

현상학에서의 객관적 세계의 구성

여종현

→ 목 차 ←	
1. 머리말 2. 원초적 환원 3. 혐의의 객관세계의 구성 1) 순수(원초적) 자연의 구성 2) 원초적 세계의 구성 4. 광의의 객관세계의 구성	1) 타자의 구성 2) 객관세계의 주관성 3) 객관적 자연의 구성 4) 정신(문화, 역사)세계의 구성 5. 맷는말

1. 머리말

철학은 고대로부터 지금까지 제 1철학(형이상학)의 이념을 한번도 중단함이 없이 줄기차게 추구해 왔다. 지금까지 제1철학이 추구한 이념은 객관세계의 가능근거를 해명함으로써 이 객관세계 내의 여러 존재자들을 탐구하는 개별(객관)과학의 존재론적 토대를 정초하는 것이었다. 이때 객관세계가 지닌 객관성은 나를 초월해서 그 자체로 존재하는 좁은 의미와 나를 포함한 다른 모든 사람들에게 통용된다는 넓은 의미를 동시에 지니고 있다. 역사에 부침(浮沈)한 수많은 철학이론들은 한결같이 이 두가지 의미의 객관성을 지닌 객관세계가 어떻게 가능한가를 논구하였다. 비록 객관세계를 부정하는 회의주의 철학이 역사상에 종종 출현하였지만, 이것도 역설적이지만 결국은 객관세계를 정초하려는 노력에서 파생된 산물임은 재론의 여지가 없다.

철학 역사상 객관세계의 근원을 해명하려는 철학이론은 객관 위주의 철학과 주관 위주의 철학으로 대별된다. 전자는 객관세계 자체가 우리의 의식을 초월하여 존재해서 우리가 그것을 인식하고 있기 때문이라는 것으로, 이는 근세 이전 철학의 일반적인 주류였다. 이러한 객관위주의 철학에서 주관은 객관적 세계의 존재에 종속 제약되며, 이 때문에 주관의 근원은 객관세계의 존재에 의존한다. 따라서 세계의 근원문제에 대해서 객관위주의 철학은 객관세계의 근원은 신에게 있다고 말하던지 아니면 세계는 그냥 자명하게 존재한다고 말할 수 밖에 없다. 전자는 증명될 수 없는 가정에 의존하고 있으며, 후자는 세계의 근원에 관한 학적 인식의 포기를 선언한 것이다. 따라서 객관위주의 철학에서는 세계의 근원은 신비에

쌓여 있거나(신비주의) 세계의 근원인식이라는 제 1철학의 이념은 실현될 수 없다. 제 1철학의 이념을 실현하기 위하여 서양근세에 출현한 것이 주관위주의 철학이다. 우리가 여기서 논의하고자 하는 것은 ‘방법적 회의’, ‘코페르니쿠스적 전회’를 통하여 근세 이전 철학에서 통용된 의식 초월적 객관을 배제하여 객관 위주의 철학을 와해시키고 주관이 모든 것을 정립한다는 근세 이후의 주관주의 철학들, 이것들 중에서도 방법적 회의, 코페르니쿠스적 전회가 저 객관을 배제하는데 철저하지 못하다고 하여 현상학적 환원을 통하여 의식 초월적 객관을 보다 철저히 배제함으로써 획득된 나의 선형적 의식에서 모든 것을 정립하는 Husserl 현상학에서 객관세계가 어떻게 구성되는가를 밝히려는 것이다.

우리가 여기서 문제삼는, 저 두 가지 의미의 객관성을 지닌 객관세계는 자연주의의 이념화 방법을 통해 획득된 정밀한 세계가 아니라 객관적 자연과 정신(문화, 역사)세계로 이루어진 생활세계이다. 우리는 이러한 객관세계를 구성하기 위해서 먼저 그 방법으로서 원초적 환원에 관해서 논의하고, 그리고 나서 협의의 객관세계이자 동시에 광의의 객관세계의 기반인 나의 원초적 세계의 구성을 해명하고, 마지막으로 상호 주관성의 전제조건인 타자(他者) 및 타자와 나와의 상호 주관성을 원초적 세계에서 구성함과 동시에 광의의 객관세계를 구성한다. 이와 같은 논의를 거치는 동안에 Husserl의 현상학에서 객관세계가 의거하고 있는 근원이 해명될 것이며, 또한 Husserl 현상학에서 모든 종류의 구성들, 즉 시간, 공간, 사물, 자연, 동물, 타자, 상호 주관성, 인간적 자아 그리고 선형적 자아의 구성이 윤곽적으로나마 제시되고 이를 구성 간의 상호 연관성도 밝혀질 것이다.

우리는 Husserl의 주관주의 철학도 객관적 세계의 근원을 완벽하게 해명한다고 보지 않는다. 우리는 Husserl의 주관주의 철학도 객관세계의 근원을 해명함에 있어서 난점이 있음을 인정한다. 우리는 이를 본고의 마지막 절에서 지적할 것이다.

2. 원초적 환원

일반적으로 Husserl 현상학에서 환원은 “괄호침 혹은 배제 (Einklammerung order Ausschaltung)”¹⁾(*Ideen I,64*)라는 부정적 기능과 귀환이라는 긍정적인 기능을 갖는다. 이 경우 환원에서 우리가 귀환하고자 하는 곳은 환원에서 배제되는 것의 근원이다. 따라서 우리가 환원을 통하여 배제되는 것의 근원으로 귀환하는 깊은, Husserl의 용어로 말한다면, 역설적이지만 환원에서 배제되는 것을 구성하기 위한 것이다. 이렇게 본다면 환원을 이루는 두 기능 중에서 전자는 후자가 성립하기 위한 필수적인 조건임에 틀림없다. 따라서 두 기능은 상호 배타적인 것이 아니라 동일한 사상(事象)의 양면처럼 불가분의 통일을 형성하고 있다. 이와 같은 환원의 개념에 입각할 때, 우리의 주제인 객관세계의 구성은 환원을 통해서 논의되어야 한다. 이때 Husserl이 도입하는 환원은 원초적 환원²⁾이다. 따라서 Husserl

1) 여기서 배제는 무엇을 제거한다는 뜻이 아니라 무엇을 괄호쳐서 우리의 의식이 그것에 물입하지 않도록 하여 그것의 타당성을 무력화 시킴을 의미하며, 이런 의미에서 배제는 우리의 의식이 무엇을 떠남을 의미한다. 그러나 이 떠남은 항상 되돌아 옴을 전제하며, 이 전제 없이는 환원은 성립되지 않는다.

2) Husserl은 원초적 세계를 논의하고 있는 CM에서는 이 용어를 사용하고 있지 않다. 그러나 Husserl은 이 용어에 상응하는 용어로 CM에서는 특별한 판단중지(CM, 124), EU에서는 추상

에 있어서 원초적 환원은 객관세계의 구성을 해명하는 데 도입된 방법론적인 조작 개념이다. 그런데 위에서 해명된 환원의 정의에 의하면, 객관세계의 구성을 해명하려는 원초적 환원에서 배제되어야 할 것은 객관세계이며, 이는 객관성의 배제를 통하여 가능한다. 여기에서 배제되어야 할 객관성은 광의의 객관성, 즉 상호 주관성이다. 따라서 원초적 환원에서는 상호 주관성 형성의 단초인 타자가 먼저 배제되어야 하고, 나아가서 타자들에 의해서 형성된 모든 성취물들, 즉 “타 주관성에 직·간접적으로 관련된 지향성의 모든 구성적인 성과물들(Leisrungen)”(CM, 124)이 배제되어야 한다. 이 성과물들을 구체적으로 말한다면 세속적인 것들, 즉 객관과학, 전통, 관습, 역사적, 문화적, 공동체적 특성을 띠는 모든 것이다. 타자뿐만 아니라 이런 것들까지도 배제되어야 하는 까닭은, 타자들에 의해서 “기저 지워진 경험들(fundierten Erfahrungen)”(EU, 56)이 이것들에게 매개되어 있어서 이것들을 배제하지 않을 경우, 우리는 이미 타자들이라는 전제하에서 상호 주관성의 단초가 되는 타자를 구성하는 식이 되어, 결국 우리는 광의의 객관성 개념인 상호 주관성의 전제하에서 객관세계를 구성함으로 형식 논리학의 선결문제 요구의 오류를 범하기 때문이다.

그러면 타자 및 타자와 관련된 모든 것이 배제된 후, 과연 무엇이 존재할 수 있겠는가? 객관성, 세속성을 띠는 모든 것이 배제됨으로써 결국 우리는 공허한 무의 상태에 이를 수 밖에 없지 않는가? 그러나 사정이 이러하다면 환원을 학의 방법으로 도입하는 현상학은 학으로서 성립될 수 없다. 왜냐하면 현상학의 출발점은 공허한 무가 아니라 의식에 직접적으로 주어진 것(Gegebenheit)이기 때문이다. 사실 현상학에서 행해지는 모든 종류의 환원은 자연적 태도에서는 은폐된 의식에 직접적으로 주어진 것에로 귀환하여, 이를 그 어떠한 매개도 없이 “직접 보기”³⁾(Ideen I, 43) 위해서 취해지는 방법론적 조작 개념이다. 따라서 우리는 원초적 환원의 결과 공허한 무에로가 아니라 의식에 직접 주어진 것에로 귀환한다. 그러면 원초적 환원의 결과 직접 주어진 것은 무엇인가? 물론 이것은 직접 주어진 것이기에 그 어떤 매개도 개입될 수 없으며, 이런 의미에서 순수하다. 따라서 그것은 직접성(무매개성)과 순수성을 띠게 마련이다. 이 직접성과 순수성이 바로 원초적 환원에서 유래한다. 왜냐하면 원초적 환원에서 타자들 및 이 타자들의 매개를 통해서 형성된 의미 형성체들, 말하자면 문화, 역사, 학, 전통 등과 같은 정신적인 것들이 배제됨으로써, 결국 원초적 환원 후에 잔존하는 것은 타자 및 이와 관련된 것일 수 없기 때문이다. 따라서 원초적 환원 후에 잔존하는 것은, 타자들의 경험에 의해서 매개된(기저지워진) 정신적인 것들이 아니라 나에 의해서 직접 지각된 것, 즉 원초적 자연, “순수자연”⁴⁾(EU, 57)으로, 이는 나의 “본래적 자연(eigentliche Natur)”(CM, 127)이기도 하다.

위의 논의로 볼 때, 원초적 환원은 결국 기본래적인 영역에서부터 나의 본래적 영역인 순수자연으로 귀환하는 것임을 알 수 있다. 그러면 현상학자가 일종의 추상인 원초적 환원

(EU, 57)이라는 말을 사용한다. 다만 K. Heid가 *Phänomenologie der Lebenswelt, Ausgewählte Text II*, s. 33에서 저 용어를 사용하고 있다.

3) 여기의 봄은 감성적인 봄이 아니라 근원적으로 부여(geben)하는 의식이 보는 봄 일반을 의미한다.

상세한 것은 *Ideen I*, s. 43. 참조.

