

# 후설의 實證主義 批判

韓 荃 淑

1. 머리 말
2. 心理學主義 批判
3. 自然主義 批判
4. 實證主義 批判
5. 生活世界的 現象學
6. 맺는 말

## 1. 머리 말

현상학은 금세기 초에 독일의 후설에 의해서 시작되었다. 현상학이라는 이름은 결코 새로운 말은 아니지만 그러나 후설은 이 이름에 여러 철학 중의 한 철학이 아니라 참된 철학 자체라는 뜻을 주고자 한다. 그러나 새로운 학설이나 流派의 발생은 당연히 지나간 傳統과의 對決이라는 일면과 이에 따른 새로운 것의 제시라는 다른 일면을 지니게 마련이다. 후설이 대결한 전통사상은 무엇인가? 그것은 19세기 후반부터 학계를 지배해 온 實證主義 풍조이다. 이 풍조와의 후설의 대결은 그의 일생 동안 계속되며 이것은 그의 작품상으로는 세 번에 걸쳐 집약적으로 나타난다. 처음엔 첫 主著인 『論理研究 I』(1900)에서 心理學主義 批判으로 나타나고 다음에는 둘째 주저의 서론 격인 논문 「嚴密한 學으로서의 哲學」(1911)에서 自然主義 및 歷史主義에 대한 비판으로 확대되다가 제일 나중에는 마지막 作品인 「유럽 學問의 危機와 先驗的 現象學」(1936)에서 아주 넓게 實證主義 전반에 대한 비판으로 전개된다. 상대방을 비판하기 위해서는 자기 스스로의 입장이 분명하고 확고해야 한다. 본 小論은 이 세 차례의 대결의 모습을 더듬어 보면서 후설이 이것을 통하여 스스로 어떤 철학을 내세우고자 하는지를 살펴 보고자 한다. 원래 후설은 서양철학이 옛부터 이어 오는 合理主義의 전통 위에 선 철학자이기 때문에 이러한 고찰은 동시에 현대의 지성이 과거와 어떻게 대결하며 그리하여 어떻게 현대를 살아 나가는가를 보여주기도 할 것이다.

## 2. 心理學主義 批判

먼저 『論理研究 I』에서 전개되는 心理學主義 비판부터 살펴 보자. 심리학주의란 아무리 추상적인 논리적 사고라 할지라도 그것은 인간의 심리현상의 일종이므로 이것을 심리학

(韓基淑)

적으로 연구할 수 있다는 주장이다. 이 입장에서는 우리가 보통 인간의 심적 사고와 동떨어져 있다고 생각하는 아프리오리한 수학적 대상이나 논리적 관념들이 모두 다 심리적 연구의 대상이 된다. 이리하여 심리학주의는 우리의 심적 사고가 올바르게 이루어지기 위해서 따르지 않으면 안될 同一律, 矛盾律 등 논리학의 법칙들까지도 심적 사실에서부터 설명되어야 한다고 주장한다. 가령 모순율에 따르면 “A는 b이다”와 “A는 b가 아니다”라는 두 명제는 동시에 참일 수 없다. 이것을 심리학주의는 “A는 b이다”를 주장하는 사람은 실지에 있어서 동시에 “A는 b가 아니다”를 주장할 수 없다는 心理的 強制性에서 그 근거를 찾는다. 그리하여 밀(J. S. Mill)과 같은 사람은 「논리학은 심리학과 구별되어 그것과 대등하게 병립하는 학문이 아니라……심리학의 일부이며……그 논리적 기초를 모두 심리학에서부터 얻어 온다」고 한다. 이리하여 심리학주의는 논리학이 이제까지 정신과학을 비롯한 모든 학문의 기초였다면 이제부터는 심리학이 그 역할을 맡아야 한다고 주장하기에 이른다.

그러나 여기에 대해서 후설은 심리학주의는 意識作用과 意識內容 즉 對象과를 혼동하고 있다고 비판한다. 의식은 언제나 “어떤 것의 의식”으로서 志向的 意識이요 이 때 의식되어 있는 대상과 의식하는 작용과는 그 존재방식을 달리한다. 사실로서의 의식작용은 시간적으로 생성하고 따라서 인과적으로 규정 가능하지만 이 작용이 파악하는 내용 즉 지향적 대상은 초시간적 이데아적 존재이다. 따라서 이것을 의식하는 특정한 주관이나 시간과는 독립하여 自己同一性을 지니고 있다. 즉 하나는 實在的(real)인 세계인데 대하여 다른 하나는 이데아적(ideal) 세계이다. 그리하여 심리학주의는 사고작용 등 심적 작용뿐 아니라 이념이나 규범 등까지도 이 심적 작용의 결과라 하여, 심적 작용과 거기서 얻어진 도상이라는 경험적 사상의 영역을 조금도 벗어나지 못하고 있다. 그러니 심리학주의는 사고작용의 심리적 필연성과 사고내용의 논리적 필연성과의 차이를 모르고 있는 것이다. 그러므로 심리학주의에서는 논리학의 법칙도 사고작용이라는 자연현상의 법칙이 된다. 그런데 자연법칙은 귀납적 방법에 의해서 얻어지므로 蓋然性을 면할 도리가 없다. 그러므로 심리학주의는 진리의 相對主義 내지 懷疑主義에서 벗어나지 못한다. 원래 후설은 수학의 논론으로 박사학위를 받고 베를린대학의 수학과 조교로 있다가 비엔나대학의 브렌타노(F. Brentano)의 강의를 듣고 철학으로 옮겼다. 그리하여 철학하는 처음에는 브렌타노에 따라서 그리고 또 당시 학계의 대세에 따라서 후설 자신이 심리학주의에 젖어있었다. 그러므로 『논리연구 I』에서의 저 심리학주의 비판은 동시에 자기비판이기도 했으며 그런 만큼 더욱 철저한(radikal) 비판이었다. 그러나 이 철저한 비판에 동기를 준 것은 그의 심리학주의를 비판한 프레게(G. Frege, 1848~1925), 나토르프(P. Natorp, 1848~1925), 그리고 볼차노(B. Bolzano, 1781~1848) 등의 論理的 客觀主義 사상이었다. 이 객관주의는 볼차노의 命題 自體의 개념에서 쉽게 이해할 수 있다.

