

프랑스 현상학과 의학*

조태구**

초록 최근 의학에 대한 현상학적 탐구가 다양한 형태로 이루어지고 있다. 그러나 그 연구의 실질적인 내용을 살펴보면, 그것이 왜 현상학적 연구인지 알 수 없는 경우가 적지 않다. 이는 첫째로 현상학적 탐구를 진행하는 연구자들 자신에게 문제가 있는 것이지만, 현상학 자체가 매우 다양한 모습을 가지고 있기 때문이기도 하다. 따라서 의학에 대한 현상학적 탐구는 동시에 두 가지 방식으로 이루어져야 할 것으로 보인다. 한편으로는 기존에 이루어지고 있는 연구를 보다 정밀한 방법론으로 다듬어 나가야 하고, 다른 한편으로는 다양한 현상학들이 어떻게 의학의 영역에 적용될 수 있을지 끊임없이 탐색해야 한다. 그리고 이를 위해서는 우선 현상학을 그 종류에 따라 분류하는 일이 필요하고, 이렇게 분류된 현상학이 각각 의학 연구에 어떻게 적용되고 있으며, 적용될 수 있는지 탐색해 보아야 한다. 특히 이러한 과정은 프랑스 현상학과 관련하여 필수적인데, 이는 후설에 의해 창시된 현상학이 2차 세계대전 이후 프랑스에서 정말 다양한 형태로 발전해 나갔기 때문이다. 본 글은 우선 세바의 구분법에 따라 프랑스 현상학을 크게 메를로-퐁티 계열과 비(非)메를로-퐁티 계열로 분류하고, 각각의 계열에 속하는 현상학이 가지는 그 특징과 연구 경향을 설명한 뒤, 이 각각의 현상학이 어떻게 의학적 논의에 참여하고 있으며, 또 참여할 수 있을지 고찰해 보고자 한다.

주제어 현상학, 의학, 메를로-퐁티, 레비나스, 앙리

* 이 논문은 2019년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임 (NRF-2019S1A6A3A04058286).

이 논문은 서울대학교 인문학연구원이 지원한 집담회의 성과임.

** 경희대학교 인문학연구원 HK연구교수

1. 들어가며

펠레그리노(Edmund Pellegrino)는 의학을 “가장 과학적인 인문학”이자, “가장 인문학적인 과학”이라고 규정한다.¹ 이러한 그의 규정은 의학이 결코 생물학과 같은 자연과학으로 환원될 수 없으며, 따라서 의학적 탐구에는 자연과학과는 다른 방법의 연구가 포함될 수밖에 없음을 시사한다.² 실제로 수학적 정량 분석의 한계를 인식한 인문사회과학 분야에서와 마찬가지로, 의학 분야에서도 최근 질적 연구가 시도되고 있으며, 이렇게 시도되고 있는 질적 연구 방법들 가운데 가장 대표적인 것이 바로 현상학적 질적 연구 방법이다. 비록 그 적용이 아직은 간호학이나 보건의료와 같은 특정 영역을 중심으로 이루어지고 있기는 하지만, 의학이 포괄하는 영역이 점차 확장되고 그 중심이 치료에서 돌봄으로 이동해 감에 따라 질적 연구의 필요성은 더욱 증가하게 될 것으로 예상된다. 문제는 이 현상학적 질적 연구가 그 자체로 매우 모호하다는 사실이다. “현상학적”이라고 이름 붙여진 연구들을 살펴보았을 때, 그것들이 어떤 의미에서 “현상학적” 연구인지 알기 어려운 경우가 많고, 그것들이 어떤 점에서 다른 질적 연구들과 차이를 갖는 것인지 파악하기도 쉽지 않다.³ 이러한 모호함은 우선 현상학적 질적 연구를 수

1 Edmund Pellegrino (2008), “The Most Humane of the Sciences, the Most Scientific of the Humanities,” *The Philosophy of Medicine Reborn* (ed by H. Tristram Engelhardt and Fabrice Jotterand), Indiana: University of Notre Dame Press, p. 310.

2 이와 달리, 부어스(Christopher Boorse)처럼 의학을 생물학으로 환원하려는 경향도 분명 존재한다. 이런 서로 다른 두 입장의 대립과 관련해서는 조태구(2020), 「반이데올로기적 이데올로기: 의철학 가능성 논쟁: 부어스와 앵겔하르트를 중심으로」, 『철학』 142, 한국철학회, pp. 199-227과 조태구(2021) 「질병과 건강: 자연주의와 규범주의: 부어스와 앵겔하르트를 중심으로」, 『인문학연구』 46, 경희대학교 인문학연구원, pp. 181-208을 참조할 수 있다.

3 이남인은 이러한 비판에 맞서 현상학적 연구들이 어떠한 의미에서 ‘현상학적’인 것일 수 있는지를 설득력 있게 논증하고 있다[이남인(2005), 「현상학과 질적연구방법」, 『철학과 현상학 연구』 24, 한국현상학회, pp. 91-122]. 다만 이러한 과정에서 현상학을 지나치게 넓게 정의하고 있는 것은 아닌가 하는 의문은 피할 수 없다.

행하는 연구자들에게 책임이 있겠으나, 현상학 그 자체가 단일한 모습을 가지고 있지 않다는 점도 이러한 모호함의 또 다른 이유일 것이다.

그런데 현상학적 탐구를 모호하게 만드는 이 현상학의 다양성은 역설적이지만 의학에 대한 현상학적 탐구를 보다 풍성하고 생산적일 수 있도록 만드는 조건이기도 하다. 사실 후설 현상학을 기준으로 현상학적 탐구를 명확히 규정된 절차를 갖춘 하나의 방법론으로 완성하고,⁴ 오직 그것에만 ‘현상학적’이라는 이름을 붙이기를 고집한다면, 이는 의학과 관련된 다양한 현상학적 접근의 가능성을 차단하는 일이 될 것이다. 결국 의학에 대한 현상학적 탐구는 동시에 두 가지 방식으로 이루어져야 한다. 한편으로는 기존에 이루어지고 있는 연구를 보다 정밀한 방법론으로 다듬어 나가야 하고, 다른 한편으로는 다양한 현상학들이 어떻게 의학의 영역에 적용될 수 있을지 끊임없이 탐색해야 한다. 그리고 이를 위해서는 우선 현상학을 그 종류에 따라 분류하는 일이 필요하고, 이렇게 분류된 현상학이 각각 의학 연구에 어떻게 적용되고 있으며, 적용될 수 있는지 탐색해 보아야 한다. 특히 이러한 과정은 프랑스 현상학과 관련하여 필수적인데, 이는 후설에 의해 창시된 현상학이 2차 세계대전 이후 프랑스에서 정말 다양한 형태로 발전해 나갔기 때문이다.⁵

본 글은 우선 세바(François-David Sebbah)의 구분법에 따라 프랑스 현상학을 크게 메를로-퐁티 계열과 비(非)메를로-퐁티 계열로 분류하고, 각각의 계열에 속하는 현상학이 가지는 그 특징과 연구 경향을 설명한 뒤, 이 각각의 현상학이 어떻게 의학적 논의에 참여하고 있으며, 또 참여할 수 있

4 최우석(2022), 「질병의 현상학적 이해: 현상학적 질적 체험탐구 방법을 중심으로」, 『철학연구회 학술발표논문집』, 철학연구회, pp. 52-71는 후설의 현상학에 의거해서 질병에 대한 현상학적 탐구의 절차를 매우 분명하게 제시하고 있다.

5 프랑스에서 전개된 현상학의 다양한 양상에 대해서는 신인섭(2021), 「프랑스현상학의 지형도 형성 및 현황에 대한 유형별 고찰」, 『현상학과 현대철학』 90, 한국현상학회, pp. 1-34을 참조할 수 있다. 이 논문이 제시하는 프랑스 현상학의 분류는 이 글에서 제시할 그것과 차이가 있지만, 서로 양립할 수 없는 것은 아니다.

을지 고찰해 보고자 한다.

2. 프랑스 현상학의 두 갈래 길⁶

2.1. 판단중지와 환원

세바가 파토치카(Jan Patočka)의 논문, 「판단중지(époque)와 환원(réduction)」⁷에 의거하여 프랑스 현상학을 분류하는 기준을 제시하고 있으므로, 먼저 이 논문의 내용을 간단히 살펴보자. 미리 밝혀두는 바, 파토치카의 후설 현상학에 대한 해석의 타당성은 본 글의 관심 대상이 아니다.

