

『철학사상』 별책 제3권 제21호

철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한
디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구

후설 『유럽학문의 위기』

정 은 혜

서울대학교 철학사상연구소

2004

『철학사상』 별책 제3권 제21호

철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한
디지털 지식자원 구축을 위한 기초적 연구

후설 『유럽학문의 위기』

정 은 해

서울대학교 철학사상연구소

2004

편집위원 : 백종현(위원장)

이태수

심재룡

김남두

김영정

허남진

윤선구(주간)

발간사

2002년 8월부터 한국학술진흥재단의 기초학문육성지원 아래 서울대학교 철학사상연구소 철학문헌정보센터 전임연구팀이 수행하고 있는 <철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한 디지털 지식자원 구축을 위한 기초적 연구>의 1차 년도 연구 결실을 지난해에 『철학사상』 별책 제2권 전14호로 묶어낸 데 이어, 이제 제2차 년도 연구결과 총서를 별책 제3권으로 엮어 내며, 아울러 제2권 몇몇 호의 보정판을 함께 펴낸다.

박사 전임연구원들이 주축을 이루고 있는 서울대학교 철학사상 연구소 철학문헌정보센터의 연구팀은 우리 사회 문화 형성에 크게 영향을 미친 동서양 주요 철학 문헌들의 내용을, 근간 개념들과 그 개념들 사이의 관계를 살펴 체계적으로 분석하여 해설해 나가는 한편, 철학 지식 지도를 작성하고 있다. 우리 연구팀은 이 작업의 일차적 성과물로서 이 연구 총서를 펴냄과 아울러, 이것을 바탕으로 궁극적으로는 여러 서양어 또는 한문으로 쓰여진 철학 고전의 텍스트들을 한국어 표준 판본이 확보되는 대로 이를 디지털화하여 상식인에서부터 전문가에 이르기까지 누구나 각자의 수준과 필요에 따라 쉽게 활용할 수 있도록 하고자 한다. 이와 같은 연구 작업은 오늘날의 지식 정보 사회에 있어 철학이 지식 산업과 지식 경제의 토대가 되는 디지털 지식 자원을 생산하는데 있어 중요한 역할을 수행하기 위한 필수적인 기초 연구라 할 것이다.

우리 연구팀은 장시간의 논의 과정을 거쳐 중요한 동서양의 철학 고전들을 선정하고 이를 전문 연구가가 나누어 맡아, 우선 각자가 분담한 저작의 개요를 작성하고 이어서 저작의 콜격을 이루

는 중심 개념들과 연관 개념들의 관계를 밝혀 개념위계도를 만든 후, 그 틀에 맞춰 주요 개념들의 의미를 상술했다. 이 같은 문헌 분석 작업만으로써도 대표적인 철학 저술의 독해 작업은 완료되었다고 볼 수 있다. 그러나 이 기획 사업은 이에서 더 나아가 이 작업의 성과물을 디지털화된 철학 텍스트들에 접목시켜 누구나 각자의 수준에서 철학 고전의 텍스트에 접근할 수 있도록 하려는 것이다.

우리가 대표적인 것으로 꼽는 철학 고전들은 모두 외국어나 한문으로 쓰여져 있기 때문에, 이를 지식 자원으로서 누구나 활용할 수 있도록 하기 위해서는 디지털화에 앞서 현대 한국어로의 번역이 절실히 요구된다. 그러나 적절한 한국어 번역이 아직 없는 경우에도 원전의 사상을 이루는 개념 체계를 소상히 안다면 원전에 대한 접근과 이용이 한결 수월해질 것이다. 우리 연구 작업의 성과는 우선은 이를 위해 활용될 수 있을 것이고, 더욱이는 장차 한국어 철학 텍스트들이 확보되면 이를 효율적으로 활용하기 위한 기초가 될 것이다.

아무쪼록 우리 공동 연구 사업의 성과물이 인류 사회 문화의 교류를 증진시켜 사람들 사이의 이해를 높이고, 한국 사회 철학 문화 향상에도 이바지하는 바 있기를 바란다.

2004년 5월 25일

서울대학교 철학사상연구소 철학문헌정보센터 센터장 ·「철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한 디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구」 연구책임자

백 종 현

『철학사상』 별책 제3권 제21호

후설 『유럽학문의 위기』

정 은 해

서울대학교 철학사상연구소

2004

머 리 말

이 책의 성격에 대해서는 이미 발간사가 밝히고 있다. 분담된 과제를 수행한 연구 필진으로서 필자는 이에 덧붙여 필자의 연구 과제의 이해를 위해 몇 가지만을 언급해 두고자 한다. 필자가 연구과제로 맡은 저작은 후설의 『유럽학문의 위기와 초월적 현상학』이다. 이 저작은 후설 최후의 저작으로 널리 알려져 있으나, 내용이 방대하여 쉽게 읽혀지기는 어려운 대작이다. 후설의 현상학 연구는 대체로 세 단계로 나눠진다.

첫째 시기는 약 15년의 연구 기간을 거쳐 1901년 『논리연구』의 출간으로 완료되는 시기이다. 이 저작은 기술 현상학의 기본적인 특성을 포함하고 있고, 그래서 이 시기는 기술적 현상학의 시기라고 말해진다. 둘째 시기는 이 역시 약 15년의 연구 기간을 거쳐 『현상학의 이념』(1907, 후설전집 2권)과 『순수 현상학과 현상학적 철학의 이념들』(1913, 후설전집 3권)이 출간되는 시기이다. 이 시기는 처음 시기와 대비되어 초월적 현상학의 시기라고 말해진다. 셋째 시기도 약 15년의 연구 기간을 거쳐 주요 저작이 출간되는 시기이다. 후설은 『초월논리와 형식논리』(1929), 『데카르트적 성찰』(1930, 후설전집 1권)을 출간하고, 『유럽학문의 위기와 초월적 현상학』(1950, 후설전집 6권)은 (1, 2부를 제외하고는) 미완의 유고로 남겼다. 이 시기는 다른 시기와 대비되어 자아론적 현상학 또는 발생적 현상학의 시기라고 불려진다. 필자의 연구 과제가 된 『유럽학문의 위기와 초월적 현상학』은 말하자면 후설의 마지막 사유 내용이 담겨진 마지막 저작이다.

필자는 이 대작을 연구하면서, 보완적 원문들은 제외하고, 원래의 본문에서 주요 대목들을 발췌하여 가급적 직역하고, 거기에

간략한 해설을 붙였다. 원전 읽기의 중요성이 날로 증대하는 점에서 독자가 본문을 직접 읽을 기회를 제공하는 것은 이번 연구의 주요 의의에 속하는 일이었다. 이 연구물이 관심 있는 사람들에게 현상학에 접근하는 징검다리가 될 수 있다면, 필자의 연구 보람은 적지 않을 것이다.

2004년 5월 25일

정 은 해

목 차

제1부 『유럽학문의 위기』의 저자 및 작품 해제	1
I. 문헌의 출처 및 내용 소개	1
1. 원전의 해제	1
2. 원전의 세부 내용 목차	3
3. 원전의 중요성	9
II. 철학자의 생애 및 정보	9
1. 생애요약	9
2. 생애정보	10
3. 중요성	10
4. 주요저작	11
5. 철학자 분류	13
6. 다른 철학자와의 관계	13
제2부 지식 지도	15
I. 철학 문헌, 철학자, 철학 용어 지식지도	15
○ 철학 문헌 : 『유럽학문의 위기』	15
○ 철학자 : 후설	16
○ 철학 용어 : 지향성 (2.2.4)	17
○ 철학 용어 : 판단 중지 (2.2.1)	18
○ 철학 용어 : 생활세계 (1.1)	19

○ 철학 용어 : 통각 (3.1)	19
○ 철학 용어 : 현존화 (3.4.4)	20
II. 『유럽학문의 위기』의 지식지도	21
1. 학문의 위	21
2. 객관주의와 주관주의	21
3. 생활 세계와 현상학	22
4. 심리학과 현상학	23
<부록> 개념 체계 연관도	25
제3부 『유럽학문의 위기』의 주요 주제어 분석	27
제1부. 학문의 위기는	
유럽 인류의 근본적인 생활 위기를 표현한다.	27
1절. 학문의 끊임없는 성과를 볼 때 학문의 위기는 실제로 존재하는가?	27
2절. 실증주의는 학문의 이념을 단순한 사실 학문으로 환원한다. 학문의 ‘위기’는 그것이 지녔던 삶의 유의미성의 상실을 말한다.	30
3절 르네상스시대의 철학이념을 새롭게 이해함에 의해 유럽 인류의 자율성이 정초된다.	30
4절 처음에는 성공하였던 새로운 학문은 실패하였고, 그 실패의 동기는 해명되지 않았다.	34
5절 보편적 철학의 이상과 이것의 내적 해체의 과정	35
6절 근대 철학의 역사는 인간의 의미를 얻기 위한 투쟁이다.	
36	

7절 이 저술 속의 연구들의 계획	38
제2부 물리학적 객관주의와 초월적 주관주의가	
근대에 대립하게 된 근원을 해명한다.	40
8절 학문의 보편성이라는 새로운 이념의 근원은 수학의 변형이다.	40
9절 갈릴레이가 자연을 수학화하였다.	41
10절 이원론의 근원은 자연과학의 지배적인 모범 성격이다. 세계의 합리성은 기하학적 방식에 달려 있다.	42
11절 이원론은 이성의 문제들의 과악 불가능성에 대한 근거이고, 학문들의 특수화의 전제이며, 자연주의적 심리학의 토대이다.	44
12절 근대 물리학주의적 합리주의의 전체적 특징	46
13절 심리학 속에서 물리학주의적 자연주의가 겪는 최초의 난점들은 작업의 주관성을 과악할 수 없다는 점에 관련된다.	48
14절 객관주의와 초월주의의 예비적 특징 묘사. 근대 정신사의 의미인 이 두 가지 이념들의 분투	50
15절 우리의 역사적 고찰 방식에 들어 있는 방법에 대한 반성	51
16절 객관주의적 합리주의라는 근대 이념을 근원적으로 수립하였을 뿐만 아니라, 이것을 파괴하는 초월적 동기를 근원적으로 수립한 사람은 데카르트다.	52
17절 데카르트는 ‘나는 생각한다’로 되돌아간다. 데카르트적 판단 중지의 의미를 해명한다.	54
18절 데카르트의 자기 오해는 판단 중지로 얻은 순수	

자아의 심리학주의적 왜곡에 있다.	58
19절 객관주의에 대한 데카르트의 절실한 관심이 그의 자기 오해의 근거이다.	59
20절 데카르트에 있어서의 ‘지향성’	60
21절 데카르트는 합리론과 경험론이라는 두 발전 방향의 출발점이다.	61
22절 로크의 자연주의적-인식론적 심리학	62
23절 버클리를 잇는 흡의 심리학은 허구주의적 인식 이론 으로 철학과 과학을 파산시킨다.	65
24절 흡의 회의의 모순 속에는 객관주의를 동요하게 하는 진정한 철학적 동기가 숨어 있다.	67
25절 합리론 속의 ‘초월적’ 동기로부터 칸트의 초월 철학 구상이 성립한다.	70
26절 우리를 이끄는 ‘초월적’이라는 개념에 대한 예비적 논의	74
27절 ‘초월적’이라는 우리의 주도 개념의 조망 속에서 칸트와 그 후계자들의 철학을 살펴보면 비판적 태도 결정의 과제가 성립한다.	76
제3부 초월적 문제의 해명과 이에 관련된 심리학의 기능	78
A. 미리 주어진 생활 세계로부터의 되물음 속에서 현상학적 초월 철학에 이르는 길	78
28절 발언되지 않은 칸트의 ‘전제’는 자명하게 타당한 생활 환경 세계다.	78
29절 생활 세계는 ‘익명적’으로 머무는 주관적 현상의 영역으로 해명될 수 있다.	81

30절 직관적으로 제시하는 방법의 결여가 칸트의 신비적 구성들의 이유이다.	81
31절 칸트 당시의 심리학의 불충분성은 초월적 주관성과 영혼 사이의 구별의 불투명성에 있다.	84
32절 칸트의 초월 철학에서 은폐된 진리의 가능성이 '새로운 차원'이란 문제를 제시한다. '표충적 삶'과 '심충적 삶' 사이의 대립 관계	85
33절 '생활 세계'라는 문제는 객관적 학문의 일반적 문제 속의 부분문제이다.	86
34절 생활 세계에 관한 학문이라는 문제의 해명	88
a) 객관적 학문과 학문 일반의 차이	88
b) 주관적-상대적 경험을 객관적 학문들을 위해 사용하는 것과 이들에 관한 학문	90
c) 주관적-상대적인 것은 심리학의 대상인가?	91
d) 생활 세계는 원칙적으로 직관할 수 있는 우주이고 '객관적으로 참된 세계'는 원칙적으로 직관할 수 없는 '논리적' 하부 구조다.	91
e) 객관적 학문들은 주관적 형성물들이자 하나의 특수한, 곧 이론적-논리적 실천의 형성물들이고, 이러한 실천은 그 자체로 생활 세계의 완전한 구체성에 속해 있는 것이다.	93
f) 생활 세계의 문제는 부분 문제가 아니라 철학적인 보편문제이다.	94
35절 초월적 판단 중지의 분석론에서 1단계는 객관적 학문에 대한 판단 중지다.	95
36절 어떻게 생활 세계가 객관적 학문들에 대한 판단 중지	

이후에 학문의 주제로 될 수 있는가? 객관적-논리적 선험과 생활 세계의 선험은 원칙적으로 구별된다.	97
37절 생활 세계의 형식적이고 가장 일반적인 구조들을 이루는 것은 한편의 사물 및 세계이고 다른 편의 사물 의식 및 세계 의식이다.	100
38절 생활 세계를 주제로 다루는 가능한 두 가지 근본 방식은 이 세계에 곧바로 들어서 있는 소박한 자연적 태도라는 방식과 생활 세계 및 생활 세계적 객관들의 주관적 소여방식에 대한 일관적으로 반성적인 태도 라는 이념 방식이다.	102
39절 초월적 판단 중지의 특색은 자연적 삶태도의 총체적 변경이다.	104
40절 총체적 판단 중지의 진정한 실행 의미가 지닌 난점 들에는 판단 중지가 모든 개별적 타당성들의 단계적인 억제라고 오해하도록 하는 유혹도 속한다. 105	
41절 진정한 초월적 판단 중지는 ‘초월적 환원’을 가능하게 하며, 이로써 세계와 세계의식 사이의 초월적 상관 관계가 발견되고 탐구된다.	108
42절 초월적 환원의 실제적 수행의 길들에 대한 구체적 묘사가 과제이다.	109
43절 환원에 이르는 새로운 길의 특성은 ‘데카르트적인 길’과 대조된다.	110
44절 생활 세계는 이론적 관심의 주제이고, 이러한 관심은 생활 세계적 사물들의 현실성의 관점에서의 보편적 판단 중지에 의해 규정되어 있다.	111
45절 감성적 직관의 소여들을 순수하게 그 자체로 구체적	

으로 해명하는 것의 출발점들	112
46절 상관 관계는 보편적 선형이다.	115
47절 이후의 탐구 방향들을 시사하는 것은 주관적 근본 현상들인 운동 감각, 타당성 변화, 지평 의식 그리고 경험의 공동체화 등이다.	117
48절 각각의 의미 및 영역에 속한 모든 존재자는 어떤 주관적인 상관 관계 체계에 대한 지표이다.	120
49절 ‘근원적 의미 형성’으로서의 초월적 구성은 잠정적 개념이다. 이제까지 상론된 분석들의 범례적 협소성은 이후의 해석지평에 대한 암시가 된다.	123
50절 모든 작업 문제들은 자아-사유 작용-사유된 것이라는 명칭 아래 최초로 정돈된다.	126
51절 ‘생활 세계의 존재론’이라는 과제가 있다.	128
52절 이해할 수 없는 역설적인 것들의 출현으로 인해 새로운 철저한 성찰들의 필요성이 생겨난다.	130
53절 인간 주관성의 역설은 그것이 세계에 대한 주관적 존재이자 동시에 세계 속의 객관적 존재라는 점에 있다.	134
54절 역설의 해소	136
a) 우리는 한편으로 인간들이고 다른 한편으로는 궁극 적으로 기능하며 작업하는 주체들이다.	136
b) 근원-자아로서의 나는 초월적 타자들에 대한 나의 지평을 구성하며, 이러한 타자들은 세계를 구성하는 초월적 상호 주관성을 지니고 있는 공동 주체들이다.	
137	
55절 우리가 차수한 최초의 판단 중지에 대한 원칙적	

교정은 이 판단 중지를 절대적으로 유일하며 궁극적 으로 기능하는 자아에로 환원함으로써 이뤄진다. …	139
B. 심리학으로부터 현상학적 초월 철학에 이르는 길	141
56절 칸트 이후 철학적 전개의 특징은 물리학주의적 객관 주의와 계속적으로 자신을 알리는 ‘초월적 동기’ 사이의 투쟁이라는 관점에서 묘사될 수 있다.	141
57절 초월 철학과 심리학의 숙명적 분리	146
58절 심리학과 초월 철학 사이에는 밀접성과 차이성이 있고, 심리학은 결단들의 영역이다.	151
59절 심리학적 태도로부터 초월적 태도로의 태도 전환의 분석 현상학적 환원의 ‘이전’과 ‘이후’의 심리학 (‘흘러듦’의 문제)	155
60절 심리학의 실패의 이유: 이원론적이고 물리학주의적인 전제들	158
61절 심리학은(객관주의적-철학적) 학문 이념과 경험적 절차 사이의 긴장 속에 있다. 심리학주의적 탐구의 두 방향(심리 물리적 탐구와 ‘내적 경험으로부터의 심리학’)은 양립 불가능하다.	160
62절 영혼과 물체를 실재들로 원칙적으로 동등화하는 것은 모순이라는 점을 예비적으로 논의하고, 자연 사물과 영혼은 시간성, 인과성, 개별화에 있어서 원칙적 차이를 갖는다는 점을 지적한다.	161
63절 ‘외적 경험’과 ‘내적 경험’이라는 개념들에는 의문성이 있다. 어떤 ‘단지 주관적인 것’의 경험인 생활 세계적 물체사물의 경험이 왜 이제까지 심리학의 주제에 속 하지 않는가?	164

64절 데카르트적 이원론이 평행화의 이유다. 기술하는 학문과 설명하는 학문이라는 도식에 관해서는 다만 형식적이자 가장 일반적인 것만이 정당화된다.	165
65절 경험적으로 정초된 이원론의 정당성의 검사는 심리학자와 생리학자의 사실적 절차에 친숙해짐을 통해 가능하다.	168
66절 일반적 경험의 세계 : 이 세계의 영역적 유형들과 이를 속에서 가능한 보편적 추상화들 : ‘자연’은 보편적 추상화의 상관자; ‘보완적 추상’의 문제	169
67절 경험에 기초한 추상화들의 이원론. 경험주의적 단초의 (홉스로부터 분트에 이르기까지의) 지속적인 역사적 영향. 자료경험론에 대한 비판	170
68절 의식 자체의 순수한 해명이라는 과제. 지향성이라는 보편적 문제(브렌타노가 행한 심리학 개조의 시도) ·	172
69절 심리학주의적 근본 방법은 ‘현상학적-심리학적 환원’이다(최초의 특성묘사: 1) 지향적 관련성과 판단 중지, 2) 기술적 심리학의 단계들. 3) ‘무관심한 방관자’의 설정)	173
70절 심리학적 ‘추상화’의 난점들 (‘지향적 대상’의 역설, ‘의미’라는 지향적 근원현상)	178
71절 현상학적-심리학적 판단 중지의 ‘보편성’을 오해하는 위험이 있고, 따라서 올바른 이해가 결정적으로 중요하다	181
72절 초월적 현상학과 초월적 심리학의 관계가 순수한 자기인식에의 본래적 접근 통로이다. 객관주의적 이상이 영혼에 관한 학문으로부터 결정적으로 배제	

되어야 한다.	188
73절 결론 : 철학은 인간의 자기 성찰이고 이성의 자기 실현이다	193
참고문헌	196

일·러·두·기

이 연구에서 몇 가지 기본 용어는 다음과 같이 번역되었음을
미리 일러둔다.

Antizipation 예기

apriorisch 선험적

Apriori 선험

Menschentum 인류

Menschheit 인간성

Präsenz 현존

Präsentierung 현존화

(Appräsentation 공동현존화)

Perzeption 지각

(Apperzeption 통각)

Gegenwärtung 현재화

(Vergegenwärtigung 재-현재화)

Selbstgebung 자기제시

transzendental 초월적인

Transzendenz 초월

제1부 『유럽학문의 위기』의 저자 및 작품 해제

I. 문헌의 출처 및 내용 소개

원전 표준 판본 : Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Haag: Martinus Nijhoff, 1954 (Husserliana VI)

영어 표준 번역본 : Husserl, E., *The crisis of European sciences and transcendental phenomenology*, translated, with an introduction by David Carr, Evanston: Northwestern University Press, 1970

한글 표준 번역본 : Husserl E., 『유럽학문의 위기와 선형적 현상학』, 이종훈 역, 서울 : 한길사, 1997

1. 원전의 해제 :

『학문의 위기』란 『유럽학문의 위기와 초월적 현상학』이란 긴 제목을 줄인 말이다. 이 책은 원문과 보충문으로 이루어져 있다. 원문은 모두 3부로 되어 있고, 보충문에는 여러 편의 논문과 더불어 부록으로 미발표 유고가 함께 수록되어 있다. 이 책의 원문 중에서 제1부와 제2부는 이미 1936년 『철학』연보에 실렸던 내용이다. 이 책의 원문 3부는 후설이 원고를 마무리하지 못하고 눈을 감은 까닭에, 오이겐 핑크가 개략적으로 그 원고를 편집한 내용이다. 원문만 280쪽, 보충문을 포함하면 560쪽에 이르는 이 책은 1954년에 『후설 전집』 제6권으로 출간되었다. 이 책은 후설

의 다른 저서들과 비교할 때, 갈릴레이 이후의 유럽의 과학 및 철학의 운명을 철학사적으로 고찰하면서 근대 과학의 발전에도 불구하고 학문의 위기가 존재하며, 이 위기는 동시에 인류의 위기라고 진단한다는 점을 특징으로 하고 있다. 이러한 위기는, 존재자의 세계 전체를 이성에 의해 통일적으로 인식한다고 하는 학문의 이상이 포기되고, 학문 영역이 다만 물리학적 객관주의와 심리학적 주관주의로 분열되면서, 실증주의와 비합리주의가 학문을 지배하게 된 결과이다. 후설은 이 책에서 과학의 성립 기반이 생활 세계이고 이 생활 세계는 초월적 주관의 구성물이라고 밝힘에 의해 생활 세계와 주관을 복권시키고, 이울러 생활 세계와 주관의 상관 관계를 해명하는 보편적 학문으로 철학을 복권시키고 있다.

이 책의 제1부의 제목은 ‘유럽 인류의 근본적인 생활 위기로서의 학문의 위기’이다. 여기서 후설은 학문의 이념이 인류의 이해와 결부되어있음을 전제로, 실증주의에 기울어진 유럽 학문의 위기는 곧 이성적 인간의 위기이자 인류의 위기라고 진단한다. 제2부 제목은 ‘물리학적 객관주의와 초월적 주관주의가 근대에 대립하게 된 근원의 해명’이다. 여기서 후설은 갈릴레이의 수학적 자연과학에 영향받은 데카르트의 철학이 이후의 이원론적 대립을 예비한 것이라고 진단한다. 제3부의 제목은 ‘초월적 문제의 해명과 이에 관련된 심리학의 기능’이다. 이것은 A와 B의 두 부분으로 나눠져 있다. A부분의 제목은 ‘미리 주어진 생활 세계로부터의 되물음으로써 현상학적 초월 철학에 이르는 길’이고, 여기서 후설은 생활 세계를 현상으로 보았을 때, 이 현상을 위해 작용하는 주관에 대한 탐구의 필요성을 밝힌다. B부분의 제목은 ‘심리학으로부터 현상학적 초월 철학에 이르는 길’이고, 여기서 후설은 심리학이 초월 철학과 기본적으로 어떻게 다르고, 어떤 경우에 같은 것이 될 수 있는지를 논함으로써, 심리학을 통한 초월 철학

에 이르는 방법을 모색한다.

2. 원전의 세부 내용 목차 :

제1부. 학문의 위기는 유럽 인류의 근본적인 생활위기를 표현한다.

1절. 학문의 끊임없는 성과를 볼 때 학문의 위기는 실제로 존재하는가?

2절. 실증주의는 학문의 이념을 단순한 사실 학문으로 환원한다. 학문의 ‘위기’는 그것이 지녔던 삶의 유의미성의 상실을 말한다.

3절 르네상스시대의 철학 이념을 새롭게 이해함에 의해 유럽 인류의 자율성이 정초된다.

4절 처음에는 성공하였던 새로운 학문은 실패하였고, 그 실패의 동기는 해명되지 않았다.

5절 보편적 철학의 이상과 이것의 내적 해체의 과정

6절 근대 철학의 역사는 인간의 의미를 얻기 위한 투쟁이다.

7절 이 저술 속의 연구들의 계획

제2부 물리학적 객관주의와 초월적 주관주의가 근대에 대립하게 된 근원을 해명한다.

8절 학문의 보편성이라는 새로운 이념의 근원은 수학의 변형이다.

9절 갈릴레이의 자연을 수학화하였다.

10절 이원론의 근원은 자연과학의 지배적인 모범 성격이다. 세계의 합리성은 기하학적 방식에 달려 있다.

11절 이원론은 이성의 문제들의 파악 불가능성에 대한 근거이고, 학문들의 특수화의 전제이며, 자연주의적 심리학의 토대이다.

12절 근대 물리학주의적 합리주의의 전체적 특징

13절 물리학주의적 자연주의가 심리학 속에서 겪는 최초의 난점들은 작업 수행의 주관성을 파악할 수 없다는 점이다.

- 14절 객관주의와 초월주의의 예비적 특징 묘사. 근대 정신사의 의미는 이 두 가지 이념들의 투쟁에 있다.
- 15절 우리의 역사적 고찰 방식에 들어 있는 방법에 대한 반성
- 16절 객관주의적 합리주의라는 근대 이념을 근원적으로 수립하였을 뿐만 아니라, 이것을 파괴하는 초월적 동기를 근원적으로 수립한 사람은 데카르트다.
- 17절 데카르트는 ‘나는 생각한다’로 되돌아간다. 데카르트적 판단 중지의 의미를 해명한다.
- 18절 데카르트의 자기 오해는 판단 중지로 얻은 순수 자아의 심리 학주의적 왜곡에 있다.
- 19절 객관주의에 대한 데카르트의 절실한 관심이 그의 자기오해의 근거이다.
- 20절 데카르트에 있어서의 ‘지향성’
- 21절 데카르트는 합리론과 경험론이라는 두 전개 방향의 출발점이다.
- 22절 로크의 자연주의적-인식론적 심리학
- 23절 버클리를 잇는 흡의 심리학은 허구주의적 인식 이론으로 철학과 과학을 파산시킨다.
- 24절 흡의 회의의 모순 속에는 객관주의를 동요하게 하는 진정한 철학적 동기가 숨어 있다.
- 25절 합리론 속의 ‘초월적’ 동기로부터 칸트의 초월 철학 구상이 성립한다.
- 26절 우리를 이끄는 ‘초월적’이라는 개념에 대한 예비적 논의
- 27절 ‘초월적’이라는 우리의 주도 개념의 조망 속에서 칸트와 그 후 계자들의 철학을 살펴보면 비판적 태도 결정의 과제가 성립한다.

제3부 초월적 문제의 해명과 이에 관련된 심리학의 기능

A. 미리 주어진 생활 세계로부터의 되물음 속에서 현상학적 초월

철학에 이르는 길

28절 발언되지 않은 칸트의 ‘전제’는 자명하게 타당한 생활 환경 세계다.

29절 생활 세계는 ‘익명적’으로 머무는 주관적 현상의 영역으로 해명될 수 있다.

30절 직관적으로 제시하는 방법의 결여가 칸트의 신비적 구성들의 이유이다.

31절 칸트 당시의 심리학의 불충분성은 초월적 주관성과 영혼 사이의 구별의 불투명성에 있다.

32절 칸트의 초월 철학에서 은폐된 진리의 가능성의 ‘새로운 차원’ 이런 문제를 제시한다. ‘표충적 삶’과 ‘심충적 삶’ 사이에는 대립 관계가 있다.

33절 ‘생활 세계’라는 문제는 객관적 학문의 일반적 문제 속의 부분 문제이다.

34절 생활 세계에 관한 학문이라는 문제의 해명

- a) 객관적 학문과 학문 일반의 차이
- b) 주관적-상대적 경험을 객관적 학문들을 위해 사용하는 것과 이들에 관한 학문
- c) 주관적-상대적인 것은 심리학의 대상인가?
- d) 생활 세계는 원칙적으로 직관할 수 있는 우주이고 ‘객관적으로 참된 세계’는 원칙적으로 직관할 수 없는 ‘논리적’ 하부 구조다.
- e) 객관적 학문들은 주관적 형성물들이자 하나의 특수한, 곧 이론적-논리적 실천의 형성물들이고, 이러한 실천은 그 자체로 생활 세계의 완전한 구체성에 속해 있는 것이다.
- f) 생활 세계의 문제는 부분 문제가 아니라 철학적인 보편문제이다.

35절 초월적 판단 중지의 분석론에서 1단계는 객관적 학문에 대한 판단 중지다.

36절 어떻게 생활 세계가 객관적 학문들에 대한 판단 중지이후에

학문의 주제로 될 수 있는가? 객관적-논리적 선험과 생활 세계의 선험은 원칙적으로 구별된다.

37절 생활 세계의 형식적이고 가장 일반적인 구조들을 이루는 것은 한 편의 사물 및 세계이고 다른 편의 사물 의식 및 세계 의식이다.

38절 생활 세계를 주제로 다루는 가능한 두 가지 근본 방식은 이 세계에 곧바로 들어서 있는 소박한 자연적 태도라는 방식과 생활 세계 및 생활 세계적 객체들의 주관적 소여방식에 대한 일관적으로 반성적인 태도라는 이념의 방식이다.

39절 초월적 판단 중지의 특성은 자연적 생활 태도의 총체적 변경이다.

40절 총체적 판단 중지의 진정한 실행 의미가 지난 난점들에는 판단 중지가 모든 개별적 타당성들의 단계적인 억제라고 오해하도록 하는 유혹도 속한다.

41절 진정한 초월적 판단 중지는 ‘초월적 환원’을 가능하게 하며, 이로써 세계와 세계의식 사이의 초월적 상관 관계가 발견되고 탐구된다.

42절 초월적 환원의 실제적 수행의 길들에 대한 구체적 묘사가 과제이다.

43절 환원에 이르는 새로운 길은 ‘데카르트적인 길’과의 대조를 통해 특징지워진다.

44절 생활 세계는 이론적 관심의 주제이고, 이러한 관심은 생활 세계적 사물들의 현실성의 관점에서의 보편적 판단 중지에 의해 규정되어 있다.

45절 감성적 직관의 소여들을 순수하게 그 자체로서 구체적으로 해명하는 것의 출발점들

46절 상관 관계는 보편적 선험이다.

47절 이후의 탐구 방향들을 시사하는 것은 주관적 근본 현상들인 운동 감각, 타당성 변화, 지평 의식 그리고 경험의 공동체화 등이다.

48절 각각의 의미와 각각의 영역에 속한 모든 존재자는 주관적 상관 관계의 체계에 대한 지표이다.

49절 ‘근원적 의미 형성’으로서의 초월적 구성은 잠정적 개념이다.

이제까지 상론된 분석들의 범례적 협소성은 이후의 해석 지평에 대한 암시가 된다.

50절 모든 작업 문제들은 자아-사유 작용-사유된 것이라는 명칭 아래 최초로 정돈된다.

51절 ‘생활 세계의 존재론’이라는 과제가 있다.

52절 이해할 수 없는 역설적인 것들의 출현으로 인해 새로운 철저한 성찰들의 필요성이 생겨난다.

53절 인간 주관성의 역설은 그것이 세계에 대한 주관적 존재이자 동시에 세계 속의 객관적 존재라는 점에 있다.

54절 역설의 해소

a) 우리는 한편으로 인간들이고 다른 한편으로는 궁극적으로 기능하며 작업하는 주체들이다.

b) 근원적 자아로서의 나는 초월적 타자들에 대한 나의 지평을 구성하며, 이러한 타자들은 세계를 구성하는 초월적 상호 주관성을 지니고 있는 공동 주체들이다.

55절 판단 중지에 대한 우리의 최초의 착수의 원칙적 교정은 이 판단 중지를 절대적으로 유일하며 궁극적으로 기능하는 자아에로 환원함으로써 이뤄진다.

B. 심리학으로부터 현상학적 초월 철학에 이르는 길

56절 칸트 이후 철학적 전개의 특징은 물리학주의적 객관주의와 계속적으로 자신을 알리는 ‘초월적 동기’ 사이의 투쟁이라는 관점에서 묘사될 수 있다.

57절 초월 철학과 심리학의 숙명적 분리

58절 심리학과 초월 철학 사이에는 밀접성과 차이성이 있고, 심리학은 결단들의 영역이다.

59절 심리학적 태도로부터 초월적 태도로의 태도 전환의 분석. 현상학적 환원의 ‘이전’과 ‘이후’의 심리학(‘흘러듦’의 문제)

- 60절 심리학의 실패의 이유. 이원론적이고 물리학주의적인 전제들
61절 심리학은 (객관주의적-철학적) 학문 이념과 경험적 절차 사이
 의 긴장 속에 있다. 심리학주의적 탐구의 두 방향(심리물리적
 탐구와 ‘내적 경험으로부터의 심리학’)은 양립불가능하다.
62절 영혼과 물체를 실재들로 원칙적으로 동등화하는 것은 모순이라
 는 점을 예비적으로 논의하고, 자연 사물과 영혼은 시간성, 인
 과성, 개별화에 있어서 원칙적 차이를 갖는다는 점을 지적한다.
63절 ‘외적 경험’과 ‘내적 경험’이라는 개념들에는 의문성이 있다. 어
 면 ‘단지 주관적인 것’의 경험인 생활 세계적 물체 사물의 경험
 이 왜 이제까지 심리학의 주제에 속하지 않는가?
64절 데카르트적 이원론이 평행화의 이유다. 기술하는 학문과 설명
 하는 학문이라는 도식에 관해서는 다만 형식적이자 가장 일
 반적인 것만이 정당화된다.
65절 경험적으로 정초된 이원론의 정당성의 검사는 심리학자와 생
 리학자의 사실적 절차에 친숙해짐을 통해 가능하다.
66절 일반적 경험의 세계: 이 세계의 영역적 유형들과 이를 속에서
 가능한 보편적 추상화들: ‘자연’은 보편적 추상화의 상관자;
 ‘보완적 추상’의 문제
67절 경험에 기초한 추상화들의 이원론. 경험주의적 단초의 (홉스로
 부터 분트에 이르기까지의) 지속적인 역사적 영향. 자료 경험
 론에 대한 비판
68절 의식 자체의 순수한 해명이라는 과제. 지향성이라는 보편적 문
 제 (브렌타노의 심리학개조의 시도)
69절 심리학주의적 근본방법은 ‘현상학적-심리학적 환원’이다(최초
 의 특징 묘사: 1) 지향적 관련성과 판단 중지, 2) 기술적 심리
 학의 단계들, 3) ‘무관심한 방관자’의 설정).
70절 심리학적 ‘추상화’의 난점들 (‘지향적 대상’의 역설, ‘의미’라는
 지향적 근원 현상)
71절 현상학적-심리학적 판단 중지의 ‘보편성’을 오해하는 위협이

있고, 따라서 올바른 이해가 결정적으로 중요하다.

72절 초월적 현상학과 초월적 심리학의 관계가 순수한 자기인식에의 본래적 접근 통로이다. 객관주의적 이상이 영혼에 관한 학문으로부터 결정적으로 배제되어야 한다.

73절 결론: 철학은 인간의 자기 성찰이고 이성의 자기 실현이다.

3. 원전의 중요성 :

이 책은 근대 철학의 전개 과정을 이해하는데 크게 기여한다. 이 저작에서는 데카르트 철학의 성립 배경, 데카르트 철학이 합리론과 경험론 모두의 성립 배경이 되는 이유, 근대 인식론의 의의와 한계, 칸트 인식론의 의의와 한계 등이 상세히 진술되고 있기 때문이다. 이러한 진술은 우리로 하여금 후설의 현상학이 역사적으로 출현할 수밖에 없었던 이유를 알게 해준다. 이 저작은 한편으로는 후설의 현상학이 출현되는 역사적 필연성을 알려주면서, 다른 한편으로 이러한 배경 아래 후설의 현상학 내지 초월 철학이 어떤 과제를 갖는 철학인지를 알려준다는 점에서 중대한 의미를 갖는다.

II. 철학자의 생애 및 정보

에드문트 후설 (Edmund Husserl)

1. 생애 요약:

독일 철학자. 오스트리아 프로스니츠(현재 체코의 프로스초프) 출생. 라이프치히 대학과 베를린 대학, 빈 대학에서 수학과 철학, 물리학을 배운 뒤, 1887년부터 할레 대학 강사, 1901년부터 괴

팅겐 대학 교수, 1916년 프라이부르크 대학 교수로 초빙되었다. 브렌타노로부터 영향을 받은 그는 의식의 지향성 개념에 의거해 현상학적 철학을 수립하였고, 이후 하이데거, 사르트르, 퐁티 등에게 직접적인 영향을 미쳤다.

2. 생애 정보 :

에드문트 후설(Edmund Husserl)은 1859년 오스트리아의 프로스니츠에서 출생하였고 학문적 입장을 갖춘 후 독일의 현대 철학자로, 특히 현상학의 창시자로 명성을 떨친 후 1938에 작고하였다. 그는 독일의 라이프치히 대학·베를린 대학·빈 대학에서 철학과 수학, 물리학을 배웠다. 1883년 변수계산에 관한 논문으로 박사 학위를 받았고, 1884년 빈 대학에서 브렌타노 교수로부터 철학 강의를 듣고 기술 심리학의 방법으로 수학을 정초하려는 노력을 시작하였다. 1887년에 할레 대학에서 그의 교수 자격 논문 『수개념에 관하여』가 통과되었다. 1900년에 그의 첫 번째 주저인 『논리연구』가 출간되어 현상학의 탄생이 알려졌고, 1913년에는 두 번째 주저인 『순수 현상학과 현상학적 철학의 이념들』이 발간되어 그가 계획하는 현상학적 초월 철학의 체계가 소개되었다. 그는 1901년까지는 할레 대학의 강사로 일하였고, 1901년에 괴팅겐 대학의 교수가 되었다. 1916년에는 신칸트 학파의 대가인 리케르트의 후임으로 프라이부르크 대학 정교수로 초빙받았고, 이후 1928년에 이 대학에서 정년 퇴임하였다.

참고

영어 사이트 : <http://www.husserlpage.com/>

사진 주소 : <http://www.husserlpage.com/images/husserl1.gif>

3. 중요성 :

그는 브렌타노의 사상으로부터 영향을 받았고, 19c 후반에 유행하던 실증주의와 심리학주의에 맞서면서 의식의 지향성 개념에 의거해 엄밀한 학문으로서의 현상학적 철학을 수립하였다. 현상학은 사실 학문이 아닌 이념 학문을 추구한다. 현상학은 대상이 자립적으로 실재한다고 믿는 우리의 자연적 태도를 보류하고(판단 중지), 대상의 상관자인 의식의 영역에 주목하고(초월적 환원), 다시금 의식 속에서 사실들을 가능하게 하는 본질들에 주목하는(형상적 환원) 절차를 통해 순수 현상들로서의 이념들을 밝혀내는 학문이다. 현상학은 노에시스(noesis : 사고, 의식)와 노에마(noema : 사고된 것, 의식된 것)의 상관 관계가 바로 의식의 본질적 구조라고 보고, 그 상관 관계의 분석을 통해 자연 사물·유기체·사회·문화 등의 대상들이 구성되는 과정을 밝혀낸다. 후설의 현상학은 이후에 M. 하이데거·J.P. 사르트르·M. 메를로 풍티 등에게 직접적인 영향을 미치면서 현상 학파를 성립시켰다.

4. 주요 저작 :

(1) 전집 1권 :

Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge.
 [Cartesian meditations and the Paris lectures. 데카르트적 성찰과 파리강연] Edited by S. Strasser. The Hague, Netherlands : Martinus Nijhoff, 1973.

(2) 전집 2권 :

Die Idee der Phänomenologie. Fuenf Vorlesungen. [The

idea of phenomenology. Five lectures, 현상학의 이념. 다섯 번
의 강연] Edited by Walter Biemel. The Hague, Netherlands:
Martinus Nijhoff, 1973.

(3) 전집 3권 :

Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch : Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. [Ideas : general introduction to pure phenomenology and to a phenomenological philosophy. First book. 순수 현상학과 현상학적 철학을 위한 이념들 1권] Edited by Walter Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers, 1950.

(4) 전집 4권 :

Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch : Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. [Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy. Phenomenological investigations of constitution. 순수 현상학과 현상학적 철학을 위한 이념들 2권] Edited by Marly Biemel. The Hague, Netherlands : Martinus Nijhoff, 1952.

(5) 전집 5권 :

Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch : Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften. [Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy, third book : phenomenology and the foundations of the sciences. 순수 현상학과 현상학적 철학을 위한 이념들 3권] Edited by Marly Biemel. The

Hague, Netherlands : Martinus Nijhoff, 1971.

(6) 전집 6권 :

Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. [The crisis of European sciences and transcendental philosophy. An introduction to phenomenology.] 유럽학문의 위기와 초월적 현상학] Edited by Walter Biemel. The Hague, Netherlands : Martinus Nijhoff, 1976.

5. 철학자 분류 :

그의 철학은 서양 현대 철학, 인식론, 현상 학파라는 위치를 갖는다.

6. 다른 철학자와의 관계

그의 스승은 지향성을 선구적으로 주목한 심리학자 브렌타노이다. 그의 대표적 제자들은 실존 철학자로 말해지는 하이데거와 사르트르, 그리고 신체적 주관에 주목한 현상학자 풍티 등이다.

제2부 지식 지도

I. 철학 문헌, 철학자, 철학 용어 지식 지도

○ 철학 문헌: 『유럽학문의 위기』

원전의 전체 내용 요약: 1-1

원전의 세부 내용 목차: 1-2

원전의 중요성 해설: 1-3

원전의 중요한 철학 용어: 지향성, 판단 중지, 생활 세계, 통각, 현준화

한국어 표준 번역본 제목: 『유럽학문의 위기와 선협적 현상학』

한국어 표준 번역본 번역자: 이종훈

한국어 표준 번역본 출판 도시: 서울

한국어 표준 번역본 출판사: 한길사

한국어 표준 번역본 출판 연도: 1997

한국어 디지털 텍스트:

영어 표준 번역본 제목: *The crisis of European sciences and transcendental phenomenology*

영어 표준 번역본 번역자: David Carr

영어 표준 번역본 출판 도시: Evanston

영어 표준 번역본 출판사: Northwestern University Press

영어 표준 번역본 출판 연도: 1970

영어 디지털 텍스트:

원어 표준 판본 제목: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale*

Phänomenologie

원어 표준 판본 편집자 : Walter Biemel

원어 표준 판본 출판 도시 : Haag

원어 표준 판본 출판사 : Martinus Nijhoff

원어 표준 판본 출판 연도 : 1954

원어 표준 판본 초판 출판 연도 : 1954

원어 디지털 텍스트 :

○ 철학자 : 후설

생애 해설 : 2-2

한국어 이름 : 에드문트 후설

영어 이름 : Edmund Husserl

원어 이름 : Edmund Husserl

인물 사진 : <http://www.husserlpage.com/images/husserl1.gif>

출생 국가 : 오스트리아

출생 도시 : 프로스니츠

출생 연도 : 1859년 4월 8일

사망 연도 : 1938년 4월 27일

한국어 웹사이트 :

영어 웹사이트 :

주요 저작1 한국어 제목 : 『현상학의 이념』

주요 저작2 한국어 제목 : 『순수 현상학과 현상학적 철학을 위한

이념들』

주요 저작3 한국어 제목: 『유럽 학문의 위기와 초월적 현상학』

활동 시기: 현대 철학

활동 분야: 인식론

대표 사상: 현상학

대표 이론: 생활 세계론, 초월론, 자아론

스승: 브렌타노

제자: 하이데거, 오이겐 펑크

지지자: 사르트르, 퐁티, 발터 비멜

반대자:

영향을 준 철학자: 데카르트, 칸트

영향을 받은 철학자: 하이데거, 사르트르, 퐁티

○ 철학용어: 지향성 (2.2.4)

한국어 용어: 지향성

한자어 표기: 指向性

한국어 용어 출처:

한국어 용어 정의: 무엇인가로 향하는 성질

한국어 반대 용어:

한국어 유사 용어: 초월성

영어 용어: intentionality

영어 용어 출처:

영어 용어 정의:

원어 용어 : Intentionalität

원어 용어 출처 : 『유럽학문의 위기』, 20절

원어 용어 정의 : 의식은 언제나 무엇인가를 지향하는 의식이라
는 것

사용한 철학 분야 : 인식론

사용한 철학사 : 서양 현대 철학

사용된 철학 이론 : 현상학

사용한 철학자 : 하이데거

사용한 철학 문헌 : 『유럽학문의 위기』

다른 철학 용어와의 상하 관계 : 동류 개념 - 초월성

○ 철학 용어 : 판단 중지 (2.2.1)

한국어 용어 : 판단 중지

한자어 표기 : 判斷中止

한국어 용어 출처 : 『유럽학문의 위기』, 17절

한국어 용어 정의 : 외부 세계의 자립적 실재성에 대한 믿음을
중단하는 것

한국어 반대 용어 : 판단 정립

한국어 유사 용어 : 믿음의 포기

한국어 관련 용어 : 환원

사용한 철학 분야 : 인식론

사용한 철학사 : 서양 현대 철학

사용된 철학 이론 : 현상학

사용한 철학자 : 하이데거

사용한 철학 문헌 : 『유럽학문의 위기』

다른 철학 용어와의 상하 관계 : 동류 개념 – 환원

○ 철학 용어 : 생활 세계 (1.1)

한국어 용어 : 생활 세계

한자어 표기 : 生活世界

한국어 용어 출처 : 『유럽학문의 위기』, 1절

한국어 반대 용어 : 과학적 세계

한국어 유사 용어 : 일상적 세계

사용한 철학 분야 : 인식론

사용한 철학사 : 서양 현대 철학

사용된 철학 이론 : 현상학

사용한 철학자 : 하이데거

사용한 철학 문헌 : 『유럽학문의 위기』

○ 철학 용어 : 통각 (3.1)

한국어 용어 : 통각

한자어 표기 : 統覺

한국어 용어 출처 :

한국어 용어 정의 : 각각에 동반하는 의식

한국어 반대 용어 :

한국어 유사 용어 : 통찰

한국어 관련 용어 : 지각

사용한 철학 분야 : 인식론

사용한 철학자 : 서양 현대 철학

사용된 철학 이론 : 현상학

사용한 철학자 : 하이데거

사용한 철학 문헌 : 『유럽학문의 위기』, 2 8 절

○ 철학 용어 : 현존화 (3.4.4)

한국어 용어 : 현존화

한자어 표기 : 現存化

한국어 용어 출처 :

한국어 용어 정의 : 어떤 것을 현재에 존재하게 함

한국어 반대 용어 :

한국어 유사 용어 : 현재화

한국어 관련 용어 : 재-현재화

사용한 철학 분야 : 인식론

사용한 철학자 : 서양 현대 철학

사용된 철학 이론 : 현상학

사용한 철학자 : 하이데거

사용한 철학 문헌 : 『유럽학문의 위기』, 4 6 절

II. 『유럽학문의 위기』 지식 지도

1. 학문의 위기

1.1 학문의 성과

1.1.1 실증주의와 사설학

1.1.2 르네상스의 철학 이념

1.2.1 새 학문의 실패 이유

1.2.2 철학 이념의 해체 과정

1.2 근대 철학사의 특징

1.3 저술의 계획

2. 객관주의와 주관주의

2.1 학문의 보편성 이념과 수학

2.1.1 갈릴레이의 자연의 수학화

2.1.2 이원론의 근원

2.1.3 이원론의 기능

2.1.4 물리학주의적 합리주의

2.1.5 물리학주의적 자연주의

2.1.6 객관주의와 초월주의

2.1.7 우리의 역사적 고찰 방식

2.2 데카르트의 근대적 의의

2.2.1 데카르트의 판단 중지의 의미

2.2.2 데카르트의 자기오해

2.2.3 데카르트의 객관주의적 관심

2.2.4 데카르트의 지향성

2.3 데카르트가 합리론과 경험론의 근원

2.3.1 로크의 자연주의적, 인식론적 심리학

2.3.2 흄의 심리학과 허구주의적 인식론

2.3.3 흄의 회의의 자기모순

2.4 합리론의 초월적 동기와 칸트

2.4.1 초월적이라는 개념의 재정의

2.4.2 칸트와 그 후계자들의 한계

3. 생활 세계와 현상학

3.1 칸트의 전제는 생활 세계의 자명성

3.1.1 생활 세계는 주관적 현상영역

3.1.2 칸트의 신비적 구성들의 이유

3.1.3 칸트 당시 심리학의 불충분성

3.1.4 표충적 삶과 심충적 삶의 대립

3.2 생활 세계라는 문제

3.2.1 생활 세계에 관한 학문

3.2.2 객관적 학문과 학문 일반의 차이

3.2.3 주관적 경험의 학문적 이용

3.2.4 심리학의 대상

3.2.5 생활 세계와 객관적 세계의 차이

3.2.6 객관적 학문들은 주관적 형성물

3.2.7 생활 세계는 철학적 보편문제

3.3 초월적 판단 중지의 1단계

3.3.1 생활 세계라는 선험

3.3.2 사물과 사물의식 사이의 관계

3.3.3 자연적 태도와 반성적 태도의 차이

3.3.4 자연적 태도의 변경이 판단 중지

3.3.5 판단 중지에 대한 오해

3.3.6 초월적 판단 중지로부터의 초월적 환원

3.4 초월적 환원의 길

3.4.1 테카르트의 길과 새로운 길

3.4.2 생활 세계는 이론적 관심의 주제

3.4.3 감성적 직관의 소여들의 해명

3.4.4 상관관계는 보편적 경험

3.5 현상들의 탐구방향

3.5.1 주관적 상관 관계의 체계

3.5.2 초월적 구성의 개념에 의한 해석 지평의 암시

3.5.3 자아-사유-사유된 것이라는 문제 구조

3.5.4 생활 세계의 존재론이라는 과제

3.6 역설의 출현

3.6.1 인간 주관성의 역설

3.6.2 역설의 해소

3.6.3 인간의 두 측면

3.6.4 근원-자아로서의 나의 기능

3.6.5 자아로의 환원

4. 심리학과 현상학

4.1 초월적 동기의 분투

4.1.1 초월 철학과 심리학의 분리

4.1.2 심리학과 초월 철학의 밀접성과 차이성

4.1.3 초월적 태도로의 태도 전환

4.2 심리학의 실패 이유

4.2.1 심리학주의적 탐구의 두 방향

4.2.2 영혼과 물체의 동등화의 모순

4.2.3. 외적, 내적 경험이라는 개념들의 의문성

4.2.4 기술학과 설명학이라는 도식의 정당화 여부

4.3 이원론의 정당성 검사

4.3.1 일반적 경험의 세계와 이의 추상화

4.3.2 추상화들의 이원론과 그 영향

4.3.3 지향성이라는 보편적 문제

4.4 심리학주의적 방법

4.4.1 심리학적 추상화의 난점들

4.4.2 현상학적-심리학적 판단 중지의 오해

4.4.3 초월적 현상학과 초월적 심리학의 관계

<부록> 개념체계 연관도

과학의 방법	실증주의	개념-외연 관계
근대 철학	경험론	개념-외연 관계
근대 철학	합리론	개념-외연 관계
근대 철학	관념론	개념-외연 관계
근대 철학 방법	물리학주의적 합리주의	개념-외연 관계
근대 철학 방법	물리학주의적 자연주의	개념-외연 관계
근대 철학 방법	초월주의	개념-외연 관계
경험론	로크	개념-외연 관계
경험론	버클리	개념-외연 관계
경험론	흄	개념-외연 관계
합리론	데카르트	개념-외연 관계
합리론	스피노자	개념-외연 관계
합리론	라이프니쯔	개념-외연 관계
초월 철학	칸트	개념-외연 관계
현상학	후설	개념-외연 관계
현대 철학	현상학	개념-외연 관계
경험론	합리론	대립 관계
경험론	독일 관념론	인과 관계
합리론	관념론	인과 관계
초월 철학	현상학	포함 관계
객관주의	초월주의	대립 관계
물리학주의적 합리주의	물리학주의적 자연주의	유사 관계

영훈	율체	대립 관계 (존재 방식의 차이)
세계	세계 의식	주객 상관 관계
사물	사물 의식	주객 상관 관계
지각	통각	동반(수반) 관계
현존화	공동 현존화	동반(수반) 관계
학문 일반	객관적 학문	포섭 관계
생활 세계	자연	대비/변경 가능 관계
표충적 삶	심충적 삶	대비/내외 관계
자연적 태도	반성적 태도	대비/변경 가능 관계
데카르트적인 길	새로운 길	대비/ 정교화 관계
심리학	초월 철학	대비/변경 가능 관계
기술학	설명학	대립/ 위계 관계
지향성	초월성	유사/ 동일 관계
현상학적 판단 중지	현상학적-심리학적 판단 중지	동일 관계
기술적 심리학	초월적 심리학	대비/ 변경 가능 관계
초월적 심리학	초월적 현상학	동일 관계

제3부 『유럽학문의 위기』의 주요 주제어 분석

제1부. 학문의 위기는 유럽 인류의 근본적인 생활 위기를 표현한다

1절. 학문의 끊임없는 성과를 볼 때 학문의 위기는 실제로 존재하는가?

학문의 위기라는 것은 다름아니라 학문의 학문성이, 곧 학문이 자신의 과제를 제시하고 이 과제를 위해 자신의 방법론을 형성해온 방식 전체가 의문시되었다는 것을 말한다. 이러한 사실은, 우리의 시대에 회의론이나 비합리주의, 신비주의에 굴복할 우려가 있는 철학에 대해서도 들어맞을지 모른다. 그리고 심리학이 여전히 철학적 요구들을 제기하고 단순히 실증과학들 중의 하나이지 않으려고 하는 한, 동일한 것이 심리학에 대해서도 타당할지 모른다. 그러나 어떻게 학문들 일반의 위기가, 따라서 또한 실증과학들의 위기가 솔직하고도 매우 진지하게 논의될 수 있을 것인가?(S. 1)

후설은 근대 이후에 학문이 위기에 처했다고 주장한다. 여기서 학문의 위기란 학문이 설정한 과제와 학문이 형성한 방법이 모두 잘못되었다는 말이다. 이런 의미의 위기는 두 가지 함축을 갖는다. 한편으로는 철학과 이것에 이웃한 정신 과학이 모두 자연과학적 정확성을 모방하는 대가로 자기의 고유한 과제와 방법을 망각한 점을, 다른 한편으로는 자연과학이 실증주의로 기울어지는 대가로 자신의 토대인 생활 세계를 망각한 점을 지적하는 것이다.

