

W. Dilthey 의 삶의 解釋

李 漢 龜

차

례

- I. 머리말
- II. 삶의 概念
- III. 삶의 範疇
- IV. 世界觀學
- V. 비판적考察

I. 머리말

「삶을 삶자체에서 理解하는 것, 이것이 나의 철학적 思索을 언제나 지배하는 충동」¹⁾이라고 한 딜타이의 철학적 태도는 生의 철학자로서의 그의 위치를 가장 분명히 밝히고 있음과 동시에, 철학을 근본적으로 새롭게 이룩하고자하는 그의 의도를 가장 잘 대변하고 있다. 삶을 삶 자체에서 理解한다는 (das Leben aus ihm selber zu verstehen)이 태도는 삶 이외에 놓인 어떤 神的 本質이나, 先驗的 내지는 초월적 假定일체를 거부하고 삶을 순수히 삶 자신에 주어진 것으로부터 이해하자는 태도다. 즉 인간을 세계의 彼岸으로부터 이해하려는 모든 시도를 거부하고 인간의 삶을 오직 內在的으로 오로지 그의 고유한 理法으로부터 解釋하려고 힘쓰며, 삶을 그 이상 배후로 돌아갈 수 없는 마지막 事實로서 형이상학적으로 밀받침할 수 없는 궁극적 사실로서 받아들이는 태도다.

여기에서 Hegel의 絶對精神이나 초월적 理念대신에 인간이 철학의 마지

1) Dilthey, Gesammelte Schriften Bd. V S. 4 (Teubner 社, Leipzig und Berlin 1924) (이 하에서 Dilthey의 전집은 G.S.로 생략함)

막 원리로서 등장하며, 理性的 存在者로서 파악된 抽象的 인간이나 合理主義者들의 認識論의 主觀이 아닌 감각적 신체적으로 혼존하는 具體的 인간이 문제된다. 인간은 단순히 인식하는 존재일 뿐만 아니라 전체적인 삶(das volle Leben)으로서의 존재다. 인간은 그 움직임에 있어서 넓게 現象的으로 관찰하면 삶이고, 삶의 현상을 핵심을 향해서 内向的으로 관찰하면 인간에 이른다. 삶은 움직임으로서의 사람의 현상이며, 인간은 움직임으로서의 삶을 통해서만 스스로를 形成하고 삶에 있어서만 스스로를 밝힌다. 그러므로 이 전체적 삶으로서의 인간은 단순히 인식하는 존재만은 결코 아니다. 딜타이에 의하면, 「Locke나 Hume, Kant가 구성한 인식주관의 피속에는 현실적으로 살아 움직이는 피가 흐르고 있는 것이 아니라 단순한 思惟活動으로서의 理性의 얇은 액이 흐를 뿐이다」²⁾ 전체적 인간은 인식할 뿐만 아니라, 느끼고 의욕하고 활동하는 삶의 존재다. 이리하여 그는 合理主義的 철학형태를 배격하며, 그렇지 않으면 매우 가깝게 느낄 수 있는 칸트조차도 그가 일면적인 理性만을 내 세움에 의해서 삶의 전체성이 망각되었다는 사실 때문에 배격한다.

딜타이는 이런 태도에서 哲學과 宗教, 詩 사이에 뗄 수 없는 밀접한 연관이 있다고 보며, 엄밀하고 보편타당한 과학에 상응하는 철학보다는 삶에 보다 직접적이고 보다 밀접한 삶의 철학을 주장한다. 「철학이나 종교, 시는 모두 삶과 세계의 수수께끼라는 동일한 대상을 가지고 있다」³⁾ 딜타이에 의하면 Goethe는 삶을 그 자체로부터 이해하고 표현하려는 가장 높은 詩의 과제를 해결한 전형적인 詩人이다. 이러한 태도는 물론 우리의 삶에는 더욱 가깝고 더욱 진실하지만 엄밀한 과학에서는 멀리 떨어져 있다.

딜타이의 삶의 철학은 더 나아가 단순히 우리에게 가장 직접적으로 주어지는 대상으로서의 삶에 관한 철학을 의미할 뿐만 아니라, 철학자체내에서의 강한 「方法的 原理」을 의미한다. 즉 삶은 철학의 대상일 뿐만 아니라 철학하는 주체이기도 하다. 인간이 삶의 주체이면서 동시에 삶을 통해서 스스

2) Dilthey, G.S. Bd. I S. XVIII

3) Dilthey, G.S. Bd. V S. 377

로를 形成하는 삶의 物質인 것 같이 삶의 철학에 있어서 철학의 主體도 對象도 모두 삶이다. 여기에서 종래의 철학에서 엄격히 구별되었던 主觀과 客觀의 대립이 止揚되며, 現實에 대한 삶의 관계는 주체에서 객체로의 단순한 表象的 관계가 아니라 전체적의 삶의 聯關係로 된다.

종래의 철학에서 認識主觀이 차지하던 자리에 삶이 그 창조적 행위의 전체성에서 등장함으로써, 인간인식의 마지막 根源으로서 우리가 의지하던 理性의 자리에 精神的 世界 전체가 유래하는 창조적 기점으로서의 전체적 인간(der ganze Mensch)이, 즉 그의 힘의 총체로서의 삶이 등장한다. 이런 생철학적 운동은 언제나 새로운 인간의 감정이, 외적으로 형성된 도덕적 관습과 삶에서 멀리 떨어진 추상적 思考로부터 근원적인 實存의 生命과 직접성으로 되돌아 갈 때만 일어난다.⁴⁾ 삶은 그의 生命性에 있어서, 理性과 概念的 思考가 그 아래 존재하는 모든 固定的이고 확고한 것에 대립하는 힘이다. 이런 입장에서 개념적 사고에 대해서 두가지의 비난의 제기된다 첫째는 그것이 삶을 그 「충만성」과 「생명성」에 있어서 파악할 수 없다는 것이요, 두째는 이 넓은 개념적 사고가 근원적이고 창조적인 삶을 파괴하고 만다는 것이다. 「개념적 사고는 완전히 삶을 파괴하는 힘이다」.⁵⁾ 이제 독일관념론의 형이상학적 사변철학을 이끌어 온 유일의 원리인 理性(Ver-nunft)에 대한 신앙은 사라져 버리고 세계는 완전히 다른 빛속에 들어난다. 세계의 理性的 형상은 자연과 역사에 있어서 하나의 환상임이 들어났고 어떠한 철학에 있어서도 전 세계연판의 근거로서의 理性은 自明하지 않게 되었다.⁶⁾

딜타이에 있어서 이런 理性에 대한 불신은 인식론적 의미보다는 보다 근원적으로 삶과 세계자체의 복합과 不合理性을 의미한다. 인간에 있어서 인식의 능력과 인식되는 현실사이에 존재하던 調和는 여기에서 상실되고 그와

4) 여기서 Dilthey는 Herder, Jachobi, Goethe, Nietzsche 등이 심취한 *Sturm und Drang*에서 시작한 독일의 낭만주의적 흐름에 연결되어 있다.

5) Dilthey, G.S. Bd. VII S. 268

6) 그러나 Dilthey는 이성의 기능을 완전히 거부하는 비합리주의자는 아니다. 다만 이성의 절대적 권위 대신에 제한된 역할을 맡했을 뿐이다.

더불어 필연적으로 우리가 실제생활에서 만나는 현실의 가지가지 相異한 측면이 하나의 統一된 像으로서 형성될 수 없게 된다. 이제 현실의 여러 측면은 서로 서로 아무런 상관없이 존재하게 되며, 삶과 세계의 다양성은 단순한 복합으로서 취급되는 것이 아니고 실제로 하나 될 수 없는 상호대립으로 나타난다.

삶은 또한 實體가 아닌 움직임이며 形成과 消滅의 過程이며, 硬化된 존재가 아닌 실새없는 「흐름」이다. Nietzsche가 말한바와 같이 行爲와 役事와 形成 배후에 어떤 存在도 있을 수 없다. 딜타이에 있어서 삶의 흐름은 곧 歷史며 삶은 바로 「歷史的 삶」이다. 이 끝없이 流轉하고 相互對立되고 복잡하게 얹힌 역사적 삶의 本質을 밝히는 작업이 딜타이의 精神科學 (Geisteswissenschaft)⁷⁾의 理論이다. 그러면 딜타이는 그의 정신과학의 이론 위에서 어떻게 삶을 정의하고 또 해석하고 있는 것일까

Ⅱ. 삶의 개념

딜타이가 삶을 삶자체로 부터 理解한다는 기치를 들었을 때, 이리하여 삶을 그의 철학의 출발점이며 동시에 철학의 궁극 目標로 삼았을 때 그의 삶이라는 概念은 무엇을 意味하고 있는 것인가? 딜타이가 의미하는 삶의 개념은 같은 생철학자인 니체나 벨그송의 삶의 개념과는 아주 다른 의미를 내포하고 있다. 그에 있어서 먼저 前提되어야 할 것은 「삶은 인간적 세계에 국한되며」⁸⁾ 유기체의 영역이나 나아가 동식물의 영역을 포함한 自然의 세계는 삶의 영역에 포함되지 아니한다는 사실이다. 그러나 우리가 경험하는 自然으로서의 세계가 그가 말하는 인간적 세계에서 배제되어 있는 것은 결코 아니다. 딜타이에 있어서 인간 자체가 추상적 인간이 아닌 신체를 가진 구체적 인간이듯이, 自然으로서의 세계는 항상 인간의 세계인 역사적 사회적 삶의 세계를 基礎지우고 있다. 그에 있어서 삶은 곧 역사적 삶이며,

7) Dilthey는 오늘날 우리가 사용하고 있는 사회과학과 인문학을 통털어 정신 과학이란 말을 사용하고 있다. cf) L. Landgrebe, Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaft (Jahrbuch fuer Philosophie 1928)

8) Dilthey, G.S. Bd. VII S. 314

역사는 人間에게만 존재하기 때문에 인간의 삶을 떠난 동식물의 生命이나 自然的 세계를 문제삼지 않을 뿐이다.

이리하여 딜타이가 규정한 삶의 概念은 첫째로 개인의 삶뿐만 아니라 보다 근원적으로는 개인들을 결합하는 삶의 共通性(die Gemeinsamkeit des Lebens)을 의미한다. 딜타이에 있어서 완전히 고립된 존재로서의 個人은 하나의 추상물에 불과하다. 「혈연관계, 지역적 공동생활, 작업에 있어서의 협력, 지배와 복종의 관계등이 개인을 사회의 구성원으로 만든다.」⁹⁾ 이와 같이 근원적으로 문제되는 것은 결코 개인적인 삶이 아니라 개인의 삶이 그 속에서 활동하는 포괄적 연관이다. 삶은 바로 文化의 여러 體系다.

두째로 삶은 고립된 주체를 의미하는 것이 아니라 주체와 세계를 공동으로 포괄하는 관계의 전체를 意味한다. 삶과 세계의 관계는 제일 먼저 主體와 客體의 대립으로 나타난다. 그러나 삶은 항상 단순한 主體이상이다. 그러므로 삶은 나의 個人만의 삶이 아니라, 다른 사람의 삶이요, 역사의 세계다. 삶은 이미 인간이 그 자신의 외부에서 발견하는 세계와의 관계속에서만 존재한다. 「세계는 항상 主體의 관계일 뿐이다.」¹⁰⁾ 주체는 세계 없이는 존재할 수 없고 세계 역시 主體없이는 존재할 수 없다. 따라서 삶은 본래부터 분리될 수 없는 統一性을 의미한다. 단순히 주체의 내적인 生命性도 단순한 외적인 세계도 그 자체로서는 주어지지 아니한다. 두개는 항상 서로 상관할 뿐만 아니라 가장 살아있는 關係를 맺고 있다. 主體와 世界와의 이런 내면적인 관계때문에 삶에 대한 認識은 전체로서의 세계에 대한 그의 관계를 인식할 때만 가능하다. 세계역시 항상 삶과 더불어 파악해야 한다. 인간이 직관하고 꿈꾸고 혹은 사고하는 세계는 이런 관계외의 다른 것이 아니다. 삶은 세계와의 對立속에 존재하는 단순한 폐쇄적 主體가 아니라 세계에 대한 관계자체다. 둘사이의 限界는 전혀 그을 수 없다. 삶은 언제나 세계와의 연관과 환경속에 존재하며 이러한 환경이나 聯關이 개인들의 성격이나 運命을決定한다.