파토치카는 환원과 구성(constitution)을 후설 현상학의 주도적인 두 관념이라고 평가하고, 후설에게서 이 두 관념이 상호 보완하며 하나의 체계를 이루고 있다고 주장한다. 즉 환원은 현상학적 구성을 위한 토대(sol)를 마련하는 과정으로서 “환원 없는 구성은 없”지만, 다른 한편, 환원 역시 구성이 이루어져야만 의미를 가질 수 있는 것이라는 점에서 그 자체로 충분한 것이 아니다. 환원 없는 구성이 없는 것과 마찬가지로 “구성 없는 환원은 없”으며, 슈만(Karl Schumann)이 말한 것처럼, “구성은 결론에 도달한 환원”일 뿐이다.⁸

그런데 파토치카가 보기에, 환원과 구성으로 이루어진 후설의 현상학적 체계는 어떠한 편견도 없이 사태 그 자체에 충실함으로써 “엄밀한 학”이

6 이 절에서 설명할 내용은 서평 조태구(2022), 「질료 현상학: 현대 프랑스 현상학의 두 갈래 길」, 『교차 2호: 물질의 삶』, 인다, pp. 136-140에서 간략히 소개한 바 있다. 논의가 다소 중복된다는 점을 밝혀둔다.

7 Jan Patočka (2002), “époque et réduction,” *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, trad. E. Abrams, Paris: Millon, pp. 217-228.

8 이 단락의 모든 인용은 Jan Patočka (2002), “époque et réduction,” *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, trad. E. Abrams, Paris: Millon, pp. 217-218.

기를 추구했던 후설 자신의 철학적 기획에 어긋난다. 환원이 구성의 토대를 마련하기 위한 방법으로 기능하는 한, 이러한 환원은 필연적으로 지향적 의식을 초월론적 주체성으로서 자기 안에 모든 가능한 실재 세계를 간직하고 있는 설립의 궁극적 기반, 절대적 존재의 영역으로 제시하기에 이르기 때문이다. 그런데 이러한 의식이 환원의 과정을 거친 이후에 구성을 시작하기 위한 토대로서, 결코 부정할 수 없는 절대적 존재의 영역으로 제시될 수 있는 이유는 대체 무엇인가? 파토치카에 따르면, 이러한 결과는 세계에 대한 경험보다 자기 자신에 대한 경험이 더 직접적이고 근본적이라는 검토되지 않은 편견으로부터 비롯된다. 후설의 현상학이 환원과 구성으로 이루어진 초월론적 체계를 형성하는 한, 그것은 현상학의 근본적 요구를 배반하는 사변적 존재론에 불과하다.

그러나 파토치카에 따르면 후설에게는 다른 길이 가능했다. 파토치카는 후설이 『현상학의 이념』에서 ‘판단중지’와 ‘환원’이라는 개념을 서로 구분하지 않은 채, 자아 밖에 나타나는 모든 것들, 즉 초재적인(transcendant) 것들에 대해 정립된 모든 주장들을 ‘배제’하거나 ‘이용하지 않음’이라는 의미로 사용했던 것과는 달리,⁹ 『이념들 1』에서는 이 두 개념을 서로 구분하여 사용하고 있다고 주장한다. 파토치카에 따르면, 『이념들 1』에서 새롭게 등장하는 판단중지의 개념은 생각할 수 있는 모든 주장들의 정립에 대한 우리의 자유와 관계된다. 즉 후설이 『이념들 1』에서 “모든 정립과의 관계에서 우리는 또 완전한 자유 속에서 이 특유한 판단중지”를 수행할 수 있다고 말했을 때,¹⁰ 여기서 문제가 되는 것은 자아 밖에 나타나는 초재적인 것들

9 Patočka (2002), p. 220. 파토치카가 언급하고 있는 『현상학의 이념』의 해당 구절은 Edmund Husserl (1950), *Die Idee der Phänomenologie*, La Haye: M. Nijhoff, p. 5이다. 해당구절에 대한 정확한 이해를 위해서는 이 부분에서 제시되는 ‘내재’와 ‘초재’의 구분에 대한 논의가 필요하겠으나, 본 글의 전체 논의와 관련이 없으므로 생략하여 단순화시켰다.

10 에드문트 후설(2009), 이종훈 옮김, 『순수현상학과 현상학적 철학의 이념들 1』, 한길사, p. 122.

만이 아니며, 그것들에 대한 주장들을 이용할 것인가 이용하지 않을 것인가의 여부도 아니다. 완전한 자유로운 속에서 초재와 내재와 관련된 모든 주장들은 긍정되지도 부정되지도 않은 채 다만 판단이 중지될 뿐이며, 괄호 속에 넣어질 뿐이다.

그런데 문제는 이렇게 판단중지를 보편적으로 적용할 경우, 구성을 시작하기 위한 토대로 제시되었던 초월론적 주체성과 관련된 주장들 역시 정립될 수 없게 된다는 사실이다. 판단중지의 보편적 적용은 구성을 시작하기 위한 토대조차 미결정 상태로 만들어 버림으로써 구성을 시작할 수 없게 만들고, 그렇게 현상학 자체를 불가능하게 만든다. “판단중지의 실현은 어떤 의미에서 환원을 넘어서고, 추구된 목적, 즉 현상학의 설립이 요구했던 것보다 훨씬 멀리 나아간다.”¹¹ 파토치카에 따르면 이러한 곤란함이 바로 후설이 『이념들 1』의 32절에서 판단중지의 자유로운 적용을 제한하고 그것의 보편적 적용에 한계를 두고자 했던 이유이다. 즉 판단중지를 보편적으로 적용할 경우, “학문에 대한 어떠한 영역도 더 이상 남아 있지 않을 것이기 때문에”¹² “현상학을 설립하기를 원한다면, 이렇게 미결정 상태 속에 머물 수는 없다. 이제 자유를 제한해야 하고 새로운 관계들을 채택해야 한다.”¹³

이렇게 자유로운 적용이 제한된 판단중지가 바로 파토치카가 이해하는 바, 후설이 말하는 현상학적 환원이다. 이러한 현상학적 환원은 후설이 말하는 “지금까지 그것의 특수성에 따라 규정된 바 없는 새로운 존재의 영역”¹⁴에 도달하게 만들고, 이 새로운 존재의 영역은 모든 나타나는 것을 나타나게 하는 초월론적 주체성으로서 자신 안에 모든 가능한 실재 세계를 포함하는 지향적 의식, 예고를 의미한다. 따라서 파토치카가 보기에, 판단중지의 뒤를 이어 그것의 자유를 제한함으로써 이루어지는 후설의 현상학

11 Patočka (2002), p. 221.

12 후설(2009), pp. 123-124.

13 Patočka (2002), p. 221.

14 수정 인용, 후설(2009), pp. 126.

적 환원은 초월론적 주체성으로 지칭되는 내재성의 영역으로 모든 초재적인 것들, 즉 세계를 되돌아가게 만드는 작업이다. “환원은 구성의 토대 위로 세계를 다시 이르게(reconduire)”¹⁵ 하는 작업으로서, 이러한 되돌아감이 완수될 때, 이제 구성이 가능해지고, 현상학이 가능해진다.

그러나 앞서 말한 것처럼, 파토치카에 따르면 판단중지의 보편적 적용을 제한하는 일은 현상학의 근본 요구를 배반하는 일이다. 주체성에 대한 주장이나 고유한 자기(soi)와 관련된 주장들이 판단중지의 적용 대상이 되지 못할 어떠한 이유도 없다. 후설은 “반성을 자기 파악의 직접적 작용으로 가정”하지만 그 가능성에 대해서는 설명한 바 없으며, “내적 시선에 의한 의식작용들(cogitationes)에 대한 지각”이 직접적이고 본래적인 것으로서 의심의 여지가 없는 것이라고 말하지만 이는 단지 “신화”일 뿐이다.¹⁶ 어떠한 편견도 없이 주어진 사태에 충실하라는 현상학의 근본 요구를 따를 경우, 초재적인 것들과 마찬가지로 내재적인 것들도 괄호 속에 넣어져야 하며, 이렇게 판단중지를 보편적으로 적용할 경우, “자기에 대한 경험은 사물들에 대한 경험과 마찬가지로” 절대적이거나 직접적인 것이 아니며, “에고의 나타남을 가능하게 만드는 특별한 어떤 선형(a priori)”이 있다는 점이 밝혀질 것이다.¹⁷

이렇게 파토치카가 후설의 현상학에서 발견하는 환원과 구분되는 것으로서의 판단중지는 구성을 시작하기 위한 ‘토대’에 이르도록 하는 과정이 아니라, 경험을 가능하게 만드는 그 조건을 드러내는 과정이다. 그리고 이때 경험은 나의 밖에 초재적인 외부세계에 대한 경험만을 의미하는 것이 아니라, 세계에 대한 경험을 가능하게 만드는 토대인 초월론적 주체성으로서의 자기 자신에 대한 경험 또한 의미한다. 파토치카에 따르면, 자기 자신에 대한 경험이 직접적이라는 것은 하나의 편견이며, 자기의 경험 역시 그

15 Patočka (2002), p. 222.

16 Patočka (2002), pp. 224-225.

17 Patočka (2002), p. 224.

것을 가능하게 만드는 조건이 필요하다. 사실 “자기는 세계 속에서 그리고 세계의 기반 위에서 경험”될 뿐이며, “자기가 세계적인 것(le mondain)의 나타남의 가능 조건인 것과 마찬가지로, 세계는 (실체들의 전체로서가 아니라) 근본적 지평으로서 자기의 나타남의 가능 조건을 표상한다.”¹⁸ 결국 보편적으로 적용된 판단중지가 드러내는 것은 가능한 모든 경험, 즉 나와 세계를 포함한 모든 나타남을 나타낼 수 있도록 만드는 나타남의 선험적 구조다. 그리고 파토치카가 “세계”라고 부르는 이러한 구조 속에서 에고는 여전히 중심의 자리를 차지하지만, 그것은 세계와 서로 분리되지 않고 얽혀있으며, 서로가 서로의 나타남을 가능하게 만드는 조건으로 기능함으로써 그것들 사이에는 어떠한 위계 관계도 성립하지 않는다.

