

【논문】

## 후설 현상학의 이념과 상호주관적 명증의 문제\*

박지영\*\*

【주제분류】 현상학, 인식론

【주요어】 후설, 학문, 진리, 명증, 상호주관성, 상호주관적 명증, 상호주관적 진리, 상호주관적 환원, 의사소통, 합리성

【요약문】 후설의 명증이론은 진리 문제에 있어서 언어와 상호주관성의 차원이 갖는 중요성을 도외시하고 있으므로 진리와 합리성의 문제를 올바르게 해명할 수 없다는 비판을 받아왔다. 이러한 비판은 후설 저작 대부분에서 명증 개념이 우선은 대개 개별 의식 주체와 관련하여 분석된 데에 연유한다. 그러나 후설에서 주관적 명증의 개념은 상호주관적 진리라는 개념과 조화롭게 양립 가능할 뿐 아니라 상호주관적 명증을 가능하게 하는 필수적인 토대로 기능한다. 이 논문은 후설 저작 곳곳에서 진리 문제에서 상호주관적 차원이 갖는 중요성이 설파되고 있음을 보임으로써 후설의 명증 이론이 상호주관적 명증이론으로 확장 가능하다는 것을 보이고, 그러한 상호주관적 명증이론의 구체적인 모습을 소묘한다. 이를 통해 후설 진리론의 현대적 의미와 더불어, 후설의 진리론에서 학문적 인식은 공동체적 책임을 갖는 학문 공동체의 무한한 연구 속에서 상호간의 비판과 교정을 통해 절대적 진리의 이념으로 부단히 접근해가는 모습을 띄고 있음이 밝혀질 것이다.

\* 이 논문은 2016년 4월 23일에 개최된 한국 현상학회 월례 발표회에서 발표한 논문의 수정본이다. 비판적 질문과 훌륭한 코멘트를 통해 향후 연구 방향을 찾는 데 도움을 주신 참석자분들과 심사자분들께 진심으로 감사드린다.

\*\* 서울대학교 철학과

## I. 서론-논문의 문제의식과 목표

후설의 현상학은 상호주관성의 문제를 올바르게 해명할 수 없는 유아론이자, 언어의 문제를 도외시한 의식철학이라는 비판을 무수히 받아 왔다. 이러한 비판은 특히 후설의 명증 이론에 대한 연구에서 두드러지게 나타났는데, 1) 후설의 명증 이론에 대해 이러한 견해를 가진 대표적인 철학자는 아펠과 하버마스이다. 아펠과 하버마스는 후설의 현상학을 고전적 주체 철학의 한 유형으로 간주하고, 이러한 주체 철학의 전통 속에서 전개된 후설의 명증 이론은 진리와 합리성의 문제를 올바르게 해명하지 못하고 있다고 비판하였다. 이들은 20세기 철학의 언어적 전회의 배경 속에서 주관성의 철학으로부터 상호주관성의 철학으로의 패러다임의 전환을 요청하며, 진리의 문제도 이러한 패러다임의 전환을 통해서만 올바르게 해명될 수 있다고 주장한다.

아펠은 의식에 주어지는 사적인 명증과 상호주관적으로 타당하고, 언어적으로 표현되는 논변을 구별하면서 후설의 명증 개념과 같은 주체의 선-언어적이고, 선-의사소통적인 사적인 명증 개념은 진리가 언제나 언어적으로 조건 지워지는 상호주관적 타당성을 통해서만 획득된다는 사실을 간과하고 있는 잘못된 개념이라고 비판한다. 아펠에 따르면, 고독한 주체는 어떤 종류의 명증도 사적으로 소유할 수 없으며, 따라서 진리의 타당성의 문제는 더 이상 고독한 의식에 주어지는 명증의 문제로 간주될 수 없고, 언어적 의사소통과 이해에 기초한 상호주관적 동의의 형성의 문제로 간주되어야 한다. 2) 따라서 아펠에게 있어서 언어와 의사소통적 공동체는 진리의 필수 조건이다.

아펠과 마찬가지로 하버마스 역시 주관적 확실성의 경험과 언어적으로 표현되는 상호주관적인 타당성 주장을 구별한다. 하버마스는 한 개인에게

- 
- 1) 가령 페르디난트 펠만은 『현상학의 지평』에서 후설의 명증 이론은 단지 몇몇 사상에 의해서만 지지되며, 이 명증 이론은 현상학을 고립시키는 결과를 초래했다고 서술하고 있다. (펠르디난트 펠만, 최성한 옮김, 『현상학의 지평』, 서광사, 2014, p.72)
  - 2) Apel, *Transformation der Philosophie. Band2, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999. p.312

만 참인 진술은 없으며, 한 개인에게만 타당한 진리는 없다고 주장하면서 주관적 명증 자체를 부정한다. 그리고 진리는 의식의 사적인 명증에서 찾아져서는 안 되고, 논변적으로 비판될 수 있는 타당성 주장에서 찾아져야 하며, 타당성 주장은 직관에서 찾아질 것이 아니라 담화적으로 찾아져야 한다고 이야기한다. 진리의 조건은 타인과의 잠재적인 일치에 있다는 것이다.<sup>3)</sup>

주체철학과의 결별을 선언하면서 상호주관성의 철학으로의 패러다임의 전환을 요청하는 이들의 비판은 후설 현상학에 대한 중대한 도전으로 간주되었다. 이 논문의 문제의식은 아펠과 하버마스로 대표되는 이러한 비판들이 후설 현상학에서의 명증의 문제에 타당하게 적용될 수 있는가 하는 물음에서 출발한다. 이들이 비판하듯이 후설 현상학에서 명증은 의식 체험에 주어지는 사적이고 주관적인 경험에만 국한되는 개념인가? 또한 후설 현상학에서 진리의 문제는 언어적 의사소통을 통해 획득되는 상호주관적 진리의 문제를 포섭해 내지 못하는가? 그렇지 않고 만약 후설의 현상학이 상호주관적 진리의 문제를 해명해낼 수 있다면, 후설의 현상학을 토대로 전개될 수 있는 상호주관적 명증이론의 구체적인 모습은 무엇인가?

후설의 명증 이론에 대한 이제까지 연구들 중 대부분은 이러한 물음들을 아예 제기하지 않았고, 이 물음들과 관련해 후설의 편에서 후설의 명증 이론을 옹호한 연구들도 이 물음들을 체계적으로 충분히 다루지는 못했다.<sup>4)</sup>

3) Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984. pp.140-142

4) 이 주제와 관련해 후설의 명증이론을 옹호한 선행 연구로 이남인과 자하비의 논문을 주목해볼만 하다. 이남인은 『현상학과 현대철학』(풀빛 미디어, 2006)의 2부 2장 ‘비판적 합리성의 구조’에서 후설의 명증적 진리론에 대한 하버마스의 비판을 재반박하며 후설의 명증적 진리론에서의 명증은 사적 명증에 불과한 것이 아니라 이미 상호주관적 타당성주장을 함축하고 있으며, 하버마스의 의사소통 행위론과 후설의 명증적 진리론은 양립불가능한 것이 아니라 상호 보완적인 관계에 있음을 주장하였다. 또한 자하비는 그의 박사학위 논문, *Husserl und die transzendente Intersubjektivität: Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1996)에서 상호주관성과 진리의 문제를 부분적으로 다루면서, 아펠과 하버마스의 언어화용론적 비판에 대한 응답으로 상호주관성은 주관성에 대한 대체물이 될 수 없다는 것과 상호주관성은 언어적 차원에만 국한되는 것이 아님을 밝혔다. 이 논문은 이러한 선행 연구들과 의견을 같이 한다. 그러나 앞선 연구들은 후설의 명증이론이 상호주관적 명증이론으로 확장될 수 있다는 것과, 후설 현상학을 기반으로 하여 전개될 수 있

후설의 명증 이론에 대한 이제까지의 연구가 이러한 물음들에 온당하고도 충분한 답을 내려주지 못했던 것은 후설이 그의 저작들에서 명시적으로 전개하고 있는 명증이론이 대개 단일한 의식 주체와 관련하여 분석되었다는 것에 일정 부분 연유한다. 그러나 후설의 명증 개념에 대한 정확한 이해에 토대하여 이러한 이해를 후설이 후기 유고에서 전개하고 있는 상호주관성의 현상학의 풍부한 분석들에 접목시키면 후설에서 명증 개념은 주관적 명증에만 국한되는 것이 아니라 상호주관적 명증의 개념으로 확장되게 됨을 알 수 있다. 그리고 이에 따라 후설의 명증 이론 역시 상호주관적 명증이론으로 확장될 수 있음을 알게 된다. 후설의 후기 유고들에서의 자아론적 현상학의 상호주관적 현상학으로의 확장은 주관성, 초월론적 관념론, 구성, 초재 등과 같은 그의 사상의 수많은 핵심적인 주제들과 관계하는데, 여기에는 명증 개념도 예외가 될 수 없다. 상호주관성에 대한 후설의 분석들은 후설의 명증 개념을 새롭게 조명해 줄 수 있는 것이다.

따라서 이 논문은 이제까지 후설의 명증 이론에 가해진 수많은 비판들이 후설의 명증 이론과 상호주관성의 현상학에 대한 불철저한 이해 때문에 발생한 것으로 보고, 후설의 명증이론을 후설 자신의 상호주관성의 현상학에 접목시키고 확장시켜 후설 현상학에 바탕을 둔 상호주관적 명증이론이 가능하다는 것을 보이고, 후설의 미완의 명증 이론은 이렇게 상호주관적 명증이론으로 확장되어야만 비로소 후설 현상학의 이념에 걸 맞는 참다운 진리론으로 기능할 수 있음을 보인다.

이러한 과제를 해결하기에 앞서 다음과 같은 물음들이 해명되어야 한다. 1) 후설의 초월론적 현상학은 타인 경험의 문제를 성공적으로 해명하였는가? 2) 후설의 명증 개념은 상호주관적 명증이라는 개념과 조화롭게 양립 가능한가? 3) 자아론적 출발을 갖는 현상학적 관점에서의 상호주관적 명증 이론의 가능 근거는 무엇인가? 그러나 이러한 물음들에 답하기 위해서는 또 다른 지면이 필요하기에<sup>5)</sup> 이 논문에서는 후설이 진리 문제의 상호주관

는 상호주관적 명증 이론의 구체적인 모습이 무엇인지를 체계적으로 해명하려는 시도는 하지 않았는데, 본 연구는 이들의 연구 업적을 넘어서 후설의 미완의 명증이론이 상호주관성의 문제를 포섭하는 명증이론으로 확장될 수 있음을 밝히고자 한다.