보통 명제라고 하면 언표되거나 사유된 명제를 생각하는 것이 상례인데 볼차노의 “명제 자체”는 이런 진술이나 사유와 같은 주관적인 작용과는 독립한 객관적인 명제, 그 명제가 갖는 意味 자체를 말한다. 수학에서의 삼각형 자체는 종이 위에 그려짐으로써 비로소 존재하게 되는 것이 아니다. 마찬가지로 진술됨으로써 또는 사유됨으로써 비로소 명제 자체가 있게 되는 것이 아니라 사실은 명제 자체가 객관적으로 존재하기 때문에 진술된 명제, 사

유된 명제를 우리가 가질 수 있는 것이다. 가령 ‘이탈리아에서 금년 중에 난 포도 알의 수’는 실지로 어느 누구에 의해서 헤아려지고 말고와 관계 없이 일정한 것으로서 있는 것이다. 그것은 주관의 관여 여부와 관계없다는 의미에서 객관적으로 실재한다. 이것이 바로 아프리오리(a priori)한 존재이다. 우리가 심리학주의 비판에서 언급한 이데아적 존재란 바로 이런 아프리오리한 존재를 말한다. 후설의 심리학주의 비판은 순수 수학이나 논리학과 같이 그 자체로서 존재하는 아프리오리한 이데아적 영역에 대한 확신을 토대로 하여 이루어진 것이다.

그러나 그렇다고 후설의 현상학이 논리적 객관주의를 표방하고 나서는 것은 아니다. 『논리연구 I』에서 심리학주의를 그렇게도 신랄하게 논박하는 품으로 보아서는 꼭 그런 것 같이 보이기도 하지만 그러나 다음 해에 출간된 『논리연구 II』에서 후설은 자신의 철학을 現象學이라고 명명하고 그 특징을 記述의 心理學이라고 하면서 마치 다시 종전의 심리학주의로 되돌아 가는 듯한 인상을 주고 있다. 그러나 그것은 외관에 불과하고 후설 자신이 꿈꾸고 있는 현상학은 사실인즉 논리적 객관주의와 심리학주의의 양 계기를 더불어 가지는 새로운 학이었다. 수학자로 시작한 후설에게는 수학이나 논리학의 대상이 마치 플라톤의 이데아와 같은 객관성을 띠어야 한다는 것은 당연한 요구이며 또 후설의 본래부터의 확신이기도 했다. 그러나 그렇다고 그것이 플라톤의 이데아 같이 초월적인 것이어서 주관과 동떨어진 것이라면 그것을 어떻게 파악할 수 있으며 또 그것에 대한 논의가 어떻게 가능하겠는가? 그것은 어떻게든 주관과 관련을 맺어야 하지 않겠는가?

이리하여 그의 현상학적 연구를 발족시킨 문제는 「객관성의 ‘자체’가 ‘표상’되고 더구나 인식에 의해서 ‘파악된다’는 것, 따라서 결국 다시 주관적으로 된다는 것이 도대체 어떻게 이해될 수 있을까? 대상이 ‘자체적으로’ 존재하고 그러면서 인식 속에 ‘주어져 있다’는 것이 어떤 일인가?’<sup>1)</sup> 하는 것이었다. 이리하여 후설이 노린 것은 주관·객관의 相關關係, 다시 말해서 인식작용과 인식된 이데아적 대상과의 상관관계를 분석하는 것이었다. 그러나 대상을 논하되 그것을 인식작용과의 관련에서 논하므로 이런 相關的 考察을 기본 특징으로 하는 현상학적 연구를 단순히 객관주의 또는 주관주의라고 논단할 수 없는 것은 당연한 일이다.

그러나 그 ‘주관적이면서 객관적’이라는 요구는 결코 이루기 쉬운 일은 아닐 것이다. 후설은 이 난제를 해결하기 위해서 志向性和 意味라는 두 개념을 도입한다. 그리하여 현상학은 모든 존재를 지향적 대상으로 보고 그것은 결국 선험적 주관에 의해서 구성된 의미적 존재라고 하는 先驗的 觀念論의 체계를 갖추게 된다.<sup>2)</sup>

### 3. 自然主義 批判

후설은 자기의 현상학을 처음으로 체계화한 둘째 주저 『이념들 I』(1913)의 진행에 앞

1) 『논리연구 II/1』 S. 8.

2) 지향성과 의미를 중심으로 하는 선험적 관념론의 내용에 관해서는 다음 절을 참조.

(韓荃淑)

서서 1911년에 『로고스』誌 창간호에 現象學 宣言이라고도 할 수 있는 긴 논문「嚴密한 學으로서의 哲學」을 발표한다. 이 논문은 철학적 인식의 학적 성격을 의심하는 모든 사고, 특히 당시 지배적이던 自然主義나 歷史主義에 대한 비판을 통해서 嚴密한 學的 哲學의 確立을 제창하는 글이다.