세계는 자연적 실체들의 가능 조건일 뿐만 아니라, 자기-자신과의 관계 속에서 살고 그로 인해 나타남의 작용 자체를 가능하게 하는 존재자(즉 자기 혹은 에고)의 가능 조건이다. 판단중지는 이렇게 단번에 실제적인 것과 경험의 주체 모두를 위한 나타남의 장소를 여는 보편적 선험(a priori)에 이른다. 그러나 판단중지는 어떤 절대적 존재의 토대에 접근하게 하지는 않는다.¹⁹

이 인용문에서 특히 주목할 부분은 판단중지가 “어떤 절대적 존재의 토대”에 도달하게 하는 과정이 아니라는 점이다. 초재적인 것들에 괄호를 치고, 그것을 자신 안에 포함하는 환원의 과정을 통해 드러나는 초월론적 주체성은 “새로운 존재의 영역”으로서 모든 나타나는 것을 나타나게 하는 “절대적 존재의 토대”이자 기반(fondement)이었던 반면, 판단중지를 통해 드러나는 세계는 나타남의 보편적인 선험적 구조로서 특정한 “존재의 영

18 Patočka (2002), p. 225.

19 Patočka (2002), p. 226.

역”을 의미하는 것도 아니고, “절대적 존재의 토대”나 기반을 가리키는 것도 아니다. 판단중지의 보편적 적용에서 문제가 되는 것은 나타내는 것과 나타나는 것 사이에 성립되는 토대적 관계가 아니라, 나타나는 것을 나타내도록 만드는 나타남 그 자체, 나타남의 선험적 구조다. 초재적인 것만을 괄호치고 내재성의 영역인 초월론적 주체성을 보다 근본적인 존재의 영역으로 제시하는 환원과 달리, 보편적으로 적용되는 판단중지는 모든 나타나는 것들의 토대가 되는 ‘제일 존재’를 드러내려고 시도하지도 않고, 사실 드러낼 수도 없다. 궁극적이고 절대적 존재를 찾으려는 이러한 시도는 ‘제일 철학’의 목표이며, 적어도 파토치카의 관점에서, 제일 철학이기를 원하는 것은 현상학의 본래적인 요구가 아니다. 세바가 정확히 지적하고 있는 것처럼, 파토치카가 “판단중지를 세계를 향한 길로서 주장”했을 때, 그가 의도한 바는 명확하다. 그는 “현상학이 제일철학이라는 것을 거부한다.”²⁰

2.2. 현대 프랑스 현상학의 메를로-퐁티 계열과 비(非)메를르-퐁티 계열

이렇게 파토치카는 대다수의 후설 연구자들이 ‘판단중지’와 ‘환원’을 동일시하는 것과는 달리 이것들을 서로 구분하고, 세바는 이런 파토치카의 독창적인 구분을 이용하여 현대 프랑스 현상학을 서로 다른 두 가지 경향으로 분류한다. 세바에 따르면, 프랑스 현상학의 한 편에는 환원을 1) “나타남 그 자체를 빼내기 위해 나타난 것의 실존에 대한 주장을 괄호치고 중단”하는 것으로 이해하는 경향이 있다. 이러한 경향에서 환원은 정확히 파토치카가 말한 ‘판단중지’로 이해되며, 따라서 파토치카에게서 그러했던 이러한 경향의 현상학에서 연구의 중심자리를 차지하는 것은 ‘세계’이다. 반면, 프랑스 현상학의 다른 한 편에는 환원을 2) “본래적인 것으로 향한 되돌아감

20 François-David Sebbah (2000), “une réduction excessive: où en est la phénoménologie française”, *Phénoménologie française et phénoménologie allemande* (éd, Eliane Escoubas et Bernhard Waldenfels), Paris: L'Harmattan, p. 161.

(reconduction)”으로 이해하는 경향이 있다. 이러한 경향에서 환원은 정확히 파토치카가 이해한 바로서의 후설이 말한 ‘환원’에 상응하며, 이러한 경향의 현상학에서 ‘주체성’은 나타남의 토대로서 연구의 중심자리를 차지한다.

세바는 환원에 대한 첫 번째 이해방식으로부터 발생하는 현상학을 1) “세계의 궁극적 지평을 모든 나타남의 작용(apparition)의 선협으로 밝혀내는 (그러나 어떤 설립의 토대도 제공하지 않는) 현상학”이라고 설명하고,²¹ 이러한 경향의 현상학에 “메를로-퐁티 계열”(famille merleau-pontyenne)이라는 이름을 부여한다. 이러한 계열에 속하는 대표적인 프랑스 현상학자로는 말디니(Henri Maldiney), 가렐리(Jacques Garelli), 바르바라스(Renaud Barbaras) 등이 있으며, 이들 모두는 “환원을 궁극적 토대로 되돌아감이기보다는 우리를 세계의 지평으로 데려가는 괄호 치기로 이해하고 실천한다.”²² 물론 사안은 단순하지 않아서, 이 계열에서도 보다 근본적인 것, 보다 “본래적인 것”(l'originaire)을 향해 되돌아가려는 요구가 분명 존재한다. 그러나 이 계열에서는 “어떠한 경우에도 궁극적인 절대적 설립자에 도달하는 것은 문제가 아니다.”²³

다른 한 편, 세바는 환원에 대한 두 번째 이해방식으로부터 발생하는 현상학을 2) “본래적인 것으로 되돌아가는 현상학”이라고 설명하고, 이러한 경향의 현상학에 특별한 이름을 부여하지는 않는다. 그러나 첫 번째 경향에 대립한다는 점에서 이러한 경향의 현상학을 ‘비(非)메를로-퐁티 계열’이라고 부를 수 있을 것이며, 세바는 이 계열의 현상학에 데리다(Jacques Derrida), 레비나스(Emmanuel Levinas), 앙리(Michel Henry), 마리옹(Jean-Luc Marion)을 배치한다. 이미 자니코(Dominique Janicaud)가 “프랑스 현상학의 신학적 전회 (le tournant théologique)”²⁴라는 다분히 의도가 있는 이름으로 한테 묶은 바

21 Sebbah (2000), p. 163.

22 Sebbah (2000), p. 164.

23 Sebbah (2000), p. 164.

24 Dominique Janicaud (1991), *Le tournant théologique de la phénoménologie française*,

있는 이 계열의 현상학자들은 이 이름으로부터 쉽게 유추할 수 있는 것처럼 절대적인 것을 추구하고, 보다 근본적인 것을 찾고자 하는 다분히 형이상학적인 성향, 제일철학적인 성향을 보인다.²⁵ 이 두 번째 계열의 현상학자에게 문제는 “우리가 그것 이상으로 더 이상 거슬러 올라갈 수 없는 본래적인 것”을 찾는 것이며, “우리가 모든 나타남을 그것에 관계시킬 수 있는 본래적인 것을 향해 되돌아가려는 요구”를 실현하는 것이다.²⁶

그런데 이 두 계열의 현상학은 모두 후설 현상학의 초월론적 주체성을 비판하고 그가 수행한 환원의 불충분성을 비판한다는 공통점을 가지고 있다. 그러나 ‘현상학의 요구’, 즉 ‘환원’에 대한 이해가 서로 다른 까닭에 이 두 계열이 제기하는 비판은 정확히 반대 방향을 향하고 있다. 먼저 앞서 파토치카의 후설에 대한 비판에서 보았던 것처럼, 첫 번째 계열의 현상학은 후설이 “에고의 주어짐의 직접성”에 대한 편견에 빠져²⁷ 환원을 통해 다만 초재적인 영역만을 괄호치고 초월론적 주체성을 절대적인 존재의 영역으로 남겨 두었다고 비판할 것이다. 이러한 환원은 보편적으로 적용되지 않았다는 점에서 불충분한 것이며, 이러한 환원을 통해 제시되는 초월론적 주체성은 사태 그 자체에 충실함으로써 나타남을 그 자체로 드러내야 한다는 현상학의 근본 요구를 배반한 결과일 뿐이다. 반면 이제 볼 것처럼, 두 번째 계열의 현상학은 후설이 나타남의 토대로서 제시하는 초월론적 주체성이 나타남의 궁극적인 토대가 아니라는 점에서 후설을 비판할 것이다. 후설은 가장 본래적인 것을 찾아야 한다는 현상학의 요구에 충분히 부응하지 못했으며, 그가 실행한 환원은 보다 본래적인 것으로 거슬러 올라갈 수 있었음

Combas: l'Éclat.

