

Jaspers 哲學에 있어서의 「歷史와 象徵」

李 相 喆

目 次

- | | |
|---|---|
| <p>一. 理解論</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Jaspers 理解論의 學的 背景 2. 理解와 歷史科學 3. 理解와 實存 <p>二. Symbol 論</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Symbol 的 本質 <ol style="list-style-type: none"> 가. 根本知의 内容으로서의 Symbol 나. 主一客一分裂 속에서의 存在把握 다. Symbol의 性格 2. Symbol(暗號)로서의 歷史 <ol style="list-style-type: none"> 가. 現代의 歷史科學과 그 限界 나. 歷史의 暗號 | <ul style="list-style-type: none"> ㄱ) 歷史全體의 經過의 把握 i) 進步, 發展, 永劫回歸 ii) 神의 摺理에 의한 歷史 iii) Gnosis 的 歷史觀 ㄴ) 終末論 ㄷ) 永遠한 現在로서의 歷史 <p>3. 暗號의 解釋</p> <ul style="list-style-type: none"> 가. 暗號와 辨證法 나. 暗號와 循環 다. 暗號의 解釋에 關하여 라. 解釋學者로서의 Jaspers |
|---|---|

方法家(Methodiker)로서의 Jaspers의 名聲은 일찌기 『精神病理學總論』(1913年)에서부터 나타나기 시작하였다. 거기에서 보여준 바 心的 生活의 研究를 위한 갖가지 方法論의 創案 및 應用, 例컨데 現象學, 作業心理學, 作品心理學, 理解心理學, 說明心理學等의 適用이 그 좋은 例가 된다. 그는 그 後에도 繼續해서 理解의 諸方法을 다듬어 갔고, 그 밖에도 「내 것으로 함」(Aneignung), 「實存照明」(Existenzerhellung), 「暗號文字의 解讀」(das Lesen der Chiffreschrift)과 같은 獨特한 方法을 펼쳐 나갔다.¹⁾ 그러나 그가 마지막까지 가장 깊은 關心을 기울인 方法의 問題는 「理解的 方法」과 그 線上으로 이어진 「暗號論」 및 「象徵解釋」(Symboldeutung)의 諸問題였던 것이다.²⁾ 本 論文은 그런 點에서 理解論과 暗號(Symbol)論을 바탕으로 한 Jaspers의 歷史科學의 方法論 및 「暗號로서의 歷史」의 解釋을 살펴보려 하는데 力點이 높이게 될 것이다.

* 本 論文은 1981 年度 文教部 學術研究助成費의 지원에 의해 作成된 것임.

1) Methodiker로서의 Jaspers의 面貌는 Hans Saner의 Karl Jaspers: in, Rowohlt's Monographien, 1970, S. 122 參照.

2) 그의 마지막 學期의 講義 “Chiffren der Transzendenz,” hrsg von Hans Saner, Serie Piper 1970는 그의 이러한 關心의 一端을 보여 주고 있다.

一. 理解論

1. Jaspers理解論의 學的 背景

Jaspers도 理解를, 自然科學에 있어서의 因果性이 그렇듯이, 精神科學에 있어서 基本的 카테고리로 받아들이고 있다. 그러나 理解的 方法은 Jaspers에 依하여 創案된 것은勿論 아니며, 오히려 그것은 「옛부터 方法的으로 意識된 精神科學의 根本態度였던 것이다.」³⁾ 史學界에서는 Droysen⁴⁾이 이미 自然科學과 歷史의 方法을 說明(Erklären)과 理解로 區分함으로써 널리 使用되었고, 또 Max Weber에 依하여 社會學^{*}에 導入되었던 이 概念이, 心理學의 分野에서 「理解心理學」⁵⁾이라는 名稱下에 처음으로 使用되게 된 것은 그러나 Jaspers에 依해서였던 것이다. 그는 自己의 「理解에 關한 方法的 意識이 Max Weber의 著作을 通한 偉大한 傳統과 關聯하여 育成되었다」⁶⁾고 말하면서 特히 Weber에 依한 『Roscher 및 Knies와 歷史學派 國民經濟學의 論理的 諸問題』와 『科學論論文集』 및 Dilthey, Simmel의 著書들로부터도 有益한 示唆를 받았음을 指摘하고 있다. 그는 當時의 精神醫學이 이룩해 놓은 成果만은 傳統에는 놀라울 程度로 等閑함을 疑訝하게 생각하며 처음으로 「精神科學的 傳統을 精神醫學의 實地와 關聯시키는」⁷⁾ 새로운 研究方法을 創案해냈던 것이다.

이렇게 보면 理解的 方法은 實로 精神醫學研究時期부터 Jaspers에게는 极히 親熟한 方法이었고, 後日 『哲學』에서 展開된 實存照明과 形而上學마저도 어떤 面에서는 이 『精神病理學總論』에서 試圖된 「實存的 理解」⁸⁾ (das existentielle Verstehen)와 「形而上學的 理解」(das metaphysische Verstehen)의 方法的 體得과 克服을 通하여 發展된 哲學的 思惟의 產物로까지 보고 싶을 程度인 것이다.

2. 理解와 歷史科學

그러면 Jaspers는 精神科學의 研究에 있어서 理解的 方法이 어떻게 關係되는 것으로 보는가를 좀더 仔細히 알아보기로 하자.

3) Allgemeine Psychopathologie, S. 250.

4) Droysen, Historik (186).

* M. Weber쪽에서도 "Verstehende Soziologie"의 形成에 있어서 Jaspers의 見解를 參照하고 있으며 이것은 M. Webers, "Über einige Kategorien der verstehende Soziologie" in den "Gesammelten Aufsätzen zur Wissenschaftslehre" (1922) S. 403 ff에서 指摘되고 있다.

5) Verstehende Psychologie in "Allgemeine Psychopathologie" (1913) S. 250 ff. 이미 1年 앞선 1912年에 理解的 方法을 心理學에 導入한 論文이 發表되었다.

6) Allgemeine Psychopathologie, S. 250.

7) Ibid., S. 251.

8) Ibid., S. 256 ff.

이미 前章에서 指摘한 바와 같이 精神科學이란 「意味로서 理解可能한 것」⁹⁾ (das als Sinn Verstehbare)을 經驗의으로 研究하는 學問이다. 바꾸어 말하자면 精神이라는 現實態의 意味理解를 經驗에 立脚하여 方法的, 體系的 및 普遍的인 것으로 하는 곳에 精神科學의 課題가 있다는 것이다. 따라서 精神科學의 研究에 있어서는 理解가 方法的으로 深化될수록 成果도 큰 것이지만, Jaspers는 理解의 各其 限界에 따라 다음과 같은 네개의 觀點에 선 물음이 可能하다고 보며, 또한 그들 물음에 依하여 얻어지는 理解도 自然히 各其相異하다는 것이다.

第一觀點. 이것을 「事實의 客觀性」¹⁰⁾ (eine faktische Objektivität)을 理解하는 觀點이다. 여기에서는 精神科學의 經驗的 實證科學으로서의 側面이 強調되게 되며, 여기에서 提起되는 물음은 「事實이 經驗의으로 어느 程度 確定되어 있느냐」하는 것이다. 이러한 確定은 發掘, 再製, 編纂, 文書 및 文獻等에 依하여 證明되어지며, 諸事實의 證據를 理解可能한 狀態로 再現시킴으로써 達成된다.

그런데 이 事實의 客觀性은 그것이 가지고 있는 強制的 確實性으로 해서 精神科學의 確固한 基盤을 提供하는 것이라는 하지만, 同時に 바로 그 點으로 해서 이 科學이 가지고 있는 한 限界를 드러나게 하고도 있는 것이다. 예컨대 歷史科學은 未來에 미칠 수 없다. 未來는 아직 實在가 아니기 때문이다. 이렇게 해서 歷史科學은 過去에만 限定되어지지만 그렇다고 歷史의 起源을 研究할 수도 없다. 歷史의 目標도 마찬가지다. 그것은 具體的 實在는 無制限하게 펼쳐져 있고, 또 不斷한 進行의 過程 속에 있는 것으로서 파고 들어가고 들어가도 그 終端이 把握되지 못한다는 意味에서 끝내 未完結狀態에 머무르기 때문이다. 따라서 <歷史科學은 그 自體가 歷史며, 同時に 그 對象인 것이다.>¹¹⁾ 그리고 이 對象이 事實의 客觀性으로 드러나는 限, 無制限의이며, 進行의이며 그하기에 完結不可能하다는 特性 때문에, 「그것이 本來 어떤하였는가」를 알고 싶고 生起의 因果性을 必然性으로까지 認識하고 싶어하는 歷史家의 企圖는 挫折되고, 다만 그것을 向한 無限한 研究의 길만이 남게 되는 것이다.

이렇게 볼 때 한 事實의 客觀性이란 그것 自體로서는 어떤 固有한 意味도 가지고 있지 않은 이를테면 中性的인 것이며 「明證의으로 完結된 意味形成體」¹²⁾ (in der Evidenz geschlossenes Sinngebilde)와 關聯되었을 경우에만 비로소 그 意味가 理解될 수 있다는 點에서 하나의 理解可能性에 不過한 것이다. 이 可能성이 實現되기 위하여는 다음의 觀點으로 移行할 必要가 있는 것이다.

第二觀點. 이것은 意識一般에게 明證의인 것으로 나타나는 妥當性을 理解하는 觀點이다. 이 觀點에서 提起되는 물음은 「規定된 그리고 個別의인, 智性에게 그러한 것으로서

9) Philosophie I, S. 188.

10) Ibid., S. 190.

11) Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, S. 285.

12) Ibid.

把握可能한 現前化가 어느 程度까지 達成되고 있는가, (wie weit bestimmte und partikulare, für den Verstand als solchen begreifbare Vergegenwärtigungen... gelungen sind) 现前化가 어느 程度까지 達成되고 있는가」¹³⁾라는 것이다. 即 여기서는 文獻碑銘等의 内容의 意味와 또 일찌기 現實的으로 實現되었던 諸意見과 目的等이 어느 程度合理的으로 規定되어 理解되고 있으며, 事件이나 行爲가 諸狀況, 前提, 動機로부터 어느 程度明證的으로 理解되고 있는가 하는 것이 물어지게 되는 것이다.

따라서 여기서는 精神科學의 「構成的 科學」¹⁴⁾(die konstruierende Wissenschaft) 으로 서의 側面이 드보이게 된다.

