

후설의 타자이론의 근본화로서

메를로-퐁티의 타자이론

- 메를로-퐁티의 『지각의 현상학』을 중심으로 -

이 종 주

(서울대학교 철학과)

1. 논의주제 및 전개방향

자신의 현상학에 대해 후설이 가장 지속적인 반론과 해명의 노력을 보인 문제 중 하나는 다름 아닌 유아론의 반론과 상호주관적 현상학을 통한 극복의 문제이다.¹⁾ 그러나 우리의 판단으로는 후설의 현상학에 대한

1) 후설이 자신의 현상학과 관련해서 유아론의 반론을 스스로 제기한 대표적인 문헌들은 다음과 같다. 『현상학의 근본문제들』(1910/11), 『이념들 II』, 『제일철학 II』(1923), 『형식적 논리학과 초월론적 논리학』(1929), 『데카르트적 성찰들』(1929). 따라서 이 문헌들은 유아론의 반론을 극복하기 위해 후설이 상호주관성의 현상학에 대한 논의를 전개하는 대표적인 문헌들이기도 하다. 후설의 타자이론에 대한 연구

주제어: 반성적 분석, 근본적 반성, 신체적 지향성, 유아론
reflective analysis, radical reflection, intentionality, solipsism, intersubjective, perception of other

현상학 진영 내부에서 가장 큰 비판은 바로 유아론의 극복으로서 후설의 상호주관성의 현상학이 갖는 문제점이다. 특히 20세기 전반 후설 현상학의 비판적인 계승을 통해서 자신들의 독자적인 사상들을 개척해 나간 대표적인 사상가들로서 하이데거, 쾰르트르, 레비나스 그리고 메를로-퐁티는 동시에 후설의 상호주관성 문제에 대한 대표적인 비판적 해석가들이다.²⁾ 그런데 후설의 현상학 일반 및 상호주관성의 현상학에 대한 하이데거, 쾰르트르, 레비나스의 비판적 해석과 달리 메를로-퐁티의 후설 해석은 다음 두 가지 점에서 구분되어야 한다.

첫째, 후설의 현상학에 대한 연구방식에서 차이이다. 특히 탐구의 대상으로 삼는 문헌의 차이가 있다. 하이데거의 경우 후설의 『논리연구』, 『이념들 I』 등이 초기문헌이 주요논의 텍스트가 되었고, 쾰르트르나 레비나스의 경우 『이념들 I』, 『형식적, 초월론적 논리학』, 『데카르트적 성찰들』 등을 주요 논의텍스트로 삼았다. 이 문헌들에서는 대개는 후설의 초기부터 후기까지 이어져온 한 가지 입장, 즉 초월론적 관념론의 입장에서 지향성에 대한 정적, 타당성 정초의 분석이 두드러진다.³⁾ 반면 메

는 또한 1905년부터 1930년대 중반까지 수많은 유고들(Iso Kern이 편집한 『상호주관성의 현상학 I, II, III』에 수록)들에서 이루어져 있다.

- 2) 하이데거의 타자이론은 『존재와 시간』(1927년)의 1편 제4장 「공동존재와 자기존재로 세계-내-존재: 세인」에서 이루어지고 있다(M. Heidegger, *Sein und Zeit*(1927)(GA2), ed. F.-W. von Herrmann, 1977)(이하 SZ로 약칭). 쾰르트르의 타자이론은 쾰르트르의 『존재와 무』의 3부의 [대타존재], 1장 [타자의 존재], 특히 4절의 <시선(regard)>에서 가장 잘 드러나 있다(J.P. Sartre, *L'Être et le Néant*(Gallimard, 1943년) [이하 EN으로 약칭함]. 레비나스의 타자이론은 사실 레비나스 전체 저작에 모두 드러나 있다고 해도 과언이 아닐 정도로 레비나스의 철학의 핵심주제이기도 하다. 특히 후설, 하이데거와의 관계 속에서 레비나스의 타자이론의 발전을 보여주는 초기 작품으로 『존재에서 존재자어로』가 주목할만 하다(E. Levinas, *De l'existence a l'existant*, (Fontaine Paris, 1947년))[이하 EE로 약칭함]. 끝으로 메를로-퐁티의 타자이론은 『지각의 현상학』의 2부 [지각된 세계] 5장 <타인과 인간적 세계>에서 잘 드러나 있다(M.Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, (Gallimard, 1945년)).[이하 PP로 약칭함]

를로-퐁티가 『지각의 현상학』에서 주로 연구대상으로 삼는 후설의 문헌은 30년대 이후 후기 유고와 『유럽학문의 위기와 초월론적 현상학』(1934년)이다. 이 문헌들은 대체로 앞서 언급한 후설의 생전 공식 출판물들에 서와 달리 “생활세계의 현상학”, “발생적 현상학” 등의 이름으로 대표되는 후설의 또 다른 입장이 주로 나타나 있다.⁴⁾

둘째, 후설의 현상학에 대한 연구의 목적에서 차이가 난다. 사실 하이데거, 쾰르트르, 레비나스 그리고 메를로-퐁티 모두 후설 현상학으로부터 출발을 했지만 각자 나름의 독창적인 사상의 길을 닦아 나갔다. 그러나 앞서의 세 사상가가 이미 그들의 초기 대표적 저작들에서부터 후설이 생각하는 현상학의 의미와는 전혀 다른 현상학 혹은 비현상학적 입장을 취한 반면 메를로-퐁티는 『지각의 현상학』에 국한해서만 논한다면, 후설의 현상학을 더욱 근본화시키고 있다고 해석할 수 있다.⁵⁾ 특히 타자이론에만 국한해서 보더라도 앞서의 세 사상가는 모두 철저하게 후설의 타자

3) 물론 하이데거의 경우 『존재와 시간』 7절 현상학의 탐구방법의 말미에서 “저자의 프라이부르크 수확시절, 후설은 절친한 개인적 지도와 미공개 연구물의 아주 자유스런 이용허가를 통해 저자로 하여금 현상학의 연구의 다양한 영역들에 익숙하게 해주었다.”(SZ, S. 52)라고 말하면서 후설의 20년대 초반까지의 유고들에 대한 검토도 함께 했음을 시사하고 있다. 하이데거의 『존재와 시간』에서 다루어지는 주제와 방법을 통해 역추론해 볼 때 주로 후설의 『이념들 II』에서 정신세계와 관련된 논의와 「의식의 구조에 관한 연구들」이라는 주제로 1900년에서 1914년 사이에 집필되었으리라고 추정되는 M III 3 I라는 유고에서 [기분현상의 분석]은 하이데거가 연구한 후설의 미간행 연구물에 포함될 것 같다(이남인, 『후설의 현상학과 현대철학』 pp. 54-55 참조).

4) 이처럼 자신의 현상학의 두 가지 일견 상충되는 것처럼 보이는 모습을 후설 자신은 “현상학의 두 얼굴”(Das Doppelgesicht der Phänomenologie)(Hua XV, 617)이라는 말로 표현하고 있다.

5) 지각의 현상학의 서문의 제목 [현상학이란 무엇인가], 내용 그리고 참고문헌에서만 보더라도 자신의 논의가 후설의 현상학의 극복이나 이탈이 아닌 현상학의 심화임을 여실히 보여주고 있다. 특히 각주에서 자신의 논의의 주요전거로 후설의 미발간 유고를 지속적으로 제시함으로써 『지각의 현상학』의 연구가 후설의 유고에 대한 분석을 바탕으로 서술되었음을 보여주고 있다.

경험(Einführung)이론을 거부함으로써 유아론의 극복의 또 다른 방법을 모색하고 있는 반면, 메를로-퐁티는 후설의 타자경험이론을 발생적 차원에서 심화시키고 있다.

우리는 현재의 논문에서 주로 후설의 현상학 일반 및 상호주관성의 현상학에 대한 메를로-퐁티의 해석, 특히 『지각의 현상학』에서의 해석이 후설뿐만 아니라 하이데거, 쾰르트르, 레비나스의 해석에 비해 갖는 새로움을 부각시켜보고자 한다. 우선 2장에서 후설의 현상학의 이념에 대한 메를로-퐁티의 새로운 해석을 검토하고, 3장에서는 후설 현상학의 방법으로서 순수기술과 환원 및 사태로서 지향성에 대한 메를로-퐁티의 새로운 해석을 살펴보고, 4장에서는 후설의 상호주관성의 현상학에 대한 메를로-퐁티의 새로운 해석을, 각각 타자발견의 지평, 타자지각의 검증과 역설, 신체적 의식을 통한 역설의 극복, 타자판단에서 유아론 그리고 유아론의 함의의 측면에서 연구해볼 것이다. 끝으로 5장에서는 메를로-퐁티의 타자이론이 50년대 이후 새롭게 출간되고 있는 후설의 유고를 바탕으로 재구성될 수 있는 후설의 타자이론에 대해 갖는 의미 및 20세기 후반 새로운 아동심리학의 연구성과를 고려할 때 메를로-퐁티의 타자이론 내에서 제기되는 과제를 간략하게 제기해볼 것이다.

2. 후설의 현상학의 이념에 대한 새로운 해석

무엇보다 먼저 메를로-퐁티가 철학으로서 현상학을 어떻게 성격규정하고 있는지를 살펴볼 필요가 있다. 현상학의 이념에 대한 그의 규정에 따라 현상학의 방법으로서 현상학적 환원, 반성과 현상학의 사태로서 지향성, 특히 타자경험의 지향성에 대한 그의 이해가 지배를 받고 있다.

『지각의 현상학』의 서문 「현상학이란 무엇인가」를 보면 첫 부분과 마

지막 부분에서 메를로-퐁티는 반복적으로 현상학을 어떤 완전한 깨달음에 대한 교의나 체계로 보지 않고 하나의 운동으로서 사유의 한 가지 방식으로 보고 있다.

“현상학은 하나의 완전한 철학적 의식에 도달하기 이전에, 한 가지 방법 혹은 양식으로서 실천되고, 확인되며, 하나의 운동으로서 존재한다.”(PP, ii), “현상학은 하나의 교의나 철학적 체계가 되기 전의 하나의 운동이었다면, 그것은 우연의 탓도 속임수의 의도의 탓도 아니다.”(PP, xvi)

여기서 특히 주목할 것은 ‘하나의 완전한 철학적 의식’, ‘하나의 교의나 철학적 체계’이다. 하나의 완전한 철학적 의식이란 반성을 통해 자신으로 회귀해서 자신 안에서 절대적 진리를 발견하는 의식을 의미한다. 그리고 ‘하나의 교의나 철학적 체계’란 바로 완전한 철학적 의식이 발견한 절대적 진리이다. 완전한 철학적 의식은 반성적 분석(*l'analyse réflexive*)을 통해 세계나 타자로부터 그것들이 갖는 “불투명성”(opacité), “초월성”(transcendence)(PP, vi)을 완전히 배제하고, 절대적 의식의 단순한 표상으로 만들어버린다.

그러나 메를로-퐁티가 생각하는 현상학은 초월론적 관념론의 의미에서 반성적 분석의 방법을 거부하고, 근본적 반성(*la réflexion radicale*)의 방법을 실천해야 한다. 여기서 “근본적인 반성은 그것의 최초의 상황인, 지속적인이고 최종적인 비반성적 삶에 대한 자신의 의존성에 대한 의식이다.”(PP, ix) 여기서 말하는 ‘최초의 상황인, 지속적인이고 비반성적 삶’이란 바로 세계에 운명지워진 삶을 말한다. 즉 “내가 상식이나 학문의 독단으로부터 떠나 나 자신에게로 되돌아올 때, 나는 본질적 진리의 원천을 발견하는 것이 아니라 세계에 운명지워진 하나의 주체를 발견한다.”(PP, v) 그에 따라 메를로-퐁티는 ‘순수의식’보다 ‘신체와 세계에 내속하는 의식’, 즉 ‘지각적 의식’을 주목한다. 왜냐하면 “만일 지금 내가 관념론과

함께 그러한 사실의 명증성, 그러한 거역할 수 없는 신념을 절대적 명증성, 말하자면 자기 사유의 절대적 명증성에서 정초 짓고자 한다면 나는 세계의 경험에 불충실하게 될 것”(PP, xi)이기 때문이다. 반면 “지각의 명증성은 충전적 사유나 필증적 명증성이 아니다. 세계는 우리가 생각하는 그것이 아니라 내가 살고 있는 그것이다.”(PP, xi) 즉 이런 지각적 의식은 필증적, 충전적 의식과는 거리가 멀다. 오히려 지각적 의식은 신체에 내속하는 의식으로서 불투명한 의식이다. 왜냐하면 “신체가 객관적 세계에서 물러나, 순수한 주체와 사물 사이에서 제3의 존재를 형성함과 동시에 주체는 자신의 ‘순수함’(pureté)과 ‘투명성’(transparence)을 잃고”(PP, 402), “의식은 그 자체로 감각적 장들과 함께 그리고 모든 장들의 장으로서 세계와 함께 원초적인 과거의 불투명성(l’opacité)을 드러내기”(PP, 403) 때문이다. 더욱 역설적인 것은 앞으로 밝혀지겠지만 타인의 명증성은 내가 자신을 필증적이고 자명한 것으로 보지 않고 불투명한 것으로 본다는 데 있다. 왜냐하면 “타인의 명증성의 가능성은 내가 나 자신에 대해 투명하지 않다는 사실”(PP, 405) 때문이다.