4) 순수자연이라고 해서 정신적인 것이 전혀 개입되지 않는 것이 아니라, 다만 타자에 의해서 구성된 정신적인 것이 배제되어 있음을 의미하며, 나중의 논의에서 나타나지만 이 순수자연에는 나에 의해서만 구성된 정신적인 것이 내재하며, 이로써 순수자연은 원초적 세계로 된다.

을 통하여 획득한 순수자연과 자연과학자가 모든 심적인 것과 인격적 술어를 추상함으로써 획득한 순수자연은 어떻게 다른가? 적어도 이들 순수자연은 추상을 통해서 획득되었다는 점에서 외견상 유사하지 않는가? 그러나 외형적 유사성에도 불구하고 이들 순수자연은 본질적으로 완전히 다르다. 이 차이점은 현상학자와 자연과학자가 각기 자신들의 순수자연을 획득하는데 사용하는 추상의 차이에서 유래한다. 자연과학자가 방법으로 사용하는 추상은 이념화(Idealisierung)로서, 이것은 직관적으로 주어진 것을, 수학을 사용하여 그것의 현실적인 경험내용을 모두 추상하여 그것의 완전성인 관념적 “극한형태(Limes-Gestalt)”(KR, 23), 즉 이념으로 파악하는 방법이다. 이 이념화 방법의 결과 자연은 하나의 이념, 즉 합리적으로 완전히 규정될 수 있는 하나의 연역적인 포괄적 체계로 구성된다. 자연과학에서의 순수자연이란 바로 이 이념이다. 하나의 이념으로 파악된 순수자연은 비록 객관적인 것(심적인 것, 문화, 역사적인 것, 인격적인 것)이 사상(捨象)되었음에도 불구하고 객관과학의 탐구대상으로서 (광의의) 객관성을 띠고 있다. 왜냐하면 자연과학자의 이념화에서 사상된 것은 객관적인 것을 형성하고 있는 구체적이고 현실적인 내용일 뿐 객관적인 것 자체는 아니기 때문이다. 따라서 원초적 환원에서 배제의 대상이 되었던 객관적인 것(정신적인 것)은 이념화에서는 완전히 배제되지 않고 오히려 순수수학을 통하여 물체처럼 이념화, 자연화 된다. 이리하여 이념화는 모든 것을 수학을 통하여 자연화(이념화)하는 자연주의적 태도를 놓는다. 이에 반해 현상학자가 방법으로 사용하는 추상은 타자 및 이와 직·간접적으로 관련된 것은 무엇이든지 배제함으로, 이 결과 획득되는 순수자연은 “모든 사람에 대해서 경험될 수 있는 것으로서의 모든 세계적인 것에 속하는 객관적이라는 의미를 완전히 상실한다.”(CM, 127~128) 따라서 저 객관성을 완전히 상실한 자연은 모든 사람에게 경험 가능하다고 하는 자연적 의미를 조금도 지니지 않는 나의 “본래적인 영역(Eigenheits-sphäre)”(CM, 124)이다. 이 영역은 세속적인 것이 조금도 개입되어 있지 않기 때문에 나의 선협적(transzendential) 영역⁵⁾이다. 따라서 현상학자의 원초적 환원은 세속적(객관적)인 모든 것을 배제함으로써 선협적 영역으로 나아가는 선협(주의)적 태도를 놓는다. 결코 선협적이 아닌 이념화로 특징지워지는 자연주의적 태도에서는 세속적인 것이 배제된 저 선협적 영역은 부정되거나 은폐될 수 밖에 없다. 원초적 환원은 자연주의적 태도에서 부정되거나 은폐된 이 영역을 밝혀 내어 이 곳에로 귀환하는 것이다. 이 곳에 귀환함으로써, 우리는 모든 것에 의미를 부여하지만(모든 것을 구성하지만) 자연주의적 태도에서는 은폐된 선협적 자아와 이 자아의 선협적 경험을 발견할 수 있다.

5) Husserl이 선협적이라는 말을 인식형성의 궁극적 원천으로 되물어 간다는 의미로 사용하고 있음 (EU, 48)에 비추어 볼 때, 세속적인 영역이 배제된 영역을 선협적 영역이라고 할 수 있다. 왜냐하면 Husserl 현상학에 인식형성의 궁극적 원천은 자연적, 세속적 영역일 수 없고 오히려 이 영역을 떠나(초월하여) 있어서 이 영역이 배제된 영역이기 때문이다.

3. 협의의 객관세계의 구성

1) 순수(원초적)자연의 구성

우리가 원초적 환원을 통하여 획득한 순수자연이 나의 선형적 영역인 이상, 순수자연 및 그 속의 모든 물체(지각사물)는 나와 독립하여 시간·공간적으로 영원히 존재한다는 <자연적 태도의 일반정립>(Ideen I, 55)은 허용되지 않는다. 왜냐하면 환원의 결과 획득된 선형적 영역에서는 대상이 무엇이든 간에 그것은 선형적 자아와의 상관관계(이 상관관계에서 이루어지는 경험이 선형적 경험이다.)를 통하여 비로소 의미를 지니기 때문이다. 이것이 뜻하는 바는, 대상은 선형적 자아에 의해서 구성됨으로써만 자신의 의미를 지닌다는 것이다. 따라서 순수자연도 자연으로의 의미를 지니기 위해서는 선형적 자아와의 상관관계에서 논의되어야 한다. 다시 말하면 그것이 선형적 자아에 의하여 구성되어야 한다.⁶⁾ 사실 순수자연이 나에게만 고유한 나의 본래적인 영역인 깊은, 그것이 신에 의해서 창조된 것도, 타자에 의해서 구성된 것도 아니고 바로 나에 의해서 구성된 것이기 때문이다.

그러면 이제 순수자연은 무엇을 통해서 어떻게 구성되는가가 해명되어야 한다. 이를 위해서 우리는 이미 우리의 논의에 나타난 순수자연을 일별(一瞥)할 필요가 있다. 앞선 논의에 나타난 순수자연은 이념으로서의 세계가 아니라 나에게 주어지는 그대로의 세계, 즉 수동적으로 선여(先與)된 순수물체계(현실적 구체적인 지각세계)였다. 그런데 물체는 지각을 통하여 우리에게 주어지거나 구성된다. 따라서 우리는 물체지각(물체구성)을 통하여 순수물체계(물체들의 총체)로서의 순수자연의 구성에 접근할 수 밖에 없다. 그런데 순수자연이 수동적으로 선여된 것이라는 점에서, 이를 구성하는 물체지각 역시 수동성을 지니고 있다. 따라서 우리는 수동성을 지니고 있는 물체지각을 통하여 순수자연의 구성을 해명할 수 밖에 없다.

이제 문제는 지각이 순수자연을 구성할 수 있는 선형성은 그의 어떠한 구조에서 유래하는가이다. 우리는 이를 물체구성을 통하여 해명하고자 한다. 물체가 구성되기 위해서는, 그것이 지각되어야 한다. 예를 들어 우리가 하나의 나무를 지각할 경우, 우리는 나무 전체를 동시에 지각할 수 없고 나무의 어느 한 측면만을 지각할 뿐이다. 그럼에도 불구하고 우리는 전체로서의 나무 자체를 지각할 수 있다. 이것이 가능한 깊은, “본래 보여진 한 사물의 앞면은 항상 그리고 반드시 그 사물의 뒷면을 간접적으로 제시하고(appräsentieren) 또 이 뒷면의 다소간의 규정된 내용을 윤곽지우기(vorzeichen)”(CM, 139) 때문이다. 다시 말하면 나무의 지각에서 직접 지각되어 현존하는 것은 나무의 한 측면이지만, 동시에 이 측면은 여타의 측면들을 간접적으로(공허하게 비주제적으로)지시 또는 예기함으로써 직접적으로 현존(Gegenwertsein)하는 측면이 여타의 측면들과 함께-현존(Mitgegenwartsein)하기 때문이다. 이 점에서 지각은 현존하는 것 이상을 내포하고 있으며, 이는 지각이 “어떤 것이 어떤 것을 상기시키고 무엇이 다른 무엇을 지시하는”(EU, 78) 연합의 구조(Gegenwartsein-Mitgegen-

6) 이처럼 자연 나아가서는 세계의 구성 차원에 들어감에 따라 원초적 환원은 타자 및 공동체적 특성을 떠는 것을 배제하는 것을 넘어서서 나에게 초월적인 것 일반을 배제하는 선형적 환원으로 된다. 원초적 환원이 광의의 세계를 구성하는 방법론적 개념이라면, 선형적 환원은 협의의 객관세계까지 구성하는 방법론적 개념이라고 할 수 있다. 선형적 환원에 관해서 졸고, “E. Husserl의 생활세계와 보편학”, 본 논문집 제 17집, 1989, 참조.

wartsein)를 이루고 있음을 의미하며, 이는 또한 지각이 항상 현존에서 함께-현존함으로 초월함을 의미한다. 따라서 지각은 항상 초월적이다.(Vgl, CM, 151) 여기서 우리는 지각이 사물을 구성할 수 있는 선협성(Transzendentialität)은 지각이 지난 초월성(Transzendenz)에서 유래함을 알 수 있다. 따라서 이제 지각이 어떻게 선협적일 수 있는가라는 물음은, 지각이 지난 초월성이 어떻게 가능한가라는 물음으로 환원된다. 지각이 항상 초월적일 수 있는 근거는, 지각이 “근원인상”(ZB, 67)을 자신의 것으로 하고 “파지(Retention)”(ZB, 32)와 예지(Protention)를 그 꼬리로 하는 지각의 구조(Vgl, PS, 325), 즉 현재화(Gegenwärtigung)⁷⁾에 있다. 여기서 근원인상이란 나무의 지각의 경우 처음으로(직접) 지각된 나무의 면이며, 파지와 예지는 순수 수동적인 의식(우리가 앞에서 언급한 지각의 수동성은 바로 파지와 예지의 이 수동성에서 유래한다.)의 흐름으로서 그 기능은 다음과 같다. 파지는 처음으로 지각된 나무의 면을 지금 있음이라고 낙인 찍어 이를 보존하는 의식이며, 이 파지에 의해서 저 나무의 면의 현존함이 가능하다. 예지는 저 나무의 면과 유사한 여타의 면들이 도래할 것을 지시하거나 예측하는 의식이며, 이것에 의해서 저 나무의 면과 여타의 면들과의 함께-현존함이 가능하다. 바로 이러한 기능을 지난 파지와 예지는 실은 근원인상이 의식에 혼출하는 방식, 다시 말하면 근원인상이 의식에 주어지는 소여성 방식이다. 근원인상은 이러한 소여성 방식을 통하여, 즉 파지 예지됨으로써 비로소 무엇으로 규정될 수 있다. 이것이 뜻하는 바는, 근원인상이 의식(파지 예지)에 앞서서 이미 하나의 완성된 의미 형성체로 주어져 있어서 우리가 그것을 단순히 수용한다는 것이 아니라, 그것은 그의 소여성 방식, 즉 파지 예지를 통하지 않고서는 존재한다고 할 수 없다는 것이다. 왜냐하면 무엇이 존재한다고 말할 수 있기 위해서는, 그것이 의미를 지녀야 하고, 그것이 의미를 지니기 위해서는 파지 예지를 통해 가능하기 때문이다. 여기서 우리는 우리에게 직접, 일차적으로 주어지는 것은 물체 자체가 아니라 이 물체가 주어지는 소여성(所與性) 방식이며, 물체는 그의 소여성 방식을 통하여 간접적으로 주어짐을 알 수 있다. 따라서 물체의 소여성 방식은 물체(의미 형성체) 자체가 아니라 이 물체가 물체로 규정될 수 있는 가능성이다.