먼저 자연주의 비판부터 살펴보자. 자연주의에서 자연이란 時空的인 物理的 存在요 이와 대립된다고들 생각되는 心理的인 것도 이 물리적 存在에 부수적으로 變化하는 것으로서 저 자연에 포함된다. 원래 근세철학 특히 그 합리론은 수학을 그 세계인식의 보편적 방법으로 도입함으로써 시작하였다. 그런데 이 때 세계란 물리적 세계요 그 특징은 정신적인 것을 요만치도 내포하지 않는 순수한 延長인 데 있다. 연장이란 3차원의 공간적 넓이요 순수한 量的 規定이다. 그리하여 세계는 순 기계적으로 파악될 수 있는 대상이 되는 것이다. 갈릴레이(G. Galilei)는 「자연이라는 책은 수학의 말로 쓰여져 있다」고 한다. 세계의 數學化가 시도되는 것이다.

그러나 세계 속에는 수학으로 환원될 수 없는 것이 있다. 그것은 인식의 기초로서의 의식화작용이다. 그리하여 수학화된 자연에 의식을 대립시키는 二元論이 데카르트에서 나타나게 된다. 그런데 19세기에 이르러 이 의식도 수량화, 자연화하고자 한다. 그것은 實驗 心理學이 생김으로써이다. 이제까지 영혼이니 의식이니 하여 물질적 세계와 층을 달리하던 것이 1879년 분트(W. Wundt, 1832 ~ 1920)가 라히프찌히대학에 심리학 실험실을 개설하여 생리학적 실험의 대상으로 삼게 된 것이다. 심리학은 이렇게 실험적 방법을 도입함으로써 종래의 형이상학적 심리학에서 벗어나 경험적 ‘과학적’ 심리학으로 된다. 이렇게 되면 인간의 심리현상도 자연현상과 다를 바 없다. 이리하여 세계의 모든 것이 자연법칙의 지배하에 들게 된다.

이리하여 자연주의는 「의식과 모든 내적인 의식 소여성」뿐만 아니라 「이념들과 따라서 모든 절대적 이상 및 규범」까지도 자연화하여 일체를 인과의 법칙에 의해서 이해 설명코자 한다. 가령 형식논리학의 원리, 즉 사고법칙도 결국 사고작용이라는 경험적 심적 작용의 법칙 즉, 자연법칙이라는 것이다. 또 眞, 善, 美와 같은 가치나 실천적 규범들도 심적 작용의 산물이므로 자연법칙의 지배 하에서 벗어날 수가 없다. 이리하여 이렇게 자연화된 심리학이 20세기 초에 와서는 모든 정신과학의, 그리고 철학의 기초라고 주장한다. 이제 옛날부터 추구되어 온 嚴密性은 이 심리학의 科學性에 의해서 그 오랜 목표를 달성할 수 있다고 자부하기에 이른다. 그러므로 자연주의에 대한 후설의 투쟁은 자연히 심리학주의에 대한 투쟁으로 된다. 그리고 이 심리학주의에 대한 비판은 이미 우리가 위에서 본 바이다.

「嚴密한 學으로서의 철학」에서 후설은 또 하나 歷史主義와 世界觀의 哲學도 비판하고 있다. 자연과학자가 모든 것을 자연으로 보고자 하는 것과 마찬가지로 정신과학자는 모든 것을 정신에 의한 歷史的 形成體로 보고자 한다. 헤겔에서 확립된 이 생각방식에 따르면 모든 철학은 그때 그때의 시대의 역사적 상황의 산물에 불과하다. 따라서 철학은 상대적 진리성 밖에 가질 수 없다. 이런 역사주의에서는 진리나 學 등의 여러 이념은 모두 그 절대적인 객관적 타당성을 상실하고 결국 懷疑主義的 主觀主義에 빠지고 만다. 이제 철학도 스스로 하나의 세계관 내지 인생관의 수립을 꾀하는 ‘世界觀의 哲學’이 되지 않을 수 없으며 딜타이(W. Dilthey, 1833 ~ 1911)에서 보는 이러한 움직임은 모두 저 회의적 역사

주의의 소산인 것이다. 이런 역사주의는 그러나 심리학주의와 마찬가지로 결국 자기 부정에 빠지고 만다. 역사주의의 주장 자체가 한정된 어떤 역사적 상황의 산물이며 따라서 이 상황에서만 정당하니 보편타당성은 주장할 수 없기 때문이다.

이와 같이 후설이 자연주의와 역사주의를 비판하면서 내세우는 것이 ‘嚴密한 학으로서의 철학’이다. 그러면 여기서 ‘嚴密한 學’이란 어떤 學을 말하는가? 후설이 본시 수학자였다는 데서 이 嚴密學을 수학과 같이 嚴密한 學이라고 생각하는 것은 자연스러운 일이다. 그러나 이러한 추리는 옳지 않다. 도대체 수학은 왜 엄밀한 학이라고 불리는가? 그것은 가령 기하학에 잘 나타나 있듯이 수학은 자명한 公理에서부터의 논리적 演繹的 推理의 체계이다. 이것이 엄밀하다고 하는 것은 이 연역적 추리과정의 엄밀한 정확성 때문이다.