5) 필자는 이미 「상호주관적 명증의 발생과 타당성의 문제」(『철학사상』 43집, 2012)라

적 차원의 중요성을 충실히 인지하고 있었을 뿐 아니라 후설 현상학의 이념은 상호주관적 명증을 통해서만 성취될 수 있음을 보이는 데에 주력할 것이다.

이러한 논의들을 통해 후설의 진리 개념에서 진리의 모습은 의식 체험에 근거하는 주관적 진리 경험에 국한되는 것이 아니라 상호주관적 의사소통에 의해 역사적, 사회적으로 형성되어 완성된 절대적 진리의 이념을 향해 부단히 수정, 변화하면서 전진해가는 모습을 띠고 있음이 밝혀질 것이다. 그리고 이제 우리는 이러한 진리모형을 통해서 진리 경험이 어떻게 주관적 차원을 넘어 학문 공동체가 공유할 수 있는 진정한 학문성의 의미를 지니는지 알게 될 것이다.

## II. 후설 현상학의 이념과 상호주관적 명증의 문제

후설 현상학의 철학적 목표는 시종일관 엄밀학으로서의 참된 학문을 수립하는 것이었다. 이러한 참된 학문이란 엄격한 자기 책임성을 지닌 학문으로서 자기 자신이 아닌 어디에도 그 근거를 되물어갈 필요가 없는 학문이자, 자기 자신과 더불어 경험과학을 위시한 여타의 모든 학문의 인식적 타당성을 정초해줄 수 있는 제1철학이다. 후설은 『데카르트적 성찰』에서 참된 학문이 따라야 할 규범적 원리를 다음과 같이 천명한다.

“나는 철학적으로 시작하는 자로서, 진정한 학문이라는 추정적 목표를 추구한다는 결과로서, 내가 명증으로부터, 그러니까 각각의 사물과 사태들이 그 속에서 나에게 **그것 자체**로서 현전하는 **경험**으로부터 길어오지 않은 어

---

는 논문에서 후설 현상학의 테두리 내에서 상호주관적 명증이라는 개념이 성립 가능한 근거가 무엇인지를 부분적으로 밝힌 바 있다. 이 논문에서는 타자 존재 정립과 상호주관적 공동 경험의 구성이 어떻게 가능한지를 보이고, 후설의 발생적 현상학에서 언어의 문제가 어떻게 소화되고 있는지를 간략히 논하는 데 그쳤다. 그러나 언어적 전회 없는 주체 철학의 틀 내부에서 상호주관적 명증 이론의 가능 근거를 밝히기 위해서는 더 많은 문제들이 해결되어야 한다. 후설의 지향성 이론에 대한 하버마스의 비판과의 대결, 상호주관적 진리론 역시 자아론적 출발을 가져야만 하는 이유 등이 이러한 문제에 포함된다. 이러한 문제들을 해결하는 것은 향후의 연구과제로 남긴다.

떠난 판단도 내려서는 안 되고 타당한 것으로 간주해서도 안 된다.” (Hua I, 54쪽)

참된 철학의 방법적 원리를 명증에서 찾고자 하는 이러한 근본 요청은 이미 1900/1901년에 출간된 『논리연구』의 <서설>의 한 구절에서도 발견된다.

“궁극적 근거에서 모든 진정한 인식, 그리고 특히 모든 학문적 인식은 명증에 의존한다.” (HuaXVIII, 29쪽)

그리고 이것은 1913년에 출간된 『이념들 I』에서 더 구체화된 형태로 반복된다.

“**원본적으로 부여하는 모든 직관이 인식의 권리 원천이다. ‘직관’ 속에서 원본적으로(말하자면 자신의 생생한 현실성 속에서) 우리에게 제시된 모든 것은, 그것이 자신을 제시하는 한계 내에서 그것 자체를 제시하는 것으로서 단순히 받아들여야 한다.**” (HuaIII/1, 51쪽)

후설 현상의 근본 동기이자 최종적 목표가 참된 학문을 수립하는 것이며, 후설은 이러한 참된 학문의 방법적 원리를 명증에서 찾고자 했다는 것을 감안해 볼 때, 후설의 명증이론은 후설 현상학 전반을 지탱하는 가장 핵심적인 주제라고 해도 과언이 아니다.

후설은 『논리연구』에서 명증을 “진리의 체험”(HuaXVIII, 193쪽)으로 정의하고, 이러한 진리체험의 이상은 가장 완전한 충족 종합의 작용으로서 대상이 단순히 사념되는 것이 아니라 가장 엄격한 의미에서 사념된 대로 주어지는 것에서 성취된다고 이야기한다.(Hua X IX/2, 651쪽) 이렇게 지향-충족의 구조 속에서 정식화된 후설의 명증 개념은 1차적으로는 공허한 의미지향작용과 이를 충족하는 직관 사이의 동일화 작용이라는 의미를 지니며, 더 나아가서는 스스로를 제시하는 모든 직관 작용 자체라는 의미로 확대된다.<sup>6)</sup> 후설은 『형식 논리학과 초월논리학』에서 명증이 이렇게 두 가지

6) Ströker는 명증은 단순한 작용이 아니고, 모든 명증은 최소한 두 가지 종류의 작용의 일치 종합이라고 말한다. Ströker, *The Husserlian Foundations of Science*, Kluwer

의미를 지닌다는 사실을 다음과 같이 기술한다.

“**명증**이라는 단어도 이러한 두 가지 진리 개념과의 연관 속에 **이중적인 의미**를 지닌다. 즉 참된 또는 실제적 존재에 대한 **근원적인 자체 가짐 (Selbsthabe)**이라는 의미와 더불어 근원적인 현행성 속에서의 판단에 상응하는 실제성에 적합한 사념된 범주적 대상성(“사념”)으로서의 판단의 속성이라는 의미가 있다. 후자의 경우 명증은 현실적 일치 속에서 생기는 **근원적인 올바름의 의식**을 뜻한다. 이 의식은 자신의 측면에서 보자면 올바름과 관련해 첫 번째 의미의 명증이지만, 자체 가짐이라는 이 확장된 명증 개념의 특수 경우이다. 그렇다면 판단은 자연적으로 확장된 의미에서 그것을 일차로 가져올 수 있는 잠재성과 관련해서도 명증적인 것이라 불린다.”  
(HuaXVII, 133쪽)

이렇듯 첫 번째 의미에서의 명증 개념은 판단의 올바름에 대응되는 명증 개념이지만 두 번째 의미에서의 명증 개념은 ‘자체 가짐’이라는 명증 개념으로서 사태 자체를 제시하는 모든 직관적 경험과 동일한 의미를 지닌다. 후설에 의하면 모든 직관적 경험은 인식 타당성의 정당한 근거가 된다는 의미에서 명증의 영역에 속한다. 지각, 기억, 예상 등 다양한 직관적 경험들은 각기 서로 다른 명증도<sup>7)</sup>를 지니지만, 그럼에도 불구하고 우리들의 인식의 정당한 권리 원천이라는 점에서는 공히 명증의 영역에 속하는 것이다. 이러한 의미에서의 명증은 학문의 방법적 원리일 뿐 아니라 사실은 우리들의 일상적 삶을 지탱하는 보편적인 인식적 기반이기도 하다.

“가장 넓은 의미에서 명증은 지향적 삶의 보편적인 근원 현상을 가리킨다. 그것은 아 프리오리하게 **공허**하고, 미리 사념하고, 간접적이고 비본래적일 수 있는 그 밖의 의식 가짐에 대립하여, **자체가 거기에, 직접적으로 직관적으로 원본적으로 주어진** 궁극적 양상 속에서 사물, 사태, 보편성, 가치 등등

---

Academic Publishers, 1997, p.62 참조. 하지만 단일한 직관 작용 그 자체도 명증으로 간주될 수 있다.

7) 후설에 있어서는 원본적 명증, 파생적 명증, 충전적 명증, 비충전적 명증, 필증적 명증, 실연적 명증 등의 다양한 유형의 명증이 존재한다. 타당성의 관점에서 원본적 명증이 파생적 명증보다, 충전적 명증이 비충전적 명증보다, 필증적 명증이 실연적 명증보다 명증도가 높다. 박지영, 「후설의 명증 이론에 있어서 정적 분석과 발생적 분석」, 『철학사상』 35집 참조.

이 자체 현출하고, 자기 자체를 제시하고, 자기 자체를 부여하는 완전히 탁월한 의식의 방식이다. 자아에 대해서 이것은 혼란되고, 공허하게 미리 사념하면서 무언가를 향해 생각하는 것이 아니라 그것 자체의 곁에 있음, 그것 자체를 직관하고, 보고, 통찰하는 것을 의미한다. 일반적인 의미에서의 경험은 특수한 명중이고, 명중 일반은 가장 넓은 의미에서의, 그럼에도 불구하고 본질적으로 통찰적인 의미에서의 경험이라고 우리는 말할 수 있다. (Hua I, 92~93쪽)

따라서 명중은 우리들의 직관적 경험을 아우르는 지향적 삶 일반의 보편적인 근본 특징을 가리킨다.

“명중은 의식 삶 전체와 관련된 지향성의 보편적 방식이며, 이를 통해 그것은 보편적인 목적론적 구조를 갖는다.”(HuaXVII, 168~169쪽)

상론한 후설의 명중이론에서 후설은 사대 자체의 주어짐 속에서 명중의 원리를 찾음으로써 명중을 확실성의 감정과 같은 심리적 상태로 간주한 심리학주의적인 명중 이론의 주관주의를 넘어서고 있지만, 그럼에도 불구하고 명중이라는 지향적 체험을 단일한 개별 주체와 관련하여 기술하고 있다는 점에서 진리 문제의 상호주관적 차원을 아직은 도외시하고 있다. 이러한 이유로 후설의 명중 이론은 상호주관적 진리 문제를 포섭해 내지 못하는 유아론적 진리론이며, 진리를 오로지 지향적 의식 체험 속에서 찾는 의식철학에 불과하다는 비판을 면치 못했던 것이다.

