

후설의 현상학적 심리학

—『심리학』과 『위기』를 중심으로—

임 헌 규
(영산대)

1. 서론

이 글의 목적은 에드문드 후설이 창시한 현상학적 심리학의 필요성과 그 이념을 제시하고, 그것이 후설의 최종 관점인 선험 현상학과 어떠한 관계에 있는지는 논구하는 데에 있다. 이를 위하여 우리는 우선 “근대 심리학의 상황과 그에 대한 딜타이의 개혁안이 지닌 한계”를 지적함으로써 왜 후설이 새로운 심리학을 구상하게 되었는지를 살펴보겠다(II-1). 그리고 나서 우리는 ‘현상학적 심리학’이라고 칭해질 이 새로운 심리학은 어떤 방법론을 사용하고(II-2), 무엇을 탐구하는지를 기술할 것이다(II-3). 그리고 마지막으로 이러한 현상학적 심리학은 선험 현상학과 어떤 관계에 있는지를 제시하고자 한다(III). 그런데 여기서 우리가 사용할 대본은 이 점에 대한 후설의 최종 관점 집약되어 나타나 있는 『현상학적 심리학 강의』(『심리학』)¹⁾와 『유럽 학문의 위기와 선험 현상학』(『위기』)의 3부 B [심리학에서 현상학적 선험 철학에 이르는 길]²⁾이다.

* 이 글은 필자의 석사학위 논문 「심리학을 통해 선험 현상학에 이르는 길 — 후설의 심리철학」(2000.8) 가운데 전반부를 요약한 것이다. 지면이 제한된 관계로 논변은 최대한 자제하면서, 개요만을 제시할 것이다.

1) *Husserliana*(Den Haag, Martinus Nijhof) IX : Hrsg. W. Biemel, *Phaenomenologische Psychologie : Vorlesungen Sommersemester 1925, 1962*. 신오현 역, 『현상학적 심리학 강의 : 후설의 현상학적 심리학』, 민음사, 1992, (『심리학』).

2) *Husserliana* (Den Haag, Martinus Nijhof) VI: Hrsg. W. Biemel, *Die*

II. 현상학적 심리학의 이념

1. 새로운 심리학의 필요성 : 근대 심리학에 대한 딜타이의 개혁안과 한계

후설은 『현상학적 심리학 강의』를 근대 심리학의 맹점을 지적하고, 그에 대한 딜타이의 개혁안과 그 한계를 지적함으로써 새로운 심리학의 필요성을 역설하는 것으로 출발한다(1-2장). 후설에 따르면, 심리학은 모든 학문 중에 가장 오래된 학문에 속한다. 이는 논리학, 윤리학, 정치이론 및 형이상학과 더불어 플라톤에 의해 정립되고, 아리스토텔레스에 의해 체계적으로 구축되고 서술되었다. 그런데 17세기에 케플러, 갈릴레이 및 데카르트의 학문적 성과에 힘입어 정밀과학은 전대미문의 성과를 거두면서 대두되었을 때, 이러한 자연과학이 심리학과 정신과학의 전형으로 소급 작용하였다. 그래서 심리학 내에서도 자연과학적인 방법적 개혁을 성취함으로써 심리학을 기본적인 법칙들로부터 대상을 정밀하게 설명하는 학문으로 정립하려는 노력이 수반되었다. 데카르트의 이원론적 심리학, 흄스적인 유물론의 심리학, 스피노자의 형이상학적 일원론의 심리학, 그리고 내적 경험에 토대를 두고 경험 심리학을 구축하려고 한 로크의 시도가 그 예이다. 그러나 후설이 보기에 이러한 노력들은 소기의 성과를 거두지 못했다. 후설은 그 이유를 심리학에 뿌리박힌 올바른 연구의 어려움에서 찾았다.

심리학 분야에서 물리학이나 수학의 분야에서 성취된 것과 유사한 번영을 누릴 수 없는 배경에는 깊은 곳에 자리잡고 있는 ... 난관이 숨어 있다. 처음부터 심리학은 자연주의의 유혹, 즉 자연과학적 모형을 모방하려는 유혹을 뿌리칠 수 없었다. ... 심리학은

Krisis der europaischen Wissenschaften und die transzendente Panomenologie: Eine Einleitung in die phaenomenologische Philosophie, 1954. 신오현 편역, 「심리학에서부터 현상학적 선형철학에 이르는 도정」 『심리현상학에서 선형 현상학으로: 후설의 현상학적 심리학 II』, 민음사, 1994. (『위기』).

그 거창한 의욕에도 불구하고 결코 하나의 결정적인 시작에 이를 수 없었음을 우리는 알고 있다.^{(『심리학』 4/62)³⁾}

그런데 후설에 따르면, 19세기에 이르러 심리학은 눈부신 원동력을 얻게 된다. 독일의 생리학자와 물리학자들 예컨대 밀러, 베버, 폴크만, 분트 등의 공로였다. 이들의 공로로 인해 근세 초기부터 데카르트와 흄스가 시도했던 자연과학주의적 심리학이 새로운 형태로 실현되었으며, 이 심리학은 고도로 발전한 생리학의 실험 방법을 감각심리학 내지 감각심리물리학에 적용하여 심리 현상의 상당 부분을 과학적으로 해명하기에 이르렀고 국제적으로 공인받기에 이르렀다. 근세 심리학의 이러한 성과와 발전을 통하여 여러 분야의 많은 학자들이 드디어 심리학도 자연과학과 같은 객관적이고 실증적인 과학으로 성립되었으며, 모든 심리현상이 과학적으로 해명될 수 있을 것이라는 확신에 도달하게 되었다. 즉 이들은 다만 그 당시에 해명하지 못한 문제는 새로운 실험기술의 개발이나 사실적 근거의 제시를 기다리면 해결될 것으로 기대했던 것이다. 그러나 어떤 점에서는 성공적임에 틀림이 없는 심리학에 대해서 정밀 자연과학에서는 제기될 수 없는 극단적인 회의가 제기되었다. 이러한 회의적 비판은

이러한 심리학은 심령적 삶의 고유한 본질양식에 대해서 온통 맹목적이며, 지향적으로 활동하면서 정신적 형성체는 물론 정신적 공동체까지 구성하는 주체성인 바, 정신성에 특유한 것이 본질적으로 갖고 있는 형식들에 대하여 맹목적이라는 것이다.(5-6/64)

이러한 항의의 대표자가 다름 아닌 딜타이와 후설 자신이다. 딜타이는 새로운 심리학에 대한 과장된 희망에 들떠 있을 때인 1894년에 “기술적 분석적 심리학의 이념”을 발표하여 심리학사에서 잊혀질 수 없는 노작을 남겼다. 자연과학을 모방한 심리학이 위기에 처해 있음을 명확하게 인식한 최초의 인물 중의 한 사람이 딜타이다. 딜타이는 우리의 심적 삶에 대해 인과적 설명을 추구하는 ‘구성적’ 심리학 대

3) 여기서 숫자는 후설 전집판 및 한국어 번역본의 면수를 지칭한다.