9) Dilthey, G.S. Bd. VII S. 347

10) Dilthey, G.S. Bd. VII S. 17 여기서 말하는 주제란 결코 단순한 표상적 관계에 있는 인식론적 주관을 의미하는 것은 아니다.

끝으로 삶은 아무런 형태없이 흐르는 어떤 것을 의미하는 것이 아니라 역사의 과정에서 자신을 展開하는 삶의 질서들의 전체를 의미한다. 삶은 움직이는 것이요 변화하는 것이며 固定된 것 不變한 것에 대립되는 概念이다. 생 철학의 일반적인 주장은 바로 희랍초기부터 서양철학의 바탕이 된 개념적 思惟나 存在의 이념에서 삶을 연역할 수 없다는 데 있다. 물론 존재의 개념을 수호하는 철학 역시 사실적으로 現存하는 운동을 인정하지 않는바 아니지만 궁극적인 實體나 理念을 파악하기 위해서는 이런 변화하는 운동을 거부하고 無時間속에서 존재하는 고정적인 어떤 것을 추구하기 때문에, 운동 자체는 근원적인 것으로서 간주되는 것이 아니라 외부적이고 피상적 變化로 밖에 생각안된다. 여기에 대해서 삶의 철학은 운동 자체를 이차적이 아닌 「근원적인 것」으로 이해한다. 딜타이에 의하면 Fichte는 이런 사상을 인찬의 삶에 적용시킨 최초의 철학자로서 주체(Ich)에 대해서 實體的 범주의 적용을 거부하고 순수한 활동이나 행위로서 파악했다. 딜타이에 있어서도 「주체는 實體나 存在, 所與가 아니라, 삶이요 活動이요 힘으로서 나타난다.」¹¹⁾ 삶은 存在가 아닌 영원한 흐름이며 영원히 활동하는 힘이다. 이 활동은 또한 合理的인 목적설정을 통해서 規定되고 한정되는 것이 아니라, 「目的을 넘어서는 에느르기의 과잉」¹²⁾에 의해서 규정되며 이 한정없는 힘은 모든 고정된 유한한 형태와 자신속에 고착된 모든 딱딱한 形式을 파괴하며, 어떤 합리적 目的을 위해서가 아니라 존속하려는 하나의 意志속에 흐를 뿐이다. 이리하여 흐름으로서의 삶은 전체로서의 역사를 넘어간다. 삶은 하나의 드라마(Drama)다. 그리고 그 드라마가 전개되는 무대는 역사다. 드라마가 무대를 떠나서 전개될 수 없듯 삶은 역사를 떠나서 존속할 수 없다. 삶은 그 質料에 있어서 歷史와 동일하다. 「역사는 聯關을 형성하는 인간전체의 관점에서 파악된 삶에 불과하며」¹³⁾ 삶은 항상 역사적으로 파악된 개념이

11) Dilthey, G.S. Bd. VII S. 157

12) Dilthey, Von deutscher Dichtung und Musik S. 20 (Leipzig und Berlin 1933)

13) Dilthey, G.S. Bd. VII S. 256

cf) D. Bischoff, W. Diltheys geschichtliche Lebensphilosophie (Leipzig und Berlin 1935)

다. 삶속에 포함되어 있는 통일성과 보편성은 단순히 자연적 사실로서 보여진 인간본성의 동일성을 의미하는 것이 아니라, 동일한 역사에 주어진 삶의 구조의 통일성이다. 이리하여 딜타이의 삶의 철학은 역사의 철학으로 되며 필연적으로 「歷史理性의 批判(Kritik der historischen Vernunft)」¹⁴⁾으로 진행된다. 딜타이에 있어서 결정적인 작업은 바로 이 영원한 흐름으로서의 삶을 역사적 진행으로 규정한 것이다. 그러면 딜타이가 말하는 역사란 도대체 무엇을 의미하는 것인가?

역사란 삶의 展開요 外化다. 삶의 表現이 곧역사의 내용이며 한번의 표정 하나의 동작에서, 言語나 藝術, 도덕이나 종교, 학문을 비롯한 일체의 文化는 모두 인간의 내적인 삶의 表現이며 삶의 客觀化(Objektivierung des Lebens)다. 역사적 현실 자체가 살아있는 것으로, 다시 말해서 運動하는 힘으로 이해되어지는 한에서 삶과 역사의 현실은 동일하다. 딜타이에 있어서 모든 精神文化는 존재하는 것이 아니라 살고 있다는 이것이 바로 歷史性의 핵심이다. 이리하여 그는 인간의 역사적 삶은 自然의 존재방식과는 구별되는 그 고유의 존재방식을 가지고 있다고 주장한다. 그렇기 때문에 이 역사적 인간을 외적 자연에 대해서 적용한 存在概念을 가지고는 근본적으로 파악할 수 없다. 이것은 역사성이, 인간의 本質이 이것 없이도 파악되는 부수적인 것이 아니라 인간의 본질 자체가 바로 이 역사성을 통해서 구성되어 진다는 것을 의미한다.

니체에 있어서 삶은 측정할 수 없고 그의 창조의 모든 결과를 넘어 어둠 속에 머무는 原點을 가리켰다. 이것이 딜타이에 있어서는 삶이 그의 창조에 의하여 즉 客觀化에 의해서 역사 세계에 나타나며 정신적 역사세계에 있어서의 이 客觀化는 삶 자체와 직접적인 聯關을 맺는다. 즉 삶이 客觀化된 것은 삶에 있어서 단순히 외적인 고정된 겹질을 의미하는 것이 아니라 삶 자신의 일부며 그 속에서 삶은 자신을 형성한다. 따라서 「인간은 역사적인 것

14) Dilthey 가 말하는 역사이성은 Kant 가 말한 순수이성이나 실천이성과는 구별되어야 한다. 역사이성은 순수한 인식의 작용이 아니라 전체적 삶이며 역사 세계다. cf) H.G. Gadamer, Wahrheit und Methode S. 205 ff. (Tübingen 1960)

이다]¹⁵⁾ 「인간이 무엇인가 하는 물음은 자신에 대한 사색이나 심리적 實驗을 통해서가 아니라 역사를 통해서만 대답된다」¹⁶⁾ 精神의 現象으로서의 역사적 形成物은 즉 삶의 表現은 삶 자체의 본질이며, 역사적 인간의 세계체험이다. 역사의 탐구는 곧 삶의 탐구다. 딜타이에 있어서 역사의 의미에 대한 궁극의 물음은 결과적으로 인간이 역사에서 자기자신을 인식하는데서 해결된다. 그러나 삶의 表現인 역사세계를 삶의 地平으로 끌어들임으로써 새로운 문제가 발생한다. 역사적 삶을 파악하는 認識論的 물음이다. 개념적으로 思惟하는 理性의 절대적 권위를 否定한 지금 어떻게 역사적 현실전체를 인식할 수 있을 것인가?

우리가 역사적 현실전체를 개인의 주관적인 해석을 넘어 객관적인 학으로서 분석하고자 할때 개념과 삶의 무익한 대립을 넘어 다시금 개념적인 수단으로써 투시하지 않을 수 없게 된다. 이에 대해 딜타이가 제시하는 대답은 고정된 존재를 파악하는 추상적 개념이 아니라, 살아 행동하는 삶을 파악하는 「삶의 개념」(Begriff des Lebens)이다. 이리하여 認識論的 물음은 삶의 개념의 本質에 대한 물음으로 이행된다.

딜타이는 삶의 概念을 개념의 인상적인 힘에 의해서 삶에 어떤 규정적인 形態를 줄 수 있는 개념들이라고 定義한다. 딜타이에 있어서 「속박이나 職務, 의무, 運命 같은 삶의 개념들은 모두 삶의 내용을 형성하며」¹⁷⁾ 이 대표적 예로서 그는 「로마민족」과 「法」이라는 개념을 들고 있다. 法의 개념없이는 로마민족의 인식은 불가능하다. 이와같이 삶의 개념은 인간의 삶의 활동에서 파악된 개념이다. 그러나 이들은 과거의 삶을 순수히 재생시키고자 하는 追認하는 태도에서 발생하는 것이 아니고, 삶을 질서짓고 형태지우는 未來를 向한 意志에서 발생한다.¹⁸⁾ 비로소 이 기반에서 개념은 삶을 파악하는 기관(Organon)이 된다.

15) Dilthey, G.S. Bd. VII S. 291

16) Dilthey, G.S. Bd. V S. 180

17) Dilthey, G.S. Bd. VII S. 269 개념의 이러한 구성설은 선형철학의 영향이며, M. Weber 사회과학의 Idealtypus 이론으로 연결된다.

18) cf) 최개희, 역사철학의 「역사와 과제」(서울대학교 논문집 14. 1968)

딜타이는 이러한 삶의 개념을 먼저 「삶의 범주」(Kategorie des Lebens)¹⁹⁾ 아래 포괄한다. 범주는 매우 보편적인 의미에서 쓰여지며, 對象에 대한 파악의 방식이 그 속에서 表現되는 모든 개념을 포괄한다. 변화하고 유동하는 역사적 삶을 표현하고 形成하기 위해서는 무수한 삶의 개념이 필요하듯, 무수한 삶의 범주가 존재한다. 그러나 「현실을 가장 포괄적으로 파악할 수 있는 범주가 最上の 범주다」²⁰⁾ 여기서 그는 형식적 범주와 실질적 범주를 다시금 구별한다. 형식적 범주는 형식적 자유에서 추상된 순수히 論理的인 보편적 개념이며 모든 현실에 대해서 동일하게 타당하다. 이와 반대로 실질적 범주는 그의 대상에 관해서 내용적으로 무엇인가를 말해주며 그것이 적용되는 대상에 따라서 相異하다. 딜타이가 이중에서 문제삼는 범주는 내용을 가진 구체적 범주가 아니라 精神세계 일반에 타당한 형식적 범주들이다.

우리는 여기서 칸트의 형식적 범주를 연상할 수 있다. 그러나 칸트의 범주가 범주자체와는 근원적으로 다른 질료에 적용되는 완전히 主觀的인 形式인 반면, 딜타이의 삶의 범주는 설사 그것이 형식적이라 하더라도 완전히 삶 자체로 부터 유래한 것이다. 삶의 범주는 삶이 파악되는 단순한 認識 形式 만이 아니고, 삶 자체의 「存在形式」²¹⁾이다. 이리하여 우리는 이 삶의 범주들을 규명함에 의해서 삶의 本質을 밝힐 수 있게 된다.

III. 삶의 범주

딜타이는 여러 곳에서 서로 相異한 數와 係列로 삶의 범주에 대해서 논하고 있다. 이를 범주들은 체계적으로 통일되어 있는 것도 아니요, 어떤 원리에 의해서 질서잡혀 있는 것도 아니다. 삶은 고정된 存在가 아니라 流動

19) Dilthey 에 있어서는 삶과 역사는 동일하기 때문에 「삶의 범주」는 「역사의 범주」라는 말로도 표현된다.

20) Dilthey, G.S. Bd. VII S. 192

21) 어째서 「인식형식」이 「존재형식」으로 될 수 있는가 하는 문제는 삶의 철학에서 철학의 주체와 대상이 동일하다는 사실에서 해결된다.

