

現象學的 運動의 起源과 展開

韓 茜 淑

〈目 次〉

序 論	I. Husserl 以後의 現象學
I. Husserl의 現象學	1. 독 일
1. 理念과 方法	2. 프랑스
2. 先驗的 現象學	3. 미 국
3. 生活世界的 現象學	맺는말

序 論

現象學은 오늘날 分析哲學과 더불어 현대철학의 二大潮流로 손꼽히고 있다. 그러나 그것이 시작된 것은 세기의 전환기, 정확히는 『論理研究 I, II』(1900~01)에서 Husserl이 자기의 철학을 현상학이라고 명명한 때부터이다. 그는 1936년에 별세할 때까지 저술이라곤 불과 6,7권 밖에 내지 않았지만 그의 현상학은 철학 및 인접 과학에 많은 동조자 또는 제자 를 낳았고 1910년대와 20년대의 독일 철학계를 완전히 지배하기에 이르렀다. 그러나 1927년에 Heidegger의 『存在와 時間』이 나오면서 實存哲學이 대두하는 30년대에는 그 뒷전에 밀려나버렸다. 그러던 것이 2차대전이 끝난 후 특히 1950년대에 들어와서부터 현상학은 Husserl-Renaissance의 소리와 더불어 다시 사상계의 전면에 나오게 되었다. 그리하여 현대 철학의 주류로 꼽히게 된 것은 60년대 즈부터이다.

현대의 이 범세계적인 現象學的 運動의 정체를 이해하려면 우리는 우선 Husserl 자신의 현상학과 그 이후의 현상학을 구별할줄 알아야 하며 이것을 이해하려면 또 Husserl 자신의 현상학을 前後期로 나눌 줄 알아야 한다. 보통 Husserl의 사상의 전개는 크게 『論理研究』 이후의 現象學期와 그 이전의 前現象學期로 나눈다. 그리고 心理學主義에 젖어있던 前現象學期에 대해서 現象學期는 初, 中, 後三期 또는 前, 後二期로 나누는 것이 보통이다. 初기는 『論理研究』를 중심으로 하는 記述的 心理學의 시대이고 中期은 『諸 理念 I』(1913)¹⁾을 정

* 이 論文은 峨山財團의 學術研究助成費의 후원을 받아 이루어진 것이며 이에 본 財團에 깊은 謝意를 표한다.

1) Husserl의 작품은 『胡塞全集』(Husserliana—이하 Hua로 略함) 속에 든 것은 모두 그것을 참고하기로 하며 이제부터는 우리 말 略語를 사용하기로 한다. 우선 여기 『諸 理念 I』은 Hua III, Ideen I의 略語이다.

점으로 하는 先驗的 觀念論의 시대인데 前後二期로 나눌 때는 이 中期까지를 前期로 하는 것이 보통이다. 그리고 後期란 『論理學』(1929), 『省察』(1931), 『危機』(1936)²⁾ 등 1930年 전후부터를 말한다.

그러나 여기서 주의할 것은 이 후기에 와서 중기의 선형적 관념론이나 이에 따르는 理性主義의 사상이 없어진 것이 아니라 오히려 더 분명하게 주장되고 있다는 사실이다. 이것은 중기의 선형적 관념론이 『省察』에서 絶對的 觀念論의 체계를 갖추는 것을 보아도 알 수 있다. 그러면 후기를 중기로부터 구분하는 특징은 무엇인가? 그것은 質料, 生活世界, 身體, 運動感覺 등 개념의 등장이요 이들은 보통 선형적 관념론 체계로는 감당하기 어려운 개념들인 것이다. 더구나 Husserl 진집이 현재까지 밝혀준 바로는 후기 저술들에 나타난 이들 개념은 말하자면 氷山의一角에 불과한 것이요 遺稿에서 그것들은 아주 소상히 정면으로 다루어져 있다. 이렇게 유고까지 합쳐서 보면 Husserl은 후기에 先驗的 觀念論과 그리고 이와는 兩立하기 어려운 저들 사상을 동시에 주장하고 있는 것이다.

서로 兩立하기 어려운 두 줄기 사상의 동시 주장이라는 이 경향은 그러나 자세히 살펴보면 중기 또는 그 이전까지 소급해갈 수 있다. 즉 저들 질료적인 개념의 비교적 체계적인 분석이 결코 1930년 전후에 시작한 것이 아니라는 데 주목해야 한다. 『論理學』의 주제는 詞語的 明證의 근원을 先述語의 明證에서 확보하려는 것인데 이와 꽤 같은 주제를 같은 방향으로 다루고 있는 『經驗과 判斷』(1938)은 1920/21년의 강의록을 주축으로 하고 있다. 또 身體나 運動感覺論을 분석하고 있는 『諸理念 I, II』의 원고는 선형적 관념론을 처음으로 체계적으로 발표한 『諸理念 I』이 1913년에 간행될 때 이미 탈고되어 있었다. 더구나 여기서 다루고 있는 運動感覺의 개념은 1907년의 “Ding und Raum”강의 때 벌써 사물 구성의 중심개념으로서 전개되고 있다.³⁾ 또 他者經驗과 相互主觀性的 문제를 다루기 시작한 것은 정확히는 1905~1909년이라고 한다.⁴⁾ 우리는 이와 같은 증거를 근거로 Husserl은 양립하기 어려운 두 사상을 벌써부터 동시에 간직하고 있었으며 또 그 綜合을 위해서 일생 노력하고 있다고 충분히 말할 수 있으리라 생각한다. Husserl에서 이렇게 “後期”는 1930년 전후부터이지만 “後期 사상”은 初期까지 소급해 간다는 것을 잊지 말아야 한다.

이런 後期思想에 관한 일련의 분석을 모아서 우리는 生活世界的 現象學이라고 부른다.⁵⁾ 그렇다고 그것이 先驗的 觀念論같이 체계화된 이론이라고 주장하는 것은 아니다. 이 명칭은 그의 후계자들, 특히 Merleau-Ponty의 현상학에 보다 더 적합할 것이겠지만 그러나 이들 후계자에서의 전개를 유발할 수 있는 터전을 Husserl은 충분히 가꾸어 놓았던 것이다. 지

2) 『論理學』은 *Hua XVII, Formale und Transzendentale Logik*, 『省察』은 *Hua I, Cartesianische Meditationen*, 또 『危機』는 *Hua VI, Die Krisis...*의 略語이다.

3) *Hua XVI, Ding und Raum* 참조.

4) 『相互主觀性 I』(*Hua XIII, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität I*), S. XXIV 참조.

5) 韓荃淑, 現象學에 있어서의 經驗의 意義(Ⅱ), 哲學研究 제12집, 1977, 특히 p. 93ff 참조.

금 그렇게도 법학문적으로 펴져있는 現象學의 運動은 물론 Husserl의 현상학에 연유하지만 이제 우리는 이때 문제되고 있는 현상학은 Husserl의 古典的인 현상학이 아니라 그 生活世界的 現象學임을 알 수 있다. Husserl 이후의 현상학은 대체로 實存的 現象學의 형태를 취하는데 이것은 Husserl의 생활세계적 현상학의 연장선 상에 있는 것이다. 이리하여 우리는 먼저 Husserl의 현상학의 前後期를 살피고 다음에 거기서부터 어떻게 그 이후의 현상학적 운동이 전개해 나가는가를 독일, 프랑스, 미국의 순으로 더듬어가기로 한다.

I. Husserl의 現象學

1. 理念과 方法

Husserl의 現象學이 무엇을 노리고 있는가를 알기 위해서는 그것의 안티테제가 무엇이며 이것을 어떻게 공박하고 극복하는가를 알아보는 것이 하나의 좋은 방법일 것이다. 19세기 말, 20세기 초에 학제를 풍미한 지배적인 경향은 크게 實證主義的 傾向이였다. 이것은 現象學과의 관계에서는 우선 心理學主義로 나타나 現象學은 이 心理學主義에 대한 철저한 批判과 이에 따르는 論理主義를 그 첫 특징으로 한다. 이때 Husserl은 철학자로 출발할 때 스스로 心理學主義에 젖어있다가 준엄한 자기비판의 과정을 거쳐 現象學의 본래의 입장에 다다른다. 우선 心理學主義를 어떻게 비판하는가를 살펴보자.