모든 이러한 학문분과들[생물 물리학적(구체적-자연과학적) 분과들]의 학문성의 엄밀성은, 곧 그들의 이론적 업적들 및 그들의 지속적으로 강제해오는 성공들의 명증성은 의문의 여지가 없다. 단지 심리학

에 대해서만, 이것이 제아무리 구체적인 정신과학들에 위한 추상적인, 궁극적으로 설명하는 기초학문이라고 자부하더라도, 우리는 아마 그토록 확신하게 될 수는 없을 것이다. 그러나 방법 및 업적에 있어서의 분명한 지연을 자연스럽게 완만한 발전의 지연으로 간주한다면, 사람들은 상당히 일반적으로 심리학도 역시 함께[엄밀한 학문으로] 타당하게 여기려 할 것이다. 어떻든 간에 이러한 일련의 학문들의 ‘학문성’이 철학의 ‘비학문성’과 이루는 대조는 간과될 수 없다. 따라서 우리는, 자신의 방법을 확신하고 있는 학자들이 이 강연들의 제목에 대해 처음에 마음속에 품을 항의를 미리 인정한다.(S. 2-3)

실증 과학들(물리학 등)은 물론 정신 과학들(심리학 등)도 자연 과학적 정확성을 이상으로 삼고 있다. 철학은 과학과 다른 과제와 방법을 갖는다. 이런 의미로 과학의 ‘학문성’과는 다른 학문성을, 즉 과학적 입장에서 볼 때는 말하자면 ‘비-학문성’을 자신의 특징으로 해야한다. 나름의 학문성을 가지고 성과를 올리고 있는 자연과학이나 실증주의가 위기에 처했다는 말을 자연과학자는 이해하기 어려울 것이다. 그러나 후설은 이 말로 정신 과학은 물론 자연과학의 토대이자 목표인 바 생활 세계가 망각되었음을 지적하고자 하는 것이다. 명증성이란 어떤 것이 없지 않고 있음의 확실성을 말한다. 명증성은 둘로 나눠진다. 외적 경험에서 사물을 부분적으로, 곧 비-충전적으로(unerfüllt) 주어지므로 외적경험은 비-충전적 명증성을 지닌다. 반면 내적 경험에서 체험들 내지 현상들은 완전히, 곧 충전적으로 주어지고, 그래서 내적 경험은 충전적 명증성을 지닌다.

2절. 실증주의는 학문의 이념을 단순한 사실 학문으로 환원한다. 학문의 ‘위기’는 그것이 지녔던 삶의 유의미성의 상실을 말한다

먼저 19세기말부터 나타난 학문들에 대한 일반적 평가의 전환에서

부터 우리의 논의를 시작하자. 그 전환은 학문들의 학문성에 관계된 것이 아니다. 오히려 학문 일반이 인간의 현존(Dasein)에 대해 무엇을 의미하였었고 또 무엇을 의미할 수 있는가라는 것에 관계한다. 배타성, 곧 그 안에서 19세기 후반에 근대인의 세계관 전체가 실증과학에 의해 규정되었고 실증과학의 덕분인 번영에 혼혹되기도 하였던 그런 배타성은 진정한 인류를 위해 결정적인 의미를 지닌 문제들을 무관심하게 외면하는 것을 뜻하였다. 단순한 사실 학문은 단순한 사실인간을 만든다. 이러한 경향에 대한 공개적인 평가의 전환은 특히 전쟁 이후에 불가피하였고, 우리가 아는 바와 같이 그것은 결국 젊은이들에게 있어서 적대적인 기분으로 되었다.(S. 3-4)

모든 과학은 인간의 현존, 곧 인간의 삶에 기여해야 하고, 이런 의미로 삶에 대해 유의미성을 지녀야 한다. 그러나 현대의 학문은 이런 유의미성을 상실했다. 삶에 대한 유의미성을 상실한 학문은 가치와 이념, 실천의 문제를 도외시하는 단지 사실 인식의 학문일 뿐이며, 이런 학문이 지향하는 인간도 결국 가치와 이념이 아닌 사실의 인식에 안주하는 사람들이 되어 버린다. 이런 사실은 19c 말부터 특히 청년 학생들에게 깊이 인식되었고, 이들은 이제 학문의 방향 전환을 요구하게 된다.

이성이나 비-이성에 대해 그리고 자유의 주체인 우리 인간에 대해 학문은 무엇을 말해야 하는가? 단순한 물질과학은 당연히 아무 것도 말하지 못하며, 그것은 다만 주관적인 것 모두를 추상해버린다. 인간을 그의 정신적 현존에서, 곧 역사성의 지평에서 고찰하는 정신과학들에 관해 보자면, 사람들은 말하여, 그것들의 염밀한 학문성이 요구하는 것은 탐구자가 모든 평가적 태도를, 곧 주체가 되고 있는 인간 및 그의 문화 형성물이 이성적인가 비이성적인가 하는 물음을 조심스럽게 배제하는 것이라고 한다. 학문적, 객관적 진리는 오로지 세계, 다시 말해 물리적 세계와 마찬가지로 정신적 세계가 실제로 무엇인가에 대한 확정일 뿐이다.(S. 4)

물질 과학은 주관적인 것을 추상해버리고, 정신 과학들은 모든 평가적 태도를 배제해버린다. 이로써 물질 과학과 정신 과학은 이성이나 비-이성에 대해 그리고 자유의 주체인 우리 인간에 대해 말할 아무 것도 갖고 있지 못하다.

그러나 만일 학문들이 이 같은 방식으로 객관적으로 확정가능한 것만을 참이라고 간주하게 한다면, 그리고 만일 역사가 가르쳐야 하는 것이 다만, 정신적 세계의 모든 형태들이, 즉 그때 그때의 인간들에게 발판을 내주는 삶의 의무들, 이상들, 규범들이 떠도는 과도와 같이 형성되었다가 다시 소멸하는 것이며, 이점은 과거에도 항상 그러하였으며 앞으로도 그럴 것이고, 그래서 이성은 언제나 무의미로 되고 선행은 재앙으로 됨이 틀림없다는 것뿐이라면, 세계와 그 속에 사는 인간의 현존은 진실로 의미를 가질 수 있는가? 우리는 그러한 사실에 위안을 느낄 수 있을까? 우리는 역사적 사건이 환영 같은 비약과 쓰라린 실망의 끊임없는 연쇄 이외에 아무 것도 아닌 그런 세계에서 살 수 있는가?(S. 4-5)

정신적 학문조차 삶에 대한 유의미성을 상실한 것은, 사람들이 정신적 학문에 대해서조차 주관성이 배제된 객관성을, 곧 가치중립성을 요구한 까닭이다. 그 결과 정신 과학은 사실 과학과 마찬가지로 사실의 객관적 확정을 목표로 하는 학문이 되어 버렸다. 학문에 대한 객관성의 요구는, 학문을 탈-가치의 학문이 되게 하고, 이로써 삶에 대한 유의미성을 사라지게 하였다. 이것이 후설이 보는 당대의 유럽 학문의 위기 상황이다.

3절 르네상스시대의 철학 이념을 새롭게 이해함에 의해 유럽 인류의 자율성이 정초된다.

엄밀히 정초된 진리라는 그 자신의 요구를, 학문이 언제나 객관성이 라는 의미로, 곧 우리의 실증 과학들을 방법적으로 지배하고 또 실증 과학을 훨씬 넘어 영향을 미치면서 철학적이고 세계관적인 실증주의에

발판과 일반적 확산을 마련해준 그런 객관성의 의미로 이해하였던 것은 아니다. 특수한 인류물음들이 언제나 학문의 나라에서 추방되었던 것은 아니며, 모든 학문들에 대한, 심지어 인간이 주제가 아닌(자연과학들에서와 같이) 학문들에 대한 인류 물음들의 내적인 관계가 언제나 고찰에서 제외되었던 것도 아니다(S. 5)

학문의 진리는 엄밀히 정초된 진리이어야 함에는 틀림이 없다. 엄밀히 정초된 진리라는 말은 그러나 객관적 진리라는 말과 같은 것이 아니다. 실증주의가 드세하기 이전에는, 즉 르네상스 시기까지만 해도 그들은 동일시되지 않았다. 학문들과 인류에 관련된 물음들의 내적인 관련 문제도 마찬가지였다.

사정이 [지금과] 달랐기 때문에, 학문은 르네상스이래 [중세와 비교해] 완전히 새롭게 자기를 형성하는 유럽 인류에 대해 어떤 의미를 주장할 수 있었고, 우리가 알고 있듯이, 인류의 새로운 형성에 대해 주도적 의미를 주장할 수 있었다.[…] 그렇다면 르네상스시대의 인류는 무엇을 고대인의 본질로 폐악하고 있었는가? 몇 가지의 고찰에 따르면, 그것은 ‘철학적’ 현존 양식 이외에 다른 것이 결코 아니다. 즉 순수이성, 곧 철학에 의거해 자신의 규칙들을 자기 자신에게, 곧 자기의 삶 전체에게 자유롭게 부여하는 것이었다. 여기서는 이론적 철학이 첫째가 된다. 신화와 전통 일반의 구속들에서 해방된 신중한 세계고찰이 착수되어야만 하고, 절대적으로 편견이 없는 상태에서 보편적 세계인식과 인간인식이 착수되어야만 한다. 이것은 궁극적으로 세계 자체 속에서 세계에 내재하는 이성과 목적론 그리고 그 최상원리인 신을 인식하면서 이뤄지는 작업이다.(S. 5)

르네상스의 특징은 새로운 인류의 형성에 놓여 있었다. 이때 형성될 새로운 인류는 고대인의 본질을 지닌 사람에 다름 아니었고, 그것은 철학적인 삶을, 곧 철학적인 세계인식 및 인간 인식에 바탕을 둔 삶, 그러한 인식에 바탕을 두고 이성이 자신의 삶에 자유롭게 규칙을 부여하는 이성적인 삶이었다.

르네상스를 주도하였던 이상에서 보자면, 고대인은 자유로운 이성으로 통찰적으로 자기를 형성하는 자이다. 이 시기에 재생된 ‘플라톤주의’를 위해 이것이 의미하는 것은, 단지 자기 자신을 윤리적으로 새롭게 형성하는 것이 아니라, 오히려 인간의 환경세계 전체 즉 인간의 정치적 현존이나 사회적 현존을 자유로운 이성에 의거해, 말하자면 보편적 철학의 통찰들에 의거해 새롭게 형성하는 것이 중요하다는 점이다.(S. 6)

르네상스는 말하자면 재생된 플라톤주의이다. 플라톤주의는 자유로운 이성으로 통찰적으로 자기를 형성하는 자를 이상적 인간으로 여겼다. 이를 재생하려 한 르네상스는 윤리적인 삶만이 아니라 정치적, 사회적 삶조차도 철학적 통찰들에 의해 형성되어야 한다고 보았다.

여기서 강조되어야 할 점은, 고대인으로부터 전승된 철학의 이념은 우리에게 익숙한, 곧 한 그룹의 분파들만을 포괄하는 강단 개념이 아니라는 것이다; 그러한 전승 이후에 이뤄진 철학의 이념의 즉각적인 변화가 의미 없는 것은 과연 아니었지만, 그래도 그 이념은 근대의 초기 몇 백년동안 형식적으로 모든 것을 포괄하는 한 학문이라는, 즉 존재자 전체에 관한 학문이라는 의미를 유지하였다. 그때마다 정초될 수 있거나 이미 정초 작업중인 모든 학문들, 즉 복수로서의 학문들은 다만 단 하나의 철학의 비독립적 가지들일 뿐이다. 이미 데카르트와 더불어 시작된 보편성의 의미의 과감하고, 과도한 고양에 있어서 이 새로운 철학은 이론적 체계의 통일성 속에서 모든 유의미한 문제들을, 필증적으로 통찰적인 방법론으로, 곧 합리적으로 배열된 무한한 탐구 절차로, 엄밀하게 학문적으로 포괄하려는 노력에 다름 아니었다. [...] 우리시대의 실증주의적 학문 개념은— 역사적으로 고찰할 때— 하나의 잔여-개념(Restbegriff)이다. 이 개념은, 사람들이 때로는 보다 좁은, 때로는 보다 넓은 개념의 형이상학 속으로 끌어들였던 모든 물음들을 떨궈버렸는데, 그 속에는 불명료하게 언급된 것인 ‘최고이자 궁극적인 물음들’도 포함된다.(S. 6)

르네상스 시기의 철학은 분과 학문이 아니라 학문 일반의 성격을 지닌다. 이런 철학은 존재자의 한 영역이 아닌 존재자 전체를 탐구하는 학문으로서 삶에 유의미한 모든 보편적 문제를 포괄하는 보편적 학문이었다. 근대에 출현한 실증주의적 학문은 삶에 유의미하였던 모든 이성적, 형이상학적 물음을 배제하였다. 따라서 실증주의적 학문은 보편적 학문이 아니라, 삶에 유의미한 모든 문제를 배제하고 남는 나머지만을 다루는 학문이다. 이점에서 실증주의적 학문개념은 잔여학문-개념이다. 필증성은 고차적 명증성이다. 명증성이란 어떤 것이 없지 않고 있음의 확실성을 말한다. 필증성은 어떤 것의 존재 확실성(명증성)만이 아니라 그것의 비-존재의 사유 불가능성까지 함축한다.

넓게 과악할 때, 모든 ‘형이상학적’ 물음들[이성적 인식, 진정한 평가, 윤리적 행위, 역사, 신, 불멸, 자유 등], 통상적인 말로 특수하게 철학적인 물음들은 단순한 사실들의 우주로서의 세계를 뛰어넘는다. 그 물음들은 바로 이성이라는 이념을 염두에 두고 있는 문제들로서 사실들의 세계를 뛰어넘는 것이다. 그리고 그 물음들은 모두 사실 물음들에 맞서 보다 높은 권위를 요구하는데, 사실의 물음들은 물음의 순서에 있어서 앞서의 문제들에 종속되는 것들이다. 실증주의는 말하자면 철학의 목을 벤다.[…] 모든 존재의 불가분한 통일성 속에서 자신의 통일성을 얻는 고대적 철학 이념 속에서 이미, 존재 및 존재 문제의 유의미한 순서가 함께 의미되어 있었다. 따라서 형이상학에게, 곧 최고 이자 최종적인 물음들의 학문에게, 학문들의 여왕이라는 위엄이 귀속되었고, 이 형이상학의 정신이 모든 다른 학문들의 인식들에게 비로소 최종적인 의미를 배당하였다. 이점도 역시 재생된 철학이 넘겨받았고, 심지어 이 철학은 참된 보편적 방법을 발견해야만 한다고 믿었는데, 이 방법은 형이상학에서 절정을 이루는 체계적 철학이 그것을 통해 자신이 건립되도록 해야 하는, 더욱이 진정으로 영원한 철학으로 건립되도록 해야하는 방법이었다.(S. 7)

‘최고이자 궁극적인 물음들’은 자신의 특수 형태들 속에 포함된 이성의 물음들이다. 실증주의는 이러한 이성의 물음들을 배제하였으나, 르네상스기의 재생된 철학은 이런 물음들을, 따라서 고대의 형이상학의 정신을 재-수용한다. 그러면서 스스로를 영원한 철학으로 건립할 수 있게 해주는 방법론을 찾는다.

4절 처음에는 성공하였던 새로운 학문은 실패하였고, 그 실패의 동기는 해명되지 않았다

고귀한 정신에 의해 영감을 받고 축복을 받은 새로운 인류가 계속 유지되지 못하였다면, 그런 일은 새로운 인류가 자신의 이상인 보편적 철학에 대한 그리고 새로운 방법의 효과에 대한 생기찬 신뢰를 상실하는 것을 통해서만 일어날 수 있을 것이다. 실제로 그러한 일이 일어났다. 그러한 방법이 오직 실증 과학들에서만 의심 없는 성과들 속에서 효력을 발휘할 수 있었다는 점이 입증되었다.(S. 8)

근대의 새로운 인류, 재생된 고대 그리스적 인간은 유지되지 못했다. 이는 그 인류가 보편적 철학 및 그 방법에 대한 신뢰를 상실했기 때문이다. 근대학문의 새로운 방법은 철학에서는 실패하고, 오직 실증 과학들에서만 성과를 보였다. 이제 문제시되는 것은 근대 철학의 방법이 구체적으로 무엇이고, 근대 철학의 실패의 원인이 무엇인가 하는 점이다.

근대의 초기이래 학문적 운동들을 지도하던 것에 대한, 곧 철학 및 방법의 이상에 대한 신뢰는 동요되었다. 하지만 이러한 동요는 이를테면, 형이상학의 지속적인 실패와 실증 과학들에서의 이론적이고 실천적인 성과들의 더욱 강력한 증대 사이의 대조가 엄청나게 커졌다라는 외적 동기에 의해 단순히 일어나지 않았다. 그와 같은 대조는 국외자들에게 또 실증 과학들의 특수한 작업 속에서 점점 더 비철학적 전문가로 된 학자들에게 영향을 미쳤다. 그러나 철학적 정신으로 매우 충만

하고 그런 까닭에 최고의 형이상학적 문제들에 중심적으로 관심을 갖는 연구자들 속에서도 점점 더 절실히 해지는 실패감이 나타났다. 게다가 매우 불명료한 가장 깊은 동기들에서부터 그들에게 나타났고, 그 동기들은 그때까지 당시에 지도하던 이상의 확고한 자명성들에 맞서 점점 더 큰 소리의 이의를 제기하는 것들이었다. 그리하여 흄과 칸트로부터 우리시대에 이르는 긴 시간이, 곧 수백 년에 걸친 그러한 실패의 참된 근거들에 대해 분명한 자명성을 얻으려는 격정적인 분투의 시간이 나타났다.(S. 9)

형이상학의 실패와 실증 과학의 성공의 엄청난 대조라는 외적 동기 외에, 초기에 자명하게 여겨졌던 철학 및 방법의 이상에 대한 점증적 이의라는 내적 동기에 의해, 철학 및 방법의 이상에 대한 신뢰는 붕괴되고, 근대의 새로운 인류도 유지되지 못했다. 흄과 칸트에 이르는 긴 시간은 근대 철학 및 그 방법의 실패 이유를 찾으려는 격정적 분투의 시간이었다.

5절 보편적 철학의 이상과 이것의 내적 해체의 과정

보편적 철학 및 이에 속한 방법이라는 확고한 이상은, 말하자면 철학적 근대와 이것의 모든 발전계열들의 근원적 수립이라는 것으로 시작되었다. 그러나 이 이상은 사실상 효력을 발휘할 수 있었던 것이 아니고, 오히려 그 대신에 그 이상은 내적인 해체를 경험한다. [...] 형이상학의 가능성에 대한 회의, 즉 근대인의 안내자로서의 보편적 철학에 대한 신뢰의 붕괴는 바로, 고대인이 주관적 의견(doxa)에 맞은 편에 객관적 인식(episteme)을 정립한 것과 같은 식으로 이해된 ‘이성’에 대한 신뢰의 붕괴를 말한다. 이성은 모든 추정적인 존재자, 모든 사물들, 가치들, 목표들에 궁극적으로 의미를 부여하는 것인데, 이러한 의미는 이런 것들이, 철학의 시작들 이후로 진리(진리 자체)라는 낱말이 그리고 이에 상관적으로 존재자(ontos on)라는 낱말이 표시해온 것과 맺고 있는 규범적 관련성을 말한다. 이로써 세계가 거기로부터 자신의 의미를 얻던 그런 ‘절대적’ 이성에 대한 신뢰도 붕괴되고, 역사의 의미나 인류의 의미에 대한 신뢰도, 또 인간의 자유에 대한, 곧 인간의 개

별적이거나 보편적인 현존에 이성적인 의미를 마련해주는 인간능력에 대한 신뢰도 붕괴된다.(S. 10-11)

보편적 철학 및 그 방법이라는 확고한 이상은, 철학적 근대와 이것의 모든 발전계열들의 근원적 수립의 의도로 시작되었으나, 효력을 발휘하는 대신 내적인 해체를 겪었다. 보편적 철학에 대한 신뢰의 붕괴는 동시에 이성에 대한 신뢰의 붕괴를 함축하고, 동시에 역사와 인류의 의미에 대한, 인간의 자유능력에 대한 신뢰의 붕괴를 함축한다.

인간이 이러한 신뢰를 상실한다면, 그것은 자기자신에 대한 신뢰, 즉 자신에게 고유한 참된 존재에 대한 신뢰도 상실한다는 것을 뜻할 뿐이다. 이 참된 존재는 인간이 언제나 이미 갖고 있는 것이 아니고, 곧 ‘나는 존재한다’는 명증성에 의해 이미 갖고 있는 것이 아니라, 오히려 자신의 진리를 얻는 분투, 곧 자기 자신을 참되게 만들려는 분투의 형식 속에서만 갖고 있고 또 가질 수 있는 것이다.(S. 11)

보편적 철학에 대한 신뢰의 붕괴는 철학적 이성에 대한 신뢰, 이성을 지닌 자에 대한 신뢰, 인간의 참된 존재에 대한 신뢰의 붕괴를 의미한다. 인간의 참된 존재에, 곧 인간의 진리에 속하는 것은, 예컨대 세계를 초월적으로 구성한다는 점, 상호주관적이라는 점, 시간적이라는 점, 자신에 대한 필증적 지식을 얻으려한다는 점등이다.

6절 근대 철학의 역사는 인간의 의미를 얻기 위한 투쟁 이다.

데카르트로부터 현재에 이르는 근대 철학이 모든 모순에도 불구하고 통일적으로 진행되어나갔던 사실을 내적으로 이해하는 것은 무엇보

다도 먼저 현재 자체의 이해를 가능하게 한다. 우리 시대의 참되면서도 유일하게 의미 있는 투쟁들은 이미 허물어진 인류와 여전히 발판을 딛고 있지만 이러한 발판 딛기나 새로운 발판 딛기를 얻기 위해 노력하는 인류 사이의 투쟁들이다. 유럽의 인류 그 자체에 있어 본래적인 정신적 투쟁은 철학들의 투쟁으로 전개된다. 즉 회의적 철학들, 달리 말해 철학이란 낱말은 갖고 있지만 아무런 과제도 보유하지 않는 비-철학들과 여전히 생생한 실제적 철학들 사이의 투쟁으로 전개된다. 이 실제적 철학의 생생함은 그러나 그 철학이 자신의 진정하고 참된 의미를 얻기 위해 노력하고, 이로써 진정한 인류의 의미를 얻기 위해 노력하는 것에 놓여 있다.(S. 12-13)

근대 철학은 인간의 초월적 주관성을 얻기 위한 투쟁의 과정이다. 이 맥락에서 이해하면, 우리시대 역시 (허물어진) 객관주의적 인간과 (발판을 찾는) 초월주의적 인간 사이의 투쟁의 시기이다. 객관주의, 실증주의, 상대주의는 모두 회의적인 철학, 비-철학에 속한다. 이들과 투쟁하는 실제적 철학, 초월 철학은 진정한 인류의 의미를 얻는 노력에서 스스로가 생생히 살아 있음을 발견한다.

본질적으로 인류 일반은 발생적으로나 사회적으로 결합된 인간성들 사이에서의 인간존재이다. 그리고 인간이 이성존재(animal rationale)라면, 이점은 인간의 전체적 인간성이 이성 인간성인 한에서만 그런 것이다. 잠재적으로 이성으로 향해 있든지, 아니면 자기 자신에 도달해 있고 자기 자신에게 개방되어 있고 그리고 이제는 본질 필연적으로 인간적 생성을 의식적으로 이끌어 가는 완성태(entelekie)에로 명시적으로 향해 있든지 간에 여하튼 그런 것이다. 따라서 철학 즉 학문은 인류 그 자체에 ‘고유하게 깃든’ 보편적 이성을 개방하는 역사적 운동일 것이다.(S. 13-14)

인간이 이성존재라면, 인간은 잠재적으로든 명시적으로든 이성에로(제한적 이성이든 절대적 이성이든) 향해 있다. 여기서 완성태란 이성의 완성태, 곧 절대적 이성을 말한다. 인간이 이성적이

라면, 인간의 해명은 이성의 해명에 다름 아니다. 회의적인 철학이 아닌 생생하고 실제적인 철학은 인간의 존재에 대한 해명작업이고, 이성의 존재에 대한 해명 작업이다. 그러한 해명 작업은 인간 속의 이성을 개방하는 역사적 운동이다.

7절 이 저술 속의 연구들의 계획

우리는 과제로서의 철학의 가능성에 대한 신뢰, 곧 보편적 인식의 가능성에 대한 신뢰를 포기할 수 없다. 이러한 과제 속에서, 우리는 우리가 진정한 철학자로 부름 받고 있음을 안다. 그럼에도 불구하고 우리는 어떻게 그러한 신뢰를, 곧 우리 모두에게 공통된 단 하나의 목표인 철학 자체에 대한 관계 속에서만 의미를 갖는 그러한 신뢰를 확고히 유지할 수 있는가? 우리는 가장 일반적인 것에 의할 때 인간의 철학함과 그 성과들이 인간 전체의 현존에 있어서 결코 사적인 목표들이나 그 밖의 제한된 문화 목표들이라는 단순한 의미만을 갖지 않는다는 점을 깨달았다. 따라서 우리가 도와시 할 수 없는 바, 우리는 우리의 철학함에 있어서 인류의 공무원이다. 우리의 인격 깊은 곳의 소명(Berufenheit)에 있어서 철학자라고 하는 우리 자신의 참된 존재에 대한 전적으로 인격적인 책임은 동시에 자기 안에 인류의 참된 존재에 대한 책임을 동시에 포함하고 있는데, 인류의 참된 존재는 하나의 목표(telos)에로 향한 존재로서만 성립하고, 여하튼 그것이 실현된다면 철학을 통해서만— 우리가 진정으로 철학자라면 우리를 통해서만— 실현될 수 있다.(S. 15)

철학의 가능성, 곧 보편적 인식의 가능성이라는 실현되어야 할 과제에 대한 신뢰를 포기하지 않는 사람이 진정한 철학자로 부름 받음 사람, 소명 받은 사람이다. 이런 소명의 철학자는 자기 자신의 참된 존재(이성적 존재)를 실현할 책임을 지고 있는데, 이 책임이 그 자체로 동시에 인류의 참된 존재를 실현하는 책임인 한에서, 그는 인류의 공무원이다. 진정한 철학자의 과제와 책임인

이성적 존재의 실현은 철학함(이성의 자기 해명)을 통해서만 이뤄진다.

다음에서 나는 내가 몸소 걸어온 길이자, 내가 그 수행가능성과 그 토대 견고성을 수십 년 동안 시험해온 길로 안내하는 일을 시도하겠다. 지금부터 우리는 가장 극단적으로 회의적인, 하지만 미리 부정적이지는 않은 정신적 태도로 무장하고 공동으로 걸어보자. 우리는 철학사에서 곁으로 드러난 ‘역사적 사실들’의 껍데기를 뚫고 나가면서 그것의 내적 의미, 그것의 은폐된 목적론을 묻고 제시하며 검사하는 시도를 해보자. 점차로 이 길 위에서 처음에는 거의 주목되지 않았지만 점점 더 절실하게 자신을 드러내게 될 것들은 완전히 새로운 시선 전향을 위한 가능성들인데, 이것들은 새로운 차원을 지시하는 것들이기도 하다. 결코 물어지지 않았던 물음들이 제기되고, 결코 들어선 적이 없던 작업영역들, 결코 철저히 이해되지도 파악되지도 않았던 상관 관계들이 나타난다. 결국 이것들은 철학의 모든 역사적 형태들을 가로질러 ‘자명하게’ 타당한 의미였던 철학의 전체 의미를 근본적으로 변경하도록 강요한다.(S. 16)

이 저술의 진행은 후설이 스스로 그 수행가능성과 그 토대 견고성을 수십 년 동안 시험해온 길로 안내하는 방식으로 이뤄진다. 이러한 안내가 이 저술 속의 연구들이 지닌 의도이자 계획이다. 이를 통해 드러나는 것은, ‘역사적 사실들’의 껍데기로 감춰진 이면의 은폐된 목적론, 곧 철학사의 내적 의미이고, 또한 지금껏 이해되지도 파악되지도 않은 초월성의 구조들, 곧 주객의 상관관계들이다.

제2부 물리학적 객관주의와 초월적 주관주의가 근대에 대립하게 된 근원을 해명한다

8절 학문의 보편성이라는 새로운 이념의 근원은 수학의 변형이다

첫 번째로 중요한 것은 이제, 보편 철학의 이념 내지 과제의 본질적 변화를 이해하는 것인데, 그 변화는 근대 초기에 고대의 이념을 계승하면서 일어난 것이다.[…] 고대인들은 플라톤의 이데아론에 의해 인도되면서 이미 경험적인 수 및 측정량, 경험적인 공간도형들, 점, 선, 평면, 입체들을 이념화하였고, 이와 한가지로 기하학의 명제들과 증명들을 이념적-기하학적인 명제들과 증명들로 변경시켰다.(S. 18)

근대 초기에만 학문의 변화가 있었던 것이 아니라, 이미 고대에도 학문의 변화가 있었고, 이런 변화의 흐름이 근대초기에 재생되었다. 고대인들은 플라톤의 이데아론에 인도되면서 경험적인 것들을 이념화하였고, 기하학적인 것들까지도 이념화하였다.

하지만 유클리드기하학과 고대의 수학 일반은 단지 유한한 과제들, 말하자면 유한하게 완결된 선험(Apriori)만을 알고 있을 뿐이다. 여기에는 다른 모든 것들에 우선하는 선험인 아리스토텔레스의 삼단논법이라는 선험도 속한다. 고대가 도달한 것은 여기까지이다. 고대는 무한한 과제의 가능성을 파악하는 데까지는 결코 나아가지 못했는데, 그 과제는 우리에게는 기하학적 공간이라는 개념과 마치 자명한 듯이 결합되어 있고, 또한 이 기하학적 공간에 귀속하는 학문인 기하학이라는 개념과도 결합되어 있다. 우리에게 있어서 이념적 공간에는 보편적이면서 체계적으로 통일된 선험이, 곧 무한하면서도 그 무한성에도 불구하고 그 자체로 완결된 통일적이고 체계적인 이론이 속한다.(S. 19)

고대인들은 경험적인 것과 기하학적인 것을 이념화하였지만, 그러나 이러한 이념화는 여전히 유한한 이념적-기하학적 공간 내

에서 유한한 이론들을 건립하려는 것이었던 반면, 근대에 등장한 새로운 학문은 기하학적 공간을 무한하게 이념화하고, 이러한 무한한 이념적-기하학적 공간 속에서 어떤 체계적이고 완결적인 이론을 건립하려고 시도하였다.

고대와 근대에 차이가 그렇게 단지 이념적 공간과 관련해서만 있는 것은 아니다. 고대인들에게는 비슷하지만, (형식화하는 추상으로부터 발생한) 더욱 일반적인 이념, 곧 형식적 수학이라는 이념이 매우 멀리 떨어져 있었다. 근대의 초기시기들에 와서야 비로소 무한한 수학적 지평들에 대한 본래적인 획득과 발견이 시작된다.// 새로운 수학으로 모든 것이 끝난 게 아니다. 곧바로 새로운 수학이 지닌 합리주의는 자연과학에 파급되고 이 자연과학을 위해 수학적 자연과학이라는 완전히 새로운 이념을, 즉 나중에 정당하게 명명된 바로 갈릴레이식 자연과학이라는 이념을 마련해 주었다. 수학적 자연과학이 성공적인 실현의 과정에 이르자마자, (세계 전체, 존재자 전체에 관한 학문이라는) 철학 일반의 이념이 변경된다.(S. 19-20)

고대와 근대의 차이는 단지 이념적-기하학적 공간의 유한성이거나 무한성이 관련해서만 성립하는 게 아니다. 고대와 달리 근대에는 형식적 수학이, 그리고 다시 이것의 영향으로 수학적 자연과학이 등장한다. 수학적 자연과학은 고대의 형이상학적 정신을 계승하고 있던 근대의 철학 일반의 이념을 변경시킨다.

9절 갈릴레이가 자연을 수학화하였다

갈릴레이에 의한 자연의 수학화 속에서, 이제 자연 자체는 새로운 수학의 주도 아래 이념화되고, 자연은 근대적으로 표현해, 그 자체로 하나의 수학적 다양체가 된다. 이러한 자연의 수학화의 의미는 무엇이고, 어떻게 우리는 이러한 수학화의 동기를 준 사상을 재구성하는가? 세계는 일상적인 감각적 경험에서는 학문 이전에 주관적-상대적으로 주어져 있다. 우리들은 누구나 각자의 현상들을 갖고 있고, 이 현상들

은 각자에게 실제적 존재자로 타당하다. 우리의 존재타당성들이 지닌 이러한 불일치를 우리는 서로간의 교류를 통해 오래 전부터 깨닫고 있다. 우리는 그러나 그런 것을 이유로, 여러 개의 세계가 있으리라고 생각하지는 않는다. 필연적으로 우리는, 우리에게 단지 상이하게 현상하는 동일한 사물들로 이뤄진 단일한 세계가 있다고 믿는다. 우리는 그 자체로 객관적으로 존재하는 사물들이라는 공허하고 필연적인 이념 외에는 다른 아무 것도 갖고 있지 않는가? 현상들 자체 속에는 우리가 참된 자연에 귀속시켜야만 할 내용이 없는가? 물론 거기에 속해 있는 것은 -내가 나 자신의 입장에서 취하지 않고, 갈릴레이의 생각에 동기에게 주는 '자명성'만을 기술한다면- 절대적 보편타당성의 명증성 속에서 순수한 기하학이 또 어쨌든 순수한 시간공간형식의 수학이 자신들 안에서 이념적으로 구성될 수 있는 순수한 형태들에 관해서 가르치는 모든 것이다.(S. 20-21)

자연을 수학화하여 수학적 다양체로 만든 갈릴레이의 사물을 속에서 보여지는 것들 중에서 참된 자연에 속하는 것은 다만 순수한 기하학과 순수 수학이 논의하고 가르치는 모든 것이라고 보았다. 이런 견해는 학문 이전에 존재하고 있는 주관적-객관적 세계의 내용들을 무시하는 것이고, 이러한 무시는 근대의 학문들로 하여금 그러한 일상적 경험의 세계가 학문의 토대이자 근원이라는 점을 망각하도록 만들었다. 타당성이란 존재에 대한 믿음의 정도를 가리키는 확실성, 가능성, 필연성, 개연성, 의심가능성 등을 포괄하는 상위개념으로, 이것들은 모두 타당성의 양상들이다. 이러한 타당성 양상들 중에서 존재확실성은 명증성이라 불려지고, 존재의 의심가능성을 배제하는 바의 존재확실성은 필증성이라 불려진다.

10절 이원론의 근원은 자연과학의 지배적인 모범성격이다.

세계의 합리성은 기하학적 방식에 달려 있다.

사람들은 물론, 갈릴레이에 의해 비로소 자기 안에 실재적으로 완결된 물체세계라는 자연의 이념이 명백해진다고 말할 수 있다. 너무나

빨리 자명한 것이 되어버린 수학화와 하나가 되어 생겨나는 것은 그 자체로 완결된 자연인과성인데, 이 속에서 모든 사건은 일의적으로 그리고 미리 결정되어 있다. 명백히 이로써 이원론도 준비되는데, 이 이원론은 곧바로 데카르트에서 등장한다. 여하튼 이제 우리가 분명하게 해야 하는 것은, ‘자연’이라는 새로운 이념을 실재적으로 또 이론적으로 자기 안에 완결된, 캡슐에 갇힌 물체세계라는 파악한 일이 즉시 세계 일반의 이념의 완전한 변화를 수반한다는 점이다. 세계는 자연과 영혼적 세계라는 이른바 두 개의 세계로 분열되고, 이 중에서 후자인 영혼적 세계는 물론 자신이 자연과 맺고 있는 관련성의 방식 때문에 어떤 독립적 세계성에 이르지는 못한다.(S. 61)

갈릴레이에 의한 자연의 수학화는 그 자체로 완결된 자연이라는 이념을 또 이와 한가지로 그 자체로 완결된 자연인과성이라는 개념을 초래했다. 이러한 자연인과성은, 사람들이 자유로운 영혼이 있다고 알고 있는 한에서, 이원론이 준비되었음을 의미한다. 근대의 시기에 데카르트가 처음으로 이원론을 전개하였지만, 영혼이 다만 신체(물체, 자연)를 통해서만 구체화될 수 있는 한, 영혼은 자연에서 독립적인 것이 아니다.

세계의 분열 및 의미변화는 근대 초기에 사실상 전적으로 불가피했던, 자연과학적 방법의 또는 달리 말해 자연과학적 합리성의 모범성격의 당연한 결과였다. 사람들이 이념 및 과제로 이해하였던 바 자연의 수학화 속에는, 자연의 물체들의 무한한 전체가 시간공간성 속에서 공존하는 일이 그 자체로 고찰될 때, 수학적으로 합리적인 공존이라고 가정되고 있다는 점이 놓여 있다. //우리가 데카르트에게서 이미 보편 수학의 이념을 발견하는 것은 조금도 놀라운 일이 아니다. 물론 이 점에 있어서는 갈릴레이와 더불어 즉시 시작된 이론적이고 실천적인 성과들의 핵심이 함께 영향을 미쳤다. 따라서 이와 상관적으로 세계와 철학도 완전히 새로운 모습을 얻게 되었다. 세계는 수학 내지 수학화된 자연에서 취해진 새로운 합리성의 의미로 그 자체로 합리적인 세계이어야만 하고, 이에 상응하여 세계에 관한 보편적 학문인 철학은 기하학적 방법에 의해 통일적으로 합리적인 이론으로 건립되어야 한다.(S. 61-2)

자연의 수학적 합리화는 시간공간성 속에서의 물체들의 공존이란 형태로 완성되었다. 이러한 자연의 수학화는 즉각 성과를 내었고, 데카르트를 비롯한 근대 철학자들에게 세계에 관한 보편적 학문으로서의 철학은 기하학적 방법에 의해 통일적으로 합리적인 이론으로 건립되어야 한다는 생각을 갖게 만들었다.

11절 이원론은 이성의 문제들의 파악불가능성에 대한 근거이고, 학문들의 특수화의 전제이며, 자연주의적 심리학의 토대이다

만약에 당시의 주어진 역사적 상황 속에서 자명한 사실로 간주된 바와 같이 자연과학적인 합리적 자연이 그 자체로 존재하는 물체세계라면, 물론 세계 자체는 이전에는 알려지지 않았던 의미로 독특하게 분열된 세계, 즉 자연 자체와 이로부터 구별된 존재유형인 심리적 존재자로 분열된 세계임에 틀림없다. 이점은 우선, 그리고 바로 종교에서부터 타당한, 그리고 결코 양보할 수 없는 신의 이념을 고려할 때, 상당한 난점을 끌어들였다. [...] 심리적인 것을 분리해버린 일은 이성의 문제들이 민감하게 되는 곳에서는 어디서든 점증적으로 난점을 만들어 냈다. 물론 이 난점들은 훨씬 이후에야 절실한 것으로 되고, 그래서 그것들은 인간의 지성에 대한 위대한 연구들, 즉 ‘이성의 비판들’에서 철학의 중심적 주제가 된다.[...] 당연히 이제 특수학문의 수립이, 그 학문에 상응하는 합리적 이론의 이념 혹은 그 자체로 합리적인 영역의 이념에 의해 유도되었다. 분과학문들로의 철학의 특수화는 따라서 더욱 깊고 오직 근대적 태도에 관련된 의미를 갖는다. 고대의 연구자들의 특수화작업들은 우리들의 의미에서의 분과학문들을 생겨나게 할 수는 없었다. 갈릴레이의 자연과학도 특수화작업에 의해 생겨난 것이 아니다. 다른 한편 그 후에 나타난 새로운 과학들이 비로소, 새로운 자연과학에 의해 동기를 얻은 바인 하나의 합리적 철학이라는 이념을 특수화하였고, 이 이념으로부터 진보를 위한 활력을 그리고 새로운 영역들, 곧 우주의 합리적 총체성 내부에서의 합리적으로 완결된 특수영역들의 획득을 위한 생기를 얻었다.(S. 62-3)

자연의 수학적 합리화로 인한 자연과 영혼의 이원론적 분리는 많은 난점을 불러들였다. 합리성의 원리로서의 신이 자연 속에서 불가피하지 않은가, 합리적으로 파악되는 사물은 그런 파악을 위해 합리적 주관성을 전제하지 않는가, 자체적 존재의 영역 속에서 대자적인 심리적 존재가 우선적이지 않는가 하는 등의 문제는 나중에 칸트에 이르러 철학적인 중심주제가 된다. 합리주의적 동기의 힘이 여전히 봉고되지 않는 까닭에, 도처에서

합리적 이론 내지 합리적인 영역의 이념에 의해, 곧 근대적 태도인 합리주의에 의해, 특수학문의 수립이 인도되었다.

다른 한편 영역적으로 완결된 자연에 속한 동물적인 또 우선 인간적인 육체가 배제된 후에 그 밖의 것으로 남는 영혼적인 것에 관해서 본다면, 물리학적 자연관과 자연과학적 방법이 지난 모범성격은 이미 흡즈 아래로 명백하게 영향을 미쳤고, 그래서 영혼에게도 원칙적으로 자연과 유사한 존재유형이 부과되었고, 심리학에 대해서도 생물물리학과 유사한 이론적 상승방식이, 곧 기술하는 것으로부터 최종적인 이론적 ‘설명’으로 나아가는 이론적 상승방식이 부과되었다. 이런 일은 그러나 근본적으로 상이한 속성들에 의해 나누어진 물체적 실체와 영혼적 실체에 관한 테카르트의 학설에는 주의를 기울이지 않았다. 심리적인 것의 자연화는 존 로크를 거쳐 오늘날에 이르기까지 근대전체에 전달되었다.(S. 64)

자연과 영혼의 분리는 한편으로는 이들을 독자적 탐구주제로 되게 하면서, 다른 한편으로는 영혼을 자연과학적 방법으로 탐구하도록 하는 결과를 낳았다. 그래서 흡즈는 심리학을 심리물리적 인간학으로 기획하였고, 당대의 다른 학자들은 생물학을 생물물리학적 학문으로 기획하였다. 영혼의 문제나 생명의 문제는 이전에는 모두 존재자 전체를 다루는 철학의 주제들이었으나, 이제는 분과학문들의 고유주제로 된다. 테카르트는 자연과 영혼이 근본

적으로 상이한 속성들을 지녔다고 보았으나, 흉스 아래로 심리학은 영혼을 생물물리학적인 방법, 곧 귀납적 방법으로 탐구하였는 바, 이것은 영혼을 자연과 같이 탐구한 것으로 영혼의 자연화에 다름 아니다.

12절 근대 물리학주의적 합리주의의 전체적 특징

자신의 고대적 기원에 있어서 철학은 ‘학문’이기를, 곧 존재자의 우주에 대한 보편적 인식이기를, 다시 말해 모호하고 상대적인 일상인식(doxa)이 아니라 이성적인 인식(episteme)이기를 원했다. 그러나 고대 철학은 아직 합리성이라는 참된 이념과 이것에 관련된 보편적 학문이라는 참된 이념에는 도달하지 못하였다는 것이 근대를 정초한 사람들 의 확신이었다. 새로운 이상은 새롭게 형성된 수학과 자연과학의 모범을 따름으로써만 가능하였다. 이 새로운 이상은 자신의 가능성을 자신을 실현해가는 열광적 속도 속에서 입증하였다. 새로운 이념의 보편적 학문은 이상적으로 완성되었다고 생각할 때 사실상 전체의 맑 이외에 무엇이겠는가? [...] 사람들이 필증적으로 통찰할 수 있다고 생각한 것은, 세계가 그 자체로 하나의 합리적인 체계적 통일이고, 그 속에서는 모든 개별자들이 최종적인 것에 이르기까지 합리적으로 결정될 수 있음에 틀림없다는 것이었다. 세계의 체계형식(보편적 본질구조)은 획득 될 수 있다. 아니, 세계는 미리 우리에게 마련되어 있고 알려져 있다. 세계를 다만 그 특수성에 있어서 결정하는 것이 필요하지만, 그러나 그 일은 유감스럽게도 귀납적 방식으로만 가능하다. 그것은 전체의 맑 에로 향한 무한한 길이다.(S. 66)

근대를 정초한 사람들은, 고대철학이 비록 이성적 인식을 원하는 하였으나 아직 합리성이라는 참된 이념과 보편적 학문이라는 참된 이념에는 도달하지 못하였다로 확신하였다. 그들이 생각한 합리적이고 보편적인 철학의 이상이란 수학과 자연과학의 모범을 따르는 철학이었다. 근대의 합리론은 이러한 새로운 이상을 따른 것이었다. 봄(Sehen)과 통찰(Einsehen)의 차이는 명증성과

필증성의 차이에 상응한다. 봄은 사실의 봄이고, 통찰은 본질을 봄이다. 봄은 사실의 확실성을 의미하는 단언적 명증성(명증성, 원본적 명증성)을 수반한다. 통찰은 사실의 확실성과 더불어 사실의 비존재의 사유불가능성을 의미하는 필증적 명증성(필증성, 본래적 의미의 현상학적 명증성)을 수반한다.

인식의 보편성과 합리성이라는 새로운 이상은 자신의 고향이었던 수학과 물리학에서는 의심의 여지없이 강력한 진보를 의미한다. 물론 여기서 전제되어야 할 것은, 그 이상이 우리의 이전의 분석들에 맞추어 정당한 자기이해에 도달하고, 모든 의미변화들로부터 자유롭게 머무는 일이다. 세계의 역사 속에서 무한한 진리전체들을 발견하는 것보다, 곧 무한한 절차 속에서 순수하게(순수수학으로서) 혹은 점진적으로(귀납적 자연과학으로) 실현할 수 있는 무한한 진리전체들을 발견하는 것보다 더 고귀한 철학적인 경이의 대상이 있는가? 그리고 거기에서 실제로 작업적으로 생겨났고 성장했던 것은 기적이 아닌가? 순수하게 이론적-기술적 작업은, 만약 그것이 의미변화 속에서도 학문자체로 간주된다면, 하나의 기적이다. 그러나 다음의 물음에 있어서는 사정은 달라진다: 이러한 학문의 모범성격은 어느 정도까지 확장되어도 좋은가, 그리고 이럴 경우 새로운 세계구상 및 세계학문구상이 신세를 지고 있는 철학적 성찰들은 도대체 불충분하지 않는가?(S. 67-68)

인식의 보편성과 합리성이라는 이상은 자연과학을 넘어 철학에 까지 확대될 수 있는 것은 아니다. 철학의 학문성은 맹목적인 보편성과 합리성에 놓여 있지 않고 철저한 자기정초에 의거한 보편적 합리성이기 때문이다. 이런 점에서 본다면, 근대의 합리주의는 물리학적 합리주의에 불과한 것이다. 근대에 이뤄진 철학의 학문성에 대한 성찰은 따라서 불충분한 것이었다.

13절 심리학 속에서 물리학주의적 자연주의가 겪는 최초의 난점들은 작업의 주관성을 파악할 수 없다는 점에 관련된다

세계의 수학화에 대한 또는 이것을 불분명하게 모방하는 세계의 합리화에 대한 의구심, 곧 기하학적 질서에 의한 철학에 대한 의구심은 훨씬 이전에 새로운 자연주의적 심리학 속에서 대두되었다. 이 심리학 영역에는 철학자, 수학자, 자연연구자 등의 합리적인 인식활동들 및 인식들도 속했는데, 그들에게 있어서는 새로운 이론들이 그들의 정신적 형성물들로 생겨났고, 이것들은 세계의 궁극적인 진리의미를 지니는 것들이었다. 이것이 만들어낸 난점은 다음이다: 이미 베클리와 흄과 더불어서, 과연 모순이라고 느껴지기는 했지만 그러나 올바르게 파악 될 수는 없었던 하나의 역설적인 회의(Skepsis)가 자라났다. 이 회의는 우선 곧바로 합리성의 표본인 수학과 물리학을 겨냥했고, 이들의 근본개념들을, 더욱이 이들의 영역들(수학적 공간과 물질적 자연)의 의미를 심리학적 허구로 탈-가치화하려고 시도하였다. 이 회의는 이미 흄에서 극단으로, 곧 철학의 이상 전체를 새로운 학문들의 학문성의 유형 전체를 근절하는 데까지 나아갔다.(S. 68-9)

영혼을 자연화한 자연주의적 심리학은 베클리에 이르러 객관적 자연세계를 부정하는 내재적 관념론에 이르고, 흄에 이르러서는 수학과 물리학적 개념들을 심리학적 허구들로 간주하는 회의론에 이르게 된다. 흄에 의하면, 학문적 개념들은 심리적 연상법칙들에서 생겨난 허구적 관념들에 불과한 것이었다. 이는 영혼을 자연과 같이 물리학적으로 탐구한 결과로 생겨난 역설이자 난점이다.

여기서 매우 의미 있는 것은 회의에 떨어진 것이 근대적인 철학적 이상뿐만이 아니라, 과거의 철학 전체였고, 보편적인 객관적 학문이라는 철학이 제기한 과제 전체였다는 점이다. 이것은 하나의 역설적인 상황인 것이다! 최대로 성공적이면서 나날이 증대되는 업적들이 일련의 새로운 학문들 앞에 놓여 있었다. 새로운 학문들 속에서 작업하는

자나 그 학문들을 주의 깊게 뒤따라 이해하는 자는 명증성을 체험하였고, 이것은 그 자신이나 다른 누구도 회피할 수 없는 것이었다. 그럼에도 이러한 업적 전체, 이러한 명증성 자체가 어떤 새로운 시선방향 속에서는 그리고 업적 활동이 그 영역 속에서 일어났던 바로 그 심리학으로부터는 전적으로 이해할 수 없는 게 되었다. 그러나 그뿐만이 아니었다. 그 회의에 걸려든 것은 새로운 학문들과 이들이 합리적으로 해석한 세계만이 아니라, 일상적인 의식세계 및 의식삶, 일상적 의미에서의 학문 이전적인 세계이기도 하였다.(S. 69)

홉의 회의는 철학의 이상 전체를, 새로운 학문들의 학문성의 유형 전체를 근절하는 데까지 나아갔다. 이로써 근대적인 철학적 이상뿐만이 아니라, 과거의 철학 전체가, 보편적인 객관적 학문이라는 철학이 제기한 과제 전체가 회의에 떨어지게 된다. 이것이 역설이 되는 이유는 명증적인 학문업적들이 심리적 활동으로 인해 생겨났음에도 불구하고, 그 명증적 학문업적들은 심리적 활동을 다루는 심리학에 의해서는 이해될 수 없게 되었기 때문이다.

그래서 이제는 결코 전에는 예감하지 못한 양태로 세계에 대한 수수께끼들이 나타나고, 이것들은 완전히 새로운 유형의 철학함을, 곧 ‘인식이론적’인, ‘이성이론적인’ 철학함을 야기하고, 때로는 완전히 새로운 종류의 목표와 방법에 관한 체계적인 철학들을 야기한다. 모든 혁명들 중에서 가장 커다란 혁명은 과학적 객관주의, 즉 근대의 그러나 또한 수천년에 걸친 모든 이전의 철학들의 객관주의로부터 초월적(transzendent) 주관주의로의 전회로 표시된다.(S. 69)

홉의 회의론을 극복하기 위해 출현한 것이 칸트로 대표되는 초월 철학이다. 초월 철학은 객관주의로부터 초월적 주관주의로의 전회를 의미하는데, 후설에 의하면 이것이 역사상의 가장 큰 혁명이다.

14절 객관주의와 초월주의의 예비적 특징묘사. 근대정신사의 의미인 이 두 가지 이념들의 분투

객관주의의 특징은 다음과 같다. 즉 객관주의는 경험을 통해 자명하게 미리 주어진 세계의 토대 위에서 움직이면서, 이 세계의 ‘객관적 진리’에 대해 묻고, 이성적 사람에게 있어서는 세계에 대해 무조건적으로 타당한 것에 대해 묻고, 세계가 그 자체로 무엇인가에 대해 묻는다. 이러한 물음을 보편적으로 수행하는 것이 인식, 이성, 철학의 과제이다. 이로써 궁극적인 존재자가, 곧 그것의 배후로 되물어 가는 것은 더 이상 어떤 이성적 의미도 지니지 못하게 되는 그런 궁극적 존재자가 성취된다.(S. 70)

객관주의란 자립적 세계를 전제하고, 이 자립적 세계에 대한 절대적으로 타당한 객관적 진리가 가능하다는 주장이다.

이에 반해 초월주의는 다음과 같이 말한다: 미리 주어진 생활 세계의 존재의미는 주관적 형성물이자, 경험하는 삶의 업적, 학문 이전적 삶의 업적이다. 이러한 삶 속에서 세계의, 곧 그때그때 경험하는 사람에게 실제로 타당한 그때 그때의 세계의 의미 및 존재타당성이 세워진다. ‘객관적으로 참된’ 세계, 곧 학문의 세계에 관해 말하자면, 그것은 높은 단계의 형성물로서 학문 이전의 경험 및 사유의 토대 위에서 또는 이것들이 수행하는 타당화작업의 토대 위에서 형성된 것이다. 그러한 주관성으로, 더욱이 학문 이전의 혹은 학문적인 모든 방식에 있어서 모든 세계 타당성을 그 내용과 더불어 궁극적으로 성취하는 주관성으로, 그리고 이와 마찬가지로 이성의 작업의 내용 및 방법으로 되돌아가서 철저하게 묻는 일만이 객관적 진리를 이해가능하게 할 수 있고, 세계의 궁극적인 존재의미에 도달할 수 있다. 따라서 의심의 여지가 없는 자명성 속의 세계의 존재가 그 자체로 최초의 것이 아니고, 그래서 무엇이 세계에 객관적으로 속하는가라는 단순한 물음이 제기될 수 있는 것도 아니다. 오히려 그 자체로 최초의 것은 주관성이고, 더욱이 이것은 세계의 존재를 소박하게 미리 내주고, 그런 다음 합리화하는, 혹은 같은 뜻의 다른 말로 객관화하는 것으로서의 주관성이다.(S. 70)

초월주의란 객관적으로 참된 세계는 학문적으로 구성된 이차적 세계이며, 이 이전의 생활 세계가 일차적 세계이며, 이 세계는 초월적 주관이 그것의 존재타당성 및 의미를 구성함에 의해 성립된 세계라는 주장이다. 객관주의와 초월주의의 차이는 최초의 것을 세계로 보는가, 주관성으로 보는가에 달려 있는 셈이다.

‘인식이론’의 등장과 초월 철학의 진정한 시도 이후로 철학의 역사 전체는 객관주의적 철학과 초월적 철학 사이의 격렬한 긴장들의 역사이다. 한편으로는 객관주의를 유지하고 새로운 형태로 완성하려는 지속적 시도의 역사이고, 다른 한편으로는 초월적 주관성의 이념 및 이 이념으로부터 요구된 방법이 수반하는 난점들을 극복하기 위한 초월주의의 시도의 역사이다.[…][근대의 철학사적 생성 전체를 통일하는 가장 심오한 의미는] 내가 여기서 제시하게 될 바와 같은, 초월 철학의 최종형태 -현상학- 에로 향하는 방향성이다. 그러한 최종형태 속에는 근대적 심리학의 자연주의적 의미를 근절하는, 심리학의 최종형태가 지향된 요소로 놓여 있다.(S. 71)

후설은 근대 철학의 역사를 객관주의적 철학과 초월적 철학의 투쟁의 역사를 파악한다. 전자는 현대에도 여전히 현대적 실증주의로 이어지고 있는 전통이고, 후자는 칸트 아래의 독일 관념론자들을 거쳐 후설 자신으로 이어지는 전통이다. 후설은 자신의 현상학이 초월 철학의 최종형태이며, 이곳에서는 근대의 자연주의적 심리학이 극복되고 있다고 말한다.

