

빌헬름 딜타이의 ‘철학의 철학’에 대한 철학적 성찰*

김 창 래**

주제분류 철학의 철학, 해석학

주요어 철학, 철학의 철학, 세계관, 세계관 철학, 역사성

요약문

철학적 사유로부터 방면될 수 있는 대상 영역이 존재하지 않는다면, 철학은 자기 자신을 대상화할 수 있고 이를 통해 ‘철학의 철학’이라는 학문이 생겨난다. 여기서 철학이 사유하는 철학(1)과 철학을 사유하는 철학(2)이 같다면 철학의 자기반성은 무한소급에 빠진다. ‘철학의 철학’, ‘»철학의 철학«의 철학 ...’이 가능하기 때문이다. 이렇게 주장하는 입장을 ‘철학의 상대주의적 견해’라 칭하자. 철학(1)과 철학(2)가 같지 않고 후자가 전자들의 가능성의 조건을 밝히는 선행 철학이라면, 무한소급은 발생하지 않는다. 철학(1)들은 철학의 선행적 비판을 거쳐야 하지만, 철학(2)는 철학에 대한 비판으로서 스스로는 비판 받는 철학들의 체계에 속하지 않기 때문이다. 이 주장을 철학의 절대주의적 견해라 칭하자. 논문은 이 두 상반된 견해의 대립 및 그 화해 가능성을 빌헬름 딜타이의 ‘철학의 철학’, ‘세계관론’에 대한 탐구를 통해 사유하려는 시도이다. 딜타이의 철학의 철학은 철학에 대한 상대주의적 견해와 절대주의적 견해 사이의, 인간의 역사적 상대성과 보편타당성에 대한 철학의 요구 사이의 갈등 자체이기 때문이다. 딜타이는 상대적인 철학들(세계관들)에 대한 선행 철학적 반성과 이른바 세계관들의 유형론을 통해 철학들의 상대성 논란을 종식시키고 보편타당성의 요구를 충족시킬 수 있는 길을 모색했다. 논문의 최종 결론은 딜타

* 이 연구는 2012년도 고려대학교 특별 연구비에 의해 수행되었음.

** 고려대학교

이는 철학들의 보편타당성의 요구를 완전히 충족시키지는 못했지만 이 목표를 향하는 다양한 길에 이를 수는 있었다는 것, 철학의 절대주의적 견해의 타당성과 현실성을 입증하지는 못했지만 상대주의적 견해의 불가피성과 생산성은 증명할 수 있었다는 것이다.

1. '철학의 철학' 또는 '철학의 철학의 철학의 ...'?

철학이 한정된 대상 영역만을 탐구하는 특수학(*scientia particularis*), 즉 '과(科)'학이 아니라 보편학(*scientia universalis*)이라면 따라서 원칙적으로 철학적 사유로부터 방면될 수 있는 대상 영역이 존재하지 않는다면, 철학의 사유는 자기 자신에게도 향해야 하고 이렇게 해서 이른바 '철학의 철학'이라는 흥미로운 학문이 생겨나게 된다). 이 학문은 이렇게 묻는다. "철학이란 무엇인가?"²⁾ 이 물음은 이중의 의미에서 철학적이다. 물음은 철학에 대해 묻고 있고 동시에 철학에 의해 물어진다. 철학에 대한 철학의 물음의 대상과 주체는 같다. 말하자면 이 물음은 철학이 자기 자신에게 던지는 반성의 물음이다. 이렇게 스스로를 반성적 비판에 회부하는 철학을 우리는 필경 '철학하는 이성 비판(*Kritik der philosophierenden Vernunft*)'이라 칭해도 좋을 것이다.

나는 스스로의 능력과 한계에 대한 비판으로서의 철학의 철학이라는 기획 안에 숨어 있는 하나의 아포리아에 대해 철학적으로(!) 사유하려 한다³⁾. 출발점은 다음의 물음이다. '철학(1)의 철학(2)'이라는 이름 안에 포함된 두 개의 철학, 철학이 사유하는 철학(1)과 철학을 사유하는 철학(2)는 같은 것인가, 같지 않은 것인가? 둘의 철학적 권리와 지위가 같다면 철학의 자기반성의 무한소급은 피할 수 없다. '철학의 철학'이 가능한 것

1) Cf. L. Geldsetzer, Art. "Philosophie der Philosophie", in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. VII, hrsg. v. J. Ritter u. K. Gründer, Basel 1989, Sp. 904.

2) W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. VIII, hrsg. v. B. Groethuysen, Stuttgart 1960, p. 208. 자주 언급해야 하는 딜타이의 『전집』, VIII권으로부터의 인용은 약호, 권수 없이 괄호 안에 쪽수만 표한다. 그 외 딜타이의 『전집』은 약호 없이 라틴어 숫자로 권수를 아라비아 숫자로 쪽수를 표하고 둘 사이에 슬래시(/)를 넣는다 (예: I/1). 라틴어 숫자로 쪽수가 표기된 편집자 서문의 경우 구분을 위해 라틴어 숫자를 소문자로 표기한다 (예: I/i).

3) 이 사유는 이미 '»철학의 철학«의 철학'이다.

과 꼭 마찬가지로 ‘»철학의 철학«의 철학’도 가능하고 같은 이유에서 ‘»철학의 철학의 철학의 철학«의 철학’도 가능해야 하고 이 계열(철학의 철학의 철학의 ...)은 무한히 계속될 것이기 때문이다. 이 무한성이 우리 ‘유한한 인간’에게 불가피하다는 사실을 인정하는 철학을 나는 이 논문에서 ‘철학의 상대주의적 견해’라 부르고자 한다. 그러나 철학(1)과 철학(2)의 철학적 권리와 지위가 같지 않다면, 구체적으로 말해 철학(2)가 철학(1)들의 가능성의 조건을 밝히는 선형 철학이라면, ‘철학의 철학’은 가능하겠지만 ‘»철학의 철학«의 철학’은 있을 수 없다. 철학이 사유하는 철학(1)들은 철학의 선형적 비판을 거쳐야 하지만, 철학을 사유하는 철학(2)는 철학에 대한 비판으로서 스스로는 비판 받는 철학들의 체계에 속하지 않기 때문이다⁴⁾. 이 경우 철학의 철학은 철학에 대한 마지막 반성, 그야말로 제일 철학일 것이다. 철학의 자기반성의 무한성을 부정하는 철학, 철학에 대한 최후의 반성 가능성을 ‘유한하지만 무한성을 추구하는 인간’에게 허용하는 철학을 나는 ‘철학의 절대주의적 견해’라 칭하고자 한다.

나는 철학에 대한 이 두 상반된 견해들의 철학적 비교를 통해 인간의 철학함이 실재로(realiter) 무엇인지 그리고 철학하는 인간이 이상적으로(idealiter) 어디까지 희망해도 좋은지에 대해 생각해 보려 한다. 사유의 훌륭한 통로를 나는 빌헬름 딜타이의 ‘철학의 철학’에서 발견했다. 왜냐하면 그의 ‘철학의 철학’은 철학에 대한 상대주의적 견해와 절대주의적 견해 사이의, 인간의 현실적 유한성과 유한하지만 무한성을 추구하는 욕구 사이의, 철학 자체의 역사적 상대성과 보편타당성에 대한 철학의 요구 사이의 팽팽한 긴장, 갈등, 진자 운동, 바로 그것이었기 때문이다.

4) 이것이 『순수 이성 비판』의 저자가 『순수 이성 비판의 비판』, 『비판의 비판의 비판』이라는 책을 쓰지 않은 이유이다. 직접 세계를 탐구하지 않고 세계를 탐구하는 이성을 탐구하는 『비판』은 스스로는 세계에 대한 학문의 체계에 속하지 않는다 (cf. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. v. R. Schmidt, Hamburg 1956, B IX, XXIII, A 11, B 25).

2. '상대성에 대한 역사적 의식'과 '보편타당성에 대한 철학의 요구' 간의 갈등

한편으로 삶의 철학자, 역사주의자로서 다른 한편으로 이해의 이론가, 정신과학의 인식론자로서 딜타이의 철학의 핵심 문제는 인간적 삶의 근원적 역사성과 정신과학적 인식의 보편타당성 간의 갈등이었다⁵⁾. 딜타이의 100회, 150회 생일을 추도하는 글의 저자에 따르면 이 갈등의 해결은 “결코 완수될 수 없는 과제”⁶⁾였고 이 성취되지 않을 과제를 포기할 수도 없다는 것은 딜타이가 “끝까지”, 즉 죽음에 이르기까지 “견디어 내야” 했던 “불행한” “숙명”⁷⁾이었다. 평생을 두고 『역사 이성 비판』이라는 타이틀 아래 반복되었던 이 시도를 만년의 딜타이는 이른바 ‘세계관론(Weltanschauungslehre)’, ‘철학의 철학(Philosophie der Philosophie)’이라는 기획으로 전개했다. 실제로 죽음을 여덟 해 앞둔 자신의 70회 생일에 이루어진 강연에서⁸⁾ 그는 여러 상대적인 세계관들 또는 철학 체계들 간의 “무정부주의적”(75) 갈등을 해결해야 하는 새로운 철학(세계관론, 철학의 철학)의 가능성에 대해 언급한다.

-
- 5) 나는 딜타이의 철학을 바로 이 관점에서 상세히 분석한 일이 있다 (『딜타이는 누구인가? 가다머의 딜타이 해석에 대한 비판적 고찰』, 『철학탐구』, 중앙대학교 중앙철학연구소 편, 2008, 24집, 257~260, 271~282쪽 참조).
- 6) H.-G. Gadamer, “Der Unvollendete und das Unvollendbare. Zum 150. Geburtstag von Wilhelm Dilthey”, in: idem, *Gesammelte Werke*, Bd. IV, Tübingen 1983, p. 430.
- 7) H.-G. Gadamer, “Wilhelm Dilthey zu seinem 100. Geburtstag”, in: idem, *Gesammelte Werke*, Bd. IV, Tübingen 1983, p. 425.
- 8) 『전집』, V권의 편집자는 이렇게 전한다: 이 글은 “1903년 자신의 70회 생일에 자신의 친구들과 학생들 앞에서 행했던 강연”(V/x)이다. 겨우 3쪽 분량 밖에 안 되는 이 글의 초고는 『전집』, VIII권에 「꿈」이라는 제목으로 수록되어 있다. VIII권의 편집자에 따르면 수고에는 “천천히 읽어서 16분”이라고 “연필로 쓴”(272) 메모가 있다고 한다. 분명 발표를 염두에 두고 쓴 글이지만 실제 발표된 글은 전자인 것 같다.

“역사 이성 비판’으로 나는 역사적 의식의 본성과 [가능성의] 조건들을 [선협 철학적으로] 탐구하고자 시도했다. 그리고 나는 이 과제를 통해 결국 가장 보편적인 과제에 이끌리게 되었다. 역사적 의식이 자신의 최종적인 귀결에 이르기까지 따라가 본다면 외관상 화해될 수 없는 대립이 생겨난다. 종교건, 이상건 또는 하나의 철학 체계건 간에 모든 역사적 현상의 **유한성** 그리고 이에 따라 사물들의 연관에 대한 모든 종류의 인간적 파악의 **상대성**. 이것이 역사적 세계관의 마지막 말(letztes Wort)이다. 모든 것은 과정 속에서 흘러가고 존속하는 것은 아무것도 없다. 그리고 이에 반대해서 **보편타당한 인식**을 향하는 사유의 욕구와 철학의 추구가 제기된다. ... 침입해 올 듯 위협하는, 확신들의 무정부 상태를 극복하게 해 주는 수단은 어디에 있는가? 이 문제 그리고 이에 연결된 무수한 문제의 해결을 위해 나는 평생을 두고 작업해 왔다. 목표는 보인다. 내가 도상에 머물게 될 뿐이라면 나의 젊은 동반자들이, 나의 학생들이 그 끝에 이르기를 바란다.” (V/9: 추가와 강조는 필자에 의함)⁹⁾

이 글에서 우리는 한 칠십 노인의 낙관적으로 보이지만 낙관주의자는 결코 가질 수 없는 비장한 태도를 읽을 수 있다. 이로부터 4년 후에 쓴 「철학의 본질」이라는 논문에서도 딜타이는 여전히 이 문제의 “해결은 가능하다”(V/364)고 쓰고 있다. 그리고 다시 4년 후 그의 세계관론의 핵심을 담은 글, 「세계관의 유형들」(73~118)이 강연의 형식으로 발표되었다. 잘 알려진 대로 후설은 곧바로 『로고스』지 논문을 통해 딜타이의 세계관론을 상대주의, 회의주의로 몰아 붙였다.¹⁰⁾ 비판과 오해에 “당혹스러웠던”¹¹⁾ 딜타이는 곧 후설에게 서한을 보내 오해는 발표된 글이 본래의 기획의 “전반부”에 불과했기 때문이라고 해명하고 머지않아 세계관론 “전

9) 이하 필자에 의한 추가는 모두 각진 괄호 안에 포함.

