인문논총 제60집(2008), pp. 303~329

『현상학과 해석학 · 후썰의 초월론적 현상학과 하이데거의 해석학적 현상학』에 대한 서평

(이남인 저, 서울대 출판부, 2004)

박 찬 국
(서울대 철학과)

이남인 교수의 『현상학과 해석학 - 후썰의 초월론적 현상학과 하이데거의 해석학적 현상학』은 우리나라에서 거의 처음으로 후썰과 하이데거의 철학을 깊이 있게 비교 분석하고 있는 책이다. 무엇보다도 곧바로 눈에 뜨이는 이 책의 장점은 주제의 무거움에 비해서 이 책은 후썰과 초기 하이데거의 사상에 대해서 명쾌하면서도 이해하기 쉽게 해설하고 있기 때문에 후썰과 하이데거의 사상에 대한 문외한들이라도 큰 부담 없이 읽어나갈 수 있다는 데에 있다.

이 책이 갖는 또 다른 장점은 이 책은 후썰의 미발간 수고를 중심으로 그동안 알려지지 않았던 후썰 철학의 면모를 드러내면서 새로운 후썰 상을 제시하고 있을 뿐 아니라 이러한 후썰 해석에 입각하여 하이데거의 초기 사상과 후썰 철학을 서로 비교하고 있다는 데에 있다. 기존에 이루어진 후썰과 초기 하이데거의 비교가 후썰의 미발간 수고를 고려하지 않고 행해져 왔다는 사실을 고려할 경우, 후썰과 초기 하이데거에 대한 기존의 비교 연구는

상당히 불완전한 것이었다고 할 수 있다. 이교수의 책은 기존 연구가 갖는 이러한 결함을 극복하면서 후썰과 초기 하이데거의 관계를 보는 새로운 해석을 제시하고 있다. 후썰과 초기 하이데거의 관계를 보는 기존의 해석은 후썰과 하이데거 철학의 차이를 강조한 반면에, 후썰의 미발간 원고를 특히 강조하는 이교수의 해석은 후썰과 초기 하이데거 사이의 근친성을 강조하고 있다. 양자의 관계에 대한 이러한 해석이 과연 타당한지는 검토를 요하는 것이지만 그러한 해석은 일단 상당히 신선하며 매우 도전적인 것이라고 생각된다.

이교수의 책은 학술원상을 받았던 바, 이에 상응하게 이 책에 대해서 많은 논의가 있었어야만 했다. 그러나 이교수의 책에 대한 두서편의 서평이 있었을 뿐이었고 이러한 서평들조차 이교수의 책에 대한 치밀한 독서에 입각한 본격적인 서평은 아니었다고 생각된다. 본인의 이 서평이 뒤늦게나마 이 책에 대한 주의를 다시 환기시키면서 이 책과 아울러 이 책의 주제라고 할 수 있는 후썰과 하이데거 사이의 관계에 대한 철학계의 논의를 촉발시키는 계기가 되었으면 한다.

아래에서 이 책에 대한 검토는 크게 둘로 나누어질 것이다. 첫째 부분에서는 후썰에 대한 이교수의 해석을 살펴볼 것이며, 두 번째 부분에서는 하이데거에 대한 이교수의 해석을 살펴볼 것이다.

1. 이교수의 후썰 해석에 대해서

1) 구성 개념의 애매성

이교수는 후썰의 난해한 개념인 구성작용을 “우리의 의식이 이미 앞서 주어진 낮은 단계의 대상적 의미로부터 더 높은 단계의 대상적 의미를 향해 초월해 가는 과정”(77쪽)이라고 설명하고 있다. 이와 함께 이교수는 구성을 ‘실제 주어진 것보다 더 많이 사념함’이라고 규정하고 있다. 예를 들어서 내

가 타인의 신체의 일부에 있는 큰 상처를 보고 그가 고통을 경험하고 있으리라는 사실을 이해할 경우 나는 타인의 신체적 표현을 보면서 그의 신체적 표현만을 향해 있는 것이 아니라, 그것을 토대로 그것을 초월하여 타인의 심리상태까지도 파악한다.(76) 이교수는 이렇게 우리가 더 높은 단계의 대상적 의미를 향해 초월해 가는 과정을 해석이라고도 부르고 있다. 즉 우리가 어떤 것을 하나의 구체적인 사물로 지각하기 전에 다양한 감각내용이 우리에게 주어지는데, 우리는 그것을 해석함으로써 그것을 하나의 구체적인 대상으로 파악하게 된다는 것이다.(125)

그런데 이러한 구성과 해석은 구체적으로 어떤 성격을 갖는가? 이교수는 그것을 비지향적 체험으로서의 질료에 불과한 감각내용에 '혼을 불어넣는 것'이라고 말하고 있다.(124) 그런데 이 경우 혼을 불어넣는다는 표현은 비유적인 표현이며 그것이 정확히 무엇을 의미하는지는 매우 애매하다고 여겨진다. 그것은 흄이 말하는 것처럼 유사한 감각적 인상들을 연상 작용에 따라서 결합하는 것인가 아니면 칸트가 말하는 것처럼 감각적 인상들을 우리의 초월론적 인식형식에 따라서 종합하는 것인가? 흄식으로든 칸트식으로든 그것은 모두 감각자료에 우리의 주관적인 의미를 부여하는 것이 된다. 이 경우 구성은 관념론적인 성격을 갖는다.

이교수는 실로 후설의 구성 개념에 대해서 이러한 관념론적인 해석을 뒷받침하는 것 같은 표현을 쓰고 있다. 즉 이 교수는 구성은 대상에 '의미를 부여하는 작용'이라고 말하고 있는 바 이는 분명히 관념론적인 표현이다.(446) 이교수는 실로 후설의 후기사상은 우리의 감각을 촉발하는 실재를 인정하고 있다고 하면서 실재론적인 성격을 띠고 있게 된다고 말하고 있지만, 그러나 이렇게 우리의 감각을 촉발하는 실재를 인정한다고 해도 구성이 대상에 의미를 부여하는 작용일 경우에는 우리가 접하는 것은 결국 주관적으로 해석된 대상에 지나지 않게 된다. 즉 구성은 관념론적인 성격을 갖게 되는 것이다. 이는 칸트도 감각을 자극하는 물자체를 인정하지만 결국 우리가 파악하는 대상은 우리의 인식틀에 의해서 해석된 것이기 때문에 칸트의 입장이 관념론이 되는 것과 마찬가지다.

그런데 한편으로 이교수는 후썰의 구성개념을 실재론적인 것으로 파악하는 것과 같은 뉘앙스를 풍기기도 한다. 이교수는 우리가 감각적으로 주어진 것보다 더 많이 사념한다는 구성개념을 우리는 감각적으로 드러나는 것 이상의 것을 '파악하게 된다'는 의미로 사용하기도 하는 것이다. 이렇게 구성이 감각적으로 주어진 것에 '의미를 부여하는' 작용이 아니라 '감각적으로 주어진 것 이상의 것을 '파악하는' 작용이라고 할 경우에는, 구성은 실재론적인 성격을 띠게 된다. 그러나 이렇게 감각적으로 드러나는 것 이상의 것을 파악하는 것은 어떻게 해서 가능한가? 이에 대해서 이교수는 구체적인 해명을 제시하지 않고 있는 것 같다.

이교수가 말하고 있는 것처럼 구성개념이 후썰 현상학의 가장 근본적인 개념 중의 하나라면 이교수의 후썰 해석은 전체적으로 상당한 애매성을 포함하고 있다고 보아야 할 것 같다. 이 점에서 이교수는 후썰의 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.

