

후설의 후기 사상*

한 전 숙(서울대 철학과)

I. 후설에서 ‘후기’라는 말

후설 사상의 전개를 우리는 「논리연구」^{**}(1900~1901) 발간 이전까지의 전(前)현상학기와 그 이후의 현상학기로 크게 나누고, 후자를 전기·중기·후기로 나눈다.¹⁾ 기술적 심리학의 시대라고 할 수 있는 전기는 「논리연구」 제1권이 간행된 1900년부터 시작한다는 것이 정설이지만, 내용상으로는 심리학주의를 비판하는 1896년 여름학기 강의 때부터라고 하는 것이 정확할 것이다. 선험적 관념론의 시대라고 할 수 있는 중기는 “선험적 전환”이라는 생각이 처음으로 비치는 1905년 여름(Seefelder Blätter)부터 시작한다고 할 수 있다.²⁾ 그런데 이 중기의 선험적 관념론 사상이 「이념들 I」(1913)에서 체계화된 이래 「성찰」(1931)·「위기」(1936)로 갈수록 더욱 강해지고 끝이 안난다는 데서 문제가 발생한다. 후

* 이 논문은 1989년도 문교부 지원 한국학술진흥재단의 자유공모과제 학술연구조성비에 의하여 연구되었음.

** 『후설 전집(Husserliana)』의 우리말 약호는 『후설과 현대철학』(철학과 현상학 연구 제4집 : 한국현상학회 편, 서광사, 1990) 중 12~14쪽에 있는 “후설 저서 약호 표”에 따름.

1) 참조 : 한전숙, “現象學 入門,” 『哲學論究』 제12집, 서울대 철학과, 1984, 11쪽 이하.

2) 케른은 1904년에 쓴 후설의 글에서 후설은 체험의, 내실적이 아닌, 지향적 내용을 현상학적 연구의 대상으로 하고 있음을 지적하고 있다. 그러니 중기의 시작은 1904년까지 소급된다고 할 수도 있겠다. 참조 : I. Kern, *Husserl und Kant*, Nijhoff, 1964, 180쪽 이하.

기라는 말이 설 땅이 없기 때문이다.

잉가르덴(Ingarden)은 후설의 최후 작품 「위기」에는 새로운 것은 하나도 없고 모두 이전의 「이념들 I」의 내용의 재판에 불과하다고 하면서, 후기가 있다면 그것은 선험적 관념론의 심화라고 한다.³⁾ 사실 선험적 관념론은 「성찰」에서는 절대적 관념론으로까지 극단화하고, 또 「위기」의 제목이 “유럽 학문의 위기와 선험적 현상학”이라고 되어 있는 데서 알 수 있듯이 선험적 관념론의 형태를 갖춘 현상학은 유럽 학문과 인류의 위기를 극복할 수 있는 유일한 처방으로 등장한다. 이렇게 보면 후설의 별세 때까지 중기 사상은 끝나지 않는다. 그러면 후기는 없는가. 그러나 사람들은 후기라는 말을 많이들 쓴다. 그런데 그것은 후설의 말년이라는 뜻일 때가 많다. 더구나 후설은 생전에 6~7권밖에 저술을 내지 않았는데, 그 중에서 3권이 다음과 같이 말년에 모아져 있다.

1929년 「논리학」

1931년 「성찰」

1936년 「위기」

후설이 별세한 해가 1938년이므로 마지막 세 작품은 마지막 10년 안에 나온 셈이다. 그러니 연대기적으로 후기 작품이 나온 때를 후기라고 하는 것은 아주 자연스러운 일이다. 실지로 후설을 언급하는 많은 사람들이 별로 깊은 생각 없이 이 연대기적 의미에서 후기라는 말을 쓴다.

그러나 이들 후기 작품의 내용을 들여다보면 사정은 조금 달라진다. 사람들은 이들 후기 작품에는 중기의 선험적 관념론 사상이 더 심화되거나 더 강조되는 면도 있기는 하지만, 또 다른 한편 그 이전의 저작들에서는 볼 수 없었던 새로운 사상들이 담겨 있다고들 한다. 먼저 「논리학」은 일반논리학에서부터 그 성립 근거인 선험적 논리학으로 전개해 간다. 「성찰」에서는 순수 자아가 습성을 지닌 모나드로 되고, 그 상호주관적 성격이 깊이 논의된다. 그리고 「위기」에서는 역사성을 띤 생활 세계가

3) 참조 : R. Ingarden, "What is New in Husserl's Crisis", *Analecta Husserliana* II (A. Tymieniecka 편), Reidel, 1972, 24~47쪽.

다루어진다.⁴⁾ 그런데 이 사상들은 후설이 생전에 간행한 그보다 앞선 저작들에 비추어 볼 때는 새롭게 나타나지만, 유고(遺稿) 전체와 겨누어 볼 때는 반드시 그런 것은 아니다.

가령 술어적 명증을 선술어적 명증으로 소급해서 정초한다는 「논리학」의 구도는 「경험과 판단」에서도 마찬가지이다. 그런데 이 책은 그 편자 란트그레베가 밝히고 있듯이 1920/21년 겨울학기 이후에 자주 있었던 “발생적 논리학”에 관한 일련의 강의들을 주축으로 엮어졌다.(viii쪽) 또 이 선술어적 영역에서의 발생적 분석을 다루는 「수동적 종합」(『후설 전집』 XI권)은 이 책의 편자 플라이셔(F. Fleischer)가 밝히고 있듯이 1920/21년, 1923년, 1925/26년에 한 강의를 주축으로 엮어졌다.(xii 쪽) 이렇게 보면 란트그레베가 후설의 후기 사상이 1920년경에 시작한다고 한 것은 일단 근거있는 주장이라고 할 수 있다.⁵⁾

그러나 좀더 자세히 보자. 가령 생전에 간행된 저작으로는 「위기」(1936)에서 처음 나타나는 생활 세계만 하더라도 꼭같은 말로는 아니지만 객관주의적 학문의 기반으로서의 경험계라는 의미로는 「이념들 I」(1913)에서도 나타나 있다.⁶⁾ 그리고 질료와의 관련에서 신체나 키네스테제론을 분석하고 있는 「이념들 II」·「이념들 III」은 1913년에 「이념들 I」이 간행될 때 이미 탈고되어 있었다. 뿐만 아니라 여기서 다루고 있는 키네스테제 개념은 1907년의 사물 강의(「사물과 공간」)에서 벌써 사물과 공간 구성의 중심 개념으로서 전개되고 있다.⁷⁾ 또 케른이 밝히고 있

4) 1936년에는 「위기」의 제1·2편만 발표되었고, 생활 세계가 논의되는 제3편은 1954년 『후설전집』 제VI권에서 처음 간행되지만 집필은 이미 1936년에 마쳤다.

5) 참조: L. Landgrebe, *Phänomenologie und Metaphysik*, Hamburg, 1949, 102쪽.
여기서는 후기가 아니라 최후의 시기라고 하고 있다.

6) 가령 모든 이론에 앞서서 자연적 태도에서의 세계가 사실로서 있으며 이것을 체계적으로 기술하는 과제도 있다고 한다.(52쪽 참조: 단 「이념들 I」은 현재 서로 다른 세 판이 있다. 아무 지적이 없을 때는 초판의 쪽 수이다.)

또 「이념들 II」에서는 이론적인 종합으로서의 범주적 종합에 대해서 ‘감성적 종합’을 내세우고 있다. (19쪽 참조)

7) 제IV부(“지각 대상의 구성에 대한 키네스테제적 체계들의 의의”)에 다음 세 장이

듯이 후설이 상호주관성의 문제를 다루기 시작한 것은 1905년이다.⁸⁾ 이리하여 후설의 후기 사상은 생전에 출간된 저작들을 토대로 연대기적으로 보면 1930년 전후부터 시작한다고 할 수 있지만, 유고도 포함하여 전체적으로 보면 1920년대보다 더 소급하여 중기의 첫머리서부터 시작한다고 해야 할 것이다.

