

Jaspers의 歷史哲學研究 *

— 歷史的 真理의 諸形態와 그 統一의 可能性 —

李 相 喆

目 次

- I. 歷史에 있어서의 真理와 虛偽
- II. 非真理의 諸源泉
- III. 歷史의 統一
- IV. Jaspers 歷史哲學의 特徵
- V. 世界史의 樞軸
- VI. 歷史와 未來

이제까지 우리는 Jaspers 哲學의 體系性에 의거하여 歷史哲學의 諸問題를 여러 각도에서 살펴 보았다. 우리는 이제 歷史的 真理의 本性을 살펴 보고, 다양한 真理存在 (Wahrsein)의 諸形態와 그것들의 統一의 實現 가능성을 고찰하여 보고자 한다.

歷史的 真理는 언제까지나 不動的 狀態로 存續하지는 않는다. 그러기에 真理에는 언제나 虛偽問題가 수반되게 마련이다. Jaspers는 運動 속에 있는 歷史的 真理의 이러한 양상을 「突破(Durchbruch) 속의 진리」¹⁾라고 특징짓고 있다.

진리는 언제나 突破라는 운동 속에 있는 것이며, 이 운동은 인간 존재의 모든 現實에서 事實的으로 일어나고 있다는 것이다.

그런데 이 돌파는例外(Ausnahme)와 權威(Autorität)라는 형태를 취하며 나타나게 된다.²⁾例外는 진리의 한 根源이기는 하지만, 그렇다고 그것이 어떤 典型이든가 普遍의 진리는 결코 아니다. 우리는 本質的인例外에 직면할 때, 「도대체 참된 一般者라는 것 이 존재할 수가 있는 것인가」라는 의혹에 빠지게 된다.

權威는 이와 反對로 인간 존재의 모든 不安과 脆弱性에 대하여 絶對的 要求를 내세우게 된다. 진리는 어떤 獨自的 통찰에 의하여 존재하게 되는 것이 아니라, 오히려 順從 속에 있다는 것이다. 그러나 만일 그러한 權威에 服從함으로써만 진리의 파악이 可能한 것이라고 한다면, 그리고 그러한 權威가 본래적 진리를 산출하는 源泉이라고 한다면, 독자적

* 本論文은 1984年度 文教部 學術研究助成費의 지원에 의해 작성된 것임.

1) *Von der Wahrheit*, (以下 W로 略함), S.710.

2) *Ibid.* S.746, *Existenzphilosophie*, S.37ff.

인 통찰과 진리란 존재할 수 조차 없게 될 것이다.

그러나 이와 같은例外와 權威에 의한 真理突破의 운동은 종국에 가서는 哲學의 두 가지 可能性에 도달하게 된다. 그 하나는一般的이며 普遍的의 統一에 도달하는 일이며, 「絕對的 歷史의 통일」³⁾의 실현으로서, 그것은 모든 인간을 위한 하나의 權威, 다시 말하면 「카톨릭性(Katholizität)」⁴⁾이라는 목표에 도달하는 일이 된다.

또 하나의 다른 길은 그러한 보편 다당성을 가진 歷史的 統一 대신, 끝없는 시간 존재 속에서 끝까지 公明한 「理性의 運動」⁵⁾을 목표로 삼는 가능성의 길인 것이다.

I. 歷史에 있어서의 真理와 虛偽

真理에의 물음은 옛부터 存在와의 연관 속에서 제기되어 왔다. 그렇지만 우리는 直接的인 존재 속에 살고 있는 것은 아니며, 時間的 現存在 속에서 살고 있는 것이기 때문에, 真理는 어떤 既成의 소유물로서 우리에게 주어지는 법이 없다.

진리는 元來 인류의 형성 과정을 통하여 회복되어 왔으며, 그러한 과정과 傳承 속에서 인간은 각각 真理를 生成하여 왔던 것이다. 이와같이 진리는 인간의 共同體로서의 存在에 의하여 規定되어 왔다. 진리는 人間이 갖는 진리이며, 人間의 真理인 것이다. 따라서 진리는 人間存在의 다양성만큼 다양한 것이지, 無時間的이며 一義的이며 恒常的으로 자명하고 唯一한 것은 결코 아님 것이다. 인간은 우리들인 包越者의 樣態에 따라, 現存在, 意識一般, 精神의 진리 및 實存의 진리라는 真理形態를 갖게 된다. 이에 따른 진리 意義의 양태도 現存在에 있어서의 實用主義의 究極적 진리의의, 意識一般에 있어서의 強制의이며 確信의, 精神의 理念에 있어서의 確信, 實存에 있어서의 信仰이라는 진리의으로 구분된다. 그러나 이러한 모든 양태의 包越者를 包越하는 統一의 실현이야말로 가장 중요한 일인 것이다. 여기에서 요구되는 것은 「總體的 交通意志」⁶⁾로서의 理性인 것이다. 理性은 哲學의 진리의 길이며, “이성의 근본적 특색은 統一에의 意志이다.”⁷⁾ 또한 理性이란 “모든 樣態의 포월자의 一體化를 지향하여 밀고 나가는 것이다.”⁸⁾

우리는 真리를 따짐에 있어서, 진리와 虛偽를 明哲하게相互排他的으로 구분하는 것이 상례이다. 그러나 사실은 진리의 存在에는 언제나 非真理가 함께 하고 있는 것이다. 그러면 어찌하여 이러한 非真理가 존재하게 되는 것인가. Jaspers는 그러한 非真理의 諸源泉을 探究하고 있는 것이다.

3) W, S. 711.

4) Ibid.

5) Ibid.

6) Existenzphilosophie, (=以下 EP로 略함), S. 47.

7) Ibid.

8) Ibid. S. 49.

