

【논문】

초월론적 자아의 유한성

—후설의 ‘한계사건’ 분석을 중심으로—

김 태 희

【주제분류】 인식론, 현상학

【주요어】 후설, 초월론적 자아, 유한성, 상호주관성, 한계사건

【요약문】 후설의 초월론적 현상학에 대한 고전적 해석에서는 후설 자신의 언급들에 기초하여 초월론적 자아의 영원성이라는 사유를 발견한다. 후설 이후의 현상학자들은 이러한 해석에 기초하여 초월론적 현상학에 대해 비판을 가하면서 자신의 고유한 사유를 전개시켰다. 그러나 후설의 시간의식에 대한 발생적 분석들, 특히 한계사건들, 즉 (꿈 없는) 잠과 출생과 죽음에 대한 C 원고의 분석들을 살펴보면, 초월론적 자아의 유한성이라는 사유가 발견된다. 초월론적 자아의 한계사건들에 대한 분석에 따르면, 초월론적 자아는 한계사건들에 기초하여 자신의 유한성을 의식하는데 이는 단지 우연적이고 경험적인 사태가 아니라 초월론적 자아의 삶의 시간 구성에 있어 본질적이고 초월론적인 사태이기 때문이다. 나아가 한계사건들에 기초한 이러한 유한성의 의식은 상호주관적 세계 구성에 있어 본질적이다. 초월론적 자아는 한계사건들을 통해 자기 자신이 상호주관적 세계시간 속에서 태어났고 잠을 자고 죽을 운명을 지닌 존재임을 의식하는데, 이는 초월론적 자아의 개체적 유한성에 대한 의식일 뿐 아니라, 바로 상호주관적으로 구성되는 세계시간에 대한 의식인 것이다.

I. 서론

에드문트 후설의 초월론적 현상학에 대한 고전적 해석에 따르면, 세계를 구성하는 초월론적 자아(transzendentes Ich)는 태어나거나 죽지 않는다. 이러한 초월론적 자아의 이른바 영원성(Ewigkeit) 혹은 무한성(Unendlichkeit)이라는 해석은 후설 자신이 여러 곳에서 표명하고 있는 견해에 기초하고 있다. 후설 이후 현상학자들은 이러한 고전적 해석에 기초하여 후설의 초월론적 현상학에 비판을 가하면서 자신의 고유한 사유를 전개시켰다.¹⁾ 이와 관련해 가다머는 후설의 현상학은 인간 존재가 지니는 “일회성, 유한성, 역사성”에 대해 해명하지 못하므로 이러한 “아포리아 혹은 근본적 문제”에 부딪혀 “스스로의 제한성, 유한성, 역사성”을 체감한다고 지적하며, 헬트 역시 후설의 초월론적 현상학이 필멸성이라는 인간 실존의 근본적 사태를 적절하게 해명하지 못한다고 비판한다.²⁾

그렇다면 우리는 초월론적 자아의 영원성에 대한 후설 자신의 언급들을 어떻게 받아들여야 하는가? 이를 진정 초월론적 자아가 생성과 소멸을 겪지 않으며 영원히 존재한다는 형이상학적 주장으로 받아들여야 하는가? 그러나 이러한 의문에 있어서 초월론적 자아의 영원

1) 가령 하이데거와 사르트르는 죽음이 체험된 시간의 근본적으로 탈자적인 성격을 드러냄을 강조한다. 하이데거는 현존재가 죽음으로 향해 있음이 본래적인 현존재에게 있어서 본질적임을 주장하며 사르트르 역시 대자존재에게 죽음이 지니는 중요성을 강조한다. 죽음의 관념이 “후설 이후 ‘필멸성의 현상학’(post-Husserlian ‘phenomenology of being mortal’)” 혹은 “죽음의 현상학(phenomenology of death)”에서 비로소 주체화된다는 주장은 다음을 참조하라. J. Kauppinen, “Death as a Limit of Phenomenology: The Notion of Death from Husserl to Derrida”, in *The Origins of Life, Vol. I.* (Analecta Husserliana Vol. 66), Dordrecht: Kluwer, 2000, 323-348, p. 325.

2) H.-G. Gadamer, “Die Phänomenologische Bewegung,” in *Kleine Schriften III, Idee und Sprache, Platon, Husserl, Heidegger*, Tübingen, 1972, 150-189, p. 154; K. Held, “Phenomenology of ‘Authentic Time’ in Husserl and Heidegger”, in *International Journal of Philosophical Studies* 15(3), 2007, 327-347, p. 338.

성이 후설의 초월론적 현상학의 궁극적 결론인지를 우선 논의해야 할 것이다.³⁾ 이러한 논의를 거쳐 우리는 앞서 언급한 고전적 해석과는 달리, 초월론적 자아의 영원성이 초월론적 현상학의 궁극적 결론이 아니며, 오히려 초월론적 자아의 유한성이 초월론적 자아 자신의 구성에 있어, 나아가 상호주관적 세계 구성에 있어 본질적임을 주장할 것이다. 국내에서는 홍성하의 논문이 후설의 현상학에서 자아의 유한성 문제를 본격적으로 다루고 있는데 이 논문에서는 초월론적 자아와 인격적 자아를 구분하고 전자에는 영원성을, 후자에는 유한성을 각각 부여한다.⁴⁾ 물론 이러한 해석은 후설 자신의 논의들에 전거를 두고 있다는 점에서 충분히 타당하다. 그러나 본고에서는 이러한 해석을 넘어서 초월론적 자아 자신이 지니고 있는 유한성에 대해 논의할 가능성을 모색하고자 한다. 후설의 후기 원고들에서 심도 있게 논의되는 초월론적 자아의 유한성은 단지 우연적인 사태가 아니라 그 자체가 초월론적 자아의 자기구성에 근원적이고 본질적인 초월론적 사태이기 때문이다.⁵⁾ 나아가 이러한 분석을 통해 우리는 초월론적 자아의

3) 후설 자신이 이것이 “역설적(paradox)” 사태임을 자각하고 있음에 주목해야 한다. “모든 (깨어있는) 삶의 현재에 미래 지평이, 미래에 대한 선민음과 선소묘가 속한다는 사실만이 필증적이고 절대적으로 확실하다.” 그러므로 초월론적 자아의 이러한 삶의 현재가 어느 미래 시점에 중단됨을 인정할 근거가 없다. “그러나 이는 역설적이지 않은가. 나는 흐르는 현재 안에 살아있으면서 존재하면서, 내가 살아 있을 것임을 무조건 믿어야 하지만, 나의 죽음이 임박해 있음을 안다”(Hua Mat VIII, 96). 그러므로 “죽음(Sterben)’이 초월론적 존재의 중단(Aufhören)의 ‘사유 불가능함’, ‘표상 불가능함’과 양립 가능(verträglich)해야 한다는 사실은 이미 전제되어야 한다.”(Hua Mat VIII, 97) 본 논문에서 후설전집을 인용할 때는, 인용문 뒤 괄호 안에 후설전집 약호인 Hua를 적고 전집권수와 페이지를 기입할 것이다. 다만 미출간 원고는 후설연구소의 원고분류 방식에 따라 인용할 것이다.

4) 홍성하, 『후설에서 나타난 무의식의 현상학에 대한 연구-잠과 죽음의 의미에 대하여』, 『철학과 현상학 연구』 제21집, 2003, 27-48, 41쪽 이하. 후설의 초월론적 현상학에서 인격적 자아의 개념에 대해서는 다음을 참조할 것. E. Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Den Haag, 1974, p. 303 이하.

5) 출생과 잠과 죽음이 초월론적 사태라는 것은 이들이 초월론적 자아의 근본적 경험들의 가능성의 조건이므로 이들이 없이는 그러한 근본적 경험

유한성이 세계에 대한 상호주관적 구성에 있어 본질적 역할을 한다는 사실을 알게 된다.

이러한 논의를 위해서는 초월론적 자아를 논의하는 두 가지 관점, 즉 정적 현상학적 관점과 발생적 현상학적 관점의 구별이 필수적이다. 이후 상술하겠지만, 전자의 관점, 특히 시간의식에 대한 초기의 정적 현상학적 분석에서는 초월론적 자아의 유한성을 논의할 수 있는 이론적 토대가 결여되어 있으며 따라서 초월론적 자아의 영원성이라는 결론이 자연스럽게 도출된다. 반면, 후자의 관점, 특히 시간의식에 대한 발생적 현상학적 분석에서는 초월론적 자아의 유한성을 논의할 이론적 토대가 마련되며, 실제로 후설 자신이 특히 초월론적 자아의 유한성을 드러내는 이른바 “한계사건(Grenzfall)”(Hua Mat VIII, 435) 혹은 “극한사건(Limesfall)”(Hua Mat VIII, 154), 즉 출생(Geburt), 잠(Schlaf), 죽음(Tod)에 대해 풍부하고 상세한 현상학적 분석을 전개한다.⁶⁾

그렇다면 시간의식에 대한 정적 현상학적 분석과 발생적 현상학적 분석에서 초월론적 자아를 연구하는 관점은 어떠한 차이를 가지는가? 초월론적 현상학에서 모든 체험의 대상들 및 그 체험들 자체는 초월론적 자아에게서 현상으로서 드러난다. 다시 말해 초월론적 자아는 그러한 대상 및 체험들을 지향적으로 구성하는 주관이다. 그런데 이러한 초월론적 자아 자신은 어떻게 드러나는가? 우리는 초월론적 자아가 (대상 및 체험들을 구성하면서) 스스로를 구성한다고 말할 수밖에 없다. 후설의 시간의식 분석에서는 이러한 초월론적 자아의 자기구성이 이루어지는 방식을 면밀하게 해명하는데, 정적 현상학적 분석과 발생적 현상학적 분석에서 이러한 해명의 방식에 있어 차이가 나타난다.⁷⁾

들, 특히 초월론적 자아의 전체성과 유한성, 그리고 상호주관적 세계 구성을 해명할 수 없음을 의미한다.

