

후설의 현상학적 사회윤리학의 의의와 과제*

이 남 인

(서울대학교 철학과)

현상학적 윤리학에 대한 후설의 강의록, 논문, 연구유고 등이 후설 전집을 통해 다수 출간되면서¹⁾ 21세기에 들어서 후설의 현상학적 윤리학에 대한 관심이 고조되고 있다. 그런데 후설은 현상학적 윤리학의 다양한 영역을 개척하면서 그 중에서 사회윤리학을 전개해 나갔다.²⁾ 그는

* 이 논문은 2013년 서울대학교 인문대학의 학술논문 게재지원을 받았다.

- 1) 현상학적 윤리학의 문제를 다루고 있는 후설의 작품들 중에서 현재까지 출간된 것들 중에서 중요한 것으로는 후설전집으로 출간된 『윤리학과 가치론 강의들. 1908-1914』(Hua XXVIII)와 『윤리학 입문. 1920년과 1924년의 여름학기 강의』(Hua XXXVII)를 비롯해 다음과 같은 것들이 있다: “쇄신에 관한 다섯 개의 논문들”(Hua XXVII, 3 ff.), “피히테의 인간의 이상(1917년의 3개의 강의)”(Hua XXV, 267 ff.), “공동정신 I”(Hua XIV, 165 ff.), “공동정신 II”(Hua XIV, 192 ff.).
- 2) 3장에서 살펴보겠지만 사회윤리학은 개인윤리학과 대비되는 개념이다. 개인윤리학과 사회윤리학은 서로 밀접한 연관 속에서 존재하지만, 윤리학의 초점을 개인에게 둘 것이냐, 사회에 둘 것이냐에 따라 개인윤리학과 사회윤리학을 구별할 수 있다.

주제어: 후설, 현상학, 윤리학, 현상학적 윤리학, 사회윤리학, 쇄신의 윤리학, 사랑의 공동체

Husserl, phenomenology, ethics, phenomenological ethics, social ethics, ethics of renewal, society of love

1920년대 초에 집필된 “공동정신”에 관한 유고(Hua XIV, 163 ff, 192 ff.)에서 사회윤리학을 전개하고 있고, 역시 1920년대 초에 집필된 쇄신의 윤리학에 관한 5편의 논문(Hua XXVII, 3 ff.)에서도 사회윤리학을 전개하고 있으며, 그 후 집필된 다른 작품들에서도³⁾ 사회윤리학의 문제와 씨름하고 있다. 그런데 후설의 현상학적 사회윤리학은 한편으로는 여러 가지 점에서 중요한 내용들을 많이 담고 있으나 다른 한편으로는 충분히 체계적이지 못하며 불투명한 점을 많이 가지고 있다.

이러한 상황에서 본 연구는 1920년대에 집필된 “공동정신”에 관한 유고와 쇄신의 윤리학에 관한 5편의 논문에 나타난 후설의 현상학적 사회윤리학의 핵심적인 내용을 검토하고 그의 의의와 더불어 한계를 해명함을 목표로 한다.⁴⁾ 우리는 우선 1장에서 후설의 현상학적 사회윤리학을 이해하기 위한 토대를 마련하기 위하여 형식적 윤리학, 내용적 윤리학, 경험적 윤리학, 초월론적 윤리학 등으로 나누어지는 현상학적 윤리학의 다양한 차원을 살펴볼 것이다. 거기에 이어 2장에서는 “공동정신”에 관한 유고에 나타난 현상학적 사회윤리학을 살펴보고 3장에서는 쇄신의 윤리학에 관한 5편의 논문에 나타난 현상학적 사회윤리학을 살펴볼 것이다. 마지막으로 우리는 4장에서 “공동정신”에 관한 유고와 쇄신의 윤리학에 관한 5편의 논문에 나타난 현상학적 사회윤리학의 의의와 과제를 살펴보면서 이 글의 전체적인 논의를 마무리할 것이다. 기존의 연구

3) 대표적인 예로는 유고 A V 21(1924-1927)과 유고 E III 4(1930) 등을 들 수 있다.

4) 이 글에서 필자가 1920년대에 집필된 “공동정신”에 관한 유고와 쇄신의 윤리학에 관한 5편의 논문에 한정하여 논의를 전개하는 이유는 이 두 부류의 작품이 현상학적 사회윤리학을 가장 풍부하며 체계적으로 발전시키고 있기 때문이다. 필자의 견해에 의하면 두 부류의 작품에서 전개된 현상학적 사회윤리학과 비교해 볼 때 후설의 다른 작품들에서 전개된 현상학적 사회윤리학은 훨씬 더 단편적이며 비체계적이다. 그리고 이 글에서 후설의 현상학적 사회윤리학이라 할 때 그것은 대부분의 경우 1920년대에 집필된 “공동정신”에 관한 유고와 쇄신의 윤리학에 관한 5편의 논문에 나타난 현상학적 사회윤리학을 뜻한다. 그러나 맥락에 따라 그것은 후설의 현상학적 사회윤리학 전체를 뜻하기도 한다.

들 중에서 후설의 현상학적 사회윤리학을 다루고 있는 중요한 연구들이 있지만⁵⁾ 그것들 중에서 본 연구처럼 후설의 현상학적 윤리학의 다양한 차원에 대한 논의를 토대로 “공동정신”에 대한 유고와 채신의 윤리학에 관한 논문들에 나타난 현상학적 사회윤리학의 내용을 해명하고 그 의의와 과제를 검토한 연구는 존재하지 않는다.

1. 후설의 현상학적 윤리학의 다양한 차원들

후설에 의하면 현상학적 윤리학은 다양한 차원으로 나누어진다. 그런데 이 점을 살펴보기에 앞서 우리는 후설의 현상학적 윤리학이 포괄하는 것이 정확히 무엇인지 이해할 필요가 있다. 후설의 현상학적 윤리학은 그 포괄하는 범위에서 볼 때 크게 세 가지로 나누어진다. 가장 좁은 의미의 현상학적 윤리학은 실천학을 뜻한다. 그러나 그것은 가치론과 분리되어 전개될 수 없으며 따라서 현상학적 윤리학은 실천학과 더불어 가치론을 포함한다. 더 나아가 현상학적 윤리학은 이론적 학문들과 분리되어 전개될 수 없기 때문에 가장 넓은 의미에서 현상학적 윤리학은 원칙적으로 실천학 및 가치론뿐 아니라, 이론적 학문까지 포괄할 수 있다. 이 점

5) 후설의 현상학적 사회윤리학을 다루고 있는 중요한 연구들로는 다음과 같은 것들이 있다: J. G. Hart(1992), *The Person and the Common Life: Studies in Husserlian Social Ethics*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers; 조관성(2003), 『현상학과 윤리학』, 교육과학사; 조관성(1999), 『후설철학에서의 개체와 공동체 그리고 윤리적 사회성』, 『철학과 현상학 연구』 12, 한국현상학회; 홍성하(1999), 『후설의 현상학적 윤리학과 보편적 목적론』, 『철학』 59, 한국철학회; 박인철(2001), 『포용과 책임: ‘사랑의 공동체’에 대한 현상학적 고찰』, 『철학과 현상학 연구』 18, 한국현상학회; U. Melle(2002), “Edmund Husserl: From Reason to Love”, J. J. Drummond/L. Embree(eds.), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy. A Handbook*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

과 관련해 그는 1924년에 발표한 “개인윤리학적 물음으로서의 쇄신”(Hua XXVII, 20 ff.)이라는 논문에서 “완전한 윤리학”(die volle Ethik)은 논리학, 가치론, 실천학을 포괄한다고 말한다.(Hua XXVII, 40) 그러나 그는 『윤리학과 가치론 강의들』(Hua XXVIII)에서 현상학적 윤리학을 전개 하면서 윤리학을 이처럼 가장 넓은 의미로 사용하지는 않는다. 그는 윤리학을 실천학과 동일한 것으로 규정하기도 하고 실천학과 가치론을 포괄하는 것으로 규정하기도 한다. 이 장에서 우리는 현상학적 윤리학을 현상학적 실천학과 현상학적 가치론을 포괄하는 학문 분과로 간주하고 그의 다차원적인 구조를 살펴볼 것이다.