(1) 有機體의 生命에 있어서의 欺瞞

그런데 동물 중에서도 특히 脊椎動物만이 스스로를 은폐하고, 다른 동물의 外觀을 모방하고, 모이에 접근하는 식으로 다른 動物들을 欺瞞하고 있다. 이들의 기만은 攻擊的 行爲든가 防禦的 行爲든가 한 것이지만 아무 목적도 없이 餘興으로 하는 짓도 動物世界에서 는 이미 모습을 드러낸다.

有機體의 세계에서 기만은 生命의 維持와 擴大를 위하여 도움을 주며 現存在의 特質의手段이기도 하다. 그러면 이 동물의 기만과 인간의 거짓 사이에는 根本的 구별이 存在하는가. 動物에는 意圖的 목적을 가진 計劃이나 熟慮 끝에 나오는 집착이나 抑壓이 결여되고 있다. 나아가서 無機物의 세계 속에서는 어떠한 기만도 存在할 수가 없다. 그것은 처음부터 기만의 可能性 밖에 있고, 그렇기에 眞理의 可能性 밖에 存在하기 때문이다. 기만은 生命 있는 것 속에서 비로소 存在하게 되고 無機物에 관계된 우리들의 행동에는 存在할 수가 없다. “自然의 因果性을 이용하는 合目的性”⁹⁾은 아무도 속이지 않기 때문에 기만이 아니다. 그러나 生命의 根本現象은 戰爭이다. 生命은 다른 생명을 이용하여야 하며 자기가 살기 위하여 다른 생명을 죽여야 하며, 자기의 利益을 위하여 다른 생명을 있는 그대로 存續시켜 둘 수 없는 것이다. 그러기에 生命이 있는 곳에는 根源的인 기만의 가능성이 存在하게 되는 것이다.

(2) 科學에 있어서의 意識的 虛偽

우리는 科學을 통해서 現實自體를 認識하는 것이 결코 아니다. 우리가 파악하는 現實이란, 科學의 假說, 範型 또는 類型과 같은 諸表象을 통한 現實의 側面들에 불과한 것이다. 科學이란 원래 특수한 現存在의 實踐的 欲望 속에서 발생한 것이다. 여기에서 根源의인 것은 知識欲과 特定한 目的이라고 할 수 있다. 이는 古代에 있어서 醫學이 實用的 治療 때문에, 技術과 數學이 建築을 위해서, 地理學이 航海 때문에 생긴 것과 같은 것이다.

다시 말하면, 오늘날의 物理學者가 갖는 諸表象은 自然을 우리들 목적에 맞게 조작하고 利用可能하게 하는 認識을 얼마만큼 얻어 낼 수 있는가 하는 能力에 따라 그 眞理가 立證된다. 그러나 이러한 認識이 自然 그 自體로부터 멀어지고 우리들의 自然觀까지도 망쳐놓고 있다는 점에서는, 그것의 非眞理도, 또한 立證되고 있는 것이다.

生物學者の 諸表象은 生物全體를 案出된 非現實性으로 單純化하고, 生命體의 形成計劃이나 組織에 관하여 人爲的 分類나 構想으로 現實을 대신한다.

人間世界의 錯綜한 일어남에 관한 諸表象은 比喻의이며 非現實的 原理하에 總括되고 정리된다. 예컨대 經濟理論의 전개에 있어서 인간을 利己的 目的에 따라 행동하는 存在로서 表象한다든가, 閉鎖的 商業國家의 構造에 의해서나 性格類型 내지는 民族精神의 叙述에 의

9) W, S. 478.

한 理念型의 表象에 의하여 現實認識의 手段을 취하게 될 때, 비록 그들 表象은 非現實의이고 一面的이고 虛偽가 있다 하더라도 現實의 諸部分에 適合함과 동시에 그 理念型에 대응하지 않는 限界를 經驗하게 된다.

科學的 認識은 假說이나 虛構와 같은 “非眞理가 없으면一步도 前進할 수가 없기 때문에 非眞理를 받아 들일 수밖에 없다.”¹⁰⁾ 우리는 「마치 (als ob)」 諸表象이 現實에 대응하고 있는 것처럼 취급하는 것에 불과할 때에도 그것들이 研究에 效果적이며, 有效할 수가 있다는 것을 알고 있는 것이다.

(3) 이데올로기와 虛偽意識

무릇 동물들은 생존을 위하여 闘爭한다. 人間도 역시 매일반이다. 다만, 人間은 生存 이상의 것, 한 신앙을 위하여 한 생활을 위하여 闘爭하는 경우가 많다. 그러한 투쟁은 精神的 闘爭이 되고 때로는 그가 원하는 政治的 信念을 밝히는 일이 되기도 한다. “우리는 政治的 諸信念의 構想 (die Entwürfe)을 이데올로기라고 부른다.”¹¹⁾ Jaspers가 지적하듯이¹²⁾ 이데올로기는 개개의 論證 속에 그 本質이 있는 것이 아니라 政治的 行動에 있어서의 根本的 견해나 역사에 관한 諸觀念 및 인생의 主要事에 관한 價值評價에 관계하는 것이다.

우리는 이데올로기의으로 定式化될 수 있는 몇 개의 政治的 基本姿勢를 열거해 볼 수가 있다.¹³⁾

(a) 人間社會의 狀態를 秩序잡기 위하여 有機體的인 政治的 世界觀이 神에 의하여 妥當되고 있다 (이것은 諸成員의 不平等을 영원한 世界秩序에 상응케 하며, 동시에 이러한 秩序는 特權階級의 利益에 상응하는 것이다).

(b) 支配는 人間社會의 基本的 事實이다. 支配가 있는 곳, 命令과 服從, 統治者와 被統治者의 存在는 菲廉적이다 (이러한 견해는 臣下나 被支配者側의 一貫性 때문에 그들의 시야를 좁히고 스스로의 決斷을 輕減케 하는 역할을 한다. 支配者側으로서는 無責任한 慮意를 발휘하는 구실을 준다).

