

독일철학의 유입과 그 평가

백종현*

I. 독일 이상주의 철학의 수용과 전개(1960-1980)

1. 1960~79년 시기 철학자의 사회 참여 행태와 그 반성

믿을 만한 보고서¹⁾에 따르면, 우리나라에서 서양 철학에 관한 연구가 시작된 이래 1980년까지 가장 많은 결과물이 발표된 대상은, 개인별로는 ① 칸트, ② 헤겔, ③ 하이데거, ④ 플라톤, ⑤ 마르크스, ⑥ 후설, ⑦ 니체, ⑧ 아리스토텔레스, ⑨ 비트겐슈타인, ⑩ 야스페스 순으로 독일 철학의 비중이 압도적으로 높은 편이다. 철학사적으로 볼 때는 독일 이상주의[관념론]에 관한 연구가 가장 많아 1960~1979년 간에 261편의 논저가 발간되었고, 그 가운데서도 칸트에 관한 것이 158편, 헤겔에 관한 것이 100편으로 이 양자의 사상 연구에 집중되어 있고, 피히데·셀링 기타 독일 고전주의나 낭만주의와의 연관에 관한 연구는 미미하다.

그래서 우리에게 1960~1979년 간의 독일 이상주의 철학의 수용이란 다름 아닌 칸트와 헤겔 철학의 연구 수용이라고 해도 과언이 아니다. 이런 결과는 일제 시대부터의 연구 추세²⁾에서 비롯한 것으로 보이며, 약간은 당시 정치 사회 상황에서 연유한 것 같다.

대한민국 수립 후 6·25동란의 와중을 지나면서도 이남 지역의 학

* 서울대 철학과 교수

1) 이훈, 「서구철학사상의 유입과 그 평가 — 연구를 위한 자료의 통계적 분석」, 『철학사상』 4호(1994), 93면 이하 참조.

2) 백종현, 「독일철학의 유입과 수용 전개(1900-1960)」, 『철학사상』 5호(1995), 107-134면 참조.

교 교육은 적어도 표면적으로는 자유 민주주의 시민 정신에 의해 주도되었다. 그것은 정치·사회·경제·문화의 제 측면이 미국(美國)의 강한 영향을 받은 탓이라 보아도 좋을 것이다. 그러나 실상은 그 표면적 현상과 일치하지 않는다. 사회 각계 지도층이 그다지 자유 민주주의적인 성향이 아니었을 뿐만 아니라, 조선시대 왕정(王政)과 일제 식민 치하(治下)의 생활 체험이 정치 경험의 대부분을 이루고, 오랫 동안 유교적인 사회 질서를 사회 운영의 척도로 여겨왔던 일반 시민들에게도 미국식 자유 민주주의 사회 운영 방식은 쉽게 익숙해지지 않았기 때문이다.

1948년 정부 수립후 심화해온 표면적인 신식 교육 내용과 일반적인 구식 생활 방식의 모순, 정치 지도자들의 구호와 현실 정치 상황의 괴리는 마침내 1960년 4월 19일 학생-시민 혁명으로 분출하였고, 정치 주도 능력과 조직은 갖추지 못했지만 정치적 영향력은 큰 학생-시민 세력을 배경으로 석달 후 새로 수립된 정부는 이미 표출된 이상(理想)을 실현시킬 방도도 채 모색하지 못한 채, 1961년 5월 16일 군부 구테타에 의해 무너졌다. 이후 18년간 외형상으로는 자유 민주주의적인 정치 형태를 유지하고 있었지만 그 근본 정신에서는 거리가 먼, 오히려 가부장적 전제 통치가 지속되었다. 그리고 이러한 통치 방식을 정당화하는 근거가 여러 형태의 외세의 위협으로부터의 국가 보위였으며, 그 수단으로 제시된 것이 부국강병(富國強兵)이었고, 그 방책이 계획 경제, 민족 주체성 확립, 국가 조직과 구성원의 단일화였다. 이러한 한국 사회의 현실에서 철학은 무엇을 할 수 있었고 무엇을 해야 했으며, 그러나 실제로 무엇을 했던가?

일제 치하에서의 빼저린 경험, 세계 2차대전과 6·25 한국전쟁을 겪으면서 형성된 전쟁에 대한 두려움, 끼니 이어가기도 어려운 가난은 상당히 많은 사람들로 하여금 ‘조국 근대화’라는 명목을 내 건 ‘부국강병’의 기치 아래 합세토록 하였다. ‘우리도 한번 잘 살아 보세’라는 절규에 가까운 정치적 구호에 철학계에 몸담고 있는 몇몇 사람은 ‘신바람’ 이데올로기 제시로 화답하였다. ‘잘 산다’는 것이 무엇을 의미하는

가라는 물음은 철학의 가장 오래된 물음이자 핵심적인 물음이고 반복해서 묻고 답을 구해도 그 의의가 조금도 줄지 않는 물음이다. 그러나 1960~79년대 한국 사회의 사람들에게서 ‘잘 산다’는 것은 다의적인 개념이 아니었다. 그것은 분명히 ‘경제적으로 윤택하게 산다’는 것을 의미했고, 이를 위해서는 다른 의미에서 ‘잘 사는’ 것은 유보하거나 포기해도 좋다는 것이 주류 의식이었다. 그리고 개인이 ‘잘 살기’ 위해서는 먼저 나라가 잘 돼야 한다는 국가 우위, 사회 우선의 이념이 강력하고 광범위하게 유포되었다. 이런 생각은 1968년에 제정 공포된 ‘국민 교육 헌장’에 문자적으로 표현되었고, 1972년의 이른바 10月 유신(維新)의 정치 이데올로기로 구체화되었다.

10月 유신(維新)의 ‘유신’이라는 표현도 그렇고 국민 교육 헌장의 공포 방식도 그렇고, 그런 일련의 정책의 지향 목표였던 ‘조국 근대화’라는 것도 그렇고, 일본의 명치유신(明治維新)의 상황을 연상시키는 발상들이 현실화하는 양상을 보였다. 그러면서도 일본이 그 핵심 요소 중의 하나를 이루는 외래 문화나 외세의 침탈과 이북 정부와의 군사적 긴장 관계를 염두에 두고 ‘자주 국방’(自主國防)과 ‘민족 주체성’을 표어로 삼았으니, 그것은 일본을 이겨내자는 전략의 하나로서 일본의 부국 강병책을 차용(借用)한 셈이었다.

‘국민 교육 헌장’의 작성에는 당시 철학계를 대표하는 박종홍(朴鍾鴻)과 이인기(李寅基)도 참여한 것으로 알려졌는데, 이 헌장의 내용이 당시의 국가철학이었다고 평가해도 좋을 것이다. 헌장의 전문을 읽으면서 잠시 그 내용을 추고(追考)해 보자.³⁾

3) 1960~79년 간의 독일 철학 수용 역사를 쓰면서, ‘국민 교육 헌장’을 거론하는 것은, 그것이 당대 한국 철학계를 대표하는, 그것도 독일 철학의 영향 아래 있었던 철학자들의 이론과 현실 참여의 중요한 결과물로 보기 때문이다. 어떤 글에 따르면 朴鍾鴻이 「국민 교육 헌장을 기초한 것도 그의 철학과 필연적인 관계가 있다.」(張日祚, 「朴鍾鴻 철학에 있어서의 ‘現實’의 문제」, 『신학연구』, 한국신학대학, 1971, 161/2면)는 것이고, 이 글을 읽고 박종홍은 “내가 하고 싶으면서도 참고 있는 말을 나 대신 해 준 대목이 더러 있다.”고 토로했다는 보고가 있다.(宋相玉, 「朴鍾鴻은 朴正熙에게서 무엇을 발견하였나?」, 『月刊朝

“우리는 민족 중흥의 역사적 사명을 떠고 이 땅에 태어났다. 조상의 빛난 얼을 오늘에 되살려, 안으로 자주 독립의 자세를 확립하고, 밖으로 인류 공영에 이바지할 때다. 이에, 우리의 나아갈 바를 밝혀 교육의 지표로 삼는다.

성실한 마음과 튼튼한 몸으로, 학문과 기술을 배우고 익히며, 타고난 저마다의 소질을 계발하고, 우리의 처지를 약진의 발판으로 삼아, 창조의 힘과 개척의 정신을 기른다. 공익과 질서를 앞세우며 능률과 실질을 승상하고, 경애와 신의에 뿌리박은 상부 상조의 전통을 이어 받아, 명랑하고 따뜻한 협동 정신을 북돋운다. 우리의 창의와 협력을 바탕으로 나라가 발전하며, 나라의 융성이 나의 발전의 근본임을 깨달아, 자유와 권리에 따르는 책임과 의무를 다하며, 스스로 국가 건설에 참여하고 봉사하는 국민 정신을 드높인다.

반공 민주 정신에 투철한 애국 애족이 우리의 삶의 길이며, 자유 세계의 이상을 실현하는 기반이다. 길이 후손에 물려줄 영광된 통일 조국의 앞날을 내다보며, 신념과 궁지를 지닌 근면한 국민으로서, 민족의 슬기를 모아 줄기찬 노력으로, 새 역사를 창조하자.”(국민교육헌장, 1968. 12. 5)

국민 교육 헌장은 우리나라의 밝은 앞날에 대한 희망과 확신 그리고 대단한 결의를 표명하고 있다. 그러나 그것은 당시의 우리 상태가 전혀 만족스럽지 못함을 고백하고 있다. “중흥”(中興)을 기획한다는 것은 현재가 쇠퇴한 국면임을 말하고, “우리의 처지를 약진의 발판으로 삼는다”는 것이나 “새 역사를 창조하자”는 것도 보통은 그 “처지”가 딱 할 때 쓰는 표현이니 말이다. 그리고 또한 실상이 그러하였다. 이러한 실상을 타개하고 획기적인 발전을 도모하려는 의지 표명과 원론적인 방안 제시는 누군가가 다시 고안한다 하더라도 더 나은 것이 있을 것이라 생각할 수 없을 만큼 짜임새가 있다. 그러나 소위 이 헌장을 바탕 정신으로 한 전후의 사회 운영 실상은 이 헌장이 국가주의·전체주의·경제[물질] 제일주의를 선언하고 있음을 간파케 한다.

민주공화(民主共和)의 국가에서 “공익과 질서를 앞세우며”, “협동

정신을 북돋우”고, “나라의 융성이 나의 발전의 근본임을 깨달아, 자유와 권리에 따르는 책임과 의무를 다하며, 스스로 국가 건설에 참여하고 봉사하는 국민 정신을 드높인다”는 것은 공화 정신의 강조라고 볼 수도 있을 것이다. 그러나 이 현장에는 자유 민주주의 국가에서 개인이 마땅히 보장받아야 할 개성의 발양과, 다양한 개성의 발양으로써만 사회 전체가 풍부해진다는 이념을 끼워 넣어 볼만한 귀절을 찾을 수가 없다. “우리의 창의”를 말하면서도 그 “창의”가 독창성 나아가 독자성으로 해석될까 봐 바로 이어서 “협력”을 강조하며, 개인의 자유와 권리의 신장과 개개인의 존엄성에 대해서는 한 마디 언급도 하지 않은 채 혹시라도 자유와 권리가 정도(正道)를 벗어날까 봐 “자유와 권리”라는 말을 쓰자마자 그“에 따르는 책임과 의무”만을 부각시킨다. 그것은 “자유세계의 이상”의 내용은 아무 것도 제시하지 않은 채, 그 “이상”을 실현하는 기반”으로서 “반공”(反共)을 내세우는 것으로 이어간다. 이로 미뤄 볼 때, 현장에서 비록 “민주”를 말하고는 있으나, 그 “민”(民)은 개개인을 뜻한다기보다는 ‘국민 전체’, 나아가서 ‘전체 사회’·‘국가’를 뜻하는 것으로 보인다. 다시 말하면 현장은 ‘국민 전체’ 내지 ‘국가’가 개개인에 우선하며, 개개인의 개성과 다양한 삶의 방식은 국가에 봉사하는 방식으로만 허용될 수 있다는 것을 함축한다. 그러나 이것은 더 이상 자유 민주주의 정신의 표명이 아니며, 그래서 그에 걸 맞게 당시의 국가주의 이론가들에 의해 ‘한국적 민주주의’의 창달이 주창되었다. 그것은 이북에서 주장된 “우리 식 사회주의”나 “사회주의 인민 민주주의”가 과연 ‘사회주의’이며 ‘민주주의’인가를 반문케 하는 것처럼, ‘한국적 민주주의’가 과연 ‘민주주의’인가를 되묻게 한다. 당시에 철학계가 살아 있었다면, 이것이 담론의 주제였어야 했을 것이다. 그러나 많은 철학계 ‘인사’들은 그들의 신념 탓이었는지 아니면 인세(印稅)가 탐나서였는지 각급 학교의 전 교육과정과 모든 시민 교육 현장에서 필수 교재로 지정된 『국민 윤리』 교과서의 저자가 기꺼이 되었고, 그들은 거기서 ‘한국적 민주주의’가 우리 한국 사람에게 알맞는 진짜 민주주의임을 역설하였다. 이 일에는 심지어 유럽에 유학하여 불란

서권의 ‘후기 구조주의’를 연구하고, 독일에서 프랑크푸르트학파의 비판이론을 공부하고 귀국하여 우리 학계에 그것을 소개하고 유포시킨 사람들까지도 동참하였으니, 그들이 현지에서 철학을 공부한 사람인지 현지 사람들이 하고 있는 철학을 취재해 온 기자들인지 분간하기가 어려웠다.

또 하나 현장이 제정 공포된지 한 세대가 지난 오늘에 와서 반성 음미해야 할 대목은 ‘능률과 실질을 숭상한다’는 귀절이다. 가운데 문단의 “공익과 질서를 앞세우며 능률과 실질을 숭상하고, 경애와 신의에 뿌리박은 상부 상조의 전통을 이어받아, 명랑하고 따뜻한 협동 정신을 북돋운다.”는 문장에서 “능률과 실질을 숭상하고”의 이 귀절은 우선 문맥에 어울리지 않는다. ‘명랑한 협동 정신’ — 협동 정신이 명랑하다(?) — 이라는 게 있는지는 의문이지만, 어쨌든 이런 정신을 북돋우기 위한 조건으로 왜 느닷없이 능률과 실질의 숭상이 끼여드는가? “공익과 질서를 앞세우며, 상부상조의 전통을 이어받아 따뜻한 협동 정신을 북돋운다”는 게 제대로 된 글의 흐름일 터이다. 이게 아니라면 “공익과 질서를 앞세우며 능률과 실질을 숭상한다”로 한 문장을 맺고, 이어지는 문장이 와야 할 것이다. 그러나 써 있는 대로 받아들이기로 하고, 그러면 왜 이 대목에서 ‘능률과 실질’을 강조하고 있을까?

대체 ‘능률과 실질’이란 무엇을 겨냥하며 지향하는 말일까? 당시 우리의 딱한 처지의 큰 원인 가운데 하나는 ‘능률과 실질’과는 거리가 먼 생활 방식이라는 것이 암시되어 있다. 그것은 바로 우리 채래의 유교적 예법이나 민속적 풍속이 허례 허식이고 부국강병하는 데는 비능률적이라는 것을 말하고 있는 것이다. 그렇다면 채래의 유교적 예의 범절이 능률과 실질의 추구에 방해되니, 차제에 예의 범절 일체를 버리자는 말인가, 아니면 능률과 실질의 추구와 조화를 이룰 수 있는 새로운 예법을 세우자는 말인가? 그런 도덕 규범은 어떤 것일까? 대체 그런 규범이 있거나 한 것인가?

이른바 ‘국민 교육 현장’은 개개 국민이 국가의 구성 요소이기 이전에, 국가 건설의 요원이나 도구이기 이전에 한 시민으로서, 한 인간으

로서의 체신과 존엄성을 유지하기 위해 마땅히 지켜야 할 도덕적 법도에 대해서는 한마디 언급도 없다.

‘국민 교육 현장’은 그 자체로서 가치를 가지는 개개인이 자신의 삶을 영위하고 자기 세계를 추구해 나갈 수 있는 소양을 키우면서 다른 방식의 삶을 가꾸는 타인들과 화합하여 동시에 공동체적 삶을 꾸려갈 수 있는 역량을 배양해 나가야 할 시민을 대상으로 삼고 있는 것이 아니라, 자신의 삶은 뒤로 하고 우선 국가 사회의 융성을 위해 자신이 무엇을 해야 할 것인가를 생각해야 하고, 또 그런 방면에 기여하고 봉사해야 마땅한 국가의 구성 요소로서의 국민만을 시야에 두고 있다. 그리고 그런 국민이 준수해야 할 규범 중의 하나가 ‘능률과 실질의 승상’이다.

이익을 추구하는 행위에서 그것이 ‘능률적’이어야 함은 이의가 있을 수 없다. 그러나 사람이 주체가 되는 일이 ‘이익-손해’의 관점에서만 다루어지고, 따라서 ‘능률-비능률’이 주요 척도로 기능할 때, 개인의 개성과 존엄성 그리고 개개인의 다양한 사고와 생활 방식은 자칫 무시될 우려가 크다. 더구나 이 ‘능률’ 추구에 따르기 마련인 영악한 계산(計算)·계량(計量)적 사고는 인간 문화 자체를 단순화하고 일양화(一様化)한다. 그리고 여기에 ‘실질’ 승상이 추가되면, 그 사회는 속물화(俗物化)하기가 십상이다. ‘능률과 실질의 승상’은 부국강병의 길이기도 하지만, 독재와 천민 자본주의의 길이기도 하다. 그리고 우리는 그 길이 하나임을 1960~79년 시기 한국에서 확인하였다.

사회는 여러 사람이 더불어 사는 현장이건만, 토론은 비능률적이고 소모적이라는 평가 아래 생략되고 ‘현자’(賢者)인 지도자의 지시가 전달되고 통용되었다. 의회 제도조차도 그 본질이 훼손되었고, 사법권(司法權)도 유린되었다. 2,500년 한국 문화사에서 유례가 없을 뿐만 아니라 세계가 깜짝 놀랄만한 급속한 고도의 경제 성장 속에서도 노약자와 장애인은 ‘쓸모’가 적다는 이유로 관심 밖에 놓였고, 매우 제한된 범위 내에서만 노동 조합 활동이 허용되고 노동력은 헐 값으로 평가되었다. 고도 경제 성장을 꾀하는 데는 자본의 집중이 능률적이라 생각되었고,

그런 정책 기조 위에서 소수 재벌이 형성되어 국부(國富) 팽창을 주도하였다. ‘근대화=산업화’는 주민의 도시 집중과 도농(都農) 분리 현상을 일으켰고, 대대적인 ‘국토개발’ 과정에서 개발 이익의 수혜자와 비수혜자 사이에는 현저한 재산의 차이가 생기게 되었다. 이런 여러가지 이유로 말미암아 우리 사회에도 서양 여러 나라에서 볼 수 있었던 것과 같은 유산자(有產者)-무산자(無產者)를 가르는 계급 의식이 형성되었다. 이것은 산업화 과정에서 어느 사회나 겪는 일일 터이지만, 후발 자본주의 국가로서 우리는 과거의 여러 모형들을 알고 있기에, 그 마찰의 정도를 완화시킬 수 있는 방도도 모색해 봄 직했는데, 그 모두가 ‘능률’을 중대시키는 데 ‘장애가 되는’ 토론이 필요한 일이었으니, ‘능률 승상’이 교육 현장에까지 명시되어 있는 마당에서 있을 수 있는 일이 아니었다.

그렇지 않아도 보통 사람들은 예법과 같은 형식보다도 실질을 추구하기 마련이다. 보통 사람에게 있어 ‘양반은 걸불을 쬐지 않는다’는 기개는 ‘수염이 석자라도 먹어야 양반이다’는 기본적 욕구 앞에서 그다지 위력이 없다. 그래서 사람들은 기회만 주어지면 예법을 벗어나려 하며, 그것이 허례 허식임을 들어 그들의 예법 탈피를 정당화하려 한다. 옛 사람들은 그 때문에 일상적인 생활에서 준수해야 할 예법조차도 종교적 의식으로 묶었고, 신(神)의 계명으로 그 위엄을 갖추도록 하였다.

계몽 이성의 이름으로 종교적 의식과 신의 권위가 심대하게 훼손된 현대 산업 사회에 와서 그렇지 않아도 그런 경향을 가지고 있는 시민들에게 “능률과 실질의 승상”을 가르치면 어떤 결과가 나올까? 자본주의 경쟁 논리와 밀착한 공리주의(功利主義) 이론이 판치고, 오로지 표면적 수효에 따른 다수(多數)가 전체를 대표하는 것처럼 행세하다가 종래에는 그 권위도 상실하고 상대주의 가치관이 횡행하게 된다. 그러나 결국 상대주의의 가치관은 일체의 가치, 따라서 도덕적 가치도 상대적임을 인정함으로써, 보편적 도덕의 부재(不在)를 친명한다. 그리고 그것은 도덕 일반의 부재를 받아들일 수밖에 없게 된다. 이른바 ‘상대주의적 도덕’이란 도덕 가치는 시대에 따라 지역에 따라 역사적 상황

에 따라 인종적 조건에 따라 개인적 취향이나 판단에 따라 다르다는 것인데, 그 상대성 즉 차이 대립을 보편 이성이 부인된 마당에 무엇으로써 화해 조정할 수 있겠는가!

그러나 역설적이게도, 보편 이성이 부인되면 수많은 가치관이 공존 할 것 같지만, 실상은 인간에게 보편적으로 심어져 있는 동물적 욕구 감각이 이성적 가치를 대신한다. 보편적 이성 도덕이 권위를 상실하게 되면, 금력(金力)과 권력(權力)·미모(美貌) 등이 최상의 추구 목표가 되는 것이다. “선량(善良)하다”는 말이 애매 모호해지고 마침내 무의미 해진 판국에서는, ‘돈 있으면 최고’고 ‘권세 있으면 최고’고, ‘예쁘면 최고’가 된다. 이 셋이 합해지면 ‘최고 중의 최고’가 된다. 1960~79년 간에 한국은 세계 각국이 주목하는 비약적인 경제 발전국이 된 대신에, 도덕 부재 현상을 떠 안아야만 했다.

이 상황에서 한국에서 철학하는 사람은 무슨 일을 했으며, 독일 이 상주의[관념론] 연구가들은 사회적으로 어떤 일을 하였던가?

‘국민 교육 헌장’은 마무리 문단에서 “반공 민주 정신에 투철한 애국 애족이 우리의 삶의 길이며, 자유 세계의 이상을 실현하는 기반이다”고 언명하고 있다. 문자 그대로만 읽으면, 반공 민주 정신에 기초한 애국 애족의 자세를 우리는 갖추어야 하고, 그 이유[목표]는 자유 세계를 구현하는 것이 우리의 바람이기 때문이라는 것이다. 그러나 1960~79년 시기 우리의 반공 교육은 민주 정신의 함양이나 자유 세계 실현을 위한 수단이었다기보다는 그러한 움직임을 통제하는 수단이었다. ‘헌장’은 자유 세계의 이상 실현을 교육의 궁극 목표로 제시한 것으로 보이지만, 당시 상황을 회고해 보면, 그것은 반공(反共) 이데올로기를 정당화하기 위한 허사(虛辭)였고, 반공 이데올로기의 주입(注入)은 공산주의 주변국의 침략 가능성을 끊임없이 유포함으로써 나라의 존폐가 위협을 받고 있음을 실감나게 하고, 그런 난국을 타개하기 위해서는 어쩔 수 없이 비민주적 독재 정치를 당분간 납득할 수밖에 없다는 합리화 작업의 일환이었다는 협의를 떨쳐 버릴 수 없다. 반공 민주 정신을 투철히 할 것을 시민 교육의 지표로 내걸었지만, 당시의 정치 형태

는 민주적인 의사 결정은 비능률적인 것이고, 자유로운 시장 경제 제도는 공익을 저해하는 것으로 간주하는 것이 거의 분명하였다.

그리고 철학하는 사람 대부분은 이런 상황을 잘 알고 있었다. 이때 독일 이상주의 연구가들은 주로 무슨 일을 하였던가?

공산주의나 마르크스 사상에 대한 본격적 연구 논저가 한 편도 없는 상황에서 그에 대한 비판 서적들만 무수히 발간되는 이상(異狀)한 현상이 지속되었다. 어떤 것의 내용도 제대로 모르면서 비판하고, 비판하는 법을 가르치는, 학문이나 교육의 이치상, 남들하기 어려운 현상이 전개되었던 것이다. 이에는 공산주의 종주국인 소련과 세계 주도권을 다투는 미국의 영향권 내에 있는 사람들이 앞장 섰지만, 독일 관념론 연구가들도 그에 못지 않은 활약을 하였다.