이처럼 물체의 소여성 방식은 무엇으로 규정될 수 있는 한갓 가능성에 불과하기 때문에 공허할 뿐이다. 그러나 바로 이 때문에 그것은 전혀 무규정적인 것이 아니라 공허하게 선규정된 것이다. 공허하게 선규정된 물체의 소여성 방식이 완전히 채워질 때, 그것은 자신이 기를 중지하고 하나의 물체로 구성된다. 이 때 비로소 그것은 하나의 물체(의미 형성체)로 객관화(규정)되어 자신의 객관적 존립을 갖는다. 그리고 이것은 물체가 자신의 공허한 소여성 방식을 초월했음을 의미한다. 물론 이 초월은 저 공허한 소여성 방식이 충족됨을 의미한다. 왜냐하면 저 소여성 방식이 충족됨으로써, 그것은 물체로 됨, 즉 물체에로 초월하기 때문이다. 따라서 물체의 구성은 물체의 소여성 방식이 충족됨으로써 물체로 객관화됨을 의미하며, 이 때 물체는 자신의 소여성 방식을 초월하게 된다. 사실 현상학에서의 선협적 환원은 의식에 직접 주어진 것인 물체의 소여성 방식에로 돌아가서 여기서 물체가 하나의 의미 형성체로 어떻게 구성(객관화)되는가를 살피기 위해서 취해지는 방법이다. 따라서 물체의 구성이 완전히 해명되자면, 무엇에 의해서 물체의 소여성 방식의 충족, 다시 말하면

7) 지각, 현재화 그리고 끈 논의될 현전화의 관계 및 현전화가 현재화에 의해 어떻게 구성되는가에 대해서는 필자의 석사학위 논문 “Husserl 현상학에서의 인시과 시간” ‘(시간)지각의 분석’ 참조, 서울대학교, 1987.

저 초월이 이루어 지는가가 해명되어야 한다. 왜냐하면 지금까지 우리는 물체 자체의 구성이 아니라 물체의 소여성 방식의 구성만을 다루었기 때문이다. 물론 이 구성이 선행되어야 물체의 구성이 가능하다는 점에서, 그것은 물체의 근원적 구성 혹은 선구성(Vorkonstitution)이다.

물체의 소여성 방식의 총족, 초월은 무엇을 의미하는가? 그것은 의식이 자신에게 주어진 어떤 물체의 공허한 소여성 방식으로 되돌아 가서 이를 떠올리면서 그것을 무엇으로 규정하는 것이다. 이 규정작용은 물체의 소여성 방식으로 되돌아 가서 이를 총족시켜서 하나의 물체로 객관화 한다는 점에서, 그것은 상기(재기억, Wiedererinnerung)이다. 또한 상기는 물체의 소여성 방식으로 돌아감을 전제함으로, 그것은 또한 물체의 소여성 방식을 구성한 현재화(Gegenwärtigung)를 기반으로 하여 성립된다. 이 점에서 상기는 현전화(Vergangenwärtigung)이기도 하다. 이렇게 볼 때, 상기는 공허하게 선규정된 것, 현재화에 의하여 현재화 된 것을 현전화 하는 것이다. 상기의 이러한 현전화 기능에 의해서 물체의 공허한 소여성 방식이 총족되어 이제 그것은 하나의 물체에로 초월한다. 따라서 물체의 구성은 현재화에 의하여 공허하게 선규정된 것을 상기가 자신의 현전화 작용을 통하여 무엇으로 규정하는(총족시키는) 것이다. 따라서 물체의 구성은 의식의 현재화, 현전화 작용이 각기 짹지워짐으로써 이루어 진다.

2) 원초적 세계의 구성

우리는 위에서 원초적 환원을 통하여 획득된 나의 본래적 영역인 순수자연은 나의 의식의 현재화, 현전화 작용을 통하여 구성된 물체들의 총체임을 고찰하였다. 따라서 순수자연도 순수자연으로서 구성되거나 의미를 지니기 위해서는 의식작용(현재화, 현전화)을 통하지 않으면 안된다. 이것은 순수자연이 그의 존재를 의식의 현재화, 현전화 작용에 의존하고 있음을 의미한다. 이 점에서 의식작용은 자신의 상관자인 순수자연보다 더 근원적이다. 그러나 의식작용은 물체의 총체로서의 순수자연 이상의 것을 구성한다. 현재화는, 앞의 논의에서 암시되었듯이, 물체 자체가 아니라 이 물체의 소여성 방식을 총족시키는 현전화를 구성한다. 현재화 없이는 현전화 작용은 성립될 수 없고, 현전화가 없다면 현재화 된 내용은 무의미하다. 여기서 현전화는 상기와 기대(Erwartung)이다. 이 상기와 기대는 각각 현재화를 형성하고 있는 과지와 예지에 의하여 가능하다. 상기는 나의 현재의 의식을 초월해 있는 과거의 의식내용을 직관하는 작용이며, 이 작용은 의식의 자기 멀어짐을 그때 그때 보존하는 과지를 전제해야 함으로 과지는 상기의 근원이며 나아가서는 반성의 근원이기도 하다. 또 과지된 내용은 결정적으로 규정되어 있어서 변경될 수 없다는 점에서, 과지는 결정성, 완결성, 필연성의 근원이기도 하다. 한편 기대는 장차 도래하리라고 공허하게 예지된 것을 현재에 앞서서(초월하여) 직관하는 작용인데, 이것 역시 예지를 통해서 가능하다. 또한 예지에 의해 장차 도래하리라고 예지된 내용은 결정적으로 규정된 것이 아니라 무규정적이어서 다르게 있을 수도, 있지 않을 수도 그리고 실현될 수도, 실현되지 않을 수도 있다 는 점에서, 예지는 상상, 희망, 비판, 가능성, 개방성 등의 근원이기도 하다. 나아가서 나의 의식은 나의 현재뿐만 아니라 나의 전과거와 미래를 구성한다. 나의 전과거는 과지에 의해서 그때 그때 과지된 것의 총체이며, 이것이 상기에 의해 직관적으로 파악될 때 나의 과

거가 구성된다. 나의 전미래는 예지에 의해 예지된 것의 총체이며, 이것이 기대에 의해 직관적으로 파악될 때 나의 미래가 구성된다.

따라서 파지에 의해 상기, 반성, 필연성, 결정성이, 예지에 의해 기대, 욕구, 충동, 자유, 희망, 비관, 개방성, 가능성, 상상이, 파지와 상기에 의하여 나의 전과거가, 그리고 예지와 기대에 의하여 나의 미래가 각각 구성된다. 이 모든 것은 나의 의식내용들에 다름 아니다. 물체는 이러한 나의 의식내용들을 통하여 물체로 구성되고 물체일 수 있다. 물론 물체도 나의 의식내용이지만 나의 저 의식내용들을 통해서 물체로 구성되기 때문에 일차적인 의식 내용이 아니라 이차적인 의식내용이다. 이에 반해 나의 저 의식내용들은 물체 구성의 근원이 되기 때문에 물체보다 더 근원적인 의식내용, 즉 일차적인 의식내용이다. 일차적인 의식 내용인 물체뿐만 아니라 일차적인 나의 의식내용까지도 나의 본래의 영역에 귀속함으로써, 나의 본래의 영역은 이제 단순히 순수자연에 그치는 것이 아니라 통일적으로 연관된 의미 층인 나의 세계⁸⁾로 된다. 이 세계는 나에 의해서만 구성된 것이어서 타자들의 손길이 닿지 않았다는 점에서 “원초적 세계(primordiale Welt)”(CM, 134)이다. 그리고 이 원초적 세계에는 나의 저 일차적인 의식내용들로 인해서 정신적 문화적인 대상, 예를 들면 “가치술어, 작품술어”⁹⁾(CM, 129), 나의 집, 책상, 책, 망치....등등이 귀속한다. 이러한 정신적 문화적 대상의 구성은 순수물체와 나의 일차적인 의식내용들을 바탕으로 이루어진다. 즉 이것들은 x라는 문화적 대상의 소여성 방식이 되며, 이 소여성 방식이 나의 의식의 현전화 작용으로 충족되어 x라는 문화적 대상으로 초월됨으로써 x라는 문화적 대상이 구성된다. 이렇게 구성된 문화적 대상은 새로운 문화적 대상 x'의 소여성 방식이 됨으로써 새로운 문화적 대상 x'로 구성될 소여이다. 이러한 구성과정은 나의 삶이 지속되는 한 나의 원초적 세계에서 계속될 것이기 때문에, 나의 세계는 나에 의하여 구성된 의미가 침전된 곳이자 동시에 장차 나에 의해서 구성될 의미가 침전될 지평이다. 이처럼 나의 원초적 세계는 침전된 의미지평을 바탕으로 새로운 의미가 구성되는 세계이기에, 그것은 정적인 세계가 아니라 나에 의해서 발전하는 동적인 세계, 역사적인 세계이다. 따라서 이제 순수자연도 나에 의한 계속적인 의미침전에 의하여 규정된다. 그리하여 순수자연은 세계 없이는 있을 수 없으며, 그러나 세계 역시 순수자연 없이는 존재할 수 없다. 이처럼 세계와 순수자연은 불가분의 통일을 형성하고 있다. 이러한 관계는 세계와 구성된 의미 통일체에 대해서도 적용된다. 그러나 논리적으로는 세계는 순수자연 및 구성된 의미 통일체보다 더 근원적이다.

위의 논의에 의하면, 의미는 x의 소여성 방식(선규정된 것, 현재화 된것)이 현전화(상기)에 의해 충족되어 x로 된 것, 즉 x 자체에로 초월한 것이다. 이것은 의미로서의 대상 x 자체가 상기에 의해 구성됨을 의미하고 또한 x 자체가 자신의 소여성 방식을 초월하여 그 자체 객관적으로 존립함을 의미한다. 그러나 여기서의 초월은 현상학적 의미의 초월로, 즉 의식 초월적 초월이 아니라 의식 내재적 초월로 이해되어야 한다. 왜냐하면 대상(의미)으로 하여금 객관적 존립을 갖도록 해준 대상의 다양한 소여성 방식들은 실은 나의 의식흐름의 내용이며, 사정이 이런 한, 대상은 나의 의식 흐름에 얹매여 있기 때문이다.

8) Husserl은 나의 본래적 영역에 나에 의해서 구성된 정신적 문화적인 대상이 귀속한다고 말하고 있으면서도 세계와 자연을 구별하지 않고 사용하고 있다.

