



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

문학석사학위논문

봄은 자신의 봄을 볼 수 있는가?

－ 후설 현상학의 대상과 방법에 대한
미셸 앙리의 삶의 현상학의 물음 －

2016년 8월

서울대학교 대학원

철학과 서양철학 전공

정 성 경

국문초록

이 논문은 후설 현상학의 대상과 방법에 대한 앙리의 『물질현상학』 2부의 비판을 내적으로 재구성하고 그 현상학적 의의와 한계를 밝히는 것을 목적으로 한다. 이러한 목적을 추구함으로써 우리는 후설의 지향성과 다른 **정감성(Affectivité)** 개념이 주체성의 본질로서 앙리의 삶의 현상학에서 차지하는 고유한 지위를 드러내고, 그것이 현상학의 토대라는 앙리의 주장을 이해할 수 있는 것으로 만들고자 노력할 것이며, 이러한 노력 끝에 불투명하게 남아 있는 지점들에 대한 비판 또한 시도해볼 것이다.

현상학은 객관주의에 경도된 철학들로부터 그 모든 객관성의 근원인 주체성으로 되돌아오려는 시도이며, 주체성으로부터 출발하여 모든 객관성들을 주체성의 토대 위에 올바르게 정초하려는 기획이다. 주체성의 본질은 무엇이며, 어떤 원리에 입각할 때 현상학의 이러한 기획이 가장 일관적이고 성공적으로 실현될 수 있는가? 이는 후설과 앙리의 현상학이 각기 묻고 있는 것이다. 이에 대한 상이한 대답에 따라 이 둘의 현상학은 각기 다른 모습으로 전개된다. 상이한 두 현상학의 전반적인 모습을 그리는 것은 본고의 범위를 벗어난다. 우리는 다만 **현상학적 환원**이라는 후설 현상학의 방법과 그에 대한 방법론적 고찰, 그를 통해 규정되는 현상학의 대상에 대한 미셸 앙리의 문제제기에 초점을 맞추어 저 문제에 간접적으로 대답하고자 한다. 본고는 후설의 현상학을 비판하는 기본적인 논조에서는 앙리의 입장을 충실히 따르되, 앙리가 분명하게 지적하지 않는 근거들과 관련해서는 그의 논의의 일관성을 해치지 않는 한에서 재구성할 것이다.

우리는 앙리의 정감성 개념이 지향성을 주축으로 한 후설 현상학의 체계 속에 한 부분으로서 덧붙여지는 것이 아니라 정감성을 토대로 삼아 현상학 전체를 전복하고 갱신하려는 기획임을 드러내기 위해 현상학의 전반적인 모습에 대해서 다소 무게감 있게 다룰 필요가 있었다. 1부가 현상학적 보편존재론으로 이해되는 제일철학으로서의 현상학의 이념을 소개하는 것에서 시작하여, 후설에 고유한 명증의 이념과 이로 인해 방법적인 탐구가

핵심적인 지위를 차지하게 되는 흐름에 대해서 서술하고 있는 것은 그러한 까닭이다. 이어지는 2부에서는 후설 현상학의 방법인 현상학적 환원과, “현상학적 환원의 환원”이라 일컬어지는 방법론적 고찰이 해당 텍스트에 밀착하여 충실히 소개된다. 후설의 현상학적 환원과 관련해서는 1907년 강의인 『현상학의 이념』이 채택되어 앙리의 비판이 겨냥하고 있는 대상의 전모를 드러내고 있다. 방법론적 탐구와 관련해서는 오이겐 핑크의 『제6 데카르트적 성찰』이 채택된다. 이는 현상학적 환원을 전개하는 후설 자신에게 의식되지 못한 채로 있었던 내적 균열이 방법론적인 철저화를 지향하는 후설적인 현상학 안에서 해소될 가능성이 난망함을 보여주기 위한 의도에서 첨가된 것이다.

두터운 배경적 고찰을 거친 이후 3부에 이르러서야 후설 현상학에 대한 미셸 앙리의 비판이 적극적으로 다루어진다. 앙리는 현상학적 대상을 명증하게 보인 것으로 만들기 위한 방법적인 절차로서의 현상학적 환원에 대해, ‘반(反)-환원’을 수행하면서 cogitatio라는 토대로 되돌아간다. 후설의 초월론적 현상학이 이미 데카르트와 더불어 발견했던 바 있는 cogitatio를 후설은 ‘명증하게 보고자’ 했으며, 자기 밖으로 나가 자신에 대해 마주 선 대상들을 만나는 지향성이라는 본질을 지닌 것으로 규정했지만, 앙리에게 cogitatio는 결코 명증하게 보인 것이 될 수 없는 비가시적인 삶이며, 자기 밖으로 빠져나가지 않고 자기 안에 온전히 머물러 있는 순수 내재적인 것이다. 앙리에서 순수 내재적인 삶은 보이지 않는 것임에도 불구하고 언제나 이미 가장 확실하게 드러나고 있으며, 보이는 것을 명증하게 보는 것은 이 드러남의 토대 위에서만 가능하다. 후설적인 명증의 이념은 오히려 이 삶의 확실함에 정초되어 있으며, 모든 것의 토대로서 보이기 전에도 스스로 드러나고 있는 삶의 본질은 바로 정감성이다. 앙리는 지향성이 아니라 정감성이 제일철학으로서의 현상학의 진정한 토대라고 주장한다.

앙리는 현상학의 의의를 철저하게 근본적으로 계승하려는 현상학자로서, 시초에 현상학이 나타난 것으로서의 **현상**이 아니라 나타남의 방식, 즉 **현상성**을 문제 삼는 바로 그 이념을 현상학의 근본 의미로서 받아들인다. 진정한 의미의 철학으로서의 현상학은 개별과학의 탐구대상인 개별 존재자가 아

나라 개별 존재자들을 나타내게끔 하는 나타남의 방식(Wie)을 자신의 주제로 삼아 탐구를 전개해 나가는 학문이다. 그런데 후설에서는 이 나타남의 ‘방식’이, 이 나타남의 방식을 또 하나의, 그러나 탁월한, ‘나타난 것’으로서 보기 위한 ‘방법’의 매개를 통해서만 이해되는 것이 된다. 그러나 현상학적인 전제에 대해서 다시 묻는 앙리는 현상학의 방법을 현상학의 대상으로 되돌릴 것을 주장한다. 그는 현상학이 자신의 원리 상 문제 삼는 고유한 대상은 나타남의 방식임을, 이러한 현상학의 대상은 학에 고유한 방법적인 매개 없이 그 스스로 드러나는 것임을 주장한다. 앙리에서 이 나타남의 방식은 삶을 반성하는 명증한 봄의 방식조차 자신 안에 포괄하는 삶 그 자체의 방식이다. 이 삶이 바로 현상학의 대상, 명증하게 객관화되는 것이 아니라는 의미에서는 대상이 아니라고도 할 수 있는 대상이다.

봄에 의해 보인 것으로서의 대상과 진정한 현상학적 대상인 삶의 구분을 앙리는 나타남의 이중성 테제를 통해 정당화한다. 이 테제에 입각하여 앙리는 보인 것을 보는 봄이 세계 안의 존재자를 보는 지향성이라는 본질을 지닌 반면, 봄의 작용 그 자체가 귀속되는 더 근원적인 것으로서의 삶은 나타남 그 자체임을 밝힌다. 나타남 것인 존재자 이전에, 또한 존재자의 나타남보다도 이전에, 그 토대로서 **나타남의 자기나타남**이 있다. 이 자기나타남에서는 나타남의 작용과 나타남 것이 둘로 구분되지 않고 하나의 동일한 것이다. 앙리에서 이 자기나타남이 바로 주체성의 나타남으로서 곧 삶이다. 이것은 자기 외부의 어떤 것의 나타남 혹은 자기와 다른 어떤 것과 관계를 맺는 나타남과 구분되며, 다른 어떤 것의 나타남 없이도 스스로 나타남으로써 다른 모든 것의 나타남을 존재론적으로 정초짓는 초월론적 조건이다.

본고의 4부는 앙리의 삶의 현상학에서 이 자기나타남으로서의 삶의 본질이 정감성(Affectivité)이라는 점을 적극적으로 해명하면서, 그 현상학적 함의와 이론적인 난점에 대해 지적하고 있다. 정감성(Affectivité)은 자기-촉발(auto-affection)의 본질로서, 감정(sentiment)의 힘을 의미한다. 모든 종류의 타자-촉발(hétéro-affection)은 스스로 겪는 자기느낌인 이 자기-촉발의 토대 위에서만 일어날 수 있다. 후설의 현상학은 주체성의 본질을 세계를 나타내게 하는 본질인 지향성 한 가지로만 상정해 왔지만, 주체성의

나타남에는 이원성이 있고, 주체성의 본질은 타자-촉발인 지향성보다 더 근원적으로 정감성이다. 지향성은 주체가 타자성을 만나는 본질인 반면, 정감성은 타자성과 만나기 이전에 있는 내재적인 주체성 그 자체, 즉 자기성(Ipséité)을 이루고 있는 것이기 때문이다.

자기-촉발하는 삶은 비가시적이다. 비가시적인 삶은 가시성을 이루는 세계 이전에 있으면서, 세계를 가능케 하는 것이다. 가시적인 세계를 구성하기 이전에 그 자체로 비가시적으로 있는 삶을 드러내려고 하는 양리의 현상학의 기획은 세계 없는 내적 삶의 현상학이라고 명명될 수 있다. 이 내적 삶은 어떤 경우에도 객관화되지 않고 이념으로서 존재하지 않으며, 언제나 스스로를 직접적으로 느끼는 정감적인 삶이다. 순수 내재적인 삶의 정감성은 우리가 자기 밖으로 나가 타자를 만나고 세계를 구성하는 가운데서도 자신을 빠져나가거나 소진되지 않고 자기 안에 온전히 그 자체로 머물러 있다. 이 있음은 곧 스스로 나타남이다. 삶의 자기나타남은 로고스의 근원적인 의미를 담지하는 삶의 말이다. 이 삶의 말은 어떤 것을 명증하게 직관하는 사유를 통해서도 포착될 수 없는 비가시적인 것이지만, 그 자신 가장 확실하여 결코 의심할 수 없는 것이다. 지성적 사유의 눈으로 재단할 때에만 모호하고 신뢰할 수 없는 것이 되는 이 비가시적 삶이, 그 삶 안에서 나타나는 모든 개별적인 존재자들의 토대가 된다. 정감적 삶을 토대로 삼는 양리의 현상학은 보편존재론으로서의 제일철학의 이념을 가진 현상학의 가장 일관적인 전개이며 가장 근본적인 현상학의 성립이다.

4부의 말미는 정감성을 토대로 삼는 양리의 현상학 안에서는 간과되고 있는 몇 가지 물음들을 드러내는 데에 할애되고 있다. 한 가지 문제는 비가시적인 삶이라는 사태에 대한 철학적 사유의 지위와 관련된 문제이다. 어떤 것을 명증하게 볼 수 있는 봄의 힘, 그것은 사유의 힘으로 여겨져 왔다. 철학하는 삶은 사유와 더불어 시작하며, 사유는 삶 자체에 “대해” 서술한다. 양리가 ‘삶의 현상학’을 통해 사유가 차지하고 있던 자리에 삶을 다시 놓음으로써 삶과 사유를 정초관계를 재정립한다고 할 때, 사유 자신이 고유하게 지닌 대상영역을 밝혀주는 힘, 모호하여 분명히 드러나지 않던 문제를 객관적으로 명시화하여 해결가능성을 열어주는 힘은 궁극적인

토대인 삶과의 관계에서 어떤 중요한 지위도 차지하지 못하는가? 앙리의 ‘삶의 현상학’의 경우라 할지라도 삶에 대한 철학적 사유는 삶 자체와 구분되는 고유한 층위를 지니며, 앙리 역시 이 철학적 사유에 힘입어 자신의 ‘삶의 현상학’을 전개해 나가지 않았는가? 우리는 삶이 아니라 삶에 대한 사유의 층위에서, 삶의 언어이기보다는 사유의 언어로, 저술이나 토론의 형태로 철학적 담론을 주고받기에, 이 철학적 사유의 층위에서 사태에 대해 진실하게 말하기 위한 조건으로서 후설적인 명증의 이념이 필요한 것은 사실이지 않은가?

위의 물음이 사유에 대한 삶의 토대적 지위까지는 손상시키지 못하는 부차적인 질문일 수 있다면, 앙리 역시 인정하는 삶의 또 한 가지 본질과 관련된 문제는 보다 근본적이다. 이는 타자성과 관련되어 있다. 타자성을 만나는 주체의 본질인 지향성 개념과 정감성 개념은 현상학의 토대로서의 지위를 둘러싸고 쉽게 끝나지 않을 싸움을 벌일 것이다. 이성적 사유의 학적인 대상화 이전에도 우리의 사실적인 삶은 늘 세계 안에서, 세계 내의 사물들을 바라보고, 대상화하고 명명하고, 판단하고, 그에 대해서 말하는 가운데 있다. 우리의 자기느낌, 자기-촉발(auto-affection)은 항상 우리 밖에 있는 어떤 것들에 의한 촉발(hétéro-affection)과 더불어 일어나고 있다. 만일 자기-촉발 없는 타자-촉발이 가능하지 않은 것처럼 도대체 타자-촉발이 없는 자기-촉발 또한 가능하지 않다면, 즉 타자-촉발에 대한 자기-촉발의 독립성이 가능하지 않다면, 어떻게 우리는 자기-촉발이 타자-촉발에 대해서 토대적인 우위를 갖는다고 말할 수 있을 것인가?

이러한 의문들에 대해서, 그리고 그로 인해 암시되는 실천적인 문제들에 대해서 본고는 간략히 언급할 뿐 본격적으로 다루고 있지는 않다. 이는 추후 진행될 탐구들의 실마리가 될 것이다.

주요어: 물질현상학, 정감성, 자기-촉발, 주체성, 현상학적 환원, 직관, 명증, 감정, 삶, 생명, cogitatio, 내재, 로고스

학번: 2012-22893

목차

서문	1
각 부의 개요	4

1부. 제일철학으로서 초월론적 현상학의 이념

도입. 제일철학의 이념	7
1장. 현상학적 보편존재론	
1절. 현상과 존재	9
2절. 현상과 현상성	10
3절. 현상과 경험	14
2장. 초월론적 인식론으로서의 초월론적 현상학	
1절. 경험과 명증적 직관	17
2절. 곧바로 봄과 돌아봄	20
3장. 코기토의 초월론적 철저화	
1절. 데카르트적 시작	22
2절. 칸트의 초월철학과 후설의 초월론적 현상학 : 초월(론)적 현상성	25
3절. 초월론적 삶으로 ‘들어가 삶(Einleben)’을 위한 방법적 철저함	31

2부. 초월론적 현상학적 환원과 그에 대한 방법론적 고찰

도입. 현상학적 환원과 현상학적 환원에 대한 현상학	35
1장. 데카르트적 길을 통한 초월론적 현상학적 환원	
1절. 현상학적 환원의 수행과 순수현상의 절대적 소여성	37
2절. 내재와 초재의 두 가지 의미. 초재적 인식의 가능성	42
3절. 자기소여성의 확장	45
1. cogitatio의 본질인 지향성의 자기소여성	
2. 보편적인 본질대상의 자기소여성	
4절. “봄을 보는 봄”인 현상학적 환원에 대한 몇 가지 물음	48
1. cogitatio의 의심불가능성은 cogitatio 자신에서 오는가, cogitatio를 ‘명증하게 보는’ 현상학자로부터 오는가?	
2. 후설은 왜 처음에 ‘초재’였던 것을 ‘내재’로 끌어들어야 했는가?	
3. 보인 것이 된 cogitatio는 보인 것이 되기 전의 cogitatio의 실재를 담지하는가?	
2장. 현상학적 환원의 현상학으로서 초월론적 방법론	
1절. 현상학하는 초월론적 응시자와 그의 초월론적 삶의 주제화	52
2절. 초월론적 원리론과 초월론적 방법론의 구분	54
3절. 초월적 주관의 세계화와 현상학함의 탈세계화	57
4절. 현상학함의 비본래적 세계화 - 자연적 언어를 차용한 술어화	60
5절. 초월론적 현상학의 자기관련성(Selbstbezogenheit)	63
1. 경험적 학문과 초월론적 학문의 자기관련성	
2. 본질의 보편적 영역에서 난점의 해소	
3. 원리론과 방법론 두 층위를 따라 나타나는 현상학의 자기관련성	
6절. 초월적 삶과 초월론적 삶의 균열과 변증법적 통일	67
1. 초월(론)적 삶의 “차이 속의 동일성”	
2. 현상학적 절대자	
7절. 초월론적 방법론에 대한 비판적 논구	72
소결. 현상학적 방법의 선입견	77

3부. 미셀 앙리의 반(反)-환원 혹은 내재적 환원

도입. 물음의 전환. 봄은 자신의 봄을 볼 수 있는가?	79
1장. 제일철학으로서의 현상학에 대한 재고(再考) 가능성 : 방법에서 대상으로의 반송	
1절. 주체성을 나타내는 현상학의 방법과 주체성이 나타나는 방식	80
2절. 현상에서 현상성으로, 나타난 것에서 나타남 자체로	83
3절. 현상학의 대상인 현상성으로서의 지향성	84
4절. 나타남과 나타난 것의 동일성, 자기-나타남	87
2장. 내재적 환원을 통한 cogitatio의 재발견	89
1절. 후설에서 cogitatio의 이중규정 : 봄과 보인 것	90
2절. 보는 cogitatio와 보인 것으로서의 cogitatio의 정초관계와 상이한 지위	92
3절. 보는 자와 보인 것의 동일성	94
4절. 봄과 보임 이전의 사태 자체로서 cogitatio	95
5절. 삶에 대한 가공의 절차로서 봄	98
6절. cogitatio의 절대적 내재성	101
7절. 나타남의 이중성 : 세계의 나타남인 지향성과 삶의 나타남인 정감성	104
소결. 순수한 봄에서 정감적인 삶으로	107

4부. 내적 삶의 현상학 : 세계의 초월론적 조건으로서 세계 없는 삶

1장. 순수 정감성의 자기촉발

1절. 감정의 정감성. 감성과 감각	110
2절. 지향적 체험(Erlebnis)과 정감적 겪음(épreuve)	115
3절. 자기-촉발과 타자-촉발	117
4절. 삶의 근본적 정조들과 정감적인 삶의 양태들	121

2장. 삶의 비가시적 로고스

1절. 감정의 확실함과 사유의 명증함. 이성과 정신의 새로운 개념	122
2절. 감정의 수동성	125
3절. 삶의 말 - 삶의 로고스인 파토스	127
4절. 삶의 원초적 수동성. 삶(vie)을 주는 생명(Vie)	130

3장. 삶의 로고스와 세계의 로고스

1절. 삶과 표상적 사유의 관계	134
2절. 삶이 세계로 접근함과 삶의 객관화	137
3절. 철학하는 삶	138
4절. 비가시적인 우주로 향하는 현상학의 가능성	141
5절. 삶의 비가시적 로고스로부터 제일철학의 성립 가능성	143
소결. 우리들 각자의 정감적 삶	144

결론

문헌 약호

참고문헌

Abstract

서문

외부 세계를 가장 정확히 보려는 과학의 노력 바깥에, 그런 그 자신을 돌아보는 철학의 노력이 있다. 이 철학적 노력은 20세기 후설에 이르러 초월적 주관의 세계구성을 주제로 삼는 초월론적 현상학으로 전개된다. 그러나 “곧바로(geradehin)” 봄과 “재귀적(reflexiv)” 봄의 그 모든 보려는 시도들이 보지 못하는 것, 아니 차라리 볼 수 없는 것이 있지 않는가? 봄은 자신의 봄을 볼 수 있는가? 앙리가 후설의 현상학에 던지는 물음의 핵심은 바로 이것이다. 앙리의 답은 단호하다. 봄은 자신의 봄을 결코 볼 수 없다.

그럼에도 불구하고 봄은 자신의 봄을 보고자 한다. 그리고 봄은 현상학적 환원이라는 방법적 절차의 도움으로 실제로 자기 자신을 보는 데 성공했다고 여긴다. 봄은 더 나아가 현상학적 환원에 대한 방법론적 고찰을 통해 자신을 보는 봄의 가능조건을 철저히 규정하고자 한다. 그러나 이때 봄은 자신의 봄 자체가 아니라, ‘보이는 것’의 열로 후퇴해 버린 봄의 이미지를 보고 있는 것이 아닌가? 그러나 봄이 그러한 봄에서 보고자 했던 것은, 보인 것이 된 봄, 이미지가 된 봄, 비실재로 전락해 버린 봄이 아니라 자신의 봄 자체이지 않았는가?

세계 안의 사물에 정향된 자연적인 봄을 현상학적 환원을 통해 그대로 자기 자신으로 돌릴 때 봄은 이미 여기에서 나타나고 있는 것인 ‘현상’을 포착할 뿐, 자신이 보고자 하는 것 자체, 즉 현상의 ‘현상성’을 볼 수는 없다. 봄이 자신의 봄을 결코 볼 수 없는 이유는 봄이 봄 자신보다 더 근원적인 토대에 속해 있기 때문이며, 이 근원적인 토대가 원리적으로 비가시적인 것이기 때문이다. 이 근원적이고 비가시적인 토대는 바로 삶이다.

봄은 삶의 한 양태로서 삶에 속해 있다. 원리적으로 비가시적인 토대인 삶에 속한 봄이 자신 아닌 다른 모든 것뿐 아니라 봄 자신마저, 즉 삶(vie)마저 볼 수 있다고 여기는 때에 봄은 출구 없는 아포리아에 빠진다. 봄이 볼 수 없음에 정초될 때 이 아포리아는 비로소 올바르게 해결 가능성을 바라볼 수 있다. 순수 통각은 그 자체로 경험될 수 없고 현상으로서의 경험적 통각만을 내감을 통해 인식할 수 있다는 점을 통찰한 칸트의 초월철학도, 초월론적 환원을 통해 우리의 초월적 조건을 직관할 수 있으며 심지어 그러한 초월론적 환원을 수행한 응시자조차도 응시할 수 있는 것으로 여긴 후설의 초월론적 현상학도, 보지 못하는 것은 바로, 세계를 나타나게 하는 봄의 방식을 그대로 자신을 보기 위해 돌림으로써는 결코 보이지 않는 것, 자신을 ‘보려고 한다’는 바로 그 이유 때문에 나타나지 않는 것,

비가시적인 삶의 내재성이다.

후설에 따르면 현상학 전체를 포괄하는 핵심적인 주제는 지향성이다. 세계 안의 존재자들을 향한 시선으로부터 현상학적 심리학은 그러한 존재자들과 관계 맺고 있는 우리 의식의 지향성으로 관심의 방향을 전환한다. 현상학의 위대한 발견은 여기에서 그치지 않는다. 여전히 자연적 태도에 머물러 있던 현상학적 심리학은 지향성이라는 본질로 표현되는 우리의 의식삶이 결코 세계 안에 존재하는 여러 사물들 중 하나가 아니며 오히려 개별 사물들을 정립하고 사물들의 총체로서의 세계를 구성하는 초월적 주관임을 통찰하면서 초월론적 현상학의 광대한 영역을 향해 태도를 변경한다. 이제 경험적 사실일 뿐 아니라 초월론적 본질이 된 의식의 지향성은 개별적인 사물들을 자신에 대한 대상으로서 정립하는 객관화적 작용의 영역에 머무르는 데 만족하지 않고, 외적 지평과 내적 지평을 포괄하는 모든 종류의 비객관화적 작용의 영역까지를 자신의 제국의 영토로 만든다. 그러나 이때 초월론적 현상학은 거리를 만들어 대상을 보는 작용을 모범으로 하여 상정된 봄의 지향적 본질을 모든 의식작용에 부당하게 적용하고 있는 것은 아닌가? 모든 종류의 의식, 결국 근원적으로 자기구성하는 살아 있는 현재의 시간의식까지도 지향적인 본질을 가진 것으로 정식화했을 때 후설의 현상학은 결국 자기 밖으로 나가 세계를 만나는 것으로서의 나타남 외에는 다른 어떤 나타남도 인정하지 않는 존재론적 일원론의 철학으로 규정된다.

후설 현상학의 전개과정에서 모든 종류의 비객관화적 체험들이 지향적 체험으로서의 권리를 주장하게 되는 것은 앙리에게 봄의 본질을 모든 체험의 모범으로 삼아 볼 수 없는 자기동일성의 체험들인 느낌과 감정의 영역에 부당하게 소급적용하려는 시도로 비친다. 이러한 앙리의 관점에서 자신의 기존 작업에 수정에 수정을 거듭하며 끊임없이 현상학의 흔들리지 않는 필증적 토대를 모색해 간 후설의 수고로움은 결국 지향성의 토대인 삶을 정당하게 대우했더라면 피할 수 있었을 무익한 노력이 되고 만다.

지향적인 의식의 토대는 삶이며, 삶은 봄에 의해 보인 것과 동일시될 수 없다. 봄은 봄 자신을 반성을 통해 본다고 여기나, 그것은 봄 자신을 보는 것이 아니고, 봄이 속해 있는 토대인 삶을 보는 것은 더더욱 아니다. 삶은 오히려 원리적으로 비가시적이다. 원리적으로 비가시적인 삶의 본질은 앙리에서 정감성(Affectivité)이라고 명명된다. 정감성은 볼 수 있음, 즉 사유할 수 있음의 토대로서 느낄 수 있는 능력을 지시한다. 느낄 수 있는 능력이 지향성에 종속될 때 이 느낌은 어떤

무엇에 대한 느낌으로 드러난다. 그러나 느낌은 어떤 무엇에 대한 느낌이기 이전에(a priori) 순수한 자기느낌이다.

발코니에 기대어 선 한 여자의 손 위에 한 남자가 자신의 손을 겹쳐 놓을 때, 여자가 어떤 성적 충동을 느끼는 힘의 정체는 무엇인가? 그것은 타인의 손을 나에게 대립해 있는 하나의 대상으로 지향하는 힘으로부터 오는가? 그렇다면 이 충동의 실재는 남자의 손이라는 객관적 대상의 통일체에 속한 한 계기에 지나지 않는가? 오히려 여자의 고유한 충동 자체 속에는 어떠한 대상도 어떠한 외부도 없지 않은가? 충동은 충동 자체에 머무를 때가 아니라, 충동 외부에 있는 무엇을 향하게 될 때 비로소 그 대상을 갖게 되지 않는가? 앙리에 따르면 감정의 실재는 지향적 대상의 통일체에 속한 한 계기가 아니다. 보이지 않는 정감적 삶은 지향적인 대상 이전에 있는 것이고 이것이야말로 진정한 의미에서 실재이다.

우리의 정감적 삶 속에서만, 스스로 겪는 이 자기감정 속에서만, 우리 각자는 동시에 세계에 속한 다른 어떤 것을 보고 그에 대해 느끼며 살아간다. 그런데 이 우리의 살아가고 있음, 우리의 삶, 이것은 어디에서 오는가? 우리 살아있는 자들, 우리 각자의 삶은 어디에서 오는가? 앙리에 따르면 우리의 삶은 우리가 우리 스스로에게 능동적으로 부여한 것이 아니다. 오히려 우리는 무엇인가에 의해 우리의 삶을 부여받았다. 원리적으로 볼 수 없는 이 무엇인가를 종교에서는 신(Dieu)이라 부른다. 철학에서 전통적으로 실체라고 불려왔던 이것, 근대철학의 전환을 거쳐 독일관념론에 이르러 자아로 변형되었던 이것을 앙리는 생명(Vie)이라 명명한다. 우리 각자에게 삶(vie)을 주는 것은 생명(Vie)이다.

이제 현상학을 방법적 철저화로 이끄는 명증의 원리가 아니라, 생명으로부터 우리 각자가 받은 이 삶이라는 토대, 삶의 이 비가시적인 궁극적 토대가 모든 철학이 시작해야 할 출발점이 된다. 삶과 자신을 구분하고 삶을 철저히 배제하여, 삶과는 다른 것이 되어 삶을 지배하고자 하는 과학과 달리, 철저히 삶과의 관계 속에서 자신을 전개하며, 심지어 삶으로 돌아가 이 삶에 올바르게 종속됨으로써 스스로 이 삶이 되고자 하는 철학은, 그리하여 궁극에는 모든 과학을 삶과의 적합한 관계 속에서 정초하고자 하는 철학은, 삶이라는 이 너무나도 분명한 존재를 결코 망각할 수가 없다. 삶의 자명성은 직관의 명증성을 필요로 하지 않는다.

각 부의 개요

본문은 4부로 구성되어 있다. 서문에서 우회적인 방식으로 드러난 본고의 전체적인 논의가 본문 안에서 어떤 구체적인 방향과 절차를 따라 진행되는지 밝히기 위해 각 부가 목표하는 바를 간략하게 서술할 것이다.

1부. 제일철학으로서 초월론적 현상학

서론을 겸한 1부의 목적은 첫째, 제일철학으로서의 현상학의 의미를 보편존재론으로서 드러내는 것, 둘째, 후설의 초월론적 현상학이 명증의 이념을 표방하면서 초월론적 인식론의 기획을 지니며, 이때 명증의 이념이 오히려 보편존재론으로서의 제일철학의 의미를 함축하게 되는 논리적 구조를 서술하는 것, 셋째, 명증의 이념에 의해 초월론적 주관을 최초의 것으로서 문제 삼는 현상학이 주체성의 철학의 발원지라 여겨지는 데카르트의 철학과도, 주체성의 초월론적 차원을 가장 먼저 정식화한 것으로 여겨지는 칸트의 철학과도 차별화되는 중요한 지점을 드러내는 것이다. 이러한 논구를 통해 2부에서 고찰하게 될 현상학적 환원이 후설의 초월론적 현상학에서 핵심적인 지위를 차지하게 되는 필연적인 이유를 이해할 수 있을 것이다. 나아가 제일철학으로서 현상학적 보편존재론의 의미를 바로세울 때, 현상학적 환원이 빚어내는 난점에 대한 해소방향을 모색할 수 있음 또한 암시될 것이다.

2부. 초월론적 현상학적 환원과 그에 대한 방법론적 고찰

2부에서 후설의 현상학적 환원은 초월적 주관이라는 현상학적 대상으로 시선을 돌리기 위한 방법적인 절차라고 정의된다. 그런데 이 방법적인 절차가 명증의 이념에 의해 추동되고 있는 한에서, 그리고 이 명증의 이념이 현상학의 방법을 우리의 주체성을 봄에 의해 ‘보인 것’으로 만드는 절차로 이끌고 있는 한에서, 현상학적 환원은 해명되지 않는 지점들을 자신 안에 포함하며, 현상학적 환원을 이끄는 동일한 원리에 따라 현상학적 환원에 대한 방법론을 수행하게 되었을 때 모순은 더 극명하게 드러난다.

본고가 정박하고 있는 곳인 양리의 『물질현상학』 2부는 후설의 1907년 강의 『현상학의 이념』에 나타난 현상학적 환원에 대한 비판적 독해 시도이다. 우리는 2부의 전반부에서 후설이 그리고 있는 현상학적 환원의 구체적인 모습을 소개하기 위해 이 『현상학의 이념』을 중심으로, 필요한 만큼 『이념들1』과 『데카르트적

성찰』에 보이는 내용 또한 참조하며 소개할 것이다. 이 저서들에서 나타나는 환원은 후설이 평생에 걸쳐 개발한 환원의 여러 길 중에 최초의 것인 데카르트적 길을 따르는 초월론적 현상학적 환원이다. 후설의 현상학적 환원에 대해 제기되는 몇 가지 문제들을 지적한 후에 2부의 후반부에서 이루어지는 현상학적 환원에 대한 방법론적 고찰은 이 문제들이 방법적인 철저화를 지향하는 후설적인 현상학 안에서 해소될 가능성이 난망함을 보여주기에 충분할 정도로 상세하게 이루어진다.

3부. 미셸 앙리의 반(反)-환원 혹은 내재적 환원

현상학의 방법론에서 나타나는 아포리아는 후설현상학 자신이 그 방법적 원칙을 철저하게 일관적으로 수행해감에 따라 나타난다는 점에서, 현상학적 탐구의 방법과 그를 추동하는 이념 자체에 대해서 근본적으로 다시 생각해볼 가능성을 열고 있다.

앙리는 후설 현상학의 물음에서 묻어지지 않은 전제에 대해 다시 물으며 후설의 현상학적 환원에 대한 반-환원을 감행한다. 후설 현상학의 현상학적 환원이라는 방법은 자신의 봄을 볼 수 있음을 전제한 후에 자신의 봄을 어떻게 볼 수 있는지를 물으며 그 방법을 체계적으로 구축해 낸다. 그러나 앙리를 따라 봄이 자신의 봄을 “볼 수 있는가” 하고 물을 때 우리는 이 후설적인 시도가 그 근원에 대한 문제제기를 수행하지 않고 있었다는 사실, 그리하여 더 근원적인 토대로 반송되어야 한다는 사실을 깨닫게 될 것이다.

앞서 1부에서 우리는 후설 현상학이 자신을 제일철학으로 규정할 때의 의미를 두 가지로 나누어서 고찰한 바 있다. 첫째는 보편존재론으로서의 현상학이고, 둘째는 초월론적 인식론으로서의 현상학이다. 보편존재론으로서의 현상학은 현상학의 탐구대상이 철저하게 보편적일 것을 요구한다. 개별적인 학문들이 각기 특정한 존재영역을 전제한 채 그 안에 있는 존재자들을 탐구대상으로 삼는 반면, 현상학은 개별적인 존재자들의 존재에 대해 묻는다. 초월론적 인식론으로서의 현상학은 자신의 탐구대상에 대한 탐구방식이 필증적 명증의 이념에 충실할 것을 요구하며, 더 나아가 그러한 자신의 탐구방식 역시도 명백히 할 것을 요구한다. 이와 같은 제일철학으로서의 현상학의 두 가지 의미를 모두 포괄하는 가운데 후설은 후자에서 전자로 가는 방식을 택했다. 탐구의 시선이 어떤 의심가능성도 없이 가장 명증하게 볼 수 있는 것은 바로 의식주관 자신이며, 이 의식주관 자신의 본질인 지향성에 의해 의식주관의 대상까지도 명증적인 내재의 영역으로 포괄할 수

있었다. 방법적으로 정당화된 시선에 의해, 절대적 존재인 초월적 의식주관과, 초월적 주관에 의해 정립되는 존재자까지를 자신의 탐구주제로 획득하게 되면서 현상학은 보편존재론으로서의 자신의 위상을 확보할 수 있었다. 그러나 현상학적인 전제에 대해서 다시 묻는 양리는 전자에서 출발한다. 현상학의 진정한 대상은 “나타남의 방식”이며, 이는 삶을 반성하는 봄에 의해 보이게 된 어떤 것이 아니라, 삶 그 자체가 나타나는 방식이다. 후설이 데카르트적 성찰을 통해 철학의 출발로서 발견했던 cogitatio는 바로 삶을 의미한다.

4부. 내적 삶의 현상학: 세계의 초월론적 조건으로서 세계 없는 삶

후설 현상학의 방법에 대한 양리의 반-환원을 살펴본 우리는 이제 양리가 그러한 반-환원을 통해 닿는 현상학의 토대를 적극적으로 살펴볼 것이다. 이 현상학의 토대를 양리는 삶이라고 말하며, 삶의 본질은 정감성으로 명명된다. 정감성(Affectivité)은 자기-촉발(auto-affection)하는 것으로서 감정의 힘을 의미한다. 타자-촉발(hétéro-affection)은 스스로 겪는 자기느낌인 자기-촉발의 토대 위에서 일어난다.

자기-촉발하는 삶은 비가시적이다. 비가시적인 삶은 가시성을 이루는 세계 이전에 있으면서, 세계를 가능케 하는 것이다. 가시적인 세계를 구성하기 이전에 그 자체로 비가시적으로 있는 삶, 세계 안으로 들어가기 이전에 내 안에 온전히 머물러 있는 삶을 드러내려고 하는 양리의 현상학의 기획은 ‘내적 삶의 현상학’이라고 명명될 수 있다. 이 내적 삶은 객관화된 대상 혹은 이념으로서 존재하는 삶이 아니며, 언제나 스스로를 직접적으로 느끼는 정감적인 삶이다. 삶의 정감성은 자기 밖으로, 세계로, 나가기 이전에 자신 안에 그 자체로 있다. 이 있음은 곧 스스로 나타남이다. 삶의 자기나타남은 로고스의 근원적인 의미를 담지하는 삶의 말이다. 삶의 말은 어떤 것을 명증하게 보는 사유를 통해서는 포착될 수 없는 비가시적인 것이지만, 그 자신 가장 확실한 것이다. 이 가장 확실하여 의심할 수 없는 비가시적 삶이, 그 삶 안에서 나타나는 모든 개별적인 존재자들의 토대가 된다. 정감적 삶을 토대로 삼는 양리의 현상학은 보편존재론으로서의 제일철학의 이념을 가진 현상학의 가장 일관적인 전개이며 가장 근본적인 현상학의 성립이다.

그런데 이러한 귀결은 해결되지 않는 몇 가지 난점을 지니고 있음을 본고는 지적한다. 그러한 몇 가지 의문들에, 그리고 그로 인해 암시되는 실천적인 문제들에 대해서 본고는 간략히 언급할 뿐, 그에 대한 해결방안을 마련하지는 못하고 있다.

1부. 제일철학으로서 초월론적 현상학의 이념

도입. 제일철학의 이념

제일철학은 모든 학문들 가운데 으뜸가는 학문으로서 철학의 지위를 의미한다. 철학은 다른 어떤 학문에도 의존하지 않고 그 자신 안에서 의의와 정당성을 확보하며, 다른 모든 학문들은 이 제일철학으로서의 철학에 의존하여 학문으로서의 자신의 권위를 획득한다. 뿐만 아니라 제일철학은 철학의 여러 분과 안에서 으뜸이 되는 특정한 철학분과를 가리킨다.¹⁾ 이처럼 다른 모든 학문들 중에 으뜸인 철학의 지위뿐 아니라 모든 철학분과들 중에 으뜸인 하나의 철학분과의 지위를 갖는 제일철학의 권위는 자신 외에 어떤 것의 권위에도 의존하지 않고 독립적이며 오히려 다른 모든 학문들과 철학들을 정초하는 토대가 되는 학문이라는 점에서 나온다. 제일철학은 다른 학문에 의존하지 않을 뿐 아니라 학문 외적인 어떤 권위에도 의존하지 않으며 자신의 권리와 정당성을 제일철학 자신 안에서 확보한다. 이처럼 내적이고 본질적인 근거에서²⁾ 으뜸의 가치와 권위를 갖는 제일철학은 아리스토텔레스 이래로 형이상학이라는 분과를 지칭해 왔다.³⁾

“형이상학”(Metaphysik, ta meta ta physika)이라는 표현이 아리스토텔레스 자신이 아니라 후대의 편집자가 편집과정에서 임의로 붙인 이름이라고 하더라도⁴⁾ 이후 형이상학이라는 분과는 아리스토텔레스가 창시한 하나의 근본적인 학문 자체의 고유성을 나타내는 표현으로 이해되어 왔다.⁵⁾ 형이상학은 감성적인 자연을

1) *EPI*, S.5 “[제일철학이라는] 이 분과는 내적이고 필연적인 이유에서 다른 모든 철학적 분과들에 우선하며, 방법적으로나 이론적으로나 그것들의 기반이 된다.”

2) *EPI*, S.4

3) *EPI*, S.3 “잘 알려진 바와 같이 ‘제일철학’은 하나의 철학분과에 대한 명칭으로서 아리스토텔레스에 의해 도입되었으나, 아리스토텔레스 시대 이후 우연히 사용되었던 ‘형이상학’이라는 표현에 의해 밀려나게 되었다.” - 1923/24년 겨울학기 프라이부르크 대학 강의 『제일철학』의 서두

4) 기원전 1세기 안드로니코스가 아리스토텔레스의 저술들을 편집하는 과정에서 제목이 붙어 있지 않았던 이 저술에 자연학(physika) 이후(meta, after)에 놓인다는 의미에서 이 이름을 붙였다. - 조대호 역해, 『아리스토텔레스의 형이상학』, 16-21쪽 참조

5) 아리스토텔레스의 『형이상학』 6권(E) 1장에 이 “제일철학”(prote philosophie)의 의미와 대상이 명시되어 있다. 제일철학은 있는 것을 있다는 조건 하에서 탐구하는 학, 영원하고, 변하지 않으며, 자존적인 어떤 것에 대한 학이다.(1026a) 이것은 실천학이 아닌 이론학으로서, 같은 이론학인 자연학과 수학을 제치고 신학이 이 제일철학의 자리를 차지한다.

넘어서(meta) 있는 것, 즉 초자연적인 것에 대한 탐구로서 자연 안에 있는 존재자를 넘어서 있는 최고의 존재자를 탐구하는 학문으로 이해되었으며, 자연 너머에 있는 이 최고의 존재자가 자연의 원리가 되는 으뜸의 근거로 여겨졌기에 학문 체계 전체를 한 그루의 나무에 비유한 데카르트는 형이상학을 뿌리에 해당하는 학문으로 꼽았다.⁶⁾

그러나 모든 기존의 선입견을 배제하고 “사태 그 자체로”⁷⁾ 돌아가고자 하는 현상학은 형이상학이라 불려온 어떤 전승된 학문분과에 제일철학의 영예를 부여하지 않는다.⁸⁾ 그럼에도 불구하고 현상학은 “형이상학”이라 불리는 학문의 어떤 분과가 제일철학으로, 즉 으뜸가는 철학으로 여겨지게 된 그 근원적인 의미를 받아들인다. 현상학이 이해한 제일철학의 이념은 현상학 자체의 이념으로 계승되어 현상학이 자신을 다른 모든 학문의 토대가 되는 학으로서 표방하는 근거가 된다.

6) 『철학의 원리』 프랑스어판 번역자 Picot에게 보낸 편지(AT, IX, 14) - 하이데거 『형이상학이란 무엇인가?』에서 재인용

7) 하이데거가 SZ, §7, S.27에서 정식화한 바 있으며, 현상학의 이념을 대변하는 모토로 이해된다.

8) 형이상학적 인식을 “자연적이 아니라 초자연적인, 다시 말해 경험 저편에 놓여 있는 인식”(ProI, 265)으로 보며, 형이상학을 “자연의 한계를 넘어서는 학문”(칸트, 『형이상학 강의』 서문)이라고 규정하는 칸트는 그럼에도 불구하고 형이상학을 초월철학의 토대 위에서 가능한 것으로 보았다. 보편타당한 세계인식의 근거를 초월적 주관의 세계구성작용에서 찾는다는 점에서 칸트의 초월철학은 후설의 초월론적 현상학의 선구적 작업으로 인정될 수 있다. 물론 초월철학은 초월론적 현상학과 크고 작은 차이점들을 보이며, 본고 1부의 3장에서는 “transcendental” 개념의 의미와 관련된 중요한 차이 한 가지를 지적할 것이다.

1장. 현상학적 보편존재론

1절. 존재와 현상

아리스토텔레스의 『형이상학』에서 “제일철학”(prote philosophie)은 “있는 것을 있다는 조건 아래에서 탐구하는”⁹⁾ 학문으로 정의된다. 제일철학은 다른 모든 학문들과 마찬가지로 있는 것, 즉 존재자를 다룬다. 그런데 다른 학문들은 각기 특정한 존재자를 부분적으로 다루는 반면, 제일철학은 있는 것 모두를 다룬다. 뿐만 아니라 제일철학은 있는 것 모두를 어떤 특정한 조건이 아니라 모든 있는 것들에 보편적인 ‘있다’는 조건 하에서 다룬다.

제일철학 이외의 학문들은 각기 그 학문에 특정한 전제들을 지닌 채로 있는 것들에 대한 탐구에 임한다. 예컨대 기하학은 기하학적 공간이 존재한다는 전제를 갖는다. 물리학은 물리적 자연이 존재한다는 전제를 갖는다. 경제학과 사회학은 경제적이고 사회적인 현상이 존재한다는 전제를 갖는다. 그러나 이중 그 어떤 학문도 자신이 전제하고 있는 이 각각의 대상의 **있음** 자체를 문제 삼지는 않는다. 여타 학문들이 갖고 있는 전제들을 결코 있는 그대로 수용하지 않는 제일철학은 바로 이 각각의 대상들의 있음, 즉 존재함 자체와 존재의미를 문제 삼는다. 이처럼 그것이 무엇이든 있는 것들이 있는 것들인 한에서, 즉 존재자들을 다른 특정한 조건이 아니라 “있다”, “존재한다”는 조건 하에서 다루는 학문이 바로 제일철학이다. 제일철학은 존재하는 것으로 이해되는 모든 존재자들의 바로 그 전제인 존재 자체를 문제시하는 학문이다.¹⁰⁾

있음이야말로 모든 존재하는 것들에 공통적일 뿐 아니라, 존재하는 것들을 넘어서는 것이며, 개별 과학들이 결코 문제 삼지 않는 철학의 고유한 탐구대상이다. 하이데거의 지적처럼 철학의 고유한 탐구대상으로서 아리스토텔레스에게 탐구대상이 되었던 이 **존재**는 존재하는 것들 중 **최고의 존재자**로 이해되었다.¹¹⁾ 그러나 존재자들의 **존재**는 그 자신 다시 하나의 존재자인 것이 아니라, 그 어떤 존재하는 것으로도 환원되지 않으나 그 모든 존재하는 것들을 가능케 하면서 존재하는 것들 속에서 자신을 드러내고 있는 존재이다. 제일철학이 존재자를 이 존재자들

9) Aristotle, *Metaphysics*, 1026a

10) “현상학은 원리상 고유한 양식의 모든 학에 궁극적인 비판을 가함과 더불어 특히 이들 학의 대상의 ‘존재’에 대해 궁극적인 의미 규정을 제시하고, 이들 학의 방법론에 대한 원리적인 해명을 제시한다.”(*Ideen1*, §62, S.133)

11) *KPM*, §1

모두에게 보편적인 “존재”라는 조건 하에서 다루는 학으로서 규정될 때, 이러한 규정 안에서 제일철학은 **탐구대상의 측면에서 보편존재론**을 의미한다.

존재하는 모든 것의 있음을 다루는 학문이 보편존재론으로서의 제일철학이라는 말의 현상학적 의미는 존재자와 존재의 존재론적 차이를 명시하며 존재를 현상 이외의 것으로 상정하지 않은 하이데거에서 뚜렷하게 부각된다. 하이데거에 따르면 한갓된 나타남(Erscheinung)인 가상(Schein)으로 이해되지 않는 한에서의 현상, 즉 진정한 의미에서의 현상이 바로 존재론의 주제인 존재이다.¹²⁾ 따라서 “존재론은 현상학으로서만 가능하다”¹³⁾. 하이데거의 이러한 언급은 후설적인 초월론적 의식의 철학과 의도적으로 결별하고 있는 현존재분석론의 맥락에서 이루어지고 있음에도 불구하고 현상학적인 존재 이해의 핵심을 잘 드러내 준다. 현상학에서 제일철학의 주제인 존재란 곧 현상이다. 현상학은 있음의 조건, 즉 존재자의 존재를 현상의 외부에서 찾지 않기 때문이다. 현상학에서 말하는 현상이란 그 뒤에 진정한 존재를 지시하는 가상이 아니라 그 자체로 참된 의미에서의 존재이다.

2절. 현상과 현상성

후설 현상학에서의 존재 이해 역시도 존재와 현상의 이러한 공속성으로 규정될 수 있다. 그런데 후설 현상학에서의 존재는 두 종류로 분명하게 구분되는 현상의 의미를 내포하고 있다. 현상학적인 존재란 의식에 나타나는 **현상**이거나, 이 현상을 가능케 하는 의식 그 자체인 현상의 **현상성**이다.¹⁴⁾ 보편존재론으로서의 제일철학이 다루는 대상인 존재는 현상학에서는 현상(성)이며, 따라서 현상학에서는 현상에 관한 학인 현상학 자신이 바로 보편존재론이다. 이러한 보편존재론으로서

12) SZ, §7-a)

13) SZ, §7, S.35

14) 물론 후설은 현상 이외에 ‘현상성’이라는 표현을 명시적으로 쓰지는 않는다. 이러한 구분의 근거는 이어지는 본문에서 밝혀질 것이므로 여기에서는 우선 원론적인 수준에서 언급하기로 한다. 현상의 “현상성”이라는 표현은 후설의 현상학을 현상학의 근본적인 의의에 적합하게 근본화하기 위해 독해하는 앙리의 용어이다. 앙리에서 현상과 현상성의 구분이 갖는 중요성은 후설에서와 마찬가지로이다. 다만 현상성의 의미규정에 있어서 앙리는 후설과 입장을 달리한다. 후설에서의 현상성은 1부 3장 2절에서 소개되는 바와 같이 초월적이고 초월론적인 이중의 의미로 구분할 수 있는데, 앙리는 후설 현상학에서와 같은 방식의 현상성의 분화를 받아들이지는 않지만, 그럼에도 불구하고 앙리에서도 현상성이 후설과는 다른 맥락에서 이중성을 지닌 것으로 여겨진다. 앙리가 구분하는 현상성의 이중적인 의미는 본고의 3부, 나타남의 이중성(지향성과 정감성)을 소개하는 대목에서 다루어진다.

의 현상학을 후설은 초월론적 현상학이라는 이름으로 일컫는다.¹⁵⁾ 현상학에서 현상은 기존 철학의 편견과도 같이 한갓된 가상이 아니라 그 자체로 존재이기 때문이다.

그런데 후설의 현상학에서 현상이 곧 존재라는 말은 주의 깊게 이해되어야 한다. 후설에서 현상과 현상성의 원리적 차이는 초월론적 태도에서만 드러날 수 있는 것이기 때문이다.¹⁶⁾ 따라서 앞서 존재와 존재자의 존재론적 차이에 입각하여 현상을 탁월한 의미에서의 존재라고 규정했던 것은 후설에서 현상과 현상성의 초월론적 차이에 입각하여 새롭게 규정되어야 한다.

후설 현상학에서 현상이 곧 존재라는 말은 두 가지 의미로 이해될 수 있다. 첫 번째 의미는 자연적 태도에서 우리에게 이미 드러나고 있는 것으로서의 현상의 의미다. 자연적 태도에서 의식은 자신의 대상을 세계 안에 존재하는 것으로서 정립한다. 이때 의식의 대상으로서 존재하는 존재자는 의식이 정립한 것이라는 의미에서 의식의 현상이다. 이 의식의 현상은 존재와 다른 것이 아니다.

이 자연적 태도를 넘어설 때 우리는 존재와 동일시되는 현상의 두 번째 의미를 이해할 수 있다. 이는 '자연적 태도에서 의식이 존재를 정립한다'는 말 속에 이미 함축되어 있었다. 우리가 의식의 존재정립을 말할 수 있었던 것은 자연적 태도를 넘어서서 자연적 태도의 의미를 고찰하는 한 차원 더 메타적인 태도를 취할 수 있기 때문이다. 이 메타적인 태도를 후설은 초월론적 태도라고 한다. 초월론적 태도에서 우리는 비로소 의식이 존재자를 정립하고 있다는 사실을 통찰하게 된다. 이처럼 의식의 존재정립을 이해하는 초월론적 태도는 근본적으로 우리의 의식을 반성적으로 돌아보는 태도이다. 이 반성적인 태도 속에서 의식은 개별적인 존재를 정립할 뿐 아니라 존재자들의 총체로서의 세계를 구성하는 초월적 의식으로 드러난다.¹⁷⁾ 초월적 의식은 모든 존재자들을 존재자로서 가능케 하는 것이기에, 의식의 대상을 현상으로서의 존재라고 할 때보다 더 근원적 의미에서 존재한다.

15) "체계적으로 충분히 전개된 초월론적 현상학은 그 자체로 참되고 진정한 보편존재론이라."(*CM*, §64, S.181) - 후설의 전체 학문체계의 가장 밑바탕에는 초월론적 현상학이 있고, 그 위에 형식적 존재론과 영역적 존재론이 초월론적 현상학에 정초되어 있으며, 이 존재론들에 정초된 개별 경험과학들이 있다. 후설은 순수의식은 보편적인 존재영역이기 때문에 초월론적 현상학을 형식적 존재론과 영역적 존재론이 아닌 보편존재론이라고 말할 수 있었다. 이 보편존재론은 단지 공허한 형식적 존재론이 아니다. 오히려 영역적인 존재가능성들 전체와, 그에 속한 상관관계들을 그 자체로 포함하고 있다.

16) 후설은 하이데거의 『존재와 시간』에 대한 한 메모에서, 하이데거의 현존재 분석에 초월론적 차원이 탈각되어 있다고 평가한다.

17) 이 초월적 의식의 존재는 무엇에 의해 보증되는가? 원본적으로 부여하는 직관에 의해서 보증된다. 이 원본적으로 부여하는 직관의 주체는 초월론적 의식이다.

존재자를 존재하게 하는 것, 현상을 현상하게(나타나게) 하는 것으로서의 의식은 또다시 하나의 현상이며, 자연적 태도에서의 현상보다 더 근원적인 의미에서의 현상, 즉 현상성이다. 이 현상의 현상성이 현상이 곧 존재라고 할 때의 두 번째 의미이다. 이처럼 후설에서는 현상 역시 존재, 현상성 역시 존재이며, 전자는 후자에 의해 정립된 의미에서의 존재(정초된 존재)이고, 후자가 근원적이고 절대적인 의미에서의 존재(정초하는 존재)이다.

『이념들1』 44절의 제목은 “초재적인 것의 한갓 현상적 존재¹⁸⁾, 내재적인 것의 절대적 존재”이다. 여기에서 후설은 외부 사물지각의 원리적 ‘불충전성’과 체험에 대한 내적 지각의 ‘충전성’을 대비시키면서 분석을 전개하고 있다.

사물을 지각할 때 그 지각작용을 분석해 보면 우리는 사실상¹⁹⁾ 그 사물을 전체로서, 혹은 완전하게 지각하지 못한다는 점을 알 수 있다.²⁰⁾ 우리는 컵의 앞면을 보면서 동시에 컵의 뒷면을 보지 못한다. 사물은 우리에게 항상 한쪽 면만을 보

18) 이 44절의 제목에서 “한갓 현상적 존재”라는 표현과 관련하여 약간의 설명을 덧붙이는 것이 유익할 것이다. 우리는 “한갓 현상적 존재”(Bloß phänomenales Sein)라는 말이 주는 뉘앙스 때문에 후설이 “현상적인 존재”를 한갓 가상이라고 생각하고 있다고 보아서 안 된다. 현상적 존재 역시 진정한 존재이다. 이 존재를 자연적 태도의 일반정립에 따라 “의심할 바 없이 존재한다”고 생각하는 것은 물론 사태의 근원적 의미를 충분히 이해하지 못한 소박한 존재이해이다. 그럼에도 불구하고 우리가 초월론 철학자로서 환원을 통해 초월론적 태도를 취하기 전에도 이미 그런 방식으로 “존재하고 있는” 것으로 파악된 것이 한갓 가상이라고 할 수는 없으며 자연적 태도에서 파악된 그대로 자연적 세계에서 존재하고 있는 것이다.

더욱이 초월론적 태도로의 전회 이후에 이 현상적인 존재는 진정한 의미에서의 존재로 드러난다. 데카르트적 길을 통한 초월론적 환원에 따르면 먼저 모든 세계의 대상들에 대한 존재정립이 괄호쳐지고, 내재적인 의식체험만이 결코 그 존재를 의심할 수 없는 “잔여”로서 떠오른다. 그러나 이때 세계의 사물들은 결코 비존재로 전락해버리지 않는다. 괄호침은 방법적인 임시조치일 뿐이기 때문이다. 의식체험이 갖는 지향적인 본질에 의해 세계의 사물들은 진정한 의미에서 그 존재론적 지위를 획득한다. 의식은 고립된 섬처럼 의식 홀로 존재하는 것이 아니라, 항상 ‘~에 대한’ 의식으로서 그 지향적 상관자를 갖는 의식이기 때문이다. 의식의 대상은 의식의 지향적 본질에 의해 의식과 상관관계적으로 존재한다. 환원의 절차인 괄호침에 의해 처음에 “초재”로 파악되었던 의식의 대상인 노에마 역시 의식의 지향적 본질과 더불어 “내재”의 영역으로 들어오는 것이다. 이처럼 초월론적 환원에 의해 세계의 사물은 상실되는 것이 아니라 비로소 그 존재의 근원적 의미가 밝혀진다.(양리에서는 이 지향적 상관자의 존재가 부정된다. 의식 역시 반성을 통해 대상적 상관자로서 파악되는 한에서는 그 존재를 상실한다.)

뿐만 아니라 후설의 발생적 분석이 심화됨에 따라 지향성 개념의 의미범위는 객관화적 지향성에 한정되지 않고 세계의식과 역사의식, 비객관화적인 감각내용 등 다양한 종류의 비객관화적 지향성들을 포괄하게 되면서, 그에 상응하여 내적이고 외적인 지평들 역시도 존재영역으로 들어온다.(양리는 이 지향성 범위의 확장 역시 비존재를 근간으로 한 확장인 이상 진정한 의미의 존재의 발견이라고 생각하지 않는다.)

19) 현행적으로, aktuell

20) *Ideen I*, §44, S.91

여준다. 우리가 컵을 이리저리 돌려볼 때 비로소 처음에는 보지 못했던 컵의 뒷면과, 거기 달린 손잡이에 개미가 기어가고 있는 것을 볼 수 있다. 이렇게 새롭게 컵의 뒷면을 볼 때는 처음에 보고 있었던 컵의 앞면은 직접적으로 보지 못하고 있다. 이는 컵의 뒷면을 볼 때 컵의 앞면이 직접적으로 보이지 않는 것과 마찬가지이다. 이를 후설은 사물은 원리적으로 음영짐(Abschattung)을 통해 드러난다고 말한다. 물론 이 컵의 앞면과 컵의 뒷면 각각은 모두 하나의 동일한 컵의 통일체에 속한 면들이며, 이 통일체에 대한 관점에 따라 서로 다른 면들이 나타나는 것이다.

또한 우리는 한 사물의 한쪽 면을 보면서도 한 번에 사물 전체를 3차원적으로 구성하고 있다. 그러나 이때 구성된 3차원적 사물 전체는 우리에게 직접적으로는 나타나지 않는 미규정적인 지평을 포함한 것이다. 사물은 우리에게 직접적으로 보이는 한 면과 관련된 규정되지 않은 지평들을 지니고 있다. 이 지평은 우리가 직접적인 봄을 통해 확증할 수 있는 것과는 다르다. 앞 면을 볼 때 온전하고 싱싱하게만 보였던 사과를 집어 들어 뒷면을 보니 벌레먹고 썩어 있다. 사과의 이 벌레먹고 썩은 면을 보고 있자면 내가 처음에 보았듯이 매끈한 면이 있으리라고는 도저히 상상할 수가 없다. 이처럼 직접적이고 현실태적으로 보이는 사물의 일면은 그 배면에 무수히 다양한 방식으로²¹⁾ 현실화될 수 있는 지평을 지닌다. 이렇듯 사물의 일면적인 나타남에 규정 가능한 미규정성의 지평이 계속해서 남아 있다는 사실은 신이라 할지라도 바꿀 수 없다. 이러한 진리는 본질적인 진리에 해당하기 때문에, 수학적 진리를 신이 바꿀 수 없는 것과 동일하다. 이렇듯 음영짐이라는 특성을 지닌 사물의 존재를 후설은 “초재적 존재”라고 한다. “한갓된 현상적 존재”라고 제목에서 표현한 이 초재적 존재를 우리는 (현상성과 구분되는) “현상”이라고 할 수 있을 것이다.

그런데 내재적 존재인 체험은 우리가 방금 고찰한 초재적 존재와 원리적으로 다른 본성을 지닌다. 우리가 체험을 지각할 때 지각된 체험은 사물을 지각할 때와 달리 일면적으로 나타나지 않는다. 체험을 지각할 때 지각되는 것은 음영짐을 통해 나타나는 동일자가 아니다. 오히려 체험지각은 항상 전체적으로 드러난다.²²⁾

21) 물론 유형적으로는 규정되어 있다. 사물지각은 사물지각에 고유한 규정성의 지평을 지닌다. 우리는 사과를 “들음” 수 없고, 수(숫자가 아닌 수)를 “냄새 맡음” 수 없으며, 타인의 목소리를 “만질” 수 없다.

22) 이 대목에서 후설은 음영지지 않는 체험의 예로 “느낌(Gefühl, 감정, 불어로 sentiment으로 번역됨)”을 들고 있다. 양리의 입장에서 이 대목은 내재적이고 절대적인 존재에 대한 후설의 탁월한 통찰이 “지관”을 강조함으로써 계속해서 ‘보인 것’으로 변형되는 가운데 비끄러지고 있음에도 불구하고 정확하게 사태의 핵심을 짚어내는 대목으

따라서 체험의 지각은 "절대자로서 주어지는(혹은 주어질 수 있는) 어떤 무엇에 대한 단적인 직관"이다. 이 절대자는 사물과 달리, 한때는 이렇게 다를 때는 저렇게 드러날 수 있는 측면을 갖지 않는다. 다시 말해 우리는 체험지각에서 주어진 것을 넘어서 배면을 갖지 않기에, 이 동일한 체험지각의 대상을 다른 관점에 의해 볼 수 있는 가능성을 갖지 않는다. 체험지각은 항상 그 자체로, 전체로서 주어지기 때문이다. 이러한 특성은 내재적인 주어짐의 본질에 속한다.²³⁾ 이러한 의미에서 절대적인 존재로서의 내재적인 존재를 우리는 (현상과 구분되는) "현상성"이라 할 수 있을 것이다.

있는 모든 것을 "있다는 조건 하에서 다루는" 학문인 제일철학은 이제 현상학이 되며, 이 현상학은 후설에서 초월적 의식을 다루는 초월론적 현상학이다. 제일철학이 형이상학이라는 분과가 아니라 철학 자체의 궁극적인 이념을 가리키는 보편 존재론을 의미한다고 할 때²⁴⁾, 초월론적 현상학은 그러한 철학의 이념을 진정한 의미에서 계승하고 있는 철학임을 표방하고 있다.

