 찾고자 했으며, 저 물음에 답하기 위해서 요구된 방법은 과학적 관심 생과 일상적인 관심 생을 잠시 떠나는 선형적 방법이었다. 이 점에서 우리는 보편학의 탐구대상과 그 방법을 확보하였다. 그러나 이것으로써 Husserl 현상학이 보편학을 완전히 정초한 것은 아니다. 왜냐하면 우리의 논의에 나타난 바 Husserl은 객관과학의 근원에 관한 학인 생활세계 존재론의 내용을 명확히 제시하지 못했으며 또 각 개별 과학들의 세계인식을 바탕으로 하여 세계 존재 자체가 인간의 삶에 어떠한 의미를 지니는가를 분명하게 해명하지 못하였기 때문이다. 그러나 우리가 여기서 간과할 수 없는 것은 Husserl 현상학이 총체적 지평으로서의 생활세계를 발전함으로써 개별과학들이 그 위에 설 수 있는 존재론적 토대(생활세계 존재론)을 마련했다는 점에서 또 생활세계로 유입된 세계내 존재자에 관한 여러 개별과학들의 세계인식을 바탕으로 하여 세계 자체가 인생에 지니는 그 존재의미를 밝힐 수 있는 지반의 가능성을 마련했다는 점에서 보편학의 이상을 실현할 잠재성을 지닐 수 있다는 것이다. 따라서 Husserl 현상학은 생활세계를 통하여 보편학의 정초 가능성의 시야를 개척하였다고 할 수 있다.

#### IV 세계의 근원

##### (I) 선형적 환원

우리가 논의한 생활세계로서의 세계는 증명될 수도, 정립될 수도 없음은 물론 이 증명과 정립이 오히려 세계에 의존한다는 점에서 세계는 수동적으로 선여된 보편적 영역이다. 이것은 자명한

22) P. Janssen, *Gesichte und Lebenswelt*, s. 75.

사실이기에 Husserl은 “존재 확실성과 존재 증명에서 항상 선여된 의심할 바 없는 세계는 이미 있다.…… 따라서 실재론이라는 말이 나는 이 세계 속에 사는 사람임을 의식하고 또 나는 이 세계를 조금도 의심하지 않는다는 것을 의미한다면 보다 강한 어떠한 실재론도 있을 수 없다. 그러나 이 자명성을 이해하는 것이 중요하다.” (*Kr*, 190–191) Husserl의 이 말은 세속적 인간에게 통용되는 세계존재의 자명성을 현상학자는 수용할 수 없기 때문에 세계의 근원을 환문해야 함을 의미한다. 그 까닭은 현상학자가 세계존재의 자명성을 수용할 경우 우리가 지각의 분석에서 고찰한 세계내 사물들과 이를 대상화 하는 의식작용은 세계라는 전제 위에 세워지며, 이는 “정초의 근본주의, 절대적 무전제성에로의 귀환, 시작하는 자가 스스로 절대적 기반을 확보” (*Ideen II*, 160) 한다는 현상학의 이념에 어긋나기 때문이다. 이 현상학의 이념은 바로 제 1철학의 이념이며, 이제 보편학은 제 1철학을 통해서 가능하다. 왜냐하면 보편학이 존재자 전체에 관한 학이라면, 존재자 전체를 정초하는 제 1철학 역시 보편학 밖에 있는 학일 수 없기 때문이다. 이 점에서 보편학은 또한 객관과학뿐만 아니라 자신의 대상(세계 자체)까지도 정초하는 제 1철학이다.