9) 이것도 나에 의해서만 유래된 것이기 때문에 Husserl은 이를 타자 및 역사적 사회적으로 유래된 것과 구별하여 ‘ ’로 표시한다.

나의 의식 흐름이란 나의 의식이 근원인상을 파지 예지하는 과정에 다름 아니다. 즉 나의 의식은 근원인상을 파지하여 어두운 과거로 밀어 내면서 동시에 도래할 근원인상을 예지(이 점에서 파지는 예지의 출발점이다.)하는 흐름의 과정이다. 이 점에서 우리의 의식은 이차원적으로 평행하는 등질적인 흐름이 아니라 “일차원적인 유사 시간적 배열(grasi-zeichtliche Einordnung)”(ZB, 82)을 지닌 음영연속적으로 통일된 흐름이다. 바로 이러한 나의 의식흐름은 나의 전 의식내용인 나의 원초적 세계가 선규정되는 지평이기에 나의 원초적 세계의 내적 지평이기도 하다. 이 내적 지평 없이는 세계는 성립될 수 없다. 이제 우리가 모든 것의 근원이 되는 것에 도달하기 위해서는 저 내적 지평의 기능중심이 무엇인가를 해명하지 않으면 안된다. 물론 이 기능중심은 궁극적으로 기능하는 것으로서 파지와 예지의 기능을 수행하고 이것들을 통일함으로써 의식흐름, 즉 내적 지평에 통일을 부여한다. 이 기능을 수행하는 것이 바로 선협적 자아이다. 이 자아는 부단히 흐르지만, 이 흐름에도 불구하고 그것은 과거, 미래일 수 있고 항상 현재라는 점에서 과거, 미래로 이루어 진 시간흐름인 객관시간에 앞서 있는 선시간성(Vorzeitlichkeit)을 띠고 있으며, 이 때문에 그것은 생동하는 현재(lebendige Gegenwart), 흐르면서도 서 있는 현재¹⁰⁾라고도 불린다. 이 현재의 흐름이란 자아가 자신으로부터 부단히 멀어지는 흐름으로, 이는 자아의 자기초월, 자기소외, 자아의 자기지향의 과정이기도 하다. 내적 지평, 즉 의식흐름(현재화), 현재화의 현전화에로의 초월도 이 자아의 자기초월(소외), 자기지향에서 유래한다. 따라서 대상이 자신의 소여성 방식을 초월하여 그 자신 객관적 존립을 지니는 것도 선협적 자아의 자기초월, 자기지향에서 비롯된다고 하겠다. 이와 같이 볼 때, 의미(대상)의 총체로서의 원초적 세계도 선협적 자아의 “내재적 초월, ... 원초적 초월”(CM, 136)에서 비롯된 것임을 알 수 있다. 다시 말하면 나의 원초적 세계는 나의 선협적 자아가 자신의 내적 지평을, 즉 자신이 선구성한 것을 외화한 것에 다름 아니다. 이처럼 선협적 자아는 자기초월(자기외화)함으로써 자신의 원초적 세계를 구성하고 나아가서는 매우 역설적이지만 자기 자신의 동일성까지도 구성한다.¹¹⁾그리고 이 자아에 의해서 구성된 모든 것은 자아의 자기흐름, 자기소외, 자기초월, 자기지향의 내용이어서 생성소멸하는 데 반하여, 선협적 자아는 현상학적 절대자이며 따라서 선협적 자아는 구성된 것처럼 세계에 속하는 것이 아니라 오히려 세계를 구성하고 한정한다.

그러면 인간적 자아,¹²⁾ 즉 세계에 귀속하는 세계화 된(verweltlich) 자아는 저 선협적 자아에 의해 어떻게 구성될까? 이에 대해 Husserl은 “선협적 자아로서의 나는 나에 대해서 존재하는 전체 세계의 내부의 인간적-인격적 자아라는 일반적 자아의 타아를 하에서 세계화 된 자기통각을 수행한다.”(CM, 130)고 말한다. 이를 다시 말하면, 선협적 자아는 자신을 통각하고자 할 때 자신을 자기 아닌 것, 즉 구성된 것과 비교하지 않으면 안된다. 이 비교에서 우리는 양자가 구별되며 대립됨을 알 수 있다. 그런데 저 양자가 대립된다고 함은, 양자가 모두 대상화(객관화)됨을 의미하며, 자아가 대상화 되었음은, 자아가 다른 사물들과 마찬가지로 세계에 귀속함을 의미한다. 따라서 인간적 자아란 선협적 자아가 자기 통각을

10) 이에 관한 상세한 것은 필자의 석사학위 논문 “E.Husserl의 현상학에서의 인식과 시간”, 2부 ‘생동하는 현재’ 참조. 또는 K.Held, *Lebendige Gegenwart, Phaenomenologica* 23, Den haag, 참조

11) 이에 관해서는 앞의 논문 p.15 ‘이중의 의미에 있어서의 지금’ 참조.

12) 이 인간적 자아는 심리-물리적 자아와 정신적-인격적 자아로 나누어 진다. 여기서는 이 두 자아를 동시에 지칭하며, 양자의 차이는 본 논문의 후반부 ‘정신세계의 구성’에서 논의 될 것이다.

위하여 자신을 객관화 하는 과정에서 세계화 된(구성된) 자아라고 할 수 있다. 다시 말하면 인간적 자아란 선형적 자아가 자기 자신을 외화(세계화)한 자아에 다름 아니다. 이제 선형적 자아의 이 자기 “세계화(외화)¹³⁾에 의해서 나에게 선형적으로 고유한 모든 것은 심적인 것으로서 나의 영혼 속으로 들어온다.”¹⁴⁾(CM, 130) 이리하여 나의 심리가 구성된다. 그런데 사물의 객관화는 선형적 자아의 자기 객관화를 통하여 가능함으로, 선형적 자아는 일차적으로 자신을 객관화 하여 이 객관화된 인간적 자아를 매개로 자신이 선구성한 것을 외화(객관화)함으로써 자신의 원초적 세계를 구성한다. 이 세계가 외화된 세계라는 점에서, 그것은 비록 나의 선형적 자아에 의하여 구성되었지만 나의 선형적 자아와 다르고 대립되며 나의 선형적 자아를 초월해 있다. 이는 나의 원초적 세계는 나에 대해서 객관적으로 존립함을 의미한다. 이제 우리는 여기서 나의 선형적 자아의 원초적 초월을 통하여 협의의 객관성을 확보한 셈이다.

논의된 바, 나의 인간적 자아는 나의 선형적 자아가 자기 객관화(외화)한 자아라는 점에서, 두 자아는 별개의 자아가 아니라 동일한 자아이다. 따라서 두 자아의 관계는 동일한 사상의 양면과 같다. 바로 이 때문에, 다시 말하면 선형적 자아가 끊임없이 외화함으로써 세계에 귀속하는 인간적 자아로 현출하기 때문에 우리가 앞서 논한 사물구성, 물체지각은 물론 신체지각도 가능하다. 이는 우리가 사물지각을 통하여 사물뿐만 아니라 지각기관을 가진 나의 신체까지도 경험함을 의미한다. 우리는 눈으로 봄으로써, 발로 차므로써, 손으로 밀므로써 물체뿐만 아니라 동시에 보여지는 물체, 차여지는 물체, 밀려지는 물체에 의하여 눈, 발, 손을 지각할 수 있다. 따라서 나의 신체는 “실재로 자기 자신에 관계함”(CM, 129)으로써 지각의 주체이자 동시에 지각의 대상이 된다. 이 때문에 나의 신체는 “단순한 물체가 아니라 추상적인 세계총의 내부에 있는 독특한 대상”(CM, 128)이다. 이 독특한 대상은 나의 원초적 세계내에서 모든 물체들의 방위중심이며 따라서 모든 물체는 나의 신체를 중심으로 지향적으로 방향지워져 있다. 그리하여 나의 신체를 통하여 나의 원초적 세계의 공간성이 구성된다. 이 공간성을 통하여 나의 원초적 세계는 이제 외적 지평으로 주어진다. 이 외적 지평 역시 나의 내적 지평이 나의 선형적 자아의 자기 객관화에 의하여 외화된 지평이다. 따라서 이 두 지평은 별개의 지평이 아니라 동일한 지평이며, 그 관계 역시 동일한 사상의 양면과 같다. 이로써 이제 나의 원초적 세계는 내·외적 지평을 통하여 주어진다. 이는 나의 원초적 세계가 시간, 공간적으로 제약된 지평임을 의미한다. 이 지평을 둘러싸고 있는 시간 공간이 무한하고 등질적이 아니라 유한하고 이질적 음영연속적이기 때문에 원초적 세계 역시 음영연속적으로 유한한 세계이다. 나의 원초적 세계가 역사적 세계인 까닭은, 그것이 이미 논의된 발전하는 동적인 세계임과 동시에 이와 같은 유한성 때문이다. 이처럼 나의 원초적 세계가 역사적 세계인 이상, 그것은 그의 시초와 종말을 갖는다. 여기서 시초는 나의 자아의 탄생이고, 종말은 나의 자아의 죽음이다. 나의 자아의 탄생이란 그 어떠한 시초도 가질 수 없는 근원시초, 즉 나의 모든 미래가 구성될 시초이며, 죽음은 그 어떠한 미래도 지닐 수 없음을 의미한다. 미래를 상실함과 더불어 나는 모든 것을, 생까지도 상실하게 된다. 그러나 이렇게 탄생과 종말을 고하는 자아는 선형적 생이 아니라 인간적 생이다. 왜냐하면 선형적 자아가 현상학적 절대자인 이상, 선형적 자아의 탄생과 죽음을 말하는

13) 필자의 삽입임

14) 이에 관한 보다 상세한 것은 KR, s. 212 ‘유입론’ 참조.

것은 무의미하기 때문이다. 선형적 자아의 “본원적 생은 시작할 수도 종말을 고할 수도 없고”¹⁵⁾ 또 “절대자에 대해서 시작하고 끝마친다고 말하는 것은 무의미하다.”¹⁶⁾

이상의 논의를 통하여 우리가 구성하고 해명한 나의 원초적 세계는实은 나 혼자 살아가는 나의 생활세계이다. 왜냐하면 타자가 배제된 세계에서 나의 가장 근원적인 존재방식은 삶이며, 삶 없이는 나의 모든 존재방식, 활동은 불가능하기 때문이다. 심지어 “죽음도 삶 없이는 있을 수 없다.”¹⁷⁾ 따라서 이러한 원초적 세계에서 나와 사물과의 근원적 접촉은 나의 삶과의 관계이며, 설령 삶 이외의 나와 사물과의 관계맺음이 있다고 할지라도, 이는 나의 삶과의 관계에서 파생된 관계이다.