이 때 조심해야 한다. 대개의 경우 후기 사상이란 후기에 갑자기 나타나는 것이 아니라 초기부터 그 짹이 있었고, 이것이 점차로 전개하여 후기에 와서 눈에 띄게 만개한다는 것이 상례이다. 그러니까 후설에서도 후기 사상이 중기 첫머리에 짹트기 시작하였다고 우리가 말하고자 하는 것이 아니다. 가령 술어적 명증을 선술어적 명증으로 소급하여 정초하려는 시도는 「논리학」(1929)보다는 1920년대 강의를 주축으로 하는 「경험과 판단」이 더 자세하고 명확하게 다루고 있다. 또 1907년의 사물 강의에서의 신체나 키네스테제에 관한 분석은 「이념들 II」(1913년 탈고), 1920년대의 「수동적 종합」이나 「경험과 판단」에서의 그것에 비해서 결코 그 전단계의 수준에 그치는 것이 아님을 우리는 알고 있다. 또 「성찰」(1931)에서 다루고 있는 상호주관성의 문제도 선형적 환원이 착상된 바로 그 때(1905) 즉 중기가 시작할 때부터 문제되고 있다.⁹⁾

그러니 후설에서는 중기 사상이 중기에만 있고 후기 사상이 그 뒤를 이어가는 것이 아니다. 중기 사상은 1904년부터 시작하여 끝까지 점점 더 심화되어 가고, 또 후기 사상도 중기가 시작할 때부터 끝까지 이어져 가는 것이다. 즉 두 사상이 동시에 나란히 존속하여 간다. 그러므로 우리는 후설에서 후기 사상이라는 말을 아주 조심해서 써야 하겠다. 후설이

있다: “제8장 키네스테제의 현상학적 개념”·“제9장 감각장과 키네스테제적 경과의 상관 관계”·“제10장 키네스테제적으로 동기지어진 현출 다양 속에서의 통일성으로서의 사물”

8) 케른이 편집한 「상호주관성 I」은 1905~1920년의 유고를 신고 있다.

9) “선형적 환원이라는 입장이 후설에게 상호주관성의 문제를 다루지 않을 수 없게 하였다.”(「상호주관성 I」 xxv쪽) 또 한전숙의 글 “생철학과 후설 현상학——딜타이와 후설의 관계”(한국 현상학회 편, 『후설과 현대철학』(철학과 현상학 연구 제4집), 서광사, 1990) 중 81쪽 이하 참조.

생전에 출간한 저작들에만 의거할 때 후설의 후기 사상은 그의 말년의 이른바 후기 작품들에 처음으로 나타난 사상이라는 뜻으로 통용되지만, 유고까지 포함하여 후설을 전체로서 볼 때는 중기 사상과 나란히 있었던 사상이다. 그러나 중기니 후기니 하는 말이 본시 연대기적 개념인데, 거기에 저런 내용까지 내포시켜서 사용한다는 것은 쉬운 일이 아니다. 오해를 사기 쉬운 이런 말을 피하기 위해서는 두 사상을 각각 내용을 따서 명명하는 것이 좋을 것이다. 이렇게 볼 때 중기 사상을 선험적 관념론이라고 특징짓는 것은 후설 자신의(후기 작품들에서의) 명명이기도 하고 또 많이 통용되고 있기도 하다. 그러면 후기 사상은 어떻게 명명하는 것이 좋을까. 이 물음에 답하면서 후기 사상의 특징을 부각시키는 것이 이 논문의 목표이다. 우리는 중기 첫머리부터 나란히 있어 온 두 사상이 서로 대립적 성격을 띠고 있다고 생각한다. 그런 의미에서 우리는 중기 사상의 선험적인 ‘관념론적’ 경향에 대해서 후기 사상을 “실재론적”이라고 특징지어 보기도 하였다.¹⁰⁾ 그러나 그렇게 적절하게 여겨지지 않는다. 우선 대립적이라 하니 중기 사상인 선험적 관념론이 어떤 주장인가를 분명히 규정하는 데서부터 논의를 시작해 보자.

II. 선험적 관념론의 성격

엄밀학, 다시 말해서 제일철학을 표방하는 후설 현상학은 그 추구하는 절대적 명증을 의식에서 찾는다. 데카르트의 코기토를 본딴 후설의 순수 의식은 데카르트보다 일보 더 나아가서 선험적 주관성 즉 지향성을 특징으로 하는 대상구성 작용이다. 그리하여 선험적 관념론으로서의 현상학은 세계 및 세계 내의 모든 존재는 선험적 주관에 의해서 구성된 의미 형성체라고 한다. 이 때 선험적 주관성으로서의 순수 의식을 후설은 특별

10) 참조: 한전숙, “Husserl의 生活世界 概念”, 「現象學의 理解」, 민음사, 1984, 225쪽 이하.

히 절대적 존재라고 생각하고 있다. 우리는 후설의 그런 주장에 자주 마주치게 된다.

가령 외적 사물은 우리에게 “음영을 지니고 나타나는 데” 대해서 “체험은 이렇게 음영을 지니고 나타나지 않는다.”(「이념들 I」77쪽) 그리하여 사물의 소여는 충전적이 못되고, 따라서 필증적이 아니요 결과적으로 명증적이 아니지만 체험에서는 대상과 작용이 떨어져 있지 않으므로 틀릴 수가 없다. 즉 체험은 충전적이며 필증적 즉 명증적이다.¹¹⁾ 이런 명증이라는 성격을 보고 후설은 의식을 “절대적” 영역이라고 한다.¹²⁾

‘절대적’이라는 말을 후설은 남용하다시피 자주 쓴다. 그래서 그의 글에서는 그 말의 본래의 뜻을 담기가 어렵게 생각될 정도이다. 그러나 의식을 절대적이라고 할 때 그는 결코 그렇게 흔한 뜻으로 쓰고 있는 것이 아니다. 가령 이런 말을 한다:

“의식의 존재, 체험류의 존재는 사물계의 소멸에 의해서 필연적으로 변용되는 것은 사실이지만, 그 자신의 존재에서는 아무 영향도 받지 않는다.”
('이념들 I' 91쪽)

즉 사물계가 모조리 사라져도 의식은 여전히 존재한다는 것이다. 사실 후설은 의식은 현상학적 환원의 과정에서 순화하기만 하면 마음의 상태라든가 신체의 한 층이라든가 하는 생각에서 볼 수 있는 자연인과성에의 귀속에서 벗어날 수 있다고 믿고 있다.¹³⁾ 그러니 후설이 생각하고 있는 의식은 사물계와 인과 관계에 있는 사물적인 것이 아니다. 즉 의식은 실재와는 전혀 독립해 있다. 그리하여 그는 말한다:

“내적 존재는 그러므로 원칙상 현존을 위해서 아무런 ‘것’도 필요로 하지

11) 후설에서 명증은 충전성과 필증성의 두 계기를 갖는다.

12) 가령 eine Sphäre absoluter Position('이념들 I' 86쪽), absolute Wirklichkeit(같은 곳) 또는 absolutes transzendentales ego('성찰' 12쪽) 등등.

13) 「이념들 II」 178쪽 참조. 여기에는 “그것(의식)은 절대적으로 비공간적이다”라는 말도 보인다.

않는다(nulla ‘re’ indiget ad existendum)는 의미에서 의심할 여지 없이 절대적 존재이다.”(「이념들 II」 92쪽)

이 세상의 모든 것은 그것이 있기 위해서 그 원인으로서 다른 어떤 것을 필요로 한다. 그런데 그것이 “현존하기 위해서 다른 어떠한 것도 필요로 하지 않는다”(이것은 데카르트의 실체에 대한 정의)고 하니 그런 것이야 말로 절대적 존재라고 하지 않을 수 없다.

더구나 그 의식은 ‘선험적’ 주관성이다. 즉 대상구성 작용이다. 그리하여 다른 모든 존재는 이 의식의 구성체이다. 의식은 모든 존재의 구성 근거이며 가능 근거이다. 그러므로 모든 존재는 의식에 전적으로 의속하고 있다는 의미에서 의식 상대적이요, 바로 이런 의미에서 의식은 절대적 존재이다. 이리하여 구성체로서의 모든 존재가 세계적(weltlich)일 때 구성 원천으로서의 의식은 세계 외적(außerweltlich) · 탈세계적(ent-weltlich)이라는 성격을 띠게 됨은 당연하다. 선험적 주관성이 이렇게 절대적 주관성이라는 성격을 지니게 됨에 따라서 선험적 관념론으로서의 현상학은 절대적 관념론이 된다. 이제 세계의 모든 존재, 그리고 세계 까지도 모두 절대적 의식에 의해서 구성된 존재요, 이 절대적 의식 없이는 아무 것도 있을 수 없다. 따라서 있는 것은 오직 절대적 주관과 그 구성체인 존재뿐이다.

후설은 자기의 체계를 늦게나마¹⁴⁾ 선험적 관념론이라고는 하여도 절대적 관념론이라고는 명명하지 않는다. 그러나 그의 현상학은 내용상 절대적 관념론의 성격을 띠고 있다. 위에서 우리는 그 주관이 절대적 주관이라고 명백히 명명되어 있기 때문이라고 하였지만, 일보 더 나아가서 그가 자기의 선험적 관념론의 성격을 자세히 규정하는 대목에서도 이것은 분명히 나타나 있다. 즉 그는 자기의 현상학을 선험적 관념론이라고 명명하는 「성찰」 § 40의 말미에서 의식생활 속에서의 명증이 어떻게 객

14) 후설은 「이념들 I」에서 처음으로 자기의 철학을 체계화하여 발표한다. 그러나 누가 보아도 분명한 “선험적 관념론”이라는 이름을 그 체계에 붙이지 않는다. 생전에 출간된 저작으로는 1931년의 「성찰」에서 비로소 자기 철학을 이렇게 명명한다.