요컨대 메를로-퐁티는 현상학, 특히 후설의 현상학이 반성적 분석을 통해 절대적 자기로 돌아가 거기로부터 모든 타당성의 최종적 원천을 찾고 그것을 바탕으로 모든 인식의 타당성을 정초하려는 철학이 아니라, 근본적 반성을 통해 불투명한 지각적 의식으로부터 인간존재의 원천을 찾고자 하는 철학이라고 본다. 메를로-퐁티는 『지각의 현상학』 제2부의 4절 「타아들과 인간세계」의 마지막 부분에서 이와 같은 현상학, 그것도 후설의 현상학의 역설적 성격규정과 관련해서 의미심장한 각주를 달아 놓았다. 1953년 후설전집 6권으로 출간된 후설의 마지막 저서인 『유럽학문의 위기와 초월론적 현상학』에서 확인할 수 있듯이 후설은 자신의 삶의 마지막 기간에 초월론적 자아에로의 환원으로 현상학적 반성에 선행해서 살아있는 체험의 세계, 즉 생활세계에로의 환원을 인정한다. 그

러나 생활세계에로의 환원은 재차 초월론적 자아에로 환원을 통해 세계의 불분명함을 분명하게 해야 한다. 바로 여기서 메를로-퐁티의 판단으로는 후설은 딜레마에 직면한다고 본다. 즉 “구성작용이 세계를 투명하게 하거나 ... 아니면 구성작용이 세계의 어떤 것을 그대로 유지하고 결코 자신으로부터 불분명함을 제거하지 않는 것이다.”(PP, 419) 이런 딜레마와 관련해서 메를로-퐁티는 우선 첫 번째 선택을 한다면 “이 경우 왜 반성이 체험의 세계[즉 생활세계]를 통과할 필요가 있는지 분명하지 않다”(PP, 419)고 주장한다. 오히려 메를로-퐁티가 보기에는 후설이 “합리성을 문제삼을 때, 그가 최종적 분석에서 의미들을 흐름으로 인정할 때, 그리고 그가 앎을 근본적인 역전에 기초할 때”(PP, 419) 후설의 현상학의 최종적 모습은 두 번째 선택으로 기운다.

우리의 관심사인 지향성과 타자이론에 대한 메를로-퐁티의 생각에만 집중할 때 후설의 현상학의 이념에 대한 메를로-퐁티의 이와같은 해석은 타당성 정초를 위한 정적 현상학으로부터 발생적 정초를 위한 발생적 현상학에로의 이행을 의미한다.

3. 후설의 현상학적 사태 및 방법에 대한 새로운 해석

3.1. 일종의 생활세계적 환원으로서 순수기술

후설의 현상학의 방법과 사태에 대한 메를로-퐁티의 해석은 단순히 새롭기만 한 것이 아니라 파격적이다. 메를로-퐁티 자신도 인정하는 것처럼 『위기』에서도 한편으로는 여전히 “논리주의 시기의 여운을 남기는 경향을 거치는”(à travers bien des réminiscence de la période logiciste)(PP, 419) 과정이 있다. 그러나 다른 한편으로는 메를로-퐁티는 새로운 경향,

그러니까 현상학적 반성에 선행해서 체험의 세계로서 불분명함을 유지하는 생활세계로의 되돌아가는 경향이 이미 후설 초기에서부터 있음을 주장한다.

후설이 『이념들 I』에서 현상학을 “현상학적 태도에서 초월론적 순수 체험에 관한 기술적 본질이론”(HuaIII.1 156)으로 정의할 때 앞서 『논리 연구』에서부터 『이념들 I』을 거쳐 후기까지 지속되어온 방법은 “체험에 대한 순수기술”일 것이다. 바로 이 순수 기술의 방법을 메를로-퐁티는 『위기』에서 공식적으로 밝혀지는 생활세계로의 환원과 동일하게 이해하고 있다. 순수기술에 대한 메를로-퐁티의 해석을 들어보자.

“후설이 초기의 현상학에 하달했던 최초의 지령은 기술심리학이어야 한다는 또는 사물 그 자체로 복귀해야 한다는 것이었다.”(PP, ii) “모든 학문의 세계는 직접 체험된 세계 위에 세워지고, 만일 우리가 학문 자체를 엄밀하게 소유하고 그 의미와 범위를 정확하게 평가하기를 원한다면, 우리는 우선 학문이 2차적 표현이 되는 세계의 경험을 일깨우지 않을 수 없다. ...사물 그 자체로 복귀한다는 것은 인식이 언제나 말하고 있는 인식 이전의 세계로 복귀한다는 뜻이다. 그리고 그것은 우리가 숲, 초원, 강이 무엇인가를 처음 배우게 되었던 시골 풍경으로부터 지리학이 시작된 것처럼, 모든 학문적 규정이 추상적이고 파생적인 기호 언어로 되고 마는 그 세계로 복귀하는 것이다.”(PP, iii)

‘사태 자체에로의 복귀’로서 순수기술의 방법 중 먼저 사태란 학문적 인식 이전에 순수하게 체험을 통해 드러나는, 즉 우리가 인식하는 대상이 아니라 그 속에서 우리가 살고 있는 바로 생활세계에 다름 아니다. 따라서 복귀라는 방법은 우선 학문적 인식을 부정한다. 학문은 세계에 대한 1차적 표현도 아니고 2차적 파생적인 표현이기 때문이다. 그렇다면 근본적인 1차적 표현은 바로 세계 속에서 살아감으로서 체험이다. 따라서 이와 같은 순수기술의 방법은 『위기』에서 말하는 생활세계적 환원에

다름 아니다.

3.2. 반성적 분석의 비판

생활세계적 환원으로서 순수기술의 방법 혹은 운동은 이제 “학문적 설명의 절차를 배제하듯이, 반성적 분석의 절차도 배제한다.”(PP, iii) 메를로-퐁티는 이런 반성적 분석의 기원을 데카르트와 칸트에서 찾는다. 그들의

“반성적 분석은 세계에 대한 우리의 체험으로부터 출발해서 그 체험으로부터 구별되는 가능성의 조건으로서, 그것 없이는 세계가 있을 수 없는 것으로서 모든 것을 포함하는 종합을 드러내는 주체어로 되돌아간다. 이 정도에서 반성적 분석은 우리의 체험의 일부이기를 그치고, 보고(compre-rendu) 대신에 재구성(reconstruction)을 제공한다.”(PP, iv)

이 부분만 읽어보면 현상학적 기술은 학문적 설명과 마찬가지로 반성도 배제하는 것처럼 보인다. 그러나 학문적 설명에 대한 메를로-퐁티의 태도와 반성적 분석에 대한 메를로-퐁티의 생각은 구별되어야 한다. 왜냐하면 그는 반성적 분석이 “불완전한 반성”(PP, iv)임을 지적하기 때문이다. 불완전한 반성이 있다는 것은 완전한 반성이 있을 수 있음을 전제한다. 완전한 반성으로서 근본적 반성으로 바로 넘어가기 전에 먼저 반성적 분석이 왜 불완전한 반성인지를 알아볼 필요가 있다. 무엇보다 먼저 “자신의 고유한 출발점에 대한 의식을 잃어버리게 되는 반성”(PP, iv)은 불완전하다. 반성의 출발점이 되는 반성의 자신의 고유한 의식이란 바로 세계에 대한 그때그때의 비반성적인 체험이다. 이때 “세계는 우리가 생각하는 그것이 아니라 내가 살고 있는 그것이다. 나는 세계를 향해 열려 있고 그 세계와 함께 확실하게 의사소통했다.”(PP, xii) 따라서 반성

이 관련을 맺고 있는 출발점으로서 비판성적 체험이란 세계에 대한 인식이 아니라 세계 속 선학문적 삶 그 자체를 말한다.

이쯤 되면 하이데거나 사르트르 그리고 레비나스가 공통적으로 지적 하던 반성의 문제점을 논하지 않을 수 없다. 반성은 비판성적 의식을 반성하는 가운데 비판성적 의식의 내실적 심적 내용만을 주목하는 바람에 존재사건, 삶으로서 비판성적인 체험 자체 및 그것을 통해 드러나는 하이데거의 ‘현존재의 세계-내-있음’, 사르트르의 ‘존재로서 자기의식’, 레비나스의 ‘주체의 존재에 대한 연루’를 놓쳐버린다. 그런데 이런 반성의 한계에 직면하여 하이데거나 사르트르 그리고 레비나스 모두 비판성적인 체험 자체 중에서도 특히 불안이나 권태 혹은 부끄러움과 같은 특수한 감정이나 기분이 갖는 개시성에 주목한다. 왜냐하면 그들의 판단에 따르면 이와같은 비객관화적 작용들 속에서 특히 존재하는 의식, 체험으로서 사건, 존재 내지 세계에 대한 의존성이 개시될 수 있다고 보았기 때문이다. 반면 메를로-퐁티는 반성적 방법을 고수한다.

“만약 반성이 반성으로 정당화되려면 즉 반성이 진리를 향한 과정으로 정당화되려면 세계에 대한 시각을 다른 시각으로 대체하는 것에 만족해서는 안 된다. 반성은 세계에 대한 소박한 시각이 반성된 시각에서 어떻게 이해되고 또 간과되는가를 우리에게 드러내 보여야만 한다. 반성은 자신의 출발점인 비판성적인 것을 밝혀야 하고, 비판성적인 것 자체가 출발점으로서 이해될 수 있는 가능성을 드러내야 한다.”(PP, 247)

분명 메를로-퐁티는 비판성적인 소박한 삶 자체과 철학함 혹은 현상학적으로 사유함을 동일시하지 않는다.⁶⁾ 반성을 통해서 본래의 비판성적

6) 이것은 하이데거의 경우에도 마찬가지이다. 즉 존재적(ontisch)-실존적(existenziell) 태도와 존재론적(ontologisch)-실존론적(existenzial) 태도는 분명 다르다. 물론 기초 존재론적-실존론적 분석은 철저히 존재적-실존적 태도에 기초해 있다. 바로 후자에는 전존재론적인 기분에 사로잡힌 이해로서 개시성이 함축되어 있기 때문이다.

체험이 갖는 본래의 특성이 상실될 수 있다. 따라서 소박한 비판성적 삶 자체도 문제지만 반성도 문제이다. 그렇다면 반성이 자신의 출발점인 비판성적인 것을 드러내기 위해서는 반성에 대한 반성이 필요하다.

“반성은 의식의 결과들에 대해서뿐만 아니라 반성 자체에 대한 의식을 갖지 않고서는 완전할 수 없다. 반성이 반성적인 태도 혹은 공격 불가능한 코기토 속에 우리를 끼워 넣어서는 안 된다. 반성은 반성에 대한 반성이어야 한다. ... 우리는 그저 철학을 수행해서는 안 된다. 우리는 철학이 세계의 모습과 우리의 실존에 끌어들이는 변형이 어떤가를 설명해야 한다.”(PP, 75)⁷⁾(고딕체는 인용자에 의함)

3.3. 현상학적 환원과 근본적 반성

메를로-퐁티는 반성적 분석의 기원을 데카르트와 칸트에서 찾으면서, 후설이 다른 어떤 문제보다 더 많은 시간을 들여 탐구했던 현상학적 환원은 오랫동안 또한 후설의 후기 문헌들에서도 바로 반성적 분석의 계승으로 이해되었다고 본다.

“환원이란 그 의식 앞에서 세계가 펼쳐지고 완전히 투명해지면, 일련의 통각들에 의해 생명력을 불어넣어지는 그런 초월론적 의식으로 되돌아가함으로써 제시된다. 그리고 철학의 임무는 이런 일련의 통각들을 그것들의

그러나 실존론적 분석은 이와같은 기분에 사로잡힌 이해 속에서 단순히 머물러 있는 것이 아니라 그것의 의미를 분절화시켜 해석하고 실존범주로서 진술함으로써 이루어진다.

- 7) 후설 역시 유사한 주장을 한다. 『이념들 I』에서 “이 반성적인 작용 자체는 또다시 체험류에 속하며, 대응하는 보다 높은 단계의 반성 속에서 현상학적인 분석의 대상으로 될 수 있으며 또 되어야 한다. 왜냐하면 일반적인 현상학에 대해 그리고 현상학에 있어서의 필수불가결한 방법론적 통찰에 대해 이러한 현상학적 분석이 그 기초를 이루기 때문이다.”(Hua.III.1, S. 165)

결과를 기반으로 재구성하는 일이다.”(PP, v)

메를로-퐁티가 보기에 이런 의미의 현상학적 환원을 통해 이해된 후설의 현상학은 초월론적 관념론이다. “현상학적 환원은, 하나의 초월론적 관념론이 있다는 의미에서, 관념론적이다.”(PP, vi) 실제로 후설의 『이념들 I』의 55절에서 확인할 수 있듯이 “모든 실재하는 통일체들은 의미의 통일체들이다. 의미통일체들은 의미부여적인 의식을 전제하고 있으며 ... 이 의미부여적 의식이란 절대적이며 그 자체 다시 의미부여를 통해 주어지는 것이 아니다.”(Hua.III.1. 120)

그런데 후설은 재차 자신의 “이런 논의와 관련해서 누군가 이 논의는 세계 전체를 주관적 가상에로 변형시키며, ‘버클리적 관념론’에로 떨어뜨리는 것이라고 반박한다면”(Hua.III.1. 120) 그런 불합리는 “세계의 의미에 대하여 그 정보의 궁극적 원천을 추구하면서도 그 세계 자체가 자신의 존재를 어떤 ‘의미’로서, 즉 의미부여의 장으로서의 절대적인 의식을 전제하고 있는 어떤 의미로서 갖고 있다는 것에 전혀 주목하지 않은 데서 오고 있다”(Hua III.1, 120-121)고 지적한다. 다시 말해 현상학적 환원을 통해 도달한 초월론적 주체는 절대적 주체이다. 비록 각 개개인의 지각행위는 다르지만 각자가 현상학적 환원을 통해 도달하게 되는 초월론적 주체는 하나인 셈이다. 그 증거는 바로 타자의 문제이다. 다시 말해 만일 각자가 현상학적 환원을 통해 도달한 초월론적 주체 역시 개별적인 초월론적 주체라면 타자지각은 해결해야 될 가장 중요한 문제가 된다. 그러나 만일 초월론적 주체가 절대적인 일자라면 타자지각은 문제가 될 수 없게 된다. 메를로-퐁티 역시 이점을 정확하게 꿰뚫어 보고 있다.

