

후설 : 인간은 왜 위대한가

1. 후설 개관

20세기 현대철학의 전반기를 장악한, 특히 독일과 프랑스를 중심으로 이탈리아, 미국, 일본 등지로 파급되어 나갔던 중요한 철학을 들자면 단연 현상학입니다. 현상학은 후설(Edmund Husserl, 1859-1938, 독일)이 창시한 철학입니다. 후설은 지금은 체코 공화국의 영토이지만 당시에는 오스트리아 제국의 영토였던 모라비아에서 태어났습니다. 처음에는 라이프치히 대학과 베를린 대학에서 수학을 공부했지만, 1884년 비엔나 대학에서 철학자 브렌타노(Franz Brentano, 1838-1917)를 만나 심리학과 철학을 배우고, 이어서 슈툼프(Carl Stumpf, 1848-1936)의 지도로 교수자격을 획득합니다. 슈툼프는 브렌타노의 옛 제자이기도 했습니다. 이에 후설의 첫 저서 『수리 철학』(1891)이 발간됩니다.



후설을 세계적으로 주목할 만한 인물로 끌어올린 것은 그의 저서 『논리연구』(*Logische Untersuchungen*, 1901)입니다. 이 책을 통해 당시 학문적 주제로 상당히 힘을 발휘하던 ‘논리’에 대한 주관적·상대적인 심리학적 접근을 철저히 공격해서 차단한 것이 세계적인 업적으로 평가받은 것이지요. 후설은 ‘엄밀한 학으로서의 철학’(Philosophie als strenge Wissenschaft)을 주창했고, 이를 떠받칠 수 있는 인식론-존재론적인 근본적 터를 마련하고자 했습니다. 이를 위해 그가 최대한 노력해 저술한 저서가 그야말로 그의 주저로 꼽히는 『순수 현상학과 현상학적 철학에 대한 이념들』(*Ideen zu reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 최경호 옮김, 문학과지성사)입니다. 오늘 강의는 이 책에 담긴 내용을 중심으로, 그리고 그 외 여러 후설의 저작들을 참고하여 이루어집니다.

후설은 너무나도 많은 대가들에게 영향을 미쳤습니다. 실존철학의 거장 마르틴 하이데거는 그의 조교였으며, 사랑의 현상학을 펼치는 막스 셸러, 현상학적 미학으로 유명한 로만 잉가르덴, 프랑스 실존철학의 거장인 사르트르와 메를로-퐁티, 심지어 교황 요

한-폴 2세와 불완전성 원리로 유명한 수학자 괴델 등에까지 영향을 미쳤습니다. 그뿐만 아니라, 특히 이탈리아의 여러 마르크스주의자들에게 영향을 미쳤는데, 이를 계기로 『현상학과 마르크스주의』라는 4권의 책이 출판되어 있습니다. 요컨대 후설 현상학의 영향을 받아 20세기 위대한 인물로 거론되는 사람들의 이름은 너무나 많습니다. 레비나스는 후설 현상학 연구로 학위를 받으면서 그의 독특한 철학을 전개했으며, 데리다는 그의 첫 주저 『목소리와 현상』에서 후설의 현상학에 입각해 후설의 기호론을 비판함으로써 대단한 철학자로서의 길을 열었습니다. 가다머와 리퀴르의 해석학 역시 후설의 현상학이 없이는 생각할 수 없는 것으로 알려져 있습니다.

1차 세계 대전에서는 전장에서 장남을 잃기도 했지요. 그런데 1차 세계 대전 당시 대학에서 강의를 하는데 폭탄이 떨어지자 학생들이 피해야 한다고 난리법석을 피우자, “무슨 말을 하는 거야. 지금은 강의 중이야.”라고 했다는 일화가 전해집니다. 후설에게서 철학 자체가 곧 그의 삶이었음을 여실히 드러내주는 사건이라 하겠습니다. 그런데 그에게 현상학을 사사받은 제자 하이데거가 1927년 『존재와 시간』을 출판하면서 ‘나의 스승 에드문트 후설에게 이 책을 바칩니다.’라고 해서 존경하는 스승에게 헌정을 했는데도, 그 책을 검토한 뒤 하이데거와 결별을 선언한 것 또한 유명합니다. 하지만 1928년 후설이 프라이부르크 대학 철학과 주임교수직에서 물러나자 하이데거가 그 후임으로 선출됩니다. 1933년에 하이데거는 나치당에 가입하게 되고, 같은 해 총장직에 오르게 됩니다. 그 반면, 1938년 사망하기 전까지 후설은 히틀러의 나치 정권으로부터 유대인이라는 이유로 핍박을 받습니다. 대학 출입을 못하게 되고, 심지어 그의 엄청난 양의 유고가 압수되어 불태워질 위기에 처하기도 했습니다. 다행히 벨기에에서 온 반 브레다 신부가 비밀리에 후설의 유고를 벨기에로 피신시킴으로써 현재까지 남아 있습니다. 그의 유고는 신문지 반절만한 크기의 종이로 약 40,000매에 이르는 방대한 규모라고 합니다. 현재는 벨기에의 루뱅 대학에 있는 <후설 아카이브>에 소장되어 있습니다. 그런데 하이데거는 1941년 『존재와 시간』을 재출판하면서 후설에게의 헌정사를 빼버립니다. 이는 히틀러의 나치에 부여한 하이데거의 정치적인 과오를 지적할 때 운위되어야 합니다. 스승과 제자 간의 사적인 관계도 연루되어 있으리라 짐작됩니다. 별달리 특별한 에피소드가 없는 것으로 알려진 순수한 천재 철학자인 후설이 하이데거와의 인연만큼은 대단히 비극적이었던 셈입니다.

이제 후설 현상학의 정신이 어떻게 전개되며 그 의미가 어떤 것인가를 서서히 추적해 보기로 하겠습니다.

2. 현상학은 의미존재론적인 탐문의 철학이다.

우리네 삶을 둘러싼 못 사건들은 단 한 순간도 우리를 놓아주지 않고 때로는 기쁨을 주고 때로는 고통을 주고 때로는 권태를 주고 때로는 환희에 들뜨게 합니다. 꼭 구체적인 시공간에서 일어나는 사건들만이 그런 것은 아닙니다. 즐거웠던 일을 기억해 떠올리기만 해도 넉넉히 즐거워질 수도 있습니다. 한 동안 헤어져야 했던 사랑하는 사람을 곧

만나게 되리라는 상상만 해도 얼마든지 흥분할 수 있습니다. 그와 유사하게 추억을 담은 활동사진을 보기만 해도 그러하고, 텔레비전 모니터의 광경을 보기만 해도 그러하고, 그저 글들의 연속인 시나 소설을 보기만 하는데도 미칠 것 같은 느낌이 찾아오기도 합니다.

