

『철학사상』 별책 제7권 제17호

토픽맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와
디지털 철학 지식지도 구축

후설 『엄밀학으로서의 철학』

이 남 인

서울대학교 철학사상연구소
2006

『철학사상』 별책 제7권 제17호

토픽맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와
디지털 철학 지식지도 구축

후설 『엄밀학으로서의 철학』

이 남 인

서울대학교 철학사상연구소

2006

편집위원 : 백종현(위원장)

김남두

박찬국

이남인

이태수

정원재

김상현(주간)

발 간 사

서울대학교 철학사상연구소 철학문헌정보센터의 전임연구단은 한국학술진흥재단의 기초학문육성지원 사업비를 받아 앞서 2년 간(2002.8-2004.7) 「철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한 디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구」를 수행하여 그 결실을『철학사상』별책 제2권 제1호~제14호, 별책 제3권 제1호~제25호로 출간한 데 이어, 그 후속으로 다시금 2년 동안(2004.9-2006.8) 「토피맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와 디지털 철학 지식지도 구축」 사업을 수행하면서 지난 해 일차로『철학사상』별책 제5권 제1호~제14호를 펴냈다. 이제 이 후속 사업의 두 번째 성과물을『철학사상』별책 제7권 제1호~제25호로 엮어낸다.

이 연구 작업은 중요한 철학 문헌들의 내용을 개념 체계도를 세워 분석하고, 이를 디지털 지식 자원으로 활용할 수 있도록 편성하는 것이다. 이 같은 일은 지식정보 사회에 있어 철학이 지식 산업과 지식 경제의 토대가 되는 디지털 지식 자원을 생산하는 데 있어 중요한 역할을 수행하기 위한 필수적인 기초 연구라 할 것이다.

우리 연구단은 긴 논의 과정을 거쳐 우리 사회 문화 형성에 크게 영향을 미친 동서양의 철학 고전들을 선정하고 이를 연구자의 전공별로 나누어, 각각 먼저 분담한 저작의 개요를 작성한 후, 개념들의 관계를 밝혀 개념 지도를 만들고, 그 틀에 맞춰 주요 개념들을 상술했다. 이 같은 문헌 분석 작업만으로도 대표적인 철학 저술의 독해 작업은 완료되었다고 볼 수 있다. 그러나 이 사업의 목표는 여기서 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 쓰여 있기 때문에, 이를 지식 자원으로써 누구나 활용할 수 있도록 하기 위해서는 디지털화에 앞서 현대 한국어로의 번역이 불가피하다. 그러나 적절한 한국어 번역이 아직 없는 경우에도 원전의 사상을 이루는 개념 체계를 소상히 안다면 원전에 대한 접근이 한결 수월해질 것이다. 우리 연구 작업의 성과는 일차적으로는 이를 위해 활용될 수 있을 것이지만, 장차 한국어 철학 텍스트들이 확보되면 이를 효율적으로 활용하는 데 기초가 될 것이다.

아무쪼록 우리 공동 연구 사업의 이 성과물이 인류 사회 문화의 자산을 확대 재생산하는 데 초석이 되고, 한국의 철학 문화 향상에도 이바지하는 바 있기를 바란다.

2006년 5월 25일

서울대학교 철학사상연구소 철학문헌정보센터 장 /
「토픽맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석
연구와 디지털 철학 지식지도 구축」 연구책임자 백중현

『철학사상』 별책 제7권 제17호

토픽맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와
디지털 철학 지식지도 구축

후설 『엄밀학으로서의 철학』

이 남 인

서울대학교 철학사상연구소

2006

머 리 말

후설은 헤겔의 관념론이 붕괴한 후 철학이 정체성의 위기를 맞게 된 20세기 초에 “철학은 모든 것의 뿌리를 다루는 학이다.”라는 전통적인 철학의 이념을 부활시켜 가면서 현상학을 전개해 나갔고 그를 통해 철학을 근본적으로 쇄신하면서 현대철학이 나갈 새로운 방향을 제시하였다. 그는 그 이후에 등장한 쉐러, 하이데거, 메를로-퐁티, 사르트르, 레비나스 등의 현상학뿐 아니라, 해석학, 비판이론, 탈현대철학의 전개과정에도 결정적인 영향을 미쳤으며, 더 나아가 부분적으로 분석철학의 전개과정에도 영향을 미쳤다. 현대철학의 전개과정에서 이처럼 다방면에 걸쳐 그보다 더 커다란 영향을 미친 철학자는 찾아보기 힘들 것이다. 보편학을 목표로 하는 그의 현상학은 인식론, 존재론, 윤리학, 논리철학, 수리철학, 자연철학, 문화철학, 역사철학, 사회철학, 철학적 인간학, 철학적 신학, 형이상학 등 다양한 철학분야를 아우르고 있다. 이처럼 다방면에 걸친 그의 현상학은 현대철학에 있어 여러 거봉들 중의 하나의 거봉이 아니라, 수없이 많은 거봉들을 품고 있는 웅장한 산맥이라 할 수 있다. 거비치가 후설을 라이프니츠 이래 최대의 철학자라고 평가했던 것은 바로 이러한 이유 때문일 것이다.

독자들이 이처럼 웅장한 산맥에 비유될 수 있는 후설의 현상학에 올바르게 접근하기란 쉬운 일이 아니다. 무엇보다도 독자들이 후설의 현상학의 이념이 무엇인지 정확하게 이해하고 있지 않은 채 그의 현상학을 이해하고자 시도할 경우 특히 그러하다. 후설의 현상학처럼 그 내용을 이해하기 어려운 철학일수록 독자들은 그것이 추구하는 근본이념이 무엇인지 분명하게 짚고 넘어가야 할 필요가 있다. 이러한 점에서 우리가 이 연구서에서 살펴보고자 하는 『엄밀학으로서의 철학』은 아주 중요한 의미를 지니고

있다. 그 이유는 바로 이 저작이 현상학의 근본이념이 무엇인지 해명하고 있는 후설의 최초의 저작이기 때문이다. 이 저작에서 후설은 19세기 말에서 20세기 초에 걸쳐 막강한 영향력을 행사했던 자연주의 철학과 역사주의 철학을 비판하고 그를 통해 철학사의 전개과정에서 현상학이 출범하게 된 동기, 현상학의 사태와 방법 등을 해명하면서 현상학의 근본이념이 무엇인지 밝히고 있다. 이 저작은 한 마디로 현상학의 근본이념을 천명하고 있는 “현상학 선언문”이라 할 수 있다. 『엄밀학으로서의 철학』에 대한 이 연구서를 읽으면서 독자들이 후설의 현상학이 추구했던 근본이념이 무엇인지 올바르게 이해하고 그를 통해 후설의 현상학에 올바르게 접근할 수 있는 기회를 얻었으면 하는 것이 필자의 조그만 바램이다.

본 연구서는 한국학술진흥재단의 기초학문 육성지원 사업의 일환으로 서울대학교 철학사상연구소에서 주관한 “철학텍스트들의 내용분석에 의거한 디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구”의 일환으로 집필되었다. 정보화시대를 맞이하여 철학도 새로운 매체를 이용하여 독자에게 다가가야 한다는 것이 이 연구의 취지였다. 이 경우 원전에 대한 독창적인 새로운 해석을 제시하는 일보다는 체계화된 지식을 독자들에게 얼마나 효과적으로 전달할 수 있느냐 하는 점에 연구의 초점이 맞춰질 수 있다. 필자가 이 연구서를 집필하면서 체계화된 지식을 독자들에게 효과적으로 전달할 수 있는 방법을 염두에 둔 것도 사실이지만 이 연구서에는 필자의 시각을 토대로 한 독창적인 해석도 들어가 있다. 물론 필자는 무엇보다도 시간의 제약 때문에 필자가 원래 생각했던 것만큼 독창적인 해석을 충분히 시도하지 못했다. 앞으로 기회가 닿는 대로 이 점을 보충해서 더 낱은 연구서를 출간할 수 있기를 기대해 본다. 끝으로 여러 가지 바쁜 일정에도 불구하고 본 연구 기획 전체를 주관하신 백종현 교수님과 원고를 꼼꼼하게 읽어준 최일만 군에게 감사의 뜻을 전한다.

2006년 5월
이남인

목 차

제1부 철학자 및 철학 문헌 해제	1
1. 후설의 생애 및 저작	1
1.1 생애 요약	1
1.2 생애 해설	1
1.3 생애 연보	4
1.4 저작	5
1.4.1 데카르트적 성찰	5
1.4.2 현상학의 이념	5
1.4.3 이념들 I	6
1.4.4 이념들 II	6
1.4.5 이념들 III	7
1.4.6 위기	7
1.4.7 제일철학 II	7
1.4.8 심리학	8
1.4.9 내적 시간의식의 현상학	8
1.4.10 수동적 종합	8
1.4.11 상호주관성 I	9
1.4.12 상호주관성 II	9
1.4.13 상호주관성 III	9
1.4.14 논리학	10
1.4.15 논리연구 I	10
1.4.16 논리연구 II/1	10

1.4.17 논리연구 II/2	11
1.4.18 강연집	11
1.4.19 윤리학	11
1.4.20 위기보충판	12
1.4.21 경험과 판단	12
1.4.22 엄밀학으로서의 철학	12
2. 『엄밀학으로서의 철학』 해제	13
2.1 『엄밀학으로서의 철학』 요약	13
2.2 『엄밀학으로서의 철학』 해설	14
2.2.1 『엄밀학으로서의 철학』의 과제	14
2.2.2 『엄밀학으로서의 철학』의 방법	14
2.2.3 『엄밀학으로서의 철학』의 구성	15
2.3 『엄밀학으로서의 철학』 상세 목차	16
2.4 주요 용어	17
2.4.1 자연주의 철학	17
2.4.2 역사주의 철학	17
2.4.3 엄밀학	18
 제2부 철학 지식지도	 19
1. 철학자 지식지도	19
2. 철학 문헌 지식지도	20
3. 철학 용어 지식지도	21
3.1 자연주의	21
3.2 역사주의	22
3.3 엄밀학	23
4. 철학 문헌 내용 지식지도	23

제3부 『엄밀학으로서의 철학』 내용 분석 연구	27
1. 철학의 이념 — 엄밀학으로서의 철학	27
1.1 철학의 이념 — 엄밀학으로서의 철학	27
1.2 철학사에 있어서의 엄밀학으로서의 철학의 이념	28
1.3 철학이 처한 현대적 상황	31
1.4 엄밀학으로서의 철학이 필요한 이유	33
1.5 엄밀학으로서의 철학의 이념과 철학사적 고찰의 필요성	34
1.6 철학사 속에서 자연주의와 역사주의의 형성 과정	35
1.6.1 헤겔 이전의 철학사	35
1.6.2 헤겔 철학과 자연주의 철학, 역사주의 철학의 출현	36
1.6.3 자연주의 철학과 역사주의 철학에 대한 정의	38
2. 자연주의 철학에 대한 비판	40
2.1 자연주의 철학의 두 가지 일반적인 특징: 의식의 자연화와 이념의 자연화	40
2.2 자연주의 철학과 이념의 자연화	41
2.3 자연주의 철학과 의식의 자연화	46
2.3.1 의식의 자연화에 대한 정의	46
2.3.2 의식의 자연화와 실험심리학	48
2.3.3 의식의 자연화에 대한 비판	49
2.3.3.1 실험심리학의 의의와 한계	49
2.3.3.2 실험심리학과 철학의 관계	53
2.3.3.2.1 실험심리학과 순수 논리학, 형식적 존재론, 내용적 존재론	53
2.3.3.2.2 실험심리학의 현상학적 심리학적 토대	57
2.3.3.2.3 실험심리학의 무비관성과 현상학의 비판성	65
2.3.3.2.3.1 실험심리학과 현상학적 심리학	66
2.3.3.2.3.2 실험심리학과 초월론적 현상학	68

3. 역사주의 철학에 대한 비판	74
3.1 역사주의 철학의 일반적 특징	74
3.2 역사주의 철학의 이념	75
3.3 역사주의 철학의 정의	78
3.4 세계관 철학에 대한 비판	82
3.4.1 역사의식의 문제	82
3.4.2 상대주의와 회의주의	87
4. 현상학과 엄밀학으로서의 철학의 근본 구도	95
4.1 현대의 위기와 엄밀학으로서의 철학의 이념	95
4.2 엄밀학의 정의	98
4.3 엄밀학으로서의 현상학의 사태: 지향성	103
4.4 엄밀학으로서의 현상학의 방법	104
참고문헌	108

일 러 두 기

3부 본문의 본문 단락 번호는 토픽맵 작성을 위한 기술적인 필요에 의하여 붙인 것이다. 내용과는 별 관련이 없음을 밝혀 둔다. ‘e’는 해설(explain), ‘q’는 인용(quotation)을 가리킨다.

제 1 부 철학자 및 철학 문헌 해제

1. 후설의 생애 및 저작

1.1 생애 요약

독일 철학자로서 현대철학의 핵심적인 사조 중의 하나인 현상학의 창시자이다. 오스트리아 프로스니츠(현재 체코의 프로스초프)에서 태어났고 라이프치히 대학과 베를린 대학, 빈 대학에서 수학과 철학을 공부하였다. 1887년부터 1901년까지 할레 대학 사강사, 1901년부터 1916년까지 괴팅겐 대학 교수를 역임했다. 1916년 프라이부르크 대학 정교수로 초빙되었으며 1928년 프라이부르크 대학에서 퇴임한 후 현상학 연구에 몰두하다가 1938년 79세의 나이로 타계하였다. 브렌타노(F. Brentano), 슈툼프(K. Stumpf) 등으로부터 영향을 받은 그는 의식의 지향성 개념에 의거해 현상학적 철학을 수립하였고, 이후 쉐러(M. Scheler), 하이데거(M. Heidegger), 사르트르(J.-P. Sartre), 메를로-퐁티(M. Merleau-Ponty), 레비나스(E. Levinas) 등의 현상학자들뿐 아니라, 가다머(H.-G. Gadamer), 하버마스(J. Habermas), 데리다(J. Derrida) 등 수없이 많은 현대 철학자들에게 커다란 영향을 미쳤다.

1.2 생애 해설

에드문트 후설(Edmund Husserl)은 1859년 4월 8일 오스트리아의 메렌(Mähren) 주에 있는 프로스니츠(Prossnitz)에서 출생하였고, 올뮤

츠(Olmütz)에서 김나지움을 다녔다. 1876년부터 1882-83년 사이에 라이프치히, 베를린, 빈 대학 등에서 수학, 철학 등을 공부하였으며, 1882-83년에 빈 대학에서 변분계산에 관한 논문으로 박사학위를 취득하였다. 그 후 그는 1887년에 할레(Halle) 대학에서 「수 개념에 관하여 — 심리학적 분석」이라는 교수자격논문을 제출하여 교수자격(Habilitation)을 취득하였다. 같은 해 9월 Malvine Charlotte와 결혼하여, 그 후 Elisabeth Husserl(Harvard 대학의 J. Rosenberg 교수와 결혼함) Gerhart Husserl(프라이부르크 대학 법학과 교수 재임), Wolfgang Husserl(1차 대전 때 전사함) 등 세 자녀를 두었다. 그는 할레 대학에서 1887년부터 1901년 사이에 사강사로 재직하였다. 할레 대학 재직 시절에 그는 심리학자인 K. Stumpf, 수학자이자 논리학자인 E. Schröder, E. Voigt, G. Frege 등과 교류하면서 수리철학, 논리철학의 문제와 씨름하였으며, 더 나아가 Hume 등의 철학을 연구하면서 인식론, 형이상학, 윤리학 등 철학의 전반적인 문제와 씨름하였다.

1900-1901년에 그의 현상학의 초석이 된 『논리연구』가 출간되었으며, 바로 이 저술이 커다란 업적으로 평가받아 1901년 괴팅겐 대학에 교수로 초빙되어 이 대학에서 1916년까지 재직하였다. 1911년 Logos지 창간호에 「엄밀학으로서의 철학」을 발표해 그의 철학의 근본 노선을 공표하였으며 1913년에는 그의 두 번째 주저인 『이념들 I』을 출간하였다. 그는 1916년에 신칸트학파의 거두인 리케르트(H. Rickert)의 후임으로 프라이부르크 대학에 정교수로 초빙되었다. 이때부터 소위 후설의 프라이부르크 시절이 시작된다. 그는 1928년 퇴임할 때까지 이 대학에서 정교수로 재직하였으며, 1938년 타계할 때까지 프라이부르크에서 살았다. 1923년에는 베를린 대학에서, 그리고 1933년에는 미국의 캘리포니아 대학에서 교수 초빙을 받았으나 그는 양자 모두 거절하고 프라이부르크에 머물며 연구에 전념하였다. 그는 언제나 스스로 그 누구 못지않게 훌륭한 독인 국민이라고 생각하였다. 그럼에도 불구하고 그는 유대인이었기 때문에 1930년대에 접어들면서 국가 사회주의자들이 정권을 잡은 후에는 이들로부터 심하게 핍박을 받았다. 이처럼 어려운 상황에서도

그는 연구에 몰두하다가 1938년 4월 27일, 79세의 나이로 타계하였다.

그는 지칠 줄 모르는 강의와 연구 활동으로 점철된 학자로서의 생애를 보냈으며, 그의 생애에서 다른 철학자들에게서 종종 찾아볼 수 있는 드라마틱한 사건들은 거의 눈에 띄지 않는다. 그의 생애에서 드라마틱한 사건을 꼽자면 일차세계대전 때 둘째 아들 Wolfgang Husserl을 잃은 것, 국가 사회주의자들로부터 핍박을 받은 것 등을 들 수 있을 것이다. 이처럼 강의와 연구 활동으로 점철된 그의 생애를 조금 더 구체적으로 떠올리기 위해서 우리는 그의 저술들을 중심으로 그의 연구 활동을 살펴볼 필요가 있다. 그는 생전에 『논리연구』, 『엄밀학으로서의 철학』, 『이념들 I』, 『내적시간의식의 현상학』(1928), 『형식 논리학과 초월론적 논리학』(1929), 『데카르트적 성찰』(1929), 『유럽학문의 위기와 초월론적 현상학』(I부와 II부만 출간됨, 1936) 등 몇몇 저술밖에는 출간하지 않았다. 이 저술들 중에서 『논리연구』와 『내적시간의식의 현상학』만이 구체적인 현상학적 분석 결과를 담고 있을 뿐 나머지 저술들은 대부분 현상학에 대한 총체적인 계획을 담고 있는 입문적인 성격을 지닌 저술들이다. 그의 생전에 여기 저기 산발적으로 출간된 이러한 저술들은 모두 1950년부터 간행되기 시작한 『후설전집』(*Husserliana*)에 수록되어 있다. 그리고 그의 현상학의 본래적인 내용이라 할 수 있는 구체적인 현상학적 분석들 중 많은 부분은 생전에 출간되지 못한 4만 5,000여 쪽에 달하는 수고 속에 들어 있다. 이 수고들은 후설의 사후 나치의 손에 넘어갈 뻔했으나 벨기에의 신부 브레다(Hermann Leo van Breda)가 이 수고들을 극적으로 구해 1939년 벨기에 루벵 대학에 후설 아카이브를 설립한 후, 체계적으로 편집하여 1950년부터 『후설전집』으로 출간하기 시작하였다.

후설이 이처럼 많은 양의 유고를 남기게 된 데는 나름의 배경이 있다. 그는 1913년에 『이념들 I』을 출간할 때 거기에 이어 『이념들 II』와 『이념들 III』을 출간하고 이 세 개의 작품으로 자신의 현상학적 철학의 체계를 완성시킬 수 있으리라 생각하였다. 그러나 그는 『이념들 I』을 출간한 후 이러한 그의 생각에 문제가 있음을 발견하고 『이념들 II』와 『이념들

III』을 출간하는 작업을 포기하고 그 대신 문제가 되는 부분에 대한 보다 더 상세한 현상학적 분석에 몰두하였다. 이러한 분석을 토대로 그는 1920년대 전반에 현상학적 철학의 체계를 담은 저술을 출간하고자 시도하였다. 그러나 그는 1920년대 접어들어서도 여전히 그가 지금까지 미처 보지 못했던 수없이 많은 문제들이 새롭게 제기됨을 깨닫게 되었고, 이러한 새로운 문제들 때문에 그는 1920년대 전반에 현상학에 관한 체계적인 저술을 출간하는 일을 포기하였다. 그럼에도 불구하고 그는 1930년대 전반에 이르기까지도 현상학에 관한 체계적인 저술을 완성하기 위해 노력하였다. 그는 본래 70세가 되는 1929년에 정년퇴임을 하기로 되어 있었는데, 바로 체계적인 저술을 완성하려는 의도에서 연구에만 전념하기 위해서 1년 전인 1928년에 정년퇴임을 하였다. 정년퇴임을 한 후 그는 1930년대 전반에 이르기까지 몇 차례에 걸쳐 현상학에 관한 체계적인 저술을 완성하기 위해 노력하였으나, 이러한 그의 노력은 결국 결실을 맺지 못하고 말았다. 그렇지만 그는 이러한 시도를 몇 차례 되풀이하면서 현상학의 다양한 영역을 넘나들며 다양한 현상학적 분석을 시도하였고 이 과정에서 수없이 많은 그의 유고들이 쌓이게 되었던 것이다.

1.3 생애 연보

- 1859년: 오스트리아의 프로스니츠에서 출생.
- 1883년: 변분계산에 관한 논문으로 박사학위 취득.
- 1887년: 할레 대학에서 교수자격논문 「수 개념에 관하여」 통과.
- 1887-1901년: 할레 대학 사강사.
- 1900/01년: 첫 번째 주저 『논리연구』 출간.
- 1910/11년: 『엄밀학으로서의 철학』 출간.
- 1913년: 두 번째 주저 『순수현상학과 현상학적 철학의 이념들 I』 발간.
- 1901년: 괴팅겐 대학 교수로 부임.

1916년: 프라이부르크 대학 정교수로 초빙.

1928년: 프라이부르크 대학에서 정년퇴임.

1938년: 타계.

1.4 저작

1.4.1 데카르트적 성찰

한국어 표준본:

영어 표준본: *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, trans. D. Cairns, The Hague: Martinus Nijhoff, 1960.

원어 표준본: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950. (*Husserliana I*)

1.4.2 현상학의 이념

한국어 표준본: 이영호(역), 『현상학의 이념』, 서울: 서광사, 1988.

영어 표준본: *The Idea of Phenomenology*, trans. W. P. Alston and G. Nakhnikian, The Hague: Martinus Nijhoff, 1969.

원어 표준본: *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950. (*Husserliana II*)

1.4.3 이념들 I

한국어 표준본: 최경호(역), 『순수현상학과 현상학적 철학의 이념들. 순수현상학의 입문일반』, 서울: 문학과 지성사, 1997.

영어 표준본: *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book: General Introduction to Phenomenology*, trans. M. Brainard, Seattle: Noesis Press, Ltd., 2002.

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

1.4.4 이념들 II

한국어 표준본:

영어 표준본: *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*, trans. R. Rojcewicz and . Schuwer, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989.

원어 표준본: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952. (*Husserliana IV*)

1.4.5 이념들 III

한국어 표준본:

영어 표준본: *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Third Book: Phenomenology and the Foundations of the Sciences*, trans. T. E. Klein and W. E. Pohl, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1980.

원어 표준본: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952. (*Husserliana V*)

1.4.6 위기

한국어 표준본:

영어 표준본: *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, trans. D. Carr, Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1973.

원어 표준본: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1954. (*Husserliana VI*)

1.4.7 제일철학 II

한국어 표준본:

영어 표준본:

원어 표준본: *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil:
Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Den
Haag: Martinus Nijhoff, 1959. (*Husserliana VIII*)

1.4.8 심리학

한국어 표준본: 『현상학적 심리학 강의. 후설의 현상학적 심리학』,
서울: 민음사, 1992.

영어 표준본:

원어 표준본: *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen
Sommersemester 1925*, Den Haag: Martinus
Nijhoff, 1962. (*Husserliana IX*)

1.4.9 내적 시간의식의 현상학

한국어 표준본:

영어 표준본: *The Phenomenology of Internal Time
Consciousness*, trans. J. S. Churchill, Bloomington,
Ind.: Indiana University Press, 1964.

원어 표준본: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins
(1893-1917)*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966.
(*Husserliana X*)

1.4.10 수동적 종합

한국어 표준본:

영어 표준본: *Analyses Concerning Passive and Active*

Synthesis : Lectures on Transcendental Logic,
trans. A. Steinbock, Dordrecht: Kluwer
Academic Publishers, 2001.

원전 표준본: *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs-
und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, Den
Haag: Martinus Nijhoff, 1966. (*Husserliana XI*)

1.4.11 상호주관성 I

한국어 표준본:

영어 표준본:

원어 표준본: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte
aus dem Nachlaß. Erster Teil 1905-1920*, Den
Haag: Martinus Nijhoff, 1973. (*Husserliana XIII*)

1.4.12 상호주관성 II

한국어 표준본:

영어 표준본:

원어 표준본: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte
aus dem Nachlaß. Zweiter Teil: 1921-1928*, Den
Haag: Martinus Nijhoff, 1973. (*Husserliana XIV*)

1.4.13 상호주관성 III

한국어 표준본:

영어 표준본:

원어 표준본: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte*

aus dem Nachlaß. Dritter Teil: 1929-1935, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973. (*Husserliana XV*)

1.4.14 논리학

한국어 표준본:

영어 표준본: *Fomal and Transcendental Logic*, trans. D. Cairns, The Hague: Martinus Nijhoff, 1969.

원어 표준본: *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974. (*Husserliana XVII*)

1.4.15 논리연구 I

한국어 표준본:

영어 표준본: *Logical Investigations*, trans. J. N. Findlay, London: Routledge & Kegan Paul, 1970.

원어 표준본: *Logische Untersuchungen, Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1975. (*Husserliana XVIII*)

1.4.16 논리연구 II/1

한국어 표준본:

영어 표준본: *Logical Investigations*, trans. J. N. Findlay, London: Routledge & Kegan Paul, 1970.

원어 표준본: *Logische Untersuchungen, Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und*

Theorie der Erkenntnis. Erster Teil,
Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic
Publishers, 1984. (*Husserliana XIX/1*)

1.4.17 논리연구 II/2

한국어 표준본:

영어 표준본: *Logical Investigations*, trans. J. N. Findlay,
London: Routledge & Kegan Paul, 1970.

원어 표준본: *Logische Untersuchungen, Zweiter Band:*
Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der
Erkenntnis. Zweiter Teil, Dordrecht/Boston/London:
Kluwer Academic Publishers, 1984. (*Husserliana XIX/2*)

1.4.18 강연집

한국어 표준본:

영어 표준본:

원어 표준본: *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*,
Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic
Publishers, 1989. (*Husserliana XXVII*)

1.4.19 윤리학

한국어 표준본:

영어 표준본:

원어 표준본: *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*,
Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic

Publishers, 1988. (*Husserliana XXVIII*)

1.4.20 위기보충판

한국어 표준본:

영어 표준본:

원어 표준본: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*,
Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers,
1993. (*Husserliana XXIX*)

1.4.21 경험과 판단

한국어 표준본:

영어 표준본: *Experience and Judgment: Investigations in the Genealogy of Logic*, trans. J. S. Churchill and K. Amerikas, Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1973.

원어 표준본: *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburg: Claassen Verlag, 1948. (EU)

1.4.22 엄밀학으로서의 철학

한국어 표준본:

영어 표준본:

원어 표준본: *Philosophie als strenge Wissenschaft*,
Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1965.

2. 『엄밀학으로서의 철학』 해제

2.1 『엄밀학으로서의 철학』 요약

『엄밀학으로서의 철학』은 19세기 중후반에서 20세기 초 철학이 처한 시대적 상황을 비판적으로 검토하면서 철학을 엄밀학으로서 정립해야 할 필요성을 역설하고 있다. 후설에 의하면 19세기 중후반에서 20세기 초에 걸친 유럽의 철학적 지형도는 헤겔의 철학을 통해서 규정되었다. 헤겔은 가능한 모든 철학적 원리들을 체계적으로 해명하면서 이 모든 철학적 원리들을 하나로 묶을 수 있는 거대한 철학 체계를 수립하고자 시도하였다. 이러한 그의 시도를 잘 보여주고 있는 것이 논리학, 정신철학, 자연철학 등 모든 가능한 철학을 하나의 체계 속에서 정리해 놓은 그의 철학 백과라 할 수 있다. 이러한 점에서 철학 백과로서의 그의 철학 체계는 모든 가능한 철학을 포괄하는 보편적인 철학이라 할 수 있다. 그러나 이러한 그의 철학 체계는 결정적인 결함을 지니고 있는데, 그 결함이란 바로 그의 체계에는 철저한 철학적 비판정신이 결여되어 있다는 사실이다. 이처럼 철저한 철학적 비판정신이 결여되어 있기 때문에 헤겔의 철학은 엄밀학으로서의 철학의 이념과는 무관한 철학이라 할 수 있다. 그런데 헤겔의 철학은 그 이후에 등장한 중요한 두 가지 철학 사조의 전개에 결정적인 영향을 끼쳤는데, 그것은 다름 아닌 자연주의 철학과 역사주의 철학이다. 자연주의 철학과 역사주의 철학은 모두 엄밀학으로서의 철학의 이념을 실현함에 있어 커다란 방해물이라 할 수 있는데, 자연주의는 엄밀학으로서의 철학의 이념을 왜곡시켰기 때문이고 역사주의는 이 이념을 약화시켰기 때문이다. 바로 이러한 이유에서 후설은 『엄밀학으로서의 철학』에서 자연주의와 역사주의를 체계적으로 검토하면서 비판하고 그를 토대로 엄밀학으로서의 철학의 이념을 해명하고자 시도하고 있다. 이에 따라 『엄밀학으로서의 철학』의 본론 부분은 자연주에 대한 비판 부분과 역사주의에 대한 비판 부분으로 나누어진다.

2.2 『엄밀학으로서의 철학』 해설

2.2.1 『엄밀학으로서의 철학』의 과제

『엄밀학으로서의 철학』은 20세기 초 유럽에서 기승을 부리던 자연주의 철학과 역사주의 철학을 비판하면서 엄밀학으로서의 철학의 이념을 해명하고 엄밀학으로서의 현상학을 정립해야 할 필요성을 밝힘을 목표로 하고 있다. 후설에 의하면 자연주의 철학과 역사주의 철학은 엄밀학으로서의 철학의 이념과 동떨어진 철학으로서 이 양자가 바로 현대인이 처한 위기적 상황을 낳게 한 장본인이다. 따라서 자연주의 철학과 역사주의 철학을 비판하면서 엄밀학으로서의 현상학의 이념을 모색하는 작업은 곧 바로 현대인이 처한 위기적인 상황을 극복하는 과제와 직결된다. 『엄밀학으로서의 철학』에서 제기된 이러한 후설의 철학적 과제는 그 후 그의 현상학 전체의 전개 과정을 이끈 과제이기도 하다. 이러한 점에서 후설은 그의 생전에 출간된 최후의 저술인 『위기』에서 현상학의 과제는 실증주의 철학에 의해 목이 잘려나간 형이상학을 근원적인 의미에서 복원함으로써 현대인이 처한 위기 상황을 극복하는 데 있다고 천명하고 있다.