(c) 民族·國家 및 그것이 當面한 利害는 政治에 있어서 無制約的인 것으로 尊重되어야 한다 (이와 같은 견해는 歷史性의 意識을 狹小化시킨 가운데 絶對的인 것으로서 指定하고 있다. 各民族의 利益은 사실상 인류의 歷史性 全體의 利害에 연결되어 있으므로 어느 정도의 制限은 不可缺하지만).

(d) 무릇 人間社會는 不正한 狀態로 이루어졌다. 이는 마땅히 是正되어야 하며 그러한 運動이야말로 眞理인 것이다. 따라서 永久 革命은 요구되어야 한다. 有機體의이라고 誤導

10) *Ibid.*, S. 480.

11) *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, S. 379.

12) *Ibid.*

13) *Ibid.*, S. 380.

된 諸秩序는 特權階級을 만들어 내기 위한 허위이고 不平等과 不正을 誤導하는 이러한 秩序는 과과되어야 마땅하다(이 견해는 人間의 現存在에 대한 욕망을 절대화 한다. 그리고 現實的으로는 여기서 야기되는 絶對의 混沌을 막으려고 하는 絶對의 暴力의 恐怖政治가 있을 뿐이다).

이상에서 우리는 몇 가지의 이데올로기를 살펴 보았지만, 그것들은 결국自己自身的 욕구나 行動의 变形으로서 전개된다. 이미 지적한 바와 같이 이데올로기의 概念은 戰爭에 있어서 成立하는 것이다. “우리는 이데올로기로써 敵對者의 견해를 提示하고 그 由來를 드러냄으로써 그것을 批判코자 한다.”¹⁴⁾ 그리하여 敵對者의 虛偽意識으로서의 이데올로기 속에 은폐되어 있는 排斥되어야 할 目的이나 利益을 지적해 내는 것이다.

그렇기는 하지만 우리의 삶이 무릇 戰爭인 以上, 인간의 삶은 언제나 역시 이데올로기 속에서 생겨나는 것이며 그렇기 때문에 그것은 언제나 誤謬와 没落 속에 빠지게 마련이다. 따라서 모든 이데올로기로부터 벗어나 純粹한 真理에 도달코자 할 경우에도 우리는 다만 相異한 이데올로기 속으로 들어 서고 있을 뿐인 것이다. 오직 상대편만이 假象, 倒錯, 矛盾 속에 있다고 인정하고 싶지만 자신도 모르는 사이에 이데올로기에 불과한 사물의 특수한 全體觀念 속에 陷入되고 있는 경우가 대부분이다.

철학은 이와같이 이데올로기의 普遍性을 인식하지 않으면 안 된다. 이 普遍性에 대하여 철학은 자기의 참다운 知識을 설정하는 것이 아니라, 非眞實性 속에서 真理에의 길을 照明하고자 한다.

II. 非眞理의 諸源泉

우리들의 現存在는 언제나 이 “現存在를 制限하는 根本狀況(Grundsituation)”¹⁵⁾ 속에 놓여 있다. 그러면 어찌하여 우리들의 現存在는 이러한 狀況下에서 非眞理와 결부되어 있어야 하는가. Jaspers는 이러한 非眞理의 限定된 源泉들을 우선 社會學的, 心理學的, 論理學的으로 論究하고 나서, 認識과 行爲의 諸制約下에서의 真理와 虛偽를 다룬다.

Jaspers에 의하면 인간에 있어서 非眞理가 유래하는 根源은 인간의 意識性(Bewußtheit)과 有限性이다.¹⁶⁾ 만일 意識이 우리에게 없다면 우리에게는 思考도 行動도 있을 수가 없을 것이다.

그러나 일단 意識이 存在하게 되면 우리에게는 이미 現存在를 동일하게 반복할 수 있는 安定性은 상실되고 만다. 우리는 부단히 움직이면서도 前進하지 않을 수 없다. 우리가 서

14) Ibid., S. 381.

15) W. S. 492.

16) Ibid., S. 529.

있는 그때그때의 場所는, 좁음과 矛盾을 意識케 하고, 거기에 포함되고 있는 非眞理를 밝히기 힘으로써 우리에게 휴식을 허용치 않는다.

우리는 또한 空間 및 時間 속에 사는 單獨者로서, 生의 여러 가지 制約에 拘束되어 살고 있는 有限한 存在이기도 하다. 따라서 인간은 그의 有限性으로 해서 이미 非眞理 속에 存在한다. 그러나 인간은 이 有限性을 넘어서 無限者를 知覺할 줄을 알고 있다. 無限者の 知覺을 통하여 인간은 자기의 有限性을 自覺할 수가 있고, 그로 인하여 有限性은 非眞理의 源泉인 동시에 本來의 眞理의 원천이기도 한 것이다.

(1) 認識의 制約下에서의 眞理와 虛偽

우리들의 認識은 무엇보다도 思考의 根本形式에 拘束되어 있다. 인식론에 있어서 우리는 이 形式을 限界로 받아들이고 있다. 哲學한다는 것은 “이 限界의 意識을 일깨워 주고 限界를 賦으로써 超越하는 것을 가르쳐 주는 것이지, 그 限界를 넘어 섬으로써 그것을 가르쳐 주는 것은 아니다.”¹⁷⁾ 이 限界의 意識을 통하여 떠올라 오는 絶對的 眞理라는 理念에 비추어 볼 때, 우리의 思惟 속에서 파악된 일체는 이미 真實된 것은 아니며, 思惟된 存在의 限定된 思惟內容도 錯誤에 불과한 것이다.