대체 한국에서 독일 이상주의[관념론] 수용의 일선에 섰던 사람들은 무슨 생각을 가졌었고 그로부터 무엇을 배웠던가? 독일 이상주의의 기본 정신은 무엇이던가?

2. 독일 이상주의 사상의 정신

칸트(I. Kant, 1724~1804), 피히테(J. G. Fichte, 1762~1814), 셀링(F. W. Schelling, 1775~1854), 헤겔(G. W. F. Hegel, 1770~1831)로 이어지면서 전개된 ‘독일 관념론’ 또는 ‘독일 이상주의’ 사상의 핵심은, 세상사를 보편적으로 이성화하는 정신이었고, 또 무한자를 동경하고 열망하는 정신이었다. 그것은 세계의 합리적 질서를 내세우는 정신이자 인간의, 더 나아가 개인의 자유 속에서 자신을 구체화해 가는 정신이었다. 그것은 최고의 합리주의 속에 비합리적 낭만주의를 배태하고 있는 정신이었다. 그것은 수학적·기하학적 그리고 형이상학적인 보편적 질서·체계 의식으로부터 개성·재치·천재성의 우월성과 함께 희망·이상·합목적성·신비감이 생기함을 통찰한다. 물리적 세계의 수학적 법칙성과 도덕 세계의 실천적 자유의지에 기초한 당위성, 자연에 현재(顯在)하는 신성(神性)으로 이해되는 합목적성을 통찰하고 그것들

을 통일하려고 기획한 독일 이상주의 정신은, 인간이 자연의 제약 안에서도 자신을 인격으로서 지켜갈 힘을 가진 자이며, 그의 노고를 통해 자연이 완성될 수 있음을 정시(呈示)한다.

독일 관념론으로 이해되기도 하는 독일 이상주의는 계몽주의 정신의 한 극단적 표현이자 그에 대한 반성이다. 이 사상은 다기(多岐)하게 전개되었지만, 그 맹아는 이미 칸트의 엄정한 ‘순수 이성 비판’과 그것을 넘어서는 ‘자연의 합목적성’에 대한 열망에 있었다.

17세기 이래의 서양 계몽주의 사상은 종래의 기독교 신앙에 대한 비판적 검토와 함께 형성되었다. 기독교 신앙은 자연 만물이 신의 창조물이요, 따라서 신은 자연 만물의 근원이자 근거이고, 주인[主宰者]이며, 반면에 인간을 포함한 만물은 신의 피조물로서 신의 맞은 편에 자리를 얻은 것, 즉 객(客)으로서 주(主)인 신에게 의존되어 있음을 받아들인다. 기독교 신앙에서는 그러므로 신은 만물의 중심이고 세계의 질서 원리이며, 질서 자체이다. 이런 의미에서 신은 도(道, 말씀, logos) 자체이며, 이성(理性, ratio) 자체, 바꿔 말해 ‘순수 이성’(ratio pura)이다. 신은 또한 자신의 생각대로 자신의 뜻에 따라 자연 만물을 기획(企劃)하여 기투(企投)적으로 지어낸다는 의미에서는 의지 자체, 곧 자유 의지로 이해된다. 진정한 의미에서 ‘자유’(自由)란 문자 그대로 ‘자신으로부터 유래함’이다. 자연 만물이 그 존재 생성에서 무엇인가로부터 비롯한 것(ens ab alio)이라면, 신은 그리고 오직 신만이 자신으로부터 비롯한 것(ens a se)이요, 비로소 그로부터 만물이 생겨난 것이니, 신은 있지 않던 것을 있도록 하고, 이미 있는 것을 달리 있도록 하고, 뿐만 아니라 있는 것을 없도록 할 수 있는 능동적 활동(actus purus)이며, 이런 까닭에 엄밀한 의미에서 자유 의지는 신의 고유한 성격이라 해야 할 터이다. 그런데 계몽주의는 이제 인간에게서 ‘순수 이성’과 ‘자유 의지’를 찾았다.

그러나 독일 이상주의는 이런 계몽주의 정신을 이으면서도, 인간이 모든 면에서 결코 신을 대신할 수는 없음을 분명히 한다. 때문에 독일 이상주의는 중세 기독교 사상과 근세 초 계몽주의 사상의 종합 내지는

화해 방식이라고 말할 수 있다. 그리고 이 화해는 인간 이성의 자기 비판 위에서 가능했다.

자연 세계의 질서는 어떤 모습을 띠고 있는가? 계몽주의 시대의 자연과학자들은 그것이 수학적-역학적 법칙 체계임을 드러내 보여 주었다. 수학의 체계, 역학의 체계 그 것은 어디에서 연유하는가? 그것은 인간인 ‘나’로부터 유래한다. 내가 수학적-역학적 사고를 하는 것이다. 그것은 나의 사고의 질서가 자연 세계의 질서임을 말한다. 자연 세계의 원리 곧 이성이란 나의 사고의 원리 곧 인간의 이성을 말하는 것이다. 그러니까 자연 세계의 주체이고 기체(基體)인 것은 인간의 이성인 것이다.

그러나 자연은 수학적·논리적 형식에 알맞게 유행한다는 점에서 인간의 이성과 궤를 같이 할 뿐, 인간이 자연을 질료적으로 만들어내지 않음은 분명하다. 자연은 인간에게 주어진 것이고, 인간이 오히려 자연 안에서 산다. 그래서 칸트는 인간의 이성을 “부분적으로”만 자연 “현상의 창조자”⁴⁾라고 규정한다.

현상이란 도대체 무엇이고, 인간은 어떤 의미에서 자연 현상의 창조자인가?

계몽주의적 이성은 이 물음과 관련해 참으로 존재하는 것, 곧 실재, 진상이란 종래 많은 사람이 생각한 것처럼 신의 고지(告知) 혹은 그 비슷한 방식으로 우리에게 알려지는 것이 아니라, 인간 자신의 경험을 통해서 알려질 수밖에 없다고 생각한다. 이른바 ‘존재자 자체’, ‘실재’란 우리 인간이 ‘그 자체로 존재한다고 생각하는 것’ 바로 그것이다. 그러므로 무엇이 그 자체로 존재하는 것인가는 인간의 인식 방식에 의존되어 있으며, 그러니까 인간의 인식 방식은 ‘그 자체로 존재하는 것’을 규정하는 것이다. 인간이 모든 실재하는 것을 인식하며, 이 인식을 통해 실재하는 것은 실재하는 것으로 정(定)해지고 위치 지어진다. 인간 이야기로 모든 실재하는 것의 중심이며, 그런 의미에서 주체이다. 이것은 인간의 인식이란 인간에 독립적인 사물에로의 동화(assimilatio ad

4) Kant, 『학술원판 전집』, 권 XV, 조각글 254.

rem)라는 종전의 생각⁵⁾과는 달리 실재의 중심이 인식 주관에 있음을 말한다. 칸트에서 이런 실재·인식의 중심 전환은 천체 운동의 중심을 달리 파악한 “코페르니쿠스적 전환”에 비유된다.⁶⁾ 그리고 이와 같은 자연 규정의 권능을 갖는 인간 주체는 “초월적 주관”(transzendentales Subjekt)이라고 불린다.

인간의 주체가 비록 존재자의 존재를 규정하는 초월적 기능을 가지고 있다 하나, 그것은 우리에게 감각적으로 주어지는 것에 대해서만 그려하다. 또한 감각적 존재자의 본질과 존재 양태를 자기 규칙에 따라 규정한다는 것이 존재자를 창출하는 것은 아니다. 그러나, 인간의 ‘실천(praxis)’ 행위는 존재자를 바꾸거나 없던 것을 있도록 할 수 있다. 더구나 자기가 세운 법칙에 따라 행위를 규정하는 순수한 실천 이성은 무엇이 존재해야만 하며 생겨나야만 하는가를 규정하는 것이기에 그것은 자유롭다고 말할 수 있다.

인간의 자유로운 실천 이성은 마땅히 있어야 할 것을 창출할 행위 곧 당위(當爲)의 규칙을 제시한다. 그것이 이른바 도덕 규범이다. 도덕 규범은 인간의 인간다움의 이상(理想, idea)에 근거한 선(善)의 표현인데, 감성적 욕구에 짜여 있는 자연 존재자로서 인간이 그것을 실현하기 위해서는 동시에 그에게 자연적 경향성을 물리칠 수 있는 자유로운 의지의 힘이 있어야만 한다.

그러니까 선의 이상에 따른 도덕적 행위의 주체는 자유로운 의지여야 한다. 자유로운 의지에 의해 수행되는 도덕적 실천 행위는 아직 없지만 마땅히 있어야 할 것을 실현하는 당위적 활동이다. 그리고 그 실현은 자연 안에서 이루어져야 한다. 여기서 그 자체로서 존재하는 자연과 인간 의지의 실현 활동으로서 실천이 부딪친다. 이때 양자간의 화합은 어떻게 가능할까?

“그것은 오로지 자연의 합법칙성이 적어도 자유의 법칙들에 따라 자연에서 실현되어야 할 목적들의 가능성과 합치할 때”⁷⁾ 뿐이다. 자연의

5) Th. Aquinas, 「진리론」, qu. I, art. 1 참조.

6) Kant, 「순수 이성 비판」 B XVI 참조.

합목적성이라는 개념은 자연의 다양한 법칙들이 마치 “하나의 체계”를 이루고 있는 것처럼 생각할 수 있도록 해주는 표상이다. 이 개념으로써 “우리는 자연이 보편적으로 합치하는 두 가지 법칙 — 물리적 법칙과 목적인(因)의 법칙 — 에 따라 가능하다고 상정할 수 있는”⁸⁾ 것이다. 자연은 보편적인 목적 법칙에 따라 운행하되, 경험적인 기계적 자연 법칙은 이 보편적인 법칙의 특수한 경우들이라고 생각할 수 있는 것이다.

합목적적인 자연 세계, 곧 일정한 목적에 부합하는 사물들의 현존을 위해서는 예지적이고도 도덕적인 존재자로서의 세계 창시자, 즉 신(神)이 상정되어야만 한다.” “우리는 우리의 이성 능력의 성질상 도덕 법칙과 그 대상에 관계하는, 그리고 이러한 궁극 목적 안에 있는, 그러한 합목적성의 가능성을 세계 창시자이자 통치자요 또한 동시에 도덕 법칙의 수립자인 하나의 존재자를 염두에 두지 않고서는 전혀 이해할 수가 없다.” “그러므로 최고의 도덕적-법칙 수립적 창시자가 실재함은, 그러한 자의 현존을 이론적으로 규정함 없이도 순전히 우리 이성의 경험적 사용에 대해서는 충분히 정시(呈示)된다.”⁹⁾

합목적적인 자연 세계에서는 일체의 개별적 존재자가 각기 개별성과 함께 하나의 궁극 목적에 부합해야 한다. 합목적적으로 운행한다고 생각된 자연은, 그러니까 신성(神性)에 의해 규제되는 것으로 볼 수 있고, 일체의 개별자가 나름의 정당성을 가지는 만큼, 어떤 한 부분, 어떤 한 단계에서만 보면 불합리하고 무질서해 보일지라도, 자연은 그런 단계를 통해서 자연의 완성을 의도하고 있을지도 모른다. 어떤 사물에게는 본능을 심어 주어, 또 어떤 사물에게는 계획할 수 있는 이성 능력과 실천 의지를 심어 주어 전체적으로 보면 자연은 자신의 의도를 실현해 간다고 볼 수 있는 것이다.¹⁰⁾

7) Kant, 『학술원판 전집』권 V, 「판단력 비판」, 180면 참조.

8) 같은 책, 415면.

9) 같은 책, 456면.

10) Kant, 『전집』권 VIII, 「보편사의 이념」, 18면.

세계구조 설명을 위한 칸트의 새롭고도 거대한 철학구상을 쓰는 일단의 독일 철학자들에 의해 독일 관념론은 더욱 더 ‘독일적’ 관념론의 형태를 갖게 된다. 피히테와 셀링은 인간이성을 세계에 보편적인 주체의 힘으로 이해했고, 헤겔에 이르러서는 칸트가 단지 생각해 볼 수 있고 희망해 볼 수 있는 것으로 규정한, 이념[이상]을 스스로 실현해 가는 주체를 세계정신으로 파악하게 된다.

피히테는 칸트의 ‘초월적 주관’과 ‘도덕적 실천주체’를 ‘절대적 자아’로 통합하고자 하였다. 인식주관이 대상에 의미를 부여하고 대상을 대상에게 함은 자명하지만, 그럼에도 그 대상 규정에서 주관은 일차적으로 감각적이고, 감각은 수용성인 한에서 주관 아닌 것에 의해 제한받는다. 주관은 행위주체로서 활동함으로써 비로소 이 제한을 벗어날 수 있는 것이다. 피히테는 이 사태를 두 명제로 요약했다. “나는 나 아닌 것에 의해 규정되는 것으로서 나 자신을 정립한다.”¹¹⁾ “나는 나 아닌 것을 규정하는 것으로서 나 자신을 정립한다.”¹²⁾ 이 두 정립에서 정립 주체는 어디까지나 동일한 ‘나’이고, 따라서 나의 영역이든 나 아닌 것의 영역이든 궁극적으로는 이 정립 주체인 ‘나’에 근거한다. 이런 뜻에서 이 ‘나’는 “절대적 자아”라고 할 수 있다.

이 ‘나’가 절대적인 것은 나는 오로지 나 자신에 의해서만 정립되기 때문이다. 그래서 셀링은 이 절대적 자아란 다름 아닌 “절대자”로 이해되어야 한다고 본다.¹³⁾ “나는 모든 사고와 표상에 선행하는 존재이기” 때문이다. “나는 생각됨으로 해서 있으며, 있기 때문에 생각된다. 나는 스스로가 스스로를 생각하는 한에서 있으며 그리고 또한 그런 한에서 생각되어진다. 나는 그러므로 나 자신이 자신을 생각하기 때문에 있으며, 있기 때문에 자신이 자신을 생각한다. 나는 나의 생각을 통해서 스스로를 낳는다.”¹⁴⁾

11) Fichte, 『전집』 1부, 권1, 「전 지식학의 기초」, 127면.

12) 같은 책, 246면

13) Schelling, 『전집』 1부, 권1, 「철학의 원리로서 나에 관하여」, 177면 참조.

14) 같은 책, 167면.

이 ‘나’, 자아의 자기산출이 함의하는 것은 “자아의 본질은 자유”¹⁵⁾라는 점이다. 자유를 본질적으로 갖는 한에서 자아는 정신이며, 이 정신은 절대적인 자기 힘에 의해 자기자신 안에서 모든 실질적 내용을 무제약적으로 정립한다. 무제약적으로 실질내용을 정립함으로써 정신은 스스로 자신을 실현시키며, 그것은 “정신이 단적으로 행위하지 않고서는 일어날 수 없는 일이다.¹⁶⁾ 정신이 단적으로 행위한다 함은 스스로 의지를 가짐을 말한다.” 그러므로 “정신은 오로지 의지를 가짐으로써만 자기 행위를 직접적으로 의식하며, 그러니까 이 의지를 갖는다는 작용은 자기의식의 최고 조건이다.”¹⁷⁾ 물론 이 의지는 자유로운 것일 터이다. 의지는 자유없이는 공허한 것이고, 자유 또한 의지로써 비로소 현실적인 것이니 말이다. 절대적 자아, 절대자, 정신은 그것이 자유로운 의지인 한에서 자기를 구체적으로 실현할 수 있다.

정신은 의지인 한에서 자기를 실현하는, 따라서 살아서 움직이는 실체이며, 실현이란 목적의 구체화이다. 그러니까 정신이란 자기목적을 가지고서 그 목적 달성을 위해 애쓰는 활동 주체를 이른다. 이 정신 운동의 목적, 곧 정신이 지향하는 것은 정신이 생각하는 바[사고, 개념]의 실재화이다. 그러니까 정신은 스스로 운동함으로써 자신의 개념과 실재[존재]의 합치를 지향한다. 그러나 우리가 정신의 중심 매체인 인간의 역사에서 보듯, 정신의 이 목표는 단번에 달성되는것이 아니라, 긴 도정을 지나면서 한 단계씩 성취된다. 그런데 정신이 거쳐가는 그 단계마다 자신을 진상(眞相)으로 정립하므로, 정신의 진보란 — 그것은 현 단계를 벗어남을 뜻하니까 — 다음 아닌 기왕의 자신의 진상을 가상 (假像)으로 폐기하는 일, 즉, 자기 부정이 된다.

정신이 부단히 “전진하는 운동”¹⁸⁾ 중에 있다는 것은 그러므로 정신은 끊임없이 자신을 부정한다는 것을 뜻한다. 그렇기에 정신은 결코

15) 같은 책, 179면.

16) 같은 책, 「지식학의 관념론 해명」, 395면.

17) 같은 책, 같은 곳.

18) Hegel, 『전집』 권9, 『정신현상학』, 250면.

안정 중에 있는 일이 없다. 그러니까 정신은 “순수한 자기움직임의 무한성 내지는 절대적 불안정”¹⁹⁾이며 절대적 부정성이며, 이 때문에 “순수한 활동성”²⁰⁾이다. 어떤 한 단계, 한 계기에서 ‘진상’으로 현상하는 정신은 다음 단계, 다른 계기에서 현상하는 정신에 의해 부정되고 가상으로 전락한다. 그것이 진정한 진상이 아니었기에, 새로운 현상이 등장할 수밖에 없었다는 점에서 이 부정은 필연적이고, 이 부정은 그러나 바로 정신 자신의 “힘”이라는 점에서 또한 자유 자체이다. 정신에 의한 정신 자신의 이 부정을 통한, 즉 ‘변증법적’인 확장 운동과정이 “정신의 생(生)”이며, 정신은 이 끊임 없는 자기와 자기의 “분열” 중에서 완성되어가는 자신을 발견함으로써만, 자신의 진상을 마침내 획득한다.²¹⁾

정신은 이 변화 운동 중에서도 항상 자기 동일성을 유지하며, 이를 바 비동일성의 동일성인 이 자기동일성을 유지한다는 점에서 그것은 불변의 절대자이자 실체이다. 또한 이 “절대자는 주체”, 바꿔 표현해서 “주어”이다.²²⁾ 전개되는 모든 계기들, 단계들은 이 주체에 속하는 것이며, 이 주어에 속하는 술어(述語)들이다. 속성들은 언제나 주체 내지 기체(基體)인 실체에 속하며, 술어들은 언제나 주어에 속해 있다. 그러나 실체 내지 주체는 속성 없이는 아무 것도 아니며, 술어 없이 주어는 결코 표현될 수 없다.

정신의 한 단계 한 단계, 한 계기 한 계기는 정신을 현실에서 드러내고 있다는 점에서 그 각각 진상이라 할 수도 있지만, 그러나 진정한 “진상은 전체”²³⁾뿐이다. 물론 이 “전체는 그것의 전개를 통해서 완성되어지는 것이다.”²⁴⁾ 정신은 이렇게 다수이면서 하나인 유기체적 전체²⁵⁾로서만 참다운 진상이며, 하나[一者]이며, “보편자”²⁶⁾이며, 절대자

19) 같은 책, 100면.

20) Hegel, 『철학백과』, §378 追記.

21) Hegel, 『정신현상학』, 27면.

22) 같은 책, 18면.

23) 같은 책, 19면.

24) Hegel, 『전집』 권11, 『논리의 학』, 355면.

이고 “살아있는 실체”²⁷⁾이다. 살아 있음의 증좌는 바로 스스로 끊임 없이 자기자신을 부정하는 운동이며, 이 운동의 주체라는 점에서 자유인 정신은 “달리 되어감”²⁸⁾에서 자신임을 유지하고, “달리 있음”에서 “자기와 같음[동일성]을 재생산”²⁹⁾해내는 것이다. 그러므로 정신은 오직 매개적으로만 현상하며, 따라서 실체 내지 주체로서, 절대자로서 정신이 진정으로 무엇인가는 이 부정 운동의 “종점”에서 비로소 드러난다.³⁰⁾ 이 “종점”은 정신이 자기 부정 운동을 막 “시작”할 무렵부터 “목표”로 가진 “이념”이자 긴 도정을 매개로 한 “결실”³¹⁾이다.

정신의 자기완성의 긴 도정이 세계사이며, 그런 점에서 세계사의 주체인 이 정신은 “세계정신” 또는 “세계이성”이라 부를 수 있다.³²⁾ 그러니까 세계란 이를테면 세계정신의 자기 기투(企投)인 노역(勞役)의 역사이다. 그리고 이 세계정신의 대표적인 매체가 인간이며, 세계정신은 그런 만큼 특히 인간의 노역을 통하여 발현된다.

세계정신은 개개인들의 이해관심과 욕구와 정열을 도구 삼아 자신을 전개해 간다. 그렇기에 개인들의 욕구가 다양하고 열정이 뜨거울수록 그리고 상상력의 폭이 넓고 깊을수록 세계정신, 세계에 편만한 영기(靈氣)의 풍부함이 돋보인다. 또한 이해 관심에 매인 개별자로서 개인들은 “이성의 책략”³³⁾에 따라 서로 제한하고 대립하고 투쟁하지만, 그것을 통해 보편자인 이성은 자신을 구체화하고 현실화한다. 그럼에도 개인들을 전적으로 수단만으로 볼 수 없도록 만드는 것은 그들 안에서 발견되는 “어떤 그 자체로 영원하고 신(神)적인 것” 즉 “도덕성,

25) 같은 책, 356면 참조.

26) Hegel, 『정신현상학』, 19면.

27) 같은 책, 18면.

28) 같은 책, 19면.

29) 같은 책, 18면.

30) 같은 책, 19면.

31) Hegel, 『논리의 학』, 376면.

32) Hegel, 『정신현상학』, 25면 참조.

33) Hegel, 『보급판 전집』, 권12, 「역사철학강의」, 49면.

윤리성, 종교성”이다.³⁴⁾ 이런 성격들은 한낱 무엇을 위한 수단이 아니라, 그 자체가 목적으로 보아져야 한다. 그러므로 개개인이 윤리적 전체의 성원이 될 때 보편적 이성과 하나가 되고, 그가 원해서 하는 일이 동시에 세계의 목적에 부합될 때 신성(神性)이 그와 함께하는 것이며, 그런 만큼 그의 개성 하나하나도 존엄하고 신성하다. 아니 인간이 신성(神性)에 참여함은 필연적이고 또 그로써 인간은 고양된다. 그래서 헤겔에서 신은 초월적이라기보다는 자연 내재적이고 인간에게 임재(臨在)적이다. 칸트의 비판적 이론 이성에서 그 존재가 유보되었던 신은 이로써 헤겔에 이르러 정신으로서의 보편이성에서 현현한다.

이런 헤겔의 사상은 곧바로 개개인에 대한 국가의 우월성 표명으로 나아간다. 인간은 도덕적이고 윤리적일 때에만 한낱 세계정신의 실현 매체임을 넘어 자유의 주체로서 인격일 수 있는 바, 윤리적 이념의 현 실태가 다름 아닌 국가이기 때문이다.

국가는 “윤리적 정신”이다. 윤리적 정신이란 “자신에게 분명한 실체적 의지로서 자신을 생각하고 알며, 그가 아는 것을, 그가 아는 한에서 완수하는 것이다.”³⁵⁾ 국가는 실체적 의지의 현실태로서, 국가는 이 현 실태를 보편성으로 고양시킨 특수한 자기 의식에서 가지며, 그러기에 국가는 그 자체로 그리고 반성적으로 “이성적인 것”이다. 특수한 의지와 보편적 의지가 실체적으로 일체를 이룸은 절대적인 자기 목적이며, 이 자기 목적 안에서 자유는 자기의 최고의 권리로 얻게 되고, 이 궁극 목적으로서의 국가는 개개인에 대해서 “최고의 권리”를 가지므로, 개개인의 “최고의 의무는 국가의 성원이라는 것이다.”³⁶⁾

국가가 시민 사회와 혼동되어 국가의 사명이 소유와 사적(私的)인 자유의 안전과 보호에 있는 것이라면, “개개인으로서의 개개인의 이익”이 개개인들이 통합을 이룬 궁극 목적이 되어, 이로부터 나오는 결론은 국가의 성원이 됨은 이해관계에 따른 수의(隨意)적이고 임의(任

34) 같은 책, 50면.

35) Hegel, 『법철학 요강』, §157.

36) Hegel, 같은 책, §258.

