

## 『현상학과 해석학』에 대한 박찬국 교수의 서평에 대한 답변

이 남 인

(서울대학교 철학과)

박찬국 교수는 『인문논총』 60집(2008년 12월)에 『현상학과 해석학』에 대해 27쪽에 달하는 긴 서평<sup>1)</sup>을 발표하였다. 『현상학과 해석학』이 2004년에 처음 출간된 후 2009년 4월에 6쇄를 간행하기까지 많은 독자들이 이 책을 읽었으며 또 여기저기서 많이 인용되기는 했으나 정작 이 책에 대해 이 정도 분량의 서평을 쓴 것은 박 교수가 처음인 것 같다. 이러한 점에서 필자는 이 서평을 전적으로 환영하며 이 서평을 계기로 이 책에서 다루어진 다양한 주제들에 대한 보다 더 활발한 논의가 진행되기를 바란다. 아울러 필자는 많은 시간을 들여 이 책에 대해 서평을 해주어 필자에게 이 책의 내용을 다시 한 번 검토할 수 있는 기회를 마련해준 박 교수에게 감사의 뜻을 전한다.

1) 박찬국, “『현상학과 해석학 - 후설의 초월론적 현상학과 하이데거의 해석학적 현상학』에 대한 서평. (이남인 저, 서울대 출판부, 2004)”, 『인문논총』 60(2008년 12월). 이 글에서 필자가 이 서평을 인용할 경우 괄호 안에 쪽 수만 제시하면서 인용한다. 쪽수를 제시하지 않아도 인용하는 곳이 분명할 경우 따로 인용되는 곳을 명시하지 않는다.

이 서평은 찬사 위주의 서평과는 달리 이 책을 읽으면서 평자가 느낀 것을 진솔하게 표현하면서 그 속에 들어있다고 생각되는 문제점을 철저하게 파헤치려 시도하고 있다. 이 점에서 이 서평은 비판적인 학술문화의 정착을 위해 중요한 기여를 할 수 있을 것이며, 바로 이러한 이유에서 필자는 이 서평을 높이 평가한다. 필자 역시 비판적인 학술문화의 정착이 필요하다는 점에서 박 교수와 전적으로 뜻을 같이 하며 박 교수의 서평에 대해 필자의 견해를 진솔하게 밝히고자 한다.

박 교수는 이 서평에서 『현상학과 해석학』이 여러 가지 문제점을 가지고 있다고 지적한다. 그러나 필자는 박 교수가 지적하는 대부분의 핵심적인 내용들에 크고 작은 문제점이 있다고 생각한다. 뒤에서 지적하겠지만 박 교수는 우선 이 책에서 제시된 주요 논제 및 저술의 의도를 정확하게 파악하고 있지 않은 것으로 보인다. 이 책 전체를 관통해서 흐르고 있는 핵심적인 논제는 지금까지 그 누구도 제시한 적이 없는 필자만의 고유한 견해인데, 그것을 정확하게 이해하지 않은 채 서평이 이루어져 여러 가지 문제점이 나타나게 되지 않았나 생각한다. 또 부분적으로 들어가면 이 책의 몇몇 핵심적인 내용을 정확하게 파악하지 않은 경우도 있고 이 책의 전체적인 맥락을 충분히 고려하지 않고 읽은 경우도 있는 것으로 보인다. 이 책은 600쪽이 넘는 방대한 양의 저술이며 따라서 이 책의 내용을 정확하게 이해하기 위해서는 책 전체를 꼼꼼하게 읽어가면서 각 부분을 전체적인 맥락과 관련지어 이해하고 또 전체적인 맥락을 각 부분과 관련지어 이해할 필요가 있다.

이 서평은 1) 필자의 후설 해석과 관련된 2가지 내용에 대한 논평, 2) 필자의 하이데거 해석과 관련된 9가지 내용에 대한 논평, 그리고 3) 후설과 하이데거의 관계에 대한 필자의 견해에 대한 논평 등 모두 12가지의 논평을 담고 있다. 이제 필자는 이 12가지의 논평 내용을 모두 검토할 것이다. 그러나 필자는 박 교수가 논평한 순서대로 검토하지 않고 그 내용들을 재편성해서 중요도에 따라 1) 이 책의 논제, 저술 의도, 연구범위, 2) 정적현상학과 발생적

현상학의 구별, 3) 구성 개념, 4) 후설의 발생적 현상학과 하이데거의 해석학적 현상학의 관계, 5) 후설의 정적 현상학과 하이데거의 해석학적 현상학의 관계, 6) 후설의 초월론적 현상학 전체와 하이데거의 해석학적 현상학의 관계, 7) 기타(6가지)로 나누어 박 교수의 논평을 검토할 것이다.

이 책이 분량이 많기 때문에 더 상세하게 논의되어야 할 필요성이 있음에도 불구하고 무엇보다도 지면의 제약 때문에 상세하게 다루지 못한 주제도 있다. 박 교수는 이런 부분에 대해서도 논평하고 있는데, 필자는 『현상학과 해석학』에서 충분히 다루지 못한 몇몇 주제들을 보다 더 상세하게 다루려고 시도하였다. 그리고 이 책이 전문적인 연구서이기 때문에 학계에서 비교적 잘 알려진 주제들 역시 무엇보다도 지면의 제약 때문에 이 책의 논의 전개를 위해서 필요한 한에서만 다루었다. 박 교수는 이러한 주제들도 더 자세하게 다루었으면 좋겠다고 지적하기도 하는데, 이 글이 너무 길어져서 이 점은 충분히 고려하지 못했다.

## 1. 이 책의 논제, 저술 의도, 연구의 범위

필자는 우선 박 교수가 이 책의 근본 논제를 정확하게 파악하지 않았다고 생각한다. 이 점과 관련하여 박 교수는 “후설과 하이데거 사이의 근본적인 동일성을 주장하는 이 교수에 반하여”(327)라고 말하면서 필자가 후설과 하이데거를 “동일”하다고 간주하는 것으로 이해하고 있다. 그러나 곧 밝혀지겠지만 “후설과 하이데거 사이의 근본적인 동일성”은 이 책의 근본 논제와는 아주 거리가 멀다.

이 책의 근본 논제가 무엇인지 살펴보기에 앞서 우선 박 교수가 이 책의 근본 논제를 이해할 수 없도록 만든 것이 무엇인지 살펴볼 필요가 있다. 이 점과 관련해 박 교수는 필자와는 달리 자신은 “후설과 하이데거 사이에 어느

정도의 연속성은 있을 수 있겠지만 양자 사이에는 본질적인 차이가 존재한다”(327)는 견해를 가지고 있다고 말한다. 필자는 박 교수가 필자의 근본 논제를 이해할 수 없도록 하고 이 책의 많은 내용을 올바르게 파악할 수 없도록 한 것은 바로 박 교수 자신이 피력하는 이러한 견해라고 생각한다. 필자는 박 교수가 바로 이러한 견해에 지나치게 집착하고 그 견해에 입각해 이 책을 엮어나갔기 때문에 박 교수의 서평에 문제점이 나타나게 되지 않았나 생각한다.

그런데 이 점과 관련해 지적해야 할 것은 바로 박 교수가 피력하는 저 견해가 다른 아닌 필자가 이 책에서 필자의 논제를 제시하면서 논파하고자 한 견해라는 사실이다. 이 점과 관련해 필자는 “이 책에서 우리가 후설의 초월론적 현상학과 하이데거의 해석학적 현상학의 관계를 해명하면서 일차적인 비판의 대상으로 삼고 있는 것은 바로 후설의 초월론적 현상학과 하이데거의 해석학적 현상학을 이처럼 직선적인 발전과정에서 확인할 수 있는 서로 다른 두 가지 철학적 입장으로 이해하고자 하는 견해이다.”(『현상학과 해석학』, 6-7)라고 밝혔는데, 이 견해가 바로 박 교수가 지지하는 견해이다. 이러한 견해에 의하면 하이데거는 후설의 영향을 어느 정도 받아가면서 후설의 현상학을 더욱 더 발전시키고 심화시켜 결국에는 그것을 극복하고 그와는 “본질적으로” 다른 유형의 현상학을 발전시켰다. 이러한 견해는 학계에서 널리 유포되어 상식처럼 퍼져 있는 견해로서 Biemel, Gethmann, von Herrmann 등 저명한 연구자들이 이러한 견해를 피력해 왔다. 바로 이처럼 학계에 널리 퍼져 있는 견해를 비판하면서 후설의 초월론적 현상학과 하이데거의 해석학적 현상학의 관계를 올바르게 해명하려고 시도하고 있다는 점에서 이 책의 도전적이고 고유한 성격이 있는 것이며 따라서 이 책의 내용을 정확하게 이해하기 위해서는 특별한 주의가 필요하다.

『현상학과 해석학』의 핵심 논제에 따르면 후설과 하이데거의 관계는 기존의 많은 저명한 연구자들이 주장하는 것과는 달리 “어느 정도의 연속성”과 “본질적인 차이”로 요약될 없을 만큼 훨씬 더 복잡한 성격을 가지고 있다.

그런데 필자는 양자 사이의 관계를 해명하기 위해서 후설의 초월론적 현상학이 불완전한 유형의 정적 현상학으로 규정될 수 있는 초중기 현상학에서 정적 현상학과 발생적 현상학을 두 이념으로 해서 전개되는 후기 현상학으로 넘어간다는 사실에 주목해 1) 후설의 초중기 초월론적 현상학과 하이데거의 해석학적 현상학의 관계, 2) 후설의 정적 현상학과 하이데거의 해석학적 현상학의 관계, 3) 후설의 발생적 현상학과 하이데거의 해석학적 현상학의 관계, 4) 후설의 초월론적 현상학 전반과 하이데거의 해석학적 현상학의 관계 등을 해명하였는데, 이처럼 양자의 관계를 세분하여 다양한 차원에서 해명한 연구는 지금까지 발표된 적이 없다. 필자의 견해에 의하면 1) 후설의 초중기 현상학과 하이데거의 해석학적 현상학 사이에는 **어떤 점에서** 어느 정도의 유사성과 본질적인 차이가 존재하는 것이 사실이지만(II장, III장), 2) 정적 현상학과 하이데거의 해석학적 현상학은 근본적으로 다른 두 가지 유형의 현상학이고(VI장 4절), 3) 발생적 현상학과 하이데거의 해석학적 현상학 사이에는 한편으로는 근본구조에 있어서의 유사성이 존재하고 다른 한편으로는 여러 가지 차이점이 존재하며(V장, VI장 3절), 4) 그럼에도 불구하고 후설의 초월론적 현상학과 하이데거의 해석학적 현상학은 모두 초월론적 철학이라고 하는 점에서 보다 더 근원적인 차원에서 공통점이 존재한다(VI장 1절, 2절).

여기서 알 수 있듯이 『현상학과 해석학』은 “후설과 하이데거 사이의 근본적인 동일성을 주장”하고 있는 것이 아니다. 이러한 점에서 “후설과 초기 하이데거의 관계를 보는 기존의 해석은 후설과 하이데거 철학의 차이를 강조한 반면에, 후설의 미발간 원고를 특히 강조하는 이 교수의 해석은 후설과 초기 하이데거 사이의 근친성을 강조하고 있다.”(304)는 박 교수의 견해 역시 이 책에서 필자가 제안하는 핵심적인 논제와는 거리가 멀다.

이 책이 “후설과 하이데거 사이의 근본적인 동일성을 주장”하고 있다는 박 교수의 지적을 대하면서 필자가 꼭 언급하고 싶은 것은 박 교수가 이 책의 근본 의도를 올바르게 파악하지 못하고 있는 것이 아닌가 하는 점이다. 이 책의

마지막 장인 VI장의 제목: “초월론적 현상학과 해석학적 현상학 사이의 대화를 위하여”가 알려주고 또 이 책의 마지막 절인 VI장 5절: “현상학적 대화를 위하여”가 강조하듯이 이 책의 중요한 의도는 양자의 관계를 정확하게 해명함으로써 하이데거가 후설의 후임으로 프라이부르크 대학의 정교수로 취임한 이후 양자 사이에 단절되었던 “현상학적 대화”를 후대의 현상학자들이 재개할 수 있는 토대를 마련하는데 있다. 이 점과 관련하여 우리가 유의해야 할 점은 양자 사이에 다양한 차원에서 유사성과 더불어 차이점이 존재하기 때문에 양자 사이의 대화가 가능하며 유의미할 수 있다는 사실이다. 만일 양자 사이에 “근본적인 동일성”만 존재한다면 우리는 양자 사이의 대화가 무슨 이유에서 필요할 것이며 또 그것이 무슨 의미를 지닐 수 있을지 반문하지 않을 수 없다.

그리고 또 한 가지 지적할 점은 박 교수는 서평에서 하이데거의 해석학적 현상학과 관련해 이 책의 연구범위를 축소하여 이해하고 있다는 사실이다. 이 점과 관련해 박 교수는 서평의 앞부분에서 “이 책이 갖는 또 다른 장점은 이 책은 후설의 미발간 수고를 중심으로 그 동안 알려지지 않았던 후설 철학의 면모를 드러내면서 새로운 후설 상을 제시하고 있을 뿐 아니라 이러한 후설 해석에 입각하여 하이데거의 초기 사상과 후설 철학을 서로 비교하고 있다는 데에 있다”고 말하면서 이 책의 논의가 “하이데거의 초기 사상”에 국한된 것으로 간주하고 있다. 그러나 이 책에서 논의된 하이데거의 해석학적 현상학은 그의 후기 해석학적 현상학까지 포괄하는 것인데, 박 교수의 논평 II)의 4) “하이데거 사상의 전회에 대한 이 교수의 견해에 대하여”가 보여주듯이 박 교수 자신도 그 점을 인정하고 있다. 실제로 필자는 “들어가는 말”에서 이 책의 연구 범위가 하이데거의 후기 해석학적 현상학까지도 포괄한다는 사실을 밝혔고 이 책의 VI장에서 이 책의 논지전개를 위해 필요한 한에서 하이데거의 후기 해석학적 현상학에 대해서도 다루었다. 물론 필자는 이 책에서 하이데거의 전기 해석학적 현상학과 후기 해석학적 현상학을 구별하면서 논의를 진행시키지 않았다. 그 이유는 이 책의 목표가 하이데거의 해석학적 현

상학을 그 근본구도에 있어서 후설의 초월론적 현상학과 비교하는데 있는 것이며, 필자의 견해에 의하면 “하이데거의 전기 해석학적 현상학과 후기 해석학적 현상학 사이에 존재하는 차이는 철학의 근본이념 자체의 차이가 아니라, 단지 현상학적 분석이 심화된 정도의 차이에 불과하기” (『현상학과 해석학』, 12) 때문이다. 필자는 어떤 이유에서 하이데거의 전기 현상학과 하이데거의 후기 현상학 사이에 철학의 근본이념에 있어서 차이가 존재하는 않는다고 할 수 있는지 하는 점을 VI장에서 해명하였다.

## 2. 정적 현상학과 발생적 현상학의 구별

『현상학과 해석학』의 전체적인 논지를 이해하기 위해서 정적 현상학과 발생적 현상학의 구별에 대한 정확한 이해는 결정적으로 중요한 의미를 지닌다. 필자의 견해에 의하면 정적 현상학과 발생적 현상학은 구성을 서로 구별되는 두 가지 관점에서 분석하고자 하는 현상학으로서 양자는 그 근본이념에서 구별되는데, 정적 현상학은 초시간적인 논리적 타당성 정초관계의 관점에서 구성을 분석하고자 하는 현상학이며 발생적 현상학은 발생적 정초관계의 관점에서 구성을 분석하고자 하는 현상학이다. 필자는 양자가 이처럼 근본적으로 다른 유형의 현상학이기 때문에 양자 사이에 연속성이 존재한다고 생각하면서 발생적 현상학을 정적 현상학이 심화된 것으로 보는 입장이 부당하다는 견해를 피력했다.