25 데리다를 이 계열에 위치시키는 이유에 대해서는 다소 긴 설명이 필요하다. 여기서는 단순히 그의 현상학적 작업이, 비록 그것이 비판을 위한 것이었다고 할지라도, 현상학의 궁극적인 토대, 최종적인 시작점에 대한 탐구였다는 점만을 언급하도록 하자.

26 Sebbah (2000), p. 164.

27 Patočka (2002), p. 224.

에도 그렇지 못했다는 점에서 불충분한 것이다. 이렇게 후설의 현상학은 프랑스 현상학의 첫 번째 계열의 관점에서는 세계만을 괄호치고 초월론적 주체성이라는 소위 본래적인 영역으로 나아갔다는 점에서 불충분한 현상학이라면, 두 번째 계열의 관점에서는 초월론적 주체성을 넘어 보다 더 본래적인 영역으로 나아갈 수 있었음에도 그렇게 하지 못했다는 점에서 불충분한 현상학이다.

3. 메를로-퐁티와 의학

3.1. 현상학적 환원과 세계에의 존재

실제로 메를로-퐁티는 『지각의 현상학』의 유명한 서문에서 “오랫동안 그리고 최근의 텍스트들에서까지 환원은 초월론적 의식으로 되돌아감처럼 제시되었고”, 현상학자들의 의무는 이러한 초월론적 의식 앞에 투명하게 드러나는 세계를 “재구성”하는 것으로 생각되어 왔다는 점을 비판한다.²⁸ 이러한 환원에 대한 이해는 앞서 살펴본 파토치카의 환원에 대한 이해와 일치하지만, 메를로-퐁티에 따르면 이러한 이해는 “유명한 현상학적 환원의 진정한 의미”²⁹가 아니다. 그러나 메를로-퐁티는 파토치카처럼 현상학적 환원의 “진정한 의미”를 후설이 전개한 현상학의 밖에서 찾으려 하지는 않는다. “환원의 문제”는 후설 자신이 끊임없이 다시 물었던 질문이며 그의 유고에서 중심적 자리를 차지하는 문제로서,³⁰ 후설 현상학에 대한 정밀한

28 모리스 메를로-퐁티(2002), 류의근 옮김, 『지각의 현상학』, 문학과지성사, p. 19[V]. 프랑스 원본은 Maurice Merleau-Ponty(1945), *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard를 이용하였고 앞으로 번역본을 필요한 경우 수정하여 인용하되, 원문의 페이지를 괄호 안에 병기하겠다.

29 메를로-퐁티(2002), p. 19[V].

30 메를로-퐁티(2002), p. 19[V].

이해는 어쩌면 후설 자신도 명료하게 인식하지 못했던 현상학적 환원의 진정한 의미를 드러내줄 것이다. 무엇보다 이러한 이해는 환원을 “의식으로서의 관념론적 돌아감과 절대적으로 구분되는” 것으로 드러내줄 것이며, 그렇게 현상학을 칸트가 전개한 “반성적 분석”과는 전혀 다른 것으로 규정해 줄 것이다.³¹ 메를로-퐁티는 다음과 같이 말한다.

반성적 분석은 그에 앞서 있어야 할 구성의 길을 역방향에서 추적한다고 믿고 있으며, 아우구스티누스가 말한 대로, ‘내적 인간’ 속에서, 항상 바로 자신이었던 구성하는 능력을 다시 만난다고 믿고 있다. 따라서 반성은 [...] 존재와 시간의 이편에서, 상처받을 수 없는 주체성 속에 자리한다. 그러나 그것은 소박하거나 아니면 자신의 고유한 출발에 대한 의식을 잃어버린 불완전한 반성이다. 나는 반성하기 시작했으며, 나의 그런 반성은 반성되지 않은 것에 대한 반성이다. [...] 주체가 주체 그 자신에게 주어지기 때문에 주체에게 주어지는 세계를 자신의 고유한 작용 이편에서 인식하는 것은 반성의 일이다. 실재는 기술해야 할 것이지 구성하거나 구축해야 할 것이 아니다.³²

메를로-퐁티에 따르면, 칸트가 수행한 반성적 분석은 “세계에 대한 우리의 경험으로부터 출발하여, 주체로 다시 올라가는” 과정이며, 이때 이 주체는 초월론적인 것으로서 세계에 대한 경험과 구분되는 세계 경험의 “가능 조건”으로 제시되는 반면,³³ 세계는 이 초월론적 주체, 즉 어떤 “내적 인간”이 수행한 “보편적 종합”을 통해 구성된 결과물로 제시된다. 인용문이 말하고 있는 것처럼, 반성적 분석이란 주체가 이미 수행한 이 구성의 과정을 “역방향에서 추적”하는 과정이며, 세계가 이렇게 “보편적 종합”을 통해

31 메를로-퐁티(2002), p. 16[III].

32 메를로-퐁티(2002), pp. 17-18[IV].

33 메를로-퐁티(2002), p. 17[IV].

주체가 구성해 낸 것이라면, 이러한 세계는 그것을 구성하는 주체가 없다면 존재할 수 없는 것이다. 반성적 분석은 “보편적 종합을 그것이 없다면 세계가 존재하지 않을 그러한 것으로 보게 만든다.”³⁴

그런데 문제는 이 반성적 분석이 시작점을 가지고 있다는 사실이다. “나는 반성하기 시작”하며, 이 반성의 시작점에 있는 것은 다름 아닌 세계에 대한 나의 구체적인 경험이다. 물론 칸트는 반성적 분석을 통해 이러한 경험이 시간과 공간이라는 직관의 두 형식을 통해 주어진 감각적 자료들과 이성에 고유한 범주들이 종합된 결과라고 주장할 것이다. 그러나 종합의 재료로 사용되는 감각적 자료들도, 이성의 고유한 범주들도 처음부터 주어졌다는 것은 아니다. 이러한 것들은 반성적 분석의 시작점에 있는 것들이 아니라, 반성적 분석을 통해 도출되어 나오는 결과들이다. 이것이 인용한 문장에서 메를로-퐁티가 반성적 분석을 자신의 출발점을 망각한 “불완전한 반성”이라고 말하는 이유다. 반성적 분석은 반성의 도착점과 시작점을 혼동하고, 반성의 결과를 가지고 반성의 시작점을 설명하려고 시도한다. 그런데 이러한 철학적 태도는 모든 주장에 괄호를 치고 “사태 자체로” 돌아가라는 현상학의 근본 요구에 어긋나는 일이다. 반성의 시작점에 있는 것은 세계에 대한 구체적인 우리의 경험이며, “세계는 모든 분석 이전에 거기에 있다.”³⁵ 반성이 “반성되지 않은 것에 대한 반성”이라면, 이 반성이 반성의 대상으로 삼아야 할 것은 모든 분석 이전에 있는 이 반성되지 않은 세계다. 이러한 세계가 구성된 것이라고 가정할 아무런 이유도 없으며, 이러한 세계를 구성하는 주체를 “존재와 시간의 이편에” 있는 절대적인 것으로 가정할 아무런 이유도 없다. 반성을 시작하는 주체는 세계 속에 있으며, 이 세계는 “주체가 주체 그 자신에게” 주어질 때 주체와 상관적인 것으로서 “주체에게 주어지는” 것이다. 따라서 메를로-퐁티는 다음과 같이 말한다.

34 메를로-퐁티(2002), p. 17[IV].

35 메를로-퐁티(2002), p. 17[IV].