數學的 思考나 論理的 思考도 인간의 心理現象의 일종으로 보는 心理學主義⁶⁾는 Husserl에 의하면 意識作用과 意識內容(對象)과를 혼동하고 있다. 사실로서의 의식작용은 시간적으로 생성하는 현상으로서 인과적으로 규정가능하지만 이 작용이 관계하는 内容 즉 志向的對象은 초시공적인 객관적 意味的 存在이다. 따라서 그것은 그것을 의식하는 특정한 주관이나 시간과 독립하여 自己同一性을 지니고 있다. 즉 경험심리학자들이 말하는 의식내용은 心的 表象이고 Husserl이 말하는 의식내용은 志向的 意味的 存在이다. 心理學主義는 이 구별을 못하고 있다. 따라서 논리적 사고도 경험적인 사고작용이 된다. 그리하여 논리학의 법칙도 사고작용이라는 자연현상의 법칙이 된다. 그런데 자연법칙이란 귀납적 방법에 의해서 얻어지는 蓋然的 法則이다. 그러나 논리의 필연성은 경험적인 귀납적 개연성에서부터 나올 수는 없는 것이다. 결국 心理學主義는 논리학의 법칙을 경험적 법칙으로 규정함으로써 진리의 相對主義 내지는 懶疑主義에서 벗어나지 못한다.⁷⁾

6) 原語는 Psychologismus이다. 이것을 心理主義로 번역할 수도 있으리라. 그러나 엄격히 보면 心理主義라고 해야 할 것이다. 다만 Psychismus라는 말을 Husserl은 쓰지 않고 있다는 점에서는 우리말의 心理主義도 그렇게 誤譯은 아닐 것이다.

7) 이것은 『論理研究 I』(1900)에서의 心理學主義 비판이다. 이러한 학제의 경향에 대한 Husserl의 비판은 “嚴密한 學으로서의 哲學”(Logos誌 제 1호, 1911)에서는 Dilthey의 歷史主義도 포함한 더 포괄적인 自然主義 비판으로 나타났고 또 최후의 저술 『危機』(1936)에서는 근세의 自然科學主義의 實證主義 전반에 대한 비판으로 나타나 있다. 이렇게 Husserl의 일생을 통해서 줄곧

心理學主義에 대한 이러한 비판은 Husserl의 원래 真理의 絶對主義을 지향하고 있음을 나타낸다. 사실 그는 원래 數學博士였고 또 한때 Berlin大學의 數學科 助教이기도 했던 것이다. 따라서 哲學으로 전향한 후에도 그에 있어서 數나 論理的 存在는 Platon의 idea같이 주관을 초월한 자체적 존재였다. 그리고 이런 사상은 그가 Bolzano나 Frege 등으로부터 영향을 받은 바이기도 하다. 예컨대 Bolzano의 命題 자체, 真理 자체는 주관에 의해서 사고됨으로써 비로소 가능한 것이 아니라 주관의 사고 유무와 관계없이 그 자체에 있어서 존립하는 객관적 존재이다. 가령 $2+3=5$, 同一律, 萬有引力의 法則 등은 어떤 특정한 인간이 그런 것을 생각해냈기 때문에 우리에게 진리로서 통용되는 것이 아니라 어떤 주관이 그것을 생각하고 말고에 관계없이 본래부터 진인 것이다. 이런 객관적 절대적 진리의 세계를 Husserl은 원래 믿고 있었다. 그리하여 絶對的 真理를 찾아가는 것을 그 理念으로 한다.

이 이념은 1911년의 *Logos*誌 논문에서는 “嚴密한 學”이라 표현되고 1913년에 꾸며진 『諸理念 II』에서는 “第一哲學”이라는 명칭을 가지고 나타난다. 嚴密學이라는 것을 수학자일 뿐했던 Husserl에 있어서 수학적 추리의 그 엄밀성을 말하는 것으로만 생각해서는 안된다. 추리과정의 엄밀한 필연성도 중요하지만 사실은 여기서는 추리의 시초가 절대적으로 명증적이라야 한다는 의미에서의 엄밀성을 의미하는 것이다. 즉 Husserl의 철학에 요구한 엄밀성은 이 필연적 추리의 출발점이 절대적으로 참이라야 한다는 점에서 하는 말이다. 철학은 옛날부터 無前提의 學을 표방한다. 그러니 어떠한 기존 학문이나 기존 진리도 소용없다. 오로지 스스로 참이라고 할 수 있는 것으로부터만 출발해야 한다. 즉 철학은 “스스로 절대적으로 책임을 지는 철학”이여야 하며 “절대적으로 定礎된 學”이여야 한다. 즉 제 1의 출발점은 다른 모든 明證에 앞서는 그러면서 스스로도 명증적인 명증이여야 한다. 엄밀한 학이란 이런 의미에서 무엇보다도 먼저 절대적으로 立證된 이 제일의 원리에 관한 학, 즉 第一哲學이라는 뜻을 갖는다. 현상학이 추구하는 이 嚴密學, 第一哲學이라는 理念은 Husserl에 와서 처음으로 거론된 것이 아니라 사실인즉 철학이 시작할 때부터 줄곧 추구되어 온 바이다. 그러나 그에 의하면 이 이념은 과거에 한 번도 실현을 보지 못했다. 이제 Husserl은 이 이념을 실현코자 한다. 우선 절대적으로 확실한 진리부터 찾자는 것이다.

그런데 이 절대적 진리를 Husserl은 Bolzano나 Frege 등과 같이 論理主義의 방향에서 찾은 것이 아니라 의식 속에서 찾는다. 현상학의 “모든 原理 중의 原理”(『諸理念 I』 52)는 우리의 인식이 그 정당성을 요구하는 궁극적인 근원을 “근원적으로 부여하는 直觀”(originell gebende Anschauung), 다시 말해서 “우리의 직관에 근원적으로 제공되어 있는 것”이라고 한다. 이것을 Husserl은 “現象學의 規範”(『諸理念 I』 142)에서는 “우리가 의식 자체에서

實證主義을 비판했다는 것은 이 실증적 경향이 조금도 누구리지지 않고 있다는 시대적 상황을 나타내고도 있지만 또 한편 이런 상황이 現象學의 기본적 發想에 깊은 영향을 주었으리라 하는 것도 쉽사리 추측할 수 있다.

즉 순수 내재성에 있어서 본질적으로 통찰할 수 있는 것”이라고 바꿔 말하고 있다. 요컨대 어떠한 존재정립이건 어떠한 주장이건, 그 정당성의 근원은 결국 근원적 직관소요에 돌아가서 증명될 수 있어야 한다는 것이다.

이렇게 의식에서 절대적 명증을 찾고자 하든 태도는 Husserl의 Brentano, 더 올라가서 Descartes의 강한 영향하에 있다는 것을 말해준다. Brentano가 Husserl에게 미친 영향 중에서 제일 크게 지적되어야 할 점은 心理學主義的 態度, 즉 모든 객관적 대상을 심리작용에 돌아가서 고찰하는 태도이다. 물론 심리학주의는 현상학에서 극복되어야 한다. 그러나 현상학도 저 心理學主義的 態度는 그대로 답습한다. 즉 Husserl은 현상학을 “對象性으로부터 이것을 의식하는 주관적 체험 및 활동적 형성작용으로 되물어가려는 시도 및 과제”(『心理學』⁸⁾ 28)라고 규정하고 있는 것이다. 다시 말해서 대상을 직접 문제삼지 않고 대상을 형성하는 志向作用을 분석 고찰하는 것이 현상학의 태도라는 것이다. 그런데 이 때 지향작용이란 Brentano에서는 단순히 심리작용이 대상과 1:1 대응관계에 있다는 뜻이지만 Husserl의 현상학은 원래 심리학이 아니라 인식론이요 따라서 지향작용이란 인식론적 견지에서의 대상형성작용을 말하는 것이다. 그러므로 통상적인 경험심리학에서의 의식의 연구와는 현상학은 근본적으로 다르다.

그러나 심리학과 근본적으로 다른 또 하나의 점은 현상학은 事實學이 아니라 本質學이라는 점이다. 즉 심리학주의를 극복하고 나오는 현상학에서는 이 대상형성작용은 그 本質類型에서만 문제되는 것이다. 가령 $2+3=5$ 는 분명히 해아리는 심리작용에 의해서 이루어지는 명제인데 그러나 이런 판단을 내리는 주관이 아무리 다르고 때가 아무리 다르더라도 그 모든 판단작용이 지향하는 바 의미적 대상은 똑같이 $2+3=5$ 이다. 여러 판단작용이 모두 동일한 명제를 형성할 수 있는 것은 이 각각의 판단작용이 모두 동일한 구조를 가지고 있기 때문인가 아닐까? 즉 수의 영역에 선천적 진리의 왕국이 있다면 이 수를 형성하는 작용의 영역에도 선천적 진리의 세계가 대응해야 하지 않을까? Husserl은 이렇게 形成體와 形成作用 간에 相關關係가 있음을 강조하면서 형성체의 선천적 성격에서 형성작용의 선천적 성격을 도출해낸다.⁹⁾ 이리하여 Husserl의 현상학은 형성작용이라는 사실을 다루는 학이 아니라 그 본질적 구조를 다루는 本質學이다. 이 본질을 확보하기 위해서 Husserl은 自由更變이라는 특수한 절차를 밟는 本質直觀 또는 形相의 還元이라는 방법을 사용한다. 그러므로 이 본질직관은 현상학의 가장 기본적인 방법이라고 할 수 있다.

