

딜타이는 누구인가?

-가다머의 딜타이 해석에 대한 비판적 고찰-

김 창 래

주제분류 해석학, 삶의 철학

주요어 딜타이, 철학, 모순, 이해, 해석학, 삶, 인식

요약문

이 글은 “딜타이는 누구인가?”라는 물음에 대한 답변의 시도이다. 딜타이는 다양한 얼굴의 소유자이고, 이에 상응하기라도 하듯 참으로 다양한 딜타이 해석들이 있어왔다. 그러나 흥미롭게도 지금까지의 거의 대부분의 딜타이 해석들에서 다음과 같은 공통점이 발견된다. 딜타이는 삶의 현실성과 정신과학적 인식의 객관성 간의 갈등에 빠졌고, 이 모순에 직면하여 삶과 과학 중의 하나를 취하고 나머지 하나를 버렸다는 양자택일적 관점이 그것이다. 그 가장 전형적인 예가 바로 가다머의 딜타이 해석이다. 가다머의 딜타이 해석은 두 가지로 분류되는데 하나는 『진리와 방법』에서 전개된 것이고, 나머지 하나는 딜타이에 대한 추모 논문에서 펼쳐진 것이다. 전자에 의하면 딜타이는 정신과학적 인식의 객관성을 위해 삶의 현실성을 포기한 계몽의 완성자이고, 후자에 의하면 역사주의의 미완성자이다. 물론 가다머는 전자를 후자에 대한 이유로, 그리고 후자를 전자를 위한 전제로 사유한다. 따라서 가다머의 딜타이는 계몽의 완성을 위한 역사주의의 미완성자, 역사주의의 미완을 통한 계몽의 완성자이다. 본고는 이 두 딜타이 사이의 양립 가능성에 의문을 제기하고 계몽의 완성자로서의 딜타이를 지양하고 역사주의의 미완성자로서의 딜타이를 강화한다. 그를 통해 딜타이는 삶의 역사적 상대성과 정신과학적 인식의 객관성 간의 모순에 직면하여 이 모순을 형식논리적으로 해소시킨 것이 아니라, 모순을 모순으로 유지시키면서 해소되지 않는 모순만이 갖는 생산적 힘에 이끌려 ‘헤아릴 수 없는’ 역사적 삶에 대한 객관적 인식이라는 결코 도달하지 못할 목표를 추구했던, 그리고 이 추구의 완결 불가능성에도 불구하고 추구를 결코 멈추지 않았던 모순의 사상가로 기술한다. 즉 딜타이의 “누구?”라는 물음에 대한 본고의 답변은 모순의 힘에 의거한 애지자(eros philosophos)라는 것이다.

1. 딜타이는 누구인가? — 이 물음의 의미

딜타이는 누구인가? 이렇게 특정 철학자의 이름을 거론하며 “누구?”라고 물을 때 이 물음이 기대하는 답변은 무엇이고, 또 이런 물음이 제기되는 이유는 무엇인가? “누구?”라는 물음은 이 물음이 제기되는 맥락에 따라 그 누구의 이름, 직업, 살았던 시기, 거주했던 공간, 그의 주저의 제목 등으로 답해질 수도 있다. 그러나 이 모든 것이 명료함에도 “누구”라는 물음이 계속된다면 그것은 물음이 훨씬 더 복잡한 답을 원한다는 뜻일 것이다. 우리는 위에서 나열된 딜타이의 외적 조건 전체에 대해 매우 훌륭한 지식을 가지고 있다. 그럼에도 불구하고 “딜타이는 누구인가?”라는 물음이 제기되고 있다. 바로 여기에 이 물음과 이에 대한 답변의 어려움이 있다. 왜냐하면 이 물음은 딜타이의 ‘누구’에 대한 철학적인 물음이고, 따라서 철학적인 답변을 요구하기 때문이다. 즉 이 물음은 이 또는 저 딜타이, 베를린, 베른, 브레슬라우 대학의 교수로서의 딜타이, 175년 전에 태어나서 97년 전에 죽은 독일 철학자로서의 딜타이, 『역사 이성 비판』이라는 미완의 저술의 저자로서의 딜타이가 아니라, 이 여러 외적인 딜타이들을 자신의 규정성으로 가질 수 있는 본질적인 딜타이를 알려달라고 말한다.

그러나 이 물음이 어려운 것은 이것이 딜타이의 본질에 관한 철학적 물음이기 때문만은 아니다. 사태를 더욱 어렵게 만드는 것은 이 철학적 물음에 대해서도 우리가 매우 많은 철학적인 답을, 즉 딜타이의 여러 본질들을 가지고 있다는 사실이다. 2장에서 상세히 소개되었지만 그의 후학들은 매우 다양한, 심지어 경우에 따라 서로 상충하는 딜타이들을 소개해 왔다. 그 하나의 딜타이가 해석학자, 정신과학의 방법론자, 삶의 철학자, 은밀한 실증주의자, 역사성의 철학자, 실천철학자, 낭만주의의 계승자, 계몽의 완성자 등으로 해석되어 왔다. 이미 많은 답이 주어져 있다는 사태는 우리의 물음이 제기되어야 할 필요성을 완화시킨다기보다 오히려

강화시킨다. 왜냐하면 우리에게는 너무도 많은 딜타이들이 있고, 이 사태는 하나의 딜타이에 대한 우리의 믿음과 충돌하기 때문이다. 믿음은 바로 ‘하나의 딜타이라는 믿음,’ 그리고 ‘이 믿음을 유지하고자 하는 우리의 욕구’에서 제기된다. 그렇다면 “딜타이는 누구인가?”라는 물음에 우리가 주어야 하는 답변은 저 많은 답에 또 하나의 답으로 추가될 그런 것 이어서는 안 될 것이다. 오히려 우리의 답은 저 많은 답들, 이 모든 규정들의 주인이 될 수 있는 그 하나의 딜타이어야 한다. 이것만이 저 물음에 대한 최종적인 답일 것이고, 따라서 이 답만이 물음을 완전히 지양할 수 있기 때문이다. 우리는 여러 딜타이 해석들이 아니라, 이 해석들이 향하고 있던 것, 해석되는 것으로서의 딜타이를 알기를 원한다. 왜냐하면 우리의 상식은 여러 딜타이 해석들의 근저에는 하나의 딜타이가 있다고 믿기 때문이다.

그러나 우리는 정말 해석된 여러 딜타이들을 넘어 ‘그 하나의 딜타이’에 도달할 수 있는가? 오히려 우리가 접할 수 있는 것은 이렇게 또는 저렇게 해석된 딜타이들뿐이고, 그 하나의 딜타이란 그저 우리의 딜타이 해석들이 무에 대한 해석은 아니라고 말할 수 있기 위해 우리가 나중에 구성하는 것은 아닌가? 이 의구심은 설혹 그 하나의 딜타이가 특정 시기, 특정 장소에서 실존했었다는 사실이 그토록 자명하다 하더라도 타당한 것이다. 왜냐하면 그 하나의 딜타이가 있었다는 사실과 우리가 그에 도달할 수 있다는 사실은 전혀 다르기 때문이다. 이것은 대상이건 타인이건 그 자체(das Ansich)에는 도달할 수 없고 단지 그 현상만을 접하는 우리 유한한 존재자에게는 결국 피할 수 없는 한계이다.

나는 이 문제를 딜타이가 “현상성(Phänomenalität)의 명제,”¹⁾ 그리고 “전체 표상(Totalvorstellung)”(GS. VII, 34)이라고 칭한 문제의 맥락에서 접근하고자 한다. 현상성의 명제는 “현실성은 의식의 제약 아래 존립하

1) W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. XIX, hrsg. v. H. Johach u. F. Rodi, Göttingen² 1997, 58; cf. Bd. XX, hrsg. v. H.-U. Lessing u. F. Rodi, 152f. (이하 딜타이의 전집은 GS.라 약하고 라틴어 숫자로 권수를, 아라비아 숫자로 면수만 표함. 단 라틴어로 면수를 표할 경우 소문자로 표기함).

며”(GS. XIX, 60), “모든 대상은 나에게 —내가 관계를 맺고 있는 타인 들조차도 함께 포함해서— 단지 나의 의식의 사실로만 존재한다.”(GS. XIX, 58: 강조는 필자에 의함)는 명제이다. 따라서 나의 의식의 사실이 “거기에 관계해야 할 대상” 자체는 “존재하지 않고”, 사물이란 그저 “정신적 사실들의 조합”(GS. XIX, 59) 또는 “의식의 사실이라는 유일한 재료로부터 우리가 구성해 낸 객체”(GS. XIX, 58)일 뿐이다. 즉 우리에게 사물 자체란 결코 접근 가능하지 않고 우리의 의식에 주어진 정신적 사실만이 우리에게 허용된 유일한 현실성이다.

“그러므로 현상성의 명제는 나에게 대해 현존하는 모든 것에 —그것이 대상, 타인, 감정, 또는 이념, 그 어떤 것으로 현존하든 매한가지로— 암묵적인(implicite) 실존을, 의식의 사실의 실존을 부여한다. 따라서 논리적으로 이 명제는 실재성의 헤아릴 수 없는 왕국을 개방한다.” (GS. XIX, 61).

물론 현상성의 명제는 실재의 부정이 아니라, 긍정을 위한 것이지만,²⁾ 그러나 분명한 것은 우리에게 허용되는 유일한 실재는 현상성의 명제가 “암묵적 실존을 부여한” 실재이지 의식으로부터 독립적인 실존을 구가하고 있는 사물 그 자체는 아니라는 점이다. 만일 우리가 “그 자체에 속하는 것”을 “실재성”으로 그리고 “파악하는 나의 능력에 속하는 것”을 이 실재의 “현상”으로 간주하여 이 둘을 “구분”한다면, 그것은 하나의 “난센

2) 만일 현상성의 명제가 모든 대상을 단적인 현상으로 환원하고, 현상은 “아무런 객관적 타당성도 갖지 않는다”(GS. XX. 170)고 주장한다면, 이것은 소박한 실재론에 대한 극단적인 반대, 즉 “회의주의 또는 허무주의 ... 현상론 또는 상대주의”(GS. XX. 171)에 불과할 것이다. 이런 맥락에서 딜타이는 자신의 심리학 강의의 도처에서, 이 같이 극단적인 입장을 취한 버클리, 흄, 쇼펜하우어 등에 대한 비판을 전개하고 있다 (cf. GS. XX, 152f., 170f.). 딜타이가 원하는 것은 소박실재론의 우를 피하면서도 실재를 구출하는 일이다. 그리고 그 길이 바로 현상성의 명제를 수용하는 길이다. 왜냐하면 “의식의 사실들은 의식 안에 대상들의 출현을 불러오며”(GS. XX, 171) 이것은 분명히 “직접적인 현실성의 왕국”(GS. XIX, 64)이기 때문이다. 이것은 그 자체로 확실하고 객관적인 타당성을 갖는다 (cf. GS. VII, 27, XX, 153, 174).

스(Nonsens)”(GS. XIX, 64)이다.³⁾ 비록 우리는 현상은 실재로부터 발원하며, 따라서 현상의 배후에는 그 자체 현상이 아닌 실재가 있다고 말하고, 또 믿고 있지만 말이다.

같은 문제가 타자 해석, 예를 들면 딜타이 해석의 경우에도 나타난다. 우리는 습관적으로 딜타이 자체가 먼저 거기에 있고, 그 하나의 딜타이가 이 또는 저 딜타이로 해석되어 여러 딜타이 상이 주어진다고 생각한다. 그러므로 모든 해석으로부터 자유로운 딜타이 자체와 해석된 딜타이의 상은 “구분”되어야 한다. 그러나 우리가 “현상성의 명제”에 정말 충실하게 사유한다면, 이 구분 역시 하나의 “난센스”임을 인정하지 않을 수 없다. 왜냐하면 실제로 우리는 우리의 “의식에 주어진 정신적 사실”로서의 딜타이 외에 그 어떤 딜타이도 접할 수는 없기 때문이다. 물론 우리의 상식은 딜타이 자체는 없고 오직 해석된 딜타이들만이 존재한다는 사실에 거부감을 갖기 때문에 모든 딜타이 해석은 딜타이에 **대한** 해석이라고 말한다. 그러나 실제로 우리가 누군가 타인을 해석할 때 어떤 일이 발생하는지를 면밀히 검토하면 실재의 사태가 전도된 과정임을 어렵지 않게 알 수 있다. 이것은 딜타이도 언급하고 있는 이른바 전체 표상의 구성 문제이다.

우리가 어떤 사물을 관찰할 때 우리는 결코 그 사물의 모든 면을 동시에 지각하지는 못한다. 이들은 다만 계기적으로 주어질 뿐이다. 즉 코끼리를 앞에서, 뒤에서, 위와 옆, 그리고 아래에서 순서대로 볼 수는 있지만 한 순간에 코끼리의 모든 면을 볼 수는 없다. 그럼에도 우리는 우리가 지각한(Perzeption) 각각의 면들에 덧붙여(ad), 즉 통각(Apperzeption als ad Perzeption)의 사유를 통해 결코 우리의 표상 중에 주어지지 않았던 한 마리의 코끼리의 상을 구성해 낸다. 딜타이 자신의 예를 들어보자.

3) 즉 모든 대상은 “의식의 사실일 뿐인데 그럼에도 [다시] 의식으로부터 독립적으로 실존해야 한다”(GS. XIX, 64)고 말하는 난센스이다.

“한 나무에 대한 지각에서 출발해 보자. 나무와 관련하여 사실상 ... 주어진 것은 한 특정 관점에서 관찰한 줄기, 가지의 부분들, 그리고 잎들이다. 나는 이 개개의 상을 재현들을 통해 보충한다. 그리고 그 파악의 결과는 한 그루의 나무라는 동일한 대상에로의 관계 맺음을 통해 얻어진 [개개의 상들의] 통일성이다. ... 이 같은 관계 체계의 총체성(Gesamtheit)을 나는 전체 표상(Totalvorstellung)이라 부른다.” (GS. VII, 33f., cf. 139).