하는 흐름이며, 이 흐름 역시 目的論의으로 規定되는 것이 아니므로 삶을 把握하는 데는 무수한 범주가 필요하다. 딜타이는 이러한 삶의 범주들로서 時間性(Zeitlichkeit), 構造(Struktur), 展開(Entwicklung) 無限定性(Grenzenlosigkeit), 意味(Bedeutung), 目的(Zweck), 價值(Wert), 意味充填(Bedeutsamkeit), 體驗(Erlebnis), 表現(Ausdruck), 理解(Verstehen) 등을 無體係의 으로 들고 있다. 그러나 이 범주들 사이에는 비록 미약하지만 내적인 聯關係가 存在한다. 이런 내적인 연관을 쫓아서 그의 범주들을 규명하기로 하자.

(1) 「時間性」, 「構造」, 「展開」의 범주들 : 딜타이가 삶을 存在가 아니라 흐름으로서 把握했을 때 그에 있어서 삶은 이미 과정이다. 개인의 삶은 전체적 삶과 관련을 맺고 時間속에서 시작했다가 時間속에서 끝나는 過程에 불과하다. 그러나 내가 삶을 과정으로 볼 때, 그 근저에서 나는 항상 방관자로서 나의 것이 아닌 異質의인 삶을 본다. 왜냐하면 내가 時間속에서 生滅하는 삶 전체를 조감하기 위해서는 외부로 부터 관찰하지 않으면 안되며, 내적인 관점에서는 탄생과 죽음의 양 限界에까지 관찰하는 것은 불가능 하기 때문이다. 따라서 삶의 과정은 내가 他者의 삶을 인식하는 하나의 形式이다. 그런데도 불구하고 전체적인 흐름으로서의 삶은 내면적인 관점에 있어서도 역시 時間속에서 자신을 펼쳐가는 통일체로서 「체험」된다. 이리하여 「다른 모든 것을 정초하는 첫 번째의 삶의 規定은 時間性 이다.」²²⁾

그러나 時間性은 우리 자신의 삶의 規定일 뿐 아니라 自然속에서의 모든 生成 역시 規定하고 있지 아니한가? 이들의 차이는 어디에 있는 것인가? 딜타이는 여기서 自然의 「기계적 時間」과 삶에 적용되는 「구체적 時間」을 구별한다. 自然生成의 時間은 等質의으로 存在하는 直線的 時間, 즉 關係나 契機, 同時, 계속 등의 체계이며 物理的 時間은 그 시간을 完成시키는 것을 도와시하고 그안에서 모든 것이 生成 가능한 외적 形式이다. 따라서 「物理的 時間의 모든 부분은 完全히 同質의이다.」²³⁾ 그러나 삶에 있어서의 시간은 完全히 다르다. 삶의 現實的 時間은 삶이 그곳에서 생성하는 외적인 형식뿐만이 아니고 삶자체의 實體를 形成한다. 삶의 본질은 이 시간성을 무

22) Dilthey, G.S. Bd. VII S. 192

23) Ibid. S. 72

지하고는 결코 표현될 수 없다. 形式과 內容은 여기서 完全히 서로 용해되어 있다. 그러므로 삶의 시간은 시계에 의해서 測定할 수 있는 것이 아니고 生成된 것에 의해서 測定된다.²⁴⁾

삶의 시간이 물리적 시간과 구별되는 더욱더 결정적인 차이점은 그의 「無常性」, 즉 그의 계속적인 消滅이다. 우리가 사랑하고 혹은 미워하고 두려워하는 모든 것의 소멸이다. 이 소멸은 인간 現存의 몰락과 파멸을 의미하며, 그러므로 그것은 삶의 「有限性」을 나타낸다. 딜타이에 있어서 이 소멸은 두 가지 뜻이 있다. 하나는 전체로서의 인간적 삶이 결국 소멸하게 되어 있다는 有限性의 의미요, 다른 하나는 인간이 만나는 모든 것, 모든 행복, 모든 고뇌, 모든 삶의 형태는 시간속에 매몰되고 만다는 의미다. 삶의 몰락은 삶의 확고한 본질을 확정지을 수 없게 한다. 그러나 삶의 몰락은 自然에서 나타나는 變化와는 구별된다. 自然에 있어서는 사물의 본질이 시간과는 독립하여 규정되고 시간은 外的으로 사물들에 대해서 完全히 동일함으로써 시간의 흐름속에서도 계속되는 고정적인 것이 그의 본질로서 存在한다. 이와 반대로 인간에 있어서는 시간자체가 삶을 形成한다.

이러한 삶의 구체적 시간은 현재의 계속적인 前進속에 存在한다. 이 前進속에서 현재가 항상 과거로 되고 미래가 항상 현재가 된다. 「現在는 항상 現實에 있어서의 時間契機의 충만이다.」²⁵⁾ 우리의 삶이라는 배는 항상 前進하는 물결위에 실려있다. 현재는 언제나 存在하니 우리가 이 물결위에서 괴로워하고 記憶하고 희망하는 곳에서는 어디에나 있다. 이리하여 삶의 유일한 實在는 현재뿐이다. Augustin이 지적한 바와같이 시간의 현재성은 결코 연장을 가질 수 없다. 현재는 언제나 과거와 미래사이의 연장할 수 없는 간격에 불과하다.

그러나 우리는 이 연장할 수 없는 現在에서 현실전체를 어떻게 인식할 수 있단 말인가? 딜타이에 있어서 이에 대한 해답은 삶자체에 있다. 즉 삶이 그의 몰락에도 불구하고 完全히 파괴되지 않고 그 자신 속에서 하나의 聯繫

24) 시간에 관한 이러한 구별은 생철학에 있어서 거의 공통적인 특징이며 특히 Bergson의 「순수지속」과 「공간화된 시간」의 구별은 유명하다.

25) Dilthey, G.S. Bd. VII S. 72

을 形成하기 때문이다. 이 「몰락」과 「계속적인 關聯」이라는 二重性은 구체적 시간의 本質 속에서 삶을 규정한다. 계속적인 關聯은, 삶의 시간에 있어서 과거가 完全히 소멸하지 않고 현재속에 살아 남는데서 성립한다. 이리하여 구체적 시간에 있어서 현재는 그 자체가 이미 과거, 현재, 미래로서 규정된 개념이다. 삶에 있어서 현재는 記憶으로서의 과거와 그의 가능성으로 추구해 가는 환상으로서의 미래의 表象을 포괄한다. 현재는 과거에 의해서 채워지며 미래를 그 자체안에 포함으로써 구체적 시간은 형식적인 물리적 시간 규정과 完全히 대립된다. 그 속에서는 構造 없는 等質的인 흐름이 있을 수 없고 그 자체내에 언제나 내면적인 構造를 포함하고 있다. 이리하여 時間性의 범주는 구조의 범주로 이행된다.

構造는 사물의 구성요소들의 구조를 의미한다. 다시 말하면 사물의 內的인 구성으로 「全體 속에서 개별적인 要素들이 서로 서로 결합되어 있는 방식」²⁶⁾을 의미하며, 사물의 일반적 외부적 형태에 대립된다. 이런 구조의 개념은 물론 정신과학에만 타당한 것이 아니라, 우리가 수정체 내의 원자들이 배열되어 있는 구조에서 수정체를 이해하듯 넓게는 자연과학에 있어서도 타당하다. 이와같이 構造에 있어서는 「全體를 이루는 部分要素間의 關係」가 항상 문제되며, 이때 全體는 그로부터 개별적인 부분이 分化하는 포괄적이고 근원적인 統一體로서 理解된다. 삶에 있어서 이 統一體 속의 構造 關聯은 더 자세히는 目的 關聯으로 규정된다. 즉 삶의 연관속에 주체적으로 내재하는 目的性으로 규정된다.

이 目的性은 내면적인 경험속에서 체험되므로 主體的이며 그 자체외의 어떤 것에도 근거 지워져 있지 않으므로 内在的이다.²⁷⁾ 이러한 삶의 내재적 目的 關聯에서 벌써 전체의 구조는 단순히 要素들에 의해서 구성되는 것이 아니고 嚴密하는 기능이나 活動으로서 규정되어 진다. 우리가 「自然의 세계는 說明하여 精神의 세계는 理解한다」²⁸⁾는 것 자체가 우리의 개별적인 체험이

26) Dilthey, G.S. Bd. V, S. XVCV, cf) 이종우, 생의 구조에 관하여 (철학2, 1934)

27) cf) Ibid. S. 215)

28) Ibid. S. 144, cf) A. Stein, Der Begriff des Verstehens bei Dilthey (Tuebingen 1926)

전체 정신세계에 활동과 기능에 의해서 결합되어 있기 때문이다. 이 활동의 개념에서 構造의 개념은 바로 展開의 개념과 연결된다.

構造가 삶의 橫的 面이라면 展開는 삶의 縱的面이다. 삶은 存在가 아니라 움직임이며 흐름이다. 그러나 그것이 내면적인 目的性의 구조를 가진 흐름이기에 맹목적이고 비합리적인 흐름뿐만이 아니고 내면적인 구조를 밝히는 展開과정이다. 삶은 세계의 압력속에서 그의 有限性을 지니고 있지만 동시에 힘(Kraft)으로서 자신을 느끼며 그리하여 그에게는 이 有限性의 고뇌와 함께 現在의 상태를 보다 나은 상태로 극복하고자 하는 충동이 나타난다. 이런 「現在 상황의 압력하에서 항상 미래로 나아감이 바로 展開다.」²⁹⁾ 그러나 이 展開의 개념은 삶과 역사를 「進步의 도식」아래서나 혹은 「보다 높은 단계로의 移行의 도식」아래서 把握한다는 것을 의미하지는 아니한다. 왜냐하면 이런 것들은 모두 삶을 그 자체에서 이해 하려고 한 딜타이 철학의 출발점을 뛰어넘는 형이상학적 이론이기 때문이다.

展開는 자기자신을 넘어서 자기 위부의 目的을 향해서 나아가는 것이 아니고 그 자신 내부에 그의 충만성을 발견하는 것이다. 삶의 모든 단계는 그 자체내에 독자적인 가치를 가지며, 「전개는 삶의 모든 단계가 그 자체의 고유한 가치를 얻으려고 노력하는 순수한 삶의 상태에서 구성된다.」³⁰⁾ 물론 이 전개는 동일한 가치의 상태가 얼마든지 반복될 수 있는 단순한 변화를 의미하는 것은 아니다. 삶은 철저히 一回的이고 반복될 수 없다. 다만 一方의 종결점에서 그의 측도를 취하는 직선적인 前進이 아니고 부분적인 행위들의 증가되는 差別化속에 存在하는 것을 의미한다. 이런 의미에서 모든 전개는 分節化다. 이런 증가되는 차별화와 더불어 딜타이가 삶의 획득연관이라 부른 전유기체의 증가되는 규정성이 形成된다. 따라서 삶의 전개는 동시에 固定化와 具體化에로의 方向을 의미하며 단순히 예전에 전개되지 않은 것의 펼침이 아니라 創造다. 意味의 창조다.

(2) 「意味」, 「價值」, 「目的」의 범주들 : 「意味는 삶이 把握되는 가장 포

29) Dilthey, G.S. Bd. VII S. 244

30) Dilthey, G.S. Bd. V S. 218

괄적인 범주다.]³¹⁾ 의미의 범주는 먼저 전체에 대한 삶의 부분들의 관계를 의미한다. 우리는 과거의 삶을 조감할 수 있는 記憶을 통해서만 전체와의 관계를 가진다. 우리가 과거의 세계를 탐구한다는 것은 과거의 순간들의 의미를 把握함을 가리키며,³²⁾ 과거의 순간들은 미래에 대한 구속이나 외적인 결과를 통해서 연결될 때만 의미있게 된다. 이리하여 모든 경우에 있어서 개별적인 순간들은 그의 「全體」와의 연관을 통해서만, 즉 過去와 未來와의 關係나, 社會와의 關係를 통해서만 의미를 가지게 된다. 딜타이에 있어서 의미가 나타나는 가장 단순한 경우가 文章의 이해에 있어서다. 개별적인 단어는 모두 의미를 가지며 이것들의 결합으로 부터 문장의 의미가 연역되어지는 것과 같이, 동일한 관계가 삶의 과정의 부분과 전체에 있어서도 存在한다.