그러나 이러한 주장은 후설의 진리론의 일면만을 본 견해라고 할 수 있다. 후설의 텍스트를 좀 더 꼼꼼하게 살펴본다면 후설은 도처에서 학문적 진리의 상호주관적 차원을 강조하고 있다. 가령 『위기』에서 후설은 학문적 진리를 객관적 진리로 간주하고 있으며(HuaVI, 4쪽) 『형식논리학과 초월논리학』의 77절에서는 “우리는 이미 이전에 이 동일성의 보편적인 상호주관적 명중의 문제를 제기했어야만 했다.(강조는 필자)”(HuaXVII, 202쪽)라고 이야기하면서 명시적으로 상호주관적 명중이라는 개념을 제시하고 있다.

그것은 주관적 진리 체험만으로는 학문이 성립될 수 없으며,<sup>8)</sup> 후설의 진



리론이 엄밀한 학문을 위한 인식적 타당성의 기준을 참되게 마련하려면 반드시 진리 문제에 있어서 상호주관성의 문제를 고려해야 함을 후설 스스로도 인식하고 있었기 때문이다. 이렇듯 후설 현상학의 이념을 철학적으로 실현하기 위해서는 상호주관적 명증의 문제에 대한 탐구가 필수적으로 요청된다. 하지만 후설은 상호주관적 명증 이론을 그 어디에서도 체계적으로 전개하지는 않았다. 다만 우리는 『형식 논리학과 초월 논리학』, 『위기』, 『상호주관성의 현상학』, 『생활세계 유고』 등 후설의 저작 곳곳에서 상호주관적 명증 이론을 전개하기 위한 단서들을 찾을 수 있다.

가령 후설은 학문적 획득물을 그때그때의 시대나 현재에서 학자 공동체의 **공통 의견(communis opinio)**으로 간주하고(HuaVI, 491쪽~495쪽), 곳곳에서 “학자 공동체”를 언급하며(HuaVI, 373쪽, 489쪽, 493쪽~495쪽) 학문은 개인의 차원에서 이루어지는 것이 아니라 상호주관적 공동체 속에서 성취된다고 이야기하였다. 따라서 절대적 자기 책임성(HuaVIII, 197쪽/HuaXXIX, 115쪽)이라는 후설의 학문적 이념도 상호주관적 차원을 갖게 된다.<sup>9)</sup>

“그 성찰은 명백히 **철저한 책임의 성격**을 가져야하는데, 그것은 더구나 자신의 인격 속에서 일어나면서도 그럼에도 불구하고 현재의 철학적 공동체 전체의 **공동체적 책임**이라는 성격을 지닌다.”(기울임체 강조는 필자)(HuaVI, 489쪽)

즉 학문적 진리는 한 개인에게 귀속되는 것이 아니라 언제나 상호주관적인 학문 공동체에 귀속되는 인식 획득물인 것이다. 아래의 구절들은 후설이

- 
- 8) 학문적 인식은 한 개인의 주관적 명증만으로는 성립하지 않는다. 칼포퍼는 다음과 같이 말했다. “과학적 객관성에 대한 요구를 우리는 방법론적 규칙으로 파악할 수도 있다. 즉 오직 상호주관적으로 입증 가능한 명제들만이 과학 안으로 입장할 수 있다.” Karl Popper, 1982, 28쪽, (박승익, 『학문의 진화』, 203쪽에서 재인용)
- 9) 데리다는 후설의 <기하학의 기원>에 관한 주해에서 다음과 같이 이야기한다. “절대적 현재에서 끊임없이 총괄되는 이러한 생성에 대해 자아론적 주관성은 책임을 질 수 없다. 공동체적 주관성만이 진리의 역사적 체계를 산출할 수 있고, 그것에 전적인 책임을 질 수 있다.” 자크 데리다(배의용 옮김), 『기하학의 기원』, 지식을 만드는 지식, 2012. p. 63 참조.

학문이 추구하는 인식 획득물의 성격을 어떻게 규정하는지를 잘 보여주고 있다. 아래의 구절들에 의하면 학문적 인식의 획득물은 언제나 ‘우리 모두’에 관계하며, 모든 사람이 도달할 수 있고 추후적으로 반복해서 산출할 수 있는 인류의 공유자산이다.

“지속하는 인식획득물은 항상 다시 통찰할 수 있지만 이러한 방식으로 일반적으로 이성적으로 사유하는 자인 **모든 사람**에게 접근될 수 있고, 이미 ‘발견’하기 전에도 접근될 수 있는 것이었다. 모든 ‘학문적 진술’은 미리 이러한 의미를 지닌다. 그것은 이러한 ‘모든 사람’에 의지하고, 관련된 기체대상성들이 진실로 무엇인지를 모든 사람이 통찰할 수 있도록 진술한다.”(HuaXVII, 130~131쪽)

“이러한 의미 통일체의 객관적 문서화와 그것이 모든 사람에 대해 추후로 산출될 수 있음을 통해 그것은(산출된 인식 형성물)은 인류의 공유자산이 된다.”(HuaXVII, 30쪽)

“어떤 시대의 학자들 세대는 학문 이전 시기에 인간이 자신의 민족과 그 공동의견에 관계하는 것과 유사하게 자신들의 학문(이러한 세대의 공동의견, 즉 보편적으로 승인된 진리, 승인된 방법과 근거 지움 속에서 획득된 진리)에 관계한다. 이러한 모든 타당성은 확장되고, 어느 정도는 그 시대의 교양인의 인간성 속에서 확장된다.: (HuaVI, 491쪽)

따라서 후설에 따르면 학문은 판단의 진리의 상호주관적 공유를 통해서 성립된다. 그러나 판단의 진리의 기초는 단일한 의식 주체와 관련하여 성취된 주관적 명증에 있으므로 후설은 자신의 명증이론에서 1차적으로 이러한 단일한 주체와 관련하여 성취되는 진리 체험의 구조를 해명해야 할 과제를 보다 우선적이고 시급한 것으로 느꼈던 것이다. 어쨌든 단일한 의식 주체와 관련하여 성취된 주관적 명증에는 이미 자신의 진리 체험의 객관성에 대한 주장이 함축되어 있지만,<sup>10)</sup> 그럼에도 불구하고 아직은 참된 의미의 객관성

10) 이남인은 후설의 진리론이 유아론이라는 하버마스의 비판에 대해 후설은 명증적 직관을 나에 대해서만 타당한 ‘주관적 확실성’의 영역으로 간주한 것이 아니라 이미 상호주관적인 타당성 주장을 담고 있는 영역으로 간주하고 있다고 재반박한다. 후설에 의하면 가장 수동적인 인식의 차원인 수동적 종합의 과정에서 작동하는 지각작용조차도 이미 나름대로의 객관적인 타당성 주장을 담고 있으며, 그러한 한에서 그것은 이미 나

을 결여하고 있다. 이제 이러한 주관적 명증으로 성취된 진리가 학문적 진리가 되기 위해서는, 즉 그 객관성을 보장받기 위해서는 언어를 통한 상호주관적 합의의 과정이 요구된다. 물론 상호주관적 명증으로 성취되는 진리도 실제적으로는 언제나 상대적이며, 엄밀한 객관성이란 하나의 이념으로서만 존재하지만, 우리는 상호주관적 명증에 의하지 않고서는 결코 객관적 진리, 학문적 진리로 향할 수 없다. 그렇다면 이제 어떻게 우리가 그러한 상호주관적 명증에 이를 수 있는지 상호주관적 명증의 현상학을 가능하게 하는 방법적 통로가 제시되어야 한다.

### Ⅲ. 상호주관적 명증에 관한 현상학에 이르는 길-상호주관적 환원

『이념들I』에서 후설은 엄밀학으로서의 철학이 확보해야 할 명증의 절대적 시초를 획득하기 위해 데카르트적인 길을 통한 초월론적 현상학적 환원을 통해 순수 내재의 영역에 도달한다.(HuaⅢ/1, 61~69쪽) 자연적 태도의 일반정립을 판단중지하고, 우리의 시선을 의식 체험 자체로 돌림으로써 획득한 순수 내재의 영역은 주관적 명증의 영역이다. 이제 우리가 상호주관적 명증의 영역에 이르기 위해서도 마찬가지로 이러한 영역에 도달할 수 있는 방법적 통로가 마련되어야 한다.

후설은 1929년~30년경에 작성한 한 연구수고에서 내재와 내재적 시간이 갖는 이중적 의미에 대해 이야기하며, 상호주관적 환원을 통해 우리는 새로운 의미에서의 내재적 영역과 내재적 시간 형식을 획득하게 된다고 이야기한다(HuaXV, 69쪽). 우리는 즉자적으로 존재하는 세계를 괄호치고, 모든 개별 주체들을 포함하는 상호주관적인 것의 총체로의 환원을 수행함으로써 상호주관적 환원을 수립할 수 있는데, 이러한 환원을 통해 우리는

---

에게만 접근 가능한 사적인 것이 아니라 타인에게도 접근 가능한 상호주관적인 것이라는 것이다. (이남인, 『후설의 현상학과 현대철학』, 205쪽)

상호주관적으로 궁극적으로 구성하는 삶, 상호주관적인 “체험흐름”의 영역에 도달하게 된다는 것이다.

비슷한 시기에 작성된 브리태니카 백과사전의 <현상학> 항목에서도 “상호주관적 환원”이라는 표현이 등장한다.

“더 나아가 공동체 경험 속에서 경험된 공동체는 영혼적으로 개별화된 지향적 영역 뿐 아니라 자신의 현상학적 순수성 속에서 그것들 모두를 결합하는 상호주관적 공동체 삶의 통일성으로 환원된다.(상호주관적 환원) 그래서 ‘내적 경험’이라는 진정한 심리학적 개념의 완전한 확장이 일어난다.”  
(HuaIX, 283쪽)

그렇다면 이러한 상호주관적 환원이 뜻하는 바는 구체적으로 무엇이며, 환원을 통해 배제되는 것과 획득되는 것은 무엇인가? 다음의 구절을 살펴보자.