2.2.2 『엄밀학으로서의 철학』의 방법

후설은 『엄밀학으로서의 철학』에서 이 저작에서 이루어진 분석의 토대가 되는 방법에 대해서 명료한 방식으로 논의하고 있지 않다. 그러나 이 저작을 잘 살펴보면 우리는 거기서 후설이 두 가지 방법을 사용하고 있음을 확인할 수 있는데, 그것은 해체의 방법과 현상학적 환원의 방법이다. 우선 후설은 엄밀학으로서의 현상학이 전개되어야 할 필요성과 관련해서 철학사적 고찰을 하는데, 여기에서의 철학사적 고찰은 흔히 철학사가들이 하는 철학사적 고찰과는 구별된다. 후설이 여기서 사용하고 있는 철학사적 고찰은 엄밀학으로서의 현상학의 근원적인 이념을 해명하기 위해서 엄밀학으로서의 철학의 이념이 철학사에서 어떤 방식으로 전개되어

왔는가를 고찰하는 일로, 이러한 고찰 방법은 후에 하이데거가 철학사의 ‘해체’(Destruktion)라고 부르는 방법에 해당한다고 할 수 있다. 이처럼 해체를 통해서 엄밀학으로서의 철학의 근원적인 이념이 무엇인지 해명한 후 철학이 다루어야 할 본래적인 사태의 구조를 해명해야 하는데, 바로 이 대목에서 후설은 현상학적 환원의 방법을 사용하고 있다. 이 경우 현상학적 환원의 방법이란 본질직관의 방법, 현상학적 심리학적 환원의 방법, 초월론적 현상학적 환원의 방법 등을 의미하는데, 『엄밀학으로서의 철학』에서 후설은 본질직관의 방법에 대해서는 명료한 방식으로 종종 언급하고 있으나, 현상학적 심리학적 환원의 방법과 초월론적 현상학적 환원의 방법과 관련해서는 이 두 가지 방법을 명료하게 구별하지 않은 채 “현상학적 태도”라고 말하면서 이 두 가지 방법을 지칭하고 있다.

2.2.3 『엄밀학으로서의 철학』의 구성

이 작품은 크게 도입부, 자연주의 철학에 대한 비판 부분, 역사주의 철학에 대한 비판 부분으로 구성되어 있다. 도입부에서 후설은 엄밀학으로서의 철학의 이념이 철학사를 이끌어왔던 근원적인 이념임에도 불구하고 지금까지 등장한 어떤 철학도 엄밀학으로서의 철학의 이념을 실현시키지 못하였으며, 무엇보다도 20세기에 접어들면서 헤겔 철학의 영향 아래서 성장한 자연주의 철학과 역사주의 철학 때문에 엄밀학으로서의 철학의 이념이 퇴색하고 말았다는 사실을 지적하면서 엄밀학으로서의 현상학의 이념에 대해 근원적으로 사유해야 할 필요성이 있음을 해명하고 있다. 거기에 이어 후설은 자연주의 철학의 정의, 의의, 한계 및 문제점 등을 지적하면서 왜 자연주의 철학이 엄밀학으로서의 철학의 이념을 실현시킬 수 없었는지를 해명한다. 마지막으로 역사주의 철학의 비판 부분에서 후설은 딜타이의 생철학을 예로 들어 역사주의 철학이 무엇인지 규정한 다음 역사주의 철학의 의의와 더불어 그것이 지니고 있는 한계 및 문제점을 검토하면서 왜 역사주의 철학이 엄밀학으로서의 철학의 이념을 실현

시킬 수 없었는지 해명하고 있다. 필자의 견해에 의하면 이러한 논의에 이어 후설이 엄밀학으로서의 철학이 구체적으로 어떤 모습을 보이고 있는지에 대한 논의를 전개했으면 좋았을 것이다. 그러나 후설은 이 작품의 한 부분을 할애하여 이러한 논의를 독립적으로 전개시키고 있지 않다. 그는 다만 자연주의 철학과 역사주의 철학을 비판하면서 엄밀학으로서의 철학이 어떤 모습을 보일지에 대해 부분적으로 논하고 있는데, 우리는 이 책의 제4장에서 이러한 후설의 논의를 단초로 삼아 엄밀학으로서의 현상학이 어떤 모습을 보이는지 살펴볼 것이다. 이에 따라 비록 『엄밀학으로서의 철학』이 외형상으로는 3부로 구성되어 있지만 우리는 뒤에서 이 작품을 도입부, 자연주의 철학 비판 부분, 역사주의 철학 비판 부분, 엄밀학으로서의 철학의 근본 구도 등 네 부분으로 나누어 분석할 것이다.

2.3 『엄밀학으로서의 철학』 상세 목차

『엄밀학으로서의 철학』은 1911년에 출간된 *Logos*지의 제1권에 출간된 논문으로서 여기에는 어떤 목차도 달려있지 않다. 다만 논문의 중간에 “자연주의 철학”, “역사주의와 세계관 철학”이라는 제목이 붙어 있을 뿐이다. 그러나 논문의 전체 내용을 토대로 우리는 다음과 같이 목차를 만들어 볼 수 있다.

1. 엄밀학으로서의 철학의 이념

- 1.1. 철학의 근원적 이념
- 1.2. 철학사에 있어서 엄밀학으로서의 철학의 이념
- 1.3. 철학이 처한 현대적 상황과 엄밀학으로서의 철학

2. 자연주의 철학에 대한 비판

- 2.1. 자연주의 철학의 두 가지 일반적인 특징: 의식의 자연화와 이념의 자연화

- 2.2. 자연주의 철학과 이념의 자연화
- 2.3. 자연주의 철학과 의식의 자연화
 - 2.3.1. 의식의 자연화에 대한 정의
 - 2.3.2. 의식의 자연화와 실험심리학
 - 2.3.3. 의식의 자연화에 대한 비판

3. 역사주의 철학에 대한 비판

- 3.1. 역사주의 철학의 일반적 특징
- 3.2. 역사주의 철학의 정의
- 3.3. 역사주의 철학에 대한 비판

2.4 주요 용어

2.4.1 자연주의 철학

자연주의 철학은 르네상스 시대 이래 비약적으로 발전한 자연과학, 그 중에서도 특히 수리 물리학의 성과에 크게 자극받고 고무되어 물리학적 방법이 모든 학문의 참된 유일한 방법이 될 수 있으리라고 생각하는 철학적 입장이며, 물리주의(Physikalismus) 혹은 객관주의(Objectivismus)라고도 불린다. 그 가장 대표적인 예는 물리학을 모범으로 삼아 사회학조차도 “사회물리학”으로 정초하고자 시도하였던 콩뜨(A. Comte)의 철학이다.

2.4.2 역사주의 철학

역사주의 철학은 19세기 후반에 비약적으로 발전한 역사학을 비롯한 제반 정신과학에 편승하여 성립된 철학 사조로서, 모든 현상은 역사성을 지니며 따라서 역사적 제약을 벗어날 수 있는 현상은 존재할 수 없으리

라고 생각하는 철학적 입장을 말한다. 역사학의 철학적 토대를 찾기 위해 노력하였던 드로이젠(J. G. Droysen), 딜타이(W. Dilthey) 등의 해석학적 철학이 그 대표적인 예에 해당한다.

2.4.3 엄밀학

후설은 엄밀학으로서의 현상학의 이념을 해명하기 위하여 명석성과 판명성이라는 개념을 사용한다. 후설의 경우 명석성과 판명성을 지닌 개념은 다름 아닌 사태 자체와 부합하는 개념, 혹은 “사태 자체”로의 귀환을 통하여 획득된 개념을 의미한다. 이러한 맥락에서 후설은 어떤 개념을 명석하고 판명한 것으로 만들기 위해서 “‘사태 자체’로 귀환하는”(Hua XIX/1, 10쪽) 일이 필요하다고 말한다. 이처럼 사태 자체로의 귀환을 통하여 획득된 명석하고 판명한 개념은 다양한 완성도를 지닌다. 그런데 그 중에서 가장 완성된 형태는 충전적인 직관에 기초한 명증적인 개념이며, 따라서 명석하고 판명한 개념은 사태에 대한 직관이 전혀 이루어지지 않은 상태에서 획득된 “모호한 개념”, “혼란스러운 개념”, “어두운 개념”과 대비되는 개념을 의미한다. 후설의 경우 사태 자체에 토대를 두고 있는 개념은 명석하고 판명한 개념, 즉 엄밀한 개념을 의미하며, 따라서 그 어떤 개념이 엄밀한 개념이라 함은 그것이 사태 자체와 무관한 개념이 아니라 사태 자체와 맞아떨어지는 개념임을 의미한다. 그리고 이처럼 엄밀한 개념들을 토대로 이루어진 학문이 바로 엄밀학이다.

제 2 부 철학 지식지도

1. 철학자 지식지도

- 토픽명: 에드문트 후설
- 토픽 ID: con_husserl
- 상위 토픽명: 서양현대철학자
- 상위 토픽 ID: con_philosophers

내부 어커런스

원어 이름: Edmund Husserl

영어 이름: Edmund Husserl

생애 요약: 1부 1.1

외부 어커런스

생애 요약: 1부 1.1

생애 해설: 1부 1.2

생애 연보: 1부 1.3

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

원어 웹사이트:

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

한국어 웹사이트:

연관 관계

관계된 철학자: 브렌타노(con_brentano), 하이데거(con_heidegger)

기여한 철학 분야: 현상학(con_phenomenology),
인식론(con_epistemology)

기여한 철학 학파:

기여한 철학 이론:

주요 저작:

2. 철학 문헌 지식지도

- 토픽명: 엄밀학으로서의 철학
- 토픽 ID: con_husserl_strict
- 상위 토픽명: 서양근대철학문헌
- 상위 토픽 ID: con_phil_texts

내부 어커런스

원어 제목: Philosophie als strenge Wissenschaft

영어 제목: Philosophy as a Rigorous Science

원전 요약: 1부 2.1

원전 초판 출판년도: 1910/11년

외부 어커런스

원전 요약: 1부 2.1

원전 해설: 1부 2.2

상세 목차: 1부 2.3

책표지 그림:

원어 디지털 텍스트:

영어 디지털 텍스트:

철학 문헌 내용 토픽맵: con_husserl_strict_km.xtm

연관 관계

저자:

관계된 철학자: 브렌타노(con_brentano),

하이데거(con_heidegger), 딜타이(con_dilthey)

기여한 철학 분야: 현상학(con_phenomenology),

인식론(con_epistemology),

기여한 철학 학파:

기여한 철학 이론: 이성주의 (con_rationalism)

3. 철학 용어 지식지도

3.1 자연주의

- 토픽명: 자연주의
- 토픽 ID: t1
- 상위 토픽명: 자연주의
- 상위 토픽 ID: con_naturalism

내부 어커런스

원어 용어: Naturalismus

영어 용어: naturalism

한자 표기: 自然主義

용어 설명: 1부 2.4.1

외부 어커런스

용어 설명: 1부 2.4.1

연관 관계

사용한 철학자: 에드문트 후설(con_husserl)

사용한 철학 문헌: 엄밀학으로서의 철학(con_husserl_strict)

사용한 내용 토픽: 자연주의 철학

3.2 역사주의

- 토픽명: 역사주의
- 토픽 ID: t2
- 상위 토픽명: 역사주의
- 상위 토픽 ID: con_historicism

내부 어커런스

원어 용어: Historismus

영어 용어: historicism

한자 표기: 歷史主義

용어 설명: 1부 2.4.2

외부 어커런스

용어 설명: 1부 2.4.2

연관 관계

사용한 철학자: 에드문트 후설(con_husserl)

사용한 철학 문헌: 엄밀학으로서의 철학(con_husserl_strict)

사용한 내용 토픽: 역사주의 철학

3.3 엄밀학

- 토픽명: 엄밀학
- 토픽 ID: t3
- 상위 토픽명: 엄밀학
- 상위 토픽 ID: t_con_science

내부 어커런스

원어 용어: strenge Wissenschaft

영어 용어: strict science

한자 표기: 嚴密學

용어 설명: 1부 2.4.3

외부 어커런스

용어 설명: 1부 2.4.3

연관 관계

사용한 철학자: 에드문트 후설(con_husserl)

사용한 철학 문헌: 엄밀학으로서의 철학(con_husserl_strict)

사용한 내용 토픽: 엄밀학으로서의 철학

4. 철학 문헌 내용 지식지도

1. 엄밀학으로서의 철학의 이념

1.1 철학의 근원적 이념 — 엄밀학으로서의 철학 (q1.1.1 / e1.1.2)

1.2 철학사에 있어서 엄밀학으로서의 철학의 이념 (q1.2.1 / e1.2.2
/ q1.2.3 / e1.2.4 / q1.2.5 / e1.2.6)

1.3 철학이 처한 현대적 상황 (q1.3.1 / e1.3.2)

- 1.4 엄밀학으로서의 철학이 필요한 이유 (q1.4.1 / e1.4.2)
- 1.5 엄밀학으로서의 철학의 이념과 철학사적 고찰의 필요성 (q1.5.1 / e1.5.2)
- 1.6 철학사 속에서 자연주의와 역사주의의 형성 과정
 - 1.6.1 헤겔 이전의 철학사 (q1.6.1.1 / e1.6.1.2)
 - 1.6.2 헤겔 철학과 자연주의와 역사주의의 출현 (q1.6.2.1-3 / e1.6.2.4-5)
 - 1.6.3 자연주의 철학과 역사주의 철학에 대한 정의 (q1.6.3.1 / e1.6.3.2)

2. 자연주의 철학에 대한 비판

- 2.1 자연주의 철학의 두 가지 일반적인 특징: 의식의 자연화와 이념의 자연화 (q2.1.1 / e2.1.2)
- 2.2 자연주의 철학과 이념의 자연화 (q2.2.1 / e2.2.2-7 / q2.2.8 / e2.2.9)
- 2.3 자연주의 철학과 의식의 자연화
 - 2.3.1 의식의 자연화에 대한 정의 (q2.3.1.1 / e2.3.1.2-5)
 - 2.3.2 의식의 자연화와 실험심리학 (q2.3.2.1 / e2.3.1.2)
 - 2.3.3 의식의 자연화에 대한 비판
 - 2.3.3.1 실험심리학의 의의와 한계 (q2.3.3.1.1-2 / e2.3.3.1.3-8)
 - 2.3.3.2 실험심리학과 철학의 관계
 - 2.3.3.2.1 실험심리학과 순수 논리학, 형식적 존재론, 내용 존재론 (q2.3.3.2.1.1 / e2.3.3.2.1.2-9)
 - 2.3.3.2.2 실험심리학의 현상학적 심리학적 토대 (q2.3.3.2.2.1 / e2.3.3.2.2.2-14)
 - 2.3.3.2.3 실험심리학의 무비판성과 현상학의 비판성 (q2.3.3.2.3.1 / e2.3.3.2.3.2-3)
 - 2.3.3.2.3.1 실험심리학과 현상학적 심리학 (q2.3.3.2.3.1.1

/ e2.3.3.2.3.1.2-3)
2.3.3.2.3.2 실험심리학과 초월론적 현상학 (q2.3.3.2.3.2.1-3
/ e2.3.3.2.3.2.4-12)

3. 역사주의 철학에 대한 비판

- 3.1 역사주의 철학의 일반적 특징 (q3.1.1 / e3.1.2)
- 3.2 역사주의 철학의 이념 (q3.2.1 / e3.2.2-9)
- 3.3 역사주의 철학의 정의 (q3.3.1 / e3.3.2-6)
- 3.4 역사주의 철학에 대한 비판
 - 3.4.1 역사의식의 문제 (q3.4.1.1 / e3.4.1.2-8 / q3.4.1.9)
 - 3.4.2 상대주의와 회의주의 (q3.4.2.1 / e3.4.2.2-10)

4. 현상학과 엄밀학으로서의 철학의 근본 구도 (e4.1)

- 4.1 현대의 위기와 엄밀학으로서의 철학의 이념 (q4.1.1 / e4.1.2)
- 4.2 엄밀학의 정의 (q4.2.1 / e4.2.2-8)
- 4.3 엄밀학으로서의 현상학의 사태: 지향성 (q4.3.1-2 / e4.3.3)
- 4.4 엄밀학으로서의 현상학의 방법 (q4.4.1-3 / e4.4.4-6)

제 3 부 『엄밀학으로서의 철학』 내용 분석 연구

1. 철학의 이념 — 엄밀학으로서의 철학

1.1 철학의 이념 — 엄밀학으로서의 철학

(q1.1.1) 철학은 그것이 처음 출발할 때부터 지금까지 엄밀학이고자 하는 요구, 그것도 가장 높은 이론적 욕구를 충족시키고 윤리적-종교적 관점에서 볼 때 순수한 이성적 규범에 따르는 삶을 가능하게 해주는 학이고자 하는 요구를 제기해 왔다. 이러한 요구는 때로는 다소 강하게, 때로는 다소 약하게 제기되었으나, 결코 완전히 포기된 적이 없었다. 순수 이론에 대한 관심과 그러한 이론을 실현시킬 수 있는 능력이 위축될 위험에 처했거나 종교적 권력이 이론적 탐구를 수행할 자유를 구속했던 시대에도 이러한 요구가 완전히 포기된 적은 없었다.(289) (이 책에서 *Philosophie als strenge Wissenschaft*는 *Logos* 1(1911)의 쪽수에 따라 인용함.)

(e1.1.2) 『엄밀학으로서의 철학』은 철학으로서의 현상학이 엄밀학으로 정립되어야 할 필요성을 해명하면서 엄밀학으로서의 철학의 이념이 무엇이며 엄밀학으로서의 철학이 갖추어야 할 조건이 무엇인지 등을 해명함을 목표로 하고 있다. 후설은 이 저작에서 우선 엄밀학으로서의 철학의 이념이 무엇인지 막연하게 제시하고 이러한 이념이 철학사에 등장한 모든 철학을 주도해 온 근본이념이라는 사실을 지적하면서 엄밀학에 대한 논의를 시작하고 있다. 후설에 의하면 엄밀학으로서의 철학이란 “가장 높은 이론적 욕구를 충족시키고 윤리적-종교적 관점에서 볼 때 순수한 이성적 규범에 따르는 삶을 가능하게 해주는 학”이다. 그리고 이러한 엄밀

학으로서의 철학의 이념은 고대 희랍에서 철학이 처음 등장할 당시뿐 아니라 그 이후 철학사가 전개되어 가는 과정에서 모든 철학을 지배했던 주도적인 이념이다. 물론 이러한 이념을 실현시키고자 하는 요구는 소크라테스, 플라톤, 아리스토텔레스 등의 철학자들이 활약하던 고대 희랍에서처럼 아주 강하게 제기되기도 하였고 중세처럼 종교적 권력이 이론적 탐구를 자유롭게 수행할 수 없도록 했던 시대에서처럼 다소 약하게 제기되기도 하였지만 그 어떤 시기에도 완전히 포기된 적은 없었다.

1.2 철학사에 있어서의 엄밀학으로서의 철학의 이념

(q1.2.1) 그러나 철학은 자신의 전개 과정에서 그 어떤 시대에도 엄밀학이 되고자 하는 요구를 충족시킬 수 없었다. 철학적 입장들이 지녔던 모든 다양성과 대립성에도 불구하고 르네상스에서 현대에 걸쳐 본질적으로 통일적인 전개 과정 속에서 유지되었던 마지막 시대에도 철학은 그러한 요구를 충족시킬 수 없었다. 물론 철학적 충동에 맹목적으로 몰입하는 대신에 오히려 비판적 반성을 수단으로 삼아 방법에 대해 점점 더 깊이 탐구해 들어가면서 자신을 엄밀학으로 만들어가려고 했던 것이 바로 근대 철학을 지배했던 에토스였다. 그러나 이러한 노력이 이루어낸 유일한 사실은 새로운 순수수학의 여러 분야들과 더불어 엄밀한 자연과학과 정신과학이 정초되고 독립해 나간 일이었다. 이제 처음으로 [다른 학문들로부터] 부각된, 특수한 의미에서의 철학 자체는 그 이전과 마찬가지로 그 이후에도 엄밀학의 성격을 결여하고 있었다.(289)

(e1.2.2) 이처럼 철학이 오늘날에 이르기까지 철학사의 전개 과정의 그 어떤 시기에도 엄밀한 학으로 정립되고자 하는 요구를 포기한 적이 없지만 지금까지 철학사에 등장한 그 어떤 철학도 엄밀학으로서의 철학이라는 이념을 실현시킬 수 없었다. 비록 고대 희랍의 다양한 철학들이 엄밀한 학으로서의 철학의 이념이 존재한다는 사실에 대해 처음으로 눈을 뜨긴 했지만

그것들은 아직 엄밀학으로서의 철학의 이념을 실현시킬 수 있을 만큼 충분히 성숙하지 못했다. 더 나아가 철학적 비판정신이라는 점에서 볼 때 고대 희랍의 다양한 철학들에 비해 커다란 한계를 지니고 있었던 중세의 스콜라 철학이 엄밀학으로서의 철학의 이념을 실현시킬 수 없었음은 두말할 필요도 없다. 고대 희랍 철학, 스콜라 철학과는 달리 르네상스 시대를 거친 후의 근대철학은 엄정한 비판적 반성을 수단으로 삼아 방법에 대한 철저한 논의를 진행시켜 나가면서 엄밀학으로서의 철학의 이념을 실현시키고자 노력하였다. 그 가장 대표적인 예는 데카르트의 철학이라 할 수 있다. 데카르트에 의하면 철학은 일종의 나무에 비유될 수 있는데, 철학이라는 나무는 뿌리에 해당하는 형이상학, 등치에 해당하는 자연학, 줄기에 해당하는 기체학, 의학, 도덕학 등의 제반 실용학문들로 구성되어 있다. 데카르트는 “방법의 규칙”에 기초한 엄정한 방법적 회의의 방법을 통해 형이상학의 제반 원리들을 탐구하고 그를 토대로 자연학 및 실용학문들을 정초하고자 시도하였다. 그리고 데카르트에게서 찾아볼 수 있는 이러한 철학적 노력은 스피노자, 라이프니츠 등 그 이후에 등장한 많은 철학자들에게서도 찾아볼 수 있다. 그러나 이러한 노력을 통해서 그 어느 철학자에게서도 엄밀학으로서의 철학의 이념이 실현될 수 있었던 것은 아니다. 물론 수학을 비롯해 철학이라는 나무의 등치에 해당하는 학문인 자연학과 그의 줄기에 해당하는 실용 학문들이 나름대로 엄밀학으로서 정초되면서 독립되어 나갔던 것은 사실이다. 그러나 철학이라는 나무의 뿌리에 해당하는 형이상학, 다시 말해 전형적인 의미에서의 철학은 아직도 엄밀학으로 정립되지 못했다.

(q1.2.3) 철학이 자연과학과 정신과학에 대해 어떤 관계를 가지고 있는가, 어쨌든 본질적으로 자연 및 정신과 본질적으로 관계 맺고 있는 철학의 작업에서 특유하게 철학적인 요소가 그를 통해 원칙적으로 고유한 목표와 방법이 주어질 수 있는 새로운 태도들을 필요로 하는지, 철학적인 것이 우리를 말하자면 새로운 차원으로 인도할 수 있는 것인지 아니면 철학이 자연과 정신의 삶을 다루는 경험 과학들과 동일한 차원에서 전개되는 것인지 하는 등의 문제는 오늘날까지 논쟁거리로 남아 있다. 이러한 사실은 지금까지 단 한 번도 철학적 문제의 본래적인 의미가 학문적으로

해명되지 않았음을 보여준다.(289-290)

(e1.2.4) 이처럼 근대철학에 이르러서도 엄밀학으로서의 철학의 이념이 실현되지 못했다는 사실을 지적한 후 후설은 엄밀학으로서의 철학의 이념이 실현되지 못했다고 판단할 수 있는 근거를 제시한다. 후설은 그 근거로서 아직도 전형적인 의미에서의 철학과 철학에서 독립해 나간 분과 학문들이 어떤 관계에 있는가 하는 점이 아직도 불투명하다는 사실을 지적하고 있다. 이 점과 관련해 철학이 자연과학 및 정신과학과 동일한 차원에서 전개되는 학문인지 아니면 철학이 이러한 분과 학문들과 전혀 다른 차원에서 전개되는 학문인지, 그리고 철학이 자연과학의 방법 또는 정신과학의 방법과 동일한 방법을 사용해야 하는지 아니면 전혀 다른 방법을 사용해야 하는지 등의 문제는 아직도 불투명한데, 이러한 사실들이 엄밀학으로서의 철학의 이념이 아직도 정립되지 못했다고 판단할 수 있는 근거가 될 수 있다.

(q1.2.5) 이처럼 철학, 그 역사적 목표에 따라서 볼 때 모든 학문들 중에서도 가장 높고 가장 엄밀한 학문, 다시 말해 순수하고 절대적인 인식(이와 불가분 결합되어 있는 것인 바, 순수하고 절대적인 가치와 의지)을 향한, 포기할 수 없는 인류의 요구를 대변하는 철학은 참다운 학문으로 형성될 수 없었다. 인간성의 영원한 작품을 완성하도록 소명을 받은 위대한 스승인 철학은 도대체 그 어떤 것도 가르칠 수 있는, 객관적으로 타당한 방식으로 가르칠 수 있는 능력이 없었다. 칸트는 철학하는 방법만을 가르칠 수 있을 뿐 철학은 가르칠 수 없다고 즐겨 말하곤 하였다. 그것은 철학의 비학문성을 고백하는 일 이외에 그 무엇이겠는가? 학문, 다시 말해 참다운 학문이 미치는 범위만큼 우리는 가르치고 배울 수 있으며, 그것도 도처에서 동일한 의미로 가르치고 배울 수 있는 것이다. 진정 그 어느 곳에서도 학적인 배움이란 우리의 영혼과는 무관한 내용을 수동적으로 받아들이는 일이 아니다. 학적인 배움이란 어디서나 자발적인 활동, 다시 말해 창조적인 정신들에 의해 획득된 이성적 통찰들을 근거와 귀결에 따라 차후에 내적으로 재생산해내는 활동에 토대를 두고 있다. 철학의 경우 그처럼 객관적으로 파악되고 정초된 통찰들이 아직 존재하지 않기 때문에,

같은 말이지만, 아직도 개념적으로 확실하게 한정되어 있고 그 의미에 따라 볼 때 완전하게 해명된 문제, 방법, 이론들이 결여되어 있기 때문에 철학은 가르칠 수 없는 것이다.(290)

(e1.2.6) 엄밀학으로서의 철학이 아직 정립되지 못했다는 사실을 보여주기 위해서 후설이 제시하는 또 하나의 근거는 그동안 철학사에서 등장한 철학과 관련해 객관적으로 타당한 내용이 하나도 없기 때문에 철학은 가르칠 수 없는 학문이라는 사실이다. 이 점과 관련해 칸트는 우리는 철학하는 방법만 가르칠 수 있을 뿐 철학은 가르칠 수 없다고 주장하곤 하였다. 그러나 후설이 보기에 이러한 칸트의 견해는 철학이 아직도 엄밀학으로 정립되지 못했음을 보여주는 결정적인 징표라 할 수 있는데, 이처럼 철학을 가르칠 수 없는 이유는 철학이 아직도 객관적으로 타당한 진리체계로서 자리 잡지 못했기 때문이다. 만일 철학이 수학, 물리학, 화학 등과 같이 객관적으로 타당한 진리체계로서 등장했다고 한다면 수학, 물리학, 화학 등을 가르칠 수 있듯이 철학 역시 가르칠 수 있어야 할 것이다. 이처럼 철학을 가르칠 수 없다는 주장은 철학이 아직도 참다운 의미의 학문의 단계에 이르지 못했으며 따라서 아직도 철학이 참다운 의미의 학문성을 지니고 있지 못하다는 사실을 고백하는 것에 불과하다. 후설은 플라톤적인 전통에 따라서 배움의 과정을 그저 아무런 생각도 없이 물건을 사듯이 타인으로부터 그 무엇을 수동적으로 받아들이는 과정이 아니라, 자신의 이성을 발휘해 타인이 발견한 진리를 스스로 찾아가는 창조적인 재생산의 과정으로 이해하고 있다. 엄밀학으로서의 철학이 존재한다면 이성적인 존재인 한 그 누구도 스스로 자신에게 주어진 이성을 발휘해 이러한 엄밀학의 진리를 창조적으로 재발견해 가면서 배울 수 있는 것이며, 이처럼 철학을 배우는 일이 가능하기 때문에 그것을 가르치는 일 역시 가능한 것이다.

1.3 철학이 처한 현대적 상황

(q1.3.1) 나는 철학이 불완전한 학문이라고 말하는 것이 아니다. 나는 그것이 아직 학문이 되지 못하였으며, 그것이 아직 학문으로서 출발도 하지 못하였다고 말하는 것이다. 그리고 나는 여기서 비록 아무리 작을지라도 객관적으로 정초된 이론적으로 가르칠 수 있는 내용이 한 조각이라도 있는지 여부를 [그러한 사실을 판가름할] 척도로서 취한다. 모든 학문들, 그리고 것처럼 종종 경탄의 대상이 되고 있는 정밀한 학문들(exakte Wissenschaften)조차도 불완전하다(unvollkommen). 그것들은 한편으로는 결코 인식 충동을 잠재울 수 없는 열린 문제들의 무한한 지평들을 가지고 있는 것으로서 불충분하다(unvollständig). 다른 한편 그것들은 이미 형성된 그들의 학설 속에 다양한 결함을 가지고 있으며, 증명과 이론의 체계적 질서 안에 여기저기 불명료성과 불완전성을 지니고 있다. 그러나 언제나 그렇듯이 늘 성장해 나가며 새롭게 가치를 쳐 나가는 학설의 내용은 존재한다. 놀랄 만한 수학과 자연과학의 이론이 지닌 객관적 진리성 및 객관적으로 정초된 가능성에 대해서는 그 어떤 이성적인 사람도 의심하지 않을 것이다. 여기서는 — 전체적으로 볼 때 — 주관적 “견해”, “직관”, “관점” 등은 존재하지 않는다. 아직도 개별적으로 그러한 것이 존재하는 한 그러한 학문은 아직 완성된 학문이 아니라, 생성되는 과정 속에 있는 학문이며 일반적으로 그렇게 평가받는다. 그러나 철학의 불완전성은 방금 기술된 모든 학문들의 불완전성과는 전혀 성격을 달리하는 것이다. 철학은 불충분하며(unvollständig) 단지 개별적으로만 불완전한 학설 체계를 가지고 있지 못한 것이 아니라, 단적으로 그 어떤 체계도 가지고 있지 못하다. 여기서는 모든 것이 논쟁거리이며 모든 태도 취함은 개인적인 확신, 학파의 견해, “관점”의 문제이다.(290-291)

(e1.3.2) 후설은 엄밀학으로서의 철학의 이념이 아직도 실현되지 못했다는 자신의 견해를 다소 극단적인 형태로 표현하고 있다. 그는 지금까지 철학사의 전개 과정에서 엄밀학으로서의 철학의 이념이 실현되기는 고사하고 아직까지 철학이 엄밀학으로서 첫 걸음도 시작하지 못한 상태라고 평가하고 있다. 그에 의하면 어떤 학문이 엄밀학으로서 첫걸음을 시작했다고 말할 수 있기 위해서는 그 학문이 모두가 인정할 수 있는 객

관적으로 타당한 진리를 단 한 가지라도 가지고 있어야 한다. 그러나 우리는 철학하는 방법만 가르칠 수 있을 뿐 철학을 가르칠 수 없다는 칸트의 주장이 말해주듯이 그동안 철학사에 등장한 다양한 철학들 중에서 모두가 인정할 수 있는 객관적 진리는 단 한 조각도 존재하지 않는다. 바로 이 점이 철학사에 등장한 다양한 유형의 철학을 철학으로부터 독립해 나간 다양한 분과 학문들과 구별시켜 주는 결정적인 징표라 할 수 있다. 물리학, 화학, 생물학 등 분과 학문들은 각각의 학문에 종사하는 모든 연구자들이 동의할 수 있는 객관적으로 타당한 진리 체계를 지니고 있다. 물론 그렇다 하더라도 다른 한편 이들 학문들은 나름대로 불충분한 것이 사실이다. 예를 들면 이들 학문들에서도 아직 그에 대해 연구자들이 서로 다른 의견을 제시하는, 논쟁의 여지를 안고 있는 많은 문제들이 있으며, 아직도 어떤 영역에 대해서는 전혀 연구가 이루어지지 않아서 연구자들이 그에 대한 진리가 존재하는지 생각해 보지도 않은 경우가 존재할 수 있다. 이러한 점에서 후설은 철학이 엄밀한 학의 이념을 실현하지 못했다는 사실이 철학이 불완전한 학이라는 사실을 의미하는 것이 아니라고 주장한다. 일단 철학이 엄밀학으로서의 첫 걸음을 내딛은 후에 비로소 그와 관련하여 그것이 불완전한 학이다, 혹은 완전한 학이다 등의 평가가 가능할 터인데, 철학은 아직 엄밀학으로서의 첫 걸음도 내딛지 못한 상태에 있는 것이다.