박 교수는 양자의 구별과 관련해 여러 가지 비판적인 언급을 하고 있다. 그러나 필자의 견해에 의하면 박 교수는 양자의 구별을 정확하게 이해하지 못했다. 우선 박 교수는 양자의 구별이 지닌 문제점을 논하기에 앞서 필자가 제시한다고 생각하는 양자 사이의 구별점 10가지를 제시하면서 이러한 구별이 “혼란스럽게”(310) 느껴진다고 말한다. 그러나 박 교수의 혼란은 양자의 구별을 정확하게 이해하지 못한데서 나타난 것으로 보인다.

예를 들어 그는 9번째 구별점으로 “정적 현상학은 시간 속에서 진행되는 대상구성작용의 마지막 단계를 해명함을 목표로 하는 구성적 현상학이고, 발생적 현상학은 이러한 마지막 단계의 대상구성이 이루어지기 이전의 대상구성과정 전체를 해명함을 목표로 하는 구성적 현상학이다. 이 경우 발생적 현상학은 정적 현상학을 심화시킨 것으로 간주할 수 있다”(309)고 말하고 있다. 그러나 이러한 구별은 필자의 구별이 아니라, 필자가 잘못된 것으로 간주하면서 비판하고 있는 구별이며 이 점에 대해 필자는 『현상학과 해석학』의 313-314쪽에서 자세하게 해명하였다.

그리고 박 교수는 8항에서 “정적 현상학은 성숙한 이성에 의해서 수행되는 이상적 발생의 문제를 탐구한다”(308)고 주장하는데, 필자가 VI장 3절에서 자세하게 다루었듯이 이상적 발생의 문제를 해명하는 일은 발생적 현상학의 과제이지 정적 현상학의 과제가 아니다.

더 나아가 박 교수는 8항에서 다음과 같이 말한다: “다시 말해서 정적 현상학은, 생동하는 현재지평에서 수행되는 판단작용, 지각작용, 기억작용, 상상작용 등 다양한 유형의 객관화적 지향성 뿐만 아니라, 의지작용, 감정작용, 본능 및 충동작용 등 다양한 유형의 비객관화적 지향성을 파악한다. 이에 대해서 발생적 해석학은 더 이상 투명하게 파악되지 않는 것들인 저 어두운 지향성의 심층, 근원질료적인 것, 두 번째로 과거지평에 속하는 것들, 세 번째로 나에게 일차적으로 불확실하고 불투명하게 주어지는 타자의 의식을 탐구한다.” 필자는 이러한 박 교수의 지적이 『현상학과 해석학』의 382-384쪽과 관련된 것으로 생각한다. 물론 박 교수가 지적하는 두 번째 의식들이 발생적 현상학적 탐구 주제임은 두 말할 필요도 없다. 그러나 박 교수가 지적하는 첫 번째 의식들 역시 발생적 현상학의 탐구주제가 된다. 그 이유는 모든 다른 의식과 마찬가지로 첫 번째 의식 역시 체험류 속에서 존재하는 것이며 그러한 한에서 그것은 발생적 구조를 지니며 따라서 발생적 현상학의 연구주제가 될 수 있기 때문이다. 이 점과 관련해 우리는 해석학적 상황을 유발시키는



의식, 즉 박 교수가 두 번째로 언급하고 있는 의식만이 발생적 현상학의 연구 주제가 되는 것은 아님을 유의할 필요가 있다.

박 교수는 또 3항에서 “정적 현상학의 단계에서는 감각적 경험을 비지향적인 것으로 보았던 반면에, 발생적 현상학에서는 감각적 경험이 지향적인 계기를 포함하고 있는 것으로 보며 그것이 자극을 주는 대상적인 것과 관련을 맺고 있다고 본다. 즉 정적 현상학이 관념론적인 성격을 갖는다면, 발생적 현상학은 실재론적 성격을 갖고 있다.”(306) 그러나 이 점과 관련해 우선 지적해야 할 점은 “감각적 경험을 비지향적인 것”으로 본 『논리연구』나 『이념들 I』의 입장은 정적 현상학이 아니라 “불완전한 유형의 정적 현상학”이라는 사실이다. 그리고 정적 현상학과 발생적 현상학의 구별이 관념론과 실재론의 구별과 일치하는 것도 아니다. 정적 현상학과 발생적 현상학은 모두 관념론, 즉 초월론적-현상학적 관념론이기 때문이다. 이 점과 관련해 필자는 IV장 5절에서 정적 현상학과 발생적 현상학이 모두 초월론적 현상학이며 초월론적 현상학은 초월론적-현상학적 관념론이라는 사실을 해명하였다. 물론 이 경우 초월론적 현상학이 초월론적-현상학적 관념론이라 불리는 이유는 그것이 “감각적 경험을 비지향적인 것”으로 보기 때문이 아니라, 초월론적 주관을 세계 구성의 근거로 파악하기 때문이다. 이 점과 관련해 또 하나 강조하고 싶은 것은 뒤에서 논의되듯이 관념론과 실재론이 일의적인 개념이 아니라, 다의적인 개념이기 때문에 우리는 이 개념을 사용함에 있어서 매우 신중할 필요가 있다는 사실이다.

박 교수는 필자의 공식적인 입장이 정적 현상학과 발생적 현상학 양자가 정당하게 의의를 갖는다고 보는 입장이라고 일단 인정한다. 그러면서도 박 교수는 본인의 전체적인 서술을 따를 경우에는 정적 현상학과 발생적 현상학의 관계와 관련해서 필자가 사실상 서로 양립할 수 없는 세 가지 입장을 제시하고 있는 셈이라고 말하며 이 점에서 필자의 서술은 상당한 혼란과 모순을 포함하고 있다고 보고 있다. 필자는 양자의 구별에 대한 필자의 서술이 혼란

을 포함할 수 있다고 본다. 그 가장 중요한 원인은 필자가 여러 곳에서 양자의 구별을 언급하면서 그에 대해 충분히 서술하지 않았기 때문이다. 그러나 필자는 양자의 구별에 대해 4장 2절: “초월론적 현상학의 두 얼굴: 정적 현상학과 발생적 현상학”에서 자세하게 다루었는데, 바로 여기서 이루어진 양자의 구별이 필자의 공식적인 입장이다.

이러한 필자의 입장에 대해 박 교수는 어떻게 주지주의와 주의주의가 양립할 수 있느냐고 질문하면서 “그런데 주지주의와 주의주의는 서로 양립할 수 있는 것인가? 주지주의와 주의주의는 둘 중 하나만 옳은 것이 아닌가? 지성이 우선이라는 주장과 의지가 우선이라는 주장이 어떻게 서로 모순 없이 양립할 수 있겠는가?”(310)라는 질문을 제기한다. 박 교수는 “주의주의와 주지주의는 모순 없이 양립할 수 없는 것이며 우리는 둘 중의 하나를 택해야 한다고 생각한다”(312)고 주장한다.

그런데 후설의 현상학이 주지주의이자 동시에 주의주의인 이유는 정적 현상학과 발생적 현상학이 구성을 서로 다른 두 가지 관점에서 해명하면서 나타난 현상학이기 때문이며 이 점에 대해서는 V장에서 자세하게 해명하였다. 말하자면 정적 현상학의 경우 논리적 타당성의 정초관계의 관점에서 구성을 분석하니까 가장 중요한 것이 이성으로 등장하며 따라서 정적 현상학은 주지주의가 되며, 발생적 현상학의 경우 발생적 정초관계의 관점에서 구성을 분석하니까 가장 중요한 것이 의지로서 등장하며 따라서 발생적 현상학은 주의주의가 되는 것이다. 이처럼 양자가 양립할 수 있는 이유는 분석의 관점이 다르기 때문이다. 이는 두 사람이 있을 때 어떤 관점에서는 한 사람이 더 뛰어날 수 있지만 다른 관점에서는 다른 사람이 더 뛰어날 수 있는 것과 마찬가지로 이치이다.

필자가 이렇게 해명해도 박 교수는 필자의 입장에 동의하지 않을 수도 있다. 그 이유는 그가 나름의 주지주의, 주의주의 개념을 가지고 있기 때문이다.

그에 의하면 “주의주의에서는 의지는 본질이며 인식은 그것의 도구에 지나지 않고”, “주지주의는 인간을 이성의 주체로 본다.”(312) 물론 이러한 주지주의, 주의주의에 대한 박 교수의 이해가 표준적인 이해인지는 검토할 필요가 있다. 그러나 이 점과 관련해 필자가 지적하고 싶은 것은 설령 박 교수의 이해가 표준적인 것이라 할지라도 - 물론 필자가 이 책에서 그에 대해 논하지 않았지만 - 이러한 표준적인 이해가 문제점을 안고 있으며 그에 대해 더 논의해볼 필요가 있다는 사실이다. 이 점과 관련해 필자는 인간에서 있어 이성과 의지는 둘 다 나름대로 중요한 의미를 지니는 것이며 따라서 그 중에서 어느 한 측면만을 강조하는 “주지주의”나 “주의주의”는 인간을 일면적으로 파악한 철학이며 그러한 한에서 한계가 있다고 생각한다.

이러한 해명에도 불구하고 박 교수가 필자의 견해를 받아들이지 않을지도 모른다. 그렇다면 필자는 박 교수에게 뒤에서 살펴볼 관념론과 실재론이 그렇듯이 주지주의와 주의주의 역시 맥락에 따라서 다른 뜻을 지닐 수 있는 개념이며 따라서 이 두 개념을 필자가 논의하는 맥락 안에서 이해해 줄 것을 부탁하고 싶다.

박 교수는 주의주의의 대표자로 니체를 지적하며, “그러나 우리는 후썰이 니체를 비롯한 생철학을 얼마나 혹독하게 비판했는지 잘 알고 있다”(313)고 말하면서 후썰의 현상학을 주의주의로 보는 필자의 견해를 비판하고 있다. 물론 박 교수가 지적하고 있는 이러한 내용은 연구자들 사이에서는 상식처럼 잘 알려진 사실이다. 그러나 필자는 학계에서 상식처럼 속하는 견해가 잘못 되었거나 불완전한 경우도 종종 있으며 참다운 학문적 연구의 중요한 목표 중의 하나는 이처럼 문제가 있는 상식을 수정하고 사태의 진실을 해명하는데 있다고 생각한다. 바로 필자는 박 교수가 지적하는 내용 역시 문제가 있는 상식 중의 하나라고 생각하는데, 이와 관련해 다음과 같은 두 가지 사실을 지적하고자 한다.

첫째, 우리가 간과하지 말아야 할 것은 후설은 발생적 현상학을 일종의 생철학, 즉 “학적인 생철학”(『현상학과 해석학』, 363쪽 참조)으로 이해하고 있으며 바로 이런 맥락에서 자신의 현상학을 주의주의로 이해하고 있다는 점이다. 물론 그가 말하는 학적인 생철학으로서의 발생적 현상학이 그 구체적인 내용에 있어 다른 생철학들과 동일한 것은 아니다. 그렇다고 해서 이러한 사실이 그의 발생적 현상학을 생철학이라고 부를 수 없는 근거가 될 수는 없는 것이다. 그 이유는 다른 여러 생철학자들의 철학이 모두 생철학이라 불리지만 그렇다고 해서 그것들이 모두 동일한 것은 아니기 때문이다.

둘째, 필자는 비록 후설이 니체에 대해서는 관심이 없었지만 니체 못지않게 흔히 주의주의 철학자의 대명사로 알려진 생철학자 쇼펜하우어에 대해서는 많은 관심을 가지고 있었다는 사실을 지적하고 싶다. 후설은 본능, 충동의 문제에 대해서도 많은 관심을 가지고 있었는데, 필자는 이 점에서 그에게 영향을 준 철학자 중의 하나가 쇼펜하우어였다고 생각한다. 그리고 후설이 니체에 대해 관심이 없었고 또 그의 현상학이 많은 점에서 니체의 그것과는 다름에도 불구하고 그의 발생적 현상학이 니체의 생철학과 공유하는 부분이 많은 것도 사실이다. 예를 들어 니체의 생철학이 그 무엇의 생성과정, 발생과정을 탐구하는 “계보학”(Genealogie)이듯이 후설의 발생적 현상학 역시 일종의 “계보학”이라 할 수 있다. 이 점과 관련해 우리는 『경험과 판단』의 부제가 “논리학의 계보학에 대한 연구”(Untersuchungen zur Genealogie der Logik)라는 사실에 유의할 필요가 있다. 물론 이 경우 “계보학”이 논리학뿐 아니라, 다른 영역에 대해서도 가능함은 두 말할 필요도 없다. 물론 필자는 후설의 계보학과 니체의 계보학이 동일하다고 주장하는 것은 아니며 양자가 어떤 점에서 유사성이 있고 또 차이점도 있는지 하는 점은 앞으로 해명되어야 할 것이다.

그리고 박 교수는 “발생적 현상학의 입장이 하이데거의 입장과 근본적으로 동일한 것이라면 하이데거는 주의주의인가?”(313)라고 물으면서 “하이데거에게는 어떤 점에서 신비주의적인 요소가 본질적인 것이다”(313)라고 말한

다. 그러나 필자는 이 점은 하이데거의 해석학적 현상학에 대한 해석의 차이일 수 있다고 본다. 이 점과 관련해 필자는 하이데거의 해석학적 현상학은 일종의 주의주의라는 견해를 피력하며 실제로 하이데거의 해석학적 현상학을 주의주의로 해석하는 일이 얼마든지 가능하다고 생각한다. 우선 가능성을 향한 기투를 중심으로 전개되는 『존재와 시간』의 해석학적 현상학은 주의주의로 해석될 수 있다. 박 교수도 한 논문(박찬국, “초기 하이데거 철학을 결단 주의나 주의주의로 보는 해석에 대한 비판적 고찰”, 철학사상 30(2008))에서 지적하고 있듯이 Habermas, Franzen, Bourdieu, Löwith, Schulz, Pöggeler, Held 등 저명한 많은 학자들이 이러한 견해를 피력하고 있다. 박 교수는 이 논문에서 이들의 견해가 잘못되었다고 비판하고 있지만 필자는 박 교수의 논지에 동의하지 않는다. (필자는 지면의 제약 때문에 이 자리에서 그 이유를 해명할 수는 없다.) 그리고 필자는 하이데거의 후기 해석학적 현상학의 경우 박 교수가 언급하는 신비주의가 주의주의와 꼭 대립적일 필요는 없다고 생각한다. 예를 들어 하이데거의 후기 해석학적 현상학의 중요한 주제 중의 하나인 “방념”(Gelassenheit)은 일단은 일상적인 의미의 의지를 넘어서는 것이지만 그것은 “의지가 극단적으로 농축된 것”으로 해석될 수도 있기 때문이다. 이러한 해석에 따르면 극단적인 주의주의로 간주될 수 있는 하이데거의 후기 해석학적 현상학은 『존재와 시간』에서 선보인 주의주의가 심화된 것이라 할 수 있다. 아래 “7. 기타”의 4)항에서 언급되었지만 필자는 하이데거의 전기 해석학적 현상학과 후기 해석학적 현상학의 관계와 관련하여 후자는 바로 전자가 심화된 것이라는 견해를 가지고 있는데, 주의주의라는 주제 역시 이 점을 잘 보여줄 수 있다고 생각한다. 물론 이 주제는 앞으로 더 치밀하게 검토될 필요가 있다.