세계는 내가 그 구성의 법칙을 내 수중에 소유하고 있는 그러한 대상이 아니다. 그것은 자연적 환경이며 나의 모든 사유의 장이고 나의 모든 명시적인 지각의 장이다. 진리는 ‘내적 인간’에만 거주하는 것이 아니다. 혹은 차라리 내적 인간은 없다. 인간은 세계에 있고, 인간이 자신을 인식하는 것은 세계 속에서이다. 내가 상식의 독단론이나 과학의 독단론으로부터 출발하여 나에게 돌아올 때, 내가 발견하는 것은 내재하는 진리의 화덕이 아니라, 세계에 바쳐진 주체다.³⁶

인용한 문장에 바로 뒤이어 메를로-퐁티는 “그러한 사실을 통해서 사람들은 유명한 현상학적 환원의 진정한 의미를 알게 된다”고 말하고 있다. 즉 그에게 현상학적 환원이란 세계를 구성하는 토대로서 초월론적 주체를 발견하기 위한 과정이 아니라, 오히려 반대로 “세계에 바쳐진 주체”, 세계 속에 있고 끊임없이 세계와 관계를 맺고 있는 주체를 그 자체로 세계와의 관계 속에서 드러내기 위한 과정이다. 잘 알려져 있는 것처럼 메를로-퐁티는 이러한 주체를 “세계에의 존재”(être au monde)라고 부르며, 이러한 “세계에의 존재”는 몸을 가진 주체, 차라리 ‘몸인 주체’를 의미한다. 메를로-퐁티에 따르면 “나는 나의 몸 앞에 있지 않고, 나의 몸 속에 있다. 혹은 차라리 나는 나의 몸이다.”³⁷ 따라서 “몸은 세계에의 존재의 탈것”이며, 이때 “몸을 가진다는 것은 살아있는 것에게는 정해진 환경에 합류한다는 것이고, 그것과 뒤섞인다는 것이며, 계속해서 거기에 참여한다는 것이다.”³⁸ 결국 현상학적 환원을 통해 내가 ‘세계에의 존재’로 드러날 때, 세계 역시 새롭게 드러난다. 그것은 더 이상 “인과 관계에 의해 연결된 과정들이나 사물들의 총체로서” 나와 구분된 별개의 것으로 나타나는 것이 아니라, “내 안에서” 나의 모든 사고 작용들(cogitationes)의 영원한 지평으로서 그리고 내가 쉽 없

36 메를로-퐁티(2002), p. 18-19[V].

37 메를로-퐁티(2002), p. 238[175].

38 메를로-퐁티(2002), p. 142[97].

이 나의 자리를 자리매김하는 데 관계하는 차원으로서” 주어진다.³⁹ 현상학적 환원은 몸적 주체인 “세계에의 존재”를 드러내고, 이러한 주체가 세계와 상호적으로 맺는 관계, 즉 나와 세계의 얽힘(entrelacs)과 교차(chiasme)를 드러내는 과정이다. 메를로-퐁티에게 현상학은 세계를 재구성하는 것이 아니라, 환원을 통해 드러나는 나와 세계의 이런 상호적인 관계를 있는 그대로 기술하는 학문이다.

3.2. 질병과 세계

이러한 메를로-퐁티의 현상학은 후설의 현상학과 함께 의학에 대한 현상학적 논의에서 가장 자주 사용되는 현상학이다. 후설이 제시하고, 메를로-퐁티가 발전시킨 ‘몸적 주체’, ‘살아 있는 몸’(corps vivant)이라는 개념은 환자의 몸을 단순한 생물학적 대상으로 환원하기를 거부하는 의철학적 논의에 부합하고, ‘세계에의 존재’로서 세계와 나의 얽힘과 교차에 대해 기술하려는 메를로-퐁티의 현상학은 의학을 자연과학 이상의 무엇으로 이해하려는 여러 학문적 시도들과 직접적으로 맞닿아 있다. 사실 이미 메를로-퐁티 자신이 ‘환각지’(membre fantôme)에 대한 논의를 통해 환자가 겪는 몸의 변화가 단순히 생물학적 사실만으로 설명될 수 없다는 점을 논의한 바 있다.⁴⁰ 질병으로 인해 발생하는 몸의 변화는 나와 세계가 맺고 있던 일상적인 관계를 변화시키고, 이러한 관계의 변화는 몸적 주체인 나를 포함한 존재하는 모든 것들의 총체적인 변화를 야기한다.

실제로 질병에 대한 현상학적 탐구의 선구자라고 할 수 있는 톰스(Sarah Kay Toombs)는 메를로-퐁티의 현상학을 적극적으로 반영하여 “환자에 의해 경험되는 질병은 생물학적 몸의 기계적 기능에 발생한 특정한 고

39 메를로-퐁티(2002), p. 22[VIII].

40 메를로-퐁티(2002), pp. 141-144[97-98].

장이 아니라, 보다 근본적으로 그의 ‘세계’의 붕괴”라고 말하고 있다. 그에 따르면 이러한 사실은 “살아 있는 것으로서의 질병이 살아있는 몸의 파괴라는 것을 인식한다면 놀라운 일이 아니”며, 이 ‘살아 있는 몸’은 “나의 체화”(embodiment)로서 나 자신을 의미하므로 “몸에 대한 위협이 필연적으로 나 자신에 대한 위협을 포함”한다는 사실은 매우 자명하다. 질병에 의해 야기되는 내 몸의 생물학적 기능 변화는 나와 내가 속한 세계의 동시적 변화를 의미한다. “질병은 몸의 붕괴뿐만 아니라 자아와 세계의 붕괴를 초래한다.”⁴¹

질병에 대한 이러한 관점은 카렐(Havi Carel)에게서도 동일하게 발견된다. 카렐 역시 메틀로-폰티를 언급하며, “몸이 중심적 역할을 하고 질병은 몸을 변화시키기 때문에” 질병이 야기하는 영향은 흔히 생각하는 것보다 훨씬 더 의미심장한 것일 수 있음을 주장한다. “질병은 단지 생물학적 몸의 부위에 부여된 객관적인 제약이 아니라 몸이 경험하고 행동하고 반응하는 전체로서의 방식에 발생하는 체계적인 변화”로 볼 수 있다.⁴² 따라서 질병은 단지 “고립된 생리학적 신체 부분의 문제”인 것이 아니라, “체화된 인간 전체와, 그가 자신의 환경과 맺고 있는 관계의 문제”다. 따라서 질병으로 손상되는 것은 다만 몸의 생리학적 기능이 아니라, 한 사람이 세계 속에 존재하는 방식, “세계 속에 존재함의 전체 방식”이다.⁴³ 질병으로 인해 발생하는 “변화는 국지적이지 않고 전면적이며, 외적인 것이 아니라 주체성의 심장을 강타한다.”⁴⁴

이러한 질병에 대한 현상학적 탐구는 매우 당연하게도 건강에 대한 현상학적 탐구와 맞닿아 있으며, 의학이 환자의 건강을 추구하는 인간의 활동

41 이 단락의 모든 인용은 Sarah Kay Toombs (1988), “Illness and the paradigm of lived body”, *Theoretical Medicine* 9, p. 207.

42 Havi Carel (2008), *Illness: The Cry of the Flesh*, New York: Routledge, p. 35.

43 Carel (2008), p. 73.

44 Carel (2008), p. 73.

인 한, 이러한 탐구는 의료 종사자와 환자의 관계를 새롭게 정립하고,⁴⁵ 결국 의학이 무엇을 하고 무엇을 해야만 하는가를 묻는다. 질병이 ‘목적 주체’로서의 내가 세계 속에서 세계와 맺고 있는 관계의 총체적인 변화를 의미하는 것이라면, 질병의 치료는 나와 세계가 맺는 관계를 재조정하는 과정으로 정의될 것이기 때문이다. 이제 환자를 건강한 이전 상태나 보다 나은 상태로 회복시키는 것이 의학의 목표라면, 이러한 질병과 건강에 대한 이해에 따라 의학이 고려해야 하는 것은 단지 환자의 몸에 발생한 생리학적 이상일 수만은 없다. 톰스가 말한 것처럼, 의학은 “질병 상태의 물리적 나타남만이 아니라, [환자의] 몸과 자아 그리고 세계 사이의 변화하는 관계에 대해서도 주의를 기울여야 한다.”⁴⁶ 더구나 많은 경우, 질병에 의해 뒤틀린 세계와의 관계는 치료 이후에도 발병 이전과 완전히 동일하게 회복되지 않는다. 가령 만성질환의 경우, 문제는 환자가 이전에 맺고 있던 세계와의 관계를 그대로 회복시키는 것이 아니라, 질병이 야기한 새로운 상황 속에서 환자가 만족스럽게 세계와 관계를 맺을 수 있게 만드는 일일 것이다. 이것이 바로 카렐이 “치료(cure)로부터 돌봄(care)으로의 이행”을 말하는 이유이며,⁴⁷ 여기가 바로 의학에 대한 현상학적 탐구가 질병과 건강을 “정상성”(normalité)이 아니라 새로운 환경에서 새로운 삶의 규범을 만들어 낼 수 있는 능력, 즉 “규범성”(normativité)을 기준으로 구분할 것을 주장한 강길렘의 의철학과 만나는 지점이다.⁴⁸

45 사실 톰스의 질병에 대한 현상학적 탐구의 목적이 이것이었다. 톰스에 따르면 의사와 환자의 질병에 대한 체험은 극단적으로 다르고, 이는 그들이 가지고 있는 어떤 지식의 정도에 차이가 있기 때문이 아니라, 보다 근본적으로 그들이 ‘세계에의 존재’로서 세계와 맺고 있는 관계가 서로 다르기 때문이다[Sarah Kay Toombs (1992), *The Meaning of Illness: A Phenomenological Account of the Different Perspectives of Physician and Patient*, Springer, p. 89]. 질병에 대한 현상학적 접근은 환자와 의사 사이에 발생하는 이러한 차이를 줄여 줄 수 있으며, 그렇게 환자와 의사 사이에 새로운 관계를 정립하는 데 기여할 수 있다.