15절 우리의 역사적 고찰방식에 들어 있는 방법에 대한 반성

우리가 수행해야만 할 고찰방식이자 앞에서 예비적 암시들의 양태를 이미 규정하였던 고찰방식은 익숙한 의미에서의 역사적 고찰방식이 아니다. 우리에게 필요한 것은 철학의, 특히 근대 철학의 역사적 생성 속

에 놓여 있는 목적론을 이해할 수 있게 하는 것이고, 이와 한가지로 우리 자신을 목적론의 담지자로 또 우리의 인격적 의향에 있어서는 목적론의 공동수행자로 우리 자신에게 분명해지도록 하는 것이다. 우리는 모든 역사적 목표들 속에서, 이들의 변화들이 갖는 대립과 협력에 있어서 지배력을 행사한 어떤 통일성을 부각시켜 이해하고자 시도하고, 역사의 전체적 연관을 언제나 인격적 연관으로서만 주목하는 지속적 비판을 통해 최종적으로 역사적 과제를, 곧 우리에게 인격적으로 고유한 유일한 과제로 우리가 승인할 수 있는 역사적 과제를 통찰하고자 시도한다. 통찰하는 것은 외부로부터 보거나 사실로부터 보는 것이 아니고, 우리 자신이 그 속에서 생성된 그 시간적 생성을 마치 외면적인 인과적 연속인 것처럼 보는 것이 아니라, 오히려 내부로부터 보는 것이다. 정신적 유산을 갖고 있는 자일뿐만이 아니라, 철두철미하게 오직 역사적-정신적인 생성물에 달름 아닌 우리는 오직 그렇게만 우리에게 고유한 하나의 참된 과제를 갖게 된다. 우리는 이 과제를 현재의 체계나 고대로부터 전승된 체계의 비판이나 학문적이거나 학문 이전의 세계관(결국에는 중국의 세계관조차)의 비판을 통해서가 아니라 역사, 우리의 역사의 전체적 통일성의 비판적 이해를 통해서 획득한다.(S. 71-2)

후설이 자신의 탐구방법으로 말하는 바 역사적 고찰방식은 우리에게 익숙한 의미에서의 역사적 고찰방식이 아니다. 그가 의도하는 역사적 고찰방식은, 근대 철학의 역사적 생성 속에 놓여 있는 목적론을 이해할 수 있게 하는 것이고, 근대의 역사적 목표들의 변화들이 갖는 대립과 협력 속에서 지배력을 행사한 어떤 통일성을 부각시키는 것이고, 역사의 전체적 연관에 대한 지속적 비판을 통해 최종적으로 역사적 과제를 통찰해내는 방식이다. 여기서 말해진 목적론, 통일성, 과제는 모두 초월 철학을 가리킨다

16절 객관주의적 합리주의라는 근대이념을 근원적으로 수립하였을 뿐만 아니라, 이것을 파괴하는 초월적 동기를 근원적으로 수립한 데카르트

이제 근대의 철학적 운동들의 통일적 의미를 해명하는 일에 실제로

착수해보자. 이러한 해명 내부에서는 새로운 심리학의 발전에 부여되었던 특별한 역할이 즉시 뚜렷하게 드러날 것이다. 이러한 목표를 위해 우리는 근대 철학 전체를 근원적으로 수립한 천재인 데카르트로 되돌아가야만 한다. 갈릴레이가 얼마 전에 새로운 자연과학의 근원적 수립을 수행한 이후에, 바로 데카르트가 보편적 철학이라는 새로운 이념을 구상하고, 이를 즉시 체계화하였다. 그것은 수학적인, 보다 적절한 말로는 물리학주의적인 합리주의의 의미를 지닌 것으로 말하자면 ‘보편수학’으로서의 철학이었다. 이 철학도 역시 즉시 강력한 힘에 이르게 된다.(S. 74-75)

근대의 철학적 운동들의 통일적 의미를 해명하기 위해서는, 근대 철학 전체를 근원적으로 수립한 천재인 데카르트로 되돌아가야 한다. 데카르트는 갈릴레이를 이어, 철학의 새로운 이념으로 보편수학으로서의 철학, 곧 물리학주의적 합리론을 제시하였다. 철학의 새로운 이념을 제시한 점에서 그는 근대의 아버지다.

그러나 단지 이러한 이념의 창시를 통해서만 데카르트가 근대의 아버지였던 것은 아니다. 그것과 동시에 지극히 주목할 만한 것은, 자신의 저서 『성찰』속에서 데카르트는 바로 새로운 합리주의를 그리고 나서는 당연히 이원론을 철저히 정초하려는 의도 속에서, 다음의 사상들의 근원적 수립을 수행했다는 점이다. 그 사상들은 그들의 고유한 역사적 힘에 있어서(마치 역사의 은폐된 목적론을 따르는 듯이) 이 합리주의에 은폐된 모순을 밝혀냄으로써 바로 이 합리주의를 분쇄하는 사명을 받은 사상들이었다. 이 합리주의를 영원한 진리로 정초했어야만 하는 바로 그 사상들은, 명백히 드러났을 때, 그 합리주의를 완전히 근절하는 깊이 숨겨진 의미를 자기 안에 지니고 있다.(S. 76)

데카르트는 자신의 합리론을 제시함을 통해 역설적이게도 이것의 한계를 극복하려는 다른 근대 철학들, 곧 로크, 베클리, 흄의 철학을 성립시켰다는 점에서도 근대의 아버지인 것이다.

17절 데카르트는 ‘나는 생각한다’로 되돌아간다. 데카르트적 판단 중지의 의미를 해명한다

데카르트에 따르면 철학적 인식은 절대적으로 정초된 인식이다. 철학적 인식은 직접적이고 필증적인 인식을 근거로 삼아야 하며, 이 직접적이고 필증적인 인식은 자신의 명증성에 있어서 모든 사유가능한 의심을 배제하고 있는 것이다. 간접적 인식의 각 단계는 그와 같은 명증성을 획득할 수 있어야만 한다. 획득되었거나 전수된 이제까지의 자신의 확신들에 대해 개괄해 본 일이 데카르트에게 보여준 것은 언제 어디서나 회의 가능성들이 알려진다는 점이었다. 이러한 상황에서 데카르트뿐만 아니라 진정으로 철학자가 되려는 모든 사람에게 불가피한 것은 일종의 철저하게 회의적인 판단 중지와 더불어 시작하는 것이다. 이 판단 중지는 자신의 이제까지의 확신들 전체를 문제시하고, 그러한 확신들에 대한 어떠한 판단사용도 금지하고, 그것들의 타당성이나 부당성에 대한 어떠한 태도결정도 금지하는 것이다.(S. 77)

철학, 곧 절대적으로 정초된 인식은 직접적이고 필증적인 인식을 근거로 삼아야 하며, 직접적이고 필증적인 인식이란 자신의 명증성(존재확실성)에 있어서 모든 사유가능한 의심을 배제하고 있는 인식을 말한다. 데카르트는 직접적이고 필증적인 인식을 위해 자신의 모든 확신들에 대해 전면적인 의심을 감행한다. 이러한 의심의 감행이 데카르트의 판단 중지이다.

[데카르트에 의해] 처음으로 모든 객관적 인식의 가장 낮은 단계가, 곧 세계에 관한 이제까지의 모든 학문들의 인식토대가 ‘인식비판적으로’ 문제시된다고 우리는 말할 수 있다. 말하자면 일상적 의미에서의 경험, 곧 ‘감각적’ 경험과 이것에 상관적인 것인 세계 자체가 문제시된다. 이 세계는 이러한 경험 속에서 그리고 이러한 경험에서부터 우리에 대해 의미와 존재를 갖는 것이다. 마찬가지로 그 세계는 항상 의심 없는 확실성 속에서 우리에 대해 단적으로 현존하면서 개별적 실체들에 의거해 여러 저러한 내실을 지니는 것으로 간주되면서, 다만 개별

적인 것들에 있어서만 이따금씩 의심스러운 것이나 허무한 가상이 되어 자신의 가치를 떨어트린다. 여기에서부터 그러나 경험 속에 기초를 둔 모든 의미작업과 타당성작업도 함께 문제시된다. 사실상 우리가 이미 언급하였던 바와 같이, 이것이 인식비판의, 특히 객관적 인식의 철저한 비판의 역사적 출발이다.(S. 77-8)

데카르트에 의해 처음으로 모든 객관적 인식의 가장 낮은 단계인 감각경험과 이것의 상관자인 경험세계가 인식비판적으로 문제시된다. 세계는 존재확실성을 갖는 것이지만, 그 안의 개별자들은 종종 의심스러운 것이나 허무한 가상으로 드러나면서 자신의 지금까지의 의미(무엇임, 어떠하게 있음)와 존재타당성(확실성, 개연성, 의심가능성 등)을 상실한다. 이런 사실에서부터 의식주관의 의미작업 및 타당성작업이 함께 문제시된다.

내가 세계의 존재나 비존재에 대한 모든 태도결정을 중단하더라도, 즉 내가 세계에 관련된 모든 존재타당성을 단념하더라도, 그럼에도 불구하고 이 판단 중지의 내부에서 모든 존재타당성이 거부되는 것은 아니다. 판단 중지를 수행하는 자아인 나는 판단 중지의 대상적 영역에는 포함되어 있지 않고, 오히려 내가 판단 중지를 철저하고도 보편적으로 수행한다면 원칙적으로 그 영역에서 배제되어 있다. 자아는 판단 중지의 수행자로서 필수 불가결하다. 바로 이 점에서 나는 가능한 모든 회의를 절대적으로 배제하는, 바로 그 추구되어온 필증적 토대를 발견한다. 내가 어느 정도까지 회의를 수행하든지 간에, 그리고 모든 것이 의심스럽다거나 실제로는 존재하지도 않는다고 생각하려고 시도하더라도, 어쨌든 나는 의심하는 자로서, 모든 것을 부정하는 자로서 존재하리라는 사실은 절대적으로 명증적이다. 보편적 회의는 스스로 지양된다. 따라서 보편적 판단 중지를 수행하는 동안 ‘나는 존재한다’는 절대적으로 필증적인 명증성이 나에게 귀속되어 있다.(S. 78 -79)

모든 확신들에 대해 전면적인 의심의 감행이 데카르트의 판단 중지이다. 이 판단 중지 속에서는 세계에 관련된 모든 존재타당성이 단념되기는 하지만 거부되는 것은 아니다. 데카르트에게서는 판단 중지를 수행하는 자아가 판단 중지의 대상에서 배제되는 데, 왜냐하면 자아는 판단 중지의 수행자로서 필수불가결하다고 여겨졌기 때문이다. 모든 것에 대한 판단 중지, 곧 보편적 판단 중지는, 자아의 존재의 절대적 필증적 명증성으로 인해 스스로 폐기되면서, 자아존재라는 절대적으로 필증적인 명증성이 내게 주어지게 된다. 그러나 이러한 보편적 판단 중지의 폐기는 데카르트의 판단 중지의 비-철저성을 의미한다.

그러나 이와 같은 명증성 속에는 매우 다양한 것들이 포함되어 있다. ‘나는 사유하면서 존재한다’라는 명증적 언표는 좀더 구체적으로 말하면, ‘나는 사유한다- 사유된 것들을 사유된 것들로’라는 것이다. 이것은 사유작용들을 포괄하고 있다. 곧 개별적 사유작용들을 포괄하고, 또한 하나의 사유작용의 보편적 통일로 귀결되는 사유작용들의 유동적 종합도 포괄한다. 이런 사유작용들 속에서는 사유된 것으로서의 세계 및 내가 그때마다 이 세계에 속한다고 여긴 어떤 것이 나에 대해 존재타당성을 가졌었고 또 갖고 있다. 다만 이제 나는 철학하는 자로서 이러한 타당성들을 더 이상은 자연적인 방식으로 단적으로 성취하거나 인식적으로 사용해서는 안 되는 것이다. 이러한 타당성들 모두를 판단 중지하는 나의 입장에서 보면, 나는 더 이상 그러한 타당성들을 [남들과] 함께 성취해서는 안 된다. 그러므로 경험하고 사유하고 평가하는 등등의 나의 작용삶 (Aktleben)은 나에게 여전히 남아 있고, 계속 경과해가기도 하지만, 그 작용삶 속에서 바로 ‘이’ 세계로서, 즉 나에 대해 존재하고 타당한 세계로서 나의 눈앞에 놓여 있는 것은 단순한 현상으로 되었고, 더욱이 세계에 속해 있는 모든 규정들과 관련해서 그런 것이다.(S. 79)

절대적으로 필증적 명증성에 있어서 확보된 것은 우선 나의 존재였지만, 이것은 나의 사유작용과 나에 의해 사유된 것들을 차

기 안에 함축한다. 사유작용의 상관자인 사유된 것들은 비록 나에 대해 존재타당성을 갖지만, 이 타당성을 자연적인 방식으로 곧 자립적으로 실재적인 것이라고 믿는 방식으로 성취해서는 안 된다. 사유된 것의 자립적 실재성이 판단 중지되면, 사유된 것은 이제 나에 대한 단순한 현상으로 된다.

그 모든 규정들과 세계 자체는 나의 ‘관념들’로 변화되었고, 이것들은 판단 중지 속에서 사유된 것들로서 나의 사유작용의 분리될 수 없는 구성요소들이다. 그러므로 여기서 우리는 자아라는 명칭 속에 함께 포함되어 있는 절대적으로 필증적인 존재영역을 갖게 될 것이고, 따라서 단순히 이를테면 ‘나는 생각한다’라거나 ‘나는 생각하면서 존재한다’라는 하나의 공리적 명제만을 갖는 것은 아닐 것이다. 하지만 어떤 다른 것 역시 그리고 특별히 주목될 가치가 있는 어떤 것이 첨부될 수 있다. 즉 판단 중지를 통해 나는 사유가능하면서 나에 대해 존재하는 모든 것들 및 이것들의 존재영역에 대해 원칙적으로 선행하면서 이들에 대해 절대적으로 필증적인 전제가 되고 있는 존재영역으로 밀려들어서 있다.(S. 79)

판단 중지에 의해 절대적으로 필증적인 명증성으로 자아가 확보된다. 자아는 자아에 관련된 세계 및 세계사물들에 선행하면서 이것들에 대해 절대적으로 필증적인 전제가 되는 존재영역이다. 판단 중지를 통해 우리는 이 존재영역으로 밀려든다.

혹은 데카르트에게는 마찬가지가 되는 다른 말로 하면, 판단 중지를 수행하는 자아는 유일하게 절대적으로 의심할 수 없는 것, 곧 모든 회의가능성을 원칙적으로 배제하는 것이다. 그밖에 필증적으로 나타나는 것, 예컨대 수학적 공리들과 같은 것은 매우 분명히 의심가능성들에 개방되어 있으며, 따라서 허위라는 사유가능성에도 개방되어 있다. 허위라는 사유가능성이 비로소 배제되고 필증성의 주장이 정당화되는 때는 간접적이면서도 절대적으로 필증적인 정초에 성공할 때이다. 이러한 정

초는 허위라는 사유가능성을 유일하게 절대적인 근원명증성으로 소급하는 것인데, 이 근원명증성은 하나의 철학이 가능하게 되어야 마땅하다면, 모든 학문적 인식이 그리로 소급되어야만 하는 것이다.(S. 80)

판단 중지에 있어서 자아만이 유일하게 절대적으로 필증적인 자명성이고, 그밖에 필증적으로 나타나는 수학적 공리 같은 여전히 회의가능성이나 허위라는 사유가능성에 대해 개방되어 있다. 따라서 그런 공리는 근원명증성으로 소급되어 간접적이면서도 절대적으로 필증적인 정초를 얻어야만 학문적 인식이 될 수 있다.

18절 데카르트의 자기오해는 판단 중지로 얻은 순수자아의 심리학주의적 왜곡에 있다

데카르트는 판단 중지에서 비로소 발견된 이 자아에 대해 스스로 경탄하면서 그것이 어떤 종류의 자아인지를, 곧 이를테면 자아가 인간, 보통의 삶에서 감각적으로 직관될 수 있는 인간인지 아닌지를 스스로 묻는다. 그리고 나서 그는 신체를 배제한다. 감각적 세계일반과 마찬가지로 신체 역시 판단 중지에 떨어진다. 그래서 데카르트에서 자아는 마음이나 영혼 혹은 지성으로 규정된다.(S. 80-81)

데카르트가 판단 중지로 얻은 자아는 그러나 신체가 배제된 순수한 영혼에 불과하고, 초월적(세계구성적) 자아에 해당하지는 않는다.

여기에서는 다음과 같은 점을 명확하게 하는 것만으로도 충분하다. 즉 성찰들을 기초지우는 고찰들에서, 곧 판단 중지와 이것을 수행하는 자아에 대한 고찰들에서, 이러한 자아와 순수한 영혼을 동일시함으로써 논리적 일관성의 단절이 나타난다. 이러한 성찰들의 전체적 성과, 곧 그러한 자아의 위대한 발견은 모순적인 대체에 의해 가치를 상실한다. 말하자면 순수한 영혼은 판단 중지 속에서는 어떤 의미도 갖지 않는바, 그것은 괄호 속의 영혼, 곧 단순한 현상일 것이기 때문이다. 이

점에서는 신체도 마찬가지다. 우리는 현상이라는 새로운 개념, 즉 데카르트적 판단 중지와 더불어 비로소 처음 발생한 그 개념을 잊어서는 안 된다. 여기서 우리는, 철저하고 보편적인 판단 중지 같은 들어본바 없는 태도변경을 유지하고 충분히 이용하는 것이 얼마나 힘든 일인지 를 알게 된다. 소박한 세계타당성에서부터 유래하는 자연적 인간지성 같은 어떤 것이 그 어디에 나타나자마자 곧바로 판단 중지에서 가능하게 되고 또한 요구되는 새로운 종류의 사고작용을 왜곡시킨다.[…] 거의 근절하기 어려운 이러한 소박함이 만들어 내는 것이 다음의 사실이다: 자아와 자아의 자유적 삶으로부터 외부세계를 추론할 가능성이 ‘자명하다’는 것에 대해 수세기 동안 거의 아무도 이의를 제시하지 않았고, 도대체 이 자아론적 존재영역과 관련해서 외부세계가 어떤 의미를 가질 수 있는가라는 물음을 어느 누구도 제기하지 않았다. 이점이 이러한 자아를 패러독스, 즉 모든 수수께끼들 중의 수수께끼로 만들었다.(S. 82)

판단 중지를 수행하는 자아는 판단 중지 속의 자아이고, 따라서 신체와 마찬가지로 더 이상 존재타당성을 갖지 못하고, 다만 현상으로만 고찰되어야 한다. 그러나 데카르트에게 있어서는 판단 중지 속의 자아가 신체만이 배제된 이른 바 순수한 영혼이면서, 여전히 존재타당성을 지닌 것으로 여겨지고 있다. 이는 우리에게, 순수자아의 심리학주의적 왜곡을 위해서는 철저한 판단 중지가 필요하다는 점을 일깨워준다.

19절 객관주의에 대한 데카르트의 절실한 관심이 그의 자기오해의 근거이다

고유한 영혼적인 나를 자아로 대체시키고, 심리학적 내재를 자아론적 내재로, 심리적 ‘내적’ 지각이나 자기지각을 자아론적 자기지각으로 대체시키는 숙명적인 형식 속에서 성찰은 데카르트에게서 효과를 나타냈고, 역사적으로도 오늘에 이르기까지 그러한 영향을 미치고 있다. 데 카르트 자신은 자신의 영혼적인 것을 초월해 있는 것으로 추론해 가는

길을 따라(신의 초월성에 대한 첫 번째 추론을 통해 매개된 채) 유한한 실체들의 이원론을 증명할 수 있다고 실제로 믿었다. 이와 마찬가지로 데카르트는 자신의 모순적 입장을 위해 중요한 문제, 나중에 칸트에서 변화된 형태로 반복되는 문제, 곧 어떻게 해서 나의 이성 속에서 산출된 이성적 형성물들(나의 명석하고 판명한 지각들)이 -수학이나 수학적 자연과학들의 형성물들- 객관적으로 참된 타당성을, 곧 형이상학적으로 초월적인 타당성을 주장할 수 있는가 하는 문제를 해결하려고 생각한다.(S. 83)

데카르트는 심리학적인 것들을 자아론적인 것이라고 간주하는 오류 속에서도 절대적으로 필증적인 존재영역을 확보하는 일정한 성과를 이룩한다. 그러나 그의 오류는, 그로 하여금 영혼적인 것으로부터 이것을 초월해 있는 것에로의 추론을 통해 외부세계를 증명하는 무익한 수고를 하게 하였고, 이런 무익한 수고는 칸트에게서도 반복된다.

20절 데카르트에 있어서의 ‘지향성’

그러므로 기초를 세우는 최초의 성찰들은 본래 심리학의 한 부분이었다. 이 심리학으로부터 가장 중요하지만 전혀 발전되지 않은 채 남아 있는 하나의 계기로서 자아론적 삶의 본질을 이루고 있는 ‘지향성’이 더욱 명백히 부각되어야 한다. 이 지향성에 대한 다른 말은 ‘사유작용’이고, 예를 들면 경험하면서 생각하면서 느끼면서 의욕하면서, 어떤 것을 의식함이다. 왜냐하면 각각의 사유작용은 사유된 어떤 것을 갖고 있기 때문이다. 각각의 사유작용은 가장 넓은 의미에서 추정함(Vermeinen)이며, 따라서 확실성의 어떤 양상 -단적인 확실성, 추측성, 개연성, 의심성 등등-에 속해 있다. 이것들과의 관련 속에서 확증과 거부 사이의 구별, 참과 거짓 사이의 구별이 이뤄진다. 왜냐하면 각각의 사유작용은 그 사유된 것을 갖기 때문이다. 우리는 지향성이라는 문제명칭이 그 자체 속에 지성의 문제나 이성의 문제를 불가분적으로 포함하고 있음을 이미 알아차린다. 물론 ‘지향성’이라는 주제를 실제로 제기하고 취급하

는 것에 대해서는[데카르트에게 있어서] 아무 말이 없다. 그럼에도 다른 한편으로는 자아로부터 새로운 보편적 철학을 추정적으로 기초지우는 것 전체도 하나의 인식이론으로, 즉 자아가 어떻게 자신의 이성의 지향성 속에서(이성작용에 의해) 객관적 인식을 성립시키는가에 대한 이론으로 특징지울 수 있다. 물론 데카르트에게 있어서 이것은 자아를 형이상학적으로 초월해 가는 인식을 말한다.(S. 84-5)

데카르트의 성찰들 속에는 가장 중요하면서도 전혀 발전되지 않은 채 남아 있는 것이 있는 바, 곧 지향성이다. 이 지향성에 대한 다른 말은 ‘사유작용’이다. 지향성이 나의 지향성이자 어떤 것에 대한 지향성이듯이, 사유작용도 나의 사유작용이자 어떤 것에 대한 사유작용이다. 따라서 지향성이나 사유작용은 상관관계라는 구조를 갖고 있다. 비록 데카르트가 지향성을 주제화하지는 않았지만, 자아로부터 새로운 보편적 철학을 추정적으로 기초지우는 것도 하나의 인식이론이라는 점에서, 그의 철학도 인식이론이기는 하다. 그러나 그의 인식이론은 자아에 의한 세계구성적 인식의 이론이 아니라, 추리를 통해 자아를 초월하여 세계로 나아가는 인식이론이다.

21절 데카르트는 합리론과 경험론이라는 두 발전방향 의 출발점이다

여기에서는[말레브랑쉐, 스피노자, 라이프니쓰, 볼프, 칸트로 이어지는 합리론적 발전방향에서는] ‘기하학적 정신’의 방법으로 초월적 ‘그 자체’로 생각된 세계에 대한 절대적으로 정초된 보편적 인식을 실현할 수 있다는 확신이 지배한다. 바로 이와 같은 확신에 반대해서, 초월적인 것에 도달할 수 있다는 새로운 학문의 도달범위에 반대해서, 아니 결국에는 ‘초월적인 것’ 자체에 반대해서 반응하는 것이 —비록 이것도 마찬가지로 데카르트에 의해 강력하게 규정된 것이지만—영국의 경험론이다.(S. 85)

데카르트 이후 전개된 하나의 방향은 말레브랑쉐, 스피노자, 라이프니쓰, 볼프, 칸트로 이어지는 합리론적 발전방향이다. 합리론은 기하학적 정신의 방법으로, 곧 논리적으로 의식초월적 세계에 대한 인식이 가능하다는 주장이다.

합리론에 맞서 흉즈, 로크, 베클리, 흄으로 이어지는 경험론이 출현하였다. 경험론은 모든 초월적인 것을 부정하면서, 우리가 알 수 있는 것은 감각적으로 경험된 것뿐이라는 주장이다.

[흉즈, 로크, 베클리, 흄으로 이어지는] 이러한 발전방향은 다음과 같은 역사적 행로의 본질적 일부라는 사실 때문에 특히 중요하다: 그 행로 위에서(만약 우리가 자아로의 데카르트의 독창적인 전회를 이제 이렇게 불러도 된다면) 심리학적으로 왜곡된 데카르트의 초월주의는 자신의 귀결들의 전개를 통해 그 자신의 유지불가능성을 의식하는 데 까지 철저하게 연구하려고 하고, 여기에서부터 자신의 참된 의미를 더 옥 의식하는 더욱 진정한 초월주의에로 이른다. 여기서 최초의 것이자 역사적으로 가장 중요한 것은(감각주의적-자연주의적 성향의) 경험론적 심리학주의가 스스로를 더 이상 견뎌낼 수 없는 모순으로 밝혀낸 점이다.(S. 86)

경험론의 발전방향은 데카르트의 초월주의를 궁지에 몰고 개선을 촉진하게 하는 철학사적 행로의 본질적인 부분이다.

22절 로크의 자연주의적-인식론적 심리학

경험론의 발전 속에서 -우리가 아는 바와 같이- 순수한 자연과학이 분리됨을 통해 그 상관자로 요청된 새로운 심리학이 최초의 구체적 완성에 이른다. // 이 새로운 심리학은 이제 물체성으로부터 분리된 영혼의 영역 속에서 내성심리학적 연구들에 종사하고, 마찬가지로 생리학적이며 심리물리학적인 설명들에도 종사한다. 다른 한편 이 심리학은 데카르트의 심리학과 비교하면 전혀 새롭고 매우 차별화되어 형성된

인식이론에 기여한다. 로크의 위대한 저술인 『인간지성론』 속에서는 바로 이점이 처음부터 본래의 의도이다. 이것은 바로 데카르트의 저술 『성찰』이 수행하고자 계획했던 것, 곧 객관적 학문들의 객관성의 인식이론적 정초를 수행하려는 새로운 시도로 나타난다. 이러한 의도가 지닌 회의적 태도는 처음부터 인간인식의 범위, 도달한계, 그 확실성의 정도와 같은 문제를 묻는 것에서 나타난다. 데카르트적 판단 중지와 자아로의 환원이 지닌 깊은 뜻에 관해 로크는 아무 것도 알아채지 못하였다. 로크는 자아를 단순히 영혼으로, 곧 바로 자기경험의 명증성 속에서 자신의 내적 상태들, 작용들, 능력들을 알게 되는 영혼으로 받 아들인다. 오직 내적 자기경험이 나타내는 것들, 즉 우리들에게 고유한 관념들만이 직접 명증성적으로 주어져 있다. 모든 외부세계적인 것은 추론된다.(S. 86)

데카르트가 절대적으로 확실한 최초의 진리를 찾고, 이로부터 여타의 인식을 정초할 생각으로 방법적 회의를 전개한 것과 달리, 로크는 『인간지성론』 속에서 인간 인식의 한계를 규명하는 과정을 떠맡는다. 그에 의하면 의식이 직접적으로 알 수 있는 것은 의식내부의 관념들뿐이며, 의식외부의 것은 간접적으로, 곧 추리적으로만 알려진다.

데카르트의 본래적 문제, 곧 자아론적인(내성심리학적으로 해석된) 타당성들 및 이 속에 놓인 모든 외부세계적 추론방식들이 갖는 초월성의 문제, 다시 말해 어떻게 자아론적 타당성들이 그 자체로 캡슐에 갇힌 영혼의 사유작용들임에도 불구하고 영혼외부적 존재를 정초할 수 있는 것인가 하는 문제는 로크에게 계속 빠져 있거나, 실제적인 타당성체험들 및 이들에 속한 능력들의 심리학적 발생이라는 문제 속으로 전이되고 있다. 로크에게 있어서 감각자료들은 자신들의 산출의 자의성을 면하고 있는 것들로서 외부로부터의 자극들이며, 외부세계적 물체를 알려주는 것들이라는 점이 전혀 문제시되지 않고 자명하다.(S. 87)

로크에게는, 어떻게 의식이 의식외부의 존재를 정초할 수 있는가 라는 데카르트의 문제의식이 빠져 있고, 대신 그에게서는 이미 전제된 외부세계로부터의 자극에 의해 어떻게 의식체험들이 발생하는가 하는 심리학적 발생의 문제가 중심주제가 된다.

특히 미래의 심리학과 인식이론에 대해 숙명적으로 불행한 것은 로크가 데카르트가 처음으로 도입한 것, 곧 사유작용은 사유된 것에 대한 사유작용이라는 점을, 따라서 지향성을 전혀 사용하지 않고, 이것을 주제로(기초를 세우는 연구들에서 가장 본래적인 주제로서) 인식하지 못했다는 점이다. 로크는 이러한 전체적 부분에 대해서 맹목이다. 영혼은 물체와 마찬가지로 독립적으로 완결된 실재이다. 이러한 소박한 자연주의에서는 이제 영혼은 마치 독립적인 공간 같이 파악된 로크의 유명한 비유를 들면, 영혼은 그 위에 심리적 자료들이 나타나고 사라지는 서판이다.(S. 87)

로크의 한계는 사유작용이 사유된 것에 대한 사유작용이고, 따라서 사유된 것은 사유작용에 의해 성립한 것이라는 점을, 곧 지향성의 문제를 주목하지 못했다는 점이다. 이렇게 된 이유는, 그가 영혼을 어떤 완결된 공간으로 파악함으로써 영혼이 세계에 대해 구성적 기능을 가질 수 있다는 생각의 여지를 스스로 차단하였기 때문이다.

흥미로운 것은 합리적 학문이상과 관련해서의 로크의 회의와(자신들의 권리를 갖고 있다고 하는) 새로운 학문들의 도달범위에 대한 그의 제한이 새로운 종류의 불가지론으로 이끈다는 사실이다. 비록 인식할 수 없는 물 자체들이 다시 가정된다고 할지라도, 고대의 회의론에서와 같이 학문의 가능성성이 전반적으로 부정되는 것은 아니다. 우리 인간의 학문은 오직 우리의 표상들과 개념형성들에만 의지하며, 이것들을 매개로 우리는 초월적인 것에 이르는 추론을 수행할 수 있다.(S. 88)

로크의 인식론은 약한 의미의 불가지론이다. 그 인식론에 의하면 물 자체에 대한 직접적 인식은 부정되지만, 그렇다고 해서 객관적 학문의 가능성이 부정되지는 않기 때문이다. 로크에게 있어서 객관적 인식은 표상들과 개념들을 매개로 추리를 통해 얻어질 수 있는 인식이다

23절 베클리를 잊는 흄의 심리학은 허구주의적 인식이론으로 철학과 과학을 파산시킨다

이러한 점으로부터 베클리는 자연적 경험에서 나타나는 물체적 사물들을 이 사물들이 그 속에 나타나는 그런 감각적 자료들의 복합으로 환원한다. 이 감각적 자료들로부터 다시 그와 같은 자료들로가 아니라 다른 어떤 것에로 이끌어 갈 수 있는 추론은 생각 할 수 없다는 것이다. 오직 귀납적 추론, 즉 관념연합으로부터 유래하는 추론만이 있을 수 있다는 것이다. 그 자체로 존재하는 물질, 즉 로크의 말로 내가 알지 못하는 그 무엇은 철학적인 고안물이라는 것이다. 베클리가 이때 합리적 자연과학의 개념형성의 방식을 하나의 감각주의적 인식비판 속으로 해소시켰다는 점도 역시 중요하다.(S. 89)

로크가 감각초월적 존재자를 전제한 반면에 베클리는 이를 부정한다. 베클리에게 있어서 사물은 다만 감각자료들의 복합일 뿐이며, 이들로부터(의식 외부에 있다고 가정되는) 사물을 추리하는 일은, 감각 경험된 것만을 인정하는 경험론의 원칙을 넘어서는 것으로, 잘못된 것이다.

이러한 방향들 속에서 흄은 끝까지 추구해간다. 객관성의 모든 범주들, 곧 학문적 삶이나 일상적 삶이 그것들을 통해 객관적인 영혼외부적 세계를 사유하는 그런 학문적인 범주들과 학문이전적 범주들은 허구들이다. 우선 수, 양, 연속체, 기하학적 도형 등과 같은 수학적 개념들이 그러하다. 이러한 개념들은 직관적으로 주어져 있는 것들을 방법

상 불가피하게 이념화한 것들이라고 우리는 말할 수 있다. 그러나 흄의 의미에서 이것들은 허구들이며, 더 나아가 이와 마찬가지로 추정적으로 필증적인 수학전체가 허구이다. 이 허구들의 근원은 심리학적으로(즉 내재적 감각주의의 토대 위에서) 말하자면 관념들의 연합 및 관련이라는 내적인 법칙성에 의거해 매우 잘 설명될 수 있다. 하지만 학문이전적 범주들, 단적으로 직관된 세계의 범주들, 곧 물체성의 범주(이른바 직접 경험하는 직관 속에 추정적으로 놓여 있는, 언제까지나 머무는 물체의 동일성)뿐만이 아니라, 추정적으로 경험된 인격의 동일성이라는 범주도 마찬가지로 허구들일 뿐이다.(S. 89)

흄은 버클리에 의해 열려진 방향들 속에서 자신의 논의를 더 전개한다. 이에 의하면 감각자료들만이 실제적인 것이고, 이것들을 추상화하여 생겨난 것이라고 우리가 알고 있는 개념들은 사실에 있어서는 다만 관념연합에 의해 생겨난 허구적인 것들이라고 본다. 그에게서는 언제나 동일하게 머무는 물체라는 것도 부정되고, 언제나 동일하게 머무는 인격이라는 것도 부정된다.

또한 필연적 연속인 인과율도 이러한 종류의 허구들에 속한다. 내재적 경험은 단지 ‘이것 다음에’라는 것만을 가리킨다. 연속의 필연성인 ‘이것에 의해서’(propter hoc)라는 것은 ‘이것 다음에’(post hoc)라는 것을 허구적으로 대체한 것이다.[...] 결과적으로 우리는 다음과 같이 말해야만 한다: 이성이, 인식이, 참된 가치들의 인식이, 윤리적인 종류를 포함한 모든 종류의 순수한 이상들의 인식이 모두 허구이다. 이것은 사실상 객관적 인식의 파산을 의미한다. 흄은 근본에 있어서 결국 하나의 독아론에 귀착한다. 왜냐하면 어떻게 감각자료들로부터 다른 감각자료들로의 추론이 내재적 영역을 넘어설 수 있겠는가? 물론 흄은 이성이 어떤 상황에 있는가에 대해, 곧 이러한 이론을 진리로서 정초하고, 이러한 심리분석들을 수행하고, 이러한 연상법칙들을 증명하였던 흄 자신의 이성이 어떤 상황에 있는 것인가에 대해 문제를 제기하지 않았으며, 어쨌든 이것에 대해 한마디도 말하지 않았다. 연합적 정돈의 규칙들은 도대체 어떻게 ‘결합’하는가? 비록 우리가 그 규칙들에

관해 안다고 하더라도, 그러한 얇은 그 자체로 다시금 서판 위의 감각 자료가 아니겠는가?(S. 90)

흄은 인과율 자체를 부정한다. 그에게 인과율은, 어떤 두 가지가 시간적으로 연속되는 것을 우리가 반복적으로 관찰한 후에, 이 시간적 연속을 필연적 연속이라고 믿게 됨에 의해 생겨난 허구적 법칙이다. 흄의 사상에 따르면, 모든 종류의 인식이 결국 허구이다. 그러나 이러한 흄의 사상에는 역설이 숨어 있다. 모든 것이 허구라는 흄의 사상에 따르면, 흄의 사상 자체도 허구여야만 하는 것이다. 흄의 사상은 그저 관념연합에 의해 발생된 허구에 불과한 것인가? 흄의 사상 자체가 허구가 아니라면, 우리는 흄의 사상을 성립시킨 흄의 이성은 어떻게 작용하고 있는가라고 정당하게 물을 수 있다.

24절 흄의 회의의 모순 속에는 객관주의를 동요하게 하는 진정한 철학적 동기가 숨어 있다

‘무전제성’이라는 데카르트의 철저주의는 진정한 학문적 인식을 궁극적인 타당성원천들로까지 확장시키고 이들에 입각하여 인식을 절대적으로 정초하려는 목표를 지닌 채, 주관적으로 방향지어진 고찰들을 요구하였고, 내재성에 있어서의 인식적 자아로까지 되돌아갈 것을 요구하였다. 사람들은 데카르트의 인식론적 사유수행을 아무리 시인하지 않는다고 해도, 이러한 요구의 필연성을 더 이상 회피할 수 없었다. 그러나 데카르트의 사유절차는 개선될 수 있었던 것일까? 회의론의 논박들이 있었던 이후에도 새로운 철학적 합리주의를 절대적으로 정초하려는 데카르트의 목표는 여전히 도달할 수 있었던 것일까?(S. 91)

‘무전제성’이라는 데카르트의 철저주의는 새로운 철학적 합리주의를 절대적으로 정초하려는 목표에서는 불가피한 요구이다. 그러

나 실제에 있어서 판단 중지에 철저하지 못했고, 초월적 자아를 사실적 영혼으로 대체하였고, 외부세계를 추리하였다. 경험적 소여를 인식의 한계로 하는 베클리와 흄의 회의론적 논박들 이후 데카르트의 철학적 합리주의라는 목표는 불가능한 것이 되었다.

데카르트에게 있어서는 내재적 감성이 세계모습들을 산출한다는 사실이 아무런 장애가 되지 않았다. 그러나 베클리에게 있어서는 이러한 감성이 물체세계 자체를 산출하였고, 흄에게 있어서는 영혼 전체가 그 것의 ‘인상들’과 ‘관념들’을 갖고서 또 물리적인 힘들과 유비적으로 생각된 자신에게 속해 있는 힘들인 연합법칙들(중력법칙에 병행하는 것으로서!)을 갖고서 이를테면 단지 하나의 모습이 아니라 전체적인 세계, 곧 세계 자체를 산출하였다. 그러나 이렇게 산출된 것은 물론 하나의 허구, 즉 내적으로 정돈되고 본래는 전적으로 모호한 표상이었다. 그리고 이점은 모호한 경험들의 세계에 대해서 뿐만이 아니라 합리적 학문들의 세계에 대해서도 타당하다.(S. 92)

데카르트는 추리를 통해 외부세계를 인식하려 했고, 베클리는 감각자료가 곧 물질적인 것으로 보았고, 흄은 인상과 관념에 의해 세워지는 세계가 우리가 아는 세계의 전부라고 보았다. 이로써 그들은 각기 이원론, 내재적 관념론, 회의론의 철학을 제시하였다. 특히 흄에게 있어서는 세계가 인상과 관념에 의해 산출된 세계로서 허구에 불과함에 의해 학문들이 다루는 세계 역시 허구로 되어 합리적 학문의 가능성성이 부정된다.

데카르트는 감각적 세계, 곧 일상삶의 세계가 감각적 사유작용들의 사유된 대상이고 마찬가지로 학문적 사유세계가 학문적 사유작용들의 사유된 대상이라는 사실 속으로 파고들지 못하였고, 그가 빠져들어 있던 순환을 알아차리지 못하였다. 이 순환이란 그가 이미 신존재 증명 속에서 자아를 초월하는 추론의 가능성을 전제하였을 때, 이러한 추론의 가능성 자체가 신존재 증명을 통해서 비로소 정초되어야 했다는 점

을 말한다. 전체적 세계 자체가 다양하게 흐르는 사유작용들의 보편적 종합에서 생겨난 사유된 대상일 수도 있다는 생각, 그리고 보다 높은 단계에서는 그러한 사유작용들 위에 세워진 학문적 사유작용들의 이성적 작업이 학문적 세계에 대해 구성적일 수도 있다는 생각으로부터 데 카르트는 멀리 떨어져 있었다. 그러나 이제 이러한 생각은 베클리와 흄에 의해 제시되지 않았는가? 이들의 경험론이 지닌 모순이 단지 어떤 추정적인 자명성 속에만 놓여 있었고, 이런 추정적 자명성을 통해 내재적 이성이 미리 배제되었다는 전제 아래서 볼 때 그러하다. 우리의 비판적 서술의 입장에서 보면, 베클리와 흄에 의해 데카르트의 근본문제가 다시 소생되고 철저화됨을 통해 ‘독단적’ 객관주의는 가장 깊이 동요하게 되었다. 즉 세계 자체에 수학적-합리적인 자체적 존재(이 것을 우리는 우리의 다소 완전한 이론 속에서 그리고 점점 더 좋게 모사하게 된다)를 귀속시키는, 당시 사람들을 열광시키는 그런 수학화하는 객관주의만이 아니라, 수 천년 동안 지배해온 객관주의 일반이 가장 깊이 동요하게 되었다.(S. 92-3)

데카르트가 심리학주의적 자아론을 통해 이룩한 성과들로는 자아존재의 증명 외에도 신의 존재증명과 외부세계의 존재증명이지만, 이 두 가지는 성공한 것이 아니다. 그는 학문적 사유세계가 일상적 경험세계에 비추어 2차적인 세계라는 점을 알지 못하였고, 이로써 2차적인 세계를 기준으로 외부세계의 존재를 증명하려는 잘못된 시도를 하였다. 신존재의 증명에서도 그는 한편으로는 신의 인간창조의 성실성에 의거해 인간의 자아 초월적 추리의 능력을 정당화하고, 다른 한편으로는 자아 초월적 추리의 가능성을 전제로 신의 존재증명을 시도함에 의해 순환논리에 빠져들어 있다. 데카르트가 미쳐 생각하지 못한 것들, 곧 사유작용에 의한 세계의 성립, 학문적 사유작용에 의한 학문적 세계의 구성 등은 베클리와 흄에 의해 암묵적으로 제시되었다. 이것은 철학사적으로 볼 때, 그들에 의해 데카르트의 근본문제인 무전제성의 철학이 되살아나게 된 것이고, 이와 더불어 맹목적 객관주의가 크게 동요하게 된 것이다.

25절 합리론 속의 ‘초월적’ 동기로부터 칸트의 초월 철학 구상이 성립한다

잘 알려져 있듯이 흄은 칸트사상의 전개 속에서 그가 야기한 전회 때 문에 역사 속에서 하나의 특별한 지위를 차지하기도 한다. 자주 인용된 발언 속에서 칸트 스스로 말하여, 흄이 그를 독단적 꿈에서 깨웠으며, 사변철학의 영역에서 그의 연구들에게 다른 방향을 제시했다고 한다. 그렇다면 내가 앞에서 말한 객관주의의 동요를 경험하고, 자신의 초월 철학 속에서 흄이 회피하였던 과제의 해결을 떠맡는 것이 칸트의 역사적 소명이었는가? 그 대답은 부정적임에 틀림없다. 칸트와 더불어 시작되고, 독일관념론의 체계들 속에서 새로운 형태들로 변화된 것은 새로운 종류의 초월적 주관주이다. 칸트는 데카르트로부터 로크를 거쳐 연속적으로 전개된 발전방향에 속하지 않으며, 그는 흄의 계승자가 아니다. 흄의 회의에 대한 칸트의 해석과 그가 흄의 회의에 맞서 반응한 방식은 그가 볼프 학파 출신이라는 점에 의해 제약된다. 흄의 충격에 의해 동기를 얻은 ‘사유방식의 혁명’은 경험론에로 방향을 둔 것이 아니라, 데카르트 이후의 합리주의의 사유방식에로 방향을 둔 것이었다. 이 합리주의의 위대한 완성자는 라이프니츠였으며, 그 합리주의는 크리스찬 볼프를 통해 체계적으로 교과서적인 서술에 이르렀고 또 영향력이 크고 그때까지로 가장 설득력 있는 형태를 갖추게 되었다.(S. 93-4)

전체적 세계 자체가 다양하게 흐르는 사유작용들의 보편적 종합에서 생겨난 사유된 대상일 수도 있다는 생각, 그리고 보다 높은 단계에서는 그러한 사유작용들 위에 세워진 학문적 사유작용들의 이성적 작업이 학문적 세계에 대해 구성적일 수도 있다는 생각은 베클리와 흄에 의해 암묵적으로 제시되었으나, 이들 자신이 스스로 과제로 떠맡지는 않았다. 칸트 역시 이것을 과제로 삼지는 않았다. 칸트는 흄이 자신을 독단적 잠에서 깨웠고, 자신에게 사변철학의 새 방향을 제시해 주었다고 말한다. 그러나 이 말은 칸트가 경험론자인 흄의 계승자라는 말은 아니다. 칸트는 오히려 합리론 계열에 속한 볼프의 계승자이다.

이제 경험론적 심리학에 의해 이미 영향을 받았던 칸트에 관해 말하자면, 그는 흡에 의해 다음과 같은 점을 느끼게 되었다. 즉 순수이성의 진리들과 형이상학적 객관성 사이에는 이해할 수 없는 심연이, 말하자면 이러한 이성의 진리들이 어떻게 해서 곧 바로 사물인식을 실제로 보증할 수 있겠는가라는 문제가 여전히 남아있다는 점을 느끼게 되었다. 이미 수학적 자연과학의 모범적 합리성은 수수께끼로 변했다. 수학적 자연과학은 사실상 전혀 의심할 수 없는 자신의 합리성을, 곧 자신의 방법을 순수하게 논리적-수학적인 이성의 규범적 선형에 신세지고 있었다는 점, 그리고 이러한 이성은 자신의 분과들에서 논박할 수 없는 순수한 합리성을 입증하였다는 점은 확고하였다.(S. 96)

흡의 영향하에 깨어진 칸트의 독단의 잡이란, 순수이성의 진리들과 형이상학적 객관성과의 일치에 대한 맹목적 확신이다. 이런 확신이 깨진다는 것은, 칸트가 이제 이성의 진리들이 어떻게 사물인식을 실제로 보증할 수 있겠는가라는 문제를 문제로 의식하게 됨을 말한다.

칸트가 스스로에게 말하는 것은 다음이다: 의심의 여지없이 사물을은 현상하게 되지만, 이런 일은 감각적 자료들이 이미 숨겨진 어떤 방식들로 선형적 형식들을 통해 함께 취해지고 변화 속에서 논리화됨을 통해서만 일어난다. 하지만 논리학이나 수학으로 나타나는 이성에게 문의를 하고 그래서 이 이성이 규범적 기능을 행사하게 됨을 통해 일어나는 것은 아니다. 그런데 그 같은 유사-논리적인 것이 심리학적으로 우연한 것이라면, 그래서 우리가 그것을 없는 것으로 생각해버린다면, 자연일반에 관한 수학이나 논리학이 단순한 감각자료들을 갖고 객관들을 인식할 가능성을 가질 수 있겠는가? 만일 내가 올바르게 파악하였다만, 이 같은 것이 칸트를 내적으로 인도하였던 생각들이다. 칸트는 이제 소급적인 수행절차를 통해 사실상 다음과 같은 사실을 제시하는 일에 착수한다. 즉 통상의 경험이 실제로 자연대상들의 경험이라고 하다면, 즉 존재 여부와 상태 여하에 따라 객관적 진리 속에, 곧 학문적으로 인식가능하게 있을 수 있는 대상들의 경험이라고 한다면, 직관

적으로 현상하는 세계는 이미 ‘순수직관’과 ‘순수이성’이라는 능력들의 형성물임에 틀림없으며, 이 능력들은 수학이나 논리학에서의 명백한 사고 속에서 스스로를 나타내는 것들이다.(S. 97)

후설은, 어떻게 이성의 진리들이 사물인식을 보증할 수 있는가라는 문제에 부딪혀 칸트가 자문했을 법한 것을 추정해본다. 그것은 감각자료들이 총괄되고 논리화되는 일이 단지 심리학적으로 우연적인 것이라면, 객관적 인식이 대체 가능하겠는가 라는 것이다. 객관적 인식이 현실적으로 존재한다면, 감각자료들의 총괄과 논리화는 우연적이지 않은 선형한 형식을 통한 것이어야 한다. 칸트는 자기의 물음을 숙고한 후에, 감각자료들의 총괄과 논리화는 선형적인 형식들을 통해 일어나며, 이 형식들은 수학과 논리학 속에 나타나고 있다고 확신한다. 그 형식들을 칸트는 수학과 논리학에 대한 검토를 통해 찾아내고, 이를 각기 순수직관의 형식들(시간과 공간)과 순수이성의 형식들(12개의 지성법칙)이라고 부르게 된다.

달리 말하면 이성은 이중적인 방식으로 기능을 하면서 자신을 드린다. 한가지 방식은 자유롭고 순수한 수학화 속에서의, 곧 순수한 수학적 학문들의 작업 속에서의 이성의 체계적인 자기해석 및 자기개방이다. 이 첫 번째 방식은 그런데 감성에 여전히 속해 있는 ‘순수직관’의 형식화작용을 전제한다. 이 두 능력들의 객관적 성과가 이론으로서의 순수수학이다. 다른 한 방식은 항상 숨겨진 채 기능하고 있는 이성의 방식인데, 이 이성은 끊임없이 감각적 자료들을 합리화하는 이성이자 항상 이미 감성적 자료들을 합리화한 채로 갖고 있는 이성이다. 이 이성의 객관적 성과가 감각적-직관적 대상세계이고, 이 세계는 모든 자연과학적 사유의 경험적 전제이다. 곧 환경세계적 경험을 명백한 수학적 이성을 통해 의식적으로 규범화하는 사유를 위한 경험적 전제이다. 직관된 물체세계와 마찬가지로 자연과학적인 세계는 그리고 이와 더불어 과학적으로 인식될 수 있는 이원론적인 세계 일반은 우리 지성

의 주관적 형성물이다. 다만 지적될 것은, 감각자료들이라는 질료가 ‘물자체들’에 의한 초월적 자극에서 유래한다는 점이다. 이러한 물자체들은 원칙적으로(객관적-과학적) 인식이 접근할 수 없다. 왜냐하면 이러한 이론에 따르면 인간의 과학은 ‘감성’과 ‘이성’(또는 칸트가 여기서 말하듯이 지성)이라는 주관적 능력들의 협력을 통해 결합된 업적물로서, 감각적 자료들이라는 사실적인 다양성들의 근원이나 ‘원인’을 설명할 수 없기 때문이다. 객관적 인식의 가능성 및 현실성을 위한 궁극적 전제들은 객관적으로 인식가능하지 않다.(S. 97-8)

이성의 이중적인 기능은 수학화와 합리화이다. 한편으로 이성은 공간이라는 감성적 직관형식을 수학화하는 기능을 한다. 이로써 수학이 가능해진다. 다른 한편으로 이성은 감각적 자료들을 합리화하는 기능을 한다. 이로써 자연과학이 가능해진다. 칸트는 객관적 인식의 가능성 및 현실성을 위한 궁극적 전제로서 물자체를 가정하는데, 이것은 사유가능하지만 인식가능하지는 않은 것이다.

지금 우리의 관심을 끄는 것은, 그 형식적 보편성과 관련해서 볼 때 다음이다. 칸트는 흄의 감각자료실증주의(그가 흄을 이해하는 바대로 말해)에 대한 반발로서 하나의 거대하고 체계적으로 세워지고 새로운 방식으로 학문적인 철학을 기획하며, 이 철학 속에서는 의식주관성에로의 데카르트적 전회가 초월적 주관주의라는 형태로 마무리된다는 점이다. 우리가 여기서 판단할 수는 없는 것인 칸트철학의 진리 여부가 어떻든 간에, 우리는 칸트가 이해한 바의 흄이 실제의 흄은 아니라는 점을 간과해서는 안 된다.(S. 98-99)

칸트는 흄에 의해 독단의 잠에서 깨어났으나, 흄의 감각자료실증주의에 맞서 데카르트와 마찬가지로 의식주관성에로 복귀하고, 이로써 초월적 주관주의를 수립한다. 이는 결국 칸트가 흄의 문제의식을 계승한 사람은 아니라는 것을 의미한다.

가장 심오하고 궁극적인 의미에서의 세계-수수께끼, 즉 주관적인 작업에서 생겨난 존재를 자신의 존재로 하고 있는 그런 세계라는 수수께끼, 게다가 어떤 다른 세계도 생각될 수 없다는 명증성 속에 놓여 있는 이 수수께끼가, 다름 아닌 이것이 바로 흄의 문제다. 그러나 쉽게 파악할 수 있는 바와 같이, 흄의 의미로 이러한 세계-수수께끼 속에 포함되어 있는 그토록 많은 전제들을 칸트는 자명하게 타당한 것으로 여기면서, 이 세계-수수께끼 자체에로 결코 파고들지 않았다. 칸트의 문제제기는 전적으로 데카르트로부터 라이프니쓰를 거쳐 볼프로 이어지는 합리주의의 토대 위에 서 있다.(S. 100)

흄의 문제의식은, 세계존재의 필연성은 회의할 수밖에 없는 것이며, 그 이유는 세계존재가 주관적 작업의 산물인 한편, 이 주관적 작업의 필연성은 회의할 수밖에 없는 것이기 때문이라는 것이었다. 그러나 칸트는 세계존재의 필연성을 자명하게 전제하면서, 이렇게 전제된 세계존재의 필연성을 정당화하기 위해 주관적 작업의 필연성을 탐구하였다. 이 점에서 그는 합리론의 맥락에 서 있다.

26절 우리를 이끄는 ‘초월적’이라는 개념에 대한 예비적 논의

나는 여기서 즉시 다음의 사실에 주목하고자 한다. 즉 ‘초월적 철학’이라는 낱말은 칸트이래 관용적으로 되었고, 게다가 칸트적 유형의 개념들에로 방향을 두는 개념들을 갖고 있는 보편적 철학들에 대한 일반적 명칭으로서 그려했다. 나 자신은 이 ‘초월적’이라는 말을 가장 넓은 의미에서 우리가 방금 상세하게 논의한 근원적 동기에 대한 명칭으로 사용한다. 이 근원적 동기는 데카르트를 통해 모든 근대 철학들에 의미를 부여해준 동기이며, 이 모든 철학들 속에서 나타나는 바인, 말하자면 자기 자신에 이르려는 동기, 곧 진정하고 순수한 과제형태와 체계적인 전개를 획득하려는 동기이다.(S. 100)

칸트 아래로 관용어가 된 ‘초월적’이라는 말을 후설은 보다 넓은 뜻을 지닌 용어로 사용한다. 칸트는 ‘경험에 앞서면서 경험을 가능하게 하는’이라는 뜻으로 그 용어를 사용하였다. 그러나 후설은 이제 이 말을 형식적으로 ‘근대 철학의 근원적 동기를 지닌’이라는 뜻으로 사용한다.

그것은 모든 인식형성의 궁극적 원천으로 되돌아가서 묻는다는 동기이며, 인식하는 자가 자기자신 및 자신의 인식하는 삶에 대해 자기 성찰한다는 동기인데, 이러한 인식하는 삶 속에서는 인식하는 자에게 타당한 모든 학문적 형성물들이 합목적적으로 생겨하고 획득물들로 보존되며 자유롭게 처리할 수 있게 되어 있고, 또 그렇게 된다. 이러한 동기가 철저하게 효과를 나타내는 경우에, 그것은 그러한 원천에서부터 순수하게 정초된, 따라서 궁극적으로 정초된 보편철학의 동기이다. 이러한 원천은 나의 현실적이고 가능한 인식-삶 전체를, 결국에는 나의 구체적인 삶 일반을 포함하는 ‘자기-자신’이라는 명칭을 지닌다. 초월적 문제제기 전체는 이러한 나의 자기(자아)와 처음에는 자명하게 이것 대신에 정립되는 것인 영혼과의 관계, 그런 다음에는 다시 이러한 자기 및 나의 의식-삶과 세계와의 관계의 둘레를 맴도는데, 이 세계는 내가 의식하고 있는 것이며, 그 세계의 참된 존재를 나는 나 자신의 인식형성물들 속에서 인식하고 있는 것이다. 물론 ‘초월적’이라는 이러한 가장 일반적인 개념은 문헌적으로 입증될 수 있는 개념이 아니다. 그 개념은 개별적 체계들을 내재적으로 해석하거나 비교함으로써 획득될 수 있는 것은 아니다. 오히려 그것은 철학적인 근대 전체의 통일적 역사성 속으로 깊이 침잠함으로써 획득되는 개념이다. 이 개념은 오직 그런 식으로만 입증될 수 있는, 근대 속에 발전동력으로 놓여 있는, 모호한 잠재상태로부터 근대의 현재상태로 향해 노력하고 있는 근대과제에 대한 개념이다.(S. 100-1)

근대 철학의 동기는 구체적으로 말해 인식형성의 궁극적 원천을 묻는다는 동기이다. 이점에서 불 때 ‘초월적’이란 말은 ‘인식형성의 궁극적 원천으로 되돌아가서 묻는’이라는 의미를 갖는다. 초

월적이라는 말이 근대 철학의 동기를 지칭하는 말인 한에서, 초월 철학은 그 동기에 맞게 자아(혹은 영혼), 의식(사유작용), 세계를 주제로 다룬다. 후설이 규정하는 바대로의 ‘초월적’이란 개념은 문헌적으로 입증될 수 있는 개념이 아니라, 근대 철학의 통일적 역사성 속으로 깊이 침잠함으로써만 획득되는 개념이다. 그것은 근대 철학 전체의 과제에 대한 개념이다.