우리는 “상이한 여러 상들을 한데 모아 ... 이 상들을 하나의 동일한 대상에 관계시킬 필요성을” 발견한다. 왜냐하면 개개의 상들은 “연속적”이기 때문이다. 바로 이 연속성이 우리에게 “개개의 경험에는 결코 주어지지 않은 것을 덧붙여 사유하라(hinzudenken)고 요구한다.” 이것은 말하자면 하나의 “과제”(GS. VII, 35)이다. 줄기의 앞면, 가지의 뒷면, 이파리의 옆면을 보고 그 면들의 주인으로서의 한 그루의 나무를 구성하라는 과제이다. 그러므로 ‘그 나무’는 각각의 부분 표상들을 흠어진 채로 방치하지 말고 “하나의 동일한 대상에로 관계 맺음”을 통해 통일적으로 파악하라는 “과제”에 대한 우리의 응답이다.⁴⁾ 물론 우리는 이렇게 구성된 전체 표상을 그 나무라고 부르고, 그 나무의 앞면과 뒷면을 본다고 생각한다. 실제로는 면들을 모아 나무가 나중에 구성되었음에도 말이다.

나는 딜타이 해석의 문제도 이와 근본적으로 다른 것은 아니라고 생각한다. 우리는 딜타이의 모든 면을 동시적으로가 아니라 다만 계기적으로 가질 뿐이다. 우리는 『전집』 VII권의 I부를 읽으며 구조 심리학자로서의 딜타이를, 그리고 II부를 읽으며 역사주의자로서의 딜타이를, III부를 읽

4) 이러한 구성의 요구가 현상성의 명제와 충돌하는 것은 아니다. 왜냐하면 딜타이는 “철학의 제일”(GS. XX, 152) 명제로서의 현상성의 명제에 “철학의 두 번째 주요 명제”(GS. XIX, 75)로서의 총체성의 명제를 추가하기 때문이다. 이것은 “의식의 사실들이 그 안에 존립하는 연관은 심적인 삶의 총체성(Totalität des Seelenlebens) 안에서 파악된다.”(GS. XIX, 75)는, “나에 대해 서있는 것은 나의 의식의 총체성의 심리학적 연관 안에서 파악”(GS. XIX, 77)되어야 한다는 주장이다. 즉 주어진 현상들은 낱말의 현상들로 방치되어서는 안 되고 하나의 연관을 형성하여야 한다는 것이다.

으며 정신과학의 방법론자로서의, 그리고 해석학자로서의 딜타이 등을 경험하게 된다. 또 있다. 우리는 리케르트와 가다머의 딜타이 해석을 읽으며 삶의 일원론자로서의, 계몽의 완성자로서의 딜타이를 경험하게 된다.⁵⁾ 그러나 이 많은 딜타이 상들이 그리로 관계를 맺어야 할 그 하나의 딜타이를 우리는 어디에서도 경험한 바 없다. 이것은 우리가 우리에게 계기적으로 주어진 딜타이들을 모아, 그 경험에 덧붙여 사유해내야 (hinzudenken) 할 것이다. 그러므로 해석되어야 할 딜타이 자체가 먼저 거기에 있고, 그에 부합하는 상으로서의 해석이 나중에 제공되는 것이 아니다. 오히려 해석자는 “상이한 여러 딜타이 상들을 한데 모아 이 상들을 하나의 동일한” 딜타이에 “관계시켜야” 한다. 그러기 위해 우리에게 는 동일한 딜타이, 전체 표상으로서의 딜타이를 구성할 필요가 있는 것이다. 바로 이것이 딜타이 해석의 과제이다. 즉 상이한 딜타이 상들만을 접하면서, 하나의 동일한 딜타이에 대한 믿음을 버리지 못해 불안해하는 우리에게 “자연의 소질로서의 형이상학”⁶⁾이 부과하는 “과제”이다.

2. 여러 딜타이들

딜타이는 참으로 다양한 얼굴의 소유자이다. M. 하이데거는 자신의 『존재와 시간』이 출판되던 20년대에 유포되어 있던 딜타이 상을 소개하면서 최소한 네 가지의 딜타이 얼굴을 보여주고 있다: “정신사, 특히 문학사에 대한 >섬세한< 해석자, >또한< 자연과학과 정신과학의 구획을 위해 노력했던 자, 그러면서 정신과학의 역사에, 마찬가지로 >심리학<에 탁월한 역할을 부여했던 자, 그리고 이 모든 것이 상대주의적인 >삶의 철학< 안에서 사라지도록 했던 자.”⁷⁾ F. 로디가 편집한 한 소개서는⁸⁾ H.

5) 이 모든 딜타이들은 딜타이 자체가 아니라 “[~]으로”(M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1972, 149) 해석된 딜타이, 즉 딜타이 상들이다.

6) I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. v. R. Schmidt, Hamburg 1956, B 21.

7) M. Heidegger, op. cit., 397f.

에빙하우스로부터 M. 리델에 이르는 딜타이 수용사를 통해 대표적인 것으로 인정되어 온 18가지의 딜타이 해석을 소개하고 있다. 부분적으로는 중첩되기도 하고 또 때로는 충돌하기도 하는 다양한 딜타이의 얼굴들 중에서 어떤 것은 단호히 거부되어야 하고, 또 어떤 것은 더 큰 얼굴의 작은 밑그림으로 포섭되어야 할 것이다. 그러나 분명한 것은 저 다양한 얼굴들을 포괄하는 하나의 큰 그림은 그려져야 하고, 그때 우리가 딜타이의 특정 얼굴에만 주의를 집중하면 다른 얼굴은 눈에 들어오지 않는다는 점이다. 지금까지 있었던 다소 과장된 딜타이 해석들은 바로 이 오류에 기인한 것으로 보인다. 즉 이 딜타이를 위해 저 딜타이를, 또는 저 딜타이를 위해 이 딜타이를 포기하고, 이 모든 딜타이들이 관계를 맺어야 할 그 하나의 딜타이 그림은 그리지 않는 오류이다.⁹⁾ 그러나 하이데거의 표현대로 이 다양한 딜타이들은 “서로 침투하고 교차하면서 … 그 하나의 (das eine) 목표를 향하고”¹⁰⁾ 있다. 딜타이 해석의 문제는 바로 이 목표 해석의 문제이다. 그리고 그것은 우리가 계기적으로 얻은 여러 딜타이들을 한데 모아 하나의 전체 표상으로서의 그 딜타이를 구성할 때, 이 구성 작업을 이끌어가는 원리가 무엇인지의 물음이다. 혼란스러운 딜타이 수용사가 보여주듯 해석자들은 각기 다른 원리를 택했다. 일단 중요한 것으로 알려진 몇 가지만 일별해 보기로 하자.

세계관의 유형들에 관한 딜타이의 논문이 출간되었을 때 E. 후설은 곧바로 딜타이의 철학을 “상대주의,”¹¹⁾ “회의적 주관주의,”¹²⁾ “역사주의적

8) Cf. *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, hrsg. v. F. Rodi u. H.-U. Lessing, Frankfurt a. M. 1984.

9) 이 오류의 기원은 두 가지이다. 첫째는 해석자의 편향된 시각이고, 다른 하나는 딜타이의 유고들이 전집으로 발간되는 데 지나치게 많은 시간이 들어 그간의 해석자들에게 그의 전모가 드러나지 않았다는 점이다. 이제 딜타이의 『전집』이 23권까지 출판되었고, 그의 해석사도 100년 가까운 시간을 뒤로 하고 있다. 우리는 이제 기존의 딜타이 해석 중에 몇 가지를 편향된 것으로 간주할 좋은 근거를 가지게 되었고, 또 지금 우리의 상황에 허용된 통일적인 딜타이 상을 그럴 새로운 이유를 가지게 되었다. 물론 이 그림은 딜타이 수용사의 현 단계에게 허락된 통일적 딜타이이다. 분명 우리의 후대는 또 다른 그림을 그리게 될 것이다.

10) M. Heidegger, op. cit., 398.

회의주의의 자식¹³⁾ 등으로 비판했다. 왜냐하면 이 철학은 물론 “가치 있는 인간적 태도의 본질적 구성요소로서의 … 지혜와 세계관¹⁴⁾을 제공 해 주기는 하지만, 그러나 이것은 하나의, 그것도 “각각의 시대에 대해 다른¹⁵⁾ 세계관이지 “세계에 대한 학문은 아니기¹⁶⁾ 때문이다. 이렇게 보면 딜타이는 후설의 눈에는 “엄밀한 학문에 대한 의지를 포기한¹⁷⁾ 사람이고, 따라서 그의 철학은 “스스로를 실증주의라 참칭하는 회의적 부정주의(Negativismus)”일 뿐이다. 물론 이 사이비 실증주의는 “참된 실증주의를 통해 극복되어야¹⁸⁾ 한다.

딜타이에 대한 더 혹독하고, 어떤 의미에서는 악의적인 비판은 H. 리케르트에서 발견된다. 이 해석에 의하면 딜타이는 가장 극단적인 의미에서의 삶의 철학자이고 “오로지 삶 자체와 더불어서만 전체적인 세계관과 삶의 관점이 성립된다는, … 삶 자체가 자기 자신으로부터, 그리고 아무런 개념의 도움도 없이 철학을 해야 한다.”¹⁹⁾고 주장하는 삶의 일원론이다. 따라서 철학에 고유한 개념적 사유를 포기하는 “삶의 철학 (Lebensphilosophie)은 결코 삶의 철학(Philosophie des Lebens)”일 수는 없고 그저 “삶의 철학(Philosophie des Lebens)”²⁰⁾에 불과할 뿐이다. 교조적인 신칸트주의자로서의 리케르트에게 “이성 혐오증에 빠진 이 유행의 철학은 학으로서의 철학의 죽음”²¹⁾을 의미할 뿐이다.

11) E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, hrsg. v. W. Szilasi, Frankfurt a. M. 1965, 49.

12) Ibid., 51.

13) Ibid., 55.

14) Ibid., 57.

15) Ibid., 61.

16) Ibid., 56.

17) Ibid., 67.

18) Ibid., 70.

19) H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmung unserer Zeit*, Tübingen 1922, 5.

20) Ibid., 64.

21) Ibid., IX.

반면 하이데거는 삶에 대한 딜타이의 천착을 긍정적인 관점에서 서술한다. 그에 의하면 앞서 언급된, 다양한 딜타이의 면모들이 향하고 있는 “그 하나의 목표”는 “»삶«을 철학적으로 이해시키고, 이 이해에 »삶 자체«로부터 해석학적 기초를 확고히 해주는 것”²²⁾이다. 이 다소 애매한 규정은 이른바 카셀 강연(Kasseler Vorträge)으로 알려진 그의 다른 글에서 한결 구체적인 의미를 얻는다. 여기서 삶의 “근본 특성은 역사적 존재(Geschichtlich Sein)”²³⁾로 규정된다. 딜타이에게 “»정신과학의 논리학«은” 전혀 “중심적인 것이 아니고,”²⁴⁾ 그의 “다양한 형태의 저작들을 한데 결집시키는 것”은 바로 “역사의 의미와 인간 존재의 의미에 대한 생생한 물음”²⁵⁾이었다. “딜타이의 마지막 관심은 역사적 존재(geschichtliches Sein)에 놓여있었고,”²⁶⁾ 바로 이 관점에서 우리는 역사성의 사상가라는 또 하나의 딜타이를 보게 된다.

하이데거가 딜타이에게 결코 “중심적이 아니라”고 말했던 문제, 즉 정신과학의 논리학에 초점을 맞추는 딜타이 해석도 있다. J. 하버마스는 일단은 정당하게 딜타이의 문제 상황이 모든 정신과학자는 “그들이 살고 있는 시대, … 그들 자신의 시야에 의해 규정”된다는 “삶의 경향”과 “보편타당성이라는 … 정신과학적 목표 간의 갈등”(GS. VII, 137)으로 파악한다.²⁷⁾ 그러나 이 갈등에 직면한 딜타이는 이내 후자를 위해 전자를 포기해 버린다. 왜냐하면 이 “갈등을 해결하기”(GS. VII, 138) 위한 딜타이의 이해 모델은 “인식의 객관성”을 위하여 정신과학자의 역사적 상대성, “주관적 왜곡”을 “제거”²⁸⁾하고 “자아 없는 보편성”을 보장하는 “감정이

22) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 398.

23) M. Heidegger, “Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung,” hrsg. v. F. Rodi, in: *Dilthey Jahrbuch*, Bd. 8, 1992-93, 173.

24) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 398.

25) M. Heidegger, “Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung,” 152.

26) Ibid. 157.

27) Cf. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a. M. 1973, 224f.

입”²⁹⁾이기 때문이다. 이것은 딜타이가 역사적 존재자로서의 모든 정신과학자가 피할 수 없이 갖게 되는 “실천적 인식 관심을 … 가능한 해석학적 인식의 근거로 파악하지 못하고” 다시 “객관주의에로 되떨어졌다”³⁰⁾는 의미이다. 결국 딜타이의 정신과학론은 “자연과학적 객관성의 이상을 정신과학에 전용”³¹⁾한 것에 불과하며 이런 의미에서 딜타이는 “은밀한 실증주의자”³²⁾이다.

G. 미쉬 역시 하버마스과 마찬가지로 딜타이의 철학적 출발점을 “>삶에로의 직접적인 관련<과 보편타당성이라는 과학적 목표 사이의 갈등”³³⁾이라고 본다. 그리고 딜타이가 이 갈등의 해결은 “최초로 정신과학의 건립에서 이루어지리라”(GS. VII, 138)는 기대를 표했던 것과 같이, 미쉬 역시 이 문제는 본질상 ‘삶’과 ‘과학 정신’의 통일, 그리고 “철학과 정신과학의 결합”³⁴⁾을 통해서 해결된다고 생각한다.³⁵⁾ 그러나 이렇게 “비합리적인 삶의 철학의 영역”에서 스스로를 전개해 가는 “과학의 정신”³⁶⁾은 우리가 “칸트에서, 그리고 흄에서” 볼 수 있는 “주지주의적으로 희석된(verdünnt)³⁷⁾ 과학의 개념”일 수는 없다. 왜냐하면 이렇게 “홀쭉한(dünn)

28) Ibid., 226.