저 제 1철학의 이념을 실현하기 위해서 개별적 사물과 이를 대상화 하는 능동적 의식작용의 기반이 세계는 근원지를 확보해야 한다. 이를 위해서 현상학자는 먼저 세계존재의 자명성을 의심해야 한다. “이제 현상학자는 자명한 것을 의심스러운 것으로, 수수께끼로 간주해야 하고 또 여기서부터 보편적인 세계존재의 자명성을 이해하는 것 이외의 그 어떤 과학적 주제도 가질 수 없는 역설 속에서 살아간다.” (*Kr*, 183–184) 현상학자가 이 역설에서 나오는 유일한 길이 있다면 그것은 선형적 판단중지를 통한 선형적 환원이다. 이 판단중지는 생활세계를 주제화 하기 위해서 수행된 것과 구별되어야 한다. 후자는 과학적 및 선과학적 생이 지난 직선적인 힘을 파괴한 것이지 생활세계 자체를 배제하거나 팔호 속에 넣은 것이 아니고 어디까지나 세계의 지반 위에서 세계 자체를 주제화 하였다. 세계 자체를 주제화 하는 판단중지는 포괄적인 지평으로서의 선여된 세계의 보편적 구조를 밝힐 수 있을 뿐, 이 세계의 근원을 해명할 수는 없다. 선여된 세계의 근원을 밝히기 위해서는 세계를 잠시 떠나야(초월해야)하는데, 이것이 선형적 판단중지이다. 이 선형적 판단중지는 개별적 단계들에서 진행되는 수행의 배제로서는 그 목표에 도달할 수 없다. 왜냐하면 이 경우는 자연적 세계의 지반에 대한 하나의 새로운 타당수행만을 놓을 뿐이기 때문이다. 따라서 자연적 생의 전체 및 타당의 얹혀 있음을 관통하여 뻗어있는 모든 타당을 딜격에 무력하게 하는 방법이 강구되어야 한다. 이런 점에서 선형적 판단중지는 보편적 판단중지이다.

이 에포케를 수행한다고 해서 세계의 존재가 상실되는 것도 아니요, 또 신비스러운 천상의 나라로 올라가는 것도 아니며 단지 “손 앞에 있는 세계(*Vorhandene Welt*)의 지반 위에서 물음 설정을 부정할 뿐이며” (*Kr*, 155) 이 에포케가 끝나면 나는 일상적인 세속적 인간으로 되돌아온다. 그런데 우리가 선형적 에포케에서 세계를 잠시 떠나 귀환한 곳은 세계존재의 자명성이 거기서 유래하는 선형적 주관성이다. 그리하여 선형철학에서는 “세계존재를 소박하게 선여하고 나서 그것을 합리화, 객관화 하는 주관성이 최초의 것이지 자명한 세계존재가 최초의 것이 아니다.” (*Kr*, 70) 바로 이 선형적 주관성이 도달하기 위하여 자신의 친숙한 생활세계를 떠난다는 것은 어렵고도 고독한 일이다. 그러나 “이 고독은 현실적으로 철저한 철학을 위한 방법론적인 기초요구이다.” (*Kr*, 189) 따라서 보다 철저한 철학을 위해서는 보다 철저한 고독이 요구된다.

우리가 객관세계의 근원을 찾아 귀일한 생활세계는 객관세계보다 훨씬 풍부하고 구체적인 역동적 세계였다. 그러나 이제 이 생활세계의 선여된 자명성을 이해하기 위하여 생활세계를 떠나서 귀일한 나의 심오한 의식의 영역은 생활세계보다 더 역동적이고 풍부한 구체적인 음영연속적인 흐름의 영역이다. 이제 이 영역에서 세계가 어떻게 현출하는가를 보기로 하자.

## (II) 세계의 구성(선구성)

우리는 세계내 대상들과 세계자체의 존재방식이 상이함을 밝힌 바 있다. 즉 세계내 대상들은 능동적 의식작용에 의해 대상화 될 수 있지만 세계는 대상화 될 수 없고 음영연속적인 지시연관으로 이루어진 수동적 선소여성의 영역이다. 이러한 차이점을 고려한다면 세계의 구성은 수동적인 선소여성의 구성을 생각하지 않고서는 불가능하다. 만약 저 차이점을 무시하고 세계를 능동적 의식작용만으로 구성할 경우 세계는 자꾸 뒤로 밀려나는 무한역행에 빠진다. 수동적 선소여성의 구성은 능동성이 전혀 없는 자아에 의한 구성이요, 여기서 능동성이 전혀 없다는 것은 대상화 작용이 없다는 뜻이다. 일반적으로 Husserl 현상에 있어서의 구성은 noesis–noema의 구성이며, 이것은 능동적인 의식작용에 의하여 이루어지는 세계내 대상들의 구성이다. 이미 논의되었듯이, 사물들은 이들이 속한 지평, 즉 세계 속에서 비로소 사물들이듯이, 제 사물들의 구성을 의미하는 noesis–noema 구성도 논리적으로 이 구성에 앞서는 (Vor)세계구성, 즉 수동적 선소여성의 구성을 이미 전제해야 하며, 이 후자의 구성은 전자의 구성에 앞서서 전자의 구성 가능하게 한다는 점에서 선구성(Vorkonstitution)이다.