科學은 勿論 現實態를 相對로 하는 것이지만 이 現實態를 理解하기 위하여서는 非現實의인 것에 關한 知識을 條件으로 하는 것에 注意를 하여야 한다. 例컨데 自然科學이 現實態로서의 自然을 證明하려면 非現實의인 數學的 構成의 도움을 빌리는 것과 마찬가지로 「精神은 아직 그 自體로서는 非現實의인 意味의 한 明證的 構成(eine evidente Konstruktion)을 通하여 그때마다 理解되는 것이다.」¹⁵⁾ 그렇다고 이 非現實의인 意味構成體가 결코 慵意의인 幻想으로 構成된 形像이어서는 안되는 것이며, 規定된 條件下에서 하나의 必然의인 構造를 드러내야만 하는 것이다. 그리고 이 必然의인 構造를 端的으로 떠받치고 있는 것이 다름 아닌 明證性(Evidenz)인 것이다. 그런데 「이 明證性이라는 것은… 經驗을 機緣으로 하여 얻어지는 것이기는 하지만, 그렇다고 反復되는 經驗에 依하여 歸納的으로 證明될 수 있는 것은 아니며, 確信시키는 힘을 自己自身속에 가지고 있는 것이다.」¹⁶⁾ 그리고 바로 이 點에 있어서 精神科學의 한 特徵, 即 非一歸納의인 還元的 科學이라는 特徵이 明確히 드러나게 되는 것이다. 例컨데 Nietzsche가 基督教의 發生이라는 한 特定한 歷史的 事實을, 「柔弱性, 悲慘 苦惱의 意識으로부터 道德的 要求와 贖罪宗教가 發生하는 것은, 人間의 心情이 이러한迂迴的 經路를 밟아가며 自己의 弱性에도 不拘하고 權力에의 意志를 充足시키려는 때문이다.」라는 假說的 構成을 通하여 우리에게 理解시키려고 할 때, 우리는 그것에 依해서 一種의 直接的 明證性을 體驗할 수가 있다. 그것은 이 때 Nietzsche가 提示한 理解的 聯關이 「理念型의 意味에서 明證性을 가지고 있기」¹⁷⁾ 때문이다. 그러나 「理念型的 聯關」(idealtypische Zusammenhänge)은 歸納的으로 얻어지는 因果의 法則과는 달라서, 모든 個個의 事例를 包攝하는 理論(Theorie)은 결코 아니며, 오히려 個個의 事例가 그것에 卽하여 재어지고 理解되어지는 하나의 尺度(Maßstab)임에 不過한 것이다. 따라서 一般的(理念型的) 聯關—Nietzsche의 경우, 柔弱性의 意識과 道德과의 사의 確信의인 理解聯關—에 明證性이 있다고 해서 個個의 경우—基督教의 發生—에 있

13) Philosophie, I. S. 189.

14) Ibid., S. 163.

15) Ibid., S. 163.

16) Allgemeine Psychopathologie, S. 252.

17) Ebenda.

어서도 반드시 真實이라는 것은 말할 수가 없는 것이다. 그 까닭은 個個의 境遇의 理解의 聯關의 現實的인 真偽如否는 그것이 갖는 明證性에만 依據하는 것이 아니라 이 「聯關을 把握할 수 있는 據點으로서의 客觀的 材料에 特히 依據하기」¹⁸⁾ 때문이다. 그러나 第一觀點에서 이미 指摘된 바와 같이 客觀的인 素材는 實際에 있어서 完全不可能한 無際限한 것이기 때문에 大概가 不完全한 狀態에 그치는 것이며 따라서 「個個의 現實的 事象의 理解는 모두가 程度의 差는 있을지언정 解釋(Deutung)을 벗어나지는 못하는 것이다.」¹⁹⁾ 但 解釋도 客觀的 素材에서 理解聯關의 實在性에 對한 主張의 根據를 갖는 것이기 때문에 「客觀的 資料의 數가 적을 수록, 또 이 資料가 一定한 意味에 있어서의 理解를 強制的으로 일으키게 하는 일이 적을 수록, 一層 解釋은 增加되고 理解는 減少되게 되는 것이다.」²⁰⁾ 이렇게 해서 第二觀點은 다시 第一觀點으로의 反省的 復歸를 強要 當하게 된다.

以上에서 본 바와 같은 두 觀點은 그것이 事實의 經驗的 確定이건, 明證的 理解聯關이건 간에 다같이 規定된 特定한 것으로서 아직은 둘 다 意識一般 또는 悅悟에 依하여 解決될 수 있는 性質의 것이며, 精神科學도 이러한 段階에서는 限 自然科學과 根本的으로 다른 點은 거의 없는 것이다. 그러나 다음의 두 觀點은 強制的인 證明可能한 領域을 이미 벗어나는 것이며, 精神科學 特有한 本質이 그것 없이는 無意味한 것이 되고 말 그러한 것의 理解와 마주치는 段階에 到達하는 것이다. 여기에 와서 비로소 「精神科學은 根底에 있어서 歷史科學이다.」²¹⁾ (Geistewissenschaften sind in der Wurzel *historische Wissenschaften*)라는 말의 本質이 드러나게 된다.

第三觀點. 이것은 現實態로서의 精神의 全體에 參與하며 그것을 理解하려는 觀點이다. 여기에서는 「實現된 精神的 諸理念에 研究者의 理解의 參與가 어느 程度 達成되어 있는가」라는 물음이 提供된다. 精神科學은 素材의 面으로 볼 때, 無制限한 諸事實 속에서 한갓 特定한 斷面을 構成하는 것에 不過한 것이었다. 다시 이 斷面의 意味를 보다 明確히 理解하려면, 우리는 特殊的 斷面의 意味를 根底로부터 떠받치고 있는 理念(Idee)과 거기에 있어서 發見되는 바 精神(Geist)을 理解하지 알으면 안되는 것이다. 이제까지 展望할 수 없었던 孤立的 諸現象의 多數性이 透視되게 되는 것은 「統一의 理念」(Einheitsidee)에 依해서만 可能한 것이다. 따라서 이 統一의 理念이 方法的으로도 效果 많은 研究手段임을勿論이지만, 그러나 「그때 그때의 理念의 統一은, 客觀的으로 存立하는 것, 또는 全的으로 強制的인 것으로서는 存在하지 않으며, 오히려 求하여질 것으로서 存在한다.」²²⁾ (Die Einheit der jeweiligen Idee ist nicht als objektiv bestehende oder gar zwingende, sondern als gesuchte,)는 點에서 誤解와 錯覺의 可能性도 따르게 되는 것이다. Kant의 表現을

18) Ebenda.

19) Ebenda.

20) Ebenda.

21) Philosophie, I, S. 196.

22) Ibid., S. 138.

빌리자면, 理念의 實在性은 完結된 推論의 實在性이 아니라 無限히 遷源해 가는 推論過程의 動的인 實在性이며, 그것은 無限히 求해져가는 推論의 「焦點」²³⁾ 이긴 하지만 實際에 있어서는 결코 到達될 수 없는 「虛焦點」²⁴⁾ (focus imaginarius)인 것이다. 이런 意味에서 理念은 不斷히 更新되지 않으면 안되는 假設이긴 하지만, 그래도 悅性概念에 對하여 最大의 擴張과 同時에 最大의 統一을 賦與하는 理念이라는 이 焦點에다가 個別의인 無制限性을 集中한다는 것은, 「悟性을 모든 所與經驗(全可能的 經驗의 部分)의 彼岸에 向하여 할 수 있는 限 最大의 極限의인 擴張을 하도록 習慣붙이려 할 때에는 不可缺의으로 必要한 것이기도 한 것이다.」²⁵⁾ 이렇게 悅性認識의 完全한 統一을 要請하는 構成的 原理로서의 이 「理念에 依해서 悅性認識은 偶然의인 集合物이 아니라 必然의 法則에 따라서 關聯된 體系로 되는 것이다.」²⁶⁾ 우리는 結局 이 理念에 參與하고 그것을 理解함으로써 하나의 全體 속에서 客體의 概念을 秩序지우며 統一을 賦與하게 되는 것인데, 이것은 한 規準에 따라 客觀的 諸事實 속에서 本質的인 것과 非本質的인 것을 選擇해냄으로써만 可能해 진다. 그러나 그 規準은 결코 客觀的으로는 定義지울 수 없는 性質의 것이며, 強制的 證明可能性의 團外에서는 問題인 것이다. 精神科學이 物理學이나 生物學의 境遇에서와 같은 統一을 實現 못하고 있는 根本原因의 하나가 바로 여기에 있다고도 볼 수가 있는 것이다. 理解可能한 全體性(Ganzheit)을 理念 속에서 把握하려는 根本態度 때문에 精神科學은 「갖 가지 世界觀의 闘爭의 舞台」²⁷⁾ (Schauplatz weltanschaulicher Kämpfe)가 되며, 바로 이 精神科學의 「問題設定, 研究樣式의 意味 乃至는 價值 뿐만이 아니라 研究對象 그것 까지도 비로소 根本의이며 最終의로 決定해 놓고 마는 것이다.」²⁸⁾ 말을 바꾸자면 이 闘爭이 進行되고 있는 舞台의 照明 속에서 第一觀點(舞台裝置, 衣裳 및 小道具等의 演劇構成要素의 確定)과 第二觀點(各 場面의 意味聯繫)에서 提示된 意味가 全體的 聯繫 속에서 비로소 理解되게 되는 것이다. 그러나 이 闘爭劇에는 終幕이 있는 것도 아니며, 또 우리를 언제까지나 觀客의 位置에만 놓아 두는 그려한 劇도 아니라는 데서 精神科學이 갖는 다른 特異性이 나타나게 된다. 이것은 다시 精神이라는 特異한 現實態의 考察에서 幫혀질 問題인 것이다. Jaspers는 앞서 精神을 悅性과 意志라고 하였다. 「諸理念의 現實態는 오직 悅性과 意志를 媒介로 하여 存在하는 것」²⁹⁾ 이며, 理念에 參與하며 理解하는 作用 속에는 이 意志的인 面, 即 實踐的이며 評價의인 性格이 介入되고 있어서, 이 評價 앞에서

23) Kant, Kritik der reinen Vernunft, B. 672.

24) Ebenda.

25) Ibid., B 673.

26) Ebenda(Jaspers에 依한 Kant의 理念論에 對한 獨創的 解釋에 關하여는 “Kants Ideenlehre” in Psychologie der Weltanschauungen, S. 465 ff 參照

27) Philosophie I, S. 185.

28) Ebenda.

29) Ebenda.

「現實的인 것은 本質的인 것과 非本質的인 것으로 나누어진다.」³⁰⁾ 이렇게 보면 「理解란 本質上 또한 언제나 評價이다.」³¹⁾ (Verstehen aber ist seinem Wesen nach immer zugleich Werten)라고도 말할 수가 있는 것이다.

