

# 후설 현상학에서 반성 개념의 중요성과 가능성 고찰

— 『이념들 I』을 중심으로 —

이 정 규  
(서울대 물리교육과)

## I. 여는 말 - 현상학에서의 반성 개념

‘현상학은 무엇이다.’라고 한마디로 정의 내리기는 어려울 것이다. 그럼에도 불구하고 현상학에 대해 극히 압축적으로 기술해 본다면 ‘사태 자체로’라는 기본적인 태도를 가지고 ‘의식’에 나타난 것을 본질 직관에 의하여 파악, 기술하는 학문이라고 말할 수 있을 것이다. 그런데 이러한 본질 직관에 의해 연구한 내용들이 타당하기 위해서는 우리의 인식적인 순서에 따라 최초로 반성적인 작용이 전제되어야만 한다. 하지만 지금까지 반성에 대한 선행 연구는 그리 많지 않은 실정이다. 필자는 이 글에서, 아직까지는 조금 소홀하게 다루졌다고도 볼 수 있는, 현상학에서 반성 개념이 갖는 중요성과 그 가능성에 대해서 고찰 해볼 것이다.

이러한 맥락에서 현상학이 불가능하다는 주장을 하는 반대론자들은 주로 반성의 가능성 문제에 대해서 부정적인 입장을 취한다. 그들은 반성이라는 것이 어떻게 가능한 것인지 알 수가 없다고 회의적인 입장을 보이거나 우리가 반성적 시선을 보내면 우리의 체험이 변해 버리기 때문에 연구가 불가능하다고 주장하거나 반성이 아닌 귀납적 실험심리학에 의해서 반성에 대한 문제가 극복되고 우리의 심리구조가 밝혀질 수 있을 것이라고 주장한다.

그런데 이러한 그들의 주장은 단지 반성에 대한 부정의 차원을 넘

어서 사실 현상학 전체에 대한 부정이나 다름없는 것이다. 앞으로 보게 되겠지만 반성은 현상학의 근원적인 뿌리를 지탱해 주는 영양분이며, 반성의 가능성이 토대가 되지 않는다면 현상학 전체가 무너지는 결과가 초래되기 때문이다.

따라서 이 글에서는 현상학 전체에서 반성이 갖는 위치에 대해서 살펴보며 그것의 중요성을 고찰해 본 후 반대론자들의 견해에 대해서 자세하게 알아볼 것이다. 그리고 그들의 의견이 과연 정말로 정당한 것인지에 대한 논의가 이루어질 것이며, 마지막으로 반성은 확고한 것이기 때문에, 현상학은 그러한 반대견해에 무너지지 않는다는 것을 보이고 현상학을 탐구 가능하게 해주는 이러한 반성의 구조를 개괄적으로 살펴볼 것이다. 물론 필자가 이러한 논증을 펼칠 때 가장 중요한 점은 무엇보다도 필자의 태도에서 선입견을 제거해 버리는 일이다. 필자는 현상학의 기본적인 입장에 따라 가능한 모든 선입견을 제거하며 이 글을 전개할 것이다.

## II. 현상학에서 반성이 갖는 위치

반성의 가능성 문제를 논하기 전에 먼저 후셀의 현상학에서 반성이 과연 어떤 위치를 차지하고 있으며 그것이 얼마나 자주, 그리고 중요하게 다루어지고 있는지를 살펴보자. 이를 위해서 우선 『논리연구』에서 의식이 반성과 어떠한 관계를 가지고 있는지를 출발점으로 삼고 그의 주요 저서들에서 그것들이 어떻게 다루어지고 있는지를 알아보도록 하자.

현상학에서 말하는 ‘의식’이란 과연 무엇일까? 물론 모든 현상학의 용어들이 그렇듯이 ‘의식’ 역시 비록 그것이 엄밀한 의미를 지니고 있을지라도 어떤 고정되고 불변하는 의미를 갖고 있는 것이 아님에 분명하다. 이에 따라 후셀도 의식 개념이 지니는 다양한 의미를 고려하면서 그것의 주요한 세 가지 의미에 초점을 맞추어 분석하고 있다. 여기에서는 후셀의 제5 『논리연구』에 나타난 의식 개념에 대해

서 살펴보도록 하자.

우선 의식은 모든 체험을 포함하고 있는 구체적인 경험적 자아의 체험의 총체를 뜻한다. 여기에서 체험이란 바로 심리적 사건을 뜻하는 것이며 이러한 지각하고, 기억하고, 상상하고, 판단하고, 욕구하고, 의지하는, 그리고 이러한 것들과 유사한 무수히 흘러가는 개별적인 형태들을 지닌 모든 자아 체험들을 포함하는 심리적 사건들의 총체가 구체적인 경험적 자아의 체험류를 형성하는 것이다. 두 번째로, 의식은 체험에 대한 반성적인 의식을 의미하며 이는 ‘내적 지각’, ‘내적 의식’이라고 표현할 수 있다. 그런데 이러한 반성적 의식은 앞서 고찰했던 체험류를 이루고 있는 첫 번째 의식의 한 종류이다. 그리고 이러한 의미에서의 두 번째 의미의 의식의 외연은 첫 번째 의미의 의식의 외연보다 더 좁다는 것을 알 수 있다. 마지막으로 우리가 ‘무엇에 대해 의식하고 있다.’라고 말할 경우 ‘의식’이라는 표현은 대상에 대한 의식임을 의미한다. 그리고 여기에서 자아가 대상 의식 속에서 대상과 맺고 있는 ‘의식적인 관계’를 후설은 바로 ‘지향성’이라고 부른다.<sup>1)</sup>

이처럼 『논리연구』에 나타난 의식의 개념에 비추어 볼 때 체험을 지향적 대상으로 가지는 반성적 의식은 체험의 총체라는 의미로서 의식의 부분집합에 해당한다. 왜냐하면 모든 지향적 체험은 체험류 속에서 일어나는 ‘심리적 사건들’ 혹은 구체적 경험적 자아의 체험의 총체, 다시 말해 첫 번째 의미의 의식의 한 부분이기 때문이다. 그리고 이러한 첫 번째 의미의 의식의 또 하나의 부분을 이루고 있는 것은 아직 반성적인 시선이 보내지지 않은 지향적 체험들이다.<sup>2)</sup> 그리고 여기에서 우리가 반성이 이루어져 있지 않은 체험들에 그때그때의 ‘시선’을 향하고 각각의 체험들을 체험으로서 고찰하며 나아가 첫 번째 의식의 개념인 체험류를 파악하기 위해서는 바로 보다 더 근원적인 개념인 반성이 필요한 것이다. 사실 현상학적 방법이란 철저히 반성의 작용 속에서 움직이고 있으며 후설은 현상학의 임무에 대해

1) E. Husserl, *The Shorter Logical Investigations*, translated by J. N. Findlay, London, New York : Routledge, 2001, pp.201-210.

2) 이남인, 『현상학과 해석학』, 서울; 서울대학교출판부, 2004, pp.120-121

『이념들 I』에서 다음과 같이 말하고 있다.

여기서 현상학의 임무는 반성이란 표제 아래 들어오는 모든 체험의 변양들을, 그리고 이 체험의 변양들과 본질적인 관계에 놓여 있는 이 체험의 변양들이 전제하고 있는 모든 변양들을 체계적으로 탐구 하는 것이다.[...]<sup>3)</sup>

또한 『데카르트적 성찰』에서 그는 반성의 과제를 다음과 같이 표현한다.

반성의 과제는 근원적 체험을 반복하는 것이 결코 아니고, 그 체험을 관찰하고 그 체험 속에서 발견되는 것을 해명하는 것이다.<sup>4)</sup>

이상에서 알 수 있는 요점은 바로 현상학이란 철저하게 반성 속에서 정초되고 있는 학문이라는 것, 반성이 없다면 현상학은 가능하지 않다는 것이다.

이러한 점을 보다 자세하게 알아보기 위해서 후설의 『위기』에 나타난 초월론적 현상학의 근본구상과 초월론적 현상학적 환원에 대해서 살펴보기로 하자. 후설에 따르면 모든 경험과학은 어떠한 전제하지 않으면 안 되는 본질적인 가정들이 있는데 그러한 본질적인 가정들을 다루는 학문이 바로 '존재론'이다. 그리고 이러한 존재론은 그것이 형식적인 본질과 관련되는 것이냐 혹은 내용적인 본질과 관련되는 것이냐에 따라 각각 형식적 존재론과 내용적 존재론으로 나뉜다. 따라서 모든 경험과학은 형식적 존재론과 내용적 존재론에 의해서 철학적으로 정초되어야만 진정한 의미에서의 개별 과학이 될 수 있는 것이다. 그런데 여기에서 형식적 존재론과 내용적 존재론을 정초해 주는 최종적인 뿌리가 바로 초월론적 현상학이다.