4. 광의의 객관세계의 구성

1) 타자의 구성

우리는 앞에서 나의 선형적 자아의 원초적 초월에 의해서 구성된 원초적 세계가 협의의 객관세계임을 밝혔다. 광의의 객관세계, 즉 상호 주관적 세계¹⁸⁾는 나의 원초적 세계위에 몇 개의 충을 부과함으로써 성립된다. 이 충들 중에서 최초의 충은 “타자 및 타자 일반의 구성충”(CM, 137)이다. 왜냐하면 타자는 객관세계의 객관성 성립의 전제조건이기 때문이다. 따라서 선형적 영역인 나의 원초적 세계에서의 타자의 구성은 “객관적 세계에 대한 선형적 이론의 기초놓음”(CM, 124)이다. 이제 우리는 원초적 환원에서 배제된 타자를 구성 할 차례이다. 타자란 나와 다르고 나에게 낯설은 자이면서 동시에 나와 동일한 나 아닌 최초의 자아이다.

논의 된 바 원초적 세계는 나의 의식흐름의 내용이기에, 의식흐름의 궁극적 주체인 나의 선형적 자아는 그 자체로 완결된 하나의 우주, 즉 모나드이다. 그리하여 나의 원초적 세계는 나에게 낯설은 세계가 아니라 나에게 친숙한 세계요, 나의 삶의 세계이다. 이 때문에 나와 다르고 나에게 낯설은 저 타자(타모나드)는 나의 원초적 세계에 존재하지 않으며 따라서 타자는 나의 원초적 세계(모나드)를 초월해 있다. 사정이 이런 이상, 우리는 “자아내재로부터 타아(Alter ego)의 초월에로 이르는 길”(CM, 121), 즉 나의 원초적 세계에 있지 않는 것을 나의 원초적 세계에서 구성할 수 있는 능력이 무엇인가라는 물음에 부딪친다. Husserl은 이 능력으로 “간접적 지향성”(CM, 138)을 제시한다. 이는 “일종의 함께 현전하는 작용, 즉 일종의 간접제시(Appräsentation)”(CM, 139)이다. 우리는 이 간접제시를 이미 사물을 구성하는 지각의 초월에서 고찰한 바 있다. 그러나 여기서의 간접제시는 그것과 다르다. 왜냐하면 전자는 현전화인 반면에, 후자는 현재화이기 때문이다. 그러나 모든 종류의 현전화가 간접제시인 것은 아니다. 현전화가 간접제시이기 위해서는 “현재화, 즉 본래적

15) KIII 6, s.399. A.Diemer, Edmund Husserl, s.230에서 재인용.

16) BI 4, s.20. *ibid.*

17) BIII, 20. 위의 책 s.231에서 재인용.

18) 이제부터 협의의 객관세계는 원초적 세계로, 광의의 객관세계는 객관세계로 표현한다.

인 자기부여와 결합할 경우에만 그리고 현재화에 의해 요구될 경우"(CM, 139)이다.¹⁹⁾ 여기서 현재화는 이미 논의된 지각을 의미한다. 따라서 Husserl은 초월적인 것을 인식하기 위해서 지각세계에서부터 출발한다. 이 점에서 Husserl은 초월적인 것을 인식하기 위해서 이성의 선천적인 인식능력을 내세우므로써 지각세계를 완전히 무시하는 전통철학자들과 의견을 달리한다.

이제 나의 원초적 세계에 존재하지 않는 타자는 간접제시에 의해 나의 원초적 세계에서 어떻게 구성되는가가 해명되어야 한다. 우리는 나를 나의 원초적 세계로 환원할 경우에 우선은 인간적 자아, 즉 심리와 신체를 가진 심리-물리적 자아로 발견한다. 이에 반해 타자의 경우는 순수물체에 불과하다. 이 타자의 물체를 비롯해서 모든 물체는 나의 원초적 세계에서 항상 <저기>이다. 이에 반해 심리-물리적 자아로서의 나는, 나의 원초적 세계에서 위치이동에도 불구하고 항상 여기로 주어진다는 점에서, "<절대적 여기>"(CM, 146)이다. 이처럼 나를 원점으로 모든 물체들이 방향지워져 있는 나의 원초적 세계에서 신체로 구성될 수 있는 유일한 물체는 오직 나의 신체뿐이다. 따라서 타자의 물체가 타자의 신체로 구성되기 위해서는 나에게 직접 제시된 나의 신체의미가 그 물체 속으로 이입되어야 한다. 이 때 나에게 이 이입을 동기지우는 것은 나에게 직접 제시된 타자물체의 거동(Gebaren)이다. 타자물체의 거동에 대해서 나는 나의 신체의 의미를 그 물체에로 이입하는 데, 이 때의 이입은 간접적일 수밖에 없다. 왜냐하면 저 이입은 타자의 물체와 나의 신체와의 유사성을 바탕으로 이루어지기 때문이다. 이처럼 타자의 물체는 나의 신체와의 유사성에 대해서 타자의 신체로 파악되기 때문에, 간접제시는 또한 "유비파악(analogisierende Auffassung)"(CM, 140)이기도 하다. 이러한 유비파악에 대해서 타자의 물체는 나의 신체와 마찬가지로 지각의 주체이자 동시에 지각의 대상이 됨으로써 자유로이 운동하고 자유로이 지각할 수 있게 된다. 그 다음 타자의 물체에로 이입되어야 할 것은, 마음의 영역에 고유한 나의 감정이다. 이 "감정이입(Einfühlung)"(CM, 146)에 의하여 타자의 물체는 나와 마찬가지로 신체와 마음을 가진 심리-물리적인 자아로 파악된다. 타자물체에로의 감정이입 역시 나의 심적 현상인 회로애락을 지시하는 타자물체의 외적 기동에 의해 내가 유발됨으로써 일어난다. 그 다음에 나는 타자의 심리-물리적 자아는 타자의 선형적 자아가 자신을 객관화 한 자아로 파악함으로써 타자의 선형적 자아에 접근한다.

위의 논의에서 우리는 타자가 철두철미 나와의 유사성에 입각한 유비파악에 대해서 구성됨을 알 수 있다. 타자를 구성하는 이 유비파악은 짹관계를 형성하고 있다는 점에서 유비추리와 외견상 유사하나, 양자는 본질적으로 다르다. 유비추리는 $2:3=4:x$ 에서 x의 항을 추리하는 것으로, x는 비례법칙에 대해서 결정되는 반면에, 유비파악은 현재화와 짹을 형성하는 것을 파악하는 것으로, 이는 유형에 의해 결정되기 때문이다. 이러한 유비파악은 "아직 알려져 있지 않은 이 세계의 사물들은 그 유형에 관해서는 알려져 있으며, 우리는 여기 있는 이 사물은 아닐지라도 그것과 같은 것을 이미 이전에 보았음"(CM, 141), "미지성은 기지성의 한 양상"(EU, 34)임을 함축하고 있다. 따라서 아무리 기괴하고 이상한 것이라도 그것은 그 유형에 관해서 알려져 있어서, 그것은 이미 <무엇으로(as was)>파악된다.²⁰⁾

19) 가령 현재화와 결합되지 않는 현전화로는 임의적인 환상을 예로 들 수 있겠다.

20) Heidegger는 그의 『존재의 시간』에서 우리는 <무엇>을 이미 <무엇>으로 이해한다고 함으로써 Husserl의 간접제시를 해석학적으로 파악한다. Heidegger는 이러한 우리의 이해구조를 인간 현존

결국 유비파악, 즉 간접제시는 무엇을 〈무엇으로〉 파악하는 것에 다름 아니다. 이러한 대상 파악이 가능한 까닭은, 간접적으로 파악되려는 대상에 이 대상과 유사한 의미의 대상을 직접적으로 구성한 현재화가 지향적으로 소급되어 있어서 현재화에 의해 직접 구성된 대상의 의미가 간접적으로 파악될 대상으로 이입되기 때문이다. 따라서 직접 구성된 대상의 의미는 간접적으로 제시될 대상을 그 〈무엇으로〉 규정하는 지반으로, 이는 수동적으로 나의 의식에 선여(先與)되어 있을 수밖에 없다. 왜냐하면 간접제시는 이에 이미 시간적 논리적으로 선행하는 직접제시(현재화)를 전제해야 하기 때문이다. 이 때문에 어떤 것을 간접적으로 제시하려는 의식의 능동성은 의식의 수동성을 전제해야 하며, 따라서 간접제시는 직접제시와 수동적으로 결합(종합)되어 있다. 그러나 간접제시가 이처럼 직접제시와 수동적으로 결합한다고 해서, 간접제시는 직접제시된 것을 단순히 재생하는 것은 아니다. 왜냐하면 재생은 직접제시된 것 자체를 복사하는 데 반해 간접제시는 직접제시된 것 자체가 아니라 이와 유사한 의미 혹은 정반대의 의미를 부여하는 것이며, 나아가서 이렇게 간접적으로 제시된 것은 필요하다면 계속되는 간접제시와 수동적으로 연합하여 또 다시 간접제시될 어떤 것에 의미를 부여함으로써, 우리의 인식의 폭을 확대시키기 때문이다. 만약 간접제시가 재생에 불과하다면, 간접적으로 제시된 타자는 타자가 아니라 나 자신을 재생한데 불과하다. 간접제시가 재생이 아니기 때문에 간접적으로 제시된 타자는 나 자신도, “나 자신의 복제(Duplikat)”도 아니고 “나 자신의 반영이지만 나의 본래적인 반영이 아니라 나의 유사자”(CM, 125) 또는 “최초로 객관화된 나의 자아의 지향적 변양”(CM, 144)이다. 문제는 이것이 어떻게 보증될 수 있는가이다. 다시 말하면 간접제시에 의해 타자의 고유한 개성이 어떻게 보증될 수 있는가이다.

Husserl은 간접제시된 타자가 타자 자체임을 보증하기 위해서 타자를 구성하는 간접제시를 나의 상기에 비유한다. 현재 행해지고 있는 나의 상기가 지금은 나의 현재를 초월해 있지만 한때는 나의 현재였던, 따라서 나의 현재의 변양태로서의 나의 과거 자체를 제시하는 것과 마찬가지로 나의 원초적 영역에서 행해지는 나에 의한 간접제시는 나의 원초적 영역을 초월해 있는 나의 변양태로서의 타자 자체를 제시할 수 있다는 것이다. 그리하여 과거와 타자 자체는 나의 “구성하는 지향성의 상관자”(CM, 145)라는 것이다.

이제 우리는 다음과 같이 말할 수 있다. 나의 원초적 세계에서 타자는 직접적으로는 물체로 제시되고, 간접적으로는 나와 짹을 이루므로써 나와 마찬가지로 세계에 귀속하는 심리-물리적 자아이면서 동시에 세계를 구성하는 선형적 자아라고. 또 간접적으로 제시된 타자는 나의 지향적 변양태로서 나와 마찬가지로 나의 원초적 세계의 변양인 그 자신의 원초적 세계를 가지며 여기서는 타자는 항상 〈여기〉이고, 나는 항상 〈저기〉라고. 이리하여 원초적 환원에 의하여 배제된 타자는 이제 간접제시에 의하여 나의 지향적 변양태로서 나의 원초적 세계에 되살려 진다.

재의 실존적 사실이라고 한 반면에 Husserl은 이를 현재화와 현전화의 짹관계로 해명하고, 이 관계가 “선형적 영역의 보편적 현상”(CM, 142)이라고 함으로써, 저 간접제시가 선형적 의식의 보편적 현상이라고 간주한다.