### 3. 구성 개념

구성은 후설의 초월론적 현상학의 핵심개념이며, 필자는 『현상학과 해석

학』의 1장 7절을 비롯해 여러 곳에서 이 주제를 다루었다. 그런데 박 교수는 후설의 구성 개념에 대한 필자의 이해에 “애매성”이 들어있으며, 따라서 필자의 “후설 해석은 전체적으로 상당한 애매성을 포함하고 있다고 보아야 할 것 같다”(306)고 주장한다. 그리고 이 점과 관련하여 그는 필자에게 구성 개념을 보다 더 명확하게 하기 위해서 다음과 같은 것을 주문하고 있다: “이 점에서 이 교수는 후설의 구성 개념을 칸트나 흄의 인식분석과 비교하면서 그것이 과연 실재론적인 성격을 갖는지 아니면 관념론적인 성격을 갖는 것인지 아니면 양자를 뛰어 넘는 무엇인가 새로운 입장을 제시하고 있는지를 보다 분명히 해명할 필요가 있을 것 같다.”

구성은 의식에 떠오르는 대상에 대한 구성을 뜻하며, 구성과 관련하여 우선 지적해야 할 점은 역사, 사회, 경제, 정치, 문화, 자연, 논리, 수학, 예술, 종교 등 다양한 대상 영역이 존재하고 이 각각의 존재 영역에 다양한 유형의 대상이 존재하기 때문에 다양한 유형의 구성이 존재하며 그것들은 다시 수동적 구성, 능동적 구성, 생활세계적 구성, 학적 구성, 올바른 구성, 그렇지 않은 구성 등 다양한 유형의 구성으로 나누어진다는 사실이다. 그런데 이처럼 다양한 유형의 구성이 있음에도 불구하고 이 모든 구성은 1장 7절에서 자세하게 논의되었듯이 “더 많이 사념함”, “실제 주어진 것보다 더 많이 사념하는 작용”, “더 높은 단계의 새로운 의미를 지향하면서 파악하는 작용”, 즉 “초월 작용”을 뜻한다. 이러한 점에서 필자는 구성 개념이 결코 애매하지 않으며 아주 명료한 개념이라고 생각한다. 더 나아가 필자는 거기서 구성의 다양한 예를 제시하였으며 이러한 다양한 예는 구성이 무엇을 의미하는지 구체적으로 이해하는데 충분한 도움을 줄 수 있다고 생각한다. 따라서 필자는 후설의 구성 개념에 대한 필자의 이해에 “애매성”이 들어있으며, 따라서 필자의 “후설 해석은 전체적으로 상당한 애매성을 포함하고 있다고 보아야 할 것 같다”(306)는 박 교수의 주장에 동의하지 않는다.

그리고 후설은 이러한 의미의 구성 작용을 동물의 경우에도 확인할 수 있

다는 견해를 피력한다. 이 점과 관련해 박 교수는 “이 경우 구성과 해석이라는 말은 너무 넓은 의미로 쓰이게 되어서 결국 아무런 구체적인 내용도 갖지 못하게 되는 것이 아닐까”(306)라는 우려를 표명한다. 물론 이처럼 구성 개념이 동물의 경우에도 사용될 경우 당연히 구성 개념이 확장된다고 할 수 있다. 그러나 이 경우에도 구성은 초월작용을 뜻하며 이 경우 초월작용은 “더 많이 사념함”의 뜻을 지닐 수도 있고 “더 많이 하려함”의 뜻을 지닐 수도 있으며 따라서 그것이 아무런 구체적인 내용을 갖지 못하는 것은 아니다.

그리고 구성이 후설의 현상학의 핵심적인 개념이기 때문에, 박 교수의 요청대로, 흄, 칸트 등과 관련지어 가면서 그에 대해 본격적으로 논하려면 또한 권의 책을 집필하여야 할 것이다. 따라서 『현상학과 해석학』에서 구성과 관련된 모든 문제를 다룰 수는 없었으며 단지 책 전체의 논리 전개를 위해서 꼭 필요한 한에서 구성 개념을 다루었다.

필자는 박 교수가 구성 개념을 애매하다고 생각하는 것은 상당 부분 구성 개념에 대한 필자의 생각이 박 교수에게 올바르게 전달되지 않았기 때문이 아닐까 생각한다.

우선 지적하여야 할 점은 박 교수가 텍스트를 정확하게 이해하고 있지 않다는 사실이다. 이 점과 관련해 박 교수는 앞서 살펴본 구성 개념을 정리한 후 다음과 같이 적고 있다: “그런데 이러한 구성과 해석은 구체적으로 어떤 성격을 갖는가? 이 교수는 그것을 비지향적 체험으로서의 질료에 불과한 감각내용에 ‘혼을 불어넣는 것’이라고 말하고 있다.”(305) 이 대목이 보여주듯이 박 교수는 구성의 구체적인 성격을 “비지향적 체험으로서의 질료에 불과한 감각내용에 ‘혼을 불어넣는 것’”으로 이해하고 있다. 그러나 “비지향적 체험으로서의 질료에 불과한 감각내용에 ‘혼을 불어넣는 것’”은 구성의 한 가지 예, 즉 감각내용을 토대로 이루어지는 지각 대상의 구성을 의미하는 것이지, 그것이 모든 유형의 구성의 “구체적인 성격”을 대변하는 것은 아니다. 여

기서 유의해야 할 점은 앞서 지적한 다양한 유형의 구성 중에서 대부분은 ”비지향적 체험으로서의 질료에 혼을 불어넣는 식으로 이루어지는 것이 아니라는 사실이다.

그리고 이 점과 관련해 박 교수는 “그런데 이 경우 혼을 불어넣는다는 표현은 비유적인 표현이며 그것이 정확히 무엇을 의미하는지는 매우 애매하다고 여겨진다.”(305)고 지적한다. 그러나 이 경우 “혼을 불어 넣는다”는 것이 무엇을 의미하는지는 분명하다. 그것은 아직 “자기동일적 대상과의 관계”를 결여하고 있는 감각자료에 의미를 부여해 자기동일적 대상과의 관계를 형성하는 작용, 즉 지향적 작용을 뜻하며 이 점은 『현상학과 해석학』의 125쪽에서 충분히 해명되었다.

그리고 박 교수는 구성과 관련해 “그것은 흄이 말하는 것처럼 유사한 감각적 인상들을 연상 작용에 따라서 결합하는 것인가 아니면 칸트가 말하는 것처럼 감각적 인상들을 우리의 초월론적 인식형식에 따라서 종합하는 것인가? 흄식으로는 칸트식으로는 그것은 모두 감각자료에 우리의 주관적인 의미를 부여하는 것이 된다. 이 경우 구성은 관념론적인 성격을 갖는다”(305)고 지적하면서 후설의 구성이 관념론적 성격을 지니는 것인지 실재론적 성격을 지니는 것인지 질문하고 있다. 이 점과 관련해 박 교수는 “감각적으로 주어진 것에 ‘의미를 부여하는’ 작용”은 관념론적인 표현에 해당하며, “감각적으로 주어진 것 이상을 ‘파악하는’ 작용”은 실재론적 표현에 해당한다고 말한다. 그러나 이러한 박 교수의 견해는 심각한 문제점을 지니고 있으며, 이 점과 관련해 필자는 다음과 같은 사실을 지적하고자 한다.

1) 여기서 우선 지적해야 할 점은, 이미 논의되었듯이, “감각내용을 토대로 지각대상을 구성하는 작용”인 지각작용이 구성의 일반적인 성격을 대변하는 것은 아니며 따라서 이러한 지각 작용의 성격을 규정한다고 해서 후설의 경우 구성의 본질적인 성격이 드러나는 것도 아니라는 사실이다.



2) 그럼에도 불구하고 지각작용에 국한시켜 구성의 성격이 무엇인지 답하라고 하면 구성이 “의미부여작용”이기 때문에 그것은 박 교수가 이해하고 있는 의미에 따르면 관념론적인 개념이다. 이러한 필자의 답에 대해 박 교수는, 앞서 살펴보았듯이, 구성을 파악작용으로 이해할 경우 그것은 실재론적 성격을 지니는 것이 아니냐고 반문할 것이다. 그러나 지각 작용에 한정시켜 논할 경우 박 교수가 생각하듯이 “의미부여작용”과 “파악작용”이 상호대립적이어서 전자는 관념론적 구성 개념을, 후자는 실재론적 구성 개념을 가능하게 해주는 것도 아니다. 그 이유는 적어도 『논리연구』의 맥락에서 볼 때 후설은 지각작용을 “아직 구체적인 의미가 들어있지 않은 감각내용에 의미를 부여하여 어떤 대상을 그러한 의미를 지닌 대상으로 파악하는 과정”으로 이해하고 있기 때문이다. 후설에 의하면 예를 들어 내가 내 앞에 있는 그 무엇을 컵이라고 지각할 경우 나는 다양한 감각 내용들을 경험하면서 그것들에 의미를 부여해 내 앞에 있는 이 대상을 “컵”으로 파악한다는 것이다. 이러한 예에서 알 수 있듯이 “의미부여작용”과 “파악작용”은 대립적인 것이 아니라 지각작용이라고 하는 동일한 사태의 두 측면을 지칭하는 것이다.

3) 그리고 무엇보다도 심각한 점은 박 교수가 관념론과 실재론이란 개념을 아주 명료한 개념처럼 생각하면서 후설의 구성 개념이 관념론적인지 실재론적인지 해명해 주기를 요구하고 있지만 이 두 개념이 실제로는 명료한 개념이 아니라, 극히 불투명한 개념이라는 사실이다. 필자가 VI장 2절: “관념론과 실재론”에서 논의 전개를 위해 필요한 한에서 관념론과 실재론의 문제를 다루면서 지적하였듯이 이 두 개념은 다의적인 뜻을 지닌 개념으로서 경우에 따라서는 동일한 것, 예를 들어 칸트의 초월철학이 관념론(초월론적 관념론)이라 불리기도 하고 실재론(경험적 실재론)이라 불리기도 하며 따라서 우리는 관념론과 실재론이라는 개념을 사용할 때 특히 주의하지 않으면 안 된다. 실제로 박 교수는 흄과 칸트가 모두 관념론적 입장을 취하는 것처럼 전제하고서 논의하지만 흄의 관념론과 칸트의 관념론은 말만 관념론이지 그 내용은 정반대라 할 수 있다. 방금 지적되었듯이 칸트의 관념론은 초월론적 관념론

으로서 경험적 실재론의 모습을 보이고 있다. 그러나 이와는 달리 흄의 관념론은 초월론적 관념론이 아니라 경험적 관념론이라 불릴 수 있을 것이다. 잘 알려져 있듯이 칸트가 흄의 경험론은 회의주의로 전락하지만 자신의 철학은 그렇지 않다고 생각한 것도 바로 이러한 근본 입장의 차이를 반영하고 있는 것이다.

#### 4. 후설의 발생적 현상학과 하이데거의 해석학적 현상학의 관계

필자는 양자 사이에 한편으로는 근원적 유사성이 존재하며 다른 한편으로는 차이점이 존재한다는 견해를 제시했다. 이 점과 관련해 필자는 양자가 “그 구체적인 분석 내용에 있어서 다소간의 불일치를 보이고 있는 것은 사실이지만 양자가 해명하고자 하는 사태에 있어 근원적인 일치를 보이고 있다”(『현상학과 해석학』, 393)고 말하면서 V장에서는 양자 사이의 근원적인 유사성에 대해 논하였고 VI장 3절: “발생적 현상학과 해석학적 현상학의 차이점”에서는 양자 사이의 차이점에 대해 논하였다.

그런데 박 교수는 “이 교수는 후설의 발생적 현상학과 하이데거의 현상학 사이에는 근본적인 차이가 없다고 보고 있다.”(326)고 말한다. 이 점과 관련하여 그는 “이 교수가 말하는 것처럼 발생적 현상학의 입장이 하이데거의 입장과 근본적으로 동일한 것이라면”(313) 등의 표현을 사용하면서 “이 교수는 하이데거의 현상학은 후설의 발생적 현상학과 근본적으로 일치한다고 보며 하이데거의 현존재와 후설의 발생적 현상학이 파악하는 초월론적 주관은 본질적으로 동일하다고 본다”(209-310)고 말하고 있다. 그리고 필자의 견해를 비판하면서 후설의 발생적 현상학과 하이데거의 해석학적 현상학 사이에 “근본적인 차이”(326, 327)가 존재함을 보이기 위하여 박 교수는 1) 감각경험에 대한 후설과 하이데거의 해석 차이, 2) 후설과 하이데거의 철학적 배경의 차이, 3) 하이데거에 대한 후설의 분노와 후설에 대해 거리를 취하려던 하이데

거의 시도 등을 제시하고 있다.

여기서 알 수 있듯이 박 교수는 필자의 견해를 정확하게 파악하고 있지 못하다. 이러한 사실은 필자의 견해가 무엇인지 조금 더 구체적으로 살펴보면 알 수 있다. 필자는 양자 사이에 근원적인 유사성이 존재한다는 사실을 해명하였는데, 이 경우 근원적 유사성이란 양자가 해명하고자 하는 사태가 근원적인 일치를 보이고 있음을 뜻한다. 이 경우 양자가 해명하려는 사태가 근원적으로 일치한다 함은 후설의 발생적 현상학의 핵심주제인 초월론적 발생과 하이데거의 해석학적 현상학의 핵심주제인 존재론적 발생이 동일한 사태이며, 그와 더불어 초월론적 발생의 주체인 후설의 초월론적 주관과 존재론적 발생의 주체인 하이데거의 현존재가 동일한 사태요 초월론적 주관에게 드러나는 후설의 세계와 현존재에게 드러나는 하이데거의 선행적 장이 동일한 사태라는 사실을 뜻한다. 바로 이러한 이유에서 필자는 박 교수가 잘 지적하였듯이 “하이데거의 현존재와 후설의 발생적 현상학이 파악하는 초월론적 주관은 본질적으로 동일하다”고 주장했던 것이다. 그리고 필자는 V장에서 초월론적 발생과 존재론적 발생, 초월론적 주관과 현존재, 세계와 선행적 장이 각각 어떤 점에서 동일한 사태인지 하는 점을 자세하게 해명하였다.

그러나 여기서 유의해야 할 점은 이처럼 발생적 현상학과 해석학적 현상학이 동일한 사태를 다룬다고 해서 박 교수가 주장하는 것처럼 필자가 “하이데거의 현상학은 후설의 발생적 현상학과 근본적으로 일치한다”거나 “발생적 현상학의 입장이 하이데거의 입장과 근본적으로 동일한 것”이라고 주장하면서 양자 사이에 거의 차이가 없다고 주장하는 것은 아니라는 사실이다. 그 이유는 양자가 동일한 사태를 다루고 있음에도 불구하고 그 사태를 어느 부분에 초점을 맞추어 분석하느냐에 따라 양자는 서로 다른 모습을 보일 수 있기 때문이다. 실제로 후설의 발생적 현상학과 하이데거의 해석학적 현상학 사이에는 여러 가지 차이점이 존재하는데, 필자는 그 중에서 몇 가지를 VI장 3절: “발생적 현상학과 해석학적 현상학의 차이점”에서 다루었다. 이처럼 후

철의 발생적 현상학과 하이데거의 해석학적 현상학이 동일한 사태를 분석함에도 불구하고 그 구체적인 내용이 동일하지 않을 수 있기 때문에 필자는, 비록 양자가 분석하고자 하는 사태는 “동일”하지만, 양자 사이에는 동일성이 아니라 “유사성”(389), “구조적 유사성”(495)이 존재한다고 표현하였던 것이다.