우리는 이미 지각의 분석에서 noesis–noema의 구성을 잠정적으로 시사하였다. 거기 나타난 바에 의하면, 사물은 그것이 현출하는 다양한 음영들(소여성 방식들)에서 주어지며, 이 음영들 없이는 사물은 사물일 수 없다. 따라서 사물은 항상 그것이 현출하는 다양한 소여성 방식들의 “색인”(Kr, 172), 즉 상관자이다. 이 상관관계를 주제로 하는 것이 보편적 선형적 에포케이다. 그러나 우리가 지각의 분석에서 고찰한 지각사물과 이 사물이 현출하는 다양한 소여성 방식들은 진정한 선형적 에포케의 결과가 아니다. 왜냐하면 거기서는 사물의 구성만을 다루었지 이 사물들의 구성을 가능하도록 하는 세계자체의 구성, 즉 선구성은 언급된 바 없기 때문이다. 진정한 의미에서 선형적 에포케는 저 선구성의 기반 위에서 구성을 다룬다. 이 선구성을 무시한 구성은 철저하지 못한 선형적 에포케의 결과이며, 진정한 의미의 선형철학일 수 없다. 왜냐하면 세계 자체의 구성인 선구성을 무시한 구성은 암암리에 세계를 전제한 세계의 지반 위에서 이루어지는 구성, 즉 “자연적 지반위에 있는 선형철학이라는 모순”(CM, 119)을 범하기 때문이다. 이 선구성은 생활세계를 통한 선형적 에포케의 결과였다. Husserl은 전기에 생활세계를 통하지 않고 Descartes적 길을 통하여 곧장 선형적 주관론에 도달함으로써 저 모순을 범하여 자신이 소박한 자연적 태도에 빠졌음을 고백한다. (Vgl, Kr, 158)

Husserl은 선구성을 해명하기 위해 대상이 주어지는 현출 방식들 자체를 현출하도록 하는 현출들에로 되물어 감으로써 의식의 어두운 지평에 도달한다(Vgl, Kr, 170). 이 어두운 지평에서 수동적 종합(선구성)이 이루어지는데, 세계가 공허하지만 절대적 공허가 아니라 무엇이 규정될 수 있는 가능성의 지평인 것은 바로 수동적 종합의 덕분이다. 그런데 수동적 종합을 가능하도록 하는 “수동적 발생이 원리는 연합”(CM, 113)이며, 이 연합은 “마음의 내부에 있는 인력과 같은 것을 표시하는 것이 아니라 순수 자아가 행하는 구성의 지향적 본질법칙”(ibid)으로 “어떤 것이 어떤 것을 상기시키고 무엇이 다른 무엇을 지시하는 순수 내재적인 연관”(EU, 78)이다. 이 연합에 의해 우리는 감각함에 있어서 점적인 감각자료들을 수용하지 않고 이미 윤곽지워진 것, 형태지워진 것을 수용한다. 이로써 세계는 의식관련적이다. 이제 세계의 구성을 해명하기 위해서는 저 연합이 어떻게 이루어지는가를 해명해야 한다. 우리가 기술한 연합의 정의에 따르면 일단 연합이 이루어지기 위해서는 자기 동일적인 그 무엇이 확보되어야 하고 그리고 나서 이 무엇과 다른 무엇과의 내재적인 연관의 가능성성이 해명되어야 한다. 이것을 해명하는 것은 사실 지평 형성의 가능성을 해명하는 것이며, 지평 형성은 지시연관으로 해명될 수 있다. 결국 연합은 지