2. 先驗的 現象學

그러나 이 때의 본질은 Platon의 이데아같이 초월적인 존재가 아니다. Husserl은 본질을 초월적 본질과 내재적 본질의 둘로 나누는데 본질직관은 이 내재적 본질의 직관적 파악을

8) *Hua IX, Phänomenologische Psychologie*의 略語

9) 『心理學』 p. 38 참조

말하는 것이다. 이런 본질적 관을 가능하게 하기 위해서 그는 自然的 態度의 判斷中止라는 방법을 제의한다.

자연적 태도란 우리가 일상적으로 취하고 있는 태도이다. 우리는 보통 사물을 지각할 때 그 대상이 지각된 그대로 외계에 실재한다고 소박하게 믿고 있다. 이것은 개개의 대상에만 국한되지 않고 그 총체인 世界에 대해서도 마찬가지다. 물론 개개의 것의 존재는 착각이나 환각일 수도 있다. 그러나 그것들은 결국 존재 확신을 가지는 다른 지각에 의해서 수정된다. 이와같이 개개의 대상이나 또는 통일된 유일한 세계의 존재에 대한 確信을 가진 생활태도를 Husserl은 自然的 態度라고 부른다. 우리의 일상생활은 물론 자연과학이나 정신과학, 그리고 形相的 還元을 거친 本質學도 모두 이 자연적 태도 위에 성립한다. 그리하여 Husserl은 이 자연적 태도에 대해서 判斷中止를 강해한다. 그것은 사물이나 세계의 존재에 대한 定立(주장)을 잠시 보류하고 그 주장을 팔호치고 그 주장의 힘을 排除하는 것을 의미한다. 그러나 이것은 마음만 먹으면 쉽게 곧 이루어지는 그런 절차는 아니다. 사물이나 세계의 실재에 대한 확신은 어렸을 때부터 몸에 익혀온 습관적 확신이기 때문에 이 확신의 힘을 무력하게 하는 판단중지를 Husserl은 宗教的 回心에까지 비유하고 있다. 인간의 전면적인 전환이 필요한 것이다.

그런데 이렇게 판단중지를 하면 우리는 어디에 도달하는가? 학문의 세계까지 포함한 모든 초월적인 세계가 배제되면 우리에게는 의식 내재적인 體驗流의 세계가 남는다. 그런데 이 内在의 세계는 Husserl에 의하면 의식초월적인 세계에 대해서 그 소여방식이 전혀 다르다. 외적인 사물은 “陰影진다”는 방식으로만 지각되는데 대해서 의식 내의 체험에서는 대상과 체험이 동일한 意識流 속에 있으므로 음영진 파악이 아니라 전체적으로 남김없이 파악된다. 즉 내적 체험에서는 “있음”과 “내적으로 의식되어 있음”은 일치한다.¹⁰⁾ 따라서 체험은 명증적이다. 우리가 자연적 태도에 대해서 판단중지하는 것은 바로 이 의식의 명증에 들어가기 위해서이다. 그 존재가 소박하게 확신되고 있는 超在의 세계에 대해서 이 명증적인 내재의 세계가 바로 현상학의 고유한 영역이다. 그래서 판단중지는 現象學的 還元(협의)이라고도 불리거나와 本質直觀도 바로 이 영역에서 비로소 참으로 이루어질 수 있는 것이다.

그러나 판단중지에 의해서 모든 초월적인 것이 배제되고 남는 의식은 Husserl에서 단순한 表象作用이 아니라 대상을 형성하는 志向作用을 하는 주관이기도 하다. 즉 의식은 先驗的 主觀이라는 성격을 가진다. “先驗的”이라는 말을 Husserl은 Kant에서 빌려왔다. Kant에서 그것은 첫째 先天的이면서 둘째, 동시에 경험인식을 가능하게 함을 말한다. 그런데 Husserl은 “인식형성의 궁극적 원천으로 되물어 가려는 동기”(『危機』 100)는 모두 다 선형적이라고 한다. 그러나 Husserl에서 선형적은 반드시 선천적이어야 하는 것은 아니다. 다만 우리

10) 『時間意識』(Hua X, Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins) p. 117 참조

의 시선을 대상에서부터 이것을 형성하는 주관의 의식 작용으로 돌리기만 하면 그것은 곧 선 험적이다. 따라서 그에 있어서는 Descartes나 Locke, Hume 등도 모두 선험적 태도를 취했었다고 된다. 그리고 보면 판단중지도 기실은 자연적 태도에서 바깥의 인식대상으로 향하고 있는 시선을 안의 인식과정 자체으로 돌리는 작업이니 그대로 現象學의이며 先驗的인 還元이라고 할 수 있는 것이다.

그러나 선험적 태도를 이렇게 대상에서부터 주관으로의 방향전환으로만 생각하는 것은 짧은 생각이다. Husserl은 Kant의 선험적이라는 개념에서 그 첫째의 선천적이라는 계기는 이어받지 않지만 인식을 가능하게 한다는 둘째 계기는 그대로 이어받고 있다. 즉 주관은 이제 단순한 표상작용이 아니라 대상을 있게 하고 형성하는 生產的 機能을 가진 존재이다. 이 생산적 기능이 바로 先驗的이라는 말의 본래의 뜻이다. 판단중지에 의해서 우리는 이 선험적 주관에서 대상이 어떻게 형성되는가를, 즉 인식이 어떻게 이루어지는가를 살릴 수 있는 선험적 입장에 서게 되는 것이다.

그러면 선험적 주관에서 대상은 어떻게 형성되는가? 주관이 대상을 형성하는 작용을 Husserl은 noesis라고 부른다. 이것은 감성적으로 받아드린 質料에 의미를 부여하는 작용이다. 그 결과 이루어지는 意味形成體를 noema라고 한다. 이렇게 noesis가 noema를 형성하는 과정을 Husserl은 構成(Konstitution)이라고 한다.¹¹⁾ 이제 모든 존재는 주관에 의해서 구성된 意味로서만 그 존재타당성을 얻는다. 앞서 판단중지에 의해서 배제되었던 모든 초월적 존재는 이제 의미적 존재(noema)로 되살아나서 현상학적으로 다룰 수 있는 “現象”이 된다. 이리하여 현상학은 先驗的 觀念論의 형태를 갖추게 된다.

觀念論이란 세계에 대한 주관(의식)의 優位을 말한다. 이 체계 속에서는 실재하는 세계는 주관에 의해서 구성된 의미적 존재로서만 다루어진다. 세계의 실재성이 의미로 환원된 것이다. 그러나 주관이 있음으로써 비로소 대상(의미)이 있을 수 있다는 점에서 세계에 대한 의식의 우위라는 차세가 분명하다. 그러나 그렇다고 그 선험적 관념론이 세계 전체를 假象이라고 하는 Berkeley식 관념론을 의미하는 것은 아니라고 Husserl은 주의한다. 세계를 의미로 파악함으로써 세계의 실재성이 빼앗겨진 것은 사실이지만 그렇다고 세계로부터 무언가가 삭제되거나 그런것은 아니다. Husserl은 세계가 존재한다는 것을 의심하거나 부정하지 않는다’ 그의 현상학은 세계존재의 이 不可疑性을 이해하고 그 權利根據를 해명하고자 한다. 즉 先驗的 觀念論은 “세계의 의미를, 즉 세계가 모든 사람에게 현실적으로 존재하는 것으로 타당하고 또 참으로 정당하게 타당하는 그 의미를 해명”(『後書』¹²⁾ 152)하는 것

11) Kant의 학설을 構成說이라고 할 때의 構成은 Konstruktion이다. 이것과 Husserl의 것은 내용적으로 비슷한 점이 많으나 역시 다르다. 따라서 번역도 달라야 할 것이기에 종전에 Husserl 것을 規整이라고 했었지만 아무래도 적합하지 않아서 그대로 構成이라고 한다. 그 다른 점은 나중에 (p. 21) 논하기로 한다.

12) Nachwort의 略語. 이것은 Hua V에 수록되어 있다.

을 그 과제로 한다. 이리하여 Husserl의 “意味로서의 世界”로 노리는 것은 실재론과 관념론, 객관주의와 주관주의의 두 견해를 동시에 극복하자는 것이다. 즉 일방 세계의 실재성을 의미로 파악함으로써 실재지향을 거부하고 타방 실재성으로서는 실권한 세계는 그렇다고 단적으로 無로 화하는 것이 아니라 의미로서 존속하는 것이다. 이리하여 실재하는 세계와 假象의 세계 사이에 의미로서의 세계를 세워 거기서 참된 세계를 찾자는 것이다.