관성을 얻을 수 있는가, 명석판명한 지각으로서의 명증이 내 속에서의 의식 성격임을 넘어서 어떻게 객관성을 주장할 수 있는가라고 묻고 있다.(116쪽) 그리고 다음 § 41에서 그런 물음은 선험적 현상학에서는 전적으로 “불합리적(widersinnig)”(같은 곳)이라고 분명히 대답하고 있다. 왜냐하면 생각할 수 있는 모든 의미, 생각할 수 있는 모든 존재는 내재적이든 초월적이든 관계없이 모두 선험적 주관성의 영역 속에 있기 때문이다. 즉 여기서 밖이란 바로 “무의미(unsinnig)”(117쪽)하기 때문이다. 그리하여 후설은 자기의 선험적 관념론이 칸트의 그것이 아니라고 하면서 그것은 칸트가 물자체와 같은 한계 개념을 허용할 수 있다고 믿었기 때문이라고 한다.(118쪽) 이것은 주관에 의해서 설명되지 않는 어떠한 영역도 존재하지 않는다는 말이다. 즉 후설이 “생산적(erzeugend)이며 구성적이라는 특수한 자아 작용”(111쪽)이라고 부르는 주관의 구성 작용은 대상의 의미만이 아니라 존재까지도 구성하는 (Sinn und Sein konstituierend) 작용이다.(117쪽) 여기에 우리는 선험적 주관성이 문자 그대로 절대적 주관성이라고 하는 것을 확인할 수가 있다.

그런데 후설은 이 구성 작용을 「논리연구」에서는 통각 작용·파악 작용이라고 하다가 「이념들 I」에 와서는 일부러 그리스 말을 빌어 노에시스(noesis)라고 명명하고 있다. 그는 의식 체험에서 그 자신 지향성을 간직하지 않은 감성적인 충과 여기에 혼을 넣어주고(beseelend) 의미를 부여하는(sinnegebend) 충을 구별하여(「이념들 I」 172쪽) 전자를 질료(hyle), 후자를 노에시스(noesis)라고 부른다.(같은 책, 174쪽) 그리고 이 양자의 교직(交織)으로 인해서 생긴 형성체를 노에마(noema)라고 부른다.(181쪽) noesis와 noema는 nous(이성)와 어원을 같이하는 낱말들이요, 노에시스란 “말의 가장 넓은 의미에서의 누스(이성)의 특수자”(174쪽)라고 한다. 그러니 선험적 주관성의 구성 작용과 그 구성체는 모두 이성적인 성격을 띠고 있음을 알 수 있다. 과연 그는

“이성은...선험적 주관성 일반의 보편적인 본질적 구조 형식이다.”(「성찰」 92쪽)

라고 말한다.

후설은 보편적 현상학이 하는 일이 에고의 자기 해명이라고 한다.(이하 「성찰」 118쪽 참조) 이 자기 해명은 좁은 의미로는 자아가 자기 속에서 그리고 자기에 대해서 고유한 본질을 가진 존재자로서 어떻게 자기 자신을 구성하는가를 체계적으로 제시하며, 다음에 넓은 의미로는 자아가 이 고유한 본질에 의해서 어떻게 타자·대상을 자기 속에 구성하는가, 즉 자아에 대해서 자아 속에서 비-자아로 존재하는 것으로 타당하는 모든 것을 어떻게 자기 속에서 구성하는가를 제시한다. 결국 자기 아닌 모든 것도 자기 속에서 구성하는 주관, 그리하여 자기에 대립하는 것 속에서 실은 자기와는 이질적인 어떠한 것도 발견하지 못하고 오히려 객관에서 자기 자신의 힘을 확인하여 어떠한 한계도 갖지 않는다. 우리는 여기에서 철저한 주관주의적 관념론과 이성주의(理性主義)를 본다. 후설은 20세기에서는 거의 찾아보기 힘든 이성의 철학자임을 알 수가 있다.

이제 현상학에서 대상이란 의미 형성체로서의 대상이요, 세계란 세계라고 불리는 의미 계열의 전체를 말한다. 그러므로 여기서는 존재란 존재 의미이며 존재 타당이다. 사실 후설은 선형적 관념론으로서의 현상학의 과제를

“세계의 의미를, 즉 세계가 모든 사람에게 현실적으로 존재하는 것으로 타당하고 또 참으로 정당하게 타당하는 그 의미를 해명하는 것”(「후기」 152쪽)

이라고 한다. 이것은 세계를 세계라는 의미로, 세계의 확실성을 세계에 관한 사고의 확실성으로 바꿔놓는 것이 아닐까. 과연 우리의 인식은 진리이기 위해서 합리적·이성적이어야 한다. 즉 선형적 주관성의 이성적인 작용이 가해져야 한다. 그러나 주관의 이성 작용·논리 작용이 과연이 세계의 모든 것을 설명해 줄 수 있을까. 혹시 이 논리 작용이 미치지 못하는 영역, 이성이 뚫고 들어가지 못하는 영역이 있는 것이 아닐까. 저 합-이성적 합논리성은 진리이기 위한 필요조건이기는 하지만, 그렇다고 충분조건까지는 못되지 않는가. 진리는 합리성 말고 또 한 가지 즉물성

(即物性 : Sachnähe)이라는 성격 즉 대상과의 밀착, 그런 의미에서의 직접성도 갖추어야 하지 않는가. 후설에서 후기 사상이란 이렇게 이성적 이 못되는, 이성과 대립된 영역, 그러면서 진리를 형성하기 위해서는 이성과 상보적(相補的)으로 역시 불가결적인 영역을 다루는 것이다.

III. 고전적 현상학에 대한 반성

절대적으로 정초된 학을 확립하기 위해서 절대적으로 명증적인 궁극적 시초를 찾아 선형적 주관성에 이른 현상학이 이렇게 선형적 관념론, 더 나아가서 절대적 관념론의 체계를 이루게 된 것은 이론적으로는 당연한 귀결이라 하겠다. 우리는 체계적 이론이 후설 자신의 주장임을 밝혀 왔다. 그러나 이것이 후설이 현상학이라고 부르는 자기의 철학에서 주장하는 전부인가. 그의 현상학은 결국 절대적 관념론으로 귀착하고 만 것인가. 위 제Ⅱ절의 소론은 이 물음에 대해서 긍정적으로 답한다. 그리고 이 견해는 후설이 생전에 간행한 논저들을 토대로 이루어진 것이기 때문에 보통 고전적 해석이라고들 한다. 그러나 후설의 유고까지도 넓게 참조할 때 저 낡은 해석에 대해서 새로운 해석이 나오고 있다. 여기서는 저 물음에 대해서 부정적으로 답한다.

이 새로운 해석은 하이데거 · 사르뜨르 · 메를로-პ롱 등등 후설의 뒤를 잇는 실존주의 현상학자들에 의해서 선도 보급되어 후설 현상학을 1960년대 이후의 이른바 범세계적인 현상학적 운동으로까지 번지게 하고 있다. 이 새로운 바람은 내용상 고전적인 해석과 정면 대립의 양상을 띤다. 즉 고전적인 해석이 관념론적이라면 새로운 해석은 실재론적 경향이고, 앞의 것이 주관주의적이라면 뒤의 것은 객관주의적이라고 할 수 있다. 그래서 이 새로운 해석을 란트그레베는 “객관에의 전향”이라고 부르고,¹⁵⁾ 우리는 위에서 본 바와 같이 “실재론적 해석”이라고 불러보기도

15) L. Landgrebe, “Gedächtnisrede auf Edmund Husserl 1938”, *Phänomenologie und Metaphysik*, Hamburg, 1949, 18쪽.

하였다.¹⁶⁾ 동일인의 사상이 이렇게 정반대의 두 경향을 내포한다는 것이 이상하게 보이지만, 이 새로운 해석을 가능하게 하는 씨앗은 고전적 현상학 속에 후설 자신에 의해서 이미 뿌려져 있다. 그리고 새로운 해석에 따른 방대한 현상학적 분석이 특히 그의 유고 속의 여기저기에서 개진되어 있어서 비록 체계화는 되어 있지 않지만, 이것들을 통해서 후설 현상학의 또 하나의 면모를 어느 정도 명확히 그려 낼 수 있다. 우리가 새로운 해석이라고 부르고 있는 이 측면은 그러면 고전적 현상학을 어떻게 비판하는가를 살펴보자.

