



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원 저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리와 책임은 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)



문학석사 학위논문

후설의 비데카르트적 환원 속
데카르트주의

2022 년 8 월

서울대학교 대학원

철학과 서양철학 전공

이 하 영

후설의 비데카르트적 환원 속 데카르트주의

지도교수 이 남 인

이 논문을 문학 석사 학위논문으로 제출함
2022년 8월

서울대학교 대학원
철학과 서양철학 전공
이 하 영

이하영의 석사 학위논문을 인준함
2022년 8월

위 원장 박 찬 국 (인)

부위원장 이 남 인 (인)

위 원 김 상 환 (인)

국 문 초 록

본 논문의 목표는 에드문트 후설의 ‘비데카르트적’ 초월론적 환원 속에 그의 데카르트주의를 이루는 계기들이 보존되어 있음을 보이는 것이다. 이로써 본 논문은 후설의 후기 철학이 그의 초기 철학을 특징 짓는 데카르트주의와 결별했다는 지배적인 해석적 경향에 반대하고, 후설 철학 전반의 연속성을 주장하고자 한다.

후설은 세계에 대한 인식 일반이 초월론적 주관의 고유한 성취의 산물임을 주장한다. 그에 따르면 세계인식은 주관성과 무관하게 그 자체로 이러저러한 규정성을 가지는 객체를 일방적으로 수용하는 과정이 아니라, 초월론적 주관이 자신의 의식에 주어진 것에 의미와 존재성격, 타당성을 직접 부여함으로써 비로소 자신을 위한, 나아가 모두를 위한 객관적 대상 및 세계를 구성해내는 능동적인 과정이다. 그런데 객관성(대상성)이 주관적 성취 없이는 성립할 수 없다는 진실은 비철학적인 자연적 태도 하에서 은폐되어있다. 그러므로 초월론적 현상학은 탐구를 개시하기 위해 초월론적 주관의 활동성을 은폐하는 선입견들로부터 스스로를 구제해야 한다. 이러한 구제의 방법론이 곧 초월론적 현상학적 환원(이하 ‘초월론적 환원’)이다.

후설이 1907년에 공표한 최초의 초월론적 환원인 데카르트적 초월론적 환원(이하 ‘데카르트적 길’)의 방법은 철학의 시작점이 절대적으로 정당화된 ‘필증적’ 인식이어야 한다는 요구에서 출발한다. 필증성이란 인식되는 사태의 비존재 및 다르게 존재함을 생각하는 것이 불가능한 인식이 가지는 타당성의 성질, 한 마디로 의심 불가능성을 가리킨다. 후설은 필증적 인식을 발견하기 위해 기존의 인식들 가운데서 비필증적인 인식을 소거하는 전략을 취한다. 이에 따라 그는 세계가 존재한다는 믿음을 비롯해 일상적으로 이루어지는 모든 세계인식의 비필증성을 지적하면서, ‘가설적 세계 무화’의 조치를 취함으로써 세계인식의 타당성에 대한 보편적 판단중지를 수행한다. 이때 가설적 세계 무화란 세계의 존재함과

그렇게 존재함에 대한 판단을 그 타당성이 필증적이지 않다는 이유로 중지하는 과정이다. 이후에는 가설적 세계 무화를 견디는 잔여물로서 필증적으로 존재하는 초월론적 주관이 활동하는 영역이 발견된다.

상술한 환원의 방법이 특별히 ‘데카르트적’이라 규정되는 이유는 그것이 후설의 “신데카르트주의”에 의해 추동되어 개발됐기 때문이다(Hua I, 43). 데카르트에 대한 후설의 평가를 종합하면 후설적 데카르트주의란 (1) 모든 인식의 엄밀한 정초라는 목표 하에 인식의 가능성 문제 삼는 인식비판을 수행하고, (2) 가설적 세계 무화를 통해 인식의 가능근거로서의 필증적으로 존재하는 주관을 개시하면서, (3) 파생적인 자연적 인식에 머무르기를 거부하고 그것의 근원이 되는 초월론적 경험의 영역으로 되돌아가고자 하는 철학적 정신으로 정의될 수 있다. 세 계기들은 각각 후설적 데카르트주의의 목표, 시작점 그리고 작업수행의 원칙에 해당한다.

그런데 후설적 데카르트주의가 밝히고자 하는 인식의 ‘가능근거’는 일의적이지 않다. 한편으로는 초시간적 타당성의 가능근거가, 다른 한편으로는 시간적 발생의 가능근거가 모든 인식의 배후에 작동하고 있기 때문이다. 따라서 후설의 데카르트주의가 인식의 가능성은 보다 전면적으로 탐구하기 위해서는 이 두 종류의 가능근거 모두에 대해서 탐구가 이루어져야 할 것이다. 실제로 후설은 전자의 탐구를 위해 ‘정적(statisch) 현상학’을, 후자의 탐구를 위해 ‘발생적(genetisch) 현상학’을 전개했으며, 정적 현상학뿐만 아니라 발생적 현상학에도 기여할 수 있는 방법론으로서 두 가지 초월론적 환원을 추가적으로 개발했다. 하나는 현상학적 심리학을 통한 초월론적 환원(이하 ‘심리학의 길’)이고, 다른 하나는 생활세계 존재론을 통한 초월론적 환원(이하 ‘생활세계를 통한 길’)이다.

후설이 데카르트적 길을 비판하고, 추가적으로 개발된 두 ‘비데카르트적’ 길을 옹호하는 서술을 곳곳에 남김에 따라, 해석자들은 후설이 데카르트적 길을 실패한 방법론으로서 폐기했으며, 비데카르트적 길만을 진정한 초월론적 환원으로 인정했다는 의혹을 제기했다. 무엇보다 데카르트적 길의 폐기와 함께 그것이 대변해 온 데카르트주의 일체가 포기되었

다는 주장이 초월론적 현상학의 발전을 해설함에 있어 고전적인 해석적 경향으로 부상했다. 그러나 비데카르트적 길에 대한 후설의 주장을 끔끔히 검토할 경우, 후설의 데카르트주의는 포기되지 않았다는 것이 드러난다. 이는 두 비데카르트적 길이 후설적 데카르트주의의 세 계기들을 만족시키는지 따져봄으로써 확인 가능하다.

먼저 심리학의 길은 심리학의 자연주의화에 대한 반발에서 출발해, 주관적인 것을 그것의 고유한 본질인 지향성에 따라서 아프리오리하게 탐구하는 현상학적 심리학을 확립한다. 현상학적 심리학은 각 작용에서 두드러지지 않을 뿐 함축되어 있는 지향성을 들춰내면서 모든 작용이 동반하는 지평지향성, 특히 객관적 세계에 대한 지향성을 발견한다. 이에 따라 (모든 세계 내 객체와 독립적이라는 의미에서) 순수하게 주관적인 것을 주제화하고자 하는 현상학적 심리학이 철저히 수행되기 위해서는 객관적 세계지평의 타당성에 대한 판단중지가 요구되며, 그렇게 현상학적 심리학은 초월론적 현상학으로 이행하게 된다.

이에 Landgrebe(1961)는 후설이 현상학적 심리학을 수행함에 따라 주관의 작용이 불투명한 시간적, 역사적 지평을 가진다는 성격에 주목하게 되면서, 자아에 대한 필증적 지식을 찾겠다는 과제를 포기했으며, 그러한 지식에 근거한 여타 학문의 정초라는 제일철학적 기획 또한 단념했다고 독해한다. Carr(1973)는 마찬가지로 현상학적 심리학을 통해 발견되는 작용의 상호주관적 지평이 주관의 활동성에 대한 필증적 지식의 획득 가능성을 의문스럽게 만들며, 후설 역시 이를 알고 있었다고 주장한다. 상호주관성의 현상학의 세계 구성 주체인 ‘우리’는 비필증적으로만 주어지기 때문이다.

그러나 이와 같은 독해들은 심리학의 길에 대한 후설의 자기이해와 상충한다. (1) 심리학의 길은 모든 인식의 엄밀한 정초라는 목표 하에 인식의 가능성을 문제 삼는 인식비판을 수행한다. 우선 심리학의 길은 명시적으로 철학적 엄밀성과 보편적 정초라는 제일철학의 이념을 목표로 삼고 있으며, 그 증거는 1920년대 후반과 1930년대 초반의 유고들에 나타

나 있다(Hua IX 345; Hua XXXIV, 78-79; Hua XXXIV, 133) 심리학의 길이 아무리 단순히 심리학적인, 즉 비철학적인 동기에서 시작될 수 있다고 해도, 이는 하나의 가능성일 뿐 후설의 구체적인 탐구들에서 심리학의 길은 철학적 정초의 기획에 봉사하는 것으로 드러난다.

나아가 상술한 정초의 기획을 달성하기 위한 수단으로 후설은 인식의 (i) 타당성의 가능성과 (ii) 발생의 가능성을 문제 삼는 전면적 인식비판을 수행한다. (i) 후설은 현상학적 심리학을 통해 심리적 작용들이 어떤 조건 하에서 타당성을 확보할 수 있는지 따짐으로써, 현상학적 심리학의 과제에 인식 일반의 타당성의 가능근거를 제시하는 근본적 정당화의 작업을 포함시킨다. 심리학의 길은 이렇게 자연적 태도 하에서 근본적으로 정당화된 인식을 초월론적 환원을 통해 초월론적으로 변형함으로써 타당성에 관한 “데카르트적” 인식비판을 완성한다(Hua IX, 266). (ii) 심리학의 길은 시간과 역사, 그 속에서의 상호주관적 교류 등 발생의 구조를 주제화하는 발생적 현상학의 방법론으로서 발생의 초월론적 가능성 조건을 탐구하기에, 발생에 관한 인식비판 역시 수행한다.

(2) 심리학의 길은 가설적 세계 무화를 통해 인식의 가능근거로서의 필증적으로 존재하는 주관을 개시한다. 심리학의 길은 자연적 태도 하에서의 현상학적 심리학적 분석을 마친 뒤 마지막 단계에서 현상학적 심리학의 성과를 초월론적 현상학의 성과로 변형하는데, 이 절차는 가설적 세계 무화의 조치를 포함한다. 그러한 변형을 가능케 하는 세계 지평의 타당성에 대한 판단중지, 곧 세계경험에 대한 비판과 가설적 세계 무화가 전체와 부분의 관계를 이루고 있기 때문이다. 연구자들이 간과해온 데 반해, 후설이 심리학의 길 위에서도 세계의 비존재 가능성을 충분히 고려한다는 것이 그 방증이다(Hua XXXIV, 56 등지). 그 결과 발견되는 것은 데카르트적 길에서와 마찬가지로 인식의 가능근거로서 필증적으로 존재하는 초월론적 주관이다. 필증성의 추구는 Landgrebe(1961) 및 Carr(1973)의 독해와 달리 이렇게 발견된 초월론적 주관의 시간성, 역사성, 상호주관성에 대한 탐구에서도 유지된다(Hua VI, 383). 현상학적 심

리학과 그것을 경유한 초월론적 현상학은 모두 가변적인 경험들을 관통하는 불변자로서 경험의 아프리오리를 탐구하는 본질학이기 때문이다. 후설은 본질학이 필증성을 목표로 한다는 점을 명시하며(Hua IX, 70; Hua IX, 322 등지), 탐구 과정에서 불가피하게 소박하게 정립된 주장은 데카르트적 길에서와 마찬가지로 사후적인 필증적 시험을 통해 비판되어야 한다고도 밝힌다(Hua VIII, 477-478).

따라서 (3) 심리학의 길 또한 파생적인 자연적 인식에 머무르기를 거부하고 그것의 근원이 되는 초월론적 경험의 영역으로 되돌아가고자 하는 철학적 정신을 발휘한다. 데카르트적 길과 심리학의 길은 같은 종착지, 곧 인식 일반의 근원이 돼줄 수 있는 초월론적 경험 영역을 다만 얼마나 우회해서 도달할 것인가를 기준으로 분기될 뿐이다.

다른 한편, 생활세계를 통한 길은 실증화된 근대 학문이 삶에 의의를 제공하는 데 무능하다는 위기의식에서 출발해 학문에 삶과의 관련성을 부여해줄 수 있는 생활세계의 본질을 탐구하고자 한다. 후설은 생활세계에 대한 본질학의 성과로부터 그렇게 탐구된 세계의 세속성을 탈각시킴으로써 초월론적 현상학으로 이행한다.

이에 Kern(1962)은 데카르트적 길이 자연적 인식의 가능성에 해명함에 있어 자연적 인식의 타당성을 전제하지 않게 해주는 메타바시스 방지의 효과를 구현하지 못한다고 비판하면서, 그러한 효과를 구현하는 생활세계를 통한 길을 포함한 존재론의 길만을 진정한 환원으로 인정한다. Overgaard(2002) 역시 존재론의 길만을 배타적으로 옹호하면서 초월론적 문제설정과 절대적 진리를 추구하는 데카르트주의 사이에는 필연적 친연성이 없다고 주장한다. 한편 Luft(2011)은 생활세계 존재론이 초월론적 주관을 해명하는 과정을 요구하지 않기에 후설의 데카르트주의로부터 독립적이라고 지적한다.

그러나 이와 같은 독해들은 생활세계를 통한 길에 대한 후설 자신의 서술과 상충한다. (1) 생활세계를 통한 길은 모든 인식의 엄밀한 정초라는

목표 하에 인식의 가능성은 문제 삼는 인식비판을 수행한다. 엄밀하고 보편적인 정초의 기획은 구체적으로 생활세계에서의 삶에 대한 직관을 초월론적으로 변형시킴으로써 실현된다(Hua VI, 10; Hua VI, 127).

그 과정에서 후설은 인식의 (i) 타당성의 가능성과 (ii) 발생의 가능성을 문제 삼는 전면적 인식비판을 정초의 수단으로 활용한다. (i) 생활세계를 통한 길의 첫 번째 단계인 객관적 학문의 타당성에 대한 판단중지는 데 카르트적 길에서 인식의 타당성의 가능근거를 탐구하기 위해 이루어진 기존의 학문에 대한 전복과 절차상 동일하다(Hua XXXIX, 338). 이때, Kern(1962) 및 Overgaard(2002)의 견해와 달리 존재론의 길 위에서 작동하는 메타바시스 방지의 문제의식은 절대적 정당화를 목표로 세계의 존재타당성에 대한 무비판적 수용을 문제 삼는 데카르트주의로부터 독립적이지 않다. 메타바시스 방지의 문제의식은 구체적인 탐구의 맥락에서 기존의 학적 인식이 아직 정당한 것으로 밝혀지지 않은 것을 자명한 것으로 간주하기 때문에 배제한다는 데카르트주의적 문제의식과 반드시 함께 작동하기 때문이다. 나아가, 생활세계 존재론의 초월론적 변형 역시 타당한 인식의 가능근거를 궁구하고자 하는 일환에서 수행된다는 것이 또 다른 존재론인 형식논리학을 경유하는 초월론적 현상학에 대한 서술에서 간접적으로 입증된다(Hua XVII, 236). (ii) 생활세계를 통한 길은 시간과 역사, 그 속에서의 상호주관적 교류 등 발생의 구조를 주제화하는 발생적 현상학의 방법론으로서 발생의 초월론적 가능조건을 탐구하기에, 발생에 관한 인식비판 역시 수행한다.

(2) 생활세계를 통한 길 또한 가설적 세계무화를 통해 여타 인식의 정초 토대로서 필증적으로 존재하는 초월론적 주관을 발견하고자 한다. 후설이 생활세계 존재론의 성과를 초월론적으로 변형하는 과정에서 세계의 비존재 가능성을 고려한다는 것은 유고를 통해 확인된다(Hua XXIX, 267 등지). 이러한 고려는 세계의 존재에 대한 인식이 비필증적이라는 의문을 동반하기 때문에, 생활세계를 통한 길에서도 필증성 비판은 단지 자연적 태도 하에서의 분석들 이후로 연기된 것으로 간주되어야 한다. 뿐

만 아니라 생활세계 존재론 및 그를 경유한 초월론적 현상학 역시 필증적 명증을 추구하는 본질학이다. 이로써 존재론의 길은 필증적 지식을 찾는 데 무관심하다는 Kern(1962)의 독해는 다시 한 번 후설의 자기이해와 상충한다. 또 Overgaard(2002)의 견해와 달리, 초월론적 문제설정은 절대적 확실성을 향한 데카르트주의적 탐색을 포함하고 있다. 후설이 절대적 진리를 향한 도정을 포기하지 않은 한, 필증적 명증의 추구라는 과제 역시 포기될 수 없기 때문이다.

(3) 생활세계를 통한 길은 파생적인 자연적 인식에 머무르기를 거부하고 그것의 근원이 되는 초월론적 경험의 영역으로 되돌아가고자 하는 철학적 정신을 발휘한다. 후설은 생활세계 존재론을 초월론적 현상학에 뿌리를 두는 파생적 학문으로 이해하며, 후자가 전자의 성립 가능성을 해명해야 한다고 본다. 그러므로 Luft(2011)의 생각과 달리, 생활세계 존재론과 그것에서 탐구되는 세계의 타당성을 구성하는 주체를 추적하는 데 카르트주의적 탐구는 서로 무관하지 않다.

요컨대 지배적인 해석적 경향에 반해, 두 비데카르트적 길의 개발은 후설 철학의 단절을 의미하지 않는다. 필증적 지식을 목표로 인식의 가능근거를 전면적으로 해명하고자 하는, 데카르트로부터 직접 영향을 받은 철학적 정신이 초월론적 현상학의 발전의 내내 연속적으로 유지되어있기 때문이다.

주요어 : 후설, 후설의 데카르트주의, 초월론적 현상학, 현상학적 환원, 현상학적 심리학, 생활세계 존재론

학 번 : 2020-26929

목 차

제 1 장. 서론

제 1 절 선행연구 검토 및 문제 제기	1
제 2 절 연구의 구성	8

제 2 장. 초월론적 현상학적 환원의 데카르트적 길

제 1 절 초월론적 현상학의 과제	11
제 2 절 초월론적 현상학적 환원	14
제 3 절 데카르트적 초월론적 현상학적 환원 개괄	20
1. 철학의 시작점으로서의 필증적 명증에 대한 요구	21
2. 자연적 세계인식의 비필증성	24
3. 자연적 세계인식에 대한 보편적 판단중지의 일환으로서의 가설적 세계 무화	30
4. 가설적 세계 무화를 견디는 현상학적 잔여물로서의 초월론적 주관의 초월론적 경험 영역	33
5. 이차적 필증적 비판에 대한 요구	37

제 3 장. 후설의 데카르트주의

제 1 절 데카르트에 대한 후설의 평가	46
1. 데카르트에 대한 후설의 긍정적 평가	46
2. 데카르트에 대한 후설의 비판적 평가	50
보론. ‘데카르트주의’의 다의성?	55
제 2 절 후설의 데카르트주의와 초월론적 현상학	56
1. 후설의 데카르트주의 정의	56
2. 초월론적 현상학의 과제와 데카르트주의의 과제 사이의 관계	

제 3 절 초월론적 현상학의 두 얼굴: 정적 현상학과 발생적 현상학	60
소결. 후설의 데카르트주의와 데카르트적 길 사이의 관계	79

제 4 장. 초월론적 현상학적 환원의 ‘비데카르트적’ 길에 서의 데카르트주의 (1)

제 1 절 현상학적 심리학을 통한 초월론적 현상학적 환원 개괄	85
1. 기존의 자연주의적 심리학에 대한 반발	85
2. 기존의 심리학과 차별화되는 현상학적 심리학의 설립	88
3. 작용에 심층적으로 함축된 지향성들의 발견	92
4. 초월론적 환원을 통한 초월론적 현상학으로의 이행 ...	95
제 2 절 현상학적 심리학을 통한 초월론적 현상학적 환원은 왜 ‘비데카르트적’인가?	97
제 3 절 현상학적 심리학을 통한 초월론적 현상학적 환원 속 데카르트주의	101
1. 모든 인식의 엄밀한 정초를 위한 인식비판	103
2. 가설적 세계 무화를 통한 필증적 주관성으로의 귀환 ·	107
3. 인식적 근원 해명에 대한 열망	111

제 5 장. 초월론적 현상학적 환원의 ‘비데카르트적’ 길에 서의 데카르트주의 (2)

제 1 절 생활세계를 통한 초월론적 현상학적 환원 개괄	113
1. 실증화된 학문의 위기	114
2. 학문의 위기를 극복하기 위한 생활세계로의 환원	117
3. 제일의 존재론으로서의 생활세계 존재론	121

4. 초월론적 환원을 통한 초월론적 현상학으로의 이행 ... 125	
제 2 절 생활세계를 통한 초월론적 현상학적 환원은 왜 ‘비데카르트적’인가? 127	
제 3 절 생활세계를 통한 초월론적 현상학적 환원 속 데카르트주의 128	
1. 모든 인식의 엄밀한 정초를 위한 인식비판 131	
2. 가설적 세계 무화를 통한 필증적 주관성으로의 귀환 · 134	
3. 인식적 근원 해명에 대한 열망 137	
 제 6 장. 결론	
제 1 절 연구의 의의 139	
제 2 절 앞으로의 과제 141	
 참고문헌 144	
Abstract 151	

제 1 장 서론

제 1 절 선행연구 검토 및 문제 제기

에드문트 후설은 초월론적 현상학을 통해 학문적 인식과 전학문적 인식 모두를 아우르는 세계에 대한 인식 일반이 초월론적 주관의 고유한 성취 (Leistung)의 산물임을 보이고자 했다. 후설에 따르면 초월론적 주관은 그 자신이 아닌 “비자아적인 것”, 곧 세계적인 것[세계 속에 있는 것](das Weltliche)으로 초월함으로써 세계에 대한 인식을 획득한다(Hua XXXIV, 375). 그런데 세계적인 것에로의 초월은 주관성과 무관하게 그 자체로 이러저러한 규정성을 가지는 비자아적 객체(Objekt)¹⁾를 일방적으로 수용하는 과정이 아니다. 세계적인 것에로의 초월은 오히려 초월론적 주관이 자신의 의식에 비자아적으로 주어진 것에 의미와 존재성격, 그리고 타당성을 직접 부여함으로써 비로소 자신을 위한[자신에 대한], 궁극적으로는 모두를 위한[모두에 대한] 객관적 대상을 구성해내는 적극적인 과정이다. 이처럼 세계인식을 가능케 하는 초월론적 주관의 기능과 그 성과를 기술함으로써, 세계에 대한 여타 학문이 성립하게 해주는 근본적 가능근거를 제공하고자 하는 철학이 곧 초월론적 현상학이다. 세계에 대한 여타 학문의 경우, 세계인식의 가능성은 의문시하지 않은 채 단순히 전제하기 때문에, 초월론적 현상학이 그 전제를 해명해주지 않는 이상 학문의 성립 가능성 자체가 불가해한 수수께끼로 남는다.

그런데 객체와 객체로 이루어진 세계의 존재 및 그렇게 존재함에 대한 인식, 줄여서 객관성[대상성](Objektivität)에 대한 인식 일반이 모종의 주관적 성취에 의해서만 비로소 가능하다는 진실은 자연스럽게 살아가는 우리들에게 은폐되어 있다. 우리는 세계 속의 대상들, 그리고 그것의 지

1) 본 글에서 ‘객체(Objekt)’는 ‘대상(Gegenstand)’ 또는 ‘대상성(Gegenständlichkeit)’ 가운데에서도 초월론적 주관의 구성 기능으로부터 독립적으로 존재할 수 있거나 이미 그렇게 존재한다고 소박하게 믿어지는 자연적 태도 하에서의 대상성을 일컫는다.

평으로서의 세계 전체가 우리의 의식과의 접촉 없이도 자신의 존재의미 (Seinssinn), 현실성, 나아가 자신과 관련된 모든 명제들의 타당성 등을 제 안에 담지한다고 생각하곤 한다. 대상에 대한 인식 또한, 감각주의가 주장하는 것처럼 마치 세계 속에 미리 완성되어 규정되어있는 내용들이 백지에 옮겨 적히듯 주관의 아무런 성취 없이도 이루어질 수 있다고 생각한다. 이와 같은 선입견으로 점철된 비철학적 태도를 후설은 ‘자연적 태도(natürliche Einstellung)’라고 부른다. 자연적 태도 하에서 우리는 주관이 비로소 객체에 대한 인식을 가능케 하는 성취의 수행자라는 것, 그리하여 주관은 객관적 세계의 일부인 심리학적 주관이 아니라 객관적 세계 전체를 구성하는 초월론적 주관이라는 것을 모르는 소박함(Naivität)에 사로잡힌 채 세계 내의 대상성들에만 몰두하며 살아간다.

이 소박함으로부터 벗어나지 않으면 구체적인 초월론적 현상학적 분석에 착수하기는커녕, 초월론적 현상학의 탐구영역인 초월론적 주관의 구성하는 의식삶(konstituierendes Bewusstseinsleben) 자체가 탐구의 시야에 들어오지 않는다. 그러므로 자신의 탐구영역을 미리 주어져있는 것으로 간주할 수 있는 다른 모든 학문과 달리, 초월론적 현상학은 자신의 탐구 영역을 개시하기 위해 그것의 존재를 은폐하는 선입견들로부터 스스로를 구제해야 한다. 자연적 태도의 선입견들로부터의 이러한 구제의 방법론을 후설은 초월론적 현상학적 환원(transzendentale phänomenologische Reduktion, 이하 ‘초월론적 환원’)이라고 부른다. 초월론적 환원은 자연적인 경험이 초월론적 경험으로, 자연적 심리학적 주관이 초월론적 주관으로 달리 드러나게 해주는 “초월론적 순화”的 조치이다(Hua XXXIV, 73). 이러한 맥락에서 후설은 초월론적 주관을 순수 주관이라고도 부른다.²⁾

그런데 후설은 초월론적 주관의 구성하는 의식삶에 접근하기 위한 초월론적 환원의 길을 하나가 아닌 여럿 개발했다. 이는 후설이 자신의 철학

2) 그런데 모든 초월론적 주관성은 순수하지만, 모든 순수한 주관성이 초월론적 주관인 것은 아니다. 예를 들어 아직 초월론적 환원을 거치지 않은 현상학적 심리학에서 다뤄지는 주관 또한 순수하다고 규정되지만, 초월론적이지는 않다. 그러므로 후설이 표상하는 주관의 가능한 순수성에는 정도의 차이가 존재한다. 두 주관성 사이의 자세한 차이에 대해서는 Moran(2005), 182-183 참고.

을 전개해나가는 과정에서 초월론적 주관이 어떤 의미에서 객관적 인식의 가능근거로서 기능하느냐 하는 질문에 하나 이상의 대답들을 내놓았기 때문이다. 달리 말해, 후설은 객관적 세계인식을 가능케 하는 초월론적 주관의 정초 기능을 한 가지 관점에서가 아니라 여러 관점에서 고찰했으며, 고찰의 관점이 상이해짐에 따라 분석의 대상이 되는 초월론적 경험의 성격도, 그러한 경험영역을 개시해주는 방법도 상이해졌다.

후설이 가장 먼저 개발한 초월론적 환원의 방법은 데카르트적 초월론적 현상학적 환원(이하 ‘데카르트적 길’)이다. 데카르트적 길은 데카르트의 회의적 성찰들로부터 영향을 받아, 세계 내 비자아적 객체인 초월적 대상에 대한 타당한 인식의 가능성에 대한 의문에서 출발하여, 어떤 인식이 타당성을 획득하려면 그로부터 자신의 타당성을 정초 받아야 하는 타당성의 일반적 가능근거를 찾아나선다. 그러므로 데카르트적 길은 초월론적 주관을 인식의 타당성의 가능근거로서 취급하며, 초월론적 주관의 타당성 정초 기능에 대한 탐구에 돌입하기 위한 방법론이다.

그러나 후설은 모든 인식이 저마다의 시간적, 역사적인 지평을 가지고 있기에, 인식의 본질을 전면적으로, 곧 철저하게 탐구하기 위해서는 비단 인식의 타당성의 근원뿐만 아니라 발생의 근원까지 파고들어야 함을 깨닫는다. 타당성은 (설령 시간의 경과를 요하는 정정을 거치더라도 그 자체로는) 비시간적으로 성립하지만, 발생은 반드시 시간적으로 성립한다. 이 차이로 인해 초월론적 주관을 인식의 발생의 가능근거로서 취급하면서 초월론적 주관의 발생적 정초 기능에 대한 탐구를 가능케 해주는 새로운 방법론이 요구되었다. 후설은 해당 요구를 결과적으로 만족시켜 줄 수 있는 두 가지 초월론적 환원의 길을 새로이 개발한다. 하나는 심리학을 엄밀하게 개진하기 위해 고안된 현상학적 심리학을 통한 초월론적 현상학적 환원(이하 ‘심리학의 길’)이고, 다른 하나는 학문세계에서의 학문적 삶과 생활세계에서의 학문 이전의 삶 모두의 전제를 밝히기 위해 고안된 생활세계 존재론을 통한 초월론적 현상학적 환원(이하 ‘생활세계를 통한 길’)이다.

후설은 심리학의 길과 생활세계를 통한 길을 최초에 고안된 데카르트적

길과 대비해 ‘비데카르트적(nicht-cartesianisch)’이라고 규정한다. 이를테면 후설은 『유럽 학문의 위기와 초월론적 현상학(이하 『위기』)』에서 『순수 현상학과 현상학적 철학을 위한 이념들(이하 『이념들』)』 1권에서 개진된 초월론적 환원의 길을 특수하게 ‘데카르트적’이라 명명한다. 해당 명명의 맥락에서 후설은 데카르트적 길을 비판하면서, 현상학으로의 최종적인 입문이자 자신의 마지막 출간작인 『위기』에 데카르트적 길에 대한 설명을 포함시키지 않는다.

“아울러 나는 내가 내 ‘순수현상학과 현상학적 철학을 위한 이념들’에서 ‘데카르트적’이라 명명한(말하자면 ‘성찰’ 속의 데카르트적 에포케 속으로의 순전한 숙고적인 심화를 통해 그리고 그와 같은 에포케가 가지는 데카르트의 선입견들과 실수들로부터의 비판적 정화를 통해 생각되어 획득된 것으로서) 초월론적 에포케로의 훨씬 짧은 길[데카르트적 길]은 커다란 단점을 가진다는 것에 주목한다. [그 단점은 바로] 그 길은 한 번의 도약처럼 곧장 [우리를] 초월론적 자아에게로 인도해주지만(führen), 모든 사전적인 해설[들춰냄, 외현](Explikation)을 틀림없이 결여했기 때문에 이 자아를 겉으로 보기에 내용이 빈 것(scheinbaren Inhaltsleere) 속에 [있는 것으로서] 시야로 가져오고, 그[렇게 내용이 빈 것] 속에서 사람들은 우선 그것으로써 무엇이 획득되어야 하는지, 그리고 심지어 어떻게 그것으로부터 하나의 새로운 그리고 철학을 위해 결정적인, 완전히 신종의 근본학문이 획득되어야 하는지에 대해 수수께끼에 빠진다[는 것이다]. 그러므로 내 ‘이념들’의 수용이 보여줬듯이 사람들은 또한 너무나 쉽게, 그리고 [환원의] 첫 번째 시작들에서 바로, 말할 것도 없이 소박한-자연적 태도로 다시 추락하는 일의 유혹(versucherischen Rückfällen)에 굴했다(Hua VI, 157-158, 이하 모든 강조는 필자).”

이와 같은 자기비판은 해석자들 사이에서 후설이 데카르트적 길을 실패한 방법론으로서 폐기했으며, 비데카르트적 길만을 진정한 초월론적 환원으로 인정한 것이 아니냐는 그럴듯한 의혹을 자아냈다. 일련의 연구자

들은 후설에게서 비데카르트적 길이 데카르트적 길보다 절대적 우위를 가지며, 데카르트적 길은 후설 자신에 의해 의식적으로 또는 무의식적으로 폐기되었고, 무엇보다도 그와 함께 데카르트적 길이 대변하는 ‘데카르트주의(Cartesianismus)’ 일체가 포기되었다고 주장했다.

대표적인 데카르트주의의 포기론은 Landgrebe(1961), Kern(1962), Carr(1973), Overgaard(2002)에 의해 주장되었다. 먼저 Landgrebe(1961)는 데카르트적 길이 요구하는 철학의 필증적인(apodiktisch) 시작 및 탐구의 과정에서 그 필증성을 유지하는 일, 나아가 그를 통해 철학이 ‘제일철학’으로 기능하는 사태를 원천적으로 불가능한 것으로 이해한다 (Landgrebe(1961), 137 또는 141 참조). 그런데 필증성에 대한 추구와 제일철학으로서의 현상학의 입지야말로 후설의 데카르트주의를 이루는 것 이기 때문에, 후설의 현상학적 탐구는 그 자신이 초기에 견지하고자 했던 데카르트주의의 실패로 이끈다.

Kern(1962)은 데카르트적 길이 고유한 결합들을 가지고 있어 초월론적 환원의 본래적 의미를 구현하지 못한다고 비판한다. 데카르트적 길은 첫째, 주관과 독립적으로 성립하는 객관적 세계의 존재타당성을 배제한 뒤에도 무엇이 여전히 타당하게 존재하는 것으로 남는지 찾고자 하는 ‘배제와 잔여’의 도식을 활용함으로써 객관적 세계의 상실을 초래한다 (Kern(1962), 311-313 참조). 둘째, 단일한 주관에게 타당하지 않은 것은 탐구의 시야 밖으로 밀어냄으로써 상호주관성을 불가해한 것으로 만든다 (Kern(1962), 314-315 참조). 그러나 단일한 주관성에 대해서조차, 그것이 존재한다는 단순한 사실 및 그 존재가 준수하는 시간적 형식 외에 아무 것도 파악하지 못한다(Kern(1962), 315-319 참조). 궁극적으로 Kern(1962)은 데카르트적 길은 철학의 절대적 시작점으로서의 필증적 지식을 제공해주는 데 실패하고, 후설 또한 이를 모르지 않았다고 주장한다 (Kern(1962), 319-322 참조). 그에 따르면 “철학은 절대적 지점으로부터 시작할 수 없”으며, 초월론적 환원의 데카르트적 길을 추동했던 “데카르트적 이념”은 헛된(illusorisch) 것이다(Kern(1962), 319). 현상학적 환원의 본래적 의미를 구현하는 초월론적 환원의 길은 데카르트적 길이 아닌,

생활세계를 통한 환원과 같은 존재론의 길 일반이다.

Overgaard(2002)는 초월론적 문제설정이 철학적 인식의 필증성에 대한 요구로부터 독립적이기 때문에 필증성에 대한 추구는 초월론적 현상학적 탐구에 우연히 부수된 목표에 불과하다고 주장한다(Overgaard(2002), 212 참조). 그러므로 초월론적 현상학적 환원은 철학의 시작점이 되어줄 수 있는 필증적 인식의 발견을 목표로 하는 “데카르트적 기획(enterprise)”에 봉사하는 도구로 해석되어선 안 된다(Overgaard(2002), 210).³⁾

마지막으로 Carr(1973)는 『데카르트적 성찰』에 집중하면서, 특히 타인 경험(Einfühlung)에 대한 제5성찰에서의 해명이 후설의 “데카르트주의로부터의 중대한 결별”을 드러낸다고 주장한다(Carr(1973), 15). 주장의 주된 근거로 Carr(1973)는 “에고 코기토의 필증성에 대한 의존”이라는 “데카르트적 요소”가 제5성찰에서 전개되는 상호주관성의 현상학과 서로 양립 불가능하다는 점을 듣다(Carr(1973), 15).⁴⁾ 상호주관성의 현상학은 자아에게 오직 비필증적으로만 주어지는 타인 또는 ‘우리’에 대한 경험을 토대로 성립한다(Carr(1973), 32-33 참조). 그런데 동시에 후설은 상호주관성의 현상학을 명명백하게 자아론적 현상학과 동등한 존엄성을 가지는 엄밀학으로 이해하고 있다. 이로부터 Carr(1973)는 후설이 데카르트주의에 의해 추동되는 필증적 지식에 대한 추구를 더 이상 철학적 엄밀성의 기준으로 간주하지 않게 되었다는 결론을 내리며, 후설 자신 또한 이에 대해 알고 있었음이 개연적이라고 덧붙인다(Carr(1973), 34-35 참조).

다른 한편, 데카르트적 길은 그 고유한 기능과 의의를 유지하지만, 데카르트적 길과 비데카르트적 길은 원칙적으로 통합 불가능하다는 주장이

3) 후설 스스로는 환원을 데카르트적 기획에 편입시키기도, 데카르트적 기획으로부터 의식적으로 거리를 두기도 하는 등 환원의 목적이 무엇인지에 대해 혼란스러워 하는 모습을 보인다(Overgaard(2002), 209 참조). 하지만 Overgaard(2002)는 자신의 해석적 관점을 취해야만 현상학적 환원의 진의를 이해할 수 있다고 주장한다(Overgaard(2002), 214 참조).

4) 이 외에도 Carr(1973)는 타인경험에 대한 후설의 해명이 데카르트 자신의 사상과 결부되는 전통적인 유아론의 문제를 야기하지 않는다는 근거를 추가한다. 하지만 전통적인 유아론은 ‘후설의 데카르트주의’에 포함되는 계기가 아니라는 점을 본론에서 밝힐 것이며, 따라서 여기서도 상세히 취급하지 않을 것이다.

최근 Luft(2011)에 의해 새로이 제기되었다.⁵⁾ Luft(2011)에 따르면 데카르트적 길은 지식의 필증적인 토대를 찾아 모든 세속적(mundan)⁶⁾ 학문의 인식을 정초하고자 하는 데카르트주의의 관철을, 비데카르트적 길은 생활세계 존재론의 수행을 목표로 삼는다(Luft(2011), 61 및 70-71 등지 참조). 데카르트주의의 관철과 생활세계 존재론의 수행이라는 두 의제는 현상학의 성공을 위해 필연적으로 요구되는 것이지만, 본질적으로 상호 독립적이기에 둘 모두를 포괄하는 원칙은 도출될 수 없다(Luft(2011), 79-80). 달리 말해, 현상학자는 데카르트주의에 대해 전혀 무관심한 채로 생활세계 존재론을 수행할 수 있고, 생활세계 존재론에 무관심한 채로 데카르트주의적 탐구를 수행할 수 있다. 이와 같은 주장에 의하면, 데카르트주의는 오직 데카르트적 길 위에서만 유지되고, 생활세계 존재론의 수행에서는 그 영향력을 행사하지 못한다.

본 글은 이와 같이 후설이 자신의 초월론적 현상학을 전개하는 과정에서 데카르트적 길을 추동하는 데카르트주의를 포기했거나, 데카르트주의를 생활세계 존재론의 수행 외에서 제한적으로만 추구하고 있다는 해석적 경향에 반대한다.⁷⁾ 우리는 후설의 저작에 대한 광범위한 검토를 토대로, 가설적인 세계 무화를 통해 인식의 필증적인 가능근거로서의 초월론적 주관을 드러냄으로써, 모든 인식을 엄밀하게 정초하고자 하는 후설의 데카르트주의가 데카르트적 길과 비데카르트적 길의 수행 모두를 포괄적으로 조건 짓고 있으며, 유사한 견지에서 데카르트주의의 철학적 정신이 곧 세속적 인식의 정초라는 초월론적 기획과 그 자체로는 세속적인 생활세계 존재론을 통합시켜주는 원칙이라고 주장한다. 데카르트적 길의 개

5) Luft(2011)의 내용은 본래 2004년에 별도의 학술지에 게재되었으나, 논문선집이 출간되면서 일부 수정을 겪었다. 본 논문은 2011년에 출간된 최종본을 준거점으로 삼는다는 점을 밝힌다.

6) 후설에게 ‘세속적’은 ‘초월론적’과 반대되는 의미로 사용된다.

7) 우리와 유사한 해석적 입장을 고수하는 연구로는 Drummond(1975)와 Hall(1979)이 있다. Drummond(1975)는 Kern(1962)을 직접적으로 반박하면서 철학의 절대적 시작 및 필증적 명증에 대한 (데카르트주의적) 추구가 후설에게 포기된 적이 없다고 주장한다 (Drummond(1975), 47-48 참조). 한편 Carr(1973)를 직접적으로 반박하는 Hall(1979)에 대해서는 본론의 4.3.1.에서 상론한다.

발에서부터 후설이 내면화했던 데카르트주의가 후설 철학의 변천 과정 전체를 관통해, 비데카르트적인 환원이 새로이 개발되고 나서도 크고 작은 변형을 거쳐 보존되어 있다는 주장을 구체적으로 제시하고, 텍스트상의 근거를 통해 뒷받침하는 것이 본론의 과제다.

마지막으로, 본 글은 우리와 마찬가지로 ‘후설의 데카르트주의’를 주제화한다고 언표하는 Fulton(1940), Attig(1980), Soffer(1981), Kasely(1997) 등과 같이 데카르트의 사상과 후설의 사상을 상호비교하는 시도가 아님을 밝혀둔다. 일부 예를 들자면, Fulton(1940)은 직관적 확실성에 대한 공통적인 호소와 판단이론상의 유사성 등을 근거로 후설이 데카르트로부터 받은 직접적인 영향을 열거한다(Fulton(1940), 289 및 295 참조). 한편 Soffer(1981)는 데카르트가 『성찰』에서 수행한 방법적 회의를 “후설의 에포케의 원형(a proto-Husserlian epoché)”으로 재해석하며, 데카르트의 꿈 또는 악령의 가설과 후설의 초월론적 환원 사이의 거리를 좁히고자 한다(Soffer(1981), 143). 이와 같은 시도들은 ‘후설의 데카르트주의’를 ‘후설의 철학과 데카르트의 철학 사이의 직접적인 친연성’으로 정의한다고 말할 수 있다. 반면 본 글은 후설의 데카르트주의를 데카르트 자신의 철학이 실제로 어떠했는지와는 무관하게 후설이 데카르트의 철학을 어떻게 이해했느냐에 기반해 정의한다. 이로써 본 글은 후설이 초기 초월론적 현상학을 개발하면서 내면화한 데카르트주의가 후기 초기 초월론적 현상학의 소위 비데카르트적 환원에도 반영되어 있는지 알고자 한다.⁸⁾ 요컨대 본 글은 데카르트의 사상과 후설의 사상 사이의 연속성이 아니라, 데카르트적 길을 개발했던 후설과 비데카르트적인 길로 나아간 후설 사이의 연속성을 문제 삼고 있다.

제 2 절 연구의 구성

8) 본 글에서 ‘초기 초월론적 현상학’이란 데카르트적 초월론적 환원이 처음 공적으로 발표된 1907년의 강의록 『이념』부터 1922-23년의 강의록 『입문』까지의 후설의 철학을 가리킨다. 한편 ‘후기 초월론적 현상학’이란 비데카르트적 초월론적 환원이 데카르트적 길과 직접적으로 대비되는 것으로서 처음 공적으로 발표된 1923-24년의 강의록 『제일 철학』부터 마지막 출간작인 『위기』까지의 후설의 철학을 가리킨다.

본 글은 다음과 같은 순서로 구성된다. 먼저 2장에서는 초월론적 현상학이 데카르트로부터 영감을 받은 철학적 기획으로서 시작되었음을 밝힐 것이다. 이를 위해 2장 1절에서는 초월론적 현상학을 정의하고, 그것의 과제는 ‘인식적 근원의 해명(Enthüllung)’임을 밝힐 것이다. 2장 2절에서는 이 과제를 수행하기 위한 방법론인 초월론적 환원 일반의 개념을 그 근본특징들을 중심으로 기술할 것이다. 2장 3절에서는 최초로 개발된 초월론적 환원의 방법인 데카르트적 길의 동기와 절차, 그리고 성과를 그 근본특징들을 중심으로 개괄할 것이다.

다음으로 3장에서는 후설의 데카르트주의를 정의하고, 후설의 데카르트주의와 데카르트적 길 사이의 관계를 규정할 것이다. 이를 위해 3장 1절에서는 데카르트적 길의 개발 및 수행의 직접적인 동기로서 데카르트에 대해 후설이 내린 평가들을 제시할 것이다. 3장 2절에서는 데카르트에 대해 후설이 내린 평가들을 종합해 후설의 데카르트주의를 정의할 것이며, 후설의 데카르트주의가 해결을 요구하는 과제가 2장 1절에서 밝힌 초월론적 현상학 일반의 과제에 상응함을 보일 것이다. 3장 3절에서는 초월론적 현상학의 두 하위 분파인 정적 현상학과 발생적 현상학의 구분을 윤곽 짓고, 후설의 데카르트주의가 정적 현상학뿐만 아니라 발생적 현상학에도 보존되어있음을 주장할 것이다. 이로부터 데카르트적 길은 후설의 데카르트주의에 오직 정적 현상학의 관점에서만 봉사하며, 따라서 후설의 데카르트주의가 내포하는 발생적 현상학적 관심사를 충족시켜 주지 못한다는 점을 근거로, 데카르트적 길을 추동하는 철학적 정신은 후설적 데카르트주의의 부분일 뿐 후설적 데카르트주의 자체와 동일하지 않다는 소결을 도출할 것이다.

4장과 5장은 데카르트적 길과 달리 발생적 현상학적 관심사를 충족시켜 줄 수 있는 비데카르트적 길에서 후설의 데카르트주의가 변형을 거쳐 보존되어있는 방식을 연구할 것이다. 4장은 비데카르트적 길 중 심리학의 길에서 후설의 데카르트주의가 보존되어있는 방식을 연구할 것이다. 4장 1절에서는 심리학의 길의 동기와 절차, 그리고 성과를 그 근본특징들을 중심으로 개괄할 것이다. 4장 2절에서는 심리학의 길이 어째서 ‘비데카

르트적'이라고 수식되는지 이해하고자 하며, 4장 3절에서는 심리학의 길이 그럼에도 불구하고 데카르트주의에 봉사한다는 것을 보일 것이다. 5장은 비데카르트적 길 중 생활세계를 통한 길에서 후설의 데카르트주의가 보존되어있는 방식을 연구할 것이다. 5장 1절에서는 생활세계를 통한 길의 동기와 절차, 그리고 성과를 그 근본특징들을 중심으로 개괄할 것이다. 5장 2절에서는 생활세계를 통한 길이 어째서 '비데카르트적'이라고 수식되는지 이해하고자 하며, 5장 3절에서는 생활세계를 통한 길이 그럼에도 불구하고 데카르트주의에 봉사한다는 것을 보일 것이다. 이 중 4장 3절과 5장 3절 가운데 적절한 위치에서 앞선 절에서 요약적으로 제시한 Landgrebe(1961), Kern(1962), Carr(1973), Overgaard(2002) 및 Luft(2011)의 독해가 가지고 있는 문제점들을 지적할 것이다.

결론에서는 본 글의 핵심적 테제를 요약하고, 연구의 의의를 후설 사상의 연속성을 중심으로 기술하며, 앞으로 남아있는 과제를 열거할 것이다.

제 2 장 초월론적 현상학적 환원의 데카르트적 길

제 1 절 초월론적 현상학의 과제

후설의 현상학은 문자 그대로 “‘현상들’에 대한 하나의 학문”이지만, 저마다 고유한 관점과 관심에서 서로 다른 현상을 취급하는 여타의 학문과는 “완전히 다른 태도에서” 현상을 연구함으로써 “철학의 근본학문”으로 자리 잡는다(Hua III/1, 3). 후설은 여타의 학문과 현상학 사이의 차이를 두 가지로 꼽는다. 첫째, 현상학은 특정한 권역(Sphäre)에 속하는 현상에 대해서만 관심을 가지지 않고 “모든 ‘현상들’ 그리고 그에 따라 모든 의미들과 관계되어 있다.”(Hua III/1, 3) 물리학은 물리적 현상만을 취급하고, 문화학은 문화적 현상만을 취급하지만, 현상학은 이 모든 영역의 현상들을 포괄하는 현상 일반, 즉 주관에게 현출하는(erscheinen) 것 일반을 주제화한다. 그것이 어떤 대상과 관계하는 것이든 “모든 체험종들, 작용들, 작용상관관계들과 더불어 ‘의식’”을 탐구하는 것이다(Hua III/1, 4).

그러나 의식을 탐구한다고 해서 현상학이 물리학, 문화학 등과 평행한 일종의 심리학인 것은 아니다. 후설은 『이념들』 1권의 서론을 통해 『논리연구』에서 자신이 전개했던 현상학이 “심리적 체험들의 ‘내재적’ 기술들의 권역으로서, 경험적 심리학의 하부 단계”로 오해받았던 데 대해 이의를 제기하면서, “순수한 현상학은 [...] 심리학이 아니”라고 못박는다(Hua III/1, 4). 그에 따르면 순수한 현상학은 그것이 사실이 아닌 본질을, 나아가 실재 자체가 아닌 그러한 실재에 존재함과 그렇게 존재함이라는 의미를 비로소 부여하는 ‘비실재(das Irreale)’를 탐구한다는 점에서 경험과학으로서의 심리학과 근본적으로 차별화된다. 여기서 ‘비실재’란 아무런 존재론적 지위도 갖지 않는 무(無)를 가리키는 것이 아니라 ‘비자연’을, 즉 심리적 현상을 자연적 실재성으로부터 “‘정화’”시켜주는 “구체적으로 초월론적인 환원들”을 통해 자연적 태도에서 탈피해야만 드러나는 순수 주관성을 가리킨다(Hua III/1, 6). 요컨대 둘째, 현상학은 모

든 영역의 현상을 보편적으로 탐구할 뿐 아니라, 그와 같은 현상이 가지는 의미의 근원이 되는 순수 주관의 경험을 탐구한다. 현상학은 모든 현상의 근원을 탐구하기 때문에 비로소 해당 근원으로부터 파생되는 모든 현상을 보편적으로 취급할 수 있다.

후설은 초월론적 환원을 통해 드러나는 순수 주관이 자신의 의식에 내재적인 영역을 벗어나는 초월적 대상과 그러한 대상들로 이루어진 초월적 세계를 구성하는 기능을 수행한다는 점에 착안해 자신의 현상학을 ‘초월론적 현상학’이라 명명한다. 초월론적 철학은 객관성에 대한 인식의 가능근거가 곧 주관성에 놓여있으며, 객관성은 그것이 인식되는 한 주관성에 의해 구성된 것이라고 보는 철학이다. 후설은 “모든 인식구조물들 (Erkenntnisgebilde)의 궁극적 원천”(Hua VI, 100) 또는 “모든 객관적 의미 구조물들과 존재타당성들의 근원주소”(Hua VI, 102)가 주관성이라고 주장함으로써 자신의 사상이 초월론적 철학에 속함을 드러낸다. 그의 초월론적 현상학은 자연적 태도에서는 주관과 독립적으로 미리 완성되어있는 객체들의 총체로 여겨졌던 세계를 초월론적 환원이라는 방법적 조치를 통해 주관이 구성적으로 성취해왔고, 성취해가는 의미구조물이자 타당성 구조물로서 재이해하면서, 세계를 주관적으로 성취하는 현상인 ‘노에시스’와, 세계 전체가 그에 포함되는 성취의 산물로서의 현상인 ‘노에마’ 사이의 상관관계를 탐구한다.