10) Cf. E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, hrsg. v. W. Szilasi, Frankfurt a. M. 1965, p. 49, 51, 55f., 61, 70.

11) “Brief von Wilhelm Dilthey an Edmund Husserl vom 29. Juni 1911”, in: F. Rodi, H.-U. Lessing (Hrsg.), *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, Frankfurt a. M. 1984, p. 110.

체를 따로 발간할”¹²⁾ 계획을 가지고 있다고 덧붙였다. 그리고 “조만간에 세계관론의 나머지 반을” 후설에게도 “전달해서” 둘 간의 학문적 거리가 “그리 먼 것은 아니라”는 사실을 확인할 수 있기를 “바란다”¹³⁾며 편지를 맺었다¹⁴⁾. 그리고 석 달 후, 이 바람을 충족시키지 못한 채 딜타이는 죽었다. 이제 100년이 넘는 시간이 더 흐른 현재의 상황에서 ‘철학 체계들의 상대성이라는 문제를 해결하려던 철학의 철학이라는 기획은 성공했는가?’라는 물음에 우리는 일단은 부정적으로 답하지 않을 수 없다¹⁵⁾.

결과만 보면 사태는 단순해 보인다. 철학 체계들의 무정부 상태를 극복하려던 늙은 딜타이에게는 결코 충분한 시간이 주어지지 않았고 이른바 철학의 철학은 “수행되지 못한 계획”¹⁶⁾으로 남겨졌다. 그의 평생을 두고 전개되어 온 역사적 상대성과 철학의 보편타당성의 요구 간의 불화를 어떻게든 해소하려던 노력은 상대성의 일방적 승리로 끝난 것 같다. 이 점에서 보면 딜타이의 철학의 철학은 “유효 만료된(emeritiert)”¹⁷⁾ 문제라는 지적도 일견 타당해 보인다. 그렇다면 딜타이는 철학의 상대주의적 견해를 수용해야 하는가? 그리고 이 수용에는 철학의 절대주의적 견해에 대한 ‘희망’의 포기도 포함되어야 하는가?

12) Ibid., p. 111.

13) Ibid., p. 113.

14) 흥미롭지만 지면상의 이유로 여기서는 더 이상 논의할 수 없는, 철학의 본성에 대한 딜타이와 후설의 논쟁은 다음 글을 참조하라. 여기에는 이 논쟁사가 연대기적으로 잘 정리되어 있다 (한전숙, 「생철학과 후설 현상학」, 『철학과 현상학 연구』, 한국현상학회 편, 1990, 4권, 67~72쪽).

15) Cf. H.-G. Gadamer, “Vom Wandel in den Geisteswissenschaften”, in: idem, *Gesammelte Werke*, Bd. X, Tübingen 1985, p. 180.

16) 최성환, 「빌헬름 딜타이와 요크 폰 바르텐부르크의 유형론 비교」, 『해석학 연구』, 한국해석학회 편, 2004, 13집, 217쪽.

17) O. Marquard, “Weltanschauungstypologie”, in: H. Rombach (Hrsg.), *Die Frage nach dem Menschen: Aufriss einer philosophischen Anthropologie: Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag*, Freiburg/München 1966, p. 442.

아마 철학의 철학이라는 기획이 실질적인 성공을 거두지 못했다는 판단은 옳을 것이다. 오늘날의 현실 안에도 —철학의 역사 전체를 통해 그리고 딜타이의 시대에도 그러했듯이— 상대적 타당성만을 갖기에 서로 대립을 일삼고 있는 여러 철학 체계들이 난립하고 있다는 것은 부정할 수 없는 사실이기 때문이다. 그러나 이 옳음으로부터 이 기획의 무용성 또는 이 기획을 용도 폐기해야 할 필연성을 도출하는 것은 성급한 것 같다. 내가 보기에는 이 시도가 성공하지 못했다면 왜 성공할 수 없었는지를 묻고 그 성공 불가능성이 예측되고 있었음에도 불구하고 왜 딜타이는 죽음이 그의 시간을 앗아가기까지 이 시도를 포기할 수 없었는지를¹⁸⁾ 묻는 것이 철학의 정신에 더 부합하는 것 같다. 왜냐하면 철학(philosophia)이란 본디 도달할 수 없는 것을 향하는 무한한 사랑이기¹⁹⁾ 때문이다. 자신에게 없는 것을 사랑하는 철학자²⁰⁾에게는 실재로는(realiter) 결핍되어 있고 또 원리적으로 충족될 수 없는 것이 이상적으로는(idealiter) 가장 열렬히 사랑할 만한 것이 아니었을까? 이와 관련하여 나의 글은 한 가지만을 논증하고자 한다. 이것이 이 글의 테제다. 비록 딜타이는 다양한 철학들의 부정부주의적 불화를 해결할 ‘그 하나의 철학’에는 도달하지 못했지만 ‘그 하나의 철학’에로 향한다고 여겨도 좋을 많은 길을 발견했고 그 도상에서 자신의 철학적 수고를 단순한 배회(가 아니라 “접근”(V/406)이라 표현할 수 있는 좋은 근거를 찾아냈다는 것이다.

18) 위의 강연의 비장함은 바로 이 ‘예측’과 예측에도 ‘불구한 포기 불가능성’의 결합물일 것이다.

19) 플라톤, 『향연』, 강철웅 옮김, EJB 2010, 202d 참조.

20) 나는 “딜타이는 누구인가?”(김창래, 「딜타이는 누구인가?」, 246쪽)라는 물음에 “얻을 수 없는 것을 추구하고 도달할 수 없는 것에 접근하는 자”(같은 글, 281쪽), 즉 “철학자(eros philosophos)”(같은 글, 282쪽)라고 답한 바 있다.

3. 선형 철학으로서의 철학의 철학

세계관론 또는 철학의 철학은 1898년의 한 논문²¹⁾에서 출발해서²²⁾ 1899년부터 1903년까지 베를린 대학에서 행한 “체계 강의”를 거쳐(cf. XX/xxv) 죽음 직전의 논문 「유형들」에서 “종결되었던”²³⁾, “노년의” 딜타이의 “새로운 구상”(XX/xxv)이다. 이 기획은 “철학함 자체의 가능성, 조건들, 한계에 대한”(XX/xxxviii) 비판적 반성을 통해 “회의주의와 상대주의를 극복”(XX/xxv)하려던, 원칙적으로 **선형 철학적인** 구상이었다. 이 구상과 관련된 대부분의 글을 수록하고 있는 『전집』 VIII권의 편집자였던 그로이튀센도 이 기획을 “새로운 『순수 이성 비판』” 또는 “칸트의 기획의 고귀한 계승”(viii)이라 칭했고, 딜타이 자신도 이를 “새로운 이성 비판(*neue Kritik der Vernunft*)”²⁴⁾이라 불렀던 초기의 숙고와 관련지은 바 있다²⁵⁾. 이제 이른바 ‘철학하는 이성의 선형 철학적 비판’이라는 관점에서 철학의 철학 안으로 들어가 보자.

기획의 출발점은 비교적 단순하다. 그것은 딜타이의 시대에 분명해진 초월적 형이상학의 불가능성에 대한 통찰이다. 딜타이는 『정신과학 입문』의 2부를 통해 서양의 형이상학의 역사에 대한 긴 개관을 한 후 이 긴 개관을 짧은 결론으로 정리한다. 그것은 곧 “자연 체계로서의 형이상학”, “제일 철학”(I/126)으로서의 형이상학, “학으로서의 형이상학”(I/384)의 죽음이다. 세계의 제일 원인에 대한 인식을 통해 모든 학문에 확고한 근거

21) 「19세기 전반기 체계들의 세 근본 형식」(IV/528-554)을 말한다.

22) Cf. H.-U. Lessing, *Wilhelm Diltheys >Einleitung in die Geisteswissenschaften<*, Darmstadt 2001, p. 28.

23) Ibid.

24) C. Misch geb. Dilthey (Hrsg.), *Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern*, 1852-1870, Leipzig 1933, p. 79 (여기서는 다음에서 재인용: H.-U. Lessing, op. cit.).

25) Cf. ibid.

를 부여한다는, 철학의 오랜 꿈은 더 이상 유지될 수 없게 되었다. 그러나 학으로서의 형이상학의 죽음이 인간의 형이상학적 소질의 삭제까지 의미하는 것은 결코 아니다. 앎을 가질 수 없다는 분명한 사실도 앎에 대한 희망을 없애 버릴 수는 없기 때문이다. 딜타이는 분명하게 인간들이 처음 하늘의 “별들을 바라보던 때부터 … 인류의 역사를 따라다녔던” “**형이상학적 기분**”, “**형이상학적 근본 감정**”은 남아 있고 이 기분은 “어떤” 형이상학적 “**논증보다 오래 살아남는다**”(I/364f.)고 말한다. 우리의 심성 안의 “**초-자연적(meta-physisch) 의식은 영원하다.**”(I/386) 자연 저편에 있을 자연의 근거에 대한 인식은 없다. 그러나 그 근거를 향하는 심성과 소질은 있다.

이 형이상학적 기분과 충동은 어떻게든 세계와 삶의 수수께끼에 답하지 않으면 안 되며 실제로 늘 나름의 방식으로 답하고 있다는 사실 그리고 이 사태를 향하는 역사의식의 냉철한 시선이 바로 철학의 철학이 생겨나야 할 필연성의 단초이다.

“철학은 보편타당한 앎을 추구하고 이 앎을 통해 삶의 수수께끼에 대한 결단을 내리려 한다. 수수께끼는 해결되어야만 한다. 철학은 이중의 용모를 가지고 있다. 해소되지 않을 형이상학적 충동은 세계와 삶의 수수께끼를 풀려고 한다. 이 점에서 철학자는 종교가, 시인과 유사하다. 그러나 철학자는 보편타당한 앎을 가지고 이 수수께끼를 풀려고 한다는 점에서 저들과 구별된다.” (224)

수수께끼에 대한 철학의 해결책은 보편타당한 것이기를 **바란다**. 그러나 역사의식은 보편타당하기를 바라는 철학이 매우 **많다**고 말한다. 왜냐하면 현실 안의 철학들은 “**역사적 사실 … 역사적으로 제약된 산물로서**”(6, cf. 84, 152 u. ö.) 각기 “**역사적으로 제약된 전제들과 … 문제들의 영역으로부터**”(214) 역사적으로 제약된 해결만을 제시하기 때문이다. 삶과 세계의 수수께끼에 대한 철학의 해결책들은 삶의 철학(Lebensphilosophie) 자체,

세계론(Kosmologie) 자체가 아니라, 역사적으로 제약된 삶의 관점들 (Lebens-anschauungen) 내지 세계관들(Welt-anschauungen)일 뿐이다. 문제는 이 ‘~관(~anschauung)’의 복수성이다. 복수의 관점들이 서로를 “배제하고 논박하지만” 그 어떤 것도 다른 것에 대비한 자신의 결정적인 “옳음을 증명하지 못한다”(76). 말하자면 복수의 상이한 세계관들이 “증명되지도 않은 채 해체되지도 않은 채 병존하며”(86f.) 끝없이 “힘을 겨루는”(84) 이른바 “이율배반”(6)이 발생하는 것이다²⁶. 이것이 바로 ‘세계관론’ 또는 ‘철학의 철학’이 해결해야 하는 문제, “모든 철학 체계가 내세우는, 보편타당성예로의 요구”와 ‘체계들의 역사적 무정부 상태’ 사이의 강력한 모순”(78)이다.

복수의 세계관들이 또는 복수의 철학 체계들이 서로 간의 불화와 갈등을 빚되 이 갈등과 관련하여 “어떤 결정도 내려진 바 없으며”(86) 이의 해결을 위한 “어떤 희망도” 현재로는 “없다”(75). 바로 이것이 당시의 철학으로 하여금 철학들에 대해 철학하지 않으면 안 되게 만들었던 문제 상황이었다.