3절. 현상과 경험

존재와 동일시되는 현상학의 현상은 후설에서는 의식의 현상이다. 의식은 항상 우리, 주관관을 가진 자들의 의식을 의미한다. 우리가 의식하는 현상을 일컫는 다른 말은 경험이며, 따라서 현상학의 현상은 곧 경험이다. 그런데 이때의 경험은 우리가 상식적으로 의미하는 경험의 의미를 담지할 뿐 아니라, 그를 포괄하는 더 넓은 외연을 갖는다. 이러한 점을 밝히기 위해 현상학의 경험이 영국 경험론자들이

로 이해될 것이다.

23) 그런데 후설은 "절대적"이라고 표현한 내재적인 주어짐인 체험지각은 시간적인 차원을 더해 보았을 때 완전하고 전체적인 지각일 수 없다는 점을 함께 지적한다: "체험조차 결코 완전하게 지각되지 않으며, 충실한 통일성 속에서 충전적으로 파악될 수 없다."(*Ideen1*, §44, S.93) 우리는 항상 체험의 흐름에 속해 이 체험의 흐름과 어떤 거리도 없이 체험의 흐름 자체로 있다는 점이 문제이다. 우리가 반성적 시선을 체험에 향할 때, 이 반성적 시선에 체험이 포착되기 위해서는 포착되는 체험이 시간적 연장을 지니고 있어야 한다. 그러나 의식의 지금-점은 반성적 시선이 도달하기 전에 사라져 버린다. 반성적 시선이 도달했을 때 포착한 의식의 지금-점은 반성적 시선으로 포착하고자 했던 의식의 지금-점과 다르다. 따라서 체험의 지각이 가능하기 위해서는 흘러간 과거로 있는 지각되어야 할 체험이 파지(Retention)를 통해 모종의 의미로 "기억"되어야 한다. 따라서 체험을 직접적 현재에 완전히 지각하는 것은 불가능하다. 그럼에도 불구하고 체험지각의 이 불완전성은 사물지각의 불충전성과는 원리적으로 다르다.

24) *EPI*, S.5

말하는 경험과 같은 외연을 갖는 것이 아니라는 점을 지적하는 것이 용이할 것이다. 경험론자들이 모든 학적 인식의 정당한 권리원천을 경험에서 찾고자 하면서 염두에 두는 경험은 감각경험이다. 그러나 현상학에서 경험은 경험론자들의 경험보다 더 넓은 의미범위를 갖는다. 우리는 수(數)와 같은 대상들은 감각경험의 대상들이 아니라는 것을 안다. 그럼에도 불구하고 수²⁵⁾가 우리의 주관에 대상으로서 나타나는 이상, 우리는 수라는 대상에 대한 경험을 갖는다. 또한 우리는 개별적인 사물들을 경험할 뿐 아니라, 그 사물들이 놓여 있는 공간을 대상으로 삼을 때 이 공간에 대한 경험도 갖는다. 더 나아가 우리는 논리적인 범주들을 대상으로 삼아 논리적 범주에 대한 경험을 갖기도 한다. 이 모든 본질대상들에 대한 경험은 감각경험과 마찬가지로 우리 의식의 경험들이다. 심지어 우리는 상상하는 가운데 상상의 대상들도 경험하고, 과거의 것을 기억하는 가운데 기억의 대상들도 경험한다. 이 모든 경험은 의식에 귀속된다.²⁶⁾

후설이 이처럼 감각경험을 포괄하는 넓은 범위의 경험 개념을 사용하는 근본적인 이유는 후설이 경험을 우선 대상화작용으로 이해하는 데에 있다. 우리가 세계 안의 존재자들을 경험하는 일상적인 경험을 갖듯이, 우리는 학적인 대상들을 경험하는 학적인 경험 또한 갖는다. 물론 이러한 넓은 의미에서의 경험은 꼭 명시적인 대상을 경험하는 것일 필요는 없다. 우리는 학적 인식에서 본질대상들을 명시적으로 경험하지만, 일상적인 경험 속에서 이 본질대상들을 암묵적인 양상에서 경험하고 있다. 예컨대 내가 어떤 물건을 빨간 필통으로 경험할 때, 우리는 빨강의 유형이라는 본질과, 필통을 필통이게끔 하는 본질을 암묵적인 양상에서 경험하고 있으며, “이것은 빨간 필통이다”라고 말하면서 주어와 술어, 계사라는 범주적 대상들을 암묵적인 양상에서 경험하고 있다. 학적인 인식에서는 이러한 암묵적인 경험이 명시적인 양상의 경험으로 끌어올려진다는 차이가 있을 뿐, 양쪽 모두 경험의 의미범위 안에 포섭된다.²⁷⁾

25) “숫자”가 아니라 “수”임을 유의하라.

26) 이처럼 후설 현상학에서 극도로 넓은 범위의 경험 개념을 채택하는 근본적인 이유는 자연적 세계에서의 일상적인 경험뿐 아니라 학적 인식을 그 자체로 경험으로 규정하기 때문이다. 일상적인 경험에서 우리가 세계 안의 존재자들을 경험하듯이, 학적인 경험에서 우리는 학문적인 대상들을 경험한다. 이처럼 넓은 의미의 대상화작용을 후설은 경험 개념 안에 포섭한다.

27) 술어적 작용과 선술어적 작용을 포함한 넓은 의미의 대상화작용이라는 의미범위 안에 포함되지 않는 암묵적인 의식작용 또한 있다. 암묵적 의식작용이란 후설이 『이념들1』에서 “암시적”이고 “잠재적”인 의식체험들(*Ideen1*, §35), 즉 “잠세태적인 지각장”(*Ideen1*, §84)이라 하는 비현행적인 배경의식, “감성적 질료(hyle)” 내지는 “감각적 이거나 감성적인 소재(Stoff)”(*Ideen1*, §85)인 감각내용(『논리연구』에서 『이념들1』에 이

르는 시기의 ‘감각내용-파악 도식’에서 질료인 감각내용에 해당하는 감각적인 의식, 충동, 느낌, 감정 등을 포함한 넓은 의미에서 “감성(Sinnlichkeit)”(*Ideen I*, §85) 등이다. 이러한 의식작용을 모두 포함하는 포괄적인 용어로 후설은 “경험(Erfahrung)” 대신 “**체험(Erlebnis)**”이라는 용어를 사용한다. 다음과 같은 후설의 언급을 보자. “체험은 어떤 무엇에 대한 의식이다”, “가장 넓은 의미에서의 체험 아래 우리는 체험류에서 발견될 수 있는 것이라면 무엇이든지 이해한다. 즉 완전한 구체성에서 받아들여진 현실태적이고 잠재태적인 개개의 의식체험인 지향적 체험뿐 아니라, 이 체험류의 내실적인 계기로서 또는 그 구체적인 부분으로서 발견되는 그 모든 것을 이해할 수 있다. / 우리는 지향적 체험 자체의 구체적인 통일성 속의 모든 내실적인 계기들이 전부 지향성의 근본적 특성을 따라서 ‘어떤 무엇에 대한 의식’이라는 고유한 특성을 갖고 있는 것이 아님을 쉽게 알 수 있다.”(*Ideen I*, §36, S.74) -이러한 언급들에서 후설은 “체험”을 대상적 체험과 비대상적 체험, 현행적 체험과 잠재태적 체험을 포함하는 넓은 의미로 파악하고 있다. 이러한 넓은 의미에서의 의식작용을 후설은 “체험”이라고 언급하고 있지만, 우리가 여기에서 다루는 범위 안에서는 감각적 대상에 대한 경험을 의미하는 좁은 의미의 경험 개념과 차별화되는 넓은 의미에서의 경험 개념을 지적하는 것으로 충분하다고 생각한다.

이와 관련해서 소콜로브스키는 후설의 경험과 체험 개념을 각각 초재적 대상에 대한 지각과, 내재적인 대상에 대한 지각으로 구분해야 한다고 지적하는데(『현상학적 구성이란 무엇인가』 12쪽; 124쪽), 그가 이러한 구분과 관련하여 특정 전거를 들고 있지는 않지만, 후설이 경험의 상대성과 체험의 절대성을 언급하며 세계에 대한 **경험**과 내적 지각으로서의 **체험** 개념을 구분해서 설명하고 있는 대목에 근거하여 볼 때(*Ideen I*, §46) 일견 타당한 듯이 보인다. 이때 후설과 소콜로브스키는 본고에서 설명한 용어와 관련하여 세계에 대한 **경험**은 “경험”으로, 우리 자신의 의식작용에 대한 **경험**은 “체험”으로 개념화하고 있다. 그런데 우리가 세계를 경험한다는 의미의 경험 개념에서 경험함(작용)과 경험된 것(대상)을 구분한다면, 경험함에 한해서 우리는 위에서 정의한 체험과 다른 어떤 것도 발견할 수 없다. 우리가 세계에 대한 경험을 가질 때, 경험된 세계는 의심스럽고 상대적인 것으로 여겨지지만, 세계를 **경험하고 있다**는 우리의 경험작용 자체는 확실하고 절대적이라는 것에 후설은 이의를 제기하지 않을 것이기 때문이다. 이 경험하는 작용을 **반성적으로 지각(직관)**하는 사태에 대해서 후설은 좁은 의미의 체험 개념을 사용하며 소콜로브스키는 이 점을 염두에 두고 개념을 사용한 것이라고 우리는 파악한다.

우리가 2부와 3부에서 후설이 말하는 cogitatio에 대해 논하면서 이를 “체험”이라고 대체해서 지칭하는 경우가 있다. 후설이 말하는 cogitatio가 자아 자신의 내적 의식에 대한 반성적 지각을 의미하는 한에서 이 개념은 소콜로브스키가 지적한 (좁은 의미의) 체험 개념으로 이해되어야 한다. 후설의 분석에서 cogitatio라는 내재의 영역 속에는 내실적인 계기들(노에시스 작용과 질료)과 비내실적인 계기(노에마)가 있는 것으로 드러난다. 이때 노에마가 우리 의식의 구성에 의해 대상으로 드러난 것을 의미한다면, 우리가 노에마를 지각한다는 것은 사실상 초재적인 대상인 창밖의 사과나무와 같은 것을 지각하는 것과 아무런 차이가 없다. 우리가 “의식 초재적”이라고 상정하는 모든 존재자들은 의식의 대상(노에마)으로서만 지각될 수 있기 때문이다. 우리는 사과나무 그 자체를 우리의 의식대상으로서 지각하고 있다. 이때 노에마로서의 사과나무에 대한 지각은 “경험”인가, “체험”인가? 소콜로브스키 식으로 일관적으로 개념을 운용하기 위해서는 노에마에 대한 지각은 “경험”이라고 해야 한다. 우리가 사과나무를 지각하는 것은 체험이 아니라 “경험”이라고 해야 하는 것과 마찬가지다. 다만 내가 나의 사과나무에 대한 지각작용을 반성한다면 이 반성은 “체험”일 것이다. 이 반성 속에서 사과나무는 의식체험의 한 계기인 의식의 지향적 대상(노에마)로서 이해될 수 있을 것이다.

소콜로브스키의 좁은 의미의 체험 개념을 따를 때, 내적 지각(반성)인 체험(함)에 의해 체

2장. 초월론적 인식론으로서의 초월론적 현상학

1절. 경험과 명증적 직관

후설은 넓은 의미에서 의식이 어떤 대상을 경험함을 직관(Anschauung)이라는 용어 아래 포섭한다. 따라서 위에서 언급한 여러 가지 종류의 의식경험들(감각적 대상에 대한 경험, 본질대상에 대한 경험, 상상과 기억의 대상에 대한 경험들)은 모두 직관들이며, 각기 다른 종류의 직관들이다. 열거된 직관의 종류들에서 알 수 있듯이, 후설의 직관 개념은 칸트의 직관 개념과는 다르다. 후설에서 직관이 감각 경험을 포함한 모든 종류의 대상경험과 동일시되는 것과 달리, 칸트에서 직관은 감각적 직관에 국한되며, 경험의 필요조건이지만 충분조건은 아니다. 칸트에 따르면 직관만으로는 어떤 것에 대한 경험이 이루어지지 않으며, 경험은 감성적 직관에 주어진 잡다한 것들에 사유하는 오성의 범주가 규정성을 부여함으로써 비로소 성립한다. 이처럼 칸트에서 감각적인 직관은 경험 성립의 필연적 계기이기에 칸트에서 경험 개념 또한 감각적 경험에 국한된다. 후설에서 감각적 직관 외에도 범주적 직관과 본질직관 등이 인정되는 것과는 대조적이다. 후설이 보기에 칸트는 경험을 감각경험과 동일시한다는 점에서 경험론자들의 전례를 따르고 있으며, 이 점에서 후설은 초월론적 현상학과 칸트의 초월철학이 밀접한 관련이 있음에도 불구하고 칸트를 따르지 않는다.

이처럼 넓은 범위의 경험개념을 직관이라는 개념 안에 포섭하면서 후설은 학문적인 대상에 대한 경험 역시 직관으로, 그것도 특별한 지위를 가진 직관으로 개념화한다.²⁸⁾ 학문적인 직관은 다양한 유형의 직관들 중 진리를 담지하는 직관이며, 이렇게 특별한 지위를 가진 직관이 바로 명증(Evidenz)이다. 후설 현상학에서 진리를 담지하는 학문적인 인식은 “원본적으로 부여하는 직관”²⁹⁾이며, 원본적으로 부여하는 직관은 명증적 직관, 혹은 간단히 명증이라고 불린다. 명증은 “가장 넓은 의미에서 존재자(Seiendes)와 그렇게 존재하는 것(So-Seiendes, 존재내용)

힘된 것은 경험이며, 경험은 반성되기 이전에는 체험일 수 없고, 경험을 반성함으로써 만 우리는 체험을 얻을 수 있다. 그런데 우리가 의식에 대한 반성적 지각뿐 아니라, 반성적 지각 이전에 있었던 의식경험 자체를 체험이라고 할 수 있다면 우리는 경험과 체험 개념 사이에 어떤 차이도 발견할 수 없을 것이다.

28) 이는 학문적인 인식을 시각적인 봄의 은유로 개념화해온 전통 안에 후설 역시 포함됨을 의미한다.

29) *Ideen I*, §24, S.51

에 관한 경험”, “그것 자체를 정신적 시선 속으로 가져옴(Es-selbst-geistig-zu-Gesicht-bekommen)”³⁰⁾이라고 정의된다.

그런데 일상에서 우리의 경험은 불완전하며, 언제나 오류가능성을 내포하고 있다. 오늘 아침에 봤던 서울대학교 정문의 색깔은 푸른 빛을 띠고 있었는데, 저녁 때 보니 회색 빛깔을 띠고 있다. 이와 마찬가지로 진리를 담보하는 학적 인식인 명증적 직관 역시 하나의 경험으로서 오류의 가능성을 내포하고 있다. 만일 학문적 인식에 오류가능성이 없다면, 학문으로서 성립한 모든 인식은 최종적이고 변경 불가능한 것으로 이미 있을 것이고, 그러한 학문의 영역 안에서 끊이지 않는 논쟁의 역사는 아무런 의미 없는 말장난에 불과했을 것이다. 그런데 반대로 학적인 인식 중에서 가장 명증하고, 필증적이어서 의심할 수 없는 명증의 이념이 없다면, 이 경우에도 역시 학적인 탐구는 어느 쪽이 우위를 지니지 못하는 한가한 의견교환에 지나지 않게 될 것이다. 따라서 학문적인 인식은 **필증적인 명증의 이념**을 필요로 한다. 후설이 말하는 “원본적으로 부여하는 직관”은 바로 이 필증적인 명증의 이념을 담지하는 직관을 의미한다.

그렇다면 우리는 가장 궁극적인 직관, 어떤 경우에도 의심 불가능한 직관인 필증적 명증을 우리의 경험 안에서 찾을 수 있을까? 보편존재론으로서의 제일철학이 탐구하는 존재를 곧 현상과 동일시하며, 이 현상이 경험에 다름아닌 현상학에서 학문적인 필증적 명증을 경험에서 찾을 수 없다면, 현상학은 제일철학으로서의 지위를 잃을 뿐 아니라, 하나의 학문으로서 좌초하고 말 것이기에, 이러한 가능성은 현상학을 성립시키는 핵심적인 질문이 된다.

후설이 우리의 경험 안에서 필증적인 명증의 대상을 발견하는 과정은 데카르트의 방법적 회의의 과정과 닮아 있다.³¹⁾ 데카르트는 그 모든 경험내용이 거짓일지

30) *CM*, §5

31) 필증적 명증의 후보에서 감각경험은 가장 먼저 배제된다. 우리 일상의 감각경험은 데카르트가 통찰하여 가장 먼저 배제했듯, 가변적이고 오류의 가능성을 그 자체로 내포하고 있다. 언뜻 본 친구의 모자는 자주색이었는데, 가까이서 보니 짙은 빨간 색이다. 시간적인 변화와 오류가능성을 배제하고 현재 분명하게 지각하는 것만을 기준으로 삼는다면 외부 사물에 대한 감각적인 경험은 필연적으로 일면적이어서, 충진적(adäquat)이지 못하다. 찬장 위에 놓인 컵을 보고 나는 손잡이가 없는 둥근 컵이라고 생각했지만 꺼내어 돌려 보고는 그것이 한쪽 면이 각지고 손잡이가 달린 컵이라는 걸 알았다. 컵의 각지고 손잡이가 달린 면을 볼 때에는 처음에 보았던 둥근 면은 직접적으로 주어지지 않는다. 사물에 대한 감각경험은 원리적으로 이처럼 보이지 않는 면을 갖고 있다. 감각적으로 경험되는 외부 사물들은 항상 음영지어져서 나타난다. 그렇다면 본질에 대한 경험은 어떻게? 삼각형의 내각의 합이 180도라는 유클리드 기하학의 공리는 실제 세계에 우리가 그리고 감각하는 삼각형이 완전하지 못하여 180도 내각의 합을 갖지 못한다는 것과 관계가 없다. 그러나 이러한 기하학적인 본질진리조차 특정한 전제 하에서만 참인

라도, 그것이 나의 경험이라는 점만은 의심할 수 없으므로, 그 모든 경험내용이 존재하지 않을지라도 나의 경험만은 존재한다는 결론에 닿는다. 데카르트가 나의 존재를 cogitatio(사유작용)와 동일시하며 “의심하고, 이해하며, 긍정하고, 부정하며, 의욕하고, 의욕하지 않으며, 상상하고, 감각하는 것”³²⁾이라고 규정할 때, 이 cogitatio는 후설에서 현상학적으로 경험을 의미한다. 경험된 것이 존재하지 않을지라도 경험함은 있다. 이 경험하는 주체인 나 자신이 있는 것만은 결코 의심할 수 없다. cogitatio의 존재의 의심불가능성은 후설의 현상학에서 그 존재를 반성적으로 성찰하는 직관의 명증으로 나타난다. 나의 의식을 반성적으로 자각할 때 나의 의식은 총전적으로 직관된다. 따라서 후설에서 가장 만족스러운 명증을 주는 직관은 의식에 대한 직접적인 직관이 된다. 물론 시간성의 차원이 도입되면 이 자기의식조차 총전적이지 못한 것으로 드러나지만, 의식에 대한 직관은 사실적이고 개별적인 직관이 아니라 의식의 본질구조에 대한 직관이기 때문에 “필증적인” 명증을 지니고, 따라서 정당성을 확보한다고 여긴다.³³⁾

필증적인 명증성을 갖는 의식은 바로 앞서 우리가 “현상성”이라고 명명했던 초월적 주관이다. 후설 현상학이 보편존재론으로서의 제일철학의 이념을 갖는다고 할 때, 보편존재론의 대상인 “존재” 혹은 “현상성”의 정당성은 바로 “원본적으로 부여하는 직관”의 필증적인 명증에 의거하여 확보된다는 것을 우리는 볼 수 있었다.

것으로 드러난다. 비유클리드 기하학에서 삼각형의 내각의 합은 180도가 되지 않거나 180도를 넘을 수 있다. 수학적으로 참인 명제조차 악신의 속임수일 수 있다고 했던 데카르트도 초재적(transzendent) 대상의 진리성은 원리적으로 의심될 수 있다는 것을 말하고자 했던 것이다.

32) 데카르트, 『성찰』 (AT VII, 28) - 이하 데카르트 저작의 인용에서 쪽수를 표기할 때에는 관례에 따라 아담과 타느리가 편집한 데카르트 전집(René Descartes, *Oeuvres de Descartes*. éd. C. Adam, et P. Tannery Paris: J.Vrin. 1983. AT로 표기)의 권수(로마숫자)와 쪽수(아라비아숫자)로 표기한다.

33) 그런데 의식은 언제나 의식 홀로 존재하지 않는다. 의식은 항상 세계의 존재자들과 관계 맺고 있다. 의식의 본질인 의식의 지향성에 의해 의식과 세계의 존재자들은 상관관계에 속한 것으로 드러나며, 의식과 마찬가지로 의식의 대상들 역시 명증적인 직관의 범위 안에 들어온다. 이제 의식과 의식 대상 각각, 그리고 그 상관관계를 분석해 나가는 것은 진정한 권리를 갖게 된다. 현상학이 자신의 주제로 삼는 의식의 지향성이 바로 이것이며, 이 지향성에 의한 의식과 대상의 상관관계가 바로 노에시스-노에마 상관관계이다.

2절. 곧바로 봄과 돌아봄

이제 우리는 초월론적 현상학을 제일철학의 이념을 진정하게 계승한 철학이라고 여길 때 후설이 보편존재론으로서의 자격 외에 또 하나의 조건을 상정하고 있으며 이 조건으로부터 비로소 보편존재론으로서의 이념이 정당화되는 것을 알 수 있다. 이 다른 측면은 “필증적 명증”의 이념에 의거한 것이며, 이 명증의 이념은 제일철학이 자신의 탐구대상에 대해 갖는 시선의 독특성과 관련된다.

모든 학문은 자신의 대상영역을 갖는다. 개별적인 실증과학(positive science)들은 자연의 영역과 정신의 영역, 시간, 공간, 수의 영역으로부터 물리, 생물, 화학, 정치, 경제, 사회, 문화 등의 영역에 이르기까지 각기 자신의 고유한 대상영역을 갖는다. 이처럼 어떤 학문의 대상영역이 성립함은 그 학문이 자신의 대상영역을 어떤 방식으로건 “봄”을 함축한다. 개별 학문들은 자신의 대상영역을 “곧바로” 향해서 보고 있으며, 자신의 대상들을 그 총체인 세계 안에 존재하는 대상들로 정립하여 탐구를 수행한다. 이러한 개별과학의 탐구의 수행에서 대상영역들을 보는 시선 자체는 자연스럽게 전제된다. 이처럼 개별과학들은 자신의 대상들을 존재하는 것으로, 나아가 자신의 대상들의 총체인 대상영역 즉 세계를 존재하는 것으로 정립하면서 자신이 그렇게 존재를 정립하고 있음을 의문시하지 않는다. 개별과학들은 결코 대상영역에 대한 자신의 봄을 주제적으로 의문시하지 않는다.³⁴⁾

철학 역시 하나의 학문이다. 그렇기에 철학 역시 자신의 고유한 대상영역을 가지며, 이 대상영역을 모종의 방식으로 보고 있다. 그러나 철학의 대상영역은 다른 모든 학문의 대상영역과 다르며, 이 다름은 철학이 자신의 대상을 보는 특별한 봄의 방식에서 나온다. 철학의 봄은 곧바로 봄이 아니다. 오히려 철학의 봄은 돌아봄이다. 철학은 다른 모든 개별과학들의 곧바로 봄을 돌아본다. 봄 자체를 주제화하여 볼 수 있는 힘을 갖는 이 철학의 봄은 개별과학들의 봄을 돌아봄으로써 봄 자체의 본성을 밝힌다고 자부한다. 철학은 다른 개별학문들과 달리 이 모든 학문들이 자신의 대상들을 보는 방식을 의문시하며 자신의 주제로 삼을 수 있는 것이다. 뿐만 아니라 철학은 자기 자신의 그러한 봄조차도 다시 성찰의 주제로 삼을 수 있는 힘을 지닌다. 이러한 힘은 철학이 자신을 으뜸가는 학문, “제일철학”으로 규정할 수 있는 근거가 된다.

제일철학의 의미에서의 초월론적 현상학을 후설은 칸트의 인식비판을 염두에 두며 “초월론적 인식론”³⁵⁾이라고 지칭한다. 후설이 제일철학으로서의 초월론적 현

34) *PPs*, S.256

상학을 초월론적 “인식론”과 동일시하는 것은 제일철학의 의미를 인식론적인 정당성을 가장 궁극적인 의미에서 확보하는 데서 발견하고 있었음을 의미한다. 철학사적 고찰을 하는 『제일철학』 2권의 서두에서 후설은 “철학은 스스로를 절대적으로 정당화시키는 학문, 나아가 보편적 학문이어야 한다.”³⁶⁾고 말하는데, 이때의 “정당화”는 인식론적인 의미에서 이해되어야 한다. 이 인식론적인 정당화는 다른 모든 개별학문들의 인식의 정당성을 확보하는 데에서 그치지 않는다. 철학은 오히려 “스스로를 절대적으로” 정당화시키는 학문이다. 궁극적인 인식정당화는 제일철학 자신의 인식방식의 정당성까지도 함께 확보될 때 비로소 이루어질 것이다. 다시 말해, 개별학문의 인식정당성의 문제를 다룰 수 있다는 점에서 개별학문들과 자신을 차별화하는 제일철학은 제일철학 자신의 인식 역시 정당화할 수 있어야 할 것이다.

그런데 이 정당화는 어떻게 마련되는가? 탐구대상이 궁극적인 보편성을 담보하는 것만으로 이 철학이 스스로 정당화되지는 않는다. 후설의 정당화에 대한 언급에서 우리는 이 학문이 그 자신의 대상뿐 아니라 그 대상에 대한 인식방식, 즉 탐구방식에 있어서도 특정한 이념을 갖는다는 사실을 알아챌 수 있다. 그것은 바로 명증의 이념이다. 후설에서 초월론적 현상학이 된 제일철학은 보편존재론으로서의 이념 외에, **명증의 이념**을 지니고 있으며, 이 명증의 이념이 보편존재론으로서의 현상학의 이념을 정초하고 있다.

객관과학, 논리학, 수학의 명증을 포함한 자연적 명증은 자명성(Selbstverständlichkeit)을 갖는다. 그러나 후설에 따르면 자연적 학문의 이러한 자명성은 불가해성(Unverständlichkeit)을 배경으로 갖는다. 그 자명성의 궁극적인 원천이 밝혀지지 않은 채 그저 전제되고 있기 때문이다. 반면 현상학적 명증은 철저하고 궁극적인 명증이다. 모든 인식의 토대이며 출발점인 인식주관을 **반성함**으로써 다른 모든 학문에서 전제되는 인식작용을 해명하기 때문이다.³⁷⁾ 본질 대상들에 대한 범주적 직관을 수행하는 형식논리학과 수학의 명증 역시 초월론적 비판을 필요로 하는 데 있어서는 예외가 아니다. 오직 초월론적 현상학적 명증만이, 그것이 자기 자신을 문제로 삼고 있다는 전제 하에 자기 자신에 의존한다. 이 초월론적 현상학적 명증은 자연적 태도에서는 구할 수 없는 것이다. 그러나 우리는 항상 자연적 태도 속에서 살아가고 있다. 자연적 태도로부터 초월론적 현상학적 태도로 태도를 변경하는 것은 특정한 방법적 절차를 요구하며, 그것은 바로

35) *EP1*, S.369 - S.310에서 후설은 철학을 인식론과 동일시한다.

36) *EP2*, S.3

37) *Krisis*, S.192-3

현상학적 환원이다.

명증의 이념은 보편존재론으로서의 이념과 나란히 있는 것이 아니라 오히려 보편존재론으로서의 이념을 자신 안에 포괄한다. 실제로 후설은 현상학이 제일철학이라고 할 때 이 명증의 이념을 가장 강조한다. 후설이 제일철학을 형이상학이라고도, 존재론이라고도 하지 않고 “초월론적 인식론”이라고 칭하는 것은 바로 이런 이유에서이다.

3장. 코기토의 초월론적 철저화

데카르트가 이미 인식되어 있는 모든 것들을 의심할 수 있는 것으로 여기면서 모든 인식형성의 궁극적 원천인 자아로 되돌아가 그것을 의심할 수 없는 확실성에서 확보한 전례를 따르면서 후설의 초월론적 현상학은 초월적 주관으로부터 출발한다. 초월적 주관은 소박한 자연적 태도에서 그저 눈앞에 있는 것으로 여겨졌던 대상들과 세계를 구성하는 주관이다. 이처럼 초월적 주관이 세계를 구성하고 있음을 통찰하는 것은 초월론 현상학자 자신의 주관인 초월론적 주관이다. 자연적 태도에서 세계와 세계 안의 존재자를 정립하는 주관은 초월론적 주관에 의해 세계를 구성하는 초월적 주관으로 드러난다.

1절. 데카르트적인 시작

후설에서 명증의 이념은 ‘시작하는 자’로서의 철학하는 자의 태도와 밀접하게 연관되어 있다.³⁸⁾ 진정한 의미에서 철학을 하는 자는 자신의 학문적 탐구가 기존의 전승되거나 일반적으로 널리 퍼진 선입견들에 의해 좌우되지 않고, 스스로 책임질 수 있는 지혜로 형성함을 스스로 명백하게 해야 한다³⁹⁾는 의미에서 스스로 “시작하는 자”여야 한다. 진정하게 시작하는 자인 철학자는 기존에 참인 것으로

38) “진정한 의미에서 철학을 시작하는 사람은 처음부터 진정으로, 그리하여 절대적으로 지속하는 진리 내지 완전한 통찰에서 제일철학을 형성하는 사람이다.” (EPI, S.5)

39) “철학, 즉 지혜(sagesse)는 철학하는 자의 아주 개인적인 일이다. 철학은 철학하는 자의 지혜로, 철학하는 자 스스로 획득하고 보편적으로 끊임없이 추구하는 지혜로, 철학하는 자가 처음부터 그리고 각각의 단계에서 그 자신의 절대적인 통찰에 입각해 책임질 수 있는 지혜로, 생성되어야 한다.” (CM, §1, S.44)

간주되어 있는 모든 지식을 비판적으로 성찰하고 이 성찰 속에서 스스로 명증하게 발견한 토대만을 철학의 출발점으로 삼는다. 이것이 바로 **필증적 명증의 이념**이다.⁴⁰⁾ 이런 맥락에서 후설에게 데카르트는 철저한 방법적인 회의를 통해 의심할 수 없이 확실한 토대로부터 출발하려는 동기를 분명히 한 최초의 철학자로 받아들여진다. 후설은 데카르트의 성찰을 근본적으로 현상학적인 것으로 이해하고 데카르트를 초월론적 현상학의 선구자로 삼는다.⁴¹⁾

필증적인 명증의 이념에 따라 출발점으로 삼을 수 있는 절대적인 토대를 후설은 자기 인식에서 발견한다. 스스로 책임지는 철학은 자신의 합당한 출발로서 바로 자기 자신을 선택한다. 철저하게 근본적으로 시작하려는 동기뿐 아니라 그러한 동기에서 최초의 출발점으로 선택되는 것이 자기 자신이라는 점에서도 역시 후설은 데카르트의 선례를 따르고 있다. 시작하는 철학자가 자기 자신으로 돌아가는 것은 절대적으로 완전한 통찰의 모범을 바로 자기 인식에서 가장 먼저 발견할 수 있기 때문이다. 필증적 명증의 이념에 부합하는 이 자기 인식으로부터 철학은 학문들 전체를 비로소 절대적이고 흔들리지 않는 토대 위에 정초할 수 있다고 여긴다.⁴²⁾ 그 최초의 출발부터 철저하게 스스로 책임지는 철학, 따라서 궁극적으로 정당화된 철학, 진정한 시원을 탐구하여 바로 세우는 철학, “근본적으로 시작하는 철학”은 바로 자기 자신의 존재에 대한 흔들림 없는 확실성으로부터 출발한다.

데카르트가 철학의 토대로서 사유하는 자아에 닿은 것은 제일철학의 명증성을 담보하는 것이 바로 초월론적 주관의 절대성임을 선구적으로 표명한 것이다. 그러나 후설은 데카르트적인 성찰을 완전히 그 자체로 받아들이지는 않는다. 철저하게 편견에서 벗어나려는 의지를 갖고 있던 데카르트조차 특정한 편견들에서 자유롭지 않았다고 후설은 생각하기 때문이다. 후설이 생각하기에 데카르트의 코기토 명제는 철저하게 검토되지 않은 특정한 전제들을 포함하고 있다. 데카르트가 수학적 자연과학과 같은 기하학적 질서를 따르는 학문을 모든 학문의 모범으로 삼았다⁴³⁾는 점이 그 하나이고, 다른 하나는 필증적 순수자아를 결국 신이 주재하는 세계 내에 존재하는 유한한 사유실체로 보았다는 점이 다른 하나이다.⁴⁴⁾ 후설

40) *CM*, §6

41) “그[데카르트]의 제일철학에 관한 성찰은 철학의 절대적으로 필연적인 출발점을 전대미문의 근본주의에서 발견하는 동시에 절대적인 그리고 완전히 순수한 자기인식에서 창출하려고 하였다는 점에서 철학사에서 완전히 새로운 출발을 의미한다.” (*EPI*, S.8)

42) “‘나는 존재한다’라는 명제는 모든 원리들 중의 진정한 원리이며 진정한 모든 철학의 제1명제여야 한다.” (*EP2*, S.205)

43) *CM*, §10

44) 현상학에서 인식 상의 순서에서 첫째가는 것인 cogito는 존재상의 순서에서도 다른 모든 존재를 정립하는 절대적인 존재라는 점에서 우위를 지닌다. 명증의 이념을 보편존재

의 초월론적 현상학에서는 자아에 생래적인 원리를 발견하여 그 원리로부터 올바르게 연역적인 추론을 이끌어가는 것이 중요한 것이 아니며, 회의의 절차를 통해 얻은 필증적 순수자아는 세계의 작은 단편이 아니다.⁴⁵⁾

이러한 데카르트의 선입견에 대해 후설은 데카르트가 초월론적 주관성의 의미를 알고 있었으나 진정한 초월론철학으로 이끄는 문턱을 넘어서지 못했다고 평가한다.⁴⁶⁾ 데카르트가 발견한 사유하는 자아는 바로 초월론적 주관성을 지시하는 것이었다. 그러나 데카르트는 전통으로부터 물려받은 선입견 때문에 이 자아를 세계 안에 존재하는 하나의 유한한 실체로 여기게 된다. 데카르트의 코기토는 세계 안에서 나타나는 하나의 현상이지, 이 현상을 가능케 하는 것으로서의 현상성이 아니었던 것이다.⁴⁷⁾ 초월론적 주관성의 의미는 그 모든 세계 안의 존재자들과 세계 전체를 구성하여 드러내는 데 있는 것이지, 하나의 유한한 사유실체로 축소되는 데에 있는 것이 아니다. 이처럼 후설에게 데카르트는 위대한 발견을 했지만, 현상학적으로 중요한 그 본래적 의미를 파악하지 못하여 진정한 제일철학을 형성하는 데 실패한 것으로 받아들여진다.

따라서 후설의 데카르트적인 성찰은 데카르트를 넘어서서, 자연적 태도에서 세계가 미리 주어져 있다는 편견을 괄호치고 초월론적 태도로 넘어가는 초월론적 현상학적 환원의 절차를 함축한다. 이 환원에 대해서는 2부에서 상세하게 소개될 것인데, 이러한 현상학적 환원의 방법과 그에 대한 주제적인 방법론적 고찰은 후설이 칸트로부터 초월철학이라는 용어를 빚지고 있음에도 불구하고, 칸트의 초월철학으로부터 자신을 근본적으로 구분하도록 만든다.

론으로서의 제일철학보다 더 궁극적인 것으로 여기는 후설은 가장 명증하게, 총전적으로 직관되는 것인 cogito가 제일의 의미에서의 존재이기도 하다. 다른 모든 존재들은 이 절대적인 존재의 정립에 의해 존재한다. 반면 데카르트에서 내가 존재한다는 것은 탐구의 순서에서 가장 먼저 인식되는 것일 뿐, 존재의 순서에서(“사물의 진리 순서에 따라”(AT VII, 8) 가장 먼저인 것은 아니다.

45) *CM*, §10

46) *CM*, §10

47) 데카르트에 대한 하이데거의 비판이 후설과 겹쳐지는 부분이다. 데카르트가 발견했던 자아는 하나의 존재자, 그것도 ‘눈앞의존재’(Vorhandensein)로서의 존재자이지, 존재자의 존재(의미)가 아니었던 것이다.

2절. 칸트의 초월철학과 후설의 초월론적 현상학 : 초월(론)적 현상성

후설의 현상학이 보편존재론의 탐구대상인 존재를 곧 현상과 동일시할 때, 현상은 일차적으로 자연적 세계에서의 존재자를 의미한다. 그러나 자연적 태도에서의 소박한 존재정립을 “괄호치고” 초월론적인 태도로 환원함으로써, 현상학자는 자연적 존재자의 존재를 정립하는 초월적 주관을 현상을 나타나게 하는 현상성으로서 규정할 수 있게 된다. 이때 세계는 이 초월적 주관에 의해 구성된 세계로, 초월적 주관의 상관자로서 드러난다. 이처럼 초월론적 태도에서 세계의 초월적 의미가 밝혀진 후에도 자연적 세계에서의 존재정립은 가상으로 드러나는 것이 아니며, 오히려 이 존재정립의 근원적 의미가 드러나게 되는 것이다. 따라서 후설에서는 현상과 현상성 모두 보편존재론의 탐구대상인 존재에 해당하는 것이 된다.

이처럼 현상과 구분되는 현상성은 우선 현상학자가 초월론적 태도에서 드러내어 밝힌 의식의 초월성을 뜻한다. 이를 우리는 초월적인 의미에서의 현상성이라고 지칭할 수 있을 것이다. 그런데 초월적인 의미에서의 현상성이 존재한다는 사실을 우리는 어떻게 아는가? 그 사실을 우리는 초월론적 환원을 통해 초월론적 태도를 취함으로써 비로소 알게 된다. 초월론적 태도 이전의 자연적 태도에 있는 자연적 주관은 결코 이 초월적 현상성을 알지 못한다. 그렇다면 이 초월적 현상성을 드러내는 초월론적 주관의 활동은, 그것이 또 하나의 경험인 이상 또다시 현상과도, 초월적 현상성과도 구분되는 모종의 현상성을 획득하게 되는 것이 아닌가? 초월론적 환원이라는 절차를 따라 초월론적 태도가 또 하나의 경험이 되면서 현상성은 이제 이 초월론적 고찰을 수행하는 의식삶의 본질에 상응하는 의미로도 이해된다. 이러한 의미에서의 현상성을 우리는 초월론적 의미에서의 현상성이라고 할 수 있다.

이제 우리는 두 가지 현상성의 의미를 구분할 수 있게 되었다. 후설에서 자연적 태도로부터 환원을 통해 초월론적 태도로 이행함으로써 의식은 세계를 구성한다는 의미에서의 초월성을 지닌 초월적 의식으로 드러난다. 이때 의식의 초월성은 초월적 현상성으로서, 자연적 태도에서 소박하게 수행되는 존재정립의 근원적인 의미이다. 그런데 이 의식의 초월성은 초월론적 태도 속에서 의식의 초월성을 통찰하는 초월론적 주관에 의해 드러난다는 점에서 초월론적 태도의 현상성과는 구분된다. 그럼에도 불구하고 이 구분되는 두 현상성은 ‘의식삶’이라는 점에서의 통일성을 지닌 하나의 주관의 활동이다. 하나의 주관이 세계를 향해 있으며 세계를 구성하는 주관인지, 그러한 구성하는 초월적 주관을 다시 향하는 주관인지에 따

라, 즉 주관의 향유에 있는 태도에 따라, 두 가지의 현상성이 구분되는 것이다. 이제 우리는 “현상성”이라는 말로 초월적 현상성과 초월론적 현상성 모두를 의미할 수 있게 됨으로써 초월철학과 초월론적 철학을 근본적으로 구분할 수 있는 하나의 관점을 획득하게 되었다.

이처럼 후설이 칸트의 초월철학을 명백히 염두에 둔 “초월론적 현상학”이라는 표현을 쓸 때 이는 칸트와 어떤 점에서 합치하며, 그럼에도 불구하고 초월철학과 그 근본이념 상 다른 초월론적 현상학의 특유성이란 무엇일까? 본고에서 후설의 초월론적 현상학과 칸트의 초월철학이 갖는 밀접한 연관성, 그럼에도 불구하고 갖는 이질성들을 모두 지적할 수는 없지만, 본고의 진행과 관련하여 핵심적인 한 가지 차이를 지적해야 할 것이다. 이는 ‘transzendental’이라는 용어의 번역 문제와 관련이 있다. 예리한 독자는 본고에서 후설이 칸트의 초월철학의 영향을 받아 ‘transzendental’이라는 용어로 의미하는 바를 일관적으로 번역하지 않고 있다는 것을 눈치 챌 것이다. 우리는 저 용어를 ‘초월론적’과 ‘초월적’으로 맥락에 따라 달리 번역하고 있다.⁴⁸⁾

칸트의 경우 ‘초월적’이라고 번역되는 이 용어는 경험에 앞서면서 경험의 가능근거라는 의미를 지닌다. 칸트의 초월철학이 해명하는 것은 자연적 세계인식의 가능근거이다. “선험적 종합판단이 어떻게 가능한가?” 하고 묻는 칸트는 경험을 성립하게 하는 선험적인 조건을 묻는데, 이때 경험이란 감각경험을 의미하며, “선험적 종합판단”이란 이 감각경험의 토대를 형성하는 법칙들을 밝히는 자연과학적인 인식이다. 자연과학적 인식이 어떻게 가능한가 하고 묻는 철학의 물음이 바로 “초월적” 물음인 것이다.

“낱말 ‘초월적’은 [...] 모든 경험에 선행하면서도(즉 선험적이면서도), 오직 경험 인식을 가능하도록 하는 데에만 쓰이도록 정해져 있는 어떤 것을 의미한다.”⁴⁹⁾

48) 근래에 칸트의 “transzendental”의 번역어로 “초월적”이 채택되고 있으며(이러한 번역어 채택의 상세한 근거에 대해서는 ‘백종현, 『칸트철학에서 ‘선험적’과 ‘초월적’ 개념 그리고 번역어 문제』를 참조하라.), 후설의 “transzendental”에 “초월적”, “초월론적”이라는 번역어가 모두 가능한 것으로 여겨지나 일관적인 용어사용을 위해 “초월론적”이라는 번역이 채택된다.(이남인, 『현상학과 해석학』, 78쪽 각주; 332-338쪽을 보라.) 칸트에서 “초월적”인 것이 그 자체로 하나의 독립적인 이론적 경험으로서 구분되지 않는 데 반해 후설에서는 “초월론적 태도”라는 말에서 볼 수 있듯이 주관의 초월적 세계구성을 이론적으로 고찰하는 태도라는 의미가 담지되어 있기 때문에 철학적 의미차이가 있다. 이는 철학적 사유를 “직관”으로 명시하는 후설의 태도와 밀접하게 관련 있다.

49) *Prol.*, IV 373 각주

"나는 대상들이 아니라 대상들에 대한 우리의 인식방식을 이것이 선험적으로 가능한 한에서 일반적으로 다루는 모든 인식을 초월적이라 부른다. 그러한 개념들의 체계는 초월-철학이라 일컬어질 것이다."⁵⁰⁾

칸트에서 경험에 앞서며 경험을 가능케 하는 것이라는 의미에서 초월적인 것은 경험적인 것과 철저히 구분되고, 경험 이전에 있다는 의미에서 "선험적"이라고 번역되기도 한다. 그런데 초월론적 현상학에서는 자연적인 태도에서의 세계경험이 경험인 것과 마찬가지로, 초월론적 태도에서 밝혀낸 자연적 세계를 초월적 주관의 구성물로 통찰하는 초월론적 경험 또한 경험이다. 후설 현상학에서 초월론적인 것과 대립하는 것은 칸트에서처럼 '경험'이 아니라, 자연적이고 소박한 것이다.⁵¹⁾

케른에 따르면, 칸트가 "순수"이성비판이라는 말로 의미하고자 하는 바는 이성의 순수 개념만을 토대로 하여, 절대적 즉자존재를 인식하려는 형이상학적 충동을 지닌 사변이성으로 하여금 경험의 왕국을, 즉 우리 주관에 대한 존재인 현상의 왕국을 참조하도록 만드는 데 있었다.⁵²⁾ 그러나 후설에게 이성은 이미 경험하고 직관하는 이성이며, 이때의 경험과 직관은 감성적 경험과 직관에 국한되는 것이 아님은 물론이다.⁵³⁾ 후설이 본질인식과 관련해서 순수이성을 말할 때 이 순수이성은 경험이성에 대립하고 있는 것이 아니다. "초월철학은 우리의 모든 선험적인 순수 인식의 체계이다."⁵⁴⁾라고 말하는 칸트와 달리, 후설에서는 선험적인, 즉 그 자체 경험이 아니라 경험 이전에 있는 순수 인식과 같은 것은 없다. **인식은 모두 경험이다.** 후설에서 초월론적인 것은 경험 이전의 것이 아니라 그 역시 하나의 경험을 의미한다. 다만 초월론적인 태도에서의 경험은 자연적 태도에서의 경험과 구분된다.

후설에게 초월적이라는 말은 분명 칸트의 초월철학을 염두에 두고 쓰인 용어임에도 불구하고 후설은 이 개념을 데카르트적인 철학의 동기에서 발견한다.⁵⁵⁾ 『순

50) *KrV*, B25

51) 후설이 『이념들1』의 1부에서 본질학과 사실학을 구분하면서 초월론적 현상학을 본질학으로서 규정하기 위해 자연적 태도에서의 학문인 사실학을 "경험학"이라고 규정했다고 하더라도, 후설이 "초월론적 경험"과 같은 표현을 쓰기 때문에, 『이념들1』의 1부에서 제시된 경험 개념은 한정된 의미에서의 경험개념이라고 보아야 하며, 넓은 의미의 경험개념은 초월론적인 것과 자연적인 것 모두에 해당하는 것으로 보아야 한다.

52) Kern, 『후설과 칸트』, 배의용 역, 234-235쪽.

53) *Krisis*, §25, S.96

54) Kant, 『형이상학 강의』, 서문

55) *Krisis*, §26, S.100 "나 자신은 이 '초월적'이라는 말을 가장 넓은 의미에서 데카르트

수이성비판』의 관념론 논박⁵⁶⁾에서 칸트가 데카르트의 cogito를 초월적 자아가 아닌 경험적 자아로 규정했던⁵⁷⁾ 것을 상기해본다면 당연히 의아해지는 평가이다. 게다가 후설은 칸트의 초월철학이 이러한 데카르트적인 동기를 철저히 수행하지 못했다고 비판하기까지 한다.⁵⁸⁾ 후설은 ‘초월론적’이라 일컬어지는 철학의 동기를 다음과 같이 설명한다.

“그것은 ‘모든 인식형성의 궁극적 원천으로 되돌아가 묻는 동기이며, 인식하는 자의 자기 자신에 대한, 그리고 자신의 인식하는 삶에 대한 자기성찰의 동기’이다. [...] 이러한 동기를 철저히 효과적으로 이끌어가면, 그것은 이 원천에 근거하여 순수하게 정초된, 따라서 궁극적으로 정초된 보편철학의 동기이다.”⁵⁹⁾

이 인용문에서 우리가 주목해야 할 것은 초월철학의 동기가 **학문적 인식을 하는 자 자신의 삶에 대한 성찰**을 포함하는 동기라는 점이다. 후설의 초월론적 현상학에서 데카르트가 중시되는 이유는 바로 여기에 있다. 데카르트는 철저히 시작하는 철학자로서, 모든 세계 내적인 인식으로부터 cogito로 돌아가 성찰을 수행하고자 한다. 이러한 성찰은 후설에서 “현상학적 환원”을 통해 초월론적 태도로 전환함으로써 수행되는 것이다. 초월론적 태도에서 수행되는 학문은 자연적 세계 인식이 아니라, 그 가능근거를 탐구하는 초월론적 인식이다. 이 초월론적 인식에 의해 자연적 세계인식의 **가능근거**로서 드러난 것은 바로, 세계를 구성하는 초월적 주관성이다. 이 초월적 주관성의 세계구성은 자연적 세계경험의 진정한 의미이다. 그런데 이렇듯 자연적 삶의 의미를 초월적 주관성의 세계구성으로 드러내는 초월론적 학문을 수행하는 자는, 초월론적 태도에서의 삶을 살고 있지 않은가? 이를 깨닫는 것, 즉 초월론적인 인식을 하는 자 자신의 “인식하는 삶”조차도 성찰하는 것을 후설은 진정한 철학의 과제라고 여기는 것이다. 이처럼 자연적 경험의 초월적인 가능근거를 밝힐 뿐 아니라, 이러한 성찰의 주체의 초월론적인 삶 까지도 성찰하는 것, 이것이 바로 칸트에게는 명시적으로 나타나지 않았던 초월

가 모든 근대철학에 의미를 부여한 동기이며, 모든 철학에서 자각하게 된 동기, 말하자면 진정하고 순수한 그 과제의 형태와 체계적 발전을 이루려는 [...] 근원적 동기에 대한 명칭으로 사용한다.”

56) Kant, *KrV*, B274-279

57) Kant, *KrV*, B275 “나 자신에 대한 순전한, 그러나 경험적으로 규정된 의식”

58) *Krisis*, §27, S.102 “칸트는 데카르트의 근본적 고찰이 지닌 엄청난 심오함에는 결코 들어서지 못하였으며, 또한 그에게는 이 심오함 속에서 궁극적 정초들과 결정들을 추후로 추구하는 데카르트 자신의 문제제기가 야기되지도 않았다.”

59) *Krisis*, §26, S.100-101 - 나의 강조

론 철학의 동기이다. 이러한 근본적인 동기에 따라 후설은 칸트에서라면 형용모순이었을 “초월론적 경험(transzendental Erfahrung)”⁶⁰⁾이라는 말을 사용할 수 있었다.

“이 총체적 태도변경의 수행은 현실적이거나 가능한 세계경험의 무한성이 현실적이거나 가능한 ‘초월론적 경험’으로 변경된다는 데에 있다. 이 초월론적 경험 속에서 우선 세계와 세계의 자연적 경험이었던 것이 ‘현상’으로서 경험된다.”⁶¹⁾

“자연적 [태도에서의] 세계에 대한 물음은 현실적이거나 가능한 경험세계로서 미리 선소여된 세계 속에서 자신의 토대를 갖는다. 또한 판단중지가 자유롭게 해방시킨 시선도 마찬가지로 고유한 방식으로 **경험하는** 시선임이 틀림없다.”⁶²⁾

현상학의 “초월론적” 탐구에 의해 소박한 태도에 머물러 있었던 자연적 세계경험은 “초월적” 주관성의 세계구성으로 드러난다. 이처럼 “초월적”인 것과 “초월론적인” 계기가 구분됨에도 불구하고 후설은 이 두 계기를 모두 “transzendental”이라는 한 가지 용어로 쓰고 있다. 그러면서 “초월론적 경험”이라고 할 때, 초월론 철학적인 인식뿐 아니라 초월적 주관의 세계구성을 나타내기도 하는 것이다. 후설은 초월론적인 인식경험에 드러난 경험 역시 초월적 경험이라고 여기고 있는 것이다.⁶³⁾

요약하면, 칸트에서 초월적인 것은 경험의 논리적 가능근거이지만, 후설에서 초월론적인 것은 초월론적인 태도를 취한 하나의 인식삶이라는 점에서 경험이며, 이 초월론적인 경험에 의해 자연적 경험의 진정한 의미가 드러난다. 다시 말해, 1)자연적 경험의 소박성으로부터 진정한 경험의 의미가 초월적 구성작용으로 드러났다는 점에서, 2)이러한 초월적 구성작용을 드러내는 초월론적인 통찰 역시도 그 자체 하나의 학문적인 경험이라는 점에서, 후설은 초월론적 태도의 경험과 그에 의해 드러나는 경험을 “초월(론)적 경험이라고 일컫는다.”⁶⁴⁾

60) *CM*, §44, S.124 - 나의 강조

61) *Krisis*, §42, S.156

62) *Krisis*, §42, S.156

63) 이러한 구분은 이후 2부 2장에서 살펴보게 될 오이겐 핑크의 초월론적 방법론에서 비로소 선명하게 드러나게 된다.

64) 이소 케른에 따르면, 후설은 칸트의 transzendental의 두 의미 중 한 가지만을 초월론적 현상학에서도 유효한 의미로 보존한다: 『제일철학1』의 부록 XX, “나의 초월론적 현상학과 칸트의 초월철학의 상호정립에 대하여”(1908)에서 후설은 칸트 철학에서 transzendental의 상이한 두 개념을 구별한다. 1) 첫 번째 의미의 transzendental 개

“[초월론적 현상학은] 이 학문에 고유한 새로운 **경험의 장**, 즉 초월론적 주관성의 경험이라는 새로운 경험의 장에 관련된 새로운 학문의 정초를 시도한다. 따라서 여기에서 초월론적 주관성은 사변적 구축의 산물을 뜻하지 않으며, 고유한 초월론적 체험, 능력, 실행들을 지닌 직접적 경험의 절대적으로 독자적인 영역이다. [...] 이론적이고 우선은 기술적인 목적 속에서의 초월론적 경험은 그 안에서 자연적인 세계 내적 경험이 경과하는 그러한 태도를 철저히 변경함으로써 비로소 가능해지며, 이 태도변경은 초월론적-현상학적 영역에 접근할 방법인 ‘현상학적 환원’을 뜻한다.”⁶⁵⁾

칸트에서 초월적 통각(순수통각)이 내감에 의존해서 자신을 (감각) 경험적인 현상으로만 인식할 수 있는 것과는 대조적으로, 후설에서 초월론적 태도를 취한 초월론적 주관성은 초월론적인 의식경험을 갖는다.⁶⁶⁾ 후설의 입장에서 칸트는 초월론적 경험을 배제한 자연적 태도의 경험만을, 그 중에서도 감각경험만을 경험으로 여기고 있는 것이다.

후설에서는 1)구성하는 초월적 삶뿐만 아니라, 2)현상학하는 초월론적 삶 역시 삶이다. 후설적인 현상학적 입장에서 칸트의 초월철학을 바라볼 때, 칸트의 초월철학은 구성하는 초월적 삶을 주제화(물론 그것을 자체로 ‘삶’이라거나 ‘경험’이라고는 하지 못했음에도 불구하고)하는 데는 성공했으나, 이 구성하는 초월적 삶을 드러내 밝히는, 현상학하는 초월론적 삶을 주제화하지 못했다는 점에서 한계를 갖는다. 따라서 후설적인 현상학적 입장에서 ‘transzendental’의 의미가 이중화되는 것, 즉 “초월적”과 “초월론적”으로 번역될 수 있는 두 의미로 이중화되는 것은 칸트의 초월철학이 이미 배태하고 있었으나 충분히 전개하지 못했던 가능성

념은 "초월론적 물음"이라는 명칭 속에 드러나는 것으로, "객관적으로 타당한 인식의 가능성을 해명하는 것"(EPI, 386)이 문제가 된다. 예컨대, 객관적으로 타당한 자연과학이 어떻게 가능한가, 객관적으로 타당한 기하학이 어떻게 가능한가 등의 물음이다. 후설은 이러한 의미에서 "초월론적 현상학이야말로 진정한 초월철학이며 '초월론적'이라는 말로 불릴 만하다."(EPI, 386)고 말한다. 이는 주관성과 객관성의 상관관계의 차원으로부터 객관성의 의미를 이해하려고 한 것이다. 2) 두 번째 의미의 transzendental 개념은 "초월적 분석론", "초월적 연역" "초월적 원리론"의 의미에서, 특히 "유추"에서, 경험에 앞서 아프리오리하게 타당한 명제들을 초월적이라고 할 때의 의미이다. 후설은 이런 의미에서의 초월적이라는 용어를 받아들이지 않는다.(『후설과 칸트』 pp.298-303) - 이와 관련하여 본고에서는 후설이 transzendental 개념을 단순히 경험에 앞선 인식이라는 의미에서는 받아들이지 않고, 학문적 인식의 가능근거에 관한 것이라는 의미에서만 받아들인다고 파악한다.

65) *Ideen I*, Nachwort §1 (Hua.V, S.141)

66) 물론 이때의 의식경험은 시간적 흐름을 갖는 경험이다. 그러나 시간적 흐름을 갖는 경험이라고 해서 감각경험인 것은 아니다.

을 현실화하는 데에서 이루어진다.

3절. 초월론적 삶으로 ‘들어가 체험함(Einleben)’을 위한 방법적 철저함

개별과학이 세계를 문제 삼는 것과 달리, 철학은 삶을 문제 삼는다. 철학 외의 다른 모든 개별과학들이 자신의 진리를 자신이 대상화한 객관적 세계에 존재하는 것으로 여기고, 세계와 세계 내 존재자들을 주제화하는 반면, 철학은 이 세계를 바라보는 자신의 삶을, 나아가 그러한 삶을 학문적으로 고찰하는 철학적 삶 자체를 주제화한다. 과학의 대상은 세계지만, 철학의 대상은 삶이다. 후설이 초월론적 현상학자의 초월론적 태도 자체를 하나의 인식하는 “삶”으로 보면서 주제화하고자 했던 궁극적인 의의는 여기에 있다. 철학의 이론적 노력이 취하는 진리는 객관적 존재자를 주관 밖에 세워 놓고 그것을 가장 “정밀하게(exakt)” 봄으로써 획득하는 진리가 아니라, 그러한 이론적 삶 자체로 “들어가 삶”으로써, 그리고 그러한 삶 자체를 주제화함으로써 가장 궁극적인 의미에서 “엄밀한(streng)”⁶⁷⁾ 학이 된 초월론적 현상학이 획득하는 진리이다.

“완전한 명증과 그 상관자인 순수하고 진정한 진리는 인식을 얻으려는 노력 [...] 속에 들어가 삶(Einleben)으로써 얻어질 수 있는 이념으로 주어진다.”⁶⁸⁾

주지하다시피 후설의 초월론적 현상학이 학문적 대상을 탐구하는 방식의 특유성으로부터 제일철학의 지위를 갖는다는 점은 이 “들어가 삶”과 밀접한 관련이 있다. “들어가 삶”으로써 얻어질 수 있는 이념을 추구한다는 것은, 자신의 학문적 탐구대상을 역사적으로 전승된 방식으로, 혹은 자신의 공동체가 보는 방식으로 그저 자신과 무관한 것으로서 객관화하는 것이 아니라, 자신이 탐구하려는 대상인 삶 속에 들어가 체험함으로써, 자신이 직접적으로 파악하는 가장 명증한 진리 속에서만 모든 탐구대상의 타당성을 인정하겠다는 의지를 갖는 것이다. 이 들어가 삶으로써만 얻어지는 초월론적 차원은 이 초월론적 학문 자신의 방법적 탐구를 촉진한다.

67) 후설전집 25권의 “Philosophie als Strenge Wissenschaft”(1911)를 참조하라.(Hua XXV, S.3-62)

68) CM, §5, S.52 - 나의 강조

“우리는 ‘초월론적인 것’(Transzendentes)의 차원에 실제로 직면하게 되며, 이는 **직접적 경험**으로 주어진다. 그래서 무한하게 개방된 경험토대는 즉시 **방법적 연구**를 촉진하는 철학의 비옥한 경작지가 된다.”⁶⁹⁾

초월론적 현상학의 방법적인 탐구는 현상학이 초월론적 삶 속에서 자신이 통찰한 진리를 명증적 직관 하에 두려 하는 철저주의(Radikalismus, 근본주의)에 입각한 것이다. 주지하다시피 이 철저주의는 제일철학을 이해하는 후설 자신의 입장에 의거한다. 후설의 초월론적 현상학이 학문적 대상을 탐구하는 **방식**의 특유성으로부터 제일철학의 지위를 가지며, 이 탐구방식의 특유성은 명증의 이념을 갖는다고 우리가 말했던 것은 “들어가 삶”으로써만 획득할 수 있는 초월론적 진리를 추구한다는 점에 있다. 이처럼 철학이 문제 삼는 바가 다른 모든 개별과학과 다르며, 그러한 주제를 탐구하는 방식 역시도 고유성을 갖기 때문에, 철학은 개별과학의 방법적 절차를 그대로 따라 학문을 수행할 수 없다. 철학은 철학 자신의 고유한 방법을 갖는다. 그런데 이처럼 철학 자신이 갖는 고유한 방법은 철학 자신의 이념에 따라 철저하게 명시적으로 밝혀질 필요가 있다. 후설에 따르면, 철학함이 진정한 의미의 철학함이기 위해서는 철저하게 자신의 방법에 대한 명시화를 수행해야 한다.

“현상학이 지닌 고유한 본질이란 그 자신의 본질을 완전하게 밝혀내는 것이며 따라서 그 자신의 방법의 원리를 완전하게 밝혀내는 것이다.”⁷⁰⁾

현상학이 철저하게 밝힌 방법의 원리는 현상학적 환원이라는 이름으로 불린다. 현상학적 환원을 따라 초월론적 탐구의 주제인 초월론적 자아는 자연적 삶과 그 진정한 의미인 초월적 삶을 인식할 뿐 아니라, 그러한 것을 통찰하는 자신의 탐구하는 삶, 즉 초월론적 삶 역시도 직접적인 직관 속에서 인식한다.

“인식을 자율적으로 추구하는 철저주의[...]를 의도적인 작업으로 전환하려는 현상학적 환원에 따라 비로소 바로 그 작업을 수행하는 본래의 철학함이 시작된다.”⁷¹⁾

후설이 초월론적 현상학의 기획이 무르익어가면서 칸트철학이 심리학주의라는

69) *Krisis*, §27

70) *Ideen I*, §63, S.136

71) *Ideen I*, Nachwort §5 (Hua.V, S.151)

비판을 철회하며 칸트가 확실히 초월론적 현상학적 차원을 목격했고 순수하게 이 차원 안에서 탐구를 진행하고 있다고 여기게 됨에도 불구하고, 여전히 칸트를 완전히 받아들이지 않는 이유는 여기에 있다. 칸트가 발견한 초월론적 차원은 방법적으로 다듬어지지 않았다는 점에서 철저하게 초월론적이지 않다는 것이다. 칸트는 “우리가 서술하는 학문은 첫째로 순수 이성의 **원리론**을, 둘째로 순수 이성의 **방법론**을 내용으로 가져야 한다.”⁷²⁾고 말하면서 『순수이성비판』의 1부를 “초월적 원리론”으로, 2부를 “초월적 방법론”으로 편성하는데, 후설은 칸트의 초월적 방법론이 그 근본이념 상의 문제로 인해 철저하게 초월론적으로 전개되지 않았다고 여긴다.

