

# 존재와 후설의 현상학

— 존재에 대한 지향의 독립성 문제를 중심으로 —

최 일 만

(서울대학교 철학과 대학원)

## I. 서론: 존재에 대한 지향의 독립성 문제

모든 의식은 무엇에 대한 의식이다. 다시 말해, 모든 의식은 대상을 지향한다. 이렇듯 의식이 대상을 지향함으로써 의식과 대상 간에 형성되는 관계를 우리는 지향적 관계라고 부른다. 지향적 관계는 대상들 간의 관계와 여러 가지 점에서 다르다. 그 중에서도 탁월한 차이로 우리가 들 수 있는 것은, 지향적 관계는 대상의 존재를 요구하지 않는다는 것이다. 물리적 대상과 물리적 대상은 인과적으로 관계한다. 이 관계는 오직 존재하는 대상들 사이에만 성립한다. 어떠한 물리적 대상도 존재하지 않는 대상과 인과적인 영향을 주고받을 수 없다. 그러나 의식의 경우에는 다르다. 존재하지 않는 것에 대한 의식은 가능할 뿐 아니라, 아주 일상적인 경험이기도 하다. 모든 기억, 모든 상상, 모든 가정 등, 우리 의식 활동의 많은 부분은 존재하지 않는 것에 대한 의식이 차지한다. 이러한 의식의 특성을 우리는 “존재에 대한 지향의 독립성”이라고 부를 수 있을 것이다.

존재에 대한 지향의 독립성은 의식의 지향성의 독특하고 변별적인 특성이기 때문에, 지향성에 대한 이론은 이 독립성을 설명할 수 있어야 한다. 그렇기에, 의식의 지향성을 핵심적인 주제로 삼고 있는 후설에게도 이 독립성은 문제가 될 수밖에 없었다. 우리는 이미 1984년의 『지향적 대상』이라는 원고에서, 이 문제에 대한 후설의 고민의 흔적을 확인할 수 있다. 우리가 주목하고자 하는 것은, 존재에 대한 지향의 독립성은 지향이론이라는 특수한 분과에 속한 부분적인 문제

에 그치지 않는다는 점이다. 이 문제에 대한 후설의 입장 설정은 또한 존재와 현상학의 관계라는 더 일반적인 문제에 대한 대답을 규정한다. 존재에 대한 판단중지를 말하는 현상학이 존재의 문제를 다룰 수 있는가? 다룰 수 있다면, 대체 어떤 방식으로 다룰 수 있는가? 존재에 대한 지향의 독립성 문제에 대한 후설의 태도를 실마리로 삼아, 존재의 문제에 대한 후설의 태도를 파악하는 것이 본 논고의 목적이다.

존재에 대한 지향의 독립성 문제에 대한 후설의 태도는 고정되어 있지 않았다. 1984년의 「지향적 대상」에서 이 문제를 본격적으로 제기했던 후설은 첫 주저인 『논리연구』에서 이 문제를 현상학의 영역에서 도외시한다. 그러나 1908년의 『의미론 강의』에서 후설은 이 문제를 다시 현상학의 영역으로 끌어들이 가능성을 내비친다. 결국 『순수 현상학과 현상학적 철학의 이념들』 1권(이하, 『이념들 I』)에서 존재에 대한 지향의 독립성의 문제는 새로운 맥락에서, 조금은 함축적인 방식으로 다시 등장한다. 이러한 사고의 변화는 존재와 현상학의 관계에 대한 후설의 생각의 변화와 궤를 같이 한다. 이를 읽어냄으로써 우리는 기술심리학에서 초월론적 현상학으로의 이행의 의미 또한 엿볼 수 있을 것이다.

## II. 존재에 대한 지향의 독립성 문제와 후설에 대한 프레게적 해석

후설의 텍스트로 돌입하기 전에 예비적으로, 존재에 대한 지향의 독립성 문제를 후설이 해결하는 방식에 대한 한 가지 해석, 곧 본 논고에서 “프레게적 해석”이라고 부를 해석을 소개하는 것이 유용할 것이다. 그것은 이 해석이 존재에 대한 지향의 독립성 문제에 관심을 기울이고서 후설을 해석한 흔치 않은 사례이며, 동시에 존재와 현상학의 관계를 어느 정도 왜곡하는 것으로 보이는 해석이기 때문이다.

먼저 존재에 대한 지향의 독립성 문제를 해결하지 못하는, 지향에

대한 가장 단순하고 소박한 설명인 인과적인 설명에 대해 간단히 살펴해보겠다. 이에 따르면 대상은 의식 외부에 실재하며, 이 대상이 우리의 감각기관을 통해 인과적으로 작용함으로써 우리는 어떤 대상을 의식하게 된다. 단순한 감각작용에 적용할 경우, 이러한 설명은 그럴 듯하게 들린다. 우리가 전등을 볼 수 있는 것은 실재하는 전등이 발하는 빛이 우리의 망막을 자극하기 때문이고, 우리가 얼음의 차가움을 느낄 수 있는 것은 얼음이 우리의 피부를 자극하기 때문이다. 그러나 현행적인 감각작용을 조금만 벗어나도, 이러한 인과적 설명은 더 이상 지향작용을 설명할 수 없게 된다. 얼음이 이미 녹아버린 후 우리가 그 얼음의 차가움을 기억할 때, 우리의 피부에 인과적으로 작용하는 것은 더 이상 존재하지 않는다. 그렇다고 해서 우리가 얼음의 차가움을 기억하는 데에 장애가 발생하지는 않는다. 감각에서 더 멀리 떠나서, 존재하지 않는 것에 대한 상상이나 존재할 수 없는 것에 대한 의식을 논한다면 인과적 설명의 난점은 더욱 극명하게 드러난다. 존재하지 않는 것은 인과적으로 작용할 수 없는데도 우리는 존재하지 않는 것을 생각할 수 있기 때문이다. 그러므로 지향작용은 인과적인 방식이 아닌, 다른 방식으로 설명되어야 한다.

1984년의 원고 『지향적 대상』에서 후설은 이러한 난점을 다음과 같이 정식화 한다.

**모든 표상이 대상을 표상한다면, 모든 표상에 대해서 대상이 있다. 따라서 모든 표상에는 대상이 상응한다.** 다른 한편, 모든 표상에 대상이 상응하는 것은 **아니고**, 불차노의 말을 빌자면 ‘대상 없는 표상’이 있다는 것은 의심할 여지없는 진리로서 타당하다.)

“켄타우루스”나 “등근 사각형”이라는 표상에 상응하는 대상은 존재하지 않는다. 그러나 나는 켄타우루스나 등근 사각형을 생각할 수 있다. 따라서 “켄타우루스”나 “등근 사각형”이라는 표상에 대상이 상응한다. 존재에 대한 지향의 독립성 문제의 핵심적인 난점은 “모든 표상에 대상이 상응하는 것은 아니다”라는 명제와 “모든 표상에 대

1) Hua XXII, 303쪽.

상이 있다”는 서로 모순적인 두 명제 중 어느 것도 부정하기 힘들다는 것이다. “켄타우루스”라는 표상의 대상이 존재하면서 동시에 존재하지 않는 것은 모순이므로 불가능하다.

이 모순을 해결하는 방법으로는 두 가지를 생각해볼 수 있다. 하나는 모순되는 두 명제 중 하나를 부정하는 것이며, 다른 하나는 두 명제에 해당하는 대상이 서로 다른 것임을 밝히는 것이다. 존재에 대한 지향의 독립성 문제를 해결하기 위해, 후설은 이 두 가지 방식 중 하나를 채택해야 한다.

존재에 대한 지향의 독립성 문제를 중요한 실마리 중 하나로 삼으면서 후설의 지향이론을 체계화하려 하는 스미스와 매킨타이어의 해석에 따르면, 후설이 채택한 방법은 후자이다.<sup>2)</sup> 후설의 지향 이론의 구도에는 프레게의 의미 이론의 구도로부터 받은 영향이 짙게 남아 있다는 것이 이들의 주장이다.<sup>3)</sup> 잘 알려진 프레게의 의미 이론의 구도에 따르면, 표현이 뜻하는 것으로 말해질 수 있는 것에는 두 가지, 곧 의미(Sinn)와 지시체(Bedeutung)가 있다. 지시체는 표현이 지시하는 것, 곧 대상이다. 우리는 “사자”라는 표현은 실제 사자를 뜻한다고 말할 수 있다. 이렇게 표현과 지시체만으로 의미작용이 완결된다고 본 것이 프레게 이전의 의미이론이었다. 그러나 이에 반대하여 프레게는 표현과 지시체 이외에 의미, 곧 추상적, 내포적, 이념적인 통일체가 있어야만 의미작용이 완결될 수 있다고 말한다. 그래야만 존재하지 않는 대상을 가리키는 표현이 의미있게 되기 때문이다.<sup>4)</sup> 이에 따르면, 표현은 곧바로 지시체를 가리키지 못하고, 의미를 경유해

2) 스미스와 매킨타이어의 해석은 *Husserl and Intentionality*(Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1982)에서 종합적으로 제시된다. 이들의 해석에 대한 비판적 논의로는 드러몬드는 *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism*(Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990) 2장을 참고할 것.

3) 이것이 본 논고에서 스미스와 매킨타이어의 해석을 “프레게적 해석”이라고 부르는 이유이다.