신에, '기술적·분석적 심리학'을 제안했다. 딜타이는 그의 시대 '경험 심리학'이 정밀과학(특히 원자 물리학)의 이념을 실현하려고, 가설과 인위적 구성을 통해 결론으로 나아가는 절차를 밟고 있음을 보았다. 그런데 그가 보기에 이러한 절차는 우리의 심적 삶의 본질을 이해하는 데에는 전적으로 부당하다. 왜냐하면 물리적 개념(들)을 정신과 역사의 영역에 확대 적용할 수는 없기 때문이다. 자연과학은 인과적으로 설명되는 공간적으로 연장된 사물에 대한 우리의 외적 경험에 토대를 두고 있다. 심적 영역에서는 문제되어질 요소나 원자가 없다는 점에서, 심리학은 통일적인 의식적 삶에 대한 내적 경험에서 출발해야 한다. 심적 영역은 물리적인 영역과 구별되는 고유한 특성을 지니기 때문에, 이해적인(verstende) 방법의 체계에서 연구되어야 한다. 물리적 인과성의 개념은 이러한 새로운 방법에 적용될 여지가 없다. 왜냐하면 심적 영역에서의 인과성은 '동기-행동의 인과성'(Motivation)이기 때문이다. 심리학은 무엇보다도 '직관'과 그에 따른 '기술'에 바탕을 둔 학문적 분석을 필요로 한다. 따라서 여기서 딜타이가 말하는 '분석'과 '기술'은 자연 현상의 분석이나 설명과는 전혀 다른 의미를 지닌다. 그가 말하는 '분석'이란 어디까지나 삶의 연관을 통찰하기 위하여 연관성을 투시하기 위한 조치이며, 기술은 삶의 의미가 직관될 수 있도록 드러내 보이는 작업을 말한다. 즉 자연에게는 '설명'의 방법이, 정신에게는 '이해'의 방법이 위주가 되어, 이른바 '설명'과 '이해'가 자연과학과 정신과학을 구분하는 방법론적 개념으로 확정되기에 이른다. 딜타이의 이런 입장에 대해 후설은

구체적 정신 삶, 즉 개별적 정신 삶 및 사회역사적 정신 삶을 그 생동하는 구체성에서 조망하고, 그것의 유형적 형태, 변화형식 및 동기연관을 직접 포착하고 이들 전체를 개관적으로 설명함으로써 역사적 정신성이 구체적 필연성을 가지고 고유하게 존재하고 생성된다는 사실을 이해할 수 있도록 만드는 그(딜타이)의 능력은 타의 추종을 불허한다.(6-7/65)

라고 말하면서 저 『로고스』에서의 비판보다 한층 공정하게 딜타이

를 높게 평가한다. 그렇지만 후설은 이러한 획기적인 업적에도 불구하고 딜타이의 영향은 한정적일 수밖에 없었다고 생각했다. 후설은 그 이유를 크게 두 가지로 분석하여 제시한다. 우선 외적 요인으로 딜타이가 살던 시대는 딜타이적인 사상을 수용할 만큼 성숙해 있지 못했다. 즉 그의 시대 대부분의 심리학자들은 딜타이의 체계를 이해하지 못했다. 딜타이의 대부분의 기본 착상은 물리 과학과 인문 과학 간의 근본적인 불연속성에 놓여 있었으며, 그의 이런 기본 시각은 역사학의 영역에 도입되어 어느 정도 성공을 거두었다. 그렇지만 그는 자연주의적 심리학과 심리학 그 자체와 연관해서는 비교적 철저성이 결여되어 있었다.

딜타이는 직관을 근거로 ... 일존의 본질기술이 존재한다는 사실을 아직껏 알지 못했으며, ... 심령적 생활의 근원적 본질을 형성하는 저 의식대상성들에 대한 관계야말로 체계적인 영혼분석, 게다가 본질분석으로서 심령분석의 고유하고도 무한하게 유실한 주제가 된다는 것을 알지 못했다.(11-13/73-75)

환언하면 딜타이는 '지향성'이 바로 우리의 심적 삶의 본질을 구성한다는 것과, 따라서 지향성이 심리학의 방법적 분석의 고유한 주제가 된다는 것을 지적하는 데에 실패했다. 그의 방법은 구체적이고 개별적인 것에 대한 기술과 이해에 있어서는 충진적일 수 있지만, 거기에 놓여 있는 보편과 본질을 이해하는 데에는 실패했다. 즉 후설이 보기에, 심리학은 본질적으로 보편적인 본질통찰에서 설명해야 하기 때문에 하나의 법칙과학이어야 하며, 따라서 그것은 수학이나 이론물리학이 자연과학에 대해서 역할을 수행하는 것과 같은 역할을 정신과학을 위해 수행할 수 있는 이론적 토대를 확보해야 한다. 그러나 딜타이가 추구한 기술적·내향적 심리학, 즉 그의 표현 그대로 "기술적·분석적 심리학"은 인간 정신 삶의 기술적 자연사에 불과하다. 이 자연사는 기껏해야 개별 현상에서 필연성을 해명할 뿐 모든 순수 법칙들이 그렇듯이 가설적인 연관성이나 순수 가능성에 관계되는 순수 보편성의 연관성을 서술하는 필연성의 순수 법칙을 제시하지 못한다.

요컨대, 후설은 딜타이의 '이해 심리학'은 현상학적 심리학으로 정초되어야 한다고 주장한다. 즉 딜타이의 이해 심리학은 심리학에서 사용된 방법과 그 이론의 궁극적 토대가 무엇이지를 명확하게 제시하지 못하고 있지만, 현상학적 심리학은 이를 명확히 해 주는데 그것은 곧 의식의 지향성과 관계한다는 것이다.

2. 방법론적 절차

1) 환원 : 객관 세계에서 직접 · 근원 경험(세계-경험)으로

'현상학적 심리학'을 확보함에 있어 우선 다루어야 할 문제는 '심리학의 주제'를 설정하는 것이다. 여기에서 우리는 우선 다음과 같이 간단하게 대답할 수 있을 것이다. 즉 "심리학의 문제영역은 자연과학의 대상인 '물리적 자연'이 아니다. 심리학은 정신적인 사태를 다루며, 인간과 동물이 정신적인 존재이며, 정신적 사건의 거주지인 한에서 인간과 동물을 연구대상으로 한다"라고. 그런데 후설이 보기에, 근대 과학에서 '자연적인 것'과 '정신적인 것'은 "이쪽은 자연이고 저쪽은 전적으로 다른 것인 정신"이라고 지적하기만 하면 충분할 만큼 분명하게 구별되고 있지 않다. 왜냐하면 근대 자연과학은 일면적인 관심방향에서 발생했기 때문이다. 그래서

이러한 (일면적인) 방향과 방법으로 자연과학은 '자연'이라는 표제 아래, 이를테면 단순히 근원적인 경험에서 ... 경험에 소여된 것의 영역을 포착해 내는 것이 아니라, 오히려 자연을 이미 그때 방법이라는 기술에 의해 만들어진 인공물로 보았다. 그러므로 자연과학의 자연은 이전에 경험된 자연으로 소유하고 있던 자연이 아니라, 자연과학의 이론을 통해서 이미 실현하고자 기도한 하나의 이념이었다.(34/134)

그런데 이러한 자연과학의 방법에서는 '한갓 주관적인 것'에 불과한 특성들, 즉 주체성에서 유래하는 모든 특징들을 일관되게 제거하였다. 그래서 거기에는 순수 물리적인 것, 혹은 물리적인 것으로 남겨진 것만을 관심의 대상으로 삼게 되었으며, 정신적인 것 · 주체적인

