

【논문】

학문이론적 관점에서 본 문화 현상학

박 승 역*

【주제분류】 현상학적 문화철학, 현대철학

【주요어】 후설, 문화, 현상학, 문화철학, 학문이론

【요약문】 이 글은 후설은 현상학을 문화의 문제와 관련하여 고찰함으로써 문화현상학의 가능성을 가늠해 보았다. 이를 위해서 다음의 문제들을 주요한 논점으로 잡았다.

- ① 왜 후설은 문화에 관한 그의 논의를 ‘학문성’의 문제로 풀어나갔는가?
- ② ‘문화’의 문제는 그의 현상학의 이론-내재적인 문제인가?

후설은 그의 마지막인 『위기』에서 당대 철학의 핵심적인 테마인 문화의 문제를 ‘학문성’ 개념을 통해 해명하고, 이를 통해서 새로운 논점을 부각시킨다. 즉, 후설은 이른바 ‘인류의 위기’ 혹은 ‘유럽 문화의 위기’의 원인을 학문이 제 기능을 수행하지 못하는 상황에서 찾았다. 이러한 후설의 진단은 그의 철학을 ‘문화현상학’이라고 부를 수 있게 해 주는 단초를 제공한다. 이러한 그의 논의는 그의 현상학이 제1철학적, 혹은 학문이론적 성격을 갖고 있다는 점에서 소위 문화의 시대라 불리는 오늘날 후설 현상학의 새로운 면모를 제공한다고 할 수 있을 것이다.

* 청주대학교 철학과

I. 『위기』와 문화 현상학의 가능성

1935년 5월 후설Husserl은 비엔나 문화협회에서 초청한 강연에 응하면서 그 강연의 제목을 <유럽인의 위기 속에서의 철학(Die Philosophie in der Krisis der europaeischen Menschheit)>으로 잡는다. 이 강연은 후설의 마지막 작품인 『유럽 학문의 위기와 선험적 현상학』(이하 『위기』)의 토대가 되기도 한다. 1차 세계 대전의 흔적이 아직 선명한데도 재차 군축 경쟁의 바람이 불고 있고, 전세계를 배회하는 만성적 경제 위기, 급격한 사회변동이 불러일으킨 가치관의 갈등 등, 당시의 시대적 상황을 생각하면, ‘위기’라는 표현은 분명 과한 것이 아니다. 후설 스스로가 밝히고 있듯이 ‘유럽의 위기라는 테마’는 그 당시 지식인들에게는 아주 익숙한 논제였다.¹⁾ 물론 이 때의 위기는 유럽 문명, 혹은 유럽 문화의 위기를 의미한다. 가령 1918년에 출간되어 대중적 인기를 끌기도 했던 슈펜글러Spengler의 『서구의 몰락(Der Untergang des Abendlandes)』이나, 그보다 앞서 1897년에 사람들 사이에서 논란을 일으킨 빌라모비츠-뮐렌도르프Wilamowitz-Moellendorf의 말, 즉 ‘문화는 죽을 수 있다(Die Kultur kann sterben)’는 상징적인 표현이 그런 사정을 뒷받침한다.²⁾

사실 이러한 논의들이 겨냥했던 것은 역사라는 스펙트럼 속에 비추어진 유럽의 문명 혹은 문화에 대한 비판적 성찰이었다. 그런데 후설은 이런 문화의 문제로 곧바로 뛰어드는 직접적인 통로 대신에 학문의 역사와 철학의 역사적 이념을 반성해 보는, 일종의 에둘러 가는 길을 선택한다. 그리고 자신의 이러한 방식이 향간의 ‘위기담론’이

1) 후설전집(Husserliana) VI, 314쪽 참조(이하에서 ‘Hua’는 후설전집을 뜻한다).

2) Konersmann, R., *Kulturphilosophie zur Einfuehrung*, Junius, 2003, 69쪽(『문화철학이란 무엇인가』, 이상엽 역, 북코리아, 113쪽 이하) 참조.

보여주지 못하는 새로운 관점을 해명할 것이라고 덧붙인다.³⁾ 그런데 왜 후설은 ‘학문성(Wissenschaftlichkeit)’의 문제라는 일종의 우회로를 통해 당시의 논란을 돌파하고자 했을까? 또 후설이 그것을 통해 보여주고자 했던 새로운 측면은 무엇인가?

이러한 문제들에 대해 대답해 가는 과정은 후설 현상학이 ‘문화’의 문제와 어떤 관련을 맺고 있는지를 구체화시켜 줄 것이다. 그런데 그에 앞서 그러한 문제에 대답해 가는 관점에 대해 짚고 넘어가야 할 것이 있다. 그것은 ‘문화’의 문제가 후설 현상학의 내적인 문제 연관으로부터 발생된 것인지와 관련이 있다. 즉 유럽 문화에 대해 논하면서 ‘학문성’이라는 우회로를 택한 후설의 논의는 두 가지 관점에서 물어질 수 있다.

그 하나는 후설이 1935년이라는 시대적 특수성에 직면한 진지한 지식인의 한 사람으로서 당시의 문화를 ‘일반적인 의미의’ 철학적 관점에서 다루고자 했다는 것이다. 이 경우는 유럽인, 혹은 유럽 문화의 위기에 대한 진단과 현상학 사이에 반드시 어떤 내재적인 관련성이 있다고 간주해야만 할 이유는 없다. 오히려 후설의 논의는 당시 유럽 문화의 위기를 현상학적 관점에서 조명한 것이 될 것이다. 하지만 다른 한 편으로 그의 현상학 자체가 이미 내재적으로 넓은 의미의 문화의 문제를 끌어안을 수밖에 없다고도 볼 수 있다. 이 경우에는 구태여 ‘위기’라는 말을 사용하지 않더라도 현상학은 웅당 문화의 문제를 다루어야만 했을 것이다. 문제를 바라보는 관점을 이렇게 구분하는 것은 말년의 후설이 심혈을 기울인 비판적 성찰이 단지 시대적 특수성에 부응한 일회적 성격의 논의인가, 아니면 시대적 상황이나 역사적 특수성을 넘어서는 어떤 이론적 통찰에 근거한 것인지를 비교적 선명하게 구분시켜 줄 수 있기 때문이다.

물론 철학은 결코 시대적 문맥을 벗어날 수 없다는 일반론적 관점에 선다면 그런 구별의 의미는 금방 퇴색해 버리고 말 것이다. 그러나 그런 구별이 가져다주는 성과는 후설 현상학이 이론적 체계를 갖

3) 후설, 위의 책, 같은 곳 참조.

춘 문화철학으로서 해석될 수 있는지의 시금석을 마련할 수 있다는 것이다. 무엇보다 이러한 구별은 유럽의 위기라는 특수한 상황이 해제될 경우, 이른바 『위기』에 등장하는 후설의 논의를 어떻게 평가해야 하는가의 문제에서 의미를 갖는다. 즉, 후설의 논의가 당시 유럽의 특수한 역사적 상황을 겨냥하는 경우와 그와 달리 일반적이고 이론적인 문화철학적 관점에서 당시 유럽의 상황을 진단하는 것은 전혀 다른 관점이기 때문이다. 이 글은 이러한 문제들을 매개로 후설의 문화현상학(Kulturphaenomenologie)의 가능성을 가능해 보고자 한다.