3) E. Husserl, 최경호 옮김, 『순수 현상학과 현상학적 철학의 이념들 : 순수 현상학의 입문 일반』, 문학과 지성사, 1997, p.289.

4) E. Husserl, *Cartesian Meditations : An Introduction to Phenomenology*, translated by Dorion Cairns, Boston : Kluwer Academic Publishers, 1999. p.34.

초월론적 현상학은 ‘구성작용’을 특징으로 가지고 있으며 여기에서 구성작용이란 ‘더 많이 사념함’이라는 특징을 가지고 있는 지각의 지향성을 지칭한다. 모든 유형의 심리현상은 우리에게 주어진 의식이 앞서 주어진 낮은 단계의 대상적 의미로부터 더 높은 단계의 대상적 의미를 향해 초월해 가는 구성작용을 본질적인 특성으로 가지고 있으며 이러한 이유에서 초월 작용이 주체화되는 구성작용에 초점을 맞춘 학문을 ‘초월론적 현상학’이라 부르는 것이다.<sup>5)</sup>

그리고 이처럼 구성작용이 우리가 어떤 대상을 경험하고 그에 대해 논하며 학적인 탐구를 수행할 수 있게 하는 가능조건이라는 점에서 형식적 존재론의 탐구 대상인 형식적 본질과 다양한 영역적 존재론의 탐구 대상인 내용적 본질도 예외는 아니다. 즉 어떤 본질이든지 나름대로의 구성작용을 통해 의미가 있는 것으로 구성이 되어야지만 학적인 탐구를 수행할 수 있는 것이다. 바로 이러한 의미에서 초월론적 현상학은 일체의 경험과학뿐만 아니라 형식적 존재론과 영역적 존재론의 최종적인 정초토대라고 할 수 있는 것이다.

따라서 초월론적 현상학의 과제는 바로 다양한 유형의 초월론적 기능과 더불어 이러한 초월론적 기능의 발산중심인 초월론적 주관의 본질구조를 해명하는데 있다. 그리고 우리가 초월론적 주관을 발견하기 위해선 모종의 방법이 필요한데 그러한 방법적 절차를 ‘초월론적 현상학적 환원’이라 부르며 그 중 한 가지 방법이 바로 ‘초월론적 현상학적 판단중지’이다. 초월론적 현상학적 판단중지란 세계가 가능한 모든 존재자의 총체라고 믿고 있는 ‘자연적 태도의 일반정립’에 대해 그 믿음이 틀렸거나 의심스럽다고 주장하는 것이 아니라 다만 그에 대해 판단을 유보하는 것을 말하며 이에 따라 의식의 지향성은 세계 및 세계 내 대상을 구성하는 초월론적 기능을 지닌 것으로 파악될 수 있다.<sup>6)</sup>

5) E. Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, translated with an introduction by David Carr, Evanston: Northwestern University Press, 1970, pp.167-168

6) Ibid., pp.151-153

그런데 우리가 살펴본 초월론적 현상학적 환원의 방법을 통해 절대적인 의식으로서의 초월론적 주관을 발견하는 과정은 다름 아닌 바로 ‘초월론적 반성’<sup>7)</sup>을 통해서 이루어지는 것이며 우리가 우리 자신의 초월론적 주관을 발견하는 것이 바로 ‘반성적 자기의식’이다. 그리고 이러한 ‘반성적 자기의식’에 의해 우리의 의식은 절대적으로 타당한 의식으로서 나타나는 것이다. 여기에서 우리는 우리의 절대적인 의식을 파악할 수 있는 가능성이 바로 의식의 본질에 속하는 것임을 알 수 있다. 왜냐하면 우리는 바로 절대적인 의식의 기능을 통해서 그것이 절대적임을 파악할 수 있기 때문이다.

이러한 의식의 본질은 사물 세계의 본질과 비교해 보았을 때 더욱 명료하게 드러난다. 후설에 따르면 모든 내재적인 지각은 그 대상이 존재함을 필연적으로 보증하고 있다. 반성하는 작용이 나의 체험으로 향할 때 나는 거기 있음을 부정할 수 없는 존재를 파악하게 된다. 그리고 그 때 나는 필연적으로 ‘나는 존재한다. 이 의식생은 존재한다. 나는 살아 있다. 그것이 코기토이다’라고 말할 수밖에 없다. 모든 체험류와 자아 자체에는 이러한 명증성을 획득할 원리상의 가능성이 있으며 이로써 우리는 절대적인 거기 있음을 파악하는 반성의 가능성이 의식 자체의 본질에 속하게 됨을 알 수 있다. 이와 달리 사물 세계에 대한 어떠한 지각도 그것이 아무리 완전한 지각일지라도 그 자신의 영역 속에서 절대적인 것을 제시하지 못한다는 것은 사물 세계의 본질에 속한다. 모든 경험은 그것이 아무리 무한정으로 전개된 경험이며 생생하게 지속적인 의식에서 주어지더라도 존재하지 않을 수도 있는 가능성이 열려 있는 것이다. 따라서 세계의 정립은 “우연적인” 정립이고 이에 대하여 순수 자아와 자아생의 정립은 “필연적이고” 의심 불가능한 정립이다.<sup>8)</sup>

7) 후설은 『데카르트적 성찰』에서 ‘자연적 반성’과 ‘초월론적 반성’을 구분한다. 자연적 반성이란 미리 주어진 세계의 토대에서 일어나는 파악하는 지각, 기억, 가치평가등과 같은 작용이며 초월론적 반성은 판단중지를 통해 토대에서 해방된 상태에서 수행되는 반성이다. 우리가 현상학적인 연구를 수행하는 것은 물론 초월론적 반성을 통해서이다. (E. Husserl, *Cartesian Meditations*, translated by Dorion Cairns, pp.33-37)

8) E. Husserl, 『순수 현상학과 현상학적 철학의 이념들 : 순수 현상학의 입문

따라서 우리가 반성을 통해 주제화시킨 체험들의 본질에 대한 연구 대상은 비록 그 연구 내용에 있어서는 오류 가능성이 있을 지라도 존재 자체는 필연적이고 의심 불가능한 것들이다. 그리고 반성 속에 들어오는 모든 체험들의 변양에 관한 탐구로서의 현상학적인 연구는 경험적 심리학에 대한 방법론적인 기초를 깔아 주는 학문이 될 수 있는 것이다.

지금까지 우리는 모든 경험과학은 형식적 존재론과 내용적 존재론을 그 토대로 삼고 있으며 형식적 존재론과 내용적 존재론은 초월론적 현상학을 그 토대로 삼고 있다는 것을 알아보았다. 따라서 만일 토대로 삼고 있는 학문이 타당한 것이 아니라면, 예를 들어 물리학이 토대를 두고 있는 수학의 분과학문들이 사실 타당하지 않은 것으로 밝혀진다면, 토대를 밟고 있는 학문, 즉 물리학의 타당성 역시도 확보 될 수 없을 것이다. 이와 같은 학문들의 정초관계는 바로 타당성과 관련된 것이다.

그런데 만일 모든 것의 토대가 되고 있는 초월론적 현상학이 부당한 것으로 밝혀진다면 어떻게 될까? 당연히 형식적 존재론과 영역적 존재론, 그리고 모든 개별 과학들의 타당성은 순식간에 사라져 버릴 것이다. 물론 비록 눈에 보이는 성과는 계속해서 나타날지 몰라도 학문의 성과와 그 학문의 타당성은 별개의 문제이기 때문에 모든 학문들이 부당한 것이 된다는 사실은 변하지 않는다. 이처럼 초월론적 현상학은 학문이라는 건물의 주춧돌이다. 그리고 이 주춧돌이 주춧돌로서의 역할을 수행할 수 있게 해주는 것이 바로 의식의 기능인 ‘반성’인 것이다. 현상학에서 반성이 갖는 중요성은 바로 여기에 있는 것이다.