것 그 자체는 학문적으로 파악되고 설정되지 못했다. 그렇다면 다른 한편 자연과학과 다른 방법으로 '정신'을 탐구하고자했던 정신과학의 상황은 어떠한가? 후설이 생각하기에, 진정한 정신과학이란 자연과학적인 방법이 '자연'의 이념을 확보하기 위하여 잘라내어 버린 정신성의 단편을 그 근원적인 연관성으로 되돌려 놓아야 한다. 그러나 후설은 당시의 정신 과학이 추상적이며 기호적인 자연과학적 사고에 습성이 된 나머지 '자연'개념의 구체적 근원적 의미를 염두에 두지 않고 자연과학적 자연을 구체적 직관에 주어진 것으로 취급하는 데에 머물러 있음을 본다. 그런데 후설의 관점에서, 자연과 정신은 학문적인 주제로 기성적으로 거기에 있는 것이 아니라, 오히려 이론적인 관심 속에서 자연스러우면서 선이론적인 경험을 통해 비로소 형성된다. 즉 우리는 선학문적인 경험세계가 지나는 구체적이고 직관적인 통일성으로 시작하여, 이 통일성 안에서 어떻게 자연과 정신이 통일적인 보편적 주제가 될 수 있으며, 또 어떻게 양자가 상호 불가분적으로 연관될 수 있는가 하는 문제를 파악해야 한다는 것이다. 후설은 바로 이 점을 견지하지 못했기 때문에 모든 불합리한 이론이 산출되었다고 주장한다.(55-56/137)

요컨대 우리는 문제가 되는 '자연'과 '정신'의 문제를 '철저하게' 탐구해야 한다는 것이 후설의 주장이다. 그리고 이러한 철저한 탐구를 시도하면, 그 개념들은 과학 자체에서 유래한다기보다는, 오히려 선과학적 세계-경험을 통해 주어짐을 알 수 있다는 것이다. 게다가 이 선과학적 직접 경험의 세계가 주어져 있지 않다면, 세계의 사실을 다루는 사실과학은 그 기반을 잃게 되고 만다는 것이다. 그렇다면 여기서 후설이 말하는 선과학적인 '근원-경험', '근원적 경험의 세계'란 도대체 무엇을 말하는가?

이 세계에서 가장 궁극적인 것은 '무엇이 존재한다'는 사실이다. 그런데 우리 인간의 관점에서 보자면, 이 세계의 존재는 현상하는 한에서 우리의 의식에 최초로 알려진다. 우리는 세계를 우리의 의식과 독립적으로 존재하는 기성의 사실로서가 아니라, 의식의 지향적 상관자로 생각해야 한다. 즉 현상학적인 입장에서 본다면 세계는 세계-의식의 상관자이며, 대상은 대상-의식의 상관자이다. '현상학적 환원'

은 어떻게 대상과 세계가 그 근원적 의미에서 의식에 나타나는지를 보여주는 것을 목표로 한다. 우리는 단지 이러한 근원적인 의미를 해명하는 데에 성공했을 때에만 어떻게 문화적 과학적 세계가 근원적 경험 세계에서 발생하는지를 볼 수 있게 된다. 이렇게 최초의 환원은 세계가 이미 항상 우리 경험에 소여되어 있다는 것을 보여주는 것을 목표로 한다. 모든 변화하는 견해·사상·행동에도 불구하고, 우리는 세계를 그것들이 연관 맺는 하나의 동일한 세계로 경험한다. 이 세계의 참된 존재를 향한 모든 우리의 물음은 이미 이 세계를 가정한다. 우리가 말하는 참된 세계는 우리가 직접 경험하는 세계에 대한 고도의 정신적 조작의 산물이다. 우리의 직접 경험의 세계가 기본 영역이며, 여기서 참된 세계가 우리의 과학적 탐구를 통해 형성된다. 그런데 후설에 따르면, 이러한 근원적인 우리의 직접 경험의 세계는 우리의 세계 관점에 의해 영향 받지 않는 어떤 일반 구조를 지닌다. 그렇다면 여기서 후설이 말하는 일반적·선천적으로 필연적인 세계 구조는 무엇인가? 후설은 이 문제의 해답은 오로지 경험과 세계의 상관성에 대한 정확한 '기술'에 의해서만 주어질 수 있다고 말한다. 그리고 '기술'은 '직관'으로 되돌아갈 것을 지시한다. 이렇게 함에 있어 우리는 특수한 특성에 주목하는 것이 아니라, 세계 자체의 가장 일반적인 구조에 초점을 두어야 한다. 후설은 이를 다음과 같은 절차로 공식화한다. 즉 우리가 사는 이러한 구체적인 세계-경험에서 출발하면서 우리의 기억과 상상의 도움으로 '세계-경험'과 '경험의 세계'의 가장 일반적인 특성을 밝혀 낼 수 있다고, 이것이 바로 후설이 말하는 '자유 변양'과 '본질직관'의 방법이다.

2) 자유 변양과 본질직관(이념화작용)

첫 번째 환원을 통하여 우리는 이제 객관 세계에서 직접 경험의 세계로 이행하여, 직접 경험의 세계는 우리에게 어떻게 보편적으로 나타나는가 하는 물음을 제기하였다. 즉 어떤 보편적인 유형논리가 우리의 경험-세계를 관통하는가 하는 것이 환원에 도달하여 우리가 제기한 물음이었다. 그런데 언제 어디서 실재적인 어떤 것을 발견한

다고 하더라도, 우리는 '실재적인 것 일반'이 무엇인가를 추구한다는 점에서 그때 그때의 개별적인 사실들을 넘어서야 한다. 다시 말하면 우리는 자유로운 순수 '상상작용'을 통해 우리의 현실 경험을 벗어나서 직접 경험의 필증적인 아프리오리를 확보하기를 추구해야 하는데, 이것이 바로 후설이 말하는 이른바 "본질직관"(Wesensschau)의 출발점이다. 즉 후설은 이념화작용(Ideation) 혹은 사물의 본질을 추구하는 방법을 설명·정당화하기 위해 구체적 사실로 출발하여, 우리의 상상에서 자유롭게 變樣(Variation)할 것을 권고하고 있는 것이다.

순수 상상의 체계적인 형성을 위한 건본형상의 구실을 하는 사실로부터 시작하자. 그렇게 함으로써 건본형상과 유사한 형상들이 원본형상의 구체적인 유사체들인 모방형상으로서, 상상형상으로서 계속적으로 획득되도록 되어 있다고 하자. 그렇다면 모방형상의 이와 같은 다양성을 통하여 모종의 통일성, 이를테면 유사성을 근거 짓는 본질의 통일성이 관통하고 있게 된다.(72/164)

이렇게 후설은 하나의 원본형상으로 출발하여, 자유로운 상상작용을 통해 다양한 변양을 시도하면, 그 다양한 변양 가운데에 바로 '그것에게 하는' 불변체(Invariante), 즉 필연적인 보편형식을 견지하고, 이 사물처럼 그런 종류의 어떤 것이 바로 그 종류 일반의 한 사례로 생각할 수 있기 위한 필수조건인 본질형식을 보존하는 그런 불변향이 지속한다고 말한다. 다시 말하면, 그 사물을 '바로 그 사물에게 하는' 본질형식이 없다면 그 사물을 그 사물로 포섭하는 종류의 한 사례로 간주할 수 없다는 것이다.