물론 필자는 후철의 발생적 현상학과 해석학적 현상학 사이에 존재하는 차이점이 VI장 3절에서 다루어진 것 보다 훨씬 더 많다고 생각한다. 박 교수가 제시하는 여러 가지 차이점 중에서 어떤 차이점, 예를 들어 하이데거는 키르케고아의 영향을 크게 받았지만 후철의 경우는 그렇지 않다는 점, 하이데거의 경우 횡단론의 시 해석은 그의 해석학적 현상학의 중요한 한 부분이지만 후철의 경우는 그렇지 않다는 점 등을 들 수 있다. 물론 양자 사이에 존재하는 이러한 차이점을 “근본적인 차이점”이라고 부를 것인지 아닌지의 문제는 “근본적”이라는 단어를 어떻게 사용하느냐 하는 용어 사용의 문제라고 생각한다. 만일 박 교수가 양자 사이에 존재하는 이러한 차이점을 “근본적인” 차이점이라고 부르겠다고 한다면 필자는 그에 대해 반대할 의사가 없다.

물론 필자는 박 교수가 제시한 후철의 발생적 현상학과 하이데거의 해석학적 현상학 사이에 존재하는 차이점 중에서 어떤 것들은 그것이 진정한 의미에서 차이점이라고 할 수 있을지 하는 점 등을 중심으로 검토할 필요가 있다고 생각한다. 첫째, 박 교수는 감각자료의 문제와 관련해 필자가 V장 1절에서 제시한 방식의 감각자료와 하이데거의 감각자료가 서로 다르다는 사실을 지적하면서 양자 사이의 “근본적인 차이”(326)가 존재한다고 말한다. 그러나 필자는 이 점과 관련해 후철 역시 감각자료에 대해 언제나 동일한 견해를 피력하고 있는 것이 아니라는 사실을 지적하고자 한다. 감각자료의 문제와 관련해 후철은 어떤 곳에서는 필자가 V장 1절에서 제시한 견해를 피력하기도 하고 어떤 곳(Hua VI, 437, 『현상학과 해석학』, 437 참조)에서는 하이데거와 같은 견해를 피력하기도 한다. 둘째, 박 교수는 후철이 “기본적으로 데카르트와 로크와 흄에서 출발하는 근대철학을 자신의 철학의 근본적인 배경으

로 삼고 있다면 초기 하이데거는 [...] 근대철학 전체에 대한 비판가들의 압도적인 영향 아래서 자신의 철학을 전개하고 있다고 생각한다”(327)고 말하면서 양자의 차이점을 지적하고 있다. 그러나 이 점과 관련해 유의해야 할 점은 - 뒤에서 다시 논의되듯이 - 후썰 역시 근대철학을 비판하면서 발생적 현상학을 개척하고 있는 것이지 근대철학의 틀 안에 안주하고 있는 것이 아니라는 사실이다. 말하자면 후썰 역시 하이데거와 마찬가지로 근대철학에 대한 해체 작업을 통해 발생적 현상학의 지평을 개척하고 있는 것이다. 바로 이런 이유에서 필자는 후썰의 발생적 현상학과 하이데거의 해석학적 현상학 사이에 “구조적 유사성”이 존재한다고 주장하는 것이며 그에 대해 V장에서 자세하게 논의했던 것이다. 셋째, 박 교수는 “후기 하이데거는 후썰이 비판한 역사주의를 철저화한 것이다”(328)라고 주장하면서 후썰과 하이데거 사이의 차이점이 존재한다고 생각하는데, 이 점과 관련해 필자는 후썰 역시 발생적 현상학을 전개하면서 그가 초기에 역사주의에 대해 가지고 있었던 태도를 수정하고 있다는 사실을 지적하고자 한다. 이 점은 앞서 주의주의의 문제를 다루면서 부분적으로 해명되었다.

박 교수는 “이 교수는 후썰의 이러한 분노와 후썰에 대해 거리를 취하려던 하이데거의 시도가 서로에 대한 오해에서 비롯된다고 보지만 과연 후썰이나 하이데거 정도의 면밀한 사상가들이 서로를 그렇게 오해했다고 볼 수 있을 것인지 의문이다”(328)라고 말하면서 필자의 견해에 동의할 수 없다는 견해를 피력하고 있다. 그러나 이러한 박 교수의 입장은 권위에의 논증의 오류일 수 있다. 필자는 V장에서 후썰의 발생적 현상학과 하이데거의 해석학적 현상학 사이에 어떤 점에서 유사성이 존재하며 따라서 어떤 점에서 후썰과 하이데거가 서로를 오해했다고 보고 있는지 자세하게 논의했는데, 박 교수는 자신의 입장이 정당함을 보이기 위해서는 후썰과 하이데거의 권위에 호소하는 대신에 이러한 필자의 견해를 치밀하게 검토하고 만일 그 안에 문제점이 들어있다면 그것을 지적했어야 할 것이다. 필자는 인간은 모두 오류를 범할 수 있고 이 점에 있어서는 후썰과 하이데거도 예외가 아니라고 생각하며, 만일

이들의 견해 속에 오류가 들어있다면 그것을 지적하면서 극복하고자 시도할 때 비로소 현상학의 새로운 장이 열릴 수 있다고 생각한다.

## 5. 후설의 정적 현상학과 하이데거의 해석학적 현상학의 관계

필자는 『현상학과 해석학』의 VI장: “정적 현상학과 해석학적 현상학의 차이점”에서 기본과 반성적 자기의식 사이에서 확인할 수 있는 타당성 정초관계와 실존적 정초관계를 해명하면서 타당성 정초관계를 해명함을 목표로 하는 후설의 정적 현상학이 실존론적 정초관계를 해명함을 목표로 하는 하이데거의 해석학적 현상학과 근본적으로 다르며 따라서 전자가 후자로 환원될 없다는 사실을 해명하였다. 거기에 이어 필자는 하이데거의 해석학적 현상학이 참다운 의미의 비판적인 철학이 될 수 있기 위해서는 “정향적 기분이 지닌 근원적인 세계 개시 기능과 더불어 타당성 정초관계에서 볼 때 반성적 자기의식이 지닌 근원적인 권리”(『현상학과 해석학』, 579) 역시 철저히 인정해야 한다는 견해를 제시하였다.

박 교수는 1) 사태 자체는 반성적 자기의식에 의해서 드러나는 것이 아니라 기분에 의해서 드러난다는 점, 2) 객관화 작용이 비객관화적 작용에 대해 절대적 우위를 지닌다는 필자의 견해에 문제가 있다는 점, 3) 필자가 하이데거의 현상학적 해석학을 비합리주의로 간주하는 것은 아닌지 하는 점 등을 논의하면서 필자의 견해를 비판하고 있다.

박 교수가 언급하고 있는 주제들뿐 아니라, 정적현상학과 해석학적 현상학의 차이점과 관련된 주제들은 『현상학과 해석학』에서 더욱 더 상세하게 논의되어야 했지만 지면의 제약 때문에 충분히 다루지 못했다. 이 점을 자세하게 다루지 않은 또 다른 이유는 정적 현상학과 해석학적 현상학의 차이점이 분명하며 따라서 이 책의 전체적인 논지 전개를 위해 필요한 한에서만 이 주

제를 다루어도 충분하리라는 고려 때문이었다. 그런데 박 교수의 비판적인 지적은 무엇보다도 필자에게 이 주제에 대해 보다 더 자세하게 해명해야 할 필요성이 있음을 인식할 수 있도록 해주었다는 점에서 중요한 의미가 있다.

1) 박 교수는 우선 첫 번째 문제와 관련해 “현상학뿐 아니라 세계와 인간의 실상을 파악하려는 모든 철학에서 비판의 심급이 되는 것은 오직 사태 자체 뿐이다. 이 교수는 반성적 자기의식이야말로 모든 비판의 심급이 된다고 말하고 있다. 이는 이 교수가 반성적 자기의식에서 사태 자체가 드러난다고 보기 때문이다. 이러한 생각은 후썰이 근대의 반성철학과 본질적으로 공유하고 있는 점이다. 그러나 하이데거는 사태 자체는 반성적 자기의식에 의해서 드러나지 않는다고 생각한다.”(320)라고 지적하면서 논의를 시작한다.

우선 필자는 “현상학 뿐 아니라 세계와 인간의 실상을 파악하려는 모든 철학에서 비판의 심급이 되는 것은 오직 사태 자체뿐이다”라는 박 교수의 견해에 전적으로 동의한다. 이것이야말로 현상학의 기본입장인 것이다.

그런데 “이는 이 교수가 반성적 자기의식에서 사태 자체가 드러난다고 보기 때문이다”라는 지적 때문에 필자가 근원적 기분이 지닌 사태 개시 기능을 인정하지 않는 것처럼 비취질 수도 있다. 그러나 필자는 이 점과 관련해 필자 역시 기분이 가지고 있는 사태 개시 능력을 인정한다는 사실을 명확하게 해두고 싶다. 박 교수는 기분이 지닌 근원적인 사태 개시능력에 대해 자세하게 설명하고 있는데, 필자 역시 박 교수가 설명하고 있는 거의 모든 내용을 『현상학과 해석학』에서 다루었다. 예를 들어 박 교수는 기분이 지닌 사태개시 기능을 설명하면서 불교에서 깨달은 사람이 깨달음을 얻게 되는 과정을 지적하고 있는데, 필자 역시 『현상학과 해석학』의 223-224쪽에서 싯다르타의 예를 들어 근원적 기분이 불안이 지닌 사태 개시 기능을 해명하였다.

그리고 필자가 역시 철학적인 반성적 자기의식도 “사태를 우리가 냉철하

게 볼 수 있도록 그것을 우리 앞에 제시하는 일정한 기분을 요청하는 것이다”(323)라는 사실을 인정한다. 필자 역시 『현상학과 해석학』의 570쪽에서 다음과 같이 말하면서 이 점을 분명하게 밝혔다: “여기서 해석학적 현상학의 관점에서 볼 때 반성적 자기의식이 근원적 기분의 파생적 양상이라 함은 구체적으로 모든 반성적 자기의식은 근원적 기분이라는 모태에서 발생한 것이며, 따라서 그것은 매순간 근원적 기분에 의해 채색되어 존재함을 의미한다. 말하자면 반성적 자기의식은 그 출발점에서부터 한 순간도 근원적 기분이 없이는 존재할 수 없는 것이다.”

그러나 필자는 이처럼 기분이 지닌 사태개시능력을 인정한다고 해서 기분만이 사태개시능력이 있고 반성적 자기의식은 사태개시능력을 지니고 있지 않다고 생각하는 것은 아니다. 필자는 반성적 자기의식은 다양한 사태를 드러낼 수 있는 능력을 가지고 있으며 무엇보다도 기분이 갖고 있지 않은 독특한 사태 개시 능력을 가지고 있다고 생각한다. 그런데 우선 지적해야 할 점은 이 경우 필자가 언급하고 있는 반성적 자기의식은 하이데거가 비판하는 전통적인 의식철학을 가능하게 해주는 “내적 지각”으로서의 반성적 자기의식뿐 아니라, 기분을 반성적으로 성찰하는 반성적 자기의식까지도 포괄하는 넓은 의미의 반성적 자기의식을 뜻한다는 사실이다. 이 점과 관련해 필자는 반성적 자기의식을 최고 형태의 이론이성이라고 말했는데, 박 교수는 이 경우 이론이성을 전통적인 의식철학의 이론이성으로 이해하고 그에 따라 필자가 논의하는 반성적 자기의식을 전통적인 의식철학의 반성적 자기의식, 즉 비본래적 양상에서 수행되는 반성적 자기의식으로 이해하면서 필자의 견해를 비판한 것으로 생각된다. 그러나 필자가 말하는 이론이성은 비본래적 양상에서 수행되는 이론이성뿐 아니라 본래적 양상에서 수행되는 이론이성도 포괄하는 개념이며 이 점에 있어서는 반성적 자기의식도 마찬가지이다. (필자는 후설도 마찬가지 견해를 취하리라 생각한다. 그 이유는 후설의 현상학적 환원론은 비본래적 실존에 대해서 뿐 아니라, 본래적 실존에 대해서도 수행될 수 있는 것이기 때문이다.)



반성적 자기의식이 지닌 사태개시능력과 관련해 우리는 반성적 자기의식이 바로 모든 유형의 의식 작용이 자신의 모습을 드러내는 장소라는 사실을 명심할 필요가 있다. 말하자면 반성적 자기의식이 없이는 그 어떤 유형의 의식 작용도 자신의 정체를 우리에게 드러낼 수 없는 것이다. 그런데 이 점에 있어서는 기분도 예외가 아니며, 따라서 만일 반성적 자기의식이 없다면 우리는 기분에 대한 어떤 타당한 인식도 얻을 수 없을 것이다. 물론 반성적 자기의식은 기분을 통해 드러나는 사태를 드러나게 할 수 있는 능력이 없지만, 그럼에도 불구하고 기분이라는 사태는 오직 반성적 자기의식을 통해서만 자신의 모습을 드러낼 수 있는 것이 사실이다. 이 점과 관련해 우리는 기분을 통해 드러나는 사태와 기분이라는 사태를 구별할 필요가 있는데, 박 교수는 필자의 견해를 비판하면서 이 두 가지를 혼동하고 있는 것처럼 보인다. 반성적 자기의식은 기분이 드러내는 사태를 드러낼 능력은 없지만 기분이라는 사태를 드러낼 능력을 가지고 있다. 그리고 이 점과 관련하여 필자가 강조하고 싶었던 것은 기분이라는 사태는 기분을 통해서가 아니라, 오직 반성적 자기의식을 통해서만 자신의 모습을 명료하게 드러낼 수 있다는 사실이다. 바로 이런 맥락에서 필자는 “타당성 정초관계라는 관점에서 볼 때 반성적 자기의식은 모든 여타의 유형의 의식에 대해서, 그리고 두 말할 것도 없이 근원적 기분에 대해서도 절대적인 우위를 지니고 있다”(『현상학과 해석학』, 576)고 말했으며 반성적 자기의식을 “타당성 정초라는 관점에서 볼 때 최고의 의식 형태”(『현상학과 해석학』, 571)라고 불렀던 것이다.

필자는 이 점에 있어서 박 교수 역시 필자와 견해를 같이 하는 것이 아닌가 생각한다. 이 점과 관련해 박 교수는 “물론 하이데거의 철학도 사태에 대한 현상학적인 분석인 이상, 사태 그 자체에 대한 반성적인 직관에 의거하고 있다. 하이데거는 이 점에서 반성적인 직관의 의의를 부정하지 않을 것이며 부정한 적도 없다고 생각된다.”(320-321)고 말하고 있기 때문이다. 그럼에도 불구하고 필자가 지적하고 싶은 것은 하이데거가 이 점을 명시적으로 지적하면서 그에 대해 논의하고 있지 않다는 사실이다. 필자의 견해에 의하면 하이

대거는 이 점을 명시적으로 지적하면서 반성적 자기의식의 역할, 그것과 기분의 관계에 대해 자세하게 분석할 필요가 있다.