그러나 이때 注意하여야 할 點은 評價가 理解에 있어서 兩義的 關係에 놓이게 된다는 事實이다. 即 科學的 態度에 있어서는 客觀的인 것의 認識을 為하여 評價의 保留가 要求 되는 反面, 具體的인 事例를 理解하기 為하여서는 언제나 不可避的으로 評價를 하여야 한다는 事情이 바로 그것이다. 評價保留의 要求는 「批判的으로 自己의 限界를 認識하는 理解, 公正하고 偏狹하지 않은 公明한 理解에 依하여 實現된다.」³²⁾ 하지만 모든 理解可能 한 것은 이미 그 自體 속에 어떤 形態로서의 價值的인 것이 들어있게 마련이므로, 一切의 理解聯繫은 곧 사람들로부터 正 或은 負로 評價되게 되는 것이다. 이 側面에서 볼 때에는, 따라서 「正當한 理解는 評價고, 正當한 評價는 理解와 一體가 되어 이룩된다.」³³⁾ (Richtiges Verstehen ist Werten, richtigen Werten vollzieht sich in eins mit dem Verstehen)는 말이 옳은 것이다. 그러나 그것의 内面的인 作用面을 살펴 볼 때는 「一切의 理解 속에는, 한 쪽에 沒價值의 길 수 있는 確定(Feststellung)이, 다른 한 쪽엔 評價를 하 고 또 評價를 불러 일으키는 呼訴(Appell)가 숨어 있다.」³⁴⁾고 하는 二律背反의인(antimonisch) 性格이 如前히 숨어 있는 것이다. 이처럼 어떤 理解可能한 것을 보다 完全하게 把握하려고 하면 할수록, 그 속에는 兩義的인 것이 存在하여 二面評價的 態度를 우리에게 強要한다는 이 事實은, 智性과 意志라는 두 契機의 緊張 속에서 運動하는 精神의 모습을 드러내 놓고 있는 것이다.

精神은 「悟性과 意志 및 그것들을 폐舊고 있는 理念 속에 나타나는 바 自由라고 하는 獨自性 속에 根據를 가지고 있는」³⁵⁾ 것으로서, 物質 生命 心靈의 諸現實態가 時間 속에 서의 生起라는 史實的인 面을 가지고 있음에도 不拘하고 結局은 無時間的인 法則乃至 秩序로서 認識되게 되는, 이를테면 「事象의 範域」³⁶⁾(Sachsphäre)에 屬하고 있는 것과 對照를 이루는 것이다. 精神은 차라리 「人格의 範域」³⁷⁾(Späre der Personen)에 屬하며, 이 範域에 關係되는 限, 事象의 範域도 勞作의 範域(Werksphäre)이 됨으로써 歷史的 意味를 獲得하게 된다는 點으로 보아, 「오직 精神만이 本質的으로 歷史的인 것이다.」³⁸⁾

30) Von Ursprung und Ziel der Geschichte, S. 323.

31) Ibid., S. 29.

32) Allgemeine Psychopathologie, S. 257.

33) Ibid., S. 258.

34) Ebenda.

35) Philosophie I, S. 174.

36) 37) Ibid., S. 177.

38) Ibid., S. 173.

人格으로서의 精神은 個別的 「人格性」(Persönlichkeit)으로서 아니면 「共同體」³⁹⁾(Gemeinschaft)로서 現存하게 되는 것이지만, 自己意識이라는 面에서 볼 적엔 共同體는 차라리 個人的 人格性 속에서만 언제나 現實的으로 存在하는 것이다.* 그리고 自己意識으로서의 精神은, 끊임없는 「知識의 反省을 通한 運動」⁴⁰⁾ 속에서 「모든 全體性을 容解하고 再形成하는 過程」⁴¹⁾이며, 언제나 「全體이고자 하는 意志」⁴²⁾(Ganzwerdenwollen)와 連結되어 있는 것이다.

3. 理解와 實存

精神科學의 研究家는 이 全體性에의 意志에 依하여 世界定位的研究에 크기와 깊이를 더해갈 수 있는 것도 事實이지만, 反面에 언제까지 가도 完成되지 못한다는 不滿 때문에 性急한 全體化를 企圖하고 싶어지는 逸脫的 誘惑도 바로 거기에서 받게 되는 것이다.

첫째로 그것은 「精神主義的 複色化」(spiritualistische Verblasenheit)와 「自然主義的 態度」(naturalistische Haltung)로의 誘惑으로서 나타난다. 前者는 萬事를 「한 쪽은 옳고, 다른 쪽은 그르다」라는 式의 原理의 兩者擇一만을 固執하여 全體를 精神的으로 形式化 해 치음으로써 具體的 現實性을 複色化 하고 後者는 「精神性이란 結局…… 以上的 아무것도 아니다」라는 式의 研究結果로 끝을 맺음으로써 精神性을 卑下시키고, 研究 自體를 一面의 全體性 속에 固定化시켜 濛薄하게 만들고 만다.

따라서 精神科學의 研究에 있어서는 「精神性에 對한 關心이 經驗的 現實主義의 諸觀點과의 對立緊張關係를 끝까지 維持하는 限에 있어서만 豐富한 意味를 갖게 되는 것」⁴³⁾이며, 여기에서 第二觀點은 다시 第一, 第二의 觀點으로의 反省的 復歸를 要求받게 되는 것이다.

둘째로, 그것은 自己存在(Selbstsein)의 據點을 壞失한 채 갖가지 精神的 理念의 形象을 파노라마 처럼 展開시켜 놓고 滿足을 찾으려는 審美的 態度로의 誘惑으로서 나타난다. 여

39) *Ibid.*, S. 178 (이 Gemeinschaft라는 概念은 Dilthey의 「die menschlich—geschichtlich—gesellschaftliche Welt」와 對應되는 概念이다. Vgl. W. Dilthey, G. S. I, Band S. 4 VII Band S. 3).

* 現實態로서의 Gemeinschaft는 人格的 個別者의 自己意識과 반드시 關係 지어지지 않고서는 存在할 수 있는 것은勿論이다. 그리고 Gemeinschaft로서의 Geist가 歷史的 乃至는 運動的 形態로서 把握될 때는 다음과 같은 區別이 可能해 진다: (Vgl. Philosophie I, S. 178~179)

1. 精神의 無反省의 現實態로서: 言語史, 風俗史, 宗教史.
2. 精神의 現存在의 實現을 위한 物質的 現實態로서: 經濟史, 法濟史, 教會史, 政治史
3. 精神의 自己理解의 形態로서: 美術史, 文學史, 哲學史, 科學史

40) Vernunft und Existenz S. 40.

41) *Ibid.*, S. 39.

42) *Ibid.*, S. 43.

43) Philosophie I, S. 194.

기에서는 諸理念을 精神으로부터 分離시켜, 마치 諸對象을 對하는 것 처럼 理念을 形像의 으로 傍觀하여 함으로써, 精神科學은 한갓 自足的인 教養의 形態로 轉落해 버리고 만다. 이 경우에는 傍觀的 意識에서 생기는 知的 滿足의 代價로 結局 「나 自身」(Ich selbst)이라는 實存이 牺牲으로 支拂되게 되는 것이다. 實存은 世界內의 어여한 範域의 現實態도 자기에게 歸屬되는 것으로서 가지고 있지 않기 때문에 皮相的 觀點에서는 看過되기 쉬운 나, 事實은 「自己의 精神的 現象의 擔持者」⁴⁴⁾며 精神의 總體性의 統一마저도, 萬一 그것의 存在가 可能하다면, 「한 實存 속에 있는 接合點으로서만 存在할 수가 있는 것이다.」⁴⁵⁾ 왜냐하면 精神은 그것 自體로서는 終局的 完結性을 獲得하지 못하며 「精神에 의하여 媒介된 相剋의 모든 形式은, 歷史的 狀況에 있어서의 實存的 詭爭의 自己理解의 形態이기 때문이다.」⁴⁶⁾

이렇게 하여 精神科學은 本來의인 自己存在의 據點을 確保하기 為하여 第四觀點으로 移行하게 된다.

第四觀點. 精神科學의 理解는 이 最終段階에 이르러 頂點에 達하는 同時に 그것의 限界에 다다르게 된다. 그것 없이는 一切의 精神性이 空無하고 虛脫한 것이 되고 마는, 統一의 結合點으로서의 實存을 理解한다는 것은, 精神을 媒介로 하는 「一般的 理解를 넘어 가는 途上」⁴⁷⁾에 있는 일이며 「理解하는 사람을 떠나서 어떤 内容을 理解하는 그러한 것이 아닌 것이다.」⁴⁸⁾

이 觀點에서 提起되는 물음은 「研究된 精神性의 어느 程度까지가 내가 바라다 보는 既在의 것(des Gewesene)의 한갓된 形像乃至는 形態化에 不過한가」⁴⁹⁾라는 것이다.

精神的 事象도 因果的으로 說明할 수 있고 또 因果的으로 認識하는 데 있어서는 限界란 있지도 않은 것이다.* 「이에 反하여 理解는 到處에 限界를 갖는다.」⁵⁰⁾ 예컨대 特別한 精神的 素質, 記憶力, 年齡에 따르는 精神的 狀態等이 그것이다. 다시 말하면 「理解는 感覺的 知覺이나 因果的 認識과는 다른 方式으로 個人的 人格性의 能力에 묶이어져 있는 것이다.」⁵¹⁾ 이렇게 볼 때 理解라고 하는 「歷史的 研究의 機關(Organ)은 全的인 人間 그

44) *Ibid.*, S. 184.

45) Ebenda.

46) Ebenda.

47) 48) Vernunft und Existenz S. 44.

49) Philosophie I, S. 189.

* Jaspers는 「精神의인 것은 理解의 領域이고, 物質의인 것은 因果的 說明의 領域이다」라는 생각을 排斥한다. 오히려 精神의인 事象에서도 原因과 結果가 問題되는 限 因果的 說明에 따라야 한다는 것이다. 그리고 理解할 수 없는 것에 부딪치게 될 때, 因果的 說明의 契機를 얻게 되는 것이라고 보아야 할 것이라고 指摘하고 있다(*Allgemeine Psychopathologie*, S. 353 ~ 254).

50) Allgemeine Psychopathologie, S. 253.

51) Der Philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, S. 285.

것이며, 각자는 自己가 마음 속에 간직하고 있는 것을 보고 있는 것이다. (Ein jeder sieht, was er im Herzen trägt)」⁵²⁾ 一切의 史實的 自己로서의 實存이, 마치 傳說에 나오는 몸을 숨기는 「外套」 속에서처럼 現前하면서, 埋沒된 史實 속에서 마주치게 되는 모든 實存들과 交通을 하려고 하는 것이며, 또 「이러한 實存의 意志야말로 實로 精神科學이 가지고 있는 最深의 意味이기도 한 것이다.」⁵³⁾

以上에서 보아 온 네가지 觀點을 綜合하여 볼 때, 精神科學을 떠받치고 있는 歷史的 意識은 結局 두 가지 態度의 緊張 속을 運動하고 있음을 알 수가 있다. 即 내가 存在하지 않더라도 그것 自體로서 存在하는 한 他者로서 歷史를 내다보려고 하는 客觀的 態度(第一, 二, 三의 觀點)와 그것 없이는 그러한 他者도 나에 對하여 何等의 意味도 갖지 못하게 되는, 只今一여기에 現存하는 나自身의 立場에 서는 主觀的 態度(第四觀點) 사이의 緊張이 바로 그것이다. 그러나 이러한 緊張關係는 거기에서만 그치는 것이 아니라, 다시 兩態度의 自體 内部 속에서도 形成되고 있는 것이다. 即 客觀的 態度 속에서는 「最高의 事實의 確立」(第一觀點) — 「最大로 明證의 인 意味聯關의 構成」(第二觀點) — 「極限의 인 全體性的 把握」(第三觀點)이라는 諸觀點을 相互 循環하는 緊張이 있고, 主觀的 態度 속에서는 「現存在—意識一般—精神—實存」이라는 包越者の 諸樣態量 不斷히 相互循還하며 根源性과 公明性을 覆失치 않으려는 緊張이 있는 것이다.