4) 프레게가 의미와 지시체의 구별을 통해 풀려고 했던 것은 존재하지 않는 대상에 대한 표현의 문제만은 아니다. 동일한 지시체를 가진 서로 다른 표현을 등가적으로 놓아도 동어반복으로 환원되지 않는다는 문제(예를 들어, “셋별은 개밥바라기이다”)도 프레게가 염두에 두었던 문제이다. 이 문제는 본 논고의 주제와는 거리가 멀기 때문에 다루지 않았다.

서만 지시체를 가리킨다. 존재하지 않는 대상을 가리키는 표현에서 결여된 것은 지시체이다. 그러나 지시체가 존재하지 않는다 해도 표현이 지시체를 가리키는 매개가 되는 의미는 그대로 남아 있다. 그렇기 때문에 우리는 존재하지 않는 대상을 가리키는 표현을 자유롭게 사용할 수 있는 것이다.

스미스와 매킨타이어는 이러한 프레게의 의미이론을 후설에 거의 그대로 적용하여, 후설의 지향작용-노에마-대상의 구도를 표현-의미-지시체의 구도와 거의 동일시한다. 이에 따르면 노에마는 프레게의 의미와 마찬가지로 추상적, 내포적, 이념적인 통일체로서, 우리가 대상을 지향하는 매개가 된다. 그 결과 “모든 표상에 대상이 상응한다”라는 명제에서 대상이 가리키는 것은 노에마이나, “모든 표상에 대상이 상응하는 것은 아니다”라는 명제에서 대상이 가리키는 것은 실제 대상이 된다. 이 두 명제에서 말하는 대상은 서로 다른 것이므로, 모순은 해소된다.

존재와 현상학의 관계에 대해 프레게적 해석이 갖는 함축은 다음과 같다. 첫째, 대상은 두 겹이 된다. 실제적인 대상들이 한 겹을 이루고, 그에 상응하는 노에마들이 다른 한 겹을 이룬다. 우리의 지향작용은 노에마와 관계하며, 그를 통해서 비로소 실제 대상에 이른다. 둘째, 존재의 문제는 현상학의 주제가 아니다. 현상학의 임무는 노에마-노에시스 상관관계의 탐구에 있다. 즉, 현상학은 존재 여부에 관계없이 존속하는 이념적 통일체와 그것을 통해 대상을 지향하는 의식 사이의 관계만을 다룬다. 존재하거나 존재하지 않는 것은 실제 대상들뿐이며, 이것은 현상학의 탐구 주제에 속하지 않는다. 셋째, 따라서 현상학은 심리학이 된다. 물론 이것은 경험과 실험을 통해 탐구되는 심리학이 아니라, 선형적이고 본질적인 것을 탐구하는 심리학이긴 하다. 그러나 존재의 영역을 배제해 버리고 의식의 세계로 탐구영역을 한정하는 한에서, 이러한 현상학은 존재론을 포괄하지는 못한다.

프레게적 해석에 근거가 없는 것은 아니다. 그러나 프레게적 해석은 후설이 프레게의 영향을 받았다는 전제를 바탕으로 후설의 텍스트를 읽음으로써, 오독을 범하고 초월론적 현상학의 중요한 함의를 놓치고 있는 것으로 보인다. 본 논고에서는 프레게의 영향이라는 의

부적인 요소가 아니라, 후설의 앞선 텍스트들을 전제로 삼아 이후의 텍스트들을 읽음으로써 존재에 대한 의식의 독립성 문제에 대한 후설의 대답과 그 함의들을 파악하려 한다. 이 목표는 5장에서 『이념들 I』에 대한 독해를 통해 달성될 것이며, 이를 위해 『지향적 대상』, 『논리연구』, 『의미론 강의』를 차례대로 고찰할 것이다.

### Ⅲ. 대상을 이중화하는 지향 이론에 대한 비판: 『지향적 대상』(1894)

1894년의 원고 『지향적 대상』에서 후설은 존재에 대한 지향의 독립성 문제의 해결을 시도하며, 그 과정에서 이 문제를 설명하기 위해 기존에 제시되었던 이론들을 비판적으로 검토한다. 검토의 대상이 되는 이론은 상 이론과 지향적 대상 이론이다. 이 두 이론은 모두, “모든 표상에 대상이 상응한다”와 “모든 표상에 대상이 상응하는 것은 아니다”라는 두 명제에서 사용되는 “대상”이라는 용어에 서로 다른 의미를 부여함으로써 존재에 대한 지향의 독립성 문제를 해결하려 한다. 이러한 시도를 후설은 이중화(Verdoppelung)라 부른다.<sup>5)</sup> 상 이론은 대상을 실제 대상과 그 모상으로 이중화하며, 지향적 대상 이론은 대상을 실제 대상과 지향적 대상으로 이중화한다. 후설은 이러한 이론을 다각도로 검토하면서, 참된 대상 이외의 대상을 상정하는 것은 존재에 대한 지향의 독립성 문제를 해결하지 못할 뿐 아니라, 사실과도 맞지 않다고 주장한다.

5) Hua XXII, 308쪽. 비록 후설 자신이 이 용어를 주제적으로 사용하지는 않았지만, 후설이 반대하는 입장의 특징을 집약적으로 표현하기에 적합한 용어이기에, 본 논고에서는 “대상의 이중화”라는 용어를 주제적으로 사용하려 한다.

## 1. 대상의 단일성: 상 이론과 지향적 대상 이론 비판

후설은 상 이론의 주장을 다음과 같이 요약한다.

물론 우리는 대상이 전혀 실존하지 않더라도 그것을 표상할 수 있다. 왜냐하면 그것을 표상한다는 것은, 그것에 상응하는 정신적인 모상을 가진다는 것이며, 모사된 것이 실존하지 않더라도 그림과 같은 것이 실존할 수 있듯이, 여기서도 마찬가지이다.<sup>6)</sup>

그렇다면 “모든 표상에는 대상이 상응한다”라는 명제에 상응하는 대상은 의식 속의 모상이며, “모든 표상에 대상이 상응하는 것은 아니다”라는 명제에 상응하는 대상은 실제 대상이다. 그렇다면 두 명제에는 모순될 것이 전혀 없다. 이것이 모상이론이 존재에 대한 지향의 독립성 문제에 제시하는 답이다.

사물에 대한 지각만을 고찰할 경우, 상 이론은 그럴듯하게 들린다. 내가 나무를 볼 때, 나는 3차원적인 나무 전체를 보지 못한다. 내가 나무를 볼 때 실제로 보이는 것은 2차원적인 나무의 일면이다. 이 일면은 나무와 닮았기에, 우리는 이 일면을 나무에 대한 지향이 경유하는 모상으로 여길 수 있다. 그러나 상 이론은 지각 이외의 다른 지향 작용에는 적용하기가 곤란하다. 예를 들어, 수학적 사고를 하는 사람은 수학적 개념을 생각하고, 수학적 증명을 떠올린다. 그러나 우리는 개념이나 수학적 증명에 해당하는 모상을 떠올릴 수 없다. 상 이론은 우리가 수행하는 고차적인 사고 작용은 거의 설명하지 못한다.

그러므로 상 이론은 존재하지 않는 대상에 대한 지향도 충분히 설명하지 못한다. 문제되는 지향이 지각에 준하는 지향일 경우에만 상 이론에 의해 설명될 수 있기 때문이다. 켄타우루스를 떠올릴 때 내가 보는 것이 켄타우루스의 모상이라고 하는 말은 그럴듯하게 들린다. 하지만 둥근 사각형을 떠올릴 때 내가 보는 것이 둥근 사각형의 모상이라는 것은 말이 되지 않는다. 둥근 사각형에는 모상이 있을 수

6) 같은 책, 304쪽.

없기 때문이다. 상 이론은 지각 작용에만 적용될 수 있는 개념을 끌어들이어서 지향작용 일반을 설명하려고 한다.

이런 난점 때문에, 일부 이론가들은 대상과 의식을 매개하는 것을 모상이 아니라 “지향적 대상”이라고 부른다. 후설에 따르면, 이들이 말하는 지향적 대상은 실제 대상에 상응하는 의식 속의 대상, 즉 내재적 대상이다. 이러한 입장에서 대립되던 두 명제는 “모든 표상에는 내재적 대상이 할당된다”라는 명제와 “모든 표상에 참된 대상이 할당되지는 않는다.”라는 명제로 대체된다. 지향적 대상은 감각적 대상에 국한되지 않기에, 지향적 대상 이론은 상 이론을 불가능하게 했던 난점, 곧 감각적 경험만을 설명할 수 있다는 난점은 해결한다. 그러나 후설이 보기에, 상 이론과 지향적 대상 이론 양쪽에 모두 적용되는 큰 난점이 있다. 그것은 바로 이들이 대상을 이중화한다는 것이다.

후설은 “모든 표상에는 대상이 상응한다”와 “모든 표상에 대상이 상응하는 것은 아니다”라는 두 명제에 서로 다른 대상을 할당함으로써 존재하지 않는 대상에 대한 지향의 문제를 해결하려는 시도 자체가 잘못이라고 본다. 저 두 명제에서 문제되는 것은 바로 동일한 대상이기 때문이다.