46 Toombs (1992), p. 82.

47 Carel (2008), p. 78.

48 조르주 강길렘(2018), 여인석 옮김, 『정상적인 것과 병리적인 것』, 그린비, pp. 223-224.

이렇게 메를로-퐁티의 현상학은 의학의 중심 개념인 질병과 건강을 새롭게 규정하고, 환자와 의료 종사자의 관계를 성찰하고 ‘의학이 무엇을 해야 하는가’라는 근본 질문에 접근할 수 있는 길을 마련해 준다. 그리고 메를로-퐁티의 현상학이 세계와의 관계를 성찰하는 것인 한, 그 탐구의 영역은 보다 더 확장될 수 있다. 환자가 맺게 되는 의료 환경과 관련된 생명윤리적 관점이나 사회학적 관점의 논의, 심지어 건축학적 논의가 가능할 것이며, 보건의료정책과 관련해서도 새로운 통찰을 줄 수 있을 것이다. 또 메를로-퐁티의 현상학은 생의학과 관련된 탐구에만 활용될 수 있는 것도 아니다. 이미 국내에서 김태우는 메를로-퐁티의 현상학을 활용하여 한의학의 맥진을 분석함으로써 동아시아 의학이 전제하고 있는 존재론적 토대를 드러내고, 이렇게 드러난 “엄힘의 관계적 존재론”으로부터 출발하여 생의학과 한의학을 아우르는 새로운 미래 의학의 가능성을 탐색하고 있다.⁴⁹

4. 레비나스, 앙리 그리고 의학

4.1. 감각성과 감성

지금까지 살펴본 메를로-퐁티의 현상학과는 달리 레비나스와 앙리의 현상학은 현상학적 환원을 본래적인 것을 향한 되돌아감으로 이해하고, 이제 문제는 괄호 속에 넣어진 나와 세계의 나타남을 나타나는 바대로 기술하는 것이 아니라, 이런 모든 나타남을 가능하게 만드는 가장 궁극적인 나

의학에 대한 현상학적 탐구와 강길렘 의철학의 유사성에 대해서는 Jean-François Perrier (2016) *L'approche phénoménologique en médecine, Phares*. Available from: <https://revuephares.com/wp-content/uploads/2016/04/Phares-XVIIa-07-Jean-Francois-Perrier.pdf>.

49 김태우(2022), 「불순의 철학: 엄힘-교차와 상관작용의 동아시아 존재론」, 『현상학과 현대철학』 94, 한국현상학회, pp. 119-145.

타남의 토대를 발견하는 것이다. 따라서 레비나스와 앙리의 현상학에서 논의의 중심 자리를 차지하는 것은 세계가 아닌 주체성이며, 이 주체성을 주체성으로 나타낼 수 있게 만드는 그 근원적 나타남을 드러내고자 시도한다.

실제로 레비나스는 자신의 책 『전체성과 무한』의 서문에서 자신의 책은 “주체성에 대한 방어”이며, 다만 이때 방어되는 주체성은 “전체성에 맞서는 순수하게 이기적인 항의의 수준에서” 파악된 주체성도 아니고, 하이데거처럼 “죽음 앞에 불안 속에서” 파악된 주체성도 아닌, “무한의 관념에 기초를 둔 것으로” 파악된 주체성임을 밝히고 있다.⁵⁰ 그리고 잘 알려져 있는 바처럼, 레비나스가 말하는 무한의 관념은 데카르트와 깊은 관련이 있다. 데카르트는 『성찰』에서 다음과 같이 말한다.

무한한 것을 참된 관념이 아니라 유한한 것의 부정으로 지각한다고 생각해서도 안 된다. [...] 무한 실체 속에는 유한 실체보다 더 많은 실재성이 내포되어 있다는 것, 따라서 무한한 것에 대한 지각은 유한한 것에 대한 지각보다, 즉 신에 대한 지각은 나 자신에 대한 지각보다 어떤 의미에서는 더 앞선다는 것은 아주 분명하기 때문이다. 나보다 더 완전한 존재자의 관념이, 다시 말해 나 자신을 이것과 비교하면서 내 결함을 알게 되는 관념이 내 안에 있지 않다면, 내가 의심하고 어떤 것을 바라고 있다는 것, 즉 나는 어떤 것을 결여하고 있고 아주 완전한 것이 아님을 내가 어떻게 알 수 있겠는가?⁵¹

데카르트의 신 존재 증명과 관련된 순환의 문제를 해결하기 위해 자주

50 엠마누엘 레비나스(2018), 김도형 외 옮김, 『전체성과 무한: 외재성에 대한 에세이』, 그린비, p. 15[11]. 프랑스 원본은 Emmanuel Lévinas (2003), *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*, Paris: Le Livre de Poche를 이용하였고 앞으로 번역본을 필요한 경우 수정하여 인용하되, 원문의 페이지를 괄호 안에 병기하겠다.

51 르네 데카르트(2014), 이현복 옮김, 『성찰』, 문예출판사, p. 70.

인용되는 이 문장에서 우선 주목할 부분은 마지막 문장이다. 나는 나보다 더 완전한 존재자의 관념, 즉 무한의 관념이 아니라면, “내가 의심하고 어떤 것을 바라고 있다는 것”을 알지 못하며, 내가 “어떤 것을 결여하고 있”다는 것을 알지 못한다. 그리고 내가 의심한다는 것, 무언가를 바란다는 것은 데카르트 철학에서 사유한다는 것, 생각한다는 것을 의미한다.⁵² 실제로 완전한 존재는 의심이 없고, 이해할 필요가 없으며, 욕구할 필요가 없다. 요컨대 사유할 필요가 없다. 또 자신의 결핍을 모르는 존재는 의심하지 않고, 이해하려고 하지도 않으며, 욕구하지도 않는다. 즉 사유하지 않는다. 사유하는 것은 오직 자신의 결핍을 아는 존재이며, 이러한 결핍은 무한의 관념을 통해 알려진다. 결국 내가 생각하는 존재라면, 그 존재의 가능 조건은 무한의 관념에 있다. 데카르트가 모든 회의의 끝에 철학의 시작점으로 발견하는 코기토는 자신의 존재를 위해 자신과 다른 무언가, 즉 결코 자기 자신으로 환원할 수 없는 무한으로서의 타자를 요구한다. 레비나스가 “무한의 관념에 기초를 둔” 주체성을 말할 때, 이러한 주체성은 타자에서 그 존재 가능성을 발견하는 주체성을 의미한다.

따라서 레비나스의 관점에서, 후설이 환원을 통해 제시하는 초월론적 주체성으로서의 지향적 의식은 최종적인 것일 수 없다. 그것은 자기 자신으로 나타나기 위해 타자를 필요로 하며, 이렇게 타자를 요구하는 이유는 이 지향적 의식이 대상을 표상하기 위해서 먼저 바로 여기에 구체적인 무엇으로 주어져야 하기 때문이다.⁵³ 즉 의식은 몸을 가진 채 세계 속에 주어져 있어야 하며, 이렇게 몸을 가진 주체로서 세계 속에서 타자와 관계를 맺고 있는 한에서만 지향적 의식으로서 대상을 표상할 수 있다.⁵⁴ 주체는 지향적

52 데카르트(2014), p. 28.

53 Emmanuel Lévinas (2004), *De l'existence à l'existant*, Paris: Vrin, p. 117.

54 레비나스는 ‘표상하는 지향성’, ‘대상화하는 지향성’이 후설의 현상학에서 가장 토대가 되는 “지향성의 형식”이라고 주장한다. 후설의 현상학에서 “표상은 모든 의식적 삶에 기반을 제공한다.”[Emmanuel Lévinas (1984), *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris: Vrin, p. 86].

의식이기 이전에 세계 속에 자리 잡고 타자를 향해 열려 있는 몸이며, 이렇게 가장 본래적인 지향성은 대상을 표상하는 의식의 지향성이 아니라, 타인을 향해 열려 있는 몸의 지향성이다.⁵⁵

레비나스가 감각성(sensibilité)이라고 부르는 이 몸의 지향성은 타자와의 관계에 따라 ‘즐김’(jouissance, 향유)과 ‘취약성’(vulnérabilité, 상처받을 수 있는 가능성)으로 구분된다. 주로 『전체성과 무한』에서 논의되는 ‘즐김’은 자신으로 환원할 수 있는 타자와의 관계를 의미하며, 이러한 관계를 통해 주체는 타자를 자신의 동일성의 영역으로 포섭함으로써 자기, 즉 에고로 성립된다. 우리가 세계로부터 영양분을 얻어 흡수하여 나의 몸을 구성하는 관계를 생각할 수 있겠다. 반면 『존재와 달리 또는 존재성을 넘어서』에서 주로 논의되는 ‘취약성’은 결코 우리 자신으로 환원될 수 없는 타자, 즉 타인과의 관계를 의미한다. 이러한 관계에서 타자는 절대적이며, 주체는 타자를 자신의 동일성의 영역으로 포섭하는 것이 아니라 오히려 반대로 타자를 위해 존재한다. 이러한 타자와의 관계에서 나는 타자를 책임지는 윤리적 주체로 성립되며, 의사가 고통 받는 환자와의 관계에서 그를 책임지는 의사라는 윤리적 주체로 성립하는 과정을 생각할 수 있겠다.