박 교수의 경우 기분이 지닌 사태개시기능을 강조하면서 반성적 자기의식이 지닌 사태개시능력을 충분히 평가하고 있지 않은 것처럼 보인다. 이 점과 관련해 박 교수는 “이론적 반성이 하는 일이란 이러한 불안에서 분명하게 이미 드러나 있는 사태를 개념적으로 파악하는 것에 지나지 않는 것이 아닐까?”라고 말하고 있다. 두 말할 것도 없이 반성적 자기의식은 단지 “사태를 개념적으로 파악하는” 기능만 지니고 있는 것은 아니다.

예를 들어 기분과 관련해서만 논의하자면 반성적 자기의식은 어떤 유형의 기분의 구조를 자세하게 분석함으로써 아직 그것을 체험해보지 못한 사람들에게 그것이 무엇인지 체험할 수 있는 토대를 마련해주면서 그 사람의 실존의 변화를 도모할 수도 있다. 비로 이 점이 기분에 대한 철학적 논의가 필요한 이유 중의 하나라 할 수 있다. 그리고 반성적 자기의식은 다양한 유형의 기분들을 서로 비교할 수 있는 능력이 있다. 이러한 능력은 기분에게는 결여되어 있는 능력이라고 할 수 있다. 그런데 이처럼 다양한 유형의 기분을 서로 비교할 수 있는 능력은 여러 가지 중요한 의미를 지닐 수 있는데, 그 중에서 두 가지만 지적하면 다음과 같다.

첫째, 반성적 자기의식은 다양한 유형의 기분들을 서로 비교하면서 서로 다른 기분 속에서 살아가는 사람들 사이의 대화가 가능할 수 있는 토대를 마련할 수 있다. 이 점과 관련해 주목해야 할 점은 기분은 아주 강력한 세계개시 능력을 지니고 있기 때문에 어느 하나의 기분에 사로잡혀 있는 사람은 종종 다른 기분에 사로잡혀 있는 사람을 이해하기가 어려우며 따라서 후자와 대화하기가 쉽지 않다는 사실이다. 반성적 자기의식이란 바로 어떤 하나의 기분에 사로잡혀있는 사람이 그 기분과 거리를 취하면서 그 기분에 대해 “객관적으로” 돌아볼 수 있는 여유를 줄 수 있는 능력이라 할 수 있다.

둘째, 반성적 자기의식은 다양한 유형의 기분을 비교하면서 그들 사이의 관계를 해명할 수 있고 경우에 따라서는 그들 사이의 우열에 대해서도 논하면서 사람들에게 결단을 촉구할 수 있는 능력을 가지고 있다. 어떤 하나의 기분에 의해 개시된 종교에 오래 동안 몸담아오다 다른 기분에 의해 개시된 종교를 접하고 그에 대해 한참 동안 심사숙고하다가 이 새로운 종교로 개종하는 사람의 경우 기분이 중요한 역할을 하지만 반성적 자기의식 역시 나름의 중요한 역할을 담당한다고 할 수 있다.

그리고 이처럼 반성적 자기의식이 지닌 다양한 의미를 논외로 친다고 하더라도 필자는 “사태를 개념적으로 파악하는 일”이 학문을 위해서 얼마나 중요한 것인지 지적하고 싶다. 이 점은 박 교수도 동의하리라 생각한다. 이 점과 관련해 필자는 “사태를 개념적으로 파악하는 일”이 철학과 학문 일반에게는 생명과도 같다는 사실을 강조하고자 한다. 학문 및 철학의 생명은 사태를 그저 단순히 느끼고 이해하는 것을 넘어서 개념적으로 정확하고 엄밀하게 파악하는데 있다. 만일 철학과 학문이 어떤 사태를 개념적으로 정확하고 엄밀하게 파악하지 못하고 단지 그것을 느끼고 이해하는 차원에 머문다면 그것은 상식과 아무런 차이도 없을 것이다. 후썰이 현상학을 엄밀하오로서의 철학으로 전개하고자 했고 하이데거 역시 후썰을 따라 해석학적 현상학을 엄밀학(또는 후기의 경우 엄밀한 사유)으로 정립하고자 시도했던 것도(『현상학과 해석학』, 275-276쪽 참조) 바로 이런 정신의 발로인 것이다. 그리고 이처럼 사태를 개념적으로 정확하고 엄밀하게 파악하는 일이 생각처럼 그렇게 쉬운 일이 아님은 두말할 필요도 없다. 모든 학문적 천재들은 바로 이러한 능력이 뛰어난 사람들이다. 그리고 이런 점에서 반성적 자기의식은 비록 그것이 발생적 관점에서 볼 때는 비록 파생적이라고 할지라도 학문의 타당한 정초라고 하는 관점에서는 결정적으로 중요한 의미를 지닌다.

바로 여기서 우리는 박 교수의 다음과 같은 지적을 살펴볼 필요가 있다: “이 교수는 모든 이해 및 해석의 전제이며 출발점이 되는 선-구조의 확보 문

제와 관련해 그러한 선-구조의 확보가 임의로 이루어져서는 안 되며 어디까지나 사태 자체를 토대로 하여 올바르게 획득되어야만 한다는 하이데거의 주장을 받아들이면서도, 단순한 정황적 기분 자체는 어떤 유형의 판단능력도 아니기 때문에 그것은 어떤 선-구조가 타당한지의 여부를 심판해 줄 수 있는 능력을 가지고 있지 않다고 말하고 있다. 그러나 이 교수는, 우리가 이론적 판단에 의해서 어떤 선-구조가 어떻게 타당한지를 심판할 수 있는지를 분명히 보여주고 있지 않다.”

여기서 우리는 1) 어떤 세계에 대해 개시되어 있는 어떤 특정한 실존적 상태와 2) 그의 구조를 이론적으로, 즉 실존론적으로 해명하면서 명확하게 하는 작업을 구별해야 한다. 그런데 이 점과 관련해 명심해야 할 점은 이 경우 특정한 실존상태를 가능하게 해주는 능력과 그의 구조를 실존론적으로 해명하면서 명확하게 하는 작업을 수행하는 능력이 동일한 능력이 아니라 서로 다른 능력이라는 사실이다. 전자는 기분이 가지고 있는 능력이지만 후자는 반성적 자기의식의 능력이다. 그리고 박 교수는 “이 교수는, 우리가 이론적 판단에 의해서 어떤 선-구조가 어떻게 타당한지를 심판할 수 있는지를 분명히 보여주고 있지 않다.”고 지적하고 있지만 실제로 필자는 III장 6절: “『존재와 시간』에 나타난 해석학적 현상학의 구조”에서 이와 관련된 논의를 어느 정도 하였다.

다시 한번 강조하지만 반성적 자기의식을 통해 드러나는 “사태를 개념적으로 파악하는 일”은 기분이 할 수 없는 일이다. 바로 이러한 맥락에서 필자는 정황적 기분을 반성적 자기의식과 구별하면서 “근원적인 정황적 직관을 통해 사태를 투시하고는 있으나 그럼에도 불구하고 어떤 점에서 아직도 ‘눈 멀었다’고 할 수 있는, 이러한 근원적 기분들”(321-322, 『현상학과 해석학』, 577)이라고 말했던 것이다. 그리고 이 점을 강조하면서 필자는 “근원적 기분은 단지 불투명하며 막연한 양상에서 실존 전체의 모습을 선이론적이며 예비적으로 보여줌으로써 이론적인 실존론적 분석을 수행할 수 있는 단초를 마련

해 줄 뿐이지”(321, 『현상학과 해석학』, 571)라고 말했던 것인데, 이 점에 대해 박 교수는 “그러나 이 교수가 말하듯이 근원적 기분이 단지 ‘불투명하고 막연한’ 양상에서 실존 전체의 모습을 선이론적이며 예비적으로 보여주는 것일까? 예를 들어서 불안이라는 기분은 그 어떤 이론적 설득으로도 우리를 바꿀 수 없을 정도로 우리의 일상적 세계를 무의미한 것으로 드러내는 것이 아닐까?”(322)라고 지적한다. 그런데 여기서 박 교수는 필자가 강조하려는 초점이 무엇인지 정확하게 이해하고 못하고 있다. 앞서 살펴보았듯이 필자는 “불안이라는 기분은 그 어떤 이론적 설득으로도 우리를 바꿀 수 없을 정도로 우리의 일상적 세계를 무의미한 것으로 드러내는 것”이라는 사실을 전적으로 인정한다. 그러나 그렇다고 해서 기분이 그 자체로 실존론적 분석을 수행할 수는 없으며 필자가 이 대목에서 강조하려고 했던 것은 바로 이 점이었다. 그리고 기분이 실존론적 분석을 수행할 수 없다는 사실을 강조하면서 필자는 “근원적 기분이 단지 ‘불투명하고 막연한’ 양상에서 실존 전체의 모습을 선이론적이며 예비적으로 보여주는 것”이라고 말하기도 하고 근원적 기분이 “어떤 점에서 아직도 ‘눈멀었다’”고 말했던 것이다. 필자는 이러한 표현이 오해를 불러일으킬 소지가 있음을 인정한다. 그럼에도 불구하고 필자는 박 교수에게 “불투명하고 막연한”, “눈멀었다” 등의 표현들을 박 교수가 평소 그에 대해 가지고 있던 이해 지평에서 이해하지 말고 그것들이 사용된 구체적인 맥락에서 이해해 줄 것을 당부하고 싶다.

제VI장 4절: “정적 현상학과 해석학적 현상학의 차이점”은 기본과 반성적 자기의식의 관계를 중심으로 타당성 정초관계를 해명함을 목표로 하는 정적 현상학에서는 반성적 자기의식이 가장 근원적인 의식으로 등장하는 반면, 발생적 정초관계를 해명함을 목표로 하는 해석학적 현상학에서는 기분이 반성적 자기의식보다 더 근원적인 의식이라는 사실을 해명하고 있다. 물론 겉보기에 모순처럼 보일지도 모를 이 주장이 모순이 아닌 이유는 이 경우 정적 현상학과 발생적 현상학이 사태를 분석해 들어가는 관점이 서로 다르기 때문이다. 이 사실을 이해하기 위해서는 정적 현상학과 발생적 현상학의 구별에

대한 정확한 이해가 필수적인데, 앞서 살펴보았듯이 박 교수는 양자의 구별에 대해 불충분하게 이해하고 있으며 필자는 바로 이러한 불충분한 이해 때문에 박 교수가 “정적 현상학과 해석학적 현상학의 차이점”을 이해함에 있어 어려움을 느끼는 것이 아닌가 생각한다.

2) 이제 객관화적 작용과 비객관화적 작용의 관계를 살펴보자. 이 점에 대한 필자의 견해를 우선 정리하기로 하자. 우선 후썰의 『논리연구』에 나오는 “모든 지향작용은 객관화적 작용이거나 객관화적 작용에 토대를 두고 있다.”는 명제는 불완전한 유형의 정적 현상학의 입장에서 정립된 것으로서 문제가 있다는 것이 『현상학과 해석학』을 쓰면서 필자가 가지고 있었던 기본적인 생각이다.(이 점에 대해서는 III장 9절을 참조) 그리고 후썰이 정적 현상학의 이념과 발생적 현상학의 이념을 구별하면서 양자를 구체적으로 전개해 나감에 따라 이 명제는 수정되어야 한다. 우선 발생적 현상학의 관점에서는 비객관화적 지향성이 객관화적 지향성의 발생적 토대가 되는 경우가 대부분이긴 하지만, 그러나 과연 『논리연구』의 명제를 대체할 새로운 명제가 있는지 검토해 보아야 한다(『현상학과 해석학』, 311쪽 참조) 그리고 정적 현상학에서 이 명제는 “나름대로의 정당성”(『현상학과 해석학』, 280)을 지닐 수 있도록 맥락에 맞게 새롭게 해석할 수 있는 가능성이 존재하는데, 그에 의하면 이 명제는 논리적 타당성 정초 관계라는 관점에서 볼 때 객관화적 작용이 비객관화적 작용에 비해 절대적 우위를 지닌다는 의미에서 객관화적 작용이 비객관화적 작용의 타당성 정초가 된다는 뜻으로 이해될 수 있다.

이러한 필자의 견해에 대해 박 교수는 325쪽에서 다음과 같이 지적하면서 필자의 견해가 일관되지 않다고 말한다: 1) “이 교수는 객관화적 지향성이 비객관화적 지향성의 토대라고 본다.” 2) “그러나 이 교수는 다른 한편으로는 비객관화적 작용은 객관화적 작용의 정초 없이도 존재할 수 있다고 말한다.” 3) “다른 곳에서는 모든 의식작용들이 객관화작용에 입각해 있다는 후썰의 입장을 당연하고 자명한 것처럼 받아들이고 있다.” 4) “객관화작용을 모든 타

당성의 기초라고 하는 후설의 입장을 수용하려고 한다면 우선 실천적인 사용 행위에서 존재자들이 일차적으로 드러난다고 보는 하이데거의 입장을 비판해야 할 것이다. 그러나 이것에 대한 이 교수의 비판을 우리는 찾아보기 어렵다.”

우선 이러한 지적과 관련해 필자는 객관화작용과 비객관화적 작용의 관계와 관련된 필자의 여러 가지 견해들이 사실은 서로 다른 맥락에서 등장하는 것이며 따라서 그것들이 겹보기에는 모순처럼 보일지 몰라도 맥락을 고려하면 모순이 아니라는 사실을 지적하고 싶다. 따라서 필자는 박 교수에게 각각의 경우에 어떤 맥락에서 필자가 그런 주장을 하는지 검토해 볼 것을 주문하고 싶다. 그 주장이 불완전한 유형의 정적 현상학의 입장에서 집필된 『논리연구』의 입장을 소개하는 것인지, 발생적 현상학의 관점에서 나온 것인지, 아니면 정적 현상학의 관점에서 나온 것인지 하는 점 등을 구별할 필요가 있다. 이 점을 염두에 두면서 박 교수의 지적들을 검토하면 그것들은 대부분 적절한 것이 아님이 드러난다. 우선 3)은 적절한 지적이라고 할 수 없다. 그 이유는 필자가 그런 구별을 당연시하고 있지 않기 때문이다. 그리고 4) 역시 적절한 지적이 아니다. 하이데거의 입장은 해석학적 현상학의 틀 안에서는 타당한 것이며 필자는 이 점을 전혀 문제 삼고 있지 않기 때문이다. 그리고 2)는 발생적 현상학의 입장에서 볼 때 타당한 명제이며 따라서 필자가 이러한 주장을 한다고 해서 문제될 것은 없다. 2)가 타당한 이유는 발생적 정초관계의 관점에서 볼 때 근원적 기분, 충동, 동물적 본능작용 등은 객관화적 작용에 정초되지 않고서도 존재할 수 있기 때문이다. 그리고 1)은 필자가 『논리연구』의 입장을 소개하는 경우 아니면 필자가 정적 현상학의 입장에서 개진하는 주장이든지 둘 중의 하나이다. 『논리연구』의 입장을 소개하는 것일 경우 박 교수는 아무런 어려움을 느끼지 않을 것이다. 그러나 필자는 그것이 정적 현상학의 입장에서 개진된 것일 경우 박 교수가 많은 어려움을 느끼는 것으로 이해한다. 그러면 이 점을 더 자세히 살펴보자.