즉 자의적인 '변양'을 수행하는 가운데에, 그리고 변양을 수행하는 기간 중에, 변양되어 차이나는 것과 관계없이 이를테면 변체들 가운데 언제나 모종의 합치가 보존되며, 이 합치 중에 필연적·불변적으로 남아있는 그 무엇 혹은 그 내용으로서 보편적인 본질이 보존된다는 사실이다. ... 이와 같은 보편적인 본질이 '형상'(Eidos)이며, 플라톤적인 의미에서 이데아이지만, 플라톤적인 모든 형이상학적 해석으로부터 벗어난 순수하게 파악된, 따라서

자유변양의 도정에 발생하는 이데아관조를 통하여 우리에게 직접적·직관적으로 주어지는 그대로 파악된 이데아이다.(73/165-6: 강조는 필자)

그런데 후설에 따르면, 여기서 가장 중요한 기본적인 과정은 경험된 혹은 상상된 대상을 '개방적으로 무한'(offene Endlosigkeit)한 다양한 변체로 형성하는 일이다. 그런데 여기서 '개방적으로 무한하다'는 말은 "실제로 무한하게 진행해 나감이 아니며, ... 모든 가능한 변체들을 현실적으로 산출하기를 요구하는 불합리한 요구를 의미하지 않는다. 오히려 우리가 의미하는 것은 변체들의 형성과정 자체로서 변양이 임의성형태를 지닌다는 것이며, 그 과정은 임의적으로 계속 형성해 나아가는 의식에서 수행된다"(76-77/171)는 뜻이다. 즉 변체의 '개방적 무한성'이란 곧 '임의성'을 의미할 따름이라는 것이 후설의 설명이다. 다시 말하면 '자유변양'이란 모방형상에서 모방형상으로, 유사체에서 유사체로 무한히 이행하는 것이 아니라, 중요한 것은 "모든 임의적인 개별체들은 그들이 등장하는 계열에서 중첩하는 합치에 이르고, ... 지속적인 합치에서 비로소 자기동일적인 어떤 것, 즉 순수하게 그 자체로서 직관해서 인출될 수 있는 어떤 것이 상합한다"(78/ 173-4)는 점이다. 환언하면, 후설의 '본질직관'은 다양한 변체들 가운데에 서로 부합하는 특별한 측면에 향해 있다. 그리고 이렇게 서로 부합하는 측면들은 변체들이 하나이면서 바로 그것이라고 말할 수 있도록 해주는 종합적 동일성을 가져온다. 이 동일성은 일련의 변체들 가운데 변하지 않는 것으로 제시되며, 우리는 능동적·직관적으로 우리의 직관에서 이러한 동일성을 파악해야 한다는 것이다. 요컨대, 후설이 말하는 '이념화작용'에는 1) 다양성이며, 2) 연속적인 합치를 통한 통일적인 결합, 그리고 3) 차이들에 대립해서 상합하는 것을 직관적으로 인출하면서 확인하는 작용이라고 하는 세 가지 계기가 속한다.

그런데 여기서 주의할 것은 완전한 일련의 변체가 '의식의 상상'에 의해 제시되어야 한다는 점이다. 즉 후설의 본질직관(이념화작용)은 일련의 변체 가운데 최종의 것이 아니라, 특수한 불변체가 일련의 변

양 과정에서 출현한다는 점에 의존한다. 그렇다면 우리는 이렇게 후설에게 반론해 보자. 즉 “상상을 통해 자유 변양하는 것은 불필요하다. 실재하는 개별자가 충분한 변체를 가져다 주지는 않는가?”라고. 그런데 이러한 질문은 곧 후설이 말하는 ‘이념화작용’과 ‘경험적 일반화’는 어떻게 다른 것인가 하고 묻는 것과 같다. 이런 물음에 대하여 후설은 전술한바 ‘임의적’이란 말이 “한갓 말투에 그치거나 부수적인 태도에 그치는 것이 아니라, 이념관조 행위 자체의 근본적인 성격”이라고 전제하고 나서 다음과 같이 주장한다.

우리는 여기 이 붉음과 저기 저 붉음에 대해서도 죽히 양측에 동일적이고 보편적인 어떤 것을 얻는다. 그러나 여기서 우리가 얻는 것은 단지 바로 이 붉음과 저 붉음에 보편적인 어떤 것일 뿐이다. 이런 방식으로는 우리는 ‘순수한 붉음 일반’을 형상으로서 확보하지 못한다.(79-80/175)

즉 ‘경험적 일반화’는 경험과의 외연적인 관계에 의해 이루어지기 때문에 형상이 아니라 단지 일반성에만 도달할 따름이다. 이에 비해 ‘무한한 자유로운 우리의 상상작용이 제공한 이념화작용’에서는 “무한 변양을 토대로 지니며 … 무한변양은 우리에게 그와는 불가분적 상관자인 형상에 속하는 것을 제공하며, 형상의, 즉 순수 개념적인 본질의 외연을 제공하며, … 한편으로는 보편자 그 자체를, 다른 한편으로는 전체성으로서의 외연은 물론, 임의의 개별자 일반도 포함하는 보편자의 외연을 인지할 수 있다.”(79-80/175-6) 환언하면, 자유 변양을 통해서 얻은 사물의 본질은 경험적 일반화의 과정을 통해서 얻은 보편자와 다른데, 그 이유는 후자는 항상 경험과의 외연적인 관계에 의해 얻어지는 반면에 전자는 개념적 본질의 외연, 즉 가능한 개별성의 무한성과 관계되어 전칭판단의 타당성을 얻기 때문이다. 자유변양을 통한 상합과 합치는 외적인 관찰이나 실험이 아니라, 의식의 활동이며, 이 결과로 우리는 사물의 본질을 파악하게 된다. 이와 같은 의식의 활동에 의해 사물의 본질을 파악하는 것을 후설은 ‘본질직관’이라고 부르면서, 이러한 직관을 당연히 감성적 직관과 구별한 것이다.

이제 '본질직관'에 관한 후설의 기술을 정리해 보자. 후설은 일종의 사물, 의미, 행위 등과 같은 알려진 개별적 원본청상에 대한 개별적인 고찰에서 출발했다. 그리고 지각과 기억을 보조로 하여, 대상에 대한 우리의 입장을 변양하면서, 결정적으로는 상상을 통해 사물, 의미, 행위 등을 바로 그것이게 하는 동일성을 침범하지 않으면서 그 대상을 변양할 수 있는 가를 탐구했다. 그런데 후설은 '상상'이 여기에서 가장 중요한 작용이라고 말했다. 왜냐하면 오직 상상을 통해서만 우리는 경험과 경험 가능한 세계에 구속되지 않는 임의적인 변양을 할 수 있기 때문이다. 즉 변체는 문제된 사물, 의미, 행위의 현실성을 정립하지 않아도 된다. 이것은 분명 상상에서 가장 잘 성취될 수 있다. 변체들을 비교·분석하는 과정에서 그것 없이는 우리가 바로 그러한 종류의 것으로 생각할 수 없는 필연적인 특성인 불변하는 측면들이 증명된다. 이 불변하는 것은 우리가 상상하는 변체들 가운데서 상합하는 것으로 제시된다. 그리고 우리는 이렇게 제시된 것을 불변하는, 참된, 순수한, 보편적인, 그리고 항상 동일한 본질로서 직관한다(86/185).⁴⁾

게다가 후설에 따르면, 이러한 자유 변양의 방법 자체에 대해 말하는 것이 이미 심리학적 기술에 관해 말한 것이다.(10절 참조) 그런데 여기서 후설이 자유 변양을 통해 의도한 것은 새로운 심리학의 전형을 예시하기 위한 것이 아니라, 세계학을 기본적으로 분류하는데에 도움을 주기 위한 것이었다. 그리고 궁극적으로는 우리가 자유 변양을 통해 '정신'이란 용어를 가지고 암시한 것에 대한 참된 기술을 할 수 있다는 것이다. 후설은 이렇게 우리가 철저한 이러한 방법을 통해 나아가갈 때에만, 심리학과 그 방법에 대한 전통적 편견을 벗어나서 심리학의 본질·주제·방법·체계에 대한 참된 통찰에 도달할 수 있다고 생각한 것이다.