29) Ibid., 228.

30) Ibid., 224f.

31) Ibid., 230.

32) Ibid., 224.

33) G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, Stuttgart ³1967, 187.

34) G. Misch, “Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften,” in: F. Rodi (Hrsg.), *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, 140.

35) 즉 “정신과학의 건립”은 이 과학이 삶의 철학의 요구를 충족시킬 수 있는 방향으로 이루어져야 한다.

36) Ibid., 135.

37) 이 표현은 딜타이의 유명한 다음의 글에서 기원했을 것이다. “로크, 흄, 칸트 등이 이룩한 인식하는 주관의 혈관에는 실재의 붉은 피가 흐르지 않고, 오직 단순한 사유 활동으로서의 이성의 희석된(verdünnt) 과즙만이 흐르고 있다. 그러나 전체 인간에 대한 역사적 심리학적 연구는 나를 자신의 힘의 다양성에 있어서, 즉 의지하고 느끼면서 표상하는 존재자에 대해서도 (외부 세계, 시간, 실체, 원인 등과 마찬가지로) 인식과 인식의 개념에 의거한 설명을 하도록 요청하였다.” (GS. I, xviii: 강조는 필자에 의함).

과학 개념으로부터 ... 철학은 인간적 삶을 지탱하는 확신을 발전시킬 수는 없기”³⁸⁾ 때문이다. 바로 여기서 삶 내지 정신과학이라는 개념의 “변형(Metamorphose)”³⁹⁾이 이루어진다. 이제 새로운 정신과학, “삶에 부합하는 방식으로(lebensnah) 역사적 현실성을 파악”⁴⁰⁾해야 하는 정신과학은 “>보편타당한< 과학으로 성취될 수 있는 것과는 다른 어떤 것”⁴¹⁾이어야 한다. 정신과학적 “인식은 ... 영혼과 영혼의, 삶의 힘과 삶의 힘의 내적인 건드림에 의거한, 체험 이해”⁴²⁾이고, 이 같은 삶의 이해만이 “삶을 삶 자체로부터 파악하고자”하는 철학의 “욕구”(GS. V, 4)⁴³⁾를 충족시킬 수 있다.

“[이 새로운] 삶의 길(Weg des Wissens)에서 중요한 것은 모든 인간적인 것에 대한 이해이다. 이 길은 이제 인간적 세계의 심연에 다르다. 위로부터의 [형이상학적인] 어떤 빛도 이 심연을 비추지 못한다. 여기서는 그저 깊이로부터 우러나오는 교양(Eruptionen)에 의해 어두운 것이 밝아질 뿐이다. 그것도 온전한 체험을 통해 삶에 대한 확신을 창출하는 위험을 감수하는 자에게만 밝아질 뿐이다.”⁴⁴⁾

이제 정신과학은 더 이상 자연과학의 곁에 또 하나의 과학으로 머물러서는 안 되고, “>인간적 삶의 감동적이며 역사적인 현실성 안으로< 파고 들어가는” 학문이어야 한다. 그리고 철학은 이렇게 “자기 자신을 인식하

38) G. Misch, “Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften,” 138.

39) G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, 189.

40) G. Misch, “Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften,” 141.

41) G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, 186, cf. “Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften,” 141.

42) Ibid.

43) 미쉬는 삶을 “삶 자체로부터” 파악한다는 델타이의 파를을 모든 형이상학적, “초월적 정립들을 배제”(ibid., 135)한다는 의미로 새긴다.

44) G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, 189. 델타이의 다음의 문장을 참조하라: “이제 사유는 삶 자체를 밝게 할 수는 있다. 그러나 삶의 배면에 이르는 못한다.” (GS. XIX, 357).

고, 묻고 추구하며 형성하는 정신”⁴⁵⁾을 “이끌어가는 힘”⁴⁶⁾이다. 과학은 이 힘의 발현을 위한, “삶을 삶 자체로부터 파악해야” 한다는 삶의 철학의 근본 과제를 위한 수단일 뿐이다. 이렇게 해서 삶과 과학 간의 갈등이 해소된다. 그러나 하버마스의 주장과는 정반대로 삶의 역동성을 위해 과학적 객관성이 지양되는 방식으로 해소된다. 과학적 객관성이 아니라 삶이 여전히 “철학의 근본 개념”이고, 이것이 “파르메니데스 이후 고대의 전통에서 존재자가 차지하던 그 자리에 들어선다.”⁴⁷⁾

나는 여기서 언급된 딜타이 해석들의⁴⁸⁾ 타당성을 일일이 검토하지는 않겠다. 이 해석들의 부적절성 또는 불충분함은 앞으로의 논의를 통해

45) G. Misch, “Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften,” 143.

46) Ibid., 138.

47) Ibid., 132.

48) 딜타이 해석의 역사와 관련하여 언급하지 않을 수 없는 중요한 해석 중의 하나를 본고는 의도적으로 배제하였다. 그것은 19세기적이라기보다는 오히려 20세기적인 관점에서 진행된 M. 리델의 해석이다 (cf. M. Riedel, “Das erkenntniskritische Motiv in Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften,” in: *Hermeneutik und Dialektik*, Bd. I, hrsg. v. R. Bubner u. a., Tübingen 1970). 이 해석에 의하면 “딜타이의 사유를 추동시키고 자신의 과제 앞으로 끌어갔던 것은 ... 근대 과학의 생성과 더불어 파괴되어 버린, 이론적 삶과 실천적 삶의 확실성 간의 관련”(ibid., 234)이다. 따라서 핵심 과제는 “근대 인식론의 근저에 놓인 의식의 신화에 반대”(ibid., 241)하고, “외부 세계가 아니라 우리가 그 안에 살고 있는 세계”(ibid., 249), 즉 “자연적 세계의 개념을 복원”(ibid., 247) 하는 일이다. 딜타이의 철학은 근본적으로 근대적 주체 개념과 의식 철학에 반대하는 실천철학이다 (cf. ibid., 241, 244, 247, 249). 리델의 논거는 앞서도 언급된 현상성의 명제와 “체험의 확실성”(ibid., 245)이고, 근거 텍스트는 이른바 브레슬라우 강연 원고이다 (이 원고는 현재 『전집』에 수록되어 있다. cf. GS. XIX, 58-295). 이 텍스트에 새롭게 부여되고 있는 중요성도 중요성이고 (이 점에 대해서는 다음을 참조: 김의수, 「딜타이의 ‘역사이성비판’ - 그 기본사상」, 『해석학과 사회철학의 제문제』, 강돈구 외 지음, 일월서원 1990, 102f.), 또 이 해석의 독특함과 현대성도 매력적이지만, 그러나 내가 보기에 리델의 관점은 지나치게 현대적이어서 오히려 덜 딜타이적이다. 적어도 이것이 딜타이의 모든 면에 대한 해석이라고 보기는 어렵다. 물론 딜타이가 근대 주관주의 형이상학에 대한 직접적인 비판자는 아니라 하더라도 —이것은 원칙적으로 하이데거의 문제이다—, 그러한 비판의 단초를 어디까지 제공했느냐는 물음은 앞으로 더 논의되어야 할 문제이다. 적어도 이러한 물음을 제기했다는 점에서 리델의 관점은 매우 생산적인 것이지만, 그러나 물음의 제기에도 머무는 한 본고의 논의에 포함시킬 수는 없었다.

자연스럽게 드러날 것이다. 지금 우리의 목적을 위해 중요한 것은 이 모든 해석들이 어떤 하나의 핵심 문제를 중심으로 움직이고 있다는 사실을 보이는 일이다. 이 문제가 바로 통일적인 딜타이 상을 구성하기 위한 하나의 원리, 즉 다양한 딜타이들에도 불구하고 지속적으로 관찰되고 있는 딜타이의 본질(Wesen)이고,⁴⁹⁾ 그의 동일성(Selbigkeit)⁵⁰⁾이다. 결론을 선취하자면 그것은 **삶과 과학의 갈등, 삶의 역사성과 인식의 객관성 간의 모순**이다.

후설과 리케르트에 의하면 딜타이는 **삶** 자체의 전개념적 현실성에 집착하면서 과학적 인식의 엄밀성과 개념적 사유를 포기한 사람이다. 반면 하버마스에 의하면 딜타이는 거꾸로 **과학적** 인식의 보편타당성을 위해 자신의 삶의 철학적 출발점을 망각한 사람이다. 하이데거는 딜타이의 철학적 중심 개념을 **삶과 인간적 존재의 근원적 역사성**에서 찾고 정신과학의 방법론적 정초는 부수적인 문제로 간주한다. 미쉬 역시 **삶**의 철학의 요구를 위해 과학적 인식이 변형될 필요성을 강조하고 있다. 이 모든 해석들은 삶과 과학 간의 모순이라는 하나의 문제에 주목한다는 점에서 같고, 또 모순이 발생하고 있는 두 항 중의 어느 하나에만 중점을 둔다는 점에서도 같다. 다만 어느 항에 초점을 맞추는지, 그리고 그렇게 해석된 딜타이에 대해 긍정적인지 비판적인지의 평가에서만 입장이 갈릴 뿐이다. 내가 보기에 지금까지의 딜타이 수용사의 가장 근본적인 결함은

49) 딜타이는 본질을 “변화의 한가운데에서도 연관의 지속과 연속성을 경과하는 ... 사실 상태”(GS. VII, 244)로 규정한다. 이것은 변화를 거부하는 실체(그 딜타이 자체!)가 아니라, 변화 **중**에 지속되는 통일성이다.

50) “하나의 삶의 통일체 안에서 어떤 개념에 의해서도 표현될 수 없고 단지 체험 가능한 통일성이 모든 차이와 모든 변화를 결집시킬” 때, 우리는 이 통일성을 “동일성(Selbigkeit)의 범주”(GS. XIX, 362, cf. VII, 246)라 부른다. 이것도 차이와 변화 중의 통일성이기에 차이와 변화를 모르는 “추상적 실체”와는 다르다. 바로 이 동일성의 범주에 의거하여 “우리는 우리 자신을 [하나의] 인격으로 느낄 수 있다.” 그러나 여기에 “모든 변화에도 불구하고 무언가 자기 자신과 동일한 것(Gleiches)이 [실체가!] 항존한다는 점은 전혀 포함되어 있지 않다.” (GS. XIX, 362). 내가 추구하는 것도 실체로서의 딜타이, 즉 딜타이 자체가 아니라, 다만 자기 동일적인 딜타이 상이다.

바로 이것, 즉 양면(兩面)적인 딜타이에 대해 오직 일면적(一面)인 해석만이 이루어졌다는 점이다. 태반의 해석들이 다음과 같이 말한다: 딜타이의 근본 문제는 삶과 과학의 갈등이었고, 그의 목표는 이 갈등의 해결이었고, 이를 위해 그는 갈등을 빚고 있는 두 항 중의 하나를 버리고 나머지 하나만을 취했다.

바로 여기서 지금까지의 딜타이 해석사에 내가 던지는 수정의 요구가 제기된다. 통일적인 딜타이 상을 구성하는 우리의 작업은 과학 또는 삶 중의 어느 하나만이 아니라, 이 둘 모두를, 정확히는 이 둘 간의 모순과 갈등 자체를 원리로 해야 한다. 왜냐하면 딜타이의 철학은 바로 이 두 항 사이의 무한한, 그리고 결코 종결에 이를 수 없었던 진자 운동(Oszillation)이었기 때문이다. 일면 딜타이는 삶의 역사성이라는 자신의 기본 입장에 따라 모든 정신과학자는 객관적 인식을 위한 갖은 노력에도 불구하고 불가피하게 “그들이 살고 있는 시대, ... 그들 자신의 시야에 의해 규정된다.”는 근원적인 한계를 지적한다. 그리고 바로 그렇기 때문에 보편타당한 인식이라는 목표가 “더욱 의식적으로, 그리고 더욱 비판적으로”(GS. VII, 137) 추구되어야 한다고 말한다. 그러나 이 추구에도 불구하고 역사적 현실성으로서의 삶은 결코 “이성의 범정에 소환될 수 없고”(GS. VII, 261, 359), 따라서 우리는 결코 “삶의 배면으로 들어갈 수 없다.” (GS. V, 5, cf. 136, 194, VII, 224, 261, 359, VIII, 22f., 180, 189, XIX, 329, 346f., 357, 373). 전개념적 현실성으로서의 삶은 “결코 개념 안에서 용해되어 버리지는 않기”(GS. VII, 331) 때문이다. 그리고 바로 그 사실 때문에 “사유는 삶에 목마르고 굶주리게”(GS. VII, 268) 된다. 그리고 이 굶주린 “사유를” 다시 “체험의 어둡고 심오한 음성이 —비록 나직이나마— 동반하며 ... 객관성으로의 열정, 그것을 위한 희생과 자기 헌신”으로 부추긴다. 그러나 “오성에게” 이런 일은 결코 “헤쳐 나갈 수 없는”(GS. VII, 331) 과제일 뿐이고, 따라서 사유의 굶주림은 결코 “포만에 이를 수가 없다.”(GS. V, 4). 그리고 이 채워지지 않는 욕구가 다시 무한한 시도의 동력이 되기도 한다. 분명한 것은 딜타이는 바

로 이 무한한 갈등의 한복판에 서 있었고, 진동하는 시계추처럼 때로는 이리로 때로는 저리로 기울었지만, 결코 어느 하나를 완전히 성취하지도, 또 포기하지도 않았다는 점이다. 바로 여기에 그의 “비극”(GS. XIX, 356)이 있다. 나는 바로 이 비극적인 모순의 관점에서 하나의 통일적인 딜타이를 그리기를 원한다. 그리고 그 방법적 통로를 H.-G. 가다머의 딜타이 해석에 대한 비판적 수용에서 발견한다. 왜냐하면 가다머는 원칙적으로는 삶과 과학의 갈등에 직면한 딜타이가 과학적 객관성의 이념을 위해 삶의 현실성을 포기했다는 입장이지만, 그러나 최소한 이 비극적 갈등에 주목하고 있고, 또 이 갈등의 근원적 해결 불가능성의 철학적 의미에 대한 단초를 암시적으로나마 —그러나 여전히 부정적인 톤으로— 제공하고 있기 때문이다. 나에게서는 이 단초를 긍정적으로 전환시켜 발전적으로 강화하는 일이 필요해 보인다. 이른바 “지난 수십 년간 가장 강한 영향력을 행사한 딜타이-해석들 중의 하나”⁵¹⁾라는, 그리고 그 정당성이 “거의 의심받지 않았다는”⁵²⁾ 가다머의 딜타이 해석에 대한 비판적 수용을 통해 **모순의 철학자**로서의 딜타이를 그리는 것 — 이것이 지금부터의 과제이다.