후설이 초월론적 현상학적 차원의 본질을 밝히는 데 있어서 이 방법적인 탐구는 아주 중요한 지위를 차지한다. 자연적 태도와 초월론적 태도는 어떤 점에서 다른 것인가를 직관의 명증에 의거해 해명하고자 하는 후설은 칸트 철학이 “철저주의가 결여되어 있다”⁷³⁾고 비판한다. 철저하게 시작하는 철학자라면 자신의 방법 또한 명증적으로 통찰할 수 있는, “방법적으로 탐구하는 철학”이어야 한다.⁷⁴⁾ 이것만이 객관적 타당성의 가능조건을 탐구하는 철학적 인식의 객관적 타당성을 확보할 수 있는 것이다. 반면 칸트에서 “객관적 인식의 가능성이나 현실성에 대한 궁극적 전제들은 객관적으로 인식될 수 없다.”⁷⁵⁾ 현상학의 방법적 탐구에서 초월론적인 것은 자연적인 것의 조건으로 단순히 소급해가는 것이 아니며, 그럼으로써 칸트의 연역과 같이 독단적으로 권리주장되는 것이 아니다. 오히려 초월론적인 것은 “직접적인 경험으로 주어진다.”

철저주의를 따르는 학문으로서 현상학이 방법론적 고찰 안에서 문제 삼아야 하는 것은 자연적 태도에서 초월론적 태도로의 전회는 **어떻게** 일어나는가 하는 것이다. 칸트에서 초월적인 것(예컨대 시간과 공간형식, 오성의 개념들, 초월적 통각)이 ‘어떻게’ 얻어질 수 있는가 하는 것은 방법적으로 문제시되지 않는다. 칸트는 감각적 직관만을 허용할 뿐 본질직관이나 범주적 직관을 인정하지 않기 때문에, 초월적인 것을 ‘직접적으로’ 입증할 수 없다.⁷⁶⁾ 그러나 방법적인 철저주의를 실행하는 철학이라면 그 모든 것을 직접적으로 통찰할 수 있는 진리에 의거해야 한다. 후설에서는 초월론적인 태도 역시, 경험적인 태도와 마찬가지로 하나의 인

72) *KrV*, B29

73) *Krisis*, §27

74) *Krisis*, §27

75) *Krisis*, §25, S.98

76) *CM*, §4

식삶이다. 따라서 초월론적 태도 속에서 주제화되는, 구성하는 초월적 주관은 반성적인 시선에 의해 명증적으로 보여진 것이므로, 직접적인 정당성을 확보하게 되는 것이다.

2부. 초월론적 현상학적 환원과 그에 대한 방법론적 고찰

도입. 현상학적 환원과 현상학적 환원에 대한 현상학

자연적 태도의 다른 모든 학문들은 나타난 것, 즉 존재자들을 다룬다. 그러나 현상학의 대상은 존재자들이 나타나는 방식, 즉 존재자들의 나타남 그 자체이다. 자연적 태도의 학문의 대상과 현상학의 탐구대상이 다르기 때문에, 우리는 자연적 태도에서 주어지는 그대로, 혹은 자연적 태도의 학문이 자신의 탐구대상을 다루는 방법을 그대로 적용하여서는 현상학의 대상을 파악할 수 없다.⁷⁷⁾ 우리는 어떻게 자연적 태도를 벗어나서, 혹은 자연적 태도를 넘어서서, 현상학적 태도로 이행하여 현상학적인 대상을 탐구할 것인가? 이때 현상학은 자연적 태도에서 현상학적 태도로 이행하기 위한 방법을 필요로 한다. 그것은 바로 **현상학적 환원**으로, 현상학의 대상인 **순수 의식**과 그 본질인 **지향성**, 지향성에 의한 **대상과의 상관관계** 전체를 명증한 **봄** 속에 가져오기 위해 현상학자가 취하는 방법적인 절차라고 정의된다. 2부에서 우리는 후설 현상학의 방법과 이 방법에 대한 방법론적인 고찰의 모습을 구체적으로 살펴볼 것이다.

후설의 현상학적 환원의 기획이 처음으로 주제적으로 드러나는 것은 1907년 여름 학기 괴팅겐 대학 강의 『현상학의 이념』(이하 『이념』으로 표기)이다. 이 강의에서 후설은 데카르트적 길을 따르는 현상학적 환원을 수행하고 있으며, 처음으로 현상학의 이념을 명시적인 방법적 규정을 가진 “봄”으로서 천명한다.⁷⁸⁾ 여기에서 시도된 현상학적 환원은 아직 완전히 정립되거나 충분히 전개되지 않은 초기 단계의 모습을 보이며,⁷⁹⁾ 6년 후 출간된 『이념들1』에서 그 근본 기초를 공유

77) 후설이 데카르트의 방법적 근본주의를 받아들인다고 하더라도, 후설은 엄밀한 철학으로서의 현상학의 방법이 수학적 방법의 이상을 따라야 한다고는 생각하지 않는다.

78) 우리가 현상학적 환원을 소개하기 위해 『이념』을 채택한 이유는 앙리의 『물질현상학』 2부에서 분석의 대상이 되고 있는 후설의 텍스트이기 때문이다. 앙리가 환원의 여러 길 중 『이념』에 나타난 환원을 분석하는 것은 첫째로 비판의 용이성 때문이라고 보인다. 그러나 그보다 근본적인 이유는 후설이 데카르트적 길을 통해 발견한 cogitatio이, 앙리가 보기에는 그의 철학의 중심 개념인 **삶**으로서 제일철학으로서의 현상학의 토대이기 때문이다. 앙리는 고전적인 현상학을 비판하면서 전개되는 자신의 삶의 현상학이 근본적인 의미에서의 현상학이라고 주장하기 위해, 후설이 현상학의 최초의 환원의 길에서 주관의 상관자로서의 세계를 발견하기 이전에 순수 내재적인 것으로서의 cogitatio를 가장 근원적인 현상학의 탐구대상으로 상정하고 있었음을 강조할 필요가 있었다.

하며 초월론적 기획을 명시하여 한층 성숙한 형태로 기술되고 있다.⁸⁰⁾ 또한 후설의 후기 사유를 담고 있는 『데카르트적 성찰』⁸¹⁾에서도 데카르트적 길을 따르는 현상학적 환원이 수행된다.

후설이 데카르트에서 받아들이는 것은 모든 인식의 출발점으로서 cogitatio를 발견하는 구체적인 절차뿐만 아니라, 그것을 발견하게 한 철저한 회의의 정신이다. 이 회의의 정신은 기존하는 전승된 철학체계나 높고 견고하게 쌓인 과학적 인식을 무비판적으로 수용하지 않고, 철저하게 회의하여, 철학하는 나 자신이 확실하게 진리라고 받아들일 수 있는 것만을 받아들인다. 이 데카르트적인 “철저주의(Radikalismus)”⁸²⁾를 데카르트보다 더욱 철저하게 전개하려는 후설은 철저한 회의를 통해 도달한 cogitatio라는 지반에 머무르는 데 만족하지 않고 한 발 더 나아간다. 후설은 자신이 cogitatio에 도달할 수 있었던 철저한 정신을 따르는 철학함의 과정을 다시 철학함의 명시적인 주제 안으로 가져오려고 한다. 일상의 무비판적인 인식태도에서 철학적인 사고태도로 전환했던 암묵적인 과정은 이제 “현상학적 환원”이라는 이름을 가진 특정한 방법적 절차로 명시적으로 규정된다.

후설이 현상학을 “다른 모든 학들에 비판을 가할 수 있는 동시에 자기 자신에 대해 비판을 가할 수 있는 유일한 양식의 기능을 갖고 있는 학”⁸³⁾이라고 밝힌 바와 같이, 다른 모든 학의 원리뿐 아니라 그러한 원리를 발견하는 자신의 방법적 원리까지도 완전하게 밝혀내는 것은 제일철학으로서의 현상학적 탐구의 이념이다.⁸⁴⁾ 그러나 후설의 저작 안에서 현상학적 방법에 대한 방법론적 고찰은 현상학적 환원의 원칙을 표명하며 구체적인 현상학적 탐구의 차원을 열어갈 뿐, 이 환

79) *PM*, pp.61-62

80) 『이념』에서는 아직 맹아적인 형태로만 존재했던 초월론적 현상학의 기획은 초월론적 현상학의 다른 이름인 ‘순수현상학’의 “일반적 입문”이라는 제목이 붙은 『이념들1』에서 명시적으로 드러나 후설 스스로 환원의 주체를 상정하게 되며, 이후의 발전과정에서 현상학적 환원의 주체인 초월론적 주관의 삶에 대한 명시화가 이루어진다.

81) 1929년의 파리 강연 원고를 바탕으로 수정작업해 후설 사후에 후설전집 1권의 본문으로 출간된 저서이다. 여기에서 발생적 현상학의 전개에 따른 현상학의 주제영역의 확장(상호주관성, 타인지각, 수동적 종합, 시간구성, 문화적 생활세계 등에 대한 고려)이 있음에도 불구하고, 데카르트적 길을 따르는 현상학적 환원의 방법 및 그 근본이념과 관련해서는 어떤 본질적인 차이도 없다고 여겨진다.

82) *CM*, §3, S.50

83) *Ideen1*, §62

84) “현상학은 새로운 유형의 사태들로부터 새로운 유형의 인식을 획득하는 방법론을 전개시켜야 할 뿐만 아니라 현상학에 반대하는 모든 심각한 비판에 대응하여 자신을 지킬 수 있는 방법의 의미와 타당성에 대한 완전한 명증을 제공할 수 있어야 했다. / 이로부터 [...] 현상학은 그 본질에 따라 ‘제일철학’임을 주장할 수 있게 되었으며, 모든 수행되고 있는 인식비판에 수단을 제공할 수 있게 되었다.” - *Ideen1*, §63, S.136

원의 수행 자체를 주제적으로 반성하는 데에까지 이르지 못하고 있다.⁸⁵⁾ 더구나 현상학하는 주체 자신의 삶에 대한 성찰은 그러한 성찰이 이루어져야 한다고 원리적이고 당위적인 차원에서 선언될 뿐, 명시적으로 드러나는 일은 드물다.

오히려 우리는 후설의 『데카르트적 성찰』의 독일어판 출간의 후속 작업으로서 그 작업권한을 위임받은 핑크의 『6성찰』⁸⁶⁾에서 초월론적 삶을 살아가는 현상학함의 주체에 대한 명시화와 더불어 이 현상학함을 주제화함으로써 비로소 시야에 들어오는 난제들에 대한 해결방안을 모색해가는 것을 볼 수 있다. 핑크의 『6성찰』은 후설로부터 작성권한을 위임받았을 뿐만 아니라 그 작업결과물 역시도 후설적인 현상학으로서의 권위를 인정받은 작업으로, 후설의 현상학적 환원에 대한 고찰을 심화하여 현상학의 방법론적 이념을 분명히 밝히고, 초월론적 방법론을 초월론적 현상학 안의 분과로서 자리매김하며, 초월론적 방법론의 영역 안에서 제기되는 구체적인 문제들과 근본 개념들, 학문적 방향성을 명시화한다. “현상학적 환원에 대한 현상학”이라 일컬어지는 핑크의 이 논구야말로 후설 현상학의 명증의 이념을 그 방법론적 고찰에 이르기까지 가장 궁극적으로 전개해 나간 것이라 할 수 있으며, 동시에 후설적인 명증의 이념이 봉착하는 어려움을 명확히 드러내주고 있다.

1장. 데카르트적 길을 통한 초월론적 현상학적 환원

1절. 현상학적 환원의 수행과 순수현상의 절대적 소여성

현상학적 환원(Reduktion)은 철학적 반성 이전의 자연적 태도에서 소박하게 주어진 것을 근본적인 것으로 되돌린다는 뜻을 우선 갖고 있다. 근본적인 것으로 “되돌린다”는 말이 여기에서 중요하다. 현상학적 환원은 어떤 것을 말뜻 그대로의 의미에서 버리거나 배제하는 것이 아니기 때문이다. 현상학적 환원은 자연적 태도에서 주어진 것을 부정하는 것이 아니다. 오히려 자연적 태도에서 주어져 있

85) 6CM, §1, S.9

86) Fink, Eugen, and Edmund Husserl. *VI. cartesianische Meditation: Texte aus dem Nachlass Eugen Finks (1932) mit Anmerkungen und Beilagen aus dem Nachlass Edmund Husserls (1933/34)*. Eds. Hans Ebeling, Guy Van Kerckhoven, and Jann Holl. Vol. 2. M. Nijhoff, 1988. 우리가 살펴볼 텍스트는 제 1권에 해당한다. 후설의 조교 오이겐 핑크가 1930년 8월에서 1932년 10월 사이에 작성한 원고이다. (6CM, Vorwort, S.IX-X)

는 것의 근본적인 의미를 구하는 것이 현상학적 환원의 의도이다. 현상학적 환원을 소개하면서 분명 후설은 “배제(Ausschaltung)”⁸⁷⁾나 “작용 밖에 정립함(Außer-aktion-setzen)”⁸⁸⁾ 등의 표현을 쓴다. 그러나 이러한 표현은 이미 거기에 주어져 있는 어떤 것을 완전히 무효화하거나 버린다는 것을 뜻하지 않는다. 현상학적인 환원에 오히려 “괄호침(Einklammerung)” 혹은 “판단중지(epoche)”⁸⁹⁾라는 표현이 더 알맞은 이유도 이 때문이다. 현상학적 환원은 존재의 근원적 의미를 구하기 위해 우선 인식대상을 존재하는 것으로 정립하지 않는 것과 마찬가지로 존재하지 않는 것으로도 정립하지 않는다.⁹⁰⁾ 그리하여 자연적 태도에서의 존재정립의 의미를 고찰할 수 있는 태도로 전환한다. 이러한 태도에서의 고찰을 통해 드러난 존재정립의 의미는 자연적 태도에서의 존재정립을 무효화하지 않는다. 현상학적 환원의 배제, 괄호침, 판단중지는 존재정립의 원천으로 시선을 돌려 근원적인 의미에서 존재를 드러나게 하기 위한 방법적인 임시조치이기 때문이다. 데카르트를 따라 “모든 것을 의심해보는 시도”로 표현되는 이 현상학적 환원은 회의함 그 자체가 목적이 아니라, 학문의 궁극적인 토대를 얻기 위한 방법론적인 장치로서 기능하고 있는 것이다.⁹¹⁾ 이러한 방법적인 절차의 목적지에 다다랐을 때 우리는 비로소 이 임시적으로 배제되었던 것들이 다시 존재영역 안에 복원되어 있음을 보게 될 것이다.

현상학적 환원의 수행의 의도는 진정한 토대로부터 학문적 구축물을 세우려는 데에 있다. 모든 학문의 토대가 될 수 있는 것은 어떤 회의주의적인 시도에도 견뎌낼 수 있는 것, 어떤 의심가능성 속에서도 확실한 것이어야 할 것이다. 후설은 의심할 수 있는 모든 것을 목록에서 제거하는 이러한 이념에 따라 우선 모든 초월적으로 정립된 것, 즉 **초재(Transzendenz)**를 배제한다.⁹²⁾ 『이념들1』에서 이러한 초재의 배제는 “잔여(Residuum)”⁹³⁾로서의 순수 의식을 발견하는 단계까지 차례로 진행된다.

우선 물리학적으로 규정된 세계가 먼저 배제된다. 물리학이 상정하는 경험 연관은 실제로 존재하지 않을 수 있다.⁹⁴⁾ 물리학적으로 개념규정된 원자, 이온 등의

87) *Ideen1*, §31, S.61

88) *Ideen1*, §31, S.64

89) *Ideen1*, §31, S.64. 의식 작용의 측면에서 “작용 밖에 정립함”이라는 표현에 대해 의식대상의 측면에서 상응하는 것이 “괄호침”이라고 밝히고 있다.

90) 중립화 변양(Neutralitätsmodifikation)과 관련된 *Ideen1*, §109 참조

91) “모든 것을 의심해보는 시도는 방법론에 의해 [...] 명증적으로 드러나도록 촉진되는 논점을 강조하기 위한 단지 방법론적인 장치로서만 기능하고 있다.” (**)

92) *Idee*, S.6

93) *Ideen1*, §49, S.103

존재도 불확실하다.⁹⁵⁾ 그러나 직관에 경험되는 사물들은 지금의 상태와 유사하게 제시될 것이다. 우리의 지각 속에서 생생하고 구체적으로 주어지는 경험만이 사물들에게 그 사물들의 의미를 규정할 수 있다.

그런데 지각된 사물들의 존재 역시도 괄호쳐질 수 있다. 그것들의 존재는 철저히 현재적인 의식에 의존하며, 이 의식주관의 구성 없이는 성립할 수 없기 때문이다. 반면 사물적인 존재가 무화되더라도 의식의 존재는 영향 받지 않는다. 필연적이고 절대적인 존재인 의식과, 이 의식에 의존하는 우연적인 존재인 “실재” 사이에 놓인 “진정한 의미의 심연”⁹⁶⁾에 의거해 발견된 순수의식에 대한 대상들, 가치부여적이고 실천적인 의식의 대상들은 모두 괄호 안에 들어간다. 문화적 형성물들, 기술과 예술들, 문화의 사실로서의 학문, 미학적이고 실천적인 가치들, 국가와 도덕적 관습, 모든 자연과학과 정신과학들이 여기에 속한다.⁹⁷⁾

데카르트에서는 우리 자신의 존재보다 더 확실한 존재로 여겨졌던 신의 존재 역시 후설에서는 괄호쳐진다.⁹⁸⁾ 모든 자연적 태도에서의 학문들뿐 아니라 순수 논리학과 수학 등 형식적이고 본질적인 학문들 역시 괄호쳐진다.⁹⁹⁾ 그러나 본질학들 중에, 현상학적 심리학만은 예외인데, 우리의 순수의식을 본질직관 속에서 주제로 삼는 학이기 때문에 판단중지의 대상에서 제외된다.¹⁰⁰⁾

이처럼 생각 가능한 모든 초재를 배제함으로써 우리가 존재하는 것으로 정립했던 대상과 세계의 확실성이 판단중지됨에도 불구하고, 이 세계와 세계 안의 사물들을 정립하고 있는 주관 자신은 잔여로 남는다. 세계와 세계 안의 사물들을 정립하는 주관 자신은 세계 안의 사물들 중의 하나가 아니라, 그 모든 세계 사물들을 구성하고 그 존재를 정립하는 궁극적인 존재이기 때문이다. 모든 초재를 배제한다 하더라도 현상학적 환원의 절차로서 초재를 배제하고 있는 주관 자신은 바로 세계와 세계 사물들을 정립하는 초월론적 주관으로 드러나게 될 것이다. 그러나 아직은 초월론적 주관 대신에 “의식작용”이라는 소박한 표현을 사용해 보자. 모든 세계를 없는 것으로 한다 하더라도, 세계를 정립하거나 배제하고 있는 의식작용이 있다는 것은 의심할 수 없다. 후설에서 이 의식작용은 바로 데카르트가 발견한 사유작용(cogitatio)과 같은 의미이다.

94) *Ideen I*, §47

95) *Ideen I*, §52

96) *Ideen I*, §49

97) *Ideen I*, §56

98) *Ideen I*, §58

99) *Ideen I*, §59

100) *Ideen I*, §60

이처럼 초재에 대한 판단중지와 더불어 우리에게 비로소 절대적인 영역이 열린다. 의심할 수 있는 모든 초재를 배제함에도 불구하고 배제되지 않는 것, 도저히 초재일 수 없는 것, 따라서 도저히 참이 아닐 수 없는 것을 우리는 발견했기 때문이다. 그것은 우리 자신의 의식작용들이다.¹⁰¹⁾ 세계 안에 정립된 모든 것을 의심하여 배제한다고 하더라도, 그것을 의심하고 있는 나 자신만은 의심할 수 없다. 따라서 의식작용, 즉 cogitatio의 모든 영역이 이제 “잔여”로서 확실성의 영역 안으로 들어온다.

이 잔여로서의 cogitatio¹⁰²⁾를 후설은 “절대적으로 내재적인 소여성”¹⁰³⁾의 영역이라고 말한다. 이때 “내재적(immanent)”이라는 것은 cogitatio가 우리의 의식 안에 있는 체험이라는 의미이다. cogitatio가 “절대적 소여성(Gegebenheit)”이라는 것은 우리의 명증적인 봄에 의심불가능하게 주어진 것이라는 의미이다. 초재적인 사물이 우리에게 항상 드러나지 않은 측면을 갖고 주어지는 것과 달리, 우리의 의식 안에 있는 체험을 우리는 절대적으로 확실하게 직관할 수 있다. 실제로 마네킹인 대상을 내가 사람으로 지각하고 있을 때, 이 지각대상은 확실하지 않은 것이고, 언젠든 다른 대상으로 드러날 수 있는 것이지만, 마네킹을 사람으로 지각하고 있는 나의 지각체험만은 변경 불가능한 확실한 것으로 직관할 수 있다. 만일 내가 그 대상을 마네킹인지 사람인지 불확실하다고 생각하고 있다면, 이 불확실하다고 생각하고 있는 나의 체험 역시도 나는 확실하게 직관할 수 있다.

여기에서 중요하게 염두에 두어야 할 것은 의심할 수 없이 확실한 것이란 나의

101) *Ideen I*, §80, S.179 “내가 판단중지를 수행할 때, [...] 고유한 본질을 지닌 순수한 작용 체험은 남는다. [...] 어떠한 괄호침도 코기토의 형식을 제거할 수 없고 작용의 “순수” 주관을 취소할 수 없다.”

102) 우리는 cogito와 cogitatio를 한국어로 번역하지 않고, 원어 그대로 표기할 것이다. cogitatio는 “생각한다”는 뜻을 지닌 라틴어 동사 “cogitare”의 명사형으로, 그때그때의 맥락에 따라 “사유작용”, “의식작용” 등을 의미하며, “체험(Erlebnis)”, “순수자아”, “초월적 주관” 등과 동의어로 쓰인다. cogito는 이 동사의 1인칭 단수 현재형 동사변화로, 일반적으로 “나는 생각(사유)한다”로 옮겨지는 단어이다.

『이념』에서 후설은 cogitatio의 본질을 외부의 어떤 것과 관계함인 지향성이라고 여기며, 이는 초월론적 현상학의 기획이 명시화됨에 따라, 세계구성하는 초월적 주관성으로 이해된다. 후설의 데카르트적 성찰을 근본화하고자 하는 양리의 cogitatio가 결코 자기 외부로 빠져나가지 않고, 세계를 구성하는 것도 아닌 주체의 순수 자기느낌인 것과는 대조적이다.

『이념』과 『이념들1』, 『데카르트적 성찰』에서 후설은 cogitatio의 복수형인 cogitationes를 초월론적 환원을 거치지 않은, 개별적이고 사실적인 세계 내의 의식작용을 뜻할 때 주로 사용한다. 후설은 데카르트가 철저한 초월론적 환원을 수행하지 못함으로써 이 개별적인 cogitationes(의식작용들)로부터 초월적 주관으로서의 순수의식을 발견하는 데 실패했다고 여긴다.

103) *Idee*, 3강의(1), S.43

직관에 주어진 것이라는 점이다. 나의 사유작용의 의심불가능성은 단순히 명증적인 느낌(감정)에 불과하거나¹⁰⁴⁾, 추측되는 등의 하나의 사념된 사태로 머물러서는 안 되고, 나의 직관 속에 명증적으로 드러나야 한다. 회의하는 나 자신이 의심 불가능하고 확실하다는 것은 내 안에서 명증적으로 직관된다. 가능한 모든 것을 의심하는 나는 그럼에도 불구하고 이 명증적인 직관에 힘입어 나 자신만은 의심할 수 없다.¹⁰⁵⁾ 나 자신의 의심불가능성이 명증적으로 직관되는 것은 바로 내가 의심하는 사유작용을 하고 있는 동안이다.¹⁰⁶⁾ 나는 내가 어떤 체험을 하고 있는 동안 그것을 명증하게 직관할 수 있으며, 바로 이 명증한 봄 때문에, 그것은 절대적인 소여성이 된다.

내가 절대적으로 직관할 수 있는 이 사태인 나의 체험은 단지 현실적인 지각의 체험에 국한되지 않는다. 내가 상상을 하는 경우, 기억을 하는 경우, 소망하는 경우, 이 모든 경우의 체험을 우리는 절대적으로 직관할 수 있으며, 이 체험의 “본질, 구성, 내재적 특성” 등을 “명석성의 직관된 총만함”¹⁰⁷⁾에서 파악할 수 있다. 내재적으로, 따라서 절대적으로 직관할 수 있는 소여, 이러한 소여로부터 우리는 회의주의에서 자유로워질 수 있다.

나의 체험이라는 절대적 소여는 그것이 확실하게 존재하는 것이기 위해 다른 어떤 것을 필요로 하지 않고 그 자체로 주어진다는 의미에서 “자기소여성”(Selbstgegebenheit)이다. 이 자기소여성이 없이는 어떤 인식도 출발할 수 없다. 이 자기소여성이야말로 인식에 의미를 부여하는 기본적인 척도이기 때문이다.¹⁰⁸⁾ 이 기본적 척도를 부정할 때 우리는 그 모든 것을 가상이라고밖에 하지 못하는 회의주의에 빠진다. “그러나 이런 방식으로 회의론자에 반대하여 논의를 펼 수 있는 것은 오로지 근거들을 ‘보고’, 보는 것과 직관함과 명증성에 바로 의미를 그대로 보존시키는 사람들 뿐”이라는 것은 자명하다.¹⁰⁹⁾

여기에서 한 가지 주의해야 할 점은 절대적으로 내재적인 소여성으로서 cogitatio의 명증성이 결코 심리(학)적 현상이 아니라는 점이다. 심리적 현상으로

104) *Idee*, 4강의(3), S.59

105) *Idee*, 2강의(3), S.31 “모든 지성적 체험을 비롯한 모든 체험 일반은 그것이 수행되는 동안 순수한 봄(Schauens)과 순수한 파악의 대상이 될 수 있다. 그리고 이 봄 속에서 그것은 절대적 소여성(Gegebenheit)이다.” - 후설 강조

106) “나는 있다, 나는 현존한다, 이것은 확실하다. 그러나 얼마 동안? 내가 사유하는 동안이다. 왜냐하면 내가 사유하기를 멈추자마자 존재하는 것도 멈출 수 있기 때문이다.” - 데카르트, 『성찰』 (AT VII, p.27)

107) *Idee*, S.31

108) *Idee*, S.61

109) *Idee*, S.61

서의 cogitatio는 세계시간 속에서 체험하는 자 개인에게 속하는 심리학적 사건이므로, 순수 내재적인 소여가 아니라, 다른 모든 경험적 사실들과 마찬가지로 세계를 구성하는 초월적 자아에 의해 세계 안에서 구성된 하나의 경험적 사실로서, 판단중지해야 할 초재이다. 후설은 데카르트가 발견한 cogitatio가 이러한 심리학적 사실에 해당한다고 보았다. 경험적인 자아에 속하는 심리학적 사실은 세계를 구성하는 초월적 주관에 속하는 것이 아니라, 초월적 주관이 구성한 초재적인 세계에 속하는 것이다. 그러나 현상학적 환원을 통해 도달해야 할 cogitatio는 모든 초재적인 것이 판단중지된 순수현상이다. 따라서 심리학적 cogitatio는 초월적 주관에 의해 구성된 것이라는 그 근원적인 의미를 획득하기 위해 순수현상으로, 즉 순수하게 내재적인 소여로 환원되어야 한다. 그것은 모든 초재와 관계하지 않고 그 자체로 있는 순수한 나 자신의 cogitatio이다. 순수한 cogitatio는 사유하는 나 혹은 더 정확하게는 의식을 가진 나 자신에 대한 지각이되, 세계 내에 정립된 하나의 객관적 존재자로서의 자아가 아니라, 그 모든 세계 내적 정립을 괄호 안에 넣었을 때 그 이전에도 존재하고 있는 나 자신에 대한 지각이다.

2절. 내재와 초재의 두 가지 의미. 초재적 인식의 가능성

환원의 절차에서 초재를 배제하는 것은 직접적이고 절대적으로 명증하게 직관되어 주어진 것 이외에는 어떤 것도 탐구 영역 안에 받아들이지 않음으로써 의심 가능한 것은 어떤 것이든 배제하여 확실한 토대에서 출발하는 **명증의 이념**에 따른 것이다. 그런데 인식에 대해 탐구하면서 **인식대상**과 관련된 계기를 초재로서 일괄적으로 배제해 버린다면, 그리하여 “잔여”인 내재의 영역 안에 의식주관의 작용 외에 아무 것도 없다면, 인식가능성의 문제를 고찰하고자 했던 후설의 목적은 인식작용이 어떻게 자신에 초재적인 대상을 만나는가의 문제를 해결하지 못하고 좌절될 것이다. 인식대상을 함께 담보하지 못하는 인식함은 인식함일 수 없기 때문이다. 그렇다면 의식체험 밖에 있다는 의미에서 초재로 상정한 것들 중 어떤 것들은 다시 절대적 소여성인 내재의 영역 안으로 들여야 할 필요가 생기는 것 같다. 이에 후설은 내재와 초재의 의미를 더 정확하게 구분함으로써 이 난제를 헤쳐나가하고자 한다. 후설이 처음에 인식대상을 배제한 의식체험만을 내재로 상정했을 때의 내재를 넘어서는 의미의 내재를 새롭게 정의할 수 있을 때 인식가능성에 대한 현상학적 고찰은 해명가능성을 바라볼 수 있을 것이다. 이제 후설은 처

음에 무차별적으로 초재라고 설정했던 것들을 다시 한 번 고찰한다. 이 고찰에서 초재라는 개념은 이중의 의미를 지닌 것으로 드러난다.¹¹⁰⁾

초재의 의미는 우선 인식대상이 인식작용 속에 내실적으로(reell) 포함되어 있지 않음을 뜻한다. 이런 의미의 초재에 대립하는 내재는 내실적으로 인식작용 안에 포함되어 있는 것을 의미한다. 이를 후설은 “**내실적으로 내재적**”¹¹¹⁾이라 한다. 『이념들1』에서 내실적 내재는 “지향적 체험의 본래적인 구성 성분”¹¹²⁾으로 여겨지며, 구체적으로는 “감각적인 질료”와 “지향적인 형상”¹¹³⁾이라는 질료적 계기와 노에시스적 계기가¹¹⁴⁾ 여기에 속한다. 반면, 내실적 계기들을 지닌 인식작용에 의해 **인식된 대상**은 인식작용에 내실적-내재적으로 주어져 있지 않다는 의미에서 초재이다. 이런 의미에서의 초재를 “내실적 초재”라고 할 수 있겠다.

이 첫 번째 의미에서의 초재 중에 어떤 것은 내실적으로 내재적이지는 않지만 모종의 의미에서 내재적이어야 한다. 그렇지 않고 내재가 내실적 내재만으로 제한된다면 cogitatio는 자신 안에 갇힌 자폐적 의식의 구조를 갖게 되기 때문이다. 내재는 내실적 내재를 넘어서서 세계와의 만남을 자신 안에 담보할 수 있는 것이 되어야 한다.

따라서 내재와 초재의 구분이 다시 설정된다. 이 재설정에서 후설은 내재의 진정한 의미를 다시 묻는다. 나의 체험인 cogitatio가 “내재”로서 판단중지되지 않고 잔여에 머무를 수 있었던 것은 이것이 “자기소여적”이었기 때문이다. 명증적 직관에 의해 자기소여되는 것, 따라서 어떤 경우에도 의심할 수 없는 것만을 내재의 영역 안에 남겨두는 것이 “내재” 개념의 진정한 의미였다면, 처음에 후설이 “내실적 초재”라고 했던 것 중에서 어떤 것이 자기소여되는 것일 때, 내재는 내실적 내재를 넘어서진 진정한 내재의 의미로 확인될 수 있을 것이다. 따라서 이제 첫 번째 초재의 의미와 구분되는 **두 번째 의미의 초재는 자기소여적이지 않은 것**을 뜻한다. 다시 말해, 직접적으로 직관되고 파악됨으로써 그 어떤 회의의 가능성에서도 벗어남이 내재, 그렇지 않은 것은 모두 초재이다. 이런 의미에서의 내재와 초재가 전술한 첫 번째 의미에서의 내재, 초재의 의미범위와 동일시되지 않는다는 점은 직접적으로 자기소여적인 것이 내실적 내재에 국한되지 않음을 시사한

110) 초재를 이중의 의미를 가진 것으로 설정하는 이유는 환원의 처음 순서에서 도달했던 내재가 내실적(reell) 내재임을 분명히 하고, 내실적 내재를 넘어서는 내재의 개념을 확보하기 위함이다.

111) *Idee*, 2강의(6), S.35

112) *Ideen I*, §88, S.202

113) *Ideen I*, §85, S.191

114) *Ideen I*, §88, S.202

다. 우리는 지금껏 직접적으로 자기소여적인 것을 오로지 cogitatio라는 의식체험 내부에만 국한된 것으로 이해해 왔다. 그러나 이제 우리는 직접적으로 자기소여적이라는 내재의 정의 아래 있게 된다면, 내실적 내재를 넘어서는 것까지 포괄할 수 있게 된다.

후설은 이 두 가지 의미의 내재와 초재 개념을 서로 혼동해서 쓰기 때문에, 즉 내실적 내재만이 자기소여성의 의미에서 내재라고 혼동하기 때문에, 난점이 빚어졌다고 본다. 내실적 내재를 유일한 자기소여성으로 혼동할 때, 이 주관은 인식대상과 전혀 관계하지 않는 자폐적인 주관에 그치고 만다. 따라서 우리는 내재를 내실적 내재에 국한하지 않고 인식대상까지 포함한 내재의 영역을 확보할 가능성을 열어두어야 한다.

인식함은 인식대상과 다르다.¹¹⁵⁾ 우리의 인식함이라는 의식작용이 있다는 것 자체는 의심할 바가 없다.¹¹⁶⁾ 그러나 이 인식함이 초재적인 인식대상이 주어지는 정당한 권리를 가진 인식함인지는 아직 주어지지 않았다. 이 인식함에서 인식대상은 어떻게 주어지는가? 나는 내가 인식한 인식대상이 허구인지 참인지, 내가 실제로 인식하고 있는지 아닌지를 어떻게 아는가? 이처럼 의식작용 내부에 있는 인식함과 의식작용 외부에 있는 인식대상이 각각 다른 지위를 가진 것으로 상정될 때, 우리가 이 둘의 참된 만남을 인식이라고 정의하는 한에서, 이 둘이 어떻게 만날 수 있는가, 어떻게 이 둘이 관계할 가능성이 주어지는가에 대해서 비로소 물을 수 있다.

우리의 인식함이 인식대상을 어떻게 갖게 되는지에 대해서는 우리가 인식대상을 인식하고 있다는 심리적이고 경험적인 사실로부터 논증하거나 연역하는 방식을 통해서는 알아낼 수 없다. 인식대상에 대한 인식이 사실로부터 논증하거나 연역할 수 있다고 생각하는 것은 음악을 들을 수 없는 귀머거리가 음악에 대한 지식으로부터 음악예술이 우리에게 어떻게 주어지는지 논리적으로 추론할 수 있다고 생각하는 것과 마찬가지로이다. 물론 이렇게 추론된 종류의 음악적인 지식이 가능하다. 그러나 귀머거리의 이러한 추론과 음악예술을 직접 감상하여 그것이 어떻게 주어지는지를 체험하는 것의 차이는 분명히 해야 한다. 인식은 인식작용에 대한 주어진 사실로부터 출발해서 얻어지는 것이 아니라, 직접적으로 체험되는 것이다. 따라서 인식의 “어떻게(das Wie)”는 인식하는 자가 직접 인식함으로써만,

115) Erkenntnis와 Erkenntnis-objekt. 전자는 “인식”이라 옮겨질 수 있는 명사이나, 맥락의 이해를 돕기 위해 “인식함”이라고 옮긴다. 여기에서 후설이 주관적인 인식작용과 객관적 인식대상을 대비시키고 있는 것은 명확해 보인다.

116) *Idee*, 2강의(7), S.37 “인식함은 주어지지 있다.”

즉 그가 인식대상을 직관함으로써만 얻어질 수 있는 것이다.

모든 학의 권리원천은 원본적으로 부여하는 직관에서 온다는 후설의 언급을 상기해 보자. 만일 우리가 인식론적 탐구대상을 직접적인 직관 속에서 간취할 수 있다면, 어떤 의심도 할 수 없는 cogitatio와 마찬가지로의 권리에서 직접적인 내재성의 영역 안으로 들여올 수 있다면, 인식론적 초재와 관련된 난문은 해결의 방향을 바라볼 수 있을 것이다.

3절. 자기소여성의 확장

환원의 절차에서 cogitatio가 가장 먼저 의심할 수 없이 확실한 것, 모든 회의에도 배제되지 않고 잔여로 남았던 것은 cogitatio가 순수한 자기소여성이었기 때문이다. 우리는 이 순수한 자기소여성을 cogitatio에 제한할 필요는 없다. 우리의 목표를 향해감에 있어서 cogitatio 자체가 궁극적인 것이 아니라, 순수한 자기소여성 혹은 절대적 소여성이 궁극적인 것이기 때문이다.¹¹⁷⁾ 다시 말해 cogitatio는 절차 상 가장 먼저 절대적으로 명증적으로 직관되는 소여였기 때문에 우선 고찰되었던 것일 뿐이다. 만일 우리가 cogitatio를 “잔여”로서 구할 수 있었던 절대적인 소여성을 cogitatio 밖의 영역에서도 발견할 수 있다면, 그 역시도 우리의 탐구영역 안으로 이끌어들이 수 있을 것이며, cogitatio가 명증적으로 직관되어 자기소여되는 한에서 절대적인 존재인 것과 마찬가지로, 정당하게 존재하는 것으로 인정될 수 있을 것이다.¹¹⁸⁾ 그리하여 cogitatio에 우선 한정되었던 절대적 소여성은 『이념』 강의 안에서 두 가지 방향으로 확장된다. 하나는 cogitatio의 본질인 관계함(지향,intentio)의 발견을 통한 대상적 계기로의 확장이고, 다른 하나는 보편성 내지는 보편적 본질로의 확장이다.

1. cogitatio의 본질인 지향성의 자기소여성

인식작용에 제한된 cogitatio에서 인식대상으로의 첫 번째 확장을 위해서 후설은 이 cogitatio가 가진 본질적인 속성에 주목한다. “인식체험은 그 본질 상 지향(intentio)을 갖는다. 즉 인식체험은 어떤 것을 생각하고 이러저러한 방식으로 대

117) *Idee*, 4강의(4), S.61

118) *Idee*, 3강의(3), S.49 “단순한 cogitatio와 같이 명석하고 판명한 지각을 통하여 주어져 있는 것은 그것이 무엇이든 우리는 동일하게 요구해도 되겠다.”

상성과 관계한다.”¹¹⁹⁾ cogitatio는 항상 지향적으로 객관적인 현실에 관계하고 있다. 이 지향적인 관계함, 혹은 『이념들』의 용어로 “지향성”은 순수 내재적 소여인 cogitatio가 가진 본질이다. “~로 향함, ~에 몰두함, ~에 대해 태도취함, ~을 경험하고 겪음”¹²⁰⁾이라고 표현될 수 있는, “초재와 관계함”¹²¹⁾이라는 본성은 cogitatio에 속한 본질로서, 우리가 명증하게 직관할 수 있는 것이고, 따라서 역시 순수 내재의 영역 안에 있는 것이다. 이는 “지향적 의미에서의 내재”¹²²⁾이다. 인식대상이 그 자체로 내재적이지는 않다 하더라도, 대상성과 관계한다는 인식체험의 속성은 이 인식체험의 본질에 고유하게 속해 있다. 따라서 이제 이 관계에 걸쳐 있는 두 항, 즉 인식함과 인식대상 각각을 탐구하는 것은 자기소여성에 의거한 것으로서, 정당한 권리를 지니게 된다.

인식대상과 관계한다는 본성이 cogitatio에 속한 본질이라는 지적은 현상학적 환원의 목적이 인식비판에 있으며, 인식비판은 엄밀한 학문의 정초를 위한 궁극적인 토대를 마련하는 것임을 상기할 때 아주 중요한 것이다. 모든 학문은 주관 안에 머물러 있는 것이 아니라, 항상 객관성의 확립으로 향해 있다. 이 객관성의 확립은 단순히 심리적인 사실이 아닐 뿐 아니라 단순히 한 번 생각된(vermeinte, 사념된) 것도 아니다. 학문적 인식 속에서 이처럼 객관성이 확립된다는 것은 의심할 수 없으며, 이때 학문적으로 정립된 것은 어떤 한 주관이 그것을 사실적으로 인식하는가 하지 않는가에 관계없이 단적으로 존재하는 것이 된다.¹²³⁾ 학문적인 존재정립은 심리적인 주관이 자연적 태도 속에서 의식 밖에 있는 대상을 만나는 것과는 다른 차원에서 사유되어야 한다. 만일 인식비판이 여타의 초재가 아니라, 이 cogitatio의 인식대상과 관계맺음의 본성을 자신의 대상으로 삼는다면, 의심할 수 없이 확실한 보편타당한 인식의 조건이 cogitatio의 영역 안에서 비로소 열리게 되는 것이다.¹²⁴⁾

119) *Idee*, 4강의(1), S.55

120) *Ideen*1, §80, S.179

121) *Idee*, 3강의(2), S.46 - 나의 강조

122) *Idee*. 4강의(1), S.55

123) *Idee*, 3강의(3), S.47

124) 이처럼 절대적으로 내재적인 소여 안에서 이미 초재의 단초가 발견됨을 입증하는 일은 다른 방식으로도 가능하다. 우리는 cogito 작용들(cogitationes)을 직관하면서 그에 대해 술어적인 판단을 내린다. 이 술어적인 판단은 cogitationes들의 개별성들을 이미 넘어서서 보편적인 차원에서 진술되고 있다. 따라서 우리는 cogitationes들을 통해 이미 이 작용들을 넘어서고 있는 것이다. - *Idee*, 3강의(4), S.50

2. 보편적인 본질대상의 자기소여성

대상과 관계하는 성질을 뜻하는 지향성이 cogitatio의 본성임이 드러나면서 이 지향성에 의해 관계맺은 대상적 계기 역시 정당하게 현상학적 탐구의 주제가 될 수 있었다. 그런데 cogitatio의 본질적인 속성에 의해 관계맺는 대상이 보편적 본질일 경우, 이 보편적 본질로서 소여된 대상은 우리가 지향성을 자기소여적으로 “볼” 수 있었듯, 자기소여적으로 파악할 수 있을 것이므로, 단지 의식의 지향적 본질에 매개된 한 계기로서가 아니라, 그 자체로 명증하게 주어지는 것이 된다.

후설은 빨강이라는 색의 유형적 본질을 직관하는 경우의 예를 든다. 나는 내 책상 위에 있는 빨간 압지를 본다. 이때 나는 빨강이 그 안에 속성으로 들어 있는 압지에 대해서 생각하지 않으면서 오로지 빨강이라는 색깔에 대해서만 생각할 수 있다. 그럼으로써 나는 동일한 보편적인 것으로서 빨강이라는 종개념을 획득한다. 이 빨강이라는 개념에서 빨간 색이라는 속성을 지닌 개별적인 어떤 것들은 더 이상 주어지지 않고, 오로지 빨강 일반만이 생각된다. 이때 우리에게 주어진 것은 빨강의 종 개념이다. 이해를 좀 더 돕기 위해 서로 다른 명도와 채도를 지닌 두 종류의 빨강을 생각해 보자. 이때 우리가 이 두 빨강이 유사하다고 판단한다면, 이것은 개별적인 빨강의 현상들이 서로 유사한 것이 아니라, 빨강의 뉘앙스가, 즉 빨강의 **본질유형(Artung)**이 서로 유사한 것이다. 이때 우리가 두 빨강 사이에서 파악하는 **유사성 관계**가 바로 보편적인 절대적 소여성이라고 후설은 말한다. 이처럼 개별적인 소여들이 아닌 보편적 본질은 자기소여적이라는 의미에서 순수하게 내재적인 것이다. 이러한 유사성 관계를 포착하기 위해 개별적인 감각자료들로부터 심리학적으로 어떤 추상이 일어나는지는 여기에서 중요하지 않다. 중요한 것은 보편적 의미인 빨강의 본질이 인식하는 주관의 보편적 직관에 절대적으로 주어진다는 것이다.

이러한 언급은 후설이 『논리연구』에서 대상을 파악하는 데 공허한 지향과 직관이라는 두 계기가 필요하다고 했던 것과 밀접하게 관련이 있다.¹²⁵⁾ 예를 들어 “색연필”이라는 같은 대상으로 파악되는 여러 사물들은 우리 의식에 주어질 때 실질적으로는 제각기 다른 감각자료들로 주어질 수 있다. 짧고 뭉툭한 빨간 색연필, 길고 가는 노란 색연필, 칠이 반쯤 벗겨진 초록 색연필 등등. 의식에 주어지는 이 개별적인 내용들은 다 다름에도 불구하고 이것들이 “색연필”이라는 동일한

125) 김기복, 「인식의 현상학적 성격과 의미 - 『논리연구』를 중심으로」, 석사학위논문. 서울대학교. 2003. 참조

의미의 대상으로 파악되는 것은 “공허한 지향”이라고 불리는 의미지향작용이 이 다양한 종류의 색연필들을 “색연필”이라는 하나의 동일한 의미로 파악하고 있기 때문이다. 이는 결코 의심할 수 없는 명증성 속에서 직관되고 있다. 이처럼 보편성에 대한 명증성은 우리가 cogitatio의 존재에 관해 갖는 명증성만큼이나 “충전적”이고 “자기소여”적이다.¹²⁶⁾

후설은 추후에 “충전적”으로 명증하게 주어져 있는 것과 “필증적”으로 명증하게 주어져 있는 것을 구분한다.¹²⁷⁾ 자기소여적인 것의 종류는 충전적인 것과 필증적인 것으로 구분되며, 필증적인 명증이 궁극적인 자기소여성이다. 그러나 여기에서 고찰하고 있는 『이념』 강의에서는 자기소여적인 것은 모두 “충전적”이라고 표현된다. 이러한 의미의 자기소여성은 본질직관의 자기소여성으로서, 데카르트가 “우리 각자가 현존한다는 것, 사유한다는 것, 삼각형은 세 변으로, 또 원은 단일한 표면으로 둘러싸여 있다는 것 등등을 우리는 직관할 수 있다”¹²⁸⁾고 말하면서 직관을 모든 학문적 고찰에서 연역보다도 더 궁극적인 권리를 가진 것으로 보았을 때 직관의 범위 안에 cogitatio와 수학적 본질대상을 함께 언급했을 때와 동일한 사태이다.

지금까지 살펴본 연구영역의 확장을 통해 우리는 후설의 현상학에서 cogitatio라는 의식체험 자체와 더불어, 의식체험의 본질로서 초재와 관계함인 지향성, 이 지향성을 인정함에 따라 유입되는 대상성의 다양한 양태가 현상학적 탐구의 대상인 절대적인 소여로서 주어질 수 있다는 것을 볼 수 있었다.

4절. ‘봄을 보는 봄’인 현상학적 환원에 대한 몇 가지 물음

지금까지 우리는 후설의 현상학이 최초로 자신의 탐구방법을 정립하여 수행해 나가는 과정을 좇은 끝에, 개별과학들과 자신을 차별화하는 후설의 현상학이 개별과학의 탐구대상인 존재자들과 존재자들의 총체를 “판단중지”하고 “작용 밖에 정립”하면서 현상학적 탐구를 수행함에도 불구하고, 이들을 결코 상실하지 않는

126) *Idee*, 4강의(3), S.60 “보편적 명증성에 관하여 우리는 이보다 적은 것을 갖고 있는 것은 아니다. 따라서 **보편적 대상성과 사태**는 우리에게 자기소여성에까지 도달한다. 그리하여 그들은 (cogitatio와) 동일한 의미로 아무 의심 없이 주어지며, 바로 엄격한 의미에서 충전적으로 스스로 주어져 있다.”

127) *CM* §6. 1923/24년 강의인『제일철학』까지만 해도, 필증적 명증과 충전적 명증이 동일시된다. - *EP2*, §31, S.35; 『현상학으로 가는 길』, 298-299쪽

128) 데카르트, 『정신지도를 위한 규칙들』, 3규칙 (AT X, 366)

다는 주장이 어떻게 가능하게 되는지를 보았다. 어떤 선입견도 없이 철저하게 근본적으로 시작하는 현상학자로서 데카르트의 회의를 쫓아 순수 사유로서의 cogitatio에 닿은 후설은 내실적인 내재인 cogitatio의 영역에 머무는 데 그치지 않고, 명증적 봄이라는 동일한 방식에 의해 자기소여성을 획득함으로써 cogitatio의 본질인 지향성과 보편적 본질로서의 의식대상을 내재의 영역으로 끌어오는 데 성공한 것처럼 보인다.

그러나 이 지점에서, 후설과 더불어 어떤 전통적인 권위와 선입견에도 우리 자신을 내어주지 않고 철저하게 근본적으로 시작하는 현상학자이고자 하는 우리는 후설의 결론을 그대로 쫓기 전에, 후설에게 명증하게 진리로 여겨졌던 것을 우리 자신의 힘으로 비판적 시험대에 올려놓아 보아야 할 것이다. 우리는 다음과 같은 세 가지 물음을 후설에게 던진다.

1. cogitatio의 의심불가능성은 cogitatio 자신에서 오는가, cogitatio를 ‘명증하게 보는’ 현상학자로부터 오는가?

우리가 데카르트적 회의와 더불어 최초로 도달한 우리의 인식의 의심할 바 없는 토대는 우리가 생각할 수 있는 그 모든 것을 의심할 수 있음에도 불구하고, 결코 의심할 수 없는 것으로서의 우리 자신의 존재였다. 데카르트의 이 탁월함을 초월론적으로 철저화하고자 하는 후설과 더불어 우리는 우리가 도달한 우리 자신의 존재가 하나의 사물이나 유한한 사유실체와 같은 것이 아니라, 자신 외부의 어떤 것과 관계맺는 작용으로서의 cogitatio임을 이해했다.

그런데 우리는 우리 자신의 존재가 cogitatio임을 어떻게 알게 되는가? 그리고 이 앎은 어떻게 정당화되는가? 후설은 이 cogitatio가 “순수한 봄과 순수한 파악의 대상”이 될 수 있으며, 이러한 봄에서 cogitatio가 “절대적으로 주어진 것”¹²⁹⁾이기 때문에, 이 주어짐을 회의할 수 없다고 말한다. 물론 이 순수한 봄과 순수한 파악을 실행하는 주체는 현상학자인 우리 자신이다. 그러나 우리가 현상학자로서, 이 사실을 “보기” 이전에, cogitatio는 존재했는가? 만일 존재하지 않았다면, cogitatio는 우리가 현상학자로서 현상학적인 태도로 변경하여 이것을 “볼” 때에만 의심할 수 없이 존재하는 것인가? 그렇다면 우리가 현상학자로서 우리 자신의 존재를 “명증적으로 보기” 이전에, 우리 자신의 존재는 확실하지 못한 것인가?

이렇게 물으면서 우리는 한 가지 중요한 사실을 지적해야 한다. 데카르트적인

129) *Idee*, 2강의(3), S.31

회의와 더불어 의심할 수 없는 확실성을 지니는 유일한 것으로서 우리가 당도했던 곳인 cogitatio는 언제나 이미 어떤 방식으로건 살아가고 있는 우리 자신의 삶이었지, 우리 자신이 현상학자가 되어 이 현상학자에 의해 명증하게 직관된 대상으로서의 cogitatio가 아니었다는 사실 말이다. 우리 자신의 존재는 우리 자신에 대한 봄에 의해 보인 것으로 변경됨으로써만 확실한 존재의 지위를 보존할 수 있는 것이 아니다. 그러나 후설의 “절대적 소여”로서의 cogitatio는 현상학자의 시선에 의해 명증적으로 보여지는 한에서만 그 자신의 확실한 지위를 보존한다.

우리는 후설이 우리 자신의 삶인 cogitatio의 특권적 지위로부터 cogitatio를 보는 봄의 우월성으로 곧장 이행해 갔으며, 이 이행에는 어떠한 합당한 이유도 제시되지 않았다고 의심하며, 우리 자신의 삶의 의심할 수 없는 확실성이 직관된 것으로 변경되는 이 사태가 불합리하다고 생각한다. cogitatio가 어떻게 자기소여되는지가 아니라, 현상학자의 시선에 cogitatio가 어떻게 소여되는지를 묻고, 그것을 명증하게 직관할 수 있다는 의미에서 자기소여적이라고 한 이후, 후설은 cogitatio가 자기소여성을 지닌다고 말한다. 이때 자기소여성은 현상학자에 의해 명증하게 직관된 소여성이 되고 만다. 그러나 우리는 명증하게 직관된 소여성이 어떤 의미에서 자기소여적인지를 물어야 한다.

우리가 이후에 Fink의 초월론적 방법론을 논하면서 보게 되듯이 현상학자는 “관여하지 않는 응시자”가 됨으로써만 우리 자신의 초월적 삶을 이해할 수 있게 되는데, 이때 후설적인 현상학은 세계구성에 관여하지 않는 응시자의 “볼 수 있음”을 세계구성에 관여하는 cogitatio의 본질과 일치시킨다.

2. 후설은 왜 처음에 ‘초재’였던 것을 ‘내재’로 끌어들어야 했는가?

후설은 cogitatio가 의심할 수 없는 것은 그것이 절대적으로 “자기소여”되기 때문이라고 한다. 이 자기소여성은 현상학적 대상인 “내재”로서 확보되기 위한 조건이다. 따라서 자기소여적인 것은 어떤 것이든 내재일 수 있다고 후설은 말한다. 그런데 이 자기소여는 현상학자의 명증적 봄이다. 그렇다면 현상학자의 명증적 봄에 의해 명증적으로 보인 것은 어떤 것이든 자기소여적이고, 자기소여적이므로, 내재이다. 우리 자신의 존재를 명증적으로 볼 수 있었던 것만큼 우리 자신의 본질이 어떤 것과 관계함인 지향성이라는 것도 현상학자는 명증적으로 볼 수 있다. 뿐만 아니라 현상학자는 이 지향성에 의해 우리 자신과 관계맺는 대상적인 계기가 존재한다는 것도, 본질유형으로서의 보편적인 대상도 명증적으로 본다. 명증적

으로 보는 것은 자기소여적이고, 자기소여는 내재이기에, 이 모든 것은 내재이다. 다만 처음 발견되었던 우리 자신의 존재로서의 cogitatio가 내실적 내재인 것과 달리 이후에 주어진 것들은 지향성이거나 지향성에 의해 주어질 수 있었던 것이므로 “지향적 내재”이다.

그런데 처음에 현상학자의 명증적 봄에 의해 보인 것이 된 cogitatio는 이미 현상학자의 봄에 의해 대상이 되었다. 이것의 존재와, 지향적 내재로서 cogitatio가 관계맺고 있는 대상의 존재가 어떻게 구분되는가? 만일, cogitatio가 내실적 내재인 것과 달리, cogitatio가 관계하는 대상이 내실적 초재라면, cogitatio가 대상으로서 관계맺고 있는 cogitatio는 내실적 초재 아닌가? 바로 이 사태와의 동종성에 의해서만 지향성과 의식의 본질대상은 지향적 내재가 될 수 있다. 지향성과 본질대상은 명증하게 보임으로써 자기소여된 cogitatio와 마찬가지로 자기소여되는 한에서 내재가 되었기 때문이다.

3. 보인 것이 된 cogitatio는 보인 것이 되기 전의 cogitatio의 실재를 담지하는가?

우리는 앞서 1항에서 후설의 전략에서 cogitatio가 현상학자의 명증적 봄에 의해 ‘보인 것’이 됨으로써만 자기소여되는데, 그렇다면 cogitatio는 보인 것이 되기 이전에는 자기소여되는 것이 아닌지를 물었다. 그러나 cogitatio가 ‘보인 것’이었다고 하더라도, 이 보인 것이 만일 보인 것이 되기 이전의 실재를 그대로 담지하고 있다면, cogitatio가 보인 것이 되었다는 이유만으로 비판받을 이유는 없을 것이다. 후설이 『이념들1』에서 직면한, 반성에 대한 회의주의적인 반론에 맞서 성공적으로 자신을 방어할 수 있는 경우¹³⁰⁾도 동일한 조건이다. 즉 반성을 통해 도달한 체험이 반성 이전의 실재와 동일한 것이었을 때뿐이다. 그렇다면 후설의 현상학에서 ‘보인 것’이 된 cogitatio는 보인 것이 되기 전의 cogitatio의 실재를 상실하지 않고 있는가?

130) *Ideen1*, §79

2장. 현상학적 환원의 현상학으로서 초월론적 방법론

『이념』에서의 초기적인 단계의 현상학적 환원은 『이념들1』의 시기를 거치면서 초월론적인 의미를 획득한다. 『이념』에서는 아직 맹아적인 형태로만 존재했던 초월론적 현상학의 기획은 이 현상학의 “일반적 입문”이라는 제목이 붙은 『이념들 1』에서 명시적으로 드러나고, 『이념』에서의 환원을 통해 발견되었던 순수 주관인 cogitatio는 이제 초월적 주관임이 명시되며, 초월적 주관을 발견하는 현상학적 환원은 초월론적 현상학적 환원으로 이해된다. 이후의 발전과정에서 초월론적 현상학의 탐구의 의미는 자연적 태도에서는 망각되어 있는 초월적 주관의 세계구성하는 삶을 드러낼 뿐 아니라, 그 방법적 철저함으로 인해 초월론적 삶을 사는 현상학자로서의 자신을 주제화할 수 있는 힘으로 드러난다. 본고에서 이러한 방법적 철저함이 가장 극단적으로 전개된 탐구로서 택한 텍스트는 오이겐 핑크의 『6성찰』이다. 『6성찰』에서 핑크는 현상학적 환원을 수행하는 현상학함을 주제적으로 고찰하여 **현상학적 환원에 대한 현상학**을 수행해 나간다. 이를 통해 현상학적 환원의 기획이 품고 있었던 배리가 더 분명하게 드러난다.

1절. 현상학하는 응시자의 초월론적 삶에 대한 주제적 산출

현상학적 환원은 개별 존재자와 존재자들의 총체로 간주되는 세계를 그 궁극적인 초월적 기원인 구성하는 주관성으로부터 파악하는 것이다. 현상학적 환원에 대한 핑크의 방법론적 고찰의 특유성은 현상학적 환원의 주체를 명확하게 드러낼 뿐 아니라, 현상학적 환원의 성격을 이 주체의 “봄”으로 명확하게 규정하는 데서 찾을 수 있다. 핑크는 초월적 주관의 세계구성을 바라보는 초월론적 주관을 “현상학적 응시자(Zuschauer)”¹³¹⁾ 혹은 “초월론적 응시자”¹³²⁾라고 명명한다. 초월론적 응시자는 경험적 자아와도 초월적 자아와도 구분되는 초월론적 자아로서, 경험적 자아를 초월적 자아로 파악하는 현상학적 자아이다.

자연적 태도로부터 초월론적 태도로 이행함으로써 초월론적 주관이 된 응시자는 자연적 태도에서 존재자를 바라보는 경험적 자아의 봄의 의미를 초월적 주관의 세계구성으로 드러낸다. 여기에서 초월론적 환원은 **자신의 봄을 바라보는 봄의**

131) 6CM, §2, S.12

132) 6CM, §1, S.4

방법적으로 규정된 절차인 셈이다. 초월론적 환원은 봄이 자신의 봄을 “어떻게” 바라보는가, 혹은 어떻게 바라보아야 하는가를 규정하는 절차이다.

자연적 태도에서 세계 내 존재자와 관계하는 자연적 인식방식은 후설의 현상학적 환원을 통해 초월론적 태도로 전환되어, 존재자를 형성하는 초월적 주관에 대한 현상학적 인식으로 상승할 수 있었다. 현상학적 인식의 주제인 초월론적 응시자가 환원을 통해 초월적 자아의 세계구성을 주제화하는 것은 일종의 자기반성으로서, 이러한 반성 이전에 자연적 태도에서 세계 사물을 주제화하는 것과는 다른 차원으로 일종의 상승을 이룬다. 이처럼 초월론적 응시자에 의한 세계구성의 파악은 세계의 소박함을 극복한 것이다. 그렇다고 하더라도 현상학적 인식이 그 자체로 비판되지 않는 한 이 역시 여전히 또 하나의 소박함인 “초월론적 소박함”¹³³⁾ 속에 머물러 있다. 초월론적 소박함에 머물러 있는 초월론적 응시자는 초월적 주관의 세계구성을 문제 삼을 뿐, 그러한 초월론적 응시자 자신을 하나의 주체로서 파악하거나 초월론적 응시자 자신의 초월론적 삶을 문제 삼지는 못하고 있기 때문이다. 물론 현상학적 인식은 자연적 인식이 존재자들로 곧바로 (geradehin) 향해 있는 것과는 달리 그러한 곧바로 봄을 돌아봄으로써 자신을 성찰하는 인식이기 때문에 자연적 태도의 소박함과 같은 종류의 소박함을 지니는 것은 아니다. 그럼에도 불구하고, 초월론적 인식이 자신의 성찰의 방법을 그 자체 방법론적으로 비판하지는 못하는 한, 여전히 궁극적인 인식론적 정당성을 확보하지는 못하고 있다. 새로운 문제영역인 초월론적 방법론의 영역 안에서 비로소 환원 이전의 태도에서 주체와 대상, 환원 이후의 태도에서 주체와 대상이 명확히 구분된다.

1) 현상학적 환원 이전의 태도: 자연적 태도

-주체: 경험적 자아

-대상: 세계 내 존재자들과, 존재자들의 총체로서의 세계

2) 현상학적 환원 이후의 태도: 초월론적 태도

-주체: 초월론적 자아

-대상: 초월적 자아의 세계구성

이러한 구분에서 세계 내 존재자들을 단순히 경험하는 경험적 자아로 간주되던

133) *6CM*, §1, S.5

자연적 태도의 주체는 환원을 통해 초월론적 태도로의 전환이 일어나면서 세계를 구성하는 초월적 자아로 파악되며, 이러한 파악의 주체는 초월론적 자아가 된다. 따라서 다음과 같이 세 차원의 자아가 구분된다.