“논리적으로 일관된 초월론적 관념론은 세계로부터 그것의 불투명성과 초월성을 제거한다. 세계는 엄밀하게 말해 우리가, 인간들로서 혹은 경험적 주체로서가 아니고, 우리 모두가 하나의 빛이고 그것의 통일을 깨뜨림

없이 일자에 참여하는 한에서, 그것에 대해 하나의 표상을 형성하는 그것이다. 반성적 분석은 타자의 문제, 세계의 문제에 대해서 전혀 아는 바가 없다. 왜냐하면 반성적 분석은 의식의 최초의 희미한 빛만으로도 내 안에 이론적으로 어떤 보편적 진리에 도달하는 힘이 나타나며, 타인은 이것임, 위치 혹은 신체가 동등하게 없으며 타아와 자아는 정신들의 통일자인 참된 세계 속에서 하나이며 같다.”(PP, vi)

후설의 초기문헌에서는 유아론의 반론은 현상학적 환원에 대한 오해를 지적한다. 『이념들 I』이나 『이념들 II』에서 현상학적 환원을 통해서 파악된 초월론적 관념론은 유아론을 하나의 방법, 책략으로 사용할 뿐이고, 실제로는 현상학적 환원을 통해 도달한 나의 유아(solus ipse)는 원리적으로 타자의 그것과 동일한 것임을 주장한다.⁸⁾ 유아론의 반론이 오해일 뿐이라는 것은 타자문제는 극복해야 될 문제거리가 되지 않음을 주장하는 것이다.

그러나 대표적으로 『데카르트적 성찰들』에서는 현상학적 환원을 통해 도달한 절대적인 초월론적 자아가 초월론적 유아론에 빠질 수 있다는 반론을 단순한 오해로 처리하지 않는다. 주지하다시피 『데카르트적 성찰들』 제5성찰은 이런 유아론의 반론에 대해 타자경험에 대한 현상학적 분석을 통해 초월론적 관념론이 단순히 출발점에서 전제로서 설정되는 것이 아니라 이런 분석을 통해 입증되어야 하는 과제로 주어진다. “우리가 방금 언급했던 것은 초월론적 문제를 생각가능한 유일한 의미에서 해결하고 현상학의 초월론적 관념론을 실제로 실행해야 한다면 수행해야만 하는 지향적 해석의 단계적 진행에 대한 예견이다.”(Hua.I, 138) 즉 후설은 초월론적 유아론의 문제라는 초월론적 문제를 해결하고 궁극적으로 초월론적 관념론을 수행하기 위해서는 타자의 지향성에 대한 해명은 중요한 과제임을 시인하는 것이다.

8) Hua III/1, S. 96, 103, 352, Hua IV, S. 81 참조.

이제 메를로-퐁티는 이런 앞서와 같은 전통적인 현상학적 환원을 수행하는 후설이라면 타자는 문제가 되지 않아야 되는데, 타자가 문제가 된다면 그것은 “하나의 역설”(PP, vi)이라고 본다. 따라서 만일 후설에게 타자문제가 역설이 아니어야 한다면, 그것은 전통적으로 이해되는 현상학적 환원이 그 바람과는 달리 결코 보편적이고 절대적인 초월론적 주체로의 회귀를 이루어낼 수 없기 때문일 것이다.⁹⁾ 메를로-퐁티에 따르면

“내가 나의 존재를 체험하는 순간에, 반성의 궁극적인 극단에서까지 나는 나를 시간 바깥에 두는 궁극적 밀도가 부족하고, ...나를 여러 사람 중의 한 사람으로서 적어도 여러 의식들 중에서 하나의 의식으로서 타자의 시선에 나를 드러내는 내적인 허약함(faiblesse)을 발견한다.”(PP, vii)

그러나 메를로-퐁티에게 이런 내적인 허약함은 현상학적 환원을 버려야 될 이유가 아니라 오히려 참된 의미의 현상학적 환원으로서 근본적 반성을 찾아야 될 동기가 된다. 메를로-퐁티는 참된 현상학적 환원이 되기 위한 전제조건으로 네 가지를 제시한다. 첫째 “나의 존재가 결코 나의 존재에 대한 ‘순전한 깨달음(의식)’으로 환원되어서는 안 되며”, 둘째, “그것은 다른 사람들이 그것에[나의 존재에] 대해 갖게 될지 모를 의식도 포함해야 되며”, 셋째 “어떤 자연 속에서 나의 육화”와 넷째, “적어도 역사적 상황의 가능성을 포함해야 한다.”(PP, vii) 이런 네 가지 조건을 충족시킴으로써 현상학적 환원이 “나를 하나의 상황 속에서 드러내며 이런 조건에서만 초월론적 주관성은 후설이 표현하듯이 상호주관적일 수 있게 된다.”(PP, vii)

이제 나를 자연적, 사회적, 역사적 상황의 총체로서 ‘세계 속에 의존해

9) 그런 까닭에 『데카르트적 성찰들』 제5성찰에서 후설이 수행하는 현상학적 환원은 『이념들 I』에서 나타나는 현상학적 환원과는 달리 이중적으로 해석될 가능성이 있다.

있음’, ‘세계-안에-존재함’으로서 드러내기 위해서는 현상학적 환원은 실제로 어떻게 수행되는 것일까? 앞서 이미 시사한 것처럼 근본적인 반성은 반성에 대한 반성이다. 이것을 메를로-퐁티는 “반성은 초월들이 용솟음치는 것을 보기 위해 뒤로 물러서는 것이며, 반성은 우리를 세계와 연결하는 지향적 실을 느슨하게 하여 그와 같이 우리에게 보이게 한다”(PP, viii)라고 말한다. 먼저 일차적인 반성은 초월해 있는 의식 자체를 의식하기 위해서 뒤로 물러서야 한다. 즉 세계로부터 물러나 세계의 기초로서 의식의 통일체로 향하는 것은 아니지만 사물과 세계에 소박하게 내속함으로써 초월해 있는 의식 자체를 의식해야 하는 것은 분명하다. 재차 반성의 반성은 세계에 너무 밀착되어 있기에 보여지지 않는 지향성의 관계를 늦춤으로써 이런 반성된 의식이 본래 비반성적인 체험상태에서 “세계의 권능”(puissance de le monde)(PP, 402), “세계를 향한 하나의 운동”(mouvement vers le monde)(PP, 402)으로서 “신체에 내속함”을 통해 “세계에 내속해 있음”을 깨닫는 것이다. 초월들이 용솟음치는 것을 본따라는 비유적인 표현은 이런 신체와 세계에 초월하는 의식의 부단한 운동성을 부각시키기 위한 것이다.

이런 의미의 현상학적 반성은 근본적 반성으로서 “그것의 최초의 상황이고, 지속적이고 최종적인 비반성적 삶에 대한 자신의 의존성에 대한 의식이다.” 메를로-퐁티는 흥미롭게도 이런 의미의 현상학적 환원은 하이데거의 세계-내-존재가 드러나기 위해서라도 필요하다고 주장한다.

“현상학적 환원은 사람들이 생각했던 것처럼 관념론적 철학의 절차와 는 거리가 멀며, 오히려 실존철학에 속한다. 하이데거의 세계-내-존재는 단지 현상학적 환원의 배경 위에서만 나타난다.”(PP, ix)

3.4. 지향성 개념의 확장

반성적 분석으로서 현상학적 환원으로부터 근본적 반성으로서 현상학적 환원으로의 이행은 지향성에 대한 이해에서도 결정적으로 영향을 미친다. 왜냐하면 메를로-퐁티도 인정하는 것처럼 “지향성 개념은 환원에 의해서만 이해될 수 있기”(PP, xii) 때문이다. 근본적 반성으로서 현상학적 환원을 통해 드러난 확장된 지향성의 개념(*notion élargie de l'intentionnalité*)(PP, xiii)의 특징은 네 가지로 정리할 수 있다.

근본적 반성을 통해 드러나는 지향성의 특히 노에시스적 측면에서 우선 두드러진 특징은 **수동적 지향성**이라는 점이다. 왜냐하면 신체와 세계에 내속된 의식은 “세계를 포용도 소유도 하지 못하나, 향하기를 멈추지 못하는 세계에 운명지어진 것으로서”(PP, xii) 드러나기 때문이다.¹⁰⁾

근본적 반성을 통해 드러나는 지향성의 두 번째 특징은 **비객관화적 지향성**이다. 먼저 노에마적 측면에서 의식이 초월해 있는 세계는 “그것의 절대적 통일이 앞에게 그 목표를 지시하는 바 선택관적 개체(*individu préobjectif*)”(PP, xiii)이다. 또한 노에시스적 측면에서 이런 의미의 세계는 “객관적 인식에서보다 우리의 욕망(*désirs*), 평가(*évaluations*), 풍경(*paysage*)에서 보다 분명히 나타난다.”(PP, xiii)

근본적 반성을 통해 드러나는 지향성의 세 번째 특징은 **신체적, 실천**

10) 그러나 이런 초월로서 지향성을 단적으로 수동적이라고 말하기는 어렵다. 왜냐하면 『지각의 현상학』 3부, 3절 그러니까 마지막 부분에서 다루어지고 있는 「자유」의 정의를 참고할 때 메를로-퐁티의 입장에서 수동과 능동의 경계구분은 불가능하기 때문이다. 부끄러움과 관련하여 짜르트르는 대자존재와 대타존재간에는 자유와 예측의 이분법이 있다고 주장한다. 그러나 메를로-퐁티에게는 양자의 엄밀한 구분은 불가능하다. “결정론도 없고 절대적인 선택도 없다. 나는 결코 사물이 아니며, 별거벗은 의식도 아니다. 특히 우리가 선택한 우리의 주도적인 행동과 상황들조차 마치 신분에 의한 특혜에 의한 것처럼, 우리를 인수된 자들로 이끈다. ‘역할’과 상황의 일반성은 결정의 구원자(*secours*)가 된다. 상황과 상황을 인수한 자 간의 이러한 교환에서 ‘상황부분’과 ‘자유부분’을 경계 짓는 것은 불가능하다.”(PP, p. 517)

적 지향성이다. 이 세 번째 특징은 메를로-퐁티의 『지각의 현상학』의 가장 핵심 주제이기도 하다. 여기서는 그 단적인 특성만을 지적하는데 그 치기로 한다. 지향성을 흔히 사물이나 신체와 구별해서 의식의 고유한 특징으로 파악한 것은 이미 중세철학에서부터 비롯된 것이고, 브렌타노에서 두드러지게 나타난다. 그러나 메를로-퐁티는 후설의 지향성 개념이 단순히 인간의 비물질적, 이론적 의식에서만 공유되는 것으로 보지 않는다. 단적인 예로 메를로-퐁티는 동물의 지향성을 검토한다.

“한 동물이 존재한다고 하고, 그것이 세계를 갖는다고 혹은 그것이 세계에 존재한다고 말할 때, 그것이 그 동물이 세계에 대해 객관적인 지각이나 의식을 갖는다고 말하는 것은 아니다. 본능적인 활동들을 발동케 하는 상황은 전적으로 분절되어 있거나 결정되어 있지 않다. 본능이 행하는 실수나 맹목성이 잘 보여주듯이 상황의 완벽한 의미는 소유되지 않고 있다. 상황은 단지 실천적인 의미를 제공할 뿐이고, 신체에 의거한 재인을 요청할 뿐이고 열려있는 상황으로 체험된다.”(PP, 93)

동물의 지향성은 그 지향성이 갖는 신체적 본능적 차원 그리고 실천적 차원의 특징을 가장 극명하게 드러내준다.

근본적 반성을 통해 드러나는 지향성의 마지막 특징은 발생적, 역사적 지향성이다. 이미 앞서 메를로-퐁티가 생각하는 현상학의 이념을 밝히는 과정에서 드러났지만 그는 인식의 타당성 정초라는 차원에서 지향성의 정적 분석을 수행하는 것이 아니라 인간존재, 실존의 의미에 대한 발생적 현상학을 수행하고 있는 것이다. 메를로-퐁티는 바로 위의 수동적, 비객관화적, 신체-실천적 특징들을 통해 확장된 지향성 개념을 통해 다음과 같이 결론을 내린다.