27절 ‘초월적’이라는 우리의 주도개념의 조망 속에서 칸트와 그 후계자들의 철학을 살펴보면 비판적 태도결정의 과제가 성립한다

초월 철학이란 학문 이전의 객관주의와 학문적 객관주의에 맞서 모 든 객관적인 의미형성들 및 존재타당성들의 근원장소인 인식하는 주관성으로 되돌아가는 철학이며, 존재하는 세계를 의미형성물과 타당성형성물로 이해하는 일과 이러한 방식으로 본질적으로 새로운 종류의 학문성 및 철학을 야기하는 일을 떠맡는 철학이다. 우리가 부정주의적-회의적인 흄 철학을 함께 고려하지 않는다면, 사실상 칸트의 체계는 최초의 그리고 고무적인 학문적 진지성 속에서 수행된, 실제로 보편적인 초월 철학의 시도이다. 그리고 이 초월 철학은 엄밀한 학문으로, 곧 엄밀한 학문성이라는 이제야 발견된 의미이자 유일하게 진정한 의미에 있어서의 엄밀한 학문으로 의도된 것이다.(S. 102)

후설은 초월 철학이란 말로 의미와 타당성을 형성하는 주관성으로 되돌아가서, 세계는 바로 이러한 주관성에서부터 형성된 의미형성물이자 타당성형성물이라고 이해하는 철학을 의미한다. 후설은 초월 철학은 흄에서 그 단초를 보이지만, 본격적으로는 칸트의 철학과 독일관념론 철학에서 전개된다고 본다.

미리 말하자면, 이와 비슷한 이야기가 독일 관념론의 거대한 체계들에서 보이는 칸트의 초월주의의 속행들과 변형들에게도 타당하다. 물론 독일 관념론의 체계들은 모두 다음과 같은 근본학신을 공동으로 가지고 있다. 즉 객관적 학문들이 그리고 특히 정밀한 과학들이 제아무리 명증 성적인 이론적 실천적 업적들에 의거해 스스로를 유일하게 참된 방법의 장소들이자 궁극적 진리들의 보물창고들이라고 자평한다고 해도, 그들은 여전히 진정으로는 학문들이 아니고, 궁극적인 정초, 곧 궁극적인 이론적 자기책임에서 생겨난 인식들이 아니고, 따라서 그것들은 궁극적인 진리 속에 존재하고 있는 것에 대한 인식들도 아니라는 것이다. 그런 일은 오직 초월적-주관적 방법이 수행했고, 그래서 체계로, 곧 초월 철학으로 완성되었다는 것이다.(S. 102-3)

초월 철학으로서의 독일 관념론의 근본적 학신은, 객관적 학문들은 학문들이 아니며, 그 이유는 이것들이 자기정초로부터 비롯된 학문들이 아니기 때문이라는 것이었다.

이제 칸트와 칸트로부터 출발하는 초월적 관념론의 체계들이 근대 철학의 목적론적 의미통일에서 차지하는 위치를 이해할 수 있기 위해, 그리고 이와 함께 우리 자신의 자기이해에로 더욱 나아가기 위해서는, 비판적으로 칸트의 학문성의 양식에 보다 가까이 다가서는 일이, 그리고 이와 더불어 우리가 공격한 바 있는 철저주의의 결여를 그의 철학 함 속에서 찾아 해명하는 일도 역시 필요하다.(S. 103)

칸트의 철학과 독일관념론 체계들은 그것이 비록 초월 철학이라고 해도, 생활환경세계를 자명하게 타당한 것으로 전제함에 의해 철저주의를 결여하고 있다. 생활 세계를 문제시한다는 것을 그것의 소여방식(=현상방식)을 묻는 것이 되고, 이는 주관의 초월적 작용을 묻는 것이 된다. 후설의 현상학은 이러한 방식으로 새로운 초월 철학으로 등장하였다.

제3부 초월적 문제의 해명과 이에 관련된 심리학의 기능

A. 미리 주어진 생활 세계로부터의 되물음 속에서 현상학적 초월 철학에 이르는 길

28절 발언되지 않은 칸트의 ‘전제’는 자명하게 타당한 생활환경세계다

칸트는 자신의 근본물음임에 틀림없었던 물음을 합리주의가 방기한 것에 대해 정당하게 비판한다. 즉 합리주의는 학문적 인식에 앞서서나 학문적 인식 속에서의 우리의 세계의식의 주관적 구조를 결코 깊이 파고들지 않았으며, 그런 까닭에 인간과 학자로서의 우리들에게 곧바로 나타나는 세계가 어떻게 선형적으로 인식될 수 있는지에 대해, 그리고 순수수학과 그 밖의 순수한 선형이 거기서 모든 객관적인 인식의 도구, 즉 무조건적으로 또 모든 이성인(논리적으로 사유하는 사람)에 대해서 타당한 인식의 도구로 되고 있는 그런 정밀한 자연과학이 어떻게 가능 한가에 대해 결코 묻지 않았다는 것이다. 그러나 칸트는 그 자신에 있어서 그가 자신의 철학함에 있어서 물어지지 않은 전제들에 발을 딛고 있었다는 점에 대해 전혀 생각할 수 없었다.(S. 105)

칸트는, 합리주의가 학문적 인식에 앞서서나 학문적 인식 속에서 기능하고 있는 우리의 세계의식의 주관적 구조를 결코 깊이 파고들지 않았다고 정당하게 비판한다. 그러나 칸트도 스스로 묻지 않은 전제들을 갖고 있었다. 그 중 대표적인 것이 생활 세계의 자명성에 대한 전제이다.

우리는 이성비판이라는 칸트의 문제설정이 이 문제설정의 의미를 함께 규정하고 있는 전제들을, 물어지지 않은 토대로 갖는다는 점을 제시하는 것으로 고찰을 시작해보자. 칸트가 그것들의 진리들 및 방법들에 현실적 타당성을 부여한 그런 학문들이 문제가 되며, 이로써 이러한 학

문들이 관계하는 존재영역 자체가 문제가 된다. 이 학문들은, 인식하는 주관성을 함께 고려하는 어떤 물음들에 의거해 문제가 되는데, 이 물음들은 초월적으로 형성하는 주관성에 관한, 감성이나 지성 등의 초월적 작업에 관한, 특히 초월적 통각(Apperzeption)이라는 자아의 기능에 관한 이론들을 통해 답변을 발견하는 물음들이다. 수학적 자연과학과 이것의 논리적 방법으로서의 순수수학(우리의 확장된 의미에서)이 이룩하는 수수께끼 같은 업적은 그러한 이론들이 위해서 이해가능하게 된다고 하지만, 그러나 이 이론들은 또한 가능한 경험과 가능한 인식의 세계인 자연의 본래적 존재의미를 바꾸어 해석하고, 따라서 이와 관련된 학문의 본래적 진리의미를 바꾸어 해석하기에 이르렀다.(S. 106)

칸트는 순수자연과학과 순수수학의 타당성을 전제하였다. 이러한 전제는 이 학문들이 전제하는 존재영역인 세계의 타당성에 대한 전제를 함축한다. 그러나 그 세계는 생활 세계의 존재의미가 이미 변경된 세계에 불과하다. 칸트는 수학적 인식과 자연과학적 인식의 보편타당성의 근거를 물으면서 다양한 주관적 기능들에 관한 이론들을 통해 그 물음에 대답한다. 그러나 이 이론들은 생활 세계의 본래적 존재의미도 변경시키고, 학문의 본래적 존재의미도 변경시켰다. 칸트에서 통각이란 감성적인 소여들을 하나의 의식 속에서 통일하는 의식을, 곧 모든 경험에 수반하는 자기의식을 말한다.

물론 칸트의 문제설정과 더불어 미리 일상적 생활환경세계가 존재하는 것으로 전제되어 있다.[...] 우리는 이러한 세계 속에 있는 객관들 가운데 객관들이다.[...] 다른 한편 우리는 이러한 세계에 있어서 주체들이다. 즉 세계를 경험하고 숙고하고 평가하며 목표적 활동에 있어서 세계와 관련된 자아주체들이다. 이 자아주체들에 대해 이 환경세계는 우리의 경험들, 생각들, 평가들 등이 그때마다 그것에 부여한 존재의미를 가질 뿐이다. 그리고 이 존재의미는 타당성 양상(존재확실성이나 가능성이라는, 때로는 가상이라는) 속에서 성립하는 것인데, 이

타당성양상은 우리가 타당성주체들로서 현실적으로 성취하는 것이거나, 습성적(habituelle) 획득물로 이전부터 우리가 소유하고 있는 것이고, 또 임의적으로 다시 현실화할 수 있는 이런 저런 내용의 타당성들로 우리가 지니고 있는 것이다. 물론 모든 것은 변화 속에 놓여 있지만, 반면에 이 경우 세계는 통일적으로 존재하면서 단지 내용에 있어서만 교정되는 것으로서 유지되고 있다.(S. 106-7)

칸트가 존재하는 것으로 전제하고 구체적으로 논의하지 않은 환경세계는, 현상학에 있어서 자아주체들이 부과한 존재의미와 존재타당성을 지닌 세계로 경험된다. 이 세계 속의 모든 것은 변화 속에 놓여 있지만, 반면에 이 경우 세계는 통일적으로 존재하면서 단지 내용에 있어서만 교정되는 것으로서 유지되고 있다.

모든 학문적 사고와 철학적 문제설정에 앞서 미리 놓여 있는 자명성들에 속하는 것은, 세계가 존재하며 언제나 미리 존재한다는 점, 경험에서 얻거나 다른 식으로 얻은 어떤 의견의 교정은 모두 이미 존재하는 세계를, 곧 그때마다 의심의 여지없이 존재하는 것이라 타당한 것들의 지평으로서의 세계를 전제하고 또 이 지평 속에서 어떤 알려진 것들과 어떤 의심 없이 확실한 것들의 존속을 전제한다. 이 확실한 것들에 대해 모순관계에 있는 것이 경우에 따라 무가치하게 된 것들이다. 객관적 학문도 이 같은 언제나 이미 학문 이전적 삶으로부터 성립하여 존재하고 있는 세계를 토대로 해서만 물음들을 제기한다.(S. 112-3)

학문적 사고에 앞서 놓여 있는 자명성들은, 세계가 언제나 미리 존재한다는 점, 의견의 교정은 의심의 여지없이 존재하는 것이라 타당한 것들의 지평인 세계를 전제한다는 점 등등이다. 객관적 학문도 이러한 세계를 토대로 해서만 물음들을 제기하지만, 이 세계는 아직껏 자명한 실재로 전제되었을 뿐, 그것의 현상방식에 대해서는 물어지지 않았다.

29절 생활 세계는 ‘익명적’으로 머무는 주관적 현상의 영역으로 해명될 수 있다

어떠한 객관적 학문도, 그리고 주관적인 것에 관한 보편적 학문이 되고자 했던 어떠한 심리학도, 그리고 어떤 철학도 이러한 주관적인 것의 영역을 주제로 삼지 않았으며, 따라서 그 영역을 실제로 발견하지 못하였다. 객관적으로 경험할 수 있고 인식할 수 있는 세계의 가능성의 주관적 조건들에로 되돌아가고자 하였던 칸트의 철학도 마찬가지였다. 전적으로 자기 안에서 완결된 것인 주관적인 것의 영역은 자신의 방식으로 존재하면서 모든 경험, 사고, 삶 속에서 기능하고 있고, 따라서 도처에서 분리될 수 없게 있지만, 그럼에도 결코 주목되지 않았고, 결코 파악되지도 이해되지도 않았다. 만약 철학이 이러한 영역을 그 익명성에서 그대로 방치한다면, 철학은 궁극적으로 정초하는 보편적 학문이라는 자신의 근원적 건립의미를 충족시킬 수 있는가?(S. 114-5)

주관적 현상의 영역으로 머무는 생활 세계는 객관적 학문이나, 심리학에 의해, 심지어 칸트에 의해서도 파악되지도 이해되지도 않았다. 궁극적으로 정초하는 보편적 학문이 되려는 철학은 생활 세계영역을 방치해둘 수 없다.

30절 직관적으로 제시하는 방법의 결여가 칸트의 신비적 구성들의 이유이다

사람들은 칸트철학의 불명료성들에 대해, 즉 그의 소급적인 방법이나 초월적-주관적인 능력들, 기능들, 형식화들에 속한 명증성의 파악 불가능성을 불평하고, 초월적 주관성이 본래 무엇이고, 이것의 기능이나 작업이 어떻게 이루어지며, 어떻게 이것을 통해 모든 객관적 학문이 이해 가능하게 될 수 있다는 것인지를 이해하기 어려운 점을 불평한다. 사실상 칸트는 어떤 고유한 신비적인 이야기방식에 빠져들었는데, 이 이야기의 낱말의미는 주관적인 것을 지시하지만, 그러나 사실적 사례들에 의해서나 진정한 비유를 통해서도 우리가 원칙적으로 직관할

수 없는 방식의 주관적인 것을 지시한다. 만일 낱말들이 지시하는 직관적으로 상쇄할 수 있는 의미를 시험삼아 제시해본다면, 우리는 인간적으로 개인적인 영역, 영혼적이고 심리학적인 영역에 놓여 있게 된다.(S. 116)

칸트의 소급적인 방법이나 초월적-주관적인 능력들, 기능들, 형식화들은 명증적이지 않다. 그것들은 칸트에 의해 신비적으로 구성된 방법이나 개념들에 해당한다. 이것들을 우리가 사실적 사례들이나 진정한 비유를 통해 이해하려 한다면, 칸트는 개인적이고 심리적인 사실을 제시할 뿐, 보편적이고 초월적인 활동을 제시하는 게 아니라고 주장할 것이다.

그러나 여기서 우리는 칸트의 내적 감각에 관한 학설을 기억한다. 이것에 따르면 내적 경험의 명증성 속에서 제시될 수 있는 모든 것은 이미 초월적 기능에 의해, 곧 시간화의 기능을 통해 형성되어 있다고 한다. 그러나 어떻게 우리는, 내적 지각에 심리학적 의미 이외의 다른 어떤 의미도 주어질 수 없다면, 학문적으로 참된 세계가 거기에서부터 객관적 ‘현상’으로 구성되는 그런 초월적으로 주관적인 것의 개념들에 대해서 명확한 의미를 획득할 수 있겠는가?(S. 116-7)

칸트는 스스로 내적 감각에 관해 다루면서도, 내적 경험의 명증성 속에서 제시될 수 있는 모든 것은 이미 초월적 기능(시간화기능)을 통해 형성되었다고 주장하여 이 둘을 구분한다. 하지만 내적 지각에 심리학적 의미만을 부여한다면, 초월적으로 주관적인 것의 개념들에 대해서 명확한 의미를 획득할 수 없다. 초월적 기능은 내적 지각 속에서 확인되어야만 명증적인 의미를 가질 수 있다.

칸트는 내적 지각을 경험주의적 의미, 곧 심리학주의적 의미에 따라 이해하기 때문에, 그리고 흄의 회의를 통해 경고를 받은 터라 심리학에

로의 회귀를 진정한 이성의 문제의 모순적 전도로 보고 두려워하였기 때문에, 자신의 신비적 개념형성으로 빠져 들어갔다. 칸트는 그의 독자들이 자신의 소급적 수행절차의 성과들을 직관적 개념들로 전환하는 것을 금지하였고, 근원적이고도 순수하게 명증적인 직관들로부터 출발하여 실제로 명증적인 개별단계들을 거치는 식으로 점진적 건립을 수행하는 모든 시도를 금지하였다. 그러므로 칸트의 초월적 개념들은 매우 독특한 불명료성을 갖고 있는바, 이 불명료성은 이른바 원칙적 근거들에 의해서는 결코 명료하게 전환될 수 없고, 또 명증성을 산출하는 직접적인 의미형성으로 결코 넘어갈 수가 없는 것이다.(S. 117-8)

칸트가 자신의 신비적 개념형성으로 빠져 들어간 이유는, 심리학의 이용을 이성의 문제의 모순적 전도로 보고 두려워하여, 내적 지각을 심리학주의적 의미로만 이해하고, 내적 지각에서 초월적 기능을 확인하는 것을 회피하였기 때문이다. 그 결과 그가 사용한 개념들은 불명료하고, 명증적인 의미를 가질 수 없게 되었다.

만일 칸트가, 그 시대의 아들로 그 시대의 자연주의적 심리학(자연과학의 모방형태이자 평행물)에 의해 전적으로 구속되는 일이 없이, 선협적 인식의 문제와 이 인식이 합리적이고 객관적인 인식에 대해 갖는 방법적 기능의 문제를 실제로 철저히 다루었다고 한다면, 모든 개념들 및 문제제기들의 명료성은 전혀 달라졌을 것이다. 의문이 없는 자명성들에 의거하는 칸트의 방법과는 근본적으로 다른 방법이, 곧 신비적으로 구성적으로 추론하는 소급적 방법이 아니라, 두루 직관적으로 해명하는 방법이, 곧 방법의 출발점에 있어서나 그 방법이 해명하는 모든 것에 있어서 직관적인 방법이 필요하였을 것이다.(S. 118)

칸트가 당대의 자연주의적 심리학에 의해 전적으로 구속되는 일이 없이, 내적 지각을 반성적으로 고찰하고, 거기에서 초월적 기능을 발견할 수 있었다면, 그는 신비적으로 구성적으로 추론하

는 소급적 방법이 아니라, 두루 직관적으로 해명하는 방법을 사용했을 것이다.

31절 칸트 당시의 심리학의 불충분성은 초월적 주관성과 영혼 사이의 구별이 불투명성에 있다

합리적 학문이, 그리고 순수하게 천연적 학문들에 의한 무조건적인 객관적 타당성의 요구가, 따라서 합리적인 사실과학들의 가능적이거나 필연적인 방법이 문제시된다면, 우선 다음과 같은 사실이 (이것은 우리가 이미 앞에서 강조한 것이지만) 숙고되어야만 할 것이다. 즉 학문일반은 인간의 작업이며, 더구나 그 자체로 세계, 곧 일반적 경험의 세계 속에 처해 있는 인간들에 의한 작업이고, 이 작업은 다른 종류들의 실천적 작업들 가운데서 하나의 작업이며, 이 작업은 이론적이라고 불리는 어떤 한 종류의 정신적 형성물에로 방향을 두고 있다는 것이다. 모든 실천과 마찬가지로 이 작업도 행위자 자신에게 의식된 그 고유한 의미 속에서 미리 주어져 있는 경험 세계에 관계하며, 동시에 이 경험의 세계에 편입되어 있다. 그러므로 사람들은 정신적 작업의 성립과정의 이해불가능성들이 심리학적인 제시들을 통해서만 밝혀질 수 있고, 이로써 미리 주어져 있는 세계 속에서 유지되는 것들이라고 말할 것이다. 이에 반해 만약 칸트가 그의 문제제기와 소급방법 속에서 당연히 미리 주어져 있는 세계도 사용하지만, 그러나 이때 초월적 주관성을 구성하고 있는 것이고, 이 주관성의 숨겨진 초월적 기능들을 통해 어떤 깨지지 않는 확고한 필연성에 따라 경험의 세계가 형성되는 것이라고 한다면, 칸트는 다음과 같은 곤란에 빠져들게 된다. 즉(그 자체가 세계에 속하며, 따라서 세계와 함께 전제된) 인간 영혼의 특별한 고유성이 이 세계 전체를 형태지우는 형성작업을 수행하고, 또 수행한 셈이 된다는 것이다. 우리가 이 초월적 주관성을 그러나 영혼으로부터 구별하자마자 곧 우리는 이해할 수 없는 신비적인 것 속에 빠져들게 된다.(S. 120)

칸트는 세계에 속하는 영혼이 자신의 특별한 고유성에 의해 세계 전체를 형태지우는 작업을 수행하는 것은 모순이라고 보았

다. 그리하여 그는 세계 속의 영혼으로부터 세계구성의 초월적 주관성을 구별하고, 영혼의 활동과 무관하게 초월적 주관성의 활동을 설명하였다. 그러나 그 결과 그는 신비적인 개념들을 사용할 수밖에 없게 되었다.

32절 칸트의 초월 철학에서 은폐된 진리의 가능성 ‘새로운 차원’이란 문제를 제시한다. ‘표충적 삶’ 과 ‘심충적 삶’ 사이의 대립관계

칸트의 이론이 그런데 어떤 진리를, 즉 실제로 통찰을 주는 진리를 내포한다고 한다면, 사실이 그렇기도 하지만, 그것은 다음을 통해서만 가능할 것이다. 즉 객관적으로 타당한 인식의 의문스런 이해불가능성들이 그것을 통해 해명된다고 하는 그런 초월적 기능들은 생생한 정신 성의 차원에 속해 있는 것이고, 이 차원은 매우 자연적인 방해들 때문에 인류나 심지어 학자들에게 수천 년 동안 숨겨진 채 남아 있을 수밖에 없지만, 그러나 이 차원은 그것에 적합한 해명방법에 의해 경험적 이거나 이론적인 명증성의 영역으로 학문적으로 접근될 수 있는 것이다. 이러한 차원이 수천 년 동안 숨겨진 채로 남아 있다는 점, 그 차원이 한번 감지될 수 있었을 때조차도 결코 습성적이며 일관적인 이론적 관심을 불러일으키지 못하였다는 점은 대립관계의 입증을 통해 설명될 수 있고, 또 실제로 설명된다. 그것은 이러한 차원으로 몰입해 들어서는 것과 자연적이며 일상적인 인간의 세계삶을 이루는 바인 관심기울이기라는 의미에서 몰두하는 것 사이의 독특한 대립관계다.(S. 120-1)

칸트의 이론의 불명료성, 비-명증성은 우리에게 다음과 같은 진리를 통찰하게 해준다. 곧 초월적 기능들은 생생한 정신성의 차원에 속해 있고, 이 차원은 표충적 삶이 아니라 심충적 삶이라서 오랫동안 은폐될 수 있었다는 점이다.

여기서 문제시되는 것은 이제까지는 감지되지 않았지만, 이론적 경험이나 경험적 인식이 즉시 접근할 수 있는 영역들에로의 단순한 시선 전향이 결코 아니다. 그렇게 경험할 수 있는 것은 모두가 가능한 실증적 인식의 대상 및 영역이며, 이런 것은 표충에 즉 현실적이거나 가능한 경험의 세계에, 자연스런 낱말의 의미에서의 경험의 세계에 놓여 있다. 심층영역에 실제로 도달하려는 방법적 노력, 곧 우선은 그 영역의 독특한 경험의 방식으로 그 영역의 순수한 자기파악의 가능성에 도달하려는 방법적 노력에 맞서 어떤 특별한 난점들이(사안의 본질에 근거를 둔) 놓여 있는지에 대해 우리는 곧 이해하게 된다. 그리고 이로써, 드러난 표충삶과 잠재된 심층삶 사이의 대립관계가 얼마나 큰가 하는 점도 명백해질 것이다.(S. 122)

심층적 삶은 시선이 놓친 영역이거나, 그래서 단순한 시선전향으로 접근될 수 있는 영역인 게 아니다. 심층영역(주관)에 대한 독특한 경험의 방식 속에서 이 심층영역의 순수한 자기파악의 가능성에 도달하려는 방법적 방법, 곧 판단 중지 및 환원이라는 방법은 여전히 많은 난점을 지니고 있다.

33절 ‘생활 세계’라는 문제는 객관적 학문의 일반적 문제 속의 부분문제이다

학문은 인간의 정신적 작업이고, 이 작업은 역사적으로도 그리고 배우는 모든 사람에 대해서도, 존재하는 것이자 공동적으로 미리 주어져 있는 것인 직관적 생활환경세계로부터 출발하는 것을 전제하지만, 그러나 이 정신적 작업은 지속적으로도 자신의 연습 및 속행에 있어서 학자들에 대한 그때마다의 자기제시에 있어서의 환경세계를 전제한다.(S. 123)

학문은 직관적 생활환경세계로부터 출발한다. 하지만 학문은 출발에 있어서만이 아니라 학문의 연습[검증]과 속행에 있어서도 생활환경세계를 전제한다. 이것이 직관의 영역, 자기제시의 영역으로서 명증성의 영역이지 때문이다.

만약 학문이 물음들을 제기하고 이것들에 답변한다면, 그 물음들은 처음부터 그리고 그후에도 필연적으로 이러한 미리 주어져 있는 세계에 기반을 두고 있는 것이며, 이 세계 속에서 그 밖의 모든 삶의 실천과 마찬가지로 학문의 실천도 유지되고 있는 것이다. 이러한 삶의 실천 속에서 인식은 학문 이전의 인식으로서 자신의 목표들을 지닌 채로 이미 어떤 지속적인 역할을 수행하고 있다. 이 목표들은 인식을 자신들이 의도하는 의미에 있어서 그때마다 평균적으로라도 실천적 삶 전체를 가능하게 하기에 만족스러운 정도로 획득한다. 다만 지적되어야 할 것은 바로 어떤 그리스에서 생겨난 새로운 인류(철학적 인류, 학문적 인류)는 스스로가 자연적 현존의 ‘인식’과 ‘진리’라는 목표이념들을 변형하도록, 그리고 ‘객관적 진리’라는 새로 형태지워진 이념에 모든 인식을 위한 규범이라는 보다 높은 권위를 부여하는 동기를 부여받았다고 여겼다는 점이다. 이와 관련되어 결국 가능한 모든 인식을 자신의 무한성 속에 포괄하는 보편적 학문이라는 이념이, 즉 근대의 대담한 주도이념이 자라났다. 우리가 이러한 것을 재-현재화(vergegenwärtigen)했다면, 학문의 객관적 타당성 및 전체적 과제를 명백히 해명하는 일은 우선 미리 주어져 있는 세계가 되물어지는 것을 분명하게 요구한다. 이 세계는, 우리의 공동인간성의 지평 속에서, 따라서 타인들과의 현실적인 연계 속에서 인격들인 우리 모두에게 공동적인 이 세계로서 자연적으로 미리 주어져 있다. 그러므로 우리가 자세히 진술하였던 바와 같이, 이 세계는 끊임없는 타당성토대이며, 우리가 실천적 인간으로서든 학자로서든 간에 즉시로 당연히 여기는 자명성들이 그 안에 항상 준비되어 있는 원천이다. 우리가 여기에서 학문적 주제로서의 생활 세계에 이르는 방식은 이러한 주제를 객관적 학문 일반의 전체적 주제 속에서 하나의 보조적인 부분적 주제로 나타나게 한다.(S. 124-5)

학문의 객관적 타당성 및 전체적 과제를 명백히 해명하는 일은 우선 미리 주어져 있는 모든 타당성의 토대가 되는 생활 세계, 곧 모든 삶의 실천이, 따라서 학문적 실천이 그 안에서 이뤄지는 생활 세계가 되물어질 것을 요구한다. 이와 같은 방식으로 생활 세계를 학문적인 주제로 삼는 일은 생활 세계를 객관적 학문 일반의 전체적 주제 속에서 하나의 보조적인 부분적 주제로 나타나게 한다. 하지만 사실에 있어서는 그렇지 않다.

34절 생활 세계에 관한 학문이라는 문제의 해명

a) 객관적 학문과 학문 일반의 차이

학문적 인식이 그 자체로 ‘객관적인’ 인식 – 곧 무조건적인 일반성 속에서 모든 사람에 대해 타당한 인식기체에로 향해 있는 인식이 아닌가? 하지만 역설적인 방식으로 우리는 다음과 같은 주장을 견지하고 요구한다. 즉 우리 모두가 그 속에서 교육되어온 수 천년의 전통을 통해 사람들이 여기에서 객관적 학문이라는 전승된 개념에 의해 학문일반이라는 개념이 대체되도록 하지 않기를 요구한다.(S. 126-7)

학문적 인식이 그 자체로 객관적 인식이라는 오해는, 오랜 전통을 통해 객관적 학문이라는 전승된 개념을 통해 학문일반이라는 개념이 대체되었기 때문이다. ‘학문성’과 ‘객관성’은 전혀 다른 의미를 갖는 낱말들이다.

‘생활 세계’라는 명칭은, 비록 본질적으로 서로 관련되어 있더라도, 아마 상이한 학문적 과제설정들을 가능하게 하고 또 요구한다. 그래서 여러 과제들 중의 하나인 객관적-논리적 과제만을 (이것은 생활 세계 내부에서 특수한 작업이지만) 독자적으로 다루고 그 밖의 다른 과제들은 학문적으로 작업 속에 받아들이지 않는 것이 아니라, 그 과제들이 그들의 본질적인 기초지움의 순서에 따라 한가지로 다뤄지는 것이 아마도 진정하고 완전한 학문성에 속한다. 생활 세계가 끊임없이 근본도 대로서 기능하고 있는 방식, 곧 생활 세계의 다양한 논리이전적 타당성들이 논리적이고 이론적인 진리들을 정초하는 방식에 대해서는 물어지지 않았다. 그리고 이러한 생활 세계가 그 자체로 그리고 그 보편성에 있어 요구하는 학문성은 아마도 독특한 것이며, 단순히 객관적-논리적인 것이 아니다. 그것은 궁극적으로 정초하는 학문성으로서, 가치의 면에서 볼 때 결코 보다 낮은 것이 아니라, 오히려 보다 높은 학문성이다. 그러면 지금까지 항상 객관적인 학문성이 대체하였던 이 전적으로 새로운 종류의 학문성은 이제 어떻게 실현될 수 있는가? 객관적 진리라는 이념은 그 전체의 의미상 학문이전의 삶과 학문이외의 삶에서의 진리라는 이념과의 대비를 통해 미리 규정되어 있다. 이 후자의

진리 이념은 위에서 지적한 의미로의 ‘순수한’ 경험 속에서, 즉 지각이나 기억 등과 같은 경험의 모든 양상들 속에 자신의 궁극적이며 가장 깊은 확증원천을 갖고 있다.(S. 127)

생활 세계가 요구하는 여러 과제들(객관적 탐구과제와 주관적 탐구과제)을 그들의 본질적인 기초지움의 순서에 따라 한가지로 다뤄지는 것이 진정하고 완전한 학문성에 속한다. 주관적인 생활 세계를 탐구하는 학문의 학문성은 개관적인 것을 탐구하는 학문의 학문성보다 우월하다. 왜냐하면 생활 세계의 논리이전적 타당성들이 객관적 학문들의 객관적-논리적 타당성들을 정초하기 때문이다.

실제로 최초의 것은 학문 이전의 세계삶이 지닌 ‘단순히 주관적-상대적인’ 직관이다. 물론 우리에게 이 ‘단순한’이라는 말은 예로부터 내려져온 유산으로서 이성적이지 않은 경험적 인식(doxa)이라는 경멸적 색채를 지닌다. 학문이전의 삶 자체에 있어서 직관은 물론 이러한 경멸적 색채를 조금도 갖고 있지 않다. 왜냐하면 단순히 주관적-상대적인 직관은 충분한 확증의 영역이며, 그것에 의거해 충분히 확증된 술어적 인식들의 영역이고, 또한 진리들의 의미를 규정하는 실천적인 삶계획들이 요구하는 바대로 확실해진 진리들의 영역이기 때문이다.(S. 127-8)

‘단순히 주관적-상대적인’ 직관이라는 말에 경멸적인 의미가 없는 이유는, 그것이 비록 주관적-상대적인 것임에도 불구하고 바로 직관인 까닭에 충분한 확증의 영역이 되기 때문이다. 사물의 직관은 사물의 직접적인 자기제시이고, 이로써 직접적인 명증성(존재확실성)을 지닌다.

b) 주관적-상대적 경험을 객관적 학문들을 위해 사용하는 것과 이들에 관한 학문

학문들은 생활 세계로부터 자신들의 그때마다의 목표들을 위해 그 때마다 필요한 것을 이용하면서 이 생활 세계의 자명성에 의지하고 있다. 그러나 생활 세계를 이러한 방식으로 이용하는 것이 생활 세계 자체를 그것의 고유한 존재방식에 있어서 학문적으로 인식한다는 것을 뜻하지는 않는다.(S. 128)

객관적 학문들은 생활 세계를 이용할 뿐, 이것을 학문적으로 인식하지는 않는다. 그것의 고유한 존재방식에 있어서 학문적으로 인식하는 일은 초월 철학의 과제이다.

사람들은 주관적-상대적인 것에 가설적인 자체적 존재를, 즉 논리적-수학적인 ‘진리 그 자체’를 위한 기체를 귀속시킬 수 있으며 또 귀속시켜야만 할 것이다. 사람들은 항상 새롭고 보다 개선된 가설적인 단서들 속에서 경험이의 확증을 통해 이것들을 정당화하면서 진리 그 자체에 언제나 접근할 수 있다. 이것은 한 측면이다. 자연과학자가 이러한 객관적 방식에 관심을 두면서 활동하는 반면, 다른 한편으로는 주관적-상대적인 것이 그 과학자에 있어서 이를테면 어떤 중요치 않은 통과사항으로서가 아니라 모든 객관적 확증을 위해 이론적-논리적 존재타당성을 궁극적으로 정초하는 것으로 기능하며, 따라서 명증성의 원천, 확증의 원천으로 기능한다.(S. 129)

자연과학자는 한편으로 주관적-상대적인 경험을 경시하면서 어떤 가설적인 자체적 존재(기체)를 전제하고 작업하지만, 다른 한편으로는 그런 방식으로 얻은 자신들의 인식들이나 이론들을 정초하기 위해 주관적-상대적인 경험에 의존한다.

c) 주관적-상대적인 것은 심리학의 대상인가?

이러한 주관적인 것의 존재방식에 대한 물음을 또는 주관적인 것을 그것의 존재우주 속에서 취급해야만 하는 학문에 대한 물음을 자연과학자는 보통 심리학을 지적하면서 없애버릴 것이다. 그러나 생활 세계적으로 존재하는 것이 문제가 되는 여기에서 우리는 다시 객관적 학문의 의미에서 존재하는 것이 개입하도록 해서는 안 된다. 왜냐하면 고대로부터 그리고 세계인식의 근대적 객관주의의 확립된 아래 ‘심리학’이라고 불리는 것은, 비록 역사적으로 시도되어온 심리학들 중에서 어떤 것을 우리가 받아들이든지 간에, 주관적인 것에 관한 ‘객관적’ 학문이라는 의미를 자명하게 갖고 있기 때문이다.(S. 129)

자연과학자는 주관적인 것을 심리학이 다루리라고 보지만, 심리학은 주관적인 것을 주관적인 것으로가 아니라 객관적인 것으로 다룬다. 근대적 객관주의의 확립 이후로 심리학은 스스로를 객관적 학문의 하나로 여기면서, 주관적인 것에 관한 객관적인 학문으로, 곧 주관적인 것의 초월적 성격이 아닌 실재적 성격을 다루는 학문으로 행세해왔다.

d) 생활 세계는 원칙적으로 직관할 수 있는 우주이고 ‘객관적으로 참된 세계’는 원칙적으로 직관할 수 없는 ‘논리적’ 하부구조다.

생활 세계라는 주관적인 것과 ‘참된’ 세계, 즉 객관적인 세계 사이의 대비는 다음에 놓여 있다. 후자는 원칙적으로 지각할 수 없는 것, 즉 원칙적으로는 그것의 고유한 자기존재에 있어서 경험할 수 없는 것인 이론적-논리적 하부구조인 반면, 생활 세계적으로 주관적인 것은 무엇보다도 바로 실제적인 경험가능성을 통해 탁월하다는 점이다. 생활 세계는 근원적 명증성의 세계이다. 명증적으로 주어진 것은 그때마다 각 속에서 ‘그것 자체’로 직접적 현존에 있어서 경험된 것이거나 기억 속에서 그것 자체로 기억된 것이다. 그 밖의 모든 직관방식도 그것 자체를 재-현재화하는 일이다.(S. 130)

생활 세계는 원칙적으로 직관할 수 있는 우주이고, 객관적으로 ‘참된’ 세계는 원칙적으로 직관할 수 없는 세계다. 후자는 객관적 학문들의 토대로서 이것들을 위한 ‘논리적’ 하부구조에 의해 해당 한다. 생활 세계는 직관가능성, 곧 실제적인 경험가능성에 의해 다른 세계들에 비해 탁월하다.

생활 세계를 학문적으로 해명함에 있어 최고로 중요한 과제는 물론 이러한 명증성의 근원적 권리를 타당하게 하고, 그것들이 객관적-논리적 명증성의 권위에 맞서 인식의 정초라는 보다 높은 권위를 지닌다는 점을 타당하게 하는 것이다. 완전히 해명되고 궁극적 명증성으로 데려 와져야만 하는 것은, 객관적 이론(수학적 이론이나 자연과학적 이론 같은)이 형식과 내용에 따라 그 안에서 정초되어 있는 그런 객관적-논리적 업적들의 모든 명증성이 어떻게 자신들의 숨겨진 정초원천들을 그런 궁극적으로 작업하고 있는 삶 속에 두고 있는가 하는 것인데, 이 삶 속에서는 끊임없이 생활 세계의 명증적 소여가 자신의 학문 이전의 존재 의미를 갖고 있고, 이를 획득해왔고 또 새롭게 획득하는 것이다. [정초의] 길은 객관적-논리적 명증성(가령 연구하면서 정초하는 수학자 등이 성취하는 바와 같은 수학적 ‘통찰’이나 자연과학적인, 실증적-과학적인 ‘통찰’의 명증성)으로부터 생활 세계가 그 안에서 끊임없이 선소여 되고 있는 그런 근원적 명증성으로 되돌아간다.(S. 131)

생활 세계의 학문적 해명의 중심과제는, 생활 세계의 명증성이 지닌 근원적 권리, 곧 객관적-논리적 명증성을 정초하는 권위를 밝히는 일이다. 바꿔 말해 객관적-논리적 업적들의 모든 명증성이 어떻게 궁극적으로 작업하고 있는 삶, 곧 생활 세계적 삶에 자신들의 숨겨진 정초원천들을 두고 있는 가를 밝히는 일이다.

- e) 객관적 학문들은 주관적 형성물들이자 하나의 특수한, 곧 이론적-논리적 실천의 형성물들이고, 이러한 실천은 그 자체로 생활 세계의 완전한 구체성에 속해 있는 것이다.

[생활 세계와 객관적 학문의] 대비가 순수하게 되었다면, 이제 이 양자의 본질적 결합성이 공정히 다뤄져야 한다. 즉 그 자신의 논리적 의미 속에 뿌리를 둔 객관적 이론(보편적으로 파악하면, 술어적 이론의 총체, ‘논리적으로’ ‘명제들 자체’나 ‘진리들 자체’라고 의미된 그리고 이런 의미에서 논리적으로 결합된 그런 언표들의 체계의 총체로서의 학문)은 생활 세계 속에 근거를 두고 있으며, 생활 세계에 속한 근원적 명증성에 근거를 두고 있다.(S. 132)

객관적 학문과 생활 세계는 서로 대비되는 것이다. 그러나 객관적 학문은, 생활 세계의 구체성에 속하는 특수한 실천, 곧 이론적-논리적 실천의 형성물들이다. 이점에서 객관적 학문은 생활 세계에 근거를 두고 있으며, 생활 세계적 직관이라는 근원적 명증성에 근거를 두고 있다. 이점에서 들은 일정한 결합성 속에 있다.

다른 한편으로 그러나 또한 드러난 것은, 명제들, 이론들, 즉 객관적 학문들의 학설-건물 전체가 공동작업 속에서 함께 결합된 학자들이 어떤 활동들로부터 획득한 형성물들이라는 점이다. 더 나아가 우리가 알게 되는 것은, 이 모든 이론적 성과들이 삶 세계에 대해 타당하다는 성격을 지니며, 그러한 것으로서 생활 세계의 고유한 존립요소들에 자신을 항상 부가하면서 그리고 이미 미리 생활 세계에 속해 있다는 점이다. 따라서 구체적 생활 세계는 ‘학문적으로 참된’ 세계에 대해 이를 기초지우는 토대이며, 동시에 자신의 고유한 보편적 구체성에 있어서 학문을 포괄하면서 있다.[...] 객관적으로 참된 세계와 생활 세계 사이의 역설적 상호관련성들은 이 양자의 존재방식을 수수께끼로 만든다.(S. 134)

구체적 생활 세계는 학문적으로 참된 세계를 정초하는 토대이지만, 동시에 자신의 고유한 보편적 구체성에 있어서 학문을 포괄한다. 이점이 객관적으로 참된 세계와 생활 세계 사이의 역설적 상호관련성이다.

f) 생활 세계의 문제는 부분문제가 아니라 철학적인 보편 문제이다

근본사실로 형식화되거나 고유한 사유주제로 숙고되는 대신, 모두에게 친숙한 사실로 주저하지 않고 받아들여지고 있는 것은 다음이다. 즉 두 가지 종류의 진리가 있다는 것이다. 한편에는 일상적-실천적인 상황진리들이 있는데, 이것들은 물론 상대적이지만, 그러나 우리가 이미 강조하였던 바와 같이, 실천이 그때마다 자신의 계획들 속에서 추구하고 필요로 하는 것들이다. 다른 한편에는 학문적 진리들이 있는데, 이것들의 정초는 바로 상황진리들에로 소급하게 되지만, 이를 통해 학문적 방법이 자신의 고유한 의미에 있어서 조금도 손상 받지 않는 식으로 소급하는데, 왜냐하면 학문적 방법도 이러한 진리들을 사용하려고 하며, 또 사용해야만 하기 때문이다.(S. 135)

진리에는 두 종류가 있다, 한편에는 일상적-실천적인 상황진리들이 있고, 다른 한편에는 학문적 진리들이 있다. 후자는 전자의 상대적 진리에로 소급되어 이것에 의해 정초된다. 학문적 진리의 정초를 위해 상황적 진리를 사용하는 것이 학문적 방법을 손상시키는 일은 아니다.

이전의 일련의 고찰들에 의해 생활 세계라는 문제가 지닌 보편적이면서도 독자적인 의미나 중대성이, 미리 내다보는 통찰 속에서 이해가능하게 되었다. 이에 반해 ‘객관적으로 참된’ 세계 또는 객관적-논리적 학문이라는 문제는 이제, 비록 이 문제가 아무리 그리고 얼마나 정당한 근거들을 갖고 다시 닥쳐온다고 해도, 2차적이면서 더욱

특수한 관심의 문제로 나타난다. 비록 근대의 우리의 객관적 학문의 특별한 업적이 이해되어 있지 않다고 하더라도, 이 객관적 학문이 특수한 활동들로부터 발생된 바 생활 세계에 대한 타당성이며, 그 자체로 생활 세계의 구체성에 속해 있다는 점에서는 아무 것도 파괴될 수 없다.(S. 136)

객관적-논리적 학문은 생활 세계를 토대로 하는 2차적인 것이다. 하지만 객관적 학문은 생활 세계에 대해 타당한 것이며, 생활 세계의 구체적인 특수한 실천에 속해 있는 것이기도 하다.

이렇게 하여 객관적 학문들에 대한 추정적으로 단순한 근본토대의 문제가 혹은 객관적 학문의 보편적 문제 속의 추정적으로 부분적인 문제가 사실상(우리가 이미 앞에서 밝혔던 바와 같이) 본래적인 그리고 가장 보편적인 문제로 입증되었다. 또한 이 문제는 우선 객관적-학문적 사유와 직관 사이의 관계에 대한 물음으로 나타났다고 말해질 수도 있다. 그러므로 한편에는 논리적 사상들의 사유로서의 논리적 사유가, 예컨대 물리학적 이론의 물리학적 사유 혹은 학설체계로서의 수학이 그 안에 자신의 자리를 두는 그런 순수 수학적 사유와 같은 것이 있다. 다른 한편에 우리는 직관작용과 직관된 것을 생활 세계적으로, 이론에 앞서 갖고 있다.(S. 137)

객관적 학문들과 생활 세계의 관계는 객관적-학문적 사유와 생활 세계적 직관 사이의 관계와 것이다. 후자가 전자보다 앞서는 것이고 토대가 되는 것이므로, 후자는 전자의 부분문제가 아니라, 그 스스로 학문적으로 본래적이고 가장 보편적인 문제이다.

35절 초월적 판단 중지의 분석론에서 1단계는 객관적 학문에 대한 판단 중지다

우리의 것으로 자라난 과제의 고유한 본성에 놓여 있는 것은 다음

이다. 새로운 종류의 학문의 연구영역에 도달하는 접근방법은 –이 영역에 도달함으로써 비로소 그 학문의 연구주제들이 주어진다– 여러 단계들로 나뉘지고, 각 단계는 새로운 방식으로 ‘판단 중지’라는 성격을, 곧 자연적-소박한 타당성들이나 이미 실행중인 타당성들에 대한 억제라는 성격을 갖는다는 점이다. 최초로 필요한 판단 중지, 따라서 최초의 방법적 단계는 이제까지의 예비적 성찰을 통해 이미 우리의 시야 속으로 들어왔다. 그러나 명백한 보편적 정식화가 필요하다. 모든 것에 앞서서 모든 객관적 학문들과 관련해서 판단 중지가 필요하다. 이것은, 마치 어떠한 학문도 나타나지 않는 듯이 상상적으로 현재의 인간적 현존을 바꿔 생각하는 식으로 객관적 학문들을 단순히 추상해 버리는 것을 뜻하지 않는다. 오히려 객관적 학문들의 인식들의 공동성취에 대한 판단 중지를 의미하며, 객관적 학문들의 진위에 관심을 두는 모든 비판적 태도결정을, 심지어 ‘객관적 세계인식’이라는 그들의 주도적 이념에 대한 태도결정까지도 판단 중지하는 것을 의미한다. 요컨대 우리는 객관적인 이론적 관심들 전체와 관련해서의 판단 중지를, 즉 객관적 학자들이거나 단순한 지식열망가들인 우리에게 고유한 목표들과 행동들 전체와 관련해서의 판단 중지를 실행한다.(S. 138-9)

최초로 필요한 판단 중지, 따라서 최초의 방법적 단계는 모든 객관적 학문들에 대한 판단 중지이다. 이것은, 객관적 학문들을 단순히 추상해 버림을 뜻하지 않고, 다만 객관적 학문들의 인식들의 공동성취에 대한 판단 중지를, 곧 이 영역의 학자들이 갖는 믿음인 그 인식들이 객관적 진리라는 믿음을 함께 공유하지 않는 것을 말한다. 그래서 그것은, 객관적 세계인식이라는 이념에 대한, 객관적인 이론적 관심들 전체에 대한 판단 중지를 가리킨다.

그러나 이러한 판단 중지에 있어서 이것을 행사하는 자들인 우리에 대해 학문들과 학자들이 사라지는 것은 아니다. 학문들이나 학자들은 어쨌든 이전에도 존재하였던 바 그대로, 즉 미리 주어져 있는 생활 세계의 통일적 연관 속에 있는 사실들로서 계속 존재한다. 다만 우리는 이 판단 중지에 의해 공동관심가, 공동작업가 등으로 기능하지 않는 것

이다. 우리는 특수한 ‘직업시간’이 거기에 속하는 그런 어떤 직업적인 태도를 가진 채, 우리 안에다가 바로 특수한 습성적 관심방향을 수립할 뿐이다. 여기서도 그 밖의 다른 경우와 마찬가지로 다음과 같은 점이 입증된다. 즉 우리가 우리의 습성적 관심들 중의 하나를 현실화하고 이로써 우리의 직업활동(작업수행) 중에 있다면, 우리는 우리 삶의 다른 관심들 -그러나 여전히 우리에게 고유하고 지속되는 삶관심들-에 대해 판단 중지의 태도를 취한다는 점이다. 모든 것들은 자신의 시간을 가지고, 그래서 우리는 활동의 변경에 있어서 ‘이제 회의에 갈 시간입니다, 이제는 투표하러 갈 시간입니다’ 등등을 말한다.(S. 139)

이러한 판단 중지에 의해 우리에 대해 학문들과 학자들이 사라지는 것이 아니고, 그들은 여전히 생활 세계의 통일적 연관 속에 있는 사실들로서 계속 존재하고, 다만 우리는 이 판단 중지에 의해 더 이상 객관적 진리에 대한 공동관심가, 공동작업가 등으로 기능하지 않는 것이다. 우리는 다만 우리 안에 특수한 습성적 관심방향(초월적 주관성에 대한 물음)을 설정하고, 일정한 직업적 태도를 갖고 일정한 시간(판단 중지가 이뤄진 시간)에만 작업하게 되는 것이다.

36절 어떻게 생활 세계가 객관적 학문들에 대한 판단 중지이후에 학문의 주제로 될 수 있는가? 객관적-논리적 선험과 생활 세계의 선험은 원칙적으로 구별된다

객관성이라는 목표설정(‘진리 그 자체’라는 목표설정)에 의해 우리는 순수한 생활 세계를 넘어서는 일종의 가설들을 만든다. 우리는 이 ‘넘어섬’을 첫 번째 판단 중지(객관적 학문에 대한 판단 중지)를 통해 미리 배제하였지만, 이제 우리는, 그 밖의 다른 무엇이 여기에서 단적으로 그리고 모든 사람에 대해 확립될 수 있는 것으로 학문적으로 요구될 수 있는가에 대한 난처함에 빠진다. 그렇지만 생활 세계가 그 모

든 상대성들 속에서 자신의 일반적인 구조를 갖는다는 사실을 우리가 숙고한다면, 이러한 난처함은 즉시 사라진다. 모든 상대적 존재자와 결합되어 있는 이 일반적 구조는 그 자체로 상대적인 것은 아니다. 우리는 그 구조를 그것의 일반성에 있어서 주목하면서, 이에 상응하는 신중함 속에서 단적으로 그리고 모든 사람들이 동일하게 접근 가능하도록 그 구조를 확립할 수 있다. 생활 세계로서의 세계는 이미 학문 이전에 ‘동일한’(gleichen) 구조들을 갖고 있다. 이 구조들은 객관적 학문들이 선형적 구조들로 전제하는 것이고, 체계적으로 선형적 학문들 속에서 전개하는 것이다.(S. 142)

판단 중지의 첫 번째 단계는 객관적 학문에 대한 판단 중지이다. 이로써 남는 것은 생활세계이다. 생활 세계는 모든 상대성들 속에서도 자신의 일반적 구조(시간공간성, 인과성 등)를 갖고 있고, 이것은 모든 사람들이 동일하게 접근 가능하도록 그 동일한 구조가 확정될 수 있다. 이 구조들은 객관적 학문들이 선형적 구조들로 전제하는 것이다.

생활 세계적으로 우리에게 친숙한 물체들은 실제적인 물체들이지만, 물리학의 의미에서의 물체들은 아니다. 인과성, 시간공간적 무한성이 라는 것들에서도 사정은 마찬가지다. 생활 세계에서 범주적인 것은 동일한 명칭을 갖지만, 기하학자나 물리학자의 이론적 이념화들이나 가설적 하부구조들을 고려하고 있는 것은 아니다.[…] 여타의 계획들과 실천적 관심들이, 그리고 이것들의 현실화들이 생활 세계에 속하고, 이것을 전제하고, 이것을 행동들을 통해 풍요롭게 하듯이, 인간의 계획과 실천으로서의 학문도 마찬가지인 것이다. 그리고 이미 논의한 바와 같이, 모든 객관적 선형도 그에 상응하는 생활 세계적 선형으로 되돌아가 필연적으로 관계됨으로써 생활 세계에 속한다. 이렇게 생활 세계로 되돌아감은 타당성의 기초지움에서의 되돌아감이기도 하다. 어떤 이념화하는 작업이란 수학적 선형과 모든 객관적 선형이라는 보다 높은 단계의 의미형성과 존재타당성을 생활 세계적 선형의 토대 위에서 성취하는 일이다. 그러므로 우선 이 생활 세계의 선형이 자신의 고유함과

순수성에서 학문적 주제로 되어야 하며, 더 나아가 어떻게 생활 세계의 선협이라는 토대 위에서 또한 어떠한 방식의 새로운 의미형성 속에서 객관적 선협이 간접적이고 이론적인 업적으로 성립하는가를 다루는 체계적 과제가 제기되어야만 한다. 따라서 보편적인 생활 세계적 선협과 보편적인 ‘객관적’ 선협이라는 보편적 구조들을 체계적으로 구별하는 것이 필요할 것이다. 그런 다음에는 ‘객관적’ 선협이 생활 세계의 ‘주관적-상대적’ 선협 속에 근거하는 방식 또는 예컨대 수학적 명증성이 생활 세계적 명증성 속에 자신의 의미원천과 권리원천을 갖는 방식에 대한 보편적 문제설정들의 구별도 필요할 것이다.(S. 142-3)

생활 세계에서 범주적인 것들, 곧 물체, 인과성, 시간공간성은 객관적 학문들에서의 명칭들과 동일한 것이지만, 그 의미는 다르다. 즉 생활 세계에서 범주적인 것들은 객관적 학문들의 이론적 이념화들(진리 그 자체들)이나 가설적 하부구조들(존재 그 자체들)을 고려하고 있지 않다. 모든 객관적 선협은 그에 상응하는 생활 세계적 선협으로 되돌아가 필연적으로 관계됨으로써 생활 세계에 속하고, 이 생활 세계에 의해 타당성의 정초를 얻는다. 따라서 생활 세계의 선협이 우선 학문적 주제로 되어야 하며, 더 나아가 어떻게 객관적 선협이 생활 세계의 선협이라는 토대 위에서 간접적이고 이론적인 업적으로 성립하는가가 다뤄져야 한다.

그러한 고찰들은 우리에게 다음과 같은 기본적인 통찰을 부여해준다. 즉 객관적-논리적 단계의 보편적 선협은 -수학적인 학문과 그 밖의 일상적 의미에서 선협적 학문들의 선협은- 그 자체로 보다 앞선 선협, 곧 순수한 생활 세계의 보편적 선협에 근거를 둔다는 점이다. 고유한 선협적 학문 속에서 전개되어야 할 선협인 생활 세계의 선협에 의지함으로써만 우리의 선협적 학문들, 즉 객관적-논리적 학문들은, 자신들이 이러한 사정에 있어서 무조건적으로 요구하는 바인 어떤 실제로 철저한 정초, 어떤 진정으로 학문적인 정초를 획득할 수 있다. 우리는 다음과 같이 말할 수도 있다. 근대의 기호논리학자가, 참된 학문적

철학이라는 이름 아래, 이른 바 모든 객관적 학문들을 위한 보편적이 고 선형적 기본학문으로 형성할 수 있다고 믿는 것인, 완전히 자립적 인 것으로 추정된 논리학도 소박성을 탈피하지 못한 것이다. 이러한 논리학의 명증성은 보편적인 생활 세계적 선형로부터의 학문적 정초를 갖고 있지 못하다. 그리고 이 논리학은, 학문적으로는 결코 보편적으로 정식화되지 않은, 그리고 결코 본질학문적인 일반성에 이르지 못한 자 명성들의 형태 속에서 끊임없이 보편적인 생활 세계적 선형을 전제하고 있다.(S. 144)

수학적인 학문의 보편적 선형은 순수한 생활 세계의 보편적 선 험에 근거를 두고, 따라서 전자는 후자에 의해서만 진정으로 학문 적인 정초를 획득할 수 있다. 객관적 과학들은 물론 기본학이라고 자임하는 논리학조차도 생활 세계적 선형을 전제하고 있는 것이다. 하지만 아직도 논리학은 보편적인 생활 세계적 선형로부터의 학문적 정초에 의해 자신의 명증성을 얻고 있지 못하다.