구성개념에 대한 이교수의 해석과 관련해서 또 하나 지적하고 싶은 것은, 이교수는 동물의 지향성의 성격도 구성과 해석이라고 보고 있는데 이 경우 구성과 해석이라는 말은 너무 넓은 의미로 쓰이게 되어서 결국 아무런 구체적인 내용도 갖지 못하게 되는 것이 아닐까하는 점이다. 보다 구체적으로 말해서 동물의 경우에도 구성과 해석은 '감각자료들에게 의미를 부여하는 작용'이거나 '감각적으로 주어진 것 이상의 것을 파악하는 작용'인 것인가? 이와 같은 점을 분명히 할 필요가 있다고 생각된다.

2) 정적 현상학과 발생적 현상학 사이의 관계에 대한 이교수의 해석에 대해서

현상학의 이념은 회의주의를 논파하기 위해서 절대적 명증의 학문을 철

학으로 건립하는 것이다.(130) 이교수에 의하면 초중기 후설, 즉 『논리연구』와 『이념 I』에서의 후설은 그러한 이념을, '반성적 자기의식에 의해서 필증적인 명증의 양상에서 포착될 수 있는, 절대적으로 타당한 다양한 유형의 체험들과 그러한 체험들에 의해서 구성되는 대상들'을 파악하는 것에 의해서 도달하려고 한다. 이러한 체험들의 발산 중심은 '초월론적 주관'이라고 불리며, 이것은 반성을 수행하는 주체에 의해 '현재의 시점에서' 필증적 명증의 양상에서 파악될 수 있는 체험들의 주체다.(152) 『논리연구』와 『이념 I』에서의 후설의 현상학을 이교수는 정적 현상학이라고 부르고 있는 반면에, 『이념 II』 이후의 후설의 입장을 발생적 현상학으로 파악하고 있다.

이 양자의 차이에 대해서 이교수는 이렇게 말하고 있다.

- 1. 정적 현상학의 단계에서 후설은 객관화적 작용이거나 객관화적 작용에 토대를 두고 있는 비객관화적 작용만이 초월론적 기능을 지니는 것으로 간주했다.(152) 이에 대해서 발생적 현상학에서는 발생적 관점에서 볼 때 낮은 단계의 감정, 충동, 본능적 욕구 등도 초월론적 기능을 지닌 것으로 간주한다. 아울러 발생적 현상학의 초월론적 주관은 무한히 먼 과거에서 현재를 거쳐 미래로 부단히 흘러가는 체험의 흐름, 즉 '체험류'의 주체이며 습성의 주체이다.(152-153)

- 2. 정적 현상학의 단계에서 후설은 비객관화적 작용은 객관화적 작용에 정초되어 있는 것으로 보았지만, 발생적 현상학의 단계에서 후설은 비객관화적 작용은 객관화적 작용의 정초 없이도 존재할 수 있다고 보았다. 예를 들어 우리는 허기를 채워줄 음식을 떠올리지 않고서도 배고픔을 느낀다.(308)

- 3. 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.

- 4. 발생적 현상학에서는 지평의식에 대해서 주목하게 된다. 모든 지각

은 배경지각을 갖고 있다.

- 5. 정적 현상학적 의미의 초월론적 주관은 넓은 의미의 논리적 혹은 이론적 이성의 주체이다. 이에 대해서 발생적 현상학적 의미의 초월론적 주관은 '완전한 구체성 속에서 파악된 자아', '현실적이며 가능적인 총체적인 의식의 삶'으로 정의될 수 있는데, 이를 후썰은 초월론적 모나드라고 부른다. 인간의 초월론적 모나드의 경우, 그것의 부단한 자기전개의 출발점은 '초월론적 탄생' 때 그에게 주어진 다양한 유형의 초월론적 본능들이다. 그것은 자기보존을 목표로 하는 것이며 이론적 실천은 뒤늦게 나온 것이다.

- 6. 정적 현상학적 의미의 초월론적 주관은 넓은 의미의 논리적 혹은 이론적 이성의 주체이기 때문에, 논리적 이성은 정적 현상학적 의미의 초월론적 주체의 필수불가결한 요소이다. 그러나 발생적 현상학의 의미의 초월론적 주관을 위해서 논리적 이성은 필수불가결한 요소가 아니다. 따라서 인간 이외의 생명체에게서도 넓은 의미의 초월론적 기능을 확인할 수 있다.(341)
  이러한 초월론적 주관의 다양한 층 중에서 가장 아래에는 발생적으로 가장 덜 발전된 형태의 초월론적 기능인 동물적인 본능적 지향성이 자리 잡고 있으며, 가장 높은 층에는 발생적으로 가장 발전된 형태의 초월론적 기능인 자기의식이 자리 잡고 있다. 초월론적 주관의 여러 가지 초월론적 기능 중에서 자기의식은 모든 책임의 담지자이며, 반대로 동물적인 본능적 지향성은 초월론적 발생의 최종적 근원이다. 이 경우 주체적인 판단을 내릴 수 있는 능력인 자기의식은 자유의 계기를, 본능적 지향성은 그에 비해서 부자유의 계기, 즉 초월론 주관의 자연적 측면을 의미한다.(342-433)

- 7. 정적 현상학의 초월이 '더 많이 사념함'이라면 발생적 현상학의 초월은 '더 많이 하려함'이라고 할 수 있다.(342)

- 8. 정적 현상학은 성숙한 이성에 의해서 수행되는 이상적 발생의 문제를 탐구한다. 그것은 내가 현재 이 순간 나에게 주어지는 명증적인 체험을 파악하면서 초월론적 주체의 현재적인 단면을 포착할 수 있다는 점에서 커다란 의의를 지닌다.(378) 다시 말해서 정적 현상학은, 생동하는 현재지평에서 수행되는 판단작용, 지각작용, 기억작용, 상

상작용 등 다양한 유형의 객관화적 지향성 뿐만 아니라, 의지작용, 감정작용, 본능 및 충동작용 등 다양한 유형의 비객관화적 지향성을 파악한다.(382-383)
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. 이것들은 유아론적 반성을 통해서 주어지지 않으며 이것들은 일종의 재구성에 의해서 파악된다.(384)
이에 대해서 정적 현상학은 재구성의 방법을 사용할 필요가 없다. 왜냐하면 그것이 탐구하는 것은 주체 자신이 스스로 체험하면서 그에 대해 명증적으로 인식할 수 있는 유형의 체험들이기 때문이다. 따라서 현상학적 탐구를 수행하는 주체는 재구성의 방법을 사용하지 않고서도 그의 구조를 분석해 낼 수 있다.(564)

- 9. 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.(314)

- 10. 정적 현상학은 이성주의, 혹은 주지주의라 불릴 수 있다. 이에 대해서 발생적 현상학은 비객관화적 작용인 의지가 모든 유형의 객관화적 작용에 대해서 절대적 우위를 지니고 있다는 사실을 확인해 주는 철학일 뿐 아니라, 더 나아가 일종의 맹목적 의지라 할 수 있는 원초적 본능이 모든 유형의 객관화적 작용과 더불어 의지를 포함한 모든 유형의 비객관화적 작용에 대해서 절대적인 우위를 지니고 있다는 사실을 확인해 주는 철학이다.(362) 이러한 발생적 현상학에서는 이론이성은 실천이성의 한 기능이며, 지성은 의지의 시녀이다. 이런 의미에서 발생적 현상학은 보편적 주의주의다.(362)

우리는 이상에서 정적 현상학과 발생적 현상학의 차이에 대한 이교수의 설명의 핵심만을 요약했다. 이교수는 하이데거의 현상학은 후설의 발생적 현상학과 근본적으로 일치한다고 보며 하이데거의 현존재와 후설의 발생적

현상학이 파악하는 초월론적 주관은 본질적으로 동일하다고 본다. 더 나아가 이교수는 후썰의 발생적 현상학이 하이데거가 중시하는 근본적 기분도 분석하고 있을 뿐 아니라 하이데거가 분석하고 있지 않는 생물의 지향성이나 본능의 지향성 등도 탐구하고 있다고 보고 있다. 이런 맥락에서 볼 때 후썰의 발생적 현상학을 어떻게 볼 것이냐는 하이데거와 후썰의 동일성과 차이를 파악하는 데 있어서 가장 중요한 것이 된다.