1. 고전적 해석에 따르면, 모든 존재는 주관 의존적이다. 즉 주관 없이는 어떠한 존재도 있을 수 없다. 그러나 그렇다고 주관만 있으면, 이 세상의 천차만별의 내용과 의미가 모조리 형성될 수 있다는 말인가. 과연 선험적 주관성은 절대적 주관성이라고 하는데, 그러면 이 주관성은 피히테에서 절대아(絕對我)가 비아(非我)를 산출해 내듯이, 말하자면 세계의 창조주란 말인가. 주객 대립에서 주관 쪽에 절대적 비중을 두는 후설의 선험적 관념론은 이 물음에 대해서 긍정적으로 답하지만, 이 경향이 후설의 유일한 생각이 아니다. 그는 의식과 실재는 그 소여 방식에서 “원칙상 구별”(「이념들 I」 77쪽)된다고 한다. 그 근거로 그는 다음과 같이 말한다:

“사물을 우리는 그것이 음영진다는 사실을 통해서 지각한다. … 체험은 이런 식으로 음영지지 않는다.”(같은 곳)

다시 말해서

“후자(실재)는 음영을 가지고 원칙상 추정적 지평들을 가질 뿐 결코 절대적으로 주어질 수 없는, 한갓 우연적인 의식상대적 존재인 데 대해서 전자(의식)는 필연적이며 절대적인 존재, 즉 원칙상 음영과 현출을 통해서는… 주어질 수 없는 존재이다.”(같은 책, 93쪽)

16) 위의 주 9) 참조.

그리하여 후설은

“의식과 실재 사이에는 의미상 참된 심연이 입을 벌리고 있다.”(같은 곳)

고 한다.

이 말은 의식과 실재가 그 소여 방식에서만 다른 것이 아니라 존재 방식에서도 원칙상 다르다는 것을 의미한다. 이 존재 방식에서의 원리상의 차이를 우리는 “이질적”이라고 표현할 수 있을 것이다.

“의식(체험)과 실재적 존재는 결코 평화스럽게 나란히 살아가며 때때로 서로 관계를 맺기도 하고 또는 서로 결합하기도 하는 동위(同位)의 존재 종류가 아니다.”(같은 책, 92쪽)

우리는 이런 이질성의 근거를 실재는 전적으로 주관 상대적이며, 따라서 주관은 절대적 존재라는 데서 찾을 수 있을 것이다. 모든 실재가 세계적(weltlich)이라고 한다면, 이 세계적인 모든 실재의 가능 근거인 주관은 세계적일 수가 없다. 양자는 말하자면 차원을 달리하는 것이다.

그러나 이런 주장은 우리가 선형적 관념론을 살펴볼 때 이미 본 바이다. 이 체계에서는 실재·대상에 대한 의식의 특수성을 부각시키기 위해 서 양자의 ‘원칙상의 차이’를 강조하지만, 양자의 차이는 구성하는 자와 구성되는 것과의 차이이다. 즉 의식은 대상구성 작용을 말하며, 실재는 구성된 의미적 존재를 말한다. 그런데 후설이 이 둘을 특별히 noesis와 noema라고 명명한 데서 알 수 있듯이 그 둘은 이성 작용이며 이성적 존재인 것이다. 이렇게 보면 의식과 실재는 이질적이 아니라 동질적이라고 해야 할 것이다.

그러나 후설이 의식과 실재가 이질적이라고 하는 것은 노에시스·노에마와 동질적이 아닌 어떤 존재가 있다는 주장이다. 즉 의식과 실재가 ‘참된 심연’으로 갈라져 있다는 것은 이성적 의식 작용으로 환원될 수 없는 실재가 있으며, 이런 의미에서 의식과 독립된, 의식초월적 실재, 이른 바 객관적 실재가 있다는 말이다. 칸트식으로 말하면 물자체를 인정한다

는 말이 된다.

2. 이런 객관적 실재의 전제는 고전적 현상학에서 대상 형성이 어떻게 이루어지는가를 설명하는 데서도 찾아볼 수 있다. 대상의 형성은 질료(hyle)에 대한 노에시스의 의미부여 작용에 의해서 이루어진다. 이 때 질료보다도 주관 작용이 더 강조되는 것이 선형적 관념론으로서의 고전적 현상학의 특징인데, 주관 작용이 아무리 강조된다고 하더라도 그것이 질료까지 만들어 내는 것은 아니다. 질료는 어디까지나 주어지는 것이다. 그리고 이 질료가 주어지지 않으면, 주관의 구성 작용은 이루어질 수 없는 것이다.

그러면 우리는 이 질료에 대해서 그것이 어떻게 주어지는가라고 물을 수 있다. 아니 묻지 않으면 안된다. 주관은 선형적 관념론에서는 다른 아무 것에도 의존하지 않는 자존적 존재이다. 그러면서 그것은 생각할 수 있는 모든 존재를 구성하는 원리이기도 하다. 그리하여 후설은 이 선형적 주관성을 “그 자신 완결된 존재 연관”(「이념들 I」 93쪽)이라고 특징 짓는다. 그래서 ‘절대적’이라고도 하는 이 존재 연관은 그러나 대상 형성이라는 그 본래의 기능을 수행하기 위해서는 질료가 주어져 있어야 한다. 더구나 이 주어짐은 주관에 의해서가 아니다. 그러면 질료는 무엇에 의해서 주어지는가.

원래 질료라는 말을 후설은 “감각이라는 흐릿하고 다의적인 술어에서 뺏어지는 모든 혼란을 제거”(「심리학」 167쪽)하기 위해서 사용한다고 한다. 그것은 “순수주관 영역에서 길어내지는 감각 여건이라는 개념을 극도로 확장”(같은 곳)한 것으로서 예컨대 “색 여건(Farbendaten) · 음 여건 등등…또 감성적인 쾌 감각 · 통 감각 · 간지럼 감각 등등과 같은 감 성적 체험들, 감각 내용들”(「이념들 I」 172쪽)을 말한다. 이것은 질료가 감각 작용을 통해서 주관에 주어짐을 시사해 준다. 감각 작용은 인간에서는 수동적임을 그 특징으로 한다. 즉 주관 밖에 주관에 연유하지 않는 어떤 것이(마치 칸트 인식론에서의 X같이) 있어서 거기서부터 주관에

대해서 작용해 오는 것을 받아들이는 것이다. 그러므로 여기에는 주관과는 독립한, 주관외적인 객관적 실재가 예상되지 않을 수 없다. 이리하여 선형적 관념론은 절대적 관념론으로까지 전개되어 그 주관의 대상구성 작용이 아무리 강조된다 하더라도 객관의 사실성을 전제하지 않고서는 제 구실을 할 수 없다. 이런 점으로 볼 때 그래도 주관을 “자기 완결적” 존재라고 할 수 있을는지는 의문이라고 하지 않을 수 없다.

3. 이렇게 객관적 사실성을 중시하는 경향은 또 후설이 대상구성 작용을 칸트에서와 같이 구성(Konstruktion)이라고 하지 않고 굳이 구성(Konstitution)이라고 부르고 있는 데서도 여실히 나타나 있다.¹⁷⁾ 후설의 인식 이론이 칸트의 그것과 매우 흡사하다는 것은 주지하는 바와 같다. 우선 형식적으로 보아 후설은 칸트의 ‘선형적’이라는 개념을 도입하여 선형적 관념론의 체계를 구축하고, 또 결국엔 그렇게 명명도 하고 있다. 그리고 이 체계의 핵심적 내용인 구성론에서도 두 사람은 아주 비슷하다. 칸트에서의 형질 도식(形質圖式)은 “감성적 질료와 지향적 형성(sensuelle *ἴδη* und intentionale *μορφή*)”(「이념들 I」 172쪽) 또는 노에시스 등 술어가 약간 다를 뿐 후설에서도 그대로 도입되고 있다. 그리하여 “형식없는 소재와 소재없는 형식(formlose Stoffe und stofflose Formen)”(같은 책 173쪽)이라는 표현까지 나올 정도이다. 이 때 후설에서 노에시스라는 주관 작용이 여러 가지로 강조되면서 그 특징을 따서 가령 “의미부여적인 층(sinngebende Schicht), 혼을 넣는 파악(beseelende Auffassung)”(같은 책 172쪽)이라고들 표현되는데, 이 작용이 바로 구성(Konstitution)이라고 한다면 이것은 칸트의 구성(Konstruktion)과 조금도 다르지 않다고 하겠다. 그런데 후설은 거의 대부분의 경우 Konstruktion과 Konstitution을 가려 쓰고 있다. 심지어 Konstruktion이라는 말은 “허구(虛構)” · “꾸며댐”이라는 뜻으로 사용할 때

17) 앞으로 곧 밝혀지듯이 두 낱말이 두 사람에게서 분명히 내용을 달리하는데, 그것을 알면서도 우리는 똑같이 구성이라고 번역하고 있다. 적합한 말이 찾았지 않아서 그러는 것이다.

도 있다. 이것은 그렇게도 칸트와 흡사한 점이 많으면서도 역시 칸트와 다른 어떤 면을 그 개념이 내포하고 있기 때문일 것이다.