37절 생활 세계의 형식적이고 가장 일반적인 구조들을 이루는 것은 한편의 사물 및 세계이고 다른 편의 사물의식 및 세계의식이다

우리가 자유로운 시선전향 속에서 형식적-일반적인 것을, 즉 생활 세계에서 상대성들의 모든 변화 속에서도 불변적으로 남는 것을 찾는다면, 우리는 삶 속의 우리를 위해 홀로 세계에 대한 이야기의 의미를 규정하고 있는 다음의 사실을 자의적이지 않게 고수하게 된다. 즉 세 계는 시간공간성이라는 세계형식 속에서 이중의 의미로(공간장소와 시 간장소) ‘장소적으로’ 분리된 사물들의, 곧 시간공간적인 존재자들의 전체라는 점이다.(S. 145)

생활 세계에서 상대성들의 모든 변화 속에서도 불변적으로 남 는 형식적-일반적인 것은, 세계가 시간공간적인 존재자들의 전체

라는 점이다. 이것만이 세계에 대한 우리들의 이야기를 규정하고 있는 것이다. 하지만 그것 이상의 것이 있다. 곧 사물과 사물의식 사이의 그리고 세계와 세계의식 사이의 상관관계가 생활 세계의 형식적이고 가장 일반적인 구조들이다.

삶은 항상 세계-확실성 속의 삶이다. 깨어있는 삶이란 세계에 대해 깨어 있다는 것이며, 세계를 그리고 이 세계 속에서 살아가는 자인 자기자신을 항상 그리고 현실적으로 의식하고 있다는 것이고, 세계의 존재확실성을 실제로 체험하고, 실제로 성취한다는 것이다. 이때에 세계는 어떤 경우라도 그때마다 개별적 사물들이 주어지는 방식으로 미리 주어지고 있다.(S. 145-6)

인간의 삶은 다른 존재자들의 삶과 달리 깨어있는 삶, 곧 세계 및 그 속의 자기자신을 현실적으로 의식하는 삶이다. 이러한 깨어 있는 삶에게는, 그때마다 개별적 사물들이 주어지는 방식으로, 곧 개별적 사물들과 함께 또 이들을 통해, 세계가 ‘미리’ 주어지고 있다.

그러나 한편으로 세계의식과 사물의식 내지 객관의식(가장 넓은 의미에서, 하지만 순수하게 생활 세계적인 의미에서)의 방식에는 원칙적 차이가 존립한다. 다른 한편으로 이 양자는 서로 분리될 수 없는 통일성을 이루고 있다. 사물들, 객관들(언제나 순수하게 생활 세계적으로 이해된)은 우리에 대해 그때마다(존재확실성의 어떤 양상들 속에서) 타당한 것으로서 주어져 있지만, 그러나 이것들은 원칙적으로 다만 세계지평 속의 사물을 내지 객관들로 의식되는 식으로 주어져 있다. 한편으로 각각의 사물은 어떤 것, 곧 우리에게 끊임없이 지평으로서 의식된 세계로부터의 어떤 것이다. 다른 한편 이러한 지평은 존재하고 있는 객관들에 대한 지평으로서만 의식되며, 특별히 의식된 객관들 없이는 결코 현실적이 될 수 없다. 한편으로 각각의 사물은 각기 타당함의 가능한 변화양상들을, 존재확실성의 양상화를 갖고 있다. 다른 한편 세계는 어떤 존재자나 어떤 객관과 같이 존재하는 것이 아니고, 유일성 속에서 존재하는 것인데, 이 유일성에 대해서는 복수(다수)는 무의

미하다. 복수는 그리고 이것으로부터 이끌어내진 단수는 세계지평을 전제한다. 세계 속의 객관과 세계 자체가 갖는 존재방식의 차이는 분명 이 양자에게 근본적으로 상이하면서 또한 상관적인 의식방식들을 지정해준다.(S. 146)

세계의식과 사물의식(객관의식)은 원칙적 차이를 지니지만, 서로 분리될 수 없는 통일성을 이루고 있다. 사물은 지평으로서 의식된 세계로부터의 어떤 것이며, 이 지평은 존재하고 있는 사물들(객관들)에 대한 지평으로서만 의식된다. 각각의 사물은 타당성의 변화양상들을(존재확실성의 양상화)를 갖지만, 세계는 언제나 존재확실성 속에서 유일성으로, 곧 복수가 아닌 단수로 존재한다.

38절 생활 세계를 주제로 다루는 가능한 두 가지 근본
방식은 이 세계에 곧바로 들어서 있는 소박한 자
연적 태도라는 방식과 생활 세계 및 생활 세계적
객관들의 주관적 소여방식에 대한 일관적으로 반
성적인 태도라는 이념방식이다

깨어있는 삶에서 가장 일반적인 것은 그러나 이제 우선은 바로 그 안에서 삶의 수행방식의 차이들이 가능하게 되는 그런 형식적 틀이다. 비록 그 삶이 어떤 경우라도 세계를 먼저 내주었고, 이러한 지평 속에서 다시금 존재하는 객관들을 내주었다고 하더라도 그런 것이다. 따라서 우리가 또한 말할 수 있는 것은, 그 가장 일반적인 것이 우리가 세계에 대해 그리고 이 세계 속의 객관들에 대해 깨어있는 상이한 방식들을 만든다는 점이다. 첫 번째 방식, 즉 우연적 이유들로부터가 아니고 본질적합적인 이유들로 인해 절대적으로 선행하고 있음에 틀림없는 당연히 정상적인 방식은 그때마다 주어져 있는 객관들에로 직선적으로 향한, 따라서 세계지평 속으로 들어서 있는 방식인데, 이런 방식의 삶은 정상적이고 중단되지 않는 지속성 속에서, 모든 작용들을 관통하는 종합적 통일성 속에서 수행된다. [...] 우리가 또한 말

할 수 있는 것은, 이론적이거나 실천적인 우리의 모든 주제들은 언제나 ‘세계’라는 삶지평의 정상적 통일성 속에 놓여 있다는 점이다. 세계는 우리의 모든 작용들, 즉 경험하고 인식하고 행위하는 작용들이 그 속으로 향해 들어서 있는 보편적 영역이다. 모든 자극들 (Affektionen)은 이러한 보편적 영역으로부터 그리고 그때마다 미리 주어져 있는 객관들로부터 생겨나면서 스스로를 그때마다 작용들로 전환하고 있다. (S. 146)

깨어있는 삶에서 가장 일반적인 것(주객의 상관관계)은 삶의 상이한 수행방식을 가능하게 하는 형식적 틀이다. 이 형식적 틀이 만들어 주는 한 방식은 객관들에로 곧바로 향한, 따라서 세계 지평 속으로 들어서 있는 삶방식, 곧 자연적 태도의 삶방식이다.

그러나 또 하나의 전혀 다른 종류의 깨어 있는 삶이 세계의식 속에 있을 수 있다. 이 삶은 세계 속에 들어선 삶의 정상성을 단절하는 변경, 곧 세계에 대한 주제적 의식의 변경 속에 놓여 있을 것이다. 일반적으로 우리 모두에게 세계나 객관들은 어떤 단순한 소유에 있어서 속성들의 기체들로서 미리 주어져 있는 것이 아니고, 그것들(그리고 존재자로 추정된 모든 것)은 주관적인 현상방식들, 소여방식들 속에서 우리에게 의식되는 것이며, 이 경우에 우리는 이런 점에 대해 고유하게 주목하지 않으며, 대부분 이런 점에 대해 아무 것도 알아차리지 못 한다는 사실에로 우리의 시선을 돌려보자.(S. 147)

다른 한가지 삶의 방식은, 세계 속에 들어선 삶의 정상성을 단절하고, 존재자의 주관적인 현상방식들, 소여방식들에 주목하는 방식이다. 이 경우 생활 세계적 객관들의 주관적 소여방식에 대한 일관적으로 반성적인 태도라는 삶방식이 나타난다.

‘단적으로 세계 속에 들어서서 살아가는’ 방식을 고집하는 대신, 우리는 여기서 보편적인 관심전환을 시도한다. 이러한 관심전환에 있어서는 세계의 ‘선소여성’이라는 새로운 낱말이 불가피하게 된다. 왜냐하면

이 낱말은, 다르게 방향을 두고 있는 그럼에도 역시 보편적인 주제론, 곧 선소여방식들이라는 보편적 주제론에 대한 명칭이기 때문이다. 우리가 관심을 가져야 마땅한 것은 다름 아니라 바로 소여방식들, 현상방식들, 타당성양상들이 갖는 주관적 변화인데, 이 변화는 어떤 흐름 속에서 종합적으로 자신을 결합하면서 세계의 단적인 ‘존재’에 대한 통일적 의식을 성립시키고 있는 것이다.[…] 만약 이것이 적법하고 불가피한 과제라면, 이 과제의 철저한 수행은 독특한 종류의 새로운 학문의 창조를 뜻한다. 이러한 학문은 이제까지 계획된 모든 객관적 학문들, 즉 세계의 토대 위에 서 있는 학문들에 맞서 세계의 선소여성의 보편적 방식에 관한 학문이며, 따라서 모든 객관성에 대해 보편적 토대인 세계를 성립시키는 바 그 무엇에 대한 학문일 것이다.(S. 149)

우리의 보편적 주제론은 주관적 현상방식들인 선소여성방식들에 대한 물음이다. 세계 및 그 속의 사물들의 선소여방식들과 그 변화에 관심을 두는 삶, 곧 일관적으로 반성적인 태도의 삶은 개관적 학문들에 맞서 하나의 새로운 학문을 성립시킨다. 이 학문은 세계의 토대 위에서 작업하는 학문들과 달리 이 세계 자체를 성립시키는 초월적 주관성에 대한 학문이다.

39절 초월적 판단 중지의 특색은 자연적 삶태도의 총체적 변경이다

어떻게 생활 세계의 선소여성이 이제 고유하고도 보편적인 주제가 될 수 있을까? 분명 자연적 태도의 총체적 변경을 통해서뿐이다. 이 변경 속에서 우리는 더 이상 이제까지와 같이 자연적 현존의 인간으로 선소여된 세계의 끊임없는 타당성성취 속에서 살아가지 않고, 오히려 이러한 타당성성취를 끊임없이 억제한다. 이와 같이 함으로써만 우리는 ‘세계 자체의 선소여성’이라는 변경된 새로운 종류의 주제에 도달할 수 있다. 즉 우리의 의식삶 속에서 의미와 존재타당성을 갖고 있고 또 항상 새로운 형태들 속에서 이것들을 획득하는 바 그대로의 세계를 또 바로 그러한 것으로서의 세계를 이제 순수하게 그리고 매우 독점적으로 주체로 확보할 수 있다.[…] 자연적인 세계삶의 세계타당성을 성취

하는 삶은 자연적인 세계삶의 태도 속에서는 연구될 수가 없다. 그러므로 총체적 태도변경이, 즉 전적으로 유일무이한 보편적인 판단 중지가 필요하다.(S. 151)

자연적 태도의 총체적 변경을 통해 생활 세계의 선소여성(미리 주어져 있음)은 고유하고도 보편적인 주제가 된다. 태도변경 속에서 우리는 선소여된 세계가 객관적 실재로 타당하다는 믿음을 억제한다. 즉 객관적 실재로서의 타당성을 갖는다는 믿음을 억제한다. 이러한 억제 속에서는 세계 자체가 어떻게 미리 주어지는가라는 세계의 선소여성의 방식 자체가 새로운 종류의 주제로 된다.

40절 총체적 판단 중지의 진정한 실행 의미가 지닌 난점들에는 판단 중지가 모든 개별적 타당성들의 단계적인 억제라고 오해하도록 하는 유혹도 속한다

총체적 태도변경이 어떻게 성취될 수 있는지에 대한 생각을 얻기 위해 우리는 다시 한번 자연적-정상적인 삶방식을 숙고해보자. 이러한 삶에서 우리는 항상 새로운 경험들, 판단들, 평가들, 결정들의 흐름 속에서 움직인다. 각각의 이러한 작용들 속에서 자아는 자신의 환경세계의 대상들에 향해 있고, 이러한 대상들에 이어저러한 식으로 종사하고 있다. 이 대상들은 그와 같은 작용들 자체 속에서 의식된 것인데, 때로는 단적으로 실제성들로, 때로는 실제성양상들로(예컨대 가능한 것, 의심스러운 것 등으로)로서 의식된 것이다. 이러한 작용들 중의 어느 작용도 그리고 이 작용 속에 포함된 타당성들 중의 어느 타당성도 고립되어 있지 않다. 그것들은 필연적으로 자신들의 지향들(Intentionen) 속에서 어떤 무한한 지평을, 곧 흐르는 운동성 속에서 함께 기능하고 있으나 현실적이지는 않은 타당성들이 이루는 무한한 지평을 함축한다.(S. 152)

자연적-정상적인 삶방식은 항상 새로운 경험들, 판단들, 평가들, 결정들 같은 다양한 지향작용들의 흐름으로 이뤄져 있다. 이러한 작용들은 또 이 작용들에 의해 성립한 타당성들은 서로 고립되지 않고 연결되어 일종의 지평들을 이루고 있다. 지향(지향작용)은 물론 타당성도 각자의 지평 속에서만 비로소 성립한다. 이점이 총체적 태도변경의 성취방식을 시사한다.

그래서 그때마다 능동적으로(aktiv) 의식된 것은 그리고 이것에 상관적인 바 그것에 대한 능동적인 의식함 내지 그것으로 향해 있음 혹은 그것에 종사하고 있음은 항상, 말없고 숨어 있지만 함께 가능하고 있는 타당성들이 이루는 분위기에 둘러 쌓여 있으며, 또한 어떤 생생한 지평에 둘러 쌓여 있는데, 이 지평은 그 속으로 현실적(aktuelle) 자아가 임의적으로라도 들어설 수 있고, 그러면서 오래 전에 습득한 것을 다시 능동화시키고, 통각적인 생각들을 의식적으로 파악하고 직관들 속에 오도록 변형시킬 수도 있다. 이러한 끊임없이 흐르는 지평 같은 것 덕분에 자연적인 세계삶 속에서 단적으로 성취된 각각의 타당성은 항상 이미 다른 타당성들을 전제한다.(S. 152)

능동적인 의식함 및 의식된 것은 타당성들이 이루는 분위기, 곧 어떤 생생한 지평에 둘러 쌓여 있다. 능동적 자아는 임의로 이 지평 속으로 들어서서 현실적이지 않고 침잠해 있는 타당성들을 다시 현실적이게끔 능동화할 수 있다. 그런 현실적거나 침잠해 있는 타당성들의 지평으로 인해 각각의 타당성이 성립하는 것이므로 각각의 타당성은 항상 이미 다른 타당성들을 전제하고 있다. 여기서 말해진 통각(Ap-perzeption)은 지각에 동반하는 의식작용을 말한다. 지각이 한 사물(현재)을 지향할 때, 이 사물의 배경적 지평(시간지평, 세계지평)을 지향하는 의식이 동반한다. 지각대상의 배경적 지평을 지향하는 의식작용을 통각이라고 한다. 지각은 현존화이고, 통각은 동반현존화(Ap-praesentation)이다.

이러한 숙고는 보편적 판단 중지의 성취방식의 해명을 위해 의미 있는 것이다. 즉 우리는 이러한 판단 중지가 개별적 단계들로 경과하는 타당성성취의 억제로서는 목표에 도달할 수 없다는 사실을 알게 된다. 개별적 타당성들의 성취억제는(이론적이거나 실천적인 부당한 기대에서 생겨난 비판적 태도 속에서 억제가 일어나는 것과 유사하게) 단지 어떤 하나의 타당성 대신에 하나의 새로운 타당성양상을 자연적인 세계토대 위에서 만들어낼 뿐이다. 그리고 우리가 개별적인 방식으로 그리고 무한히 그렇게 진행한다고 해도, 이른바 우리에게 이제부터 그때마다 자기를 제공하는 모든 고유하거나 낯선 타당성들에 대해 미리 선취하는 보편적 결단 속에서 성취억제를 수행하려 원한다고 해도, 사정은 조금도 개선되지 않는다.(S. 152-3)

보편적 판단 중지, 곧 모든 것에 대한 판단 중지는 타당성성취의 개별적-단계적인 억제로는 불가능하다. 왜냐하면 개별적 타당성들의 성취억제는 여전히 기존의 타당성지평에 의해 규제되면서 단지 하나의 타당성 대신에 다른 새로운 타당성양상을 만들어낼 뿐이기 때문이다.

그러나 이러한 개별적 단계들 속에서의 억제의 보편성 대신에 전혀 다른 방식의 보편적 판단 중지가 가능하다. 그것은 자연적 세계삶 전체를 또 타당성들(비록 숨겨진 것이든 명백한 것이든 간에)의 그물망 전체를 두루 관통하고 있는 타당성성취 전체를 일격에, 즉 통일적인 ‘자연적 태도’로서 ‘단적으로’ ‘직선적으로’ [세계 속에] 들어선 삶을 형성하는 타당성성취 전체를 일격에 작용 밖으로 배제하는 방식의 판단 중지다. 이제까지 단절되지 않은 채 경과하고 있는 이러한 삶방식을 제지하는 바의 성취억제를 통해 삶 전체의 완전한 태도변경이, 즉 전적으로 새로운 방식의 삶이 획득된다.(S. 153)

보편적 판단 중지는, 자연적인 세계삶 전체와 타당성들의 그물망 전체를 두루 관통하고 있는 타당성성취 전체를 일격에 작용

밖으로 배제하는, 곧 무효화하는 방식으로 가능하다. 이런 판단 중지와 더불어 삶 전체의 완전한 태도변경이, 곧 자연적 태도로 부터 초월적 태도로의 변경이 이뤄진다.

41절 진정한 초월적 판단 중지는 ‘초월적 환원’을 가능하게 하며, 이로써 세계와 세계의식 사이의 초월적 상관관계가 발견되고 탐구된다

이제는 다음의 사실에 대해 통찰적으로 되는 것이 불가피하다. 즉 의미 없는 습성적 억제를 고수하게 되는 것이 아니라, 오히려 판단 중지와 더불어 철학자의 시선이 사실상 비로소 완전히 자유롭게 되고 그리고 무엇보다도 가장 완고하고 가장 보편적이며 동시에 가장 깊숙이 숨어 있는 내적 구속으로부터, 즉 세계의 선소여성의 구속으로부터 자유롭게 된다는 점이다.(S. 154)

판단 중지는 의미 없는 습성적 억제가 아니라, 철학자의 시선을 세계의 선소여성의 믿음, 구체적으로 말해 세계의 자립적-객관적 실재성의 믿음에 의한 구속으로부터 자유롭게 한다.

이러한 해방과 더불어 그리고 이 해방 속에서 세계 자체와 세계의식이 맺는 그 자체로 절대로 완결되어 있고 절대적으로 독자적인 보편적 상관관계가 발견된다. 후자의 측면에서 의미된 것은 세계타당성을 성취하는 주관성의 또는 세계타당성의 계속적 획득 속에서 세계를 갖고 있고 또한 항상 능동적으로 새로 형태지우는 주관성의 의식삶이다. 그래서 결국 생겨나는 것은 가장 넓은 의미로 파악될 수 있는 것으로서, 한편에 있는 모든 종류의 존재자 및 모든 의미가 다른 한편에 있는 의미 및 존재타당성을 이러한 가장 넓은 방식에 있어서 구성하는 절대적 주관성과 맺고 있는 절대적 상관관계다.(S. 154)

세계의 자립적 실재성의 믿음에 의한 구속에서 풀린 철학자의 시선은 세계 자체와 세계의식의 보편적 상관관계에로 향하게 된다. 여기서 세계의식이란 세계타당성을 계속적으로 획득하고, 항상 능동적으로 세계를 새로 형태지우는 주관성으로서의 의식삶을 말한다.

42절 초월적 환원의 실제적 수행의 길들에 대한 구체적 묘사가 과제이다

그러나 이제 앞에서 암시된, 판단 중지를 통해 가능하게 된 작업이 – 우리는 이것을 ‘초월적 환원’이라고 부른다– 그리고 이와 함께 밝혀진 학문적 과제가 어떻게 더욱 구체적으로 이해될 수 있는가? 그 작업은 바로 ‘이’ 세계를 초월적 현상인 ‘세계’로 환원하고, 이와 더불어 세계의 상관자인 초월적 주관성으로 환원하는 것이다.(S. 155)

초월적 환원이란 판단 중지를 통해 가능하게 된 작업으로, 사실세계를 현상세계로 환원하고, 이로써 현상세계의 상관자인 초월적 주관성으로 환원하는 일이다.

자연적인 세계물음들은 자신들의 토대를, 현실적이거나 가능한 경 험들의 세계인 선소여된 세계 속에 갖는다. 그래서 판단 중지가 자유 롭게 만든 시선 역시 마찬가지로 자신의 방식으로 경험해 가는 시선이어야만 한다. ‘총체적 태도변경’의 수행은, 현실적이거나 가능한적인 세계경험의 무한성이 현실적이거나 가능한 ‘초월적 경험’의 무한성으 로 변경되는 것 속에 존립함에 틀림이 없는데, 이 ‘초월적 경험’의 무 한성 속에서는 최초의 것으로서 세계 및 이것에 대한 자연적 경험이 ‘현상’으로 경험된다.(S. 156)

판단 중지라는 총체적 태도변경의 결과는, 자연적 태도에서 드 러나는 세계경험의 무한성이 이제 초월적 경험의 무한성으로 변

경되는 일이다. 이런 변경 속에서 세계 및 세계에 대한 자연적 경험은 이제 새롭게 현상으로 경험된다. 이 현상이 우리의 탐구의 대상이 된다.

43절 환원에 이르는 새로운 길의 특성은 ‘데카르트적인 길’과 대조된다.

우리는 여기에서 자연적 세계삶으로부터 순수하게 그리고 새로이 출발하면서 세계의 선소여성의 방식에 대한 물음을 제기하는 식으로 연구를 진행하고자 한다. 세계의 선소여성이라는 물음을 우리는 우선, 이 세계가 자연적 태도로부터 누구에게나 이해할 수 있게 제공되는 바 그대로, 곧 상대적 소여방식들의 끊임없는 변화 속에서의 사물들의 세계의 선소여성으로 이해한다. 이 세계는 본질적으로 모든 자연적으로 경과하는 삶 속에서 우리에 대해 항상 계속해서 자명하게 존재하고 있는 바 그대로의 세계, 즉 주관적인 현상들 및 타당성들의 변화 아래서 끊임없이 놓여 있는 항상 새로운 자명성들의 다함이 없는 풍요 속에서 존재하는 바 그대로의 세계다.(S. 156-7)

환원에 이르는 새로운 길을 떠나는 출발점은 세계의 선소여성의 방식에 대한 물음을 제기하는 것이다. 선소여된 이 세계의 소여방식들(현상방식들)은 끊임없이 변하고, 그래서 이 세계의 타당성들도 끊임없이 변화한다. 그러나 이러한 상대성과 변화가능성이 우리의 논의에서는 중요한 사실이다.

내가 덧붙여 언급하고자 하는 것은 다음이다. 즉 나는 나의 저술 『이념들』에서 소개된 초월적 판단 중지에 이르는 훨씬 짧은 길, 곧 내가 ‘데카르트적인 길’이라고 불렀던 길은(이것은 『성찰』의 데카르트적 판단 중지 속으로의 단순한 숙고적 침잠을 통해, 그리고 데카르트의 선입견들 및 혼동들로부터의 판단 중지의 비판적 순화를 통해 획득되었다고 생각된 것이다)은 아래와 같은 커다란 단점을 갖는다는 점이

다. 즉 그 길은 과연 단번의 비약과 같은 것으로써 초월적 자아에 이르렀지만, 그러나 그 길은 모든 선행적인 설명을 결여하였음에 틀림없이 때문에 초월적 자아를 어떤 겉보기 상의 내용적 공허 속에서 나타내고 있고, 이러한 겉보기 상의 내용적 공허 속에서 사람들은, 우선 초월적 자아에 의해 무엇이 획득된다는 것인지, 그리고 심지어 그것으로부터 어떻게 새롭고 철학에 대해 결정적 의미를 지닌 완전히 다른 종류의 근본학문이 획득된다는 것인지 등과 관련해서, 어쩔 줄을 몰라하고 있다. 그래서 나의 저술 『이념들』이 수용될 때 나타났던 바와 같이, 사람들은 또한 너무나도 쉽게 그리고 최초의 출발점들에 있어서도 즉시 그렇지 않아도 매우 유혹적인 것에, 곧 소박한-자연적 태도로의 회귀에 굴복하기도 한다.(S. 157-8)

다른 책에서 소개된 초월적 판단 중지에 이르는 훨씬 짧은 길, 데카르트적인 길은 단번의 비약으로 초월적 자아에 이르면서 모든 선행적인 설명을 결여하였다. 그 때문에 초월적 자아를 내용적으로 공허하게 보이도록 하고, 초월적 자아에 의해 무엇이 획득되는지를 사람들이 쉽게 이해하지 못하게 하는 단점이 있다.

44절 생활 세계는 이론적 관심의 주제이고, 이러한 관심은 생활 세계적 사물들의 현실성의 관점에서의 보편적 판단 중지에 의해 규정되어 있다

우리는 우리의 새로운 길과 더불어 시작하면서, 인간의 세계삶의 일반적 ‘토대’인 ‘생활 세계’에 어떤 배타적이면서 일관되게 이론적인 관심을 기울이고, 더욱이 어떻게 이러한 보편적 토대라는 기능이 생활 세계에 고유하게 속하는가에 관심을 기울이기로 하자. [...] 우리가 고찰하고자 하는 것은, 구체적으로 그 자신의 경시되어온 상대성 속에서의 생활환경세계이자 자신에게 본질적으로 속하는 모든 상대성 방식들에 있어서의 생활환경세계이다. 우리가 그 속에서 직관적으로 살고 있는 이 생활환경세계는 실재성들을 갖고 있고, 이것들은 우선 단적인 경험 속에서 자신을 내어주고 그리고 또한 여러 가지 방식으로 종종

타당성의 면에서 동요(존재와 가상 사이의 동요 등)에 빠져든다. 우리 의 배타적인 과제는 바로 이러한 양식, 바로 이러한 전체적인 단순히 주관적인 겉보기에는 파악할 수 없는 ‘헤라클레이토스적 흐름’을 파악 하는 일이어야 할 것이다.(S. 158-9)

자연적인 세계삶으로부터 출발하는 새로운 길을 시작하면서, 우리는 인간의 세계삶의 보편적 ‘토대’인 ‘생활 세계’에 이론적인 관심을 기울이고, 보편적 토대라는 기능이 어떻게 생활 세계에 고유하게 속하는가에 대해서도 기울인다. 우리가 말하는 생활 세계는 상대적이고 타당성의 면에서 동요하는 세계, 곧 헤라클레이토스적 흐름 속에 있는 세계이다.

우리는 모든 인식들을, 참된 존재 및 이것의 술어적 진리들에 대한 모든 확정들을 배제하는데, 술어적 진리들이란 행동하는 삶이 자신의 실천 을 위해서 필요로 하는 것들(상황진리들)이다. 또한 진정한 학문이든 가상 학문이든 상관없이 모든 학문들을, ‘그 자체로’ ‘객관적 진리’속에 있는 바로의 세계에 관한 모든 학문적 인식들과 더불어 배제한다.(S. 159)

생활 세계에 대한 우리의 관심은 판단 중지를 통해, 이미 타당 하다고 전제되고 있는 것들인, 참된 존재 및 이것의 술어적 진리 들, 모든 학문들 및 이것들의 학문적 인식들을 타당성의 영역에 서 배제한다.

45절 감성적 직관의 소여들을 순수하게 그 자체로 구체 적으로 해명하는 것의 출발점들

우리 주제의 공허한 보편성에 어떤 내용을 채워주는 일이 첫 번째 단계임에 틀림없게 될 것이다. 앞에서 제시된 판단 중지의 의미에서 완전히 ‘무관심한’ 세계 관찰자로서, 즉 오직 주관적-상대적인 세계(그

안에서 우리의 전체적인 일상적 공동체삶, 노력, 염려, 작업이 이루어지는 세계)의 관찰자로서, 이제 첫 번째의 소박한 조망을 지속해보자. 이 조망은 세계의 단적인 존재나 여러 저러한 존재를 탐구하기 위한 것이 아니라, 존재하는 것으로 또 여러 저러하게 존재하는 것으로 항상 타당하였고 우리에게 계속 타당한 것을, 어떻게 그것이 주관적으로 타당하며 어떤 보여짐 속에서 타당한가 등의 관점에서 고찰하기 위한 것이다.(S. 159-60)

제시된 판단 중지 속에서 주관적-상대적인 세계의 관찰자로서 소박한 조망을 지속해보면, 상관관계의 공허한 보편성에 어떤 내용이 채워질 수 있다.

내가 순수하게 시각적 봄의 영역에 머무른다면, 어떤 연속적 과정이 되는 매번의 정상적인 봄의 경과 속에서 매우 다양하게 나타나는 새로운 차이들이 주어진다. 각각의 국면은 스스로 이미 하나의 봄이지만, 그러나 본래 각각의 국면 속에서는 보여진 것이 어떤 다른 것이다. 나는 이러한 것을 이를테면 다음과 같이 표현한다. 순수한 시각적 사물은 또는 사물에서 보여질 수 있는 것은 우선 그것의 표면이며, 이 표면을 나는 봄의 변화 속에서 어떤 때는 이 '측면'에서, 어떤 때는 저 '측면'에서 보면서, 계속 다른 측면들에서 연속적으로 지각한다. 그러나 이러한 측면들 속에서 그 표면은 연속적 종합 속에서 나에 대해 스스로를 표현한다. 각각의 측면은 의식에서 보면, 그 표면의 표현방식 (Dastellungsweise)이다. 이점 속에 놓여 있는 것은 다음이다: 그 표면이 현실적으로 주어져 있는 동안, 나는 그 표면이 제공하는 것보다 더 많은 것을 사념한다(meinen). 나는 모든 측면들이 거기에 귀속되어 있고 그리고 내가 '최선으로' 바라보는 양상 속에 머물러 있는 바로 그 사물에 대해 존재확실성을 갖고 있다. 각각의 측면은 나에게 시각적 사물에 대해 어떤 것을 준다. 봄의 연속적 변화 속에서 바로 그 보여진 측면은, 실제적으로는 보여지고 있음을 중단하지만, 그러나 그 보여진 측면은 '유지되고', 이전부터 계속 유지되어왔던 측면들과 더불어 '결합되고', 그래서 나는 그 사물을 '알게된다'.(S. 160)

시각적 봄의 영역에서 우리가 어떤 사물을 응시한다해도, 매번 보여지는 측면은 이전과는 다른 측면이다. 우리는 매번 한 측면만을 보지만, 그럼에도 우리는 이미 보여졌고 지금은 보여지지 않는 측면을 여전히 의식에 보유하고, 아직 보여지지 않은 측면도 예기 한다. 이런 식으로 우리는 어떤 사물을 하나의 동일한 사물로 파악하게 된다. 이점에서 우리는 한 사물의 표면을 현실적으로 보고 있는 동안에도, 그 표면이 현실적으로 제공하는 것보다 더 많은 것을 사념하는, 곧 추정하면서 생각하는 것이다.

유사한 것이 멀고 가까움과 관련해서 더 폭넓게 상론될 수 있을 것이다. 내가 지각하면서 있다면, 나는 이미 완전한 사물의식을 갖고 있으며, 그것은 내가 최초의 시선 속에서 이미 어떤 것을 그런 사물이라고 보는 것과 마찬가지다. 나는 그 사물을 보면서 나에게 전혀 주어지지 않았고, 직관적인 예기적 재-현재화들(Vorvergegenwärtigung)의 형식 속에서 도 주어지지 않은 모든 측면들을 통해 끊임없이 그 사물을 ‘사념한다’. 따라서 지각은 그때마다 ‘의식의 면에서’ 지각의 대상(그때마다 지각 속에서 사념된 대상)에 속한 지평을 갖고 있다.(S. 160-1)

지각에 있어서 우리는 사물을 추정적으로 생각함에 의해 실제로 지각된 것 이상의 것을 의식하게된다. 이로 인해 지각은 의식 차원에서 보자면, 배경을 파악하는 통각의 덕분으로, 지각대상의 가능적이고 현실적인 자기표현들이 이루는 지평을 갖게 된다.

그러나 보다 정확하게 숙고해보면, 이제까지 제시된 것, 즉 내가 사물 자체에 귀속시킨 것, 예컨대 사물에서 보여진 색깔 있는 형태는, 위치의 멀고 가까움의 변화 속에서 재차 다양하게 자신을 표현하는 것이다. 나는 지금(원근법적) 전망들의 변화를 말하는 것이다. 형태의 그리고 이것의 색깔의 전망들은 각각 다르지만, 이 각각의 것은 새로운 방식으로 무엇에 관한 표현, 곧 형태에 관한 표현이자 색채에 관한 표현이다. 비슷한 것이 동일한 사물에 대한 감각적 지각(만지는, 듣는 지각

등)의 모든 양상에서 연구될 수 있다. 변화 속에서 전망들은 모두 때로는 중단하면서 때로는 나타나면서 표현들로서 자신들의 역할을 행한다. 그 전망들은 매우 다양한 형태의 표현들과 현상들을 제공하는데, 이것들 각각은 바로 무엇에 관한 표현으로 기능하고 있는 것이다. 자신들의 경과 속에서 전망들은 동일화 내지 더 좋은 말로 통일이라는 때로는 연속적이며 때로는 불연속적인 종합을 형성하는 식으로 기능하고 있다. 그런 종합은 외적인 융합으로 일어나는 것이 아니라, 오히려 각각의 국면에서 ‘의미’를 자기 안에 지니면서 무엇인가를 사념하는 것으로 일어난다. 전망들은 어떤 계속적인 의미풍부화 및 지속적 의미형성을 의무로 지고 있고, 이런 의미풍요화 및 의미형성 속에서는 어떤 더 이상 현상하지 않는 것은 여전히 유지되는 것으로서 계속 타당하고, 또 지속적인 경과의 예기적 사념(Vormeinen) 내지 다가오는 것의 예기적 예상(Vorerwartung)은 자신을 충족시키면서 동시에 보다 상세하게 자신을 규정한다. 그렇게 모든 것은 타당성의 통일 속으로 또는 일자인 사물 속으로 받아들여진다.(S. 161)

멀고 가까운 것에서 지각할 때 드러나는 전망들은 사물의 표현들이자 현상들이다. 연속적 지각에서 전망들은 어떤 계속적인 의미풍부화 및 지속적 의미형성을 의무로 갖게 되는 데, 이런 의미풍요화 및 의미형성 속에서는 지나간 것도 역시 여전히 유지되는 것으로서 계속 타당하고, 다가오는 것은 자신을 충족시킨다. 이러식으로 모든 전망들이 타당성의 통일 속으로 또는 일자인 사물 속으로 받아들여진다.

46절 상관관계는 보편적 선협이다

우리는 일반적으로 사물들의 표현방식들(Dastellungs- weisen)이라는 주관적인 것에 대해 전혀 주목하지 못한다. 그러나 우리가 반성을 통해 놀랍게 인식하게 되는 것은, 더 광범위한 보편적 선협의 구성요소들인 본질적 상관관계들이 여기에 존재한다는 점이다. 그리고 매우 주목할만한 함축들이, 더욱이 전적으로 직접적으로 기술하여 제시할 수 있는 것들이 거기서 나타난다는 점이다. 위에서 이미 다음이 간략히 지적되었다.

즉 내가 현존하는 사물을 직접적으로 의식하는 동안에, 나는 그럼에도 매 순간마다 바꿔가면서 ‘무엇에 관한 표현’이라는 체험을 갖는다. 이 체험은 반성을 통해 비로소 그것의 주목할 만한 ‘무엇에 관한’이라는 성격과 더불어 나타난다. 그때마다의 사물지각 속에서는 현실적이지는 않지만 그럼에도 함께 기능하고 있는 현상방식들과 타당성종합들이 이루는 어떤 전체적 지평이 함축되어 있다.(S. 162)

사물들의 표현방식들은 주객의 결합들로 이미 상관구조를 지닌 주관적인 것이다. 사물지각은 사물에 관한 표현들의 지각이고, 이 표현들은 현상방식들로서 스스로 종합되면서 타당성의 종합에 도달한다.

우리가 지각을 추상적으로 독자적으로 고찰한다면, 우리는 지각의 지향적 작업으로서 현존화(Präsentation)를, 곧 객관이 스스로를 ‘거기에’ 있는 것으로, 원본적으로 거기에 있고 현존(Präsenz) 속에 있는 것으로 내어주는 현재화(Gegenwärtigung)를 발견하게 된다. 그러나 연장적이면서 지속하고 있는 객관의 이러한 현존 속에는 여전히 의식된 것 이지만 훌러가 버린 것으로서 더 이상 결코 직관적이지 않은 것의 연속성이, 즉 과거지향들 (Retentionen)의 연속성이 놓여 있으며, 다른 방향으로는 미래지향들 (Protentionen)의 연속성이 놓여 있다. 그렇지만 그것은 직관적 ‘회상’의 통상적 의미에서의 기억과 마찬가지로, 말하자면 개방된 채로 객관의 통각이나 세계의 통각을 위해 함께 역할하고 있는 현상은 아니다. 그래서 재-현재화(Vergegenwärtigung)의 다양한 양상들이 우리가 여기에서 몰두하고 있는 보편적 주제설정 속에서 전반적으로 나타나게 된다. 이 보편적 주제설정은, 일관적으로 오직 세계를, 그것의 소여들의 방식, 곧 그것의 개방되거나 함축적인 ‘지향성들’의 방식에 따라 묻는 것이다. 우리는 이 지향성들을 제시하면서 이것들에 관해 반복해서 다음과 같이 말하지 않을 수 없다. 즉 이 지향성들이 없이는 객관들과 세계는 우리에 대해 현존하지 않을 것이다; 그리고 객관들은 의미와 존재양상을 지닌 채로만 우리에 대해 존재하며, 이러한 의미와 존재양상에 있어서 객관들은 항상 주관적 작업으로부터 발생하고 있거나 발생해 있는 것이다.(S. 163)

지각의 지향적 작업은 근원적으로 객관을 현존 속에 있는 것으로 내어주는 현존화이자 현재화이다. 객관의 이러한 현존 속에는 과거지향들의 연속성과 미래지향들의 연속성이 놓여 있다. 객관에게 의미와 존재양상을 부여하는 지향성은 근원적으로 시간화를 통해서만 수행되며, 시간화는 객관에게 시간형식을 부여한다. 우리의 보편적인 주제설정, 곧 지향성에 대한 물음은 근원적으로 시간화에 대한 물음을 포함하게 된다.

47절 이후의 탐구방향들을 시사하는 것은 주관적 근본 현상들인 운동감각, 타당성 변화, 지평 의식 그리고 경험의 공동체화 등이다

우선적으로 다시 지각을 취해보자. 우리는 이제까지 동일한 한 사물의 측면들-표현들의 다양성들에로 그리고 가깝고 먼 전경들의 변화에로 시선을 두어왔다. 우리가 곧 알아차리게 되는 것은, 무엇인가에 ‘관한’ 이러한 표현체계들이 운동감각적 경과들이라는 상관적 다양성들에 다시 관계된다는 점이다. 운동감각적 경과들은 ‘내가 한다’, ‘내가 움직인다’라는 독특한 성격(이 속에서는 ‘내가 멈춰 선다’라는 것도 고려되어야만 한다)을 갖고 있다. 이 운동감각들은 물체적으로 자신을 표현하는 신체운동들과는 구별되지만, 그러나 독특하게 이 신체운동들과 하나가 되어 있고, 이러한 이중성(내적인 운동감각들과 외적인 물체적-실재적 운동들) 속에서 자신의 신체에 귀속한다. 우리가 이러한 ‘귀속’에 대해 물어간다면, 우리는 그때마다 ‘나의 신체’가 특별히 광범위한 서술을 요구한다는 점을, 그리고 나의 신체는 자신을 다양하게 표현하는 방식 속에서 자신의 특수한 독특성을 갖는다는 점을 깨닫게 된다.(S. 164)

한 사물이 지닌 다양한 표현들 내지 측면들은 운동감각적 경과들의 상관자들이다. 운동감각적 경과들, 곧 운동감각들은 신체운동들과는 구별되지만, 이것과 하나를 이룬 채로 자신의 신체에 속해 있는 것들이다.

그런데 우리는 아직 어떤 다른 매우 중요한 주제적 방향을 거론하지 않았다. 이것은 ‘타당성변경’이라는 현상, 예를 들면 존재가 가상으로 변경되는 현상에 의해 특징지어진다. 연속적 지각 속에서는 나에 대해 어떤 사물이 직접적 현존(Praesenz)의 단적인 존재확실성 속에서 거기에 존재한다. 보통은 내가 부연해야만 하듯이 다음과 같다: 내가 나의 운동감각으로 하여금 작용하도록 하면서 이와 함께 경과하는 표현들을 함께 [운동감각들에] 귀속하는 것으로 체험할 때, 오직 이 경우에만 현실적 현존 속에서 자신을 그 자신으로 다양하게 표현하고 있는 한 사물에 대한 의식이 유지된다. 하지만 만약 사물의 표현들이 변화하는 운동감각들에 귀속한다는 점이 무엇을 포함하는지에 대해 물어간다면, 내가 인식하는 것은, 여기에 ‘만약 –하면, –하다’라는 숨겨진 연관이 작용하고 있다는 점이다: 어떤 체계적인 공동진행 속에서 표현들이 경과하고 있음에 틀림없다는 것이다; 그래서 그 표현들은 예상의 면에서 볼 때 지각작용의 경과 속에서 어떤 일치하는 것으로 미리 예고되고 있다. 이 경우 현실적인 운동감각들은 운동감각적 능력의 체계 속에 놓여 있으며, 이 체계에 대해서는 일치하며 귀속하는 가능한 표현계열들의 체계가 상관관계 속에 놓여 있다. 이 점이 따라서 현재화된 사물의 모든 단적인 존재확실성의 지향적 배경이다.(S. 164)

연속적 지각 속에서는 한 사물의 표현들이 일치적으로 함께 사물에 귀속한다. 이로 인해 그 사물이 직접적 현존의 단적인 존재확실성 속에서 현상하게 된다. 다른 한편으로는 한 사물의 표현들이 변화하는 운동감각들에 일치적으로 함께 귀속한다. 여기서 알려지는 것은 나의 운동감각과 사물의 표현 사이의 상관관계, 곧 ‘만약 어찌 행동하면, 어찌 나타난다’ (Wenn-so)는 상관관계이다.

그러나 종종 이러한 일치관계가 단절될 때도 있다. 즉 존재가 가상으로 변화되거나 혹은 의심스럽게 있음이나 단지 가능성 방식으로 있음, 개연적으로 있음 또는 허무적 가상은 아닌 것으로 있음 등으로 변화된다. 가상은 교정을 통해, 즉 우리가 그 사물을 그 속에서 지각해왔던 그런 의미의 변경을 통해 해소된다. 통각적 의미의 변경이, 정상적

인 것으로(즉 일치하여 경과하는 것으로) 선취된 다양성들의 기대지평들이 변경됨으로써 일어난다는 사실은 쉽게 통찰될 수 있다. 예를 들어 우리가 어떤 사람을 보았을 때, 그 사람에 손을 대면, 그것을 하나의(시각적으로 사람과 같이 자신을 표현하는) 인형으로 바꾸어 해석해 야만 하는 경우와 같다.(S. 164-5)

사물의 표현들 사이의 일치관계가 단절되는 경우, 연속적 지각에서 생겨난 존재확실성은 가상, 의심성, 가능성, 개연성 등으로 변한다. 이것이 타당성변경이다. 가상은 교정을 통해 존재로 될 수 있는데, 이러한 통각적 의미의 변경은 미리 선취된 다양성들의 기대지평들의 변경과 더불어 일어난다.

개별적인 사물은 -의식의 면에서(bewusstseinsmäßig)- 독자적으로는 아무 것도 아닌 무이다. 한 사물의 지각은 지각영역 속에서의 지각인 까닭이다. 어떤 본래적으로 지각된 것이, 이것으로 일치해서 귀속하는 가능한 지각적 표현들의 어떤 체계적 다양성을 지시하는 한에서, 개별적 사물이 ‘가능한 지각들’이라는 개방된 지평을 통해서만 지각 속에서 의미를 갖는 것처럼, 사물은 또 한번 하나의 지평을 갖는다. 즉 내적인 지평에 맞서 외적인 지평을 갖는데, 외적인 지평은 그것이 바로 사물로서 갖는 사물영역이다. 그리고 결국 이 사물영역은 ‘지각세계로서의 세계’ 전체를 지시한다. 사물은, 동시적으로 실체로 지각된 사물들의 전체적 집단 가운데 하나이지만, 이 집단은 우리에 대해 의식의 면에서는 세계가 아니며, 오히려 이 집단 속에서 세계가 자신을 알린다. 이러한 집단은 순간적인 지각영역으로서 우리에 대해 항상 이미 세계‘의’ 단면, 즉 가능한 지각들의 사물들이 이루는 우주의 단면이라는 성격을 갖는다. 따라서 이것은 그때마다의 현재의 세계이며, 이 세계는 ‘원본적 현존’(originäre Präsenz)(이 말로는 현실적으로 지각된 것 자체의 연속적으로 주관적인 성격이 표시된다)이라는 핵을 통해 그리고 마찬가지로 이 핵의 내적인 또 외적인 지평타당성들을 통해 그때마다 나에 대해 자신을 표현하면서 있다.(S. 165)

사물은 내적 지평과 외적 지평을 갖는다. 내적 지평은 사물들의 표현들의 체계를 말하고, 외적 지평은 사물의 지각영역, 사물영역을 말한다. 사물의 외적 지평, 곧 지각영역은 순간적인 지각영역으로서 우리에 대해 항상 이미 세계‘의’ 단면으로서 현재의 세계이자, 원본적 현존을 핵으로 하는 세계이다. 사물의 외적 지평은 지각의 면에서 세계이지만, 의식의 면에서 세계는 아니다. 후자의 세계는 현재지평과 과거지평, 미래지평을 포괄하는 세계이다.

그러나 우리는 우리의 고유한 직관들의 영역 속에서 계속 탐구하는 대신 다음의 사실에 주목하기로 하자. 즉 우리는 연속적으로 흐르고 있는 우리의 세계지각작용에 있어서 고립되어 있는 것이 아니라, 이 지각작용에 있어서 다른 인간과 연계를 갖고 있다는 점이다. 각각의 사람은 자신의 지각들, 재-현재화들, 일치관계들을 갖고 있고, 또한 자신의 확실성들이 단순한 가능성들, 의심스러운 것들, 의문들, 가상들로 되어 버리는 탈-가치화들을 겪고 있다. 그러나 타인과 함께 하는 공동삶에 있어서는 누구나 다른 사람의 삶에 관여할 수 있다. 그리므로 일반적으로 세계는 개별화된 인간들에 대해서만 존재하지 않고, 인간공동체에 대해서 존재하는 것이며, 더욱이 단적으로 지각에 관련된 것의 공동체화를 통해 존재하는 것이다. 이러한 공동체화에 있어서는 끊임없이 타당성 변화가 상호적인 교정 속에서 일어난다.(S. 166)

우리는 고립되어 있지 않고 타인들과 연계되어 있다. 타인들과 연계된 공동삶에 있어서 우리는 다른 사람의 삶에 서로 관여하면서 단적으로 지각에 관련된 것들을 서로 공동화한다. 이러한 공동화에 있어서 우리는 끊임없이 서로의 경험의 상호적인 교정 속에서 우리가 지각한 것들의 존재타당성의 변경과 일치를 도모한다.

48절 각각의 의미 및 영역에 속한 모든 존재자는 어떤 주관적인 상관관계체계에 대한 지표이다

결코(『논리연구』에서 ‘초월적 현상학’이 최초로 등장하기 전에는)

세계(우리가 그때마다 논의한 세계)와 이 세계의 주관적 소여방식들 사이의 상관관계가 철학적 경탄을 불러일으키지 않았다. 물론 이 상관관계는 이미 소크라테스 이전의 철학에서 그리고 회의적 논증들의 동기로서 뿐이지만 소피스트학파 속에서 명료히 알려졌다. 이러한 상관관계는 이제까지 고유한 학문적 성격의 주제가 될 정도로 고유한 철학적 관심을 불러일으키지 못하였다. 사람들은 각각의 사물이 각각의 사람에 대해 그때마다 상이하게 보인다는 자명성에 사로잡혀 있다.(S. 168)

세계와 이것의 주관적 소여방식들(=현상방식들) 사이의 상관관계는 이제까지 고유한 학문적 성격의 주제가 되지 못했고, 다만 고대철학 이후로 언제나 자명한 것으로만 간주되었다.

그러나 우리가 어떠한 사물의 보여짐의 방식을 그 보여짐의 현실적 이거나 가능한 변화 속에서 정확히 추적하고, 이 변화 속에 놓여 있는 보여짐과 보여지는 것 자체 사이의 상관관계에 일관되게 주의를 기울이기 시작하자마자, 그리고 마찬가지로 이 경우 우리가 이러한 변화를 자아주체들 속에서 그리고 이들의 공동체화 속에서 경과하고 있는 지향성의 타당성 변화로 고찰하자마자, 점점 더 자신을 분화하는 어떤 확고한 유형(Typik)이 우리 마음에 떠오른다. 이 유형은 단지 지각작용에 대해서만, 단지 물체에 대해서만, 현실적 감성의 탐구 할 수 있는 깊이들에 대해서만이 아니라, 시간공간적 세계 속에 포함된 각각의 모든 존재자 및 이것의 주관적인 소여방식들에 대해서 유형인 것이다.(S. 168-9)

보여짐(현상)과 보여지는 것 자체(사물) 사이의 상관관계에 있고, 보여짐은 지향성의 변화에, 따라서 주관에 의존되어 있다. 주객의 상관관계라는 유형은 모든 것에 대해 타당하다. 곧 지각작용, 물체, 감성, 시공간적 존재자, 주관적 소여방식 등 모든 것들에 대해 타당한 유형이다.

모든 것은 자신에 귀속하면서도 결코 단순히 감각적이지 않은 소여방식들에 대해, 즉 가능한 경험에 있어서의 소여방식들에 대해 그러한 상관관계 속에 놓여 있으며, 모든 것은 자신의 타당성양상들과 자신의 특수한 종합방식들을 갖고 있다. 경험이나 명증성은 공허한 일반성이 아니라, 존재자의 종들, 유들, 영역적 범주들에 따라 그리고 또한 모든 시간공간적 양상들에 따라 구별된다. 구체적이거나 추상적인, 실재적이거나 이념적인 의미를 갖는 모든 존재자는 자기소여성의 방식들을 가지며, 자아의 측면도 타당성의 양상에 있어서 자신의 지향방식들을 그리고 여기에 속한 것인 바 개별주관적이거나 상호주관적인 일치와 불일치의 종합에 있어서 타당성의 주관적 변화의 방식들을 갖는다.(S. 169)

모든 존재자는 소여방식들에 대해 상관관계 속에 놓여 있고, 그래서 이에 상응하여 자신의 타당성양상들 및 특수한 종합방식들을 갖고 있다. 따라서 경험이나 명증성도 공허한 일반성이 아니라, 그때마다 관련된 존재자의 종류와 시간양상에 따라 다양한 경험 및 명증성으로 나타난다.

나에 대해 그리고 생각할 수 있는 모든 주관에 대해 실제적으로 존재하는 것으로 타당한 모든 존재자는 상관적이고, 또 본질필연적으로 자신의 체계적 다양성들에 대한 지표이다. 모든 존재자는 현실적이거나 가능적인 경험적 소여방식들에 대한 이념적 일반성을 지시하는 지표이다. 경험적 소여방식들 각각은 이러한 한 존재자의 현상이며, 더욱 이 경우에 실제적인 구체적 경험은, 소여방식들의 어떤 일치적 경과를, 즉 경험적 지향을 연속적으로 충족시키는 경과를, 이러한 총체적 다양성으로부터 현실화한다.(S. 169)

각각의 존재자는 자신의 체계적 다양성들(경험적 소여방식들)에 대한 지표이다. 존재자에 대한 실제적 구체적 경험은 경험적 소여방식들의 일치적 경과를 현실화하면서, 주관의 경험적 지향을 연속적으로 충족시킨다.

49절 ‘근원적 의미형성’으로서의 초월적 구성은 잠정적 개념이다. 이제까지 상론된 분석들의 범례적 협소 성은 이후의 해석지평에 대한 암시가 된다.

우리는 이러한 관점에서 세계의 ‘상호주관적 구성’에 관해 말하는데 이것 속에, 여전히 숨어 있는 소여방식들의 체계 전체를, 따라서 또한 자아적 타당성양상들의 체계 전체를 포괄하면서 말하는 것이다. 만약 우리가 상호주관적 구성을 체계적으로 해명한다면, 이러한 상호주관적 구성을 통해, 우리에 대해 존재하는 세계가 이해가능하게, 즉 요소적인 지향성들로부터 생겨난 하나의 의미형성체로서 이해가능하게 된다. 지향성들의 고유한 존재는 의미형성에 다름 아니며, 의미형성과 더불어 가능하면서, 종합 속에서 새로운 의미를 ‘구성하는’ 것이다. 그래서 의미는 타당성양상들 속의 의미가 아닐 수 없으며, 따라서 지향하면서 타당성을 성취하는 것인 자아주체들에 관련되어 있다. 지향성이란 유일하게 실제적이고 진정한 설명을 위한, 곧 이해하게 함을 위한 명칭이다. 의미형성의 지향적 근원들 및 통일성들에로 환원하는 일이 일단 달성되면, 어떠한 유의미한 물음도 남겨지게 되지 않는(물론 이것은 이상적인 경우이다) 명료한 이해가 주어진다.(S. 171)

상호주관적 구성의 체계적 해명은 세계가 요소적인 지향성들의 종합으로부터 생겨난 하나의 의미형성체임을 밝혀준다. 지향성들은 의미를 형성하고, 이들을 종합하여 새로운 의미를 만든다. 따라서 의미들은 종합의 정도에 상응하는 상이한 타당성 양상을 가질 수 있다. 의미는 항상 일정한 타당성 양상 속에서 드러난다. 의미를 형성하는 지향성들의 근원들이나 통일들은 상호주관적인 자아-극들이다. 이것들에 대한 물음이 모든 유의미한 물음들의 한계이다.

우리가 범례적으로 취급하였던 것은 물론 단지 하나의 출발에 불과한 것이었으며, 또한 우선은 단지 지각세계의 해명이라는 출발에 불과

했다. 그리고 지각세계 자체는 전체적으로 볼 때, 단지 ‘층’(Schicht)에 불과하다. 세계는 시간공간적 세계이며, 이런 세계의 고유한 존재의미인 생활 세계에는(논리적-수학적이 아닌 생생한) 시간공간성이 속한다. 지각세계에 방향을 두는 것은(이것은 분명 우연적 출발이 아니다) 세계와 관련해서 단지 ‘현재’라는 시간양상만 내어주지만, 이것은 스스로 지평적으로 ‘과거’와 ‘미래’라는 시간양상들을 지시한다. 과거의 의미형성을 위해서는 무엇보다 회상이 지향적 기능을 수행한다고 말한다면, 우리는 다음을 도외시하고 말한 것이다: 지각 자체가 ‘흐르면서-머물러 있는’ 현재로 구성되는 일은 오직, 더욱 깊은 지향적 분석이 보여주듯이, 머물러 있는 지금이 상이하게 구조지워져 있는 양면적 지평을, 곧 과거지향들(Retentionen)의 연속과 미래지향들(Protentionen)의 연속이라는 지향적 명칭들로 알려진 양면적 지평을 갖는다는 점을 통해서 뿐이라는 점이다.(S. 171)

우리가 출발점으로 삼은 지각세계는 생활 세계의 한 층에 불과한데, 생활 세계는 과거-미래-현재의 3차원으로 이뤄진 시간공간성을 갖고 있다. 지각세계는 비록 현재라는 시간 양상에서 드러나지만, 그러나 동시에 과거와 미래라는 시간 양상을 지시하면서 함축하고 있다. 왜냐하면 현재를 이루는 ‘지금’은 언제나 과거지향들을 보유하고 미래지향들을 예기하고 있기 때문이다.