만일 의식에 반성이라는 작용이 없다면 우리는 의식을 절대적인 것으로 확립하지 못했을 것이며, 이에 따라서 모든 것의 타당성의 뿌리가 되는 초월론적 현상학 자체의 타당성을 확립하지 못했을 것이다. 그리고 학문이라는 나무의 뿌리는 확고한 것이 아닌 불확실하고 확신할 수 없는 것으로 되어 버렸을 것이다. 나아가 우리는 이 뿌리

를 튼튼하게 잘 자라도록 해주는 뿌리 자체 내에 내재해 있는 영양 분인 ‘반성’이 초월론적 현상학을 의심 불가능한 그 자체로 타당한 학문으로서 다른 학문에 대해 확실하게 정초해 주는 것으로 만들어 준다는 사실을 알 수 있다. 앞서서도 정리했듯이 반성의 가능성은 의식 자체의 본질에 속하며 의식의 확실성은 또한 이 반성을 통해서 얻어지는 것이다. 그리고 의식에 그때그때 주어지는, 내재적으로 지각하는 체험들의 거기 있음의 확실성 또한 반성에 의해서 확실한 것으로 나타난다.

물론 반성이 주관과 체험류의 발생에 관여하는 것은 아니며 반성이 없이도 우리의 주관과 체험은 존재하고 있었을 것이다. 그리고 이는 동물들을 생각해 보면 좀 더 명확해 진다. 동물들에게는 그들이 반성적 의식을 가지고 있다고 말하기는 어렵지만 그렇다고 해서 그들이 그들의 주관이나 체험마저 가지고 있지 않은 것은 아니기 때문이다. 그러나 반성이 주관을 발생하게 하는 것이 아님에도 불구하고 우리의 의식으로서의 초월론적 주관과 체험류는 반성적인 작용에 힘입어 타당하게 정초 되고 있는 것이다.

이처럼 반성 개념은 후설의 현상학에 있어서 필수적인 개념이며, 앞서 살펴보았듯이 그의 많은 저서에서 반성 개념이 거론 되고 있고 그 가치는 변하지 않는다는 것을 알 수 있다. 따라서 현상학이 불가능하다고 주장하는 반대론자들은 바로 이러한 ‘반성’개념에 대해서 많은 반론을 제시한다. 단지 반성을 거부함으로써 현상학 전체를 무너뜨릴 수 있기 때문이다. 우리는 계속해서 반성의 가능성 문제에 대해 논할 것이다. 그리고 물론 그것이 반대론자들이 생각하는 것처럼 뿌리를 제거하거나 무너뜨릴 수 있는 것이 아님을 보일 것이다.

### Ⅲ. 반성의 가능성에 대한 반대론자들의 견해

앞서 말했듯이 반성의 가능성 문제는 현상학의 확고한 토대를 구축하는데 있어서 가장 중요한 문제 중에 하나이다. 그렇기 때문에 여



기에서는 반대론자들의 반론들을 하나하나 검토해 보고 반성의 가능성에 대해 살펴봄과 그들의 견해에 대해 반박할 것이다. 후설이 비판한 반대론자들은 와트, Th. Ziehen 등인데 그들의 질문들은 현재에도 종종 제기되는 것으로 1) ‘반성’이라는 것이 도대체 인식적인 가치를 가지고 있는 것인지, 만약 그렇다면 그것을 어떻게 보일 수 있는지, 2) 혹시 반성을 통해서 근원 체험이 변형되어 버리는 것은 아닌지, 그렇다면 우리가 반성을 통해 어떻게 연구를 수행할 수 있는지, 3) 마지막으로 심리학적인 귀납에 의해서 이러한 문제가 극복 될 수 있는 것은 아닌지 하는 것이다. 후설은 이러한 문제들을 『이념들 I』에서 소개하고 있는데 지금부터 그에 대해 하나하나 살펴보기로 하자.

첫째로, 반성의 인식적 가치에 대해서 반대론자인 와트는 다음과 같은 견해를 나타낸다.

“우리가 어떻게 직접적인 체험에 대한 인식에로 다가갈 수 있는지 그것에 대한 의견을 제시하기란 거의 불가능하다. 왜냐하면 그것은 앎이 아니며 또 앎의 대상도 아니며 이와는 다른 어떤 무엇이기 때문이다. 체험을 체험한 것에 대한 기록은 아무리 그것이 주어졌다고 해도 어떻게 종이에 옮겨 적을 수 있는지 꿰뚫어 볼 수가 없다.” “이것은 항상 자기 관찰이라는 근본 문제가 던지는 궁극적인 물음인 것이다.” “오늘날 이 절대적인 기술을 현상학이라고 이름 붙이고 있다.”<sup>9)</sup>

여기에서 와트는 우리가 체험에 대한 인식에로 어떻게 다가갈 수 있는지에 대해 의문을 내비친다. 우리가 ‘체험에 대한 인식에로 다가가는 것’, 즉 ‘반성적 기능’은 앎에 해당하는 것이 아니라 이와는 다른 어떤 것이고, 또한 그에 따르면 체험에 대한 체험은 곧바로 통찰할 수 없는 것이다. 다시 말해 와트는 ‘나는 반성의 인식적인 의미를 의심한다.’고 말하고 있다.

둘째로, 반성을 통한 근원 체험의 변형 문제에 대한 반대론자들의 의견을 살펴보기로 하자. 와트는 이에 대해 다음과 같은 견해를 나타

9) E. Husserl, 앞의 책, p.293.

낸다.

“이때 문제되고 있는 것은 오로지 자기 관찰의 성과인 것이다. 만약 이제 항상 되돌아 직시하는 이러한 관찰이 방금 획득된 대상으로서의 체험에 대한 앎이라면 우리는 전혀 앎을 가질 수 없고 단지 의식되고 있을 뿐인 심리 상태를 어떻게 확립할 수 있는가? 전체적인 논의의 중요성은 바로 이점, 즉 전혀 앎이 아닌 직접적인 체험이라는 개념의 기원의 문제점으로 되돌아가 버린다. 우리가 관찰할 수 있는 것은 틀림없는 사실이다. 누구나 체험을 겪을 수 있다. 단지 그는 이것을 알고 있지 못할 뿐이다. 그리고 만약 그가 체험을 알았을 때 그는 자신의 체험이 실제로 자신이 생각하는 것처럼 절대적인 줄을 어떻게 알 수가 있겠는가?”<sup>10)</sup>

여기에서는 만일 ‘체험에 대한 앎’이 ‘반성에 의해서 방금 획득된 대상’으로서 나타나는 것이라면 반성은 반성이 이루어지기 전의 체험을 변화시키며, 반성은 앎도, 앎의 대상도 아니므로 우리는 전혀 앎을 가질 수 없고, 이는 어떤 앎을 갖게 되는 행위가 아니라 단지의 의식되고 있을 뿐인 심리 상태라는 주장을 하고 있다.

“심리학은 자기 관찰과 함께 기술되고 있는 체험의 대상적인 관계가 변한다는 사실을 명백하게 밝혀야 한다. 아마도 이 변화는 우리가 믿고 있는 것보다도 훨씬 큰 의미를 지니고 있을 것이다.”<sup>11)</sup>

여기에서도 와트는 자기 관찰에 의해서 체험의 대상적 관계가 변할 것이라 주장하는데, 이에 따르면 우리가 반성적인 본질 직관을 통해 파악하는 본질들은 단순히 반성되어진 체험들의 본질일 뿐이며, 반성을 통해서 체험 일반에 대해서 알 수 있다는 주장은 허무맹랑한 것이 되어 버린다.

<sup>10)</sup> Ibid., p.294.

<sup>11)</sup> Ibid., p.297.

마지막으로 귀납적 실험심리학에 의해서 그것이 극복되어 질 것이라는 견해를 살펴보자.