3) 탐구과제

앞서 우리는 후설의 인도를 따라 객관 세계에서 직접·근원적인 경험-세계어로 환원을 감행하였다. 그리고 이 경험 세계의 선천적 구조

4) 또한 『경험과 판단』 SS. 204, 224, 314-5, 397, 410 참조.

를 드러내기 위한 방법으로 후설이 제시한 자유변양과 본질직관(이념화작용)을 살펴보았다. 그리고 우리는 이러한 환원과 조작을 통하여 경험 세계의 선천적 본질을 소묘하였는데, 이제 이러한 소묘를 토대로 하여 ‘현상학적 심리학’이 탐구해야 할 과제를 살펴보도록 하자.

‘현상학적 심리학’의 가장 원초적인 연구과제는 심적인 것의 독자적인 영역을 찾아내어 고유한 탐구대상으로 확보하는 것이다. 그러면 여기서 다음과 같은 질문이 제기된다. 즉 “어떻게 우리는 심적인 것과 물리적 사물을 각각 독자적인 영역으로 분리·독립하여 고찰할 수 있을까?”하는 것이다. 이 질문에 대한 대답으로 후설이 제시하는 방법은 사물을 관찰하는 우리의 시선을 直指的으로 바라보는 超在적인 대상으로부터 전회하여 반성을 통하여 ‘내제적으로 주관적인 것’에 초점을 두는 것이다.

내가 이제 이러한 ‘반성적 태도’를 취함으로써 또한 직접적으로 파악하고 직접적으로 관조할 수 있는 것은, 이러한 다양한 것의 계열을 통해서만 사물 자체가 독자적인 어떤 것으로서 결코 발견될 수 없으며, 그것은 언제나 필연적으로 오직 이러한 주관적인 양상에서만 제시되는 자로서 발견될 수 있을 뿐이라는 사실이다.(152/298)

즉 심적인 것은 단지 물리적인 것에 의존해서 나타난다는 점에서 물리적 사물은 심적인 것보다 더 높은 독립성을 지니고 있는 것은 사실이라고 할지라도, 심적인 것은 그 자체 순수 귀납적-인과적으로 구성된 하나의 통일체 ‘이상’이라는 점에서, 우리는 심적인 것을 물리적 사물로 환원하지 않고 양자를 각각 독자적 영역으로 분리·독립적으로 고찰할 가능성을 탐색할 수 있다. 그리고 이 가능성은 우리가 ‘반성적 태도’를 취함으로써 성취할 수 있으며, 이를 통해 우리는 자연과학이 순수 객관성을 추구한 나머지 捨象해 버린 주관 현상들을 다시 찾아내어 그들을 독자적인 심리 현상의 영역으로 확보할 수 있다는 것이다. 그리고 이렇게 객관적 사물들을 직지적으로 바라보는 우리의 시선을 반성적으로 전향하여 우리의 내면으로 돌릴 때 그 객

관적인 지각과 관련된 다양한 주관적 현상들이 나타난다는 것이다. 이는 곧 자연적 태도와 구별되는 후설이 말하는 현상학적 태도를 말한다. 그리고 이러한 현상학적인 태도를 통해서 진정한 현상학적인 의미에서의 '현상'이 회복된다.(357-360/187-189)

다시 말하면, '현상학적 태도'에서 우리는 단지 주관적인 것에만 관심을 갖는다. 여기서 우리는 외적 지각을 주관적 경험이자, 이 경험과 필수불가결하게 연관된 이념적 내용으로 본다. 따라서 이러한 현상학적 태도에서 '객체'는 이제 더 이상 객체 자체가 아니다. 우리는 단지 모든 객체적 존재의 초재성을 단념하고 그로부터 거리를 멀리할 때에만 이 태도에 도달할 수 있다. 다시 말하면, '자연적 태도'에서 우리의 지각은 정확히 객체적 존재에 초점을 두고 있으며, 그 객체성을 믿는다. 우리는 '자연적 태도'를 취함으로써 모든 객관지와 객관학의 가능성을 개시하면서, 세계와 연관된 모든 실천에 나아갈 수 있다. 그러나 이에 반해 '현상학적 태도'를 취함으로써 우리는 전적으로 새로운 순수 주관성의 학의 가능성을 열어 보인다. 이 순수 주관성의 학에서 우리는 단지 의식의 체험과 그 양식에 관해서만 말하고, 모든 객관 존재는 단지 '의향된 것'으로 간주된다. 그렇다면 여기서 우리가 또 하나의 질문을 제기할 수 있는 것은 자연적 태도와 현상학적 태도는 다른 주제를 다르게 살펴보는 것인가 하는 것이다. 이에 대한 후설의 대답은 다음과 같다. 즉 자연적 태도와 현상학적 태도는 그 방법론에서는 구별했다고 하더라도, 이 양자는 다른 주제를 다루지는 않는다. 즉 달라진 것은 단지 취급방식 혹은 보는 태도의 차이일 뿐이다. 즉 현상학적 태도에 있는 우리는

세계의 토대 위에, 그리고 일반적으로 말하여 내가 소박하게 획득하고 파악하며 수용했던 객관적인 것과 객체 세계들의 토대 위에서는 대신에, 혹은 이러한 토대 위에 머물러 있는 대신에 ... 나의 주제적인 관심을 변경하여 이제는 이 주관적 과정 전체를 들여다보게 된다. 이 전체적인 주관적 과정을 나는 독점적으로 주제로 삼게 된다. 이 과정을 존재하는 것으로서 가지는 반성적인 경험만이 효력을 가지게 된다. 오직 이러한 순수 반성만이 내가 그 위에

확고하게 서서 생각할 기반, 순수 주관성의 기반을 나에게 제공하는다. 여기서 나는 순수 체험류를 체험들의 내실적·관념적 내용들과 함께 발견한다.(192/365)

요약하면 ‘현상학적 태도’는 본질적으로 자연·객관세계 일반 및 모든 객관적 물리과학을 배제하고, 오직 배타적으로 주관적인 것에만 초점을 두고 1) 어떻게 주관성이 지향성의 형식으로 객관적인 것을 의식하게 되는가 2) 어떻게 진정한 학이 이 새로운 현상학적 태도를 기반으로 하여 가능한가 하는 문제를 제기한다. 바로 이 점에서 우리는 현상학적 심리학이 ‘순수 내재적 실재의 개시와 관련된 학’이라는 점을 간파할 수 있다. 그래서 후설은 이러한 순수 내면성을 개시하는 학문으로서 순수 심리학을 의욕하는 사람은 다음과 같은 사실을 배워야 한다고 지적한다. 즉

외면성의 태도에서는 내면성이 은폐된다는 사실을; 그리고… 모든 인식의 모태, 모든 현상하는 객체의 모태를 관조하는 정신의 눈을 열어 보이기 위해서는 완전하게 새로운 태도, 전면적으로 변경된 지각과 사고방식을 필요로 한다는 사실.(193/367)

그런데 여기서 후설이 비록 ‘관조하는 정신의 눈’이라는 표현을 사용하고 있다고 하더라도, 그는 결코 이른바 ‘심령의 내면적 본질’에 관해서 사변을 늘어놓거나 ‘형이상학적’ 토대들을 고안할 의도는 지니고 있는 것은 아니다. 왜냐하면 그가 말하는 현상학적 심리학은 필연적으로 심리학을 직관적 원천에서 수행되는 형상적 학문으로 실현하고, 이를 통해 경험 심리학의 토대를 건립시키기 위한 의도를 지닌 것이기 때문이다. 그렇기에