이것을 후설은 특별히 精密性(Exaktheit)이라고 부른다. 그러나 이 추리의 정밀함은 유독 철학만이 아니라 모든 학문이 추구하는 바이다. 후설이 철학에다 요구하는 엄밀함이란 이런 추리의 엄밀함이 아니라 추리의 출발점에 있어서의 엄밀함을 말한다. 이것은 무슨 말인가? 기하학에서 연역적 추리의 출발점은 공리이다. 공리는 달리 증명을 필요로 하지 않는 自明한 原理이다. 그런데 이 공리는 기하학에서는 주어지지만 철학에서는 스스로 찾아내서야 한다. 철학은 어떠한 전제도 인정할 수가 없기 때문이다. 철학자들을 일상적인 인간과 구별하고 있는 것은 인식비판을 통해서 스스로 그 진리성이 입증되었다고 확신이 가는 것 말고는 어떠한 것도 자기의 재산으로 허용하지 않는다는 태도이다. 철학은 기존의 어떠한 지식이나 진리도 전제하지 않는다. 그것은 첫 시작부터 절대적으로 확실한 지식이어야 한다.

이 절대적으로 확실한 지식이란 저 공리와 같이 자명한 진리를 말한다. 다른 모든 명제는 논증되고 증명된 명제인 데 대해서 이 자명한 진리 만은 다른 명제로부터 논증되지 않고 스스로 명백한 명제이다. 그러므로 그것은 최초의 진리, 第1命題 또는 第1原理라고 할 수 있다. 이 제1원리를 철학은 다른 특수과학과는 달리 스스로 찾아내야 한다. 그것은 주어지는 출발점이 아니라 탐구, 모색되어야 할 도달점이다. 즉 철학은 우선 참된 출발점을 확보해야 한다. 추리의 엄밀한 정확성도 불가결이지만 그 보다 앞서 모든 존재와 인식이 그 위에 세워져야 할 최후의 근원, 절대적인 기반이 먼저 확보되어야 한다. 엄밀한 학으로서의 철학이란 이리하여 「최후적 定礎로부터의, 또는 최후적 自己責任으로부터의 철학」<sup>3)</sup>을 말한다. 즉 다른 아무것에도 그 정당성의 근거를 되물어 갈 필요가 없는, 궁극적으로 정초된 근원으로부터의 철학이다. 이 절대적 시초 위에 세워진 「절대적으로 정초된 학」은 그러므로 「모든 철학 중의 제일의 철학」 즉 「第1哲學」이라고도 부른다. 이와 같이 후설이 엄밀한 학으로서의 철학이라고 할 때의 엄밀함이란 추리의 정밀함 보다는 이 정밀한 추리의 출발점으로서의 절대적 시초를 찾아 감에 있어서의 엄밀함을 말한다. 이리하여 엄밀한 학으로서의 철학이란 절대적 시초에 관한 第一哲學을 말하는 것이다. 여기서 우리는 철학을 포함한 모든 학문이 수학적 방법을 모델로 한다고들 하지만 실은 현상학이 수학을 포함한 모든 학문을 정초하는 자리에 있음을 알 수 있다. 그리고 현상학에 이런 임무를 완수

3) *Husserliana* V. S. 139.

할 수 있게 하는 것은 선험적 주관을 바탕으로 하는 先驗的 觀念論의 체계임이 『이념들 I』에서 처음으로 밝혀진다.

이 제일철학이라는 이념의 추구, 즉 절대적 시초를 찾는 작업은 判斷中止를 비롯한 現象學的 還元에 의해서 우리를 순수의식의 영역으로 인도한다. 후설이 현상학의 작업장으로 의식을 택한 것은 의식체험이 절대적으로 明證的이라고 생각하기 때문이다. 그에 따르면 의식내재의 세계는 의식초월적인 세계와 그 소여방식을 달리한다. 외적인 사물은 음영을 지니고서만 우리에게 나타나지만 의식 내의 체험은 음영지지 않는다. 가령 아픔에서와 같이 내적 체험의 대상은 체험과 동일한 의식류 속에 있으므로 거기서는 「있음」과 「내적으로 의식되어 있음 (Innerlich bewusst-sein)」은 하나인 것이다.<sup>4)</sup> 이리하여 후설은 자연적 태도를 판단중지하여 의식의 명증으로 들어간다.

의식은 그러나 후설에게 단순한 표상작용이 아니다. 모든 존재에 그 존재 타당성의 의미를 부여하는 작용이다. 판단중지는 자연적 태도에서 바깥의 사물로만 향하고 있는 우리의 시선을 의식 안으로 돌림으로써 의식의 이런 의미부여작용을 우리에게 직접 살필 수 있게 한다. 즉 대상이 우리에게 대해서 어떻게 성립하는가를 살필 수 있게 한다. 이런 ‘어떻게’를 묻는다는 것은 대상 형성의 근거, 대상의 가능 근거를 묻는다는 뜻이요 이것이 바로 先驗的 態度이다. 즉 의식은 대상을 형성, 구성하는 선험적 주관성이다. 이 대상형성작용을 후설은 노에시스(noesis)라고 부른다. 이것은 감성적으로 받아들인 質料(Hyle)에 의미를 부여하는 작용이다. 그 결과 이루어지는 의미형성체는 노에마(noema)라 불린다. 이제 모든 존재는 이 선험적 주관의 의미부여작용에 의해서 형성된 노에마 즉 志向的 對象으로서만 그 존재 타당성을 얻는다. 이리하여 현상학 영역 속에 다시 들어오게 된다. 여기서 선험적 주관성은 다른 모든 존재가 거기에 뿌리 박고 있으며 따라서 본질적으로 거기에 의존하고 있는 ‘절대적’ 주관성이 된다. 주관의 관여 없이는 어떠한 존재도 있을 수 없다. 세계와 사물은 전적으로 주관에 의존한다. 여기서 선험적 관념론은 절대적 관념론이 될 소지를 그 속에 내포하고 있음을 알 수 있다.