“누구의 머리 속에서 현상학이 이미 준비된 방식으로 솟아나올 수 있었던가? 현상학이 가능이나 한가? 그리고 어떤 의미에서 가능한가? 이 모든 물음들은 대답을 강요하고 있다. 아마도 자기 관찰의 물음에 관한 논의에 대해 실험심리학에 의해서 새로운 빛이 던져질 수 있을 것이다. 왜냐하면 현상학의 문제는 또한 실험심리학에 있어서 필연적으로 발생하는 문제이기도 하기 때문이다. 아마도 실험심리학자가 던지는 대답은 좀 더 신중할 수 있다. 왜냐하면 실험심리학에서는 현상학의 발견자가 지니고 있을 정열이 결여되어 있기 때문이다. 여하튼 실험심리학은 그 자체 속에서부터 자연스럽게 귀납적인 방법에 대한 경향을 지니고 있다.”<sup>12)</sup>

와트는 ‘우리가 체험을 겪고 있다는 것’은 분명한 사실이지만 그것이 절대적이라는 사실을 아는 방법은 현상학적인 방법인 반성에 의해서가 아니라 실험심리학일 것이라는 견해를 피력하고 있다. 그리고 그 이유에 대해서 현상학은 어떤 실증적인 증거도 제시하지 못하고 단지 반성이라는 직관에 호소하고 있는 반면 실험심리학은 귀납적인 방법에 대해 그것을 실증할 수 있을 것이라고 생각하는 것 같다. 거기에다가 Th. Ziehen 역시 ‘일반적 대상’, ‘본질’, ‘본질 직관’, ‘반성’과 같은 초경험적인 개념들에 특수한 위치를 부여하는 것은 인간적인 자만심에 불과할 뿐이며 그와 같은 개념에 의존하지 않고 실증되는 경험적 방법을 통해서만 올바른 탐구가 이루어질 수 있을 것이라 주장한다.<sup>13)</sup> 그는 현상학에 있어서의 직관에 대해 다음과 같이 비판한다.

“나는 이와 같은 종류의 제1의 직관을 확인해 볼 수 있는 유일한 실체적인 증거를 생각할 수 있는데 그것은 그러한 직관을

<sup>12)</sup> Ibid., p.294.

<sup>13)</sup> Ibid., p.301.

확인함에 있어서 생각하고 느끼는 모든 개인들의 의견의 일치인 것이다.”<sup>14)</sup>

또한 그에 따르면 직관이나 명증성과 같은 것은 두 개의 속성을 갖고 있는데, 하나는 그것이 철학자에서 철학자어로, 하나의 학파에서 다른 학파어로 변화한다는 것이고, 다른 하나는 저자가 바로 자기 학설의 매우 의심스러운 점을 내놓을 때 특히 두드러져 보인다는 것이다. 우리는 다음 장에서 지금까지 살펴본 반대론자들의 이러한 주장들이 과연 정말로 타당한 것인지에 대해 하나하나 살펴볼 것이다.

#### IV. 반성의 가능성에 대한 반대론자들의 견해 검토

이제 후셀이 『이념들 I』에서 제시한 반대론자들의 견해에 대해서 하나씩 검토해 보기로 하자. 여기에서는 우선 반성의 인식적인 가치 문제에 대해서 논의 한 후, 그것이 근원 체험을 변형 시키지 않는다는 것을 보이고, 마지막으로 귀납적 심리학이 현상학의 대안이 될 수 없는 이유에 대해 살펴볼 것이다.

##### 1) 반성의 인식적 가치문제

후셀은 회의론의 모순적인 입장에 대해서 아래와 같이 말한다.

모든 진정한 회의론은 그 유형과 방향이 어떠하든지 간에 원리상의 모순에 의해 모습을 드러낸다. 즉 회의론은 자신의 논증 속에서 암묵적으로 그 논증의 가능성의 조건으로서 전제하고 있다는 바로 자신의 정립 명제 속에서 부인했던 바로 그것을 전제하고 있다는 모순에 의해 자신을 드러내고 있다.<sup>15)</sup>

다음과 같은 간단한 명제는 이와 같은 예를 잘 나타내어 준다.

14) Ibid., pp.293-301.

15) Ibid., p.298.

확실한 것은 아무 것도 없다.

이 명제는 자신의 정립 명제 속에서 부인하고 있는 것을 전제하고 있다. 다시 말해 자신의 명제 속에서 ‘확실한 것’을 부정하는 동시에 자신의 명제는 ‘확실한 것’이라고 전제를 삼고 있는 모순이 나타나는 것이다. 이와 비슷한 다음과 같은 문장을 살펴보자.

우리는 도대체 의심이라는 것이 가능한 것인지 아닌지 확신할 수 없다.

이 명제에서도 마찬가지로 모순이 나타난다. 자신의 정립 명제 속에서 ‘의심의 가능성’을 부정하는 동시에 자신의 명제는 ‘의심의 가능성’을 전제 삼고 있기 때문이다. 다시 말해 도대체 의심이라는 것이 가능한 것인지 아닌지 ‘의심’하고 있기 때문에 역설적으로 의심이 가능하다는 사실을 보여주게 되는 것이다. 같은 상황이 반성에 대해서도 나타난다.

나는 반성의 인식적인 의미를 의심한다.

이와 같은 주장 역시 그 자체 속에 모순을 포함하고 있다. 반성의 인식적인 의미에 대해서 의심하는 것은 일종의 반성이며, 이러한 진술이 타당한 것이 되기 위해서는 ‘반성에 대한 의심’으로서의 반성이 지니고 있는 인식 가치를 실제로 의심할 여지없이 지니고 있음을 전제해야만 하기 때문이다. 만약 반대론자들이 자신의 주장은 인식 가치가 없어도 상관없다고 말한다면 물론 우리는 인식 가치가 없는 그들의 주장에 대해서 전혀 고려할 필요가 없어진다.

그럼에도 불구하고 만약 와트와 같이 반성의 인식 가치에 대해 의문을 제시하는 반대론자들의 의견이 타당하기 위해선 (1)모순을 자체를 부정하거나 (2)반성의 인식적인 의미에 대해서 의심하는 것은 반성의 일종이 아니라는 주장을 해야 할 것이다. 그렇다면 이제 이 두 가지 경우에 대해서 각각 자세하게 살펴보기로 하자.

(1) 우선 전자의 경우에 대해서는, 올바른 이성을 가지고 있는 사람이라면 사실 이러한 문제에 대해서 고려해 볼 필요조차 없다는 것을 바로 알 수 있을 것이다. 하지만 이 문제는 이 글의 목적과 밀접한 연관이 있으며, 또 실험심리학이 상대주의로 빠져 버릴 위험을 막기 위해 논의하고 지나가는 것이 좋을 듯 하다.

만약 실험심리학을 너무나도 강력하게 신봉하는 반대론자의 경우 모순율조차도 개인의 뇌, 혹은 신경의 인과적 상태에 의존하는 것이라고 말할지도 모른다. 이들은 아마도 모순율을 뇌의 특정 부분의 발현에 의해서 나타나거나 혹은 개인의 심리상태에 의존하여 형성되는 것으로 설명하려고 할 것이다. 그러나 만일 그들이 말하는 것이 옳다면 뇌, 혹은 신경이나 세포들의 상태나 구조가 바뀔에 따라 모순율이 타당하지 않게 될 수도 있다는 말인가? 만일 그렇다고 가정한다면 그들이 주장하는 것은 무엇이 되어버리는가? 기본적인 논리적 가정을 전제하지 않고서 과연 어떠한 주장이 가능하거나 한 것인가? 실험심리학이 하나의 주장을 하기 위해선 바로 그들은 이와 같은 기본적인 논리적 가정을 전제하여야만 한다. 마찬가지로 논리적인 명제들조차도 단지 경험에 의해서 구성되는 것이라는 경험주의적인 주장 또한 이러한 문제점을 안고 있다. 동일률이나 모순율의 절대성을 거부하겠다고 말하는 자는 어떤 주장도 할 수가 없다. 왜냐하면 주장은 그 자체가 그와 같은 논리적 원리들을 전제했을 때에만 의미를 가지는 것이기 때문이다. 이는 촘스키의 생득적인 언어 이론과도 관계가 깊은 대목이다. 우리는 모두가 공통으로 가지고 있다고 생각되는 절대적인 우리의 논리적 구조 속에서만 무엇인가에 대해 주장하고 설명할 수 있는 것이다.

또한 모순율을 부정하기 위한 다음과 같은 주장은 아무 의미가 없다.

“‘A는 A가 아니다.’일 수는 없다”는 절대적 참이 아니다. 왜냐하면 ‘아니다’라는 단어를 ‘맞다’라는 의미로 사용하는 언어 집단에서는 이 문장이 거짓이 될 것이기 때문이다. 따라서 진리란 한 집단의 언어적 맥락에 의존하는 것이다.<sup>16)</sup>

진리가 전적으로 언어에 귀속되는 것이라는 이러한 주장은 단순히 애매어에 의한 오류에 불과하다. 언어가 지칭하고 있는 대상과 언어 자체는 구분되어야 한다. 저와 같은 주장을 하는 사람들은 자신의 주장 역시 상황에 따라 참일 수도 거짓일 수도 있다는 전제를 해야만 한다. 왜냐하면 그들의 주장인 ‘진리란 한 집단의 언어적 맥락에 의존하는 것이다.’조차도 만일 ‘의존’이라는 단어를 ‘독립’이라는 의미로 사용하는 언어 집단에서는 참이 아니게 될 수도 있기 때문이다. 그러나 물론 이렇게 된다면 그들의 주장은 불합리한 것으로 드러나는 것이다.