2) 객관세계의 주관성

우리는 지금까지 객관세계의 지반인 원초적 세계와 이 원초적 세계에 객관성을 부여하는 최초의 의미총인 타자의 구성을 해명하였다. 이제 나의 고유영역인 원초적 세계에는 더 이상 나 혼자가 아니라 나와 타자가 공존한다. 그러나 이로써 객관세계가 구성된 것은 아니다. 왜냐하면 나의 원초적 세계가 객관세계로 되기 위해서는, 그것이 나와 타자에 대해서 동일한 세계, 즉 우리들의 세계가 되어야 하며, 이렇게 되기 위해서는 나와 타자와의 공동성이 확보되어야 하기 때문이다. 이 공동성이 바로 객관세계의 주관성으로서 선협적 상호 주관성, “선협적 우리”(CM, 30), “모나드들의 조화”(CM, 138)이다. 이 객관세계의 주관성이 선협적인 까닭은, 그것이 타자와 마찬가지로 선협적 영역인 나의 원초적 세계에서 나의 선협적 자아에 의해서 구성되기 때문이다. 그리고 타자가 나의 원초적 세계를 초월해 있기 때문에, 타자와 나 사이에 형성되는 상호 주관성의 상관자인 객관세계 역시 나의 원초적 세계를 초월한 세계일 수 밖에 없다. 따라서 원초적 세계가 나의 선협적 자아의 원초적 초월에 의한 세계라면, 객관세계는 나의 선협적 자아의 “고차단계의 초월”(CM, 135)인 “제 2의 객관적 초월”(CM, 136)에 의한 세계이다. 물론 이때의 초월도 현상학적으로 이해되어야 한다. 즉 “객관세계는 상호 주관성 또는 이것에…고유한 본질을 초월하지 못하며 내재적 초월로서 상호 주관성에 내재한다.”(CM, 137)

나와 타자와의 선협적 공동성은 타자가 나 자신의 유사자이되 “보통의 의미에서의 유사자가 아닌 유사자”(CM, 125)임을 의미한다. 나와 타자와의 저 유사성이 뜻하는 바는, 나(나의 모나드)와 타자(타모나드)는 한편으로는 자신에게만 고유한 원초적 세계를 갖는 한 실재로 분리되어 있으며, 이 분리는 사실 양자의 신체가 지닌 공간성을 통하여 나타나며, 다른 한편 타자는 나에게 “비실재적, 지향적인 방식”(CM, 157)으로 들어와서 나와의 비실재적 지향적 동일성을 형성하고 있음을 의미한다. 물론 타자가 나에게로 비실재적 지향적으로 들어온다는 것은, 타자가 꿈속에서 혹은 상상을 통해서 나에게로 들어옴을 의미하지 않는다. 나와 타자와의 저 지향적 동일성이 바로 객관적 주관성, 즉 선협적 우리, 선협적 상호 주관성이다.

3) 객관적 자연의 구성

이제 우리는 나와 타자의 지향적 동일성을 양자의 원초적 자연의 공동성의 구성과 결부 시켜서 해명하고자 한다. 이 경우 이 구성의 소여는 나의 원초적 자연에서 항상 <저기>인 타자물체이다. 왜냐하면, ① 자연의 공동성이란 나의 원초적 자연과 타자의 원초적 자연과의 동일성을 의미하며, 이 동일성이 구성되기 위해서는 나의 원초적 자연과 타자의 그것이 주어져야 하는데, 나의 원초적 자연내에서 나의 원초적 자연은 나에게 직접 주어지지만 타자의 그것은 간접적으로 제시된 타자를 통해서 간접적으로 주어지며, 이때 타자는 나의 원초적 자연에서 <저기>이기 때문이며, ② 저 원초적 자연의 동일성이 이루어 지기 위해서는 각자의 원초적 자연에서 항상 <여기>인 각자의 신체물체의 동일성이 확보되어야 한다. 그런데 각자의 원초적 자연에서 항상 <여기>인 각자의 신체물체들은 나의 원초적 자연에서는 하나는 항상 <여기>에서 나타나는 나의 신체이며, 다른 하나는 항상 <저기>에서 나타나는

타자의 물체이기 때문이다. 그런데 나와 타자와의 지향적 동일성이 확보되기 위해서는 우선 타자의 물체가 타자의 신체로 되어야 한다. 이는 우리의 논의에 의하면 간접제시에 의하여 가능하다. 따라서 나와 타자와의 지향적 동일성 역시 간접제시에 의하여 구성되는 셈이다. 일찍이 Leibniz는 각 모나드는 그 자체로 완결되어서 그 스스로 조화될 수 없고 오직 신의 예정조화에 의해서 각 모나드의 조화(선험적 우리)가 가능하다고 하였다. 그러나 Husserl은 이를 형이상학적 허구라고 단정하고, 각 모나드는 자신이 지닌 간접적 지향성(간접제시)에 의해 각기 조화를 이룰 수 있으며, 이는 형이상학적 허구가 아니라 지향성의 경험적 사실이라고 단언한다. 따라서 Husserl에 있어서 각 모나드는 직접제시적으로는 그 자체로 완결되어 차이 없는 존재이지만, 간접제시적으로는 자신을 개방하여 다른 모나드와 교섭하는 존재이다.

그러면 간접제시는 어떠한 특성에 의하여 그 자체로 완결되어 실제로 분리되어 있는 각 모나들을 지향적, 비실재적으로 훠뚫고 들어가서 각 모나드들 간의 지향적 동일성을 형성할까? 우리가 논의한 바, 간접제시는 그 핵인 직접제시, 즉 본래적 의미의 자각과 연합한 현전화였다. 이 점에서 간접제시는 본래적 의미의 자각과 연합하여 양자의 기능을 겸한 공동지각, 즉 직접적으로 제시하면서 간접적으로 제시하는 “공동지각”(CM, 150)이다. 그리고 공동으로 지각된 것은 두 사태간의 하나의 공동성, 현재 우리의 논의에서는 나와 타자 간의 공동성, 즉 상호 주관성이다. 이것은 사물지각에서 직접적으로 제시된 것과 간접적으로 제시된 것이 융합되어 하나의 동일한 사물이 형성되는 것과 마찬가지이다. 이것이 가능한 까닭은, 간접제시가 단순히 일방에서 타방으로의 의미이입이 이루어 지는 저차직인 연합이 아니라 “지향적 겹침작용(intentionale übergreifen)”(CM, 142)에 의한 양방 상호 간의 의미이입이 이루어 지는 “고차단계의 연합”(CM, 147)이기 때문이다. 이러한 고차단계의 연합에 의해서 간접제시에서 공동으로 지각된 것, 즉 직접적으로 지각된 것과 간접적으로 지각된 것 간의 “융합화(Verschmelzung)”(CM, 147)가 일어남으로써 공동으로 지각된 것은 하나의 동일자를 형성한다. 따라서 간접제시는 타자 자체뿐만 아니라 타자와 나의 지향적 동일성까지도 구성한다.

우리는 이미 나의 신체의미의 타자물체에로의 이입을 논한 바 있다. 이제 간접제시가 지닌 고차단계의 연합에 의한 의미의 역이입은 다음과 같은 방식으로 이루어 진다. 만약 타자물체가 <여기>있고 역으로 “내가 거기 가서 거기에”(CM, 146) 있다고 상상한다면, 저 타자물체의 현출은 나에게 직접제시 될 것이며, 그리고 나에게 직접제시 된 타자물체의 현출은 나에게 “공간내의 물체인 나의 신체의 구성체계에 귀속하는 유사한 현출을 재생적으로 일깨움”(CM, 147)으로써, 나는 나의 현출체계도 저것과 유사할 것이라고 간접적으로 파악 한다. 이러한 상호 의미이입에 의하여 나와 타자와의 융합화가 이루어져 양자의 지향적 동일성이 구성된다. 타자에서가 아니라 “나의 지향성의 원천”(CM, 150)에서 유래하는 지향적 동일성은 곧 “나-너 종합, …우리 종합”(KR, 175)이며, 이리하여 이제 나의 선형적 자아는 선형적 우리에로의 의미변화를 겪음으로써 어떠한 것이든 간에 “주관성은 상호 주관성 속에서만 그것일 수 있게”(KR, 189)된 셈이다. 이처럼 나의 선형적 자아의 선형적 상호 주관성에로의 의미변화가 뜻하는 바는, 타자도 나와 동일한 원초적 자연을 가지며, 이로써 나의 원초적 자연은 나와 타자에 대해서, 타자의 원초적 자연 또한 타자와 나에 대해서 통용되는 공동의 자연, 즉 객관적 자연으로 되므로, 결국 나는 나의 원초적 자연을 초월하여

상호 주관적 자연, 즉 객관적 자연을 내포하고 있다는 것이다. 이러한 우리의 논의에 따르면, “객관적 자연이라는 경험현상은 원초적으로 구성된 층위에 타자경험에서 간접적으로 제시된 제 2의 층을 가진”(CM, 153) 자연이다. 이를 등식화 하면, 객관적 자연=나의 원초적 자연(제 1의 층)+타자의 원초적 자연(제 2의 층)이다. 이 등식이 함축하는 바는, 객관적 자연은 실재적인 개별주관들이 시간 공간적으로 분리되어 있어서 각 개별주관들에게 현출할 때 객관적으로 현출하는 것이 아니라 주관 상대적으로 현출한다는 것이다. 그럼에도 불구하고, 각 개별적 주관에 따라서 다양한 방식으로 현출하는 자연이 객관적 자연인 까닭은, 각 개별주관들이 지향적으로 서로 대응하며 일치하는 하나의 체계를 형성함으로써 각 개별주관들의 다양성이 배제되기 때문이다.

우리가 여기서 논의하는 객관적 자연은, 서두에서 밝혔듯이, 이념화에 의한 정밀한 자연이 아니라 나와 타자에게 동일한 유형으로 주어지는 자연이다. 자연 및 이에 내재하는 물체가 나와 타자에게 동일한 유형으로 파악되는 까닭은, 이것들이 현출하는 나와 타자의 신체의 지각기관이 정상(Normal)이기 때문이다. 따라서 자연은 정상적인 신체의 지각기관을 지닌 사람다면 누구든지 객관적으로 접근할 수 있는 보편적 영역이다. 그러므로 객관적 자연의 정상성은 신체의 정상성 하나뿐이며, 이 신체의 정상성은 수동적으로 선여되어 있기 때문에 객관적 자연의 정상성 역시 수동으로 선여되어 있다. 여기서 정상성은 친숙성, 동일성을 의미하며, 이상(Abnormalität)은 낯설음, 異他性을 의미한다. 물론 이 정상성은 나와 타자와의 지향적 동일성에 의해서 구성되는 반면에, 이상은 “이 이상에 선행하는 정상의 지반위에서 이상으로 구성되어야 하고 또 구성될 수 있다.”(CM, 154) 이는 이상은 정상적 존재의 의미이입을 통하여서 가능함을 의미한다. 따라서 이상은 정상 없이는 결코 생각할 수 없다.