1.4 엄밀학으로서의 철학이 필요한 이유

(q1.4.1) 이후에 이루어질 논의는 인류 문화의 가장 높은 관심이 엄밀한 학적 철학의 구축을 요구하고 있으며 따라서 우리 시대의 철학적 전향이 나름의 권리를 지니고 있다고 한다면 그러한 전향은 어쨌든 엄밀학이라는 의미에서 철학을 새롭게 정초하려는 의지에 의해 혼이 불어넣어져야 한다는 생각에 의해 지탱된다. 이러한 의지는 현대에 결코 낮선 것이 아

니다. 그것은 바로 지배적인 자연주의 안에서 완전히 살아있다. 자연주의는 처음부터 아주 단호하게 철학을 엄밀하게 학적으로 개혁하려는 이념을 추구하였으며 자신의 현대적인 형태와 마찬가지로 자신의 과거의 형태를 가지고도 언제나 이미 그 이념을 실현시켰다고 믿는다. 그러나 원칙적으로 볼 때 이 모든 것은 그것이 실천적으로 우리의 문화에 대해서 점차 증가하는 위험을 의미하는 만큼이나 이론적으로 볼 때 근본적으로 그릇된 형태 속에서 이루어진다.(293)

(e1.4.2) 잘 알려져 있듯이 후설은 무엇보다도 후기에 접어들면서 자신의 현상학이 지니는 문화철학적 의의에 대해 명료한 형태로 논하고 있다. 예를 들어 그는 1935년 5월에 오스트리아의 수도인 빈(Wien)에서 “유럽인의 위기 속에서의 철학”이라는 제목으로 행한 강연(Hua VI, 314-348)에서 현대를 위기의 시대로 진단한다. 그에 의하면 이러한 현대인의 위기, 현대 문화의 위기의 일차적인 책임은 현대 과학의 위기에 있으며, 그 최종적인 원인은 철학의 위기에 있다. 말하자면 “모든 것의 뿌리”, “모든 것의 원리”를 탐구하고자 하는 철학은 20세기에 접어들면서 자신의 고유한 기능을 상실하고 병들게 됨으로써 일대 위기에 처하게 되었고, 이러한 철학의 위기 때문에 과학의 위기, 더 나아가 현대인의 위기, 현대 문화의 위기가 나타나게 된 것이다.(이 점에 대해서는 이남인, 『현상학과 해석학』, 19쪽 이하 참조) 그런데 여기서 우리는 후설의 후기 철학에 등장하는, 현대의 위기와 관련된 이러한 문화철학적 진단이 후설이 『위기』를 집필할 때 처음으로 등장한 것이 아니라, 이미 『엄밀학으로서의 철학』을 집필할 때부터 등장한 것이라는 사실에 유의할 필요가 있다. 『위기』의 문화철학적 논의는 『엄밀학으로서의 철학』에서 등장한 논의가 심화되고 확대된 것에 불과하다.

1.5 엄밀학으로서의 철학의 이념과 철학사적 고찰의 필요성

(q1.5.1) 철학의 진보를 위해서 결정적인 “전환”은, 그 속에서 학문이고

자 하는 이전의 철학들이 학적인 수행 절차라고 생각하는 것에 대한 비판을 통해 학이 되고자 하는 저 철학들의 요구가 붕괴되고 이제 엄밀학이라는 의미에서 철학을 철저히 새롭게 다시 형성하겠다는 전적으로 의식적인 의지가 주도적이며 작업의 순서를 결정해 주는 의지가 되는 바, 그러한 전환을 의미한다. 철학적 건축물을 새로 수립하기 위해서 기존의 철학이 소박하게 간과해 오거나 오해한 엄밀학의 조건들을 체계적으로 숙고하면서 결정적으로 분명하게 만드는 데 모든 사유의 힘이 일차적으로 집중되어야 한다.(292)

(e1.5.2) 엄밀학으로서의 철학을 출발시킬 수 있기 위해서 해명되어야 할 것은 엄밀학의 이념이 무엇인가 하는 점이며, 엄밀학의 이념이 무엇인지 살펴보기 위해서 필요한 것은 엄밀학의 이념을 파악할 수 없도록 혼탁하게 만든 기존의 철학의 정체를 파악하는 일이다. 바로 이러한 이유에서 후설은 엄밀학의 이념을 정립하기 위해서 기존의 철학과의 비판적인 대결을 시도한다. 후설의 현상학의 일반적 성격과 관련해 엄밀한 학으로서의 철학을 지향하는 후설의 현상학은 철학사와 무관하게 전개되는 철학이라는 통념이 연구자들 사이에 널리 퍼져 있다. 그리고 이러한 연구자들은 이 점에서 후설의 현상학은 철학사와의 직접적인 대결 속에서 진행되는 하이데거의 해석학적 현상학과 구별된다고 생각한다. 그러나 이러한 연구자들의 견해는 부당하다. 하이데거의 해석학적 현상학과 마찬가지로 후설의 현상학 역시 철학사와의 비판적인 대결 속에서 전개되고 있기 때문이다.

1.6 철학사 속에서 자연주의와 역사주의의 형성 과정

1.6.1 헤겔 이전의 철학사

(q1.6.1.1) 엄밀학을 향한 것처럼 완전히 의식된 의지가 철학의 소크라테

스-플라톤적 전환을 지배했고 마찬가지로 근대 초에는 스콜라 철학에 대한 학적 반작용, 무엇보다도 데카르트적인 전환을 지배했다. 이러한 추진력은 17-18세기의 위대한 철학자들에게 전달되었으며, 그것은 칸트의 이성비판 속에서 가장 극단적인 방식으로 쇄신되었고 피히테의 철학함도 지배하였다. 늘 새롭게 참된 출발점, 결정적인 문제 형성, 올바른 방법에 대해 탐구가 진행되었다.(292)

(e1.6.1.2) 앞서 지적되었듯이 엄밀학으로서의 철학의 이념을 실현시키려는 완전히 의식된 의지는 철학사의 중요한 몇몇 장면에서 찾아볼 수 있다. 이러한 의지는 우선 고대 희랍에서 철학의 일대 전환을 마련한 소크라테스, 플라톤에게서 찾아볼 수 있다. 그리고 이러한 의지는 중세의 스콜라 철학의 한계를 비판하면서 철학의 새로운 지평을 모색한 데카르트를 비롯해 그 후에 등장한 스피노자, 라이프니츠, 로크, 버클리, 흄 등의 17-18세기의 위대한 철학자들에게서 찾아볼 수 있다. 더 나아가 이러한 의지는 이성비판을 철학의 핵심적인 과제로 삼은 칸트 및 그 후에 등장한 피히테에게서 찾아볼 수 있다. 이 모든 철학자들이 비록 엄밀학으로서의 철학의 이념을 실현시키는 데 있어서는 실패하였음에도 불구하고 그들은 모두 엄밀학으로서의 철학의 이념을 실현하고자 하는, 전적으로 각성된 의지에 따라 철학을 전개하였다.

1.6.2 헤겔 철학과 자연주의 철학, 역사주의 철학의 출현

(q1.6.2.1) 낭만주의적 철학에서 처음으로 변화가 나타난다. 헤겔이 아무리 자신의 방법과 자신의 철학이 절대적 타당성을 지녔다고 주장해도 그의 체계에는 철학적 학문성을 일차적으로 가능하게 해주는 이성비판이 결여되어 있다. 이 점과 결부되어 있는 것은 낭만주의 철학 일반과 마찬가지로 이 철학이 그 이후의 시기에 엄밀한 철학의 구축을 위한 충동을 약화시키거나 왜곡시키는 결과를 가져왔다는 사실이다.(292)

(q1.6.2.2) 후자, 즉 이러한 충동의 왜곡과 관련해서 헤겔주의는 잘 알려

저 있듯이 정밀과학이 점점 더 공고해짐에 따라 반작용을 불러일으켰다. 이러한 반작용의 결과 18세기의 자연주의는 엄청난 추진력을 얻게 되었으며 모든 절대적인 이념성 및 타당성의 객관성을 부정하는 자신의 회의주의와 더불어 최근의 세계관과 철학을 주도적으로 지배하였다.(292-293)

(q1.6.2.3) 다른 한편 철학적 충동의 약화와 관련해서 헤겔의 철학은 모든 철학이 자신의 시대에 대해 상대적 정당성을 지닌다는 이론을 통해 영향력을 행사했다. 물론 이러한 이론은 절대적 타당성을 지닌다고 간주되는 체계 안에서는 역사주의적인 의미와는 전혀 다른 의미를 지니고 있었는데, 바로 이러한 이론은, 헤겔 철학에 대한 믿음과 더불어 절대적인 철학에 대한 믿음까지도 상실한 몇 세대에 걸쳐 역사주의적 의미와 더불어 받아들여졌던 것이다. 헤겔의 형이상학적 역사철학이 회의주의적 역사주의로 전환함으로써 이제 새로운 “세계관 철학”의 도래가 본질적으로 결정되었는데, 이러한 세계관 철학은 바로 오늘날 급속히 퍼지고 있는 것처럼 보이며, 그뿐 아니라 그것은 그 자체 상 대체로 그것이 견지하는 반자연주의적이며 경우에 따라 반역사주의적이기까지 한 논법 때문에 결코 회의주의적이 되지 않으려 한다. 그러나 그것이 적어도 그의 전체적인 의도와 전개 방식에 있어서, 칸트에 이르기까지 저 거대한 근대철학의 진행 과정을 지배했던, 학문적 이론을 향한 저 철저한 학적 의지에 의해 지배되지 않는 것처럼 보이기 때문에 특히 그것과 관련해서 철학적인 학문적 충동의 약화라는 말이 사용되었다.(293)

(e1.6.2.4) 후설에 의하면 철학사에서 엄밀학으로서의 철학을 실현하고자 하는 강력한 의지가 피어나는 데 제동을 건 것은 다름 아닌 헤겔의 철학이다. 헤겔은 가능한 모든 철학적 원리들을 체계적으로 해명하면서 이 모든 철학적 원리들을 하나로 묶을 수 있는 거대한 철학 체계를 수립하고자 시도하였다. 이러한 그의 시도를 잘 보여주고 있는 것이 논리학, 정신철학, 자연철학 등 모든 가능한 철학을 하나의 체계 속에서 정리해 놓은 그의 철학 백과라 할 수 있다. 이러한 점에서 철학 백과로서의 그의 철학 체계는 모든 가능한 철학을 포괄하는 보편적인 철학이라 할 수 있다. 그러나 이러한 그의 철학 체계는 결정적인 결함을 지니고 있는데, 그 결함이란 바로 그의 체계에는 철저한 철학적 비판정신이 결여되어 있

다는 사실이다. 바로 이러한 점에서 비록 헤겔 자신이 자신의 철학이 칸트의 철학을 극복하고 등장한 것이라고 주장함에도 불구하고 엄밀학으로서의 철학이라는 관점에서 보자면 그의 철학은 칸트의 철학과 비교할 수 없이 후진적이라 할 수 있다. 이처럼 철저한 철학적 비판정신이 결여되어 있기 때문에 헤겔의 철학은 엄밀학으로서의 철학의 이념과는 무관한 철학이라 할 수 있다.

(e1.6.2.5) 헤겔의 철학은 그 이후에 등장한 중요한 두 가지 철학 사조의 전개에 결정적인 영향을 끼쳤는데, 그것은 다름 아닌 자연주의 철학과 역사주의 철학이다. 자연주의와 역사주의는 모두 엄밀학으로서의 철학의 이념을 실현함에 있어 커다란 방해물이라 할 수 있는데, 자연주의는 엄밀학으로서의 철학의 이념을 왜곡시켰기 때문이고 역사주의는 이 이념을 약화시켰기 때문이다. 바로 이러한 이유에서 후설은 자연주의와 역사주의를 체계적으로 검토하면서 비판하고 그를 토대로 엄밀학으로서의 철학의 이념을 해명하고자 시도하고 있다. 이에 따라 『엄밀학으로서의 철학』의 본론 부분은 자연주에 대한 비판 부분과 역사주의에 대한 비판 부분으로 나누어진다. 이제 우리도 이러한 후설의 논의에 따라 우선 1) 자연주의에 대한 비판과 2) 세계관 철학에 대한 비판을 살펴보고, 그에 이어 3) 엄밀학으로서의 철학의 특성에 대해 살펴볼 것이다. 그 이전에 우선 자연주의와 역사주의가 무엇을 의미하는지 간단히 살펴보자.

1.6.3 자연주의 철학과 역사주의 철학에 대한 정의

(q1.6.3.1) 자연주의는 자연, 다시 말해 정밀한 자연법칙에 따른 공간적-시간적 존재의 통일체라는 의미의 자연에 대한 발견이 가져온 귀결로서 나타난 현상이다. 상당한 양의 엄밀한 인식을 정초해 주는, 늘 새로운 자연과학 안에서 이러한 이념이 단계적으로 실현되어 감에 따라 자연주의는 점점 더 자신의 영역을 확장시켜 나갔다. 이와 아주 유사한 방식으로 나중에 “역사의 발견”과 늘 새로운 역사학의 정초에서 귀결된 현상으로서 역사주의가 등장하였다. 지배적인 과학 방식에 대응하여 자연주의자는 바로 모

든 것을 자연으로 파악하고 정신과학자는 모든 것을 정신, 역사적 형성물로 간주하고 그렇게 간주될 수 없는 것을 오해하는 경향이 있다. 이제 자연주의자에게 특별히 주의를 기울이자면 자연주의자는 이처럼 자연, 그것도 우선은 물리적 자연 이외의 그 어떤 것도 보려고 하지 않는다. 존재하는 모든 것은 그 자체 상 물리적이거나, 즉 물리적 자연이라는 통일적 연관에 속하거나, 또는 비록 그것이 심리적인 것이라 할지라도 그것은 단순히 물리적인 것에 의존해서 변화하는 그 무엇, 기껏해야 이차적이며 “그와 평행하게 진행되는 수반 사실”에 불과할 뿐이다. 모든 존재자는 고정된 법칙에 따라 일의적으로 규정될 수 있는 심리물리적 자연이다.(294)

(e1.6.3.2) 여기서 후설은 역사주의와 더불어 자연주의 철학에 대한 일반적인 정의를 시도하고 있다. 후설은 역사주의를 “역사의 발견이 가져온 귀결로서 나타난 현상”으로 규정하고 자연주의를 “자연에 대한 발견이 가져온 귀결로서 나타난 현상”으로 규정한다. 자연주의는 르네상스 시대 이래 비약적으로 발전한 자연과학, 그 중에서도 특히 수리 물리학의 성과에 크게 자극받고 고무되어 물리학적 방법이 모든 학문의 참된 유일한 방법이 될 수 있으리라고 생각하는 철학적 입장을 말한다. 후설은 자연주의를 물리주의(Physikalismus) 혹은 객관주의(Objectivismus)라고도 부르는데, 그 가장 대표적인 예는 콩트의 철학, 논리실증주의 등을 들 수 있다. 역사주의는 19세기 후반에 역사학을 비롯한 제반 정신과학이 비약적으로 발전함에 따라 그러한 시대 사조에 편승하여 성립된 철학 사조로서, 모든 현상은 역사성을 지니며 따라서 역사적 제약을 벗어날 수 있는 현상은 존재할 수 없으리라고 생각하는 철학적 입장을 말한다. 후설은 『엄밀학으로서의 철학』에서 역사주의의 가장 전형적인 예로 딜타이의 세계관 철학을 들고 있다. 자연주의와 역사주의는 모두 실증적인 개별 과학을 모든 학문과 철학의 토대로 간주한다는 점에서 실증주의라 불릴 수 있다.

2. 자연주의 철학에 대한 비판

2.1 자연주의 철학의 두 가지 일반적인 특징: 의식의 자연화와 이념의 자연화

(q2.1.1) 속류 유물론에서부터 시작해서 최근의 감각 일원론과 생기론에 이르기까지 모든 유형의 극단적이며 철저한 자연주의를 특징짓는 것은 한편으로는 모든 지향적-내재적 의식 소여까지 포함한 의식의 자연화(Naturalisierung des Bewußtseins)이며 다른 한편으로는 이념과 더불어 모든 절대적인 이상, 규범의 자연화이다.(294-295)

(e2.1.2) 자연주의는 물리적 자연에 대한 파악과 관련해서는 아무런 문제도 지니고 있지 않다. 물리적 자연을 물리적 자연으로 파악하는 일은 지극히 정당한 일일뿐 아니라, 회피할 수 없는 일이기도 하다. 그러나 자연주의의 결정적인 한계는 물리적 자연으로 간주될 없는 존재영역을 물리적 자연으로 파악하려는 데 있다. 그런데 이 점과 관련해 후설이 『엄밀학으로서의 철학』에서 자연주의 철학의 문제로 삼고 있는 것은 물리적 자연으로 파악될 수 없는 의식과 이념을 물리적 자연의 일종으로 파악하려는 시도이다. 후설은 물리적 자연으로 파악될 수 없는 의식을 물리적 자연으로 파악하고자 하는 일체의 시도를 “의식의 자연화”라고 부르며, 이념을 물리적 자연의 일종으로 파악하고자 하는 일체의 시도를 “이념의 자연화”라고 부른다. 바로 “자연주의 철학”이라는 제목을 달고 있는 『엄밀학으로서의 철학』의 제2부는 의식의 자연화와 이념의 자연화에 대해서 논하고 있다. 이러한 두 가지 특징 중에서 후설이 우선 다루고 있는 것은 이념의 자연화이다.

2.2 자연주의 철학과 이념의 자연화

(q2.2.1) 두 번째 점과 관련해서 그는 그러한 사실을 알아차리지도 못하면서 자기 자신을 부정한다. 모든 이념성의 모범적인 지표로서 형식논리학을 택해 볼 경우, 잘 알려져 있듯이 형식 논리적 원리들, 즉 소위 사유법칙들은 자연주의에 의해 사유의 자연법칙으로 해석된다. 이것이 전형적인 의미에서 회의주의적 이론을 특징짓는 바로 저러한 유형의 모순을 간직하고 있다는 사실은 다른 곳에서 자세하게 밝혀졌다. (*Logische Untersuchungen*, I 권, 1900을 참조할 것.) (295)

(e2.2.2) 이 대목에서 후설은 이념의 자연화가 지니고 있는 문제점을 검토하고 있다. 그런데 그는 이념의 자연화에 대해 논하면서 이념이 무엇을 의미하는지 자세하게 해명하지 않고 있다. 그는 다만 이념의 한 가지 예로서 형식 논리적 사유법칙을 제시하고 있다. “모든 A가 B이고, 모든 B가 C이면, 모든 A는 C이다.”라는 추론법칙이 그가 제시하는 형식 논리적 사유법칙의 가장 전형적인 예에 해당할 것이다. 여기서 형식 논리적 사유법칙과 우리가 경험 세계에서 확인할 수 있는 경험적 대상, 예를 들어 길가에 서있는 나무를 비교해 보면 우리는 이념이 무엇이며 그것의 몇 가지 중요한 특징이 무엇인지 확인할 수 있다.

(e2.2.3) 길가에 서있는 나무의 경우 그것은 과거 어느 시점까지는 존재하지 않았다가 바로 그 때부터 존재하기 시작했으며 또 일정 기간 동안 존재하다가 미래의 어느 시점에 가면 존재하기를 그친다. 말하자면 이 나무는 시간의 흐름 속에서 생성변화하면서 존재하다가 소멸하는 운명에 처해 있다. 이러한 점에서 이 나무는 시간적 존재 방식을 지니고 있다고 할 수 있다. 더 나아가 그것은 공간적인 존재 방식을 지니고 있다. 이 나무는 바로 여기, 이 길가에 있기 때문이다. 이처럼 이 나무가 시간적인 존재 방식과 더불어 공간적인 존재 방식을 지니고 있기 때문에 우리는 이 나무와 관련하여 “그것이 언제 존재하느냐?”라는 질문과 더불어 “그것이 어디에 존재하느냐?”라는 질문을 유의미하게 제기할 수 있으며, 더 나

아가 이러한 질문에 대해 “그것은 지금 존재한다.”라든가 “그것은 여기 이 길가에 존재한다.”는 등의 유의미한 답을 제시할 수 있는 것이다. 그러나 앞서 예로 든 추론 법칙의 경우 사정이 전혀 다르다. 우선 그것은 시간적인 존재 방식을 지니고 있지 않다. 그것은 과거의 어느 한 시점까지 존재하지 않다가 비로소 그 시점부터 존재하기 시작했던 것이 아니며, 존재하는 동안 자신의 모습을 바꾸면서 생성하고 변화하는 것도 아니며, 더 나아가 미래의 어느 시점에 존재하기를 그치는 그런 존재자가 아니다. 그것은 과거, 현재, 미래에 걸쳐 불변의 모습으로 영원하게 존재하는 것이며 그러한 점에서 초시간적으로 존재하는 영원한 존재자라 할 수 있다. 그것은 초시간적 존재 방식, 영원한 존재 방식을 지니고 있다. 더 나아가 그것은 길가에 서 있는 이 나무와는 달리 공간적인 존재 방식을 지니고 있지 않다. 그것은 경험적 공간의 그 어느 곳에서도 존재하지 않기 때문이다. 이처럼 논리 법칙이 시간적인 존재 방식도 지니고 있지 않고 공간적인 존재 방식도 지니고 있지 않기 때문에 우리는 그와 관련해 “어느 시점에 이 논리 법칙이 존재하는가?”라든가 “이 논리 법칙이 어디에 존재하는가?” 하는 등의 질문을 유의미하게 제기할 수 없을 뿐 아니라, 그러한 질문에 대해서 유의미한 답을 줄 수도 없다. 바로 이처럼 영원한 존재 방식을 지니는 논리 법칙 등이 경험적 사실과 구별되는 “이념”의 예이다.

(e2.2.4) 그러나 후설에 의하면 논리 법칙 이외에도 다양한 유형의 이념이 존재한다. “2”, “3”, “5” 등의 수학적 대상, “2 더하기 3은 5다.” 등의 수학적 명제 등도 그것이 어떤 시간, 어떤 공간을 점하는 것이 아니라 영원한 존재 방식을 지니기 때문에 이념의 일종이라 할 수 있다. 더 나아가 후설의 현상학의 핵심 개념인 본질 역시 이념의 일종이라 할 수 있다. 이 점을 해명하기 위해서 우리는 본질(Wesen) 혹은 형상(Eidos)의 존재론적 지위에 대해 후설이 취하는 입장을 살펴볼 필요가 있다. 후설의 경우 본질 혹은 형상은 그 어떤 대상들을 바로 그러그러한 의미를 지닌 대상으로 존재할 수 있도록 해 주는 그 무엇이다. 예를 들면 이 세상에 존재하는 일군의 대상들이 “인간”이라는 의미를 지니고 있다면, 바로 그

대상들을 “인간”이라는 의미를 지닌 대상으로 존재하도록 해 주는 것이 그 대상들의 본질 혹은 형상이다. 이 경우 이 대상들의 본질은 우리가 “인간임”이라고 부를 수 있을, 보편적이며 일반적인 그 무엇이라고 할 수 있다. 바로 “인간임”이라는 이러한 보편적이며 일반적인 요소가 존재하지 않으면 그 대상들은 인간이라는 의미를 지닌 대상으로 존재할 수 없으며, 동시에 그것들은 우리에게 그러한 의미를 지닌 대상으로 인식될 수 없는 것이다. 여기서 알 수 있듯이 후설이 본질 혹은 형상이라 부르는 것은 플라톤의 이데아와 유사한 것이다.

(e2.2.5) 이처럼 후설에 의하면 영원한 존재 방식을 지니는 다양한 유형의 이념은 시간적 존재 방식, 공간적 존재 방식을 지니지 않는다. 따라서 그것은 시간적 존재 방식과 공간적 존재 방식을 지니는 자연과는 본질적으로 구별되며, 자연의 일종으로 간주될 수 없다. 그런데 자연주의는 바로 이처럼 자연으로 간주될 수 없는 이념을 자연으로 간주하고자 한다. 이것이 다른 아닌 이념의 자연화이다. 후설은 일찍이 『논리연구』를 집필할 때부터 이념의 자연화를 철저히 비판하면서 현상학을 전개해 나갔다. 후설의 『논리연구』의 “서론”에 나타난 심리학주의(Psychologismus)에 대한 비판은 이념의 자연화에 대한 비판의 한 가지 유형이다. 후설이 비판하고 있는 심리학주의가 자연주의의 일종임은 두말할 필요도 없다.

(e2.2.6) 후설이 『논리연구』에서 심리학주의를 비판하고 있는 이유는 심리학주의가 존재론적 관점에서 볼 때 보편자로서의 본질과 유사한 위치를 지니고 있는 논리적 대상, 수학적 대상 등의 실재성을 부정하고, 이 모든 대상의 존재를 그를 사유하는 주체의 사유 작용 안에서 정초할 수 있다고 주장하기 때문이다. 이러한 심리학주의의 입장에 의하면 모든 논리학적, 수학적 진리 및 대상과 마찬가지로 본질 역시 그것을 사유하는 주체의 사유 작용 속에서만 존재하는 것이지, 결코 이러한 사유 작용과 독립하여 자체적으로 존재하는 것이 아니다. 그러나 후설에 의하면 논리학적, 수학적 대상 및 진리, 그리고 본질은 인식 주체의 사유 작용과 무관하게 자체적이며 객관적으로 실재한다. 예를 들어 2, 3, 5 등의 수학

적 대상, “2 더하기 3은 5다.”라는 수학적 진리, “인간임”이라는 보편자로서의 본질 등은 인식 주체가 그에 대해 사유하느냐, 사유하지 않느냐라는 사실과 전혀 무관하게 자체적이며 객관적으로 존재한다는 것이 후설의 근본입장이다. 그에 의하면 비록 본질이 우리가 일상적으로 경험하는 나무, 돌, 인간 등의 경험적 사물들과 같은 의미에서 실재하는 것은 아니지만, 본질 역시 주체의 사유 작용에 의존하여 존재하는 것이 아니라 이러한 경험적 사물들과 마찬가지로 객관적으로 실재하는 것이다.

(e2.2.7) 심리학주의가 지니고 있는 가장 커다란 난점은 그것이 일종의 회의주의로 전락하고 만다는 데 있다. 그 이유는 이념을 그것을 사유하는 주체의 심리 작용 안에서 정초하고자 할 경우 이념은 자체적으로 객관적 타당성을 지니는 것이 아니라, 주체가 사유하는 방식에 의존적인 그 무언가에 불과할 것이기 때문이다. 이 경우 이념의 정초 토대인 주체를 개별적 주체로 간주할 경우 이념의 타당성은 개별적 주체에 의존적인 것이 되어 개별적 상대주의가 등장하게 되고 주체를 종적인 주체로 간주할 경우 이념의 타당성은 종적 주체에 의존적인 것이 되어 종적 상대주의가 나타나게 된다. 개별적 상대주의든 종적 상대주의든 모두 이념이 지닌 객관적 타당성을 정초할 수 없게 되어 심리학주의는 결국 회의주의로 전락하고 만다.

(q2.2.8) 우리는 자연주의적 가치론, 실천학, 그리고 그 중에서도 윤리학을 유사하게 근본적으로 비판할 수 있다. 자연주의적 실천 자체도 마찬가지이다. 왜냐하면 이론적인 모순성의 귀결로서 실제적인 이론적, 가치론적, 윤리적 실천에 있어서의 모순(명백한 불일치)이 어쩔 수 없이 나타나기 때문이다. 우리는 자연주의자가 그의 태도에 있어서는 전체적으로 이상주의자요 객관주의자라고 말할 수 있다. 그는 도처에서 학적인 방식으로, 다시 말해 모든 이성적인 사람들에게 구속력을 행사하는 방식으로 참된 진리, 참된 미와 선한 것이 무엇인지, 그리고 그것이 그의 일반적인 본질에 따라 어떻게 규정될 수 있는지, 어떤 방법에 따라 그것이 개별적인 경우에 획득될 수 있는지 하는 점을 인식하려는 노력으로 가득 차 있다. 그는 자연과학과 자연과학적 철학을 통하여 그 핵심적인 사안에 따라 볼 때 목

표가 달성될 수 있다고 믿고 있다. 그는 이제 이러한 의식을 가능하게 해 주는 모든 열정을 가지고 교사이자 실천적 개혁가로서 “자연과학적으로” 참된 것, 선한 것, 아름다운 것을 위해 대변한다. 그러나 그는 이론들을 제시하고 나름대로 그에 대한 근거를 제시하고자 하는 이상주의자이다. 이론을 구축하던 가치나 실천적 규범들을 가장 아름다우며 가장 선한 것으로서 정초하고 동시에 그것을 다른 사람들에게 추천하던 자신이 취하는 이상주의적 태도 속에서 그가 전제하고 있는 것은 그가 제시하는 이론들에 의해 부정된다.(295)

(e2.2.9) 이 인용문에서 후설은 자연주의에 대한 또 하나의 비판을 제시하고 있다. 이러한 비판에 의하면 자연주의자는 수행적인 모순을 범하고 있다. 우선 자연주의자는 모든 것을 자연과학을 통해서 설명할 수 있다고 주장한다. 이 경우 자연과학이란 경험적 사실에 관한 학이며, 자연과학은 경험적 사실의 영역 너머에서 존재하는 이념에 대해 조금도 해명할 수 없다. 따라서 자연과학만이 진리의 유일한 원천이라고 믿고 있는 자연주의자는 경험적 사실을 넘어서는 이념의 영역에 대해서는 침묵해야 한다. 그러나 자연주의자는 자연주의자의 이러한 행위 원칙을 위반하면서 때로는 암묵적으로, 때로는 명시적으로 이념의 영역에 대해서 다양한 주장을 한다. 예를 들어 모든 진리는 자연과학적 방법을 통해서 해명될 수 있다는 자연주의적 주장은 자연과학을 통해 그 진위가 가려질 수 있는 자연과학적 사실이 아니라, 그러한 사실의 너머에 있는 이념의 영역과 관련된 주장이며, 따라서 자연주의자는 그가 자연주의의 근본 원칙에 철저히한다면 이러한 주장을 할 수 없을 것이다. 이러한 주장과 더불어 그는 수없이 많은 주장을 하면서 자연주의가 타당함을 설파하려고 하는데, 그 무엇이 타당함을 설파하려는 사람은 암암리에 그 무엇이 객관적 타당성을 지니고 있다는 사실을 인정하고 있는 것이며 이러한 점에서 그는 단지 경험적 사실의 영역뿐 아니라, 이념의 영역이 존재한다는 사실을 인정하고 있는 것이다. 바로 여기에 자연주의자의 수행적 모순이 놓여 있다.

2.3 자연주의 철학과 의식의 자연화

2.3.1 의식의 자연화에 대한 정의

(q2.3.1.1) 존재하는 모든 것은 그 자체 상 물리적이거나, 즉 물리적 자연이라는 통일적 연관에 속하거나, 또는 비록 그것이 심리적인 것이라 할 지라도 그것은 단순히 물리적인 것에 의존해서 변화하는 그 무엇, 기껏해야 이차적이며 “그와 평행하게 진행되는 수반 사실”에 불과할 뿐이다. 모든 존재자는 고정된 법칙에 따라 일의적으로 규정될 수 있는 심리물리적 자연이다.(294)

(e2.3.1.2) 의식의 자연화란 의식을 물리적 자연으로 간주하고 자연과학적 방법을 사용해서 의식을 탐구함으로써 의식을 일종의 자연으로 환원함을 의미한다. 따라서 의식의 자연화가 무엇을 의미하는지 살펴보기 위해서는 자연과학적 방법이 무엇을 의미하는지 살펴볼 필요가 있다. 그러면 고전 물리학을 예로 들어 자연과학적 방법이 무엇인지 살펴보자. 잘 알려져 있듯이 고전 물리학의 연구 방법의 구성 요소는 1) 관찰 및 통제된 실험의 방법, 2) 수리화의 방법, 3) 인과적 설명의 방법 등이라고 할 수 있다. 그 각각의 내용을 살펴보면 다음과 같다.