후설은 윤리학과 이론적 학문과의 유비관계를 해명하면서 윤리학의 다양한 차원이 존재한다는 사실을 해명한다. 우리는 윤리학의 다양한 차원을 살펴보기 위하여 우선 이론적 학문에 어떤 차원이 존재하는지 살펴볼 필요가 있다. 필자가 다른 곳에서 자세하게 해명하였듯이⁶⁾ 이론적 학문은 크게 네 가지 차원으로 나누어지는데, 1) 물리학, 화학, 생물학 등의 자연과학뿐 아니라, 언어학, 역사학, 사회학, 정치학, 경제학, 문화인류학 등의 인문사회과학을 포괄하는 경험과학, 2) 경험과학의 내용적인 본질적 전제들을 탐구함을 목표로 하는 내용적 존재론 내지 영역적 존재론, 3) 형식논리학, 전체와 부분에 관한 이론처럼 모든 학문의 형식적인 본질적 전제들을 탐구하는 형식적 존재론, 4) 모든 대상 구성의 원천을 해명함을 목표로 하는 초월론적 현상학 등이 그것이다.

후설에 의하면 가치평가적 이성을 통해 전개되는 가치론과 실천이성을 통해 전개되는 실천학 역시 이론이성을 통해 전개되는 이론적 학문들처럼 다음과 같이 다층적인 차원에서 전개될 수 있다.

- 1) 가치론과 실천학은 우선 경험적 차원에서 경험적 가치론과 경험적

6) 이에 대한 보다 더 자세한 논의는 이남인(2004), 『현상학과 해석학』, 서울대학교출판부, 32쪽 이하 참고.

실천학으로 전개될 수 있다. 경험적 가치론과 경험적 실천학은 구체적인 역사적, 사회적 상황에서 어떤 개인 또는 사회구성원들이 어떤 식으로 가치평가를 하며 어떤 윤리적 규범을 타당한 것으로 받아들이면서 윤리적으로 나아가야 하는지 등을 해명함을 목표로 한다. 경험적 가치론과 경험적 실천학이 구체적인 역사적, 사회적 상황에 놓인 개인 또는 사회를 연구대상으로 삼기 때문에 그것은 시대와 사회가 변함에 따라 각기 다른 모습을 보일 수 있다.

후설은 현상학적 윤리학을 전개하면서 여기저기서 경험적 가치론 내지 경험적 실천학에 대해 언급하고 있다. 예를 들어 그는 1908/09 겨울학기 에 행한 “윤리학의 근본문제”에 관한 강의에서 가치론을 “가치의 본질 법칙들”을 해명함을 목표로 하는 본질적 가치론으로서의 “순수가치론”과 “구체적 가치들”(konkrete Werte)을 해명함을 목표로 하는 “구체적 가치론”(Hua XXVIII, 278)으로 나누는데, 여기서 구체적 가치론이 경험적 가치론을 뜻한다. 그리고 그는 1924년에 일본에서 출간한 한 논문에서 “순수윤리학”(die reine Ethik)과 “경험적인 인간적 윤리학”(die empirisch-humane Ethik)을 구별하고 있는데(Hua XXVII, 20), 여기서 “경험적인 인간적 윤리학”이 바로 경험적 실천학을 뜻한다.

2) 가치론과 실천학은 내용적 가치론과 내용적 실천학의 차원에서 전개될 수 있다. 경험적 가치론과 경험적 실천학이 경험적인 차원의 학문인 것과는 달리 내용적 가치론과 내용적 실천학은 다양한 가치들과 실천 행위들을 관통해 흐르고 있는 내용적 본질구조를 해명함을 목표로 하는 본질학이다. 후설은 내용적 가치론과 내용적 실천학을 체계적으로 전개하지 않았다.⁷⁾

7) 내용적 가치론을 구체적으로 전개시킨 현상학자는 셸러(M. Scheller)인데, 그는 『윤리학에서의 형식주의와 내용적인 가치윤리학』에서 감각적 가치, 생명적 가치, 정신적 가치, 성스러운 가치 등을 구별하고 이들 각각의 정체를 해명하고 있다. 이 점에 대해서는 M. Scheler(1980), *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*,

3) 가치론과 실천학은 “형식적 가치론”(die formale Axiologie)(Hua XXVIII, 70 ff.)과 “형식적 실천학”(formale Praktik)(Hua XXVIII, 126 ff.)의 차원에서 전개될 수 있다. 형식적 가치론과 형식적 실천학은 형식적 존재론과 마찬가지로 형식적 학문이다. 형식적 가치론은 가치평가적 이성을 지배하는 형식적 법칙들을 연구하는 학문을 뜻하고 형식적 실천학은 실천 이성을 지배하는 형식적 법칙들을 연구하는 학문을 뜻한다.

후설에 의하면 형식적 가치론의 연구대상인 가치평가적 이성을 지배하는 형식적 법칙들과 형식적 실천학의 연구대상인 실천 이성을 지배하는 형식적 법칙들이 실제로 존재한다. 가치평가적 이성을 지배하는 형식적 법칙의 예로는 다음의 것을 들 수 있다: “좋은 것이 존재하는 상황이나쁜 것이 존재하는 상황보다 더 낮고 나쁜 것이 존재하지 않는 상황이나선한 것이 존재하지 않는 상황보다 더 낮다.”(Hua XXVIII, 93) 그리고 실천 이성을 지배하는 형식적 법칙의 예로는 다음의 것을 들 수 있다: “모든 선택행위에서 더 좋은 것은 좋은 것을 흡수하고, 가장 좋은 것은 그 자체로 실천적으로 좋다고 평가될 수 있는 여타의 모든 것을 흡수한다.”(Hua XXVIII, 136) 이러한 법칙에 따르면 좋은 것보다는 더 좋은 것을 선택하고, 더 좋은 것보다는 가장 좋은 것을 선택하는 것이 더 좋다. 따라서 우리는 좋은 것보다는 더 좋은 것을 선택하고, 더 좋은 것보다는 가장 좋은 것을 선택하도록 해야 한다. 그리고 후설은 선택행위를 규제하는 이러한 법칙을 토대로 실천행위를 규제하는 최상의 법칙에 해당하는 정언명령(Hua XXVIII, 136)을 도출한다: “선택할 수 있는 것들 중에서 그 어떤 다른 것에 의해서도 삼켜질 수 없는 최선의 것을 선택하라!” 그는 정언명령을 다음과 같이 표현하기도 한다: “얻을 수 있는 모든 것들 중에서 최선의 것을 얻도록 하라!”(Hua XXVIII, 137)⁸⁾

Bern: A. Franck AG, 122 ff. 참조.

8) 후설의 정언명령에 대한 보다 더 자세한 논의는 조관성(2008), 『후설의 정언명령』, 『철학과 현상학 연구』 37, 한국현상학회를 참조할 것.

4) 가치론과 실천학은 초월론적 현상학의 차원에서 전개될 수 있다. 잘 알려져 있듯이 초월론적 현상학의 과제는 다양한 유형의 이론적 학문이 다루는 다양한 유형의 대상들이 우리의 초월론적 의식을 통해 어떻게 구성되는지 해명하는데 있다. 그런데 우리는 이론이성을 통해서 구성되는 대상들뿐 아니라, 가치평가적 이성을 통해서 구성되는 대상들, 즉 다양한 유형의 가치들과 실천이성을 통해 구성되는 대상들, 즉 다양한 유형의 실천행위들에 대해서도 초월론적 현상학적 연구를 수행할 수 있다. 후설은 1914년에 행한 “윤리학과 가치론의 근본문제에 대한 강의”에서 다양한 가치들에 대한 초월론적 현상학과 다양한 유형의 실천행위들에 대한 초월론적 현상학을 “노에시스적으로 선형적인 학문들”(Hua XXVIII, 141)이라 부른다. 그에 의하면 이러한 “노에시스적으로 선형적인 학문들”은 “가치평가하고 의지하는 이성의 순수현상학”(Hua XXVIII, 141)으로서 그것은 “의식일반에 관한 일반적 현상학”(Hua XXVIII, 141)의 한 부분이 된다.

2. “공동정신”에 관한 유고에 나타난 사회윤리학과 사랑의 윤리학

후설은 1920년을 전후하여 “공동정신”(Gemeinschaft)(Hua XIV, 165 ff, 192 ff.)이라는 제목을 단 두 개의 유고를 남겼는데,⁹⁾ 이 두 유고는 후설의 현상학적 사회윤리학의 정체를 이해함에 있어 결정적으로 중요한 의미를 지닌다. 이 두 유고에서 후설은 다양한 유형의 사회를 분석하면서 사회윤리의 문제를 논하고 있다. 이 두 유고가 다양한 유형의 사회의 구

9) 이 두 유고 중에서 첫 번째 유고는 1921년에 집필되었으며 두 번째 유고는 1921년 아니면 1918년에 집필된 것으로 추정된다.