(2) 두 번째로 ‘반성의 인식적인 의미에 대해서 의심하는 행위’가 ‘반성’이 아닐 수 있는지를 살펴보기로 하자. 그것이 ‘반성’이라는 사실이 확증되기만 하면 반대론자들의 주장은 모순율에 위배되기 때문에 타당하지 않다는 것을 알 수 있을 것이다. 이를 위해 현상학에서 말하는 반성이 무엇인지에 대해 잠시 알아보자.

후설에 따르면 모든 자아는 자신의 체험 속에 살고 있으며 이 체험 속에는 여러 가지의 내실적이고 지향적인 것들이 포함되어 있다. 그리고 이 체험들은 ‘시선’속에 들어와 있거나 혹은 그렇지 않다. 시선 속에 들어와 있지 않은 모든 체험이 ‘시선 안으로’들어올 수 있다는 것은 관념적으로 가능하다. 그리고 우리가 단순히 체험하고 있는 것을 넘어서 그 ‘체험’이 시선 안으로 들어왔을 때를 우리는 ‘반성작용이 일어나고 있다.’라고 말할 수 있다. 자아에 대한 반성은 특정한 체험으로 향하며, 그것은 또한 대상이 되기도 한다. 그리고 체험에 시선이 향해 있을 때만이 아니라 체험의 구성 성분, 혹은 체험 속의 지향적인 것에 대한 가능성적인 자아의 경우도 마찬가지이다. 그것들에 대한 의식이 바로 체험이 되기 때문에 반성은 그 자체 또다시 체험이며, 그리고 그러한 체험으로서 새로운 반성의 기체가 되고 있다.

16) 필자가 얼마 전 한 강의에서 들은 논증이다. 그 때에는 “‘A는 A가 아니다.’ 일 수는 없다”가 아니라 “‘2+2=4’와 같은 수학적 진리가 10진법을 사용하지 않는 집단에서는 참이 아닐 수도 있다”는 것이었다. 이는 ‘굿맨의 역설’과도 관련이 깊다. 필자는 그것이 역설이 아니라 체변에 불과하다고 생각한다.

이는 원리적으로 무한히 가능하다.<sup>17)</sup>

이상에서 ‘반성에 대한 의심’이 반성의 개념 속에 들어온다는 사실이 명백해 진다. 왜냐하면 의심은 일단 의심을 하고자 하는 대상(체협)이 있어야만 가능한데, 여기에서는 그 대상이 다름 아닌 ‘반성’이며 반성에 대해 의심을 하기 위해서 우리는 그러한 ‘반성’이라는 개념에 우리의 시선을 보내야만 하기 때문이다. 의심이 반성의 일종임이 밝혀짐에 따라서 우리가 정상적으로 이러한 의심을 수행할 수 있으려면 바로 반성의 인식적 가치를 전제해야만 한다는 사실이 귀결된다. ‘나는 반성의 인식적인 의미를 의심한다.’고 말하는 사람은 자기 자신의 정립명제에 의심으로서의 반성의 인식적 가치를 전제하면서 바로 그것을 부정하는 주장을 하고 있는 것이다. 여기에서 반대론자들의 주장이 모순에 빠지고 있음은 두 말할 필요도 없다. 한편, 물론 의심만이 반성의 개념 속에 들어오는 것은 아니다. 우리는 다음장에서 이에 대해 좀 더 자세히 살펴볼 것이다.

## 2) 반성을 통한 근원 체험의 변형 문제

만약 와트의 말처럼 자기 관찰과 함께 기술되고 있는 체험의 대상적인 관계가 변한다면 반성을 그 방법으로 두고 있는 현상학은 이루어질 수가 없다. 우리가 탐구하고자 하는 대상은 단지 반성이 이루어지기 전에만 타당한 것이 될 것이고 반성은 주의 집중되고 있는 ‘기술되어지는 체험’을 변화시키며 그것도 와트에 따르면 대상적인 관계의 관점에서 변화시킬 것이다. 우리는 ‘의식된’ 반성되어진 체험의 본질에 대해서만 진술 할 수 있고 단적인 체험의 본질에 대해서는 진술 할 수 없으며 우리가 직접적인 체험의 인식, 즉 직접적인 체험의 본질 인식에 도달하는 방법에 대해 어떠한 추정도 제시할 수 없고, 또한 파악된 본질은 다만 반성되어진 체험의 본질일 뿐이며, 반성을 통해 절대적으로 타당한 인식—반성적이거나 비반성적이거나 간에 체험 일반에 대해 타당성을 지닌—을 획득할 수 있다는 생각은 완전히 근거를 잃은 것이 되어 버릴 것이다.<sup>18)</sup>

17) Ibid., pp.283-284.



반성이 근원 체험을 대상적인 관계에서 변화시킨다는 와트의 주장 속에서는 반성이 하나의 사실로서 언급되고 있으며, 또한 반성이 근원 체험의 변화를 초래하거나 혹은 초래할 수 있다는 사실에 대해서도 언급되고 있다. 그리고 이와 함께 자연히 ‘의식되지 않은’ 비판성적인 체험 또한 하나의 사실로서, 다시 말해 시선을 돌려 반성적인 것이 나타나오게 할 수 있는 하나의 사실로서 언급이 되고 있다. 그리고 여기에서 ‘반성이 근원 체험을 완전히 다른 어떤 무엇으로 바꿈으로써 그것을 그릇되게 하는 것이 아닌가?’하는 문제를 제시하고 있다.<sup>18)</sup>

그러나 조금만 생각해보면 이러한 와트의 주장 속에도 역시 불합리한 모순이 숨어 있음이 밝혀진다. 만약 와트의 문제제기가 정당하다면 그의 주장 속에서 하나의 사실로서 언급되고 있는 것과는 달리 비판성적인 체험이나 반성이 존재한다는 혹은 존재할 수 있다는 확실성에 대한 근거가 없다는 사실이 명백해진다. 왜냐하면 앞서 말한 와트의 주장에서 언급되고 있는, 혹은 전제되고 있는 사실들은 반성과 비판성적 체험과 같은 사실로서의 대상에 대한 반성을 통해서만 제시될 수 있는 것인데, 만일 그의 주장처럼 반성이 원본체험을 변화시켜 버린다면 와트가 주장하고자 하는 바에 속해 있는 개념들은 변형된 것이기 때문에 애초에 자신의 주장을 시작할 수도 없기 때문이다. 다시 말해 반성이라는 대상에 반성적인 시선을 보냄으로써 반성이라는 원본체험이 변형되어 버리며 우리는 이러한 개념을 사용할 수 없게 되는 것이다. 그의 주장은 반성이 대상적인 관계를 전혀 변화시키지 않음을, 그리고 비판성적인 체험이 반성 속으로 옮겨가면서 그 본질을 상실하지 않음을 전제했을 때에만 가능하며 그렇다면 그것이 모순에 빠져버린다는 사실은 명백하다.

물론 후설 역시 『데카르트적 성찰』에서 우리가 초월적으로 환원된 사유작용을 주시하고 이것을 기술하는 작용에서 일단은 근원적 체험 대신 본질적으로 다른 체험이 나타나기 때문에 이러한 한에 있어서

18) Ibid., p.296.

19) Ibid., pp.293-298.

만 그 반성은 근원적 체험을 바꾸어놓는다고 말할 수 있다고 한다. 그러나 반성의 과제는 근원적 체험을 반복하는 것이 아니라 그 체험을 관찰하고 그 체험 속에서 발견되는 것을 해명하는 것이다. 이러한 관찰 작용은 이전의 체험으로 돌이켜 관계한다는 지향적 체험을 통해 ‘이전의 체험 자체’를 의식하게 만든다. 예를 들면 반성하는 자아의 측면에서 ‘곧바로 집을 지각하는 존재에 대한 태도’를 취하지 않아도 그 자아가 반성하는 경험 작용은 이전에 그 집의 지각에 속해 있던 계기들이나 앞으로 계속 형성될 모든 계기를 지닌 그 집에 대한 지각을 경험하는 것이라는 점에는 아무런 변화가 없다. 우리의 반성작용에는 ‘흐르고 있는 체험 작용으로서의 지각의 계기’와 ‘순수하게 지각된 집 자체의 계기’가 서로 명확히 구분되어 포함되는 것이며 ‘기술되어지는 체험’이 완전히 다른 어떤 무엇으로 변하지 않을까 걱정하는 것은 기우에 불과할 뿐이다.<sup>20)</sup>

현상학에서 반성은 명증하고 순수하며 절대적으로 주어지는 것이다. 후설은 이에 대해 『이념들 I』에서 다음과 같이 말하고 있다.