3. 가다머의 딜타이

가다머의 딜타이 해석은 우선은 『진리와 방법』에서 딜타이에 할애된, 두 개의 절로 구성된 하나의 장이⁵³⁾ 중심적인 것이고, 여기에 본격적으로 딜타이를 다룬 여섯 편 논문과,⁵⁴⁾ 그의 『전집』 열 권의 여기저기서

51) F. Fodi u. H.-U. Lessing, Einleitung zu *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, 27.

52) T. Nennon, “Hermeneutical Truth and the Structure of Human Experience: Gadamer’s Critique of Dilthey,” in: *Dilthey—Jahrbuch*, Bd. 8, 1992-93, 75.

53) H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. I, Tübingen 1990, 222-246 (이하 가다머의 『전집』은 GW.로 약하고 권수와 면수만 표함).

54) 다음의 글들이다. 「역사 이성의 한계」 (1949, in: GW. X, 175-178), 「역사의식의

발견되는 산발적인 언급들이 추가된다. 이상의 글들에서 가다머는 딜타이에 대해 철저하게 비판적인 태도를 견지하고 있다. 그 외에 주목할 만한 세 편의 논문이⁵⁵⁾ 있는데 여기서는 딜타이의 철학적 시도의 근원적인 완수 불가능성과 그 기획의 모순성이 강조되고 있다. 물론 전반적으로 부정적인 태도는 여전히 유지된다. 나는 이 두 부류의 글을 분리해서 가다머의 딜타이를 소개하고자 한다. 두 해석은 딜타이를 각기 계몽의 **완성자**, 그리고 역사주의의 **미완성자**로 기술한다. 그러나 가다머에게 이 각각은 서로 다른 두 딜타이가 아니다. 왜냐하면 그는 전자를 후자의 이유로, 그리고 후자는 전자를 위한 전제로 사유하고 있기 때문이다.

1) 계몽의 완성자로서의 딜타이

가다머는 일단 딜타이의 “중간적 지위(Zwischenstellung)”(GW. X, 190), 즉 그가 철학사적으로 “낭만주의와 실증주의의 사이”(GW. IV, 406, X, 187: cf. I, 12, 223, II, 313f., 464f., IV, 409, 434, X, 202)에 서 있었고, 두 진영으로부터 지속적으로 상반된 요구를 받았다는 사실에 주목한다. 일면 낭만주의의 영향력 때문에 그는 “삶으로부터 출발”(GW. I, 239, cf. 240, II, 30, III, 219)하며 “삶이라는 근본 사실 안에 철학을 정초하기”(GW. I, 240, cf. 230, III, 219)를 원한다. 이 경우에는 삶의 “다면성”(GW. X, 180)⁵⁶⁾과 그 “헤아릴 수 없는(unergründlich) 얼 굴”(GW. X, 180)을 “그 자체로부터”(GS. V, 4) 파악하는 일이 그의 철

문제 (1973, in: H.-G. Gadamer, *Kleine Schriften*, Bd. IV, Tübingen 1977, 142-147), 「딜타이의 문제. 낭만주의와 실증주의의 사이에서 (1984, in: GW. IV, 406-424), 정신과학의 변화에 관하여 (1985, in: GW. X, 179-184), 「해석학과 딜타이 학과 (1991, in: GW. X, 185-202), 철학과 철학의 역사」 (1998, in: H.-G. Gadamer, *Hermeneutische Entwürfe*, Tübingen 2000, 70-96).

55) 다음의 글들이다. 빌헬름 딜타이. 100회 생일에 부쳐 (1933, in: GW. IV, 425-428), 완성되지 않은 자, 그리고 완성될 수 없는 것. 빌헬름 딜타이의 150회 생일에 부쳐 (1983, in: GW. IV, 429-435), 딜타이와 오르테가. 삶의 철학 (1985, in: GW. IV, 436-447).

56) H.-G. Gadamer, *Hermeneutische Entwürfe*, 74.

학의 핵심 과제이다. 그러나 동시에 실증주의와 근대 과학의 요청에 따라 그는 다시 삶에 대한 과학으로서의 “정신과학에 인식 이론적 정초를 마련하고자 하며,”⁵⁷⁾ 이는 곧 “이해하는 과학의 ... 과학적 객관성을 정당화”⁵⁸⁾하는 일이다. 이런 작업을 이끌어 갔던 것은 물론 “자연과학의 범형”(GW. I, 12, 13, cf. II, 29, 327f.)이었고, 따라서 이 경우 그의 핵심 과제는 “자연과학에 대한” 정신과학의 “동등한 권리”⁵⁹⁾를 보장하는 것이었다. 이 같은 이중의 과제의 도전 때문에 그의 문제 상황은 근본적으로 “삶의 철학과 ... 과학 간의 갈등(Widerstreit)”(GW. I, 235, cf. 222)으로 특징지어진다. 그리고 잘 알려진 대로 이 갈등의 해결을 위한 시도가 바로 『역사 이성 비판』이었다. 이 기획은 물론 칸트가 “자연 인식을 위해 성취한 것과 동일한 것”(GW. I, 224)을 역사의 영역에서도 수행하여, 자연과학의 인식론적 정초로서의 『순수 이성 비판』을 정신과학의 측면에서 “보완”(GW. I, 223, III, 214, cf. IV, 426)하려는 의도를 갖는다. 보완의 이유는 분명해 보인다. 칸트는 자연을 인식하는 순수 이성에 대한 비판적 자기 검진을 통해 자연과학의 가능 조건을 규명한 바 있지만, 이와 같은 일이 자유와 역사의 영역에서는 이루어지지 않았다. 즉 이성 비판, 계몽의 과제는 다만 절반의 성과만을 거두고 있을 뿐이다. 이제 칸트가 인식의 문제가 아니라 도덕의 문제이고 “존재하는 것”이 아니라 “존재해야만 하는 것”⁶⁰⁾의 영역이라는 이유로 인식론적 정초에서 제외시킨 자유의 영역에서도 이성 비판이 수행되어야 하고, 이를 통해 역사 인식의 가능 조건이 규명되어야 한다. 즉 역사 이성의 비판적 자기 검진을 통해 >어떻게 “역사의 보편타당한 종합 판단”(GW. I, 226, GS. VII, 278)이 가능한가?<의 물음이 답해져야 한다.

바로 이 구체적인 물음 때문에 삶의 철학과 과학 간의 갈등은 이제 “유한하고 역사적인 인간의 관점 구속성”과 “정신과학적 인식의 객관

57) H.-G. Gadamer, *Kleine Schriften*, IV, 143.

58) *Ibid.*, 144.

59) *Ibid.* 143, cf. GW. II, 30.

60) I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 868.

성”(GW. I, 238) 간의 갈등으로 구체화된다. 일단 딜타이의 삶의 철학적 내지 역사주의적 출발점에 따라 인간은 자신의 시간과 역사로부터 자유로울 수는 없다. 그러나 동시에 “객관적 [역사] 과학을 정당화해야 한다는 목표”는 과거의 시대를 “그 시대로부터 이해해야지 그 시대에게는 생소한 현대의 척도로 재단해서는 안 된다.”(GW. I, 235)고 말한다. 이제 모든 문제는 역사적 이해의 객관성의 확보에로 환원된다. 어떻게 “역사적 관찰자의 관점 구속성,” 즉 그의 현재적 “선입견을 극복하고” 그 같이 “보편적이고 ... 무한한 이해에” 도달하는 일이 우리 “유한한 인간 존재에게 가능한가?”(GW. I, 236). 이것이 근본 물음이다. 가다머는 이 물음에 대한 답변의 실마리를 딜타이의 이해 모델에서 찾는다. 즉 부분으로 주어진 전승이 속했던 전체의 재구성, 그렇게 구성된 전체 안으로의 전위와 전치, 그리고 과거의 입장에서 이루어지는 추체험을 통해(cf. GS. VII, 210-214) 과거의 삶을 그 과거로부터 이해하는 일이 이루어진다. 그리고 이 모든 과정을 가능하게 해주는 근거는 역사 인식의 주객 동일성이다 (cf. GW. I, 226, 245).

“역사 과학의 가능성을 위한 최초의 조건은 내 자신이 역사적 존재(*geschichtliches Wesen*)라는 사실, 그리고 역사를 탐구하는 자와 역사를 만드는 자가 같은 사람이라는 사실이다. 역사의 보편타당한 종합 판단(*die allgemeingültigen synthetischen Urteile der Geschichte*)은 가능하다.” (GS. VII, 278, cf. 151).

논의의 핵심은 물론 비코의 테제의⁶¹⁾ 단적인 반복도 아니고, 또 단순히 전제된 인간 본질의 동질성도 아니다. 딜타이는 “개인들 간에 존립하

61) G. 비코의 테제는 다음과 같다: “인간은 사회적·역사적 세계를 스스로 창조해 내었다. 그래서 인간은 그의 정신이 구성한 세계를 그 구성의 과정을 되짚어 가면서 고도의 확실성을 가지고 알아낼 수 있지만, 반면 [인간이 아니라 신이 창조한] 자연의 세계는 그에게 여전히 비밀스러운 것으로 남는다.” (G. Vico, *Principi di Scienza Nuova*, 1744, ü.setzt v. E. Auerbach, München 1924, 125, 139; M. Riedel, *Verstehen oder Erklären?*, Stuttgart 1978, 17에서 재인용).

는 공통성이 감성계에 객관화되어 나타난 다양한 형식”으로서의 “객관 정신”(GS. VII, 208)이 “모든 생소함, 모든 타자 존재를 제거해”(GW. I, 233) 준다고 본다. 즉 “정신이 객관화하여 나타난 모든 것은 나와 너에게 공통적인 것을 포함하고 있고”(GS. VII, 208), “이 공통성의 근본 경험”(GS. VII, 141)이 모든 시간적 간격과 역사적 상대성의 한계를 넘어 나와 너를 매개해 준다. 결국 정신과학의 가능성의 조건은 오직 객관 정신, 즉 역사 이성 또는 역사의식의 보편적 매개이다.⁶²⁾

62) 여기서 가다머는 두 가지의, 결코 중요하지 않다고 말할 수 없는 비판을 제기한다. 첫째는 딜타이의 이해가 »‘자신의 선입견을 타파하는, 그리고 이를 통해 인식의 객관성을 추구하는 주관’이 ‘객관으로 고정된 의미’를 복원하는 과정«인 한, 이 이해는 여전히 근대 주관주의 형이상학의 주객 대립의 도식에 머물러 있고, 따라서 그의 해석학은 근본적으로 “인식 이론적 데카르트주의”(GW. I, 246)라는 것이다. 가다머가 보기에 역사적 경험으로서의 이해는 근본적으로 »현재와 과거의 “참된 대화”(GW. I, 308)«여야 하는데, 딜타이에게는 이것이 »주관성의 행위«에, 즉 »이해되어야 할 과거를 참된 대화 상대자로 보지 않고 외부로부터 주어진 생소한 객체로, 주관에 대립시키는 “외적 행위”(GW. I, 173)«에 불과하다는 것이다. 이해란 일방향적 전치가 아니라 과거와 현재의 상호적 대화를 통한 의미 형성이어야 하는데 (cf. GW. I, 302, 308, 310, 378f., 381 u. ö.), 이것이 딜타이에 의해 단순한 “암호 해독(Entzifferung)”(GW. I, 245, 244, *Kleine Schriften*, Bd. IV, 144)으로 축소되어 버렸다. 그리고 그 이유는 딜타이의 “역사 객관주의”가 객관적 이해의 이상을 통해 “과학의 이상”에로 다가갔고, 이를 통해 결국은 “근대의 주관주의”(GW. II, 124)에로 되돌아갔기 때문이다. 물론 근대 주관주의를 넘어서는 이해 모델, 즉 가다머 식의 변증법적인, 또는 존재 사유에 의거한 이해의 구조를 딜타이에서 발견할 수는 없다. 그리고 그런 한에서 나는 이 비판이 원칙적인 정당성은 갖는다고 생각한다. 그렇기 때문에 나는 앞서 언급된 리텔의 매우 흥미롭고 참신한 관점, 즉 딜타이의 철학은 근대 주관주의 형이상학에 대한 비판이라는 해석을 전면적으로 수용할 수 없었던 것이다. 그러나 여기서 확실하게 지적해야 할 것은 가다머의 비판은 분명 가다머의 입장에서 이루어진 것이지 결코 내재적인 비판은 아니고, 따라서 딜타이 자신의 어떤 결함을 지적한 것은 아니라는 사실이다. 이해를 상호적 대화의 구조로 관찰하는 일은 하이데거 이후의 철학적 상황에서 가능한 일이었지, 딜타이의 문제는 아니었기 때문이다. 이렇게 보면 가다머의 딜타이 해석이 분명히 자신의 “철학적 해석학의 관점으로부터”(H. Ineichen, *Erkenntnistheorie und geschichtlich-gesellschaftliche Welt*, Frankfurt a. M. 1975, 25, cf. F. Fodi u. H.-U. Lessing, *Einleitung zu Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, 27) 진행된 것이라는 지적은 경청할 가치가 있다. 두 번째의 비판은 이해의 가능 근거로서의 객관 정신의 보편적

바로 여기서 가다머의 비판적 물음이 제기된다.