성과정을 해명하고 있기 때문에 그것은 “정신적 세계의 구성”에 대한 논의를 담고 있는 『이념들 II』의 3부의 연장선상에 있는 것이라 할 수 있다. 이와 관련해 우리는 후설이 『이념들 II』의 3부에서 정신적 세계의 구성을 분석하면서 사회의 구성 원리에 대해 논하고 있다는 사실에 유의할 필요가 있다. 그러나 이 두 유고는 『이념들 II』의 논의 범위를 넘어서고 있다. 그 이유는 바로 이 두 유고가 『이념들 II』에서는 거의 논의되지 않았던 사회윤리학의 문제를 다루고 있기 때문이다.

이 두 유고에서 후설은 사회윤리학의 문제를 분석하기 위하여 우선 다양한 유형의 사회에 대해 논한다. 예를 들어 그는 “자연적-본능적으로 형성된 인격적 유대들”, 즉 “자연적-본능적으로 형성된” 사회들과 “특정한 목적을 위해 인위적으로 구축된” 사회들을 구별한다(Hua XIV, 179). 이와 관련해 그는 퇴니스(Tönnis)의 “공동사회”(Gemeinschaft)와 “이익사회”(Gesellschaft)의 구별을 언급하는데(Hua XIV, 182), 퇴니스의 공동사회는 “자연적-본능적으로 형성된 사회”에 해당하고 퇴니스의 이익사회는 “인위적으로 구축된” 사회에 해당한다고 할 수 있다. 후설은 공동사회, 즉 “자연적-본능적으로 형성된 사회”의 예로 언어공동체, 가족공동체, 결혼공동체, 민족공동체 등을 들고 있고, 이익사회의 예로 과학자들의 세계, 예술가와 감상자들로 구성된 예술적 세계 등을 들고 있다(Hua XIV, 182 ff.). 다양한 유형의 사회의 구별에 대한 분석은 다양한 유형의 사회의 본질적 구조를 해명함을 목표로 하는 본질학으로서의 “사회적 존재론”(Hua VIII, 98)의 핵심적인 과제 중의 하나에 속한다.

그러나 사회에 대한 현상학은 단순히 사회적 존재론의 차원에 머물지 않고 사회에 대한 초월론적 현상학으로 이행한다. 그런데 사회에 대한 초월론적 현상학의 중요한 과제 중의 하나는 다양한 유형의 사회가 형성되는 과정을 해명하는 일이다.¹⁰⁾ 다양한 유형의 사회란 주체들의 지향적

10) 4장에서 논의되듯이 후설의 후기 철학에서 초월론적 현상학은 정적 현상학과 발성

작용을 통해 형성된 것이며 바로 이러한 이유에서 사회에 대한 현상학은 다양한 유형의 사회가 형성되는 과정을 해명하기 위하여 주체들과 그들의 지향작용들을 분석할 필요가 있다.

앞서 우리는 다양한 유형의 사회에 대해 언급하였는데, 우리는 그 각각에 대해 그의 형성 과정을 분석할 필요가 있다. 그런데 후설은 “공동정신”에 관한 유고에서 “인위적으로 구축된” 사회, 그 중에서도 “전형적인 의미로 이해된 의지”(Hua XIV, 182)를 통해 형성된 본래적인 의미의 “실천적인 의지사회”(Hua XIV, 169)가 형성되는 과정을 해명하고 있다.

그런데 후설이 본래적인 의미의 실천적인 의지사회의 형성 과정을 해명하기 위해 특별히 관심을 기울이는 지향적 작용은 “사회적 작용”(soziale Akte, Hua 166 ff.)이다. 이 경우 사회적 작용이란 둘 이상의 주체들 사이에서 쌍방향적으로 작동하면서 이 주체들을 하나로 묶어 사회가 구성되도록 하는 지향적 작용을 뜻한다. 이처럼 사회적 작용이 없는 사회가 구성될 수 없으며 그러한 점에서 사회적 작용은 바로 사회 구성의 토대라 할 수 있다. 그런데 사회적 작용은 다음과 같은 요소들을 가지고 있다.

첫째, 두 사람 사이에 형성되는 사회를 살펴보면 알 수 있듯이¹¹⁾ 사회적 작용을 구성하는 일차적인 요소는 타인 경험의 능력이다. 사회적 작용이란 두 주체 사이의 쌍방향적인 지향적 작용인데, 이러한 작용이 가

적 현상학으로 나누어지는데, 다양한 유형의 사회가 형성되는 과정을 해명함을 목표로 하는 초월론적 현상학은 정적 현상학이 아니라, 발생적 현상학이다. 그 이유는 “형성” 과정이란 발생 과정을 뜻하며 발생 과정이 바로 발생적 현상학의 핵심적인 주제이기 때문이다.

- 11) 후설은 종종 가장 단순한 유형의 사회인 두 사람 사이에 형성되는 사회를 예로 들어 사회적 작용의 구성요소를 해명하고자 시도한다. “공동정신”에 관한 유고(Hua XIV, 165 ff, 192 ff.)에서도 후설은 여기저기서 두 사람 사이에 형성된 사회를 예로 들어 사회 구성에 대한 논의를 전개하고 있다. 우리도 이 글에서 두 사람 사이에 형성된 사회를 예로 들어 사회적 작용의 구성 요소를 살펴볼 것이다.

능하기 위해서는 각각의 주체가 타인 경험의 능력을 가지고 있어야 하기 때문이다.

둘째, 그러나 타인 경험의 능력만 존재한다고 해서 곧바로 사회적 작용이 나타나는 것은 아니다. 사회적 작용이 존재할 수 있기 위해서는 타인 경험의 능력과 더불어 “의사전달”(die Mitteilung, Hua XIV, 169) 능력과 “의사소통”(Einverständnis, Hua XIV, 169 ff.) 능력이 있어야 한다. 타인 경험의 능력만 존재하고 의사전달 능력이 존재하지 않으면 쌍방향적인 작용은 존재할 수 없기 때문이다.

셋째, 그러나 이처럼 의사전달 능력과 의사소통 능력이 존재한다고 해서 곧바로 사회적 작용이 나타나는 것은 아니다. 의사전달 능력과 의사소통 능력이 쌍방향적인 것으로 구현되어 사회적 작용으로 발전하기 위해서는 의사전달과 의사소통을 쌍방향적인 것으로서 구현시키고 또 지속시킬 수 있는 주체들 사이의 공통적인 실천적 관심이 있어야 한다. 후설은 이러한 실천적 관심을 “두 주체를 포괄하는 노력의 통일체 또는 고유한 의미의 의지의 통일체”(Hua XIV, 171)라고 부르기도 한다. 이처럼 “두 주체를 포괄하는 노력의 통일체 또는 고유한 의미의 의지의 통일체”가 없이는 쌍방적인 작용으로서의 사회적 작용이 존재할 수 없다.

넷째, 바로 “두 주체를 포괄하는 노력의 통일체 또는 고유한 의미의 의지의 통일체”를 토대로 두 주체 사이의 쌍방향적인 지향적 작용이 반복적으로 작동함에 따라 두 주체 사이에 “나-너-관계”(die Ich-Du-Beziehung, Hua XIV, 166 ff.)가 형성된다. 이러한 “나-너-관계”는 사회적 작용을 구성하는 핵심적인 요소 중의 하나이다. 이 경우 “나-너-관계”는 사회적 작용의 노에마적 상관자라 할 수 있다.

다섯째, 그런데 이처럼 “나-너-관계”에 들어선 주체는 타인에 대한 경험, 즉 타인에 대한 의식만을 가지고 있는 것이 아니라, 자기 자신에 대한 경험, 즉 자기 자신에 대한 의식도 가지고 있다. 예를 들어 “나-너-관

계”에 들어선 모든 주체는 타인과의 관계에서 볼 때 자기 자신이 어떤 의미를 가지고 있고 어떤 역할을 해야 하는지 생각하면서 자기의식을 가지고 있는 것이다. 물론 이 경우 자기의식이란 단순히 이론적인 자기의식이 아니라, 실천적인 맥락 속에서 의미를 가지고 있는 자기의식이며 그러한 점에서 그것은 “실천적인 자기의식”(praktisches Selbstbewusstsein, Hua XIV, 170)이라 불릴 수 있다. 실천적 자기의식 속에서 각각의 주체는 자기 자신에 대해 “실천적 주제”(praktisches Thema, Hua XIV, 171)가 되는데, 이는 각각의 주체가 자기 자신에 대해 실천적인 차원에서 반성의 대상이 됨을 뜻한다. 이처럼 주제들이 “나-너 관계 속에서 인격적 자기의식을 획득함”(Hua XIV, 170)은 사회적 작용의 중요한 구성 요소이다.