二. Symbol 論

前章에서 우리는 經驗科學에 있어서의 理解論의 機能을 論하였다. 우리는 이제 다시 經驗科學을 넘어선 實存的 理解, 및 形而上學的 理解를 兌明하고자 한다. 이를 위하여서는 무엇보다도 먼저 象徵(暗號)論⁵⁴⁾의 本質이 밝혀져야 하고, 더 나가서는 우리의 主題인 「暗號로서의 歷史」의 意味가, 그리고 「暗號의 解釋」의 問題가 解明되어야 할 것이다.

52) Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, S. 29.

53) Philosophie I, S. 191.

54) 暗號라는 術語가 Jaspers 哲學에 처음으로 등장하게 되는 것은 그의 「哲學」第三卷 「形而上學」(Philosophie III, Metaphysik, 1932)에서이다. 거기에서 그는 「暗號文字」(Chiffre-schrift) 또는 「暗號」(Chiffren)로 表記하여 使用하였다. 그후 그用語는 「眞理에 關하여」(Von der Wahrheit, 1947)에 와서는 Chiffer로 表記되어 「象徵」(Symbol)이라는 術語와 함께 混用하게 되다가 「啓示에 直面하여서의 哲學의 信仰」(Der Philosophische Glaube an gesichts der Offenbarung, 1962)에 이르러 Chiffren으로 表記되면서 거의 定着하게 되었다. 이와 같이 Jaspers의 暗號(象徵)思想에는 그用語上의 不統一性과 驛昧性이 존재하고 있는 것은 否定할 수는 없는 사실이다. Jaspers는 이런데서 생길 混亂을 막기 위하여 「啓示에 直面하여서의 哲學의 信仰」에서 記號(Zeichen), 象徵(Symbol) 및 暗號(Chiffer)를 다음과 같이 規定하고 있다(Ibid., S. 157)

1. Symbol의 本質

가. 根本知의 内容으로서의 Symbol

人間인 우리들에게 있어서 人間을 안다는 일은 至極히 重大한 일이다…… 인간이 무엇이라는 것을 안다는 일, 이것만이 우리들에게는 — 우리 自身이 바로 人間이기 때문에 — 可能하며 또 이것만이 一人間이 萬物의 尺度이기 때문에 — 本質的인 것이다.⁵⁵⁾ 그러나 果然 人間이 무엇인가라는 것을 알기란 그리 容易한 일이 아니다. 人間이란 每樣人間이 自身에 對하여 알고 있고, 또 알 수 있는 것 以上의 것이기 때문이다. 아니 「人間은 …自身에게 있어서 暗號」⁵⁶⁾ 이기 때문이다.

于先 人間을 理解하려면 무엇 보다도 人間이 무엇을 알고 있으며, 人間의 意識은 어떠한 對象의 in 内容을 가지고 있는가를 理解할 必要가 있다. 그러나 注意해야 할 點은 人間을決定지어주는 것은 그가 알고 있는 知識이 아니라 「이 知識이 人間에게 意味하는 것, 다시 말하면 이 知識을 내 것으로 하는 樣態, 知識의 作用」⁵⁷⁾ 이라는 것이다. 우리가 그리고 있는 「人間像」 그것이 우리들 人間의 生活을決定하며, 生活氣分과 課題의 選擇까지도決定하여 준다. 따라서 「人間의 本質을 規定하는 것은, 人間이 本來의 現實이라고 經驗하고, 보고 또 人間에게 現前하는 바의 것이며, 무엇 보다도 그러한 現實을 具體的으로 確信하는 것이다.」⁵⁸⁾ 여기에 「自由」의決定的인 意義가 있게 된다. 人間을 한갓 對象으로研究할 때 여기에 있는 것은 相在, 有限性, 形態, 關係, 因果的 必然이지 自由는 아니다. 自由는 다만 人間存在의 根源을 깨닫는데서만 始作된다. 「우리의 存在意識의 根源이 自由속에 있기 때문에, 人間이란 무엇이냐 하는 것은 非但 知識內容일 뿐만 아니라 信仰이기도 한 것이다.」⁵⁹⁾ Jaspers가 「어떠한 神을 갖는가가 그 人間을 決定한다」⁶⁰⁾ 할 때, 이것은 信仰과 自由가 어떠한 것인가를 가르쳐주고 있는 것이다. 다시 말하면 人間이

記號=어떤 他者의 定義可能한 意味. 그것 自體로서 또한 直接 接近可能한 것.

象徵=어떤 他者의 直觀的 充實속에서의 現前. 여기에서는 意味하는 것과 意味되는 것이 不可 分이며, 象徵되는 것은 오직 象徵 속에서만 現存한다.

暗號=超越的인 것(das Transzendentale)의 言語. 그것은 言語에 의해서만 接近될 뿐이지, 象徵 그것 속에서의 事象(Sache)과 象徵의 一致에 의해서 接近될 수 있는 것은 아니다. 그 그리하여 그는 Symbol이라는 用語보다는 Chiffer라는 用語를 오히려 愛好한다고 말하고 있다(Ibid., S. 157). 그러나 그의 主著인 「眞理에 關하여」에서 Symbol論이 主要 테마로 다루어져 있고 거기에는 暗號論의 核心도 담겨 있기 때문에 本章에서는 그곳의 Symbol論을 中心으로 論議가 進行될 것이다.

55) Der Philosophische Glaube, S. 39.

56) Philosophie III S. 187.

57) Allgemeine Psychopathologie, 6. Aufl. S. 275.

58) Ebenda 59) Der Philosophische Glaube, S. 49.

60) Allgemeine Psychopathologie, S. 275.

란 반드시 이런 것이어야 한다는 人間의 어떤 原型이 있는 것이 아니라 人間은 나의 自由로운 決斷에 依하여 내가 獲得하는 것이다. 따라서 人間을 어떤 것으로 擇하느냐 하는 것이야말로 哲學的 信仰의 가장 決定的인 點인 것이다.

그러면 우리는 어떻게 人間을 擇할 수 있는가? Symbol은 여기서 實로 決定的인 意義를 擔當하게 되는 것이다. 「人間이 人間을 擇한다」는 바로 그것부터가 이미 象徵的인 것이다. E. Cassier는 人間을 「象徵的 動物」이라 하였고, 象徵系統이라는 獲得物이 人間生活의 全體를 變形시켜, 人間으로 하여금 實在의 한 새로운 次元 속에서 살게 하고 있다고 말하고 있는데, 비록 그 内容에 있어서는 다르지만 Jaspers도 根本知의 内容이 Symbol이며, 「人間은 모든 時代에 있어서 人間을 支配하는 現實로서 Symbol 속에 살고 있으며, Symbol 속의 生活이야말로 人間의 根本構造에 屬한다」⁶¹⁾는 것을 指摘하고 있다.

나. 主一客一分裂 속에서의 存在把握

그런데 『精神病理學總論』에서 始作하여 以後 一貫하여 그의 體系性 속에서 原理의으로 使用되어지고 있는 것은 「主一客一關係」로서의 心的生活(Seelenleben)이다. 人間은 本質上 心靈이며, 이 「心靈은 對象的 存在가 아니라, 一切의 對象化된 事物들이 거기에서 우리와 마주치게 되는 包越者인 것이다.」⁶²⁾ 都大體 心靈이란 事物(Ding)이 아니다. 心靈은 即 意識이긴 하면서도 어떻게 보면 同時に 「無意識의인 것이기도 하다.」⁶³⁾ 「生成이며, 發展이며, 分化며 決코 窮極의인 것, 完成의인 것이 아니다.」⁶⁴⁾ 따라서 그것은 全體(das Ganze)로서, 實存으로서, 包越者로서 特徵지워지는 것이어서, 어떠한 對象의인 것에 依한 定式化도 이를 拒否하는 것이다. Jaspers의 思惟는 줄곧 이와같은 線을 따라서 끝없는 運動을 하고 있다고 볼 수도 있는 것이다. 우리는 우선 이러한 人間의 心의 生活을 「主一客一分裂 속의 意識」으로 把握해 볼 수가 있다. 우리는 노상 意識하는 存在며, 이 意識은 그때마다 主體 客體로 分裂된 狀態에 놓여있게 된다. 意識한다 안한다는 것 부터가 벌써 저 便에 對立된 他者를 指向하고 있음을 말하는 것이다. 存在도 이것이 우리에게 對해서 있을라면 知覺, 構想力, 表象, 體驗, 經驗一般을 通한 主一客一分裂 속에서만 우리에게 주어진다는 制約을 갖는 것이다. 그러기에 우리의 意識活動은 恒常 다음과 같은 兩面性을 가지는 것이다. 一即, 한 쪽에서는 「客體性에의 意志」가 存在의 支點을 獲得하려 들며, 實在의 肉體性, 直觀되고 信仰된 現實의 固定性, 哲學의으로 思惟된 存在論의 客觀性이 存在를 獲得하였다고 主張하며 나서는 反面, 다른 한 쪽에서는 「主體性에의 意志」가 體驗의 現實의 充實 속에서 存在를 獲得했다고 主張한다. 그러나 이와같은 主張은 각己 그 立張의 一面性 탓으로 끝내 一面性을 免할 수는 없고 存在自體는 그 속에서 逸失되

61) Ibid., S. 279.

62) Ibid., S. 8.

63) Ibid., S. 9.

64) Ebenda.

고 만다.

事實上 主體性과 客體性이 뚜렷하게 兩立하여 存在하는 것도 아니다. 兩者는 서로 뮤이 어서 分離시킬 수 없는 것이다. 存在의 現在는 主體와 客體가 同時に 並居하고 渗透하는 運動 속에 있는 것이다. 다시 말하면 우리는 主一客一分裂 속에서 存在를 捕捉하지만 但 主・客이 相互 包越하는 方式으로 하는 것이다.

우리가 客體를 志向할 때 存在의 本質이 벌써 客體로서 目前에 있는게 아니라 相互 渗透하며 呈現하는 主一客의 同時的 「包越者」 속에 비로소 나타나는 것이다. 그러기에 包越者는 主・客 어느 쪽으로도 一方的으로 分裂되지 않는다. 一面을 制限할 때 本質의 인 것은 喪失된다. 「實存이라고 하도 결코 主體 自體에 있는 것이 아니고 實存은 主體性과 客體性이 重複되는 데서 나타나는 것이다.」⁶⁵⁾

그러기에 存在意識은 客體性과 主體性 안에 있는 二重的 基底를 가지고 있는 것이다. 그러기에 不斷히 活動하는 「心靈」은 모든 樣態의 知覺 속에서 存在者로서의 客體와 부딪친다. 이 存在者야말로 即自存在며 心靈 以上의 것이며 思想 以上的 것이다. 同時に 「心靈」은 다시 自己의 主體性과 한결같이 對面하는 것이다. 이 主體性은 自己存在를 確信하고, 存在하는 것의 知覺을 確信하는 것이다. 客體는 드디어 絶對的 即自存在로까지 高揚되며 主體性은 그와 同樣으로 絶對者의 高座로 上昇한다. 저쪽에는 實體로서의 存在가, 이쪽에는 自我가 있다. 그러나 이 두 가지는 다 한쪽 極을 絶對化한 誤謬인 것이다. 兩者는 다 基底喪失로 意識을 몰고간다. 다만 主體나 客體 以上的 것이 없을 때 우리 存在意識은 存在의 喪失을 느낀다.