存在는, 思惟로는 파악될 수 없는 生成이라고 생각하였던 바 Nietzsche는 우리들의 思惟 속에 나타나는 存在를 眞理에 대한 非眞理라고 設定하고, 이 非眞理를 生의 制約으로서 이해하고 있었다. “어느 정도의 意識이 界界內에 存在할 수 있기 위하여서는, 誤謬라는 非現實의 世界가 발생하지 않으면 안 되었다. …… 무엇인가 固執하는 것 — 個別… … 幻想의 世界가 絶對的 흐름과 矛盾하여 생긴 후에야 비로소, 이 基盤 위에서 무엇인가가 認識될 수가 있었다. …… 生은 認識의 制約이다. 錯誤는 生의 制約이며 …… 錯誤에 관한 知는 生을 止場하지는 않는다.”¹⁸⁾

Nietzsche의 이러한 주장은 종래의 철학자들의 견해와 상충되는 것이다. 그들은 存立하는 것, 不變의 것에서 참다운 存在를 보고 있었던 反面, 生成 속에서는 非眞理를 보고 있었다. 그러나 참다운 思想家라면 그 속에서 살아야 하는 包越者의 眞理도 思惟에 의하여 파악하여야 한다. 그러나 이 思惟는 挫折하지 않을 수 없고 “思惟가 非眞理로 되는 형태 속에서 存在의 眞理와 마주치는 것이다.”¹⁹⁾

무엇보다도 思惟一般에 대한 拘束性(Gebundenheit) 때문에 非眞理는 우리들에게 있어서 피할 수 없는 것이 된다. 그러나 이 非眞理를 통해서야 비로소 眞理가 우리들에게 提示되는 것도 사실인 것이다.

Jaspers는 이러한 思惟의 拘束性으로서 ① 他者存在(Anderssein) 및 對立性에서

17) *Ibid.*, S. 512.

18) Nietzsche, Erkenntnis, Natur, Mensch, aus der Zeit der fröhlichen Wissenschaft in: “Unschuld des Werdens II,” Kröner Taschenausgabe, S. 46.

19) *W*, S. 513.

의 拘束性, ② 單獨者와 普遍者라는 兩極性에의 拘束性, ③ 無矛盾性에의 拘束性을 열거하고 있는데,²⁰⁾ 그 가운데 마지막 두 가지만 우선 살펴 보기로 하자.

(7) 單獨者와 普遍者라는 兩極性에의 拘束性

우리들에게 있어서 現實的 存在는 單獨者(直觀, 個等)와 普遍者(概念, 類等)라는 兩極性 속에 있다. 한갓 普遍者로서 眞理를 파악한다면 純粹한 개념이라는 空虛 속으로 빠지게 되어 現實性으로부터 이탈하게 된다. 그러나 單獨者로서 眞理를 파악한다면, 우리는 限定되지 않는 것 속으로 빠지고 만다. 따라서 진리는 他者를 통한 一者 속에서, 普遍을 통한 個別, 個別을 통한 普遍 속에서만 파악되지 않으면 안된다.

이 單獨者와 普遍者라는 兩極性 속에서 現象하는 一者라는 理念下에 나는 “歷史性으로
서의 나의 單獨者”²¹⁾ 속으로 스스로를 没入시킨다. 그러나 이 一者は 歷史性을 넘어서
가는 途上에서만 마주 칠 뿐, 即目的으로 存立하는 것은 결코 아니다. 오히려 客觀的으로
볼 때는 이 歷史性은 有限한 것, 一回의 個別 것에 불과한 것이다. 歷史性은 다른 歷史性과
의 끊임없는 交通에 의하여 “空虛한 普遍의 定式의 教義에 맞서, 任意의 單獨者의 無關
心性에 맞서, 眞理 속으로 돌진해 간다.”²²⁾ 그러나 성급하게도 單獨者를 一者에로 절대
화하든가, 普遍者를 全體에로 絶對化할 때에는 有限한 것 속에서 一者 및 全體를 보는 欺
瞞에 빠져 들게 되는 것이다.

(8) 無矛盾性에의 拘束性

理論的 思惟에 있어서 矛盾은 眞理의 否定者이다. 그러기에 意識一般에 있어서 明證의
이고 普遍妥當한 眞理가 開示되기 위하여서는 무엇보다도 矛盾의 除去가 중요한 것이다.
그러나 理論的 研究의 경우와는 달리, 「時間現存在(Zeitdasein)」²³⁾로서 生 속에서
의 具體的 狀況下에서 실천하려 할 때에는 矛盾이 출현하게 되는 것이다. 여기에서는 어
떤 作業을 실천하면서, 行爲를 선택하면서, 理論의 연구를 진행시키면서, 決斷이 내려지
게 된다.

具體的 行爲는 理論的 思考에서 생겨날 뿐만 아니라 “人間의 歷史性 속에서 現實性을
파악하는 眞理 속에서 생겨났다.”²⁴⁾ 人間의 歷史性은 그때그때 새롭게 경험되는 狀況 속
에서 自己行爲의 根據에 충실하면서 이제까지 思考하였던 것과는 矛盾되는 것과 마주치게
된다. 이러한 矛盾은 간단하게 제거될 수 없는 것이다. 外面的인 충돌 속에서 矛盾을 받
아 들이는 일은, 동시에 깊이 속에서 矛盾과 마주침을 의미하는 것이다.

體系的이며 方法論的 思想展開의 경우 無矛盾性이 眞理의 制約이 된다. 그러나 體系가

20) *Ibid.*, S.514/16.

21) *Ibid.*, S.514.

22) *Ibid.*, S.515.

23) *Ibid.*, S.516.

24) *Ibid.*, S.518.

보여 주는 無矛盾性이 우리를 存在의 全體에 관하여서는 회득될 수는 없는 것이다. “矛盾은 우리들 存在에 대해서 決定的인 점에서 실로 합중 더 깊은 真理의 標識가 되는 것이다.”²⁵⁾

(2) 行爲의 制約下에서의 真理와 虛偽

한편 真理는 思惟되는 것 속에 있다기보다는 우선 實踐(Praxis)속에 있다고 볼 수도 있다. 實證되지 않는 理論은 空虛하고 現實性을 결한 思想은 無用之物에 불과하다. 精神的 作業도 公衆의 反響 속에서야 비로소 現實的인 것이 되며, 經驗이나 成果만이 真理에 대한 最終的 審判이라고 믿어진다.