후설에 의하면 이러한 여러 가지 요소를 가지고 있는 사회적 작용이 존재해야만 둘 이상의 주체 사이에 본래적인 의미의 “실천적인 의지사회”(Hua XIV, 169)가 구성될 수 있다. 이러한 요소들이 결여되어 있을 경우 본래적인 의미의 실천적 사회는 존재할 수 없다. 예를 들어 우리는 타인 경험의 능력이 결여되어 있고 오직 충동적인 지향성만을 가지고 있는 “충동적 주체”(Hua XIV, 165)를 상정해 볼 수 있는 있는데, 이러한 충동적 주체들만 존재할 경우 실천적인 의지사회는 구성될 수 없다. 그리고 사회 구성을 위해 필요한 여타의 요소들이 갖추어져 있을 경우 만일 주체들을 묶어줄 수 있는 실천적 관심이 존재하지 않으면 이 경우에도 실천적인 의지사회는 구성될 수 없다. 이 점과 관련해 후설은 주체들 사이의 의사 전달이 공통적인 실천적 관심에 의해 매개되지 않고 단순히 객관적인 어떤 사태를 중심으로 이루어질 경우 “모종의 의지사회”(eine gewisse Willensgemeinschaft, Hua XIV, 169)가 형성될 수는 있지만 본래적인 의미의 실천적인 의지사회는 형성될 수 없다고 말한다.

후설은 “공동정신”에 대한 유고에서 사회적 존재론과 사회에 대한 초월론적 현상학을 전개하면서 그와 더불어 사회윤리학도 전개하고 있다.

이 점과 관련해 그는 다양한 유형의 사회는 나름의 윤리를 가지고 있다는 사실을 지적하고 있다. 예를 들어 자연적으로 형성된 가장 단순한 유형의 사회인 가족의 경우 가족을 유지하기 위하여 가족 윤리가 존재한다. 예를 들어 가족 구성원 중의 하나인 어머니는 어머니의 책임이 있으며, 아버지는 아버지의 책임이 있고, 자녀들은 자녀들의 책임이 있다. 말하자면 “각각의 가족구성원은 책임을 가지고 있는 주체이며”, 따라서 각각은 나름의 “당위”(Sollen), “의무”(Pflicht) 등을 가지고 있다(Hua XIV, 180 ff.).

그러나 가족뿐 아니라, 모든 유형의 사회는 그 사회 나름의 고유한 윤리를 가지고 있으며, 이러한 윤리의 정체를 해명하는 일은 현상학적 사회윤리학의 핵심적인 과제 중의 하나에 속한다. 후설은 “공동정신”에 관한 유고에서 이처럼 다양한 사회에서 기능하는 다양한 유형의 윤리에 대해 부분적으로만 언급하고 있을 뿐 그에 대해 상세하게 논의하고 있지 않다.

그런데 “공동정신”에 관한 유고에서 가장 주목해야 할 점은 후설이 “사랑의 공동체”(die Liebesgemeinschaft, Hua XIV, 173 ff.)에 대해 논하면서 사랑의 윤리학을 전개하고 있다는 사실이다.¹²⁾ 후설은 사랑의 윤리학을 전개하면서 두 가지 종류의 사랑을 구별하는데, “인격적 사랑”(die personale Liebe, Hua XIV, 172)과 “윤리적 사랑”(Hua XIV, 174)이 그것이다.

우선 인격적 사랑이란 어떤 두 남녀의 사랑처럼 서로 마음에 드는 두 사람들 사이의 사랑을 뜻한다. 이 경우 사랑은 언제나 인격체로서의 특정 한 두 사람 사이의 사랑을 뜻한다. 그러한 점에서 인격적 사랑은 구체

12) 이 주제에 대한 보다 더 상세한 논의는 다음의 연구들을 참조할 것: 박인철(2001), 『포용과 책임: ‘사랑의 공동체’에 대한 현상학적 고찰』, 『철학과 현상학 연구』 18, 한국현상학회; U. Melle(2002), “Edmund Husserl: From Reason to Love”, in: J. J. Drummond/L. Embree(eds.), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy. A Handbook*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

적이며 특정한 사랑을 뜻한다. 인격적 사랑이 구체적이며 특정한 사랑이라 함은 그것이 차별적인 사랑임을 뜻한다. 인격적 사랑을 하는 두 사람 각각은 각기 상대방을 여타의 다른 무수히 많은 사람들과 차별하면서 사랑하는 것이다. 이러한 점에서 인격적 사랑은 배타적 사랑이라 할 수 있다. 그리고 내가 어떤 사람을 인격체로서 사랑하면 “나는 나로서 그 사람 안에서 살아가고 그 사람은 내 안에서 살아간다”(Hua XIV, 172). 사랑하는 두 사람 중에서 한 사람의 모든 인간적인 애환은 다른 사람의 애환 속으로 녹아들어가고 그 역도 마찬가지이다. 이처럼 사랑하는 두 사람의 삶은 분리할 수 없게끔 서로서로 녹아들어가 있다. “사랑하는 사람들은 서로 떨어져 곁에서 함께 살아가는 것이 아니라, 서로 뒤섞여서 살아간다”(Hua XIV, 174). 그런데 후설은 이러한 인격적 사랑을 뒤에서 살펴볼게 될 윤리적 사랑과 구별하여 “죄를 짓는 사랑”(eine sündige Liebe, Hua XIV, 174)이라고 부른다. 인격적 사랑이 “죄를 짓는 사랑”이라 불리는 이유는 인격적 사랑을 하는 어떤 사람은 어떤 특정한 사람을 다른 여타의 사람들과 차별하면서 배타적으로 사랑하기 때문이다.

이처럼 인격적 사랑을 통해 두 사람 사이에 형성된 사회는 “사랑의 공동체”(Hua XIV, 172 ff.)라 불린다. 인격적 사랑을 하는 두 사람 사이에 형성된 사랑의 공동체는 사랑하는 두 사람 및 자녀를 비롯해 그들과 밀접히 결합되어 있는 사람들만을 구성원으로 가지고 있는 배타적이며 차별적인 공동체이다. 이처럼 배타적이며 차별적이기 때문에 그것은 “죄를 짓는 공동체”라 할 수 있다.

인격적 사랑과 달리 윤리적 사랑은 인격체로서의 어떤 특정한 두 사람 사이의 사랑이 아니라, “일반적인 인간사랑”(die allgemeine Menschenliebe, Hua XIV, 174), 즉 인류에 대한 보편적인 사랑을 뜻한다. 이러한 윤리적 사랑의 전형적인 예는 “그리스도교적 사랑”(die christliche Liebe, Hua XIV, 175), 즉 “모든 인간을 향한 그리스도의 무한한 사랑”(Hua XIV,

174)이다. 윤리적 사랑은 차별적인 사랑도 아니요 배타적인 사랑도 아니다. 무차별성과 비배타성을 가지고 있기 때문에 윤리적 사랑은 인격적 사랑과 근본적으로 구별된다. 인격적 사랑을 하는 사람이 수 없이 많은 사람들 중에서 어떤 특정한 사람만을 배타적이며 차별적으로 선택하여 사랑하는 것과는 달리 윤리적 사랑을 하는 사람은 모든 사람을 보편적으로 사랑한다. 진정으로 윤리적 사랑을 하는 사람은 심지어 원수까지도 사랑해야 한다. 물론 이 경우 원수를 사랑하는 사람은 “원수가 가지고 있는 악한 것”, “악행”(Hua XIV, 174)을 사랑하는 것이 아니라, 사랑받을 자격을 가지고 태어난 인간인 한에서 원수를 사랑하는 것이다. 바로 이처럼 윤리적 사랑이 차별적이지도 않고 배타적이지도 않기 때문에, 즉 보편적이기 때문에 그것은 바로 “윤리적”이라 불리는 것이다. 그리고 윤리적 사랑이 이처럼 차별적이지도 않고 배타적이지도 않기 때문에 그것은 인격적 사랑과는 달리 “죄없는 사랑”이라 불릴 수 있다.

후설에 의하면 모든 사람은 윤리적 사랑이라는 선을 행할 수 있는 잠재적인 능력을 가지고 있다. “모든 인간의 영혼 속에는 - 이것은 하나의 믿음인데 - 스스로 활동하면서 전개해 나가야 할 선을 향한 소명, 씨앗이 들어 있다.”(Hua XIV, 174) 그리고 이러한 잠재적인 능력이 발현되어 실제로 윤리적 사랑을 하게 될 경우 그 사람은 자신의 영혼 속에서 잠들어 있던 “이상적인 자아, ‘참다운’ 인격의 자아”(Hua XIV, 174)를 깨우는 것인데, 이러한 자아는 오직 선행 속에서만 자기 자신을 실현시킬 수 있는 것이다. 그리고 이처럼 윤리적으로 각성된 사람은 자신의 이상적인 자아를 장차 스스로 해결해야 할 하나의 무한한 과제로서 정립하는 것이다.