그런데 후설은 자신의 초월론적 현상학을 특별히 “초월론적 관념론”이라 명명한다(Hua I, 118). 초월론적 관념론은 객관성 일체를 빠짐없이 초월론적 주관의 구성적 성취의 산물로 보는 철학적 입장으로, “이러한 관념론의 증명이 [...] 현상학 자체다.”(Hua I, 119) 이러한 성취가 관여하지 않은 영역에 서있는 것으로서, 즉 “가능한 의식, 가능한 인식, 가능한 명증의 세계(Universum)⁹⁾의 외부에 서있는 것으로서 참된 존재의 세계

9) 본래 독일어로 ‘Universum’을 직역하면 ‘우주’에 가까우나, ‘Universum’을 ‘우주’로 번역할 경우 그것이 마치 ‘세계(Welt)’보다 큰 범주를 가리키는 표현으로 오해될 소지가 생긴다. 따라서 우리는 ‘Universum’ 역시 ‘세계’로 번역하되, ‘Universum’을 번역할 경우 괄호 안에 원어를 병기하고 ‘Welt’를 번역할 경우 그렇게 하지 않음으로써 혼동을 피하고자 한다.

(Universum)를 포착하고자 함은 [...] 난센스이다(unsinnig)." (Hua I, 117)

후설의 이러한 명명은 자연스럽다. 어떤 철학이 초월론적 철학이고자 한다면 동시에 관념론일 수밖에 없는데, 초월론적 문제설정은 어떤 대상이 의미를 가질 경우 그것은 주관의 구성적 성취의 결과 이외의 무엇일 수 없다고 상정하기 때문이다. 따라서 주관의 구성물이 아니면서도 의미를 가지기는 하는 ‘물 자체(Ding an sich)’와 같은 것을 상정하는 소위 ‘초월론적 실재론’은 자기 자신의 초월론적 문제설정과 모순된다.

초월론적 관념론은 초월론적 실재론뿐만 아니라 주관적 관념론과도 구분되어야 한다. 주관적 관념론은 베클리(G. Berkeley)가 그랬듯 주관 외부의 모든 객체를 “감성적 자료들의 복합체”로 용해시킴으로써 세계로부터 초월성과 객관성을 박탈하기 때문이다(Hua VI, 89). 이에 반해 후설의 초월론적 관념론은 세계란 초월적이고 객관적인 것이라는 주장을 견지한다. 다만 모든 초월성과 객관성은 주관에 대한, 주관과 상관관계를 맺는, 주관에 의해 구성된 객관성임을 천명할 뿐이다.

초월론적 관념론으로서의 초월론적 현상학이 차수하는 작업은 바로 모든 존재자 및 세계 일반에 대한 “의미해석(Sinnesauslegung)”이다(Hua I, 119). 초월론적 현상학의 의미해석 작업은 세계의 존재와 그렇게 존재함의 즉자적인(an sich seiend) 구조를 설명하는 객관주의적 작업이 아니라, 세계가 존재한다는 것이 우리에게 무엇을 의미하는지 이해하고자 하는 주관주의적 작업이다. 이것이 “객관성을 확보하는 것이 관건이 아니라, 그것을 이해하는 것이 관건”이라는 후설의 유명한 선언이 뜻하는 바이다 (Hua VI, 193). 이해라는 목표는 “구성하는 지향성(Intentionalität) 자체의 체계적인 해명”으로 구체화된다(Hua I, 119). 지향성은 초월론적 현상학의 핵심 개념으로, 의식의 모든 작용은 그 대상을 가지며 반대로 모든 대상은 그에 가해진 의식작용의 덕분으로만 대상이 된다는 성질이다. 후설의 말로 표현하면, “모든 현행적인 코기토의 본질에는 그것이 무엇에 대한 의식이라는 점이 속한다.”(Hua III/1, 73) 그러므로 모든 객관성은 지향적 대상성으로서만 비로소 그 자신일 수 있다. 객관성이 주관의 지향과 무관하게 자립적으로 존속한다는 편견은 지향성을 은폐하므로, 환원

을 통한 해명[탈은폐]의 작업이 요구된다.

그런데 “모든 지향적 대상은 다양한[다겹의](mannigfach) ‘지향적 양상’ 속에서 의식된다 [...] ‘지향적 체험’으로서의 의식은 다양한 지향적 내용물을 가진다고 우리는 말한다.”(Hua XXXV, 81) 지향적 내용물은 시간과 관점에 따라 상이하게 주어지기에, 상이하게 주어진 내용물들을 하나의 대상에 대한 것으로 종합하지 못하면 개별적 대상에 대한 인식은 이루어 질 수 없다. 이 종합은 초월론적 주관의 구성 기능에 의해 수행되기 때문에, 후설은 “지향성 일반의 고유한 본질”이란 “구성하는 성취”와 같다 고 말한다(Hua XVII, 214). 여기서 우리는 후설에게 ‘지향함’, ‘구성함’, 그리고 ‘종합함’이란 표현들의 외연이 ‘인식함’과 동일하다는 것을 알아 차릴 수 있다. 이 표현들은 모두 주관이 대상성 및 객관적 세계, 그것도 타인과 함께 역사를 이루며 살아가는 객관적 세계에로 초월하는 능력을 가리킨다.

따라서 우리는 초월론적 현상학의 과제를 인식적 근원의 해명으로 정리 할 수 있다. 본 글에서 인식적 ‘근원’은 주관이 초월적 대상 일반, 나아가 객관적 공동세계 일반을 인식할 수 있게 해주는 ‘가능근거’를 가리킨다. 이 인식적 근원은 바로 지향성, 즉 초월론적 관념론으로서 초월론적 현상학의 고유한 탐구영역인 초월론적 주관의 구성적 성취와 같다. 그렇다면 여태까지 등장한 초월론적 현상학의 기초적인 개념들은 인식적 근원의 언어로써 다음과 같이 재정의될 수 있다. 먼저 ‘자연적 태도’란 인식적 근원으로서의 주관성의 지위와 활동에 무지한 태도다. 반면 비자연 적인 ‘현상학적 태도’는 인식적 근원으로서의 주관성의 지위와 활동을 주제화하는 철학적 태도다. 자연적 태도에서 현상학적 태도로의 태도변 경인 ‘초월론적 환원’은 그러므로 인식적 근원으로의 귀환을 뜻한다.

제 2 절 초월론적 현상학적 환원

후설에 따르면 “생동하는 현재 속에서 자아는 ‘기능하는 것 (fungierendes)’으로서 이 혹은 저 대상적인 것에 익명적으로 향해 있다.”(Hua XXXIV, 298) 초월론적 주관의 구성 기능은 인식적 근원을 해명

[탈은폐]해주는 방법적 조치인 초월론적 환원 없이는 은폐되어있다. 그러므로 초월론적 환원은 초월론적 현상학적 탐구의 출발점이자 가능조건이다. 초월론적 환원의 데카르트적 길을 설명하기 앞서, 초월론적 환원 일반의 근본특징들을 그 목표, 이념적 동기, 철학사적 동기, 절차, 원칙을 중심으로 개괄하면 다음과 같다.

첫째, 초월론적 환원의 목표는 자연적 태도의 일반정립(Generalthesis)으로부터 탈피함으로써 초월론적 현상학의 탐구영역인 순수 주관성의 장을 개시하는 것이다. “자연적 태도의 일반정립”이란 “‘세계’는 현실성으로서 언제나 거기 있으며, 기껏해야 여기 혹은 저기서 내가 생각한 것과 ‘다를’ 뿐”이라는 신념의 일반정립이다(Hua III/1, 61).¹⁰⁾ 다시 말해 세계가 주관과의 관계맺음 여부로부터 독립적인 자연적 현실성으로서 즉자적으로 의미를 가진다는 신념을 “자연적인 깨어있는 세계에-빠져-살아감 (Dahinlebens) 내내 지속적으로 존립”시키는 것을 뜻한다(Hua III/1, 62).

그런데 위와 같은 목표는 환원의 성공 이후에나 그것을 뒤돌아보며 명시될 수 있는 것이다. 환원은 환원 이전의 주관이 자연적 태도 속에 산다는 점, 나아가 자연적 태도가 현상학적 태도로 변경될 수 있으며, 그제야 비자연적 순수주관이 직관될 수 있다는 점이 알려지지 않은 상태에서 비로소 이루어져야 초월론적 현상학의 탐구영역에 대한 ‘발견’의 기능을 진정으로 수행할 수 있다. 애초에 평소의 의식삶의 태도를 ‘자연적’이라고 명명하는 일 자체가 이미 평소의 의식삶의 태도로부터 한 발자국이나마 물러선 주관에 의해서만 가능하다(Fink(2000), 101-102 참조). 그러므로 초월론적 환원의 목표뿐만 아니라, 그것이 착수되는 동기에 대해서 역시 서술해야 어떻게 환원이 최초로 도입되어 위의 목표를 달성하기에 이르는지 해명할 수 있다.

둘째, 초월론적 환원의 이념적 동기는 엄밀학과 보편학으로서의 철학의 이념을 실현하는 것이다. 철학의 이념적 성질로서 엄밀성이란 첫째, “사

10) 초기 초월론적 현상학에서 ‘세계’는 “가능한 경험과 경험적 인식의 대상들, 올바른 이론적 사유 속에서의 현행적 경험을 근거로 인식 가능한 대상들의 전체 총체”로 정의된다(Hua III/1, 11). 그러나 후기로 갈수록 세계가 이 모든 대상들에 대한 가능하고 현실적인 경험의 지평이라는 규정성이 강조된다(Hua XXXIX, 140 등지).

태 자체와 부합하는” 성질로 일종의 ‘사태적합성’이다(이남인(2004), 39). 후설은 『엄밀학으로서의 철학』에서 철학의 탐구영역에 대한 비철학적 자연주의와 역사주의적 접근을 모두 멀리하며 이와 같은 이념을 천명한다(Hua XXV, 7-8 참조). 자연주의와 역사주의적 방법론은 철학이 취급해야 하는 사태에 적합하지 않을 뿐만 아니라, 그 사태를 왜곡할 위험이 있다. 이처럼 사태를 있는 그대로 본다는 것은 사태를 왜곡 없이, 따라서 명증하게 본다는 것을 의미하기도 한다. 그런데 사태가 그 자체로 부여되는 진리의 체험인 명증(Evidenz)은 오로지 직관으로부터만 온다. 후설에 따르면 “모든 원본적으로 부여하는 직관(Anschauung)이 인식의 권리원천이며, ‘직접 보기(Intuition)’ 속에서 우리에게 원본적으로 자기 자신을 (소위 그것의 생생한 현실성 속에서) 제공하는 모든 것은 단순히 그것이 자신을 부여하는 대로 받아들여져야 한다는 것, 그러나 또한 오직 그것이 자신을 부여하는 경계 내에서만 받아들여져야 한다는 것”이 곧 “모든 원칙들의 원칙[모든 원리들의 원리]”이다(Hua III/1, 51). 따라서 후설은 ‘엄밀성’의 개념을 통해 둘째, 직관적으로 명증적이라는 성질, 또는 직관된 바로부터만 결론을 취하는 학문의 성질 또한 표현한다.

한편 철학의 이념적 성질로서의 보편성은 가능한 모든 존재자를 포괄적으로 탐구할 수 있는 성질이다. “철학이 존재에 대한 보편적인 학문이 되어야 하고, 모든 존재자를 포괄해야 하며 모든 것을 그것의 진리 속에서” 그렇게 해야 한다는 것은 후설 자신도 인정하는 철학에 대한 오랜 요구다(Hua VI, 466). 그런데 보편학으로서의 현상학은 모든 존재자를 포괄적으로 탐구하는 데 만족하지 않고, 보편학 가운데서도 존재자에 대한 가능한 모든 인식을 궁극적으로 정초해줄 수 있는 ‘제일철학(erste Philosophie)’이 되고자 한다.¹¹⁾ 이러한 야망을 후설은 1922년에 행해진 ‘런던 강의들’에서 다음과 같이 표현한다.

“[…] 학문의 전체 영역 속에서 현상학의 중심적 의미가 명쾌해지고 내

11) 이남인(Lee, 2010)은 제일철학의 세 가지 조건으로서 “(1) ‘가치와 존엄성’에 있어 그것이 처음이다, (2) 그것은 ‘비판적’이다, 그리고 (3)존재의 가장 근원적인 영역을 취급한다”는 사항들을 내세운다(이남인(Lee, 2010), 135).

보여질 것인데, [그 의미는 바로] 현상학은 그로부터 모든 진정한 학문들이 자신의 원칙적인 개념들과 명제들을 그리고 자신의 궁극적인 정초의 힘을 끌어와야 하는 인식근원들의 전체 체계를 자기 자신 안에 붙들고 있다[는 점이다].”¹²⁾

엄밀성과 보편성이라는 학적 이념은 초월론적 환원을 진정한 철학의 구현을 위해 필수불가결한 것으로 요구한다. 왜냐하면 자연적 태도의 일반 정립을 탈피해야만 비로소 비자연적 순수 주관성을 그 사태에 적합하게, 있는 그대로 명증하게 탐구할 수 있을 것이고, 그로써 가능한 모든 대상에 존재의미와 타당성을 부여하는 순수 주관성의 성취를 드러낼 수 있기 때문이다. 두 이념에 대한 후설의 추구를 간결하면서도 선명하게 보여주는 텍스트가 바로 『현상학의 이념(이하 『이념』)』이다. 1907년에 작성된 강의록인 『이념』에서 초월론적 환원은 “인식이 어떻게 자기 자신을 넘어서설 수 있는가, 그것이 어떻게 의식의 테두리 안에서 발견될 수 없는 존재와 만날 수 있는가”라는 “초월의 의심스러움(Bedenklichkeit)”과 관련한 인식론적 물음에 답하고자 하는 동기에서 이루어진다(Hua II, 5). 객관적 학문을 비롯한 모든 자연적 인식은 이와 같은 인식론적 과제를 떠안지 않을 뿐더러 방금 묘사한 초월의 수수께끼에 휩싸여있는데, 이처럼 그 명증성의 성립 가능성이 불가해한 자연적 인식의 타당성에 대한 판단을 중지했을 때 비로소 절대적 명증인 순수 코기타치오네스의 영역이 발견된다. 초월론적 환원은 “자연사실로서의 인식에 대한 심리학적으로 자연과학적인 설명과 인식의 작업수행의 본질가능성들을 따르는 인식 해명사이”의 메타바시스, 즉 “문제 혼동(Problemverschiebung)”을 막아줌으로써 당면한 문제에 적합한 것만을 취급한다는 엄밀성의 이념을 충족시킨다(Hua II, 6). 나아가 “객관적 학문의 가능성을 지배하는 원칙들로서의 근본개념들과 근본명제들을 해명”하는 데 기여하므로 모든 학문적 인식을 정초한다는 보편학의 이념 또한 충족시킨다(Hua II, 58). 비록 『이

12) Husserl(2000), 200, Berghofer(2020), 285에서 제인용. 번역은 필자가 수행한 것이다. Berghofer(2020)에서는 해당 문헌이 1999년에 발간되었다고 표기되어있지만, 실제 출처를 확인하면 정확한 발간 연도는 2000년이다.

념』에서 이루어진 초월론적 환원은 후설 자신에 의해 데카르트적이라고 특징지어지지만, 그 속에 표현되어있는 엄밀학과 보편학의 이념에 대한 후설의 열망은 ‘비데카르트적’ 환원들에서도 똑같이 분출되는 것이다.

셋째, 초월론적 환원의 철학사적 동기는 데카르트에게서 시작된 주관으로의 회귀를 가장 철저한 방식으로 완성하고, 근대 합리주의자들이 빠져 든 독단적 객관주의의 덫과 경험주의자들이 끌내 그리로 내몰린 “철학과 학문의 ‘파산’”, 곧 회의주의의 덫 모두를 극복하는 것이다(Hua VI, 88). 현상학 이전의 철학사를 집중적으로 조망하는 『제일철학』 1권과 철학사의 과제이자 텔로스(telos)로서 현상학을 위치시키는 『위기』가 나오기도 전에 이미 후설은 『이념들』 1권에서 “현상학은 근대 철학 전체의 마치 비밀스러운 동경과 같다”고 표현하고 있다(Hua III/1, 133).

넷째, 초월론적 환원의 절차는 판단중지의 단계와 순수 경험으로 귀환하는 단계로 나뉜다. 첫 번째 단계는 ‘에포케(epochē)’라고도 불리는 판단중지의 조치를 통해 현상학의 탐구 경계를 획정하고, 경계 바깥의 인식은 현상학적 탐구를 위해 사용하지 않는다는 의미에서 배제하는 것이다. 후설의 에포케는 전적으로 “자유로운 의지”에 따라 수행되는 조치로서, 데카르트의 회의와 달리 “[자연적 태도의 일반정립의] 부정으로의 정립”도 “추측, 기대로의, 미결정상태로의, 의심으로의 전환”도 아니다(Hua III/1, 63). 후설의 에포케는 단순한 “[괄호 치기] 변양”, 즉 자연적 세계인식 일반의 타당성에 대한 판단 일체를 중지함으로써, 그 타당성을 “마치 ‘작동 밖에’ 두는 것처럼” 그에 대해 관심을 가지지 않는 것이다(Hua III/1, 63). 그렇다고 해서 에포케의 결과로 자연적 인식이 무효화되거나 소멸하는 것은 아니다. “[자연적 태도의 일반] 정립은 체험이지만, 우리는 그에 대해 ‘아무런 쓸모’를 허하지 않으며, [그렇지만] 이는 당연히 박탈로 이해돼선 안 된다”고 후설은 말한다(Hua III/1, 63). 이때의 “쓸모”란 ‘현상학을 수행하는 데 있어서의 쓸모’를 의미할 뿐이다. 그렇기 때문에 에포케는 궁극적으로 자연적 태도에서 현상학적 태도로의 “태도변경”(Hua XXXIV, 225) 또는 “전면적 [태도]전환”(Hua VI, 151)과 같다.

두 번째 단계는 그처럼 변경된 태도 하에서 드러나는 것, 즉 경험 대상

의 자연적 존재 및 즉자적 타당성에 대한 판단이 중지되었다는 의미에서 ‘순수한’ 경험을 직관하는 것이다. 이때 “직관함은 증명되거나 연역될 수 없다”는 후설의 말에 따라, 현상학자는 순수한 경험에서 주어지는 것을 직관되는 바 그대로에 충실히 기술해야지, 결코 논리적 추론이나 공리로부터의 연역과 같은 작업 방식을 시도해선 안 된다(Hua II, 38).

Taminiaux(2004)는 환원 절차상의 상술한 이중성을 다음과 같이 설명한다. “환원의 방법론적 규칙은 두 가지 조치들을 결합한다[...] 부정적인 것, 긍정적인 것. 부정적인 조치는 현상으로의 길을 막는 것을 유보하는데 있다. 긍정적인 조치는 현상의 나타남의 구체적인 양상으로의 귀환 [...]이다.”(Taminiaux(2004), 9) ‘부정적’ 또는 ‘긍정적’이라는 수식을 (물론 그 가치평가적 의미는 덜어낸 채) 붙인 Taminiaux (2004)의 구분에는 환원 개념에 대한 오랜 오해들을 타파하는 통찰력이 있다. 해당 구분을 비유적으로 풀어쓰자면 다음과 같다. 첫째, 현상학자는 예컨대 물리학의 안경, 물리학에 의해 영향 받은 또는 그것을 동경하는 자연주의적 심리학의 안경, 그 밖의 각종 문화적, 종교적 안경 등등을 벗은 뒤 둘째, 말하자면 ‘현상학적 육안’으로 사태 자체의 실질을 직접 보게 된다. 이때 변화한 것은 안경의 유무이지, 안경에 의해 보여졌던 또는 육안에 의해 보여지는 사태가 아니다. 따라서 후설은 ‘선입견에 대한 배제(Ausschaltung)’와 ‘잔여물(Residuum)에 대한 직관’이라는 악명 높은 도식을 사용함에도 불구하고 사태 자체에서 무언가를 덜어낸 후 문자 그대로 남아있는 것을 살피고 있지는 않다.

다섯째, 초월론적 환원의 수행 원칙은 무전제성이다. 세속적 인식의 가능성을 추적하는 초월론적 현상학을 전개하는 과정에서 세속적 인식을 전제로서 사용하는 것은 불합리할 뿐만 아니라 연구 전체를 그르칠 것이다. 해당 인식이 논리학의 법칙, 수학의 성과인 경우에도 예외는 없다. 예를 들어 후설은 데카르트가 자신의 환원에 영감을 부여한 방법적 회의를 보편적으로 수행했음에도 불구하고 초월론적 전회에 실패한 이유를 “철저한 선입견-없음으로의 진지한 의지”를 끝까지 발휘하지 못한 것에 두고 있다(Hua I, 63). 후설에 따르면 데카르트는 스콜라철학적 전제를

버리지 않았고, 자연과학적 성과에 대한 동경과 기하학에 대한 맹신을 더불어 견지하면서 탐구를 진행했기 때문이다. 무전제성의 원칙은 현상학이 아직 초월론적 현상학이 아닌 기술적 심리학이었던 시절에 이미 와쳐졌던, “우리는 ‘사태 자체’로 돌아가고 싶다”는 후설의 선언과 상통한다(Hua XIX/1, 10). 아무 전제가 없으니, 즉 위의 비유를 변형해 다시 빌려오자면 아무런 색안경도 끼고 있지 않으니 사태 자체가 있는 그대로 직관될 수밖에 없는 것이다.

이렇게 초월론적 환원은 철학의 이념들에 따라, 철학사의 과제에 부응하며, 자연적 인식의 정초토대를 탐구하는 데 기존의 자연적 인식을 전제로 사용하지 말 것을 요구하는 조치들을 취함으로써, 실제 그와 같은 정초 토대이자 인식의 가능근거인 초월론적 주관과 세계 사이의 상관관계라는 탐구의 혁신적 영역을 개시한다. 초월론적 환원에 대한 요구는 얼핏 보기에는 현상학자를 제약하는 것처럼 보일 수 있다. 하지만 실제로는 오히려 자연적 학문 일반, 특히 후설 당대에 유행했으나 삶의 가장 진중한 문제들과는 유리되어있던 실증과학으로부터의 철학적 자유를 가능케 해준다. 초월론적 현상학적 탐구로써 이제 “우리의 주관성과 상호 주관성과 연관되어있지 않은 또 다른 세계[와 같은 것은] 아무런 의미도 가지지 않는다. [...] 대상성은 그 자체로 공동체화된 초월론적 의식의 상관관계적 성취이다. 계속해서 후설은 환원의 성취를 세계의 절대화, 심지어는 회의적 주장에마저 궁극적으로, 은밀하게이기는 하지만, 깔려있는 [그] 절대화로부터의 해방으로 제시한다.”(Bernet et al.(1993), 75)

제 3 절 데카르트적 초월론적 현상학적 환원 개괄

데카르트적 초월론적 환원의 길, 줄여서 ‘데카르트적 길’은 후설이 최초로 개발한 초월론적 환원의 방법론으로서 1907년에 『이념』, 1913년에 『이념들』, 1922-23년의 『철학 입문(이하 『입문』)』, 1924년에 출간된 『제일철학』 2권, 1929년에 출간된 『데카르트적 성찰』 등에서 체계적으로 서술되며, 1930년대에 이르러 작성된 유고들에서 또한 주제화된다. 각 서술들은 위치 지어진 맥락에 따라 데카르트적 길의 서로 다른

면모에 주목한다. 하지만 산재된 내용을 종합해보면 (1) 철학의 시작점은 절대적으로 정당화된 인식 곧 필증적 명증이어야 한다는 요구, (2) 자연적 태도에서 이루어지는 모든 세계인식의 비절대성에 대한 자각, (3) 세계인식에 대한 보편적 판단중지를 위한 가설적 세계 무화, (4) 세계 무화를 견디는 잔여물로서의 초월론적 주관 및 초월론적 주관의 초월론적 경험 영역의 발견, (5) 초월론적 소박성을 탈피하기 위한 이차적 필증적 비판 또는 환원, 곧 ‘초월론적 비판’이라는 절차를 묘사하고자 함을 알 수 있다. 이제 각각에 대해 자세히 살펴보도록 하겠다.

1. 철학의 시작점으로서의 필증적 명증에 대한 요구

데카르트적 길의 시작은 궁극적으로는 상통하는 철학에 대한 두 가지 요구에 의해 추동된다. 첫 번째 요구는 『이념들』 1권에서 강조되는데, 바로 철학이 자연적 학문 일체를 그 성립 가능성의 불가해성으로부터 구제해야 한다는 요구다.

후설에 따르면 학문은 두 종류로 나뉜다. 하나는 대상에 대한 객관적이고 학적인 인식의 가능성을 의문시함 없이 자신이 탐구해야 할 대상에만 몰두한다는 의미에서 독단적인 태도에서의 학문이다. 다른 하나는 독단적인 학문이 늘 처해있는 회의주의의 문제, 곧 대상에 대한 객관적인 인식의 획득 가능성이 자명하지 않다는 문제를 제기하고 해결하고자 하는 철학적 태도에서의 학문이다. 후설은 전자를 자연적 학문 일반, 후자를 인식(이)론(Erkenntnistheorie)으로 규정한다.

“한편으로는 사태들에 향해진 채, 모든 인식(이)론적인 또는 회의주의적인 문제설정을 신경쓰지 않는 독단적 태도의 학문들이 있다. [...] 다른 한편으로는 인식(이)론적인 것, 구체적으로 철학적인 태도에서의 학문적 연구들이 있다. 이 연구들은 독단적 학문들의 성과들의 의미와 인식적 가치에 대해 최종적으로 평가하고자 [연구 과정에서] 획득한 해답들을 사용하면서 [회의주의 해소에 용이한] 결론들을 끌어내기 위해 인식 가능성의 회의주의적 문제들을 추적하고, 우선 원칙적인 보편성 속에서 그

문제들을 해소한다.”(Hua III/1, 54)

후설은 만일 철학이 이러한 인식론적 구제의 역할을 떠안을 수 있으려면, 그 자신이 회의에 부딪힐 수 없는 인식으로 이루어져있거나 적어도 그로부터 출발해야만 할 것이라고 생각한다. 그렇기 때문에 철학에 대한 첫 번째 요구는 『제일철학』에서의 서술에서 강조되는 두 번째 요구, 즉 철학은 절대적으로 정당화된 인식을 시작점으로 가져야 한다는 요구로 귀결된다. 또는 반대로, 철학에 대한 두 번째 요구에 충실한 철학은 필연적으로 철학에 대한 첫 번째 요구를 만족시킨다. 절대적으로 정당화된 인식을 확보한 철학은 회의주의를 타파할 수 있을 것이기 때문이다.

주지하다시피 후설에게 철학은 “절대적 정당화로부터의 보편적 학문”, 즉 염밀성과 보편성을 갖춘 학문을 정초함을 자신의 이념으로 삼는다 (Hua VIII, 5). 이 이념들을 충족시키기 위해 철학자는 자신에게 절대적으로 정당한 것으로 주어지는 것 외에는 아무것도, 예를 들면 이전까지 오랜 시간 비교적 믿을 만한 정보를 제공해왔던 감각적인 경험도, 감각이 우리를 속일 때조차 자명해 보였던 세계의 존재까지도 미리 타당한 것으로 전제해서는 안 된다. “철학자는 [...] [기존의 의견들을] 붙잡으면서 시작할 수 없다. 왜냐하면 그는 아무 것도 미리 주어진 것으로 타당하게 두어서는 안 되며, 오직 그 자신이 절대적 정당화 가운데서 부여한[산출한] 것만을 가지고 있고 가질 수 있기 때문이다.”(Hua VIII, 6) 후설은 철학의 시작을 동기부여하는 것으로 앞서 제시한 이념이 데카르트에게서 온 것임을 명시한다.

“데카르트가 모든 학문[...]에 정초의 최종성[최종적 정초]을 약속했다는 것, 그가 모든 학문에 절대적 정당화를 제공할 독특한 절대적 원천으로부터 정초의 새로운 방법을 모든 학문을 위해 요구했다는 것은 그 자체로 큰 일이었다.”(Hua VIII, 5)

데카르트와 동일한 출발점으로부터 철학을 시작하기 위해 요구되는 절

대적으로 정당화된 인식이란 구체적으로 ‘필증적 명증’을 의미한다. 필증성(Apodiktizität)은 인식되는 사태 또는 사태연관의 비존재 및 다르게 존재함을 생각하는 것이 불가능한 성질, 곧 “절대적 의심불가능성”을 가리킨다(Hua I, 55). 후설에 따르면 필증성은 자기부여하는 직관으로부터 획득된다. “모든 [필증적] 명증은 존재하는 것 또는 그렇게 존재하는 것에 대한 ‘그것 자체’라는 양상에서 이러한 존재의 완전한 확실성 속에서의, 그러므로 모든 의심을 배제하는 자체포착이다.”(Hua I, 56) 이에 반해 비필증적 명증은 인식된 사태의 존재와 그렇게 존재함을 의심할 수 있는 체험을 가리킨다. 비필증적 명증은 의심을 통해 그 타당성이 상대화 및 폐기될 수 있다.¹³⁾

데카르트적 길의 주도원리를 특징짓는 필증성의 개념에서 중요한 것은, 인식의 비필증성이 성립하기 위해 경험적인 근거가 제공될 필요가 없다

13) 철학의 시작은 필증적 명증이어야 한다는 요구는 『입문』에서도 드러난다. “입문에 해당하는 시작의 원칙으로서 이러한 것이 밝혀진다. [바로] 시작은 충전적인 경험 또는 그때그때마다의 충전적 경험들의 전체 기반이어야 한다는 것이 말이다. 그와 같은 것으로서 경험은 필증성의 성격을 가져야 한다. [즉] 모든 그렇게 경험된 것의 비존재 또는 또한 추정적-비존재의 단초가 절대적인 불가능성으로서 특징지어져야 하는데, 다시금 직접적으로 필증적인 명증 때문에 그러해야 한다.”(Hua XXXV, 66) 그런데 이와 같은 서술은 후설이 1920년대 초반만 해도 명증의 상이한 두 목표인 충전성(Adäquation)과 필증성을 구분하지 않았음을 보여준다. 충전성을 가지는 충전적 명증은 인식하고자 하는 사태가 남김없이, 전적으로 그 자체로 직관되는 체험을 가리킨다. 이에 반해 비충전적 명증은 사태 자체에 이르지는 못하고 접근할 수만 있는, 따라서 직관되지 못한 사태가 남아 있는 체험을 가리킨다(Hua VIII, 32-34). 이처럼 충전성은 필증성과는 다른 종류의 인식적 완전성을 가리킴에도 불구하고, 『제일철학』 또한 충전성과 필증성 사이를 개념적으로 구분하지 않는다. “우리는 충전적 명증의 이러한 특성을 또한 필증성으로 묘사할 수 있다. 반대로 모든 필증적 명증은 명백하게 충전적이다.”(Hua VIII, 35) 이는 두 저서에서 집중적으로 다루고 있는 외부 지각의 경우, 비충전성과 비필증성이 같은 이유로 동시에 성립하기 때문으로 보인다. 외부 지각이 지각되는 대상을 남김없이 지각하지 못하고 특정 부분은 반드시 공허하게 사념하는 데 그친다면, 해당 부분에 대한 사념은 당연히 의심 가능할 것이고, 그러한 사념을 포함한 인식 전체도 의심 가능해질 것이기 때문이다. 후설은 1920년대 후반에 쓰인 『데카르트적 성찰』에 가서야 필증성이 “경우에 따라서 비충전적인 명증들에서도 들어설 수 있는” 가능성을 지적하고, 그에 따라 충전적 명증과 그보다 “더 높은 존엄성”을 가지는 필증적 명증을 개념적으로 구별하며, 그 중에서 오직 필증적 명증만을 철학의 시작점으로서 요구한다(Hua I, 55).

는 점이다. “경험적 가상”은 그와 같은 근거를 요구하지만, “초월론적 가상”은 그렇지 않다(Hua VIII, 51). 당장 인식되고 있는 사태를 의심할 만한 경험적 근거가 전혀 없어도, 곧 사태가 아주 생생하게 주어지고 있다고 하더라도 그와 같은 주어짐이 필연적인 것으로 드러나지 않으면 인식의 폐기 가능성은 성립한다. 필연적이지 못한 인식은 다음 순간에 바로 다른 인식이나 인식이 부재하는 상태로 전락할 수 있기 때문이다. 설령 그와 같은 전략의 가능성이 현실화되지 않는다면 할지라도, 인식되는 사태가 필연적으로 그러한 사태이고 그렇게 인식될 필요가 있다는 것을 입증할 수 없다면, 후설의 관점에서는 여전히 비필증적인 인식이다.

후설은 철학의 시작점이 되어줄 수 있는 필증적 명증을 발견하기 위해 기존의 인식들 가운데서 비필증적인 인식을 소거하는 전략을 취한다. 이러한 전략은 데카르트가 『성찰』에서 소화한 방법적 회의로부터 영감을 받은 것이다. 데카르트와 마찬가지로 후설은 회의의 방법론을 회의주의를 타파하기 위한 목적으로 사용한다. 1906년에서 1907년 사이 강의된 『논리학 입문』에서 일찍이 후설은 “모든 인식이론가는 회의주의라는 거대한 학교를 겪어내야만 한다”고 말한 바 있다(Hua XXIV, 367).

2. 자연적 세계인식의 비필증성

그런데 자연적 학문의 인식들은 어떤 의미에서 오직 상대적 정당성만을 가지며 비필증적인가? 이 물음은 자연적 학문의 인식 나아가 세계에 대한 인식 일반이 전제하는 자연적 태도에 대한 후설의 기술로부터 답해질 수 있다. 『이념들』 1권의 두 번째 절인 “근본적 현상학적 고려사항들”은 자연적 태도에서의 인간의 의식삶이 어떤 것인지를 묘사하며 시작된다(Hua III/1, 56). 후설에 따르면 인간 ‘나’는 당장 나에게 생생하게 직관되는 사물뿐만 아니라 그것의 무한한 시공간적 환경 및 그것과 잠재적 또는 현실적으로 얹힌 실천적 가치의 세계, 즉 아직 “규정되지 않은 현실성의 지평” 또한 “공동현전”하는 것으로 받아들인다(Hua III/1, 57). 이 지평은 인식된 세계의 형식을 이루며, 형식 안의 내용들이 얼마나 변전하든지 간에 “나는 하나의 동일한 세계와의 관계 속에서 나 자신을 발견

한다.”(Hua III/1, 58) 그렇기 때문에 주관이 언제나 그것과 관계하는 세계는 “모든 상황들에 보편적인 상황”으로서, “언제나 이미 ‘자연적’ 삶에서 다른 모든 타당성들의 근본적 타당성(Grundgeltung)”으로 미리 주어지는 채 가능한다(Hua XXXIV, 248).

그러므로 선현상학적 삶, 즉 자연적 태도에 사로잡힌 삶에서는 후설이 “세계의 소박한 절대화”라고 부른 사태가 일어난다(Hua XXXIV, 54). “세계에 대해 생각함 없이도 모든 세계적 존재자, 모든 사물, 모든 사건, 모든 역사적 사태 등등은 단적으로 거기 있고, 단적으로 세워지고 확정되며, 진리의 단적인 기체[로서] 절대적으로 타당하다”고 믿어진다(Hua XXXIV, 54). 이처럼 세계의 존재타당성을 의문시하지 않고 그 속에 빠져 사는 태도가 ‘자연적 태도’임은 앞서 밝힌 바 있다. 그러나 자연적 태도는 하나의 선입견이다(Hua XXXIV, 303 참조). 세계의 존재타당성에 대한 인식은 아직 인식론적 비판을 거치지 않은 소박하고 독단적인 지식이기 때문이다. 후설이 세계인식의 타당성을 인식론적으로 비판하기 위해 취하는 전략은 지각의 타당성을 반성해보는 것이다. 지각이 세계인식에 대한 비판에서 특히 중요한 이유는, 지각은 그것의 지향적 대상으로서 객관적 세계를 현출시켜주는 가장 원초적인 작용이기 때문이다(XXXV, 85 참조). 일차성이라고도 불릴 수 있을 지각의 원초적 성격은 지각이 이를 테면 상상이나 기억의 작용과 달리 대상을 왜곡 없이, 있는 그대로 현출시켜준다는 점에서 비롯한다. “지각은 그 속에서 지향적 대상이 원본적 자기현시라는 특수한 방식에서 의식되는 의식이다.”(XXXV, 123)

자연적 태도에서 우리는 지각을 통해 소위 ‘참된 존재(wahres Sein)’가, 즉 의식으로부터 독립적인 대상 자체가 주어진다고 생각한다. 이 대상 자체는 (각주 11번에서 상술한) 명증의 이념들 가운데서 충전성을 가지는 대상일 것이다. 그러나 지각은 본질적으로 대상에 대해 오직 비충전적인 즉 일면적인 인식만을 가져다준다. 후설의 표현을 빌리면 모든 지각은 “본래적 자기부여와 [...] 공동사념[함께 사념함]의 혼합이다.”(Hua VIII, 45) 공간에 놓여있는 모든 초월적인 대상에 대해, 우리는 우리의 신체의 위치와 상관적인 특정한 관점에서만 그것을 본래적으로 지각할 수

있다. 달리 말해 초월적 대상은 제한된 관점에서만 스스로를 원본적으로 부여한다. 반면 그렇게 원본적으로 부여되지 않은 영역, 예를 들어 대상의 보이지 않는 뒷면이나 곁으로 드러나지 않는 안감 따위는 직관으로써 충족되지 못한 공허한 사념 또는 기대의 대상으로서 현전의 지평을 이룰 뿐이며, 관점을 변경해야만 비로소 지평이 아닌 주제로서 본래적으로 지각된다. 물론 우리는 신체를 움직임으로써 대상의 다른 면을 지각하게 될 수 있고, 같은 면을 단순히 더 오래 관찰함으로써 기존의 인식에서도 상세한 규정을 꾀할 수 있다. 이는 분명 명증의 증가를 가능케 하고, 그러한 증가는 이념적으로 무한히 계속될 수 있다. 그럼에도 불구하고 지각은 충전적 명증성에 접근할 수만 있을 뿐 결코 도달할 수는 없다.

“이러한 명증의 불완전성은 명증으로부터 명증의 현실화하는 종합적인 이행들 속에서 완전해지지만, 필연적으로 그 어떤 생각 가능한 그와 같은 종합도 충전적 명증으로 종결되지 않는 방식으로, 도리어 언제나 다시 충족되지 않은 선사념들과 공동사념들이 함께 이끌리는 방식으로 그려하다.”(Hua I, 96)

그렇다면 자연적 태도에서 우리가 지각에 성공했다고 생각하는 모든 경우는 지각 대상의 충전적 소여를 획득하는 데 성공한 경우가 아니라, 인식의 점증 과정에서 상이한 관점에서의 지각들이 서로 조화를 이루고 있음을 근거로 일면적 현출들을 하나의 동일한 대상으로 귀속시키는 동일화 종합을 수행하는 데 성공한 경우일 뿐이다. “나는 계속해서 지각대상을 오직 현출들의 조화로운 종합 속에서 확증되고 생산되는 통일체로 [...] 발견한다.”(XXXV, 181) 그러나 지각의 타당성이 잠정적인 조화에 불과하다는 것, 동일화 종합을 수행한 이후에도 지각 대상의 지평은 무한하게 그리고 규정되지 않은 채로 남는다는 것은 “공간적 대상으로서 경험된 것의 다르게 존재함 그리고 심지어 비존재의 불가피하게 열려있는 가능성”을 허락한다(Hua VIII, 45). 설령 당장의 지각을 의심할 근거가 없다고 하더라도, 미래에 동일한 조화가 유지되리라고 확신하는 일은 불

가능하며, 당장의 지각이 어째서 지금의 모습으로 성립하는지, 어째서 다른 모습으로는 성립하지 않는지는 설명할 수 없다. 요컨대 외부 지각은 그 본질상 비필증적이다.

공간적 대상에 대해 후설이 가한 분석은 그와 같은 대상들로 이루어진 자연적 세계 일반으로 확장되어 적용된다. 지각 대상의 충전적 소여가 하나의 이념에 불과한 것처럼, 세계 또한 그 자체로는 경험될 수 없는 이념이다.

“최종적으로 현실적인 세계 그 자체[즉자적 세계]는 절대 주어지지 않는다. 경험된 것 그리고 경험하는 삶을 근거로 매개성 속에서 귀납적으로 타당한 세계는 계속해서 그리고 필연적으로 그때그때마다 사념된 것이고, 상대적 진리와 상대적 비진리 사이, 존재와 가상 사이의 동요 속에 있는 세계의 타당성의 순전한 일면이다.”(Hua XV, 614)

지각 대상과 마찬가지로 세계 또한 조화의 지속을 통해서 타당성을 획득한다. 세계의 존재에 대한 믿음은 인식들 간의 일관성, 그리고 규칙성으로부터 추동되는 것이다. “현실이 ‘참된’ 현실이고 ‘거짓’ 현실(몽환)이 아니도록 만드는 것은 [...] 현실의 명증적 소여성이 아니라 현실의 일관성이다. 현실의 일관성은 곧 소여성들 그 자체의 합법칙적이거나 합규칙적인 연관을 말한다.”(Kern(1975), 221) 후설의 말로 표현하면, “세계의 존재타당성은 그 동안에 성공한 그리고 미래에 성공하게 될 모든 정정들(Korrektur)을 통한 조화다.”(Hua XXXIV, 140) 지각에서와 마찬가지로, 이 조화는 언제든 깨질 수 있다. 요컨대 지각을 통해 주어지는 세계의 존재와 그렇게 존재함에 대한 인식은, 설령 그러한 인식이 현행적으로 이루어지고 있다고 할지라도, 비필증적이다.

“내가 세계를 지각하고 일반적으로 경험하는 동안 [...] 그것이[세계가] 그러므로 나를 위해 끊이지 않는 확실성 속에서 자기부여된 것으로서, 내가 그것의 현존에 대해 단적으로 [경험적으로] 의심할 수 없는 것으로

서 의식되는 동안에도, 그것은[세계는] 하나의 지속적인 인식우연성을, 이러한 생생한 자기부여가 그것의[세계의] 비존재를 원칙적으로 배제하지 못한다는 의미에서의 인식우연성을 가진다.”(Hua VIII, 50)

이로부터 지각에 근거해 세계의 존재와 그렇게 존재함에 대한 무반성적 인 믿음을 견지하면서 이루어지는 경험과학적 인식이 철학의 시작점이 될 수 없다는 결론이 따른다. 비약적으로 발전해온 실증학문조차 “회의와 신비가 그 안에서 유희할 수 있는 초월론적이고 형이상학적인 안개에 의해 둘러싸여” 있으며, “초월론적 해명을 요구한다.”(Hua VIII, 38)

그렇다면 지각을 통해서 주어지지 않는 이념적 대상인 본질을 취급하는 학문적 인식, 곧 ‘형식적 존재론(Formale Ontologie)’과 ‘영역적 존재론(Regionale Ontologie)’은 철학의 시작점이 될 수 있는가? 형식적 존재론이란 ‘대상 일반(Etwas überhaupt)’이 공통적으로 만족시키는 본질들에 대한 학문이고, 영역적 존재론이란 특정 영역을 이루는 특수한 대상들이 공통적으로 만족시키는 본질들에 대한 학문이다(Hua III/1, 126). 후설은 이러한 존재론적 인식들 또한 절대적으로 정당화된 인식의 범주에서 제외하며, 따라서 철학의 시작점이 될 수 있는 후보로 인정하지 않는다. 후설은 『이념들』 1권에서 그와 같은 제외의 이유로 이 존재론들의 탐구 대상이 세계의 존재를 전제하는 “초월적인 본질”이라는 점을 듣다(Hua III/1, 128). 풀어 말해, 이 존재론들의 탐구대상에 해당하는 본질은 “순수한 의식에 특정한 방식으로 ‘초월적’이며, 그것[순수한 의식] 속에서 내실적으로 발견 가능하지 않다.”(Hua III/1, 126)¹⁴⁾

그런데 『이념들』 1권에서의 서술은 존재론의 탐구영역의 초월성을 지적할 뿐, 존재론적 인식이 세계에 대한 지각적 인식과 마찬가지로 필증성을 결여하고 있기 때문에 바로 그 이유로 철학의 시작점이 될 수 없다고 명시하지는 않는다. 그럼에도 후설이 존재론적 인식 역시 필증성을 결여하는 것으로 간주했다고 볼 근거는 충분하다. 예컨대 『논리학』에

14) 그렇다고 해서 후설이 모든 본질을 환원의 대상으로 삼는 것은 아니다. 초월론적 경험영역에서 직관되는 본질은 초월적 본질이 아니며, 의식에 내재하는 현상학적 잔여물에 속한다.

서 후설은 형식적 존재론의 한 종류인 형식논리학의 탐구영역은 “삼각형의 모서리들의 합은 빨강색과 같다”와 같이 “내용적으로 무의미하게” 기술된 판단은 포함하지 않는다고 말한다(Hua XVII, 228). 형식논리학이 아무리 판단으로부터 모든 내용적인, 곧 질료적인 고려를 배제하고 그것을 순수하게 형식화하여 취급하고자 해도 “판단의 본래적 수행 가능성은 통사적 형식들뿐만 아니라, 통사적 재료들[질료들]에도 또한 뿌리내리고 있”는 것이다(Hua XVII, 226). 이에 따라 모든 판단은 판단으로서 성립하기 위해 질료의 측면에서도 “통일적인 의미담지성격(Sinnhaftigkeit)의 조건들”을 만족시켜야 한다(Hua XVII, 228). 『경험과 판단』에서도 같은 주장이 구체화된다. 판단의 형식들은 내용이 비어있는 자신의 항 속으로 임의의 질료를 그것이 무엇이 됐건 간에 무차별하게 받아들일 수 있는 것이 아니다. 판단의 항들에 대입될 수 있는 질료인 ‘핵(Kern)’은 “경험의 통일성 속으로, 상관적으로 경험 가능한 것 일반의 전체로서의 세계의 통일성 속으로 편입되는 존재자”여야 하고, “이로써 핵의 자유 변경 가능성에는 한계가 정해지며, 이 한계를 통해 논리학은 [...] 세계의 논리학, 세계적 존재자의 논리학으로 존재한다.”(EU, 36-37)

이와 같은 통찰들은 형식 논리학의 타당성을 경험과학적 인식의 타당성과 마찬가지로 상대화한다. 왜냐하면 형식 논리학의 성과는 질료적 차원에서 의미들이 통일됨으로써 세계 내 존재자가 성립하기 위해 준수되어야 하는 질서에 의존하기 때문이다. 만일 자연적 태도 아래에서의 우리에게 당장 익숙한 질서가 사실은 무질서이고, 다른 방식의 질서가 지배적이었더라면, 즉 의미들이 우리에게 당장 익숙한 방식으로 통일되어오지 않았더라면 논리학의 법칙들은 전혀 다른 모습을 가지고 있었을 것이다. 그런데 이처럼 상대적인 논리학적 법칙의 근거에 놓이는 의미 통일의 질서란 결국 세계 내 대상들의 지각을 가능케 하는 조화의 양식과 다르지 않다. 그렇기 때문에 존재론적 인식의 대상이 되는 이념적 대상들에 대한 인식 또한 시공간적 세계의 존재 및 그렇게 존재함이 궁정되지 않고서는 타당성을 가지지 못하는 조건적, 우연적, 비필증적 인식이다. 후설에게는 외부 지각을 지탱하는 세계의 조화가 파괴되면 존재론의 테

제들도 함께 무너진다.

요컨대 세계가 존재하며 그렇게 존재한다는 믿음은, 그리고 이와 더불어 경험과학적 인식뿐만 아니라 존재론적 인식 또한 포함하는 기존의 학문적 인식 일체는 비필증적인 인식이라는 이유에서 철학의 시작점이 될 수 없다. 가장 넓은 의미에서의 ‘세계인식’은 후설이 “필증성 비판”이라고 부르는 데카르트적 시험을 통과하지 못한다(Hua VIII, 44).

3. 자연적 세계인식에 대한 보편적 판단중지의 일환으로서의 가설적 세계 무화

필증적 비판을 통과하지 못한 모든 세계인식에 대해 후설은 초월론적 현상학적 판단중지를 수행한다. 데카르트적 길에서의 판단중지는 세계의 비존재를 “가설로 사용”하는 방식으로 이루어진다(Hua XXXV, 72).

세계의 존재에 대한 가설적 무화란, 자연적 태도에서 우리가 수행하는 모든 인식과 실천의 전제가 되는 세계의 존재함과 그렇게 존재함에 대한 판단을 그 타당성이 필증적이지 않다는 이유로 중지하는 과정이다. 이와 함께, 앞서 세계의 존재함과 그렇게 존재함과 더불어 비필증적인 것으로 드러났던 학문적 인식의 타당성에 대한 판단도 중지된다. “이러한 자연적 세계와 관계된 모든 학문들을 [...] 나는 배제한다. 나는 그것의 타당성을 절대 사용하지 않는다.”(Hua III/1, 65) 논리학과 같은 존재론적 인식도 예외는 아니다. “다른 모든 미리 주어지는 학문들과 같이, 논리학 또한 보편적인 전복을 통해 타당성 밖에 두어진다.”(Hua I, 53)

가설적 세계 무화는 절대적으로 정당화된 인식을 찾고자 하는 동기에 의해 이루어지는 것이다. 데카르트의 회의가 회의주의자들의 회의와 달리 방법적인 것에 불과했듯, 후설에게서도 판단중지는 철학의 시작점이 되어줄 수 있는 무조건적으로 타당한 판단을 찾기 위해 수행된다. “**시작의 원칙에 따라서** [...] 완전한 그리고 전체 세계-전체가(Weltall) 나의 전복 속에, 순전히 물리적인 것뿐만 아니라, 심리물리적인 객관적 경험까지 [그 속에] 포함되어야만 한다.”(Hua XXXV, 68)

세계의 가설적 무화의 의미를 더 명료하게 밝히기 위해, 그 조치가 ‘무

엇이 아닌지'를 지적해두는 편이 유용하다. 첫째, 세계의 가설적 무화는 세계의 경험적 소멸에 대한 가정이 아니다. 후설은 다음과 같이 자신에게 가해질 수 있는 이의를 미리 쳐내고 있다.