“위에서 기술한 첫 번째 현상학적 환원은 자아론적인 환원이다. 그래서 현상학도 우선은 나만의 원본적인 직관적 자아의 본질필연성의 현상학(자아론적 현상학)이다. 그러나 타인경험의 현상학은 [...] **순수한 상호주관성로의 환원**이라는 현상학적 환원의 확장으로 이끈다. 순수 심리학적으로 구성된 공동체의 본질이론은 완전히 순수 심리학적인 현상학으로 생겨나는 데, 그러한 공동체의 상호주관적으로 얽힌 작용들(공동체 삶의 작용들) 속에서 ‘객관적’ 자연으로서의 ‘객관적’ 세계(모두에 대한 세계)는 문화세계로서, 그리고 ‘객관적’으로 존재하는 공동체의 세계로서 구성된다.”(Hua IX, 246쪽)

일상적으로 우리는 우리를 둘러싼 세계를 즉자적으로 존재하는 하나의 객관적 자연으로 간주한다. 그러나 이 때 세계는 초월론적 상호주관성의 구성 작업에 의해 형성된 의미의 총체로 존재하는 것이 아니다. 이때 세계 속의 우리들은 세계에 속해있는 부분들일 뿐, 세계를 가능하게 하는 세계 형성의 주체들로 존재하는 것이 아니다. 상호주관적 환원을 통해 우리는 즉자적으로 존재하는 객관적 자연을 팔호 속에 넣고, 후설이 말한 새로운 의미에서의 내재적 영역, 즉 상호주관적인 순수 내재의 영역으로, 상호주관적인

체험 흐름의 영역으로 귀환한다. 이러한 영역 속에서 우리는 모든 의미 형성의 주체로서의 초월론적 상호주관성을 발견하게 되고, 세계는 이러한 초월론적 상호주관성에 의해 구성된 의미의 총체로 드러나게 된다. 이 때 세계는 한갓 객관적 자연이 아니라 의미 형성물의 총체로서의 문화세계로, 그리고 “객관적”으로 존재하는 공동체의 세계로서 존재한다. 후설은 초월론적 현상학적 환원을 상호주관성으로의 환원으로 확장함으로써 세계가 한갓 나에 대한 의미의 총체임을 넘어 우리 모두에 대한 의미의 총체로 존재함을 드러내고자 했던 것이다.

후설이 상호주관적 환원과 상호주관적 명증이라는 두 개념을 명시적으로 연결시켜 설명한 대목은 없지만, 우리는 여기서 이때 획득된 상호주관적인 순수 내재의 영역이 다름 아닌 상호주관적 명증의 영역임을 어렵지 않게 간파해낼 수 있다.<sup>11)</sup> 데카르트적인 길을 통한 초월론적 현상학적 환원을 통해 우리가 순수 내재의 영역에 도달하고 주관적인 명증의 영역을 확보하게 되듯이, 우리는 상호주관적 환원을 통해 상호주관적인 순수 내재의 영역에 도달하고 상호주관적 명증의 영역을 확보하게 되는 것이다. 이제 상호주관적 명증의 현상학에 이르는 방법론적 통로는 확보되었다. 그렇다면 이제 이러한 상호주관적 명증의 현상학의 구체적인 모습이 무엇인지를 밝혀내는 일이 남았다. 그러나 그전에 우선 최고의 상호주관적 명증인 학문적 진리 체험이 주관적 근원적 명증으로부터 어떻게 발원하는지를 살펴보도록 하자.

11) 여기서 우리는 자연적 태도에서의 상호주관적 명증과 초월론적 태도에서의 상호주관적 명증을 구분해 볼 수 있다. 우리는 자연적 태도에서 일상적으로 상호주관적 명증 속에 살아가지만, 이러한 상호주관적 명증의 본질 구조를 현상학적으로 분석하기 위해서는 초월론적 환원을 거쳐야 한다. 상호주관적 환원을 통해 획득된 상호주관적 순수 내재의 영역은 초월론적 태도에서의 상호주관적 명증이다. 이제 우리는 내재적 의식 체험으로서의 상호주관적 명증의 본질 구조를 내재적 지각과 본질 직관을 통해 파악하면서 상호주관적 명증의 현상학을 전개할 수 있다.

#### IV. 근원적 명증으로부터 학문적 인식의 성립

후설은 그의 조교 핑크가 후설 사후 1939년에 <지향적-역사적 문제인 기하학의 기원>이라는 제목으로 발표한 한 연구수고에서 기하학을 범례로 삼아 학문의 발생과 역사를 탐구한다.<sup>12)</sup> 우리는 이 텍스트로부터 후설에서 주관적 명증의 상호주관적 공유가 학문적 진리 체험과 연관해 어떠한 본질 구조로 성취되는지 이해할 수 있다. 학문적 진리 체험의 구조는 언어적 의사소통을 전제하고 있다는 점에서 상호주관적 명증의 특수한 예에 해당하지만, 우리는 이러한 논의를 통해 후설의 진리론을 유아론적 의식철학의 한 유형으로 간주하는 견해가 얼마나 잘못된 견해인지를 알 수 있다.

후설에 따르면, 학문에 있어서 모든 인식 획득물은 정신적 작업 수행이며, 이러한 인식 획득물은 지속적인 연구를 통해 새로운 획득물로 확장된다.(HuaVI, 367쪽) 그리고 이러한 학문적 획득물은 성공한 명증 속에서 그것의 최초의 근원을 갖는다. 학문의 이전 단계에는 원초적인 의미 형성이 필연적으로 선행되고, 그것은 성공적으로 실현된 명증 속에서 처음으로 등장한다.(HuaVI, 367쪽)

즉 기하학적인 인식 형성물들의 근원적 형태는 그러한 기하학적 인식 형성물의 최초의 고안자 개인의 정신적 형성물로 존재하는 것이다. 그러나 기하학적 대상이나 명제는 개인의 의식 영역 속에 있는 개인적인 것으로 존재하는 것이 아니라 그것은 ‘모두’에 대해 객관적으로 현존하는 것으로 존재한다.

“그것은 그것의 근원설립에서부터, 우리가 확신하는 바와 같이, 모든 사람에게 대해 고유한 초시간적인 것을 가졌으며, 우선은 모든 민족, 모든 시대의

12) 박승억에 따르면, 학문의 동기를 묻는 물음은 크게 세 가지 관점에서 다를 수 있다. 우선 ‘학문’이라는 추상적이고 논리적인 구성물이 그 자체로 어떻게 가능한가이다. 둘째로 탐구의 대상인 존재자들이 어떻게 학적 탐구의 대상으로 주어질 수 있는가를 물을 수 있다. 세 번째 측면은 학적 탐구활동의 주체가 왜 그런 활동을 하는지를 일종의 심리학적 측면에서 묻는 것이다.(박승억, 위의 책, 50 참조.) <기하학의 근원>에서 후설의 분석은 학문이라는 추상적이고 논리적인 구성물의 가능 근거를 묻는 첫 번째 질문에 대한 답으로 볼 수 있다.

실제적이거나 가능한 수학자에게 접근할 수 있는 현존을 가졌다. 더욱이 그것의 모든 특수 형태에서도 마찬가지이다. 그리고 미리 주어진 형태들에 토대하여 누군가에 의해 새롭게 산출된 모든 형태들도 곧 이러한 객관성을 인수한다. 우리가 주목하는 바와 같이 그것은 ‘이념적’ 객관성이다. 그것은 모든 학문적 형성물과 학문 자체가 속하는, 예를 들어 문학 작품의 형성물도 속하는 문화 세계의 정신적 산출물들의 전체 부류에서도 적용된다.” (HuaVI, 367-368쪽)

이러한 이념적 대상성은 감각적으로 표명된 것들과 달리 세계 속에서 시간 공간적으로 개체화되지 않는다. 그러나 어쨌든 이러한 이념적 대상성은 모종의 방식으로 세계 속에 객관적으로 존재한다. 이러한 이념적 대상성은 세계 속에 어떻게 객관적으로 존재할 수 있는가? 또 개인의 내적 의식에 근원한 기하학적 이념성은 어떻게 이념적 객관성을 띠게 되는가? 후설은 이것이 언어를 통해 가능하게 된다고 이야기한다. (HuaVI, 369쪽) 그러나 언어적으로 옷을 입는 것은 한자 내적 주관적 형성물을 어떻게 객관적인 것이 되게 만드는가?<sup>13)</sup> 기하학자는 언어를 통해 그의 내적 형성물을 자명하게 표현할 수 있다. 그러나 이러한 내적 형성물이 자신의 이념성 속에서 언어를 통해 어떻게 객관적이 되는가 하는 물음이 잇따라 발생한다. 어떻게 심리 내적으로 구성된 형성물이 이념적 대상성으로서 고유한 상호주관적 존재가 될 수 있는가? 다시 말해 그것은 심리적인 것에서 발원했지만, 어떻게 전혀 심리적인 것이 아닌 기하학적인 것으로, 상호주관적 이념적 대상성으로 될 수 있는가?

개인의 정신적 활동 속에서 일어나는 최초의 산출의 능동성 속에, 그러나 근원적 명증 속에 있는 원본적으로 있는 것 자체는 객관적 현존을 가질 수 있는 영속적인 획득물을 산출하지 못한다. 생생한 명증은 흘러가고 능동성은 즉시 방금 있었음이라는 흐르면서 희미해지는 수동성으로 이행한다. 이러한 파치는 사라지지만 사라진 과거는 주체에게 아무 것도 아닌 것이 아니라 일깨워질 수 있는 것으로 남는다. 능동적인 재기억을 통해 지나간 것이 새롭게 산출되면 근원적인 명증이었던 것과 재기억에 의해 산출

13) 세계가 객관적으로 있음은 공통의 언어를 가진 인간을 전제하며, 인간과 세계, 언어는 불가분적으로 서로 얽혀있다고 후설은 이야기한다.(HuaVI, 370쪽)

된 것 사이의 합치 속에서 동일성의 명증이 생겨난다. 재기억된 것은 이전에 명증적으로 있었던 것과 동일한 것이다. 이것은 임의적으로 반복할 수 있음의 능력 때문에 가능하다.