“철학은 인간적-역사적 사실로서의 자기 자신을 대상으로 삼아야 한다.” (13)

그러나 이미 언급했듯이 여기서 ‘대상화되는 철학’과 ‘철학을 대상화하는 철학’은 같은 것이어서는 안 된다. 만약 둘이 같다면 ‘철학들의 철학’도 철학들을 지배하고 있는 역사적 상대성의 국면으로 되떨어지게 되고, 당연히 ‘철학들의 철학들의 철학’의 필연성이 다시 대두될 것이기 때문이다. 철학들 간의 모순을 철학들끼리는 그리고 “세계관들의 모순을 세계관

26) 여기 인용된 딜타이의 표현들이 이율배반을 서술하는 칸트의 언어와 매우 흡사하다는(cf. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 448, 449) 것은 결코 우연이 아니다. 딜타이 스스로 하나의 이율배반을 다루고 있기 때문이다.

들끼리는 결코 해결할 수 없기”(8) 때문에, 이 모순은 한 단계 “상위의 관점에서”²⁷⁾, 즉 철학의 **철학**에 의해 그리고 세계관론에 의해 해결되어야 한다. 그리고 이 상위의 학문들은 철학들과 세계관들의 대상 영역에 직접 관여해서는 안 된다. 즉 삶의 수수께끼에 대한 복수의 해결책들 간의 갈등을 해결하려는 철학의 철학은 스스로는 삶의 수수께끼를 해결하려 해서는 안 되고, 철학들이 이 수수께끼를 해결하는 방식에 대해 사유해야 한다. 말하자면 철학이 세계와 삶을 사유하는 방식의 가능 조건에 대한 선형 철학적 탐구가 요청되는 것이다.

“이율배반은 이 이율배반이 생성되어 나온 그 지반 위에서는 해결될 수 없다. 이 이율배반을 구속하고 있는 자연적 전제들의 지반 위에서는 해결책이 얻어질 수 없다. 그렇다면 사유는 이 전제들의 지양을 통해 [이 전제들을 가능하게 했던 근원으로] 거꾸로 들어가야만 한다.” (7)

물론 그 근원은 “세계관의 마지막 뿌리”로서의 “삶”(78, 32), “거기서 세계관들이 생겨 나온,” 삶의 “생동성(Lebendigkeit)”(14)이다. 과제는 분명하다. 삶과 생동성의 “배면으로”(13, 97) 들어가야 한다. 왜냐하면 해결해야 하는 갈등과 모순이 바로 거기서 발원했기 때문이다. 그러므로 철학의 철학은 스스로 갈등을 유발하는 세계관들 중의 하나이기를 원하지 말고 그 “갈등의 배후의 전제”, 즉 삶 안에 경험 독립적(a priori)으로 내재해 있을 모순과 갈등의 가능 조건을 찾아가되, “칸트보다 더 포괄적으로”(8) 찾아 들어가야 한다. 이 찾아 들어감의 끝에 모든 갈등을 가능하게 했던 “근본 사실”(VII/359)로서의 삶이 서 있다. 그러므로 충돌하는 세계관들, 철학 체계들에 대한 선형 철학으로서의 세계관론, 철학의 철학은 오로지 “삶의 철학”²⁸⁾으로서만 가능하다. 이율배반의 최초의 진원지

27) “Brief von Wilhelm Dilthey an Edmund Husserl vom 29. Juni 1911”, p. 112.

를 향하는 삶의 철학이 곧 이 문제의 해결을 제공해 줄 것이다. 적어도 딜타이는 그렇게 기대했다.

“이 이율배반의 해결은 존재하는가? 해결이 가능하다면, 해결은 역사적인 자기 자각을 통해서 얻어져야 한다. 이 자각은 인간적으로 이상적인 것 그리고 세계관들 자체를 대상으로 삼아야 한다. 자각은 체계들의 총천연색의 잡다성 안에서 분석적 절차를 통해 구조, 연관, 분절을 발견해야 한다. 역사적 자각이 이러한 과정을 계속 추적하되 ‘[갈등으로 점철된] 철학의 역사를 설명할 수 있는, 그러한 철학의 개념’과 마주칠 때까지 추적한다면, ‘철학의 역사의 지금까지의 결과들’과 ‘지금까지의 철학적 체계론’ 사이의 이율배반을 해결할 수 있으리라는 전망이 생겨날 것이다. 그때 철학의 과제는 어떤 의미에서, 즉 우리의 욕구를 만족시킨다는 의미에서 충족될 것이고 이러한 철학은 역사의식과의 화합 상태에도 도달할 수 있을 것이다.” (7)

물론 그렇게 된다면 우리는 철학에 대한 철학의 최종적 반성, 마지막 철학으로서의 ‘철학의 철학’에 도달할 수 있을 것이고 비로소 인간의 피할 수 없는 역사적 상대성과 보편타당성을 향하는 고갈되지 않는 욕구간의 오랜 불화에도 종지부를 찍을 수 있을 것이다. 그리고 이른바 ‘철학의 절대주의적 견해’ 또한 유보 없이 주장할 수 있을 것이다. 물론 이것은 기대이다. 과연 이 기대가 온전히 충족될 수 있을까? 아마 그렇지 않을 것이다. 그러나 기대를 충족시키기 위해 진행되는 작업을 통해 우리는 의외의 소득을 얻게 될 것이다. 우리가 풀고자 하는 그러나 풀 수 없는 문제가 본성상, 즉 선형 철학적으로 삶의 토대로 되돌아가 보았을 때 무엇을 뜻하는지는 알 수 있게 될 것이다.

28) O. F. Bollnow, *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*, Stuttgart 1955, p. 93.

4. 삶의 수수께끼와 세계관의 형성

세계관은 지성적 “사유의 생산물이 아니라”(86) “삶의 수수께끼에 대한” 유한한 인간들의 “답변”(212)이다. 그러므로 이 답변들 간의 “모순은” 필경 삶 자체에, 정확히는 삶의 “다면성(Mehrseitigkeit)에 놓여 있는”(8) 모순의 반영일 것이다. 우리는 후자의 모순을 전자의 모순의 가능성의 조건으로 사유해야 한다. 이제 주제는 세계관들 간의 모순으로 현현하는 삶 자체의 모순, 이른바 삶의 수수께끼다. 그렇다면 삶의 수수께끼는 무엇인가? 이 물음 자체가 이미 하나의 수수께끼 같다. 이에 대한 딜타이 자신의 서술도 애매하기만 하다. 이 수수께끼는 때로는 삶과 죽음의 문제로 설명되고(cf. 80f., 143, 225, 273; XIX/356f.), 때로는 세계안의 개별자로서의 ‘나’의 문제로 풀이되는가 하면(cf. 208), 또 때로는 두루뭉술하게 수수께끼, 다면성 등의 표현만이 구체적인 설명 없이 사용되기도(cf. 69f., 147) 한다. 나는 이 수수께끼를 삶의 “이중의 용모”(143)의 충돌이라 보고 충돌하는 두 얼굴을 각기 ‘자연’과 ‘자유’로 해석한다. 즉 ‘인과 법칙의 구속력 아래 서 있는, 자연의 일부로서의 인간’과 ‘예지계의 성원, 자유의 소유자로서의 인간’의 공존이 바로 삶의 수수께끼이다. 그렇다면 삶의 모순은 칸트의 우주론적 이념의 세 번째 모순, 즉 ‘관계에 따른, 자연 필연성을 주장하는 정립과 자유의 법칙을 주장하는 반정립 간의 이율배반’의 반복이라 볼 수 있을 것이다²⁹⁾.

29) 이것은 나의 가설이다. 나는 딜타이의 텍스트 여러 곳에서 나의 가설의 참을 지지하는 구절들을 발견할 수 있었지만 반대의 구절도 있었다. 따라서 이것은 완전하지는 않은 가설이다. 그러나 내가 세울 수 있었던 가설들 중 종합적으로 가장 그럴싸한 가설이었다. 어쩌면 가설의 불완전성은 나의 문제가 아니라 자신의 ‘철학의 철학’을 완전하게 서술하기 전에 세상을 떠나야 했던 딜타이의 시간적 문제였을 수도 있다. 아무튼 나의 가설에 따르면 후에 답해야 할 쉽지 않은 물음, 철학 체계들의 유형화의 기준에 관한 물음에도 답할 수 있다. 그것은 『정초』의 서설에서 칸트가 철학의 분류라는 작업을 행할 때 가졌던(cf. I. Kant,

바로 우리 자신인 삶, 우리가 매일매일 살아가고 있는 삶, 그래서 우리에게 “가장 친숙하고 친밀한” 삶이 동시에 “가장 어둡고”(XIX/346) “생소한 것”(143)이기도 하다. 어떤 점에서 그러한가? 삶이 두 개의 얼굴을 가지고 있기 때문이다. 그의 “눈”은 “세계를 주시하지만” 동시에 “관조하며 꿈을 꾸듯 세계를 넘어서고” 그의 입은 “웃고 있지만” 동시에 “움찔거리고 괴로워한다”(140)³⁰⁾.

“... 삶의 얼굴은 ... 모순으로 가득하다. ‘생동성으로 그리고 동시에 법칙으로’, ‘이성[으로 그리고 동시에] 자의로’ 항상 새로운 측면을 보여 준다. 각각의 측면에서는 아마 명료하겠지만, 전체적으로 보아 완전한 수수께끼다. 영혼은 삶의 관계들과 이 관계에 기초하는 경험들을 하나의 전체로 총괄하려 하지만 결코 그렇게 할 수 없다.” (80, cf. 143)

삶의 생동성은 “이해할”(143: V/144) 수 있다. 자연의 법칙은 ‘설명할’(V/144) 수 있다. 각각은 각기 명료하다. 그러나 이 둘이 함께 있음은 수수께끼이고 이 둘을 하나로 합치는 일은 성공할 수 없다. 왜냐하면 그러기

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, hrsg. von B. Kraft u. a., Hamburg 1999, 387) 자연과 자유라는 기준이다. 자연, 자유라는 현실성에 딜타이가 제시하는 형이상학적 세계관의 세 유형 중 처음 둘, 자연주의와 자유의 관념론이 각기 대응한다. 그리고 세 번째 세계관, 객관적 관념론은 둘의 매개자이다. 자연주의가 ‘육체, 자연으로서의 인간’만을 본다면 자유의 관념론은 ‘자유로운 영혼으로서의 인간’만을 본다. 둘의 매개자로서의 객관적 관념론은 “심리-물리적 삶의 통일체”(I/6, VII/159, 257)로서의 인간에 주목한다. 이렇게 보면 딜타이의 형이상학의 유형론은 심신 문제에 대한 딜타이의 형이상학적 답변이라고 할 수도 있을 것이다. 이 문제는 뒤에서 다시 논하기로 한다.

- 30) 비슷한 표현이 다른 곳에서도 발견된다: “미소를 머금은 입과 무겁게 내려다보는 눈을 가진 삶, 이 비밀스럽고 헤아릴 수 없는 삶의 용모”(226). 두 문장의 해석은 어렵다. 나의 조심스러운 제안은 다음이다. 설명 가능한 자연을 관찰하지만 어느덧 예지계, 자유의 세계로 초월하고, 자유로운 한에서 웃고 있지만 자연의 구속을 벗어나지 못하는 한에서 무겁게 괴로워한다.

위해서는 동시에 있을 수 없는 것들이 동시에 있어야 하기 때문이다. 이 ‘동시에(das Zugleich)’가, 즉 “모든 것을 규정하는 연관과 개인의 자유 사이”(223)의, “필연성과 자유”(70) 사이의, “자연의 힘과 우리의 자립성” 사이의 “항상 더 강하게 의식되지만 결코 해결되지 않는 기이한 모순”(81)이 바로 파악할 수 없는 삶의 수수께끼다.