“實踐은 活動性이다.”²⁶⁾ 그러나 活動性의 樣相은 여러 가지가 있다. 即, 本能的 동작이든가, 有限한 目的을 가진 경우(勞動이나 行爲)의 행동이든가, 無限한 内實을 가진 作品의 創造이든가가 그것이다.

本能的 動作은 인간이나 동물에 있어서 共通性을 갖는다. 그것은 意識되지도 않고 目的으로 계획됨도 없이 환경의 자극에 응하여 自動的으로 행하여지지만, 生에 대하여서는 사실적으로 目的에 적합한 일을 實現하는 것이다.

有限한 目的을 가진 행동은 行爲(Handeln)이다. 行爲는 人間들의 共同體에서 그때 그 때의 상황에 따라 자유롭게 결정하는 행동이다. 活動성이 갖는 각각의 樣相에 따라 독특한 真理와 非真理가 생겨나는데, 行爲의 制約下에서는 그것이 어떻게 나타나는지를 고찰해 보자.

(3) 全體와 計劃

“行爲는 思惟하는 行動이다.”²⁷⁾ 그런데 行爲와 思惟와의 根本關係가 두 가지 있다. 첫째로 行爲에는 對象的 認識으로서의 思惟가前提로서 들어 있으며, 行爲의 方途와 目標를 제시하여 준다. 우선 計劃된 全體가企劃되고, 技術的 知識으로부터 目的에 도달하기 위한手段이 도출된다.

둘째로 「照明(Erhellen)으로서의 思惟」²⁸⁾는 行爲가 이루어지는 根源을 밝혀낸다. 그것은 行爲者의 存在意識을 산출해 내고, 그것을 이끌어 가는 意味를 밝혀낸다. 人間은 자기의 本質이라는 照明可能한 根源의 引導下에 자기의 目的을 선택하고, 그것에 의하여 自己의 歷史的 世界를 산출해 내지만 世界 그것을 산출하는 것은 아니다.

“全體는 實徹되는 것이 아니다.”²⁹⁾ 全體는 결코 알려지지 않기 때문에, 有限한 目的이 언제나 全體 속에서 試圖될 뿐이다. 결국 思惟와 行爲와의 어떠한 관계 속에서도 非真

25) Ibid., S. 519.

26) Ibid., S. 521.

27) Ibid., S. 522.

28) Ibid., S. 523.

29) Ibid.,

理는 피할 길이 없는 것이다.

(4) 決斷

내가 實行하려고 할 때, 行爲는 世界內의 時間現存在(*Zeitdasein*)의 여러 가지 可能한 것 속에서 限定된 것을 골라 내지 않으면 안 된다는 것을 意味한다. 그리고 “決斷을 貫徹하는 根源과 힘은 決意(*Entschluß*)이다.”³⁰⁾

그런데 決斷은 무엇인가를 排除하지 않으면 안 되는데, 그것은 어떤 限定된 것을 실현하기 위하여서이며, 그것은 다른 것들을 폐손하게 된다. 決斷은 따라서 하나의 선택이며 이 선택은 全體가 아니라 個別的인 것만이 가능하다. 따라서 그것은 公平을 기하기가 어려우며 어떠한 意味에서는 非眞理를 드러내는 것이다. 그렇다고 決定하지 않는 것도 또 非眞理이다. 만일 決定하지 않으면 可能한 것이 다만 可能한 것으로만 머무르고 무엇 하나 實現되는 일이 없을 것이다.

III. 歷史의 統一

(1) 歷史에 있어서의 眞理의 突破

普遍의이며 絶對의인 하나의 眞理라는 思想은, 이 하나의 진리와 모순되는 眞理存在(*Wahrsein*)의 多樣性의 諸現象과 충돌하고 만다. 여기에서 一者에 대한 물음이 던져지게 되는 것이다.

우리는 間斷없이 歷史의 眞理의 統一에로 육박해 간다. 그러나 그렇게 하여 파악된 統一은 그때마다 다시突破되지 않으면 안 된다. 모든 돌파가 드디어는 궁극적 統一 속에서 安靜을 찾아 정지되기에 이르기까지。

이突破의 諸運動은 그러나 카오스나 코스모스의 相互克服을 위한 자연에서의突破나, 暴力的 戰爭과 道德的 平和 사이의 相衝을 둘러싼 인간에서의 돌파 등 다양한 형태가 존재한다.

이러한 돌파의 형태들을 Jaspers는 크게 例外와 權威로 특징지우고 있다. 例外는 “存立하는 普遍妥當의인 것으로서의 眞理를 自己現實에 의거해서 無效化해 치운다.”³¹⁾ 이에 반반하여 權威는 “절대적인 自立性을 요구하는 特殊한 眞實性을 모조리 自己의 現實에 의거해서 탄압해 버린다.”³²⁾

그러나 哲學의 물음은 어디까지나 남는다. 도대체 끝까지 獨自性을 요구하는 통찰이라는 것이 存立할 수 있으며, 끝까지 權威를 유지할 수 있는 眞理가 과연 존재할 수 있을까?

30) *Ibid.*, S. 524.

31) *Ep*, S. 37.

32) *Ibid.*

Jaspers는 歷史의 統一에 도달하려는 目標의 달성을 위하여 이처럼 例外와 權威를 現前化시키고 나서, 결국 다음과 같은 두 가지 可能性의 길을 指示하여 준다.

첫째는 普遍妥當한 真理로서 만인에게 權威일 수 있는 統一, 即, 絶對的 歷史의 統一이라는 오직 하나의 카톨릭성(Katholizität)의 길이며, 둘째로는 어떠한 歷史的 統一이 갖는 普遍妥當性도 의문시하며, 그 대신 有限的 現存在 속에서 끝까지 公明하고 離進의인 「理性의 運動」을³³⁾ 目標로 삼는 可能性의 길인 것이다.