意)적인 것이 될 것이다. 로크와 루소(J. J. Rousseau, 1712~1778)는 “일반 의지”를 국가의 원리로 확립했다는 점에서는 공적이 있다. 그러나 그들은 의지를 근원상 개별적인 것으로 파악했다. ‘일반 의지’란 일종의 의식된 의지로서 개별적인 의지들로부터 나오는 공통적인 것일 뿐이다. 그렇기에 국가는 개개인들의 계약에 의한 통합체가 되고, 따라서 국가는 개개인들의 의견이나 임의적인 명시적 동의를 기초로 하는 것이라 주장된다. 이렇기 때문에 개개인들의 합의가 도출되지 않을 경우의 혼란과 폭력의 난무에 대해 대혁명 기간 동안의 불란서처럼 국가는 속수무책이 되고 만다. 그러나 헤겔이 보기에 “국가에 들어간다거나 떠난다는 것은 개개인의 자의에 의한 것이 아니며, 그러므로 국가는 자의를 전제로 하는 계약에 바탕을 두는 것이 아니다.”³⁷⁾ 그러므로 국가를 설립하는 것은 인민들의 계약 참여에 바탕을 둔 것이라는 국가 계약설은 근거가 없다는 것이 헤겔의 판단이다.³⁸⁾ “누구에게나 있어서 그가 국가 내에 있다는 것은 필연적이다.”³⁹⁾

국가는 “객관적 정신”으로서 개개인이 특수성과 보편성, 즉 진리성을 얻는 것은 그가 국가의 일원일 때 뿐이다. 타인들과 더불어 사는 개인들의 사명은 보편적인 생활을 영위하는 것이다. 그러므로 그들 각각의 특수한 민족과 활동과 행동 방식은 국가라고 하는 보편타당한 실체를 그 출발점이자 종점으로 갖는다. 이성적인 것이란 “보편성과 개별성이 상호침투하여 통일을 이루는 것”⁴⁰⁾이다. 국가에서 비로소 객관적 자유 즉 보편적 실체적 의지와 주체적 자유 즉 개인적인 앎과 그의 특수한 목적들을 추구하는 개인적 의지가 일체를 이루는데, 바로 여기에서 이성적인 것이 구체화한다.

국가 내에서 의무를 짊으로써 개인은 해방된다. “이 해방은 한편으로는 그가 한갓된 자연적 충동에의 종속으로부터의 해방이자 그가 주

37) Hegel, 같은 책, §75, 追記.

38) Hegel, 『보급판 전집』 권12, 「역사철학 강의」, 61면 참조.

39) Hegel, 같은 책, S.61.

40) Hegel, 『법철학 요강』, § 258.

관적 특수성으로서 해야 함(Sollen)과 하고 싶음(Mögen)에 대한 도덕적 반성에서 처하게 되는 의기소침으로부터의 해방이며, 다른 한편으로는 현존재에 이르지 못하고, 즉 행위의 객관적 규정성에 이르지 못하고 자신 안에 비현실성으로 머물러 있는 무규정적인 주관성으로부터의 해방이다. 의무 안에서 개인은 해방되어 실체적 자유가 된다.”⁴¹⁾ 국가 내에서의 의무가 제한하는 것은 주관의 자의 뿐이며, 충돌하는 것은 주관성이 붙들고 있는 추상적인 선 뿐이다. 사람들이 ‘우리는 자유롭기를 의욕한다’고 말할 때, 그것은 단지 ‘우리는 추상적으로 자유롭기를 원한다’는 말이다. 국가 내에서의 모든 규정과 분절 즉 조직 체계는 이런 추상적 자유의 제한으로 볼 수 있다. 그러나 실상에 있어서 이것은 자유의 제한이 아니라 자유의 추상성의 제한일 따름이며, 그것은 부자유의 제한을 뜻한다. 국가 내에서의 의무는 구체적이고 확정적인 자유의 획득인 것이다.

윤리적 전체(das sittliche Ganze)인 국가는 “자유의 실현”⁴²⁾이며, 법의 체계인 국가는 “실현된 자유의 왕국”⁴³⁾이다. 자유의 현실화야말로 이성의 절대적 목적으로서, 국가는 세계 내에 있는 세계 내에서 자신을 의식적으로 실현하는 정신이다. 다시 한 번 강조해서 말하면, 헤겔이 국가를 자유의 현실태라고 할 때, 자유를 개체성이나 개개인의 자기 의식을 기초로 해서 추론해서는 안된다. “국가의 근거는 그 자신을 의지로서 현실화하는 이성의 권력이다.”⁴⁴⁾ 그렇기 때문에 “개개 인격은 당연히 윤리적 전체에 자신을 희생해야만 하는 종속적인 것이다. 그러므로 만약 국가가 생명을 요구하면, 개인은 그것을 내놓아야만 한다.”⁴⁵⁾

41) Hegel, 같은 책, §149.

42) Hegel, 같은 책, §258. 追記.

43) Hegel, 같은 책, §4.

44) Hegel, 같은 책, 같은 곳.

45) Hegel, 같은 책, §70. 追記.

3. 1960~79년 시기 독일 이상주의 연구와 수용

1968년에 공포된 국민 교육 현장이 표명하는 국가철학과 헤겔의 국가철학은 상당히 가까운 사이임이 분명하고, 이것은 또한 1930~40년대 일본 군국주의와 독일 나치즘과도 먼 거리에 있지 않다. 독일 이상주의자들의 국가철학이 독일에서도 전시에는 — 세계 1·2차 대전 시기가 그 좋은 예이거니와 — 국민 교육의 필수 교재가 되었던 사실을 상기할 때, 열악한 처지에서 부국 강병을 국가의 최우선 과제로 생각하는 사람들이 독일 이상주의 국가철학이 내보이는 정조(情操)에 젖어들 수 있음은 이해하기 어려운 일이 아니다. 이런 맥락에서 일제 치하 때로부터 해방 후까지도 출곧 가장 많은 사람들이 독일 철학 가운데서도 헤겔의 사회·정치·법·역사 철학을 중심 연구 주제로 삼았다는 사실이 이해될 수 있다.⁴⁶⁾

일제 치하에서 하이데거 연구에 몰두했던 박종홍은 해방 후 논리학과 한국 사상사 연구에서 괄목할 만한 업적을 내는 한편, 독일 이상주의 철학 연구에서도 탁월함을 보였다. 일찌기 『一般論理學』(초판 1948)과 『認識論理學』(초판 1953)를 끄낸 박종홍은 그의 논리학 체계를 구성하는 세 번째 저술 『辨證法的論理』를 미완성의 유고로 남겼는데, 이는 그가 심중에 자기 사상을 키우는 한편 외래 사상을 수용하는데도 얼마나 진지하고 세심했는가를 보여 주고 있다. 사후에 출간된 (1977년 박영사 간, 1980년 『박종홍 전집』II권에 수록됨) 박종홍의 이 저술은 제논으로부터 셀링에 이르는 변증법적 사상의 면면을 간략히 살피고 헤겔의 변증법 논리의 대강을 조망한 후 ‘현대철학과 변증법’이라는 제하에서 키아르케고르, 니체, 야스퍼스의 변증법 사상을 소묘하고 있어 형식상 3부분으로 되어 있다. 그러나 그 내용으로 볼 때 이 저술은 헤겔의 논리학 연구의 결실이라 할 만하다. 박종홍은 헤겔의 『논

46) 반면에 헤겔의 ‘형식철학’에 관한 연구 향방에 관해서는 위상복의 「한국에 있어서 헤겔철학의 연구 및 수용과 그 반성 — 그의 논리학을 중심으로」(명지 대학교 동서철학비교연구소 96 춘계 학술대회 『이성과 사변』 대회보, 17~34면) 참조.

리의 학』(1812/16)을 ‘有의 변증법’·‘本質의 변증법’·概念의 변증법 ‘의 차례로 요약 서술하고 있다. 그것이 헤겔 논리학의 해석 상의 쟁점 을 어떤 식으로든 해결하려는 시도라기보다는 헤겔 사상의 진의를 이해하려는 노력의 결실이기는 하지만, 난삽하기 그지없는 헤겔의 표현 방식을 우리말로 평이하게 바꾼 것만도 큰 공적이라 아니할 수 없다.

1929년부터 헤겔 연구를 시작한 김계숙은 만 30년만에 단행본으로도 출간한 (일조각, 1959) 그의 박사논문 『헤에겔 연구 — 청년 시대 사상을 중심으로』(1960, 서울대)를 발표했는데, 내용 중 많은 부분을 차지하고 있는, 헤겔철학에서 칸트적 요소와 기독교적 요소의 해명은 매우 귀한 연구 성과로 평가할 수 있다. 이 저술에서 김계숙도 ‘윤리와 전체적 生’이라는 제목의 마지막 절에서 개인의 자유 곧 삶은 국가를 통해 실현되는 것임을 말한다: “윤리적 존재에 있어서의 의무는 순수 한 도덕에 있어서와 같이 주관적으로 다만 원리의 파악에 그치지 아니하고 객관적이며 구체적인 것이라야만 된다. 따라서 여기에 있어서는 윤리적 규정은 그 자신 꼭 구하여야 하는 관계로서 명시되어야 한다. 즉 윤리적 관계는 자유의 이념에 의하여 필연적이며, 따라서 자유의 이념의 전 영역은 국가에 있어서 현실적으로 존재한다.”(218~9면) 윤 리적 통일체로서 국가 안에서 “자기를 의식하며 거기에서 주관적이며 객관인 보편적 정신을 이념으로서 가질 뿐만 아니라 형태로서 실현하는 이성적 인간이라야만 자유의 실현은 가능하며, 또 이와 같은 민족에 있어야[서]만 민족적 운명도 해결될 수가 있다.”(225면) 이런 서술 중에서 김계숙은 헤겔이 말하는 ‘국가’는 현실적인 국가가 아니라 ‘이상적인 국가’를 의미한다고 주석을 붙이고는 있지만, 이런 언사들의 활용은 ‘현실적인 국가’에서 역사를 주도하는 자들의 이해와 관심에 달려있지, 필자의 희망에 따르는 것이 아님을 우리는 현실적 경험을 통해 알고 있다.

1960~79년 간에 칸트와 헤겔 철학을 집중적으로 연구했을 뿐만 아니라, 이들의 원전에 대한 번역과 해설 그리고 교육에서 가장 큰 성과를 거둔 사람은 최재희(1914~1984)이다. 최재희는 『실천이성비판』

(1957), 『순수이성비판』(1960, 1972), 『비판철학[형이상학] 서론』(1978) 등 번역서 6권을 내는 한편, 박사 학위 논문 『헤겔 <法哲學綱要> 批判』(1965, 서울대)과 『사회철학』(1963, 법문사), 『헤겔의 철학 사상』(1966, 정음사), 『역사철학』(1971, 청림사) 등의 저술을 내 놓았다.

최재희의 독일 철학 원서 번역 작업은 타인에게는 새로운 문화의 전수요, 그 자신에게는 그 자체가 철학함의 한 방도였다. 그는 원서의 전체 대의 뿐만 아니라 문장 하나 하나의 진의 파악에 심혈을 기울였다. 독일인 누구에게서도 원서 강독을 받은 바 없는 그의 칸트·헤겔·셸러 번역이 거의 모두 직역 — 진짜 번역 —이며, 그럼에도 정확하다는 것은 그의 노고의 정도를 짐작케 한다. 그는 문장 하나 하나의 뜻이 조금이라도 분명하지 않으면 심지어 제자에게 묻는 것조차 망설이지 않았다. 예컨대 『순수이성비판』과 『비판철학 서론』(1978, 박영사) 129면 하단 주 1)에는 “[백종현 조교 제공]”이라고까지 써 넣어 그런 사실을 밝히고 있다. 또 신역 『실천이성비판』(1975, 박영사)을 내놓을 때는 그의 초고와 원문 대조를 필자에게 당부한 사례도 있었다. 최재희의 번역에 가운데 일본어투의 것이 더러 있고, 현대의 어감과 다소 거리가 있는 것이 눈에 띄지만, 그가 공부한 환경을 고려할 때 그의 정확한 문장 구사는 오히려 놀라운 일이다.

최재희의 역서 칸트 『순수이성비판』과 칸트의 이론 형이상학에 관한 논저들이 학계에 미친 영향이 매우 커서 이것들이 최재희의 대명사가 된 것은 사실이지만, 그러나 최재희의 철학적 주 관심은 사회에서의 인간의 실천 문제에 있었던 것으로 보인다. 윤리학, 법철학, 인간학, 역사철학에 관한 그의 방대한 연구 결과물(『최재희 전집』1985, 전 6권 총 4158면 참조)이 이를 증거한다.

당시에 서양철학을 공부하는 사람들 상당수가 그러했듯이 최재희도 독일 철학을 주해하면서 전통 동양철학 내지는 한국 철학 사조를 염두에 두었다. 예컨대, 그는 칸트에서 “이성의 사실”인 도덕 법칙에 대한 무조건적인 존경심을 退溪가 말한 마음의 제반 경향성을 주제하는 “경(敬)”의 심정으로 설명하였다.(『최재희 전집』1985, VI권 224면 참조)

인격주의적 도덕관을 견지한 최재희는 역사철학에서도 인간주의적 이상 사회의 모습을 찾고자 하였다. 그래서 그는 특히 헤겔 역사철학을 깊이 있게 탐구하였는데, 그것은 역사를 자유 정신의 자기 전개사로 보는 헤겔에게서 자신의 생각을 발견했기 때문일 것이다. 또한 일제 침략기의 민족 수난, 세계 대전, 한국 전쟁, 이념 투쟁, 계층 갈등의 현장을 지켜보면서 개개인 간의 생각이나 힘의 차원을 넘어서는 세계 정신과 같은 어떤 힘을 감지 했고(『전집』, II권 465면 참조), 그럼에도 자기부정 과정을 거쳐 한발짝씩 이상을 실현해 가는 정신의 중심 매체는 인간일 수밖에 없음을 통찰했기 때문일 것이다. 그리고 이런 그의 사고 경향이 헤겔적임은 부인할 수 없다.

김계숙·박종홍·최재희의 개척적인 탐구를 이어 1970년대에 들어서면서 칸트·헤겔 철학을 소재로 한 박사학위 논문이 다수 출현하였고, 이로써 그간 독일 철학에 대한 소개·해설 수준의 연구가 깊이를 얻기 시작하였다.

칸트 철학 분야에서 박사 논문으로 이석희의 「Kant에 있어서의 선 험적 인격성과 인격의 성립」(중앙대, 1974), 김용정의 「Kant에 있어서의 自然과 自由에 관한 연구 — 과학철학과 연관하여」(동국대, 1975), 서배식의 「Kant에 있어서의 이성과 자유의 문제 · 칸트에 있어서 형이 상학의 근원」(충남대, 1978), 정진의 「Kant의 “순수이성비판”에 대한 존재론적 해석 — M. Heidegger의 해석을 중심으로」(서울대, 1979) 등이 발표되었고, 한단석은 일본 동경에서 「Kant <순수이성비판>에 있어서의 Ding an sich의 개념」(東京大, 1974)이라는 논문으로 박사학위를 취득하였다. 손봉호는 「학문과 인격. 칸트와 후설에서 엄밀학으로서의 철학의 이념에 관한 연구」(1972)를 화란에서 발간하여, 화란과 독일 등지로부터 좋은 평을 얻은 후 귀국하여, 한국의 독일 철학계에 활력을 불어 넣었다.

헤겔 철학 분야에서도 박사논문으로 홍선희의 「Hegel의 모순론 연구」(고려대, 1977), 이수윤의 「Hegel의 정치철학 — 인식과 실천의 통일」(서울대, 1979) 등이 발표되었다. 임석진은 독일에서 「헤겔의 노동

개념 — <정신 현상학> 해설 시론(1963)을 가지고 박사학위를 취득한 후, 현지에서 이 논문을 단행본으로 출간하였는데 좋은 반향을 얻었을 뿐만 아니라, 귀국 후 1970년 후반부터 한국에서의 헤겔 철학 연구를 주도하였다.

1960~1979년 시기 한국이 경제적으로 비약적인 발전을 거듭했고, 그것이 우리 사회와 문화의 진정한 진보를 이루는 데 물질적 토대가 됨이 분명하고, 그렇게 경제를 발전시켰던 원동력의 하나가 국민 총동원 체제였다면, 그런 체제를 형성하는 데 독일 이상주의적 사상이 일조(一助)하였음을 부인할 수 없다. 그리고 이 상황에 상당 수의 독일 이상주의[관념론] 연구가들이 형편되는 대로 때로는 이론적으로 때로는 실천적으로 관여되었음을 거의 분명한 사실이다.

거시적으로 보면 시기마다 지역마다 민족마다 크고 작은 다양성 속에서도 사람들의 대체적인 지향(志向)이 있다. 그것과의 상응성을 기준으로 우리는 주류 철학과 비주류 철학을 어느 정도 구분할 수 있는데 1960~1979년 시기 서양으로부터 수용되었던 철학 사조 가운데 당대 사람들의 정서에 가장 접근해 있던 것은 독일 이상주의였다고 비교 평가할 수 있다. 그러나 당시의 국가철학을 대변할 만했던 독일 이상주의적 사고 방식도 1980년 정치적 유혈사태와 더불어 새로이 ‘민중’의 개념이 등장하면서, 마르크스·사회주의적 경향과 맞닥뜨려야 했고, 우리 철학계는 새로운 열기에 싸이게 되었다. 강한 상대를 만나면 또 하나의 상대도 더욱 긴장하는 법이다. 우리 철학계는 1980년을 넘어서면서 이상주의와 현실주의, 관념론과 실재론 내지는 유물론의 이론적 대결의 장(場)이 되었다. 그를 통해 각파의 이론이 정치(精緻)하게 되어 가고, 사고의 깊이가 더해 갈 것인 즉, 한 가지로의 통합만이 능력을 극대화할 수 있는 방도라 하겠는가.

참고문헌

- 서울대학교 철학사상연구소 편, 『철학사상』 4호(1994), 5호(1995).
- 김계숙, 『「헤에겔」研究』, 일조각, 1959.
- 박종홍, 『朴鍾鴻 全集』 전7권, 형설출판사, 1980.
- 최재희, 『崔載喜 全集』 전6권, 三知院, 1985.
- 張日祚, 「朴鍾鴻 철학에 있어서의 「現實」의 문제」, 『신학연구』(1971), 한국신학대학 편.
- 宋相玉, 「朴鍾鴻은 朴正熙에게서 무엇을 발견하였나?」, 『月刊朝鮮』 1996년 1월호.
- 위상복, 「한국에 있어서 헤겔철학의 연구 및 수용과 그 반성 ——그의 논리학을 중심으로」, 명지대학교 동서철학 비교연구소 96 춘계 학술대회보.
- Thomas Aquinas, *Quaestiones disputatae – De veritate*[진리론], R. Spiazzt 편, Roma 1953.
- I. Kant, *Gesammelte Schriften*[학술원판 전집], 권 I-XXIX, Preußische Akademie der Wissenschaft/ Deutsche Akademie der Wissenschaft zu Berlin 편, Berlin 1902-1983.
- J. G. Fichte, *Sämtliche Werke/ Nachgelassene Werke*[전집], I. H. Fichte 편, Berlin/ Bonn 1845/1935.
- F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke*[전집], K. F. A. Schelling 편, Stuttgart 1856-1861.
- G. W. F. Hegel, *Werke*[보급판 전집], E. Moldenhauer, K. M. Michel 편, Frankfurt. a. M. 1971.
_____, *Gesammelte Werke*[전집], Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften 편, Hamburg 1968.
- Sok-Zin Lim, *Der Begriff der Arbeit bei Hegel*(수정판), Bonn 1966.

II. 실존철학, 현상학의 수용과 한국철학에 미친 영향

1. 실존철학의 수용

해방후 1960년대 중후반에 이르는 시기의 서양철학의 수용사에서 키에르케고르, 니체, 야스퍼스, 하이데거, 사르트르 등의 실존철학은 칸트, 헤겔의 독일관념론과 더불어 가장 많이 연구된 철학사조이다. 이처럼 이 시기에 실존철학이 활발하게 연구된 가장 중요한 이유는 한국이 일본의 식민지였으며, 독일관념론과 실존철학이 주종을 이루었던 당시 일본의 철학풍토가 해방 이후의 한국에 그대로 전수되었기 때문이다. 그러나 이 시기의 실존철학의 수용과 관련하여 아주 중요한 의미를 지니는 것은 무엇보다도 해방 후 좌우의 이념대립, 남북분단, 6.25전쟁, 휴전후의 이승만 정권의 독재, 4.19 시민혁명, 5.16 군사 쿠데타 등으로 이어지는 일련의 혼란한 정치상황으로 점철된 혼란한 역사의 소용돌이 속에서 한국인 모두가 경험했던 극단적인 실존적 충격이라 할 수 있다. 바로 이러한 극단적인 실존적 충격과 더불어 철학계에서는 당시 유럽에서 유행처럼 번졌던 하이데거, 싸르트르, 야스퍼스 등의 실존철학뿐 아니라, 그들의 사상적 선구자인 키에르케고르, 니체 등의 실존철학도 활발히 논의되었다. 한 자료조사 보고에 의하면 1960년에서 1969년 사이에 가장 많이 연구된 서양의 철학자 10명중에 하이데거가 2위(연구자료 39편), 니체가 4위(연구자료 17편), 키에르케고르가 7위(연구자료 10편), 야스퍼스가 8위(연구자료 9편)를 차지하고 있다.¹⁾

이 시기에 실존철학이 이처럼 활발하게 논의될 수 있는 터전은 1940

1) 이훈, 「서구철학사상의 유입과 그 평가 —연구를 위한 자료의 통계적 분석」, 서울대학교 철학사상연구소 엮음, 『철학사상』 제4호(1994), 93-149쪽.

년대 중반 이후 서울대학교 철학과에서 가르쳐온 박종홍에 의하여 마련되었다. 그는 칸트, 헤겔 등의 독일관념론과 더불어 무엇보다도 실존 철학에 대한 강의 및 세미나를 개최하였으며, 이는 전란중의 피난 캠퍼스에서도, 그리고 1954년에 대학이 서울로 복귀한 후에도 계속되었다. 이러한 강의는 실존적 충격이라는 시대 상황속에서 학생들에게 많은 영향을 미쳤으며 그 결과 학사, 석사 등의 학위논문 주제로 하이데거, 앤스페스 등을 택하는 학생들이 압도적으로 많았다.

박종홍은 한국에서 실존철학을 제일 먼저 연구한 학자이다. 그는 이미 1932년 경성제국대학의 졸업논문으로 「Heidegger에 있어서의 Sorge에 관하여」를 제출하였으며, 1935년에는 『이상』이라는 잡지에 「하이데거에 있어서의 지평의 문제」라는 논문을 발표하였다. 그 이후에도 계속하여 하이데거를 비롯하여 키에르케고르, 니체, 앤스페스, 마르셀, 싸르트르 등의 실존철학을 연구하면서 1939년에는 앤스페스의 실존철학을 주제로 한 「현실파악」이라는 논문을 『인문평론』이라는 잡지에 발표하였으며, 해방 이후에도 계속하여 「로고스와 창조」(『지성』, 창간호, 서울, 1958년 6월), 「사르트르의 철학사상」(『문리대학보』, 제 2권, 제 1호), 「실존주의와 현대철학의 과제」(『자유세계』, 서울, 1952년 3월), 「실존과 기계」(대학신문, 1955년 2월) 등의 글을 발표하였다.

박종홍에 의해 실존철학이 어떻게 이해되고 수용되었는가를 이해하기 위해서는 1953년에 한국대학통신교육출판부에서 출간된 그의 『철학개론강의』와 1954년 백영사에서 출간된 『철학개설』을 살펴볼 필요가 있다. 이 두 권의 저서가 한국에서의 실존철학 및 더 나아가 서양 철학 일반의 수용과 관련해서 지니는 의미는 지대하다. 해방이 되고나서 갑자기 늘어난 대학신입생들에게 철학개론은 교양필수로 되어있었으나 마땅한 교과서가 없어서 주로 간추린 철학사를 중심으로 철학개론 강의를 진행하고 있을 당시, 이 두 권의 책은 식민통치의 사슬에서 벗어나 새로운 사회의 창조를 그 근본 이념으로 하는 참신한 내용의 철학입문서로 큰 각광을 받았다. 앞서 언급하였듯이 저자가 1945년 가을부터 서울대학교 철학과에서 가르치기 시작하였으며, 따라서 이 두

권의 책이 출간되던 1953년-1954년 무렵에는 그의 제자들이 전국의 거의 모든 대학에서 교편을 잡고 있던 상황을 고려하면, 우리는 이 책이 그 이후 1950년대 및 1960년대 한국철학의 전개과정에서 결정적인 영향을 미칠 수밖에 없었음을 알 수 있다. 『철학개론강의』와 『철학개설』은 그 체재와 내용이 거의 비슷하며, 따라서 우리는 1954년에 출간된 『철학개설』을 중심으로 실존철학이 박종홍에 의해 어떻게 수용되고 있으며, 그의 철학 내에서 어떤 위치를 지니는지 검토하고자 한다.