물론 문화 현상학이라는 표현은 현재로서는 대단히 모호할 수밖에 없다. 그것은 무엇보다 문화라는 개념 자체가 갖고 있는 포괄성과 복잡성에 기인한 것이다. 문화철학을 하나의 독립적인 분과로 간주하고자 하는 코너스만Konersmann은 이러한 사정을 두고 문화라는 개념을 “과약할 때 사용된 방법의 불충분함에서 기인한다기보다는 사태 자체, 즉 사태의 다양성과 사태의 특수한 존재방식과 같은 사태의 복잡성에 기인”한다고 말한다.⁴⁾ 그러나 다른 한 편으로 코너스만은 하이데거Heidegger와 카시러 사이의 논쟁이나 프랑크푸르트학파와의 논쟁 등 여러 논란에도 불구하고 문화철학(Kulturphilosophie)은 문화에 관한 일련의 실천적이고, 비판적인 논의들을 망라하는 ‘문화에 관한 철학(Philosophie der Kultur)’과는 구분되어야 한다고도 말한다.⁵⁾ 물론 코너스만이 의도하는 것이 문화철학을 통해 철학의 전문 영역을 늘리고자 하는 것은 아니다. 단지 그는 그러한 분리가 문화철학적 논의를 더욱 발전시킬 수 있을 것으로 기대할 뿐이다.

‘문화현상학’이라는 개념에 대해서도 같은 기대를 걸어볼 수 있을 것이다. 실제로 후설 현상학의 문화철학적 성격에 관해서는 이미 많은 논의가 축적되어 있다.⁶⁾ 그러나 이 글에서 문제시하고 있는 ‘문화

4) 코너스만, 위의 책, 7-8쪽(이상엽 역, 14쪽).

5) 코너스만, 위의 책, 24-26쪽 참조(이상엽 44-46쪽).

6) 현상학의 문화철학적 성격에 관해서는 Orth가 집중적으로 논의하고 있다. *Kultur und Organismus* (Bouvier 1997); *Was ist und was heisst Kultur?* (Koenigshausen&Neumann, 2000) 등 참조. 국내의 논문으로는 박인철, 『생

현상학'은 조금 다른 겨냥점을 가지고 있다. 이제껏 후설의 현상학을 문화철학적 관점에서 다루는 것은 크게 세 가지 방향에서 접근해 왔다고 볼 수 있다. 첫 번째는 『위기』에서 볼 수 있듯이 근대 문명과 근대 과학에 대한 후설의 비판을 중심으로 하는 문명 비판적 논의이고, 두 번째는 '생활세계적 현상학'의 주요 개념들에 대한 문화철학적 해석을 통해 후설 현상학의 문화철학적 함축을 해명하는 시도, 끝으로 문화철학이라는 커다란 주제 아래 후설 현상학을 포섭하려는 시도이다.⁷⁾ 물론 이러한 접근들이 모두 유기적으로 연관되어 있다는 사실은 분명하다. 가령, 후설의 근대 과학에 대한 비판과 그의 생활세계 개념은 불가분의 관계에 있기 때문이다. 그러나 후설 현상학이 보여주고 있는 학문이론적(Wissenschaftstheorie) 성격을 고려한다면, 문화에 대한 현상학적 접근은 또 다른 측면에서도 부각될 수 있다. 그것은 20세기에 들어와 폭발적으로 증가하고 있는 '문화 연구(culture studies, Kulturwissenschaft)'들과 후설 현상학이 어떤 관련을 갖고 있는지에 대한 문제이다. 즉 후설 스스로가 밝힌 현상학과 개별과학의 관계를 고려할 때, '문화현상학'은 다양한 문화적 연구들에 대한 메타 이론적 기능을 대변할 수 있는 이름인지를 검토해 보려는 것이다.

물론 문화연구의 광범위한 주제영역과 다양한 접근방식을 생각할 때, 이러한 시도는 뭔가 거꾸로 된 것처럼 보이기도 한다.⁸⁾ 다시 말해 후설의 문화철학이 다양한 문화 연구의 한 부분으로 간주될 수도

활세계적 아프리오리와 문화의 현상학』(『철학연구 57』, 2002) 박승억, 『생동하는 학문과 문화』(『동서철학연구 22』, 2001) 등 참조.

- 7) 통상 이제까지 후설의 문화철학에 대한 논의들은 첫 번째나 두 번째 유형에 집중되어 있었다. 반면 Orth의 경우는 세 번째 유형에 속한다고 할 수 있을 것이다.
- 8) 사실상 문화철학을 넓은 의미의 문화학의 범주 안에서 포섭하는 것이 더 일반적인 용법이기도 하다. 가령, Hartmut Boehme, Peter Matussek, Lothar Mueller 등은 그들의 책에서 문화철학을 19세기 이래 문화학의 발전과정의 측면에서 다루고 있다. 이에 대해서는 뢰메 등의 저서 *Orientierung Kulturwissenschaft*, Rohwolt, 2000(『문화학이란 무엇인가?』 손동현, 이상엽 역, 성대출판부, 2004) 참조.

있을 것이다. 그러나 문화철학적 논의가 넓은 의미의 문화학 혹은 문화 연구의 한 부분이라고 해서 문제가 될 이유는 없다. 어떤 전체의 한 부분이 그 전체를 반성적으로 고찰한다고 해서 논리적인 문제를 일으키지는 않기 때문이다. 그것은 마치 한 가족의 구성원들 중 누군가가 그 가족의 역사를 말하고, 각각의 가족 구성원들이 해야 할 일과 앞으로 다가 올 미래에 대해 준비하자고 이야기하는 것이나 마찬가지일 것이다. 문화현상학의 메타 이론적 가능성을 가늠해 볼 수 있는 것은 후설 현상학이 갖고 있는 학문이론적 성격 때문이다.

잘 알려져 있다시피 후설 현상학의 주요한 특징 중 하나는 ‘엄밀한 학으로서의 철학’이라는 제일철학적 면모이다. 즉 후설의 선험적(transzendente) 현상학은 개별 과학들의 탐구 영역과 연구 활동을 이론적으로 해명함으로써 토대학문의 구실을 자임하고자 했다.⁹⁾ 이러한 현상학적 기획의 성취여부와는 별도로 그러한 기획 자체에 주목한다면, ‘현상학자’는 문화연구, 혹은 문화학이 어떤 이론적 분과인한 여전히 현상학적 해명을 필요로 할 것이라는 아주 단순해 보이는 추론을 할 수 있을 것이다. 물론 그런 추론이 그 단순성 때문에 가볍게 평가되어야 할 이유는 없다. 예컨대, 예거Jaeger, F.와 립슈Lietsch, B.는 현재 문화학의 사정에 대해 다음과 같이 말한다.