“... 우리에게 삶의 수수께끼는 이중의 방식으로 주어진다. 그리고 이 이중의 형상에서 또한 이중의 방식으로 수수께끼 같다. ... [한편 에는] 지성으로서는 결코 침투해 들어갈 수 없는 생동성이 있다. ... [다른 한편에는] 외부로부터 확정된 동형성이 있다. [그러나] 이 동형성에는 틈이 있고 이것은 어둠 안에서 스스로를 잃어버린다. 이 어둠은 그 어떤 단계의 인식 과정을 통해서도 결코 밝게 비춰질 수 없다. 삶의 수수께끼가 이 같은 이중의 용모를 가지고, 즉 생동성으로 그리고 법칙으로 우리를 바라보듯, 인간의 정신도 [이 수수께끼의] 해결을 위한 부단한 씨름을 하고 있다. 이를 위해 정신은 처음부터 밀려오는 삶의 **다면성**, 즉 스스로를 바로 그 수수께끼로 그리고 최고도의 모순적인 것으로 드러내는 **다면성**에 부딪친다.” (143)

중요한 것은 이 다면성의 또는 양면성의 모순이 해결할 수 없을 뿐 아니라 회피할 수도 없는 수수께끼라는 점이다. 즉 이것은 인간으로서는 도저히 풀 수 없는 수수께끼를 내고 —이 수수께끼의 답은 바로 인간이다!³¹⁾— 그 해결을 “요구하고” 위협하는, “동물의 몸과 인간의 얼굴”을 한 “스핑크스”(140)다. 동물의 몸은 자연에 속하는 한에서의 인간이다. 인간의 얼굴은 자연을 넘어서는 한에서의 인간이다. 인간 그리고 그의 삶의 비밀은 이 둘이 하나의 인간이라는 데 있다. 이제 슅핑크스는 바로 그 인간의 두 얼굴을 보여 주며 ‘인간이 답인 수수께끼’를 던지고 답변을 강요한다. 세계관들, 철학 체계들이란 이 강제의 물음에 대한 답변들 이상 다른 것이 아니다. 이제 유한한 정신들이 슅핑크스의 위협 앞에서

31) 물론 “심리-물리적 ... 통일체”로서의 인간이다.

바로 '자기 자신이 답으로 되어 있는 물음'에 어떻게 답하는지 생각해 보자. 이른바 세계관의 형성에 관한 문제다.

출발점은 “혼란스러운 것, 비밀스러운 것”(209), “단독적인 것, 우연적인 것, 미리 발견된 것”(VII/7), “파악할 수 없게 주어진 것”(82) 앞에서의 혼돈이다. 정신은 이 모든 “현존재의 우연성과 씨름하며 확고함을 추구한다”(VII/169). 가변적이고 흔들리는 삶과 세계의 문제를 “고정성과 안정성”(V/379)을 가진 삶의 **관점**, **세계관** 안에서 해결하려 한다. 그래야만 스프링크스의 위협, “삶이 점점 심하게 그의 심성 위에 올려놓는 짐으로부터 자유로워질”(XIX/357) 수 있기 때문이다. 물론 이런 일은 오로지 철학에 의해서만 생기는 것은 아니다. 삶의 수수께끼는 철학뿐 아니라 종교와 예술에게도 “공통의 대상”(V/380)이기 때문이다. 종교, 예술, 철학은 이 공통의 물음에 대한 답변들이고 이것이 넓은 의미에서의 세계관이라는 말의 의미이다. 그러므로 세계관은 일단은 종교적, 예술적, 철학적일 수 있다. 선지자와 시인 그리고 사상가가 삶의 수수께끼에 대응하는 방식은 근본에서는 같다. 이들은 주어진 그대로의 불안정한 현실성을 떠나 이념의 질서 안에 안정적인 세계관을 만든다. 이 의미에서 세계관의 형성은 분명 탈현실화의 시도이고 이를 통한 이념적 세계(관)의 창조이다³²⁾. 종교는 “비가시적인 것 … 초감성적인 것”(89)과의 교류를 통해 가시적인 것, 감성적인 것의 저편에 구원의 세계를 만들고, 예술은 “현실성의 부담으로부터 자유롭게 된” “상상적” 세계에 대한 “동경”(92)으로 일

32) 딜타이는 자신의 「유형들」의 2장, 종교적, 예술적, 형이상학적 세계관의 유형들을 다루는 장을 “종교와 시, 형이상학의 천재들”이 어떻게 현실성의 구속으로부터 벗어나는지에 대한 기술로 시작한다. 현실성의 “구속들에 대한 고려는 이들 천재들의 삶의 이해, 편견 없고 탁월한 방식으로 주어진 것에 다가가야 하는 삶의 이해를 변질시킨다”는 통찰에서다. “가치 있고 강력한 세계관들은” 현실성의 부담으로부터 “자유로운 영역에서 생성되고 계속해서 형성되어 간다”(87: cf. V/377). 마치 인류가 현실성의 구속으로부터 자유로운 시간, 즉 “여가(schöle)”를 가질 수 있었을 때 비로소 “철학하기 시작했다”(아리스토텔레스, 『형이상학』, 조대호 옮김, 나남 2012, 981b) 것과 같다.

관한다. 이들과 달리 철학은 보편타당한 개념과 인식의 세계 안에서 삶의 수수께끼를 해결하고자 한다(cf. 141, 151, 186, 209, 215, 224: V/365, 400f., 407, VII/6f., 169). 이들은 모두 현실성의 혼돈이라는 공통의 출발점을 같이 떠나 신들의 세계, 상상과 향유의 세계, 개념과 이념의 세계라는 각기 다른 세계를 향했다. 셋은 이른바 “적대적인 형제들”(XIX/357)이다. 삶의 수수께끼라는 “공통의”(V/367) 모태에서 태어나 각기 다른 길을 걸었다는 의미에서 그렇다³³⁾.

이제 우리의 관심을 철학적 세계관이 걷는 길에 제한하도록 하자. 형이상학적 세계관은 보편타당성에 대한 추구를 통해 탄생한다.

33) 세계관의 형성 과정에 대한 나의 설명에는 딜타이가 세계관의 구조라 칭한 것에 대한 해명이 누락되었다. 일탈을 피하고 지면을 절약하기 위한 것이었는데 여기서 간략히 소개하기로 한다. 세계관은 딜타이가 자신의 구조 심리학을 서술하는 곳에서(cf. VII/4f., 8, 24) 심적인 삶의 목적론이라 칭한 삼 단계의 과정에 의거해서 형성된다. 첫째 “현실성의 파악”에서 인식론적인 의미에서 대상 세계에 대한 상, “세계상”이 형성되고, 둘째 그 근거 위에서 “삶의 가치 인정”이 이루어지는데 이때 주변의 존재자들의 가치가 산정되고 그에 따라 “세계의 의미와 뜻에 대한 물음이 답해진다”. 셋째 다시 그 근거 위에서 “의지 규정”이 이루어지는데, 이는 “삶의 운영을 위한 이상, 최고선의 ... 도출”(82)을 뜻한다. 즉 인식, 가치 평가, 의지 실행의 과정에 각기 대응해서 세계상, 삶의 경험, 삶의 이상이 산출되는데 이 온 과정의 “심적 총체성”(86)의 침전물이 바로 세계관이다. “형이상학의 체계들은 현실성의 파악, 삶의 가치 인정 그리고 목적 설정 안에 포함된 것을 하나의 연관 안에 제시하려는 형이상학적 시도로부터 생겨났다.” (96: cf. V/373ff., 377ff., 405f., 408f.) 이렇게 세계관이 “심적 법칙성”(82)에 따라 형성된다는 이유에서 딜타이의 세계관론에 대해 심리학주의라는 의혹이 제기되기도 했다 (cf. R. A. Makkreel, *Dilthey. Philosopher of the Human Studies*, Princeton Univ. press, 1975, p. 348f.; M. Heidegger, *Einleitung in die Philosophie, Gesamtausgabe*, Bd. 27, Frankfurt a. M. 1996, p. 344). 나는 이것이 부당한 의혹이라고 생각한다. 왜냐하면 심적인 삶의 목적론은 궁극적으로는 삶의 실천을 지향하고 있고 그런 한에서 심적 내면의 문제만은 아니기 때문이다. 또한 딜타이가 이 목적론을 역사적 세계의 건립에 대한 분석의 도식으로 사용했다는 점도 (cf. VII/131~134) 외면해서는 안 된다. 이 목적론은 심적 기원을 가지고 있지만 동시에 역사적 세계가 진행되는 과정에 대한 설명이기도 하다.

“세계관이 생성되고 안정을 찾아가는 온 과정은 세계관을 보편타당한 앞제로 고양해야 한다는 요구 앞으로 이끌려간다. … 이렇게 세계관이 하나의 개념적 연관으로 고양되면서 그리고 이 연관이 학문적인 근거를 부여 받아 보편타당성으로의 요구와 함께 등장하면서 형이상학이 생겨났다. … 보편타당한 앞제로의 의지가 세계관의 이 새로운 형식에 고유한 구조를 제공해 주었다.” (94: cf. V/401)

이 세계관이 추구하는 것은 오로지 보편타당성이다. 그러나 이미 언급했듯이 문제는 그 하나의 보편타당성을 찾아 다른 길을 걷는 철학들이 많다는 것이다. 보편타당성을 추구하는 철학은 하나여야 하고 같은 것이어야 한다. ‘그 하나의 보편타당한 철학’이 ‘여럿’일 수는 없기 때문이다. 그러나 현실 안의 형이상학적 체계들은 “여러 상이한 조건 아래서”(84) 형성된 것이고 따라서 “역사 안에서” 스스로 “차지하는 위치에 의해 제약된”(95) 것이다. 즉 역사의 산물로서의 형이상학들은 각기 다른, 각자의 역사가 각자에게 허용한 방식으로 그 하나의 보편타당성을 추구해 왔다. 예를 들어 스피노스의 물음, 단 하나의 정답만을 가진 물음에 대한 스피노자와 피히테와 에피쿠로스의 답변은 각기 다르다. 스피노자는 “신을 향하는 지성적이고 무한한 사랑을 가진 자”라고 답하고, 피히테는 “자연”에 “대립된 자립적인 인격”, 자유롭고 “영웅적인 인간”(98)이라 말하고, 에피쿠로스는 “자연의 법칙적 연관 아래로 태연하게 예속하는 인간”(99)이라 답한다³⁴). 그렇다면 그 하나의 인간은 누구이고 어떤 철학 안에 있는가? 왜 하나의 인간이 다시 셋으로 분열되는가? 이것은 철학의 역사를 통해 늘 다시 반복해서 연출되어 온 장면이다. “모두 동일한 고상한 의도”를 가지고 출발하지만 “그토록 상이한 결과에 이르러” 반목하게 된다. 바로 이 “불화”의 “지점”에 “오늘날의 철학이 서 있고”(218) 또

34) 물론 이 세 명의 철학자(스피노자, 피히테, 에피쿠로스)는 각기 딜타이가 제시하는 형이상학적 세계관의 세 근본 유형, 객관적 관념론, 자유의 관념론, 자연주의를 대표하는 인물들이다.

철학은 늘 같은 곳에 서 있었다. 단지 철학의 역사가 오래도록 보지 못했던 이 사실을 비로소 역사의식이 보았을 뿐이다(cf. 76f.). 그러므로 그 하나의 인간에 대한 물음에 각기 달리 답하는 세 철학자의 운명은 같다. 피히테는 스피노스의 몸을, 에피쿠로스는 그의 얼굴을 보지 못했다는 이유로, 그리고 스피노자는 자연 안에 살아 있는 신과 정신을 결국 찾을 수 없었다는 죄목으로 스피노스에게 잡아먹힌다. 그렇게 철학의 역사는 상대적인 철학들의 한없는 무력만을 증명해 왔고 스피노스의 배는 결코 주리지 않는다. 그래서 딜타이는 이렇게 말한다.

“철학들은 있을지언정, [그 하나의] 철학은 없다.” (V/340)

바로 이 상태, 그 하나의 보편타당성을 추구하기에 모두 옳지만 다른 길을 걷기에 결코 동시에 옳을 수는 없는 철학들이 “검증되지도 논박되지도 않은 채”(218) 대치하고 있되, 가고자 하는 목표지를 향해 “단 한 걸음도 더 가까이 가지 못하고”(98) 있는 상태 — 바로 이것이 철학의 역사가 역사주의의 시대에 노정한 문제였고 ‘철학들의 철학’에게 해결을 요청한 난제였다. 부과된 과제는 철학들의 상대성을 극복하는 것이다. 가장 좋은 방법은 ‘보편적으로 타당한 그 하나의 철학’을 찾는 것이다. 이것이 역사적으로 규정된 존재자로서의 인간에게 허용되지 않은 길이라면 차선의 방책으로 여러 철학들을 유형별로 묶어 그 숫자를 줄여야 한다. 이 목적을 위해 이른바 유형론이라는 학문이 등장한다.