윤리적 사랑을 하는 사람 역시 “사랑의 공동체”를 형성하며 그 안에서 살아간다. 그러나 윤리적 사랑을 하는 사람의 사랑의 공동체는 인격적 사랑을 하는 사람의 사랑의 공동체와는 본질적으로 성격을 달리 한다. 인격적 사랑을 하는 사람의 사랑의 공동체가 배타적이며 차별적인 성격

을 가지고 있는 것과는 달리 윤리적 사랑을 하는 사람의 사랑의 공동체는 배타적이지도 않고 차별적이지도 않은 공동체이다. 인격적 사랑을 하는 사람의 사랑의 공동체가 사랑하는 두 사람 내지 이 두 사람과 밀접히 결합된 몇몇 사람들만을 구성원으로 가지고 있는 것과는 달리 윤리적 사랑을 하는 사람의 사랑의 공동체는 전인류를 구성원으로 가지고 있다.

3. 쉐신의 윤리학으로서의 형식적 사회윤리학

후설은 1920년대 초반 Kaijo라는 일본의 잡지에 투고한 3편의 글을 포함해 모두 5편의 논문에서 “쉐신”(die Erneuerung)의 문제를 다루면서 현상학적 윤리학을 “개인윤리학”(Individueethik)과 “사회윤리학”(Sozialethik)으로 나누어서 전개하고 있다. 개인윤리학과 사회윤리학은 서로 밀접한 연관 속에서 존재한다. 그럼에도 불구하고 우리는 윤리학의 초점을 개인에게 둘 것이냐, 사회에 둘 것이냐에 따라 개인윤리학과 사회윤리학을 구별할 수 있다. 앞서 논의되었듯이 실천학으로서의 윤리학이 다양한 차원에서 전개될 수 있기 때문에 개인윤리학과 사회윤리학 역시 다양한 차원에서 전개될 수 있다. 말하자면 그것은 경험적 윤리학, 내용적 윤리학, 형식적 윤리학, 초월론적 윤리학 등 다양한 차원에서 전개될 수 있다. 그러나 후설은 이 5편의 논문에서 개인윤리학과 사회윤리학을 형식적 윤리학으로서 전개시키고 있다. 이 점과 관련해 그는 그가 여기서 전개하고 있는 개인윤리학과 사회윤리학이 “윤리적 원칙론”(ethische Prinzipienlehre, Hua XXVII, 50)에 해당하며 따라서 그것이 “단지 형식적일 뿐”(Hua XXVII, 50)이라고 말한다.

그러면 우선 형식적 개인윤리학에 대해 살펴보고 그를 토대로 형식적 사회윤리학에 대해 살펴보기로 하자. 형식적 개인윤리학의 출발점은 형

식적 실천학을 통해 정립된 정언명령이다. 앞서 살펴보았듯이 형식적 실천학의 정언명령은 우리에게 다음과 같이 명령한다: “선택할 수 있는 것들 중에서 그 어떤 다른 것에 의해서도 삼켜질 수 없는 최선의 것을 선택하라!” 또는 “얻을 수 있는 모든 것들 중에서 최선의 것을 얻도록 하라!”

그러면 정언명령이 알려주는 것처럼 선택할 수 있는 것 중에서 최선의 것을 선택할 수 있기 위해서 우리 각자는 어떻게 해야 할까? 이를 위해 우리가 일차적으로 해야 할 것은 우리의 삶과 관련해 우리가 선택할 수 있는 다양한 가능성들을 살펴보는 일이다. 이 점과 관련해 우리는 각자에게 무한히 다양한 삶의 가능성이 존재하며 그 중에서 우리는 매순간 하나의 가능성을 선택하면서 살아간다는 사실에 유의할 필요가 있다. 그러면 우리 각자는 어떻게 우리 각자에게 주어진 것처럼 다양한 가능성을 모두 조망할 수 있을까? 이 점과 관련해 후설은 이처럼 무한한 가능성을 조망할 수 있는 가능성을 자유변경을 토대로 한 본질직관의 방법에서 찾고 있다.¹³⁾ 말하자면 나는 현재 내가 살아가고 있는 삶의 모습을 출발점으로 삼아서 나의 삶의 모습을 다양한 방식으로 자유변경해가면서 내가 선택할 수 있는 삶의 모습들을 모두 조망해볼 수 있다. 그리고 이처럼 다양한 나의 삶의 유형들을 조망하면 나는 그를 토대로 내가 택할 수 있는 것처럼 무한한 삶의 유형들 중에서 어떤 삶의 유형이 가장 가치가 있는 것인지 평가하고 경우에 따라 그를 위해 결단을 내릴 수 있다. 이 점과 관련해 후설은 우리 모두가 일생에 한 번은 자신의 삶 전체에 대해 총체적으로 반성하면서 “삶 전체를 위해 결정적으로 중요한 의미를 지니고 있는 결단”(Hua XXVII, 43)을 수행할 필요성에 대해 역설하고 있다.

그러면 이러한 결단을 통해 우리 각자에게 어떤 일이 일어나는가? 이러한 결단을 통해 우리 각자는 “윤리적 이념”(die ethische Idee, Hua

13) 이 점과 관련해 “쇄신에 관한 5개의 논문들” 중에서 처음 두 개의 논문들은 각각 다음과 같은 제목을 달고 있다: “쇄신. 그의 문제와 방법”(Hua XXVII, 3); “본질직관의 방법”(Hua XXVII, 13).

XXVII, 43)에 따라 윤리적 삶을 살아갈 수 있게 된다. 그리고 이처럼 윤리적 삶을 살아가게 됨에 따라 우리 각자는 “‘윤리적 노예상태’로 퇴락한 인간”(Hua XXVII, 43), 즉 이전의 “낮은 인간”을 버리고 “새로운 참된 인간”(Hua XXVII, 43)으로 다시 태어나게 된다. 이처럼 다시 태어난 새로운 인간의 윤리적 삶의 본질은 인간을 “낮은 곳으로 떨어트리는 경향성들과의 투쟁”(Hua XXVII, 43)에 있다. 그리고 이러한 경향성들이 인간을 끊임없이 따라다니기 때문에 그에 대한 투쟁은 일회적인 것이 아니라 부단히 지속되어야 하며, 바로 이러한 과정을 통해 윤리적 인간은 “지속적인 쇠신”(Hua XXVII, 43)을 통해 부단히 거듭나야 하는 것이다. 여기서 알 수 있듯이 인간의 “지속적인 쇠신”은 바로 윤리적 삶의 핵심이다.

그러면 이제 형식적 사회윤리학에 대해 살펴보자. 형식적 사회윤리학과 관련하여 우리는 쇠신이 개인적 차원에서뿐 아니라, 사회적 차원에서도 수행되어야 한다는 사실에 유의할 필요가 있다. 말하자면 개인과 마찬가지로 사회 역시 윤리적 이념에 따라 부단히 쇠신되어야 한다. 바로 사회의 부단한 쇠신을 목표로 삼는 것이 다름 아닌 사회윤리학이다.

그런데 후설에 의하면 사회의 쇠신 역시 주먹구구식으로가 아니라 방법적 이념에 따라 체계적으로 수행되어야 한다. 앞서 우리는 개인윤리학을 살펴보면서 그의 방법적 구성요소 중의 하나로 자유변경에 토대를 둔 본질직관의 방법을 살펴보았는데, 이러한 본질직관의 방법이 개인의 쇠신을 방법적으로 수행될 수 있도록 해주는 요소이다. 이와 마찬가지로 사회의 지속적인 쇠신 역시 자유변경에 토대를 둔 본질직관의 방법을 통해 체계적으로 이루어져야 한다.