“물론 우리의 성과들은 잘못된 의미로 곡해되어선 안 된다. [...] 마치 세계에 끝이 있을 수 있다고, 세계의 몰락은 맑은 하늘이 구름의 옷으로 뒤덮일 ‘수 있는’ 것 등등만큼이나 가능하다는 것을 우리가 각오하고 있어야 하는 것처럼. 우리는 오히려 [이렇게] 말한다. **세계의 현존은 완전히 의심 불가능하며, 이 의심 불가능성은 우리가 그 속에 포함되어 계속해서 살고 있는 세계지각 속에 놓여있다.**”(Hua VIII, 54)

따라서 가설로 세워지는 것은 대상들의 총체가 현실에서 경험적으로 사멸하는 시나리오가 아니라, 2.3.2.에서 세계의 존재타당성을 지탱해주는 것으로 제시된 지각 경과 구조의 조화로움이 깨지는 시나리오다. 그렇기 때문에 세계의 참된 존재에 대한 가설적 무화란, 지각 경과의 구조가 더 이상 기준의 경험들과 조화를 이루지 못하고 배치되는 사태의 무모순성을, 그를 통해 기준의 지각 구조의 경험적일 뿐인 명증성격과 그에 상응하는 조화로운 세계의 존재 및 그렇게 존재함의 우연성을 드러내는 작업에 불과하다. 그러므로 “한 인간의 조화로운 지각 흐름이 무의미한 혼란으로, 혼란의 혼란으로 전환될 가능성은 확실히 열려있다”는 후설의 언명은 경험적인 가능성이 아닌 ‘초월론적 가능성’, 곧 현실적인 지각 구조는 비합리적으로 그저 주어져있는 것이며 필연적이지 않다는 근본적 불안정성에 대한 표현으로 해석해야 한다(Hua VIII, 55).¹⁵⁾

15) 일련의 연구자들 또한, 후설이 데카르트적 초월론적 환원을 수행함에 있어 세계가 경험적 가상일 수 있는 가능성을 가정하고 있다는 오해를 피해가기 위해 노력을 기울여왔다. Aguirre(1970)에 따르면 세계의 비존재 시나리오는 “경험 전체가 그것의 계기들의 저 조화로움을 잊을 가능성, 조화가 소위 ‘파열되고’ 경험이 단번에 더 이상 인류에게 세계를 부여하는 데 무능해지는 가능성이 상상가능하다”는 것을 가리키는 데 불과하다(Aguirre(1970), 54). Kern(1975) 또한 “초월의 전적인 무화”가 “[경험의 진행과정 속에 내포된] 자연이 환영이나 감각소여들의 뒤틀림으로 용해될 가능성”에 대한 고려일 뿐이라고 기술한다(Kern(1975), 361-362). 이 외에 심적 내용 외재주의와 내재주의 사이의 대립

둘째, 세계인식의 타당성에 대한 판단을 보편적으로 중지한다고 해서 초월론적 현상학이 세계인식의 타당성을 인정하지 않는다거나, 세계 내 존재 및 존재자와 관련된 철학적 문제들을 통째로 도외시하는 것은 아니다. 우선 후설은 판단중지 이후 학문적 인식의 타당성이 취소되는 것이 아님을 다음과 같이 밝히고 있다.

“세속적인 판단은 배제되지 않고 [...] 세속적인 진리와 관련하여 그러하며[세속적인 진리라는 기준에서 타당성을 유지하며], 세계에 대한 다양한 가능한 특수학문들은 배제되지 않고, 오히려 모두 요구된다. 단지 판단의 방식에서의 본질적인 변화와 급진적 주제적 변화가 일어났을 뿐이다.”(Hua XXXIV, 59)

다음으로 초월론적 현상학은 존재의 문제를 도외시하기는커녕, 존재의 진정한 의미를 밝히는 데 기여한다. 존재와 비존재, 가능한 존재 등 존재 일반의 다양한 양상은 그것이 작용의 지향적 산물로 취급되는 한 “현상학의 보편적 주제”이다(Hua I, 91). 풀어 말해 주관의 확증하는 종합작용의 상관자는 진리를 담지하는 존재로, 취소하는 종합작용의 상관자는 거짓을 담지하는 비존재로 취급된다(Hua I, 92). 그리하여 상이한 존재의 양상을 가질 수 있는 모든 대상은 그 존재가 확실한 “단적인 대상”이 아닐지라도 “대상적 의미”로서 현상학의 주제 안으로 포섭된다(Hua I, 91).

셋째, 자연적 세계란 “존재하는 모든 것의 세계(Universum)”가 아니기 때문에 보편적 판단중지의 수행자 자신은 세계에 속하지 않을 수 있으며 실제로 세계에 속하지 않는다(Hua I, 7). 이를 지적하는 것은 초월론적 판단중지의 수행 가능성에 대한 오해를 종식시키기 위함이다. 후설은 자신이 모든 세속적 경험을 필증적 비판에 처하게 했음에도 불구하고 “자기경험, 즉 나의 세속적 경험에 대한 경험, 그리고 자기숙고, 이러한 세속적 경험에 대한 숙고는 [...] 다시 비판에 처하게 하지 않았다”고 고백

구도에서 후설이 어느 입장에 개입하느냐의 문제와 관련해 세계의 무화를 분석하는 Crowell(2008), O' Murchadha(2008) 역시 같은 견해를 피력한다. 특히 Crowell(2008), 348 및 O' Murchadha(2008), 381 참고.

한다(Hua VIII, 70). 그럼에도 불구하고 이는 비판해야 할 인식을 미리 참된 인식으로 그릇되게 전제하는 순환의 오류를 범하지 않는다. 보편적 판단중지의 수행자의 정체성을 가운데서 그가 자연적 세계의 일부인 인간이라는 사실은 비판의 대상이 되지만, 그로 하여금 진정한 비판의 주체가 될 수 있게 하는 정체성은 자연적 인간 또는 심리학적 주관의 그것이 아니기 때문이다.

4. 가설적 세계 무화를 견디는 현상학적 잔여물로서의 초월론적 주관의 초월론적 경험 영역

세계인식의 비필증성을 이유로 수행된 가설적 세계 무화 이후 후설이 가장 먼저 찾는 것은 “현상학적 잔여물”이라고 부를 수 있는 무엇이다 (Hua III/1, 68). “나에게 이제 도대체 무언가가 더 남아있을 수 있는가?”(Hua XXXV, 69). 이 물음에 대한 후설의 대답은 궁정적이다. 세계는 실재의 총체일 뿐, 존재자의 총체가 아니므로 판단중지의 보편성은 특정한 “제한”에 부딪히기 때문이다(Hua III/1, 66).

앞서 우리는 현상학 일반이 무엇인지 해설하면서 객관적 시공간에 자리하는 실재와, 그러한 실재에 존재함 및 그렇게 존재함이라는 의미를 근원적으로 부여하는 비실재를 서로 구분한 바 있다. 이 비실재가 바로 판단중지의 보편성에 제한을 가하면서 가설적 세계 무화의 영향을 받지 않는 존재자이자 그것의 영향력을 한계 지우는 초월론적 환원의 수학물이다. 보편적 판단중지 이후, 판단중지의 수행자는 “세계의 현존 또는 비현존으로부터 단적으로 독립적인, 그러므로 어떤 방식으로도 세계에 속하지 않는”(Hua XXXV, 72) 비실재적 존재자로서의 “‘순수 체험’, [...] ‘순수 의식’을, 그리고 다른 한편으로 ‘순수한 나’”라는 새로운 “존재영역”(Hua III/1, 67)에 대한 조망을 얻는다. 예를 들어 지각 대상의 자연적 존재의 타당성이 어떻게 규정되든지 간에, 지각함이라는 체험과 그 체험을 수행하는 주관성은 의식의 내재적 권역에 타당하게 잔존한다. 세계와 달리 세계에 대한 경험 자체는 그 비존재를 배제할 수 없는 방식으로 판단중지를 견뎌내는 것이다. 이렇게 드러난 존재영역을 후설은 “데카르트

적 표제인 에고 코기토” 혹은 “초월론적 또는 절대적 주관성”과 그의 초월론적 경험의 영역으로 명명한다(Hua XXXV, 70-71).

판단중지를 통해 발견되는 초월론적 주관 및 초월론적 주관의 초월론적 경험 영역의 근본특징은 다섯 개로 꼽아 설명될 수 있다.

첫째, 초월론적 주관은 세계성이 탈각되었다는 의미에서 순수한 주관이다. 초월론적 주관의 세계성이 탈각되었다는 것은, 초월론적 주관이 더 이상 세계 내 존재자이기만 한 인간으로서 규정되지 않는다는 의미다. 인간성이란 주관성에 대한 자연주의적, 실증적, 심리학적 해석의 산물인데, 보편적 판단중지는 자연적 태도 하에서의 모든 인식과 그러한 인식이 전제하는 해석적 관점의 타당성을 팔호 속으로 밀어 넣었다. 이에 따라 “‘나는 존재한다, 나는 에고 코기토다’는 더 이상 다음을 의미하지 않는다. 이 인간, 내가 존재한다.”(Hua I, 64) 이와 함께 내적 지각 또는 내성을 통해 인식되는 인간적 체험으로서의 세속적 경험영역 또한 그 세계성이 탈각되며, 초월론적 현상학의 관점에서 재해석된다(Hua XXXV, 72).

후설에게 인간성과 초월론적 주관성은 동일한 주관성에 대해 서로 다른 태도를 취한 결과로 규정된다. 같은 주관성이 자연적 태도에서 보아지면 인간으로, 현상학적 태도에서 보아지면 초월론적 주관성으로 달리 해석되는 것이다. 그에 따라 인간은 초월론적 주관이며, 초월론적 주관은 인간이지만, 인간은 초월론적 주관에 의해 구성된 주관이고, 초월론적 주관은 인간성을 구성하는 주관일 뿐이다. 이 구성은 후설이 “세계화하는 통각”(Hua VIII, 78), “스스로에게 ‘인간적 영혼’ 그리고 ‘객관적 실재’라는 의미형태를 부여하는 자기객관화”(Hua VIII, 77) 등등으로 불리는 초월론적 주관의 특수한 구성적 성취를 통해 수행된다. 그러므로 우리는 해석적 관점의 변경으로서의 태도변경이 곧 초월론적 판단중지의 진의를 이룬다고 말할 수 있다.

둘째, 초월론적 경험 영역은 “충만한 구체성(Fülle der Konkretion)” 속에서 “체험류(Erlebnisstrom)”라 불리는 통일적 연관으로 드러난다(Hua III/1, 70). 체험류의 형식은 끊임없이 새로운 현재를 산출하며 앞으로 나아가는 내적 시간이다. 이 끊임없음을 강조하기 위해 후설은 체험류를

“헤라클레이토스적 흐름”이라는 별칭으로 부르기도 한다(Hua XXXIV, 423). 시간의식의 현상학은 체험류가 산출하는 현재를 두 종류로 구분한다. 한편으로는 그때그때마다의 현행적이고 점적인 현재로서의 “근원현재(Urgegenwart)” 또는 “근원인상(Urimpression)”이 있고, 다른 한편으로는 그처럼 추상화된 현재가 아니라 구체적으로 경험되는 현재가 있다(Hua XXXV, 121). 구체적으로 경험되는 현재는 점이 아닌 연장으로서, 근원인상뿐만 아니라 갓 지나간 과거를 붙잡는 파지(Retention) 및 파지된 과거와 곧 다가올 미래를 미리 기대하는 예지(Protention) 및 예지된 미래를 포함한다. 모든 대상은 체험류를 지배하는 파지-근원인상-예지의 삼중의 형식 가운데서만 비로소 주어질 수 있다.

셋째, 초월론적 경험의 타당성은 절대적으로 정당화될 것으로 기대된다. ‘나는 (현존하는) 꽃병을 지각한다’는 자연적 경험에 대한 명제는 꽃병의 객관적인 현존 여부에 의존하는 상대적 인식을 표현하지만, ‘나는 어느 꽃병을 현존하는 것으로 생각하며 내가 그것을 그렇게 생각함을 체험한다’는 초월론적 경험에 대한 명제는 순전히 주관적인 체험에 대한 서술로서 그 타당성이 꽃병의 객관적인 현존 여부에 의존하지 않으므로 절대적이라는 것이 후설의 생각이다. 이에 따라 초월론적 경험의 영역은 곧 후설이 찾기를 갈망한 진정한 철학의 시작점이자, “[초월론적] 현상학이라는 새로운 학문의 장”을 이루게 된다(Hua III/1, 68).

“여기서 우리는 이제, 데카르트를 따르면서, 올바른 방식으로 수행될 경우 초월론적 주관성으로 이끌어주는 거대한 전환을 실행한다. 그 위에 모든 철저한 철학이 정초될 필증적으로 확실한 그리고 궁극적인 판단으로서의 에고 코기토로의 전향[을 말이다].”(Hua I, 58)

넷째, 초월론적 경험 영역으로서의 체험류에는 비단 주관의 작용뿐만 아니라 작용의 상관자인 지향적 대상 또한 내재한다. 초월론적 현상학이 초월론적 주관의 의식에 내재하는 것만을 탐구함에도 불구하고, 판단중지의 대상이 되었던 초월자들은 현상학자의 시야로부터 소멸하지 않는

다. 초월자들은 말하자면 ‘의식에 내재하는 초월자’인 지향적 대상으로서, 즉 코기토의 코기타툼으로서 탐구된다. 예를 들어 현상학자는 꽃병 자체가 아니라 의식에 주어진 꽃병, 꽃병이라는 대상적 의미 또는 의미 대상을 탐구한다. 마찬가지 견지에서 세계 역시 즉자가 아닌 초월론적 주관에게 현상하는 세계인 세계-현상으로서 취해질 뿐, 무로 전락하지 않는다.

“팔호치기와 함께 예컨대 팔호쳐진 것이 현상학적 고찰의 영역으로부터 단순히 사라져버리는 것이 아니다. 오히려, 팔호의 이미지가 동시에 암시하는 변양 속에서, 모든 팔호쳐진 것은 다시금 초월론적 현상에 그리고 초월론적 현상의 전체 분리불가능한 본질적 준립요소(Wesensbestand)에 속한다.”(Hua XXXV, 79)

이와 더불어 세계에 대한 여타 학문적 인식의 타당성 또한 초월론적 주관에게 나타나는 ‘타당성-현상’으로서 재해석된다. 『입문』에서 후설은 수학적 판단의 재해석을 예로 드는데, ‘2는 3보다 작다’는 판단은 초월론적 판단중지 이후 ‘(나는) 2는 3보다 작다고 판단한다’는 판단으로 다시 드러난다. 후자의 판단은 3이 2보다 크다는 데 대한 “명증정립을 함께 수행할 필요가 없고, [명증정립을] 오직 판단의 또는 판단된 것 자체의 사실적 성격으로서 시야에 포착하[기만 하]면 된다.”(Hua XXXV, 80)

그러므로 현상학적 탐구의 핵심은 자연적 태도에서 소박하게 수행되었을 존재 또는 명증의 정립을 현상학적 태도에서 공동수행하지 (mitmachen) 않는 것이다. 현상학자는 자연적 삶을 탐구함에 있어, 그것의 정립에 “‘참여하지 않는 관찰자(unbeteiligte Zuschauer)’로서만 나의 절대적 존재와 본질을 직관할 수 있다.”(Hua XXXV, 79)

다섯째, 초월론적 경험 영역은 자연적 태도에서 은폐되어있다. 자연적 태도에서의 주관은 자신에게 세계의 의미를 구성할 수 있는 성취의 능력이 있다는 사실을 모르고 살아간다. 세계 구성 기능의 익명성으로 인해 세계 또한 사실상 “가장 알려지지 않은 것”으로 남는다(Hua XXXIV,

231). 이러한 무지를 후설은 “자기소외”(Hua XXXIV, 233), “자연성의 장벽(Schranke)[에 갇힌 상태]”(Hua XXXIV, 225), “자아로 하여금 그의 절대적인 것, 완전하게 구체적인 현존재를 [보지 못하게] 차광하거나 또는, [...] 삶의 가능성들의 무한한 풍요를 [보지 못하게] 차광하는 차안대(Scheuklappe)[를 쓴 상태]”(Hua XXXIV, 225-226) 등으로 표현한다. 초월론적 환원은 자아를 이와 같은 제약으로부터 비로소 해방시켜준다.

5. 이차적 필증적 비판에 대한 요구

초월론적 현상학의 고유한 탐구영역을 개시함으로써 초월론적 환원은 자신의 소임을 다한 것처럼 보인다. 그러나 후설은 여기서 멈추지 않는다. 데카르트적 길은 데카르트로부터 영향을 받아 엄밀성과 보편성이라는 철학의 이념을 실현 가능하게 만들어줄 필증적 인식을 찾기 위해 고안된 방법론이다. 그러므로 데카르트적 길은 철저하게 전개될 경우, 새로이 개시된 초월론적 경험의 영역에서도 그로부터 획득될 수 있는 모든 인식이 필증적인지, 그렇지 않다면 어떤 인식만이 필증적인지 재확인할 의무를 가진다. 이러한 의무는 현상학적 탐구가 계속되는 한 사실상 종결될 수 없으므로, 초월론적 환원은 현상학자에게 무한하게 부과되는, 항상적으로 미완인 과제라고 말할 수 있다.

후설은 초월론적 경험의 영역에서의 인식이 필증적인지 여부가 검증되어야 한다는 요구를 곳곳에서 분출한다. 환원의 수학물에 대한 자기비판의 요구에 응하지 않는 현상학적 탐구는 설령 그것이 초월론적 자기경험에 대한 탐구라고 할지라도 “아직 완전한 의미에서 철학적 단계가 아닌” 수준에 머무른다(Hua I, 68).

“초월론적 주관성이 그것의 범위 전체에서 필증적으로 주어지는지, 그리고 필증적 소여가 대개 얼마나 멀리[어느 범위에까지] 이르는지가 새롭게 탐구되어야 한다.”(Hua XXXV(1922-1923년), 99-100)

“초월론적 경험과 초월론적 주관적 존재 및 삶의 장이 이렇게 개시되면

서, 초월론적 비판을 위한 주제 또한 개시된다. 내가 나의 철학적 시작의 원칙, 시작으로서 오직 필증적 명증만을 타당하게 둔다는 원칙에 일관적으로 남아있기 위해서 [...] 이 비판을 무엇보다 먼저 제공해야 한다.”(Hua VIII(1923-1924년), 76)

“초월론적 자아는 자기 자신에 대해 얼마나 기만당할 수 있으며, 이러한 가능한 기만에도 불구하고 절대적으로 의심 불가능한 존립요소들은 얼마나 멀리[어느 범위에까지] 이르는가?”(Hua I(1929년), 62)

초월론적 주관성의 초월론적 경험에 다시 한 번 필증성의 시험을 부과하고, ‘초월론적 소박성’을 타파하고자 하는 데카르트적 길의 이 마지막 단계를 우리는 ‘이차적 필증적 비판’ 또는 ‘이차적 필증적 환원’의 단계라고 부를 수 있다(Hua XXXV, 103 참조). 이러한 필증적 비판이 이차적인 이유는 2.3.2.에서 2.3.4.까지 선행적으로 이루어진 환원이 이미 그 자체로 자연적 경험에 필증성의 시험을 부과하고 자연적 소박성을 타파하고자 한, 일종의 필증적 비판이기 때문이다.¹⁶⁾

초월론적 경험의 영역 내에 비필증성이 잔존하는 이유로 후설은 초월론적 자아의 존재에 “열린 지평의 미규정적 보편성”이 부착되어있다는 점을 든다(Hua I, 62). 풀어 말해, 모든 초월론적 경험은 그에 대한 필증적 인식이 불가능한 지평을 동반한다. 이를테면 초월론적 태도 하에서도 “생동하는 자기현재”를 제외한 과거나 습성적인 능력 등은 그 자체로는 필증적으로 주어지지 못하고, 다만 ‘나는 존재한다’는 필증적 명증의 지평으로서 주어질 뿐이다(Hua I, 62). 이처럼 초월론적 경험에서 주어지되

16) 일부 대목에서 후설은 마치 2.3.2.에서 2.3.4.까지 일차적으로 이루어진 환원은 필증적 환원이 아니라 단순히 초월론적 주관성을 발견하기만 하는 환원이고, 우리가 이차적 필증적 환원이라고 부르는 절차만이 필증적 환원인 것처럼 서술하기도 한다(Hua XXXV, 98 또는 106, Hua VIII, 80 등지 참조). 그러나 이는 후설 자신이 필증적 환원에 대해 제시하는 정의와 충돌한다. 후설에 따르면 “필증적 환원은 순전한 자아를 가능한 아프리오리한 경험의 영역으로서 나타내준다. 그리고 연구의 거의 전체가 본래적으로 예고 코기 토와 그의 필증적 내용물의 범위를 경계 짓는 것을 목표로 한다.”(Hua XXXV, 146) 이러한 작업은 2.3.2.에서 2.3.4.까지 이루어진 일차적인 환원과 일치한다.

비필증적인 소여는 지평에 대한 인식이 어떻게 이루어지느냐에 따라 언제나 더 상세하게 또는 달리 규정될 가능성이 있다는 의미에서 미규정적이다.

초월론적 소박성을 타파하기 위한 이차적 필증적 비판이 “실제로는 어디서도 관찰되지 않았다”는 Landgrebe(1961)의 잘못된 관찰과 달리, 그 것은 이미 수행된 바 있다. 후설은 최초의 초월론적 환원 이후 초월론적 경험의 영역 내에 잔존하는 비필증성을 발견하고 지적하는 데 실제로 성공한다. 『입문』이 이러한 시도들을 구체적으로 주제화하는 저작이다. 『입문』에서 후설이 이차적 필증적 비판의 대상으로 지적하는 지평은 크게 두 가지다. 첫째는 현재에 직접 주어지지 않는 과거와 미래가 연루된 시간적 지평이고, 둘째는 자아에게 직접 주어지지 않는 타인이 연루된 상호주관적 지평이다. 두 번째 지평에 대한 이차적 필증적 비판은 특별하게 ‘원초적 환원(primordiale Reduktion)’의 형태로 이루어진다.

먼저 시간적 지평에 대한 필증적 비판의 사례로서 초월론적 회상(Wiedererinnerung)에 대한 비판의 과정을 살펴보자. 최초의 초월론적 환원은 회상에서 회상된 것의 “시공간적 현실성”을 팔호 치면서 과거의 지각과 관련된 “과거의 초월론적 경험”을 획득한다(Hua XXXV, 101). 그러나 과거 인식의 습득물(Erwerbe)에 대한 초월론적 자아의 회상은 기만의 가능성을 가지고 있다(Hua XXXV, 133). 초월론적 주관 또한 인간과 마찬가지로, 자신이 직접 경험한 바를 회상한다고 생각하면서 사실은 직접 경험한 적이 없는 것에 대한 가짜 회상을 수행할 수 있기 때문이다.

후설은 기만의 가능성이 존재하는 이유로 회상 작용이 가지는 지향적 합축(intentionale Implikation)을 듣다. 후설에 따르면 지각과 달리 회상은 대상을 무매개적으로 현전케 하는 작용이 아니라, 과거에 지각한 대상을 그것이 마치 현재 있는 것처럼 간접적으로 현전화하는 (vergegenwärtigen) 작용이다. 달리 말해, 지금의 나에 의한 회상은 과거의 나에 의해 지각되었던 대상에 대한 회상이므로, 같은 나이기는 하지만 지금의 나와는 다른 주체를 매개로 해서만 가능하다(Hua XXXV, 100). 그 결과 회상에 대해서는 한 번의 환원만으로는 순수하게 지향적

인 인식을 획득할 수 없다. 현전화되는 코기타툼, 곧 회상의 대상은 한번의 환원만으로도 순수하게 지향적인 것으로 주어지는 데 성공하지만 현전화함으로서의 코기타치오네스, 즉 회상함의 경우 그것의 성립을 위해 요구되는 과거의 자아와 과거의 체험의 존재가 최초의 환원 이후에도 소박하게 정립되어있기 때문이다.

“나는 오직 지나간 대상성에 대한 정립, 기억믿음을 배제한다. 그런데 그 안에 함축된 나의 지나간 자아와 나의 지나간 체험과 그 안에서 지나간 삶이 지각적으로 의식되었던 나의 지나간 지각은 배제하지 않는다.”(Hua XXXV, 101)

최초의 환원 이후에 드러나는 초월론적 회상의 체험 안에 지향적으로 함축된 소박성을 타파하고자 할 경우, 추가적인 필증성 비판이 요구된다 (Hua XXXV, 96 참조). 이 두 번째 환원이 이루어져야만 비로소 초월론적 회상과 관련해서 무엇이 필증적인지 가려낼 수 있다. 후설에 따르면, 회상이 과거에 대한 명증적인 인식으로 성립하기 위해서는 그것이 파지와 ‘동일화하는 합치(identifizierende Deckung)’의 방식으로 종합되어야 한다. 우리가 갓 훌려간 체험에 대해 곧바로 신선한 회상을 수행하면, 파지의 대상과 회상의 대상은 서로 동일한 것으로서 합치된다. 이로써 대상을 붙잡으면서 한갓되게 사념할 뿐인 파지의 공허한 지향이 대상의 자기소여를 가능케 하는 신선한 회상의 충만한 지향에 의해 충족된다. “합치 속에서 파지의 공허가 [회상을 통한] 갱신 속에서 다시 세워지는 충만에 의해 충족된다. [회상에서 주어지는] 직관적인 것은 파지의 공허하게 표상된 것을 위해 충족해주는 것 또는 참된 자기 자신으로서 스스로를 부여한다.”(Hua XXXV, 134) 물론 회상이 지각과 동일한 정도로 타당한 소여를 부여하는 것은 아니다. 그럼에도 불구하고 합치의 반복은 회상의 명증을 지각의 명증에 접근시키고, 이념적으로 회상의 최대 명증은 지각의 명증과 동일한 수준에 이른다. 따라서 회상하는 이는 “경우에 따라 충족의 의식에 도달할 것이다.”(Hua XXXV, 137)

이처럼 회상의 명증을 확보하고 가능한 극한값까지 증가시킬 수 있는 방법을 제시함으로써 후설이 하고자 하는 말은 다음과 같다. “회상은 불완전할 수 있고, 기만적인 것일 수 있지만, 그럼에도 [...] 필증적으로 명증한 것을 단적으로 아무 것도 포함하지 않을 수는 없다.”(Hua XXXV, 144) 후설은 회상의 내용의 측면에서, 예컨대 어떤 소리를 들었으면서도 소리를 들은 것이 아니라 풍경을 본 것이라고 회상할 수는 없다는 점이 절대적으로 명증적이라고 말한다(Hua XXXV, 136-137 참조). 다시 말해 회상의 내용적 오류 가능성은 필증적으로 제한된다. 그러나 더 중요한 것은 형식의 측면에서 얻어지는 필증성이다. 회상에 대한 이차적 필증적 비판은 초월론적 회상이 기만적일 수 있을 때조차 불변하는 시간형식의 필증성을 보여준다. 과거가 어떤 내용으로 존재했는지에 대해서는 제한된 범위 내에서 오류가 가능하겠지만, 과거 자체가 존재했음은 결코 의심할 수 없기 때문이다. “회상의 근거에는 나의 절대적 삶이 과거의 양상에서의 내재적 시간의 필연적 형식과 함께 놓여있다.”(Hua XXXV, 144) 그 결과 에고 코기토의 존재는 “생생하게 흐르는 현재와 관련해서 뿐만 아니라 [...] 하나의 무한한 과거권역과 함께” 확보된다(Hua XXXV, 146). 쉽게 말해 ‘나’는 현재에서뿐 아니라 과거에도 필증적으로 존재했고, (후설은 동일한 분석을 예지와 기대에 대해서도 행하므로) 미래에도 필증적으로 존재할 것이다.¹⁷⁾

17) Kern(1962)는 이러한 주장을 마치 그것이 사소한 발견에 불과한 것처럼 표현하면서 데카르트적 길이 성취할 수 있는 지식이 얼마나 제한되어있는지를 역설하기 위한 근거로 사용한다(Kern(1962), 321). 하지만 과거, 현재, 미래를 아우르는 모든 인식의 형식을, 그것도 절대적인 정당화 가운데서 밝히고자 하는 작업을 사소한 것으로 치부한다면 대체 무엇을 대단한 발견이라고 부를 수 있을지 의문스럽다.

나아가 이로써 데카르트적 길을 통해 발견되는 초월론적 주관성이 당장의 현행적 체험의 주체로 한정된다는 Landgrebe(1961)의 비판은 후설의 자기이해와 상충한다는 점이 밝혀진다. Landgrebe(1961)에 따르면 데카르트적 길을 통해 발견되는 초월론적 주관성과 관련해서는 그가 과거의 경험 주체와 동일한 경험 주체인지, 나아가 미래의 경험 주체와도 동일한 경험 주체인지를 확증할 수 없다. 이처럼 그 확실한 존재가 “순간적”일 뿐인 주체는 자신의 경험의 ‘장’ 또는 ‘권역’을 가지지 못하는 공허한 “점적(punktuell)” 주체에 불과하다(Landgrebe(1961), 152). 그러나 후설은 데카르트적 길이 “절대적 의식의 전체장”을 열어준다고 확신하고 있으며(Hua III/1, 106), 상술한 필증성 비판을 통해 의식의 형

다른 한편, 후설은 초월론적 소박성이 “상호주관성[의 영역]으로 뺀어나간다”고 말하며 다른 자아를 경험하는 작용인 ‘타인경험(Einfühlung)’에 대해서도 회상에 대해서와 마찬가지로 이차적 필증성 비판을 수행한다 (Hua XXXV, 103).

자연적 태도에 대한 최초의 초월론적 환원을 수행하면 시공간 내에 “특정한 장기 구조들과 신체의 과정들을 통해 인과적으로 조건화된” 존재로서의 타인은 환원되지만, 다른 주관의 신체현상 및 그것과 공동현전되는 그의 영혼-삶은 나의 초월론적 경험영역 속에 조화롭고 규칙적인 경험의 종합물로서 잔존한다(Hua XXXV, 109). 이처럼 “자아로부터 발산되는 초월론적 보편경험(Universalempirie)과 초월론적 전체사회성(Allsozialität)”을 포괄하는 현상학적 잔여물을, 후설은 이미 환원의 대상이 된 세계-전체 대신 “자아-전체(Ichall)”이라고 부른다(Hua XXXV, 114). 그런데 자아-전체의 영역은 “무비판적이고, 초월론적이기는 하지만 언제나 아직 소박한 경험에 근거”하기 때문에 절대적으로 정당화된 인식의 권역이 아니다(Hua XXXV, 114). 초월론적 주관의 타인경험 역시, 초월론적 회상이 기만적일 수 있었던 것과 마찬가지로 기만의 가능성은 가지기 때문이다. 예를 들어 초월론적 주관은 타인의 신체가 아닌 물리적 사물을 타인의 신체라고 잘못 경험할 수 있다. 그런 의미에서 후설은 자아-전체가 “필증적 환원들을 위한 전 단계”라고 서술한다(Hua XXXV, 114). 초월론적 타인경험에 내재한 초월론적 소박성을 타파하기 위한 이차적 필증성 비판은 특별하게 ‘원초적 환원’이라고 명명된다.

원초적 환원은 『입문』 외에 『데카르트적 성찰』의 제5성찰에서도 주제화된다. 제5성찰에 따르면 원초적 환원이란 첫째, “낯선 주관성과 무매개적으로 또는 매개적으로 관계하는 지향성의 모든 구성적 수행들을 도와시”(Hua I, 124)함으로써 둘째, “나의 초월론적 고유권역”으로 되돌아가는 작업이다(Hua I, 125). 최초의 초월론적 환원을 통해 얻어진 초월론적 경험영역 내에는 내가 아닌 다른 주관성을 지시할 수 있거나 현행적으로 지시하는 모든 구성적 성취, 그리고 그러한 성취의 대상적 상관

식이 과거와 미래를 단순히 포함할 뿐만 아니라 필증적으로 포함한다고 주장한다.

자들이 현상으로서 잔존한다. 이를테면 타 주관은 인간성을 탈각한 나 자신과 달리 여전히 ‘다른 인간’으로서 주어질 것이다. 그러나 다른 인간으로서 주어진 것이 사실은 밀랍 인형일 가능성은 배제되지 않는다. 그러므로 원초적 환원의 첫 번째 절차는 이와 같이 비필증적인, 나 이외의 주관성이 관여된 현상들로부터 그 타자들의 존재의미 및 존재타당성을 추상해내는 작업으로 이루어진다. 예를 들어 타인의 신체는 다른 사물들과 마찬가지로 단지 시공간 및 인과의 조건을 만족시키는 물체로, 다만 내가 나의 의지로써 지배하고 있는 나의 신체와 겉보기에 유사하게 생긴 물체로만 드러난다. 이와 같은 추상을 거쳐서도 경험 일반의 흐름은 끊기지 않고 조화로운 통일체를 이루며, 경험의 조화로운 통일체에 상응해 하나의 통일적인 세계(의 충위)가 현상으로서 잔존한다. 후설이 “원초적 초재[초월]”라고 부르는 세계의 이 충위는 상호주관성 또는 객관성을 지시할 만한 그 어떤 요소도 포함하지 않지만 그럼에도 불구하고 엄연히 경험되는, 다만 오로지 나에 의해서만 경험되는 시공간적 자연이다(Hua I, 136). 이처럼 주관성이라고는 나만을 포함하며, 다른 모든 대상적인 것은 시공간 하에서 물질적 인과를 만족시키는 것만으로 특징 지어지는 권역이 곧 ‘나의 초월론적 고유권역(Eigensphäre)’이자 원초적 권역이다.

후설은 원초적 권역을 상호주관성 또는 객관성을 “본질적으로 정초하는 것”, 곧 상호주관성 또는 객관성에 대한 경험을 해명하기 위해 필수불가결한 것으로 이해한다(Hua I, 127). 상호주관성 또는 객관성을 담지하는 것으로 파악되는 모든 대상은 이 원초적 권역 내의 대상이 초월론적 주관에 의해 상호주관성 또는 객관성이라는 의미를 부여받음으로써 비로소 그렇게 파악된다. 타인경험 역시 “나의 자아가 그의 고유성 내부에서 [...] [나에게] 낯선 것을 어떻게 구성할 수 있는지” 물음으로써 해명된다 (Hua I, 126). 타인의 신체는 내 신체와의 유사성을 매개로 그것 역시 제 안에 대자적인 자기의식 및 외부 지각의 능력을 갖춘 정신을 가진 것으로, 나아가 초월론적 구성 기능을 담지하는 자아를 가진 것으로 통각된다.¹⁸⁾ 그렇게 통각된 타인의 자아 및 그것의 경험들은 나에게 현전하는

18) 후설이 제시한 타인경험의 가능성에 대한 보다 구체적인 해설로는 박지영(2019),

물체인 타인의 신체로부터 ‘파생현전(Appresentation)’된다. 타인의 자아 및 그것의 경험들은 “오직 그 자신에게만 [근원적으로] 현전”하지, 나에게는 그러지 못하는 것이다(Carr(1973), 23).

단, 『데카르트적 성찰』에서 해설되는 원초적 환원의 개념은 필증성을 철저하게 추구하기 위한 목적에서 도입되는 것이 아니다. 그보다는 타인 경험을 현상학적으로 해명할 수 있음을 보임으로써, 초월론적 관념론은 유아론에 불과하다는 잠재적인 비판에 응수하기 위해 도입되는 것이다. 실제로 후설은 『데카르트적 성찰』에서 원초적 환원에 대한 설명과 필증적 비판을 명시적으로 구분하며, 후자는 아직 수행되지 않았다고 서술한다(Hua I, 178 참조). 그 이유는 『데카르트적 성찰』에서 발견되는 원초적 권역이 “나의 초월론적 구체적 나-자신”的 권역으로 특징지어지기 때문으로 보인다(Hua I, 125). 특정한 내용을 구체적으로 갖추고 있는 존재에 대해서는 그 내용이 다르게 존재할 비필증성의 가능성은 배제하지 못한다. 그러나 가능한 모든 구체적인 내용들을 포괄할 수 있는 원초적 권역의 추상적 형식에 대해 논할 경우, 상호주관성에 대한 경험의 현상학적 해명과 동일한 경험에 대한 이차적 필증적 비판은 원초적 환원의 서로 분리 불가능한 효과들로 드러난다. 이는 후설이 『위기』에서 『데카르트적 성찰』에서의 설명을 반복하면서도 원초적 환원을 소박성을 타파하기 위한 “철학적 고독”에의 시도로 규정한다는 것을 통해 알 수 있다(Hua VI, 188). 원초적 환원이 개시하는 자아론(Egologie)은 어디까지나 “모든 필증적 정당화를 위한 기초”로서 성립하는 것이다(Hua XXXV, 164).¹⁹⁾

요컨대 후설은 자연적 태도에서 벗어나서도 자신의 탐구가 소박하게 전제하는 바는 없는지, 철학의 진정한 시작을 위해 필수불가결한 절대적으로 정당화된 인식을 제공할 수 있는지를 끈질기게 추적한다. 초월론적 환원의 데카르트적 길은 그것의 가장 철저한 수행 끝에, 초월론적 주관

85-88 참고.

19) 그리하여 이남인(2013)은 원초적 환원이 필증적으로 정당화되는 인식을 찾고자 하는 데카르트적 길의 마지막 단계로 포함되어야 한다고 주장하며, 우리도 이와 뜻을 같이 한다(이남인(2013), 151).

의 체험류를 지배하는 시간성과 상호주관성의 가능근거에 대한 물음으로
이끌린다. 후설의 이차적 필증적 비판이 남겨주는 것은 진리에 대한 물
음이 시간과 타인이라는 또 다른 철학적 문제들에 대한 해명을 요구한다
는 통찰이다.

제 3 장 후설의 데카르트주의

제 1 절 데카르트에 대한 후설의 평가

이상과 같이 윤곽 지어진 초월론적 환원의 길은 어째서 ‘데카르트적’이란 수식으로 규정되는가? 그 이유는 데카르트적 길이 후설의 데카르트주의에 의해 추동되어 개발된 방법론이기 때문이다. 이때, 후설이 데카르트로부터 계승한 철학적 정신이라고 볼 수 있는 후설적 데카르트주의가 정확히 무엇으로 이해되어야 하는지에 대한 가장 직접적이고 신뢰할 만한 근거는 데카르트에 대한 후설의 이해 및 그에 기반한 평가다. 데카르트에 대한 후설의 이해 및 그에 기반한 평가는 후설이 데카르트적 길을 개발하고 스스로의 철학을 데카르트주의의 일종으로 간주하게 만드는 데 결정적인 역할을 수행했다.

1. 데카르트에 대한 후설의 긍정적 평가

후설의 대표작 중 하나가 ‘데카르트적 성찰’이란 제목을 갖고 있다는 점에서 알 수 있듯이, 후설은 의문의 여지없이 데카르트의 문제의식을 일부 계승하고 있다. 그는 심지어 초월론적 철학으로서 자신의 현상학을 ‘신데카르트주의(Neu-Cartesianismus)’라고까지 명명한다. 그런데 이러한 명명이 이루어지는 맥락은 의미심장하다.

“[…] 사람들은 그것[현상학]을 하나의 신데카르트주의라고 명명할 수도 있다. 그것[현상학]이 얼마나 [강하게], 그리고 바로 데카르트적 동기의 철저한 전개를 통해서, 데카르트 철학의 알려진 교설 내용 전체를 거부하도록 강요되는지 [고려한다면.]”(Hua I, 43)

해당 인용문으로부터 우리는 첫째, 후설이 데카르트의 탐구의 시작점을 이어받지만, 둘째, 탐구를 철저하게 밀어붙이는 과정에서는 데카르트를

비판하게 된다는 것을 알 수 있다. 데카르트 철학의 무비판적 추종이 아닌 “바꾸어 빚기(Umbildungen)와 새로 빚기(Neubildungen)”로부터 비로소 “초월론적-현상학적 방법들과 문제설정이 발원“하는 것이다(Hua I, 43).

먼저 살펴볼 것은 후설의 초월론적 현상학이 어떤 의미에서 데카르트의 탐구, 특히 『제일철학에 관한 성찰(Meditationes de Prima Philosophia, 이하 『성찰』)』에서의 탐구의 시작점을 공유하느냐 하는 문제다. 후설이 데카르트에게서 계승하는 바는 (1) 철학 이외에 여타 학문의 절대적 정초라는 철학의 이념, (2) 가설적 세계 무화를 통해 개시되는 정초 토대로서 필증적으로 명증한 주관성, (3) 정초 작업을 관통하는 철학자의 자기책임의 원칙이라는 세 가지 차원에서 조명될 수 있다. 이제 각각에 대해 자세히 살펴보도록 하겠다.

첫째, 데카르트에게서 후설은 보편적 정초의 역량을 갖춘 엄밀한 제일 철학의 이념을 계승한다. 데카르트는 『방법서설』에서 『성찰』을 회고하며 “다른 학문들에 대해서는, 그 학문들은 원리들을 철학에서 빌려오는 만큼, 그렇게 확고하지 않은 토대 위에는 견고한 것을 아무것도 세울 수 없는 것으로 판단했다”고 말한다(Descartes(2019), 153). 데카르트는 철학에 학문적 엄밀성을 요구하며, 그러한 엄밀성을 바탕으로 다른 모든 학문의 보편적 토대를 마련하고자 한다. 그런데 엄밀성과 보편성에 대한 데카르트의 열망은 초월론적 환원의 이념적 동기와 동일하다. 이러한 맥락에서 후설은 “우리의 성찰들을 주도하는 이념은 데카르트에게서와 같이 철저한 진정성 속에서 정초되는 학문과 궁극적으로 보편적인 학문의 이념”이라고 말한다(Hua I, 48).

둘째, 데카르트에게서 후설은 상술한 이념을 실현하기 위해 채택해야 하는 방법론인 가설적 세계 무화와 그를 통해 얻어지는 최초의 결론을 계승한다. 그 최초의 결론이란 곧 주관성이 다른 모든 인식의 정초 토대로서 필증적으로 존재한다는 것이다.

후설은 ‘비판적 이념역사(Kritische Ideengeschichte)’라는 부제를 달고 있는 『제일철학』 1권에서 데카르트의 철학을 그의 입장에서 다음과 같이 재설명한다. “우리의 원칙은 생각해낼 수 있는 모든 의심을, 또한 절

대적으로 반박할 [수 있을] 정도로 견고하지 않은 것은 아무것도 타당하게 두지 않는 것이었다. 그런데 그렇다면 우리의 [시야의] 원으로부터 즉시 다음의 것이 알아볼 수 없게 사라진다. 일상적인 의미에서 세계-전체의 모든 타당성이, 우리의 감성을 통해서 주어진 이러한 전체 세계가.”(Hua VII, 64) 왜냐하면 주관에게 자연적 세계에 대한 일상적인 인식을 가져다주는 감각 또는 외부 지각은 “종종 우리를 속”이며, “한 번이라도 우리를 속인 것에 대해서는 전적으로 신뢰하지 않”아야 하는데, 그와 같은 것에 대해서는 반박의 가능성성이 늘 잔존할 것이기 때문이다 (Descartes(1997), 35).

후설은 감성을 통해 주어지는 세계에 대한 데카르트의 상술한 “회의를 통해 의문에 부쳐진 것”은 결국 “객관적인 인식의 보편적인 가능성, 일시적인 의식과 일시적으로 의식 자신에 거주하는 사념들과 현출들을 넘어서는 인식들을 획득할 수 있는 가능성, 즉자적으로 존재하는 대상들, 즉자적으로 존립하는 진리들을 인식한다고 주장하는 [...] 인식들”이라고 말한다(Hua VII, 66). 그런데 이렇게 의문시된 것은 현상학적 태도 이전의 자연적 태도에서 자명하게 여겨졌던 가능성인 의식으로부터 독립적인 세계의 즉자존재의 가능성과 동일하다. 데카르트의 방법적 회의와 후설의 초월론적 판단중지의 대상들은 서로 합치하는 것이다.

그러나 “나의 신체마저 포함하는 세계의 모든 것이 존재하지 않더라도 나는 존재한다. 이 의심 가능한 세계가 존재하든, 존재하지 않든 나는 존재한다.”(Hua VII, 64-65) 이 ‘나’가 바로 데카르트가 발견한, 모든 학문을 정초해줄 수 있는 필증적으로 명증한 토대인 에고 코기토이다. 후설은 에고 코기토에 대한 데카르트의 발견이 “너무나 새롭고 비교 불가능하게 중요한 통찰”(Hua VII, 66)이었다고 평가할 뿐만 아니라, “바로 이러한 것이 우리가 우리의 편에서 앞서 초월론적 주관성으로서 묘사한 것”(Hua VII, 65)이라고 말하며 데카르트의 에고 코기토와 초월론적 현상학에서의 초월론적 주관성 사이의 근본적 유사성을 강조한다.

데카르트에게 에고 코기토는 전능한 악령조차 우리로 하여금 그것의 비존재를 생각하게 만들지 못할 정도로 그 존재가 의심 불가능한 것이다

(Descartes(1997), 43-44 참조). 후설 또한 세계의 존재나 그렇게 존재함과 달리 초월론적 주관성의 존재와 그렇게 존재함은 초월론적 환원의 가설적 세계 무화 조치를 견뎌내며, 필증적으로 명증하다고 주장한다.

“나는 나의 존재 속에서 모든 세계의 무라는 성격(Weltnichtigkeit)에 의해 영향 받지 않은 것, 내 신체 그리고 세계의 모든 것 일반의 소위 인식비판적(erkenntnikritisch) 무화를 통해서 결코 무화되지 않는 것이고 그것으로서 남을 것이다.”(Hua VIII, 73)

덧붙여 데카르트는 에고 코기토가 가질 수 있는 다양한 코기타치오네스의 구조를 이해함에 있어, 후설이 초월론적 현상학의 수행을 위해 필수 불가결한 것으로 보았던 지향함과 지향 대상 사이의 구별을 선취하고 있다.²⁰⁾ 예를 들어 데카르트는 “앞에서 가정했듯이, 상상된 것은 그 어떤 것도 참된 것이 아니라고 하더라도, 상상하는 힘 그 자체는 실제로 현존하는 것이며, 내 사유의 한 부분을 형성하고 있다”와 같은 구절에서 상상의 대상과 상상의 작용을 구별한다(Descartes(1997), 49).

셋째, 데카르트에게서 후설은 철학적 작업수행의 원칙으로서 자기책임(Selbstverantwortung)의 원칙을 계승한다. 후설은 데카르트의 『성찰』이 “모든 시작하는 철학자의 필연적인, 오직 그로부터만 하나의 철학이 근원적으로 자라날 수 있는 성찰들의 모범을 그려준다”고 찬동한다(Hua I, 44). 데카르트에게서 특별히 모범적인 것은 바로 철학자인 “나는 모든 진리와 현실성, 나를 위해 타당한 것으로 여겨져야 하는 모든 것에 대해 책임을 가지고 있으며, 나는 [나] 이외에 그 누구도 [그에 대해] 문의할 사람이 없다”는 자세이다(Hua VII, 333). 즉 철학자는 다른 누구의 견해나 기준에 확립된 규범에도 기대지 않고 오직 자신의 성찰과 검토로써 진리를 향해 나아가야 하며, 그와 같은 도정에서 제출된 모든 주장들에 대해 정당화의 책임을 온전히 져야 한다는 것이다. 실제로 데카르트는

20) 후설에 따르면 순수 심리학적 기술, 곧 “묘사의 최초의 일반적인 [원리]는 코기토와 코기타툼으로서의 코기타툼 사이의 분리이다.”(Hua I, 77).

후설의 해석대로 자신이 자신 이외에 그 누구도 신뢰할 수 없는 상황에서 철학적 탐구를 시작했다고 고백한다. “나는 다른 이들의 의견보다 선호되어야 한다고 여겨지는 의견을 가진 사람을 선택할 수 없었고, 나 자신이 나를 이끌도록 시도하지 않을 수 없는 그런 상황에 놓여 있었다.”(Descartes(1997), 162)

후설 또한 데카르트의 자기책임의 원칙을 이어받아, 철학자가 준수해야 하는 “철저주의(Radikalismus)”를 “절대적인 정당화로부터 학문을 창조하는 삶, [...] 모든 인식행위와 그 속에서 지배적인 모든 선택 그리고 결정의 의미와 옳음을 이해하고 책임질 수 있는 삶”을 사는 태도로 정의한다 (Hua VIII, 11). 후설이 직관을 철학적 주장의 유일한 권리원천으로 이해하는 이유도 자기책임의 원칙에 따라서이다. 직관이야말로 타인의 영향을 받지 않고 오로지 자신이 직접 본 것만을 주장의 근거로 내세울 수 있게 해주기 때문이다. 보편적 판단중지가 초월론적 현상학의 필수불가결한 방법론으로 자리매김하는 이유 역시 그것이 선입견 없는 직관을 가능케 하는 조치이기 때문이다.

2. 데카르트에 대한 후설의 비판적 평가

정리하자면, 데카르트에게서 후설은 철학의 이념, 철학의 방법론 및 그로부터 획득되는 최초의 결론, 나아가 철학자로서 준수해야 할 작업수행의 원칙을 계승한다. 그러나 후설이 어떤 의미에서 초월론적 현상학을 데카르트주의로 규정하는지를 정확하게 규명하기 위해서는 후설이 데카르트에 대해 가하는 비판 또한 함께 살펴봐야 할 것이다. 후설이 데카르트에 대해 가하는 비판은 (1) 회의의 철저성 결여, (2) 객관주의로의 귀결, (3) 초월론적 철학의 의미에 대한 자기이해 부족이라는 세 가지 차원에서 조명될 수 있다. 이제 각각에 대해 자세히 살펴보도록 하겠다.

먼저 후설은 데카르트가 자신의 철학적 이념을 실현하기 위해 수행한 회의가 충분히 철저하지 않았으며, 그 결과 탐구의 과정에서 배제되었어야 할 전제들을 수용하고 말았다고 비판한다. 데카르트가 그릇되게 수용한 전제는 에고 코기토의 인간성, 기하학적 사유 또는 연역의 방법론적

유효성, 그리고 신의 존재다.