이와같이 主一客一分裂 속에서 存在는 主體에도 客體에도 없기 때문에 兩者中 一者가 他者에 媒介됨으로써만 接近할 수 있는 것이다. 主體와 客體 間의 媒介는 모든 認識 속에서 遂行된다. 即 一者에서 他者에로의 運動에서, 一者의 他者에서의 操作에서, 一者の 他者에로의 辯證法의 急變에서 이와같은 媒介는 일어나는 것이다. 따라서 主一客一分裂 속에서도 兩者가 媒介됨으로써 存在가 全體로 把握되고 또 그렇게 하므로써 客體性 속에 直接 兩者가 있도록 하는 일이 우리의 課題인 것이다.

勿論 우리는, 비록 存在自體라고 하는 基底는 없지만, 主一客一分裂 속에서나마 世界를 解明하고, 一定한 客體를 把握하고, 獨自의이나마 主體性의 行爲를 하고 있는 것이 事實이지만, 그러나 이러한 世界定位의 竣工을 가지고서는 우리의 存在意識을 萬足시켜주지는 않는 것이다. 이러한 定位가 不可缺하다는 것은勿論이다. 또 그것은 우리의 恒久的 關心이라는 것도 事實이다. 하지만 그것은 完成될 수도 없을 뿐더러, 萬一 그것이 우리와 存在自體가 接觸하는 手段이 되지 않을 때는 그것이 完成된다는 理念마저도 우리를 萬足시켜주지는 않는 것이다. 이와같은 本來의 存在接觸의 課題를 充足시켜주는 것이 바로 Symbol인 것이다. Symbol은 主體도 客體도 아니다. 그것은 主體性에 依해서 渗透되고 있는 客體性이며, 그럼으로써 全體로서의 存在가 呈現하는 것이다.

65) Von der Wahrheit, S. 1023.

다. Symbol의 性格

「Symbol은 言語다.」(Das Symbol ist Sprache)⁶⁶⁾ 心靈이 存在와 接觸함으로써 存在가 言語를 獲得하게 되는 發火이다. 따라서 Symbol은 다른아닌 「超越者를 實存의 意識 속에서 理解시키는 한 言語機能인 것이다.」⁶⁷⁾ 그러면 言語란 무엇인가? 言語는 記號(Zeichen)이다. 그러면서도 言語는 記號 以上의 것이다. 아니, 言語는 記號와는 다르다. 記號는 人爲的인 것이며, 發見되어진 것이며, 定義可能하지만, 言語는 歷史的으로 生成한 것이며 使用하면서 發展한 것이며 定義해치울 수 없는 意味(Bedeutung)의 擔當者다. 記號는 一義的이며 그려기에 生命이 없고 餘地없이 明白한 것이라면, 言語는 多義的이며 意味를 變轉시키는 生命이며 언제나 餘地가 남는 本來의 수수께끼이다. 「言語는 그때마다 말함이다.」("Sprache" ist das jeweilige Sprechen.)⁶⁸⁾ 우리는 말하면서 言語的 音聲을 내는데, 우리 마음은 音聲을 쫓지않고 뒤쳐진 内容을 即 意味를 指向한다. 그런데 이 「言語의 意味에서 意識되어진 것은 意味 自體 속에서 밝혀진 意味이며, 意味는 意味와 關係를 갖는다.」⁶⁹⁾ 言語의 意味에서 밝혀진 것은 止揚할 수 없는 暗黑에 包越되어 있을 뿐이다. 왜냐? 意味는 그것을 넘어서 그 밖에 如前히 한 残餘가, 根源의인 것이 있고, 그렇기 때문에 意味는 그 自體 속에 包越者의 無限性을 지니고 있기 때문이다. 「意昧 속에서 存在의 開示化(Offenbarwerden)가 일어남」⁷⁰⁾은 이 때문이며 「言語는 이 存在의 開示化와 不可分의으로 連結되어 있다.」⁷¹⁾ 言語의 意味의 源泉은 畢竟 모든 樣態의 包越者인 것이다.

「存在는 Symbol에 依해서 顯된다.」(Das Sein wird aufgeschlossen durch Symbol)⁷²⁾ 그런데 그것이 참된 것일 때, Symbol은 解義不可能한 것이다. 어떤 他者를 通해서 Symbol을 發生學의으로 說明하려들면 Symbol은 사라지고 만다. Symbol은 固定되고 있는 게 아니라, 그 속에서 現實을 把握하자 이미 浮游하고 있는 것이다. 하기에 說明的 解義(das erklärende Deuten)는 Symbol을 錯誤에로, 轉換에로 몰고가, 마침내 Symbol 아닌 것으로 끌어내다 이를 破壞해버린다. Symbol을 解義하는 길은 오직 그 속으로 「파고 들어감」이 있을 뿐이다. 이것은 說明的 解義처럼 Symbol을 他者로 되끌어내는게 아니라, Symbol을 다짐함이며 Symbol을 Symbol으로 解放함이다. 바꾸어 말하면 이것은 存在라는 超越者에게도 파고들어감으로써 Symbol을 擴大하는 일이다.

「Symbol의 意味는」 따라서 「내가 Symbol 속에서 現實인 것을 向하여 밀고나감을

66) Von der Wahrheit, S. 1032.

67) Philosophie III, S. 6.

68) Von der Wahrheit, S. 595.

69) Ibid., S. 412.

70) Ibid., S. 396.

71) Ebenda.

72) Ibid., S. 1036.

말한다.」⁷³⁾ 그런데 이 現實的인 것은 어딘가 딴 곳에 있는게 아니다. 現實的인 것 自體는 直接 Symbol 속에 파고 들어가 그것의 包越의 意味를 韻取할 때, 客體 그대로가 透明해지며 暗號가 된다. 이렇게 보면 「暗號란 何等 새로운 對象이 아니라, 새롭게 充實히 된 對象인 것이다.」⁷⁴⁾ 動搖하는 現象은 그 自體가 이미 存在의 現在性이며 感性的인 現在가 意味 韵取 속에서 사라져 超感性的인 어떤 것이 빛나게 될 때 여기에 暗號가 있는 것이다. 暗號가 韵取可能하게 되기 위하여서 于先 人間의 全體의인 高揚이前提되는 것은 바로 이 때문인 것이다. 暗號는 即 사라져가는 現象 속에서 그때그때 내가 들을 수 있는 것만을 나에게 말 걸어온다. 「暗號는 나의 本質에 따라서 나에게自身을 열어주는 것이다.」⁷⁵⁾ 이 點 實在한다는 것이 暗號 韵取를 為解선 不可缺의 條件이 되는 것이다. 그러나 Symbol은 한갓된 表象이 아니기에 Symbol 속에서 存在가 드러나기 為해서는 實存이라는 것만으로는 尚其 不足하며 存在 쪽에서 스스로를 들어내면서 마주나와 주어야 하는 것이다.

그리고 우리가 暗號文字를 解讀하여 하나의 神性으로 上昇하기 為하여서는, 한갓 「손으로 잡을 수 있는 것」(das Handgreifliche)에만 사로잡히지 않고 오히려 모든 客觀性이 그의 相對化 속에서 把握되는 浮游의 知覺으로까지 上昇하여야 하며, 同時に 모든 樣態의 客觀性一科學의 探究, 照明, 反省 및 懇願一을突破하여 上昇하여야 한다. 特히 科學의 探究는 그의 肉體性 탓으로 非眞理와 迷信의 契機를 가지고 있기는 하지만, 探求없는 暗號文字는 欺瞞한다.」⁷⁶⁾ 普遍的 探究는 最高의 警異와 가장 깊숙히 파고들어간 暗號文字를 可能케 하는 限界에로까지 우리를 이끌어 주는 것이다.

2. Symbol (暗號)로서의 歷史

Jaspers는 暗號의 領域을 크게 超越性과 内在性의 暗號로 區分하고 있다. 内在性의 暗號는 다시 「空間內의 萬有」即 自然이라는 暗號와, 「時間 속에서의 進行」即 歷史라는 暗號 그리고 存在의 Logos라는 暗號로 區分된다.⁷⁷⁾ 우리는 特히 暗號로서의 歷史에 關心이 있으며, 그것의 理解를 위한前提로서 우선 우리는 Jaspers에 의하여 把握되고 있는 「現代의 歷史科學의 根本性格과 그 限界」를 알아야 할 것 같다.

가. 現代의 歷史科學과 그 限界

ㄱ) 歷史科學은 本來의으로 未完結의인 것이다. 歷史科學은 歷史의 始源에도 終末

73) *Ibid.*, S. 1040.

74) *Ibid.*, S. 1043.

75) *Ibid.*, S. 1041.

76) *Ibid.*, S. 1049.

77) Der Philosophischer Glaube angesichts der Offenbarung S. 213 ff 參照.

78) *Ibid.*, S. 285 ff 參照.

에도 到達하지 못한다. 即 무엇이 歷史의 始源이며 終極的인 到達點인가 하는 것은 歷史科學의 研究對象이 될 수는 없는 것이다. 歷史科學은 다만 時間의 進行 속에서, 過去와 未來의 兩쪽으로 열리어진 史實的 實在性의 中間에서 있을 뿐이다.

結局 歷史科學을 史料의 實在性에 의한 拘束性, 그리고 具體的 實在의 無際限性과 歷史의 不斷한 進行에 緣由하는 바 完結不可能性을 지니고 있는 것이다.

ㄴ) 自然史는 長時間에 걸쳐 反復되는 事象이며, 事實로부터 推定해내는 外面의 인認識이 可能할 뿐이다. 이에 反하여 人類史는 人間에게 理解可能한 内面性을 媒介로 하는 事象으로서 反復되는 법이 없다.

이 理解함에 의하여 歷史科學이 하나의 科學으로서 獨自의 研究領域을 갖게 되는 것이지만, 또한 바로 그것 때문에 科學으로서의 歷史科學은 限界에도 直面하게 되는 것이다. 첫째로 理解한다는 것이 感覺의 知覺이며 또한 因果的 認識이라는 데서, 個個의 人格性이 지니는 能力에 의하여 限界지어져 있게 된다. 둘째로 理解한다는 것은 모두 評價한다는 것(Bewerten)과 結付되어 있다는 것이다. 따라서 學問의으로 되기 위하여서는, 理解는 自身의 限界를 洞察하여, 理解함 속에서 評價하는 일을 保留할 줄 알지 않으면 않된다.