그런데 선형적 주관이 그렇게 모든 존재의 궁극적인 可能根據라면 그것은 결국 絶對的 主觀이 아닐 수 없다. 절대적 주관이란 그것이 있기 위해서 자기 아닌 어떠한 것도 필요로 하지 않으면서 다른 모든 것이 거기에 의존하는 주관을 말한다. 주관이 단순한 선형적 주관에서 절대적 주관이 됨으로써 현상학도 선형적 관념론에서 絶對的 觀念論으로 된다. 이제 절대적 주관과 그 상관자로서의 세계가 있을 따름이다. 즉 있다고 할 수 있는 것은 모두 주관의 구성체로서의 의미적 존재 뿐이다. 그러니 이제는 주관 또는 의식의 안과 밖, 內在와 超在라는 구별이 있을 수 없다. 주관이 미치지 못하는 곳 또는 것이란 있을 수 없다. 여기에 Husserl은 “우리가 사고할 수 없는 것은 존재할 수 없으며 존재할 수 없는 것을 우리는 사고할 수 없다”(『論理研究 II/1』 239)고 하여 사고와 존재의 동일성을 주장하고 있는 것이다. 그러니 現象과 存在는 로고스를 같이한다는 것이요 이렇게 절대적 관념론으로 되면 현상학은 物自體를 인정하는 Kant의 선형적 관념론과는 다르다고 Husserl은 주의 한다.¹³⁾

그런데 現象學의 方法이라고 하면 보통 本質直觀을 드는 수도 있지만 現象學의 還元을 드는 수도 있다. 이와 관련하여 現象學의 還元이라는 표현의 多義性을 알아두어야 한다. 우리는 위에서 超在에서 內在에로의 전향이 혐의의 현상학적 환원이라고 했더니와 이 내재적 세계가 先驗的 主觀이라고 밝혀질 때 저것은 先驗的 還元이라는 성격을 띠게 될 것이다. 이것은 自然的 態度에서부터 先驗的 現象學的 態度에의 전향을 말한다. 이렇게 어떤 세계로부터 그것과는 차원을 달리하는 세계에로의 전향이라든가 또는 태도의 변환을 환원이라고 하는데 現象學의 還元은 넓은 의미로 보면 心理學의 還元, 生活世界的 還元, 相互主觀的 還元 또는 形相的 還元 등 Husserl에게는 여러가지가 있다. 이 모두를 총칭하여 現象學의 還元이라고 불러야 할 것이다. 그러나 물론 혐의로는 先驗的인 現象學의 領域에의 還元을 말한다.

그런데 Husserl에 있어서 이 선형적 환원과 본질직관 또는 形相的 환원과의 순서가 문제이다. 가령 『諸理念 I』이나 『心理學』에서는 본질직관이 먼저 있고 그 다음에 이 본질의 내재화라는 선형적 환원의 순서로 되어 있는데 대해서 『後書』나 『省察』에서는 내재화를 위한 현상학적 환원이 앞서고 다음에 그 내재적 영역에서의 본질직관이라는 순서로 되어 있

13) 『省察』 p. 118 참조

다. 이렇게 Husserl 자신이 어느 한 순서를 고집하지 않은 점으로 보아도 이 순서는 그리 중요한 것이 아님을 알 수 있거니와 정작 중요한 것은 저 두 계기 중 어느 한 쪽도 없어서는 안된다는 사실이다. 즉 본질적관도 내재적 영역에서라야 참으로 이루어질 수 있으며 또 단순히 내재적 의식의 영역에 들어가기만 하면 되는 것이 아니라 그 본질유형을 파악해야 하는 것이다. 사실 현상학이란 “선험적으로 순화된 의식의 본질론”(『諸 理念 I』 142)을 말하는 것이다. 즉 두 계기가 합쳐야 참된 선험적 현상학이 될 수 있는 것이다.

3. 生活世界的 現象學

선험적 주관을 중심으로 하는 선험적 현상학의 입장은 Husserl의 中期의 특징이지만 그것은 사실인즉 後期에도 그대로 지속되고 있다. 그러나 그러면서도 中期와는 다른 두드러진 경향이 있기에 후기라고 할 것이오 이 새로운 경향과 관련해서 이 때의 사상을 生活世界的 現象學이라고 부른다.

우선 그에 있어서 生活世界란 어떤 개념인가? 그것은 우리에게 가장 직접적으로 주어진 일상적인 세계를 말한다. 그러나 自然科學主義에 오염된 상식적 세계는 아니다. 주관적으로 느끼는 시간과 시계로 측정된 시간이 다른데 우리의 상식은 시계로 측정된 시간이 객관적이라하여 이런 객관적이고 법칙적인 세계가 이른바 자연과학적인 진리의 세계라고 한다. 그러나 Husserl에 의하면 이런 자연과학적 세계는 실인즉 우리에게 직접적으로 주어진 주관적 세계에 “理念의 옷”이 입혀진 세계이다. 이렇게 理論化, 抽象化되기 이전의 “한낱 主觀的임에 불과한” “Doxa의 세계”가 바로 生活世界이다. 따라서 그것은 자연적 태도이기는 하나 自然科學主義에 물들지 않은 自然的 態度에 나타나는 세계이다. 보통 우리는 논리적으로 명확히 언표된 명제에서 진리를 찾는데 대해서 生活世界的 現象學에서는 先論理的인 생활세계에 소급해 올라가서 진리를 찾는다. 즉 학적 논리적 명제는 생활세계적 체험이 추상화되고 논리화된 것이나 명증성이라는 점에서 볼 때 생활세계적 체험이 더 근원적이라는 것이다.

그런데 과연 이런 생활세계적 체험이 Husserl의 현상학적 탐구의 종착점인가? 이 물음에 대한 답 여하에 따라서 古典의 現象學과 生活世界的 現象學이 나누어진다. 선험적 관념론의 형태를 취하는 고전적 현상학에서는 저 물음에 대해서 아니라고 대답한다. 이것은 가령 『經驗과 判断』에서 최후적 명증을 추구하는 길을 1. (현대 성인에게) 先與된 (학적 논리적) 세계에서부터 근원적인 생활세계에로의 귀환, 2. 이 생활세계로부터 이것 자체가 발생하는 주관적 작용에로의 귀환이라고 명시하고 있는데서도 뚜렷하다. 여기서는 생활세계는 자연과학주의에서는 벗어났지만 아직 자연적 태도에 머물러 있기 때문에 그 근원을 찾아서 선험적 환원을 통하여 선험적 주관에까지 소급해 가야 하는 것이다. 그러면 생활세계는 선험적 주관의 노에시스작용에 의해서 구성된 意味現象의 세계가 된다.

그러나 생활세계적 현상학에 있어서는 생활세계는 그 근원을 다시 찾아가야 할 “구성된”

세계가 아니라 “체험된” 세계이며 이것이 최후의 종착점이다. Husserl은 『諸理念 I』에서 자기의 현상학 체계에서 순수 노이시스學과 순수 質料學은 동등한 자격을 갖는다고 지적하고 있는데(S. 212) 우리의 고전적 현상학은 이 순수 노이시스學에 해당하며 생활세계적 현상학은 순수 질료학에 해당한다. 여기서 質料가 새삼스럽게 문제되는 것은 發生的 憲지에서기 때문이다. 발생적 고찰이란 고전적 현상학에서는 의식적으로 무시했던 時間 차원을 되살린 고찰이다. 그러니 체험류를 시간적 동적 차원에서 살피자는 것이다. 그리고 보면 고전적 현상학은 靜的인 憲지에 있었던 것이다. 말하자면 靜的 現象學은 體驗流의 橫斷面을 고찰하는데 대해서 發生的 現象學은 그 縱斷面을 고찰하는 셈이다. 그리하여 같은 自我 라 할지라도 정적인 憲지에서는 논리적인 同一性極이던 것이 발생적 憲지에서는 生成의 역사를 간직한 자아 즉 習成의 基體가 된다. 이리하여 발생적 연구는 의미나 대상의 최초의 출현 즉 素材로서의 質料에까지 소급하게 된다. 물론 정적인 고전적 현상학에서도 질료가 문제되지만 그러나 그때는 단순한 所與로서뿐이요 주제는 오히려 이 소여에 혼을 넣어 의미나 대상으로 구성하는 주관의 작용(Leistung)쪽에 있다. 그런데 이제는 질료가 주제가 된다. 이런 質料學을 Husserl은 先驗的 感性論(『論理學』) 또는 受動的 綜合(『省察』『受動的 綜合』¹⁴⁾ 등)이라고 부른다.

이제 질료는 그저 주어진다에 그치지 않고 어떻게 주어지는가가 물어진다. Hume은 우리의 관념은 모두 인상에 기인한다고 하면서도 이 인상이 어떻게 주어지는가는 신만이 알 수 있다고 하였다. 과연 질료란 이렇게 그 이상 더 분석해 들어갈 수 없는 한계개념인가? 아니다. 우리는 이제 능히 이 질료가 어떻게 주어지는가를 물을 수 있다. Husserl은 여기에 動機賦與의 개념을 도입한다. 즉 우리가 보는 대상은 “만일에”(wenn) 내가 몸을 이렇게 돌리면 “그러면”(so) 이렇게 보이고 “만일에” 저렇게 돌리면 “그러면” 저렇게 보인다. 질료는 이렇게 wenn이라는 동기주는 계기에 의해서 “동기지어진” 결과(so)이다. 이런 관계를 잘 나타내는 말이 Kinästhesie(運動感覺)이다. 이 말은 kinesis(운동)와 aisthesis(감각)가 합친 말인데 여기서 운동이란 身體의 운동이요 따라서 이 말은 우리의 감각 즉 질료가 신체의 운동과 밀접히 연관됨을 나타내고 있다. Husserl의 身體論은 이런 연관에서 전개된다.