(현상학적) 심리학은 정신의 자기인식인 바, 우선은 정신의 은폐된 자기존재와 자기삶에 대한 현상학적으로 순화되고 원본적인 자기관조라는 형식을 취하고, 다음에는 이러한 경험에 정초된 엄밀학의 형식을 취하는 자기인식이다. … 순수하게 객체화하는 주제성은 현상학적 환원과 그를 통해 가능해진 순수 심리학에 의해

가능해 진다.(193/368)

고 후설은 말한다. 후설의 이러한 진술에서 우리는 현상학적 심리학에 대한 전형적인 규정을 본다. 즉 그것은 바로 현상학적 환원과 연관된 태도와 관련된다. ‘현상학적 심리학자’는 먼저 의식 외부로부터 흘러 들어오는 일체의 유입을 차단하고 순수 심적인 것만을 탐구대상으로 삼는다. 그리고 이러한 순수 심적인 것을 선천적·형상적·직관적·순수기술적·지향적 분석을 수행한다. ‘현상학적 심리학’은 사실에 관여하지 않는다는 점에서 선천적이며 형식적이다. 사실로부터 추상된 순수 심적인 것 속에는 플라톤적인 의미의 형상 또는 본질만이 직관될 수 있다. 이러한 보편적 본질·유형·형상의 직관을 본질 직관이라고 하며, 이는 경험적 직관으로부터 구별된다. 사실로부터 분리된 내적 현상, 즉 경험 자체 속에서는 이러한 형상 이외에는 아무 것도 직관될 수 없다. 따라서 현상학적 심리학은 선천적·본질적·형상적·직관적·보편적인 학문이 된다. 그리고 ‘지향적 분석’이란 의식의 지향성에 관여하는 것으로서 심적인 것이 어떻게 의식작용과 의식대상간의 의미관계로 맥락·질서·구조 지워져 있는가를 분석하는 일을 뜻한다.(40절) 이러한 모든 작업은 관찰하거나 구성하거나 설명하는 것이 아니라, 사태 자체를 순수하게 표출하는 기술이다. 이렇게 심적인 것을 그것만으로 직관·기술·분석함으로써 심적 활동의 여러 유형과 구조를 직관해 내고 그것에 상응하는 대상 측면을 사실체가 아니라, 의미체로서 즉 심적 활동의 의미내용으로서 파악하는 것은 심리학에 하나의 새로운 지평을 마련해 준다. 즉 심적인 것의 선천적 개념구조, 연관 및 그 형식들에 관한 사전 탐구는 경험 심리학의 토대·근거·예비·기초의 역할을 수행한다. 그러기에 후설은 이러한 현상학적 심리학을 모든 경험 심리학의 근거, 예비학으로서 “제일심리학”이라고 규정하고 있다.(267 및 331면) 마치 선형 현상학 혹은 현상학적 선형철학이 모든 철학의 근거학으로서 제일철학의 임무를 수행하듯이, 현상학적 심리학은 모든 경험 심리학의 제일 심리학의 임무를 수행한다.

그런데 ‘현상학적 심리학’이 참으로 온전한 의미에서의 근본학인

것은 아니다. 비록 후설이 현상학적 심리학에 경험 심리학 및 다른 가능성 학문을 정초하는 과제를 부여하고 있음에도 불구하고, 현상학적 심리학은 그 자신의 토대에 있어서 또한 선험 철학, 현상학적 철학에 의존해야 한다.

역사적인 의미에서, 그리고 거기에 당연하게 결부되는 개혁된 의미에서, 모든 심리학은 미리 주어진 세계에 관계하며 세계학에 속한다. 선험적-철학적인 환원을 집행함으로써 보편적인 세계고찰에로 일보 더 전진하여, 우리는 모든 자연적인 세계고찰을 포함하여 세계 일반을 최후의 관점, 즉 우리를 선험적 정신성으로 인도하는 종국적인 관점에서부터 테마로 삼는다. 이제 근본학은 선험적 현상학이 되며, 모든 이성비판과 모든 진정한 철학적 문제들을 자기 내에 포함하는 하나의 심리학, 즉 가장 높은 새로운 의미의 심리학으로 된다.(222/416-7)

후설의 이러한 언명과 더불어 이제 우리는 현상학적 심리학과 현상학적 철학(선험 현상학)의 관계를 문제삼을 때가 되었다. 후설은 여기에 대해 『심리학』에서는 많은 언급을 하지 않는다. 그는 후기 저작에서 이러한 문제를 확장하여 본격적으로 다루는 바, 우리는 관련된 텍스트인 『위기』 3부B 「심리학으로부터 현상학적 선험 철학에 이르는 도정」을 중심으로 살펴보도록 하겠다.

Ⅲ. 현상학적 심리학과 선험 현상학

전술했듯이 현상학적 심리학은 아직도 실증성을 완전히 청산하지 못한 이룰테면 초보적인 현상학 혹은 본격 현상학의 예비학에 머무르고 있는 셈이다. 즉 현상학적 심리학은 경험적 심리학의 근거학이자 최종적인 심리학으로 평가될 수 있지만, 아직은 철학적인 반성에는 이르지 못한 것으로 간주된다. 곧 “형상적·현상학적인 탐구에 있어 심적인 것은 세계적으로 현전하는 것으로 존재의미를 지니고 있

다. 심리학자는 물론 형상적인 현상학자도 선험적으로 소박하다. 그가 제아무리 모든 심리물리적인 것을 자신의 순수 심리적인 관심방향에서 도외시한다 하더라도, 역시 그것은 현실적이거나 혹은 가능한 영혼들이며, 이 말의 상대적인 의미에 따라서 전적으로 함께 현전하고 있는 사유된 신체들, 혹은 공간세계 내 구체적 인간들이기는 마찬가지다”(335-6/246)고 말할 수 있기 때문이다. 요컨대 ‘현상학적 심리학’은 그 ‘자연적 태도’로 말미암아 선험적 문제에 대한 해결책을 개진할 수 없다. 그렇다면 ‘선험적’이란 무엇을 말하는가? 이는 흄의 저술을 보고 독단의 잠에서 깨어났던 칸트의 전가보도가 아닌가? ‘선험’에 대한 칸트의 전형적인 언명은 다음 구절이다.

나는 대상들이 아니라, 대상들에 관한 우리의 인식방식을, 이 인식이 아프리오리하게 가능한 한에서, 일반적으로 다루는 모든 인식을 선험적이라고 부른다.(『순수이성비판』, B. 25)

경험의 가능성의 조건이 바로 경험 대상의 가능성의 조건이다.(B. 111)

기실 칸트는 ‘선천적 종합판단의 가능성’을 정초하기 위하여 『순수이성비판』을 저술하면서, ‘선험성’을 ‘선천성’과 ‘분석성’의 개념과 함께 제시하였다. 그런데 ‘선천성’이란 ‘경험으로부터의 선행성’을 의미하며, ‘분석성’이란 ‘개념적 함의성’을 의미하고, ‘선험성’이란 저 저술에서 보듯이 ‘경험의 가능성의 근거’를 의미한다. 분석 판단은 주(主)개념으로부터 빈(賓)개념의 함의적 관계를 분석하여 양자간의 관계를 정립하는 판단을 지칭하며, 선천적 판단은 경험에 의존하지 않고 주개념과 빈개념의 관계를 정립하는 판단을 통칭하는데 비하여, 선험적 판단은 인식의 가능성의 근거에 언급하는 판단을 지시한다. 따라서 분석판단의 경우에는 논리적 함의 관계의 가능성을, 종합판단의 경우에는 경험의 가능성에 언급하면서 분석적 인식이나 종합적 인식의 가능성에 관하여 모종의 판단·주장을 정립할 경우 이러한 판단을 ‘선험적 판단’이라 말할 수 있다. 그런데 후설은