저자 박종홍의 경우 철학의 출발점과 귀착점은 “현실”인데, 이는 『철학개설』의 서론과 결론의 목차에서부터 분명히 제시되어 있다. 이 책의 서론은 두개의 장으로 구성되었는데, “실생활과 철학적 욕구”, “철학의 발단과 과학과의 관계” 등의 내용을 담고 있는 “I. 철학적 요구”에 이어 “철학과 현실”, “현실의 부정의 부정” 등을 담고 있는 제 II 장 “철학의 태도”에서 철학의 출발점으로서의 현실의 문제가 일차적으로 논의되며, 마지막 결론부에서도 다시 “I. 현실의 구체적 파악”, “II. 우리의 길”이라는 주제하에서 철학의 귀착점으로서의 현실의 문제가 논의되고 있다.

박종홍에 의하면 철학의 출발점이자 귀착점인 현실을 파악하는데는 두 가지 방향이 있는데, 그것이 다름아닌 “향외적 파악방식”과 “향내적 파악방식”이다. 그는 향외적 파악방식의 예로 고대 희랍의 역사에서 확인할 수 있는 바, 희랍의 전성기때 밖으로 향한 진취적인 태도 및 르네상스시대의 인문주의 운동을 주도한 진취적 태도 등을 들고 있고, 향내적 파악방식의 예로 “안분지족”, “안심입명”, “판단중지” 등을 설파한 헬레니즘 시대의 다양한 철학사조에 공통적인 자신의 내부로 향하는 태도, 독일 신비주의에서 확인할 수 있는 인간의 영혼 내부로 침잠하려는 태도 등을 들고 있다. 여기서 알 수 있듯이 향외적 태도란 새로운 현실을 개척하기 위하여 밖을 향해 추진력있게 나아가는 적극적이며 진취적인 태도를 의미하며, 반대로 향내적 태도란 자신의 영혼의 내부로 침잠해들어가면서 반성해가는 태도라 할 수 있다.

그런데 참다운 의미의 구체적인 현실의 창조란 향외적 태도와 향내

적 태도중 그 어느 것만으로도 불가능하다. 왜냐하면 이 두 가지 태도는 일면적이며, 그러한 한에서 고립된 그 어떤 태도만으로는 구체적인 현실의 파악도, 구체적 현실의 창조도 불가능하다. 무엇보다도 현실의 창조를 위하여는 “현실적인 힘”이 요구되는데, 이 두 가지 태도가 서로 고립되어 있는 한 참다운 현실적인 힘이 발휘될 수 없기 때문이다. 이 점에 대해 그는 향내적인 태도에 기초한 주체의 자각을 “양심의 소치”라 규정하고, 향외적 태도에 기초한 주체의 자각을 “과학적인 기술지의 소임”(『전집 3』, 370)2)이라고 규정한 후, 다음과 같이 말한다: “양심이 따로 있고 기술이 따로 있어서 향내, 향외가 갈리는 동안 거기에는 진정한 힘이 발휘될 수 없다. 활로가 열릴리 만무하다. 향내적인 양심을 결여한 기술은 얼빠진 모방이 아니면 사람을 해치는 흉기에 그칠 것이요, 향외적인 기술을 무시한 양심은 부질없는 애상이나 비분에 그치지 않으면 포호빙하의 저돌적 만용을 가져오는데 불과할 것이다. 모두가 진정한 힘의 발로라고 할 수 없다. 다할줄 모르는 현실적인 힘은 향내, 향외가, 양심과 기술이 하나의 절대적인 행동에 있어서 지양되는데서만 찾을 수 있다. 여기에 창조가 가능하고, 건설이 이룩된다.” (370) 참다운 현실의 창조란 말하자면 일면적이며 불완전한, 그리고 그러한 한에서 모순을 간직하고 있다고 할 수 있는 향내적 태도와 향외적 태도가 참다운 의미에서 변증법적으로 극복.지양될때 비로소 가능하다는 것이 저자의 근본적인 생각이다. “가장 구체적인 현실은 만드는데에 그 의의가 있는 것이요, 이 만드는 것, 즉 건설은 향내, 향외를 지양하는 것이 아닐 수 없다. 그것은 향내, 향외의 어중간한 절충이 아니다. 가장 구체적인 산 현실로서의 건설과정에 있어서 향외, 향내가 각기 궁극적으로 부정, 매개함으로써 진정으로 살려짐을 의미한다. 여기에 이르러 철학은 비로소 구체적인 현실의 건설에까지 나올 수 있는 길이 암시되고 있는 것이 아닌가 한다. 하나의 예술적 창작을 비롯하여 인간의 세계사적인 모든 활동에 이르기까지 이 향외, 향내의

2) 아래에서 박종홍과 관련하여 특별한 언급이 없이 괄호안에 숫자가 제시되었을 경우 이는 1980년에 출간된 『박종홍 전집』 3권의 면수를 의미한다.

구체적 현성 아닌것이 없다고 생각된다.”(359)

박종홍은 현실의 창조를 그 핵심으로 하는 그의 철학적 구상속에서 실존철학을 이해하며 수용하고 있다. 그는 “향외적 현실파악의 현대적 유형”이라 할 수 있는 듀이의 실용주의, 제임스의 도구주의, 막스의 변증법적 유물론 등과 구별하여 실존철학을 “향내적 현실파악의 현대적 유형”으로 파악하고 있다. 데카르트에서 시작하는 근대의 의식철학이 “사유하는 자아”를 발견하여 향내적 현실파악의 길을 튼 것은 사실이지만, 칸트의 “의식일반”, 헤겔의 “절대정신” 등의 예에서 알 수 있듯이 자아는 추상적인 자아, 일반적인 자아, 세계정신 등으로 탈바꿈하여, 인간실존의 참다운 모습이 제대로 밝혀질 수 없었다. 이러한 의식철학의 근본입장을 비판하면서 “생”을 중심으로 자신의 철학적 입장을 개진하는 생철학이 등장하였지만, 생철학 역시 “그 누구의 것과도 비길 수 없는 나 자신의 고민”(265)을 파고들어 그 문제를 해결하고 치유할 수 있는 단초를 마련할 수 없었다. 바로 의식철학 및 생철학이 지닌 한계를 극복하고, 실존의 문제를 해결하고자 등장한 것이 실존철학인데, 실존철학은 “보편타당적인 객관적 진리보다도 한계정체에 놓여진 구체적인 인간의 혼을 일깨워주는 힘을 가진 주체적 진리”(265-266)의 파악, 그리고 그를 통한 실존의 각성, 주체의 근본적인 변화를 목표로 한다.

박종홍은 향내적 현실파악의 현대적 유형인 실존철학을 싸르트르의 구별에 따라 유신론적 실존철학과 무신론적 실존철학으로 나누어 다루고 있다. 유신론적 실존사상이라는 장에서는 “고독한 실존”을 중심으로 전개되는 키에르케고르의 실존철학, 참다운 초월을 목표로 “난파하는 실존”을 역설한 야스페스의 실존철학, 그리고 “공동적 참여에 성실한 실존”의 문제를 천착해나간 마르셀의 실존철학이 다루어지며, 무신론적 실존철학이라는 장에서는 “인간을 초극하는 실존”을 목표로하는 니체의 실존철학, 비본래적 실존에서 본래적 실존으로의 이행을 다루고 있는 하이데거의 실존철학(기초적 존재론), 그리고 “행동적인 실존”을 문제삼은 싸르트르의 실존철학이 다루어지고 있다. 이 모든 실존철

학은 앞서 말했듯이 그것이 향내적 현실파악의 현대적 유형인 한 이전의 철학사에서 확인할 수 있는 향내적 현실파악의 유형들, 예를들면 스토아철학, 에피쿠로스 학파, 회의주의 학파, 독일 신비주의 등과 같은 맥락에 서있는 철학사조이다. 이 모든 철학사조들과 마찬가지로 실존철학 역시 20세기 전반기의 암울한 현실을 배경으로 하여 성장하였음은 우연이 아니다. “생의 환희를 구가하며 밖으로, 앞으로 나갈 수 있는 것만 같아 보이는 향외적인 태도와는 달리, 악착한 현실, 유한한 인생에 대한 깊은 충격은 안으로 안으로 향내적인 현실파악의 길을 더듬게 하였고, 그것이 실존주의의 형태로서 나오게 된 것이니, 실존사상을 일부에서 불안의 철학이라고 함을 보아도 그 경위가 짐작됨직한 일이다. 한 말로 실존주의라고는 하나, 그 실존의 뜻이 주장하는 사람에 따라 반드시 동일한 것이 아니요, 때로는 상당한 거리를 가지고 서로 다른 의미를 나타내는 경우도 있으나, 내면적인 심각성을 띠고 있는 점에 있어서 모두가 완전히 일치한다고 하겠다.”(265)

조가경은 1960년대 이후 실존철학의 수용사에서 결정적인 역할을 담당하였다. 그는 독일 하이델베르그 대학교에서 1957년 칼 뢰비트 교수의 지도하에 “Einheit von Natur und Geist”라는 논문으로 박사학위를 취득하였다. 그는 이 논문에서 하이데거의 사상과 도교 사상을 비교 분석하였는데, 귀국 후 이러한 분석을 토대로 자신의 연구 영역을 확장·심화시켜 나갔다. 1959년부터 모교인 서울대학교에서 실존철학 및 현상학을 중심으로 강의하다가 1970년에 미국 베팔로 대학에 파버 교수의 후임으로 부임하였고, 그 사이에도 1961-63년, 1966-68년 사이에 미국의 예일 대학과 뉴욕 주립대학에 객원 교수로 나가 있어서 한국에서 있었던 기간은 충분히 길지 못하였다. 그러나 그가 강의, 강연, 저술 활동 등을 통하여 1950년대 후반 이후 한국의 실존철학 및 현상학, 더 나아가 한국철학 전반의 전개과정에서 미친 영향은 지대하다.

1961년 출간된 그의 저서 『실존철학』³⁾은 그때까지 그가 수행한 실

3) 조가경, 『실존철학』, 박영사, 1970(수정증보판). 이 글에서 조가경과 관련하여

존철학에 대한 연구 결과를 집대성한 책으로 한국에서의 실존철학 연구의 절정을 이룬 책이다. 이 책이 지니는 의미는 그의 스승 박종홍이 같은 해 5월 13일자 한국일보에서 이 저서에 대하여 행한 다음과 같은 평에서도 잘 나타난다: “실존철학의 결산의 뜻에서 이루어진 학술적 저술이다. 문제의 핵심을 밝히기 위하여 우선 시대의 실존적 상황과 <실존> 개념의 해명을 통로로 하면서 ‘도이취’ 관념론과의 종적인 연결에도 유의하였음은 저자의 진지한 학구적 태도를 엿보기에 족하다. … · 실존철학이 논의되어 오기도 어언 수십년이라는 세월이 지났고 책도 많이 나왔으나 이 책 만큼 포괄적으로, 그리고 근본적으로 그 사상을 다룸으로써 그의 진정한 의의와 위치를 밝혀준 저술이 동서양을 통하여 지금까지 별로 없었다고 나는 생각한다. 그의 연원적인 탐구도 새로운 측면을 천명하는데 성공하였거니와 극복의 가능을 위하여 가장 참신한 외국의 시도들을 적절하게 다루면서 장래할 문제의 방향을 시사하였음은 저자의 탁견이 아닐 수 없다.”

조가경의 『실존철학』은 맨 앞에 나오는 서론과 거기에 이은 6부로 구성되어 있다. 서론: “현대와 실존철학적 상황”은 네 개의 절로 나뉘어져 있으며, 그 속에서 각기 “실존철학의 현대성과 유행성”, “현대적 상황과 실존철학의 교호관계”, “실존철학과 우리의 주체적 자각”, “구라파 실존철학의 근황” 등의 문제가 다루어지고 있다. 현대의 실존철학적 상황에 대한 논의가 이 책의 중요한 구성부분으로 등장함과 관련하여 저자는 다음과 같이 쓰고 있다: “철학은 시대의 특수한 정세의 산물이라고 한다. 그러나 실존철학만큼 그 용어를 시대의 역사적 상황에서 건져내고 다시금 이 언어로써 인간의 상황의식을 새겨준 사상은 드물다. 따라서 실존철학에 대한 이해는 정세의 분석과 서로 폐일 수 없다. 대개 정세란 그 속에 인간이 들어서서 있는 상태요 기분적인 피규정성의 성격을 띤 것이다. 우리가 느끼면서 발견하는 세계요 감수성으로써 엮인 분위기이다. 철학을 하는 사람은 그 속에서 비로소 어두

별다는 언급없이 팔호안에 숫자가 제시되어 있으면 이는 이 수정증보판의 면수를 의미한다.

움을 밝히고 의식의 영역을 개척한다. 그는 능동적으로 개념적 규정의 과업을 수행한다.”(3)

이 책의 제 1부: “실존사상의 발전사적 개관”은 실존철학을 그 역사적인 흐름에서 파악하고 있다. 제 1장: “실존사상의 역사적 연원”에서는 실존철학의 사상사적 원천이 논의되고 있다. 저자에 의하면 실존철학이 현대사상의 한 명확한 형태로 등장하기는 1930년대 이후의 일이다. 그러나 <실존>에 유사한 사상내용은 그보다 훨씬 앞서 17세기초부터 나타난다. 이 시대는 현대과학의 태동기이며, 과학의 발달에 따라 장차 다가올 시대는 “원자시대”로, 세계상실과 중심이탈 현상과 더불어 인간실존의 근원적인 의미가 위기에 처하게 되는 불안의 시대로 바뀌어갈 운명에 처하였다. 이러한 상황에서 인간의 실존에 대한 근원적인 각성을 촉구한 철학자가 바로 파스칼이며, 이러한 점에서 저자는 파스칼을 실존철학의 출발점으로 간주하고 있다. 이와 관련하여 그는 다음과 같이 묻고 있다: “파스칼이 아직 스스로 이해하지 못한, 그러나 자기속에 벌써 슬며시 그 그림자를 비치기 시작한 <더무니 없는 인간>은 오늘날 여기 저기 어디서나 만날 수 있는 <죽음에 이르는 혼존재로 던져진, 실존하는 인간들>이 아니고 무엇이었을까? 파스칼이 들추어낸 개별적 인간의 우연존재는 곧 실존개념의 선구적 형태가 아니고 무엇이었을까?”(57) 이러한 제 1장의 논의에 이어 제 2장에서는 실존철학의 현대적 선구자로서 키예르케고르와 나이체가 각기 “역설적 실존”과 “자기극복의 위험에 사는 실존”을 중심축으로 자신의 철학사상을 전개한 철학자로 평가되고 있다.

이 책의 제 2부에서는 “실존철학의 대상과 방법”이 논의된다. 대부분의 철학적 개념은 전철학사를 통하여, 혹은 어떤 한 철학자의 철학 내에서도 언제나 동일한 의미만을 지니는 것이 아니라, 강조점에 따라, 혹은 그 개념이 지시하는 사태에 대한 새로운 파악에 따라 조금씩 다른 의미를 지니게 마련인데, 그 가장 전형적인 예가 바로 “실존” 개념이다. 이러한 맥락에서 저자는 스콜라 철학의 실존개념, 야코비의 실존개념 등을 간단히 언급하고, 헬링의 실존개념을 상세히 다룬 후 현대

적 실존개념의 여러 유형으로서 키에르케고르, 니체, 야스페스, 하이데거, 싸르트르, 마르셀 등의 실존개념을 분석한다. 이러한 논의에 이어 제 2장과 3장에서는 실존철학의 방법과 관련하여 현상학적 방법, 그리고 불안, 수치, 권태, 구토 등의 다양한 실존적 근본경험에 대한 “간접 보고의 방법”이 다루어진다.

이러한 예비적인 논의에 이어 제 3부에서는 “우연성과 유한성의 문제”, “초월과 자유의 형이상학”, “실존적 인간해석의 문제”, “역사이해의 문제” 등을 중심으로 “실존철학의 근본문제”가 다루어지며, 제 4부에서는 “지성과 실존의 문제”, “실존철학의 진리관”, “철학과 과학의 관계”, “존재의 자유와 논리학” 등의 문제를 중심으로 “실존철학의 학문이론”이 다루어진다. 제 5부에서는 특정의 문제에 대한 실존철학자들의 근본입장을 비교 고찰하면서 “현대실존철학의 개별적 형태의 특징”이 논의되는데, 그 내용은 “실존해명과 실존론적 존재론 — 야스페스 대 하이데거”, “현상학적 존재론의 두 형태 — 하이데거 대 싸르트르”, “희망과 절망, 비관론과 낙관론 — 싸르트르 대 마르셀” 등이다. 제 3부에서 제 5부까지가 이 책의 가장 중요한 내용이며 그러한 한에서 저자가 이 책을 저술하게 된 가장 중요한 목표도 거기서 논의된 문제들을 해명하는데 있다고 할 수 있는데, 이 점과 관련하여 저자는 다음과 같은 말로 이 책의 서문을 시작하고 있다: “저자는 실존철학에 대한 결산의 뜻에서 이 책에 손을 대었다. 개론적인 소개나 개별적 사상가를 본위로 한 서술보다는 근본문제를 추려내면서 공통된 관심의 소재를 더듬기로 한 것이다. 인물중심의 기술이 필요하다고 생각되었을 때에도 대립적 입장에 선 사람과 유사한 사상을 쫓는 사람과를 항상 대조시켜서 초점을 문제자체의 방향으로 맞추기에 힘쳤다.”(3)

제 6부: “실존철학의 비판”에서는 실존철학에 대한 비판 작업이 수행되고 있다. 이 점과 관련해 저자는 다음과 같은 견해를 피력하고 있다: “참된 실존철학론에는 비판과 극복에의 모색이 속해야 한다고 믿는다. 전체를 보여준다는 것은 한계에까지 이끌어갈때에 비로소 가능한 일이 아니겠는가. 저자는 실존철학자들이 그들이 진리라고 믿었던

것을 위해 쓴은 정열과 깊은 통찰에 날이 갈수록 계발되고 공명도 잣았으나 한편 어느 정도의 거리를 취하여 분별과 비판의 태도를 견지하였다. 오늘날 구라파의 학계에서 제각기 타당한 대립적 견지에 도달하여 실존철학과 대결한 사람들의 논거는 별씨 실존철학 자체의 전제속에 함께 이끌어들여졌기 때문이다.”(3) 여기서 저자는 하이데거를 비롯해, 어느 의미에서는 모두 하이데거의 제자라 할 수 있는 뢰비트, 크뤼거, 가다머, 횡크, 쿠운 등에게서 얻은 지식이 이러한 실존철학에 대한 비판적 시각의 형성을 위해 중요한 역할을 담당하였음을 밝히고 있다. 저자가 여기서 1961년 초판 당시 염두에 두고 있는 것은 과학철학적 입장에서 제기되는 비판과 유물사관의 입장에서 제기되는 비판이다. 과학철학적 입장에서 제기되는 비판과 관련하여 저자는 “실존철학을 이와는 전혀 이질적인 과학철학에서 유리시키지 않고 양자를 더 깊은 근저에서 종합하려는 시도”(3)는 별씨 이루어지고 있으며, 자신에게도 역시 장차 해결하여야 할 중요한 과제임을 밝히고 있다. 유물사관의 입장에서 가능한 실존철학에 대한 비판과 관련하여 그는 다음과 같이 말하고 있다: “또 하나의 소홀히 못할 문제는 유물사관과의 비판적 대결이다. 철학의 영역에 금제란 있을 수 없다. 역사와 사회의 객관적인 진리를 위하여 근세철학이 기울인 거대한 노력이 정치성에 예속되고 말았다는 이유하에, 또는 철학의 관조적 순수성을 지키려는 편견 때문에 부당히 회생되어서는 안될 것이다. 싸르트르가 『변증법적 이성의 비판』에서 보인 사관에의 관심은 역시 실존철학의 한계를 벗어나려는 가능하고도 필요한 시도의 하나라고 하겠다.”(6) 그런데 1971년 출간된 수정 증보판의 제 6부 제 4장: “남은 과제와 금후의 전망”에서는 훗설의 현상학적 입장에서 제기되는 실존철학에 대한 비판이 추가로 다루어지고 있다. 저자에 의하면 훗설의 현상학에 나타난 현상에 대한 세밀한 분석이라는 근본이념에 입각하여 논리전개의 취약성 및 현상분석의 비철저성을 보이는 실존철학에 대한 비판이 가능하다.

이처럼 박종홍에 의해 실존철학 연구의 토대가 놓이고 조가경에 의해 실존철학 연구가 비약을 경험하면서 1960년대의 실존철학 연구는

전국적으로 확산되면서 연구분위기는 보다 더 활성화되었다. 이처럼 전국적으로 확산되어 나간 연구분위기의 활성화는 일차적으로 1960년대에 전국 각 대학에서 실존철학을 주제로 해 써인 수 많은 석사학위 논문을 통해 표출되었다. 더 나아가 이러한 연구분위기 활성화 덕분에 1960년대 및 1970년대에 국내외 대학에서 실존철학을 주제로 한 박사학위 논문이 다수 배출될 수 있었다. 이들중 부분적으로는 그 이후 관심방향이 바뀌어 실존철학 연구와 결별한 사람도 더러 있으나 대부분의 연구자들은 1960년대 중반 이후 1980년에 이르기까지 (그리고 물론 오늘날에 이르기까지) 한국에서의 실존철학 연구의 중추적 역할을 담당하였다. 그 중에서 대표적인 연구자들을 몇명 소개하면 다음과 같다.

김병우는 1960년대 및 1970년대에 걸쳐 꾸준히 실존철학을 연구하였는데, 그가 주로 관심을 가지고 연구한 철학자는 하이데거와 앤스퍼스이다. 그는 1961년 「하이데거의 존재에 관하여」라는 논문으로 석사학위를 취득하였으며, 그 후 「하이데거의 존재문제」(『철학연구』, 제6집), 「하이데거의 시론적 세계」(『인문과학연구소 논문집』(충남대), 제10집) 등 하이데거에 관한 세편의 논문과 「Jaspers에 있어서의 형이상학의 정초」(『철학연구』, 제7집, 1972), 「야스퍼스에 있어서의 초월자의 현실성」(『인문과학연구소 논문집』(충남대), 제5집, 1975), 「야스퍼스의 철학적 신앙이 지니는 시대연관」(『이석희 박사 환력기념논문집』), 「초월자의 경험의 근원」(『김규영 박사 환력기념논문집』) 등 앤스퍼스에 관한 네편의 논문을 발표하였다.

이러한 논문들을 통하여 그는 실존철학자로서의 하이데거와 앤스퍼스의 여러 측면을 탐구하고 있다. 이러한 논문들을 토대로 1981년에 출간된 그의 저술 『존재와 상황』⁴⁾이 보여주듯이 그의 철학적 탐구의 실마리는 하이데거의 “존재”와 앤스퍼스의 “상황”이었으며, 한 마디로 인간의 “실존” 그 자체라 할 수 있는데, 이 점에 대해 그는 다음과 같이 말하고 있다: “적어도 안주의 터전이 허물어져 가는 심연의 무의 경험과 함께 인간의 삶과 참 존재의 문제에 눈을 뜨며, 철이 들면서 역

4) 김병우, 『존재와 상황』, 서울, 1981.

사가 박탈된 허허한 별판의 운명의 회오리 속에서 자신과 마주치게 된 자에게 있어서는, 그 삶과 사유의 길을 둘레쳐 주는 언어도 존재와 상황이 될 수밖에 없으리라. <존재와 상황>은 다름 아닌 필자의 말이 되려니와 또 시대의 말도 됨이 틀림 없다. 아마도 그것은 이 시대의 어떠한 상념도, 어떠한 의지의 지향도 거기에 포괄되는 기본언어가 된다고 하겠다.”(『존재와 상황』, 3)

1960~1980년 사이 한국에서 키에르케고르 연구의 독보적인 위치를 차지하고 있는 학자는 표재명이다. 그는 「키에르케고어의 실존사상 소고」(『우의』, 제7집, 1969), 「키에르케고어의 큰 지진의 체험」(『우문』, 제1집, 1970), 「키에르케고어의 역설의 개념」(『우문』, 제2집, 1971), 「키에르케고어의 실존의 삼단계설」(『사색』, 제5집, 1977), 「키에르케고어의 그리스도 상」(『현준』, 제83호, 1977) 등 키에르케고르의 철학에 대한 다섯편의 논문을 발표하였고, 『철학적 단편』 등 키에르케고르의 저술들을 번역하는 등 정열적으로 키에르케고르의 철학을 연구하였다.