반성의 현상은 사실상 순수한 그리고 아마도 완전하게 명료한 주어짐의 분야이다. 그리하여 반성이 대상적으로 주어짐의 것 자체로부터 대상 부여적인 의식과 그 주관에 대한 반성으로 옮겨갈 수 있음은, 그리고 지각된 것, 생생하게 구체적인 ‘거기 있는 것’으로부터 지각 작용에 대한 반성으로 옮겨갈 수 있음은, 또한 우리 시선에 ‘있었던 것’으로서 떠돌고 있는 그 자체로서의 상기된 것으로부터 상기 작용에 대한 반성으로 옮겨갈 수 있음은, 마지막으로 흐르는 주어짐 존재에서 나온 진술로부터 진술 작용에 대한 반성으로 옮겨갈 수 있음은—이때 지각 작용은 다름 아닌 이 지각된 것에 대한 지각 작용으로서 주어지는 것이며 그때그때의 의식은 바로 그때그때 의식된 것에 대한 의식으로서 주어지는 것이다—항상 도달 가능한, 직접적인 본질 통찰인 것이다. 본질적으로(따라서 단순히 ‘우리에 대해서’ 그리고 우리의 우연적인 정신 물리적인 상태에 대해서와 같은 우연적인 근거에서가 아닌) 이러한 종류의 반성을 통해서 의식

<sup>20)</sup> E. Husserl, *Cartesian Meditations*, translated by Dorion Cairns, pp.33-34.

이나 의식의 내용(내실적인 혹은 지향적인 의미에서의)과 같은 것이 인식가능하다는 것이 명백하다.[...]  
 [...]이것은 동시에 반성이 어떠한 이율배반적인 투쟁 속에서도 완전한 인식의 이념과 뒤섞여질 수 없음을 말해주고 있는 것이다. 모든 존재양식은 우리가 이미 여러 번 강조하였듯이 본질적으로 자신의 주어짐의 방식을, 자신의 인식 방법에 관한 방식을 갖고 있다. 따라서 이러한 존재양식의 본질적인 특유성을 결핍되어 있는 것으로 다루는 것은 그리고 이런 식으로 '우리 인간적인' 인식에 있어서의 우연적인 그러나 사실적인 결핍으로서 간주하는 것은 불합리하다.<sup>21)</sup>

### 3) 귀납적 실험심리학

앞서 와트는 자기 관찰의 물음에 관한 논의에 대해 실험심리학에 의해서 새로운 빛이 던져질 수 있을 것이라고 주장하였다. 아마도 현상학이 반성이나 여타의 개념들에 대해 어떤 실증적인 증거도 제시하지 못한 채 단지 그들의 열정에 따른 직관에 의존하고 있기 때문에 현상학이 아닌 실증적인 증거들을 제시하는 귀납적 실험심리학에 의해서 심리현상에 대한 올바른 탐구가 이루어질 수 있을 것이라 생각했던 것 같다.

이런 반대론자들의 견해에 따르면 '반성'과 같은 뜬구름 잡는 방법으로부터는 심리적인 것에 대한 올바른 파악이 이루어질 수가 없다. 그에 반해 실험을 통해 경험적으로 실증되는 증거들은 현상학자들이 가지고 있을 정열이 끼어들 틈이 없기 때문에 보다 객관적인 것으로 자리 매김하게 되는 것이다.

그러나 이러한 실험심리학의 경험적인 방법을 통해 모든 심리적인 현상들에 대해 설명하려고 하는 것은 수행적인 모순에 불과하다. 우리는 앞서 경험과학으로서의 심리학을 정초하고 있는 학문들이 무엇인지 살펴보았다. 따라서 형식적 존재론이나 초월론적 현상학의 영역의 탐구 주제들은 경험적 심리학의 영역에서 밝혀질 수 있는 주제들

21) E. Husserl, 『순수 현상학과 현상학적 철학의 이념들 : 순수 현상학의 입문 일반』, pp.299-300.

이 아니다. 또한 논리적인 공리들 역시 뇌의 상태가 그렇기 때문에 전적으로 우리가 그것에 의존하여 그러한 공리들을 가지고 생각을 하는 것이 아니라 그것과 관계없이 무조건적으로 참임을 살펴본 바 있다.

또한 경험적 심리학은 초월론적 현상학의 탐구 주제인 의식으로서의 초월론적 주관과 반성의 참 모습을 밝힐 수 없다. 물론 경험적 심리학자들은 자연적 태도 안에서 의식이나 반성이 뇌의 어떤 상태와 관련이 있다는 것까지는 밝힐 수 있을지 모르나 그로써 그것들이 모두 해명되는 것은 아니기 때문이다. 예를 들어 나 자신과 물리적으로 동일한 상태에 있는 A라는 사람이 내 앞에 있다고 했을 때, 왜 물리적으로 같은 상태임에도 불구하고 나의 의식과 A라는 인간의 의식이 다른 것인지와 같은 문제는 설명할 수가 없다. 또한 실험심리학은 “고통이 ‘C-신경 섬유’와 어떠한 관계에 있다”는 사실 까지는 밝힐 수 있을지 모르나 우리가 감각질로서의 그 고통을 직접 겪기 전까지 그 사실만 가지고는 정말로 고통이 무엇인지에 대한 참모습에 대해서는 밝힐 수가 없다.

이러한 맥락에서 후셀은 심리학이 현상학과 다투는 것은, 마치 물리학이 기하학적 진리나 자연 일반의 존재론의 진리에 대항하며 다투는 것이 원리상의 자연 과학적인 불합리라는 낙인을 얻게 되듯이, 이것 또한 원리상의 심리학적인 불합리라는 낙인을 얻게 되는 것이라 말한다. 또한 현상학은 심리학의 방법론적인 근본 물음을 다루는 범정인 것이며 현상학이 일반적으로 확립해 놓은 것을 심리학자는 자신의 분야에서의 보다 진전된 방법론의 가능성의 조건으로 인정해야 하며 경우에 따라 요구로서 받아들여져야 한다고 주장한다.<sup>22)</sup>

물론 그들의 비판처럼 ‘반성적인 직관’이 종종 횡포를 저지르곤 한다는 것은 사실이며, 우리는 철학사를 통해서도 이를 확인해 볼 수 있다. 다만 여기에서 중요한 것은 이 때문에 직관을 포기해야 한다는 것이 아니라 직관을 올바르게 사용해야 한다는 것이다. 또한 우리의 직관이 잘못되었다는 사실 역시도 많은 경우 직관 이외의 다른 방법

22) Ibid., p.302.

을 통해서 발견되기 힘들다. 물론 혹자는 우리가 직관으로만 밝혀낼 수 있다고 생각하는 사실들이 역사적으로 보았을 때 실제로는 그렇지 않은 경우가 종종 있지 않느냐는 반론을 제기할지도 모른다. 가령 그들은 고대에는 물리학에 속하는 영역이 우리의 직관에 의존해 탐구되었던 반면 근대에는 수학이라는 도구와 실험에 의존하여 탐구되지 않았느냐는 증거를 제시할 수 있다. 그러나 그렇다면 물리학 자체를 직관에 의존해 탐구하는 것 보다는 수학이라는 도구와 실험에 의해서 탐구해야 한다는 생각은 도대체 어디에서 나온 것일까? 실증되는 증거에 의해서 우리가 그런 생각을 갖게 된 것이 아님에는 분명하다. 다시 말해 그러한 생각 역시도 직관에 의존하고 있는 것이며 어떤 견해이든지 그 근원, 즉 전제를 따져 가다 보면 결국은 직관이라는 종착역에 다다르게 된다.