첫째, 데카르트는 기껏 발견해낸 에고 코기토를 초월론적 주관이 아닌 심리학적 주관, 즉 인간적 자아에 해당하는 ‘영혼’으로 그릇되게 규정한다. 후설에 따르면 “그[데카르트]에 의해 발견된 순수한 자아는 [...] 객관적 세계의 [일부인] 파편(Stückchen) [...] 외에 다른 것이 아니다.”(Hua VII, 73) 그러나 세계에 속하는 인간적 영혼의 존재를 모든 세계인식에 대한 의심에 성공한 이후에 의심 불가능한 것으로 남겨놓는 것은 “부조리”이다(Hua XXXIV, 401). 이처럼 에고 코기토와 인간을 무비판적으로 동일시할 경우, 데카르트의 의도와 달리 인간이 속한 자연세계의 존재 역시 함께 수용되고 만다.²¹⁾

둘째, 데카르트는 기하학적 사유의 방법론적 유효성을 맹신하면서 연역의 방법을 통해 주관성과 세계의 관계를 탐구하고자 했다. 후설에 따르면 데카르트는 “수학과 수학적 자연과학”에 “절대적 타당성의 권리와 모든 진정한 학문들을 위한 원형의 역할”을 부여했다(Hua VII, 73). 달리 말해 실질적인 탐구에 앞서 “데카르트에게는 보편적 학문이 연역적 체계의 형태를 가진다는 것, 그 체계에서는 연역을 정초하는 공리적 기초에 전체 건물(Bau)이 기초해야 한다는 것이 이미 하나의 자명성이었다.”(Hua I, 48-49) 그 결과 데카르트는 “자아의 절대적인 자기확실성”을 자신의 형이상학을 가능케 해줄 공리로 생각하며, 그로부터 인과원칙을 따라서 세계의 실재를 연역해내려고 시도한다(Hua I, 49). 그러나 이러한 연역은 세계 무화가 철저하게 수행된다면 획득될 초월론적 자아의 개념상으로는 불가능하다. “실재의 연역은 언제나 오직 실재하는 것으로부터 실재하는 것으로[만] 진행해갈 수 있”는데, 초월론적 “자아는 실재가 아니”기 때문이다(Hua XXXV, 76). 후설의 눈에는 수학과 자연과학 역시 철학적 탐구 이전에는 정초의 토대를 아직 결여하고 있으며, 초월론적 현상학을 수행하기 위해 가장 적합한 방법론은 연역이 아닌 직관이다.

셋째, 데카르트는 다른 모든 인식과 마찬가지로 회의됐어야 했을 신의

21) 후설의 데카르트 해석이 문제적이며, 데카르트의 에고 코기토 또한 온전히 인간적인 자아가 아니라는 주장으로는 Soffer(1981), 151-156 참고.

존재를 연역을 통해 확보했다고 자신하고, 이어지는 탐구의 새로운 전제로 삼고 만다. 『성찰』의 제3성찰에서 데카르트는 에고 코기토에 의해 명석 판명하게 알려지는 무한성의 관념과 인과원칙의 참됨으로부터, 그 와 같은 무한성의 관념은 실제로 현존하는 무한한 존재로부터 기원해야 한다는 결론을 도출한다.²²⁾ 이렇게 연역된 신의 존재는 데카르트가 이후 외부세계에 대한 신뢰를 복원하는 데 결정적인 전제로서 작동한다.

이에 반해 후설은 직관되지 않는 신의 존재를 명시적으로 초월론적 환원의 대상으로 삼는다. 후설은 공간상의 사물지각을 상세하게 해명하는 『사물과 공간』 강의록을 “세계는 그 존재함과 그렇게 존재함에 있어서 비합리적 사실이고, 세계의 사실성은 유일하게 그리고 오직 동기 연관들의 견실함(Festigkeit)에 놓여있다”는 결론으로 끝맺는다(Hua XVI, 289-290). 풀어 말해, 세계에 대한 인식은 견실한 동기 연관에 따라서 물론 점증하지만, 세계가 어째서 존재하는 것으로 인식되는지, 그것도 그려그려하게 존재하는 것으로 인식되는지는 근거를 해명해볼 수 없는 비합리이다. 이처럼 “증가하는 가치가능성들과 가치현실성들의 무한성 속에서의 원천으로서의 사실은 ‘근거’에 대한 물음을 강제”하며 그러한 근거로서 “세계 바깥의 ‘신적인’ 존재의 현존”을 암시한다(Hua III/1, 125). 세계가 도대체 존재해야 할 이유도, 그려그려하게 존재해야 할 이유도 없어 보인다는 통찰은 어째서 그것이 존재하고 그려그려하게 존재해야 하는지에 대한 “놀라운 목적론”을 제시하는 신적인 존재의 현존에 대한 생각으로 우리를 이끈다는 것이다(Hua III/1, 125). 그러나 후설에 따르면, 이처럼 세계의 비합리성을 합리화해줄 수 있는 신적인 존재는 존재한다고 해도 순수의식의 경계를 벗어나서 존재할 것이기 때문에 세계와 마찬 가지로 초월적이다. 따라서 그 자체로 존재하는 신은 환원을 통해 초월론적 현상학의 탐구영역으로부터 배제되어야 한다. 이것이 “신의 초월성

22) 해당 연역의 내재적인 문제점은 악명이 높다. 데카르트의 신 존재 증명은 “내가 극히 명석 판명하게 지각하는 것은 모두 참이라는” 진리규칙을 증명하기 위한 전 단계임에도 불구하고 진리규칙이 마치 이미 증명된 것처럼 전제하는 순환의 오류를 범하기 때문이다(Descartes(1997), 57). 후설 또한 “많은 불만을 낳은 원환(Kreis)”이라는 표현을 통해 자신이 이 오류에 대해 알고 있음을 암시한다(Hua VII, 65).

배제”라는 후설의 단호한 표제가 의미하는 바이다(Hua III/1, 124).²³⁾

다른 한편, 후설은 데카르트가 충분히 철저하지 못한 회의의 결과 객관주의로 미끄러졌다고도 비판한다. 후설에 따르면 “데카르트는 [...] 철두 철미 객관주의적 선입견에 사로잡힌 채로 머물렀다. 그가 철학적으로 성찰하는 [데 사용하는] 방법론의 장치 전체는 궁극적으로 객관적 학문들의 기체인 객관적 세계를 그리고 이것들 자체를 회의주의의 공격들로부터 구출해내는 데 봉사한다.”(Hua VII, 73) 여기서 객관주의 철학이란 지향적 대상이 아니라 (초월론적 주관성과의 필연적 상관관계를 결여하는) 객체를 탐구하는 철학으로 이해될 수 있다.

상술한 후설의 데카르트 해석은 실질적인 근거를 가지고 있다. 『성찰』에서의 회의들은 모든 지식의 토대로서의 사유하는 주관을 의식에 주어지는 그대로 탐구하기 위해서보다는 상이한 실체로서의 신체와 영혼을 객관적으로 구분하기 위해서 활용된다. 예를 들어 Alanen(2014)은 “정신의 본성에 대한 제2성찰에서 성찰자에 의해 수행되는 탐구”가 영혼에 대한 명석한 개념을 제공함으로써 제6성찰에서 신체와 영혼을 실재적이고 인간적으로 구분하는 데 봉사한다고 주장한다(Alanen(2014), 89). 그에 따르면 “그[데카르트]는 개념적 구분으로부터 실재[현실]상에서의 구분으로 작업”해나가는데(Alanen(2014), 90), 이처럼 “현상학적 환원[과 유사한 회의]로부터 형이상학을 향해 움직여 나가면서, 데카르트는 자신의 모든 전제들을 공개하지 않는다.”(Alanen(2014), 99) 요컨대 데카르트는 에고 코기토를 객관주의적인 선입견 하에서 객체들의 형이상학을 정립하기 위한 토대로 삼는다. Fulton(1940) 또한 그의 고전적인 연구에서 데카르트가 초월론적 주관주의에 입각한 인식비판을 끝까지 철저하게 수행하기보다, 그것을 성급하게 마무리 짓고 엉성한 토대 위에 그럴 듯한 형이상학을 세우는 데 혈안이 되어있었다고 지적한다(Fulton(1940), 295 참조).

23) 신의 존재에 접근하는 후설과 데카르트 사이의 차이는 1930년에 쓰인 유고에도 반영되어있다. “데카르트는 모든 ‘감성’, 그러므로 감성적인 경험명증으로서 세계에 대한 모든 근원적인 명증은 본질적으로 가설적이라는 것, 그러므로 (신도 포함해서) 세계의 주어짐은 본질적으로 선입견이라는 것, 그리고 그에 대한 그 어떤 이론도 무언가를 바꿀 수 없다는 것을 고려하지 않았다.”(Hua XXXIV, 152)

데카르트는 스스로 객관주의자로 남았을 뿐만 아니라, 자신의 객관주의를 후대에 전수함으로써 흡이 대대적인 회의를 수행하기 전까지 초월론적 현상학의 도래를 체계적으로 지연했다. 스피노자와 라이프니츠는 데카르트에게 비판적인 방식으로 이기는 했지만 그의 형이상학적 기획을 계승했으며, 로크는 데카르트의 이성 개념이 독단주의적이라고 지적하면서도 데카르트가 제공한 사유와 물질 사이의 이분법적인 구도 위에 머물렀다(Jolley(1992), 412-418 참조). 이에 따라 로크는 주관성을 인간적인 실재로 이해했으며, 물질의 존재를 부정한 관념론자 베클리 역시 관념을 객관적으로 실재하는 것으로서 옹호한 것이었다. 이처럼 근대철학을 실증적으로 물들인 데카르트를 후설은 “부조리한 초월론적 실재론의 아버지”라고 부른다(Hua I, 63).

“위대한, 그러나 오직 절반만 들파된 초월론적 주관성의 발견과 함께 [성립한] 이러한 데카르트적 시작[의 참뜻]은 즉시 가장 불운하고 오늘날 까지 뿌리 뽑을 수 없게 남아있는 혼란에 의해 흐려졌다(getrübt). 이 혼란은 우리에게 저 ‘실재론’을, 그것의 마찬가지로 잘못된 대립자들이 베클리와 흡이 꾀한 관념론들인 그런 실재론으로서 선사했다 (bescheren).”(Hua XVII, 235)

상술한 인용문은 데카르트에 대한 후설의 마지막 비판으로 이어진다. 후설에 따르면 데카르트는 자신이 개시한 초월론적 철학의 의미를 온전히 이해하지 못했다. 데카르트는 “초월론적으로 순수한, 자신 안에 절대적으로 폐쇄된 주관성의 발견”(Hua VII, 63)에 최초로 도달했음에도 불구하고 “해명하는 숙고를 충족을 줄 수 있는 끝까지 밀어붙이지 않았기 때문에 자신의 고유한 좋은 시작을 오해했다.”(Hua VII, 73) 만일 데카르트가 초월론적 철학의 힘을 온전히 이해하고 있었더라면, 세계를 주관성의 성취와 독립적인 객체로 취급하지 않고 도리어 성취하는 주관성에 의해 지향적으로 구성된 상관자로서 올바르게 이해했을 것이다.

보론. ‘데카르트주의’의 다의성?

데카르트 자신이 초월론적 철학의 철저한 수행자가 아니었다는 점은 주목할 만하다. 이는 데카르트의 사상 자체를 후설적 데카르트주의의 내용과 동일시해선 안 된다는 점을 알려주기 때문이다. 실제로 ‘데카르트적’이란 수식만으로는 후설이 해당 수식을 받은 내용에 동의하는지, 반대하는지 알 수 없다. ‘데카르트적 심신이원론’과 같은 표현에서라면 데카르트는 후설의 적이지만, 학문의 ‘데카르트적 전복’과 같은 표현에서라면 그렇지 않다. 후자의 경우 ‘데카르트적’은 전자의 경우와 달리 ‘데카르트의 사상과 일치하는’이 아니라 단지 ‘데카르트로부터 영감을 받은’이라는 의미를 가리킨다. 왜냐하면 데카르트가 실제로 수행한 학문의 전복은 회의의 양상을 띠는 반면, 후설이 수행한 학문의 전복은 판단중지의 양상을 띠기 때문이다. 다음의 인용문을 보면, 데카르트가 전혀 인지하지 못했던 내용에 대해서도 후설은 ‘데카르트적’이란 수식을 붙이기를 주저하지 않는다는 점을 알 수 있다.

“그것[초월론적 환원의 데카르트적 길]은 또한 초월론적 환원의 데카르트적 방법이라고 불릴 만하다. 왜냐하면 그것은 겉으로 보기에만 너무 사소한 데카르트의 첫 번째 성찰들 속에 숨겨진—데카르트 자신에게 조차 숨겨져 있었던—심층적인 내용들을 명료하게 해주는 강조 이외의 다른 것이 아니기 때문이다.”(Hua VIII, 80)

요컨대 후설은 데카르트의 이름을 빌려온 표현들의 의미를 매우 유연하게 사용하고 있다. 그렇기 때문에 후설이 자신의 철학을 데카르트주의라고 규정했을 때에도 그는 데카르트와의 충분한 거리를 확보한다. 뿐만 아니라 저 유연성은 데카르트적 길에서의 ‘데카르트적’ 성격과 데카르트주의 일반에서의 ‘데카르트적’ 성격을 구분할 수 있는 여지를 마련해준다. 후설이 데카르트에게서 받을 수 있는 영감의 종류는 다양하기 때문이다.

제 2 절 후설의 데카르트주의와 초월론적 현상학

1. 후설의 데카르트주의 정의

이상의 논의를 요약하면, 후설은 데카르트의 (1) 철학적 동기들과 (2) 탐구의 시작점(Anfangspunkt)—탐구의 방법론 및 그를 통해 획득된 최초의 결론—그리고 (3) 탐구의 수행 원칙을 자신의 초월론적 현상학으로 취해온 반면 해당 동기, 시작점, 수행 원칙으로부터 데카르트 자신이 개척해나간 탐구의 과정은 철저주의의 부족 및 책임질 수 없는 결론의 도출을 이유로 비판한다. 후설의 초월론적 현상학은 데카르트와 동일한 철학적 계기들로부터 출발해, 다만 탐구를 보다 철저하게 밀어붙여나간 결과물인 것이다.

데카르트의 철학에 대한 후설의 이론적 취사선택에 대한 분석을 근거로 우리는 후설이 ‘(신)데카르트주의’로 표현하고자 했던 철학적 정신인 후설의 데카르트주의를 다음과 같이 정의할 수 있다. 후설의 데카르트주의란 첫째, (1)과 연계하여, 모든 인식의 엄밀한 정초라는 목표 하에 인식의 가능성 일반에 대한 의문을 품고, 둘째, (2)와 연계하여, 가설적 세계 무화를 통해 인식의 가능근거로서의 필증적으로 존재하는 주관을 발견하면서, 셋째, (3)과 연계하여, 파생적인 자연적 인식에 머무르기를 거부하고 자연적 인식의 근원이 되는 초월론적 경험의 영역으로 되돌아가고자 열망하는 철학적 정신을 뜻한다.²⁴⁾

(정의) 후설의 데카르트주의: 자연적 세계의 가설적 무화를 통해, 세계인식의 가능근거이자 정초 토대로서 필증적으로 존재하는 근원적 주관성을 해명하고자 하는 철학적 정신

2. 초월론적 현상학의 과제와 데카르트주의의 과제 사이의 관계

후설의 데카르트주의를 이루는 상술한 세 계기들에 대해 몇 가지 설명

24) 특히 세 번째 철학적 계기는 데카르트가 범한 자연주의적 또는 객관주의적 오류를 피하고자 하는 후설의 지적인 양심을 반영한다. 후설이 데카르트주의를 내면화했음을 결코 그가 데카르트의 철학에 전적으로 동의했음을 의미하지 않는 것이다.

을 덧붙여야 한다. 설명의 과정에서 우리는 후설의 데카르트주의가 수행하고자 하는 과제가 초월론적 현상학 일반의 과제에 상응하기에 포기될 수 없음을 볼 것이다.

첫 번째 계기와 관련하여, 인식의 가능근거에 대한 초월론적 현상학적 탐구는 ‘인식비판(Erkenntniskritik)’이라는 형태로 실현된다. 후설은 “인식은 어떻게 그 자체로[즉자적으로] 존재하는 사태와 자신의 일치를 확신할 수 있는가, [어떻게] 그것[즉자적으로] 존재한다고 믿어지는 사태]을 ‘만날’ 수 있는가? [...] 여기에 놓여있는 어려움들을 해소하고 우리에게 인식의 본질과 그것[인식]의 성취에 대한 궁극적인, 명료한, 그러므로 그 자체로 조화로운 통찰을 주는 학문으로서 인식이론의 이념이 자라난다”고 주장하는데, 이러한 이념에 봉사하는 철학적 작업수행이 곧 “인식비판”이다(Hua II, 3). 한 마디로, 인식비판이란 인식이 어떻게 가능한지를 알고자 하는 목적에서 그 가능성에 불가해한 인식을 비판하는 과정이며, 인식비판의 궁정적 효과가 바로 인식의 정초, 곧 인식의 가능근거를 제공하는 작업이다.

인식비판의 동기는 앞서 『이념』을 요약하면서 언급한 ‘초월의 의심스러움(Bedenklichkeit)’이지만, 말년의 후설은 『위기』에서 ‘초월의 의심스러움’ 대신 ‘세계문제(Weltproblem)’나 ‘세계-수수께끼(Welträtsel)’라는 표현을 사용한다. 이 표현들 또한 결국 이성적인 주관성이 어떻게 인식을 통해 자연적인 세계적 존재자 및 세계 일반과 관계할 수 있느냐는 동일한 불가해성에 대한 해명을 요구한다.

“[고대로부터 철학사에서는] 갈수록 이성 자체와 그것의 ‘존재자’가 수수께끼 같아지고, 또는 이성—자기 자신으로부터 존재하는 세계에 의미를 부여하는 것으로서—그리고, 반대편에서 보면, 세계—이성으로부터 존재하는 것[이 수수께끼 같아진다.] 마침내 의식적으로 인지된 모든 이성과 존재자 일반의 가장 깊은 본질적 결합의 세계문제, 수수께끼 중의 수수께끼가 [철학의] 고유한 주제가 되었어야 할 때까지 [그렇다]. [...] 진정한 세계-수수께끼를 발견하고 결단의 길로 데려와야 하는 것이 그것

[근대철학]의 운명이다.”(Hua VI, 11-12)

그런데 그처럼 인식비판을 요구하는 세계-수수께끼, 곧 의식의 객관적 세계 구성이라는 문제를 후설은 데카르트적인 문제로 규정한다.

“[…] 어떻게 이러한 것[내가 나의 의식영역에서 명증에 이른다는 것]은 전체적인, 의식-삶의 내재에서 경과하는 유희 속에서 객관적 의미를 획득할 수 있는가? 명증(명석하고 판명한 지각)은 어떻게 내 안의 의식성격인 것 이상을 요구할 수 있는가? 이것은 [...] 신적인 진실성을 통해 해소되어야 할 데카르트적인 문제다.”(Hua I, 116)

그러므로 세계에 대한 인식의 가능성을 수수께끼로 남겨놓는 한에서 초월론적 현상학은 ‘데카르트적인’ 문제와 씨름하고 있다. 그러므로 초월론적 현상학적 탐구의 방법론인 초월론적 환원 또한 인식비판을 수행하고자 하는 한 데카르트주의에 봉사한다고 말할 수 있다.

두 번째 계기와 관련하여 우리는 앞서, 후설이 데카르트로부터 얻은 방법론적 영감이 가설적 세계 무화로 특징 지어짐을 보았다. 그렇다면 초월론적 현상학적 탐구의 방법론인 초월론적 환원은 가설적인 세계 무화를 반드시 포함하는가? 데카르트적 초월론적 환원의 경우, 그것의 수행 절차가 가설적 세계 무화를 반드시 포함한다는 점에는 조금의 의문도, 학자들 사이 이견도 없다. 그러나 비데카르트적 길인 현상학적 심리학을 통한 초월론적 환원과 생활세계를 통한 초월론적 환원의 경우 사정이 다르다. 예를 들어 Aguirre(1970)은 고전적인 연구에서 데카르트적 길은 가설적 세계 무화를 수행하는 반면, 비데카르트적 길은 그렇지 않다는 취지의 주장을 “데카르트적 동기의 단념(Preisgabe)”이라는 표현을 섞어 펼치고 있다(Aguirre(1970), 52).

“데카르트적 길에서는 세속적 경험에 대한 비판이 세계의 비존재 가능성에 대한 의문의 해명과 가깝게 연결되어있다 [...] 세계의 비존재 가능성

성의 입증에 봉사하는 그리고 이러한 방식으로 의식을 절대자로서 드러내주는 세계경험에 대한 비판은 그러므로 이러한[초월론적] 관념론의 구축물이다. 그런데 [...] 사실 후설은 비데카르트적 길들에서 세계의 비존재 가능성에 대한 명시적인 증명을 포기한다. 반면 그는 비데카르트적 길들에서 [세계의 비존재 가능성에 대한 명시적인 증명 대신] 세계경험에 대한 비판을 개진한다.”(Aguirre(1970), 52)

그러나 우리는 세계경험에 대한 비판은 그 자체로 가설적 세계 무화를, 즉 세계의 비존재 가능성에 대한 고려를 내포한다고 주장할 것이다. 설령 후설이 비데카르트적 길들 위에서 세계의 비존재 가능성에 대한 ‘명시적인’ 증명을 수행하지는 않는다고 할지라도, 세계경험에 대한 비판은 그 개념상 가설적 세계 무화를 포함할 수밖에 없다. 후설이 비데카르트적 환원의 수행과 관련해서도 세계의 비존재 가능성을 고민하고 있다는 사실은 말년에까지 이르는 여러 유고들을 통해 드러난다. 4장과 5장에서 우리는 비데카르트적 환원이 어떤 방식으로 가설적 세계 무화를 절차상 포함하는지 살펴봄으로써, 세계경험에 대한 비판과 데카르트주의적 가설적 세계 무화 사이의 개념적으로 필연적인 상관관계를 입증할 것이다. 이로써 비데카르트적 길에서 데카르트적 동기가 단념되었다는 Aguirre(1970)의 독해는 반박된다.

세 번째 계기와 관련하여, 우리는 후설의 데카르트주의를 파생적인 자연적 인식에 머무르기를 거부하고 자연적 인식의 근원이 되는 초월론적 인식으로 되돌아가고자 하는 열망으로 규정했다. 그런데 여기서 자연적 인식의 근원은 일의적으로 규정될 수 없다. 한편으로는 비시간적인 타당성의 가능근거가, 다른 한편으로는 시간적인 발생의 가능근거가 모든 인식의 배후에 근원으로서 작동하고 있기 때문이다. 만일 후설의 데카르트주의가 스스로에게 요구하는 대로 인식근원에 대한 철저한 탐구에 기여 하려면, 이 두 종류의 가능근거 모두에 대한 보편적인 추구여야 할 것이다. 이러한 구분은 우리의 자의적인 구분이 아니다. 후설은 전자에 대한 탐구를 가능케 하는 현상학의 갈래로서 ‘정적(statisch) 현상학’을, 후자에

대한 탐구를 가능케 하는 현상학의 갈래로서 ‘발생적(genetisch) 현상학’을 개발하였다. 이어지는 절들에서 우리는 초월론적 현상학의 야누스적 양면을 성격규정하고, 후설의 데카르트주의와 두 현상학들 사이의 관계를 살펴볼 것이다. 이러한 작업은 비데카르트적 초월론적 환원을 개괄하는 4, 5장에 앞서 그것의 개발 동기 및 데카르트적 길과 비데카르트적 길 사이의 차이를 이해하는 데 필수불가결하다.

제 3 절 초월론적 현상학의 두 얼굴: 정적 현상학과 발생적 현상학

후설은 1920년대 초엽, 기존의 탐구들을 확장 및 심화시키는 과정에서 초월론적 현상학 일반을 체계화할 필요성을 느낀다(Welton(2003), 257). “대개 연구들이 어떻게 질서 지어져어야 하는지가 의문이다.”(Hua XI, 344). 후설은 초월론적 현상학의 체계화를 초월론적 현상학에 속하는 분석들을 유형화함으로써 달성하고자 했다. 이에 따라 기존의 분석들은 크게 정적인 분석과 발생적인 분석으로 나뉘었다. 후설은 『상호주관성』, 『입문』, 『수동적 종합』 등지에서 초월론적 현상학의 이 “두 얼굴”을 비교한다(Hua XV, 617).²⁵⁾

정적 분석과 발생적 분석을 구분하는 기준은 바로 인식의 어떤 가능근거에로 되돌아가 묻는지이다(rückfragen). 정적 분석은 인식의 가능근거로서 모든 현행적인 의미와 타당성 부여의 원천인 노에시스-노에마 상관관계에로 되돌아가는 한편, 발생적 분석은 인식의 가능근거로서 수동적 이거나 능동적인 발생의 구조에로 되돌아간다. 텍스트상의 근거들을 추적하면 정적 분석과 발생적 분석 사이에는 (1) 출발점, (2) 관심사, (3) 학

25) 『상호주관성』이나 『입문』에서와 달리, 『수동적 종합』은 현상학을 정적 현상학과 발생적 현상학으로뿐만 아니라, 그 둘 모두와 구분되는 ‘구성적 현상학’으로도 분류한다(Hua XI, 340). 그러나 초월론적 현상학의 독자적인 갈래로서 구성적 현상학에 대한 논의는 『수동적 종합』보다 이후에 작성된 『데카르트적 성찰』에서 사라진다. 달리 말해 『데카르트적 성찰』은 정적 현상학을 오직 발생적 현상학과만 구분한다(Hua I, 110 참조). 그러므로 우리는 구성적 현상학의 독자성을 도외시하고, 정적 현상학과 발생적 현상학의 구분만을 후설의 최종적인 구분으로서 받아들이기로 한다.

문적 성질, (4) 분석의 방식, (5) 주체에 대한 관점, (6) 세계에 대한 관점에서 차이가 발견된다.

먼저 정적 현상학은 (1) 의식의 긴 역사 중 하나의 단면일 뿐인 특정한 시점에 주목하면서, 그때 의식에 주어져있는 통일체로서의 지향적 대상으로부터 분석을 시작한다. 초월론적 환원의 결론에 따르면 특정 시점에서의 대상적 소여는 노에시스-노에마의 상관관계 하에서만 의식에 주어진 산물이다. 노에시스-노에마의 상관관계 속에 얹혀있는 대상적 소여는 두 가지 특성을 가진다. 첫째, 대상적 소여는 즉자적인 객체가 단지 수용된 결과가 아니라 노에시스에 의해 구성된 노에마이다. 둘째, 대상적 소여는 그것이 공허한 지향을 내포하는 한에서 오직 상대적인 타당성만을 가지며, 이런 불명료성을 이유로 가장 명료한 소여일 대상 자체의 원본적 소여를 언제나 소급지시한다. 뿐만 아니라 그 자신이 이러한 원본적 소여의 지향적 변양물이기도 하다(Hua XVII, 316 참조).

정적 분석의 출발점인 대상적 소여의 특성이 둘로 나뉨에 따라, 정적 현상학의 관심사 또한 둘로 나뉜다. (2) 정적 현상학의 첫 번째 관심사는 (인식 대상이 속하는 영역에 상관적인) 인식의 상이한 유형들 및 유형들 간의 관계를 기술하는 것이고, 두 번째 관심사는 하나의 대상적 소여가 주어질 수 있는 상이한 존재확실성의 양상들 및 여러 양상 간의 관계를 기술하는 것이다. 두 탐구의 영역을 차례대로 살펴보면 다음과 같다.

(2-1) 『입문』의 부록에서 후설은 “정적인 문제들”을 “참되게 (wahrhaft) 존재하는 대상성들의 구성의 문제”로 정의한다(Hua XXXV, 409). 풀어 말해, 정적 현상학은 인식이 객관적인 것 일반을 구성하는 경로들을 추적한다. 『상호주관성』 2권에서도 후설은 정적 현상학이 “구성하는 의식과 구성된 대상성 사이의 상관관계들을 추적”한다고 입을 떼면서 그 추적은 체험의 본질에 대한 탐구로써 이루어진다고 말한다(Hua XIV, 38). 그런데 모든 체험의 본질에는 체험이 현출의 다양체를 종합함으로써 통일체로서의 대상을 산출한다는 점이 속한다(Hua XIV, 40 참조). 이처럼 종합으로부터 통일체가 산출되는 구성의 과정이 곧 노에시스와 노에마 사이의 상관관계를 성립시킨다.

그런데 노에시스-노에마 상관관계에 의거한 구성적 체험의 본질은 그 체험을 통해 주어지는 대상의 유형이 무엇이냐에 따라 달라진다. 대상의 유형은 그것이 귀속되는 영역이 무엇인지에 의해 결정된다. 시공간적 사물을 인식할 때, 인간과 다른 종류의 지성을 가진 동물을 인식할 때, 다른 인간을 인식할 때, 학문과 같은 문화의 산물을 인식할 때, 심지어 수와 같은 이념적 대상을 인식할 때 주관이 수행하는 구성은 상이한 구조를 가지는 것이다. 예를 들어 어떤 영역의 대상은 단적으로 구성되지만 어떤 영역의 대상은 기준에 이미 주어진 대상성을 토대로 삼아서만 구성될 수 있다. 단순한 물체에 대한 지각은 전자의 예이고, 예술적 대상에 대한 지각, 곧 지각된 사물에 대한 미적 가치평가는 후자의 예이다.

요컨대 대상이 구성되는 주관적 성취의 방식은 그 대상이 속한 영역에 상관적으로 유형화된다. 각 유형들은 외따로 떨어져있지 않고 서로 긴밀한 관계를 맺는다. 이를테면 예술적 대상에 대한 지각은 예술품이기 이전에 하나의 시공간적 물체인 사물에 대한 외부 지각에 의해 정초된 미적 가치평가로서만 성립할 수 있다. 이처럼 정적 현상학이 특정한 영역에 귀속되는 대상 또는 대상의 영역적 존재론을 분석의 실마리로 삼는다는 의미에서 후설은 정적 현상학을 “실마리들의 현상학”이라고 부른다 (Hua XIV, 41).

(2-2) 다른 한편으로, 대상적 소여는 서로 다른 유형의 영역에 속하는 것으로 분류되어 구성될 뿐만 아니라 상이한 존재확실성의 양상들을 가지는 것으로서 구성된다.

하나의 대상에 대한 인식은 여러 양상에서 이루어질 수 있다. 같은 대상이 확실하게 존재한다고 믿어질 수도 있지만, 그 존재가 단순히 가능하거나, 개연적이거나, 의심스러운 것으로 여겨질 수 있으며, 대상이 애초에 존재하지 않는 것으로 주어질 수도 있다. 후설은 다양한 인식의 양상을 노에마의 측면에서는 ‘존재성격’, 노에시스의 측면에서는 ‘독사성격(doxische Charakter)’ 또는 ‘믿음성격’이라고 부른다. 인식이 전진함에 따라 존재성격 또는 그에 상응하는 믿음성격은 변화할 수 있다(Hua III/1, 239 참조).

상이한 인식의 양상들은 다 함께 하나의 “목적론적인 질서”를 이룬다 (Hua XI, 340). 대상이 확실하고 현실적으로 존재하는 것으로 주어질 때의 “단도직입적인 존재성격”이 곧 “모든 존재양상성들의 근원형식”이고, 그처럼 단도직입적으로 존재하는 것에 대한 의식의 양상으로서의 ‘근원 믿음’이 곧 “믿음방식의 근원형식”이다(Hua III/1, 240). 나머지 존재의 양상들 및 그에 상관적인 믿음의 양상들은 이 근원형식의 지향적 변양물로서, 자신의 근원을 소급지시한다.

“지향적 변양은 완전히 보편적으로 다음의 고유한 속성을 가지는데, 바로 그것이 자기 자신 안에서 변양되지 않은 [근원적인] 것을 소급지시한다는 것이다.”(Hua XI, 340)

여기서 근원으로 자리매김한 단도직입적인 존재성격 또는 근원믿음성격은 인식의 목표에 해당한다. 이에 따라 주체는 “원본적이지 않은 [변양된] 소여방식으로부터 원본적인 소여방식을 향해 노력”하게 된다(Hua XVII, 315). 예를 들어 어느 카페의 멀찍이 떨어진 테이블에 지인과 비슷하게 차려입은 사람이 앉아있다면, 우리는 고개를 기웃거리거나 가까이 다가가 봄으로써 그 사람의 얼굴을 제대로 확인하고자 한다. 어떤 대상적 소여의 존재를 확실하게 정립하기가 망설여질 때, 우리는 그 대상이 확실하고 현실적으로 존재하는 것으로서 드러날 때까지, 그리고 우리들 자신이 그 대상의 진면모를 확인할 수 있는 최적의 위치에 놓일 때까지 인식에의 노력을 멈추지 않는다. 그런 의미에서 정적 현상학은 “모든 공허한 사념성을 관통해서 어떻게 대상 그 자체가 언제나 오직 상대적으로 현시하는 최적의 현출의미로서 구성되는지”를 탐구한다(Hua XI, 24).²⁶⁾

요컨대 정적 현상학은 존재에 대한 확실한 믿음을 불러일으키기에는 부족한 대상적 소여가 어떤 보다 근원적인 소여를 통해 충족될 수 있을지

26) 『수동적 종합』의 해당 인용문은 정적 분석과 구분되는 ‘구성적 분석’이라는 표제 하에 이야기된다. 하지만 발생적 분석의 문제의식과 차별화되는 문제의식으로서 소개되고 있기에, 구성적 분석이 빠진 정적 분석과 발생적 분석의 이분법 하에서는 정적 현상학에 대한 소개에 귀속될 것이다.

를 고민한다. 다시 후설의 표현을 빌려오면, “**충족의 가능한 유형들과 가능한 전면적, 완전한 또는 지속적으로 완전해지는 충족의 체계를 노에 시스적이고 노에마적인 구조들을 따라서 서술**”하는 것이 정적 현상학의 과제이다(Hua XI, 339-340).

그런데 존재에 대한 믿음을 강화시켜주는 저 충족이란 보다 타당한 인식을 획득함으로써 이루어지는 것이다. 예를 들어 대상에 대한 한갓된 사념 또는 사념이 섞인 직관은 대상에 대한 보다 충전적인 직관을 통해 충족될 수 있다. 이런 의미에서 후설은 정적 현상학을 “세계타당성의 보편적 구조, 타당한 세계 자체의 것으로서의 존재론적 구조에 대한 [그것으로의] 되돌아가-관계함 속에서의 **타당성구조의 해명**”을 목표로 하는 학문으로 규정한다(Hua XV, 615). 풀어 말해, 정적 현상학은 저마다 상이한 수준의 타당성을 담지하는 인식이 자신의 타당성을 어디로부터 끌어오는지, 나아가 자신과 다른 어떤 인식을 타당하게 해줄 수 있는지 탐구하면서 서로 다른 인식들 사이에 성립하는 타당성 부여의 그물망을 조망하고자 한다.

저 ‘타당성의 구조’ 내에서 모든 공허한 사념들 또는 양상화된 체험들을 정당화해주는 것은 곧 지각에서의 원본적인 소여다. 지각은 모든 불명료한 소여들이 소급지시하는 “명료한 것”(Hua XVII, 316) 또는 “가능한 ‘그것 자체’”(Hua XVII, 318)를 제공하기 때문에, 다른 소여들의 타당성이 의문시될 때 참조할 수 있는 타당성의 근거가 된다. 예를 들어 누군가 아직 부다페스트에 가보지 않은 채로 부다페스트는 어떠어떠한 모습이리라고 예상하기만 했을 때, 이 예상이 목표로 삼는 타당성은 이후 실제로 부다페스트에 가서 수행할 지각이 가지는 타당성이다. 부다페스트의 모습에 대한 예상의 의심스러움을 철저하게 제거하기 위해 요구되는 인식 역시 부다페스트의 모습에 대한 지각이다.

두 관심사를 종합하면, 정적 현상학은 상이한 영역적 존재론의 영향을 받고, 상이한 존재확실성을 가지는 대상이 시간의 한 고정된 단면에서 의식과의 어떤 유형의 상관관계 하에서 구성되는지 추적하고자 한다. 그러므로 정적 현상학은 근본적으로 (3) 유형학(Typik)으로서의 성질을 가

진다. 정적 현상학은 상이한 영역에 속해있는 대상의 상이한 구성 유형, 그리고 대상이 주어질 수 있는 상이한 양상을 유형화하여 취급하기 때문이다.²⁷⁾

그렇다면 정적 현상학은 영역적 존재론을 실마리로 삼아 의미의 성취를 탐구하는 대상 구성의 유형학과 인식의 목적론적 질서를 추적하면서 타당성의 성취를 탐구하는 인식 양상의 유형학을 명목적으로 합친 것에 불과한가? 우리는 후자의 유형학, 곧 “타당성정초들에 대한 지속적인 물음”이 전자의 유형학을 포함한다고 생각한다(Hua XV, 614). 모든 의미는 상이한 정도의 타당성을 담지하면서 주어지므로, 서로 다른 구성의 유형들도 결국 타당성을 가능케 하는 보다 큰 목적론적 질서 하에 편입되기 때문이다. 후설도 “의미는 타당성양상(Geltungsmodis)에서의 의미, 그러므로 지향하고 타당성을 수행하는 자아주체에 관련된 것 이외의 다른 것이 결코 아니”라고 말한다(Hua VI, 171).²⁸⁾ 그렇기 때문에 정적 현상학은 한마디로 어떤 인식이 타당성을 부여 받을 수 있는 일반적인 가능조건을 알고자 하면서 “다양한 유형의 지향적 체험이 지니고 있는 주관적 타당성 사이의 초시간적이며 논리적인 타당성 정초관계를 해명”하는 과제를 제 안에 포섭한다(이남인(2004), 320). 그러므로 (4) 정적 현상학의 분석 방식은 해당 목적론적 질서에 대한 기술(Beschreibung)²⁹⁾ 된다(Hua XI, 340 참조).

(5) 정적 현상학은 주관성을 보다 높은 단계의 타당성을 추구하면서 인식의 충족을 목표로 삼는 이성적 주체로 규정한다.²⁹⁾ 이는 후설이 상이

27) Welton(2003) 또한 우리와 뜻을 같이 한다. 그는 좁은 의미에서의 정적 분석인 ‘범주적 분석’을 “노에시스-노에마 상관관계들의 상이한 ‘본질적 형태들’의 유형학 또는 분류”로, 넓은 의미에서의 정적 분석이 포괄하는 ‘구성적 분석’을 “수동적 통각과 능동적 통각을 통틀어 ‘모든 통각의 범주들을 포괄하는 양상적 변양들’에 대한 기술”로 정의한다 (Welton (2003), 262-263).

28) 모든 사념함은 “특정한 믿음의 성격”을 가질 수밖에 없는 것이다(Hua VIII, 364).

29) 후기의 후설은 이성을 의지까지 포괄하는 넓은 개념으로 받아들이는 것처럼 보인다. 1936년에 쓰인 『위기』의 부록에 따르면 모든 타당성의 정립 그리고 보다 높은 타당성에 대한 추구는 의지의 소행에 해당한다. “모든 타당성들은 가장 넓은 의미에서 의지습성들이고, 모든 그것들(그것이 얼마나 다양할 수 있든지 간에 모든 종류의 작용들)은 그려므로 의지함(Wollungen)”이다(Hua VI, 470). 이로써 정적 현상학이 관심을 가지는 이성

한 구성 유형들의 타당성과 관련된 저 목적론적 소급지시관계를 “이성 일반의 형식적 합법칙성의 본질구조”라고 표현하는 데서 알 수 있다 (Hua XI, 341). 그런데 이 이성은 이론이성뿐만 아니라 “참된 가치들과 선들을 살아내고 목표로 삼는 이성활동성들의 형태들”, 곧 실천이성 또 한 포함한다(Hua XI, 341). 후설은 “존재타당성” 외에도 “가치타당성”, “실천적 타당성”과 같은 표현을 통해 실천이성 또한 이론이성과 마찬가지로 고유한 타당성의 목적론적 질서 하에서 작동함을, 그리고 언제나 보다 높은 타당성에 이르고자 노력함을 주장한다(Hua VIII, 153). 지각하는(wahrnehmen) 이론이성이 ‘대상 자체’를 목표로 삼는 반면, 감정을 느끼고 가치를 취하는(wertnehmen) 실천이성은 ‘가치 자체’를 목표로 삼는다(Hua VIII, 104 참조).

(6) 정적 현상학의 세계는 그 현실성의 구성이 이미 완성된 세계다. 정적 현상학은 자연적 태도에서 “객관적 세계가 나를 위해 끊임없이 이미 완성된 채(fertig) 거기 있다”는 데 착안하여, 그처럼 미리 주어진 세계의 타당성이 어떤 질서 하에 주관적으로 성취되어있는지를 탐구한다(Hua I, 136). 이처럼 세계는 일찍이 완성되어있기 때문에 변하지 않는, 문자 그대로 정적인 구성물로 보아진다. “정적 학문(Statik)은 전제된 고정된 영역적 형태들의 정적 학문이다.”(Hua XXXV, 408)

그런데 정적 현상학이 현상학의 전부인 것은 아니다. 후설은 스스로 정적 현상학의 한계를 지적해 보인다. 정적 현상학은 세계와 세계 내 대상 영역들의構성을 이미 완성된 것으로 취급하지만, 모든 완성된 객체는 주관과의 상관관계 하에서 그것이 완성되기 이전으로부터 시작해 완성되어가는 역사를 가진다(Hua XI, 345 참조). 그렇기 때문에 객체 인식의 가능근거에 대한 보다 전면적인 분석을 위해서는 “자아의 발생적 구조”에 대한 발생적 현상학이 요구된다(Hua I, 110).

“선행되어있는[먼저 이루어진] 것은 세계통각에 대한 그리고 그 속에서

적 주체는 추후 해명될 발생적 현상학이 관심을 가지는 습성적 주체와 동일시된다. 반대로 습성적 주체 또한 자신의 습성을 통해 이런저런 지향을 총족시키기 위해 노력하는 한, 이성적 주체이다.

수행된 의미부여에 대한 정적인 해명이다. 그러나 [...] 개별화에 대한 발생적 고찰을 통해서야 비로소 절대적인 세계고찰, 하나의 ‘형이상학’을 관철하고 세계의 가능성을 이해하는 것이 가능하다.”(Hua XI, 343)

그렇다고 해서 정적 현상학이 폐기되거나, 발생적 현상학의 부분으로 편입되는 것은 아니다. 정적 현상학은 발생적 현상학과는 본질적으로 차별화되는 관심사를 가지기 때문에, 타당성의 가능조건 및 목적론적 구조에 대한 탐구는 여전히 정적 현상학의 고유한 주제이다. 나아가 발생적 현상학은 정적 현상학 없이는 수행될 수 없다. 발생적 현상학이 그 발생을 묻는 대상이란 정적 분석으로써 이미 타당성을 가진 것으로 밝혀진 구조물이기 때문이다(Hua XXXV, 408 참조).

정적 현상학이 특정한 시점에 이미 의식에 주어져있는 통일체로서의 대상성으로부터 분석을 시작하는 것과 달리, 발생적 현상학은 특정한 시간 구간에 걸쳐서 그 통일체가 어떤 종합의 과정을 통해 비로소 통일체가 될 수 있었는지를 묻는다. 그렇기 때문에 발생적 현상학은 (1) 종합의 조건으로서의 상황(Situation)에서 출발한다.

그런데 인식의 조건으로서의 상황은 언제나 시간적인 상황이다. “파지적이고 예지적인 지평을 없이는, 과거의식 그리고 다가올 의식에 대한 (가능한 만큼 미규정적인) 선기대에 대한 공의식[공허한 의식] ([그것들이] 필연적으로 비직관적인 것임에도 불구하고) 없이는 아무것도[아무런 현전도] 상상 가능하지 않다.”(Hua XI, 337-338) 모든 인식이 과거와 미래의 지평에 의해 조건화되어 있다는 깨달음에서 출발해, 발생적 현상학은 모든 인식을 시간적으로 선행하는 동기에 의해 동기부여된 인식이자, 그 자신이 시간적으로 후행할 인식의 동기가 되는 인식으로 이해한다 (Hua XI, 338).

인식의 발생적 본질을 이루는 동기부여함 또는 일깨움(Weckung)은 임의로가 아니라 특정한 법칙을 따라서 이루어진다. “열려있는 경험권역 속에서의 필연적 잇따름들: 다가올 것은 그렇다면 다가올 것일 뿐만 아니라 필연적 잇따름에 대한 통찰[직관] 가능한(einsichtig) 법칙에 따라 필

연적으로 잇따라오는 것이다.”(Hua XI, 345) 그러므로 (2) 발생적 현상학은 발생의 법칙들 및 발생을 가능케 하는 인식의 본질적인 구조를 찾아내는 데 관심을 가진다. 후설이 발생 일반을 수동적 발생과 능동적 발생으로 나눔에 따라, 발생적 현상학의 관심사도 이분된다.

(2-1) 수동적 발생은 의미의 주어짐 자체를 가능케 하는 자아의 능력으로, 복합적인 상황 가운데서 어떤 의미가 특별히 두드러질 수 있게 해준다. 수동적 발생은 “모든 의식흐름의 본질에 속하는 발전, 동시에 나의 발전인 그 발전 속에서 저 복잡한 지향적 체계, 그를 통해 궁극적으로 의식과 나에게 하나의 외부 세계가 현출할 수 있는 그런 체계가 어떻게 발전되는지” 물을 때 그와 같은 발전의 최초의 출발점이다(Hua XI, 24).

수동적 발생의 대표적인 예로는 모든 대상을 구속하는 시간형식 자체의 종합이 있다. 후설에 따르면 초월적 대상의 구성은 그런 대상이 주어질 수 있는 “내면세계”, 곧 내재적이며 본질적으로 시간적인 “체험류”가 먼저 구성되어있지 않다면 불가능하다(Hua XI, 126). “공간세계는 오직 내재[적인 권리] 속에서 수행되는 특정한 종합들을 통해서만 우리를 위해 단지 현존하는 것 그리고 좌우간 표상되는 것이 될 수 있기 때문에 [...] 내재[적인 권리]의 보편적으로 가능한 종합적 형태들에 대한 교설이 구성적 세계문제의 전제”이다(Hua XI, 126). 초월론적 주관은 자신의 내재적 권리인 체험류 속에 흐르는 여러 질료적 자료들에 ‘(서로) 동시적’이라는 의미를 부여하거나, ‘잇따른다’는 의미를 부여한다. 다수의 자료들을 동시적이거나 하나가 다른 하나에 잇따르는 것으로서 종합해냄으로써 초월론적 주관은 동시적 공존과 연쇄라는 시간적 형식을 발생시키고, 자료들은 그 형식 하에 질서 있게 배치된다.

상술한 발생의 과정이 있기에 “시간의식은 동일성-통일체 (Identitätseinheit) 또는 대상성 구성의 근원장소”가 된다(Hua XI, 128). 초월론적 주관의 체험류 속에 질료들이 동시성 또는 연쇄의 형식 하에 배치되어 일단 흐르고 있지 않았더라면, 질료의 다양체를 하나의 대상성에 귀속하는 것으로 파악해 객체를 완성시키는 일은 불가능했을 것이기 때문이다. 따라서 시간의 종합은 객체가 구성되는 역사 속에 최초의 사

건으로서 포함되어있으며, 이후에 이어지는 모든 구성을 동기부여한다.

(2-2) 능동적 발생은 수동적 발생을 통해 주어진 소여에 특정한 조작을 가하는 작용을 뜻한다. 수동적 발생이 곧 능동적 발생의 “재료”를 제공해주는 셈이다(Hua I, 112). 수동적 발생에 의해 동기부여되는 능동적 발생의 예시로 후설은 모으기, 세기, 나누기, 술어화하기, 결론 짓기 등을 듣다(Hua I, 111).

따라서 발생적 현상학은 근본적으로 (3) ‘계보학(Genealogie)’으로서의 성질을 가진다(Hua XIV, 41). “[…] 발생의 현상학은 의식이 어떻게 의식으로부터 생성되고, 어떻게 그때의 생성에서 끊임없이 또한 구성적 성취를 수행하는지를 보여준다.”(Hua XIV, 41) 발생을 통해 생성된 것은 구조상 자신을 생성시킨 근원을 소급지시한다. 그렇기 때문에 우리는 발생적 현상학이 발생의 가능근거로서 발생의 일반적인 구조를, “발생적 관점에서 볼 때 발생적으로 후행하는 소여가 발생적으로 그에 선행하는 또 다른 소여를 향하고 있는 지향적인 소급지시관계를 해명함을 목표로 한다”고 말할 수 있다(이남인(2004), 321).

이에 따라 (4) 발생적 현상학의 분석 방식은 생성된 것이 어떻게 생성되었는지에 대한 역사적인 “설명(Erklärung)”이다(Hua XI, 340). 발생적 현상학은 체험류의 본질인 생성의 연쇄이자 ‘초월론적 인과’의 사슬을, 곧 “동기부여하는 것과 동기부여된 것 사이의 조건연관”(Hua XIV, 41)을 해명함으로써 설명의 목표를 달성한다(Hua I, 109 참조).

(5) 발생적 현상학은 주관성을 개별적인 역사를 통과해 자신만의 고유한 동기부여 연관을 형성해온 습성적(habituell) 주체로 규정한다. 습성이 형성되는 과정은 다음과 같다. 주관은 특정한 대상성에 대한 최초의 경험인 ‘근원설립(Urstiftung)’을 겪고 나면 근원설립의 습득물을 파지로써 붙잡는다. 이때 파지는 일종의 침전 또는 보관의 기능을 수행한다. 비유하자면 주관이 저마다 관리하고 있는 의미의 저수지에 침전된, 또는 습득물들의 창고에 보관된 의미들은, 이후 그와 동질적이든, 이질적이든 어떤 식으로든 관련성이 있는 대상성을 경험하고자 할 때 ‘연상(Assoziation)’을 통해 일깨워진다. 저 습득물들의 창고에는 주관이 그가

속한 상호주관적 공동체 내에서 이전의 세대로부터 전수받은 전통 또한 포함된다(Aguirre(1970), 156 참조). 그렇기 때문에 역사적인 상호주관성, 전통, 세대성(Generativität)은 발생적 현상학의 고유한 주제를 이룬다.³⁰⁾

(6) 발생적 현상학의 세계는 정적 현상학의 완성된 세계에서와 달리, 그 현실성의 구성이 과거에 대한 기억과 미래에 대한 기대에 의해 끊임없이 영향을 받는 미완의 세계다. 주관은 인식의 시간적인 구조상 세계를 구성함에 있어 기준의 사적인 습득물과 공동체적 전통을 참고하기 때문에, 그러한 습득물과 전통이 변화하면 상관적으로 세계 또한 달리 구성된다. Welton(2003)은 이렇게 침전된 인식들이 생활의 구체적 지평을 이루므로 발생적 현상학에 의거해서만 세계가 비로소 ‘생활세계(Lebenswelt)’로 이해될 수 있다고 주장한다(Welton(2003), 276 참조). 한편 Held(1986)은 실증과학의 성과가 상호주관적으로 침전되면 생활세계 속으로 흘러들어와 (einströmen) 기준의 세계를 변화시킨다고 해설하며, 발생적 현상학 하에서 이해되는 세계의 역동성을 보여준다(Held(1986), 60 참조).