(e2.3.1.3) 첫째, 고전 물리학은 연구 자료를 수집하는 과정에서 일차적으로 관찰 및 통제된 실험의 방법을 사용한다. 이처럼 고전 물리학이 관찰 및 실험의 방법을 사용하는 이유는 고전 물리학적 대상의 구성적 본질이 ‘감각’을 토대로 경험될 수 있는 것이라는 사실 때문이다. 감각을 토대로 경험될 수 있는 것이 아니면 그 어떤 대상도 고전 물리학의 대상이 될 수 없다. 따라서 고전 물리학은 자신의 탐구 대상을 확보하기 위해서 일차적으로 감각을 통해서 경험될 수 없는 일체의 것들의 존재에 대해 추상한 후 감각을 통해서 경험될 수 있는 것으로 시선을 돌려야 한다. 이 경우 ‘감각을 토대로 한 직접적인 경험’이 다름 아닌 관찰이요, 자연적인 상태에서 대상에 대한 직접적인 관찰이 불가능할 경우 인위적인 조작을

통해 대상에 대한 관찰을 가능하게 해주는 것이 바로 통제된 실험이다.

(e2.3.1.4) 둘째, 고전 물리학은 연구 자료를 수집하는 과정뿐 아니라 연구 자료를 정리하고 분석해서 일반적인 법칙을 발견하는 과정에서 수학적 방법을 사용한다. 이처럼 고전 물리학이 수학적 방법을 사용하기 때문에 그것은 구체적으로 수리 물리학이라는 형태로 전개된다. 그런데 이처럼 고전 물리학이 수리 물리학으로 전개될 수 있는 이유는 바로 모든 물리학적 대상이 몇 가지 차원에서 수학적 수단을 통해 객관적이며 일의적으로 측정될 있기 때문이다. 실제로 고전 물리학적 대상의 본질적 속성에 대한 이러한 인식이 없었더라면 고전 물리학이 인류의 역사에서 수리 물리학의 형태로 출현할 수 없었을 것이다. 이 점과 관련해 우리는 물리적 자연에 관한 체계적인 진술 체계로서의 물리학이 필연적으로 수리 물리학이라는 형태로 전개되어야 하는 것은 아니며 역사적으로 볼 때도 실제로 그렇게 전개되어 왔던 것은 아니라는 사실에 유의할 필요가 있다. 아리스토텔레스의 물리학은 수리 물리학의 형태로 전개되지 않았으며 물리학이 수리 물리학으로 전개된 것은 르네상스 이후 불과 몇 백 년 동안에 일어난 일임은 잘 알려진 사실이다.

(e2.3.1.5) 셋째, 고전 물리학은 물리적 대상을 연구하는 과정에서 자연인과적 분석 방법을 택하면서 물리적 사건 사이의 자연인과적 연관을 해명하고자 시도한다. 여기서 우리는 우선 이 경우 자연인과적 분석 방법이 무엇을 의미하는지 정확하게 이해할 필요가 있다. 여기서 우리가 물리학적 분석 방법을 자연인과적 분석 방법이라 부를 경우 자연인과라는 표현은 고전 물리학이 분석하고자 하는 인과 관계가 다양한 유형의 인과 관계 중에서 한 가지 유형의 인과 관계에 불과함을 함축하고 있다. 여기서 우리는 “원인과 결과”라는 표현이 다양한 의미를 지닐 수 있다는 사실에 유의할 필요가 있다. 이 점과 관련해 아리스토텔레스는 “원인”이란 형식적으로 “그 무엇이 일어나도록 하는 출처”를 뜻하며 따라서 모든 원인은 형식적인 관점에서 볼 때 동일한 의미를 지니지만 그것이 사용되는 구체적인 맥락을 살펴보면 원인이 서로 구별되는 다양한 의미로 사용될 수

있다는 사실을 지적하고 있다. 그의 유명한 4원인설이 알려주듯이 그는 “원인”이라는 개념이 4가지 서로 다른 의미로 사용될 수 있다는 사실을 지적하였는데, 그 4가지란 그 무엇의 형상적 출처로서의 원인(형상인), 질료적 출처로서의 원인(질료인), 목적과 관련된 출처로서의 원인(목적인), 그 무엇이 생겨나게 된 힘으로서의 원인(작용인) 등이다.(『형이상학』 5권 2장) 그런데 이러한 4가지 원인 중에서 고전 물리학이 해명하고자 시도하는 원인은 다름 아닌 어떤 사건이 일어나게 된 힘으로서의 원인, 다시 말해 작용인이며 바로 우리가 자연적 인과 관계라고 부르는 것은 다름 아닌 이러한 작용인을 포함하는 인과 관계를 지칭하는 것이다. 여기서 알 수 있듯이 모든 고전 물리학은 물리적 대상과 관련해서 오직 자연적 인과 관계를 해명하고자 하며 그 이외의 인과 관계는 논외로 치고 있다.

(e2.3.1.6) 의식의 자연화란 바로 이러한 자연과학적 방법을 사용해서 의식을 탐구하기 위해서 의식을 일종의 물리적 자연으로 환원시키는 작업을 의미한다. 말하자면 의식을 자연화하는 연구자들은 의식을 일종의 물리적 자연으로 환원시킨 후 통제된 관찰 및 실험의 방법, 수리화의 방법, 자연인과적 분석 방법을 사용해서 의식을 탐구한다.

2.3.2 의식의 자연화와 실험심리학

(q2.3.2.1) 우리가 정밀한 기계학의 유사물에 해당하는 것으로서 아직 제한적으로 구축되기는 했지만 엄밀한 철학이 무엇인가 하는 질문을 제기하면 사람들은 우리에게 정신물리적 심리학과 특히 실험심리학을 가리킬 것이며, 그 누구도 실험심리학으로부터 엄밀학의 지위를 박탈하려 하지 않을 것이다. 사람들은 실험심리학이 인류가 것처럼 오랫동안 추구해왔고, 이제 드디어 현실화된 정밀과학적 심리학이라고 말한다. 사람들은 논리학과 인식론, 미학, 윤리학, 교육학이 그것을 통해서 드디어 그들의 학적 토대를 획득하였으며 이 학문들이 실험적 연구 분야로 탈바꿈하려는 중이라고 말한다. 사람들은 그 이외에도 엄밀한 심리학이 두말할 것도 없이 모든 정신과학, 그리고 이와 마찬가지로 형이상학의 토대이기도 하다고 말한다.(297-298)

(e2.3.2.2) 의식을 자연화시키면서 자연과학적 방법을 통해서 의식을 연구하는 학문의 가장 대표적인 예는 19세기에 출현한 실험심리학이다. 실험심리학은 통제된 관찰 및 실험의 방법, 수리화의 방법, 자연인과적 분석의 방법을 사용해 심리 현상을 연구한다. 바로 이처럼 실험심리학이 자연과학적 방법을 사용하기 때문에 실험심리학자들은 실험심리학이 물리학 등의 자연과학과 마찬가지로 엄밀한 학으로 탈바꿈할 수 있었다고 생각한다. 따라서 그들에 의하면 근대의 물리학이 르네상스 시대의 애매 모호한 자연철학을 극복하고 엄밀학으로 전개된 것이요 라브와지에의 화학이 그 이전의 연금술을 극복하고 엄밀학으로 전개된 것이듯이 실험심리학 역시 이전의 애매모호한 심리학을 극복하고 엄밀한 학으로 전개된 것이다. 더 나아가 실험심리학은 단순히 엄밀학의 지위를 확보했을 뿐 아니라, 정신과학의 토대, 순수 논리학, 순수 가치론, 순수 실천학 등의 형상과학의 토대, 더 나아가 형이상학의 토대로 간주되면서 철학의 지위 까지도 누릴 수 있게 되었다.

2.3.3 의식의 자연화에 대한 비판

2.3.3.1 실험심리학의 의의와 한계

(q2.3.3.1.1) 여기에 자신의 커다란 결함이 놓여있다는 사실을 엄밀한 심리학은 의식하지 못한다. 그리고 실험심리학이 자기 관찰의 방법에 대해 보다 더 강력하게 반대하고 실험의 방법을 통해 이러한 방법이 지닌 결함을 극복하는데 더 큰 힘을 투여하면 할수록 실험심리학은 이러한 사실을 더욱 더 의식하지 못하게 된다.(303)

(q2.3.3.1.2) 도처에서 그러하듯이 실험적 방법은 상호주관적인 사태 연관의 확인이 문제가 되는 곳에서는 꼭 필요하다. 그러나 그것은 그 어떤 경험적 방법도 수행할 수 없는 것, 다시 말해 의식 자체에 대한 분석을 전제한다.(304)

(e2.3.3.1.3) 실험심리학이 자연화된 의식의 구조를 해명함에 있어서 커다란 성공을 거둔 것은 사실이다. 그럼에도 불구하고 그것은 결정적인 한계를 지니고 있는데, 이 한계란 그것이 자연화되지 않은 의식의 구조를 해명할 수 없다는 데 있다. 이처럼 자연화되지 않은 의식의 다양한 측면은 통제된 관찰 및 실험의 방법, 수량화의 방법, 자연인과적 분석 방법 등 자연과학적 방법을 통해서도 해명될 수 없는데, 그 가장 대표적인 예는 현상학의 핵심 주제인 의식의 지향성이다.

(e2.3.3.1.4) 지향성이란 우리의 의식이 세계 내 대상 및 세계를 향하고 있는 작용을 의미한다. 물론 실험심리학자는 실험심리학적 탐구를 통하여 지향성의 정체까지도 파악할 수 있다고 주장할 것이다. 예를 들면 실험심리학자는 심리 현상이 지닌 지향성은 세계에 존재하는 어떤 물리적 사건을 원인으로 하여 우리의 두뇌 속에서 발생하는 하나의 결과에 불과하다고 주장하면서, 외계 대상에서 출발하여 우리의 두뇌까지 이르게 되는 일련의 인과 관계를 해명하면 지향성의 정체가 해명될 것이라고 주장할 것이다. 물론 이러한 실험심리학자의 주장이 전적으로 그릇된 것은 아니다. 지향성은 심리 현상의 특징이며 모든 심리 현상이 신체 및 두뇌 활동의 산물인 한에서 신체 및 두뇌 활동을 자연과학적으로 분석할 경우 지향성의 한 측면이 나름대로 해명될 수 있기 때문이다.

(e2.3.3.1.5) 실제로 이처럼 자연과학적 입장에 입각해 지향성의 정체를 해명하려는 시도는 현대 분석철학에서 활발하게 진행되고 있다. 우리는 이러한 시도의 지성사적 원천을 데카르트에서 찾을 수 있다. 물론 데카르트의 사유하는 자아가 신체적인 자아가 아니라는 사실을 염두에 두면 이 점을 이해하기는 쉽지 않다. 이 점을 이해하기 위해서 우리는 『위기』에서 후설이 데카르트를 “초월론적 동기의 근원적 수립자”이며 동시에 “근대적인 객관주의적 합리주의의 근원적 수립자”(Hua VI, 74)라고 부르는 사실에 유의할 필요가 있다. 이러한 후설의 주장에 따르면 데카르트는 이중적인 측면을 지니고 있다. 그는 우선 후설이 추구하였던 초월론적 현상학의 선구자로 평가받을 수 있다. 실제로 데카르트는 방법적 회의를 통해 명

증적으로 존재하는, 사유하는 자아의 구조를 발견하고 이처럼 사유하는 자아가 자연과학적 방법을 통해서 그 정체가 해명될 수 없다는 사실을 밝혔기 때문에 초월론적 현상학의 선구자로 평가받을 수 있다. 바로 이러한 이유에서 후설은 데카르트를 재해석하면서 데카르트적 길을 통한 초월론적 현상학적 환원의 길을 개척하였다. 그러나 데카르트는 동시에 후설이 그토록 비판했던 물리학적 실증주의의 선구자라 할 수 있다. 이 점과 관련해 그는 보편학으로서의 철학의 이념을 구체화시켜 나가면서 자연학과 응용과학을 정립해 나가는 과정에서 생리학, 심리학 등의 학문을 자연과학적 방법을 통해서 정초하고자 시도하였다. 이러한 그의 근본 구상에 따르면 모든 생리현상, 심리 현상은 물리현상과 마찬가지로 자연과학적 방법을 통해서 해명될 수 있으며 따라서 생리학과 심리학은 자연과학의 일종으로 분류될 수 있다. 그리고 이러한 데카르트의 시도에 이어 18-19세기에 생리학과 심리학을 자연과학적 방법에 따라 정초하고자 하는 다양한 시도가 있었다. 그리고 이러한 시도로부터 직접적 혹은 간접적으로 영향을 받아가면서 현대 분석철학은 지향성을 자연과학적 방법에 따라 해명하고자 다양한 방식으로 시도하고 있다. (현대 분석철학에서 이루어지고 있는 지향성 연구에 대해서는 W. Lyons, *Approaches to Intentionality*, Oxford: Clarendon Press, 1995를 참조할 것.)

(e2.3.3.1.6) 그러나 지향성에 대한 자연과학적 연구를 통해서 지향성의 정체가 모두 해명될 수 있는 것은 아니다. 물론 실험심리학자는 실험심리학적 연구를 통해서 지향성의 정체가 남김없이 파악될 수 있다고 주장할 것이다. 그러나 그가 이러한 주장을 하게 되는 이유는 비록 심리 현상이 지니고 있는 지향적 관계 역시 우리의 의식과 대상 사이에 존재하는 일종의 관계를 의미하긴 하지만, 지향적 관계는 자연과학적 의미의 인과관계와는 전혀 다른 것이라는 사실을 그가 깨닫지 못하고 있기 때문이다.

(e2.3.3.1.7) 그러면 자연과학적 인과 관계와 지향적 관계의 차이를 간단히 살펴보자. 자연과학적 인과 관계의 경우 인과 관계의 두 항인 원인과 결과는 모두 물리적 공간에 존재하는 것이라야 한다. 물리적 공간

에 존재하는 그 어떤 사건만이 물리적 공간에 존재하는 그 어떤 다른 사건의 원인이 될 수 있다. 따라서 자연과학적 인과 관계라는 관점에서 보자면 물리적 공간 이외의 세계, 예를 들면 수학적 공간 혹은 상상의 공간에 존재하는 대상 혹은 사건은 결코 물리적 공간에 존재하는 사건의 원인도 결과도 될 수 없다. 예를 들면 “2”, “3”, “삼각형” 등 수학적 대상이나 “2는 1보다 크다.”는 수학적 사실, “백설공주가 일곱 난쟁이를 만났다.”는 상상 속의 사건 등은 결코 “이 당구공이 움직이고 있다.”는 사실의 원인도 될 수 없고 결과도 될 수 없는 것이다. “2는 1보다 크다.”라는 수학적 사실, 또는 “백설공주가 일곱 난쟁이를 만났다.”는 상상 속의 사건이 아무리 많다고 하더라도 그것들이 “이 당구공이 움직이고 있다.”는 사실의 원인이 될 수 없으며, 또 “이 당구공이 움직이고 있다.”는 사실이 있다고 해서 그것이 수학적 사실 또는 상상 속의 사건 들이 일어나기 위한 원인이 될 수도 없는 것이다. “물리적 공간에 존재하는 또 다른 당구공 또는 여타의 다른 물리적 대상이 움직인다.”는 사실만이 “이 당구공이 움직이고 있다.”는 사실의 원인 또는 결과가 될 수 있는 것이다.

(e2.3.3.1.8) 그러나 지향적 관계의 경우는 사정이 전혀 다르다. 지향적 관계의 경우 물론 심리 현상으로서의 지향성이, 현실적인 이 세계에 존재하는 하나의 대상임에도 불구하고, 그것이 관계를 맺고 있는 대상, 다시 말해 그것이 지향하는 대상이 꼭 현실 세계에 존재하는 대상이어야 할 필요는 없다. 예를 들면 우리의 의식의 지향성은 현실 세계에 존재하는 이 책상, 저 의자 등 수없이 많은 현실적인 대상뿐 아니라, 수학의 세계 속에 존재하는 2, 3, 5 등의 수학적 대상, 상상의 세계 속에 존재하는 백설공주, 일곱 난쟁이 등과도 지향적 관계를 맺을 수 있다. 그리고 이 경우 지향성이 현실적인 세계에 존재하는 하나의 대상임에도 불구하고 그것이 이처럼 대상과 지향적 관계를 맺을 수 있는 것으로 파악되었을 경우 그것은 더 이상 물리적 공간에 존재하는 대상으로 파악된 것이 아니라 의미를 지닌 다양한 대상들을 이해할 수 있는 영혼의 능력으로 파악된 것이다. 우리는 일상적으로 자연과학적 태도를 취하면서 커다란 어려움 없이 지향성을 물

리적 공간 속에 존재하는 대상으로 파악할 수 있다. 지향성을 물리적 공간 속에 존재하는 대상으로 파악하기 위해서 우리가 자연과학적 태도와는 다른 태도로 이행해야 하는 것은 아니다. 그러나 지향성을 의미를 지닌 대상들을 이해할 수 있는 능력으로 파악할 수 있기 위해서 우리는 자연과학적 태도를 벗어나 새로운 태도를 취할 필요가 있으며 이처럼 새로운 태도를 취하기 위해서는 특수한 방법적 조치를 취할 필요가 있는데, 그것은 다른 아닌 현상학적 심리학적 환원과 초월론적 현상학적 환원이다. (지향성 및 현상학적 심리학적 환원, 초월론적 현상학적 환원에 대한 보다 더 자세한 논의는 이남인, 『현상학과 해석학』, 67쪽 이하를 참조할 것.)

2.3.3.2 실험심리학과 철학의 관계

2.3.3.2.1 실험심리학과 순수 논리학, 형식적 존재론, 내용적 존재론

(q2.3.3.2.1.1) 이에 대한 우리의 반론들은 다음과 같다. 우선 간단히 숙고해보면 알 수 있듯이 사실과학으로서의 심리학 일반은 모든 규범화의 원리들을 다루는 철학분야들, 즉 순수 논리학, 순수 가치론과 실천학의 토대가 될 수 없다. 우리는 그에 대한 자세한 논의는 하지 않으려 한다. 이러한 논의는 분명히 앞서 살펴본 회의주의적인 모순들이 존재함을 보여줄 것이다.(298)

(e2.3.3.2.1.2) 앞서 심리학주의를 논하면서 우리는 사실과학으로서의 심리학이 순수 논리학의 철학적 토대가 될 수 없으며 심리학주의가 회의주의 및 상대주의로 귀결된다는 사실을 살펴보았다. 실험심리학자들은 실험심리학이 논리학, 인식론, 윤리학, 형이상학 등 다양한 유형의 철학의 토대이며 이러한 점에서 실험심리학이 진정한 의미에서 철학의 역할을 대신할 수 있을 것으로 생각한다. 그러나 실험심리학은 경험 과학의 일종에 불과한 것으로서 그것은 다양한 유형의 철학의 철학적 토대 역할을 수행할 수 없다. 거꾸로 경험 과학의 일종인 실험심리학은 다양한 유형의 철학에 토대를 두고 전개되는 것이며 그러한 점에서 그것은 다양한 유형의

철학에 정초되어 있는 것이다. 이처럼 실험심리학이 다양한 유형의 철학에 정초되어 있다는 사실을 살펴보기 위해서 우리는 현상학적 관점에서 볼 때 어떤 다양한 유형의 학문들이 존재하며 그것들이 서로 어떠한 정초연관 속에서 존재하는지를 살펴볼 필요가 있다.

(e2.3.3.2.1.3) 후설에 의하면 우리 인간이 탐구할 수 있는 학문 전체는 크게 i) 물리학, 화학, 생물학, 심리학, 사회학, 역사학 등 다양한 유형의 경험 과학, ii) 형식적 존재론과 내용적 존재론을 아우르는 존재론, 그리고 iii) 초월론적 현상학으로 나뉜다.(Hua XIII, 111-194 참조) 그런데 이러한 세 가지 학문 중에서 형식적 존재론과 내용적 존재론으로 나뉘지는 존재론과 초월론적 현상학이 좁은 의미에서 철학이라고 불릴 수 있다. 그러나 후설은 이러한 좁은 의미의 철학 개념 이외에도 넓은 의미의 철학 개념에 대해서도 논하면서 이처럼 넓은 의미의 철학 개념을 보다 더 근원적인 철학 개념으로 간주하고 있다. 실제로 그는 넓은 의미의 철학은 비단 형식적 존재론과 내용적 존재론, 그리고 초월론적 현상학만을 포함하는 것이 아니라, 다양한 유형의 경험 과학도 포함하는 것으로 간주하고 있다: “철학과 과학은 원래 하나였으며 개별과학은 분리될 수 없는 생명의 통일체인 바, 하나인 철학이라는 [...] 등지에 붙어있는 살아있는 가지였다. 그러나 그 사이 양자는 분리되었다. [...] 양자는 바로 철저한 [철학적, 비판적] 정신이 실종되었기 때문에 분리되고 말았다.”(Hua VIII, 10)

(e2.3.3.2.1.4) 후설이 철학과 과학을 하나의 생명체에 비유하는 데서 짐작할 수 있듯이 후설에 의하면 다양한 유형의 경험 과학, 다양한 유형의 형식적 존재론과 영역적 존재론, 그리고 초월론적 현상학은 서로 무관하게 존재하는 것이 아니라, 나름대로의 고유한 정초 연관 속에서 존재한다. 다양한 경험 과학의 정초토대는 형식적 존재론과 영역적 존재론이며, 이러한 형식적 존재론과 영역적 존재론의 정초토대는 다시 초월론적 현상학이다. 후설에 의하면 초월론적 현상학의 토대 위에서만 참다운 의미에서 형식적 존재론과 내용적 존재론이 가능하고, 초월론적 현상학에 토

대를 두고 있는 형식적 존재론과 내용적 존재론을 토대로 해서만 참다운 의미의 경험 과학이 정립될 수 있다. 후설의 현상학은 초월론적 현상학을 토대로 형식적 존재론과 내용적 존재론을 정초하고, 이러한 존재론을 토대로 다양한 유형의 경험 과학을 정초함을 목표로 하는데, 이처럼 나름대로의 고유한 정초연관 속에서 존재하는 초월론적 현상학과 존재론뿐 아니라 다양한 유형의 경험 과학까지 포함하는 것이 바로 후설의 현상학이 추구하는 보편학이다.

(e2.3.3.2.1.5) 그러면 실험심리학이 어떤 철학적 가정들을 전제하고 전개되는지 살펴보자. 우리가 생각해 볼 수 있는 모든 유형의 학문은 이러한 현상학적 철학의 전체적인 구도 속에서 나름의 고유한 위치를 차지하며 이러한 점에서는 실험심리학 역시 예외가 아니다. 의식의 자연화에 토대를 두고 전개되는 실험심리학은 물리학, 화학, 생물학, 사회학, 역사학 등과 마찬가지로 경험 과학의 일종에 속한다. 그리고 모든 경험 과학들과 마찬가지로 실험심리학 역시 나름대로 형식적 존재론, 내용적 존재론에 정초되어 있으며 그의 타당성과 관련하여 초월론적 현상학적 정초를 필요로 한다.

(e2.3.3.2.1.6) 자연화된 의식에 대한 합리적인 진술 체계인 실험심리학은 자연화된 의식을 지배하는 여러 가지 심리법칙을 발견함을 목표로 한다. 그런데 실험심리학을 통한 자연법칙의 발견은 아무런 가정도 없이 이루어진 것이 아니라, 나름대로 무수히 많은 가정들을 전제하고 이루어진 것이다. 그런데 이러한 가정들 중에는 실험심리학이 다루고자 하는 대상 전체에 걸쳐 타당한 가정들이 있으며, 그것이 실험심리학이 다루고자 하는 모든 대상에 대해 타당한 가정인 한에서 우리는 그것들을 실험심리학의 본질적인 가정이라고 부를 수 있을 것이다. 말하자면 실험심리학이 다루고자 하는 대상은 모두 이러한 본질적인 가정에 위배되어서는 안 된다. 그런데 이러한 본질적인 가정들을 자세히 검토해보면 우리는 그것들이 크게 두 가지 유형으로 나뉘짐을 알 수 있다.

(e2.3.3.2.1.7) 그 첫째 유형의 본질적인 가정은 실험심리학이 다루는 대

상에 대해서만 타당할 뿐 아니라, 모든 여타의 학문이 다루고자 하는 대상에 대해서도 타당한 가정이다. 우리는 이러한 가정의 예로 “A와 B가 같으면 A와 C의 합과 B와 C의 합은 같다.”는 명제를 들 수 있다. 두말할 것도 없이 물리학적 대상뿐 아니라, 모든 여타의 대상도 그것이 학적으로 탐구될 수 있기 위해서는 이러한 가정에 위배되어서는 안 된다. 만일 그 무엇이 이러한 가정에 위배될 경우 그것은 바로 학적으로 탐구될 수 있는 대상이라는 기본 요건을 충족시키지 못하며, 따라서 학적 탐구의 영역에서 배제된다. 바로 학적으로 탐구될 수 있는 모든 대상이 이러한 가정에 위배되어서는 안 된다는 점에서 이러한 가정은 앞서 살펴본 물리학에만 고유한 가정과는 질적으로 구별된다. 물론 우리는 “A와 B가 같으면 A와 C의 합과 B와 C의 합은 같다.”는 명제 이외에도 이러한 유형의 가정의 예를 여러 가지 제시할 수 있는데, “전체는 부분보다 크다.”, “모든 A가 B이고, 모든 B가 C이면 모든 A는 C이다.” 등등이 그것이다. 이러한 가정이 대상의 순수 형식적 측면과 관련된 가정이기 때문에 우리는 이러한 유형의 가정을 순수 논리적 가정 혹은 형식적 존재론적 가정이라 부를 수 있을 것이며, 이러한 점에서 실험심리학은 순수 논리학 내지 형식적 존재론에 정초되어 있다고 할 수 있다.

(e2.3.3.2.1.8) 실험심리학이 전제하는 두 번째 가정은 그것이 물리학 등을 비롯한 특정의 경험 과학들과 공유하는 내용적인 가정이다. 예를 들면 실험심리학은 물리학과 마찬가지로 그것이 탐구하고자 하는 심리 현상들과 관련하여 몇 가지 중요한 가정에서 출발하여 연구를 진행시킨다. 그 가정들의 예로는 실험심리학이 연구 대상인 심리 현상이 통제된 관찰과 실험을 통해서 연구될 수 있으리라는 가정, 물리 현상과 마찬가지로 이러한 심리 현상이 수리화를 통해 파악될 수 있으리라는 가정, 모든 심리 현상이 자연인과적 연관 속에서 존재하리라는 가정 등을 들 수 있다. 앞서 살펴본 가정들이 대상의 형식적인 측면과 관련된 가정임과는 달리 이러한 가정들은 어떤 특정한 존재 영역에 속하는 대상의 내용적인 측면과 관련된 가정을 의미하기 때문에 우리는 이러한 가정을 내용적 존재론적

가정 혹은 영역적 존재론적 가정이라 부를 수 있을 것이며, 이러한 점에서 실험심리학은 이러한 내용적 존재론 내지 영역적 존재론에 정초되어 있다고 할 수 있다.

(e2.3.3.2.1.9) 이처럼 실험심리학은 형식적 존재론뿐 아니라, 나름의 고유한 영역 존재론에 정초되어 있다. 이 점과 관련하여 우리는 실험심리학자들이 주장하는 것과는 달리 실험심리학이 모든 여타의 학의 정초 토대가 아니라는 사실에 유의할 필요가 있다. 실험심리학은 몇 가지 중요한 본질적인 가정에서 출발하여 특정한 존재자의 영역, 말하자면 자연화된 의식의 영역을 탐구하는 경험 과학의 일종이며 그러한 점에서 그것은 본질학으로서의 형식적 존재론과 영역적 존재론에 정초되어있는 것이다.

2.3.3.2.2 실험심리학의 현상학적 심리학적 토대

(q2.3.3.2.2.1) 이제 우리는 무엇보다도 앞서 이루어진 서술에 따라서 이미 해명된 바, 일상적인 의미에서 모든 심리학적 인식은 심리적인 것에 관한 본질 인식을 전제한다는 사실을 가장 깊은 근거에서부터 분명히 통찰하기 위해서 그 어떤 것도 더 이상 필요로 하지 않는다. [...] 현대 심리학이 완전히 과학적인 참된 의미에서 심리학이 되는데 방해가 되었던 바, 현대 심리학의 가장 커다란 과오는 그것이 이러한 현상학적 방법을 인식하지 못하고 그러한 방법을 개발하지 않았다는 데 있다. 현대 심리학은 역사적 선입견 때문에 해명하는 모든 개념 분석에 놓여 있는 바, 그러한 방법을 향한 단초들을 이용할 수 없었다. 이와 결부되어 대부분의 심리학자들은 이미 현존하는 현상학의 시작점들을 이해하지 못했고, 종종 순수한 직관적 태도에서 수행되는 본질 탐구를 형이상학적-스콜라주의적인 것으로 간주했다. 그러나 직관하는 태도에서 파락되고 기술된 것은 오직 직관하는 태도에서만 이해되고 검증될 수 있다.(320)

(e2.3.3.2.2.2) 그런데 실험심리학은 앞서 살펴본 몇 가지 철학적 가정 이외에 또 하나의 철학적 가정을 토대로 전개되는데, 이 가정은 다음 아닌 현상학적 심리학의 가정이다. 모든 경험적 심리학적 인식은 “심리적인

것에 관한 본질 인식”을 전제하며 이 점에 있어서는 실험심리학 역시 예외가 아니다. 후설은 『엄밀학으로서의 철학』에서 “심리적인 것에 관한 본질인식”을 목표로 하는 학문을 단순히 “현상학”이라고 부르고 있다. 그러나 『엄밀학으로서의 현상학』이 출간된 후 그의 현상학이 전개되어 나가는 과정을 살펴보면 알 수 있듯이 그의 현상학은 앞서 언급된 1) 형식적 존재론, 2) 내용적 존재론, 3) 초월론적 현상학 등을 포괄하는 학이다. 그런데 이처럼 그의 현상학이 포괄하는 다양한 유형의 현상학 중에서 “심리적인 것에 대한 본질 인식”을 다루는 학은 다름 아닌 내용적 존재론의 일종인 현상학적 심리학인데, 현상학적 심리학은 바로 실험심리학의 정초 토대가 되기도 한다.

(e2.3.3.2.2.3) 이 점을 살펴보기 위해서 우선 현상학적 심리학이 무엇인지 살펴보자. 후설은 다양한 유형의 영역존재론 중에서도 특히 현상학적 심리학을 전개시키기 위해서 노력했는데, 그 무엇보다도 중요한 이유는 현상학적 심리학이 심리 현상을 다루고 있는 다양한 유형의 경험적 심리학을 철학적으로 정초해 줌에 있어 결정적인 의미를 지니고 있다고 생각하였기 때문이다. 후설이 현상학적 심리학을 전개시키기 위하여 노력한 20세기 초반에 물리학, 화학, 생물학 등의 제반 자연과학은 이미 나름대로의 확실한 본질적인 가정에 입각하여 정밀과학으로 발전해 나갔으나, 심리학을 비롯하여 인간의 심리 현상을 다루는 제반 인문사회과학은 아직도 자신이 토대를 두고 있어야 할 본질적인 가정이 무엇인지 확인하지 못한 채 표류하는 상황에 처해 있었다. 자연과학과는 달리 심리학을 비롯하여 심리 현상을 탐구주제로 삼는 다양한 경험 과학은 당시 일종의 과학 기초론의 위기를 처절하게 경험하고 있었으며, 이러한 과학 기초론의 위기는 바로 심리 현상을 다루는 다양한 경험 과학에만 고유한 영역적 존재론을 수립함으로써 극복될 수 있는 것이다. 이처럼 후설은 심리학을 비롯하여 심리 현상을 탐구 주제로 하는, 다양한 경험 과학이 처한 위기 상황을 극복하고 그러한 과학이 올바른 과학으로 발전할 수 있는 철학적 토대를 마련하기 위하여 현상학적 심리학을 구축하고자 시도하였던 것이다.