이러한 일들 모두를 한 마디로 일컬어 표현한다면 어떤 낱말이 적당할까요? 그러니까 우리를 둘러싸고 일어나는 모든 일들이 갖는 공통된 특징을 잡아 이름을 붙인다면 어떤 낱말이 적당할까요? 가장 적합한 것으로 떠오르는 것은 의미(意味)가 아니겠는가 싶습니다. ‘의미’라고 하면 흔히 언어적인 개념을 지칭합니다. 그러나 언어적인 개념으로서의 의미는 광의(廣義)의 의미 중 특수한 경우라 하겠습니다. 미리 말하자면, 현상학의 창시자인 후설은 언어적 개념으로서의 의미에 대해서는 ‘Bedeutung’ 즉 ‘어의’(語義)라고 칭하고, 사건적 의미 혹은 사태적(事態的) 의미에 대해서는 ‘Sinn’ 즉 ‘의미’라 하면서 달리 구분합니다.

카프카의 소설 『심문』에 보면, 어느 날 느닷없이 사복 경찰 같은 심문관들이 주인공의 집을 급습해 들어옵니다. 주인공은 영문도 모른 채 억압된 시간 속으로 빠져 들어갑니다. 주인공의 인생 자체를 뒤집어버리는 대대적인 사건이 일어난 것입니다. 대대적인 사건이 일어났다는 것은 대대적인 의미를 지닌 사태가 발생했다는 것입니다. 어머니의 죽음, 혁명의 발발, 전쟁, 분단과 생이별 등 대대적인 의미를 지닌 사태들은 수도 없이 많습니다. 그런가 하면, ‘지하철을 타고 갈까 아니면 버스를 타고 갈까 하다가 예잇 그냥 버스타고 가지 뭐’ 하면서 버스를 타고 가는 사소한 의미를 지닌 선택과 그에 따른 행위도 있을 수 있습니다. 우연히 고개를 들고 하늘을 바라본다거나 날이 흐렸다가 조금씩 빗방울이 돋는 경우도 있습니다. 매일같이 새벽 미명이 밝아오는 일도 있습니다. 나도 모르게 습관적으로 눈을 깜박거릴 수도 있습니다. 중요한 것은 이 모든 일들이 하나같이 뭔가 의미를 담고 있다는 것입니다. 다대하건 사소하건 간에 삶은 의미의 연속이고 축적이고 망실이고 전달이기 때문입니다.

부정적인 방향의 의미가 있을 수도 있고, 긍정적인 방향의 의미가 있을 수도 있습니다. 명시적으로 드러나는 의미가 있을 수도 있고, 암시적으로 숨어드는 의미도 있을 수 있습니다. 순전히 개인적인 의미가 있을 수도 있고, 타인들과 공유하는 의미도 있을 수 있습니다. 현실적으로 힘을 갖는 의미도 있을 수 있고, 가능적으로만 힘을 갖는 의미도 있을 수 있습니다. “말이 씨 된다.”라는 속담은 가능적이면서 암시적이고 부정적인 방향으로 작용하던 의미가 현실화되어 명시적으로 드러나는 의미가 되어 힘을 발휘하는 것을 지칭한다 하겠습니다.

뜻 의미들은 언어 이전의 힘을 갖고서 이미 우리를 둘러싸고 있는 셈입니다. 그러면서 뜻 의미는 우리를 치고 들어와 우리의 삶 내지는 존재를 어떤 방식으로건 규정합니다. 그래서 ‘어쩌면’ 우리의 삶 내지는 존재는 바로 의미의 이합집산이요, 의미의 충돌과 조정이요, 의미의 들고 낚이요, 의미의 모자람이요 넘침이요, 의미의 빛과 그림자요, 의미의 주인이자 노예이고, 의미의 삶과 죽음이라 할 수 있습니다. 그래서 “아! 이게 다 무엇이란 말인가?”라는 존재론적인 탐문은 알고 보면 “아! 이 모든 의미들이란 도대

체 무엇이란 말인가?”라는 의미존재론적인 탐문임을 깨닫게 됩니다.

의미존재론적인 탐문이 바로 현상학적인 탐문입니다. 그리고 이 탐문을 평생의 업으로 삼고서 철학적 사유를 펼친 인물이 에드문트 후설입니다. 우리는 양적으로 보면 거대하기 짝이 없고 질적으로 보면 복잡하기 그지없는, 곳에 따라 촘촘하여 밀집되고 곳에 따라 성겨 희박해지는 의미의 그물망을 느낍니다. 때로는 빠르게 흘러 지극히 유동적이고 때로는 서서히 흐르다 못해 지극히 고정된 의미의 그물망을 느낍니다. 또 그 속에서 나 자신의 존재마저 그 그물망을 형성하는 그물코에 불과할 수도 있다는 생각이 일어납니다. 이때 비로소 의미의 현상을 근원적으로 탐문하려는 현상학의 세계에 들어갈 자세를 갖추게 되는 것입니다. 특히 후설이 최종적인 존재의 전 포괄적인 내용을 담은 ‘절대적 체험류’(der absolute Erlebnisstrom)는 일체의 의미들과 그 의미들이 성립하는 데 필요한 일체의 작용들과 질료들을 한꺼번에 다 거머쥐고 있는 것이기에 이를 염두에 두면서 현상학적 세계에 들어가하고자 해야 할 것입니다.

하지만 현상학적인 세계에 들어가는 것은 결코 용이하지 않습니다. 아닌 게 아니라, 메를로-퐁티(Maurice Merleau-Ponty, 1908-1961)는 그의 『지각의 현상학』(류익근 옮김, 문학과 지성사) 서문에서 ‘현상학이란 무엇인가?’라는 물음이 후설의 최초의 저작이 나온 지 반세기가 지나고도 여전히 뭐라 말할 수 없으니 참으로 이상한 노릇이라고 말합니다. 그만큼 현상학이란 후설이 완성하고자 노린 ‘철학’이라는 학문의 형태보다는 오히려 유명한 현상학사 연구자인 스피겔버그의 책 제목, 『현상학적 운동 I, II』(최경호 옮김, 이론과실천사)처럼 일종의 거대한 철학적인 운동입니다. ‘현상학이란 무엇인가?’라는 책 종류가 많은 것도 그 반증이라 할 수 있습니다.

3. 의미의 근원을 찾기 위한 현상학적 환원

1) 현상학의 이념

현상학의 창시자인 후설은 현상학을 ‘엄밀학’(嚴密學 die strenge Wissenschaft) 또는 ‘제1철학’(die erste Philosophie)이라 부릅니다. 말이 상당히 어렵습니다. 하지만 우리로서는 이를 제시하는 후설의 정신을 얻으면 그뿐입니다. 그 정신이란 ‘네가 선 위치 그대로에서 너 스스로의 탐문을 통해 철학을 하라’는 것입니다. 그는 이렇게 말합니다.

“미리 주어진 어떠한 것도 받아들이지 않고 전해져 내려오는 어떠한 것도 그 출발점으로 삼지 않으며 아무리 위대한 대가라도 그 명성에 의해 현혹되지 않고”¹⁾

후설의 철학적인 정신이 얼마나 강고하고 무서운가를 한눈에 알 수 있습니다. 마치

1) “Philosophie als strenge Wissenschaft” in : Logos I, 1911. (Sonderdruck, 2. Aufl. hrsg. v. W. Syllasi, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1971), 340쪽. 국역본은 『현상학의 이념. 엄밀한 학으로서의 철학』(이영호/이종훈 역, 서광사, 1988). 앞으로는 ‘「엄밀학」’이라 약칭합니다.