신체는 그에 있어서 다른 모든 사물과 마찬가지로 인과관계 속에 있으면서 동시에 자유롭게 움직이는 지각기관이다. 즉 신체는 자발적인 자기운동의 가능성을 내포하는 意志器官이다. 즉 감각이 주어진다는 것도 이런 자발적인 신체운동을 기초로 해서만 가능한 것이다. 그리고 그럼으로써 신체는 사물과 세계를 우리에게 밝혀주는 露顯的 機能을 가지고 있다. 이제 우리는 선형적 주관 대신에 身體的 主觀을 내세운다. 그러나 선형적 주관에 대신하는 이 신체적 주관의 개념은 사실인즉 아주 획기적인 주장이다. 그것은 Descartes에 시작하는 바 意識의 明證性에 대한 절대적 신뢰를 토대로 하는 관념론적 사고의 한계를 드러내기 때-

14) *Hua XI, Analysen zur Passiven Synthesis*의 略語

문이다. 관념론 체계에서 주관은 Husserl의 고전적 현상학에서 보듯이 결국은 절대적 주관이 되며 그럼으로써 스스로 선천적으로 구비하고 있는 이성적 기능에 의해서 구성한 것 만을 인정하게 된다. 따라서 그 주관은 自己完結的이며 自己閉鎖的이라는 특징을 갖는다. 그러나 세계 속에 말하자면 投錨되어 있는 신체적 주관의 露顯的 機能이란 自己開放의임을 그 본성으로 한다. 즉 의식한다는 것은 원래가 자기를 초월하여 자기 아닌 것과 관계를 맺는다는 뜻이다. 의식이 이렇게 자기초월적이며 자기개방적이라는데서 우리는 신체와 세계가 同根源的이라는 것을 알 수 있다.

이런 신체에 의해서 직접적으로 체험되고 있는 세계가 바로 생활세계이다. 이것은 선협적 주관의 능동적인 대상구성 작용(noesis)에 앞서서 수동적으로 주어져 있는 세계이다. 가령 내가 책을 읽을 때 “내 귀에 울리고 있으면서 나의 주의가 돌려지지 않은 개 짖는 소리”가 바로 이 수동적인 단계이다. 즉 주관작용에 의해서 물들지 않은 先述語的인 질료, 소재의 영역이다. 그런데 저 “개 짖는 소리”는 능동적으로 파악은 안되었지만 받아드려지고는 있는 것이다. 그것도 장차 “개 짖는 소리”로 파악될 어떤 통일성을 지니고 말이다. 이 수동적인 질료의 영역에는 이런 통일체들이 서로 동질적인 것끼리 모이고 이질적인 것끼리 대조를 이루고 하는 連合의 法則이 있어서 그 나름대로의 질서가 있는 것이다. 이렇게 질서지어지는 것을 Husserl은 受動的 綜合이라고 부른다. 이때의 綜合은 주관의 능동작용에 의한 것이 아니라 인상 상호간의 자발적인 규합 등등과 같은 것을 말한다. 이리하여 선술어적인 질료의 영역에도 장차 술어적 영역의 질서로 파악될 짐재적인 질서가 있는 것이다.

여기에서 Husserl의 구성(Konstruktion)과는 구별되는 구성(Konstitution)을 고집하는 이유가 있다. Kant의 구성에서 주어지는 질료는 그 자신 아무런 질서도 가지고 있지 않기 때문에 주관의 선협적 기능에 의해서 마음대로 구성될 수 있는 소재인데 대해서 Husserl의 구성에 있어서의 질료는 주관의 능동적인 작용이 마음대로 좌우하지 할 수 없는 자체적 질서를 미리부터 가지고 있는 소재이다. 그러므로 Kant의 구성은 주관이 구성하는 대로의 것일 수 있는데 대해서 Husserl의 구성은 미리 주어진 것을 밝힌다는 뜻이 놓후하다.

이 대립은 Husserl 자신의 두 현상학, 즉 고전적 현상학과 생활세계적 현상학 사이에서도 성립한다. 관념론적인 고전적 현상학에서는 주관의 능동적인 구성작용이 주조를 이루는데 이 때의 구성은 Kant적인 색채가 놓후하여 심지어는 Kant를 넘어 그 物自體도 인정할 수 없다는 터까지 간다. 이에 대해서 생활세계적 현상학에서는 주관의 능동작용보다는 수동적인 先所與性의 분석이 주조를 이루며 이 때 안다는 것은 이 선술어적 단계에서 주어진 것을 그대로 밝힌다는 것을 의미한다. 여기서 우리는 술어적 명증의 근원을 선술어적 명증에서 찾는다는 말의 참 뜻을 알 수 있게 된다. Husserl이 이렇게 수동적 종합의 영역을 파해치는데는 이 영역이 술어적인 진리의 溫床이라는 확신이 밀받침하고 있는 것이다. 즉 술어적 진리의 골격은 이미 선술어적 영역에 모두 주어져 있으며 따라서 두 영역의 구조는 본

질에 있어서 동일하다는 확신을 Husserl은 가지고 있는 것이다. 그러니 그에 있어서 생활세계적 현상학과 고전적 현상학은 서로 基底줌(fundierend)과 基底주어짐(fundiert)의 관계에 있다고 하겠다.

II. Husserl 以後의 現象學

1. 독 일

Husserl 이후의 現象學은 대체로 實存的 現象學의 형태로 나타난다. Heidegger, Sartre, Marcel, Merleau-Ponty 등은 모두 實存哲學者이면서 동시에 現象學者이기도 하다. 이것은 Heidegger의 『存在와 時間』(1927)이 現象學的 方法에 따르고 있으며 Sartre의 『存在와 無』(1943)가 “現象學的 存在論의 試圖”라고 副題를 달고 있으며 또 Merleau-Ponty의 주저는 아예 『知覺의 現象學』(1945)이라고 되어 있는데서도 알 수 있다. 그런데 과연 이렇게 現象學과 實存主義의 결합이 본질상 허용될 수 있는 것일까? Asher Moore의 말을 빌리면 “현상학과 실존주의의 동거생활은 과연 聖禮를 올린 정식 결혼인가 아니면 異種族간의 단순한 잡혼인가?”¹⁵⁾ 이런 물음이 성립하는 것은 저들이 서로 이질적인 경향이라고 생각하기 때문이다. 사실 Husserl의 현상학은 그 先驗的 觀念論의 형태에서 서양 철학의 전통적인 合理主義의 흐름을 이어받아 理性의 復權을 노리는 방향을 지향하고 있는데 대해서 실존주의는 그 19세기의 선구자들부터 이런 이성주의를 정면으로 부정하는 非合理主義를 표방하고 나서고 있다. 그러니 이렇게 대립되는 두 경향이 손을 잡고 實存的 現象學이라고 하는 것은 분명히 이상한 결합이다.

그런데 Heidegger의 『存在와 時間』에서 이 두 경향은 멋지게 결합되어 있다. 이것은 어떻게 가능한가? Heidegger와 Husserl은 개인적으로 아주 가까운 사이였다. Heidegger가 Freiburg대학에 私講師로 채용된 다음 해 1916년에 Husserl이 이 대학으로 들어와서부터 Heidegger가 1923년에 Marburg대학으로 부임해 갈 때까지 Heidegger는 Husserl 곁에서 특별 지도를 받았고 “未刊行의 제 연구를 자유롭게 들여다 볼” 수도 있었다. 이 당시 Heidegger가 얼마나 Husserl의 현상학에 기울어졌는가는 1919년 이후 1923년까지의 강의표제에 일관하여 “現象學”이라는 문구가 들어가 있는 것을 보아도 알 수가 있다. 그러니 Marburg대학에 가서 집필한 『存在와 時間』(1929)을 “존경과 우정을 가지고” Husserl에게 바치는 것도 무리가 아니다. 더구나 1928년에 Husserl이 Freiburg대학을 은퇴한 그 뒷자리에 Heidegger가 부임해 오고 있는 점으로 보아 Heidegger는 명실공히 Husserl 현상학의 후계자라는 인상을 세상에 던져 주었다.

15) A. Moore, Existential phenomenology in *Philosophy Today* No. 1, ed. by J.H. Gill, Macmillan Co. 1968, p. 185.