그러나 어떠한가, 위에서 논의된, 겉보기이든 실제로든 모순적인 명제들의 의미 속에 놓여 있는 것은, 매번마다 표상된 것인 **동일한** 대상이 존재하거나 존재하지 않는다는 것 아닌가? 내가 표상하는 동일한 베를린이 또한 존재하며, [...] 심판을 받는다면 그 동일한 것이 더 이상 존재하지 않을 것이다. 내가 지금 말하면서 표상하고 있는 동일한 켈타우루스 케이론이 존재하지 않는다.<sup>7)</sup>

나는 여기서 다시 상 이론을 파멸시켰던 잘못된 이중화를 본다. [...] 표상에 진리가 상응할 때는 언제나, 내재적 대상은 참된 대상과 일치할 수밖에 없다. 표상 속에서 단순히 표상된 것인 동일한 대상이, 관련된 긍정적 판단에서는 참되게 존재하는 것으로서 수립된다. [...] 황금이 노랗다고 단순히 표상하는 사람은 다른 사람이 “황금은 노랗다”라는 판단 중에 존립하는 것으로 인정하는 것과 자

7) 같은 책, 305-306쪽.



기동일적으로 같은 사태를 사념한다. 마찬가지로 “케르베로스”[...]라는 표상의 대상은 존재하지 않는 것으로 수립된 “케르베로스는 존재하지 않는다”[...]라는 판단의 대상과 자기동일적이다.<sup>8)</sup>

“모든 표상에는 대상이 있다”라는 명제와 “모든 표상에 대상이 상응하는 것은 아니다”라는 명제에서 “대상”이라는 말은 동일한 것, 곧 그 표상을 통해 지시된 대상을 가리킨다. “나는 켄타우루스를 떠올린다”라고 말할 때 내가 떠올리는 것은 켄타우루스에 해당하는 모상도 아니고, 그에 상응하는 지향적 대상도 아니다. 그러므로 모상, 지향적 대상, 내재적 대상, 심적 대상 등 어떤 이름으로 불리든 간에, 참된 대상 이외의 대상을 상정하여 존재에 대한 지향의 독립성 문제를 해결하려는 시도는 무익하다. 대상의 이중화는 사태를 왜곡한다.

## 2. 내재적 대상과 실제적 대상은 관점적으로만 구별된다

지향적 대상에 대한 이러한 비판에도 불구하고, 후설은 지향적 대상 또는 내재적 대상이라는 개념을 폐기처분하려 하지는 않는다. 후설은 이 개념들의 의미를 정확히 파악하고자 할 뿐이다. 후설이 보기에 “내재적 대상”이라는 말에서 “내재적”이라는 말을 본래적으로, 즉 “의식에 실제로 속하는”이라는 의미로 여기는 것은 오해이다. “내재적”이라는 말을 비본래적으로 이해해야 비로소 “내재적 대상”이라는 개념이 정확히 이해된다.

[...] 표상과 판단의 내재적 대상이라는 말은 비본래적으로 이해되어야 하는 것 아닌가 하는 것은 고찰될 가치가 있을 것이다. 비본래적이라는 것은, 작용 자체에는 일반적으로 아무 것도 거주하지(einwohnen) 않으며, 그 속에는 본래적인 의미에서 우리가 “이것이 작용이 표상하거나 인정하거나 부정하는 대상이다”라고 말할 수 있는 것은 없다는 것, [...] 오히려 거주라는 말, 그리고 “참된”과 “지향적인” 사이의 차이 전체는 표상의 논리적 기능의 어떤 특유성과 구별로, 표상을 전적으로 표상의 객관적 내용에 따라 고

8) 같은 책, 308쪽.

찰할 때 표상이 들어설 수 있는 가능하고 타당한 연관의 형식들의 구별로 환원된다는 것을 뜻한다.)<sup>9)</sup>

여기에서 후설이 말하고자 하는 것은 “내재적”이라는 말과 “참된”이라는 말이 대상들의 존재론적 지위를 나타내는 것이 아니라, 표상이 가지는 기능의 차이를 나타내는 말일 따름이라는 것이다. 다시 말해, “지향적 대상”과 “참된 대상”이라는 말을 통해서 구별되는 것은 대상이 아니라 표상이다. 이렇듯 대상을 나누는 것처럼 보이지만 사실은 표상을 나누는 것에 불과한 구별을 후설은 의사(擬似)-나눔(Quasi-Einteilung)이라고 부른다. 예를 들어, 규정적 대상과 비규정적 대상의 구별은 의사-나눔이다.

“카를 5세”와 같은 표상은 규정적인 대상을 표상한다. 그에 반해 “사자”와 같은 표상은 비규정적인 대상을 표상한다. 우리가 “사자”라는 표현을 이해하거나 “사자가 있다”라고 판단할 때 우리는 물론 사자를 표상한다—그러나 개별적으로 규정적이지는 않은 것을 표상하며, 판단도 그것을 향한다. 그에 따라 사람들은 대상은 규정적 대상과 비규정적 대상으로 나눈다. 그러나 세계 내에서, 규정적인 사자와 별개로 비규정적인 사자도 달리고 있는가? 그에 상응하여 사자라는 개념의 범위도 이 두 방식으로 나뉘는가?<sup>10)</sup>

사자를 아시아 사자와 아프리카 사자로 나누는 것은 대상을 실제로 나누는 것이다. 아시아 사자는 아프리카 사자와 따로 존재하기 때문이다. 그러나 규정적인 사자와 비규정적 사자의 나눔은 그렇지 않다. 이들 두 표상은 따로 존재하는 두 가지 대상을 가리키는 것이 아니다. 이러한 표현을 통해 나누어지는 것은 오히려 표상이다. 즉, 이는 “사자”의 표상들을 규정적인 대상적 연관을 가지는 표상과 비규정적인 대상적 연관을 가지는 표상으로 나누는 것일 따름이다. 가능한 대상과 불가능한 대상의 구별, 그리고 존재하는 대상과 존재하지 않는 대상의 구별도 이러한 의사-나눔에 포함된다. 존재하는 사

9) 같은 책, 311쪽.

10) 같은 책, 313쪽.

자와 존재하지 않는 사자는 따로 존재하는 것이 아니다. 다만 “존재하는 사자”라는 표상과 “존재하지 않는 사자”라는 표상의 기능이 다를 뿐이다. 전자는 긍정적 존재판단에 사용되지만, 후자는 부정적 존재판단에 사용된다. 후설은 지향적 대상과 참된 대상의 구별을 존재하는 대상과 존재하지 않는 대상 사이의 구별과 동일시한다.

그저 지향적인 대상은 존재하지 않는 대상이며, 참된 대상은 존재하는 대상이다. 이 개념들은 물론 동일한 범위를 갖는다. 첫 번째 경우에 존재의 배제는 “그저”라는 말에 의해 표현된다. 그 말을 떼어 버린다면, “지향적인”이라는 형용사는 대상을 존재하지 않는 대상으로 더 이상 변양시키지 않는다. [...] “지향적”이라는 개념의 범위가 참된 대상을 포괄하기 때문에, 이제 더 이상 나눌 이라고 말할 수 없다. [...] 사실상 ‘대상’이라는 표현과 ‘실존하고, 참되고, 현실적이고, 본래적인 대상’이라는 표현은 완전히 동가적이다.<sup>11)</sup>

본래적인 의미에서 대상이라고 말할 수 있는 것은 바로 참된 대상 뿐이다. 지향적 대상이라는 말은 본래적으로는 사용될 수 없는 말이다. 이에 따라 후설은 존재하지 않는 대상에 대한 지향의 두 명제 사이의 모순을 대상의 이중화를 피하는 이론과 다른 방향에서 해소한다. 두 명제에 적용되는 대상이 다르다고 주장하는 것이 아니라, 사실은 두 명제 중 하나가 거짓이라고 주장하는 것이다. “모든 표상은 대상을 갖는다”라는 명제는 거짓이다. 이것은 “모든 명제는 대상을 표상한다”로 고쳐져야 한다.<sup>12)</sup> 존재하지 않는 대상을 표상할 수 있는 것은, 우리가 그것의 존재를 가정하기 때문이다.<sup>13)</sup> 표상은 대상을 표상하는 기능을 하지만, 그렇다고 표상된 대상의 존재를 함축하지는 않는다.

11) 같은 책, 315쪽.

12) 같은 책, 335쪽.

13) “모든 각각에 대해서 우리는 [...] 당연히도 실존적인 의미가 아니라, 가정적인(또는 그에 따라 등가적인) 의미에서 해석되어야 하는 진술을 말할 수 있다.” 같은 책, 333쪽.

이것이 후설이 존재에 대한 지향의 독립성 문제에 대해 「지향적 대상」에서 제시하는 해법이다. 그러나 이 해법은 완전한 것이 못된다. 여기서 후설의 해법은 두 명제 간의 모순을 형식적으로 해결한 데에 불과하기 때문이다. 후설은 실질적인 문제, 어떻게 의식이 존재하지 않는 대상을 표상할 수 있는가 하는 문제는 다루지 않는다. 대상을 표상한다는 것이 대상의 존재를 함축하지 않는다는 것은 누구나 인정하는 바이다. 문제는 “어떻게” 의식이 존재하지 않는 대상을 표상할 수 있느냐하는 것이다. 이것은 이후의 후설의 지향성의 분석에 의해서야 밝혀질 것이다.