“이런 확장된 지향성 개념에 의해 현상학적 ‘이해’(compréhension)는 진

실하고 변함없는 자연들에 국한되어 있는 ‘지성 작용’(l’intellection)과 구별된다. 이제 현상학은 발생(genèse)의 현상학이 될 수 있다. ... 말하자면 객관적 사유로 접근가능한 물리적, 수학적 법칙이 아니라, 타자, 자연, 시간, 죽음에 대한 유일한 행동의 공식, 즉 역사가가 되찾아서 자신의 연구대상으로 삼아야 하는 세계에 관한 어떤 형상화 방식을 발견하는 것이 문제라는 것이다. 그것이 바로 역사의 차원들이다.”(PP, xiii)

4. 타자이론에 대한 새로운 해석

4.1. 타자발견의 지평으로서 문화세계

후설 그리고 하이데거, 레비나스와 유사하게 메를로-퐁티 역시 타자문제를 논의하는 맥락은 세계의 현상학적 해명과 연관되어 있다.¹¹⁾ 지각하

11) 하이데거는 『존재와 시간』을 통해 무엇보다 먼저 자신의 분석의 일차적 탐구대상으로서 현상으로서 존재자와 존재로부터 출발해서 세계-내-존재로서 현존재의 일반적 특징을 밝히고 현존재가 속한 세계의 세계성을 탐구한 연후에, 비로소 공동현존재로서 타자문제를 다루었다. 레비나스는 『존재에서 존재자로』에서 동사적인 의미적 있음, 즉 존재자 없는 존재, 주체 없는 상황으로서 비인격적이고 익명적인 상황의 사실로부터 출발해서, 명사적인 하나의 존재자, 즉 주체가 어떻게 출현하는지를 해명하고, 끝으로 이 존재자가 자신이 구성한 세계 너머로의 초월을 달성하는 계기에서 타자문제를 다룬다. 메를로-퐁티 역시 타자문제를 접근하는 맥락에서 앞서 두 사상가와 유사한 사유의 흐름을 밟는다. 현상학의 참된 탐구대상으로서 현상적 장으로부터 출발해서 현상의 장을 드러내는 바 지각의 주체로서 신체의 특징을 밝힌 연후에 그런 신체에 의해서 지각된 세계의 특징을 다루는 과정에서 자연세계로부터 인간적 세계로 나가고, 바로 인간세계에서 타자문제가 부각된다. 싸르트르를 제외하고는 하이데거, 레비나스 그리고 메를로-퐁티에게 타자문제는 항상 세계에 대한 논의를 진행시키는 과정에서 부각된다는 공통점을 갖는다. 물론 하이데거나 메를로-퐁티의 경우에는 세계에로의 초월 속에서 세계에로의 초월의 또 다른 주체로서 타자와의 조우와 소통의 가능성을 논의한다면 레비나스의 경우에는 하이데거나 메를로-퐁티와 마찬가지로 세계 속에서 조우하고 소통의 가능성이 고려되는 타자의 계기 - 레비나스는 『존재에서 존재자로』의 3장 1절 「이국정서」(l'

는 신체가 처해있는 혹은 드러내는 일차적 세계는 자연적 세계이다. 물론 여기서 말하는 자연적 세계는 자연과학에서 다루는 수리적, 물리적 법칙이 지배하는 자연세계가 아니며, 그것에 선행하며, 그것을 가능하게 하는 선험문적 세계이다.

후설의 경우 자연세계는 다의적 의미를 갖는다. 먼저 한편으로는 현상학적인 원초적 환원을 통해서 도달한 나의 원초적 자연세계는 타자가 배제된 나만의 고유한 세계이다. “이런 자연의 본래적으로 파악된 물체들 속에서 나는 나의 신체를 유일하게 두드러진 것으로 발견한다.”(Hua I, 128) 후설에게 원초적 자연으로서 신체는 철저하게 자신의 고유영역이다. 왜냐하면 나의 신체는 내가 “직접적으로 지배하고 주재할 수 있는 (*unmittelbar schalte und walte*)”(Hua I, 128), 즉 나의 운동감각의 기관이기 때문이다. 둘째, 다른 한편으로는 나의 신체가 갖는 운동감각의 능력에 의해 “나의 원초적 영역 속에서 방향정위의 자유로운 교환을 함으로써 하나의 유일한 공간적 자연이 구성되어 있다.”(Hua I, 146) 이런 두 번째 자연은 “나의 신체가 다른 신체처럼 공간 속에 존재하며, 다른 신체처럼 움직이는 자연물체로서 파악된다는 사실”(Hua I, 146)에서 비롯된다. 따라서 두 번째 자연은 첫 번째 원초적 자연과 달리, “공동체의 형식 속에서 최초로 구성된 것이며, 모든 다른 상호주관적 공동체화들의 토대”(Hua I, 149)이다. 나아가 세 번째 의미의 수리, 물리적 법칙이 지배하

exotisme)에서 세계 내에서 예술 작품을 통해 타자의 타자성과 유사한 ‘이국정서’가 어떻게 감상자 일반 사이에서 보편성을 획득하느냐는 문제와 관련하여 후설의 타자경험(*Einfühlung*)의 개념과 유사한 타아와의 공감의 개념에 호소한다. [EE. p. 89 참조] - 가 있기는 하지만, 세계 밖으로 초월을 가능하게 하는 결정적 경험으로서 타자의 타자성의 경험을 논의한다. 후설은 한편으로는 초월론적 주체의 원초적 세계로부터의 최초의 초월로서 타자문제를 다룬다는 점에서는 레비나스의 타자문제와 유사하고, 다른 한편으로는 원초적 세계로부터 상호주관적 세계로의 확장을 위해서 타자와의 소통의 문제를 다룬다는 점에서는 하이데거, 메를로-퐁티의 타자논의와 유사점을 갖는다.

는 자연과학의 탐구대상으로서 가장 파생적인 자연이 있다. 반면 문화세계는 두 번째 의미의 최초의 상호주관적 세계인 하나의 동일한 자연세계를 토대로 “타인들과 더불어 자신의 삶을 필연적으로 공동체화함으로써 개별화된, 공동체화된 행위와 삶 속에서 ... 인간적 의의를 가진 문화세계로서 형성해온”(Hua I, 160) 세계이다.¹²⁾ 첫 번째 의미의 자연인 나의 원초적 자연 자체는 타자를 아직 하나의 물체(Körper)만으로 드러내줄 뿐이고, 두 번째 의미의 자연과 관련해서 비로소 “그 속에서 절대적 여기라는 양상 속에서 그의 신체가 바로 자신의 주제를 위한 기능의 중심으로서 근원적으로 구성되고 경험되는 바, 하나의 원초적 세계의 자아 내지 모나드로서”(Hua I, 146) 타자가 드러난다.

그러나 메를로-퐁티의 판단에 따르면 나의 신체가 우선 드러내는 자연 세계는 인격적 실존을 드러내지 않는다. “자연적 대상은 ... 일반화된 실존의 흔적(*la trace de cette existence généralisée*)이다.”(PP, 399) 여기서 일반화된 실존이라는 인격적 실존이 아닌 시각적, 촉각적, 청각적 대상의 실존일 뿐이다. 후설의 표현으로 구분한다면 아직 ‘신체’(Leib)가 아닌 ‘물체’(Körper)로서 실존일 뿐이다. 행동들에 의해 자연 속으로 내려와 자연에 저장된 문화적 세계 속에서 비로소 “인간적 행동의 자국”(la *marque de l'action humaine*)(PP, 399)을 발견하거나 “인간적 분위기”(une *atmosphère d'humanité*)(PP, 400)를 느끼게 된다. 즉 자연적 세계가 아닌 문화적 세계 속에서 물체가 아닌 신체, 그것도 사람의 신체로서 실존을 발견하게 된다. 하이데거 역시 “타자들이 그때마다 이미 세계-내-존재에서 함께 현존재한다[공동현존재]면 ... 이 공동현존재를 가장 비근한 일상성에서 현상적으로 밝히고, 존재론적으로 적합하게 해석하는 일”(SZ, 155-156)이 필요하다고 주장했다. 그에 따라 타자들은 현존재가 속한 일상적 세계,

12) 위에서 세 번째 자연세계도 사실은 타인들로서 자연과학자들과의 공동체 속에서 형성된 세계라는 점에서 문화세계의 일종이 된다.

즉 실천적인 환경세계 속에서 도구와 같은 용재자에 대한 배려적 이해 속에서 도구의 사용자로서 일차적으로 만나게 된다.

4.2. 타자지각의 검증과 역설의 문제

그러나 문화세계 속에 있는 문화적 대상들로부터 ‘인간적 행동의 자국’이나 ‘인간적 분위기’를 느끼는 문제, 즉 “내가 문화적 대상 속에서 익명성의 베일 아래 타자들이 가까이 현존하고 있음을 느끼는 것 (*éprouver*)”과 이런 “문화적 세계에 대한 지각이 검증되는 것(*se vérifier*)”(PP, 400)[고딕체는 인용자에 의함]은 별도의 문제이다. 하이데거에게는 타자의 현존에 대한 기분에 사로잡힌 배려적 이해나 고려적 이해 속에서 분절화된 의미를 해석하고, 진술하는데 그칠 뿐, 그런 개시의 타당성은 문제 삼지 않는다. 엄밀히 말하면 하이데거는 타자의 현존에 대한 선술어적 차원의 개시성으로서 기분과 이해와 말로부터 타자의 존재의미가 어떻게 발생하고, 그로부터 해석과 진술이 어떻게 파생되어 나오는가를 탐구한다. 반면 메를로-퐁티는 타자의 현존에 대한 앎의 발생 뿐만 아니라 그런 앎의 타당성 역시 문제로 삼는다. 타자의 현존에 대한 앎의 타당성은 다름 아닌 “인간적 행동이나 타인에 대한 지각에 의해서”(PP, 400) 이루어진다.

인간적 행동이나 타인을 지각하게 되는 계기는 문화적 세계 속에서 발견되는 문화적 대상에서의 흔적들 혹은 대상들을 사용하는 행동들이다. 검증은 흔히 다음과 같이 이루어질 것이다.

“나는 나를 둘러싼 도구들에 대한 타인들의 어떤 사용을 볼 것이고, 나는 그들의 행동(*leur conduite*)을 나 자신의 행동과 유비 속에서(*par l’analogie de la mienne*) 그리고 나에게 지각된 제스처의 의미와 의도를 가르쳐주는 나의 내적 체험을 통해서(*par mon expérience*) 해석한다. 최종적

으로 타인들의 행동은 이런 이론에 따르면 항상 나 자신의 행동을 통해서 이해된다.”(PP, 400)

그러나 메를로-퐁티는 이런 의견이 타인의 지각에 대한 충분한 대답이라고 생각하지 않는다. 그는 타인지각의 분석은 동전의 양면과도 같은 두 가지 역설을 해결해야 한다. 먼저 “어떻게 공간 속에 있는 하나의 대상이 하나의 존재를 말하는 흔적이 될 수 있는가?”는 “외부로부터 보여진 의식의 역설”이라면 반대로 “어떻게 하나의 의도, 하나의 생각 혹은 계획이 개인적 주체로부터 떼어져서 자신 밖으로 신체의 형태 속에서 그리고 그가 혼자서 힘으로 형성하는 환경 속에서 보여질 수 있는가?”는 “외부세계에 자신의 거처를 갖는, 그리고 따라서 나 자신의 의식과 비교해서 주체를 잃은, 익명적이된 사과의 역설”(PP, 401), 즉 **의식의 외화, 객관화의 역설**이다. 그런데 위의 일반적인 대답은 이 두 가지 역설에 대해서는 무력하다. 한편으로는 나의 행동과의 유비 속에서 타인의 행동을 해석하고자 할 때, 외부로부터 보여진 타인의 신체적 행동으로부터 어떻게 타자의 의식이 보여질 수 있는가가 의문이며, 다른 한편으로는 나의 내적 체험의 가르침으로부터 타인의 행동을 이해할 때, 타자의 의도, 생각 등이 타자의 행동을 통해 어떻게 외부로 나타날 수 있는가가 의문이다.

메를로-퐁티에 따르면 이런 역설이 발생하게 된 까닭은 근본적으로 존재를 두 가지 양상으로 이분하기 때문이다.

“두 가지 양상의 존재가 있다. 오로지 두 개만 : ‘즉자존재’(l'être en soi), 즉 공간 속에 나열된 사물들의 존재, 그리고 ‘대자존재’(l'être pour soi), 즉 의식의 존재. 이제 타인은 내 앞에 즉자적으로 존재하는 것처럼 보이며, 그럼에도 불구하고 대자적으로 존재하는 것처럼 보이며, 나에게 지각되기 위해서는 하나의 모순적[역설적] 작용을 요구한다. 왜냐하면 나는 그를 나 자신과 구별해야 하며, 따라서 그를 대상의 세계 속에 놓아야

[즉자존재로 구성] 하며, 또한 그를 의식으로서 즉 어떤 바깥도, 어떤 부분도 갖지 않는 존재의 종류[대자존재로 구성] ...로 생각해야 하기 때문이다.”(PP, 401-400)

즉 타자를 대상 세계 속에 놓게 되면 타자를 즉자존재로 보게 되어 외부로부터 보여진 의식의 역설을 갖게 되며, 타자를 의식으로서 놓게 되면 대자존재로 보게 되어 의식의 외화, 객관화의 역설을 갖게 되는 것이다.

4.3. 제3의 존재로서 신체의 선인칭적 지각적 의식과 중립적 세계의 발견을 통한 공존

메를로-퐁티는 타자지각의 역설을 해결하기 위한 단서로서 신체와 세계에 주목한다. 이때의 신체와 세계는 과학적 사고에 선행하며, 또한 반성적 사고에도 선행하는 선학문적, 선반성적 신체요, 세계이다. 먼저 “우리는 사실 객관주의적 사고를 의심하게 되었고, 세계와 신체에 대한 과학적 표상의 이편에 있는(en deçà) 바, 이런 과학적 접근이 성공적으로 포괄하지 못하는 ‘신체와 세계의 체험에 접촉’했다. 나의 신체와 세계는 더 이상 물리학이 수립하는 일종의 기능적 관계에 의해 함께 조정된 사물들이 아니다.”(PP, 402) 나아가 이미 우리가 앞서 확인했던 것처럼 “[지각하는 신체적 의식으로서] 주체에게 주어진 세계가 반성 자신의 작용의 이편에 있다는 것을 인지하는 것이 반성의 소관사가 된다.”(PP, iv) 따라서 관념론이 생각하는 것처럼 신체와 세계가 “상호의사소통하는 체험의 체계는 내 앞에 펼쳐지는(étalé) 것도 아니요, 구성하는 의식에 의해 분포되는 것(parcouru)도 아니다.”(PP, 402)

물론 이미 우리가 1절에서 확인한 것처럼 후설 역시 타자지각의 타당성의 근원을 원초적 환원을 통해 도달한 나의 고유한 자연으로서 나의

신체에서 찾는다. 이때 원초적 자연으로서 신체는 후설에게는 한편으로 나의 운동감각에 대한 직접적 지배와 주재의 측면에서 유아론적이지만, 나의 운동감각의 방향정위의 자유변경능력의 측면에서 보면 최초의 공동체적 영역이다. 그러나 후설에게 이와같은 신체적 영역은 나에게 필증적으로 지각되는 투명하고 순수한 영역으로서 구성된 영역이다. 그러나 메를로-퐁티에게 불가분적으로 결합되어 있는 신체와 세계는 그렇게 투명하고 순수하게 구성된 영역이 아니다.