일단 우리는 하이데거와 후썰의 동일성과 차이에 대해서 살펴보기 전에, 정적 현상학과 발생적 현상학 사이의 관계에 대한 이교수의 견해에 대해서 살펴보자. 후썰 전공자가 아닌 본 평자는 정적 현상학과 발생적 현상학의 내용에 대한 이교수의 파악이 얼마나 후썰에 충실한지를 살펴볼만한 능력은 없다. 여기서는 일단 이교수의 파악이 후썰에 충실하다고 보면서 정적 현상학과 발생적 현상학 사이의 관계에 대한 이교수의 파악이 가질 수 있는 문제점에 대해서 논하고자 한다.

이교수는 정적 현상학과 발생적 현상학 양자 중의 어느 하나가 옳은 것이 아니라 양자가 모두 정당한 의의를 갖는다고 본다. 즉 정적 현상학은 생동하는 현재의 지평에서 반성적 자기의식에 의해서 투명하게 파악되는 체험류를 다루는 것에 반해서, 발생적 현상학은 투명하게 파악되지 않는 체험들을 다룬다는 것이다. 그러나 이교수는 다른 한편으로는 정적 현상학이 주지주의라면, 발생적 현상학은 주의주의라고 하고 있다. 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?

이러한 사실만으로도 정적 현상학과 발생적 현상학에 대한 이교수의 해석은 본인에게는 혼란스럽게 느껴진다. 그 외에 본인에게 혼란스럽게 느껴지는 면들을 다음과 같이 정리해 보겠다.

첫째로, 이교수는 양자는 각각 서로 다른 탐구영역을 가지면서 각 영역을 각 영역에 적합한 방법으로 다루는 것으로 말하면서도, 다른 한편으로는 발생적 현상학이 초월론적 주관에 대한 정적 현상학의 이해를 교정하는 것처

럼 말하고 있다. 이 교수가 양자는 각각 서로 다른 탐구영역을 가지면서 각 영역에 적합한 방법으로 다루는 것으로 말하는 대표적인 경우는 위에서 정리한 8번, 9번이라고 생각된다. 이에 대해서 이교수가 발생적 현상학이 초월론적 주관에 대한 정적 현상학의 이해를 교정하고 있는 것처럼 말하고 있는 부분은 1번에서 7번까지 전체다. 이교수의 전체적인 입장은 정적 현상학과 발생적 현상학이 각각 정당성을 가지고 있기 때문에 양자를 똑같이 고수해야 한다는 것 같다. 그러나 이러한 전체적인 입장과 1번에서 7번에서 제시되고 있는 해석이 어떻게 조화될 수 있는지 평자에게는 분명히 이해되지 않는다.

둘째로, 이교수는 한편으로는 후설의 초월론적인 주관에 대한 주지주의적인 해석과 주의주의적인 해석 양자가 각각 나름대로의 정당성을 가지고 있는 것처럼 말하고 있으면서도, 다른 한편으로 궁극적으로 주의주의적 해석이 타당한 것처럼 말하고 있다. 이러한 문제점은 위에서 제시한 첫 번째 문제점과 직접적으로 연관되어 있다고 할 수 있다. 따라서 이교수가 주지주의적 해석과 주의주의적 해석 각각의 정당성을 말하는 부분은 8번과 9번이라고 할 수 있으며, 주의주의적인 해석이 궁극적으로 타당한 것으로 말하는 부분은 1번에서 7번까지라고 할 수 있다.

정적 현상학과 발생적인 현상학 사이의 관계에 대한 이교수의 입장에는 세 가지가 있는 것 같다. 앞에서 이미 언급했듯이 정적 현상학과 발생적 현상학 사이의 관계에 대한 이교수의 전체적인 입장이 양자를 똑같이 고수하고 싶어 하는 것인 것처럼, 주지주의적 해석과 주의주의적 해석에 대한 이교수의 전체적인 입장은 각각이 나름대로의 정당성을 갖고 있다고 보는 것 같다(첫번째 입장). 그러나 1번에서 7번에서 보는 것처럼 이교수는 주의주의적 해석을 궁극적으로 타당한 것으로 보는 것 같기도 하다(두번째 입장).

그런데 다른 한편으로 이교수는 발생적 현상학의 주의주의가 궁극적으로는 타당한 것처럼 말하고 있으면서도 다른 한편으로 반성적 자기의식의 절대적 우위를 논하면서 궁극적으로 주지주의로 기우는 듯한 말도 하고 있다(세번째 입장). 즉 이교수는 '모든 지향적 체험은 객관화적 작용이거나 그러

한 작용을 토대로서 갖고 있다'는 정적 현상학의 명제는 타당성 정초관계를 해명하고자 하는 정적현상학의 관점에서 볼 때 나름대로의 정당성을 가지고 있다고 말하고 있다. 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 있다는 것이다.

이러한 세 가지 입장은 아무런 모순 없이 서로 병존할 수 있는 것이 아니다. 이런 맥락에서 볼 때 정적 현상학과 발생적 현상학 사이의 관계에 대한 이교수의 견해는 나에게는 혼란스럽게 여겨진다.

평자는 주의주의와 주지주의는 모순 없이 양립할 수 없는 것이며 우리는 둘 중의 하나를 택해야만 한다고 생각한다. 주의주의적 입장에서는 객관화적 작용은 비객관화적 작용의 타당성 근거라고 할 수 없다. 주의주의에서는 의지는 본질이며 인식은 그것의 도구에 지나지 않는다. 이에 반해서 주지주의는 인간을 이성의 주체로 본다. 주지주의는 인간은 자신의 이성을 가지고 이론적 진리나 도덕적 진리를 파악하며 이러한 진리에 우리의 생을 종속시켜야 한다고 본다. 이에 대해서 주의주의는 이론적 진리든 도덕적 진리든 우리의 의지의 자기 유지와 강화에 기여하는 한에서만 의미를 갖는다고 본다. 그것은 얼마든지 우리의 의지에 의해서 폐기되고 창조될 수 있는 것이다. 이렇게 주지주의와 주의주의는 전적으로 다른 내용을 갖는다. 따라서 만약 정적 현상학이 주지주의적 입장에 서 있고 발생적 현상학이 주의주의적 입장에 서 있다면 양자는 함께 양립할 수 없는 것이다.