「지향적 대상」에 대한 독해를 통해 우리는 다음과 같은 사실들을 확인했다. 첫째, 후설은 지향의 대상의 단일성을 주장한다는 것이다. 상 이론과 지향적 대상 이론의 잘못은 실제 대상과 존재론적으로 구별되는 대상을 상정하여 대상을 이중화한 데에 있다. 둘째, 대상을 실제적으로 이중화하는 것은 그릇된 시도이나, 대상을 관점적으로 구별하는 것은 가능하다는 것이다. 후설은 지향적 대상과 참된 대상을 그것이 판단 속에서 행하는 기능에 따라서 구별하는 것은 가능하다고 말한다. 「지향적 대상」의 논의가 아직 충분히 현상학적이지 않고, 존재에 대한 지향의 독립성 문제가 충분히 풀린 것도 아니지만, 여기에서 이미 우리는 후설의 생각이 프레게적 해석과는 사뭇 다르다는 것을 알 수 있다. 프레게적 해석에 따르면 대상은 노에마와 실제 대상으로 이중화되며, 이 두 가지 대상에 대한 구별은 실제적 구별이기 때문이다. 이제 「지향적 대상」에서 제시된 후설의 생각을 실마리로 삼아 후설의 이후 저작들을 읽어 가도록 하겠다.

#### IV. 존재의 배제와 회귀: 『논리연구』(1901)와 『의미론 강의』(1908)

##### 1. 기술심리학으로서 현상학: 『논리연구』

현상학적 탐구 방법이 선언된 첫 주저인 『논리연구』는 어떤 면에서  
는, 본 논고의 주제와 맞지 않을 수도 있다. 여기에서 후설은 존재의  
문제를 의도적으로 배제하기 때문이다. 『논리연구』가 반대하는 학문은  
두 가지이다. 하나는 당대의 심리학이며, 다른 하나는 당대의 논리학  
이다. 후설은 당대의 심리학의 실험적 방법이 의식의 본질을 파악하  
기에 합당하지 않다고 여기고, 의식을 기술적인 방법으로 탐구할 것  
을 주장한다. 또한 후설은 당대의 논리학이 논리와 의미의 근원이 되  
는 의식을 망각하고 있다는 것을 지적하고, 사태의 근원 곧 의식을  
탐구할 것을 주장한다. 이 두 가지 대립은 모두 『논리연구』의 현상학  
을 심리학으로 규정한다. 현상학은 기술적인 방법으로 체험을 탐구하  
는 학문이다. 현상학적 고찰은 오로지 의식에 내설적<sup>14)</sup>인 것에만 제  
한되어 있다.

내설적 현상학적 고찰에 있어서 대상적인 것 자체는 아무 것도  
아니다. [...] 대상적 연관의 방식에 있어서의 모든 차이들은 연관  
된 지향적 체험의 기술적 차이이다.<sup>15)</sup>

이 때문에 『논리연구』에서 후설은 존재에 대한 지향의 독립성 문제  
에 대해 침묵한다. 존재하는 사과에 대한 지향이든, 존재하지 않는

14) 후설이 특수하게 사용하는 “내설적(reell)”이라는 말은 한편으로는 “실재적(real)”이라는 말과, 다른 한편으로는 “지향적(intentional)”이라는 말과 대비된다. 외식 외적인 자연 사물들을 뜻하는 “실재적”이라는 말에 대비되어 “내설적”이라는 말은 의식 자체를 이루는 것들, 예를 들어 감각작용이나 사유작용 자체 등을 의미한다. 이 용어와 “지향적”이라는 말과의 관계는 본문에서 다루어질 것이므로 여기서는 언급하지 않겠다.

15) Hua XIX/1, 427쪽.

사과에 대한 지향이는 내실적 현상학적인 관점에서는 전혀 차이가 없기 때문이다. 존재를 현상학의 장에서 배제한 이상, 존재하지 않는 대상에 대한 지향은 현상학의 문제가 아니다.

존재에 대한 『논리연구』의 이러한 침묵에도 불구하고 본 논고가 이 저서를 다루려하는 것은, 존재론적인 함축을 가지는 논의가 『논리연구』에 완전히 부재하는 것은 아니기 때문이다. 특히 제 5 논리연구에서 전개되는 내용(Inhalt)과 대상 개념의 다양한 의미에 대한 구별에는 특별히 관심을 가질 필요가 있다. 이 부분은 후설이 대상을 이중화 하느냐 그렇지 않느냐 하는 쟁점을 낳기 때문이다. 여기에서 후설은 먼저 지향적 내용과 내실적 내용을 구별한다. 그 후, 지향적 내용이 가질 수 있는 의미를 지향적 대상, 질료(Materie), 지향적 본질의 세 가지로 구별한다. 이어서 지향적 대상을 지향된 것인 대상(der Gegenstand, der intendiert ist)과 지향된 대로의 대상(der Gegenstand, wie er interndiert ist)으로 구별한다. 프레게적 해석은 이 구별을 모두 실제적인 구별로 이해한다. 지향적 내용과 내실적 내용은 존재론적으로 다르며, 지향된 것인 대상과 지향된 대로의 대상도 마찬가지로 다르다. 이에 따르면 지향적 내용, 지향적 본질, 지향된 대로의 대상은 근본적으로 동일한 것, 대상과 따로 있으며 대상이 의식을 지향하는 매개가 되는 이념적인 의미를 뜻한다.<sup>16)</sup> 반면에 내실적 내용은 의식 자체의 구성요소이며, 지향된 것인 대상은 의식 외적인 사물이다. 의식은 지향된 대로의 대상을 통해 지향된 것인 대상을 지향한다.

면밀한 독해는 이러한 프레게적 해석의 주장을 의심스럽게 만든다. 우선 작용의 지향적 내용과 내실적 내용의 구별은 서로 다른 두 가지 내용의 구별이 아니다. “작용의 내실적인 내용”이라는 말로 후설이 체험의 부분들을 뜻한다는 것은 옳다. 후설은 체험을 그것을 구성하는 부분들로 나누어 분석하는 것이 순수 기술적 심리학의 작업이라고 말한다.<sup>17)</sup> 그런데, 후설의 설명에 따르면 지향적 내용인 지향의 질료, 지향적 본질 모두 의식의 내실적 내용이다. 후설이 지향적 질

16) McIntyre & Smith, *Husserl and Intentionality*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1982, 116~117쪽.

17) Hua XIX/1, 411쪽.

료를 설명하면서 명제의 내용이나 단어의 의미 등을 예로 들기 때문에, 또 지향적 본질은 “본질”이라는 말이 통상적으로 지니는 의미로 인해, 지향적 질료나 본질을 의미와 같은 이념적 동일체로 오해하기 쉬운 것이 사실이다. 그러나 후설은 지향적 성질과 질료, 그리고 지향적 본질에 대해 이렇게 말한다.

모든 작용의 기술적 내용 속에서 우리는 성질과 질료를 서로를 요구하는 두 계기로서 구별한다. [...] 성질과 질료가 완전히 본질적이고 절대 결여되어서는 안 될 작용의 구성부분으로 간주되는 한에서, 전체 작용의 부분만을 이루는 저 둘의 동일체를 작용의 지향적 본질이라고 부르는 것은 적절할 것이다.<sup>18)</sup>

즉, 지향적 성질과 질료, 본질은 모두 작용의 작용의 본질적 구성요소로서 기술적 내용이다.<sup>19)</sup> 그렇지 않다면 『논리연구』의 현상학적 분석은 이들을 탐구할 수 없을 것이다.

그렇다면 어째서 후설은 내실적 내용 외에 지향적 내용이라는 개념을 도입하여 혼동을 유발하였을까? 그것은 내실적 내용이라는 개념을 통해서만 지향적 체험의 고유한 특성이 드러나지 않기 때문이다.

**내실적인** 의미에서 내용은 가장 일반적인 [...] 내용 개념을 지향적 체험에 단순히 적용한 것이다. 우리가 내실적 내용에 **지향적** 내용을 마주세운다면, 이 용어는 이미, 이제 지향적 체험(또는 작용) 자체의 고유성이 문제가 된다는 것을 암시한다.<sup>20)</sup>

지향적 체험의 고유성을 알기 위해서는, 지향적 체험의 내용들을 그 내용들이 지향적 체험에 대해 가지는 기능에 따라서 나누어야 한다. 지향의 질료와 성질, 지향적 본질은 이들이 의식의 내실적 내용

18) 같은 책, 431쪽.

19) 『논리연구』에서 “기술적(descriptive)”라는 말은 “내실적”이라는 말과 같은 것을 뜻한다. 기술적 현상학적 방법을 통해 탐구되는 것은 모두 의식의 내실적 계기들이기 때문이다.

20) 같은 책, 413쪽.

인 한에서는 모두 동등하다. 이들을 이들이 지향작용에서 행하는 기능에 따라 다룰 때에야 이들의 지향적 중요성이 드러난다. 그리고 이때 이들은 지향적 내용이라고 불린다. 예를 들어, 감각자료는 내실적 내용이나, 지향적 내용은 아니다. 이들은 지향작용에 기여를 하지 않기 때문이다.<sup>21)</sup> 성질은 내실적 내용이나, 지향적 내용은 아니다. 성질은 지향작용의 성격을 규정하지, 내용을 규정하지 않기 때문이다. 반면에 지향의 질료와 지향적 본질은 내실적이면서 지향적인 내용이다. 이렇듯, 내실적 내용과 지향적 내용의 구별은 존재론적 구별이 아니라 관점적 구별이다.<sup>22)</sup>

두 번째 쟁점은 대상의 구별이다. 후설은 지향적 내용의 첫 번째 의미로 지향적 대상을<sup>23)</sup> 들고, 다시 여기에서 지향된 대로의 대상(*der Gegenstand, wie er intendiert ist*)과 지향된 것인 대상(*der Gegenstand, der intendiert ist*) 또는 단적인 대상(*der Gegenstand schlechthin*)을 구별한다.<sup>24)</sup> 대상은 어떤 인식연관 속에 있다. 우리는 그러한 인식연관들 모두를 동시에 대상에 할당하지 못한다. 때로는 이러한 연관, 때로는 저러한 연관을 가지고서 우리는 그 대상을 생각한다. 따라서 하나의 동일한 대상이라도 여러 다른 방식으로 사념할

21) 감각자료가 지향작용에 기여하는 바가 없다는 것은, 『논리연구』나 『이념들 I』의 정적현상학적 구도에서만 그렇다. 발생적 현상학에서는 감각자료 역시 지향적 내용으로 간주된다.