(e2.3.3.2.2.4) 현상학적 심리학의 과제는 크게 1) 심리 현상 일반의 본질 구조를 해명하는 일과 2) 외부 지각, 내적 지각, 그림 지각, 상상, 기억, 예상 등 다양한 개별적인 유형의 심리 현상의 본질 구조를 해명하는 일이라 할 수 있다. 그러면 이러한 두 가지 작업 중에서 다양한 유형의 심리 현상의 본질 구조를 해명하는 작업이 심리 현상을 다루는 다양한 유형의 경험 과학을 철학적으로 정초해주는 작업과 어떤 관계에 있는지 살펴보자. 이 점을 살펴보기 위하여 우리는 우선 다양한 유형의 심리 현상의 본질 구조를 해명하는 작업이 구체적으로 무엇을 의미하는지 이해할 필요가 있다. 실제로 후설은 다양한 유형의 심리 현상의 본질 구조가 서로 다르다는 사실에 착안해 서로 구별되는 다양한 유형의 심리 현상의 본질 구조를 밝혀내는 일을 현상학적 심리학의 중요한 과제 중의 하나로 간주하고 있다. 그러면 이제 ‘간접현시’(Appräsentation)라는 개념을 중심으로 다양한 유형의 심리 현상의 본질 구조가 서로 구별된다는 사실을 살펴보면서 다양한 유형의 심리 현상의 본질 구조를 해명하는 작업이 구체적으로 무엇을 의미하는지 살펴보자.

(e2.3.3.2.2.5) 간접현시란 대상에 대한 파악의 한 유형을 의미한다. 간접현시의 방식으로 대상에 대한 파악이 이루어질 경우 우리는 1) 우리에게 일차적으로 경험되는 것과 2) 이차적으로 경험되는 것을 구별할 수 있으며 대상에 대한 파악은 우리에게 일차적으로 경험되는 것을 토대로 우리에게 이차적으로 주어지는 것이 해석되면서 수행된다. 간접현시의 방식으로 이루어지는 가장 전형적인 유형의 파악은 외부 지각이다. 예를 들어 내가 태어나서 처음 경험하는 집을 지각하는 경우를 살펴보자. 이 경우 내가 우선 이 집의 정면을 경험하면서 이 집에 대한 지각을 수행했다고 가정해 보자. 여기서 이 집에 대한 지각이 일어나는 처음 순간에 내가 이 집에 대해서 일차적으로 경험하는 것은 단지 이 집의 한 부분, 즉 집의 정면뿐이며 정면 이외의 부분, 즉 측면들, 후면 등은 나에게 경험되지 않는다. 그럼에도 불구하고 나는 이 집이 단지 나에게 일차적으로 경험되는 정면만으로 이루어져 있다고 생각하지 않는다. 비록 나에게 이 집의 측면

들과 후면이 일차적으로 경험되지 않음에도 불구하고 나는 이 집의 전면
에 대한 경험을 토대로 이 집의 측면들과 후면이 어떠하리라고 해석하면
서 나름대로 그에 대한 모종의 경험을 가지고 있고 그를 매개로 해서 이
집 전체를 파악하는데, 이러한 파악 작용이 바로 간접현시이다. 이 집뿐
아니라 다른 모든 집, 그리고 책상, 의자, 자동차, 돌, 나무 등 여타의 모
든 외부 대상에 대한 지각도 간접현시를 통해 이루어진다.

(e2.3.3.2.2.6) 그러나 모든 유형의 파악이 간접현시의 형태로 이루어지
는 것은 아니다. 예를 들어 내적 지각은 간접현시의 형태로 이루어지는
파악이 아니다. 내가 초월론적 현상학적 환원을 수행한 후 현재 이 시점
에서 나에게 생생하게 경험되는 나의 체험을 파악할 경우 이러한 파악은
그 어떤 유형의 간접현시를 통해서 이루어지지 않는다. 예를 들어 내가
어떤 벽면을 보고 그것의 색이 녹색이라고 생각할 경우를 살펴보자. 이
경우 이 벽면의 색에 대한 지각은 외부 지각의 한 유형으로서 간접현시
를 통해서 이루어진다. 그러나 저 벽면이 나에게 녹색을 지닌 것으로서
경험된다는 사실, 다시 말해 내가 저 벽면을 녹색을 지닌 것으로서 경험
한다는 사실은 나에게 그 무엇을 매개로 해서 지각되는 것이 아니라 직
접적으로 지각된다. 이와 마찬가지로 어떤 사람의 강의를 들으면서 내가
그 강의 내용을 이해할 경우 강의 내용이 사실과 부합하는지 하는 문제
와 무관하게 나는 내가 그 강의 내용을 이해하고 있다는 사실을 직접적
으로 파악한다. 이 경우 나는 그 무엇을 매개로 해서 내가 강의 내용을
이해하고 있다는 사실을 파악하는 것이 아니다. 두말할 것도 없이 내가
그 강의 내용을 이해하고 있지 못할 경우도 사정은 마찬가지이다. 비록
내가 그 강의 내용을 이해하고 있지 못함에도 불구하고 나는 내가 그 강
의 내용을 이해하고 있지 못하다는 사실을 직접적으로 파악한다. 더 나아
가 내가 이 강의를 올바르게 이해하고 있는지 그렇지 않은지 확신이 서지
않을 때에도 나는 이처럼 확신이 서지 않는다는 사실을 직접적으로 알
수 있다. 이처럼 지금 이 순간 내가 생생하게 경험하는 체험은 간접현시
의 방식으로 지각되지 않는다. 따라서 현재의 생생한 체험에 대한 내적

지각은 간접현시를 통해 수행되는 외부 지각과는 전혀 다른 본질 구조를 지니고 있다.

(e2.3.3.2.2.7) 물론 외부 지각만이 간접현시의 형태로 이루어지는 것은 아니다. 외부 지각 이외에도 간접현시의 형태로 이루어지는 다양한 유형의 파악이 존재한다. 이처럼 간접현시의 형태로 이루어지는 지각에는 다양한 유형의 것이 존재하며 그러한 점에서 이 모든 것들은 내적 지각과는 전혀 다른 본질 구조를 지니고 있다. 그렇다고 해서 이 모든 것들이 외부 지각과 동일한 본질 구조를 지니고 있는 것은 아니다. 물론 그것들이 모두 간접현시를 토대로 수행된다는 점에서 그것들은 외부 지각과 모종의 유사성을 지니고 있는 것이 사실이다. 그러나 그것들 속에서 확인할 수 있는 간접현시의 구조가 외부 지각에서 확인할 수 있는 간접현시의 구조와 다르기 때문에 그것들은 외부 지각과는 다른 본질 구조를 지니고 있다고 할 수 있다. 두 말할 것도 없이 그것들 각각에서 확인할 수 있는 간접현시의 구조 역시 서로 다르며 그러한 한에서 그것들의 본질 구조 역시 각기 다르다고 할 수 있다. 이러한 사실을 이제 그림 지각과 타인 지각을 예로 들어 살펴보자.

(e2.3.3.2.2.8) 그림 지각이란 말 그대로 그림에 대한 지각을 뜻한다. 그림 지각은 간접현시를 통해서 이루어진다. 우리가 어떤 유명한 화가의 그림을 감상할 때 우리에게 일차적으로 주어지는 것은 사물, 즉 외부 지각의 대상으로서의 그림이다. 이 경우 그림은 우리에게 어떤 색들로 이루어진 어떤 크기를 지닌 대상이라는 의미로 주어진다. 이러한 방식으로 지각될 때 이 그림은 그 주위에 있는 다른 사물들 — 책상, 의자, 책 등 — 과 본질적으로 구별되지 않는다. 이처럼 그림이 단순한 외부 지각의 대상으로 주어질 때 외부 지각은 있을지언정 진정한 의미의 그림 지각은 아직 존재하지 않고 있다. 진정한 의미의 그림 지각은 외적 사물로서의 그림에 대한 외부 지각을 기초로 하여 그 그림이 표현하고자 하는 내용에 대한 새로운 지향 체험이 형성되었을 때만 가능하다. 이처럼 그림 지각은 이중의 지향 체험, 즉 외적 사물로서의 그림에 대한 외부 지각이라는 지

향 체험과 그를 매개로 간접적으로 형성된, 그림이 표현하고자 하는 내용에 대한 새로운 지향 체험이 연결된 특수한 형태의 지향 체험이다. 이처럼 그림 지각은 외부 지각을 매개로 한 간접현시를 통해서 이루어진다. 물론 그림이 외부 지각의 대상처럼 지각될 경우에도 이러한 지각 역시 앞서 살펴본 외부 지각과 마찬가지로 나름의 간접현시를 통해서 수행된다. 그러나 그림 지각은 이러한 유형의 간접현시를 통해서 이루어지는 것이 아니다. 진정한 의미의 그림 지각은 이러한 간접현시를 토대로 새로운 차원의 간접현시가 이루어졌을 경우 수행된다. 그림 지각은 이중의 간접현시를 통해서 수행된다고 할 수 있으며 그러한 점에서 그림 지각은 외부 지각과 전혀 다른 본질 구조를 지니고 있다.

(e2.3.3.2.2.9) 타인 지각 역시 이중의 간접현시를 통해서 이루어지며 따라서 그것 역시 외부 지각과 다른 본질 구조를 가지고 있다. 나는 타인의 심리 상태를 다양한 방식으로 파악하면서 타인 지각을 수행한다. 그러면 내가 그와 함께 언어적으로 의사소통할 수 없는 타인의 심리 상태를 파악하는 경우를 살펴보자. 예를 들어 아직 말을 하지 못하는 갓난아이가 울고 있으며 이 아이가 괴로워서 울고 있다는 사실을 내가 지각하는 경우를 살펴보자. 이 경우 나는 내가 나의 심리 상태를 파악할 때처럼 그의 심리 상태를 직접적으로 지각하지 못한다. 나는 오직 그의 신체적 표현에 대한 지각을 매개로 해서 간접적으로 그의 심리 상태를 지각한다. 말하자면 그가 울고 있지 않다면 나는 그가 괴로워하고 있다는 사실을 알지 못할 것이다. 물론 나는 이 아이의 심리 상태에 대한 지각작용이 진행된다면 이 아이가 체험하고 있는 괴로움의 내용이 무엇인지 보다 더 구체적으로 이해할 수 있다. 예를 들어 나는 이 아이의 몸을 머리에서 발끝까지 차분히 살펴본 후 이 아이의 발바닥에 눈에 잘 띄지 않는 상처가 있다는 사실을 확인할 수 있고 바로 이 상처 때문에 이 아이가 괴로워한다는 사실을 이해하면서 이 아이가 체험하는 고통이 무엇인지 보다 더 구체적으로 이해할 수 있다. 그런데 이처럼 보다 더 구체화된 타인 지각 역시 이 아이의 신체적 표현에 대한 지각을 매개로 해서 간접적으로 수행되는 것

입은 두 말할 필요도 없다. 이처럼 타인 지각은 타인의 신체적 표현을 매개로 한 간접현시를 통해서 이루어지며, 타인의 신체적 표현에 대한 지각 역시 외부 지각과 유사하게 나름의 간접현시를 통해서 수행되기 때문에 타인 지각은 이중의 간접현시를 통해서 수행된다고 할 수 있다. 이러한 점에서 타인 지각은 이중의 간접현시라는 구조를 지니고 있지 않은 외부 지각과 다른 본질 구조를 가지고 있다고 할 수 있다.

(e2.3.3.2.2.10) 그림 지각과 타인 지각은 이중의 간접현시를 통해서 수행된다고 하는 점에서 유사성을 지니고 있다. 그렇다고 해서 이 두 가지 유형의 지각의 본질 구조가 동일한 것은 아니다. 그 이유는 이 두 유형의 지각에서 확인할 수 있는 이중의 간접현시의 구조가 각기 다르기 때문이다. 무엇보다도 풍경화에 대한 그림 지각을 예로 들어서 살펴보면 알 수 있듯이 그림 지각에서 외부 지각의 대상으로 파악된 그림과 진정한 의미의 그림으로 파악된 그림 사이에는 모종의 유사성이 존재하며 바로 이러한 유사성을 매개로 해서 우리는 어떤 그림을 보고 그것이 그 무엇을 그린 그림이라고 생각한다. 그러나 이와는 달리 타인 지각의 경우 타인의 신체적 표현과 그의 심리 상태 사이에는 아무런 유사성도 존재하지 않는다. 타인의 신체적 표현이 그의 심리 상태를 닮았기 때문에 내가 타인의 신체적 표현을 매개로 해서 그의 심리 상태를 파악할 수 있는 것은 아니다. (물론 타인의 신체를 매개로 해서 그의 심리 상태를 파악할 경우 무엇을 근거로 해서 이러한 일이 일어날 수 있는지 하는 문제는 깊은 현상학적 분석을 필요로 하는 주제로서 우리는 여기서 이 문제를 다루지 않기로 한다. 후설의 상호주관성의 현상학의 목표 중의 하나는 바로 이 문제를 해명하는데 있다.) 바로 이처럼 간접현시의 구조가 다르기 때문에 그림 지각과 타인 지각은 각기 다른 본질 구조를 가지고 있다고 할 수 있다.

(e2.3.3.2.2.11) 이처럼 간접현시라는 점에서 볼 때 외부 지각, 내적 지각, 그림 지각, 타인 지각 등은 각기 다른 구조를 가지고 있으며 그러한 점에서 그것들은 각기 다른 본질 구조를 가지고 있다고 할 수 있다. 그러

나 간접현시의 구조라는 관점에서뿐 아니라 또 다른 관점에서 고찰할 경우에도 우리는 이들의 본질 구조가 다르다는 사실을 확인할 수 있다. 예를 들어 이들은 ‘명증’(Evidenz)의 구조라는 관점에서 볼 때 각기 다른 본질 구조를 가지고 있다. 이 점을 내적 지각, 외부 지각, 타인 지각을 비교하면서 살펴보자. 내적 지각의 경우 나는 지각 대상을 필증적 명증의 양상에서 지각할 수 있다. 예를 들어 내가 비록 강의의 내용을 이해하고 있지 못함에도 불구하고 나는 내가 강의의 내용을 이해하고 있지 못하다는 사실을 필증적 명증의 양상에서 이해할 수 있다. 그러나 외부 지각의 경우는 사정이 전혀 다르다. 외부 지각을 수행하면서 우리가 종종 오류에 빠질 수 있다는 사실을 통해서 알 수 있듯이 외부 지각의 경우 나는 결코 지각대상을 필증적 명증의 양상에서 경험하지 못한다. 더 나아가 타인 지각은 내적 지각, 외부 지각과는 또 다른 명증 구조를 보이고 있다. 우리가 타인 지각을 수행하면서 종종 타인의 심리 상태에 대해 오해한다는 사실을 통해서 알 수 있듯이 나는 타인 지각을 수행하면서 지각대상을 필증적 명증의 양상에서 파악할 수 없다. 이 점에 있어서 타인 지각은 외부 지각과 유사하며 내적 지각과 다른 본질 구조를 지니고 있다. 그러나 타인 지각이 외부 지각과 동일한 본질 구조를 지니고 있는 것은 아니다. 명증도란 점에서 볼 때 타인 지각은 외부 지각보다 더 낮은 단계의 명증도를 갖고 있다. 타인 지각은 바로 외부 지각대상의 한 유형인 타인의 신체적 표현을 지각하고 그것을 나름대로 새롭게 해석하면서 수행되기 때문이다. 이처럼 타인 지각이 외부 지각보다 더 낮은 단계의 명증도를 지니고 있다는 사실은 “천길 물속은 알아도 한 길 사람 속은 모른다.”는 속담에도 표현되어 있다.

(e2.3.3.2.2.12) 우리는 이처럼 여러 가지 차원에서 다양한 유형의 심리 현상을 비교 분석하면서 그들의 본질 구조를 밝혀낼 수 있다. 이것이 다름 아닌 심리 현상에 대한 기술적 분석(deskriptive Analyse)이다. 우리는 앞서 살펴본 유형의 심리 현상뿐 아니라 모든 종류의 심리 현상에 대해 기술적 분석을 행할 수 있다. 현상학적 심리학은 다양한 유형의 지향 체

험 — 외부 지각, 내적 지각, 본질 인식, 기억, 예기, 상상, 그림 지각, 사진지각, 표상 작용, 판단 작용, 정서 작용, 의지 작용, 욕구 작용 등등 — 에 대한 기술적 분석을 통해 이들 각각의 본질적인 지향적 구조를 밝혀냄을 목표로 한다.

(e2.3.3.2.2.13) 그러면 이제 다양한 유형의 심리 현상의 본질 구조에 대한 해명 작업이 경험적 심리학의 철학적 정초 문제에 대해 지니는 의의를 검토해 보자. 경험적 심리학은 인지론, 감정론, 의지론, 욕구론, 기억론 등 다양한 분야로 나뉘질 수 있으며, 따라서 이처럼 다양한 경험적 심리학의 분야가 서로 서로 어떻게 구별되는지가 해명되어야만 경험적 심리학이 다양한 분야를 아우르는 체계적인 경험 과학으로 전개될 수 있는 것이다. 그런데 이처럼 다양한 심리학의 분야가 서로 서로 어떻게 구별되는지 해명하기 위해서 우리는 다양한 심리 현상의 본질 구조를 해명할 필요가 있으며, 바로 이러한 점에서 다양한 유형의 심리 현상의 본질 구조를 해명하는 작업은 경험적 심리학의 철학적 정초 작업과 직결되어 있다.

(e2.3.3.2.2.14) 현상학적 심리학은 실험심리학의 철학적 정초를 위해서도 필요하다. 그 이유는 실험심리학 역시 자신의 탐구를 체계적으로 수행하기 위해서는 감각, 지각, 의지, 감정 등 다양한 유형의 심리 현상이 서로 구별되며 이 각각의 정체, 즉 본질 구조가 무엇인지 알고 있다는 사실을 전제하지 않을 수 없는데, 바로 이처럼 다양한 유형의 심리 현상이 서로 어떻게 구별되며 그것들 각자의 본질 구조가 무엇인지를 해명함을 목표로 하는 학이 다름 아닌 현상학적 심리학이기 때문이다. 실험심리학은 이처럼 내성의 방법이라고 비판하면서 스스로 거부하는 현상학적 심리학에 정초해 있는 것이다.

2.3.3.2.3 실험심리학의 무비판성과 현상학의 비판성

(q2.3.3.2.3.1) 물론 자연과학은 나름의 방식으로 아주 비판적이다. 집적된 경험이라고 하더라도 단지 파편화된 개별적 경험은 자연과학에게는 거의 의미가 없다. 경험을 방법적으로 정돈하고 연결시키는 과정 안에서, 나름의

논리적으로 확고한 규칙을 지니는 사유와 경험 사이의 상호연관 속에서 타당한 경험과 부당한 경험이 나누어지고 모든 경험은 나름대로 타당한 가치를 지니는 것이며 일반적으로 객관적으로 타당한 인식, 즉 자연인식이 이루어진다. 그러나 이러한 유형의 인식 비판이 아무리 우리를 만족시킨다고 할지라도 우리가 자연과학 안에서 머물고 그의 태도 속에서 사유하는 한 전혀 다른 유형의 경험 비판이 가능하며 필요한데, 그것은 다름 아닌 전체 경험 일반과 경험 과학적 사유를 동시에 문제시하는 비판이다.(299)

(e2.3.3.2.3.2) 자연주의에 의해 철학의 지위로 격상된 실험심리학은 여타의 경험 과학과 마찬가지로 나름대로 비판적이다. 예를 들어 실험심리학은 관찰된 자료들을 토대로 어떤 일반법칙을 발견하고자 시도하는데, 이러한 과정에서 실험심리학은 가능한 여러 가지 가설들을 비판적으로 검토하면서 올바른 법칙을 찾아나간다. 어떤 자료들을 토대로 제시될 수 있는 모든 가설들이 참다운 법칙은 아니며, 이처럼 참다운 법칙을 찾아내기 위해서 실험심리학은 비판적 정신을 필요로 한다. 이러한 비판적 정신이 없다면 실험심리학적 연구는 아예 불가능할 것이다.

(e2.3.3.2.3.3) 그러나 이처럼 실험심리학이 주어진 경험적 자료들을 토대로 법칙을 발견하기 위해서 비판적인 정신을 필요로 함에도 불구하고 차원을 달리해서 보면 그것은 여러 가지 점에서 무비판적이다. 그 이유는 실험심리학이 자연주의적 태도에 입각해서 의식을 고찰하고자 하며 이처럼 자연주의적 태도를 벗어나는 일이 가능하다는 사실 및 이처럼 자연주의적 태도를 벗어나는 곳에서 다양한 철학적 문제들이 제기될 수 있다는 사실에 대해서 전혀 무감각하기 때문이다. 실험심리학의 무비판성을 실험심리학과 현상학적 심리학의 문제, 실험심리학과 초월론적 현상학의 문제로 나누어서 살펴보자.

2.3.3.2.3.1 실험심리학과 현상학적 심리학

(q2.3.3.2.3.1.1) 그런데 그것[실험심리학]이 자연주의적 태도를 취하고 또 자연과학을 모방하고 실험을 통하여 주요 사태를 관찰하려고 모든

노력을 기울였기 때문에 그것은 이 모든 것들을 파악할 수 없었고 파악하지 못할 수밖에 없었다. [...] 그것은 어떤 점에서 정신적인 것이 자연의 표출이 아니라, 그것에만 고유하며, 모든 정신물리학에 앞서 완전한 충전성 속에서 엄밀하게 연구될 수 있는 본질을 지니고 있는지 하는 점을 숙고하지 못했다. 그것은 심리학적 경험의 “의미”에 놓여있는 것이 무엇이며 심리적이라는 의미의 존재가 그 자체 상 방법과 관련해 어떤 요청을 제기하는지 하는 점을 고려하지 않았다.(309)

(e2.3.3.2.3.1.2) 현상학적 심리학의 과제가 무엇인지 살펴보면 우리는 실험심리학이 어떤 점에서 무비판적인지 이해할 수 있다. 앞서 살펴보았듯이 현상학적 심리학은 심리 현상의 본질 구조를 파악함을 목표로 한다. 그런데 후설은 모든 심리 현상이 공유하는 바, 심리 현상 일반의 가장 보편적인 본질 구조를 지향성, 즉 “대상을 향한 자아의 의식적 관계”에서 찾고 있다. 심리 현상 일반의 본질 구조가 지향성이라는 말은 모든 심리 현상을 심리 현상이게끔 해 주는 핵심적인 요소가 바로 지향성이며, 따라서 심리 현상을 탐구함을 목표로 하는 경험적 심리학 역시 그것이 심리 현상에 관한 참된 경험 과학으로 정립될 수 있기 위해서는 “지향성이라는 관점에서” 심리 현상의 다양한 성질을 해명하도록 하여야 한다는 사실을 함축한다. 여기서 우리는 물리현상의 본질 구조가 “자연적 인과성”이기 때문에 물리학이 “자연적 인과성의 관점에서” 물리 현상의 다양한 측면을 탐구하면서 참다운 의미의 물리학으로 발전할 수 있었다는 사실에 유의하여야 할 필요가 있다. 이와 마찬가지로 후설에 의하면 심리 현상의 본질 구조가 “지향성”이기 때문에 “지향성”의 관점에서 심리 현상의 다양한 측면을 탐구할 때 경험적 심리학은 비로소 참다운 의미의 심리학으로 발전할 수 있는 것이다.

(e2.3.3.2.3.1.3) 따라서 이러한 현상학적 심리학의 입장에서 보자면 실험심리학은 많은 문제를 안고 있다. 조금 더 극단적으로 표현하자면 실험심리학은 참다운 의미의 심리학이라 불릴 수 없다. 그 이유는 이러한 실험심리학이 심리 현상의 본질 구조를 “자연적 인과성”으로 간주하면서 “자

연적 인과성의 관점에서” 심리 현상의 다양한 측면을 탐구해 들어갔고, 그를 통해 실험심리학은 일종의 자연과학으로 전개되면서 “영혼이 없는 심리학”(Hua III/1, 195)으로 탈바꿈하고 말았기 때문이다. 이처럼 심리 현상 일반의 본질 구조가 지향성이라는 사실에 대한 발견은 경험적 심리학의 본성은 무엇이며, 더 나아가 심리학이 물리학을 비롯한 자연과학과 구별되는 결정적인 징표가 무엇인지 하는 등의 문제를 해명할 수 있는 토대를 마련해 주면서 경험적 심리학을 철학적으로 정초해 주는 작업과 연결되어 있다.

2.3.3.2.3.2 실험심리학과 초월론적 현상학

(q2.3.3.2.3.2.1) 의식으로서의 경험이 어떻게 대상을 부여하고 대상을 만날 수 있는지, 경험으로서의 경험들이 어떻게 서로 확증해주거나 교정해주며 단지 주관적으로 서로를 폐기하거나 보강하는 것이 아닌지, 경험 논리적인 의식의 상호 작용이 객관적으로 타당한 것, 즉 자체적으로 존재하는 사물들에 대해서 타당한 것을 의미할 수 있는지, 어쩌서 의식의 작용 규칙들은 사물들에 대해서 나름대로 의미를 지니는지, 자연과학이 그의 탐구 과정에서 자체적으로 존재하는 — 의식의 주관적 흐름에 대립해서 자체적으로 존재하는 — 자연을 정립하고 인식한다고 생각하는 한에서 어떻게 자연과학이 모든 점에서 이해할 수 있는 것으로 될 수 있는지 — 이 모든 것들은 반성이 진지하게 그것들을 향하면 수수께끼가 되어버린다. 잘 알려져 있듯이 인식론은 이러한 질문들에 대해 답하고자 하는 학문인데, 인식론은 위대한 연구자들이 지금까지 그를 향해 경주해 왔던 모든 사유 노력에도 불구하고 이러한 질문에 대해 모두가 일치할 수 있는 결정적인 방식으로 답을 제시하지 못했다.(299-300)

(q2.3.3.2.3.2.2) 자연과학적 인식론, 그리고 또한 모든 심리학적 인식론의 모순을 통찰하기 위해서는 이러한 문제들이 제기되는 수준을 유지함에 있어 엄밀한 일관성만이 필요한데, 이러한 일관성은 물론 지금까지 있어왔던 모든 인식론이 결여하고 있는 것이다. 일반적으로 말해서 어떤 수수께끼들이 자연과학에 내재해 있다면 그 전제 및 결과에 있어서 볼 때 자명하게도 그에 대한 해명은 원칙적으로 그에 대해 초월적이다. 자연과학 자

체에 붙어 있는 — 이처럼 그것에 처음부터 끝까지 붙어 있는 — 모든 문제들에 대한 해명을 자연과학에 대해 기대하고자 하는 일, 또는 자연과학이 그러한 문제의 해결을 위해 어떤 전제들이라도 제시해줄 수 있으리라고 생각하는 일은 모순적 순환 속에서 움직임을 뜻한다.(300)

(q2.3.3.2.3.2.3) 그럼에도 불구하고 인식론이 의식과 존재의 관계에 대한 물음을 연구하고자 할 경우 그것은 존재를 단지 의식의 상관자로서만, 즉 의식적으로 “사념된 것”으로서, 예를 들면 지각된 것, 기억된 것, 기대된 것, 상적으로 표상된 것, 상상된 것, 정체 확인이 이루어진 것, 구별된 것, 믿어진 것, 사념된 것, 가치평가된 것 등으로서만 시야에 가져올 수 있다.(300)

(e2.3.3.2.3.2.4) 후설은 『엄밀학으로서의 철학』에서 자연주의를 비판하면서 인식론의 과제에 대해 언급하고 있다. 그런데 이 경우 인식론이란 그가 후에 초월론적 현상학이라 부르는 것의 한 영역에 해당하며, 따라서 우리는 실험심리학과 초월론적 현상학의 관계를 살펴보면서 인식론적 관점에서 볼 때 실험심리학이 지니고 있는 무비판성을 고찰하고자 한다.

(e2.3.3.2.3.2.5) 초월론적 현상학의 핵심적인 주제는 우리가 세계에서 만나는 다양한 유형의 대상인식의 가능 근거를 해명하는 일, 다시 말해 다양한 유형의 대상 인식이 가능한데 도대체 어떤 근거에서 이러한 대상 인식이 가능한지를 해명하는 일이라 할 수 있다. 그리고 이처럼 대상 인식의 가능 근거를 해명하는 일은 세계 속에 있는 대상을 인식하는 작업과는 전혀 다른 차원에 속하는 작업이다. 따라서 초월론적 현상학의 핵심적인 물음들은 세계에 있는 대상을 탐구함을 목표로 하는 자연과학에게는 해명할 수 없는 하나의 수수께끼가 되고 말며 자연과학이 자연과학적 인식을 포함해 일체의 세계 내 대상에 대한 인식의 가능 근거를 해명해줄 수 있으리라고 기대하는 것은 모순적인 순환 속에서 움직이는 것을 의미한다. 그런데 이러한 모순적인 순환을 범하고 있는 가장 대표적인 예는 실험심리학적 인식론이라 할 수 있으며 그러한 한에서 그것은 무비판적이라 할 수 있다.

(e2.3.3.2.3.2.6) 초월론적 현상학적 관점에서 볼 때 실험심리학이 지니고 있는 무비판성을 살펴보기 위하여 우리는 어떤 특정의 학문의 방법과 그것이 다루고자 하는 사태가 어떤 관계에 있는지 살펴볼 필요가 있다. 현상학적 관점에서 볼 때 어떤 학문의 방법은 그 학문이 다루고자 하는 사태와 밀접히 연결되어 있으며 양자는 분리될 수 없다. 어떤 학문이 다루고자 하는 사태와 그것의 탐구방법 사이에 존재하는 밀접한 관계에 대해 후설은 『이념들 I』의 한 대목에서 다음과 같이 적고 있다: “방법은 밖으로부터 어떤 한 영역에 ‘자의적으로’ 끌어다 놓은 것도, 끌어다 놓을 수 있는 것도 아니다. [...] 특정한 방법은 [...] 한 영역과 그 영역의 일반적 구조들의 근본적 유형에서 유래하는 근본규범이다.”(Hua III/1, 161)

(e2.3.3.2.3.2.7) 이 인용문은 현상학적 관점에서 볼 때 어떤 학문 분야에서 사용될 수 있는 연구 방법과 그것이 다루고자 하는 사태가 어떤 관계에 있어야 하는가를 분명하게 보여주고 있다. 이 인용문에 나타나 있듯이 어떤 학문 분야에서 사용될 수 있는 연구 방법은 다른 학문 분야로부터 임의로 차용될 수 있는 성질의 것이 아니다. 이러한 사실은 비록 문제가 되고 있는 학문 분야가 아직 충분히 발전하지 못한 반면 다른 학문 분야는 나름대로 훌륭한 연구 방법을 사용해 커다란 성과를 얻었다고 하더라도 타당하다. 예를 들면 자연과학이 수리 물리학의 방법을 사용해서 르네상스시대 이래 비약적인 발전을 이룩했다고 해서 그 누구도 그 어떤 대상 영역을 탐구하면서 이러한 수리 물리학의 방법을 아무런 반성 없이 받아들이려고 해서는 안 된다. 어떤 대상 영역을 탐구해 나가면서 아무런 반성 없이 이러한 수리 물리학적 방법을 받아들여 탐구를 진행시키고자 하는 유혹이 생겨날 수 있음은 두 말할 필요도 없다. 실제로 근대 이후의 학문의 전개 과정을 살펴보면 우리는 다양한 학문 분야에 종사하는 수많은 연구자들이 이러한 유혹으로부터 자유롭지 못했음을 확인할 수 있다. 적어도 그 외양에 있어서 철학을 수리 물리학 혹은 기하학 등과 유사한 정밀과학으로 전개시키고자 했던 철학자들, 경제학, 심리학, 사회학, 정치학 등 다양한 유형의 인문사회과학을 물리학과 유사한 학으로 전개시키

고자 했던 수없이 많은 과학자들은 모두 이러한 유혹으로부터 자유롭지 못했다고 할 수 있다. 바로 이러한 맥락에서 후설은 학문의 방법론에 관한 논의를 진행시켜 나가면서 수리 물리학적 방법을 모든 학문의 방법적 이상으로 간주하는 자연주의의 전형적인 예로서 실험심리학을 비판하고 있는 것이다.