(2) 例 外

例外는 “어떤 相在(Sosein)의 規定된 概念이 아니라 可能性의 未規定的 限界 概念이다.”³⁴⁾ 例外는 一般者와 대립하여 있다. 그러나 例外는 一義으로 一般者와 구별할 수 있는 것은 아니다. 兩者는 共同으로 그때그때 總體(das Totale)를 이룬다. 例外는 一般者의 모든 양태에 對立한다. 例外는 弱者로서 健康한 現存在에 대립하고 道德的 共同體와 國家秩序에 따라 反抗으로서 대립한다. 그리고 또한 普遍妥當의 強制으로 확실한 思惟를 수행하는 바 意識一般과 대립한다. 끝으로 내가 그 全體의 一員으로 소속하고 있는 精神과 대립한다. “例外이다 함은 어떠한 一般者の 양태도 모조리 이것을 사실적으로突破함이다.”³⁵⁾

例外는 自己가 特例(Ausgenommensein)라는 것, 그리고 결국에는 빼돌림을 당한다는 것을 끝까지 해결될 수 없는 재난으로 경험하게 된다. 그러나 “例外는 一般者이기를 바란다.”³⁶⁾ 그는例外이기를 원하지 않으며, 오히려 一般者 발 밑에 무릎을 꿇는다. 그는 一般者이기를企圖하면서도 어찌할 수 없이例外이기를 감수하고 있지만 이 一般者는 겸허 속에서 생겨나고 또 難破하는 것이다. 그는例外로서의 自己自身을 오직 一般者를 통해서만 이해한다. 例外는 깊은 根源으로부터 思惟를 하여, 自身이 아닌 것으로 쏟는 사랑에 의해서 그 이해는 보다 빛나게 된다.

비록 例外는 一般者の 발 밑에 무릎을 꿇으면서도, 그自身 속에서 一回의 實現의 길이라는 使命을 갖게 된다. 一般者에게 등을 돌리고 이 시명을 향하여 나간다는 일은 그가 원하진 원하지 않건例外에게 있어서는 必然인 것이다. 그는 世界보다는 차라리 超越者에게 奉仕하기를 원할지도 모르며 직업도 없고, 결혼도 안하고 地盤도 없는 否定의 결과로서 世界에서 消滅되어 버릴지도 모른다. 그는 그렇게 함으로써 真理일 수는 있으나, 결코 그가 模範이 되고자 하는 것은 아니다. “그는 마치 여러 갈래의 길의 限界에 선 燈臺처럼 非一般者の 狀況 쪽에서 一般者를 照明하고 있는 것이다.”³⁷⁾

33) W, S. 711.

34) Ibid., S. 748.

35) Ep, S. 37.

36) Ibid.

37) Ibid., S. 38.

그러면 한 마디로 우리에게 哲學的 價值를 갖는 例外란 대체 무엇이냐고 묻는다면, 예외는 우리들 손아귀로부터 빠져 나가고 만다. 例外는 모든 包越者의 包越者 같은 것이지만 그렇다고 絶對的으로 包越者 그것으로서가 아니라, 오히려 歷史的 具體性의 모습으로 우리에게 다가온다. 그러기에 例外란 그 全體를 對象的으로 概觀할 수도 없고 客觀的으로 구별할 수도 없다. 그러나 우리에게 例外가 可視的으로 되는 것은 眞理가 우리의 誠實性에 가하는 충격 때문이며, 그것을 우리가 對象的으로 따지려 하면 우리 눈에서 사라지고 만다.

그러면 도대체 例外란 누구며, 例外 아닌 者는 누구인가. 例外란 소크라테스나 키에르케고르 및 나이체의 경우처럼 어떤 限界에 임하여 나타나는 희귀한 事件일 뿐만이 아니다. 오히려 “모든 可能한 實存 속에 두루 遍在하고 있는 것이기도 하다.”³⁸⁾ 그것은 歷史性 그것이 例外임을 내포하고 있기 때문이다. 이 例外가 例外로 있다는 것부터가 一般者에게는 납득될 수 없는 것이다. “ 實存의 眞理는 一般者의 모든 양태의 형태를 雜多으로 면서도 언제나 例外이기도 하다는 충격을 지니고 있다.”³⁹⁾

따라서 真正한 例外 (die echte Ausnahme)는 한갓 一般的인 世界로부터 脱落한 意意의 例外는 아니다. 오히려 時間的 現存在 속에서 불가사의 하게도 包越者의 眞理에 소속하고 있는 者인 것이다. 극단적인 것 속에도 가장 낯선 것 即, 例外라고 생각되었던 것, 그것이 바로 다른 아닌 우리들 자신이며, “그것이 歷史的으로 現實的인 한에 있어서는 各自요, 그리고 참된 例外 모두가, 그가 照明하는 一般者와 관계를 맺고 있는限에 있어서는, 아무도 그것이 아닌 것이다.”⁴⁰⁾

끝으로 例外는 自己를 傳達할 줄 안다. 그가 스스로를 전달하려면 그는 一般者를 통할 수 밖에 없기 때문에 부단하게 그는 一般者와의 관계를 되찾아야 한다. 만일에 그가 眞理를 확신하고 있다 해도 傳達이 불가능하다면, 그것은 누구하고도 관계를 맺을 수 없는 眞理라고 말해야 할 것이다. 그렇다면 例外는 전연 存在하지 않는 것과 다름이 없어진다. 그의 傳達可能性은 例外가 우리에게 存在하기 위한 制約이기 때문이다.

(3) 權威

具體的인 現實로부터 우리에게로 다가오는 眞理의 근원을 파고 들 때, 우리는 例外 및 權威와 마주치게 된다. “例外가 疑問을 던지게 하는 것, 驚異에 빠뜨리는 것, 매혹시키는 것이라면, 權威는 나를 지탱하는 것의 충실이며, 庇護하는 것이며 안도를 주는 것이다.”⁴¹⁾ 權威라는 말과 개념은 로마적 思考에서 유래하고 있다. *auctor*는 創始者·促進者 및

38) *Ibid.*, S. 39.