이리하여 文章속에서 단어가 상호관계 속에 결합되어 있는 것과 같이 체험들의 연관이 삶의 의미를 가져온다. 그러나 부분과 전체와의 종합적 관계는 결코 完成될 수 없는 관계다. 왜냐하면 우리는 역사의 종말을 볼 수 없기 때문이다. 그러므로 전체는 부분적으로 理解되어 질 수 있는 한에서 우리에게 나타나며 「삶의 의미에 대한 우리의 관계는 항상 변화하며」³³⁾ 언제나 새로운 가치가 나타난다.

意味가 過去의 세계를 把握하는 가장 포괄적인 범주라면 價值는 現在의 세계를 把握하며 目的是 未來의 世界를 把握하는 대표적 범주다. 現在가 우리에게 나타나는 첫번째 제약은 바로 가치의 대상이 되는데 있으며, 未來의 삶을 計劃하는 것은 결국 삶의 目的을 설정하는 것이다. 이와같이 「意味」, 「價值」, 「目的」의 범주는 過去, 現在, 未來의 세계에 對應하며, 과거가 현재를 제약하며 현재가 미래에 영향을 미치는 시간의 상호 규정성과 마찬가지로 상호 작용한다. 즉 우리가 未來의 目的으로 설정하는 것은 過去에 대한 意味 規定을 제약하며, 價值로서 實現되어지는 삶의 형태는 記憶된 意

31) Dilthey, G.S. Bd. VII S. 232

32) cf) 민석홍, 역사인식과 역사세계의 구조—H. Rickert 와 W. Dilthey 를 중심으로—(조의설박사 환경기념서양사학론총, 1967)

33) Dilthey, G.S. Bd. VII S. 233

味의 평가를 통해서 그 측도를 얻는다. 그러나 또한 의미나 가치의 개념은 理解의 과정에 있어서만 나타난다. 우리가 삶을 계속적인 접근이나 친근에서만 이해하며同一한 사실이 相異한 관점에서는 서로 다르게 나타난다는 사실은 「理解」의 본성 속에 놓여 있다. 딜타이에 있어서 理解는 정신과학이 정초되는 가장 근본적인 개념이며 이것을 把握하기 위해서 우리는 딜타이가 삶의 범주중에서 가장 깊이 다루고 있는 그의 해석학적 구조로 넘어가지 않을 수 없다.

(3) 「體驗」, 「表現」, 「理解」의 解釋學的³⁴⁾ 범주들 : 딜타이는 個人이 그의 現存을 발견하는 방식을 먼저 體驗이라 부르고 있다. 體驗은 現實이 우리에게 나타나는 特殊한 方式이다. 體驗은 나에게 認識된 것이나 表象된 것으로 나타나는 것이 아니고, 우리가 그것을 「내면적으로 인식함에 의해서 우리에게 있어서 存在한다」³⁵⁾ 따라서 體驗은 現實을 소유하는 형식이며 좀 包括的인 의미로 쓴다면 認識의 形式이다. 그러나 體驗은 現實이 나에게 주어지는 여러 형식과는 다르며 특히 知覺과는 아주 다른 특성을 지니고 있다. 즉 모든 인식에 있어서 타당하고 自明하게 보이는 「主體와 客體와의 구별이 體驗에서는 타당하지 않다」.³⁶⁾ 現實體驗은 우리가 그것을 어떤 의미에서든 우리에게 직접적으로 속하는 어떤 것으로 가짐으로써 우리 자신에게 존재하는 것이다.

딜타이에 의하면 自然科學의 근거는 설명이며 정신과학의 근거는 이해

34) 「Hermeneutik」이란 말은 어원적으로는 희랍어「hermeneutike」에서 온것으로 「해석하는 방법」을 의미한다. 이 희랍어는 「Hermes」에서 연유했는데 Hermes 신은 신들과 인간사이를 중매하는 역할을 한 신이다. 철학상에서 해석학이라 는 개념은 Schleiermacher 와 Dilthey 에 의해서 형성되었으며, Heidegger 의 실존의 해석학(Hermeneutik der Existenz)도 여기서 연유한다.

cf) 이규호, 현대철학의 이해(서울 1964)

35) Dilthey, G.S. Bd. VII S. 313

Dilthey 는 체험을 나타내는 말로서 「Erleben」과 「Erlebnis」을 뚜렷한 구분없이 사용하고 있다. 이것을 엄밀히 구분하면 Erleben 은 체험이 나에게 존재하는 방식을 파악하는 작용년이고, 「Erlebnis」는 현실체험(Realitaet Erlebnis)으로서 현실자체의 측면을 가르킨다. 그러나 체험에 있어서 작용과 대상은 하나로 통일되어 있으므로 이들은 본질적으로 같은 것이다.

36) Dilthey, G.S. Bd. VII S. 139

다. 설명은 因果律(Kausalitaet)과 연결되며 이해는 動機(Motivation)와 연결된다. 여기서 말하는 理解는 바로 體驗의 反省이며, 자연과학과 정신과학의 대립은 이 체험의 반성에서 나타난다. 체험적 현실은 본래부터 자연과학에 대해서 타당한 범주와는 다른 범주를 요구한다. 現實은 論理的으로, Descartes가 「Cogito ergo sum」에서 神의 존재를 유추하듯, 필연적인 前提에서 연역적 思考의 과정을 통해서 순수한 대상으로 연역될 수 있는 것이 아니라, 체험의 과정 속에서 形成되는 것이다. 우리가 체험을, 우리자신이 동시에 그것인, 현실로서 발견하는 방식을 딜타이는 主客分離의 인식에 대립되는 의미로서 내면적 지각(innewerden oder gewahren)이라는 개념으로 표현하고 있다. 체험에서는 나와 내가 지각하는 내용은 하나다. 「체험은 항상 자기자신을 인식한다.」³⁷⁾ 그러나 이것은 분리되었던 것이 추가적인 발견의 방식에서 일치하는 것이 아니고 본래 분리될 수 없는 하나의 統一體로서 주어지는 것이다.

체험작용과 체험내용의 統一이란 개념은 딜타이에 있어서는 그의 심리학의 연구에서 유래한다. 그는 서양철학의 전통을 통해서 내려오는 구별, 즉 인간에 있어서 그의 감각기관을 통해서 외부세계가 주어지는 외부적 지각과 감각기관의 작용없이 인간자신의 심리상태, 다시 말해서 슬픔이나 기쁨의 감정을 직접적으로 느끼는 내면적 지각을 구별한다. 여기에서 이 감정의 내면적 지각은 바로 체험과 거의 유사한 방식으로 취급되며, 이것의 본질은 바로 主觀과 客觀의 統一에 있다. 즉 보여지는 대상과 그것을 보는 눈사이에 어떤 구별도 없다.³⁸⁾

내가 슬프다고 느낄 때 그 슬픈 감정은 나의 대상이 아니고 이슬픈 상태가 나에게 의식되기 때문에 그것이 의식되어 지는 바로 그와 같은 것으로서 나에게 존재하는 것이다. 이에 대해서 외부적 지각은 지각하는 주체를 그의 대상에서 구별하는데서 출발한다.

37) Ibid. S. 26

38) cf) Dilthey, G.S. Bd. VII 중, Ideen ueber eine beschreibende und zergiedende Psychologie

그러나 딜타이에 있어서 체험의 완전한 개념은 내부적 지각과 외부적 지각의 통일에서 이루어진다. 즉 체험은 삶의 전체성이 이 내면적인 상태에서 파악되는데서 성립하며 여기서부터 체험의 개념은 단순한 감정의 개념에서 止揚된다. 「우리는 감각의 영역에서가 아니라 대상의 영역에서 움직이며 감정의 영역에서가 아니라 가치나 의미의 영역에서 움직인다」³⁹⁾ 이런 의미에서 외부적 대상 역시 체험의 한 요소로 되며 그럼으로써 그것은 삶 자체에 속한다.⁴⁰⁾ 따라서 외부적 지각에 대한 내면적 지각의 우위는 의미를 잃게 된다. 내적 세계와 외적 세계는 똑 같은 근원성에서 주어지며 가치나 의미의 영역에서 체험화되기 때문이다. 여기서 내면의 심리적 세계만을 인정하는 心理主義는 지양된다.⁴¹⁾

체험은 삶의 흐름속에서의 가장 작은 통일체며 동시에 역사적 세계의 근원적 要素다. 그러나 체험이 비록 아무리 작은 통일체라 할지라도 그 자체로는 단순한 것이 아니고 풍부한 내적 구조를 가지고 있다. 「체험은 고통이나 지각, 表象등의 구조적 연관으로서 분리할 수 있는 내재적인 目的論의 전체를 형성함에 의해서 다른 체험과는 구별된다」⁴²⁾ 이와 반대로 체험을 형성하는 감각, 지각, 표상, 대상등 개별적인 요소들은 결코 그 자체가 삶의 독립적인 부분으로서는 존재할 수 없다. 왜냐하면 이들은 독자적으로는 일어날 수 없고 삶의 통일적인 전체에서의 한 계기에 불과하기 때문이다. 이 여러 요소들은 통일적인 의미를 통해서 전체로 결합된다. 체험은 통일적인 의미를 통해서 다른 것과 구별할 수 있는 내재적 목적을 가진 전체다. 즉 체험은 그것이 어떤 규정된 의미를 가짐으로써 다른 체험과 구별할 수 있으며, 그것이 통일적인 목적 즉 의미를 지향하기 때문에 목적론적이다. 그러나 이 목적은 체험외의 목표로서 존재하는 것이 아니고 통일적으로 형성되는 힘으로서 그 자체내부에 포함되어 있는 한에서 내재적이며, 그것이 내재

39) Dilthey, G.S. Bd. VII S. 317

40) cf) Dilthey G.S. Bd. VII S. 334

41) 물론 Dilthey에 있어서 심리주의가 완전히 극복되었는지의 여부에는 많은 혼란이 있을 수 있다. 체험에서 내적 지각과 외적 지각이 하나로 통일되었다 하드라도 내적 지각면을 강조하는 한 심리주의의 잔재는 여전히 남게 된다.

42) Dilthey, G.S. Bd. VII S. 314

적인 목적을 통해서 현실적인 통일체로 융합되는 요소들을 포함하고 있는 한에서 전체다.⁴³⁾ 이런 방식에서 체험은 그 자체내부의 고유한 통일성을 가지고 있으며 이것들의 總和가 곧 삶의 전체를 이룬다.

이제 체험이 하나하나의 통일체로서 형성된 것을 안지금 다음 문제는 어떠한 방식으로 이 개별적인 체험들이 삶의 전체로서 연결되는가 하는 문제다.

개개의 체험이 하나의 통일체로서 존재하는 한, 체험의 흐름은 불가능한 것 같이 보인다. 삶의 과정에 있어서 하나의 체험에서 다른 체험으로 넘어가는 移行의 과정은 한 의미의 연관에서 다른 의미의 연관으로 이행될 때만 가능하다. 그러면 이러한 의미의 이행은 어떻게 나타나는 것인가. 딜타이에 있어서 체험은 우리의 행위를 통해서 빈틈없이 연관을 맺고 있다. 말하자면 체험은 서로 유기적인 연관을 맺고 자신을 전개시킨다. 삶의 전개속에서 모든 개별적인 체험은 전체에 관계하며, 이 삶의 연관은 서로 계속되는 순간의 총화가 아니라 관계를 통한 「구조적인 통일」⁴⁴⁾이다. 이러한 유기적 전개는 곧 삶의 표현이며 이 위에서 의미의 이행은 가능하다 이제 체험은 해석학적 구조의 두번째 범주인 「表現」으로 이행된다.