선불교에서 전해져 오는 이야기 같습니다. “싯타르타가 태어나자마자 일곱 걸음을 떼 뒤 ‘천상천하 유아독존’이라 말했다고 하는데, 만약 내가 그 자리에 있었으면 그를 찢어발겨 개에게 먹이로 주었으리라.” 혹은 “부처는 똥 닦는 막대기다.”라고 하면서 불교의 선 수행에서는 일체의 권위를 없이하려 했습니다.

그렇다고 지금 우리가 현상학이 무엇인가를 이해하려 하는데, 이러한 후설의 권고를 곧이곧대로 받아들여 후설의 권위를 무시해버릴 수는 없습니다. 현상학이란 것이 후설의 권위와는 전혀 상관없이 존재할 수 있는 것이었으면 싶지만 그럴 수는 없기 때문입니다. 해탈한 싯타르타를 빼고서 불교를 생각할 수 없고, 본래의 예수가 없이 기독교를 생각할 수 없듯이, 후설이 없이는 현상학을 생각할 수 없습니다.

다만 위에서 인용한 후설의 말이 지시하고 있는 철학 정신을 현상학이라 한다면, 약간 이야기기는 달라집니다. 후설을 통해, 그러다보니 후설을 넘어서서 후설이 지향하고자 한 철학의 세계로 들어갈 수도 있는 것이지요. 그러나 넘어서기 위해서는 반드시 거쳐야 하는 법이기에 여전히 우리는 후설의 현상학적인 세계에 의존할 수밖에 없습니다. “진리가 말을 벗어나 있지만, 말에 의존해 진리에 다가간다.”라고 원효 선사가 말한 것처럼.

각설하고. 위 후설의 말로 돌아가 봅시다. ‘미리 주어진 어떠한 것도 받아들이지 않고’가 무슨 뜻일까요? 여기서 ‘미리 주어진 것’이란 도대체 무엇인가요? 그리고 ‘주어지다’니 도대체 어디에 주어졌다는 것일까요? 이 물음에 비하면, 그 뒤의 ‘전해져 내려오는 것’이나 ‘제아무리 위대한 대가’가 무엇을 의미하는가는 이해하기 쉬운 편입니다. 아주 간단하게 미리 주어진 것 하나를 지목해 봅시다. ‘여기에 있는 칠판’, ‘여기에 있는 이 인간 조광제’, ‘창밖의 도시 건물들에 연관해서 떠오르는 사회’, ‘여기 있는 이 허공의 공간’, ‘지금도 무지막지하게 흘러가고 있는 이 시간’, ‘우리의 마음속에서 들끓어 오르고 있는 막연한 불안’ 등 얼마든지 많습니다. 이것들을 받아들이지 말라고 후설은 말합니다. ‘받아들인다’는 것은 무엇인가요? 일단 ‘그렇다’라고 긍정하는 것이겠지요. 그렇다면 ‘긍정한다’는 것은 무엇인가요? ‘존재한다’라고 인정하는 것이겠지요. 그렇다면 ‘존재한다’는 것은 무엇인가요? 여기에서 우리는 생각의 문이 일단 막힙니다. 물론 존재한다는 것을 여기에 있는 분필처럼 ‘지금 여기에 우리의 눈앞에 분명히 주어져 있다’라는 것으로 말할 수도 있습니다. 데카르트는 진리의 기준 혹은 존재함의 기준으로 명증성 즉 명석 판명함을 내세우면서, 그것을 ‘현전하는 의식에 분명하게 다른 것과 확실하게 구분되면서 주어져 있음’이라 했습니다. 그리고 보니 다시 돌아온 셈입니다. ‘미리 주어진’이라는 말로 다시 돌아온 셈입니다. 이 말은 ‘미리 존재하는’이라는 말로 바꿀 수 있습니다. 이야기가 이상하게 꼬이는 것 같습니다. 이제까지의 이야기를 정리해보면 이렇게 됩니다. ‘미리 존재하는 어떠한 것도 존재하는 것으로 인정하지 않고’라고 됩니다. 아무래도 말이 이상하니 알기 쉽게 바꾸면 이렇게 된다. ‘미리 존재한다고 여겨지는 어떠한 것도 진실로 존재하는 것이라 인정하지 말라!’

2) 현상학의 원리

후설은 이런 철학적인 태도를 ‘무전제의 원리’(Prinzip der Voraussetzungslosigkeit) 혹은 ‘철저한 무편견성’(radikale Vorurteilslosigkeit)으로 규정합니다.²⁾ 그러나 여기에서 우리는 길을 잃게 됩니다. 그렇다면 어디에서 무엇을 붙들고 철학을 출발하라는 것이냐? 무를 붙들고 출발하라는 것이냐? 무는 도대체 무엇이냐? 그런데 그게 아니겠지요. ‘미리 존재한다고 여겨지는 어떤 것’과 ‘진실로 존재하는 어떤 것’은 다른 것이겠지요. 그러니 ‘진실로 존재하는 어떤 것’을 향해 들어갈 수 있는 문을 후설이 준비하고 있는 것이겠지요. 그렇습니다. 후설은 ‘진실로 존재하는 어떤 것’을 향해 열려 있는 문이 어디에 있는가를 우리에게 지적해 주고 있습니다. 그가 말하는 ‘원리 중의 원리’가 그것입니다. 그는 이렇게 말합니다.

“모든 원리 중의 원리: 본래대로(originäre) 부여하는 모든 직관(Anschauung)이 인식의 권리원천이다. 우리의 ‘직각’(Intuition)에 본래대로(말하자면 그 생생한 현실성에서) 제시되어 있는 모든 것을 주어져 있는 바로 그대로 -더구나 오로지 그것이 거기에 주어져 있는 한계 내에서만- 받아들여야 한다.”³⁾

이게 어찌된 것인가요? ‘미리 존재한다고 여겨지는 어떠한 것도 인정하지 말라’고 하더니, 이제 와서 ‘생생한 현실성에서 제시되어 있는, 주어져 있는 바로 그대로의 모든 것’을 받아들여야 한다고 말하고 있지 않은가요. 그렇다면, ‘받아들여야 한다’는 이것이 바로 ‘진실로 존재하는 어떤 것’임에 분명합니다.

그렇다면 ‘생생한 현실성에서 제시되어 있는, 주어져 있는 바로 그대로의 모든 것’과 ‘미리 주어진 어떤 것’과의 차이는 무엇일까요? 혹시 후설의 입장이 바뀐 것은 아닐까요? 그렇지 않은 것 같습니다. 게다가 ‘미리 주어진 어떤 것을 받아들이지 말라’라고 하는 「엄밀학」에서는 이렇게 말한 적이 있습니다.