22) 『논리연구』에서 내실적 내용과 지향적 내용의 구별에 관한 자세한 논의로는 J. Drummond, *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990, §8 참조.

23) 먼저 주의할 것은, 이를 『지향적 대상』에서 비판한 지향적 대상 개념으로 생각하면 안 된다는 것이다. 거기서 비판한 것은 참된 대상과 실제적으로 구별되는 내재적 대상으로서의 지향적 대상이었다. 반면에 『논리연구』에서 지향적 대상은 말 그대로 지향의 대상 이외의 어느 것도 의미하지 않는다. 후설은 지향적 대상 개념을 다음과 같이 소개한다. “그것[지향적 내용의 첫 번째 개념]은 지향적 대상, 예를 들어 내가 집을 표상할 때에는 바로 그 집에 해당한다.” (Hua XIX/1, 414쪽) “대상이 지향적 대상이라는 것은, 규정성 속에서 바로 우리가 이 대상에 대한 지향이라고 부르는 것을 이루는 규정적으로 성격지어진 지향을 가진 작용이 거기 있다는 것을 뜻한다.” (Hua XIX/1, 427쪽.)

24) 같은 책, 414쪽.



수 있다. 이 때 우리가 지향하는 방식에 따라 매번 다르게 생각된 대상이 지향된 대로의 대상이며, 그러한 여러 서로 다른 작용들을 통해 지향되는 동일한 것이 지향된 것인 대상이다. 예를 들어 우리는 “독일의 황제”, “프레데릭 3세의 아들”, “빅토리아 여왕의 손자” 등의 서로 다른 표상으로 같은 사람을 사념한다. 이때 그 표상들이 제시하는 사람 자신은 자기동일적인 대상, 곧 지향된 것인 대상이며, “빅토리아 여왕의 손자”나 “프레데릭 3세의 아들” 등의 표상은 지향된 대로의 대상이다.

프레게적 해석에 따르면, 지향된 대로의 대상과 지향된 것인 대상은 존재론적으로 구별된다. 지향된 것인 대상은 의식 외부에 있는 지향의 대상 바로 그것이며, 지향된 대로의 대상은 이념적인 대상이라는 것이다.<sup>25)</sup> 그러나 후설 자신은 어디에서도 후설은 이들 두 대상 사이의 존재론적 구별을 언급하지 않는다. 스미스와 매킨타이어는 후설이 프레게의 구별을 수용했다는 전제 하에 지향된 대로의 대상과 지향된 것인 대상의 관계를 의미와 지시체의 관계와 동일시하였지만, 이전의 후설의 주장을 이해의 지평으로 삼는다면 우리는 여기서도 후설이 대상을 이중화하리라고 생각하기 힘들다. 지향된 대로의 대상과 지향된 것인 대상의 구별을 존재론적이 아니라 관점적인 것으로 보아도 이전의 후설 텍스트들과 상충되지 않는다.

그러나 『논리연구』는 어느 해석이 옳은지를 결정할 근거를 제공해주지 않는다. 기술적 심리학적 탐구로서 『논리연구』에 대상의 존재론적 지위의 문제는 부차적인 것에 불과하기 때문이다. 그러나 이 문제가 계속해서 미결로 남지는 않을 것이다. 후설은 『논리연구』에서 제시된 이 구별을 이후에도 용어를 바꾸어 가며 계속 사용하기 때문이다. 이후의 저서들에서 대상의 구별이 어떻게 다루어지는지를 봄으로써, 우리는 『논리연구』 당시의 후설의 입장을 미루어 짐작해볼 수 있을 것이다. 다른 한편, 한 가지 쟁점에 있어서는 『논리연구』의 입장은 프레게적 해석의 입장과 같다. 그것은, 현상학을 일종의 심리학으로 이

25) D. W. Smith & R. McIntyre, *Husserl and Intentionality*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1982, 93쪽.

해한다는 것이다. 『논리연구』에서 현상학은 존재의 문제에 전혀 관심을 갖지 않는다. 존재와 관계없이 파악될 수 있는 의식의 특성만이 현상학의 주제이다. 그러나 곧 보게 될 것처럼, 후설은 심리학으로서의 현상학에 계속 머무르지 않을 것이다.

## 2. 존재의 문제의 포섭: 『의미론 강의』

현상학의 영역으로부터 존재를 배제하는 것은 오래 가지 않는다. 1908년의 『의미론 강의』에서 후설은 존재에 대한 지향의 독립성 문제를 다시 가지고 온다. 이 문제를 정식화하는 방식은 『지향적 대상』에서와 유사하다. “어떻게 내가 ‘표상이 표상하는 대상이 있다’라는 말과 ‘이 대상은 현실적으로는 없다’라는 말을 동시에 할 수 있는가?”<sup>26)</sup> 존재에 대한 지향의 독립성의 문제는, 존재하지 않는 대상을 표상할 경우 하나의 대상의 있음과 없음이 동시에 말해지는 모순적인 상황이 발생한다는 것이다. 후설은 이어서 이 문제를 해결하기 위한 절차를 제시한다. 그런데 그 절차는 『지향적 대상』에서 제시된 해결 방식과 사뭇 다르다. 여기서 후설은 두 가지 종류의 판단을 탐구하여 이 문제를 해결해야 한다고 말한다. 하나는 동일성 판단이고, 다른 하나는 존재판단이다.<sup>27)</sup>

동일성 판단은 “A가 B와 같다”라는 판단이다. 이 판단을 고찰함으로써 후설이 알기 원하는 것은, 우리가 어떻게 자기동일적 대상을 구성하느냐는 것이다. 의식은 어떻게 자기동일적 대상을 구성하고 그것에 연관되는가? 자기동일적 대상에 대한 의식의 지향은 실재적 대상의 동일성에서 비롯된 것이 아니다. 실재적이지 않은 대상에도 얼마든지 자기동일성을 부여할 수 있기 때문이다. 의식은 더 나아가서 자

26) Hua XXVI, 39쪽.

27) 같은 책, 40쪽. 문제되고 있는 것이 체험이 아니라 판단이라는 점으로 인해, 여기서 후설이 언어적인 차원, 언어적인 분석에 머물러 있는 것으로 보일 수 있다. 하지만 여기서 후설이 행하려 하는 것은 언어적이고 형식적인 분석이 아니다. 이러한 판단들을 탐구함으로써 후설이 밝히려 하는 것은 바로 의식의 활동 방식 자체이다.

기동일적인 대상을 의식 속에서 나누거나 결합하여 새로운 대상을 만들고, 그것을 다시 자기동일적인 것으로 사념할 수도 있다. 대상의 자기동일성은 대상 자체가 아니라 오히려 의식이 그것을 자기동일적인 것으로 사념하는 방식에 의해서 근거지어져야 한다. 대상 자체는 동일화의 통일체일 뿐이다.<sup>28)</sup>

존재판단은 “A가 존재한다” 또는 “A는 존재하지 않는다”라는 판단이다. 이 판단을 고찰함으로써 후설이 알기 원하는 것은 우리가 어떻게 대상의 존재 여부를 의식하느냐는 것이다. 이러한 해결방법의 제시가 함의하는 바는 두 가지이다. 첫째, 대상이 우리가 대상을 어떻게 의식하는지에 따라 탐구되듯이, 존재도 우리가 존재를 어떻게 의식하는지에 따라서 탐구되어야 한다는 것이다. 둘째, 따라서 존재에 대한 탐구도 현상학의 범위에 포함된다는 것이다. 『논리연구』에서 후설이 자기동일적 대상의 구성이라는 문제만을 현상학에 속하는 것으로 보았다면, 이제 후설은 자기동일적 대상의 존재의 구성까지도 현상학적으로 탐구되어야 할 것이라고 말한다.

『의미론 강의』에서 제시되는 이 길은 새로운 길이다. 존재에 대한 지향의 독립성 문제는 대상을 지향적 대상과 참된 대상으로 이중화하는 것으로 해결되지 않는다. 그것은 사태를 왜곡하기 때문이다. 그렇다고 지향적 대상과 참된 대상의 구별을 존재론적인 구별이 아닌 관점적 구별이라고 본다고 해서 이 문제가 해결되는 것도 아니다. 지향적 대상과 참된 대상의 존재론적 동일성은 이 문제의 해답이 아니라 오히려 이 문제의 해결의 출발점이다. 이 기획은 『의미론 강의』에서 제안되지만 하고 구체적으로 실행되지는 않는다. 이것은 『이념들 I』에서 본격적으로 전개된다.

---

28) 같은 책, 46쪽.