그리하여 관념론에 대한 메를로-퐁티의 비판은 명백히 후설, 특히 『성찰들』 제5성찰 「모나드론적 상호주관성인 초월론적 존재영역의 해명」에서 공식적으로 표명되는 후설의 타자경험의 이론까지 미친다. 후설에게 타자경험의 이론의 출발점은 “초월론적 환원을 통해 초월론적 자아인 나 자신을 반성”(Hua I, 132)함으로써 타자경험의 타당성의 토대¹³⁾로서 나의 고유한 원초적인 영역을 확보하는 것이다.¹⁴⁾

“나의 원초적 세계의 근본토대 위에서 ... 그 최초의 단계로서 나의 구체적인 고유한 존재로부터(원초적 자아로서 나로부터) 배제된 자아인 타자

13) 후설은 『데카르트적 성찰들』에서 반복적으로 현재 자신의 논의가 시간적 발생의 논의가 아닌 정적 분석, 즉 타당성 정초를 위한 분석임을 밝힌다. “중요한 것은 시간적으로 경과하는 발생의 드러냄이 아니고, 정적 분석이다.”(Hua I, S. 136), “여기서 시간적으로 선행하는 자기경험의 근거 위에서 이런 종류의 경험[타자경험]의 시간적 발생이 문제가 되는 것이 아니기 때문에, 명백히 다만 타자경험 속에서 실제로 증명가능한(aufweisbaren) 지향성에 대한 정확한 해석과 그 지향성 속에서 본질적으로 함축된 동기부여들의 증명(Nachweisung)은 우리에게 해명을 제공해줄 수 있다.”(Hua I, S. 150)

14) 나의 고유한 영역 속에는 우선 필증적 명증성 속에서 주어지는 구성하는 자기의식의 양상들 및 자기의식의 양상들은 아니지만 그것과 불가분적으로 결합되어 있는 구성된 것들로서 “나 자신의 테두리 속에 내재적 시간성들로서 나 자신에게 고유한 것으로 구성되는 감각적 자료들”과 “나 자신의 고유한 모든 습득성(Habitualität)들 [뿐만 아니라] ... 초월적 대상들, 예를 들어 외적 감각의 대상들, 다양한 감각적 현출의 방식들의 통일체들”(Hua I, S. 134)도 속한다.

혹은 타자 일반을 구성하는 단계가 부각되어야 한다. 이와 하나가 되어, 더욱이 이를 통해서 동기부여되어, 나의 원초적인 세계 위에서 하나의 일반적인 의미의 ‘층의 구축’(Aufstufung)이 수행되고, 이를 통해서 나 자신을 포함해서 모든 사람에게 하나의 동일한 세계인 하나의 규정된 객관적 세계가 현출된다.”(Hua I, 137)

그러나 후설의 이런 접근법은 메를로-퐁티에게는 앞서 지적한 것처럼 상호의사소통하는 신체와 세계의 체험체계를 내 앞에 펼쳐지는(étalé) 것 혹은 구성하는 의식에 의해 분포되는 것(parcouru)으로 이해하는 방식인 것이다. 따라서 앞서의 관념주의와 마찬가지로 구성하는 존재로서 대자 존재와 구성된 존재로서 즉자존재의 이분법에서 벗어나지 못한다고 본다. 비록 후설에게도 신체와 세계가 타자경험에서 중요한 역할을 함에도 불구하고 여전히 구성된 대상으로 반성된다. 또한 비록 후설이 구성된 타자에 의한 나의 경험, 즉 타자경험의 상호성을 주장하지만,¹⁵⁾ 여전히 구성된 주체와 구성된 대상의 이분법에서 벗어나지 못한다.

우선 객관주의적 사고로부터 벗어나는 것은 무엇보다 신체의 개념이 “심오하게 변형되는 것”(profondément transformées)(PP, 403)을 의미한

15) 다음과 같은 주장들에서 후설은 타자경험에서 상호성을 부각시킨다. “나아가 타자는 그 속에서 자신의 신체를 절대적인 여기의 양상 속에서, 바로 자신의 작동함을 위한 기능중심으로 구성되고, 경험되는 바, 하나의 원초적 세계 내지 하나의 모나드의 자아로서 현전화된다. 따라서 이런 현전화 속에서 나의 모나드적 영역 속에서 나타나는 그리고 타자의 신체로서, 타아의 신체로서 통각되는 바, 저기라는 양상 속에서의 물체는 타자가 자신의 모나드적 영역 속에서 경험하는 것으로서 여기라는 양상 속에서 동일한 물체를 지시한다.”(Hua, I, S. 146) “나는 타자들을 한갓 단순히 나에게 신체적으로 마주하고 있는 것으로서, 연합적 짝짓기에 의해 나의 심리물리적 현존재로 돌이켜 관련된 것으로서 획득하지 않는다. ... 오히려 공동체일원이라는 의미 속에는 그리고 이미 개별자로서 공동체의 일원이라는 의미를 수반하는 (이 점은 동물의 사회성에도 전이된다) 인간이라는 의미 속에는 하나의 상호적으로 서로에 대해 있음(ein Wechselseitig-für-einander-sein)이 놓여 있다. 이런 서로에 대해 상호적으로 놓여있음은 나의 현존재와 모든 타자의 현존재를 동등한 지위에 설정한다.”(Hua I, S. 157-158)

다. “객관주의적 신체는 의식이 거주(habité)할 수 있는 그런 신체가 아니다.”(PP, 403) 이런 지적은 반대로 생각하면 심오하게 변형된 신체의 개념은 바로 의식이 거주할 수 있는 신체개념임을 시사한다. 메를로-퐁티가 염두에 두고 있는 신체란 “‘우리-에-대한-신체’, ‘인간적 체험의 신체’, ‘지각된 신체’라는 원초적 현상”(PP, 403-404)이다. 이런 원초적 현상으로서 신체가 바로 메를로-퐁티가 말하는 “세계를 향한 하나의 운동”으로서, “세계의 역능”(PP, 402)으로서 신체이다. 이것은 의식의 지향성에 선행하며 의식의 지향성을 가능하게 하는 토대로서 신체의 지향성을 의미한다. 메를로-퐁티가 보기에 후설의 타자지각에서 신체와 의식의 역할은 전도되어야 한다. 신체적 운동감각은 나의 여기와 타자의 저기의 방향정위를 자유롭게 교환할 수 있기에 공통의 자연을 구성할 수 있다. 그러나 후설에 따르면 실질적인 타자지각은 나의 신체와 타자의 신체의 유사성에 입각한 유비적 통각의 수행이며 그것은 나의 신체 자신이 수행하는 것이 아니라 나의 의식이 수행하는 현전화 작용의 일종이다. 그러나 메를로-퐁티가 보기에는 이런 후설의 의견은 반대로 해석되어야 한다. 나의 의식이 수행하는 유비적 통각으로서 현전화 작용은 오히려 방향정위의 자유로운 교환을 통해서 자연이라는 공통의 지평을 구성하는 신체적 운동감각이 있기 때문에 가능한 것이다.

나아가 **관념주의**에서 벗어나기 위해서는 의식의 심오한 변형이 필요하다. “의식과 관련해서, 의식은 더 이상 구성하는 의식으로서, 말하자면 순수한 대자존재로서 생각되어서는 안 되며, 오히려 지각적 의식으로서, 행동의 한 가지 패턴의 주체로서, 세계 혹은 존재-속에-존재함으로서 생각되어야 한다.”(PP, 404) 이것은 앞서 신체의 변형과 맞물려 생각해볼아야 할 것이다. 메를로-퐁티에게 일상 속에서 이루어지는 의식의 사유작용이란 단순히 주의가 향하는 특정한 대상이나 사태에 대한 지각, 판단, 추론 작용이 아니다. 일상에서 이루어지는 개개의 동작과 지각은 그 동작과

지각이 속해있는 상황 혹은 세계의 “수많은 잠재적인 공존관계에 의해 즉각적으로 처해 있다(*se situe*)”(PP, 151) 또한 지인과의 대화 속에서 우리는 이전에 했던 대화들을 의도적으로 환기시킬 필요가 없다. “나의 경험에 그 이차적인 의미를 부여하는 이러한 획득된 세계들(*ces mondes acquis*)[즉 이전에 했던 대화상황과 내용들]은 나의 경험의 일차적인 의미에 기초가 되는 일차적인 세계 속에서 그 자체로 윤곽이 드러난다(*découpés*)”(PP, 151) 메를로-퐁티는 이처럼 공간적 지평과 시간적 과거지평 속에 있었던 침전된 잠재적 세계들이 현실적인 의식의 사유활동 속에서 지속적으로 작동하고 있다고 본다. 즉 “세계의 구조는 침전성(*sédimentation*)과 자발성(*spontanéité*)이라는 자신의 이중적 계기와 함께 의식의 중심에 존재한다.”(PP, 152)[고딕체는 인용자에 의함] 즉 의식은 철저히 세계 혹은 존재-속에-존재함이다.

이렇게 변형된 신체와 의식은 이제 단순히 구성된 대상과 구성하는 주체, 즉 즉자존재와 대자존재의 관계가 아니라 체화된 의식으로서 제3의 존재가 된다. 이런 체화된 의식의 구체적 모습이 바로 ‘신체적 지각’ 혹은 ‘지각적 의식’이다. “신체가 객관적 세계에서 물리나 순수한 주체와 사물 사이에 제3의 존재를 형성함과 동시에”(PP, 402), “만일 내가 나의 의식이 자신의 신체와 세계에 ‘내속함’(*inhérence de ma conscience à son corps et à son monde*)을 체험한다면”(PP, 403), 나의 의식은 비록 투명성과 순수성을 잃지만 역설적으로 투명성과 순수성을 잃기 때문에 타자의 지각과 복수의 의식은 문제가 되지 않게 된다. 쉽게 말해 의식이 자기 자신에 대해서 투명하고, 어떠한 대상성과도 분리되어 있기에 순수하다면 타인의 의식이란 나에게 체험될 수 없다. 반면 지각하는 의식 혹은 신체적 지각은 신체와 의식이 하나로 결합되어 있기 때문에 나의 신체적 지각활동 속에 의식이 거주하는 것처럼 혹은 체화된 것처럼 마찬가지로 타인의 신체적 지각활동 속에 타인의 의식이 거주하거나 체화되어 있을

것이다. 따라서 타자의 신체의 지각은 동시에 타자의 의식의 지각이다.

4.4. 후설의 유비적 타자지각의 비판과 타자신체의식에 대한 직접적 지각

그러나 이런 메를로-퐁티의 타자지각이 과연 후설의 타자지각의 다음과 같은 정식화와 얼마나 다른가?

“나의 영역에 속에서 저기있는 자연물체는 나의 원초적으로 구성된 자연 속에서 나의 물체적 신체와 거기서 심리물리적으로 작동하는 자아와의 짝짓는 연합의 능력에 의해(*vermöge der paarenden Assoziation*) 타아를 현전화한다. 그것[저기있는 자연물체]은 우선은 저기있는 이런 물체 속에서 타아의 작동함을 그리고 간접적으로는 타아에게 지각에 적합하게 현출하는 자연 속에서 타아의 작동함을 현전화한다.”(Hua I, 151)

메를로-퐁티는 후설을 명시적으로 언급하지는 않지만 쉐러의 입장을 빌어 간접적으로 후설의 ‘짝짓는 연합작용’이 유비추리(*la raisonnement par analogie*)와 별로 다를 바 없음을 시사한다. 유비추리는 자신이 해명해야될 것을 미리 전제한다는 점에서 선결문제 요구의 오류를 범하고 있다. “만일 타자의 정서적 표현들과 나의 그것들이 비교되고, 동일시되는(*comparées et identifiées*) 한에서만, 그리고 나의 몸짓과 심적 사건들 사이에 엄밀한 상관관계가 재인되는(*reconnues*) 한에서만 타자의 의식은 연역될 수 있다.”(PP, 404) 여기서 해명해야 될 것은 타자의 의식이다. 그러나 타자의식을 연역하기 전에 이미 나에게서 재인되는 동일한 상관관계가 타자에게도 있다는 것을 전제하며, 이것은 결국 타자의 의식의 현존을 전제하는 셈이 된다. 이런 관점에서 후설의 정식화를 다시 검토해보면, 메를로-퐁티가 보기에 후설의 정식화에서도 나의 영역 속에서

타자의 신체로서 저기있는 물체가 드러내는 몸짓과 나의 그것 간 유사성이 비교되고, 확인되는 계기와 나의 신체적 몸짓과 나의 자아의 심리적 활동 간의 상관성이 재인되는 계기가 발견된다는 점에서 유비추리의 결합을 갖고 있다.