현재의 문화학은 대단히 상반된 사정에 처해 있다. 한 편으로 그것은 현대 사회에 대한 문화적 해석과 그 방향 설정의 과정에서 점점 더 중요한 무게를 갖고 있다. 특히 오늘날과 같이 글로벌한 세계에서 상호 문화적(interkulturelle) 이해라는 문맥에서는 더욱 그렇다. 그러나 다른 한 편으로 문화학은 그 전문 분야의 측면에서나 이론적 혹은 방법론적 자기 이해와 관련해서는 결코 충분히 해명되지 못하고 있기도 하다.¹⁰⁾

9) 비록 완성되지는 못했지만 후설의 『이념들(Ideen)』시리즈가 바로 이런 기획 아래서 수행된 작업일 것이다.

10) Jaeger, F. & Lietsch, B., (hrsg), *Handbuch der Kulturwissenschaft*, Bd 1-3, Metzger Verlag, 2004. Vorwort VII 쪽.

예거와 립슈는 이러한 사정에 의지해서 문화학을 어떤 통일적 분과로 간주해야 할지, 아니면 일부는 전통적인 이론으로 또 일부는 새로운 분과학문으로 다루어져야 할지에 대해 사실상 합의가 이루어지지 않고 있다고 말한다.¹¹⁾ 만약 이들의 말처럼 문화학의 이론적 정체성이 아직 불분명하고, 단지 문화와 관련한 연구들을 포괄하는 애매한 집합적 정체성만을 갖고 있다면, 그것은 무엇보다 다양한 문화 연구를 하나로 묶어줄 수 있는 이론적 구심점이 명료하지 않기 때문이다. 예컨대 ‘문화’라는 개념이 그렇다. 다시 말해 ‘문화’ 자체가 집합적 성격을 갖고 있다. 넓게 말해서 문화는 인간과 관련이 있는 모든 것, 심지어 자연조차도 문화의 개념 안에 포섭될 수 있다.¹²⁾

다소 혼란스러워 보이기까지 하는 이러한 사정을 푸는 한 가지 방법은 ‘문화’가 초미의 관심사가 된, 다시 말해 문화학이나 문화철학이 학문이라는 큰 무대의 주역으로 등장하게 된 사정을 추적해 보는 것이다. 그러면 그 생생한 현장에서 우리는 ‘위기’를 만나게 된다.

II 문화, 역사 그리고 자기 이해

‘위기’는 어떤 한계 상황을 의미한다. 그것은 한편으로 어떤 문제가 기존의 설명 방식이나 해결 방식으로는 제대로 다루어지지 않는다는 것을 의미하기도 하고, 다른 한 편으로는 현실의 상황에 저항하는 역동적인 움직임들이 뒤엉키는 시기이기도 하다. 따라서 위기는 항상 당면의 집단에게 어떤 새로운 방향전환(*neue Orientierung*)을 요구하기도 한다. 19세기 후반의 이른바 ‘문화학적 전회(*kulturwissenschaftliche Wende*)’는 이런 점에서 일종의 패러다임 이동이었다. 그것

11) 예거와 립슈의 책, 같은 곳 참조.

12) 오르트는 생태학(*Oekologie*)을 매개로 자연을 문화적 문제 영역 속에 포함시키기도 한다. 그리고 이에 기초해서 문화철학이 형이상학의 역할을 떠맡고 있다고 말한다. Orth, E., *Was ist und was heisst Kultur?*(2000), 214쪽 이하 참조.

은 소박한 계몽주의적 인간관과 그런 계몽주의와 야합한 과학적/진보적 역사관이 문제에 부딪친 지점이기도 했다.

유럽의 ‘침단’ 산업 문명이 지구촌을 향해 확장되어 감으로써 발생한 다양한 문화적 충돌이 빚어낸 문화 정체성의 문제들, 프랑스 혁명의 파고에 실려 온 정치적 계몽주의가 낳은 시민성(Buergertum)의 문제, 특히 19세기 초반의 독일과 같이 과거의 농경적 세계로부터 시민 산업 사회로 이행해 가는 과정에서 불거진 다양한 사회 경제적 문제들, 생물학적 지식에 기초한 새로운 인간관, 그리고 쉽 없이 벌어진 크고 작은 전쟁들 등 19세기는 그야말로 온갖 변화와 격랑이 뒤엉킨 시기였다. 이러한 변화의 소용돌이는 물론 학문의 지형도에도 영향을 미쳤다. 새로이 등장한 온갖 문제들을 다룰 수 있는 새로운 분과학문들이 등장하였고, 그것은 다시 대학에 대한 사회적 요구와 맞물려 제도적(institutionell)인 문제가 되기도 하였다.¹³⁾

격변기의 사회가 쏟아내는 다양한 문제들의 아랫부분에는 늘 정체성의 문제가 매개되어 있다. 그것은 전통에 따라 믿어져 온 믿음이나 가치의 확실성이 도전받고, 그로부터 파생된 경계의 불안정성에 따라 제기되는 자연스러운 물음이기도 했다. 예컨대 전통적인 농촌을 떠나 새로이 도시민이 된 사람들에게는 새롭고 불안정한 인간관계와 직업적 문제들이 자신의 정체성을 되문게 하고, 정치적 격변을 통해 새로운 체제로 돌입한 나라라면 국가의 정체성을, 사회의 변화에 따라 생겨난 다양한 문제들을 지적인 담론에서 풀어낼 학문적 논의들은 해당 분야의 정체성을 문게 된다.¹⁴⁾ 물론 이러한 정체성 문제에 있어

13) 당시의 사회적 변화가 철학에 어떤 영향을 미쳤는가에 대한 구체적인 논의는 Schnaedelbach, H., *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Suhrkamp, 1984. 특히 1장 참조. 아울러 대학의 제도적 변화에 관한 상세한 논의는 Charle, C. & Verger, J., *Histoire des universités*, Press Univ. de France, 1989(『대학의 역사』, 한길사, 1999) 참조.

14) 후설의 현상학도 큰 흐름에서 보면 바로 이런 문맥에 서 있다고 말할 수 있을 것이다. 나토르프 같은 사람이 교육(Paedagogik)을 단순한 기술론(Kunstlehre)이 아니라 엄연한 하나의 학문으로서 자리매김하기 위해 전개

서 가장 근원적인 물음은 바로 인간 자신의 정체성이다. 그리고 이 문제는 칸트Kant의 유명한 말처럼 철학 전체를 관통하는 문제이기도 하다.