#### 4. 實證主義 批判

「유럽 學問의 危機와 先驗的 現象學」(1936)이라는 생애 최후의 작품에서 후설은 그가 일생 동안 대결하여 온 實證主義 전반에 대한 비판을 시도한다. 이 작품은 원래 1935년 5월에 비엔나의 문화협회로부터의 초청에 응해서 한 강연에 연유한다. 이 강연의 제목은 「유럽인의 위기에 있어서의 철학」이라고 되어있다. 여기서 유럽인이란 동양인에 대립되는 그것이라기 보다는 인류를 가리키는 말이요 따라서 후설에서는 학문의 위기란 그대로 인류의 위기를 말하는 것이다. 그런데 이 위기는 어디에 연유하는가? 후설은 실증주의에 연유한다고 본다. 그리하여 이 위기는 자기가 일생 가꾸어 온 선험적 현상학에 의해서만 극복될 수 있다고 한다.

4) *Husserliana* X. S. 117.

먼저 실증주의 비판부터 보자. 원래 유럽 학문의 위기는 후설에 의하면 근세 초의 갈릴레이의 자연관 속에 이미 싹터있다. 갈릴레이에 있어서 수학은 자연 인식의 보편적 방법이다. 그것은 자연 자체가 수학적인 구조를 지니고 있다고 보기 때문이다. 근세 학문의 특징은 바로 이 수학적 사유와 자연의 구조와의 一元化에 있다. 자연의 수학화는 이리하여 자연과학을 수학적 자연과학으로 만든다. 물론 수학화될 수 없는 생명, 의식이 있어서 자연과 대립하여 데카르트의 二元論을 낳지만 그러나 이미 본 바와 같이 19세기에 들어와서는 이 정신계까지 자연화, 수학화하기에 이른다. 그리하여 근세의 唯理論이나 經驗論뿐만 아니라 현대의 여러 학문도 모두 수학적 자연과학을 모델로 하는 合理主義에 젖어버렸다. 實證主義란 바로 이런 數學化, 數量化를 토대로 한 合理主義를 말한다.

이 실증주의를 바탕으로 하는 自然科學主義는 20세기에 들어와서 더욱 득세하여 현대인의 상식으로까지 되었다. 즉 현대 성인에게 있어서 세계는 그 자체로서 존재하는 객관적 존재이며 비록 우리는 자연과학의 성과에 관해서 하나도 모르더라도 이 세계는 원리적으로는 과학에 의해서 남김없이 규정될 수 있는 그런 존재라고 믿고 있다. 다시말해서 존재자의 전체는 모두 합리성에 의해서 지배되고 있다는 이념이 우리에게서는 상식으로 되어 버린 것이다. 그리고 이렇게 합리적으로 규정될 수 있는 세계가 바로 참된 세계라고 믿는다. 가령 너무 빨리 지나간다고든가 또는 지루하다고 느껴지는 시간과 시계로 측정되는 시간과를 비교할 때 현대인은 느껴지는 시간은 주관적이고 측정되는 시간은 객관적이라 하여 후자가 참된 시간이라고 알고 있다. 그러나 후설에 의하면 이런 참된 객관적 세계라는 것은 그 자체적 존재에 있어서는 경험될 수 없는 하나의 이론적 구축물에 불과하다. 후설은 여기서 그런 자체적 존재라는 이념은 직관에 주어진 경험 가능한 세계 즉 生活世界에 입혀진 「理念의 옷」이라고 한다. 그런데 현대의 과학자, 교양인은 모두 유클리드 기하학에 의해서 준비되고 갈릴레이의 천재에 의해서 발견된 이 객관적 세계 즉 수학적 이론의 옷이 '참된' 세계라고 믿고 있는 것이다. 그러나 갈릴레이는 발견의 천재이기도 하지만 동시에 은폐의 천재이기도 하다. 우리는 가려진 이 생활세계를 먼저 발굴해내야 한다.

여기에 후설은 우리에게 무반성적으로 혼동되고 있는 自然的 態度와 自然主義的 態度를 명확히 구별할 것을 요구한다. 자연적 태도란 자연과학의 기초인 자연주의적 태도와 정신과학의 기초인 인격주의적 태도 등 가능한 모든 태도에 앞서서 이것들을 가능케 하는 토대로서의 일상적 태도를 말한다. 그런데 실증주의 풍조에 젖은 현대 교양인들은 그 일상생활에서 자연적 태도를 취한다고 하면서 실은 자연과학주의적 태도에서 벗어나지 못하고 있다. 객관적 학문의 이런 자연주의적 태도를 의식적으로 괘호치는 데서 우리는 오염되지 않은 자연적 태도에 돌아갈 수가 있는 것이요, 이런 참으로 자연스러운 세계 경험에서 우리는 生活世界를 얻게 되는 것이다. 우리는 실증주의적 풍조 때문에 까맣게 잊고 있는 이 생활세계를 들추어 내어 그 본래의 권위를 되찾아야 한다. 그것은 모든 이론, 논리에 앞서서 우리의 감각에 최초로 직접적으로 주어지는 세계이다. 그러므로 그것은 先論理的 世界라고도 불린다. 보통 우리는 논리적으로 명확히 언표된 명제의 형태에서 진리를 논하는데 여기서는 선논리적 세계에서 진리를 찾고자 하는 것이다. 즉 述語的인 데서가 아니라 先述語的인 데서 보다 근원적인 명증을 찾으려는 것이다.