시연관에 의해서 설명될 수 있다. 우리가 이미 고찰한 내·외적 지평은 바로 지시연관에 의해서 가능했다. 즉 직접 주어진 소여성 방식이 직접 주어지지 않는 다양한 소여성 방식들을 공허하게 지시함으로써 자기 동일성을 지닌 대상이 가능했음을 우리는 내적 지평에서 본 바 있고, 또 바로 그 대상이 그 주변의 무수히 많은 여타의 대상들을 지시함으로써 외적 지평이 이루어짐을 이미 보았다. 따라서 이제 지평으로서의 세계의 구성은 지시연관이 어떻게 가능한가라는 물음으로 환원된다.

지시연관은 파지(Retension), 예지<sup>23)</sup>(Protension)라는 순수 수동적인 시간의식을 기초로 해서 가능하다. 파지의식은 직접적인 소여가 나타나면 이 소여가 방금 지나간다는 형식에서 잡으면서 동시에 자신도 어두운 과거로 밀려간다. 어두운 과거로 밀려 간다는 점에서 파지의식은 음영연속적이다. 그런데 의식은 또한 어두운 과거로 멀어져 감과 동시에 저 직접적인 소여와 유사한 소여가 도래할 것이 라는 것을 공허하게 기대하는데, 이것이 예지의식이다. 이리하여 “파지의 경과를 통해서 계속 변화하는 선기대가 있다. …파지의 경과가 기대지향을 동기지우며 산출한다.”(PS, 323) 이와 같이 볼 때 지시연관은 파지와 예지의식의 통일로서 가능하다. 왜냐하면 지시관계가 성립되기 위해서는 먼저 그 무엇이 확보되어야 하는데, 이것은 파지의식에 의해서 가능하며, 이 무엇이 확보된 후 이 무엇이 다른 무엇을 지시해야 하는데 이 지시는 일종의 기대로서 이 기대는 예지의식에 의해 가능하기 때문이다. 이와 같이 볼 때 우리의 의식은 파지함과 동시에 예지(선기대)라는 방식으로 흐르는 음영연속적인 지시연관 전체이다. 이상의 논의로 볼 때, 수동적 종합(선구성)은 “시간성이라는 보편적 지속적 원칙에 완전히 합치해야 한다. 왜냐하면 이 시간성 자체가 본질상 모든 새로운 것을 포괄하는 항상 수동적이고 완전히 보편적 발생에서 구성되기 때문이다.”(CM, 114)

파지와 예지의식은 전혀 다른 의식이 아니라 동일한 의식의 두 기능이며, 이 두 기능을 수행하는 자아가 궁극적으로 기능하는 자아(letztfungierendes Ich)이며, 이 자아의 흐름에 의해서 파지와 예지가 가능하다. 저 자아의 흐름이란 자신으로부터 멀어져 가는 자기 운동이며, 이 운동은 나의 남이라는 점에서 자아의 “자기소외(Selbstentfremdung)”(Kr, 188)이기도 하며, 또 이 소외는 현재의 시점에 있는 자아를 파지와 예지를 통하여 초월해야 이루어진다는 점에서 자아의 자기초월이기도 하다. 그러나 파지와 예지함으로써 자신을 초월하는 자아의 자기초월은 현재 자기 아닌 자기(나의 남)에로만 초월하는 것이 아니라 자기 아닌 것(예를 들면, 세계, 타인들)<sup>24)</sup>에로도 초월한다. 이 자아의 자기초월에 의해 세계 및 세계내 개별자들 그리고 이 개별자를 구성하는 능동적 의식작용이 선구성된다. 이런 것들이 선구성된다는 것은 이것들이 자아의 소외의 내용, 즉 자아의 흐름의 내용으로 존재한다는 것이다.