인간 정체성의 문제는 다시 개인의 문제와 집단의 문제로 나누어질 수 있다. 그리고 19세기는 바로 개개인들의 모임인 사회, 혹은 국가 등의 집합적 정체성의 문제가 두드러졌던 시대이기도 하다. 그것은 근대 국민국가의 형성을 둘러싼 민족주의적 문제의식이 요구한 시대적 문제이기도 했다. 집합적 정신에 대한 헤겔Hegel의 문제의식이 보여주는 것도 그렇고, 더 나아가 후설이 그의 비엔나 강연에서 ‘유럽인(europaeische Menschheit)’이라는 표현을 쓴 것도 같은 맥락에서 말해질 수 있다.

이러한 정체성의 문제는 자기 이해의 문제이기도 하다. 또한 그것은 카시러Cassirer의 말처럼 “자기실현의 선행 요건”이기도 하다.¹⁵⁾ 따라서 자기 정체성을 근본적으로 되물어야 하는 상황은 이론적 문제를 넘어 실천적 문제연관 속으로 들어간다는 것을 의미한다. 자기 정체성의 문제, 혹은 의심 없이 받아들여져 왔던 자기 자신에 대한 이해가 도전받는다라는 것은 분명 위기 상황이다. 더욱이 단순한 지적 위기가 아니라 실천적 위기이기도 하다. 왜냐하면 자신이 무엇인지 모르는 한, 더욱이 그것이 한 개인의 자기 이해의 문제가 아니라 인류라는 집합적 존재의 자기 이해의 문제일 경우에는 다음 걸음을 어느 쪽으로 내딛어야 할지가 오리무중이 되기 때문이다.

자신이 어떤 존재인지를 묻는 과정은 일단 심리학적이다. 스스로 자기 삶의 역정을 반추해 보는 과정을 통해 자기 자신을 자각하고 나아가 자신이 움직여 갈 방향을 가늠해(Orientierung) 볼 수 있기 때문이다. 이런 점에서 자신의 삶을 기억해 내는 과정은 동시에 자아

한 논의 역시 그 당시 사회의 변화가 학문 분과의 정체성 문제로 유입되는 사정에 대한 좋은 사례일 것이다. Natorp, P., “Philosophische Grundlegung der Paedagogik” in *Neukantianismus - Texte*, hrsg Ollig, H.-L., Reclam, 1982 97쪽 이하 참조.

15) Cassirer, E., *Essay on Man*, Yale Univ. Press, 1947. 1쪽.

(Ich)에 대한 재구성(re-Konstitution)이기도 하다. 이런 심리학적 발달 과정이 집합적 정신에게도 유추될 수 있을까? 적어도 19세기의 철학자들은 그랬다고 말할 수 있을 것이다. 집합적 정신을 유기체적 전체로 보는 관점은 결코 낮은 것이 아니었다. 우리가 이러한 유추에 제동을 걸지 않는다면, 곧바로 집합적 정신의 자기 정체성 문제를 푸는 실마리를 발견하게 된다. 한 개인이 과거에 대한 기억을 되살리는 일처럼, 집합적 정신은 역사를 매개로 자기 정체성의 문제를 돌파할 수 있는 것이다. 이른바 19세기의 역사의식의 문제, 나아가 인류 보편사의 이념에 관한 문제 등은 이러한 문맥 아래서 그 논의의 중요성을 확보할 수 있을 것이다. 물론 이 경우의 집합적 정신은 의미론적으로 대단히 모호한 대상이다. 어떤 의미에서는 바로 그런 이유 때문에(예컨대, 민족이나 시민국가와 같은 새롭게 주목받은 주체와 관련하여) 더더욱 정체성의 문제가 중요해졌다고 말해야 할 것이다.

개인이나 집합적 정신이 자기 삶을 돌이켜 재구성하는 역사적 접근은 불완전한 자기 자신의 기억을 객관적으로 인증해 줌과 동시에 그 의미를 해명해 줄 수 있는 일련의 매개체(Medium)들을 필요로 한다. 바로 역사적 자료들이 그런 구실을 한다. 동시에 이러한 역사적 자료들은 특히 집합적 정신의 의미론적(지시적, denominative) 토대가 되기도 한다. 왜냐하면 그것들은 결국 그 정신이 외화한 것이기 때문이다. 보편적 인간, 혹은 좀 더 집합적 표현을 써서 인류의 정신이 외화된 것은 다름 아니라 문화이다. 이로써 문화와 역사는 정체성의 문제를 중심으로 맞물려 있는 이중 나선이 된다. 앙거른Angehrn, E.은 이를 두고 문화와 역사는 최근 수십 년 사이에 여러 문맥에서 주목하고 있는 테마지만 그와 동시에 해명이 필요한 문제라고 전제한 뒤, “문화는 본질적으로 역사적이고, 역사는 본질적으로 문화를 통해 전승된다.”고 말한다.¹⁶⁾ 이는 문화가 “역사라는 매개체

16) Angehrn, E., “Kultur und Geschichte - Historizitaet der Kultur und kulturelles Gedaechnis” in *Handbuch der Kulturwissenschaft* Bd. 1., hrsg Jaeger, F. & Liebsch, B., Metzler, 2004. 386쪽.

(Medium) 안에서 의미 구성물들을 산출”하면서도 동시에 그러한 “역사의 재료와 대상이” 되기 때문이다.¹⁷⁾

양거른의 문화 개념은 카시러의 문화 개념을 연상시킨다. 그는 문화가 단순히 문명과 대비되는 제한된 개념이 아니라 인간이 자신의 모습을 갖추어(Selbstgestaltung) 가는 매개체로 만들어내는 모든 것을 가리킨다고 말한다.¹⁸⁾ 카시러가 역시 자신의 책 첫머리에서 인간이란 무엇인가라는 물음을 던지고, 곧 이어 “인간의 두드러진 특징, 혹은 그를 구별시키는 특징은 그의 형이상학적 혹은 물리적 본성이 아니라 그가 만들어낸 작품”¹⁹⁾이라고 말한다. 그 작품들은 언어, 신화, 종교, 예술, 학문 등 모든 영역을 망라한다. 여기서 주목해야 할 것은 이러한 역사적 의미의 문화적 산물들은 그 존재방식에 따라 집합적 정신을 요구한다는 것이다. 예컨대 양거른 역시 이를 두고 문화는 “사회적 삶(soziales Leben)의 구체적인 자기 형성(Selbstgestaltung)과 외화(Aeusserung)의 매개체”라고 정의한다.²⁰⁾ 이 점에 있어서 후설은 좀 더 구체적이다. 그는 앞서 언급한 비엔나의 초청 강연에서 이렇게 말한다.

인격적으로 산다는 것은 하나의 공동체적 지평 속에서 나나 우리로서 일체가 되어 살아간다는 걸 뜻한다. [...] 이 경우에 살아간다(Leben)는 말은 생리학적인 의미에서가 아니라 정신적인 형성물들을 만들고 영위해 가는(leisten) 목적활동적인 삶을 의미한다. 가장 넓은 의미로 말하자면 역사성의 통일성 안에서 문화를 만들어 가는 삶을 말하는 것이다. (Hua VI, 315쪽)

집합적 개념으로서의 인류의 문화를 역사적 관점에서 반성하는 작업의 근거에는 앞서 말한 것처럼 자기 정체성의 문제가 담겨 있다. 그리고 그것은 곧 그 정체성을 문제시 하는 자가 위기에 봉착했다는

17) 양거른, 위의 논문, 같은 곳.