그러나 「위기」 작품의 특징은 생활세계의 발끝에 그치지 않는다. 우리는 『이념들 I』에서 선형적 현상학을 보았다. ‘선형적’이란 원래 인식의 궁극적인 가능 근거를 찾는 태도를 말한다. 그리하여 우리의 인식이 타당한 궁극적인 근거로서 선형적 주관을 내세워 거기에서 어떻게 인식이 이루어지는가를 분석한다. 이 작업, 선형적 태도는 이념의 옷에 가려진 생활세계를 찾는 태도에서도 찾을 수 있지만 후설은 거기에 그치지 않고 이 생활세계의 가능근거를 다시 찾아들어간다. 즉 합리적 논리적 세계의 근거로서 생활세계를 찾아내고 다시 이 생활세계의 근거로서 선형적 주관성을 찾아낸다. 이것은 「위기」 작품과 『경험과 판단』에서 생활세계적 환원과 선형적 환원의 두단계로 이루어진다. 그러므로 생활세계는 근세 합리주의적 학문관에 대비해서 그렇게도 강조되면서도 그러나 그것은 종착점은 아니다. 실증주의적 사고방식에 연유하는 학문의 위기는 「위기」 작품의 제목에 나타나 있듯이 오로지 선형적 현상학에 의해서만 극복될 수 있다. 그리하여 생활세계를 제공하는 자연적 태도에 대해서 현상학적(선형적) 환원의 과정을 다시 밟게 된다. 이것은 후설의 현상학을 시종일관하여 선형적 현상학이라고 보는 이른바 古典的 해석을 뒷받침해 준다.

그러나 「위기」 논문에는 생활세계를 통과점으로가 아니라 종착점으로 보려는 태도도 포함되어 있다. 더구나 후설 사후에 공개되기 시작한 방대한 분량의 遺稿에는 이런 관점에서의 생활세계를 중심으로 하는 현상학이 짧은 줄거리를 이루고 있다. 이른바 그의 後期思想이 그것이다. 그리고 그의 후계자라고 일컬어지는 하이데거, 사르트르, 메를로·뽕띠 등은 주로 후설의 이 사상을 이어 받고 있다. 우리는 이 사상을 그 내용을 따서 生活世界的 現象學이라고 부른다. 여기서 생활세계란 그 근원을 다시 찾아가야 할 ‘구성된’ 세계가 아니라 ‘體驗된’ 세계이며 이것이 최후적 명증을 찾아가는 도정에서의 종착점이다. 후설은 『이념들 I』에서 자기의 현상학 체계내에는 순수 노에시스學과 순수 質料學의 둘이 가능한데 이 둘은 동등한 자격을 갖는다고 지적하고 있다.<sup>5)</sup> 고전적 현상학이 이 순수 노에시스學에 해당하고 생활세계적 현상학이 순수 질료학에 해당한다.

여기서 질료가 새삼스럽게 문제되는 것은 發生的 견지에 서기 때문이다. 발생적 고찰이란 고전적 현상학에서는 일부러 무시했던 時間次元을 되살린 고찰이다. 즉 고전적 현상학에서는 의식의 흐름을 靜的인 견지에서 고찰하는데 대해서 여기서는 그것을 時間的 動的인 차원에서 살피고자 한다. 말하자면 靜的 現象學은 체험류의 橫斷面을 고찰하는데 대해서 발생적 현상학은 그 縱斷面을 고찰하는 셈이다. 그리하여 주관으로서의 自我는 정적인 견지에서는 한낱 논리적인 同一性極이던 것이 발생적 견지에서는 生成의 역사가 침전되어 있는 자아 즉 習性的 基體가 된다. 이리하여 발생적 현상학은 의미나 대상의 최초의 출현 즉 素材로서의 質料에까지 소급해 간다. 물론 고전적 현상학에서도 질료가 문제되지만 그러나 그때는 단순한 소여로서 뿐이요 거기서는 오히려 이 소여에 혼을 넣어 의미나 대상

5) 「이념들 I」(초판), S. 178 및 175 참조. 「이념들 I」을 담은 *Husserliana* ■은 W. Biemel 편집(1950)과 K. Schuhmann 편집(1976)의 두 판이 있어 각각 면수가 다르다. 그러나 양 쪽에서 모두 1913년 초판의 면수가 欄外에 적혀 있으므로 거기에 따른 것이다.



으로 구성하는 주관의 능동적 작용(Akt)이 주제가 된다. 그런데 이제 여기서 질료가 주제가 된다는 것은 그것이 단순히 주어지는데 그치지 않고 어떻게 주어지는가를 묻는다는 것이다. 후설은 이런 질료학을 先驗的 感性論이라고 부른다.

## 5. 生活世界的 現象學

우리는 위에서 심리학주의, 자연주의 등으로 나타난 실증주의 주장을 후설이 어떤 입장에서부터 어떻게 비판하는가를 살펴보았다. 심리학주의와 자연주의는 결국 상대주의에 빠진다는 것이 후설의 논리요, 이것을 극복하는 그의 입장은 논리적 객관주의, 즉 진리의 절대주의이다. 그리고 수학적 자연과학을 모델로 한 합리주의, 즉 자연과학주의가 물고 온 현대 학문의 위기를 후설은 생활세계의 발견, 그리고 또 이 생활세계의 바탕이 되는 선험적 현상학에서 극복하고자 한다. 이 선험적 현상학은 최후적 명증을 선험적 주관에서 찾는 학적 체계이다. 즉 선험적 주관의 영역이 절대적 진리의 영역이라는 것이다. 그러나 위에서 본 바 “生活世界的 現象學”은 이 선험적 주관성을 바탕으로 하는 절대주의에 대한 비판임을 우리는 유념하고자 한다. 그 성격을 좀 더 자세히 규명해 보자.