그러나 후설은 일찍이 1900년대 후반부터 타인지각으로서 *Einfühlung* 이론을 새롭게 정립하면서부터 에르트만의 유비추리론과 립스의 감정이입론을 모두 비판하였다. 후설에 따르면 *Einfühlung*이 에르트만이 주장하는 것처럼 간접적 추론을 통해 상정될 수 있는 하나의 가정에 불과한 것이 아니며, 립스가 주장하는 것처럼 나에 의해 본능적으로 직접 경험될 수 있는 것도 아니라고 주장했다. *Einfühlung*은 추리가 아니라 경험이며, 직접적 경험이 아니라 간접적 경험이다.¹⁶⁾ 따라서 기억이 유비추론작용이 아닌 간접적 경험이듯이 타자지각도 유비추론이 아닌 간접적 경험이다. 따라서 유비추론의 결합처럼 후설의 타자지각이론이 해명해야 될 타인의 의식을 미리 전제한다고 보기는 어렵다.

그렇다면 타자지각에서 문제는 추론이나 경험이나 여부가 아니라 유비적, 간접적인가 직접적인가가 문제이다. 메를로-퐁티는 유아심리학의 관찰사례를 들어서 이점을 구체적으로 논의한다.

“만일 내가 15개월된 아기의 손가락 하나를 장난으로 나의 이빨 사이에 넣어 무는 척하면 아기는 자신의 입을 벌린다. 그러나 아기는 좀처럼 자신의 얼굴을 거울로 본적이 없고, 아이의 이빨은 어떤 경우에도 나의 것과 같지 않다.”(PP, 404)

16) [에르트만의 유비추리론에 대한 비판은 1907년 혹은 1908년으로 추정되는 후설 유고 「타아에 대한 유비추리의 이론에 반대하며. 베노 에르트만에 대한 비판」(Hua XIII, S. 36-38)에 담겨 있으며, 립스의 *Einfühlung*이론에 대한 비판은 대략 1913년의 후설 유고 「립스의 *Einfühlung*의 이론. 발췌와 비판적 논평」(Hua XIII, S. 70-76)에 담겨있다.]

즉 아기는 타자의 몸짓들과 자신의 몸짓을 비교하고 동일시할 능력이 없다. 그러나

“아이의 입과 이빨은, 아기가 내부로부터 느끼는 대로, 아이에게 즉시 무는 장치이고, 나의 턱은, 아기가 그것을 외부로부터 보는 대로, 아이에게 는 즉시 같은 의도를 능히 실행할 수 있는 것으로 여겨진다는 사실이다. ‘무는 것’은 아기에는 즉시 상호주관적 의미를 갖는다. 아기는 자신의 신체 속에서 자신의 의도를 지각하며, 나의 신체를 아기 자신의 신체로 지각 하며, 그로써 나의 의도를 아기 자신의 신체 속에서 지각한다.”(PP, 404)

메를로-퐁티의 사례와 후설의 타자지각이론의 결정적 차이는 바로 **타자의 의식에 대한 지각의 주체와 지각방식의 차이**이다. 먼저 앞서 지적 했듯이 후설의 경우 타자의 의식을 현전화하는 주체는 나의 의식이다. 반면 메를로-퐁티의 경우 나의 신체 자신이 나 자신의 의도와 타자의 의도를 지각하는 주체이다. 또한 후설의 경우 타자의 신체를 통한 타자의 의식의 현전화는 나의 신체와 타자의 신체간의 유사성에 대한 확인 및 나의 신체와 나의 의식간의 상관관계에 대한 재인 등과 같은 “**확인들**”(constations) 토대로한 **간접적 경험**이다. 반면 메를로-퐁티에게 타자의 신체에 내속된 의식, 의도는 그런 확인들 이전에 나의 신체를 통해 즉시 직접적으로 지각된다.

근본적으로 메를로-퐁티가 보기에 후설에게 타자를 포함한 자연이나 세계는 신체가 아닌 자아에 의해 구성되는 것이다. 그에 따라 각각의 자아에 의해 구성된 자연, 세계 자체가 과연 동일한가에 대한 입증의 필요하다. 반면 메를로-퐁티가 보기에 세계나 자연은 구성되는 것이 아니라 수용되는 것이다. 체화된 의식으로서 “사유는 그것 자체가 상황을 인수 할(assume) 때에 한에서만 자리를 잡는다[혹은 처하게 된다]. 의식의 본질은 하나 혹은 여러 세계를 받는 것(de se donner)이다.”(PP, 151) 메를로-

퐁티는 이것을 지각의 주체로서 선개인적 혹은 선인칭적(prépersonal) 주체와 중립적 세계로 설명한다.

“만일 내가 나 자신 속에서 반성을 통해서 ‘지각하는 주체’와 함께 그 자체로 주어진 ‘선개인적인 주체’를 발견한다면 그리고 만일 나의 지각들이 ‘나와의 관계의 바깥쪽에서’ 발의권과 판단의 원천으로서 중심화되어 있다면, 만일 지각된 세계가 ‘중립성의 상태’(état de neutralité)에 머물러 있다면, ... 그렇다면 세계에서 나타나는 모든 것이 내 앞에 진열되는 그런 경우는 없으며, 타자의 행동은 그렇게 거기에 자신의 자리를 잡을 수 있다.”(PP, 405)

우선 여기서 반성이란 앞서 우리가 확인한 것처럼 반성의 반성으로서 근본적 반성이며, 이런 반성을 통해 선반성적인 것으로서 발견되는 선개인적 주체란 나와 너의 경계가 구분되기 이전의 지각의 주체를 말한다. 메를로-퐁티에 따르면 “만약 내가 지각적인 경험을 정확하게 번역하고자 한다면 내가 지각하는 것이 아니라 누군가가(on) 내 속에서 지각한다고 말해야 할 것이다. ... 내가 나의 출생과 나의 죽음을 의식하지 못하는 것처럼, 나는 내가 나의 감각에 대한 참된 주체가 아니다.”(PP, 249) 이처럼 나의 발의권과 판단의 원천으로서 지각들이 1인칭적인 나와의 관계 바깥쪽에서 선인칭적인 것으로 성격규정된다면, 이런 선인칭적 지각의 주체들에 의해 지각된 세계 역시 나의 세계, 너의 세계 이전에 중립성의 상태에 머물러 있게 된다. 그리하여 “이 세계는 나의 지각과 타자의 지각 사이에서 나누어져 있지 않은 채로 있다. 지각하는 자아는 지각된 자아를 배제하는 특권적 자리를 차지하고 있지 않다. 양자[즉 지각하는 자아와 지각된 자아] 각자 자신의 내재성 속에 간혀 있는 사유작용(cogitationes)이 아니며, 세계에 의해 넘쳐나는(dépassé) 존재자이며, 따라서 서로에 의해 넘쳐나는 존재자이다.”(PP, 405) 그러나 이런 중립적 세

계 속에서 나와 타자가 서로에게 넘쳐난다는 말은 양자가 단순히 뒤섞여 있다는 의미로 이해되면 안 될 것이다. 왜냐하면 메를로-퐁티는 나와 타자가 내적 관계로 결합된 체계를 말하기 때문이다.

“나의 의식과 내가 그것을 체험하는 대로의 나의 신체 사이에, 이런 현상적인 나의 신체와 내가 그것을 외부로부터 보는 대로의 타자의 신체 사이에는 타자를 체계의 완결(l'achèvement du système)로서 나타나게 하는 내적 관계(une relation interne)가 존재한다.”(PP, 405)

여기서 내적 관계란 일종의 소통의 관계를 의미한다. 여기서 메를로-퐁티는 신체적 도식(schéma corporel) 개념을 염두에 두고 있다.

“내 몸 전체는 나에게 공간에 병립되어 있는 기관들의 다발이 아니다. 나는 내 몸 전체를 불가분의 소유 상태로 지행하고, 나는 내 사지의 각각의 위치를 인식하되, 그것들은 그것들 모두가 감겨드는 껍(s'envelopper)인 하나의 신체적 도식에 의해 인식한다.”(PP, 114)

이런 신체적 도식에 의해 나의 신체의 기관들이 단순히 기능적으로 연결된 다발이 아니라 서로 소통하는 체계이다. 나아가 신체적 도식은 나의 신체의 통일로서 지각장을 통일시키며 그를 통해 세계를 통일시킨다. “대상의 종합은 신체 자신의 종합을 통해 형성된다. 대상의 종합은 신체 자체의 종합의 응답 혹은 상관자이다.”(PP, 237) 메를로-퐁티는 이런 신체적 도식의 역할을 확대해서 나의 신체와 타자의 신체를 하나의 체계로서 결합시킨다고 본다. 그 예로 우선 아이들은 처음에는 모든 것이 낯설지만 타인들이 자신의 신체를 이용해서 도구를 사용하는 법을 보고 배우는 것도 신체적 도식을 갖추고 있기 때문이다. 반대로 “신체적 도식의 장애를 겪고 있는 주체에게, 자신들이 만지고 있는 신체지점을 의사의

신체에다 지적해보라고 요구함으로써, 그 주체의 신체도식의 장애를 밝혀낼 수 있다”(PP, 406)면 여기에서도 신체적 도식이 타자에 대한 직접적 지각의 가능조건임을 간접적으로 알 수 있다.

후설이 타자지각의 타당성을 문제 삼으면서 설정한 문제상황은 흥미롭게도 후설과 메를로-퐁티의 차이를 극명하게 드러내준다. 후설에 따르면 한편으로는 초월론적 환원을 통해 도달한 “두 사람의 원초적 영역들, 즉 자아로서 나에게 원본적인 나의 영역과 나에게 현전되는 타자의 영역은 내가 현실적으로는 건널 수 없는 - 실로 이것은 내가 타자에 관한 현전화되지 않은 원본적인 경험을 획득한다는 뜻이다- 심연에 의해 분리되어 있지 않은가? [그러나 다른 한편으로] 만일 우리가 사실상의 타자경험, 따라서 항상 이루어지고 있는 타자경험을 견지한다면, 우리는 감각적으로 보여진 물체가 현실적으로 즉각 타자에 대한 한갓 지시물이 아닌, 타자의 신체로서 경험된다. 이런 사실은 수수께끼 아닌가?”(Hua I, 150) 후설은 우리가 일상 속에서 수행하는 사실적인 비반성적인 타자경험으로부터 출발하는 것이 아니라 초월론적 환원을 통해, 현상학적 반성의 산물¹⁷⁾로서 나의 원초적 영역으로 되돌아가서 타자경험의 타당성을 묻는다. 반면 메를로-퐁티는 바로 사실적으로 신체적 지각차원에서 이미 항상 수행되고 있는 체험으로 나아가고자 한다. 물론 그렇다고 이것이 소박하게 그런 사실적 경험 자체 속에 머문다는 것이 아니라 근본적 반성을 통해 이런 비반성적 체험 자체를 발견하고[일차적 반성] 그런 체험이 수행되는 지각구조와 세계의 그 숨겨진 구조를 찾아내는 것이다.[이차적인 반성의 반성] 그에 따라 후설에게는 문제제기의 처음부터 유아론이 하나의 넘어서야될 심연 혹은 장벽처럼 발견되는 반면, 메를로-퐁티

17) Nam-In Lee, “Static-Phenomenological and Genetic-Phenomenological Concept of Primordality in Husserl’s fifth Cartesian Meditation”, *Husserl Studies* 18, Kluwer Academic Publishers, in Netherlands, 2002, pp. 174-175. 이 논문에서 정적 혹은 이상적-발생적 분석을 위한 원초적 영역은 인위적인 반성의 산물임을 강조한다.

에게는 타자지각에서는 처음부터 문제거리가 되지 않게 된 것이다.

후설은 나와 타자의 원초적 영역간의 심연은 한편으로는 타자에 대한 현전적이고 직접적인 지각경험을 통해서 이루어질 수 없다는 점에서 여전히 넘어설 수 있는 심연이지만 다른 한편으로는 현전화적이고 간접적인 지각경험을 통해서 넘어설 수 있다고 본다. 후설이 타자지각이 현전적이고 직접적인 지각의 방식을 통해서 이루어질 수 없다고 생각한 까닭은 명백하다.

“만일 타자의 고유한 본질적인 것이 직접적인 방식에서 접근가능하다면, 타자의 고유한 본질적인 것은 나의 고유한 본질의 한갓 계기가 되고, 결국에는 타자 자신과 나 자신은 하나가 되어 버리기 때문이다.”(Hua I, 139)

그러나 메를로-퐁티가 지금까지 추구했던 것은 바로 선인칭적 지각과 중립적 세계의 상관성 속에서 타자지각의 직접성이었다. 메를로-퐁티가 판단하기에 타자에 대한 직접적 지각이 반드시 타자와 나의 동일성을 의미하는 것은 아니다. 왜냐하면 후설도 인정한 것처럼 후설이 말하는 고유하게 본질적인 영역의 범위는 자기의식의 양상의 범위를 넘어서기 때문이다. “이런 고유한 본질이 나에 대해 어떤 다른 것과 대조될 수 있다는 것 혹은 나 자신이 내가 나 자신이 아닌 다른 것을 의식할 수 있다는 것은 나에게 고유한 모든 의식방식들이 나의 자기의식의 양상들과 같은 것의 범위 안에 속하는 것은 아니라는 사실을 전제한다.”(Hua I, 135)

그러나 후설이라면 여전히 타자에 대한 지각의 직접성은 타자를 나의 고유한 본질적인 영역의 한갓 계기 내지 구성요소로 전락시킬 것이라고 보았다. 후설이 이렇게 타자를 나의 원초적 영역 속의 한 가지 계기로 넣고자 하지 않는 결정적인 이유는 물체로서 타자와 신체로서 타자가 우선 구별되어야 하며, 즉 외부로부터 내가 본 타자의 신체물체와 타자 내

부로부터 타아가 체험하는 타자신체는 다르기 때문이며, 나아가 내부로부터 자신의 신체를 체험하는 타자의 의식, 즉 타아는 재차 타자의 신체와 엄격하게 구별되기 때문이다. 그러나 메를로-퐁티의 입장에서 이처럼 타자의 신체를 내부에서 보는 것과 외부에서 보는 것이 본질적으로 구별되는 것이 아니다. 왜냐하면 신체적 도식에 장애를 겪는 환자들의 경우에는 내부에서 자신의 신체의 기관들이 어떤 방식으로 통합되도록 작동되는 것을 외부에 있는 타자의 신체의 활동에서는 지적하지 못하거나 혹은 일반적으로 기술하지 못하지만, 정상적으로 신체적 도식을 갖춘 사람이라면 누구든지, 앞서 들었던 유아(乳兒)의 경우에서도 자신의 신체의 내적 통일성과 타자의 신체에서 지각되는 통일성을 즉각적으로 동일시하기 때문이다. 더욱이 신체적 지각의 주체는 단적으로 1인칭의 나 자신이라고 말할 수 없는 선인칭적 주체이기 때문에 선인칭적으로 지각되는 세계는 나의 세계와 타자의 세계로 구분되어 있지 않기 때문이다. 그리고 바로 이런 이유 때문에 메를로-퐁티는 후설과 달리 타자에 대한 직접적 지각을 주장한다.