우선 이 점과 관련해 박 교수가 가지고 있는 어려움이 구체적으로 무엇인지 더 자세히 살펴보자. 이 점과 관련해 박 교수는 다음과 같이 말한다: “이 교수는 또한 ‘모든 지향적 체험은 객관화적 작용이거나 그러한 작용을 토대로서 갖고 있다’는 정적 현상학의 명제는 타당성 정초관계를 해명하고자 하는 정적현상학의 관점에서 볼 때 나름대로의 정당성을 가지고 있다고 말하면서 이에 입각하여, 객관화적 작용만이 타당성의 담지자이기 때문에 타당성 정초관계라는 관계에서 볼 때 객관화적 작용, 즉 넓은 의미의 논리적 이성 혹은 이론이성은 비객관화적 작용에 비해 절대적인 우위를 지닌다고 할 수 있다고 주장하고 있다. 그러나 이 주장에서는 하나의 논리적 비약이 일어나고 있다고 본인에게는 느껴진다. 이 교수는 ‘모든 지향적 체험은 객관화적 작용이거나 그러한 작용을 토대로서 갖고 있다’는 정적 현상학의 명제를 객관화적 작용만이 타당성의 담지자라는 식으로 해석하고 있다. 그러나 평자는 모든 지향적 체험이 객관화적 작용을 토대로 갖고 있다는 주장에서 객관화적 작용만이 타당성의 담지자라는 주장이 따라 나올 수 없다고 본다.”(325-326)

여기서 우선 지적하여야 할 점은 필자가 “모든 지향적 체험은 객관화적 작용이거나 그러한 작용을 토대로서 갖고 있다”는 명제를 정적 현상학의 명제로 간주하고 있지 않다는 사실이다. 이 명제는 정확하게 말하자면 “불완전한 유형의 정적 현상학”의 명제이며, 따라서 이 명제는 불완전한 유형의 정적 현상학이 정적 현상학으로 탈바꿈하면서 수정되어야 한다.

바로 이 수정될 방향과 관련하여 필자는 정적 현상학의 경우 객관화적 지향성이 비객관화적 지향성에 대해 논리적 타당성 정초의 관점에서 볼 때 절대적인 우위를 지니기 때문에, 바로 이런 뜻으로 ‘모든 지향적 체험은 객관화적 작용이거나 그러한 작용을 토대로서 갖고 있다’는 명제를 이해하기를 제안했던 것이다. 따라서 필자는 박 교수가 주장하듯이 “모든 지향적 체험이 객관화적 작용을 토대로 갖고 있다는 주장에서 객관화적 작용만이 타당성의 담지자라는 주장이 따라 나올 수” 있다고 보는 것이 아니다. 따라서 필자의



견해 속에 박 교수가 주장하는 것과 같은 “논리적 비약”은 존재하지 않는다. 필자의 입장은 정적 현상학의 입장에서 볼 때 객관화적 작용만이 타당성의 담지자이기 때문에 “모든 지향적 체험이 객관화적 작용을 토대로 갖고 있다”는 명제를 “객관화적 지향성이 비객관화적 지향성에 대해 논리적 타당성 정초의 관점에서 볼 때 절대적인 우위를 지닌다”는 뜻으로 이해할 수 있다는 것이다.

따라서 필자는 어떤 이유에서 객관화적 작용만이 타당성의 담지자라고 할 수 있는지 해명해야 한다. 물론 필자는 『현상학과 해석학』을 집필하면서 무엇보다도 지면의 제약 때문에 이 점을 자세하게 다루지 않았으며 그에 따라 박 교수의 경우 많은 혼란이 나타난 것으로 생각하는데, 그에 대한 일차적인 책임은 필자에게 있다. 그러면 이제 이 점을 해명하기로 하자. 이 점과 관련해 박 교수는 “도덕적 가치평가작용이나 미학적 가치평가작용은 독자적인 타당성 정초”를 요청한다고 말하면서 왜 객관화적 지향성만이 타당성의 담지자라고 주장하는지, 그리고 이처럼 주장할 경우 “모든 작용을 결국은 이론적 작용으로 환원시키는 환원주의의 위험”(326)이 나타나는 것은 아닌지 하는 점을 지적하고 있다. 그러나 이 점과 관련해 우선 지적해야 할 것은 『현상학과 해석학』의 1장 3절에서 “엄밀학으로서의 현상학”의 문제를 다루면서 자세하게 논의되었듯이 현상학은 “의식의 장에 [...] 다양한 유형의 의식활동이 존재하며, 이 각각의 의식활동은 그 어떤 다른 것에 의해 치환될 수 없는 나름대로의 고유한 본질구조를 지니고 있다는 사실”(『현상학과 해석학』, 46)을 확인하면서 서로 다른 다양한 사태 영역이 각기 나름의 고유한 권리를 지닌다는 사실을 인정하는 철학이며, 따라서 현상학이 가장 경계하는 것은 박 교수가 지적하는 유형의 “환원주의”라는 사실이다. 필자는 박 교수와 마찬가지로 도덕적 가치평가작용이나 미학적 가치평가작용이 여타의 작용과는 다른 나름의 고유한 독자적인 타당성 정초를 요구한다고 생각하며 따라서 정적 현상학의 관점에서 볼 때 객관화적 작용만이 타당성의 출처라는 명제는 환원주의적으로 이해되어서는 안 된다.

객관화적 작용만이 타당성의 담지자라는 명제의 진의를 이해하기 위해서 우리는 객관화적 작용이 두 가지 의미를 가지고 있다는 사실에 주목할 필요가 있다. 그리고 이 점을 이해하기 위해서 우리는 총체적인 작용(Gesamtakt)과 부분작용(Teliakt)의 구별을 이해해야 한다. 앞서 우리는 『논리연구』의 구별에 따라 객관화적 작용과 비객관화적 작용을 구별하였는데, 객관화적 작용이든 비객관화적 작용이든 거기서 논의된 작용은 모두 정립 작용을 담고 있는 총체적인 작용이다. 그런데 정립 작용을 담고 있는 모든 총체적인 작용은 부분 작용들로 구성되어 있다. 예를 들어 총체적인 작용으로서의 객관화적 작용 속에는 1) 대상을 인식하고자 하는 의지작용, 2) 이러한 의지작용이 충족되는지 여부에 따라서 주체가 느끼게 되는 즐거움과 불쾌함의 감정작용, 3) 본래적인 의미에서 대상을 정립하는 작용 등의 부분작용들로 구성되어 있다. 그리고 우리가 의지작용이라고 부르는 작용 역시 1) 어떤 대상을 얻으려고 애쓰는 좁은 의미의 의지 작용, 2) 의지작용이 충족되는지 여부에 따라 주체가 느끼게 되는 즐거움과 불쾌함의 감정작용, 3) 의지의 대상을 의지의 대상으로(단순한 인식의 대상으로가 아니라) 정립하는 작용 등의 부분작용들로 구성되어 있다. 감정 작용의 경우도 마찬가지다. 감정작용 역시 1) 대상에 대해 즐거움, 불쾌함을 느끼는 좁은 의미의 감정작용, 2) 즐거운 감정의 경우 그것을 더 증가시키고 불쾌한 감정의 경우 그것을 줄이거나 그로부터 벗어나려는 의지작용, 3) 감정의 대상을 감정의 대상으로(단순한 인식의 대상으로서가 아니라) 정립하는 작용 등의 부분작용들로 이루어져 있다.

이처럼 정립적인 모든 총체적인 작용은 부분작용들로 구성되어 있다. 이 점과 관련해 유의해야 할 점은 그것들이 모두 부분작용으로서의 정립하는 작용을 구성 요소 중의 하나로 포함하고 있다는 사실이다. 그런데 이러한 부분 작용으로서의 정립하는 작용은 인식적인 대상을 인식적인 대상으로, 감정의 대상을 감정의 대상으로, 의지의 대상을 의지의 대상으로 판단하면서 인식하는 작용이며 그러한 한에서 그것은 객관화적 작용이라 불릴 수 있다. 여기서 알 수 있듯이 객관화적 작용에는 1) 총체적인 작용으로서의 객관화적 작용과

## 2) 부분작용으로서의 객관화적 작용 등 두 가지가 있다.

그런데 우리는 - 그것이 객관화적 작용이든지 비객관화적 작용이든지 - 대상에 대한 정립을 담고 있는 모든 총체적인 작용과 관련하여 그의 명증성, 즉 타당성에 대해 논할 수 있는데, 그 이유는 각각의 작용이 부분작용으로서의 객관화적 작용을 가지고 있기 때문이다. 말하자면 그 어떤 총체적인 작용도 그것이 부분작용으로서의 객관화적 작용을 가지고 있지 않다면 그것은 타당성을 결여한 맹목적인 작용, 즉 눈 먼 작용이 될 것이며 바로 이러한 점에서 우리는 부분작용으로서의 객관화적 작용이 어떤 총체적인 작용을 명증적인 작용으로 만들어주는 요소라고 말할 수 있다. 바로 이처럼 부분작용으로서의 객관화적 작용이 그 어떤 총체적인 작용의 명증성 내지 타당성의 원천이기 때문에 이러한 사실을 염두에 두면서 필자는 객관화적 작용만이 타당성의 담지자라고 말했던 것이다.

이처럼 부분작용으로서의 객관화적 작용이 타당성의 담지자이기 때문에 타당성 정초관계의 관점에서 볼 때 그것은 부분작용으로서의 비객관화적 작용에 대해 절대적 우위를 지니는 것이다. 그리고 필자는 불완전한 유형의 정적 현상학의 입장에서 집필된 『논리연구』에 나오는 “모든 지향적 체험은 객관화적 작용이거나 그러한 작용을 토대로 가지고 있다”는 명제는 정적 현상학에서는 수정되어 “부분작용으로서의 객관화적 작용이 부분작용으로서의 비객관화적 작용에 대해 절대적 우위를 지닌다”는 뜻으로 이해되어야 한다는 견해를 제시하고 싶었던 것이다. (총체적인 작용으로서의 객관화적 작용도 부분작용으로서의 객관화적 작용을 지니며 총체적인 작용으로서의 비객관화적 작용도 부분작용으로서의 객관화적 작용을 지니기 때문에 양자 사이에는 일반적으로 이러한 관계가 성립하지 않는다.) 모든 유형의 총체적인 작용과 관련해 그 속에 들어 있는 부분작용으로서의 객관화적 작용에 초점을 맞추어 그것이 가지고 있는 타당성과 관련해 초시간적 타당성 정초관계를 해명할 수 있으며 그를 통해 다양한 대상 영역과 관련해 다양한 유형의 정적

현상학을 정립할 수 있는 것이다.

3) 박 교수는 필자가 하이데거의 해석학적 현상학을 비합리주의로 간주하는 것이 아니냐고 생각하면서 다음과 같이 말한다: “이 교수가 객관화작용과 반성적 자기의식의 이성적인 성격과 기분의 비합리적이고 애매한 성격을 서로 대조할 때, 이 교수는 본인은 원하지 않았더라도 부지불식간에 인간을 합리적인 이성과 불합리한 감성과 감정으로 구성되어 있다고 보는 이원론적 사고방식에 빠지는 것은 아닌가? 그리고 이와 함께 이 교수는 하이데거가 기분을 중시한다는 이유로 하이데거를 결국은 비합리주의자로 규정하게 되는 것이 아닌가?”(324) 그리고 박 교수는 이러한 맥락에서 다음과 같이 주장한다: “그런데 이 교수는 반성적 자기의식이야말로 모든 비판의 심급이 된다고 말하고 있다. 이는 이 교수가 반성적 자기의식에서 사태 자체가 드러난다고 보기 때문이다.”(320)

우선 지적하고 싶은 것은 필자는 하이데거의 해석학적 현상학을 비합리주의로 간주하지도 않고 또 그것이 “모든 비판적 심급”을 결여하고 있다고 생각하지도 않는다. 물론 필자는 『현상학과 해석학』의 578쪽에서 다음과 같이 “모든 비판적 심급”이라는 표현을 사용하였다: “이러한 맥락에서 하버마스는 하이데거의 후기 해석학적 현상학에서 의미를 개시하는 세계 기투는 ‘모든 비판적 심급’을 결여하고 있으며, 따라서 하이데거의 후기 해석학적 현상학은 무비판적인 철학으로 전락할 수밖에 없다고 주장한다.”(『현상학과 해석학』, 578-579) 여기서 알 수 있듯이 하이데거의 해석학적 현상학이 모든 비판적 심급을 결여하고 있다고 주장하는 사람은 필자가 아니라, 하버마스이며 필자는 논지 전개를 위해 하버마스를 인용했던 것이다. 그리고 이 대목에서 필자는 이러한 하버마스의 비판으로부터 자유롭기 위해서 하이데거의 후기 해석학적 현상학에게 다음과 같은 것을 주문했던 것이다: “우리는 이처럼 무비판적인 철학으로 전락할 위험에 빠지지 않고, 그것이 본래 추구하였던 바, 철저한 비판정신을 생명으로 하는 참다운 철학이 될 수 있기 위해서 하이데거의 후

기 해석학적 현상학은 반성적 직관이 지닌 근원적인 기능을 충분히 인정하여야 한다고 생각한다.”(『현상학과 해석학』, 579)

이처럼 필자는 하이데거의 현상학 전체가 아니라, 하이데거의 후기 해석학적 현상학이 무비판적인 철학으로 전락할 위험이 있다고 말한 것이며 이러한 견해는 많은 하이데거 연구자들도 인정하는 것이며 박 교수도 인정하는 견해라고 생각한다. 두 말할 것도 없이 필자는 하이데거의 해석학적 현상학을 비합리주의로 간주하지 않는다. 앞서 지적하였듯이 필자는 기분이 지닌 사태개시능력을 인정하며 사태개시능력을 지닌 기분을 비합리적이라고 간주하지 않는다. 필자는 비판적 합리성이 형식적 합리성, 화용론적 합리성, 명증적 합리성 내지 직관적 합리성, 반성적 합리성 등 다양한 요소로 구성되어 있다고 생각한다. 그런데 그 중에서 명증적 합리성 내지 직관적 합리성에는 다양한 유형의 것이 있는데, 그 중의 하나가 바로 하이데거가 언급하는 “해석학적 직관” 또는 “정황성의 명증”이 지닌 합리성이다. 이처럼 정황성의 명증이 지닌 합리성을 인정하기 때문에 필자는 하이데거를 비합리주의자로 보지 않으며, 따라서 필자의 입장은 하이데거의 해석학적 현상학이 “모든 비판적 심급”을 결여하고 있으며 따라서 그것이 비합리주의에 불과하다고 간주하는 하버마스의 입장과는 구별된다.