4) 정신(문화·역사)세계의 구성

정상인이 보편적으로 접근할 수 있는 객관적 자연은 “물질적 자연(사물영역)과 동물적 자연(생명의 영역)”(*Ideen II*, 27)으로 층을 이루고 있다. 우리는 이미 전자를 구성하였고, 후자 역시 인간적 자아의 구성을 해명함으로써 그 일부를 구성하였다. 그리고 나머지 부분, 즉 동물의 구성은 계속되는 논의에서 해명될 것이다. 그러나 한편으로는 물질은 정상인 생명에 대해 이상이므로 물질적 자연은 동물적 자연의 변양태로 구성되고, 다른 한편으로는 저 양자는 그들이 지니고 있는 속성을 위해서 우리의 의식에 구성되고 각기 구별된다. 물질적 자연은 “연장(Extension)”(*Ideen II*, 27)이라는 공간적 속성과 “변화와 운동, 즉 물도식(Dingschema)”(*Ideen II*, 35)이라는 시간적 속성을 지니고 있으며, 이러한 속성을 지닌 사물들은 인과법칙에 의해서 규정된다. 이에 반해 동물적 자연은 영혼(Seele)과 신체로 이루어 진다. 영혼은 물질적 자연이 지닌 속성과 전혀 다른 속성으로서 비연장성, 일회적인 흐름과 이에 의한 역사성, 그리고 비인과성을 지니고 있다. 이러한 속성을 지닌 영혼은 신체와 결합하는데 신체는 저 물질적 자연의 속성을 지니면서 동시에 이미 논의된 “감각의 담지자”(*Ideen II*, 144), “의지기관 및 자유로운 운동의 담지자”(*Ideen II*, 151), 다른 모든 물체의 방위중심이다. 이러한 속성들을 지닌 신체와 영혼으로 이루어진 심리—물질적인 영역이 동물적 자연이다. 동물도 인간과의 정도의 차이가 있을 뿐 심리—물질적 존재이다. 이 심리—물리적인 존재가 자연의 영역에 귀속하는 까닭은, 영혼이 신체에 속하여 하나의

독립된 영역을 형성하지 못하고 또 영혼을 담지하고 있는 신체가 물리적 속성을 지닌 한, 심리-물리적 존재 역시 사물처럼 인과법칙에 지배되기 때문이다.

2개의 층으로 이루어진 객관적 자연에서 통용되는 태도는 “자연적 태도와 자연주의적 태도”²¹⁾이다. 자연주의적 태도는 자연적 태도를 기초로 하여 성립되는 태도로서 자연 자체를 이념화, 즉 합리적으로 규정할 수 있는 하나의 포괄적인 연역체계로 파악하며, 나아가서는 정신, 문화, 역사도 자연화, 사물화, 이념화 한다. 따라서 자연주의적 태도에서는 정신(Geist)세계의 주체로서의 인격의 존재는 망각된다.

인간적 자아는 자연과의 관계에서는 심리-물리적 자아로 나타난다. 이 심리-물리적 자아는 선형적 자아의 자기 객관화(외화)로 나타난 자아이기에 선형적 자아와 동일한 자아임을 우리는 이미 논의한 바 있다. 이처럼 동일한 자아가 각기 다른 자아로 나타날 수 있는 깊은, 자아가 여하한 태도를 취하느냐에 있다. 만약 자아가 “자연주의적 태도에 대립되는 인격주의적 태도”(*Ideen* II, 173)를 취한다면, 저 자연의 영역에 귀속하여 인과법칙에 지배되는 심리-물리적 자아는 이제 자연을 바탕으로 인과법칙이 아니라 “동기부여를 근본법칙”(*Ideen* II, 211)으로 하여 정신(문화, 역사)세계를 창조하는 주체인 정신적-인격적 자아로 나타난다. 이처럼 우리의 태도변경이 자유로운 깊은, 우리의 의식이 선형성(Transzendentialität)을 지니고 있기 때문이다. 심리-물리적 자아로서의 인간과 함께 자연의 영역에 귀속한 동물은 이 선형성을 지니지 않기 때문에 인간과 같은 정신세계를 창조할 수 없다. 여기서 인간과 동물은 확연히 구별된다. 따라서 우리는 “인간이해에 대한 우회로를 통해서 동물을 이해한다.”²²⁾ 말하자면 인간이 정상이라면 동물은 이상이며, 논의된 바, 이상은 그에 선행하는 정상을 기반으로 구성되기 때문에, 동물은 정상적 존재의 변양, 즉 “인간적 존재의 변양”²³⁾으로 구성된다. 이는 인간과 동물이 지난 시간의 차이에서 여실히 드러난다. 인간은 자신의 과거, 장래로 형성된 삶의 시간을 가진 존재이다. 때문에 인간은 자신의 삶의 내용으로 이루어 진 문화와 자신의 삶의 시간 구조에서 유래한 역사를 지난 진정한 의미의 세계를 가지고, 세계를 창조하는 역사적 존재이다. 이에 반해 동물은 과거, 미래로 형성된 시간양상이 아닌 오직 흐르는 현재로 이루어 진 동물적 공동체 속에서 살기 때문에 자신을 장래에로 던질(werfen) 수 없으며, 이리하여 동물은 과거, 장래로 형성된 삶의 시간을 가질 수 없고, 이 때문에 동물은 세계를 가질 수도, 창조할 수도 없고 오직 자연만을 가질뿐이다. 결국 인간이 동물과 달리 세계를 창조하고 소유할 수 있는 깊은 인간이 지난 삶의 시간에 있음이 분명하다. 따라서 세계를 형성하는 삶의 시간내용, 즉 다양하고 이질적인 체험내용을 사상(捨象)하여 시간을 등질화하여 과거 장래로 형성된 시간양상을 무색하게 하고, 이를 바탕으로 저 삶의 시간의 주체인 인격을 자연화, 사물화, 이념화 함으로써 세계를 무세계화 하는 소위 정밀한 자연과학이 정초된 이후 인격성을 망각하는 인류의 야수적, 동물적 타락이 시작되었다고 말함은 망언은 아니리라.

우리는 객관적 자연의 정상성은 신체기관의 정상성이기 때문에, 자연은 정상인이면 누구나 다 객관적으로 접근할 수 있는 무제한의 영역임을 논하였다. 그러나 문화, 역사로 형성된 정신세계는 사정이 이와 다르다. 왜냐하면 내가 속한 나의 정신(문화, 역사)세계와 이를

21) 이에 관한 상세한 것은 *Ideen* II, s. 180. 참조.

22) *KIII 18*, s. 39. A. Diemmer, *Edmund Husserl*, s. 269에서 재인용.

23) *BIII 3*, s. 22. 위의 곳에서 재인용

시간·공간적으로 초월해 있는 다른 정신세계(예를들면, 원시인의 세계 나와 동시대의 아프리카의 어떤 부족의 문화세계)의 객관성을 한정하는 정상성이 각기 다르기 때문이다. 다시 말하면 자연의 경우 그 객관성을 한정하는 정상성은 신체의 자각기관의 정상성이므로, 자연은 정상인에게는 보편성을 떠지만, 정신세계의 정상성은 해당 정신세계의 성원에게만 통용되는 전통, 관습, 규범, 가치체계, 신념체계와 같은 것으로 상대성을 띠기 때문이다. (물론 정신세계의 정상성 역시 자연의 정상성과 마찬가지로 해당의 정신세계의 각 성원에게 수동적으로 선여되어 있다.) 따라서 나의 문화세계를 시·공간적으로 초월한 다른 문화세계는 나에게 이상으로 나타난다. 반면에 나의 문화세계는 정상이다. 따라서 다른 문화세계가 나의 문화세계에 객관적으로 통용되기 위해서는, 다른 문화세계가 나의 문화세계의 변양으로 구성되어야 한다. 다른 문화세계가 나의 문화세계의 변양으로 구성된다고 함은, 나의 문화세계의 정상성의 의미가 다른 문화세계에 이입됨을 의미한다. 이때 비로소 타 문화세계는 그의 낯설음이 제거되어 나의 문화세계와 친숙하게 된다. 이는 정상인의 변양으로서의 불구자나 인간존재의 변양으로서의 동물이 나에게 낯설지 않고 친숙한 것과 마찬가지이다.

다른 문화세계가 어떻게 나의 문화세계의 변양으로 구성되는가는 어려운 문제가 아니며, 그 핵심은 이미 우리의 논의에서 잠정적으로 해명되었다. 즉 다른 문화세계가 나의 문화세계의 변양태로 구성되기 위한 선결조건은 나의 문화세계를 초월해 있는 다른 문화세계의 타자 및 나와 이 타자와의 선협적 상호 주관성이 확보되어야 하는데, 우리는 나의 원초적 세계를 초월해 있는 이상으로서의 타자 그리고 이 타자와 나와의 선협적 상호 주관성을 간접지향성에 의한 의미이입을 통하여 구성하였다. 저 상호 주관성이 확보된 이후에 나의 문화세계를 초월한 타 문화, 예를 들면, 아프리카의 어떤 부족의 문화나 원시인의 유물이 나의 문화세계에 주어지면 나의 문화세계의 정상성이 간접제시를 통하여 그것들에 이입됨으로써, 그들은 나의 문학의 지향적 변양으로 구성되어 나의 문학과 친숙하게 된다. 여기서 유의할 점은, 타자와 객관적 자연의 구성에서 나의 원초적 자연이 그 구성의 중심인 것과 마찬가지로, 다른 문화세계의 구성에서도 나의 문화세계가 구성의 중심이 된다는 것이다. 이것은 나의 현재의 체험이 나의 현재를 초월해 있는 나의 과거, 미래의 체험을 구성할 때 그 중심이 되는 것과 마찬가지이다. 따라서 모든 종류의 구성에는 방향성의 법칙이 적용된다.

출발 당시 초월적 존재에 관한 학은 형이상학(제 1철학)이라고 불리어 옴과 동시에, 이 학은 초월적 존재의 근원해명, 즉 초월적 존재에 관한 근원적, 궁극적 인식을 그 이념으로 하였다. 따라서 Husserl의 객관세계의 구성에 관한 지금까지의 우리의 논의도 이 형이상학의 이념을 실현함으로써 형이상학을 정초(定礎)하려는 형이상학적 논의였다. 사실, 지금까지의 서구 철학사는 형이상학을 구축하려는 형이상학의 건축史라고 해도 과언이 아니다. 왜냐하면 철학자들은 기존의 형이상학을 사이비 학으로 규정하여 그것을 가장 멀시함과 동시에 철학의 태동기에 설정된 저 형이상학의 이념에 대한 항수를 떨쳐 버릴 수 없었기 때문이다. 그리하여 저 건축사에 등장한 건축가들은 저마다 전임자나 동료가 쌓아 놓은 형이상학을 역설적이게도 형이상학적이라고 몰아 붙여 자신의 독특한 건축술로 모두 허물어 버리고 새로운 형이상학을 구축하려 하였다. 이런 와중에서 건축가들은 자연히 그의 전임자나 동료와 일대격전을 치르지 않으면 안되었다. 따라서 형이상학의 역사는 힐투를 방불케 하는 전사(戰史)였다. 이 전사에서 기념비적인 전공(戰功)을 세운 전사(戰士)는 Descartes와

Kant였다. Descartes는 방법적 회의를 무기로 그 이전의 모든 학을 허물고 형이상학을 비롯한 새로운 학문의 전당을 이룩하려 했으며, Kant 역시 일대 전술의 전환, 즉 코페르니쿠스적 전환을 통하여 도도하게 만학(萬學)의 여왕으로 군림한 형이상학을 여왕의 권좌에서 폐위하여 “헤쿠바²⁴⁾(KR, A IX)라는 노녀로 몰아 추방함으로써 새로운 형이상학의 가능성 을 정초하려 하였다.