“말의 공허한 분석을 그만두고 사태 자체를 우리는 심문해야 한다. 경험으로, 직관으로 돌아가라. 이것만이 우리의 말에 의미와 합당한 권리를 부여할 수 있는 것이다.”⁴⁾

여기에서 우리는 후설이 말하는 철학 정신으로 들어갈 수 있는 문을 하나 얻을 수 있을 것 같습니다. ‘말의 공허한 분석을 그만두라’라는 언명이 그것입니다. 부처가 꽃 한 송이를 들고 있을 때 오로지 가섭만이 빙그레 미소를 지었다고 하고, 흔히 ‘엄화시 중의 미소’라 하면서 이를 바탕으로 생겨난 선불교의 구호인 ‘불립문자’(不立文字)를 떠올리게 됩니다. 아무튼 후설의 이 말에 이은 ‘사태 자체를 심문해야 한다.’라는 말을 적

2) E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, II/1, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, (이하 ‘『논리연구』’라 약칭합니다.) 1980. 19쪽. / 「엄밀학」 341쪽.

3) E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, Martinus Nijhoff, 1950. 43쪽. 국역본은 『순수 현상학과 현상학적 철학의 이념들 - 순수 현상학의 학문 일반』 (최경호 옮김, 문학과지성사, 1997). 앞으로는 ‘『이념들 I』’로 약칭합니다.

4) 「엄밀학」 305쪽.

극적으로 해석할 필요가 있습니다. ‘사태 자체’란 ‘언어를 벗어나 있는 상태’ 즉 현실적으로 주어진 주위의 모든 것들로부터 그 각각의 이름들을 빼버릴 때 성립합니다. 이름을 빼버린다고 하는 것은 그 이름에 의해 규정되는 모든 내용들을 빼버린다는 것입니다. 여기 ‘분필’이 있는데, ‘이것’에서 ‘분필’이라는 이름을 빼버립니다. 이름을 뺀다고 해놓고서는 마음속으로 ‘분필’ 하고 있으면 안 됩니다. ‘분필’이라는 이름이 함유하고 있는 모든 내용들을 함께 빼버리는 것입니다. 그렇게 되면 ‘적고’가 남는다고요? 그 이름도 빼버립니다. 일체의 이름들과 그 이름들이 함유하고 있는 내용들을 빼버립니다. 이렇게 되니 어떤가요? 우리는 또 길을 잃어버리는 것 같습니다. 문을 여는 것 같았는데, 어느새 문이 확 닫히면서 거대한 벽이 되는 것 같습니다.

하지만 제아무리 이름들과 그것에 포함된 인식내용들을 다 빼버린다고 해도 뭔가 있긴 한 건 사실입니다. ‘있긴 있다’니! 후설의 언명에 따라 ‘있음’이라는 이름마저 빼버립니다. 잘 빼지지 않는다고요? 물론입니다. ‘있음’ 내지는 ‘존재’라는 말조차 빼버리고 그 말이 함유하고 있는 내용마저 빼버리다니 어디 당키나 한 일인가요. 그러나 현상학의 근본 영역으로 들어가기 위해서는, 혹은 후설이 권유하는 철학 정신 즉 현상학적인 정신을 갖추기 위해서는 ‘있음’이라는 이름과 그 이름에 들어있는 내용들을 빼버려야 합니다.

여기에서 우리는 후설의 조교까지 했던 하이데거가 어떻게 해서 후설의 현상학으로부터 자신의 실존론적 존재론을 착안하고 전개할 수 있었는가에 대한 단초를 얻게 됩니다. ‘존재함’이라는 말조차 그것에 대한 일상적이건 철학적이건 혹은 신학적이건 일체의 통념을 버리라는 것입니다.

여기에 어려움이 있고, 이를 쫓아가야 한다고 할 때 심지어 공포가 엄습해 옵니다. 왜냐하면 심지어 ‘존재’라는 이름에 이르기까지 일체의 이름과 그 이름에 걸려 있는 규정적인 내용을 뺀다고 하는 것은 기실 쓰레기통에 가득 차 있는 쓰레기를 버리듯 나의 모든 의식을 텅 비어버리는 일일 뿐더러, 심지어 그 쓰레기통마저 버리는 것 같은 느낌이 다가오기 때문입니다. 내 의식 역시 존재하는 것이니까요.

3) 자연적 태도에 대한 현상학적 환원

그러고 보면, 여태 우리는 언어를 통한 길을 ‘나도 모르게’ 집요하게 택하고 있었습니다. 이것이 바로 후설이 말하는 ‘자연적 태도’(natürliche Einstellung)입니다. 이에 대해 후설은 이렇게 말합니다.

“나는 결코 깨어지지 않고 함께 붙어 있는 경험 속에 깨어 있는 자이다. 이 나는 ‘현실성’이 현존하는 것임을 미리 발견하고 그 스스로 나에게 주어져 있을 뿐더러 현존하는 것으로 받아들인다. 자연적인 세계의 대상들을 의심하고 비난하는 모든 일들은 자연적 태도의 일반정립(Generalthesis der natürlichen Einstellung)에 대해 아무 것도 변경시키지 않는다. ‘그’ 세계는 현실로서 항상 거기에 있다. 기껏해야 여기 혹은 저기에 내가 떠올리는 것과 ‘다르게’ 있을 뿐이다. 그것 혹은 저것은 ‘가상’, ‘환상’ 등의 이름으로 소위 그 세계에서 제거될

뿐이다. 그러나 그 세계는 — 일반정립이라는 의미에서 — 항상 현존하는(immer daseinde) 세계다.”⁵⁾

당연히 ‘이 세계’가 있습니다. 내가 그 속에서 살고 있으면서 표상하고, 판단하고, 의욕하고, 느끼는 세계가 당연히 있습니다. 이를 후설은 세계가 ‘항상 현존한다’라고 말합니다. 그리고 이 세계가 이렇게 항상 현존한다고 일반적으로 판단하는 것을 후설은 ‘자연적 태도의 일반정립’이라고 말합니다.

그래서 뭐 어쨌다는 것이냐고요? 후설을 아예 내버리면 모를까, 그렇지 않고 후설을 따라가고 붙자치면 이거야말로 큰일 난 것입니다. 왜냐하면, 이러한 자연적 태도의 일반정립을 일단 ‘확 버리지’ 않으면, 즉 일단 ‘중지시키고’(enthalten), ‘무력하게 하고’(außer Aktion), ‘괄호로 묶어버리고’(einklammern), ‘배제시키고’(ausschalten) 하지 않으면 현상학에 한 발짝도 들어설 수 없다고 후설은 말하기 때문입니다.