18) 양거른, 위의 논문, 387쪽.

19) 카시러, 위의 책, 65쪽.

20) 양거른, 위의 논문, 388쪽

것을 의미하기도 한다. 카시러는 이런 맥락에서 인간의 ‘자기 인식의 위기’라는 표제 아래서 “플라톤이 ‘너 자신을 알라’는 격언을 전적으로 새로운 의미에서 해석했을 때, 그것은 그리스 문화와 그리스 사상에서 하나의 전환점이었다.”²¹⁾고 평했던 것이다. 위기의 돌파구로서 전환점은 항상 새로움을 기대하게 한다. 후설 역시 “유럽의 정신적 형태란 무엇인가?”라고 물은 뒤 유럽의 역사에 내재한 철학적 이념을 제시하는 일은 유럽의 정신이 자신의 역사적 삶과 자기 존재의 자유로운 형성에서 이성이라는 이념과 무한히 계속될 과제들로 살아갈 수 있는 ‘새로운’ 인류의 등장을 의미한다고 말한다.²²⁾ 여기에서 애초에 던졌던 질문, 즉 왜 후설이 유럽인의 위기의 문제를 다루면서 ‘학문’이라는 에두른 길을 선택했는지에 대한 단초가 드러난다.²³⁾

우선 칸트Kant로부터 물려받은 독일철학의 과제 중 하나는 인간 이성, 혹은 후설 식으로 표현하면 보편적 인간(universale Menschheit) 정신의 구체성(Konkretheit)을 담보하는 것이었다. 문화는 그런 점에서 가장 좋은 대안이었다. 문화는 인간 정신의 역사적 삶의 구체적 증거들로 간주될 수 있었기 때문이다. 그런데 후설은 하고 많은 증거들 중에 왜 하필 학문을 통해 ‘위기’를 진단하고, 그 해법을 마련하고자 했던 것일까? 그것은 인간 이성이 학문을 통해 궁극적인 자기 실현에 이를 수 있다고 믿었기 때문이다.

보편적이고 필증적인 근거가 제시되었고 또 제시되는 학문은 필연적으로 최고의 인류 기능(Menschheitsfunktion)으로서, 즉 앞서 말한 바와 같이 인격적이고 모든 것을 포괄하는 인류적 자율성의 발전을

21) 카시러, 위의 책, 63쪽.

22) 후설, Hua VI, 319쪽 참조.

23) 후설의 강연에서 우리는 당시 후설이 인류의 정신적 성장과정을 유럽 중심의 시각에서 파악했음을 확인할 수 있는 대목들이 있다. 물론 이것이 문화사적 관점에서 소박한 서구 중심주의라고 비판받을 수는 있지만, 현재 우리의 논의와 본질적으로는 상관이 없다. 왜냐 하면 후설이 ‘유럽’이라고 말한 것은 서양철학 전반을 지배하는 이성 중심주의에 대한 지리적 표현이기 때문이다. 즉, 논의의 초점은 ‘유럽’이 아니라 이성 중심주의이다.

가능케 하는 기능으로서 인류의 가장 높은 단계에서 보이는 삶의 추
동력을 이루어 내는 이념으로 등장한다. (Hua VI, 273쪽)

따라서 후설이 유럽인의 위기를 이른바 ‘학문의 위기’를 통해 볼
수 있었던 이유는 인간 정신의 최상위 형태이자 그 역사적 삶을 인
도하는 목적론적 이념으로서의 학문이 잘못된 방향정위로 인해 길을
잃었다고 보았기 때문이다. 후설이 자신의 현상학을 통해 혁신하고
싶었던 문화적 상황은 이런 점에서 자율적 이성의 완성된 표현인
‘학문’이라는 프리즘을 통해 보이는 스펙트럼이었던 셈이다.²⁴⁾

또한 이것은 후설 현상학 전체를 관통하는 문제의식과 잇닿아 있
기도 하다. 후설은 당시 일종의 전문적인 기술론(Technik)으로 변화
해 가는 분과학문(Fachwissenschaften)들의 상황을 근대 학문 문화의
비극(Tragik)²⁵⁾이라고 표현하며 다음과 같이 말한다.

이로써 근대 학문은 플라톤 이래로 학문들에 생생하게 살아서 영향
을 미치던 참된 학문이라는 이상과 실천적인 측면에서 학문적인 자기
책임이라는 근본주의를 포기하고 말았던 것이다. (Hua XVII, 8쪽)

즉, 후설이 근대 학문 문화의 상황을 비극이라고 표현한 까닭은
‘학문’이라는 인간 이성의 최고의 성과물이 삶의 실질적인 지도 이념
의 역할을 제대로 수행하지 못한다고 보았기 때문이다. 이것은 또한
후설이 비엔나 강연에서 자신이 당대의 ‘위기 담론’을 학문의 문제로
풀어냄으로써 보여주고자 했던 새로운, (그러나 사실은 아주 오래되
어 잊혀져 버린) 관점이기도 하다. 사실 후설은 이런 문제의식을 통
해 두 가지의 서로 대립해 보이는 요구를 동시에 만족시키고자 했을

24) 벨터Welter는 이런 점에서 필증적 학문을 통해 삶과 인식의 불확실성을 극
복하려는 이념이 『위기』뿐만 아니라 후설 현상학 전체를 관통하는 주제라
고도 말한다. Welter, R., “Die Lebenswelt als ‘Anfang’ des methodischen
Denkens in Phaenomenologie und Wissenschaftslehre” in *Lebenswelt und
Wissenschaft*, hrsg Gethmann, C., Bouvier Verlag, 1999. 144쪽 이하 참조.

25) 후설, Hua XVII, 7쪽 참조.

것이다. 그 하나는 인간 이성에 대한 그저 개념적이고 형식적인 논의가 아니라 인간 이성의 생생하고 구체적인 모습을 보여주는 것이고, 그와 동시에 엄격한 이론적 정당화에 기초한 보편적 지도 이념을 보여주는 것이다.

III. 구체성과 보편성 - 문화철학의 두 축

역사적으로 매개된 문화, 혹은 문화적으로 매개된 역사는 무엇보다 인간 정신의 삶을 구체적인 현실로 보여준다. 현대철학의 방법론적 요구이기도 한 이 ‘구체성’은 때때로 상대성으로 나타나기도 한다. 다양한 문화연구의 경험적이고 기술적인(descriptive) 분석은 그런 상대성들을 유감없이 보여준다. 예컨대 미드Mead, M.는 채 반경 100km도 안 되는 지역의 부족들 사이에 존재하는 현격한 생활방식의 차이와 상대적인 가치관을 생생하게 보여준다.²⁶⁾

후설이나 카시러가 문화를 바라볼 때도 마찬가지였다. 우리의 삶의 세계는 끊임없는 변화, 이른바 헤라클레이토스적 흐름 속에 있다. 그러나 후설이나 카시러는 모두 그러한 생활세계적 혹은 문화 세계의 상대성 속에서 보편성이라는 구조적 이념을 포기하지 않는다. 오히려 그런 상대성을 관통하는 보편성을 찾아내는 일이야말로 문화철학의 가장 중요한 주제임을 강조한다.