- 6) 이러한 사건이 지니는 ‘지향성의 한계’로서의 결정적 특징은 “지향적 의도(intentionale Absicht)”가 한계에 부딪혀서 어떠한 직관적 충족(intuitive Erfüllung)도 얻을 수 없다는 점이다(M. Staudigl, *Die Grenzen der Intentionalität-Zur Kritik der Phänomenalität nach Husserl*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003, p. 114).
- 7) 발생적 현상학이 정적 현상학과 구별되는 하나의 결정적 지점은 “자아가

이후 상술하겠지만, 정적 현상학적 시간의식 분석에서 초월론적 자아는 파지(Retention)의 지향성 혹은 예지(Protention)의 충족을 통해 스스로를 구성하는 이른바 절대의식(absolutes Bewußtsein), 즉 시간을 구성하는 근원적 의식으로 나타난다. 이러한 정적 분석에서 초월론적 자아는 다만 과거, 현재, 미래라는 시간 형식을 구성하는 의식으로 나타날 뿐이다. 이에 비해 시간의식에 대한 발생적 분석에서 초월론적 자아는 과거, 현재, 미래라는 시간 형식을 구성하는 근원적 시간의식 일 뿐 아니라, 자기 안에 침전(Sedimentierung)된 모든 대상들 및 체험들을 함축하는 자아로서 스스로를 역사적으로 구성한다.⁸⁾

그러므로 초월론적 자아의 역사성을 도외시하는 정적 현상학적 분석에서는 초월론적 자아는 일반적으로 시작과 중단과 끝을 가지지 않는 존재, 다시 말해 영원한 존재로 사유된다. 특히 초월론적 자아의 시간성에 대한 정적 분석에 국한한다면, 초월론적 자아의 모든 현재 체험은 언제나 그 자체로 현재를 둘러싼 과거와 미래의 지평을 지니고 있으며 이러한 과거와 미래의 지평이 그 어느 순간이라도 중단된다고 말할 이론적 토대는 존재하지 않는다. 정적 분석은 초월론적 자아를 시간 형식을 구성하는 근원적 의식으로서 다만 추상적으로 고찰하는 데 머물기 때문에 초월론적 자아의 유한성에 대한 고찰을 수행할 수 없다는 한계를 지닌다.

이에 비해 초월론적 자아의 역사성에 주목하는 발생적 현상학적

그 존재와 삶의 보편성 안에서, 그 대상적 상관자의 상관적 보편성과 관계하면서”(Hua I, 89) 연구의 시선으로 들어온다는 점이다. 정적 현상학에서 초월론적 자아는 단지 점적이고 논리적인 자아극(Ichpol)으로 서술될 뿐인데, 여기에서는 시간성은 비본질적이다. 이제 “발생적 현상학을 통해서 비로소 자아는 종합적으로 공속하는 수행들이 보편적 발생의 통일성 안에서 결합되는 무한한 연관”(Hua I, 114)으로 이해된다. 이를 통해서 비로소 “그 안에서 모든 정적인 것들이 연루되어 있는, 구체적이고 시간적인 연관의 지향성”(Hua XVII, 318)으로 체계적으로 접근하는 일이 가능해진다.

- 8) 발생적 현상학에서 중요한 개념인 침전은 “능동적 발생이 수동적인 변양의 법칙성에 따라 변화하는 방식”(Hua XVIII, 320)을 가리키는 동시에 이에 상관적으로 “이전의 능동적 삶의 다양한 획득물들(mannigfaltige Erwerbe)”(Hua VI, 118)를 가리킨다.

분석에서는 초월론적 자아 자신의 발생(Genesis)이라는 결정적 문제가 대두될 수밖에 없다. 여기에서 초월론적 자아의 발생의 문제는 단지 초월론적 자아가 어떻게 생성되는가라는 문제뿐 아니라, 초월론적 자아의 시작과 중단과 끝(출생과 잠과 죽음)이라는 문제들까지 모두 포괄한다. 이러한 발생적 분석에서야 비로소 초월론적 자아가 과연 이러한 시작과 중단과 끝을 지니는 존재인가, 다시 말해 유한한 존재인가라는 중대한 물음이 진정으로 진지하게 대두된다.⁹⁾

그러므로 우리는 초월론적 자아의 유한성의 문제를 논의하는 데 있어 시간의식에 대한 발생적 현상학적 분석이 핵심적임에 주목한다. 후설은 후기의 시간의식 분석들에서 출생, 잠, 죽음과 같은 한계사건들을 다루면서 초월론적 자아의 영원성에 대해 스스로 의문을 제기하는데, 특히 1920년대와 30년대의 시간의식 분석들, 즉 이른바 ‘C 원고’를 살펴보면, 초월론적 자아는 태어나고 자고 죽는 존재, 다시 말해 유한한 존재로 드러난다. 따라서 본고에서는 C 원고에 나타난 한계사건들에 대한 분석을 중심으로 초월론적 자아의 영원성이라는 고전적 해석에서 벗어나는 새로운 해석의 가능성을 모색한다.¹⁰⁾

9) 우리의 이러한 입장과는 달리 스타인복은 잠, 출생, 죽음이라는 문제를 다루기 위해서는 후설의 정적 현상학은 말할 것도 없이 발생적 현상학도 넘어서는 이른바 세대간적 현상학(generative Phenomenology)이 필요하다고 주장한다(A. Steinbock, *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl*, Evanston: Northwestern University Press, 1995, pp.189-190). 그러나 우리는 세대간적 현상학을 발생적 현상학과 구별되는 별개의 현상학으로 상정할 수 없다고 생각하며, 따라서 스타인복이 언급하는 세대간적 현상학에서의 한계사건들에 대한 논의가 발생적 현상학에 포함된다고 간주한다. 발생적 현상학을 넘어서는 세대간적 현상학이라는 스타인복의 주장에 대한 비판은 다음을 참조할 것. 이남인, 『발생적 현상학과 세대간적 현상학』, 『철학과 현상학 연구』 제16집, 2000, 205-240쪽.

10) 후설은 시간의식에 대한 발생적 분석을 담은 유고들에서 초월론적 자아의 유한성을 논의하면서도 드물지 않게 초월론적 자아의 불멸성을 주장한다. 우리는 이러한 서로 모순되는 언급들을 감안할 때, 후설이 이 문제에 있어 최종적 결론을 명시적으로 내리기를 주저하고 있다고 추정한다. 하지만 후설의 발생적 분석들에서는 초월론적 자아의 유한성에 대한 분석이 지배적임은 부인할 수 없으며, 따라서 우리는 후설의 발생적 현상학적 분석들이 초월론적 자아의 유한성으로 귀결됨을 주장한다. 한편 이러

이를 살펴보기 위해 본고에서는 우선 초월론적 현상학에서 초월론적 자아의 영원성 논의에 대해 살펴본다. 이때 우리는 초월론적 자아의 유한성을 논의하기 위한 이론적 토대가 정적 현상학적 분석에는 결여되어 있으며, 발생적 현상학적 분석, 특히 시간 영역 구분 논의에 의해 비로소 마련됨을 살펴볼 것이다. 그리고 초월론적 자아의 유한성 문제가 시간의식에 대한 발생적 분석, 특히 한계사건에 대한 분석에서 어떻게 다루어지는지를 살펴보고, 초월론적 자아가 이러한 한계사건들에 기초해 발생적으로 근원적인 차원에서 스스로의 유한성을 구성하고 상호주관적으로 세계를 구성함을 주장할 것이다.

II. 초월론적 자아의 영원성

초월론적 현상학에서는 “세계 안에서 출생과 죽음과 더불어 구성되는 초월론적 주관은 그 절대성 안에서 시작하고 끝날 수 있을까?”(Hua Mat VIII, 445)라는 물음을 제기한다. 그런데 앞서 언급한 것처럼, 초월론적 현상학에 대한 고전적 해석에서는 초월론적 자아에는 초월론적으로 시작과 중단과 끝이 없음을 강조하는데, 이는 후설 자신의 명시적 언급들에 기반하고 있다. 가령 후설은 초월론적 자아는 “죽지도 않고 탄생하지도 않는다. 그것은 생성에 있어서 영원한 존재이다”(Hua XI, 381)라고 선언한다.¹¹⁾

한 주제에 대한 대부분의 원고들은 1920년대 후반-1930년대 초반에 나타나며 총 200여 페이지에 이르는 방대한 분량이다. 이 중 잠과 무의식 등을 다룬 1930년대의 D 14 원고들도 중요한데, 이 미출간 원고들은 현재 후설연구소에서 후설전집 중 『현상학의 한계문제들(*Grenzprobleme der Phänomenologie*)』이라는 제목으로 출간 준비 중이다. 그러나 본고에서는 이 미출간 원고들보다는 주로 후설전집으로 이미 출간된 C 원고에 기초하여 논의할 것이다.