끝으로 理解可能한 것이 가지고 있는 한갓된 明證性(Evidenz)은 理解된 것의 實在性으로부터 區別되지 않으면 안된다. 事實의으로 理解하기 위하여서는, 當時의 報告 속에서 事實이라고 思料된 것이 實在에 있어서 確證될 必要가 있는 것이다. 제아무리 빈틈없이 理解된 것이라 하더라도 實在 속에서는 다만 近似한 것으로 밖에는 나타나지를 않는다. 意味(Sinn)의 實在性을 推定하는 歷史科學은, 人間에 의하여 思考되고 經驗되는 意味하고 밖에는 만날 수가 없는 것이다. 歷史科學이 探究할 수 있는 것은, 다만 試圖의으로 歷史의 目標를 前提하여 놓고, 歷史의 諸事件이 이 目標에 對하여 어떤 意義(Bedeutung)⁷⁹⁾을 가지고 있는가를 살피는 것 뿐이다. 이때 生命體에 있어서의 目的論의인 것(das Teleologische)과 反目的論의인 것(das Dysteleologische)의 研究와 마찬가지로, 個個의 事件의 諸聯繫 속에서 合目的性(die Zweckmäßigkeit)과 反目的性(die Zweckwidrigkeit)이 드러나게 되는 데 生命體와 區別되는 點은, 歷史는 合目的性을 全體로서(im ganzen)는 우리에게 모음을 도려내지 않는다는 일인 것이다.

ㄷ) 歷史科學은 언제나 確實性을追求하는 科學인 以上 方法的인 制約를 받고 있다. 다른 科學一般과 마찬가지로 歷史科學의 認識도 方法에 左右되게 되며, 歷史科學이 使用하는 그때 그때의 方法이 明白하여 意識인지 아닌지, 거기에서 使用되는 觀察, 定式化 特

79) Jaspers는 여기서 Sinn과 Bedeutung을 區別하여 使用하고 있지만 그 區別은 分明하지 못하다. 그의 語法에 의하여 알 수 있는 것은, Sinn이 理解하는 對象이 갖는 「意味」로서 보다 包括的인 데 比하여, Bedeutung은 「이에 對해서의」 意義라는 식으로 보다 個別的인 것을 나타낸다. Jaspers의 경우는 要컨대 Frege의 경우처럼 明確한 區別을 兩者에 賦與하고 있지 못한 것이다. Vgl. G. Frege: Über Sinn und Bedeutung, *Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik*, Bd. 100 (1892) S. 25~50.

徵化, 判定 및 記述과 같은 것의 處理方式이 果然 막힌 데는 없는지 等等이 問題된다. 歷史의 叙述이란 그러나 部分的으로는 제아무리 科學으로 뒷받침되고 있다 치더라도 全體的으로는 科學을 훨씬 넘어서고 있는 動機에 의하여 얻어질 뿐이다. 이것은 테마의決定, 諸事實의 選擇 그리고 그것들의 秩序지음에 있어서도 마찬가지 얘기를 할 수가 있는 것이다.

□) 모든 認識可能한 必然性이란, 비록 그것이 「明證的 意味聯關」⁸⁰⁾ (evidente Sinnzusammenhänge)이건 因果的 不可避性이건 간에, 그때마다 特殊的인 것이다. 그러나 全體로서의 歷史란 이러한 意味에서의 必然性을 何等 가질 수가 없는 것이다. 그러나 過去는 이미 그것의 結果는 드러내고 있기 때문에 一種의 欺瞞이 생길 수 있다. 歷史家는 自己가 提示하는豫測이 그것에 뒤따르는 事件들에 의하여 確證되었음을 알고 있다. 그렇기 때문에, 自己의豫測에 妥當性이 있는 것으로 생각하고, 必然性을 定式化할 命題를 가지고 歷史를 叙述할 때가 있다. 그러나 都是 「科學은 어떠한 妥當한豫測(eine gültige Prognose)도 할 수가 없으며, 다만 可能性과 確率을 提示할 수 있을 뿐이다.」⁸¹⁾

□) 歷史科學에 있어서는 「科學的으로 客觀的이면서 또한 意味上 萬人에 妥當한 知識과, 未來에로 作用하려는 意志(der Wille zur Wirkung in die Zukunft)가 同시 激烈한 緊張關係 속에 있다.」⁸²⁾ 歷史家는, 科學의이며 史實의 記錄을 作成하고 正當한 歷史認識에 對備할 責任을 지는 同時に 到來할 事件의 要因이 될 歷史의 審判的 把握(urteilende Auffassung)을 賦與하지 않으면 안 될 責任을 또한 지는 것이다. 歷史家の 誠實性(Wahrhaftigkeit)은 이 두가지 責任을 區別할 줄 아는데 달려있다.

「歷史科學은 知識에 의하여 보다 훌륭한 功과 行爲를 可能케 하려는 意志에 動機를 가지고 있다.」⁸³⁾ 그러나 歷史科學이 動機를 純粹한 知識을 위하여 保留하는 일이야말로 歷史科學의 真實性이 갖는 尊嚴이기도 하다. 「科學으로서의 史學(Historie)의 諸限界가 暗號 속에서 歷史를 把握할 空間을 열어주는 것이다.」⁸⁴⁾

나. 歷史의 暗號

□) 歷史全體의 經過의 把握

i) 進步, 發展, 永劫回歸

Jaspers는 歷史에 關하여 세가지 歷史把握을 생각한다. 即 進步(Fortschritt), 發展(Entwicklung) 및 永劫回歸(ewige Wiederkehr) 思想이 그것이다. 進步는 다만 實際의 知識이나 技術 속에 存在할 뿐이며, 때로는 退步할 경우가 있음에도 不拘하고 左右間 前

80) *Ibid.*, S. 286.

81) Ebenda.

82) *Ibid.*, S. 284.

83) Ebenda.

84) Ebenda.

進하고 있는 것이다. 進步思想에서는 그때마다 막 到達한 絶頂에도 불구하고 더 나아가 보다 좋은 것을 期待하고 있음을 感知할 수가 있다. 發展思想은, 歷史 속에서 始原과 終末을 갖는 바 한 形態의 展開로서 歷史를 본다. 여기에서 個는 全體의 한 展開에 不過하며 全體의 内部 속에서 進步는 한갓 副次的 契機에 지나지 않는다. 永劫回歸思想에서는 一切가過去에 있어서 이미 生起하였던 일이 있을 뿐만 아니라, 未來에 있어서도 틀림 없이 生起할 것이라고 思念되는 思想이다. 即, 여기에서는 歷史全體의 循環된 反復으로서의 歷史가 期待되고 있다. 이처럼, 科學的인 把握方法에 있어서 限定的으로 妥當한 歷史의 特殊한局面이 歷史全體으로 移行되면, 그것은 「歷史的 存在意識」(ein geschichtliches Seinsbewusstsein)⁸⁵⁾을 몇겹으로 表明하는 暗號가 된다.

ii) 神의 撷理에 의한 歷史

위에서 살펴 본, 세가지 暗號에 對立하는 思想이 있다면, 「歷史는 神의 撣理에 따라서 經過한다」(Die Geschichte verläuft nach Gottes Vorsehung)⁸⁶⁾는 것이다. 이 思想에 의하면, 神의 計劃에 따라서 地上의 나라로부터 天上의 나라에 이르는 人間의 育成의 過程이 歷史라는 것이다. 人間은 神에 順從하는가 아니면 神에게 反對하여 拒逆하는가에 따라 民族으로서 또는 個別者로서 神의 賞罰을 經驗한다. 人間은 神의 契約과 威嚇下에 살고 있는 것이다. 歷史敘述은 그때, 人間의 善行과 惡行을 區別하는 批判的 報告의 役割을 담당한다. 여기서 Jaspers는 다음과 같은 問題를 提起한다. —— 神의 計劃은 歷史의 有意義한 方向設定으로서 窮極的인 것이겠는가. 人間은, 神이 全體로서의 歷史를 좋은 目標로 이끌어 주는 것으로서 神과의 契約을 期待해도 좋은가 —— 라는. 聖書의 章句로부터 본다면, 神의 計劃은 唯一한 것이며, 神의 意志는 不變이라고 생각하지 않을 수가 없는 것이다. 그런데 그럴 경우 다음과 같은 矛盾이 남는다. 即 한편에서는, 歷史는 人間이 行하는 일에 依存한다. 歷史는 人間이 만드는 것이며, 좋은 目標에로 向하는가 나쁜 目標에로 向하는가 하는 일은, 人間이 善行을 하는가 惡行을 하는가 하는 일, 다시 말하면 神에게 服從하는가 拒逆하는가 하는 일에 달려 있다. 그러나 다른 한편 歷史는 人間의 行爲에 關係없이 그것 自體를 넘어서 神의 約束(Verheißung)을 實現한다는 矛盾을 Jaspers는 指摘하고 있는 것이다.

iii) Gnosis 的 歷史觀(Gnostische Geschichtssicht)

위에서 말 것들과 對立하는 見解가 있다. 即 Gnosis 的 歷史觀이다. 이 思想에 의하면 歷史를 이끌어 가는 것은 神의 永遠하고 不變한 意志가 아니라는 것이다. 오히려 「歷史는 神 그自身的 속에, 即 存在 그自身的 속에 있는 것이다」(… die Geschichte …, sondern in Gott selbst, im Sein an sich gedacht wird)⁸⁷⁾. 歷史는 人間이 만드는 것이 아니고, 人間의 行爲에는 依存하지 않는다. 人間은 歷史에 對해서 本來의인 「共同責任」(Mitverantwortung)⁸⁸⁾

85) Ibid., S. 288.

86) Ebenda.

87) Ibid., S. 289.

88) Ebenda.

을 갖지도 않지만 또한 同時에 獨自的 自由도 갖지 않는다. 이러한 見解는 現代에 까지 連結되고 있어서 「神은 잠시동안 隱退했다」⁸⁹⁾는 Strindberg 나 「神은 죽었다」는 Nietzsche의 思想 속에서 엿볼 수가 있다.

나. 終末論(Eschatologie)

다음으로 Jaspers가 물고자 하는 것은, 終末論에 있어서의 終末(das Letzte)의 暗號가 갖는 意味이다. 終末이 意味하는 것은 個別的인 것의 死亡, 特殊的인 事物의 終末이다. 暗號로서는, 그것은 「世界의 終末」(모든 事物一般의 終末)이며, 또 時間의 終末이기도 하다. 實存的으로 問題가 되는 것은 人間이 終末에 가까워지는 世界로부터 새로운 世界으로 들어서는 轉回(die Umkehr)인 것이다.

i) 經驗的 實在(Die empirische Realität)

經驗的 實在는, 時間과 空間 속에 있어서同一하게 傳達可能한 現實的인 經驗을 通하여 確實한 것 可能的인 것 蓋然的인 것이다. 이렇게 볼 때 個別的인 것의 죽음은 모든 것에 있어서 確實한 終末이다. 마찬가지로 文化 言語 民族 國家亦是 각각 終末을 가지고 있는 것은 確實하다.

ii) 轉回(Die Umkehr)

個別者가 轉回를 經驗함으로써 終末論은 다른 새로운 意味를 갖게 된다. 個別者는 時間性에의 制約으로부터 벗어나 永遠性의 意識에로 들어선다. 轉回는 始源과 終末, 即 時間의 人世俗의 끝과 超時間의 永遠性의 終末이 언제나 있다. 個別者는 現存在로서 죽고 永遠으로서 再生하는 것 같기만 하다. 따라서 여기에서는 終末(Eschaton)은 世界의 終末이 아니라 再生(Wiedergeburt)과 連結된 以前의 人間의 끝인 것이다. 그것은 그 사람에 있어서 새로운 世界가 이미 생겨나고 있기 때문이다. 「終末論은 어떤 瞬間에도 存在하는 것이다」⁹⁰⁾

iii) 基督教의 終末論

Jaspers는 新約聖書의 信仰 속에 거의 모든 動因의 영침이 있다고 생각한다. 新約聖書의 信仰에 있어서 世界破滅은 宇宙論의 事件으로 눈 앞에 있다. 同時に 神의 나라도 눈 앞에 있다. 神을 信仰하는 者는 轉向(metanoia)을 成就하여 이미 새로운 나라에 屬하게 된다. 이처럼 世界破滅이라는 宇宙的 事件(宇宙的 意味)은 여기에서는 救濟의 事件이나 人類史(救濟史的 意味)와 한가지로 생각되고 있다.