“모든 정립에 관련해서 우리는 완전히 자유로운 상태에서 이 본래의 에포케(εποχη)를 수행할 수 있다. 이는 명증적이기에 흔들림 없는, 진리에 대한 증거와 일치하는 모종의 판단중지(Urteilsenthaltung)이다.”⁶⁾ — “그렇게 해서 나는 현상학적인 에포케를 수행하는데, 이 현상학적인 에포케는 이제부터 마땅히 ‘실재적인 것’의 시공간적인 현존에 대한 존재와 그러함과 모든 존재 양태들에 대해 내리는 모든 판단 즉 모든 술어적인 입장 표명의 수행을 폐쇄한다.”⁷⁾

지독합니다. 시공간적으로 존재하는 모든 것들에 대해 그것이 있다느니 없다느니 혹은 어떠하다느니 어떠하지 않다느니 하는 일체의 ‘짓거리’를 폐쇄한다고 합니다. 이렇게 해서 뭐하자는 것이냐가 정말 궁금해집니다. 아무튼 후설은 이러한 자연적 태도의 일반정립을 묶어버리는 것을 현상학적 에포케라고도 하고, 초월론적 환원(超越論的 還元 transzendente Reduktion)이라고 합니다.

4) 의미 성립의 근원지대로

우리는 애초 현상학을 의미의 문제를 싸고도는 철학으로 규정했습니다. 후설이 말하는 자연적 태도를 지닌 자는 삶에 관련해서 각종 의미들이 이미 성립되어 있거나 혹은 성립되고 있다고 여깁니다. 그 의미들이 나의 삶에 부정적인 방향으로 작용할 때에는 괴로워하고, 긍정적인 방향으로 작용할 때에는 즐거워한다. 그런데 자연적 태도의 일반정립이란 그런 자연적인 삶의 태도에 일종의 인식적인 행위가 깔려 있음을 일컫습니다. 삶에 관련된 뜻 의미들이 존재한다고 여기고, 그 의미들이 생겨나는 대상 세계의 뜻 사물들이 존재한다고 여깁니다. 후설이 세계의 현존을 말했을 때, 그 세계는 바로 시공간

5) 『이념들 I』 52-53쪽.

6) 『이념들 I』 55쪽.

7) 『이념들 I』 56쪽.

적인 못 사물들이 존재한다는 것과 그것에 의거한 의미들이 존재한다는 것을 지칭합니다.

따라서 자연적 태도의 일반정립을 현상학적으로 에포케 한다는 것은 바로 우리의 삶을 둘러싸고 있는 못 긍정적이거나 부정적인 의미들의 존재와 의미들이 발생하는 기초, 즉 못 사물들의 존재에 대한 판단을 일단 접는다는 것입니다. 그런데 실상 사물이라고 운위되는 것조차 넓은 뜻으로 보면, 하나의 의미에 속합니다.

아무튼 후설이 에포케 내지는 초월론적 환원을 하는 이유는 무엇일까요? 그 까닭은 그래야만 의미가 생기기 이전의 상태로 돌아갈 수 있고, 또 그 상태로 돌아가 의미가 어떻게 생겨나며 어떻게 생겨날 수 있는가에 대한 근본적인 여건들을 살펴볼 수 있기 때문입니다. 이렇듯 이미 우리를 에워싸고 힘을 발휘하고 있는 ‘이미 존재하는 모든 것’에 대해 그 근거를 캐물어 들어가는 작업의 성격을 두고서 철학에서는 ‘초월론적’(transzendental)이라고 합니다.

후설은 현상학적인 에포케를 한편으로 초월론적 환원이라 부릅니다. 그것은 자연적 태도에서 이미 열려 있는 영역에서 뭔가 전혀 성격이 다른 영역으로 진입해 들어가기 때문입니다. ‘환원’이라는 것은 뭔가를 다른 뭔가로 바꾸는 것이지요. 현상학적인 초월론적 환원은 그러니까, 자연적 태도를 통해 받아들이고 있는바 이미 무조건적으로 존재한다고 여겨지는 영역으로부터, 그런 영역이 그저 무조건적으로 존재하는 것이 아니라 어떤 조건을 전제로 한 것임을 앞으로써 그 선결 조건이 되는 영역으로 들어가는 것을 말합니다. 이 영역은 바로 현상학적인 철학의 영역입니다. 후설은 이를 ‘초월론적 경험의 영역’(Sphäre der transzendentale Erfahrung)이라 부릅니다.

그런데 자연적 태도에 머물러 있으면서 자연적 태도를 묶어버린다는 것은 모순이고 불가능합니다. 그래서 이제 자연적 태도를 단번에 묶어버리는 새로운 태도 즉 현상학적인 태도가 요구되는 것입니다. 정확하게 말하면 현상학적인 초월론적 태도가 요구됩니다. 후설은 이를 ‘태도 변경’(Modifikation der Einstellung)이라고 말합니다. 앞서 생각해 보았지만, 이 태도 변경은 어쩌면 ‘길이 벽이 되어 일어설 정도로’⁸⁾ 막막한 것이어서 정말 힘든 작업입니다. 그래서 그런지 후설은 이를 종교적 회심에 비유하기도 합니다.⁹⁾ 자, 그러면 현상학적인 에포케를 통해 어디로 들어갈 것인가가 문제입니다. 후설은 스스로 이런 질문을 던집니다.

“우리 인간들을 포함한 전체 세계가 배제되고 나면, 과연 도대체 무엇이 남을 것인가? 세계 전체(Weltall)란 바로 일반적으로 존재하는 것들 모두가 아닌가? 무엇이 ‘남아돌게’ 되는가에 대해 물음을 던지는 것이 의미가 있더라도 하단 말인가?”¹⁰⁾

후설은 마치 자기 스스로의 요구에 스스로가 걸려 넘어지기라도 하는 것처럼 말하고

8) 강은교 시인의 시구 중에 ‘문을 나서면 길이 일어선다’라는 것이 있지요.

9) E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, 1962. 140쪽. 국역본은 『유럽학문의 위기와 초월론적 현상학』(이중훈 옮김, 이론과실천, 1993) 앞으로는 ‘『위기』’로 약칭합니다.

10) 『이념들 I』 57쪽.

있습니다. 자신은 뻔히 알고 있을 터이니, 일종의 엄살에 불과한 것인가요? 그렇지 않은 것 같습니다. 인간으로서의 자신마저 배제해버린다는 것은 누가 보아도 결코 만만한 문제가 아니기 때문입니다. 하지만 어쨌든 후설은 뭔가가 남는 것이 있으리라 생각했습니다. 그래서 아예 그것에다 ‘현상학적인 잔여’(das phänomenologische Residuum)라는 명칭까지 붙입니다.

이 대목에서 우리는 후설이 인간으로서 인간을 넘어선 영역으로 들어가려 한다는 것을 눈치 채게 됩니다. 그런데 인간을 넘어선 영역으로 들어간다고 했을 때, 그 영역으로 들어간 인간, 예컨대 후설은 어떤 존재인가요? 현상학적인 잔여의 영역이 세계 전체를 배제한 결과물이라고 했을 때, 하이데거의 용어를 빌어 말하면 그곳은 존재적인 차원에서의 배제가 아니라 존재론적인 차원에서의 배제이기 때문에, 그곳을 아예 존재적으로 세계 전체가 다 빠져버린 곳이라 보면 안 됩니다. 거기에는 오히려 일체의 것들이 그 근원적인 처소로 돌아가 있다고 보아야 할 것입니다. 그것이 과연 무엇인지를, 복잡하지만 후설의 말을 들어보기로 합시다.