매우 역설적인 것 같지만 대상의 동일성은 물론 자아의 자기 동일성은 자아의 자기로부터 멀어져 가는 자기소외에 의해서 가능하다. 자아의 자기소외로 인해 과거의 자기, 미래의 자기(나의 남)로 나아가서 이 남으로부터 다시 자기 소외함으로써 현재의 자기로 돌아와서 저 남이 바로 자기임을 안다. 그리하여 “지금 현실적으로 존재하는 동일한 자아는 어떤 의미에서는 이 자아에 속하는 각 과거에서는 다른 것(있었던 것 그리하여 지금 있지 않는 것)이다. 그러나 자아는 자신의 시간적

23) 파지와 예지의 관해서는 필자의 석사학위논문 'Husserl 현상학에 있어서의 인식과 시간' 참조.

24) 생활세계는 우리 모두에 대한 세계라는 점에서 객관성과 사회성을 지니고 있으며, 생활세계가 지니고 있는 사회성과 객관성을 혁명하기 위해서는 타인의 구성, 즉 상호주관성의 구성을 논의해야 하나, 이것은 본고에서는 취급하지 않고 다음 기회로 미룬다.

연속에서 존재하며 또 존재했고 또 자신에 앞선 자신의 장래를 가지는 하나이며 동일한 자아이다. 지금 현재하는 자아는… 비록 과거의 자아가 더 이상 현재하지 않을지라도 자신의 과거의 자아와 결합하며…교체할 수 있으며…비판할 수 있다” (Kr. 175) 이것은 바로 자아의 자기 소외, 자기 초월에 의해서 가능하다.

자기운동(파지 예지)을 함으로써 자아가 자기소외, 자기초월하여 과거 및 미래로 나아간다고 해서 이 자아 자체는 과거의 자아도 미래의 자아도 아니요. 항상 현재로서만 존재한다. 이런 점에서 궁극적으로 기능하는 자아는 생동하는 현재.<sup>25)</sup> 흐르면서도 서 있는 현재라 불린다. 이 생동하는 자아는 어떤 곳에도 의존함이 없고 자기운동(자기소외, 자기초월)을 함으로써 스스로 자신을 구성한다는 점에서 자기가 자기의 원인이다. 따라서 선형적 자아로서의 생동하는 현재에 의해서 구성되는 사물들과 의식작용들은 생성소멸하는데 반해서 생동하는 현재는 “태어나거나 죽는 일이 없는”(PS, 377) 진정한 의미의 현상학적 절대자이다. 이 절대자는 논리적 추론이 아니라 실재로 직관된 것이요, 이런 점에서 Ich bin이다.

### (III) 역설의 해명 및 비판적 고찰.

세계의 구성을 생동하는 현재인 선형적 자아로 해명할 경우 몇 가지 난점이 제기된다. 먼저 그것은 흔히 있는 오해로서 선형적 환원을 수행하는 자는 자연적 인간적 생의 관심을 완전히 떠나는 것으로 보인다는 것이다. 만약 이 주장대로라면 선형적 탐구란 불가능하다는 것이 Husserl의 답변이다. 왜냐하면 대상에 직접적으로 몰입해 있는 생이 자연적 생이라면 선형적 생은 저 대상이 현출하는 다양한 소여성 방식들에서부터 대상이 어떻게 구성되는가를 탐구하며, 이 점에서 자연적 생은 선형적 생이 자신의 탐구에 사용하는 소재이기 때문이다. 따라서 자연적 생이 없다면 선형적 탐구는 있을 수 없다. 이 점을 고려한다면 선형적 에포케를 충실히 수행하는 자는 자연적 생을 오히려 철저하게 살아야 하지 않을까?