비판적 합리성에 대한 필자의 입장이 보여주듯이 박 교수가 생각하는 것과는 달리 필자는 “반성적 자기의식이야말로 **모든** 비판의 심급이 된다”는 견해를 피력하는 것이 아니다. 앞서 지적하였듯이 반성적 합리성은 비판적 합리성을 구성하는 한 가지 요소이며 반성적 자기의식이 가지고 있는 반성적 합리성은 모든 비판의 심급이 아니라, 여러 심급 중의 하나에 불과하다. 그러나 반성적 합리성이 결여되어 있을 경우 그 어떤 합리성도 진정한 의미의 비판적 합리성이 될 수 없으며, 이런 점에서 반성적 합리성은 비판적 합리성의 필요조건이라 할 수 있다. 그리고 이런 점에서 하이데거의 해석학적 현상학이 비판적인 철학이 되기 위해서 그것은 반성적 자기의식이 지닌 합리성의

고유한 권한을 적극적으로 인정하면서 반성적 자기의식에 대해 진지하게 논의해야 한다. 바로 이 경우에만 하이데거의 해석학적 현상학은 하버마스 등의 철학자에 의해 제기된 무비판적인 철학이라는 비판으로부터 진정으로 자유로울 수 있을 것이다. 필자가 하이데거의 해석학적 현상학을 논하면서 반성적 자기의식의 의의를 그처럼 강조하는 이유는 그것을 하버마스 식의 비판으로부터 보호할 수 있는 길을 찾기 위해서라 할 수 있다.

## 6. 후설의 초월론적 현상학 전체와 하이데거의 해석학적 현상학의 관계

그러나 이처럼 후설의 정적 현상학과 하이데거의 해석학적 현상학의 근본 이념이 다르고 더 나아가 후설의 발생적 현상학과 하이데거의 해석학적 현상학 사이에 유사성과 더불어 차이점이 존재함에도 불구하고 후설의 초월론적 현상학 전체와 하이데거의 해석학적 현상학은 양자 모두 초월론적 철학이라고 하는 점에서 공통점을 지닌다. 말하자면 양자는 주체(초월론적 주관 또는 현존재)가 세계 구성 기능을 지니고 있음을 인정하면서 바로 주체가 지닌 세계 구성적 기능을 해명함을 목표로 하는 철학이라는 점에서 공통점을 가진다. 필자는 이 점을 『현상학과 해석학』의 V장과 VI장 1절: “초월론적 철학으로서의 초월론적 현상학과 해석학적 현상학”에서 자세하게 다루었다.

그런데 이 대목에 대해서 박 교수는 서평의 II, 6) “‘초월론적’이라는 말에 대한 이 교수의 해석이 갖는 문제성에 대해서”에서 다음과 같이 지적하면서 이 점을 비판적으로 다루고 있다: “이 교수는 하이데거의 초기철학도 후설의 초월론적인 철학과 다를 바 없다고 보면서 이 경우 ‘초월론적인’이라는 말을 ‘모든 것을 현존재나 인간 혹은 의식의 경험과의 연관 속에서 보는 태도’를 가리키는 의미로 사용하고 있다. 그러나 이 경우에는 초월론적인 아닌 철학은 아무 것도 없게 될 가능성이 있다. 우리는 어떤 의미에서는 모든 철학이

모든 것을 인간 혹은 의식의 경험과의 연관 속에서 보고 있다고 할 수 있다. 일단 근대철학은 말할 것도 없고, 존재자가 인간의 이성에 의해서 파악되는 가 아니면 감각에 의해서 파악되느냐에 따라서 다르게 나타난다고 보는 플라톤의 철학도 우리는 초월론적인 철학이라고 해야 할 것이다. 물론 이 경우에는 하이데거의 후기 철학도 초월론적 철학이 될 것이다. 이 경우 ‘초월론적인’이라는 말의 의미가 너무 넓어져서 어떠한 특정한 철학적인 태도를 가리킬 수 없게 된다.”

그러나 이러한 박 교수의 지적은 타당하지 않다. 우선 Frege의 철학처럼 의식과의 관계를 전혀 고려하지 않고 전개되는 철학도 얼마든지 있으며 또 의식과의 관계를 고려한다고 해서 모두 초월론적 철학이 되는 것도 아니다. 『현상학과 해석학』의 V장 1절에서 필자는 “초월론적”이라는 단어를 아주 엄격한 의미로 사용하고 있는데, 박 교수는 이 점을 간과하고 있다. V장 및 VI장 1절뿐 아니라 『현상학과 해석학』의 전체적인 맥락을 보아도 알 수 있듯이 초월론적 철학은 모든 것을 넓은 의미에서 주체의 “초월론적 기능”과 관련하여 파악하는 철학을 의미하는데, 이 점과 관련해 다음의 구절을 참고하기 바란다: “하이데거의 해석학적 현상학에서 초월론적 기능을 지니고 있는 현존재에 대한 물음은 존재물음 일반을 해명하기 위한 통로 역할을 담당하고 있으며, 그러한 한에서 그것은 초월론적 주관의 구조를 분석함을 목표로 하는 후셀의 초월론적 현상학과 마찬가지로 일종의 초월론적 철학으로 규정될 수 있다.”(『현상학과 해석학』, 501) 두 말할 것도 없이 진정한 의미의 초월론적 철학이 가능하기 위해서는 초월론적 현상학적 환원이 필요하다. 후셀의 초월론적 현상학과 마찬가지로 하이데거의 해석학적 현상학이 초월론적 철학이라 불리는 이유는 그것이 주체, 즉 현존재의 초월론적 기능을 해명하며 이를 위해, V장 6절에서 자세하게 다루었듯이, 초월론적 현상학적 환원을 필요로 하기 때문이다. 단순히 “모든 것을 현존재나 인간 혹은 의식의 경험과의 연관 속에서” 고찰한다고 해서 초월론적 철학이 성립하는 것은 아니다.

## 7. 기타

박 교수는 지금까지 살펴본 쟁점 이외에도 6가지를 더 지적하는데, 그것들이 비교적 간단하기 때문에 한데 묶어서 다루기로 한다.

### 1) 후설에 대한 하이데거의 해석이 후설을 왜곡하고 있다는 필자의 견해에 대해서

박 교수에 의하면 필자는 『논리연구』에 나타난 후설의 지향성 개념을 외재주의적 지향성 개념으로 해석하면서 이 점에 있어서 필자와 하이데거 사이에 차이가 없는데도 필자가 하이데거를 부당하게 비판하고 있다: “그런데 이 교수는 하이데거야말로 후설의 지향성 개념을 내재주의적인 것으로 오해할 수 있는 방식으로 기술하거나 후설의 지향성 개념을 내재주의적 개념으로 규정하면서 그에 대해서 비판하고 있다고 보고 있다. 그러나 하이데거는 『논리연구』에 나타나 있는 후설의 지향성 개념에 대해서는 이 교수와 정확하게 동일하게 파악하고 있다.”

필자는 박 교수의 이러한 비판이 우선 필자가 이 주제를 여기저기서 다루고 있음에도 불구하고 이 주제를 다루고 있는 어느 한 부분에서 다른 부분들을 충분히 명시해주지 않았고 그에 따라 박 교수가 이 문제를 다루고 있는 여러 곳을 총체적으로 검토할 수 없었던 데서 비롯된 것이라고 생각한다. 그럼에도 불구하고 박 교수 역시 그에 대해 부분적으로 책임이 있다고 할 수 있는데, 그 이유는 만일 박 교수가 텍스트를 보다 더 자세하게 읽었더라면 이런 식의 비판은 제기되지 않았을 것이기 때문이다.

이 점과 관련해 우선 지적해야 할 점은 박 교수는 표상주의 비판이라는 점에서 볼 때 『논리연구』와 『이념들 I』은 전혀 다른 입장을 취한다고 생각하는 데, 이러한 견해는 타당하지 않다는 사실이다. 이 점과 관련해 박 교수는 『논



리연구』와 『이념들 I』의 관계와 관련해 하이데거는 『이념들 I』을 “표상주의적 잔재를 넘어서 근본적으로 근대의식철학의 입장이라고 보고 있다”(315)고 주장한다. 근대의식철학의 문제는 뒤에서 다루기로 하고 표상주의의 문제에 국한해서 논의하자면 『논리연구』의 지향성 개념과 『이념들 I』의 지향성 개념 사이에는 아무런 차이도 없다. 말하자면 양자는 모두 외재주의적 지향성 개념인 것이다. 『이념들 I』에 나타난 지향성 개념을 내재주의적 개념으로 생각하게 되는 이유는 박 교수를 비롯해 많은 연구자들이 거기서 선보인 “초월론적 현상학적 환원”의 진정한 의미를 이해하지 못하기 때문이다. 이 점과 관련해 우리는 『논리연구』에서 선보인 외재주의적 지향성 개념이 『이념들 I』에 와서 초월론적 현상학적 환원을 수행한다고 해서 내재주의적 지향성 개념으로 바뀌는 것이 아니라는 사실에 유의할 필요가 있다. 이는 아주 섬세하고 복잡한 주제인데, 필자는 이 주제를 『현상학과 해석학』의 526-536쪽에서 자세하게 다루었으니 그곳을 참고하기 바란다. 이 점과 관련해 지적할 점은 박 교수가 표상주의의 문제와 관련해 『논리연구』의 지향성 개념과 『이념들 I』의 지향성 개념을 구별해야 한다고 생각하면서 서평을 쓰고 있지만 사실 양자는 다른 것이 아니며 따라서 우리는 양자를 구별할 필요가 없다는 사실이다.

그리고 필자는, 박 교수가 주장하는 것과는 달리, 하이데거가 언제나 후설의 지향성 개념을 내재적인 것으로 비판한다고 주장하는 것이 아니다. 하이데거는 1925년에 행한 『시간개념의 역사 서론』에 관한 강의에서 후설의 외재주의적 지향성 개념이 가지고 있는 의의를 올바르게 평가하고 있으며 필자 역시 이 점과 관련해 III장 2절에서 다음과 같이 지적하였다: “하이데거는 후설의 초중기 현상학에 의하여 이루어진 지향성의 발견이 지니는 의의를 그를 통해 전통적인 표상주의의 극복이 가능하게 되었다는 데서 찾고 있다. 이 점에 있어서 하이데거는 후설의 본래적인 의도를 올바르게 파악하고 있다.”(『현상학과 해석학』, 175)

그럼에도 불구하고 하이데거는 무엇보다도 후기에 접어들면서 후설의 지

향성 개념을 표상주의적으로 이해하고 있다. 필자는 이 점을 『현상학과 해석학』의 192-193쪽에서 다루었고 V장 5절에서 다시 자세하게 다루었다. 그리고 필자는 후설의 지향성에 대한 이런 식의 비판의 씨앗을 이미 - 후설의 지향성 개념을 외재주의적인 것으로 평가하는 - 1925년 강의에서도 찾을 수 있는 것이 아닌가 하는 견해를 『현상학과 해석학』의 189-192쪽에서 조심스럽게 피력했다. (따라서 박 교수가 필자의 입장을 비판하면서 염두에 두고 있다고 생각되는 『현상학과 해석학』의 117쪽 두 번째 문단은 189-192쪽과 관련지어서 읽어야 할 필요가 있다.) 물론 이 점에 대해 최종적인 결론을 내릴 수 있는 연구자는 그 누구도 없다고 생각하며 필자의 견해 역시 이 점에 있어서는 타당하지 않을 수도 있다. 그러나 하이데거가 “후설의 지향성 개념을 내재주의적 개념으로 규정하면서 그에 대해서 비판하고 있다”는 필자의 입장과 관련해 1925년 강의에서 하이데거가 후설의 지향성 개념을 표상주의적 개념이라고 비판하고 있는지 하는 점은 중요하지 않다. 실제로 하이데거는 후기 철학에서 후설의 지향성 개념을 그런 식으로 비판하고 있기 때문이다. 그리고 이 점에 있어서 필자는 “하이데거는 『논리연구』에 나타나 있는 후설의 지향성 개념에 대해서는 이 교수와 정확하게 동일하게 파악하고 있다”는 박 교수의 주장이 문제가 있다고 생각하는데, 그 이유는 1925년 강의 시절의 하이데거는 그렇다고 하더라도 후기 하이데거는 그렇게 파악하고 있지 않기 때문이다.

그러면 이제 후설의 현상학이 - 하이데거가 주장하고 박 교수도 동의하듯이 - 근대의식철학에 해당하는지 살펴보자. 우선 지적해야 할 점은 근대의식철학이라는 개념 역시 불투명한 개념이며 이 개념은 그것이 사용되는 맥락에 따라 다양한 의미를 지닐 수 있다는 사실이다. 따라서 우리는 박 교수가 사용하고 있는 의미에 따라 근대의식철학을 이해하고 과연 그런 의미에 따라 볼 경우 후설의 현상학이 근대의식철학에 해당하는지 살펴보고자 한다. 이 점과 관련해 박 교수는 다음과 같이 주장한다: “후설에게는 무의식까지 포함해서 넓은 의미의 의식작용들과 의식대상들을 분석하는 것이 과제였다면, 하이데거에게는 그러한 넓은 의미의 의식이 근거하고 있는 실존방식들과 그것들 각

각에 상응하는 세계에 대한 분석이 과제였던 것이다.” 여기서 알 수 있듯이 박 교수의 견해에 의하면 어떤 철학이 근대의식철학을 넘어서기 위해서는 의식작용과 의식대상들을 분석하는 것을 넘어서 “실존방식들과 그것들에 상응하는 세계에 대한 분석”을 수행할 수 있어야 한다. 필자는 근대의식철학에 대한 박 교수의 정의를 받아들일 수 있다. 그러나 후설의 현상학에 대한 박 교수의 견해는 문제를 안고 있다. 그 이유는 후설이 단지 박 교수가 상정하듯이 단지 “의식작용들과 의식대상들”만을 분석했던 것이 아니라, 세계의 문제를 현상학의 핵심주제로 분석했으며 그와 상관적으로 세계의식의 문제, 즉 “실존방식”의 문제도 분석했기 때문이다. 이 점과 관련해 우리는 세계가 후설의 현상학의 핵심주제라는 사실을 주목할 필요가 있다. 박 교수의 견해는 “하이데거의 해석학적 현상학이 존재문제를 다루는 존재론인데 반해 후설의 초월론적 현상학은 존재문제를 주제화할 수 없는 철학이다”(『현상학과 해석학』, 500)라고도 표현될 수 있는데, 이러한 견해는 연구자들 사이에 널리 퍼져있다. 그러나 필자는 이러한 견해가 타당하지 않다고 생각하는데, 필자는 그 이유를 『현상학과 해석학』의 VI장 1절에서 자세하게 다루었다.

## 2) 하이데거가 후설의 철학을 순수관조의 철학이라고 보는 것에 대한 필자의 비판에 대하여

박 교수는 “하이데거가 후설의 현상학이 실천적 함축을 가지고 있다는 것을 부정하는 것은 아니라고 본다”(316)는 견해를 피력하는데, 필자는 박 교수의 견해가 타당할 수도 있다고 생각한다. 그리고 하이데거가 “후설의 현상학적 방법이라는 것은 순수한 이론적 반성”에 불과하며 이러한 반성을 통해서 “현존재의 존재”를 드러낼 수 없으며 그를 위해서는 “불안” 등의 기분이 필요하다는 입장을 취하는 것이라는 박 교수의 견해에 대해서 필자는 후설의 현상학적 환원의 방법이 꼭 비본래적 실존에만 국한되어 수행되어야 하는 것이 아니라 본래적 실존에 대해서도 수행될 수 있는 것이며, V장 6절에서 자세하게 다루었듯이 하이데거의 해석학적 현상학도 넓은 의미의 초월론적 현

상학적 환원을 필요로 한다는 사실을 지적하고 싶다. 이 점과 관련해서 또 하나 지적하고 싶은 것은 박 교수가 “이론적인 반성”에 대해 것처럼 비판적인 태도를 취하며 하이데거의 해석학적 현상학이 이론적인 반성과 무관한 철학인 것처럼 주장하지만 하이데거의 철학도 넓은 의미의 “이론적인 반성”에 토대를 두고 있다는 사실이다. 하이데거의 경우 이론적인 반성은 “실존론적” 반성의 형태를 취한다고 할 수 있다.