사실 실험심리학에 의해서 인간의 심리상태에 대한 모든 것이 해명될 수 있을 것이라 생각하는 것도 바로 직관에 의존하고 있다. 그리고 이런 경우에 바로 다름 아닌 Th. Ziehen이 지적했던 직관에 의한 횡포가 일어나는 경우인 것이다. 역설적이게도 Th. Ziehen은 직관의 방법을 부정함으로써 도리어 올바르게 못한 직관의 본보기를 보여주는 셈이 되어 버린 것이다.

그러나 적어도 우리는 현상학을 탐구하는데 있어서 주의해야 할 사실들을 그들의 지적을 통해서 깨달을 수 있다. 와트가 ‘현상학자들의 정열’이라고 표현을 했듯이 우리는 순간적인 기분이나 단지 그럴듯해 보이는 사실만으로 현상학을 전개시켜서는 안 된다. 다시 말해 현상학을 탐구하는 사람들은 높은 수준의 ‘질적인 능력’이 요구되는 것이다. 이는 다른 학문과의 비교를 통해서 더욱 뚜렷이 나타난다. 예를 들어 수학이라는 학문에서는 수학자의 태도가 그리 중요하지 않다. 오류에 빠질 위험이 적을뿐더러 오류에 빠지더라도 어디에서 그런 문제점이 나타났는지 찾는 것이 그리 어렵지 않기 때문이다. 물론 여기서 필자는 복잡한 수식들이 계산하기 쉽다고 말하는 것이 아니라 그것이 틀렸다는 사실이 누구에게나 명백하게 드러난다는 사실을 말하고 있는 것이다.

반면에 현상학의 경우 탁월한 수학적인 능력이나 암기 능력이 필

요한 것은 아니다. 단지 언제나 선입견을 제거하려는 건전한 노력과 올바른 반성적 태도만 있으면 충분하다. 이는 한편으로는 가장 쉬우면서도, 또 한편으로는 가장 어렵다. 그것이 천재적인 능력을 필요로 하지 않는다는 점에서 누구나 할 수 있는 쉬운 것이지만 그러나 그러한 태도에 이르기 위해서는 끊임없는 자기반성과 노력이 필요하기에 가장 어려운 것이다.<sup>23)</sup> 현상학을 연구하기 위해서는 항상 자신의 태도에 대해 반성하고, 혹시 선입견에 빠지지 않는지 생각해보는 성숙한 자세가 요구되는 것이다.

후셀은 근대를 위기의 시기로 표현했지만 필자는, 현대는 그 위기가 현실로 되어 버린 시기라고 생각한다. 많은 사람들이 자신이 연구하는 학문이 어떤 의미가 있는지 어떤 방향으로 나아가야 하는지를 모르고 있기 때문이다. 이러한 맥락에서 데카르트는 ‘건전한 사람’에 대해 다음과 같이 표현한다.

건전한 사람은 모든 책을 읽을 필요가 없고, 또 학교에서 가르치는 것을 모두 자세히 배울 필요도 없다. 이런 학문에 너무 많은 시간을 소비한다면, 이는 자신을 올바르게 교육시키는 것이 아니기 때문이다. 살다 보면 이런 것 외에도 해야 될 것이 많이 있다. 그래서 건전한 사람은 자기 이성이 가르쳐 주는 선한 행위를 하는 데 삶의 많은 시간을 할애해야 한다.<sup>24)</sup>

아마도 현대에 ‘지식인’은 늘었지만 건전한 사람으로서의 ‘지혜인’은 더욱 줄어들어 버린 것 같다. 건전한 사람들을 중요시 했던 이러한 철학자들의 생각이 언젠간 실현되기를 소망해 본다.

이제 반성에 회의를 품는 반대론자들의 견해가 모두 검토 되었으며 현상학의 방법인 반성은 의심할 수 없는 것임이 판명되었다. 또한 우리는 추가로 현상학을 개진하는 데 있어서 항상 선입견 없는 올바른 태도를 가져야 한다는 것도 알아보았다. 우리는 다음 장에서 반성

23) 필자는 다른 개별학문들에서는 종종 신동이 나타나곤 하지만 유독 철학에서는 신동이 거의 없는 이유 역시 이 점에서 연유한다고 생각한다.

24) Rene Descartes, 이현복 옮김, 『자연의 빛에 의한 탐구』, 문예출판사, 1997. p.125.

에 대한 현상학적인 연구가 어떤 방식으로 이루어질 수 있는지에 대해서 개괄적으로 알아 볼 것이다.

## V. 반성에 대한 현상학적인 연구

지금까지의 논의를 통해서 우리는 반성이 절대적이고 명증한 것임을 알게 되었다. 이제 『이념들 I』에 나타난 반성에 대한 현상학적인 연구에 어떤 것들이 있는지를 살펴보고 이 글을 마치도록 하자. 여기에서는 가능한 모든 논의를 하기보다는 그러한 연구에 대한 뼈대를 구성하고 있는 내용들이 무엇인지만을 주로 살펴볼 것이다.

반성은 순수 체험의 분야의 가장 일반적이고 본질적인 고유한 특성이다. 또한 반성이란 체험의 계기들이나 지향 범주와 같은 다양한 사건들을 지닌 체험류가 명증하게 파악되고 분석 가능토록 할 수 있는 그러한 작용에 대한 명칭이며, 의식 일반을 인식하기 위한 자신의 방법에다 붙인 명칭이고, 본질적으로 함께 속하여 있는 체험의 양식에 대한 명칭이다. 또한 바로 이 반성자체가 반성이 가능한 하나의 비반성적인 대상으로서 연구의 대상이 될 수 있다.<sup>25)</sup> 지금 필자의 작업 역시 바로 반성에 대한 반성적인 연구인 것이다.

반성의 본질적인 특성으로 또한 시선에 대한 비대칭성이 그에 속한다. 우리는 어느 체험에든지 반성적인 시선을 보낼 수 있고 또한 그 반성적인 시선을 계속해서 다른 체험이나 혹은 시선을 보낸 체험에 보낼 수 있는 선택적인 가능성을 가지고 있다. 그러한 시선이 무제한 적으로 자유롭게 보낼 수 있는 것인지 또는 체험의 흐름에 따라 흘러나오는 것인지는 더욱 논의가 필요한 문제이지만 좌우간 이처럼 우리가 시선을 보낼 선택적 가능성은 시선을 끊을 가능성과는 비대칭적인 관계에 있다. 예를 들어 우리가 잠을 자고 싶을 때, 우리가 붙잡고 있는 체험들에 시선을 놓아야겠다고 생각하는 순간 우리는 우리의 의도와는 다르게 시선이 보내어진 체험에 또 다른 시선을

25) E. Husserl, 앞의 책, p.287.

보내는 셈이 되어 버린다. 우리가 여기저기에 보냈던 시선들은 우리의 의지에 따라 순간적으로 없앨 수 있는 것이 아니라 우리가 다른 곳으로 시선을 향하는 동안 시선 속에 들어왔던 체험이 점점 희미해져 가는 것이다. 여기에서 우리는 반성적 시선이 향해있던 체험이 그 시선에서 벗어나는 순간을 포착할 수 없다는 필연적 사실을 알 수 있다.

그리고 이처럼 반성적인 체험들을 우리의 마음대로 다시 비판성적인 체험으로 돌려놓을 수는 없지만 적어도 모든 주어진 비판성적인 체험들은 원리상 반성적인 시선 속에 들어올 가능성을 갖고 있다. 반성의 시선 안으로 들어오면서 그때그때의 살아 있는 체험들은 실제로 살아 있으며 지금 존재하고 있는 체험으로서 나타난다. 그러나 지금 존재하고 있는 체험으로서만 제시되는 것이 아니라 방금 존재하고 있었던 것으로서도 제시될 수 있으며, 아직 시선 안으로 들어오지 않은 한에서 비판성적인 것으로 존재하고 있던 것으로서 제시될 수도 있다. 다시 말해 후설은 체험이 단지 우리가 체험에로 시선을 돌릴 때에만, 그리고 내재적인 경험에 의해 파악될 때에만 존재하는 것이 아니라 실제로 존재했던 것, 진실로 우리에게 의해 체험되었던 것이라는 사실을 당연하게 여긴다.<sup>26)</sup>

이는 우리가 체험했던 내용이 진실인지 거짓인지에 대해 말하는 문제가 아니라 ‘체험되었던 것’이라는 사실이 우리에게 명증하게 주어진다는 사실에 대해서 말하고 있는 것이다. 우리가 지금 겪고 있는 외적 지각과 반성적인 시선을 보내는 체험에 대해 두 가지의 본질적인 차이점을 비교해 보면 명확해진다. 후자의 경우 특정한 체험이 반성적인 시선에 들어올 때 우리는 그것을 외적지각과 같이 그때그때 시작된 것으로 여기지 않는다. 예를 들어 우리가 주사위를 보는 경우 그 체험에다가 반성적인 시선을 보내어 주사위를 본다는 사실을 의식하고 있을 때, 그 물체에 대한 체험은 우리가 의식하는 순간 막 시작되고 있는 것이 아니라 이미 진행된 것으로서 주어져 있으며 이미 체험된, 그러나 아직은 시선에 붙잡혀지지 않은 것으로 주어져 있

<sup>26)</sup> Ibid., p.284.