“그러나 딜타이가 생각했던 것처럼 삶이 고갈되지 않는 창조적 실재성이라면, 역사의 의미 연관의 지속적인 변화가 객관성에 도달하는 앞을 배제하는 것은 아닌가? 따라서 역사적 의식이란 결국은 하나의 유토피아적 이상(utopisches Ideal)에 불과하고 자신 안에 하나의 모순을 포함하는 것은 아닌가?” (GW. I, 235). “딜타이는 유한하고 역사적인 인간의 관점 구속성에서 정신과학적 인식의 가능성에 대한 어떤 근본적인 장애도 발견하지 못했다. 역사의식은 자신의 고유한 상대성을 넘어서는 고양을 이루어내야만 한다. 이를 통해 정신과학적 인식의 객관성이 가능해 질 수 있도록 말이다. 그러나 우리는 물어야 한다. 어떻게 ‘모든 역사적 의식을 넘어선, 절대적이고 철학적인 삶에 관한 개념’을 끌어들이지 않고도 이 같은 요구가 정당화될 수 있는지를 말이다. 자신의 고유한 제한성이 ... 객관적 인식에로의 근본적인 요구를 지양하지 않는다는, 역사의식의 탁월성은 무엇이란 말인가? ... 인간의 의식은 결코 무한한 지성, 즉 이 지성에 대해 모든 것이 동-시대적이고(gleich-zeitig), 그리고 동시에 현재적일 수 있는 그런 지성이 아니다. 의식과 대상의 절대적 동일성 — 그것은 유한하고 역사적인 의식에게는 도달 불가능하다. 인간의 역사의식은 항상 역사적인 작용 연관 안에 휘말려 있다. 그럼에도 불구하고 자기 자신

매개와 관련된 것이다. 만일 이 정신의 매개 하에 나와 너 사이의 차이가 사라지고, “너 안에서의 나의 재발견”(GS. VII, 191)이 이루어질 수 있다면, 그것은 »실로 달리 생각하는 나와 너의 만남으로서의 이해«가 아니라, »나와 너를 자신 안에 소멸시켜버리는 보편적인 “정신의 자기 조우”(GW. I, 233)«에 불과하다는 것이다. 가다머의 눈에는 이해의 매개자로서의 객관 정신이 여전히 하나의 “절대 정신”일 뿐이고, 이를 통해 딜타이는 “원하지도 않았고 또 시인하지도 않았던, 사변적 관념론에로의 근친성”(GW. I, 231)을 드러내고 만다. 나는 이 비판은 다소 과장된 것이라고 본다. 왜냐하면 딜타이는 자신의 객관 정신과 헤겔의 정신의 개념을 “정확하고도 분명하게 구분”(GS. VII, 148)하고 있고(cf. GS. VII, 148-152), 또 객관 정신을 모든 경험에 앞서 경험들을 매개해 주는, 경험을 초월한 정신이 아니라, 경험을 통해 비로소 “객관화된”(GS. VII, 208) 정신으로 간주하기 때문이다. 즉 객관 정신의 보편성은 반복된 이해의 실천을 통해 형성되어 가고 있는 보편성이기(cf. GS. VII, 132f., 134f., 141), 모든 이해에 앞서 미리 주어진 어떤 것이 아니다. 다시 말해 우리가 이해의 가능 근거로서의 객관 정신과 그때마다의 이해의 실천을 통한 객관 정신의 확대 사이의 해석학적 순환에 주목한다면 이 비판의 설득력은 그다지 크지 않다.

[의 역사적 상대성]을 넘어서고 이를 통해 객관적 역사 인식을 얻어 낼 수 있다는, 역사의식의 탁월함은 도대체 어디에 근거하는 것인가?” (GW. I, 238f.).

딜타이 자신의 규정에 따르면 역사의식이란 “정신적 세계의 모든 현상들을 역사적 발전의 산물로 파악하는”(GS. VII, 105) 의식이다. 그러므로 참으로 역사의식을 가진 자라면 미래에 계속될 발전과 변화의 가능성을 열어두어야 하고, 이에 따라 당연히 그 어떤 절대성도 승인해서는 안 된다. 바로 여기에 모든 역사주의의 근본 입장이 있다. 즉 스스로 역사적으로 규정되어 있고 결코 이 규정성을 넘어설 수 없다는 사실에 대한 승인이 바로 그것이다. 그런데 이러한 역사적 상대성의 의식으로서의 역사의식이 다시 모든 역사성의 한계를 넘어 초역사적으로 타당한 인식의 가능 조건으로 기능한다면 그것은 가다머가 보기에 분명 하나의 모순이다. 즉 “모든 것의 선입견 구속성을 증명하면서 정작 자기 자신만큼은 절대적이라고 … 간주하는”(GW. II, 182) 모순이다. 가다머에 의하면 모든 것의 역사성을 설파하는 역사의식은 정작 자기 자신의 역사성에 대해서는 진지하게 사유하지 않았다.⁶³⁾

가다머는 딜타이의 한 문장을 인용한다: “의식적으로 제약된 자로 남기(mit Bewußtsein ein Bedingtes zu sein).” (GW. I, 241, IV, 414: GS. V, 364). 이것이 그의 출발점이었고 그의 “공식”(GW. I, 241)이었다. 그러나 그를 쫓아다니던 “>상대주의의 유명<”(GW. X, 180)을 피하고 “역사적 인식의 객관성에 도달해야”(GW. I, 240) 한다는 강박이 그로 하여금 삶의 역사성이라는 본래적인 출발점을 “망각하게”(GW. X, 177) 만든다.

“시간 지평의 제약, 그리고 절대적 타당성에 대한 모든 요구를 해체하는 역사 이성은 여전히 하나의 이성일 뿐이다. 역사 이성은 역

63) 가다머는 이렇게 말한다. “참으로 역사적인 사유는 자신의 역사성까지 함께 사유해야 한다.” (GS. II, 64, cf. I, 452).

사를 통해 [자신을] 역사적 당파성에 사로잡혀 있음으로부터 해방한다. 그러면서 스스로 때려 만든 [절대적 타당성에 대한 모든 요구를 해체하면서 스스로에게 입힌] 상처를 치유한다. 역사적 이해의 보편성 안에서 스스로를 완성하며 전체적(souverän)으로 되어버린 역사 이성이야말로 역사적 계몽주의의 이상이다.” (GW. X, 176).

결국 가다머가 보기에 삶과 과학의 갈등을 해결하려던 딜타이의 철학적 “노력은 실패했다.” (GW. I, 239, cf. II, 100). 더 정확히 말해 이 노력의 결과, 즉 역사 이성의 완성은 “그의 삶의 철학적” 내지 역사주의적 “출발점과 결합되지 못했다.” (GW. I, 240, cf. IV, 438).⁶⁴ 왜냐하면 갈등은 “해결된 것이 아니라”(GW. I, 223), 과학을 위해 삶이 포기됨으로써 해소되었기 때문이다. 물론 『역사 이성 비판』으로 『순수 이성 비판』을 보완한다는 의도는 실현되었다. 최종적으로 역사 인식의 보편타당성은 확보되었고, 자연과학과 정신과학의 “동등성(Ebenbürtigkeit)”(GW. I, 244, 245, II, 313)도 입증되었고, 자유의 영역 안에서의 이성 비판도 완수되었다. 즉 칸트를 통해 그 절반의 성과만을 거두었던 계몽의 과제가 이제 딜타이를 통해 온전히 충족된 것이다. 그리고 이 목적을 위해 삶이라는 근본 사실을 버릴 수 있었던 딜타이는 본질적으로 “계몽주의의 자식”(GW. I, 243)이며 동시에 “계몽의 완성자”(GW. I, 244, cf. 280, II, 32, 124)이다. 이것이 가다머의 딜타이, 그 제일 판본이다.

2) 역사주의의 미완성자로서의 딜타이

한편 앞서 언급된 세 편의 논문에 의하면 딜타이는 “자신의 시대의 숙명을 넘어섰다기보다 오히려 충족시킨” 사람이다. 이 숙명은 역사적 상대성, “역사적으로 의식하고 있음이라는 무시무시한 힘을 상대로 한 철학의 … 투쟁”(GW. IV, 425)에, 즉 “»상대성으로부터 총체성으로(Von der Relativität zur Totalität)«”(GW. IV, 430, I, 241)라는 역사주의 고유의 과제에 매진하라는 시대적 숙명이다. 이 숙명은 비극적이다. 왜냐하면

64) Cf. H.-G. Gadamer, *Kleine Schriften*, Bd. IV, 144.

이 숙명은 딜타이에게 단지 역사적 상대성의 한계를 넘어서라고 요구할 뿐 아니라, 삶의 비밀스러운 “다면성(Mehrseitigkeit)”을 유지하면서도 역사적 상대성의 한계를 넘어서게 해주는 존재의 총체성에 도달하라고 요구하고 있기 때문이다. 이는 물론 스스로 역사적 존재자 이상일 수 없는 딜타이에게 —그리고 물론 그 어떤 계몽의 세례를 받은 인간에게도— 결코 “완성될 수 없는(unvollendbar) 과제”(GW. IV, 430)이다. 바로 이 숙명의 완수 불가능성 때문에 딜타이는 곧 “역사의식의 불행의 상징”(GW. IV, 426)으로 표현된다. 그리고 이 상징은 그가 “각기 거대한 전체의 I부로 표현된 『슬라이어마허의 생애』와 『정신과학 입문』을 미완으로 남겨두었다.”는 사실에서 구체화된다. 그 후의 연구들은 모두 “>…을 위한 연구 <, >…을 위한 기여<, >…의 이념들<, >…의 시론<”(GW. IV, 431)이라는 제목에 드러나 있듯 “미완의, 잠정성의 또는 단편성의 징후”(GW. I, 426)를 보여주는 “토막 철학”⁶⁵⁾들이다.⁶⁶⁾ 이 단편적인 제목들은 역사적 상대성이라는 “역사주의의 위험한 진리”(GW. IV, 427)에 대한 그의 투쟁이 결국에는 “완수될 수 없으리라는 고백(Bekenntnis zur Unvollendbarkeit)”(GW. IV, 431)으로 해석될 수 있을 것이다. 그러나 흥미로운 것, 아니 오히려 “비극적인”(GW. IV, 430, 445) 것은 그가 이 고백에도 불구하고 이 결코 완수될 수 없는 과제를 “포기하지[도] 않았다.”(GW. IV, 431)는 사실이다.

“낭만주의와 실증주의의 사이에서 그는 위대한 학자의 길, 항상 새롭게 다시 시작하는, 그리고 항상 완성될 수 없는 것 안에서 다시 자신을 잃어버리고 마는 사상가의 험겨운 길을 추구했다.” (GW. IV, 435).

65) 김재철, 「하이데거의 딜타이 연구」, 『인문학과 해석학. 해석학 연구』, 8집, 한국 해석학회 편, 철학과 현실사, 2001, 191.

66) Cf. GW. IV, 406, 411. 가다머가 여러 곳에서 하고 있는 이 지적은 원래 하이데거가 했던 것이다 (cf. M. Heidegger, “Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung,” 150).

즉 그는 그가 해결을 원했던 갈등, 삶과 과학 간의 “갈등에 빠졌고, 또 마지막까지 이 갈등 안에 머물러”(GW. IV, 438) 있어야 했다. 이 무한히 머물러있어야 했음의 이유는 물론 삶은 “결코 완전히 규명되지는 않는다.”(GW. IV, 445)는 점에 있다. “쉬지 않고 객관성을 추구하는 딜타이의 배후에 숨어” 끝없이 “그를 앞으로 몰아쳐갔던 것”은 바로 삶 자체의 “심오한 불확실성”(GW. IV, 446f.)이었다. 바로 여기에, 즉 “삶의 헤아릴 수 없음(Unergründlichkeit)에 직면해서도” 삶을 “인식하려 하고(Erkennenwollen)”(GW. IV, 446), 이 의지에 따라 부단히 추구하면서도 여전히 미완성자로 남아야 한다는 사실에 바로 “인식의 비극”(GW. IV, 445)이 있다. 이 숙명적으로 비극적인, **역사주의의 미완성자**가 바로 가다머의 딜타이, 그 두 번째 판본이다.

정리해 보자. 가다머에 의하면 딜타이는 일면 계몽의 완성자이고, 타면 역사주의의 미완성자이다. 계몽의 완성자라는 것은 그가 정신과학적 인식의 “홀쭉한” 객관성을 위해 삶 자체의 역사성, 그 “다양성과 깊이”(GS. V, 4)를 포기했다는 의미이다. 역사주의의 미완성자라 함은 그가 ≪상대성에서 총체성으로!≫라는 과제를 끝내 완수할 수 없었고, 결국은 “결코 도달할 수 없는 총체성으로의 도상에”(GW. IV, 431)만 머물렀다는 의미이다. 그의 노년에 이르기까지 지속된 온갖 노력에도 불구하고 역사적 상대성은 존재의 총체성으로 고양되지 못했고, 다만 객관적 이성 인식 안에 지양되었을 뿐이다. 그 지양의 대가로 얻은 것이 바로 “홀쭉한” 인식의 객관성에 즐거워하는, 근본적으로 비역사적인 역사 이성의 “자율”(GW. IV, 427)이었다. 딜타이는 ‘자신의 역사성에 끝까지 충실한’ 역사 이성의 자율을 추구하라는 역사주의의 과제를 완성할 수 없었기에 역사 이성의 ‘비역사적인’ 계몽을 완성할 수 있었고, 또 이 계몽을 완성하기 위해서는 역사주의의 과제를 미완으로 남겨두어야 했다. **계몽의 완성을 위한 역사주의의 미완성자, 역사주의의 미완을 통한 계몽의 완성자** — 바로 이것이 가다머의 딜타이, 그 최종 판본이다.