- 1) 경험적 자아
- 2) 초월적 자아
- 3) 초월론적 자아(초월론적 응시자)¹³⁴⁾

초월론적 환원을 통해 초월론적 응시자가 된 자아는 자연적이고 소박한 태도에서 세계 안의 존재자들을 바라보던 경험적 자아를 세계구성하는 초월적 자아로 파악한다. 초월적 자아의 세계구성에 대한 초월론적 응시자의 이러한 파악은 현상학적 환원을 주제적으로 고찰하는 초월론적 방법론의 영역 안에서 비로소 시야에 들어온다.

2절. 초월론적 원리론과 초월론적 방법론의 구분

그렇다면 이제 우리는 초월적 주체의 초월적 삶을 현상학적 환원을 통해 고찰하는 현상학적 분과와, 이 초월적 삶을 고찰하는 초월론적 주관의 초월론적 삶을 고찰하는 현상학적 분과를 구분할 필요성에 대해 이해할 수 있을 것이다. “초월론적 원리론”이라 명명되는 앞의 분과는 현상학적 환원의 절차를 통해 초월적 주관의 세계구성을 드러내 밝히고 분석하는 학이며, “초월론적 방법론”이라고 명명된 후자의 분과는 현상학적 환원을 수행하는 초월론적 원리론을 방법론적으로 고찰하는 것이다.¹³⁵⁾ 이러한 구분 속에서 초월론적 원리론은 현상학적 고찰을 수행하고 있음에도 불구하고 아직 그 자신의 방법과 수행주체를 스스로 명확하게 파악하지는 못하는 학으로 드러난다. 초월론적 원리론의 단계에서의 현상학은 아직 자신의 가능성을 충분히 전개하지 못한 것이므로, 초월론적 원리론의 방법을 충

134) 이상의 세 종류의 자아는 “자연적으로 태도를 취한 인간자아, 초월적으로-구성하는 자아, 초월론적으로-현상학하는 자아”(6CM, §5, S.43), 혹은 “인간자아”, “초월적으로-구성하는 자아”, “초월론적으로 반성하는 자아 즉 현상학하는 응시자”(ibid. §5, S.46)로 구분된다.

135) 6CM, §4, S.22 - 이 구분은 칸트의 『순수이성비판』의 초월적 원리론(Transzendente Elementarlehre. 백종현 역본에서 “초월적 요소론”으로 번역되었다.)과 초월적 방법론의 구획을 겨냥하고 있다.

분히 밝힘으로써 초월론적 원리론 안에서 완결되지 못한 현상학함을 철저하게 수행할 수 있는 초월론적 방법론을 수행해야 할 것이다. 뿐만 아니라, 현상학함 자체를 명시적으로 파악하여 올바른 방향성을 제시해야 할 필요도 있다. 이러한 의미에서 핑크는 초월론적 방법론을 “현상학적 이성의 기준(Kanon)”이라 한다.¹³⁶⁾ 초월론적 원리론과 방법론의 구분은 “초월론적 삶의 이원론에 근거한 영역에 따른 구별”¹³⁷⁾이다. 현상학하는 초월론적 삶의 영역을 둘로 구분하는 것은 현상학적 탐구 자신을 그 원리에 있어서 완전하게 밝히는 철저하게 현상학적인 이념에 의거한 것이다.

현상학함은 먼저 초월론적 원리론 안에서 수행된다. 초월론적 원리론 안에서 현상학함을 수행하는 초월론적 응시자는 되돌아감(Rückgang)¹³⁸⁾ 속에서 경험적 자아가 바라보는 “존재자가 단지 구성의 성과이며, 이 구성은 항상 존재자에 관한 구성”¹³⁹⁾이라는 것, 그리고 이 구성은 개별적인 존재자들에 대한 구성일뿐 아니라, 존재자들을 그 안에 포함하고 있는 세계에 대한 구성이라는 의미에서 “세계화(Verweltlichung)”¹⁴⁰⁾임을 밝힌다. 현상학하는 초월론적 응시자가 세계를 구성하는 삶을 이처럼 드러내어 밝힌다는 것은 “익명성”¹⁴¹⁾ 속에 있었던 자연적 삶을 세계화하는 초월적 자아삶으로서 부각시키고 개시하는 것이다. 이처럼 자기 자신을 의식함으로써 소박한 자아삶의 “자기 폐쇄성과 자기 망각성의 양상”¹⁴²⁾으로부터 벗어나는 것은 “초월적 세계구성에 대해 각성”¹⁴³⁾하는 것이다.

초월론적 응시자가 초월적 세계구성을 드러내 밝힐 수 있는 가능성은 초월적 세계구성에 그 자신이 관여하지 않음으로써 성립한다. 그렇다면 응시자가 된 초월론적 주관은 세계를 구성하는 초월적 주관과 둘로 갈라지게(Entzweiung)¹⁴⁴⁾ 된다.¹⁴⁵⁾ 초월적 주관은 세계구성하는, 즉 세계구성에 관여하는 주관이지만, 초월론적 응시자는 이 세계구성에 관여하지 않을 때 비로소 초월적 주관을 자각할 수 있게 되니 말이다. 하나의 초월적이고 초월론적인 삶 안에서 일어나는 이러한

136) 6CM, §11-b), S.120-121

137) 6CM, §4, S.22

138) 자기 자신으로 되돌아간다는 의미로, 반성의 다른 말이다.

139) 6CM, §4, S.23

140) 6CM, §4, S.23

141) 6CM, §3, S.14

142) 6CM, §3, S.15

143) 6CM, §3, S.15

144) 6CM, §4, S.27

145) “현상학적 환원을 수행하면서 초월론적 삶은 ‘응시자’를 산출하면서 자기를 외화하고, 분열시키고, 스스로 이분되는 길을 걷는다.” - 6CM, §4, S.25-26

“대립과 분열”은 오히려 초월론적 삶이 스스로 자각되는 가능성의 조건이다.¹⁴⁶⁾ 이러한 대립과 분열을 통해서만 세계신념(자연적 태도)과 그 진정한 의미인 세계 구성에 “관여하지 않는 응시자”¹⁴⁷⁾는 세계에 대한 신념의 초월적 원천을 환원하면서 열어밝히고, 세계를 구성하는 주관성을 발견한다.

이러한 이분화에 주목할 때 비로소 초월론적 원리론과 초월론적 방법론의 주체와 대상이 분명하게 구분된다. 초월론적 원리론의 주체는 초월적 삶에서 분화된 초월론적 응시자이다. 초월론적 원리론의 탐구 속에서 초월론적 응시자는 초월적 주관의 세계구성을 자신의 대상으로서 갖는다. 이때 초월론적 응시자는 세계구성에 관여하지 않는다.

이처럼 세계구성에 관여하지 않는 초월론적 응시자의 삶을 고찰하는 것은 바로 초월론적 방법론이다. 우리는 이제, 앞서 구분되었던 1) 현상학적 환원 이전의 자연적 태도와 2) 환원 이후의 초월론적 태도 이외에 우리는 현상학적 환원에 대한 환원의 태도인 3) 방법론적 태도를 구분할 수 있을 것이다. 초월론적 방법론의 주체는 초월론적 응시자에 대한 “더욱 높은 단계의 반성”¹⁴⁸⁾을 하는 응시자로서, “‘현상학하는 응시자’의 응시자”¹⁴⁹⁾이다. 이 ‘응시자의 응시자’를 주체로 갖는 초월론적 방법론의 대상은 바로 현상학하는 초월론적 응시자이다. 초월론적 응시자의 응시자가 주체가 되는 초월론적 방법론의 탐구는 현상학적 탐구에 대한 현상학적 탐구이다. 즉 “현상학의 현상학”¹⁵⁰⁾이다.

초월론적 방법론은 초월론적 원리론의 주체인 초월론적 응시자를 주제화하면서 이 응시자의 고찰하는 학문적인 시선, 즉 명증적인 봄을 방법론적으로 문제 삼고 있다.¹⁵¹⁾ 초월론적 환원의 주체를 응시자로 명확하게 설정함으로써 현상학적 환원의 성격을 봄에 대한 봄의 “어떻게”로 규정할 수 있게 하는 핑크의 작업은 여기에서 한 발 더 나아간다. 초월론적 태도에서 초월적 주관의 세계구성을 보는 응시자는, 자신의 그러한 봄을 어떻게 보는가? 이것이 초월론적 방법론의 물음이다.

146) *6CM*, §4, S.27

147) *6CM*, §4, S.26

148) *6CM*, §3, S.15

149) *6CM*, §4, S.29

150) *6CM*, §2, S.13

151) *6CM*, §4, S.28 “[초월론적] 방법론은 원리론의 방법적 성찰 속에서 기능하고 있는 삶, 즉 현상학함을 초월론적 해명의 대상으로 만들려고 하는 한에서 초월론적 원리론의 방법에 관계한다.”

3절. 초월적 주관의 세계화와 현상학함의 탈세계화

우리 모두가 우선 대개 세계 안에서 살아감은 현상학적 탐구에서 초월적 자아가 세계를 구성함으로 드러난다. 초월적 자아의 구성적 과정은 구성된 모든 최종산물의 총괄개념으로서의 세계 안에서 제한된다.¹⁵²⁾ 초월적 자아는 세계를 구성할 뿐 아니라, 이 세계 구성 속에서 자기 자신을 “인격성(Menschlichkeit)”¹⁵³⁾으로 구성하면서, 자신에 의해 구성된 세계 내적 존재의 연관 속에 자기 자신을 위치시켜, 자신을 세계 내적으로 존재하는 인간으로 **세계화**한다. 그는 세계 속에 살아가는 자로서, 존재하고 있는 세계를 인식하는 동시에, 그러한 세계 속에 살아가는 자기 자신을 물리적이고 심리적인 인격체로서 의식한다. 그는 자기 자신을 세계 안에 있는 다른 존재자들과 마찬가지로 주제적인 대상으로서의 인간주체로 인식하는 것이다.¹⁵⁴⁾ 이와 같은 초월적 자아의 **세계구성과 자기구성**을 핑크는 일차적으로 일어나는 세계화라는 뜻에서 “**본래적(eigentlich) 세계화**”¹⁵⁵⁾라고 일컫는다. 본래적 세계화는 현상학함인 초월론적인 반성이 주제화하기 이전에, 초월론적 반성에 드러날 수 있는 것으로서 이미 있었던 사태이다.

이제 초월론적 응시자의 **현상학적 환원**에 의해 세계구성하는 초월적 경향이 각성된다. 초월론적 응시자는 세계구성으로 인해 구성된 최종산물들로부터, 이를 구성하는 의미부여의 원천인 초월적 주관성으로 되돌아가 묻는다. 초월론적 응시자에 의해 그 궁극적 의미가 드러난 초월적 주관성은 결국 초월론적 응시자 자신에 다름아니며, 따라서 초월론적 응시자에 의한 세계구성하는 초월적 주관성의 해명은 “자기 해명”¹⁵⁶⁾이다. 이 자기 해명은 자기 자신을 세계를 구성하는 초월적 주관으로 드러내지만, 그 자신이 초월적인 세계구성에 관여하지는 않기에 가능한 해명이다. 자연적 태도 속에서 즉자적으로(an sich) 세계구성하는 초월적 자아와 달리, 초월론적 응시자의 자기해명은 초월론적인 “대자존재-됨(Für-sich-Werden)”¹⁵⁷⁾이다. 이 대자존재-됨은 초월론적 응시자가 세계구성하는 자기 자신을 자신에 **대해** 주제로 삼아 대상화한다는 점에서, 초월론적 주관의 자기대립화 내지는 자기대상화이다.¹⁵⁸⁾

152) *6CM*, §10, S.108

153) *6CM*, §11-b), S.117 - 자기구성된 인격성은 구성하는 주관의 세속적 자기통각이다.

154) *6CM*, §11-b), S.118, 각주374

155) *6CM*, §10, S.108

156) *6CM*, §11-b), S.118

157) *6CM*, §11-b), S.119

158) *6CM*, §4, S.25

현상학적 환원을 수행함은 어떤 종류의 인식을 추구함이다. 그런데 이 인식은 자연적 태도에서 추구되는 인식과는 다르다.¹⁵⁹⁾ 현상학적 환원을 수행하는 동기 부여는 자연적 태도에서 유래하는 동기부여가 아니며, 오히려 현상학적 환원은 자연적 태도 속에서 가능한 모든 물음의 지평을 초월하여 이 자연적 물음들의 토대가 불확실함에 대해 각성함으로써 동기부여된다. 자연적 태도에서는 가능하지 않은 의미에서 철저히 자신의 전제를 성찰하고자 할 때 인간의 자기성찰은 비로소 초월론적 태도로 진입한다. 초월론적 태도 속에서 주관은 자기대상화 속에서 초월론적 주관이 되어 자기 자신을 성찰한다.

이때 자기 자신에 대한 성찰은 자신을 세계 안에 존재하는 하나의 존재자로서 정립하여 성찰하는 것이 아니다. 현상학적 환원을 통해 초월론적 차원으로 들어가는 것은 초월적 주관성을 하나의 개별적인 차원이나 영역으로서, 그 안의 존재자로서 상정하는 것이 아니기 때문이다. 자연적 세계 안에 있던 인간은 현상학적 환원을 통해 초월론적 응시자가 되며, 초월론적 응시자는 초월적인 삶, 즉 세계 내적인 삶의 의미를 드러낸다. 초월적 삶의 의미를 드러내는 초월론적 응시자는 그 자체로 초월적 삶을 구성하는 것이 아니라, 구성하는 삶의 자기의식을 가능하게 만드는 “기능적인 지수(指數, Exponent)”가 된다.¹⁶⁰⁾

따라서 현상학함은 “**인간의 탈인간화**”¹⁶¹⁾이다. 이때 인간은 세계 안에서 하나의 개별적인 인격체로서 존재하는 인간을 의미한다. 이러한 인간의 실존은 현상학적 환원 속에서 초월(론)적 주체로 변경되면서 사라진다. 이것은 단순한 사라짐이 아니라, 세계 안에서의 자기 자신을 넘어서 더 높은 차원으로 고양됨이다. 현상학함의 주체는 자신의 모든 인간적 가능성 속에서 자기 자신을 넘어서는 **인간이 아니라 초월론적 주체가 환원을 수행한다.**

물론 핑크는 이러한 세계신념의 판단중지¹⁶²⁾를 통해 우리는 자연적 태도에서의

159) *6CM*, §8, S.79 - 모든 자연적 인식작용은 존재자에 관한 인식작용, 존재자에 관한 경험이다. 자연적 태도의 이론에서 각각의 인식대상이 존재자일 뿐 아니라, 인식하는 자신도 존재자이고, 인식하는 자와 인식대상의 관계는 두 존재자 사이의 존재관계로서 존재한다. 즉 자연적 인식작용은 언제나 존재자에 관련되어 있다. 따라서 세속적 학문의 이론화함은 세계 내적인 삶 속에 미리 주어져 있다. 그러나 현상학함은 현상학적 환원인 판단중지를 통해 이 전소여성을 배제한 채 시작한다. 이러한 현상학적 환원에서 비로소, 세계 내적인 삶을 살아가는 인간의 이론적 능력은 가장 깊은 근거에서 세계를 구성하는 자아의 초월적 능력과 습득성으로 드러난다.

160) *6CM*, §5, S.44

161) *6CM*, §11-b), S.132

162) “판단중지”(Epoché)와 본래적인 환원함은 현상학적 환원의 두 가지 내적인 근본계기들이다. 판단중지는 자연적 태도에서 형성되어 있던 타당성의 신념을 억제하는 것을 의미하고, 환원은 이 타당성의 신념을 일종의 형성물로서 이해하는 것을 의미한다.

세계를 결코 상실한 것이 아니라고 주장한다. 오히려 환원을 통해 현상학하는 응시자의 태도로 전환함으로써 초월론적 현상학은 자연적 태도 속에 은폐되어 있던 초월적 주관성의 세계구성방식을 자신의 대상으로서 획득한다. “우리가 상실한 것은 세계가 아니라, 우리가 세계에 사로잡혀 있음, 즉 [...] ‘맹목적인’ 자연적 태도의 제약성이다.”¹⁶³⁾ 현상학적 응시자가 판단중지를 통해 세계정립을 무효화할 때, 그럼에도 불구하고 초월적 주관은 여전히 잔여로서 남아 있으며, 이 초월적 주관이 구축한 최종적 타당성의 통일체로서 세계가 유지된다.

현상학함 속에서 주목되는 주제적 대상들은 현상학함의 주제인 초월론적 응시자의 “경험” 속에서 산출된다. 그렇다면 이 현상학하는 응시자의 경험은 그 자체로 하나의 세계구성이라고 볼 수는 없는가? 그렇지 않다면 이 응시자의 경험이 어떻게 “경험”이라고 명명될 수 있는가? 핑크는 묻는다. “현상학하는 인식작용을 ‘구성’으로서 파악할 수 있을까? 현상학하는 경험의 주제적 대상들은 현상학하는 경험 속에서 비로소 구성적으로 산출되지 않는가?”¹⁶⁴⁾

이러한 질문을 던진 핑크는 현상학적 응시자는 구성하는 자아와 “차이”¹⁶⁵⁾ 속에 있다는 점을 주지시킨다. 초월적 자아에게 주어진 세계는 그 자신이 구성한 세계, 즉 “구성적 소여(성)”이다. 반면 현상학적 환원을 통해 세계는 탈세계화된다. 탈세계화하는 가운데 현상학적 응시자는 초월적 자아가 세계를 구성하는 방식을 파악한다. 현상학적 환원을 통해 주어진 “환원적 소여성(Gegebenheit)”¹⁶⁶⁾은 현상학적 환원의 전개를 통해 세계구성하는 초월적 주관에 초월론적으로 접근할 수 있음을 뜻한다.¹⁶⁷⁾ 이러한 소여성은 자연적 세계가 시공간적으로 주어질 때와는 다르다. 초월론적으로 접근할 수 있게 된 환원적 소여성은 세계를 구성하는 주관성으로 주어진다. 현상학적 환원 속에서 주어지는 것은 세계 속에서 구성된 것이 아니라, 세계를 구성하는 초월적 주관성이다.

반면 초월적 주관성을 고찰하는 초월론적 응시자는 세계를 구성하지 않는다. 초월론적 응시자는 세계에 관여하고 있지 않고, 오히려 세계를 **탈세계화**한다. 물론 현상학함의 “탈세계화”는 초월적 주관의 세계화하는 방식을 밝히기 위한 절차일 뿐, 세계를 완전히 버리는 것은 아니다. 뿐만 아니라 초월론적 학문의 획득물은 다시 술어화를 통해 세계 속으로 유입되어 뒤에 언급될 비본래적 세계화 혹은 재

163) *6CM*, §5, S.46

164) *6CM*, §6, S.57

165) *6CM*, §6, S.58

166) *6CM*, §7, S.63

167) *6CM*, §7, S.63-64

세계화 역시도 수행된다.

뿐만 아니라 초월론적 응시자의 이 관여하지 않음은, 초월적 주관성의 세계구성이 진행되고 있는 한에서만 가능하다. 그러한 한에서 구성하는 삶과 현상학하는 응시자는 이러한 초월(론)적 상황을 공유하고 있다.¹⁶⁸⁾ 초월적 세계구성은 이 구성을 분석적으로 제시하기 위해 현상학하는 응시자를 필요로 하고, 초월론적 응시자는 응시자 자신의 지위를 확립하기 위해 세계를 구성하는 삶을 필연적으로 전제한다.

4절. 현상학함의 비본래적 세계화 - 자연적 언어를 차용한 술어화

핑크에 따르면, 현상학적 방법론의 전체 문제제기는 두 가지 그룹으로 나뉜다. 한 가지는 여타의 이론적 삶과 구분되는 현상학하는 삶에 고유한 특성에 대한 주제화이고, 다른 한 가지는, 이론적 삶 일반의 특성을 갖는 현상학함에 대한 주제화이다. 첫 번째 그룹의 물음은 현상학함을 환원하는 삶, 소급적으로 분석하는 삶, 구축적으로 현상학하는 삶으로서 분석할 것을 요구하고, 두 번째 그룹의 물음은 현상학함을 이론적으로 경험하고 이념화하면서 설명하고 학문을 추구하는 삶으로서 일반적으로 고찰할 것을 요구한다.¹⁶⁹⁾ 우리는 이러한 두 그룹으로 나뉜 문제제기들이 자연적 태도에서의 본래적 세계화와도, 이에 대한 자연적 반성으로서 역시 세계화과정을 반복하는 자연적 학문들의 세계화와 차별화되는 **현상학함의 세계화**를 해명하고자 할 때 비로소 통일성을 갖는 물음들이라고 생각한다.

초월론적 응시자는 구성하는 삶으로부터 벗어난 반성의 자아로서, 세계구성에 관여하지 않고 오히려 탈세계화함에도 불구하고, 그는 모종의 방식으로 세계로 들어감으로써만 자신의 현상학함을 수행할 수 있다. 핁크는 이에 대해, 초월론적 응시자가 “말하자면 수동적으로”¹⁷⁰⁾ 초월적 자아의 세계구성에 관여한다고 말한다. 이는 현상학적 응시자가 탈세계화에 머무르지 않고 다시 세계화를 수행해야 함을 의미한다. 현상학적 응시자의 이 이차적 세계화를 핁크는 구성하는 자아의 본래적 세계화와 구분하여 “**비본래적 세계화**(uneigentliche Verweltlichung)”¹⁷¹⁾라고 일컫는다. 이 비본래적 세계화는 현상학함을 세계 속에 나타나게 함이다. 구

168) *6CM*, §7, S.65

169) *6CM*, §4, S.30-31

170) *6CM*, §11-b), S.119

171) *6CM*, §10, S.108

성하는 자아의 본래적 세계화가 “초월적-구성적 능동성”¹⁷²⁾을 지니는 것과 달리, 다시 말해 초월적 자아가 능동적으로 세계구성을 수행함으로써 세계화하는 것과 달리, 초월론적 응시자는 세계화에 수동적으로만 관여하여, 현상학함을 세계 속에 나타나게 한다. 현상학적으로 이론화하는 관여되지 않은 자아는 이차적 세계화를 통해 세계 속에서 나타나는 “현상(Erscheinung)”¹⁷³⁾이 된다. 이런 방식으로 현상학함은 다시 세계 속의 학문이 된다. 현상학함의 세계화함은 초월론적인 의미화가 자연적 태도의 지평 속에서 나타나는 것이지만, 그렇다고 해서 자연적 태도로 전락하는 것은 아니다. 초월론적 사태를 경험한 현상학적 응시자는 비본래적 세계화를 통해 세계로 되돌아간다고 해서, 자신의 초월론적 의미를 망각하는 것이 아니기 때문이다.¹⁷⁴⁾ 현상학적 인식은 자연적 태도로부터 탈세계화하는 초월론적 환원을 통해 세계 밖에서 초월론적 탐구를 수행한 이후에, 이차적으로 세계화함으로써 다시 자연적 세계로 돌아간다. 현상학적 인식은 세계 내적으로 표명되는 것에 의존하기 때문이다. 따라서 “자연적 태도는 철학함의 출발(Wovon-aus)일 뿐만 아니라, 그 목표(Wo-für)”¹⁷⁵⁾라고 말할 수 있다. 이것은 자연적 태도로 되돌이켜 관련됨(Rückbezug)¹⁷⁶⁾이다. 그러나 이때 되돌이켜지는 것은 이미, 자연적 태도의 소박함을 지양한 것을 전제한다. 현상학함의 비본래적 세계화는 자연적 태도로 돌아가되, **초월론적으로 해석된** 자연적 태도로 돌아가는 것이다. 현상학함은 자연적 태도를 초월적 상황으로 인식하고, 세계를 최종적으로 구성된 것의 차원으로 분석한다.¹⁷⁷⁾

현상학함이 “탈세계화”로 특징지워짐에도 불구하고 초월론적 태도에서 초월적 주관을 “자기대상화”할 때, 초월론적 응시자는 초월적 주관을 **마치** 하나의 존재자인 것처럼 다루어야 한다. 우리는 자연적 태도에서의 이론이 존재자와 관계하는 것과 **유비적인** 관계를 통하지 않고는 초월론적 태도에서 초월적 주관을 해명하고 해석할 가능성을 갖지 못하기 때문이다.¹⁷⁸⁾ 이러한 양상은 현상학의 **술어**

172) 6CM, §11-b), S.119

173) 6CM, §11-b), S.119

174) 6CM, §11-b), S.122 “현상학함은 환원 이전의 독단론이 아니라, 환원 이후의 독단론이다.”

175) 6CM, §10, S.109

176) 6CM, §11-c), S.149

177) 자연적 학문의 경우는 이 모든 점이 문제 밖이다. 현상학자로서만 세계구성 속에서 형성된 앎이 자연적 태도 속에 사로잡혀 있음을 인식할 수 있다. 세속적 학문의 앎은 초월론적 앎의 추상적(의존적이라는 뜻) 계기이다. 세속적 인식, 학문, 학문의 이념 일반은 초월론적 진리의 체계 전체에서 하나의 계기를 형성한다.

178) 6CM, §8, S.83

화작용을 고찰할 때 잘 드러난다. 모든 학문은 의사소통적이고, 초월론적 학문인 현상학 역시 의사소통적이지 않을 수 없으며, 이 의사소통은 세계 안에서의 자연적 언어를 필요로 한다는 점에서 초월론적 응시자가 현상학적 태도에서 획득한 초월론적 앎을 세계 안에서 전달하는 자연적 언어를 통한 세계화는 현상학함에 본질적인 계기에 해당한다.¹⁷⁹⁾

초월론적 응시자의 현상학함은 탈세계화함이다. 탈세계화함인 현상학함은 그럼에도 불구하고 세계 밖에서 철학할 수 없다. 현상학하는 자는 혼자서 철학하는 것이 아니라, 현상학하는 자들의 공동체 속에서 타인과 더불어 철학해야 하기 때문이다. 현상학하는 자가 타인들과 더불어 철학할 때, 그는 언어를 통한 의사소통을 필요로 한다. 그러나 현상학함이 환원 이후에 시작할 때, 이러한 환원 이후의 초월론적 사태를 드러내 줄 수 있는 언어가 있는가? 현상학함의 출발단계에서는 개념들이 없을 뿐 아니라, 원리적으로 언어가 없다.¹⁸⁰⁾

우리의 삶에서 우선 주어진 것은 자연적 언어이다. 자연적 언어는 세계 내적인 존재자들을 지칭하는 언어이다. 자연적 언어는 초월적 주관이 세계 내적인 사태를 언표하는 초월적 능력이다. 그러나 초월적 능력으로서의 언어는 초월론적 언어는 아니다. 초월적 능력으로서의 언어는 세계 내의 존재자들을 고려하여 사용되는 언어이기 때문에 자연적 언어는 단적으로 세계 밖에 있는, 세계에 관여하지 않는 초월론적 인식을 언표할 수 없다. 초월적 능력으로서의 언어, 즉 앞서 “자연적 언어”라고 지칭한 언어는 “초월적 존재를 참으로 적합하게 해명하고 술어적으로 보존할 수 있는 언어가 아니다.”¹⁸¹⁾ 이처럼 현상학함이 주목하는 초월론적 사태에는 그에 상응하는 언어가 없기에, 초월론적 응시자는 자연적 언어를 이어받아 유비적인 의미화를 통해 초월론적 인식을 표현한다. 이때 초월론적 인식을 표현하는 자연적 언어는 자연적 사태를 드러내는 자연적 언어와 “유사성 관계”¹⁸²⁾에 있다.

초월론적 자아는 현상학적 환원을 통해 자연적 태도를 상실했음에도 불구하고 자연적 태도에서 획득한 습득성과 성향까지 모두 상실한 것은 아니다. 자연적 언어도 마찬가지이다. “언어는 판단중지를 관통해서 습득성으로서 유지되어 남는다.”¹⁸³⁾ 초월적인 자아로부터 언어의 습득성을 이어받은 현상학적 응시자는 직접

179) *6CM*, §11-c), S.148

180) *6CM*, §10, S.104-105

181) *6CM*, §10, S.95

182) *6CM*, §10, S.105

183) *6CM*, §10, S.95

적인 명증 속에서 생생하게 경험한 현상학함을 자연적 언어의 술어적 파악으로 전환한다.¹⁸⁴⁾ 그는 이러한 전환 속에서 자연적 언어가 지칭하지 못하는 초월론적 사태를 표명해야 한다. 말하자면 현상학적 응시자는 존재자를 가리키는 “존재적인” 언어로 존재론적인 것, 즉 존재자가 아닌 것에 대해 말해야 하는 것이다. 따라서 현상학적 응시자는 언어의 자연적 의미를 변경시키면서 새로운 초월론적 의미를 부여한다. 외견상 초월론적 태도를 포기하는 듯이 보이는 존재적인 언어의 사용은, 그 **의미작용의 초월론적 변경**으로 인해 초월론적 의미를 다시 획득한다.

이렇게 술어화된 현상학적 명제가 이해될 수 있는 것은 이 자연적 언어로 표현된 상황에 대해 현상학하는 자가 다시 명증적으로 사태를 통찰함으로써 현상학적인 의미부여를 반복하는 경우뿐이다. 이 초월론적 직관은 단순히 의미를 이해하는 것이 아니라, 현상학적인 직관 자체를 다시 수행함 속에서만 비로소 이해된다. 초월론적 탐구자는 술어화한 것들을 항상 사태 자체에서 생생하게 직관화하여 다시 검토해야 한다. 현상학함의 술어화는 자신이 발견한 초월론적 사태를 초월론적 사태를 표현할 수 없는 자연적 언어의 의미를 변경하여 사용하는 것이기 때문에, 자연적 언어의 자연적 의미와, 이 자연적 언어가 지시한 초월론적 의미 사이에 현존하는 의미작용의 분산을 결코 완전하게 지양할 수 없다. 따라서 초월론적 술어화작용 속에는 항상 내재적 저항과 모순이 남는다.¹⁸⁵⁾ 그럼에도 불구하고 현상학함을 술어적으로 표명함은 필연적이다.

5절. 초월론적 현상학의 자기관련성(Selbstbezogenheit)

후설 역시 명시화했던 바와 같은 현상학의 본질적인 자기관련성¹⁸⁶⁾에 의해, 초월론적 원리론으로 규정된 현상학의 탐구영역이 가능해진다. 그러나 이 자기관련성을 지닌 주체인 초월론적 응시자는 초월론적 원리론 속에서 주제적으로 고찰되지 않기 때문에, 이러한 문제는 초월론적 방법론에서 비로소 주제화될 수 있다.¹⁸⁷⁾ 이 주제화에 의해 초월론적 원리론에서는 생겨날 수 없었던 물음이 생겨

184) 6CM, §10, S.100

185) 6CM, §10, S.107

186) 후설은 현상학적 환원의 방법을 기술하는 『이념들1』의 3부에서 현상학의 “자기 자신에 대한 소급 관계”에 대해 논한다. “현상학적 태도 속에서 우리는 어떤 순수 체험을 탐구하기 위해 시선을 향한다. 그런데 현상학적 순수성 속에서 취해진 이 탐구의 체험 자체[...]는 동시에 탐구자의 영역에 속한다.” - *Ideen I*, §65, S.137-138

187) *Krisis*, §42, S.155-156

난다. 초월론적 주관성이 “[...] 초월적 주관성을 [...] 일정한 방식들로 지시하는 것이 어떻게 가능해지는가?”¹⁸⁸⁾ 이처럼 세계구성을 심문하고 해명하는 행위, 즉 초월적 자아의 세계구성을 드러내 밝히는 일은 “그 자체로 구성하는 것이 아닌가?”¹⁸⁹⁾ 다시 말해, 초월론적 응시자가 세계구성을 드러내 밝히는 일은 그 자체로 하나의 “초월론적 세계” 혹은 “초월론적 존재자”를 구성하는 일은 아닌가? 이러한 물음들은 초월론적 원리론이 성립하는 가능조건을 문제 삼을 뿐 아니라, 초월론적 원리론의 주체인 초월론적 응시자에 의해 초월적 삶이, 그 자신의 삶 내부에서 지향적 본성을 통해 세계를 구성하는 것으로 해명되었던 바와 같이, 동일한 구조로, 초월론적 응시자는 초월적 삶을 또다시 하나의 세계로서 구성하고 있는 것이 아닌가 하는 물음이다. 후설적인 현상학에서 세계구성은 초월적 삶이 하나의 경험인 것과 마찬가지로, 초월적 삶을 고찰하는 초월론적 삶¹⁹⁰⁾ 역시 하나의 경험적인 삶이기 때문이다.¹⁹¹⁾ 여기에서 무한소급의 위험성이 엿보이는데, 이 문제에 대응하는 핑크의 태도는 문제의 층위를 철저하게 구분하는 것이다. 핑크는 우선 경험과학, 영역존재론, 형식존재론 각각의 자기관련성을 살펴본다.

1. 경험적 학문과 초월론적 학문의 자기관련성의 층위 구분

경험과학(사실학)의 하나인 역사학의 자기관련성을 생각해 보자. 역사기술의 역사를 주제화하고, 각 시대마다의 역사기술의 제약들을 주제화하는 역사학은 역사학 자신을 ‘역사적으로’ 다루고 있다. 역사학은 자신을 역사적으로 다루면서 상대화한다. 역사학이 자신을 상대화하는 것은 역사학이 자신을 과거부터 미래까지 미리 구상된 역사적 과정 속에 자기 자신을 한 부분으로 편입시킴으로써 이루어진다. 역사학은 자기 자신을 미래의 역사기술에서 주제로 삼게 될 것으로서 자기 자신을 해석한다. 이것은 역사학이 자신의 고유한 자기 관련성을 현재에서 현실화할 수는 없고, 자신을 미래에 있을 역사기술의 잠재적인 주제로서 파악하는 데에서 역사학의 자기관련성이 성립함을 뜻한다. 다시 말해 역사학은 역사학자의 역사학함이 미래에 주제화될 수 있게 될 (예측되는) 가능성으로 인해 자기 상대화를 갖는다.¹⁹²⁾ 여기에는 어떠한 무한소급도 성립하지 않는다.

188) *Krisis*, §42, S.156

189) *6CM*, §4, S.24

190) 본고에서 “초월적”과 “초월론적”으로 표현을 구분하고 있는 것은 후설과 핑크의 저작 안에서 “transzendental”이라는 하나의 용어로 표기되는 개념이다.

191) *Krisis*, §42, S.156. “자연적 [태도에서의] 세계에 대한 물음은 현실적이거나 가능한 경험세계로서 미리 선포된 세계 속에서 자신의 토대를 갖는다. 또한 판단중지가 해방시킨 [초월론적] 시선도 마찬가지로 고유한 방식으로 경험하는 시선임이 틀림없다.”

본질학인 논리학의 자기관련성은 논리학자가 자신이 판단한 논리적인 법칙들을 술어적으로 표현하고 보존할 때, 논리학자 자신의 판단과 명제들이 다시 논리적인 법칙들에 종속된다는 데에 있다. 논리학적 법칙의 술어화 이전에도, 논리학을 하는 사고과정 자체도 이미 논리학 자신을 발견하는 구조적 법칙성에 의해 지배된다. 모든 사고 일반의 보편적인 논리적 법칙에 의해 규제되는 논리학자의 논리학함은 그 정의상 논리적인 모든 사고 일반의 하나의 범례로서의 사고이다. 이처럼 논리학자의 논리학함은 사고작용과 술어화 일반에 본질적인 논리적 규범화의 “단순히 범례적인 응용의 경우”로서 자기관련성을 갖는다.¹⁹³⁾ 이 경우에도 마찬가지로 어떤 무한소급도 없다.

영역존재론으로서 순수 지향적 심리학의 자기 관련성은 “좀 더 높은 단계의 반성”¹⁹⁴⁾의 구조를 갖는다. 심리학적인 탐구는 처음부터 철저히 자기 자신에 대한 반성적인 태도 속에서 수행된다. 심리학자가 자신의 심리학적인 탐구를 수행하면서 심리적 체험을 주제화할 때, 이러한 탐구하는 체험 자체는 “기능함의 익명성”¹⁹⁵⁾ 속에 머물러 있다. 이 익명적으로 기능하는 체험은 여기에 다시 뒤따르는 반성을 통해 주제화될 수 있다. 그러나 이 주제화는 다시 익명적으로 기능하는 자아에 의한 주제화이다. 그렇다면 여기에서는 무한소급이 불가피한 것처럼 보인다. 그러나 핑크는 여기에서 역시도 무한소급의 위험은 현실화되지 않는다고 말한다. 왜냐하면 무한소급은 그때그때 기능하고 있는 자아가 자신의 기능함을 이 기능하고 있는 특정한 순간에 **동시에** 인식해야 하는 한에서만 일어나기 때문이다. 그러나 심리학은 **보편적인 인식**을 추구하는 학문이기 때문에, 반성의 사실적인 반복은 문제가 되지 않는다. 심리학자는 심리학하는 반성적 태도에서 사실적인 지각함의 이러저러한 작용들을 반성하는 것이 아니라, 각각의 모든 사실적인 지각작용에 “유형적으로 혹은 본질적으로 공통적인 것”¹⁹⁶⁾을 반성하기 때문이다. 심리학의 반성은 이러저러한 순간들에 일어나는 우연적이고 사실적인 체험을 반성하는 것이 아니라, 지각작용 일반의 지향적 본질을 반성하는 것이다. 심리학이 이렇듯 보편적인 것에 대한 반성이기 때문에, 심리학을 하는 주체인 기능하는 익명성 역시도 반성할 수 있는 것이다. 따라서 “심리학은 무한소급에 실제 현실적으로 들어갈 필요가 없고, 이 무한소급을 자신의 **보편적 구조** 속에서 이해한다

192) *6CM*, §3, S.17

193) *6CM*, §3, S.17-18

194) *6CM*, §3, S.18

195) *6CM*, §3, S.18

196) *6CM*, §3, S.19

.”197) 이처럼 심리학의 반성은 사실적으로 반복되는 반성이 아니라, “반복 가능성”198)을 갖는 반성이다. 심리학자의 심리학하는 반성과, 심리학적으로 주제화된 반성은 “하나의 동일한 지향적 본질”을 가지므로, 심리학적으로 주제화하는 작용을 다시 주제화하는 것은 그 방식을 변경할 필요 없이, 단지 “더욱 높은 단계의 반성”을 수행하면 된다. 또한 우리가 반성 일반에 대한 심리학적 고찰을 수행했다면, 그 고찰의 내용은 사실적인 심리학적 작용 각각에 모두 해당한다.199)

2. 본질의 보편적 영역에서 자기관련성의 난점 해소

초월론적 현상학의 자기 관련성은 한편으로는 방금 고찰한 지향적 심리학과 같은 구조를 갖는다. 초월론적 현상학의 고찰은 개별적인 사실들에 대한 고찰이 아니라, 초월(론)적 주관의 보편적인 구조에 대한 유형적인 고찰이기 때문이다. 그렇다면, 현상학함 속에서 현상학함의 일반적인 구조가 고찰되고, 일반적인 구조는 다시 개별적인 현상학하는 작용에 범례적으로 적용될 것이므로, 현상학하는 의식 작용에 대한 특유한 성찰이 필요하지는 않은 것이 아닌가? 이때 우리는 지금까지 고찰한 세 종류의 학문들이 세속적 학문들이며, 따라서 세속적 학문 특유의 자기 관련성을 갖는 것임을 유의할 필요가 있다.200) 세속적 학문의 특징은 존재하는 세계에 대한 고찰, 혹은 세계의 형식적이고 영역적인 본질에 대한 고찰을 수행할 뿐, 세계구성 자체를 고찰하지는 못한다는 데에 있다. 이 점에 있어서 현상학의 자기관련성은 역사학이나 논리학의 자기관련성과 구분될 뿐만 아니라, 순수 심리학의 자기관련성과도 구분되는 면을 지닌다.

심리학이 심리적 존재를 주제화하여 심리학의 대상으로 삼는 것은 그 자체로 하나의 심리적 사건이며, 심리학이 대상으로 삼은 것과 같은 층위의 심리적 사건이다.201) 그러나 초월론적 현상학의 자기관련성은 심리학적 탐구의 자기관련성과는 “완전히 다른 것”202)인데, 초월적 주관의 세계구성은 이 동일한 주관의 현상학적 환원의 수행을 통해 발견되고 개시된다는 점에서 자기관련성을 갖지만, 환원을 통해 이 자기관련성을 만들어내는 발견하고 개시하는 주관은 “환원적으로 개시된

197) 6CM, §3, S.19-20 - 나의 강조

198) 6CM, §3, S.20

199) 6CM, §3, S.18-20

200) 핑크가 세속적 학문들이라 함은 후설이 『이념들1』에서 행한 본질학과 사실학의 구분과는 약간 차이가 있다. 세속적, 즉 세계 내적 학문들은 초월론적 현상학적 환원을 하지 않은 자연적 태도에서 수행되는 학문을 말한다. 따라서 경험학문뿐 아니라 본질학인 논리학, 기하학 등도 세속적 학문에 속한다.

201) 6CM, §4, S.22

202) 6CM, §4, S.22

존재와 존재본성상 어떤 동질성도 갖지 않는”²⁰³⁾ 초월론적 존재라는 점에서, 심리학의 자기관련성과는 다른 종류의 자기관련성을 갖는다. 따라서 초월론적 환원의 수행은 초월(론)적 주관성 속에서 두 가지 이질적인 영역을 구분해낼 수 있도록 한다. 이 두 가지 영역은 초월적 세계구성과, 세계구성으로부터 거리를 취하는 현상학적 응시자의 현상학하는 삶이다.

3. 현상학적 원리론과 방법론 두 층위를 따라 나타나는 자기관련성의 성격

초월론적 주관성 속에서 구분된 두 가지 이질적인 삶의 영역은 현상학의 자기관련성을 이중적 자기관련성으로 만든다. 이는 초월적 세계구성이 원리론의 대상이고, 응시자의 현상학함이 방법론의 대상으로 구분된다는 사정으로부터 나온다. 따라서 현상학함의 자기관련성은 현상학적 원리론과 방법론의 두 층위를 따라 나타난다.

먼저 초월론적 원리론의 주제(대상)는 초월적 주관의 세계구성이다. 세계를 구성하는 이 초월적 주관은 초월론적 원리론을 수행하는 초월론적 주관과 동일한 주관이다. 따라서 초월론적 원리론은 초월론적 주관이 자기를 대상화하는 고찰이다. 자기를 대상화하는 초월론적 원리론의 주관은 “초월론적 응시자”라고 불린다.

이 초월론적 응시자의 자기대상화는 바로 초월론적 방법론의 주제(대상)이다. 그런데 초월론적 원리론을 수행하는 초월론적 응시자는 동시에 초월론적 방법론을 수행하는 주체이기도 하다. 따라서 초월론적 방법론은 “현상학적 응시자가 자기를 대상화하는 과정”²⁰⁴⁾으로 규정된다. 물론 초월론적 방법론을 수행하는 주체는 초월론적 원리론을 수행하는 주체와 구분될 필요가 있다. 따라서 초월론적 방법론을 수행하는 주체는 “응시자의 응시자”라고 불린다.

6절. 초월적 삶과 초월론적 삶의 균열과 변증법적 통일

초월론적 원리론을 주제화할 수 있는 힘을 지니는 초월론적 방법론에서 핑크는 현상학함에서 나타나는 자기대상화를 “초월론적 응시자”의 자기대상화와, “초월론적 응시자의 응시자”의 자기대상화 두 층위로 구분할 수 있었다. 자기대상화가 현상학함이 수행되기 위해 필수적으로 전제되어야 한다는 점과 더불어, 현상학함

203) *6CM*, §4, S.22

204) *6CM*, §3, S.14

안에서 이 자기대상화의 두 층위(초월론적 원리론의 층위와 초월론적 방법론의 층위)가 구분된다는 점과 관련하여, 우리는 두 가지 문제를 제기할 수 있다.

먼저, 현상학함의 자기관련성이 원리론과 방법론 두 층위로 구분되는 것을 최종적인 상황으로 볼 수 있겠는가 하는 문제이다. 우리는 초월론적 방법론이 초월론적 원리론의 주체를 반성하는 것과 같이, 초월론적 방법론의 주체를 반성하지 않을 이유가 없을 것이다. 다시 말해, 우리는 “초월론적 응시자의 응시자”를 대상으로서 주제화하는 “초월론적 응시자의 응시자의 응시자”를 상정하지 않을 이유가 없을 것이다. 따라서 현상학함 안에서 자기대상화의 층위에 대한 구분은 초월론적 원리론의 차원과 초월론적 방법론의 차원의 두 차원의 구분에서 멈추지 않고 무한히 소급적으로 일어날 수 있을 것이다.

또 한 가지는 초월론적 삶의 통일성과 관련된 문제이다. 이렇게 여러 태도와 그 태도에서의 여러 종류의 자아들을 구분할 때 결국 우리는 이 각각의 자아들이 어떻게 개별적인 자아 안에서 하나의 통일된 자아로 나타날 수 있는가 하는 문제를 제기하지 않을 수 없을 것이다. 반대 방향으로 말하면, 우리는 하나의 통일된 개별자가 어떻게 이렇게 상이한 단계의 태도를 취하면서 자신을 고찰할 수 있는가 하는 것에 답할 수 있어야 할 것이다. 자기이분화되어 현상학을 수행하는 초월론적 주관이 그럼에도 불구하고 세계를 구성하는 초월적 주관과 동일한 주관이라면, 이 자기이분화는 어떻게 사후적으로 삶의 통일성을 보존하게 되는가?

이러한 문제들은 핑크의 “현상학의 현상학” 속에서 어떻게 해명되고 있는가? 우리는 현상학함의 자기관련성이 야기하는 듯이 보이는 삶의 분열을 통일할 수 있다는 핑크의 주장을 살펴본 이후에, 우리가 방법과 방법론을 소개하면서 지금까지 따라 왔던 현상학적인 이념 자체에 대해서 문제제기해볼 것이다.

1. 초월(론)적 삶의 “차이 속의 동일성”

현상학적 환원을 통해 초월(론)적 주관의 자기대립화가 생겨난다. 현상학적 환원을 수행함으로써 “관여하지 않는 응시자”²⁰⁵⁾는 세계를 구성하는 초월적 삶을, 그 자신이 세계 구성에 동참하지 않으면서 발견하기 때문이다. 현상학적 환원 이전에 세계 안에서 살고 있던 자아는 현상학적 환원 이후에, 초월론적 응시자와, 이 응시자에 의해 발견된 세계구성하는 초월적 주관으로 이분된다. 핑크에 따르면 이러한 이분화는 초월적 주관성이 자각되기 위해 필수적인 조건이다.²⁰⁶⁾ 그럼에도

205) 6CM, §4, S.26

206) 6CM, §4, S.26

도 불구하고 초월론적 삶의 자기 이분화는 초월론적 삶의 통일성을 폐기하지는 않는다.²⁰⁷⁾ 초월론적 응시자의 이 “관여하지 않음” 때문에, 초월론적 삶의 자기대립화를 명시화함으로써 구성을 드러내 밝히는 일은 그 자체로 또다시 세계를 구성하는 것이 아니기 때문이다. 세계구성을 드러내 밝히는 현상학함은 구성된 세계 안에서 자기관련적인 것이 아닐 뿐 아니라, 또다른 세계를 구성하는 것도 아니다. 초월론적 응시자는 자기대립화하는 가운데 오히려 세계구성에 전혀 관여하지 않음으로써, 이 세계구성의 작용을 발견할 수 있는 것이다. “초월적으로 구성하는 존재와 초월론적 응시자의 초월론적 행위가 다른 종류의 것임은 (식물학을 추구함이 식물학의 대상과 구별되듯이) 단순한 차이 자체가 아니라, 초월(론)적 삶 자체 안에서의 대립과 분열이며, 자기 대립화(Selbstentgegensetzung), 즉 차이 속의 동일성, 자기 자신으로 동일하게 머물러 있음 속의 대립이다.”²⁰⁸⁾

그렇다면 초월론적 삶은 어떻게 자기 자신으로 동일하게 머물러 있을 수 있는가? 다시 말해, 초월론적 삶으로의 고양을 통해 이분된 현상학하는 자아(초월론적 자아)와 구성하는 자아(초월적 자아)의 동일성을 우리는 어떻게 다시 확보할 수 있는가? 앞서 우리는 탈세계화함으로써 세계구성하는 삶에 관여하지 않으면서 세계구성하는 삶을 바라볼 수 있게 되었던 초월론적 자아가 다른 현상학자들과 더불어 의사소통적으로 현상학함을 수행할 필연성에 의해 다시 세계화(비본래적 세계화)됨을 보았다. 이러한 과정은 초월론적 삶이 다시 자연적 삶 속에 편입됨이며, 그러나 이전의 자연적 삶과 같지 않은 방식으로 편입됨이다. 앞서 서술된 이러한 탈세계화와 재세계화의 과정은 어떤 근원적인 원리 속에서 하나로 통일될 수 있을 것인가?

2. 현상학적 절대자

핑크는 이 지점에서 정-반-합의 변증법적 통일을 도입하고 있다. 초월(론)적 삶은 자신의 구성하는 삶을 되돌이켜 물음으로써 즉자존재에서 대자존재의 단계로 이행한다.²⁰⁹⁾ 그러나 현상학함은 자기대립에 머물지 않고 구성적 과정과 “동행”한다. 이 동행은 앞서 살펴보았던 비본래적 세계화로서, 탈세계화되어 학문을 수행하는 초월론적 응시자는 그 자신이 밀쳐냈던 자연적 태도 속으로 다시 되돌려진다.²¹⁰⁾ 이에 따라 현상학함은 초월론적 응시자의 현상학함일 뿐 아니라 “인간”

207) *6CM*, §4, S.26

208) *6CM*, §4, S.25-26

209) *6CM*, §11-b), S.124-125

210) *6CM*, §11-b), S.125

의 현상학함이 된다. 초월론적 인식은 그 자체로 세계 안에 존재하는 “인간(Mensch)”의 인식태도이다. 그러나 물론 “인간”은 현상학함의 외견상의 주체일 뿐이다.²¹¹⁾ 현상학자는 이러한 인간임을 넘어서기 때문이다.²¹²⁾

현상학함이 “인간”의 세계구성적 과정과 “동행”할 수밖에 없다고 하더라도, 현상학이 “절대적 인식”을 갖는 절대적 학문인 이상, 이 학문의 대상은 세속적 학문에서의 대상적 존재자로 이해될 수는 없다. “인간”이 자신의 “외부의” 세계를 향해 이론적 태도를 취하는 세속적 학문의 인식작용은 세계 내의 존재자를 향한 것으로서 상대적(상관관계적)이고 유한한 반면, 현상학은 절대적 존재에 대한 절대적 인식을 갖기 때문이다. 현상학의 대상은 인식작용에 대해 외부세계로서 주어지는 것도 아니고, 외부세계에 대립하는 방식으로 한정되는 자기 경험의 방식으로 주어지지 않음 때문이다. 절대자에게는 어떤 외부도 존재하지 않기 때문에, 절대자에 대한 인식작용(이것은 사실상 절대자의 자기인식작용이다.)은 상대적이지 않다. 이 자기는 외부세계에서 분리되지도, 외부세계에 대립함으로 인해 한정되지도 않는다. 따라서 절대적 학문의 인식방식은 유한한 인식도식에 의해 파악될 수 없다.²¹³⁾ 절대자의 자기인식작용은 자연적 학문의 유한한 반성적 인식작용이 아니라 “무한한 절대적 자기 인식”²¹⁴⁾이다.

핑크가 현상학의 대상이 절대자라고 할 때, 이 절대자는 자연적 태도에서 주어지는 “절대자”에 대한 현상학적 해석을 통해 규정된다. 우선 자연적 태도에서 절대자는 상대적인 존재에 대한 대립개념으로서, 실체(ousia)로서의 존재를 뜻한다. 실체는 모든 우연적 규정성들의 담지자로서, 자립적이다. 그러나 이 개별적인 실체는 자신이 지닌 우연적 규정들과 대비되었을 때는 절대적이지만, 이 실체가 보편적인 세계연관 속에서 다른 모든 실체들과 결합되어 있다는 의미에서는 다시 상대적이다. 그렇다면 이제 우리는 개별적 실체들의 상대적 존재에 대립해 세계 자체의 존재를 절대자로서 표현할 수 있다.²¹⁵⁾ 이 단계까지의 절대자는 세속적 학문에서의 절대자로서, 존재자의 연관 속에서 성립하고 있다.

그러나 이것은 자연적 태도에서의 절대자일 뿐, 최종적인 절대자는 아니다. 절대적 학문인 현상학에서 존재자의 연관은 현상학적 절대자의 한 구조계기에 불과하다. 현상학자로서 현상학적 환원을 수행함으로써 우리는 개별적인 자립적 존재자

211) *6CM*, §11-b), S.126

212) *6CM*, §11-b), S.123 - 핑크에 따르면 이는 인식에 대한 종교적인 월권과 비할 바 없는, 전혀 없는 교만이지만, 그럼에도 “정당한 교만(Hochmut)”이다.

213) *6CM*, §11-c), S.168-169

214) *6CM*, §11-c), S.169

215) *6CM*, §11-c), S.156

들의 전체성(Allheit)으로 이해했던 절대자가, 세계의 구성 속에서 단지 하나의 추상적 층위를 차지하고 있음을 알게 된다. 이제 세계는 초월적 주관의 세계구성과 정의 산물로서, 세계를 구성하는 초월적 주관과의 통일 속에서만 절대자로 이해된다. 이제 “절대자는 존재하는 계기들의 존재통일성과 총체성이 아니라, 존재의 선-존재하는 생성(구성)과 존재(세계)의 총괄이다.”²¹⁶⁾ 그러나 이 절대자도 여전히 최종적인 절대자는 아니다. 이 절대자는 우선 세계구성을 수행하는 가운데, 구성된 세계와 일치해 자신을 의식하지 못한 절대자이기 때문이다. 그러나 현상학적 환원 이후에 이 절대자는 세계구성과, 세계구성하는 자신을 발견하는 현상학함의 통일로 옮겨간다. 이는 자기의식에 도달한 절대자이다.²¹⁷⁾ 이처럼 현상학함은 결국 “절대자의 자기파악(Sichselbstbegreifen)”²¹⁸⁾이다. 본래적 세계화인 초월적 구성을 명증적으로 직관함도, 이 직관함을 자연적 언어를 빌어 와 세계 안에서 표명하는 이차적 세계화도, 이 자기의식 속에서 총괄된다.

핑크 자신은 이러한 현상학적 절대자의 개념을, 대립개념으로서의 “초월(론)적”과 대비해 “내부개념”²¹⁹⁾이라고 지칭한다. “초월(론)적”이라는 용어가 대립개념인 이유는 초월적으로 구성하는 삶 속에서, 세계와 대립하고, 자기 자신과 대립하는 계기를 나타내기 때문이며, 절대자의 개념이 보편적인 내부개념인 이유는 종합적 통일을 함축하는 개념이기 때문이다. 이는 초월적인 대립운동 속에서 한 계기가 다른 계기로 끊임없이 이행하는 무한한 통일의 과정이다.

이처럼 핑크에서 절대자는 현상학함 속에서 정립과 반정립을 종합하는 변증법적 통일의 과정을 통해 자기의식에 도달한 초월론적 주관을 의미하고 있다.²²⁰⁾ 이러한 자기의식으로서의 도달과정을 고찰하는 것은 초월론적 원리론과 구분되는 초월론적 방법론의 고유한 주제이다.

그러나 변증법적 과정은 자기의식의 도달에서 멈추지 않고 더 나아가야 한다. 초월론적 원리론과 초월론적 방법론이 현상학함 안에서 포괄되는 분과들인 한, 궁극적인 절대자가 성립하는 마지막 단계의 변증법적 운동이 논구되어야 하기 때

216) *6CM*, §11-c), S.161

217) *6CM*, §11-c), S.155-156

218) *6CM*, §12, S.170

219) *6CM*, §11-c), S.158

220) 위의 과정을 요약하면 다음과 같다. 1)자연적 태도 속에서 개별 실체가 우연적 속성에 대해 절대화됨 2) 개별자의 총체로서의 세계의 존재가 개별 실체에 대해 절대화됨. 3) 세계를 탈-절대화함으로써 구성하는 주관으로 코페르니쿠스적 전환을 이루어 구성하는 초월적 주관과의 통일 속에서 절대화됨. 4) 구성은 세계구성을 발견하는 초월론적 주관과 통일을 이룸으로써 절대자가 됨. 2)와 3) 사이에는 현상학적 환원이 개입하고 있다.

문이다. 핑크는 “현상학함(과 더불어 초월론적 방법론)을 궁극적으로 규정하는 차원은 절대적 삶의 더 근원적인 심층으로 되돌아가 추구될 수 없는지”²²¹⁾를 물으나, “단지 문제로 머물러 있다.”고만 말한다. 핑크가 구체적으로 밝히고 있지 않을지라도 우리는 핑크와 더불어 다음과 같은 최종적인 변증법적 운동을 기술할 수 있다.

- 정립: 소박한 세계구성적 경향으로서, 초월론적 원리론의 대상이다. 이는 그 자체로 다시 모종의 통일(세계구성함과 이 구성의 산물인 세계의 종합적 통일로서의 즉자존재)을 함축하고 있다.²²²⁾
- 반정립: 현상학함의 자기규명, 자각됨의 경향으로서, 초월론적 방법론의 대상이다. 초월론적 원리론의 수행 결과인 대자생성(자신에 대한 존재가 됨, Für-sich-Werden)의 절대적 경향을 주제화함이다.
- 종합: 정립과 반정립의 공존, 즉 구성적 경향(원리론의 대상)과 초월론적 경향(방법론의 대상)의 종합으로서, 절대적 학문의 주제이다.

핑크에 따르면 이러한 최종적인 변증법적 종합 속에서 초월론적 원리론과 방법론의 구별은 지양된다.²²³⁾ “절대적 학문”의 주제가 되는 이 궁극적 종합이야말로, 현상학함의 종착지가 될 것이다. “현상학함이 조직되는 절대적 학문은 대자존재의 현실성으로서 절대자가 자기 자신을 절대적으로 알게 되는 생생한 진리의 체계이다.”²²⁴⁾

7절. 초월론적 방법론에 대한 비판적 논구

현상학함은 자신의 봄을 보는 방법인 현상학적 환원의 전개이며, 현상학함을 철저하게 수행하기 위해 필연적으로 전개되어야 할 초월론적 방법론은 “봄(1)은 자신의 봄(2)을 어떻게 보는가?”를 묻고 답한다. 초월론적 방법론의 이 물음에서 첫

221) *6CM*, §11-c), S.164

222) 구성적 경향 자체는 내적으로, 구성함과, 구성의 성과인 존재의 반정립적 대립의 종합적인 포괄이다.

223) *6CM*, §11-c), S.169 “초월론적 원리론과 방법론의 반정립적 구별은 절대적 삶의 궁극적 종합 속에서 소멸된다”

224) *6CM*, §11-c), S.169

번째의 봄(1)은 현상학함의 주체인 초월론적 응시자의 봄이며, 두 번째의 봄(2)은 현상학함 이전에, 즉 현상학적 환원 이전에 자연적 태도에서 세계 안의 존재자를 인식하는 가운데 살아가던 경험적 자아의 봄이다. 그리하여 핑크의 초월론적 방법론의 물음은 “초월론적 응시자의 봄(1)은 자연적 태도에서 존재자를 보는 자신의 봄(2)을 어떻게 보는가?”로 풀어 말해질 수 있다. 초월론적 응시자는 자기 자신의 자연적 태도의 봄을 봄으로써, 이 자연적인 태도의 봄이 사실은 초월론적 주관의 세계구성이었다는 것을 밝힌다.

그런데 초월론적 방법론이 초월론적 원리론에서는 주제화되지 않고 있었던 현상학함의 주체를 주제화하는 것이라면, 우리는 초월론적 방법론의 주체에 대해서도 물을 수 있지 않겠는가? 그리하여, 초월론적 방법론을 수행하는 주체가 “어떻게” 초월론적 방법론을 수행하는지에 대해서도 물을 수 있지 않겠는가? 그런 연유로 이제 우리는 “봄(3)은 자신의 봄(2)을 보는 자신의 봄(1)을 어떻게 보는가?”라는, 초월론적 방법론의 물음을 능가하는 한 차원 더 메타적인 물음을 제기할 수 있을 것이다. 이 물음은 “봄”의 주체(3)인 초월론적 응시자의 응시자가, 세계 내 존재자를 보는 봄인 경험적 자아의 봄(2)을, 봄으로써 그 의미를 초월적 세계구성으로 드러내는 초월론적 주관(1)을, 어떻게 보는가 하는 문제가 된다. 즉, 초월론적 응시자의 응시자는 자신의 봄(경험적 자아)을 보는 자신의 봄(초월론적 응시자)을 볼 수 있는 봄(초월론적 응시자의 응시자)이다. 그렇다면 이 “초월론적 응시자의 응시자”의 봄을 문제삼는 주체(4)는 초월론적 방법론의 과제수행 속에서는 드러나지 않았던 것으로서, 초월론적 방법론의 “소박성”을 주목하며 “초월론적 방법론의 방법론”을 수행할 필요성이 있지 않겠는가 하고 문제제기할 수 있을 것이다.

현상학함의 자기관련성의 난제를 변증법적 종합을 통해 지양하고자 하는 핑크는 초월론적 방법론과 초월론적 원리론을 종합하는 “절대적 학문”을 제시함으로써 이러한 소급적 문제제기들이 최종 목적지에 도달했다고 여기는 듯하다. 그러나 핑크의 이러한 변증법적 방법이 현상학의 원리에 부합하지 않는, 즉 “원본적으로 부여하는 직관”이 직접적으로 볼 수 없는 추상적인 형이상학적 원리임을 차치하더라도, 왜 이 소급적 문제제기의 경향을 지속하여 “봄을 보는 봄”의 “어떻게” 뿐만 아니라, “봄을 보는 봄을 보는 봄”의 “어떻게”, 더 나아가, “봄을 보는 봄을 보는 봄을 보는 봄”의 “어떻게” 등등으로 무한히 묻지 않아도 되는지에 대한 명쾌한 해명을 우리는 후설과 핑크의 방법적이고 방법론적인 해명 속에서는 구할 수가 없다. “현상학함을 규정하는 초월론적 방법론의 차원은 더 절대적인 삶의 근원적인 심층으로 되돌아가 추구될 수 없는지”²²⁵⁾를 묻는 핑크는, 이 근원적인

심층에 닿기 위해 현상학적 원리에 외부적인 다른 원리를 끌어들이기 뿐 아니라, 어떤 이유 때문에 방법론이 더 절대적이고 근원적인 심층을 필요로 하는지, 그러한 근원적인 심층에 닿을 수 있는지를 결코 문제시하지 않는다.