5. 세계관의 유형들과 ‘그 하나의 형이상학’

과제는 ‘그 많은 철학들’을 넘어 ‘그 하나의 철학’에 도달하는 것이다. 물론 이 문제를 제기한 것은 철학 체계들의 상대성을 통찰한 역사의식이였다. 그런데 딜타이는 이 문제를 해결하기 위해서도 역사의식이 “도움을

주어야 한다”(78, cf. 224)고 말한다. 다시 말해 철학 체계들의 역사적 상대성을 지양하고 철학의 보편타당성의 꿈을 이루기 위해 우리 인간에게 허용된 유일한 길은 다시 철학들의 역사적 상대성을 폭로한 역사의식을 통하는 길뿐이다³⁵). 왜냐하면 우리는 역사 안에서 세계관들이 흥망성쇠 하는 과정을 지배하는 법칙을 모르고(cf. 99) 역사에서 이런 법칙을 찾으려는 것은 “소용없을”(219, 226) 뿐 아니라 “미친 짓”(206)이기 때문이다.

“모든 형이상학과 종교를 말하자면 도려내 버린 역사적 상대주의의 칼은 [그 상처의] 치유를 위해서도 사용되어야 한다. 우리는 철학해야 한다. 우리는 철학 자체를 철학의 대상으로 삼아야 한다. 그러므로 발전사적 개념들과 비교하는 절차를 통해 체계들 자체를 대상으로 삼는 과학이 필요하다. 이 과학은 철학의 역사와 관계한다.”
(234)

우리가 할 수 있는 유일한 일은 “역사에로 향하고”(99) “역사에게 묻고”(208) “역사로부터 알아내는”(185) 것이다. 이것이 이른바 “역사적 비교”(99, cf. 85, 86, 212)라는 방법이다. 즉 어떤 원리적, 경험 독립적 근거를 가지고 그 하나의 철학을 발견하거나 구성하는 것이 아니라 역사 안에 실재했던 철학들의 비교를 통해 철학들을 분류, 유형화하여 체계들 간의 갈등을 “완화하고”³⁶) “»상대주의의 유령«을 피해 가는”³⁷) 것이다. 이를 위해 딜타이가 취했던 방법이 바로 형이상학의 유형론(Typologie)이

35) 그렇지 않으면 우리는 인간의 모든 정신적 형성물의 상대성을 애써 외면하고 오로지 자신만의 옳음을 강변하는 자연 체계로서의 형이상학의 독단에 다시 빠질 수밖에 없을 것이다. 그러나 이것은 이미 시대가 허용하지 않는 길이다. 딜타이는 독단의 오류에 빠지지 않으면서 역사적 상대성의 문제를 해결하는 길을 찾고 있다. 바로 여기에 그의 위대함이 있지만 또한 좌초할 수밖에 없는 그의 숙명이 있는지도 모른다.

36) H. Ineichen, “Wilhelm Dilthey”, in: *Klassiker der Philosophie*, Bd. II, hrsg. v. O. Höffe, München 1981, 200.

37) H.-G. Gadamer, “Vom Wandel in den Geisteswissenschaften”, 180.

었다³⁸⁾. 즉 역사 안의 잡다한 철학들을 그 “의존과 유사의 관련, 서로 간의 친화와 불화의 관련에 따라 그룹으로 질서화하고”(99) 그 그룹들의 숫자를 줄여 나가며 점진적으로 그 하나의 철학에 다가가는 것이다. 실제로 딜타이는 이를 통해 철학의 역사 안에 나타났던 형이상학을 자연주의, 자유의 관념론, 객관적 관념론이라는 세 개의 “근본 유형”(V/401)으로 묶는다. 물론 이와 같은 비교, 분류, 유형화는 그 자체 완전한 논리적 과정은 아니다. 여기에는 어떤 “역사적 비교도 벗어날 수 없는 난점”, 이른바 “비교는 비교되는 것들의 특징들을 선별해 내기 위한 척도를 예단

38) 유형(Typus)이란 본디 “정신과학”이 생성 중인 역사적 세계를 표현하기 위해 사용하는 “개념”(VII/188)이다. 역사적 세계의 생동하는 본성에 따라 유형은 당연히 엄밀하게 한정된 자연과학적 개념일 수 없고 또한 더할 것도 덜할 것도 없이 정확히 12개뿐인(cf. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 94) 칸트적 범주와 같은 것도 아니다. 따라서 한 유형에 속함이 다른 유형에 속할 수 있음을 완전히 배제하는 것은 아니고 유형과 유형 간의 엄밀한 경계 설정도 불가능하다. 왜냐하면 유형은 “개별적인 사례들의 계열로부터 공통적인 것을 얻어 내는 단순한 일반화”의 결과가 아니라 “비교”(VII/188)의 결과이기 때문이다. 즉 유형은 배버가 했던 것처럼 (cf. M. Weber, “Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis”, in: idem, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1988, p. 190~194, 201f.) 유형화되어 정리되어야 하는 “잡다한 현상들을 이상적인 경우를 ... 형성하는 중심점을 중심으로 그룹으로 묶으면서” 생겨나는 것이다. 따라서 한 유형에 함께 속한다 할지라도 어떤 것은 전형적으로 속하지만 다른 것은 느슨하게 속할 수도 있다. 이것은 분명히 “정신과학적 개념 형성을 따라다니는 한계”다. 유형화에는 잠시 후에 설명될 순환의 문제도 있다. 예를 들어 나는 여러 ‘시들’을 비교하여 “시의 개념”(VII/188)을 형성하는데 이미 시가 무엇인지를 모른다면, 즉 시의 개념을 앞서 가지고 있지 않다면, 나는 그 비교 대상을 선정할 수조차 없다(cf. VII/188). 이 모든 문제는 세계관의 유형론에서도 반복된다. 이것은 앞으로 이루어질 세계관들의 유형 분류가 결코 빈틈없는 것일 수는 없다는 의미이다. 유형의 개념과 관련해서는 마크바르트와 최성환의 연구가 유용한 도움을 준다. 전자는 칸트, 피히테, 셸링, 트렌델렌부르크를 거쳐 딜타이에 이르는 개념사 분석을 (cf. O. Marquard, “Weltanschauungstypologie”, p. 430~433) 후자는 딜타이와 요크 백작의 유형 개념 간의 흥미로운 비교를 (최성환, 「빌헬름 딜타이와 요크 폰 마르텐부르크의 유형론 비교」, 214~218, 222~230쪽 참조) 제공하고 있다.

을 통해 제시한다”(99)는 “순환”(150, 160)의 난점이 있기 때문이다³⁹⁾. 그렇기 때문에 모든 비교와 유형화의 방법은 “임시적”(85, 99, 160), “주관적 성격”(100)만을 갖는다. 그래서 실제로 딜타이도 자신의 형이상학 유형화가 절대적인 것이 아님을 시인했고 다른 유형화의 가능성도 열어 두었다⁴⁰⁾. 그는 유형화는 “단지 역사적으로 더 깊게 보기 위한 보조 수단일 뿐”(85, cf. 100)이라고 분명히 말한다. 그러나 그가 “오랜 시간 형이상학적 체계들을 다루면서 얻게 된 직관”(99), “역사의식으로부터 생겨난 삶의 느낌” 또는 “수년에 걸친 철학적 노동을 통해서 생겨난 삶의 느낌”(221)이 자신의 유형화의 옳음 또는 최소한 그 유용성을 담보해 주리라 기대했음에는 의심의 여지가 없다.

형이상학적 세계관의 세 “주요 형식”(XX/237)이 있다. 자연주의, 자유의 관념론 그리고 객관적 관념론이다. 자연주의는 “경험과학, 특히 자연과학에서 출발하는 모든 체계”(XX/237)이고, 자유의 관념론은 인간의 “행위를 위해 태어난”(XX/244) 세계관이고, 객관적 관념론은 인간이 “자신의 정감과 감정적 삶의 깊이”를 “자연 안으로 감정이입하여” 자연을 “혼이 깃든 우주”(XX/249)로 파악하는 입장이다. 무엇이 이 같은 분류를 가능하게 한 기준이었을까? 내가 아는 한 유형 분류를 가능하게 하는, 앞서 주어진 분류 기준에 대한 딜타이의 언급은 어디에도 없다. 다만 몇 가지 추정이 가능할 뿐이다. 베를린 체계 강의에서 취한 위의 인용들의 표현법에 주목해 보면 세 개의 유형은 더 이상 공통의 원천을 갖지 않

39) 이것이 바로 앞의 각주에서 지적한 순환의 문제다. 다시 예화하여 설명하면 나는 자연주의 철학이라는 유형을 형성하기 위해 자연주의에 속하는 철학들을 비교해야 한다. 그리고 무엇이 비교의 대상이 될지를 결정하기 위해 나는 이미 자연주의적인 철학과 그렇지 않은 철학을 구분할 수 있어야 한다. 형식논리적으로는 풀 수 없는 순환이다. 그러나 실제로는 또는 해석학적으로는 늘 풀리는 문제다. 실제로 우리가 유형화된 개념을 사용하고 있다는 것이 그 단적인 증거다.

40) 그는 이렇게 말한다. “말하자면 관념론의 두 형식을 하나로 묶을 수도 있고 객관적 관념론과 자연주의를 통합할 수도 있다. 이런 가능성 그리고 이와 유사한 가능성도 나는 모두에게 자유롭게 열어 둔다.” (100)

는, 인간의 심적 능력 세 가지, 이성의 인식 능력, 도덕적 의지 그리고 쾌, 불쾌의 감정에⁴¹⁾ 대응하는 것 같다. 그렇다면 유형화의 기준은 마음의 구조, ‘지, 정, 의’의 삼분법일 것이다⁴²⁾. 또는 딜타이가 자주 형이상학의 역사에서 “지배적인 힘을 행사하는 개념들의 대립”(97)이 체계 분류에 대해 갖는 중요성을 강조하고⁴³⁾ 그중에서도 특히 “실증주의”와 “관념론”의 대립에 유의하는 것을 보면, 실증주의와 관념론, 수용성과 자발적 구성 간의 대립이 그의 유형화를 이끈 주도적 개념이었을 수도 있다. 이 역시 일리가 있다. 딜타이는 “철학의 역사는 ... 실증주의와 관념론의 ... 투쟁의 공연장”(131)이었다고 말할 뿐 아니라 베를린 체계 강의에서 (cf. XX/237) 그리고 1904년의 논문, 「철학의 본질」에서도 자연주의가 실증주의라 칭해지기(cf. V/403) 때문이다. 모두 설득력 있는 기준이지만 앞서 언급한 대로 나의 기준은 ‘자연과 자유’ 그리고 ‘몸과 마음’의 대립이다. 이제 이 관점에서 세 유형을 정리해 보자.

자연주의는 “자연적 삶[또는: 생명]의 긍정”(101)이라는 기초에서 출발하여 오직 자연만을 긍정하는 세계관이다.

41) Cf. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, hrsg. v. K. Vorländer, Darmstadt 1974 (ND.), XXII f.

42) 실제로 많은 딜타이 연구가들이 이런 입장을 취했다. 다음을 참조 (O. Marquard, “Weltanschauungstypologie”, 429f.: Jos de Mul, *The Tragedy of Finitude. Dilthey's Hermeneutics of Life*, Yale Univ. press, New Heaven & London 2004, p. 277ff.; T. Plantinga, *Historical Understanding in the Thought of Wilhelm Dilthey*, Univ. of Toronto press 1980, p. 139). 나아가 지, 정, 의의 세 능력이 각기 철학적, 예술적, 종교적 세계관에 대응한다고 보는 입장도 있다 (cf. H. Ineichen, “Wilhelm Dilthey”, p. 201). 모두 흥미롭고 일리 있고 또 딜타이 스스로도 이렇게 해석될 소지를 주고 있기는 하지만(cf. V/402f.), 유사한 것들에서 바로 대응 관계를 찾는다는 점에서 조금은 도식적인 것 같다.

43) 그는 경험론과 합리론, 실재론과 관념론, 이신론과 범신론, 유클론과 유식론 또는 행복주의 윤리학과 의무론적 윤리학의 대립 등을 철학의 역사를 지배해 온 주요 대립으로 제시한다 (cf. 96f.).