그러나 Heidegger는 과연 어떤 現象學者인가? 『存在와 時間』에 밝혀있듯이 그의 본래의 의도는 존재론의 확립이요, 그 첫 단계로서의 이 저술에서 현상학은 方法으로서 도입된다. 이 때 현상학적 방법이란 “대개의 경우 드러나 있지 않고 가리워져 있는 것”¹⁶⁾을 드러나게 하는 방법이요 따라서 존재자의 그늘에 가리워져 있는 존재를 밝히려는 Heidegger의 존재론은·필연적으로 現象學의 存在論이 되지 않을 수 없다. 그런데 이 때 現存在(人間)가 存在理解를 가지고 있다는 것이 실마리가 되어 現存在의 분석이 주제를 이루는데 이 現存在가 實存으로 파악되는 것이다. 그리하여 『存在와 時間』은 實存이라는 대상을 現象學의 方法에 의해서 분석하는 것으로 여기에 우리는 實存의 現象學의 최초의例를 본다. 가령 우리는 거기에서 現存在의 존재양식이 憂慮(Sorge)로 그리고 결국엔 時間으로 환원되는 것을 본다. 이것은 現象學의 還元의 방법이 실존이라는 대상에 적용된 두드러진 예이다.

그러나 實存主義와 現象學의 결합을 이렇게 하나는 방법이고 하나는 연구대상이라는식으로만 생각하는 것은 매우 형식적인 해석이다. 사실인즉 우리가 이 두 경향의 결합을 이상하게 보는 것은 Husserl의 현상학을 오로지 철학적 관념론의 방향에서만 보기 때문이다. 그것은 그의 이른바 古典的 現象學이고 그에게는 후기의 生活世界的 現象學도 있는 것이다. Heidegger가 Freiburg 수학시절에 Husserl의 “未刊行의 제 연구”를 들여다볼 수 있었다고 하는데 그것은 바로 『諸 理念 II, III』의 草稿를 두고 하는 말이다. 그러니 『存在와 時間』을 염은 Heidegger에 있어서 현상학은 실존을 다루는 方法이라는 뜻만 가지는 것이 결코 아니다. 생활세계적 현상학은 비록 不安, 決斷, 反復, 瞬間 등등 Kierkegaard적인 개념을 사용하지는 않지만 形式을 주고 보편성을 좇는 이성적 측면에 대립된 質料的 측면을 파고 든다는 점에서 실존주의와 상통하는 면을 가지고 있는 것이다. 더구나 Heidegger가 1923년에 Marburg대학으로 부임하여 Husserl의 결을 떠났을 때 독일은 一次大戰이 끝난 (1919)후의 극도의 정신적 혼란기여서 인식론이나 논리학에 대한 관심보다는 모순 덩어리의 인간의 본성을 과해치고 구체적인 생의 문제를 해결하려는 사조가 팽배할 때였다. 그리니 Dilthey 등의 生哲學이나 Kierkegaard, Nietzsche 등의 실존사상이 새삼 주의를 끄는 것도 당연한 일이다. 그러므로 인간도 이제는 대상구성작용으로서의 인식론적 주관으로서가 아니라 신체를 가지고 사물과 타인들이 있는 세계속에서 지각하고 생활하는 世界內存在로 다루어진다. 이런 점에서 실존주의와 생활세계적 현상학은 동일선상에 있는 것이요 따라서 둘의 결합은 결코 이상스러운 일이 아니다. 世界內存在니 地平이니 世界니 하는 개념들을 우리는 Heidegger에 고유한 것으로 알고 있지만 사실인즉 그것은 Husserl이 그 유고 속에서 익히 다룬 개념들이요 Heidegger는 이미 거기에 젓어 있었던 것이다.

2. 프랑스

實存主義와 現象學의 이러한 결합은 독일에서는 Heidegger의 『存在와 時間』에 국한된

16) Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 35.

일이었다. 그는 이 저술 이후에는 實存論, 現象學도 그 이상 찾지 않았거니와 實存哲學을 강조하는 Jaspers는 철학분야에서는 현상학과 전혀 거리가 멀다. 그런데 1930년대에 현상학이 프랑스에 처음으로 도입될 때 그것은 Husserl의 현상학으로서보다는 『存在와 時間』의 그것으로서였다. 즉 프랑스에서 볼 때 Husserl과 Heidegger는 한 팀으로 간주되었고 Sartre도 초기의 현상학적 연구를 거치고 낸 최초의 주저 『存在와 無』(1943)는 그 제목이 시사하듯이 Heidegger적이며 실존주의적이었다. 즉 Sartre에서 현상학과 실존주의는 서로 결합해서만 뜻을 가지는 것이었다. 그리하여 현상학은 Sartre에서 人間實存에 관한 現象學이다.

반고아로 자란 Sartre는 스스로를 부조리, 사생아로 느낀다. 자기의 존재를 마치 미국 땅이나 적국 속에 있는 존재로 느껴 따라서 그 존재는 소망스럽지 못한 일, 정당화되지 않으면 안되는 일로 된다. 그리하여 Heidegger가 현대인의 본질을 “던져져있음”(Geworfenheit)으로 파악한데 대해서 Sartre는 “내버려져있음”(désaissement)으로 파악한다. 이런 인간 실존을 그러나 Sartre는 Descartes적 의식에 기초를 둔 主觀性으로 본다. 물론 이 주관성은 Husserl의 고전적 현상학에서와 같이 경험적 주관으로서의 그것이 아니라 인간계 속에 있는 구체적인 인간실존으로서의 그것이다. 그리하여 그는 身體나 先反省的 意識등에 대한 탁월한 분석을 남겼으면서도 그 근본입장은 Husserl의 『諸理念 I』의 사상권 내에 있다고 할 수 밖에 없다.

Sartre는 이러한 세상이 온통 실존주의로 물들어 있을 때 그 그늘에 가려서 잊혀져 있던 Husserl과 그의 주관적 방법에 세상의 관심을 되돌려주었다고 할 수 있다. 이에 대해서 Merleau-Ponty는 Sartre의 이러한 Descartes主義에 정면으로 도전한다. 그가 1939년 4월에 Louvain의 Husserl-Archiv에 가서 조사한 것이 당시로는 未公刊인 『諸理念 II』, 『危機』 제Ⅲ부 등의 遺稿였다고 한다. 여기서도 알 수 있듯이 그는 Husserl의 生活世界 現象學의 영향권 내에 있는 것이다. 그러나 그의 Husserl해석은 독특하다. 그는 Husserl을 자기가 원하는 방향으로 극복한다. 그리하여 그는 현상학적 환원을 현상학적 관념론을 거부하기 위해서 사용한다. 즉 그는 본질이 아니라 실존을 발견하기 위한 방편으로 현상학을 사용하고자 한다. 이렇게 그는 實存的 現象學者임을 표방한다. 물론 여기서 실존이란 인식하는 것을 본문으로 하는 無關心의 傍觀者가 아니라 인간의 歷史的 實踐의 소산을 말한다. 이리하여 Merleau-Ponty는 Descartes적 cogito 대신에 身體的 實存을 내세운다.

身體는 世界內存在이다. 그것은 세계의 복판에 있으면서 동시에 환경세계를 인지하고 이에 대처하면서 살아간다. 이때 Goldstein등의 形態心理學 이론에 밝은 Merleau-Ponty에서 신체는 외부자극에 대해서 단순히 기계적 인과적으로 대응하는 기관이 아니라 주어진 홍분을 분화하여 안정된 전체에로 形態化하고 構造화하는 기능이다. 그리하여 신체는 각각 일정한 身體圖式을 가지고 변천하는 환경에 대처한다. 어린 아이들이 빨강, 노랑을 구별하고 일반적으로 색깔을 알게 된다는 것은 큰 아이들이 자동차의 운전을 배우고 테니스하는 것

을 배우는 것과 마찬가지로 신체의 새로운 사용법을 습득하여 身體圖式을 재편하고 풍부히 해 간다는 것을 의미한다.

이런 身體가 직접적으로 체험하는 세계를 Merleau-Ponty는 知覺의 세계 또는 體驗된 세계(*le monde vécu*)라고 부른다. 그것은 Husserl의 生活世界論에서의 生活世界같이, 대상화 작용 등 명백한 인식이 이루어지기 이전의 그 바탕으로서의 先述語의인 受動的 綜合의 영역이다. 가령 내가 이 책상의 한쪽 만을 보고서도 안 보이는 쪽도 동시에 아는 것은 그 구조를 미리부터 알아서 예측하기 때문이가 아니라(知的 綜合) 내가 손만 내밀면 저쪽도 이쪽과 마찬가지로 만질 수 있다든가 또는 내가 뒷쪽으로 돌아가 보면 보인다든가 하는 식으로 나의 신체에 의해서 실지로 체험될 수 있다는 實踐的 綜合(practical synthesis)¹⁷⁾을 토대로 하기 때문이다.