「체험은 내면적 인식이요 자신에 대한 인식이지만 이 인식은 아직도 명확하지 못하며 無規定의이다. 직접적인 내면적 인식에서 자신을 인식하는 삶은 아직 전개되지 않는 삶이며, 따라서 하나의 체험에서 다른 체험으로 전개의 연관속에서 연결되지 못한 삶이다. 삶은 자신에 대한 보다 명확한 인식에 도달하기 위해서는 자신을 전개하지 않으면 안된다. 삶의 필연적인 전개는 삶이 자신을 표현하여 그 표현속에서 자신을 다시 발견하기 때문에 발생한다. 즉 인간은 타자의 표현을 이해함으로써 자기자신의 보다 깊은 인식에 도달할 수 있다. 「삶은 근본적으로 다만 그것의 주어진 표현에 있어서만 간접적으로 파악될 수 있다.」⁴⁵⁾ 우리가 아무리 직접적으로 자기자신을 들여다 본다 해도 거기에는 아무것도 확실하게 붙잡을 수는 없다. 삶이라고 하는 영원한 흐름속에는 각양각색의 현상들이 나타났다가는 사라져 가며 언

43) cf) Bollnow, Dilthey S. 97 ff. (Leipzig und Berlin 1936)

44) Dilthey, G.S. Bd. VII S. 140

45) Dilthey, G.S. Bd. IV S. 318

제나 관찰자의 관심이나 흥미가 삶의 여러 현상과 문제성을 변화시킨다. 内觀을 통해서는 결코 인간본성을 파악할 수 없다. 삶은 表現에 있어서만 그의 흐름을 염추며 자신을 관찰의 대상으로 제공한다. 이리하여 「표현에서 직접적인 체험의 두개의 제한인 「흐름」과 「주관의 영향」이 극복된다」.⁴⁶⁾

이제 체험내용과 표현내용의 관계가 다시금 문제된다. 딜타이에 있어서 체험은 완전히 표현속으로 들어 온다. 표현은 체험을 완전히 대표한다. 표현과 체험은 완전히 대응하며 현실에 있어서 본래 하나다. 이것은 우리가 처음에 체험하고 나서 나중에 이것을 표현하는 선후관계를 갖는 두 단계가 아니고 본래부터 동일한 것이다. 「表現은 反省없이 정신으로부터 직접 솟아나는 것이다」.⁴⁷⁾ 그러므로 체험속에 없는 것은 표현속에 존재하지 아니하며, 표현속에 없는 것은 체험속에 존재하지 아니한다. 그러나 우리는 삶의 표현을 삶의 고정적인 「描寫」처럼 생각해서는 안된다. 삶은 그 본질에 있어서 自己表現(Sichausdruck)이며 표현에 있어서 삶은 形成되고 풍요하게 된다. 「체험이 표현을 가져오고 표현은 체험의 생생한 본질을 나타내며 다시금 새로운 체험을 불러 일으킨다」.⁴⁸⁾ 표현은 인간의 의식이 비쳐주는 곳 보다 더 깊은 곳으로부터 체험을 가져오며, 개념적인 작업이나 자의적인 행위에 의해서 이루어지는 것이 아니라, 삶의 창조적 기능이다. Bollnow에 의하면 표현의 이러한 창조적 기능은 세가지로 분류된다.⁴⁹⁾ 첫째로 본래의 삶은 표현에서 비로소 上乘한다. 왜냐하면 삶은 표현속에서 실현되고 성취되기 때문이다. 두째로 이러한 삶의 상승은 동시에 分節化며 展開다. 체험은 표현속에서 자신의 구조를 들어내어 전개하며, 전개속에서 삶은 비로소 내면적인 명확성과 形態를 갖게 된다. 끝으로 체험내부에서의 무의식적인 것들이 표현을 통해서 분명한 의식의 세계로 들어 온다.

표현은 삶의 심층에서 솟아나는 것이다. 그러기에 그것은 창조적이다. 이 창조는 바로 체험의 창조며 동시에 인간정신의 外化로서의 역사적 세계, 문

46) Ibid S. 318

47) Dilthey, G.S. Bd. VII S. 328

48) Dilthey, G.S. Bd. VII S. 317

49) cf) Bollnow, Dilthey S. 157 ff. (Leipzig und Berlin 1936)

화적 세계의 창조다. 하나의 동작에서부터 사회의 공동체인 여러가지 외적 조직, 법률제도, 예술작품, 학문, 종교등 모든 사회현실에 이르기까지의 일체는 삶의 자기표현이며 정신의 客觀化다 딜타이는 「삶의 外化」⁵⁰⁾들을 크게 세종류로 구별하고 있다. 첫째가 文章(Satz)이고 다음으로 行爲(Handlung)이며 끝으로 좁은 의미의 체험표현(Erlebnisausdruck)이다.

첫째 종류에는 개념, 판단, 복잡한 사유 연관들이 포함되는데 이들은 간단히 言表로서 포괄할 수 있으며, 삶의 다른 外化들과 구별되는 본질적인 차이로서 「論理的 形式을 소유하고 있다.」⁵¹⁾ 言表는 자신의 내부에 真, 假의 측도를 가지며, 이 言表 자신의 論理的 구조에 의해서 그것이 발생한 체험에 대한 반성없이 파악될 수 있다. 즉 이것의 일반적인 특징이 그것이 나타난 思惟聯關에서의 위치에 관계없이 그들의 「同質性」 속에 놓여 있으므로 판단은 時期나 판단하는 사람에 관계없이 언제 어디서나 사유내용에 관해서 말할 수 있다. 命題의 同一性의 의미는 바로 여기에 있다. 이해는 여기서 사유내용에 관계하며 「다른 모든 삶의 외화에 관계하는 것보다 더욱 완전하다」⁵²⁾ 왜냐하면 여기서는 보다 좋거나 나쁜 이해의 정도가 필요 없고 내가 言表일반을 이해할 때 적어도 그 사유연관이 논리적으로 완전한 한에 있어서 나는 그것을 완전히 이해하거나 전혀 이해하지 못하기 때문이다. 따라서 論理的 理解는 言表하는자의 내면적인 聯關과는 완전히 독립해서 가능하며 말하는 사람 자신은 여기에서는 이해되어 질 수 없다.

삶의 外化의 두번째 종류가 행위이며 이것 역시 내면적인 것이 可觀的 세계로 나타나는 것이다. 행위는 인간의 동작일체를 포함하며 그것의 특징은 同時代人이나 후손들에게 무엇을 전달하고자 하는데서 발생하지 않고 어떤 것을 획득하고자 하는 의지의 충동에서 일어난다. 그러나 우리가 행위를 이해할 때 단순한 지각과는 다른 무엇을 거기에서 이해하는 것인가? 딜타이에 의하면 우리가 행위속에서 이해하는 것은 행위의 목적이나 목표다. 이목표나 목적이 행위를 이해할 수 있게 하고 의미있게 하며, 더구나 이것은 행

50) Dilthey, G.S. Bd. VII S. 205

51) Ibid. S. 205

52) Ibid. S. 250

위로부터 추리되는 것이 아니고 그 행위속에서 직접으로 파악되는 것들이다
外化의 마지막 종류가 좁은 의미의 체험표현인데, 이것은 내면적인 것을
어떻게든지 표현하고 자기나 혹은 다른 사람에게 전달하고자 하는 욕망에서
솟아나온 영역이다. 「이것이 이해의 본래적 영역이며 예술적인 창조를 해석
하는 영역이다.」⁵³⁾ 이 체험표현의 특수한 본질은 이것이 인간의 내면을 투
시할 수 있게 하는데 있다. 체험표현은 真偽가 기준인 첫번째 종류의 표현
이나, 合目的性과 非目的性이 기준인 행위에도 속하는 것이 아니고 真實性
과 非真實性이 기준인 영역에 속한다. 真偽는 言表者와는 分離된 형태에서
취해 지지만 체험표현은 해당된 표현이 발생한 삶에 관계해서만 이해 가능하
다. 그러므로 이것은 삶의 내면과 통하는 유일한 길이다. 딜타이는 이와 같
은 表現을 통해서 살아 움직이는 삶을 그의 복잡한 연관성에서 「理解」하려
고 한다. 이제 그의 해석학적 구조에서 마지막으로 등장하는 문제가 理解의
물음이다.

「理解는 表現의 내적인 파악이며 삶의 초외로부터 삶자신의 인식으로 나
아가는 과정이다.」⁵⁴⁾ 딜타이의 「客觀的 精神」⁵⁵⁾은 이표현의 이해에서 등장
한다. 「객관적 정신은 우리 모두가 그 속에 흡수되고 그 속에서 이해하는
共同性의 매개물이며 정신이 그곳에서 객관화하는 모든 것이다.」⁵⁶⁾ 우리는
객관적 정신아래서 다양한 형식들을 이해하며, 이 형식들 속에서 개체사이
에 존재하는 共通性이 의미의 세계로 객관화 된다. 객관적 정신의 영역은 삶
의 여러 양식에서부터 사회가 형성한 도덕, 법률, 국가, 종교, 예술, 철학
등 삶이 형성한 모든 것이다. 개별적인 삶의 표현들은 이 객관적 정신의 영
역에서 共通的인 것을 나타낸다. 언어와 문장, 태도와 그 보조수단, 예술작
품등 역사적 세계속의 모든 것은 共通性이 이들 속에 나타나기 때문에 이해
가능하다. 개인은 항상 공통성의 영역에서만 체험하고 사유하고 행위하며

53) Ibid. S. 320

54) Dilthey; G.S. Bd. V S. 332

55) Dilthey의 객관적 정신은 역사적 삶 자신이 표현된 것이요 즉 객관화된 정신
이요, Hegel에 있어서와 같이 주관적 정신과 절대적 정신의 중간에 위치하
는 형이상학적 실체는 아니다.

56) Dilthey, G.S. Bd. VII S. 208

그 속에서만 이해한다. 우리는 이런 공통성 속에 살고 있으며 이것은 언제나 우리를 둘러싸고 있다. 따라서 객관적 전신은 바로 이해될 수 있는 전 세계다. 이해될 수 있는 세계에는 예술이나 학문 같은 높은 정신적 형성물과 마찬가지로 「나무를 심은 정원」이나 「의자들이 정렬되어 있는 방」 등 인간정신의 특징이 적힌 모든 것이 포함된다.⁵⁷⁾

여기에서 가장 중요한 사실은 두 사람 사이의 이해의 과정이 아니라, 이런 이해의 과정이 그 속에서 발생하고 그 속에서 개인들이 비로소 만날 수 있는 공동적인 매개체다. 이런 매개체, 즉 객관적 정신의 발견에서 딜타이의 이해의 이론은 완전히 새롭고 깊은 근거를 형성하게 된다. 이해는 인간 사이의 同質性을 받아들임에 의해 그 근거를 삼는 것이 아니라, 공동적인 매개체를 보다 근원적인 기반으로 삼는다. 왜냐하면 우리 모두가 이 매개체 속에 있기 때문이다. 우리는 처음에 어떤 사람을 이해하고 나서 그로부터 객관적 형성체를 이해하는 것이 아니고 처음에 우리를 포괄하고 있는 객관적인 정신의 공동체를 이해하고 나서 이를 통해서 다른 사람을 이해할 수 있게 된다. 이런 근원적인 객관적 정신은 딜타이에 있어서는 바로 客觀化된 精神(der objektivierte Geist)이다.

이리하여 理解는 자연과학에 대립되는 정신과학의 방법적인 수단에 그치는 것이 아니라 「존재론적」인 의미를 갖게 된다 이것은 과학이전에 삶의 본질을 나타내는 개념이며, 삶은 그 자체가 해석학적이다. 「산다는 것」은 어떻게 해서든 「理解한다」는 것을 의미한다. 이해없는 삶은 존재할 수 없다. 자연과학과 정신과학이 구별된다 하더라도 이것들은 모두 본질적으로는 삶의 본질적인 현상으로서의 理解에 근거하고 있다.⁵⁸⁾ 따라서 딜타이에 있어서 이해는 삶의 본질적이고 근원적인 기능이며 인간이 그의 세계에 임하는 본원적 태도다. 딜타이는 이런 이해를 기본적인 형식과 고차적인 형식으로

57) 이러한 과정에서 「자연으로서의 세계」는 「역사로서의 세계」로 들어온다.