‘선협적인 것’의 개념과 그 상관개념인 ‘초월적인 것’의 개념은 오로지 우리의 철학적으로-성찰하는 상황으로부터만 길러 내어져야 한다. 여기서 주의해야 할 것은 : 환원된 자아가 세계의 어떤 부분도 아니듯이, 역으로 세계와 세계적인 어떤 객체도 나의 자아의 부분도 아니고, 나의 의식생 내의 그 내실적인 부분으로 ... 발견되지 않는다. 모든 세계적인 것의 고유한 의미에 이 초월이 속한다. ... 비내실적으로 내포되어 있음인 이 초월이 세계의 고유한 의미에 속한다면, 세계를 타당한 의미로서 자기 안에 담지하고 있는, 그리고 이 의미로부터 그 편에서 필연적으로 전제하고 있는 그러한 자아 자체는 현상학적 의미에서 ‘선협적’이다.(『성찰』, 65)

라고 정의하여 칸트의 저 언명에서 ‘대상’을 현상학적 의미의 ‘현상’으로 대체하고, ‘경험 가능성의 조건’은 ‘경험 현상의 가능성의 조건’으로 바꾸며, 의미구성 작용의 발산중심(Ausstrahlungszentrum)인 자아 자체에 초점을 두었다. 그러면서 그는

모든 존재자들의 의미와 타당성에 따라서 구성하는 절대적 주관성에도, 그리고 이 주관성을 필증성에 따라 획득하고 탐문하고, 필증적으로 해석하는 방법에도 칸트는 침투해 들어가지 못하고 있다. ... 어떻게 그가 신화적인 개념 구축으로, 그리고 모든 진정한 학문에 적대적인 위험한 형이상학으로 밀어붙여지게 되었는가 하는 점도 이미 분명해 졌다. 칸트의 모든 선협적 개념들, 이룰테면 선협적 통각인 자아의 개념, 다양한 선협적 직능들의 개념, (영혼과 함께 신체의 기초로 놓여 있는) 물차제의 개념은 궁극적인 해명을 원리적으로 거부하는 구성적 개념이다.(『위기』, 202-4/307-8)

라고 말하면서 칸트를 비판한다. 바로 이 점에서 후설이 비록 자신의 철학을 ‘선협 철학’이라고 언명했다고 하지만, 선협 철학의 전통에서 칸트의 길보다도 데카르트의 『제일철학에 관한 성찰』에서 제시된 “필증적인 자아에서부터 절대적으로 주관적이게 정초하는 작업”(위기, 57절)의 길을 더 많이 걸었다는 해석이 제기되기도 한다.⁵⁾ 그래서 후설은 ‘선협적인 문제’란

근원적으로 그 자체적·최초적인 문제는 … 순수하게 모든 가능한 객관성을 구성하는 의식 자체를 해명하는 현시에 지향되어 있는 문제이며, 상관적으로는 이 의식에 의해서 성취되는 결과를, 세계와 하나의 가능한 세계 일반을 지향하는 문제이며, 그래서 우리에게 대해서 발원하는 존재의미로서의 문제이다.(337/248)

라고 정의한다. 그런데 후설은 이 문제를 분명히 하기 위해 우리는 ‘주관-이중성’(重複) 문제를 살펴볼 필요가 있다고 말하고 있다. 이는 다음과 같은 것을 말한다. 즉 후설에 따르면, (자연적 태도의) 심리학의 관점에서 본다면 인간은 세계 내의 심적 생활의 심리물리적 주체이지만, 반면에 선험적 관점에서 보면 인간은 선험적·세계구성적 생활의 주체이다. 이는 후설이 말하는 ‘현상학적-심리학적 환원’과 ‘선험적 환원’간의 구별(337-40면)과 밀접하게 연관되어 있다. 요컨대 실증 학문으로서 심리학은 항상 선소여된 시·공적 세계에 귀속되는 심적 주관성을 연구한다. 그런데 형상학으로서 현상학적 심리학은 심적인 것(psyche)의 로고스(logos)를 추구했다. 그렇다면 여기서 주제 기반은 단적으로 존재하면서 주어진 것으로 생각된 세계 일반이다. 즉 현상학적 심리학은 세계 내에 살고 있는 인간의 영화된 주체들에서 출발하면서 ‘현상학적-심리학적 환원’을 통하여 심적인 순수 주관성의 본질을 해명하는 방법이었다. 왜냐하면 심리학자에게서 ‘현상학적-심리학적 환원’이란 “실재로 영적인 것과 우선 지향적 삶을, 이 삶에서 운용되는 초월적 정립들을 효력 정지 처분하거나, 혹은 도외시함으로써 고유본질적인 것에 한정하는 방법이며 … 순수 영적인

5) J. J. Kockelmans, *Edmund Husserl's Phenomenology*, Purdue Univ Press, 1994, pp. 174-99 참조.

“… 이러한 기술로부터 다음과 같은 점이 분명해 졌다. 즉 후설은 그의 철학이 지닌 선험성을 주로 확고한 토대를 추구한 데카르트를 통해 이해했지, 유한한 인식의 본성과 한계에 관심을 지닌 칸트에 의해 이해하지 않았다는 점. 나아가 후설은 용어의 의미를 선험적으로 동지시위된 인식론에 한정했다. 그러나 그가 실제로 이러한 이론에 대해 주장한 것은 너무나도 일반적이어서 그의 규정은 모든 인식론에 대하여 타당하다. 후설은 또한 ‘자아’ 자체를 모든 인식과 그 내용의 최종적이며 순수한 원천으로 간주하는 모든 인식론은 더 이상 논란의 여지없이 궁극적인 토대를 지닌다고 주장한다.” (강조는 필자).

통체성을 우선 보편적 통일적인 현상학적 직관의 형식에서 확보하고, 거기에서부터 순수 현상학적 주관성의 형상적 심리학을 밀고 나가기 위하여 저 도외시한 현상학적 판단중지가 미리부터 보편적으로, 그리고 습득적인 의지를 가지고 집행되는”(340-1/253-4) 것이기 때문이다.

그렇지만 ‘현상학적 심리학’은 세계에 대한 자연적 통각의 타당성을 유지한다는 점에서 여전히 실증학문이었다. 따라서 우리는 ‘선험적 주관’의 본성을 이해하기 위하여 (현상학적-심리학적 환원에 대비될) 새로운 ‘선험적 환원’을 적용해야 한다. 즉 후설은 우리가 선험적 환원, 즉 이 세계에 대한 자연적 통각을 억제함으로써 선험 현상학의 영역으로 진입할 수 있으며, 이와 함께 우리의 삶 전체와 심리화하는 행위 전체에 영향을 미치는 “코페르니쿠스적 전회”가 실현된다고 후설은 말하고 있는 것이다. 이러한 ‘선험적 환원’을 통해 우리는 더 이상 세계 자체를 가지지 않고, 더 이상 현전성들을, 세계 귀속적인 실재들을 탐구하지 않는 선험 현상학자가 된다. 이러한 선험적 환원을 수행하여 ‘실증성에 대한 일반정립’을 중단한 선험 현상학자에게서 (모든 가능성) 세계는 이제 단순한 “현상”(phenomenon)에 불과한 것이 된다. 즉 현상학자는 “이전에 자연인으로 가지고 있었던 세계를 미리 주어진 현존으로서 가지는 대신에, 이제 그는 이 세계 소유작용을 고찰하며, 어떻게 어떤 세계가 의식의 방식으로 현상하고, 그리고 어떻게 이 세계가 의미와 타당성에 따라서 현상하는가 하는 세계현상 방식을 고찰하며, 그리고 경험과 경험분석에 의해서 이것을 현시하는 자인, 순전히 ‘선험적 관망자’가 되는 셈이다.”(341/254) 심리학적 경험, 심지어 순수 현상학적 경험마저도 여전히 일종의 외적·세계적 경험이었다면, 세계 타당성에 대한 철저한 판단중지를 수행한 후에는 시·공적 세계존재를 더 이상 문제시하지 않는 새로운 경험작용, 즉 선험적 경험작용이 생겨난다. 심리학에서는 세계 내 존재로서 현상학자가 여전히 탐구 주제의 일부로 남아 있었지만, ‘현상학적 환원’ 후의 현상학자는 더 이상