4.5. 타자에 대한 판단에서 유아론의 진리

그러나 흥미로운 것은 메를로-퐁티는 『지각의 현상학』 2부 4장에서 「타인과 인간적 세계」를 다루면서 4절과 5절에서 지각적 의식의 발견과 해명을 통해서 자아와 타자의 공존의 문제를 해결한 것처럼 보였지만, 6절에서 유아론의 문제를 새삼스럽게 제기한다. 후설에게는 타자지각의 이론을 전개하는데 있어서 최초로 제기되었던 반론 내지 장벽으로서 유아론이 메를로-퐁티에게는 외견상 타자지각의 문제가 해결된 것처럼 보이는 대목에서 제기된다. 중요한 사실은 후설이 스스로 제기한 유아론의 반론을 자신의 타자지각의 이론을 통해서 해결했다고 본 반면, 바로 그

런 후설의 타자지각이론에서 유아론의 진리를 찾아낸다는 점이다.

분명 앞서 우리가 살펴 보았듯이 메를로-퐁티는 타자의 지각의 검증을 위해 한편으로는 선인칭적인 지각의 주체와 중립적 세계를 끌어들었다. 그러나 다른 한편으로는 나에게 타자에 대한 판단이 타당해지기 위해서 지금까지 배제되었던 코기토와 내적 체험을 재차 끌어들인다. 전자의 타자의 지각의 타당성 문제와 후자의 타자의 판단의 타당성 문제는 분명 다르다. 먼저 전자가 타자지각인 반면, 후자는 타자판단이다. 또한 타자지각은 피아제의 발달심리학의 이론에 의거해보면 대략 12살 이전의 유아나 아동에게서 흔히 겪는 경험인 반면 타자에 대한 판단은 12살쯤 이후의 청소년과 성인에게 발생하는 경험이라는 것이다. 물론 이 두 번째 기준은 오해가 없어야 한다. “우리의 유년기의 ‘야만적(barbares) 사고’는 ‘성인기의 사고를 밀받침하는’ 하나의 필수불가결한 습득[물]로 남아 있어야 한다. 만일 성인들에게 단 하나의 유일한 상호주관적 세계만이 존재해야 한다면 말이다.”(PP, 408) 즉 유년시절의 타자의 지각은 성인의 타자의 판단을 밀받침하는 토대역할을 한다. 역설적이게도 메를로-퐁티는 이런 유년시절의 원초적 타자지각이 데카르트적인 코기토와 같은 인식론적 토대 역할을 한다고 주장한다.

“데카르트가 악마의 가설 속에서 잘 표현한 것처럼, 만일 내가 나의 판단을 기초짓는 자기 자신과 접촉되어 있는 자기 자신에 대한 원초적 확실성이 없다면, 만일 하나의 자리를 자발적으로 채택하기 전에 내가 이미 하나의 상호주관적 세계 속에 상황지워져 있지 않다면 그리고 만일 과학이 ‘이런 기초적인 독사에 의해 지지’되지 않는다면, 객관적 진리를 구성하는 나의 깨달음은 나에게 객관적 진리 이상의 어떤 것도 결코 주지 못했을 것이며, 불분부당성에 대한 나의 위대한 노력은 결코 나로 하여금 나의 주관성을 넘어서도록 해줄 수 없을 것이다.”(PP, 408)

엄밀하게 말해 여기서 메를로-퐁티가 말하는 타당성 정초는 발생적 차원에서 타당성 정초라고 볼 수 있다. 그러나 메를로-퐁티는 현재의 나의 타자에 대한 판단에서 지속적으로 작동되고 있는 과거의 습득물로서 타자지각이 토대역할을 한다고 하더라도 그것만으로는 타자를 정말 타자로 드러내주지 못한다고 생각한다. 왜냐하면 무엇보다도 타당성의 발생적 정초만으로는 타당성의 보편성을 획득하기는 어렵기 때문이다. 더욱이 메를로-퐁티의 경우 타자지각의 단계는 선인칭적 단계라는 점에서 그 지각의 주체가 내가 아니라면, 그 지각의 대상으로서 타자도 나와 명백히 구별되는 타자라고 말할 수 없기 때문이다. 물론 내가 타인을 지각할 때 분명히 단순히 하나의 인식의 대상으로 지각하는 것이 아니라 하나의 행동으로 지각한다.

“예를 들어 나는 타인의 슬픔과 분노를 여하간의 고통 받고 분노하는 ‘내적’ 체험에 의존함 없이 그의 행위 속에서, 그의 얼굴에서 혹은 그의 손에서 지각한다. 왜냐하면 슬픔과 분노는 세계에 있는 존재의 변양들이며, 신체와 의식 사이에서 나누어져 있지 않으며, 그것이 나에게 현전할 때 나 자신의 행동에서처럼, 타자의 현상적 신체에서 가시적인 그의 행위에 마찬가지로 적용될 수 있기 때문이다. [그러나] 그렇게 되면 타인의 행위 그리고 심지어 그의 말도 바로 그 사람의 행위와 말이 아니게 된다.”(PP, 409)

결국 타인이 “사실로서 타당해지기 위해서는 나에게 의해 이해되거나 어떤 방식으로는 체험되어야 한다.”(PP, 411) 그런데 “타자의 슬픔과 분노의 상황이 타자에게는 체험되는(*vécues*) 것인 반면, 나에게 그것들은 현전화된다(*appréhensées; vergegenwärtigt*).”(PP, 409) 후설은 짝짓는 연합작용이라는 현전화작용을 통해 타자의 신체와 타자의 의식에 대한 간접적 경험이 가능하며, 바로 이를 통해서 비로소 나는 나의 원초적 영역으로

서 모나드로부터 또다른 모나드로 최초의 초월을 할 수 있다고 주장했다. 그러나 메를로-퐁티는 이와같은 현전화를 통해서 코기토 단계에서 분노나 슬픔의 “상황이 서로에게 겹쳐질 수 없다(superposables)”고 보았다. 즉 후설이 말하는 중복, 겹침(Überdeckung)은 이루어지 않는다고 보았다. 결국 코기토 단계에서 타자의 판단에 대한 타당성 차원에서는 우리는 유아론에서 벗어날 수 없다는 것이다.

4.6. 타자이론에서 유아론의 함의: 자유, 소통, 죽음과 관련하여서

메를로-퐁티는 유아론은 극복될 수 없는 진리라고 주장하면서도 그러나 유아론의 진리에만 머물러서도 안된다고 주장한다. 유아론의 진리가 갖는 함의를 찾는 것이 더 중요하다. 이것은 단순히 이론이 갖는 의미라기보다는 타자에 대한 현전화라는 형식으로 이루어지는 타자지향성이 갖는 함의를 해명하는 것이다. 메를로-퐁티는 재차 근본적 반성의 방법을 더욱 근본화함으로써 유아론의 함의를 해명하고자 한다.¹⁸⁾ 근본적 반성은 반성작용이 비판성적인 것에 의존해 있다는 것을 드러내는 것처럼, 유아론의 진리로서 현전화의 체험은 이미 유아로서 자아가 또 다른 유아로소 타자에 의존해 있음을 드러내고자 한다.

“반성의 대상은 반성을 전적으로 벗어날 수는 없다. 왜냐하면 우리는 ‘저 체험’을 통해서만 그 대상에 대한 개념을 갖기 때문이다. [그러나] 반성은 어떤 방식에서는 비판성적인 것을 제시해야 한다. 그렇지 않으면 우리는 반성이 대답할 수 있는 그 어떤 것도 갖지 못하게 되며, 반성은 우리에게 전혀 문제가 되지 않기 때문이다. 유사하게 나의 체험은 어떤 방식에서 나에게 타인들을 제시해 주어야 한다, 왜냐하면 그렇지 않으면 나는 고

18) 이런 점에서 반성의 무한 소급의 가능성은 반성을 포기해야 되는 이유가 아니라 더욱 근본적인 반성을 위한 기본전제이다.

독에 대해서 이야기할 경우가 없으며, 타인에 대해서 접근불가능하다고 선언할 수조차 없기 때문이다.”(PP, 412-413)

반성이 어떤 방식에서는 비판성적인 것을 제시해야 한다는 것과 나의 체험은 어떤 방식에서는 나에게 타인들을 제시해주어야 한다는 것은 모두 반성에 대한 반성을 통해서 깨닫는 것이며, 제시란 구성이 아니라 해명이다. 비판성적인 것에 대한 앎이나 접근불가능한 타자에 대한 앎이란 모두 불완전하고 애매한 앎이다. 그러나 이런 불완전성과 애매성은 이를 떼면 반성적인 자기인식이 갖는 필증적 명증성과는 또 다른 차원의 명증성을 갖는다. 하이데거가 불안이나 권태의 기분의 명증성을 말할 때에도, 사르트르가 타자시선으로 인한 부끄러움의 명증성을 말할 때에도 모두 한편으로는 그것이 드러내는 존재자의 내용의 명료함에 있어서는 불명료함을 넘어 가상과 착각의 가능성을 갖고 있으나 모두 뭔가 단순히 임의의 사물이나 사건이 아니라 내가 외면하는 뭔가 나를 당혹하게 만드는 세계의 무의미성이나 타자의 현존을 깨닫게 해주는 존재사건의 명증성을 갖는다. 메를로-퐁티에 따르면 비판성적인 것에 대한 반성적 체험이나 타자에 대한 현전화의 체험 모두 “어떻게 내가 나 자신 밖으로 전진할 수 있는가(peux faire une pointe hors de moi-même)와 비판성적인 것 그 자체를 살아낼(vivre l'irréfléchi comme tel) 수 있는가를 알아낸다.”(PP, 413)

비판성적인 것에 대한 반성이나 타자에 대한 현전화의 체험은 모두 “나의 자유(liberté), 내가 모든 나의 체험의 주체라는 것에 대해 향유하는 근원적인 힘”(PP, 413)을 의미한다. 그러나 이와같은 근원적인 힘은 “내가 세계 속에 투입(insertion)되어 있다는 것과 구별되지 않는다.”(PP, 413) 여기서 구별되지 않는다는 말은 이를테면 양립한다는 의미보다 훨씬 강하다. 양자의 관계를 가장 극적으로 보여주는 대목을 우리는 『지각의 현상학』의 후반부 「조건 지워진 자유」¹⁹⁾에서 찾을 수 있다.

“역할과 상황의 일반성은 결정의 구원자가 된다. 상황과 상황을 인수한 자 간의 이러한 교환에서 ‘상황부분’과 ‘자유부분’을 경계 짓는 것은 불가능하다. 한 사람을 실토하게 하기 위해 고문을 한다고 치자. 고문하는 자가 원하는 이름과 주소를 고문 받는 자가 제공하기를 거부할 때, 고문 받는 자의 결정은 아무런 버팀대도 없이 단독으로 이루어지는 것이 아니다. 그는 아직 그의 동지들과 함께 한다고 느끼고, 공동투쟁에 아직 가담하고 있다고 느낀다. 그래서 말할 수 없었던 것이다. ... 이러한 동기들은 자유를 폐기하지 않는다. 적어도 이 동기들은 자유가 존재에 근거한 버팀목도 없이 성립하는 것이 아님을 보여준다. 결국 고통에 저항하도록 한 것은 발가벗은 의식이 아니라, 그가 살아가는 관점 하에서 그의 동지들 혹은 그가 사랑하는 사람들과 함께 수감된 자인 것이다. ... 요컨대 그가 그렇게 고통에 저항하여 버티도록 한 것은 어떤 공존재(Mit-sein)의 양식이다.”(PP, 517-518)

일반적으로 세계에로의 투입되어 있다는 것, 좀 더 구체적으로 어떤 상황 속에 처해 있다는 것은 자유를 제약하지만 자유를 박탈한다는 의미의 제약이 아니라 바로 자유를 가능하게 한다는 의미의 제약인 것이다. 하이데거의 경우 기분과 이해가 등근원적으로 드러내는 각각 피투성과 기투성은 서로를 제약한다. 그러나 하이데거의 경우 미래에로의 기투가 과거에로의 피투를 선도한다면, 메를로-퐁티의 경우에는 세계와 상황 속에 던져져 있음, 더욱이 타자와 더불어 공존재의 양식 속에 처해 있음이 바로 결단과 저항의 자유를 가능하게 하는 근원적인 힘이 된다. 하이데거에게 세계에로의 피투성은 구체적으로 죽음으로 던져진 실존론적 유아와 연관이 있다. 그에 따라 피투성 속에서 결단은 철저하게 각각의 현존재의 고독한 결단일 수 밖에 없다. 반면 메를로-퐁티에게 세계에로의 투입성은 함께 동고동락하는 사회의 일원 예를 들어 가족, 계급의 일원

19) 『지각의 현상학』 제3부 「대존재와 세계-에로-존재」, 3장 [자유], 13절 조건지워진 자유.