그러나 중요한 것은 정적 현상학과 발생적 현상학 사이의 골을 넓히는 것이 아니라, 그 둘이 후설의 데카르트주의와 어떤 관계를 맺고 있는지를 밝히는 것이다. 우리는 정적 현상학과 발생적 현상학은 모두 인식의 필증적 가능근거로서의 주관성에 대한 탐구 정신으로 정의되는 후설의 데카르트주의에 의해 추동된다고 주장한다. 정적 현상학은 타당성의 가능근거로서 노에시스-노에마 상관관계를, 발생적 현상학은 발생의 가능근거로서 발생의 이런저런 법칙들을 탐구할 뿐 두 현상학 모두 ‘인식근

30) Steinbock(1995)은 생활세계에서 탄생과 죽음을 매개로 여러 세대에 걸쳐 발생하는 공동체와 전통, 상호주관적 역사의 전개가 발생적 현상학이 아닌 ‘세대간적(generative)’ 현상학의 소관이라고 주장한다. 그에 따르면 발생적 현상학은 자아론에 토대를 두고 있으며, 개별 자아에 뿌리를 내리고 있는 상호주관성 이외에 개별 자아의 삶의 경계를 넘어서는 보다 거시적인 역사적 현상들을 (그것들을 지시하는 실마리만 될 수 있을 뿐) 주제적으로 취급할 수 없다. Steinbock(1995), 58-62 및 67ff 참고.

그러나 세대간적 현상학이 실제로 발생적 현상학과 명확하게 구분될 수 있는지는 이론의 여지가 있다. 이남인(2000)은 텍스트상의 근거를 토대로 초월론적 발생의 개념을 확장하여 이해함으로써 “세대간적 현상학이 독자적인 새로운 유형의 현상학이 아니라 발생적 현상학의 한 영역에 불과”하다고 주장한다(이남인(2000), 210). 해당 논쟁에 본격적으로 뛰어드는 것은 본 글의 탐구 범위를 넘어선다.

'원의 해명'이라는 공통된 과제를 가지고 있기 때문이다. 주관으로 하여금 초월적 대상 일반, 나아가 타인과 함께 사는 객관적 세계 일반을 인식할 수 있게 해주는 가능근거는 후설의 데카르트주의적 탐구가 드러내주는 초월론적 주관의 구성적 성취 즉 지향성이며, 이것이 곧 타당성과 발생 모두의 단일한 원천이다.

요컨대 초월론적 환원의 데카르트적 길의 수행을 동기부여하기도 했던 데카르트에 대한 후설의 평가, 그리고 그를 통해 정의될 수 있는 후설의 데카르트주의에는 정적 현상학적 성과뿐만 아니라 발생적 현상학적 성과에 대한 기대까지 포함되어있다.

데카르트 자신의 성찰들이 의심 불가능한 진리의 토대를 찾고자 시도한다는 점은 앞서 확인했기 때문에, 정적 현상학이 데카르트주의에 봉사한다는 데 대해서는 이의를 제기하기 어려울 것이다. 그러나 발생적 현상학이 어떤 근거에서 데카르트주의에 봉사하는지는 가설적 세계 무화의 사용 여부와 필증성의 추구 여부에 입각해 부연을 요구한다.

첫째, 발생적 현상학 또한 자연적 세계의 가설적 무화를 활용해 인식적 근원을 해명하는 과제를 완수한다. 우리는 곧 이어질 본론의 4장과 5장에서 현상학적 심리학을 통한 초월론적 현상학적 환원과 생활세계를 통한 초월론적 현상학적 환원이 발생적 현상학의 관심사를 충족시키기 위해 고안된 방법론들이며³¹⁾, 그들이 자연적 세계를 가설적으로 무화하는 절차를 포함한다는 것을 보임으로써 발생적 현상학이 데카르트주의적 계기들을 보존하고 있다는 주장에 대한 근거를 제공할 것이다.

둘째, 발생적 현상학 또한 후설이 데카르트에게서 계승한 필증성의 이념을 포기하지 않는다. 발생적 현상학은 제 나름의 방식으로 시간적 존재로서 주관성의 필증적으로 성립하는 구조들을 추적한다.

발생적 분석이 필증성을 목표로 삼는 방식은 정적 분석이 필증성을 목표로 삼는 방식보다 복잡하다. 추후 설명되겠지만, 현상학적 심리학을 통한 초월론적 현상학적 환원과 생활세계를 통한 초월론적 현상학적 환

31) 심리학의 길과 생활세계를 통한 길이 발생적 현상학의 방법론이라는 주장은 여러 학자들이 이미 제시한 바 있다. 이남인(2013), 301-302 및 Luft(2011), 70-71 등지 참고.

원을 통해 가능해지는 발생적 분석은 각각 현상학적 심리학과 생활세계 존재론의 성과를 초월론적으로 변형함으로써 이루어진다. 그런데 현상학적 심리학과 생활세계 존재론의 성과는 데카르트적 길이 비필증적인 것으로 배제하는 자연적 세계인식에 해당한다. 2.3.5.에서 암시되듯, 현상학적 심리학과 생활세계 존재론의 성과를 초월론적으로 변형해도 비필증성의 위험은 잔존한다. 후설은 비데카르트적 길을 개념화하는 과정에서 초월론적 경험에 대한 탐구와 필증적 경험에 대한 탐구를 구분함으로써 초월론적이되 비필증적인 경험의 가능성을 마련한다. 발생적 현상학은 필증성에 대한 데카르트주의적 추구를 포기한 것이 아니냐는 의심이 비합리적이지 않은 이유다.

그러나 발생적 현상학에서 더 이상 필증성의 이념이 유효하지 않다고 단정하기에는, 명백히 발생을 주제화하는 분석의 성과를 후설이 필증적이라고 수식하는 경우가 적지 않다. 예를 들어 후설은 앞서 수동적 발생의 예로 취한 근원적 시간의식의 종합을 해명하며, 그 종합의 성격이 필증적이라고 규정한다(Hua XI, 125 참조). 1934년에 쓰인 유고에 이르러서는 심지어 데카르트적 길에서 비필증성을 이유로 판단중지의 대상이 되었던 에고 코기토의 육화, 인간됨, 세계-내-존재 또한 필증적인 것으로 재이해되며, 이 재이해는 1937년의 유고에서도 반복된다(Hua XXXIV, 467-469; Hua XXXIX, 253 참조). 그렇기 때문에 발생적 현상학이 어떤 의미에서 여전히 필증성을 추구하며, 후설의 데카르트주의와 궤를 같이 하는지 살펴볼 필요가 있다. 이를 위해 우선 필증성의 개념 자체 및 그에 가해진 연구자들의 지적을 비판적으로 검토하고, 이 지적들이 발생에 대한 후설의 탐구들에 유효하게 적용되는지 평가하고자 한다.

후설은 필증성의 개념을 여러 차례, 특히 초기 문헌에서 정의하지만, 1925년 가을의 서술이 내용상 명료하고 시기상으로도 충분히 최종적인 정의라고 말할 법하다. “필증적으로 명증하게 주어진 것은, 내가 그것을 직시하면서(erschauen) 그리고 스스로를-부여하는-것으로-존재하는 것으로 경험하면서 동시에 이렇게 주어진 것에 대해서는 그 비존재가 단도직입적으로 배제된다는 것을 포착할 수 있는 그런 대상성이다.”(Hua

XXXV, 410) 그러므로 필증적으로 인식된 대상에 대해서는 그것이 존재하지 않거나 다르게 존재할 가능성을 상상할 수 없다.

후설이 데카르트주의적 기획을 폐기했다고 주장하거나, 그러한 기획 자체에 비판적인 연구자들은 필증적 명증에 대해 크게 두 갈래의 지적을 수행해왔다. 하나는 초월론적 주관의 시간성 및 상호주관성으로 인해 초월론적 경험영역에서도 필증적 명증은 획득될 수 없다는 것이다 (Landgrebe(1961); Carr(1973)). 다른 하나는 필증적 명증에 대한 추구가 초월론적 현상학의 문제설정과 무관하다는 것이다(Overgaard(2002)).

그러나 첫 번째 지적과 관련하여, 필증적 명증을 획득하는 일은 충분히 가능하다는 간단한 반박이 가능하다. 우리는 여러 필증적 명증을 이미 소유하고 있기 때문이다. 후설은 1931년 겨울에 쓰인 유고에서 자아에 대한 비필증적 명증과 필증적 명증의 구분을 ‘스스로를 속일 수 있는 것’과 ‘스스로를 속일 수 없는 것’ 사이의 구분으로 단순화한다(Hua XXXIV, 344 참조). 그에 따르면 나의 그렇게 존재함에 대해서는 속을 수 있지만, 나의 존재 자체에 대해서는 그럴 수 없다. 또한 내 성격이나 능력이 구체적으로 어떤 것인지에 대해서는 속을 수 있지만, 나에게 어떤 성격이 있고, 어떤 습관이 있고, 어떤 습득물이 있다는 데 대해서는 속을 수 없다. 이처럼 삶의 질료에 대한 인식은 비필증적인 반면, 그 질료가 발생하기 위해 준수해야 하는 삶의 형식에 대한 인식은 필증적이다. 그와 같은 삶이 시간성과 상호주관성 가운데서 영위된다고 해도 달라지는 것은 없다.

“[…] 나는 다양한 능력들 가운데서만 존재하며, [이러한 사태] 속에서 필연적으로 [내용으로] 채워져야 할 보편적인 필증적 형식을 가진다. 나에게 감성적 내용(Fülle)으로서 타당할 그것이[질료가] 얼마나 가상적일 [거짓된 것일] 수 있을지와 [관계없이 그렇다] [...]”(Hua XXXIV, 345)

설령 초월론적 경험영역의 많은 부분에 대해 필증적 명증을 확보하는 일이 불가능할지라도, 필증성은 여전히 초월론적 현상학적 탐구의 ‘이념

(*Idee*)’으로 남을 수 있다. 후설에게 이념은 그것의 실제적 달성 가능성과 무관하게 상정될 수 있다. 예를 들어 『데카르트적 성찰』의 22절에서 후설은 초월론적 현상학이 그에 대해 포괄적인 지식을 획득할 가능한 모든 대상성들의 체계를 “무한하고 규제적인 이념”으로 규정한다(Hua I, 90). 초월론적 현상학의 과제는 결코 완결될 수 없음에도 불구하고 오직 점근해갈 수만 있는 이념을 바라보며 수행된다는 것이다. 한전숙(1984) 또한 후설에게서 (필증적 명증에 기반한) 정초의 이념이 “미리 완성된 이념이 아니라 일반적인 지도 이념으로서 진지한 학문적 작업의 진행과 더불어 실현되면서 규정되어 가는 것”이라고 이해한다(한전숙(1984), 117). Ricoer(2007) 역시 후설의 이념 개념에 대한 유사한 이해를 드러낸다(Ricoer(2007), 171 참조). 그에 따르면 “필증성은 이성이 요구하는 성취와 동의어이다. 이것은 완벽해진 이성으로서의 인간의 진리가 될 것이다. 이러한 면에서 이성은 역사의 무한한 극이자 인간의 소명”이라고 말한다(Ricoer(2007), 160).

Ricoer(2007)의 이해는 필증성에 대한 두 번째 지적에 반박하는 데 유용하다. 초월론적 현상학은 불변하는 진리를 추구하는 한에서 필증적 명증을 포기할 수 없으며, 따라서 필증적 명증을 찾고자 하는 기획은 초월론적 현상학의 문제설정과 무관할 수 없다.

후설은 불변하는 진리를 찾기 위해 형상적 환원(eidetische Reduktion) 또는 본질 직관(Wesensschau)이라는 방법론을 활용한다.³²⁾ 후설에게 X의 본질이란 실제적이거나 가능한 모든 X들이 저마다의 차이에도 불구하고 공유하는 무엇이다. X의 본질에 대한 인식은 특정한 X를 범례(Exempel)로 삼아, 그것에 대한 자유변경(freie Variation)을 통해 실제적이거나 가능한 X들을 (이념적으로는 무한히) 상상해보고 그 모든 사례들을 관통하는 공통점을 직관하는 방식으로 추출된다. 이렇게 추출된 본질은 경험의 가변성에 영향을 받지 않는 불변자(das Invariable)이며, 그런 의미에서

32) 후설에 의해 이념적인 대상 중 하나로 개념화되는 본질이 가지는 의미 및 형이상학적 위상, 그에 따라 본질에 대한 직관이 가지게 되는 합의가 어떤 것인지 주제화하는 것은 본 논의의 범위를 벗어난다. 그러나 본질 직관이 필증적 명증의 추구에 기여한다는 테제를 뒷받침하는 데 도움이 되는 한에서는 그것의 개념을 간단히 소개할 필요가 있다.

후설은 본질을 아프리오리와 동일시한다.³³⁾

“우리는 임의적인 변경의 수행에서 [...] 변주자들 [간]의 소위 지속적인 합치가 계속해서 유지된다는 것을, 그리고 합치에서 필연적으로 불변하는 것으로 남는 무엇 또는 [특정한] 내용물로서 하나의 보편적인 (allgemein) 본질을 볼 수 있고 [그것도] 절대적인 확실성 하에서 볼 수 있다.”(Hua IX, 73)

본질 직관은 자연적 태도에서도 이루어질 수 있지만, 현상학적 태도에서 이루어질 경우 초월론적 현상학적 탐구에 봉사하게 된다. 후설은 현상학자가 직관하는 본질이 필증적으로 타당하다는 입장을 말년에까지 고수한다. 1930년에 쓰인 유고에서 후설은 필증적 명증을 삶의 내용을 임의로 변경해가면서 그때그때마다 그에 대한 타당성 정립을 반복적으로 수행해도 의심, 방해, 반박될 수 없는 명증, 조화되고 확증될 수밖에 없는 명증으로 정의하는데, 이렇게 여러 내용들에서 ‘반복 가능한 것(das Wiederholbare)’이야말로 본질에 해당한다(Hua XXXIX, 237).³⁴⁾

중요한 것은, 후설이 발생적 현상학적 탐구에서도 본질 직관을 필증적 명증을 추구하기 위한 도구로서 활용한다는 사실이다. 1936년에 쓰이고 『위기』의 9절에 부록으로 덧붙여진 『기하학의 기원』에서 후설은 인간의 문명이 언어적 소통을 기반으로 일구어진다는 통찰을 바탕으로, 어떻게 최초의, 무엇보다 사적이고 따라서 주관적인 인식 및 실천들로부터

33) 후설은 『현상학적 심리학』의 9절에서 본질 직관의 방법론을 상세히 설명하고 있다. Hua IX, 72–86 참조.

34) Kasely(1997) 역시 우리와 뜻을 같이 하면서 후설의 본질 직관이 필증적 명증을 획득하기 위한 방법론이라고 주장한다. 그에 따르면 후설이 데카르트에게서 받은 가장 핵심적 영향이자 후설의 데카르트주의의 핵심은 본질 직관을 가능케 하는 상상적 변양이다 (Kasely(1997), 151). 상상적 변양은 상상을 통한 대상의 변양 가운데서 필연적으로 불변하는 것을 필증적 존재자로서 포착할 수 있게 해주고, 필증적 존재자에 대한 이와 같은 포착을 토대로 전체 학문의 정초가 가능하다. “[...] 후설의 데카르트주의는 형상적 방법 전체의 실천에 그 토대를 두고 있다. [...] 이 시험[형상적 방법]으로써 후설은 필증성으로 가는 길을 걷게 된다. [...] 변증법[형상적 방법]의 엄밀한 실천은 후설로 하여금 객관적 지식의 가능성의 조건들을 발견할 수 있게 해줬다.”(Kasely (1997), 151)

이를테면 기하학과 같은 객관적 학문이 발원할 수 있었는지를 역사철학적으로 추적한다. 후설에 따르면 최초의 명증은 근원설립된 직후에는 주관적인 습득물일 뿐이지만, 그럼에도 완전히 망각되는 것이 아니라 반복적으로 일깨워질 가능성을 가진다. 최초의 명증은 그 반복 가능성에 근거하여 언어적인 소통을 통해 공동체 내 타인들에게 사후적으로 이해된다(nachverstehen). 여러 주관들의 이해가 서로 동일한 것으로서 합치되고, “이해의 사슬”을 형성해나가는 과정에서 명증은 보편적이며 객관적인 것으로서 공유된다(Hua VI, 372). 타인에 의한 이해가 현행적으로 이루어지지 않을지라도, 기록이 명증의 의미를 안전하게 침전시킴으로써(sedimentieren) 언제든, 누구에 의해서든 그것이 재활성화될 수 있게 명증을 보존해준다(Hua VI, 371-372; Hua XXXIX, 347 참조). 기하학의 기원과 역사적인 발전이라는 범례를 분석한 결론으로 후설은 역사 일반을 정의하기에 이른다.

“역사는 애초부터 나란히-함께-있음의 생동적인 운동과 근원적인 의미 형성과 의미침전의 상호침투 외에 다른 것이 아니다. 역사적인 사실로서 경험적으로 현전하거나 역사가에 의해 과거의 사실로서 입증되는 것이 무엇이든지 간에, 그것은 그의 내적인 의미구조를 가진다.”(Hua VI, 80)

이렇게 밝혀진 상호주관적 역사의 발생적 구조는 단순히 사실적인 구조가 아니다. 후설은 상술한 분석으로써 자신이 “단도직입적으로 무조건적인, 모든 역사적인 사실성을 넘어서는, 현실적으로 **필증적인 명증**”으로서 “**역사적인 아프리오리**”를 제시했다고 주장한다(Hua VI, 381). 달리 말해 역사의 발생적 구조는 기하학뿐만 아니라 모든 객관적 학문의 전개, 나아가 모든 인간적인 인식 및 실천의 전개에서 반복되는 본질에 해당한다. 『기하학의 기원』은 발생적 현상학적 탐구의 도정에서 본질 직관이 필증적 명증을 추구하기 위한 도구로서 활용된 예시이다.

“우리는 어떤 방법을 통해 역사적 세계에 대한 보편적인, 동시에 고정

된, 끊임없이 계속해서 근원적으로 진정한 아프리오리를 획득하는가? [...] 자유로운 변경함과 생활세계적 사고 가능성들에 대한 훑어보기 (Durchlaufen)[의 과정] 속에서 본질일반적 존립요소가 필증적 명증 속에서 부각된다. 이 존립요소는 우리가 현실적으로 필증적으로 확실하게 확인할 수 있듯이 모든 변주물들을 관통한다.”(Hua VI, 383)

따라서 우리는 후설이 주로 그의 후기 철학을 수놓는, 그리고 시간성과 상호주관성을 중대한 변수로 고려하는 발생적 현상학을 수행하면서도 현상의 불변하는 구조를 알고자 한 한에서 궁극적으로는 필증적 명증을 추구했다고 결론 지을 수 있다. 이렇게 추구되고 실제로 획득되기도 하는 필증적 명증이란 세계의 비존재 가능성에 영향 받지 않는 근원적 주관성과 관련된 것이므로, 발생적 현상학 또한 최초의 초월론적 환원인 데카르트적 길을 추동했던 후설의 데카르트주의의 영향력 하에 남아있다.

사실 모든 인식의 성립은 그와 같은 인식의 발생적 조건이 작동할 것을 요구하기 때문에, 어떤 인식을 수행하면서 동시에 그와 같은 인식의 발생적 조건의 작동을 의심하는 것은 자기모순적이다.³⁵⁾ 발생적 현상학이 탐구하는 인식의 발생적 조건 또한 그 작동이 필증적이며, 그 필증성은 우리의 끊임없이 개신되는 인식삶(Erkenntnisleben) 자체가 보증해준다.³⁶⁾

35) 이와 같이 모순의 언어로써 필증성을 정의하는 연구로는 Schmid(2011)가 있다. 그는 필증적으로 명증적인 사태에 대해 그것의 비존재 또는 달리 존재함을 상상하는 일이 불가능한 이유는 그와 같은 상상함이 해당 사태 자체와 모순을 빚기 때문이라는 독해를 제시한다. “어떤 것은 [그것이] 동일한 사유의 작용에서 현존하는 것으로 미리 전제되지 않고서는 현존하지 않는 것으로 상상될 수 없을 때 필증적인 의미에서 명증하다.”(Schmid(2011), 225) 또는 “필증적 명증은 직관적 수행과 의식의 반성작용의 명시적 내용 사이의 모순에 대한 경험 속에서만 드러난다.”(Schmid(2011), 230)

36) 그렇다면 모든 초월론적 현상학은 데카르트주의에 봉사하는가? 우리는 여태까지 이 물음에 긍정적으로 대답하기를 주저해왔으며, 단지 초월론적 현상학의 과제가 데카르트주의적 기획을 그 부분으로서 포함한다는 해석적 테제만을 제시했다. 그 이유는 데카르트주의적 초월론적 현상학이 아닌 초월론적 현상학의 종류가 존재하기 때문이다. 데카르트주의적 초월론적 현상학이 아닌 초월론적 현상학으로는 본질 직관을 활용하지 않는 초월론적 사실학이 있다. 혼히 후설의 초월론적 현상학은 무조건 본질학인 것으로만 알려져 있다. 하지만 실제로 후설의 저작을 검토해보면 모든 초월론적 현상학적 탐구가 형상적 환원을 활용하는 것은 아님을 알 수 있다. 이를테면 후설은 『브리태니커 백과사

전』에 실릴 글을 작업하면서, “형상적 현상학”에 의해 정초되어있되 형상(Eidos), 곧 본질이 아닌 사실을 취급하는 “경험적 현상학”을 현상학적 관점에서 보아진 실증적 사실학문이라는 의미로 개념화한다(Hua IX, 298).

경험적 현상학과 형상적 현상학의 구분은 2차 문헌에서도 취급되어왔다. 이남인(Lee, 2019)은 생활세계 개념의 다면화를 시도하면서 생활세계의 경험적 개념과 형상적 개념을 구분한다(이남인(Lee, 2019), 58). 이 중에서 생활세계에 대한 경험적 현상학, 특히 초월론적 경험적 현상학은 생활세계의 형상적 구조가 아닌 경험적 사실로서의 생활세계를 다만 초월론적 태도에서 탐구한다. 예를 들어 형상적 환원을 사용함 없이 개인이나 공동체마다 상이한, 환경에 대한 방향설정의 감각(Orientierung)이 어떻게 구성되는지를 탐구한다면, 이 탐구는 형상적 환원을 사용하지 않으므로 경험적이지만, 구성의 문제를 취급 하므로 초월론적이다(이남인(Lee, 2019), 60-61). 그런데 이남인(Lee, 2019)의 개념적 구분은 비단 생활세계 개념에 대해서만 유효한 것이 아니다. 생활세계뿐만 아니라 그 어떤 초월론적 현상학의 개념에 대해서도 우리는 경험적으로도, 형상적으로도 탐구할 수 있다. 초월론적 사실학에 대한 후설의 언급이 흔치 않음에도 불구하고, 그것의 탐구영역이 초월론적 형상학만큼이나 넓은 이유다.

그런데 초월론적 사실학은 형상적 환원을 활용하지 않기 때문에 필증성을 만족시키는 명증을 산출할 수 없으며, 초월론적 필증성을 만족시키는 명증 또한 유의미한 개수로 산출할 수 없다. 초월론적으로 필증적인 가능한 유일한 사실인식은 구체적 사실로서의 에고 코기토의 현행적 존재뿐이며, 다른 모든 초월론적 필증성, 이를테면 모든 시간적 대상의 체험에서 불변하는 시간형식의 필증성과 같은 것은 초월론적 환원과 더불어 형상적 환원을 요구한다. 그러므로 초월론적 사실학은 아무리 인식의 가능성을 문제 삼고 근원적 인식으로 귀환하기를 열망한다고 하더라도, 우리가 정의한 데카르트주의의 두 번째 계기를 유의미한 수준에서 만족시키지 못한다. 요컨대 데카르트주의의 과제는 초월론적 사실학을 포함하는 초월론적 현상학 일반의 과제의 일부분이다.

소결. 후설의 데카르트주의와 데카르트적 길 사이의 관계

이상의 논의는 다음의 세 가지 소결을 산출한다. 만일 발생적 현상학 역시 후설의 데카르트주의 하에 포괄된다면, (1) 정적 현상학적 관심사를 충족하기 위해 개발된 데카르트적 길에서 추구되는 제한적인 데카르트주의—편의상 ‘협의의 데카르트주의’라고 말할 수 있겠다—는 (2) 데카르트주의 자체—‘광의의 데카르트주의’—와 차별화되며, (3) 소위 ‘비데카르트적인’ 초월론적 환원은 데카르트적 초월론적 환원이 충족시켜주지 않는 후설적 데카르트주의의 관심사를 충족해준다. 이제 각각에 대해 자세히 살펴보도록 하겠다.

첫째, 데카르트적 길은 정적 현상학적 관심사를 충족시키기 위해 개발되었기 때문에 데카르트적 길에서 추구되는 데카르트주의는 그 의미가 제한되어 있다. 데카르트적 길에서 자연적 인식 및 일부 초월론적 경험이 환원되는 이유는 그것들이 필증적이지 않기 때문이다. 요컨대 데카르트적 길은 근본적으로 필증적 명증을 찾고자 하는 방법론이다. 그런데 필증적 명증은 다른 모든 비필증적인 명증의 타당성을 정초해줄 수 있는, 인식의 목적론적 질서의 최상위에 자리하는 인식이다. 그러므로 이처럼 인식의 목적론적 질서 내 최상위에 자리하는 인식과, 그것의 정초를 요구하는 하위 인식 사이의 비시간적인 논리적 관계를 드러내주는 데카르트적 길은 정적 현상학의 관심사에 의해 지배되어있다. 실제로 후설은 데카르트적 길이 “순수한 주관성의 정적인 본질유형인 공허한 에고 코기토에서 출발하는” 길이라고 서술한다(Hua VIII, 226).

그런데 직전의 인용문에서 후설이 데카르트적 길이 수학하는 에고 코기토를 ‘공허한’ 것으로 기술한 이유는 무엇인가? 그 이유는 데카르트적 길이 비필증적인 경험을 초월론적 현상학의 탐구영역에 포함시키지 않으려 하는 것과 관련되어 있다. 환원의 개시와 동시에 주관의 경험에 필증성의 시험을 부과하는 데카르트적 길은 발생적 현상학이 관심을 가질 만한 경험들을 비필증적인 경험으로 취급하고 성급하게 배제할 위험이 있다. 예를 들어 앞서 『기하학의 기원』에서 역사를 추동하는 것으로 밝혀졌던 타인과의 정신적인 교류는 타인이 정말 실존하는지 여부에 대한

판단중지에 의거해 현상학자의 최초의 관심 바깥으로 밀려난다. 역사적인 체험과 같이 시간적인 체험에 대해서도 동일한 위협이 적용된다. “그 어떤 시간적 존재도 필증성 속에서 인식 가능하지 않다. 우리를 위해서 그려할 뿐만 아니라, 도리어 그와 같은 것[시간적 존재에 대한 필증적 인식]이 불가능하다는 것 자체가 필증적으로 인식 가능하기 때문이다.”(Hua VIII, 398, Kern(1962), 321에서 재인용) 발생적 현상학이 탐구하고자 하는 상호주관적이고 역사적인 삶은 인식적 소박성에 사로잡힌 채 전개되는 삶이며, 그것을 연구하는 현상학적 심리학과 생활세계 존재론 역시 데카르트적 길이 처음부터 배제하고자 하는 소박한 인식이다.³⁷⁾

실제로 데카르트적 길에 대한 후설의 여러 자기비판들은 데카르트적 길이 필증성 비판을 연기하지 않고 초월론적 경험영역의 개시와 더불어 그것을 즉각 수행하기 때문에 발생적 현상학적 관심사를 충족시키지 못한다는 점으로 수렴된다.³⁸⁾ 예를 들어 1929년에 남겨진 유고인 ‘초월론적 환원: 『이념들』 2장 2절 다시 쓰기(Umarbeitung) 시도’에서 후설은 『이념들』 1권에서 개념화된 데카르트적 길을 수정 및 보완하면서, 인간적 자아와 초월론적 자아 사이의 차이 및 평행성과 같이 심리학의 길에서 강조될 법한 내용들을 전면에 내세운다. 무엇보다 눈에 띠는 것은 후설이 초월론적 환원에 대해 서술하면서 단 한 번도 ‘필증적’이라는 수식어를 사용하지 않고, ‘절대적’으로 그것을 갈음한다는 것이다. 이로부

37) 이러한 배제가 데카르트적 길의 개념적으로 필연적인 귀결인지, 아니면 데카르트적 길을 활용하는 현상학자가 가능적으로 그러나 매우 개연적으로 저지를 수 있는 실수인지에 대해 안타깝게도 후설은 확실한 대답을 주지 않는다. 예를 들어 후설은 다음 문단에서 드러나듯 데카르트적 길이 발생을 탐구하지 못한다고 비판하면서도 데카르트적 길이 탐구해야 할 대상에 발생을 포함시키는가 하면(Hua VIII, 458 참조), 실제로 2.3.5.에서 드러난 것과 같이 데카르트적 길의 끝에서 시간성의 구조를 해명해 보이기 때문이다. 데 카르트적 길에서 수학되는 에고 코기토의 공허함도 『제일철학』에서는 아무 단서 없이 단언되었지만, 『위기』에서는 ‘겉으로 보기에만’ 공허한 것으로 서술되어 있다(Hua VI, 158 참조). 그러나 이러한 애매성은 데카르트적 길의 가진 (개념적이거나 실천상의 것인) 결합이 비데카르트적 길의 개발을 추동하며, 그것도 발생적인 현상학의 본격적인 수행을 이유로 추동한다는 우리의 해석적 테제를 위협하지 않는다.

38) 2차 문헌에서는 데카르트적 길에 대한 동일한 견지에서의 비판이 Welton(2003), 260 및 267, 이남인(2004), 378 및 380 등지에 나타난다.

터 우리는 후설이 필증성에 대한 추구를 초월론적 경험영역이 갖 개시되는 단계에서 유보하고자 한다는 것을 추론할 수 있다. 『위기』에 서술된, 가장 유명한 후설의 자기비판을 살펴봐도 같은 결론을 이끌어낼 수 있다. 그는 데카르트적 길의 단점으로 “모든 사전적인 해설[들춰냄]이 결여되었음에 틀림없었기 때문에 이 자아를 하나의 겉으로 보기에 내용이 빈 것 속에 [있는 것으로서] 시야로 가져오고, 그[렇게 내용이 빈 것] 속에서 사람들은 우선 그것으로써 무엇이 획득되어야 하는지[...]에 대해 수수께끼에 빠진다”는 것을 드는데, 데카르트적 길의 공허함을 채워줄 수 있는 저 ‘사전적 해설[들춰냄]’이란 곧 비필증적이되 현상학적으로 유용한 발생의 경험들에 대한 현상학적 심리학과 생활세계 존재론의 분석들이다(Hua VI, 157-158).

요컨대 후설은 발생의 경험들을 분석하기 위해 필증성 비판을 시작부터 수행하지 않는 방법론, 데카르트적 초월론적 환원이 아닌 초월론적 환원을 필요로 하게 된다. 이후 해명되겠지만, 우리는 데카르트적 길과 달리 심리학의 길 및 생활세계를 통한 길은 필증성 비판을 자연적 태도 하에서의 발생적 분석—현상학적 심리학과 생활세계 존재론의 분석들—이 완료된 이후로 연기하는 환원들이라고 주장한다. 필증성 비판이 폐기되지 않고 단순히 연기되는 이유는, 후설이 어디서도 자신이 학문적 소박성에 만족한다고 말하지 않기 때문이다. 앞서 보았듯이 그는 결코 필증성의 이념을 포기하지 않는데, 타계하기 직전에 쓰인 『위기』에서 조차 초월론적 현상학이 따라야 할 유럽 인류의 “절대적 이념”이자 이성의 본질적으로 고유한 형식을 “일관적으로 필증적인 통찰 속에서 앞으로 나아가는, 필증적 방법 속에서 자기 자신을 통해 규범화되는 철학”으로 정의하고 있다(Hua VI, 14). 그렇기 때문에 발생적 현상학 또한 철학의 이념을 만족시키기 위해서는 궁극적으로는 필증적 시험을 통과해야 한다. 후설이 발생적 현상학에서 필증적 시험의 필요성을 고수하지만 탐구의 시야를 확보하기 위해 당장 수행하지는 않는다면, 그것을 연기했음이 분명하다.

둘째, 데카르트적 길에서 추구되는 제한적인 데카르트주의는 ‘협의의

데카르트주의'로서, 발생적 현상학적 관심사를 포함하는 '광의의 데카르트주의'와 차별화된다. 협의의 데카르트주의와 광의의 데카르트주의 사이의 차이는 여태까지의 탐구로부터 자연스럽게 따라나오는 귀결이다. 물론 후설의 데카르트주의는 데카르트적 길과 함께 형성되었으며, 후설의 철학이 심화되기 이전에는 그 둘이 구분되지 않은 것이 사실이다. 후설은 1906년에서 1907년 사이에 집필된 『논리학 입문』이나 『이념』 등의 초기 문헌에서 데카르트에 대한 평가가 데카르트적 길의 개발에 미친 영향을 숨기지 않는다(Hua XXIV, 193; Hua II, 4 등지 참조). 그러나 우리는 후설이 인식의 근원 해명에 대한 데카르트주의의 요구를 보다 전면적으로 이행하고자 하면서부터 사정이 달라진다는 것을 보았다.

상술한 구별은 우리의 해석적 테제에 큰 결림돌이 되는 의문 하나를 제거해준다. 바로 후설 본인이 심리학의 길과 생활세계를 통한 길을 '비데카르트적'이라고 명시했으므로, 그가 적어도 그 두 길에서는 데카르트주의를 포기하고자 의도한 것이 맞지 않느냐는 단순하고도 강력한 의문이다. 이에 대해 한편으로 우리는 '비데카르트적' 초월론적 환원이라고 해서, 즉 데카르트적 초월론적 환원이 아니라고 해서 데카르트주의에 봉사하지 않는 것은 아니라고 응수한다. 다른 한편으로 우리는 데카르트적 초월론적 환원 또한 데카르트주의에 봉사하는 한, 초월론적 현상학의 탐구영역에 머무르며 자신의 고유한 의의를 보존한다고 주장한다.

셋째, 소위 '비데카르트적인' 초월론적 환원은 데카르트적 초월론적 환원이 충족시켜주지 않는 데카르트주의의 관심사를 취급하기 위해 개발된 것이기에, 엄밀하게 말하면 저 '비데카르트적'이라는 수식은 그릇된 명칭이자 후설의 자기오해이며, 기껏해야 비데카르트적 길을 데카르트적 길과 명목적으로 구분해줄 뿐이다. 데카르트가 자신의 초월론적 주관주의의 의미를 철저하게 이해하지 못한 것처럼, 후설 또한 '비데카르트적' 환원의 개념들 가운데 작동하고 있는 데카르트주의의 영향력을 정확하게 이해하지 못한 것처럼 보인다. 비데카르트적 초월론적 환원은 우리가 앞서 제시한 데카르트주의의 철학적 계기들을 보존하고 있기 때문이다. 4장과 5장에서 우리는 비데카르트적 길과 관련해 다음이 성립함을 보임으

로써, 그것이 데카르트주의에 봉사함을 입증하고자 한다.

- ① 비데카르트적 길 또한 모든 인식의 염밀한 정초라는 목표 하에 인식의 가능성을 문제 삼고, 인식비판을 수행한다.
- ② 비데카르트적 길 또한 가설적 세계 무화를 통해 인식의 근원이자 가능근거로서의 필증적으로 존재하는 주관으로 귀환한다.
- ③ 비데카르트적 길 또한 파생적인 자연적 인식에 머무르기를 거부하고, 자연적 인식의 근원이 되는 초월론적 인식으로 되돌아가고자 열망한다.

마지막으로, 이상의 접근법과 관련해 제기될 수 있는 이의를 미리 제거한 뒤 앞으로 나아가고자 한다. 데카르트주의를 어떻게 정의하느냐에 따라서 그것의 포기 여부가 달리 결정된다는 것은 자명하다. 이러한 생각을 바탕으로 혹자는 우리의 시도가 데카르트주의를 단순히 기준의 해석적 경향에서와 달리 정의함으로써, 데카르트주의가 적용되는 외연을 넓히는 데 그친다고 의심할 수 있다. 본 작업은 데카르트주의의 의미계기들로부터 비데카르트적 길의 학적 성질이라고 주장되어온 계기들과 충돌하는 계기들만을 덜어냄으로써, 혹시 데카르트적 길과 비데카르트적 길 사이의 충돌이 처음부터 없었던 것처럼 위장하는 것은 아닌가? 예를 들어 우리는 절대적인 주관성이 환원의 절차상 순서에 있어 최초로 발견되어야 한다는 요구를 데카르트주의의 정의에 포함시키지 않았는데, 이 요구는 데카르트 자신에게 그리고 데카르트적 길에는 적용되지만 비데카르트적 길과는 충돌하는 요구다.

그러나 우리는 본 작업에서 이루어진 후설의 데카르트주의의 정의는 임의적이지 않고 정당하다고 응수한다. 우선, ‘후설의 데카르트주의’의 정의는 본디 유동적일 수밖에 없다. 후설의 데카르트주의를 정의하기 위해 후설과 데카르트의 철학이 가지는 특성을 가운데서 특정한 해석적 관점에 입각해 일부를 취사선택함은 불가피하다. 그러한 해석적 관점이자 판정의 기준으로서, 우리는 데카르트에 대한 후설의 계승 및 비판을 선택

했다. 예를 들어 우리는 데카르트의 이원론은 후설의 데카르트주의에 포함되지 않는 것으로, 에고 코기토로의 귀환은 후설의 데카르트주의에 포함되는 것으로 판정했다. 후설이 데카르트의 이원론을 직접적으로 비판하는 기록이 남아있는 한편(Hua XXXIV, 400-402 참조), ‘에고 코기토’라는 데카르트적 표제는 후설이 자신의 사상을 해설하고자 하는 맥락에서 심심치 않게 발견되기 때문이다(Hua VI, 174 참조).

후설의 데카르트주의를 정의하기 위해 우리와 다른 해석적 관점 또는 판정의 기준을 선택한 연구자들도 있다. 일부는 데카르트에 대한 후설의 계승 및 비판이 아닌 데카르트 본인의 사상이 가진 특성들에 대해 ‘데카르트적’이라는 수식어를 붙인다(Welton(2003), 260; Carr(1973), 15 참조). 예컨대 Held(1986)는 우리와 정반대로, 의식의 안과 밖을 구분하는 데카르트적 이원론을 ‘데카르트주의’라고 명명한다(Held(1986), 19 참조). 그러나 우리는 후설이 데카르트의 사상과 전적으로 불일치하는 학적 요소에 대해서도 ‘데카르트적’이라는 수식을 붙여 웃음을 보았다. 그렇기 때문에 (특수한 철학사적 관심 없이 단순히 데카르트와 유사한 사상을 정의하기 위한 것이 아닌) 후설 자신의 데카르트주의를 정의하기 위한 해석적 관점 또는 판정의 기준으로는 우리가 선택한 데카르트에 대한 후설의 계승 및 비판이 데카르트 본인의 사상이 가진 특성들보다 적절하다.

Held(1986)의 예에서와 달리 후설의 데카르트주의를 정의하기 위해 우리와 상대적으로 유사한 해석적 관점 또는 판정의 기준을 선택한 연구자들도 있다. 다만 그들 가운데서 비데카르트적 초월론적 환원의 방법에는 후설의 데카르트주의를 이루는 계기들이 포함되지 않는다는 해석적 경향이 지배적일 뿐이다. 예를 들어 Aguirre(1970)는 가설적 세계 무화를 데카르트적 길에만 배타적으로 포함되는 절차로 규정했고, Kern(1962)은 필증적 명증의 발견에 대한 요구가 비데카르트적 길에서 포기되었다고 독해한다. 그러나 우리는 가설적 세계 무화와 필증적 명증의 발견에 대한 요구가 비데카르트적 길에서도 보존되어 있다고 주장한다. 그런 의미에서 이 연구는 기존의 해석적 경향에 대한 정면돌파라는 의의를 가진다.

제 4 장 초월론적 현상학적 환원의 ‘비데카르트적 길’에서의 데카르트주의 (1)

제 1 절 현상학적 심리학을 통한 초월론적 현상학적 환원 개괄

현상학적 심리학을 통한 초월론적 환원의 길, 줄여서 ‘심리학의 길’은 후설이 두 번째로 개발한 초월론적 환원의 방법론으로 1924년에 쓰인 강의록 『제일철학』 2권에서 처음 소개되어 1925년에 쓰인 강의록 『현상학적 심리학』, 『위기』 3부 등에서 체계적으로 서술되며, 1930년대에 이르러 작성된 유고들에서 또한 주제화된다. 데카르트적 길에서와 마찬가지로 각 서술들은 위치 지어진 맥락에 따라 심리학의 길의 서로 다른 면모에 주목한다. 하지만 산재된 내용을 종합해보면 (1) 심리적인 것 일반을 자연화하는 기준의 심리학에 대한 반발, (2) 심리적인 것을 그것의 고유한 본질인 지향성에 따라서 아프리오리하게 탐구하는 현상학적 심리학의 확립, (3) 현상학적 심리학적 환원이 드러내주는 지향적 함축으로서의 지평지향성에 대한 개괄, (4) 현상학적 심리학의 순수하고 철저한 수행을 위한 세계지평의 타당성 중지, 곧 현상학적 심리학의 초월론적 변형(Wendung)이라는 절차를 묘사하고자 함을 알 수 있다. 한 마디로, 심리학을 통한 초월론적 환원의 길은 현상학적 심리학적 환원을 보다 철저하게 수행함으로써 그것을 초월론적 환원으로 확장시키는 환원의 간접적인 방법이다. 이제 각각에 대해 자세히 살펴보도록 하겠다.

1. 기준의 자연주의적 심리학에 대한 반발

후설은 근대에 들어 자연과학이 정신과학을 비롯한 모든 학문을 포괄한다는 “자연주의적 편견”이 자라났다고 진단한다(Hua IX, 143). 이 편견에 따르면 세계는 객관적인 시공간 속에서 작동하는 물리적 인과성을 만족

하는 실재들(Realitäten)만으로 이루어져 있다. 자연주의적 세계관 하에서 (동물과 인간의 영혼³⁹⁾, 인간의 영혼에 의해 정신적 의미를 부여받은 물체인 문화적 대상, 마을이나 교회와 같은 정신적인 공동체 등을 포괄하는) 심리적인 것 일반 역시 물리적인 것과 평행하는 실재들로서 “자연화”되어 이해된다(Hua VI, 224). 예를 들어 근대 심리학은 영혼이 자연적 실재와 같이 분리 및 분할이 가능한 “영혼적 원자들 또는 원자복합체”로 이루어져 있으며, 이 원자들 사이에 성립하는 “물리적 힘들의 유비물”이 곧 “심리적 성향들”이라고 이해한다(Hua VI, 234). 이에 따라 근대의 심리학은 자연과학이 연장을 가지는 물체를 취급할 때와 마찬가지로 영혼의 원자들 사이의 “기초적 결합형식과 그에 상응하는 인과법칙들”을 탐구하는 실증학문이 되었다(Hua IX, 36).

정리하자면 근대 심리학은 자연과학을 모범으로 삼아, 심리적인 것의 본질을 물리적인 것의 본질과 마찬가지로 물리적 인과성에 의해 지배되는 실재성인 것으로 보았으며, 심리학의 방법론 역시 자연과학의 방법론과 동일해야 하는 것으로 간주했다(Hua IX, 309 참조). 자연과학화된 근대 심리학의 예시로는 자아를 자료를 일방적으로 받아들이기만 하는 텅 빈 서판으로 간주한 로크의 감각주의적 교설들, 자연과학적 방법론인 실험을 심리학에 도입한 분트(W. Wundt)의 실험 심리학 등이 있다.

그러나 심리적인 것을 자연화하는 자연과학적 심리학은 심리적인 것의 고유한 본질이 물리적 실재의 본질과 구분된다는 점, 그러므로 심리학은 자연과학과 본질적으로 상이한 방법론을 채택해야 한다는 점을 체계적으로 간과한다. 영혼의 내면세계를 마치 물리세계를 대하듯이 취급하면 심리학은 자신의 진정한 탐구영역도, 탐구되어야 할 사태에 가장 적합한 접근의 방식 또한 발견하지 못한다.

심리적인 것의 본질은 인과성이 아니라 지향성이다. 그렇기 때문에 심리적인 것은 인과적 영향을 주고받는 상호외재적인 원자들이 아니라 작용들 사이 “지향적 얹혀있음(Verflochtensein)”, 동기부여 및 함축의 유기

39) 후설은 ‘영혼’이라는 개념이 현상학에서 “완전히 비형이상학적”으로 사용되며, “심리적인 것의 가장 근원적인 생활세계적 소여라는 의미에서 순수하게” 이해되어야 한다고 명시한다(Hua VI, 216). ‘영혼’은 따라서 ‘정신’이나 ‘의식’으로 바꿔어 쓰여도 무방하다.

적 연관으로 이루어진다(Hua IX, 37). 예를 들어 우리는 어느 식물학자가 식물학적 탐구를 수행하면서 식물의 푸른 색깔로부터 궤감을 느끼고, 그 것에 미적 가치를 부여하는 상황을 어렵지 않게 상상할 수 있다. 이때 식물을 지각하는 작용과 이론화하는 작용, 감정을 느끼는 작용과 가치를 판단하는 작용은 상이한 관계를 맺으면서도 서로 분리될 수 없는 하나의 연관을 이룬다. 지각은 이론화를 위한 재료를, 감정은 가치판단을 위한 재료를 제공하면서 자신보다 고차원적인 작용을 섬기는(dienen) 정초의 기능을 수행하고, 미적 가치평가는 학자의 주요활동인 이론화에 비해 부수적인 활동으로서 발생한다. 그러므로 지각은 이론화에, 감정은 가치판단에 함축되어있으며, 이론화(에 대한 계획)은 미적 가치평가가 발생할 수 있도록 해주는 동기를 부여한다. 이때 작용들 사이의 함축은 원자가 분자 속에 들어가 있듯이 성립하는 것이 아니다. 작용들 사이의 동기부여 또한 원자들 간의 충돌이 운동을 야기하듯이 성립하지 않는다. 함축과 동기부여 등은 의식 “활동의 상이한 얕힘, 나란히-함께-있음 (Miteinander)과 상호침투(Ineinander)의 상이한 형식들”로서 물리적인 것과 차별화되는 심리적인 것의 고유한 본질을 이루기 때문이다(Hua VIII, 102). 심리적인 것의 본질은 다른 모든 본질과 마찬가지로 사실적인 또는 상상적인 심리적인 것을 임의로 자유변경하는 과정에서 공통적인 것으로 남는 불변자를 직관하는 방식으로 얻어진다.

후설은 이처럼 자연주의적 편견에 사로잡히지 않고, 직관적 명증에 의거해 심리적인 것을 그것이 고유하게 드러나는 사태에 적합하게 탐구하는 엄밀학이 요구된다고 주장한다. 그가 요구하는 엄밀학으로서의 진정한 심리학이 곧 ‘현상학적 심리학(phänomenologische Psychologie)’이다.

심리적인 것의 고유성을 이유로 근대 심리학의 자연주의적 경향에 맞선 것은 후설만이 아니었다. 일찍이 딜타이(W. Dilthey)가 자연과 차별화되는 정신의 특수성에 주목했고, 브렌타노(F. Brentano)는 그처럼 물리적 현상과 근본적으로 차별화되는 심리적 현상의 본질을 구체적으로 지향성의 개념으로써 짚어냈다. 그러나 후설은 딜타이와 달리 진정한 심리학은 개별적인 사실에 대한 이해에 머무르지 않고 본질 직관을 통해 필연적으

로 성립하는 법칙을 수립해야 하며, 그로써 경험적인 학문을 포괄하는 정신과학⁴⁰⁾과 인식론 일반을 정초할 수 있어야 한다고 주장한다(Hua IX, 16 참조). 다른 한편 브렌타노에 대해서는 그가 지향성을 발견하기만 했을 뿐 ‘지향적 분석’을 체계적으로 수행하지는 않았다고 지적한다(Hua IX, 33 참조).

2. 기존의 심리학과 차별화되는 현상학적 심리학의 설립

근대 심리학의 쇄신에 대한 기존의 시도들로부터 후설이 거리를 두는 방식을 통해, 우리는 그가 확립하고자 한 현상학적 심리학의 성격을 규정해볼 수 있다. 현상학적 심리학은 심리적인 것에 대한 사실을 탐구하는 사실학이 아닌, 사실뿐만 아니라 사실이 될 수 있는 가능성에도 타당하게 적용되는 아프리오리를 탐구하는 본질학이다. “이 심리학[현상학적 심리학]은 이 지구와 세계의 인간적 주체들에 대한 사실 대신 무조건적인 보편성 속에서 생각 가능한 **주체의** [...] **이념적 본질**을 취급한다.”(Hua IX, 39) 또한 현상학적 심리학이 심리적인 것의 아프리오리를 탐구하는 방법론은 본질 직관 및 지향적 분석이다.

요컨대 현상학적 심리학은 심리적인 것 또는 정신에 대한 영역적 존재론으로서 개인적인 정신이든, 공동체의 의사로서 집단적인 정신이든, 자연적 물체에 문화적 의미로서 깃든 정신이든지 간에 어떤 것이 정신으로서 성립하기 위해 갖춰야 할 본질이 무엇인지를 탐구한다. 주체성의 본질에 대한 맑이야말로 기존의 자연과학적 심리학이 결여하고 있는 것이자, 자연과학적 심리학이 안고 있는 문제를 해결해줄 수 있는 열쇠이다.

그런데 후설은 심리적인 것에 대한 귀납적이고 경험적인 접근을 전적으로 부정하는 것이 아니다. 단지 그것이 자신의 목표와 의미, 타당성의 규범을 심리적인 것의 본질이 아닌 물리적인 자연의 본질로부터 길어온

40) 후설은 정신과학을 탐구로부터 인격을 비롯해 모든 주관적인 것을 배제하는 자연과학과 대비시켜 다음과 같이 정의한다. “정신과학—인격적 환경과 관련하여 [이루어지는] 인격들에 대한 학문, 목적지향적인(zwecktätig) 삶과 성취함에 대한, 목적지향적이고 서로에게 그리고 환경에 작용하는 그리고 환경으로부터 축발되는, 당하는, 인격적으로 동기부여되는 인격들에 대한 학문.”(Hua VIII, 229)

다는 메타바시스의 문제를 지적할 뿐이다. 후설은 현상학적 심리학이 확립되면 심리적인 것에 대한 귀납적, 경험적 탐구들은 규범적 토대를 획득함으로써 자신이 나아가야 할 옳은 방향을 찾게 된다고 주장한다.