우리는 주의주의의 대표자가 누구인지를 잘 알고 있다. 니체야말로 주의주의의 대표이며 니체는 수미일관되게 주의주의를 밀고 나갔다. 니체 역시 인식과 자기반성이 인간에게 존재한다는 것을 인정하지만 그것은 인간의 생존의지와 자기강화의지를 보조하는 것으로서만 의미가 있다고 보았다. 니체 자신의 철학도 이런 의미에서 니체는 생의 강화에 이바지하는 것으로 생각했다. 그리고 니체는 사람들의 의지의 성격에 따라서 사람들의 이론이성은 세계를 각각 달리 보게 된다고 보았다. 병들고 허약한 의지는 이원론적

인 기독교에서 보는 것처럼 현세를 부정하는 반면에, 강건한 의지는 현세를 긍정한다. 후썰이 의지야말로 생의 본질로 보았다면 그는 결국 니체의 길을 걸을 수밖에 없다. 그러나 우리는 후썰이 니체를 비롯한 생철학을 얼마나 혹독하게 비판했는지 잘 알고 있다. 물론 이교수는 후썰이 후기로 갈수록 생철학을 긍정적으로 보았다고 말하고 있다. 그러나 그렇다고 해서 후썰의 철학이 과연 생철학의 근본입장을 받아들일 수 있는지는 의문이다. 이교수에 따르면 후썰은 후기에도 여전히 반성적인 자기의식의 근원적인 권리를 인정하고 있는 것 아닌가?(579쪽)

그런데 이교수가 말하는 것처럼 발생적 현상학의 입장이 하이데거의 입장과 근본적으로 동일한 것이라면 하이데거는 주의주의자인가? 후기의 하이데거는 니체의 주의주의야말로 20세기 기술문명을 철학적으로 정초하는 철학으로서 존재망각의 극단으로 보았다. 하이데거는 주의주의를 단호하게 부정한다. 그에게 인간의 과제란 자신의 의지의 관철이 문제가 아니라 가장 포괄적인 지평인 존재의 관점에 진입하면서 모든 존재자들로 하여금 자신들의 고유한 존재를 드러내게 하는 것이다. 하이데거에게는 어떤 의미에서 신비주의적인 요소가 본질적인 것이다.

셋째로 이교수는 정적 현상학이 다루는 영역과 발생적 현상학이 다루는 영역을 서로 나눌 수 있는 것처럼 말하고 있다. 그러나 정적 현상학이 다루는 생동하는 현재의 영역은 과연 과거와 미래의 지평으로부터 벗어나서 따로 존재할 수 있는 것은 아닐 것이다. 우리의 현재의 체험에는 과거가 이미 스며들어 있고 미래에 대한 예기가 스며들어 있다. 따라서 필증적 명증에 의해서 파악될 수 있는 현재란 없는 것이다. 결국 이렇게 볼 때 정적 현상학은 존립근거가 없는 것이 아닐까? 그것은 발생적 현상학이 함축하는 내용에 의해서, 즉 대상에 대한 우리의 모든 현재적 의식은 과거의 지평이든 미래의 지평이든 지평의식에 의해서 침투되어 있다는 사실에 의해서 폐기될 수밖에 없는 것이 아닐까?

이상의 문제점들로 볼 때 정적 현상학과 발생적 현상학이 양립가능한 것으로 보는 이교수의 해석은 보다 정치하게 서술될 필요가 있다고 여겨진다.

2. 이교수의 하이데거 해석에 대해서

1) 후썰에 대한 하이데거의 해석이 후썰을 왜곡하고 있다는 이교수의 견해에 대해서

이교수는 후썰의 지향성 개념에 대한 표상주의적 해석을 비판한다. 이교수에 의하면, 후썰은 우리가 외부지각을 통해 지각하는 대상인 지향적 대상은 초월적인 외적 대상 이외의 것이 아니라고 본다. 우리는 외부세계와 절연된 의식이라는 내적인 영역에 머물다가 경우에 따라서 가끔 '표상'을 매개로 하여 세계 및 세계내대상이라는 외적인 영역을 향해 초월하는 주체가 아니다.(113쪽) 이런 의미에서 이교수는 『논리연구』에 나타나 있는 후썰의 지향성 개념을 외재주의적 지향성 개념이라고 보고 있다. 그런데 이교수는 하이데거야말로 후썰의 지향성 개념을 내재주의적인 것으로 오해할 수 있는 방식으로 기술하거나 후썰의 지향성 개념을 내재주의적 개념으로 규정하면서 그에 대해서 비판하고 있다고 보고 있다.(117쪽)

그러나 하이데거는 『논리연구』에 나타나 있는 후썰의 지향성 개념에 대해서는 이교수와 정확하게 동일하게 파악하고 있다. 다만 하이데거는 『논리연구』가 표상주의적 잔재를 극복하고 있다고 보면서도 '감각내용의 존재'라는 전제가 보여 주듯이 부분적으로 표상주의적 잔재를 가지고 있었다고 본다. 하이데거는 『논리연구』를 기본적으로 외재주의적으로 보면서도 그것의 입장이 불분명하다고 보고 있는 것이다. 그럼에도 불구하고 『논리연구』에 대한 하이데거의 입장은 이교수의 입장과 큰 차이가 없다고 할 수 있다. 아래에서 보겠지만, 이는 이교수도 초기 후썰이 표상주의적 잔재를 가지고 있다는 사실을 인정하고 있기 때문이다.

그러나 하이데거는, 위와 같이 아직은 완전히 어떤 입장이라고 완전히 확정할 수 없는 『논리연구』의 입장을 후썰이 『이념 I』에서는 근대의식철학의 방향으로 이끌어 갔다고 본다. 이에 반해서 이 교수는 『이념 I』에서의 후썰의 입장에 대해서는 분명한 의견을 표명하고 있지 않다. 다만 이교수는 후

썰은 후기 현상학에서 수동적 지향성을 발견하면서 '『논리연구』에 있던 표상주의적 잔재'를 완전히 극복했다고 말하고 있다.(193) 이교수가 『이념 I』에서가 아니라 후기 현상학에 이르러서야 후썰이 표상주의적 잔재를 완전히 극복했다고 말하는 것으로 미루어 볼 때, 이교수는 후썰이 『이념 I』에서만 해도 아직 표상주의적 잔재를 극복하지 못했다는 것을 시인하는 것은 아닐까?

그런데 하이데거는 『이념 I』은 표상주의적 잔재를 극복하지 못했다는 것을 넘어서 근본적으로 근대의식철학의 입장이라고 보고 있다. 이 교수 역시 『논리연구』와 『이념 I』에서의 후썰의 입장이 동일하다고 보지는 않을 것이다. 『이념 I』의 입장을 이교수는 어떻게 보는 것인가? 만약 이교수가 『이념 I』에서의 입장을 내재주의적인 것으로 본다면 이교수는 적어도 초중기 후썰의 입장을 파악하는 데 있어서 하이데거와 완전히 동일한 것이 된다.

이교수는 후썰의 후기 입장은 표상주의적 잔재를 완전히 극복했다고 보지만, 하이데거는 후기 후썰도 표상주의는 몰라도 근본적으로 근대의식철학의 틀을 벗어나지 못하고 있다고 볼 것이다.

하이데거는 단순히 충동의 영역이나 본능의 영역을 인정한다고 해서 근대의식철학의 틀을 벗어났다고 보는 것은 아니다. 하이데거는 프로이트의 무의식의 심리학까지도 근본적으로 근대의식철학에 사로잡혀 있다고 본다. 하이데거는 『존재와 시간』에서는 이러한 의식철학은 현존재의 실존방식들에 대한 분석에 의해서, 즉 현존재의 존재에 대한 분석에 의해서 기저지어져야 한다고 보는 것이다. 하이데거는 의식이든 무의식이든 현존재의 실존이 비본래적인 실존이냐 본래적인 실존이냐에 따라서 달리 나타나게 된다고 본다. 보다 구체적으로 말하면 꿈과 같은 무의식의 현상만 해도 비본래적인 실존과 본래적인 실존에서는 달리 나타난다고 보는 것이다. 후썰에게는 무의식까지 포함해서 넓은 의미의 의식작용들과 의식대상들을 분석하는 것이 과제였다면, 하이데거에게는 그러한 넓은 의미의 의식이 근거하고 있는 실존방식들과 그것들 각각에 상응하는 세계에 대한 분석이 과제였던 것이다.