### 3) 하이데거의 세계 개념에 대한 필자의 견해에 대해서

박 교수는 “인간은 존재자와의 끊임없는 관계 속에서 존재하는 것이며 이 미 개시되어 있는 세계 안에서 존재자와 관계한다. 이 경우 ‘이미’는 존재론적인 전제의 의미로 이해되어야지 시간적인 과거의 의미로 이해되어서는 안 될 것이다.”(317)라는 견해를 표명하는데, 필자는 하이데거가 “존재론적 전제의 의미”를 강조하지만 그러나 그는 동시에 그것이 시간적인 의미도 가지고 있음을 인정하며 필자는 이 점을 『현상학과 해석학』의 558쪽에서 해명하였다. 이 점과 관련해 필자는 558쪽에서 하이데거의 1928년 강의에 나오는 다음의 구절을 인용하였다.

“존재는 존재자를 파악함에 있어 이미 앞서 이해되어 있고, 말하자면 이러한 선행적인 이해는 모든 존재자에 대한 파악에 빛을 부여한다.”

“‘보다 앞섬’이라는 것은 분명히 시간 규정이다. 시간이 없이는 앞서는 것은 있을 수 없다. 모든 가능한 앞섬보다 앞섬은 역시 시간이다. 따라서 존재가 앞서는 것, 즉 선행적인 것이라면 그것은 시간과의 근원적인 연관성 속에서 존재한다.”

#### 4) 하이데거 사상의 전회에 대한 필자의 견해에 대해서

필자는 VI장 3절에서 하이데거의 전기 해석학적 현상학과 후기 해석학적 현상학 사이에는 연속성이 존재하며 후자는 전자를 심화시킨 것이라는 견해를 제시하고 어떤 근거에서 그렇게 볼 수 있는지 하는 점을 현상학의 핵심 개념 중의 하나인 “근원” 개념을 분석하면서 해명하였다. 이러한 필자의 견해에 대해 박 교수는 비판적인 입장으로 보인다.

우선 박 교수는 “이 교수는 『존재와 시간』의 2부에서 하이데거가 단독자로서의 개인에 묶여 있다고 비판하고 있다”(317)고 말하면서 “하이데거가 단독자라고 할 경우에는 세계로부터 고립된 주관을 의미하는 것은 아니라는 것이 이 교수도 이미 잘 알고 있을 것이라고 생각한다”(317)고 지적하고 있다. 그러나 이러한 박 교수의 주장과 관련해 필자는 다음과 같이 세 가지 점을 지적하고자 한다.

첫째, 필자는 여기서 박 교수가 논의의 맥락을 올바르게 파악하고 있지 못하다고 생각한다. 필자는 여기서 『존재와 시간』의 입장을 비판한 것이 아니라, 거기서 전개된 해석학적 현상학이 하이데거의 해석학적 현상학의 전체적인 전개 과정에서 어떤 위치를 차지하고 있는지 검토하고 있는 것이다. 이러한 검토 결과 필자는 거기서 전개된 해석학적 현상학이 후기의 것과 비교해 볼 때 주로 개인적인 차원의 실존에 초점을 맞추어 전개되고 있음을 강조하고 있다. 말하자면 후기의 해석학적 현상학을 “역사적”이라고 부를 수 있다면 『존재와 시간』에서 전개된 해석학적 현상학은 “실존론적”이라고 부를 수 있다는 것이다. 물론 필자는 하이데거가 『존재와 시간』에서 역사성의 문제를 분석하고 있다는 사실을 간과하고 있는 것은 아니다. 필자가 강조하고자 했던 것은 비록 『존재와 시간』에서 역사성의 문제가 다루어지고 있기는 하지만 그것은 초기 형태에 불과할 뿐 이 문제는 그 후 전개되는 해석학적 현상학에서 중심적으로 분석되어야 할 과제가 된다는 사실이다.

둘째, 필자는 거기서 “하이데거가 단독자로서 개인에 묶여 있다”고 비판하는 것이 아니다. 다시 한번 강조하지만 논의 맥락에서 문제가 되는 것은 분석이 개인의 “실존적 차원”에 초점이 맞추어져 분석되고 있느냐 아니면 역사적 차원에 초점이 맞춰져 있느냐 하는 점이며 따라서 개인이 “세계로부터 고립된 주관”으로서의 “단독자”인지 아닌지 하는 점은 논의되고 있는 주제와는 아무런 관련이 없다. 실제로 필자는 거기서 “단독자”라는 개념을 사용하지도 않았으며, 단독자가 세계와의 교섭이 있는 것인지 없는 것인지 하는 문제도 전혀 언급하지 않았다.

셋째, 박 교수는 하이데거의 단독자가 타인과의 교섭, 세계와의 교섭으로부터 단절된 독자론적 존재가 아니라는 사실을 이 교수가 이미 잘 알고 있다고 지적하는데, 박 교수의 이러한 지적은 실제로 타당하다. 이 점과 관련해 필자는 한국철학계에서 하이데거의 현존재가 독자론적 자아가 아니라는 사실을 가장 먼저 지적한 연구자가 바로 필자가 아닌가 생각한다. Ch. Taylor 교수가 2002년 가을 다산기념철학강좌에 초청받아 서울대학교 문화관에서 강연한 후 참석자들과 함께 호암교수회관에서 저녁식사를 하는 자리에서 누군가가 하이데거의 현존재는 독자론적 주체라고 말하기에 필자는 『존재와 시간』의 한 구절을 인용하면서 하이데거의 현존재는 독자론적 주체가 아니라고 지적한 적이 있다. 그리고 필자는 지난 2007년에 출간된 “상호주관성과 죽음의 현상학”이라는 논문에서 하이데거의 현존재가 “독자론적 주체”가 아니라는 사실과 관련해 다음과 같이 해명한 적이 있다.

“그럼에도 불구하고 하이데거의 죽음의 현상학이 그것이 지닌 태생적인 한계 때문에 본래적인 양상에서 살아가는 다른 현존재의 죽음을 분석할 수 없는 것은 아니다. 그 이유는 하이데거가 본래적 실존의 양상에서 살아가는 현존재를 독자론적 존재가 아니라 상호주관적 존재로 간주하고 있기 때문이다. 이 점과 관련해 그는 본래적인 현존재를 토대로 해서만 ‘본래적인 공동존재’(das eigentliche Miteinander)(SZ, 298)가 생겨나며 본래적인 현존재만이 ‘함께

있는 공동 현존재를 그의 가장 고유한 존재가능성 속에서 ‘존재할’ 수 있도록 (SZ, 298) 해준다고 말하면서 본래적인 현존재가 상호주관적 존재임을 밝히고 있다. 이처럼 본래적 현존재 역시 상호주관적 존재이기 때문에 하이데거의 죽음의 현상학은 본래적 실존의 양상에서 살아가는 타인의 죽음을 분석할 수 있는 가능성이 있을 뿐 아니라, 당연히 그것을 분석해야 하는 과제를 안고 있는 것이다. 실제로 하이데거의 죽음의 현상학은 본래적인 실존의 양상에서 살아가는 타인의 죽음에 대한 분석을 통해 보충되어야 한다.”(호남신학대학교 해석학 연구소 편, 『죽음의 사회적 폭력성과 해석학』, 호남신학대출판부, 2007. 142-143)

그리고 박 교수는 “아울러 이 교수는 『존재와 시간』에서 사유된 현존재가 존재망각으로부터 이제 겨우 눈을 뜬 인간이라고 한다면, 그의 후기의 해석학적 현상학에 등장하는 현-존재는 존재망각을 뚫고 들어가서 가장 본원적인 자신의 모습을 회복한 인간이라고 말하고 있다.”고 말하면서 『존재와 시간』에서도 “사태상으로는 이미 존재망각을 극복한 현존재가 문제가 되고 있다”(317-318)고 말한다.

이 점에 대해 필자는 “『존재와 시간』에서 사유된 현존재가 존재망각으로부터 이제 겨우 눈을 뜬 인간”이라는 표현이 다소 지나치며 거기서 사유된 현존재가 “사태상으로는 이미 존재망각을 극복한 현존재”라는 박 교수의 입장에 동의한다. 그러나 필자는 존재망각의 극복에도 정도 차이가 존재하며 『존재와 시간』에서 전개된 해석학적 현상학과 비교해볼 때 후기의 해석학적 현상학은 보다 더 심화된 형태의 해석학적 현상학이라는 사실을 강조하기 위해서 이처럼 다소 지나친 표현을 사용하였다.

그리고 박 교수는 기분의 문제와 관련해 다음과 같이 말한다: “그러나 후기 하이데거와 전기 하이데거의 차이를 후기 하이데거가 불안이라는 기분보다 더 근원적인 기분들을 분석하고 있다는 데서 찾는 이 교수의 이러한 견해

역시 하이데거 텍스트에서 뒷받침을 얻기 어렵다고 생각한다. 본인이 보기에 불안이라는 기분은 후기 하이데거에서도 여전히 가장 중요한 근본 기분 중의 하나다.”(318)

물론 박 교수가 주장하듯이 후기 하이데거에서도 불안이라는 기분이 등장하는 것은 사실이다. 그러나 후기 하이데거의 해석학적 현상학에서는 불안 이외의 다양한 기분들이 등장한다. 그러면 이처럼 다양한 기분들이 새로 등장하는 이유는 무엇이며 이러한 기분과 불안이라는 기분은 어떤 관계에 있을까? 이 점과 관련하여 필자는 우선 하이데거가 『존재와 시간』에서 전개된 해석학적 현상학을 심화시켜 가면서 후기의 해석학적 현상학을 전개하고 바로 이러한 후기 해석학적 현상학을 전개하기 위해서 그 정초 토대로서 불안 이외의 다양한 기분들을 분석하고 있다고 생각한다. 그리고 이처럼 하이데거가 불안 이외의 다양한 다른 기분들을 분석하는 이유는 불안이라는 기분만으로는 후기 해석학적 현상학을 전개함에 있어 한계를 느꼈기 때문이라고 필자는 생각한다. 그리고 필자가 바로 하이데거의 전기 해석학적 현상학에서 후기 해석학적 현상학으로의 이행을 바로 심화의 과정으로 파악하기 때문에 필자는 하이데거의 후기 해석학적 현상학에 등장하는 여타의 기분들을 불안보다 더 근원적인 기분으로 파악했던 것이다. 그러지 않아도 방대한 분량의 『현상학과 해석학』에서 지면 관계상 이 주제에 대해 충분히 다루지 못했는데, 이 점에 대해서는 앞으로 더 논의할 필요가 있다고 생각한다.

##### 5) 하이데거가 인간 이외의 여타의 생명체에 의해서 수행되는 해석의 문제는 소홀히 다루고 있다는 필자의 지적에 대해서(563)

이 점에 대해 박 교수는 다음과 같이 말한다: “하이데거는 그러한 문제를 소홀히 다루고 있는 것은 아니다. 그는 동물이 세계에 취하는 태도에 대해서 『형이상학의 근본개념들』(하이데거 전집 29/30권)에서 상세히 논하고 있다. 적어도 초기 하이데거는 동물이나 식물의 존재방식에 대한 규명을 영역존재



론의 중요한 부분으로 보고 있다. 다만 그는 이러한 영역존재론을 제대로 수행하기 위해서는 그 전에 존재 일반의 의미를 구명하는 기초존재론을 먼저 건립할 필요가 있다고 보았을 뿐이다.”(318-319)

필자도 박 교수가 언급하고 있듯이 하이데거가 『형이상학의 근본개념들』(하이데거 전집 29/30권)에서 “동물이나 식물”의 문제에 대해 다루고 있다는 사실을 잘 알고 있다. 그러나 필자가 이 대목과 관련해 문제 삼고 있는 것은 하이데거의 해석학적 현상학에서 동물이 과연 “현존재”라고 불릴 수 있는가 하는 점이다. 필자의 견해에 의하면 그것은 불가능하다. 이러한 이유에서 동물은 하이데거의 경우 영역존재론의 주제가 될 수는 있어도 기초적 존재론의 주제는 될 수가 없다. 그러나 후설의 경우는 사정이 다르다. 후설의 경우 동물도 그것이 초월론적 기능을 지니는 한 어디까지나 정당하게 초월론적 주관으로 불릴 수 있다. 그리고 후설의 경우 동물은 영역존재론의 주제일 뿐 아니라 초월론적 현상학의 한 유형인 “발생적 현상학”(『현상학과 해석학』, 563)의 주제가 될 수 있는 것이다. 필자가 비록 이러한 사실을 명료하게 밝히지는 않았지만 필자는 VI장 3절의 맥락을 고려하면 누구든지 후설과 하이데거의 차이점을 논하면서 필자가 의도하는 것이 무엇인지 충분히 이해할 수 있으리라고 생각한다.

## 6) 하이데거의 기분 분석에는 후설의 기분 분석이 선행한다는 견해에 대해서

이 점에 대해 박 교수는 다음과 같이 말한다: “기분은 하이데거에게는 단순히 세계를 개시해 주는 기능을 가질 뿐 아니라 실존을 결단으로 몰아가는 기능을 갖는다. 세계개시성으로서의 기분의 역할에 대해서 후설뿐 아니라 이미 딜타이도 이야기하고 있다. 그러나 하이데거에서는 근본기분에서 세계의 개시뿐 아니라 실존의 변혁이 문제가 된다는 점에서, 하이데거의 기분분석은 후설보다는 키르케고아의 영향을 가장 크게 받은 것이라고 생각된다. 기분에

대한 분석은 이미 아리스토텔레스의 수사학에서부터 넓은 의미의 감정이란 개념 아래서 거의 모든 철학자들이 수행하고 있다고 할 수 있다. 그럼에도 초기 하이데거의 기본분석은 기분을 인간의 실존적 성격을 실마리로 하여 분석하는 실존론적인 분석이라는 점에서 고유한 특성을 갖는다. 즉 그는 기분이 우리의 실존적 변화와 관련해서 그리고 우리가 비본래적인 실존방식과 본래적 실존방식에서 각각 어떻게 나타나고 있는지에 초점을 맞추면서 분석하고 있는 것이다.”

박 교수의 이러한 지적은 잘 알려진 사실이며 따라서 필자는 이러한 박 교수의 지적에 대해 전적으로 동의한다. 그러나 이 경우에도 박 교수는 기분의 문제를 다룰 때 필자가 강조하고자 하는 점을 정확하게 파악하고 있지 않은 것처럼 보인다. 필자가 후설의 기분 분석을 통해 해명하고자 했던 것은 “후설의 초월론적 주관과 하이데거의 현존재 사이에는 넘어설 수 없는 심연이 존재한다”(『현상학과 해석학』, 462)는 견해를 비판하면서 양자가 일반적으로 생각하듯이 전적으로 다른 것이 아니라는 사실이었다. 그리고 기분 분석에 있어 후설이 하이데거에 대해 미친 영향은 그 누구도 그 실체를 해명할 수 있는 처지에 있지 않으며 이 점에서 필자도 예외가 아니기 때문에 필자는 후설이 이 점과 관련해 하이데거에게 영향을 미쳤을 가능성을 개진했던 것이다. 물론 이러한 가능성을 개진하면서 필자가 키르케고아, 딜타이 등 다른 철학자들이 하이데거에게 미친 영향을 부정하는 것이 아님은 두 말할 필요도 없다.