## V. 존재를 근거짓는 의식: 『이념들 I』의 초월론적 현상학

『이념들 I』에서 후설이 존재에 대한 지향의 독립성 문제를 직접적인 방식으로 다루는 것은 아니지만, 후설의 초월론적 현상학의 기획은 이 문제를 해결을 함축한다. 이것은 『의미론 강의』에서 제안된 대로, 존재를 현상학적 탐구의 영역에 포괄시킴으로써 이루어진다. 그런데 이것은 존재와 의식에 대한 관점의 큰 전도를 요구한다. 그 전도는 초월론적 환원을 통해 이루어진다. 문제되지 않는 영역들을 논의의 장에서 배제시키는 것은 이미 『논리연구』에서도 사용되었던 방법이다. 그러나 『논리연구』에서 사용된 방법은 말 그대로 배제였으며, 이는 방법론적인 것에 불과했다. 다시 말해, 『논리연구』에서 후설은 존재를 현상학의 장에서 단순히 배제하였을 뿐, 기존의 존재 개념에는 여하한 변경도 가하지 않았다. 이때 현상학은 존재론적 함축을 가지지 않았다. 그러나 초월론적 환원은 방법론적인 도구를 넘어서, 존재론적인 함의를 품고 있다. 초월론적 환원은 존재를 단순히 배제하기만 하는 것이 아니라, 변양을 거쳐 현상학의 장에 포함하는 절차이기 때문이다. 그러나 초월론적 환원은 늘 단순히 배제를 의미하는 것으로 오해될 위험을 지녀 왔다. 그 중요성과 오해의 가능성으로 인해서, 먼저 초월론적 환원에 대해서 상세히 논할 필요가 있을 것이다.

### 1. 존재의 변양으로서 초월론적 환원

『이념들 I』의 2부 『현상학적 근본고찰』에서 후설은 초월론적 현상학적 환원의 목표와 정당성을 다룬다. 후설은 먼저 자연적 태도(natürliche Einstellung)를 서술한다. 자연적 태도는 평소 우리가 무반성적으로 항상 취하고 있는 태도이다. 자연적 태도에서 우리는 하나의 자연 세계를 현존하는 것으로 여긴다. 그 세계는 시공간적으로 무한히 펼쳐져 있는 세계, 우리가 보지 않더라도 항상 존재하는 세계, 우리가 그 안에 속해 있는 세계이다.

나는 하나의 시공간적 현실을 계속해서 나에게 마주선 것으로 발견한다. 그 세계에는 나 자신이 속해 있으며, 그 속에서 발견되며 세계에 같은 방식으로 연관된 모든 다른 사람도 속해 있다. “현실”을 나는 존재하는 것으로서 발견하며, 그것이 나에게 주어진 대로, 그것을 또한 존재하는 것으로서 받아들인다. (Hua III/1, 61)

이것이 바로 자연적 태도의 일반적 정립(Generalthesis)이다. 이것은 자연 세계가 의식과 독립적으로 존재한다는 상식적인 태도를 대변한다. 이러한 태도는 우리에게 지속적으로 작용하며, 우리의 모든 생각에 영향을 미친다.

환원은 우리가 언제나 벗어나지 못하고 있는 이 태도를 변화시키는 것을 목표로 삼는다. 이는 자연적 태도의 일반정립에 “판단중지”(ἐποχή)를 가함으로써, 즉 존재 정립을 전혀 사용하지 않거나 참조하지 않음으로써 이루어진다. 후설은 이를 또한 “배제한다”(ausschalten)라거나 “괄호친다”(einklammern)라는 말로도 표현한다. 그런데 “배제”라는 용어는 우리에게 현상학적 환원에 관한 두 가지 오해를 줄 수 있다.

첫 번째 오해는 초월론적 환원이 세계의 존재에 대한 데카르트적 의심과 유사하다고 보는 것이다. 그러나 후설은 두 가지 점에서 환원을 데카르트적 의심에 대립시킨다. 첫째, 의심은 세계의 정립을 폐기하나, 판단중지는 세계의 정립과 양립 가능하다. 판단중지는 세계의 정립을 긍정하거나 부정하는 것이 아니라, 말 그대로 그에 대한 판단을 중지하는 것, 그 판단을 더 이상 사용하지 않는 것일 따름이다.<sup>29)</sup> 둘째, 데카르트적 의심은 “우리의 자유로운 의지의 영역에 속하지도 않는다.”<sup>30)</sup> 대상은 언제나 특정한 양상으로, 예를 들어, 의심스럽게 주어지거나, 추정적으로 주어지거나, 확실하게 주어지거나 한다. 의식은 이렇게 대상이 주어지는 양상에 따라서 대상에 정립 또는

29) “우리가 수행한 정립을 부정하지 않는다. 우리가 새로운 판단 동기로 돌입하지 않는 한, 그 자체로 자신인 바대로 남아 있는 우리의 확신의 어떤 것도 우리는 변화시키지 않는다.”, Hua III/1, 63쪽.

30) 같은 곳.

정립의 변양을 부여한다. 의심스럽지 않게 주어지는 것에 의심의 양상을 부여하는 것은 의식의 동기화 범칙을 어기는 일이다. 반면에 판단중지는 대상이 주어지는 양상을 부정하지 않기 때문에, 우리는 이를 언제나 자유롭게 수행할 수 있다.

두 번째 오해는 초월론적 환원이 세계의 존재를 현상학의 장에서 배제해 버린다고 여기는 것이다. 오히려 후설은 세계의 존재 정립이 환원 이후에도 그대로 남아 있음을 지속적으로 강조한다. 이것은 후설의 “괄호친다”라는 표현에 잘 드러나 있다. 우리는 정립을 괄호친다. 이때 정립은 사라지지 않고 괄호쳐진 채로 계속 거기에 있다. 괄호는 어떤 변양을 의미한다. 그러나 그것은 “있음”이라는 정립을 “없음”, “의심스럽게 있음” 등 정립과 동등한 위상의 변양들로 변양하는 것이 아니다. 괄호침이 일으키는 변양은 오히려 이 모든 정립과 정립의 변양들을 포괄하는 변양이다. 환원은 이 모든 변양들을 자기 안에 품어 들이고 독특한 방식으로 그 가치를 변경하는(Umwerten) 절차이다. 후설은 이것을 부호 변경에 비유한다. 3이라는 수의 부호를 변경하여 -3으로 만들 경우, 3은 그것이 정립하는 내용(절대값)을 전혀 변화시키지 않고서도 다른 의미를 갖게 된다. 환원이 행하는 것은 바로 이러한 종류의 변경이다. 이를 통해서 세계의 존재는 현상학의 장에 포괄된다.

두 번째 오해로 인해서 현상학은 종종 유아적이며 심리학적인 탐구로 이해된다. 이에 따르면 현상학은 환원을 통해 사물의 영역을 배제하여 순수 의식의 영역만을 남겨두고, 그곳에서 절대적인 존재를, 의심불가능한 진리들을 얻으려는 학문이다. 이것은 부분적으로는 맞는 견해이며, 후설 자신의 어법이 이러한 견해를 유발하는 것도 사실이다. 후설은 “전체 자연세계를 의식의 영역, 체험의 존재 영역에서 원리적으로 떼어낼 수 있는 가능성”<sup>31)</sup>에 대해 말하고, “세계의 무화”(無化, Vernichtung)와 그 “잔여물”(Residuum)<sup>32)</sup>에 대해 말한다. 이러한 용어들은 후설이 세계를 현상학적 탐구의 영역에서 제거하고

31) 같은 책, 99쪽.

32) 같은 책, 103쪽.

순수 의식의 영역만 남기려 한다는 인상을 줄 수도 있다. 그러나 후설은 순수 의식은 홀로 있지 않고, 의식의 상관자를 가진다고 말한다.

[현상학적 환원이 획득하려고 하는] 증시되어야 할 존재는 우리가 본질적인 근거에서 자신의 순수한 “의식의 상관자”를 가진 “순수 체험”, “순수 의식”과 다른 한편 자신의 “순수 자아”라고 묘사할 수 있는 것 [...] 외에 다른 것이 아니므로 [...]33)

그러므로 의식만이 아니라 의식의 상관자도 현상학의 영역에 포함된다. 상관자는 의식과 연관되는 대상적인 것으로서, 지향적 체험의 계기이다. 환원 후 후설은 자연적 세계를 바로 의식의 상관자로 규정한다. 자연적 세계가 의식의 상관자라는 것은, 이제 자연적 세계는 의식과 독립적으로 다루어질 수 없고, 오직 의식과의 연관 하에서만 다루어질 수 있음을 뜻한다. 이제 사물은 경험의 사물이다.

여기서 항상 주의해야 할 것은, **사물이라는 것**, 우리가 오직 진술할 수 있는 사물, 우리가 그 존재나 비존재, 이러함이나 저러함에 대해서 오직 논쟁하고 이성적으로 판단할 수 있는 사물은 바로 **경험의 사물로서의 사물이라는 것**이다.<sup>34)</sup>

즉자적으로 존재하는 대상은 전혀 의식 및 의식-자아와 전혀 관계없는 대상이 아니다.<sup>35)</sup>

이렇게 경험된 대로의 사물로 생각된 자연적 세계, 의식과의 연관 하에서 파악된 사계가 바로 의식 상관자로서의 자연 세계이다.<sup>36)</sup>

---

33) 같은 책, 67쪽.