“현상학적 내면성들의 아프리오리에 대한 엄밀하게 그 자체로 완결된 그리고 무한한 학문은[현상학적 심리학은] 모든 정신과학들을 위한 중심적 학문이고 그런데 또한 심리물리적 실험적 심리학을 위한 근본적 학문이기도 한 학문을 획정한다는 것이 명백해진다.”(Hua IX, 46)

현상학적 심리학이 부상한 배경과 그것이 영역적 존재론으로서 가지는 정체성이 확고해지고 나면, 그에 따라 그것의 구체적인 설립의 과정을 이해해볼 수 있다. 앞서 우리는 현상학적 심리학이 지향적 분석을 활용해 심리적인 것 일반을 탐구한다고 밝혔다. 지향적 분석이란 “어떻게 심리적인 삶이 그리고 특별히 인식하는 자가 자신 안에 그리고 자신의 아프리오리한 본질적 종류에 따라 지향적 성취들을 수행하는지”에 대한 기술이다(Hua IX, 40). 그러나 지향적 분석은 우리의 작용삶(Aktleben)에 대한 한갓된 내성과 일치하지 않는다. 일반적인 내성과 달리, 지향적 분석을 수행하기 위해서는 자아와 대상 사이의 의식적 관계를 실재로서의 자아와 실재로서의 대상 사이 “실재적 관계”로 규정하는 습성적인 경향으로부터 탈피해야 하기 때문이다(Hua VI, 238). 지향성은 자아와 대상 그 어느 쪽의 실재성과도 독립적으로 성립하는 것이다. 예를 들어 실재하지 않는 대상에 대한 환각도 지향적 대상을 가지는 작용이며, 개념상 객관적 시공간에 구속받지 않을 신마저 만일 그가 존재한다면 지향성에 의거해 사유할 수밖에 없다.

그러므로 현상학적 심리학의 수행은 한갓된 내성에 머무르지 않기 위해 상술한 습성적 경향을 억제해줄 수 있는 방법론적 조치를 지향적 분석에 앞서 요구한다. 정신과학을 정초하고자 하는 인식이론가로서 객관적 실재에 대한 인식이 어떻게 가능한지 알고자 하는 진정한 심리학자가 탐구를 위해 객관적 실재에 대한 인식을 이용해서는 안 될 것이다

(Overgaard(2002), 213 참조).

“일반적으로 사정은 다음과 같다. 주관적 성취함 속에서는 오직 대상적 성취가, 내적인 행함(Tun)으로서의 주관적 행위 속에서는 오직 객관적 행위과정이 가시적이다. 대개 순수한 내면성을 보기 위해서는 순수한 반성의 인공적인 방법이 요구된다. [...] [우리의] 눈은 오직 객관적인 것을 보는 일에만 수련되어있다.”(Hua IX, 194)

‘객관적인 것을 보는 일에만 수련되어있’는 시선을 ‘순수한 내면성’으로 돌려주기 위해 필요한 저 조치는 판단중지의 형태로 이루어진다. 지향성의 고유한 성취를 포착하고자 하는 현상학적 심리학은 자아, 대상, 둘 사이의 의식적 관계 중 어느 하나라도 객관적으로 실재적인 것으로 간주하는 모든 판단들을 중지해야 한다. 이처럼 현상학적 심리학적 탐구를 가능케 하는 현상학적 판단중지의 방법론이 현상학적 심리학적 환원의 절차를 이룬다.

후설은 현상학적 심리학적 환원의 개념을 소개하기 위해 그것의 가능조건을 상세히 다루고 있다. 그에 따르면 대상성에 단적으로 몰두할 때, 우리의 주관적 삶은 익명적인 것으로 남는다. 이러한 익명성을 깨고, 대상성이 주어지는 주관적인 양식들 그리고 그 양식들의 주인인 자아를 비로소 주제화할 수 있게 해주는 것은 바로 반성이다(Hua IX, 147 참조). 후설은 반성이 반성되는 자아와 반성하는 자아 사이의 분열을 수반한다고 분석한다. 반성되는 자아는 작용을 수행하면서 대상성에만 몰두하기 때문에 그것이 자신의 작용임을 인지하지 않고 있는, 자신의 활동성에 대한 자각이 잠재적일 뿐인 ‘잠재적(latent) 자아’다. 반면 잠재적 자아의 작용 수행을 반성하는 자아는 대상성에 대한 자아의 관여에 관해 명백하게(patent) 알고 있다(Hua VIII, 89-90 참조). 두 자아는 결국 하나의 동일한 자아이지만, 상이한 인식론적 지위를 점하고 있기 때문에 분열되어 있다고 기술된다.

반성하는 자아는 반성되고 있는 자아가 가지고 있는 믿음을 공유할 수

도 있고, 공유하지 않을 수도 있다. 예를 들어 어떤 예술작품을 미적으로 높게 평가하던 중 자신이 현재 어느 아름다운 작품에 대한 미적 평가를 수행하고 있음을 불현듯 반성하게 된다면, 작품의 아름다움에 대한 믿음은 반성 중에서도 깨지지 않은 것이다. 그러나 과거에는 옳다고 생각했던 행위에 대해 현재에 와서는 그것이 윤리적으로 그릇되었음을 후회하는 경우, 이렇게 반성하는 자아는 반성되는 자아의 실천적 믿음에 참여하지 않는 것이다(Hua VIII, 105 참조).

반성되는 자아와 반성하는 자아 사이에 믿음이 공유되지 않을 수 있다는 가능성은 자연적 태도에서도 빈번히 발생하는 모든 신념 변경의 조건이다. 그런데 만일 반성하는 자아가 반성되는 자아의 믿음이 가지는 특정한 내용 일부가 아니라 그 믿음에 연계된 모든 객관적 타당성의 정립을 억제한다면, 이러한 억제는 그렇게 반성되고 있는 작용에서의 “순수하게 주관적인 것”에 대해 주목할 수 있게 해줄 것이다(Hua VIII, 108). 이와 같은 억제 이후 반성하는 자아는 작용의 객체의 “존재와 그렇게 존재함에 대해 [...] 절대적으로 무관심한 관찰자”가 된다(Hua VIII, 92).

이처럼, 특정한 개별적 작용을 수행하고 있는 자아에 대해 반성하면서, 반성되는 자아가 해당 작용의 수행 과정에서 정립하는 객관적 타당성 일체에 대한 함께-정립함, 견지하는 모든 존재믿음에 대한 함께-믿음을 억제하는 특수한 조치가 곧 현상학적 심리학적 판단중지이다. 현상학적 심리학적 판단중지를 거친 뒤, 개별 작용의 대상이 객체로서가 아니라 현상으로서 주어지는 순수하게 주관적인 경험에 대한 직관에 이르면 현상학적 심리학적 환원이 완성된다. 예를 들어 지각에 대해 현상학적 심리학적 환원을 수행하면, 자연적 태도에서의 반성에 수반되는 지각 대상의 실재적 존재의 타당성을 함께-정립함이 중지되고, 그와 같은 타당성과 독립적으로 성립하는 지각함의 체험 및 그 체험에 상관적인 대상적 의미만이 탐구의 시야에 들어오게 된다.

그렇기 때문에 현상학적 심리학적 환원의 주요한 효과에는 객관주의적 습성의 억제뿐만 아니라 현상학적 심리학의 고유한 연구 영역의 확정도 있다. 자연과학자가 세계로부터 물리적인 것만을 추상해 전적으로 물리

적이기만 한 자체완결적인 통일체를 자신의 탐구 영역으로 형성하듯이, 현상학적 심리학자 역시 환원을 통해 “오직 하나의 유일하고 영혼적인 연관, 모든 영혼들의 총체적인 연관, 외면적으로가 아니라 도리어 내면적으로, 즉 영혼들의 삶의 공동체화의 지향적 상호침투를 통해 하나인” 통일체를 자신의 탐구 영역으로 구획한다(Hua VI, 258). 이 탐구 영역의 이름이 바로 심리적인 것 또는 정신 일반이다.

그런데 현상학적 심리학적 환원은 단순히 주관적인 것에 대한 심리학적 관심만으로부터도 수행될 수 있다(Hua VIII, 170 참조). 현상학적 심리학적 환원을 통해 수행되는 현상학적 심리학에서는 “철학이 전제될 필요도, 철학에 체계적으로 착수할 필요도 없다. 우리는 자연적 태도에 남아 있기를 원하며, 심리학자로서 존재하는 것 외에는 현실적으로 아무것도 원하지 않는다.”(Hua IX, 48) 현상학적 심리학적 환원은 자연적 태도에서 이루어지는 비철학적인 환원이다.

3. 작용에 심충적으로 함축된 지향성들의 발견

요컨대 현상학적 심리학은 현상학적 심리학적 환원을 수행한 뒤 확보된 고유하게 심리적인 것의 영역 내에서 지향적 분석을 수행하는 방법으로 전개된다. 지향적 분석을 통해 현상학적 심리학이 얻는 성과를 개괄하면 다음과 같다. 현상학적 심리학에 의하면 모든 정신은 주관성을, 즉 다양한 유형의 작용들을 수행하는 영혼적인(seelisch) 삶을 가진다.⁴¹⁾ 영혼적 삶이 수행하는 작용은 오감, 쾌감, 고통의 수용 또는 본능의 추구와 같이 수동적이고 저차원적인 성격의 것일 수도 있고, 판단이나 이론화와 같이 능동적이고 고차원적인 활동일 수도 있다(Hua IX, 104 참조).

또한 영혼삶(Seelenleben)은 물리적 실재와는 본질적으로 차별화되는 고유한 시공간성 그리고 인과성을 가진다. 첫째, 영혼삶은 상술한 것처럼 공간에 구속되어 서로에게 외재적인 물리적 실재들과 달리 하나의 지향적 연관으로 주어진다(Hua IX, 8 참조). 둘째, 영혼삶은 수학화된 객관적

41) 또는, 문화적 대상의 경우 그러한 주관성에 의해 의미를 부여받는다. 정신적인 것으로서의 문화 그리고 정신과학으로서의 문화학에 대한 후설의 사유는 『현상학적 심리학』의 16, 17절에 상세히 드러나 있다.

시간이 아닌 “‘언제나 새로운 지금’이라는 형식, 그와 함께 ‘갓 지나간’이라는 호름 형식, 그리고 다른 한편으로 ‘곧 다가오는’이라는 미리-불잡음의 형식(Vorgriffsform)에서의 흐르는 변화의 놀라운 시간구조”를 가진다(Hua IX, 140). 셋째, 영혼삶은 지각의 능력이나 지적 판단의 능력과 같은 수동적이거나 능동적인 습성들을 가지며, 습성 중 일부는 성격(Charakter)을 이룬다. 성격이란 한 자아의 일관된 심리적 성향으로서 삶의 변화 가운데에서도 안정적으로 유지되는 동기부여의 양식이다. 후설은 성격이야말로 자아가 다양한 자극에 대해 특수한 방향으로 일관된 반응을 결과로 내놓게 되는 이유라는 점에 착안해, 그것을 자연의 인과성과 차별화되는 “영혼적이고 구체적으로-인격적인 인과성”으로 규정한다(Hua IX, 141).

그런데 지향적 분석의 여러 성과 가운데서도 우리에게 특별히 중요한 것은 바로 지평지향성의 발견이다. 지향적 분석은 모든 자연적인 작용에 지향적으로 함축되어 있는(impliziert) 지평의 해설[들춰냄](Explikation)을 제공한다.

개별적인 작용에 대한 현상학적 심리학적 환원을 통해 (작용 자체나 대상 자체가 아닌) 각 작용에서 대상이 주관에 주어지는 방식에 집중하면, 모든 작용은 당장 자신이 직접적으로 향하고 있는 대상 외에도 다른 대상성들을 지시하고 있다는 점이 드러난다. 그렇게 간접적으로만 지시된 대상성들의 지평은 당장은 미규정적이지만, 이후 주체의 주의 변경을 통해 직관으로써 충족될 수 있는 사념의 대상으로 경험된다. 이와 같이 모든 인식에 동반되는 해당 인식의 지평에 대한 경험에서 작동하는 지향성을 후설은 ‘지평지향성(Horizontintentionalität)’이라고 부른다.

예를 들어 외부 지각에 대한 현상학적 심리학적 환원에 따르면, 외부 지각은 지각 대상의 당장 현출하는 앞면에 대한 직관만을 부여하지만, 당장 현출하지 않고 있는 대상의 뒷면 또한 현행적 지각의 내적 지평으로서 앞면과 함께 비직관적으로 사념된다. 대상의 뒷면과 같은 대상의 내적 지평뿐 아니라 대상을 공간적으로 둘러싸고 있는 환경인 외적 지평 역시 비직관적으로나마 함께 사념된다. 시간적으로는 과거에 타당하게

여겼던 인식 소유물(Erkenntnishabe)과 미래에 타당하게 여길 인식 소유물을 포함하는 주체의 과거 그리고 미래 또한 함께 사념되는데, 이는 주체가 언제나 비슷한 지각 체험에 대한 기억에 의거해 그리고 특정한 기대를 가지면서 지각을 수행하기 때문이다(Hua VIII, 149 참조). 사회, 문화, 역사, 나아가 이것들을 주체와 공유하는 타인들 역시 사물의 외부 지각에서 비주제적으로 지시되는 대상성으로서 지각의 지평에 속한다. 모든 작용의 지향적 함축에 역사적 공동체에 대한 의식이 포함돼있다는 주장을 위한 근거로는 학자의 학문적 활동이 있다. 『기하학의 기원』의 요약에서 암시되었듯, 학문을 수행하는 작용에서 학자는 기준에 습득했던 기술과 지식을 습성적 소유물로서 활용하며, 학자로서의 직업적 자세를 습성적 태도로서 견지하고, 그에게 그러한 태도를 가르쳐준 그리고 동일한 태도를 작동시켰고 작동시키고 또 작동시킬 것인 동료 학자들, 궁극적으로 학자 공동체 및 학문사 일반을 비주제적으로 의식한다.

정리하자면 모든 경험에서는 시공간적이고, 상호주관적이며 역사적인 무한한 지평의 타당성이 비직관적으로, 그리고 상이한 규정성의 정도를 가지고 직관되는 바의 타당성과 함께 정립된다.

“그때그때마다의 지금 현실적인 경험들의 존재의미는 그것의 존재타당성과 관련하여 고립되어있지 않으며, 도리어 그와 관련하여 언제나 여타의 경험들의 존재타당성에 의존한다는 것이 명료해진다.”(Hua XXXIV, 409)

궁극적으로는 전체 삶이 모든 개별적 작용의 지평으로서, 곧 해당 개별적 작용이 그 품에 안기는(einbetten) 연관으로서 함께 의식된다. “모든 삶의 현재는 그것의 구체적인 지향성 속에서 전체 삶을 ‘자신 안에’ 가진다.”(Hua VIII, 161)

그런데 후설에 따르면 “나의 삶은 세계삶이다.”(Hua XXXIV, 130) 모든 개별적 작용에서 전체 삶이 지향된다면, 삶의 지향적 상관자인 세계 역시 지평의 일부로서 함께 의식되어야 한다. 모든 개별적 작용은 이처럼

지평지향성으로서의 세계의식을 함축할 뿐 아니라, 자신의 성립을 위해 세계의식을 요구하기까지 한다. “가능한 경험의 대상으로서 순수하게 취해진 실재적인 것은 하나의 필연적으로 함께-통각된 실재들의 세계(Universum)의 총체적 연관 속에서만 가능하다.”(Hua XXXIV, 410) 색깔이 무엇인지 모르면서 빨강색을 인식할 수는 없는 것처럼, 모든 의미의 지평인 세계를 선행해서 의식하지 않으면서 개별적 의미를 이해하는 일은 불가능하다. 세계와 더불어 인간성 역시 언제나 타당한 것으로 함께 정립된다. 자아의 모든 작용은 인간의 작용으로, 그 작용의 배경인 세계는 인간의 세계로 전제된다. 자연적 태도에서 ‘나는 생각한다’는 언제나 ‘세계 속 인간인 내가 생각한다’이다.

이처럼 모든 작용이 표면적으로 돌출되는 주된 지향 외에도 자신의 심충에서 수많은 정립들을 함께 작동시킨다는 점에 착안해, 후설은 작용에 대한 지향적 분석을 해석[밖으로-내놓기](Auslegung)의 작업으로 부르기도 한다. 지향적 분석은 특정한 작용의 지평 속에 함축되어있는 것을 들춰내는(explizieren)—숨겨진 정립들을 바깥으로 내놓는(auslegen)—작업이 되기 때문이다. “지향적 들춰냄은 [함축을] 풀어내는(interpretierend) 노에시스적-노에마적 해석이라는 독특한 본질적 고유성을 가진다.”(Hua IX, 319) 지평에 대한 이해가 해석의 양상을 떨 수밖에 없는 이유는 지평이 오직 비직관적인 명증으로서만 주어지기 때문이다. 우리가 직접 보고 있는 것에 대해서는 해석이 불필요하지만, 간접적으로만 보이는 것에 대해서는 사정이 그렇지 못하다.

4. 초월론적 환원을 통한 초월론적 현상학으로의 이해

이처럼 개별적인 작용에서 무수한 타당성의 정립들이 다만 숨겨진 채로 광범위하게 작동하고 있기 때문에, 현상학적 심리학적 환원은 “그때그때마다의 작용을 넘어서야만 한다.”(Hua VIII, 144) 만일 단순히 작용이 직접적으로 향해져있는 대상의 존재믿음에 대해서만 태도 취함을 억제한다면, 그때 얻어지는 주관적인 것은 “지속적으로 그리고 이러한 환원에서 건드려지지 않은 객관적인 타당성요소들(Geltungskomponente)을 자신과

함께 운반할 것(mit sich führen)"이다(Hua VIII, 141). 그 경우 현상학적 심리학이 목표로 삼는 '순수하게' 심리적인 것은 드러나지 못할 것이다. 그렇기 때문에 현상학적 심리학을 철저하게 수행하기 위해서는 모든 작용에 함축된 세계지평의 타당성에 대한 판단중지가 요구된다. 이는 객관적 세계 자체에 대한 존재믿음을 억제하는 것으로서, 데카르트적 길에서의 보편적 판단중지와 그 효과가 동일한 절차다. 단, 심리학의 길은 세계지평의 타당성에 대한 판단중지를 위해 비필증적 인식의 명시적 배제가 아닌 주의 전향의 방법을 활용한다. 주의의 전향이란 배경의식을 전경의식으로 이행하는 작용, 즉 지평을 주제화하는 작용이다(Hua VIII, 145 참조). 심리학의 길은 우리의 삶 전체에 대한 조망에서 그 조망의 지평에 놓여있는 전체 세계라는 지평으로 주의를 전향한 뒤, 그렇게 세계를 지향하는 작용에서의 타당성 정립을 중지함으로써 "일격에" 세계인식 속에서 작동하는 모든 타당성을 작동 밖에 둔다(Hua VI, 242).⁴²⁾

그러므로 심리학의 길의 끝에는 초월론적 주관성의 "순수한 보편적 삶"과 그에 상관적으로 "보편적인 지향적 대상성 자체"로서의 현상세계가 놓여 있다(Hua VIII, 162). 이는 초월론적 현상학의 탐구영역과 일치하기 때문에, "심리학은 그것이 순수한 일관성 속에서 수행되면서 필연적으로 순수한 현상학적 심리학으로 그리고 나서는 불가피하게 초월론적 현상학으로 이행한다는 고유한 특성을 가진다."(Hua XXXIV, 59)

이로써 현상학적 심리학이 초월론적 현상학과 맺는 독특한 평행관계가 드러난다. 두 학문은 모두 주관성을 주제로 삼지만 현상학적 심리학은 자연적 태도에서 인간의 심리적 삶에 대해, 초월론적 현상학은 초월론적 현상학적 태도에서 초월론적 주관의 구성적 삶에 대해 탐구한다. 동일한 주체가 자연적 태도에서는 인간으로, 초월론적 현상학적 태도에서는 초

42) 여기서 흥미로운 것은 후설이 세계인식 속에서 작동하는 타당성들이 무엇인지에 대한 투명한 삶 없이도 그것들에 대한 전적인 판단중지가 가능하다고 생각한다는 점이다. 후설은 그러한 투명한 삶을 획득하고자 하는 시도를 불가능한 것으로 명시한다. 삶 전체에 대한 조망에서 일어지는 표상들은 모두 "모호성"이라는 특징을 가지며, 아무리 그 모호성을 극복하기 위해 상세한 규정을 이어나간다고 해도 규정해야 할 지평은 무한히 계속된다(Hua VIII, 156).

월론적 주관으로 보아지는 것이다. 후설의 표현을 빌려오면, “인간은 [...] 초월론적 주관성의 특정한 초월론적 구조를 가리킬” 뿐이다(Hua XXXIV, 155). 유사한 견지에서 동일한 체험도 그것이 “구성된 것”으로 취급되면 현상학적 심리학의 탐구주제이고, “구성하는 것”으로 취급되면 초월론적 현상학의 탐구주제가 된다(Hua XXXIV, 136). 또한 초월론적 현상학이 자아론적 현상학과 상호주관적 현상학으로 나뉘는 것처럼, 현상학적 심리학 역시 개체심리학과 상호주관적 심리학으로 나뉠 수 있다 (Hua IX, 533 등지 참조).

후설이 두 학문 사이의 독특한 관계성을 강조하는 이유는 그 평행성이 한 학문에서의 규정을 다른 학문에서의 규정으로 변형시킬 가능성을 제공하기 때문이다. “초월론적 현상학은 자신의 모든 명제들이 자연적 의미에서의 심리학적 아프리오리로 변경될 수 있다는 고유한 특성을 가진다.”(Hua IX, 45) 반대로 현상학적 심리학적 탐구의 결론 또한 “고차원적이고 철저화된 에포케”, 즉 초월론적 현상학적 환원을 거친 뒤 “초월론적 내용물로서 보존”된다(Hua IX, 341-342).

제 2 절 현상학적 심리학을 통한 초월론적 현상학적 환원은 왜 ‘비데카르트적’인가?

후설은 심리학의 길을 ‘비데카르트적’인 길로 규정한다. 심리학의 길이 데카르트적 길과 차별화되는 지점은 다섯 가지로 정리될 수 있다. 심리학의 길은 데카르트적 길과 달리 첫째, 철학의 시작점으로서 필증적인 인식을 찾고자 하는 동기에서 수행되지 않을 수 있으며 둘째, 그 이유로 세계의 비존재 가능성에 대한 증명을 포함하지 않는다고 믿어진다. 셋째, 초월론적 상호주관성을 보다 수월하게 해명할 수 있으며 넷째, 우리에게 친숙한 자연적 학문을 경유한다는 점에서 교육적인 이점이 있다. 다섯째, 정적 현상학적 관심사에 지배되어있는 데카르트적 길에 반해 발생적 현상학적 문제들 역시 해결할 수 있다.

첫째, 심리학의 길은 데카르트적 길과 달리 철학의 시작점인 필증적인 인식을 찾고자 하는 동기를 가지지 않을 수 있다. 심리학의 길을 도입하

지 않은 『입문』에서부터 후설은 이미 초월론적 주관성으로 귀환하고자 하는 초월론적 환원과 필증적 인식을 찾고자 하는 필증적 환원을 구분함으로써, 절대적으로 정당화된 인식을 찾고자 하는 동기로부터 독립적인 초월론적 탐구의 가능성을 준비해왔다.

“[…] 우리는 1. 초월론적 주관성 일반으로의 환원으로서의 단도직입적 초월론적 환원과 2. 필증적 환원, 즉 초월론적 주관성으로의 환원이기는 하지만 확정된 필증성이라는 제약 하에서의 환원을 구분한다.”(Hua XXXV, 98)

‘단도직입적’ 초월론적 환원이 실재적 세계를 팔호 속에 넣은 채로 가지는 초월론적 주관성의 경험영역을 개시하고 나면, “초월론적 주관성이 그것의 전체 범위에서 필증적으로 주어지는지, 그리고 그러면 대개 필증적 소여가 얼마나 멀리까지 이르는지”의 문제는 별개의 연구주제로서 사후적으로 부상한다(Hua XXXV, 99-100).

바로 이것을 이유로 둘째, 심리학의 길은 세계의 비존재 가능성에 대한 증명을 포함하지 않는다고 믿어져왔다. 왜냐하면 세계의 비존재 가능성에 대한 증명은 데카르트적 길에서 필증적 인식을 찾기 위한 목적으로 수행되었었기 때문이다. 심리학의 길이 세계의 비존재 가능성에 대한 증명을 포함하지 않는다는 점은 여러 연구자들이 심리학의 길의 개성으로서 일차적으로 내놓는 특성인데, 이러한 성격 규정에 근거가 없지는 않다(Bernet et al. (1993), 74; Aguirre(1970), 52). 후설 자신이 심리학의 길을 “초월론적 주관성으로의 더 단순한 길”로 소개하면서 “**세계의 비존재 가능성을 명증으로 가져오지 않는 채**, 직접적으로 개별적 작용들에 자기 고찰자의 무관심한 에포케를 작동시키는 것으로 충분하지 않은가?”라고 자문하고 있기 때문이다(Hua VIII, 127). 하지만 비록 세계의 비존재 가능성이 명시적으로 주제화되지는 않는다고 해도, 심리학의 길이 요구하는 세계지평의 타당성 정립 중지에는 세계가 존재한다는 믿음의 중지가 포함되기 때문에 바로 이 지점이 데카르트적 길과 심리학의 길을 질적으로

구분시켜준다는 연구자들의 주장은 타당하지 못하다. 우리는 다음 절에서 심리학의 길이 보존하고 있는 데카르트주의의 계기들을 조명하면서, 상술한 성격 규정을 비판적으로 재검토할 것이다.

셋째, 후설은 심리학의 길이 데카르트적 길보다 “더 멀리까지 이르는” 환원이라고 기술하며 그 이유로 “[나는] 이 길 위에서는 나뿐만 아니라 [...] 타자적 주관성 또한 방법 속으로 포함시키면서 초월론적 상호주관성을 또는 [...] 초월론적 자아-전체를 [...] 획득한다”는 점을 듈다(Hua VIII, 129). 후설이 어떤 의미에서 초월론적 상호주관성에 대한 해명을 심리학의 길의 배타적인 역량으로 설정하는지는 명료하지 않다. 왜냐하면 『입문』의 데카르트적 길에서 수행되는 타인경험에 대한 필증적 비판 역시 타인경험의 구조를 현상학적으로 해명하는 기능을 수행하기 때문이다. 그러나 두 가지 원리적인 사항을 지적함으로써 후설의 의도를 이해하고자 시도할 수 있다.

(1) 비록 데카르트적 길이 타인경험의 구조에 대해 알려주는 바가 있기는 하지만, 그 길은 원칙적으로 타인경험의 타당성을 인정해선 안 된다. 『위기』에서 후설은 심리학의 길을 해명하면서, “철저하고 완전한 환원”을 수행하는 심리학자는 그 환원으로써 “절대적으로 고립되어가는 (vereinsamend) 순수 심리학자”가 되고, 그때 심리학자의 자아는 타인 없이 “그 자신 속에 필증적으로 완결된 [...] 필증적 자아”라고 말한다(Hua VI, 260). 이처럼 “나의 모든 타인경험들을 방법적인 방식으로 [...] 에포케 속에서 타당성 밖에” 둔 자아가 상호주관성을 문제시할 수 있는 것은 이 에포케의 보편적 영향력을 제한하고 타당성 정립을 예외적으로 허용할 때뿐이다(Hua VI, 262).

“내가 타인경험을 (타인경험의 지향적 타당성-상관자들을 따라 ‘함께-수행함’ 속에서) 타당성 속에 정립하면, 그것은 나에게 대자적으로 생각 가능한 모든 다른-자아[에 대한 경험]의 본질구조가 되며 타인경험을 통해 산출된 전체공동체와 그것의 본질적인 특수형태들[...]의 문제가 부각된다.”(Hua VI, 262)

이처럼 심리학의 길은 데카르트적 길과 달리 타인의 존재타당성 정립을 허용하기 때문에, 초월론적 상호주관성의 해명에 보다 유능하다.

(2) 초월론적 상호주관성은 개별 작용의 지향적 함축 속에 포함되어 있는 지평이기에, 그것을 주제화하는 것은 염밀히 말해 지향적 분석의 소관이다. 물론 내면세계의 일차적인 주인공은 자아의 “고유한 삶의 근원 원본성(Uroriginalität)”이겠지만, 그 삶의 총체적인 지평 속에는 “함께-사는 이들과 그들의 삶[...]이 삶의 나란히-함께-있음 속에서 얹혀 있다.”(Hua VI, 243) 이로써 자기의식과 타 인간, 세대, 전체 역사에 대한 의식은 하나의 지향적 연관 속에 서로 분리 불가능한 방식으로, 그것도 아프리오리하게 속해있다(Hua VI, 256 참조). 모든 개별적인 삶 속에 이렇게 지향적으로 함축되어있는 전 인류의 정신공동체에 대한 의식을 들춰내는 것은 단연 현상학적 심리학의 과제이며, 이 과제의 결과물을 초월론적 태도에서 조망하면 초월론적 상호주관성이 해명될 수 있다.

심리학의 길이 가지는 네 번째와 다섯 번째 특수성 역시 지향적 함축을 해석해낼 수 있는 현상학적 심리학의 역량과 관계한다. 데카르트적 길은 현상학자로 하여금 자연적 태도에서 발원하는 모든 선입견들의 영향력을 차단하라고 요구하지만, 이러한 “시작에서의 요구”는 “또한 필연적으로 완전히 모호한 것”이기도 하다(Hua VIII, 165). “그것[선입견의 전복]이 실천적으로 효과를 내기 위해서는 그 모호성 속에 함축되어있는 것의 체계적인 설명과 해명이 요구된다.”(Hua VIII, 165) 다시 말해, 데카르트적 길에서 그 유효성에 대한 판단이 중지되는 자연적 경험들이 도대체 무엇인지 알려져야만 저 시작에서의 요구가 구체화될 수 있는 것이다.

그런데 현상학적 심리학은 “주관성 자체의 구조에 대한 가장 광범위하고 깊은 이해”를 가능케 해주기 때문에 저 시작에서의 요구를 구체화해 줄 수 있다(Hua VIII, 164). 이는 초월론적 현상학에 대한 본격적 해설에 앞서 “예비적(propädeutisch) 이점들”을 마련해준다(Hua IX, 347; Aguirre(1970), 32). 초월론적 환원에서 전복되는 자연적 경험의 구조는 단지 다른 태도에서 조명될 뿐 초월론적 경험의 구조에서 되풀이된다.

그러므로 초월론적 경험들의 구조를 자연적 태도의 언어로 미리 해명해 주는 현상학적 심리학의 서술들은 초월론적 현상학의 친절한 입문서로 기능할 수 있다.

나아가 현상학적 심리학이 해명하는 자연적 경험의 구조가 초월론적 경험의 구조로 전환될 수 있다는 가능성에 주목하면, 현상학적 심리학은 데카르트적 길이 개시하는 초월론적 현상학과 달리 필증적 명증으로서 주어지지는 않지만 분명히 “의식의 심층 및 과거에 존재하는 다양한 풍부한 체험들을 해명할 수 있다.”(이남인(2013), 75) 이러한 심층적 체험들에는 발생적 현상학이 주제화하는 시간의 수동적인 발생, 타인과의 수동적인 결합, 본능의 작동 등이 포함된다. 만일 이러한 체험들에 대한 현상학적 심리학적 해명을 태도변경을 통해 초월론적 현상학적 해명으로 전환할 경우, 심리학의 길은 발생적 현상학의 방법론으로 기능할 수 있게 된다(이남인(2004), 297; Luft (2011), 70-71).

그러나 그렇다고 해서 심리학의 길이 발생적 현상학적 관심사에만 봉사하는 것은 아니다. 예를 들어 후설은 심리학적 환원을 주제화하는 유고에서 “내가 절대적인 정초를 [목표로 삼아 그것으로] 향해 갈 때에, 나는 타당성-구조(Geltungsaufbau)에 대해 물을 수 있으며 물어야 한다. [...] 나는 이제 세계의 타당성-구조의 초월론적 구성을 추적한다”고 말하면서 심리학의 길이 가질 수 있는 정적 현상학적 관심사에 대해 언급하고 있다(Hua XXXIV, 135). 그러므로 데카르트적 길이 정적 현상학적 관심사에만 봉사하는 것과 달리, 심리학의 길은 정적 현상학적 관심사도, 발생적 현상학적 관심사도 충족시킬 수 있다.

제 3 절 현상학적 심리학을 통한 초월론적 현상학적 환원 속 데카르트주의

그러나 심리학의 길이 다양한 측면에서 데카르트적 길과 차별화됨에도 불구하고, 그것은 후설의 데카르트주의를 이루는 철학적 계기들을 모두 보존하고 있다. 어떤 근거에서 이 같은 해석이 성립하는지 알아보기 전에, 우리와 반대로 심리학의 길이 후설의 데카르트주의를 이루는 철학적

계기들을 보존하지 않고 폐기했다고 해석하는 기존의 연구를 살펴보자.

(1) Landgrebe(1961)는 『제일철학』에서 심리학의 길이 도입됨과 함께 제일철학을 설립하겠다는 후설의 데카르트주의적 기획은 난파를 맞았다고 지적한다. 그의 독해에 따르면, 후설은 초월론적 경험이 시간성 및 역사성을 가진다는 점을 자각하면서부터 “에고 코기토에 대한 필증적 명증을 찾겠다는 과제를 포기했으며, 그러한 명증에 근거한 여타 학문의 정초라는 기획 또한 단념했다.” 『제일철학』 이후의 저작들에서 ‘제일철학’이란 표현의 사용이 줄어들고 그 자리에 ‘초월론적 철학’이란 표현이 대신 사용되는 이유는 후설이 필증적 명증에 근거해 보편적 정초의 역량을 지닌 제일철학을 실현 불가능한 것으로서 간주했기 때문이다 (Landgrebe(1961), 137 참조). 데카르트주의적 정초의 이념이 실현 불가능하다는 후설 자신의 점진적인 깨달음은 초월론적 환원의 비데카르트적 길을 개발하는 동기를 이룬다 (Landgrebe(1961), 141 참조). 그 깨달음에 걸맞게, 후기의 저작들에서 필증적 비판의 과제는 철학사가 그것의 텔로스로서 초월론적 현상학을 요구한다는 숙고로 대체돼 소멸한다 (Landgrebe(1961), 157-158 참조).⁴³⁾

(2) Carr(1973)는 (필증적 비판과 원초적 환원을 분리시켰던) 『데카르트적 성찰』의 제5성찰에 주목하면서, 상호주관성의 현상학이 “에고 코기토의 필증성에 대한 의존”을 의문에 부치며 이러한 의문이 후설의 서술 속에 함축되어 있다고 주장한다 (Carr(1973), 15). 상호주관성의 현상학은 더 이상 단일한 코기토인 ‘나’가 아닌 코기타스무스(cogitasmus), 곧 ‘생각하는 우리’를 세계 구성의 주체이자 현상학적 탐구의 시작점으로 삼는데, 이러한 ‘우리’는 비필증적으로만 주어지기 때문이다. 그럼에도 불구하고 유아론적 현상학과 상호주관성의 현상학이 후설의 서술대로 “똑같이 존엄한 것으로 간주되어야 하고, 그러므로 추측컨대 똑같이 엄밀한

43) 후설이 자신의 ‘탈-데카르트주의화’에 대해 완전하게 인지하고 있었는지, 그렇지 않았는지에 대한 Landgrebe(1961)의 입장은 애매하다. Landgrebe(1961)는 후설이 자신의 변화를 “명시적으로” (Landgrebe(1961), 136) 또는 “완전한 범위에서” (Landgrebe(1961), 158) 는 몰랐다고 지적하면서도, 후설 자신에 의한 표현의 변경이나 과제 설정의 변경을 통해 암묵적으로 또는 제한된 범위에서는 충분히 알고 있었다고 암시한다.

것으로도 간주돼야 하면 [...] 원초적으로 주어진 것의 필증성은 더 이상 엄밀성의 기준이 아니[게 된]다.”(Carr(1973), 35) 후설 또한 상호주관성에 대한 해명과 필증성의 추구가 서로 양립 불가능하며, 따라서 후자를 불가피하게 단념해야 한다는 사실을 자각했을 확률이 높은데, 그 근거는 『데카르트적 성찰』 이후 『위기』가 에고 코기토의 필증성에 집착하지 않고 초월론적 환원의 비데카르트적 길들을 모색했다는 점이다.

그러나 우리는 이와 같은 독해들이 심리학의 길에 대한 후설 자신의 서술과 상충하며, 따라서 데카르트주의를 고수하는 후설 자신의 서술들을 간과한 결과임을 이제 볼 것이다. 심리학의 길이 활용된 저작들을 검토하면, 비데카르트적 길인 심리학의 길 속에 일부 연구자들이 소멸되었다고 독해한 데카르트주의의 계기들이 보존되어있음을 발견할 수 있다.

1. 모든 인식의 엄밀한 정초를 위한 인식비판

첫째, 심리학의 길은 (1) 모든 인식의 엄밀한 정초라는 목표 하에 (2) 인식의 가능성 문제 삼고 인식비판을 수행한다.

(1) 현상학적 심리학이 아무리 비철학적으로 운용될 수 있다고 해도, 이는 하나의 가능성일 뿐 후설의 구체적인 탐구들에서는 철학적 인식이론에 봉사하는 것으로서 기능한다. 1928년에 쓰인 강의록인 『암스테르담 강연』에서 후설은 현상학적 심리학에 해당하는 순수 심리학을 초월론적 현상학을 위한 예비적 학문으로 소개하면서, 심리학의 길을 통해 도달되는 철학을 “엄밀한 학문으로서의 초월론적-철학”으로 기술하고 있다(Hua IX, 345). 해당 절의 각주에서 후설은 엄밀학을 “궁극적 책임으로의 의지”를 가진 학으로 정의하며, 그와 같은 의지를 실현하지 못한 실증학문 일반을 비판한다(Hua IX, 345). ‘궁극적’이라는 수식에서 알려지듯, 심리학의 길이 추구하는 엄밀성은 제반 학문의 정초를 위한 것이다.

1926년 10월에 쓰인 유고에서도 후설은 심리학의 길을 거쳐 드러난 순수한 주관성을 모든 경험된 것 그리고 경험 가능한 것을 아우르는 “보편적 통일체”로 규정한 뒤, 그처럼 보편적인 토대로부터 “어떻게 최종적인 근거지움[정초](Begründung)를 수행할 수 있는지, 그것이 문제”라고 밝히

고 있다(Hua XXXIV, 78-79).

이와 같은 입장은 1930년 6월에 쓰인 유고에서도 유지된다. 해당 유고에서 후설은 “심리적인 것의 총체” 속에 “객관적 인식을 수행하는 모든 체험들의 총체”가 속하며, 그와 같은 인식이 자연스럽게 수행하는 존재에 대한 가정을 증명하는 일이 곧 “근거지움의 가능성 증명하는 일”과 같다고 쓴다(Hua XXXIV, 133). 따라서 “형상적 보편적 심리학”的 작업에는 정초의 가능성을 증명하는 과제가 포함되며, 그와 같은 작업을 통해 심리적인 것의 총체는 모든 참된 존재자에 대한 “인식근거지움들의 총체 (die Allheit der Erkenntnisbegründungen)”를 포함하는 것으로 드러난다 (Hua XXXIV, 133). 요컨대 심리학의 길이 발견하는 초월론적 주관성은 데카르트적 길이 발견하는 초월론적 주관성과 마찬가지로 모든 인식의 보편적이고 엄밀한 근거로서, 곧 정초의 토대로서 기능한다.

(2) 심리학의 길이 모든 인식의 엄밀한 정초라는 목표를 달성하기 위해 선택하는 수단은 인식의 가능성을 문제 삼는 인식비판이다. 이를 입증하기 위해서는 인식비판이 어떤 작업인지 보다 상세하게 정의할 필요가 있다. 앞서 3.2.2.에서 우리는 인식비판을 후설이 『위기』에서 ‘세계-수수께끼’라고 부른 이성과 존재자 사이의 결합의 불가해성에 대한 해명이라고 규정했다. 그런데 이와 같은 해명은 정적 현상학과 발생적 현상학에서 상이하게 이루어질 수밖에 없다. 두 현상학은 학문의 특성상 상이한 불가해성을 문제시하기 때문이다.

정적 현상학에서의 인식비판은 회의주의를 타파하고 타당한 인식의 초월론적 가능조건을 궁구하는 작업이다(Hua II, 22 참조). 그렇다면 발생적 현상학에서의 인식비판은 인식의 발생적 가능조건을 궁구하는 작업이 될 것이다. 비록 후설이 ‘인식비판’을 발생적 현상학의 맥락에서 새로이 정의하지는 않지만, 그는 암묵적으로 ‘발생적 현상학 하에서의 인식비판’이라는 개념을 운용해 사유를 전개하고 있다. 예를 들어 후설은 『논리학』 93절에서 데카르트 아래로 근대 철학에서 수행되어온 인식비판을 불만족스러운 것으로 치부하며 인식, 특히 “모든 논리학[적 인식]을 위해 무엇보다도 그리고 가장 엄밀한 의미에서 근거를 놔주는 주관적 연구들”

이 요구된다고 주장한다(Hua XVII, 236). 그런데 93절 이전에 후설이 스스로 행한 주관주의적 연구들은 논리학의 발생적 근거가 되어주는 판단의 “의미발생(Sinnesgenesis)”을 지향적 함축으로서 탐구한 산물이다(Hua XVII, 215). 93절 이후의 후설 역시 지향적 함축을 특별하게 발생과 관련된 언어로 설명한다. 그에 따르면 현상학자는 “대상적 소여가 어떻게 [...] 코기타치오네스의 변동 가운데서 그것의 기능적 동기연관 속에서 새로운 의미로 형태 지어지는지, 이미 있는 것(das schon Vorhandene)이 어떻게 근거에 놓여있고 이전의 성취에서 유래하는 의미로부터 미리 형태 지어졌는지를 추적할 수 있다.”(Hua XVII, 251-252) 후설은 이렇게 추적된 모든 작용의 “침전된 역사”를 “엄밀한 방법을 통해 해명”할 수 있는 “구성적 근원”的 일종으로 이해한다(Hua XVII, 252). 그러므로 93절이 위치한 앞뒤의 맥락을 살피면, 데카르트 아래로 근대 철학에서 수행되어 온 인식비판의 불만족스러움을 해소해줄 수 있는 것으로 후설이 93절에서 간주하는 진정한 인식비판은 작용의 역사적 함축에 대한 구성적 분석, 곧 발생적 현상학적 분석이다. 그러므로 우리는 후설이 정적 현상학 하에서의 인식비판뿐만 아니라 발생적 현상학 하에서의 인식비판의 개념 역시 승인하고 있다고 결론 지을 수 있다.

심리학의 길이 현상학적 심리학을 경유해 발생의 구조를 주제화하고 발생적 현상학 하에서의 인식비판을 수행한다는 데, 곧 인식의 발생적 가능조건을 궁구한다는 데 대해서는 이견이 없을 것이다. 그러나 심리학의 길이 정적 현상학에서의 인식비판을 수행한다는 독해, 곧 타당한 인식의 가능조건을 궁구하고 그로써 다른 모든 학문의 타당성을 정초해줄 수 있는 제일철학을 설립하기를 목표로 삼는다는 해석은 Landgrebe(1961)의 반박을 고려했을 때 명료한 정식화를 요구한다.

(1)에서 제시한 문헌적 전거를 통해 우리는 후설이 현상학적 심리학을 통해 인식의 근거지움이라는 인식이론적 목표를 달성하고자 한다는 점을 밝혔다. 이 근거지움은 타당성의 가능근거를 제시하는 근본적 정당화의 작업을 포함한다. 그러므로 현상학적 심리학의 과제는 자연적 태도 하에서나마 인식을 타당성 정초의 관점에서 근거 지우는 작업을 포함한다.

그런데 현상학적 심리학이 근본적으로 정당화하고자 하는 인식은 어디까지나 세계 속에서 존재하는 인간의 인식이다. 현상학적 심리학을 초월론적으로 변형할 경우에야 비로소 세속적 구성물로서의 인간이 아닌 궁극적인 구성 주체로서의 초월론적 주관성의 인식에 대한 근본적 정당화가 이루어진다. 그런데 이러한 궁극적인 근본적 정당화야말로 정직 현상학적 인식비판에 해당한다. 그러므로 심리학의 길을 거쳐 수행되는 초월론적 현상학은 정직 현상학적 인식비판을 수행할 수 있으며, 제일철학을 향한 후설의 꿈은 유지된다.

이상의 주장을 위해 먼저 답해져야 할 물음은 현상학적 심리학이 인식에 타당성의 가능근거를 제공하는 근본적 정당화의 작업을 정말로 끼하느냐는 것이다. 이 물음에 대한 후설의 대답은 궁정적이다. 예를 들어 후설은 지각에 대한 현상학적 심리학적 탐구를 수행하면서, 모든 현행적인 지각에는 불투명하고 미규정적인 지평에 대한 사념이 포함되어있기에 외부 대상에 대한 지각은 비충전적이며, 얼마든지 의심스러운 것으로 전락할 수 있지만, 그럼에도 불구하고 같은 대상에 대한 모든 가능한 또는 현실적인 지각들이 준수하는 고정된 체계 및 보편적 규칙이 있어 임의적 이지는 않다고 분석한다(Hua IX, 183-187 참조). 이는 분명히 지각이라는 심리적 작용의 타당성이 어떤 조건 하에서 삭감되거나 확보될 수 있는지를 밝히는 작업에 해당한다. 심리학의 길을 처음 도입했던 『제일철학』을 살펴봐도, 1924년에 쓰인 부록에서 그는 “보편적이고 절대적으로 정당화된 학문으로서의 철학으로 가는 두 가지 길” 중 하나로 “인류의 정신삶으로부터의, 자연-정신의 긴장, 자연적 결정-정신적 자유의 긴장, 그리고 특히 심리학과 정신과학 일반으로부터의 출발”을 들고 있다(Hua VIII, 458). 심리학의 길은 Landgrebe(1961)의 생각과 달리, 그 기획의 단계에서 이미 데카르트적 길과 동일한 목표를, 제일철학이라는 동일한 이념을 만족시키는 철학을 개시하기 위해 도입된 것이다.

현상학적 심리학이 인식이론적 관심을 만족시켜줄 수 있다는 점에 착안해, 후설은 『브리태니커 백과사전』에 실릴 항목을 작업하는 과정에서 ‘인식심리학’이라는 표현을 사용한다. 그런데 “순수한 인식심리학은 초월

론적으로 ‘전환’될 수 있”으며, 이러한 전환을 통해 획득되는 지식은 철학사상 최초로 “데카르트적 철저주의”를 만족시켜준다(Hua IX, 266). 인식심리학의 초월론적 전환이 ‘데카르트적 철저주의’를 만족시켜줄 수 있는 이유는 현상학적 심리학에서 근본적으로 정당화된 인간적 정신의 인식은 초월론적 주관의 인식을 통해 근본적으로 정당화되기 때문이다.

나아가 Carr(1973)의 생각과 달리, 후설은 상술한 데카르트주의적 기획을 상호주관적 심리학에서도 목표로 삼고 있다. 후설은 “공동체-의식삶과 그것의 성취를 주제로 가지는 공동체의 심리학”에는 “인식이론으로서의 심리학”이, “구체적인 이성과 비이성의 심리학”이 속한다고 명시한다 (Hua IX, 533). 같은 기획이 상호주관적 심리학의 초월론적 전환을 거쳐서도 유지됨은 물론이다. 요컨대 후설은 인식이론적 관심이 자아론에서만 유효하다고 생각하지 않는다. 이 점에서 우리는 Hall(1979)과 견해를 같이 한다. Hall(1979)에 따르면 『데카르트적 성찰』에서 개진된 상호주관적 현상학은 타인의 존재와 관련된 사실이 아닌 자아에게 구성되는 타인의 의미를 취급하며, 이 의미는 자아에게 의심 불가능한 것으로 나타나기 때문에 필증적 타당성에 대한 추구와 양립 가능하다(Hall(1979), 18-19).

따라서 심리학의 길은 발생적 현상학적 인식비판과 정적 현상학적 인식비판 모두를 통해, 모든 인식의 엄밀한 정초라는 목표를 달성하고자 한다.

2. 가설적 세계 무화를 통한 필증적 주관성으로의 귀환

둘째, 심리학의 길은 가설적 세계 무화를 통해 인식의 가능근거로서의 필증적으로 존재하는 주관으로 귀환한다.

심리학의 길에서의 필증적 비판은 현상학적 심리학의 성과를 초월론적 현상학의 성과로 변형하는 과정에서 일차적으로 수행된다. 초월론적 현상학으로의 이행을 가능케 하는 보편적 판단중지, 곧 세계경험에 대한 비판이 가설적 세계 무화를 필연적으로 포함하기 때문이다. 단적으로 말해, 세계경험에 대한 비판과 가설적 세계 무화는 개념상 전체와 부분의

관계를 이루고 있다.⁴⁴⁾

후설이 심리학의 길 위에서 세계의 비존재 가능성에 대한 증명을 데카르트적 길에서처럼 노골적으로 언급하지만 않을 뿐, 언제나 전제한 채로 보편적 판단중지를 수행하고 있다는 우리의 주장은 텍스트상의 근거를 통해 뒷받침될 수 있다. 예를 들어 1926년 10월에 쓰인 유고에서 후설은 심리학의 길이 가설적인 세계 무화를 견디는 주관성의 영역을 발견하게 해준다고 암시한다. 그에 따르면 심리학의 길은 “우선은 순수하게 영혼적인 것이었던, 그러나 이제는 그것의 세계성을 잃은, 순수하게 주관적인 것을 향한 시선의 변경”을 가능케 하는데, 이 순수 주관성은 “세계가 존재하지 않을 때조차 [...] 지양될 수 없는(unaufhebbar) 것”으로 명시된다(Hua XXXIV, 56). 이로부터 후설이 심리학의 길로써 초월론적 주관에 도달하면서도 세계의 비존재 가능성을 염두에 두고 있음을 알 수 있다.

같은 결론을 성립시키는 또 다른 증거로, 철학적 동기와 심리학적 동기를 적극적으로 구별하는 『현상학적 심리학』에서 조차 현상학적 환원의 개념이 도입되는 37강 직전에 초월적 대상에 대한 모든 사념함이 내포하고 있는 존재 정립의 양상화 가능성이 해설되고 있다는 점을 들 수 있다 (Hua IX, 184 참조). 후설에게 초월적 대상의 양상화 가능성은 초월적 대상에 대한 인식의 비필증성의 원천으로 간주된다. “초월적 대상의 이러한 특성들[존재의 양상화 가능성]과 매우 긴밀하게 연관되어있는 것은 필증적 존재확실성의 불가능성, 초월적으로 지각된 것의 비존재 또는 그렇게-존재하지-않음의 지속적인 가능성이다.”(Hua IX, 186) 이처럼 초월적 대상의 존재가 비필증적이라는 이해는 이전의 문헌들에서 일관적으로 자연적 세계 자체의 존재가 비필증적이라는 이해로 확장되어왔다(Hua III/1, 97-99; Hua VIII, 44-46 등지 참조). 그러므로 우리는 맥락상, 후설이 『현상학적 심리학』의 37강에서 현상학적 환원의 개념을 도입하면서도 세계 존재의 비필증성을 고려하고 있다고 독해할 수 있다.