(e2.3.3.2.3.2.8) 실험심리학의 무비관성에 대한 후설의 비판을 이해하기 위해서 우리는 보편학에 관한 후설의 구상을 이해할 필요가 있다. 후설의 현상학은 다양한 유형의 경험 과학, 영역적 존재론과 형식적 존재론, 초월론적 현상학 등 우리 인간이 탐구해볼 수 있는 모든 가능한 이론을 자신 안에 포함하고 있는 보편학으로 발전해 나가고자 한다. 그런데 우리는 보편학으로서의 현상학의 이념을 올바르게 이해하기 위하여 그와 관련하여 생길 수 있는 오해 한 가지를 검토할 필요가 있다. 우리가 검토하고자 하는 오해는 바로 보편학을 이념으로 하는 현상학이 하나의 보편적인 방법적 원리에 기초하여 모든 학문을 구축하려 시도하는 철학이 아닌가 하는 견해이다.

(e2.3.3.2.3.2.9) 실제로 이러한 의미의 보편학을 추구하려는 시도는 인류 지성사에서 줄기차게 있어 왔다. 그 가장 전형적인 예는 데카르트이다. 데카르트는 ‘보편 수학’(Mathesis universalis)의 이념을 추구하면서, 바로 보편 수학의 방법이 모든 학문의 방법적 원리 역할을 담당할 수 있으리라고 생각하고 있다.(R. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, 371쪽 이하.) 데카르트는 이처럼 보편 수학의 이념을 추구하면서 방법론적 일원주의를 견지하고 있다. 그런데 이와 유사한 방법론적 일원주의는 그 후 콩트 및 콩트의 뒤를 이어 20세기 초에 등장한 논리실증주의에서도 찾아볼 수 있는데, 논리실증주의는 수리 물리학적 방법을 통하여 모든 학문을 하나로 통합할 수 있는 통일 과학의 이념을 실현시키고자 시도하였다.

(e2.3.3.2.3.2.10) 그런데 후설이 보편학으로서의 현상학의 이념을 추구한

다고 할 경우 우리는 바로 이러한 후설의 구상이 방금 살펴본 유형의 방법론적 일원주의와 동일하리라는 인상을 받을 수도 있다. 실제로 현상학이 추구하고자 하는 보편학은 그것이 모든 가능한 이론을 자체 내에 포함하고자 한다는 점에서 이러한 방법론적 일원주의와 유사한 점이 있다. 바로 양자 사이에 존재하는 이러한 유사성 때문에 보편학으로서의 후설의 현상학을 보편 수학 및 통일 과학과 본질적으로 동일한 것으로 간주하면서 후설의 현상학을 비판할 수 있을 것이다.

(e2.3.3.2.3.2.11) 그러나 후설의 현상학에 대한 이런 식의 비판은 현상학의 이념에 대한 근본적인 오해에서 비롯된 것이다. 후설의 현상학의 가장 중요한 목표 중의 하나는 대상 영역이 달라짐에 따라 존재원리 및 인식원리가 달라질 수밖에 없으며, 따라서 방법론적 일원주의를 추구하는 모든 철학이 애초부터 신기루를 찾아 헤매는 그릇된 철학임을 밝히는 일이라 할 수 있다. 현상학은 그 어떤 철학보다도 더 철저하게 현상의 다원성, 방법의 다원성을 인정하면서 방법론적 일원주의가 행할 수 있는 독재를 비판하는 철학이다.

(e2.3.3.2.3.2.12) 그런데 실험심리학을 모든 여타의 경험 과학 및 더 나아가 모든 철학의 정초 토대로 간주하려고 한 자연주의 철학은 바로 통일 과학의 이념을 추구했던 방법론적 일원주의 철학의 가장 대표적인 예라 할 수 있다. 실험심리학은 르네상스시대 이래 비약적으로 발전한 자연과학을 모범으로 삼아 모든 학을 자연과학과 유사한 형태로 발전시킬 수 있으리라고 생각한 자연주의 철학에 토대를 두고 정립된 것이다. 이러한 점에서 실험심리학의 토대가 된 자연주의철학은 어떤 학문의 방법이란 그것이 다루고자 하는 사태영역의 “일반적 구조들의 근본적 유형에서 유래하는 근본 규범”이기 때문에 그 어떤 학문 분야라 할지라도 자신의 연구방법을 다른 학문 분야로부터 임의로 받아들여서는 안 되며 오직 자신이 탐구하고자 하는 사태 영역에 대한 통찰을 토대로 자신의 연구방법을 개발해야 한다는 현상학적 통찰을 망각한 철학이다. 이러한 기본

적인 현상학적 기본통찰을 망각한 실험심리학과 자연주의 철학은 극단적으로 무비판적인 학이라 할 수 있다.

3. 역사주의 철학에 대한 비판

3.1 역사주의 철학의 일반적 특징

(q3.1.1) 역사주의는 경험적인 정신의 삶이라는 사실 영역에서 자신의 위치를 확보하며, 그것이 바로 이러한 사실 영역을 (자연의 특유한 의미가 역사적 사유와는 거리가 멀며 어쨌든 역사적 사유를 일반적으로 규정하면서 영향을 미치지 않기 때문에) 자연화하지는 않은 채 절대적으로 정립하면서 상대주의가 등장하는데, 이러한 상대주의는 자연주의적인 심리학주의와 밀접한 유사성을 지니고 있으며 그와 유사한 회의주의적 난관에 봉착하고 만다. 여기서는 다만 역사주의적 회의의 고유한 것만이 우리의 관심을 끌며, 이제 우리는 저 고유한 것이 무엇인지 살펴보고자 한다.(323)

(e3.1.2) 여기서 후설은 역사주의 철학의 일반적인 특징을 언급하고 있다. 역사주의란 역사의 영역을 절대적인 것으로 간주하면서 모든 것을 역사적인 방식으로 설명할 수 있으리라고 생각하는 철학적 입장을 말한다. 이러한 점에서 역사주의의 경우 모든 학의 토대 역할을 담당했던 전통적인 의미의 철학의 위치를 차지하게 되는 학문은 다름 아닌 역사학이다. 이처럼 실증 과학의 한 유형인 역사학을 모든 학의 토대 역할을 담당하는 철학으로 간주하는 역사주의는 일종의 실증주의 철학, 즉 역사학적 실증주의 철학이라 할 수 있다. 그러나 이처럼 역사적 사실을 절대화시키게 됨에 따라 역사주의는 절대적이며 객관적인 인식의 가능성을 부정하는 회의주의 내지 상대주의에 빠지게 된다. 이 경우 철학도 예외가 아닌데, 역사주의 철학의 한 유형인 세계관 철학에 따르면 모든 철학 체계들은 객관성을 지닌 엄밀한 학이 아니라, 주관적 타당성만을 지니는 세계관의 한 유형에 불과하기 때문이다.

3.2 역사주의 철학의 이념

(q3.2.1) 모든 정신적 형성물은 — 이 단어가 모든 유형의 사회적 통일체, 가장 밑바닥에서는 개체 자체의 통일체, 그러나 모든 문화적 형성물도 포괄하는, 가능한 한 가장 넓은 의미에서 생각될 때 — 그의 내적인 구조, 유형, 그리고 놀라울 정도로 풍부한 그의 외적이며 내적인 형식들을 지니고 있는데, 이러한 것들은 정신적 삶 자체의 흐름 안에서 성장하고 다시 변화하며 변화 속에서 다시 구조적이며 유형적인 차이들이 드러나도록 한다. 직관적인 외부 세계에서 발견되는 유기체의 변화의 구조와 유형은 우리에게 그의 정확한 유사물을 보여준다. 거기에는 어떤 고정된 종도 없으며 고정된 유기체적 요소들로부터 구축된 고정된 종의 조직도 없다. 겉보기에 고정적인 것처럼 보이는 모든 것은 변화의 흐름이다. 내적 직관을 통해서 정신적 삶의 통일체 속으로 들어가 보면 우리는 그 속에서 지배하고 있는 동기들을 따라 느낄 수 있고 그와 더불어 정신적 통일성의 동기와 발전 동기의 영향을 받고 있는, 그때마다 주어진 정신적 형태의 본질과 발전도 “이해한다.” 이러한 식으로 우리에게는 역사적인 모든 것이 그의 “존재”의 고유성에서 “이해될 수 있고”, “설명될 수 있게” 되는데, 이 경우 역사적인 것의 존재는 바로 “정신적 존재”, 즉 내적으로 서로를 필요로 하는 의미의 통일체이며 그렇기 때문에 내적 동기에 따른 의미의 형성과 발전의 통일체이다. 이런 식으로 예술, 종교, 도덕 등도 직관적으로 연구될 수 있다.(323)

(e3.2.2) 여기서 후설은 역사주의 철학의 대표적인 예를 들어 역사주의 철학이 무엇인지 설명하고 있다. 그는 역사주의 철학의 가장 전형적인 예로 딜타이의 생철학을 제시하고 있다. 딜타이의 생철학은 후설의 현상학의 전개과정에 커다란 영향을 미쳤다. 바로 이러한 이유에서 그는 『엄밀학으로서의 철학』에서뿐 아니라, 『이념들 II』, 『현상학적 심리학』 등 여러 저술에서 딜타이의 생철학이 자신의 현상학에 대해 지니는 의의를 지적하면서 딜타이의 생철학에 대해 논하고 있다. 그럼에도 불구하고 그는 딜타이의 생철학을 참다운 의미의 철학, 즉 엄밀학의 이념과는 상반된 이념을 추구하는 철학으로 간주하면서 그에 대해 비판하고 있다. 딜타이의 생철학에 대한 후설의 비판을 살펴보기에 앞서 딜타이의 생철학의 전체적

인 모습, 그리고 생철학적 입장에서 본 철학의 정체에 대해 살펴볼 필요가 있다.

(e3.2.3) 딜타이의 생철학은 “정신과학기초론”(Grundlegung der Geisteswissenschaften)의 수립을 목표로 하며, 그는 자신의 정신과학기초론을 구체적으로 역사이성비판을 통해서 전개한다. 이처럼 딜타이가 자신의 생철학을 역사이성비판이라고 부르는 데서 드러나듯이 딜타이는 칸트의 순수이성비판을 염두에 두면서 자신의 역사이성비판을 발전시키고 있다. 그런데 칸트에 대한 딜타이의 태도는 이중적이다.

(e3.2.4) 우선 딜타이는 역사이성비판을 수행하면서 비판주의로 특징 지워지는 칸트철학의 근본정신을 이어받고 있으며, 이러한 점에서 칸트의 계승자라 할 수 있다. 경험적 자연 탐구 방식으로서의 자연과학이 이미 충분히 전개되어 그 확고한 위치를 점하게 된 18세기에 칸트가 순수이성비판을 통하여 사변적 형이상학의 불가능성을 증명하면서 동시에 순수자연과학 및 경험적 자연과학의 가능성을 보여주었듯이, 경험적 역사탐구가 점차 효력을 발휘하기 시작한 19세기에 등장한 딜타이는 역사이성비판을 통하여 헤겔식의 사변적 역사철학의 불가능성을 증명함과 동시에 경험적 역사학 및 정신과학 일반의 가능성을 입증하고자 하였던 것이다. 따라서 칸트의 순수이성비판과 마찬가지로 딜타이의 정신과학기초론으로서의 역사이성비판 역시 본질적으로 인식의 가능성 및 정당성의 근거를 캐묻는 인식론이라 할 수 있다.

(e3.2.5) 그러나 다른 한편 딜타이는 역사이성비판을 통하여 칸트를 비판하며 칸트의 순수이성비판의 한계를 극복하고자 한다. 딜타이에 의하면 칸트는 순수이성비판을 수행하면서 순수자연과학의 가능성만을 탐구하였지, 정신과학의 가능성에 대한 탐구는 수행하지 못하였는데, 바로 딜타이는 자신의 철학적 과제를 이처럼 칸트가 수행하지 못한 정신과학의 가능성을 해명하는 작업에서 찾고 있다. 잘 알려져 있듯이 칸트는 순수이성비판을 수행하고 그를 통하여 순수 자연과학의 가능성을 해명하기 위하여

순수이성의 구조를 분석한다. 그런데 딜타이의 경우 정신과학의 가능 근거를 해명함을 목표로 하는 역사이성비판이 분석, 해명해야 할 것은 역사이성이다. 딜타이에 의하면 역사이성비판의 탐구주제인 역사이성은 칸트의 순수이성과는 본질적으로 다른 유형의 이성이다. 딜타이는 “로크, 흄, 칸트가 구성한 인식하는 주체의 핏줄에는 살아있는 피가 흐르지 않는다.”(GS I, XVIII)라고 지적하면서 순수이론이성이 전혀 피가 흐르지 않는 추상적인 이성인데 반해, 역사이성은 살아있는 피가 흐르는, 구체적인 역사적, 사회적 맥락 속에서 살아 숨 쉬는 생임을 강조하고 있다. 바로 이러한 이유에서 역사이성의 구조를 해명함을 목표로 하는 딜타이의 역사이성비판은 생철학으로 그 구체적인 모습을 드러낸다.

(e3.2.6) 생이란 충동, 감정, 감각, 지각, 판단, 의지, 목적지향 등 다양한 유형의 영혼 활동들의 통일체 혹은 통일적인 연관이다. 생을 구성하는 이처럼 다양한 영혼 활동들은 생의 통일적인 연관 없이 존재할 수 없으며, 생의 통일적인 연관 역시 이처럼 다양한 영혼 활동들이 없이는 존재할 수 없다. 이처럼 다양한 영혼활동들이 생의 내적인 상태를 구성하는데, 생의 가장 중요한 특징 중의 하나는 그를 구성하는 다양한 내적 상태들이 무질서하게 엉켜있는 것이 아니라, 나름대로 분절되어 있으면서 나름대로 어떤 골격을 이루고 있다. 딜타이는 이처럼 생의 골격의 토대가 되는 “내적 상태들의 분절화”(GS V, 200)를 구조라고 부르고 있다.

(e3.2.7) 생은 다양한 영혼활동을 통해 한편으로는 외부 세계의 영향을 받고 다른 한편으로는 외부 세계에 영향을 주면서 부단히 자기 자신을 전개해 나간다. 이처럼 부단히 자기 자신을 전개해 나가는 생은 어떤 목적을 가지고 그 목적을 달성하기 위해서 발전해 나가는 발전(Entwicklung)의 주체이다. 더 나아가 발전의 주체로서의 생은 타인과의 부단한 교섭 속에서 살아가면서 사회와 역사 속에서 자기 자신을 전개해 나간다. 이러한 점에서 모든 생은 사회적 생이요 역사적 생으로 규정될 수 있다.

(e3.2.8) 더 나아가 구체적인 생은 살아 움직이면서 신체적 표현, 언어,

회화, 음악, 문서, 법, 제도, 규범, 제도 등 다양한 방식으로 표현된다. 일상적 삶을 살아가면서 우리는 이처럼 다양한 방식으로 표현된 생을 부분적으로 이해할 수 있다. 그러나 생에 대한 이러한 일상적인 파악은 학적인 차원으로 옮겨져 진행될 수 있는데, 바로 역사학, 사회학, 법학 등을 비롯하여 모든 정신과학은 시대적, 역사적으로 다양하게 객관화된 생의 모습들을 학적이며 체계적으로 파악함을 목표로 삼고 있다.

(e3.2.9) 그러면 우리는 이러한 다양한 생의 모습을 어떻게 학적이며 체계적으로 파악할 수 있을까? 칸트의 순수이성 비판의 경우 우리는 자연적 대상을 파악하기 위하여 오성 범주를 필요로 한다. 이와 유사하게 딜타이의 역사이성비판에 의하면 우리는 정신과학적 대상을 학적으로 파악하기 위하여 역시 모종의 범주를 필요로 하는데, 딜타이는 이를 칸트의 오성범주와 구별하여 “생의 범주”(die Kategorien des Lebens, GS VII, 228)라 부른다. 이러한 생의 범주는 모든 형태의 생을 각인해 주는 것으로서, 생의 본질적 구조라 할 수 있다. 이러한 생의 범주로서 딜타이는 시간성, 통일성, 힘과 의미, 가치, 목적, 구조, 발전, 역사성 등을 들고 있다. 이러한 것들이 생의 범주인 이유는 그 어떤 형태의 생도 시간성을 비롯한 이러한 범주적 규정을 벗어나 존재할 수 없기 때문이다. 정신과학적 인식의 대상은 이러한 생의 범주에 의해 각인된 다양한 유형의 생이다. 정신과학적 인식의 대상뿐 아니라, 정신과학적 인식의 주체 역시 앞서 열거한 범주적인 규정을 받고 있는 생임은 두 말할 필요도 없다. 따라서 우리는 정신과학적 인식을 “생에 의한 생의 파악”으로 규정할 수 있다. 바로 이러한 이유에서 딜타이는 정신과학적 인식과 관련하여 “생이 생을 파악한다.”(GS VII, 136, GS I, 233)고 천명한다.

3.3 역사주의 철학의 정의

(q3.3.1) 마찬가지로 이러한 것들과 친밀한 관계에 있는 세계관도 연구

될 수 있는데, 세계관이란 그것이 학문의 형태를 취하고 학문의 유형 속에서 객관적 타당성에 대한 요구를 제기하게 되면 형이상학 또는 철학이라 불리게 된다. 그리고 이러한 철학과 관련해서 커다란 과제가 제기되는데, 그것은 바로 세계관의 발전 연관과 마찬가지로 그의 형태적 구조, 유형을 탐구하고 내적인 추체험적인 삶을 통해서 그의 본질을 결정하는 정신적 동기를 역사적으로 이해하는 일이다. 이런 관점에서 얼마나 유의미한 일들, 그리고 실제로 경탄할 만한 일들이 이루어질 수 있는지 하는 점은 딜타이의 저술들, 무엇보다도 세계관의 유형을 다루고 있는 최근에 출간된 논고가 잘 보여주고 있다.(323-324)

(e3.3.2) 딜타이는 철학이 무엇인지 하는 문제 역시 이러한 생철학적 분석을 토대로 해명하고자 시도한다. 그에 의하면 철학이란 모든 여타의 정신적 형성물과 마찬가지로 생의 흐름의 구성 산물이다. 생의 흐름을 통해 다양한 유형의 문화적 형성물이 구성되며, 이처럼 다양한 유형의 문화적 형성물 중의 하나는 세계관(Weltanschauung)인데, 세계관에는 크게 종교적 세계관, 예술적 세계관, 형이상학적 내지 철학적 세계관 등 세 가지 유형의 세계관이 존재한다.

(e3.3.3) 여타의 다른 문화적 형성물과 마찬가지로 세계관 역시 자신의 최종적인 뿌리는 생(Leben)에 토대를 두고 있다. 부단히 세계와 상호작용하고 타인과 교섭하면서 사회와 역사 속에서 자기 자신을 전개해 나가는 생의 주체인 모든 개체는 지속적으로 “생에 대한 경험”(Lebenserfahrung, GS VIII, 79)을 축적하면서 나름의 세계를 형성해 나간다. 그러나 이처럼 어떤 개체가 축적하는 다양한 삶의 경험들은 그 개체가 이해할 수 없는 수많은 “삶의 수수께끼”(GS VIII, 80)를 간직하고 있다. 예를 들면 개체에 생은 “생동성이면서 동시에 법칙이요, 이성이면서 동시에 자의적인 것으로서 모순이 가득한 것으로서, 그리고 늘 새로운 측면을 드러내면서 개별적으로는 경우에 따라 명료한 의미를 지니지만 전체로 볼 때는 완전히 수수께끼와 같은”(GS VIII, 80) 그 무엇으로 드러난다. 말하자면 개체는 생이 지니고 있는 서로 모순되는 다양한 측면들을 대하면서 수수께끼와

같은 상황에 처하게 되는 것이다.

(e3.3.4) 그런데 바로 이처럼 수수께끼와 같은 상황을 극복하기 위해서 고안된 것이 다름 아닌 세계관이다. 세계관이란 말하자면 이처럼 모순적인 다양한 측면을 지니고 있는 세계를 일의적이며 통일적으로 파악하기 위한 장치 내지 관점이라고 할 수 있다. 어떤 개체에게 세계관이 형성되면서 이전에 모순투성으로 등장했던 세계는 모순을 극복하고 일목요연하게 이해될 수 있는 그 무엇으로 등장하게 된다. 어떤 특정한 세계관이 어떤 개체에게 등장할 수 있기 위해서는 저 개체가 어떤 커다란 인상을 줄 수 있는 강렬한 경험을 해야만 한다. 바로 이처럼 어떤 개체가 강렬한 경험을 할 경우 그에게는 지금까지 그가 맞보지 못했던 전혀 새로운 “보편적인 기분들”(die universalen Stimmungen, GS VIII, 81)이 등장하며, 바로 이러한 새로운 보편적인 기분이 그에게 그가 지금까지 축적해 왔던 모든 세계 경험을 새로운 눈으로 바라볼 수 있도록 해 줄 수 있는 새로운 빛을 제시해 준다. 세계관이란 바로 이러한 새로운 보편적인 기분에 의해 생의 경험이 지닌 다양한 수수께끼를 극복하고 세계 전체를 통일적으로 조망할 수 있도록 해주는 하나의 통일적인 관점을 의미한다. 이러한 세계관의 가장 흔한 예로는 낙천주의 철학과 염세주의 철학 등을 들 수 있다. 낙천주의 철학과 염세주의 철학은 어떤 특정한 기분, 다시 말해 낙천적인 기분과 염세적인 기분을 통해 생의 경험이 지닌 다양한 수수께끼들을 극복하면서 세계를 통일적으로 바라볼 수 있도록 해준다.

(e3.3.5) 세계를 통일적으로 조망할 수 있는 다양한 관점이 존재하기 때문에 다양한 유형의 세계관이 존재할 수 있다. 그리고 이처럼 다양한 유형의 세계관은 그 구체적인 내용에 있어서 서로 모습을 달리 할 수 있다. 그럼에도 불구하고 모든 세계관은 그것이 세계관인 한에서 나름대로 보편적인 구조를 지니고 있다. 그 이유는 바로 이처럼 다양한 유형의 세계관이 생의 경험이 지니고 있는 수수께끼를 극복하고 세계를 통일적으로 조망하는 일을 가능하게 해 주기 위해서 고안된 것이기 때문이다. 그리고

이러한 이유에서 고안된 모든 세계관은 다음과 같은 세 가지 구성 요소로 이루어져 있는데, 이러한 세 가지 구성 요소들 상호 간의 관계가 세계관의 일반적 구조라 할 수 있다.(GS VIII, 82 ff.) 첫째, 모든 세계관은 나름대로 ‘세계상’(Weltbild)을 지니고 있다. 세계상은 우리에게 드러난 세계의 인식적 측면이라 할 수 있다. 둘째, 모든 세계관은 단순히 세계상만을 지니고 있는 것이 아니라, 우리에게 생을 평가하고 세계의 의미를 이해하는 일을 가능하게 해준다. 생에 대한 평가 및 생의 의미에 대한 이해는 세계관이 지니고 있는 중요한 또 하나의 기능이다. 세계관이 지니고 있는 이러한 두 번째 요소는 세계관의 정서적 측면이라 할 수 있다. 셋째, 모든 세계관은 나름대로 생의 ‘이상’(das Ideale)이 무엇이지에 대한 견해를 담고 있다. 모든 세계관은 바로 자신이 지니고 있는 이러한 생의 이상, 즉 생의 최고선, 최고의 근본명 제로부터 비로소 나름의 실천적인 힘을 획득하게 되는 것이다. 앞서 살펴본 바, 세계관을 구성하는 두 번째 계기인 생에 대한 평가 및 생의 의미에 대한 이해 역시 이러한 생의 이상과 관련해서 이루어지는 것이다. 세계관이 지니고 있는 이러한 세 번째 요소는 세계관의 의지적 측면이라 할 수 있다. 모든 세계관은 이처럼 세 가지 구성 요소를 지니고 있으며 이러한 구성요소들 사이의 연관 관계(Zusammenhang, GS VIII, 82)가 다름 아닌 세계관의 구조인 것이다.

(e3.3.6) 이처럼 모든 유형의 세계관이 일반적인 구조를 공유하고 있으나 각각의 유형의 세계관은 나름의 고유한 특징을 지닌다. 철학 혹은 형이상학 역시 여타의 유형의 세계관과 구별되는 고유한 유형의 세계관이다. 딜타이는 종교, 예술 등의 세계관과 비교하면서 형이상학이라는 세계관의 구조를 해명한다. 종교적 세계관은 “파악할 수 없는 것”(GS VIII, 88), “가시적이지 않은 것”(GS VIII, 89)이 촉매가 되어 형성되는 세계관이다. 인간은 살아가면서 그에 대해 충분히 인식할 수 있고 그를 통제할 수 있는 것들도 만나지만 종종 병, 나이, 죽음 등 자신이 통제할 수 없는 사건들, 다시 말해 그 의미를 “파악할 수 없는 것”, 그 의미가 “가시적이지 않은 것”들과 직면하게 된다. 종교적 세계관이란 다름 아닌 이처럼 파

악할 수 없는 것, 가시적이지 않은 것들을 축대로 하여 생겨나는 다양한 생각들이 통일적으로 수렴되면서 형성된 세계관이다. 이와는 달리 예술적 세계관은 가시적인 것, 다시 말해 어떤 특정한 예술 작품이 축대가 되어 형성된 다양한 생각들이 통일적으로 수렴되면서 형성된 세계관이다. 어떤 개별적인 예술 작품은 어떤 사람 혹은 사람들에게 강렬한 인상을 불러일으키면서 이상적인 생의 표현으로 받아들여질 수 있다. 이 경우 이 예술 작품은 다양한 생각들을 불러일으킬 수 있으며 이러한 다양한 생각들은 세계를 조망할 수 있는 하나의 통일적인 관점으로 수렴될 수 있는데, 이처럼 형성된 통일적인 관점이 다름 아닌 예술적 세계관이다. 철학적 세계관은 종교적 세계관, 예술적 세계관과 구별된다. 종교적 세계관과 예술적 세계관은 스스로 보편타당성을 추구하는 세계관이 아닌데 반해 철학적 세계관은 보편타당성을 추구하는 세계관이다. 앞서 생의 구조에 대해 살펴 보면서 생이 발전하는 통일체라는 사실을 살펴보았는데, 생이 발전하는 단위인 이유는 모든 생이 나름대로 ‘목적’을 지니고 있는 목적론적 연관의 통일체이며 그러한 한에서 “생의 완전성”(GS V, 413)을 추구하는 생의 연관의 통일체이기 때문이다. 바로 이러한 완전성에 대한 추구경향이 발현되면서 보편타당성을 추구하지 않는 종교적 세계관과 예술적 세계관으로부터 보편타당성을 추구하는 철학적 세계관으로의 이행이 이루어지는데, 이러한 이행은 이성적인 개념화를 통해서 이루어진다.

3.4 세계관 철학에 대한 비판

3.4.1 역사의식의 문제

(q3.4.1.1) 지금까지 우리는 물론 역사에 대해서 말했을 뿐 역사주의에 대해 말하지는 않았다. 그러나 딜타이가 몇몇 문장으로 서술하는 내용을 추적해보면 우리는 회의주의로 이끄는 동기를 쉽게 이해할 수 있다. 우리는

다음과 같은 문장들을 발견한다: “회의주의에게 늘 새롭게 자양분을 제공해 주는 다양한 근거 중에서 가장 강력한 근거는 철학적 체계들의 무정부 상태이다.”(3) “사람들의 다양한 의견들이 지니고 있는 대립성에서 끌어낼 수 있는 결론보다도 훨씬 더 깊이 뿌리박고 있는 것은 역사적 의식의 지속적인 발전에서 성장한 의심들이다.”(4) “[문화형태들의 발전사적 인식과 결부되어 있는 자연과학적 진화론으로서의] 발전론은 역사적 삶의 형태의 상대성에 대한 인식과 필연적으로 연결되어 있다. 이 지구와 모든 과거를 포괄하여 투시하는 시선 앞에서 삶의 구조, 종교와 철학의 개별적인 어떤 형태가 지닌 절대적 타당성도 사라지고 만다. 이처럼 역사적 의식의 형성은 다양한 체계들의 다툼에 대한 조망보다도 더 근본적으로, 세계 연관을 개념 연관을 통해 설득력 있는 방식으로 표명하고자 시도해온, 모든 철학이 지닌 일반적 타당성에 대한 믿음을 파괴해 버린다.”(6)(324)(이 문단에서 인용문의 뒤에 있는 숫자는 W. Dilthey, *Weltanschauung. Philosophie und Religion in Darstellungen von W. Dilthey, Bernhard Groethuysen, Georg Misch u.a.*, Berlin: Reischl & Co., 1911의 쪽수를 의미함.)

(e3.4.1.2) 딜타이의 생철학은 회의주의 내지는 상대주의로 전락할 위험을 내포하고 있다. 이 점을 이해하기 위해서 우리는 다시 딜타이의 역사 이성비판의 과정을 살펴볼 필요가 있다. 앞서 우리는 생의 범주에 대해 언급했는데, 역사이성비판을 통하여 이러한 생의 범주를 제시함으로써 정신과학의 가능근거를 해명함을 목표로 하는 역사이성비판이 완성되는 것이 아니다. 오히려 생의 범주를 제시하면서 정신과학기초론은 자신의 의도와는 반대로 정신과학의 가능성이 아니라, 그의 불가능성을 입증하고 마는 위험한 상황에 처하게 될 수도 있다. 그런데 정신과학기초론의 완성과 관련하여 가장 큰 골칫거리로 등장하는 것은 다름 아닌 앞서 열거한 생의 범주 중에서 역사성이 가지고 있는 문제이다. 이러한 생의 역사성에 의하면 모든 형태의 생은 그것이 속한 시대의 역사성 속에서만 존재할 수 있다. 모든 시대는 나름대로의 고유한 가치, 고유한 “생의 흐름”을 지니며, 따라서 어느 한 시대에 출현한 모든 것은 그 시대에 고유한 나름대로의 가치를 지닌다. 그런데 바로 이러한 역사성 때문에 정신과학적 인식이 객관적 인식으로 발전하는데 작지 않은 걸림돌이 될 수 있다. 왜냐

하면 앞서 언급하였듯이 정신과학적 인식은 생이 생을 파악한 결과라 할 수 있는데, 인식의 주체도 역사성을 지니고 인식의 대상도 역사성을 지닌다면 자연과학적 인식의 경우처럼 역사성을 벗어난 객관적 인식이 정신과학의 영역에서 확보될 수 있는 가능성을 찾기란 아주 어려울 것이기 때문이다. 우리가 “역사적 의식”(GS VIII, 3 ff.), 즉 모든 정신과학적 대상은 역사성을 지닌다는 사실에 대한 의식으로부터 도출할 수 있는 가장 쉬운 결론은 모든 정신과학적 인식은 역사성을 지니며 그러한 한에서 그것은 상대적인 지식에 불과하고, 따라서 그것은 결코 객관성을 주장할 수 없으리라는 것이다. 이처럼 구체적인 생의 분석에서 출발한 딜타이의 역사이성비판은 모든 정신과학적 지식이 역사적이요, 상대적이라는 사실을 확인한 채, 일종의 회의주의, 상대주의로 귀결될 위험에 직면하게 된다.

(e3.4.1.3) 물론 딜타이 역시 자신의 생철학이 지니고 있는 이러한 문제점을 인식하고 그것을 극복하기 위해 노력하였다. 두말할 것도 없이 역사이성비판으로부터 도출할 수 있는 이러한 하나의 가능한 결론은 딜타이의 정신과학방법론의 근본이념과 상치된다. 왜냐하면 그의 정신과학방법론은 바로 객관적으로 타당한 정신과학적 인식의 가능 근거를 해명함을 목표로 삼고 출발하였기 때문이다. 따라서 딜타이의 역사이성비판은 참다운 의미의 정신과학기초론으로 정립되기 위해서 생의 범주를 해명하는데서 한 걸음 더 나아가 정신과학적 인식이 단순히 상대적이며 회의적인 지식에 머무는 것이 아님을 해명해야 한다. 그런데 딜타이는 이러한 작업을 바로 “역사적 의식”에 대한 새로운 분석을 토대로 수행한다. 역사적 의식을 검토해 보면 앞서 지적한 상대주의적이며 회의주의적인 귀결을 극복할 가능성이 열릴지도 모른다.