그러나 여기서 아직 주체를 넘어서는 객관성은 생겨나지 못하였다. 그러한 객관성은 우리가 타인 지각의 기능과 언어 공동체로서의 공동 인간을 고찰할 때야 비로소 생겨난다. 상호간의 언어적 이해 속에서 원본적으로 산출된 것은 다른 사람에 의해 능동적으로 추후적으로 이해될 수 있다. 재기억에서와 마찬가지로, 타인에 의해 산출된 것을 이렇게 추후적으로 이해하는 것에는 현전화하는 작용을 현재에 함께 수행함이 필연적으로 발생한다. 의사전달하는 사람과 의사전달 받는 사람의 산출물들에서 정신적 형성물의 동일성에 관한 명증적 의식도 함께 생겨난다. 그리고 이러한 산출물은 동료 인간에게 계속 전파될 수 있다. 이러한 반복의 이해 연쇄 속에서 동일한 것으로서의 명증적인 것이 타자의 의식 속에 들어선다. 다수의 사람들의 의사 전달 공동체의 통일성 속에서 반복되어 산출된 형성물은 같은 것이 아니라 공통적인 것, 일반적인 것으로서 의식된다.<sup>14)</sup> 그러나 이러한 의사 전달만으로는 이념적 형성물의 객관성이 완전히 성취되지 못한다. 왜냐하면 여기에는 최초의 고안자와 동료들이 살고 있지 않는 시대 동안에도 타당할 이념적 대상의 항속하는 현존이 결여되어 있기 때문이다. (HuaVI, 371쪽)

이러한 항속하는 현존을 갖기 위해 언어적 표현은 문자로 문서화되어야 한다. 이러한 문서화는 잠재적 의사전달로서의 중요한 기능을 수행한다. 이를 통해 인류의 공동체화는 새로운 단계로 고양된다. 문자 기호는 순수하게 물체적인 관점에서 보자면, 감각적으로 경험될 수 있는 것이고, 그것도 공동성 속에서 상호주관적으로 경험될 수 있는 것이다. 이러한 언어 기호는 언어 소리처럼 친숙한 의미를 일깨우는데, 이러한 일깨움은 수동적인 것이다. 그러나 이렇게 수동적으로 일깨워진 것은 상응하는 능동성으로 되돌아가 변경될 수 있는데, 이는 언어적 존재로서의 모든 인간이 갖는 복원할 수 있음(Reaktivierung)의 능력 덕분이다. 이러한 기록을 통해 의미 형성물의 근원적 존재 양상의 변화가 수행된다. 말하자면 그것은 침전된다. 읽는 사

14) 이것은 수적으로 동일한 것이 아니지만 유적으로 같은 것임을 의미한다.



랍은 그것을 다시 명증적으로 만들 수 있으며, 명증을 복원할 수 있다.

이렇게 개인적 의식의 주관적 명증이 주관적 차원, 상호주관적 차원, 세대간적 차원에서 반복될 수 있음은 의미의 이념적 동일성에 근거한다. 『논리연구』에서 후설은 논리학을 심리학에 기초지우고자 한 심리학주의가 인식 대상의 이념성과 인식 작용의 실재성을 혼동하고 있다고 비판하면서 의미의 이념적 동일성을 주장하는데, 이는 수적으로 상이한 작용들 속에서 동일한 의미를 반복하는 것이 가능하기 때문이다. 만약 이념성이 심리적인 작용과 같은 성질을 띤다면, 어떤 발생 시점의 구체적인 심리 작용을 타인과 공유하거나 되풀이하는 것이 불가능하듯이 우리는 의미를 되풀이하거나 공유할 수 없을 것이다. 그러나 우리는 의미의 이념적 동일성에 근거해 각각의 지향적 대상을 재기억 속에서 되풀이할 수 있을 뿐 아니라, 타인과의 일상적 의사소통 속에서 되풀이하여 공유할 수 있다.(Hua XIX/1, 49쪽, 97~98쪽) 『논리연구』에서 후설이 의미를 반복 가능한 이념적 통일체로 규정하는 것은 후설의 현상학이 이미 그 초기에서부터 일관되게 상호주관적 명증의 가능 근거를 예비하고 있음을 보여주는 좋은 증거이다.

이상에서 살펴본 바와 같이 학문적 인식은 개별 주체의 정신적 활동 속에서 일어나는 근원적 명증의 근원 설립이 의식의 흐름 속에서 침전됨으로써 재기억을 통해 복원 가능한 동일자로서 우선 형성될 수 있음을 토대로 하여 그러한 인식 산출물이 언어의 옷을 입고 타인에게 전달되어 복원됨으로써, 그리고 기록과 문서화를 통해 세대를 거쳐 전수됨으로써 성립된다. 기하학의 기원에 대한 이와 같은 후설의 설명은 학문의 성립에 관해 하나의 범례로서 제시된 것이지만, 우리는 이를 통해 모든 학문적 인식의 성립의 근원은 개별 주체의 주관적 명증에서 발원하며, 이러한 주관적 명증이 언어 공동체 속에서 상호주관적으로 공유됨으로써 성립됨을 알 수 있다. 그리고 이러한 인식 형성물의 상호주관적 공유는 상호주관적 시간 속에서 상호주관적으로 파지되고 침전되어 세계 시간 속에서 세대를 통해 전수된다.

## V. 학문의 토대로서의 상호주관적 명증의 의미와 성격

앞서 우리는 학문적 인식의 성립이 주관적 명증의 상호주관적 공유를 통해 가능함을 살펴보았다. 주관적 명증의 상호주관적 공유가 객관적 진리 획득에 중요한 요소가 되는 것은 오직 타당한 이념적 대상성만이 그것의 타당성 승인의 무제한적 반복을 허용하기 때문이다. 타당하지 않은 이념성도 그 이념적 의미 자체는 다수 주관의 의식 속에서 상호주관적으로 반복될 수 있으나 이것은 결국 사실적 제한에 봉착함으로써 그 타당성이 초시간적인 무제한적 반복 속에서는 승인될 수 없다. 그러므로 어떠한 인식이 절대적이고 객관적인 진리와 관계한다면, 그것은 오랜 세월 동안 세대를 거쳐 반복될 것이며 원리적으로는 영원히 반복될 수 있을 것이다. 역으로 잘못된 인식이나 환각과 같은 경험은 결코 다수 주관에 의해 반복될 수 없다.

이와 같이 다수 주관에 의해 반복되어 일치에 이르는 진리 경험이 상호주관적 명증이다. 달리 말하면, 상호주관적 명증이란 상호주관적으로 공유된 진리체험에 다름 아니다. 즉 상호주관적 명증은 언어적이든 선언언어적이든 둘 이상의 주관적 경험이 서로 합치하는 그러한 상호주관적 진리경험을 뜻한다. 주관적 명증은 우선 자신과 부합되고 일치하는 타인의 경험을 상호주관적 명증으로 인수하지만, 다양한 상호주관적 명증들에는 나의 주관적 명증과 일치하지 않는 것들도 있다. 그것은 나 이외의 둘 이상의 주관들의 합치에 근거한 상호주관적 경험인데, 이러한 경험들은 이와 합치하지 않는 나의 주관적 경험에 대한 확신을 변양시킬 수 있다. 이러한 상호주관적 명증은 타당성의 평가 대상이 되어 주관적 명증의 확증과 폐기를 돕는다. 한편, 발생적 관점에서는 상호주관적 명증은 주관적 명증의 발생에 암묵적 지평의 기능을 담당하면서 주관적 명증의 발생적 토대로 기능한다. 이것은 우리의 경험의 발생은 우리 혼자의 힘으로 형성되는 것이 아니라 사회적 학습이나 문화적 영향들, 혹은 역사적으로 전수된 상호주관적 습성들과 전통에 의해 비로소 가능해짐을 의미한다.<sup>15)</sup>

주관적 명증에 다양한 유형이 있는 것과 마찬가지로 상호주관적 명증에

도 다양한 유형이 존재하며, 그것들은 각각 자신의 본질 구조를 갖는다. 즉 주관적인 직관적 진리경험에 지각, 기억, 예상이라는 대표적인 지향적 체험이 존재하는 것과 나란히 상호주관적 명증에는 상호주관적 지각, 상호주관적 기억, 상호주관적 예상이 존재하며 이것들은 명증으로서의 각각의 고유한 성격과 본질구조를 지닌다.

우리의 지각 경험은 이미 상호주관적 차원을 전제하는데, 왜냐하면 우리가 어떤 대상을 지각할 때 우리는 우리에게 나타나는 특정한 음영만을 지향하는 것이 아니라 우리에게 현전하지 않는 대상의 지평 전체를 포함하는 전체로서의 통일체를 대상으로 지향하며, 이렇게 우리에게 현전하지 않는 음영들과의 종합은 오직 보이지 않는 부분을 지각할 수 있는 타인들의 지향을 전제해야만 가능하기 때문이다. 또한 우리는 우리의 일상적 경험 속에서 언제나 우리들의 지각 경험을 상호주관적으로 공유하는데, 우리의 지각경험이 일치<sup>16)</sup>한다는 사실을 우리는 언어적 의사소통을 통해서도 확인할 수 있지만, 선술어적 차원에서는 타인의 신체적 표현을 매개로도 알 수 있다.

한편 우리들의 기억의 일치 역시 선술어적 차원과 술어적 차원 모두에서 확인 가능하다. 상호주관적 기억은 특히 글이라는 형식을 통해 일종의 집단적 기억, 지식의 저수지로 기능함으로써 중요한 구성적 영향력을 발휘한다. 생동하는 의식의 파지 능력은 유한하지만 이러한 개인적 의식은 공동체 속에서 상호주관적 기억이나 문서화를 통해 상호주관적인 것으로 침전될 수 있다. 이러한 공동체적 파지와 침전을 통해 개인적 의식에서 발생한 근원적 명증은 문화나 역사, 전통과 같은 형태로 세대를 통해 전수된다. 상호주관적 지각, 상호주관적 기억과 더불어 상호주관적 예상 역시 학문의 성립과 기능에 중요한 역할을 담당한다.