나아가 심리학의 길은 Landgrebe(1961)과 Carr(1973)의 생각과 달리 초

44) 그러므로 세계경험에 대한 비판의 대상에 세계의 존재타당성이 포함되어있음에도 불구하고 Aguirre(1970)에게서 세계경험에 대한 비판과 가설적 세계 무화가 별개의 작업인 것처럼 취급되고 있다는 것은 매우 이상하다.

월론적 주관을 발견한 뒤에도 필증적 명증에 대한 추구를 멈추지 않는다. 이를 밝히기 위해서는 우선 초월론적 현상학의 전 단계인 현상학적 심리학이 본질학이라는 점부터 예비적으로 짚고 넘어갈 필요가 있다. 후설에 따르면 “모든 느껴진(gefühlt) 필연성은 무조건적인, 소위 필증적인 그리고 그러한 것으로서 통찰[직관] 가능한(einsehbar) 보편성이라는 의미에서의 아프리오리의 표지다.”(Hua IX, 70) 사물의 존재와 그렇게 존재함에 가해지는 본질의 제약이 필증적이라는 후설의 인식은 3.3에서 소개했듯 본질 직관에 대한 서술에도 반영되어 있다. 본질 직관은 “순수한 보편성을 사실에 대한 모든 공동정립으로부터 해방되어 필증적으로 통찰[직관] 가능한(einsichtig) 것으로서 획득하는 방법”으로, 그렇게 획득된 본질은 “가능한 사실의 사고 가능성의 규범을 필증적으로 미리 규정”해 준다(Hua IX, 322).⁴⁵⁾

물론 자연적 태도 하에서 이루어지는 현상학적 심리학이 획득하는 저 ‘필증성’은 앞서 데카르트적 길에서 그리고 후설적 데카르트주의에서 요구된 필증성보다 약하다. 후자의 필증성은 그 개념상 자연적 인식에 적용될 수 없을 정도로 강하기 때문이다. 전자의 ‘필증성’이 후자의 필증성으로 격상되는 것은 현상학적 심리학이 초월론적으로 변형된 뒤, 그 결과물에 필증적 비판이 가해진 이후이다.

후설이 심리학의 길 위에서도 뒤늦게나마 필증적 비판을 요구한다는 것은 『제일철학』에 명시되어 있다. 후설은 52장에서 심리학의 길을 통해 데카르트적 길에서 발견한 초월론적 주관에게 실질적인 내용을 부여해줄

45) 본질 직관뿐만 아니라 지향적 분석 역시 필증적 명증의 추구와 무관하지 않다. 『제일철학』에서 우리는 작용의 지향적 함축을 들춰내는 현상학적 심리학의 작업 자체가 필증적 비판의 예비단계로서 작동하고 있음을 암시해주는 구절을 발견한다. 데카르트적 길에 대한 개괄을 마치고 심리학의 길을 소개하기 직전인 38장에서 후설은 다음과 같이 서술한다. “필증적 비판의 일부를 [...] 곧바로 함께 수행하는 것이 매우 불가피하고 모든 경우에서 유용한데 [...] [데카르트적] 현상학적 환원의 방법의 가능한 변용(Abwandlung)에 대한 물음의 압력이, 초월론적 주관성의 의미의 해명에 기여하는 것으로서 곧바로 가해진다.”(Hua VIII, 80) 이로부터 우리는 후설이 필증적 비판의 부분적이지만 실질적인 수행과 지향적 분석을 서로 동일시하고 있음을 알 수 있다. 실제로 우리는 2.3.5.에서 『입문』에서 수행된 데카르트적 길 위에서의 필증적 비판이 일반적인 지향적 분석과 외양상 구분되지 않는다는 것을 보았다.

수 있다고 주장한 뒤, 곧바로 53강에서 그렇게 풍부해진 초월론적 경험의 영역에 대한 필증적 비판이라는 과제를 제시하고 있다. 이에 따라 53강의 부록에서 후설은 초월론적 주관에 대한 현상학의 수행 절차를 둘로 나눈다. 그에 따르면 첫 번째 절차는 “소박하게-직접[-대상성에-몰두하는](naiv-gerade) 현상학”으로, 이는 현상학적 심리학을 초월론적으로 변형함으로써 획득된 주관성의 구성적 성취에 대한 탐구를 지칭한다(Hua VIII, 478). 만일 심리학의 길에 필증적 비판의 절차가 포함되지 않았더라면 (52강과 53강 사이에 기이한 단절이 생길 뿐만 아니라) 현상학의 수행 절차에 대한 서술이 여기서 중단되어야 할 것이다. 그러나 후설은 이어 두 번째 절차로서 다음과 같이 말하고 있다.

“반성적이고 고차원적인 단계: 현상학적 이성에 대한 이론과 비판으로서(현상학하는 자아에 대한 비판) 또는 현상학적 방법에 대한 비판 또는 현상학적 명증에 대한 비판. 여기에 모든 철저한 인식이론이 빠짐없이 포괄된다는 것이 통찰 가능하다.”(Hua VIII, 478).

요컨대 후설은 심리학의 길의 마지막 절차로서 현상학적 심리학의 초월론적 전환을 통해 획득된 성과를 시험하고 그 효력의 범위를, 곧 “사정거리”를 확정하는 필증적 비판의 작업을 요구한다(Hua VIII, 477). 환원의 시작점에서부터 명시적인 필증적 비판을 수행하는 데카르트적 길과 달리 심리학의 길은 자연적 태도 하에서 출발한 뒤, 명시적인 필증적 비판을 초월론적 주관성에 대한 탐구 이후로 연기하는 것이다.

논의를 마무리하기 전에, 세계 경험에 대한 비판 자체가 세계의 가설적인 무화와 마찬가지로 데카르트를 계승하고자 하는 후설의 태도에서 비롯한 것임을 강조하고자 한다. 후설은 『암스테르담 강연』에서 “데카르트의 회의-방법”을 “초월론적 이론과 객관적 학문의 비판을 위한 토대(Fundament)로서의 최초의 보편적 세계경험에 대한 비판과 최초의 초월론적 이론”으로 소개하고 있다(Hua IX, 330). 이와 관련하여 후설이 저 ‘데카르트의 회의-방법’을 차용한 데카르트적 길에 대해 스스로 가해온

비판들이 데카르트적 길 및 데카르트주의의 폐기를 주장하는 연구들에서 과장되어있는 것만큼 날카롭지 않다는 점에 주목해야 한다. 서론 및 3장의 소결에서 인용된 『위기』에서의 비판은 데카르트적 길의 결점을 ‘겉으로 보기애(scheinbar)’ 드러나는 것으로 표면화하고 있으며(Hua VI, 157-158 참조), 마찬가지로 자주 인용되는 『위기 보충판』에서의 비판도 데카르트적 길이 역사성의 해명을 결여하고 있음에도 불구하고 자신의 권리를 보존한다고 인정한다. “『이념들』에서의 입문이 그것의 권리 를 보존하기는 하지만, 나는 역사적인 길을 더 원칙적이고[원리적이고] 체계적인 것으로 생각한다.”(Hua XXIX, 426) 4.2.에서 제시한 『제일철학』에서의 자기비판 또한 데카르트적 길의 내용물보다는 그것이 초월론적 현상학의 교육에 불리하다는 점에 치중돼있다. 후설이 자기비판의 순간에조차 데카르트적 길을 직접적으로 부정하지 않는 이유는 데카르트적 길을 추동했던 데카르트주의적 계기들이 비데카르트적 환원들 속에 보존되어있기 때문이다.

3. 인식적 근원 해명에 대한 열망

셋째, 심리학의 길은 파생적인 자연적 인식에 머무르기를 거부하고, 자연적 인식의 근원이 되는 초월론적 인식으로 되돌아가고자 열망한다. 『브리태니커 백과사전』에 게재하기 위해 작성한 글에서 후설은 데카르트적 길과 심리학의 길을 비교하면서 후자를 “예비적 이점들”을 가지는 “간접적(indirekt) 길”로 묘사한다(Hua IX, 347). 데카르트적 길은 초월론적 경험의 영역으로 직접 돌입하는 방법인 반면, 심리학의 길은 자연적 태도에서 성립하는 아프리오리한 심리학을 경유해 초월론적 경험에 간접적으로 접근하는 방법이다. 그러나 이러한 대조는 두 길 사이의 차이를 부각하기 이전에 근본적인 공통점을 전제한다. 두 길은 같은 종착지, 곧 인식의 가능근거가 되어줄 수 있는 근원적인 경험의 권역을 단지 얼마나 우회해서 도달할 것인가를 기준으로 분기될 뿐인 것이다. 이는 심리학의 길을 이루는 핵심적인 주제들, 이를테면 현상학적 반성이론(15절), 작용의 지향적 함축으로서의 지평(19절), 구체적 모나드의 자기구성(33절) 등

을 상세하게 주제화하는 『데카르트적 성찰』이 여전히 제목에서부터 데 카르트주의를 명시적으로 추구할 수 있는 이유다.

제 5 장 초월론적 현상학적 환원의 ‘비데카르트적 길’에서의 데카르트주의 (2)

제 1 절 생활세계 존재론을 통한 초월론적 현상학적 환원 개괄

생활세계 존재론을 통한 초월론적 환원의 길, 줄여서 ‘생활세계를 통한 길’은 후설이 말년에 개발한 초월론적 환원의 방법론으로 알려져 있지만, 관련된 사유의 파편들은 미완의 상태로나마 비교적 일찍부터 발견할 수 있다. 예를 들어 후설은 『제일철학』의 부록으로 수록된, 1923년에 작성된 한 글에서 “직관적으로 주어진 세계”와 그에 대한 존재론을 통한 초월론적 현상학으로의 길을 데카르트적 길과 대비시켜 언급하면서, 그 길이 일찍이 1910/11년에 수행된 논리학 강의에서 이미 제시되었다고 말한다(Hua VIII, 225). 그러나 그렇게 주어진 직관적 경험의 세계를 ‘생활 세계’로 개념화하고 근대 학문의 의미 상실, 나아가 인류의 실존적 위기와 연결시키는 작업은 시간이 더 흘러서야 이루어진다. 생활세계의 개념을 적극적으로 초월론적 현상학에 도달하는 길 위에 위치시키는 후설의 작업물로는 출간작인 『위기』, 강의록인 『제일철학』⁴⁶⁾과 『현상학적 심리학』, 사후 유고인 『현상학적 환원(Hua XXXIV)』, 『위기 보충판(Hua XXIX)』, 『생활세계(Hua XXXIX)』 등이 있다. 산재된 내용을 종합해보면, 생활세계를 통한 길은 (1) 근대의 학문이 실증화로 인해 삶에 의미와 이상을 제공하는 데 무능해졌다는 위기의식, (2) 학문에 삶과의 관련성 및 규범을 부여할 수 있는 생활세계로의 귀환, (3) 생활세계 존재론의 수행, (4) 생활세계 존재론의 초월론적 변형을 통한 초월론적 현상학으로의 이행이라는 절차를 거쳐 소개된다는 것을 알 수 있다. 이제 각각에 대해 자세히 살펴보도록 하겠다.

46) 본문에는 ‘생활세계’에 대한 언급이 없지만, 부록에는 등장한다.

1. 실증화된 학문의 위기

후설의 마지막 저작인 『위기』는 근대의 실증적인 학문들, 자연과학과 정신과학 모두가 그 눈부신 성과에도 불구하고 위기에 처해있다는 진단과 함께 시작된다. 근대의 실증학은 우리의 “삶의 곤경”에 대해 해줄 수 있는 말이 없다(Hua VI, 4). 원래도 보편적이고 필연적인 문제였으나 전쟁 이후로 더욱더 절실한 무게로 인류를 짓누르게 된 “인간적 현존재 전체의 의미와 무의미에 대한 물음”에 침묵으로 일관하는 것이다(Hua VI, 4). 후설은 이 물음이 “이성적 통찰”로부터 답해져야 한다고 생각하지만, 근대의 실증학은 존재자에 대한 한갓된 사실만을 수집할 뿐 사실에 당위와 가치, 목적성, 올바른 활용의 방향성을 비롯한 규범성을, 곧 의미 일반을 부여해줄 수 있는 유일한 근원인 이성에 대해 함구한다(Hua VI, 4). 함구할 뿐만 아니라, 언급의 필요성조차 인지하지 못하며, 이성의 문제군에 접근하는 데 근본적으로 무능하다. 실증학이 주제화하는 세계는 모든 의미를 박탈당한 채 아무 목적도 없이 기계적으로 움직이는 물체들(Körper)의 비이성적 총체에 불과하기 때문이다.

실증적 학문의 이와 같은 한계를 후설은 ‘이성과 존재자의 분리’라는 표제 하에 포착한다. 이성과 존재자 사이의 분리, 그리고 이성을 올바르게 주제화하고 존재자와 연결지어줄 수 있는 학문인 진정한 철학의 부재 암말로 후설이 학문의 실증화가 내포하는 위험으로 지적하는 바이다. “실증주의는 말하자면 철학의 목을 뺐다.”(Hua VI, 7)

그런데 후설에게 이성이란 주관의 이성이다. 이성과 존재자를 분리시킨 근대 학문의 위기는 결국 주관성에 대한 몫이해를 가리킨다. 실증적 학문은 자신이 탐구하는 객체들 그리고 그에 대한 진리가 주관으로부터 독립적으로 성립할 수 있다는 잘못된 확신 위에 세워져있다. 즉자적으로 (an sich) 존재하는 객체들이 “즉자적으로 참된 세계”를 이룬다는 객관주의적 편견에 사로잡혀 있는 것이다(Hua XXIX, 181). 객관주의 하에서 주관성은 진리와 무관할 뿐만 아니라, 진리를 위해 극복돼야 할 대상으로 오해된다(Hua IX, 96 등지 참조). 이와 같은 몫이해의 해결책으로 후설은

주관성을 그 본성에 따라 염밀하게 취급할 수 있는 유일한 철학으로서, 이성과 존재자 사이의 상관관계를 해명해줄 수 있는 초월론적 현상학을 제시한다.

진정한 철학이 위기의 해결책이라는 사실은 다른 시각에서 보면, 이 위기 자체가 잘못된 철학의 산물임을 뜻한다. 그렇기 때문에 『위기』의 1, 2부는 철학사에 대한 서술에 할애되어있으며, 3부는 철학사의 오류를 바로잡고 철학의 사명과 목적을 완수해줄 수 있는 초월론적 현상학의 시작 조건인 현상학적 환원을 주제화한다. 환원을 통해 개시되는 초월론적 현상학은 주관적 이성에 근거해 인간의 현존재에 텔로스를 부여함으로써, 주관성의 망각이라는 학문적 위기 그리고 삶의 무의미성이라는 실존적 위기를 동시에 해결해줄 수 있다. “인간의 참된 존재는 텔로스에 기반한 존재로서만 존재한다.”(Hua VI, 15)

이와 같은 문제 설정의 구도 하에서 탁월한 중요성을 점하는 것이 바로 생활세계의 개념이다. 후설의 철학에서 생활세계의 개념이 등장하는 맥락을 이해하기 위해서는 ‘학문의 실증화’로 후설이 가리키는 사태가 무엇인지를 보다 구체적으로 이해해야 한다. 후설의 역사 이해에 따르면, 근대의 실증주의는 갈릴레이가 기하학적 태도에 입각해 자연을 수학화함으로써 비로소 시작되었다.

우리가 생활에서 마주치는 사물로부터 직관적으로 경험하는 도형들은 완벽하지 않다. 도형들의 크기와 같은 속성 또한 사람마다 상이하게 규정하기 때문에, 그와 관련해서는 주관적인 해석이 난무할 뿐 합의에 이르기가 어렵다. 본디 기하학은 그처럼 불완전한 선학문적(vorwissenschaftlich) 도형들을 생활에서의 어떤 필요에 의해 사고를 통해서 이념화하고, 이념화된 도형을 측정함으로써 정밀성을 획득하고자 했다. 측정은 고대에서부터 사물에 대한 주관적인 해석을 극복하고, 모두가 동의할 수 있는 일의적인 규정을 수치로써 부여해주는 기술이었다.

그런데 갈릴레이는 기하학의 선학문적 기원에 대해서는 망각한 채, 이념화와 측정의 방법론을 전통으로서 마치 언제나 이미 완성되어있던 것처럼 받아들였다. 나아가 자연의 사물들을 연장의 측면에서뿐만 아니라

(감성을 통해 인식되는) 내용의 측면에서도 수치화 가능한 것으로 간주 했다. 그는 자연 전체가 수학화된 형태의 인과적인 법칙으로써 온전히 설명될 수 있다고 보았다. 이렇게 자연을 보는 기하학적 태도가 설립된 이후, 자연에 대한 직관적인 경험 또는 경험적 직관은 일종의 “대수적인 구조물”이 되었다(Hua VI, 44). 갈릴레이 이후의 자연과학자들은 자연을 계산과 연역의 기술을 통해 연구했다. 기술에서 활용되는 수학적 상징들이 어떤 경험 또는 직관으로부터 기원했는지는 반성되지 않았다. 그 결과 자연과학자들은 무엇이 무반성적으로 사용되는 이 “기술적 조치들”에 본래적으로 의미를 그리고 규칙적인 결과들에 진리를 부여”해주느냐는 물음에 답할 수 없게 되었다(Hua VI, 46). 고도의 수학적인 전문성을 가지고 정밀한 값들을 도출하지만, 그 결과들이 어떤 목적에 봉사해야 하는지, 어떤 맥락에서만 정당한지, 요컨대 왜 유의미한지에 대해서는 무관심하고 무지해진 것이다.

이처럼 “근원적 시작(Uranfänge)을 재활성화하는 능력”을 상실한 과학은 인간이 경험적 직관에 의존해 구체적으로 생활하면서 살아가는 환경과 유리되고 말았다(Hua VI, 376). 생활에서 통용되는, 주관에 따라 상대적인 진리는 객관성을 표방하는 과학적 사유가 도출하는 절대적인 진리와 극명한 대조를 이루게 되었다. 변화무쌍하고 불안정한 일상적 환경 역시 법칙적으로 질서 잡힌 참된 자연과 대조되었다. 상대적 진리는 절대적 진리보다, 일상적 환경은 참된 자연보다 명백하게 열등한 것으로 전락했다. 그리하여 주관적인 것 일반은 학문적으로 무가치하거나, 기껏 해야 부차적인 의미만을 가지게 되었으며, 그러지 않으면 자연주의 심리학에서처럼 마치 객체인 것처럼 취급되었다.

그러나 후설은 자연과학자들이 경시해온 그 주관적 경험세계야말로 학문의 역사적 기원이자, 학문의 현행적인 수행에서도 그 수행에 의미와 타당성을 지속적으로 부여해주는 근원이라고 주장한다. 참된 세계에 대한 객관적 진리를 찾고자 하는 학자가 자신의 작업이 어떤 목적 하에서 왜 유효한지 알고자 한다면, 그는 자신이 그리고 자신을 비롯한 학자 공동체 전체가 긴 역사에 걸쳐 몸담아왔고 몸담아갈 생활세계로 되돌아가

야 한다. 생활세계는 삶의 그 어떤 순간에도 미리 주어져있는 “주관적 구조물”이며, “경험하는, 선학문적인 살아감의 성취”를 보여준다(Hua VI, 70). 그렇기 때문에 생활세계의 개념은 주관성을 도외시한 근대 학문의 위기, 그로 인해 삶의 텔로스를 부여받지 못한 인류의 실존적 위기를 해결하고자 하는 후설의 철학적 도정 위에서 중대한 역할을 수행한다.

이때 후설은 실증적 학문의 타당성을 부정하거나 무효화하고자 하는 것 이 아니라, 타당성의 가능조건이 불가해함을 지적할 뿐이다(Hua XXIX, 152 참조). 실증적 학문은 ‘세계의 그 영역은 왜 그러그러한 방법으로써 탐구되어야 하는가’라는 질문에 맞닥뜨렸을 때, ‘세계 전체가 수학적이고 논리적으로 구조화돼있다는 점이 자명하게 옳기 때문에, 그리고 수학과 논리학이 자명하게 옳기 때문에’라는 무책임한 답변 대신 해당 학문의 탐구 대상이 본래적으로 주어지는 근원적인 직관에 의거해 스스로의 프락시스를 정당화할 수 있어야 한다(Hua XXIX, 153). 실증적 학문에 대한 비판으로부터 야기되는 바로 이 근본적 정당화의 요구가 바로 생활세계로의 환원의 동기가 된다.

“실증적 학문들의 명증적 성취들을 해명해야 한다는 필요로부터의 동기가 이러한 주제를 근원적으로 요구한다.”(Hua VI, 159)

2. 학문의 위기를 극복하기 위한 생활세계로의 환원

세계 내 객체에 대한 학문의 근원인 생활세계를 가시화하기 위해서는 “모든 객관적 학문들과 관련된 에포케”가 요구된다(Hua VI, 138). 이 판단중지는 객관적 학문의 참됨 또는 거짓됨에 대한 판단 일체를 중지하는 방법이다. 객관적 학문의 가능근거를 찾겠다는 목표를 위해 객관적 학문의 타당성을 전제하면서 그것을 활용해서는 안 되기 때문이다. 판단중지의 수행 이후에는 학문 이전의 선술어적 경험의 세계인 생활세계가 드러난다(Hua VI, 141 참조). “그것은[생활세계는] [...] 우리의 모든 자연적-실천적 관심삶(Interessenleben) 속 우리의 관심들, 우리의 목표들, 우리의 행위들 등이 언제나 [그 안에] 이미 있었고 있게 되는 세계”로서 자

연적 태도의 상관자다(Hua XXIX, 425).

생활세계는 마치 개별적인 사물이 주어지듯이 전경의식으로써 경험되지 않는다. 생활세계는 충분히 규정되어있지 않되 언제든 규정 가능한 무한한 지평으로서, 곧 배경의식으로써 경험된다(Hua XXXIV, 327 참조). 그 결과, 개별적인 사물에 대한 경험의 경우 기존의 명증과 충돌하는 더 확실한 명증이 나타나면 기존에 그 존재가 정립된 사물은 존재하지 않는 것으로, 적어도 그 존재가 의심스러운 것으로 그 양상이 변화하는 데 반해, 생활세계 자체의 존재는 결코 양상화되지 않는다. 더 확실한 명증에서 정립되는 새로운 존재자조차 생활세계의 지평 내에 포함되어있지 않을 수 없기 때문이다.

“나는 끊임없이 개별성들, 다수성들, 관계들 등등과 관련하여 [그것들의] ‘현실적’-존재와 그렇게-존재함이 어떠한지 의문을 제기할 수 있다. [...] 그러나 이때 내가 또한 모든 의문들은 [그에 대한 답변이] 결정 가능하다는 것을 확실시하면 [...] 의문스러운 존재확실성에 대한 모든 확증(그리고 반증)이 필연적으로 **존재확실성의 토대**를 전제한다는 것이 명료해진다. [이는] 구체적으로 어떤 사물이 의심스러워지면, 다른 사물이 나를 위해서 중단되지 않는 존재확실성 속에서 나에게 타당해지는 방식으로 전제된다.⁴⁷⁾ **모든 확증 또는 반증은** 사물들을 위해서 다른 사물들의 존재를, 그러므로 종국에는 **세계의 존재를 전제한다.**”(Hua XXXIX, 255)

변화무쌍한 경험과 정정 가운데에서도 확고하게 유지되는 세계지평은 학문적 활동의 배경에서도 작동한다. 생활세계 그리고 그 속에서의 직관적인 경험은 실증적 학문에 삶과의 관련성 및 규범을 부여할 수 있는 의미의 유일한 원천이다. 생활세계는 어떻게 이처럼 “모든 객관적 사실학문들의 근원주소”로 기능할 수 있는가?(Hua IX, 58) 생활세계 또는 그곳에서의 직관적인 경험이 학문적 활동의 근원이 되어줄 수 있는 양상은 세

47) “모든 ‘아님’은 ‘그렇게는 아니지만 다르게’이다.”(Landgrebe(1940), 41)

가지로 정리될 수 있다.

첫째, 생활세계적 경험이 타당하지 않으면 학문 역시 타당성을 확보할 수 없다. Moran(2012)은 생활세계가 학문을 정초하는 근거가 된다는 후설의 언명은, 생활세계에서의 경험이 학문을 이성적으로 정당화해준다는 뜻이 아니라 학문에 의미의 맥락을 제공해준다는 뜻으로 이해되어야 한다고 말한다. “생활세계의 [주관적] 본성 때문에, 생활세계는 그 어떤 종류의 객관적 근거지움도 제공할 수 없”기 때문이다(Moran(2012), 197). 그는 이와 같은 “이성외적(non-rational) 근거지움”을 “논리적 또는 인식적 근거지움”과 구별하며, 후설 또한 이 구별에 대해 잘 알고 있었다고 주장한다(Moran(2012), 197). 그러나 생활세계에서의 경험이 학문을 이성적으로도 근거지워준다는 주장은 어렵지 않게 도출될 수 있다. 학문이 찾고자 하는 “객관적인 것은 그 자체로는 결코 경험 불가능하”기 때문에, 눈금을 재는 것과 같은 일련의 생활세계적 프락시스들이 활용되어야만 학문은 자신의 목표에 도달할 수 있다(Hua VI, 131). 그러므로 만일 관찰과 실험 등이 필연적으로 요구하는 생활세계적 지각의 경험이 실패하면, 그로부터 도출되는 이론 또한 타당한 것으로 세워질 수 없다. 그러나 우리의 논의에서 중요한 것은, 직접적 정당화의 기능보다 근본적 정당화의 기능이다. 이에 대해서는 5.3.1.에서 자세히 다루고자 한다.

둘째, 생활세계적 경험은 학문의 지속적인 발생의 가능근거다. 후설은 학문이 아무리 인간의 시선으로부터 독립적인 진리를 찾고자 할지라도 “학문 일반은 인간적 성취”임을 강조한다(Hua VI, 120). 당연히 학자들 또한 “다른 인간들과 함께 생활세계 속의 인간들이다.”(Hua VI, 466) 학문적 활동은 학자들이 공동체를 이루고 있는 특정한, 학문적 활동에 특화된 환경에서만 이루어질 수 있다. 새로운 이론의 출발점이 되는 지각과 그로부터 촉발되는 착상 또한 그처럼 특수한 환경에서 발생한다. 착상을 실현시켜주는 도구들을 마련하고 실제로 활용하는 일, 작업의 결과물을 동료와 공유하는 일 또한 생활세계에서 발생한다. 이 같은 일상적인 경험들이 성립하지 않는다면, 그리고 그러한 경험의 지평으로서 생활세계의 존재가 지속적으로 정립되지 않는다면 학문적 활동은 발생할 수

없다. 그렇기 때문에 생활세계에서의 직관적 경험과 독립적인 순수한 사고가 가능하다는 생각은 망상에 불과하다(Hua VI, 137 참조). “모든 ‘논리적인 것’은 바로 선논리적 권역으로부터 발원한다.”(Hua XXIX, 154)

셋째, 생활세계적 경험은 학문에 그 재료를 제공해준다. 후설에 따르면 학문이란 선학문적 지식이 이념화된 결과다. 『위기』의 초고를 준비하기 위해 쓰인 유고에서 후설은 “직관적 생활세계의 이중화된 이념화”, 즉 생활세계에서의 경험이 학문적 성취로 이념화되는 두 가지 양상을 주제화한다(Hua XXIX, 154). 고대 그리스인이 일찍이 성취한 첫 번째 이념화는 일상적인 현실에서 직접 경험되는 유한성과 대비되는 무한성의 발견으로, (아낙시만드로스의) 아페이론과 같은 개념에서 드러난다. 근대인이 성취한 두 번째 이념화는 물리학에 의한 자연의 수학화다. 예를 들어 생활세계의 유한한 공간에서 경험되는 가까운 것과 먼 것 사이의 차이, 그리고 먼 것에 가까워지는 경험은 아무리 먼 사물일지라도 우리가 그것을 가까운 사물을 인식하는 것처럼 인식할 수 있다는 믿음을 심어준다. 후설은 이와 같은 믿음이 물리학적인 무한공간의 개념에 토대를 마련해 준다고 말한다(Hua XXIX, 143-144 참조). 이 공간은 갈릴레이의 조작에서처럼 그 연장의 측면에서뿐만 아니라 그것을 채우는 감성적 내용에 대해서도 수치화를 겪는다. 이처럼 선학문적 지식이 학문의 이념화에 그 재료를 제공해주기 때문에, 모든 학문적 이념화는 한편으로는 직관적 경험을 왜곡하지 말아야 하고, 다른 한편으로는 이념화를 최초로 동기부여했던 선학문적 생활세계에서의 목적에 봉사해야 한다. 학문의 규범성은 이런 의미에서 생활세계에서 유래한다.

객관적 학문에 종사하는 학자들은 생활세계에서 주어지는 진리를 순전히 상황적인 진리인 것으로 폄하하면서, 상황이 변화해도 달라지지 않는 참된 세계를 생활세계와 대립시켜왔다. 이들에게 생활세계에서 주어지는 진리는 참된 세계에 대한 에피스테메를 추구하기 위해 극복되어야 할 한갓된 독사일 뿐이다. 하지만 그들이 추구하는 참된 세계는 앞서 언급했듯이 결코 그 자체로 경험되지 않는 “이론적-논리적 구축물”로서, 생활세계에서의 주관적 경험을 경유해야만 표상될 수 있는 무엇이다(Hua VI,

130). 나아가 후설은 객관적 학문의 성과들이 생활세계 내로 흘러들어가 편입되는 사태에 주목하며, 참된 세계와 생활세계 사이의 표면적인 대립 을 해소한다. 생활세계는 “모든 것을 포괄하는 존재방식”을 가지는 채 학문의 출발점이자 지속적 토대일 뿐만 아니라 종착지이기까지 한 것이다(Hua VI, 134).

3. 제일의 존재론으로서의 생활세계 존재론

그런데 우리는 생활세계 자체를 본질학의 대상으로 주제화할 수 있다. 생활세계에서 주어지는 모든 경험이 단지 관점적인 진리만을, 상대적으로만 정당한 경험만을 선사한다고 해도 “모든 상대적으로 존재하는 것이 그에 끌여있는 [생활세계의] 보편적 구조는 그 자체로는 상대적이지 않”기 때문이다(Hua VI, 142). 이로써 모든 생활세계가 공유하는 불변의 구조, 일상적 경험이 필연적으로 준수하는 법칙들을 탐구하는 ‘생활세계 존재론’이 성립한다. 생활세계 존재론은 생활세계 속에서의 무언가-일반 ⓧ(etwas-überhaupt) 만족하는 본질을 자연적 태도에서 탐구하는 아프리 오리한 학문이다.

생활세계 존재론은 그것이 어떤 영역의, 어떤 형식을 만족시키는 존재 자이든 그 존재자의 소여방식에 주목함으로써 어떻게 소여 가운데서 개별자 나아가 세계 전체의 타당성이 획득되는지를 주제화한다. 그렇기 때문에 후설은 생활세계 존재론의 지위를 “세계에 대한 모든 학문들을 위한 근본학문”으로 설정한다(Hua XXIX, 140). 경험과학은 물론이고 모든 영역적, 형식적 존재론 또한 “순수한 경험세계로서의 세계에 대한 기술적 학문”인 생활세계 존재론이 제공하는 법칙들을 자신의 가능근거로 삼아야만 성립할 수 있기 때문이다(Hua IX, 69).

생활세계 존재론의 방법론은 현상학적 심리학의 방법론과 유사하다. 우선 실증적 학문의 타당성에 대한 판단을 중지함으로써 실증적 학문에서 타당한 것으로 판명된 진리들을 활용하지 않게 해주는 판단중지를 수행한 뒤, 판단중지의 결과 생활세계 내 주관적 경험의 세계가 드러나면, 그 경험들의 지향적 함축에로 주의를 전향해 그들의 지평이 되는 것을

주제화해야 한다.

생활세계 존재론이 수행하는 지평에 대한 탐구는 현상학적 심리학의 지향적 분석과 마찬가지로 해석의 작업이다. “나는 어떤 방식으로 세계 속에서 사물들을 표상하는 자로서, 사물들에 몰두하는 자로서 살아가는가? 세계 속에 존재하면서 내가 발견하는 것으로서의, 그 자체로 세계에 대한 해석의 일면.”(Hua VI, 469) 지평은 사물과 달리 본래적 의미에서의 직관적 명증에서 스스로를 부여하지 않기 때문에, 환원의 조치가 없으면 은폐되고 만다. 그렇게 숨겨진 것을 밖으로 내놓는 작업으로서의 생활세계 존재론은 따라서 일종의 해석학이다. 유사한 견지에서, 후설은 자신의 해석이 기존에 생활세계에서 발견된 것 외에는 아무 것도 새로이 덧붙이지 않는다는 의미에서 “분석적(analytisch)”이라고 수식하기도 한다 (Hua XXXIX, 252). 판단중지와 분석적 해석 외에도 세계 및 세계 경험에 대한 자유로운 변주를 통한 본질 직관이 수행되어야 생활세계 존재론이 아프리오리한 학으로서 성립할 수 있다.

해석의 결과, 생활세계는 (환원을 수행하고자 하는 경우 외에는) 그것의 존재를 의심할 동기가 없는, 모든 실천의 익숙하고 자명한 토대로 경험 된다는 점이 밝혀진다. “살아감은 지속적으로 세계-확실성-속에-삶이다.”(Hua VI, 145) 후설이 생활세계적 경험의 본질인 것으로 제시하는 내용들은 (1) 감성, (2) 인간성, (3) 상호주관성 그리고 (4) 역사성에 대한 것으로 수렴된다. 이 넷은 생활세계 존재론의 탐구 주제들을 이룬다.

(1) 생활세계는 연장을 가진 물체들에 대한 감성적 경험의 지평으로서 구조화되어 있다. 생활세계에서 우리가 마주치는 사물들은 모두 “현실적이고 고유한 시공간적 국지성을 가지며” 문화적인 대상과 같이 특수하게 정신적 의미를 담지하고 있는 대상들도 예외가 아니다(Hua XXIX, 178). 이러한 설명은 자연과학에서도 무리 없이 되풀이될 수 있는 것처럼 보인다. 그러나 생활세계 존재론은 자연과학과 다른 방식으로 물체를 조명한다. 자연과학은 물체를 주관성과 무관하게 시공간적 형식 그리고 인과성을 만족시키는 것으로 취급하는 반면, 생활세계 존재론은 물체를 반드시 주관의 살아있는 신체(Leib)와의 필연적 상관관계 속에서 취급한다.

생활세계 존재론에 따르면, 주관이 물체를 경험하기 위해서는 그가 반드시 육화되어있어야 한다. 주관은 다른 물체의 경험에서와 달리, 자신의 신체에 대한 경험에서만큼은 그것을 “무매개적으로 지배할 수 있다”는 효능감을 가진다(Hua VI, 220). 다른 모든 물체들은 이 신체를 매개로 해서만 비로소 “자아와의 관계성(Ichbezogenheit)”을 획득한다(Hua VI, 220). 이와 같은 자아-신체-물체 사이의 삼중의 관계는 고정되어있지 않고 역동적이다. 신체의 끊임없는 움직임과 그러한 움직임에 대한 감각인 키네스테제가 함께 작동해야만 자아의 관점이 변화할 수 있고, 그에 따라 물체의 상이한 단면들이 현시되어, 한 순간의 평면적인 현출이 지속하는 입체로 종합될 수 있다. 후설은 이 역동적인 사태를 ‘만약-그렇다면’의 언어로 포착한다. 언제나 신체의 웃을 입은 채 세계 내 사물들에 둘러싸여 사는 주관은 ‘만일 내가 이렇게 움직인다면, 사물과 세계는 저렇게 현시되겠지’라는, 암묵적이되 끊임없는 기대 가운데서 생활한다. 그러므로 감성적 세계인식은 반드시 신체의 위치와 사물들의 배치가 결정하는 그때그때마다의 특정한 상황 속에서만 이루어진다.⁴⁸⁾

(2) 세계 내 사물에 대한 나의 감성적 경험은 필연적으로 인간의 것이고, 키네스테제의 작동 또한 인간의 신체로부터 비롯한다. 1934년 봄에 쓰인 한 유고에서 후설은 “세계의 존재론적 본질”에 “‘인간’이라는 본질 형식, 말하자면 나, 이 인간이, 나의 모든 자기변주들을 관통하고 나의 개별성을 유지하는, 불변하는 본질 속에서 시공간적으로 실제적인 것”이 속하며, 이 인간됨에는 다시금 “나의 신체적-심리적인 것이, 나의 기관으로서의 신체 속 나의 ‘지배함’이, 그리고 그를 통해 이러한 신체 자체 뿐만 아니라 우리의 신체적-세계적 ‘감성적’ 경험[...]이 속한다”고 명시 한다(Hua XXXIV, 467).

(3) 이 감성적 인간자아는 고독하지 않다. 생활세계는 나를 포함해 가능하고 현실적인 모든 타인에 대해 타당한 하나의 동일한 세계다. 설명을

48) 나아가 주관은 인식 과정에서 자신의 신체로부터 가까이 있는 것을 자신의 신체로부터 멀리 있는 것과 구별한다. 후설에 따르면 이러한 구별은 정신화되어 자신의 문화로부터 가까운 문화와 먼 문화 사이를 구별하는 경험을 정초한다. 이로부터 비롯하는 고향세계(Heimwelt)와 타향세계(Fremdwelt)의 구분에 대해서는 Landgrebe(1940), 46-49 참조.

위해 초월론적 현상학의 언어를 미리 빌려오면, 생활세계의 존재의미와 타당성은 혼자가 아니라 함께 구성적으로 성취된다. 이 ‘함께’의 범위는 굉장히 넓다. 후설은 자아가 수행하는 모든 세계지각의 지평에 우리가 이미 아는 또는 만날 수 있는 타인의 존재가 지향적으로 함축돼 있다고 명시한다. 심지어는 그 타인이 죽었거나, 단순히 그 존재를 상상할 수 있기만 하다고 해도 그렇다. 후설은 이와 같은 사태를 지시하기 위해 특별히 ‘타인지각지평(Einfühlungshorizont)’이라는 표현을 제조한다. 우리는 언제든 타인경험이라는 특수한 유형의 현전화를 통해 이 지평 속에 함축되어있는 타인을 경험할 수 있다(Hua XXXIX, 89 참조). 나아가 타인들은 개별자로서만 존재하는 것이 아니라 나와 함께 상이한 유형의 공동체를 이룬다. 후설은 여러 유고에서 가족, 국가, 초국가적 인류공동체 등에 대해 언급하면서 각 공동체마다 구성원들이 서로 관심을 조율하거나 갈등하는 고유한 양상, 그리고 그에 따라 발생하는 고유한 실천들에 대해 숙고한다(Hua XXIX, 269-271 등지 참조).

(4) 나와 타인 간의, 또는 타인들 간의 소통은 공동의 시간 형식 속에서 진행된다. 나의 현재의 지평 속에는 타인이 현재 존재하는 자로 언제나 이미 함축되어있으며, 반대로 타인의 현재의 지평 속에는 내가 같은 현재를 함께 사는 존재로 언제나 이미 함축되어있다. 그렇게 “상호주관적 현재” 및 “삶의 흐름의 종합적 상호주관적 동시성”이 성립하고, 동종의 동시성이 과거와 미래에도 적용된다(Hua XXXIX, 90). 그러므로 나와 타인은 생활세계 내에서 역사를 공유한다. 후설에 따르면 상이한 관점들을 교환하는 소통이 축적되면서, 존재자에 대한 상호주관적 경험은 끊임없이 정정되고 풍부해진다. 이 사태를 후설은 세계가 “근원역사성(Urhistorizität)”을 지닌다는 말로 표현한다(Hua XXXIX, 54). 세계가 근원적으로 역사적이라는 조건 하에서 주관들은 자신이 어떤 공동체에 속해 있느냐에 따라 상이한 “특수역사들, 특수전통들”을 소유하지만, 그럼에도 불구하고 보편적인, “[모든 특수한 역사를] 포용하는 역사성” 하에 함께 포섭된다(Hua XXXIX, 349).

감성, 인간성, 상호주관성, 역사성에 주목하면서 자연적 태도에서의 우

리의 세계삶(Weltleben)의 본질을 해명하는 생활세계 존재론은 세계에 대한 여타의 모든 특수 학문들에 질서를 부여하는 중대한 기능을 수행한다. 생활세계 존재론은 우선 세계가 어떤 특수한 영역들로 나뉘어지는지, 그러므로 학적인 탐구의 가능한 주제들 그리고 가능한 목적들에 무엇이 있는지 규정해준다. “세계의 구조는 특수한 구조들로 나뉘고, 그러므로 세계에 대한 추상적이고 일반적인(generell) 학문[생활세계 존재론]은 체계적으로 상호적인 관계를 맺는 특수학문들로 나뉜다.”(Hua IX, 65) 생활세계 존재론은 각 특수한 세속적 학문의 경계를 규정해줄 뿐만 아니라, 그 경계 내에서 무엇이, 어떻게 탐구되어야 하는지에 대한 학적 규범 역시 제공한다. 모든 학적 개념은 그것이 포착하고자 하는 사태가 “어떻게 생활세계적 경험에서 현실적으로 주어지는지”에 입각해 결정되어야 하기 때문이다(Hua VI, 219). 그 연장선에서 후설은 모든 것을 물리적 인과성 하에 무차별적으로 귀속시키는 결정론적 물리주의를 비판하면서, 생활세계 존재론이야말로 저마다의 대상 영역의 본질에 걸맞은 방법론을 제공해줄 수 있다고 주장한다(Hua XXIX, 147 참조).

4. 초월론적 환원을 통한 초월론적 현상학으로의 이행

그런데 후설은 생활세계로의 귀환을 가능케 했던 최초의 판단중지가 불충분하다고 지적하면서, “세계의 선소여성”에 대한 궁극적인 해명은 자연적 태도를 전복함으로써만 가능하다고 말한다(Hua VI, 151). 생활세계 존재론은 근대의 실증 학문이 객관적 진리를 찾겠다는 기획에 몰두한 나머지, 자신이 목표로 삼는 객관성이 사실은 주관성의 활동 그리고 주관에 따라 상대적인 진리에 의해 정초되어있음을 망각했다는 문제의식에서 출발했으며, 그리하여 ‘주관적인 구조물’로서의 생활세계의 본질을 탐구한다는 사명을 떠안았다. 그러나 그로써 이념화 이전의 사물세계로 밝혀진 생활세계조차 엄격하게 말하면 ‘객체들의 세계’다. 이념화가 성립시키는 학문적 객관성을 배제했을 뿐, 주관적 현출을 뛰어넘어 초월자를 구성하는 종합의 작용이 성립시키는 일상적 객관성은 여전히 생활세계 내에서 작동하기 때문이다. 그러므로 객관주의적 실증학의 근원을 추적하

겠다는 기획을 끝까지, 철저하게 수행하기 위해서는 생활세계 속의 일상적 객체들을 일종의 레디메이드로 간주하는 자연적 태도의 소박성을 극복하고 초월론적 경험의 영역에 도달해야 한다. 생활세계 존재론을 수립 하던 현상학자가 초월론적 환원을 수행하면, 그것으로써 비로소 “**세계 자체와 세계의식의** 보편적인, 자신 안에 절대적으로 완결되어있는 그리고 절대적으로 독립적인 상관관계”가 발견된다(Hua VI, 154). 초월론적 주관성의 세계를 향한 지향성이야말로 모든 학문의 원천이며, 생활세계 존재론은 이러한 사실을 예감할 수 있게 해주는 실마리다.

현상학적 심리학의 성과가 초월론적 현상학의 성과로 전환될 수 있었던 것과 마찬가지로, 생활세계 존재론의 성과 역시 초월론적 현상학의 성과로 전환될 수 있다. 반대로 초월론적 현상학의 성과 역시 생활세계 존재론의 성과로 전환될 수 있다. 이 전환과 관련하여 후설은 초월론적 환원과 대립되는 작용으로서 ‘**세속화(Mundanisierung)**’ 또는 ‘**세계화(Verweltlichung)**’의 개념을 발전시킨다. 세속화 또는 세계화는 초월론적 주관에 의해 현상적 대상이 세계 내의 대상으로 구성되는 작용을 의미한다. 1935년에 쓰인 ‘흘러들어감’이라는 유고에서 후설은 자연적 태도에서 경험되는 존재자들과 세계 일반을 초월론적인 것이 세속화된 결과로 규정한다.

“자연은 초월론적으로 구성된 자연이고, 그것의 세속적-심리적 상관자는 초월론적인 것의 세속화[된 구성물]이다. 그러나 자연뿐만 아니라 전체 세상(mundus)이, 그러므로 총체적인 세속적 주관성 그리고 그의 총체적인 심리적 삶 그리고 그 삶의 지향적 내용물이 세속화된 초월론적인 것이다.”(Hua XXIX, 77)

유사한 규정이 자아에 대해서도 성립한다. 초월론적 주관은 초월론적으로 환원된 인간이고, 인간은 세속화된 초월론적 주관이다. 그 중에서 초월론적 주관만이 절대적인 주체인 이유는 그것이 다른 주체에 의존함 없이 스스로를 “**구성하는 것으로 존재하는 동시에 [세계 내의 존재로]** 구

성된 것으로 존재”하기 때문, 달리 말해 “자기 자신을 [세계 내의 존재로] 구성하는 것으로서 존재”하기 때문이다(Hua XXIX, 80). 반면 인간을 비롯한 모든 세속적 객체는 자기구성의 능력을 갖추고 있지 못하다.

제 2 절 생활세계 존재론을 통한 초월론적 현상학적 환원은 왜 ‘비데카르트적’인가?

후설은 생활세계를 통한 길을 심리학의 길과 마찬가지로 ‘비데카르트적’ 환원의 길로 규정한다. 생활세계를 통한 길이 데카르트적 길과 차별화되는 지점은 심리학의 길이 데카르트적 길과 차별화되는 지점과 평행 한다. 생활세계를 통한 길은 곧장 초월론적 경험의 영역으로 돌진하지 않고 자연적 태도 하에서 이루어지는 생활세계 존재론을 경유한다. 나아가 생활세계 존재론에서 탐구하는 생활세계는 상호주관적이고 역사적인 환경이기 때문에 그와 관련된 발생적 현상학적 문제들을 해결할 수 있는 역량을 갖추고 있다.

첫째, 생활세계를 통한 길은 생활세계 존재론을 경유하는 덕분에, “관철된 길 위에서 힘들여 얻어낸 유의미한 통찰들의 조각들을 통해 [내용이] 풍부해졌을 뿐만 아니라” 나아가 “그 통찰들과 에포케 자체에 그것의 궁극적 의미와 가치를 제공하는 원칙적인 자기이해 속에서 초월론적 에포케에 도달한다.”(Hua VI, 157) 풀어 말해, 생활세계를 통한 길은 데 카르트적 길과 달리 자연적 세계를 초월론적 현상학의 시작을 위해 일찍이 관심에서 배제해야 할 대상이 아니라 오히려 진입로로서 적극 활용한다. 생활세계가 키네스테제, 지각 등을 통해 주어지는 방식을 초월론적 경험보다 먼저 연구함으로써 “현출방식들의 다양체와 지향적 구조들에 대한 환문(Rückfrage)을 위한 지향적 표제, 지표, 실마리”를 확보할 수 있다(Hua VI, 175).

둘째, 생활세계 존재론은 초월론적 주관의 상호주관성과 역사성으로 전환될 수 있는 생활세계 내 인간의 공동체와 역사를 탐구하기 때문에, 그와 관련된 발생적 현상학적 관심사들을 충족시켜줄 수 있다.

후설은 생활세계에서의 타인경험이 “의식을 초월하는(transzendieren)

타당성”의 정립으로 발생한다는 점을 지적한다(Hua XXXIX, 94). 그런데 절대적으로 정당화된 인식을 찾고자 하는 데카르트적 길은 모든 초월을 명증의 삽감으로 간주하고 배제하기 때문에, 상호주관성을 탐구하기에는 생활세계를 통한 길보다 부적절하다.

한편 역사적 문제의식의 결여는 후설이 데카르트적 길의 한계로 명시한 적이 있는 것이다. 후설은 데카르트적 길이 착수된 『이념들』을 회고하면서, 그때에 역시 초월론적 현상학의 출발점은 생활세계를 통한 길에서 와 마찬가지로 “우리의 모든 자연적-실천적 관심삶 속에서 우리의 관심들, 목적들, 행위들의 지속적 장”인 “학문외적 생활세계”였다고 인정한다 (Hua XXIX, 425). 하지만 데카르트적 길은 “이러한 세계가 (전시간적으로 취해졌을 때) 역사적 세계 외의 다른 것이 아니라는 점”을 충분히 주제화하지 못했다(Hua XXIX, 426).

그러나 생활세계 존재론을 경유한 초월론적 현상학은 단순히 발생적 현상학으로만 이해되어선 안 된다. 생활세계와 그 속에서의 삶의 역사성에 대한 탐구를 심화시키면서, 후설은 자신의 정적 현상학적 관심사와 발생적 현상학적 관심사를 창조적으로 혼합시킨다. 예를 들어 후설은 더 이상 정적 현상학이 관심을 가지는 이성적 주체와, 발생적 현상학이 관심을 가지는 습성적 주체를 구분하지 않는다. 생활세계에서 이성은 습성에 의해 조건화된 채로 발휘되며, 이성의 성취물은 다시금 습성의 일부로 흡수된다. 생활세계에서의 자아는 전통과 교육 등을 통해 얻은 기존의 습득물에 의거해서 새로운 인식을 소유하게 되는 존재로 묘사된다. 뿐만 아니라 후설은 타당성에 대한 추구를 일종의 “의지습성 (Willenshabitualität)”으로 간주함으로써 이성의 활동에 대한 이해를 지적인 측면에 제한하지 않고 다면화한다(Hua VI, 470).

제 3 절 생활세계 존재론을 통한 초월론적 현상학적 환원 속 데카르트주의

그러나 생활세계를 통한 길이 다양한 측면에서 데카르트적 길과 차별화됨에도 불구하고, 그것은 후설의 데카르트주의를 이루는 철학적 계기들

을 모두 보존하고 있다. 어떤 근거에서 이와 같은 해석이 성립하는지 알아보기 전에, 우리와 반대로 생활세계를 통한 길이 후설의 데카르트주의를 이루는 철학적 계기들을 보존하지 않고 폐기했다고 해석하는 기존의 연구를 살펴보자.