그러나 시간화 및 시간이 지닌 이러한 최초의 앞선 형태들(Vorgestalten)은 완전히 숨겨져 있다. 앞선 형태들에 의해 기초지어진 회상 속에서 우리는 어떤 과거를 -지나가버린 현재를- 근원적인 직관 속에서 대상적으로 갖는다. 과거도 하나의 존재자이며, 자신의 소여방식들의 다양성들을, 즉 그때마다 지나가버린 것이 근원적으로 자기소여성에(직접적인 명증성에) 이르는 방식들을 갖는다.(S. 171-2)

회상은 과거지향과 미래지향 같은 시간화의 앞선 형태들에 기초를 두고 있다. 회상에 있어서 과거라는 존재자가 의식 속에서

다시 현재화되면서 자기를 근원적으로 제시한다. 이렇게 근원적으로 자기제시하는 존재자를 우리는 근원적으로 직관하게 된다. 자기를 제시하고, 그래서 우리가 직관하게 되는 것은 명증성(=존재 확실성)을 지닌다. 따라서 과거도 자기를 제시하며 자기소여성에 이르는 방식들을, 곧 회상이나 그 비슷한 소여방식들을 갖고 있다.

마찬가지로 예상(Erwartung), 예고(Vorerinnerung)도, 그리고 지각의 지향적 변양이라는 의미를 갖는 것(미래는 그래서 ‘다가오는 현재’를 말한다)도 다가오는 것 자체의 존재의미가 그 속에서 -정확하게 해명될 수 있는 더욱 깊은 구조 속에서- 생겨나는 그런 근원적인 의미형성이다. 이러한 사실이 시간화 내지 시간의 차원들의 단서들을, 이 차원들의 시간내용과 더불어 표시해준다. 여기서 더 말할 수 없는 (왜냐하면 그것은 여기서 해명될 수는 없기 때문에) 것은 다음이다. 즉 모든 종류의 그리고 모든 단계의 존재자의 구성은 모두 하나의 시간화이고, 이것은 구성적 체계 속의 존재자의 고유한 의미에 그것의 시간형식을 나누어주는 것인 한편, 세계가 그 안에서 구성되는 그런 포괄적인 보편적 종합을 통해서 비로소 이러한 시간들 모두는 종합적으로 하나의 시간이라는 통일성에 이른다는 점이다.(S. 172)

존재자의 구성은 모두 시간화에 의한 구성이다. 시간화 속에서만 또 시간화를 통해서만 비로소 존재자의 구성이, 곧 존재자의 의미형성이 이뤄지는 한에서, 시간화 자체는 ‘근원적인’ 의미형성이다. 시간화는 존재자에게 시간형식들(과거, 미래, 현재)을 나누어주고, 이러한 시간형식들은 세계를 구성하는 보편적 종합 속에서 하나의 통일적 시간으로 나타난다.

이제까지 상론한 것은 다음과 같은 점을 이해시켜줄 것이다. 즉 사람들이 일단 ‘판단 중지’라는 태도변경 속에서, 순수하게 주관적인 것을 이것의 고유하고 자기 안에 완결된 순수한 연관에 있어서 지향성으로 파악하고 또 존재의미를 형성하는 기능으로 인식하는 데까지 도달해 있

다면, 이론적 관심도 신속하게 증가하고, 그래서 사람들은 한 걸음씩 점점 더 큰 경탄 속으로 빠져든다는 점이다. 거기에서 나타나는 연구문제들 및 여기에서 수행되어야 할 중요한 발견들이 간과할 수 없을 정도로 풍요하다는 것에 상관없이 그리하게 된다.(S. 172)

판단 중지 속에서 시선은 주관적인 것에로 향한다. 여기서 주관적인 것이란 주객의 연관으로서의 현상을 말한다. 이 현상 속에서 주관의 객관지향을, 더 나아가 주관에 의한 객관형성을 인식하게 되면, 경탄과 이론적 관심은 신속히 증가하게 된다.

50절 모든 작업문제들은 자아-사유작용-사유된 것이라 는 명칭 아래 최초로 정돈된다

우리는 데카르트적 논의 속에서, 세 가지 명칭 즉 자아-사유작용-사유된 것들을 갖고 있다. 이것들은 각기 자아-극(Ichpol, 그리고 이것의 동일성에 고유한 것), 종합적 결합성 속의 현상인 주관적인 것, 대상-극들(Gegenstandspole)이다. 이것들이 바로 분석을 위한 상이한 시선 방향들이고, 이것들에 상응하는 것은 지향성이라는 보편적 명칭의 상이 한 방식들, 곧 어떤 것에로 향함, 어떤 것의 현상, 그리고 어떤 것, 곧 자신의 현상들에서의 통일성이면서 자아-극의 지향이 이 현상들을 관통해 향하는 것인 어떤 대상적인 것이다. 비록 이러한 명칭이 서로 분리될 수 없는 것이라도, 우리는 때때로 그 각각의 하나만을 추구해야 하고, 더구나 데카르트가 그 문제를 착수한 것과는 반대의 방향에서 순서를 유지하면서 그 각각을 추구해야만 한다.(S. 174-5)

주관과 객관 외에 이들을 매개하는 사유작용이 있다. 이 사유작용은 주객의 종합적 결합 속의 현상이고, 자아에 대한 어떤 것의 현상이고, 주관적인 것이다. 그래서 지향성이나 초월성은 세 가지 측면(주관, 객관, 사유작용)에 대한 통일적 명칭이 된다. 데카르트는 자아로부터 세계로 탐구해 나아갔으나, 우리는 세계로부터 자아로 탐구해간다.

첫번째 것은 단적으로 주어진 생활 세계, 곧 순수한 존재확실성에 있어서 단절 없이(따라서 의심할 여지없이) 단적으로 현존하는 ‘정상적인 것’으로 자신을 지각에 적합하게 내어주는 바 그대로의 생활 세계이다. 새로운 관심방향을 확정함으로써 그리고 이와 더불어 생활 세계를 염밀하게 판단 중지함으로써, 이 생활 세계는 다양한 현상방식들과 이것들의 지향적 구조들을 되묻기 위한 최초의 지향적인 명칭, 지표, 실마리가 된다. 두번째 반성단계에서 새로운 시선방향은 자아-극과 이것의 동일성에 고유한 것에 이른다. 여기서는 가장 중요한 것으로서 단지 자아-극의 형식의 가장 일반적인 점만 지적될 수 있을 것이다. 그것은 자신의 시간양상들 속에서 자신을 구성하면서 지속하는 자아로 되기 위한 자아-극에 고유한 시간화이다. 동일한 자아, 곧 지금 현실적으로 현재적인 자아는 자신의 것인 바 모든 과거에 있어서 어떤 면에서는 다른 자아이고, 이전에 있었고 지금은 있지 않지만 자신의 시간의 연속성 속에서 동일한 하나의 자아이다. 이것은 있고, 있었고, 자기 앞에 자신의 미래를 갖고 있는 자아이다. 시간화된 것으로서, 지금 현실적으로 존재하는 자아는 자신의 지난간 그래서 더 이상 지금에 존재하지 않는 자아와도 교제할 수 있고, 이러한 자아와 대화할 수 있고, 타인에 대해서 그러하듯이 그 자아를 비판할 수도 있다. 우리가 주관성이 상호주관성 속에서만 그 자신으로, 즉 구성적으로 기능하는 자아라는 점을 숙고하자마자 곧 모든 것이 복잡하게 된다. 이 사실은 자아의 관점에 대해 새로운 주제들을 의미하는데, 이것들은 특별히 자아와 다른 자아(이들 모두는 각각 순수하게 자아이다)에 관련하는 종합, 즉 ‘나-너-종합’, 그리고 보다 복잡하지만 마찬가지로 ‘우리-종합’이라는 주제들이다.(S. 175)

첫 번째 탐구대상은 생활 세계이다. 판단 중지는 이것의 존재확실성을 부정하지 않고, 다만 그것의 객관적 실재성에 대한 믿음을 무효화한다. 이러한 판단 중지와 더불어 생활 세계의 다양한 현상방식들 및 이것들의 지향적 구조들이 물어진다. 두번째 반성단계에서는 자아-극과 이것의 동일성에 고유한 것이 탐구된다. 자아-극의 자기 동일성에 고유한 점 중에서 가장 일반적인 것만을 말하면, 자아-극은 시간화하는 것이고 또 상호주관적인 것이다.

51절 ‘생활 세계의 존재론’이라는 과제가 있다

모든 실천적 형성물(객관적 학문들의 형성물인 문화적 사실들조차도 여기에 포함되지만, 우리는 이 학문들의 관심에 참여하는 일은 억제하고 있다)을 예외 없이 자기 안에 받아들이는 생활 세계는 상대성들의 끊임없는 변화 속에서 주관성에 관계되어 있다. 그러나 생활 세계가 아무리 변경되고 또한 교정되더라도, 생활 세계의 본질법칙적 유형(Typik)이 이 생활 세계를 제한하고 있다. 그래서 모든 삶은 그리고 생활 세계를 자신의 ‘토대’로 하는 학문들은 이 본질법칙적 유형에 결합된 채 머문다. 그러므로 생활 세계는 순수한 명증성에 의거해 길어내질 수 있는 존재론을 갖는다.(S. 176)

생활 세계는 상대적인 것들을 통해 끊임없는 변화 속에 놓여 있지만, 일관적으로 주관성에 관계되어 있는 까닭에, 주객상관관계라는 자신의 본질법칙적 유형에 의해 규제되고 있다. 이 본질법칙적 유형 때문에 생활 세계는 일정한 존재론을 갖고 있다.

우리는 이러한 존재론에 고유한 의미, 곧 선험적 학문의 의미가 전통적인 의미와는 현격한 대조를 이룬다는 점을 확고히 염두에 두어야 한다. 우리가 간과할 수 없는 것은, 전통적인 객관적 학문들 속에서의 근대 철학은 그 자체로 참된 세계라는, 즉 적어도 자연에 관련해서는 수학적 형식으로 하부구조를 갖춘 세계라는 구성적 개념에 의해 유도되었다는 점이다. 따라서 선험적 학문, 결국에 보편수학(논리학, 기호논리학)이라는 근대 철학의 개념은 참된 명증성의 권위를, 즉 직접적인 자기제시(경험하는 직관)로부터 길어내진 학문의 권위를 지닐 수 없지만, 근대 철학은 그 자신을 위해 이러한 권위를 요구하려 할 것이다.(S. 177)

생활 세계의 존재론은 선험적 학문이다. 그러나 이 존재론은, 보편수학이라는 선험적 학문과 대조된다. 후자가 수학적으로 구성된 세계개념에 의해 유도된 선험적 학문으로서 비-명증적인 반면에, 후자는 명증성(존재확실성)의 기반인 (대상 자신의) 직접적

인 자기제시(=주관에 의한 경험적 직관)로부터 길어내진 학문으로서 참된 명증성의 권위를 갖는다.

우리가 이러한 기억에 따라 다시 초월적 태도, 즉 판단 중지로 되돌아온다면, 생활 세계는 우리의 초월 철학적 맥락 속에서 단순한 초월적 현상으로 변화된다. 이 경우 생활 세계는 그 고유한 본질에 있어서 이전의 자신으로 머무르지만, 그러나 이제는 구체적인 초월적 주관성 속에서 말하자면 단순한 ‘성분’(Komponente)으로 입증되고, 이에 상응하여 생활 세계의 선형은 초월성이라는 보편적 선형 속의 하나의 ‘층’(Schicht)으로 입증된다.(S. 177)

판단 중지를 통해 우리의 시선은 초월적 주관성에 머물게 된다. 이때 생활 세계는 초월적 현상으로 등장하여, 초월적 주관성의 한 성분이 되고, 이에 상응하여 생활 세계의 선형도 초월성(초월적 주관성)이라는 보편적 선형 속의 하나의 층이 된다.

판단 중지 내부에서 우리에게 자유로이 허용되어 있는 것은, 우리의 시선을 일관되게 오직 이 생활 세계 내지 이것의 선형적 본질형식들에로 향하는 것이고, 다른 한편으로는 상응하는 시선전향들 속에서, 생활 세계의 ‘사물들’ 내지 사물형식들을 구성하고 있는 상관자들에로, 즉 다양한 소여방식들과 이들에 상관적인 본질형식들에로 향하는 것이다. 그 다음에는 그러나 또한 이 모든 것에서 기능하고 있는 주체들 및 주체공동체들에로, 이것들에 속하는 자아적 본질형식들과 관련해서, 시선을 향하는 것이다. 이러한 서로 서로 기초지어진 부분적인 태도들의 변경 속에서 -이 경우 생활 세계적 현상들에 방향을 두는 태도는 출발점으로, 즉 보다 높은 단계의 상관적 태도들을 위한 초월적 실마리로서 기여해야 한다- 초월적 환원의 보편적 탐구과제들이 현실화되는 것이다.(S. 177)

판단 중지 속에서 우리의 시선은 한편으로 생활 세계 및 그 본질 형식들에로, 다른 한편으로는 (이것들에 상관적인) 소여방식들 및 그 본질형식들에로, 더 나아가 (이들 모두를 성립시키는) 주체들 및 그 자아적 본질형식들에로 향한다. 이들은 통일적인 것이지만, 순서 상 생활 세계적 현상들이 실마리로서 우선적 탐구가 되어야 한다. 이로써 그 본질형식에 있어서의 생활 세계, 소여방식, 자아가 드러나며, 이들이 생활 세계의 존재론의 구성요소들이 된다.

52절 이해할 수 없는 역설적인 것들의 출현으로 인해 새로운 철저한 성찰들의 필요성이 생겨난다

우리의 판단 중지는 우리에게 모든 자연적 세계삶과 이것이 갖는 세속적 관심들을 차단시켰다. 이 판단 중지는 우리에게 그러한 관심을 넘어서는 태도를 내어주었다. 그래서 학문 이전적 의미에서나 학문적 의미에서의 어떤 객관적인 진리도 그리고 또는 전제로서든 혹은 결론으로서든 객관적 존재에 대한 어떠한 확정도 우리가 말하는 학문성의 범위 안에는 결코 들어오지 않는다.(S. 178-9)

세속적 세계삶 및 세속적 관심을 넘어서게 하는 판단 중지의 수행에 있어서는, 사람들이 말하는 바 객관적 진리(객관적 존재에 대한 확정)는 이제 더 이상 그 자체로 이미 학문적인(필증적인) 진리로 간주되지는 않는다.

여기서 우리는 첫 번째 난점을 발견할 수도 있을 것이다. 즉 우리도 역시 학문을 추구하고 있는 것이 아닌가? 우리는 참된 존재에 대해 진리들을 확정하지 않는가? 우리는 이중적 진리라는 위험한 길에 들어서는 것은 아닌가? 객관적 진리 옆에 두 번째의 진리, 즉 주관적인 진리가 있을 수 있는가? 이에 대한 답변은 당연히 다음과 같다. 의아하지만, 명증적이며, 우리의 지금의 성찰을 통해서만 궁극적으로 해명될 수 있는 바 판단 중지 속에서의 탐구의 성과는 다음과 같다: 자연적인 객관

적 세계삶이란 끊임없이 세계를 구성하는 초월적인 삶의 어떤 특수한 방식이며, 이 경우 초월적 주관성은 이런 자연적 객관적인 방식으로 세계 속에 살고 있을 뿐 세계를 구성하는 지평들을 의식하지 못하고 결코 깨닫지도 못한다.(S. 179)

자연적인 객관적 세계삶은 초월적인 삶의 특수한 방식이다. 전자의 삶에 대한 진리가 객관적 진리이며, 후자의 삶에 대한 진리는 초월적 진리이다. 이 두 진리의 공존은 역설이 아니다.

객관적 진리는 전적으로 자연적-인간적인 세계삶의 태도에 속한다. 이 진리는 근원적으로 인간적 실천의 필요에서 자라난 것이며, 이 필요는 단적으로 존재하는 주어진 바의 것을(존재확실성 속에서 지속하는 것으로 선취된 대상-극을) 확실성의 가능한 양상화들에 맞서 확보하려는 의도이기도 하다. 판단 중지라는 태도변경에서는 어떤 것도, 즉 모든 세계삶의 관심들이나 목표들 중의 어느 것도, 따라서 인식목표들 중의 어느 것도 상실되지 않는다. 다만 이 모든 것에 대해서 그것의 주관적 상관자들이 제시되고, 이것들을 통해 객관적 존재의, 따라서 객관적 진리의 완전하고 참된 존재의미가 명백하게 드러나게 될 뿐이다.(S. 179)

판단 중지라는 태도변경 속에서는 세계삶의 관심들이나 인식목표들, 그리고 이로 인해 생겨난 객관적 진리들이 부정되지 않고, 다만 이 모든 것들에 대한 맹목적인 타당성인정만이 부정되고, 이런 바탕 위에서 이것들의 주관적 상관자들이 제시됨에 의해 이 것들의 주관상관적인 존재의미가 명백해질 뿐이다.

또 하나의 두 번째 난점이 떠오른다. 모든 자연적이고 인간적인 삶의 관심들과 관련해서 판단 중지는 이것들에 대해 완전히 등을 돌리는 것 같아 보인다.// 게다가 이것은 초월적 판단 중지에 대한 매우 통상적인 오해다. 판단 중지가 그러나 그와 같이 의도되었다고 한다면, 어떠한 초

월적 탐구도 존재하지 않을 것이다. 어떻게 우리는 지각과 지각된 것을, 기억과 기억된 것을, 객관적인 것과 모든 종류의 객관적인 것(여기에는 예술, 과학, 철학도 포함된다)의 확증을 -이런 것들을 사례적으로 그리고 완전히 명증적으로 몸소 체험함 없이- 초월적 주제로 삼을 수 있겠는가? 실제로 사실이 그런 것이다. 따라서 어떤 방식으로든 철학자 역시 판단 중지 속에서 자연적 삶을 ‘자연적으로 몸소 체험해야’ 하지만, 그럼에도 판단 중지는, 그것이 주제제기의 방식 전체를 변경시키고 그 결과로 인식목표를 그것의 전체적 존재의미에 있어서 변형시킴에 의해, 강력한 차이를 야기하는 것이다.(S. 179-80)

판단 중지 속에서도 우리는 자연적 삶을 자연적으로 몸소 체험하면서 작업한다. 다만 체험내용을 객관적으로가 아니라 초월적으로 문제삼고, 따라서 체험내용의 사실적 확정이 아니라, 그것의 초월적 해명을, 곧 그것이 초월적 삶과 맺고 있는 상관관계에 대한 해명을 목표로 삼는다.

세 번째 난점은 판단 중지 속에서 구성적인 삶의 ‘헤라클레이토스적 흐름’을 어떻게 그 개별적 사실성에 있어 기술하는 방식으로 다룰 수 있는 것인지 간파할 수 없다는 점이다. 이 경우 우리는 객관적 세계학문 속에서 통상적인 구별, 곧 무조건적인 일반성들에 관한 법칙학에 대해 기술학(경험에 근거하여 사실적 현존을 기술하고, 분류하며, 직관적 경험 내부에서 귀납적 일반성을 기획하는 것에 의해, 그 사실적 현존을 동일한 경험을 지닌 모든 사람들에 대해 확정하는 학문)을 구별하는 것에 유도되고 있다. 그러나 이러한 객관적 구별이 어떤 상황에 있든 간에, 어떤 본래적인 난점이 우리에게 생겨나는 것은 아니다. 왜냐하면 객관성의 입장으로부터 초월성에 대해 어떤 요구를 제기하는 것은 부당한 것이기 때문이다. 하지만 경험적 사실학의 유사물, 곧 단순한 경험에 의거하는 귀납적 학문이자 개별적인 초월적 상관관계들을 이것들이 사실적으로 나타나거나 사라지는 바 그대로 확정한다는 의미를 갖는 기술적 학문으로서의 초월적 존재 및 삶에 대한 ‘기술적’ 학문이란 있을 수 없다는 점은 올바르다. 판단 중지를 수행하고 있는 개별

적 철학자조차도, 파악 불가능하게 흐르는 삶에 관해 아무 것도 혼자 의 힘으로는 확정할 수 없고, 항상 동일한 내용을 갖고 반복하면서 그 것의 이러 저러한 내용을 확신하면서, 그가 그 흐르는 삶을 확고한 언표들로 기술하거나(자신의 인격만을 위해서라고 할지라도) 소위 기록 할 수는 없다.(S. 181)

객관적 세계학문은 통상 법칙학과 기술학으로 나뉘진다. 초월 철학은 경험적 사실학의 유사물, 곧 단순한 경험에 의거하는 귀납적 학문이자 개별적인 초월적 상관관계들을 확정하는 기술적 학문일 수는 없다. 단순한 경험들이나 사실적 상관관계들은 무한히 다양하고 상대적이며 또한 계속 변하는 것들이기 때문이다. 객관적 학문이 경험들의 귀납적 일반성을 추구하는 반면, 초월적 학문은 현상들의 본질 내지 본질적 상관관계를 추구하고, 이것들은 현상들의 상대성과 가변성 속에서도 기술될 수 있다.

하지만 그럼에도 불구하고 보편적인 초월적 주관성의 완전한 구체적인 사실성은 이와는 다른 좋은 의미에서 학문적으로 파악 가능한데, 이는 실제로 형상적 방법 속에서 커다란 과제가 제기될 수 있고 또 제기되어야만 하기 때문이다. 그 과제란 모든 유형의 개별적 작업들 및 상호주관적 작업들 속에서 초월적 작업들의 본질형식을 탐구하는 것, 즉 초월적으로 작업하는 주관성의 본질형식 전체를 이것의 모든 사회적 형태들 속에서 탐구하는 것이다. 여기서 사실이란 것은 본질에 속한 것으로서 오직 그 본질을 통해서만 규정될 수 있고, 그래서 그 사실은, 객관성에서 속에서 지녔던 의미와 유사한 의미로 귀납적 경험을 통해 경험적으로 기록될 수 있는 것은 결코 아니다.(S. 181-2)

초월 철학의 탐구대상인 초월적 주관성은 경험적 사실이 아닌 현상적 사실의 영역이다. 이 영역의 탐구방법은 경험을 귀납하는 방법이 아니라 본질을 직관하는 방법, 곧 형상적 방법이다. 이 방

법에 의해 초월 철학은 귀납적 일반성이 아닌 직관된 본질을, 곧 개별적 작업들 및 상호주관적 작업들 속에서 항상 병행하고 있는 초월적 작업들의 본질형식을 탐구한다.

53절 인간 주관성의 역설은 그것이 세계에 대한 주관적 존재이자 동시에 세계 속의 객관적 존재라는 점에 있다

그러나 바로 여기에 난점이 놓여 있다. 모든 객관성이, 모든 어떻게 든 존재하는 것이 그 속으로 해소되는 그런 보편적 상호주관성은 분명 그럼에도 인간성이외의 다른 것일 수 없고, 이 인간성은 부정할 여지 없이 스스로 세계의 부분요소다. 세계의 부분요소, 곧 세계에 속한 인간적 주관성이 어떻게 세계 전체를 구성하고, 그것도 이른바 자신의 지향적 형성체로서 구성한다는 말인가? 세계는 지향적으로 작업하는 주관성의 보편적 연계에 의해 언제나 이미 생성되어 있고 또 계속 생성되는 형성체이고, 이 경우 공동으로 작업하는 주체들은 스스로 총체적 작업의 단지 부분형성체일 뿐이라는 말인가? 세계의 주체부분이 말하자면 세계 전체를 그리고 이로써 자기자신을 삼켜버리는 것이다. 이것은 얼마나 모순적인가!(S. 183)

세계를 구성하는 보편적 상호주관성은 세계의 일부인 인간성 속에 들어 있다. 세계의 구성자가 또한 스스로 세계의 일부라는 것은 모순이 아닌가?

판단 중지는, 세계에 함께 귀속하는 주관-객관-상관관계를 넘어서는 태도를 우리에게 내주고, 이로써 초월적인 주관-객관-상관관계에로 향하는 태도를 내주면서, 자기 성찰적으로 다음의 사실을 인식하도록 우리를 인도한다. 즉 우리에 대해 존재하는 세계는 자신의 단적인 존재 및 상태적 존재 그대로 우리의 세계이며, 전적으로 우리의 지향적 삶으로부터 자신의 존재의미를, 게다가 제시될 수 있는 -논증적으로 구성되

거나 혹은 신비적 사고 속에서 고안되지 않은- 선형적 유형(Typik)의 작업들 속에서 길어내고 있는 세계라는 점이다.(S. 184)

판단 중지는 우리로 하여금 주객의 실재적 상관관계를 넘어서게 하고, 그 대신 우리에게 주객의 초월적인 상관관계에로 향하게 한다. 이로써 세계는 초월적 주관의 지향적 상관자로 현상한다. 이러한 세계는, 그것이 있다는 것, 어떻게 있다는 것, 어떤 의미를 갖는다는 점에 있어서 초월적 주관의 지향적 삶에 의존하고 있고, 이 지향적 삶이 지닌 선형적 유형의 작업들은 기술의 방법으로 제시될 수 있다.

새롭게 시작하는 철학의 본질적 특성인 현상학적-초월적 철저주의란, 이미 앞에서 논의한 바와 같이, 이 철학이 객관적 철학과는 달리 자명성들의 토대를 미리 마련하는 대신에 이와 유사한(비록 다르다고 해도) 의미의 토대를 원칙적으로 배제한다는 점을 말한다. 따라서 이 철학은 우선 토대 없이 시작해야만 한다. 그러나 원본적인 자기 성찰 속에서 이 철학은 하나의 현상으로 혹은 하나의 현상들의 우주로 변경된 소박한 세계를 자기의 것으로 만들면서, 곧바로 이 철학은 자신에게 고유한 힘에서부터 스스로 하나의 토대를 마련해줄 가능성을 획득한다.(S. 185)

객관적 철학이 다른 모든 자명성들의 토대로 객관적 세계의 실재를 전제하는 반면에, 철저주의에 입각한 새로운 철학은 판단 중지를 통해 세계를 의식의 현상으로 변경시키고, 이 현상 영역을 필증적인 영역으로 확보함에 의해 스스로에게 논의의 확고한 토대영역을 마련해준다.

54절 역설의 해소

a) 우리는 한편으로 인간들이고 다른 한편으로는 궁극적으로 기능하며 작업하는 주체들이다

보편적 구성의 의미작업 및 타당성작업을 수행하고 있는 주체들인 우리는 도대체 누구인가? 공동체화하면서 세계를 극-체계로, 곧 공동체화된 삶의 지향적 형성체로 구성하는 자들인 우리는 도대체 누구인가? 우리라는 것은 ‘우리 인간들’을, 자연적-객관적 의미에서의 인간들을, 곧 세계의 실재들을 의미할 수 있는가? 하지만 이러한 실재성들은 스스로 ‘현상들’이며, 그리고 이런 것들로서 그 자신이 상관적인 지향성들에 대한 되물음의 대상-극들이자 주체들이 아닌가? 그리고 이 경우 실재성들은 상관적인 지향성들의 극들이면서, 이 상관적인 지향성들의 기능에서부터 자신들의 존재의미를 획득하는 것이 아닌가? 물론 이러한 물음들은 긍정적으로 답변되어야 한다.(S. 186)

우리는 한편으로 자연적-객관적 태도에서 세계의 실재들이고, 다른 한편 판단 중지 및 환원의 태도에서 현상들이자 상관적 지향성들이다. 곧 우리는 한편으로 실재들이고, 다른 한편으로는 이 실재들의 존재의미를 부여하는 자이다.

초월적 주체들, 즉 세계의 구성을 위해 기능하는 주체들은 인간들인가? 판단 중지는 그럼에도 인간들을 현상들로 만들었고, 그래서 판단 중지 속의 철학자는 자기자신도 타인도 소박하게 곧바로 인간으로서 타당하게 하지 않고, 오히려 ‘현상들’로서만 즉 초월적인 되물음의 극들로서만 타당하게 한다. 판단 중지의 철저한 일관성 속에서 여기서는 분명 각각의 자아가 순수하게 그 자신의 작용들, 습성들, 능력들의 자아-극들로서만 고찰되고, 여기서부터 다시금 각각의 자아는, 현상들, 소여방식들을 ‘관통해서’ 존재확실성 속에서 현상하는 것에로, 즉 그때마다의 대상-극과 이것의 극-지평인 세계로 향해 있는 것으로 고찰된다.(S. 187)

판단 중지는 세계의 실재들인 인간들을 현상들로, 곧 되물음의 대상-극들로 되게 한다. 이 같은 되물음의 대상-극들인 인간은

우선 그 자신의 작용들, 습성들, 능력들을 지닌 자아-극들로 고찰되고, 이어 또한 그때마다의 대상-극과 이것의 극-지평인 세계를 지향하고 있는 것으로 고찰된다.

b) 근원-자아로서의 나는 초월적 타자들에 대한 나의 지평을 구성하며, 이러한 타자들은 세계를 구성하는 초월적 상호주관성을 지니고 있는 공동주체들이다.

판단 중지를 수행하는 것은 나이며, 비록 거기에 여러 사람들이 있고, 이들이 심지어 판단 중지를 수행한다고 해도, 판단 중지를 하고 있는 나에 대해 모든 다른 사람들은 그들의 작용삶 전체와 더불어 세계 현상 속에 포함되고, 이 세계현상은 나의 판단 중지 속에서 오직 나의 현상이다.(S. 187)

판단 중지 속에서는 모든 것이, 심지어 나와 함께 판단 중지를 수행하는 다른 사람들도 역시 세계 현상에 포함되고 나에게 나타나는 나의 현상일 뿐이다.

따라서 나는 나에 대해 의미를 갖고 있는 모든 자연적 현존을 넘어서 있으며, 그때마다의 초월적 삶의 자아-극(Ichpol)인데, 이 초월적 삶 속에서는 우선 세계가 순수하게 세계로서 나에 대해 의미를 갖는다. 완전한 구체성에서 볼 때, 자아는 모든 것을 포괄하는 자아이다. 이점은 그러나 이전에 이미 초월적인 것이라고 표명된 우리들의 명중성들이 허구들이었다거나, 그래서 그럼에도 세계를 ‘모든 사람에 대한 세계’로 구성하는 초월적 상호주관성을 논의해야만 한다는 것은 정당화되지 않는다고 우리가 말하는 것은 아니다. 상호주관성 속에서 내가 다시 등장하지만, 그러나 이제는 다른 사람들 가운데서 ‘하나의’ 초월적 자아로서 등장하며, 이 경우에 ‘우리 모두’가 초월적으로 기능하는 자들로 등장한다.(S. 188)

초월적 자아는 타인들은 물론 세계의 모든 것을 포괄하는 자아이다. 그렇다고 타인들의 초월적 자아가 부정되거나, 나의 상호주관성이 무의미해지는 것은 아니다. 나(초월적 자아)는 다른 사람들(다른 초월적 자아들) 가운데서의 하나이며, 우리 모두가 초월적 자아들이자 상호주관성인 것이다.

회상된 것들이나 지나간 것들(이것은 지나간 현재라는 존재의미를 갖는다)에는 그러한 지나간 현재의 지나간 자아도 속해 있다. 반면에 실제적인 원본적 자아는 현실적 현존(Präsenz)의 자아이며, 이 현실적 현존에는 현재적인 사태영역으로 현상하는 것을 뛰어넘어 회상도 역시 현재적 체험으로서 속해 있다. 따라서 현실적 자아는 자기 자신의 어떤 변경양상을 존재하는 것(지나간 것이란 양상 속에서)으로 구성하는 작업을 수행한다. 여기에서부터 추적될 수 있는 것은, 현실적 자아 즉 흐르면서 끊임없이 현재적인 자아가 어떻게 자기시간화 속에서 스스로를 자신의 지나간 것들을 관통하며 지속하는 자아로 구성하는가하는 점이다. 마찬가지로 현실적 자아 즉 지속하는 원초적 영역에서 이미 지속하고 있는 자아는 자기 안에서 타인을 타인으로 구성한다. 이를바 탈-현재화(Ent-Gegenwärtigung)를 통한(회상을 통한) 자기시간화가 자신의 유비를 얻는 곳은 나의 자기-소외(Ent-fremdung)이다(더욱 높은 단계의 탈-현재화로서의 감정이입은 어떤 단순히 재-현재화된 근원적 현존(Urpräsenz)에 있어서의 나의 근원적 현존이다). 그렇게 어떤 다른 자아는, 감각적 지각의 확증과는 분명 전적으로 다른 명증적 확증들을 지닌 채, 나와 함께 현재적인 자로서, 내 속에서 존재타당성을 지니게 된다.(S. 189)

실제적인 원본적 자아는 단순히 현재적인 자아가 아니라 현실적 현존의 자아이다. 이 현실적 현존의 자아에는 현재적 사태의 체험만이 아니라 회상의 체험도 속해 있다. 이럴 수 있는 것은, 현실적 자아가 자신의 변경양상을, 곧 지나간 자아를 지나간 양상으로 존재하는 자아로 구성하고 있기 때문이다. 이런 식으로 현실적 자아는 스스로를 자신의 지나간 양상들을 관통하며 지속

하는 자아로 구성하고 있다. 탈-현재화인 회상을 통해 현실적 자아가 스스로를 자신의 지나간 것들을 관통하며 지속하는 자아로 구성한다.

55절 우리가 착수한 최초의 판단 중지에 대한 원칙적 교정은 이 판단 중지를 절대적으로 유일하며 궁 극적으로 기능하는 자아에로 환원함으로써 이뤄 진다

따라서 판단 중지의 최초의 착수에 맞서 두 번째의 착수가, 곧 모든 구성의 궁극적으로 유일한 기능중심인 절대적 자아로의 환원을 통해 판단 중지를 의식적으로 변형하는 일이 필요하다. 이것이 이제부터 초월적 현상학의 방법전체를 규정한다. 미리 세계가, 즉 항상 존재확실성과 자기확증 속에서 앞서 주어져 있고 의심할 수 없는 것이 있다. [...] 실재론이란 말이 ‘이 세계 속에서 살아가는 한 사람이 있다는 것을 나는 확신하고 있고, 이점에 대해 최소한 의심하지 않는다’는 것만을 의미하는 것이라면, 이보다 더욱 강력한 실재론이란 존재할 수가 없다.(S. 190-1)

현상학적 방법의 두 단계는 판단 중지와 환원이다. 이로써 모든 구성의 궁극적으로 유일한 기능중심인 절대적 자아가 의심없이 자명하게, 곧 필증적 자명성 속에서 확보된다.

그러나 이러한 자명성을 이해한다는 것이 바로 커다란 문제이다. 방법이 이제 요구하는 것은 다음이다: 자아가 자신의 구체적 세계현상으로부터 출발해서 체계적으로 되묻고, 동시에 초월적 자아인 자기자신을 자신의 구체성 속에서, 즉 자신의 구성적 층들 및 말할 수 없이 뒤엉킨 자신의 타당성정초들에 대한 체계적 연구 속에서 알아야 한다. 판단 중지의 착수에 있어서 자아는 필증적으로 주어져 있지만, 그러나

‘말없는 구체성’으로 주어져 있다. 이 구체성은 해석되고 표현되어야만 하며, 더욱이 세계현상으로부터 출발해서 되묻는 지향적 ‘분석’에 의해 그렇게 되어야만 한다. 이와 같은 체계적 진행 속에서 사람들은 우선 세계가 인간성 속에 객관화되어 있는 초월적 주관성과 맺는 상관관계를 획득하게 된다.(S. 191)

자아의 존재의 자명성을 이해하기 위해서는, 세계현상으로부터 출발해 이것의 상관자인 자아를 되물으면서, 즉 자아가 어떻게 구체적으로, 다층적으로, 타당성을 정초하면서 세계와 지향적으로 관계 맺고 있는지를 파악해내야 한다. 이를 통해 세계와 초월적 주관성 사이의 상관관계가 드러난다.

하지만 이 경우 이러한 인간성과 관련해서 새로운 물음들이 떠오른다. 즉 미친 사람들도 역시 세계구성의 작업에 있어서 문제시되는 주체들의 객관화들인가? 더 나아가 이미 몇 가지 세계의식을 갖고 있는 아이들의 경우는 어떠한가?[...] 그렇다면 동물들의 경우는 어떠한가? 그러므로 지향적 변양들이라는 문제들이 자라난다. 지향적 변양들 속에서 모든 이러한 의식주체들에게, 곧 우리의 지금까지의 의미(또 항상 기본적 의미)에서의 세계(즉 이성으로부터 진리를 얻는 세계)에 대해 함께 기능하고 있지 않은 의식주체들에게 바로 우리와의 ‘유비들’로서 그들의 방식의 ‘초월성’이 귀속될 수 있고, 또 귀속되어야만 한다. 그렇다면 이러한 유비의 의미는 스스로 하나의 초월적 문제를 제시할 것이다.(S. 191)

미친 사람이나 어린이와 관련해서는 이들도 역시 초월적 주관성을 자신들의 인간성 속에 객관화하고 있는가 라는 물음이 성립한다. 이들과 같이 우리와 함께 세계구성을 위해 기능하고 있지 않은 의식주체들에게는 우리와의 유비를 통해 그들 나름의 방식의 초월성이 귀속될 수 있다. 이런 유비는 세계구성적 지향성의 변양의 문제를 함축한다. 그래서 유비나 지향적 변양은 초월 철학의 문제에 해당한다.

[초월적 영역에 놓여 있는 문제들은 주관성의 객관화 문제 외에 발생성의 문제, 초월적 역사성의 문제, 사회성의 문제, 인격성의 문제, 태어남과 죽음의 문제, 성의 문제, 무의식의 문제 등 다양하다.] 그와 같은 문제는 모두에게 공동적인 세계 속의 존재자로서 나름대로 존재확증 (Seinsbewährung) 내지 자기제시(Selbstgebung)의 방식들을 갖고 있고, 이러한 자기제시는 바로 하나의 특수한, 그러나 그러한 특수성의 존재자에게 바로 근원적으로 존재의미를 만들어 주는 자기제시이다. 그래서 이에 맞게 절대적으로 보편적인 판단 중지 속에서 그와 같은 의미를 지닌 모든 존재자에 대해서 다른 의미를 지닌 존재자에 대해서와 마찬가지로 적절한 구성적 물음들이 제기될 수 있다.[…] 따라서 사람들은 자아의 필증성에 대한 그리고 이러한 초월적 근거 위에서 획득된 모든 초월적 인식들의 필증성에 대한 요구의 의미를 이해하게 된다. 자아에 도달하면, 우리는 우리가 명증성의 영역 속에 서 있으며, 이 영역의 배후로 되돌아가 물으려 하는 것은 무의미한 것임을 깨닫게된다.(S. 192)

초월 철학에서는 자기 나름의 존재확증 내지 자기제시의 방식을 지닌 모든(사물적이거나 비-사물적인, 구체적이거나 개념적인) 존재자가 판단 중지 속에서 초월적 주관성의 구성의 관점에서 탐구된다. 판단 중지 및 환원을 통해 확보된 자아의 영역 속에서는 자아만이 아니라 자아가 구성한 것들도 필증성을 지니며, 우리는 이러한 필증성의 영역 외의 또 다른 배후를 가정하고 되물어가는 것은 무의미하다.

B. 심리학으로부터 현상학적 초월 철학에 이르는 길

56절 칸트 이후 철학적 전개의 특징은 물리학주의적 객관주의와 계속적으로 자신을 알리는 ‘초월적 동기’ 사의 투쟁이라는 관점에서 묘사될 수 있다

각각의 모든 위대한 철학자는 그후의 모든 역사적 시대들 속에서 지속적으로 작용하며, 영향을 미친다. 그러나 모든 위대한 철학자가 하

나의 동기(Motiv)를, 곧 역사적 시간계열에 통일성을 그리고 때로는 어떤 발전의미의 종결을 부여하는 동기를, 곧 한편으로 스스로 추진력으로 작용하면서, 다른 한편으로 어떤 충족되어야 할 그리고 그런 충족에 의해 역사적 발전시간이 종결되는 과제를 제시하는 동기를 가져오는 것은 아니다. 근대 철학에서 우리에게 대표자들로 중요하게 된 이들은, 이전 철학들 전체에 맞서 전회를 나타낸 데카르트, 그리고 흄(정당하게 말하자면, 본래 베클리도 함께 명명해야 한다), 그리고 흄에 의해 깨워진 채, 자신의 편에서 독일 초월 철학들의 발전노선을 규정하고 있는 칸트이다.(S. 194).

위대한 철학자는 역사적 시간계열에 통일성 및 어떤 발전의미의 종결을 부여하는 동기를 가져오는 이다. 데카르트가 그런 사람이다. 그는 이전의 철학을 종결시키고, 자기 이후 베클리, 흄, 칸트로 이어지는 근대 철학의 시간계열에 통일성을 부여한 사람이다.

그런데 우리는 처음의 일련의 강의들에서 근대의 발전 전체를 지속적으로 규정하는 데카르트의 철학함의 동기들에 대해 보다 심층적인 분석을 수행하였다. 그 동기들은 한편으로는 그의 『성찰』제1장에서 알려지는 것들이고, 다른 한편으로는 이들과 내적인 대비 속에 서 있는 동기들이다. 곧 철학의 물리학주의적(혹은 수학화하는) 이념의 동기들이다. 이 이념에 따르면, 자신의 완전한 구체성에 있어서의 세계는 객관적으로 참된 존재를 '기하학적 질서'라는 형태 속에 지니며, 이점과 연결된 것인 바(여기서는 이점이 특히 강조되어야 하는데) 이 세계에 귀속된 형이상학적 '자체성'(Ansich)에 있어서는 물체와 정신의 이원론적 세계이다. 이점이 계몽시대의 객관주의적 합리론이라는 철학을 특징지었다.(S. 194-5)

데카르트의 동기는 이중적이다. 하나는 그의 성찰들에서 보여지는 필증적 자아로부터 철학을 세우려는 동기이다. 다른 하나는 물리학주의적으로 철학을 세우려는 동기이다. 전자는 주관적 철

학의 동기이고, 후자는 객관적 철학의 동기이므로 이 둘은 내적인 대비 속에 놓여 있다. 이러한 이중적 동기가 계몽시대의 객관주의적 합리론의 특징이다.

그런 다음 우리는 흄과 칸트의 상황에 대한 분석을 시도하였고, 결국 그 상황은 다음을 통해서만 조명될 수 있었다. 즉 우리가 그들의 전체를 속으로 파고 들어가, 거기에서부터 그들의 시대 자체에는 생소 하였던 우리 자신의 문제들에 이르고, 체계적인 지속적 사고 속에서 잠정적 기획을 통해 실제로 학문적인 초월 철학의 스타일을 우리에게 명백히 하는 일이었다. 여기서 ‘실제로 학문적인’이라는 말은, 밑으로부터 위쪽으로 명증적인 개별단계들 속에서 작업하고, 그래서 사실상 궁극적으로 정초되었고 정초한다는 말이다. 그 경우에 시도된 바, 완전히 통찰할 수 있어야 했던 것은, 오직 그러한 철학만이 그리고 초월적 자아 속에 놓인 최후로 사유가능한 근거로까지의 그 같은 되물음을 속에서만 철학의 근원적 건립이래 철학에 고유하게 있는 의미를 충족시킬 수 있다는 점이었다.(S. 195)

흄과 칸트의 상황에 대한 분석을 통해 우리는 밑으로부터 명증적으로 정초하는 작업들을 통해 얻어지는 초월 철학의 스타일을 명백히 하였다. 이러한 초월 철학을 통해서만, 곧 초월적 자아 속의 최후근거로까지의 되물음을 통해서만, 필증적 학문이라는 철학의 의미가 충족된다.

따라서 초월 철학은 영국 철학자들과 칸트에서 보여진 최초의 미숙한 형태들에 있어서도, 비록 이들이 진정한 학문적 정초들을 거의 수행하지 못했고 심지어 흄 조차도 무기력하고 진부한 회의주의로 물려나고 말았을 지라도, 전체적으로 볼 때 잘못된 길을 표시하지도 않고, 여러 가능한 길들 중의 하나를 표시하지도 않는다. 오히려 유일무이한 미래의 길을 표시하는데, 이 길은 철학의 발전이 방법적인 충족형태에 도달하기 위해 무조건적으로 개척해야만 했던 길이다. 방법적인 충족 형태 속에서만 철학은 실제로 학문적일 수 있고, 자신의 과제의미의

실제적인 자기이해 속에서 연구하고 궁극적 타당성의 정신 속에서 연구하는 철학, 즉 철학의 토대들, 목표들, 방법들의 필증적 명증성 속에서 연구하는 철학일 수 있었던 것이다. 이러한 충족형태는 오직 가장 철저한 자기 성찰의 결과로서만 역사적 현실 속에 등장할 수 있었는데, 이 자기 성찰들은 최초의 출발이라는 형식, 즉 해명된 과제와 필증적 토대와 이것에 접근하는 방법들의 최초의 획득이라는 형식으로, 또 최초의 시작이라는 형식, 즉 사안들 자체를 심문하는 작업이라는 형식으로 이뤄졌다. 이것은 이제 현상학적 초월 철학(그러나 오직 여기서 밀그림이 그려진 의미로만)으로서 실제로 생동적인 출발을 하기에 이르렀다.(S. 195-6)

초월 철학은 데카르트에서 칸트에 이르기까지 미숙한 형태들로 나타났지만, 이 미숙한 형태들을 통해 비로소 방법적으로 충족된 형태에 도달하게 된다. 방법적인 충족형태 속에서만 철학은 필증적 철학일 수 있는데, 현상학적 초월 철학이 바로 그 같은 철학이다.

나는 감히 다음과 같이 말해도 좋을 것인데, 이제부터는 항상 근대의 물리학주의적 자연주의뿐만 아니라 모든 객관주의적 철학도, 이전 시대의 것이든 다가올 시대의 것이든 간에, 초월적 소박함으로 특징지어진다.[...] 근대적 각인의 철학적 객관주의는 물리학주의적 경향과 심리물리적 이원론과 더불어 여전히 사멸된 것이 아니다. 즉 많은 사람들은 이 객관주의의 측면에서 ‘독단의 잡’에 취해 평온함을 느끼고 있다. 다른 한편 독단의 잡에서 깨어난 사람들은 우선적으로는 전적으로 주로 칸트를 통해 깨어났다. 그러므로 여기에서 칸트의 초월 철학으로부터 출현한 독일의 초월적 관념론들의 흐름이 생겨난다. 이 관념론들 속에는 일찍이 데카르트 아래로 객관주의적 철학를 고무하였던 거대한 생동력이 유지되고, 심지어 특수한 힘을 가진 채 초월적 세계 고찰이라는 새로운 형태로 부흥되었다. 물론 독일 관념론의 흐름도 지속되지는 못했다. 비록 그 흐름에 절대적 지배권을 언제나 약속하는 것처럼 보였던 헤겔의 체계가 때때로 만들어낸 강력한 인상에도 불구하고 그랬다. 신속하게 증가하면서 효력을 발휘하는 반작용은 곧바로 이러한 양식의 모든 초월 철학에 맞선 반작용이라는 의미를 갖게 되었

다. 그리고 비록 이러한 스타일이 완전히 소멸되지는 않았더라도, 어쨌든 그 후에 그와 같이 철학하려는 시도들은 자신들의 근원적 힘이나 발전의 생동성을 상실하고 말았다.(S. 196-7)

필증적 명증성을 지닌 현상학적 초월 철학에 비교하면, 물리학 주의적 자연주의나 객관주의적 철학은 초월적으로 소박하다. 객관주의는 아직도 많은 이에게서 살아 있고, 객관주의라는 독단에서 깨어난 칸트와 그 후계자들은 초월적 관념론을 전개하였다. 이 초월적 관념론은 그러나 명증적이지 않은 논리적으로 구성된 개념들의 사용 탓에 지속되지 못했다. 초월적 관념론에 대한 반동으로 출현한 것이 실증 과학들이다.

객관주의적 철학의 생동력에 관해 말하자면, 이 생동력은 어떤 면에서는 계속해서 실증 과학들의 발전의 생동력으로서 유지되었다. 그러나 자세히 눈여겨보면, 그것은 철학적 생동력이 결코 아니다. 내가 지금 기억하며 말하는 것은 실증 과학들이 전문과학들로 형성되면서 겪었던 의미변화, 그리고 실증 과학들이 이전에 지녔던 철학의 분과라는 중대하고 생동적인 의미를 결국 완전하게 상실하게 된 의미변화이다. [...] 그러나 기술은 학문이 아니다. 학문의 기원 그리고 결코 포기할 수 없는 학문의 지향은 궁극적인 의미원천들을 해명함으로써 실제로 있는 것, 자신의 궁극적 의미에 있어서 이해된 것에 대한 앎을 획득하는 것이다. 이것에 대한 다른 표현이 철저하게 무전제적인 그리고 궁극적으로 정초된 학문 또는 철학인 것이다.(S. 197).

실증 과학들은, 이전에 객관주의적 철학이 지녔던 생동력을 보유하고는 있으나, 그것은 더 이상 철학분과들의 철학적 생동력이 아니고, 다만 전문과학들의 과학적 생동력일 뿐이다. 19세기에는 실증 과학들에 의해 많은 기술들이 발전되었다. 자연현상을 예측하는 기술, 역사적 기록들을 해석해내는 기술, 언어들을 문법적으

로 분석해내는 기술 등도 거기에 속한다. 하지만 수다한 전제들을 갖고 작업하는 실증 과학들은 무전제적인, 궁극적으로 정초된 학문, 곧 철학이 아니다.

57절 초월 철학과 심리학의 숙명적 분리

그러나 왜 초월 철학은 모든 단절을 관통해서 발전의 통일성에 이르지 못하였는가? 고대의 정신에 의해 여전히 고무되었던 사람들에게서의 자기비판과 상호비판은 왜 부득이한 인식작업들의 자기통합으로, 그리하여 세대들을 거치면서 계속 성장하고 부단히 새로운 비판, 수정, 방법적 정교화를 통해서만 완성되는 인식건축물이라는 통일성으로 이르지 못했는가? 이에 관해서는 우선 일반적으로 다음과 같은 점이 언급되어야만 한다: 초월적 학문의 절차 같은, 유비에 의한 안내가 전혀 없는 절대적으로 새로운 종류의 절차는 우선은 다만 일종의 본능적 선취(Anticipation) 속에서만 머리에 떠오를 수 있었다. 전체 학문에 대한 이제까지의 정초방식에 대한 막연한 불만족은 새로운 문제제기들과 이론들 속에서 안도하고, 이 이론들은 우선 주목되지 않거나 말하자면 묻혀버린 많은 난점들에도 불구하고 제기된 문제들의 해결에 있어서 어떤 명증성을 지닌 성공을 수반하는 것들이다. 이 최초의 명증성은 보다 깊이 놓여 있는, 게다가 추정적으로 전적으로 자명하여 물어지지 않은 전제라는 형식 속에 놓여있는 불명확성들을 언제나 과도할 정도로 자기 안에 숨길 수 있다. 그럼에도 그와 같은 최초의 이론들은 역사적으로 계속 도움을 주고, 불명확성들은 더 예민하게 느껴지며, 추정된 자명성들은 물어지게 되고, 이런 이유로 이론들은 비판받는다. 그리고 이런 일이 새로운 시도를 위한 자극을 만들어 준다.(S. 201-2)

초월 철학이 역사상 발전적 통일성을 이를 수 없었던 이유는, 그것이 자신의 절차나 방법에 대해 유비적 사례조차 가진 바가 없어서 스스로 본능적으로 방법을 선취하면서 진행할 수밖에 없었기 때문이다. 데카르트, 버클리, 흄, 칸트에 이르는 초월 철학의 시도과정은, 선취된 방법에 의해 얻어진 이론이 곧 그 명증성에

있어서 의심받게 되고, 이로써 새로운 문제제기와 새로운 이론수립이 이뤄지고, 다시금 이 새로운 이론이 그 명증성에 있어서 의심받게 되는 식의 과정이다.

그러므로 우리가 이해하는 것은, 초월 철학의 역사란 우선 언제나 새로운 시도들의 역사, 곧 초월 철학 일반을 비로소 자신의 출발점으로 데려오는, 곧 무엇보다도 초월 철학이 본래 원할 수 있고 원해야만 하는 것에 대한 분명하고 올바른 자기이해로 데려오는 시도들의 역사일 수밖에 없었다는 점이다. 초월 철학의 기원은 ‘코페르니쿠스적 전회’, 즉 소박한 객관주의적 학문의 정초방식으로부터의 원칙적인 방향 전환이다. 우리가 아는 바와 마찬가지로 초월 철학은 그 근원적 형태에 있어서는, 즉 짹으로서는, 필증적 자아로부터 철학을 절대적으로 주관주의적으로 정초하려는 시도인 최초의 데카르트적 성찰들에서 등장한다. 그러나 이 시도는 불명확하고 애매하며, 그래서 즉시 자신의 진정한 의미를 전도시키는 것이었다. 수학적 자연과학적 정확성의 철학적 소박함에 맞서는 베클리와 흉의 반작용이라는 새로운 단계는 그리고 다시금 칸트의 새로운 출발도 체계적 초월 철학을 염밀하게 학문적인 정신 속에서 항상 정초할 것을 요구하는 코페르니쿠스적 전회의 진정한 의미에는 이르지 못하였다. 칸트는 모든 학문적이거나 학문 이전적 전통들의 철저한 단절을 통해 획득되는 실제적 출발을 이룩하지 못하였다. 그는 모든 존재자를 의미와 타당성을 따라 구성하는 절대적 주관성에도, 그리고 이 주관성을 필증성에 있어서 확보하고, 묻고, 필증적으로 해명하는 방법으로 돌진하지 않았다. 그때로부터 필연적으로 철학의 역사는 수행되어야만 하는 초월적 전회 및 그 연구방법의 명확하고 진정한 의미를 얻기 위해 속행된 분투, 달리 표현해 진정한 ‘초월적 환원’을 얻기 위한 분투였다.(S. 202)

초월 철학에 대한 최초의 데카르트적 출발은, 예컨대 신의 성실성을 매개로 하여 인간지성에 의한 세계인식을 타당하다고 여김에 의해, 애초 필증적 자아로부터 철학을 절대적으로 주관주의적으로 정초하려는 시도에서 벗어난다. 베클리와 흉의 새로운 출

발도 내재적 관념론이나 회의론에 빠져 엄밀하게 학문적인 정신 속에서의 철학의 정초라는 요구에서 벗어난다. 칸트의 새로운 출발도 수학과 물리학의 타당성을 전제로 철학을 세우는 것으로서 무전제의 철학을 수립하는데 이르지 못하였다. 칸트에서 후설에 이르는 철학사는 초월 철학의 불가결한 방법인 진정한 초월적 환원을 알아차리기 위한 분투의 과정이었다.

칸트의 모든 초월적 개념들, 즉 초월적 통각의 자아, 상이한 초월적 능력들,(영혼과 물체의 근저에 놓여 있는) '물 자체'라는 개념들은 궁극적 해명에 원칙적 저항하는 구성적 개념들이다. 이점은 바로 그후의 관념론적 체계들에도 타당하다. 여기에 이러한 체계들에 맞서는, 이 같은 종류의 철학함 전체에 맞서는 사실상 필연적인 반작용들의 이유가 놓여 있다.(S. 203)

칸트와 그 이후의 독일 관념론이 명증적이지 않은, 논리적으로 구성된 개념들을 사용하여 철학을 수립하려 한 까닭에, 그 반작용으로 현대적 실증주의나 현상학 등이 등장하게 된다. 칸트의 통각은 모든 표상들에 수반하는 자기 자신의 의식을 말하며, 이 통각 덕분에 모든 표상들이 통합되고 또 나의 표상들로 알려진다.