이러한 상호주관적 명증들도 주관적 명증과 마찬가지로 지향-충족의 구

15) 상호주관적 명증의 발생과 타당성의 문제에 대한 보다 상세한 설명은 박지영, 「상호주관적 명증의 발생과 타당성의 문제」, 『철학사상』 제 43집, 2012 참조.

16) 이때의 일치를 대상의 현전하는 음영들의 일치로 이해해서는 안 될 것이다. 서로 다른 두 주체는 언제나 신체적으로 서로 다른 공간 속에 있으므로 결코 동일한 사물의 동일한 현출을 공유할 수 없다. 그러나 서로 다른 현출 속에서 두 주체는 일치하는 동일한 지향적 대상을 가질 수 있다.

조 속에 성취된다. 의미의 측면에서 지시된 형성물들, 즉 판단들 자체에서 일어나는 의미지향이, 개인의 근원적 경험활동 속에서 직관되어 충족되면 주관적 명증이 확립된다. 여기에 더하여 이렇게 충족된 판단은 그것의 상호 주관적 타당성 확립을 위해 또 다른 충족을 요구하는 지향을 갖는다. 이러한 빈 지향을 충족시키는 것은 타인의 주관적 명증이다. 나의 주관적 명증이 확립되고, 타인의 주관적 명증이 확립되어도 타인의 주관적 명증이 나와 일치함을 내가 알아차리지 못한다면 나의 주관적 명증은 상호주관적 타당성을 얻지 못한다. 그래서 타인의 주관적 명증이 나의 주관적 명증과 일치하여 상호주관적 타당성 확립을 위한 빈 지향을 충족시킴을 알아차릴 수 있어야 하는데, 이러한 알아차림은 언어적 의사소통에 근거할 수도 있지만, 타자의 신체를 통한 선술어적 타자지각을 통해서도 발생 가능하다.

그렇다면 상호주관적 명증이 가능한 근거는 무엇인가? 우리들의 모든 경험은 역사적, 사회적으로 형성되어 침전된 공동화된 습성 체계에 토대를 두고 있다. 가령 우리 문화권에서 ‘책’이라고 의미부여하는 것을 줄루족은 ‘물체화된 정령’으로 의미부여한다. 우리가 우리 문화권 내의 구성원들 사이에서 특정한 무게와 부피, 색깔을 지닌 어떤 물체를 상호주관적으로 ‘책’으로 규정할 수 있는 것은 우리가 그러한 상호주관적 명증을 가능하게 하는 동일한 생활세계 내에 속하는 공동체의 일원이기 때문이다. 이 때 내가 ‘책’이라고 판단한 것에 대해 다른 사람은 그것을 무엇으로 판단하는가에 대한 기대가 발생하고 그러한 기대는 충족을 필요로 하는 빈 의미 지향을 형성한다. 이러한 빈 의미 지향이 타인이 나와 동일하게 판단하고 있다는 것의 선언어적이거나 언어적인 확인에 의해 충족될 때 상호주관적 명증이 가능해진다. 이 경우 나의 판단은 확증되지만, 나와 동일한 판단을 할 것이라는 기대가 어긋나서 타인은 그것을 다르게 판단하고 있다는 것이 확인될 때 나의 명증은 당장 폐기되지는 않아도 의심되거나 회의의 양상을 수반할 수 있으며 나의 명증은 수정될 수 있다.

한편, 우리는 상호주관적 경험의 터전에서 살고 있다는 것을 깨닫지 않고서는 어떠한 일상적인 삶도 가능하지 않다. 나는 내가 보는 사물과 공간을 타인도 동일한 사물과 공간으로 인식하고 있음을 알고 있으며, 이러한

암묵적인 앎 속에서만 타인과 교류하고 소통할 수 있다. 이렇게 우리가 이미 일치하는 경험 속에서 살고 있다는 것을 알게 되는 것은 내가 타인과 공동의 경험을 하고 있다는 것에 대한 최초의 자각과 더불어 그러한 자각에 대한 경험이 반복됨으로써 상호 주관적 경험에 대한 인식이 하나의 습성적 통각 체계로 발전되었기 때문이다.

선술어적인 상호주관적 명증은 언어를 통해 학문적 인식의 전제가 되는 술어적인 상호주관적 명증에 이를 수 있다. 이러한 술어적인 상호주관적 명증은 일치와 불일치,<sup>17)</sup> 혹은 동의나 부정의 형태 속에서 구축된다. 언어적 의사소통에서의 일치와 동의는 주관적 경험의 확증으로, 불일치는 의심 혹은 회의의 양상화를 수반하게 되는데, 이 양자가 가능한 이유는 타자와 나는 공동의 사회에서 공동의 습성을 가지며 사물에 대한 동일한 인식, 동일한 경험을 공유할 수 있지만, 각자의 역사성 속에서 서로 다른 습성을 가지므로써 사물에 대해 서로 다른 인식을 행할 수 있기 때문이다. 즉 타자와 나는 공동의 역사성을 가지면서도, 각자 개별적인 역사성을 지닌다. 그러므로 타자의 역사와 나의 역사는 완전히 일치하지 않는다. 완전한 객관성의 이념이 모든 개별 주체들 간의 이상적인 완전한 합의라고 할 때, 그것은 현실적으로는 가능하지 않지만 이론적 담론이나 실천적 담론의 경우, 상호주관적 공동체의 이상적인 합의는 영원한 교정의 과정 속에서 접근될 수 있다.<sup>18)</sup>

17) 이러한 일치와 불일치의 문제에 있어서 후설은 오직 공동체의 정상적인 구성원들 간의 (불)일치만을 우선적으로 중요시한다. 실제적 존재는 모든 사람에게 의해 경험될 수 있다고 말할 때, 후설이 이야기하듯이, 우리는 어떤 평균성과 이념화를 다루고 있다. ‘모든 사람’이란 정상성의 주관들에 속한 사람이자, 공동체 안에서 그리고 공동체를 통해서 꼭 정상적인 사람을 말한다. 오직 이러한 사람들하고만 우리는 진리와 거것에 대해, 우리의 공동의 생활세계에 대한 존재와 비존재에 대해 논쟁할 수 있다. 오직 정상적인 사람만이 상호 구성적인 존재로 파악되고, 어떤 비정상적인 것과의 나의 불일치는 (우선은) 하찮은 것으로 고려된다. Dan Zahavi, *Husserl's phenomenology*, Stanford University Press, 2003, p.134참조.

18) 여기서 전제되어야 할 것은 보편적 인류 공동체의 무제약적인 상호간의 의사소통 가능성이다. 그러나 일반적으로 경험적 차원의 의사소통은 문화적, 역사적 제약 속에 놓여 있다. 우리는 우리의 고향 세계의 구성원들과 무리 없이 언어적으로 소통할 수 있지만, 이방 세계의 구성원들과의 의사소통에는 어려움을 겪는다. 여기서 모든 이방 세계의 언어들을 번역하여 제약 없이 소통하는 것이 원리적으로 가능한가 하는 문제가 발생하는데, 후설은 “단순히 상대적인 고향 세계와 그것의 종합을 통해 이루어지는 무

모든 사실적으로 현실화된 합의는 원리적으로 계속적인 교정에 열려 있기 때문에 이것은 결코 도달될 수 없는 이상이긴 하지만, 우리는 이러한 이상을 향해 계속 전진해갈 수 있는 것이다. 여기에 후설의 현상학이 궁극적으로 추구하고자 하는 객관적 진리의 이념이 놓여 있다.

## VI. 후설 진리론의 현대적 의미

후설은 브리태니카 백과사전의 <현상학>에서 현상학의 체계적 작업은 전승된 모든 철학적 대립명제들을 해소시킬 것이라고 이야기한 바 있다. (HuaIX, 299~300쪽) 후설의 진리론 또한 현대에까지 이어져 내려오고 있는 대립적 진리론들을 해소하고 있다.

먼저 후설의 진리론은 토대론과 정합론을 넘어서고 있다. 후설은 1900/1901년 『논리연구』 이후, 1929년 『형식 논리학과 초월논리학』에서 줄곧 학문이론으로서의 논리학의 중요성을 강조하며, 완전한 연역적 공리 체계에 관한 이론인 다양체론<sup>19)</sup>이 학문이론에서 갖는 규범적 역할에 관심을 기울여왔다. 후설에서 형식 논리학의 최고 단계인 다양체론은 개별 과학의 일반적인 이론적 구조에 대한 통찰을 제공해준다. 후설의 탐구를 이끌었던 주도적 분야 중의 하나가 학문 이론으로서의 논리학이었다는 점을 감안해볼 때, 후설은 학문에 있어서 인식의 정합적 체계가 갖는 중요성을 누구보다 잘 인지하고 있었음을 알 수 있다. 이러한 점에서 후설의 진리론은 정합론적 진리관의 근본 동기를 포섭하고 있다. 그럼에도 불구하고 후설에 있어 인식의 정합적 체계란 오직 학문적 진리가 가져야 할 필요조건일 뿐이다.

---

한한 경험의 절대적 일치”(HuaXV, 235쪽)가 목적론적 이념 속에서 성취될 수 있다고 본다. 그리고 이때 이러한 일치를 위한 초월론적 근거는 신체성을 매개로 한 타자경험(Einfühlung)과 상호주관적 본능이다. 후설의 의사소통이론에서 선형적 차원에서의 보편적 의사소통 가능성에 관해서는 박인철, 「후설의 의사소통 이론-역사적 제약과 선형적 보편성」, 『철학과 현상학 연구』 17집, 2001 참조.

19) 다양체론의 의미와 후설 현상학에서 다양체론의 위상에 관해서는 박승덕, 『후설의 학문 이론에 대한 연구-순수 다양체론을 통해 본 선형 현상학』, 성균관대학교 박사학위논문, 1997 참조.