인간의 모든 활동은 특별한 역사적, 사회적 조건들 속에 자리하고 있다. 그러나 만약 우리가 이러한 활동들의 근저에 놓여 있는 일반적인 구조 원리들을 파악할 수 없다면, 이러한 특별한 조건들을 이해할 수 없을 것이다. 언어, 예술 그리고 신화를 다루는 일에서 의미의 문제는 역사적 전개의 문제보다 앞선 우선성을 갖는다.²⁷⁾

26) Mead, M., *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, New York, 1963(『세 부족사회에서의 성과 기질』, 조혜정 역, 이화여대 출판부, 2002) 참조.

카시러의 이러한 주장은 후설이 그의 『위기』에서 제시한 주제와 동일하다. 즉, 후설이 보기에 우리의 모든 삶의 의미 기반이자 학문의 토대로서 “우리에게 일관적인 효력을 가지고” 주어지는 생활세계는 “상대적인 것들의 헤라클레이토스적 흐름 속에서도 어떤 불변의 구조를 갖고 있기” 때문이다.²⁸⁾

이런 점에서 19세기의 문화철학적 문제의식 속에서 후설이나 카시러는 모두 구체성과 보편성이라는 두 마리의 토끼를 겨냥하고 있다. 어떤 점에서 이러한 전략은 일종의 ‘위기 국면’에서 전통과 새로움이 라는 두 지적인 요구를 만족시켜야 하는 경계선상의 철학자들이 어느 극단으로 치닫지 않는 가장 온화한 방법인지도 모른다. 물론 이와는 정반대의 해석도 가능하다. 예컨대 그런 두 마리의 토끼가 일으키는 내적 갈등을 문화가 역사적으로 움직이는 추동력으로 이해하는 것이다. 후설이 ‘헤라클레이토스적 흐름’이라고 말한 생활세계의 일차적인 모습은 삶의 내재적인 역동성을 드러낸 것이라고 볼 수 있기 때문이다.

이런 점에서 비록 주관과 객관사이의 이원론적 갈등을 하나의 전제로 받아들였다는 점에서 후설과는 다르다고 하더라도 문화를 삶의 창조적 운동으로 본 짐멜(Simmel, G.)의 말은 시사적이다. 그에 따르면 문화가 역사적인 까닭은 사회적 제도를 포함해서 예술 작품, 종교, 학적 인식들을 망라하는 모든 문화적 형성물들이 삶의 창조적 운동의 산물이기 때문이다.²⁹⁾ 후설이나 카시러 그리고 짐멜에 이르기까지 일관된 전제는 문화라는 인류의 정신적 삶의 역사적 운동 과정에 대한 구체적인 해명이다. 사실상 이런 점들은 모든 문화 연구의 기저에 깔린 전제들이기도 하다. 그것은 후설이 말하는 생활세계적 아프리오리로서의 보편적 구조와 충돌하지 않는다. 그런 보편적 구조가,

27) 카시러, 앞의 책, III쪽.

28) Hua XXIX, 140쪽.

29) Simmel, G., “Der Konflikt der modernen Kultur” in *Gesamt Ausgabe 16*, Suhrkamp, 1999, 183쪽 참조.

혹은 모든 생활세계적 의미 발생의 보편적 상관관계는 카시러의 표현을 따라 인간 문화의 개별적 형식들을 관통하는 보편적이고 종합적인 관점³⁰⁾을 제공하는 것이기 때문이다. 만약 그것이 불가능하다면 문화 일반에 관한 이론적인 통찰도 불가능하다고 해야 할 것이다. 그 경우 문화 연구는 경험적이고 기술적인, 최소한 어떤 정형적인 이론적 틀로 담아낼 수 없는 기술적 보고의 집적에 불과하게 될 것이다.

물론 그 보편적인 관점이 무엇인지, 또 모든 문화를 관통하는 의미론적 구조가 무엇인지에 대해 일치된 견해가 있어야만 하는 것은 아니다. 다만 그러한 일종의 지도적 이념이 존재할 때, 비로소 학문적 통일성을 담보할 수 있다는 것은 분명해 보인다. 예컨대, 후설의 경우 문화의 역사적 운동은 자율적 이성의 자기실현을 목적으로 하며, 카시러에게 있어 그것은 자기 인식을 통한 해방을 의미할 것이다.³¹⁾ 반면 짐멜의 경우라면 비록 결국에는 좌초하고 말 비극적인 운명이 반복되기는 하지만 문화는 끊임없이 자신 속에 내재한 주/객의 이원적 분열을 통일하려고 할 것이다. 이러한 논의들에는 끊임없이 어떤 구체성과 보편성이 변주되고 있다. 또한 후설이 『위기』에서 말한 인간 주관성의 역설,³²⁾ 즉 인간은 상대성이 지배하는 생활세계 속의 현실적인 존재이지만 동시에 그 세계는 이미 선형적 주관의 상관자라는 역설적인 구조는 문화적 존재로서의 인간에게도 그대로 투영될 수 있을 것이다. 그리고 그런 갈등적 구조가 바로 인간의 역사와 문화를 계속될 수 있게 하는 추동력이 될 것이다.

역사적으로 매개된 문화는 비록 인간 이성의 이력을 생생하고 구체적으로 보여주는 하지만, 만약 그러한 생활세계적 혹은 문화적 상대성의 의미가 무엇인지 제대로 해명되지 않는 한, 언제나 상대주

30) 카시러, 앞의 책, 70쪽 참조.

31) 이러한 언급은 오해의 여지를 갖고 있다. 즉 후설이나 카시러가 마치 헤겔의 역사철학적 관점에서 어떤 완성된 상태를 미리 전제한 것은 아니다. 그들이 말하고자 하는 것은 방향성(Orientierung)이지 체계적으로 완결된 목적론이 아니다. 후설이 ‘무한한 과제’라고 말한 것은 그런 점에 기인한다.

32) Hua VI, §53 참조.

의에 노출될 수 있다는 위협을 안고 있다. 후설이 생활세계라는 통로의 끝에 선형적 현상학이라는 종착점을 설정한 것은 바로 철저하지 못한 탓에 빠지기 쉬운 상대주의에 대한 안전장치일 것이다. 문화의 상대성, 혹은 생활세계적 상대성을 관통하는 보편적 가치란 무엇인가? 또 그 가치를 담아낼 수 있는 그릇은 무엇인가? 후설에게 있어 그것은 바로 ‘학문’이었고, ‘학문 비판’ 혹은 ‘이성 비판’을 통한 이성의 진정한 권위 회복이었을 것이다.