58) Dilthey 가 정신과학을 자연과학에서 구분했을 때 그는 정신과학의 특수성을 깨달았기 때문이다. 그러나 자연과학과 정신과학의 방법을 절대적으로 분리된 두 종류의 방법이라고는 생각하지 아니했다. 그의 제자 Misch는 이런 구분은 특수한 상황아래 행해진 것이며 이것은 보다 적극적인 방법으로 극복해야 한다고 주장한다.

구별한다. 기본적인 이해에 있어서는 개별적인 표현의 의미가 문제되고 고차적인 이해에서는 삶의 표현의 보다 높은 연관이 문제된다. 인간의 삶에는 언제나 어려움과 모순들로 가득차 있다. 이런 모순들이 개개의 표현과 정상적인 이해를 방해한다. 여기서 고차적인 이해는 개별적인 표현들을 삶이라 는 전체적 연관아래서 파악한다.

그러나 여기서 우리가 주의해야 할 사실은 표현과 이해가 시간적인 先後 관계속에 있지 않다는 점이다. 체험과 표현이 원래 하나이듯 표현과 이해도 분리할 수 없는 동일체로서 존재한다. 이해는 항상 표현속의 사상에 대해서 직접적이다. 체험과 표현의 직접적 결합성은 표현과 이해의 직접성에 대응 한다. 이리하여 체험과 표현과 이해는 상호제약하는 解釋學的 循環 (Zirkel der Hermeneutik)의 구조를 형성한다.

IV. 세계관 학

우리는 이제까지 歷史的 삶의 범주들을 고찰해 왔다. 그러나 이들 범주들만으로 삶의 본질이 완전히 규명된 것은 아니다. 이들은 다만 부분적인 삶의 존재형식들을 다루었을 뿐, 즉 삶의 부분들을 해석했을 뿐이고 삶의 전체에 대해서는 언급하지 아니했다. 우리가 아무리 무수한 범주들을 다룬다 하더라도 역시 無規定的 삶의 본질을 범주의 영역에서 완전히 밝힐 수는 없다. 이리하여 우리는 삶을 그 全體性에서 해석하기 위해서는 필연적으로 보다 포괄적인 근원으로 넘어가야 한다.

이미 삶의 개념에서 밝혔듯이 삶과 세계는 主體와 客體 즉 自我와 對象으로 대립하는 것이 아니라, 근원적으로 통일된 개념이다. 그러므로 삶의 인식과 이해는 이미 세계의 인식이고, 세계인식은 동시에 삶의 인식이다. 이것은 특별히 世界觀과 人生觀의 개념에서 명백하게 들어난다. 즉 세계관과 인생관이 하나는 단순히 외적인 세계상을 다른 하나는 내적인 삶을 전개시키는 두 부분이 아니라 이 둘의 최후의 통일을 통해서 전체가 들어나는 것이다. 「삶을 그 자체에서 이해한다」는 말은 결국 「세계를 그 자체에서 이해한

다」는 말과 동일하다. 「우리에게 단순히 내적인 생명성도 혹은 단순히 외적인 세계도 주어지지 아니한다. 이둘은 항상 결합되어 있을 뿐만 아니라 가장 생명성 있는 관계속에 있다.」⁵⁹⁾ 다만 우리의 知的인 思惟가 이런 관계를 점점 소멸시켜 대상화할 뿐이다. 삶과 세계의 이런 내면적인 관계때문에 삶에 대한 인식은 전체로서의 세계에 대한 삶의 관계를 고려할 때만 가능하다. 우리는 인간의 주체성을 그 자체만으로는 설명할 수 없다. 왜냐하면 인간의 삶은 오직 관계속에만 존재하기 때문이다. 「삶자신에 대한 인식은 동시에 그것이 외적 세계와 맺고 있는 관계에 대한 인식」⁶⁰⁾이며 이와 반대로 세계 역시 삶과의 관계속에서만 파악된다.

그러나 딜타이가 말하는 世界는 한갓 우리의 외부에 존재하는 固定되고 응고된 自然으로서의 世界를 의미하는 것이 아니라 이를 포괄하고 넘어선 「歷史로서의 世界」다. 歷史性은 삶의 本質이듯 世界의 本質이다. 이러한 세계는 우선 인간이 살고 활동하는 환경세계며, 인간이 그의 목적이나 理想을 實現하고 그 속에서 혈존하기 위한 활동속에 얹혀 있는 관계의 총체다. Heidegger에 의해서 이 세계의 역사성은 더욱더 강조되며 보다 심원해진다. 그에 있어서 世界는 결단과 활동, 행동과 책임, 態意와 騷亂내지, 積落과 錯亂이 끊임없이 變轉하는 周圍이며 「탄생과 죽음, 파멸과 축복, 승리와 굴욕, 인고와 몰락 등 인간존재의 歷路와 몰풀을 歷運으로서 갖게 되는 가지가지의 行歷과 여러 聯關의 統一이다.」⁶¹⁾

그러므로 현실의 解釋, 즉 世界觀은 어디서나 생겨난다. 어떤 命題가 意味나 意義를 갖고 있어 그것을 표현하는 것과 같이 現實의 해석은 세계의 意味를 표현하는 것이다. 그러나 이 해석은 사람과 시대에 따라 틀리며 同一한 개인에 있어서까지도 변화무쌍하다. 그것은 경험의 작용에 의해서 점차로 혹은 돌연히 변화한다. 인간생애의 여러시기는 Goethe가 이야기한 것과 같이 類型的 發展을 하여 여러 세계관을 통과한다. 時間과 空間이 여러 종류의 세계관을 형성한다. 「마치 여러형태를 가진 무수한 植物이 地上을

59) Dilthey, G.S. Bd. VII S. 16

60) Ibid. S. 39

61) 소광희, M. Heidegger의 세계개념 S. 107 (서울대학교 논문집 15, 1969)

덮고 있듯 世界에 대한 見解나 世界理解의 예술적 表現, 宗教的 信條나 哲學의 公式들이 수없이 地上을 덮고 있다.]⁶²⁾ 이것들 사이에는 지상의 植物과 마찬가지로 생존의 장소를 위한 투쟁이 계속된다.

이제 宗教, 哲學, 詩의 共同의 과제인 世界와 人生의 수수께끼가 무엇을 의미하는가가 분명해 진다. 世界觀의 구조에는 항상 「世界像에 대한 삶의 경험의 내적인 관계가 포함되어 있고」⁶³⁾ 이 관계에서 언제나 삶의 理想이 연역된다. 따라서 世界觀의 本質에는 世界像(Weltbild)과 삶의 經驗(Lebenserfahrung), 삶의 理想(Lebensideal)의 세要素가 고유한 방식으로 결합되어 있으며 이 결합의 여러 방식에서 무수한 세계관이 파생한다. 그러나 도대체 이 세요소의 本質은 무엇인가?

世界像은 對象的 파악에서 즉 理論的 인식에서 완성되는 현실의 파악이다. 「현실의 인식은 그의 대상으로서 항상 所與을 가지며, 實在를 추구하며 그의 성격을 확정짓고자 한다.」⁶⁴⁾ 이 세계상에 있어서 「삶의 경험」이 이루어진다. 여기서는 대상적인 인식에서 파악된 사물에 속해있는 가치의 파악이 문제되며 현실의 인식은 다만 모든 價值規定에 대한 근거를 형성할 뿐이다. 가치는 理論的 인식에서가 아니고 感情狀態속에서 파악되며 現實認識과는 다른 새로운 삶의 행위로서 나타난다. 이러한 가치파악의 단계위에서 다시금 새로운 단계인 「삶을 理想」이 成立하며 이것은 人間의 行爲가 규정되는 단계다. 이곳에서 가치의 세계가 인간의 삶속에서 실천적으로 되며 우리는 의지의 행위를 통해서 사물이나 人間社會를 연역하고 질서 지으려고 한다.⁶⁵⁾

이와 같이 現實認識과 價值把握과 意志規定의 關係를 通해서 삶의 本質이 규정될 때 思惟, 感情, 意志의 人間精神의 세요소가 이에 대응한다. 즉 知, 情, 意로서 表現되는 심리적 세 요소가 세계관의 구조에 있어서 世界像, 삶

62) 김준섭역, 딜타이 : 철학의 본질 S. 82 (서울 1948)

63) Dilthey, G.S. Bd. V S. 380

64) Dilthey, G.S. Bd. VII S. 298

65) 그러나 세계인식, 가치파악, 의지규정이 완전히 분리되어 있는 것은 결코 아니다. 상호작용하는 복합체로서 작용하며, 어디까지나 이 복합체속에서의 상대적 우위를 통해서 그들의 특수성은 나타난다.

의 경험, 삶의 理想에 해당한다.⁶⁶⁾ 여기서 詩나 宗教, 哲學이 형성하는 모는 世界觀은 그 내부에서 이 요소들의 相對的 우위를 통해서 세분된다. 즉 哲學的 世界觀에 있어서, 對象的 把握의 오성이나 사유의 우위를 통해서는 「自然主義(Naturalismus)」가, 감정의 우위를 통해서는 「客觀的 觀念論(der objektive Idealismus)」이, 의지의 우위를 통해서는 「自由의 觀念論(Idealismus der Freiheit)」이 각각 나타난다. 詩나 宗教에 있어서도 마찬가지로 叙事詩, 叙情詩, 劇詩, 沉神教, 一神教 등등으로 각각 나타난다.

그러나 哲學的 世界觀은 그 구조상 宗教的 世界觀과도 시적 世界觀과도 본질적으로 區別되어야 한다. 「이것은 宗教的 世界觀과 달라서 全體의이고 보편 타당적이며, 詩的 世界觀과 달라서 삶에 대해서 개혁적으로 작용하려는 힘이다.」⁶⁷⁾ 이것은 경험적 의식과 경험 과학을 밑받침하며 개념적 사유에 대해서 가장 포괄적인 기초위에서 전개된다. 世界觀이 概念的으로 파악되고 근거되어 普遍妥當性으로 끌어 올려질 때 우리들은 이것을 形而上學이라 부른다. 형이상학은 시대와 장소를 따라 여러 모양의 형태로 전개된다. 個性, 事情, 國民性 時代等이 詩人에게도 그러하듯, 철학자에게도 미묘한 차이를 갖는 무수한 세계관을 갖게 한다. 그 이유는 우리의 심리 상태가 세계에 대해서 影響받는 가능성의 무한하며 또한 사유의 수단이 科學的 精神의 發展 狀態에 따라 항상 變하기 때문이다. 그러나 여러 思索過程을 연결하는 「連續性」과 철학을 특징짓는 「意識性」은 여러 체계의 群들이 어떤 내적연관에 대해서 결합되어 있고 여러 思想家들의 사유관계가 존재함을 보여 준다.

그러므로 고전적 희랍철학에서는 目的論的 形而上學과 世界認識을 因果關係에 의한 파악에 한정하려는 世界觀과의 대립이 나타났고 自由의 問題가 Stoa 학파이래 중요한 의미를 가지고 나타났을 때 自由意志의 체험에 의지하여 그것을 세계의 근원속에 投影시키려는 自由의 觀念論과 구별되기 시작했다. 이리하여 세계관의 결정적 차이에 근거하는 형이상학의 여러 기본유형

66) cf) Dilthey, G.S. Bd. VII S. 296 ff.

67) Dilthey, G.S. Bd. V S. 399

이 구성되며 이 기본유형은 실로 다양한 세계관과 체계적 형태를 자신속에 포함하고 있다. 딜타이에 있어서 이 기본유형은 바로 自然主義와 自由의 觀念論, 客觀的 觀念論의 세형태다. 무수한 철학의 세계관이 형성된다 하더라도 결국 이 기본형태중의 어느 하나에 속하거나 이들을 절충한 중간 단계에 불과하다.