“자연의 과정이 유일한 현실성이고 현실성 전체이다. 그 외에는 아무것도 없다”(101): “여기에는 자립적으로 정신적인 것 또는 초월적인 것이 숨어 있을 그런 모퉁이는 없다. 모든 것은 합리적이고 자연적이다. 왜냐하면 어두운 종교심 그리고 역시 어둠으로 가득한 유심론적 형이상학의 힘에 대한 투쟁이 바로 이 유물론적 형이상학의 혼이었기 때문이다.” (105)

여기서 지배적인 것은 자연의 “법칙성”(XX/237)뿐이다. “인간은 자연이고”(100) 그의 “정신” 역시 “자연 아래 예속된다”(221, cf. 101). 우리가 흔히 마음 또는 영혼이라 부르는 것은 “물리적 질서라는 거대한 텍스트에 덧붙여진 가필”(101 cf. V/403) 이상 다른 것이 아니다. 따라서 자유는 없고 오로지 자연만이 있다. 이 유형에는 “프로타고라스”(102), “데모크리토스, 흄스”(101), “흄”(103), “포이에르바하”(104), “콩트”(221), 그리고 스펅크스의 얼굴을 보지 못했던 “에피쿠로스”(105)가 속한다.

자유의 **관념론**의 다른 이름은 “인격성의 관념론”(108, 222)이다. 이 철학은 인격의 자유, “모든 자연적 질서로부터의 정신의 독립성”(111, cf. V/403)을 승인한다.

“주어진 모든 것에 전체적인 독재권을 가지고 대립하는 [자유

의 관념론의] 태도 안에는 정신적인 것은 이 모든 [외부에서 감관에] 주어진 것으로부터 독립적이라는 사실이 포함되어 있다. 정신은 그 어떤 물리적 인과성과도 다른 자신의 본질을 알고 있다.” (109)

왜냐하면 정신은 주어진 것을 그저 수용하기는커녕 이에 “형식을 부여하고 형상화하는 전체적인 에너지”(107), “자유로운 자기 권력”(109)을 가지고 있기 때문이다. 정신은 주어진 감성적 자연을 수용하지도 않고 거기에 예속되지도 않고, 오히려 자연을 “초월하여”(111) 하나의 “곧고 영웅적인 크기의 초감성적 세계를 건립한다”(110). 이 세계는 주어진 것이 아니라 “이성의 투사”(110)의 산물이다. 여기에서 참된 현실성은 자연

이 아니라 자유로운 “인격의 왕국”(109)이다. 이 세계관에는 “소크라테스”와 “신적인 플라톤”, “키케로”(107)와 “아우구스티누스”(222), “칸트,” (107), “실러”(111), 그리고 스피נק스의 몸을 보지 못했던 “피히테”(108)가 속한다.

객관적 관념론⁴⁴⁾에 의하면 우주는 주어지는 것이 아니라 (이 점에서 자연주의, 실증주의와는 다르다) 구성되는 것이지만 (따라서 관념론이다) 이 구성은 개인적 인격의 투사가 아니라 어떤 초개인적이고, 객관적인 힘에 의해 이루어진다 (즉 주관적이지 않고 객관적이다). 이 힘은 “우주 안 곳곳에 편재해 있는 신적인 힘”(223)이다. 따라서 “세계는 신의 펼쳐짐(Explakation)”이고 세계 전체의 어떤 부분도 각자 “자신의 자리에서 우주를 반영한다”(113). 따라서 이 우주 전체는 관찰의 대상도 투사의 대상도 아니다. 그것은 “향유하고 느껴야” 할, 정확히 말해 “함께하는 느낌(Mitfühlen)”(115), “동감(Sympathie)”(114)의 대상이다. 이렇게 인간은 자신의 정신을 “자연 안으로 감정이입하며” “외적인 것에 내적인 것을 덧붙인다”(XX/249). 그래서 설명되기만 하던 우주가 이제 “살아 있는 것”(XX/249), 이해해야 할 것으로 된다.

“우주의 모든 현상은 양면적이다. 외적 지각이라는 한 측면에서 보자면 현상들은 감성적 대상으로 주어지고 그 자체 물리적인 결합 관계 안에 서 있다. 그에 반해 말하자면 내면으로부터 파악한다면 현상들은 자신 안에 우리의 고유한 내면에서 체험될 수 있는 삶의 연관을 지니고 있다.” (117)

주관으로서의 인격의 정신을 지배하는 우주의 힘은 자연만의 것도 아니고 인격만의 것도 아니다. 그것은 “모든 인격 안에 내재하면서” 또한 “자연의 법칙에 따라 작용하는 힘”(223)이다. 인간은 자연에 구속된 자만

44) 앞서 언급한 베를린 강의에서는 객관적 관념론을 위해서는 “관념적 일원론, 넓은 의미의 범신론”(XX/248)이라는 이름이 사용되어도 좋다고 되어 있다.

도 아니고 자연에 맞서 무한 자유를 누리는 자도 아니다. 그는 “자연에 순응하며 자연을 극복할(natura enim non nisi parendo vincitur)”(I/20)⁴⁵⁾ 줄 알아야 한다. 이 형이상학에는 “헤라클레이토스와 파르메니데스”, “스토아 체계”, “브루노”, “괴테, 셸링, 헤겔, 쇼펜하우어와 슬라이어마허”, 그리고 자연 안의 신과 정신을 헛되이 찾아 헤맨 “스피노자”(112)가 속한다.

이상 세 가지 형이상학적 세계관은 서로 다르고 또 서로를 배제하는 (cf. 108f., 113), 말하자면 불가 공약적인 근본 유형들이다. 잡다한 형이상학적 체계들을 이렇게 단 세 개로 유형화했다는 것은 분명 소득이다. 그러나 충분한 소득인가? 이 셋 중에 ‘그 하나의 철학’이 있는가? 그렇지 않다. 왜냐하면 세 유형은 모두 “이 가능성에서 저 가능성으로” 무단히 “ 옮겨 다니면서도 자신의 문제의 해결에는 결코 도달하지 못하는 불안정한 변증법”(111, cf. 117)에 봉착하기 때문이다⁴⁶⁾. 그렇다면 이 셋 중의 어떤 둘 또는 셋을 통일해서 ‘그 하나의 철학’에 이를 수는 있는가? 그 많은 형이상학들에서 세 개의 형이상학에 이르는 길도 멀고 험했지만, 다시 여기서 마지막 하나에로 향하는 길은 더더욱 험하거나 아니면 아예 갈 수 없는 길인지도 모른다. 그러나 딜타이는 분명 이 길을 모색한다. 그리고 이 모색에는 또한 흥미로운 물음, ‘딜타이 자신은 이 세 유형 중 어디에 속하는가?’라는 물음에 대한 답변도 숨어 있다⁴⁷⁾. 딜타이는 객관

45) 이 문장은 잘 알려진 대로 베이컨 인용이다 (베이컨, 『신기관』, 진석용 옮김, 한길사 2001, 39쪽 참조).

46) 공간상의 이유로 여기서 상세히 설명할 수는 없지만 간략히 정리하면 다음과 같은 변증법의 동요이다. 자연주의는 ‘의식의 사실로서의 물질’과 ‘물질로부터 다시 의식을 도출하려는 시도’ 사이의 순환에 걸려들고 (cf. 101f.), 자유의 관념론은 ‘삶의 질서를 지배하는 생득주의적 규칙성’과 ‘이 규칙성은 경험적 삶의 질서로부터 정당화된다는 사실’ 간의 순환에 빠지고 (cf. 111), 객관적 관념론은 ‘의욕하지 않는 이성’과 ‘사유하지 않는 의지’ 간의 대립 또는 ‘의지를 필요로 하는 이성’과 ‘이성을 필요로 하는 의지’ 사이의 순환을 피할 수 없다 (cf. 117). 셋 모두 불완전한 세계관이다.

적 관념론자다. 그는 이 철학적 입장을 가지고 자연주의와 자유의 관념론을 통합하려 한다. 즉 세 개의 유형을 다시 ‘하나’로 줄이려 한다.

앞서 인용한 딜타이의 70회 생일의 베를린 강연의(48) 초고라는 그리고 현재는 『전집』 VIII권에 실려 있는 「꿈」이라는 제목의 글은 이에 대한 매우 흥미로운 증빙 자료다. 딜타이는 “클라인 윌스에 있는 친구[요크 백작]의 성”을 방문하여 겪었던 아주 특이한 경험에 대해 이야기한다. 그날 그는 라파엘의 《아테네 학당》(49)을 감상하다 잠이 들었는데 그 그림 안의 형이상학자들이 모두 살아나 생생하게 움직이며 “세 개의 그룹을 지어 나타나는”(224) 특이한 꿈을 꾸게 된다.

“나는 자리에 누웠고 이내 잠들었다. 그러고는 곧 라파엘의 그림 안의 그리고 우리[딜타이와 요크 백작]가 나는 대화 안의 바빠 움직이는 ‘꿈속의 삶’이 강력하게 전개되었다. 꿈 안에서 철학자들의 형상은 현실성으로 되었다. ... 그러고는 꿈속에서조차 나를 놀라게 했던 일이 벌어졌다. 마치 내면의 강압에 의해 앞으로 내몰리더라도 하

47) 이 물음에 대한 한 흥미로운 답변은 딜타이는 “세 유형 모두의 조합의 대표자”(M. Ermarth, *Wilhelm Dilthey. The Critique of historical Reason*, Univ. of Chicago press 1975, p. 334)라는 것이다. 왜냐하면 딜타이의 철학은 세 개의 세계관 모두와 공유하는 부분도 갖지만(cf. *ibid.*) 동시에 “세 유형 중 어떤 것도 넘어서기 때문”(ibid.)이다. 나는 이 답변을 약간 변형한다. 객관적 관념론은 나머지 두 유형 모두와 공유하는 부분도 갖지만 동시에 이 두 유형 중 어떤 것도 넘어서지 않는다. 그런 한에서 두 유형 모두의 조합이다. 그러나 이 철학은 아직도 여전히 ‘그 하나의 철학’은 아니다. 왜냐하면 객관적 관념론은 물론 자연의 철학과 자유의 철학의 매개자이지만 —이내 보게 될 것처럼— **헛된** 매개자에 불과하기 때문이다. 이것이 스피노자가 스펅크스에게 잡아먹힌 이유다.

48) 거기서 우리는 이런 표현을 읽었다. “목표는 보인다. 내가 도상에 머물게 될 뿐이라면 나의 젊은 동반자들이, 나의 학생들이 그 끝에 이르기를 바란다”. 이제 우리는 곧 이 비장한 표현의 구체적인 의미를 이해하게 될 것이다.

49) 『티마이오스』를 팔에 끼고 손가락으로 하늘을 가리키는 플라톤과 『윤리학』을 손에 들고 손바닥을 땅으로 향하고 있는 아리스토텔레스가 화폭의 중심에 크게 그려진 작품이다. 물론 그 주변에는 유형화되어야 하는 많은 그리고 더 작은 형이상학자들이 그려져 있다.

듯 그들은 서로에 반해서 몰려가며 자신을 하나의 그룹 안으로 통일 시켰다.” (221)

이어 딜타이는 세 개의 형이상학적 유형의 행렬들을 보게 된다. 우선은 “아르키메데스가 이끄는 패거리”, “유물론자와 실증주의자들의 무리”(221)가 보였고, 이내 “소크라테스와 숭고한 노년의 모습을 한 신적인 플라톤이 서 있던 가운데를 향하는 대열”, “열정적으로 신을 추구하는 마음의 소유자인 아우구스티누스”, “섬세하고 여윈 … 형상의 데카르트”, “그리고 삼각모를 쓰고 지팡이를 든 칸트”가 따라가는 대열을 볼 수 있었다. 끝으로 “최초로 우주의 신적 조화를 관조했던 피타고라스와 헤라클레이토스의 왼편으로 … 브루노, 스피노자, 라이프니츠가 모여들고”, “위대한 슈바벤 사상가 두 사람, 셸링과 헤겔이 그들의 젊은 날처럼 손을 맞잡고 젊은 날의 힘을 가지고 함께 걸었고”, “태양처럼 번뜩이는 눈과 균형 잡힌 머리”의, “한 위엄 있는 형상”, “괴테가 다가왔다”. 그리고 그의 “주변을 파우스트와 빌헬름 마이스터, 이피게니아와 타소가 맴돌고 있었다”(223). 여기까지가 꿈속에서 본 세 유형에 대한 서술이다. 그리고 바로 결정적인 단락이 나온다⁵⁰⁾.

“이 가장 위대한 둘 사이에는 불안정한 개개의 형상들이 누워 있고 서 있고 움직이고 있었다⁵¹⁾. 그들은 ‘모든 삶의 수수께끼에 대한

50) 편집자의 주석에 의하면 이 단락은 수고에서 괄호 안에 묶여 있는 부분이다 (cf. 272). 그래서인지 편집자도 줄 간격을 좁혀 놓았다. 괄호의 의미는 이어지는 단락을 읽으면 바로 알 수 있다.