사회적 쇠신을 위해서 우리는 우선 자유변경에 토대를 둔 본질직관의 방법을 사용해 우리가 생각해볼 수 있는 무수히 많은 가능한 사회의 유형을 모두 떠올려보고 그 각각의 정체를 해명해야 한다. 이와 관련해 후설은 1922-23년에 집필한 한 유고에서 “인간의 발전과정에서 나타난 문

화의 형식적 유형들”(Hua XXVII, 59)이라는 주제 하에서 역사적으로 존재했던 다양한 문화 유형을 검토한다(Hua XXVII, 59 ff.). 여기서 그는 역사적으로 존재했던 문화 유형을 크게 종교적 문화 유형과 철학적 문화 유형(학문적 문화 유형)으로 나눈 후 이 각각을 보다 더 세분하여 고찰한다. 그는 종교적 문화 유형을 자연종교에 의해 각인된 문화 유형, 종교적 자유운동에 의해 각인된 문화 유형, 중세적인 종교적 문화 유형 등으로 나누어 고찰하고, 철학적 문적 문화 유형을 철학적 자유운동을 통해 각인된 철학적 문화 유형, 희랍에서의 철학적 문화 유형, 중세의 철학적 문화 유형, 근대의 철학적 문화 유형 등으로 나누어 고찰하고 있다.

그리고 이처럼 다양한 문화 유형을 떠올려본 후 우리는 그 중에서 가장 이상적인 문화 유형이 무엇인지 검토해야 한다. 후설에 의하면 종교적 문화 유형에 비해 철학적 문화 유형이 더 바람직한 문화 유형이다. 그 이유는 철학적 문화는 종교적 문화와는 달리 이성비판을 통해 정초된 것이기 때문이다. 그리고 다양한 철학적 문화 유형 중에서 근대의 철학적 문화 유형이 여타의 철학적 문화 유형에 비해 더 바람직한 문화 유형이다. 그 이유는 근대의 철학적 문화 유형은 “이성비판”을 통한 “절대적 자기 정당화의 이념”(Hua XXVII, 94)을 특징으로 하고 있으며, 바로 이러한 이념을 토대로 해서만 진정한 의미에서 부단한 사회의 쇄신이 가능하기 때문이다.

쇄신의 윤리학으로서 후설의 형식적 사회윤리학은 보편적 목적론에 토대를 두고 있다. 그 이유는 그것이 사회의 부단한 쇄신을 목표로 하고 있으며 이러한 부단한 쇄신은 우리가 끊임없이 더 높은 새로운 목적을 설정하고 그를 향해 나아갈 때 가능하기 때문이다. 이 점과 관련해 우리는 사회의 쇄신이 일회적으로 완결될 수 있는 것이 아니라, 무한히 반복되어야 하는 것임을 유의할 필요가 있다. 바로 사회의 쇄신이 이처럼 무한한 반복의 과정을 통해 수행되어야 하기 때문에 사회적 삶 전체를 지

배하는 목적론은 보편적 목적론의 성격을 갖게 되는 것이다.

후설에 의하면 이처럼 부단한 사회의 쇄신을 가능하게 하는 보편적 목적론의 최종적인 원천은 신이다. 그 이유는 보편적 목적론은 인류가 그를 향해 무한히 나아가야 할 “절대적 극한치”(der absolute Limes, Hua XXVII, 33)를 전제하는데, 바로 이러한 절대적 극한치가 다름 아닌 “신의 이념”(die Gottesidee, Hua XXVII, 34)이기 때문이다. 이처럼 후설의 쇄신의 윤리학은 보편적 목적론을 매개로 철학적 신학으로 이행하게 된다.¹⁴⁾

4. 후설의 현상학적 사회윤리학의 의의와 과제

지금까지 우리는 “공동정신”에 관한 유고와 쇄신의 윤리학에 관한 5편의 논문을 중심으로 후설의 현상학적 윤리학에 대해 살펴보았다. 그러면 이제 지금까지 살펴본 후설의 현상학적 사회윤리학의 의의와 과제를 살펴보기로 하자.

1) 후설의 현상학적 사회윤리학의 의의 중의 하나는 그것이 경험적 사회윤리학, 내용적 사회윤리학, 형식적 사회윤리학, 초월론적 사회윤리학 등 다양한 차원의 사회윤리학으로 나누어 체계적으로 전개될 수 있는 가능성을 가지고 있다는데 있다. 철학사에 등장한 여러 철학자들의 사회윤리학뿐 아니라, 현재 논의되고 있는 여러 가지 사회윤리학들을 살펴보아도 우리는 그것들이 이처럼 다양한 차원으로 전개된 경우를 찾아볼 수 없으며, 바로 이러한 점에서 후설의 현상학적 사회윤리학은 여타의 사회윤리학과 구별된다.

2) 그런데 후설의 현상학적 사회윤리학의 다양한 차원 중에서 무엇보다

14) 후설의 윤리학과 목적론의 관계에 대한 보다 더 구체적인 논의는 홍성하(1999), 『후설의 현상학적 윤리학과 보편적 목적론』, 『철학』 59, 한국철학회를 참고할 것.

다도 초월론적 현상학적 사회윤리학은 장차 사회윤리학의 새로운 지평을 개척함에 있어 결정적으로 중요한 의미를 지니고 있다. 그 이유는 초월론적 현상학적 사회윤리학이 가능한 모든 유형의 사회윤리 현상의 뿌리를 해명함을 목표로 하기 때문이며, 바로 초월론적 현상학적 윤리학적 연구를 통해 가능한 모든 유형의 사회윤리 현상의 정체가 그 뿌리로부터 철저하게 해명될 수 있기 때문이다. 이처럼 가능한 모든 유형의 사회윤리 현상의 정체를 그 뿌리로부터 해명할 수 있는 초월론적 현상학적 사회윤리학은 지금까지 전개된 여러 가지 사회윤리학의 정체를 해명하고 더 나아가 그의 한계를 극복하면서 사회윤리학의 새로운 지평을 개척하는데 기여할 수 있을 것이다.

3) 후설의 현상학적 사회윤리학의 또 하나의 중요한 의의는 그것이 엄밀한 현상학적 방법을 통해 전개되고 있다는데 있다. 앞서 쇠신의 윤리학에 관한 논문들에 나타난 후설의 현상학적 사회윤리학을 살펴보면서 확인했듯이 후설은 형식적인 현상학적 사회윤리학을 전개하면서 자유변경에 토대를 둔 본질직관의 방법을 사용하고 있다. 본질직관의 방법은 쇠신의 윤리학으로서의 형식적인 현상학적 사회윤리학을 전개하기 위해 꼭 필요한 방법이다.

그러나 후설은 본질직관의 방법 이외에도 현상학적 사회윤리학을 엄밀한 학으로 전개시키기 위한 중요한 방법들을 마련해 놓았다. 앞서 1장에서 우리는 다양한 차원의 현상학적 윤리학에 대해 살펴보았는데, 비록 우리가 그에 대해 논의하지 않았지만, 이 각각의 차원의 현상학적 윤리학을 체계적으로 전개시키기 위해서는 다양한 유형의 현상학적 방법이 필요하다. 잘 알려져 있듯이 후설은 자신의 현상학을 전개해 나가면서 현상학적 심리학적 환원, 생활세계적 환원, 초월론적 현상학적 환원 등 다양한 현상학적 방법들을 개발하였는데, 이러한 방법들은 현상학적 사회윤리학을 엄밀학으로 전개하기 위해 없어서는 안 될 필수적인 요소이

다. 물론 이처럼 다양한 현상학적 방법들을 현상학적 사회윤리학을 전개시키기 위하여 사용할 경우 우리는 필요할 경우 그것들을 현상학적 사회윤리학의 맥락에 맞게 수정하고 보완하여 사용할 필요가 있다.¹⁵⁾

이처럼 후설의 현상학적 사회윤리학이 중요한 의의를 가지고 있음에도 불구하고 “공동정신”에 관한 유고와 쇠신의 윤리학에 관한 5편의 논문에서 나타난 현상학적 사회윤리학은 결코 이미 완성되어 더 이상의 보완이 필요하지 않을 정도로 완결된 체계를 갖추고 있는 것은 아니다. 그것은 여러 가지 점에서 수정되고 보완되어야 할 필요가 있으며 그러한 한에서 앞으로 해결해야 할 여러 가지 과제들을 가지고 있다. 필자의 견해에 1920년대 중후반 이후에 집필된 후설의 작품들에서도 이러한 과제들은 해결되지 않은 채 남아 있다. 그러면 이제 지금까지 살펴본 후설의 현상학적 사회윤리학이 앞으로 해결해야 할 중요한 몇 가지 중요한 과제들을 살펴보자.