34) 같은 책, 100쪽.

35) 같은 책, 101쪽.

36) 물론 의식 상관자로서의 세계는 자연적 세계 하나만이 아니다. 사실상 모든 가능적이거나 현실적인 초계는 의식의 상관자이다. 각각의 세계는 서로 다른 특정한 경험연관을 통해 특징지어진다.

요컨대, 현상학적 환원은 사물을 제거하는 작업이 아니라, 그 자체로 존재하는 사물을 경험의 사물로 변양하는 것이다. 이것이 바로 앞에서 언급한 바 있는, 판단중지를 통한 부호 변경의 의미다. 존재정립은 제거되지 않는다. 다만 그것은 우리에게 의해 경험된 존재정립으로 그 의미가 변경될 뿐이다. “세계의 무화”라는 표현이 의미하는 것도 실제로는 이러한 의미 변경이다. 세계의 무화는 세계의 제거가 아니라, 세계의 현존을 믿는 자연적 의식의 경험연관 및 이와 연관된 경험연관들을 제거하는 것일 뿐이다.<sup>37)</sup> 자연적 세계는 제거되지 않고, 오히려 경험과의 연관 속에 들어온다. 이것이 후설이 우리가 환원을 통해 아무 것도 잃지 않았으며, 오히려 더 많은 것을 얻었다고 말하는 이유이다. 초월론적 현상학은 순수 의식만이 아니라, 순수 의식과 대상의 연관을 탐구한다. 이러한 경험의 사물, 의식의 상관자를 후설은 “노에마”라고 부른다.<sup>38)</sup> 이제, 후설이 노에마 개념을 통해서 어떤 방식으로 존재에 대한 지향의 독립성 문제를 해결하는지 알아보겠다.

## 2. 노에마의 세 층위

노에마는 말하자면, 현상학적으로 변경된 대상 개념이다. 그러므로 노에마에 대한 후설의 태도를 통해 우리는 세계와 그 존재에 대한 후설의 태도를 파악할 수 있다. 그러나 초월론적 환원만큼이나 노에마 개념 역시 많은 오해를 받아왔다. 노에마가 이념적인 통일체로서 대상과 다르며 존재와 상관성이 없다는 프레게적 해석은 노에마에 대

37) “세계의 무화는 상관적으로, 모든 체험흐름[...] 속의 어떠한 경험연관과 그에 따라 방향을 설정하는 이론적 이성의 연관을 배제하는 것에 다름 아니기 때문이다.”, 같은 책, 104쪽.

38) “[...] 지향성과 관련해서 즉시 우리는 지향적 체험의 본래적인 구성요소와 그것의 지향적 상관자, 또는 그것의 구성요소 사이의 완전히 근본적인 구별과 마주친다.”, 같은 책, 202쪽. “도처에서 내실적이고 노에시스적인 내용(Gehalt)의 다양한 자료들에는, 상관적인 “노에마적 내용(Gehalt)” 또는 줄여서 “노에마” 속의 참되게 순수한 직관 속에서 증시되는 자료들이 상응한다.”, 같은 책, 203쪽.



한 대표적인 오해를 표현한다. 이러한 오해의 한 배경을 형성하는 것은 한편으로는 초월론적 환원에 대한 오해이다. 초월론적 환원이 세계와 세계의 존재를 배제하는 절차로 이해되는 이상, 노에마는 대상과 존재론적으로 다른 무엇으로 이해될 수밖에 없다. 이에 대해서는 앞 절에서 다루었으므로 자세히 다루지 않겠다. 이 절에서 우리가 주목할 것은, 노에마는 다양한 층위를 가진다는 사실이다. 노에마에 다양한 층이 있다는 것을 망각하고 노에마의 한 층에 대한 서술을 전체 노에마에 대한 것으로 이해하는 것이 노에마에 대한 오해를 낳는 또 다른 원인이다.

노에마의 여러 층위를 혼동할 경우, 『이념들 I』에서 제시되는 현상학과 존재의 관계는 모순적으로 보이게 된다. 예를 들어, 『현상학적 근본고찰』에 이어서 후설은 노에마에 대해 다음과 같이 말한다.

예를 들어 지각은 자신의 노에마를 가진다. 그 중 가장 아래에는 지각의 의미, 즉 **지각된 것 자체(das Wahrgenommene als solches)**를 가진다. [...] 여기에서 (아주 확장된 뜻에서) “의미”라고 불리는 노에마적 상관자는 도처에서, 그것이 판단, 호감, 지각 등의 체험 속에 “내재적으로” 놓여 있는 대로, 즉 **우리가 순수하게 이 체험 자체를 문제삼을 때** 체험으로부터 우리에게 제시되는 대로, **정확히** 그대로 취해져야 한다.<sup>39)</sup>

이 “... 자체”(als solches)라는 개념은 후설이 이미 『의미론 강의』에 서도 썼던 표현이다. 당시 후설은 “말해진 것 자체”(das Besagte als solches)라는 표현이 존재에 대한 무감성과 규정성이라는 두 가지 의미를 담고 있다고 말했다.<sup>40)</sup> 여기에서 사용되는 “지각된 것 자체”라는 표현도, 이와 마찬가지로 노에마를 존재와 상관없이 체험만을 보았을 때 나타나는 내재적 규정성으로 여기는 것으로 보인다. 그렇다

39) 같은 책, 203쪽.

40) “이러한 “자체(als solches)”는 여기서 이미 명명되거나 뜻해진 대상에 적용되는 존재·비존재에 대해 무감함(Unempfindlichkeit)만을 이르는 것이 아니다. 오히려 이 말은 범주적 파악의 어떠한, 규정됨과 의미됨의 어떠한 일반을 목표로 한다.”, Hua XXVI, 35~36쪽.

면 노에마는 존재를 포함하지 않을 것이며, 현상학의 영역이 노에시스와 노에마인 이상, 현상학의 영역도 존재를 배제할 것이다. 이것은 존재가 변양되어 현상학의 영역에 포괄된다는 후설의 주장과 상충된다.

이처럼 후설의 주장이 모순적으로 보이는 것은, 위의 인용된 부분에서 말해지는 것은 전체 노에마가 아니라 노에마 중 한 층, 즉 노에마의 “가장 아래에” 있는 “노에마적 의미”라는 층이기 때문이다. 노에마적 의미는 “단적인 대상”(Gegenstand schlechthin)을 핵으로 가지고 있으며, “존재성격”(Seinscharakter)이라는 층에 둘러싸여 있다. 전체 노에마(voller Noema)는 이 세 가지 계기의 통일체이다.

『논리연구』에서 후설은 지향된 것인 대상과 지향된 대로의 대상을 나누었다. 후자는 여러 가지 규정들을, 전자는 다양한 규정들을 통해 지향되는 자기동일적인 대상을 말했다. 『이념들 I』에서 후설은 이 두 가지를 각각 “단적인 대상”과 “노에마적 의미”이라는 이름으로 다룬다. 두 가지 대상 개념을 제시하기만 하고 이들 간의 관계에 대해서는 침묵했던 『논리연구』와는 달리, 『이념들 I』은 이들의 관계를 명확히 제시한다.

[...] 그러면 자기동일적인 지향적 “대상”이 변화하며 변경되는 “술어들”로부터 구별된다. “대상”(Gegenstand), “객체”(Objekt), “자기동일적인 것”, “자신의 가능한 술어의 규정가능한 주체”—**모든 술어가 추상된 순수한 X—가 중심적인 노에마적 계기로서 구별된다.**<sup>41)</sup>

즉, 단적인 대상은 노에마적 의미의 내적 계기이다. 단적인 대상은 모든 술어가 추상된 것이기 때문에 그 자체로 알려질 수 없으며 노에마적 의미를 통해서만 알려진다. 그러나 이제 “통해서 알려진다”라는 말은 더 이상 서로 다른 존재자들 사이의 매개적 관계를 가리키지 않는다. 어떤 사람의 행동을 통해서 어떤 사람이 알려진다고 해서, 그의 행동이 그로부터 존재적으로 구별되지 않는 것과 마찬가지로

41) Hua III/1, 302쪽.

지이다. 단적인 대상과 노에마적 의미는 노에마적 핵(noematischer Kern)이라는 통일체를 이루며, 대상의 이중화는 일어나지 않는다.

노에마적 핵에도 존재는 포함되어 있지 않다. 존재는 노에마적 핵을 둘러싼 또 다른 계기인 존재성격(Seinscharakter)으로서 노에마에 포함된다.<sup>42)</sup> 존재성격은 대상이 어떤 방식으로 존재하는지를 규정한다. “확실히 존재함”, “추정적으로 존재함”, “가능적으로 존재함” 등 존재정립의 변양들이 바로 존재성격이다. 노에마적 계기로서 존재성격은 그에 상응하는 노에시스적 계기를 갖는다. 그것은 “확실히 믿음”과, “추정함”, “가능케 여김”, “의심함” 등 “확실히 믿음”을 근원적 형태로 삼는 변양들인 믿음 성격(Glaubenscharakter)이다. 노에마적 의미, 곧 대상의 규정성에 그 대상에 대한 지향작용이 상응하듯이, 노에마적인 존재성격에도 그 대상의 존재에 대한 지향작용이 상응하는 것이다. 그러므로 대상처럼 대상의 존재도 노에마-노에시스 관계의 분석을 통해 탐구할 수 있는 현상학적 문제가 된다.