- 11) 초월론적 모나드(transzendente Monade)는 어떤 방식으로든지 모나드의 총체 안에서 영원히 기능한다. “모나드들은 시작하고 끝날 수 없다”(Hua XV, 609). 이러한 초월론적 모나드의 불멸성 이론은 후설의 시간의식 연구에서 귀결된다. 이러한 이론이 라이프니츠의 모나드 이론과 가지는 관

초월론적 자아의 영원성은 죽음의 불가능성, 즉 “초월론적 자아의 불멸성(Unsterblichkeit)”(Hua XI, 377)에서 분명하게 드러난다. “지금 ‘지속하는’ 통일적 대상 혹은 사건은 그칠 수 있지만, ‘지속함(Währen)’의 과정 자체는 끝날 수 없다. ‘지속함’은 불멸이다”(Hua XI, 377).¹²⁾ 여기에서 지속함의 과정, 곧 의식 흐름으로서의 초월론적 자아는 “무로부터 생성되지도 않고 무로 넘어갈 수도 없다. 그것은 죽지 않는다. 죽음은 초월론적 삶(transzendentes Leben)에 있어서 어떤 의미도 지니지 않기 때문이다”(Hua XXIX, 338). 그렇다면 죽음은 왜 초월론적 삶에 있어 의미를 지니지 않는가? 그 이유는 “죽음을 죽음으로 경험하고자 하는 것은 불합리”하기 때문이다. 우리는 이러한 죽음을 직접 경험할 수 없으며 따라서 이러한 죽음에 대해서는 초월론적 반성 자체가 불가능하므로 “오로지 내가 초월론적으로 중단한다는 그것만이 나에게 ‘사유 불가능’하다”(Hua Mat VIII, 97).

여기에서 우리가 주목해야 할 점은 이러한 초월론적 자아의 시작과 중단과 끝에 대한 초월론적 반성의 불가능성은 시간의식에 대한 정적 분석의 귀결이라는 사실이다. 후설의 시간의식에 대한 정적 분석이 도달한 정점인 절대의식에 대한 사유에 따르면, 이러한 절대의식은 근원인상(Urimpression)을 둘러싼 파지와 예지들의 무한한 연속체들로 이루어져 있다. 1904/05년의 내적 시간의식에 대한 강의와 그 후속연구들에 따르면, 절대의식은 파지가 의식 흐름을 ‘따라서(längs)’, 즉 종단지향성(Längsintentionalität)에 의해 과거 위상을 붙들고 그 과거 위상을 매개로 다시 그 과거의 과거 위상을 붙들음 통해 스스로의 통일적 연속체를 구성한다.¹³⁾ 이러한 사유를 더욱 발전시킨 1917/18년 베르나우 원고의 분석에 따르면, 절대의식은 예지들이 그

계에 대해서는 다음을 참조할 것. P. MacDonald, “Husserl, the Monad and Immortality”, in *Indo-Pacific Journal of Phenomenology* vol. 9, 2007, pp.1-18.

12) 또한 마찬가지로 이유에서 “초월론적 자아가 태어나는 것도 불가능”하다(Hua XI, 377).

13) Hua X, 380 이하.

다음에 나타나는 새로운 의식들에 의해 끊임없이 충족되는 과정을 통해 스스로를 구성한다.¹⁴⁾ 현재의 체험들은 필연적으로 언제나 이전의 예지들을 충족하면서 나타나고, 이러한 예지들 역시 이전의 예지들에 대한 충족으로서만 나타난다. 나아가 이러한 분석에서는 의식 흐름의 파지들과 예지들이 지금 위상으로부터 시간적으로 멀어지면서 겪는 **질적 변화**에 대해 주목하지 않는다. 따라서 이러한 질적 변화를 도외시하는 추상적인 정적 현상학적 분석에서는 이러한 체험들의 연쇄가 어느 지점에서 중단됨을 전제할 이론적 토대를 찾을 수 없다. 그러므로 우리는 이러한 파지들과 예지들이 뒤엎혀 흘러가는 초월론적 자아의 의식 흐름이 어느 시점에 시작되거나 중단되거나 끝난다고 말할 수 없으며, 따라서 초월론적 자아는 과거에서부터 미래에 이르기까지 언제나 존재한다고 말할 수밖에 없게 된다.

그러나 이러한 정적 분석은 초월론적 자아를 시간을 구성하는 측면으로 추상하여 고찰하고 있다는 한계를 지닌다. 이에 비해 초월론적 자아가 자기 안에 침전된 모든 대상들과 체험들을 통하여 스스로를 역사적으로 구성하는 과정들을 해명하는 발생적 분석에서는 이전과는 상이한 관점에서 초월론적 자아의 유한성에 대한 물음이 다시 제기된다. 우리는 이러한 고찰을 살펴보기 위해 우선 발생적 분석의 새로운 통찰, 즉 파지와 예지라는 의식 변양들이 근원인상의 위상으로부터 시간적으로 멀리 떨어지면서 질적 변화를 겪는다는 통찰을 고찰해야 한다. 이러한 질적 변화에 대한 통찰을 통해 초월론적 자아의 의식 흐름이 포함하는 상이한 시간 영역들을 구분할 수 있고, 이러한 상이한 시간 영역들의 구분을 통해 초월론적 자아의 의식 흐름의 시작과 중단과 끝에 대해 논의할 수 있는 이론적 토대를 마련할 수 있기 때문이다.

14) Hua XXXIII, 8 이하.

Ⅲ. 초월론적 자아의 유한성

1. 초월론적 자아의 유한성의 이론적 토대: 시간 영역 구분

초월론적 자아의 유한성을 논의할 수 있는 이론적 토대인 의식 흐름의 시간 영역 구분을 살펴보기 위해 우선 이른바 “시간의 원근법(zeitliche Perspektive)”(Hua X, 367)이라는 통찰에 주목해 보자. 우리의 현재 지각은 시간이 흐르면서 의식에서 완전히 사라지는 것이 아니라 과거의 것이라는 변양된 형태로 유지되는데 이것이 파지이다. 나아가 이처럼 지각에 파지가 연결되면 그 파지 자체가 다시 파지되고 이러한 과정은 계속 진행된다. 이처럼 최초의 지각이 끝나면, 새롭고 신선한 지각 대신 그에 대한 파지라는 시간위상이 남고, 그 파지는 다시 파지되면서 파지들의 연속체를 이룬다. 이러한 파지들의 계열은 하나의 연속체를 이루며 무한히 진행될 수 있고, 우리는 최소한 **이념적으로는** 이러한 파지들의 사슬을 무한한 단계들까지 소급 추적할 수 있다. “모든 것을 파지적으로 유지한 채로 머물러 있는 어떤 의식도 이념적으로는 충분히 가능하다”(Hua X, 31). 그러나 우리는 이념적이 아니라 **실제적으로는** “파지의 이러한 어두운 영역 안으로 어느 정도나 본질 통찰이 도달할 수 있는지 의문스럽다”(Hua XI, 192)는 점을 인정하지 않을 수 없다.

그렇다면 파지들이 이념적으로는 무한히 계속될 수 있으면서도 실제적으로는 의식으로부터 사라지는 이유는 무엇인가? 현상학적인 시간의식 분석은 이러한 파지의 사라짐을 어떻게 해명할 수 있는가? 후설은 이와 관련하여 시간의 원근법에 착목한다. 파지에 대한 현상학적 분석은 파지된 것들이 현행적 현재에서 멀어질수록 흐려지고 응축되는 현상을 관찰한다. 공간적 원근법에 따르면, 대상들은 관찰자의 시선에서 멀어질수록 흐려지고 응축되다가 어느 점에 이르면 더 이상 지각되지 않는다. 이와 유비적으로 시간적 원근법에 따르면, 파지된 것들은 현재에서 가까울수록 뚜렷할 뿐 아니라 서로 잘 분간되고, 현

재에서 멀수록 흐리고 서로 잘 분간되지 않으며 어느 지점에 이르면 의식 아래로 잠기면서 망각된다(Hua X, 367).¹⁵⁾

이처럼 의식에 나타나는 것은 연속적인 파지의 변양들을 거치면서 점차 흐려지다가 결국 의식에서 사라진다. 그런데 우리의 논의에서 중요한 점은 이러한 시간의 원근법으로 인해 파지들이 서로 단지 명료성에 있어서의 정도 차이뿐 아니라 질적인 차이를 가지게 된다는 사실이다. 그리하여 시간적 원근법이라는 현상에 대한 분석을 철저하게 전개할 때 우리는 질적 차이를 지니는 시간의 영역들을 구분하기에 이르며, 이러한 시간의 영역 구분은 발생적 현상학에서 침전과 습관성(Habitualität), 망각과 기억 등의 문제 등을 다루는 데 있어 결정적 전제가 된다.

후설의 시간의식 분석에서 이러한 시간의 영역 구분이 구체적으로 나타나는 것은 무엇 때문인가? 그 직접적인 이론적 동기는 베르나우 원고에서 특히 명시적으로 논의되는 무한소급의 위험이다. 시간을 구성하는 근원적 의식인 절대의식을 연속적인 예지의 총족 과정으로 서술하는 베르나우 원고의 이론은 무한소급을 야기한다. 지금 현전하는 근원인상을 의식할 수 있는 것은, 이 근원인상이 이에 앞서 이를 지향했던 예지를 총족하는 것으로서 나타나기 때문이다. 이처럼 근원인상이 나타나서 예지를 총족시킬 때에 그 예지 자체는 방금 전에 현전했던 것으로서 의식 안에 파지되고 있다. 다시 말해 근원인상은 파지된 예지에 대한 총족으로서만 현전한다. 그런데 이처럼 근원인상뿐 아니라 이 근원인상에 대한 예지(예지 1)가 현전하기 위해서도 이 예지의 현전에 대한 예지(예지 2)가 필요하다. 의식의 흐름 내에서는 근원인상 뿐 아니라 예지도 그에 앞서는 예지의 총족으로서만 기능하기 때문이다. 이처럼 예지(예지 1)의 현전을 위해 그 이전의 예지(예지 2)가 필요하고, 이러한 그 이전의 예지(예지 2)의 현전을 위해서는

15) 물론 “원근법”이라는 표현은 본래 공간적 개념이며, 후설은 실제로 “시간의 원근법”을 어느 정도는 공간의 원근법과 유비적으로 해명하고 있다. 그러나 우리는 이러한 유비가 지닌 유용성을 넘어서 “시간의 원근법”을 시간의 공간화로 오해해서는 안 된다.