Husserl은 그의『省察』의 끝에서 Augustinus의 말을 인용하여 “너의 속으로 들어가라. 内面的 人間 속에야말로 진리는 살고 있다”고 하였는데 Merleau-Ponty는 그의『知覺의 現象學』(1945)의 서문에서 이것을 꾀집어서 “진리는 단순히 ‘內面的 人間’ 속에만 살고 있는 것이 아니다. 오히려 内面的 人間 같은 것은 존재하지 않으며 인간은 언제나 세계 내에 있으며 세계 속에서야말로 인간은 자기를 아는 것이다”라고 말하고 있다. 인간이 이렇게 세계와 깊숙히 얹혀있는 모습을 Merleau-Ponty는 世界內存在(*être-au-monde*)라고 부른 것이다. 現象學의 還元은 그러므로 그에 있어서는 先驗的 主觀에의 환원이 아니라 이렇게 世界와 얹혀 있는 先述語의인 生活世界에의 환원을 말한다. 그가 “知覺의 優位”를 주장할 때의 知覺이란 바로 이런 知覺의 世界 즉 體驗된 生活world를 말하는 것이다. 그에게 있어서 최초의 철학적 행위는 “(述語의인) 책관적 세계 이쪽에 있는 (先述語의인) 체험된 세계로 돌아가는 것”이다. 그리하여 그는 이러한 知覺의 현상학적 연구에서부터 “想像, 言語, 文化, 理性에 관한 연구 및 美的, 倫理的, 政治的 및 宗教的 경험에 관한 연구로 전진”¹⁸⁾ 할 것을 계획하고 있다. 이 계획이 실행되면 人間科學의 여러 분야가 하나의 뿌리에서 나온 여러 가지(枝)로서 제자리를 가지게 되는 것이다. Merleau-Ponty는 이 계획을 완전히 실행하지는 못하고 타계하였다. 그러나 그는 現象學의 무한한 가능성을 우리에게 보여주었다.

3. 미 국

미국에서 논의되는 사상은 그 원천을 따지면 實用主義를 제외하고는 모두 유럽에서 수입된 사상이다. 현상학도 마찬가지이다. 먼저 Husserl 자신의 현상학이 Göttingen대학이나 Freiburg대학에서 Husserl에게 직접 배운 미국인 제자들에 의해서 미국으로 들어왔다. 여기서 제일 중요한 사람이 M. Farber이다. 그는 1923년에서부터 1925년까지 Freiburg의 Husserl

17) M. Merleau-Ponty, *The Primacy of Perception*, ed. by J.M. Edie, Northwestern UP, 1964, p. 14

18) M. Merleau-Ponty, *ibid.*, Introduction (by J.M. Edie), p. xv.

에게서 배우고 돌아와서 1928년에 Buffalo대학에서 박사학위를 얻은 후 1939년에 “國際現象學會”(International Phenomenological Society)를 창설하고 1940년에는 季刊紙『哲學 및 現象學的研究』를 창간하여 미국에서의 현상학적 운동의 선봉이 되었다. 여기에 D. Cairns같은 여러 독일유학생과 또 나찌스정권에 밀려 미국으로 망명해온 여러 유럽학자들이 모여서 현상학 연구가 점점 高潮를 띠었는데 40년대, 50년대까지는 대체로 Husserl의 사상을 가능한 대로 충실하게 계승하려는 태도였다. 그러므로 C.O. Schrag교수는 이들을 “右翼 Husserl主義者”¹⁹⁾라고 부른다. 여기서 그러나 특기할 것은 미국은 본래부터 실천에 대한 관심이 강한 곳이라는 사실이다. 그리하여 독일의 현상학은 미국에 와서 자연히 應用的 性格을 강하게 띠게 된다. 실지로 心理學(A. Gurwitsch), 社會學(A. Schütz), 歷史, 美學(F. Kaufman) 등등 여러 분야에서 현상학적 방법의 적용으로 크나큰 업적을 올리고 있다.

그런데 60년대에 접어들면서 미국에는 주로 프랑스의 현상학, 그러나 Merleau-Ponty에서 대표되는 實存的 現象學이 들어오게 되었다. 그리하여 1962년에는 Northwestern대학의 후원과 J. Wild등의 주도와 노력으로 ‘現象學과 實存哲學協會’(Association for Phenomenology & Existential Philosophy)가 창립되고 동시에 『現象學과 實存哲學研究』叢書도 진행되기 시작하였다. 이리하여 J.M. Edie는 저 협회의 제 3, 4, 5회의 모임에서 발표된 논문들을 모아서 “Phenomenology in America”라는 단행본을 내면서 그 서문에서 “20세기 미국 철학사에서 1960년대는 현상학적 운동이 미국 철학의 땅에 확고히 뿌리를 내리고 그 자신의 권리로 능동적이며 창조적인 힘이 된 시기로 인정될 것이다”²⁰⁾라고 말하고 있다. 이렇게 미국에 현상학이 뿌리를 내렸다고 할 때의 현상학은 그러므로 관념론적인 현상학이 아니라 實存的 現象學이다. 물론 여기서도 저 現象學과 實存哲學協會의 창립 당시 어찌하여 현상학에 실존주의같은 이질적인 것이 接木될 수 있는가고 크게 논란이 있었던 것과 같이 60년대 이후의 미국의 현상학은 모두 實存的 現象學이라는 것은 아니다. Husserl의 고전적 현상학이 정통적인 현상학이라고 하는 50년대까지의 主潮는 그대로 이어져 오는데 이제 여기에 Husserl의 후기사상을 토대로 하는 質料學的研究의 풍조가 크게 가미된다는 뜻이다.

가령 J. Wild는 “Husserl의 生活世界와 體驗된 身體”²¹⁾에서 생활세계를 觀念論的으로 해석하는데 반대한다. Husserl의 『危機』에 의하면 현대유럽학문의 위기를 극복할 수 있는 사상은 오직 先驗的 現象學 뿐인데 그 핵심인 先驗的 주관성에 이르기 위해서는 먼저 여러 학문과 상식의 입장인 자연과학주의적 객관주의에서부터 생활세계적 환원에 의해서 생활세계

19) C.O. Schrag, 美國에서의 現象學의 哲學의 諸段階, 理想(日本), No. 468, 1972, 5월호 p. 72. 이 論文은 미국의 Schrag교수가 『理想』誌에 寄稿한 것을 日譯한 것. 여기서 그는 미국에서의 現象學의 運動을 다음의 3단계로 나누어 설명하고 있다. 1. 독일 현상학의 수립 2. 현상학과 실존 철학의 종합 3. 實存的 現象學에 있어서의 미국적 轉回. 우리도 대체로 이 순서에 따른다.

20) J.M. Edie, ed., *Phenomenology in America*, Quadrangle 1967, p. 7.

21) J. Wild, Husserl's Life-World and lived body in *Phenomenology: Pure and Applied*, ed. by E.W. Straus, Duguesne UP, 1964.

에 이르고 다음에 다시 여기에 선형적 환원을 가해야만 한다. 이런 맥락에서는 생활세계는 아무리 직접적인 경험계라고 표현되어도 실은 선형적 주관에 의해서 구성된 意味現象의 세계이다. 이런 고전적 해석에 대해서 Wild는 생활세계를 身體的 主觀에 직접 體驗되는 세계라고 한다. 모든 학문적 이론은 이 생활세계를 토대로 하여 형성된다. 따라서 생활세계는 先述語的 영역, 先論理的 영역이라고 불리기도 한다. 이제 객관주의적 전통에 의해서 주관적 상대적이라고 하여 멀지만 되던 이 先述語의 Doxa의 세계가 사실인즉 詞語的 論理的 明證보다 더 높은 권위를 가진 것으로 주장된다. 그리하여 Wild는 체험된 신체를 중심으로 하는 생활세계론은 선형적 주관성을 중심으로 하는 선형주의 이론의 제 난점을 극복하며 그에 대신할 수 있다고 자부한다.²²⁾ 여기에 實存的 現象學이라는 표현은 아주 일반화되어 심지어 J.M. Edie는 實存哲學과 現象學이라는 두 말을 “교환가능하게” 사용한다고 선언하고 있기도 하다.²³⁾ 그리고 현상학을 실천적으로 응용하려는 경향은 이 實存的 現象學 쪽에서 더욱 강하다. 그것은 특히 心理學, 精神醫學(E.W. Straus를 중심으로 하는 Lexington 회의의 연이은 개최와 그 간행물), 神學(P. Tillich), 文學의 분야에서 현저하다.