이러한 문제는 초월론적 응시자가 “산출”되는 기원에 대해서 물을 때 마찬가지로 부각된다. 현상학함의 주체인 초월론적 응시자는, 초월적으로 세계구성하는 삶에 대한 주제화와 동시에, 이러한 주제화에 의해 이 주제화의 주관으로서 산출되는 것인가, 아니면 이 초월론적 응시자의 주제화를 고찰하는 “응시자의 응시자”, 즉 초월론적 방법론의 주체에 의해 비로소 산출되는 것인가? 핑크는 전자라고 여기고 있지만²²⁶⁾ 우리는 사실상 후자에 의해 산출되며, 후자에 의존하여 존재한다고 이해한다. 자연적 태도를 취하는 자아는 자신이 초월적 주관임을 파악하지 못하는 자기망각 속에 있기에, 초월적 주관은 초월론적 환원을 거친 현상학함을 수행하는 초월론적 응시자와 동일시된 연후에야 자기대립화를 통해 자연적 주관의 자기망각에서 벗어나는 것으로 상정된다. 세계구성하는 초월적 주관은 초월론적 응시자 없이 그 자체로는 자기관련성을 갖지 않기에, 자기대립화를 통한 자기고찰이 불가능한 자연적 주관일 뿐이다. 따라서 초월적 주관은 초월론적 응시자에 의해 비로소 산출된다고 하겠다. 그렇다면 초월론적 응시자의 산출의 경우에도 이러한 점을 동일하게 적용해야 할 것이다. 초월론적 응시자는 이 초월론적 응시자에 대한 응시자 없이는 “방법론적 소박성”²²⁷⁾에 빠져 주체로서의 자기 자신이 자각되지 못한 맹목적인 현상학함일 뿐이다.

이 지점에서 우리는 초월론적 방법론의 수행을 통해 현상학적 응시자를 산출했음에도 불구하고, 초월론적 방법론의 영역 안에서는 초월론적 방법론의 주체인 ‘현상학적 응시자에 대한 응시자’를 산출할 수 없기에, 이러한 초월론적 방법론의 인식이 궁극적으로 정당화되어 있지 않음을 깨닫게 될 것이다. 그렇다면 우리는 초월론적 방법론을 고찰하는 방법론을 통해 초월론적 방법론의 자기관련성을 고찰해야 하는가? 하지만 문제는 여기에서 그치지 않는다는 데에 있다. 이제 초월론적 방법론의 방법론의 방법론이 또 필요해질 것이다.

또 다른 방식으로든 문제제기의 변주가 가능하다. 초월적 주관의 세계구성은 초

225) 6CM, §11-c), S.164

226) 6CM, §4, S.26 “초월론적 환원을 수행하는 가운데 초월론적 삶은 ‘응시자’를 산출하면서 자기를 외화하고, 분열시키고, 스스로 이분되는 길을 걷는다. 그러나 이 이분화(Entzweiung)는 초월적 주관성이 자각되는 가능성의 조건이다.” -나의 강조

227) 6CM, §10, S.106

월론적 주관에 의해 파악되며, 이 세계구성은 세계구성 외부에서, 세계구성에 관여하지 않고 파악하는 응시자의 시선에 의존하고 있다. 위에서 말했듯, **현상학적 “응시자”의 탄생 이전에 세계구성은 세계구성이 아니다. 자연적 태도에서 세계 내 존재자들을 보는 소박한 봄일 뿐이다.** 초월적 주관은 자연적 태도에서의 주관과 동일시되는 한편으로 궁극적으로는 초월론적 주관과 동일시되는데, 초월적 주관이 자연적 태도의 주관에서 벗어나 초월론적 주관과 동일시되는 것은 초월론적 응시자의 산출 이후이다. 세계구성하는 초월적 주관의 삶이 자연적 태도에서의 삶의 성찰된 의미라면, 초월론적 삶은 자연적 태도와 동일시되는 세계구성하는 삶 없이는 홀로 존재할 수 없다. 그러나 세계구성하는 삶은 현상학적 응시자 이전에는 세계구성하는 삶이 아니다.

뿐만 아니라 현상학하는 삶은 술어화를 통해 자연적 세계로 다시 돌아가 세계구성하는 삶이 되지 않고는 현상학함을 수행할 수조차 없다. 현상학함이 언어를 획득하는 방식과 관련해서도 문제가 있다. 핑크는 “언어가 없는” 현상학적 고찰의 내용이 다시 자연적 언어를 통해 다시 자연적 세계로 유입되는 “비본래적 세계화”, 즉 재(再)-세계화를 말한다. 자기 자신을 명증하게 직관해야 한다는 현상학은 명증하지 않은 자연적 언어를 우선 “수동적으로” 받아들인 이후에만, 그에 대해 명증한 현상학적 해석을 부여하든지 그렇지 않든지 할 수 있다.

이러한 아포리아는 핑크의 고찰방식에 특유한 것인가, 혹은 그가 후설적인 현상학자로서 후설의 현상학적 원리를 따를 때, 그러한 원리 안에 이미 배태되어 있던 것인가? 핑크는 “머릿말에 대한 구상” 속에서, 이 『6성찰』이 후설의 동의라는 제한 속에서 작성되었음을, 그리고 후설이 구성하는 자아와 현상학하는 자아의 대립을 아주 강하게 강조하여 인정하고 있었음을 명시하고 있다.²²⁸⁾ 아닌 게 아니라, 우리가 앞서 『이념』을 고찰하면서, cogitatio의 실재를 후설이 “명증하게 보는” 것에서 그 현상학적 지위를 인정하고 있음을 이해했다면, 현상학적 응시자의 산출과 그로 인한 여러 난점들은 후설현상학의 품을 벗어난 핑크 홀로의 문제가 아니라, 후설적 현상학의 명증의 이념 자체가 배태하고 있는 난점임을 알아차릴 수 있을 것이다.

후설적인 현상학은 자신의 궁극적인 정당화를 “직접적인 봄”에서 찾으며, 이 직접적인 봄은 이미 여기에서 드러나고 있었던 실재를 “보이는 것”으로 만듦으로써 (그리고 이때 보이는 것이 자연적 세계에서 보이는 것과 원리적으로 다른 것임을 주장함으로써) 궁극적으로 정당화한다고 여긴다. 그러나 우리가 현상학자로서,

228) 6CM, S.183

“시작하는 철학자”로서 “자기 자신으로 돌아간다”고 할 때, 세계 내 존재자들을 보는 그러한 방식을 그대로 자기 자신으로 돌린다고 해서, 우리 자신으로 돌아갈 수 있는 것인가?

사태를 단순화하기 위해 예를 들어 보자. 나는 사과나무 한 그루를 보고 있다. 그러나 이때 나는 나의 봄 자체, 즉 ‘내가 사과나무를 어떻게 보는지’를 보는 것은 아니다. 이제 나는 사과나무를 보는 나의 봄으로, 즉 ‘내가 사과나무를 어떻게 보는지’로 시선을 돌려 나의 봄을 보고자 한다. 그러나 이러한 시선전향에도 불구하고 내게 보인 것 속에는 여전히 나의 봄이 없다. 이때 나의 봄이란, ‘내가 사과나무를 어떻게 보는지’가 아니라, ‘내가 사과나무를 보는 나의 봄을 어떻게 보고 있는지’로 변경되어 있기 때문이다. 내가 보고자 했던 나의 봄은 보인 것 속에 없고, 보인 것이 된 어떤 것을 보고 있는 봄 속에, 여전히 보인 것이 되지 않은 채로 머물러 있을 뿐이다. 즉 나의 봄은 보인 것이 되지 못하고 또다시 하나의 봄 속에, 즉 ‘내가 사과나무를 어떻게 보는지’를 보는 그 시선 속에 있다. 이러한 소급은 무한히 계속된다.

이러한 아포리아는 전통적으로 자기의식에 대한 반성이론이 닿게 되는 무한소급의 아포리아이다. 나는 나 자신의 봄을 보려고 하지만, 나 자신은 결코 사과나무처럼 보인 것이 되지 못하고 무한히 소급되는 봄 속에 남아 있다는 점이 이 아포리아의 요체이다. 우리가 우리 자신의 주관에 대해서 생각할 때, 우리 자신을 세계 안의 사물들을 보는 ‘봄’이라고 생각한다면, 그리고 우리가 어떤 것을 안다는 것이 그것을 명증하게 봄으로써만 가능하다고 생각한다면, 결코 ‘보인 것’이 될 수 없는 우리 자신의 ‘봄’은 결코 우리 스스로 알 수 없는 것이 될 것이다. 그러나 우리는 우리가 우리 자신을 결코 알 수 없다는 이러한 귀결에 동의할 수 있는가? 우리는 우리 자신의 삶 속에서 우리 자신을 알고 있지 못하는가?

우리가 우리 자신을 알고 있지 못하다면, 우리는 다른 어떤 것을 알 수 없다. 다른 어떤 것에 대한 앎이 ‘나의’ 앎이 아니라면 나는 그것을 “내가 알고 있다”고 할 수 없을 것이기 때문이다. 내가 내 앞의 사물을 보고, 이 사물의 정체를 알고 있다고 할 때, 이 앎이 나에게 속한 것이 아니라면, 이 사물을 보고 정체를 파악하는 것은 내가 아니라고 해야 한다. 내가 이 사물을 보고 정체를 파악한다는 것은 이 봄과 앎이 나 자신에게 속해 있다는 것을 이미 함축하고 있다. 그렇다면 나는 모종의 의미에서 나 자신의 봄과 앎을 이미 알고 있다는 것을 뜻한다.

그러나 나의 봄과 앎을 나 자신이 알고 있다고 할 때, 이 앎은 내가 나 외의 다른 대상을 알고 있다고 할 때의 그것과는 다른 종류의 것이다. 봄이 자신을 보여

진 것의 모습으로 드러내지 않는 것과 마찬가지로이다. 봄을 보는 봄에게 대상으로 드러난 봄은 그 자신 살아 있는 봄이었던 것과는 이미 달리 반성 속에서 ‘보인 것’으로 변용되었기 때문이다. 동시에 이 ‘보인 것’이 된 어떤 것을 ‘보는’ 것이야말로 진정한 봄 자체이며, 이 봄 자체가 바로 우리의 주관성이다. 주관성을 대상으로 삼아 파악하려고 하는 이 주관성 자신은 여전히 대상이 되지 않은 채 머물러 있다. 그럼에도 불구하고 나는 이 주관성을 이미 모종의 의미에서 “알고” 있다. 이러한 앎을 우리는 어떠한 이름으로 드러낼 수 있는가?

소결. 현상학적 방법의 선입견

현상학은 자연적 태도에서 자연적 삶을 살아가는 자아의 소박함에 머무르지 않고 현상학적 환원을 수행함으로써만 그 진정한 의미를 획득할 수 있다고 여긴다. 그리고 이 현상학함 속에서 삶은 세계를 구성하는 초월적 자아의 삶으로 규정된다. 핑크는 현상학적 환원에 대한 현상학을 수행함으로써 구성하는 자아인 초월적 자아와 현상학하는 자아인 초월론적 자아의 분열이 현상학함의 가능조건임을 명시한다. 그는 자연적 태도와 현상학적 태도를 날카롭게 구분하고, 현상학적 태도 속에서만 초월적 삶이 드러날 수 있다고 여긴다. 그러나 초월적인 삶의 드러남은 초월론적인 응시자의 자기이분화를 통해서만 가능하다. 현상학적 태도는 자기대립화하는 태도이다. 현상학적 태도로의 환원 속에서, 자연적 태도에서 우리가 삶이라고 소박하게 생각했던 의미는 지양되고, 초월론적 태도 속에서만 우리는 진정한 삶의 의미를 구할 수 있게 된다.

그러나 이러한 분열 속에서 우리 자신의 삶, 우리 자신의 개별적이고 자기동일적인 자아는 보존되고 있는가? 보존되고 있다면 그 장소는 분열과 동일시되는 현상학함에 있는가, 혹은 이러한 분열 이전에, 이러한 분열에도 불구하고 자기동일적으로 이미 있는 삶에 있는가? 초월론적 태도에서 현상학함을 수행하는 초월론적 응시자는 자연적 태도에서의 삶인 세계구성에 관여하지 않음으로써만(탈세계화) 현상학적인 삶을 살 수 있는 동시에, 이렇게 얻은 초월론적인 통찰은 다시 세계로 돌아가지(재세계화) 않고서는 결코 완수될 수 없는 것이 된다. 탈세계화에서 현상학하는 삶은 세계구성에 관여하지 않는 응시자의 삶이었는데, 그는 다시 세계화되어 그 자신 세계구성하는 “인간”이 되지 않고서는 하나의 개별자의 삶일

수 없게 된다.

이러한 삶의 분열을 핑크는 변증법적 종합을 기술함으로써 하나의 동일한 개별자의 삶을 강조하지만, 이러한 기술은 기술하고 있는 사태가 이미 있는 사태 그 자체가 아니라면 무의미한 서술이 되고 만다. 여기에 하나의 순환이 있는데, 이 사태 그 자체는 현상학적 응시자에 의해 “보이기” 전에는 어떤 권리도 주장할 수 없는 소박함이기 때문이다.

이러한 순환은 삶이 세계구성에 관여하지 않는 현상학함에도, 세계구성하는 본래적 세계화에도, 선행해 있는 것일 때에만 올바르게 설명될 수 있다. 현상학함이 현상학적 환원을 통해 확보하고자 한 cogitatio의 확실성은 이론적 봄의 확실성이 아니었던 것이다.

3부. Michel Henry의 반(反)-환원 혹은 내재적 환원

도입. 물음의 전환. 봄은 자신의 봄을 볼 수 있는가?

2부를 통해 우리는 후설이 명증한 봄이라는 일관된 원칙에 따라 현상학적인 탐구의 방법을 수립하고 더 나아가 이 방법에 대한 방법론적인 반성을 명시적으로 설정하여 수행해 가면서, 그 원리로 인해 발생하는 삶의 분열을 봉합하지 못하고 무한소급의 아포리아를 비롯한 여러 문제들에 봉착하게 되었음을 보았다. 이러한 난점은 후설현상학 자신이 그 방법적 원칙을 철저히 일관적으로 수행해감에 따라 나타나는 아포리아라는 점에서, 현상학적 탐구의 방법 자체에 대해서 근본적으로 다시 생각해볼 가능성을 열고 있다.

아포리아로 인해 열린 공간에서 양리는 후설 현상학의 물음에서 물어지지 않은 전제에 대해 다시 묻는다. “봄은 자신의 봄을 볼 수 있는가?” 이러한 물음을 따라 전개되는 양리의 사유는 후설의 현상학적 환원에 대한 반(反)-환원²²⁹⁾으로 이

229) 우리가 “반-환원”이라는 표현을 사용하는 것에 대해 논란의 소지가 있을 수 있다. 양리가 후설 현상학에 대해 비판을 가하며 삶의 비가시성을 강조하는 것은 양리의 입장에서 현상학적 환원의 의의를 근본화하는 것이지, 그것 자체를 반대하거나 부정하는 것이 아니기 때문이다. 그럼에도 불구하고 후설의 현상학적 환원의 귀결점이 ‘지향성’을 중심으로 하는 현상학이라는 점에서 양리는 그러한 환원을 거부하면서 진정한 현상학적 환원을 수행하고자 한다. 본고의 논지와 관련하여 우리는 이러한 양리의 현상학적 환원의 목적지와 구체적인 내용이 후설의 현상학적 환원과 근본적으로 차이나는 것임을 부각시키고자 ‘반-환원’이라는 표현을 채택했다. 둘의 환원은 주체성을 그 모든 것의 토대로 삼고자 한다는 점에서는 같지만, 후설의 경우 주체성의 (외부와) 관계맺음의 사태인 지향성을, 양리의 경우 주체성 내부에 온전히 머물러 스스로 드러남의 사태인 정감성을 각기 주체성의 본질로 여긴다는 점에서 상이하다.

양리는 후설이 데카르트적인 길로 불리는 최초의 현상학적 환원의 길에서 주체성의 내실적(reell) 내재인 cogitatio를 발견했다는 점에 주목한다. 그러나 후설에게 이 내실적 내재의 영역은 현상학적 환원을 통해 궁극적으로 닿고자 하는 목표가 아니다. 후설이 『이념들1』에서 “잔여(Residuum)”라고도 표현하는 이 영역에 우선 닿는 것은 철차상의 임시 조치에 불과하다. 후설은 결국 내실적인 내재를 발견했던 것과 동등한 명증 혹은 자기소여성에 의해 지향성이라는 의식삶의 본질과 그것이 함축하는 대상적 상관자라는 계기까지를 탐구대상으로 가져오기 위해서 현상학적 환원을 수행하는 것이다. 다시 말해 후설은 자기 안에 머물러 있는 의식이 아니라, 의식이 대상(세계)과 관계맺는 본질인 ‘지향성’ 내지는 ‘초월적 주관의 세계구성’을 현상학적 탐구의 주제로 삼기 위해 현상학적 환원을 수행하는 것이다. 후설 스스로는 주관성의 직접적인 자기소여에 초점을 맞추고 대상의 소여와의 차이를 강조하는 데카르트적 길을 통한 환원이 오해를 낳을 수 있다는 점을 인정하며 환원의 다른 길들을 제시하기 위해 노력한다. 예컨대 그는 ‘지향적인’ 의식현상을 먼저 주목하는 심리학적 길을 통한 환원이나, 특정한 존재론적 대상영역에서 출발하여 그 가능조건을 물어 들어가는 존재론적 길을 통한 환원을 제시한다.

어진다. 3부에서 우리는 양리의 이러한 문제제기를 통해, 후설의 현상학적 방법의 구축 시도가 이 시도의 근원에 있는 것에 대해 문제제기하지 않고 있었다는 주장, 그리하여 더 근원적인 토대로 반송되어야 한다는 주장을 이해할 수 있게 될 것이다.

1장. 제일철학으로서의 현상학에 대한 재고(再考) 가능성: 방법에서 대상으로의 반송

1절. 주체성을 나타내는 현상학의 방법과 주체성이 나타나는 방식

후설 현상학 안에서 현상학은 그 대상의 보편성에 앞서, 방법에 있어서의 특별한 우월함으로 규정된다. 직접적이고 원본적인 봄인 명증의 이념에 입각하여 제일철학으로서의 권위를 스스로 수립하는 현상학은 명증이라는 탐구방법의 우월성으로부터 현상학적 탐구대상을 이끌어낸다. 현상학적 탐구대상은 원리적인 불충전성을 지닌 세계 내 사물이 아니라, 명증적 봄이 **충전적**으로 직관할 수 있는 초월적 주관이며, 초월적 주관은 그 모든 세계 내 사물들과 세계 자체를 구성해낸다. 더 나아가 이 초월적 주관은 본질직관의 대상으로서, **필증적**인 명증이 보증되는 탐구대상인데, 경험적 세계 안에 존재하는 하나의 사실적 존재가 아니며 초월론적 태도로의 전환을 통해 비로소 이 현상학적 탐구의 대상을 얻을 수 있는 본질적인 존재이기 때문이다.

후설 현상학은 초월적 주관이라는 명증적인 대상영역을 획득하는 데 만족하지 않고, 탐구대상에 닿기 위해 초월론적 태도로 전환하는 방법적 절차를 철저하게

반면 “비-지향적 현상학”을 주장하는 양리가 도달하고자 하는 주체성의 본질은 다른 것과 관계 맺기 이전에 자기 스스로 드러나고 있다. 이것이 곧 삶이며, 삶의 본질은 “정감성”으로 표현된다.

참고로 “PN”, *PVI*, p.118에서 양리는 자신이 수행하고자 하는 근본적인 현상학적 환원이 갈릴레이적인 환원도, 후설에 의해 수행된 현상학적 환원도 아니며, 이 두 환원(갈릴레이와 후설의 환원)에 대해서는 차라리 “반-환원(contre-réduction)”처럼 수행된다고 적고 있다. Rolf Kühn은 여기에 착안한 듯 이 논문을 독일어로 번역하면서 “비-지향적 현상학과 반-환원(Gegen-Reduktion)”이라는 제목을 붙인다. (*Epoche und Reduktion: Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*, Königshausen & Neumann, 2003에 실려 있다.)

규정하고자 한다. 후설에서 현상학이 “새로운 유형의 사태들로부터 새로운 유형의 인식을 획득하는 방법을 전개시켜야 할 뿐 아니라, 이 방법의 의미와 타당성에 대해 완전한 명확성을 제공해야”²³⁰⁾ 하는 것은 현상학의 근본적인 이념에 따른 것이다. 초월론적 현상학에 적합한 새로운 유형의 대상을 얻기 위한 현상학적 방법은 바로 현상학적 환원이다. 현상학적 환원이 철저하게 명시적으로 전개되는 것은 현상학에서 방법이 단지 우연하고 보조적인 수단이 아니라, 이 방법적 탐구의 철저함 자체가 현상학의 근본이념에 의거한 것으로서 현상학의 학문성 자체를 이루며, 현상학적 탐구대상을 정당하게 규정하기 위한 절차이기 때문이다.

앙리의 현상학은 후설에서 현상학의 이념이 이렇듯 방법으로 규정되는 것을 비판한다. 그러나 앙리의 목적은 현상학 자체를 부정하는 것이 아니라 오히려 현상학을 가장 현상학답게, 가장 근본적인 현상학으로 만들고자 하는 것이다. 앙리는 방법으로 규정되는 후설 현상학의 이념을 받아들이지 않더라도 현상학이 현상학 다울 수 있다고 생각하며, 오히려, 방법의 이념을 받아들이지 않을 때 가장 근본적인 현상학이 가능하다고 믿는다.

앙리는 현상학의 방법적 이념을 비판하지만, 현상학이 나타난 것이 아니라 나타남의 방식을 문제삼는 학이라는 것을 부정하지는 않는다. 그는 현상학의 의의를 철저하게 근본적으로 계승하려는 현상학자로서, 현상학이 시초에 현상이 아니라 현상의 “어떻게”를, 즉 현상성을 문제 삼는 바로 그 이념을 현상학의 근본 의미로서 받아들인다. 진정한 의미의 철학으로서의 현상학은 개별과학의 탐구대상인 개별 존재자를 문제 삼는 것이 아니라 존재자의 존재, 즉 개별 존재자가 나타나는 방식(Wie, comment)인 현상의 현상성을 자신의 주제로 삼아 탐구를 전개해 나가는 학문이다. 현상의 현상성에 대한 물음은 다른 모든 학문의 토대가 되는 제일철학으로서 현상학만이 던질 수 있는 진정하게 근원적인 물음이다.

후설 역시 『이념』의 인식론적인 탐구에서 이 “어떻게”를 물음으로써 현상학적 탐구를 수행하고자 한다. 후설에 따르면 현상학은 사실로서의 현상을 문제 삼는 학문이 아니다. 현상학은 오히려 그러한 현상이 “어떻게” 가능한지를 문제 삼는 학이다. 후설에 따르면 인식과 관련하여 현상학은 인식이라는 현상이 있으며, 이 인식현상 속에서 인식작용은 인식대상으로서 초재적인 어떤 것과 관계한다는 “사실”을 문제 삼지 않고, 오히려 그러한 인식현상이 “어떻게” 가능한지를 문제 삼는다.²³¹⁾

230) *Ideen I*, §63, S.136

231) 인식현상이 사실로서 존재한다는 것은 의심할 수 없다. 그러나 “수수께끼인 것은 그것이 어떻게 그런가 하는 것이다.”(*Idee*, 2강의, S.37) 현상학의 물음은 “초재적인 것과

그런데 후설에서는 곧이어 이 나타남의 ‘방식’이, 이 나타남의 방식을 또 하나의, 그러나 탁월한, ‘나타난 것’으로서 보기 위한 ‘방법’의 매개를 통해서만 이해되는 것이 된다. 현상학에 고유한 명증의 이념에 의해, 현상학의 대상이 되어야 할 나타남의 방식은 이 대상에 닿기 위한 명시적인 방법(Methode, méthode)의 절차를 통해서만 획득되는 것이 되며, 이러한 방법에 의해 닿은 현상학의 대상은 명증하게 직관될 수 있는 소여성으로서 본질적인 대상들이 된다. 그러나 방법은 출발점과 다른 도착지점에 닿기 위해 설정되는 지침이 아닌가? 앙리가 보기에 후설 현상학이 명시한 방법에 의해 닿은 현상학의 대상은 현상학이 출발한 지점과 다른 곳에 있다. 후설현상학은 자신의 대상을 “봄”으로써, “보인 것”으로 만들기 위해, 그것도 아주 확실하게 보인 것으로 만들기 위해, 방법을 “발명”²³²⁾한다.

앙리는 후설 현상학이 나타남의 방식, 즉 현상의 현상성을 문제화한다는 점에서 현상학만이 진정하게 근원적인 철학적 물음을 전개할 수 있는 힘을 갖는다고 여기지만, 후설이 이 현상성을 ‘보기’ 위한 방법적 절차로 현상학의 이념을 옮겨놓는 한에서 앙리는 후설 현상학을 “전복”²³³⁾시키고자 한다. 앙리의 전복 시도는 제일철학으로서의 현상학의 이념을 근본적으로 다시 묻는 것에서 시작된다.

1부에서 우리는 후설 현상학이 자신을 제일철학으로 규정할 때의 의미를 두 가지로 나누어서 고찰한 바 있다. 첫째는 보편존재론으로서의 현상학이고, 둘째는 초월론적 인식론으로서의 현상학이다. 보편존재론으로서의 현상학은 현상학의 탐구대상이 철저하게 보편적일 것을 요구한다. 개별적인 학문들이 각기 특정한 존재자들과 그러한 존재자들의 총체로서의 존재영역을 탐구대상으로 삼는 반면, 현상학은 개별적인 존재자들의 존재에 대해 묻는다. 초월론적 인식론으로서의 현상학은 자신의 탐구대상에 대한 탐구방식이 필증적 명증의 이념에 충실할 것을 요구하며, 더 나아가 그러한 자신의 탐구방식 역시도 명백히 할 것을 요구한다.

이와 같은 제일철학으로서의 현상학의 두 가지 의미를 모두 포괄하는 가운데 후설은 후자에서 전자로 가는 방식을 택했다. 탐구의 시선이 어떤 의심가능성도 없이 가장 명증하게 볼 수 있는 것은 바로 초월적 주관 자신이기 때문에, 초월적 주관은 현상학의 대상으로서의 정당성을 확보한다. 방법적으로 정당화된 시선에 의해, 절대적 존재인 초월적 의식주관과, 초월적 주관에 의해 정립되는 상관자를 자신의 탐구주제로 획득하게 되면서 현상학은 보편존재론으로서의 자신의 위상을 공고히 할 수 있었다. 의식주관 자신이 의식대상과 관계 맺는 지향적인 본질을

맛아떨어짐이 어떻게 가능한가?”(Idee, 2강의, S.36)이다.

232) *PM*, p.5

233) *Inc*, p.33

지니고 있으며, 그것을 명증하게 직관할 수 있기 때문에, 세계 안의 대상들 역시 현상학의 탐구범위 안에 포괄되며, 이 의식주관이 그 모든 존재자들을 구성하는 초월적 주관으로서 현상학적 보편존재론의 대상이라는 점은 직접적이고 명증한 시선 속에서 파악될 때에만 비로소 이해될 수 있다.

그러나 현상학적인 전제에 대해서 다시 묻는 양리는 전자에서 출발한다. “현상학의 방법은 현상학의 대상으로 반송된다.”²³⁴⁾ 현상학의 진정한 대상을 올바르게 세우는 가운데 양리는 현상학이 끊임없이 문제로 삼는 “어떻게(Wie, comment)”의 의미를 탐구방법이 아니라 나타남의 방식으로 다시 규정한다. 양리에서 이 “어떻게”는 삶을 반성하는 봄의 방식이 아니라, 삶 그 자체의 방식이다.

이처럼 제일철학으로서 현상학의 의미를 방법에서 대상으로 반송하면서 양리가 의도하는 바는 “봄(le voir)”을 철학적 사유의 유일한 방식으로 삼지 않는 데 있다. 다른 모든 과학들과 자신을 근본적으로 차별화하며 “의미의 진정한 심연”²³⁵⁾을 설정하는 철학의 이념은 그 대상에 있어서와 마찬가지로 방식에서도 다른 모든 과학과 차별화된다. 명증적인 봄은 모든 과학의 방식이자 과학의 이념일지는 몰라도, 철학의 방식과 이념일 수는 없다.

2절. 현상에서 현상성으로, 나타난 것에서 나타남 자체로.

양리와 더불어 현상학의 방법에서 현상학의 대상으로 강조점을 이동하면서 우리는 현상학의 대상이 무엇인지를 명확하게 할 필요가 있다. 현상학의 대상은 현상함(현상성)인가, 현상된 것(현상)인가? 다시 말해 나타남을 의미하는가, 이 나타남을 통해 나타난 것²³⁶⁾을 의미하는가?²³⁷⁾ 후설의 초월론적 현상학에서 보이는 현상의 이중성, 즉 현상과 현상성의 이중성을 상기해 보도록 하자.²³⁸⁾ 현상은 자연

234) “PN”, *PVI*, p.106

235) *Ideen I*, §49, S.105. 이 대목에서 후설이 언급하는 세계와 초월적 주관 사이의 심연은 양리에서 세계와 삶의 심연, 나아가 과학과 철학의 심연으로 드러난다.

236) 활동 내지는 작용을 드러내는 동사와, 과거분사형의 명사의 차이를 주목하라.

237) 존재와 존재자의 존재론적 차이를 명시할 때 하이데거는 “탁월한 의미로 현상이라고 지칭되어야 할 그것”인 “존재”가 “나타난 것” 즉 존재자가 아니라, “나타남” 즉 존재여야 함을 지적하고 있다. 하이데거에서 보편존재론으로서의 현상학이 탐구해야 할 현상, 즉 존재는 최고의 존재자인 어떤 것이 아니라, 그 모든 존재자들을 초월해 있으면서도 그 모든 존재자들을 존재하게 하는 것, 존재이다. 양리가 하이데거를 많은 점에서 비판하고 있음에도 불구하고, 나타난 것과 나타남을 구분하는 맥락에서 존재자와 존재의 존재론적 차이에 대한 하이데거의 테제를 받아들인다.

적 태도에서 우리에게 이미 드러나고 있는 것으로서 이후에 초월적 주관에 의해 존재정립된 것으로 그 근원적 의미가 밝혀지는 존재자이다. 이 존재자를 존재하게 하는 것, 즉 현상을 현상하게 하는 것으로서의 초월적 주관은 자연적 태도에서의 현상보다 더 근원적인 의미에서의 현상으로, “현상성”이라 명명되었다.

현상의 정확한 의미를 나타낸 것이 아니라 나타남으로 규정하면서²³⁹⁾ 양리는 후설 현상학에서 “현상이 곧 존재”라는 테제에서 구분되는 것으로 밝혀졌던 이중적인 의미 중 하나를 폐기한다. 현상이 현상된 것, 즉 나타남 것으로 이해될 때, 그것은 의식주관의 대상이 된 존재자를 의미하고 있다.²⁴⁰⁾ 그러나 현상학이 탐구하는 것은 개별적인 존재자가 아니다. 현상학이 탐구하는 것은 개별적인 존재자가 나타나는 방식, 즉 나타남 그 자체이다. 나타남 그 자체는 현상된 것 혹은 현상해 있는 것으로 이해된 현상과 구분된다. 그것은 현상의 현상성이다.

3절. 현상성으로서의 지향성

후설의 현상학에서 현상성으로서의 초월적 주관은 그 스스로 마치 세계 안에 있는 하나의 존재자로서 있는 어떤 것이 아니라, 그 모든 세계 안의 존재자들을 가능케 하는 절대적인 존재이다. 그러나 현상학적 환원의 절차는 여기에서 종결되지 않는다. 현상학자로서 우리는 이 초월적 주관을 사실적인 심리적 주관으로서 보지 않는다. 오히려 우리는 필증적으로 명증하게 볼 수 있는 것으로서, 이 초월적 주관의 본질을 본다. 초월적 주관의 본질은 지향성으로서, 자신 내부에 고립된 채로 머물지 않고, 자기 밖으로 나가 세계를 구성하고, 그렇게 자신이 구성한 세계와 만나는 특성이다. 초월적 주관을 지향성이라는 본질로 규정함으로써, 후설의 현상학은 현상학의 탐구영역 안으로 세계를 초월적 주관의 상관자로서 데려온다. 현상학적 탐구는 초월적 주관인 노에시스와 초월적 주관에 대해 있는 세계인 노에마의 상관관계로서, 그 본질인 지향성에 대한 탐구가 된다. 후설은 지향성을 “현상학의 주요 주제”²⁴¹⁾로서 명시적으로 자리매김하며, 자신의 탐구의 과제가

238) 본고 1부의 1장 2절을 보라.

239) *Inc.* §2; “4P”, *PV1*, p.78; “PL”, *PV3*, pp.327-328

240) 물론 후설에서도 이 존재자는 초월적 주관이 정립한 한에서만 존재로 드러난다는 점에서 초월적 주관의 존재와는 존재론적으로 다른 지위를 갖는다. 그럼에도 불구하고, 주관과 세계의 관계맺음을 현상학적 탐구대상으로 가져오는 후설의 현상학은 양리처럼 존재자의 나타남으로서의 현상을 “비실재”라 말하지는 않는다.

241) *Ideen1*, §84, S.187

“현상학적 구조를 관통하는 포괄적인 표제로서의 지향성을 탐구함”²⁴²⁾임을 분명히 하고 있다.

후설의 정의에 따르면 지향성은 의식의 근본적인 속성으로서²⁴³⁾, 가장 먼저 “의식은 항상 ‘~에 대한’ 의식이다”라는 말로 표현된다. 의식은 항상 의식 자신을 초과하여 의식 자신에 대해서 있는 어떤 것인 대-상(對-象, Gegen-stand)에 대한 의식이다. 이 어떤 것은 의미를 지니며, 이것이 지닌 의미는 의식 자신에 의해 부과된 것이다. 이처럼 후설의 현상학에서 존재자와 의식은 각기 독립적으로 존재하는 것이 아니라, 지향적 의식의 본질구조에서 유래하는 독특한 상관관계 속에서 존재한다. 이 상관관계에서 대상에 의미를 부여하는 의식 자신의 작용을 ‘노에시스’, 의식이 향하고 있는 것인 의식의 대상적 상관자를 ‘노에마’라고 하며, 현상학이 지향성을 탐구주제로 삼는다는 것은 노에시스와 노에마의 상관관계 속에서 노에시스 측면의 분석과 노에마 측면의 분석을 행한다는 것을 의미한다.

그런데 현상학에서 다루는 의식체험을 포괄적으로 다룰 수 있게 하는 근본개념인 지향성은 단일한 의미를 가진 것이 아니다. 지향성을 주제적으로 다루고 있는 『이념들1』²⁴⁴⁾의 84절에서 후설은 지향성을 “모든 체험이 어떤 방식으로든 지향성에 참여하고 있는 한에서 체험 영역 일반의 본질적인 고유한 특성”²⁴⁵⁾으로 정의한다. 의식체험은 대상화작용뿐 아니라 다양한 유형들의 의식체험들의 본질적인 특성이다.²⁴⁶⁾ 따라서 지향성은 “명시적인(explizit) 코기토”라고 명명되는, 주제적이고 현행적으로 대상을 향하는 시선만을 뜻하는 것이 아니다. 지향성이 대상화작용뿐 아니라 의식체험의 본질적인 속성을 뜻한다면, 순수자아가 명시적인 대상을 향하고 있을 때에도 의식되는 것은 대상뿐이 아니며 대상이 드러나고 있는 배

242) *Ideen I*, §84, S.188

243) *Ideen I*, §146 “현상학 전체를 포괄하는 문제점의 표제는 지향성이다. 지향성은 진실로 의식의 근본적인 속성을 표현하고 있다. [...] 현상학은 지향성의 문제와 함께 시작한다.”

244) 초기 저작에 해당하는 『논리연구』에서 후설은 스킨라철학과 브렌타노의 지향성에 대한 사유를 받아들이면서도 그에 대결하면서 지향성에 대한 분석을 수행해나가는데, 이보다 10여년 후의 저작인 『이념들1』에서도 주된 맥락에서 논리연구의 지향성개념을 거의 그대로 사용하고 있다. 다만 『논리연구』의 지향성 분석이 현상학적 심리학의 차원에 머물러 있었다면 ‘초월론적 전회’ 이후의 『이념들1』의 지향성 개념은 초월론적 현상학적 차원에서 분석된다. 또한 『논리연구』에서는 발견되지 않았던 비객관화적 지향성들을 분석하려고 시도하고 있다는 점이 다르다.

245) *Ideen I*, §84

246) *Ideen I*, §84 “지각 작용은 지각된 것에 대한 지각 작용이며, 판단은 판단되는 어떤 사태에 대한 판단이고, 평가는 평가되는 어떤 가치 사태에 대한 평가이며, 바람은 어떤 바라는 사태에 대한 바람이다.”

경 또한 의식되고 있기 때문에, “잠세태적”이라고 여겨지는 지향성 역시도 인정되어야 한다. 명시적으로 나타난 대상들과 그것의 배경은 하나의 통일성 속에서 의식에 드러나고 있다.

배경의식은 외적인 지각장의 차원에만 있는 것이 아니다. 객관화된 대상으로 향하는 시선에는 그러한 대상에 대한 감정이나 평가작용도 함께 부착되어 있다. 예컨대 나는 칸딘스키의 그림을 대상으로 지각하면서 그 그림에서 즐거움의 감정을 느끼고 있다. 이러한 즐거움의 느낌은 내가 현실태적으로 의식하고 있는 것이다. 뿐만 아니라 객관화된 대상을 갖지 않고도 나는 현실태적인 느낌을 가질 수 있다. 사랑하는 연인과 이별을 겪고 슬픔에 깊이 잠겨 있을 때 이 슬픔은 나에게 현실태적인 느낌이다.

내적으로 의식하는 배경에 대한 체험은 현실태적이지 않을 수도 있다. 의자에 앉아서 글을 쓰고 있는 나는 앉은 자세를 나도 모르게 이리저리 바꾼다. 자세가 완전히 편안하지 않다는 것을 나는 현실태적으로는 아니지만 의식하고 있기 때문에 이 자세를 좀 더 편안하게 취하고자 이리저리 움직여보는 것이다.

이러한 고찰에서 후설이 『논리연구』에서 작용(Akt)이라고 했던 시선의 향함, 즉 인식적인 작용만을 지향성으로 보거나 적어도 지향성의 범형으로 삼는 것은 무리가 있음이 드러난다. 이후의 탐구에서 지향성은 인식적인 작용뿐 아니라 외적이고 내적인 여러 배경체험들을 포괄하는(색깔 여건, 촉감 여건, 음 여건 등의 감각 내용뿐 아니라, 쾌락, 고통, 욕망, 충동 등의 감각적 감정까지도 포함) 의식의 본질로 여겨진다.²⁴⁷⁾

그럼에도 불구하고 의식의 본질로서의 지향성은 객관화적 지향성을 범형으로 하여 상정된 것이라는 자신의 출생의 기원을 결코 극복하지 못한다. 지향성은 여전히 나타나는 어떤 것을 나타내는 나타남의 본질이지, 스스로 나타나는 자기나타남의 본질은 아니기 때문이다.

247) 지향성에 대한 이러한 규정을 엄두에 두고 있었음에도 『이념들1』에서 후설이 규정하는 지향성 개념은 여전히 객관화적 작용의 지향성, 즉 “도식”의 지향성의 의미에 머문다. 잠세태적인 의식과 배경체험에 대해 언급했던 논의들을 “미규정적인 범위 속에서 파악된” 것일 뿐이라고 하면서 기능적인 관점에서 지향적 체험을 분석하는 85절에서 후설은 지향성 개념에 대한 초기의 정의로 되돌아오는 듯 보인다.

4절. 나타남과 나타난 것의 동일성. 자기나타남

"어떤 것이 나타나는 한에서만 그것의 명시화가 가능하다. 현상학의 방법은 현상학의 대상으로 반송된다. 현상학의 방법은 현상학의 대상에 의존해서만 가능하다."²⁴⁸⁾

후설현상학의 아포리아를 더 근원적인 토대로 반송함으로써 해소하고자 하는 앙리는 현상학의 진정한 대상이 무엇인가에 대한 물음으로부터 시작한다. 앙리에게 현상학의 대상은 현상을 현상이게 하는 현상성 그 자체인 나타남이다. 이 대상을 명확히 파악하기 위해서는 현상학을 방법으로 규정하는 비본래적인 사유로부터 거리를 취해야 한다.²⁴⁹⁾

후설 현상학의 현상성이 지향성이라고 할 때, 지향성은 모든 나타나는 것들을 나타나게 하는 것이다. 후설 현상학에서 존재자는 지향적인 주관의 나타남을 통해 나타난 것이 됨으로써만 나타난다. 그런데 만일 지향성이 나타나는 모든 것을 나타나게 하는 나타남이라고 한다면, 지향성은 다른 모든 것을 나타나게 하면서 스스로도 나타나고 있는가? 만일 나타나는 모든 것을 나타나게 하는 나타남이 스스로 나타나고 있지 않다면, 이 나타남은 나타나는 것들을 나타나게 할 수 없을 것이다.²⁵⁰⁾

현상성을 지향성으로 규정하는 후설현상학에서 나타남과 나타난 것은 분리된다. 나타남은 초월적 주관에 속한 절대적 존재이고, 나타난 것은 구성된 세계에 속한 상대적 존재이기 때문이다. 이처럼 나타남과 나타난 것이 서로 다른 영역에 귀속하는 나타남밖에 없는가? 혹은 나타난 것과 자신을 구분하는 나타남은 나타남의 한 종류일 뿐인가? 만일 나타난 것과 구분되지 않는 나타남이 있다면 어떠한가?

만약 모든 나타남이 나타난 것의 나타남일 뿐이라면, 즉, 스스로 나타나는 나타남이란 없다면, 우리는 나타난 것의 조건인 나타남 역시도 나타난 것이 되게 함으로써만 나타나게 할 수 있을 것이며, 나타난 것이 된 나타남으로부터 나타남 자신으로 가기 위해서는 특정한 방법²⁵¹⁾을 필요로 할 것이며, 이 방법을 통해서도 결국 나타남이 아니라 나타난 것이 된 것만을 만날 수 있을 것이다.

248) "PN", *PVI*, p.106

249) "PN", *PVI*, p.106

250) "모든 사물을 계시하는 지향성은 어떻게 자기 자신을 스스로 계시할 수 있는가?"(*Inc*, p.54) "지향성이 스스로 자신을 **현상의 조건**으로 승진시키지 못한다면, 다시 말해 현상성의 원리가 현상성을 회피한다면, 문제가 되는 것은 현상성 그 자체이다."*(Inc*, p.55)

251) 이 방법이 곧 현상학적 환원이다.

“나타남 그 자체가 우리에게 오고 스스로 알려진다면 나타남으로 가기 위해, 그리고 그것을 알기 위해 방법이 필요한가?”²⁵²⁾라고 묻는 앙리의 물음의 의미는 모든 나타남이 나타난 것의 나타남은 아니라는 통찰에 있다. 존재자는 스스로 나타나지 않으며, 나타남을 통해서만 나타난다. 그러나 나타남이 모두 존재자의 나타남으로 환원될 수는 없다. 나타난 것들을 나타나게 하는 나타남의 자기나타남이 있을 때에만 나타난 것들은 나타날 수 있을 것이기 때문이다. 이처럼 존재자의 나타남이 아닌 다른 나타남, 나타남의 자기나타남이 인정될 때, 우리는 나타난 것에서 출발하지 않을 것이고, 따라서 나타난 것으로부터 나타남으로 가기 위한 방법을 필요로 하지 않으면서도, 스스로 나타나고 있는 ‘나타남의 조건’을 우리 스스로 이해할 수 있을 것이다. 이제 모든 나타남은 존재자의 나타남이 아니며, 나타남의 방식은 존재자가 나타나는 방식이어야 할 필요는 없게 된다. 존재자의 나타남은 존재자가 나타나는 나타남이지, 존재의 나타남, 즉 나타남 자체의 자기나타남은 아니다.

나타난 것은 나타남을 통해서만 나타날 수 있으므로, 스스로 나타날 수 있는 것은 나타남 그 자체뿐이다. 존재자를 나타나게 하는 나타남 이전에, 나타남의 자기나타남이 있다. 이것이 존재자의 나타남보다 더 근본적인 나타남이다. “나타남이 그 자체 그러한 바대로 나타나지 않는다면 그 무엇도 나타나게 하지 못한다.”²⁵³⁾ 자기나타남에서는 나타남과 나타난 것이 구분되지 않는다. 현상학의 대상인 현상의 현상성은 나타남과 나타난 것이 구분되는 지향성뿐 아니라 더 근원적인 의미에서는, 나타남 자체인 자기나타남이어야 할 것이다.

이러한 자기나타남이 지시하는 현상성은 이후 살펴볼 것과 같이 “정감성(Affectivité)”²⁵⁴⁾으로 개념화된다. 지향성이 “봄”이며, 따라서 “보인 것”을 나타나게 하는 것과 달리, 정감성은 봄 자체의, 더 정확히는 봄이 그것의 한 양태로서 속한 삶 자체의 자기나타남이며, 보인 것으로 환원될 수 없는 감정(sentiment)의 나타남이다. 보인 것들의 총체는 세계이지만, 나타남은 나타난 것으로도, 나타난 것의 총체로도 환원될 수 없다. 지향성은 세계를 나타나게 하는 나타남의 본질이지만, 정감성은 세계를 가능케 하는 삶의 나타남의 본질이다. 삶이 나타나는 방식인 정감성은 봄의 대상이 나타나는 방식인 지향성과 철저히 다르며, 봄의 대상을 나타나게 하는 가능조건으로서 이미 있다. 세계가 나타나는 방식이 봄의 은유로 표현되는 직관이라면, 삶이 나타나는 방식은 봄이 아니라 감정이다. 감정은 명

252) *Inc*, §2, p.45

253) “PN”, *PVI*, p.111

254) 4부 1장 1절에 이 용어의 역어 채택과 관련한 상세한 설명이 있다.

증적으로 직관되는 것이 아니지만 그럼에도 불구하고 그 존재를 의심할 수 없다. 뿐만 아니라 그 내용 역시도 감정의 나타남 속에서 절대적으로 확실하다. 내가 고통을 느낄 때, 불안을 느낄 때, 혹은 그 어떤 구분으로도 완전히 규정될 수 없는 복잡미묘한 심경을 가질 때, 이것들 모두가 나에게 나타나고 있음은 의심할 수 없이 참이다. 이러한 감정을 봄의 사유가 경계짓고 규정하고자 할 때, 그것은 비로소 모호하고 어두운 것으로, 혼란스럽고 변덕스러운 것으로, 그래서 일의적으로 규정하기 어려운 것으로 나타난다.²⁵⁵⁾ 그러나 봄의 사유 이전에 그것은 삶 안에서 가장 확실한 것이었다. 후설 현상학의 초월론적 현상학적 환원으로부터 거리를 취하며 양리의 내재적 환원을 통해 정감성으로 이행할 때, 우리는 비로소 봄의 사유가 처하는 아포리아들의 근원에 닿을 수 있을 것이다.

2장. 내재적 환원을 통한 cogitatio의 재발견

세계 내 존재자들로부터 세계를 구성하는 주체성으로 돌아가는 후설의 현상학이 직면한 아포리아의 근본적 난점은 이 주체성을 드러내는 방식이 반성적 봄이라는 데에 있다. 양리가 생각하기에 주관성은 근본적으로 그러한 방식으로 나타날 수 있는 어떤 것이 결코 아니다. 지향성으로서의 봄은 근본적으로 세계를 나타나게 하는 현상성이다. 그러나 주체성의 나타남을 이러한 현상성과 근본적으로 다른 원리로 설정할 때 우리는 이러한 아포리아들의 해결가능성을 바라볼 수 있다. 후설 현상학의 ‘초월론적 현상학적 환원’에 대립하여 이 다른 원리로의 반(反)-환원을 감행하는 양리는, 그럼에도 불구하고 근본적인 현상학자로서의 정체성을 잃지 않고자 하며, 그를 위해서, 현상학이 근본적으로 시작하는 철학으로서 시초에서 발견했던 cogitatio를 새롭게 발견하고, 이 cogitatio를 규정하는 방식에 기입된 선입견을 문제삼음으로써 더 근본적인 의미의 현상학을 수행하고자 한다. 여기에서는 우리가 2부에서 이미 살펴본 바 있는 『이념』의 현상학적 환원을 양리의 방식으로 새롭게 독해하는 과정을 함께 추적한 끝에, 현상학의 근본적인 출발점인 cogitatio를 봄과 보인 것의 이중규정이 아닌, 그러한 이중규정 이전에도 이미 있는 정감적인 삶으로서 새롭게 규정하게 될 것이다.

255) 그래서 후설 현상학은 감정의 내용을 감정의 유형, 감정의 본질로 전환하여 감정의 본질구조를 살핀다. 그것만이 사유의 시선이 “명증하게 볼” 수 있는 것이기 때문이다.

1절. 후설에서 cogitatio의 이중규정 : 봄과 보인 것

자연적 학문은 각기 자신의 인식을 갖는다. 각각의 학문적 수행에 따라 얻어진 인식은 체계화되고 그 영역을 넓혀 간다. 그러나 자연적 학문은 자신의 인식 자체를 문제 삼지는 않는다. 철학이 다른 모든 학문들과 다른 점은 그 모든 학문적인 인식 자체를 문제시하여 그 가능조건을 설립하려는 데에 있다. 이 가능조건은 다른 모든 인식을 의심할 수 있음에도 불구하고 결코 의심할 수 없이 확실한 인식이어야 한다. 후설 현상학에서 데카르트가 강조되는 이유는 바로 여기에 있다. 우리가 인식의 가능성을 설립하기 위해 인식 이전에 전제할 수 있는 것은 아무 것도 없다. 우리는 의심할 수 없는 인식을 얻기 위해서 인식 이전에 전제한 어떤 것으로부터 출발해서는 안 되고, 최초의 가장 절대적인 인식으로부터 철저하게 근본적으로 시작해야 한다. 최초의 가장 절대적인 인식으로서 데카르트가 발견한 것은 바로 나 자신의 존재이다.

“나는 내가 어떤 것이라고 생각하는 동안, [그전능한 기만자]는 결코 내가 아무것도 아니게끔은 할 수 없을 것이다. 이렇게 이 모든 것을 세심히 고찰해 본 결과, 나는 있다, 나는 현존한다(ego sum, ego existo)는 명제는 내가 이것을 발언할 때마다 혹은 마음 속에 품을 때마다 필연적으로 참이라는 결론에 이르게 된다.”²⁵⁶⁾

이렇게 필연적으로 현존하는 나는 무엇인가? 바로 cogitatio이다.

“cogitatio만이 나와 분리될 수 없다. 나는 있다, 나는 현존한다, 이것은 확실하다. 그러나 얼마 동안? 내가 사유하는 동안이다. 왜냐하면 내가 사유하기를 멈추자마자 존재하는 것도 멈출 수 있기 때문이다.”²⁵⁷⁾

데카르트와 더불어 후설은 이렇게 말한다.

“내가 모든 것이 나에게 의심스럽다고 판단할 때, 내가 그렇게 판단하고 있다는 사실은 의심할 수 없다.”²⁵⁸⁾

256) 데카르트, 『성찰』 (AT VII, p.25)

257) 데카르트, 『성찰』 (AT VII, p.27) 데카르트는 곧이어 “나는 정확히 말해 단지 하나의 사유하는 것, 즉 정신, 영혼, 지성 혹은 이성이다.”라고 말함으로써 사유함을 세계 안에 존재하는 하나의 사물로 전락시킨다.

이처럼 후설이 데카르트와 더불어 cogitatio를 발견한 바로 이 지점에서, 다른 모든 것을 의심할 수 있음에도 불구하고 결코 의심할 수 없는 절대적인 사실인 cogitatio는 별안간 이 절대적인 사실에 대한 **봄 속에서 주어진 것으로** 변경된다.

“모든 지성적 체험을 비롯한 체험 일반은 그것이 실행되는 동안 순수한 봄(Schauen)과 순수한 파악의 대상이 될 수 있다. 그리고 이 봄 안에서 체험은 절대적 소여성(Gegebenheit, 소여, 주어진 것)이다. 그것은 존재하는 것(Seiendes)으로서, 지금 여기에 있는 이것(Dies-da)으로서 주어져 있으며, 그것들의 의미를 (감각적이고 감성적으로) 회의함은 전혀 의미가 없다.”²⁵⁹⁾

cogitatio가 **봄 안에서** 절대적으로 주어진 것이 된다는 후설의 말에서 우리는 cogitatio가 자신의 의심불가능성을 순수한 봄의 대상으로서의 “절대적 소여성”이 됨으로써 획득한다는 점을 주목해야 한다. 체험, 즉 cogitatio는 처음에 후설에게 실제의 지각함, 실제의 판단함을 의미했다. 지각과 판단의 대상은 의심할 수 없지만 이 지각함과 판단함 자체가 나 자신에게 속해 있다는 것을 의심할 수 없다는 의미에서 우리는 cogitatio의 존재를 의심할 수 없다. 그런데 우리는 이 지각함과 판단함 자체를 어떻게 확신하는가? 그것은 바로 **순수한 봄**이 부여하는 명증에 의해서이다.²⁶⁰⁾ 이 순수한 봄은 마치 정신적인 시선과 같은 것으로서 감각적이거나 감성적인 것과는 아무 관련이 없다. cogitatio는 순수한 봄의 부여함에 의해 주어진 것이 됨으로써 cogitatio는 **비로소** 절대적으로 의심불가능하게 **존재하는 것**이 된다.

이는 후설에서 cogitatio가 주어짐(le donné, 소여)²⁶¹⁾과 줌(la donne, 부여)²⁶²⁾의 이중규정 속에 있게 되었음을 의미한다. 이러한 “부여와 소여의 이중성”²⁶³⁾ 속에서 cogitatio는 그 스스로 존재하는 것이 아니라, 부여하는 봄에 의해 주어짐으로써만 존재한다. 부여함이 의심할 수 없이 절대적으로 부여하는 한에서, cogitatio는 절대적으로 주어진다. 의심할 수 없이 절대적으로 부여하는 봄은 바로 순수한 봄이고, 이 봄에 의해 주어진 것이야말로 명증적으로, 즉 절대적으로

258) *Idee*, 2강의(2), S.30

259) *Idee*, 2강의(3), S.31 - 후설의 강조

260) “원본적으로 부여하는 직관(봄)은 모든 인식의 권리원천이다.” (*IdeenI*, §24)

261) Gegebenheit, 소여성

262) Geben, 부여(함)

263) *PM*, p.64

주어진 것이다. 절대적으로 소여된 존재자가 절대적인 것인 이유는 그것 자체로 있기 때문이 아니라 나의 시선이 절대적으로 확실하게 볼 수 있는 것이기 때문이다.

이때 우리는 이러한 후설의 사고과정에서 우리에게 충분히 명료하게 드러나지 않는 것들에 대한 다음과 같은 세 가지 물음을 던져야 한다.

- 1) 보는 cogitatio와 보인 것으로서의 cogitatio의 상이한 지위를 우리는 어떻게 이해해야 하는가?
- 2) 보는 자는 누구인가? 보인 것은 어디에 속하는가? 보는 자와 보인 것이 귀속되는 자는 동일한 자인가? 이 동일성은 어디에서 보증되는가?
- 3) 보이기(보기) 이전의 cogitatio는 무엇이었는가?

이에 대해 우리는 이어지는 2~4절에서 답해보도록 한다.

2절. 보는 cogitatio와 보인 것으로서의 cogitatio의 상이한 지위와 정초관계

후설은 인식론이 시작하기 위한 기반을 필요로 했고 이 기반으로서 절대적인 인식의 영역이 구성되어야 한다고 생각했다. 그것은 바로 cogitatio이다. 그런데 이 절대적인 기반으로서의 cogitatio는 그 자신의 절대적 지위를 그 자신이 아니라, 그를 부여하는(혹은 그에게 존재를 주는) 시선에 의해 획득한다. cogitatio는 순수하게 부여하는 봄에 의해서만 절대적인 소여성이 된다.

그런데 그 스스로 하나의 체험인 부여하는 봄은 그 자신이 소여가 되지 않고서는 결코 절대성을 획득할 수 없다. 체험이 그 자체로 절대성을 갖는 것이 아니라, '체험에 직관적인 시선을 향해 파악함'인 하나의 체험에 의해 체험된 대상이 됨으로써, 체험된 것이 된 체험이 비로소 절대성을 획득한다. 그 스스로 부여하는 체험은 소여가 될 때에만 자신의 절대적인 지위를 획득하는 것이다. 그런데 이 부여하는 체험은 또다른 부여하는 체험에 의해서만 소여가 될 수 있다. 하나의 동일한 체험이 부여하는 체험이면서 동시에 소여일 수는 없다. 한 순간에 부여하는 것이었던 체험은 다른 순간 또다른 부여하는 시선에 의해서만 소여가 될 수 있는 것이다. 이 소여는 방금 전에 부여하던 체험에 의해서가 아니라, 지금 자신을 부여하고 있는 체험에 의해서 소여되고 있다. 방금 전에 부여하던 체험은 이 부여함에 의해 소여되었던 것과 함께 있었고, 지금의 소여된 것은 지금의 부여하는

체험과 함께 있다. 방금 전에 부여하던 체험이 지금 소여가 되었을 때, 이 소여는 지금 부여하는 체험에 의해 소여되고 있는 것이지, 방금 전에 부여하던 체험에 의해 소여되는 것은 아니다. 이처럼 체험은 자기 자신이 아닌 다른 부여함에 의해 주어진 체험이 됨으로써만 자신의 절대적인 지위를 획득한다.

우리가 앞서 현상과 현상성을 구분하면서, 후설에게 초월적 주관은 현상이 아니라, 현상을 가능케 하는 현상성이라고 했던 것을 상기해 보자. 초월적 주관은 세계 내 존재자의 하나가 아니라, 모든 세계 내 존재자들을 구성하고, 세계까지도 구성하는 주관으로서 **현상성**의 지위를 갖는다. 이 현상성에 의해서만 세계 내 모든 존재자들은 **현상**으로서의 지위를 획득하면서 존재하는 것으로 정립된다. 우리가 지금 부여와 소여의 이중규정을 말하고 있는 cogitatio는 분명 세계 내 존재자로서의 현상이 아니라 그것들을 존재하게 하는 현상성이다. 그런데 후설이 언급하는 cogitatio의 부여와 소여의 이중성은 현상성의 영역 내부에서 다시 현상성과 현상의 분화를 만들어내는 것처럼 보인다. 현상성 속에서 어떤 계기는 부여하는 봄이고, 어떤 계기는 보여진 것으로서 소여이다. 후설이 말하는 절대적인 소여성은, 후설이 아무리 그 권리가 절대적으로 부여하는 시선에 의해 획득된다고 말하고 있음에도 불구하고, 그 시선에 의해 소여가 되지 않고서는 결코 자신의 절대적인 지위를 확보할 수 없다. 그리고 이 소여는 의식에 주어진 것인 현상이다. 그렇다면 후설에서 현상성은 현상이 되지 않고는 결코 현상성의 지위를 획득하지 못하는 것이 아닌가? 이 지점에서 현상과 현상성의 정초관계는 전복되고 있는 듯이 보인다. 현상성이 현상이 되지 않고서는 현상성의 지위를 유지할 수 없다면, 현상성은 현상에 의존하는 것이 되고, 현상성이 현상을 정초하는 것이 아니라, 현상이 현상성을 정초하는 것이 되거나, 혹은 적어도, 상호적인 정초관계를 지니게 됨으로써, 현상성은 현상과의 관계에서 어떠한 토대적 지위도 주장할 수 없게 된다. 현상학 안에서 우리는 이러한 귀결을 받아들일 수 있는가?

만일 우리가 현상학의 대전제에 충실하여, 현상성이 현상을 정초한다고 말하고자 한다면, 현상성은 현상이 되지 않고서도, 즉 보인 것이 되지 않고서도 그 자체 현상성일 수 있어야 한다. 이러한 맥락에서 후설은 cogitatio는 보인 것에서 소진되는 것이 아니라, 보는 행위로서의 cogitatio 안에 여전히 자신의 존재를 간직하고 있다고 말할지 모른다. 그러나 보는 행위, 즉 봄으로서의 cogitatio, 즉 “원본적으로 부여하는 직관”은 그 자체로 명증한 것이 아니라, 보임으로써 명증해진다. 우리 자신이 명증하게 보지 못한다면, 그것은 자신의 존재권리를 주장할 수 없다는 것은 후설 현상학의 대전제이다. 그러나 봄으로서의 cogitatio를 우리는 결코

명증하게 볼 수 없다. 만일 우리가 cogitatio를 명증하게 본다고 주장하려면 cogitatio는 이미 명증하게 **보인 것**이 되어 있어야 한다. 이때 여전히 명증하게 보인 cogitatio를 **보는** cogitatio는 결코 명증하게 보이지 않는다. 인식론의 출발을 위한 후설의 재귀적 규정에서 cogitatio는 부여와 소여의 이중적인 규정을 가진 것으로 나타나지만, 부여가 아무리 소여가 된다고 해도, 그것을 소여로 만드는 부여는 반드시 있어야 한다는 점에서 무한소급의 위험을 필연적으로 지니게 된다.

‘어떤 것이든 우리의 부여하는 시선에 의해 주어지기 이전에는 그 절대적 존재를 획득하지 못한다. 그러나 부여하는 시선은 소여가 되기 이전에는 결코 그 절대적 존재를 보증받지 못한다.’는 무한소급의 아포리아, 이를 우리는 어떻게 극복할 수 있을까?