39) *W*, S. 759.

40) *Ep*, S. 39.

41) *Ibid.*, S. 40.

增殖者(Mehrer)이며 *auctoritas*는 生產하고 助力하고 高揚하는 힘이다.⁴²⁾ 인간은 원래 흘로 살 수는 없고 人間生活의 秩序있게끔 하여 주는 歷史的·社會的 基盤이라는 것이 있어야 한다. 따라서 사회 생활을 영위함에 있어서 無意識으로 따르고 있는 규범은 어느 사회에도 있다. 그것이 어떤 경우에는 習俗이라고도 불리우고, 어느 때는 習慣이라고도 불리운다. 또 시대마다 지배적인 諸觀念이나 制度가 있어서, 자기가 이에 따르고 있고 소속하고 있다는 의식이, 그 사람의 現存在에 安定을 가져다 준다. 그러한 社會的 基盤을 느끼게 하는 感情을 「實體感(Substanzgefühl)」⁴³⁾이라고 한다.

다른 말로 말하면 權威는 침된 것의 統一이다. 좀더 정확하게 말하자면, “권위는 現存在의 勢力과 強制의 確實性과 理念에다가 實存-거기에서 自己가 초월자와 관계되고 있음을 아는-의 根源을 덧붙인 歷史的 統一”⁴⁴⁾인 것이다. 따라서 權威는, 진리가 한갓一般的으로 알려진 것도 아니며 한갓 밖으로부터 명령되고 요청된 것도 아니며, 한갓 하나의 全體者의 理念도 아니며, 오히려 同시에 이들 모두인 경우의 眞理形態인 것이다. 물론 權威는 밖으로부터의 요청 및 強制로서 오는 것이지만, 속으로부터도 말을 하는 방식으로 그려는 것이다. 權威는 어디까지나 超越者 속에 안식하고 있는 要求이며, 그때그때 權威에 의거해서 명령하는 者라 할지라도 역시 이 요구에는 服從하는 것이다.”⁴⁵⁾

이러한 권위는 그것이 硬直化하든가 現存在의 적나라한 勢力으로 전락하여 暴力의 또는 파괴적인 것이 되든가 하지 않고서는, “一切의 存在者에 대하여 하나이며一般的인 權威로서 存在할 수가 없는 것이다.”⁴⁶⁾ 따라서 모든 權威는 歷史的 形態를 가지고 있어서, 그것의 眞理는 그 内容이 고정될 수 없기 때문에 合理의이며 一般化에 의하여 접근하는 科學으로서는 충분히 透視될 수 없는 것이다. 그리고 참다운 權威의 安定이란 存在하지도 않는다. 권위는 歷史的이며 時間속에 있기 때문에 부단한 繁張 속에 또 긴장에 의한 運動 속에 있는 것이다.

繁張은 첫째로 「永遠한 安定化 (ewige Stabilisierung)」⁴⁷⁾… 를 바라는 권위와 모든 固定化(Fixierung)를 突破하여 스스로를 새롭게 產生하는 權威와의 사이에 있다. 秩序는 일단 질서를突破해 버린 것 속에다 뿌리를 내리며, 파괴적인例外가 새로운 權威의 根源이 된다.

繁張은 둘째로 “개개의 人間 속에 자리잡은 權威와 自由 사이에 있다.”⁴⁸⁾ 물론 개개

42) *Philosophie und Welt*, S. 44.

43) *Der Philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, (=以下 *Ph Gl Off* 으로 略함), S. 65.

44) *Ep*, S. 40.

45) *Ibid.*

46) *Ibid.*

47) *Ibid.*, S. 41.

48) *Ibid.*

의 풍습이나 制度는 사회 생활의 變化나 革命 등에 의하여 위협을 받을 때도 있으나, 全體로서의 權威는, 개개의 權威의 변화에도 불구하고 언제까지나 人間의 現存在의 根底에 깔려 있는 것이다. 따라서 “인간 생활은, 이러한 일체를 包越하고 여러 가지 형태를 취하여 나타나는 權威 속에서 이루어지는 것이다. 이 權威는 공기 같은 것으로서, 모든 사람이 이것을 마시며 호흡하고 있는 것이다.”⁴⁹⁾ 個別者는, 外部로부터 그에게 다가오는 이와 같은 權威를 그 自身의 根源에 있는 固有한 眞理로서 再發見하려고 한다. 그러면 우리는 어떻게 이러한 權威 속에서 自由로이 될 수가 있는 것일까?

信仰된 權威는 우선은 진정한 教育의 唯一한 源泉이다. 개개의 인간은 有限性을 가진채이 源泉 속에서 자유로이 成長을 시작한다. 그런데 現代를 Jaspers는 科學技術時代라고 특징지었다. 이 技術時代에 이르러 徒來의 權威에 대신한 무엇인가 새로운 것이 發生하지는 않았는가. 西洋에는 政治的 自由思想이 傳統으로 되어 내려 왔다. 따라서 現代에도 技術的인 勞動世界를 政治的 秩序속에 組織하여 넣음으로써, 그 속에서 人間存在의 자유로운 가능성을 실현한 노력이 이어져 왔다. 이에 反하여 西洋에서 技術을 받아들인 기타 세계의 사람들은 이번에 逆으로 그 手段을 가지고 西洋을 從屬시키려는 可能性이 있음을 Jaspers는 지적하면서, 거기에서는 暴力과 強制가 全體支配(die totale Herrschaft)에 이르게 될 것을 警告하고 있다. 또한 西洋에 있어서 技術時代는 하나의 終局이며, 새로운 時代에의 開幕임에 反하여, 기타 世界의 사람들에게는 오래된 고유한 傳承의 終局을 의미하는 하나의 開始라는 점에서도 대조를 이루고 있다.