“우리의 탐구를 끌고 가기 위해서는 수행하지 않으면 안 되는 통찰이 필요하다. 즉 일관된 내적인 경험에서 의식은 본질적으로 자신 속에서 연관을 맺고 있고 끝없이 열려 있으면서 스스로에 대해 폐쇄되어 있는 존재영역(Seinsregion)으로 파악될 수 있다는 것, 그때 ‘내재적인’ 시간성(immanent Zeitlichkeit)이라는 자기 고유의 형식들을 띠는 것에 대한 통찰이 필요하다. 그런데 앞으로 지적되겠지만, 바로 이 존재영역은 위에서 기술한 현상학적인 배제를 당하지 않는다. (...) ‘현상학적인 잔여’인 순수 의식(reines Bewußtsein)의 영역과 이와 떨어질 수 없는 것(말하자면 순수 자아 reines Ich)은 원리상 고유한 종류의 존재 영역으로 잔류한다. 원리상 고유한 종류의 이 존재 영역은 그에 상응하는 새로운 - 원리상 새로운 - 의미를 지닌 의식학(意識學, Bewußtseinswissenschaft) 즉 현상학의 장으로 될 수 있다. (...) 이 에포케를 통해 최초로 절대적인 존재 영역이 열린다.”¹¹⁾

후설은 ‘순수 의식’이라느니 ‘순수 자아’라느니 ‘내재적인 시간성의 형식들을 띤 무한 열려 있는 자기 폐쇄적인 의식’이라느니 하는 기묘한 동네로 우리를 인도하려 합니다. 이를 어떻게 해석해야 하는가요? 물론 이 동네는 현상학적-존재론적인 근본 영역임에 틀림없습니다. 그러면서 후설은 ‘독백’같이 여겨지는 자신만만한 득도(得道)의 경지를 이렇게 내뽐습니다.

“따라서 이 내재적인 존재는 존재함에 있어서 그 어떤 ‘것’도 원리상 지시하지 않는다는 의미에서 틀림없이 절대적인 존재다. / 한편 초월론적인 ‘것들’의 세계는 전적으로 의식을 향하되, 논리적으로 고안된 의식을 향한 것이 아니라 현행적인(aktuelles) 의식을 향한다.”¹²⁾

그가 말하는 현상학이 열려나오는 순수 내재적인 의식은 지어낸 것이 아니라는 것입

11) 『이념들 I』 59쪽.

12) 『이념들 I』 92쪽.

니다. 제대로 눈을 뜨고 보면 파악할 수 있는 현행적인 의식이라는 것입니다. 이렇게 되면, 마치 하이데거가 말하는 존재적 영역으로 되돌아온 느낌입니다. 그리고 보면, 하이데거는 후설을 상당 부분 그대로 이어받고 있습니다. 여기에서 후설이 말하는 현행적인 의식은 결코 논리적-철학적으로 고안된 것이 아니기에 칸트가 말하는 초월론적인 통각과 같은 것이 전혀 아니고, 오히려 하이데거가 말하는 현존재의 염려(Sorge)와 같은 현행적인 것이기 때문입니다. 하지만 아무튼 '인간으로서의 나 자신도 없는 순수 내재의 현행적인 의식'이라니, 철학의 밤처럼 눈앞이 캄캄합니다.

5) 내재적인 순수 의식은 도대체 어디인가?

이 동네가 어디인가, 그 막연한 번지수만이라도 찾으려면 이제 우리는 의식을 문제 삼지 않을 수 없습니다. 자연적 태도 속에서 살고 있는 우리는 늘 의식을 발휘합니다. 저 앞에 칠판이 있구나 하는 의식, 물이 먹고 싶다는 의식, 강의가 지겹다는 의식, 돈이 아깝다는 의식, 괴롭다는 의식, 나는 왜 이렇게 무능한가 하는 등의 의식을 발휘합니다. 이런 의식을 후설은 실재적인 의식(reales Bewußtsein) 또는 경험적인 의식(empirische B.)이라고 합니다. 이런 의식들은 항상 바깥 대상들을 향해 있습니다. 바깥 대상이라고는 하지만, 감정의 경우처럼 그 바깥은 실은 안일 수도 있습니다. 바깥에 있는 사물들을 지각하고 갖고 싶다고 할 때에는 정말 바깥에 있는 대상이지만, 괴롭다는 의식을 가질 때에는 괴로워하는 자신은 의식 속에 있는 것이면서 바깥에 있는(즉 이때에는 의식 자신이 아닌) 대상입니다. 즉 실재적이고 경험적인 의식은 내적인 것이건 외적인 것이건 간에 의식 자신이 아닌 것들을 자신의 대상으로 갖습니다. 그러면서 의식은 자기 자신과 자기가 대상으로 삼고 있는 것이 구분되거나 분리된다고 생각합니다. 즉 경계를 가집니다.

순수 의식은 말 그대로 정말 자기 자신이기만 한 의식입니다. 즉 경계가 없이 '사방으로 뿔뿔이 퍼져버린' 의식입니다. 굳이 말하면 나를 벗어나버린 의식입니다. 주체를 넘어선 의식이라고도 할 수 있겠습니다. 이와 관련해서 후설은 상당히 머뭇거리는 태도를 취합니다. 그러면서 순수 의식의 시선발산(Blickstrahl)으로서 순수 자아를 제시합니다.

“순수 자아는 도대체 어떻게 존립하는가? 현상학적 환원을 통해 역시 발견되는 현상학적인 자아는 하나의 초월론적인 無(einem transzendentalen Nichts)가 되는가? (...) '나는 생각한다'는 모든 나의 표상작용들에 수반될 수 있다.”¹³⁾

후설이 말하는 순수 의식과 순수 자아의 상태에 돌입한다는 것은 이렇게 처음부터 어렵다. 그러나 어쨌든 후설은 우리가 살고 있는 이 세계의 존재를 에포케 함으로써 아예 송두리 채 없애버린 것일까요? 그건 아닙니다. 그렇게 되면 환원이라는 말을 쓸 수 없습니다. 이 세계를 없애버린 것이 아니라(실제로 이 세계를 없애버릴 수 있는 존재자

13) 『이념들 I』 109쪽.

는 아무도 없습니다), 이 세계의 존재를 순수 의식으로 환원한 것입니다. 달리 말하면 이 세계를 순수 의식 속으로 집어넣은 것입니다. 그래서 후설은 이렇게 말합니다.

“절대적 혹은 초월론적인 주관성의 영역은 특수하고 아주 고유한 방식으로 실재적인 세계 전체 내지는 모든 가능한 실재적인 세계들과 넓은 의미의 모든 세계들을 ‘자신 속에 운반한다.’”¹⁴⁾

이제 그럼으로써 이 세계가 존재 방식이 완전히 달라진 것입니다. 어떻게 달라졌을까요? 아직 대상으로 자리 잡지 않은 모습으로, 아직 의미를 띠지 않은 모습으로, 아직 뭐가 뭔지 모르는 모습으로 달라진 것입니다. 그러니까 이 세계를 배제한다고는 했으나 실상 다 감싸 안고 있었던 것입니다. 다만, 그 존재방식이 완전히 달라진 것이지요. 후설이 말하는 순수 의식은 일체의 것들이 아직 존재한다고 말할 수 없는 상태로 녹아 있는, 무한히 열려 있으면서 자신 속에 폐쇄되어 있는 거대한 흐름입니다. 그래서 그는 순수 의식을 ‘절대적 체험류’ 내지는 ‘절대적 의식류’라고 달리 부르는 것입니다.