이런 점에서 후설의 문화철학은 사실상 학문의 문제를 배제하고 이야기 할 수 없다. 또한 그런 점에서 후설의 『위기』에서 드러난 문화의 문제는 그저 후설이 한 명의 현상학자로서 당대의 관심사에 대해 일회적인 논평을 덧붙인 것이 아니라, 그의 현상학 자체 내에서 ‘학문’이라는 문제를 매개로 드러날 수밖에 없는 내재적인 문제의식이었다고 해야 할 것이다. 아울러 후설이 자신의 마지막 작품인 『위기』에서 그의 초기 작품인 『산술의 철학(Philosophie der Arithmetik)』의 문제의식을 끌고 들어온 것은 학문과 문화 사이의 내적 관계를 단적으로 보여주는 증거라고 할 수 있을 것이다.

VI. 이론적 정당화와 발생적 정당화: 문화현상학의 기능과 열린 질문

이제 후설의 문화철학을 ‘문화현상학’이라고 부를 때 어떤 점이 좀 더 명료해 질 수 있는지, 아울러 단순히 명칭의 문제를 넘어 문화현상학이 다양한 문화 연구들에 대한 메타 이론적 역할을 할 수 있는지 생각해 보자. 사실 ‘문화의 현상학(Phaenomenologie der Kultur)’라는 짐멜의 표현은 ‘현상학’이라는 역사적으로 전승된 개념으로부터 크게 벗어나 있지 않다. 다시 말해 인간 정신이 역사라는 매개체를 통해 드러나는 보임세를 기술하는 것, 그것은 문화적 기억을 추적함으로써 인간 삶의 구체적 개별성과 그런 개별성을 관통하는 보편성

을 드러내주는 가장 강력한 기술적(deskriptive) 수단일 것이다. 이런 점에 있어서는 카시러가 『상징 형식의 철학Philosophie der symbolischen Formen』에서 보여준 문화의 역사적 전개 과정 역시 크게 다르지 않다.

반면 후설의 현상학은 그 논의의 출발점이 다르다. 무엇보다 후설의 현상학은 제일철학적인 의미에서 학문이론적 성격을 갖고 있다. 따라서 카시러처럼 ‘이성 비판(Kritik der Vernunft)’을 곧바로 ‘문화 비판(Kritik der Kultur)’³³⁾으로 전환시킬 수는 없다. 왜냐 하면 그 경우 후설은 이론적 엄밀성을 갖추고 모든 학문의 토대를 반석 위에 올려놓으려는 현상학의 기획을 포기해야 할지도 모르기 때문이다. 비록 학문이 문화적 구성물이라고 할지라도, 그래서 설령 문화 비판의 과정에서 학문에 대한 반성적 통찰이 가능하다고 할지라도, 문화 자체가 그러한 선험적 기능을 갖는 한 후설에게 있어 문화 비판은 다시금 이성 비판이라는 과제로 되돌아가게 만들 것이다. 왜냐 하면 문화 자체는 여전히 주관성의 대상적 상관자이기 때문이다. 다시 말해 문화를 통해 인간 이성의 구체적 현실을 충만한 다양성 속에서 기술한다고 하더라도, 그런 기술적 학문은 여전히 주관과 대상 사이의 지향적 수수께끼를 풀어 줄 수 있는 학문을 필요로 할 것이다. 즉, 후설에게 있어 문화 세계는 세계 그 자체가 아니라 세계의 다양한 얼굴들 중의 하나이다. 비록 후설의 철학이나 카시러의 철학이 모두 제일철학적 면모를 갖고 있다는 점에서, 그리고 근본적으로 ‘의미 기능(Bedeutungsfunktion)’의 문제를 핵심적인 논제로 다루고 있다는 점에서 아주 근친한 관계에 있다고 하더라도³⁴⁾ 궁극적으로 해명하고자 하는 과제는 서로 다르다고 해야 할 것이다.

물론 문화철학의 관점에서 보자면 후설의 이러한 접근이 철저하지 못했다고 비판받을 수도 있다. 또 사실상 후설 현상학의 전개가 순수

33) Cassirer, E., *Philosophie der symbolischen Formen*, Erste Teil, Darmstadt, 1964, 11쪽

34) 이에 대해서는 박승익의 논문(2001) 참조.

하게 문화철학적 관심에 의해 유도되었던 것도 아니다. 그러나 거꾸로 생각하면 문화 전체를 대상으로 하는 문화철학적 관점 자체를 다시금 반성적 시선에서 문제시 할 수 있는 선형적이고, 학문이론적 준거점을 확보하는 데는 후설 현상학이 갖고 있는 탁월함이 있다. 분명 그러한 차이는 결코 가볍게 평가될 수 없는 것이다. 왜냐 하면 문화철학적 통찰이 마치 어린 시절의 사진을 꺼내 자신의 성장 과정을 돌이켜 보면서 자신에 대한 앎을 성숙하게 하는 것과 같다고 할 때, 그런 의미의 통찰은 엄격한 이론적인 의미에서 자기 정당화를 목표로 하는 것은 아니기 때문이다. 후설 현상학이 갖고 있는 방법론적 특성은 자기 정당화(Selbstbegruendung)를 목표로 한다는 사실이다. 다시 말해 카시러의 문화철학이 겨냥한 인간정신의 자기 인식과 후설이 『위기』의 결어(§73)에서 말한 “이성의 자기실현”이 결국에는 동일한 지향점이라고 하더라도 후설의 경우에는 학문적으로 엄밀한 입증적 절차를 거쳐야 한다는 것이다. 이른바 현상학적 방법의 뼈대이기도 한 현상학적 환원(Reduktion)은 그 두 사람의 경로 차이를 보여 준다. 현상학은 문화의 발생적 측면에서만이 아니라 이론적인 측면에서 정당화를 시도하는 것이다.

이러한 점에 비추어 후설의 현상학은 다른 경험적 기술적 문화연구들을 정초하는 데 있어서 여타의 문화철학적 논의에 비해 방법론적 탁월성을 갖고 있다고 말할 수 있다. 그 경우 후설의 ‘문화현상학(Kulturphaenomenologie)’은 다양한 문화 연구들, 혹은 문화학들의 대상들이 주제화되는 방식과 그에 대한 인식 주관의 지향적 구성(intentionale Konstitution) 작업에 대한 일반적인 해명을 가능케 해 주는 일종의 메타이론적 기능을 할 수 있을 것이다. 이러한 의미의 문화현상학이 다른 문화철학적 논의에 대해 갖는 차별성은 분명 방법론적인 것이다. 따라서 그것은 통상 문화철학이라는 이름으로 행해지는 문화에 대한 문명 비판적 논의들과도 차별성을 갖는다.