또 그 이전의 예지(예지 3)가 필요하며, 이러한 과정은 무한히 진행된다(Hua XXXIII, 226). 이처럼 절대의식을 예지의 총족으로 해명함에 따라, 의식의 어느 순간이 현전하기 위해 언제나 예지의 무한한 계열이 이미 선행되어야 한다는 의식 순간의 현행적 무한성의 위험이 나타난다(Hua XXXIII, 28). 그러므로 이러한 무한소급을 피하기 위해서는 이러한 의식 흐름의 연속적 계열이 어느 지점에서 시작하고 끝날 수 있고 따라서 무한소급이 필연적으로 나타나는 것이 아님을 밝혀야 한다. 베르나우 원고에서는 바로 이러한 무한소급을 피하려는 시도로서, 질적 차이를 지니는 시간 영역들을 구별한다.

이러한 시간 영역들의 구별에 대해 구체적으로 살펴보자. 파지들과 예지들의 연속적 계열이라는 지평 안에서 근원인상은 직관적 충만함이 최고에 달하는 “충만의 최대점(Maximalpunkt der Fülle)”(Hua XXXIII, 30)이다. 그리고 이를 중심으로 과거와 미래의 방향으로 멀어질수록 직관적 충만함이 줄어든다. 이러한 “**직관적** 시간성의 영역은 잘 알다시피 매우 제한적”(Hua X, 153)이다. 그리하여 이러한 과거와 미래의 방향으로 멀어지는 끊임없는 비움(Entleerung)의 과정을 거쳐 마침내 직관적 충만함이 완전히 사라지는 영점(Nullpunkt)에 도달하며, 이러한 직관의 영점을 경계로 직관적 영역과 비직관적 영역이 나누어진다(Hua XXXIII, 227). 따라서 이 직관의 영점이라는 경계의 반대편에 놓인 비직관적 영역에서는, 의식이 향하는 과거 혹은 미래의 위상들은 텅 빈 비직관적 양상으로 의식된다. 그렇지만 이 영역에서도 이러한 위상들은 비직관적이지만 그래도 아직 서로 차이를 지닌 것으로 의식된다.

한편 이러한 비직관적 영역에 들어선 위상들도 내적 시간의식의 법칙에 따라 끊임없는 파지 변양들을 거치며, 이러한 변양들의 결과로 최후의 비직관적 차이들마저 사라지는 두 번째 영점에 도달한다. 이 영점에 이르면 의식이 향하는 위상들은 비직관적일 뿐 아니라 이제 어떠한 차이도 드러내지 않는다. 그러므로 우리는 “비직관적 차이화가 나타나는 가장 낮은 한계(Untergrenze der unanschaulichen

Differenzierung)”, 혹은 “두 번째 영(Null)”을 상징할 수 있는데, 이는 “단지 비직관적일 뿐 아니라 차이까지 없는 열린 지평”이다(Hua XXXIII, 228). 이 “차이 없는 점(Punkt ohne Differenzen)”(Hua XXXIII, 227)에는 모든 순간적 위상들의 예지적이고 파지적인 계열들이 잠겨 있다.¹⁶⁾

이처럼 직관적 차이화 영역에서 비직관적 차이화 영역으로, 그리고 비직관적 차이화 영역에서 모든 차이화마저 사라지는 무한한 지평(차이 없는 점)으로 이동하는 것은 바로 “시간 원근법의 범칙성”(Hua XXXIII, 230) 때문이다. 파지와 예지가 각각 과거와 미래로 향한다는 특성만으로는 가령 대상이 뒤로 물러날수록 희미해지고 응축하는 이유를 말할 수 없기 때문이다. 이제 시간적 원근법을 고려한다면, 파지적 계열들의 한계는 자신 안에 다수의 근원인상들의 파지적 양상들이 식별 불가능하게 포함되어 있는 다양체(Mannigfaltigkeit)가 된다. 이러한 차이 없는 점 혹은 차이 없는 열린 지평에서는 “이전에 부각된 것이 일반적인 심층(Untergrund)으로 흘러간다. 이른바 ‘무의식’으로”(Hua XVII, 318).¹⁷⁾ 이 차이 없는 점은 무한하게 이어지는 지평이므로 가령 재기억을 통해 이 지평에 잠재적으로 포함된 차이들을 현실화함으로써 아주 오래 전에 일어난 일을 떠올리는 것도 가능하다.

이러한 시간의 영역 구분을 염두에 둔다면 가령 파지 과정이 무한하게 진전된다는 가정은 더 이상 할 수 없다.¹⁸⁾ “파지에서 가라앉음은 한

16) 이후 촉발(Affektion) 개념에 주목하는 시간의식에 대한 발생적 분석에서는 시간적 원근법이 이른바 “촉발적 원근법(affektive Perspektive)”(Hua XI, 172)으로 발전하고, 이에 기초해 이러한 ‘차이 없는 점’에 대해서 다음과 같이 서술한다. “모든 것은 함께 하나로 흐르고, 모든 파지적 특징들과 사라짐들은, 그 안에서 다중의 의미가 함축적으로 들어있는 하나의 통일체[차이 없는 점]를 형성하는데, 이는 그 의미가 다양하게 특수한 통일체의 선들을 통해서 그 통일체 안으로 흘러들어가기 때문이다. 그러나 이 통일체로부터 어떠한 촉발적 당김도 나오지 않는 방식으로 그러하다”(Hua XI, 171).

17) 물론 후설은 무의식을 마음표 안에 넣으면서 망설임을 보이며, 때로는 이러한 무의식도 의식의 유형으로 보고자 한다. “(그러니까 영을 수라고 부르는 것과 유사하게) 극한을 의식이라고 부를 수 있다면”(Hua XXXIII, 18) 무의식도 의식의 극한으로서 의식일 수 있을 것이다.

18) 이처럼 무한소급을 피하려는 시도의 핵심은 모든 위상은 “차이 없는 점”

계가 있는가, 한계가 없는가”(Hua Mat VIII, 376)¹⁹⁾라는 물음에 대해 이렇게 대답할 수 있다. “이전에는 이 파지적 흐름과 과거-구성함이 완전한 어둠 속에서도 끊임없이 계속된다고 생각했다. 그러나 이러한 가정이 없어도 된다고 생각한다. 과정 자체는 그친다”(Hua XI, 177).²⁰⁾

이제 우리는 이러한 시간 영역 구분을 통해 초월론적 자아의 유한성에 대한 고찰을 시작할 수 있는 이론적 토대를 획득했다. 이러한 구분을 통해 초월론적 자아의 의식 흐름이 차이 없는 점을 기점으로 하여 “완전한 어둠” 속으로 잠겨들을 인정한다면, 파지 및 예지의 과정이 어느 순간에 시작하거나 중단되거나 끝날 수 있다는 통찰 역시 가능해지기 때문이다. 이제 우리는 이러한 초월론적 자아가 시작하고 중단되고 끝나는 이른바 한계사건, 즉 출생, 잠, 죽음이 초월론적 자아에게 어떠한 방식으로 나타나는지를 고찰해 보자.

2. 한계사건과 초월론적 자아의 유한성

1930년대의 시간의식에 대한 발생적 분석들에서는 초월론적 자아의 한계사건들에 대해 세밀하게 기술하면서 초월론적 자아가 이러한 한계사건들을 통해 스스로의 유한성을 의식한다고 분석한다. 잠, 출

이라는 열린 지평 안에서 파지 및 예지의 방향으로 무한하게 연장되지만, 이러한 유형의 무한성은 의식 순간의 현행적 무한성이 아니라 잠재적 무한성이며, 따라서 의식 흐름의 구성을 불가능하게 하지는 않는다는 데 있다. 이러한 모델에서는 의식의 한 점이 나타나기 위해 이미 현행적 예지들의 무한한 계열이 선행해야 한다는 가정이 성립하지 않기 때문이다.

- 19) 이러한 물음은 망각과 기억의 문제와 긴밀하게 연관된다. 파지에서 가라앉음에 한계가 있다면, 즉 침전된 것은 더 이상 가라앉지 않는다면, “깨움은 무엇을 의미하고 재기억의 가능성은 무엇을 의미하는가?” “아니면 침전된 것도 계속 파지 과정을 겪는가? 하지만 어떻게?”(Hua Mat VIII, 376)
- 20) 이처럼 파지 과정이 그치는 현상은 (꿈 없는) 잠에서 범례적으로 나타난다. 아무것도 깨우지 못하는 잠은 “더 이상 가라앉음(Versinken)이 아니라 가라앉아 있음(Versunkensein)이고, 나아가게 함(Fahrenlassen)이 아니라, 즉 모든 붙잡음으로부터 풀려나게 함(aus jedem Griff Entlassen)이 아니라, 이미 풀려나게 했음(Entlassen-Haben)”이며, 여기에서는 “아무 것도 더는 파악되지 않고 아무것도 더는 통각되지 않고 아무 것도 더는 현제적이지 않다”(Hua XXIX, 337).