1995년 출간된 『키에르케고어 연구』의 “책머리에” 부분에서 “1950~1960년대의 실존적 접근에서 시작해서 1970~1980년대의 앎과 믿음과 공동체적 삶의 관계를 묻는 사회철학적 이해를 거쳐 근래에는 그리스도교적 진리의 전달자로서의 키에르케고어를 대하고 있는 저의 관심을 정리해보고 싶어서”(6) 책을 출간하기로 하였다고 그가 밝히고 있는데서 알 수 있듯이 키에르케고르에 대한 그의 관심의 뿌리는 철두철미 실존철학적이었다. 같은 곳에서 그는 “일찍이 그리스도교의 신앙을 받아들인 제가 사춘기를 보내며 품기 시작했던 앎과 믿음의 관계에 대한 궁금증은 6. 25의 체험을 바탕으로 저를 철학의 길로 이끌었고 소크라테스, 사도 바울, 성 어거스틴, 루터, 파스칼, 칸트, 해겔, 괴테, 도스토예프스키, 니체, 칼 바르트를 거쳐 키에르케고르에서 닻을 내리게 했습니다”(6)라고 말하면서 이 점을 보다 더 분명히 밝히고 있다. 그에게 있어 철학의 닻인 키에르케고르의 철학에 대한 그의 뜨거운 관심은 그가 1978~1979년에 코펜하겐 대학의 키에르케고르 연구소에 머물 때 집으로 보낸 글들을 손질해서 옮겨 실은 『키에르케고어 연구』

의 제 2부: “코펜하겐 소식”에 잘 나타나 있다.

신오현은 1977년 미국의 미시간대학교에서 “Sartre’s Concept of the Self”라는 논문을 제출하여 박사학위를 취득하였다. 그는 이 논문에서 “실증주의, 과학주의, 행동주의, 조작주의, 실험주의, 객관주의 사조의 시녀노릇을 하는 <분석적 이성>에 반대하여 인간 존재의 주체성의 영역(자유의 영역)을 확보하기 위하여 선형주의의 최신무기인 현상학적 방법을 동원하여” “영미철학의 분석적 방법이 제시한 의식·정신·심리 현상에 관한 이론을 근본적으로 비판하면서 <사르트르의 자아개념>을 해명하고”⁵⁾ 있다. 그에 의하면 싸르트르가 인간의 존재에서 사물적 동물적 요소를 모두 제거하고 진실로 인간적인 존재로 확보한 최후의 핵심은 “실존”이었는데, 여기서 실존은 심리적 존재인 자아와 구별되는 자기로서, 자의성과 구별되는 “자발성”에 의해서, 자체동일성과 구별되는 “자기동일성”을 초월의 방식으로 확보하는 존재 가능성이며 이러한 자유의 가능성을 순수반성에 의해서 스스로 확인하며 존재한다. 그러나 우리가 알고 있는 대부분의 인간은 불순반성을 통해서 즉자적인 자체동일성으로 존재하는 자아를 자신의 존재전체로 파악하며 극히 드문 경우에 소수의 인간들만이 저 실존을 경험할 뿐이며, 그것도 순간적인 체험으로 그칠 뿐이다. 따라서 실존철학이 참다운 의미의 윤리학으로 발전하는데는 한계가 있을 수밖에 없다.

싸르트르 자신이 스스로 자기 철학의 한계라고 인정하는 이러한 문제를 신오현은 자신의 문제로 의식하며, 그는 귀국 후 이 문제의 해결을 동양철학에서 찾으려고 시도하는데, 이러한 노력중에 출간한 책이 『자유와 비극 — 사르트르의 인간존재론』이다. 이 책은 2부로 나뉘어져 있는데 제 1부: “전통적 인간해석에 대한 사르트르의 비판”은 제목 그대로 데카르트, 흄, 혜겔, 흑설, 하이데거, 경험주의의 심리학, 자유주의, 마르크스주의 등에 나타난 인간해석에 대한 싸르트르의 비판을 체계적으로 정리하고 있으며, 제 2부: “사르트르의 인간존재론”은 “의식

5) 이 글에서 신오현과 관련하여 별다른 언급 없이 괄호안에 제시된 숫자는 신오현, 『자유와 비극』, 서울, 1983년의 면수를 의미한다.

과 자기관계”, “의식과 신체의 관계”, “의식과 사물과의 관계”, “자기의 식의 타자의식과의 관계”, “개인과 사회” 등의 문제를 중심으로 사르트르의 인간존재론을 철학사적 관점에서 고찰하고 있다. 저자는 본래 이 저술을 3부로 구성하여, 제 3부에서는 “서양철학을 원천적으로 재조명하는 관점에서 사르트르의 인간해석을 비판하여 사르트르 자신이 시사한 새로운 인간존재론을 제시하려고”(ix) 하였다. 비록 이 3부가 미완인 채로 책이 출간되기는 하였지만 저자는 “서양철학사의 맥락속에서 인간존재의 문제를 방법론적으로 검토, 정리하고, 사르트르의 인간존재론이 서양철학이 제시한 모형중에 최종적이고 방법론적으로 가장 독창적인 것으로 확인한 다음 불교의 유식론이나 유교의 심성론이 시사하는 서양철학의 극복가능성에 착안하여 사르트르를 극복하는 관점”(ix)에서 이 책을 저술하고자 하였다.

2. 존재론으로서의 하이데거 철학의 수용

앞서 실존철학의 수용과정에 대한 논의에서 살펴보았듯이 박종홍, 조가경 등은 하이데거의 철학을 실존철학으로 이해하면서 수용하고 있다. 그런데 하이데거의 철학은 실존철학적 측면뿐 아니라, 그 이외의 다양한 측면을 지니고 있다. 하이데거의 철학은 인간 현존재의 “실존”을 주제화한다는 점에 있어서는 실존철학이라 규정될 수도 있으나, 다른 한편 그것이 최종적으로 목표로 삼는 것이 인간현존재의 “존재”, 더 나아가 존재자 일반의 “존재”的 의미를 해명해 내고자 하는 한에 있어서는 존재론, 혹은 형이상학으로 규정될 수 있는 것이다. 바로 이러한 이유 때문에 하이데거의 철학을 존재론, 혹은 형이상학으로 규정하면서 수용할 수 있는 가능성이 열리는 것이다.

1947년도부터 서울대학교 철학과에서 가르쳐온 고형곤은 바로 존재론적 관점에서 하이데거의 철학을 수용할 수 있는 토대를 마련하였다. 그는 세미나 시간에 주로 하이데거의 *Sein und Zeit* 등의 텍스트를 토대로 하여 강독을 진행하는 등 하이데거 연구에 심취하였다. 그러나

그의 경우 하이데거의 철학에 대한 연구는 그 자체적인 의미를 갖지 않는다. 그는 하이데거의 철학을 “선의 세계”라는 그의 철학의 핵심문제 속에서 이해하고 수용하였다. 이러한 그의 하이데거 철학에 대한 수용의 결과를 총체적으로 집약하고 있는 것이 1971년 태학사에서 출간된 그의 저서 『선의 세계』⁶⁾인데, 이제 우리는 이 저서를 중심으로 하이데거의 철학이 그에 의해 어떻게 해석·수용되었는지 검토하고자 한다.

이 책의 제 1부는 “선의 세계”라는 제목을 달고 있으며, 거기서 저자는 자신의 철학의 핵심 사상인 “선의 세계”의 구조에 대해 논하고 있다. 거기서 그는 길주 청원유신선사의 다음과 같은 말을 논의의 출발점으로 삼고 있다: “노승이 30년전 참선하기 이전에는 산은 산이요, 물은 물이었다. 그러던 것이 그 뒤 어진 스님을 만나 깨침에 들어서고 보니, 산이 산이 아니요, 물도 물이 아니더니, 마침내 진실로 깨치고 보니, 이제는 산이 의연코 그 산이요, 물도 의연코 그 물이더라. 그대들이여, 이 세 가지 견해가 같은 것이냐 서로 다른 것이냐?”(16) 고령 곤에 의하면 여기에 제시된 첫번째 견해, 즉 “산은 산이요 물은 물이다”라는 견해는 “깨침이 없는 통속적 견해”를 의미하며, 두번째 견해는 “선의 문턱에 들어선 견해”요, 세번째 견해는 “선의 궁극적인 경지에 도달한 뒤의 깨침”을 의미하며, 따라서 “이 세가지 견해가 서로 다르다면 다르되 궁극적으로 깨치고 난 뒤에도 산이 역시 그 산이요 물도 역시 그 물이라는 점에서는, 같다면 같은 것이다.”(16)

이처럼 선의 세계에 대한 전체적인 윤곽을 그린 후 그는 거기에 이어 이러한 각각의 견해의 정체가 무엇이며, 궁극적인 선의 세계에 도달하는 절차에 대해 상세히 논하고 있다.

첫번째 견해는 우리 인간이 일상적으로 몸담고 살아가고 있는 “미혹의 세계”에서 일상인이 가지고 있는 통속적 견해이다. 이러한 미혹의 세계는 말하자면 인식주관에 의해 구성되어 표상된 “대상”들의 총체로

6) 고령곤, 『선의 세계』, 서울, 1976. 이 글에서 고령곤과 관련하여 별다른 언급 없이 팔호안에 제시된 숫자는 이 책의 면수를 의미한다.

서의 세계이다. 이러한 세계에서 우리는 인식주관에 의해 표상된 무수히 많은 대상들이 자기동일성을 지니며 존재한다고 생각한다. 그리고 우리는 이 대상적 사물을 보고, 듣고, 계산하면서 그것들이 우리의 통속적인 생에 대해 유용한지 고려하면서 살아간다. 이처럼 이러한 미혹의 세계에서 인식주관에 비친 모든 것은 인식주관에 대한 득실, 성패의 대상이라는, 다시말해 단순한 수단이라는 의미밖에 지니지 못한다. 이러한 작업이 논리적 사유의 도움을 받아 조직적이며 체계적으로 진행될 때 엄밀한 과학의 세계가 구성된다. 과학적 세계란 추상과 고정화에 의하여 구성된 개념상호간의 연관으로서의 관념적 체계이며, 과학을 통하여 상식의 세계는 또 다른 “세계상”(Weltbild)의 체계에 의해 대치되는 셈이다. 여기서 알 수 있듯이 과학적 세계란 미혹의 세계로서의 상식적 세계를 극복하여 그 미혹으로부터 해방된 세계가 아니라, 오히려 그러한 미혹이 더욱 더 뿌리깊어진, 극단적인 미혹의 세계이다.

두번째 견해는 첫번째 견해가 부정되면서 나타날 수 있다. 소박한 상식적 세계에서 뿐 아니라, 체계적이며 논리적으로 구축된 과학의 세계에서도 우리는 한편으로는 과거에서 현재를 거쳐 미래를 향해 연속적으로 흘러가는 영원한 시간속에서 고정적인 자체적 성질을 지닌 존재자들이 존재하며, 다른 한편으로는 여러가지 물질적 요소로 구성된 생체인 신체를 가지고 표상, 판단, 정서, 의지작용 등 제반의 의식작용을 하는 자아가 존재한다는 신념속에서 살아가고 있다. 그러나 생리조직체로서의 신체 및 그와 연결된 자아는 덧없이 변화하며 종국에는 분해, 해체되어 무로 변하며, 이러한 자아에 의해 구성된 세계도 끝없이 변하며 결국에는 허망하게 없어져 버릴 뿐이다. 일체는 고정불변의 것이 아니라, 찰나찰나 변하는 새로운 것이라는 사실, 다시말해 고정적인 자체적 성질을 가지고 모든 시간을 관통하여 고정적인 자체적 성질을 지니는 것은 하나도 없다는 제법무상에 대한 깨침속에서 바로 “산이 산이 아니요, 물도 물이 아니다”라는 두번째 견해가 가능한 것이다.

그러므로 미혹의 세계를 벗어나려면 무엇보다도 대상적 파악의 주관-객관의 대립적 태도를 버리고 일체의 표상된 세계를 끊어 없앤 후,

무념의 심경에 들어가야 하는데, 바로 이러한 경지에서 나타나는 세계가 선의 세계이다. “선의 세계는 경험적이건 선형적이건 일체 주객대립에서 일어나는 표상, 개념, 판단 등 난상을 제거해버린 뒤에 나타나는 정적의 세계이다.”(116-117) 그러나 이러한 선의 세계는 그 아무것도 아닌 것, 적멸허무의 세계는 결코 아니다. “선의 세계는 적의 세계이다. 그러나 이 적의 세계는 허무가 아니다. 더우기나 허무에서의 허탈감도 아니려니와, 정적에서의 도취만도 아니다. 물론 표상주관에 의하여 보여진 상의 세계 일체를 감진한 뒤의 무일상가득의 적멸이기는 하다.”(115) 물론 이처럼 세계를 대상적으로 표상하지 않는다고 해서 우리가 그 속에서 살고있는 세계가 사라져 없어져 버리는 것이 아니다. 왜냐하면 무념의 상태를 통해 우리에게 주어졌던 표상으로서의 세계가 사라져버리는 것은 사실이지만 그 대신 이러한 표상세계 뒤에 숨어있던 적의 세계로서의 선의 세계가 은폐의 양상을 벗어나면서 자신의 모습을 드러내기 때문이다. “선의 세계는 우리가 이론적으로 설명하기 이전에 이미 … 스스로 훤히 현전해있는 본지풍광으로서, 우리가 그 속에서 살고 있는 이 현실적 세계 바로 이것이다. 우리가 이 속에서 살고 있는 바로 이 세계이기 때문에 그것은 우리에게 다시 없이 지극히 가까운 곳이요, 이론으로서는 미치지 못하는 곳이기 때문에 그 것은 우리에게 다시없이 지극히 먼 곳이기도 하다.”(3) “이 주객대립 이전의 현금현저의 현행에서 이와 함께, 이와 일치하여 일어나는 현전 세계가 곧 선의 세계이다.”(48) 이 세번째 세계에서는 다시 “산은 산이요 물은 물이다”라는 견해가 나온다

고형곤에 의하면 “선의 사상”과 하이데거의 사상에는 밀접한 내적 연관성이 있다. 이러한 연관성과 관련하여 그는 『선의 세계』의 서론에서 선의 세계가 “M. Heidegger의 이른바 ‘daß Seiendes ist’의 불가사의하게도 단순한 것”(3)이라 말하고 있다. 그는 이 저서의 제 2부: “선에서 본 M. Heidegger의 존재 현전성” 및 제 3부: “선의 존재론적 구명”의 후편: “존재론적 구명”에서 “선의 세계”의 문제와 관련하여 본격적으로 하이데거의 철학을 해석하고 있다.

하이데거는 인식주관과 인식대상을 구별하고 이러한 구별을 중심축으로 하여 전개되는 근대의 의식철학에 대한 비판을 통해 자신의 철학을 발전시켰다. 그가 탐구하고자 하였던 것은 인간주관에 의해 표상대상으로 구성된 존재자 및 그를 구성하는 의식주체의 너머에서 표상되기 이전에 자신의 모습을 드러내는 스스로 있는 사물자체이다. “그것은 나의 표상 이전, 판단 이전에 이미 있었던 것으로서 우리의 모든 표상의 심연성이 그것에 대한 표상이며, 우리의 모든 판단이 그것에의 일치를 노력하는 것이다. 그것은 우리가 보고, 느끼고, 알고 하는 우리의 주관에 의해 생산된 것이 아니므로, 그 존재는 제 스스로 있는 것이다. 그러므로 내가 그것을 보는 것도 나의 의사대로 내 마음대로 할 수 있는 것이 아니요, 현전자로서의 그것에 준하지 않으면 아니 되는 고로 현전사물을 보는 것은 현전사물 그 자신으로부터 오는 것이요, 그것에 의하여 이루어지는 것이다.”(89) 바로 이 대목에서 저자는 하이데거의 *Holzwege*에 나오는 다음의 구절을 바로 이러한 의미로 해석하고 있다. “자체의 존재사물은 제 스스로 현발하여 스스로 개현하는 것(das Aufgehende und Sichöffnende)으로서, 현전자로서의 이 존재자는, 단적으로 수용(vernehmen)하면서 이 현전자에 대하여 자기를 개방하는 현전자로서의 인간에게 도래하는 것이다. 인간이 사물을 — 주관적 지각에 의하여 표상한다는 의미에서 — 봄으로 해서, 사물이 비로소 있게 되는 것은 아니다. 도리어 인간이 존재하는 것에 의하여 보여지는 것(der vom Seienden Angeschaute)이며, 이 스스로를 개현하는 것에 의하여 그것이 지니고 있는 현전에 향하여 회집되어진 것이다.”(89)

이영춘은 고형곤과 똑 같은 의미에서는 아니지만 하이데거의 철학을 존재론 혹은 형이상학으로 이해하고 있다. 그는 1965년 충남대학교에서 「Heidegger의 신의 문제」라는 논문을 제출하여 박사학위를 취득하였으며, 그 이외에도 「하이데거의 존재에 관한 연구」를 비롯하여 1980년 이전까지 하이데거 철학에 관한 많은 논문을 발표하고 있다.

그런데 그의 박사학위 논문뿐 아니라, 그것이 완성되던 해인 1966년

을 전후하여 발표된 논문들의 제목에도 나타나있듯이 하이데거 철학과 관련해서 그가 관심을 가지고 연구했던 주제는 바로 “신의 문제”였다. 이점에 있어서는 “신의 문제”라는 제목을 단 논문뿐 아니라, 그 이외의 논문도 예외가 아니다. 하이데거 철학의 중요한 개념인 존재, 자연, 시론 등을 문제삼을 때도 그의 목표는 어디까지나 “하이데거 철학에서의 신의 문제”를 해명하는데로 향하고 있다. 바로 이러한 문제의식에 입각해 그는 하이데거 철학을 존재론, 혹은 형이상학으로 이해하면서, 그것을 실존철학, 무엇보다도 “무신론적 실존철학”으로 이해하는 견해를 비판하고 있다. 이 점과 관련해 그는 1963년에 발표된 「Heidegger의 존재에 관한 연구」라는 논문에서 다음과 같이 적고 있다: “따라서 하이데거의 사상을 부분적으로 보고 그를 무신론적 실존철학자니 또는 신과 무관한 실존철학자니 신없는 종교가니 평한다는 것은 부분적인 면에서 볼 때는 일리가 있는 것이라고도 하겠으나 전체적인 면에서 볼 때에는 부당한 속단이라고 하지 않을 수 없다. 이상과 같이 그의 사상을 하나의 전체로 보고 균원적인 면에서 파고 듣다면 그는 오히려 유신론적 계열에 속할 뿐 아니라 Katholizismus의 입장에 선 철학자가 아닌가 하는 것을 모색해 보려는데 이 논문의 목적이 있는 것이다.” (『충남대 논문집 3』, 1963, 154)

안상진은 1961년 “하이데거의 시간성”에 관한 논문으로 석사학위를 취득하였으며, 1979년 「M. Heidegger의 실존적 사유와 존재적 사유」라는 논문으로 박사학위를 취득하였다. 그에 의하면 하이데거는 실존철학자가 아니라, 어디까지나 존재론자인데, 이 점과 관련해 그는 1974년 『철학논구』 3집에 발표된 「하이데거의 기본존재론」이라는 논문에서 다음과 같이 말하고 있다: 『존재와 시간』이 발간된 지 오래지 않아 Heidegger는 실존철학자로서 불리우게 되었다. 그러나 자기 자신은 단 한 번도 자신을 실존철학자라고 공언한 적이 없다. 그는 존재론자이다. 그것도 전통적 형이상학을 존재론적 차이라는 고유한 무기로써 해체시키고, 서구전통의 그늘밑에 가리워져 방치되었던 존재자체를 그것의 근원에서 응시하고, 해명해보려는 형이상학의 극복자이며 존재론자이

다. 그러나 그의 이러한 존재추구의 역정에 있어서 현존재인 인간존재의 존재분석을 그것의 과제로 하는 기초존재론은 그가 필연적으로 거쳐가지 않으면 안될 지점인 것이다. 왜냐하면 존재의 진리는 인간의 현존재에 있어서만 나타나며 현존재가 존재의 자기개현의 유일한 장소이기 때문이다.”(2) 그의 박사학위논문의 전체적인 논지 역시 하이데거는 실존철학자가 아니라, 존재론자라는 이러한 근본입장에 따라 전개되고 있으며 1970년대에 발표된 논문들, 「M. Heidegger의 진리문제」(1970), 「M. Heidegger에 있어서의 형이상학」(1975), 「M. Heidegger의 예술론」(1976), 「M. Heidegger의 시론」(1978), 「M. Heidegger에 있어서의 존재의 진리」(1978) 등도 이 점에 있어서 예외가 아니다.

소광희는 존재론 내지 형이상학적 관점에서 하이데거 철학을 수용함에 있어 결정적으로 기여하였다. 그는 1961년 「하이데거에 있어서의 존재와 사유」라는 제목으로 석사학위를 취득한 후, 1977년 「시간과 시간의식 — Augustinus와 Husserl을 중심으로」라는 논문으로 박사학위를 취득하였다. 그에게서 가장 큰 비중을 차지하는 철학자는 그의 석사학위논문에 나타나 있듯이 하이데거인데, 그는 이미 대학원에 재학중인 1960년에 하이데거의 소논문들을 모아 번역하여 『휴머니스트에의 편지』란 번역서를, 그리고 1978년에는 훨더린과 릴케의 시에 대한 하이데거의 해석이 들어 있는 글들을 모아 번역하여 『시와 철학』이라는 번역서를 출판하였다. 그는 1969년에 하이데거에 관한 두편의 논문을 발표하는데, 그 중 하나는 서울대학교 논문집(15)에 발표된 「M. Heidegger의 <세계>개념」이다. 그는 이 논문에서 “세계문제의 시대성”, “자연과학적 세계의 지향”, “현존재의 역사성”, “지평으로서의 세계”, “Heidegger의 입장” 등을 중심으로 세계가 왜 철학적으로 문제가 되는지를 밝힌 후, 세계문제에 대한 꼼꼼한 논의를 진행시킨다. 이 논문의 제 2장부터 5장에서는 “세계의 구조”, “세계의 개시성, 은폐성”, “세계의 시간성, 공간성”, “세계와 사물” 등의 문제가 치밀하게 분석되고 있다. 1969년에 발표된 또 하나의 논문은 『철학연구』에 발표된 「Heidegger 철학의 형성과정(상)」이라는 논문인데, 그는 이 논문에서 하

이데거의 박사학위 논문 “Die Lehre vom Urteil im Psychologismus”(1914)과 교수자격취득논문 “Kategorien-und Bedeutungslehre des Duns Scotus”(1915)를 중심으로 『존재와 시간』이 출간되기 이전의 하이데거의 사상적 편력을 자세히 다루고 있다. 그는 이 논문에서 하이데거의 교수자격취득논문에 나오는 “논리학 및 그 문제일반은, 그것을 원천으로해서 그것들(논리학과 그 문제일반)이 해석되는바 구조연관이 초논리적(translogisch)인 것이 아니면, 참된 빛 가운데 보여질 수 없다. 철학은 그 본래의 광학인 형이상학을 영구히 단념할 수 없다”는 귀절을 인용하면서 하이데거의 사상의 본래적인 목표가 그 출발선상에서부터 형이상학의 새로운 정초에 있었음을 강조한다. 필자가 서두에서 밝히고 있듯이 이 논문은 “1963년 봄”에 쓰여진 논문이다. 여기서 우리는 소광희의 경우 하이데거 철학의 수용은 철두철미 형이상학 및 존재론적 관심에서 이루어지고 있음을 알 수 있다.

서양의 철학자들에 대한 그의 이해는 언제나 이러한 형이상학적 혹은 존재론적 입장에서 이루어지는데, 이는 그의 석사논문뿐 아니라, 1966년 서울대 논문집(12)에 발표된 「회귀사상에 관한 연구」도 예외가 아니다. “비로소 Nietzsche 연구의 수준을 높인 본격적인 학술논문”⁷⁾으로 평가받고 있는 이 논문에서 그는 형이상학 및 존재론의 새로운 정초라는 관심에서 출발하여 회귀사상의 계보, 회귀사상의 제특징, 니체의 영겁회귀의 유래, 니체에 있어서의 회귀사상의 전개, 하이데거의 이해를 위한 시사(무의문제, 시간의 구조, 환으로서의 세계) 등의 문제를 다루고 있다.

이러한 그의 존재론적 관심은 헷설의 현상학에 대한 그의 연구에도 잘 나타나 있다. 그는 1977년에 완성된 그의 박사학위 논문 「시간과 시간의식」에서 아우구스틴과 헷설의 시간론을 상세히 분석해 들어가는데, 이는 이러한 분석을 토대로 형이상학 및 존재론을 새롭게 정초

7) 조희영, 「한국의 현대사상에 미친 서양철학의 영향 — 한국에 있어서의 서양 철학연구의 제 경향(1931-1968)」, 『철학연구』, 제19집(1974), 123쪽.