(e3.4.1.4) 앞서 언급하였듯이 역사적 의식에 의하면 모든 형태의 생은 나름의 고유한 역사성을 지니며, 바로 이러한 역사성 속에서만 자기 자신의 고유한 의미를 지닐 수 있는데, 바로 이러한 고유한 의미가 그의 “객관적 의미”라고 할 수 있을 것이다. 이처럼 역사적 의식은 모든 형태의

생이 객관적 의미로서의 자신의 고유한 의미를 지니기 때문에 원칙적으로 그에 대한 객관적 인식이 가능할 수 있음을 보여주고 있다. 말하자면 역사적 의식은 비록 어떤 역사성 속에서만 존재할 수 있긴 하지만 그 어떤 생의 “객관적 의미”가 일종의 자기동일적 대상으로서 존재한다는 사실을 우리에게 확인시켜 주면서 역사이성비판이 자기동일적 대상의 존재를 부정하는 극단적인 유형의 상대주의로부터 벗어날 수 있는 가능성을 제시해 줄 수 있다. 만일 희랍 고대철학에서 제기된 흐름이론에 따라 자기동일적 대상으로서의 정신과학적 대상이 존재할 수 없음이 밝혀진다면 정신과학적 인식은 애당초 불가능할 것이며, 따라서 역사이성비판은 회의주의 및 상대주의로 귀결되고 말 것이다.

(e3.4.1.5) 따라서 역사적 의식은 그 어떤 형태의 생에 대한 객관적 인식을 방해하는 요소가 도대체 있다고 하면 그 요소는 인식 대상 편에 있는 것이 아니라 인식 주체 편에 있는 것임을 우리에게 가르쳐준다. 그러면 도대체 인식 주체 편에 있는 그 무엇이 정신과학적 인식의 객관성을 방해할 수 있을까? 그것은 다름 아닌 인식 주체가 지닌 역사성이다. 바로 인식 주체가 역사성을 지니기 때문에 인식 주체 편에서 인식 대상의 의미와 관련해 나름대로의 선입견이 나타나면서, 바로 이러한 선입견이 정신과학적 대상에 대한 객관적 인식을 방해하는 것이다. 따라서 어떤 형태의 생이 지닌 객관적 의미, 혹은 자기동일적 의미를 파악하기 위해서 인식 주체는 자신의 역사성에서 유래하는바, 저 선입견을 제거하도록 노력하여야 한다.

(e3.4.1.6) 그러면 이러한 선입견을 제거하기 위해 인식 주체 편에서 어떤 조건이 충족되어야 하는가? 저 선입견이 제거되기 위해서는 우선 인식 주체가 실제로 자신에게 자신의 역사성에 기인한 모종의 선입견이 존재하며, 바로 이러한 선입견이 인식 대상의 객관적 의미에 대한 파악을 방해하는 요소라는 사실을 의식하여야 한다. 그런데 바로 인식 주체가 이러한 사실을 의식할 수 있도록 해줄 수 있는 것은 다름 아닌 “역사적 의

식”이다. 앞서 살펴보았듯이 역사적 의식은 모든 형태의 생은 역사성을 지니며, 이 점에 있어서 인식 주체인 나의 생도 예외가 아님을 나에게 가르쳐주기 때문이다. 따라서 어떤 인식 주체에게 역사적 의식이 각성되어 있는 한, 그에게는 자신의 역사성에서 유래하는 선입견을 제거하고 인식 대상의 객관적 의미를 파악할 수 있는 가능성이 열릴 수 있다.

(e3.4.1.7) 물론 이러한 가능성이 주체의 편에서 아무런 노력이 없어도 저절로 열리는 것은 아니다. 딜타이에 의하면 이러한 일이 가능하기 위해서는 역사의식이 각성된 주체가 나름대로 노력을 경주하여야 하는데, 그 노력이란 다름 아닌 자기 자신이 지금까지 인식 대상에 대해 획득한 지식에 대해 “반성과 회의의 입장”(GS VII, 6)을 지속적으로 견지하는 일이다. 딜타이는 역사의식이 각성된 인식하는 주체가 반성과 회의의 입장을 지속적으로 견지하면서 자신이 가지고 있는 선입견을 제거하고 대상에 대한 객관적 인식에 이르게 되는 과정을 다음과 같이 기술하고 있다: “도처에서 삶은 자신 안에서 정립된 것에 대해 반성하며, 이러한 반성 작업을 통해 회의의 과정으로 넘어간 후, 만일 이러한 회의에도 불구하고 자신을 주장할 수 있게 되면, 그때 비로소 사유는 타당한 인식에 이르게 된다.”(GS VII, 6) 딜타이에 의하면 이처럼 역사적 의식의 각성을 통해 반성과 회의의 입장을 견지함으로써 인식 주체는 정신과학적 대상에 대한 객관적 인식에 도달할 수 있다.

(e3.4.1.8) 그러나 후설에 의하면 이처럼 딜타이가 자신의 생철학이 지니고 있는 문제점을 인식하고 그것을 극복하기 위해 다각도로 노력하고 있음에도 불구하고 그의 이러한 노력은 성공적이지 못하다. 딜타이는 인식 주체에게 역사적 의식이 각성되어 있을 경우 “반성과 회의의 입장”을 지속적으로 견지할 경우 자신에게 주어진 선입견을 제거하고 객관적 인식에 도달할 수 있을 가능성이 존재한다고 주장하고 있지만 이러한 그의 주장은 막연한 주장에 머물 뿐이다. 실제로 그는 어떻게 역사적 의식이 각성된 주체가 “반성과 회의의 입장”을 견지하면서 구체적으로 선입견을

극복하고 객관적 인식에 도달할 수 있는지 구체적으로 해명하고 있지 못하다. 앞서 살펴보았듯이 그 역시 “역사적 의식의 형성이 체계들 사이의 투쟁에 대한 조망보다도 더 근본적으로 어떤 철학의 보편타당성에 대한 믿음을 파괴해 버린다.”고 말하고 있다. 딜타이 철학이 지니고 있는 이러한 문제점과 관련해 후설은 『엄밀학으로서의 철학』의 한 구절에 대한 주석에서 다음과 언급하고 있다.

(q3.4.1.9) 딜타이는 앞서 제시된 곳에서 바로 역사주의적 회의주의를 거부하고 있다. 그러나 나는 그가 어떻게 세계관의 구조와 유형에 관한 그의 풍부한 분석으로부터 회의주의를 반대하기 위한 결정적인 근거를 획득했다고 믿었는지 이해할 수 없다. 왜냐하면 본문에서 논의되었듯이 경험적 정신과학은 객관적 타당성에 대한 요구를 제기하는 그 무엇을 옹호하는 논변도, 그 무엇을 반대하는 논변도 전개할 수 없기 때문이다. 우리가 경험적 이해를 추구하는 경험적 태도를 현상학적 본질적 태도에 의해 치환해버리면 사정은 전혀 달라지며, 바로 이 점이 딜타이의 생각을 내적으로 움직였던 것처럼 보인다.(326)

3.4.2 상대주의와 회의주의

(q3.4.2.1) 여기서 말해진 것들이 지니고 있는 사실적인 진리에 대해서는 분명히 그 어떤 의심도 제기되지 않는다. 그러나 문제는 그것이 원칙적 일반성에서 볼 때 정당화될 수 있느냐 하는 점이다. 확실히 세계관과 세계관 철학은 인간의 발전의 흐름 속에서 생성되고 소멸되는 문화적 형성물이며, 이 경우 문화적 형성물의 정신적 내용은 주어진 역사적 관계 속에서 특정한 방식으로 동기화된 것이다. 이러한 사실은 엄밀한 학에 대해서도 타당하다. 그렇다고 해서 엄밀한 학이 객관적 타당성을 상실하는가? 아주 극단적인 역사주의자는 아마도 이러한 사실을 시인할 것이다. 그는 아마도 여기서 오늘 증명된 이론으로서 타당한 것이 내일은 타당하지 않은 것으로 바뀔 수 있고, 어떤 사람들이 확실한 법칙이라고 말하는 것을 일군의 다른 사람들은 단순한 가설이라 부르며 또 다른 일군의 사람들은 막연한 착상이라고 부른다는 사실 등을 언급하면서 학적 관점의 변화를 지적할 것이다. 그러면 그 결과 우리는 학적 관점의 지속적인 변화를 염

두에 두면서 단지 문화 형태로서의 학문뿐 아니라 객관적인 타당성의 통일체로서의 학문에 대해서 말할 수 있는 그 어떤 권리도 가지고 있지 않다는 말인가? 여기서 우리는 체계적으로 전개될 경우 역사주의는 극단적인 회의주의적인 주관주의로 이행하게 된다는 사실을 발견하게 된다. 이 경우 모든 이념과 마찬가지로 진리, 이론, 학문 등의 이념들은 그의 절대적 타당성을 상실하게 된다. 여기서 어떤 이념이 타당성을 지닌다 함은 그것이 타당한 것으로 간주되고 이러한 타당함의 사실성 속에서 사유를 규정하는 사실적인 정신적 형성물이라는 사실을 의미할 것이다. 그 누구도 그것을 수행하지 않을지라도, 그리고 역사 속에 존재했던 그 어떤 사람도 그것을 실제로 수행하지 않는다고 하더라도 그것이 있는바 그대로 있게 될 단적인 타당성 혹은 타당성 자체는 존재하지 않게 될 것이다. 그렇다면 모순율에 대해서도, 그리고 그렇지 않아도 오늘날 완전히 유동적인 상태에 놓여있는 모든 논리학에 대해서도 단적인 타당성 혹은 타당성 자체는 존재하는 않으리라고 말해야 할 것이다. 아마도 결국에 가서는 무모순성이라는 논리학적 원리들이 그의 반대 것으로 바뀌는 상황이 올 수도 있을 것이다. 그리고 더 나아가 우리가 지금 진술하는 모든 명제들, 그리고 우리가 숙고해 보았고 타당하게 존립하는 것으로 요구했던 모든 가능성들도 그 자체 어떤 타당성도 지니지 않을 것이다. 이와 같은 일 등이 벌어질 것이다. 이러한 방향으로 논의를 더 진행시켜가면서 다른 곳에서 (*Logische Untersuchungen*, I권) 이루어진 해명을 반복할 필요는 없을 것이다. 지금까지의 논의는 — 유동적인 타당성 작용과 객관적 타당성 사이의 관계, 문화현상으로서의 학문과 타당한 이론의 체계로서의 학문 사이의 구별이 이러한 구별을 해명하면서 이해하고자 하는 사람들에게 아무리 커다란 어려움을 안겨 준다고 하더라도 — 양자 사이의 구별과 양자 사이의 대립이 인정되어야 한다는 사실을 역사주의자가 받아들여도록 하기 위해 충분하다. 그런데 우리가 타당한 이념으로서의 학문을 인정할 경우 우리가 역사적으로 타당한 것과 [객관적으로] 타당한 것 사이의 유사한 구별을 — 이러한 구별을 우리가 “이성비관적으로” 이해할 수 있던 혹은 그렇지 않던 — 여타의 경우에도 적어도 가능한 것으로 간주하지 않아야 할 그 어떤 근거라도 가지고 있는 것인가? 역사학, 그리고 경험 과학 일반은 적극적인 의미에서든 소극적인 의미에서든 문화형성물로서의 종교와 이념으로서의 종교, 즉 타당한 종교로서의 종교 사이의 구별, 문화 형성물로서의 예술과 타당한 예술 사이의 구별, 역사적인 법과 타당한 법 사이의 구별이 가능한지에 대해, 그리고 여기서 제시된 한 가지와 다른 한 가지

사이에 플라톤적으로 말해서 이데아와 이데아의 혼탁한 현출형식의 관계가 존재하는지에 대해 스스로 결정을 내릴 수 없다. 그리고 만일 정신적 형성물이 실제로 그러한 타당성의 대립이라는 관점 아래서 고찰되고 판단될 수 있다면 그 타당성 자체와 그의 이상적인 규범적 원리에 대한 학적 결정은 결코 경험 과학이 다룰 수 있는 사안이 아니다. 수학자는 수학적 이론의 진리에 대한 가르침을 얻기 위해서 역사에 조회해 보지 않을 것이다; 그는 수학적 표상과 판단의 역사적 발전을 진리의 문제와 결부시키려는 생각을 하지 않을 것이다. 따라서 어떻게 역사학자가 주어진 어떤 철학적 체계에 대해서, 그리고 하물며 자체적으로 타당한 철학 일반의 가능성에 대해서 결정해야 한다는 말인가? 그리고 그가 도대체 참된 이념, 참된 철학의 이념에 대해 철학자가 가지고 있는 신념을 흔들리게 할 수 있는 그 무엇을 제시할 수 있단 말인가? 어떤 체계를 부인하는 사람, 더 나아가 어떤 철학 체계 일반의 이념적 가능성을 부인하는 사람은 그에 대한 근거를 제시해야만 한다. 발전이라는 역사적 사실, 그리고 체계들 일반의 가장 일반적인 역사적 사실들은 근거, 그리고 훌륭한 근거가 될 수 있을 지도 모른다. 그러나 역사적 근거는 단지 역사적 귀결들만을 낳을 수 있을 뿐이다. 사실로부터 이념을 정초하려고 하든가 논박하려고 하든가 하는 일은 모순이다 – 이는, 칸트가 인용하고 있듯이, “부석에서 물 길어내기”(ex pumice aquam)라 할 수 있다.(324-326)

(e3.4.2.2) 여기서 후설은 딜타이의 세계관 철학에 나타난 철학적 세계관으로서의 형이상학, 즉 철학에 대한 딜타이의 견해를 비판하고 있다. 후설의 비판의 요지는 딜타이가 철학적 진리와 관련해 객관적 타당성의 문제와 발생의 문제를 명료하게 구별하지 않으면서 무엇보다도 객관적 타당성의 문제에 주목하고 있지 않기 때문에 딜타이의 철학 개념이 상대주의적이며 회의주의적인 철학 개념으로 귀결된다는 것이다. 그러나 후설의 비판을 보다 더 정확하게 이해하기 위해서 딜타이가 철학적 세계관과 관련해 피력하는 견해를 앞서 해명했던 것과는 또 다른 관점에서 검토해 볼 필요가 있다. 여기서 우리가 딜타이의 견해를 검토하고 넘어가야 할 이유는 딜타이 역시 그의 저술에서 후설의 비판과는 달리 철학적 세계관의 문제와 관련해 객관적 타당성의 문제에 주목하고 있으며 따라서 그의

세계관 철학이 상대주의 내지 회의주의로 전락하지 않는 것처럼 보이기 때문이다.

(e3.4.2.3) 딜타이는 철학적 세계관의 문제를 해명하면서 종교적 세계관 및 예술적 세계관과는 달리 철학적 세계관을 객관적 타당성을 추구하는 세계관으로 간주한다. 이처럼 철학적 세계관이 객관적 타당성을 추구하는 세계관이기 때문에 철학적 세계관을 단순히 상대적 세계관으로 간주하지 않을 수 있는 가능성이 존재하며, 딜타이의 철학을 상대주의 내지 회의주의로 간주하지 않을 수 있는 가능성도 존재할 수도 있다.

(e3.4.2.4) 그러나 딜타이는 철학적 세계관이 객관적 타당성을 요구하기는 하지만 실제로 모든 철학적 세계관을 객관적 타당성을 지닌 체계로 간주하지는 않는다. 이 점과 관련해 그는 철학적 세계관까지도 포함해서 모든 유형의 세계관이 단순한 인식의지에서부터 형성된 것이 아니며 따라서 그것이 단순한 사유의 산물이 아니라는 사실을 강조하고 있다. “세계관의 형성은 세계상, 생의 평가, 의지의 산물들을 확고히 하려는 의지에 의해서 규정되며”(GS VIII, 86), 이러한 점에서 모든 세계관은 “길고도 어려운 작업”(VIII, 86)을 통해서 형성된 것이다. 모든 세계관은 생이 전개해 나가는 과정에서 문화적, 사회적, 역사적 조건에 따라 다양한 방식으로 생성된 것이다. 바로 이러한 이유에서 다양한 세계관 사이의 충돌과 투쟁이 일어나기 마련이며 이러한 충돌과 투쟁 과정을 통해 세계관의 선별 작업이 이루어지고, 이러한 선별 작업을 거친 “위대한 유형들은 독자적인 힘을 보유하고 증명불가능하며 파괴할 수 없는 것으로서 거기에 나란히 우뚝 서있다”(GS VIII, 87).

(e3.4.2.5) 이 점에 있어서는 철학적 세계관도 예외는 아니다. 비록 철학적 세계관이 객관적으로 타당한 진리 체계를 수립함을 목표로 함에도 불구하고 그 모든 철학적 세계관이 각기 다른 문화적, 사회적, 역사적 삶의 연관을 토대로 성장한 것이기 때문에 서로 환원될 수 없는 다양한 유형의 철학적 세계관이 난립하며 서로 투쟁하는 것이다. 여기서 알 수 있듯

이 “형이상학적 체계들 사이의 대립은 궁극적으로는 생 자체, 생의 경험, 생의 문제를 대하는 태도에 뿌리박고 있으며”(GS VIII, 98), 바로 이러한 이유에서 모든 형이상학적 체계를 포괄할 수 있는, 진정한 의미에서 보편 타당성을 지닌 철학적 세계관을 구축할 가능성은 존재하지 않는다. “역사적 의식”은 바로 이 모든 철학적 세계관의 배후로 들어가서 “다양한 체계들의 전체구도 속에서 그들 사이에 실제로 존재하는 충돌을 대상화하여 의식하며”(GS VIII, 97), 그를 통해 모든 철학적 세계관이 상대주의적이며 회의주의적인 운명에서 벗어날 수 없다는 사실을 보여준다. 이처럼 딜타이의 생철학에 의하면 모든 철학적 세계관은 상대주의적이며 회의주의적인 성격을 지니고 있다.

(e3.4.2.6) 그러나 이처럼 모든 철학적 세계관이 상대주의적이며 회의주의적이라는 사실을 인정함에도 불구하고 딜타이는 철학적 세계관의 구조를 분석하고 있는 자신의 생철학을 상대주의적이며 회의주의적인 이론이 아니라 객관적 타당성을 지니고 있는 이론으로 간주한다. 이 점과 관련해 그는 철학적 세계관에 대한 자신의 분석 방법을 “비교적 고찰 방식”(GS V, 380)이라고 부르고 있다. 그 이유는 그가 종교적 세계관, 예술적 세계관과 비교하면서 철학적 세계관의 구조를 분석하고 있고, 더 나아가 자연주의, 자유의 관념론, 객관적 관념론 등 다양한 유형의 철학적 세계관을 비교하면서 각각의 철학적 세계관의 구조를 분석하고 있기 때문이다. 그런데 이러한 비교적 고찰 방식과 관련해 그는 다음과 같이 말한다: “그러한 비교적 고찰 방식은 인간정신이 이처럼 다양한 세계관 중의 하나에서 진리 자체를 이미 파악했다고 생각하는 바, 자신의 구속성에 기초한 확신을 넘어서도록 해 준다.”(GS V, 380) 여기서 알 수 있듯이 딜타이는 비교적 고찰 방식이 상대주의적인 것이 아님을 강조하고 있다. 이 점과 관련해 그는 “위대한 역사 서술가의 객관성이 개별적인 다양한 시대의 이상에 정통하려고 하는 것이 아니듯이 철학자도 모든 대상들을 자신에게 복속시키는바, 고찰하는 의식 자체를 역사적으로 비교해 가면서 파악해야 하며, 그에 따라 이 모든 대상들을 넘어서는 곳에서 자신의 관점을 확보해

야 한다.”(GS V, 380)고 말하면서 “그때 그 속에서 의식의 역사성이 완결되는 것이다.”(GS V, 380)라고 지적하고 있다. 이러한 딜타이의 견해에 의하면 세계관에 대한 자신의 생철학적 분석은 ‘의식의 역사성’이 완결되는 지점에서 전개되는 것이기 때문에 상대주의적이거나 회의주의적이지 않으며 객관성을 지닐 수 있다.

(e3.4.2.7) 이처럼 딜타이는 철학적 세계관들 중에서 그 어떤 것도 객관적 타당성을 지닐 수 없는데 반해 자신의 생철학은 객관적 타당성을 지닐 수 있는 것으로 간주하고 있다. 물론 이 경우 딜타이가 염두에 두고 있는 세계관 철학의 객관적 타당성은 이전의 철학들이 추구하는 객관적 타당성과 같은 차원에서 확인할 수 있는 객관적 타당성이 아니다. 말하자면 세계관 철학이 지니고 있는 객관적 타당성은 이전의 철학과 경쟁 관계에 있는 객관적 타당성도 아니요, 이전의 철학들이 지닌 타당성들이 종합되어 등장하는 객관적 타당성도 아니다. 여기서 딜타이가 강조하고 있는 세계관 철학의 객관적 타당성은 이전의 철학을 비교하면서 고찰할 수 있는 철학이 지니고 있는 객관적 타당성을 의미한다. 그리고 이러한 비교 고찰이 사실은 기존의 철학들이 등장하게 된 다양한 생의 연관들에 대한 고찰이기 때문에 이러한 고찰은 근본적으로 역사학적 고찰이라 할 수 있다. 말하자면 딜타이는 역사학적 고찰로서의 자신의 세계관 철학이 객관적 타당성을 지니고 있다고 주장하는 것이다.

(e3.4.2.8) 이러한 딜타이의 입장에 대해 후설은 어떤 태도를 취하는가? 후설은 우선 딜타이와 마찬가지로 역사학적 고찰의 한 가지 유형인 딜타이의 생철학이 객관적 타당성을 지닐 수 있음을 인정한다. 바로 이러한 이유에서 그는 인용문에서 “여기서 말해진 것들이 지니고 있는 사실적인 진리에 대해서는 분명히 그 어떤 의심도 제기되지 않는다.”고 말하는 것이다. 다시 말해 후설은 기존의 모든 철학이 나름의 고유한 생의 연관을 배경으로 해서 발생했다는 딜타이의 견해에 대해서는 이의를 제기하고 있지 않은 것이다. 그 어떤 철학도 하루아침에 하늘에서 떨어진 것이 아

닌 이상 나름의 고유한 생의 연관을 배경으로 해서 성립되지 않은 철학은 존재할 수 없기 때문이다. 이 점에 있어서는 딜타이의 생철학도 마찬가지이며 후설의 현상학도 마찬가지이다. 그러나 후설은 그 어떤 철학이 어떤 역사적 배경을 토대로 등장했느냐 하는 발생적 문제와 그렇게 해서 등장한 철학이 타당하냐 하는 타당성 문제가 서로 구별되는 문제임에도 불구하고 딜타이가 이 두 가지 문제를 올바르게 구별하지 못했으며, 무엇보다도 딜타이가 타당성 문제를 분석하지 않고 있다는 사실을 지적하면서 딜타이를 비판하고 있는 것이다.

(e3.4.2.9) 딜타이의 세계관 철학에 대한 이러한 후설의 비판은 『논리연구』에서 선보인 심리학주의에 대한 비판과 동일한 구조를 지니고 있다. 바로 이러한 이유에서 후설은 『논리연구』에서 심리학주의를 비판할 때와 마찬가지로 『엄밀학으로서의 철학』에서도 논리학, 수학의 영역을 예로 들어 딜타이의 세계관 철학이 지니고 있는 문제점을 지적하고 있다. 딜타이의 세계관 철학에 의하면 논리학의 근본원리인 모순율, 동일률 등은 인간의 모든 문화적 형성물과 마찬가지로 특정한 삶의 연관을 배경으로 해서 등장한 것이며, 따라서 우리는 이러한 논리학의 원리와 관련된 자체상의 진리가 존재한다고 말할 수 없을 것이다. 그러나 우리는 생의 연관의 주체인 모든 인간이 지구상에서 다 사라진다고 하더라도 이러한 논리학의 근본 원리들이 그 자체로 참일 것이라고 생각한다. 이러한 근본 원리들은 어떤 인간들 혹은 이성적인 존재자들이 그것을 생각하느냐 그렇지 않느냐 하는 문제와 무관하게 그 자체로 참이다. 이러한 사실은 수학의 영역에서도 마찬가지이다. 어떤 수학적 명제가 참이나 거짓이나 하는 문제는 그것이 어떤 역사적 배경, 어떤 생의 연관에서 하나의 문화적 형성물로 등장했느냐 하는 문제와 전혀 무관하다. 바로 이러한 이유에서 후설은 수학적 진리가 참인지 거짓인지 확인하기 위해서 우리가 수학사를 공부해야 할 필요가 없다고 주장하는 것이다. 만일 어떤 문화적 형성물로서의 수학적 명제의 참, 거짓의 문제가 그것이 등장하게 된 역사적 배경과 불가분의 관계에 있다면 수학사만을 연구하면 우리는 수학적 명제가 참인

지 거짓인지 확인할 수 있을 것이다.

(e3.4.2.10) 이러한 예에서 알 수 있듯이 우리는 어떤 문화적 형성물이 어떤 역사적 배경을 토대로 등장하게 되었는가 하는 발생적 문제와 그것의 타당성 문제를 명료히 구별하도록 하여야 한다. 이 점에 있어서는 문화적 형성물의 일종인 철학도 마찬가지이다. 어떤 철학적 명제와 관련해서 그의 발생적 연관을 해명한다고 해서 그것이 참인지 거짓인지의 문제 까지도 동시에 해명될 수 있는 것은 아니다. 어떤 철학적 명제가 참인지 거짓인지의 문제는 그것이 발생하게 된 연관에 대한 문제와 무관하게 자체적으로 제기되어야 한다. 역사학이 수학이나 논리학의 타당성 정초 토대가 될 수 없는 것과 마찬가지로 역사학은 철학의 타당성 정초 토대가 될 수 없다. 어떤 사람이 철학사에 대한 지식이 아무리 해박하다고 하더라도 바로 이처럼 철학사에 대한 지식이 해박하다는 단 한 가지 이유 때문에 그가 어떤 철학적 명제가 객관적으로 타당한 명제인지 알 수 있는 것은 아니다. 수학이나 논리학의 경우와 마찬가지로 철학의 경우에도 어떤 철학적 명제가 타당한지 확인하기 위해서 철학사를 살펴볼 필요는 없는 것이다. 이처럼 철학의 경우에도 발생적 문제와 객관적 타당성의 문제를 구별하면서 후설은 철학 역시 엄밀한 학으로 전개되어야 함을 역설하고 있는 것이다.

4. 현상학과 엄밀학으로서의 철학의 근본 구도

(e4.1) 후설은 『엄밀학으로서의 철학』에서 자연주의 철학과 역사주의 철학을 비판하면서 철학이 엄밀학으로 거듭나야 할 필요성을 역설하긴 했지만 엄밀학으로서의 현상학이 어떤 모습을 보이고 있는지에 대해서는 구체적으로 논하고 있지 않다. 후설이 그의 생애를 다 바쳐 추구했던 것이 엄밀학으로서의 현상학을 정립하는 일이었다는 사실을 상기하면 이는 당연한 일이라 할 수 있다. 물론 후설은 이 작품에서 엄밀학으로서의 현상학과 관련해 몇 가지 중요한 사실을 지적하고 있는데, 이러한 후설의 지적은 엄밀학으로서의 현상학의 정체를 이해하기 위해 중요한 역할을 한다. 그럼에도 불구하고 이러한 지적들만을 토대로 해서 엄밀학으로서의 철학의 정체를 이해하는 데는 나름대로 한계가 있다. 엄밀학으로서의 철학이 어떤 모습을 보일지 살펴보기 위해서는 『엄밀학으로서의 철학』의 범위를 넘어서 후설의 다른 저술들도 함께 살펴봐야 한다. 필자는 『현상학과 해석학』에서 엄밀학으로서의 현상학의 이념의 근본 구도에 대해 자세히 논하였는데, 그에 대한 보다 더 자세한 내용은 이 책의 제1장: “후설과 현상학의 이념”을 참고하기 바란다. 이제 『엄밀학으로서의 철학』의 몇몇 구절을 단초로 삼아 엄밀학으로서의 현상학의 전체적인 구상에 대해 간단히 살펴보기로 하자.

4.1 현대의 위기와 엄밀학으로서의 철학의 이념

(q4.1.1) 실제로 우리 시대의 정신적 궁핍은 참을 수 없는 것이 되어 버렸다. 우리의 평안을 깨뜨리는 것이 [...] 자연과학과 정신과학에서 탐구 되는 “실재”의 의미에 대한 이론적인 불명료성뿐일까? 우리가 겪고 있는 것은 오히려 가장 철저한 삶의 궁핍, 다시 말해 우리 삶의 어느 순간에서도 멈출 줄 모르는 삶의 궁핍이다. 모든 삶은 태도 취함이며 모든 태도 취함은 어떤 당위, 즉 절대적이기를 요구하는 절대적 타당성을 지닌 규범에 따른 타당성과 부당성에 대한 권리천명 아래 놓여있다. 이러한 규범들

이 이론의 여지가 없이 받아들여져 어떤 회의에 의해서도 위협받지 않고 조롱당하지 않던 때에는 생사를 가르는 단 한 가지 문제가 있었는데, 그 문제란 바로 실천적으로 어떻게 그러한 규범을 가장 잘 충족시킬 수 있을까 하는 문제였다. 그러나 모든 규범들이 논란의 여지를 지니고 있거나 경험적으로 왜곡되어 그의 이념적 타당성을 박탈당한 오늘날의 경우는 사정이 어떠한가? 자연주의자들과 역사주의자들은 세계관을 위해서 투쟁하며 그럼에도 불구하고 양자는 서로 다른 측면에서 이념을 사실로 재해석하고 모든 실재, 모든 생을 이해할 수 없는 이념이 없는 “사실들”의 혼합물로 바꾸어 버린다. 사실에 대한 미신이 양자에게 공통적이다.(336)

(e4.1.2) 후설에 의하면 현대의 정신적 궁핍, 즉 현대의 위기를 낳게 한 장본인은 그릇된 철학인 자연주의와 역사주의이다. 자연주의와 역사주의는 특정한 분과 학문을 철학의 토대로 삼는 일종의 실증주의이다. 실증주의로서의 자연주의와 역사주의는 여러 가지 심각한 문제점을 지니고 있다. 그러면 자연주의와 역사주의가 지니고 있는 문제점을 두 가지만 살펴보자.

(e4.1.3.) 첫째, 이 인용문에서 후설이 지적하고 있듯이, 자연주의와 역사주의가 지닌 심각한 문제점은 그것이 모든 것을 경험적 사실로 환원해 설명하려 하면서 모든 규범적인 것의 존재를 부정한다는데 있다. 물론 규범적인 것의 존재를 부정하는 것을 무조건 부정적인 시각에서 바라볼 필요는 없다. 규범적인 것의 부정이 경우에 따라 인류를 해방시키는 기능을 지닐 수 있는 경우도 존재하기 때문이다. 무엇보다도 이러한 사실은 규범이 참다운 의미에서 이성적으로 정초되지 못한 경우에 타당하다. 이 경우 규범은 때로는 인간을 부당하게 구속하는 역할을 할 수 있다. 그러나 이러한 규범은 참다운 규범이라 할 수 없다. 그리고 우리는 참다운 규범 없이는 살아갈 수 없다. 더 나아가 참다운 규범을 찾고 그것을 이성적으로 정초하는 작업이야말로 철학에 부과된 가장 중요한 과제라 할 수 있다. 이러한 점에서 규범의 존재를 철저히 부정하는 자연주의와 역사주의는 참다운 철학이 아니라 “비철학”(die Unphilosophie, Hua VI, 13)이라 할 수 있다. 그것은 일종의 신앙, 즉 “사실에 대한 신앙”에 토대를 두고 있는

것이지 이성에 토대를 두고 있는 것이 아니다.