(1) Kern(1962)은 데카르트적 길이 초월론적 환원의 진의를 구현하지 못한다고 비판하면서, 생활세계 존재론을 포함한 존재론의 길만을 진정한 환원의 방법론으로서 인정한다. 그에 따르면 존재론의 길은 데카르트적 길에 고유한 “철학의 절대적 시작에 대한 요구”를 만족시키기 위해 수행되지 않는다(Kern(1962), 319). 그 대신 존재론의 길은 초월론적 삶을 실증적 인식으로써 해명하려 하는 메타바시스라는 부조리를 방지하기 위해 수행되며, 메타바시스의 방지만이 초월론적 환원의 유일한 진의이다 (Kern(1962), 329-330 참조).⁴⁹⁾

또한 존재론의 길은 세계의 존재를 의심한다든지, 그것에 대해 중립적인 태도를 취하는 데도 관여하지 않기 때문에 존재론의 길 위에서 “후설의 철학은 본질적으로는 거의 데카르트적이지 않다.”(Kern(1962), 345) 후설이 데카르트적 관점으로부터 거리를 둘에 따라 엄밀학의 이념 또한 변화를 겪는데, 절대적 명증을 확보하는 것이 아니라 단지 끊임없이 추구하는 것이 엄밀성의 정의가 된다(Kern(1962), 346 참조).⁵⁰⁾

(2) Overgaard(2002) 역시 초월론적 환원의 진의를 자연적 인식의 가능성을 해명하기 위해 자연적 인식의 타당성을 전제하지 않기 위한 조치로 만 이해하면서 존재론의 길을 배타적으로 옹호한다. 이에 따라 그는 “초

49) 그러나 데카르트적 길 역시 메타바시스의 방지에 관심이 없지 않다. Kern(1962)의 규정이 옳다면 『이념』은 제1강의에서는 존재론의 길을, 제2강의에서는 데카르트적 길을 방법론으로 채택하는 불연속적이며 비일관적인 저작이 된다(『이념들』 또한 1절과 2절 사이의 비일관성이라는 부당한 비판에 처해진다). 그러나 『이념』을 살펴보면 Kern(1962)이 존재론의 길의 특성으로 배타적으로 규정한 메타바시스의 방지와 철학의 시작을 향한 데카르트적 길의 요구 사이의 긴밀한 상호연관을 발견할 수 있다. 우리는 이어지는 서술에서 이 지점으로 되돌아올 것이다.

50) 그러나 데카르트적 길 역시 절대적 명증을 존재론의 길에서와 같은 의미에서의 이념으로, 무한히 노력해야 할 목표로 이해한다. 데카르트적 길이 필증적 비판을 무한한 과제로 설정하는 것을 근거로 들 수 있다.

월론적 환원과 에포케가 [...] 데카르트적 기획에 봉사하는 도구들로 이해돼서는 안 된다”고 주장한다(Overgaard(2002), 210). 초월론적 문제설정과 “절대적 확실성을 향한 데카르트적 탐색” 사이에는 “직접적 대립”도 없지만 “필연적 친연성” 또한 없다(Overgaard(2002), 212).

(3) Luft(2011)은 Kern(1962)이나 Overgaard(2002)보다 유연한 입장을 취한다. 그는 유고의 출간과 더불어 후설에게서 데카르트주의의 폐기를 주장할 수 없게 되었다고 옳게 지적한다. “데카르트의 패러다임을 따라 궁극적이고 최종적인 필증적 토대를 향한 이 추구는 예고(나는 생각한다, 고로 존재한다) 속에만 놓여있을 수 있으며, 후설의 실제적 강조가 다른 ‘현상들’에 얼마나 향해져 있는지와 관계없이 그에 의해 포기된 적이 없다.”(Luft(2011), 61) 데카르트에게서 영감을 받은 절대적 자아의 개념만이 철학자로 하여금 다른 모든 직업인들 가운데서 특히 인류의 공무원으로 봉사할 수 있는 탁월한 위치를 점하게 해주기 때문이다. 심리학의 길 또한 “이 내성을 실천하는 철학하는 행위자를 고집하기 때문에 데카르트적 접근의 철저성을 유지한다.”(Luft (2011), 69)

그러나 이처럼 “그 위에 학문의 조직(edifice)을 세울 모든 필증적 명증의 기초인 [...] 초월론적 자아”에 대한 데카르트적 해명과 “완전한 범위에서의 초월론적인 것의 구성적 산물로서의 생활세계”에 대한 해명은 상호독립적이다(Luft(2011), 75). 생활세계에 대한 직관을 위해 판단중지가 요구되기는 하지만, 생활세계 존재론이라는 과제 자체는 절대적인 초월론적 주관으로 귀환하는 조치를 요구하지 않기 때문이다. 절대적 자아에 의거해 다른 인식들을 정초하고자 하는 데카르트주의적 탐구는 초월론적이지 않은 상호주관성에 기반해 있는 생활세계 존재론에 어울리지도, 그 것에 의해 요구되지도 않는다(Luft (2011), 79-80 참조).

그러나 이와 같은 독해들은 비데카르트적 길, 여기서는 생활세계를 통한 길에 대한 후설 자신의 서술과 상충하며, 따라서 데카르트주의를 고수하는 또는 데카르트주의와 생활세계 존재론의 연관성을 명시하는 후설 자신의 서술들을 간과한 결과이다. 생활세계를 통한 길이 개괄되고 수행된 저작들을 검토하면, 비데카르트적 길인 생활세계를 통한 길 속에 데

카르트주의의 정의의 계기들이 보존되어있음을 발견할 수 있다. 생활세계를 통한 길 속 데카르트주의적 계기는 후설의 데카르트주의와 생활세계 존재론을 서로 화해시켜주는 원칙으로 기능한다.

1. 모든 인식의 엄밀한 정초를 위한 인식비판

첫째, 생활세계를 통한 길은 (1) 모든 인식의 엄밀한 정초라는 목표 하에 (2) 인식의 가능성을 문제 삼고 인식비판을 수행한다.

(1) 후설은 생활세계를 통한 길의 개념을 해명하면서, 그것이 모든 인식을 엄밀하게 정초할 수 있기를 목표로 삼는다고 명시한다. 『위기』에서 후설은 생활세계의 지속적인 효력이 어떤 철학적 이유에서 망각되었는지 해명하기 위해 근대의 철학사를 회고한다. 그는 “보편적인 철학에 대한 규정된 이념”이 근대 철학을 이끌었다고 주장하며, 자신의 초월론적 현상학은 (근대 철학이 실패한 것과 달리) 같은 보편학의 이념을 성공적으로 계승하고 있다고 암시한다(Hua VI, 10). 철학이 보편적 인식 일반과 관계를 맺는 방식은, 데카르트적 길에서와 마찬가지로 전자가 엄밀한 직관에 의거해 후자를 정초함으로써다. 후설은 칸트가 직관 대신 신화적인 개념화를 이용해—즉 사태 해명에 부적절하다는 의미에서 엄밀하지 못한 방법을 동원해—초월론적 문제설정을 해결하고자 했다고 비판하며(Hua VI, 116-118 참조), 그 대안으로 자신은 “선학문적 세계삶에 대한 직관”을 “현실적으로 우선적인 것(das wirklich Erste)”으로 취급한 뒤 추후 그 것의 초월론적 변형을 꾀한다(Hua VI, 127).

(2) 생활세계 존재론을 경유한 초월론적 현상학은 정적 현상학에서의 인식비판과 발생적 현상학 하에서의 인식비판을 모두 수행한다. 심리학의 길에서와 마찬가지로, 생활세계를 통한 길이 발생적 현상학 하에서의 인식비판을 수행한다는 데, 곧 인식의 발생적 가능근거로서 발생의 구조를 탐구한다는 데 대해서는 이견이 없다. 그러나 생활세계를 통한 길이 정적 현상학에서의 인식비판 역시 수행한다는 해석, 곧 타당한 인식의 가능근거를 궁구한다는 해석은 충분한 정당화를 요구한다.

첫째, 생활세계를 통한 길의 첫 번째 단계에 해당하는 조치인 객관적

학문에 대한 판단중지는 데카르트적 길에서 이루어지는 기존 학문에 대한 전복과 절차상 동일하다. 1933년에 쓰인 한 유고에서 후설은 생활세계로 귀환하게 해주는 객관적 학문에 대한 판단중지가 타당한 인식의 가능성은 해명하는 인식비판을 수행하기 위한 수단이라고 밝힌다.

“즉자적인 세계 그리고 모든 즉자적인 진리가 [...] 의문에 부쳐졌기 때문에(in Frage steht) 모든 소박한 철학들, 모든 소박한 학문들은 괄호 쳐져야 한다. 이는 우리가 소박한 학문들의 성과를 전제해선 안 됨을 잊지 말아야 한다는 것을 말해준다. 왜냐하면 그 모든 성과들 속에 절대적 세계의 존재타당성이 [전제로] 삽입되어있기(stecken) 때문에, 또는 모든 성과들이 이러한 즉자적인 것으로부터 무언가를 산출했다고 주장하기 때문이다. [...] 여기에는 단지 [...] 우리가 이러한 것[소박한 학문의 진리에 대한 확신들]을 사용하고자 하지 않으면 인식의 비판자로서 그것을 의문 속에 두고(in Frage halten) 그것을 위해 새로운 의문의 차원을 개시했다는 점만이 놓여있다. 이 차원은 ‘즉자와 즉자적인 것을 인식하는 길의 가능성’이라는 표제를 가진다.”(Hua XXXIX, 338)

여기서 우리는 존재론의 길에 대한 Kern(1962)이나 Overgaard(2002)의 견해와 달리, 저 ‘소박한 학문들의 성과를 전제해선 안 됨’에 해당하는 메타바시스 방지의 목적이 즉자적 세계의 존재타당성에 대한 소박한 수용을 문제 삼는 데카르트주의로부터 독립적이지 않다는 점을 알 수 있다. 학문적 인식의 가능성을 따지기 위해 기존의 학문적 인식을 사용해선 안 된다는 메타바시스 방지의 동기는 기존의 학문적 인식이 비판을 요구하는 것, 즉 아직 정당한 것으로 밝혀지지 않은 것을 자명하게 정당한 것으로 간주하기 때문에 배제한다는 데카르트주의적 동기와 반드시 함께 작동한다. 비데카르트적 길이 도입되기 전인 『입문』에서도 후설은 데카르트적 길 역시 메타바시스를 체계적으로 방지한다는 점을 확실히 한다. “괄호 치기의 규칙은 나로 하여금 동시에, 자연적 진술들 가운데서 아무 것도 단적으로 현상학적 영역으로 밀반입해서는

(einschmuggeln) 안 된다고 촉구한다.”(Hua XXXV, 78)

둘째, 생활세계를 통한 길의 마지막 단계에 해당하는 조치인 생활세계 존재론의 초월론적 변형 역시 타당한 인식의 가능근거를 궁구하고자 하는 일환에서 수행된다. 이는 생활세계 존재론보다는 덜 근본적인 것으로 취급되기는 하지만 마찬가지로 초월론적 환원에 이르는 간접적인 경로를 제공하는 존재론인 형식논리학에 대한 후설의 서술을 통해 대신 입증될 수 있다.⁵¹⁾

Kern(1962)은 존재론의 길이 지난 비데카르트적 성격을 강조하면서, 『논리학』이 초월론적 주관에 접근하는 방식은 그 어떤 데카르트적 동기에 의해서도 동기부여되지 않으며, 성취하는 주관성이 지시하는 “존재론적 아프리오리와 현상학적 아프리오리 사이의 상관관계”에 배타적으로 집중한다고 강조한다(Kern(1962), 338). 그러나 실제로 『논리학』의 내용을 살펴보면 논리학을 통해 초월론적 현상학으로 이행하는 과정은 데카르트적 길을 지배하고 있는 정적 현상학적인 인식비판의 과제에 의해 동기부여된다. 앞에서도 인용한 적 있는 『논리학』의 93절에 따르면, 초월론적 환원을 동기부여하는 것은 결국 논리학 일반의 타당성을 정초하고자 하는 기획이다. 『논리학』에서의 존재론의 길은 4.3.1.에서 설명된 발생적 현상학적 인식비판뿐만 아니라 정적 현상학적 인식비판 또한 수행하고자 하는 것이다.

“[…] 예고 속에 인간의 실재적 영혼을 이미 포함된 것으로 사념하는 실재론[…]형식적 논리학 또한 [...] 이치에 어긋나게도 진정한[현실적인] 문제, 그것이 가능성으로서 그 자체로 도처에서 의문시되는 것을 가능성으로서 도처에서 전제하고 있다는 문제를 놓치고 있다. 논리적 원칙들의 —모든 근본개념들과 근본명제들을 포함해—타당성에 대한 해명은 주관적으로 향해진 연구[초월론적 현상학적 탐구]들, 그것 없이는 이 원칙들이 이 학문적으로 공중에 부유할 그런 연구들로 이끈다.”(Hua XVII, 236)

51) 그럼에도 불구하고 우리가 ‘존재론의 길’을 환원의 한 유형으로 지정하지 않은 이유는, 마찬가지로 정신에 대한 영역적 존재론인 심리학의 길을 생활세계를 통한 길과 별도로 충분한 지면을 할애해 해명하기 위함이었다.

그러므로 논리학을 경유한 초월론적 현상학으로의 이행을 다루는 『논리학』의 해당 절이 다음과 같은 말로 시작된다는 점은 자연스럽다.

“데카르트에 의해 시도된 모든 학문의 인식이론적 개혁과 모든 학문을 철저한 근거 지움 가운데서 통일시켜주는 사피엔티아 우니베살리스[보편지식]으로 학문을 재창조[하는 작업]에는 물론, 정초(Fundierung)를 위해 이 작업들에 [앞서] 학문들에 세계의 현존을 미리 부여하는 경험에 대한 비판이 선행되어야 한다는 점이 속한다.”(Hua XVII, 234-235)

2. 가설적 세계 무화를 통한 필증적 주관성으로의 귀환

둘째, 생활세계를 통한 길은 가설적 세계 무화를 통해 인식의 가능근거로서의 필증적으로 존재하는 주관으로 귀환한다. 데카르트적 길과 마찬가지로 생활세계를 통한 길 또한 보편적 정초의 토대를 필증적으로 존재하는 초월론적 주관으로 간주한다. 『위기』에서 후설은 근대의 철학사에 대한 회고를 칸트에 대한 비판으로 끝맺으면서, 초월론적 주관을 “필증적인 것”, “(데카르트의 에고 코기토의 그것 같이) 궁극적으로 경험의 토대를 주는 것”, 나아가 “보편적 토대의 확실성으로서 현실적으로 필증적인 확실성인 것 그리고 모든 학문적 객관성의 궁극적 토대[인 것]”으로 개념화한다(Hua VI, 117). 이와 같은 개념화를 통해 우리는 칸트에 대한 비판 직후 이어지는 생활세계를 통한 길의 수학물이 데카르트적 길에 서와 마찬가지로 필증적으로 존재하는 에고 코기토임을 알 수 있다.

생활세계를 통한 길은 단순히 에고 코기토의 존재와 관련해서만 필증적 명증을 추구하지 않는다. 후설은 생활세계 존재론에서 밝혀지는 생활세계의 본질구조 역시 ‘필증적으로’ 성립하는 것으로 간주한다. “세계는 자신의 ‘존재론적’ 본질형식을 필증적으로 유지한다.”(Hua XXIX, 264) 이러한 ‘필증성’이야말로 관점적인 진리만이 통용되는 생활세계에 대해 모든 관점에서 타당할 아프리오리를 이론화할 수 있는 가능성을 제공해주는 것이다. 물론 이때의 ‘필증성’은 자연적 태도에서 성립하는 것이지만, 생

활세계 존재론의 초월론적 변형을 통해 보다 진정한 의미에서의 필증성을 소급지시한다. “나는 세계를 표상하는 내 삶의 초월론적 본질구조에 대해 숙고했다. 나는 그것[세계를 표상하는 삶]을 필증적으로 초월론적인 나의 자아와 분리 불가능한 것으로 발견한다.”(Hua XXIX, 265)

따라서 생활세계를 통한 길에서도 필증적 비판은 단지 자연적 태도 하에서의 존재론적 분석들 이후로 미뤄진 것으로 간주되어야 한다. 후설이 절대적인 진리를 향한 도정을 포기하지 않은 한에서 필증적 비판의 과제 역시 포기될 수 없다. “필증적 비판은 최종적인 것으로서의 진리의 생산 수단이다. 필증적 진리는 단지 최종성의 다른 표현일 뿐이다.”(Hua XXXV, 430) 한전숙(1984) 또한 생활세계를 통한 길을 해설한 뒤, 우리와 같은 결론에 이른다. 그는 초월론적 주관이 후설에게 절대적 주관으로 이해되는 이유 중 하나가 “그 속에서의 체험이 음영을 지니지 않는 명증적 체험이기 때문”(한전숙(1984), 211)이라고 주장하면서, 그렇기 때문에 비데카르트적 길인 생활세계를 통한 길 위에서도 “우리는 이 소박함에 그대로 머물러 있을 수 없다”고 단언한다(한전숙(1984), 213).

생활세계를 통한 길이 필증성을 추구한다는 점을 보임으로써, 존재론의 길은 절대적으로 타당한 필증적 명증을 찾는 데 관심이 없다는 Kern(1962)의 독해는 후설의 자기이해와 상충한다는 것이 밝혀졌다. 또 Overgaard(2002)의 견해와 달리 초월론적 문제설정과 ‘절대적 확실성을 향한 데카르트적 탐색’ 사이에는 ‘필연적 친연성’이 없는 것이 아니다.

이어, 생활세계를 통한 길에서도 가설적 세계 무화는 필증적 명증에 대한 추구에 기여한다. 후설은 1930년에 이르러서도 ‘세계의 가능한 비존재’와 같은 유고에서, 세계가 구성됨이 없이 내재적인 삶만이 흘러가는 사태가 가능한지 고려한다. “그렇게 나는 다시 『이념들』의 고찰방식과 거기서 유효한 가능성들로 정립되었던 가능성들로 되돌아온다.”(Hua XXXIX, 228) 그에 따라 생활세계 존재론의 초월론적 변형에서 자연적 세계의 소박성을 전복시켜주는 것은 1936년에 쓰인 유고에서도 여전히 고민되고 있는, ‘세계가 존재하지 않을 가능성’에 대한 데카르트주의적 가설이다.

“나는 이제 물을 수 있다. 세계에 대한 이러한 필증적으로 경과하는, 자기구성하는 존재사념에 대해 무언가가 변경될 수 있는가? 당연히[자연적 태도에서], 내가 ‘그’ 세계를 확신하고 있으며 내용적으로는 그것을 존재 세계(Seinsuniversum)로서, 그 속에서 내가 다른 인간들 가운데서의 [하나의] 인간인 그런 존재세계 등등으로서 확신하고 있다는 데 대해서는 아무것도 변경될 수 없다. 그러나 이제 무엇이 세계의 현실적 존재가 [저 확신] 이후에[도] 최초로(danach erst) 근거 지워져야 한다는 생각을 동기 부여할 수 있고 할 수 있었을 것인가? [세계의 존재가 자연적 확신에도 불구하고 근거 지워져야 한다는] 동기는 내가 우선 세계가 존재하지 않을 가능성이 배제되는지 여부에 대해서 먼저 확신했어야 한다는 데 놓여 있었을 것이다.”(Hua XXIX, 267)

요컨대 후설이 세계지평의 타당성 정립을 중지함으로써 생활세계 존재론으로부터 초월론적 현상학으로 이행해갈 때에는 가설적인 세계 무화와 같은 데카르트주의적 가능성들이 여전히 충분히 고려되고 있다. 세계에 대해서는 그것의 무화를 상상할 수 있는 반면, 자아에 대해서는 그렇지 않다는 가설적 세계 무화의 결론 또한 생활세계의 길 위에서 반복된다. 1931년에 쓰인 ‘에포케의 현상학’이란 유고에서 후설은 선학문적 삶의 근거로서의 절대적인 존재가 생활세계에서 통용되는 진리들의 상대성을 극복해줄 수 있다고 말하면서, 세계 존재의 양상화 가능성과 대비해 예고 코기토의 양상화 불가능성, 즉 필증성을 역설한다.

“내가 나의 삶 속에서 세계와 나를 구분하고 이때 세계를 내 외부의 세계로 이해할 때, 외부세계적 실재는 경험됨에도 불구하고 존재하지 않을 가능성 속에 있다. 그러나 나를 위해 무엇인가가 무이면, 그래도 나는 존재하며, [...] 나의 존재는 세계적인 모든 것보다 앞서 있으며 [...] 결코 양상화 가능하지 않고 존재확실성 속에 있다.”(Hua XXXIV, 343)

3. 인식적 근원 해명에 대한 열망

셋째, 생활세계를 통한 길은 파생적인 자연적 인식에 머무르기를 거부하고, 자연적 인식의 근원이 되는 초월론적 인식으로 되돌아가고자 열망한다.

『데카르트적 성찰』에 따르면 생활세계 존재론을 비롯한 모든 아프리오리한 학문은 초월론적 현상학을 자신의 근원으로 가진다. 모든 아프리오리한 학문은 “보편적인 아프리오리한 현상학 자체에 [...] 그것의 체계적 분기들로서 속한다.”(Hua I, 181) 생활세계 존재론이 초월론적 현상학의 파생적 학문이라는 후설의 자기이해는 『위기』에서도 이어진다.

『위기』에 따르면 5.1.4.에서 언급되었던 것처럼 초월론적 철학자에게는 실증적 학문의 객관성뿐만 아니라 일상적인 객관성, 즉 “생활세계의 ‘상황적 진리들’ 그리고 존재하는 객체의 상대성과 더불어 생활세계의 선학문적인 것 또한 이제 문제가, 모든 수수께끼 중의 수수께끼”가 된다(Hua VI, 208). 『위기 보충판』에서도 후설은 생활세계가 초월론적 자아의 지향적 극 중 하나임을 명시한다. “우리는 이러한 생활세계가 초월론적 주관성의 [구성의 산물로서 모종의] ‘극체계’로 편입된다는 것을 알고 있다.”(Hua XXIX, 155) 그러므로 Luft(2011)의 생각과 달리, 수수께끼를 안고 있는 생활세계 존재론과 모든 수수께끼를 해결해줄 수 있는 절대적 자아로 귀환하는 데카르트주의적 탐구는 서로 무관하지 않다. 단일한 초월론적 자아로 귀환하는 환원이 이루어지지 않는다면 상호주관적 생활세계가 “초월론적 세계”的 세속화된 구성물이라는 진의가 알려지지 못하고, 생활세계 존재론 또한 다른 실증 학문과 마찬가지로 그 성립 가능성에 불가해해질 것이기 때문이다(Hua XXXIV, 55-56). 한전숙(1984) 역시 “생활세계는 명증 추구의 최후의 종점이 아니라 통과점에 불과”하다고 해석하며 우리와 뜻을 같이 한다(한전숙(1984), 204).⁵²⁾

또한 초월론적 현상학이 생활세계 존재론의 성립 가능성을 해명해줄

52) Steinbock(1995) 역시 Luft(2011)의 구분법에 따를 경우 데카르트주의적 탐구에 속할 정적 현상학과 생활세계 존재론에 속할 세대간적(generative) 현상학이 다만 추상적 학문과 구체적 학문 사이의 관계를 가진다고 말함으로써 두 학문의 과제들이 원칙적으로 조화될 수 없는 별개의 과제들이 아니라는 점을 암시하고 있다.

때, 반대로 생활세계 존재론은 초월론적 현상학을 위해 가설적으로 무화 되었던 그 세계가 어떤 세계였는지를 기술해줄 수 있다. 그렇기 때문에 데카르트주의에 대해 무관심한 채로 생활세계 존재론을 철저히 수행할 수 없는 것과 마찬가지로, 생활세계 존재론에 무관심한 채로 데카르트주의적 탐구를 수행하는 것도 부적절하다. 생활세계 존재론과 데카르트주의의 과제를 공유하는 초월론적 현상학은 쌍방의 연관성을 가지며 함께 나아가는 두 학문들인 것이다.

제 6 장 결론

제 1 절 연구의 의의

오랜 시간에 걸쳐 일련의 연구자들은 후설의 철학이 비데카르트적 환원의 개발과 함께 단절을 겪었다고 주장해왔다. 그들에 따르면 후설은 더 이상 초월론적 현상학을 다른 모든 학문들의 타당성을 정초해줄 수 있는 제일철학으로 생각하지 않으며(Landgrebe(1961), 시간성 및 상호주관성에 대한 탐구를 거친 뒤로 필증적 명증에 대한 추구를 의식적으로 또는 무의식적으로 포기했고(Kern(1962); Carr(1973); Overgaard(2002)), 더 이상 의식의 절대적 존재와 대비되는 세계의 비존재 가능성의 증명에 관심을 가지지 않는다(Aguirre(1970))). 이 모든 변화들은 후설이 최초의 초월론적 현상학적 환원이었던 데카르트적 길의 권리, 그리고 데카르트적 길을 추동했던 데카르트주의적 기획을 스스로 단념했다는 독해를 지지해준다. 나아가 데카르트주의적 기획을 고수했던 『데카르트적 성찰』과 비데카르트적 환원만을 내세웠던 『위기』 사이의 간극(Kern(1975); Moran(2012))을 설명해준다. 유사한 견지에서, 데카르트주의적 기획과 생활세계 존재론의 수행이 원리적으로 상호독립적이라는 지적이 이루어졌다(Luft(2011)).

그러나 초월론적 현상학적 환원에 대한 후설의 서술은 연구자들이 지적해온 단절이 아니라 오히려 연속성을 드러내 보인다. 본 글은 후설의 저작, 강의록, 유고에 대한 광범위한 검토에 기반해 후설이 비데카르트적 환원을 개발하고, 마지막 저작인 『위기』를 서술하면서도 데카르트적 환원의 권리와, 그것이 대변했던 데카르트주의적 기획을 단념하지 않았다고 주장한다. 데카르트에 대한 후설의 평가로부터 비로소 도출되어야 하는 후설의 데카르트주의는 발생적 현상학, 비데카르트적 환원, 현상학적 심리학, 생활세계의 개념 등 후설 철학의 분기점이 되었다고 평가받는 계기들 속에서도 영향력을 발휘한다. 모든 인식의 엄밀한 정초라는 목표 하에서의 인식비판의 과제, 가설적 세계 무화를 통한 필증적으로

존재하는 주관으로의 귀환, 인식적 근원의 해명에 대한 열망이라는 후설적 데카르트주의의 세 계기들이 발생적 현상학, 비데카르트적 환원, 생활세계 존재론의 개념 속에 보존되어있기 때문이다.

그러므로 본 연구의 의의는 후설의 초월론적 현상학이 새로운 방법과 관점, 하위 과제의 개발 등 거대한 변천을 겪는 가운데서도 꾸준히 『데카르트적 성찰』에서의 명명대로 ‘(신)데카르트주의’로 남았음을 보임으로써, 초월론적 현상학의 일관성과 연속성을 주장한다는 데 있다. 그렇다고 해서 우리가 후설이 초기의 기획들에 무반성적으로 머물렀다거나, 후기의 변화들은 아무런 유의미한 파장을 일으키지 못했다고 주장하는 것은 결코 아니다. 후설의 초월론적 현상학은 정직 현상학에서 발생적 현상학으로 관심사를 확장시킴으로써 인식의 발생 구조에 대한 기존의 무지를 극복했다. 그 결과 작용의 근원설립과 침전을 통한 습성의 형성과 초월론적 주관의 역사성 및 상호주관성을 해명할 수 있게 되었다. 또 후설의 초월론적 현상학은 발생적 현상학의 방법론으로 현상학적 심리학과 생활세계 존재론을 경유하는 초월론적 환원의 길을 개발함으로써, 필증적 비판은 연기해야 했지만 대신 자연적 태도의 학적 효용을 향유할 수 있게 되었다. 그 결과 지평지향성을 비롯한 심리작용의 지향적인 함축들과 모든 학문들의 성과가 그에 기반해 있는, 그리고 초월론적 현상학의 성과마저 그리로 흘러들어가는 생활세계의 본질구조를 주제화할 수 있게 되었다. 후설의 초월론적 현상학은 특히 생활세계의 본질구조를 주제화하는 생활세계 존재론을 파고들면서, 데카르트적 길에서는 비현상학적인 학문으로 취급되었던 존재론이 현상학에 기여할 수 있는 경로를 적극적으로 모색하게 되었다. 그러나 이와 같은 발전들은 기존에 데카르트적 길이 추구했던 데카르트주의의 기획을 포기한 것이 아니라, 확장하고 심화한 것이다. 우리는 후설의 저작과 강의록, 유고로부터 인식의 가능 근거를 철저하게 해명할 뿐만 아니라 필증적 명증의 양상에서 그것을 해명하고자 하는, 데카르트로부터 직접적으로 영향을 받은 철학적 정신이 발전의 내내 유지되어 있음을 독해해낼 수 있다.

제 2 절 앞으로의 과제

그러나 우리의 연구는 다음의 연구들을 통해 보충 및 발전될 필요가 있다.

첫째, 후설은 데카르트를 옳게 이해하고 있는 것이 맞는가? 본 글은 데카르트에 대해 후설이 내린 평가의 자장 안에서만 논의를 전개함으로써, 데카르트의 사상의 실제 그리고 그에 대한 후설의 평가의 타당성은 탐구의 범위 바깥으로 밀어냈다. 그러나 우리는 후설이 데카르트를 오해하고 있을 가능성을 배제할 수 없다. 예를 들어 후설은 데카르트가 초월론적 주관주의자로 출발했으나 객관적 형이상학자로 전락했다고 비판하면서, 데카르트의 탐구의 시작점은 받아들이되 전개의 과정은 부정한다. 데카르트의 철학에 대한 이와 같은 이론적 취사선택이 곧 후설의 데카르트주의를 성립시키는 그것이다. 하지만 우리는 데카르트가 비교적 인식론적 색채를 띠는 제2성찰에서 에고 코기토 및 명석판명한 지각의 참됨에 대한 진리규칙을 발견하기 이전부터 이미 형이상학의 수립을 우선적인 목표로 삼았을 가능성을 배제할 수 없다. 달리 말해, 데카르트에게 에고 코기토는 탐구의 시작점에서부터 초월론적 주관주의가 아닌 객관적 형이상학의 토대로 표상되었을 수 있는 것이다. 그 경우 ‘후설의 데카르트주의’는 ‘진정한 데카르트주의’보다는 데카르트에 대한 창조적인 오독으로 이해되어야 할 것이다.

이처럼 후설과 데카르트 사이의 유사성이 후설 자신이 역설한 것만큼 크지 않을 수 있듯이, 반대로 두 철학자 사이의 차이가 후설 자신이 역설한 것만큼 크지 않을 가능성도 배제할 수 없다. 예를 들어 Soffer(1981)는 데카르트의 방법적 회의가 후설의 세계보편적 에포케와 생각 이상으로 닮아있다고 주장한다. 그러므로 후속 탐구를 통해 데카르트의 실제 사상을 그 자체로 이해하고, 그에 근거해 데카르트에 대한 후설의 서술들의 타당성을 평가함으로써 후설의 초기 초월론적 현상학과 후기 초월론적 현상학 사이뿐만 아니라 데카르트의 반성철학과 후설의 초월론적 현상학 일반 사이의 관계를 철학사적으로 확립하는 과제가 남게 된다.

둘째, 초월론적 환원은 근본적으로 수행 가능한가? 수행 가능하다면, 현상학자는 모든 경험을 동시에 환원에 처하게 할 수 있는가, 아니면 환원되지 않는 경험을 남겨두는가? 만일 환원되지 않는 경험을 남겨둔다면, 초월론적 환원을 충분히 보편적인 조치로 이해할 수 있는가? 상술한 데 카르트주의적 초월론적 환원의 개념들은 그것이 수행 가능할 경우에만 유의미할 것이다. 그러나 후대의 현상학자들은 후설의 초월론적 환원이 수행 불가능하다는 지적을 여러 이유에서 지속적으로 제기해왔다. 예를 들어 Fink(2000)와 Landgrebe(1961)는 자연적 태도에 사는 인간이 초월론적 환원을 수행할 동기가 존재하지 않는다고 지적한 바 있다(Fink(2000), 95-96; Landgrebe(1961), 162-163 참조). 이러한 지적은 초월론적 현상학을 비로소 가능케 해야 할 초월론적 환원이 오히려 초월론적 현상학에 대한 선이해(Vorwissen)를 전제해야만 이루어질 수 있다는 순환의 역설로 확장된다(Aguirre(1970), 20, 55, 57, 61, 63-64 등지 참조). 이러한 역설이 특히 가설적인 세계 무화에서 두드러진다는 관찰 역시 이루어진 바 있다(Overgaard(2002), 212 참조). 가설적 세계 무화가 후설이 의도한 대로 세계의 실제적 소멸을 의미하지 않으려면 세계가 실재가 아닌 구성된 의미의 망이라는 점이 이미 알려져 있어야 하는데, 이 점은 이미 초월론적 현상학을 수행한 현상학자에게만 알려져 있지, 초월론적 현상학을 수행한 적이 없고 환원을 통해 비로소 처음 초월론적 현상학과 만나려 하는 초심자에게는 알려져 있지 않기 때문이다.

다른 한편, 동기의 문제를 차치하고 초월론적 환원이 성공적으로 수행된다고 해도 결코 완전할 수 없다는 지적도 있다. 메를로-퐁티에 따르면 주관은 언제나 세계 내 특정한 상황에 놓여있는 주관이기 때문에 그가 ‘완벽한’ 환원을 수행하는 것은 불가능하다. 초월론적 주관이라 할지라도 그가 세계로부터 완전하게 거리를 두는 일은 불가능하며, 환원 자체도 세계를 자신의 지평으로 가지고 있는 작용 중 하나다. 그러므로 환원을 비롯해 “우리의 모든 생각을 포괄하는 생각은 없다.”(Merleau-Ponty(1962), xiv) 만일 메를로-퐁티의 서술이 옳다면 ‘보편적 에포케’에 대한 후설의 희망은 타격을 입고, 그때에도 초월론적 현상

학이 가능한지, 가능하다면 의식의 불투명성에 맞닥뜨려서 어떤 방법론을 동원해 철저주의의 이념과 직관의 원리를 지켜나갈 수 있을지 등의 철학적 문제들이 해결되어야 할 것이다.

참 고 문 헌

1. 후설의 저서

1.1 후설전집(Husserliana)

Husserl, Edmund: Husserliana. Gesammelte Werke, Husserliana, Den Haag/Dordrecht 1950ff.

I: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. v. Strasser, Stephan, 1950.

II: *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Hrsg. v. Biemel, Walter, 1973.

III/1: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. 1. Halbband. Neu hrsg. v. Schuhmann, Karl, 1976.

V: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Hrsg. v. Biemel, Marly, 1952.

VI: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung phänomenologische Philosophie*. Hrsg. v. Biemel, Walter, 1954.

VII: *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*. Hrsg. v. Boehm, Rudolf, 1956.

VIII: *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Hrsg. v. Boehm, Rudolf, 1956.

IX: *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Hrsg. v. Biemel, Walter, 1962.

X: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Hrsg. v. Boehm, Rudolf, 1966.

XI: *Analysen zur passive Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*. Hrsg. v. Fleische, Margot, 1966.

- XIV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921–1928.* Hrsg. v. Kern, Iso, 1973.
- XV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935.* Hrsg. v. Kern, Iso, 1973.
- XVI: *Ding und Raum. Vorlesungen 1907.* Hrsg. v. Clasges, Ulrich, 1973.
- XVII: *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten.* Hrsg. v. Janssen, Paul, 1974.
- XIX/1: *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. I. Teil.* Hrsg. v. Panzer, Ursula, 1984.
- XXIII: *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass 1898–1925,* Hrsg. v. Marbach, Eduard, 1980.
- XXIV: *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07.* Hrsg. v. Melle, Ullrich, 1984.
- XXVII: *Aufsätze und Vorträge (1911–1921).* Hrsg. v. Nenon, Thomas u. Sepp, Hans R., 1987.
- XXIX: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934–1937,* Hrsg. v. Smid, Reinhold N., 1993.
- XXXIV: *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass 1926–35,* Hrsg. v. Luft, Sebastian, 2002.
- XXXV: *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23.* Hrsg. v. Goossens, Berndt, 2002.
- XXXIX: *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass 1916–1937,* Hrsg. v. Sowa, Rochus, 2008.

1.2. 그 외 후설의 저서

EU: *Erfahrung und Urteil. Untersuchung zur Genealogie der Logik.*
Redigiert u. hrsg. v. Landgrebe, Ludwig, mit Nachwort u. Register v.
Eley, Lothar, Hamburg 1972.

“Phänomenologische Methode und Phänomenologische Philosophie
<Londoner Vorträge 1922>”, Hrsg. v. Goossens, Berndt, *Husserl Studies*
16, 2000.

2. 기타 1차 문헌

Descartes, René. 『방법서설』, 이현복 옮김, 문예출판사, 2019.

_____. 『성찰』, 이현복 옮김, 문예출판사, 1997.

Merleau-Ponty, Maurice. trans. by Smith, Colin. *Phenomenology of Perception*, Routledge & Kegan Paul, 1962.

3. 2차 문헌

3.1. 단행본

Aguirre, Antonio. *Genetische Phänomenologie und Reduktion: Zur ündung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1970.

Bernet, Rudolf. Kern, Iso. Marbach, Eduard. *An Introduction to Husserlian Phenomenology*, Northwestern University Press, 1993.

Cairns, Dorion. ed. by Lester E. Embree, *The Philosophy of Edmund Husserl*, Springer, 2013.

Gurwitsch, Aron. ed. by F. Kersten, *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973)*, Springer Netherlands, 2010.

Kern, Iso. 『후설과 칸트』, 배의용 옮김, 철학과 현실사, 2001.

Luft, Sebastian. *Subjectivity and Lifeworld in Transcendental Phenomenology*, Northwestern University Press, 2011.

Moran, Dermot. *Edmund Husserl: Founder of Phenomenology*, Oxford

- Polity Press, 2005.
- _____. *Husserl's Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Cambridge University Press, 2012.
- Ricoeur, Paul. trans. by Edward G. Ballard and Lester E. Embree. *Husserl: An Analysis of His Phenomenology*, Northwestern University Press, 2007.
- Taminiaux, Jacques. *The Metamorphoses of Phenomenological Reduction*, Marquette University Press, 2004.
- Welton, Donn(ed.). *The New Husserl*, Indiana University Press, 2003.
- Welton, Donn. *Origins of Meaning*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1983.
- 박지영, 『진리에 대한 현상학적 성찰』, 필로소피, 2019.
- 이남인, 『현상학과 해석학』, 서울대학교 출판부, 2004.
- 이남인, 『후설과 메를로퐁티 지각의 현상학』, 한길사, 2013.
- 한전숙, 『현상학의 이해』, 민음사, 1984.

3.2. 논문

- 김상환, 「현명한 관념론과 우둔한 관념론-데카르트의 표상적 실재성 분석에 덧붙이는 소고」, 『현상학과 현대철학』 6, 1992.
- 이남인, 「발생적 현상학과 상호주관성의 문제」, 『철학사상』 16, 2003.
- _____, 「발생적 현상학과 세대간적 현상학」, 『현상학과 현대철학』 16, 2000.
- _____, 「본능적 지향성과 상호 주관적 생활세계의 구성」, 『현상학과 현대철학』 7, 1993.
- _____, 「현상학적 환원과 현상학의 미래-“현상학적 환원의 현상학”을 위한 하나의 기여」, 『철학과 현상학 연구』 54, 2012.
- 최우석, 「후설과 쇄신의 윤리 -『카이조』의 세 편의 논문을 중심으로 -」, 『현상학과 현대철학』 91, 2021.
- 정은해, 「하이데거의 ‘진리의 본질과 본질의 진리’」, 『철학사상』 30,

2008.

- Alanen, Lilli. "The Second Meditation and the Nature of the Human Mind" in: *The Cambridge Companion to Descartes' Meditations*, Cambridge University Press, 2014.
- Aldea, Andreea S. "Phenomenology as Critique: Teleological-Historical Reflection and Husserl's Transcendental Eidetics", *Husserl Studies* 32/1, 2016.
- Attig, Thomas. "Husserl and Descartes on the Foundations of Philosophy", *Metaphilosophy* 11/1, 1980.
- Berghofer, Philipp. "Husserl's Project of Ultimate Elucidation and the Principle of All Principles", *Canadian Journal of Philosophy* 50/3, 2020.
- Bernet, Rudolf. "Phenomenological Reduction and the Double life of the Subject" in: *Reading Heidegger from the Start: Essays in his earliest thought*, Albany: State University of New York Press, 1994.
- Bruzina, Ronald. "Translator's Introduction" in: Eugen Fink, *Sixth Cartesian Meditation. The Idea of a Transcendental Theory of Method*VII-XCII, Indiana University Press, 1995.
- Carr, David. "The 'Fifth Meditation' and Husserl's Cartesianism", *Philosophy and Phenomenological Research* 34/1, 1973.
- Crowell, Steven. "Phenomenological Immanence, Normativity, and Semantic Externalism", *Synthese* 160/3, 2008.
- Drummond, John J. "Husserl on the Ways to the Performance of the Reduction", *Man and World* 8/1, 1975.
- Fink, Eugen. trans. by Elveton, R. O. "The Phenomenological Philosophy of Edmund Husserl and Contemporary Criticism" in: *The Phenomenology of Husserl: Selected Critical Readings*, Noesis Press, 2000.
- Fulton, James S. "The Cartesianism of Phenomenology", *The Philosophical Review* 49/3, 1940.
- Hall, Harrison. "Intersubjective Phenomenology and Husserl's

- Cartesianism”, *Man and World* 12/1, 1979.
- Heffernan, George. “On Husserl’s Remark That ‘[s]Elbst Eine Sich Als Apodiktisch Ausgebende Evidenz Kann Sich Als Täuschung Enthüllen …’ (XVII 164:32–33): Does the Phenomenological Method Yield Any Epistemic Infallibility?”, *Husserl Studies* 25/1, 2009.
- Held, Klaus. “Einleitung” in: *Phänomenologie der Lebenswelt: Ausgewählte Texte II*, Philipp Reclam, 1986.
- Heinämaa, Sara. “From Decisions to Passions: Merleau-Ponty’s Interpretation of Husserl’s Reduction” in: *Merleau-Ponty’s Reading of Husserl*, Kluwer Academic Publishers, 2002.
- Hopkins, Burt C. “Phenomenological Self-Critique of Its Descriptive Method”, *Husserl Studies* 8/2, 1991.
- Hopp, Walter. “Phenomenology and Fallibility”, *Husserl Studies* 25/1, 2009.
- Jolley, Nicholas. “The Reception of Descartes’ Philosophy” in: *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge University Press, 1992.
- Kasely, Terry S. “The Method of the Geometer: A New Angle on Husserl’s Cartesianism”, *Husserl Studies* 13/2, 1997.
- Kern, Iso. “Die drei Wege zur transzental-phänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls”, *Tijdschrift voor Filosofie* 24/1, 1962.
- Kortooms, Toine. “Following Edmund Husserl on One of the Paths Leading to the Transcendental Reduction”, *Husserl Studies* 10/3, 1993.
- Landgrebe, Ludwig. “The World as a Phenomenological Problem”, *Philosophy and Phenomenological Research* 1/1, 1940.
- _____. “Husserls Abschied vom Cartesianismus”, *Philosophische Rundschau* 9/2 und 9/3, 1961.
- Lee, Nam-In. “Phenomenological Reflections on the Possibility of First Philosophy”, *Husserl Studies* 26/2, 2010.

_____. “Static-Phenomenological and Genetic-Phenomenological Concept of Primordiality in Husserl’s Fifth Cartesian Meditation”, *Husserl Studies* 18/3, 2002.

_____. “The Pluralistic Concept of the Life-World and the Various Fields of the Phenomenology of the Life-World in Husserl”, *Husserl Studies* 36/1, 2020.

Luft, Sebastian. “Husserl’s Theory of the Phenomenological Reduction: Between Life-World and Cartesianism”, *Research in Phenomenology* 34/1, 2004.

O’ Murchadha, Felix. “Reduction, Externalism and Immanence in Husserl and Heidegger”, *Synthese* 160/3, 2008.

Overgaard, Søren. “Epoché and Solipsistic Reduction”, *Husserl studies* 18/3, 2002.

Schmid, Hans B. “Apodictic Evidence”, *Husserl studies* 17/3, 2001.

Soffer, W. “Husserl’s Neo-Cartesianism”, *Research in Phenomenology* 11/1, 1981.

Steinbock, Anthony J. “Generativity and Generative Phenomenology”, *Husserl Studies* 12/1, 1995.

Abstract

Cartesianism behind Husserl's Non-Cartesian Reductions

Ha Young Lee
Department of Philosophy
The Graduate School
Seoul National University

Edmund Husserl's later philosophical developments have been interpreted as departing from his former commitment to Cartesianism. Major support for this interpretation has been that Husserl adopts 'non-Cartesian' ways of transcendental phenomenological reduction in his later philosophy. Against this interpretative tendency, I argue that Husserl did not depart from Cartesianism. For this purpose, I will first define Husserlian Cartesianism by analyzing it into its three essential moments. Then, I will argue that these moments are preserved in Husserl's non-Cartesian reductions. This will show that Husserl has remained, though unique, a faithful Cartesian throughout his philosophical journeys.

Transcendental phenomenology claims that objectivity is possible only through the intentional accomplishment[Leistung] of one or more transcendental subjectivities. However, the subject-dependent nature of objectivity remains hidden under our unphilosophical, thus 'natural'

attitude, where we believe that objects exist and contain meaning and validity in itself(an sich) independent of any subjectivity being conscious of them. Transcendental phenomenological reduction is a method purposefully thought out to eliminate this hindrance and thus allow access into the meaning- and validity-giving activities of the transcendental subject(s).

The first transcendental reduction to be advanced was named ‘the Cartesian way’. The Cartesian way seeks apodictic, in other words indubitable evidence as the starting point of philosophy. To discover apodictic evidence, the Cartesian way practices epoché on all inapodictic beliefs under the natural attitude, the belief about the existence of the world itself being the most comprehensive and fundamental. After this hypothetic nihilation of the world(Weltvernichtung), the realm of transcendental subjective experience is revealed as the apodictic ground on which all other knowledge can be founded.

The reason this method is called Cartesian is because it supports Husserl’s “Neo-Cartesianism”(Hua I, 43). An examination of both Husserl’s appreciation and criticism of Descartes allows Husserlian Cartesianism to be defined as follows; a philosophical spirit that (1) practices critique on the possibility of knowledge(Erkenntniskritik) in order to rigidly ground[begründen/fundieren] all science, (2) uncovers the apodictic transcendental subjectivity as the condition of all possible knowledge through the hypothetic Weltvernichtung, and hence (3) pursues a return to the transcendental origin of all natural, hence derivative world-knowledge[Welterkenntnis]. These essential moments of Husserlian Cartesianism correspond respectively to the goal, ground, and the working principle of transcendental phenomenology. For a long time, these Cartesian moments have been interpreted as discarded or

deemed unnecessary in his later ‘non-Cartesian’ reductions within various contexts(Landgrebe(1961); Kern(1962); Carr(1973); Overgaard(2002); Luft(2011)). However, this is not true upon close scrutiny.

The first ‘non-Cartesian’ reduction to be examined is the way via psychology. The motivation for the way via psychology is to establish phenomenological psychology as an a priori science on the psyche against the empiricizing tendency of psychology. While explicating (not the causal chains among, but) the intentional implications of psychical acts, phenomenological psychology discovers that all acts imply in their horizon the act of giving validity to the existence of the world. The putting-out-of-action of this validity-giving enables phenomenological psychology to move on to transcendental phenomenology.

Although the way via psychology may start off without any philosophical intent, (1) Husserl nonetheless employs it as a means to rigidly found all science and reach for the ‘Erste Philosophie’(see Hua XXXIV, 78 etc.). Like in the Cartesian way, the ground for this foundation is apodictic evidence earned through various forms of the Erkenntniskritik(see Hua IX, 266 etc.). (2) The Cartesian Weltvernichtung, which is in itself a means to pursue apodicticity, is included in the procedure of rendering the mundane phenomenological psychology transcendental. Circumstantial evidence for this is that Husserl’s posthumous writings intensively contemplate on the possibility of the world’s inexistence even on the way via psychology(see Hua XXXIV, 56 etc.). Meanwhile, the temporal, historical, intersubjective horizons of intentional acts explicated by phenomenological psychology do not make apodicticity disappear from phenomenology’s concern, contrary to arguments made by Landgrebe(1961) and Carr(1973). Despite the opacity inherent in the temporal, historical, intersubjective

contents of the ego, e.g. what the other minds are thinking, the essential forms of these contents can be transparently fixed and tested afterwards on whether they are truly apodictic or not. (3) Thus, the way via psychology returns to the transcendental origin of the validity of natural world-knowledge, only indirectly(see Hua IX, 347).

Another non-Cartesian reduction to be examined is the way via life-world. The motivation for the way via life-world is to uncover the essence of the life-world as providing modern science with the norms required to stay relevant with human existence. Life-world ontology moves on to transcendental phenomenology when the investigated life-world is reinterpreted as the enworlded[verweltlicht] version of the transcendental one.

(1) The motive behind rendering the mundane life-world ontology transcendental is to rigidly found all science(see Hua VI, 10 etc.). This goal, in itself Descartes-inspired, is again aimed with the means of various Erkenntniskritiks. For example, the way via life-world seeks to discover the possibility of the validity of objective science by practicing an epoché on it just like in the Cartesian way. Husserl's concern on prohibiting the use of any natural knowledge in clarifying the possibility of that same knowledge has been regarded by Kern(1962) and Overgaard(2002) as peculiar to the non-Cartesian reduction via ontology. However, on a concrete level of analysis, this prohibition cannot be independent from the Cartesian moment of critique. This prohibition is activated *because* the use of natural knowledge is considered an uncritical acceptance of inapodictic world-knowledge, which can only be rectified through the Weltvernichtung. (2) The Cartesian Weltvernichtung as a means to pursue apodicticity is included in the procedure of rendering the mundane life-world ontology transcendental(see Hua XXIX, 267 etc.). Furthermore, like in the way

via psychology, both the life-world ontology and its transcendental version seek knowledge on the essence of consciousness, again evidently pursuing apodicticity. (3) The way via life-world returns to the transcendental origin of all natural world-knowledge, not accidentally but necessarily. As opposed to Luft(2011), life-world ontology as natural world-knowledge and Husserlian Cartesianism are not two separate agendas, but one in which the latter enables the former.

Therefore, the non-Cartesian reductions do not indicate a rupture in Husserl's philosophical development. Constant yearning for apodictic truth and philosophical founding of all sciences leave Husserl a Cartesian throughout his philosophical career.

keywords : Husserl, Transcendental Phenomenology, Phenomenological Reduction, Cartesianism, Phenomenological Psychology, Life-world ontology

Student Number : 2020-26929