3절. 보는 자와 보인 것의 동일성

이러한 무한소급을 피하기 위해 우리는 세계 내의 사물들인 현상이 보인 것일 수만 있고, 결코 봄일 수는 없는 것과는 달리, 세계를 구성하는 초월적 주관인 현상성은 보이는 것인 동시에 봄일 수 있다는 점에서 모종의 특권을 갖는다고 주장할 수 있을지도 모른다.

“나는 [...] 봄 자체를, 그 안에서 이러한 주어짐 내지 존재방식이 구성되는 봄으로 나 자신에게 가져올(부여할) 수 있다.”²⁶⁴⁾

절대적 소여성을 부여하는 자는 바로 **나**이고, 이 부여에 의해 소여된 것 역시 **나**에게 속한다. cogitatio는 나 자신의 부여함에 의해 나 자신에게 주어진다. cogitatio는 보인 것이기는 하지만, 근본적으로는 이것을 보는 봄 자체이기도 하다. 이러한 점에서 cogitatio의 현상성을 정초된 것이 아니라 정초하는 것으로 자리매김하기 위해서 우리는 보인 것과 이를 보는 봄의 동일성을 확보해야 할 것이다. 왜냐하면 애초에 cogitatio가 의심할 수 없는 이유는 부여하는 봄에 의해 “절대적으로 주어진 것”이었기 때문이다. 명증하게 보였기 때문에, 보인 것으로서의

264) *Idee*, 2강의(3), S.31 “Ich [...] kann, [...], mir das Schauen selbst zum Schauen **bringen**, in dem sich diese Gegebenheit, bzw. diese Seinsweise konstituiert.”

cogitatio는 의심할 수 없게 되었지만, 이것이 곧 봄으로서의 cogitatio를 정당화하는 것은 아니다. 보인 것으로서의 cogitatio와 봄으로서의 cogitatio가 같음이 보증되는 한에서만 절대적 소여성인 cogitatio의 의심불가능성은 부여하는 cogitatio의 의심불가능성으로 전이될 수 있다. 이때 부여하는 cogitatio와 소여된 cogitatio는 어떻게 같은 것일 수 있는가?

후설은 결코 이에 대해 묻지 않고, 그러니 당연히 대답도 하지 않는다. 봄으로서의 보는 자와 보인 것으로서의 보는 자와의 구분이 핑크의 『6성찰』에서 명료해져서 봄으로서의 보는 자는 세계 구성에 “관여하지 않는 응시자”인 초월론적 주관이며 보인 것으로서의 보는 자가 바로 세계를 구성하는 초월적 주관임을 말할 수 있게 되었을 때 우리는 비로소 이 둘의 동일성을 문제 삼을 수 있게 된다. 핑크는 이러한 문제지점에 대해 변증법적 종합을 제시했지만, 이 변증법적 통일이 결코 무한소급을 중지시키지 않는다는 점에 대해서도 우리는 살펴본 바 있다.

우리가 이러한 무한소급과, 현상학에 외적인 원리의 삽입을 피하면서 부조리하지 않게 될 수 있는 방법은, 즉 절대적 소여성을 부여하는 자와 소여된 것으로서의 나를 일치시킬 수 있는 방법은, 이 둘의 분열 이전으로 돌아가는 방법 외에는 없지 않은가?

4절. 봄과 보임 이전의 사태 자체로서 cogitatio

우리가 봄과 보인 것, 부여와 소여의 이중규정에서 파생하는 무한소급의 위험을 피하고자 한다면, 이 이중규정 이전에 있는 실재, 즉 사태 자체가 무엇인지를 주목할 필요가 있다. cogitatio가 후설에서처럼 부여와 소여의 이중규정에 의해 파악될 수 있는 것이라면, cogitatio는 부여와 소여 이전에, 파악하거나 파악될 수 있는 것으로서, 이미 있었다고 해야 한다.

앙리가 『물질현상학』의 2부에서 후설에게 가하는 비판의 핵심은 바로 이것이며, 다음과 같은 두 가지 물음에서 드러나고 있다.

- 1) 순수한 시각 앞에 도래하기 전에, 절대적인 소여가 되기 전에, cogitatio는 무엇인가?
- 2) 이 순수한 시각은 무엇인가? 그리고 그것은 cogitatio와 다른 것일 수 있는가?²⁶⁵⁾

265) *PM*, p.65

이 질문에 직면해 이 질문의 의미를 이해하기 위해 우리는 앞에 인용한 후설의 말을 앙리의 강조를 따라 다시 주목해 보자.

“모든 지성적 체험을 비롯한 체험 일반은 **그것이 실행되는 동안** 순수한 봄과 순수한 파악의 대상이 될 수 있다. 그리고 이 봄 안에서 체험은 절대적 소여성이다.”²⁶⁶⁾

봄은 의식체험인 cogitatio가 실행되는 동안에, 다시 말해 cogitatio가 실행되고 있는 한에서만, cogitatio를 파악할 수 있다. 봄이 cogitatio를 절대적인 소여성으로 만들 수 있는 것은 이 체험이 이미 실행되고 있는 한에서이다. 이 체험이 실행되고 있지 않다면 봄은 이 체험을 파악할 수 없다. 그렇다면 “cogitatio가 봄에 독립적이고, 존재론적으로 봄에 앞서”²⁶⁷⁾ 있다고 말해야 할 것이다. 처음의 cogitatio는 순수한 봄도, 이 봄이 절대적으로 부여한 어떤 것도 아니었다. 그것은 그런 것들이기 이전에 이미 cogitatio 자신으로서 있었다. cogitatio는 봄 이전에 “이미 거기에 있다.”²⁶⁸⁾ 부여와 소여, 줌과 주어진 것 이전에 그 자체로 있었던 것, 그것이 바로 데카르트가 발견한 cogitatio라고 앙리는 주장한다. 반면 봄은 자신이 이 체험을 보고 있는 순간에 보이는 것 이상을 주장할 수 없다.

그렇다면 후설은 왜 cogitatio를 그 자체로 두지 못하고 굳이 소여와 부여의 이중규정을 이용해 cogitatio를 “보려고” 하는 것일까? 이는 후설이 데카르트적인 회의의 정신을 명증의 이념으로 해석할 때 이 명증을 “절대적인 봄”의 확실성으로 이해하기 때문이다. 데카르트의 방법적 회의의 정신으로서 후설이 받아들이는 것은 철학하는 자인 나 자신에게 명석판명하게 드러난 것이 아니고는 어떤 것도 참인 것으로 간주하지 않는 철저주의의 정신이다. 그리고 이 명석판명한 드러남은 후설에게 직관적인 봄에 의한 드러남이 된다. 후설에서 ‘내가 어떤 것을 의심하고 있을 때 그 의심하는 행위 자체는 의심할 수 없다’는 사실은 “직관”된다. 내가 나의 존재를 명증적으로 직관하기 때문에, 나는 필연적으로 존재한다. 그러나 데카르트의 방법적인 회의에 의해 드러난 cogitatio의 확실성이 순수하게 부여하는 봄의 명증으로 이해되는 것이 정당한가?

우리는 “시작하는” 현상학자로서, 더 근본적일 필요가 있다. 나를 필연적으로 존

266) *Idee*, 2강의(3), S.31 - 강조는 앙리. 후설의 원문은 앙리가 강조한 부분을 제외한 나머지 부분 전체가 강조되어 있다.

267) *PM*, p.66

268) *PM*, p.66

재하게끔 하는 나에 대한 순수한 직관은 2+3=5라는 것을 볼 때의 명석한 직관과 다른 것인가? 어떻게 다르기에, 후자는 판단중지되는²⁶⁹⁾ 반면 전자는 판단중지되지 않는가?

cogitatio가 그에게로 향하는 명증한 봄에 의존하는 것이 된다면, 이 명증한 봄이 있을 때만, 즉 명증하게 볼 때만, 보고 있다는 조건에서만, cogitatio의 존재를 보증할 수 있을 것이다. 그러나 영혼은 우리가 명증하게 보지 않을 때에도 “항상” 있으며²⁷⁰⁾, 이 “항상”을 보증하기 위해 데카르트는 신의 존재를 필요로 한다. 현존하는 신의 보증을 통해 내가 지각하지 않는 동안에도 내가 한 번 명석판명하게 통찰“했던” 것은 참이라고 할 수 있는 데카르트²⁷¹⁾와 달리, 신의 초재까지도 판단중지의 대상으로서 배제²⁷²⁾하는 후설은 내가 명증하게 보고 있지 않은 동안에 cogitatio의 존재를 어떻게 확신할 수 있을 것인가?²⁷³⁾

cogitatio는 데카르트와 더불어 후설이 탁월하게 이해했던 것처럼, 의심할 바 없이, 확실하게, 그것이 있는 그대로 존재한다. 그러나 이 cogitatio로 시선이 향할 때, 그것은 그것이 원래 존재하고 있었던 바와 다르게, “보인 것”이 되고, 보인 것이 된 cogitatio는 보이지 않을 때는 존재하지 않았던 것, 즉 그 절대적 존재를 소유하지 못한 것이 된다. 후설이 순수한 봄에 의해 보인 것이 된 절대적인 소여로서 cogitatio를 말할 때, 그는 봄의 행위(부여함)와 그 행위를 통해서 보인 것

269) “우리는 형식 논리학과 모든 수학적 분과학(Mathesis) 일반을 명시적으로 괄호치는 판단중지 속에 포함시킬 수 있으며[...]” (*Ideen I*, §59, S.127) 후설은 초월론적 현상학적 환원을 수행하면서 경험과학의 대상들인 감성적 세계 내 존재자들뿐 아니라, 모든 영역존재론적 분과들과 형식존재론적 분과들의 영역, 나아가 신까지 모두 “초재”로서 괄호 안에 넣어 판단중지한다. 유일하게 잔여로서 남는 것은 초월적 주관의 영역이다. 이 초월적 주관으로부터 초월론적 현상학이 시작될 수 있다.

270) *PM*, p.67 “데카르트에게 있어서 영혼은 항상 생각한다. 이 ‘항상’은 그것이 무엇이든 지 간에 자신과 다른 것에 환원되지 않는, 특히 역사와 보는 행위의 변천에 [...] 환원 불가능한 본질의 자율성을 지시한다.”

271) “나는 이제 신이 있다는 것을 알고 있고, 동시에 다른 모든 것은 신에 의존하고 있으며, 신은 기만자가 아니라는 것도 알고 있고, 이로부터 내가 명석 판명하게 지각하는 것은 모두 필연적으로 참이라는 결론도 얻었다. 그러므로 내가 비록 이것이 참이라고 판단하게 해준 근거들에 대해 계속 주의하고 있는 것이 아니라 단지 이것을 명석 판명하게 통찰했었다는 기억만을 갖고 있을지라도, 내가 이것에 대해 의심을 품게 해줄 수 있는 그 어떤 대립 근거도 있을 수 없으며, 오히려 나는 이것에 대해 참되고 확실한 지식을 갖게 된다.” - 데카르트, 『성찰』 (AT VII, 70)

272) *Ideen I*, §58, S.124-125

273) *PM*, p.67 “만일 [...] cogitatio가 그것의 실재에 있어서 시선 즉 사유로 향하는 순수한 봄에, 그리하여 사유의 과정 안에 개입하는 일련의 명증과 같은 것들에 의존한다면, cogitatio는 이 명증들 그 자체가 그런 것처럼 단속적이게 될 것이며, cogitatio는 명증들의 실현, 즉 직관의 총족과 비총족에 의존해야 할 것이다.”

(소여)을 한 데 뒤섞을 뿐 아니라, 봄이나 보인 것과는 아무런 관계 없이, “이것들의 장 밖에” 독립적으로 존재하고 있었던 cogitatio를 봄 혹은 보인 것으로 혼동한다.²⁷⁴⁾ 현상학적 환원이 cogitatio를 파악하기 위해, cogitatio로 시선을 향할 때, cogitatio는 이미 실행되고 있었다. 다시 말해, cogitatio는 이미 스스로 완성되어 있었다.

이처럼 절대적인 것으로 획득된 cogitatio를 이 cogitatio에 대한 “봄” 아래에 놓는 것은 그것이 주고자 했던 것, cogitatio를 주는 것이 아니라, 다시 말해 “절대적인 소여성”으로 만드는 것이 아니라, 사라지게 만드는 것이다.

“사유의 시선이 향하는 거기에서, 순수한 봄 안에서, cogitatio는 절대로 존재하지 않는다.”²⁷⁵⁾

이러한 양리의 날카로운 독해와 더불어 후설의 1907년 강의는 절대적 cogitatio가 순수한 봄과 보인 것의 이중규정으로 변동된 것으로 드러난다. 후설은 순수한 시각 속에서 cogitatio는 절대적인 소여가 되었다고 여기나, 이는 cogitatio에 본질적이지 않은 규정을 cogitatio에 덧붙이고, 이 덧붙여진 비본질적 규정을 cogitatio의 본질로 규정함으로써 cogitatio의 본질을 사라지게 만든 것이다. 이러한 이동은 후설의 현상학이 성립하기 위한 필수불가결한 “가공(traitement)”²⁷⁶⁾이다.

그렇다면 우리가 이제 물어야 할 것은 “무엇이” 현상학의 대상이 되기 위해 현상학적 가공의 절차를 필요로 하는가이다. 현상학의 대상이 되는 이 “무엇”은 데카르트가 최초의 근본적인 철학자로서 발견하였다고 후설 자신도 인정한 cogitatio에 다름아니다.

5절. 삶에 대한 가공(traitement)의 절차로서 봄

봄과 보인 것의 이중규정 이전에 있었던 cogitatio의 절대성을 어떻게 새롭게 규정할 수 있는지를 말하기 전에 우리는 현상학함과 동일시되는 이 현상학적 “가공”의 절차인 “봄(시각)”의 본성이 반성, 즉 재귀적 봄이라는 점과 그 난점을 다

274) *PM*, p.67-68

275) *PM*, p.67

276) *PM*, p.68

시 한 번 강조할 필요가 있다.

후설은 “봄은 증명되거나 연역되지 않는다”²⁷⁷⁾고 말한다. 후설에서 봄은 그 자체로 직접적일 뿐, 다른 지식에 의해서 증명되거나 논리적으로 연역되는 것이 아니다. “현상학이 보증하고자 하는 인식의 가능성”인 봄은 “유일하고 배타적인 근거로 설정”된다.²⁷⁸⁾

증명되거나 연역되는 지식이 물론 있다. 예컨대 귀머거리조차 소리의 존재를 알며, 이 소리가 모여 불협화음과 협화음이 가능하다는 것, 그리고 일정한 규칙에 따라 이것들이 모여 음악예술을 만들어낸다는 것을 안다. 그러나 그는 소리들이 모여 음악이 되는 이러한 현상이 “어떻게” 가능한지를 직접적으로 이해할 수 없다. 그는 이 소리를 직접적으로 들을 수 없기 때문이다. 그는 다만 음악을 들을 수 있는 이들이 직접적으로 이해하는 “어떻게”를 바탕으로 연역하고 증명하면서 만들어낸 지식들을 알 수 있을 뿐이다.²⁷⁹⁾ “어떻게”는 우리가 그 음악을 직접 들음으로써만 이해할 수 있는 것이다.

이 예시에서의 들음을 후설은 봄과 동일시한다. 음악을 들을 줄 아는 자가 음악을 직접 듣는 것은 현상학적인 사태인 cogitatio를 볼 줄 아는 자가 이 cogitatio를 직접 “보는” 것과 동일시된다. 음악을 직접 듣는 자만이 음악의 “어떻게”를 이해할 수 있는 것처럼, cogitatio의 실재를 직접 보는 자만이 cogitatio의 “어떻게”를 이해할 수 있다. 그런데 이 동일시에서 어떤 미끄러짐이 일어나고 있다는 것을 눈치챌 수 있는가? 이 미끄러짐의 본성은 봄과 보인 것의 이중규정의 “반복”에 있음을 이해할 수 있는가?

내 앞에 있는 시각적 대상을 생각해 보자. 나는 예컨대 분홍 색연필을 본다. 분홍 색연필을 보고 있는 내가 후설을 따라 “철저하게 시작하는”²⁸⁰⁾ 현상학자이자 한다면, 나에게 대한 시각적 대상인 분홍 색연필은 확실한 것이 아니라고 해야 한다. 그럼에도 불구하고 내가 분홍 색연필을 보고 있는 작용(행위) 자체는 나에게 확실하다. 이 확실함은 어디에 속하는가? 이때의 확실함은 분홍 색연필을 보고 있는 가운데 있는 나(분홍 색연필을 보는 나)에게 확실한 것이지, 이 작용을 벗어나 정신적 시선으로 이 작용을 고찰하는 나에게 확실한 것이 아니다. 물론 분홍 색연필을 보는 나의 작용을 고찰하는 현상학자의 고찰행위(작용)가 있을 수

277) *Idee*, 2강의(7), S.38; “Das Schauen läßt sich nicht demonstrieren oder deduzieren.”

278) *PM*, p.69

279) *Idee*, 2강의(7), S.38에서 후설 자신의 예시이다.

280) 즉 초재적인 것은 무엇이든 일단 배제하는

있다. 이때 “내가 분홍 색연필을 봄”이라는 작용을 고찰하는 현상학자의 고찰하는 행위 자체는 현상학자에게 확실한 것일 뿐 분홍 색연필을 보고 있는 나에게 확실한 것이 아니다. 이 현상학자와 분홍 색연필을 보는 내가 같은 나일지라도 말이다.

앞의 예시로 돌아가 보자. 내가 음악을 들을 때, 나에게 음악적 대상이 확실한 것이 아니다. 내가 음악을 듣는 작용 자체가, 그러니까 “나의 들음” 자체가 확실한 것일 뿐이다. 이때 확실함은 어디에 속하는가? 음악을 듣는 작용에 속한다. 마찬가지로 내가 분홍 색연필을 보고 있을 때, 확실한 것은 분홍 색연필이라는 대상이 아니라, 분홍 색연필을 보고 있는 행위 그 자체이다. 이때 확실함은 분홍 색연필을 보고 있는 행위 자체에 속하지, 분홍 색연필을 보고 있음을 파악하는 행위에 속하는 것이 아니다.

이 나의 들음의 확실함, 이 나의 봄의 확실함이 바로 데카르트와 더불어 후설이 cogitatio로 명명하고자 했던 것이 아니었는가? 그러나 후설은 “철저히 시작하는” 현상학자이기 위해 여기에서 만족하지 못한다. 현상학자의 봄은 이 나의 들음의 확실함, 이 나의 봄의 확실함으로 **향하여** 또 한 번의 확실함을 생산해 낸다. 이 확실함이 바로 학의 이념인 “명증”이라 후설이 일컫는 것이다. 봄은 봄을 보면서, 봄을 보는 자신의 봄을 정당화하려고 한다. 이 정당화는 다른 어떤 것에 의해 논증되거나 논리적으로 연역되는 것이 아니라, 그 자체로 정당화된다. 그러나 이 자신의 봄을 보는 명증은 최초에 자신이 발견했던, cogitatio의 확실성이 아니다. cogitatio의 봄을 “스스로 근거짓기”²⁸¹⁾ 위해 후설은 cogitatio의 봄을 보는 봄으로 후퇴한다.²⁸²⁾

반성적 봄이 지닌 재귀성(reflexivité)을 후설 역시도 의식하고 있었다. 후설은 위에서 나타난 “명증”의 성격을 지닌 봄이 cogitatio에 대한 반성적 시선임을 『이념』 강의뿐 아니라 다른 저작에서도 여러 차례에 걸쳐 언급하면서 이 반성적 시선이 향할 가능성이 의식체험의 본질에 속해 있다는 점을 강조한다.

“cogitatio의 본질에는 필연적으로 거기로 향하는 ‘반성적인’ 시선의 향함의 원리적인

281) *PM*, p.70

282) 후기에 속하는 저작에서 후설은 다음과 같이 말한다. “나는 오직 **보면서만** 어떤 봄 속에 본래 앞에 놓여 있는 것을 밝힐 수 있으며, 나는 그와 같은 봄의 **고유한 본질을 보면서** 해석함을 수행해야 한다(Nur **sehend** kann ich herausstellen, **was in einem Sehen eigentlich vorliegt**, ich muß ein **sehendes** Explizieren des **Eigenwesens solchen Sehen** vollziehen.).”(나의 강조, *FTL*, §59, S.142) - *PM*, p.70에서 재인용

가능성이 속해 있다.”²⁸³⁾

“반성하는 파악작용이 나의 체험으로 향할 때 나는 그것의 현존(Dasein)이 원리적으로 부정될 수 없는 절대적인 자기(Selbst)를 파악한다[....]. / 모든 체험류(Erlebnisstrom)와 자아(Ich)에는 그 자체로 이러한 명증을 획득할 원리적인 가능성이 속해 있다.”²⁸⁴⁾

위와 같은 언급들에서 후설은 이 반성적 시선이 명증을 획득할 가능성을 지님을 주장할 뿐 아니라, 이 반성적 시선이 현상학 내적 원리에 의해 스스로 정당화되어야 한다는 사실을 의식한다. 그런데 이 반성적 시선은 자아가 반성적 시선이 향하기 이전에 자신의 삶을 이미 살고 있다는 사실을 전제하고 있지는 않은가?

“자아가 체험 속에 살고 있다는 것은 곧 자아가 체험과 체험 속에 포함되어 있는 것을 ‘시선’ 속에 지니고 있거나 혹은 체험을 내재적인 경험의 방식에서 그리고 여타의 내재적인 직관과 표상의 방식에서 파악하고 있다는 것을 의미하지 않는다.”²⁸⁵⁾

후설 역시 자아가 체험 속에 “살고 있는” 것과 그것에 “시선을 향하고 있는” 것은 다르다는 점을 인정한다. 그런데 후설은 곧이어 “시선 속에 들어와 있지 않은 모든 체험이 ‘시선 안으로’ 들어올 수 있다는 것은 이념적으로 가능하다”고 하며, 이미 살고 있었던 체험으로 시선을 향하는 것이 가능함을 시사한다. “이념적으로” 가능하다는 것은 “본질적으로” 가능하다는 것이며, 필연적으로 가능하다는 것이다.

그러나 의식체험으로 시선을 돌려 “절대적으로 소여된” 것으로서의 cogitatio를 파악함은 cogitatio 자체를 파악하고 있는 것인가, ‘보인 것’이 된 cogitatio를 파악하고 있는 것인가?

6절. cogitatio의 절대적 내재성

이러한 문제는 우리가 최초로 데카르트적 성찰을 통해 발견했던 cogitatio를 궁극적인 의미에서 절대적인 내재성으로 자리매김할 때에만 해결을 바라볼 수 있

283) *Ideen I*, §38 (Hua3-1, S.77)

284) *Ideen I*, §46 (Hua3-1, S.96-97)

285) *Ideen I*, §77

다. cogitatio가 현상이 아니라 현상성으로서 스스로 드러난다는 것은 현상이 드러나는 것과는 다른 양상으로 스스로 드러나고 있다는 것을 뜻한다. cogitatio의 드러남은 의식에 대한 대상, 예컨대 벽이 우리 의식에 의해 부여되는 것과는 다른 양상을 띠 수밖에 없다. 만일 우리가 우리 앞에 버티고 서 있는 벽을 보고, 이 벽이 여기에 있다, 벽은 그 자체로 드러나고 있다고 말할 때, 벽의 각 부분들의 상이성에도 불구하고 이 벽이 자기동일적이라면, 이 벽의 자기동일성은 그것을 자기동일적인 것으로 파악하는 주관에 의해서만 가능하다. 이 주관에 의해 벽은 벽과 다른 것, 예컨대 벽 앞에 피어 있는 한 송이 꽃과 차별화됨으로써만 개별적인 것이 된다. 벽은 자신을 벽으로서 자기부여할 수 없고, 이 벽을 파악하는 주관에 의해 벽으로 소여됨으로써 벽이 되며, 이 벽과 다른 것의 차별성 속에서 벽이라는 동일자로 명명된다. 이러한 벽의 동일성은 “외적인 동일성”이다. 벽의 자기와의 동일성은 벽이 주관 바깥에 나타남으로써, 벽이 세계의 대상으로 구성됨으로써, 성립한다. 앙리는 벽이 “외재성에 의해서, 세계의 현상성에 의해서, 존재의 탈자에 의해서 구성되는 한에서”²⁸⁶⁾만 벽이 소여된다고 말한다.

그러나 cogitatio가 문제가 될 때 이 cogitatio의 나타남은 벽의 경우와는 근본적으로 다르다. “그것은 생각 가능한 모든 외재성이 금지된 근본적인 내면성(interiorité) 안에 자리한다.”²⁸⁷⁾ cogitatio는 자신과 **다른 것에 의해** 자기 자신이 되는 것이 아니다. 오히려 스스로 자기 자신이 된다. 내재성 안에서 cogitatio의 자기-부여는 전적으로 자기 안에서 일어나고, 부여와 소여가 동일하다. 이 근본적인 내재성이 후설이 “내실적인 내재”라고 부른 것이라고 앙리는 파악한다. 앙리는 후설이 실재(real)와 구분하기 위해 불어에서 빌어온, 국역에서 “내실적”이라 번역되는 ‘reell’이라는 단어를 불어의 원뜻 그대로 ‘실재적인(réelle)’이라는 뜻으로 읽는다. 노에시스 작용과 질료에 해당하는 이 실재적인 내재들에, 후설은 노에마인 지향적 내재를 대립시킨다. 이 지향적 내재는 더 이상 주체성의 실재적인 계기가 아니라, 인식의 대상이 된다. 이는 실재적인 의미에서는 “초재”이다.

“내재”의 이러한 이중적인 사용을 정당화하기 위해 후설은 초재의 두 가지 의미를 구분한다. cogitatio의 실재적 내재 밖으로 나가 있는 것이 첫 번째 의미의 초재인 **내실적 초재**라면, 두 번째 의미의 초재는 앙리에 따르면 “봄에 의해 보인 것의 밖으로 나가는 것”²⁸⁸⁾인 **지향적 초재**이다. 후설에서 이 두 번째 의미의 초재는 의식의 지향적 시선에 파악되지 않는다는 이유 때문에, 어떤 방식으로든 내

286) *PM*, p.73

287) *PM*, p.73

288) une sortie hors du vu du voir (*PM*, p.77)

재일 수 없는 것이다. 그런데 양리에 따르면 이 두 번째 의미의 초재는 첫 번째 의미의 초재를 전제해서만 가능하다. 후설의 설명을 상기해 보자. 내재는 “자기소여적”이다. cogitatio가 가장 먼저 내재적인 것으로 상정되었던 것은 그것이 자기소여적이기 때문이었다. 후설은 내실적 내재뿐 아니라 내실적 초재인 노에마 역시도 내실적 내재처럼 자기소여적이기 때문에, 즉 스스로 주어지기 때문에 내재일 수 있다고 말한다. 따라서 노에마는 내실적인 내재는 아니지만 우리 자신인 지향적 시선에 의해 소여되는 것이기 때문에 모종의 의미에서 내재이다.

후설에서 내실적 내재의 구성요소는 질료와 노에시스이다. 주어진 것인 질료에 이 주어진 것을 넘어설 수 있는 주관의 지향적 능력인 노에시스가 더해져서 노에마가 구성된다. 노에마는 주어진 것을 넘어서 구성되었다는 의미에서 초재적(내실적 초재)이다. 이처럼 첫 번째의 초재는 이미 의식에 주어진 것을 넘어서 의식 밖으로 나간 것을 의미한다. 양리 식으로 말하면, 이 첫 번째의 초재가 가능했던 것은, 이미 주어진 것인 cogitatio의 실재 밖으로 지향성에 의해 나갈 수 있었기 때문이다. 그러나 후설은 이 첫 번째 의미의 초재가 “자기소여적”이기 때문에 내재일 수 있다고 말하고, 이 자기소여적이라는 것은 우리의 파악하는 시선에 명증하게 보이는 것이라는 의미이다.²⁸⁹⁾ 반면 후설에서 두 번째 의미의 초재가 어떤 경우에도 내재일 수 없는 것은 그것이 의식의 시선에 보인 것의 영역을 넘어서 있는 것이기 때문이다.

그러나 우리가 양리와 더불어 앞 절에서 살펴보았던 것과 같이, cogitatio의 자기주어짐은 보인 것으로서의 규정성 이전에 있다. 첫 번째 의미의 초재와 대립하는 내재가 내재일 수 있었던 것은 그것이 스스로 주어질 뿐만 아니라, 자기 자신 외의 다른 어떤 것과의 관계도 포함하고 있지 않기 때문이다. 이 자기주어짐은 자기 외의 다른 것과 관계맺을 때 자기 바깥으로 나감으로써 자기 자신을 망각한다. 후설에서 첫 번째 의미의 초재였던 지향적 내재는 후설이 그것을 “내재”라고 주장하고 있음에도 불구하고, 자기 자신 외에 어떤 것에 대한 시선을 통해 다른 것과 관계맺음으로써 자기 밖으로 나가기 때문에, 결코 내재일 수 없다. 양리에 따르면 내실적인 초재에서 이미 초재의 근본적 의미가 정립된다. 따라서 두 가지 의미의 초재를 구분하는 것은 어떤 근본적인 의미도 없는 부차적인 것일 뿐이다. 이런 양리의 주장에 따를 때, 후설의 두 가지 의미에서의 초재는 모두 자기 자신 밖으로 나간다는 근본적인 의미를 갖는다.

289) “cogitatio의 “현존”은 그것의 절대적인 자기소여성을 통해, 다시 말해 순수 명증 안에서의 그것의 소여성을 통해 보장된다.”(*Idee*, S.8)

앙리에게 내실적인 내재와 지향적 내재 사이에는 어떤 공통점도 없다. 후설에 따르면 내실적 초재 중 어떤 것들은 자기소여되는 의식체험의 본질인 지향성에 의해 내재가 된다는 의미에서 지향적 내재이지만, 앙리에 따르면 이 지향적 내재는 절대적인 내재인 cogitatio와 어떤 공통점도 없다. 내재가 내재일 수 있는 것은 자신 안에 “어떤 지평도, 어떤 세계도 가지지 않으며, 보일 수 없으며 보이지도 않는 것”²⁹⁰⁾이기 때문이다. cogitatio는 결코 지향성에 의해 밖으로 나가는 것일 수 없고, 시각에 주어지는 것일 수도 없다.

7절. 나타남의 이중성 : 세계의 나타남인 지향성과 삶의 나타남인 정감성

“현상학의 물음만이 철학에 고유한 대상을 부여할 수 있으며, 이것만이 철학을 다른 과학이 발견한 것들에 대한 사후작용으로서의 반성의 활동이 아니라 자율적인 원리, 즉 **앎savoir**의 근본적인 원리로 만들 수 있다. 이 물음은 이제 현상이 아니라, 현상이 주어지는 방식인 현상성과 관계한다. 다시 말해 나타나는 것이 아니라 나타남 그 자체와 관계한다.”²⁹¹⁾

앙리가 언급하는 현상학의 네 가지 원리가 있다.²⁹²⁾ 『육화』, 『삶의 현상학』 2권, 3권, 그리고 여러 대담들에서 되풀이되는 원리들 중 첫 번째의 것은 항상 “현상 [이 있는]만큼 존재가 [있다]”²⁹³⁾는 것이다. 마르부르크 학파에서 유래한 이 원칙을 앙리는 현상학의 원리는 현상이 아닌 어떤 것도 존재로 인정하지 않는 데 있다는 뜻으로 해석한다. 그런데 이 원리에서 앙리는 ‘현상’이라는 말이 제대로 규정되고 있지 못함을 지적한다. 이 현상은 나타남, 즉 나타남의 작용 그 자체인가, 아니면 나타남의 것인가? 앙리는 여기에서 현상을 나타남의 것이 아니라 나타남, 혹은 나타남기(apparaître)로 새겨야 한다고 말한다.

앙리가 생각하기에 기존의 철학뿐 아니라 현상학들 역시도 한 가지 방식의 나타남만을 인정해 왔다. “존재론적 일원론”²⁹⁴⁾이라 명명되는 전통에 속하는 고전적인 철학과 현상학은 나타남을 항상 나타남의 나타남, 즉 존재자의 나타남이라

290) *PM*, p.77

291) *PM*, p.6

292) “4P”, *PVI*, p.77

293) “Autant d'apparence, autant d'être”(“4P”, *PVI*, p.77); “Soviel Schein, soviel Sein.”(*CM*, §46, S.133; *SZ*, §7, S.36)

294) *EM*, p.59

는 한 가지 방식의 나타남으로만 생각했다. 후설의 현상학에서 이러한 나타남의 본질은 지향성으로 규정된다. 지향적인 본질을 지닌 나타남은 존재자를 나타내게 하는 나타남일 뿐 아니라, 존재자들의 총체인 세계를 나타내게 하는 나타남이기도 한데, 어느 쪽이든 언제나 우리 자신과 다른 것을 나타내게 하는 나타남이다.

“세계 안에서 모든 것은 자기와의 거리를 가지며, 심지어 거울 속에서 우리를 볼 수 있는 세계 안의 존재인 우리 자신도 마찬가지다. 그런데 삶, 우리의 불안, 우리의 고통은 외적으로 보여지지 않는다. 따라서 객관적인 것과 주관적인 것, 근본적으로 다른 두 양태의 계시를 구분해야 한다. 주관적인 것은 우리가 제거할 수도 파괴할 수도 없는 자기와 붙어있으며, 그것은 우리가 자신의 고통을 표상할 수 없게 하는 것이다.”²⁹⁵⁾

한 가지가 아니라 두 가지 나타남이 있다고 생각했던 것은 앙리의 현상학의 새로운 점이며, 이를 우리는 “나타남의 이중성”으로 명명한다. 한 가지 나타남은 물론 앞서 언급했던 나타남 것(존재자)의 나타남 혹은 세계의 나타남이다. 그러나 이러한 나타남보다 더 근원적인 나타남을 인정할 때 우리는 현상학의 더 근원적인 토대에 닿을 수 있을 것이다. 이 토대가 바로 현상학이 다루어야 할 진정한 의미의 나타남이다. 그것은 다른 어떤 것의 나타남이 아니라 나타남의 자기나타남이다.

존재자의 나타남은 존재자에게 적합한 나타남이지, 나타남 자체를 나타내게 하는 자기나타남은 아니다. 그러나 “나타남이 그 자체 그러한 바대로 나타나지 않는다면 그 무엇도 나타나게 하지 못한다.”²⁹⁶⁾ 존재자를 나타내게 하는 나타남 이전에, 존재자의 나타남의 토대로서, 나타남의 자기나타남이 있다. 존재자는 스스로 나타나지 않으며 나타남을 통해서만 나타난다는 점은 고전적인 현상학의 원리에 해당한다. 그러나 스스로 나타날 수 있는 것은 나타남 그 자체뿐이다. 이러한 자기나타남에서는 나타남과 나타남 것이 구분되지 않는다. 현상학의 대상인 현상의 순수한 현상성은 바로 이러한 자기나타남이다.

이 자기나타남이 바로 주체성의 나타남이다. 이것은 자기 외부의 어떤 것의 나타남도, 자기와 다른 어떤 것과 관계를 맺는 나타남도 아니다. 그것은 순수하게 자기나타남으로서 세계의 나타남을 정초짓는 초월론적 조건이다. 이러한 자기나타남의 본질은 지향성이 아니라 정감성(Affectivité)이다. 앙리는 본질적으로 정감적인 이 나타남이 바로 데카르트가 발견했던 *cogitatio*의 참된 의미라고 여긴다.

295) *E*, p.139

296) “PN”, *PVI*, p.111

그리고 이 정감적인 나타남이야말로 전통철학의 실체 개념에 필적하는 자족성과 선행성을 담보하는 것이다.

“그것의 근본성에서 인간은 더 이상 나타나는 ‘어떤 것’이 아니라 나타남 그 자체이다. [...] 인간을 형성하는 내용(matière)은 더 이상 지상의 진흙 혹은 그런 종류의 다른 물질이 아니라, 우리가 순수 현상학적 물질(matière)이라고 부르는 현상성 그 자체이다.”²⁹⁷⁾

나타남의 이중성에 의한 두 가지 본질을 지닌 나타남의 구분은 후설이 표상주의를 비판하기 위해 파악내용과 파악 작용을 구분한²⁹⁸⁾ 것보다도, 내적 시간의식의 분석과정에서 파지의 이중지향성으로서 횡단지향성과 종단지향성을 구분한²⁹⁹⁾ 것보다도 다르다. 전자는 나타남과 나타남의 구분이지만 양리는 나타남의 두 방식을 구분한 것이고, 후자는 첫 번째 지향성(횡단지향성)을 밝히기 위해 두 번째 지향성(종단지향성)을 같은 지향성으로서 상정한 것에 불과하다. 그러나 양리에서 문제는 “모든 사물을 계시하는 지향성은 어떻게 자기 자신을 스스로 계시할 수 있는가?”³⁰⁰⁾ 하는 것이다.

후설 역시도 대상과 관계하는 나타남 외에 자기 자신과 관계하는 자기나타남의 사태를 발견하고 그에 대해 말하려고 했다는 것을 양리는 부정하지 않는다. 그러나 후설은 그러한 자기관계를 대상과의 관계와 마찬가지로 지향적인 본질을 지닌 것으로 여겼다. 이 주체의 지향성은 세계의 대상으로 향하는 동시에 자기 자신에 적용되어, 자기 자신을 구성함으로써 드러낸다. 양리가 보기에 이러한 나타남은 자기나타남이 아니라, 세계의 지향적인 나타남과 동일한 구조의 나타남이다. 양리가 생각하기에 “주체성의 본질, 즉 드러내고³⁰¹⁾ 현상성 안에서 그 자체로 도래하는³⁰²⁾ 주체성의 능력을 지향성으로 환원하는 것”³⁰³⁾은 말년의 『위기』에 이르기까지 후설이 견지하는 바이다. 만일 후설에서처럼 나타남의 이중성을 고려하지 않을 경우, 즉 모든 종류의 나타남이 지향성으로 상정될 경우, “지향성 자신이 스스로 지향성을 드러내야 한다.”³⁰⁴⁾ 그러나 지향성은 자기 밖으로 던져지는 형식을

297) *Inc*, pp.95-96

298) *LU*, 5연구, S.362

299) *ZB*, §39

300) *Inc*, p.54

301) *apporter*, *causer*와 동일한 뜻, 자기촉발 의미

302) *s'apporter elle-meme*, *venir*와 동일한 뜻

303) “PS”, *PV2*, pp.41-42

304) “PN”(19), *PV1*, p.114

의미하기에, 스스로 나타날 수 없고, 나타난 것이 된 어떤 것만을 나타낼 뿐이다. 나타난 것의 나타남과, 나타남의 자기나타남, 이 두 가지 나타남은 나란히 있지 않다. 지향적인 나타남인 전자는 정감적인 나타남인 후자에 정초된다. 나타남의 자기나타남이 먼저 있고, 그 토대 위에서만 나타난 것의 나타남이 가능하다.

소결. 순수한 봄에서 정감적인 삶으로

봄(Le voir)은 자신의 봄을 볼 수 있는가? 앙리가 후설의 현상학에 던지는 물음의 핵심은 바로 이것이다. 앙리의 답은 한 마디로, 결코 볼 수 없다는 것이다. 그럼에도 불구하고 봄은 자신의 봄을 보고자 한다. 그리고 봄은 실제로 자기 자신을 보는 데 성공했다고 여긴다. 봄은 거울을 통해 자기 자신을 보기 때문이다. 그러나 봄이 보아야 하는 것이 보이는 것의 이미지가 아니라 보이는 것 자체라면 봄은 봄 자신을 볼 수 없다. 봄이 볼 수 있는 것은 보이는 것의 현상이지, 보이는 것을 보는 봄 자체인 현상성이 아니기 때문이다. 순수 통각은 그 자체로 경험될 수 없고 현상으로서의 경험적 통각만을 내감을 통해 인식할 수 있다는 점을 통찰한 칸트와 더불어 앙리는 저 물음에 부정적으로 답한다.³⁰⁵⁾ 봄은 자신의 봄을 결코 볼 수 없다. 그 이유는 무엇인가? 봄은 봄 자신보다 더 근원적인 토대에 속해 있기 때문이다. 이 근원적인 토대는 삶이다. 봄은 삶에 속해 있다. 삶은 원리적으로 비가시적이다. 원리적으로 비가시적인 토대인 삶에 속한 봄이 자신 아닌 다른 모든 것뿐 아니라 자신을 볼 수 있다고, 심지어 삶마저 볼 수 있다고 여기는 때에 봄은 피할 수 없는 아포리아에 빠진다. 봄이 볼 수 없음에 정초될 때 이 아포리아는 비로소 올바르게 해결 가능성을 바라볼 수 있다.

후설에 따르면 현상학의 핵심적인 주제(대상)는 지향성이다. 후설에게 지향성은 객관화적인 작용뿐 아니라 모든 종류의 비객관화적 작용을 포괄하는 용어이다. 그러나 앙리는 지향성을 객관화적 작용, 즉 거리를 만들어 대상을 보는 작용인 봄의 본질에 국한된 것으로 여긴다. 지향적인 봄은 어떤 것을 자신의 앞에 놓음(vorstellen)으로써 자신에 대해-있는(Gegen-stand) 것, 표-상(Vorstellung)으로 본다. 이러한 구조는 실재 그 자체의 구조가 아니라, 실재를 보는 자가 실재를 보

305) 그럼에도 불구하고 칸트는 결코 비가시적인 정감성의 그 자체 드러남을 인정하지 않는다. - *EM*, §58을 보라.

이게 하는(sehen lassen) 구조이다. 후설 현상학의 전개과정에서 모든 종류의 비 객관화적 지향성이 지향성으로서 권리를 주장하게 되는 것은 앙리에게 봄의 본질을 모든 체험의 모범으로 삼아 볼 수 없는 체험들에, 결국은 체험 자신에까지 부당하게 소급적용하려는 시도로 비친다. 자신의 기존 작업에 수정에 수정을 거듭하며 끊임없이 현상학의 흔들리지 않는 필증적 토대를 모색해 간 후설의 수고로움은 결국 지향성의 토대를 올바르게 보았더라면 피할 수 있었을 무익한 노력이 되고 만다.

지향성의 토대는 삶이며, 삶은 봄과 동일시될 수 없다. 봄은 봄 자신을 지향적으로 볼 수는 있으나, 그것은 봄 자신을 보는 것이 아니고, 봄의 토대인 삶을 보는 것은 더더욱 아니다. 삶은 오히려 원리적으로 비가시적이다. 원리적으로 비가시적인 삶의 본질은 앙리에서 정감성(affectivité)이다. 정감성은 볼 수 있음, 즉 사유할 수 있음의 토대로서 느낄 수 있는 능력을 지시한다. 이 느낄 수 있는 능력이 지향성으로 이해될 때, 이 느낌은 어떤 무엇에 대한 느낌으로, 그 자체 대상화되지 않는다 하더라도 자기 외부의 어떤 것과 관계맺음으로 드러난다. 그러나 느낌은 어떤 무엇에 대한 느낌이기 이전에 순수한 자기느낌이다. 보이지 않는 정감적 삶은 지향적인 봄 이전에 있는 것이고 이것만이 실재이다.

앙리에서 자연적 태도와 현상학적 태도의 구분은 후설적인 현상학의 구분과 상이하다. 앙리에서 자연적 태도는 세계구성하는 태도이다. 이때 세계를 구성하는 삶이든, 세계구성을 파악하는 삶이든, 자기 자신에 머물러 있지 못하고, 자기 외부로 나가 자기가 대상으로 세워 놓은 것을 만남으로써만 삶일 수 있다. 이러한 의미에서의 초월은 세계로의 외출이다. 세계로의 외출에서 삶은 세계로 빠져나가 버린다. 앙리에서 이와 대립적인 현상학적 태도, 즉 초월론적 태도는 세계구성도, 세계구성을 이론적으로 고찰하는 태도도 아니고, 세계구성 이전에, 세계구성과는 독립적으로 그 자체로 있으며, 오히려 세계구성의 가능조건으로서의 그 자체 삶이다.

앙리에서 “transcendental”은 그것이 초월(론)적 삶 자신을 의미하는 한에서 “초월적”과 “초월론적”으로 이분되지 않는다. 앙리에서 “론” 즉 “logos”의 계기는 대상화하는 학적 고찰을 의미하는 것이 아니라, 스스로 그 자체로 드러나는 “삶의 말”을 의미하기 때문이다. 삶의 말은 세계 안의 언어가 아니다. 이 언어는 핑크가 현상학함을 완수하기 위해 차용해야만 하는 “자연적 언어”가 아니다.³⁰⁶⁾

306) 후설 현상학의 대리보충이 사실상 근원보충임을 말하면서 후설 현상학의 기획의 좌절을 말하는 데리다의 논변에 대해, 앙리와 더불어 현상학하고자 하는 우리는, 후설현상학의 “명증”의 원리가 좌초되는 중에도, 우리의 삶은 현전하고 있다는 점, 따라서, 현상

미셸 앙리의 반-환원에서 우리는 “원본적으로 부여하는 직관”이 아니라, 이미 여기에서 스스로 드러나고 있는 삶을 현상학의 토대로 삼을 수 있는 가능성을 이해할 수 있게 되었다. 4부에서 우리는 앙리가 현상학의 토대로 여기는 삶이 순수 내재 속에서 스스로 느끼고 견디는 정감적인 삶임을 밝히고, 이러한 삶의 현상학의 함의와 한계를 함께 살펴볼 것이다.

학적인 근원은 여전히 생생하게 살아 숨쉬고 있다는 점, 우리는 그것을 명증적으로 직관하기 이전에 이미 확실하게 느끼고 있다는 점을 말할 수 있을 것이다.

4부. 내적 삶의 현상학: 세계의 초월론적 조건으로서 세계 없는 삶

1장. 순수 정감성³⁰⁷⁾의 자기촉발

1절. 감정의 정감성. 감성과 감각

"이 자기-나타남의 현상성, 순수한 자기겪음(s'éprouver soi-même)인 이 현상학적 실체, 그것은 바로 초월론적 정감성이다. 초월론적 정감성만이 두려움, 고통, 혹은 기쁨과 같은 것들, 결국 스스로 겪으며 자기와만 관계하며, 이 자기관계가 그의 정감성인 어떤 것을 가능케 한다."³⁰⁸⁾

양리에 따르면 전통 철학에서는 모든 나타남이 세계의 나타남이라는 한 가지 방식의 나타남으로 이해되어 왔다. 이러한 철학들은 “존재론적 일원론”의 철학들로,

307) 먼저 본고에서 “정감성”이라 옮기고 있는 “Affectivité” 개념의 역어 채택에 대한 간략한 설명을 해야 할 것이다.

양리의 『물질현상학』과 『육화』의 한국어 역자 박영옥은 이를 ‘정감성’으로 번역하고 『야만』의 한국어 역자 이은정은 ‘촉발성’으로 번역한 바 있다. 또한 양자 공히 ‘auto-affection’과 ‘hétéro-affection’을 ‘자기-촉발’, ‘타자-촉발’로 새기고 있다.(이은정은 2011년 논문에서 ‘affection’에 ‘감응’이라는 역어를 제안했던 바 있으나 2015년 논문에서는 다시 ‘촉발’로 돌아온다.)

본고에서는 “Affectivité”를 “정감성”이라 새길 것이다. “Affectivité”는 이하에서 설명되는 바와 같이 자기나타남의 본질인 주체의 근원적인 자기감정의 힘을 의미하는데, “촉발성”이라는 말은 촉발하거나 촉발되는 어떤 것의 순수한 작동 내지 작용의 성질이라는 어의는 전달되지만, 스스로 그 직접적인 느낌을 지니는 주체의 감정적 능력 전반을 의미하는 용어로는 무리가 있기 때문이다. 더구나 이 용어는 외부의 어떤 것에 의한(대한) 촉발, 혹은 스스로의 타자가 되어 스스로를 촉발한다거나, 스스로가 타자가 된 스스로를 촉발한다는 식의 뉘앙스를 주기 때문에 부적절하다. 양리가 말하는 정감성은 두 개의 차이나는 항을 전제하는 개념이 전혀 아니며, 오히려 동일자의 자기나타남을 의미한다.

‘auto-affection’은 양리가 후설, 하이데거 등이 사용하는 개념의 의미로 지칭할 때와(이 경우 “존재적” 촉발이라고 여긴다.), 자기나타남의 본질인 정감성을 의미하는 고유한 의미로 사용할 때(이 경우 “존재론적” 촉발이다.) 달라서, 양리 고유의 의미를 나타낼 경우 “자기-정감” 혹은 “자기-감응”으로 옮기는 것이 더 적절해 보임에도 불구하고, (“정감성은 자기-정감(감응)의 본질이다.” - EM, p.577) 기존 용어들과의 충돌을 피하기 위해, 그리고 “hétéro-affection”과의 개념쌍을 고려하기 위해, 관례대로 “자기-촉발”, “타자-촉발”로 옮긴다.

308) “PN”(24), *PVI*, pp.116-117

그 내적인 원리에 의해 감각(sensation)과 감정(sentiment)의 지위를 평가절하해 왔다.³⁰⁹⁾ 현상학적 전통에서도 이러한 사정은 마찬가지였다. 이러한 평가절하가 부당함을 논증하기 위해 앙리는 나타남에는 두 가지 방식이 있음을 주장한다. 존재론적 일원론에서 유일한 나타남의 방식으로 상정했던 나타남은 지향적인 나타남으로서 세계의 대상들을 나타나게 하는 나타남이며, 그 스스로 토대적인 지위를 갖지는 못하는 반면, 다른 어떤 것을 나타나게 하기 이전에 스스로 나타남으로써 다른 모든 나타남을 가능케 하는 정감적인 나타남은 토대적인 지위를 갖는 나타남이다.³¹⁰⁾ 자기 외적인 어떤 것과의 관계도 포함하지 않으며 전적으로 자기 안에서 나타나는 이 정감적인 나타남은 “자기-나타남”이며, 이것을 굳이 “관계”라는 말로 표현해야 한다면 그 안에 어떠한 거리도 지평도 없이 완전히 밀착해 있는 “자기와의 관계”로서, 두 개의 차이나는 항을 전제하지 않고 오히려 동일자인 어떤 것을 의미한다. 이 동일자는 자기 외에 다른 모든 것을 나타나게 하는 조건이라는 의미에서 초월론적이며, 동시에 자기 스스로 그 자체로 드러나고 있는 것이다.

나타남의 이중성 테제에 따라, 전통적인 현상학이 주체성의 본질을 세계를 나타나게 하는 지향성으로 상정해왔던 것의 의의를 완전히 부정하지 않으면서 앙리는 주체성의 본질은 더 근원적으로는 정감성이라고 주장한다. 지향성보다 정감성이 더 근원에 있다.³¹¹⁾ 지향성은 주체가 타자성을 만나는 본질인 반면, 정감성은 주체성 그 자체를 이루고 있는 것이기 때문이다. 앙리가 “정감성은 자기성(Ipséité)의 본질이다.”³¹²⁾라고 말할 수 있는 것은 이 때문이다. 스스로 자신을 느낌으로써 스스로 나타나는 정감성은 그 자체로 자기(Soi)의 존재를 구성한다. 정감성은 삶의 본질, 나타남의 본질, 감정의 본질, 주체성에서 자기성의 본질을 의미하며, 이것이 사유와 동일시되는 세계의 나타남의 본질과 구분되는 삶의 자기-나타남을 말하고 있는 한에서 이 모든 설명들은 같은 것을 지시하고 있다.

정감성은 물론 이론적이거나 사변적인 능력이 아니다. 따라서 사유내용인 의미(sens)를 지니거나 의미를 구성하는 것이 아니다. 그렇다면 이 정감성은 어떻게 나타나며, 그 내용은 무엇인가? 앙리는 정감성의 나타남은 나타남의 “어떻게” 그 자체라고 말한다. 정감성은 다른 어떤 것으로 나타나는 것이 아니고, 다른 어떤

309) *EM*, §57

310) *EM*, p.578

311) “정감성은 모든 현상의 보편적 토대이며, 모든 현상을 근원적이고 본질적으로 정감적인 것으로 규정한다.” - *EM*, p.608

312) *EM*, p.581

것을 드러내는 것도 아니며 드러남의 바로 그 방식으로서³¹³⁾ 그 자체로 정감성으로서 나타나기 때문이다.

양리는 정감성을, 감정이 세계 안의 사건에 동화되지 않고 절대적인 주체성이 직접적으로 겪는 것이며 “느낌(sentir)과 느껴진 내용의 동일성”³¹⁴⁾인 한에서, **감정(sentiment)**과 동일시하며, 정감성이 감정의 본질이라고도 말한다.³¹⁵⁾ 정감성이 감정의 본질을 의미하는 것은, 감정이 다른 어떤 것을 느끼는 것이 아니라 “스스로 느낌(se sentir soi-même)”³¹⁶⁾ 혹은 스스로 느껴짐의 본질을 지니기 때문이다. 이때 주의해야 할 것은 감정은 감정의 “본질”인 정감성과 다른 것을 의미하는 것이 아니라는 사실이다. “지향성”이 세계의 나타남의 본질이라고 할 때, 지향성은 세계와 관계맺는 주체의 **본질유형적인 구조**를 의미하는 반면, 정감성이 자기나타남의 본질 혹은 감정의 본질이라고 할 때, 정감성은 자기나타남 혹은 감정의 실행 그 자체에 다름아니다.³¹⁷⁾

정감성에 정초된 주체성의 또다른 본질인 지향성이 자기 밖으로 나가 초재(transcendance)와 만나는 탈자적(extatique) 구조를 의미하는 데 반해, 지향성을 정초하는, 따라서 진정한 주체성의 본질인 정감성은 순수 내재(immanence)로서, 결코 자기 밖으로 나가지 않고 자기와 다른 것을 만나는 것도 아니다. 정감성이 전통적으로 감각하는 능력으로 이해되어 왔던 감성(sensibilité)과는 구분되며, 오히려 감성이 정감성에 토대를 두고 있는 것으로 규정되는³¹⁸⁾ 이유는 이 때문이다. 정감성은 감성적이지 않다.³¹⁹⁾ 정감성은 감각하는 작용과 감각된 내용이 구분되거나 분리될 수 있는 사태를 의미하지 않는다는 의미에서 그렇다. 감정은 감각하는 작용이 아닐 뿐 아니라, 경험적으로건 순수하건 감각된(senti) 내용일 수 없는³²⁰⁾ 한에서 정감성과 동일시된다.

감정은 오로지 어떤 것을 스스로 겪는(s'éprouver) 힘이다. 감정은 스스로 겪는, 혹은 스스로 느끼는 힘이지만, 전통적으로 “내적인 감각”(내감)이라고 불려온 어떤 것은 아닌데, 내감이 스스로를 시공간의 물리적 세계에 위치한 하나의 사물로서 감각하거나, 그러한 감각에 토대를 두고 있는 것으로서 생각되는 것이기 때문

313) *EM*, p.674

314) *EM*, p.582

315) *EM*, p.577

316) *EM*, p.577

317) *EM*, p.577-578

318) *EM*, p.602

319) *EM*, p.600

320) *EM*, p.579

이다.

정감성은 감각(sensation), 상상, 개념, 욕구(volition), 의심, 확실성과 같은 심리학적 규정들과 병치되는 것이 아니라, 오히려 이 각각의 양태들이 그에 따라 먼저 스스로에게 나타나는 토대적인 방식(Comment)이다.³²¹⁾ 감성적인 내용인 감각(sensation)이 “내재적인” 어떤 것으로 이해되어 왔다고 하더라도, 이것이 초재적인 어떤 것으로부터 자극됨으로써 생겨난 것이라는 의미라면, 앙리는 정감성은 감성적이고 감각적인 모든 것의 근원에 있는 것으로서, 그 자체의 힘과 구분되는 감성적인 감각내용을 지니지 않는다고 말하며, 이러한 의미의 감각을 그보다 더 근원에 있는 정감성에 토대한 것이라고 말한다. 이처럼 감정과 동일시되는 정감성은 자극적인 것, 초월적인 내용³²²⁾으로서의 감각과 동일시되지 않고, 감각의 결과도 아니며, 오히려 감성적이고 감각적인 것의 토대에 있는 어떤 것이다. 그럼에도 불구하고 감각은 그 근원에서 정감적이다. 정감성은 감각의 조건이다.³²³⁾

“모든 가능한 감각 일반은 정감적이며, 감각의 정감성은 필연적으로 선험적이다. 감각의 정감성은 단지 감각에 형상적인 특징들의 목록 중 하나로 속해있는 것이 아니라, 그것의 본질로서, 실체로서 속해 있다. 감각의 본질이 정감성이기 때문에, 감각은 살아 있으며, 실제로 실존하고, 자신 안에 삶의 내적인 충동들을 품고 있다.”³²⁴⁾

정감성이 감각의 조건인 이유는 정감성이 형이상학적이거나 추상적인 개념이 아니라, 체감(coenesthésie), 즉 구체적인 신체의 느낌이기 때문이다. 감정의 본질인 정감성이 체감이기 때문에, 감정은 감각적이고 감성적일 수 있다.³²⁵⁾ 물론 이때의 신체의 느낌은 객관적 세계에 위치한 신체의 느낌을 의미하지 않는다. 객관적 세계에 위치한 객관적 물체로서의 신체는 느낄 수 있는 능력을 지니지 않는다. ‘할 수 있음’의 능력을 지닌 신체로서 느끼는 신체는 과학이 다루는 객관적인 대상으로서의 신체와는 존재론적으로 다른 지위를 지닌다.³²⁶⁾ 신체에서 작용하는

321) “PS”, *PV2*, p.52

322) *EM*, p.628

323) *EM*, p.626

324) *EM*, p.627

325) *EM*, p.624

326) 주체의 살아 있는 신체와 세계의 객관적 대상들인 물체는 불어(corps)와 독일어(Körper)에서 동일한 단어로 표기되는데, 이는 느낄 수 있는 능력이 전혀 없는 물체조차도 같은 신체의 이름으로 3중적으로 그 의미를 해석하도록 이끈다. 앙리는 이 삼중의 신체를 주체적(subjectif) 신체, 기관적(organique) 신체, 객관적(objectif) 신체로 구분한다. 이 3중의 구분은 『신체의 철학과 현상학』에서 주체적/기관적/초월적(transcendant) 신체, 『육화』에서 살(chair)/고유한(기관적)/객관적 신체라는 상이한

모든 힘은 정감적(affectif)³²⁷⁾이라고 말해진다. 이 정감적인 신체를 양리는 주체적인 신체, 살(chair)이라고 부른다.³²⁸⁾ 이 주체의 신체는 운동하는 신체로서, 이 운동에 저항하는 어떤 것에 부딪힌다. 이를 양리는 맨 드 비랑을 따라 “저항하는 연속체”³²⁹⁾라고 한다. 이 저항하는 연속체는 주체적인 신체가 감지하는 외부성과의 최초의 접촉이다.³³⁰⁾ 그러나 이 외부성과의 접촉은 주체의 몸 외부에 있지 않다. 외부성을 띤 어떤 것이 객관적 대상의 통일체로 여겨지든 그렇지 않든 그것은 우리의 주체적인 신체와는 완전히 다른 종류의 것이다. 우리의 신체에 낯선 객관적 물체로 표상되는 어떤 것의 저항의 양태들을 따라 우리 자신의 주체적인 신체가 그것들을 주관적으로 겪는 것일 뿐이다. 이 주관적인 겪음 속에서 이 저항하는 것이 주관적 신체에 순응하여 주관적 신체의 힘 안으로 들어오게 되면 그것은 기관적 신체, 예컨대 우리의 입, 귀, 눈과 같은 것이다. 우리에게 순응하지 않고 절대적으로 저항하는 어떤 것은 우리의 신체 바깥에 위치한 객관적인 물체가 된다. 물론 저항을 느끼는 것은 우리의 주관적 신체일 뿐이다.³³¹⁾ 이처럼 과학이 다루는 대상으로서의 3인칭적인 신체의 문제를 전혀 주체성의 문제로서 고려하지 않는 양리는 객관적 신체의 환원을 통해 철저하게 1인칭적인 영역 안에 머무르고, 이러한 한에서의 신체에 대한 탐구는 언뜻 물질적 신체와 가장 무관한 극인 듯이 보이는 신(Dieu)의 문제에 가 닿는다.³³²⁾

이름으로 제시된다. (이은정, “양리의 몸 철학과 후기 메를로-퐁티의 살 개념과 키아슴”, 『철학사상문화』 13, 2012, pp.1-25 참조.) - 이 중에 현상학적으로 의미 있는 신체는 앞의 두 가지이다.

327) *Inc.* §26

328) *Inc.* §27

329) *Inc.* §28, p.210

330) *Inc.* §28, p.211 “우리의 근원적인 신체성 한가운데서 이 신체성의 자기-운동이 내재적인 자신의 완성 안에서 지속적으로 그것에 저항하는 한 항에 부딪힌다면 이때 실재는 바뀐다. 이 저항하는 연속체가 실재를 현시하며 최초의 대립, 즉 우리의 힘들의 내적인 전개 안에서 우리가 만난 **최초의 외재성**을 규정한다.” - 나의 강조

331) 위의 논문(이은정, 2012) pp.11-16 참조. 본고는 신체의 문제를 이 이상 본격적으로 다룰 수는 없다.