훔(D. Hume)은 우리의 관념은 모두 인상에 기인한다고 하면서도 이 인상이 어떻게 주어지는가는 神만이 알 수 있다고 하여 우리는 알 수도 없고 또 알 필요도 없다고 한다. 과연 質料란 이렇게 그 이상 더 분석해 들어갈 수 없는 한계개념인가? 후설은 생활세계적 현상학에서 우리는 능히 이 질료가 어떻게 주어지는가를 물을 수 있다고 한다. 그는 動機유발(Motivation)의 개념을 도입한다. 즉 우리가 보는 대상은 ‘만일에’ (if) 내가 몸을 이렇게 돌리면 ‘그러면’(then) 이렇게 보이고 ‘만일에’ 저렇게 돌리면 ‘그러면’ 저렇게 보인다. 질료란 이렇게 ‘만일에’라는 동기주는 계기에 의해서 ‘동기지어진’ 결과이다. 후설이 이렇게 ‘if-then’이라는 동기유발의 개념을 도입하는 이유는, 질료가 주어지는 데는 신체가 매개되지 않으면 안된다는 것을 돌보이게 하기 위해서이다. 身體는 후설의 분석에 의하면 외적으로 볼 때는 다른 여러 사물과 서로 인과관계를 갖는 한 정신물리적 사물이면서 그러나 내적으로 볼 때는 자발적이며 자유로운 자기운동을 할 수 있는 意志器官이다.<sup>6)</sup> 감각적 질료는 물론 주관이 만들어 내는 것이 아니라 주어지는 것이다. 그러나 이 주어짐은 자기운동이라는 신체의 자발성을 기초로 해서만 가능하다. 그리고 이 자발성을 기초로 신체는 사물과 세계를 우리에게 밝혀주는 기능을 가지고 있다. 이제 후설은 선험적 주관 대신에 身體的 主觀을 내세운다.

이런 신체에 의해서 직접적으로 체험되고 있는 세계가 바로 생활세계이다. 이것은 선험적 주관의 능동적인 대상 구성작용(노에시스)에 앞서서 수동적으로 주어져 있는 세계이다. 가령 내가 책을 읽을 때 멀려서 개짖는 소리가 스쳐갔다고 하자. 이때 ‘내 귀에 들리고 있으면서 나의 주위가 들려지지 않은 개짖는 소리’가 바로 이 수동적인 단계이다. 이 개짖는 소리는 능동적으로 파악은 안되었지만 받아들여지고는 있는 것이다. 그것도 장차

6) 韓荃淑「感覺과 身體」(韓荃淑『現象學의 理念』民音社, 1984에 수록) p. 45ff 참조

(傳荃淑)

‘개짓는 소리’로 파악될 수 있는 어떤 통일성을 지니고 말이다. 이 수동적인 질료의 영역에는 이런 통일체들이 서로 동질적인 것 끼리 모이고 이질적인 것 끼리 대조를 이루고 하는 聯合의 法則이 있어서 그 나뉠대로의 질서가 있다. 이렇게 질서지어지는 것을 후설은 受動的 綜合이라고 부른다. 종합이란 원래 주관의 능동적인 작용에 의해서 이루어지는 조작인데 그 개념이 ‘수동적’이라는 개념과 결합되어 있다. 그러니 여기서 종합이란 주관의 능동적인 작용에 의한 것이 아니라 인상 상호간의 자발적인 규합 등등과 같은 것을 말한다. 이리하여 先述語의인 영역에도 장차 述語의 영역의 질서로 파악될 잠재적인 질서가 있는 것이다.

여기에 후설이 칸트의 구성(Konstruktion) 아닌 구성(Konstitution)을 고집하는 이유가 있다. 칸트의 구성에서 주어지는 질료는 그 자신 아무런 질서도 가지고 있지 않기 때문에 주관의 선험적 기능에 의해서 마음대로 구성할 수 있는 소재인데 대해서 후설의 구성에서의 질료는 주관의 능동적인 작용이 마음대로 좌지우지할 수 없는 자체적 질서를 미리부터 가지고 있는 소재이다. 그러므로 칸트의 구성은 주관이 구성하는 데로의 것일 수 있는데 대해서 후설의 구성은 미리 주어져 있는 것을 밝혀낸다는 뜻이 농후하다. 후설이 ‘구성한다’(Konstituieren)는 표현은 거의 안쓰고 대개의 경우 ‘구성된다’(sich konstituieren)는 표현을 즐겨쓰고 있는 것도 구성이라는 개념의 이런 특유한 의미에 연유한 것이다.

칸트와의 이런 대립은 후설 자신의 두 현상학, 즉 고전적 현상학과 생활세계적 현상학 사이에서도 성립한다. 관념론적인 고전적 현상학에서는 주관의 능동적인 구성작용이 주조를 이루는데 이때의 구성은 칸트적인 색채가 농후하여 심지어는 칸트를 넘어 그 物自體도 인정할 수 없다는 데까지 나아간다. 이에 대해서 생활세계적 현상학에서는 주관의 능동작용 보다는 수동적인 질료의 분석이 주조를 이루며 이때 안다는 것은 이 선술어적 단계에서 주어진 것을 그대로 밝힌다, 표상케 한다는 것을 의미한다. 여기에 우리는 술어적 명증의 근원을 선술어적 명증에서 찾는다라는 말의 뜻을 알 수 있게 된다.