우리는 그 차이가 질료의 성격에 연유한다고 생각한다. 칸트에서 주관은 주어진 질료를 자발적 주관이 그것이 아프리오리하게 구비하고 있는 형식에 따라서 구성한다. 그런데 이때 질료는 전적으로 잡다(mannigfaltig)하고 무질서하다. 여기서 ‘잡다’니 ‘무질서’니 하는 것은 우리가 이해할 수 있도록 되어 있지 않다는 뜻이다. 인식 즉 구성 작용이란 이 잡다한 질료를 정리하고 질서짓는 것을 말한다. 이 때 이 구성은 주관이 구비하고 있는 형식대로, 이런 의미에서 주관의 뜻대로 이루어지는 것이다. 다시 말해서 구성된 대상의 모습은 오로지 주관의 형식에만 의존하는 것이다. 질료는 대상 구성에서 그렇게도 미약한 존재이다. 물론 칸트에서도 질료없이는 구성 작용이 이루어질 수 없다. 그러나 질료는 소재로서 제공될 뿐 대상의 형성에서 그 이상의 아무런 역할도 담당하지 않는다. 그러므로 칸트에서 질료는 주어져 있다는 사실만으로 충분하며, 따라서 그것이 어떻게 주어지는가는 물을 필요도 없다.

그러나 후설에서 질료는 이렇게 무성격하지가 않다. 질료는 그 자신의 선구조(先構造)를 가지고 주관에 주어진다. 따라서 노에시스의 대상구성 작용은 주관의 뜻대로만 되는 것이 아니다. 주관이 능동적으로 작용하기에 앞서서 질료는 그것대로의 역사를 가지며 그 나름의 질서를 갖춘다. 그러기에 질료는 대상 형성에서 응분의 발언권을 가지고 있는 셈이다. 그것도 칸트에서와 같이 그저 소재로서 불가결이라는 소극적인 의미에서가 아니라 장차 형성될 대상의 모습에 영향을 미칠 어떤 것을 가지고 제공되는 것이다. 그러므로 칸트에서 구성은 주관의 아프리오리한 형식을 질료에 덮어씌우는 식으로 이루어지는 데 대해서 후설에서는 질료로서 이미 주어져 있는 것을 우리가 알 수 있는 형태로 밝혀내는 것, 그런 의미에서의 대상화 작용·객관화 작용을 말한다.¹⁸⁾

18) 참조 : 한전숙, “E. Husserl에 있어서의 客觀性”, 「現象學의 理解」, 민음사, 1984, 13쪽 이하.

후설에는 칸트의 범주표에 해당하는 것이 없다. 선험적 현상학에서 주관 작용을 그렇게 강조할 때에도 그는 Konstitution이라는 말만 쓰고 Konstruktion은 대개의 경우 “멋대로 꾸며 댐”이라는 뜻으로만 쓴다. 그뿐만 아니라 Konstitution의 동사형을 쓸 때에도 주관을 주어로 하지 않고 대상을 주어로 하여 반드시 sich konstituieren이라고 재귀형(再歸形)으로 쓰고 있음을 본다. 이것은 대상 형성 · 인식이 칸트식으로 주관 작용 위주로만 이루어지는 것이 아님을 나타내는 데 그치지 않는다. 질료는 어디까지나 주관에 주어지는 것인데, 주어진다는 말은 주관 밖에서부터 주관의 능동 작용의 개입이 없이 무언가가 제공된다는 뜻이다. 이렇게 주관에게 제공된 무언가를 우리는 질료라고 부르는 것이다. 그리하여 이 질료는 주관에 이렇게 제공됨에서뿐만 아니라 제공된 내용까지도 주관의 전적인 지배권 안에 있는 것이 아니다. 구성이란 주관이 멋대로 꾸며대는 것이 아니라 이미 주어져 있는 것을 밝혀냄을 말한다는 말은 바로 이런 선소여(先所與) 과정과 선소여 내용의 바탕 위에서만 인식이 이루어진다는 것을 뜻하는 것이다. 여기에 질료는 그냥 주어지는 잡다한 소재라고 간단히 처리해 버릴 수 없는, 주관에 대립되는 어떤 것으로 등장한다. 물론 이 때 이 “주관에 대립되는 어떤 것”을 이런 의미에서 객관 또는 객관적이라고 한다고 해서 주관과 몰교섭한 자체적 · 즉자적(即自的) 존재로 생각해서는 안된다. 질료는 어디까지나 주관에 주어진 어떤 것임을 잊어서는 안된다.

이렇게 보아 오면 후설의 선험적 관념론을 피히테식의 절대적 관념론의 방향으로만 해석하는 것은 그의 본의를 그대로 옮긴 것이라고 하기 어렵다. 그의 현상학에는 절대적 관념론에 담지 못할 객관적 사실성이 도사리고 있다. 그의 현상학에서는 노에시스로서의 선험적 주관성은 대상 성립에 불가결한 필요조건의 하나이긴 하지만, 그렇다고 충분조건까지는 되지 못하는 것이다. 이 노에시스에 대해서 주관 작용의 지배하에 있지 않은 객관적 사실성 즉 질료도 그에 못지 않는 중요한 의의를 지니고 있는 것이다. 후설은 선험적 현상학을 처음 체계화한 「이념들 I」에서

도 현상학에 이 양면이 있다는 것을 지적하고 있다:

“현상학적 존재의 흐름은 소재적인 층과 노에시스적인 층을 가지고 있다. 특별히 소재적인 것을 겨냥한 현상학적 고찰과 분석은 질료적·현상학적인 그것이라고 불릴 수 있겠고, 타면 노에시스적 계기에 관한 현상학적 고찰과 분석은 노에시스적·현상학적인 그것이라고 불릴 수 있겠다.”(「이념들 I」 175쪽)

즉 순수 노에시스학(reine Noetik)에 대해서 순수 질료학(reine Hyletik)(같은 책, 178쪽)이 충분히 성립되는 것이다. 그러나 이 책에서는 순수질료학은

“어렵다는 점에서뿐만 아니라 절대적 인식이라는 이념의 입장에서 본 문제의 순위상 분명히 노에시스적 및 기능적(機能的) 현상학에 멀리 뒤떨어진다.”(「이념들 I」 178쪽)

고도 하고, 또

“비교도 안될 정도로 중요하고 풍부한 분석은 노에시스적인 것 쪽에 있다.”(같은 책, 175쪽)

고도 한다. 과연 선협적인 관념론적 견해라고 할 수 있다. 그러나 이런 한쪽에 치우친 주장을 하는 바로 그 가운데서도

“순수질료학은…그 자신으로 완결된 하나의 학파라는 성격을 가지며, 그런 것으로서 그 자신 가치를 가지고 있다. 그러나 다른 한편 기능적 관점에서부터 보면, 지향적인 직물(織物)에 가능한 씨줄(Einschläge)을 제공하며, 또 지향적 형성물에 대한 가능한 소재를 제공한다는 것을 통해서 의의를 가진다.”(같은 책, 178)

고 지적하면서 순수질료학과 순수 노에시스학, 이 “둘은 원래 분리될 수가 없다”고 한다. 후설이 살아 있을 때 출간된 저작들을 토대로 하는 고전적 현상학은 바로 이 노에시스학이고, 이제 우리는 다른 한쪽인 질료학을 살펴보고자 하는 것이다.

IV. 선술어적 경험

이 질료학은 「논리학」에서는 “선험적 감성론”이라고 불리며, 「성찰」에서는 “수동적 종합”으로 다루어지고, 「경험과 판단」에서는 “선술어적 경험”으로 다루어진다. 「경험과 판단」이라는 책의 이름은 판단의 기초를 경험에서 찾으려는 의도를 나타내고 있다. 즉 우리는 보통 명제·판단의 형식을 갖춘 지식에서 그 진위를 논의하는데, 저 책은 판단의 진위를 그 발생 원천으로서의 판단 기체(基體)의 경험으로 돌아가서 문제삼고자 한다. 기체의 경험이란 곧 개체의 파악이요, 이것이 술어적(述語的) 판단에 앞서므로 선(先)술어적 경험이라고 불린다.¹⁹⁾

우리의 개체 파악은 늘 원근법적으로 이루어진다. 즉 우리에게는 늘 대상의 일면만 나타난다. 대상은 언제나 내적 지평과 외적 지평 속에 있다. 내적·외적 지평의 총체를 세계 또는 세계 지평이라고 한다. 그러므로 우리는 대상을 세계 속에 있는 대상으로서 파악한다. 그런데 세계가 지평의 총체, 전체 지평이라고 해서 세계가 개개의 지평의 연장선상에 있다고 생각해서는 안된다. 세계는 모든 개별적 경험에 앞서 언제나 이미 주어져 있으며, 따라서 모든 지평의 기반이다. 즉 일상적 대상 파악이 능동적인 객관화 작용·정립 작용에 의거한다면, 세계는 이런 모든 능동성에 앞서서 언제나 이미 수동적으로 주어져 있는 것이다. 세계의 이런 선여적(先與的) 존재는 그러므로 판단에 의한 것이 아니라 오히려 모든 판단의 전제를 이루는 것이요, 따라서 그것은 모든 판단에 앞선, 선술어적 경험에서의 존재이다. 그러니 세계 존재의 확실성은 지적 확실성이 아니라 신념적 확실성(25쪽) 즉 doxa의 확실성이다.

doxa란 episteme의 대립 개념이다. 진리는 이성에 의한 술어적 판단

19) 질료학은 「논리학」·「경험과 판단」·「수동적 종합」에서 주제적으로 다루어지고 있지만, 「경험과 판단」이 가장 잘 정리되어 있다. 우리는 앞으로 주로 이 책에 따라서 서술해 나갈 것이다.