332) 양리의 이러한 탐구는 “말씀이 살이 되었다”(요한복음 1:14)는 성경의 구절과 동일한 평면에서 움직인다. 양리는 신이 지상의 물질로 도래함을 해석하는 교부들의 논의를 검토하면서 신의 성육화(incarnation)로서의 살과 우리의 삶을 동일시하는 데에 이른다.
- 이와 관련해서는 『육화』의 2부 참조

2절. 지향적 체험(Erlebnis)과 정감적 겪음(épreuve)

양리가 주체성의 본질을 지향성보다 더 앞서 정감성으로 규정함으로써 삶에서의 내적 경험인 체험의 의미 또한 후설과 달라진다.³³³⁾ 후설에서 체험(Erlebnis)은 세계 내 대상들에 대한 경험과 더불어 모든 종류의 비대상화적 경험들로서 반성적으로 드러나는 내재적인 경험을 포함하는 넓은 의미로, 혹은 후자만을 의미하는 좁은 의미로 쓰인다. 양리의 경우 겪음(épreuve)이라는 개념이 후설의 체험개념과 주체의 내적인 경험이라는 점에서 모종의 근원을 공유하고 있음에도, 양리는 이 겪음을 반성적으로 지각되는 것이라거나, 세계 대 대상에 대한 객관화적인 경험에 수반되고 있는 비객관화적인 경험으로는 결코 여기지 않는다. 양리의 “겪음”은 세계와의 관계 이전에 있는 주체의 자기느낌을 의미하기 때문이다. 양리가 후설에서 “Erlebnis”의 불역인 “vécu”나 “état vécu”가 아니라 “épreuve”³³⁴⁾라는 용어를 따로 쓰는 것은 후설 현상학과 차별화되는 양리 현상학의 고유성으로부터만 이해될 수 있다. 우리는 이 용어를 “겪음”이라고 번역한다. 대상적 상관자를 원리적으로 갖지 않는 이 겪음에서 자아는 자신이 겪는 내용과 분리될 수 없을 뿐 아니라 결코 구분될 수조차 없다.³³⁵⁾

삶의 근원적인 겪음은 정감성을 의미하며, 이 정감성은 비가시적이다. 비가시적이라고 해서 나타나지 않은 것이 아니다. 정감성은 비가시성 속에서 이 비가시성 자체로서 나타난다.³³⁶⁾ 오히려 비가시적인 나타남이야말로 절대적인 나타남이다. 후설도 의식의 근원적인 비가시성을 깨닫고 있었고, 나름의 방식으로 그 비가시성을 해명하고자 혼신의 힘을 다했다. 후설에게 직관적인 명증 속에 드러나지 않는 이 비가시성의 영역은 초기 감각내용-파악도식의 구도에서 보자면 의식에 내실적이면서도 의식의 지향성에 속하지 않는 영역인 질료의 영역이다. 이 질료의 차원은 즉각적인 반성으로 직관될 수 있는 영역을 넘어서기 때문에 후설은 헐어내기(Abbau) 분석을 통해서 발생적으로 하부단계의 질료적 구조들을 고찰해 가고, 이러한 헐어내기 분석 속에서, 그리고 궁극적으로는 의식의 통일체와 그 상관자인 대상의 통일체를 지시하기 위한 쌓아가기(Aufbau) 분석 속에서 후설은 이 비가시성의 영역을 가시성의 빛 아래에서 조망하고자 한다.³³⁷⁾ 그러나 양리는 이

333) 경험(Erfahrung)과 체험(Erlebnis)의 용어와 관련된 문제는 본고 1부 1장 3절의 각주 참조

334) 영역에서 experience, testing 등으로 옮겨진다.

335) 양리가 이러한 체험의 예시로 드는 것은 불안, 고통, 슬픔, 기쁨 등이다.

336) *EM*, p.679

337) 이남인. (1992). 발생적 현상학과 지향성 개념의 변화. 철학과 현상학 연구, 6.

비가시성을 어떤 방식으로든 가시성 속에 놓는 것을 피한다. 이 비가시적인 삶은 무력한 “질료”가 아니라 정감적인 “물질”로 명명된다.

후설은 『이념들1』의 70절에서 반성적 변양이 감정과 지각의 경우에 다르다는 설명을 한다. 지각의 경우, 반성을 통해서도 풀어지지 않는 반면, 울분(Zorn)과 같은 감정은 반성 속에서 풀어져서, 즉 변양되어서만 나타난다. 감정의 경우 반성될 때는 변양되어 반성하기 이전에 있었던 것과는 전혀 다른 것이 되는 것이다. 후설이 이러한 언급을 하는 이유는 반성적인 봄의 권리를 부정하는 것이 아니라, 오히려 확보하기 위해서이다. 감정의 경우는 반성으로 접근하기가 어렵지만, 지각의 경우는 반성을 통해서도 풀리지 않으며, “더 가까이 접근 가능하다.”

만일 지각이 사실적인 지각일 경우, 이것은 내적인 시간의 흐름을 따라 나타나는 것이기 때문에 지각 자체를 원본적인 현재에서 있는 그대로 포착하기는 어려울 것이다. 그러나 후설에게 중요했던 것은 그 본질이 지향성인, 주체가 세계와 관계맺는 **본질구조**이기 때문에 사실적 지각의 불충전성에도 불구하고 우리는 이 지각의 본질구조를 필증적인 명증 속에서 포착할 수 있다. 이때 우리는 후설에서 지각의 지각된 내용과 지각하는 작용이 구분될 뿐만 아니라, 지각하는 사실적 작용과, 이 지각작용의 본질구조는 다른 것임을 알 수 있다.

양리가 해명하려고 하는 겪음의 사태의 범형이 지각이 아니라 감정이라는 점으로부터, 양리가 해명하는 주체성의 본질이 지향성이 아니라 정감성이라는 점을 이해할 수 있을 것이다. 물론 후설은 감정의 지향적 본질구조 또한 지각의 체험을 분석하던 모범을 따라 분석해나갈 것이다. 그러나 양리는 감정의 본질을 지향적 구조로 밝히기를 거부한다. 양리에서 체험은, 혹은 주체성의 겪음(épreuve)은 본질적으로 정감성, 즉 감정이기에 후설이 지각 혹은 지각의 본질구조에 접근하는 방법으로 보았던 반성적인 봄으로는 드러낼 수 없는 것이다. 양리의 겪음은 그 본질구조인 형식과 내용이 서로 다르지 않으며, 겪음의 작용과 작용내용도 구분되지 않는 동일성 속에 있다. 즐거움은 파지(Retention) 속에서 변양되기 때문에 현시될 수 없는 것이 아니라, 객관적인 장 속에는 드러날 수 있는 길이 원리적으로 없다.³³⁸⁾ 그러나 우리는 즐거움을 우리 스스로 겪는다. 스스로 겪는 가운데 즐거움은 이미 스스로 드러나고 있다.

객관적으로가 아니라, 순수하게 내재적인 주체성 속에서만 드러나는 이 드러남의 방식을 양리는 여러 가지 동사와 명사로 표기한다. “주어지다(se donner), 드

261-286; Nam-In Lee, *Husserl's Phänomenologie der Instinkte*,(Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993)의 1부 2장 1-2절 참조.
338) *EM*, p.684

러나다(*se montrer*), 현상의 조건 안에서 도래하다(*advenir*), 탈은폐되다(*se dévoiler*), 발견되다(*se découvrir*), 나타나다(*apparaître*), 현시되다(*se manifester*), 계시되다(*se révéler*).” 그리고 “부여(*donation*, 증여), 드러남(*monstration*), 현상화(*phénoménalisation*), 탈은폐(*dévoilement*), 발견(*découvrement*), 나타남(*apparition*), 현시(*manifestation*), 계시(*révélation*)”³³⁹. 이렇게 다양하게 표현되는 주어짐, 드러남, 나타남들은 근본적으로 수동적인 정념(*passion*)으로서, 자기의 자기-촉발(*auto-affection de soi-même*), 스스로 견뎌(*se souffrir soi-même*), 자기의 자기-인상(*auto-impression de soi*), 자기감정(*sentiment de soi*), 스스로 겪음(*s'eprouver soi-même*), 스스로 감내함(*se subir soi-même*), 스스로 감당함(*se supporter soi-même*), 스스로 느낌(*se sentir soi-même*), 자기느낌(*s'autosentir*) 등도 같은 것을 의미하고 있다.

3절. 자기-촉발과 타자-촉발

“주체성의 자기에의 도래, 이것은 자기-촉발이다. 이것은 개념도 전제도 아니다. 이것은 자신을 느낌(*se sentir soi-même*), 느껴짐이라는 원초적 사실(*Fait*)이다.”³⁴⁰

1절에서 우리가 감정(*sentiment*)과 동일한 것으로서 살펴본 정감성은 양리에서 “자기-촉발(*auto-affection*)의 본질”³⁴¹이라고 말해진다. 정감성은 자기-촉발이 되, 스스로가 스스로를 촉발하는 타자가 되어 스스로를 촉발한다거나, 스스로가 타자가 된 스스로를 촉발하는 것이 아니다. 이 개념은 “자기-촉발”보다는 차라리 “자기-정감”으로 옮기는 것이 좋을 정도로 자기감정으로서의 스스로의 느낌 그 자체를 지시하고 있다. 이때 느끼는 작용과 느껴진 것 간에 어떠한 거리도 없는 것, 느끼는 작용이 바로 느껴진 것 그 자체인 것, 그것이 바로 이 자기-정감이다.

양리는 자신의 자기-촉발 개념을 명확히 하기 위해 “존재적인” 촉발과 “존재론적인” 촉발을 구분한다.³⁴² 양리에 따르면 철학사에서 촉발 개념³⁴³이 명확하게

339) *Inc*, p.37

340) “PS”(52), *PV2*, p.52

341) *EM*, p.577-578

342) *EM*, §52

343) 여러 철학자들의 촉발 개념을 들 수 있겠지만, 하이데거와 후설에 국한하여 살펴보면, 양리가 말하는 자기촉발은 칸트의 『순수이성비판』을 독해하는 곳에서 하이데거가 말하듯이 “초월의 가장 내적인 본질을 규정하는”(KPM, §34) 것으로서의 시간 자체를

규정되지 못했던 것은 이 두 촉발 개념을 구분하지 못함으로써 자기-촉발을 타자에 의한 촉발과 같은 것으로 이해해왔기 때문이다.

존재적인 촉발은 세계 안에서 존재자들 간에 일어나는 촉발이다. 모든 존재적 촉발은 존재론적 촉발을 전제한다. 존재적 의미를 띠는 촉발은 정감성을 만들어 내거나, 정감성을 규정하지 않는다. 사태는 거꾸로다. 오히려 정감성이 존재적인 촉발을 규제하며, 존재적인 촉발은 정감성에 의존한다.³⁴⁴⁾

존재론적인 촉발이 바로 양리가 고유한 의미에서 정감성이라는 말로 의미하는 자기-촉발이다. 존재론적 촉발은 바로 존재 자신의 자기-촉발로서, 존재자가 드러나는 촉발이 아니라 그 모든 존재자들이 드러날 수 있는 가능조건인 존재의 드러남이다. 존재의 드러남으로서의 자기-촉발이 바로 존재론적인 촉발로서, 근원에서 다른 모든 존재적 촉발을 가능케 하는 것이다. 모든 존재적인 촉발이 촉발함과 촉발된 것의 두 항을 전제한다면, 존재론적인 촉발은 촉발함과 촉발된 것의 동일성으로 특징지어진다. 촉발함과 촉발된 것의 동일성인 자기-촉발은 오로지 정감성으로서만 가능하다.

"촉발함과 촉발된 것의 동일성은 정감성이고, 근본적인 내재성에서 본질의 자기-촉발로서 오직 정감성일 뿐이다."³⁴⁵⁾

후설에서 “촉발”의 개념은 대상화작용을 의미하는 것이 아니라, 그보다 하부 단계의 감각적 일깨워짐을 의미하는 것으로서, 대상화작용과 동일한 본질인 지향성을 갖는 것이다.³⁴⁶⁾ 그러나 이러한 의미의 촉발은 양리에서는 타자-촉발로 새겨진다. 양리에서 자기-촉발의 본성은 지향성이 아니라 정감성으로, 세계와 관계함과 전적으로 이질적인 것이기 때문이다. 자기-촉발은 “관계함”이 아니며, 굳이 관계한다는 말을 써야 한다면, 관계하는 작용과 관계하는 대상이 하나인 “자기-관계”라고 해야 한다. 모든 종류의 타자와의 관계 이전에 자기와의 관계가 먼저

의미하는 것이 아니며, 후설이 말하듯 “능동성의 가장 낮은 단계”(EU, §17)인 수용성의 계기로서 능동적 체험(cogito)의 배경에 섰던 자극(Reiz)과 같은 것과 동일시될 수도 없다. 인용된 곳에서 하이데거는 칸트와 더불어 자기-촉발을 탈자(Ekstase)로서의 시간으로 이해하고 있으며, 후설은 타자의 영역을 이루는 질료(hyle)가 의식 안에서 수동적인 양상으로 일깨워져 있는 것을 의미하고 있다.

344) EM, p.610

345) EM, p.585

346) 후설에서 “촉발(Affektion)” 개념에 대한 상세한 설명은 신호재, “후설과 메를로-퐁티의 현상학에서 감각의 지향성 문제”, 서울대 석사학위논문, 2009, pp.99-111; 이슬기, “후설의 수동성 개념” 경희대 석사학위논문, 2009, pp.56-60 참조

있다.

이처럼 자기-촉발은 근원적으로 타자-촉발과 구분된다. 이 두 촉발은 앙리에서 각각 정감성과 지향성을 의미하는 것으로서, 주체성의 “두 근본적인 양태들”이다. 후설에서처럼 지향성이라는 하나의 원리가 자기-촉발마저도 규정하고 있는 것이 아니다. “촉발의 두 양식을 지배하는 법칙은 근본적으로(foncièrement) 다르며”³⁴⁷⁾, “이 두 근본적인 양태들에 따라 우리에게 주어지는 모든 것의 증여가 본질화된다.(essencifier)”³⁴⁸⁾

물론 근원적으로 다른 주체성의 두 양태들인 지향성과 정감성은 동등하게 있는 것이 아니다. 주체성의 자기성(Ipséité)은 바로 정감성에 있으며, 지향성은 정감성에 정초된다.

“[자기촉발의] 현상성은 초월론적인 정감성이며, 스스로 느끼는(s'autosentir) 힘이며, 주체성의 근원적인 본질과 동일하며, 주체성을 삶(Vie)으로 만든다. 삶이 자신의 정감성의 자기-촉발 안에서 자기에게 드러나는 한에서, 주체성은 다만 삶일 뿐만 아니라, 원리적으로 개별적이며, 단독적인데, 그 자체로 자기성이기 때문이다.”³⁴⁹⁾

예컨대 “자기(soi)에 전적으로 몰려 있는” 고통을 생각해 보자. 이 고통이 자기에게 전적으로 몰려 있다고 할 때, 이는 어떤 물리적 공간 안에서 피부와 벽이 맞붙어 있는 것을 의미하지 않는다. 우리의 피부가 벽에 짓눌려, 피부가 벽의 압력을 받고 있다고 할 때, 이러한 의미로 이해된 고통은 사물들에 대한 표상으로서의 고통이다. 이런 의미에서 우리의 피부가 촉발된 것은 “타자-촉발”이라고 명명되어야 한다. “다른 것에 의한 촉발은 그것이 아무리 가까운 것이라고 할지라도 여전히 다른 것이며 따라서 거기에는 그것이 자기와 분리되어서 존재할 희망, 고통스런 압력이 그칠 희망이 여전히 지속한다.”³⁵⁰⁾ 그러나 자기-촉발로서의 고통은 다른 것에 의해서 촉발되는 것이 아니라 자기 자신에 의해서 촉발되는, 혹은 자기 안에서 스스로 느껴지는 고통이다. 이때의 고통은 피부의 표면에 존재하지 않는다. 자기-촉발로서의 고통은 촉발되는 것도 촉발하는 것도 오로지 고통이며, 나 자신이 이 고통과, 피부가 벽에서 분리되어 있듯이 분리되어 있는 것이 아니라, 내가 이 고통 자체인 것이다. 이것이 바로 내가 견디는(souffrir) 고통이다.

347) “PS”, *PV2*, p.53

348) “PS”, *PV2*, p.52 - 이때 “본질화된다”는 말은 두 가지 ‘본질적인 양태로 나타난다’는 의미로 새겨야 할 것이다.

349) “PS”(53), *PV2*, p.52

350) *Inc.* p.85

만일 어떤 것을 느낀다(sentir)는 것이 항상 나 이외의 다른 것으로 열리는 것을 의미한다면, 고통은 아무 것도 느끼지 않는다. 고통은 자기 자신과 다른 것을 느끼지 않기 때문이다. 피부 표면이 자신과 다른 것을 감각한다는 의미에서 촉발은 지향적인 촉발, 타자-촉발이며, 앙리가 말하는 자기-촉발은 이러한 감각적인 촉발을 가능하게 만드는 주체성 자체이다.³⁵¹⁾

이 절을 끝마치기 전에, 앙리의 자기-촉발 개념과 관련하여 중요한 한 가지 오해를 소개하고자 한다. 후설 현상학의 관점에서 앙리의 주요 개념들을 여러 차례에 걸쳐 소개하는 자하비는³⁵²⁾ 앙리의 자기-촉발 개념을 선반성적 자기의식의 한 계기로 이해하며, 이 자기-촉발은 자립적으로 있을 수 없으며, 자기 밖으로 나가 타자성과 만나면서 시간적으로 분절되는 “타자-촉발”인 지향성을 필요로 한다고 주장한다. 자기-촉발과 타자-촉발의 계기를 모두 포함하는 선반성적 자기의식은 반성적 자기의식 이전에 있는 소박한 자기의식이며, 반성을 통해 이해될 수 있는 것이다.³⁵³⁾ 그러나 앙리의 자기-촉발 개념에 대한 자하비의 이러한 자리매김은 앙리의 자기-촉발 개념을 순수 논리적인 자기동일성, 예컨대 칸트의 초월적 통각과 같은 지위를 지닌 것으로 이해하는 것이며, 이는 앙리의 자기-촉발이 주체성의 정감적인 나타남이라는 가장 중요한 함의를 담지하지 못한다는 점에서 결정적인 한계를 지닌다. 우리는 자기동일적인 의식의 구조나, 시간적 분절을 이루면서 세계 내지는 타자성으로 열리는 지향적인 의식의 구조를, 반성을 통해서도 “풀어지지 않는” 것으로서 “필증적으로” 포착할 수 있다. 그러나 그러한 구조계기로 환원하기 이전에 있었던 실재 그 자체는 반성의 대상으로서는 더 이상 존재하지 않는다. 반성하고자 했던 실재 그 자체는 오히려 반성함의 작용 속에서, 즉 반성함의 자기느낌 그 자체로서 이미 정감적으로 드러나고 있다. 앙리는 자기-촉발, 정감성이라는 개념을 통해 이 포착 불가능한 실재 그 자체를 말하고자 했던 것이며, 이러한 의미에서의 자기-촉발은 자하비가 이해하는 자기-촉발과 타자-촉발의 개념쌍의 토대에 있다. 이러한 문제와 관련된 상세한 해명은 본고의 목적을 초과하므로 다른 기회를 노릴 것이다.

351) *EM*, p.584

352) Zahavi, Dan. "Subjectivity and immanence in Michel Henry." *Grøn, Damgaard, and Overgaard* (2007): 133-148; "Michel Henry and the phenomenology of the invisible." *Continental Philosophy Review* 32.3 (1999): 223-240; *Self-awareness and alterity: A phenomenological investigation*. Northwestern University Press, 1999.

353) Zahavi, Dan. *Self-awareness and alterity: A phenomenological investigation*. Northwestern University Press, 1999, pp.110-137

4절. 삶의 근본적 정조(tonalité)들³⁵⁴과 정감적 삶의 양태들

우리에게 그때그때 특정하게 나타나는 구체적인 감정의 종류들은 정감성이라는 본질 하에서 어떻게 이해될 수 있는가? 양리는 삶의 두 근본적인 정조들과, 이로 부터 파생되는 구체적인 감정의 양태(modalité)들을 구분한다.

삶의 근원에 고통받기(Souffrir)와 향유하기(Jouir)라는 정감성의 이가성(dichotomie)이 있다.³⁵⁵ 이 두 감정은 삶의 근본적인 정조들로서, 우리 삶의 다양한 정조들은 이 두 가지 근본적인 정조의 양태들이다. 이때 고통받기와 향유하기는 동시적이다: 고통받기는 “삶 자체의 가장 내적인 가능성”으로서 삶의 근본적인 수동성을 의미한다. “모든 삶은 수난(passion)이다.”³⁵⁶ 만일 이 고통받기가 외적인 어떤 사건으로부터 유래하는 것이라면, 우리는 의지를 발휘해 긍정적인 방향으로 그 사건을 해결함으로써 이 고통에서 벗어날 수 있을 것이다. 그러나 양리에서 삶의 근본적 정조로서의 고통받기는 삶을 겪을 가능성 자체이다. 모든 심리학적인 특수한 고통들(souffrance)은 이 원초적인 고통받기로부터 비로소 가능해지는 것이다. 삶의 두 번째 근원적 정조인 향유하기는 고통받기와 분간되는 것이 아니다.³⁵⁷ 원초적인 고통받기 속에서 삶은 자신을 향유한다. 고통받기와 향유하기는 오히려 삶의 두 가지 다른 이름이다. 삶이 수동적으로 주어지는 가운데(고통받기) 이 삶을 스스로 겪으면서 삶 자신에 이르는(향유하기) 것이다.³⁵⁸ 이처럼 향유하기는 “스스로-겪음”이라는 자격으로 고통받기와 동일한 것이다. 두 이름으로 불리는 이 원초적인 정조들은 부정적인 것과 긍정적인 것 사이의 “최초의 진동들”³⁵⁹이다.

이처럼 양리가 원초적인 두 정조들의 동시성을 설정하는 이유는 이 두 가지 이름으로 나타나는 근원적인 정감성을 정감적 삶의 초월론적인 가능성으로 삼고 있기 때문이다. 우리의 삶 한편에 기쁨, 즐거움, 행복, 만족, 평온함과 같은 긍정적인 감정들이 있고, 다른 한편에 고통, 불안, 권태, 절망, 슬픔, 불행과 같은 부정

354) 우리가 “정조”라고 번역하는 “tonalité”는 기분, 분위기, 조율 등으로 번역될 수 있는 하이데거의 “Stimmung”의 불어 번역어이기도 하다.

355) “QV”(20), *PVI*, p.53; “SV”(19), *PVI*, p.150

356) “SV”(16), *PVI*, p.149 - 이 대목에서 박영옥 선생님의 번역어를 그대로 받아들인다.(다른 곳에서는 “정념”으로 옮겼다.) 불어 passion은 그리스도의 수난이라는 뜻도 있다.

357) *E*, p.119

358) “SV”(17), *PVI*, p.150

359) “SV”(12), *PVI*, p.147

적인 감정들이 있다. 우리의 삶 속에서 한 편의 감정들은 다른 한편의 감정으로 끊임없이 이행한다.³⁶⁰⁾ 행복은 순식간에 불행으로 뒤바뀐다. 슬픔은 순식간에 기쁨으로 이행한다. 우리의 실존 속에서 일어나는 이 감정의 근본적인 변형의 원리적인 가능성, 초월론적인 가능성이 바로, 고통받기이면서 동시에 향유하기인 원초적 “스스로-겪음”이다. 이 가능성이 없이는 하나의 감정은 다른 하나로 이행하거나 변화하지 못할 것이다. 예컨대 우울증과 같은 것은 이 “고통받기와 향유하기의 최초의 놀이 안에서” 태어난다. 이 우울증이 극복되는 것 역시 이 놀이 안에서이다.³⁶¹⁾

고통받기와 향유하기라는 두 가지 근원적인 정조들의 토대 위에 우리가 구체적으로 겪는 개별적인 감정의 양태들이 가능해진다. 우리의 구체적인 실존은 기쁨(plaisir), 욕망(desir), 행복(bonheur), 도취(ivresse), 환희(joie), 기쁨(heureux), 지복(béatitude), 만족(satisfaction), 포만감(assouvissement) 등의 긍정적인 감정들, 수치(honte)와 두려움(peur), 공포(frayeur), 슬픔(triste), 고뇌(tourment), 불안(angouisse), 절망(désespoir), 불쾌(désagréable), 비참함(pénible), 권태(ennui), 거북함(malaise) 등의 부정적인 감정들, “중성화된 정조들”³⁶²⁾인 선망(envie), 무관심(indifference), “과학의 원동력”³⁶³⁾이라고 언급하는 호기심(curiosité) 등이 그것들이다. 이러한 모든 정감적인 양태들은 삶의 양태들이다.

2장. 삶의 비가시적 로고스

1절. 감정의 확실함과 사유의 명증함. 이성과 정신의 새로운 개념

“누가 자신의 cogitatio, 자신의 정서(émotion), 자신의 정념, 자신의 불안을 보았는가? 적어도 이것들과 이것들을 지시하거나 해석하는 것을 혼동하지 않는다면 말이다. 우리의 삶은 절대로 보이지 않으며 보일 수도 없다. 따라서 우리의 삶은, 이 삶을 그 자체로 있는 바의 것으로 그 자체로 몸소 준다고 간주되는 봄으로부터 나오는 것(é-vidence, 명증) 안에서 파악될 수 없다.”³⁶⁴⁾

360) “SV”(22)

361) “SV”(23)

362) “SV”(12), *PVI*, 147p

363) *E*, p.97

364) *PM*, p.67

정감적 본질을 갖는 감정이 바로, 데카르트가 cogitatio라는 이름으로 발견했던 가장 확실한 것이다. 후설은 cogitatio를 봄에 의해 보인 것의 명증으로 해석함으로써 철학의 출발점으로 삼으려고 하지만, “확실하게 본다”고 자부하는 사유의 명증은 결코 이 감정의 확실함을 볼 수 없다. 감정은 사유에 의해 파악되기 이전에 있는 것이며, 사유에 의한 파악 이전에 확실한 것이다.

“원리상 사유를 회피하는 것을 항상 필증적인 양상으로 파악하려는 사유의 가능성이야말로, 필증적으로 정초되어야 하는 것이다.”³⁶⁵⁾

감정이 사유에 의해 파악되었을 때 모호하고 혼란스러운 것으로 여겨지는 것은 감정 자체가 모호하고 혼란스럽기 때문이 아니라, 그 자체로 확실한 것인 감정을 사유의 시선이 원리적으로 포착할 수 없기 때문이다. 감정은 사유에 의존하지 않는다. 사유가 아니라 감정이 “절대적 독립성”³⁶⁶⁾을 지닌다. 사유의 시선이 포착했다고 여기는 감정은 이미 그 자신으로부터 빠져나가 다른 것이 되어 있는 감정이다. “근원적인 로고스 속에서 말하는 감정은 모든 사유에 선행하고, 모든 사유에 독립적”이다. “감정은 사유의 '주의하는 파악' 속에서 포착되는 것이 아니다.”³⁶⁷⁾

“정념은 다른 무엇보다 강하게 스스로를 입증하며, 슬픔은 반박될 수 없다.”³⁶⁸⁾

예컨대 아이를 잃은 어머니의 슬픔, 사랑하는 이를 떠나보낸 이의 절망, 배신당한 이의 분노, 이러한 감정들이 반박될 수 있는가? 세계 안의 사실들, 판단된 사실들은 사실이 아니었던 것으로 드러날 수 있다. 죽었다고 믿었던 아이는 살아 돌아올 수 있고, 떠나갔다고 생각했던 사랑하는 사람은 사실은 떠나간 것이 아니었을 수 있고, 날 배신했다고 믿었던 동료는 그런 의도가 아니었을 수 있다. 그러나 아이를 잃었다고 여겼던 순간의 슬픔, 이별을 알게 된 순간의 절망, 배신을 직감했던 순간의 분노는 그 자체로 반박될 수 없다. 다른 순간 다른 방향으로 이행한 안도감, 행복, 고마움 역시 그 자체로 확실한 것이다. 주의해야 할 점은 이때의 슬픔, 절망 분노 자체는 세계 안의 사건을 봄으로써 판단된 것이 아니라는 점

365) “PS”(59), *PV2*, p.55

366) *EM*, p.690

367) *EM*, p.689

368) *AD*, p.166

이다. 오히려 “슬픔의 확실성은 슬픔 스스로가 만든 체험(épreuve)이다.”³⁶⁹⁾ 아이를 잃은 순간, 이별을 안 순간, 배신을 느낀 순간의 감정의 확실함은 그 감정 자신으로서, 즉 그러한 슬픔, 절망, 분노의 감정 자신으로서 확실한 것이지, 그 감정에 대한 반성이나 판단에 의해서, 혹은 그러한 상황에 대한 반성이나 판단에 의해서 확실해지는 것이 아니다.

이러한 통찰을 선취했던 데카르트가 『정념론』에서 우리가 잠을 자거나 꿈을 꾸고 있을 때일지라도 그 안에서 슬픔을 느낀다면 이 슬픔은 그것이 느껴지는 그대로 현존한다고 할 수 있었음³⁷⁰⁾에도 불구하고, 사유와 감정의 연결고리를 위해 신체와 영혼 사이에 송과선("그 안에서 정감성을 생산하는 외부적 행위자agent의 작용")을 가정할 수밖에 없었던 것은 그가 발견했다고 믿은 사유가 그 본질에 있어서 정감성일 수 있다는 것을 이해하지 못했기 때문이다. 만일 cogitatio가 우리 스스로 겪는 어떤 것이라면, 그 이유는 그것이 정감적이기 때문이다. cogitatio를 사유라고 말할 수 있다면, 그 사유의 본질은 정감성이다. 곳곳에서 “정감성과 사유의 현상학적 이종성(異種性)”³⁷¹⁾을 말하며, 후설을 비판하면서 봄 혹은 지향성과 사유를 동일시하는 앙리가, "사유는 정감적"³⁷²⁾이라고 언뜻 모순적이게 말하는 것은 이런 맥락에서다.³⁷³⁾

슬픔이 사유에 의해 반박될 수 없다는 점, 세계 안의 사건을 봄으로써 판단된 것이 아니라는 점, 어떤 객관적인 시선으로 파악될 수 있는 것이 아니라는 점은 정감성의 “비가시성”을 지시한다. 나의 삶은 이미 내가 슬픔을 느낀다는 것을 그 자체로 말하고 있다. 이러한 삶의 말은 세계의 언어에서의 진리를 근거짓는다. "지향성 자체가 자기 밖에서 보여 주기 전에 비가시성 속에서 스스로 주어지는 한에서, [삶의 자기증여는] 또한 세계에 대한 나의 모든 언술(discours)의 진실성(veracité)을 근거짓는다."³⁷⁴⁾

따라서 모든 진리를 근거짓는 것으로서 전통적으로 “이성(Raison)”이라고 불려왔던 것은 바로 정감성에 다름 아닌 것이 된다.

369) *Inc.* §15, p.128

370) Descartes, René. *The passions of the soul.* tr.Stephen Voss, Hackett Publishing, 1989, p.33 (Article. 26)

371) *EM*, p.686

372) *PPC*, pp.197-198

373) 데카르트에게 초월론적인 이론이 결여되었다고 생각했던 후설의 견해는 앙리에서 다른 방식으로 되풀이되는데, 결정적으로 결핍된 이 초월론적인 이론이란 앙리에서는 정감성의 본질에 대한 이론이 된다. (*PPC*, p.198)

374) *AD*, p.166 - 나의 강조

"나는 이성을 진정한 이성인 정감성으로 대체했다. 이성(우리가 일반적으로 이성이라 하는 것)은 사물들의 이성이기 때문이다. [...] 만일 사회의 구성원들이 서로를 죽이지 않는다면, 그것은 이성에 의해서가 아니다. 그것은 어떤 것이, 그들 가운데 있는 삶이 그것에 대립하기 때문이다."³⁷⁵⁾

양리에서 정감성이 사유에 의해서 포착되지 않는다고 해서 회의주의에 빠지는 것이 아닌 이유는 정감성이야말로 진정한 의미에서 “이성”이기 때문이다. 정감성은 이제 “정신(l'esprit)의 새로운 개념”³⁷⁶⁾이 된다. 정감성에서 출발하는 것은 혼란에 빠지는 것이 아니라, 가장 확실한 토대에서 출발하는 것이다. 참되거나 거짓된 사유가 있지만, 거짓된 감정은 없다.³⁷⁷⁾ 거짓된 감정이라고 말한다면 그것은 사유의 시선에 의해 파악된 것일 뿐이다. 결코 거짓일 수 없고 가장 확실한 토대인 정감성이야말로 절대자이다. “우리에게 도래하는 모든 것이 우리에게 실재하게 되는 것은 [...] 감정의 정감성 안에서, 감정의 정감성에 의해서, 절대자의 정감성 속에서, 절대자의 정감성에 의해서이다.”³⁷⁸⁾

2절. 감정의 절대적 수동성

전통철학에서 평가절하되어 왔으나 양리에서 절대자로까지 격상된 감정은 근원적으로 수동적이다. 그런데 이 수동성을 후설에서의 수동성과 구분할 필요가 있다. 후설은 전통적으로 능동적이고 의지적인 것으로 여겨져 왔던 의식주관의 활동을 발생적 현상학의 전개와 더불어 “수동적 종합”이라는 이름으로 고찰했던 후설에서 수동성은 지향성의 한 축으로서, 즉 “능동성 속의 수동성”³⁷⁹⁾으로서 여겨졌다. 후설에서 수동성(Passivität) 혹은 수용성(Rezeptivität)은 능동성(Aktivität)의 가장 낮은 단계로서, 서로 대립하는 것이 아니다.³⁸⁰⁾ 근원 수동적인 차원에서 타자로서 선소여되어 있는 질료와 마주한 자아는 이 감수함(Erleiden)의 바탕 위에서 능동적인 파악작용을 할 수 있게 되고, 이미 주어져 있던 질료는 능동적인 파악을 통해서 비로소 현실적으로 일깨워진다. 지각작용의 예를 들어 보면, 지각

375) *E*, p.138 - 나의 강조

376) *EM*, p.668

377) *EM*, §63

378) *EM*, p.611

379) *EU*, §23-a)

380) *EU*, §17

영역 전체가 항상 순수한 수동성 속에서 제시되고, 그 중에서 부각되는 대상들을 능동적으로 파악하는 것이 능동적인 지각이다.³⁸¹⁾ 이때 후설에서 수동성은 세계와 만나는 지향적인 작용의 한 발생적인 계기로 이해된다.

그러나 앙리가 말하는 정감성의 근원적인 수동성은 지향성과는 이종적인 것이다. 앙리가 말하는 정감성의 수동성은 능동적인 파악작용의 배경으로 있어서, 주의를 기울임에 따라 언제든지 충족된 직관적 전경의 체험으로 나타날 수 있는 어떤 것이 아니다. 배경에서 전경으로 변화할 수 있는 것으로 여겨지는 수동적 체험은 능동적 체험의 통일체 안에 귀속되어 있는 어떤 것이다. 그러나 앙리가 말하는 수동성은 “절대적 수동성”³⁸²⁾이다. 감정과 사유, 정감성과 지향성은 서로 종류가 다른 것이다. 정감성의 근원적인 수동성을 지향성의 낮은 단계로 파악하려는 것은 여전히 수동성을 능동성에 귀속시키는 사고방식이다. 삶을 살아감으로써, 자아는 삶의 수동성을 절대적으로 겪고 있다. 이 수동성은 주의를 집중함으로써 능동적으로 파악될 수 있는 것이 아니다. 그것은 수동성 자체로만 드러날 수 있는 것이기 때문이다. 이 수동성은 그 자체로 드러나고 있는 자기-겪음을 의미하는 것이지, 다른 어떤 것에 의해서 드러나게 되기를 기다리는 무력한 것이 아니라 하는 의미에서는 그 자체 능동적이라고도 말할 수 있다.

"고통이 거기에 있자마자 고통은 일종의 절대자로서 전적으로 거기에 확실하게 존재한다. 그 무엇도 고통을 겪는 자에게서 그의 고통을 앗아갈 수 없다. 고통은 고통 밖에 혹은 고통 안에 그로부터 도망칠 여지를 마련해주는 문도 창문도 어떤 공간도 없다. 그래서 고통은 더 이상 자기 뒤로 도망칠 수 없으며 자신의 고유한 존재, 그것의 무게로부터 후퇴하거나 빠져나가기 위해 고통 뒤에 어떤 후퇴의 영역을 마련할 수도 없다. 고통은 자기로부터 도망칠 조금의 여지도 없다. 고통과 고통 사이에는 아무 것도 없다. 고통을 겪는 동안은 시간이 존재하지 않는다. 자기 자신에서 고통을 덜어주는 분리 안에서, 고통의 표상 혹은 사유일 뿐인 노에마적 비실재 안에서 자기 밖으로 미끄러지는 것은 바로 고통이 고통 받는 자신의 실재 안에서는 절대로 할 수 없는 것이다."³⁸³⁾

주체성을 근원에서 규정하고 있는 정감성은 이미 그 자체로 의심할 바 없이 있으나 의식의 주의하는 파악 속에서 결코 나타날 수 없는 것, 현상성 자체로 이미 드러나고 있으되 결코 현상이 될 수 없는 것이다. 이것이 삶의 근원적 수동성이라는 말이 의미하는 바이다. 이렇듯 삶의 수동성을 그 자체로 인정하는 “현상학

381) *EU*, §17

382) *EM*, p.588

383) *Inc.* p.85

의 근본화”는 전통적으로 의식의 철학으로 여겨졌던 현상학을 무의식의 철학으로 이끌고 있지 않은가? 물론 이때의 무의식이 정신분석에서와 같은 주체 없는 익명적인 무의식과 어떤 관련성을 지니는지에 대해서는 상세한 고찰이 필요할 것이다.

"주체성의 최후의 형태, 그것은 역설적이게도 무의식의 철학들이다[...]. 왜냐하면 이 철학들은 적어도, 모순적이고 혼란스런 방식으로나마, 존재의 토대가 탈자적 가시성의 차원에 있지 않다는 것을, 더 이상 그러한 가운데서의 지향성의 차원에 있지 않다는 것을 말한다. 이는 절대적인 주체성의 자기-촉발로서 우리 자신인 삶은 얼굴이 없으며, 세계 안에서는 결코 만나게 되지도, 파악되지도 않는 한에서 그러하다."³⁸⁴⁾

3절. 삶의 말 - 삶의 로고스인 파토스

"정감성은 [...] 로고스의 근원적인 본질이다. 로고스는 세계의 언어, 사유의 언어를 기각하고, 그러한 언어 안에서는 자신을 드러내지 않는다. 오히려 언어는 존재다. 언어는 근원적으로 정감성 안에 거주한다."³⁸⁵⁾

『존재와 시간』에서 하이데거가 “말(Rede)”로 정식화한 로고스 개념을³⁸⁶⁾ 염두에 두는 듯 양리는 로고스를 말 혹은 말하기로 여긴다. 로고스 개념이 철학사적으로 삶을 재현하는 학문적인 말하기 혹은 학문적 말하기의 조건인 이성, 논리 등의 의미로 이해되어 왔던 것과는 달리, 양리에서 로고스는 학문의 로고스이기 이전에 근원적으로 삶의 로고스이다. 표상적인 세계의 로고스인 학문의 로고스는 삶의 로고스에 정초된 파생적인 의미의 로고스이다.

양리에서 삶의 로고스는 이미 있는 삶을 추후에 드러내는 것을 의미하지 않는다. 삶의 로고스는 오히려 “삶의 고유한 자기-드러남”³⁸⁷⁾ 그 자체이다. 삶이 이미

384) “PS”(58), *PV2*, p.54-55

385) *EM*, p.689

386) *SZ*, §7-b), S.32-33 - 하이데거에 따르면 철학사에서 로고스는 이성(Vernunft), 판단(Urteil), 개념(Begriff), 정의(Definition), 근거(Grund), 관계(Verhältnis) 등으로 자의적으로 해석되어 왔다. 그러나 이러한 번역 내지 해석은 로고스의 본래적인 의미를 은폐하는 것일 뿐이다. 오히려 로고스의 본래적 의미는 **말**이다. 이렇듯 ‘말’이라는 또 다른 단어로 ‘로고스’라는 단어를 번역하는 것이 중요한 것이 아니라, 로고스의 근본적 의미를 발견하는 일이 중요하다. 하이데거는 로고스를 그 자체로 드러냄을 뜻하는 “아포파이네스타이”, 음성적 계기인 “포네”, 서술적으로 제시함을 뜻하는 “종합”의 세 계기로 설명한다.

387) “PL”, *PV3*, p.336

드러나고 있기 때문에, 세계의 언어들은 삶을 지시하고 삶에 대해 말할 수 있다. 삶의 자기-드러남은 본질적으로 정감성이다. 정감성은 지향성, 즉 능동적으로 대상적인 의미를 지향하는 작용의 본질과는 다르다는 점을 누차 지적한 바 있다. 앙리에서 정감성이 삶의 로고스라고 하는 것은 삶이 본래적으로는 능동적으로 의미를 지향하는 능력이 아니라, 주체가 자기 안에서 수동적으로 겪는 감정의 힘이 스스로 드러나고 있음, 스스로 말하고 있음을 뜻하는 것이다. 삶의 로고스는 수동적으로 겪는 감정의 힘인 한에서, “파토스”에 다름 아니다.

“삶은 파토스(pathos) 안에서 자기를 겪는다. 이것은 근원적이고 순수한 정감성이다. [...] 삶의 자기-계시는 이 정감성 안에서 그리고 이 정감성으로서 실행된다.”³⁸⁸⁾

그리스에서 유래한 단어 파토스(pathos)는 전통적으로 능동적이고 의지적인 힘에 반대되는 수동적인 겪음으로 이해되었다.³⁸⁹⁾ 앙리에서 강조되는 것은 이 수동적인 겪음인 파토스가 곧 삶이 스스로 드러나는 방식이라는 점이다.

“파토스는 그에 따라 삶이 근원적인 자기-드러남에서 현상화하는 바 현상화의 방식을 지시한다. 파토스는 그로부터 자기-증여가 만들어지는 현상학적 물질(내용)을, 즉 스스로 겪는 모든 것들이 그 구체적이고 현상학적인 실현을 발견하는 초월론적이고 순수한 정감성을 지시한다.”³⁹⁰⁾

삶의 말은 이 파토스, 즉 정감적인 삶이 스스로 드러남을 의미한다. 이러한 삶의 드러남은 언제나 구체적인 내용을 지니고 드러나며, 오히려 이 내용과 드러남이 하나이다. 우리가 세계 안에서 사용하는 일상적인 언어는 그 언어와 드러난 내용이 구분된다. “나는 슬프다”라고 말하는 것은 “Je suis triste.”나 “I’m sad.”라고 말하는 것과 마찬가지로, 내가 내 안에서 직접적으로 겪고 있는 이 슬픔을 그 자체로 드러내지 못한다. 세계의 언어는 그 언어 자신과는 다른, 자신이 말하는 내용을 지시하고 있을 뿐이다. 그러나 삶의 말은 자신의 내용 그 자체다. 삶의 말의

388) *Inc.* pp.89-90

389) Ivan Gobry, *Le vocabulaire grec de la philosophie*, ellipses, 2010, pp.150-151. - Gobry에 따르면, 『범주론』에서 아리스토텔레스가 “to poiein”의 반대어로 사용한 “to paschein”이 pathos의 동사원형이며, 감내함(subir)의 사건, 내적인 힘에 의해 강요되어 움직여진다는 뜻이었던 파토스는 고통, 괴로움, 비탄과 동일시되었다. 또한 아리스토텔레스 『형이상학』 Δ권의 “pathos”에 대한 프랑스어 번역어가 “affection”이다.

390) “PL”, *PV3*, p.335-336

예로 양리는 자주 고통(souffrance)의 예시를 든다. 세계의 언어는 주어와 술어의 결합으로, “나는 고통스럽다”고 말한다. 그러나 고통은 이러한 단언 이전에, 외침(cri)으로서 있으며, 이 외침에서 음성적인 계기를 제하더라도 고통스런 느낌 그 자체로서 스스로 드러나고 있다. 어떤 고통도 누구의 것도 아닌 고통으로서 도래하지 않는다. 삶의 근원적인 말로서의 고통이 말하고 있는 것은 **자신의 고유한 고통**이다. 이 고통의 체험 자체가 스스로 겪는 것이라는 의미에서 파토스라면, 이 파토스가, 삶의 말이라는 의미에서 곧 로고스이다.

“그 별거벗음 속에서, 그 소박성 속에서, 그 완전한 궁핍 속에서, 자신의 순수한 겪음 속에서, 삶의 말이 말하는 것은 자기 자신 외에 다른 아무 것도 아니다.”³⁹¹⁾

삶의 근원적인 말로서의 고통은 “나는 고통스러우며, 그것은 누군가의 탓이다.”라고 말하지 않는다. 이런 식으로 고통의 말하기가 의미화되기 위해서는 고통의 말함이 이념적인 어떤 것과 관계하고 있어야 한다. 그러나 고통 그 자체는 이념적인 것과 관계하고 있지 않다. 이념적인 것은 우리 자신의 바깥에 자리하는 것이다. 그러나 고통은 우리 자신 안에서 아무런 의미화 없이 말한다. 나는 고통 안에서 이 고통을 그 자체로 이해한다. 그때 내가 이해하는 것, 혹은 이렇게 말해도 좋다면 내가 듣는 것, 그것은 바로 고통이라는 삶의 말이다.

“살아 있는 자가 최초로 그 자신을 겪었을 때, 그의 고유한 삶의 최초의 전을 속에서 살아 있는 자가 들었던(이해했던) 것은 삶의 말이다.”³⁹²⁾

삶의 말은 나의 고유한 삶을 말하기를 그치지 않는다. 이러한 삶의 말이 근원에 있다. 파토스인 삶의 로고스는 물론 비가시적이어서, 사유로 포착하고자 하면 자신 아닌 다른 것이 된다. 그럼에도 불구하고 삶의 로고스는 그 자체로 현상학이다. 현상학의 ‘학’, 즉 ‘로고스’를 과학(science)의 로고스로 환원하지 않는다면 말이다. “그럼에도 불구하고 현상학적 보편존재론은, 원리적으로 본질에 속한 근원적인 어두움(obscurité)을, 결코 극복하기 위해서가 아니라 참으로 그 자체로 신비로움 속에서의 어두움을 살기(vivre) 위해, 의식하는 것으로 충분하다.”³⁹³⁾라고 양리가 말할 수 있는 것은 그러한 연유에서이다.

391) “PL”, *PV3*, p.337

392) “PL”, *PV3*, p.339

393) *EM*, p.23

4절. 삶의 원초적 수동성. 삶(vie)을 주는 생명(Vie)

우리의 정감적인 삶 속에서 우리 각자는 살아간다. 그런데 우리의 살아 있는 자들 각자의 삶은 어디에서 오는가? 앙리에게 우리가 느끼고 겪는 이 삶은 우리 각자가 스스로에게 부여한 어떤 것이 아니다. 오히려 우리의 삶은 우리가 알 수 없는 어딘가에서 오는 것이다. 우리가 우리의 삶을 볼 수 없듯이 우리에게 삶을 주는 생명을 우리는 볼 수 없다. 그것은 원리적으로 볼 수 없는 것이다. 철학에서 전통적으로 실체라고 불려왔던 이것, 근대철학 이후 독일관념론에서 자아로 변형되었으며, 후설의 현상학에 이르러서는 우리의 직접적인 체험 속에서 현상이 될 수 없는 한에서 부정되었던 이것을 앙리는 생명(Vie)이라 명명한다.

이제 삶의 수동성은 생명에 의해 부여받았다는 의미에서의 수동성이 된다. 생명(Vie)으로부터 부여받는 삶(vie)의 수동성(passivité)은 이제 더 이상 “세계에 대한 인간의 수동성이 아니다.” 이제 앙리의 삶의 현상학에서 문제가 되는 수동성은 세계에 대한 인간의 수동성과는 전적으로 다른 수동성으로, “생명에 대한 인간의 삶의 근본적인 수동성”³⁹⁴이다. 세계 안에서 우리는 대상으로 향하거나, 그것으로부터 등을 돌릴 수 있다. 그러나 삶 속에서 우리는 우리가 느끼는 것과 다르게 느낄 수 있는 모든 가능성을 박탈당하는 근본적인 수동성 속에 있다. “왜냐하면 삶은 생명에 속하기 때문이다.”³⁹⁵ 생명으로부터 부여받은 삶의 수동성, 이것이 바로 “모든 삶 속에 숨겨진 비밀, 은닉된 기원”이다. 기독교에서 구원의 가능성은 바로 이 수동성에서 온다. 우리 각자는 생명으로부터 삶을 부여받은 생명의 자손(Fils)으로서, 우리의 삶을 지닌다. 신의 아들인 예수처럼, 우리 각자는 신의 삶(Vie)을 살면서, 동시에 인간으로서의 우리 자신의 삶(vie)을 산다.

우리의 이 자기-촉발적인 혹은 자기-정감적인 삶을 자기-정감적인 삶이게끔 하는 초월론적인 조건을 물을 때, 앙리주의자인 우리는 그것을 방법론적으로 정당화함으로써 합법적으로, 명증하게 보고자 하지 않는다. 그 조건을 '신(Dieu)'이라고 명명할 때, 혹은 대문자 삶(생명, Vie)으로 명명할 때, 우리는 그로부터 개별적인 우리의 삶을 부여받았다는 것, 우리는 그러한 근원-수동성 속에서 살아 있는 자들이라는 것만을 알게 될 뿐이다.

우리는 우리의 삶 자체의 이 수동성에 대해 물을 수 있다. 우리는 왜 우리의 삶

394) *Inc*, p.328

395) *Inc*, p.329

을 수동적으로 부여받는가? 우리 자신이 정하지 않은 삶을 우리는 왜 겪어야만 하는가? 이러한 물음은 아마도 삶에 대한 사유의 물음일 것이다. 그러나 앙리는 삶과 사유의 관계에서 삶이 근원에 있고, 사유는 이후에 있는 것이라는 입장에서, 어떤 적극적인 답을 하려고 하지 않는다. 오히려 다음과 같은 수수께끼 같은 말을 던질 뿐이다.

삶이 문제일 때 물음은 그 힘을 잃는다. 묻는다는 것은 물음을 어떤 자리에 놓는 것이고, 물음 안에 있는 것을 넘어서 하나의 지평 위로 던지는 것이며, 이 지평으로부터 우리는 우리가 말하는 것을 정당화할 수 있다. 그리고 묻는다는 것은 "왜"를 말하는 것이고 이것은 우리가 "왜"라는 질문을 놓는 그것과의 관계에 의해 [그 물음을] 외적인 자리에 놓는 것이다. 그렇기에 묻는다는 것은 삶과 관련 있는 모든 것에 명백히 고유하지 않다. 삶은 결코 자기 밖에 놓이지 않으며, 지평 안에서 나타나지 않기 때문이다. 따라서 삶에 "왜"라는 물음을 던지는 것은 부조리하다. 안젤루스 실레시우스의 말은 이런 사정으로부터 나온다. "장미는 이유 없이 존재하며, 꽃을 피우기에 꽃을 피우고, 자신에 대해 아무런 근심이 없으며, 보여지기를 욕망하지도 않는다."³⁹⁶⁾

이러한 입장에서 앙리는 이 근본적인 물음에 대답하는 대신 성경의 한 구절을 인용한다.

“바람이 임의로 불때 네가 그 소리를 들어도 어디서 오며 어디로 가는지 알지 못하니 성령으로 난 사람은 다 이러하니라.”(요한복음 3:8)

과학과 자신을 차별화하면서 삶으로 들어가는 앙리의 현상학은 삶의 이름으로 믿음을 그 자체로 사유의 정당화를 필요로 하지 않는 차원으로 격상시킨다. 삶은 곧 우리 자신이 나아가면서 겪는 감정의 확실성이고, 믿음은 이러한 차원에서 이미 정당화되어 있는 것이다. 이 삶의 감정이 모든 종류의 사유에 선행하는 한에서, 믿음은 사유의 일종이 아니며, 사유에 종속되지도 않는다.

“믿음이란 자리잡을 수 있는 모든 장소와 모든 가능한 정당화를 박탈당한, 우리가 알지 못하는 하위-인식이 아니라, 삶이 살아 있음을 갖는다는 반박 불가능한 확실성과 삶의 초월적 앞에 대한 이름일 뿐이다. 믿음은 우리가 믿는 것으로부터 오는 것이 아니라, 우리가 삶 속에서 살아 있는 자들로 있다는 사실로부터 온다.”³⁹⁷⁾

396) E, p.112

397) “PR”, PV4, p.188

이 믿음은 후설에서처럼 사유와 동일시되지도 않는다.

"사유작용과 동일시된 믿음 앞에서 이 믿음의 내용의 상실은 우리를 우리가 찾고 있는 궁극적인 현상학적 토대로, 세계와 모든 봄과 모든 사유에 낮은 장소로, 결국 믿음과 신앙이 가능한 장소로, 말씀 안에서 절대적인 삶의 자기-계시로 인도하지 않는가?"³⁹⁸⁾

이러한 양리의 삶의 현상학의 신학적 귀결은 전통적으로 현상학이 그토록 피하고자 했던 형이상학적 실체를 전제로서 인정하는 일을 피할 수 없는 것처럼 보인다. 이러한 양리의 귀결을 프랑스 현상학의 "신학적 전회"³⁹⁹⁾의 한 사례로 보며, 그러한 전회가 결국 현상학의 원리를 거부함으로써 학으로서 정당화되는 현상학의 영역을 벗어나고 만다는 비판점들에 직면하여, 양리는 일견 적당한 답을 할 수 없는 것처럼 보인다.

그러나 우리는 여전히 다음과 같이 되물을 수 있을 것이다. 왜 철학은 신학적이어서는 안 되는가? 신학적인 논변으로 갈 수밖에 없는 철학적인 사유의 과정이 문제인 것이지, 그러한 귀결이 신학적이라는 것 자체가 문제는 아니지 않은가?

3장. 삶의 로고스와 세계의 로고스

"초월론적인 삶이 원리상 보는 활동의 시각을 거부하고 자신의 실재에서 이 시각을 회피하기 때문에, 현상학적 방법은 본능적으로 이 방법의 본질을 회피하는 이 실재를 초재적인 것으로 대체한다. 따라서 본질은 삶과 실재의 본질적인 성질들을 그들의 불가능한 현전(présentation)을 대신하여 재-현(re-présentation)하는, 등가물, 대리인, 대체물이다."⁴⁰⁰⁾

양리의 삶의 현상학은 명증한 가시성의 영역이 아니라, 비가시적이고 파토스적인 삶의 영역이 진실로 현상학이 머물 곳임을 지시하고 있다. 후설 현상학의 명

398) *Inc*, p.371

399) Janicaud, Dominique. *Phenomenology and the "theological turn": the French debate*. No. 15. Fordham Univ Press, 2000.

400) *PM*, p.99

증한 방법적 이념의 전제인 의식의 지향성은 대상영역을 밝혀주는 빛이지만, 양리는 이 빛에 의해 드러난 것이 삶의 현전이 아니라 재-현, 즉 현전의 대체물일 뿐이라고 말한다. 그러나 삶이 원리적으로 모든 가시화를 회피한다면, 우리가 삶을 주목하고 삶에 대해 말하는 것은 어떻게 가능한가? 전통적으로 삶에 대한 추사유인 이론적인 능력이 지녀왔던 삶에 대한 특권을 양리는 비실재에 불과한 것을 드러내는 것으로 완전히 박탈하고 있는 것은 아닌가? 더욱이 양리 자신의 삶의 철학을 만일 하나의 이론이라고 할 수 있다면, 즉 하나의 시선이라면, 양리의 철학 역시도 “삶이 비가시성에서 유지되는 것이라면, 우리가 결코 그것의 실재 ‘그 자체’에 도달하지 못하는 이 쓰디쓴 운명은 사실 모든 시선의 운명”⁴⁰¹⁾이라고 양리가 말할 때의 동일한 운명에 빠지는 듯이 보인다.

어떤 것을 명증하게 볼 수 있는 봄의 힘, 그것은 사유의 힘으로 여겨져 왔다. 철학하는 삶은 사유와 더불어 시작하며, 사유는 삶 자체에 “대해” 서술한다. 사유가 차지하고 있던 자리에 삶을 다시 놓음으로써 정초관계를 재정립한다 하더라도, 양리가 삶에 대한 하나의 이론을 서술하고 있는 이상, 이처럼 난점은 그대로 남아 있는 듯이 보인다. 양리의 삶의 현상학의 경우라 할지라도, 삶에 대한 사유는 삶 자체가 아니다. 양리 자신의 말에 따라 모든 사유는 일종의 번역, 변양, 실재 그 자체가 아닌 실재의 복제물, 표상이지 않은가? 모든 사유가 삶에 정초된다는 언급만으로는 그러한 언급이 그 자체로 삶의 적절한 번역인지를 정당화해주지 않는다. 양리의 사유, 양리의 철학적 서술 전체는 이 삶과의 관계에서 어떻게 자리매김될 수 있는가? 삶의 본질을 정감성으로 명명하는 양리는 삶을 주제적으로 주목한 것이 아닌가? 이러한 주목이 어떻게 가능한지에 대해 해명해야 하지 않는가? 혹시 양리 역시 후설과 같은 아포리아에 빠지고 마는 것이 아닌가?⁴⁰²⁾

이러한 물음은 가장 먼저 표상적 삶에 대한 물음으로 이끌며, 언뜻 보기에는 표상적 삶에 다름아닌 철학적 삶에 대한 물음으로 이끌며, 표상적 삶과 철학적 삶의 관계에 대한 물음으로 이끈다. 이는 곧 과학과 철학의 관계에 대한 물음이다.

401) *PM*, pp.134-135

402) Seyler, Frédéric. "Is Radical Phenomenology Too Radical? Paradoxes of Michel Henry's Phenomenology of Life." *The Journal of Speculative Philosophy* 27.3 (2013): 277-286.

1절. 삶과 표상적 사유의 관계

엄밀한 학문을 수립하고자 하며 그러한 학문들을 가장 근원적으로 정초하는 철학이하고자 하는 후설의 현상학은 학문이 성립하기 위한 가능조건에 대한 탐구를 해나간다. 그러한 탐구 속에서 지향성은 중심적인 원리에 해당한다. 그러나 양리에 따르면 지향성을 중심축으로 삼는 현상학은 자신이 서있는 지반 자체를 드러내주지는 못한다. “모든 사물을 계시하는 지향성은 어떻게 자기 자신을 스스로 계시할 수 있는가?”⁴⁰³⁾ “인식이 그러한 봄에 있다면 우리는 봄 그 자체에 대해서 무엇을 말할 수 있는가? 누가 자신의 고유한 봄을 본 적이 있는가?”⁴⁰⁴⁾

양리에게 삶은 봄의 방식으로는 근본적으로 포착될 수 없는 것이다. 우리가 고통을 우리 안에서 어떤 거리도 없이 온전히 느끼듯이, 삶은 스스로 자기 자신을 겪고 느끼는 것이다. 삶은 그러한 방식으로 우리에게 나타나는 것이다. 나타난 것의 토대로 되돌아가는 것, 나타난 것이 아니라 나타남을 문제 삼는 것, 다른 무엇을 나타내는 것이 아니라 스스로 나타나는 것을 문제 삼는 것이 현상학이라면, 저 물음은 현상학을 가장 근본적으로 모순 없이 일관되게 전개할 때 후설 현상학에 던질 수밖에 없는 물음일 것이다.

양리의 저 물음은 그러나 모든 학에 있어서의 근본적인 조건을 무시했거나 간과한 탓에 빚어진 거짓 물음일 수 있다. 학문적인 서술은 항상 어떤 것에 대한 주제적인 주목 속에서 드러난다. 우리가 학문을 통해 삶에 대해서 말하는 것, 학문 속에서 그러한 삶의 구조를 객관화하여 구축하는 것은 그것이 대상으로 삼는 삶과는 같은 차원일 수 없을 것이다.

사유의 시선 속에서는 포착되지 않지만 이미 스스로 드러나고 있었던 자기느낌이 삶 그 자체였다고 하더라도, 학문적인 삶은 다시 그 삶을 주목함으로써 실행된다. 이 주목이 바로 반성이다. 이 반성의 실행이 학문적인 삶이라고 한다면, 이는 학문적 삶이 주목하고 있는 삶과는 구분되는 삶이다. 이 둘 모두,(학문적 삶과 자연적 삶) 삶이라는 사실은 변하지 않는다. 그리고 그 삶이 주목되기 이전에도 이미 존재하고 있었다는 사실은 변하지 않는다. 그럼에도 학문적인 고찰에서 삶은 항상 주제적으로 주목되는 것, 그럼으로써 대상화되는 것일 수밖에 없지 않은가? 양리가 삶의 현상학을 통해 삶의 정감성에 대해서 말하는 것은 이 삶에 대해 주목하는 방향을 바꿀 뿐이지, 이 주목함 자체의 조건을 말하고 있는 것은 아니

403) *Inc*, §3, p.54

404) *Inc*, §3, p.55 - 양리의 강조

지 않은가?

이 중요한 문제제기에 속해 있는 다양한 요소들을 구분하는 가운데 우리가 물어야 할 것이 정확히 무엇인지를 찾아야 할 것이다. 앞서 우리는 지향성을 본질로 갖는 사유가 어떤 것을 자신 바깥에 거리를 두고 대상으로 세워 인식하는 사유라고 이해했다. 현상학자는 세계가 아닌 의식으로 시선을 돌려 이 의식의 본질을 지향성으로 본다. 만일 후설 현상학에 대한 앙리의 비판을, 의식삶의 본질이란 사유의 대상으로서 볼 수 없는 것이라고 말하며 그 자리에 정감성을 대신 놓은 것으로 이해한다면, 우리는 앙리의 정감성이라는 삶의 본질 역시 사유의 구축물인 것은 지향성과 마찬가지로 아닌가 하고 물을 수 있을 것이다. 그런데 앙리가 지향성을 문제삼을 때 그것이 유효한 것은, 우리가 지향성을 의식의 본질로 볼 때, 이 지향성을 개념적인 사유의 대상으로서 보고 있다는 점 때문은 아니다.

앙리가 후설 현상학이 지향성을 의식의 본질로 삼고 있는 것을 문제 삼는 것은 우선 후설이 포착하지 못하고 있는 다른 의식의 본질을 지적하기 위한 것이다. 초월론적 의식의 학문인 현상학에 대한 후설의 방법론적인 정당화 작업은 나타남의 한 가지 방식을 모든 나타남의 방식으로 환원했기 때문에 그 결과로 빚어지는 오류인 것이다. 대상의 나타남, 세계 안의 사물의 나타남과 다른 나타남의 방식으로 내재적 환원을 감행하는 앙리는 그러한 다른 종류의 나타남의 본질을 정감성으로 개념화하기는 한다. 그러나 이러한 개념화 자체가 앙리의 사유의 발목을 잡지는 않는다. 후설이 의식의 본질을 지향성으로 개념화하는 방식을 문제삼는 것이 아니라, 개념화된 사태 자체를 문제 삼는 것이기 때문이다.