또한 이교수의 후썰 해석에 입각해서 보아도 후썰은 후기에서도 아직 질료-파악작용의 도식에 입각해 있다. 다만 질료에 대해서 감각을 자극하는 실재를 상정하는 정도다. 하이데거는 이러한 도식은 근본적으로 감각자료와 의식작용이라는 근대의식철학의 도식을 벗어나지 못하고 있는 것이며, 크게 보아서는 질료-형식이라는 서양형이상학의 근본도식에서 벗어나지 못하고 있다고 볼 것이다.

2) 하이데거가 후썰의 철학을 순수관조의 철학이라고 보는 것에 대한 이교수의 비판에 대해서

이교수는 후썰의 현상학은 근본적으로 실천적 함축을 지니고 있다는 점에서 일종의 실천철학으로 규정될 수 있으며 그 점에서 순수관조의 철학과 전혀 무관하다고 보고 있다.(262쪽) 그러나 평자는 하이데거가 후썰의 현상학이 실천적 함축을 가지고 있다는 것을 부정하는 것은 아니라고 본다. 하이데거는 단순히 후썰의 현상학적 방법이라는 것은 순수한 이론적 반성이라고 보고 있을 뿐이다. 하이데거는 현존재의 존재를 드러내기 위해서는 단순한 이론적인 반성을 넘어서 불안이라는 기분과 함께 우리를 엄습하는 양심의 소리에 귀를 기울이는 결단이 필요하다고 본다. 그렇지 않을 경우 우리가 단순한 이론적인 반성을 통해서 드러내는 것은 우리가 우선 대개는 빠져 있는 일상적인 실존의 무의식적 작용들이나 의식적인 작용들 뿐이며, 그러한 이론적인 반성만으로는 이러한 일상적 실존이 어떠한 존재인지, 과연 우리의 참된 존재인지 등은 전혀 드러날 수 없다는 것이다.

3) 하이데거의 세계 개념에 대한 이교수의 견해에 대해서

이 교수는, 하이데거에서 세계는 개별적 존재자보다 우리에게 '이미 앞서' 개시되어 있는 것이며 그러한 점에서 그것은 개별적 존재자가 현출하는

시점보다 과거 시점에서 현출한 것이라 할 수 있다고 말하고 있다.(558) 이러한 해석이 후썰에게는 타당한 것인지 모르겠다. 그러나 그것은 하이데거에게는 타당하지 않다. 하이데거에게는 세계가 먼저 개시되어 있고 개별적 존재자가 그 다음에 우리에게 개시되는 것이 아니다. 인간은 존재자와의 끊임없는 관계 속에서 존재하는 것이며 이미 개시되어 있는 세계 안에서 존재자와 관계한다. 이 경우 '이미'는 존재론적인 전제의 의미로 이해되어야지 시간적인 과거의 의미로 이해되어서는 안 될 것이다.

4) 하이데거 사상의 전회에 대한 이교수의 견해에 대해서

이교수는 전회 이후의 현-존재의 존재는 존재사 전체와 연결되어 사유된 존재이며, 그러한 한에서 그것은 개별적인 현존재에 국한되어 사유된 『존재와 시간』의 제2부의 현존재보다 더 근원적인 의미에서 '전체성'을 지닌다고 말하고 있다.(561) 이와 함께 이교수는 『존재와 시간』의 제2부에서 하이데거가 단독자로서의 개인에 묶여 있다고 비판하고 있다. 이러한 비판은 이교수에 의해서 뿐 아니라 많은 하이데거 해석자들에 의해서 제기되는 비판이지만, 하이데거가 단독자라고 할 경우에는 세계로부터 고립된 주관을 의미하는 것은 아니라는 것은 이교수도 이미 잘 알고 있을 것이라고 생각한다. 하이데거가 말하는 단독자는 세인으로부터의 지배로부터 벗어나 있는 자로서 고유한 주체성을 확보한 자라는 말을 의미하며 하이데거는 이러한 단독자로서만 오히려 현존재는 다른 인간들이나 사물들과 진정하게 관계할 수 있다고 말하는 것이다. 『존재와 시간』의 제1부에서 분석되는 현존재가 세계-내-존재이듯이 『존재와 시간』의 제2부에서 분석되는 현존재도 어디까지나 세계-내-존재이며 자신이 던져진 역사적인 조건들 안에서 자신의 본래적인 실존가능성을 구현해나가는 존재이다. 이러한 사실은 2부에 속하는 역사성 부분에서 분명하게 나타난다.

아울러 이교수는 『존재와 시간』에서 사유된 현존재가 존재망각으로부터 이제 겨우 눈을 뜬 인간이라고 한다면, 그의 후기의 해석학적 현상학에 등

장하는 현-존재는 존재망각을 뚫고 들어가서 가장 본원적인 자신의 모습을 회복한 인간이라고 말하고 있다.(562) 그러나 이렇게 말할 수 있는 근거는 『존재와 시간』 어디에도 없다고 본다. 『존재와 시간』의 하이데거는 아직은 근대주관주의의 언어를 사용하면서 자신이 본 사태를 표현하려고 했다. 그러나 거기에서도 사태상으로는 이미 존재망각을 극복한 현존재가 문제가 되고 있다.

또한 하이데거 사상의 전회와 관련하여 이교수는 이렇게 말하고 있다.

> "『존재와 시간』 이후에 집필된 저술에서 분석되고 있는 다양한 유형의 근원적인 기분들이 『존재와 시간』에서 분석되고 있는 불안이라는 기분보다 존재론적 관점에서 볼 때 보다 더 근원적인 기분이라고 한다면, 이처럼 보다 더 근원적인 기분을 분석하고 있는 하이데거의 해석학적 현상학은 '『존재와 시간』'에서 전개된 해석학적 현상학을 심화시켜 나가면서 등장한 것이라 할 수 있다."(255)

그러나 후기 하이데거와 전기 하이데거의 차이를 후기 하이데거가 불안이라는 기분보다 더 근원적인 기분들을 분석하고 있다는 데서 찾는 이교수의 이러한 견해 역시 하이데거 텍스트에서 뒷받침을 얻기 어렵다고 생각한다. 본인이 보기에는 불안이라는 기분은 후기 하이데거에서도 여전히 가장 중요한 근본기분 중의 하나다.

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

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 영역존재론의 중요한 부분으로 보고 있다. 다만 그는 이러한 영역존재론을 제대로 수행하기 위해서는 그 전에 존재 일반의

의미를 구명하는 기초존재론을 먼저 건립할 필요가 있다고 보았을 뿐이다.

6) '초월론적'이라는 말에 대한 이교수의 해석이 갖는 문제성에 대해서

이교수는 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 파악되는가 아니면 감각에 의해서 파악되느냐에 따라서 다르게 나타난다고 보는 플라톤의 철학도 우리는 초월론적인 철학이라고 해야 할 것이다. 물론 이 경우에는 하이데거의 후기철학도 초월론적 철학이 될 것이다. 이 경우 '초월론적인'이라는 말의 의미가 너무 넓어져서 어떠한 특정한 철학적인 태도를 가리킬 수 없게 된다.