(e4.1.4) 둘째, 자연주의와 역사주의는 자연, 역사, 정신, 예술, 종교, 본질, 의식 등 그 존재 및 인식 구조에서 서로 구별되는 다양한 사태 영역이 있음을 망각한 채 특정의 사태 영역에만 타당한 존재 및 인식 원리를 일반화시켜 모든 사태영역에 무차별적으로 적용할 수 있으리라는 중대한 오류를 범한다. 자연주의와 역사주의는 각각 자연을 파악하는 방식과 역사를 파악하는 방식이 모든 존재 영역을 파악할 수 있는 방법이 될 수 있으리라고 생각한다. 그러나 이러한 입장은 많은 문제점을 지니고 있다. 우리는 앞서 실험심리학이 지닌 여러 가지 문제점을 살펴보는 과정에서 이러한 문제점을 자세하게 살펴보았다. 여기서 우리는 자연주의와 역사주의가 “비철학”으로 전락하게 되는 또 하나의 이유를 발견할 수 있다. 후설이 『엄밀학으로서의 철학』의 마지막 부분에서 “그러나 그 본질에서 볼 때 철학은 참된 출발점, 근원, 모든 것의 뿌리에 관한 학이다.”(340)라고 천명하듯이 그 근원적인 이념에서 볼 때 철학은 “모든 것의 원리에 대한 인식”, 다시 말해 존재자 전체에 대한 보편적인 인식을 획득함을 목표로 하는데 반해 자연주의와 역사주의는 특정한 존재영역에 대한 인식의 획득에만 만족하고자 하는 철학이기 때문에 이 양자는 참다운 철학이 아니라 “비철학”이 되고 만다. 후설에 의하면 철학의 과제는 “철학은 모든 것의 원리, 모든 것의 뿌리에 관한 학이다.”라는 전통적인 철학의 이념을 근원적으로 새롭게 부활시켜 참다운 철학을 수립함으로써 현대과학 일반이 처한 위기, 더 나아가 현대인이 처한 실존적 위기를 극복할 수 있는 토대를 마련하는 데 있다. 바로 이러한 철학이 엄밀학으로서의 철학을 지향하는 현상학이다. (“현대의 위기와 엄밀학으로서의 철학의 이념”에 대한 보다 더 상세한 내용은 『현상학과 해석학』의 22-31쪽을 참조할 것.)

4.2 엄밀학의 정의

(q4.2.1) 심오함은 혼돈(Chaos)의 표시이며, 참된 학은 바로 이러한 혼돈을 참다운 질서있는 세계(Kosmos), 완전하게 판명하고 완전하게 해명된 단적인 질서로 바꾸고자 하는 것이다. 참다운 학의 실제적인 이론이 미치는 한에서 참다운 학은 어떤 심오함도 알지 못한다. 완성된 학의 모든 부분은 그것의 각각이 직접적으로 통찰할 수 있는, 말하자면 전혀 심오하지 않은 사유 단계들의 총체이다. 심오함은 지혜의 문제이며 개념적 명석성과 판명성은 엄밀한 이론의 문제이다. 심오함의 느낌을 일의적인 합리적인 형태로 바꾸는 일, 이것이 바로 엄밀학을 새로 구성해 나가는 본질적 과정이다. 정밀과학들도 그들의 심오함의 긴 시기를 가지고 있었으며, 그들이 르네상스 시대의 투쟁 속에서 그랬듯이 – 내가 감히 바라건대 – 철학도 현대의 투쟁 속에서 심오함의 단계로부터 학적 명석성의 단계로 진입해 들어가게 될 것이다.(339)

(e4.2.2) 여기서 후설은 엄밀학에 대한 형식적인 정의를 내리고 있다. 어떤 학문이 엄밀학이 될 수 있기 위해서는 그것이 사용하는 개념들이 명석하고 판명해야 하며 바로 이 점이 엄밀학을 엄밀하지 못한 “심오한” 학문과 구별시켜 주는 결정적인 징표이다. 여기서 우리는 후설이 엄밀학으로서의 현상학의 이념을 논하면서 명석성과 판명성이라는 개념을 사용한다는 사실에 유의할 필요가 있다. 후설의 경우 명석성과 판명성을 지닌 개념은 다름 아닌 “사태 자체”로의 귀환을 통하여 획득된, 사태 자체와 부합하는 개념을 의미한다. 이러한 맥락에서 후설은 어떤 개념을 명석하고 판명한 것으로 만들기 위해서 ““사태 자체”로 귀환하는”(Hua XIX/1, 10쪽) 일이 필요하다고 말한다. 이처럼 사태 자체로의 귀환을 통하여 획득된 명석하고 판명한 개념은 다양한 완성도를 지니며, 그 중에서 가장 완성된 형태는 충전적인 직관에 기초한 명증적인 개념이며, 따라서 명석하고 판명한 개념은 사태에 대한 직관이 전혀 이루어지지 않은 상태에서 획득된 “모호한 개념”, “혼란스러운 개념”, “어두운 개념”과 대비되는 개념을 의미한다. 후설의 경우 사태 자체에 토대를 두고 있는 개념은 명석

하고 판명한 개념, 즉 엄밀한 개념을 의미하며, 따라서 그 어떤 개념이 엄밀한 개념이라 함은 그것이 사태 자체와 무관한 개념이 아니라, 사태 자체와 맞아 떨어지는 개념임을 의미한다. 그리고 이처럼 엄밀한 개념들을 토대로 이루어진 학문이 바로 엄밀학이다.

(e4.2.3) 개념의 엄밀성을 정의함에 있어 후설이 사용하고 있는 명석성과 판명성이라는 개념은 데카르트에게서 유래하는 개념이다. 데카르트는 “주의하는 정신에 현전하고 명백한 것”을 “명석하다”고 부르고 “그처럼 정확하고 다른 여타의 대상들로부터 구별되어 그 안에 명석한 것만을 포함하고 있는 것”을 “판명하다”고 부른다.(R. Descartes, *Principes de la philosophie*, XL V) 여기서 알 수 있듯이 데카르트의 경우 명석한 개념은 그를 통해 우리가 어떤 대상을 분명하게 떠올릴 수 있는 개념을 의미하며, 판명한 개념은 명석한 개념으로서 그 개념을 구성하는 요소들이 충분히 분절되어 있어서 그것을 통해 우리가 그 개념이 지시하는 사태를 여타의 사태들로부터 구별할 수 있는 개념을 의미한다. 바로 이러한 이유에서 데카르트의 명석하고 판명한 개념은 후설의 엄밀한 개념과 밀접히 연결되어 있다고 할 수 있다. 형이상학의 전체 구도, 보편 수학의 이념, 물리주의적 객관주의 등 데카르트 철학이 지니고 있는 많은 문제점을 비판하고 있음에도 불구하고 후설은 적어도 형식적인 면에서 데카르트의 명석하고 판명한 개념에 대한 구상을 받아들이며 그것을 토대로 개념의 엄밀성을 이해하고 있다.

(e4.2.4) 우리는 『엄밀학으로서의 철학』을 비롯해 그의 저작에서 후설이 철학에 대해서만 엄밀학이라는 표현을 사용할 수 있을 뿐 여타의 학문에 대해서는 이러한 표현을 사용할 수 없으리라고 생각하는 것이 아니라는 사실에 유의할 필요가 있다. 우리는 엄밀학이라는 개념이 오직 철학에 대해서만 사용될 수 있는 개념인 것처럼 생각할 수 있다. 그러나 우리는 철학에 대해서 뿐 아니라 경험 과학에 대해서도 엄밀학이라는 개념을 사용할 수 있다. “엄밀학으로서의 철학”이라는 표현 역시 “엄밀학으로서의 경

험 과학”이라는 표현도 가능하다는 사실을 함축하고 있다. 실제로 우리는 “엄밀학으로서의 역사학”, “엄밀학으로서의 사회학”, “엄밀학으로서의 물리학” 등에 대해 말할 수 있다. 이 경우 이들 경험 과학이 엄밀학이라고 함은 그것이 탐구대상인 사태와 부합하는 학문이라는 사실을 의미한다. 실제로 후설 역시 『엄밀학으로서의 철학』에서 엄밀학을 철학에만 한정시켜 사용하고 있지 않다. 예를 들어 그는 자연주의를 비판하면서 “엄밀학을 실증 과학으로서만 간주하고 학적인 철학을 단지 그러한 실증과학에 정초된 학으로 간주하려는” “경향”(Logos 1, 296)이 자연주의와 더불어 퍼져나가고 있다는 사실을 지적한 후 자연주의가 왜곡시킨 “이론적, 가치론적, 실천적 이상들”(Logos 1, 296)도 “엄밀학의 영역”에 속한다고 지적하는데, 이는 그가 철학에 대해서 뿐 아니라 경험 과학에 대해서도 엄밀학이라는 표현을 사용하고 있음을 보여준다. 실제로 후설은 철학으로서의 현상학을 엄밀학으로서 정초하고자 시도하였을 뿐 아니라 철학으로서의 현상학을 토대로 경험 과학 역시 엄밀학으로서 정초하고자 시도하였다.

(e4.2.5) 우리가 경험할 수 있듯이 다양한 유형의 현상이 존재한다. 우선 우리가 자연적인 태도에서 일상적인 삶을 살아가면서 경험할 수 있듯이 상식의 차원에서 다양한 유형의 현상이 존재한다. 예를 들어 우리는 무생물, 식물, 동물 등이 서로 구별되는 현상이라는 사실을 알고 있다. 그 뿐 아니라 우리는 동물 중에서도 인간은 여타의 다른 동물들과 다르다는 사실도 알고 있으며 이러한 인간의 삶을 통해 정치, 경제, 사회, 문화, 예술, 종교, 학문 등 다양한 유형의 현상들이 생겨난다는 사실도 알고 있다. 지금까지 살펴본 이러한 다양한 현상들은 부단히 생성하고 소멸한다. 그러나 이러한 현상들과는 달리 생성소멸의 과정을 벗어나서 존재하는 대상들도 있다. 앞서 살펴본 수학적 대상, 본질 등 이념적 대상이 이 경우에 해당한다. 이 모든 현상은 어쨌든 자연적 태도에서 경험되는 세계라는 보편적 지평을 토대로 경험되는 것이다. 그러나 후설에 의하면 자연적 태도의 일반 정립의 토대를 벗어나서 존재하는 것도 있다. 후설의 초월론적 현상학이 알려주듯이 이처럼 자연적 태도의 일반정립의 배후에서 세계

및 대상에 대한 일체의 정립의 초월론적 근거로 기능하는 초월론적 의식 및 주체가 여기에 해당한다.

(e4.2.6) 이처럼 우리가 경험할 수 있는 대상의 유형은 다양하다. 그리고 이처럼 다양한 유형의 대상에 대한 다양한 유형의 학문이 엄밀학으로 정립될 경우 그것들은 방법적인 면에서 각기 다른 모습을 보일 수밖에 없다. 예를 들어 역사 현상과 물리 현상이 본질적으로 구별되기 때문에 엄밀학으로 정립된 역사학과 엄밀학으로 정립된 물리학이 동일한 방법을 사용할 수 없다. 이 점과 관련해 20세기에 통일과학의 이념을 실현시키고자 시도한 일군의 철학자들은 역사학마저도 자연과학적 방법을 통해 정초하고자 시도하였는데, 현상학적 관점에서 보자면 이러한 그들의 시도는 처음부터 그릇된 시도라 할 수 있다. 각기 다른 다양한 현상 영역을 연구하는 다양한 학문은 각기 다른 방법을 사용해야 한다. “참된 방법은 탐구되어야 할 사태를 따르는 것이지 우리의 선입견을 [...] 따르는 것이 아니다.”(*Logos* 1, 309) 이 점과 관련해 우리는 앞서 살펴보았던바, “특정한 방법은 [...] 한 영역과 그 영역의 일반적 구조들의 근본적 유형에서 유래하는 근본 규범이다.”(*Hua* III/1, 161)라는 사실을 다시 한 번 떠올릴 필요가 있다. 어떤 사태 영역을 다루는 어떤 학문이 엄밀학으로 정립되기 위해서는 그것이 다루고자 하는 사태로 귀환할 수 있는 적절한 방법을 확보해야 한다. 엄밀학과 관련해서 우리는 다음과 같은 두 가지 가지 사실에 유의할 필요가 있다.

(e4.2.7) 첫째, 개념의 엄밀성(*Strenge*)은 개념의 정밀성(*Exaktheit*)과 구별된다. 엄밀한 개념은 수학적 수단을 통하여 일의적이며 정밀하게 계량 가능한 사태를 지시하는 개념, 다시 말해 일종의 수학적 개념이다. 예를 들어 물리학적 시간 개념과 역사적 시간 개념이 있을 경우 전자는 정밀한 개념인데 반해, 후자는 결코 정밀한 개념이라고 할 수 없다. 물론 이러한 정밀한 개념은 어떤 사태 영역, 예를 들면 물리적 대상 영역을 올바르게 파악하기 위한 효과적인 수단이 될 수 있는데, 이 경우 정밀한 개념

은 동시에 엄밀한 개념이 되는 것이다. 그러나 정밀한 수학적 개념이 모든 대상 영역을 올바르게 파악하기 위한 효과적인 수단은 될 수 없으며, 따라서 이러한 정밀한 개념이 모든 대상 영역을 파악하기 위해 사용될 경우 그것은 엄밀하지 않은 개념으로 탈바꿈할 수도 있다. 그 대표적인 예는 수학이나 물리학에서 사용되는 정밀한 개념이 역사학적 대상을 파악하기 위한 수단으로 사용될 경우인데, 아무리 정밀한 수학적 개념 혹은 물리학적 개념을 동원하여 역사학적 대상을 수학적으로 측정하고 계산한다고 해도 역사학적 대상의 본래적인 의미가 밝혀질 수 있는 것이 아니기 때문이다. 이처럼 사태 자체의 본성이 개념의 정밀성을 요구하지 않는 학문 분야에서 정밀한 개념을 확보하려고 시도할 경우 사태 자체의 본질에 부합하지 않는 개념, 즉 엄밀하지 않은 개념만을 획득하면서, 그 학문이 잘못된 길로 접어들 수도 있는 것이다. (이에 대한 보다 더 상세한 논의는 『현상학과 해석학』의 38-47쪽을 참조할 것.)

(e4.2.8) 둘째, 우리는 엄밀학으로서의 철학이 그 외형에 있어서 수학 혹은 자연과학과 유사하리라고 오해해서는 안 된다. 실제로 인류 지성사에서, 무엇보다도 근대 이후에 철학을 외형에 있어서 수학 혹은 자연과학과 유사한 학으로 정초하려는 노력이 있어 왔다. 이러한 노력을 기울인 대표적인 철학자는 스피노자인데, 그의 주저 『윤리학』은 외형상 기하학과 유사하다. 이 점과 관련해 우리는 이 책의 완전한 제목이 “기하학적 방식에 의해 증명된 윤리학”이라는 사실에 유의할 필요가 있다. 이처럼 철학을 외형에 있어서 수학과 유사한 학으로 전개시키려는 시도는 현대철학에서도 찾아볼 수 있다. 그 대표적인 예는 논리실증주의 및 초기 분석철학인데, 이러한 철학을 추구한 철학자들은 수학적 증명 방법과 유사한 기호 논리학적 증명 방법을 사용해서 자신의 철학을 전개해 나갔다. 그러나 후설에 의하면 이러한 시도는 철학이 다루고자 하는 사태 자체의 본성에 따라서가 아니라 자연과학적 방법이 모든 사태 영역의 진리를 밝혀줄 수 있으리라는 선입견에 따라서 이루어진 것이며 그러한 한에서 그것은 정당한 시도라 할 수 없다. 물리학을 비롯한 자연과학이 아무리 비약적인

발전을 거듭하면서 자연의 영역에서 진리를 발견함에 있어 놀라운 성과를 거두었다고 하더라도 철학은 수학적 방법 내지 자연과학적 방법을 무비판적으로 사용하려고 해서는 안 된다.

4.3 엄밀학으로서의 현상학의 사태: 지향성

(q4.3.1) 그런데 모든 의식이 “무엇에 관한 의식”인 한 의식의 본질에 관한 연구는 의식의 의미와 의식의 대상 자체에 대한 연구를 포함한다.(16: 30)

(q4.3.2) 그런데 반대로 어쨌든 대상의 모든 근본유형들에 대한 해명은 의식의 본질 분석을 위해서는 필수불가결하며 그 속에 포함되어 있다. 이러한 사실은 무엇보다도 바로 상관 관계에 대한 탐구를 자신의 과제로 가지고 있는 인식론의 경우에 일차적으로 타당하다. 그에 따라 우리는 현상학적 연구라는 표제 하에서 비록 상대적으로만 분리될 수 있는 이 모든 연구들을 포괄한다. 이와 더불어 우리는 — 그것의 엄청난 범위에 대해서 지금까지 그 누구도 생각해본 적이 없는 — 학문, 의식에 관한 자연과학과 대립되는 의식의 현상학과 만나게 된다.(302)

(e4.3.3) 이 대목에서 후설은 엄밀학으로서의 철학의 탐구 주제를 “무엇에 관한 의식”, 즉 지향성으로 규정하며 이처럼 지향성을 탐구함을 목표로 하는 철학을 현상학이라 부르고 있다. 보편학으로서의 현상학의 탐구주제, 즉 사태는 노에시스-노에마 상관관계로 이해된 지향성이다. 그 이유는 이러한 의미로 이해된 지향성의 본질 구조를 분석해 들어가면 존재하는 모든 것의 본질 구조와 더불어 모든 것의 존재 원리 및 인식 원리가 해명될 수 있기 때문이다. 바로 이러한 이유에서 후설은 1913년에 출간된 그의 주저인 『이념들 I』에서 “전체 현상학을 포괄하는 주제는 지향성이다.”(Hua III/1, 337)라고 천명하고 있다. 그는 『엄밀학으로서의

철학』에서 지향성에 대해 자세하게 논하고 있지 않지만 『논리연구』, 『이념들 I』을 비롯한 다른 저작에서 지향성의 구조를 자세하게 분석하고 있다. (“엄밀학으로서의 현상학의 사태: 지향성”에 대한 보다 더 상세한 내용은 『현상학과 해석학』의 89-93쪽을 참조할 것.)

4.4 엄밀학으로서의 현상학의 방법

(q4.4.1) 그런데 일반적 확신은, 우리가 그에 대한 정당한 근거를 제시하지 않으면, 시사해 주는 바가 거의 없고 우리가 어떤 학문의 목표에 이르는 길을 찾을 수 없을 경우 학문을 향한 희망 역시 마찬가지이다. 이처럼 앞서 지적되었던, 본질적으로 연관되어 있는 문제들을 다루는 엄밀학으로서의 철학의 이념이 무력한 것으로 남아있지 않으려면 우리는 그것을 실현할 분명한 가능성을 투시할 수 있어야 한다. 말하자면 문제들을 해명하고 문제들의 순수한 의미들을 깊이 통찰함으로써 그러한 문제들에 의해 요청되기 때문에 그러한 문제들에 적합한 방법들이 전적으로 투명하게 우리에게 제시되어야만 한다.(296-297)

(q4.4.2) 참된 방법은 우리의 선입견이나 우리가 모범적이라고 생각하는 것을 따르는 것이 아니라, 탐구되어야 할 사태의 본성을 따른다.(309-310)

(q4.4.3) 우리는 종종 르네상스 시대에서 유래하는 속박에 얽매어 있다. 진정으로 선입견이 없는 사람에게는 어떤 주장이 칸트에서 유래하는지 토마스 아퀴나스에서 유래하는지, 아니면 그것이 아리스토텔레스에서 유래하는지 헬름홀츠 또는 파라셀수스에서 유래하는지는 아무런 상관도 없다. 자신의 눈으로 바라보라는 요구가 아니라, 본 것을 편견의 강요에 따라 달리 해석하지 않아야 한다는 요구가 필요한 것이다. 인상적인 근대 과학, 즉 수리 물리학에서는 외적으로 볼 때 대부분의 작업들이 간접적인 방법을 따르기 때문에 우리는 종종 간접적인 방법을 과대평가하고 직접적인 파악의 방법을 오해하는 경향이 너무 강하다. 그러나 철학이 최종적인 원천으로 돌아가는 한 철학의 본질에는 바로 그의 학적인 작업이 직접적 직

관의 영역에서 진행된다는 사실이 속한다. 그리고 진정한 의미의 철학적 직관, 즉 현상학적 본질 직관과 더불어 무한한 작업 영역이 열리고 간접적으로 상징화하고 수학화하는 방법이 없이도, 그리고 추론과 논증의 도구 없이도 이후의 모든 철학을 위해 결정적인 의미를 지니는 가장 엄밀한 인식을 풍부하게 획득할 수 있는 학문이 전개된다는 사실을 인식한 것은 우리 시대가 이룩한 가장 커다란 진보이다.(341)

(e4.4.4) 엄밀학으로서의 철학을 정초하기 위해 일차적으로 필요한 것은 그를 위한 올바른 방법을 확보하는 일이다. 이 점과 관련해 앞서 살펴본 자연주의와 역사주의가 지니고 있는 문제점은 양자 모두 특정한 대상 영역에서만 타당한 방법을 모든 대상 영역에 무차별적으로 적용하려 했다는 사실이다. 그러나 현상학적 관점에서 볼 때 자연주의와 역사주의가 견지하는 이러한 입장은 근본적으로 문제를 지니고 있다. 그 이유는 어떤 사태를 탐구하기 위한 방법은 ‘사태’(die Sache)의 본성에 토대를 두고 있다는 것이 현상학의 근본 입장이기 때문이다. 현상학에 의하면 바로 이처럼 사태의 본성에 토대를 두고 형성된 방법만이 그 사태를 올바로 파악할 수 있다. 그리고 그것이 어떤 유형의 학문이든지 그것이 엄밀한 학문으로 정립될 수 있기 위해서는 그것이 다루는 사태를 올바로 파악할 수 있는 방법이 필요하다. 물리학 등의 정밀과학이 엄밀학으로 탈바꿈할 수 있었던 이유는 바로 그것이 자신이 다루고자 하는 사태를 해명할 수 있는 적절한 방법을 발견할 수 있었기 때문이다. 이러한 사정은 엄밀학으로서의 철학의 경우에도 마찬가지이다. 엄밀학으로서의 철학, 엄밀학으로서의 현상학을 수립하기 위해서 일차적으로 이루어져야 할 작업은 “사태 자체로!”(zu den Sachen selbst!)라는 현상학의 구호가 말해 주듯이 철학이라는 학문의 정체에 대한 일체의 선입견에 대해 일단 판단중지한 후 그러한 선입견에서 벗어나 철학이 다루고자 하는 다양한 유형의 “사태 자체로” 귀환하는 일이다. 그리고 이처럼 “사태 자체로” 귀환하는 작업을 가능하게 해주는 것이 바로 현상학적 환원(phänomenologische Reduktion)이다.

(e4.4.5) 앞서 살펴보았듯이 보편학으로서의 현상학은 다양한 유형의

형식적 존재론과 영역적 존재론, 더 나아가 초월론적 현상학을 포괄하며, 보편학으로서의 현상학이 다루어야 할 사태 영역은 다양하다. 따라서 이처럼 다양한 사태 영역을 그의 영역의 본성에 적합하게 파악하기 위해서는 다양한 유형의 현상학적 환원의 방법이 필요하다. 실제로 후설은 자신의 현상학을 전개해 나가면서 형상적 환원의 방법, 현상학적 심리학적 환원의 방법, 초월론적 현상학적 환원의 방법 등 다양한 유형의 현상학적 환원의 방법을 개발하였다. 형상적 환원의 방법은 그 무엇의 본질을 파악하기 위한 방법이고 현상학적 심리학적 환원은 현상학적 심리학의 탐구주제인 심리학적 의식 및 심리학적 주관의 구조를 해명하기 위한 방법이며 초월론적 현상학적 환원은 초월론적 현상학의 탐구 주제인 초월론적 의식 및 초월론적 주관의 구조를 해명하기 위한 방법이다.

(e4.4.6) 그런데 이 모든 유형의 현상학적 방법의 공통점은 그것들이 모두 직관의 방법이라는 사실에 있다. 예를 들어 형상적 환원은 형상, 즉 본질을 직관하기 위한 방법이며, 따라서 후설은 형상적 환원을 본질 직관(Wesensanschauung)의 방법이라고 부르기도 한다. 이처럼 형상적 환원이 직관의 방법을 의미하기 때문에 후설은 인용문에서 “진정한 의미의 철학적 직관, 즉 현상학적 본질 직관과 더불어 무한한 작업 영역이 열린다.”는 사실을 강조하고 있는 것이다. 그러나 형상적 환원뿐 아니라 현상학적 심리학적 환원과 초월론적 현상학적 환원 역시 직관의 방법이다. 현상학적 심리학적 환원은 자연과학적 태도에서 은폐되어 자신의 모습을 드러내지 않는 심리학적 의식 및 주관을 직관하기 위한 방법이며 초월론적 현상학적 환원은 자연적 태도에서 은폐되어 자신의 모습을 드러내지 않는 초월론적 의식 및 주관을 직관하기 위한 방법이다. 이러한 점에서 현상학은 근본적으로 직관주의 철학으로 규정될 수 있다. 철학의 방법으로서의 직관의 힘이 이처럼 위대하다는 사실을 발견한 것은 바로 현상학이 이룩한 가장 커다란 공헌 중의 하나이다. 바로 이러한 이유에서 후설은 인용문에서 이처럼 다양한 유형의 직관의 방법을 사용함으로써 “간접적으로 상징화하고 수화화하는 방법이 없이도, 그리고 추론과 논증의 도

구가 없이도 이후의 모든 철학을 위해 결정적인 의미를 지니는 가장 엄밀한 인식을 풍부하게 획득할 수 있는 학문이 전개된다는 사실을 인식한 것”을 현상학이 이룩한 가장 커다란 공헌 중의 하나로 꼽고 있는 것이다. (“엄밀학으로서의 현상학의 방법”에 대한 보다 더 상세한 내용은 『현상학과 해석학』의 73-89, 465-492쪽 등을 참조할 것.)

참 고 문 헌

이남인, 『현상학과 해석학』, 서울: 서울대학교출판부, 2004.

Descartes, R., *Discours de la Méthode & Essais, Oeuvres de Descartes VI*, publiées par C. Adam & P. Tannery, Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1973.

-----, *Meditationes de prima philosophiae, Oeuvres de Descartes VII*, publiées par C. Adam & P. Tannery, Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1973.

-----, *Regulae ad directionem ingenii*, in: *Oeuvres de Descartes X*, publiées par C. Adam & P. Tannery, Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1974.

-----, *Principes de la philosophie, Oeuvres de Descartes IX-2*, publiées par C. Adam & P. Tannery, Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1978.

Dilthey, W., *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1962.(GS I)

-----, *Die Geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*, Stuttgart: B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1964.(GS V)

-----, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Stuttgart: B. G. Teubner

Verlagsgesellschaft, 1958.(GS VII)

-----, *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, Stuttgart: B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1968.(GS VIII)

Husserl, E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, Den Haag*: Martinus Nijhoff, 1950.
(Hua I, 『데카르트적 성찰』)

-----, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950.
(Hua II, 『현상학의 이념』)

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

-----, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 2. Halbband. Ergänzende Texte(1912-1929)*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976. (Hua III/2, 『이념들 I』)

-----, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952.
(Hua IV, 『이념들 II』)

-----, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und*

phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952.
(Hua V, 『이념들 III』)

-----, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1954. (Hua VI, 『위기』)

-----, *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1959. (Hua VIII, 『제일철학 II』)

-----, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1962. (Hua IX, 『심리학』)

-----, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966.
(Hua X, 『내적 시간의식의 현상학』)

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

-----, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Erster Teil 1905-1920*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
(Hua XIII, 『상호주관성 I』)

-----, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Zweiter Teil: 1921-1928*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
(Hua XIV, 『상호주관성 II』)

- , *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil: 1929-1935*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
(Hua XV, 『상호주관성 III』)
- , *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974. (Hua XVII, 『논리학』)
- , *Logische Untersuchungen, Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1975. (Hua XVIII, 『논리연구 I』)
- , *Logische Untersuchungen, Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1984. (Hua XIX/1, 『논리연구 II/1』)
- , *Logische Untersuchungen, Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Teil*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1984. (Hua XIX/2, 『논리연구 II/2』)
- , *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1989. (Hua XXVII, 『강연집』)
- , *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1988. (Hua XXVIII, 『윤리학』)
- , *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*,

Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic
Publishers, 1993. (Hua XXIX, 『위기보충판』)

-----, *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester
1927*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic
Publishers, 2001. (Hua XXXII)

-----, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur
Genealogie der Logik*, Hamburg: Claassen Verlag,
1948. (EU, 『경험과 판단』)

-----, *Philosophie als strenge Wissenschaft*,
Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1965.
(『엄밀학으로서의 철학』)

-----, “Philosophie als strenge Wissenschaft”, in: *Logos* 1
(1911).

Lyons, W., *Approaches to Intentionality*, Oxford: Clarendon Press,
1995.

『철학사상』 별책 2권

- 제1a호 철학의 주요 개념 1·2 / 백중현
- 제2호 『밀린다광하』 / 서정형
- 제3호 데카르트 『방법서설』 / 윤선구
- 제4호 로크 『통치론』 / 정윤석
- 제5호 루소 『사회계약론』 / 진병운
- 제6호 칸트 『실천이성비판』 / 박정하
- 제7호 헤겔 『법철학』 / 강성화
- 제8호 벤담 『도덕 및 입법의 원리 서설』 / 정원규
- 제9호 밀 『공리주의』 / 김영정 · 정원규
- 제10호 니체 『차라투스트라는 이렇게 말했다』 / 백승영
- 제11호 마르크스 『독일이데올로기』 / 손철성
- 제12호 하이데거 『존재와 시간』 / 이선일
- 제13호 프레게 『산수의 기초』 / 최 훈
- 제14호 비트겐슈타인 『논리철학 논고』 / 박정일

『철학사상』 별책 3권

- 제1a호 『대학』 / 박성규
- 제2호 맹자 『맹자』 / 이해경
- 제3호 나가르주나 『중론』 / 서정형
- 제4호 조선전기 이기론 / 허남진
- 제5호 조선전기 수양론 / 정원재
- 제6호 조선전기 심성론 / 김영우
- 제7호 조선전기 경세론과 불교비판 / 강중기
- 제8호 플라톤 『국가』 / 김인곤
- 제9호 아리스토텔레스 『니코마코스 윤리학』 / 김남두 · 김재홍 · 강상진 · 이창우
- 제10호 토마스 아퀴나스 『신학대전』 / 박경숙
- 제11호 데카르트 『성찰』 / 윤선구
- 제12호 로크 『인간지성론』 / 김상현
- 제13호 라이프니츠 『단자론』 / 윤선구

- 제14호 몽테스키외 『법의 정신』 / 진병운
 제15호 흄 『인설론』 / 장동익
 제16호 칸트 『순수이성비판』 / 김재호
 제17호 헤겔 『정신현상학』 / 강성화
 제18호 마르크스 『자본론』 / 손철성
 제19호 제임스 『실용주의』 / 정원규
 제20호 니체 『유고(1885년 가을-1887년 가을)』
 · 『유고(1887년 가을-1888년 3월)』
 · 『유고(1888년 초-1889년 1월 초)』 / 백승영
 제21호 후설 『유럽학문의 위기』 / 정은혜
 제22호 비트겐슈타인 『철학적 탐구』 / 신상규
 제23호 하이데거 『언어로의 도상』 / 이선일
 제24호 쿤 『과학혁명의 구조』 / 박은진
 제25호 토픽맵에 기초한 철학 디지털 지식 자원 구축 /
 최병일 · 이태수 · 심재룡 · 김영정

『철학사상』 별책 5권

- 제1호 공자 『논어』 / 박성규
 제2호 마명 『대승기신론』 / 서정형
 제3호 황종희 『명이대방록』 / 강중기
 제4호 플라톤 『향연』 / 김인곤
 제5호 흄 『인간지성에 관한 탐구』 / 윤선구
 제6호 칸트 『판단력비판』 / 김상현
 제7호 피히테 『전체 지식학의 기초』 / 김재호
 제8호 마르크스 『경제학-철학 수고』 / 강성화
 제9호 니체 『도덕의 계보』 / 백승영
 제10호 하이데거 『이정표』 / 이선일
 제11호 가다머 『진리와 방법』 1 / 정은혜
 제12호 군맨 『사실, 허구 그리고 예측』 / 김희정
 제13호 군맨 『세계제작의 방법들』 / 김희정
 제14호 롤즈 『정의론』 / 장동익

『철학사상』 별책 제7권 제 17 호

발행인	서울대학교 철학사상연구소 우) 151-742, 서울시 관악구 신림동 산56-1 http://philinst.snu.ac.kr
전 화	02) 880-6223
팩 스	02) 874-0126
인쇄일	2006년 5월 31일
발행일	2006년 6월 5일
출 판	도서출판 관악 02) 871-2118



9 788991 280731

ISBN 89-91280-73-0