51) “이 위대한 둘”, 그리고 그 “사이의 개개의 형상들”이 구체적으로 무엇을 의미하는지는 분명하지 않다. 문맥상 그리고 내용상 괴테의 가장 위대한 두 작품(『파우스트』와 『빌헬름 마이스터』)과 그의 덜 중요한 다른 작품들일 공산이 크다. 괴테는 자연을 설명하려 들지 않고(cf. 115) “느끼고 향유했던”(115), 자유로운 정신을 자연 안으로 감정이입하는 범신론적 형이상학의 상징이기 때문이다 (cf. 114, 117). 그러나 잊지 말아야 할 것은 자연과 자유를 매개하려는 자는 괴테만이 아니라라는 점이다. 모든 객관적 관념론자는 이 매개를 시도한다. 바로 이 시도에 이

실증주의의 강력한 거부와 형이상학'의 사이에서, '모든 것을 규정하는 [자연의 법칙적] 연관과 인격의 자유' 사이에서 이 둘을 **헛되이** 매개하려는 것처럼 보였다.” (223: 강조는 필자에 의함)

그리고 이어지는 다음 단락도 같은 내용을 더 포괄적인 관점에서 다루고 있다. 그 의미에서 이 단락은 괄호 안에 묶인 위 단락의 개정, 증보판이라 볼 수 있다⁵²⁾. 매개의 시도의 헛됨을 한결 더 인상적인 언어로 서술하기 때문이다.

“이 매개자는 분주하게 그러나 **헛되이** 이 두 진영 [자연과 자유] 사이를 오갈 뿐이다. 이 두 진영을 갈라놓는 거리는 시시각각 커져만 간다. 둘 사이의 지반조차 사라져 버린다. 무시무시하게 적대적인 소원함이 둘을 갈라놓는 것처럼 보인다. 아주 기이한 불안이 나를 덮쳐 왔다. 나에게도 마치 철학이 세 차례, 아니 더 많이 [나뉘어져] 거기에 있었던 것처럼 보인다. 내 자신의 본질의 통일성도 찢겨져 나가는 것 같다. 나는 동경하며 한번은 이 진영으로 그리고 이내 저 진영으로 이끌리고 [그때마다] 각각을 주장하려 들기 때문이다.” (223: 강조는 필자에 의함)

자아의 통일성의 내적 분열 그리고 매개의 시도의 헛됨! 바로 이것이 신통한 꿈속에서 달타이가 내다보았던 자신의 학설의 결말이고, 전전공공하며 두려워했던⁵³⁾ 그 자신의 운명이었을 것이다. 그리고 실제로 이루어진 강연에서 저토록 비극적인 초고가 아니라 “목표는 보인다”고 말하는

철학의 본질이 있기 때문이다.

52) 전자에서 피테에만 집중하던 시선은 후자에서 달타이 자신까지 포함하는 객관적 관념론 일반으로 확대된다. 이 이유에서 후자가 발표 텍스트로 선택되고 전자에 괄호가 쳐졌을 것이다.

53) 만년의 달타이는 자주 ‘남은 할 일’과 ‘남은 시간’을 비교하며 전전공공하곤 했다. 나는 여러 곳에서 그 흔적을 발견했다 (cf. VII/28, 139: “Brief vom Wilhelm Dilthey an Edmund Husserl vom 29. Juni 1911”, p. 113; “Antwort Wilhelm Diltheys auf das Schreiben Husserls vom 5./6. Juli”, p. 118).

낙관적인 원고를 택한 이유, 이 낙관적인 외양에도 불구하고 베를린의 젊은이들에게 “내가 도상에 머물 뿐이라면” 그대들이 “끝에 이르라”는 비장한 제안을 하게 한 배경이었을 것이다.

객관적 관념론으로 자연과 자유를 매개하려던 시도는 좌초되었다. 둘 간의 영원한 항쟁, “이율배반”(6, 7: XX/236)은 해결되지 않았고, 헛된 매개자는 조금도 가까워지지 않는 둘 사이에 무력하게 서 있다. 세 개의 철학에서 하나의 철학으로 이르는 길은 더 이상 없었다. 동물의 몸과 인간의 얼굴은 합쳐지지 않았고 ‘철학들’은 그리고 ‘철학들의 철학’도 스펅크스의 비밀을 여전히 이해하지 못하고 있다. 그렇다면 이제 ‘철학들의 철학’은 ‘철학들의 철학들의 철학’의 필연성 안에서, 그리고 다시 ‘철학들의 철학들의 철학’은 ‘철학들의 철학들의 철학들의 철학’의 필연성 안에서 소멸되어야 하는가?

6. 철학의 철학은 무엇을 얻었는가?

꿈 이야기로 돌아가자. 긴 꿈 그리고 꿈처럼 헛된 매개의 시도에서 깨어난 딜타이를 맞이한 것은 “창문 너머로 반짝이는 별들”과 “우주의 측량할 수 없음(Unermesslichkeit), 헤아릴 수도 없음(Unergründlichkeit)”(224)뿐이었다. 앞서 언급했듯이 먼 하늘의 별은 우리 안의 형이상학적 충동을 깨워 일으키는 가장 큰 동인이다⁵⁴). 마치 불행한 이도메네오처럼 헛된 매개의 시도에서 지쳐 돌아온 이가 처음 만난 것은 그가 죽어야 하는 그러나 결코 저버릴 수 없는 자식, 곧바로 다시 삶의 수수께끼를 해결하라고 부추기는 형이상학적 충동이었다. 그러나 이 지친 매개자는 그가 잉태하는 어떤 형이상학도 “하나의 유일하게 보편타당한 형이상

54) 그래서 딜타이는 이렇게 쓴다. “형이상학은 침묵한다. 그러나 밤의 정적이 깔리면 피타고라스주의자들이 말했던 천체의 조화가 저 별들로부터 우리에게 말을 걸어온다. 단지 세상의 시끄러움이 이 소리를 듣지 못하게 할 뿐이라고.”(I/364)

학”(96)일 수 없다는 사실을 잘 알고 있다. 이 결합, 즉 삶의 수수께끼를 해결하려는 “용해되어 버리지 않는 형이상학적 충동”과 이 충동의 모든 해결책에 던져지는 “보편타당성”의 요구의 결합은 “화를 부르는 (unheilvoll) 연결”(224)이다. 이 연결에는 “뭔가 비극적인 것”이 들어 있다. 그것은 “하고자 함(Wollen)과 할 수 있음(Können) 사이”(194)의, 인간의 바람과 능력 사이의 “영원히”(V/364) “해결되지 않을”(6, 7) 모순이다. 이 비극적 모순 또는 모순된 비극은 우리가 결코 가질 수 없는 그 하나의 철학을 바라보고 있고 또 바라는 그것을 결국 가질 수 없다는 데 있다.

이것이 일단 부정할 수 없는 결론이다. 분명 우리는 그 하나의 철학에 도달하지는 못했고 도달하지 못할 그 하나의 철학을 향한 욕망도 버리지 못했기 때문이다. 그러나 이것이 꼭 달타이가 상대주의에 굴복했다는 사실 그리고 철학의 자기반성이 허무한 무한 퇴행에 빠져야 한다는 사실을 의미해야 하는 것은 아니다. 달타이는 이렇게 말한다.

“모든 세계관들을 두루 거치고 난 정신의 마지막 말은 모든 세계관의 상대성이 아니다. 오히려 … 정신의 **다양한** 태도 방식들 안에서 어떻게 ‘세계의 **그 하나의** 실재성(die eine Realität der Welt)’이 우리에게 현존하는지에 대한 긍정적 의식이 그 마지막 말이다.”
(V/406: 강조는 필자에 의함)

그러나 어떻게 **다양한** 세계관들 안에서 **그 하나의** 실재성이 현존할 수 있는가? 이 물음에 대한 답에 저 화를 부르는 연결의 “해결”(224) 가능성이 들어 있다. 물론 이는 완전하고 최종적인 해결은 아니다. 그러나 최소한 **인간적인**, 즉 “우리의 욕구를 만족시키는”(7) 해결일 수는 있다. 일단 언급된 비극적 모순의 구체적 의미부터 밝혀 보자.

삶은 다양한 얼굴을 가지고 있다(cf. 8, 69, 147). 인간은 이 다면성을 결코 파악하지 못한다. 삶은 때로는 이 얼굴만을 때로는 저 얼굴만을 보

여 줄 뿐이다. 우리가 보는 것은 분명 삶의 **일면**에 불과하고 모든 형이상학은 이 일면에 대한 해석일 뿐이다. 이 점에 인간 인식의 “비극”(71)과 한계가 있는 것도 분명하다. 그러나 그렇다고 이 일면이 삶의 얼굴이 아닌 것은 아니다. 마치 코끼리의 한 면만을 만져 보고 자신의 참을 고집하는 일곱 맹인들이 마지막 참을 말하는 것은 아니지만 그렇다고 거짓을 말하는 것도 아님과 같다. 그들 중 누구도 코끼리의 한 면, 부분-진리는 말해 준다. 같은 의미에서 모든 상대적인 세계관은 삶의 “한 측면에 대한 인간적 판본”이고 “온전한 진리의 한 부분”(273)을 제공해 주기는 한다.

“세계관 중의 그 어떤 것도 우리의 사유 한계 내부에서 우주의 한 측면을 표현한다. 이 점에서 어떤 세계관도 참되다. 그러나 어떤 세계관도 일면적이다. [우주의] 이 여러 측면들을 함께 보는 일이 우리에게 불가능하다. 우리는 진리의 순수한 빛을 단지 다양하게 굴절되는 광선 안에서만 볼 수 있다.” (224)

우리는 삶의 다양한 얼굴을 “동시에”(147) 보지는 못하고 따라서 “삶의 전체 직관을 소유할 수 없다”(V/406)⁵⁵). 그러나 우리는 삶의 다양한 얼굴을 계기적으로는 볼 수 있고 이렇게 차례로 본 여러 얼굴들을 모아서 그 하나의 삶의 “전체 표상”(VII/34)을 구성할 수는 있다⁵⁶). 물론 이렇게 구성된 삶의 전체 표상이 바로 그 하나의 삶이라고 주장할 권리는

55) 만약 딜타이가 상대주의자라면 오로지 이 의미에서만 그렇다. 즉 인간은 “어떤 것을 확실하게 알지 못한다는 의미에서가 아니라” 단지 인간 “인식은 인식 전체에 비추어서” “상대적”(W. Hogebe, *Deutsche Philosophie im XIX. Jahrhundert*, München 1976, p. 125)이라는 의미에서만 딜타이는 상대주의자로 간주될 수 있다. 이것은 미묘하지만 중요한 차이이다.

56) 마치 우리가 코끼리의 다양한 면을 동시적으로는 보지 못하지만 계기적으로 본 코끼리의 측면들을 총괄해서 ‘그 하나의 코끼리’라는 전체 표상을 구성하는 것과 같다. 딜타이는 이 문제를 나무의 예로 설명한다 (cf. VII/33f.).

우리에게는 없다. 그러나 우리가 계기적으로 본 “다양한 측면들 모두에 힘입어 [삶의] 전체적 파악에 접근해 간다”(V/406)고 기대한다면 그것은 너무 많은 것을 말한 것일까?

역사성의 사상가로서의 딜타이에게 그 하나의 유일하게 옳은 삶의 해석은 물론 있을 수 없다. 각각의 해석들은 각자의 역사적 관점에서 본 일면만을 주장하기 때문이다. 그러나 이 일면적이고 상대적인 해석들이 많아지고 더 많아진다면 그 결과 일면성과 상대성이 증가할까? 오히려 반대가 아닐까? 우리 역사적으로 규정된 존재자에게는 일면적, 상대적 해석의 반복이야말로 다면적인 삶 자체에 다가가는 유일한 길이다. 실제로 딜타이는 우리가 역사 안에서 발견한 “상대적인 가치 개념들, 의미 개념들, 목적 개념들이 어떻게 절대적인 것으로 확장될 수 있는지를 제시하는” 것이 “‘역사 이성 비판’의 과제”(VIII/290)라고 말한 바 있다. 이것은 언젠가 그의 동시대인 니체가 “우리의 새로운 무한”이라 불렀던 것이다. 즉 단번에 무한자에 대한 신적 인식에 도달하는 것이 아니라 “유한한”, “신적이지 않은”, “인간적인 너무나 인간적인” “해석들의 무한한”⁵⁷⁾ 반복을 통해 무한에 다가가는 길이다. 이것이 바로 학으로서의 형이상학의 불가능성을 통찰한 그리고 인간의 근원적 역사성을 자각한 19세기가 철학의 보편타당성의 요구에 답하는 방식이었다.