이러한 레비나스와 마찬가지로 앙리 역시 주체성을 탐구하며, 후설의 지향적 의식이 모든 나타남의 최종적인 기반이 아니라 다른 나타남에 의해 설립된 것이라고 주장한다. 사실 후설이 말하는 지향적 의식은 탈자적 주체로서 자신의 밖에 자신 아닌 다른 것을 나타내는 지향성이다. 이러한 주체는 자신 아닌 다른 것을 잘 나타나게 만들 수는 있지만, 정작 자기 자신은 결코 나타나게 만들 수 없다. 이러한 탈자적 주체가 자기 자신을 나타내려 시도할 때, 그것이 나타낼 수 있는 것은 자신 아닌 다른 것이거나 자기 자신이라는 의미가 부여된 자신의 이미지일 뿐이다. 자기 자신을 파악하려는

55 Emmanuel Lévinas (2006), "Intentionalité et métaphysique," *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: Vrin, pp. 196-197.

모든 노력은 탈자적 주체를 나타남의 최종적인 기반으로 여기는 후설의 현상학적 구조에서 필연적으로 무한소급에 빠질 수밖에 없다. 물론 앙리에 따르면 이러한 맹점은 후설에게만 고유한 것이 아니다. 의식을 무엇 “에 대한” 의식으로 이해하는 한, “봄”(voir)을 나타남의 전형으로 생각하는 한, “거리 속에 나타남”을 유일한 나타남의 방식으로 인정하는 한, 고대 그리스로부터 하이데거에게까지 이어지는 “존재론적 일원론” 혹은 “현상학적 일원론”에서 벗어날 수 없으며, 이러한 존재론적 편견 속에서 주체는 주체 그 자체로서 구체적인 체험 속에 주어지는 것이 아니라, 다만 설명을 위해 가정되고 요청될 뿐이다.⁵⁶

따라서 후설이 말하는 초월론적 주체성으로서의 지향적 의식은 나타남의 최종적인 기반일 수 없다. 지향적 의식은 지향적 의식으로서 다른 무언가를 나타내기 이전에 혹은 그렇게 나타내기 위해서, 우선 그러한 의식 자체로서, 자기 자신으로 나타날 수 있어야 하며, 그것이 그러한 의식으로 나타나기 위해서는 거리 속에 나타남과는 다른 방식의 나타남이 필요하다. 그런데 지향적 의식이 바로 그러한 의식으로서, 자기 자신으로서 나타나는 것은 자기 자신과 어떠한 거리도 없이 자기 자신을 느끼면서 어떤 표상된 이미지가 아니라 순수한 질로서 체험된다는 것을 의미한다. 이러한 순수하고 절대적인 내재성 속에서 이루어지는 나타남이 바로 지향적 의식과 같은 탈자적 주체를 자기로서, 바로 그러한 주체로서 나타나게 하는 바의 것이다. 탈자적 주체를 탈자적 주체로 존재할 수 있게 만들어주는 것은 역설적이지만, 순수하고 절대적인 내재성이다. 앙리는 이런 내재성으로서의 자기-주어짐(auto-donation)의 운동을 삶이라고 부르고, 이러한 삶의 본질을 감성(affectivité)이라고 부른다. 요컨대, 앙리가 말하는 바는 단순하다. 우리는 의식하기 이전에 혹은 의식하기 위해서 우선 살아 있어야 하며, 이렇게

56 앙리의 구체적 주체성에 대한 논의와 관련해서는 조태구(2017), 「미셀 앙리의 구체적 주체성과 몸의 현상학」, 『현상학과 현대철학』 72, 한국현상학회, pp. 93-123을 참조할 수 있다.

살아 있다는 것은 자기 자신에게 자기 자신으로 주어진다는 것을 의미한다. 이러한 자기-주어짐의 운동이 바로 삶이며, 감성이다. 모든 나타남의 최종 기반은 감성이며, 그것이 바로 주체성의 본래 이름이다.

4.1. 주체성과 의학

본래적인 것으로 돌아가려는 레비나스와 앙리의 현상학은 세계와의 관계를 나타내는 바대로 기술하려는 메를로-퐁티의 현상학에 비해 의학에 대한 탐구에서 그 사용 비중이 크지 않다. 물론 레비나스의 현상학은 그것이 제시하는 타자 윤리로 인해, 돌봄에 대한 연구, 특히 간호학의 영역에서 광범위하게 활용되고 있으며, 국내에서도 공병혜의 선구적인 연구⁵⁷를 시작으로 활발히 연구가 진행되고 있다. 그러나 아직은 그 적용 영역이 메를로-퐁티의 현상학에 비해 한정되어 있다는 것이 사실이며, 특히 앙리의 현상학은 그것이 고통에 대한 정밀한 분석을 제시하고 있음에도 불구하고 그 사유의 극단성으로 인해 관련 연구 자체가 매우 적은 것이 현실이다.

그러나 의학에 대한 어떤 전복적인 사유가 전개될 수 있다면, 그것은 메를로-퐁티 계열의 현상학이기보다는 이 비메를로-퐁티 계열의 현상학으로부터일 것이라고 예상해 볼 충분한 근거가 있다. 레비나스의 ‘전체성과 무한’의 철학과 앙리의 ‘전체성이자 무한’의 철학은 새로운 주체성을 제시하고 있고, 이러한 주체성은 의학과 그 관련 분야들이 전제하고 있는 주체성과 아주 다른 것이기 때문이다. 가령 생명의료윤리 영역에서 기본적으로 가정하고 있는 주체는 자기 충족적인 주체이며, 따라서 오랜 기간 생명

57 공병혜(2003), 「간호에서의 감성과 타자를 위한 책임의 윤리 : 레비나스의 윤리에 기초하여」, 『간호행정학회지』 9(3), 한국간호행정학회, pp. 329-335. 최근 발표된 김현중의 논문은 공병혜의 연구를 보완하는 작업으로 읽어도 좋을 듯하다[김현중(2022), 「책임, 세계, 제삼자: 레비나스의 철학에서의 얼굴 너머」, 『현상학과 현대철학』 94, 한국현상학회, pp. 45-82].

의료윤리에서 중심문제는, 그것이 비판을 위한 것이든 옹호를 위한 것이든, 환자의 자율성이었다. 그런데 레비나스는 자기 충족적인 주체가 아닌 본질적으로 ‘결핍된 주체’, 자신의 존재 조건을 타자에게 요청하는 결코 자기 충족적일 수 없는 주체를 말한다. 또 본문에서는 구체적으로 설명하지 못했지만, 양리는 삶의 나타남이라는 자신의 고유한 현상학적 탐구를 통해 모든 타자를 자신 안에 포괄하는 ‘이질적 전체성’으로서의 주체를 제시한다. 기존의 주체와는 전혀 다른 이러한 주체로부터 출발할 때, 생명의료윤리의 여러 문제는 전혀 새로운 관점에서 탐구될 수 있을 것이며,⁵⁸ 의료종사자와 환자와의 관계, 보건의료시스템과 결국 의학 자체가 새로운 토대 위에서 세워질 수 있을 것이다.

이는 단순한 예상이 아니며, 바람도 아니다. 가령, 평균수명이 증가함에 따라 늘어나고 있는 치매환자들과 관련하여, 기존의 의학은, 또 생명의료윤리는 어떤 대응을 할 수 있을 것인가? 자기 충족적인 주체를 참된 주체의 모습으로 전제하고 있는 한, 여기서 의학의 대응은 언제나 예외적이고 즉흥적인 것이 될 수밖에 없다. 실제로 평균수명의 연장과 의료기술의 급속한 발전으로 인해 야기된 주된 질병 패턴의 변화와 의료 환경의 전반적인 변화는 오늘날 의학에게 기존과는 다른 토대 위에서 전개되기를 점점 더 강하게 그리고 다양한 방식으로 요구하고 있다. 이러한 요구에 전혀 다른 차원의 사유 지평을 열어 놓는 비메를로-퐁티 계열의 현상학은 어떤 답을 줄 수 있을 것이다.

58 Corine Pelluchon (2009), *L'autonomie brisée* M Bioéthique et philosophie, Paris, PUF가 좋은 예가 될 것이다.

5. 나오며

코로나19 팬데믹을 거친 이후, 이제 누구도 의학이 우리 삶 곳곳에 절대적인 영향력을 끼치고 있다는 사실을 부인할 수 없게 되었다. 의학이 제한된 영역이 아니라 사회 전 분야에 영향을 끼치는 이러한 상황을 ‘사회의 의료화’라고 규정하고 비판적 시각으로 바라볼 수 있고, 그러한 시각은 반드시 필요할 것이다. 그러나 앙리에 따르면, “의학적 시선은 단순한 객관적 앎으로 환원될 수 없는 초월론적 시선이다.”⁵⁹ 이 시선은 “주어진 과학적 자료를 통해” “항상 개별적인 현상학적 삶”을 겨룬다.⁶⁰ 즉 의학은 삶의 나타남을 고려하지 않을 수 없으며, 타인의 고통에 대한 체험을 배제할 수 없다.