이에 더해 앙리는 개념화된 것의 바탕은 개념화되지 않는 것이라고, 근본적으로 사유의 시선에 의해 포착되지 않는 것이라고, 그것은 사유의 시선에 의해 포착되기 이전에 이미 그 자체로 드러나고 있는 것이라고, 그것은 사유의 시선에 의해 포착될 때에야 비로소 드러나는 것이 아니라고, 분명하게 말한다. 후설의 현상학이 “자기소여성(Selbstgegebenheit)”라는 표현으로 말하고자 했던 것은 사유가 어떤 사태를 명증하게 볼 때, 그 봄에 의해 보인 것을 말하는 것이었다. 그러나 앙리에서 그 자기소여성이란 실상, 보려고 했던 그 사태 자체가, 즉 삶이, 이미 그 스스로 의심 불가능하게 드러나고 있다는 사실이어야 한다. 우리가 이것을 보고자 할 때 이것은 보이지 않고, 우리는 그 자리에 어떤 대체물을 놓을 따름이다. 우리는 이 대체물을 보고 그것이 삶이라고 말해서는 안 된다. 앙리가 후설에서 문제 삼는 것은 봄의 사유가 원리적으로 포착하지 못하는 것, 비가시적인 것을, 봄의 작용으로 포착된다고 부당하게 전제하고, 보인 것으로 부당하게 소급시키는

것이다.

이러한 점을 인정한 바탕에서 우리는 이제 “우리는 삶을 '사유'하려고 하지 않는가?”⁴⁰⁵⁾하고 스스로 되묻는 양리를 주목해야 한다. 비가시적인 것을 인정한 바탕 위에서 이제 우리는 비가시적인 것을 가시적인 것으로 만들고자 애쓰는 우리의 학문함을 문제 삼을 수 있게 된다. 물론 이에 대한 양리의 궁극적인 해답은 없다. 그러나 현상학자로서 우리에게 중요한 것은 어떤 물음이 근본적인 물음인가 하는 것이지, 그에 대한 답이 최종적인 것인가 하는 것이 아니다. 이런 종류의 물음은 자신의 원리를 철저히 밀고 나가면 아포리아를 극복할 수 있다고 믿었던 후설에서는 결코 던져질 수 없었으며, 양리에 와서야 비로소 물어질 수 있었던 것이다. 방법적인 성찰을 통해 '보이게 함'(sehen lassen)으로써 봄과 보인 것 이전에 있었던 삶에 대해 절대적인 정당성을 가지고 말할 수 있다고 믿었던 후설과 달리, 절대적인 정당성을 지닌 말하기는 봄과 보인 것 이전에 있었던 삶의 말하기 뿐이다. 양리는 삶을 봄에 종속되지 않은 근원에 바로 놓음으로써, 비로소 사유와 삶의 관계에 대해 사유할 수 있게 한다. 양리는 '보이게 함'으로써는 삶 그 자체에 도달할 수 없다는 점을 지적한다. 그러나 물음은 여전히 남아 있다. 그럼에도 불구하고 우리는 '보이게 함'이 아닌 다른 방식으로 사유를 진행해 나갈 수 있는가?

설사 양리가 후설과 동일한 아포리아에 빠져 있는 것이라고 해도, 이것이 삶과 사유의 근원적인 이원성에서 오는 아포리아라는 점을 인정하고 밝힘으로써 더 근원적인 물음을 물을 수 있게 되었다는 점은 양리의 반-환원을 거친 우리의 고유한 소득이다.

다시 한 번 강조하자. 우리의 삶이 우선 대개 세계 내에서의 삶이라는 점, 우리의 실존이 우선 대개 지향성이라는 본질로 포착되는 실존이라는 것, 이 지향성에 의해 학문이 가능하다는 것, 이 모든 것을 양리는 거부하지 않았다. 다만 이 지향성은 정감성 없이는 가능하지 않다는 것, 진정한 의미에서 보편존재론이 가능하다면, 이 보편존재론의 대상이 우리 눈앞에 세워진 존재자가 아니라 존재 자체라면, 현상학적 보편존재론이 나타남을 곧 이 존재 자체로 여긴다면, 현상학적 보편존재론의 대상은 나타난 어떤 것, 그것이 현상학자의 시선에 의해서일지라도 나타나 있는 어떤 것이 아니라, 나타남 자체일 것이라고, 그 나타남 자체는 바로 삶이라고, 이 삶의 본질은 지향성이 아니라 정감성이라고 말하고 싶었던 것이다. 그것은 본질적으로 우리에게 이미 주어져 있고 우리에게 이미 드러나고 있는 것으

405) *Inc.* §15, p.125

로서 우리가 느끼고 있는 것이며, 우리가 그것에 대해 명증을 부여하고 명증하게 보는 것은 이 삶의 토대에 정초된 것이다.

2절. 삶이 세계로 접근함과 삶의 객관화

이번에는 삶과 세계의 관계에 대해서 물어 보자. 삶과 세계의 정초관계가 올바르게 자리매김된다고 하더라도, 우리는 이 관계맺음이 어떻게 가능한가 하는 것을 물을 수 있어야 할 것이다. 항상 정감적인 삶을 살아가고 있는 우리가, **세계 안에서** 살아가고 있음, 세계 안의 대상들과 관계 맺으며 살아가고 있음에 대해서, 양리는 무엇을 말할 수 있는가? 삶의 정감성에 토대한 철학은 철저히 삶으로 돌아감으로써 세계의 존재를 무화시키고 있는 것은 아닌가? 삶을 세계 없는 정감성으로 먼저 놓고, 세계로의 접근을 그 후에 생각하는 것이 아니라, 삶을 그 자체 세계로 향하는 지향성이라는 본질로 두어, 삶과 세계의 관계에서부터 시작해야 하지 않겠는가?

그러나 양리는 후설현상학에서처럼 삶이 탈자적 의식의 본질인 지향성에 맡겨져서는 삶이 세계로 접근하는 이 사태를 결코 설명할 수 없는 것이라고 여긴다. 우리는 지향성을 정초하는 정감성의 로고스에서 시작할 때에만 혹은 그에 머물러 있을 때에만 세계를 만날 수 있다. 세계로의 접근은 삶에 고유한 현상성인 정감성을 인정할 때에, 정감성으로서만 접근 가능하다.⁴⁰⁶⁾ “그 봄을 겪지 않는 봄이란 없고, 그 들음을 겪지 않는 들음이란 없으며, 그 자체로 직접적으로 겪지 않는 만짐은 없기 때문이다.”⁴⁰⁷⁾

물론 이러한 방식으로 문제를 완전히 빠져나갈 수 있는 것은 아니다. 정감적인 삶으로의 정초의 윤리적 함의에 대한 문제 또한 남아 있기 때문이다. 우리는 세계 안의 존재자들을 볼 뿐만 아니라, 그러한 시선을 우리 자신으로 돌려 우리 자신을 객관화된 세계 안에 놓고 바라봄으로써 비로소 우리가 세계 안의 존재자들을 보는 방식을 문제 삼고 바로잡을 가능성을 얻게 되지 않는가? 우리 자신을 돌아보는 봄은 단지 세계에 관여하지 않는 관조적 봄에서 그치는 것이 아니다. 반성적 봄은 익명성 속에서 소박하게 수행되던 봄과 행위로부터 비로소 우리의 봄과 행위의 실질적인 변화 가능성을 이끌어낸다. 이처럼 반성적 봄이 제시하는 삶

406) “PN”(31), *PVI*, p.120

407) *VI*, p.192

의 목적론적 방향성은 반성적 봄 자신이 아니고서는 결코 담지할 수 없는 윤리적 함의를 지닌다. "양리의 특-초월주의와 생명이라는 신학적 개념은 세계를 버릴 뿐 아니라 인간 삶의 구체를 형성하는 모든 것을 평가절하한다."⁴⁰⁸고 비판하며, 양리가 양리는 인간 실존의 우연성이나 사실성으로부터 오는 모든 것, 사회, 문화, 성, 차이 같은 것들에 관심이 없었다고 말하는 베르넬의 물음은 바로 이런 점을 지적한 것일 터이다. 삶의 철학은 삶 자신을 객관화하여 세계 안에서 소통함으로써만 구체화되고 해결 가능성을 바라볼 수 있는 문제들에 대해 어떤 말을 해줄 수 있겠는가? 본고가 다루는 양리 저작의 독해범위 안에서는 아직 이러한 문제들에 대해 답할 수 있는 충분한 실마리를 발견하지 못했다.

3절. 철학하는 삶

사유와 삶의 관계에 대한 물음은 사유가 그 자체 삶이라는 통찰을 지니는 현상학과 더불어서 해결의 방향을 가리킬 수 있다. 현상학은 단순히 객관화하는 이론적 사유를 의미하는 것이 아니다. 현상학은 주체성으로 돌아가 사유하는 철학일 뿐 아니라, 그러한 하나의 사유하는 삶으로서 주체성 자신을 뜻한다. 양리가 “삶은 근원적이고 토대적인 의미에서 현상학적”⁴⁰⁹이라고 말할 수 있었던 것은 이런 이유에서다.

후설의 현상학과 더불어 우리는 실재와 표상의 일치라는 진리의 전통적인 정의로부터 몇 걸음 더 나아갔다. 따라서 사유와 삶의 관계에 대한 현상학적 물음에 직면하여, 어떤 사유가 삶과 일치하는가를 물음으로써 그 사유를 정당화해야 한다고 생각하는 것은 현상학으로부터의 후퇴이다. 후설은 그러한 일치의 이념을 전제하지 않고, 오히려, 현상학하는 삶의 확실성으로 정향한다. 세계를 구성하는 절대적인 근거로서의 자아는 곧 그러한 진리를 파악하는 주체로서 철학하는 삶을 사는 자아이다. 철학하는 자아 자신의 확실성만이 우리가 유일하게 토대로 삼을 수 있는 것이다.⁴¹⁰

학문하는 삶, 사유하는 삶은 삶에 속한다. 칸트의 초월철학과 달리 초월론적 현상학은 이 가능성까지도 주제적으로 해명하고자 한다. 핑크의 방법론적 성찰은

408) R. Bernet, "Christianity and philosophy." *Continental Philosophy Review* 32.3, 1999, p.338

409) "PN"(24), *PVI*, p.116

410) 『위기』, 『데카르트적 성찰』 등에서 이러한 후설의 입장이 분명하게 드러난다.

후설의 초월론적 현상학적 환원이 자연적 태도의 삶으로부터 초월론적 현상학적 태도로의 이행을 통해 이 삶을 초월적 삶으로 드러내는 현상학함의 수행이라는 점을 명확히 밝혀준다. 초월론적 고찰에 의해 드러난 초월적 삶은 결코 자연적 태도에서의 삶과 같은 것일 수 없다. 그럼에도 불구하고 이 초월적 삶은, 자연적 삶과의 통일성 속에서 드러나는 것으로, 더 나아가 초월론적 고찰을 하는 초월론적 삶 역시도, 그리고 초월론적 삶에 대해 방법적인 고찰을 전개하는 “응시자의 응시자”의 삶 역시도 초월론적 주관성의 자기구성작용 안에서 재세계화됨으로써 통합되는 것으로 이해된다.

그러나 이때 후설에서 이 “삶”이 과연 토대에서 다루어지고 있었는가를 양리는 묻는다. 자연적 삶, 초월적 삶, 초월론적 삶, 방법론적 삶 모두를 관통하는 삶은 정립과 반정립 이후에 종합을 사유함으로써만 통일될 수 있는 것인가? 삶은 오히려 이 모든 정립들 이전에 그 자체로 존재하고 있었던 궁극적인 실재가 아닌가? 양리의 입장에서 삶의 확실성에 대한 후설의 위대한 통찰은 명증적 봄의 확실성으로 이동함으로써 봄과 보인 것의 순환고리 속에 들어가고 만다.

근본적인 현상학자이고자 하는 양리는 명증한 봄에서 삶의 확실함으로 다시 돌아온다. 양리는 모든 사유의 토대는 삶 자신이며 이것은 입증해야 하는 것이 아니라 이미 우리의 여기에서 입증되고 있음을 말함으로써 방법론적 고찰을 포기할 것을 종용하며 현상학이 올바르게 정향했던 곳, 어떤 것을 보여주고 드러내는 것이 아니라, 자기-드러남인 삶으로 다시 돌아온다. 그럼으로써 양리의 삶의 현상학은 자신이 가장 근본적인 의미에서의 현상학임을, 그리고 철학임을 주장한다.

양리의 지적처럼, 봄을 가능케 하는 내재적인 근원시간흐름이 어느 한 순간도 머물러 있지 못하는 “헤라클레이토스적 흐름”이며, 이를 포착하는 것은 항상 파지의 이중지향성을 전제하는 한에서 가능하지만, 그러한 포착은 가장 밝은 현재를 그 자체에서 보는 것과는 거리가 멀듯이, 삶이 근본적으로 봄의 시선을 회피하는 것이라면, 그럼에도 불구하고 모종의 방식으로 철학하는 우리는 봄의 시선이 아닌 다른 방식으로 학문을 할 가능성을 열어가야 하는 것인지도 모른다. 그렇다면 그러한 봄의 시선 밖에서 어떤 학을 구축할 가능성이 존재하는가? 이때 ‘학’이란 어떤 의미에서의 학을 말하는가? 양리의 말처럼 “물질 현상학이 파악하는 ‘어떻게 안에서의 대상들’은 더는 대상들이 아니며, 그것은 더는 대상들이 없는 새로운 땅이고, 이 새로운 땅에서 이 대상들은 더는 세계와 사유의 법칙들이 아닌 다른 법칙들, 삶의 법칙들에 의해 지배된다”⁴¹¹⁾면, 그러한 대상 아닌 대상들

411) *PM*, p.58

과 마주한 학이 가능한가? 그런 학이 자신의 근거를 마련하는 “삶의 법칙들”이란 무엇인가?

어떤 철학이 다른 학문과는 차별화되는 근본학으로서의 정체성을 가지면서도 그 자신 하나의 학문(science)이기 위해서는, 그리하여 다른 학들과의 관계 속에서 서로 대화할 수 있는 학문이기 위해서는 이처럼 객관성과의 관계를 명확하게 할 수 있어야 할 것이다. 후설현상학의 의의는 주체성으로 우리의 시선의 방향을 돌릴 수 있었다는 점 외에도, 주관과 객관이 노에시스-노에마 상관관계 속에서 서로가 서로의 상관자로서 관계맺음의 측면을 드러낸 데 있다. 그러나 주체성의 본질을 비가시적인 정감성으로 상정하는 앙리의 삶의 현상학은 여기에서 노에마, 즉 객관성의 측면을 완전히 사상한 철학이 가능하다고 가정하는 듯이 보인다. 이 점에서 앙리의 철학은 후설의 엄밀학의 이념에 비추어보았을 때 하나의 학으로서 성립하기 위해 모종의 한계를 가지고 있다.

후설의 입장에서 앙리에게 되물을 수 있는 것은 다음과 같은 것이다. 앙리에서 비가시적인 삶에 대한 하나의 철학적인 사유가 성립함에 있어 앙리는 그러한 비가시적인 사태를 통찰하는, 모종의 ‘봄’을 자신의 조건으로 가지고 있지 않은가? 만일 앙리가 자신의 주체성에 대해서 모종의 의미에서 ‘보고’ 있지 않다면, 앙리는 주체성의 본질에 대해서 어떤 권리를 지니고 말할 수 있을 것인가? 후설이 명증적인 직관, 혹은 자기소여성을 강조하면서 말하려고 했던 사태는, 그러한 직관에 의해 보이게 된 것이 우리의 삶 자체라는 것이 아니라, 우리의 삶에 대해 학적인 권리를 가지고 정당하게 말하기 위해서는 철학하는 자 스스로가 책임질 수 있는 확실한 봄이 필요하다는 주장이었을 것이다. 철학하는 삶 역시 하나의 삶이며, 삶의 정감성을 자신의 본질로 갖는 것은 맞지만, 그것은 자신의 목적에 맞는 어떤 명증을 필요로 한다. 우리는 철학적인 탐구 이전에도 삶을 살아가고 있으며 삶 속에서 우리 자신을 온전히 느끼고 있지만, 철학적인 탐구가 시작되었을 때 삶은 이전의 자기 자신이었던 것과 모종의 거리를 취하며 그것을 명증하게 보이는 것으로 만들 수밖에 없다. 우리는 삶으로 들어가서 그저 삶의 흐름에 순응하기만 하는 것이 아니라, 삶에 대해서 생각하고, 거기에서 모종의 의지를 발휘해서 그것을 변화시켜 나간다.

그럼에도 불구하고 앙리의 삶의 철학을 받아들일 때, 엄밀한 학으로서의 이념을 갖지 않은 철학은 철학이 아니라고 말하는 입장에 문제제기하고 도전해볼 여지가 생기는 것 같다. 우리는 앙리를 읽으면서 ‘엄밀학으로서의 철학’과는 전혀 다른 의미에서 철학이 성립할 수 있는 가능성을 염두에 두어야 한다. 절대적인 느낌과

계시를 통해서, 그 자신에게만 고유하게 알려질 수 있는 것, 키에르케고르적 의미에서 “신 앞에 선 단독자”로서만 가능한 진리를 철학적 진리로 가져올 수 있는 가능성을 양리는 열고 있지 않은가? 그러한 진리는 명증하게 봄으로써만 자신을 정당화하는 학문(science)의 진리일 수는 없지만, 봄 이전에 있는 삶의 진리를 말하는 철학의 진리일 수는 있을 것이다. 표상적 매개를 필요로 하지 않고 스스로 드러나는 고유한 계시의 차원에서 우리는 삶이라는 근본 토대를 여타의 다른 탁월한 삶의 양태들, 예컨대 종교, 예술과 더욱 근원적인 방식으로 공유할 수 있을지 모른다. 세계의 언어로 기술하는 학적인 로고스보다 근원적인 차원의 삶의 로고스는 그 자신을 현상학으로 명명함으로써 로고스를 학적 언어에 국한시키는 전제에 대한 문제제기가 될 수 있을 것이다.

4절. 비가시적인 우주로 향하는 현상학의 가능성

후설에서 세계는 그 자체 있는 것으로 사유되지 않는다. 세계는 주체가 구성하는 한에서만, 주체에 상관적으로 있다. 그러나 후설에서 주체에 선소여되는 질료의 문제는 끊임없이 상관관계 이전의 실재성에 대해 질문하도록 만드는 것 같다. 예컨대 우주의 기원, 지구의 형성, 지구 생명체의 기원, 인간의 기원 등과 같은, 사유의 출현에 선행하는 것으로, 심지어 생명에 선행하는 것으로 제시된 - 즉 인간이 세계와 관계하는 모든 형식에 선행하는 것으로 제시된 - 세계의 소여와 명백히 연관된 과학적 진술의 의미를 우리는 어떻게 이해할 수 있는가? 우리는 그러한 종류의 진술들에 어떻게 궁극적 진리의 성격을 부여할 수 있으며, 상관관계는 이러한 선조적 진술들에 어떤 해석을 제공할 수 있는가?⁴¹²⁾

후설의 현상학에서 주체성은 더 이상 세계 내적인 존재자들 중의 하나가 아니라, 세계를 구성하는 궁극적인 존재가 된다. 그러한 세계구성하는 삶은 탈세계화된 초월론 철학자의 판단중지 속에서 파악되고, 이러한 파악은 의사소통적 수행을 통해 다시 세계 내적인 삶으로 유입된다. 이러한 현상학적인 통찰은 세계 내적인 것이 주체성에 대한 탐구의 전제로 이용되어서는 안 된다는 통찰이며, 오히려 주체성이 세계의 전제라는 것을 의미하는 것이다. 후설은 결코 이렇게 발견된 주체성의 전제에 머무르지 않고, 결국 세계를 구하는 방향으로 나아간다. 그러나 이때 세계에 대한 모든 진술은 주체성에서 출발하여 주체성에 상관관계적으로만

412) 메이야수, 『유한성 이후』, 26-27쪽

정당화될 수 있는 진술이 되면서, 의식대상과 관계하지 않는 세계를 상정할 때만 가능한 세계의 자립성을 확보하는 문제에는 충분한 답변이 되지 못한다. 이는 “사변적 실재론”을 주창하는 메이야수가 상관주의로서의 현상학에 가하는 문제제기이다. 이를 정식화하면 다음과 같다. 주체와 세계의 상관관계 속에서 모든 인식의 가능성을 설명하는 강한 상관주의로서의 현상학이 “선조적 진술”의 실재성을 담보할 수 있는가?

주체와의 관계로 환원될 수 없는 세계의 진리에 대해서 말하는 선조적 진술의 실재성을, 현상학이 주체성의 철학이라는 자신의 원리를 변경시키지 않으면서 확보할 수 있는 가능성을 우리는 앙리의 현상학 안에서 모색해볼 수 있다고 생각한다.

우선 앙리의 주장은 강한 상관관계의 진술에는 해당하지 않는다. 앙리의 주장대로, 주체성의 자기드러남의 본질이 주체에 대한 노에마적 대상으로의 드러남이 아니라, 그 자체 비가시적인 드러남이라면, 그리고 이 비가시적인 삶은 결국 결코 인식대상으로 만들 수 없는 생명으로부터 부여받은 것이 된다면, 현상학은 자신의 원리인 현상의 현상성으로서의 주체성으로 되돌아가는 철학이라는 자신의 원칙에 충실하면서도, 상관관계 속에서는 비실재로만 드러났던 보이지 않는 실재를 현상학 안에서 사유할 수 있게 되는 것처럼 보인다.

그럼에도 불구하고 여전히 문제는 남아 있다. 앙리가 주체와 대상의 상관관계 자체는 실재에 속한다고 보지 않음에도 불구하고, 여전히 실재를 주체에 귀속시킴으로써 객관세계의 즉자성을 거부하고, 이 실재(vie)가 절대자(Vie)에 의해 ‘주어진 것’이라고 본다는 점에서 여전히 메이야수의 비판을 피해갈 수는 없는 듯하다. 메이야수는 앙리가 삶의 수동성을 강조하며 생명이라는 형이상학적 원리로 후퇴하는 것을 신비주의적 무한자에 의존한다고 볼 것이고 상관주의의 후근대적(post-modern) 후예라고 비판할 것이다. 메이야수는 오히려 특정한 형이상학적 실체 속에(그것이 “상관관계”의 실재라고 할지라도) 궁극적인 존재근거를 가지려는 기획 자체를 거부한다. 그는 오히려 “존재의 근거를 갖지 않는 존재자의 필연성” 즉, “모든 사물의 우연성의 절대적 필연성”을 성립시키려는 기획을 갖는다.

앙리가 비가시적인 질료의 차원을 생각하는 데 있어서 후설의 철학이 한계를 갖는다고 생각하는 이유는 질료를 끊임없이 타자성으로서 상정하고 이 타자성과 주체의 관계만을 의식에 주어진 것인 실재로 인정하는 데 있다. 그럼으로써 후설은 타자성을 그 자체로 인정하지도 못하고, 주체를 타자성과의 고려 없이 인정하지도 못한다. 그러나 앙리의 철학에서 타자성은 실재의 계기가 아니다. 그렇다고 철

학에서 전통적으로 “타자”로 사유해왔던 것을 양리가 부정하는 것은 아니다. 만일 물질적인 자연이 나와 상관관계를 맺는 지향적 대상이 아니라, 나에게 삶을 주는 생명으로서 궁극적으로 주체성을 구성하는 것으로 사유될 수 있다면, 생명이 “봄”을 원리로 하는 과학의 입장에서는 비가시적이지만 어떤 방식으로건 실재성을 지닌 것일 수 있다면 우리는 주체성의 절대성에 대한 입장을 폐기하지 않으면서 현상학 안에서 또 다른 가능성을 지니게 되는 것은 아닌가?

양리의 다음과 같은 언급에서 드러나는 가능성에 대해서, 우리는 물론 여기에서 충분히 심도 있게 다룰 수는 없을 것이다.

“물질현상학의 과제는 거대하다. 만일 실재를 사유하는 것이 문제라면, 물질현상학의 과제는 지금껏 무시되어 왔던 **현상들의 질서에 집착하는 것이 아니라, 모든 것을 다시 생각하는 것이다.** 실재의 각 영역은 현상학의 과제 속에서 비가시적인 차원으로까지 소급해 들어가는 새로운 분석의 대상이 되어야 한다. 이러한 분석은 또한 우리가 **물질적 자연**이라 부르는, 살아 있는 우주와 관련된 것이다.”⁴¹³⁾

다만 우리는 오히려 양리와 더불어 메이야수에게, 선조적 진술의 실재성은 “봄의 방식으로” 입증되어야 하는지에 대해 물을 수 있을 것이다. 과학이 철학으로부터 나왔다고 해서, 철학이 과학일 필요는 없다. 철학은 과학보다 예술이나 종교와 더 닮아 있을 수도 있다. 그러한 철학의 가능성이 부정되는 것은 아니다.

그럼에도 불구하고 철학과 과학의 관계에 대한 물음을 과학이 필요로 한다면, 번역의 방식으로든 어떤 방식으로든, 해명해야 하지 않는가? 삶과 봄의 관계는 결국 사유될 수 없는 것인가? 삶에 정초한 철학은 봄을 원리로 하는 과학에 대해 삶의 비가시성의 방식으로밖에 접근할 수 없고, 봄의 방식으로의 모종의 해명되지 않는 번역을 수행할 수밖에 없는가? 이 번역의 원리는 물어질 수 없는가?

5절. 삶의 비가시적 로고스로부터 제일철학의 성립 가능성

양리의 현상학은 세계표상의 명증 이전에, 삶의 확실성이 토대가 되어야 한다고 주장한다. 삶의 확실성은 명증적으로 직관될 수 없더라도 현전한다. 삶은 비가시적이지만, 가시적인 세계에 대해서 말하는 것과 다른 방식으로 우리 스스로에게 말하고 있고, 이 말하기가 유일하게 실재이기 때문이다. 가시적인 세계에 대해 분

413) *PM*, p.11 - 나의 강조

명하게 말하는 말하기가 학문의 말하기라면, 우리 감정의 자기-말하기인 삶의 말하기는 학문의 말하기를 포함한 문학의 말하기, 종교의 말하기, 예술의 말하기, 도덕적 말하기 등 모든 종류의 말하기를 정초하고 있다.

이렇듯 비가시적인 말하기, 비가시적인 로고스를 정당화하는 양리는 가시성의 로고스의 근원을 그리스적 기원을 가진 것으로 한정하며, 히브리적인 로고스에서 더 보편적인 로고스의 가능성을 찾는 것처럼 보인다.⁴¹⁴⁾ 만일 이 비가시적인 로고스가 그리스적인 가시적 로고스를 정당하게 반박하고 있다면, 이러한 로고스에 토대를 두는 철학은, 그리스적인 로고스에 토대를 둔 철학이 그렇지 않은 반면, 진정하게 보편적인 철학일 수 있는가? 혹은 그보다 더 근본적인 토대에서 로고스를 물을 가능성이 여전히 남아 있는가? 예컨대 중국적인 전통이 지닌 로고스의 가능성은 후설현상학에 대한 양리의 전복의 시도를 통해서조차 사유되지 않았던 더 근원적인 토대를 지시하고 있지 않은가?

물론 이러한 물음에 대해 이 논문은 답할 수 없을 뿐 아니라, 이러한 물음이 포함하고 있어야만 하는 의미의 분절조차 수행할 수 없다. 다만 우리는 양리의 철학이 후설 현상학의 독단적 전제를 비판하며 열어 놓은 다른 종류의 사유의 가능성에 주의 깊게 귀 기울이고자 했던 의도 안에서, 양리의 기획이 또다시 어떤 독단적인 전제를 지니고 있는 것이 아닌지에 대한 경계심을 늦추지 않으려는 것이다.

소결. 우리 각자의 정감적 삶

4부에서 우리는 삶의 현상학에서 자기나타남으로서의 삶의 본질이 정감성(Affectivité)이라는 점을 적극적으로 해명하면서, 그 현상학적 함의와 이론적인 난점들에 대해 언급하였다.

정감성(Affectivité)은 자기-촉발(auto-affection)의 본질로서, 감정(sentiment)의 힘을 의미한다. 모든 종류의 타자-촉발(hétéro-affection)은 스스로 겪는 자기느낌인 이 자기-촉발의 토대 위에서만 일어날 수 있다. 후설의 현상학은 주체성의 본질을 세계를 나타나게 하는 본질인 지향성 한 가지로만 상정해 왔지만, 주체성의 나타나에는 이원성이 있고, 주체성의 본질은 타자-촉발인 지향성보다 더 근원적으

414) 이 논문에서 충분히 다루지는 못했지만, 이러한 논증은 하이데거적 로고스의 의미를 후설 현상학의 방법의 의미와 공속적인 것으로 보며 비판하는 가운데 이루어진다.

로 정감성이다. 지향성은 주체가 타자성을 만나는 본질인 반면, 정감성은 타자성과 만나기 이전에 있는 내재적인 주체성 그 자체, 즉 자기성(Ipséité)을 이루고 있는 것이기 때문이다.

자기-촉발하는 삶은 비가시적이다. 비가시적인 삶은 가시성을 이루는 세계 이전에 있으면서, 세계를 가능케 하는 것이다. 가시적인 세계를 구성하기 이전에 그 자체로 비가시적으로 있는 삶을 드러내려고 하는 앙리의 현상학의 기획은 세계 없는 내적 삶의 현상학이라고 명명될 수 있다. 이 내적 삶은 어떤 경우에도 객관화되지 않고 이념으로서 존재하지 않으며, 언제나 스스로를 직접적으로 느끼는 정감적인 삶이다. 순수 내재적인 삶의 정감성은 우리가 자기 밖으로 나가 타자를 만나고 세계를 구성하는 가운데서도 자기 밖으로 빠져나가거나 소진되지 않고 자기 안에 온전히 그 자체로 머물러 있다. 이 있음은 곧 스스로 나타남이다. 삶의 자기나타남은 로고스의 근원적인 의미를 담지하는 삶의 말이다. 이 삶의 말은 어떤 것을 명증하게 직관하는 사유를 통해서는 포착될 수 없는 비가시적인 것이지만, 그 자신 가장 확실하여 결코 의심할 수 없는 것이다. 지성적 사유의 눈으로 재단할 때에만 모호하고 신뢰할 수 없는 것이 되는 이 비가시적 삶이, 그 삶 안에서 나타나는 모든 개별적인 존재자들의 토대가 된다. 정감적 삶을 토대로 삼는 앙리의 현상학은 보편존재론으로서의 제일철학의 이념을 가진 현상학의 가장 일관적인 전개이며 가장 근본적인 현상학의 성립이다.

정감성을 토대로 삼는 앙리의 현상학에 대해 4부의 말미에서는 몇 가지 의문을 제기하고 있다. 앙리의 현상학은 어떤 방식으로건 이 현상학의 대상에 대해 사유하고 있으며, 철학적인 서술을 수행하고 있다는 점, 그리고 우리의 내적이고 정감적인 삶은 세계 안에서의 표상적 삶과 모종의 방식으로 관계맺고 있다는 점으로 인해, 앙리는 이 삶과 사유, 삶과 표상적 세계와의 관계에 대해 해명해야 하는 것처럼 보인다. 따라서 우리는 크게 두 가지, 명증적인 봄에 대한 평가절하의 타당성과 관련된 것이고, 다른 하나는 지향성과 정감성의 정초관계에 대한 것이다. 후자의 의문은 정감적 삶과 표상적 삶의 관계에 대한 문제를 포함한다.

앙리에서 비가시적인 삶에 대한 하나의 철학적인 사유가 성립함에 있어 앙리는 그러한 비가시적인 사태를 통찰하는, 모종의 '봄'을 자신의 조건으로 가지고 있지 않은가? 만일 앙리가 자신의 주체성에 대해서 모종의 의미에서 '보고' 있지 않다면, 앙리는 주체성의 본질에 대해서 어떤 권리를 지니고 말할 수 있을 것인가? 후설이 명증적인 직관, 혹은 자기소여성을 강조하면서 말하려고 했던 사태는, 그러한 직관에 의해 보이게 된 것이 우리의 삶 자체라는 것이 아니라, 우리의 삶에

대해 학적인 권리를 가지고 정당하게 말하기 위해서는 철학하는 자 스스로가 책임질 수 있는 확실한 봄이 필요하다는 주장이었을 것이다. 철학하는 삶 역시 하나의 삶이며, 삶의 정감성을 자신의 본질로 갖는 것은 맞지만, 그것은 자신의 목적에 맞는 어떤 명증을 필요로 한다. 우리는 철학적인 탐구 이전에도 삶을 살아 가고 있으며 삶 속에서 우리 자신을 온전히 느끼고 있지만, 철학적인 탐구가 시작되었을 때 삶은 이전의 자기 자신이었던 것과 모종의 거리를 취하며 그것을 명증하게 보이는 것으로 만들 수밖에 없다. 우리는 삶으로 들어가서 그저 삶의 흐름에 순응하기만 하는 것이 아니라, 삶에 대해서 생각하고, 거기에서 모종의 의지를 발휘해서 그것을 변화시켜 나간다.

어떤 것을 명증하게 볼 수 있는 봄의 힘, 그럼으로써 사태를 나은 방향으로 운용하는 힘, 그것은 사유의 힘으로 여겨져 왔다. 철학하는 삶은 사유와 더불어 시작하며, 사유는 삶 자체에 “대해” 서술한다. 앙리가 ‘삶의 현상학’을 통해 사유가 차지하고 있던 자리에 삶을 다시 놓음으로써 삶과 사유를 정초관계를 재정립한다고 하더라도, 이러한 사유의 고유한 역할을 발휘할 수 있는 자리는 남겨두어야 할 것이다. 사유 자신이 고유하게 지닌 대상영역을 밝혀주는 힘, 모호하여 분명히 드러나지 않던 문제를 객관적으로 명시화하여 해결가능성을 열어주는 힘은 궁극적인 토대인 삶과의 관계에서 어떤 중요한 지위도 차지하지 못하는가? 앙리의 ‘삶의 현상학’의 경우라 할지라도 삶에 대한 철학적 사유는 삶 자체와 구분되는 고유한 층위를 지니며, 앙리 역시 이 철학적 사유에 힘입어 자신의 ‘삶의 현상학’을 전개해 나가지 않았는가? 우리는 삶이 아니라 삶에 대한 사유의 층위에서, 삶의 언어이기보다는 사유의 언어로, 저술이나 토론의 형태로 철학적 담론을 주고 받기에, 이 철학적 사유의 층위에서 사태에 대해 진실하게 말하기 위한 조건으로서 후설적인 명증의 이념이 필요한 것은 사실이지 않은가?

위의 물음이 사유에 대한 삶의 토대적 지위까지는 손상시키지 못하는 부차적인 질문일 수 있다면, 앙리 역시 인정하는 삶의 또 한 가지 본질과 관련된 문제는 보다 근본적이다. 이는 타자성과 관련되어 있다. 타자성을 만나는 주체의 본질인 지향성 개념과 정감성 개념은 현상학의 토대로서의 지위를 둘러싸고 쉽게 끝나지 않을 싸움을 벌일 것이다. 이성적 사유의 학적인 대상화 이전에도 우리의 사실적인 삶은 늘 세계 안에서, 세계 내의 사물들을 바라보고, 대상화하고 명명하고, 판단하고, 그에 대해서 말하는 가운데 있다. 우리의 자기느낌, 자기-촉발(auto-affection)은 항상 우리 밖에 있는 어떤 것들에 의한 촉발(hétéro-affection)과 더불어 일어나고 있다. 만일 자기-촉발 없는 타자-촉발이

가능하지 않은 것처럼 도대체 타자-촉발이 없는 자기-촉발 또한 가능하지 않다면, 즉 타자-촉발에 대한 자기-촉발의 독립성이 가능하지 않다면, 어떻게 우리는 자기-촉발이 타자-촉발에 대해서 토대적인 우위를 갖는다고 말할 수 있을 것인가? 철저히 내적 삶에 정향한 앙리의 철학은 이러한 세계 내에서의 표상적 삶에 대해, 이 표상적 삶과 내적 삶의 관계에 대해, 그리고 내적인 삶과 외부와의 만남에 대해 어떤 해명을 제공해줄 수 있을 것인가? 물론 앙리 자신도 이러한 난점을 잘 인식하고 있으며, 나름대로 해명하고자 시도했으나, 그 궁극적 답을 제시하지는 못하는 듯이 보인다.

그럼에도 불구하고 우리는 앙리의 삶의 현상학이 그 나름대로의 의의를 지니고 있음을 이해할 수 있었다. 철학의 근원이 삶에 있으며, 사유란 항상 삶으로부터만 궁극적인 정당성을 확보할 수 있다는 사실 말이다. 앙리의 현상학은 명증적인 봄이 아니라 삶의 확실성으로 돌아감으로써, 학적 탐구와 사유 이전에, 거리를 만드는 모든 종류의 대상화 이전에, 이미 스스로 드러나고 있는 자기느낌을 삶으로 올바르게 명명할 수 있었고, 그러한 삶의 힘을 초월론적 환원을 한 자의 반성의 힘 이전에, 우리 개개인의 보편적 삶의 힘임을 명시할 수 있었다. 이처럼 앙리의 현상학은 후설의 초월론적 삶의 의미를 근본적으로 이해하고 있을 뿐 아니라, 그 의의를 더 근본적이고 심지어 극단화하여 전개한다.

이처럼 앙리의 내적 삶의 현상학은 우리 모두의 개별적인 삶 자체, 초월론적 고찰 이전에도 존재하고 있는 삶 자체의 정감성을 드러낸 데에 의의가 있다. 삶의 힘은 결코 초월론 철학자의 삶의 힘으로 환원될 수 없다. 그것은 지금 여기에서 고통받고 슬퍼하고 위로받고 기뻐하는 자들의 삶의 힘으로 되돌려져야 한다. 이것이 보편존재론으로서의 앙리의 삶의 현상학의 의의가 될 것이다.

덧붙여, 앙리가 말하는 정감적인 삶의 차원이 세계 안에서의 일상적인 실존을 의미하지는 않는다는 데에 또 하나의 난점이 있는 것처럼 보인다. 세계 내적인 삶과 근원적인 분리를 통해 규정되는 앙리의 순수하게 내적인 초월론적 삶은 세계 안에서의 사건들과 존재론적으로 독립적이다. 그렇다면 내적 삶의 본질인 정감성, 이 정감성의 다른 말인 감정은, 우리의 일상적인 감정이 아니라 어떤 고차원적인 감정을 말하고 있는 것은 아닌가? 예컨대 아들을 사랑하는 범속한 아버지의 감정이 아니라, 여호와의 명령에 따라 모리아 산에 이삭을 번제로 드리러 가는 아브라함의 믿음과 사랑 같은 것을 의미하는가? 그러한 것을 범형으로 삼아 이해할 수 있는 순수 내적인 정감성이란, 우리의 세속적인 삶에 어떤 의미를 줄 수 있는가?

결론

현상학은 객관주의에 경도된 철학들로부터 그 모든 객관성의 근원인 주체성으로 되돌아오려는 시도이며, 주체성으로부터 출발하여 모든 객관성들을 주체성의 토대 위에 올바르게 정초하려는 기획이다. 주체성의 본질은 무엇이며, 어떤 원리에 입각할 때 이러한 현상학의 기획이 가장 일관적이고 성공적으로 실현될 수 있는가? 이것이 본고의 출발점이 된 문제의식이다. 본고는 현상학적 운동의 창시자 후설의 현상학적 방법인 초월론적 현상학적 환원과 그 방법론, 이에 대한 미셸 앙리의 삶의 현상학의 물음을 통한 방법에서 대상으로의 반송을 다룸으로써 이 문제에 대해 생각해보고자 했다.

두 현상학자의 현상학, 즉 초월론적 현상학과 삶의 현상학은 서로 다른 물음을 따라 서로 상이한 방식으로 전개된다. 후설에서 현상학의 방법과 방법론의 물음이 “봄은 자신의 봄을 어떻게 보는가?”의 하나의 물음으로 집약될 수 있다면, 앙리는 후설 현상학의 원리적 난점을 지적하며 “봄은 자신의 봄을 볼 수 있는가?” 하고 묻는다. 이러한 물음에서 앙리는 올바른 방법을 확보함으로써 현상학의 대상에 이르고자 하는 후설 현상학의 물음이 미리 전제한 채로 미처 묻고 있지 못한 선입견을 지적하고 있다.

후설은 자신의 봄을 보는 봄이 세계의 사물들을 보는 봄과 같은 종류의 봄, 즉 지향적인 본질을 지닌 봄이며, 다만 전자가 그 명증함의 정도에서 우위를 갖는다고 여긴다. 자신의 봄을 보는 재귀적인 봄은 자신의 봄을 충전적으로, 더 나아가 필증적으로 보며, 이러한 충전적이고 필증적인 재귀적 봄은 현상학의 가능조건이 된다. 이러한 봄이 가능하며, 더욱이 우월하기 때문에 현상학은 객관적인 세계에 대한 학문을 정초하는 근원적인 학문일 수 있다. 또한 자신의 봄을 보는 봄과 세계 내 사물을 보는 봄의 동종성으로 인해 자신의 봄으로 향했던 봄은 정당한 권리를 가지고 세계 내 대상으로 향할 수 있다. 후설의 현상학은 이제 주관 안에 머무르지 않고 주관과 관계 맺는 사물과 세계로 자신의 분석을 확대할 수 있게 된다. 그러나 이러한 전개는 현상학의 방법 자체를 방법론적으로 철저하게 고찰해감에 따라, 해결할 수 없는 난제들에 부딪힌다.

앙리는 이 난제들을 해결하고자 계속해서 진행하지 않고, 오히려 물음을 전환함으로써 잘못 설정된 문제 자체를 해소하고자 한다. 봄이 자신의 봄을 볼 수 있는가 하고 묻는 앙리의 물음에 대한 앙리 스스로의 답은 부정적이고 단호하다. 나는 나의 봄을 결코 볼 수 없다. 자기 자신의 봄은 정교한 방법을 구축하면 볼 수

있는 성격의 것이 아니다. 이 볼 수 없음은 주체성에 원리적으로 속한 것이다. 순수하게 내재적인 주체성이란 봄의 방식으로는 결코 접근할 수 없다.

그럼에도 불구하고 우리는 스스로 우리 자신의 주체성을 알고 있다. 주체성은 자기 안에서 스스로 드러나고 있다. 우리가 주체성을 알고자 주체성을 “보려고” 한다면 주체성은 그런 방식으로는 결코 알 수 없는 것이지만, 그럼에도 불구하고 우리는 이미 스스로 드러나고 있는 주체성을 스스로 느낌으로써 알고 있다. 이는 지향적인 봄 이전에 있는 가장 확실한 앎이다. 이 앎은 다만 우리의 봄에 의해 ‘보인 것’이 됨으로써 드러나는 객관성과 다른 방식으로, 즉 비가시적인 방식으로 드러나고 있을 뿐이다. 이러한 주체성의 비가시적인 드러남이 가장 먼저 있기 때문에, 다른 모든 가시적인 것들에 대한 앎이 가능하다. 스스로 드러나는 우리의 주체성의 확실성이 봄의 명증에 앞서 있다.

비가시적으로 드러나는 이 주체성이란 앙리에게 봄이기 전에 먼저 **삶**이다. 봄의 본질이 자기 밖으로 나가 세계를 만나는 사유의 지향성이라면, 삶의 본질은 스스로 느끼고 겪는 힘인 감정의 정감성이다. 데카르트와 더불어 출발하는 현상학이 자신의 근원에서 발견한 cogitatio는 봄이 아니라 삶을 의미하며, 사유가 아니라 순수한 자기느낌으로서의 감정을 의미한다. 봄이 봄의 작용과 보인 것의 상이성을 전제한다면, 삶은 느낌과 느껴진 것의 절대적인 동일성에서 성립한다. 가장 근원에서 정감성인 나 자신이 나타남으로써, 그 토대 위에서 비로소 지향적인 사물들이 나타난다. 따라서 주체성을 보기 위한 방법의 이념은 제일철학으로서의 현상학의 이념일 수 없다. 현상학은 방법으로부터 현상학의 진정한 대상인 주체성의 자기나타남으로 반송된다.

이처럼 앙리에서 주체성은 주체성에 대한 반성적 사유 이전에 이미 드러나고 있다. 그리고 이것이 사유의 명증성에 앞서 가장 확실하다. 그렇다면 필연적으로 반성적 사유일 수밖에 없는 철학적 서술은 불필요한 덧붙임에 지나지 않는가? 그러나 사유는 결코 불필요하지 않으며, 반성 속에서 주체성의 본질에 대해 사유하고 있는 우리의 철학함이 모종의 의미에서 근원적인 것으로 정당화될 때, 주체성이 비가시적이고 순수하게 내재적인 정감성이라는 앙리의 서술이 우리에게 이해될 수 있을 것이다. 사유는 그 자체로 삶, 그것도 모종의 의미에서 탁월한 삶이 아닌가?

본고는 앙리가 이에 대한 궁극적인 답을 마련하지는 않는다고 파악한다. 다만 앙리는 삶과 사유의 관계에서 삶에 정초해 있는 사유가 그 근원을 망각한 채로 부당한 월권을 행사하고 있다는 점을 지적하고 있을 뿐이고, 삶이 토대라고 할

때, 삶이 어떤 본질을 지니기에 토대일 수 있는지에 대해 말하고 있을 뿐이다. 양리의 사유에 이어 명료하게 해결되지 않은 채 다시 묻어지는 문제들에도 불구하고 이는 후설의 방법적 정당화에 대한 물음으로 다시 돌아가는 것이 아니다. 오히려 우리는 대상으로 이르기엔 앞서 올바른 방법을 확보하려는 후설 현상학의 물음을 현상학의 대상으로 반송함으로써 비로소 진정하게 근원적인 물음을 물을 수 있게 된 것이다. 사유의 방법적 정당화 이전에, 방법적으로 정당화되지 않는 삶의 토대가 있다. 이제 우리가 물어야 할 것은 방법적인 정당화를 필요로 하는 사유가 어떻게 삶의 토대로부터 올바르게 그 정당성을 확보할 수 있는가 하는 것이다.

후설 현상학의 원리가 현상학을 무한소급의 아포리아로 밀고 가며 빠져나올 출구를 필요로 한다면, 양리의 현상학은 우리가 이미 지금 여기에서 살아가고 있다고, 우리는 이미 그 아포리아에서 벗어나 있다고, 그러므로 빠져나올 필요가 없다고 말한다. 살아감으로써, 우리는 이미 이 아포리아 밖에 있다. 삶이 스스로 드러나고 있음으로 인해 삶에 대한 말하기에 앞서 삶 자신의 말하기가 가장 먼저 존재하기 때문이다. 이 말하기는 삶 자신의 확실성 외에는 어떤 객관적인 입증을 필요로 하지 않는 말하기이다. 이로써 삶 자신의 말하기는 철학의 규정과 기술을 필요로 하는 것이 아니라, 오히려 그러한 규정과 기술을 가능케 하는 가장 근원적인 현상학적 말하기로서 그 권리를 확보할 수 있게 된다. 이러한 귀결은 초월론적인 삶의 힘이 삶을 사유하는 초월론 철학자의 힘으로 환원될 수 없다는 함의를 지닌다. 삶의 힘은 사유의 힘보다 더 근원적으로 우리 모두가 각기 지닌 감정의 힘이다. 이 감정의 힘을 우리가 볼 수 없다고 해서 철학적으로 무의미한 것은 아니다. 명증적인 봄이 모든 과학의 방식이자 이념이라고 해서, 그것이 철학의 방식과 이념이어야 하는 것은 아니기 때문이다.

문헌 약호

- 본문 내에 인용된 일차문헌을 편의 상 다음과 같은 약호들로 표기하였다.
- 단행본의 약호는 기울임체로, 논문의 약호는 큰 따옴표(“”) 안에 표기하였다.
- 일차문헌에 한하여, 표기된 인용 쪽수는 일괄적으로 해당 원문의 쪽수이다.
- 각 문헌의 서지사항, 그리고 도움을 받은 한역본과 영역본의 서지사항은 <참고 문헌> 항목에서 찾아볼 수 있다.
- 쪽수 대신 해당 문헌의 절(§) 번호를 표기한 경우도 있고, 절 번호와 쪽수를 함께 표기한 경우도 있다.

1. Edmund Husserl의 저작 - 후설전집(Husserliana)의 쪽수를 표기함.

- CM* : *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge.*(1931) (『데카르트적 성찰』)
- Idee* : *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen.*(1907) (『이념』)
- Ideen1* : *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie.*(1913) (『이념들1』)
- Krisis* : *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie.* (『위기』)
- EP1* : *Erste Philosophie. Erste Teil: Kritische Ideengeschichte.*(1923/24) (『제일철학1』)
- EP2* : *Erste Philosophie. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion.*(1923/24) (『제일철학2』)
- PPs* : *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester. 1925.* (『심리학』)
- ZB* : *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins 1893-1917.* (『시간의 식』)
- FTL* : *Formale and transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft.* (1929) (『논리학』)
- LU* : *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis.*(1901/1913) (『논리연구』)
- EU* : *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik.*(1939) (『경험과 판단』)

2. Eugen Fink의 저작

- 6CM* : *VI. cartesianische Meditation* (『6성찰』)

3. Michel Henry의 저작과 논문

- EM* : *L'essence de la manifestation* (『현시의 본질』)
PPC : *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne* (『신체의 철학과 현상학』)
VI : *Voir l'invisible. Sur Kandinsky* (『비가시적인 것을 보기』)
PM : *Phénoménologie matérielle* (『물질현상학』)
Inc : *Incarnation. Une philosophie de la chair* (『육화』)
AD : *Auto-donation. Entretiens et conférences* (『자기-증여』)
E : *Entretiens* (『대담들』)
PV : *Phénoménologie de la vie (Vol.5)* (『삶의 현상학』)

- “QV” : “Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie?”
“PS” : “Philosophie et subjectivité”
“PR” : “Parole et religion : la Parole de Dieu”
“PN” : “Phénoménologie non-intentionnelle
- une tâche de la phénoménologie à venir”
“PeP” : “Philosophie et phénoménologie”
“4P” : “Quatre principes de la phénoménologie”
“PL” : “Phénoménologie matérielle et langage (ou Pathos et langage)”
“SV” : “Souffrance et Vie”

* 위 논문이 실린 단행본(PV)의 권수와 쪽수를 병기하였으며, 논문약호 옆에 붙은 괄호 안의 숫자는 논문의 단락 번호를 의미한다. ex. “PN”(24), *PVI*, pp.116-117

4. 기타 일차문헌

- KrV* : Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*, (A: 1781년 1판, B: 1787년 2판) (『순수이성비판』)
Prol : ----- *Prolegomena zu einer jeden Künftigen Metaphysik: die als Wissenschaft wird auftreten können*. - 학술원판 전집(AA IV)의 쪽수를 표기함. (『서설』)
SZ : Heidegger, Martin. *Sein und Zeit* (『존재와 시간』)
KPM : ----- *Kant und das Problem der Metaphysik* (『칸트와 형이상학의 문제』)

참고문헌

1. 단행본

- Aristotle, 『형이상학』. 김진성 역주. 서울: 이제이북스, 2007; *Aristotle's Metaphysics*. Rev. Text with Introd. and Commentary by W. D. Ross. Oxford: At the Clarendon Press, 1924; *Aristotle Metaphysics. Books Γ, Δ and E / Translated with a Notes by Christopher Kirwan*. Oxford University Press, 1993.
- Descartes, R. 『성찰』, 이현복 옮김, 서울: 문예출판사, 1997.
- 『방법서설 ; 정신지도를 위한 규칙들』. 이현복 옮김. 서울: 문예, 1997.
- 『철학의 원리』. 원석영 옮김. 서울: 아카넷, 2002.
- *The passions of the soul*. trans. Stephen Voss, Hackett Publishing, 1989,
- Derrida, J. 『목소리와 현상 - 후설 현상학에서 기호 문제에 대한 입문』, 김상록 옮김, 인간사랑, 2006.
- Fink, E. *VI. cartesianische Meditation: Texte aus dem Nachlass Eugen Finks (1932)*. (Vol.1) M. Nijhoff, 1988. [『데카르트적 성찰』, 이종훈 역, 한길사, 2002.]
- Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Max Niemeyer. 1977. [『존재와 시간』, 이기상 옮김. 까치글방, 1998.]
- *Kant und das Problem der Metaphysik*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. 1986. [『칸트와 형이상학의 문제』. 이선일 옮김. 한길사, 2003.]
- Henry, M. *L'essence de la manifestation*. PUF. 1963; *The Essence of Manifestation*, trans. Girard J. Etzkorn, Martinus Nijhoff, 1973.
- *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, PUF, 1965; *Philosophy and Phenomenology of the Body*. trans. Girard J. Etzkorn. The Hague: Martinus Nijhoff. 1975.
- *La barbarie*, Paris, Grasset, 1987. [『야만』, 이은정 역, 자음과

- 모음, 2013.]
- . *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, Bourin-Julliard, 1988: *Seeing the invisible: on Kandinsky*. trans. Scott Davidson, Continuum, 2009.
- . *Phénoménologie matérielle*, PUF, 1990. [『물질현상학』, 박영옥 역, 자음과 모음, 2012.]
- . *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Seuil, 2000. [『육화, 삶의 철학』, 박영옥 역, 자음과 모음, 2012.]
- . *Auto-donation. Entretiens et conférences*, Beauchesne, 2004.
- . *Phénoménologie de la vie*, 5 vol., PUF, 2003-2016 (coll. Épiméthée). 1. de la phénoménologie, 2. de la subjectivité, 3. de l'art et du politique, 4. sur l'éthique et la religion
- . *Entretiens*, Paris, Éditions Sulliver, 2007.
- *앙리의 『자기-증여』, 『대담들』과 『삶의 현상학』에 대해 현재 공식 출간된 국역본은 없으나, 박영옥 선생님(『물질현상학』, 『육화』의 역자)의 개인블로그 “모네의 정원 - 하양 위에 하양”(http://blog.daum.net/levinas-park)의 “미셸 앙리” 카테고리 에 10여 개의 논문과 대담에 대한 한국어 번역이 있다. 본고에 인용된 『삶의 현상학』 1권의 “PN“, “QV“, “SV“, 2권의 “PS“, 『자기-증여』와 『대담들』에 대한 일차 독해는 이 블로그의 번역을 참조하여 이루어졌다.
- Husserl. E. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. (Ed. S. Strasser). The Hague: Martinus Nijhoff, 1973. [『데카르트적 성찰』. 이종훈 옮김. 파주: 한길사. 2002.] (Hua. I)
- . *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. (Ed. Walter Biemel). The Hague: Martinus Nijhoff, 1973. [『현상학의 이념』. 이영호 옮김. 서울: 삼성출판사. 1990] (Hua. II)
- . *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch : Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (Ed. Karl Schuhmann), Den Haag: Martinus Nijhoff, 1977. [『순수 현상학과 현상학적 철학의 이념들 : 순수 현상학의 입문 일반』. 최경호 옮김. 서울: 문학과 지성사. 1997.] (Hua. III-1)
- , *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die*

- transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie.* (Ed. Walter Biemel). The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976. [『유럽학문의 위기와 선형적 현상학』. 이종훈 옮김. 서울: 한길사. 1997] (Hua.VI)
- , *Erste Philosophie (1923/4). Erste Teil: Kritische Ideengeschichte.* Ed. Rudolf Boehm. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1956. (Hua.VII)
- , *Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion.* Edited by Rudolf Boehm. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1959. (Hua.VIII)
- , *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester. 1925.* Edited by Walter Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1968. (Hua.IX)
- , *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins 1893-1917.* Martinus Nijhoff publishers, 1966. [김태희 역(미출간원고)] (Hua.X)
- , *Formale and transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft.* Edited by Paul Janssen. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1974. [『형식논리학과 선형논리학 : 논리적 이성비판 시론』. 이종훈, 하병학 옮김. 파주: 나남. 2010.] (Hua.XVII)
- , *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden.* Edited by Ursula Panzer. Halle: 1901; rev. ed. 1922. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1984. (Hua.XIX-1, 2)
- , *Aufsätze und Vorträge. 1911-1921. Mit ergänzenden Texten.* Edited by Thomas Nenon and Hans Rainer Sepp. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1986. (Hua.XXV)
- , *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik.* Ausgearb. u. hrsg. v. Ludwig Landgrebe. Academia,

1939. [『경험과 판단 : 논리학의 발생론 연구』. 이종훈 옮김. 서울: 민음사. 1997.]
- Gobry, I. *Le vocabulaire grec de la philosophie*, ellipses, 2010.
- Janicaud, D. *Phenomenology and the "theological turn" : the French debate*. No. 15. Fordham Univ Press, 2000.
- Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. Jens Timmermann, Felix Meiner Vg., Hamburg. 1998. [『순수이성비판』. 백종현 옮김. 서울: 아카넷, 2006.] (KrV)
- *Prolegomena zu einer jeden Künftigen Metaphysik: die als Wissenschaft wird auftreten können*. Verlag von Leopold Voss, 1878. [『형이상학 서설』. 백종현 옮김. 서울: 아카넷, 2015.]
- 『칸트의 형이상학 강의』, 이남원 옮김, 울산대학교 출판부, 2014.
- Kern, I. 『후설과 칸트』, 배의용 옮김, 서울: 철학과 현실사, 2001.
- Kockelmans, J. 『후설의 현상학』, 임헌규 옮김, 청계, 2000.
- Meillassoux, Q. 『유한성 이후』, 정지은 옮김. 서울: B, 2010.
- Nam-In Lee, *Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993.
- Sokolowski, R. 『현상학적 구성이란 무엇인가』, 최경호 역, 서울: 이론과 실천, 1992.
- Spiegelberg, H. 『현상학적 운동 1』, 최경호 옮김, 서울: 이론과 실천, 1991.
- Zahavi, D. *Self-awareness and alterity: A phenomenological investigation*. Northwestern University Press, 1999.
- 김태희, 『시간에 대한 현상학적 성찰: 후설 시간론의 새로운 해석과 재구성』, 서울: 필로소픽, 2014.
- 이남인, 『현상학과 해석학』, 서울대학교출판부, 2004.
- 이남인, 『후설의 현상학과 현대철학』, 풀빛미디어, 2006.
- 이영호. 『현상학으로 가는 길 : 후설전집 편집자 서문』, 이영호 편역. 서울: 성균관대학교 출판부, 1995.
- 조대호 역해, 『아리스토텔레스의 형이상학』, 서울: 문예출판사, 2004.

2. 논문

- Bernet, R. "Christianity and philosophy." *Continental Philosophy Review* 32.3 (1999): 325-342.
- Calcagno, A. "Michel Henry's non-intentionality thesis and Husserlian phenomenology." *Journal of the British Society for Phenomenology* 39.2 (2008) 117-129.
- Hanson, J. "Michel Henry's Critique of the Limits of Intuition" *Studia Phaenomenologica* (IX/2009)
- Jarvis, S. "Michel Henry's Concept of Life." *International Journal of Philosophical Studies* 17.3 (2009): 361-375.
- Kelly, M. "Dispossession: On the untenability of Michel Henry's theory of self-awareness." *Journal of the British Society for Phenomenology* 35.3 (2004): 261-282.
- Laoureux, S. "Hyper-transcendentalism and Intentionality: On the Specificity of the 'Transcendental' in Material Phenomenology." *International journal of philosophical studies* 17.3 (2009): 389-400.
- Lavigne, J. F. "The paradox and limits of Michel Henry's concept of transcendence." *International Journal of Philosophical Studies* 17.3 (2009): 377-388.
- Morrison, R. P. "Kant, Husserl, and Heidegger on Time and the Unity of Consciousness." *Philosophy and Phenomenological Research* (1978): 182-198.
- Fernández, J. "Logos and Immanence in Michel Henry's Phenomenology" *Studia Phaenomenologica* (IX/2009)
- Seyler, F. "Is Radical Phenomenology Too Radical? Paradoxes of Michel Henry's Phenomenology of Life." *The Journal of Speculative Philosophy* 27.3 (2013): 277-286.
- Zahavi, D. "Subjectivity and immanence in Michel Henry." *Grøn, Damgaard, and Overgaard* (2007): 133-148
- , "Michel Henry and the phenomenology of the invisible."

Continental Philosophy Review 32.3 (1999): 223-240.

이남인, 「현상학적 환원과 현상학의 미래」 철학과 현상학 연구. 2012. 89-121.

이남인, 「발생적 현상학과 지향성 개념의 변화」, 『세계와 인간 그리고 의식 지향성』, 한국현상학회 편, 서광사, 1992.

이은정, 「‘공동체(communauté)’ 연구에서 앞서 놓아야 할 물음으로서 ‘같아지기 (identification)’ 개념과 그 철학 바탕」. 『철학과 현상학 연구』 49. 2011.6. 31-58.

이은정, 「앙리의 몸 철학과 후기 메를로-퐁티의 살 개념과 키아슴」. 『철학사상문화』 13. 2012. 1-25.

이은정, 「미셸 앙리의 신체철학」. 『철학과 현상학 연구』 64. 2015. 41-71.

3. 학위논문

김기복, 「인식의 현상학적 성격과 의미 - 『논리연구』를 중심으로」. 석사학위논문. 서울대학교. 2003.

김상록, 「시간과 지향성 - 후설의 시간의식의 현상학 연구」. 석사학위논문. 서울대학교. 2001.

신호재, 「후설과 메를로-퐁티의 현상학에서 감각의 지향성 문제」. 석사학위논문. 서울대학교. 2009.

이슬기, 「후설의 수동성 개념」. 석사학위논문. 경희대학교. 2009.

Abstract

Can the Seeing See its Own Seeing?

- On Michel Henry's Question to the Object and
the Method of Husserlian Phenomenology -

Seong-Kyeong, Joung

Department of Philosophy

The Graduate School

Seoul National University

Over the endeavors of sciences to see the external world more accurately, there has been the philosophical effort to retrospect its own seeing. This effort had been manifested in 20th century under the title of transcendental phenomenology by Husserl which thematizes the transcendental subjectivity and its constitution of the world. However, isn't there something concealed, or more precisely, invisible in principle to both straight and reflective seeing? Can the seeing see its own seeing? This question indicates the core of the Henry's critique to Husserl. The discerning interrogator definitely answers himself: Never.

The purpose of my thesis is to recompose Michel Henry's assertions of the object and the method of phenomenology addressed in chapter two of *Material phenomenology* which radically criticizes Husserlian transcendental phenomenological reduction according to cartesian way and to reveal its phenomenological significance and limitations. By pursuing this purpose, I try to show the central role of the notion of *Affectivity* as the essence of subjectivity in Henry's phenomenology of life, and to make comprehensible his argument that it is the foundation of phenomenology instead of Intentionality. I also make an attempt to point out its theoretical difficulties.

Keywords: **Material Phenomenology, Affectivity, Auto-affection, Subjectivity, Phenomenological Reduction, Intuition, Evidence, Sentiment, Life, Cogitatio, Immanence, Logos.**

Student number: 2012-22893