7) 하이데거의 기분분석에는 후설의 기분분석이 선행한다는 견해에 대해서

기분은 하이데거에게는 단순히 세계를 개시해 주는 기능을 가질 뿐 아니라 실존을 결단으로 몰아가는 기능을 갖는다. 세계개시성으로서의 기분의 역할에 대해서 후설 뿐 아니라 이미 딜타이도 이야기하고 있다. 그러나 하이데거에서는 근본기분에서 세계의 개시 뿐 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 기분분석은 기분을 인간의 실존적 성격을 실마리로 하여 분석하는 실존론적인 분석이라

는 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.

8) 하이데거 철학은 비판적 심급을 결여하고 있다는 이교수의 비판에 대해서

현상학 뿐 아니라 세계와 인간의 실상을 파악하려는 모든 철학에서 비판의 심급이 되는 것은 오직 사태 자체 뿐이다. 그런데 이교수는 반성적 자기의식이야말로 모든 비판의 심급이 된다고 말하고 있다. 이는 이교수가 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. 그리고 하이데거와는 근본적으로 입장이 다른 니체와 같은 주의주의자도 반성적 자기의식의 사태개시능력을 믿지 않았을 것이다. 니체에 따르면 힘에의 의지가 빈약하기 그지없는 기독교인들이 아무리 자신을 반성해 보았자 그들에게 드러나는 인간과 세계의 모습은 병든 인간과 병든 세계의 모습일 뿐이라는 것이다. 그리고 이는 하이데거에게도 마찬가지다. 비본래적인 실존이 아무리 자신을 반성해 보았자 그에게 드러나는 의식작용이나 대상 그리고 세계는 비본래적인 것에 지나지 않는다. 하이데거에게는 반성적 자기의식이 사태 자체를 드러내는 것이 아니라 우리가 불안이란 기분을 인수하면서 죽음에로의 선구하는 것을 통해서 자신의 실존을 변혁함으로써 사태 자체가 드러난다고 본다. 하이데거가 말하는 것을 불교의 예를 빌려서 분명히 하자면, 불교에서 깨달은 사람이 보는 세계는 깨달음에 의해서, 즉 깨달음에 의한 실존의 전면적인 변혁에 의해서만 드러나는 것이고 객관화작용에 의해서 드러나는 것은 아니다.

물론 하이데거의 철학도 사태에 대한 현상학적인 분석인 이상, 사태 그 자체에 대한 반성적인 직관에 의거하고 있다. 하이데거는 이 점에서 반성적

인 직관의 의의를 부정하지 않을 것이며 부정한 적도 없다고 생각된다. 그러나 하이데거는 반성적인 직관은 이미 개시되어 있는 사태를 분석할 뿐이며 사태 자체를 개시할 힘은 없다고 본다. 반성을 통해서 세계와 존재자가 비로소 주어지는 것이 아니라 근원적인 기분과 이것을 인수하는 현존재의 결단을 통해서 세계와 존재자가 드러난다는 것이다. 이 점에서 반성은 선반성적으로 이미 드러나 있는 세계와 존재자를 분석할 뿐이며 그 자체만으로는 이러한 세계와 존재자를 새롭게 드러낼 수 있는 힘은 없다. 하이데거는 자신의 철학, 즉 자신의 반성적 직관은 현존재가 본래적 실존에로의 결단에 의해서 개시하는 사태를 드러낼 뿐이며 독자들에게 그러한 본래적 실존에로 결단하도록 호소하면서 사태 자체를 자신들의 실존을 통해서 직접 보고 경험할 것을 촉구하는 역할을 갖는다고 본다.

이에 대해서 이교수는 반성적 자기의식이야말로 모든 타당성의 최종적인 담지자이며 바로 이러한 이유에서 최고 형태의 이론이성이라 불릴 수 있다고 말하고 있다. 이러한 반성적 자기의식은 다양한 유형의 판단을 최종적으로 내리면서, 그에 대해 모든 책임을 떠맡는 의식이라는 것이다.(571) 이런 의미에서 이교수는 타당성 정초라는 관점에서 고찰하면 반성적 자기의식은 가장 근원적인 유형의 의식이며 근원적 기분은 파생적인 양상의 의식이라 할 수 있다고 말하고 있다.

> "근원적 기분은 단지 불투명하며 막연한 양상에서 실존 전체의 모습을 선이론적이며 예비적으로 보여 줌으로써 이론적인 실존론적 분석을 수행할 수 있는 단초를 마련해 줄 뿐이지, 그 어떤 다른 것의 도움 없이 독자적으로 실존론적 분석을 수행할 수 있는 것은 아니다. 실존의 구조에 대한 구체적인 이론적 분석을 통해 그의 구조를 분명한 형태로 밝혀내면서 실존의 구조에 대한 해석작업을 마무리짓는 것은 반성적 자기의식이다."(571)

> "새로운 세계를 근원적으로 개시해 주는, 그럼에도 불구하고 그 자체로는 아직도 사태의 구조를 이론적으로 통찰할 능력을 전혀 갖추고 있지 못한 근원적인 기분들, 다시 말해 나름대로의 근원적인 정황적 직관을 통해 사태를 투시하고는 있으나, 그럼에도 불구하고 어떤 점에서 아직도 '눈멀

> 었다고' 할 수 있는, 이러한 근원적 기분들은 자율적인 책임의 주체인 인간 사이의 책임 있는 상호대화의 원천인 반성적 자기의식의 도움을 통해서만 참다운 의미에서 존재의 진리의 찾고 보존할 수 있는 토대가 될 수 있을 것이다."(577)

이교수가 말하듯이 근원적 기분이 이론적인 실존론적 분석을 수행할 수 있는 것은 아니라는 것은 말할 나위도 없다. 그러나 이교수가 말하는 것처럼 근원적 기분이 단지 '불투명하며 막연한' 양상에서 실존 전체의 모습을 선이론적이며 예비적으로 보여 주는 것일까? 예를 들어서 불안이라는 기분은 그 어떤 이론적 설득으로도 우리를 바꿀 수 없을 정도로 우리의 일상적 세계를 무의미한 것으로 드러내고 있는 것이 아닐까? 그리고 이론적 반성이 하는 일이란 이러한 불안에서 분명하게 이미 드러나 있는 사태를 개념적으로 파악하는 것에 지나지 않는 것이 아닐까?

이교수는 모든 이해 및 해석의 전제이며 출발점이 되는 선-구조의 확보 문제와 관련해 그러한 선-구조의 확보가 임의로 이루어져서는 안 되며 어디까지나 사태 자체를 토대로 하여 올바로 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.(576) 그러나 이교수는, 우리가 이론적 판단에 의해서 어떤 선-구조가 어떻게 타당한지를 심판할 수 있는지를 분명히 보여주고 있지 않다.

평자는 모든 이해 및 해석이 일정한 선-구조에 의해서 규정되어 있다는 주장을 받아들이면서도 이러한 선-구조의 타당성 여부가 이론적인 판단에 의해서 수행될 수 있다고 주장하는 것은 모순이라고 생각한다. 왜냐하면 모든 이해 및 해석이 일정한 선-구조에 의해서 규정되고 있다는 것은 결국은 모든 이론적인 판단조차도 일정한 선-구조에 의해서 규정되어 있다는 것을 의미하기 때문이다. 모든 선-구조의 타당성 여부에 대한 검토와 그것의 수정은 오히려 우리가 근본기분을 인수함으로써 사태 자체를 새롭게 개시하는 것에 의해서 가능하다는 것이 하이데거의 견해다.