Demokrit, Lucrez, Epikur에서 Hobbes에게로 Hobbes에서 불란서의 백과 전서파로 여기서 다시금 현대 唯物論과 Comte, Avenarius에 이르기 까지, 이들 체계의 대단한 차이에도 불구하고 어떤 관련을 발견할 수 있으며 이 관련이 이들을 「통일적인 한 유형」⁶⁸⁾으로 결성시킨다. 이 유형의 최초의 형태는 唯物論 또는 自然主義라고 불리워질 수 있는 것이며 이것이 더욱 발전하여 비판적 의식의 필연적 귀결로서 Comte의 실증주의로 인도된다. Herakleitos, 엄격한 Stoa 학파, Spinoza, Leibniz, Shaftesbury, Goethe, Scheffeling, Schleiermacher, Hegel 등은 객관적 관념론의 각 정류장이다. Platon, Cicero를 중심으로 하는 生哲學의 희랍로마적 철학, 기독교적 사상, Kant, Fichte, Maine de Biran과 이에 유사한 프랑스 사상가, Carlyle 등은 自由의 觀念論의 제단계를 이루고 있다. 그러나 이들의 차이는 본질적으로 어디에 근거하고 있는 것인가?

「自然主義의 태도는 현실인식은 자연의 연구를 기초로 한다는 데서 출발한다.」⁶⁹⁾ 왜냐하면 自然의 연구만이 여러사실에서 法則的인 질서를 끌어 낼 수 있기 때문이다. 이것을 지배하는 것은 「인과관계」의 개념이다. 만일 이 인과관계의 개념이 배타적으로 우리의 경험을 규정한다면 가치와 목적의 개념은 나타날 여지가 없게 된다. 그리고 현실의 관찰에 있어서 物理的 세계는 精神的 세계가 다만 물리적 세계에 불과하다고 생각되리 만큼 그림과 연관에 있어서 우세함으로 세계설명은 물리적 세계로부터 정신적 세계의 해석이라는 형식을 취한다. 특히 이 物理的 세계만이 파악의 수단에 있어서 數學과 實驗이라는 수단을 가지고 있다.

68) Ibid. S. 403

69) Ibid. S. 403

그러나 이와 반대로 「客觀的 觀念論은 사물의 가치, 삶의 가치, 세계의 의미와 정신이라는 관념 밑에 선다」⁷⁰⁾ 즉 전 현실은 어떤 내적인 것의 표현으로서 나타나며 이리하여 무의식적으로 혹은 의식적으로 활동하는 정신의 연관으로서 파악된다. 따라서 이 입장은 분활되고 한정된 것들 속에 내재하는 神的인 것을 인정한다. 객관적 관념론, 汎神論等은 이리하여 성립한다. 그러나 또 한편으로 만일 意志의 태도가 세계관을 규정할 때는 「自然에 대한 精神의 독립성이나 혹은 초월성」⁷¹⁾이라는 형식이 발생한다. 意志의 自由가 우주의 본질에 투영됨으로서 神의 人格이나 창조, 세계의 운행에 대한 人格의 主權등이 이루워지며 自由의 관념론은 형성된다.

딜타이에 있어서 철학은 결국 세계관의 학이며 모든 철학은 결국 이 세계 유형의 어느하나에 속하거나 그것들을 결충한 중간형태에 불과하다. 그렇다면 그의 철학은 어떠한 종류인가? 딜타이의 세계관의 삶의 표현중에서 가장 완전하고 순수한 것이 詩의 表現이라고 강조하는데서 볼 수 있듯, 철학적 세계관이라기 보다는 詩의 世界觀에 가깝다.⁷²⁾ 그러나 그는 이것이 하나의 학으로서 성립될 수 없음을 자인하고 개념적 자유에 의한 보편타당한 철학적 세계관을 수립하고자 노력한다. 이리하여 그는 「언제나 정서감(Gemütsverfassung)이 삶의 理想과 세계관의 근저에 놓여 있다.」⁷³⁾고 함으로써 세계관의 여러 요소를 정서감의 통일로 이끌어 간다. 이에 대응하여 삶의 경험에 다른 것 보다 우위를 차지하게 되고 감정이 가장 중요한 역할을 차지하게 된다.

딜타이에 있어서 감정은 다시금 상태감정(Lagegefühl)과 대상감정(Gegenstandsgefühl)으로 구별되며 후자는 가치를 파악하는 기관이며 전자는 대상에 대한 방향을 나타내는 것이 아니고 순수한 상태를 나타내는 점에서 情操(Stimmung) 내지는 삶의 氣分이다. 이것은 人間과 世界의 근원적인 통일을 나타내며 이 통일성은 근원적인 삶의 성격으로서 모든 대상적인 파악에

70) Ibid. S. 403

71) Ibid. S. 403

72) cf) 송재운, Dilthey 와 시의 본질(동국사상 2, 1963)

73) Dilthey, Bd. VII S. 17

전제되어 있다. 우리의 세계에 대한 인식이 아무리 깊이진다 하더라도 여전히 새로운 것이 남는 이유는 우리가 삶의 연관 속에서 사는 고로 전체로서의 삶을 결코 보지 못하기 때문이다. 여기에서 삶과 세계의 통일적인 의미의 물음이 발생하며, 情操속에서 이물음은 해명된다. 이리하여 딜타이의 철학적 세계관은 삶의 정조위에서 건설되며 삶과 세계를 균원적인 통일성에서 보고자 하는 客觀的 觀念論에 가장 가까운 유형이 된다. 그러나 딜타이에 있어서 그의 철학만이 진리인 것도 아니며 유일한 것도 아니다. 헤겔이 말한바와 같이 예술적 세계관이나 종교적 세계관이 철학적 세계관을 준비하기 위한 저급의 단계는 더욱 아니다.

모든 세계관은 결코 우열을 가릴 수가 없다. 모든 형이상학은 쉬지 않고 가능성에서 가능성으로 나아가며 그것의 본질자체에 내재하는 내적 모순은 어떠한 형태에서도 세로히 나타나 부여된 既存의 형태를 벗어버리고 새로운 형태를 찾도록 강요한다. 因果關係에 의한 현실인식, 가치의 파악과 意味의 체험, 意志行為의 目的등은 우리의 정신적 구조내에 결합되어 있는 여러 相異한 태도 방식들이며 의식이 도달할 수 있는 최후의 사실이다. 主觀은 여러가지 방법으로 대상에 대하여 태도를 취하지만 이 배후에 들어가서 그 근거에 이르지는 못한다. 그러므로 이러한 태도에서 연유한 存在, 原因, 價值目的등의 여러 범주는 더 높은 원리에로 환원시킬 수 없다. 우리는 세계를 다만 여러 기본범주들의 하나로 파악할 뿐이다. 이 범주들의 관련을 통해서 규정될 전체의 관계는 결코 알 수 없다. 이것이 형이상학의 성립이 불가능한 근본적 이유다.⁷⁴⁾

「역사적 의식은 언제나 시간의 흐름속에 나타난 모든 형이상학이나 종교적 교리의 相對性을 명백히 증명한다.」⁷⁵⁾ 한없이 다양한 것에 관한 歷史意識과 그것들의 모두가 주장하는 보편 타당성에 관한 요구사이에는 언제나 모순이 존재한다. 철학적 체계의 無限한 다양성이 우리 배후에 한없이 혼란된 채로 놓여 있다. 「우리는 宗教的 傳統이나 형이상학적 주장, 증명된 체

74) 이 점에서 그는 결국 Antimetaphysik의 입장에 선다. cf) A. Degener, Dilthey und Das Problem der Metaphysik (Bonn und Köln 1933)

75) Dilthey, G.S. Bd. VII S. 198

계들의 무한한 폐허를 뒤돌아 본다」⁷⁶⁾ 모든 종류의 가능성이 수백년을 두고 인간정신을 탐구했고 증명했으며 인류의 오랜 노동의 결과를 검토했다. 그러나 하나의 체계는 다른것을 배제하며 이것은 저것에 대립되어 어떤것도 자신을 완전히 증명할 수는 없다.

하지만 만약 모든 세계관의 相對性이 이토록 철저하다면 어떻게 人間은 모든 時代나 민족의 다양한 견해속에서 확고한 태도를 취할 수 있을 것인가. 이 해결은 세계관의 투쟁 배후에 전개되는 삶의 생명성에서 모색될 수도 있다. 그러나 이 방법 역시 대립없는 統一로 이끌지는 못한다. 우리는 어느 하나의 체계에 의해서 삶자신으로 돌아갈 수 있지만 삶은 그렇게 모순대립 없는 통일성을 포괄하지 않을 뿐만 아니라 이론의 모순은 마침내 삶자체의 모순으로 변화한다. 모두가 다른 측면에서는 眞理이지만 하나의 統一的인 全體로 통일 시킬 수는 없는것, 이것이 현실의 상이한 측면들이다. 삶은 우리의 경험에 불완전하게 주어질 뿐 아니라 그것이 본래 여러 측면이기 때문에 이에 대한 우리의 思考는 언제나 대립으로 나타 나며 개념적 통찰에 의해서 모순으로 발전한다. 「삶의 여러 상이한 측면을 완전히 하나의 形式으로 총괄하는 것은 人間精神으로서는 不可能하다」⁷⁷⁾ 삶과 삶의 인식은 필연적으로 서로 分離되며 삶과 세계에 있어서는 항상 다수의 가능성이 同時에 共存하는데 반해서 모든 인식은 언제나 한 측면만을 파악한다. 이 삶의 多樣性이 딜타이의 삶의 情操의 마지막 근거며 사유가 침투할 수 없는 궁극적 사실이다. 따라서 世界觀은 결국 통일될 수 없다. 이들을 가로막는 平原은 너무나 크고 멀다. 아무리 순수하고 위대한 詩人, 哲學者, 宗教家라 하더라도 설사 그의 모든 作品이 完全히 眞理라 할지라도 현실의 全體는 결코 볼수 없다. 모든 것은 우리의 思考의 한계내에서 우주의 일면을 표현할 뿐이다. 모든 것이 眞理일지라도 그것은 결국 전체의 일면에 불과하다. 「순수한 眞理의 빛은 여러 相異한 反射속에서 우리에게 나타난다」.⁷⁸⁾

이와 같이 人間에게 통일된 世界像을 제거해 버릴 때, 이리하여 삶과 세계

76) Ibid. S. 75

77) Ibid. S. 147

78) Ibid. S. 222

. 가 어마어마한 모순과 어두움속에 나타날때, 이것은 하나의 손실임에는 틀림 없으나 적극적인 면에서는 「풍요」와 새로운 「自由」을 의미한다. 역사의식은 철학이나 自然의 탐구가 부수어버리지 못한 마지막 쇠사슬을 파괴한다. 人間은 이제 완전히 자유롭다. 이 새로운 自由가 모든 統一的인 세계상을 파괴하고 솟아난 딜타이 철학의 귀절점이다.

自由는 확실히 人間이 世界觀에서 자유롭다는 것을 의미하지는 아니한다. 딜타이에 있어서는 오히려 人間이 생존하는 한에 있어서 어떠한 종류의 세계관이든 그속에 살지 않으면 안된다. 人間은 결코 世界觀에서 도피할 수 없고 그가 택한 세계관의 일면성은 다만 인간의 有限性을 표현할 뿐이다. 그러므로 자유의 의미는 첫째로는 인간이 하나의 좁은 세계관에 억매어 있다 손 치더라도 자기 식견의 좁음을 의식하고 다른 가능성의 권리자를 인정하는 것이요, 다음으로는 이와 같이 함에 의해서 그의 삶을 방해하는 고정성에서 다른 측면으로 나아갈 수 있음을 의미한다. 이런 自由를 가장 잘 항유하는 자가 딜타이에 있어서는 詩人이다. 여기서 人間은 모든 哲學, 믿음, 관습에서 독립하게 된다. 「역사는 삶의 과정에서 나타난 의미의 관점이란 제약을 우리로 하여금 항상 넘어서게 함으로써 우리를 자유롭게 한다.」⁷⁹⁾ 歷史的 相對主義」와 「自由」 이것은 딜타이의 삶의 해석이 귀결하는 최후의 결론이다.