에서 비로소 획득된다. 여기에 이르지 못한 경험적 지식은 한낱 일시적인 의견·억견(臆見)에 불과하다. 그러나 이것은 판단 진리(episteme)의 척도로 쟈를 때만 옳다. 후설은 오히려 고차적인 술어적 판단 진리의 진리성의 근거를 이 doxa에서 찾고자 한다. 술어적 진리의 전통적 권위 앞에서 천시만 당하던 doxa의 본래의 권리를 되찾고자 하는 것이다.

가령 눈앞의 책상을 볼 때, 지금 보이지 않는 뒷면을 우리는 어떻게 예측하는가? 그것은 앞면의 모양이나 색깔 등에서 미루어 아는 것인데, 이것을 후설은 유형(Typus)을 토대로 한 예측이라고 한다.(32쪽 이하 참조) 대상마다 특유한 이 유형들에 우리는 이미 익숙해져 있고, 이런 특수 유형들의 총체로서의 전체 유형—이것이 세계 지평에 속하는 것—도 우리에게 결코 낯설은 것이 아니다. 난생 처음으로 보는 어떤 것이 눈앞에 불쑥 나타났을 때, 우리는 이 미지성을 그냥 미지성으로 놔두지 않는다. 기지(既知)의 여러 유형에 맞춰 보는 것이다.

“미지성이란 아마도 언제나 동시에 기지성의 한 양상이다.”(34쪽)

그러므로 지평이란 “미지의 기지성”(35쪽)이라는 특징을 지닌다. 절대적 미지성이란 있을 수 없다. 우리의 대상 경험은 언제나 세계 및 대상에 대한 이런 일종의 ‘친숙성(親熟性)’ 속에서 이루어진다. 술어적 판단의 기반으로서의 doxa의 영역이란 이런 친숙성의 세계를 말한다.

이렇게 친숙한 일상적 경험계를 후설은 생활 세계(Lebenswelt)라고 한다. 이 친숙함은 모든 존재자의 이해를 가능하게 하는 포괄적 기반이 것이다. 세계가 우리에게 미리부터 언제나 주어져 있다는 것은 바로 이런 친숙함에서 주어져 있다는 것이요, 이것이 수동적인 선소여성이라는 성격이다. 이리하여 doxa는 자아의 능동 작용과 구별되는 수동적인 선술어적 영역을 말한다.

능동과 수동은 자발적인 자아 작용의 유무에서 갈라진다. 우리는 보통 지각을 바깥에 있는 대상을 그대로 받아들이는 수동적인 작용으로 생각하고 이것을 여기에 술어적 판단을 가하거나 또는 가치 평가 등 다른 어

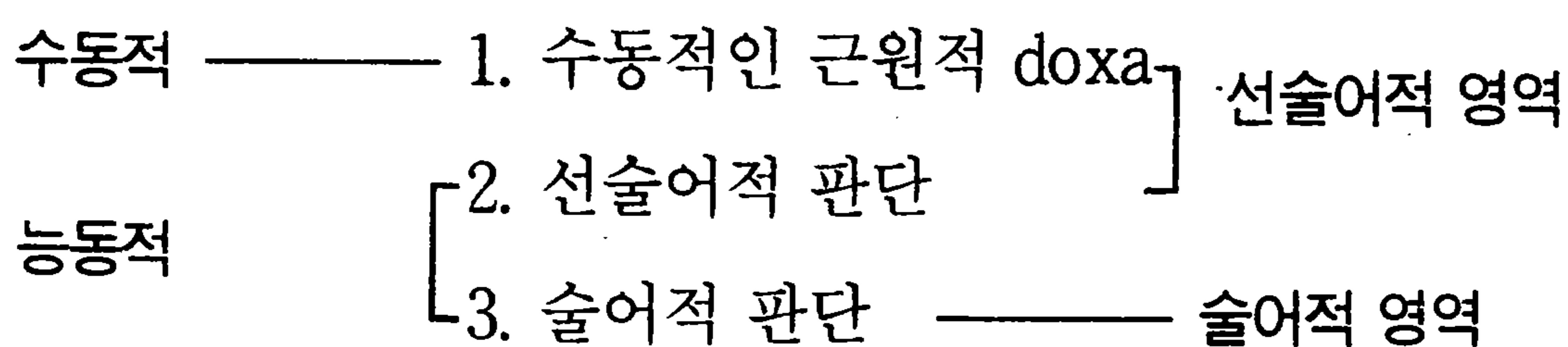
편 실천적인 작용을 하거나 하는 능동성과 대립시킨다. 그러나 후설은 좀더 자세히 분석해 들어간다. 즉 지각이란 이러저러한 감성적 성질을 가진 대상이 주어지는 것이 아니라 벌써 여러 능동적인 작용의 결과요 여기에 대해서 후설은 “순수하게 감수적인 선소여성(rein affektive Vorgegebenheit)”(61쪽)을 선행시킨다. 가령 강의에 열중하고 있을 때, “우리 귀에 울리고 있는 개짖는 소리”(같은 곳)처럼 우리를 둘러싼 주위 세계로부터 우리에게 주어지는 자극들의 단순한 받아들임(ein bloßes Erleiden von Eindrücken)(같은 곳), 이것이 참된 수동이다. 다음에 이들 자극들 중에서 어떤 것이 부각되어 우리의 주의가 그쪽으로 돌려져서 자아의 시선이 그쪽으로 향하게 되면(Ich-Zwendung), 이 때 비로소 지각이라는 능동 작용이 일어난다. 후설은 이 단계를 수용성(受容性 : Rezeptivität)의 단계(63쪽)라고도 표현한다. 그러나 이것은 자아의 능동 작용의 최하 단계요 그 위에 보다 고차적인 술어적 판단이 이루어질 지반이요, 따라서 선술어적 판단의 영역이기도 하다. 그러나 ‘수용성’이니 ‘선술어적’이니 한다고 해서 곧 모두가 수동적이라고 생각하는 것은 잘못이다. 물론 선술어적 영역은 넓게는 순수수동적 영역까지도 포함한다. 여기까지의 「경험과 판단」의 논지를 정리하면 다음과 같다:

[표 1]

1. 수동적인 근원적 doxa : 단순히 인상들이 받아들여지고 있는 영역.
2. 선술어적 판단 : 주의를 돌림. 자아의 시선이 향함. 수용성의 영역.
3. 술어적 판단 : 자발적인 고차적 작용

이것을 능동·수동으로 나누어 보면 [표 2]와 같다:

[표 2]



후설은 이 표에서 3은 2를 바탕으로, 2는 또 1을 바탕으로 해야만 가능하다고 한다. 여기서 우리가 유의하고 싶은 것은 능동·수동의 관계이다. 이것과 관련해서 수동적 근원 기반을 좀더 자세히 살펴보자. 이 영역을 후설은 *aisthesis*(67쪽) 즉 단적인 감성적 인지(das schlichte sinnliche Gewahrwerden)의 영역이라고 하는데(그러므로 Ästhetik : 감성론) 그 특징을 “수동적 종합”이라고 한다.

도대체 수동적 종합이란 정확히는 무엇을 말하는가. 수동적이란 주의가 돌려지는 등과 같은 자아의 능동적 작용이 들어있지 않음을 말한다. 그러면 종합이란 무엇인가. 이것은 아무래도 자아의 능동적 작용이 아니겠는가. 그렇다면 수동적 종합이란 능동적이 아니면서 능동적임을 말한다. 과연 자아의 능동적 작용 없이 종합이 이루어질 수 있을까.