하이데거는 불안이란 기분은 항상 기분으로서 따로 일어나는 것이 아니라 이해와 말과 함께 수행된다고 말하고 있다. 아니 우리의 이해(Verstehen)와 말(Rede)이란 항상 기분지어진 이해와 말이며 또한 기분은 항상 이해된 기분이며 말 속에서 우리를 엄습하는 기분이다. 우리의 기분은 항상 이해와 말을 수반하기 때문에 자신에게서 드러나는 사태의 의미구조(말)를 분명히 이해하고 있는 것이다.

그리고 기분과 이해 그리고 말은 우리가 자기 자신과 세계를 개시하는 근본적인 방식이고 어떠한 이론적인 분석이나 해석도 이러한 근본적인 개시성 안에서 수행되는 것이기 때문에, 어떠한 이론적인 분석이나 해석도 항상 자신이 의식하든 의식하지 못하든 어떤 기분 안에서 수행된다. 우리는 신체와 감정을 가진 존재로서 항상 일정한 기분 안에 있으며 어떠한 순간에도 모든 기분에서 벗어나 있을 수는 없다. 우리는 어떤 기분을 다른 기분에 의해서 변환할 수 있을 뿐 '모든' 기분에서 벗어날 수는 없는 것이다.

이는 철학적인 반성적인 직관도 마찬가지다. 우리는 철학적인 반성을 분노해 있거나 슬픔에 사로잡혀 있는 상태에서는 수행할 수 없다. 우리가 철학적인 반성을 제대로 하기 위해서는 항상 어떤 종류의 평정이라는 기분 상태에로 진입해 있어야 한다. 다시 말해서 이교수가 말하는 반성적인 직관도 그것이 제대로 수행되기 위해서는 이른 바 사태를 애매하게 흐리는 모든 기분에서 벗어나야 하는 것이 아니라 오히려 사태를 우리가 냉철하게 볼 수 있도록 그것을 우리 앞에 제시하는 일정한 기분을 요청하는 것이다. 이렇게 볼 때 기분이란 이교수가 말하는 것처럼 '눈이 먼' 것이 아니라고 할 수 있다. 물론 기분 중에는 우리를 눈이 멀게 하는 기분이 있다. 그러한 이러한 기분은 기분 자체를 떠나는 것에 의해서가 아니라 우리에게 사태를 냉철하게 제시해주는 다른 기분에 의해서 대체됨으로써 극복된다.

하이데거 철학에서 기분이 중요한 역할을 하는 것은, 이상의 이유 외에도 하이데거에서는 실존방식의 변혁은 단순한 의식의 변화를 넘어서 우리의 몸과 마음 전체의 변화를 의미하기 때문이다. 우리가 공포에 사로잡히면 몸이 떨리고 불안에 사로잡히면 가슴이 답답해지는 것처럼 기분은 항상 우리

의 신체와도 관련이 있다. 하이데거는 그때그때마다의 실존방식을 규정하는 기분에 따라서 우리의 신체도 각각의 실존방식에 따라서 다른 상태에 있다고 보는 것이다. 그리고 우리가 이렇게 우리의 신체마저도 함께 변화하지 않으면 우리들 내부에서 일어나는 어떠한 변화도 사실은 피상적인 것에 불과하다는 것이 하이데거의 생각이다.

이교수가 객관화작용과 반성적 직관의 이성적인 성격과 기분의 비합리적이고 애매한 성격을 서로 대조할 때, 이교수는 본인은 원하지 않았더라도 부지불식간에 인간을 합리적인 이성과 불합리한 감성과 감정으로 구성되어 있다고 보는 이원론적 사고방식에 빠지는 것은 아닌가? 그리고 이와 함께 이교수는 하이데거가 기분을 중시한다는 이유로 하이데거를 결국은 비합리주의자로 규정하게 되는 것이 아닌가?

그러나 하이데거는 이성 자체를 부정하지 않으며 비합리적인 것을 찬양하지도 않는다. 하이데거는 전통적인 합리주의도 비합리주의도 넘어서려고 한다. 하이데거가『존재와 시간』에서 전통철학에 의해서 은폐된 죄와 양심 등의 근원적인 의미를 드러내려고 하는 것처럼 하이데거는 그 간의 철학에 의해서 은폐된 이성의 근원적인 의미를 드러내려고 하고 있다. 이러한 근원적인 의미의 이성은 기분과 분리된 것이 아니라 항상 기분지어진 이성이며 초기 하이데거는 이를 기분지어진 이해(das gestimmte Verstehen)라고 부르고 있다. 이렇게 볼 때 하이데거는 기분을 비합리적인 것으로 보지 않는다는 것을 알 수 있다.

하이데거는 실로「예술작품의 근원」에서, 우리가 묵직한 돌을 들어 올리면서 그것에서 어떠한 이론적인 개념으로도 파고들어갈 수 없는 독자적인 깊이와 자체-내-존립(In-sich-Stehen)와 자생성(Eigenwüchsigkeit)을 느끼는 바 이러한 느낌이야말로 사실은 돌에 대한 그 어떠한 의식적인 관찰보다도 사실은 돌의 사태 자체를 드러내주는 것일 수 있다고 말하고 있다. 하이데거가 말하는 근원적인 이성은 이런 의미에서 기분과 항상 결부되어 있는 이성이며 이와 함께 온몸으로 다른 인간들과 존재자들과 교감하는 이성이다.

이런 맥락에서 우리는 객관화적 작용에 비객관화적 작용에 대해서 절대적인 우위를 인정하려는 이교수의 입장도 비판적으로 검토할 필요가 있다고 생각된다.

이교수는 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 말하고 있다. 그러나 이교수는 다른 한편으로는 비객관화적 작용은 객관화적 작용의 정초 없이도 존재할 수 있다고 말하고 있다. 예를 들어 우리가 허기를 채워줄 음식을 떠올리지 않고서도 배고픔을 느낀다.(308) 이러한 배고픔은 객관화적 작용보다도 더 큰 타당성을 갖지 않는가? 어떤 의미에서 이교수는 객관화적 작용만이 모든 타당성의 기초라고 보는가?

아울러 이 교수는 객관화적 지향성이 비객관화적 지향성의 토대라고 본다. 예를 들어서 여기에 꽃이 있다는 사실에 대한 지향성을 토대로 하여 여기에 있는 이 꽃이 아름답다고 느끼는 의식작용이 기초해 있다는 것이다. 그러나 하이데거는 모든 객관화보다는 우리가 존재자들을 사용하고 그것들과 온몸으로 접하는 실천적인 행위가 오히려 존재자가 드러나는 근본적인 방식이라고 보며 그것이 이론적인 객관화의 토대라고 본다. 즉 객관화작용에 해당하는 지각작용이나 이론적 인식작용은 모두 이렇게 존재자들과 실천적으로 관계를 맺는 행위에 의거하고 있다는 것이다. 이교수는 하이데거의 초기사상에서 하이데거의 이러한 견해에 대해서는 전혀 비판하지 않고 해설하고 있는 반면에, 다른 곳에서는 모든 의식작용들이 객관화작용에 입각해 있다는 후설의 입장을 당연하고 자명한 것처럼 받아들이고 있다. 객관화작용을 모든 타당성의 기초라고 하는 후설의 입장을 수용하려고 한다면 우선 실천적인 사용행위에서 존재자들이 일차적으로 드러난다고 보는 하이데거의 입장을 비판해야 할 것이다. 그러나 이것에 대한 이교수의 비판을 우리는 찾아보기 어렵다.

이교수는 또한 '모든 지향적 체험은 객관화적 작용이거나 그러한 작용을 토대로서 갖고 있다'는 정적 현상학의 명제는 타당성 정초관계를 해명하고

자 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.