이제 우리를 긴장시키는 역설이 제기된다. 세계를 세계의식(Ich bin)으로 환원할 경우 나는 전 세계를 깡그리 집어삼키는 자아이다. 자연적 생에서 볼 때 이것은 얼마나 황당무계한 소리인가? 자연적 생으로서의 나는 세계는 커녕 종이 한장도 제대로 삼킬 수 없는 세계내 대상을 중의 하나가 아닌가? Husserl은 나는 세계를 구성하는 자이자 세계내 대상들 중의 하나라는 역설, 즉 선형적 자아와 세속적 자아와의 모순을 “유입론(Das Problem des Einströmens)” (Kr, 212)으로 해명한다. 유입론이란 세계내 의미를 지니는 모든 것은 선형적 자아의 형성체라는 점에서 그 역사를 추적할 경우 의미 형성체는 선형적 자아로 유입되어야 한다는 것이며, 그러나 또한 선형적 자아에 의해 형성된 것은 생활 세계로 흘러 나온다는 것이다. 의미의 선형적 자아에로의 유입론은 의미의 선형적 역사성에로의 귀환이며, 우리는 지금까지 선형적 환원의 방법을 통해 이를 고찰했으나 선형적 자아에 의해서 구성된 것이 생활세계로 어떻게 흘러나오는가는 해명하지 않았다. 이것을 성공적으로 해명할 경우 선형적 자아와 자연적 세속적 자아의 역설이 해명될 수 있다. 이를 위해 Husserl은 “우리는 흐르는 소여성 방식들의 변화 속에서 … 세계는 … 궁극적으로 기능하는 주관성의 형성체로서 … 이해하게 된다. 여기서 주관성이 자신을 인간의 주관성으로서 즉 세계의 요소로서 객관화 하는 것이 이 세계를 구성하는 작용에 본질적으로 속한다.” (kr, 115–116) “각 선형적 자아는 … 세계 속에 있는 인간으로 구성되어야 하며 따라서 각 인간은 선형적 자아를 자신 속에 지니고 있다. 그러나 이것은 인간영혼의 실재적 부분이나 실재적 층으로서가 아니라

25) 이것에 대해서는 필자의 석사학위논문 ‘Husserl 현상학에서의 인식과 시간’ 2부 참조.

각 인간이 현상학적 자기성찰을 통해서 제시할 수 있는 바 해당 선협적 자아의 자기 객관화인 한에서이다.” (*Kr.*, 190)고 한다. 말하자면, 선협적 자아가 자신을 객관화 함으로써 이제 선협적 자아는 인간으로서의 나 속에 내재하며 “나에게 할당된 선협적 차원을 가진 자아—인간(Ich Mensch)은 공간내의 어떤 곳에 또 세계시간 내의 어떤 때에 있다.” (*Kr.*, 214) 그러나 선협적 자아가 자신을 객관화 함으로써 객관 시·공(세계)속에 내재할 때 이미 자신의 진면목은 은폐된 채 자연적, 세속적 자아로 나타난다. 바로 이 때문에 우리는 선협적 환원을 통해서만 선협적 자아에 귀환한다. 선협적 자아가 자신을 객관화 하기 이전에는 선협적 자아는 특정한 시·공적 위치에 앞서 있는 선시간(Vor-Zeit)적 존재이며, 이 선시간성은 항상 모든 곳에 있다는 점에서 선협적 자아는 또한 보편시간성(Allzeitlichkeit)의 특성을 지니고 있다. 따라서 생동하는 현재로서의 선협적 자아는 에포케 수행 전에도 또 그 후에도 “필증적으로 주어져 있으나 말없는 구체성으로 주어져 있다.” (*Kr.*, 191) 선협적 에포케의 수행이 가능한 것은 사실 선협적 자아가 말없는 구체성으로 존재하기 때문이다. 이상의 논의로 볼 때, 선협적 자아와 세속적 자아의 모순적인 역설은 “자연적 객관적 세계생은 세계를 구성하는 선협적 생의 특수한 방식” (*Kr.*, 178), 따라서 양자는 별개의 것이 아니라 동일한 事象의 양면이라는 논리로 해체된다.