후설은 『형식 논리학과 초월 논리학』에서 진리의 논리학(Wahrheitslogik)과 정합성의 논리학(Konsequenzlogik)을 구별하고(HuaXVII, 60쪽), 무모순성의 형식 논리학인 정합성의 논리학은 가능한 진리의 본질 조건이긴 하지만, 사태 자체라는 인식의 질료를 배제함으로써 진리 문제에 대한 온전한 해명에 이르지 않는다고 이야기한다. 모순된 판단은 진리일 수 없으며 참된 판단은 적어도 무모순이지 않으면 안 된다. 그러나 후설에 따르면 판단이 정합적이라고 해서 반드시 진리라고 말할 수 있는 것은 아니다. 진리는 사태 자체의 주어짐 속에 있으므로 아무리 정합적인 인식의 체계가 있더라도 그러한 인식들에서 사태 자체의 주어짐이 없다면 이것은 진리의 체계가 될 수 없는 것이다. 정합적 인식 체계는 오직 무모순성의 논리학, 정합성의 논리학만을 만족시키는 것이므로 이는 진리의 필요조건일 뿐 충분조건이 될 수 없다. 이러한 점에서 후설의 진리론은 정합론적 진리관의 근본 동기를 내포함에도 정합론적 진리관을 넘어서고 있는 것이다.

그렇다면 후설의 진리론은 토대로론으로 규정될 수 있는가? 오랫동안 후설의 진리론은 전통적인 데카르트적인 토대로론으로 인식되어져 왔다. 즉 후설의 현상학은 모든 유형의 지식에 체계적인 토대와 출발점으로 기능할 수 있는 확실하고 의심할 수 없는 진리들을 발견하려는 시도로 해석되어 온 것이다. 이러한 해석은 주로 후설의 명증 개념을 데카르트적인 필증적 개념으로 협소하게 이해하고, 후설 철학의 기획을 그러한 확실한 명증을 토대로 하는 학문 구축으로 이해하는 것에 연유한다. 그러나 적어도 우리가 토대로론이라는 용어를 전통적인 데카르트적인 토대로론의 의미로 사용한다면 후설의 진리론은 이러한 토대로론 또한 넘어서고 있다. 왜냐하면 후설은 의심 불가능한 필증적인 인식, 즉 절대적으로 확실한 진리들에만 근거해서 학문을 세우려는 시도는 학문적 작업수행의 성격에 대한 오해에서 비롯된 것이라고 명시적으로 이야기하고 있을 뿐 아니라(HuaXVII, 169쪽), 후설의 명증 개념에서 명증은 오류나 수정을 가능하게 하는 상호주관적 비판에 열려 있기 때문이다. 오히려 주관적 명증이든 상호주관적 명증이든 현실적으로 존재하는 모든 명증들은 양상화될 수 있으며 오류가능성에 열려 있다. 이런 의미에서 후설의 진리론은 전통적 인식론적 의미의 토대주의와 거리를 취한다고 할

수 있다.<sup>20)</sup>

또한 후설의 진리론은 상대주의와 절대주의를 넘어서고 있다. 즉 후설의 진리론은 상대주의와 절대주의라는 이분법을 넘어 절대적 진리의 이념을 보존하면서도 진리 경험의 성취 도중에 발생하는 상대성을 인정하고 있다. 이러한 상대성의 문제는 진리 경험이 계속적인 상호주관적 경험이 더하여짐에 따라 양상화될 수 있음을 뜻하는데, 후설에서 진리경험은 이렇듯 이러한 양상화 과정을 통해 절대적 진리의 이념을 향해 부단히 전진해가는 모습을 띠고 있다. 후설의 명증이론은 상대주의를 논파하기 위해서 시작되었지만, 결국 잠정적 의미에서의 완화된 상대주의를 수용하고 있으며, 후설의 명증이론은 상대주의와 절대주의의 이분법적 구분을 뛰어넘고 있다. 왜냐하면 후설은 자신의 텍스트 곳곳에서 절대적 진리의 이념을 추구하면서도 현실적으로 주어지는 인식은 언제나 상대적인 성격을 띠고 있다고 말하기 때문이다.

“사물 자체는 나와 모든 가능한 공동 주관 현출들의 통일체이다. 그리고 그것은 그것의 진리에 있어서 그때그때 전체 공동 경험의 귀납적 선소묘의 보편성 속에서 계속 전진해나가면서 무한한 교정 속에서, 상대성 속에서 확증으로 가져와질 수 있는 것이다.” (HuaXV, 528쪽)

“변화하는 상대적인 목적들을 지닌 이러한 일상의 삶에서는 상대적인 명증과 진리들로 충분하다. 그러나 학문은 언제나 모두에게 타당하고 타당한 것으로 머무르는 진리를 추구한다. [...] 결국 학문 자체가 통찰해야만 하듯이, 학문이 사실상 절대적 진리들의 체계의 현실화에 이르지 못하고, 그것의 **진리들**을 언제나 다시 수정할 수밖에 없더라도, 학문은 절대적인 혹은 학문적으로 진정한 진리의 이념을 따르고 그에 따라 그러한 진리를 추구하는 접근의 무한한 지평 속에 거주한다.” (HuaI, 52 ~ 53쪽)

20) 그러나 우리가 토대주의를 필증적이지 않더라도 어떤 형태이든 믿음 체계 외부로부터 정당화되는 기초믿음이 존재한다는 것을 인정하는 완화된 입장으로 정의한다면, 후설의 진리론은 이러한 의미에서의 세련된 토대론으로 간주될 수도있을 것이다. 왜냐하면 후설은 직관적 경험이 우리들의 모든 인식의 기초 토대라고 이야기하고 있기 때문이다. 전통 토대론에 대한 비판과 현대 토대론 부활에 관한 영미 분석철학 진영의 연구 동향에 관해서는 윤보석, 『현대 토대론 연구』, 이화여자대학교 출판부, 2015. 참조.



“존재자에 대해, 주관-상대적이 아니라 절대적인 존재자에 대해 있는 진리는 **절대적 진리**이다. 학문에서 이 진리들은 ‘발견되고’, 학문적 방법을 통해 근거지우면서 밝혀진다. 그렇지만 이러한 일은 아마 언제까지나 단지 불완전하게만 성공할 것이다. 어쨌든 그 목적 자체는 보편적 이념이자 상관적인 성취 가능성의 이념으로, 그래서 **절대적 명증**의 이념으로 의심할 여지없이 암묵적 타당성 속에 남아있다.”(HuaXVII, 233쪽)

위 구절들이 보여주고 있듯이, 후설은 절대적 진리를 추구하면서도 절대적으로 정초된 학문의 이념을 그것의 실제 현실화와 별개 문제로 설정한다. 실제로 실현되든 아니든 절대적 학문의 이념은 존재한다.(HuaI, 51-52쪽) 후설은 절대적 진리의 이념을 하나의 규제적 이상으로 간주하고, 철학을 상대적이고 일시적인 타당성들에 의해 무한한 역사적 과정 속에서만 실현될 수 있는 이념으로 특징 짓는다. 이때 이러한 이념적 성취는 끝없는 상호주관적 비판과 합의에 의해서만 가능하다. 그러니 현실적으로 주어지는 모든 인식은 오류 가능성에 열려 있고, 상대적이다.<sup>21)</sup> 이러한 후설의 진리론이 절대주의와 더불어 어떻게 전통적 상대주의에 대한 극복을 의미하는지를 후설은 다음과 같이 쓰고 있다.

“상대주의는 오직 가장 보편적인 상대주의를 통해서만 극복될 수 있다. 이것은 모든 ‘객관적’ 존재의 상대성을 초월론적으로 구성된 것으로 이해하게 만들지만, 이와 더불어 초월론적 주관성의 가장 철저한 상대성도 그러한 것으로 이해하게 만드는 초월론적 현상학의 가장 보편적인 상대주의다. 그런데 이 상대성은 곧 (이것에 상대적인 모든 객관적 존재에 대립해서) ‘절대적 존재’의 유일하게 가능한 의미로서, 즉 초월론적 주관성의 ‘그 자체에 대한’ 존재로서 입증된다.”(HuaIX, 300쪽)

이와 같이 후설의 진리론은 대립적으로 존재하던 전통적 진리관들의 근본 동기를 내포하면서도 그것들을 새로운 차원으로 종합함으로써 그러한

21) 여기서 우리는 느슨한 의미의 진리와 엄격한 의미의 진리를 구분해야 함을 알 수 있다. 엄격한 의미의 진리는 절대적 진리로서 하나의 이념으로서 존재한다. 그러나 그러한 이념적 진리에 점진적으로 접근해가며 진리를 성취해가는 도중에 나타나는 모든 상대적 진리들 역시 진리로서의 자격을 갖는다. 그러나 이때의 진리는 느슨한 의미에서의 진리라고 해야 할 것이다.

대립들을 해소하는 특징을 보인다. 그렇다면 대표적인 전통적 진리론들인 진리 대응론과 진리 정합론, 진리 합의론의 대립은 후설의 현상학을 통해 어떻게 해소될 수 있을까? 진리를 명제와 사태의 일치로 보는 진리 대응론은 후설의 진리론에서 주관적 명증의 확립과 관계한다. 물론 후설에서 주관적 명증은 명제와 사태와의 일치로 얻어지는 것이 아니라 의미지향과 직관의 일치로 주어지는 것으로서 지향적 체험들 간의 일치라는 점에서 엄밀히 말해 전통적인 대응론과는 다른 성격을 지니지만, 진리 경험의 지향성 속에서 사물과 지성의 일치(*adequatio intellectus et rei*)를 추구했다는 점에서는 대응론적 진리관의 근본 동기를 내포한다. 또한 앞서 서술한 바와 같이 학문이론으로서의 논리학의 역할을 강조하며 인식의 정합성을 진리의 필요조건으로 삼았다는 점에서 정합론적 진리관의 근본 동기도 내포한다. 뿐만 아니라 이 논문이 보여준 바와 같이 학문적 진리의 성립을 주관적 명증들 간의 상호주관적 합치 속에서 찾았다는 점에서 합의론적 진리관의 동기도 내포한다. 따라서 후설에서 대응론적 진리관과 정합론적 진리관, 합의론적 진리관은 서로 대립된 것으로 이해되지 않는다. 이것들이 각각 ‘명제와 사태의 일치’, ‘인식의 정합성’, ‘상호주관적 합의’를 진리의 필요충분 조건으로 간주한다면 이들은 양립 불가능한 이론이 되겠지만 후설은 이것들 각각을 단순히 진리의 필요조건들로만 삼음으로써 이들이 종합될 수 있는 길을 열었던 것이다. 따라서 후설의 진리론은 진리대응론과 진리정합론, 진리합의론이 조화롭게 종합된 하나의 입체적인 모습으로 존재함을 알 수 있다.