초월 철학의 고유한 의미에 놓여있던 것은, 초월 철학은 학문적 세계뿐만 아니라 일상적-직관적 세계가 그 안에서 인식되거나 우리에 대해 자신의 존재타당성을 지니게 되는 그런 의식주관성을 반성하는데서 발생하였다는 점, 그리고 초월 철학은 순수한 정신적 세계고찰을 형성하는 것을 통해 그 자신을 불가피한 것으로 파악하였다는 점이다. 그러나 만약 초월 철학이 정신적인 것과 관련이 있다면, 왜 초월 철학은 수세기이래 그토록 열렬하게 추진되었던 심리학으로 방향을 전환하지 않았는가? 혹은 초월 철학이 이 심리학에 만족하지 못하였다면, 왜 초월 철학은 더 나은 심리학을 형성하지 않았는가? 물론 사람들은, 심리물리적 존재인 경험적 인간은 신체의 면에서 그러하듯 영혼의 면에

서도 구성된 세계에 속한다고 대답하게 될 것이다. 따라서 인간의 주관성은 초월적 주관성이 아니고, 그래서 로크와 그 후계자들의 심리학주의적 인식론들은 계속해서 ‘심리학주의’에 대한, 곧 초월적 목표들을 위한 심리학의 이용에 대한 경고들로서 기여하였다. 그러나 이러한 점에 대해 초월 철학은 항상 이해불가능성이라는 짐을 지녀야만 했다. 경험적 주관성과 초월적 주관성 사이의 차이는 불가피하게 남았고, 그럼에도 그들의 동일성도 불가피하면서도 이해불가능하게 남았다. 나 자신은 초월적 자아로서 세계를 구성하고, 동시에 나는 영혼으로서 세계 속의 인간적 자아이다. 세계에 그 법칙을 부가하는 지성은 나의 초월적 지성이며, 이 지성은 이러한 법칙들을 따라 나 자신을 구성한다. 그 지성은 그럼에도 철학자인 나의 영혼적 능력이다.(S. 205)

인간의 자아는 경험적 측면과 초월적 측면이라는 양면을 갖고, 이들은 동일한 자아의 두 측면이다. 심리학은 경험적 주관성을 다루고, 초월 철학은 초월적 주관성을 다룬다. 경험적 주관성에 대한 연구결과를 초월적 주관성을 인식하기 위해 활용하는 일은, 곧 초월 철학을 위해 심리학을 이용하는 일은 로크, 베클리, 흄에 의해 이뤄졌다. 이때 이후로 이 같은 심리학주의적 인식론에 대한 경고가 등장하고, 심리학과 초월 철학은 숙명적으로 분리된다.

만약 초월적인 ‘의식 일반’에 관해 논의한다면, 만약 개체적인 개별적 자아인 내가 자연을 구성하는 지성의 담지자가 아니라면, 어떻게 내가 개체적인 자기의식을 넘어서 보편적인 초월적-상호주관적 의식을 가질 수 있는지를 나는 물어야만 하지 않을까? 그러므로 상호주관성의 의식은 초월적 문제가 되어야만 한다.[...] 이 문제에 심리학은 무관할 수 있는가? 심리학은 무엇보다도 이 문제를 다루었어야만 하지 않을까? 이와 동일한 또는 유사한 문제들이, 칸트에게 그랬듯이, 모호한 형이상학이나 ‘신비’ 속으로 빠져든 그의 모든 후계자들에게도 향한다. 사람들은, 우리가 인간적 지성에 관한, 인간적이거나 인류적인 작업들에 대한 어떤 학문적 개념의 획득 이후에만, 따라서 오직 진정한 심리학을 통해서만 절대적 이성과 이것의 작업들에 관한 학문적 개념 자체를 획득할 수 있다고 생각할지도 모른다.(S. 205-6)

초월적인 의식일반은 곧 자아의 상호주관성을 말한다. 어떻게 자아의 상호주관성이 성립하는가는 심리학과 초월 철학의 주제가 되어야 한다. 근대 심리학은 이 문제를 다루지 않았다. 칸트는 보편적 자아를 전제할 뿐 상호주관성의 형성과정을 논하지 않는다. 그렇게 전제되는 보편적 자아는 그러나 신비적으로 구성된 개념에 해당한다. 심리학을 통한 초월 철학이 가능하지 않은 이유는, 심리학은 자신의 고유한 과제를 놓쳐서 파악하는 초월 철학을 중개할 수 없기 때문이다.

이러한 문제들에 대한 첫 번째 답변은 다음이다: 심리학주의의 우려로부터 벗어난 초월 철학(이와 달리 추구된 모든 양식의 철학도 마찬가지로)은 심리학에서 어떠한 조언도 기대하지 않을 충분한 이유를 갖고 있다. 이렇게 된 것은 심리학 자체에 기인하며, 기하학적 방법에 의한 객관주의적 보편학이라는 근대이념의 특수성과 이 이념 속에 놓인 심리물리적 이원론의 특수성을 통해 심리학에 강제되었던 숙명적 오류의 길에 기인한다. 아래에서 나는(이 논제는 매우 역설적으로 보임에 틀림없는데) 다음을 드러내려고 시도할 것이다: 심리학에 놓여 있고, 오늘날까지 심리학이 자신의 고유한 과제를 파악하는 것을 방해한 바로 그 같은 의미 왜곡적 노선이, 초월 철학이 고통스러운 상황으로부터의 탈출구를 찾지 못하고, 그 때문에 그 자체로 귀중한 경험적 관찰들을 해석하는데 사용하기도 했지만 근원적인 명증성에서부터 길어내지지 않은 개념들과 구성들에 고착되어 있다는 사실에 대해 주된 책임을 진다. 만약 심리학이 실패하지 않았더라면, 심리학은 모든 역설로부터 해방된 구체적으로 착수하는 초월 철학을 위해 어떤 필연적으로 중개적인 작업을 수행했을 것이다.(S. 206)

심리학이 심리물리적 이원론에 빠져 고유한 과제를 등한시한 결과로, 초월 철학도 명증적이지 않고 다만 신비적인 개념들과 구성들에 머물게 되었다.

그러나 심리학은 실패하였는데, 왜냐하면, 심리학은 이미 새로운 자연과학 옆에다 새로운 종류의 심리학으로 자신을 근원적으로 건립함에 있어서, 심리적 존재에 관한 보편학으로서의 심리학에만 본질적으로 유일하게 진정한 과제의미를 묻는데 소홀하였기 때문이다. 오히려 심리학은 자연과학의 모범성으로부터, 또는 객관적이면서도 구체적인 보편학이라는 근대 철학의 주도이념으로부터 자신에게 그 과제와 방법이 제기되도록 하였다. 물론 이 과제는 주어진 역사적 동기에서 보면 겉보기로는 아주 자명한 과제이다. 그러므로 이런 점에 있어서는 어떠한 회의도 멀리 떨어져 있었고, 그래서 회의는 19세기말에 이르러서야 비로소 철학적 사유동기가 된다. 그런 까닭에 심리학의 역사는 본래 위기들의 역사일 뿐이다. 그리고 이러한 이유로 심리학은 진정한 초월 철학의 발전에도 아무런 도움을 줄 수 없었다. 왜냐하면 진정한 초월 철학의 발전은 심리학에게 그것의 고유한 과제와 방법이 가장 깊은 자기 성찰에서부터 명백하게 제기되는 그런 철저한 개혁이 이뤄진 이후에야 비로소 가능했기 때문이다. 그 이유는 이러한 과제의 일관적이고 순수한 관철이 당연히 그리고 필연적으로 초월적 주관성의 학문에 이르러야만, 그리고 그렇게 이러한 초월적 주관성의 학문을 보편적 초월 철학으로 변형시키는 일에 이르러야만 했기 때문이다.(S. 207)

심리학은 객관적이면서 구체적인 보편학이라는 근대 철학의 주도이념으로부터 과제와 방법을 확보함에 의해,(주관적이고 초월적인) 심리적 존재에 관한 보편학이 가져야 할 과제와 방법을 확보하지 못했다. 객관적이면서 구체적인 보편학의 자명성에 대한 회의는 19세기말에 등장하여 현상학적 초월 철학의 동기가 된다.

58절 심리학과 초월 철학 사이에는 밀접성과 차이성이 있고, 심리학은 결단들의 영역이다

근대심리학에 제기되었고 또 이 심리학이 넘겨받은 과제는 심리물리적 실재성에 관한 학문, 즉 통일적이지만 두 가지 실재적 충돌로 분절

된 존재들인 사람들과 동물들에 관한 학문이 되는 것이었다. 이 학문에서 모든 이론적 사고는 자명하게 미리 주어진 경험세계, 즉 자연적 삶의 세계라는 토대 위에서 진행된다. 그리고 이론적 관심은 다만 특수하게 실재적 측면들 중의 하나인 영혼으로 향하였다. 반면 그 측면들 중의 다른 하나는 정밀한 자연과학에 의해 그것의 객관적이고 참된 자체적 존재(*An-sich-sein*)에 있어서 인식된 것으로, 또는 앞으로 인식될 것으로 생각되었다. // 그러나 초월 철학자에게는 실재적 객관성 전체가, 현실적이거나 가능한 모든 학문들의 학문적 객관성이, 그리고 생활 세계의 학문 이전적 객관성과 생활 세계의 상황진리들 및 생활 세계에 존재하는 객관들의 상대성이 문제가 되며, 모든 수수께끼중의 수수께끼가 된다. 이 수수께끼는 바로 우리에 대해 끊임없이 또 학문 이전적으로 ‘세계’가 존재한다는 자명성이며, 이때 ‘세계’란 모든 객관적 학문들에게서는 불가결한 무한한 자명성들에 대한 명칭이다.(S. 208)

근대의 심리학과 물리학은 세계를 전제하고, 세계를 구성하는 두 충인 영혼과 물체를 실재적인 것으로 간주하고, 이러한 실재들을 탐구하는 자신들이 학문적 객관성을 지녔다고 믿는다. 하지만 초월 철학은 영혼을 실재적이라고 보는 것, 근대학문이 객관적이라는 것, 세계의 존재가 자명하다는 것 등을 모두 문제시한다. 객관적 세계가 존재한다는 것은 객관적 학문들에게는 자명한 것이고 전제되는 것이지만, 초월 철학자에게는 생활 세계라는 원본적 세계가 수수께끼이고 탐구과제이다.

변화하는 모든 표상내용들을 지닌 생활 세계는 지향적으로 작업하는 삶 속에서 의미와 타당성을 부분적으로 새롭게 획득하고, 부분적으로는 항상 이미 획득하였다. 모든 실재적인 세속적 객관성은, 인간과 동물의 객관성뿐만이 아니라 영혼들의 객관성도, 이러한 의미에서 구성된 업적이다. 따라서 영혼적 존재, 모든 종류의 객관적 정신성(인간의 공동체들이나 문화들과 같은)은, 또한 이와 마찬가지로 심리학 자체도 초월적 문제들에 속한다. 이와 같은 문제들을 소박한 객관적 태도 위에서 그리고 객관적 학문들의 방법으로 취급하길 원하는 것은 모순적 순환이 될 것이다(S. 208)

생활 세계 및 이것의 구성요소들은 의식삶의 지향적 작업에 의해 비로소 의미와 타당성을 확보하고 있는 것이다. 따라서 물체 및 영혼의 객관성, 세계의 객관성이란 것도 지향적 작업에 의해 구성된 업적이자 타당성유형에 불과하다. 객관적 영혼존재, 객관적 정신성, 객관적 심리학이란 것이 이미 지향적 작업에 의해 구성된 업적이라면, 그들은 자신들을 구성하는 지향적 작업들의 상관자들이고, 이 지향적 작업들을 다루는 초월적 문제들에 속한다.

그렇게 나는 인간이자 인간적 영혼으로서 우선 심리물리학과 심리학의 주제가 된다. 그러나 그런 다음에는 보다 높고 새로운 차원에서 초월적 주제가 된다. 내가 즉시 깨닫는 것은, 내가 나 자신에 대해 갖는 모든 의견들은 자기통각들로부터, 경험들 및 판단들로부터 발생한다는 것인데, 이 경험들과 판단들은 내가 반성적으로 나 자신을 향하면서 획득한 것들이자, 내가 다른 주체들과의 연결 속에서 이들로부터 넘겨받은 나의 존재에 관한 다른 통각들과 체계적으로 결합시킨 것들이기도 하다. //따라서 언제나 새로운 자기통각들은 나의 자기객관화의 통일성 속에 진행되는 나의 작업들의 계속적인 획득물이다. 즉 이 통일성 속에서 진행되면서 습성적(habitual) 획득물이 되었거나, 언제나 다시금 습성적 획득물로 되고 있다. 나는 그 궁극적 자아-극이 ‘자아’(ego)로서의 나인 이러한 전체작업을 초월적으로 물을 수 있고, 이 전체작업의 지향적 의미건립 및 타당성건립을 추적할 수 있다.(S. 209-10)

언제나 새로운 자기통각내용은 나에 대한 자기반성 작업이나 남에게 넘겨받은 나의 통각들에 대한 체계적 결합작업에 의해 습성적으로 획득된 것이다. 자기통각내용을 성립시키는 이러한 작업들 전체에 대한(자기통각내용 자체에 대해서가 아니라) 되풀음은 초월적 물음이고, 이 물음 속에서는 이러한 전체작업이 의미와 타당성을 구성하고 방식이 추적된다. 통각은 지각을 통해 주

어지지 않는 것을, 지각된 것과 함께 사념하는 의식작용이다. 통각이 체험된 것과 함께 체험되지 않는 것을 함께 사념하는 것이므로 그것은 체험목표를 예기하는 것으로 예기작용이다

이에 반해 심리학자로서 내가 나 자신에게 제기하는 과제는, 이미 세계[일부]적인 자아를, 곧 그때마다의 [독특하게] 실재적인 의미를 지닌 채로 객관화된, 소위 세속화된 자아를 -구체적으로는 영혼을- 인식하는 과제, 바로 객관적이고 당연히 세속적인(가장 넓은 의미에서) 인식의 방식으로 나 자신을 사물들, 다른 인간들, 동물들 사이의 인간으로 인식하는 과제이다. 그러므로 우리는 사실상 심리학과 초월 철학 사이에 풀 수 없는 내적인 동맹관계가 주어져 있음을 이해한다. 하지만 여기서부터 예견될 수 있는 것은, 초월 철학에 이르는 길이 구체적으로 수행된 심리학을 거쳐서 인도될 수 있음에 틀림없으리라는 점이다.(S. 210)

심리학은 세계의 일부가 되고 객관화된 자아를 인식하려고 하나, 초월 철학은 세계를 구성하고 자기를 객관화하는 자아를 인식하려 한다. 이렇게 둘이 동전의 앞뒷면과 같이 밀접한 관계에 있는 것이라면, 심리학을 매개로 초월 철학에 이르는 길도 예견될 수 있다.

그렇다면 왜 초월 철학자들은 심리학에, 심지어 내적 경험에 근거한 분석적 심리학에도 관심을 두지 않는가? 더 자세한 상론들과 정초들을 필요로 하는 답변이기는 하지만 이미 시사된 답변은 다음과 같다: 심리학은 로크 아래로 자신의 모든 형태들에 있어서, 곧 심리학이 내적 경험에 의거한 분석적 심리학이기를 원했을 때에도, 그 자신의 고유한 과제를 놓쳐버렸다.(S. 211)

심리학과 초월 철학의 밀접성에도 불구하고, 후자가 전자에 관심을 두지 않는 이유는, 전자가 자신의 고유한 과제를 포착하는데 실패하였기 때문이다.

근대 철학 전체는, 곧 근원적 의미에서 볼 때 궁극적으로 정초된 보편적 학문이라는 근대 철학은, 우리의 서술에 따르면, 적어도 칸트와 흄 아래 두 가지 학문 이념 즉 미리 주어진 세계의 토대 위에 선 객관주의적 철학이라는 이념과 절대적인 초월적 주관성의 토대 위에 선 철학이라는 이념 사이의 단일한 분투이다. 후자는 베클리, 흄 그리고 칸트와 더불어 돌파해나간, 역사적으로 볼 때 완전히 새롭고 낯선 종류의 이념이다. // 이 거대한 발전과정 위에 항상 심리학이 있었으며, 우리가 파악한 바와 같이, 다양한 기능들로 그 발전과정에 참여하였다. 실제로 심리학은 결단들의 참된 영역이다. 결단들의 참된 영역이 심리학인 이유는, 심리학이, 비록 다른 태도 속에서 이로써 다른 과제 속에서 진행되더라도, 그 현실성들 및 가능성들에 있어서 오직 하나일 뿐인 보편적 주관성을 주제로 갖기 때문이다.(S. 212)

근대 철학전체는, 세계의 객관적 자립성을 맹목적으로 전제하는 객관주의적 철학이라는 이념과 세계의 초월적 구성을 주제로 삼는 초월주의적 철학이라는 이념 사이의 단일한 분투의 과정이다. 심리학은 이 두 이념간의 양자택일이 이뤄지는 영역이다. 근대의 심리학은 자연주의적 태도 속에서 실재적 영혼을 탐구하면서 객관주의적 철학의 이념을 추구하였으나, 초월주의적 태도 속에서 초월적 자아를 탐구하는 초월주의적 철학의 이념을 결단적으로 취할 수도 있다.

59절 심리학적 태도로부터 초월적 태도로의 태도 전환 의 분석. 현상학적 환원의 ‘이전’과 ‘이후’의 심리 학(‘흘러듦’의 문제)

‘나라는 이 인간’ 그리고 마찬가지로 ‘다른 인간들’. 이들은 각기 자기통각과 타인통각을 표시하는데, 이것들은 자기들에 속한 심리적인 것과 더불어 하나의 획득물이고, 소박함 속에 은폐되어 있는 초월적 기능들로부터 생겨난 바 그때마다 흐르면서 변화하는 하나의 획득물이다(S. 212-3)

나와 남은 자기 자신이나 타인에 대한 나의 통합적 지각의 결과물이자 자아의 초월적 기능들에 의한 획득물로서 고정 불변한 것들이 아니라, 계속 흐르면서(그 내용들이 생겨나고 사라지며) 변화하는 것들이다.

이러한 통각들의 의미작업 및 타당성작업이 궁극적으로 거기서 발생하는 그 초월적 역사성을 되묻는 일은 소박함의 분쇄, 즉 초월적 환원의 방법을 통해서만 가능하다. 모든 심리학, 정신 과학, 인간역사가 거기서 유지되는 그런 깨어지지 않은 소박함 속에서 나라는 심리학자는 다른 사람들과 마찬가지로 끊임없는 단적인 자기통각들 및 타인통각들을 수행하면서 있다. 이 경우 물론 나는 나 자신을, 나와 타인의 영혼적 삶을, 나와 타인의 변화하는 통각들을 주제로 삼아 반성할 수 있다. 즉 나는 나 자신을 회상할 수도 있고, 정신 과학자로서 역사를 이룬바 공동체의 기억으로 주제화할 수 있고, 이론적 관심 속에서 관찰하는 식으로 자기지각들과 자기기억들을 수행하고 감정이입의 매개를 통해 타인의 자기통각들을 평가할 수도 있다. 나는 나와 타인의 발전과정을 물을 수 있으며, 역사 곧 공동체기억을 주제로 삼아 추적할 수도 있다. // 그러나 그와 같은 반성 모두는 초월적 소박함 속에서 유지된다. 그 반성은 말하자면 초월적으로 완료된 세계통각의 수행이며, 이 경우에 초월적인 상관자인(현실적으로 또는 침전된 채로) 기능하는 지향성은 보편적인 통각이며, 그때마다의 특수한 통각들에 대해 구성적인 것이고, 그것들에게 ‘이러 저러한 인간들의 심리적 체험들’이라는 존재의미를 부여하면서, 스스로는 완전히 은폐된 채로 며무는 것이다. 세계삶의 소박한 태도에서는 세속적인 것만이, 즉 구성된 것이지만 구성된 것으로 이해되지는 않은 대상-극들만이 존재한다.(S. 213)

자기통각(자기경험)과 타아통각(타아경험)은 나름의 초월적 역사성을 갖고 있고, 이 초월적 역사성에 대한 되물음은 초월적 환원의 방법을 통해서만 가능하다. 초월적 환원을 수행하지 않고, 다만 소박함 속에서 작업하는 심리학자는 자기통각과 타아통각을 주제로 삼아 반성하지만, 이러한 반성도 역시 소박함 속의 자기

통각과 타아통각, 혹은 세계통각에 불과하다. 이러한(이미 구성된) 세계통각에 대한 (구성하는) 초월적 상관자는 보편적 통각으로, 이것 덕분에 구체적인 통각들(자기통각, 타인통각, 세계통각)이 (구성된 채 현상하는) 심리적 체험들로 존재하게 된다. 소박함 속에서는 자아-극(보편적 통각, 기능하는 지향성)은 은폐되고 다만 대상-극들(경험적 자아, 타인, 세계)만이 주제로 된다.

그러나 초월적-현상학적 태도 전환을 통한 소박함의 분쇄와 더불어 이제 중요한 변화가, 곧 심리학 자체에 대해 중요한 변화가 일어난다. 현상학자로서 나는 항상 자연적 태도로, 나의 이론적이거나 그 밖의 다른 삶의 관심들의 단적인 수행으로 되돌아갈 수 있다. 나는 이전과 마찬가지로 다시 가족의 가장, 시민, 공무원, '선한 유럽인' 등으로, 즉 다음 아닌 바로 나의 인간성 속에서 그리고 나의 세계 속에서의 인간으로 활동할 수 있다.(S. 213-4)

초월적-현상학적 태도 전환을 행하는 심리학자는 이미 현상학자이다. 그러나 현상학자라도 자연적 태도 속으로 되돌아 갈 수 있다.

물론 이전과 마찬가지라도, 완전히 이전과 마찬가지는 결코 아니다. 왜냐하면 나는 더 이상 이전의 소박함을 되찾을 수는 없고, 다만 그 소박함을 이해할 수 있을 뿐이기 때문이다. 나의 초월적 통찰들 및 목표들은 이 때 현실적이지 않게 되지만, 그러나 그것들은 계속 나에게 고유한 것들이다. 하지만 이것 이상이다: 나의 영혼삶의 경험적인 인간적 자아라는 이전의 소박한 자기객관화는 새로운 종류의 운동에 빠져든다. 오직 현상학적 환원에 결부된 새로운 종류의 모든 통각들과 새로운 종류의 언어(비록 내가 일상언어를 그것이 불가피 한 바 그대로 사용한다고 해도, 그러나 또한 불가피한 의미변경 속에서 새롭게 사용하는) 등이 모두 이전에는 완전히 은폐되어 있는 것이자 말할 수 없었던 것인데, 이제는 자기객관화 속으로, 곧 나의 영혼삶 속으로 흘러 들어가고, 이 영혼삶에서 새롭게 드러난, 구성적 업적들의 지향적 배경으로 통각된다.(S. 214)

초월적-현상학적 태도 전환을 통해 보편적 통각이나 기능하는 지향성을 파악한 현상학자는 다시 자연적 태도로 복귀하여 소박한 자기객관화(자기경험)를 할 수 있다. 하지만 이 자기객관화 속에는, 현상학적 환원에 결부된 새로운 종류의 모든 통각들과 새로운 종류의 언어가 들어서게 되고, 이 모든 것들은 이제 자기객관화를 통해 파악되는 구성적 업적들(심리적 체험들)에 대해 그 지향적 배경으로 통각된다.

60절 심리학의 실패의 이유 : 이원론적이고 물리학주의적인 전제들

심리학이 실패해야만 했던 까닭은, 그것이 자신의 과제를, 즉 구체적으로 완전한 주관성의 탐구라는 과제를 오직 편견에서 완전히 해방된 철저한 성찰을 통해서만 획득할 수 있었고, 그런 다음 필연적으로 초월적-주관적 차원을 개시했어야만 했기 때문이다.(S. 215)

근대의 심리학은 실패했고, 그 이유는 편견을 배제하는 판단 중지를 수행하지 못하고, 환원을 통해 얻어지는 초월적-주관적 차원을 개시하지 못했기 때문이다.

근원적으로 성찰하는 물음은 이제 다음으로 향한다: 영혼들은 -특히 인간적 영혼들은- 이 세계, 곧 생활 세계 속에서 무엇으로 또 어떻게 존재하는가, 어떻게 영혼들은 물체적 신체들에 영혼을 불어넣는가, 어떻게 영혼들은 시간공간성 속에 자리잡고 있는가, 어떻게 각자는 그 안에 그가 살고 있고 살고 있다고 의식하는 그런 세계에 관한 의식을 가지면서 영혼적으로 살아가고 있는가. 그리고 어떻게 각자는 자신의 물체를 단순히 일반적으로 하나의 특수한 물체로서가 아니라, 완전히 독특한 방식 속에서 신체로 경험하고 또 어떻게 자신의 물체를, 신체가 자아로서(지배하면서) 움직여지도록 하는 그런 기관들의 체계로 경험하는가, 어떻게 신체는 그 기관들을 통해서 ‘이러 저러한 것을 나는

친다’, ‘나는 밀어낸다’, ‘나는 들어올린다’의 방식으로 자기에게 의식된 환경세계에 관여하는가?(S. 215-6)

생활 세계 속에서의 영혼의 존재방식은, 신체를 통해 구체화되고, 신체를 통해 시간공간성을 얻고, 신체를 지배하고 움직이면서 환경 세계에 관여한다. 이러한 영혼의 존재방식은 물체 자체의 존재방식과는 전혀 다르다.

비록 인간의 신체도 물체들로 간주되더라도, 어쨌든 그것은 신체, 곧 내가 움직이고, 움직임 속에서 또 움직임을 통해 내가 지배하고, 내가 영혼을 불어넣는 나의 물체이다. 앞으로 즉시 더 상론된 이와 같은 점을 근본적으로 그리고 실제로 편견 없이 숙고하지 않는다면, 사람들은 영혼 그 자체의 고유한 본질(이 낱말은 결코 형이상학적 의미로 이해되어서는 안되고, 오히려 심리적인 것의 가장 근원적인 생활 세계적 소여라는 의미에서 순수하게 이해되어야 한다)을 전혀 파악할 수 없게 되고, 따라서 ‘영혼들’에 관한 학문을 위한 진정한 궁극적 기체(Substrat)도 파악할 수 없게 된다. // 이러한 것들을 파악하는 대신 심리학은, 결코 근원적으로 길어내지지 않고, 오히려 데카르트적 이원론에서 유래하는 영혼 개념에서 출발하였다. 그런데 이러한 영혼 개념은 물체적 자연 및 수학적 자연과학이라는 이미 선행하는 구성적 이념을 통해 마련되었던 것이다. 그러므로 심리학은 미리 수학적 자연과학에 평행하는 학문이라는 과제에 의해, 그리고 심리학의 주제인 영혼이 자연과학의 주제인 물리적 자연과 동일한 의미의 실재적인 것이라는 파악에 의해 미리 명예가 지어졌다. 여러 세기에 걸친 이러한 편견이 자신의 모순에 있어서 밝혀지지 않는 한, 실제로 영혼에 관한 학문, 즉 생활 세계로부터 근원적 의미를 갖는 영혼에 관한 학문인 심리학은 결코 존재하지 않을 것이다. 심리학은 모든 객관적 학문과 마찬가지로 그 같은 근원적 의미에 불가피하게 결부되어 있다.(S. 216)

생활 세계적 경험에 의하면, 영혼은 신체에 깃 들어 있고 신체를 지배한다. 영혼의 신체지배에 대한 탐구를 통해서만 비로소

영혼 자체의 고유한 본질이 파악되고, 심리학적 학문들의 진정한 탐구대상인 기체, 즉 자아주체가 파악된다. 근대의 심리학은 데카르트적인 영혼, 곧 신체에서 유리된 영혼에서 출발하면서 이 영혼을 물리학적으로 탐구함에 의해 자신의 진정한 탐구대상 및 탐구방법의 확보에 실패하였다.

61절 심리학은(객관주의적-철학적) 학문 이념과 경험적 절차 사이의 긴장 속에 있다. 심리학주의적 탐구의 두 방향(심리물리적 탐구와 ‘내적 경험으로 부터의 심리학’)은 양립불가능하다

우리가 말하는 것은, ‘철학적인’ 학문성을 향한 근원적 목표의 방향 속에는 데카르트적 출발 이후 즉시로 그리고 반복해서 생겨나는 불만의 동기들이 놓여 있었다는 것이다. 여기에는 다음의 두 과제 사이의 민감한 긴장들이 있었다. 즉 한편으로는 데카르트 이래 역사적으로 전승된 과제, 곧 방법적으로 영혼을 물체들과 아주 똑같이 그리고 물체들과 결합된 바의 시간공간적 실재성들로 취급하고, 그래서 생활 세계 전체를 확대된 의미에서의 ‘자연’으로 물리학주의적으로 탐구하는 과제가 있었다. 다른 한편으로 ‘내적 경험’이라는 길, 곧 자기에게 고유한 주관적인 것에 대한 심리학자의 원초적 내적 경험이라는 방식으로 영혼을 그것의 자체적이고 독자적인 존재에 있어서 탐구하려는 과제가, 더 나아가서는 지향적 매개에 있어서 위와 같이 내부로(주제로 되고 있는 다른 사람들의 내부로) 향해진 ‘감정이입’이라는 방식으로 탐구하려는 과제가 있었다. // 이 두 과제들은 방법적으로나 과제적으로 자명하게 결합된 것으로 보였지만, 어쨌든 합치하기를 원하지는 않았다. 근대는 출발부터 실체들의 이원론 및 기하학적 방식의 방법들의 평행론의 밑그림을 그렸다. 또는 -사람들이 또 말할 수 있는 것으로- 물리학주의의 방법적 이상의 밑그림을 미리 그렸다.(S. 218)

데카르트 이후 등장하는 심리학에는 두 유형이 있었다. 한편에는 영혼을 물체와 같이 물리학주의적으로 탐구하는 유형, 즉 심

리물리적 탐구유형이 있었다. 다른 한편에는 내적 경험과 감정이 입에 의해 탐구하는 유형, 즉 내성심리학적 유형이다. 물체와 영혼을 나누면서 영혼을 탐구하는 일과 외적 경험과 내적 경험을 나누고 내적 경험을 탐구하는 일 속에는 이미 실체이원론과 방법이원론이 깃 들어 있는 것이지만, 영혼탐구와 내적 경험의 탐구는 물리학주의적 이상에 의해 지배되고 있었다.

그래서 미리부터 세계는 ‘자연주의적으로’, 즉 인과적 법칙성을 통해 규제되는 실재적 사실들의 이충적 세계로 간주되었다. 따라서 영혼들도 정밀하게 자연과학적으로 생각된 물체적 신체들에 결부되어 있는 실재적 부속물들로 간주되었다. 물론 영혼들이 물체들과는 다른 구조를 지니기에 연장적 실체는 아니지만, 그러나 물체들과 같은 의미로 실재적이므로 이 물체와의 결합성에 있어서 역시 같은 의미에서의 ‘인과법칙들’에 따라 탐구될 수 있었고, 모범적인 그리고 기초지우는 물리학의 방식과 원칙적으로 동일한 방식의 이론들 속에서 탐구될 수 있었다.(S. 218-9)

영혼에 대한 물리학 방식의 탐구, 곧 물리학주의적 탐구는, 영혼이 물체와 같은 실재적이라고(초월적이 아니라) 간주되었기 때문에 가능했다. 그래서 비록 영혼이 그 스스로 연장적 사물은 아니지만, 이 연장적 사물의 부속물로 간주되고, 연장적 사물과 같이 인과법칙적으로 탐구되었다.

62절 영혼과 물체를 실재들로 원칙적으로 동등화하는 것은 모순이라는 점을 예비적으로 논의하고, 자연 사물과 영혼은 시간성, 인과성, 개별화에 있어서 원칙적 차이를 갖는다는 점을 지적한다

자연주의적 방법 속에서의 물체와 영혼의 원칙적 동등화는 분명, 그 것들에 대한 학문 이전적인 생활 세계적인 경험소여에 있어서의 그들

의 더욱 근원적인 원칙적 동등화를 전제한다. 물체와 영혼은 따라서 경험세계 속의 두 개의 실재적 층을 표시하는데, 경험세계도 마찬가지로 비슷하게 내용적으로 그리고 실재적으로 한 물체의 두 조각 같이 결합되어 있다. 곧 구체적으로는 하나가 다른 것의 외부에, 이것과 구별된 채로 있으면서 다만 규제적으로만 결합된 채로 있다. 그러나 이미 이러한 형식적 동등화는 모순적이다. 그것은 물체와 영혼의 고유한 본질에 모순적인데, 그 고유한 본질은 생활 세계적 경험 속에서 실제로 주어진 바와 같은 것으로 모든 학문적 개념들을 위해 진정한 의미를 규정하고 있는 것이다.(S. 219)

물체와 영혼이 생활 세계적 경험을 통해 주어짐에 있어서 미리 동등화되는 까닭에, 자연주의적 방법 속에서도 그들이 동등화되는 것이다. 그러나 생활 세계적 경험에서 주어지고 있는 영혼의 고유한 본질에 따르면, 그들은 동등화될 수 없다. 학문적 개념들에 해당하는 물체와 영혼의 진정한 의미는 바로 이러한 생활 세계적 경험으로부터 획득되어야 만 한다.

그러한 결과로, 만약 우리가 근원적으로 존재의미를 정초하는 생활 세계를 고수한다면, 자연인과성이 말해지든, 영혼적인 것들 사이의 인과성이나 영혼적인 것과 물체적인 것 사이의 인과성이 말해지든 간에, 인과성은 원칙적으로 완전히 다른 의미를 갖는다. 물체는 본질상, 즉 물체로 규정된 것으로서 자신의 본질에 있어서 공간시간적으로 장소지어진, 인과적 특성들의 기체이다. //그러므로 사람들이 인과성을 제거하면, 물체는 물체로서의 자신의 존재의미를 잃고, 물리적 개별성으로서의 동일화가능성과 구별가능성을 상실한다. (S. 221-2)

나는 영혼이나 자아로서 우선 나의 신체를 지배하며, 또한 신체적 지배를 통해 밀치거나 들어올리는 형태로 다른 물체들에 영향을 비친다. 생활 세계적 경험에서 드러나는 자아의 이러한 인과성은 물리학이나 심리학이 말하는 인과성의 의미와는 다른 것

이다. 이들 학문이 말하는 인과성이란 시간공간적 인과성이고, 물체의 존재의미 및 물리적 개별성을 형성하는 인과성이다.

그러나 자아는 ‘이것’이고, 개별성을 자기자신 속에 그리고 자기자신으로부터 갖는다. 즉 자아는 개별성을 인과성으로부터 얻지 않는다. 물론 물체적 신체성을 통해 자아는, 자신에게 고유한 것은 아니지만 자신의 물체적 신체의 덕으로 얻은 물체적 공간 속에서의 자신의 위치에 있어서 다른 사람에 대해, 따라서 모든 사람에 대해 구별가능하게 될 수 있다. 하지만 공간시간성 속에서의 모든 사람에 대한 구별가능성 및 동일화가능성은 그리고 이와 함께 이 경우 등장하는 모든 심리물리적 제약들은 자기로부터의 존재(*ens per se*)라는 자아의 존재에 최소한의 기여도 하지 못한다. 자기로부터의 존재로서 자아는 이미 자체적으로 자신의 유일성을 갖는다. 자아에 대해서는 공간과 시간이 개별화의 원리들이 아니며, 자아는 시간공간성으로부터 의미상 분리될 수 없는 자연인과성을 전혀 알지 못한다. 자아의 영향이란 자아의 지배작용이다. 자아의 영향은 직접적으로 자신의 운동감각들을 통해, 자신의 신체에 대한 지배작용으로 일어나며, 다만 간접적으로(신체도 물체이기 때문에) 다른 물체들에 대해 일어난다.(S. 222)

영혼에는 자연적 시간성(동시성과 계기성)이 속하지 않고, 또 자연적 공간성(연장성과 장소성)도 속하지 않는다. 영혼이나 자아는 시간공간성이나 시간공간적 인과성에 의해 자신의 개별성을 얻지 않고, 오히려 저 스스로 이미 개별적인 것이고, 저마다 각기 ‘이것’이라는 개별자다. 자아는 자기 자신으로부터의 존재를, 곧 자신이 자기의 원인이 되는 존재를 갖고, 그래서 자아에게는 자연적 인과성이 적용되지 않는다. 자아는 직접적으로 자신의 신체에 영향을 미치며(자신의 신체를 지배하며), 간접적으로(자신의 신체를 통해) 타인에 영향을 미친다.

63절 ‘외적 경험’과 ‘내적 경험’이라는 개념들에는 의문성이 있다. 어떤 ‘단지 주관적인 것’의 경험인 생활 세계적 물체사물의 경험이 왜 이제까지 심리학의 주제에 속하지 않는가?

인간과 동물을 진지하게 이중적 실재성으로, 곧 그 실재성의미에 있어서 동등화가 가능한 두 개의 상이한 종류의 실재성들의 결합으로 간주하겠다는, 그리고 그런 후에는 영혼들도 마찬가지로 물체과학적 방법을 통해 탐구하겠다는, 즉 물체들과 마찬가지로 자연인파적으로 시간공간적으로 존재하는 것들로 탐구하겠다는 원칙적 불합리성을 산출한 것은, 자연과학에 유비적으로 형성될 수 있는 방법이 있다는 추정적 자명성이었다. 두 가지 방법은 그 분명한 결과로 ‘내적’ 경험과 ‘외적’ 경험의 그릇된 평행론을 조건지었다. 이 두 개념은 그 의미와 기능(물리학, 심리학, 심리물리학에 대한 학문적 기능)에 따르면 불명료하게 남아 있었다. 두 가지 측면에서 경험은 이론적 기능 속에서 성취된 것으로 생각되었다. 즉 자연과학은 외적 경험에, 그리고 심리학은 내적 경험에 기인할 것이고, 전자에서는 물리적 자연이, 후자에서는 심리적 존재인 영혼의 존재가 주어지리라는 것이었다. 따라서 심리학적 경험은 내적 경험에 대한 동치의 표현이 되었다.(S. 222-223).

실재적 물체에 대한 물체과학적(자연과학적) 방법을 모범으로 삼고, 영혼도 실재적인 것이므로 물체과학적 방법에 유비적인 심리학적 방법이 있으리라는 추정이, 물체경험은 외적 경험이고 영혼경험은 내적 경험이라는 평행론을 불러왔다. 그러나 판단 중지에 있어서 모든 외적 경험이 내적 경험으로 된다는 점에서 그러한 구분은 잘못된 것이다.

우리가 돌, 강, 산을 경험하거나, 반성하면서 이들에 대한 우리의 경험작용을 경험하거나, 또는 그 밖의 자아의 행동, 예를 들면 신체에 대한 지배작용과 같은 우리 자신이나 타인의 자아의 행동을 경험하거나에

따라, 생활 세계적 경험의 방식에 있어서 당연히 차이들이 생긴다. 이것은 심리학에 대해 중요한 차이일 수도 있을 것이고, 어려움 문제들에로 이를 수도 있을 것이다. 그러나 이것은 모든 생활 세계적인 것이 명백히 ‘주관적인 것’이라는 점에 어떤 변화를 일으키는가? 보편적 학문으로서의 심리학은 주관적인 것 전체 이외의 다른 주제를 가질 수 있는가? 자연주의적으로 눈멀지 않은 더욱 깊은 성찰은 주관적인 것 모두가 불가분적 총체성에 속한다는 점을 가르쳐주지 않는가?(S. 223-4)

내적 경험은 주관적이고, 외적 경험은 객관적인 것은 아니다. 생활 세계적 경험은 외적 경험일지라도, 사람에 따라 달라지는 주관적인 경험이다.

64절 데카르트적 이원론이 평행화의 이유다. 기술하는 학문과 설명하는 학문이라는 도식에 관해서는 다만 형식적이자 가장 일반적인 것만이 정당화된다

갈릴레이적 자연과학의 의미에서는 수학적-물리학적 자연이 객관적이고 참된 자연이다. 바로 이러한 자연이, 단순히 주관적인 현상들 속에서 스스로를 알린다고 가정되는 자연이다. 따라서 분명한 것은 그리고 우리가 이미 앞에서 지적하였던 바대로, 정밀한 자연과학의 자연은 실제로 경험된 자연, 즉 생활 세계의 자연은 아니다. 정밀한 자연과학의 자연은 이념화로부터 발생된 하나의 이념, 실제로 직관되는 자연을 가설적으로 대체한 이념이다. 이념화라는 사고방식은 정밀한 이론들과 공식들을 고안해내는 자연과학적(순수하게 물체과학적인) 방법 전체를 위한 기초이고, 또 실제적 경험의 세계 속에서 경과하는 실천의 내부에서 그 이론들과 공식들의 재활용을 위한 기초이다. // 그러므로 거기에 다음과 같이 제기된 물음에 대한 –지금의 사고과정에서는 충분한– 답변이 놓여 있다: 생활 세계적인 자연이, 곧 ‘외적 경험’이라는 단순히 주관적인 것이 전통적 심리학 속에서 심리학적 경험으로 간주되지 않고, 오히려 심리학적 경험이 외적 경험에 마주 세워지는 일이 어떻게 일어났는가. 데카르트적 이원론은 정신과 물체의 평행화를, 또 이 평행화 속

에 함축된 심리적 존재의 자연화를 관철하기를, 이로써 또한 필요한 방법론의 평행화를 요구한다.(S. 224)

생활 세계적인 자연이 원래 ‘외적 경험’이고, 주관적인 경험이고, 심리학적인 경험이다. 그러나 전통적 심리학 속에서는 외적 경험이 심리학적 경험으로 간주되지 않고, 오히려 외적 경험에 대립된 것으로 이해되었다. 이는 외적 경험이 더 이상 생활 세계에 대한 경험이 아니라, 이념화된 세계, 곧 자연에 대한 경험을 의미하게 되었기 때문이다. 이는 데카르트적 이원론의 영향 속에서 갈릴레이가 세계를 물체적으로, 곧 수학적-물리학적으로 이념화한 결과이다.

어쨌든 우리는 통찰적 근거들에 입각해 미리 다음과 같이 말할 수 있다: 순수하게 고유한 본질에서 고찰해보면, 영혼적인 것은 어떠한 자연도 갖지 않으며, 자연적 의미에서의 자유가능한 자체성, 시간공간적으로 인과적인 자체성, 이념화할 수 있고 수학화할 수 있는 자체성을 갖지 않고, 자연법칙들의 양상을 따르는 어떤 법칙들도 역시 갖지 않는다; 경험적-실험적 심리학의 모든 자기오해에도 불구하고, 거기에는 직관적 생활 세계에 대해 (자연과학과 비교해서) 동일한 연관성을 지닌 어떠한 이론들도 존재하지 않고, 자연과학과 관련해 유사한 이론화 기능을 지닌 관찰들이나 실험들도 존재하지 않는다. 그러나 원칙적 통찰이 결여되었기 때문에, 이원론적 역사적 유산과 영혼적인 것의 자연화가 힘있게 그러나 애매한 불명확성 속에서 유지되었다. 이러한 애매한 불명확성 때문에 정밀한 학문들의 이원론을 진정으로 관철할 필요성도 결코 생겨나지 않았는데, 하지만 그런 관철은 이원론의 의미가 요구하는 것이었다.(S. 225)

데카르트적 이원론은 정신과 물체의 평행화를 요구하고, 또 이 평행화 속에 함축된 심리적 존재의 자연화를 관철하기를 요구하였다. 그리하여 심리적 존재도 물리적 존재와 마찬가지로 자연적

인 것, 곧 실재적이고 인과적인 것으로 오해되었다. 정신과 물체의 평행화의 요구는 이들에 관한 방법들의 평행화도 요구하여, 심리적 존재에 대해서도 자연과학에서와 마찬가지의 이론이나 관찰 및 실험의 방법을 요구하였다. 그러나 이원론의 애매성으로 인해 이원론의 관철의 필요성도 생겨나지 않았다.

그래서 기술적 학문과 이론적으로 설명하는 학문이라는 도식도 자명한 것처럼 준비되어 있었다. //우리는 그 도식을 심리학과 관련해서는 브렌타노와 딜타이의 예리한 강조 속에서 그리고 대체로 19세기에 발견하게 되는데, 이 세기는 결국 자연과학과 나란히 내세워질 수 있는 엄밀한 학문적 심리학을 성취하려는 정열적인 시기였다.

그러나 우리는 이로써 순수한 기술 및 기술적 학문이라는 개념이, 더 나아가 기술하는 방법과 설명하는 방법 사이의 차이가 심리학에 전혀 적용될 수 없었다고 주장하려는 것은 전혀 아니다. 마찬가지로 우리가 순수한 물체의 경험과 영혼적인 것 내지 정신적인 것의 경험이 구별될 수 있으리라는 것을 부정하는 것도 전혀 아니다. 우리에게 중요한 것은 근대심리학 전체의 자연주의적 편견, 더욱 정확히 말해 물리학주의적 편견을 비판적으로 그것의 뿌리에 이르기까지 명백하게 밝히는 것이다.(S. 225-6)

이원론의 관철의 필요성이 생겨나지 않았기 때문에, 심리학에서도 기술하는 학문과 설명하는 학문이라는 도식이 출현하였다. 브렌타노와 딜타이는 설명심리학에 맞서 기술심리학을 강조하였다. 그러나 기술심리학 역시 이원론의 애매성 속에서 심리적 존재를 자연적인 존재로 이해하는 바탕 위에 성립한 것이고, 심리적 존재가 초월적 존재라는 이해에는 미치지 못한 것이다.

65절 경험적으로 정초된 이원론의 정당성의 검사는 심리학자와 생리학자의 사실적 절차에 친숙해짐을 통해 가능하다

물체경험과 정신경험을 구별할 필연성은 명백히 제시되지 않았고, 그래서 거기서부터 미리 타당하게 되는 권리, 곧 심리학자들에 대해서도 끊임없이 의미를 갖는바 그대로의 물체경험을 심리적인 것 속으로 흡수하는 권리, 즉 심리적인 것의 보편성을 모든 것을 포괄하는 보편성으로 만드는 권리도 명백히 제시되지 않았다. 그것은 물론 역설적 난점들에 연루되어 있다. 그러나 성공적으로 수행되는 우수한 작업이 밀어 제칠 수 있는 난점들은 보편적 철학에 의해 밀어 제쳐질 수 있는 게 아니다. 오히려 이 난점들은, 철학이 바로 실천의, 특히 학문적 실천의 모든 맹목성들을 제거하고 본래적인 목표를, 곧 학문(여기에서는 심리학)이 그 자신의 의미로서 실현시켜야 하는 목표를 다시 일깨우고, 구조하는 한에서, 극복될 수 있음에 틀림없다.(S. 228-9)

심리학자와 생리학자의 절차(방법과 작업)는 끊임없이 경험으로 회귀하지만, 그들의 경험의미 속에는 이미 언제나 이원론적 해석이 개입되어 있다. 그래서 경험과학들의 권리의 의미 및 한계는 명시적으로 밝혀져 있는 것이 아니다. 이원론은 그들의 방법과 작업의 전제이지 결과는 아니다. 심리학에서의 심리생리학적 절차는 정신경험만이 아니라, 물체경험도 역시 심리적 경험으로 간주하여, 심리적 경험이 정신경험과 물체경험을 모두 포괄하도록 한다. 그러나 이러한 심리생리학적 절차는 그 권리가 명시적으로 제시되어 있지도 않고, 역설적 난점들을 갖고 있다. 철학은 심리학의 본래적인 목표를 일깨워 이 난점들을 해소시킬 수 있을 뿐, 심리학을 대신해 이들을 해결해줄 수는 없다.

66절 일반적 경험의 세계: 이 세계의 영역적 유형들과 이들 속에서 가능한 보편적 추상화들: ‘자연’은 보편적 추상화의 상관자; ‘보완적 추상’의 문제

스스로를 물리학으로 수립하는 근대의 자연과학은 생활 세계에서 오직 물체성만을 보기 원하는 일관된 추상작용 속에 그 뿌리를 갖는다. 모든 ‘사물’은, 비록 그것이 비록 인간이나 예술작품과 같이 단순히 물체적이지 않고 모든 실재적인 것과 마찬가지로 다만 ‘구체화된 채로’ 있더라도, 물체성을 ‘갖는다’. 세계는 보편적 일관성에 의해 철저히 수행된 그러한 추상을 통해 순수자연과학의 주제인 추상적-보편적 자연으로 환원된다. 오직 여기서만 우선 기하학적 이념화가, 그런 후에는 그 이상의 수학화하는 이론화가 자신의 가능한 의미를 이끌어내었다. 그 세계는 ‘외적 경험’의 명증성에 의거하는데, 이 경험은 사실상 추상적인 경험이다.(S. 230)

모든 사물은 의식이나 의미 외에 어쨌든 물체성을 갖는다. 이 물체성만을 추상하여 주목하는 학문이 물리학이다. 물리학은 일차적으로 물체적 추상을, 그 다음으로 기하학적 추상을, 이어서 수학적 추상을 행함에 의해 기하학화되고 수학화된 자연을 자신의 탐구주제로 삼는다. 물리학은 기하학적이고 수학적인 자연의 경험이 자명한 것이라고 생각하나, 사실에 있어서 그것은 다중적으로 추상화된 경험이다.

그러나 이 세계는 추상 내부에서 자신의 본질적 해석형식들, 자신의 상대성들, 그리고 이념화를 동기지우는 자신의 방식들 등을 갖는다. // 그러면 인간의 영혼들에서는 사정이 어떠한가? 인간들은 구체적으로 경험된다. 인간들의 물체성의 추상 이후에야 -세계를 추상적 물체의 세계로 환원시키는 보편적 추상의 내부에서- 비로소 이제 매우 자명하게 제기되는 물음인 ‘대립측면’에 대한, 곧 보완적 추상에 대한 물음이 발생한다. 물체적 측면이 자연과학의 일반적 과제에 함께 속하고,

이 자연과학에서 자신을 이론적으로 이념화하는 취급방식을 발견한 다음, 심리학의 과제는 ‘보완적’ 과제로, 즉 정신적 측면을 이에 상응하는 이론적 취급방식에 종속시키는 과제로 특징지어진다.(S. 230-1)

인간들과 사물들에서 물체성이 추상되어 물리학적 주제가 된 후에야, 비로소 인간들에서 물체의 대립측면인 영혼이 추상되어 심리학적 주제가 된다. 따라서 영혼의 추상은 물체성의 추상에 대한 보완적 추상이고, 그렇게 심리학은 물리학에 종속되는 성격을 갖는다.

67절 경험에 기초한 추상화들의 이원론. 경험주의적 단초의(홉스로부터 분트에 이르기까지의) 지속적인 역사적 영향. 자료 경험론에 대한 비판

심리학적 자료경험의 소여들을 물체경험의 소여들과 소박하게 동등화하는 것은 앞의 소여들의 사물화에 이른다. 모범적인 자연과학으로의 끊임없는 시선은 심리학적 자료 경험의 소여들을 영혼의 원자들이나 원자복합들로 파악하고, 양쪽의 과제들의 평행화에로 잘못 이끈다. 영혼의 능력들이나 사람들이 나중에 즐겨 말한바의 ‘심리적 성향들’은 물리적 힘들과의 유비들이 되었고, 영혼에 본질적으로 속한 것이든 신체와의 인과적 결합에서 생겨난 것이든 간에 어쨌든 양쪽에서 동일한 종류로 파악된 실재성 및 인과성 속에서 영혼의 단순히 인과적인 속성들에 대한 명칭들로 되었다. 물론 버클리와 흉에서 그 같은 영혼해석의 수수께끼 같은 난점들이 즉시 알려졌고, 이 난점들은 평행물들 중의 한쪽을 삼켜버리는 내재적 관념론을 강요하였다.(S. 234)

심리학적 자료경험을 통해 주어진 것들은 물체경험을 통해 주어진 것들과 동등화되면서, 후자가 물리적 법칙들을 갖듯이, 전자는 이와 유비적으로 심리적 성향들을 갖는다고 생각되었다. 이러한 평행적의 이원론의 부당성에 대한 자각은 영혼의 내부와 외부

는 결국 동일한 것이며, 그 동일성은 영혼이 지각하는 대로 외부 세계가 존재하기 때문이라는 생각에 이르면서 베클리의 내재적 관념론이 출현하였고, 흄은 이에서 한 걸음 더 나아가 회의주의를 주장하였다.

그러나 19세기에 들어서기까지 추정적으로 경험을 추구하는 심리학과 생리학의 사실적 연구방식에는 아무 것도 변하지 않았다. 그러한 로크 후계자들의 내재적 철학의 ‘관념론적’ 자연주의는 쉽사리 이원론적 심리학으로 이행되었다. 흄의 허구주의가 감지할 수 있도록 만든 인식론적 난점들은 바로 ‘인식론’에 의해 극복되었다. 흥미를 끌지만 유감스럽게도 진정한 철저주의를 회피한 반성들이 현존했던 것은, 사람들이 경험의 명증성을 추구하는 자연스런 노력 속에서 어쨌든 수행해낸 것을 추후적으로 정당화하기 위해서였다. 그러므로 명백히 가치 있는 경험적 사실들의 점증적 획득이 어떤 철학적으로 이해될 수 있는 의미를 지닌 일이라는 외양을 얻게 된다. 우리는 학문을 뒤따르는 그와 같은 인식론적-형이상학적 해석들의 한 본보기를 분트 및 분트학파의 반성들에서 찾을 수 있는데, 이들은 두 가지 관점에 관한 학설, 즉 하나의 공통적인 경험을 이중적 추상화를 통해 이론적으로 활용하는 것에 관한 학설을 내세웠다. // 이 학설은 곁보기로는 모든 전통적 형이상학을 극복하고, 심리학 및 자연과학의 자기이해로 이르는 길 위에 있다. 그러나 사실에 있어서는 경험적인 이원론적 자연주의가 두 가지 평행하는 관점을 지닌 일원론적 자연주의로 바꿔져 해석된 것이고, 따라서 스피노자식 평행론의 한 변형이다. 그것은 그밖에도 경험적 이원론 속에 결합된 심리학을 정당화하는 다른 방식들 속에서 마찬가지로 분트적인 방식 속에서도 로크의 전통에 따른 의식의 자연주의적 자료해석에 머물렀다.(S. 234-5)

흄이 제기한 인식론적 난점들은 새로운 심리학적 인식론에 의해 극복되지만, 이는 철저주의를 회피하면서 다만 심리학적 성과들을 정당화하는 학설에 불과하였다. 분트 및 분트학파가 그 경우에 해당하는데, 이들은 하나의 일반적 경험을 이중적 추상화함에 의해 심리

학과 자연과학이 출현한다고 주장하였다. 그러나 이런 입장은, 실체는 단 하나로서 자연뿐이며, 이 단 하나의 자연 실체가 지닌 두개의 양태, 곧 정신적 양태와 물질적 양태가 각기 사유실체와 연장실체라고 보는 스피노자 입장의 변양에 불과하다.

68절 의식 자체의 순수한 해명이라는 과제. 지향성이라는 보편적 문제(브렌타노가 행한 심리학개조의 시도)

우리는 이미 데카르트가 그랬듯이(당연히 우리는 그의 다른 의도들을 배제하지만), ‘나는 생각한다’(cogito)라는 지향성을 발견하는데, 이 지향성은 ‘나는 푸른 나무를 본다’, ‘나는 그 나무의 나뭇잎들의 속삭임을 듣고, 그 나무의 꽃들의 향기를 맡는다’ 혹은 ‘나는 나의 학창시절을 기억한다’, ‘나는 친구가 병든 것을 우려한다’ 등과 같이 환경세계의 모든 실제적인 것처럼 언어적으로 표명된 친숙한 형태들 속에서 나타난다. 여기에서 우리는 다름 아닌 ‘무엇에 관한 의식’, 즉 그것의 전체 범위와 양상들에 있어서 여전히 탐구되어야 하는 가장 넓은 의미의 의식을 발견한다.(S. 236)

의식의 지향성, 곧 의식은 언제나 무엇에 관한 의식이라는 점은 데카르트가 처음 발견하였다. 그러나 그는 이 지향성을 주제로 삼는 데까지 나아가지는 못했다.