통상 후설의 문화철학은 그의 후기 철학, 즉 이른바 발생적

(genetische) 현상학의 관점에서 논의되어 왔다.³⁵⁾ 이러한 점에 주목하는 것은 분명 후설의 현상학과 19세기 이후 전개되어온 ‘문화철학’을 일관된 관점에서 해석할 수 있게 해 준다. 그것은 무엇보다 인간 정신의 역사적 삶을 생생하게 보여주어야 한다는 것이 당대의 철학에게 부과된 시대적 요청이었다는 점에서 그렇다. 그러나 그 경우 후설의 문화철학은 그의 현상학으로부터 파생된 연구 분야, 혹은 그의 현상학적 방법이 적용된 현상학적 문화철학이 될 것이다. 다시 말해 후설의 문화철학은 후설 현상학의 다양한 적용 사례 중 하나가 될 것이다.

그런데 이제까지의 논의를 토대로 우리는 후설의 현상학 자체를 ‘문화현상학’이라고 부를 수도 있을 것 같다. 좀 더 구체적으로 말하자면 그의 발생적 현상학은 넓은 의미의 ‘문화’의 발생을 해명하고,³⁶⁾ 정태적 현상학은 인간 정신의 문화적 구성물의 최상위층을 차지하는 학문이라는 문제를 이론적 정당화의 관점에서 다루어 내는 논의로 보는 것이다. 이러한 관점은 후설이 『위기』에서 보여준 근대 문명에 대한 문화철학적 비판이 단순히 우연히 덧붙여진 논의가 아니라 후설 현상학의 내부로부터 도출될 수밖에 없는 문제라는 사실에 의지해 있다. 달리 말해 후설에게 있어 학문의 문제와 문화의 문제가 논리적으로 독립되어 있지 않다면, 학문의 문제를 다루는 현상학은 동시에 문화철학적인 문제의식을 갖고 있으며 이런 점에서 후설의 문화철학을 그의 현상학에서 파생된 영역으로 보는 것이 아

35) 예컨대 이남인은 후설의 문화철학적 가능성을 발생적 현상학에서 확보한다, 특히 그는 문화철학을 인식론을 넘어선 독립된 분과, 즉 영역적 존재론의 하나로 간주하고 그 가능성을 보편적 주관의 발생을 해명하는 초월론적(transzendente) 존재론에서 찾는다. 『현상학과 해석학』, 서울대출판부, 2004. 512쪽 이하 참조. 이는 통상 후설의 문화철학을 근대 문명, 특히 근대과학에 대한 비판적 논의와 동일시하는 경향들에 비해 현상학적 문화철학의 가능성을 좀 더 구체화한 것으로 보인다.

36) 예컨대, 발생적 현상학이 인간 의식의 다양한 지향적 활동들을 실질적으로 해명해 준다는 점에서 우리가 흔히 ‘문화적’이라고 부르는 일련의 활동들에 대한 체계적인 해명을 기대할 수 있을 것이다.

나라, 그의 현상학 자체를 문화철학으로 볼 수도 있을 것이다.

이는 분명 후설 현상학의 철학사적 위상을 평가할 때 제기될 수 있는, 그러나 아직은 열려 있는 문제이다. 다만 분명한 것은 후설의 현상학을 문화철학으로 해석하는 일이 그의 현상학을 매우 제한된 영역으로 제한하거나, 무게감을 떨어뜨리는 것은 결코 아니라는 점이다. 왜냐 하면 ‘문화’는 ‘존재’나 ‘인식’과 같은 전통적인 개념들에 비해 결코 가벼운 개념이 아니기 때문이다. 그것은 오히려 아직도 모호한 개념인 문화가 핵심적인 화두가 되고 있는 오늘날 그의 현상학을 새롭게 해석할 수 있는 가능성을 열어주는 길일 수도 있다.

참고문헌

- 박승익, 『생동하는 학문과 문화』, 『동서철학연구 22』 2001.
- 박인철, 『생활세계적 아프리오리와 문화의 현상학』, 『철학연구 57』 2002.
- 이남인, 『현상학과 해석학』, 서울대출판부, 2004.
- Angehrn, E., “Kultur und Geschichte - Historizitaet der Kultur und kulturelles Gedaehtnis” in *Handbuch der Kulturwissenschaft* Bd. 1, hrsg Jaeger, F. & Liebsch, B., Metzler, 2004.
- Cassirer, E., *Essay on Man*, Yale Univ. Press, 1947.
- _____. *Philosophie der symbolischen Formen*, Erste Teil, Darmstadt, 1964.
- Charle, C. & Verger, J., *Hitoire des universités*, Press Univ. de France, 1989(『대학의 역사』, 한길사, 1999)
- Hartmut Boehme, *Peter Matussek, Lothar Mueller, Orientierung Kulturwissenschaft*, Rohwolt, 2000(『문화학이란 무엇인가』 손동현, 이상엽 역, 성대출판부, 2004)
- Jaeger, F. & Liebsch, B. (hrsg), *Handbuch der Kulturwissenschaft*, Bd 1-3, Metzger Verlag, 2004.
- Konersmann, R., *Kulturphilosophie zur Einfuehrung*, Junius, 2003 (『문화철학이란 무엇인가』, 이상엽 역, 북코리아)
- Natorp, P., “Philosophische Grundlegung der Paedagogik” in *Neukantianismus - Texte*, hrsg Ollig, H-L., Reclam, 1982.
- Orth, E., *Kultur und Organismus*, Bouvier, 1997.
- _____. *Was ist und was heisst Kultur?*, Koenigshausen&Neumann, 2000.
- Schnaedelbach, H., *Philosophie in Deutschland 1831-1933*,

Suhrkamp, 1984.

Simmel, G., “Der Konflikt der modernen Kultur” in *Gesamt Ausgabe* 16, Suhrkamp, 1999

Welter, R., “Die Lebenswelt als ‘Anfang’ des methodischen Denkens in Phaenomenologie und Wissenschaftslehre” in *Lebenswelt und Wissenschaft*, hrsg Gethmann, C., Bouvier Verlag, 1999.

ABSTRACT

The Foundation of ‘Culture Phenomenology’
From the Perspective of Philosophy of Science

Park, Seung-Ug

The purpose of this article is to investigate the possibility of ‘Culture Phenomenology’, not of ‘Phenomenology of culture’. To do this, I have set out two questions.

① Why did Husserl approach the ‘cultural’ aspect of his argument as a problem of ‘Character of rigorous science (Wissenschaftlichkeit)’?

② Is the problem of culture a necessary and consequent questioning of his phenomenology?

Husserl investigated a critical issue of his time, that of culture, with the concept of ‘function/end’ of ‘rigorous science’. Husserl presented a new perspective that can be referred to as ‘Culture Phenomenology’. As a result, Husserl was able to uncover the origin of the crisis of European culture at a time when science had been in an incapacitated state. Through Husserl’s argument, a new aspect of his phenomenology can be discerned which can present us with a new perspective on our present time, often described as ‘times of culture’.

Keywords: Husserl, Culture, Phenomenology, Cultural Philosophy, Philosophy of Science