4. 의미 발생의 원리 : 지향성과 지평성

1) 의식의 지향성

후설은 내재적 지각(immanente Wahrnehmung)과 초월적 지각(transzendente W.)을 구분합니다. 이는 후설의 스승 브렌타노가 내적 지각(innere W.)과 외적 지각(äußere W.)이라 구분하던 것을 다르게 표현한 것으로 알려져 있습니다.

“내재적으로 향해진 작용, 더 일반적으로는 내재적으로 관련된 지향적 체험이란 다음과 같은 본질을 갖는 것으로 이해된다. 즉 그 지향적 대상이 일반적으로 현존한다고 할 때, 이 체험 자체와 동일한 체험류(體驗流)에 속한다.”¹⁵⁾ - “내재적 지각에서는 지각과 지각된 것은 본질상 하나의 무매개적 통일, 즉 오직 하나의 구체적인 코기타치오라는 통일을 형성하고 있다.”¹⁶⁾

후설의 이 말은 궁극적으로 의식의 지향성을 말합니다. 의식 작용과 의식 대상은 결코 떼려야 뗄 수 없이 하나로 통일되어 있다는 것입니다.

이건 도대체 무슨 말인가요? 후설은 모든 경험적인 의식 작용들 중에서 지각 작용을 가장 근원적으로 봅니다. 그리고 이 지각을 모델로 해서 의식의 모든 구조를 알아내고자 합니다. 우리가 사물을 볼 때, 그 사물은 결코 전모를 보이지 않습니다. 이쪽을 보려면 저쪽이 보이지 않고, 멀리 있는 모습을 볼라치면 가까이 있던 모습이 보이지 않습니다. 말하자면 지각되는 사물은 항상 우리와 숨바꼭질을 합니다. 우리 눈에 직접 보이

14) 『이념들 I』 59쪽.

15) 『이념들 I』 68쪽.

16) 『이념들 I』 74-75쪽.

는 사물의 모습들, 즉 보는 각도에 따라 또는 날씨나 조명이나 보고자 하는 사물과의 거리에 따라 계속 변하는 사물의 모습들 그 자체는 결코 객관적으로 나의 의식 밖에 존재하는 것이라 할 수 없습니다.

후설은 직접 보이면서 계속 변하는 사물의 모습을 의식에 가장 깊숙이 이미 늘 의식 되는 것이라고 합니다. 그리고 그것을 ‘질료’(Hyle)라고 합니다. 질료는 의식작용인 ‘노에시스’(Noesis)와 더불어 의식의 ‘내실적 영역’(內實的, reelle Sphäre des Bewußtseins)에 속한다고 말합니다. 늘 변하는 사물의 모습들만을 보고서는 우리는 도대체 ‘그 사물’을 제대로 지각한다고 말할 수는 없습니다. 멀리 있던 가까이 있던, 위에서 내려다보건 아래에서 치어다보건 항상 그 사물이 그 사물인 것, 즉 ‘그 사물의 전모’를 일컬어 우리는 지각 대상이라고 합니다.

그런데 이 ‘그 사물의 전모’는 도대체 직접 일차적으로 의식에 주어지지 않습니다. 일차적으로 의식에 주어져 있으면서 의식에 찰싹 달라붙어 심지어 의식과 좀처럼 구분할 수조차 없을 것 같은 질료야말로 일차적으로 주어진 것입니다. (이렇게 마치 의식이 의식 스스로에게 자신을 주고 있는 것과 같은 사태를 후설은 ‘자기소여성’ <Selbstgegebenheit> 이라 합니다.) 의식은 이 질료를 재료로 삼아 전반적인 지각 대상으로서의 사물을 이차적으로 발견해 냅니다. 이를 후설은 ‘구성’(Konstitution)이라 합니다.

그렇게 해서 구성된 의식의 대상을 ‘노에마’(Noema)라고 합니다. 질료가 다양성과 부분성 그리고 늘 변함을 특성으로 하는 반면, 노에마는 통일성과 전체성 그리고 지속성을 특성으로 합니다. 우리가 일상적으로 수행하는 모든 인식과 판단은 바로 이 노에마적인 내용을 대상으로 해서 이루어집니다. 후설이 말하는 의식의 지향성은 바로 이 노에마와 의식 작용인 노에시스가 비록 대상과 주체라고 하는 상관항으로 마주 대하고 있긴 하지만 서로 결코 떼려야 뗄 수 없는 방식으로 결합되어 있다는 것을 지칭합니다. 예컨대 하나의 물건을 보고서 경제적인 태도를 취하면 얼마짜리 물건이라고 하는 노에마가 성립하고, 그것에 대해 미적인 태도를 취하면 멋진 물건이라고 하는 노에마가 성립합니다. 거꾸로 그러그러한 노에마를 인식한다는 것은 반드시 그러그러한 노에마와 짝지어지는 특정한 태도의 의식이 발동되고 있다는 것입니다. 후설이 의미라고 말하는 것은 바로 이 노에마입니다. 그래서 노에마를 우리말로 ‘의미형성태’라고 달리 번역하기도 합니다.

‘노에시스(의식작용)-힐레(질료)-노에마(통일된 의미형성태)’라고 하는 삼각구도는 후설의 현상학에서 말하는 기본적인 인식의 구도이자, 의미 성립의 근본 구도입니다. 이 삼각구도는 후설의 현상학에서 가장 근본적인 인식론적인 구도이자 그 자체 존재론적인 구도입니다. 후설의 현상학에서 보면, 도대체 우리가 실제로 존재한다고 여기는 일체의 것들 중 이 삼각구도의 틀을 벗어나서 성립하는 것은 결코 없습니다. 다만, 이 세 가지 구도의 갈래를 자신 속에 구비하고 있는 초월론적-절대적-현상학적-순수한 의식만큼은 이 구도 자체에 의거해 구성되는 것은 아닙니다. 그것은 일체의 존재자들이 성립할 수 있는 바탕이기 때문입니다.

‘일체의 존재자들’이란 말을 하이데거적인 의미로 받아들인다면, 방금 말한 일체의 존재자들이 구성되는 바탕이 되는 후설의 초월론적-절대적-현상학적-순수한 의식은 하이데거가 ‘존재자’(Seiendes)와 전혀 다르다고 말하는 ‘존재’(Sein)와 엇비슷한 게 될 것입

니다. 이에 관해서는 하이데거 이야기를 할 때 더욱 상세하게 살펴보기로 합니다.