생, 죽음은 우선 세계를 경험하는 자아의 삶 전체의 균열과 단절로 나타나는데, 이러한 초월론적 삶의 균열과 단절을 의식함으로써 초월론적 자아는 스스로를 이러한 한계들에 의해 둘러싸여 있는 유한한 존재로서 의식한다.

여기에서 우리는 초월론적 자아는 통상적으로 스스로를 연속적인 존재로 의식하지만 이러한 연속성 자체는 그 자체로 주어지는 것이 아니라 이러한 균열과 단절을 가로질러 구성되는 것임에 주목해야 한다. 초월론적 자아는 기본적으로 깨어 있는 주관으로서 세계를 구성한다. 하지만 초월론적 자아는 “휴지기들”, “무의식, 의식의 침전된 심층, 꿈 없는 잠, 주관성의 출생의 형상 혹은 출생 전의 문제적 존재, 죽음과 ‘죽음 이후’”, “드러난 존재(das patente Sein)의 ‘지향적 변양’으로서의 감춰진 존재(das latente Sein)”(Hua XV, 608)도 지닌다. 초월론적 자아는 “일관적인 경험의 가능성, 깨어있는 구성과 관련하여” “드러난 존재”의 경험들뿐 아니라 “감춰진 존재”의 경험들까지 수동적으로 종합하면서 스스로의 시간적 통일성과 전체성을 구성하며, 더 나아가 이러한 “삶의 시간(Lebenszeit)”의 유한성을 의식하면서 이를 넘어서는 세계시간(Weltzeit)의 상호주관적 구성으로 나아간다. 가령 주기적으로 돌아오는 잠이라는 단절 국면을 가로질러 초월론적 자아는 자신의 연속성을 구성하는데, 이를 위해서는 특수한 유형의 종합, 의지적이고 의식적이 아니라 수동적인 종합이 필요하다. 초월론적 자아의 삶은 일차적으로 세계를 체험하는 ‘깨어 있는 삶(Wachleben)’이지만, 이러한 깨어 있는 삶은 주기적인 잠들을 경계로 다수의 구간들로 나누어진다. 그리고 초월론적 자아는 수동적 종합의 작용을 통해 이러한 깨어 있는 구간들을 가로지르는 통일성을 재구성한다. “나, 그리고 나와 마찬가지로 모든 사람은 의식 삶 안에서 깨어 있는 자아로서 살아가면서, 깨어 있는 구간들(Wachperiode)을 가로질러, 깨어 있는 구간들을 하나의 통일성으로 연결한다”(Hua Mat VIII, 417). 이처럼 수동적 종합을 통해 초월론적 자아는 삶의 연속체 안에서 현실적으로 나타나는 어두운 단절들을 가로지르고, 더 나아가

출생이라는 어둠으로부터의 자신의 기원과 죽음이라는 어둠으로의 다시 잠겨듦에 접근하면서 자신의 삶의 통일성과 전체성을 구성한다.

그렇다면 이러한 수동적 종합을 통한 삶의 통일적 시간화는 구체적으로 어떠한 방식으로 이루어지는가? 앞서 살펴본 바와 같이, 근원 인상이 나타난 후 파지라는 변양을 겪는 것은 내적 시간의식의 근본적 법칙이다. 나아가 시간적 원근법과 시간 영역 구분이라는 통찰에 기초하여 우리는 이렇게 시간적으로 변양된 내용들이 근원인상과의 거리에 따라 점차 어두워지면서 종내에는 의식에서 사라지는 현상을 기술할 수 있다. 그러나 의식에서 사라진 이러한 내용들도 완전히 상실되는 것이 아니라 침전이라는 고유한 방식으로 유지된다. 살아 있는 내용들은 어둠 속으로 잠겨들어 ‘죽은’ 내용들로서 침전되지만, 이 침전된 내용들은 이러한 시간적 변양들을 가로질러 다시 의식에 나타날 수 있다. 후설은 이를 어둠 사이로 “뚫고 비침(Durchscheinen)”(Hua Mat VIII, 87)이라고 비유적으로 표현한다.²¹⁾ 이러한 “뚫고 비침”은 잠에서 깨어남에 있어서 극명하게 드러난다. 우리는 깨어나면서 시간의 연속성을 다시 구성한다. “잠들기 전의 나의 어제, 그리고 그로부터 나의 그 이전의 연속성이 깨워진다. 기억이 깨워져서 지각적 소여를 그 이전의 지각들의 연속체에 결합시킨다”(Hua Mat VIII, 305).

이처럼 살아있는 내용들이 어둠 속에 잠겨 죽은 내용으로 침전되면서도 이러한 침전을 뚫고 비치는 현상은 잠, 출생, 죽음에 대한 물음에 있어 중요한 단서를 제공한다. 상이한 시간 영역들, 즉 “현행적 파지의 영역”과 “침전된 것의 영역, 즉 특수한 의미의 무의식의 영역”(Hua Mat VIII, 376)을 구별할 때, 잠, 출생, 죽음이라는 현상은 단순히 파지를 통해 어두워지거나 불명료해지는 것이 아니라, 깨어 있는 삶이 완전히 변양된 것으로서 더 이상 체험되지 않는 영역으로 넘어가고 침전되는 것이기 때문이다. 후설은 이전의 시간의식 분석에서 차이 없는 점 혹은 지평으로 표현했던 사태를 여기에서는 체험되

21) 이러한 비유는 “‘덧임’, 차이의 사라짐이라는 측면, 마침내 완전히-비직관화-됨, 뚫고 희미하게 비춤, 뚫고 어렴풋이 느껴짐도 상징화”한다는 장점을 지닌다(Hua Mat VIII, 87).

지 않는 밤의 영역으로 표현하면서 이러한 영역에 대한 구체적인 현상학적 기술의 가능성을 모색한다.²²⁾ 그렇다면 이러한 시간의 영역 구분에 기초한 잠과 죽음과 출생에 대한 현상학적 기술은 구체적으로 어떻게 이루어지는가?

우선 잠이라는 현상을 고찰할 때에 “촉발에서의 근본적 차이”(D 14, 10b)를 구성하는 깨어 있음과 잠은 낮과 밤에 비유된다. 낮은 “지속적으로 흘러가는 수행이고 획득이며, 그 모든 국면은 이전 국면들의 전체 연속성의 유산을 포함한다.” 이에 비해 밤은 “자기 안에 낮이 획득한 것 모두를 가지는데, 당연히 가장 큰 부분에서는 침전이라는 그때그때 궁극적 양상 안에서, 무의식이라는 그때그때의 양상 안에서, 밤-지평이라는 그때그때의 양상 안에서, 밤이 바로 낮의 밤이라는 방식으로 가진다”(Hua Mat VIII, 308 이하). 이러한 잠은 “나는-할 수 있다”의 본질적 한계이고 “경험의 휴식”으로서, “잠을 잘 때는 나의 능력도 잠든다.” 물론 이러한 “잠이라는 휴지기”는 “다만 휴지기로만 사유될 수 있다”(Hua Mat VIII, 445). 이처럼 깨어 있는 연속적 삶의 휴지기로만 사유될 수 있는 잠에서 깨어나면 세계의 장이 다시 나타난다. 잠에서 깨어나면, “세계의 운행’이 중단된 것이 아니라 단지 내가 잠을 잔 것이다”(Hua Mat VIII, 417)라는 의식이 나타난다. 이러한 의식은 이제 “잠이 들었음(Einschlafen)에 대한 재기억 혹은 또한 그러한 재기억들의 사슬”로 이어지며(Hua Mat VIII, 420), 이러한 재기억을 통해 “잠의 휴지기는 우선 나에게 대해, 단지 잠을 자는 동안 경험될 수 없었던, 하나의 시공간적으로 실재적인 구간을, 세계의 한 영역을 의미하게 된다”(Hua Mat VIII, 424).

한편 죽음 역시 잠과 마찬가지로 더 이상 내용이 뚫고 비칠 수 없는 단절이자 상실이라는 의미에서 나의 능력의 본질적 한계이다. 그

22) 후설은 1920년대의 『수동적 종합 분석』에서부터 이러한 영역을 “밤”, 혹은 저 “유명한 표제”에 따라 “무의식”이라고 부르며, 따라서 이에 대한 탐구를 “이 이른바 무의식의 현상학”이라고 부른다(Hua XI, 154). 그러나 우리는 후설의 이러한 표현이 지닌 뉘앙스에서, 『수동적 종합 분석』에서는 이런 용어들을 사용하는 데에 아직 주저하고 있음을 느낄 수 있다.