나는 여기서 가다머에게 몇 가지의 비판적인 물음을 제기하고자 한다. 이를 통해 나는 그의 딜타이 해석에서 어떤 긍정적인 전환점을 발견하고, 새로운 딜타이 상에로의 이행의 실마리를 모색하고자 한다. 우선 가다머의 주장대로 정말 딜타이가 “**마지막까지**” 삶과 과학 사이의 “갈등 안에 머물렀다”면, 그리고 그가 “결코 도달할 수 없는” 과제를 “**포기하지도 않았다**”면, 이것은 그가 정신과학적 인식의 객관성을 위해 삶의 철학적 출발점을 **포기했다**는 가다머의 앞선 주장과 배치되는 것은 아닌가? 왜냐하면 갈등을 빚고 있는 두 항 중의 하나를 포기하는 순간 딜타이가 “마지막까지 그 안에 머물러야 할” 갈등 자체가 사라져버리기 때문이다. 가다머의 딜타이 그 두 번째 판본에 의하면 삶을 인식하려는 딜타이의 열렬한 노력에도 불구하고 삶은 **끝까지** “규명될 수 없는 것,” “헤아릴 수 없는 것,” “불확실한 것”으로 남았다. 그리고 바로 이 불확실성이 역사주의의 미완성자로서의 딜타이로 하여금 상대성과의 투쟁을 “**끝까지 견디어 내게(austragen)**”(GW. IV, 425)한 힘이였다. 즉 삶과 인식 간의 균열은 전혀 메워지지 않았고, 그 사실이 다시 끝없는 추구의 동력이 되었다. 그런데 첫 번째 판본에 의하면 계몽의 완성자로서의 딜타이는 상대성을 넘어서는 정신과학적 인식을 위해 저 삶의 헤아릴 수 없는 불확실성을 포기했고, 이 포기과 더불어 삶과 인식 간의 갈등도 지양되었다. 그렇다면 우리는 어떻게 이 두 딜타이를 **하나**의 딜타이로 사유할 수 있는가? 계몽의 완성자로서의 딜타이는 삶과 과학의 갈등은 지양되었고, 객관적인 인식도 얻어졌다고 말하고, 역사주의의 미완성자로서의 딜타이는 유지되는 갈등에 얽매어 있고 여전히 상대성과의 힘겨운 투쟁을 벌이고 있는데 말이다. 딜타이의 삶의 철학적 출발점과 정신과학적 인식의 목표 사이에서 어떤 “**내적 비통일성**”(GW. I, 241)을 발견하는 가다머의 딜타이 해석에는 분명 더한 “**내적 비통일성**”이 있다. 첫째 판본과 둘째 판본이 충돌하기 때문이다.

4. 모순의 사상가로서의 딜타이

나에게는 가다머의 딜타이 해석의 문제가 지금까지의 딜타이 수용사의 가장 큰 결함이라고 앞서 지적했던 것, 즉 양면적인 딜타이를 일면적으로 해석하는 데 있는 것 같다. 분명히 딜타이에게 삶과 과학의 갈등은 있었고, 이 갈등과 끝까지 씨름하면서 역사주의의 숙명을 충족시켜야 한다는 상황도 있었다. 거의 모든 딜타이 해석이 이 모순과 갈등에 주목했지만, 그러나 또한 거의 모든 해석들이 양자택일적으로 삶 또는 과학만을 통해 딜타이를 바라본다. 가다머도 계몽의 완성자로서의 딜타이가 과학을 위해 삶을 버렸다고 생각한다. 물론 모순에 직면한 자가 문제를 해결하는 가장 쉬운 방법은 모순을 빚고 있는 두 항 중의 하나를 포기하는 것이다. 이것은 형식논리적으로 가장 편안한 길이지만, 자신의 생애의 “마지막까지” 이 모순을 붙들고 늘어졌던 그러면서 시대의 숙명을 충족시킨 딜타이가 갔던 길은 아니다. 가다머는 앞선 수용사의 거의 모든 해석자들과 마찬가지로 딜타이의 본질적 문제인 모순과 갈등을 너무 일찍 해소시켜 버렸다. 나에게는 오히려 다음과 같이 묻는 것이 더 적절해 보인다. 딜타이는 삶과 과학의 충돌에 직면해 둘 중 어느 하나를 포기한 것은 아니고, 그렇다고 갈등 자체를 해결한 것도 아니고, 도리어 이 갈등을 갈등으로 유지시키면서, 해결될 수 없는 갈등만이 갖는 고갈되지 않는 생산적인 힘에 이끌려 평생토록 완수될 수 없는 철학적 사유에 매진한 것은 아닌가? 그리고 바로 이 딜타이가 역사주의의 숙명을 몸소 충족시킨 자, 근원적으로 해결 불가능한 갈등을 끝까지 감내했던 자, 역사주의의 미완성자, 즉 **모순의 사상가로서의 딜타이가 아닌가?**⁶⁷⁾

67) 실제로 가다머 자신도 헤겔 상을 수상하며 쓴 글에서 자신의 딜타이 해석이 다소 “일면적”(GW. IV, 483)이었음을 고백한 바 있다. 나는 계몽의 완성자로서의 딜타이 상을 버리고 역사주의의 미완성자로서의 딜타이 상을 발전적으로 전개시키면, 모순의 사상가로서의 딜타이 상이 도출될 것이라고 믿고 있다. 그리고 이를 위해 역사주의의 미완성자로서의 딜타이를 기술하는, 가다머의 세 편의 논문은

이미 앞서 인용했듯이 딜타이는 분명 역사적 존재자로서 인간이 갖는 상대성과 정신과학적 인식의 보편타당성의 요구 간의 갈등의 중심에 서 있었다. 그는 일단 역사주의자로서 “**각각의 시대의 고유 가치**”(GS. XI, xvii)와 모든 시대의 “**상대성**”(GS. XI, xix)을 승인하지 않을 수 없었지만, 동시에 해석학자로서 “**역사적 회의주의와 주관의 자의에 대항하여 이해의 확실성(Sicherheit)을 수호**”(GS. VII, 217f., cf. V, 331)해야만 했다. 이것은 그가 양립 불가능한 두 목표에 대한 모순된 추구를 하고 있었다는 단순한 의미는 아니다. 정확히 표현하면 그의 문제 상황은 이렇다. 오히려 그가 역사의식, 역사적 상대성에 대한 의식에 강하게 고취되어 있었다는 바로 그 사실 때문에 그에게는 “**더 무전제적으로, 더 비판적으로, 그리고 더 엄밀하게**”(GS. VII, 138) 객관적인 역사 인식을 추구해야 할 필요가 있었다. 그리고 이 추구의 “**목표가 아직도 멀고**”(GS. VII, 3), 객관적으로 이해되어야 할 삶은 여전히 “**생소한 것, 무시무시한 것**”(GS. VIII, 81), “**어둡고 소름끼치는 것**”(GS. VIII, 140)으로 남아있다는 바로 그 사실이 그를 다시 이 무한한 추구으로 “**유혹한다**”(GS. VII, 3, 74). 바로 여기서 그의 모순의 본질이 드러난다. 모순은 그저 삶과 과학 사이에서가 아니라, 그의 **현실**과 그의 **목표** 사이에서 발생한다. 즉 모순의 한 향은 >인간은 본질상 “**역사적 존재자**”(GS. VII, 135, 151, 291, cf. 137, 147f., 185f., 277f., 279, VIII, 6, 204, 226, XIX, 276)라는 넘어설 수 없는 현실<이고, 다른 한 향은 >“**보편타당한**”(GS. V, 317, 331, 334) 역사 인식이라는 또한 피할 수 없는 “**과제, … 목표, … [그리고] 요구**”(GS. VII, 137: 강조는 필자에 의함)<이다. 이렇게 **현실**과 **기대** 사이에서 발생하는 모순은, 인간은 통상 자신이 갖지 못한 것을 추구한다는⁶⁸⁾ 디오티마의 오랜 지혜에 따르면 사뭇 자연스러운 것이다. 왜냐하면 우리의 기대는 늘 우리의 현실을 앞서 가기 때문이다. 이렇게 보면 딜타이의 모순은 그가 자신의 시대의 정신과학이 놓인 현실적인 **처지**에

매우 생산적인 기록으로 간주되어야 할 것이다.

68) 플라톤, 『향연』, 202d, cf. 200a, e 참조.

만족하지 못하고 그 현실을 넘어서려는 끝없는 욕구를 가지고 있었다는 사실에 근원을 두고 있다. 이것은 단지 모순을 빚고 있는 두 항 중의 하나의 제거를 통해 해결되어야 하는 형식논리적 모순에 불과한 것은 아니다. 오히려 이것은 지금의 나에 만족할 수 없는 그래서 지금 내가 갖지 못한 것을 추구하는 모든 인간을 따라다니는 존재론적 모순, 그리고 스스로의 유지를 통해 인간을 추구하는 것에 조금이나마 가깝게 데려다 주는 “생산적인”⁶⁹⁾ 모순이다. 이 같은 모순 내지 모순된 시도를 우리는 애지, 즉 철학(philosophia)이라 부르고, 이 시도에 헌신하는 자를 애지자, 즉 철학자(eros philosophos)라 부른다. 이것은 곧 딜타이를 위한 이름이기도 하다.

철학자로서의 딜타이가 눈앞에 가지고 있던 것은 늘 삶이었다. 삶은 “다양한 면(Mehrseitigkeit)”(GS. VIII, 69, 143)의 소유자이다. 그의 얼굴(Antlitz)은 “모순”(GS. VIII, 80, 143)이고, “비밀”(GS. VIII, 208, 209)이고, “수수께끼”(GS. VIII, 80, 140, 143, 209, XIX, 344, 346, XX, 236)이고, 또 “우연”(GS. VII, 74, 169)이다.

“전체를 향하고 있는 파악[자]에게 변화하는 삶의 경험으로부터 삶의 얼굴(Antlitz des Lebens)이 떠오른다. 이것은 모순으로 가득차 있다. 생생함으로, 그리고 동시에 법칙으로, 이성과 자의로, 항상 새로운 측면(Seite)을 제시하면서, 각각의 측면에서는 아마 명료하겠지만, 그러나 전체적으로 보아 완전한 수수께끼이다.” (GS. VIII, 80).

삶은 하나의 수수께끼이되, 매우 특이한 수수께끼이다. 이것은 그저 풀리지 않는, 그래서 그 해결 불가능성으로 인해 우리가 이내 외면해도 좋은 수수께끼가 아니다. 그것은 우리에게 “해결을 요구하며 서있고,” 그러면서도 “항상 헤아릴 수 없는 것(unergründlich)으로 남아 있다.”(GS. VIII, 145). 삶은 수수께끼를 던지며 그 해결을 요구하고 위협하는, “동물

69) F. Rodi, *Erkenntnis des Erkannten. Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M. 1990, 96.

의 몸과 인간의 얼굴을 한 스프링크스”(GS. VIII, 140)이다. 바로 이것이 삶의 “이중의 얼굴(Doppelantlitz)”(GS. VIII, 143)이다. 일단 삶은 “가장 친숙한 것, 가장 친밀한 것”이지만, 그러나 동시에 “가장 어두운 것, 전적으로 탐구될 수 없는 것, 해결할 수 없는 수수께끼”(GS. XIX, 345, cf. 344)이다. 삶 자체는 이미 “우리의 경험 안에 주어져 있고” 우리는 늘 직접적으로 “삶을 체험한다”(GS. XIX, 344)는 점에서 우리는 삶이 무엇인지를 이미 알고 있다. 그러나 이렇게 친숙한 삶이 사유에 의해서 결코 “언표될 수도”(GS. XIX, 329, 353) “인식될 수도 없다”(GS. XIX, 353)는 점에서 우리는 삶이 무엇인지를 개념적으로는 모른다. 바로 이 같은 삶의 이중성이 삶에 대한 우리의 태도, 즉 철학에도 “이중의 얼굴(Doppelantlitz)”(GS. VIII, 224)을 부여한다.

삶은 우선은 그 어떤 개념적 사유도 완강히 거부하는, 그리고 “모든 과학적 해석을 좌초시키는”(GS. VIII, 70) 전개념적 현실성으로 다가온다. “관찰은 체험을 파괴”(GS. VII, 194)하기에 삶은 오직 직접적으로만 “내면화”(GS. VII, 218, cf. 26ff., 359, V, 317f.)된다. 그러나 동시에 삶의 직접성은 “허망하고, 가변적이고, 그리고 어둠에 싸인”(GS. XIX, 357) 것이기에 “우리 안에는 우리 현존재의 우연성과 씩씩하며 확고함(Festigkeit)을 향하는 추구”(GS. VII, 169)가, “보편타당한 삶을 통해 삶의 수수께끼에 대한 결단을 내리려는”(GS. VIII, 224) 철학의 욕구가 나타나온다.⁷⁰⁾

“삶의 연관 자체로부터 삶에 대한 사유를 세계의 연관으로, 그리고 결국에는 현실적인 것의 연관으로 확장하려는 욕구가 생겨난다. 이러한 추구에는 온 현실성의 한결 포괄적인 것들로부터의 삶에 대한 인식이 포함되고 주어져야 할 것이다. ... 동물은 전적으로 현재 안에

70) 달타이에게 철학이란 본질적으로 보편성의 추구이다. 즉 그 자체 부정형적이고 “단독적인 것, 우연적인 것, 미리 발견된 것으로부터 출발해서” 이 삶의 직접적 현실성들 안에 “포함된 필연적이고 보편적인 연관으로 나가는 것,” 이것이야말로 “항상 다시 반복해서 지정되는 사유의 임무”(GS. VII, 7)이다 (cf. GS. VIII, 8, 141, 208f., 210, 224, XVIII, 17, XIX, 24, XX, 235f.).