## VII. 결론-후설의 진리 개념과 학문의 진보

이상에서 살펴본 바와 같이 후설의 진리론은 개인의 의식 체험의 명증에만 국한되는 유아론적 진리론이 아니라 언어적 공동체를 전제하는 상호주관적 진리론으로 확장될 수 있음을 알 수 있다. 후설은 체계적으로 상호주관적 명증이론을 전개하지는 않았지만, 자신의 저서 곳곳에서 진리 문제에 있어서 상호주관성의 차원이 갖는 의미와 중요성을 설교해왔던 것이다.

후설에 따르면 “학문적 인식은 모든 가능한 상황의 상대성을 통해 관통하는 **객관적 진리**를 인식하려는 목적을 가지며, 이 객관적 진리는 모든 사람에게 의해 자신의 상황 속에서 구성할 수 있는 것이며, 동시에 모든 가능한 상황에 대해 타당한 상대적 진리들을 실천적으로 충분히 도출할 수 있게 허용하고 객관적 진리에 모든 실천을 위한 의미를 부여하는 진리여야만 한다.”(HuaVI, 506쪽) 그리고 이러한 학문적 인식은 무한한 학문적 공동 연구 속에서 모든 사람에게 대해 절대적으로 타당한 진리들을 그러한 이상을 향한 끊임없는 접근(Approximation)을 통해 추구해 가는 것이다.(HuaVI, 499쪽)

이렇듯 후설에서 이념적 진리의 성취는 무한한 교정 속에서, 상대성 속에서 확증으로 가져와 질 수 있는 목적론적 구조를 갖는다.(HuaXV, 528쪽)<sup>22)</sup> 그리고 이때 객관적으로 타당한 성과는 상호간의 비판을 통해 정화된다.(HuaI, 47쪽) 절대적 진리의 이념은 하나의 개별 주체가 아닌 무한히 계속 작업해 가는 연구 공동체의 이념과 관련된 것으로 연구 공동체는 상호간의 비판을 통해 함께 작업하면서 인식 형성물들을 상호주관적 시간 속에서 공동화된 것으로 침전시키는 것이다. 이러한 학자 공동체는 “공동의 책임의 통일성 속에서 살고 있는 인식 공동체”(HuaVI, 373쪽)이다. 그리고 학자는 학문의 미래 지평과 과거 지평(HuaVI, 493쪽) 속에서 자신들의 학문적 성과를 세대를 통해 전수한다. 이렇듯 “학문적 사유는 이미 획득된 산출물에 토대하여 새로운 것을 획득한다. 그리고 그것은 침전하는 전파의 통일성 속에서 다시 새로운 것을 정초하고, 이런 식으로 계속된다.”(HuaVI, 373쪽)

강조하고 싶은 것은 이것은 후설 자신의 현상학에도 적용된다는 것이다.<sup>23)</sup> 후설의 현상학이 엄밀학인 것은 그것이 오류 불가능한 학임을 의미하지 않는다. 후설 현상학 역시 마찬가지로 끝없는 계속적 교정 속에 무한

22) 후설은 한 유고에서 다음과 같이 말했다. “역사는 항상 보다 완전한 진리제로 발전하는 목적론을 부여한다.” (HuaVI, 491쪽)

23) Ströker 역시 후설이 현상학을 보편적이고 절대적인 학으로 간주했다는 사실은 이러한 최종적 정당화가 이미 후설 자신의 작업 내에서 성취되었음을 의미하는 것은 아니라고 강조한다. 왜냐하면 현상학은 “무한한 미래에 놓인 목표”(HuaVIII, 196쪽, 재인용)이며, “끝없는 역사적 과정 속에서 상대적이고 일시적인 타당성의 견지에서만 실현될 수 있는 이념”(HuaV, 139쪽, 재인용)이기 때문이다. (E. Ströker, 1997, p.61)

히 열려 있다. 그러나 다만 우리가 그것을 엄밀학으로 부를 수 있는 이유는 그것이 오류불가능해서가 아니라 엄격한 자기 책임성의 정신 속에서 자기 자신을 비롯한 모든 학문적 인식의 타당성의 근거를 엄밀하게 마련해주고 있기 때문이다.

이상의 논의들을 통해 우리는 후설의 진리론을 유아론적 의식철학의 일종으로 간주하는 아펠과 하버마스의 비판은 후설 진리론에 대한 일면적 이해에 근거함을 알 수 있다. 후설의 진리론은 아펠과 하버마스의 의사소통적 진리론을 선취하고 있을 뿐 아니라 주관적 명증을 부정함으로써 상호주관적 진리 체험의 근원적 토대를 망각한 그들 이론의 결함과 한계를 보완해준다.

이렇게 확장된 형태의 후설의 명증이론, 즉 상호주관적 명증이론에 근거하면 후설에서 진리 개념은 고정되어 있고 불변하는 어떤 것을 지칭하는 것이 아니라 공동체 속에서 역사적, 사회적으로 형성되어 완성된 절대적 진리의 이념을 향해 무단히 변화하면서 전진해 가는 모습을 띠게 됨을 알 수 있다. 후설에서 모든 학문적 진리의 근원은 우선은 주관적인 직관적 경험이라는 근원적 명증에 토대하고 있으며, 이러한 근원적인 주관적 명증들은 언어적 의사소통을 통해 학문 공동체에 의해 승인되고 공유됨으로써 학문적 인식으로 승격된다. 이러한 진리 모델의 윤곽은 진리 경험이 주관적 차원을 넘어 어떻게 학문 공동체가 공유할 수 있는 진정한 학문성을 지닐 수 있게 되는지를 말해준다.

## 참고문헌

- 박승억, 『후설의 학문 이론에 대한 연구-순수 다양체론을 통해 본 선험 현상학』, 성균관 대학교 박사학위 논문, 1997.
- \_\_\_\_\_, 『학문의 진화』, 글항아리, 2015.
- 박인철, 「후설의 의사소통 이론-역사적 제약과 선험적 보편성」, 『철학과 현상학 연구』 제17집, 2001.
- 박지영, 「후설의 명증이론에서 정적 분석과 발생적 분석」, 『철학사상』 제35집, 2010.
- \_\_\_\_\_, 「상호주관적 명증의 발생과 타당성의 문제」, 『철학사상』 제43집, 2012.
- 윤보석, 『현대 토대론 연구』, 이화여자대학교 출판부, 2015.
- 이남인, 『후설의 현상학과 현대철학』, 풀빛미디어, 2006.
- Apel, K.O., *Transformation der Philosophie. Band2, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.
- Derrida, J., *L'Origine de la Géométrie*, Presses Universitaires de France, 1974 (배의용 옮김, 『기하학의 기원』, 지식을 만드는 지식, 2012).
- Fellmann, F., *Phänomenologie zur Einführung*, Junius Hamburg, 2009 (최성호 옮김, 『현상학의 지평』, 서광사, 2014).
- Habermas, J., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.
- Husserl, E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. von S. Strasser, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950. (Hua I, 『데카르트적 성찰』).
- \_\_\_\_\_, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Hrsg. von W. Biemel, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950. (Hua III/1. 『이념들 I』).

- \_\_\_\_\_, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie.* Hrsg. von Walter Biemel, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1962. (Hua VI. 『위기』).
- \_\_\_\_\_, *Erste Philosophie (1923/24), Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion,* Hrsg. von Rudolf Boehm, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1959. (Hua VIII. 『제일철학 II』).
- \_\_\_\_\_, *Phänomenologische Psychologie Vorlesungen Sommersemester 1925. hrsg. von Walter Biemel.* Den Haag: Martinus Nijhoff, 1962. (Hua IX. 『현상학적 심리학』).
- \_\_\_\_\_, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität.* Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935. Hrsg. von Iso Kern. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973. (Hua XV. 『상호주관성의 현상학 III』).
- \_\_\_\_\_, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft.* Mit ergänzenden Texten. Hrsg. von Paul Janssen. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974. (Hua XVII. 『형식논리학과 초월논리학』).
- \_\_\_\_\_, *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik.* Text der 1. und 2. Auflage. Hrsg. von Elmar Holenstein. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1975. (Hua XVIII. 『논리연구 I』).
- \_\_\_\_\_, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis.* Text der 1. und 2. Auflage ergänzt durch Annotationen und Beiblätter aus dem Handexemplar, Hrsg. von Ursula Panzer. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984. (Hua XIX. 『논리연구 II』).
- \_\_\_\_\_, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie.* Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937. Hrsg. von R. N. Smid, Dordrecht, 1993. (Hua

XXIX. 『위기 보충본』).

Ströker, E., *The Husserlian Foundations of Science*, Kluwer Academic Publishers, 1997.

Zahavi, D., *Husserl und die transzendente Intersubjektivität: Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik* (Phänomenologica 135), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1996.

\_\_\_\_\_, *Husserl's Phenomenology*, Stanford: Stanford University Press, 2003.

ABSTRACT

The idea of Husserl's phenomenology and intersubjective evidence

Park, Ji-Young

Husserl's theory of evidence has been criticized for misunderstanding the essence of truth and rationality by ignoring the importance of language and intersubjectivity. This was caused by the fact that Husserl mainly analyzed the concept of evidence concerning an individual subject. However, Husserl's concept of subjective evidence is not only compatible with the concept of intersubjective truth but also functions as necessary grounds for intersubjective evidence. This paper shows that Husserl emphasized the problem of intersubjectivity with regard to truth in his works and that Husserl's theory of evidence can be expanded to the theory of intersubjective evidence. In addition, this paper makes a rough sketch of the theory of intersubjective evidence. Through these discussions, it will be elucidated that scientific knowledge is constantly approximating the idea of absolute truth based on the academic community's mutual criticism and correction.

**Subject Class:** Phenomenology, Epistemology

**Keywords:** Husserl, Science, Truth, Evidence, Intersubjectivity, Intersubjective Evidence, Intersubjective Truth, Intersubjective Reduction, Communication, Rationality