러나 죽음은 잠과 결정적으로 구별된다. 삶 안에서 잠듦과 깨어남은 “주기성(Periodizität)”을 가지며, 잠에서 깨어남은 곧 “처분 가능한 기억 영역에 대한 깨어남”이다(Hua Mat VIII, 156 이하). 그러나 “죽음은 잠이 아니다. 그것이 들어서면 순간 나의 전체의 세계적 존재, 나의 나는-존재한다는 끝이 난다”(Hua Mat VIII, 103).²³⁾

그런데 앞서 언급한 것처럼 이러한 죽음에 대해서는 초월론적 반성 자체가 불가능하다. 하지만 이러한 초월론적 존재의 중단 사유 불가능성과 표상 불가능성에도 불구하고, 나는 어떤 방식으로든 나의 죽음이 임박해 있음을 안다(Hua Mat VIII, 97). 그러므로 우리는 “다른 사람들은 신체적으로 계속 살아가는데 [나는] 객관적 세계 안에서 인간으로의 중단됨”으로써의 나의 죽음에 대해서는 “여기 속하지 않는 또 다른 해석을 필요로 한다”(Hua Mat VIII, 97). 이러한 “또 다른 해석”은 원초적 영역 내에서 잠과 구별되는 죽음의 의미를 얻는 것으로 나아가는데, 이는 잠듦의 경험을 자아가 겪는 다른 체험들, 즉 체력 저하(Kräfteeinschränkung) 및 병듦(Erkrankung)이라는 체험들과 결합하는 것이다. 이러한 체험들을 서로 결합함으로써 비로소 고유한 한계사건으로서 나의 죽음에 대한 의식이 이루어진다. “신체 전체의 무너짐은 더 이상 경험될 수 없다. 다만 무너짐의 진행의 극한으로서의 극한만이 선소묘된다. 더 이상 경험될 수 없다는 끝과 더불어”(Hua Mat VIII, 157). 그리하여 “나의 힘들은 제한되어 있고 내 삶의 시간도 마찬가지로”라는 의식이 나타난다(Hua Mat VIII, 164). “힘의 사라짐(Entkräftung)의 가능성, 즉 노화 안에서 끝의 가능성, 그 어떤 깨어남도 없는 꿈 없는 잠의 가능성”(Hua Mat VIII, 157), 곧 죽음이 드러난다.

나아가 초월론적 삶이 최초로 발생적으로 구성되는 근원적 사태인

23) 그러므로 나는 “내가 그것이었던 것, 내가 경험하고 생각하고 기획하고 미래를 위해 미리 가졌던 것에 대한 기억”도 더 이상 가질 수 없다. 왜냐하면 “세속적 기억이란 본질적으로 내가 (그 속에서 나에 대해 인간적-신체적으로 존재하는) 나의 세속적 현전을 가진다는 것을 전제하기 때문이다”(Hua Mat VIII, 103).

출생 역시 의식이 자기에게 드러나는 과정의 한계를 드러낸다. 의식은 점점 더 과거로 기억을 더듬어가더라도 자신의 역사를 그 시작까지 따라잡을 수는 없다. 출생은 직관성의 빈곤의 ‘극한점’이다. 출생의 시간은 나에 의해 기억되지도 체험되지도 않으며 단지 다른 사람에게 의해서만 기억되고 체험된다. 여기에서 이러한 한계사건을 고찰하기 위해서는 “현상학의 더 깊은 층”이 필요하다. 후설은 “일차적 현상학”과 “현상학의 더 깊은 층”을 구별하면서, 전자는 “존재하는 것으로서 선소여하는 세계 구성을 해명하며 이때 선존재자(das Vorseiende)는 보지 않지만”, 후자는 “선존재자의 (비축발적) 구성”을 다루며 이때 “출생의 문제에서 선존재(Vorsein)와 직면한다”(Hua XV, 611)고 말한다. 앞서 언급한 것처럼, 초월론적 자아가 세계에 등장하고 퇴장하는 현상으로서의 출생과 죽음, 그리고 초월론적 자아의 일시적 중단으로서의 잠이라는 주제는 자아를 역사성을 지닌 인격적 존재로 다루는 발생적 현상학에서 비로소 해명할 수 있으며, 이때 이러한 인격적 자아의 구성을 위한 발생적 토대인 상호주관성의 문제와 긴밀한 연관을 가진다. 이러한 맥락에서 구체적으로 역사성을 지닌 인격적 존재는 어떻게 발생하는가라는 문제, 그리고 역시 역사성을 지닌 공동체는 세대를 가로질러 어떻게 발생하는가라는 문제가 나타난다. 이러한 개체발생의 문제와 계통발생의 문제(Hua I, 168)는 근원아이(Urkind)의 문제에서 긴밀하게 결합되어 나타난다. 이처럼 “현상학의 더 깊은 층”이 초월론적 삶의 “출생의 문제”에 주목할 때, 초월론적 자아의 발생적 선존재인 근원아이는 “자기 실존의 ‘근원설립’에서부터 ‘세계 내에 살면서’, 본능적으로 세계를 향하고 있다”(E III 3, 4b/5a)는 사실을 통찰한다. 세계 내 존재인 근원아이는 상호주관적으로 이미 구성된 세계 내에서 세계와의 본능적이고 수동적인 교섭을 통해 스스로를 초월론적 자아로서 역사적으로 구성한다. 초월론적 자아의 이러한 발생에 주목하는 초월론적 발생적 현상학은 “근원아이성(Urkindlichkeit)으로의 환문”을 통해 “근원아이성을 세계 구성에 이르기까지 보편적으로 고찰”한다(E III 3, 1a).²⁴⁾

이러한 한계사건들은 단지 경험적으로가 아니라 초월론적으로 타당하다. 초월론적 자아가 이러한 한계사건들을 통해서만 스스로를 태어나고 잠을 자고 죽는 유한한 존재로 의식하며 이러한 유한성의 의식을 통해서만 자신의 통일적 시간성을 구성하기 때문이다. 그러나 우리가 간과하지 않아야 하는 점은 이러한 근본적인 자기반성 안에서도 초월론적 자아는 제거할 수 없는 어둠을 가진다는 사실이다. 이는 단지 초월론적 자아가 시간적으로 유한하다는 사태 때문이 아니라 이러한 유한성을 경계지우는 한계사건들 자체에 대한 깨어 있는 구성(Wachkonstitution), 즉 명증적 인식이 불가능하기 때문이다. 역설적이지만, 이러한 한계사건들은 초월론적 자아의 깨어 있는 의식에게는 그 고유한 접근 불가능성이라는 관점에서만 접근 가능하다. 그러므로 후설은 이러한 종합이 과연 진정으로 “출생, 출생 이전, 죽음, 죽음 이후에까지 이를 수 있을까?”(Hua XV, 608 이하)라는 물음을 제기한다. 만일 그럴 수 있다면, 과연 어떻게 그럴 수 있을까? 여기에서 이러한 한계사건들의 초월론적 의미를 온전하게 드러내기 위해서는, “자아론적 원초성(egologische Primordialität)을 상호주관적 원초성(intersubjektive Primordialität)으로 확장”(Hua Mat VIII, 425)해야 한다는 통찰이 나타난다.

3. 한계사건과 상호주관적 세계 구성

이처럼 잠과 죽음과 출생을 초월론적 한계사건들로서 주제화할 때, 단지 자아론적 “원초적 영역은 충분치 않다”(Hua Mat VIII, 425). 그러므로 “출생과 죽음과 세대에 대한 초월론적 물음이 생겨난다. 지향적 삶과 자아-존재(Ich-Sein)에 대한 초월론적이고 순수한 내적 해석(Innenauslegung)은 시작과 끝의 표상 불가능함으로 이끌고 우선 또한 나의 휴지기들(Pausen)의 존재와 모든 잠의 (존재의) 표상 불가능함으

24) 근원아이의 문제에 대한 상세한 고찰은 다음을 참조할 것. A. Puglise, “Triebssphäre und Urkindheit des Ich”, in *Husserl Studies* 25(2), 2009, pp.141-157.

로 이끌기 때문이다. [그러므로] 여기에 세대간적 유산들(Erbchaften), 생명물리적(biophysisch)이 아니라 심리적이고 또한 초월론적인 세대간적 유산들에 대한 초월론적 해명이 나타난다”(Hua Mat VIII, 420).

가령 잠의 경우를 살펴보자. 물론 원초적 영역 안에서 나는 “잠들과 깨어남을 통해 돌아보면서 잠의 휴지기를 사념한다. 그러나 나의 원초성에 있어 어떠한 직관도 이 사념된 의미에 대해 충족하는 의미를 부여하지 못한다”(Hua Mat VIII, 425). (꿈 없는) 잠을 자는 동안 나는 어떠한 직관도 가질 수 없기 때문이다. 그러므로 이처럼 자아론적 원초성의 영역에서 직관적으로 드러나지 않는 잠의 휴지기에 대해 사유하기 위해서는 이 영역을 넘어서는 상호주관적 경험이 필요하다. 상호주관적으로 “확장된 원초적 경험은 타인지각하는 재현들을 통해, 자기의 깨어있음이라는 근원적으로 자기의 것이고 조화를 이루는 폐쇄된 통일성을 넘어선다”(Hua Mat VIII, 425). 내가 잠을 자는 시기는 초월론적 자아의 의식의 휴지기이지만, 나는 타인지각에 기초하여 이 시기에도 깨어 있는 타인들을 전제한다. 따라서 이처럼 “타인들을 경유하여 하나의 ‘객관적 시간’에, 더 명료하게 말하면 잠의 휴지기들에, 그리고 나와 모든 인간의 잠의 휴지기를 가로지르는 사물들의 존재라는 시간적 해석에”(Hua Mat VIII, 420) 이르게 된다.