가령 한 감각장(感覺場 : 예컨대 시각장)에서 어떤 색 반점은 그것이 어떤 구체적 대상의 색깔로 파악(auffassen)되기에 앞서서 단순한 감성적 소여로서 이미 동일성을 지닌 통일체(Einheit der Identität)(75쪽)의 자격을 갖는 것이다. 즉 아직 이 책상(실체)의 색깔(속성)로 파악되지는 않지만, 그 색 반점을 둘러싼 다른 색깔과는 구별되는 바로 그 색 반점으로서, 그런 의미에서 하나의 통일체(Einheit : 하나·단위) 구실을 충분히 하고 있는 것이다. 위에서 예로 든 ‘개짖는 소리’도 나중에 강의가 끝난 후에 그 자극을 주제화했을 때 꼭 “개짖는 소리”로 파악되지 않더라도, 비행기 소리도 아니고 총 소리도 아니고 등등 다른 것들과 구별되는, 어느 정도의 통일성과 동일성을 지닌 것으로서 우리에게 작용하는 것이다. 이런 단순한 자극, 단순한 인상들이 그저 받아들여지고 있는데 불과한 이 영역이 바로 수동적인 선소여성의 영역이요, 이것이 저 근원적 *doxa*(Urdoxa)의 영역이다. 우리가 인상들이 받아들여졌다고 함은 바로 이런 통일체들이 우리 의식에 발생했다는 말이다.²⁰⁾

20) 이 단순한 인상들 즉 아직 대상은 아니지만 그러면서도 다른 것과 구별될 수 있 는, 그런 의미에서 동일성을 지닌 하나의 통일체가 어떻게 이루어지는가 하는 것은 여기서는 다루지 않기로 한다. 다만 이것이 “내적 시간 의식의 종합”(77쪽) · “근원 적 시간 구성론”(‘수동적 종합’ 118쪽)의 영역이요, 파지(把持)·예지(豫持)등 순

그러면 이 수동적인 근원적 기반은 그 원초성에서 볼 때 어떤 모습을 하고 있는가. 원초성이라 함은 이전의 경험과 관련된 아무런 암도 없다는 뜻이다. 그러니 대상성이라는 것은 아직 전혀 없는, 따라서 아무런 이름도 없는 영역이다. 그러나 그렇다고 한갓 혼돈이거나 단순한 뒤죽박죽은 아니요, 그 나름의 일정한 구조지음을 가지고 있다. 그러나 이것은 어떻게 가능한가. 이 원리가 연합(聯合 : Assoziation)의 법칙이다. 연합이란 “어떤 것이 어떤 것을 상기시키고 무엇이 다른 것을 지시하는 순수 내재적인 연관”(「경험과 판단」78쪽)을 말한다. 즉 서로 유사하고 동질적인 것끼리 모아지거나 반복되며, 이질적인 것이 서로 대조를 이루거나 윤곽을 형성한다. 이것은 자아의 능동 작용이 전혀 개입하지 않은 “순수 내재적인”, 따라서 순수수동적인 “겹침의 종합(Deckungssynthese)”(77쪽)이다.

이런 겹침의 종합에 의해서 어떤 것이 동질적이 아닌 배경에서부터 부각되어, 이 두드러져 나옴을 통해서 그것이 자아에 영향을 주는 자극이 되고 결국엔 ‘촉발(Affektion)’을 이루게 된다. 이렇게 감각장으로부터 부각된 것의 밀려옴(Aufdringen:다가옴)에 자극되면, 주관 쪽에는 여기에 이끌리고 여기에 “몸을 내맡기는 경향(Tendenz zur Hingabe)”(82쪽)이 생긴다. 이와 같이 “촉발하는 자극과 이에 대한 주관의 내맡김 사이의 상호 작용”²¹⁾이라는 배경 체험의 결과 주관이 촉발을 수용하게 될 때 “자아 전향(Ich-Zuwendung)”(79쪽)이 이루어지며, 여기에 자아의 능동 작용의 최하 단계인 지각이 이루어진다. 이리하여 드뤼(H. Drüe)는 근원적 doxa의 영역(위 [표 2]에서의 1)을 다음과 같이 두 단계로 나눈다:

[표 3]

- ① 수동적 근원 지향성
- ② 촉발

수하게 수동적인 시간 영역(「경험과 판단」122쪽)에 속함을 지적하는 데 그친다.

21) H. Drüe, *Husserls Psychologie*, Berlin, 1963, 275쪽.

이것을 위 [표 2]와 합쳐보면, 다음과 같다.

[표 4]

드류	「경험과 판단」
수동적 ① 수동적 근원 지향성 ② 촉발	1. 수동적인 근원적 doxa 2. 수용적인 자아전향 — 2. 선술어적 판단
능동적 3. 자발적인 고차작용 — 3. 술어적 판단	— 선술어적 영역 — 술어적 영역

V. 맷는 말

이제 우리의 주제로 돌아가보자. 우리가 선술어적 영역을 살펴본 것은 후설의 현상학이 선협적 관념론을 거쳐 절대적 관념론으로까지 치닫는 데 그것은 그 일면일 따름이며, 후설 현상학에는 이에 대립되는 또 하나의 면이 있으며 이 일면의 모습을 선술어적 영역에서 발견할 수 있으리라는 희망에서였다. 과연 위 제IV절에서처럼 선술어적 영역의 대체적 구도를 개관함으로써 우리는 후설의 후기 사상을 좀더 직접적으로 알아볼 수 있게 되었다. 그 특징을 살피는데 두 관점이 있을 수 있겠다. 첫째는 근원적 doxa로도 규정되는 이 영역을 생활 세계라는 관점에서 고찰하는 방식이며, 둘째는 doxa 또는 hyle가 어떻게 주어지는가 하는 관점이다. 이것은 주객 상관 관계의 두 항으로부터의 관점이라고도 볼 수 있다.

먼저 생활 세계라는 개념은 고전적 현상학에서는 모든 존재와 의미를 구성하는 궁극적인 선협적 주관성에 이르는 중간 단계이지만, 우리는 모든 학적인 지식이나 활동의, 그 이상 더 소급해 갈 수 없는 최후적 기반으로서의 생활 세계를 고찰한다. 이 때에도 생활 세계를 역사를 내포한 문화적 세계로 보는 거시적(巨視的) 관점과, 각각의 궁극적 요소인 개체 경험을 분석하여 신체의 키네스테제적 활동을 토대로, 친숙성을 떤 근원

적 doxa로 보는 미시적(微視的) 관점의 둘이 있을 수 있겠다. 다음에 질료가 어떻게 이루어지는가의 관점에서는 선형적 주관의 구체적 성격이 집중 분석되며, 주관은 체험류 속의 동일성극(極)으로서의 자아, 습성의 기체로서의 자아, 모나드로서의 자아, 더 나아가서 상호주관성으로까지 전개된다.

그러나 이러한 여러 관점으로부터의 고찰은 지면 관계로 다음 기회로 미루고 여기서는 근원적 doxa의 영역의 특징을 묻는 우리의 과제를 푸는 데 직접적으로 관련된 하나의 물음을 다루어 보자. 그것은 “논리학의 계보학”이라는 부제를 가진 「경험과 판단」 속에서 후설 자신이 판단의 근원을 경험 속으로 찾아 들어가는 길목에서 제기하는 물음이다 :

“...세계 구축에서...논리적인 것의 영역, 논리적 이성의 영역이 어디까지 미치는가. 그리고 로고스, 논리적인 것이라는 개념을 어느 정도 넓게 파악해야 하는가.”(50쪽)

이것은 판단의 근원을 경험 속으로 찾아 들어가는 이 책 전체의 흐름이 어느 정도까지 이성주의적이냐를 묻는 물음이라고 하겠다. 후설은 논리적 작용을 그 궁극적 근원으로까지 파고 들어가기 위해서 먼저 우리의 시선을 “각 개인에만 고유한 영역(Bereich des jeweils Eigenen)”(59쪽)에 제한한다. 그리하여 아무런 이념화도 없고 아무런 이름도 부쳐지지 않고, 또 타자와의 의사소통적인 아무런 관계도 없는, 오직 나에게만 통용되는 세계가 남는데, 이것을 후설은 세계 구축에서의 “논리적 작용의 가장 시원적인 주춧돌(die primitivsten Bausteinen logischer Leistung)”(59쪽)이라고 한다.

그리하여 순전히 각자에게 고유한 경험만을 토대로 하는 이 세계에도 판단은 일어나는데, 이 최하층의 경험계의 판단도 “절대적 타당성의 이념의 지배하에 있는 판단”과 동일한 구조를 가지고 있다. 여기에서 후설은 위의 저 물음에 대해서 답한다:

“논리적인 것의 영역은 이와같이 하여 아직 학문적 의도가 존재하지 않는

곳에까지도 미친다.”(59쪽)

바꿔 말하면 술어적 판단의 구조는 선술어적 영역에서도 마찬가지로 발견된다는 것이다. 「경험과 판단」이 판단의 근원을 경험에서 찾는다고 하는데, 이 말은 그러므로 각자에게만 고유한 단적 경험의 세계까지 고차적인 논리적 판단의 구조를 소급하여 확인할 수 있다는 뜻으로 해석된다. 즉 인간의 경험은 아무리 시원적이든 고차적이든 다 같이 판단의 구조를 가지고 있다는 것이다. 과연 후설은 말한다 :

“가장 단적인 경험에 한정된 분석의 범위 내에서 술어 판단의 구조로 제시되는 것은 동시에 가장 고차적인 기능을 가진 판단의 본질을 통찰할 때에도 범례적인 의의를 가지고 있다.”(60쪽)

여기에 우리는 전통적인 합리주의·이성주의의 충실한 후예로서의 후설의 모습을 뚜렷이 볼 수 있다. 그러나 그렇다면 술어적 영역에서 진리(episteme)를 찾는 종래의 진리관에 대해서 오히려 선술어적 doxa에서 보다 근원적인 진리를 찾으며, 그리하여 doxa의 본래 가치를 되찾겠다는 소리는 어디로 갔는가. 원래 「경험과 판단」이 선술어적 영역으로 물어 들어간 것은 논리적인 것이 선술어적 영역에도 똑같이 있다는 것을 확인하기 위해서였는가. 선술어적 영역이 술어적 영역의 기초요 ‘주춧돌’이라는 것은 술어적 영역의 골자가 벌써 선술어적 영역 속에 고스란히 있다. 적어도 싹으로서 들어있다는 말인가.