그 자체로서의 자아가 아니고, 이 인간이 아니며, 오히려 인간

으로서의 현상학자는 괄호 안에 묶여지고, 그 자신 현상이다. 그는 그의 선험적 자아의 현상, 즉 철저한 판단중지를 통하여 바로 궁극적으로 기능하는 주관성으로서, 이전에 보편적 세계통각이 은폐된 채 수행해 온 바로 그러한 주관성으로서 언제나 증시될 수 있는 자아존재와 자아삶의 현상이다.(341/255)

후설은 바로 여기에 ‘선험적 영역’과 ‘현상학적-심리학적 영역’간의 엄격한 대비관계(eine Parallele)가 성립한다고 주장한다. 마치 ‘선험적 판단중지’와 ‘현상학적-심리학적 환원’ 사이에 명확한 대비관계가 존재했던 것처럼. 그리고 후설은 이 ‘대비’가 뜻하는 말은 “모든 면에서 그리고 각각에 있어서 개별적인 것들에서나 결합된 것들에서 대비적으로 상응함이며, 아주 특이한 방식으로 구별되면서도, 어떤 자연적인 의미에서 상호외재적으로 분리되어 있지 않음이다”(342/256)고 규정하고 나서 다음과 같이 구체적으로 진술한다.

나의 ‘선험적 자아’는 선험적인 자기경험으로서 명백히 나의 자연적인 인간-자아로부터 구별되지만, 결코 통상적인 의미에서 **제 2의 것, 자연적인 인간-자아로부터 분리되어 있는 것, 자연적인 상호외재에서의 이중성이 아니다.** 명백하게도 그것은 진정 단순한 태도변경, 즉 나의 수수 심리학적 자기경험을 선험적인 자기경험으로 변경시키는 선험적인 판단중지를 통하여 매개되어 있는 ‘태도변경’에 지나지 않는다. 그에 따라서 나의 영혼에서 발견될 수 있는 모든 것들은 이러한 태도변경을 통하여, 그것들의 고유본질적인 것을 인수하는 가운데, 하나의 새롭고, 절대적이며, 선험적인 의미를 얻게 된다.(342/256-7 : 강조는 필자)

즉 ‘선험적 자아’와 ‘경험적 자아’는 그것의 경험·반성·직관·삶과 함께 상호 대비를 이루고 있으나, 양자는 경험적·현상적 의미에서는 별개는 아니지만, 경험적인 것과 선험적인 것의 절대적인 차이를 지닌다는 것이 후설의 주장이다. 현상적 자아와 선험적 자아는 언제나 하나의 구체적 현실적인 자아로서 현상적 자아 이외 또 하나의 현상적 자아가 선험적 자아의 역할을 수행하는 것은 아니지만, 최종

적·궁극적 철두철미한 선험적 환원을 수행함으로써 확보된 선험적 자아는 경험적 자아가 자연적인 태도를 취하고 있는 한에서 이 현상적 자아에게 완전히 은폐되어 있다. 게다가 현상적 자아와 선험적 자아의 상호연관성은 단지 선험적 태도에 의해서만 간취될 수 있다. 왜냐하면 바로 이 태도에 의해서만 우리는 두 개의 대응하는 경험영역이 상호 중첩된다는 것을 볼 수 있기 때문이다. 따라서 우리는 '형상적·현상학적 심리학'과 '선험 현상학'은 유비적으로 상호 중첩된다고 말할 수 있다. 일단 우리가 자연적 태도 내에 있는 보편성 주관성에 대한 형상적·현상학적 심리학을 형성하기만 한다면, 우리는 이를 자유로운 선험적 환원에 의해 선험 현상학으로 전환할 수 있다. 물론 그 역도 가능하다. 단지 차이점은 우리가 단지 현상학적 심리학의 관점에서 보았을 때는 선험 현상학을 볼 수 없다는 점이다. 즉 우리는 자아론적, 현상학적 심리학에 관해 말해 왔었다. 이는 자연적인 태도에서 시행되는 주관성에 대한 실증적·형상적 현상학으로 전개되었다. 그런데 우리는 이 심리학에서 철저한 선험적 진회를 실현함으로써 선험적 태도에 도달한다. 선험적 태도에서 보면, 단지 선험적 주체성만이 모든 실재 존재에 그 의미와 가치를 부여하는 절대적 기반이다. 선험적 주관성 혹은 선험적 환원을 철저하게 이해하지 못하면 선험적 주관성과 심리학적 주관성을 방법론적으로 분리할 수 없다. '선험적 환원'과 '현상학적 환원'이 이해된 이후에야, 세계를 구성하고 선험 철학의 주제가 되는 '세계 초월적(supra-mundane) 주관성'이 형상적·현상적 심리학의 논제가 되는 '순수 주관성'과 그리고 또 경험 심리학의 탐구주제가 되는 '세계 내적(intra-mundane) 주관성'과 구별됨이 명백해진다.

그렇다면 이제 이러한 구별을 토대로 하여 후설이 말하고 있는 '경험 심리학', '현상학적 심리학', '선험적 현상학'의 관계를 최종적으로 정리해보자. '경험 심리학'은 인간의 의식, 심리, 정신 현상을 신체·정신의 복합현상으로 취급하는 소박한 관점에 선다. '현상학적 심리학'은 심리 현상을 내적 경험으로부터 기술하는 '기술 심리학'이며, 이성적으로 설명하는 '이성 심리학'이며, 다른 모든 심리학의 근거학, 이를테면 "심령적인 것의 로고스에 관한 형상적 학문"으로서

제일심리학이다.(『심리학』, 328 및 335면 참조) 그러나 현상학적 심리학은 이를테면 경험심리학의 선천적 형상적 형식적인 틀일 뿐, 그 내용은 언제나 경험으로부터 공급 충족되어야 한다는 의미에서 의식의 자연적, 신체적, 물리적인 실증성과 사실성을 긍정하고 있는 셈이다. 이에 대해 철저하게 최종적인 선험적 환원을 통해 획득되는 '선험 현상학'은 선험적 환원을 통해 심리학적 실증성을 완전히 탈피하고 심리물리적인 존재를 오직 절대적 선험적 자아에 대한 하나의 현상으로 간주한다. 즉 현상학적 환원을 통해서 심리물리 복합체는 단순히 현상학적 심리학적 현상으로 환원되며, 다시 선험적 환원을 통해 선험적 현상으로 환원된다. 반성은 선험적 반성으로, 경험은 선험적 경험으로, 자아는 선험적 자아로, 현상학은 선험적 현상학으로 변혁된다. 따라서 후설은 동일한 정신에 대해 지니는 태도와 관점의 차이에 의해 세 가지 단계(국면, 수준)의 심리학을 제시하고 있다고 하겠다.