살고 있다. 이 현재 안에 동물의 충동적 삶이 지배하고 있다. 그러므로 동물은 탄생과 죽음에 대해 아무것도 모른다. 그러므로 동물은 인간보다 훨씬 덜 시달린다. 비록 우리가 동물의 세계의 곳곳에서 끔찍스러움, 고통스러운 [신체의] 절단, 싸움과 죽음을 인지하지만, 인간의 삶은 훨씬 더 거대하고 향존하는 고통에 노출되어 있다. 우리의 삶은 뒤로는 회상을 통해 과거에로 뻗어나간다. 그리고 앞으로는 기대를 통해 —이것이 공포이건, 희망이건— 미래를 향한다. 그리고 두 방향 모두에서 삶은 어둠 속에서 스스로를 잃어버리고 만다. 삶의 시작이 어둠고, 삶의 끝이 어둠다. 바로 이 어둠으로부터 공포와 희망, 그리고 모든 종류의 정동(Affekt)이 생겨난다. 그리고 이들의 작용 아래 신앙과 문학, 형이상학이 생겨난다. 종교, 예술, 형이상학은 적대적인 형제들이다.⁷¹⁾ 인간은 어둠으로부터 어둠 안으로 달려가는 삶(das aus dem Dunkel in das Dunkel verlaufende Leben)을 하나의 연관 안으로, 즉 이 삶이 개념적으로 파악될 수 있는 연관 안으로 병합시키기를 **원한다(möchte)**. … 인간은 삶이 점점 심하게 그의 심성(Gemüt) 위에 올려놓는 짐으로부터 자신을 해방하기를 원한다. … 이렇게 해서 인간에게는 자신의 자기(Selbst)를 객관적인 것 영원한 것 무제약적으로 가치 있는 것 안에 밀어 넣으려는 **추구**가 생겨난다. 즉 현실적인 것들의 이해할 수 없는 침묵(unverständliche Stummheit)을 지양하고, 예술을 통해 자연을 해석하고 과학을 통해 자연을 파악하려는 **욕구(Bedürfnis)**가 생겨난다.” (GS. XIX, 356f.: 강조는 필자에 의함).

결국 삶에 대한 보편타당한 인식의 추구는 바로 이 욕구에 대한 딜타이의 적극적 답변이라고 보아야 할 것이다. 원래 욕구는 현실적인 충족 가능성을 고려하지 않은 채 생긴다. 아니 오히려 충족되지 않음이 욕구

71) 이 세 가지는 삶의 어두움을 극복하려는 피할 수 없는 충동이라는 공통의 어머니를 가지므로 형제들이지만, 그러나 이들 각각이 이 충동을 충족시키는 방법이 다르다는 점에서 서로 적대적이다. 종교는 “삶을 넘어서 삶의 외부로 이끌어가는 … 비가시적인 것과의 관계 맺음”(GS. VII, 266)을 통해 삶의 부정형성을 극복하려 한다. 그러나 철학은 줄곧 보편타당성을 지향하며 삶의 직접성을 고양시키려 한다. 그래서 딜타이는 다음과 같이 쓴다. “문학의 천재와 선지자, 그리고 사상가들은 모두 … 현존재의 수수께끼, … 세계 자체의 수수께끼에 … 대한 답을 추구해 왔다. 유독 사상가는 이 물음에 대한 답변을 보편타당한 인식에서 추구한다는 점이 다를 뿐이다.” (GS. VIII, 208f., cf. 141, 224).

의 고갈되지 않는 원천이다. 이렇게 본다면 »무형적이고 불확정적인 삶
의 현실성에 개념의 옷을 입히고, 이 삶에 대해 “보편타당한 이해”(GS.
V, 317, cf. 331, 334)를 얻으려는 딜타이의 시도«는 »삶을 삶 자체로부터
파악하려는 그의 삶의 철학적 입장«과 모순을 빚는 것은 결코 아니
다. 왜냐하면 삶이 무겁게 침묵하고 있다는 바로 그 사실이 딜타이를 삶
의 개념화의 시도로 이끌어 갔기 때문이다. 따라서 삶과 과학 사이의
갈등에 직면한 딜타이가 후자를 위해 전자를 포기했다는 가다머의 주장
은 결코 받아들일 수 없다. 그 이유는 두 가지이다. 삶이 개념화될 수 없
다는 그 사실이 개념화의 시도를 불러왔다는 것이 첫째 이유이고, 그 시
도에도 불구하고 삶의 온전한 개념화, 삶에 대한 객관적 인식은 결코 얻
어지지 않는다는 것이 둘째 이유이다.

“사유는 삶 자체를 밝게 할(erhellen) 수는 있지만, 그러나 삶의 배
면에 이르지는 못한다. 그래서 비극적인 모순(tragischer Widerspruch)
이 생겨나는 것이다. 이 모순에 의하면 사유는 그 안에서 삶이 형성
되는 연관을 파악하기를 추구한다. 그러나 사유 자체는 이 삶 안에서
나타난 것이고, 따라서 결코 그 안에서 자신이 생겨난 것의 배면으로
나아가 파악할 수는 없다.” (GS. XIX, 357).

삶에 대한 객관적 인식은 늘 딜타이의 추구의 대상이었지, 결코 손안에
넣은 포획물이 아니었다. 왜냐하면 딜타이 자신도 쓰고 있는 것처럼 이것
이 “불가능”(GS. XIX, 355)함은 사유의 본성에 따라 자명한 일이기 때문
이다.⁷²⁾ 이 불가능성에도 불구하고 추구가 이어지고, 반복되는 추구에도

72) 그 이유는 삶은 근원 사실이고, 인식은 이 삶의 가능한 한 양식, 그것도 “추상화”
를 통해서만 얻어질 수 있는, 삶의 파생적 또는 “전도된”(GS. XIX, 330) 양태에
불과하기 때문이다. “인식은 삶의 배면으로 들어갈 수 없다. 인식은 삶의 기능
이기 때문이다. 삶은 줄곧 인식을 위한 전제로 남는다. ... 인식의 전제로서 삶 자
체는 인식에 의해 분해될(zerlegen) 수 없다. 그러므로 자신의 전제를 피할 수 없
이 자신 안에 간직하는 인식의 기초는 삶 자체이다.” (GS. XIX, 329, cf. 344,
346f.). 삶과 인식을 근거와 파생태의 관계로 간주하는 딜타이의 이 관점이 “인
식은 세계-내-존재의 한 형태, ... [즉] 파생태”(M. Heidegger, *Sein und Zeit*,

불구하고 추구되는 것은 얻어지지 않는다는 데에 바로 딜타이의 “모순 (Widerspruch)”과 “비극(Tragik)”(GS. XIX, 356)이 있다. 그리고 이 모순적이고 비극적인 추구를 멈추지 않는다는 데에 늘 “불가능한 것으로 난파할 수밖에 없는” 그의 “숙명”(GS. XIX, 357), 그리고 이 숙명을 충족시키며 평생 애지의 길을 걸어간 철학자로서의 딜타이의 본 모습이 있다.

내가 보기에 가다머의 오류는 딜타이의 ‘욕구와 시도’를 ‘충족과 완성’으로 간주한다는 점에 있다. 만일 가다머의 주장처럼 정말 계몽의 완성자로서의 딜타이가 보편타당한 정신과학적 인식을 획득한 것이라면, 그는 더 이상 추구하는 철학자가 아니라 “철학할 필요가 없는 신”⁷³⁾일 것이다. 그러나 우리가 알고 있는 딜타이, 자신의 노년에 이르기까지 “쉬지 않고 작업했고”(GW. IV, 431), 그러면서 이미 시작한 자신의 책을 죽기 전에 끝내지 못할까봐 두려워하는 (cf. GS. VII, 28, 139) 딜타이의 모습은 분명 신의 모습은 아니다. 가다머는 딜타이가 객관 정신의 매개를 근거로 한 이해의 방법을 제공했고, 이를 통해 객관적인 역사 인식이 마치기계적으로 보장되는 것처럼 말한다. 그러나 딜타이의 해석학적 이해는 결코 완성된 방법이 아니었다. 즉 그것은 철학자에 의해 설계되고 제작된, 그리고 그 성능에 대한 검증도 마친, 따라서 개별과학자로서의 정신과학자가 이제 사용하기만 하면 타인의 삶에 대한 객관적인 인식이 자동으로 산출되는 그런 환상적인 기계가 아니다.⁷⁴⁾ 이해의 반복된 수행에도

61)라는 하이데거의 사유를 예비했음은 의심의 여지가 없다.

73) 플라톤, 『향연』, 204a.

74) 이해는 그 사용에 앞서 이미 완성되어 있어야 하는 기계가 아니고, 오히려 실제로 걸어감을 통해 걸기가 점점 더 편해지는 길과 같은 것이다. 이런 맥락에서 정신과학의 방법과 관련한 딜타이의 다음 주장은 흥미할 가치가 있다. “칼을 더 날카롭게 가는 것은 소용없는 일이다. 잘라야 할 나무는 거기에 있다. 폼사등이가 그토록 용감하게 재단했다면, 그 탁월함은 [실재의] 작용을 통해 그에게 주어진 것이다. 방법의 사용 가능성은 방법의 사용에서 나온다. 마치 칼이 잘 드는지를 우리가 시험해 보아야 하는 것처럼 말이다. 또는 —같은 말이지만— 이론은 실천을 따라간다.” (GS. XVIII, 1). 칼의 반복된 사용은 한결 날카로운 칼을 제공해 준다. 이것은 아마 실제의 역사 연구를 통해 딜타이가 친히 확인했던 긍정적 경험일 것이다.

불구하고 타인의 삶은 마지막까지 “비밀”(GS. VII, 212, 213)로 남는다. 물론 이해는 “체험 내용의 포착과 완전한 발굴(Ausschöpfen)을 지향”하고 또 지향하지 않으면 안 되지만, 그러나 체험과 삶은 그 본성상 “헤아릴 수 없고”(GS. VII, 224), 결코 완전히 “길어내어지지 않는다(unerschöpflich)”(GS. VIII, 70, XI, xix). 매번의 성공적인 이해에도 불구하고 삶의 헤아릴 수 없음은 결코 온전히 지양되지 않는다.

“해석은 자신의 과제를 항상 특정한 정도로만 수행할 수 있을 뿐이다. 그러므로 모든 이해는 항상 상대적일 수밖에 없고 결코 완결에 이를 수 없다. 개별자는 언표 불가능하다 (Individuum est ineffabile).” (GS. V, 330).

이해는 동전을 넣으면 진리가 나오는 진리 자판기가 아니고, 객관 정신도 이 자판기에 무한대의 전력을 공급해주는 자력 발전소가 아니다. 삶 자체의 본성 때문에 이해에는 불가피하게 어떤 “비합리적인 것이 포함되고,” 그런 한에서 이해는 “그 어떤 논리적인 실행의 공식으로도 재현되지 않는다.”(GS. VII, 218). 그렇기 때문에 달타이는 이해를 숙달된 자의 “손 기술(Metier)”(GS. XIX, 277)에 비유하기도 하고, 성공적인 이해를 위한 해석자의 천재성을 요구하기도 한다 (cf. GS. V, 332, 335, VII, 216). 마찬가지로 객관 정신도 이해에 객관성을 늘 동일한 정도로 보장해 주는 확립된 공통성이 아니라, 객관화되고 있는 정신이고, 매번의 이해 실천을 통해 자신의 공통성을 제고해 가는 정신이다. 실제로 달타이는 이해의 문제와 더불어 ‘객관 정신의 매개를 통해 서로를 이해하는 개별성들’과 ‘이 개별성들의 매개를 통해 보편화의 길을 걷고 있는 정신’ 사이에서 발생하는 어떤 무한한 순환의 과정을 생각하고 있다.

“이해의 한계는 주어진 것의 존재 방식과도 관계가 있다. 시는 하나의 내적 연관을 형성한다. 이 연관 자체가 시간적인 것은 아님에도 불구하고, 그러나 우리는 이를 단지 연속적으로 이어지는 독서나 시간적으로 진행되는 청취를 통해서만 파악할 수 있다. 내가 한 편의

드라마를 읽을 때, 이것은 마치 삶 자체와 같다. 나는 앞으로 나아가고, 지나온 것은 명료성과 규정성을 상실한다. 그렇게 장면들은 어둠 속으로 사라져 간다. 중심 문장: 나는 연관을 확정하면서 장면들에 대한 통일적인 조망을 얻는다. 그러나 내가 가진 것은 여전히 하나의 골격일 뿐이다. 나는 이 골격을 기억 안에 수용하면서 전체의 직관에 접근하고, 그렇게 해서 연관의 모든 계기들이 함께 수용되게 된다. 그러므로 이해는 최고도의 긴장을 요하는 지적 과정이며 따라서 결코 **완전히 실현될 수는 없다**(*nie ganz realisiert*). ... 과거로부터 주어진 이 잔여에 대한 파악은 어디서나 같은 것이다. 즉 그것은 이해이다. 다만 이해의 방식만이 상이할 뿐이다. 무규정적-규정적 부분의 파악으로부터 전체의 뜻⁷⁵⁾을 파악하려는 시도로 나아가고, 그리고 다시 방향을 바꿔 이 뜻으로부터 부분을 확고하게 규정하는 시도가 뒤를 잇는 진행 과정-이것은 모든 이해의 방식에 공통된 것이다. 이때 만일 부분들이 이런 방식으로 [즉 부분들의 귀납추리를 통해 파악된 전체로부터] 이해되지 않는다면, 이것은 이해의 실패를 뜻한다. 그리고 이것은 뜻에 대한 만족스러운 새 규정의 필요성을 제기한다. 이 시도는 삶의 표출 안에 포함되어 있는 온 뜻이 완전히 발굴될 때까지 반복해서 이루어지지 않으면 안 된다. ... 규정의 시도, **결코 완결에 이를 수 없음**(*Niezuendekommen*), 부분과 전체의 교체.” (GS. VII, 226f.: 강조는 필자에 의함).