여기에서 상호주관적 경험으로부터 자신의 한계사건들에 대한 의식이 나타나는 사태를 좀 더 구체적으로 고찰해 보자. 나의 잠과 출생과 죽음의 구성은 그 이전의 다른 자아들에 대한 구성, 즉 타인지각에 기반한다. 다시 잠의 구성을 예로 들어보자. 가령 우리는 잠에서 깨어나면서 잠들기 전의 환경과 동일한 환경을 다시 발견한다. 하지만 발생적 현상학에서는 이러한 나의 잠이라는 의식 자체가 초월론적 자아의 역사적 구성의 과정 안에서 초월론적 발생을 통해 나타난 것임에 주목한다. “초기 유년기의 아이”는 아직 “잠자는 휴지기들에 대한 ‘표상’을, 잠자는 휴지기들을 통해 분리되는 상이한 깨어 있는 시간들을 결합하는 시간으로서 주관적 경험이 가능한 연속하는 시간에 대한 ‘표상’을 가지지 못한다.” 그렇다면 우리는 어떻게 이러한 표상을 가지게

되었는가? 이를 위해서는 “하나의 발생이 작동”[필자의 강조]해야 하는데, 이러한 발생은 다름 아닌 “타인 경험을 통한 길들”을 취한다(Hua Mat VIII, 418). 다시 말해 초월론적 자아는 발생의 과정에서 상호주관적 경험들을 통해 비로소 이러한 잠자는 휴지기에 대한 표상을 지니게 되는 것이다.²⁵⁾ 잠에 대한 의식만이 그런 것이 아니다. 초월론적 자아는 발생의 과정에서 “나의 상호주관적 세계”가 그 안에서 다른 사람들이 태어나고 죽는 세계임을 발견한다(Hua Mat VIII, 438). 그러므로 “타인들의 죽음은 [나의 죽음보다] 먼저 구성된 죽음이다. 마찬가지로 타인들의 출생도 그러하다”(A VI 14a, 3). 타인들의 출생과 죽음이라는 경험들, 그리고 타인들의 출생 이전과 죽음 이후에도 나의 생이 지속된다는 경험들이 침전되면서 초월론적 자아는 자신의 출생과 죽음이라는 의식을 가지며 자신의 출생 이전과 죽음 이후에도 하나의 상호주관적 시간이 지속된다는 의식을 가지게 된다.

이러한 타인 경험을 통한 발생의 과정을 통해, “세계의 구성, 그것도 원초적 세계의 구성”은 “그 세계적 존재의미, 세계로서의 그것의 내용이 의미부여하는 삶의 전진 안에서 계속 확장”된다(Hua Mat VIII, 159). 이러한 “상호주관적 원초성”으로의 확장을 거쳐 전체로서의 생활세계가 구성되며, 이에 대한 의식은 나의 유한함에 대한 의식과 대조를 이룬다. 삶의 시간과 세계시간의 구별이 이루어지는 것이다(Hua Mat VIII, 164). 그러므로 이제 초월론적 자아의 유한성 문제는 주관적인 삶의 시간과 상호주관적인 세계시간의 대조를 통해 나타난다. 자아는 상호주관적인 세계시간과의 관계 하에서 스스로의 삶의 시간을 유한한 시간으로 구성하고 스스로를 유한적 존재로 구성하기 때문이다. 이처럼 초월론적 자아가 스스로의 유한성을 자각할 때 “삶의 시간은 세계시간의 단지 일부일 뿐”(Hua Mat VIII, 164)이고 자신이 세계 내 존재라는 인식이 나타난다.

이제까지 살펴본 것처럼 자아론적 관점만으로는 한계사건들의 초월

25) 그러므로 “모나드들의 통일체가 구체적 자아의 잠이나 혼수상태와 같은 무의식의 긴 시간들 사이에 다리를 놓는다”(Hua XV, 608 이하).

론적 의미를 드러낼 수 없기 때문에 상호주관적 관점이 요청되었다. 이러한 상호주관적 관점을 통해 비로소 초월론적 자아의 유한성의 의미가 온전히 드러날 뿐 아니라, 초월론적 자아의 세계 구성이 온전히 이루어진다. 이를 통해 초월론적 자아는 스스로를 세계 내 존재로서 구성하고 스스로의 삶의 시간을 세계시간의 일부로서 구성할 수 있기 때문이다. 이처럼 초월론적 자아의 유한성과 상호주관적 세계 구성을 위해 요구되는 상호주관적 관점은 초월론적 사회학(Hua Mat VIII, 165)의 관점이라고도 불린다. 이는 곧 “인간의 공동체와 그 세계”의 문제이기 때문이다(Hua Mat VIII, 165).

이처럼 자아론적으로 원초적인 세계를 상호주관적 세계로 확장하는 일은 나의 세계들과 타인들의 세계들 간의 종합으로 이루어진다. 이때 단지 나의 현재와 타인의 현재만이 아니라, 나의 과거 및 미래와 타인들의 과거 및 미래도 부분적 중첩(Überschiebung)을 이룬다. 이러한 부분적 중첩들이 누적되고 확장되면서, 나와 타인들의 삶의 시간을 넘어서는 세계시간이 완전하게 구성된다.

앞서 서술한 것처럼, 시간적 변양으로 인하여 나의 의식은 시간적 한계를 지니지만, 이때 침전된 내용들은 침전된 층위의 어둠을 뚫고 비칠 수 있으며 다시 기억될 수 있다. 또한 이러한 침전들에 기초해 나의 의식은 과거뿐 아니라 미래를 향하도록 연상적으로 깨어난다.²⁶⁾ 그런데 이러한 과거 경험들의 침전과 이에 기초한 기억 및 예기의 깨어남은 단지 초월론적 자아의 원초성의 영역에서만 일어나는 것이 아니다. 나의 기억들은 타인의 기억들과 중첩되고 나의 예기들은 타인의 예기들과 중첩되며, 이를 통해 현재를 넘어서 과거와 미래로까지 펼쳐진 상호주관적 세계시간이 구성된다. 그런데 이때 타인들의 기억과 예기들이 나 자신의 기억과 예기들의 한계를 초월한다는 인식이 없다면, 상호주관적 세계의 완전한 구성은 이루어지지 않는다. 상호주관적 세계의 완전한 구성을 위해서는 나 자신의 기억 및 예기들

26) 과거의 경험들의 침전을 통해 미래에 대한 예지와 기대가 연상적으로 깨어나는 데 대한 상세한 현상학적 기술은 Hua XI, 185 이하를 참조할 것.

과 타인들의 기억 및 예기들 사이의 균열이 초월론적으로 필연적이며 나아가 이러한 균열에도 불구하고 이들 사이의 중첩이 가능하다는 인식이 전제되어야 한다. 그리고 나와 타인들의 의식 간의 이러한 균열을 넘어설 수 없는 균열로서 극명하게 드러내는 현상이 바로 한계사건들이다.

이처럼 상호주관적으로 구성된 세계시간과 삶의 시간을 구별하면서 초월론적 자아는 잠, 출생, 죽음을 통해 세계시간이 나의 출생으로 시작하지 않고 나의 죽음과 함께 끝나지도 않으며 나의 잠과 더불어 멈추지도 않음을 인식한다. 다시 말해 초월론적 자아의 삶의 시간은 출생, 죽음, 잠을 겪지만 상호주관적 세계시간 자체는 이러한 한계들을 지니지 않는다. 그 이유는 내가 나의 유한성을 넘어서 상호주관적으로 구성된 세계시간을 의식하면서 이러한 세계시간을 배경으로 하여 나의 출생 이전의 시간, 잠을 자는 동안의 시간, 죽음 이후의 시간을 타인들에 의해 체험된 것으로서 의식할 수 있기 때문이다. 출생, 죽음, 잠이 삶의 시간을 단절시킴에도 불구하고, 이들을 통해 삶의 현상은 세계성을 획득한다. 그리고 이처럼 초월론적 자아는 스스로의 유한한 삶의 시간과 상호주관적인 세계시간을 초월론적으로 구성하면서, 세계 내에 거주하면서 상호주관적 지평들의 연속적인 중첩과 융합을 통해 세계를 구성하는 주관이 된다.

IV. 결론

초월론적 현상학에 대한 고전적 해석에서 초월론적 자아가 지니는 영원성을 강조하는 것은 후설 자신의 여러 언급들에 기초하고 있다. 그러나 우리는 다른 한편 후설의 시간의식에 대한 발생적 분석들, 특히 C 원고의 한계사건들에 대한 발생적 분석들에 기초하여 이 문제에 대한 새로운 해석이 가능함을 살펴보았다.

초월론적 자아의 한계사건들에 대한 분석에 따르면, 초월론적 자아

가 한계사건들에 기초하여 자신의 유한성을 의식하며 이러한 유한성의 의식은 상호주관적 세계 구성에 있어 결정적 중요성을 지닌다. 잠, 죽음, 출생을 이처럼 “구성의 문제들(Konstitutionsprobleme)”로 고찰한다면, “잠, 그리고 또한 출생과 죽음이 세계 구성을 위해 어떤 역할을 수행하는가?”(Hua Mat VIII, 471)라는 물음이 제기된다. 이때 우리는 초월론적 세계가 “개인의 잠과 출생과 죽음을 넘어서” “초월론적으로 깨어 있는 주체들이 구성한 산물”임을 발견한다(Hua Mat VIII, 438).