과연 이들에 의하여 시초에 설정된 형이상학의 이념은 실현되었는가? 주지하듯이, Descartes는 방법적 회의를 통하여 획득된 나의 *cogito* 속에서 연역된 세계의 객관성을 신의 성실성에, Descartes의 후계자인 Leibniz는 객관세계의 객관성인 창이 없는 각 모나드 들의 조화를 신의 예정조화에 의거함으로써, 이들은 모두 객관세계의 객관성을 보증하기 위해서 의식 초월적 존재인 신을 전제하였다. Kant 역시, Husserl의 현상학에서 볼 때, Husserl의 상호 주관성에 해당하는, 개개의 의식을 초월한 의식 일반(Bewußtsein überhaupt)에서부터 객관세계의 객관성을 해명하려 하고, 또 현상(질료)의 가능근거로서 초월적 대상인 물 자체(Ding an sich)를 상정하였다는 점에서, 나의 의식을 초월한 초월적 의식과 대상을 전제한 셈이다. 따라서 이들은 각기 초월적인 것의 근원을 해명하기 위해 초월적 존재를 전제하였다는 점에서, 시초에 설정된 나의 의식을 초월한 초월적 존재의 근원적 궁극적 인식이라는 형이상학의 이념을 충족시킬 수 없었다. 이 때문에 Husserl은 이들과 대결하지 않으면 안되었다. 그리하여 Husserl은 환원을 통하여 그들이 구축한 형이상학을 무력하게 함으로써 새로운 형이상학을 정초하려 하였다. 이러한 Husserl의 의도는 Husserl 자신이 엄밀한 학으로서의 철학의 이념을 표방한 데서 여실히 나타난다.

Husserl은, 우리의 논의에서 나타났듯이, 환원을 통하여 의식 초월적 존재를 모조리 배제하여, 협의의 객관세계를 나의 선형적 자아의 제 1초월을 통하여, 그리고 광의의 객관세계를 나의 선형적 자아의 제 2의 초월을 통하여 구성함으로써 형이상학을 정초하려 하였다. 여기서 Husserl은 저 객관세계의 객관성의 근원을 오직 나의 선형적 자아에 둠으로써

물론 방향성의 법칙은 나의 문화세계의 구성에도 적용된다. 즉 나의 문화세계는 나의 원초적 세계를 초월해 있는 이상인 나의 동료 그리고 이 동료와 나와의 지향적 동일성, 즉 선형적 상호 주관성을 내가 나의 원초적 세계에서 간접제시를 통하여 구성함으로써 성립된다는 점에서, 나의 문화세계 역시 나의 원초적 세계를 중심으로 하여 구성된다. 따라서 나의 원초적 세계는 나의 문화세계의 구성의 기반이다. 이렇게 본다면 간접제시의 방식으로 구성된 저 다른 문화세계의 의미도 결국 나의 원초적 세계에 침전됨으로써, 나의 원초적 세계는 나의 고유영역을 상실하게 된다. 그리하여 이제 나의 원초적 세계는 학문을 비롯한 인류의 모든 유산이 침전된 포괄적 지평이다. 이는 나의 원초적 세계는 결국 원초적 환원에 의하여 배제된 것이 모두 되살려진 지평임을 의미한다. 따라서 나의 원초적 세계는 이제 더 이상 나와 타자가 물교섭하는 창 없는 나만의 세계가 아니라, 나와 나의 이웃이, 나와 타국인이 상호 교섭하면서 살아 가는 인류공동의 생활세계이다. 이로써 나의 원초적인 세계는 선형성을 벗어나 세속적인 의미의 객관적 세계가 된다. 따라서 우리는 원초적 환원을 통해서 세계 및 이 세계속에 생하는 나의 동료, 이웃을 부정한 것이 아니다. 오히려 “존재 확실성과 존재 증명에서 항상 선여된 의심할 바 없는 세계는 이미 있다. …실재론이라는 말이 나는 이 세계속에 사는 사람임을 의식하고, 이 세계를 조금도 의심하지 않음을 의미

24) 칸트의 『순수이성비판』임

한다면 보다 강한 어떠한 실재론도 있을 수 없다. 그러나 중요한 것은 이 자명성을 이해하는 것이다.”(KR, 190-191) 결국 Husserl은 원초적 환원을 통하여 세계와 세계내에 존재하는 인간존재를 부정한 것이 아니라 저 존재의 자명성을 나의 경험적 자아에서 이해하였음을 단언한 셈이다.

인간은 항상 장래애로 자신을 내던지기 때문에, 그는 그에게 수동적으로 전승된 지평을 바탕으로 하여 새로운 세계를 창조한다. 이때 기존의 정상성이 파괴되어, 이상이 됨과 동시에, 이 이상은 새로이 창조된 세계에서는 새로운 정상성으로 된다. 이처럼 생활세계에서의 정상성은 불변적인 자연의 그것과 달리 항상 변화한다는 점에서, 생활세계는 그 자체로 완결된 세계가 아니라 개방되고 생동하는 세계이다. 따라서 생활세계는 인간에 의해서 이룩된 모든 의미가 침전된 지평이자 동시에 장차 인간에 의해서 이룩될 의미가 침전될 지평이요, 생활세계의 역사는 근원적인 의미형성과 형성된 의미 침전이 서로 얹혀 작용하는 생동하는 운동이다. 그리고 생활세계에서 형성되는 의미는 결국 “인간성의 완성”(KR, 13)에 관계하기에, 인간성의 완성은 생활세계의 역사의 완성과 더불어 완성될 수 밖에 없다. 따라서 객관주의의 이념화로 지금까지 은폐된 생활세계를 이제 막 발견하여 이를 허용하는 현상학적 관념론은 지금까지의 관념론이 주장한 인간역사의 완성이 아니라 인간성의 완성이 거기서 실현되어야 할 새로운 역사의장을 연 관념론이다.

5. 땃 음 말

우리의 논의를 통하여 나타난 객관세계는 개별주관을 초월한 초월적 세계였다. 철학의 객관세계의 객관성의 근원을 확보하기 위해서 그 어떠한 초월자도 전제하지 않는 셈이다. 그러나 이러한 사실에도 불구하고 Husserl의 현상학이 진정한 의미의 형이상학이 되기 위해서는 다음과 같은 난점이 해결되어야 한다. 우리의 논의에 의하면 원초적 환원은 나의 동료와 내가 속한 사회·역사적 지평을 초월함을 의미한다. Husserl은 이와 같은 환원을 수행하기 위해서는 종교적 개종과 같은 결단이 요구된다고 하지만, 이것이 과연 가능할까. 특히 우리가 언어를 사용하는 한 더욱 그렇다. 왜냐하면 언어 자체는 이미 역사성과 사회성, 보편성과 객관성을 지니고 있기 때문이다. 사정이 이런 이상, Husserl은 나에게만 고유하면서도 다른 모든 언어의 근원이 되는 경험적 언어를 제시해야 할 것이다. 그 다음 제기되는 난점은 간접제시에 의해서 구성되고 또 객관세계의 객관성의 전제조건인 타자가 나 자신의 복제가 아니라 자신의 고유한 개성을 지닌 타자 자체임이 어떻게 보증될 수 있는가이다. 우리의 논의에 의하면, Husserl은 이를 위해 타자를 구성하는 간접제시를 나의 현재를 초월해 있는 나의 과거를 구성하는 상기에 비유하지만, 이 비유는 적당하지 못하다. 왜냐하면 나의 과거는 나의 것으로서 나의 원초적 세계에 귀속하는 반면 타자는 나의 원초적 세계를 초월한 것이어서, 양자는 차원이 다르기 때문이다. 따라서 Husserl은 간접제시에 의해서 구성된 타자가 타자 자체임을 상기가 아닌 다른 방식으로 보증해야 할 것이다. 마지막으로 지적되어야 할 것은 나의 의식 소여성(所與性)을 구성하는 생동하는 현재와 구성에 있어서 이 현재와 분리될 수 없는 질료의 수수께끼이다.²⁵⁾ Husserl 현상학에서 이상의

25) 이에 관해서는 K.Held, *Lebendige Gegenwart*와 졸고, “E.Husserl의 생활세계와 보편학”을 각기 참조.

난점²⁶⁾이 해결되지 않을 경우, 그 자신이 그의 선배 철학자에게 과녁한 비판의 화살은 Husserl 자신에게도 예외일 수는 없을 것이다. (1989. 12)

참 고 문 헌

1. Husserl의 저서들

- CM: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vortrag* nrsg. Haag Martinus Nijhoff. 1963(Hua I)
- Ideen I: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie.* Erstes Buch. hrs. V. K. Schuhmann. Haag 1976(Hua III)
- Ideen II: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und die phänomenologischen Philosophie,* zweites Buch. hrsg. v. k. Biemel, Haag, 1952(Hua IV)
- PS: *Analysen zur passiven Synthesis*(1918-1926). hrsg. v.M.Fleischer, Haag, 1966.
- EU: *Erfahrung und Urteil*, redigieart und hrsg. v. L. lagrebe. felix Melner. 1972.
- KR: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, v. M. W. Biemel. Haag. 1976.(Hua VI)
- ZB: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins.* hrsg. v. R. Boehm. Haag Martinus Nijhoff 1966(Hua X)

2. 기타

- 졸고, “E. Husserl의 생활세계와 보편학”. 본 논문집, 제 17집, 1989
- K. Held, *Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte Text* II. Philipp reclam jun. Stuttgart. 1986.
- K. Held, *Lebendige Gegenwart, Phaenonenologica* 23, 1966
- A. Diemmer, *Edmund Husserl, Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, 2 Auflage, verlag Anton Meischein am Glan 1965.
- I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- M. Heidegger, *Sein und Zeit, zwölftes unveränderte Auflage* max niemeyer Verlag Tübingen, 1972.

26) 우리는 여기서 이 난점이 현상학적으로 결코 해결될 수 없다고 설불리 결론을 내리지도, 그렇다고 그것이 현상학적으로 해결될 수 없다고 감히 주장하고자 하지도 않는다. 다만 이러한 난점이 현상학의 테두리 내에서 충분히 제기될 수 있으며, 이 난점의 해결여부는 Husserl 현상학에 대한 보다 깊은 연구 이후에, 그리고 보다 철저하고도 지속적인 현상학적 자기성찰 이후에 담해질 수 있으리라 생각한다.