V. 비판적 고찰

이상으로서 우리는 딜타이의 삶의 해석을 어느정도 개판한 셈이다. 그의 삶의 해석은 결국 삶의 歷史性에서 출발하여 삶의 범주들의 발견과 이 범주들을 포괄적으로 해석하는 世界觀이론에서 종결되며 세계관이론은 결국 「相對主義」와 「自由」로 결론 지워진다. 딜타이의 위대성은 확실히 「삶의 歷史性」과 「相對主義」에 있다. 그는 삶의 역사성의 근거위에서 「解釋學的 方法」

79) Dilthey, G.S. Bd. VII S. 252

을 발견했으며 이 方法에 의거하여 自然科學만이 學問으로 성립될 수 있다
는 사상이 지배하던 시대에 自然科學과는 근본적으로 구별되는 精神科學을
樹立했다.

그의 相對主義가 기친 공적 역시 지대하다. 모든 단계의 역사가 독자적인
절대적 가치를 가지고 있다는 그의 상대주의는 독단적인 구라파의 의식에 새
로운 세계를 제시했고 독단적 형이상학의 질곡에서 人間을 자유로히 해방시
켜 주는 구세주의 역할을 담당했다. 이것은 현실 자체가 한두개 내지는 몇개
의 원리에 의해서 획일적으로 설명되는 단순한 것이 아니라 복잡하게 얹혀
있는 복합체임을 제시했을 뿐만 아니라더 나아가 모든 것을 새롭게 해석할
수 있고 창조할 수 있다는 무한한 풍요와 자유를 선사했다.

그러나 그의 이러한 업적과 영향에도 불구하고 삶을 삶자체에서 이해하려
고 한 그의 의도가 철저히 관철되었는지에 대해서는 몇개의 문제점이 남아
있다. 첫째로 출발점에서 거부한 형이상학의 도입이다. 삶을 삶자체에서 이
해한다는 것은 결국 어떤 神的 本質이나 형이상학적 假定에서 삶을 해석하
지 않고 삶을 순수히 삶자신의 경험에 주어진 것으로부터 해석하는데 있었
다. 이러한 作業이 바로 삶자신이 존재하는 범주들을 규명하는 일이었다. 그
러나 범주들 만으로는 삶이 그 全體性에서 결코 해석될 수 없고 삶의 해석은
결국 형이상학인 세계관학에 와서 규명된다.

둘째로 그가 주장하는 相對主義에도 문제점은 남아있다. Landgrebe 가 반
박한 바와같이 相對主義에 서서는 상대주의를 주장할 수 없게 된다. 딜타이
에 있어서 역사적인 삶의 客觀化는 모두가 어떤 삶의 氣分에 걸어지어져 있
으며 이것이 그時代의 모든 행동양식의 전체를 뒷받침하는 根據이며 그 時
代의 모든 소산에 統一的인 양식을 刻印하고 있다. 그의 이러한 통찰은 이
기본적 관계를 몇개의 類型으로 나누어 파악하려는 시도로 유도했지만 이
유형론의 목적은 성공하지 못한 셈이다. 왜냐하면 類型論의 比較的 研究는
특히 그것이 역사속에 同一한 類型의 回歸를 보려는 경우에는 역사의 밖에
서서, 말하자면 Platon의 「이데아」와 같은 여러 유형이 역사속에서 실현되는

것을 전망할 수 있다는 것을 前提하고 있기 때문이다.⁸⁰⁾ 삶이 그때 그때의 解釋地平에 구속되어 있다는 사실에 臨할때 도대체 이러한 전망이 어떻게 가능할 수 있는것인가?

셋째로 그의 철학은 어디까지나 삶을 해석하는데 그칠뿐 새로운 창조의 원리를 제시하지 못한다는 비난을 면할 수 없다.⁸¹⁾ 딜타이에 있어서 삶의 범주는 무수히 많다. 그러나 그중에서도 가장 중요한 범주는 해석학적 구조를 이루는 체험과 표현, 이해의 범주들이다. 이들 모두가 삶의 창조적 행위와 無關係한 것은 아니지만 詩人을 가장 완전한 인간이라 보듯 삶의 창조가 예술적 창조에 거의 국한되어 있다. 예술은 물론 삶이 이루는 역사나 文化的 세계에서 중요한 위치를 차지한다. 그러나 딜타이 자신이 理性的 개념으로 규정된 추상적 인간이 아니라 신체를 가지고, 사유하고, 느끼고, 활동하고, 의욕하는 구체적 인간에서 출발했음에도 불구하고 인간의 구체적인 여러 욕망과 그의 충족을 위한 창조의 과정이 너무나 무시되었음을 느끼지 않을 수 없다.

더욱이 역사는 결코 進步의 도식아래서 파악할 수 없다는 그의 이론은 實踐的 물음에 어떠한 해결도 줄 수 없다. 물론 그는 역사의식의 상대주의에서 인간은 自由를 획득하고 이자유의 기반에서 새로운 세계관이 탄생한다고 주장하지만 이 새로운 세계관의 탄생이 時代나 場所에 따라 주어진 역사적 제약하에서 형성된다는 事後的理論을 전개할뿐 여기 이 시점(hic et nunc)에서 삶과 역사를 어떻게 형성해야 한다는 실천적 물음의 답은 주어지지 아니한다. 이 실천적 물음이야 말로 세계관의 마지막 물음임에도 불구하고, 相對主義는 언제나 풍요와 자유를 보장하는 것은 아니다. 역사는 딜타이에게 그가 설 地平을 마련해 주었지만 그것은 다시금 극복해야 될 새로운 과제를 동반했다.

80) cf) Landgrebe, 현대철학의 근본조류 S. 122 ff. (최동희역 4292)

81) cf) 최재희, 역사철학의 「역사와 과제」 S. 194 ff. (서울대학교 논문집 14, 1968)

参考文献

I. 원 전

- W. Dilthey: Gesammelte Schriften Band I. Einleitung in die Geisteswissenschaften
(Teubner 社, Leipzig und Berlin, 1923)
- W. Dilthey: G.S. Bd. IV Die Jugendgeschichte Hegels (Leipzig und Berlin, 1925)
- W. Dilthey: G.S. Bd. V Die geistige Welt (Leipzig und Berlin, 1924)
- W. Dilthey: G.S. Bd. VII Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften (Leipzig und Berlin, 1927)
- W. Dilthey: G.S.Bd. VIII Weltanschauungslehre (Leipzig und Berlin, 1931)
- W. Dilthey: G.S. Bd. XI Vom Aufgang des geschichtlichen Bewußtseins (Leipzig und Berlin, 1933)

II. 참고서적 및 논문

- O.F. Bollnow: Dilthey (Teubner 社, Leipzig und Berlin, 1936)
- A. Stein: Der Begriff des Verstehens Bei Dilthey (Tübingen, 1926)
- D. Bischoff: Wilhelm Diltheys geschichtliche Lebensphilosophie (Leipzig und Berlin, 1935)
- A. Degener: Dilthey und das Problem der Metaphysik (Bonn und Köln, 1933)
- H.G. Gadamer: Wahrheit und Methode (Tübingen, 1960)
- H. Nohl ed.: Dilthey: Die Philosophie des Lebens (Stuttgart, 1961)
- L. Landgrebe: 現代哲學의 根本潮流(崔東熙譯) (서울, 4292)
- L. Landgrebe: Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften (Analyse ihrer Grundbegriffe) (Jahrbuch für Philosophie IX, 1928)
- H.L. Friess: Wilhelm Dilthey: A Review of His Collected works as an Introduction to a phase of Contemporary German Philosophy (The Journal of Philosophy Vol. XXIV No.1, 1929)
- P. Lersch: Lebensphilosophie der Gegenwart, (Berlin, 1932)
- 崔載喜: 歷史哲學의 「課題와 歷史」 (서울大學校 論文集 14, 1968)
- 金俊燮 譯; 딜타이, 철학의 本質(乙酉文化社, 1953)
- 李奎浩: 現代哲學의 理解(서울, 1964)
- 申南澈: 헤겔 百年祭와 헤겔復興, 特히 生의 哲學에 있어서의 헤겔 復興에 關聯하여 (歷史哲學 第5章, 서울, 1948)
- 李鍾雨: 生의 構造에 關해서 (哲學2, 서울, 1934)

閔錫泓; 歷史認識과 歷史世界의 構造: 副題 H. Rickert 와 W. Dilthey 를 中心으로 (趙義植博士 選歷紀念, 西洋史學論叢, 1967)

盧明植; 現代 歷史認識論小考 —Dilthey 에서 Carr 까지—(金成植博士 華甲記念論叢, 1968)

李奎浩; 現代哲學에 있어서의 解釋學, 달타이와 하이데거를 中心으로 (文耕 15, 1963)

宋在璽; Dilthey 와 詩의 本質(東國思想 2, 1963)

蘇光熙; M. Heidegger 의 「世界」概念(서울大學校 論文集 15, 1969)

Umriss

Hermeneutik des Lebens bei Dilthey

Der erste Begriff des Lebens bedeutet nicht das individuelle Dasein des einzelnen Menschen, sondern zugleich und ursprünglich die die Menschen verbindende Gemeinsamkeit des Lebens. Der zweite bedeutet nicht die isolierte Subjektivität, sondern die Ganzheit des Selbst und Welt gemeinsam umspannenden Bezugs. Der dritte bedeutet nicht ein gestaltlos fliessendes Etwas, sondern das im geschichtlichen Prozess sich entfaltende Ganze der Lebensordnung. Es bedeutet, daß die Geschichtlichkeit nicht eine äußere Bestimmung ist, die zu einem vorher bestimmten Wesen des Menschen nachträglich hinzugefügt werden könnte, daß das Wesen des Menschen grundsätzlich auch ohne diese Geschichtlichkeit nicht begriffen werden könnte, sondern das Wesen des Menschen ist von vornherein durch diese Geschichtlichkeit konstituiert. Das Leben ist Geschichte. In dessen geschichtlicher Analyse entdeckt Dilthey eine Art von Begriffen als wirksam, die er als Lebensbegriffe bezeichnet.

Kategorie umfaßt alle Begriffe, in welchen Arten des Auffassens von Gegenständen zum Ausdruck kommen. Dilthey zählt die Kategorie des Lebens an verschiedenen Stellen in verschiedener Anzahl und Reihen-

folge auf: Zusammenhang, Ganzes und Teile, Struktur, Zeitlichkeit, Bedeutung, Bedeutsamkeit, Wert, Zweck, Kraft, Bestimmtheit der Einzelexistenz, Wirken und Leiden, Entwicklung, Gestaltung, Ideal, Wesen usw. Aber die Kategorie erklären nicht das Leben ganzlich und deshalb schreitet die Analyse des Lebens von sich aus notwendig weiter zu einer Analyse der Weltanschauung.

Im Wesen der Weltanschauung sind drei Bestandteile auf eigentümliche Weise verbunden, in der Regel als Weltbild, Lebenserfahrung und Lebensideal bezeichnet. Hier entsprechen die psychologische Dreiteilung, d. h. das Denken, das Fühlen und das Wollen und diese übergehen gelegentlich wiederum in Zusammenhang mit den drei Typen der Weltanschauung. Sie entwickeln sich durch das Überwiegen je eines der drei Momente: der Idealismus der Freiheit durch das Vorherrschen des Willens, der objektive Idealismus durch das Vorherrschen des Gefühls und der Naturalismus durch das Vorherrschen des Verstandes oder des gegenständlichen Auffassens.