이것이 바로 역사적인 인간이 철학하는 (애지하는) 방식이다. 절대적인 그 하나의 철학을 만들어 단번에 여러 상대적인 철학들을 극복하는 것이 아니라 상대적인 여럿으로부터 절대적인 하나에로 천천히 그러나 쉬지 않고 다가가는 길을 찾는다. »상대성에서 총체성으로« 향하는 이 길은 인간에게 의도하지 않았던 선물도 준다. 그것은 자유다. 이 맥락에서 딜타이의 다음 두 문장은 각별한 주목을 필요로 한다.

57) 니체, 『즐거운 학문』, 안성찬 외 옮김, 책세상 2005, 380~381쪽.

“모든 역사적 현상과, 모든 인간적 사회적 상태의 **유한성**에 대한, 그리고 모든 종류의 믿음의 상대성에 대한 **역사적 의식**은 인간 해방을 위한 마지막 발걸음이다.” (VII/290) : “역사적 의식은 철학과 자연 연구가 결코 찢어 버릴 수 없었던 마지막 사슬을 때려 부순다. 이제 인간은 완전히 자유롭게 된다.” (225, cf. 273)

마지막 사슬은 물론 오랜 세월 인간을 구속해 온 그 하나의 형이상학을 향하던 “덧없는”(226) 꿈, 그리고 모든 철학들이 상대적이라 할지라도 나의 철학만큼은 그렇지 않다고 주장하는 “독단적 사유의 거미줄”(VII/291)이다⁵⁸). 이 사슬과 거미줄을 이제 역사적 상대주의의 칼, 역사성에 대한 참된 긍정이 내리쳐야 한다. 그때 비로소 인간은 자유를 얻는다. 이 새로운 자유는 상대성으로부터의 자유가 아니라 역사 안의 자유다. 오래도록 역사적 상대성으로부터 자유로워지기 위해 철학하던 인간이 역사 안으로 들어가면서 최초로 자유로워진다. 마치 저항하는 공기로부터 자유로워지기 위해 진공 중으로 들어가는 날 수 없었던 플라톤의 비둘기도 대기 중에서는 경쾌하게 날 수 있었던⁵⁹) 것과 같다. 비둘기는 공기 안에서, 물고기는 물속에서 그리고 사람은 역사 안에서만 자유로울 수 있다.

자신의 역사적 상대성을 긍정하고 초역사적 절대성으로부터 자유로워진 인간은 아직도 여전히 그 하나의 철학에 대한 꿈을 버리지 않는다. 그러나 그 하나의 철학으로 향하는 길과 이 여정의 인도자는 바뀌었다. 이것이 달라진 점이다. 긴 꿈에서 깨어나 딜타이는 이렇게 말한다.

58) “자신의 그물에 갇힌” 거미가 거기에서 “벗어날 수 있는 방법은 없다”. 진짜 세계로 다가가는 “뒷길”도 없고 “셋길도 없다”. 거미는 자신의 “그물 안에 걸리는 것” 이외에는 아무것도 없다고 생각한다(니체, 『아침놀』, 박찬국 옮김, 책세상 2004, 134~135쪽).

59) Cf. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 9.

“[나의] 시선은 성좌들이 펼치는 여름밤의 휘황함을 향하고 있었다. ... 마치 아침 햇살이 넘쳐흘러 내리듯 별들로 가득한 하늘은 점점 더 밝아지며 빛은 내고 있었다. ... 나의 친구들이여, 이 빛으로, 현존재의 자유와 아름다움으로 서둘러 다가가자. 그러나 과거를 털어내 버리는 새로운 출발을 통해서는 아니다. 그 어떤 새로운 고향이라고 해도 우리는 **오랜 신들과 함께 가야 한다.**” (225f.: 강조는 필자에 의함)

이 신은 작은 신이다. 인간을 만든 신이 아니라 신이 만든 인간이 만든 신들이다. 오로지 이 작은 그리고 많은 신들만이 인간을 별개로 이끄는 길을 알고 있다. “인간이란 무엇인가(Was der Mensch sei)”라는 스펡크스의 오랜 물음의 답! 그것은 “오로지 그의 역사만이 말해 줄 수 있다.”(226)

그렇다면 철학의 철학, 자신의 본질에 대한 철학의 반성은 이 모든 수고를 통해 무엇을 얻었는가? 인간의 피할 수 없는 역사성, 상대성에 대한 자각이다. 그러나 이것은 철학의 철학이 사유했던 철학들도 이미 보여 주었고 더 이상 분명할 수 없을 만치 보여 주었던 것이다. 그렇다면 철학의 철학은 자신이 사유했던 철학들과 같은 것이 아닌가? 그렇다. 다른 것일 수 없다. 어차피 그 “역사적인 존재자”로서의 “인간”(VII/291)이 철학하는 것이기 때문이다. 그리고 같은 이유에서 ‘철학의 철학의 철학’도 필요하다. 그러나 이 작은 철학들이 많아지면 많아질수록 우리들의 작은 철학은 점점 커지고, 만일 작은 철학들이 무한하게 많아진다면 우리는 진짜 큰 철학, 무한자의 철학에 이르는 길을 갖게 될지도 모른다. 이 희망을 버리지 않을 수 있는 자는 ‘철학의 철학의 철학의 철학의 ...’ 무한한 노고도 마다하지 않는다.

참고문헌

- 김창래, 「딜타이는 누구인가? 가다머의 딜타이 해석에 대한 비판적 고찰」, 『철학탐구』, 중앙대학교 중앙철학연구소 편, 2008, 24집.
- 니체, 『아침놀』, 박찬국 옮김, 책세상 2005.
- 니체, 『즐거운 학문』, 안성찬 외 옮김, 책세상 2004.
- 베이컨, 『신기관』, 진석용 옮김, 한길사 2001.
- 아리스토텔레스, 『형이상학』, 조대호 옮김, 나남 2012.
- 최성환, 「빌헬름 딜타이와 요크 폰 바르텐부르크의 유형론 비교」, 『해석학 연구』, 한국해석학회 편, 2004, 13집.
- 플라톤, 『향연』, 강철웅 옮김, EJB 2012.
- 한전숙, 「생철학과 후설 현상학」, 『철학과 현상학 연구』, 한국현상학회 편, 1990, 4권.
- Bollnow, O. F., *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*, Stuttgart 1955.
- De Mul, J., *The Tragedy of Finitude. Dilthey's Hermeneutics of Life*, Yale Univ. press, New Heaven & London 2004.
- Dilthey, W., Husserl, E., “Briefwechsel Dilthey-Husserl”, in: F. Rodi, H.-U. Lessing, (Hrsg.), *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, Frankfurt a. M. 1984.
- Dilthey, W., *Gesammelte Schriften*, Bd. I, V, VII, VIII, XIX, XX, hrsg. v. G. Misch u. a., Stuttgart 1960-1997.
- Ermarth, M., *Wilhelm Dilthey. The Critique of historical Reason*, Univ. of Chicago press, 1975.
- Gadamer, H.-G., “Der Unvollendete und das Unvollendbare. Zum 150. Geburtstag von Wilhelm Dilthey”, in: idem, *Gesammelte Werke*, Bd. IV, Tübingen 1983.

- Gadamer, H.-G., “Vom Wandel in den Geisteswissenschaften”, in: idem, *Gesammelte Werke*, Bd. X, Tübingen 1985.
- Gadamer, H.-G., “Wilhelm Dilthey zu seinem 100. Geburtstag”, in: idem, *Gesammelte Werke*, Bd. IV, Tübingen 1983.
- Geldsetzer, L., Art. “Philosophie der Philosophie”, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. VII, hrsg. v. J. Ritter u. K. Gründer, Basel 1989.
- Hogrebe, W., *Deutsche Philosophie im XIX. Jahrhundert*, München 1976.
- Husserl, E., *Philosophie als strenge Wissenschaft*, hrsg. v. W. Szilasi, Frankfurt a. M. 1965.
- Ineichen, H., “Wilhelm Dilthey”, in: *Klassiker der Philosophie*, Bd. II, hrsg. v. O. Höffe, München 1981.
- Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, hrsg. von B. Kraft u. a., Hamburg 1999.
- Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. v. R. Schmidt, Hamburg 1956.
- Kant, I., *Kritik der Urteilskraft*, hrsg. v. K. Vorländer, Darmstadt 1974(ND.).
- Lessing, H.-U., *Wilhelm Diltheys >Einleitung in die Geisteswissenschaften<*, Darmstadt 2001.
- Makkreel, R. A., *Dilthey. Philosopher of the Human Studies*, Princeton Univ. press, 1975.
- Heidegger, M., *Einleitung in die Philosophie, Gesamtausgabe*, Bd. 27, Frankfurt a. M. 1996.
- Marquard, O., “Weltanschauungstypologie”, in: H. Rombach (Hrsg.), *Die Frage nach dem Menschen: Aufriss einer philosophischen Anthropologie: Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag*, Freiburg/München 1966.

Plantinga, T., *Historical Understanding in the Thought of Wilhelm Dilthey*,
Univ. of Toronto press, 1980.

Weber, M., “Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer
Erkenntnis”, in: idem, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*,
Tübingen 1988.

Eine philosophische Reflexion über die Philosophie der Philosophie von Wilhelm Dilthey

Kim, Chang-Rae (Korea Univ.)

Gibt es keinen Gegenstandsbereich, der von der philosophischen Reflexion befreit wäre, so kann und muss sich die Philosophie vergegenständlichen und dadurch ergibt sich eine Wissenschaft namens 'Philosophie der Philosophie'. Sind 'die Philosophie, über die die Philosophie reflektiert(=P1)', und 'die Philosophie, die über die Philosophie reflektiert(=P2)', ein und dieselbe, so wird die Selbstreflexion der Philosophie auf einen unendlichen Regress geraten, weil nicht nur 'die Philosophie der Philosophie', sondern 'die Philosophie der Philosophie der Philosophie ...' auch möglich sein muss. Die Position, die die Unendlichkeit der philosophischen Selbstreflexion anerkennt, ist zu nennen 'eine relativistische Ansicht über die Philosophie'. Sind aber 'P1' und 'P2' nicht ein und dieselbe, so findet jener unendliche Regress nicht statt, denn 'P1' wird der transzendentalen Kritik der philosophierenden Vernunft unterzogen und 'P2' hingegen als kritische Reflexion über 'P1' gehört selbst doch nicht zum System von den kritisierten 'P1'. Die Position, die die Möglichkeit der letzten Selbstreflexion der Philosophie anerkennt, ist zu nennen 'eine absolutistische Ansicht über die Philosophie'. Die vorliegende Arbeit versteht sich als Versuch, über den Gegensatz von den genannten einander zuwiderlaufenden Ansichten sowie deren Versöhnungsmöglichkeit zu reflektieren. Einen guten Durchgang zu dieser Problematik findet die Arbeit in der 'Philosophie der Philosophie'

bzw. 'Weltanschauungsphilosophie' von Wilhelm Dilthey. Denn diese ist nichts als ein Widerspruch selbst zwischen der relativistischen und absolutistischen Ansicht über die Philosophie sowie zwischen der geschichtlichen Relativität des Menschen und dem Anspruch der Philosophie auf die Allgemeingültigkeit. In den Augen Diltheys war die transzendente Reflexion über die relativen Philosophien, d. h. die sog. Typenlehre der relativen Weltanschauungen, der einzige Weg, auf dem er sein philosophisches Ziel zu erreichen vermöchte, den Streit der Relativität der Philosophien zu Ende zu bringen und dem Anspruch auf ihre Allgemeingültigkeit genugsutun. Es wird am Ende der Arbeit zu zeigen sein, dass Dilthey, während er zum Ziel der Allgemeingültigkeit der Philosophien nicht gelangen konnte, jedoch mannigfaltige Wege gefunden hat, auf denen er dieses Ziel zu erreichen glaubte. Er konnte wenigstens die Unvermeidlichkeit und die Produktivität der relativistischen Ansicht über die Philosophie zum Beweis bringen, wenn nicht auch die Gültigkeit und die Wirklichkeit der absolutistischen.

Key words: Philosophie, Philosophie der Philosophie, Weltanschauung, Weltanschauungsphilosophie, Geschichtlichkeit

김창래 E-mail: kcrae@korea.ac.kr

투 고 일	2015년 04월 22일
심 사 일	2015년 04월 25일
게 재 확정	2015년 05월 13일