그런데 의학이 정말 이러한 것이라면, 사회의 의료화는 반드시 부정적인 것일 수만은 없다. 사실 갈릴레오의 과학혁명 이후 급격히 이루어진 과학의 발전은 객관성을 유일한 앎의 기준으로 만들었으며, 그 결과 주관적이고 질적인 것을 중심에 두는 예술이나 종교와 같은 문화의 다양한 형태들을 사회의 주변부로 밀어내 버렸다. 따라서 주체성을 배제하고, 삶을 배제한다는 점에서 앙리가 ‘야만’의 시대라고 규정하는 오늘날, 삶의 나타남에 대한 고려를 결코 배제할 수 없는 의학이 여전히 사회의 중심부를 차지한 채, 사회 곳곳으로 점차 자신의 영향력을 넓혀가고 있는 현재의 상황은 매우 예외적이고 시사적이다. 삶을 남김없이 배제하려는 이 야만의 시대에 의학은 삶을 사수하기 위해 남아 있는 마지막 보루일 수 있다. 사회의 의료화는 삶의 확산을 의미하는 것일 수 있으며, 타인의 고통에 대한 체험의 확산을 의미하는 것일 수도 있다.

이제 이러한 상황에서 철학에게는 다시 사유의 기회가 열린다. 그리고

59 Michel Henry (2003), “Eux en moi: une phénoménologie,” *Phénoménologie de la vie*, t. I, Paris: PUF, p. 209.

60 Michel Henry (2003), “Souffrance et vie,” *Phénoménologie de la vie*, t. I, Paris: PUF, p. 155.

이렇게 열린 사유의 지평에서 지금 현상학은 맨 앞자리 가운데 하나를 차지하고 있다. 본 글은 의학에 대한 현상학적 논의의 틀을 프랑스 현상학을 중심으로 매우 성기게 그려 보았다. 이제 이 틀을 채우는 것은 모두의 일이다. 즉 이 글은 보다 많은 연구자들이 이 사유의 지평으로 들어와 함께 사유할 것을 권하는 초대장이다. 정말이지 “의학 안에는 어떤 다른 것이 작동하고 있다. 즉 상호주관적인 관계가 작동하고 있으며, 이것이 없다면 어떤 의학도 생각할 수 없다.”⁶¹ 앙리는 2002년에 죽었고, 인용한 이 문장은 그가 공개석상에서 남긴 마지막 말이었다.

참고문헌

- 공병혜(2003), 「간호에서의 감성과 타자를 위한 책임의 윤리: 레비나스의 윤리에 기초하여」, 『간호행정학회지』 9(3), 한국간호행정학회, pp. 329-335.
- 김태우(2022), 「불순의 철학: 얽힘-교차와 상관작용의 동아시아 존재론」, 『현상학과 현대철학』 94, 한국현상학회, pp. 119-145.
- 김현중(2022), 「책임, 세계, 제삼자: 레비나스의 철학에서의 얼굴 너머」, 『현상학과 현대철학』 94, 한국현상학회, pp. 45-82.
- 데카르트, 르네(2014), 이현복 옮김, 『성찰』, 문예출판사.
- 레비나스, 엠마누엘(2018), 김도형, 문성원, 손영창 옮김, 『전체성과 무한: 외재성에 대한 에세이』, 그린비.
- 메틀로-퐁티, 모리스(2002), 류의근 옮김, 『지각의 현상학』, 문학과지성사.
- 신인섭(2021), 「프랑스현상학의 지형도 형성 및 현황에 대한 유형별 고찰」, 『현상학과 현대철학』 90, 한국현상학회, pp. 1-34.
- 이남인(2005), 「현상학과 질적연구방법」, 『철학과 현상학 연구』 24, 한국현상학회, pp. 91-122.
- 조태구(2022), 「질료 현상학: 현대 프랑스 현상학의 두 갈래 길」, 『교차 2호: 물질의 삶』, 인다, pp. 136-140.
- 조태구(2021) 「질병과 건강: 자연주의와 규범주의: 부어스와 앵겔하르트를 중심으로」, 『인문학연구』 46, 경희대학교 인문학연구원, pp. 181-208.
- 조태구(2020), 「반이데올로기적 이데올로기: 의철학 가능성 논쟁: 부어스와 앵겔하르트

61 Henry (2003), p. 209.

- 를 중심으로, 『철학』 142, 한국철학회, pp. 199-227.
- 조태구(2017), 「미셀 앙리의 구체적 주체성과 몸의 현상학」, 『현상학과 현대철학』 72, 한국현상학회, pp. 93-123.
- 최우석(2022), 「질병의 현상학적 이해: 현상학적 질적 체험탐구 방법을 중심으로」, 『철학 연구회 학술발표논문집』, 철학연구회, pp. 52-71.
- 강길렘, 조르주(2018), 『정상적인 것과 병리적인 것』, 여인석 옮김, 그린비.
- 후설, 에드문트(2009), 『순수현상학과 현상학적 철학의 이념들 1』, 이종훈 옮김, 파주: 한길사.
- Carel, Havi (2008), *Illness: The Cry of the Flesh*, New York: Routledge.
- Henry, Michel (2003), “Eux en moi: une phénoménologie,” *Phénoménologie de la vie I*, Paris: PUF, pp. 181-209.
- Henry, Michel (2003), “Souffrance et vie,” *Phénoménologie de la vie I*, Paris: PUF, pp. 143-156.
- Janicaud, Dominique (1991), *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas: L'Éclat.
- Lévinas, Emmanuel (2006), “Intentionnalité et métaphysique”, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: Vrin, pp. 189-200.
- Lévinas, Emmanuel (2004), *De l'existence à l'existant*, Paris: Vrin.
- Lévinas, Emmanuel (2003), *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*, Paris: Le Livre de Poche.
- Lévinas, Emmanuel (1984), *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris: Vrin.
- Merleau-Ponty, Maurice (1945), *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard.
- Patočka, Jan (2002), “épochè et réduction,” *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, trad. E. Abrams, Paris: Millon, pp. 217-218.
- Pellegrino, Edmund (2008), “The Most Humane of the Sciences, the Most Scientific of the Humanities,” *The Philosophy of Medicine Reborn* (ed by H. Tristram Engelhardt and Fabrice Jotterand), Indiana: University of Notre Dame Press, pp. 309-331.
- Pelluchon, Corine (2009), *L'autonomie brisée: Bioéthique et philosophie*, Paris, PUF.
- Perrier, Jean-François (2016), L'approche phénoménologique en médecine, Phares. Available from: <https://revuephares.com/wp-content/uploads/2016/04/Phares-XVIa-07-Jean-Francois-Perrier.pdf>.
- Sebbah, François-David (2000), “une réduction excessive: où en est la phénoménologie française,” *Phénoménologie française et phénoménologie allemande* (éd, Eliane Escoubas et Bernhard Waldenfels), Paris: L'Harmattan, pp. 155-173.
- Toombs, Sarah Kay (1992), *The Meaning of Illness: A Phenomenological Account of the Different Perspectives of Physician and Patient*, Springer.
- Toombs, Sarah Kay (1988), “Illness and the Paradigm of Lived Body,” *Theoretical*

Medicine 9, pp. 201-226.

원고 접수일: 2023년 7월 11일, 심사완료일: 2023년 7월 30일, 게재확정일: 2023년 8월 8일

ABSTRACT

French Phenomenology and Medicine

Joe, Tegu*

Recently, there has been a diverse range of phenomenological research in medicine. However, upon closer examination of the specific content of these studies, it is possible to identify cases in which it is unclear why they are considered to be phenomenological research. This is not only a problem that derives from researchers conducting phenomenological investigations; it also occurs because phenomenology itself takes various forms. Therefore, phenomenological research in medicine seems to require two approaches. On one hand, existing research needs to be refined with more accurate methodology, and on the other hand, the various forms of phenomenology that can be applied to the field of medicine need to be continuously explored. To do this, first, phenomenology needs to be classified according to its types, and then, the ways in which this classified phenomenology can be applied to medical research need to be explored. This paper classifies French phenomenology into the Merleau-Pontyenne and non-Merleau-Pontyenne families according to Sebbah's classification method. It explains the characteristics and research tendencies of each family, and explores how each phenomenology can contribute to medical discussions and its continuous involvement in the field.

Keywords Phenomenology, Medicine, Merleau-ponty, Levinas, Henry

www.kci.go.kr

* HK Research Professor, Institute of Humanities, KyungHee University.