終末論의 思惟의 諸形像은 어떤 知識이 아니라 實存的 可能性을 말하는 暗號이다. 終末 앞에 설 때 우리의 實存은 覺醒된다. 우리 時代에 와서 참되게 定礎된 終末表象은 人間을 새로운 限界狀況으로 데려오게 되고, 人間 스스로의 實存을 通하여 이 限界狀況에 應答하게 된다. 萬一 이것에 應答하지 못할 경우 人間은 破滅하고 만다. 確定的인 參된 終末表象(Endvorstellung)이 終末의 暗號(die Chiffre des Endes)의 契機가 될 때 비로소 實存 그것이 눈뜨게 된다. 이때 終末表象과 「內的 轉回」(innere Umkehr)⁹¹⁾가 對應하고, 이 轉

89) Ebenda.

90) Ibid., S. 294.

回에 있어서 나는 나自身에게 贈與되어, 나의 自由에 있어서 이를테면 別個의 人間으로 되는 것이다.

c) 永遠한 現在로서의 歷史(*Geschichte als ewige Gegenwart*)

歷史를 생각할 때, 이것을 一回限의 反復不可能한 時間을 通한 過程으로 보느냐 아니면 同一한 것의 反復으로 보느냐 하는 두가지 見解로 對立되고 있는 것을 보게 된다. 歷史를 「一回限의 過程」(*der einmalige Gang*)⁹²⁾으로 볼 경우, 生起한 것은 過去에로 永久히 沈沒하여 다시 生起할 수는 없게 된다. 그러나 이 瞬間들의 暗號 속에서 우리가 겪은 實存的 經驗은 永遠한 것이 歷史의으로 出現하는 것이다. 이 暗號는 그때 歷史의 全體에 관하여 얘기하는 것에 의하여, 「運命的인 決定過程」(*der schicksalsvolle Entscheidungsgang*)⁹³⁾과 「永遠한 現在」가 同一한 것임을 指示한다.

歷史를 同一한 것의 反復(*die Wiederkehr des Gleichen*)으로 생각할 경우, 一切는 無限한 循環 속에서 反復하게 된다. 消滅하는 지금은 永遠하다. 왜냐하면, 일찌기 無限回가 있었고 이제부터도 있을 것이니까.

우리들의 過去, 따라서 우리들의 現在 및 本來에의 意欲을 規定하는 歷史의인 것 (*das Geschichtliche*)은 일찌기 存在하였던 實在(*einst gewesene Realität*)로서는 움직일 수 없는 것이다. 그러나 「내 것으로 함」(*Aneignung*)이라는 營爲에 對해서는 그렇지가 못되는 것이다. 일찌기 存在하였던 實在는 變化할 수 없지만, 그것의 作用(*Wirkung*)은 變化할 수가 있다. 우리가 무엇일 수 있는가 하는 일에 對하여 最終的 決定을 할 필요는 없는 것이다. 「우리는 自己가 願하는 것을 歷史라는 거울(*der Spiegel der Geschichte*) 속에서 본다.」⁹⁴⁾ 우리는 歷史를 通하여 自己自身을 明瞭하게 보며, 生을 산다는 것은 과연 어떤 보람이 있는가, 人間의 品位와 高貴하다는 것은 무엇인가 하는 그 自體가 歷史의으로 創造的인 行爲가 遂行된다. 이러한 尺度를 둘러싼 鬪爭에 있어서 暗號는 地平을 可能케 하며, 이 地平은 可能한 視野를 열게 함으로써 史實上의 無知의 空間을 밝게 해주는 빛이 되기도 하는 것이다.

3. 暗號의 解釈

가. 暗號와 辨證法

무릇 어디에서도 矛盾이 思惟에 對하여 모습을 드러내는 곳에서는, 思惟는 이것을 止揚하고자 한다. 그런데 이 止揚이 한 쪽으로 치우치지 않고 矛盾하는 것을 融合하기 위하여 綜合한다던가, 逆說(Paradoxie)을 不條理(Absurdität)으로 높이는 그러한 方式으로 運動할 때 이것은 辨證法의이라고 일컫는 것이다.

91) *Ibid.*, S. 295.

92) *Ibid.*, S. 296.

93) Ebenda.

94) *Ibid.*, S. 299.

Hegel 은 辨證法의 諸樣態와 領域을 가장 豐富하게 解明하기는 하였지만, 方法的으로 이 것을 밝히지는 못하였다. Hegel로부터 示唆를 받고 出發한 것은 Marx 와 Kierkegaard 였다. 그러나 오늘날 Marx 와 辨證法 神學에 있어서 辨證法은 絶對化되어 버렸다. 그들에게 있어서 辨證法은 事物의 「實在辨證法」(Realdialektik)⁹⁵⁾으로 되고, 그렇게 됨으로써 아주 非辨證法의 것(das Uudialektische)으로 墮落되어 버리지 않을 수가 없었다.

이렇게 暗號는 無限히 解釋되고 또 다시 되 解釋되어 간다. 그것이 萬一 固定化되고 有體化되면 暗號는 對象的인 事物이 되어 轉倒되고 만다. 辨證法이란, 神이라는 絶對者에로 座焦하여 버리면 暗黑에의 手段으로 墮落되어 버린다. 다만 辨證法이라는 라벨을 붙이는 것만으로는 哲學에 實存의이라는 라벨을 붙이는 것과 마찬가지로 無益한 것이다.

나. 暗號와 循環

暗號의 思想에는 또한 循環(Zirkel)이 存在한다. 아니, 모든 事物의 根本, 存在를 言語에로 가져다 주는 暗號는 必然的으로 循環을 惕起한다. 무엇이 「窮極의 것」⁹⁶⁾(das Letzte)이건, Spinoza 가 말하는 自己原因(causa sui)과 같이, 그것은 언제나 그것 自身에 의하여 根據지워지는 것이지 他者에 의하는 것이 아니다. 따라서 그것은 가장 單純한 形式의 循環이다. Spinoza 의 神의 實體이건 Hegel 의 「精神」⁹⁷⁾이건, 腦가 產生하는 物質들이건 간에, 그 内容에 따라서 循環들은 相異하지만, 가장 決定的인 곳에서 언제나 循環은 存在한다. 循環은 모든 哲學에 있어서 普遍의이다. 그런데 모든 循環은 意識되는 限突破되지 않으면 안된다. 哲學의 循環은 새로운 循環으로 파고 들어감으로써, 思惟可能한 것에 있어서 無基底性을 經驗할 때까지突破한다. 即 어디로부터(woher) 어디로(wohin)라는 完結的 知識도 갖지 못한채 不安한 그대로, 지금 여기서 스스로 責任을 지고 있는 實存의 真摯性에로 歸還한다. 哲學하는 人間은, 思惟不可能한 것에 現在性(Gegenwärtigkeit)을 創造하고, 實存의 經驗에 空間을 여는 바, 思惟의 不可避한 手段으로서 循環을 必要로 한다.

따라서 循環으로서는 止揚된 다하여도 無로 되지는 않음으로써 無知(Nichtwissen)를 解明하는 것이다. 哲學의 思惟에 있어서 모든 循環은突破되기 위하여 現存하는 것이다. 그思惟된 形象에 있어서도, 또한 그 實存의 現實性에 있어서도 完結되지 않고 無限의 것 속에로 열려 있다. 그것은 完結不可能한 超越者에 關係되는 自由 以外의 어디에서도 穷極의 으로妥當할 수가 없다. 哲學하는 것은 「侵入할 수 없는 要塞」(uneinnehmbare Burg)⁹⁸⁾는 아닌 것이다.

다. 暗號의 解釋에 關하여

暗號의 解釋은, 오직 解釋者의 根源에서만 真理를 獲得할 뿐이다. 이러한 根源은 直接으

95) Ibid., S. 180.

96) Ibid., S. 183.

97) Ebenda.

98) Ibid., S. 185.

로는 把握될 수 없고, 그것을 提示하기 위하여 우리는 實存의 記號(Signen)로서 概念들을 使用한다. 例컨대 精神, 理念, 絶對的 意識, 氣分——決斷, 選擇, 本來的 行爲—— 사랑을 萬一 우리가 그러한 概念들을 實存的 根源, 實存的 運動의 始元, 包越者(das Umgreifende)로 생각하는 限, 心理學的으로 記述할 수가 없다. 우리는 그것들로부터 생겨나는 일을 自己로 되는 일(Selbstwerden)로 經驗하는 것이다.

그러나 根源的인 것(das Ursprüngliche)은 그것이 意識될 때만 흘로 現存하고, 意識될 때 根源的인 것은 스스로 얘기하기 시작한다. 根源的인 것은 언제나 思惟와 얘기의 形像으로만 그自身으로서 存在하고, 어떤 다른 直接的인 接近은 欺瞞할 뿐이다. 把握方法이 根源的인 것으로부터 由來하여 언제나 充滿된 채 있지 않는다면, 根源的인 것은 한갓 直觀과 動機와 實存을 賴失한 合理性(Rationalität)이 되고만다.

이러한 運動이 이루어지는 것은 思惟속에서이다.—— 根源的인 것은 意識에 의하여 비로소 現實的이 되고, 意識은 思惟에 의하여 現實的이 된다. 「思惟하는 意識」⁹⁹⁾(das denkende Bewußtsein)은 根源的인 것을 覺醒시키고, 다시 意識된 것(das Bewußte)은 根源의 인 것을 넘어 뛰어간다. 이처럼 思惟와 根源과의 統一에 의해서만, 暗號의 解釋은 참된 意味를 獲得할 수가 있는 것이다.

結局 解釋이란 내것으로 함(Aneignung)을 말하는 것이며, 根源과 根源의 接觸을 말하는 것이다. 根源에서의 參與가 暗號의 審判을 實實되게 만든다. 그때, 「根源의 思惟」¹⁰⁰⁾(ein ursprüngliches Denken)가 다른 根源의 思惟에 의하여 覺醒되는 運動을 遂行하는 것이다. 誠實한 良心은 根源의 「내것으로 할」 수 있는 것에만 信賴를 둘 수가 있는 것이다.