이제 존재에 대한 지향의 독립성으로 돌아와 보자. 존재하지 않는 대상에 대한 지향은 두 개의 모순되는 명제를 발생시켰다. 하나는 “모든 지향에는 상응하는 대상이 있다”이고 다른 하나는 “모든 지향에 상응하는 대상이 있는 것은 아니다”이다. 『이념들 I』의 구도에서, 이 두 명제가 말하는 대상이 서로 다른 것은 아니다. 의식은 노에마와 관계하며, 노에마가 바로 대상이기 때문이다. 후설은 대상의 존재론적인 이중화를 시도하지 않는다. 그렇다고 후설이 이 두 명제 중 하나를 부정하는 것도 아니다. 모든 지향에는 상응하든 대상, 즉 노에마가 있으므로 모든 지향에는 상응하는 대상이 있다. 다른 한편, 모든 지향에 상응하는 노에마가 “실재로서 존재함”이라는 존재성격을 갖는 것은 아니다. 그러므로 모든 지향에 상응하는 대상이 있는 것은 아니다.

이 설명에서 볼 수 있듯이, 이제 이 모순은 이 두 명제에서 “있다”라는 말의 의미가 서로 다르다는 사실을 통해서 해소된다. 첫 번째 의미에서 “있다”라는 말은 노에마로서 있다는 것, 즉 자기동일적

42) 같은 책, 239쪽.

존재자로 의식된다는 것을 뜻한다. 모든 의식된 자기동일적 존재자는 이러한 의미에서는 있다. 그러나 두 번째 의미에서 “있다”라는 것은 실제 세계에 속한다는 뜻이다. 후설은 “실재로서 존재함”만을 타당한 존재개념으로 인정하는 근대의 자연주의적 사고에 반대한다. 실재가 아니면 있다고 말할 수 있는 많은 것들이 있다. 예를 들어, 수학적 대상이나 이념적 대상들이 그러하다. 이들은 실재하지는 않지만, 확고한 자기동일성을 가지고 있으며, 존재하기 위한 조건들 역시 가지고 있다. (예를 들어, 둥근 사각형과 같은 도형은 기하학적 대상으로서 존재할 수 없다.) 어떤 대상이 어떻게 존재하는지는 그것이 의식되는 방식을 통해서 결정된다. 그것은 물론 자의적으로 이루어지지 않고, 동기화 법칙을 통해서 규제된다.

실재적 존재만이 유일하게 가능한 존재의 개념이고, 또는 그렇지 않더라도 대상에 대한 의식이 대상의 존재에 근거한다면 이러한 설명은 불가능하다. 이러한 설명이 가능한 것은, 후설이 초월론적 환원을 통해서 존재와 의식의 관계를 역전시키고, 존재의 의미를 다양화했기 때문이다. 초월론적 환원을 통해서 존재는 자존성을 잃고, 의식된 존재가 된다. 의식을 통해서 실재적 존재, 본질적 존재, 수학적 존재 등 다양한 의미의 존재가 구성된다. 우리는 의식이 존재를 의식하는 방식을 탐구함으로써 우리는 현상학적 존재론을 수립할 수 있다. 『이념들 I』의 초월론적 현상학은 이런 방식으로 존재론을 끌어안는다.

## VI. 결론: 존재와 현상학

2장에서 제시되었던, 후설에 대한 프레게적 해석이 현상학과 존재론의 관계에 대해서 가지는 세 가지 함의를 상기해 보자. 이에 따르면 첫째, 대상은 의식과 관계하는 대상과 그를 통해 지향되는 실제 대상으로 이중화된다. 둘째, 현상학에서 대상의 존재 문제는 배제가 된다. 대상이 의식된 한에서 그 대상과 의식과의 관계만이 현상학의 관심사이다. 셋째, 따라서 현상학은 존재론을 포괄하지 못하고, 심리

학에 머무른다.

1894년의 「지향적 대상」으로부터 시작하여, 후설의 초기 텍스트들을 거쳐 『이념들 I』을 읽은 우리에게, 프레게적 해석이 갖는 함의들은 옳은 것으로 보이지 않는다. 첫째, 후설에게 의식이 관계하는 대상과 그를 통해 지향되는 대상은 동일하다. 그렇지 않다면, 감각자료와 대상을 분리시키는 모든 근대철학자들에게 대상의 인식이 난점이었던 것과 마찬가지로, 후설에게도 진정한 인식은 불가능할 것이며, 직관의 본래성도 확보되지 않을 것이다. 둘째, 현상학은 대상의 존재 문제를 배제하지 않는다. 다만 의식된 존재로, 노에마의 존재성격으로 변양하여 탐구할 뿐이다. 셋째, 현상학은 심리학에 머무르지 않는다. 이것이 정확히, 후설이 『이념들 I』을 통해 『논리연구』를 넘어서려 했던 점이다. 『논리연구』에서 현상학은 기술적 심리학이었기에 대상의 존재 문제는 다룰 수 없었지만, 『이념들 I』의 초월론적 현상학은 존재론을 현상학으로 포괄하려고 한다.

『이념들 I』에서 후설이 현상학의 존재론적 기획을 상세하게 전개하지는 않는다. 『이념들 I』의 목적은 현상학의 방법과 문제설정을 소개하는 데에 있기 때문이다. 그럼에도 불구하고 우리는 이 저서에서, 자연주의적 존재 이해와는 상당히 다른 후설의 몇 가지 존재론적 테제들을 읽어낼 수 있다. 첫째, 존재는 자립적이지 않다. “의식과 연관되어 있지 않은 존재”라는 말은 이미 모순이다. 존재를 의식과의 연관 하에서, 의식이 그 존재를 구성하는 방식에 따라 탐구하는 것이 현상학의 과제이다. 둘째, 존재의 의미는 다양하다. 자연주의는 다른 모든 존재를 허구로 여기고, 실재만을 참된 존재로 인정했다. 이러한 사고는 의식, 본질, 가치 등 실재와는 다른 방식의 존재이나 다른 방식의 존재들을 망각케 했다. 현상학은 이러한 각각의 존재의 영역이 어떻게 구성되는지를 탐구해야 한다. 셋째, 존재의 양상도 다양하다. 자연주의적 존재이해에서 존재는 “있거나 없거나”라는 형식의 양자택일의 문제이다. 그러나 후설에게 존재는 “확실히 존재함”, “의심스럽게 존재함”, “추정적으로 존재함” 등 다양한 양상을 가진다. 이러한 존재의 양상이 어떻게 발생하는지, 그리고 이러한 양상들이 서로 어떤 관계를 가지는지를 분석하는 것 역시 현상학의 임무이다.

현상학적 존재론은 어떤 새로운 존재의 세계를 열어 주고, 어떤 새로운 존재 이해를 제공해 줄 것인가? 현상학적 존재론은 존재론의 문제들을 해결하는 데에 어떻게 기여할 수 있을 것인가? 현상학적 존재론은 현 시대가 당면하고 있는 문제들에 대해 어떤 통찰을 제공해 줄 것인가? 후속적인 연구들을 통해 현상학적 존재론의 구체적인 내용을 채우고, 그 존재론적 주장들의 함의와 효력을 파악함으로써 우리는 이러한 물음들에 답할 수 있게 될 것이다.

## 참고문헌

## 1. 후설의 저작

\_\_\_\_\_, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 1. Halbband. Text der 1-3. Auflage*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976 (Hua III/1).

\_\_\_\_\_, *Logische Untersuchung, Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie Erkenntnis. Zweiter Teil*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984 (Hua XIX/2)

\_\_\_\_\_, *Aufsätze und Vorträge (1890-1910)*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1979 (Hua XXII).

\_\_\_\_\_, *Vorlesungen über Bedeutungslehre Sommersemester 1908*, Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987 (Hua XXVI).

## 2. 기타 참고문헌

이남인, 『현상학과 해석학』, 서울: 서울대학교 출판부, 2004.

Bernet, R., “Husserl’s Begriff des Noema”, *Edmund Husserl: Critical Assessments of Leading Philosophers Volume IV* (Ed. by Bernet, R., Welton, D., Zavota, G.), London: Routledge, 2004.

Drummond, J., *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990.

Føllesdal, D. “Husserl’s Concept of Noema”, *Edmund Husserl: Critical Assessments of Leading Philosophers Volume IV* (Ed. by Bernet, R., Welton, D., Zavota, G.), London: Routledge, 2004.

Hart, J. G., “Being’s Mindfulness: The Noema of Transcendental

- Idealism”, *The Phenomenology of the Noema*(Ed. by Drummond, J. and Embree, L.), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1992.
- McIntyre. R. & Smith, D. W., *Husserl and Intentionality*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1982.
- \_\_\_\_\_, “Intentionality through Intension”, *Edmund Husserl: Critical Assessments of Leading Philosophers Volume IV* (Ed. by Bernet, R., Welton, D., Zavota, G.), London: Routledge, 2004.
- \_\_\_\_\_, “Husserl’s Identification of the Meaning and Noema”, *Edmund Husserl: Critical Assessments of Leading Philosophers Volume IV* (Ed. by Bernet, R., Welton, D., Zavota, G.), London: Routledge, 2004.
- Solomon, R., “Husserl’s Concept of the Noema”, *Husserl: Expositions and Appraisals* (Ed. by F. A. Elliston & P. McCormick), Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977.
- Zahavi, D., *Husserl’s Phenomenology*, Stanford: Stanford University Press, 2003.