1) 앞서 살펴보았듯이 후설의 현상학적 사회윤리학이 경험적 사회윤리학, 내용적 사회윤리학, 형식적 사회윤리학, 초월론적 사회윤리학 등 다양한 차원의 사회윤리학으로 나누어 체계적으로 전개될 수 있는 가능성을 가지고 있음에도 불구하고 후설은 현상학적 사회윤리학을 이처럼 다양한 차원으로 나누어 체계적으로 전개하지 않았다. 현상학적 사회윤리학을 이처럼 다양한 차원으로 나누어 체계적으로 전개하는 일은 장차 현상학적 사회윤리학에 부과된 중요한 과제 중의 하나이다. 쇠신의 윤리학에 관한 5편의 논문이 보여주듯이 후설이 가장 심혈을 기울여 전개한 것은 형식적 사회윤리학이며 내용적 사회윤리학, 경험적 사회윤리학, 초월론적 사회윤리학은 거의 전개되지 않았거나 충분히 전개되지 않은 채

15) 이 점과 관련해 J. G. Hart는 “후설적인 사회윤리학에 대한 연구”라는 부제를 달고 있는 그의 한 저서에서 “윤리적 환원”, “윤리적 환원과 초월론적 환원” 등에 대해 논하고 있다. 그에 대해서는 J. G. Hart(1992), *The Person and the Common Life: Studies in Husserlian Social Ethics*, 26 ff. 참조.

있다. 따라서 내용적 사회윤리학, 경험적 사회윤리학, 초월론적 사회윤리학 등을 풍부하게 전개하는 일은 장차 현상학적 윤리학에 부과된 중요한 과제이다.

2) “공동정신”에 관한 유고와 쇄신의 윤리학에 관한 5편의 논문에 나타난 후설의 현상학적 사회윤리학은 여기저기 불투명한 점을 많이 남겨 놓고 있는데, 이러한 불투명성을 극복하고 사회윤리학을 엄밀학으로 정립하는 일은 후설의 현상학적 사회윤리학이 해결해야 할 또 하나의 중요한 과제이다.

예를 들어 그는 형식적 사회윤리학을 전개하면서 이성비판을 통한 절대적인 자기정당화의 이념에 의해 정초된 사회를 가장 이상적인 사회로 제시하는데, 이처럼 특정한 유형의 사회를 이상적인 사회로 간주하는 윤리학이 과연 형식적 사회윤리학인지 하는 문제점이 제기될 수 있다. 필자의 견해에 의하면 특정한 내용을 가지고 있는 사회를 가장 이상적인 사회로 제시하는 그의 사회윤리학은 형식적 사회윤리학이 아니라, 내용적 사회윤리학에 해당한다.

그리고 과연 이성비판을 통한 절대적인 자기정당화의 이념에 의해 정초된 사회가 가장 이상적인 사회라는 그의 견해가 어느 정도 타당한 것인지 하는 점도 문제라 할 수 있다. 이 점과 관련해 후설은 이성비판을 통한 절대적인 자기정당화의 이념에 의해 정초된 사회를 가장 이상적인 사회로 제시하고 있음에도 불구하고 사랑의 공동체를 가장 이상적인 사회로 간주하는 경향을 보이기도 한다. 바로 이러한 맥락에서 이러한 두 가지 유형의 사회가 서로 어떤 관계에 있는지 하는 물음이 제기될 수 있다. 이 점과 관련해 Melle는 “이성과 사랑이 신적인 세계 질서라고 하는 양자의 총체적인 맥락에 놓일 때만 양자는 하나라고 후설이 생각하는 것 같다”¹⁶⁾고 말하면서 신적인 세계질서의 차원에서 보면 이 두 유형의 사

16) U. Melle(2002), “Edmund Husserl: From Reason to Love”, J. J. Drummond/L.

회가 사실은 동일한 사회라는 견해를 피력하고 있다. 필자는 이러한 Melle의 견해가 나름대로 타당성을 가지고 있다고 생각한다. 그 이유는 가장 이상적인 사회는 오직 하나밖에 없을 텐데, 이성비판을 통한 절대적인 자기정당화의 이념에 의해 정초된 사회도 가장 이상적인 사회이고 사랑의 공동체도 가장 이상적인 사회라면 이 둘은 동일한 것일 수밖에 없기 때문이다. 물론 이러한 Melle의 견해와 관련하여 우리는 그 근거를 보다 더 철저하게 해명할 필요가 있는데, 이처럼 그 근거를 보다 더 철저하게 해명하는 일 역시 후설의 현상학적 사회윤리학이 해결해야 할 중요한 과제 중의 하나이다.

3) “공동정신”에 관한 유고와 쇄신의 윤리학에 관한 5편의 논문에는 최근 들어 한국 사회에서 많이 논의되고 있는 정의로운 사회에 대한 논의가 등장하지 않는다. 필자의 견해에 의하면 정의로운 사회는 현상학적 사회윤리학이 꼭 해명하여야 할 주제이다. 정의로운 사회에 대한 해명 및 정의로운 사회가 이성비판을 통한 절대적인 자기정당화의 이념에 의해 정초된 사회 및 윤리적 사랑의 공동체와 어떤 관계에 있는지에 대한 해명은 현상학적 사회윤리학에 부과된 중요한 과제 중의 하나이다.

4) 후설은 『논리연구』, 『이념들 I』 등 초중기 저술에서 주로 정적 현상학적 분석만을 수행하였으나 후기에 접어들면서 정적 현상학적 분석과 더불어 발생적 현상학적 분석도 수행하고 있다. 후설은 정적 현상학과 발생적 현상학을 초월론적 현상학, 즉 “구성적 현상학의 두 가지 얼굴”(Hua XV, 617)로 간주하고 있다. 이처럼 후설의 후기 현상학에서 초월론적 현상학이 정적 현상학과 발생적 현상학으로 나누어지기 때문에 그에 상응해 초월론적 현상학적 사회윤리학 역시 정적 현상학과 발생적 현상학 등 두 가지 유형으로 나누어 전개될 필요가 있다. “공동정신”에

관한 유고와 쇄신의 윤리학에 관한 5편의 논문은 후설의 후기 현상학이 막 시작하던 때에 집필되었으나 후설은 거기서 정적 현상학과 발생적 현상학의 구별을 의식하면서 현상학적 사회윤리학을 전개하고 있지 않다. 따라서 정적 현상학과 발생적 현상학으로 나누어 초월론적 현상학적 사회윤리학을 체계적으로 전개하는 일은 현상학적 사회윤리학에 부과된 중요한 과제 중의 하나이다.

5) 생활세계는 후설의 후기 현상학의 핵심적인 주제 중의 하나이다. 물론 후설의 초주기 현상학에서도 생활세계라는 개념이 등장하기는 하지만 이 개념은 그의 후기 현상학에서 본격적으로 다루어지고 있다. 그런데 이 점과 관련해 주목해야 할 점은 생활세계는 윤리학이 간과해서는 안 될 중요한 주제 중의 하나라는 사실이다. 그 이유는 윤리란 근원적으로 우리가 일상적인 삶을 영위하는 생활세계 속에서 의미를 가지면서 작동하는 것이지 일상적인 삶의 맥락을 벗어난 추상적인 세계 속에서 존재하는 것이 아니기 때문이다. 따라서 생활세계의 문제를 고려하면서 사회윤리학을 체계적으로 전개하는 일은 후설의 현상학적 사회윤리학에 부과된 중요한 과제 중의 하나에 속한다. 필자는 후설 역시 “공동정신”에 관한 유고와 쇄신의 윤리학에 관한 5편의 논문에서 생활세계의 문제를 고려하면서 현상학적 사회윤리학을 전개하고자 시도하였다고 생각한다. 앞서 우리는 “공동정신”에 관한 유고에서 후설이 다양한 유형의 사회를 고려하면서 그 각각에서 작동하는 윤리를 해명하고자 시도하고 있음을 살펴보았는데, 이러한 후설의 시도는 생활세계의 문제를 고려하면서 현상학적 사회윤리학을 새롭게 정립하려는 시도라 할 수 있다. 이 점과 관련해 우리는 “공동정신”에 대한 유고에서 다루어지고 있는 다양한 유형의 사회, 즉 언어공동체, 가족공동체, 민족공동체 등이 다름 아닌 생활세계를 구성하는 요소들이라는 사실에 유의할 필요가 있다. 그럼에도 불구하고 후설은 “공동정신”에 관한 유고와 쇄신의 윤리학에 관한 5편의 논

문에서 생활세계의 문제를 본격적으로 고려하면서 현상학적 사회윤리학을 체계적으로 전개하지 않았으며, 바로 생활세계의 문제를 본격적으로 고려하면서 현상학적 사회윤리학을 체계적으로 전개하는 일은 후설의 현상학적 사회윤리학에 부과된 중요한 과제 중의 하나라 할 수 있다.