이렇게 볼 때, 다만 歷史的 遺產을 發掘하는 것만 가지고서는 實存의으로 散漫하게 되고 真摯性을 欲하게 된다. 그렇다고 學問의 解釋에서, 純粹한 學問性이 갖는 嚴密性을 排除한다는 것은 아니다. 그러한 解釋을 前提로 하고서도 내것으로 함이 아직 可能한 것이다. 例컨대 Augustinus는 회랑語를 읽을 수 없었지만 Platon이나 Plotinos를 麻譯을 通하여 어려 同時代人们보다도 더 잘 理解를 하였다. 學問의 解釋은, 麻譯 속에서도 源泉을 들을 수 있게 하였다. 이렇게 함으로써만 歷史的 理解는, 現代의 課題를 等閑히 하지 않고, 그것에 奉仕할 수가 있는 것이다.

라. 解釋學者로서의 Jaspers¹⁰¹⁾

Jaspers는 일찌기 自己 哲學을 解釋學으로 號稱한 적이 없었다. 그러나 그의 哲學은 超越者에 對한 實存의 解釋이기 때문에 그의 哲學은 어디까지나 解釋學의이라고 特徵지울 수 있다.

99) *Ibid.*, S. 190.

100) Ebenda.

101) Vgl. ALAN M. OLSON, *Transcendence and Hermeneutics: An Interpretation of the Philosophy of K. Jaspers*, 1979, Martinus Nijhoff Publishers, p. 117 ff.

그러면 어찌하여 Jaspers 는 그 術語의 使用을 꺼려왔으며, 또 어찌하여 過去 30 年 동안 그렇게도 至大한 影響力を行使하여 왔던 이론 바 解釋學의 運動에 同調하지 않았는가. 여기에는 두가지 主要한 理由가 있었던 것이다.

첫째로, Jaspers 가 1930 年代와 40 年代에 그의 哲學的 主著를 썼을 當時만 하여도 解釋學이라는 術語는 크게 Martin Heidegger 의 實存의 嚴密한 學으로서의 現存在 分析(Daseinsanalyse)과 同一視되었다. 初期 Heidegger 가 Husserl 에 依存하고 있었던限, Jaspers에게는 Daseinsanalyse 가 Dasien (現存在) 의 世界-內-存在의 本質直觀을 意圖하고 있는 것으로 밖에는 보이지를 않았다. 그러나 Kant 的 立場에서 哲學을 보아온 Jaspers 는, Heidegger 의 現存在 分析을 似而非一學問으로 간주할 수 밖에 없었던 것이다.

둘째로, 初期 Heidegger 가 Sartre 的 意味에서 實存主義者인 것처럼 간주되고 있었다. 그러나 Jaspers 는 本來의 超越者의 排除에로나 超越者의 代理形態를 바꿔치기 하는 일로 이끌어 가는 따위의 純粹 實存主義는 단호히 이것을 拒否하였다.

그러나 그것은 外面的 關係에 不過하며 참다운 Jaspers 의 解釋學에 對한 真面目은 그의 後繼者들에 의하여 發展되어 갔다.

특히 20 世紀 後半期에 와서 解釋學 研究에 가장 큰 寄與를 한 두 學者, Jaspers 의 後任教授로 Heidelberg 에 勤務하고 있는 Hans-Georg Gadamer 와 青年時代에 Gabriel Marcel 과 Karl Jaspers 研究로부터 出發하였던 Paul Ricoeur 와 같은 Jaspers 의 後繼者들의 業績 속에서 解釋學者로서의 Jaspers 의 큰 영향력을 찾아 볼 수가 있는 것이다.¹⁰²⁾

BIBLIOGRAPHIE

- K. Jaspers, Heimweh und Verbrechen, Inaugural-Dissertation, Heidelberg. Gross' Arch. f. Krim. Anthropol., Bd. 35, H. 1, Leipzig 1909.
- K. Jaspers, Allgemeine Psychopathologie, Ein Leitfaden für Studierende, Ärzte und Psychologen, Berlin (J. Springer) 1913.
- K. Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen. Berlin (J. Springer) 1919.
- K. Jaspers, Max Weber. Rede bei der von der Heidelberger Studentenschaft am 17. Juli 1920 veranstalteten Trauerfeier. Tübingen (C. B. J. Mohr) 1921.
- K. Jaspers, Strindberg und van Gogh. Versuch einer pathographischen Analyse unter vergleichender Heranziehung von Swedenborg und Holderlin. Sammlung Arbeiten zur angewandten Psychiatrie, Bern (Bircher) 1922.

102) Ibid., S. 156 ff. 特히 「Ricoeur 는 二次大戰後에 있어서 一級의 Jaspers 解釋家의 한 사람 이었다」고 Hans Saner 는 指摘하고 있다. H. Saner, Karl Jaspers in der Diskussion, S. 473. Vgl. Ricoeur, P.: Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe, Paris, 1947.

- K. Jaspers, Die Idee der Universität. Berlin (J. Springer) 1923.
- Schweizer, W. Erklären und Verstehen in der Psychologie. Eine Kritik der Auffassung von Karl Jaspers. Bern, 1924.
- Graumann, H. Versuch einer historisch-kritischen Einleitung in die Phänomenologie des Verstehens. (Diss.) München S. 129~152, 1924.
- K. Jaspers, Die geistige Situation der Zeit. Berlin (W. de Gruyter), *Sammlung Göschen*, Bd. 1000, 1931.
- K. Jaspers, Philosophie. Berlin (J. Springer), 3 Bande, 1932.
- Beck, M. Kritik der Schelling-Jaspers-Heidegger'schen Ontologie. *Phil. Heft* 4/1934.
- K. Jaspers, Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen, Groningen (J. W. Wolters) 1935.
- Bolch, E. Existenzherstellung und Symbolschau «quer zum Dasein». *Erbschaft dieser Zeit*, Zurich, S. 222~226. Neudruck: Bloch; Erbschaft dieser Zeit, Erweiterte Ausgabe. Gesamtausgabe Bd. 4. Frankfurt am Main, 1962, S. 311~316. 1935.
- K. Jaspers, Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, Berlin (W. de Gruyter) 1936.
- K. Jaspers, Descartes und die Philosophie, Berlin (W. de Gruyter) 1937.
- K. Jaspers, Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen. Berlin und Leipzig (W. de Gruyter) 1938.
- Lotz, J. B. Analogie und Chiffre. Zur Transzendenz in der Scholastik bei Jaspers. *Scholastik* 15/1, 1940.
- K. Jaspers, Die Schuldfrage. Heidelberg (L. Schneider) 1946.
- K. Jaspers, Die Idee der Universität (Neuer Entwurf). Berlin und Heidelberg (Springer) 1946.
- K. Jaspers, Nietzsche und das Christentum. Grundlage eines Vortrages, Hameln (Seifert) s.d. (1946)
- K. Jaspers, Von der Wahrheit. Philosophische Logik. Erster Band München (Piper) 1947.
- K. Jaspers, Unsere Zukunft und Goethe. Rede am 28. August 1947, anlässlich der Verleihung des Goethe-Preises der Stadt Frankfurt a. M. gehalten.
- Ricoeur, P. Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe, Paris, 1947.
- K. Jaspers, Der Philosophische Glaube. Gastvorlesungen, 1947. Zürich (Artemis).

- München (Piper) 1948.
- K. Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Zürich 1949.
- K. Jaspers, Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus. *Die Wandlung*, Heidelberg (L. Schneider) 4/8, 1949.
- K. Jaspers, Der Axenzeit der Weltgeschichte. *Der Monat* 1/6, 1949.
- K. Jaspers, Einführung in die Philosophie. Zwölf Radiovorträge, 1950.
- K. Jaspers, Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit. Drei Gastvorlesungen. München, 1950.
- K. Jaspers, Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze. München, 1951.
- K. Jaspers, Offener Horizont. Festschrift für Karl Jaspers, Heraugegeben von K. Piper, München, 1953.
- K. Jaspers, Die Frage der Entmythologisierung. Eine Diskussion mit Radolf Bultmann, 2. Aufl. 1954, R. Piper & Co. Verlag.
- K. Jaspers, Schelling. Größe und Verhängnis, München, 1955.
- K. Jaspers, Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. Politisches Bewußtsein in unserer Zeit, München, 1955.
- K. Jaspers, Die großen Philosophen, Erster Band. München, 1957.
- Schilpp, P. A. (Hrsg.) Karl Jaspers. Philosophen des 20. Jahrhunderts. Stuttgart, 1957.
- K. Jaspers, Philosophie und Welt, Reden und Aufsätze, München, 1958.
- Rossmann. K. (Hg.) Deutsche Geschichtsphilosophie von Lessing bis Jaspers. Bremen, 1959.
- Stegmüller, W. Hauptströmungen der Gegenwartspolitik. 1959.
- Ehrlich, L. H. Karl Jaspers' philosophy of science. (Diss) New Haven, 1959–60.
- K. Jaspers, Freiheit und Wiedervereinigung. Über Aufgaben deutscher Politik, Piper, 1960.
- K. Jaspers, Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung, *Philosophie und christliche Existenz*. Festschrift für Heinrich Barth, Basel-Stuttgart, 1960.
- Tilliette, X. Sinn, Wert und Grenze der Chiffrenlehre, *Studia Philosophica*, 20/1960.
- K. Jaspers, Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, München, 1962.
- Werke und Wirkung, Hrsg. von K. Piper, München, 1963.
- Dietrick. R. Karl Jaspers als Geschichtsdenker. *Hist. Theorie Gesch. Forschg.* 1964.

- K. Jaspers, Kleine Schule des philosophischen Denkens, München, 1965.
- K. Jaspers, Hoffnung und Sorge. Schriften zur deutschen Politik 1945–1965, München, 1965.
- Simon. G. Die Achse der Weltgeschichte nach Karl Jaspers, Rom, 1965.
- K. Jaspers, Wohin treibt die Bundesrepublik? Tatsachen – Gefahren – Chancen, München, 1966.
- K. Jaspers, Philosophische Aufsätze, Fischer Bucherei, Nr. 803, Frankfurt-Hamburg 1967.
- K. Jaspers, Schicksal und Wille. Autobiographische Schriften, Piper, Hg. von Hans Saner, 1967.
- K. Jaspers, Aneignung und Polemik. Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie, München, Piper 1968.
- Knauss, G. Die Dialektik des Grundwissens und der Existenzherstellung bei Jaspers. *Studium Generale*, 21/1968.
- Provokationen. Gespräche und Interview, herausg. von Hans Saner, München, 1967.
- Chiffren der Transzendenz. Hrsg. von Hans Saner, Serie Piper, 1970.
- Saner, H. Zu Karl Jaspers Nachlaß. Ein vorläufiger Bericht. *National-Zeitung*, Basel, Nr. 64, 16 Januar 1972
- Hans Saner H. (Hrsg.), Karl Jaspers in der Diskussion, Piper, München, 1973.
- Notizen zu Martin Heidegger, Herausg. von Hans Saner Piper, 1978.