할 토대를 마련하기 위해서이다. 이 점과 관련하여 그는 「시간, 자아, 역사(I) — 현상학적 해명을 위한 일시론」이라는 논문에서 고형곤 등에 의하여 훗설의 시간문제가 많이 해명되었으나, 그럼에도 아직 해결되지 않은 문제들이 있음을 지적하면서 “재차 훗설의 시간론을 그 자체에 있어서 조명하고, 그 기초위에서 개체화의 문제, 역사철학의 현대적 건설을 위한 시간문제 등을 고구하고자 함”(826)이 자신의 과제임을 밝히고 있다. 여기서 알 수 있듯이 훗설 현상학에서 그의 관심을 끄는 대목은 무엇보다도 그 형이상학적 혹은 존재론적 측면인데, “시간, 자아, 역사(II) — 살아있는 현재”라는 논문에서 그는 훗설의 현상학에 나타난 “살아있는 현재”(lebendige Gegenwart) 및 “객관적 시간의 문제” 등을 다룬 후 “존재론적 기초의 획득”이라는 마지막 장에서 “개체화의 원리”, “자기동일성의 확보”, “자기존재의 제성격” 등의 문제를 살펴본 후 훗설 현상학의 존재론적 혹은 형이상학적 측면에 대하여 다음과 같이 지적한다: “참된 삶이란 삶 자체에 열중하는 삶이거나 와 이런 삶은 언제나 시간을 벗어나는 것이요, 거기에는 반성을 통한 시간의식이 들어설 여지가 있을 수 없는 것이다. 시간의식은 이 삶 자체에의 열중을 중단하여 대상화하고 관조할 때 비로소 나타나는 것이다. 이렇게 볼때 Husserl은 이미 관상적 의식분석의 영역을 훨씬 넘어서 생-존재론 내지 생형이상학에 깊숙히 들어와 앉다고 감언할 수 있을 것 같다.”(95)

3. 현상학의 수용

1960년대 현상학, 무엇보다도 훗설의 현상학의 수용의 초석은 윤명로, 한전숙, 조가경에 의하여 놓여졌다. 그러나 1960년에서 1980년 사이의 현상학의 수용과정을 검토하기 위하여 우리는 그 전사를 간단히 살펴볼 필요가 있다. 앞서 살펴본 하이데거의 철학을 비롯하여 실존철학 전반의 수용뿐 아니라, 훗설의 현상학의 수용도 박종홍과 고형곤에 의해 시작되었다.

박종홍은 1947년 가을학기와 1948년 봄학기에 걸쳐 두학기 동안 “객관적 태도와 실존 해명 — 헤겔 시대 이후를 개관하며”라는 제목으로 서양철학 특강이라는 강의를 하였다.⁸⁾ 이 강의에서 그는 철학은 객관적 염밀성과 내적인 진실성을 모두 갖추고 있어야 한다는 전제하에서 독오학파의 객관적 태도와 실존철학의 내면적 진실성의 종합을 모색하고 있으며, 훗설의 현상학은 독오학파의 철학을 살피는 맨 끝에 등장한다. 이 강의에서 훗설의 현상학에 대한 기술은 주로 『이념들 I』에 기초해 있는데, 여기서 알 수 있듯이 박종홍의 경우 훗설의 현상학은 다름 아닌 이 저술에 나타난 전통적인 의식철학의 한 유형에 해당하는 선형적 관념론을 의미한다. 그에 의하면 훗설의 현상학은 향내적 현실 파악의 한 유형이긴 하지만, 그러나 그 진지성에 있어 실존철학에 훨씬 못 미치는, 불완전한 유형에 불과하다. 바로 이러한 이유에서 박종홍은 『철학개론강의』와 『철학개설』에서 실존철학에 대해서는 많은 지면을 들여 상세히 논의하고 있으면서도 훗설의 현상학에 대해서는 단지 한쪽 분량의 지면만 할애하고 있다.(『전집 3』, 75-76쪽 및 232-233쪽) 거기서 그는 훗설의 현상학을 플라톤의 인식론과 마찬가지로 모사론적 인식론의 한 유형으로 다루고 있을 뿐이다. 그가 훗설의 현상학을 인식론의 한 유형으로 파악하기 때문에 그의 “인식논리”에서는 훗설이 간혹 등장하긴 하나, 그에 대한 지면할애 및 이해는 『철학개론강의』나 『철학개설』과 대동소이하다.

고령곤의 경우 훗설 현상학은 하이데거 철학의 경우와 마찬가지로 “선의 세계”의 구명이라는 그의 철학적 문제의식 속에서 수용되고 있다. 그에 의하면 다름 아닌 미혹의 세계에서 “산은 산이요, 물은 물이다”라는 견해를 견지하면서 표상작용을 수행하는 것이 지향성이요, 그러한 표상작용으로서의 지향성을 통해 구성된 것이 대상 및 세계이다. “신체를 구성하는 물질적 요소(사대)란 것도 우리의 의식에서 사념되

8) 한전숙, 「한국에서의 현상학 연구」, 『현상학과 한국사상』(철학과 현상학 연구, 제9집), 서울, 1996, 311쪽. 박종홍의 이 강의에 대한 글쓴이의 서술은 전적으로 한전숙의 이 논문에 의지하고 있다.

고 표상되어진 관념적인 것으로서 의식의 소산인 객체에 불과한 것이요, 또 이렇게 표상하고 지각하는 의식은 항상 ‘…에 대한 의식’(Bewußtsein von etwas)으로서 대상(대경)을 표상하는 한에서만 있는 것이요, 대경을 떠나서 저 스스로 자성을 가지고 독자적으로 있는 것이 아니다.”(27) 그에 의하면 미혹의 세계에서 우리가 가지게 되는 “산은 산이요, 물은 물이다”라는 견해는 “초월적 및 내재적 대상이 구성되는 절대의식류에서 … 애증과 집착의 사물(망유)이 구성되고, 생사윤회가 이 대상구성에 근원한다는 것을 말한 것으로서, 서구적 의식분석, 특히 훗설의 내재적 시간의식(das innere Zeitbewußtsein)의 현상학적 분석을 통하여 선명히 밝힐 수 있는 문제이다.”(123) 바로 이러한 맥락에서 그는 『선의 세계』의 제 3부, 전편: “현상학적 해명”에서 1905년에 훗설이 행한 『내적 시간의식의 현상학 강의(Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtsein)』에 나오는 내적 시간의식에 대한 분석을 토대로 미망의 세계가 구성되는 과정을 해명하고 있다. 여기서 우리는 필자가 그 스스로 “선의 세계에 대한 철학”의 일종으로 규정하고 있는 하이데거의 철학과의 대비하에서 훗설의 현상학을 이해하고 있음을 알 수 있다.

여기서 우리는 훗설의 현상학에 대한 이 두 철학자의 이해가 일면적임을 알 수 있다. 고형곤의 경우 훗설의 현상학은 주로 『내적 시간의식의 현상학 강의(Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtsein)』를 중심으로 이해되고 있다. 박종홍의 경우도 앞서 살펴보았듯이 훗설 현상학에 대한 그의 이해는 주로 『이념들 I』에 기초해 있다. 어떤 이유로 이들 두 철학자의 훗설 현상학에 대한 이해가 일면적일 수밖에 없었던가를 이해하기 위해서 우리는 다음의 두 가지 사실에 주목하여야 할 필요가 있다. 첫째, 훗설의 현상학은 그가 유대인이었다는 이유로 국가사회주의자들이 정권을 장악하게 된 1933년부터 독일에서 점차 영향력을 잃게 되었고, 그가 타계한 1938년 이후에는 거의 영향력을 상실하고 말았다. 그러나 2차 세계대전이 끝난 후 상황은 크게 바뀌게 되었는데, 1950년부터 벨기에 루뱅의 훗설 아르키

브를 중심으로 그의 유작들에 대한 간행 작업이 시작되고 그와 더불어 그의 현상학에 대한 연구가 활발해지면서 1950년대 중반 이후에는 소위 “홋설 르네상스”를 맞이하게 된다. 따라서 한국에서 활동하던 이 두 철학자들에게는 아직 “홋설 르네상스”的 소식이 전해지지 않은 상황이었을 것이다. 둘째, “홋설 르네상스”的 소식을 설령 이 두 철학자들이 접하였다고 하더라도, 1950대 당시의 시대상황 및 그와 연결된 이들의 철학적 문제의식으로 보아 그들에게 홋설의 현상학은 그리 커다란 의미를 지니지 못하였을 수도 있다. 앞서 살펴보았듯이 당시의 시대상황은 그야말로 암울하고 참담했으며, 그러한 실존적 상황하에서 홋설의 현상학은 별다른 호소력이 없었을 것이기 때문이다.

그러나 1960년대로 접어들면서 상황은 바뀌어갔다. 홋설 현상학을 수용함에 있어 결림돌로 작용하였던 이러한 두 가지 요인에 변화가 있었던 것이다. 우선 한국의 철하도들은 1960년대에 접어들면서 드디어 “홋설 르네상스”的 소식에 접하게 되었다. 그리고 이와 때를 맞추어 사회 전반의 분위기도 바뀌어 갔다. 암울하고 참담한 실존적인 상황 속에 빠져 있기보다는 이러한 상황을 타개하고 운명을 개척해나가 새로운 미래를 열어야 한다는 분위기가 점차로 사회전반에 퍼져나가기 시작하였다. 비록 불행히도 군사독재 정권의 주도하에 수행되었고, 바로 그 이유 때문에 커다란 부작용도 있었고 많은 희생도 치러야 했지만 경제개발 계획과 산업화의 구호는 사회전반을 대의명분보다는 “능률과 실질”을 앞세우는 “합리적인” 분위기로 바꾸어 놓았다. 바로 이처럼 변화한 사회전반의 분위기속에서 “엄밀한 학으로서의 철학”을 그 이념으로 하는 현상학은 1960년대를 지나 1970년대에 이르면서 더욱 커다란 호소력을 지닐 수 있었으며, 이러한 새로운 사회적 분위기와 공감할 수 있었던 또 하나의 새로운 철학사조인 분석철학과 더불어 현상학은 1970년대에 접어들면서 한국에 소개된 가장 중요한 서양철학사조가 되었다.

이처럼 현상학의 영향력이 점점 커지고 그에 대해 관심을 갖는 학자들의 수가 점점 증가해 가면서 드디어 1976년 12월에는 한국철학회 산

하의 한 분과위원회로 “현상학 분과위원회”가 발족하였는데, 이것이 바로 한국에서 현상학 연구자들의 최초의 공적인 모임이다. 현상학에 관심을 가진 연구자의 수가 점점 증가하면서 1978년 2월에 “현상학 분과위원회”를 “한국현상학회”로 개칭하였는데, 그 이후 오늘에 이르기 까지 한국에서의 현상학 연구는 이 학회를 중심으로 이루어졌다. 그러면 이제 1960년에서 1980년 사이에 한국의 현상학 연구를 주도한 학자들을 하나씩 검토해보기로 하자.

우선 박종홍, 고형곤과 한국현상학회를 중심으로 활동한 학자들 사이에 가교 역할을 한 학자로서 김규영을 들 수 있다. 현상학 연구와 관련하여 그는 1972년에 「Husserl의 시간구성의 근저, 근원적 시간의 주체에 관한 시론」(『성곡논총』 3)을 발표하고, 1973년에 동국대학교 철학과에서 「Husserl의 시간구성에 있어서의 지향성과 시선」이라는 논문을 제출하여 박사학위를 취득하였으며, 1978년에는 저서 『시간론』(서강대학교 출판부)을 출간하였는데, 이 책은 베르그송, 칸트, 아리스토텔레스, 베르자예프, 플로티누스 등의 시간이론과 더불어 흑설과 하이데거의 시간론을 다루고 있다.

이러한 논문 및 저서를 통해 알 수 있듯이 그의 철학적 관심은 시간 현상의 철학적 해명에 있다. 그의 철학적 사색의 출발점도 시간문제요, 종착점도 시간문제라 할 수 있다. 왜 시간 문제가 그의 전 철학적 사색 과정을 지배하였던가에 대하여 그는 1987년에 출간된 『시간론』의 “증보판”的 “서문”에서 다음과 같이 술회하고 있다: “나의 『시간론』 초판 서두에서 말한 바와 같이 ‘시간을 부정할 수는 없는 것일까?’하는 중학 시절의 ‘얼토당토 않은’ 상념을 지금 생각해보면 두 가지 점을 짚어 볼 수 있다고 보아진다. 하나는 우리가 매여 있는 시간의 구애로부터 벗어나려는 심정, 말하자면 무애지경을 그리는 자유에 대한 갈망에 서요, 또 하나는 누구나 면할 수 없는 각자의 시간의 종착인 죽음을 넘어서고자 하는 잠재적인 의식, 즉 영원에 대한 동경에서였다고 생각된다.”⁹⁾ 이러한 문제의식에서 출발하여 그는 경성제대 졸업논문에서 베

9) 김규영, 『시간론』, 서울, 1978.

르그송의 시간론을 다루었다.

홋설의 현상학에 대한 그의 이해 및 수용 역시 이러한 그의 철학적 문제의식과 밀접하게 연결되어 있다. 이러한 사실은 무엇보다도 그의 박사학위 논문에서 뚜렷이 나타나 있다. 이 논문은 모두 3장으로 구성되어 있다. 제 1장: “근원적 시간”에서는 객관적 시간의 구성 근거인 절대적 의식흐름으로서의 근원적 시간의 문제를 다루고 있으며, 서론에 이어 제 2절에서는 “현상학적 시간”的 문제가, 3절에서는 “시간구성의 기저” 문제가, 그리고 4절에서는 “근원적 시간”的 문제가 다루어지고 있다. 그런데 이러한 근원적 시간으로서의 의식흐름을 구성하는 것은 다름 아닌 지향성이며, 그러한 의식흐름을 탐구하는 주관적 시선 역시 지향성이기 때문에 근원적 시간의 구조를 해명하기 위해서는 지향성의 문제를 해명하여야 한다. 이러한 맥락에서 제 2장에서는 “지향성과 시선”的 문제가 다루어지고 있는데, 제 1절에서는 지향성에 대한 브렌타노와 홋설의 견해가 다루어지고, 제 2절에서는 이중의 지향성이, 제 3절에서는 “연결의 지향” 문제가, 제 4절에서는 “시선의 자율성” 문제가 다루어지고 있다. 이러한 논의에 이어 제 3장에서는 “시간의 주체” 문제가 다루어지는데, 필자에 의하면 근원적 시간의 주체는 초시간적이며, 초개인적인 의식일반과 유사한 주체가 아니라, 개별적 주체이다.

한국현상학회의 창립 멤버로서 홋설의 현상학에 대한 본격적인 학문적 관심을 가장 먼저 표명한 학자는 1978년에 창립된 한국현상학회의 초대회장직을 역임한 윤명로이다. 그의 철학적 관심은 홋설의 현상학 뿐 아니라, 아리스토텔레스 등을 비롯한 고대희랍철학, 칸트 및 신칸트 학파의 철학, 야스페스의 실존철학 및 딜타이 등 현대의 생철학, 카르납의 논리실증주의, 더 나아가 동양 및 한국의 전통사상에 이르기 까지 광범위하다. 1948년 서울대학교 철학과를 졸업할 당시 제출된 학위논문인 「에드문트 홋설의 명증개념」이 보여주듯이 홋설 현상학에 대한 그의 관심은 그가 철학을 시작할 때부터 나타났다. 홋설 현상학에 대한 그의 관심은 당시의 극단적으로 암울하고 참담한 상황 및 그를

반영하는 실존철학 일변도의 철학계의 분위기에 대한 반성적 성찰의 결과라 할 수 있다. 이미 그의 졸업논문의 제목에 “명증개념”이라고 분명히 나타나 있듯이 그는 불안, 수치, 권태, 구토 등의 실존적 체험, 혹은 불투명한 주관적 기분에 호소하여 비유, 상징 등의 시적언어를 동원하는 실존철학은 철학으로서의 한계를 지닐 수밖에 없으며, 이러한 한계를 극복하고 참다운 의미의 철학을 수립하기 위해서는 사태자체에 대한 명증적인 직관을 최후의 권리원천으로 삼는 현상학적 방법이 요청된다고 생각하였던 것이다.

철학은 어디까지나 주관적인 체험에 대한 단순한 토로가 아니라, 어디까지나 “객관성”을 지향하는 엄밀한 학이어야 한다는 이러한 그의 철학적 관심의 결정체가 바로 1971년에 완성된 그의 박사학위 논문인 「독오학파의 객관주의에 대한 연구」이다. 이 논문에서 그는 “독오학파의 객관주의를 이 학파의 양대 중추를 이룬 훗설과 마이농을 중심으로 살펴보고자 시도하고”(12)¹⁰⁾ 있다. 철학의 본질에 대한 저자의 근본 입장과 관련하여 이 논문의 “서언”은 “철학의 역사를 점철하여 온 모든 철학자들은 한결같이 하나의 공통된 소망을 품고 있었다. 자신의 철학을 객관적·절대적인 철학으로 확립하려는 소망이 바로 그것이다.”(11)라는 말로 시작하고 있다. 그리고 훗설과 마이농 등 독오학파의 객관주의를 연구하려고 하는 본인의 의도와 관련하여 저자는 다음과 같이 적고 있다: “어떠한 예단된 입장에도 섬이 없이 온갖 자의적인 선입견과 주관적 왜곡을 배격하고, 오로지 대상 그 자체, 문제 그 자체를 객관적으로 천착하려는 태도 — 이것이 현대에 있어서의 철학의 일반적인 경향이다. … 그리고 이러한 현대철학 사조의 경향에 대하여 직접 혹은 간접으로 선구의 구실을 한 것이 다름아닌 독오학파의 객관주의 철학이었다고 할 수가 있다.”(12) 철학이 객관주의를 표방하여야 한다는 이러한 근본입장에서 출발해 저자는 이 논문의 제 2장: “훗설의 반심리학주의 사상”과 제 3장: “훗설의 객관주의와 현상학”에서 훗설의

10) 이 글에서 윤명로와 관련하여 별다른 언급없이 괄호안에 제시된 숫자는 윤명로, 『현상학과 현대철학』, 서울, 1987의 면수를 의미한다.

현상학에 대한 치밀하고 명료한 분석을 전개하고 있다. 흑설의 현상학에 대한 이러한 치밀한 연구는 「현상학적 방법과 해석학적 방법의 비교연구」(『성곡논총』, 제4집, 1973), 「현상학과 현대적 상황」(『철학사상의 한국적 조명』, 한국철학회 간, 1974), 「흑설의 현상학의 현대적 의의」(『철학』, 제9집, 1975), 「현상학에 있어서의 경험의 의의」(『철학연구』, 제12집, 1977) 등의 논문으로 이어지고 있다.

윤명로의 흑설 현상학에 대한 수용과 관련하여 한 가지 지적하고 넘어가야 할 점은 그가 흑설의 현상학을 현대의 위기라는 문제 지평에서 이해하고 있다는 점이다. “형상적 환원”, “현상학적 판단중지” 등 현상학적 방법은 마치 현상학이 본질의 세계에만 눈을 돌린 채, 구체적인 현실파악과는 전혀 무관심한 철학, 따라서 현실문제와는 무관한 공리 공담만을 늘어놓는 철학이 아닐까 하는 추측을 낳게 한다. 당시 많은 연구자들은 “흑설에게는 순수의식으로의 환원이 있을뿐 거기서부터 다시 배제된 외계로 나오는 통로가 없다”고 하면서 “현실문제에 대해서는 속수무책인” 현상학의 한계를 지적하고, 현상학을 “실천문제”와는 거리가 먼 철학으로 간주하였다. 이러한 상황에서 윤명로는 현상학이 실천적인 현실문제와 무관한 철학이 아니라, 현실과의 구체적인 대결과정에서 나온 철학이요, 현실문제와 유리된 채 전개될 수 없는 철학임을 밝히는 2편의 논문을 발표하였는데, 1974년에 발표된 「현상학과 현대적 상황」과 1975년에 발표된 「흑설의 현상학의 현대적 의의」가 그것이다.

참다운 철학은 본질상 현실문제와 분리해서 전개될 수 없으며, 이 점과 관련하여 그는 「현상학과 현대적 상황」이라는 논문에서 다음과 같이 지적하면서 논의를 전개하고 있다: “우리가 만일 철학의 역사를 통해서 많은 획기적인 철학자들로 하여금 필생의 사색을 기울이게 한 계기를 살펴본다면, 우리는 그들에게 하나의 공통점이 있음을 발견하게 될 것이다. 이 공통점이란 곧, 한결같이 그들은 각기 자기가 처해 있던 시대의 정신적 상황을 예리하게 분석하여 그 속에 깃들어 있는 정신적 부조리 내지 위기적 요소를 척결해 내고, 이것의 극복의 길을

모색하는 데서 철학적 사색의 실마리를 찾고 있다는 사실이다. 이와 같은 사실은 철학자들이 대결하게 되는 과제가 결코 현실로부터 유리된 인위적 내지 허구적인 것이 아니라, 바로 우리 자신이 살아가고 있는 이 현실 자체 속에서 우러나오는 것임을 말하여주는 것이라 하겠다.”(248) 이러한 철학의 본성과 관련하여 훗설의 현상학 역시 예외가 아니며, 그는 훗설의 최후의 저술인 『유럽학문의 위기와 선협적 현상학』에 기초하여 이 점을 밝히고 있다. “현상학 역시 현실의 정신적 상황속에서 현대가 안고 있는 위기적인 요소를 파헤치고, 이 위기의 극복을 과제로 삼고 있다는 점에서 그 예외는 아니었다. 즉, 훗설은 현대 유럽의 정신적 상황을 비판적으로 채뚫어보고, ‘유럽의 제민족은 병들어 있으며, 유럽자체는 위기에 처해 있다’고 진단을 내렸으며, 이 위기를 극복하는 길의 모색을 현상학, 특히 그의 후기의 현상학의 과제로 삼았다.”(248-249) 철학적 객관주의를 지향하는 현상학적 방법은 현실로부터 도피해가기 위한 수단이 아니라, 위기에 처한 왜곡된 현실을 진단하고, 다양한 유형의 사태들이 지닌 본성이 무엇인가를 검토함으로써 우리가 처한 위기에 대한 적절한 처방을 내리기 위한 하나의 방법적 절차이다.

한전숙은 1978년 한국현상학회의 창립을 주도하는 등 1970년대 이후 한국에서의 훗설 현상학의 수용사에서 결정적인 역할을 담당하였다. 그가 훗설의 현상학을 접하게 된 것은 그의 스승 박종홍을 통해서인데, 이 대목을 그는 1984년에 출간된 『현상학의 이해』¹¹⁾의 머릿말에서 다음과 같이 술회하고 있다: “내가 처음으로 훗설의 현상학을 접하게 된 것은 아마도 1948년도 2학기에 있었던 박종홍 선생님의 특강에서였다. 강의제목은 <객관적 태도와 실존해명>. 강의는 신칸트 학파, 독오학파를 거쳐 훗설의 현상학에 이르렀다. 훗설에만 약 한달이 소요되었다. 이때 나는 훗설에게 완전히 매료되었다.”(7) 그러면 무엇 때문에 그는 훗설의 현상학에 그토록 매료되었을까? 이 점에 대하여 그는

11) 한전숙, 『현상학의 이해』, 서울, 1984. 이 글에서 한전숙과 관련하여 별다른 언급없이 괄호안에 제시된 숫자는 이 책의 면수를 의미한다.

계속하여 다음과 같이 적고 있다: “<사상자체에로>란 우선 객관적 태도를 취하라는 말이다. 그러나 훗설에게서 이것은 무전제의 원칙과 통하는 구호로서 바깥으로 향하라는 뜻이 아니라 안으로, 순수의식으로 향하라는 뜻이다. 보다 더 순수할수록 보다 더 직접적이며 보다 더 명증적이다. 환원은 이런 절대적 명증으로 들어가는 길이다. <순수>로 향하는 이 노력이 순수함만 찾아 헤매던 당시의 나를 사로잡은 것이다.”(7) 이처럼 훗설의 현상학이 지난 “순수함”에 매료되어 그것을 연구하기로 결심하였다는 점으로 미루어 볼 때, 훗설의 현상학에 대한 그의 관심 역시 당시 지배적이었던 실존철학에 대한 반성과 비판에서 생겨난 것이라 할 수 있다.