그리고 역사의 일원 예를 들어 민족 속의 일원으로 사는 것이다. 그에 따라 투입성은 각자에게 살아나가는 힘ियो, 경우에 따라서는 자신의 희생도 무릅쓸 수 있는 원동력이 된다.²⁰⁾

메를로-퐁티는 사르트르가 분석한 타자의 시선의 문제와 관련해서 부분적으로 사르트르의 분석을 받아들인다. “사실 타자의 시선은 나를 하나의 사물로 변형시키며, 나의 시선도 그를 하나의 사물로 변형시킨다. ... 이것은 예를 들어 내가 낯선 사람의 시선 속에 떨어질 때 일어나는 일이다.”(PP, 414) 그러나 메를로-퐁티는 이런 나와 타인의 갈등의 상황을 사르트르처럼 해결하지는 않는다. 즉 “나 자신과 타인의 갈등은 ... 우리가 ‘비정립적 의식’(la conscience non thétique)과 ‘선반성적[혹은 비반성적] 삶’(la vie irréflechie) 속으로 재통합한다고 사라지는 것이 아니다.”(PP, 409) 왜냐하면 이런 식의 재통합은 잠정적인 것에 머물며, 또다시 대자 존재로서 나의 자유를 위해서는 타자를 대상화, 사물화시켜야 하는 악순환에 빠지기 때문이다.²¹⁾ 메를로-퐁티는 왜 낯선 타자의 시선이 나를 당혹스럽게 하지만 “나를 향하는 개의 시선은 나에게 어떤 당혹감(gêne)도 야기하지 않는지”(PP, 414)를 따져본다. 개의 시선은 나에게 어떤 이유에서도 의사소통의 기회를 박탈하지 않는다. 왜냐하면 메를로-퐁티가 보기에 애초에 나와 개의 의사소통의 가능성은 없다고 보기 때문이다. 반면 “타자의 시선에 의한 자신의 객관화는 다만 그것이 의사소통의 자리를

20) 여기서 우리는 왜 하이데거의 실존론적 분석론에서 사회철학이 나오기 어려운 반면, 메를로-퐁티의 현상학에서는 사회역사철학이 나올 수 있는지를 알 수 있다.

21) 사르트르는 타자의 시선 속에서 느끼는 부끄러움에 대한 현상학적 해명을 통해 존재론적 차원에서 유아론이 가능하지 않음을 보이고자 하지만, 인식론적 차원에서 서로에 대한 소통의 가능성을 고려하지 않기 때문에 어떤 점에서는 인식론적 유아론에 여전히 머물러 있다고 볼 수 있다. “타자가 우리에게 대해 존재하는 것은 세계에 대한 우리의 인식의 구성요소로서도 아니고, 나에게 대한 우리의 인식의 구성요소로서도 아니며, 다만 타자가 우리의 존재에 관계를 가지는 한에서 그럴 뿐이다.”(EN, p. 309)

가져가버리기 때문에 참을 수 없는 것으로 여겨진다.”(PP, 414) 그러나 “고독과 의사소통은 동일한 현상의 두 계기”(PP, 412)인 것처럼 의사소통의 거부하는 의사소통의 한 가지 방식이다. 유아론이 자신의 근거로 삼는 “갓가지 형태의 자유, 사유하는 본성, 조건 없는 존재와 양도할 수 없는 기반(fond), 그것은 나와 타인 속에서 공감의 한계(des limites de tout sympathie)를 표시하는데, 이것들은 의사소통을 중단시키기는 하지만, 그것을 폐지하지는 않는다.”(PP, 414) 헤겔과 마르크스의 영향 하에 있는 사르트르는 주체와 타자의 관계를 지배와 예속의 관계로 보는 반면, 후설의 영향 하에 있는 메를로-퐁티는 주체와 타자의 관계를 중단은 있지만 단절은 없는 의사소통의 관계로 보고 있는 것이다.

나아가 메를로-퐁티는 타자의 문제를 죽음의 문제와 연결시켜 설명한다. “죽음의 순간이 내가 접근하지 못하는 미래인 것처럼, 나는 필연적으로 타인의 자기현전(là présence d'autrui à lui-même)을 결코 체험할 수 없는 운명에 처해 있다. 그렇지만 각각의 타자[즉 타인과 죽음]은 나에게 거부할 수 없는 공존의 양식 혹은 환경(milieu)으로서 존재한다. 그리고 나의 삶은 죽을 운명의 정조를 가지는 것처럼, 사회적 분위기를 갖는다.”(PP, 418) 레비나스에게 타자 이를테면 이성(異姓), 자식, 고아, 과부 등은 나의 죽음을 극복하고, 나를 나의 세계 밖으로 인도하는 구원자이지만, 메를로-퐁티에게는 타자와 죽음은 세계 속에서 내가 함께 공존하고 감당해야 하는 나의 운명이다.

5. 결론: 메를로-퐁티의 타자이론의 과제

지금까지 우리는 메를로-퐁티의 타자이론이 후설의 타자이론의 단순한 극복이 아닌 후설의 타자이론의 근본화라는 테제 하에 메를로-퐁티의

현상학의 이념과 방법과 사태 그리고 그의 타자이론이 갖는 새로움을 후설의 타자이론과의 비교를 통해 살펴보았다. 그리고 그의 타자이론의 귀결로서 유아론이 갖는 함의를 하이데거, 싸르트르 그리고 레비나스의 입장과 비교를 통해 간략하게 살펴보았다.

그러나 철학은 궁극적으로 어떤 답을 제시해주는 것이 아니라 새로운 탐구를 필요로 하는 근본적인 질문을 던지는 것이라고 한다면, 메를로-퐁티의 타자이론은 우리로 하여금 다음과 같은 두 가지 정도의 급박한 과제를 제기한다고 볼 수 있다.

첫째, 앞서서도 여러 번 밝혔듯이 메를로-퐁티의 타자이론은 후설의 타자이론의 극복이 아닌 근본화이다. 더욱이 이런 근본화를 메를로-퐁티가 스스로 독창적으로 개척했다기보다는 당시 그러니까 40년대 중반 아직 충분히 검토되지 않은 그리고 출간되지 않은 후설의 후기 유고들에 대한 독자적인 연구를 통해 이루어냈다. 특히 메를로-퐁티가 밝혀낸 후설의 타자이론의 근본화는 무엇보다 타자에 대한 발생적 현상학적 분석이라고 볼 수 있다. 그러나 우리가 공식적으로 알고 있는 후설의 타자이론, 이를테면 『데카르트적 성찰들』의 제5성찰에서도 드러난 후설의 타자이론은 본래는 타자에 대한 정적 현상학적 분석을 목표로 수행되었지만, 타자에 대한 발생적 현상학적 분석의 일면도 갖고 있다. 더욱이 70년대 이소 케른이 후설전집 13, 14, 15권으로 편집한 『상호주관성의 현상학』에서는 이제 타자문제에 대한 메를로-퐁티의 발생적 분석과는 또다른 발생적 분석의 측면들이 다수 발견된다. 그렇다면 우리는 메를로-퐁티의 발생적 분석이 후설의 타자에 대한 발생적 현상학, 더 정확히 말하면 상호주관성의 발생적 현상학을 정립하기 위한 하나의 가이드라인이 되면서도 재차 새로운 내용과 형식의 타자이론의 발생적 현상학의 수립을 모색해 볼 수 있을 것이다.

둘째, 메를로-퐁티는 자신의 타자이론을 전개해 나가면서 중요한 경험

적 증거로서 피아제의 발달심리학의 연구성과를 활용하고 있다. 그러나 피아제의 발달심리학, 특히 유아와 아동의 타자경험과 관련된 연구성과들은 지금까지 여러 측면에서 비판을 받고 있다. 특히 아동의 자기중심성과 관련해서 존 볼올비의 라이트의 연구성과를 근거로 피아제의 연구는 심각한 제한점이 있음을 지적한다. 예를 들어 피아제의 발견은 단지 시각적 관점에서만 관심을 두고 있으며 그마저도 비인격적 장면에서 국한되어 있다. 피아제는 서로 다른 연령대의 아이들에 대한 횡단연구에서 발견한 집단간 차이에 의존하고 있다는 것이다.²²⁾ 물론 자연과학의 새로운 성과들이 철학이론에 곧바로 적용될 수 없는 것은 이미 후설이 『위기』 제3부, B에서 지속적으로 경고한 것이다. 그러나 후설 스스로도 적절한 현상학적 해석을 거친 “심리학의 귀중한 경험적 관찰들”은 “모든 역설들로부터 해방된 구체적으로 착수하는 초월론적 철학을 필연적으로 중개시키는 작업을 수행했어야 한다”(Hua VI, 206-207)고 주장하고 있다. 그렇다면 피아제 이후의 20세기 후반의 발달심리학의 연구성과, 특히 유아와 아동의 타자경험의 연구성과를 현상학적 태도 속에서 적절히 해석해 낸다면, 메를로-퐁티의 타자에 대한 발생적 현상학적 분석과는 또다른 좀더 발전적 형식과 내용의 타자이론이 형성될 수 있을 것이다.

22) J. 보올비, 『애착』, 김창대 역, 나남출판사, 2009. pp. 526-529, 549 참조. 피아제의 방법에 대한 비판은 자넷 W.아스팅턴, 『아동의 마음 발견하기』, 시그마 프레스, 2007, pp. 14-16 참조.

참고문헌

1. 후설의 저술

- Husserl, E.(1991), *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Hrsg. und eingeleitet von Stephan Strasser. Nachdruck der 2. verb. Auflage (Hua I, 『데카르트적 성찰들』).
- Husserl, E.(1973), *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Hrsg, und eingeleitet von Walter Biemel. Nachdruck der 2. erg. Auflage (Hua II, 『현상학의 근본이념』).
- Husserl, E.(1976), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. In zwei Bänder. 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage; 2. Halbband: Ergänzende Texte*, Neu hrsg. von Karl Schuhmann. Nachdruck (Hua III/1, 『이념들 I』).
- Husserl, E.(1991), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Hrsg. von Marly Biemel. Nachdruck (Hua IV, 『이념들 II』).
- Husserl, E.(1976), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Hrsg. von Walter Biemel. Nachdruck der 2. verb. Auflage (Hua VI, 『위기』).
- Husserl, E.(1959), *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion* Hrsg. von Rudolf Boehm (Hua VIII, 『제일철학 II』).
- Husserl, E.(1973), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*, Hrsg. von Iso Kern (Hua XIII, 『상호주관성의 현상학 I』).
- Husserl, E.(1973), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, Hrsg. von Iso Kern (Hua XV, 『상호주관성의 현상학 III』).
- Husserl, E.(1974), *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten*. Hrsg. von Paul Janssen (Hua XVII, 『형식적 논리학과 초월론적 논리학』).

2. 그 외

- 이남인(2004), 『현상학과 해석학』, 서울대 출판부.
이남인(2006), 『후설의 현상학과 현대철학』, 서울대 출판부.
Heidegger, M. *Sein und Zeit* (1927)(GA2), ed. F.-W. von Herrmann, 1977.
Sartre, J.P. *L'Être et le Néant* (Gallimard, 1943).
Levinas, E. *De l'existence a l'existant* (Fontaine Paris, 1947).
Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception* (Gallimard, 1945).
Nam-In Lee, "Static-Phenomenological and Genetic-Phenomenological Concept of Primordality in Husserl's fifth Cartesian Meditation" (*Husserl Studies* 18, Kluwer Academic Publishers, in Netherlands, 2002).
존 보울비, 김창대 역(2009), 『애착』, 나남출판사.
자넷 W. 아스팅턴, 송순 역(2007), 『아동의 마음 발견하기』, 시그마프레스.

원고 접수일: 2011년 4월 29일

심사 완료일: 2011년 5월 21일

게재 확정일: 2011년 5월 26일

ABSTRACT

Merleau-Ponty's Theory of the Other as a Radicalization of Husserl's Theory of the Other

Lee, Jong-ju

It was the theory of the Other as an overcoming out of solipsism that Husserl had reflected on and defended, more than any of the other theories of phenomenology. Nevertheless it is also his theory of the Other that has been criticized most often among Husserl's phenomenology. But Merleau-Ponty's theory of the Other is different from Heidegger's, Sartre's and Levinas', for while these are merely denials of Husserl's theory of the Other, his is a radicalization of Husserl's theory of the Other in the respect of the genetic phenomenology. Above all, seeing the ideal of Husserl's phenomenology, not from the perspective of static foundation, but from that of genetic foundation, Merleau-Ponty changed radically the method of phenomenological reflection and the intentionality of consciousness into the radical reflection and the intentionality of body respectively. On the grounds of these radical methods and states, first he criticized the paradox which the approach of reflective analysis causes in terms of the validity-foundation of perception of the Other, and he tries

to get over the paradox through coexistence between I and the Other by intergrating the consciousness and body in the pre-personal world. He goes on discovering the limit of solipsism rather again in the appresentive experience which Husserl introduced in order to get over the solipsism in terms of the validity-foundation of judgement of the Other, and he tries to discover the meaning of solipsism in freedom, communication and death through the radical reflection. First the freedom of solipsism means only that thrown in the world. Second, solipsism never means the communication gap, but the suspension of communication. Third, for the solipsists, death and other means things that cannot be experienced, but for Merleau-Ponty they means the destiny that we have to put up with. Finally we have the tasks to reconstruct Merleau-Ponty's theory of the Other on the basis of the achievements of study of Husserl's posthumous manuscripts and the achievements of development-psychology on child's ability of understanding of other' mind.