이제 우리는 다음의 두 가지 사상에 주의해야 한다. 먼저 선협적 자아가 자기 객관화를 통하여 세계 속의 대상이 된다고 할 때, 이것은 세계가 미리 주어져 있고 내가 그 세계에 속한다는 뜻이 아니다. 선협적 자아가 자신을 객관화 함으로써 그 자신이 인간자아로 현출함과 동시에 선협적 자아가 선시간적으로 구성한 선구성물들이 noesis에 의한 noema로 현출함으로써 많은 사물들을 지닌 생활세계가 형성됨과 동시에 나는 세계의 특정한 시·공 속에 위치한다. 따라서 세계 및 세계내의 세속적 자아는 선협적 자아가 선시간적으로 선구성한 것들을 자신을 객관화 함으로써 자기 밖으로 들어낸 것이다. 이로써 선협적 자아는 선시간적으로 존재하면서 동시에 자신을 객관화 함으로써 세계시간 속에 존재한다. 이 점에서 선협적 자아는 자신을 은폐하는 것을 그 특성으로 갖는다. 자연적 생은 이런 사실은 모르기 때문에 세계가 먼저 주어져 있고 그리고 나서 자신이 거기에 속하는 것으로 본다. 다음으로 지적되어야 할 것은 선협적 자아는 죽지도 태어나지도 않는다는 것의 진의가 올바로 이해되어야 한다. 여기서 선협적 자아는 인간의 탄생과 죽음에 관계없이 그 존재가 영원하여 앞으로 일어날 세계사를 모조리 선구성하여 개개의 인간을 이용하여 단계적으로 역사를 이끌어가는 초역사적인 절대자가 아니다. 그럼에도 불구하고 Husserl이 선협적 자아를 불생불멸이라고 한 것은 여러 능동적인 의식작용들과 비교해서 한 말이다. 어떤 종류의 능동적 의식작용이든 간에 그것은 단절되어 일시적으로 생하기도 하고 멸하기도 한다. 이에 반해 선협적 자아는 모든 능동적 의식작용의 기체로서 한번도 중단됨이 없이 부단히 흐르고 있다는 점에서 불생불멸한다.

이제 Husserl의 세계구성의 난점을 지적해 보자. 세계가 선협적 자아의 지향적 형성체라고 할 때, 세계는 의미의 총체이며, 이는 선협적 자아가 무엇(x)에 의미를 부여했다는 뜻이다. 여기서 이 무엇이 의미 부여 작용에 필수적이며, 이 무엇이 없이는 의미부여 작용을 불가능하다. 이 무엇이란 질료이다. 그런데 선협적 자아는 질료를 만들어내면서 의미부여를 하지 않으며, 이 점에서 선협적 자아는 창조의 능력이 없다. 전기 Husserl 현상학에서 질료는 밖에서 주어지는 것이 아니다. 이 점은 선협적 환원 후에 질료가 noesis와 더불어 의식에 내실적으로 내재해 있음에서 나타난다. 여기서 질료는 분명히 의식적이다. 후기 현상학에서 Husserl은 질료는 운동 감각적인 신체의 자발적 운동에 의해서 동기지워진 결과라고 함으로써 마치 질료가 밖에서 주어지는 것처럼 묘사하고 있지만 이 경우에도 질료는 밖에서 주어지는 것이 아니다. 왜냐하면 이미

질료는 무규정성의 규정성으로 주어지며, 질료가 이러한 규정성으로 주어진다는 것은 질료가 이미 객관시간에 앞서 있는 선시간적 자아에 의해서 선구성된 것임을 의미하기 때문이다. 이 점에서 질료는 객관 시·공을 그 형식으로 하는 선형적 자아의 밖에서 주어질 수 없다. 자아가 선구성할 때 질료의 근원이 어디인가가 수수께끼이다. 즉 자신의 근원을 자아에 두지 않으면서도 선구성에 있어서 자아와 분리될 수 없는 질료가 수수께끼이다. 여기서 현상학자는 또 역설에 빠진다. 현상학자는 처음부터 역설 속에 살았고 또 새로운 역설 속에 빠진다는 것이 그의 운명이라는 Husserl의 말이 상기된다. 이 운명을 개척하는 유일한 길이 있다면 그것은 아마 현상학의 테두리 내에서는 철저한 자기성찰일 수밖에 없을 것이다.