그리하여 한계사건들은 초월론적 삶 자체의 균열과 단절에 대한 의식을 넘어서 삶의 시간의 유한성과 상호주관적 세계시간의 무한성 사이의 대조에 대한 의식에 이르게 한다. 세계시간 속에서 삶의 시간이 지나는 출생, 죽음, 잠이라는 한계사건들의 해명을 위해 자아론적 원초성을 넘어서는 상호주관적 원초성이 요구되며, 역으로 이러한 한계사건들의 해명은 상호주관적 세계 구성의 해명을 위해 본질적 중요성을 지닌다. “최초의 상호주관적인 깨어 있는 구성(Wachkonstitution)이 일종의 허부의 원초적 세계를 다시 제공한다면, 그 안에 더 높은 차원의 구성이 정초”되는데, “이러한 최후의 구성을 위한 교량부위들(Brückenglieder)”이 곧 출생과 죽음, 그리고 잠이다(Hua Mat VIII, 427). 다시 말해, 초월론적 삶은 한계사건을 통해 자기 자신이 세계시간 속에서 태어났고 잠을 자고 죽을 운명을 지닌 존재임을 의식하는데, 이는 초월론적 삶의 개체적 유한성에 대한 의식일 뿐 아니라, 바로 상호주관적으로 구성되는 세계시간에 대한 의식인 것이다. 이러한 발생적 현상학의 맥락에서는 “절대적 존재, 즉 초월론적 주관의 존재는 세계를 구성하는 상호주관성으로서의 초월론적 상호주관성의 지절(Glied)로서의 존재임, 혹은 초월론적 우주, 초월론적으로 절대적인 ‘세계’ 안의 존재임을 의미”한다(Hua Mat VIII 442).

이제까지의 논의를 통해 우리는 출생, 죽음, 잠이라는 한계사건들이 우연적이고 경험적인 사건이 아니라 세계를 구성하기 위해 본질적이고 초월론적인 사건임을 통찰할 수 있다. 초월론적 자아가 이러한 한

계사건들을 통한 자신의 유한성을 구성하고 이러한 유한성에 기초해 상호주관적 세계시간을 구성하므로, “출생과 죽음, 혹은 출생과 죽음을 포함한 세대성(Generativität)”은 “세계를 구성하는 가능성을 위한 구성적 사건들”이고 “구성된 세계의 본질적 부분들”이다(Hua XV, 171). 그러므로 출생과 죽음은 “보편적이고 초월론적인 사건”, “초월론적 출생과 초월론적 죽음이라는 사건”(Hua Mat VIII, 442)이다.

한계사건을 이처럼 초월론적 사태로 고려하지 않고, “출생과 죽음, 세대성을 마치 우연적 세계 사실 같이” 간주하고 단지 우연적인 “재현이나 타인의 기억과의 합치” 등만으로 객관적 세계의 구성을 설명하는 것은 “불충분”하다(Hua XV, 171). 타인의 기억들이 나의 가능한 기억들과 중첩하는 현상들은 물론 망각으로 인한 나의 기억의 한계들을 지시하지만, 나의 기억의 **비본질적** 한계들을 지시할 뿐이다. 타인의 기억들이 나 자신의 기억들의 한계를 **본질적으로** 초월한다는 인식이 없다면 세계의 구성은 충분히 수행되지 않는다. 그런데 이처럼 나 자신의 기억들과 타인의 기억들 사이의 균열이 본질적이고 필연적임을 의식할 수 있기 위해서는, 출생, 죽음, 잠이 단지 우연적인 것이 아니라 본질적이고 필연적으로 세계적인 사건들로서 인식되어야 한다. 그러므로 이러한 한계사건들은 세계시간이 어떻게 나 자신의 경험의 한계들을 넘어서 확장되는지 드러내는 초월론적 현상들이다.

이처럼 후설은 상호주관적이고 객관적인 세계의 구성을 위해 타자지각이나 타자와의 의사소통만으로는 불충분하며, 개체적 삶의 시간의 유한성에 대한 인식이 반드시 요구됨을 지적한다. 이처럼 타인과 공동체를 구성하는 “타인지각의 경험에 새롭게 죽음과 출생이 덧붙여질 때” 우리의 시간은 “넘을 수 없는 한계를 가지게 되고”, 우리는 이러한 한계사건들에 기초하여 자아론적 원초성에서는 “넘을 수 없는 한계”를 넘어서 상호주관적이고 객관적인 세계를 구성한다(Hua XV, 171).

이제 초월론적 현상학에서 초월론적 자아의 시간성 문제는 한계사건들에 대한 고찰을 고려할 때 새롭게 해석되어야 함이 분명해졌다. 이러한 새로운 해석에 따르면, 한계사건들은 단지 경험적이고 우연적

인 현상이 아니라 초월론적이고 본질적 현상이며, 바로 이러한 현상들을 통해 초월론적 자아는 스스로를 초월론적으로 유한한 존재로 구성하며 나아가 상호주관적 세계를 구성하는 것이다.

투 고 일: 2011. 04. 28.
심사완료일: 2011. 05. 08.
계재확정일: 2011. 05. 12.

김태희
서울대학교

참고문헌

- 이남인, 「발생적 현상학과 세대간적 현상학」, 『철학과 현상학 연구』 제16집, 2000, 205-240쪽.
- 홍성하, 「후설에서 나타난 무의식의 현상학에 대한 연구—잠과 죽음의 의미에 대하여」, 『철학과 현상학 연구』 제21집, 2003, 27-48쪽.
- Dodd, J., “Death and Time in Husserl’s C-Manuscripts”, in *New Contributions to Husserlian Phenomenology of Time*, Ed. by D. Lohmar, I. Yamaguchi, Dordrecht, 2010, 51-70.
- Gadamer, H.-G., “Die Phänomenologische Bewegung,” in *Kleine Schriften III, Idee und Sprache, Platon, Husserl, Heidegger*, Tübingen, 1972, 150-189.
- Geniusas, S., “On Birth, Death, and Sleep in Husserl’s Late Manuscripts on Time”, in *New Contributions to Husserlian Phenomenology of Time*, Ed. by D. Lohmar, I. Yamaguchi, Dordrecht, 2010, 71-89.
- Held, K., “Phenomenology of ‘Authentic Time’ in Husserl and Heidegger”, in *International Journal of Philosophical Studies* 15(3), 2007, 327-347.
- Husserl, E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. von S. Strasser, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950. (Hua I, 『데카르트적 성찰』)[『데카르트적 성찰』, 이종훈 옮김, 한길사, 2002.]
- _____, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hrsg. von Walter Biemel, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1962. (Hua VI, 『위기』)[『유럽학문의 위기와 선험적 현상학』, 이종훈 옮김, 한길사, 1997.]
- _____, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*. Hrsg. von Rudolf Boehm. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966.

(Hua X. 『내적 시간의식의 현상학』)[『시간의식』, 이종훈 옮김, 한길사, 1996.]

_____, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*, Hrsg. von Margot Fleischer, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966. (Hua XI. 『수동적 종합 분석』)

_____, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*. Hrsg. von Iso Kern. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973. (Hua XV. 『상호주관성의 현상학 III』)

_____, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten*. Hrsg. von Paul Janssen. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974. (Hua XVII. 『논리학』)[『형식논리학과 선험논리학—논리적 이성비판 시론』, 이종훈, 하병학 옮김, 나남출판, 2010.]

_____, *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und 2. Auflage*. Hrsg. von Elmar Holenstein. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1975. (Hua XVIII. 『논리연구 I』)

_____, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*. Hrsg. von R. N. Smid, Dordrecht, 1993. (Hua XXIX. 『위기 보충본』)

_____, *Die ‚Bernauer Manuskripte‘ über das Zeitbewußtsein (1917/18)*, Hrsg. von Rudolf Bernet, Dieter Lohmar, Dordrecht, 2001. (Hua XXXIII. 『베르나우 원고』)

_____, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, Hrsg. von Dieter Lohmar, Dordrecht, 2006. (Hua Mat VIII. 『C 원고』)

Kaappinen, J., “Death as a Limit of Phenomenology: The Notion of

- Death from Husserl to Derrida”, in *The Origins of Life, Vol 1. (Analecta Husserliana Vol. 66)* Dordrecht: Kluwer, 2000, 323-348.
- MacDonald, P., “Husserl, the Monad and Immortality”, in *Indo-Pacific Journal of Phenomenology* Vol. 9, 2007, 1-18.
- Marbach, E., *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Den Haag, 1974.
- Micali, S., *Überschüsse der Erfahrung: Grenzdimensionen des Ich nach Husserl*, Dordrecht: Springer, 2008.
- Puglise, A., “Triebphäre und Urkindheit des Ich”, in *Husserl Studies* 25(2), 2009, 141-157.
- Staudigl, M., *Die Grenzen der Intentionalität-Zur Kritik der Phänomenalität nach Husserl*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003.
- Steinbock, A., *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl*, Evanston: Northwestern University Press, 1995.

ABSTRACT

The Finitude of Transcendental I: Husserl's Analysis of "Limit-Case"

Kim, Tae-Hee

The eternity of the transcendental I is concluded by traditional interpretations of Husserl's transcendental phenomenology. This conclusion, based on references to Husserl's own descriptions, has been a firm foundation for severe criticisms by post-Husserlian phenomenologists developing their own thoughts about the finitude of subjectivity. Nevertheless, further investigations into Husserl's genetic analyses of time-consciousness, especially analyses of limit-cases, i.e. sleep (without dreaming), birth, and death in C-manuscripts propose a new interpretation claiming that the finitude of the transcendental I is possible. According to these analyses of limit-cases, the transcendental I is conscious of his/her own finitude on the basis of these phenomena being not merely accidental, but also transcendental for the constitution of the transcendental I's lifetime. Furthermore, this consciousness of finitude based on limit-cases is of substantial importance for the intersubjective constitution of an objective world. Based on these phenomena, the transcendental I is conscious of himself/herself as having been born, periodically sleeping, and being bound to die in the intersubjective world. This consciousness is not only of the individual finitude of the transcendental I himself/herself, but also of an eternal world-time constituted intersubjectively.

Keywords: Husserl, Transcendental I, Finitude, Intersubjectivity,
Limit-Case