그런데 이 머리말에서 밝히고 있듯이 그가 훗설 현상학을 본격적으로 연구하기 시작한 것은 1959년 가을 독일의 하이델베르그 대학에 유학할 때였다. 그때 하이데거의 철학을 연구하고 싶다는 그에게 가다머는 우선 훗설의 현상학을 연구하는 것이 좋지 않겠느냐고 권유했다고 하는데, 당시 유럽 및 미국에서 일고 있던 “훗설 르네상스” 및 현상학적 운동을 주도해 나갔으며 훗설 현상학이 지니는 의의를 누구보다도 높게 평가하고 있었던 가다머에게는 이것이 그에게 해줄 수 있는 가장 훌륭한 충고였을 것이다.

훗설 현상학을 연구함에 있어 그의 일차적인 관심사는 훗설 현상학을 올바로 이해하는 일이었다. 왜냐하면 현상학적 운동이 전세계적으로 확산되어 현상학에 대한 연구결과가 쏟아져 나옴에도, 현상학에 등장하는 수없이 많은 개념들은 고사하고 우선 현상학이라는 개념조차 불투명할 정도로 현상학은 명료하게 이해되지 못하고 있었기 때문이다. “원래 훗설의 현상학은 그 이단자들에 의하여 변창했다고 한다. 이것은 그의 사상이 그의 뜻대로 이해되지 못했다는 말이다. 나의 위와 같은 해석도 훗설에게는 이단으로 보일런지 모른다. 그러나 나는 내가 이해하는 한, 가능한대로 훗설 자신의 글에 충실하고자 하였다. … 처음부터 훗설에 안주하려는 뜻은 없었다. 그러나 넘어서더라고 알고나 넘어서자고 이 구석 저 구석을 살피다보니 두세 편을 제외하고는 모두

훗설에 국한된 논문이 되어버렸다. 그러나 현상학이 너무도 여러 영역에서 너무도 많은 사람에 의해서 거론되다 보니 <현상학적>이라는 말의 뜻이 흐려져버린 지금 그 참뜻을 알고자하는 사람들에게 이 논문들이 조금이라도 도움이 되었으면 하는 마음이 간절하다.”(8)

이처럼 훗설의 현상학을 그 본래 의도에 충실하게 이해하려는 그의 진지한 학적 관심은 이미 1963년 『박종홍 박사 환력기념 논문집』에 실린 「E. Husserl에 있어서의 객관성」을 통해 처음으로 표출되었는데, 그는 이 논문에서 “사태자체로”라는 현상학의 근본요청을 비롯하여 지향성, 지향적 분석, 질료, 순수의식, 지각, 환원 등 훗설 현상학의 주요 개념을 치밀하게 분석하고 있다. 이러한 그의 훗설 현상학에 대한 연구는 그 이후에 발표된 「감각과 신체」(『철학연구』, 제1집, 1963), 「Husserl의 현상학은 현상론이 아니냐?」(『철학연구』, 제8집, 1973), 「현상학적 심리학」(『철학연구』, 제9집, 1974), 「E. Husserl의 비 Descartes적 길」(『서울대 논문집 20』, 1975), 「현상학에 있어서의 경험의 의의 II」(『철학연구』, 제12집, 1977), 「Husserl의 생활세계 개념」(『사색』, 제5집, 1977) 등의 논문뿐 아니라, 1975년에 완성된 그의 박사학위 논문인 「Husserl에 있어서의 Descartes적 길과 비Descartes적 길」 등을 통해 보다 더 구체화되고 있다. 이러한 연구들을 통하여 그는 현상학이라는 개념, 본질직관, 판단중지, 현상학적 환원, 선형적 환원 등 현상학적 방법, 그리고 그 이외의 현상학의 주요 개념들을 정확하게 규정하여 노력하고 있다.

그런데 “순수로 향한 노력” 이외에도 훗설 현상학에서 특히 그를 매료시켰던 문제는 무엇보다도 이성, 관념, 주관 등의 개념으로는 충분히 설명될 수 없는 질료의 문제였다. 그가 이 질료의 문제와 만나게 된 것 역시 독일 유학 시절 가다머을 통해서였는데, “아직도 생생한” “학생시절의 저 감격”을 그는 다음과 같이 술회하고 있다: “그러나 이때 그의(훗설의) 저술을 몇 권 읽어가면서 내 눈에 띈 것은 질료의 문제였다. 훗설은 누가 뭐라고 해도 독일 관념론의 후예이다. 그런데 현대에 사는 그는 주관의 이성적 활동이 감히 뚫을 수 없는 객관, 아니 오

히려 주관에 압력을 가해오는 객관, 그런 의미에서의 질료의 문제를 저버릴 수 없었다. 그의 이른바 후기 사상이란 바로 이 객관우위의 사상이다.”(7) 이러한 문제의식에서 그는 이미 1963년에 「감각과 신체」라는 논문을 발표하는데, 여기서 그는 신체, 감각, 운동감각 등 질료의 문제를 다루고 있으며, 그 이후에도 이러한 연구를 계속 더 수행해 「현상학에 있어서의 경험의 의의」(1977), 「Husserl의 생활세계 개념」 등의 논문을 통해 “발생적 현상학”, “선술어적 경험”, “수동적 종합”, “생활세계”, “운동감각” 등의 문제를 다루고 있다.

그런데 여기서 질료의 문제와 관련하여 우리는 훗설의 후기 사상에 많이 등장하는 질료 혹은 객관우위의 이른바 “실재론적 사상”과 선험적 관념론적 사상에 대한 한전숙의 입장을 보다 더 자세히 고찰할 필요가 있다. 이 문제는 훗설 현상학의 전체적인 성격을 그가 어떻게 규정하는지 하는 문제와 관련하여 아주 중요한 의미를 지닌다. 그에 의하면 질료의 문제가 훗설의 후기의 저술에 많이 나타난다고 해서 이러한 사상이 비로소 후기에 나타났다든가, 혹은 거기서 한걸음 더 나아가 이러한 실재론적 사상이 등장함에 따라 선험적 관념론적 사상이 사라졌다는 식으로 오해해서는 안된다. 이러한 실재론적 사상이 전면으로 부각되어 떠오르게 된 것이 비로소 후기에서 일 뿐이지 그러한 사상은 이미 초기에도 있었으며, 반대로 선험적 관념론적 사상 역시 후기에 가서도 사라지지 않는다는 것이 그의 기본적인 입장이다. “그러니 훗설은 이 두 사상을 일생 동시에 지니고 있는 셈이다. 그 두 사상이 서로 대립되는 한 그는 그 종합을 위해서 일생 노력해 왔다고 할 수 있다. 이것은 옛부터 형질의 종합, 또는 로고스와 파토스의 종합으로 추구되어 왔던 것이다.”(7) 그에 의하면 이처럼 서로 대립적인 두 가지 사상을 어떻게 조화롭게 종합·통일시키느냐가 훗설 현상학에 부여된 가장 어려운 과제이며, 동시에 자신의 과제이기도 한 것이다.

조가경은 1961년에 출간된 그의 『실존철학』의 제 2부: “실존철학의 대상과 방법”에서 현상학적 방법을 논하면서 훗설의 현상학을 다루고 있다. 조가경에 의하면 현상학의 핵심은 “사태자체로”라는 현상학의

구호에 나타나 있듯이 객관주의이며, 사태자체를 있는 그대로 객관적으로 파악하기 위한 방법적 절차가 현상학적 방법인데, 이러한 현상학적 방법에는 “판단중지”, “본질직관”, “본질기술” 등이 속한다. 이처럼 객관주의를 특징으로 하는 훗설의 현상학은 주관주의를 특징으로 하는 실존주의와는 여러가지 점에서 커다란 차이를 보이고 있다. “훗설은 염밀한 객관고찰의 규칙들을 철학에 부가함으로써 사유하는 주체인 나를 거의 완전히 제거하려 하였다. 키엘케고올은 이에 반하여 자기자신의 존재에 무한히 관심을 갖는 주관적인 사상가만이 실재로 존재한다고 하였다.”(133) “다음으로 실존철학은 불안을 가리켜 실존을 파악하기 위해 필요한 상태라고 말한다. 불안에 휩쓸려 세계전체가 그 밑바닥에서부터 동요하는 것을 경험하지 않고서는 자기자신이 본래 누구인지를 알지 못한다고 한다. 이에 반하여 훗설의 경우에는 판단중지를 통해서 심정의 안정을 기하며 명상적인 태도로써 냉철한 과학적 탐구를 일삼는 것이 철학이다.”(124)

그러나 조가경은 이처럼 현상학이 객관적 방법을 고수하며 실존철학이 주관적 방법을 고수하는 한 방법론적 근본 요청에서 본질적으로 다름에도 양자 사이에는 모종의 유사성이 있다고 생각한다. 그것은 다름 아닌 양자가 모두 “주체성”的 문제를 파고 들었다는데 있다. “우리는 벌써 훗설의 현상학적 환원이 현대철학에서 처음으로 주체성에 의한 반성을 가장 극단히 시도한 데카르트의 방법과 현저하게 유사한 점을 발견한다.”(135) 그러나 그에 의하면 훗설은 이 주체성을 “초월적 의식”, 즉 의식일반으로 파악함으로써 주체성이 소외를 경험하게 되고, 따라서 진정한 의미의 주체성의 파악에 실패하고 말았다.

조가경은 1971년에 출간한 『실존철학』 중보판, 제 6부, 4장, 2절: “실존철학에서 현상학으로의 길”에서 실존철학과 현상학의 관계에 대해 다시 논하고 있다. 여기서 그는 “실존에 대한 관심”을 지닌 실존철학과 “본질에 대한 관심”을 지닌 현상학이 구별되는 것은 사실이나, “좁은 의미의 방법을 넘어서 주체의 주체성에 대한 반성, 의식구조의 분석, 추론적 학문적인 판단 이전의 직접적 경험의 기술, 기분이나 직

관에 의하여 개시되는 세계에의 관심 등은 실존철학과 현상학을 연결하는 공통된 특징”(500)이라고 말한다. 이 점과 관련하여 그는 “최근 미국에서는 학회나 학술지의 칭호에서 보듯이 현상학과 실존철학을 완전히 동일체계의 사상으로 다루고 있다”(500)고 말한다. 이러한 논의와 관련하여 특히 우리의 주목을 끄는 것은 그가 제 1판의 경우 “객관주의”라는 방법상의 근본결합때문에 현상학이 실존철학과는 달리 진정한 의미의 주체성을 파악하는데 시폐하였다고 주장함과는 달리, 제 2판에서는 “오늘날 우리는 구미철학계의 추세 가운데 분명히 실존에서 본질에로의 중점의 이동을 지적할 수 있다”(500-501)고 말하며 그에 상응해 제 2절의 제목도 “실존철학에서 현상학으로의 길”로 잡고 있다는 점이다. 여기서 우리는 흑설의 현상학에 대한 저자의 관심이 1960년대를 거치면서 1950년대 말, 혹은 1960년대 초에 비해 비약적으로 고조되었음을 알 수 있는데, 우리는 이러한 저자의 심경의 변화가 “흑설 르네상스”(503)에 대한 그 사이의 체험에서 비롯되었음을 미루어 짐작할 수 있다.

이처럼 흑설의 현상학에 대한 관심이 고조되면서 조가경은 1970년대에 들어서 흑설 현상학에 대한 보다 더 구체적이며 치밀한 탐구를 수행한다. 이러한 탐구의 결과는 그의 『실존철학』의 재판에서도 찾아볼 수 있는데, 거기서 그는 르네상스를 비롯하여 그간의 유럽 및 미국의 현상학 연구 분위기를 자세히 소개하고 있을뿐 아니라, 예를 들면 “위기”, “생활세계”, “신체성” 등 초판에서는 전혀 언급되지 않았던 흑설 현상학의 주요 개념들을 소개하면서 현상학과 실존철학의 장래의 과제 및 실존철학과 현상학의 연결고리 등을 보다 더 분명히 제시하고 있다.

이처럼 고조된 흑설 현상학에 대한 관심의 결과 몇편의 논문이 발표되었는데, 「Husserl 현상학의 지평개념과 경험의 직접성」, 「직관과 추상」, 「감성개념의 재검토를 위한 소고」 등이 그것이다. 이 세편의 논문에서 그는 한편으로 흑설 현상학을 치밀히 연구해들어가고, 다른 한편으로 무엇보다도 Husserl 현상학의 지평개념과 경험의 직접성»이라는

논문이 보여주듯이 훗설 현상학에 나타난 자연개념이 지닌 한계를 극복하고 새로운 자연개념의 정립을 위한 발판을 마련하고 있다. 훗설의 현상학에 대한 이러한 치밀한 연구 및 새로운 자연개념의 정립을 위한 그의 노력은 1970년 미국의 베팔로 대학으로 전직한 후에도 계속되는데, 이 문제와 관련하여 1980년까지 발표된 논문들을 보면 다음과 같다: “Anschauung und Abstraktion im Lichte der modernen Wissenschaftstheorie”, “Nachdenkliches zum Problem der Vorstruktur”, “Naturbild und Lebenswelt”¹²⁾ 그러나 유감스럽게도 이 논문들은 최근까지도 우리 학계에 제대로 소개되지 못한 실정이라서 1970년대 이후 한국 현상학의 전개에 직접적인 영향을 끼치지는 못하였다.

차인석은 1968년 프라이부르그 대학에서 「훗설 현상학에서의 대상개념에 대한 연구」라는 논문을 제출하여 박사학위를 취득하였으며 귀국 후 「현상학과 사회과학」(『한국정치학회보』 4, 1971), 「현상학과 사회과학 방법론」(『사회과학의 방법론』, 1973) 「사회과학에 있어서의 가치문제 — 현상학적 고찰」(『현상과 인식』 1-1, 1977), 「생활세계의 현상학」(『현대사회과학 방법론』, 1977), 「현상학적 인간학과 정치이론」 등 현상학과 관련된 논문들을 발표하였다. 여기서 알 수 있듯이 귀국 후 그는 주로 현상학과 제반 사회과학의 관계라는 문제를 중심으로 현상학을 수용하고 있다.

이러한 문제의식에서 출발한 그에게 일차적인 관심사로 등장하는 것은 새로운 사회과학의 방법론으로서의 현상학적 방법론을 정립하는 일이다. 현상학적 방법론의 정립을 위하여 그는 일차적으로 사회과학

12) 이 논문들은 현재 Ka Kyung Cho, *Bewußtsein und Natursein*, Freiburg/München, 1987에 수록되어 있다. 최근 이 책의 일본어 번역본이 출간되었듯이 국제적으로 잘 알려진 이 논문들이 비록 홀륭함에도 불구하고 유감스럽게도 1960년-1980년 사이 한국에 소개되지 못하였던 관계로 한국에서의 현상학의 수용과 관련하여 커다란 의미를 지니지 못하기 때문에 “실존철학, 현상학의 수용과 한국철학에 미친 영향”을 주제로 하는 이 글에서 이 논문들의 내용을 분석하는 작업은 생략하기로 한다.

에 있어서의 조작, 실험, 관찰, 수량화 등에 기초한 행태주의적 방법론에 대한 비판에서 출발한다. “오늘에 이르기까지 행태과학의 이론과 방법에 내재하는 결함과 모순이 어느 정도 극복되었다 하더라도, 행태주의자들이 인간 행태의 외면에 대한 관찰에 그들의 관심을 국한시키는 한, 행태과학은 그 이론의 초기 단계에 있어서의 자극-반응의 원리가 내포하고 있는 제한점을 벗어나지 못하고 있다.”(『현상학과 사회과학 방법론』, 185) 사회현상을 단지 밖에서 관찰하고 수량화시키는 이러한 행태주의의 한계는 사회적 세계의 내면적인 본래의 모습을 올바로 파악할 수 없다는데 있다. 왜냐하면 사회적 세계는 그 본성에 있어 물리적 세계와는 본질적으로 구별되기 때문이다. 사회적 세계란 우리 주관이 능동적으로 의미를 부여하면서 만들어나가는 의미의 세계, 훗 설 현상학의 핵심 개념인 생활세계이기 때문이다. 그러나 생활세계로서의 사회적 세계는 결코 유아론적인 개별적인 세계가 아니라, 그 속에 살고있는 공동적인 상호주관에 의해 구성된 상호주관적인 세계이다. “생활세계안에서 우리는 우리의 동료와 이웃사람들을 대면하고 그들이 이 세계내에 존재할 뿐만 아니라, 그들도 우리와 같은 대상과 우리가 보는 사실을 직면한다는 것을 알고 있다. 이 세계가 우리 모두에게 동일하고 상호주관적인 세계라는 사실은 의심되지 않는 일반 경험 중의 하나이다.”(188)

이처럼 훗설의 생활세계 및 그와 연결된 상호주관성, 의미부여 등의 개념은 다양한 유형의 사회적 세계의 정체를 해명하기 위한 중요한 단서를 제공해준다. 바로 이러한 이유에서 차인석은 사회과학 방법론의 정립이라는 문제와 관련하여 “생활세계”라는 개념을 천착해 들어가는데, 그 대표적인 예가 「생활세계의 현상학」이다. 이 논문에서 그는 “현상학적 인간학의 탈물상화”, “지식의 사회화”, “타아경험과 상호주관성”, “정형에 의한 일상적 경험”, “이념형과 사회과학 방법” 등의 문제를 다루면서 사회과학의 연구에 있어서 계량적 방법이 지닌 한계를 극복할 수 있는 현상학적 방법을 모색하고 있다. 여기서 지적해두어야 할 사실은 그가 훗설의 현상학을 훗설 이후에 나타난 다양한 유형의

현상학, 슈츠의 사회과학 방법론, 더 나아가 무엇보다도 베버의 이해사회학 등과 연결시키면서 현상학적 사회과학의 방법론에 대한 모색작업을 별이고 있다는 점이다.

그러나 차인석의 경우 훗설의 현상학이 단지 사회과학 방법론의 모색이라는 과제내에서만 수용된 것은 아니다. 그는 훗설의 현상학을 실천철학으로서의 사회철학으로 발전시키고자 하는데, 이러한 그의 시도 역시 “생활세계”라는 개념을 단초로 이루어지고 있다. 생활세계란 상호주관적으로 구성된 세계이며, 더 나아가 상호주관적인 노력에 의해 우리가 새롭게 만들어 나갈 수 있는 세계이며 결코 필연적인 질서에 따라 움직이는 자연세계가 아니기 때문에 우리 인간의 삶을 구속하는 모든 이데올로기적 틀을 부수고 새로운 사회를 수립할 수 있는 가능성은 이미 생활세계속에 내재해 있다. 이처럼 현상학을 토대로 사회철학을 발전시키는 문제와 관련하여 그는 다음과 같이 말하고 있다: “인간은 노동을 통해 타자와 공존한다. 일하는 인간은 타자와 더불어 자연에 대립함으로써 자신의 피조물성을 극복한다. 노동은 <만든다>는데 그 특징이 있다. … 인간이 고립되어 있다던가 혹은 공동체 안에 있다던가 하는 양자택일은 옳지 않다. …리는 고립하면서 동시에 사회적으로 규정되어 있다. 우리는 공동체안에서 자아를 가지며, <우리> 안에서의 <나>이다. 따라서 개인주의와 집단주의에 입각한 현대사회 의 이데올로기적 분열은 의의를 상실한다.”(『현상학적 인간학과 정치이론』, 15)

1960년에서 1980년 사이 한국에서 현상학의 수용 과정에서 훗설의 현상학뿐 아니라, 그와 더불어 다른 유형의 현상학 역시 연구되었다. 이 점과 관련해 꼭 살펴보고 넘어가야 할 것은 진교훈에 의해 이루어진 막스 쉘러의 현상학의 수용작업이다. 진교훈은 1972년 오스트리아의 빈 대학교에서 “Über das Verhältnis von Person und Liebe bei Max Scheler”라는 논문으로 박사학위를 취득하였다. 그는 귀국 후 쉘러의 현상학에서 출발하여 철학적 인간학의 정립을 위하여 쉘러, 하이데거, 플레쓰너, 켈렌 등 20세기 독일 철학자들의 인간론을 중점적으로

탐구하였으며, 철학적 인간학의 영역에서 “Über die Person bei Max Scheler”, “Über das Wesen der Liebe bei Max Scheler”, “Umweltproblem und Mensch” 등 독일어로 된 논문과 「Helmut Plessner의 철학적 인간학에 대한 소고」, 「하이데거의 인간관」 등 여러편의 논문을 발표하였다.

셀러의 현상학에서 출발하여 철학적 인간학을 정립하려는 그의 작업은 근세철학 및 20세기 철학에 대한 그의 근본통찰의 결실이다. 그에 의하면 데카르트에서 시작한 근세철학은 인식론, 논리학 등을 중심으로 일면적인 의식철학으로 발전하였는데, 이러한 의식철학은 이제 한계에 봉착하였다. 이와 관련하여 그는 20세기 철학이 처한 상황에 대해 1982년에 출간된 『철학적 인간학 연구(I)』¹³⁾의 “머리말”에서 다음과 같이 말하고 있다: “우리는 20세기를 철학의 대전환기라고 말할 수 있다. 이 대전환은 철학이 그 본래적인 모습으로 돌아가려는 운동이다. 돌이켜 보건대 서양철학은 인간의 이성을 절대화하고 그 토대위에 철학의 체계를 세우려고 했다. 그러나 오늘날 전통적인 의미의 이성은 철학의 최종적이고 절대적인 기초가 될 수 없음이 분명해졌다. 이제 철학은 좁은 의미의 인식론이나 논리학만을 문제삼을 수 없다.” (『철학적 인간학 연구(I)』, 3)

진교훈에 의하면 이처럼 이성에 기초한 철학을 극복하기 위해서는 “이성적 존재”로 파악된 추상적인 인간이 아니라, 구체적인 인간에 대한 총체적인 탐구가 필요한데, 이것이 바로 철학적 인간학의 과제이다. 이 점에서 그는 “나에게 철학적 의식이 각성된 이래 철학의 유일한 주제로 등장한 것이 인간”이라고 한 셀러의 입장을 받아들이고 있다. 철학의 토대는 역시 인간, 물론 추상적인 인간이 아닌, 주어진 상황속에서 느끼며, 의지하며, 행동하는 구체적인 인간이다. “철학은 나와 세계를 묻는 데서부터 시작한다. 철학은 이제 묻고, 느끼고, 생각하고, 행동하는 그 자신인 인간을 총체적으로 다루고 연구하여야만 한다. 인간의 본질과 인간이해를 다루는 것이 왜 철학의 중요한 과제가 되는가는 새

13) 진교훈, 『철학적 인간학 연구(I)』, 서울, 1982.

삼스럽게 설명할 필요가 없을 것이다. 역사상 그 어느 때보다 심각한 현대의 인간위기의식을 극복하는 길은 인간을 올바르게 이해하는 길밖에 달리 있을 수 없다.”(『철학적 인간학 연구(I)』, 3)

방금 인용한 글의 마지막 부분에 나타나 있듯이 철학적 인간학의 정립을 위한 진교훈의 작업에서 지배적인 것은 실천적인 동기이다. 그에 의하면 현대인이 처한 총체적인 위기는 추상적인 자아에 기초한 인식론, 혹은 논리학에 의해서는 극복될 수 없다. 말하자면 이러한 위기를 극복할 수 있는 단초를 그는 바로 철학적 인간학에서 찾고 있는데, 이 점에 대해 그는 1994년에 출간된 『철학적 인간학 연구(II)』¹⁴⁾에서 다음과 같이 밝히고 있다: “‘인간소외’, ‘인간의 기계화’, ‘인간의 사물화’, ‘인간성 상실’이라는 말을 흔히 듣는 것처럼 우리는 지금 비인간화되고 있다. 그러므로 우리는 인간성 상실의 회복을 위하여 왜, 어떻게 우리 자신이 비인간화되는가를 캐묻고, 어떻게 사람답게 살 수 있으며 올바르게 인간을 이해할 수 있는가를 묻지 않을 수 없다.”(『철학적 인간학 연구(II)』, 3)

손봉호는 1972년 네덜란드의 암스테르담 대학에서 “Science and Person. A Study on the Idea of Philosophy as Rigorous Science in Kant und Husserl”¹⁵⁾이라는 논문으로 박사학위를 취득하였으며, 귀국 후 1980년에 이르기까지 「Husserl의 현상학에 있어 태도(Einstellung)의 문제」(『철학』, 제 12집, 1978)라는 논문과, 「후설의 자연주의 비판」(『연세춘추』 1976), 「철학적 방법으로서의 현상학」(『연세춘추』, 1977) 등의 글을 발표하고, 1980년 C. A. van Peursen 저, *Phenomenology and Analytic Philosophy*를 번역하여 『현상학과 분석철학』(1980, 서울, 탑출판사)이라는 이름으로 출간하는 등 정력적으로 후설 현상학을 연구하였다. 그의 박사학위 논문 및 역서에서 알수 있듯이 그는 주로 칸트의 비판철학, 비트겐슈타인의 언어분석철학 등과 비교하면서 후설의 현상학을 연구하고 수용하였으며 자신의 철학적 입장을 전개해 나

14) 진교훈, 『철학적 인간학 연구(II)』, 서울, 1994.