6. 맺는 말

여기서 한가지 조심해야 할 것은 선험적 현상학이라는 말은 후설이 자기의 현상학에 부친 명칭이지만 생활세계적 현상학이라는 말은 후설 자신의 말이 아니라 그 후계자들이 쓴 말이라는 점이다. 사실 선험적 현상학은 후설에 있어서 체계화되어 또 계속 다듬어지고 있지만 생활세계적 현상학은 그렇게 체계화에까지 이르지 못하고 있다. 그리하여 그 주된 분석은 유고 속에 그것도 아주 방대한 분량에 걸쳐서 이루어지고 있다. 하이데거나 메를로·뽕띠 등, 그의 후계자들은 주로 그의 이 사상을 이어받고 있는 것이다. 그런데 우리의 주제와 관련하여 우리가 유념하고 싶은 것은 후설의 後期思想이라고 불리는 이 생활세계적 현상학에 관한 사상이 후설의 사상 체계 전체 속에서 어떤 위치를 차지하는가이다. 후설에서 이 사상이 갖는 외형적인 특징은 첫째 후기사상이라고 하지만 그렇다고 그것이 1920년이나 또는 1930년 전후에서부터 비로소 시작되는 것이 아니라 멀리 그 시초가 1906년 전후까지 소급되며 둘째로 이 사상에 시기적으로 앞서는 中期의 선험적관념론은 후기사상

의 출현으로 없어지거나 극복되는 것이 아니라 후기의 끝까지 즉 후설이 타계할 때까지 계속해서 더욱더 강조되고 다듬어져 간다는 점이다.<sup>7)</sup> 이렇게 두사상이 거의 초기서부터 끝까지 並行해 가므로 여기서는 년대기적으로 하나를 중기사상, 다른 하나를 후기사상이라고 표현하는 것은 적합치 않다. 그래서 우리는 내용을 따서 선험적 현상학 또는 고전적 현상학, 그리고 생활세계적 현상학이라고 부르는 것이다.

그런데 후설의 선험적 관념론에서의 대상구성연관을 질료+노에시스 → 노에마라고 도식화해 놓고 보면 질료학은 노에시스학과 더불어 선험적 현상학을 이루는 요소 중의 하나요, 따라서 두 사상은 서로 相補的인 관계에 있는 것으로 된다. 그러나 우리가 위에서 생활세계적 현상학의 몇몇 측면을 살펴본 바에 따르면 후설은 그 질료학에서 사실은 고전적 현상학의 체계로는 용납하기 어려운 것을 생각하고 있다. 질료학에 관련된 생각들이 체계로까지 정리되지 못하고 또 후설이 타계하기 전에 책으로 발표되지도 못했다는 것은 그 사상이 그의 고전적 현상학과 잘 부합이 안되었기 때문이 아닐까?

이런 것을 머리에 두고 선험적 현상학이 유럽 학문의 위기를 극복한다는 말을 음미하여 보자. 그것은 일차적으로는 수학적 자연과학을 기초로 하는 실증주의적 풍조에 대해서 선험적 현상학은 그런 수학적 자연과학의 가능근거를 선험적 주관에서 찾는다는 말이다. 그런데 이 선험적 현상학이 후설에서 생활세계적 현상학과 대립하고 그 후계자들에 있어서는 아예 이것을 바꿔버린다. 우리가 본 바와 같이 생활세계적 현상학에서는 선험적 현상학에서의 선험적 주관이 身體的 主觀으로 대치된다. 그런데 이 대치는 사실인 즉 아주 획기적인 변혁을 의미한다. 그것은 데카르트나 아우구스티누스에까지 소급되는 바 의식의 명증성에 대한 절대적 신뢰를 바탕으로 하는 관념론적 사고의 한계를 드러내기 때문이다.<sup>8)</sup> 관념론 체계에서 주관은 후설의 고전적 현상학에서 보듯이 결국은 절대적 주관이 되며 그럼으로써 스스로 선천적으로 구비하고 있는 이성적 기능에 의해서 구성된 것 만을 인정하게 된다. 즉 이 주관은 모든 것의 구성근거, 가능근거로서, 구성된 모든 것 그리고 세계와는 다른 차원에 존재한다. 그러나 신체적 주관은 세계 복판에 말하자면 닳을 내리고 있어서 세계속의 모든 것과 서로 작용을 주고 받고 하고 있는 世界內存在이다. 그리하여 신체적 주관은 생각(ich denke)의 주체가 아니라 실천(ich kann)의 주체이다. 관념론에서의 선험적 주관은 세계 구성적임으로써 자기완결적인 세계를 구성할 수는 있지만, 그러나 그렇기 때문에 自己閉鎖的임을 면할 도리가 없는데 대해서, 생활세계 속의 신체적 주관은 그 존재가 그대로 자기를 초월하는 것이요, 그럼으로써 부단히 자기 아닌 것과의 관계를 맺는다는 점에서 언제나 自己開放的이라고 할 수 있다. 과연 이 신체적 주관이 어떻게 생활세계에 관한 학을 전개해 나갈 것인가는 후설의 유고가 좀더 자세히 정리되거나 또는 그의 후계자의 사상을 좀더 체계적으로 살펴보아야 알 수 있을 것이다.

7) 韓奎淑「現象學 人間」(『哲學論究』 서울대학교 철학과, 1984에 수록). p. 13 ff에 상논되어 있음.

8) L. Landgrebe는 이것을 '꿈은 깨어졌다'는 후설의 말을 인용하면서 '데카르트주의와의 '결별'이라고 주장하고 있다. L. Landgrebe, 'Husserls Abschied Von Cartesianismus' in derselbe, *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloh, 1963. S.164 참조