이해란 가다머가 오해한 것처럼 일회적으로 수행되어 완결에 이르는 기계적 과정이 아니다. 여기서는 ‘비밀스러운 개별자와 객관화되고 있는 공통 정신 간’의, ‘반복되는 예감(Divination)과 비교(Komparation) 사이’의, 그리고 이를 통한 ‘부분과 전체 간’의 무한한 상호 규정 운동이 문제이다. 즉 그때마다의 객관화된 정신이 예감을 통해 전체를 선취하게 하고 이 위에서 실제의 이해 실천이 이루어진다. 그리고 이 이해의 실천은 부분들의 비교를 통해 선취된 전체를 확대, 고양하고 이는 다시 객관 정신의 공통성을 상승시킨다. 그리고 이 상승된 공통성이 다시 이해의 근

75) 딜타이는 뜻(Sinn)을 부분에 대한 전체의 관계로(cf. GS. VII, 197f., 199, 235), 그리고 의미(Bedeutung)를 전체에 대한 부분의 관계로(cf. GS. VII, 233f., 235) 이해한다. 그러므로 위의 텍스트에서도 궁극적으로는 ‘뜻을 갖는 전체’와 ‘의미를 갖는 부분’ 간의 해석학적 순환이 문제이다.

거를 제공한다. 이것이 이른바 정신과학적 인식이 얻어지는 과정, 즉 해석학적 순환이다.⁷⁶⁾ 중요한 것은 이 순환이 “결코 완전하게 수행될 수는 없는 관계”(GS. VII, 233)이고, 따라서 순환에 근거하는 이해 역시 궁극적으로는 “해결 불가능(unauf löslich)”(GS. VII, 225)하다는 점이다. 즉 이해는 “무한한 과제”(GS. V, 335, 336, cf. VII, 225)이고, 바로 이것이 이해의 “한계”(GS. V, 330, VII, 218)이다. 그러나 이 한계는 이해가 단적으로 불가능하다고 말하지 않고, 단지 이해의 끝, 그리고 이해의 완성이 불가능하다고 말한다. 반복된 이해의 시도에도 불구하고 우리는 삶에 대한 온전한 앎이 아니라 “부분 진리들”(GS. XVIII, 3)만을 얻을 수 있다.⁷⁷⁾ 그리고 이 진리의 부분성이 우리에게 “더 새로운 작업 … 더 새롭고 심오한 이해”(GS. VII, 225)를 요구한다. 이해는 추구되는 삶의 인식을 소유하게 해주는 기계가 아니다. 이해는 추구 자체이며 또한 무한한 “접근(Annäherung)”(GS. XIX, 277, 276)의 시도이다. 이미 접근이라는 말에는 서로 충돌하는 두 가지가, 즉 ‘무한히 가까워짐’과 ‘결코 도달할 수 없음’이 함께 의미되어 있다. 따라서 이해란 “결코 완전히 다가갈 수 없는(niemals ganz zugänglich) … 삶 자체에 … 지속적으로 접근”(GS.

76) 여기서는 지면상의 이유로 이 흥미로운 주제, 해석학적 순환에 대한 상론은 포기한다. 이에 대해서는 다음을 참조 (김창래, 「고르기아스의 세 번째 난제에 대한 해석학적 대응」, 『철학연구』, 고려대학교 철학연구소 편, 2005, 30집, 83-90).

77) 바로 이런 맥락에서 딜타이는 자신의 철학적 입장을 “제한된(moderierter)”(GS. XVIII, 3) 또는 “고상하고 온건한(edler und gemäßigter) 회의주의”라 부른다. 그리고 이 회의주의가 “진보하는 과학에 대한 믿음과 결합되는” 한, 이것이야말로 “세계, 과학과 관련하여 인간에게 유일하게 가능한 세계관”(GS. XVIII, 215)이라고 말한다. 이 입장이 회의적인 것은 삶에 대한 완전한 인식의 가능성을 회의하고, 얻어진 모든 인식이 “부분 진리”에 불과하다는 사실을 승인하기 때문이다. 그러나 또한 이 입장이 온건한 것은 삶에 대한 인식의 “진보”에 대한 믿음을 가지고 있고, 따라서 매번의 이해의 결과가 아무것도 아닌 것은 아니고 최소한 삶에 대한 부분 진리만큼은 제공해 준다고 믿기 때문이다. 이 입장은 분명 이중적, 정확히 말해서 중간적인 것이다. 즉 딜타이는 삶에 대한 인식을 온전히 부정하는 회의주의자와 온전히 긍정하는 독단론자의 -가다머의 표현을 빌리면 계몽의 완성자!-중간에 자신의 길을 발견한다. 이렇게 보면 그의 철학적 입장은 칸트의 비판의 길과(cf. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 789) 유사하다. 나는 실제로 딜타이를 이런 관점에서 해석한 적이 있다. (김창래, 앞의 글, 90-95 참조).

VII, 236)하라는 과제이다. 이 과제의 이중성은 물론 결코 지양되지 않는 우리 삶 자체의 이중성에서 비롯된 것이다. 우리는 우리의 역사적 상대성을 넘어 온전한 이해에 결코 도달할 수 없다는 “극복할 수 없는 한계(Schranke)”를 갖지만, 그러나 이 한계는 동시에 우리 삶의 “강점(Stärke),” 즉 삶의 고갈되지 않는 “생생함(Lebendigkeit)의 … 다른 면”(GS. XIX, 358)이기도 하다. 그러나 이 “위대함(Größe)”은 동시에 우리의 모든 추구를 추구에 머물게 하는 근원적인 “약함(Schwäche)”(GS. XIX, 277)이다. 우리 삶의 근원적 이중성에 따라, 즉 삶의 한계와 강점, 위대함과 약함의 사이에서 우리 인간은 얻을 수 없는 것을 추구하고, 또 도달할 수 없는 것에 접근하고 있다. 이런 인간을 플라톤은 애지자라 불렀고 칸트는 “점근선(Asymptote)”⁷⁸⁾이라 칭했다. 서양의 철학사를 지배해온 이 추구의 정신에 따라 딜타이는 그 어떤 “결과들에 의해서도 보상받을 수 없는 싸움”(GS. XIX, 277)에 매달린다. 그러나 이 무한한 싸움에도 불구하고 삶의 “헤아릴 수 없음(Unergründlichkeit des Lebens)”(GS. VII, 224, VIII, 70, 145, 224, XIX, 307, 329, 330, 347, 358, 359, 361, 362, 364, 372)⁷⁹⁾이라는 근본 경험은 남는다. 그리고 이 헤아릴 수 없음이 남음에 따라 삶을 해명하려는 그의 추구도 종결을 모른다.⁸⁰⁾ 즉 모순은 유지되고, 유지되는 모순은 철학적 추구의 “원천”⁸¹⁾이 된다. 내가 보기에 바로 이것

78) I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 691.

79) 이뿐 아니다. 삶은 “탐구할 수 없고(unerforschlich)”(GS. XIX, 346), “측량할 수 없고(unermesslich)”(GS. V, 332, VIII, 224, XIX, 327), “언표할 수 없고(unaussprechbar)”(GS. XIX, 329, 353), “포착할 수 없고(unfaßlich)”(GS. VIII, 70, 224), “파악할 수 없고(unbegreiflich)”(GS. XX, 236), “침투해 들어갈 수도 없다(undurchdringlich).” (GS. VIII, 143).

80) 가다머 역시 이와 관련하여 다음과 같이 쓴다: “딜타이를 항상 쫓아 다녔던 >헤아릴 수 없음(Unergründlichkeit)<이라는 단어에는 분명 무시무시한 암흑 앞에서의 전율뿐 아니라, 해명(Ergründen)에로의 중단 없는 충동이 만들어내는 한계 경험도 들어있다.” (GW. IV, 446f.). 유감스럽게도 가다머는 이 한계 경험에서 딜타이의 숙명과 비극만을 보았을 뿐 비극을 넘어 추구하는 철학의 정신은 보지 못했다. 이런 점에서 나는 가다머의 딜타이 해석이 삶의 “생산적인 헤아릴 수 없음”과 이해가 “접근적이고 무한하다”(F. Rodi, *Erkenntnis des Erkannten*, 97)는 점을 경시하고 있다는 로디의 지적은 전적으로 타당하다고 본다.

철학탐구 제24집

이 지친 딜타이를 이끌어간 지칠 줄 모르는 힘이였다. 딜타이는 바로 이 힘의 화신이었고, 그런 한에서 말의 본래적인 의미에서 **모순의 힘에 따라 지를 추구하는 자**, 즉 **철학자(eros philosophos)**이다.

(고려대학교)

81) G. W. F. Hegel, "Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie," in: *Jenaer kritische Schriften, (I)*, hrsg. v. H. Brockard u. a., Hamburg 1979, 10.

참고문헌

- 김의수, 「딜타이의 ‘역사이성비판’ - 그 기본사상」, 『해석학과 사회철학의
제문제』, 강돈구 외 지음, 일월서원 1990.
- 김재철, 「하이데거의 딜타이 연구」, 『인문학과 해석학. 해석학 연구』 8집,
한국해석학회 편, 철학과 현실사 2001.
- 김창래, 「고르기아스의 세 번째 난제에 대한 해석학적 대응」, 『철학연구』,
고려대학교 철학연구소 편, 2005, 30집.
- Dilthey, W., *Gesammelte Schriften*, 23 Bd.e, hrsg. v. B. Groethuysen u. a.,
Göttingen 1966-2000.
- Gadamer, H.-G., *Gesammelte Werke*, 10 Bd.e, Tübingen 1985-95.
- Gadamer, H.-G., *Hermeneutische Entwürfe*, Tübingen 2000.
- Gadamer, H.-G., *Kleine Schriften*, Bd. IV, Tübingen 1977.
- Habermas, J., *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a. M. 1973.
- Hegel, G. W. F., “Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der
Philosophie,” in: *Jenaer kritische Schriften*, (I), hrsg. v. H. Brockard u. a.,
Hamburg 1979.
- Heidegger, M., “Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf
um eine historische Weltanschauung,” hrsg. v. F. Rodi, in: *Dilthey
Jahrbuch*, Bd. 8, 1992-93.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen 1972.
- Husserl, E., *Philosophie als strenge Wissenschaft*, hrsg. v. W. Szilasi, Frankfurt
a. M. 1965.
- Ineichen, H., *Erkenntnistheorie und geschichtlich-gesellschaftliche Welt*, Frankfurt
a. M. 1975.
- Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. v. R. Schmidt, Hamburg 1956.
- Misch, G., “Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften,”
in: *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, hrsg. v. F. Rodi u.

- H.-U. Lessing, Frankfurt a. M. 1984.
- Misch, G., *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, Stuttgart ³ 1967.
- Nennon, T., "Hermeneutical Truth and the Structure of Human Experience: Gadamer's Critique of Dilthey," in: *Dilthey—Jahrbuch*, Bd. 8, 1992-93.
- Plato, *The collected Dialogues of Plato including Letters*, ed. by E. Hamilton, H. Cairns, trans. by W. K. C. Guthrie u. a., Princeton univ. press, ¹¹1982.
- Rickert, H., *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmung unserer Zeit*, Tübingen 1922.
- Riedel, M., "Das erkenntniskritische Motiv in Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften," in: *Hermeneutik und Dialektik*, Bd. I, hrsg. v. R. Bubner u. a., Tübingen 1970.
- M. Riedel, *Verstehen oder Erklären? Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften*, Stuttgart 1978.
- Rodi, F. u. Lessing, H.-U.(Hrsg.), *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, Frankfurt a. M. 1984.
- Rodi, F., *Erkenntnis des Erkannten. Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M. 1990.

Wer ist Dilthey?

-Eine kritische Betrachtung über Gadammers Diltheydeutung-

Chang-Rae Kim

Die Arbeit versteht sich als Versuch, die Frage nach dem »Wer von Dilthey« zu beantworten. Dilthey selbst war Besitzer eines mehrseitigen Antlitzes und es hat dementsprechend auch verschiedene Diltheyinterpretationen gegeben. Bemerkenswert ist, es sei in der Rezeptionsgeschichte von Dilthey eine interessante Gemeinsamkeit festzustellen. Das heißt, Dilthey habe, der sich als Lebensphilosoph und zugleich als Methodologe der Geisteswissenschaften verstand, auf einen Widerstreit von der Wirklichkeit des Lebens und der Objektivität der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis gestoßen und angesichts desselben eines von zwei Extremen, zwischen denen der Widerstreit besteht, preisgegeben und das andere angenommen. Ein typisches Beispiel für diese alternative Perspektive ist ja die Diltheydeutung Gadammers, der ihn zunächst für einen Vollender der Aufklärung hält, der zugunsten des objektiven geisteswissenschaftlichen Wissens auf die Geschichtlichkeit des Lebens verzichtet. In einigen Andenkensaufsätzen an Dilthey illustriert er Dilthey als denjenigen, der den Anspruch des Historismus: »von der Relativität zur Totalität!« unvollendet liegen ließ. Gadamer denkt den ersteren als Grund für den letzteren und den letzteren als Voraussetzung für den ersteren. So ist Dilthey in den Augen Gadammers ein unvollendeter Historizist zugunsten der Vollendung der Aufklärung und zugleich ein Vollender der Aufklärung mittels des unvollendeten Historismus. Die Arbeit stellt diese zwei Diltheys und deren Vereinbarkeit in Frage und hebt den letzteren auf und damit macht den ersteren stärker. Dadurch wird gezeigt, Dilthey

hebt den Widerspruch zwischen der Relativität des geschichtlichen Lebens und der Objektivität der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis doch nicht formallogisch auf, sondern trägt ihn aus und unterzieht sich, geführt von der unerschöpflichen Kraft dieses unaufhebbaren Widerspruchs, einer ständigen Suche nach der objektiven Erkenntnis von dem unergründlichen Leben, die aber ihrem Wesen nach letztenendes unerreichbar bleibt. So zeigt sich Dilthey nun als Denker des Widerspruchs, der sich einem Streben nach dem unerreichbaren Ziel hingibt und trotz der Unerreichbarkeit desselben seine Suche doch nicht aufgibt. Meine Antwort auf die Frage nach dem »Wer des Diltheys« lautet also: er sei ein eros philosophos, der kraft der Kraft des Widerspruchs einen nie zu Ende kommenden und dennoch unvermeidlichen, philosophischen Weg gegangen ist.

Key Words: Dilthey, Philosophie, Widerspruch, Verstehen, Hermeneutik, Leben, Wissen

김창래 e-mail: kcrae@korea.ac.kr