다만, 하이데거가 '존재=차이'라고 한다는 점, 그리고 일체의 동일성이 차이를 통해 성립한다는 것을 언어 기호론적으로 보인 소쉬르의 작업을 감안할 때, 후설이 말하는 초월론적-절대적-현상학적-순수한 의식 역시 그 자체 차이의 짜임새라고 할 수 있다는 것, 그리고 차이의 짜임새란 근본적으로 시간적인 지연에서 성립하는데 후설이 이 의식을 내재적인 시간 자체와 거의 같은 차원의 것으로 여긴다는 것만 말하고 넘어가고자 합니다.

2) 의식의 지평성

후설이 개발한 현상학적인 개념 중 지향성과 쌍벽을 이루는 것이 '지평'(Horizont)입니다. 모든 인식 대상들은 항상 다른 것들과 함축적으로 의미를 주고받는 가운데서 성립한다는 것이 이 지평성의 원리의 핵심입니다. 그러니까 지향성을 감안해서 말하면, 지금 당장 발휘되는 그 어떤 의식도 잠재적으로 함께 발휘되는 다른 의식들과 함축적으로 힘을 주고받으면서 힘을 발휘한다는 것입니다. 지평 개념은 어떤 특정한 인식 대상이 어떤 지평을 바탕으로 해서 주어지는가에 따라 그 의미가 달라진다는 데서 성립합니다.

후설은 인식 대상에 관해 지평을 '내적지평'(innerer Horizont)과 '외적지평'(außerer H.)으로 나눕니다. 외적지평은 특정한 인식 대상이 주제로 부각될 때, 그 주변을 둘러싸고 있는 다른 대상들의 체계입니다. 가장 보편적인 외적지평은 세계라고 합니다. 나중에 후설이 말하는 '생활세계'(Lebenswelt)는 바로 모든 의식작용들이 일어나는 보편적인 지평으로서 그 힘을 갖습니다. 최종적인 지평으로서의 생활세계는 특히 과학적인 이론 의식에 대해 그 기반으로서 규정적인 힘을 발휘합니다.

내적지평은 하나의 인식 대상이 바라보는 각도에 따라 계속 달리 나타날 수 있는 인식 대상 자체 내의 변화가능성 전체의 체계를 일컫습니다. 지금 나에게 당장 주어지는 인식 대상의 모습은 항상 그러한 내적지평의 테두리 내에서 주어진다 하는 것이지요. 이 내적지평은 의식작용에 관련해서 보면 시간적 지평을 형성합니다. 그리고 외적지평은 공간적 지평을 형성한다고 할 수 있습니다. 그러나 내적지평과 외적지평은 따로 노는 것이 아니라 항상 결합해서 주어지기 때문에, 시간적 지평과 공간적 지평 역시 결합해서 작동합니다.

후설의 지평 개념은 해석학에서 크게 영향을 미칩니다. 이해 또는 해석이란 텍스트를 대상으로 하건 사건을 대상으로 하건 간에, 항상 어떤 지평 속에서 이루어질 수밖에 없습니다. 텍스트의 지평과 독자의 의식내적인 지평은 융합될 수밖에 없습니다. 그 과정에서 조화와 충돌이 엇갈리는 것은 물론입니다. 예컨대 마르셀 뒤샹은 남자소변기의 지평을 화장실에서 혹은 변기 가게에서 미술전시실로 옮김으로써 전대미문의 묘한 작품인 <샘>을 간단명료하게 창출해 냈습니다. 그럴 수 있는 근본적인 가능성은 관객인 우리의 의식이 발휘될 때 그 의식 자체가 항상 지향적이면서 동시에 지평적이기 때문입니다. 지평성의 원리에 입각해 보면, 우리 주변을 둘러싸고서 우리 자신의 존재에 강력한 힘을 미치는 가지각색의 의미들은 항상 유동적이고 임시적이고 역동적인 흐름 속에

서 존재할 뿐입니다. 아울러 우리 자신의 존재 역시 그러한 것입니다.

의식의 지향성을 통해 후설은 존재하는 모든 것들을 필연적으로 인간 관련적인 의미 체계 속에서만 존재하는 것임을 드러냈고, 의식의 지평성(Horizontalität)을 통해 우리를 포함해 존재하는 모든 것들이 전체적인 의미 소통의 연결망 속에서 존재한다는 것을 드러냈습니다.

그리고 보면, 후설이 말하는 의식(및 대상)의 지평성에 의거해서 생각해 보면, 일체의 존재자들이 각기 현행적으로 갖는 통일성이란 도대체 부분적이고 임시적이고 잠정적이고 표면적인 것에 불과합니다. 그 바탕에서 일체의 것들의 관계망들이 첩첩히 작동하고 있기 때문입니다. 만약 우리가 이 관계망들의 조직을 차이의 체계라고 보게 되면, 후설의 의식(및 대상)의 근원적인 지평성은 특히 그 시간적인 내적인 지평 관계에서 차이를 만들어내는 일종의 ‘공장’ 내지는 ‘기계’로 여길 수 있을 것입니다. 따라서 생활세계 역시 그러한 것이지요.

5. 후설이 남긴 것은?

후설은 학문의 엄밀성을 추구하면서 동시에 그러한 엄밀한 학문의 바탕에 도저히 거머쥘 수 없는, 지평적으로 무한히 확장되는 삶의 체험이 이루어지는 생활세계가 있다고 말합니다. 그리고 어쩌면 당연한 이야기이지만, 생활세계는 인간의 의식 주체에 관련되지 않고서는 성립할 수 없을뿐더러 인간의 의식 주체에 의해 구성된다고 말합니다. 그런데 한편으로 후설은 의식과 몸의 관계를 끝없이 힘겨워 하면서 그의 중요한 지향성과 지평성이 결국에는 몸을 벗어나서는 성립할 수 없다는 생각을 암암리에 끌어들이습니다. 제대로 통합되지는 못했지만, 의식과 몸에 관련한 이러한 후설의 고민은 그가 엄밀성과 구체성을 동시에 끌어들이며 삶과 세계를 해명하지 않고서는 제대로 된 철학적 사유일 수 없다는 그의 철학적인 태도를 잘 드러낸다고 할 수 있습니다.

1차 세계 대전이 한창일 때, 강의를 하고 있는 프라이부르크 대학에 폭탄이 투하되었습니다. 학생들이 동요하며 피하자고 하자 “무슨 소리 하는가? 지금 우리는 학문을 하는 중일세.”라고 하면서 학생들을 나무랐다고 하는 후설입니다. 학문, 특히 모든 학문에 암암리에 깔려 있는 철학이 어떠한가에 따라 삶의 세계가 제대로 건립될 수도 있고 처참하게 몰락할 수도 있다는 신념을 가졌던 인물, 철학이 제대로 서지 않고서는 참다운 인간성이 성립할 수 없다고 여겼던 인물이 바로 후설입니다. ‘인문학의 위기’를 더욱 부추기는 이른바 약육강식의 ‘실용주의’가 어설픈 패권주의를 신봉하고 실현하고자 하는 이때 더욱더 후설의 학문 정신이 절실한 것 같습니다.