었던 것이다.

여기에는 명증한 방식으로 주사위를 보는 것의 흘러 가버린 지속과 주어짐의 방식을 추적할 수 있는 가능성이 열려져 있으며, 대비를 통해 흘러간 현상 속에 주사위로 향해진 시선이 결여되어 있었음을 파악할 수 있는 가능성도 열려있다. 또한 우리는 물체를 본다는 사실을 반성한 체험에 대해 반성을 수행할 수 있는 가능성도 갖고 있는데 지금 우리가 하는 작업이 바로 이러한 반성의 수행인 것이다. 우리는 이를 통해 체험되었지만 반성되지 않았던 주사위에 대한 지각과 반성된 지각 사이의 차이를 보다 효과적으로 해명할 수 있으며 시선의 향함과 함께 나타나는 파악 작용, 설명 작용 등을 통해 발생하게 되는 변양을 본질 직관을 통해 해명할 수 있는 가능성을 갖고 있다.

그리고 이에 따라 반성을 통해서 모든 양상의 내재적인 본질파악이 또 한편으로는 모든 양상의 내재적인 경험이 반성의 개념 속에 들어온다. 여기에서 후설이 예를 들고 있는 내적지각과 상기, 기대에 대해서 잠시 살펴보도록 하자. 우선 내적 지각의 경우 우리가 의식하고 있는 어떤 대상에 대해서 그것에 대한 의식으로 시선을 돌리고 있음을 전제하는 한에서 그것이 사실상 반성임을 쉽게 알 수 있다. 또한 상기의 경우 지각했던 체험을 떠올리는 반성적인 시선이며 거기에는 ‘지각되어져 있다고 하는 사실’에 대한 반성의 가능성이 포함되어 있다. 상기는 지각했던 체험으로 시선이 향하는 반성인 것이다. 마지막으로 기대의 경우 ‘장차 다가올 체험’으로 시선을 던지는 의식에 있어서 장차 다가올 것으로부터 그것이 지각되어져 있을 그 상태로 시선을 돌릴 본질 가능성이 성립하고 있다.<sup>27)</sup>

이러한 내적 지각, 상기, 기대와 같은 여러 가지 변양된 형태의 체험들은 그 자체로 또한 반성의 대상이 될 수 있기 때문에 관념상으로 이러한 모든 체험에 대한 변양들은 무한히 반복될 수 있으며 또한 변양된 체험에서조차도 수행될 수가 있다. 예를 들어 우리는 내적 지각에 대한 상기, 현재를 상기할 것에 대한 기대, 혹은 내적 지각에

27) Ibid., p.288.

대한 내적 지각에 대한 내적 지각과 같이 무수히 많은 변양된 체험들을 생각해 볼 수 있다.

역으로, 변양된 모든 유형의 체험들로부터 현상학적인 의미에서의 절대적인 원본적인 체험을 드러내 주는 ‘인상’에로 되돌아갈 수 있다. 사물 지각 역시 상기나 상상의 재현전화 등등과 관련해서 원본적인 체험이다. 이와 같은 원본적 체험들은 변양된 체험들과는 달리 구체성에 있어서 다만 단 하나의 원본적인 위상만을 그러나 항상적으로 끊임없이 흐르는 절대적인 원본적인 위상만을, 혹은 살아 있는 지금의 계기만을 지니고 있다.<sup>28)</sup>

이처럼 반성이란 표제 아래 들어오는 체험의 변양들은 한두 가지가 아니다. 그리고 다시 한번 강조하지만 현상학은 이러한 반성에 대한 체험의 변양들과 이 변양들이 전제하고 있는 본질적인 관계에 대해 체계적으로 탐구할 수 있다. 그리고 이러한 반성적인 경험 작용을 통해서 우리는 체험류에 대한 모든 것을, 그리고 체험류의 순수 자아와의 필연적인 관계에 대한 모든 것을 알게 되며 또한 체험류는 하나의 동일한 순수 자아의 의식 작용이 자유롭게 수행되고 있는 장이라는 것을 알게 된다. 그리고 순수 자아가 체험류에로 시선을 향하거나 아니면 ‘체험류를 통해서’ 자아에게는 낯선 어떤 무엇에로 시선을 향하는 한에서 이 모든 체험류는 순수 자아의 체험이라는 것을 알게 된다.<sup>29)</sup>

우리는 이처럼 ‘초월론적 반성’을 통해서 절대적인 것으로 나타나는 의식의 영역에 대한 연구를 수행할 수 있다. 그리고 또한 완전한 명료성과 무조건적인 타당성을 지닌 의식 속에서의 체험이, 다만 내재적인 지각의 반성하는 의식 속에서 주어지는 한에서만 인식론적으로 보증된 체험이 아니라는 것과 그때그때의 현실태적인 지금 순간에서만 보증되는 것이 아니라는 사실을 통찰할 수 있다. 또한 앞장에서 살펴보았듯이 시선의 향함 속에서 의식되는 것으로서 발견되는 존재를 의심해보는 것은 불합리 하다는 것, 그리고 시선에 들어오는

28) Ibid., p.290.

29) Ibid., p.291.

체험이 이 때문에 상이한 것으로 변형되지는 않을까 하는 것은 궤변에 불과하다는 사실 역시 통찰할 수 있다. 후설의 표현을 빌리자면 우리는 ‘모든 원리 중의 원리’, 즉 완전한 명료성이 모든 진리의 척도라는 원리와 선입견이 제거된 주어짐에 충실한 표현을 제시하는 진술은 어떤 궤변에도 흔들리지 않는다는 원리에 충실할 필요가 있다.<sup>30)</sup>

이 글에서 우리는 반성에 대한 반성, 혹은 종종 ‘반성에 대한 반성’에 대한 반성적 수행을 통해서 현상학에 있어서 그 토대를 확고하게 하는 반성이 얼마나 중요한 위치에 있는 것인지, 또 반성 그 자체는 회의의 대상이 될 수 없으며 바로 반성이 반성 자체를 확고한 것으로 만들어 준다는 점을, 그리고 반성이 어떠한 본질을 가지고 있으며 그것을 통해 순수의식에 대해 어떠한 연구들이 이루어 질 수 있는지를 알아보았다. 물론 이 글에서 무엇보다 중요한 것은 바로 현상학이라는 나무가 어떠한 변론에도 흔들리지 않는 확고한 뿌리를 가지고 있다는 것을 보여주었다는 데에 있으며, 그 뿌리는 바로 의식의 반성적 작용을 토대로 하고 있고 이러한 인식의 궁극적인 근원으로서의 반성 역시도 확고한 것임을 보여주었다는 데에 있다.

30) E. Husserl, 『순수 현상학과 현상학적 철학의 이념들 : 순수 현상학의 입문 일반』, p.292.

## 참고문헌

- Descartes R., 이현복 옮김, 『자연의 빛에 의한 탐구』, 문예출판사, 1997
- Husserl E. ; translated by Dorion Cairns, *Cartesian meditations : an introduction to phenomenology*, Dordrecht ; Boston : Kluwer Academic Publishers, 1999.
- Husserl E. ; translated by J. N. Findlay, *The shorter logical investigations (Logische Untersuchungen.)*, London ; New York : Routledge, 2001
- Husserl E. ; translated, with an introduction by David Carr, *The crisis of European sciences and transcendental phenomenology : an introduction to phenomenological philosophy*, Evanston : Northwestern University Press, 1970.
- Husserl E., 최경호 옮김, 『순수 현상학과 현상학적 철학의 이념들 : 순수 현상학의 입문 일반』, 문학과 지성사, 1997
- Zahavi D., *Self-awareness, temporality, and alterity : central topics in phenomenology*, Dordrecht; Boston: Kluwer Academic Publishers, c1998.
- 이남인, 『현상학과 해석학』, 서울대학교출판부, 2004