## V 맷는 말.

우리는 본 연구를 수행함에 있어서 그 자신의 시초에 설정된 보편학으로서의 철학의 이념이 난파됨으로써 생, 과학, 철학이 분열되어 현대의 위기가 도래하였음을 밝혔고, 저 철학이념이 난파된 사유의 뿌리를 일면성을 전체로 착각한 서구 전통적인 객관주의적 사유에 있음을 지적하였고, 보편학의 탐구대상으로서의 진정한 의미의 천체를 과학, 철학, 생이 각기 만나는 화해의 장으로서의 생활세계의 양의성에서 찾았으며, 보편학을 정초하는 방법으로서 선형적 방법(현상학적 환원)을 제시하였다. 그러나 우리는 또한 Husserl이 보편학의 대상과 그 방법을 확보했음에도 불구하고 Husserl은 단지 보편학의 정초 가능성의 시야를 개척하는 데 그쳤음을 지적하였다. 마지막으로 우리는 진정한 의미의 보편학은 제1철학을 통하여 가능하다고 보고 보편학의 탐구대상인 생활세계 자체의 근원을 환문하였으며, 이를 환문함에 있어서 우리는 기반없이 출발하여 자연적으로 선여된 것을 점차로 배제함으로써 세계의 근원을 선형적 자아에서 찾았으며, 이와 아울러 우리는 여기서 나타나는 역설의 문제를 해명하였고 Husserl현상학이 지니는 질료의 수수께끼를 지적하였다.

마지막으로 다음 사항을 지적하고자 한다. 생활세계가 인간에 의해서 이루어진 모든 업적이 침전된 또 장차 인간에 의해서 창조될 모든 업적이 침전될 포괄적인 지평이라는 점에서 생활세계는 역사적 세계임을 우리는 해명하였다. 이렇게 본다면 생활세계의 구성을 해명하기 위해서는 역사세계의 구성을 해명해야 하고 이를 해명하기 위해서는 세계사의 구성을 해명해야 한다. 그런데 세계사의 구성을 의식의 수동성과 이 수동성을 전제로 한 의식의 능동성이 함께 고려되어야 한다. 왜냐하면 장차 진행될 세계역사는 수동적으로 선여된 이전 세계의 전제하에서 가능하기 때문이다.

이와 같이 볼 때 의식의 수동성에 의한 본고에서의 생활세계의 구성을 불충분하다고 할 수 있다. 따라서 생활세계의 구성을 완전하게 해명하기 위해서는 의식의 수동성을 전제로 한 의식의 능동성도 함께 고려되어야 하나 이는 생활세계의 사회성과 객관성 및 문화적 의미 구성의 전제인 상호주관성의 구성을 함께 다음 기회로 미루기로 한다.

## 참 고 문 헌

### 1. Husserl의 저서들

- CM* : *Cartesianische Meditationen und Pariser Vortrag*, nrsg. v. S. Strasser, Haag Martinus Nijhoff, 1963 (*Hau I*)
- Ideen I* : *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erste Buch.* hrs. v. K. Schuhmann, Haag 1976 (*Hau III*)
- PS* : *Analysen zur passiven Synthesis* (1918~1926).  
hrsg. v. M. Fleischer, Haag, 1966.
- EU* : *Erfahrung und Urteil*, redigiert und hrsg. v. L. Landgrebe, Felix Melner, 1972.
- Kr* : *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, v. M. W. Biemel, Haag, 1976. (*Hau VI*)

### 2. 기타

- 한 전숙, “현상학에 있어서의 경험의 의의(II)”, 「현상학의 이해」 민음사 1984, p. 239.
- 여 종현, “Husserl 현상학에 있어서의 인식과 시간”, 석사학위 논문, 서울대학교, 1987.
- L. Landgrebe, *Der weg der Phänomenologie*, Güterslauer Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1963.
- P. Jassen, *Gesichte und Lebenswelt*, Haag, 1970.
- K. Held, *Phänomenologie der Lebenswelt, Ausgewählte Texte II*, Philipp Reclam jun., Stuttgart, 1986.
- G. Baoud, *Welt, Ich und Zeit*, Den Haag, 1969.