먼저 위에서 ‘논리적 작용’이라고 한 것이 무엇을 말하는가부터 다시 살펴보자. 그것은 판단 작용을 말한다. 그런데 판단이란 넓게는 “객관화(대상화)하는 자아 작용”(63쪽)을 말하며, “객관화란 언제나 자아의 능동 작용으로서 의식된 어떤 것을 능동적으로 믿으면서 의식에 가짐을 말한다.”(64쪽) 즉 논리적 작용이란 자아의 능동 작용이다. 그리고 능동은 수동의 대립 개념이다. 위의 [표 4]에서 보듯이 우리의 의식에는 능동적 영역뿐만 아니라 수동적 영역도 있다. 그리고 그 표에서 보듯이 선술어적 영역이란 넓은 의미로는 수동적인 근원적 doxa의 영역뿐만 아니라

선술어적 판단의 영역(이것은 능동적)도 포함한다. 그리하여 “논리적인 것의 영역이 아직 학문적 의도가 존재하지 않는 곳에까지도 미친다”고 할 때, 이것은 이 선술어적 판단의 영역을 두고 하는 말이지 넓은 의미에서의 선술어적 영역을 두고 하는 말이 아니다. 과연 고전적 현상학에서는 주관의 작용은 모두 다 자발적이며 능동적이다.(253쪽 참조)

“모든 의식은 현실적이건 가능적이건 정립적(thetisch)이다.”(「이념들 I」 242쪽)

“모든 작용 내지 작용상관자는 ‘논리적인 것’을 자기 속에 간직하고 있다.”(같은 책, 244쪽)

“모든 작용은 정서 및 의지 작용까지도 대상을 근원적으로 ‘구성하는’ ‘객관화’ 작용이다.”(같은 곳)

이렇게 의식 작용을 통각 작용 또는 의미부여 작용으로만 다루니까 선 험적 관념론이 생기는 것이다. 그러나 후설 자신도 “의식 체험이면 모두 다 의미부여적인 것은 아니다”라고 하여 “근원적 수동성의 체험, 기능하는 연합, 근원적 시간 의식 즉 내적 시간성의 구성이 이루어지는 의식 체험 등”(「논리학」 29쪽)을 들고 있다. 「경험과 판단」은 능동성의 기반으로서의 이 근원적 수동성의 지평을 파헤치고 있다. 즉 모든 자아적 능동성은 정립 작용에 앞서 수동성의 지평을 자기의 성립 기반으로 한다. 수동적 영역이 능동적 작용의 기반이며 주춧돌이라는 것을 양자가 구조를 같이한다는 뜻으로만 해석할 것이 아니다. 능동이 자아의 자발적 작용이라면, 수동이란 자아 작용이 미치지 못하는 영역이라는 뜻이다. 그리하여 란트그레베는 이렇게 주관의 능동적 구성 작용의 최하 단계가 수동적 구성이라는 사실은

“절대적으로 구성하면서 있는 ‘선험적 생’은 자기 자신을 마음대로 할 수 있는 데카르트적 ego cogito가 아니라는 것, 구성이란 궁극적으로 하나의 사건, 선험적 생이 마음대로 할 수 없는, 오히려 그 생이 당하게 되는(widerfahren; 겪게 되는) 하나의 사건(Geschehen)이라는 것을 시사한다.”²²⁾

22) L. Landgrebe, “Die Bedeutung der Phänomenologie Husserls für die Sel-

고 한다. 주관이 마음대로 할 수 없다(nicht mächtig)는 것은 이성이 뚫고 들어갈 수 없다는 뜻이다. 다시 말해서 이성 작용에 순순히 따르지 않는 어떤 것, 이성이 좌지우지할 수 없는 어떤 것이 있다는 것이다. 그러니 자아의 능동 작용이란 이런 자아적이 아닌 것을 토대로 해야만 가능하다는 말이다.

「이념들 I」(1913)은 후설의 현상학이 선험적 관념론의 형태로 체계화되어 간행된 첫 작품이다. 그러나 후설은 여기서 자기의 현상학을 선험적 관념론이라고 한 번도 명명하지 않는다. 생전의 간행물로는 「논리학」(1929)에서 처음이다. 왜 후설이 자기의 철학에 이 선험적 관념론이라는 이름을 부치기를 이렇게도 꺼려했을까를 우리는 이제 짐작할 수 있게 되었다. 선험적 관념론은 그의 철학의 전모가 아니요, 또 그것은 그 기반을 선험적 관념론의 체계에 담기 어려운 영역에 두고 있는 것이다.

이것을 단적으로 증명해 주는 것이 그의 질료 개념이다. 우리는 위에서 질료는 전적으로 주관의 지배권하에 있지 않다고 하였다. 질료는 주관이 좌지우지할 수 없는 것으로서 주관에 제공된다. 그러면 구성(Konstitution)은 칸트에서처럼 주관이 질료를 마음대로 질서짓는 것이 아니라 “이미 현존하고 있는 것이 주관에 의해서 재현됨(ein Restitution, insofern als vom Subjekt restituiert wird, was schon da ist)”²³⁾을 말한다. 우리가 위에서 본 바처럼 질료는 그 나름의 질서를 가지고 주관에 제공된다. 다만 이 질서는 아직 아무런 이름도 부쳐지지 않은 잠세적 질서에 불과하다. 그것은 이른바 수동적 종합에 의해서 선구성된 질서요, 이것을 그대로 밝혀내는 것(Restitution)이 구성이다. 그러므로 후설도 구성을 “존재자를 알려질 수 있도록 맞아들임(das dem Seienden Entgegenkommen, dergestalt, daß es in diesem Entgegenkommen sich zu bekunden vermag)”²⁴⁾이라고 설명하고 있다. 비멜은 이 사정

bstbesinnung der Gegenwart”, *Husserl und das Denken der Neuzeit*, Nijhoff, 1959, 221쪽.

23) W. Biemel, “Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie”, *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 8권, H. 2, 1959, 200쪽.

을 다음과 같이 요약하고 있다:

“주관은 임의로 의미를 구성할 수가 없다. 구성 작용은 문제되고 있는 대상의 본질에 대해서 의존적이다.”²⁵⁾

우리는 여기에 인식의 두 구성 요소인 질료와 노에시스 중에서 질료 쪽에 역점이 주어져 있는 것을 본다. 질료는 그런데 ‘주어지는’ 것이다. 주관의 능동적 작용이 마음대로 할 수 없는, 주관에 대립된 어떤 것이다. 여기에 우리는 ‘이성에 대한 감성의 우위’를 본다. 이것은 란트그레베가 말했듯이 “코페르니쿠스적 전회의 전도”²⁶⁾이다. 후설은 그러므로 ‘선험적 전환’에서 주관에의 전회를 하고 있지만, 이른바 후기 사상에서는 “객관에의 전회”²⁷⁾를 하고 있는 것이다. 여기서 객관이란 주관에 대립된 객관적 실재—가령 이 책상, 저 나무—를 말하는 것이 아니라 위에서 말한 ‘감성’에 주어진 질료, 신체에 의해서 직접적으로 경험되는 근원적 doxa 즉 생활 세계를 말하는 것이다. 그래서 우리는 이른바 후기 사상을 내용적으로는 “생활세계적 현상학”²⁸⁾이라고 부르기를 제안한다. 이 현상학은 그러나 후설의 생애에서 후기에 나타난 현상학이 아님을 다시 한번 지적한다.

24) W. Biemel, 같은 논문, 201쪽.

25) W. Biemel, 같은 논문, 199쪽.

26) L. Landgrebe, “Welt als phänomenologisches Problem”, *Phänomenologie und Metaphysik*, Hamburg, 1949, 113쪽.

27) 주 15) 참조.

28) “생활 세계”에 관한 상세한 설명은 다음 기회에 미루기로 한다.