6) 후설은 『논리연구』, 『이념들 I』 등의 초중기 저술에서는 주로 이성에 초점을 맞추어 현상학적 분석을 수행하고 있으나, 후기 저술에서는 이성의 발생적 토대인 수동적 종합의 문제를 본격적으로 분석해 들어가며 그 과정에서 특히 원초적인 본능의 문제를 분석해 들어간다. 그에 따라 현상학적 사회윤리학 역시 이성의 문제에만 초점을 맞추어 전개될 수는 없으며 수동적 종합, 본능 등의 현상을 체계적으로 분석하면서 전개될 필요가 있다. 그리고 이러한 현상들, 예를 들어 본능 현상을 체계적으로 분석하면서 사회윤리 현상을 규명할 경우 현상학적 사회윤리학은 “공동정신”에 관한 유고와 쇠신의 윤리학에 관한 5편의 논문에서 나타난 현상학적 사회윤리학과는 전혀 다른 모습을 보일 수도 있다. 바로 이러한 이유에서 후설 역시 몇몇 유고에서 본능의 문제를 분석하면서 현상학적 사회윤리학을 전개하고자 시도하고 있다. 그 대표적인 예는 앞서 살펴본 “공동정신”에 관한 유고이다. 이 유고에서 그는 다음과 같이 쓰고 있다. “사회 속에서의 이성. 윤리적인 것. 본능적 토대 위에 선 윤리적인 것.”(Hua XIV, 180) 그럼에도 불구하고 후설은 본능 현상을 철저히 해명하면서 현상학적 사회윤리학을 전개하지 않았는데, 이러한 작업 역시 후설의 현상학적 사회윤리학에 부과된 중요한 과제 중의 하나이다.¹⁷⁾

지금까지 우리는 “공동정신”에 관한 유고와 쇠신의 윤리학에 관한 논문들에 나타난 후설의 현상학적 사회윤리학의 내용을 검토하고 그의 의

17) 이 점과 관련해 S. Loidolt는 후설의 현상학적 윤리학이 이성과 본능의 관계를 보다 더 철저히 해명할 필요가 있음을 지적하고 있다. 이 점에 대해서는 S. Loidolt (2011), “Fünf Fragen an Husserls Ethik aus gegenwärtiger Perspektive”, V. Mayer/Ch. Erhard/M. Scherini, *Die Aktualität Husserls*, Freiburg/Muenschen, Alber 참조.

의와 더불어 앞으로 해결해야 할 과제들에 대해 살펴보았다. 후설의 현상학적 사회윤리학은 여러 가지 이유에서 미래의 사회윤리학을 위해 결정적으로 중요한 의의를 지닌다. 필자는 사회윤리 현상을 그 뿌리에서부터 근원적이며 총체적으로 해명하고자 하는 연구자들은 후설의 현상학적 사회윤리학에 대해 관심을 가지고 연구할 필요가 있다고 생각한다.

그럼에도 불구하고, 앞서 살펴보았듯이, 후설의 현상학적 사회윤리학은 앞으로 해결해야 할 많은 과제들을 안고 있다. 이처럼 후설의 현상학적 사회윤리학이 많은 과제를 가지게 된 가장 중요한 이유는 현상학적 사회윤리학이 다루어야 할 주제는 방대한데 반해 후설이 그것을 천착할 수 있는 시간을 충분히 가지지 못했기 때문이다. 필자는 앞서 살펴본 과제들을 철저히 해결해 나가는 과정에서 현상학적 사회윤리학의 새로운 지평이 열릴 수 있을 것으로 기대한다.

참고문헌

- 박인철(2001), 「포용과 책임: ‘사랑의 공동체’에 대한 현상학적 고찰」, 『철학과 현상학 연구』 18, 한국현상학회.
- 이길우(1988), 「현상학적 윤리학 - 후설의 순수윤리학의 이념을 중심으로 -」, 『철학과 현상학 연구』 3, 한국현상학회.
- _____(1999), 「현상학적 관점에서 본 칸트의 윤리학」, 『철학과 현상학 연구』 13, 한국현상학회.
- _____(1996), 「현상학의 감정윤리학 - 감정 작용의 분석을 중심으로 -」, 『철학과 현상학 연구』 8, 한국현상학회.
- 이남인(2004), 『현상학과 해석학』, 서울대학교출판부.
- 조관성(2003), 『현상학과 윤리학』, 교육과학사.
- _____(1999), 「후설철학에서의 개체와 공동체 그리고 윤리적 사회성」, 『철학과 현상학 연구』 12, 한국현상학회.
- _____(2008), 「후설의 정언명령」, 『철학과 현상학 연구』 37, 한국현상학회.
- 홍성하(1999), 「후설의 현상학적 윤리학과 보편적 목적론」, 『철학』 59, 한국철학회.
- Hart, J. G.(1992), *The Person and the Common Life: Studies in Husserlian Social Ethics*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E.(1976), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 1. Halbband. Text der 1.-3. Auflage*, Den Haag: Martinus Nijhoff. (Hua III/1, 『이념들 I』).
- Husserl, E.(1952), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Den Haag: Martinus Nijhoff. (Hua IV, 『이념들 II』).
- Husserl, E.(1954), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Den Haag: Martinus Nijhoff. (Hua IV, 『위기』).
- Husserl, E.(1966), *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanu-*

- skripten 1918-1926*, Den Haag: Martinus Nijhoff. (Hua XI, 『수동적 종합의 분석』).
- Husserl, E.(1973), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Erster Teil 1905-1920*, Den Haag: Martinus Nijhoff. (Hua XIII, 『상호주관성 I』).
- Husserl, E.(1973), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Zweiter Teil: 1921-1928*, Den Haag: Martinus Nijhoff. (Hua XIV, 『상호주관성 II』).
- Husserl, E.(1973), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil: 1929-1935*, Den Haag: Martinus Nijhoff. (Hua XV, 『상호주관성 III』).
- Husserl, E.(1984), *Logische Untersuchungen, Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers. (Hua XIX/1, 『논리연구 II/1』).
- Husserl, E.(1984), *Logische Untersuchungen, Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Teil*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers. (Hua XIX/2, 『논리연구 II/2』).
- Husserl, E.(1987), *Aufsätze und Vorträge(1911-1921)*, Dordrecht: Martinus Nijhoff. (Hua XXV, 『강연집 1』).
- Husserl, E.(1989), *Aufsätze und Vorträge(1922-1937)*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers. (Hua XXVII, 『강연집 2』).
- Husserl, E.(1988), *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers. (Hua XXVIII, 『윤리학 1』).
- Husserl, E.(2004), *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 2004. (Hua XXXVII, 『윤리학 2』).
- Husserl, E., 유고 A V 21, E III 4.
- Loidolt, S.(2011), “Fünf Fragen an Husserls Ethik aus gegenwärtiger Perspektive”, V. Mayer/Ch. Erhard/M. Scherini(eds.), *Die Aktualität Husserls*, Freiburg/München: Alber.
- Melle, U.(1991), “The Development of Husserl’s Ethics”, *Études Phénoménologiques*.
- Melle, U.(1992), “Husserls Phänomenologie des Willens”, *Tijdschrift voor Filosofie* 54.

- Melle, U.(2002), “Edmund Husserl: From Reason to Love”, J. J. Drummond/L. Embree(eds.), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy. A Handbook*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Roth, A.(1960), *Edmund Husserls ethische Untersuchungen*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1960, 이길우 역, 『후설의 윤리연구』, 세화, 1991.
- Scheler, M.(1980), *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bern: A. Franck AG.

원고 접수일: 2013년 4월 30일
심사 완료일: 2013년 5월 27일
게재 확정일: 2013년 5월 28일

ABSTRACT

The Significance and the Future

- Task of E. Husserl's Phenomenological Social Ethics -

Lee, Nam-In

In the 1920's, Husserl developed his phenomenological social ethics in his two manuscripts on "Gemeingeist" and his five articles on "the ethics of renewal". It is the aim of this paper 1) to clarify the basic structure of Husserl's phenomenological social ethics, 2) to highlight the significance of phenomenological social ethics, and 3) to delineate some important tasks that phenomenological social ethics has to solve in the future. Section I shows that there are various dimensions to phenomenological ethics such as empirical phenomenological ethics, regional phenomenological ethics, formal phenomenological ethics, and transcendental phenomenological ethics. Section 2 and Section 3 clarify, respectively, the general structure of phenomenological social ethics developed 1) in Husserl's manuscripts on "Gemeingeist" and 2) in his five articles on "the ethics of renewal". Section 4 shows the significance of phenomenological social ethics developed in the manuscripts on "Gemeingeist" and the five articles on "the ethics of renewal", on the one hand, and the future tasks that this phenomenological social ethics has to solve, on the other hand.