그런데 미국에서의 현상학적 운동에서 특기할 것은 미국 국산의 현상학의 빌굴이다. 1968년, 69년쯤부터 박차가 가해진 이 운동은 특히 W. James의 根本的 經驗論의 사상 속에 Husserl과는 독립하여 現象學의 發想法을 발견할 수 있다고 한다.²⁴⁾ 經驗이란 원래 英國經驗論에서는 서로 연관이 없는 感覺印象등의 집합이였다. 따라서 구체적인 경험을 서술하기 위해서는 이 인상들을 연결하는 법칙 즉 聯想의 法則이라는 경험적이 아닌 요인이 필요했다. 바로 이 점이 James가 지적하는 점이다. 그에 있어서 경험은 그렇게 조각조각으로 떨어져 있는 것이 아니라 자기 속에 결합을 내포하는 動的의 展開이다. 가령 새가 이 나무에서부터 저 나무에로 날아가는 것을 볼 때 종전의 경험론은 새와 나무만 경험하고 이 나무 “로부터” 저 나무 “에로”(from~to)라는 關係는 나중에 덧붙여지는 것으로 생각한다. 그러나 James에서는 우리의 경험에는 나무나 새와 꼭 마찬가지로 이들 간의 관계도 동시에 주어진다. 즉 우리는 名詞的 상태뿐만 아니라 前置詞的, 副詞的, 接屬詞的 상태도 경험한다는 것이다.

이제 우리는 James가 왜 자기의 경험론을 특별히 “根本的” 경험론이라고 부르는가를 알 수 있다. 그가 “根本的”(radical)이라고 하는 것은 “직접적으로 경험되지 않은 어떠한 요소도

22) 韓基淑, Husserl의 生活世界 概念. 思索(崇田大) 제 5집, 1977, p. 71ff 참조.

23) J.M. Edie, Recent work in phenomenology in *American Philosophical Quarterly I*, 1964, p. 115.

24) 이에 관한 문헌은 우선 눈에 띠는 것만 열거하면 다음과 같다.

B. Wilshire, *William and James Phenomenology*. IndianaUP, 1968. J. Wild, *The Radical Empiricism of W. James*. Doubleday, 1969. R. Stevens, *James and Husserl*. Nijhoff, 1974. 또 Dewey에 관한 것도 있다. V. Kestenbaum, *The Phenomenological Sense of John Dewey*. Humanities, 1977.

25) W. James, *Essays in Radical Empiricism*, ed. by R.B. Perry, 1912, p. 42

그 구조 속에 허용해서는 안되며 또 직접적으로 경험된 어떠한 요소도 거기서부터 배제되어서는 안된다.”²⁵⁾는 요청을 말한다. 그는 이와같이 項들뿐만 아니라 項들 간의 關係도 더불어 주어지는 이 원초적인 경험을 純粹經驗, 意識의 흐름 또는 生의 흐름이라 부르며 Husserl의 判斷中止 또는 現象學的 還元과 같이 이 “純粹經驗에의 歸還”을 강조한다. 이런데서 가령 R. Stevens는 James와 Husserl의 유사점을 발견한다. 즉 두 사람은 모두 지식의 문제를 의식 내 사건과 이른바 객관적인 사실계 사이의 대응으로 보려는 전통적인 접근방법에 반대하여 意識流一元論 또는 經驗內在說의 입장을 취한다는 것이다.²⁶⁾ 이러한 견해는 그러나 Husserl의 현상학을 고진적 현상학으로 볼 때에는 가능하지만 생활세계적 현상학으로 볼 때는 무리라고 하지 않을 수 없다. 그러나 Husserl이 “모든 原理 중의 原理”『諸理念 I』52)에서 모든 인식의 궁극적인 權利源泉을 “근원적으로 부여하는 직관”(originär gebende Anschauung)이라고 하고 대상을 그 형성과정으로 되물어가서 다루고자 하는 태도를 “현상학적”이라고 부른다면 우리는 James의 “순수경험에의 귀환”도 특히 현상학적이라고 부를 수 있을 것이다. 두 사람은 공히 최초의 있는 그대로의 直觀的 所與에 충실하고자 노력하고 있는 것이다.²⁷⁾

맺 는 말

우리는 이제까지 現象學의 運動이 Husserl의 現象學의 前期에서부터 後期에로, 즉 古典的 現象學에서부터 生活世界的 現象學으로 옮겨왔으며 이것이 또 Husserl 이후의 實存的 現象學으로 옮겨온 자취를 대강 더듬어 보았다. 嚴密한 學, 第一哲學을 이념으로 하는 현상학은 第一의 原理, 最초의 明證을 찾이서 그 위에 定礎된 學, 그리하여 스스로 責任을 치는 學이고자 한다. 그러나 현상학이 Husserl에서 시작한지 80년이 지난 오늘에 이르기까지 그러한 완벽한 學의 진설은 물론 그 기초로서의 제일의 원리를 찾는 작업도 마무리를 짓지 못하고 있다. 그 동안 현상학이 처음에 나타나던 때 눈길을 끌던 判斷中止나 現象學의 還元 또는 自由變更이나 本質直觀 등등 특이한 뜻을 가지는 용어들도 처음의 뜻을 그대로 유지하지 못하는 경우가 많고 개중에는 시간이 흐름에 따라서 거의 사용되지 않게 되는 것도 있다. 아니, 누군가가 現象學은 異端者에 의해서 변창한다고 말할 정도로 그 변천은 극심하다. 이제 우리는 여기서 이런 변천 전체를 통해서 그 여러 학설을 모두 “現象學的”이라고 부를 수 있게하는 공통된 특징이 과연 무엇인가를 정리하기로 하자.

이런 물음에 대해서는 Husserl 자신이 답을 내리고도 있다. 그것은 1913년에 『哲學 및 現象學的研究年誌』의 創刊辭에서이다. 이 年誌는 그가 M. Geiger, A. Pfänder, A. Reinach,

26) R. Stevens, *ibid.* p. 45f. 참조.

27) 韓荃淑, W. James의 根本的 經驗論과 現象學. 李成熙博士還暉記念論叢. 1979. p. 39ff, 특히 p. 50ff 참조.

M. Scheler 등과 공동으로 편집하고 있는데 이들 공동편집자들을 묶고 있는 것은 학파로서의 어떤 체계가 아니라 “直觀의 근원적 원천과 거기서 나오는 本質洞察에 귀환함으로써만” 철학의 제 문제를 해결할 수 있다는 “공통된 확신”이라는 것이다.²⁸⁾ 이것은 “모든 原理중의 原理”에서의 “根源的으로 부여하는 直觀”에의 歸還이라는 요구와 같은 취지이다. 現象學의 還元이란 바로 이런 直觀的 所與에 돌아가기 위한 노력이요 이것이 또 “事象 자체에로!”(Zu den Sachen selbst!)라는 구호가 지향하는 바이기도 하다. 우리는 이 구호가 現象學의 본래의 태도라고 생각한다.

물론 여기서의 “事象(Sache)”은 사람이 다름에 따라서 다르며 또 현상학이 저렇게 변천함에 따라서 그 내용이 바뀌기도 한다. 즉 선형적 관념론의 형태를 갖춘 古典的 現象學에서 저 Sache는 순수의식·또는 先驗的 主觀으로서 추구되는데 生活世界的 現象學에서는 자연과학주의에 물들지 않은 우리의 생활세계로 바뀌고 그리고 實存的 現象學에서는 이것이 좀 더 구체적으로 身體的 主觀에 의해서 체험된 生活世界로 바뀐다. Husserl은 또 1925년의 강의에서 현상학을 “對象性에서부터 이것을 의식하는 ……形成作用으로 되물어가려는” 試圖²⁹⁾라고 규정한 바 있다. 이것은 事象 자체에로 육박하려는 태도의 認識論的 表現이요 古典的 現象學의 입장에서의 立言이다. 現象學의 運動의 변천은 의식체험을 이렇게 일종의 인식체험으로 즉 對象化作用으로 국한시키는 古典的 現象學에서부터 이런 인식론적 입장이 전제하고 있는 先述語의 受動的 Doxa의 세계에로 파고 들어가는 입장으로의 轉換이라고 볼 수 있다. 그것은 또 先驗的 觀念論의 체계에서 주관이 “絕對的”주관으로까지 치닫는데서도 알 수 있듯이 현상학이 처음에는 분명히 客觀에 대한 主觀의 優位로 시작하던 것이 世界內存在로서의 身體的 主觀의 등장을 매개로 점차로 客觀의 優位로 바지는 과정을 나타내기도 한다.

이와같이 “事象 자체에로!”라고 할 때의 “事象”은 특정한 내용으로 고정되어 있는 것이 아니다. 그러면 그것은 그자 철학하는 기본 자세를 지시하는 구호로 된다. 즉 그것은 보다 더 구체적이고 직접적인 궁극적 근원에 육박하려는 태도를 나타낸 구호이다. 아마도 이렇게 형식적인 뜻으로만 해석되기 때문에 저 구호는 여러 의미가 부여되어 여러 분야의 연구자를 매료한지도 모른다. 그러나 반면 그렇게 넓은 뜻이라면 그것은 유독 현상학에만 특유한 태도라고 하기도 어려울 것이다. “현상학적”이라는 말은 이제 그 특유한 뜻을 잃어가고 있다.

28) H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement* Vol. I, p.5.

29) 『心理學』 28.