이교수는 '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. 오히려 설령 객관화적 작용에 도덕적 가치평가작용이나 미학적 가치평가작용이 토대를 두고 있다고 하더라도 도덕적 가치평가작용이나 미학적 가치평가작용은 독자적인 타당성 정초를 요청한다. 이 점에서는 칸트가 오히려 옳다고 볼 수 있다고 생각된다. 칸트는 이론적인 판단과 도덕적인 판단 그리고 미학적 판단은 모두 독자적인 타당성 근거를 갖는다고 보는 것이다. 이런 의미에서 객관화적 작용만이 타당성의 담지자라는 주장은 모든 작용을 결국은 이론적 작용으로 환원시키는 환원주의의 위험을 가질 수 있다고 생각된다.

9) 후썰과 하이데거의 차이에 대한 이교수의 견해에 대해서

이교수는 후썰의 발생적 현상학과 하이데거의 현상학 사이에는 근본적인 차이가 없다고 보고 있다. 그러나 과연 그런가? 일단 후썰의 구성개념에 대한 이교수의 설명만을 예로 하면서 우리는 후썰과 하이데거의 차이에 대해서 생각해 볼 것이다.

이교수에 따르면 후썰은 어떤 공은 우선은 감각적 단계, 지각적 단계, 다음에는 일상세계적인 실천의 대상으로 여겨지게 된다고 본다. 즉 어떤 공은 직접적이며 근원적인 양상에서 우리에게 아직 3차원적 대상이 아닌 '붉은

색으로 칠해진 면'으로 경험되지만 우리는 이러한 경험을 토대로 저 공을 객관적인 시간과 공간 속에서 존재하는 3차원적 대상, 즉 '전면은 붉은 색으로 칠해져 있고 후면의 색은 아직 비규정적인 공'으로 경험하게 된다는 것이다. 저 공이 이미 3차원적 대상으로 경험되지 않은 단계를 이교수는 감각적 경험의 단계라고 부르고 있는데 그것을 3차원의 지각대상으로 경험하는 단계가 지각단계이다.

감각적 경험의 단계는 비록 공이 나의 감각작용을 촉발하고 있음에도 불구하고 나는 아직 그것을 객관적인 시간과 공간 속에 존재하는 3차원적 대상으로 경험하지 못하는 단계이다. 그리고 지각의 대상으로서의 공은 실천적인 일상세계에서는 우리가 가지고 노는 공으로서 관심과 고려의 대상으로 경험된다. 이처럼 발생적 관점에서 볼 때 일상세계적 대상으로서의 공에 대한 경험은 지각적 대상으로서의 공에 대한 경험에 토대를 두고 있다는 것이다. (395) 그러나 하이데거의 해석은 정반대다. 하이데거는 우리는 대상을 일상세계적인 실천의 단계에서 도구로서 만나며, 대상을 감각자료들로 만나는 것은 이렇게 일상적으로 마주치는 대상에서 비로소 추상하는 것에 의해서만 가능한 것으로 본다.

이 외에 후설과 하이데거 사이에 존재하는 근본적인 차이에 대해서는 평자가 이교수의 하이데거 해석을 비판적으로 검토하면서(2. 1)의 후반부, 2), 7), 8)을 참조할 것) 이미 어느 정도 시사했다고 생각한다. 후설과 하이데거 사이의 근본적인 동일성을 주장하는 이교수에 반하여, 평자는 양자 사이에는 어느 정도의 연속성은 있을 수 있겠지만 양자 사이에는 본질적인 차이가 존재한다고 생각한다. 이러한 차이는 상당부분 하이데거의 철학적 배경이 후설과는 근본적으로 다르다는 것에서 비롯되는 것이 아닌가 한다. 후설이 기본적으로 데카르트와 로크와 흄에서 출발하는 근대철학을 자신의 철학의 근본적인 배경으로 삼고 있다면, 초기의 하이데거는 후설의 현상학을 단순히 '사태를 그 자체로 드러낸다'는 넓은 의미에서 받아들이면서, 니체와 키르케고아, 즉 근대철학 전체에 대한 비판가들의 압도적 영향 아래서 자신의 철학을 전개하고 있다고 생각된다.

무엇보다도 『존재와 시간』에서 중심적인 역할을 하고 있는 본래적인 실존과 비본래적인 실존의 구별은 키르케고아의 실존변증법을 연상시킨다. 키르케고아는 인간의 그때그때마다의 실존방식에 따라서 우리의 의식적 사유와 행동이 달라지고 아울러 세계와 존재자들이 각각 다르게 나타난다는 것을 보여주었다. 초기 하이데거가 자신의 분석을 실존론적 분석이라고 부르는 것은, 이렇게 인간의 의식과 무의식은 그때그때마다 하나의 실존방식을 전제하고 있다는 것과 아울러 인간은 불안과 절망과 함께 우리를 엄습하는 우리의 본래적인 실존의 목소리에 의해서 항상 자신의 실존방식을 문제 삼을 수밖에 없는 존재라는 것을 인간 현존재 분석의 가장 중요한 실마리로 삼았기 때문이다. 그리고 후기 하이데거는 후썰이 비판한 역사주의를 철저화한 것이며 그 외에 초기 그리스철학자들과 횔덜린의 사상에 의해서 가장 크게 영향을 받고 있다고 할 수 있다.

후썰 자신이 하이데거가 후썰 자신의 현상학을 망쳐 놓았다고 분노했다는 사실은 이미 잘 알려진 사실이며, 브리타니카 백과사전에서 현상학에 대한 항목을 함께 기술하려던 시도가 양자 간의 의견 차이로 무산되었었다는 사실도 이미 잘 알려져 있다. 이교수는 후썰의 이러한 분노와 후썰에 대해서 거리를 취하려던 하이데거의 시도가 서로에 대한 오해에서 비롯된다고 보지만 과연 후썰이나 하이데거 정도의 면밀한 사상가들이 서로를 그렇게 오해했다고 볼 수 있을 것인지 의문이다.

맺으면서

이 정도로 서평을 마치기로 한다. 본인의 서평이 이교수의 입장에 대해서 본인의 의견을 내세우는 것이라기보다는 문제제기 정도로 받아들여졌으면 한다. 무엇보다도 본인의 서평이 이 책이 갖는 높은 수준과 장점을 과소평가하는 것으로 오해되지 않기를 바란다. 후썰과 하이데거에 대해서 이 책에서 제시하고 있는 여러 도발적인 해석들만으로도 이 책은 국내 현상학계에

큰 기여를 하고 있다고 생각된다. 다른 사람들의 견해를 비판하기는 쉽지만 자신의 견해를 하나 세우는 것은 정말 어렵다는 것이 본인의 평소 생각이다. 이교수가 자신의 독자적인 견해에 도달하기까지 기울였을 많은 사색에 경의를 표한다.

국내 현상학계가 이교수가 이 책에서 끌어올린 연구수준을 계속 유지하면서 고양시키기 위해서는, 이교수의 책에 대한 깊이 있는 논의가 절실하게 요청된다고 생각된다. 이 교수의 책이 출간된 지 이미 4년이나 지났음에도 본인이 다시 이 교수의 책을 거론하게 된 것도 이 책이 갖는 심대한 의의에 부응하기 위해서였다. 본인의 이 서평이 이 책과 아울러 후썰과 하이데거의 관계를 둘러싼 한국 현상학계의 논의를 촉발시키는 기폭제가 되기를 기대하면서 졸평을 마친다.