이곳이 브렌타노의 특별한 공적을 기억해야 할 자리인데, 그는 (물리적인 것과의 대조를 통해) 심리적인 것의 독특한 특성들의 탐구를 통한 심리학의 개혁시도에 착수하면서 지향성을 이러한 특성들 가운데 하나로 제시함에 의해 그 공적을 얻었다. 지향성에 의할 때, 심리적 현상들에 관한 학문은 어디서나 의식체험들에 관계해야 한다. // 그러나 유감스럽게도 그는 가장 본질적인 점에서 자연주의적 전통의 편견들에 사로잡혀 있었는데, 이 편견들은 영혼의 자료들이(외적 감각이든 내적

감각이든 간에) 감각적으로 파악되는 대신 ‘지향성’이라는 주목할 만한 방식의 자료들로서 파악된다면, 달리 말해 심리물리적 인과성의 이원론이 계속 타당하게 남아 있다면, 여전히 극복되지 않은 것이다. 기술적 자연과학의 평행물로서의 기술적 심리학이라는 그의 이념도 역시 이러한 편견에 속하는데, 그 기술하는 심리학은, 평행적 절차가 드러내듯이, 기술하는 자연과학과 설명하는 자연과학의 관계에 대한 예로부터 전승된 해석의 의미에서만 심리적 현상들을 분류하고 기술적으로 분석하는 과제를 세우고 있는 것이다.(S. 237)

지향성을 심리적인 것의 독특한 특성들 중의 하나로 주제화한 사람은 브렌타노이고, 이점에서 지향성 논의의 영역에서 그의 공적이 인정되어야 한다. 그는 기술적 자연과학의 평행물로, 심리적인 지향적 현상들을 분류하고 서술의 방식으로 분석하는 과제를 지닌 기술적 심리학을 제시하였으나, 여전히 지향성의 구성적 성격은 알아차리지 못했다.

69절 심리학주의적 근본방법은 ‘현상학적-심리학적 환원’이다. (최초의 특성묘사: 1) 지향적 관련성과 판단 중지, 2) 기술적 심리학의 단계들. 3) ‘무관심한 방관자’의 설정)

만약 심리학자로서 우리가 인간으로부터 그의 물체적 신체를 (자연과학의 주제에 속하는 것으로서) 추상하더라도, 세계의 실재적인 것에 대한 지향적 관련성에는 아무런 변화도 없다. 이 경우 이렇게 지향적 관련을 수행하는 인간은 그가 교섭하는 실재적 사물들의 현실성을 확신하며, 그때마다 어떤 인간을 주제로 삼으면서 이 인간이 지각하고 사유하고 다른는 바의 것들을 추후로 이해하는 심리학자도 해당 사물들에 대해 확실성을 갖는다.(S. 238)

심리학자는 물체적 신체를 추상해 버리고 영혼만을 다루지만, 이

영혼이 세계 속의 사물들과 맺는 지향적 관련을 여전히 실재적 관련으로 이해하면서, 자신과 사물이 모두 실재들이라고 확신한다.

여기에서 다음과 같은 점이 분명히 주목되어야 한다: 단순히 자연적으로 경험되고 표명되는 어떤 인격(이미 신체성으로부터 추상된 것으로 파악된 인간)의 지향성들은 그 인격과 다른 실재성을 사이의 실재적 관계들이란 의미를 갖는다. 이 실재성들은 물론, 해당 실재성들과 관계하는 인격에게 고유한 심리적 본질의 구성요소들은 아니다. 하지만 우리는 그 인격의 지각작용, 사유작용, 평가작용 등을 그 인격의 고유한 본질에 귀속시켜야만 한다. 그러므로 요청된 ‘기술적 심리학’의 순수하고도 고유한 주제를 획득하기 위해서는, 내가 -이 맥락에서 심리학의 방법으로- ‘현상학적-심리학적 환원’이라 부르는 완전히 의식적으로 수행되는 방법이 필요하다(우리는 이 환원이 ‘초월적 환원’과 어떠한 관계에 있는지의 문제는 여전히 남겨두자).(S. 238-9)

지각작용, 사유작용, 평가작용을 실재들 사이의 실재적 관련들이 아니라, 신체로부터 추상된 사람의, 곧 인격의 고유한 본질에 속한 것으로 확보하기 위해서는 그 방법으로 현상학적-심리학적 환원이 필요하다.

해당 주체가 사실상 예를 들어 지각을 수행하면서, 존재이든 가상이든 간에 사실상 ‘여기 이 나무’라는 의식을 갖는다는 점에는, 그리고 이 경우 주체가 지각작용의 본질에 속하는 단순한 확실성을, 바로 단적인 현존의 확실성을 성취한다는 점에는 아무런 변화도 없다. 그러므로 단적으로 경험적으로 주어지는 바 그대로 인격들, 자아주체들에 대해 모든 실제적이고 직접적으로 기술하는 언표들은 필연적으로 이 주체들에게 고유한 순수한 본질을 벗어난다. 우리는 ‘판단 중지’라는 독특한 방법을 통해서만 그 순수한 본질을 획득할 수 있다. // 그 방법은 타당성의 판단 중지로서, 우리는 지각의 경우 지각하는 인격이 성취하는 타당성의 동반성취(Mitvollzug)를 억제한다// 이것은 우리의 자유 안에 있다. 누구도 어떤 타당성을 조건 없이 자의적으로 변양시킬 수

는 없다. 즉 확실성을 의심이나 부정으로, 마찬가지로 즐거움을 불쾌함으로, 사랑을 미움으로, 갈망함을 싫어함으로 변양시킬 수는 없다. 하지만 누구나 조건 없이 모든 타당성에 대해 자기를 억제할 수는 있다. 즉 어떤 목표를 위해 언제나 그 타당성을 성취밖에 놓을 수 있다.(S. 239-40)

지각주체들이 성취하는 지각대상의 단적인 현존의 확실성은, 지각주체들의 고유하고 순수한 본질에 속하지 않는다. 지각주체들의 고유하고 순수한 본질을 기술하려는 심리학은 지각대상의 단적인 현존의 확실성에 대한 공동성취를 피하기 위해 확실성이나 불확실성 같은 타당성들에 대해 판단 중지를 해야한다. 판단 중지는 모든 타당성들에 대해 자신을 억제하면서 이들을 성취하지 않는 것이다.

순수심리학을 의도함에 있어서 심리학자 자신은 아무리 다양한 종류의 타당성이라도 자신의 주체를 형성하는 인격들이 지닌 타당성들을 자신도 함께 타당하도록 해서는 안되며, 그가 탐구하는 동안 일체 그것들에 대해 자신의 입장을 취하거나 가져서는 안 된다. //그리고 이 같은 입장 억제는, 그들에게 있어서 아직 알려지지 않은, 그들의 삶의 심충 속에 놓여서 그들 자신에게 여전히 은폐되어 있는 모든 지향성들에 관련해서 보편적으로 그리고 미리 수행되어야 하며, 이 지향성들이 그 인격 자신에 대해 특별한 의미로 의식되거나 의식되지 않거나 간에 수행되어야 한다. 그런 입장억제는 일시적으로 지속하고 있는 또는 삶 전체를 지배하고 있는 모든 습득성들, 모든 관심들을 포괄한다.(S. 241-2)

인격(신체성으로부터 추상된 것으로 파악된 인간)의 순수한 본질을 기술하는 순수심리학을 의도하는 심리학자는, 지향작용들 속에서 지향대상들과 더불어 함께 나타날 수 있는 모든 타당성들, 습득성들, 관심들에 대한 자신의 판단 및 입장을 억제해야 한다.

그러나 기술적 심리학은 순수하게 인격들 자체에 고유한 본질에서 자신의 특수한 주체를 얻으며, 그들은 그 자체로 오직 지향적 삶의 주체들인데, 이 지향적 삶은 특히 개별적 영혼이므로 고유하고 순수하게 지향적인 연관으로 고찰되어야 한다. 하지만 모든 영혼은 지향적으로 결합된 다른 영혼들과 함께 공동체 속에 있다. 즉 순수하게 지향적인, 내적으로 그리고 고유하게 본질적으로 완결된 연관 속에, 즉 상호주관성의 연관 속에 있다. 이러한 점에 계속 몰두해보자. 그러나 여기에서 우리에게 극히 주목할 만한 것으로 등장하는 것은, 주체들이 주제화될 수 있는 이중적인 방식인데, 이 경우에 주체들은 아무리 상이하더라도 어쨌든 본질적으로는 상응하는 속성들을 드러내는 이중적 태도에서 주제화 된다. 즉 한편에는 인격들이 그들에게 지향적으로 타당한 세계의 내부에서 그들에게 의식되고 그들에게 지향적으로 타당한 사물들과 맺는 순수하게 내적인 관련이 있다. 다른 한편에는 실재적 세계 속의 실재성들로서의 인격들이 이 세계의 사물들과 맺는 실재적인 관련이 있다. 순수한 기술적 심리학은 인격들을 판단 중지의 순수한 내적 태도에 있어서 주제화하며, 이러한 주제화가 심리학의 주제인 영혼을 내어 준다(S. 241)

인격들은 이중적인 방식으로 주제화될 수 있다. 한편으로는 의식된 사물들과의 순수한 내적인 관련에 있어서, 다른 한편으로는 실재적 사물들과의 실재적 관련에 있어서 주제화될 수 있다. 전자의 주제화방식이 판단 중지와 더불어 작업하는 순수한 기술적 심리학의 방식이다.

그러나 우선 직접 경험할 수 있는 것부터 살펴보자. 하지만 우리가 언급하였던 바와 같이 기술적 심리학은 자신의 주체 일반을 오직 보편적인 타당성판단 중지에 힘입고 있다. 기술적 심리학은 자신의 최초의 공격요소들을 자연적 태도에서 부각되는 실재적 지향성들, 즉 인간이 행위하고 허용하는 행동방식들에서 얻는다. 그리고 기술적 심리학은 우선 이것들에서 동반타당화(Mitgeltung)의 억제를 통해 ‘내적인 것’을 붙잡는다. 그런데 이렇게 해도 그것은 아직 실제적으로 기술적인 심리

학이 되지는 못한다. 즉 이렇게 해도 그것은 순수하고 그 자체로 완결된 자신의 작업영역에, 순수한 영혼에, 자신에게 본질적이면서 철저히 지향적인 격리성 속에서 그 자체로 완결되어 있는 우주, 곧 순수한 영혼의 우주에 도달하지는 못한다. // 이를 위해서는 심리학자의 보편적 판단 중지가 필요하며, 더욱이 미리 필요한 것이다. 심리학자는, 명시적이든 함축적이든 간에, 주제적인 인격들이 성취하는 타당성들에 대한 동반타당화들 전체를 단번에 무효화해야 한다. 왜냐하면 심리학은 물체에 관한 보편적 학문에 평행하는, 영혼에 관한 보편적 학문이라고 들 하기 때문이다. 그리고 물체에 관한 보편적 학문이 처음부터 보편적 판단 중지 속에서, 즉 미리 수립된 습성적 직업태도 속에서, 물체적인 것만을 이것의 고유한 본질적 관련들에 있어서 추상적으로 탐구하려는 학문이듯이, 심리학도 그런 식이어야 한다. 따라서 심리학도 자신의 습성적인 ‘추상적’ 태도를 요구한다. 심리학의 판단 중지는 모든 영혼, 따라서 심리학자 자신의 고유한 영혼에도 관련된다. 이 판단 중지 속에는 자연적-일상적 삶의 방식으로 객관적 세계의 실재적인 것과 관계맺음 속에서 실행된 -심리학자로서의- 자신에게 고유한 타당성들의 동반성취의 억제도 들어 있다.(S. 242)

기술적 심리학은 지향성을 실재적 지향성들로 간주하는 자연적 태도를 맨 먼저 공격해야 한다. 이로써 지향적 대상들의 실재적 타당성을, 자연적 태도의 사람들과 함께 공동으로 성취하는 일 이 억제되고, 그 대신 탐구영역으로 내적인 것이 확보된다. 그러나 기술적 심리학이, 순수하고 그 자체로 완결된 자신의 작업영역을 확보하려면, 실재적 타당성의 판단 중지에서 한 걸음 더 나아가 보편적인 판단 중지를 수행해야 한다. 여기에는 심리학자 자신에게 고유한 타당성들의 동반성취의 억제가 포함된다.

심리학자는 자기 자신 안에서 무관심한 방관자를, 그리고 자기 자신과 모든 다른 사람들에 대한 탐구자를 단번에, 즉 심리학적 연구의 모든 직업시간에 대해 수립한다. 그러나 판단 중지는 실제로 보편적으로, 그러면서도 철저하게 수행되어야만 한다. 이 판단 중지는, 가령 자기비

판이든 타인비판이든 이론적 비판이든 실천적 비판이든 간에, 비판에 이바지하는 어떤 비판적 판단 중지로 생각되어서는 안 된다. 또한 판단 중지는 어떤 일반적인 철학적 의도 속에서 경험에 대한 보편적 비판으로, 곧 객관적 존재하는 세계에 대한 진리 그 자체의 인식가능성에 대한 보편적 비판으로 생각되어서는 안 된다. 그리고 당연히 회의적인, 불가지론적인 판단 중지로 생각되어서도 안 된다. 이 모든 것에는 태도취함이 포함되어 있다.(S. 242-3)

보편적인 판단 중지를 통해 심리학자는 자기 자신 안에다가 자기 자신과 다른 모든 사람들에 대해 탐구자가 되는 무관심한 방관자를 단번에 수립하게 된다. 보편적 판단 중지가 동시에 철저한 판단 중지가 되려면, 모든 태도취함이 억제되어야하고, 그런 한에서 보편적이고 철저한 판단 중지는 어떠한 의미로도 비판적 판단 중지가 아니다.

70절 심리학적 ‘추상화’의 난점들

(‘지향적 대상’의 역설, ‘의미’라는 지향적 근원현상)

자연과학에서 모든 정신적인 것에 대한 단적으로 수행되는 추상이 단순하지 않듯이, 심리학도 모든 단순히 물체적인 것에 대한 단적으로 수행된 대립적 추상을 통해 자신의 주제에 도달할 수는 없다. 심리학의 자기이해의 길은 필연적인 것으로 인식된 현상학적 판단 중지 이후에도 극단적인 난점들에 의해, 순차적으로 해명되고 극복되어야만 하는 낯선 역설들에 의해 방해되고 있다. 이제 우리는 이러한 점에 몰두해보자. 첨단에 놓여 있는 것은 지향적 대상들 자체의 역설적 난점들이다.(S. 244)

심리학의 연구대상들은 지향적 대상들이어야 하는데, 이것들은 실재들이 아닌 현상들, 곧 의미들이다. 그러나 심리학이 인간에게서 물체적인 것을 추상해 버리고 영혼에만 주목한다고 하여, 곧

바로 현상들로서의 의미들이 확보되는 것은 아니다.

심리학자는, 그가 순수기술 속에 머물러 있는 한, 유일한 단적인 대상들로서 자아주체들을 갖게 되고 또 이 자아주체들 자체 ‘속에서’(그러나 이 경우 그 판단 중지를 통해서만) 이것들에 내재적인 고유한 것으로 경험될 수 있는 것이고 그래서 이어지는 학문적 작업의 주제가 되는 것을 갖게 된다. 그러나 도처에서 그는 지향들만 발견하는 게 아니라, 이 지향들 속에 상관적으로 포함된 것을, 곧 ‘포함되어 있음’(Enthaltensein)의 본질적이며 완전히 독특한 방식에서의 ‘지향적 대상들’까지도 발견한다. 이것들은 지향의 내실적(reelle) 부분들이 아니라, 지향 속에서 사념된 것, 지향이 지닌 그때마다의 의미이고, 더욱 이 ‘의미’ 같은 것에 대해서만 의미를 갖는 그런 양상들에 있어서의 의미이다. 사념들에 의해 사념된 것, 의식체험들에 의해 의식된 것, 지향들에 의해 지향된 것 -현상학적 심리학에서 불가피하게 극단적으로 확장된 의미로서 사용될 수밖에 없는 단순한 말들-에 관해서는 단순히 논의되어서는 안되고, 오히려 방법적으로 심리학의 연구주제가 되어야만 한다.(S. 245)

순수심리학자가 기술하면서 연구주제로 삼아야 할 대상들은, 영혼 내지 자아 주체 속에 포함되어 있는 것들인데, 그것들은 지향작용들과 지향된 것들(의미들)이다. 다른 말로 사념작용들과 사념된 것들, 체험작용들과 체험된 것들이다.

[지향에 의해 지향된 것을 단순히 논하는 심리학들 중의] 하나는 자료심리학이라는 종류이다. 흔 조차(그가 어떻게 이것을 피할 수 있었겠는가?) 나무나 돌 등에 ‘관한’ 인상들, 지각들을 언급하고, 그래서 오늘날 까지도 심리학이 그리한다. 그러나 바로 맹목성 때문에, 곧 지향적인 ‘안에 있음’, ‘어떤 것을 마음[의미] 안에 가짐’(Etwas-im-Sinne-haben)에 대해 맹목적이었기 때문에,[…] 심리학은 참된 지향적 분석의 가능성을 스스로 차단하였고, 그 반대방향으로는 지향적 종합이라는 주제의 가능성을 스스로 차단하였다. 이 점은 고유하게 본질적인, 즉 기술적

인 심리학적 탐구의 전체주제의 차단에 다름 아닌 것이다. 심리학적이지 않은 삶 속에서는 어떤 때는 개인의 행위와 고통에, 어떤 때는 이 것들의 의미(사람들이 마음 안에 갖는)에 관심을 두는 것이 익숙한 일이다. 또한 학문의 영역에서도 우리는 어떠한 관심제한들 속에서 의미 해석의 주제를 갖는다. 예컨대 문헌학에서는 낱말을 사용하는 사람이 그 자신의 말속에서 염두에 두는 것이 무엇이고, 그가 경험하고 사유하고 실천하는 의미가 어떤 것이고, 그가 마음 안에 갖고 있는 것이 무엇인지에 대해 끊임없이 반성하고 되묻는다.(S. 245-6)

우리가 어떤 것을 마음 안에 갖는다는 것은 그 어떤 것을 의미 속에 갖는다는 것인데, 이 의미는 지향작용에 의해 비로소 성립하는 것이다. 그러나 자료심리학은 지향작용은 물론 이 의미조차도 주목하지 못하였다.

그러나 우리가 의미의 모든 주관적인 양상들 속에서, 의미를 부여하고 또 의미를 보유하는 삶의 보편적 구체성 속에서, 그리고 모든 의미 부여들 및 의미들에 대한 삶의 포괄적 종합 속에서 의미 이외의 다른 것을 보려 하지 않고 추구하려 하지 않는 경우에만, 우리는 순수하게 심리학적 문제들 -그러나 결코 분리된 채로 있지 않는- 을 갖는다. 달리 말하자면, 보편적 판단 중지 속에서 살아가면서, 이 판단 중지를 통해 순수한 내적 삶, 지향적 삶의 보편적 지평을 ‘의미 및 타당성을 성취하는 지평’으로 갖는 사람만이 실제적이고 진정한 그리고, 내가 강조하는 바로, 절대적으로 그 자체로 완결된 지향성의 문제도 역시 갖는다. 이 문제는 순수 심리학에, 그 다음에는 심리적인 것에 몰두하는 모든 학문들(S. 심리물리적 학문, 생물학적 학문)에 속한다.(S. 246)

판단 중지를 통해 지향적인 의식삶을, 의미 및 타당성을 성취하는 의식삶으로 확보한 사람만이 의식의 지향성을 문제시하면서 지향작용들의 상관자인 의미들 및 타당성들을 주제화할 수 있다.

내가 여기서 이러한 난점들을 다루고 이렇게 함으로써 심리학적 판단 중지 및 환원의 의미를 완전히 전개해가기 이전에, 이 두 가지 용어의 사용에 있어서 이제까지 서술한 것 전체에 따를 때의 자명한 차이가 더욱 명백히 다뤄질 수 있을 것이다. 순수한, 참된 의미에서 기술적인 심리학에 있어서 판단 중지는 자연적 세계삶 속에 있다고, 곧 세계의 실재적 대상들과 지향적-실재적 관계들 속에 있다고 경험되는 또 그렇게 스스로를 경험하는 주체들을 그 고유한 본질적 순수성 속에서 경험할 수 있고 주제화할 수 있게 만드는 수단이다. 그렇게 해서 주체들은 절대적으로 무관심한 심리학적 관찰자에 대해 독특하게 새로운 의미에서 ‘현상들’로 된다. 그리고 이러한 태도변경을 여기서 말하는 게 ‘현상학적-심리학적 환원’이다.(S. 247)

판단 중지는 대상들과 주체들을 실재들이 아닌 순수한 현상들로 경험하게 하는 수단이고, 현상학적-심리학적 환원은 그렇게 주체들을 실재들이 아닌 현상들로 경험하고 주제화하는 태도변경을 말한다.

71절 현상학적-심리학적 판단 중지의 ‘보편성’을 오해하는 위협이 있고, 따라서 올바른 이해가 결정적으로 중요하다

이제 우리의 가장 우선적인 과제이자 판단 중지의 진정한 의미의 해명을 위해 절실한 것은 다음을 명증적이게 하는 것이다: 판단 중지가 그렇게 수행되어야만 하는 그런 보편성에 대한 가장 가까이 놓여 있는 해석의 자명성들은 사실에 있어서는 자기오해들이다. 환경세계에 대한 인간의 행동방식들을 심리적인 것으로 개별적으로 환원하는 일에서 출발하는 것에 맞추어, 보편적 환원은, 보편적으로 모든 출현하는 개별적 지향성들을 환원을 통해 순수화하고, 그런 다음 이 개별성들에 몰두하는 태도 속에 놓여 있으리라고 일반적으로 생각하는 것은 근본적으로 잘못된 것이다. 물론 나의 자기의식 속에서 나 자신을 반성해 보면, 나는 개별적 사물들에 의해 촉발되고 개별적 사물들에 몰두하는

방식으로 세계 속에서 살아가는 나 자신을 발견하고, 그래서 환원을 언제나 개별적 표상들, 감정들, 작용들을 내어준다.(S. 254)

보편적 판단 중지라는 말에 들어 있는 ‘보편적’이란 말은, 모든 출현하는 개별적 지향성들을 순차적으로 환원하면서 이것들에 몰두하는 태도를 가리키지 않는다.

그러나 나는 ‘의식 서판 위의 자료들’에 관한 심리학이 그랬듯이, 이 ‘서판’ 자체가 서판이라는 자기 자신에 대해 의식을 가지며, 세계 속에 있고, 세계를 의식해 갖고 있다는 점을 간과해서는 안 된다. 나는 항상 나에게 관심을 갖게 하고, 나를 움직이며, 방해하는 것으로서의 세계의 개별적 사물들을 의식해 갖고 있다. 하지만 이 경우 나는 세계자체에 대한 의식을 갖는데, 이 세계는 그 속에서 내가 살고 있지만, 그럼에도 그것은 어떤 사물과 같이 현존하지는 않고 사물들 같이 나를 촉발하거나 이와 유사한 의미로 내가 몰두하는 대상은 아니다.(S. 254)

비록 우리가 그때마다 개별적 표상들을 갖지만, 그럼에도 우리는 로크가 말한 단순한 서판과는 달라서, 개별적 표상과 함께 언제나 동시에 자기 자신에 대한 의식과 세계에 대한 의식을 갖는다.

세계가 어떤 객체와 같이 대상적으로 될 수는 없는 것이라고 해도, 만약 세계가 세계로서 의식되지 않는다면, 어떻게 내가 세계를 반성적으로 조망하고, 세계인식에 관여하면서, 이로써 나를, 항상 사물들에로 다가서는 단순한 직선적 삶 이상으로 높일 수가 있겠는가?// 어떻게 나는 그리고 우리 모두는 끊임없이 세계의식을 갖는가? 우리가 경험하며 우리가 언제나 관계하는 각각의 사물을 -그리고 우리가 우리 자신을 반성한다면, 우리 자신도 마찬가지로- 우리가 그것에 주목하든 안 하든 간에 세계 속의 사물로, 곧 그때마다의 지각영역 속의 사물로 자기자신을 제시하는데, 이 지각영역은 그러나 단순히 지각에 적합한, 세계의 단면이

다. 우리는 이 지각영역에 주목할 수 있고, 이러한 끊임없는 세계지평 속으로 물어 들어갈 수 있는데, 사실상 그렇게 하고 있다.(S. 244-5)

세계는 하나의 사물과 같은 식으로 대상화되지는 않지만, 그럼에도 언제나 의식되고 있다. 사물은 자신의 배경 속에서, 곧 자신의 지각영역 속에서 현상하며, 이 지각영역은 세계의 한 단면으로서 스스로 세계를 지시하고있기 때문이다.

그러므로 심리학적 환원은 단번에 개별적 사물 및 이것의 세계지평에 관한 의식을 환원해야만 하며, 그래서 모든 환원은 ‘세계적-보편적’이다. // 이점이 심리학에 대한 하나의 선험이다; 심리학적인 것을 물으면서 이미 세계의식을 갖고 있지 않거나 자신들의 세계지평을 수반하는 객체들과 깨어 교섭하지 않는 심리학자는 생각할 수 없다. 그리고 다른 사람들을 표상하면서 그들을 자기 자신과 마찬가지로 세계의식을 지닌 사람으로 표상하지 않을 수 있는 심리학자도 생각할 수 없는데, 이 세계의식은 동시에 자기의식, 즉 세계 속에 존재하는 자기자신에 대한 의식이다.(S. 255)

판단 중지 및 환원의 보편성이란, 단번에 개별적 사물 및 이것의 세계지평에 관한 의식을 판단 중지하고 환원함을 말한다.

심리학, 곧 순수한 영혼들 일반에 관한 보편적 학문은 -여기에는 영혼들의 추상도 놓여 있는데- 판단 중지를 필요로 하며, 심리학은 모든 영혼에 대해 미리 그들의 세계의식을 이것의 그때마다의 성격에 있어서, 즉 이것의 그때마다의 요소들 및 양상들에 있어서 미리 환원해야만 한다. 이것들에는 각자의 자기통각이 속하고, 이와 더불어 각자가 자기자신에게 그때마다 부여한 타당성들의 의미, 습득성들, 관심들, 성향들 등이 속하고, 각자가 그때마다 성취하는 그때마다의 경험들 및 판단들, 그리고 자기자신에게 나타나고 자신에 의해 생각되는 그러나 동시에 세계 속에 존재하는 것으로 생각되는 방식에서의 각자가 속한

다. 즉 이 모든 것이 환원되어야 한다.(S. 256)

세계의식이 동시에 자기의식, 즉 세계 속에 존재하는 자기 자신에 대한 의식을 포함하는 한에서, 판단 중지 및 환원의 대상에는 자기의식, 곧 자기 통각과 자기 자신에게 타당한 것으로 간주된 모든 것들이 포함된다.

심리학자는 당연히 판단 중지 및 환원을 자기 자신에서부터 그리고 우선은 자기 자신에 대해 수행해야만 하게 된다; 그는 자신의 원본적 자기경험 및 자신에게 원본적으로 고유한 세계의식으로부터 출발해야만 한다. 즉 그가 인간에게서 인정한 모든 것을, 곧 좋은 사람이라거나 죄인이라는 것, 그리고 그 밖의 어떻다고 추정되는 바의 모든 것을, 그가 그때마다 인정해주는 그런 인간으로 자기 자신을 파악하는 자기통각으로부터 출발해야만 한다. 심리학자가 자기 자신에 대해 무관심한 관찰자로 되면서 이 모든 것은 함께 작용하는 모든 타당성을 상실한다.(S. 256-7)

심리학자가 세계의식과 더불어 자기경험 내지 자기통각까지 판단 중지하게 되면, 그는 세계와 자기 자신에 대해 무관심한 관찰자로 된다.

반면에 이러한 타당성 자체는 모든 타당하게 하는 작용 및 타당한 것 자체와 더불어 현상으로 되는데, 그렇다고 해도 어떤 최소한의 것도 상실될 수는 없다. 이 모든 것에 대해 그는 다만 원본적 의식을 가질 뿐인데, 이 의식은 최초의 것으로 그가 이미 환원한 것이다. 이 의식 속에는, 그의 세계의식이 유동적인 일시성과 역사성에 있어서 들어 있고, 이와 더불어 그가 공간시간성 및 내용에 따라 세계에 귀속시킨 것이 들어 있다. 환원을 통해 이 세계는 -그리고 그는 그에게 타당한 것 이외의 다른 것을 갖지 않는다(그 다른 것은 그에게 아무 의미도 없을 것이다)- 그에게 단순한 현상이 된다. 그러나 그는 자기경험에

있어서와 마찬가지로 타인경험에 있어서도 그리고 미리 모든 가능한 타인경험에 있어서도 판단 중지를 수행했어야만 한다. 이 경우 모든 인간들은 순수한 영혼들로, 곧 자기통각 및 세계통각을 지닌 자아주체들로 되며, 이들은 타당하게 하는 작용과 타당한 것의 상관관계에 따라 순수하게 주제적으로 될 수 있다.(S. 257)

판단 중지와 더불어 모든 것이 그 타당성을 상실한다는 것은 탐구대상이 사라진다는 것이 아니다. 오히려 타당성, 타당하게 하는 작용, 타당한 것이 현상들로 되고, 이러한 현상들에 대한 의식이 원본적 의식으로 간주되면서 탐구대상이 된다는 것이다. 현상들로 되는 것은 자기의식과 세계의식(자기통각과 세계통각), 자기경험과 타인경험 등 모든 것이다.

각각의 모든 자아주체는 어떤 원본적인 지각영역을, 자유활동적으로 열려질 수 있는 지평 속에서 갖고 있고, 이 지평은 언제나 새로운, 즉 언제나 다시금 규정되거나 규정되지 않은 채로 미리 밑그림이 그려진 새로운 지각영역들에로 이른다. 마찬가지로 각각의 자아주체는 자신의 감정이입의 지평을, 즉 자신의 공동주관성의 지평을 갖는데, 이 지평은 직접적이거나 간접적인 교류를 통해 그리고 타인들 간의 연쇄를 지닌 채로 열릴 수 있는 지평이고, 이 타인들은 각자 서로에 대한 타인들이고 또 언제나 새로 타인들을 가질 수 있다. 그러나 이점이 말하는 것은, 각자가 상대적으로 원본적인 소여들의 핵심을 갖는 식으로, 어떤 방향지어진 세계를 갖는다는 것이다. 이 핵심은 한 지평의 핵심을 말하며, 이 지평은 복잡한 그리고 모든 무규정성에도 불구하고 함께 타당하게 하면서 선취하는 지향성의 명칭이다.(S. 258)

지각이 지각영역 속에서 이뤄지듯이, 감정이입도 감정이입의 지평인 공동주관성의 지평 속에서 이뤄진다. 각각의 자아주체는 상대적으로 원본적인 소여들을 갖지만, 이 소여들은 하나의 공동지평 속에서 성립하고, 이 공동지평은 상호주관적 지향성에 다름

아니다.

하지만 이것이 동시에 말하는 것은, 어떤 자아주체의 삶이 그 안에서 성립하는 그런 생생하게 흐르는 지향성 속에서는 감정이입 및 감정이입지평이라는 방식으로 각자의 다른 자아가 미리 이미 지향적으로 함축되어 있다는 점이다. 자신들의 고유한 본질에 있어서의 영혼들에게는 결코 상호외부적인 분리가 존재하지 않는다는 점이다. 실제로 그 자신을 이해하는 보편적 판단 중지 속에서 드러나는 것은, 판단 중지 이전의 세계삶의 자연적-세속적 태도에 있어서 영혼들이 신체들에 위치함에 의해 나타나는 상호외부성은 판단 중지 속에서는 순수한 지향적인 상호내부성으로 변경된다. 이와 함께, 단적으로 존재하는 세계는 그리고 이 속에서 존재하는 자연은 공동체적 현상인 ‘세계’로, 모든 ‘현실적이거나 가능한 모든 주체들에 대한 세계’로 변경된다. 이 주체들 가운데 어느 것도 지향적 함축을 피할 수 없고, 이 지향적 함축에 따라 모든 각각의 주체의 지평 속에 미리 속한다.(S. 259)

감정이입지평인 공동주관성의 지평 속에서, 자아들은 서로 지향적으로 함축하고 있어서 서로가 외부에 있지 않고, 안에 있다. 판단 중지 이전의 자연적-세속적 태도에 있어서는 영혼들이 신체들에 결부되므로 영혼들이 상호외부적으로 있다고 여겨지지만, 판단 중지 속에서는 영혼들이 지향적으로 상호내부적으로 있게 된다.

그러므로 내가 생각하는 바대로, 우리는 놀랍게도 영혼의 순수한 본질을 표현하려고 하는 기술적 심리학의 이념의 순수한 성취 속에서 현상학적-심리학적인 판단 중지 및 환원의 초월적 판단 중지 및 환원으로의 급변이 필연적으로 성취된다는 점을 보게 된다. 그리고 우리가 앞에서 완전히 다른 관심에서 -실증적 학문으로서의 심리학에 대한 관심이 아니라, 보편적인, 그런 다음 초월적인 철학에 대한 관심에서- 수행해야만 했었던 고찰들을 그 근본적 특징들에 있어서 반복하는 것 이외에 다른 아무 것도 우리는 행하지 않았고, 행할 수도 없었다는 점

을 보게 된다.(S. 259)

기술적 심리학의 이념의 순수한 성취는 현상학적-심리학적인 판단 중지 및 환원이 초월적 판단 중지 및 환원으로 급변됨을 통해 일어난다. 이 경우 기술적 심리학은 초월 철학에 다름 아니다.

그러나 가장 가까이 놓여 있는,[심리학적인] 판단 중지 및 환원의 방식에 대한 교정을 철저히 생각해야 할 필요성도 반복된다.[…] 심리학자로서 나는 세계의 지향적 구성으로 향해진 숙고들에서조차, 내가 스스로를 그들과 함께 단순히 공동체화되어 있다고 아는 그런 타인들을, 감정이입의 경험방식을 통해, 혼존하는 현실성들로 갖고 있다고 시인한다.(S. 259-60)

심리학적인 판단 중지 및 환원이 이뤄진 경우에도 심리학자는 세계의 지향적 구성을 숙고하면서도, 타인들을 단순한 현상들이 아니라 혼존하는 현실성들로 간주한다.

하지만 내가 나와 나의 세계의식에 대해 환원적 판단 중지를 행사한다면, 이로써 다른 인간들도 -세계일반과 마찬가지로- 판단 중지에 떨어지고, 그래서 나에 대해 다만 지향적 현상들로 된다. 이렇게 하여 철저하고 환전한 환원은, 자신을 그렇게 우선 절대적으로 고립시키는 순수한 심리학자의 절대적으로 유일한 자아에 이른다. 이때 그 순수한 심리학자는 그러한 자아로서 더 이상 인간으로서의 자기타당성을 갖지 않고, 세계 속의 실재적 존재자로 타당하지도 않으며, 오히려 자신의 지향성의 순수한 주체인데, 이 지향성은 철저한 환원을 통해 얻어진 보편적이고 순수한 지향성으로 모든 지향적 함축들을 지니고 있다. 이 순수한 주체는 필증적인 자아, 곧 자기 자신 속에 필증적으로 포함되어 있고 해명될 수 있는 지향성들 속에서 필증적으로 존재하는 자아이다. 그리고 이러한 지향성들 속에서 다른 주체들의 공존이, 그러나 합축된 것들로서의 자아들의 공존이 입증될 수 -본질적으로 그러하다- 있다면, 순수한 지향적 심리학의 주요과제들 주의 하나는 세계타당성

에 대한 계속적 환원의 길 위에서 다음과 같은 주관적이고 순수한 기능을 이해가능하게 하는 일이다. 그 기능은 그것을 통해 세계가 자아인 나에 의해서 ‘우리 모두에 대한 세계’로, 곧 모두에 대한 세계이자 그때마다의 내용을 지닌 세계로 있게 되는 기능이다. 판단 중지의 공허한 일반성은 그 스스로는 아무 것도 해명하지 못하고, 다만 출입구일 뿐인데, 이 것의 관통을 통해서만 순수한 주관성의 새로운 세계가 발견될 수 있다. 이러한 실제적 발견은 구체적인, 극도로 까다롭고 분화된 작업의 과제이다.(S. 259-60)

초월적인 판단 중지 및 환원에 있어서만 심리학자는 타인들을 현상들로 간주하면서 스스로 절대적으로 유일한 자아가 된다. 이 유일한 자아의 지향성들 속에서 다른 주체들의 공존이 입증될 수 있다. 그래서 순수한 지향적 심리학의 한 과제는 자아의 지향적 기능을, 곧 자아인 내가 세계를 ‘우리 모두에 대한 세계’로 구성하는 지향적 기능을 밝혀내는 일이 된다.

이제 한 가지 중요성과가 한마디 말로 강조되어야 한다. 우리의 고찰들이 입증한 것은, 판단 중지는 개별적 영혼들 내부에서의 개별환원 속에서는 빗나가게 될 뿐만이 아니라, 영혼에서 영혼으로 계속되는 개별 환원에 있어서도 판단 중지가 빗나가게 되리라는 점이다. 모든 영혼들은, 현상학을 통해 체계적으로 전개될 수 있고, 개별적 주체들의 삶의 흐름들의 상호적인 함축 속에서 성립하는 지향성의 단일한 통일체를 형성한다. 그래서 소박한 실증성이나 객관성 속에서는 상호외부성인 것이, 내면에서 보면 지향적인 상호내부성이 된다.(S. 260)

영혼들은, 개별적 주체들의 삶의 흐름들이 지닌 상호적 함축에 의해 지향성의 단일한 통일체를 형성하고, 이로써 상호주관성을 지니게 된다.

72절 초월적 현상학과 초월적 심리학의 관계가 순수한

**자기인식에의 본래적 접근통로이다. 객관주의적
이상이 영혼에 관한 학문으로부터 결정적으로 배
제되어야 한다.**

우리의 연구의 놀라운 성과는, 나타나는 바 그대로, 다음과 같이 표명될 수 있다: 실증적 학문으로서의 순수한 심리학, 곧 다른 실증적 학문들인 자연과학들이나 정신 과학들이 그러하듯 세계 속에서 살아가고 있는 인간을 세계 속의 실재적 사실들로 탐구하고자 하는 심리학은 존재하지 않는다. 초월적 철학과 동일한 것인 초월적 심리학만이 존재한다. // 우리는 이제 이러한 주장이 어떤 의미에서 교정될 수 있는지를 숙고해야 한다. 미리 주어진 세계를 토대로 하는 학문으로서의 심리학이, 따라서 단적으로 세계 속의 인간(그런 다음 동물)에 관한 학문으로서의 심리학이 존재할 수 없다고 말하는 것은 당연히 잘못된 것이라. 확실한 것은, 이러한 의미의 심리학은 영혼적 존재의 순수하게 고유한 본질에 대해 묻지 않고서는, 가능하지 않다는 점이다. 마찬가지로 확실한 것은, 그러한 순수하게 고유한 본질은 그냥 얻어질 수 있는 것이, 곧 주목되지 않을 지라도 이미 현존하면서 우리가 단지 주시하는 것만을 필요로 하는 것이 아니라는 점이다. 그런 식으로 현존하는 모든 것은, 그것을 그렇게 보는 자에 의해 통각된 것으로의 세계에 속하며, 환원될 수 있는 것의 영역에 속한다. 그러나 만약 세계의식을 소유하는 모든 것을 포괄하는 보편적 판단 중지가 필요하게 되면, 심리학자는 이 판단 중지 중에 객관적 세계의 토대를 상실한다. 그러므로 순수심리학은 그 자체에 있어서 초월적 주관성에 관한 학문인 초월 철학과 동일하다. 이 점에서는 어떠한 동요도 없다.(S. 261)

순수한 심리학은 실증적 심리학으로서는 불가능하다. 순수한 심리학은 영혼적 존재의 순수하게 고유한 본질에 대해 물어야 하는데, 이러한 본질은 객관적 관찰로 얻어질 수 있는 것이 아니라, 판단 중지 및 환원을 통해서만 얻어질 수 있는 것이다. 따라서 판단 중지 및 환원을 행한 순수한 심리학은 이미 실증적 학문의 토대인 객관적 세계의 토대를 상실하여 더 이상 실증적 심리학이

아니고, 오히려 초월적 심리학이 된다.

순수심리학은 곧 주관적인 것 이외에 다른 것을 알지 못하며, 그 속으로 객관적인 것을 존재하는 것으로 끌어들이는 것은 이미 순수 심리학을 포기하는 것이다. 초월적으로 순수한 탐구로서의 무한한 심리학적 탐구는 주체들의 그리고 이들의 초월적 삶의 지향적인 상호내부성에 관여하며, 필연적으로 나를 중심으로 방향지어진 형태로 수행된다. 이것은, 내가 자아론적 자기 성찰을 통해 나의 원본적 영역(원초성의 영역)을 한정하고, 이 영역의 그물망 안에서 지향적인 종합들 및 함축들을 이들의 지향적 변양의 단계들에 있어서 드러내 밝히는 식으로만 수행된다. 즉 내가 모든 나의 감정이입들을 방법적 방식 속에서, 즉 판단 중지 안에서의 일종의 판단 중지 속에서 타당성 밖에 놓고 그 감정이입들을 단지 나의 체험들로서만 유지하는 동안, 나는 원본적 삶의 본질구조들을 획득한다. (S. 262)

순수심리학은 판단 중지 및 환원을 통해, 주체들의 초월적 삶이 지닌 상호내부적인 섞여있음을, 즉 주체들의 상호주관성을 나의 의식 속에서 탐구한다. 그리하여 감정이입적 경험들은 객관적인 것들이 아니라 나의 주관적 체험들로만 간주되면서, 이들로부터 상호주관적인 삶의 본질구조들이 탐구된다.

만약 내가('동반 성취' 속에서 드러나는 지향적 타당성의 상관자들에 따라) 감정이입을 타당성 안에 놓는다면, 그것들[본질구조들]은 내가 생각할 수 있는 각각 다른 자아의 본질구조들이 될 것이며, 그렇게 되면 감정이입을 통해 제기된 공동체 및 이것의 본질적 특수형식들이라는 문제들이 등장한다. 이 특수형식들은 자연적인 세계고찰에 있어서 객체화된 것들로, 즉 가족으로, 민족으로, 민족공동체로 그리고 이것으로부터 인간적 역사성의 본질구조들로 등장한다. 여기서는 그러나 그것들이 환원된 채로 절대적 역사성의 본질구조들을 내어준다.// 이것들은 초월적 주체공동체의 본질구조들인데, 이 주체공동체는 가장 일반적인 또 특수화된 선형적 형식들 속에서 지향적으로 공동체화 된 채로 살아가면서, 자기 안에 세계를 지향적인 타당성상관자로 가지며, 세계를 계속해서 문화세계의 항상 새로운 형식들 및 단계들 속에서 창조한다. 이점을,

생각할 수 있는 모든 방법들 중에서 가장 엄밀한 방법을 통해, 곧 자기 자신을 필증적으로 성찰하고 필증적으로 해명하는 초월적 주관성의 방법을 통해 체계적으로 전개시키면, 그것이 곧 초월 철학이다. 그래서 순수심리학은, 미리 철학적 의도 속에서 절대적으로 정초된 철학으로 추구되었고 오직 현상학적 초월 철학으로서만 충족될 수 있는 바의 것과 다른 것이 아니며, 다른 것일 수도 없다.(S. 262-3)

감정이입적 경험들을 통해 얻어진 상호주관적 삶의 본질구조들은, 내가 판단 중지 및 환원을 포기하는 경우에는, 나의 초월적 삶의 본질구조들이 아니라, 다른 자아의 본질구조들로 되고, 이 다른 자아는 가족이나 민족, 민족공동체 등이 될 수 있다. 그러나 판단 중지와 환원에 의해 얻어진 상호주관적 삶의 본질구조들은 초월적 주체공동체의 본질구조들이다. 이 초월적 주체공동체는 가장 일반적인 또 특수화된 선형적 형식들, 곧 다양한 공동체들 속에서 살아가면서, 세계를 새로운 형식들 및 단계들 속에서 창조한다. 이 점에 대한 탐구는 순수심리학이 원래 목표한 것이고, 순수심리학이 이 목표를 필증적 방법으로 추구하면, 순수심리학은 초월 철학이 된다.

결국 초월적 자아로서 나는 세계성 속에서 인간적 자아인 나와 동일한 것이다. 인간성 속에서 나에게 은폐되었던 것을 나는 초월적 탐구를 통해 밝혀낸다. 이런 탐구는 그 스스로 세계역사적인 과정인데, 그 탐구가 하나의 새로운 학문을 덧붙여 세계의 구성의 역사 자체를 풍부하게 할뿐만이 아니라, 세계의 내용을 모든 면에서 풍부하게 하는 한에서 그렇다. 모든 세계적인 것은 자신의 초월적 상관자들을 가지며, 이것들은 모든 새로운 밝힘에 의해 인간의 탐구자인 심리학자에 대해서는 세계 속의 인간의 새로운 규정들이다. 이미 진행중인 초월적 심리학을 마음대로 할 수 없는 실증적 심리학은 인간과 세계에 관한 그러한 규정들을 발견할 수 없다.(S. 268)

나는 세계를 구성하는 초월적 자아이며, 동시에 세계 속의 인간적 자아이다. 초월적 탐구는 후자에 의해 은폐되어 있던 전자를 밝혀줌에 의해 세계의 내용을 풍부하게 한다. 세계에 있는 것들은 자신의 초월적 상관자들로 주관의 지향적 구성작용들을 갖고 있고, 이러한 지향적 작용들이 인간에 대한 새로운 규정들이 되지만 실증적 심리학은 이를 탐구할 수 없다.

이 모든 것은 명증적이지만, 그럼에도 수백 년간 그리고 부분적으로는 수천 년간 오래된 사유습관들 속에서 교육받은 우리 모두에 대해서는 역설적이기도 하다. 이것은 세계에 관한 모든 선형적 학문인 수학과 선형적 심리학, 곧 초월적 주관성의 본질학으로서의 현상학 사이의 매우 깊은 차이를 새로운 방식으로 제시한다. 자연의 선형은 ‘세계의 존재에 선행한다’고 한다. 그러나 수학적 선형을 통한 인식의 진보가 자연 자체의 존재에 영향을 미칠 수 있는 방식으로 선행하는 것은 아니라고 한다. 자연은 그 자체로 그 자신인 바의 자연이며, 우리가 수학에 대 얼마나 많이 알든 모르든 간에 그 자체로 수학적이라고 한다. 모든 것은 미리 순수한 수학으로 그리고 자연 자체로 결정되어 있다고 한다. 수백 년 동안 자연과학을 이끌어왔던 지배적 가설에 따르면 그렇다. // 그러나 정신적 존재도 포함하는 세계로서의 세계에 대해서는 [수학적 선형]의 ‘미리 존재함’은 모순이다: 여기서는 라플라스의 정신은 생각할 수 없다. 세계의 존재론이라는 이념, -세계는 자기 배후에 보편적 선형을 갖고 있고 이 선형에 따라 모든 가능한 사실적 세계가 기하학적 방식으로 인식될 수 있다고 믿는- 세계에 관한 객관적인 보편적 학문이라는 이념은 하나의 난센스이다. 영혼의 영역에는 원칙적으로 그와 같은 존재론이 존재하지 않는다. 비록 영혼적 존재가 초월적 보편성에 있어서 완전히 체계적으로 그리고 원칙적인 본질적 일반성에 있어서 선형적 학문의 형식으로 탐구될 수 있을지라도, 물리학적-수학적인 이상적 유형에 관한 어떠한 학문도 존재하지 않는다.(S. 268)

선형적 심리학으로서의 현상학에 대한 우리의 무지는 우리가 지금껏 받아온 교육 때문이다. 지금까지의 교육은 자연에 대한

수학의 선형과 규정을 강조해왔다. 그러나 영혼에 대해서는 수학이나 기하학이 선형이 아니고, 따라서 영혼을 물리학적-수학적인 이상에 의거해 탐구하려는 것은 애당초 불가능하다.

73절 결론 : 철학은 인간의 자기 성찰이고 이성의 자기 실현이다

자신의 모든 형태들에 있어서의 학문인 철학은 이성적인데, 이런 말은 동어반복이다. 하지만 철학은 자신의 모든 형태들에 있어서 보다 높은 합리성으로 향한 길 위에 있으며, 그래서 그것은 자신의 불충분한 상대성을 언제나 다시 발견하면서, 참되고 완전한 합리성의 획득의지 및 노력 속에서 계속되어 가는 합리성이다. 결국에는 그러나 철학은 이러한 합리성이 무한히 멀리 놓여 있는 하나의 이념이며, 사실에 있어서 불가피하게 그리로 향한 길 위에 있다는 점을 발견한다.(S. 274)

철학은 이성에 의한 이성 자신의 인식이다. 이러한 이성의 자기 인식은 당연히 합리적인 것이지만, 그럼에도 언제나 일정한 상대성 안에 머문다. 상대성을 넘어서는 완전한 합리성은 철학의 이념이다. 모든 철학은 이러한 이념으로 향한 길 위에 있다.

그러나 또한 여기[철학]에는 종결형태가 있고 이것은 동시에 새로운 종류의 무한성과 상대성을 지닌 출발형태라는 점도 발견한다. 그러나 이점은 발견의 이중적 의미에 있어서, 곧 출발과 속행이라는 역사적으로 두 개의 시기 속에서 표시된다. // 첫 번째로는, 필증성의 요구가 발견되고, 역사적으로 개별화된 철학자의 인격성의 의지 속에서 처음으로 빛을 내며 수용된 시기이다. 그는 근대라는 역사적 시기의 창시자인 데카르트이다. 발견이 때로는 가라앉고 오해로 전락하기도 하지만, 그 발견은 오해 속에서도 효력이 있고, 선형하거나 경험적인 합리주의의 학문들 속에서 영향력을 발휘한다. 이러한 철학의 불충분성에 대한 의식은 반작용을 야기하기도 하였는데, 그 반작용으로는 감각주의적이고 결국에 회의적인 철학(흡)을 도외시하더라도 칸트의 그리

고 그 후계자들의 초월 철학이 있다. 하지만 이들의 초월 철학 속에는 필증성의 요구에서 생겨난 초월적인 근원동기가 깨어나지는 못한다. // 역사적 운동들의 부침, 즉 다시 강해지는 경험론적 감각주의 및 회의주의, 다시 강해지는 오래된 학문성의 합리론, 독일관념론 그리고 이에 대한 반작용 -이 모든 것이 한가지로 첫 번째 시기인 근대 전체의 시기를 특징짓는다.(S. 274)

철학은 언제나 이념으로 향해 가는 길 위에 있지만, 역사적 관점에서 보면 그 스스로 종결이자 새로운 출발이 되는 철학들이 발견된다. 먼저 데카르트는 그 이전 철학에 대해서는 종결형태이면서 그 이후의 근대 철학에 대해서는 출발형태이다. 그의 철학은 필증성을 요구한 점에서 근대 이전과 이후를 가르는 철학으로 근대에 성립한 독일관념론과 실증주의 등에 강력한 영향을 미쳤다.

두 번째 시기는 데카르트의 발견인 필증성의 근본요구를 재수용하는 것으로서의 새롭게 된 출발이다. 이 새로운 출발 속에서는 변화된 역사적 상황(여기에는 첫 번째 시기의 숙명적인 발전들 및 철학들 전체가 속한다)을 통해 동기부여의 힘들이 성장하는데, 그것들로는 필증성(근본문제로서의 필증성)의 잊어버릴 수 없는 진정한 의미에 대한 철저한 숙고, // 그리고 필증적으로 근거지어지고 필증적으로 진보하는 철학의 참된 방법의 제시 등이다. 그러한 동기부여의 힘들 속에는, 통상 필증적 인식이라 불리는 것과 초월적 지성을 통해 모든 철학의 근본토대와 근본방법을 미리 그리는 것 사이의 철저한 대비성의 발견도 포함된다. 바로 이것에 의해 철학하는 자아에 대한 가장 깊고도 보편적인 자기이해라는 철학이 시작되는데, 이 철학하는 자아는 자기자신으로 되는 절대적 이성의 담지자이고, 자신의 필증적인 대자적 존재 속에서 자신의 동료주체들과 모든 가능한 동료철학자를 함축하는 자아이다.(S. 274-5)

철학의 또 하나의 종결형태는 후설의 현상학이다. 이 철학은 근대 철학에 대해서는 종결형태이며, 현대철학에 대해서는 출발

형태이다. 후설의 철학은 필증성의 요구를 그 특징으로 하며, 필증적 방법과 필증적 인식에 의한 철학하는 자아의 보편적 자기이해를 추구한다.

이러한 철학은 절대적 상호주관성(이것은 세계 속에서 전체 인간성으로 객관화되어 있는 것이다)의 발견이기도 하다. 이 절대적 상호주관성은 자신의 이성을 통해 어두워짐 속에서, 밝아짐 속에서, 곧 명백한 자기이해의 운동 속에서 무한한 과정으로 있는 것이다. 그 철학은 절대적인(궁극적 의미에서 초월적인) 주관성의 필연적인 구체적 존재방식을 끊임없이 ‘세계구성’을 행하는 초월적 삶 속에서 발견함이며, 이와 상관적으로 또한 ‘존재하는 세계’를 새롭게 발견함인데, 이 세계의 존재의미는 초월적으로 구성된 것으로서 이전 단계에서 세계와 세계진리 내지 세계인식이라고 불렸던 것에 대해 새로운 의미를 내어준다. // 바로 이러한 세계 속에서는 그러나 새로운 의미가 인간의 협존에게도 주어지는데, 즉 초월적 주관성, 초월적 주관성의 존재, 초월적 주관성의 구성적 삶의 자기객관화인 시간공간적으로 미리 주어진 세계 속의 인간의 협존에게 주어진다. 더 나아가 인간에게 고유한 인간적 존재에 대해 책임을 지는 자라는 궁극적인 자기이해, 즉 필증성 속의 삶으로 소명을 받은 존재라는 자기이해가 주어진다.(S. 275)

후설 철학의 특징은 상호주관성의 발견하고, 이 상호주관성의 초월적 삶 및 이것의 상관자로서의 세계에 대한 인식을 추구하는데 그 특징을 둔다. 그러한 인식을 통해 인간에게는 세계를 구성하는 자라는 의미와 자기존재를 스스로 필증적으로 밝힐 책임이 있는 자라는 의미가 주어진다.

참·고·문·헌

- 신귀현, 배의용 역, 『에드문드 흑설의 현상학』(파울 얀센 저),
이문출판사, 1986
- 이남인 저, 『현상학과 해석학』, 서울대 출판부, 2004
- 이영호 역, 『현상학 강의』(질라시 저), 종로서적, 1984
- 이종훈 저, 『현대의 위기와 생활 세계』, 동녘, 1994
- 조주환, 김영필 역, 『에드문드 후설』(알빈 디머 저), 이문출판
사, 1994
- 한전숙 저, 『현상학의 이해』, 민음사, 1984

정 은 해

성균관대 교육학과를 졸업하고, 서울대 대학원 철학과 석·박사 과정을 거쳐 독일 프라이부르크 대학교에서 철학박사학위를 받았다. 서울대, 성대, 외대 등에서 강사를 역임하고, 현재 하이데거 학회 기획이사, 서울대 철학 사상연구소 선임연구원으로 재직하고 있다.

저서로는 *Die Geschichtlichkeit des Menschen und die Geschichte des Seins*(Duncker und Humblot, 2000), 『자유교육의 철학』(원미사, 2000) 등이 있고, 번역서로 『존재란 무엇인가』(E. Gilson 저, 서광사, 1992), 『마르틴 하이데거와 토마스 아퀴나스』(J.D. Caputo 저, 시간과 공간사, 1993) 『해석학, 경험론, 비판론 사이에서의 교육학』(C. Wulf 저, 철학과 현실사, 1999) 등이 있다.

『철학사상』 별책 제3권 제21호

발행일 2004년 6월 10일

발행인 서울대학교 철학사상연구소

▣ 151-742, 서울시 관악구 신림동 산56-1

E-mail: philinst@plaza.snu.ac.kr

전화: 02) 880-6223

팩스: 02) 874-0126

출판 도서출판 관악 02) 871-2118, 878-2117