15) B. H. Son, *Science and Person*, Te Assen Bji, 1972.

갔다.

훗설의 현상학에 대한 그의 이해 및 그의 그와 관련한 그의 철학적 입장이 가장 극명하게 드러난 곳은 1972년에 단행본으로 출간된 그의 박사학위 논문이다. 이 논문에서 그는 엄밀학으로서의 “철학”과 그러한 철학의 대상으로서의 “인격”을 두 축으로 삼아 칸트의 비판철학과 훗설의 현상학을 철저히 해부한 후, 그러한 철학이 지난 한계를 지적하면서 자신의 철학적 입장을 개진해간다.

엄밀학으로서의 철학의 이념이란 훗설이 그의 로고스 논문에서 지적하고 있듯이 엄밀학으로서의 철학의 이념은 철학 자체의 역사 만큼이나 오래된 이념이다. 말하자면 고대 흐립에서 철학이 출발할 당시부터 철학은 언제나 엄밀학이 되고자 노력하였으며, 이러한 노력은 르네상스를 지나, 데카르트, 라이프니츠, 칸트, 피히테 등의 근대철학을 거쳐 20세기 훗설의 현상학에 이르기까지 끈임없이 추구되어 왔다. 그러나 이러한 노력은 현실화될 수 없었으며, 설령 현실화 된다해도 바람직한 일도 아닌데, 이 점에 대해 저자는 다음과 같이 파력하고 있다: “철학이 자신의 고유한 방법 및 그의 고유한 단일화된 탐구영역을 지닌 하나의 보편적인 학으로서 간주되던 시대는 지났다. … 그러나 엄밀학으로서의 철학이 불가능하거나 또는 바람직하지 않음이 이제 일반적으로 인지되고 있음에도 불구하고 철학은 엄밀학이라는 서구의 이념을 달성하기 위하여 계속 노력하여 왔다.”(XIV)

엄밀학으로서의 철학의 이념이 실현불가능하다는 사실과 관련하여 저자는 철학에서 지금까지 수학이나 자연과학의 경우처럼 일반적으로 인정된 이론이 정립되지 못하였으며, 또 엄밀학의 이념을 추구하였던 훗설의 『위기』라는 저술의 부록에도 “엄밀학으로서의 철학의 이념이 깨졌다”는 구절이 등장함을 환기시키고 있다. 그러나 그에 의하면 설령 엄밀학으로서의 철학이 실현가능하다 하더라도, 그것은 결코 바람직한 현상도 아니다. 바로 이 점의 해명을 위해 그는 엄밀학으로서의 철학과 “인격” 개념과의 관계를 천착한다. 어떤 학문이든 그것이 학문으로 성립하기 위해서는 그의 탐구 주제가 일의적이며 등질적으로 규

정되어야 하는데 이는 인격을 탐구주제로 삼는 철학의 경우도 예외는 아니다. “등질화의 원리”는 학적 탐구에서 요청되는 제일의 원리이다. 흑설의 현상학에서 이러한 등질화를 가능하게 해주는 것이 다름아닌 현상학적 판단중지라는 조작이다. 그러나 이러한 등질화 작업을 통하여 가장 많이 손상을 받는 것이 바로 인격인데, 탐구주체로서의 인격뿐 아니라, 탐구대상으로서의 인격도 이러한 조작을 통하여 초월적 존재, 탈신체적 존재, 다시 말해 “탈인격적 존재”로 탈바꿈하기 마련이다. 말하자면 엄밀학으로서의 철학은 구체적인 역사 및 사회적 상황 속에서 살아나가는 다양한 측면을 지닌 인격을 생생하게 파악할 길을 차단하고 만다. 이러한 엄밀학으로서의 철학이 지닌 한계를 극복하기 위해 그가 제안하는 것이 과거의 철학에서 찾아볼 수 있는 “영웅적 낙천주의”와 구별되는 “예언자적 비판주의”인데, 그의 두 가지 구성 요소는 철학적 비판정신과 구원에 대한 신념이다.

이영호는 1970년대 한국에서 흑설 현상학의 수용과 관련하여 중요한 역할을 담당하였다. 1967년에 완성된 그의 석사학위 논문: 「Nietzsche에 있어서 세계개념 — 영구회귀 사상을 중심으로」이 보여주듯이 그의 철학적 관심의 출발은 니체의 철학이었다. 니체의 철학에 대한 이러한 그의 관심은 1960년대에서 1970년대에 이르는 기간 동안 발표된 다음과 같은 논문속에서도 확인할 수 있다: 「역사에 있어서의 법칙성, F. Nietzsche의 사상을 중심으로」(『충북대학교 논문집』 제3집, 1967), 「Wille zur Macht의 구조적인 고찰」(『철학연구』 제4집, 1969), 「신, 인간, 세계 — F. Nietzsche의 사상에 있어서」(『철학논고』 제1집, 1977). 니체의 철학이 그의 관심을 끌었던 이유는 모든 사상은 “시대” 및 “역사”의 산물이라는 그의 근본 통찰에 기인하는데, 그는 이 점을 “역사에 있어서의 법칙성”이라는 논문에서 다음과 같이 밝히고 있다: “그것이 어떤 사상이라 하더라도 역사상 모든 사상은 그 사상의 작자가 살고 있던 시대의 산물이다. 다시 말하면 어떤 사상이 잉태되기까지 사상가는 그가 자각하고 있는 이상으로 자기가 살고 있던 시대의 고통을 산고로 하여 그것을 해산하는 것이라 할 수 있겠다. 더구나 이때

의 고통은 바로 그 시대에만 국한되어, 이전의 경력과 단절되어진 것이 아니라 바로 그 원인을 자기의 뒤에 가지고 있는 당시의 역사적 의미로 이해되어진다.”(『충북대학교 논문집』, 제3집, 35) “사상의 역사성”에 대한 이러한 근본입장에 입각하여 그는 니체의 철학뿐 아니라, 하이데거의 철학까지 연구하고자 시도하는데, 이러한 시도의 산물이 “무의 개념에 대한 해명 — M. Heidegger의 형이상학을 중심으로”라는 논문이다. 이 논문에서도 그는 그 이전의 논문에서와 같이 “철학적 사상이라 하여 예외일 수는 없다. 아니 오히려 철학에 관한 사상이야 말로 얼핏 보기에는 그 시대와 동떨어져 있는 외양을 지니고 있는것 같으나 그 사상이 진정한 의미에 있어 철학적이면 그럴수록 시대에 대한 엄숙한 대결의 결산이다.”(『충북대학교 논문집』, 제 6집, 227쪽)라고 밝히고 있다.

그러나 1970년대에 들어오면 이영호의 철학적 관심은 니체의 생철학에서 흑설의 현상학으로 중점 이동한다. 1970년대 중후반에 그는 「선험적 자아의 본질영역에 관한 고찰」(『철학연구』 제9집, 1974), 「에드문트 흑설의 <데카르트적 성찰>에 대한 비판적 해석」(『철학연구』 제10집, 1975), 「흑설의 <논리연구>에 나타난 의미론」(『국민대학교 논문집』 제11호, 1977), 「선험적 상호주관성과 생활세계개념의 고찰」(『철학연구』 제14집, 1979) 등 4편의 논문을 발표하고, 1907년 흑설이 행한 5개의 강의: *Die Idee der Phänomenologie*를 번역하여 『현상학의 이념』(1976, 삼성출판사)으로 출간하는 등 정열적으로 흑설의 현상학에 대한 연구를 진행하였다. 이러한 논문들이 보여주듯이 그는 이 시기에 『논리연구』를 비롯한 흑설의 초기 저술뿐 아니라, 『데카르트적 성찰』, 『유럽학문의 위기와 선험적 현상학』 등 후기 저술도 집중적으로 연구하고 있다. 이제 그에게 있어서는 니체의 철학뿐 아니라, 흑설의 후기 현상학에서도 핵심개념으로 등장하는 “역사”, “생” 등의 개념과 더불어 흑설의 현상학 전체를 통해 핵심개념으로 등장하는 “이념적 의미”, “선험적 주관”, “판단중지”, “상호주관성” 등이 주요 관심사로 등장한다. 이 시기에 발표된 4편의 논문중 2편은 독일어로 써여졌고, 「선험적

자아의 본질영역에 관한 고찰」의 경우는 Intersubjektivität, Epoché, transzendentale Phänomenologie, Immanenz, Transzendenz 등 흐셜 현상학의 주요 개념들을 번역하지 않으채 그대로 사용하고 있는데, 이 점과 관련하여 그는 “본 논문에서는 Husserl의 중요한 개념을 응당 우리말로 번역하여 정착시키는 것이 바람직하나, 현재의 필자의 실력으로는 매우 위험한 경우가 많은듯 하여 독어를 그대로 사용하는 잘못을 감수하기로 하였다”(86–87)고 조심스럽게 말한다. 여기서 우리는 이영호가 1970년대에 흐셜의 텍스트를 철저하고 조심스럽게 다루면서 흐셜의 현상학을 연구하고 그 이후에 따를 연구를 위한 도약의 발판을 조용히 마련하고 있음을 알 수 있다.

신귀현은 1976년 스위스의 바젤 대학에서 “Die Struktur des inneren Zeitbewußtseins”라는 논문을 제출하여 박사학위를 획득하였으며, 귀국 후 1980년도에 이르는 몇 년 동안 1978년 한국철학회 추계학술연구발표회에서 발표한 「현상학과 언어의 문제 — Husserl의 의미론을 중심으로」라는 논문을 비롯하여 「시간체험의 현상학적 분석: Husserl의 시간이론을 중심으로」(『독일학지』(계명대) 1, 1978), 「E. Husserl의 심리주의에 대한 비판」(『철학회지』(영남대) 6, 1979), 「현상학의 철학이념과 방법」(『문리대학보』(영남대) 12, 1979), 「현상학적 방법」(『철학연구』 29, 1980), 「Husserl 현상학에 있어서의 구성 문제」(『철학회지』 7, 1980) 등 다수의 논문을 정력적으로 발표하였다.

현상학에 대한 그의 관심은 크게 두 가지로 대별된다. 그의 현상학적 관심은 일차적으로 흐셜 현상학의 근본 이념 및 방법을 해명하는데로 집약되고 있다. 그 가장 대표적인 예는 「현상학의 철학이념과 방법」이라는 논문이다. 이 논문에서 그는 우선 흐셜의 현상학의 근본이념이 “엄밀학으로서의 철학”을 실현시키는데 있음을 지적하면서 엄밀한 학으로서의 철학이란 일상적으로 이해되듯이 “정확한 학”이나 “정밀한 학”을 의미하는 것이 아니라, “최종적인 정초에서 유래하는 학문”, “최종적인 자기책임에서 유래하는 학문”, 다시말해 “모든 인식이 객관적 타당성의 권리를 얻게 되는 근원에까지 소급하여 그것을 명증적으로

근거지우는 학문”을 의미함을 일차적으로 해명하고 있다. 이처럼 현상학의 철학 이념을 해명한 후 그는 훗설에 있어서의 “태도” 문제를 중심으로 하여 이러한 철학 이념을 실현하기 위한 방법으로서의 “현상학적 환원”的 문제를 다루고 있다. 훗설에 의하면 태도는 크게 “선이론적이며 자연스러운 태도”와 “인위적이며 이론적인 태도”로 나뉘어지며, 전자는 다시 “자연적 태도”와 “인격주의적 태도”로 나뉘어지고, 후자는 “자연과학주의적 태도”와 “현상학적 태도” 혹은 “선험적 태도”로 나뉘어진다. 그런데 여기서 이론적 태도로서의 현상학적 태도를 자연주의적 태도와 구별시켜주는 것은 그것이 인식 비판의 태도라는데, 다시 말해 “모든 인식 형성과 인식하는 자의 자기 자신 및 그의 인식생활에 자기반성의 최종근거를 반문하는 태도”라는데 있다. 이처럼 현상학적 태도의 특성을 밝힌 후 그는 현상학적 태도 속에서 수행되는 “현상학적 환원의 구체적인 절차” 및 “데카르트적 길”, “지향적 심리학의 길”, “존재론의 길” 등 다양한 유형의 “환원의 길”에 대해 논하고 있다.

그 이외에도 「E. Husserl의 심리학주의에 대한 비판」 및 「Husserl 현상학에 있어서의 구성 문제」 등도 현상학의 근본 이념 및 방법을 해명하기 위한 논문에 해당한다. 첫째 논문에서 필자는 훗설의 심리학주의에 대한 비판을 실마리로 삼아서 논리적 심리학주의 및 선형적 심리학주의와 어떻게 구별되는가를 해명하면서 현상학의 철학이념과 그 방법을 논의하고 있으며, 둘째 논문에서는 지향성 및 구성 이론을 철저히 분석해가면서 “엄밀한 학으로서의 철학 이념”을 해명하고 있다.

그의 현상학적 관심은 둘째, 「시간체험의 분석」이라는 논문에 나타나 있듯이 시간 현상의 해명문제로 집약되고 있다. 이 논문은 “내재적 시간과 초재적 시간의 구별”, “내재적(주관적) 시간의 근원”, “의식의 흐름의 이중 지속성”, “내재적 시간의 세 계기, 즉 현재, 과거, 미래의 현상학적 특성”, “시간의식의 지평구조”, “시간성과 초시간성”, “시간의식의 기능”, “생활세계 경험의 두 가지 방식으로서의 시간성과 초시간성”, “Husserl의 시간의식의 역사적 맥락” 등을 중심으로 훗설의 시

간문제를 분석하고 있다. 이 논문의 문제의식은 그의 박사학위 논문과 직결된다. 그의 박사학위논문에서는 그 부제: “에드문트 훗설의 기발간 저술에 나타난 예지(Protention) 개념”이 보여주듯이 주로 “예지” 개념의 해명에 초점을 맞추고 있는데, 이 문제의 해명 과정에서 내적시간 의식의 지평구조, 자아론적 발생의 근본 형식으로서의 내재적 시간, 생활세계의 구조, 수동적 및 능동적 발생 등의 문제도 아울러 상세히 논의되고 있다.

김형효는 1968년에 Louvain 대학에서 “Le Sensible et l’Ontologique dans la Philosophie de Gabriel Marcel”이라는 논문으로 박사학위를 취득하였으며, 귀국 후 한국의 전통사상을 현상학적으로 해석하는 작업을 추진하였다. 이러한 연구결과는 1975년에 출간된 그의 저서 『한국사상산고』¹⁶⁾ 및 「지성의 현상학적 본질」(『새물결』, 제68호, 1975), 「삶의 세계와 한국사상사의 진리 — 후기현상학의 방법론에 의거하여」(『한국학보』, 제1집, 1975), 「현상학과 경험의 세계」(『문학사상』, 1976. 7.), 「현상학적 방법의 한국적 조명」(『철학』, 제12집, 1978) 등의 논문을 통하여 발표되었다. 그는 한국의 전통사상에 대한 현상학적 해석이라는 그의 연구목적이 바로 이 시대의 문제를 진정으로 고민하는 산철학을 만드는데 있다고 하면서 『한국사상산고』의 머리말에서 다음과 같이 적고 있다: “과연 광복 30년이 경과하는 동안에 우리의 철학은 이 시대를, 이 시대의 문제를 어떤 점으로 안아 왔는가? 우리의 철학이 서양철학의 해설에 그친 것이 아닌가? 우리의 철학이 동양사상의 훈고적 풀이에만 그친 것이 아닌가?”(1)

1978년에 발표된 “현상학적 방법의 한국적 조명”이라는 논문에서 그는 “철학한다는 것은 결국 우리가 이미 태어나기 전에 우리 앞에 있어온 고향으로서의 세계를 다시 배우는 것이며, 또한 고향에서 생긴 것들의 지각으로 재귀하는 것”(『철학』, 제12집, 1978, 146)이라고 말한

16) 김형효, 『한국사상산고』, 서울, 1975. 이 글에서 김형효와 관련하여 별다른 언급없이 괄호안에 제시된 숫자는 이 책의 면수를 의미한다.

다. 그런데 바로 이러한 작업을 위해 그가 채택하는 방법론이 “후기 현상학의 방법론”인데, 여기서 후기 현상학의 방법론이란 훗설이 말하는 생활세계, 혹은 메를로-퐁티가 말하는 사실성의 세계로 귀환함을 의미한다. 훗설의 생활세계란 “나는 생각한다”의 대상적 상관자가 아니라, 어디까지나 “나는 할 수 있다”는 능력을 지닌, 구체적인 신체적인 주관인 우리가 공통적으로 살아가는 세계이다. 나는 탄생의 순간부터 이러한 생활세계속에서 살아왔고, 따라서 이러한 세계는 나의 자유로운 선택과 관계없이 “이미 거기에” 놓여있는 세계이다. 이러한 생활세계가 다름 아닌 메를로-퐁티의 사실성과 연결되면 과거의 필연과 미래의 자유로운 기투가 상호침투하는 주객미분의 땅이 된다. 생활세계는 이미 언제나 거기에 있었던 이러한 근원적인 주객미분의 땅으로 미래를 향한 우리의 자유로운 결단을 제약하면서 가능하게 해준다.

김형효는 바로 이러한 통찰에 기초해 오랜 역사를 통해 한국인의 삶을 지배해왔던 “한국의 생활세계”를 구조적으로 분석하며, 그를 토대로 한국의 전통철학의 정체를 해명하고자 한다. 그에 의하면 한국적인 생활세계의 본질적인 속성은 단군신화, 풍속, 무속신앙 등에서 확인할 수 있는 “신바람”이다. 이 신바람은 유교, 불교, 도교 등 외래의 종교사상 및 철학사상이 수입되기전부터 우리민족의 사유방식과 의식구조를 지배해왔던 우리 민족 고유의 기질이자 정서이다. 우리가 신바람을 선택한 것이 아니라, 신바람이 우리를 선택한 것이며, 따라서 이 신바람은 우리 민족의 의지적인 결단을 제약하는데, 이러한 제약의 양태가 어떻하냐에 따라 그 당시의 시대적 상황, 더 나아가 철학의 정체도 규정된다. 이러한 근본적인 발상에 따라 그는 「삶의 세계와 한국사상사의 진리」라는 논문의 제 3장: “한국철학사에서 진리에의 요구”에서 한국불교의 두 거봉인 원효와 지눌의 사상, 그리고 한국유교의 두 거봉인 퇴계와 율곡의 사상의 정체가 무엇인지를 신바람이란 개념을 토대로 해명하고 있다.

김홍우는 1975년 미국의 조지아 대학에서 훗설 현상학을 중심으로 한 논문: “Phenomenology and Political Philosophy”을 제출하여 박

사학위 논문을 제출하였다. 그는 귀국 후인 1976년 12월부터 한국현상학회의 전신인 한국철학회 “현상학 분과위원회”가 수립될 때 시작된 훗설의 『이념들』에 대한 윤동회의 주축 맴버였을 뿐 아니라, 그 후 창립된 한국현상학회에서 활발하게 활동하는 등 1970년대 후반 이후 한국에서의 현상학의 수용과정에서 중요한 역할을 담당하였다.

정치학과 철학의 두 영역에서 활발한 학문적 활동을 보이고 있는 김홍우의 현상학적 관심은 이미 그의 박사학위 논문에 나타나 있듯이 현상학과 정치학, 혹은 정치철학을 연결시키는 작업으로 집중되었다. 이러한 그의 작업이 가장 잘 드러나 있는 논문이 「Edmund Husserl의 ‘생활세계’(Lebenswelt)와 그 정치철학적 의미」인데, 그는 이 논문에서 “Husserl의 현상학속에서 정치철학의 가능성을 찾아보려”(31) 노력하고 있다. 이러한 목표를 위하여 그는 훗설의 마지막 저술인 『유럽학문의 위기와 선협적 현상학』을 중심으로 거기에 나타난 생활세계 및 그와 연관된 “인격적 태도”的 개념을 분석한다. 훗설의 분석에 의하면 20세기 들어서 유럽의 위기를 초래한 것은 실증주의, 객관주의, 과학주의, 물리주의라 불리는 일련의 철학사조에 의해 생활세계 및 그 생활세계의 구성 요소인 여러가지 부분세계들이 파괴되어 정체성을 상실하게 된데 있으며, 이처럼 파괴된 생활세계 및 그 세계를 가능케 해주는 “인격적 태도”가 참다운 의미의 철학적 성찰을 통하여 복원될 때에만 유럽의 위기 일반이 극복될 가능성이 열린다. 바로 훗설의 이러한 통찰을 토대로 김홍우는 정치철학의 새로운 가능성을 모색하려 시도하고 있으며, 이러한 맥락에서 훗설의 생활세계 개념과 인격적 태도의 개념을 철저히 분석해 들어가고 있다. 그의 생각에 정치철학적으로 가장 중요한 일은 그 어떤 과학주의적 태도에 의해서도 오염되지 않은 직접적으로 주어진 생활세계로서의 “정치세계”를 획득하는 일인데, 이러한 작업은 오직 “객관적 태도”에 의해 오염되지 않은 “인격적 태도”를 회복함으로써 가능하다. “인격적 태도를 습득하는 과정에서 연구자는 정치생활에 대한 이른바 ‘직접성’을 획득하며, 그의 주제를 순수하게 분리해 낸다. 인격적 태도에 주어진 정치세계는 단순한 객관적 세계는

아니다. 그것은 전적으로 ‘나’의 세계이다. … 것은 나 자신의 인격적 주위세계이며, 내 생활의 일부가 된다. 정치생활이 내 자신의 의식생활의 일부가 된다. 결과적으로 정치세계는 나와 관계없이 결정되는 인과 관계의 문제만은 아니다. 정치세계는 일차적으로 내가 형성한 나의 생활세계이며, 내가 말하고, 평가하고, 판단하기로 선택한 나에게 주어진, 나의 세계이다. … 격적 태도는 정치철학의 가능성에 대한 새로운 기반이 된다.”(45)

이러한 그의 정치철학적 문제의식을 발전시키고 있는 논문들로는 그 이외에도 1977년 한국철학회 현상학분과위원회 8차 발표회에서 발표된 “Alfred Schutz and Social Ontology”와 “The Idea of Philosophy in Edmund Husserl and Plato”, 「메를로-პ티와 현상학」 등의 논문이 있다. 이 중에서 마지막에 언급된 「메를로-პ티와 현상학」이라는 논문은 1970년대 후반 이후에 나타난 김홍우의 현상학적 정치철학의 전개와 관련하여 중요한 의미를 지닌다. 이 논문의 제목이 알려주듯이 이제 김홍우에게는 메를로-პ티의 신체의 현상학, 그리고 그를 가능하게 한 토대인 바, 흐셜의 후기의 현상학에서 본격적으로 등장하는 신체현상에 대한 논의 등이 주요한 관심의 주제로 등장한다. 이처럼 신체의 현상학이 그의 정치철학적 관심의 초점이 되는 이유는 신체가 인격적 태도 및 생활세계 구성을 위해 필수불가결한 요소가 되기 때문이다.

참고문헌

지면 관계상 단행본, 혹은 전집류만 제시하며, 논문은 현상학 및 실존철학의 수용과정을 다룬 논문만 제시한다.

고형곤, 『선의 세계』, 서울, 1976.

김규영, 『시간론』, 서울, 1978.

- 김병우, 『존재와 상황』, 서울, 1981.
- 김형효, 『한국사상산고』, 서울, 1975.
- 박종홍, 『박종홍 전집』, 서울, 1980.
- 이 훈, 「연구를 위한 자료의 통계적 분석」, 서울대학교 철학사상연구
소 엮음, 『철학사상』, 제4호(1994).
- 신오현, 『자유와 비극』, 서울, 1983.
- 조가경, 『실존철학』, 서울, 1970 (수정증보판).
- 윤명로, 『현상학과 현대철학』, 서울, 1987.
- 조희영, 「한국의 현대사상에 미친 서양철학의 영향 — 한국에 있어서의
서양철학 연구의 제 경향(1931-1968)」, 『철학연구』 제19집(1974).
- 한전숙, 『현상학의 이해』, 서울, 1984.
- _____, 「한국에서의 현상학 연구」, 『현상학과 한국사상』(철학과 현상
학 연구, 제9집, 서울, 1996).
- 진교훈, 『철학적 인간학 연구(I)』, 서울, 1982.
- _____, 『철학적 인간학 연구(II)』, 서울, 1994.
- Cho, K. K., *Bewußtsein und Natursein*, Freiburg/München, 1987.
- Shin, G. H., *Die Struktur des inneren Zeitbewußtseins*, Bern, 1978.
- Son, B. H., *Science and Person*, Te Assen Bji, 1972.