따라서 오늘날 우리가 직면하고 있는 문제는 西洋의 政治的 自由思想에 바탕을 둔 人間의 可能性이, 技術的 勞動世界를 지배할 수 있는, 어떤 새로운 權威를 건립할 수가 있을까 하는 문제인 것이다. 西洋의 傳統的인 理性信仰 속에 살았던 Jaspers는 다음과 같은 말을 할 수도 있었다. “政治的으로 자유로운 世界에서, 자유를 그것 자신 속에 포함하고 있는 權威라는 것이, 어떻게 人間의 現存在秩序의 可能性을 믿는 共同社會로서有效하게 되느냐 하는 것은, 한갓 自由世界 그것의 運命的 문제일 뿐만 아니라 人類의 운명적 문제이기도 하다.”⁵⁰⁾

그러나 “自由를 그것 자신 속에 포함하고 있는 權威”가 과연 무엇인가에 대해서는 Jaspers도 명확한 言表를 하고 있지 않다. 다만 Jaspers에 있어서 「참된 權威(substantielle Autorität : eigentliche Autorität)」⁵¹⁾는 人間存在의 自由와 결부된 것이어야 한다는 것, 人間의 自由 속에서 拘束力を 갖는 權威여야만 비로소 「根源的인 權威(die ursprüngliche Autorität)」이며, 한갓 밖으로부터 強制的으로 오는「만 들어진 權威」는 참된 것이 아니라는 것이 지적되고 있다. 人間存在란 원래 歷史的 存

49) *Ph GI Off*, S. 65.

50) *Ibid.*, S. 69.

51) *Ibid.*, S. 71, 70.

在이고, 自由도 歷史的傳承 속에서 살고 있는 것이다. 따라서, 自由가 歷史的傳承 속에서 스스로를 拘束하는 힘으로 보는 것, 거꾸로 말하자면, 自由에 의하여 拘束되는 權威가 참된 權威라고 할 수가 있을 것이다. 自由와 權威는 이런 면에서 相互의이며, 人間存在의 無限한 自己實現의 과정 속에 있는 것이다.

그런데 權威는 어떤 경우에 逸脫에 의한 頽落이 생기게 되는 것일까? 그것은 앞에서 보아 온 相關的인 一團의 組가 서로 分離할 때 權威는 진실성을 잃게 된다. 이를테면 現存在나 意識一般이나 精神과 같은 개별적인 真理樣態가 각각 自立하여 權威를 가로채려 들 때, 權威가 真理의 모든 根源이라는 活力を 잃고 한갓된 現存的 權力으로 化할 때, 權威가 世界內에 權力を 갖지 않고 또 權力を 쟁취하고 主張하기 위하여 희생을 치르지도 않고 개개의 人間들의 한갓된 등급으로서 근근히 명백을 유지하려 들 때, 모두 權威가 頽落하게 되는 것이다. 以上에서 본 例外와 權威는 相互對立하고 있으면서도 真理를 指向하는 一體를 이루고 있다. 그리고 例外와 權威에 있어서는 真理의 형태를 보면 그것들은 결국 現實로의 歸還의 步行들인 것이다. 그러나 哲學的으로 말한다면, 例外에 의한 충격에서도 權威에 의한 安定에서도 궁극적인 것은 도달되지 못한다. 우리는 다시 歷史的統一에 도달하기 위한 真理突破의 運動으로서 카톨릭性의 길과 理性의 길을 살펴 보지 않으면 안된다.

(4) 카톨릭性(Katholizität)의 길

만일 世界內에서의 統一이 다만 歷史性의 現象으로서만 파악될 수 있는 것이라면, 人間들 사이의 궁극적 對立은 다음과 같은 형태를 취하게 된다.

(가) 歷史的統一은 비단 그 속에서 살고 있는 歷史的 人間들에게만 無制約的으로 唯一하게 참된 統一일 뿐만 아니라 絶對的으로 普遍妥當的으로 그러한 것이어야 한다. 예컨대 하나의 啓示는 排他的으로 그것만이 참된 統一이며, 이를테면 그것은 오직 한 번만 現顯한 神人(Gottmensch)이라고 주장한다.

(나) 그것은, 自己自身의 歷史性의 無制約性뿐만 아니라, 他者의 歷史性도 동시에 承認을 하며, 끝까지 多樣性의 知識을 公明하게 받아 들이려고 가슴을 열고 있다.

위에서 열거한 두 가지 입장은 相互排斥의어서 思惟가 明哲하면 할수록, 또 態度가 성실하면, 할 수록 그만큼 더 和解가 불가능한 것처럼 보인다. 우리는 한쪽을, 카톨릭의(katholisch)이라는 말의 원래의 語義를 취해서 카톨릭性(Katholizität)⁵²⁾의 입장이

52) W, S. 833. 원래 Katholizität란 말은 희랍어의 *καθολικός*에서 유래하여 「一般的(allgemein), 包括的(allumfassend), 全的으로 完全한」과 같은 뜻을 갖는 말이었음.

Jaspers는 Katholizität를 Katholische Kirche의 要求와 결부시키고 있으나, 그가 지적한 것처럼 katholisch란 말을 무작정 카톨릭 教會에 關係지우려고 하자는 않는다. 여기서 문제되는 것은 世界 到處에서, 그러기에 Katholische Kirche에서도 볼 수 있는 것이며 이 教會는 차라리 全體속에 包含되고 있는 部分의 問題일 뿐이다.

라고 부르며, 다른 한 쪽에의 요구를 理性의 立場이라고 부른다.⁵³⁾

Jaspers는 이 두 입장을 「歷史的 統一(geschichtliche Einheit)」과 「歷史의 統一(Einheit der Geschichte)」⁵⁴⁾이라는 表現으로 對照시키고 있다. 權威가 비록 實存的으로 歷史의이고 또 그 속에서 無制約의이기는 하지만 그러나 그 客觀性에 있어서는 동시에 有限의이며 史實的(historisch)이라는 것이 모든 權威의 결합이다.

權威는, 비록 온 地球가 오직 하나의 權威에 服從하게 되는 때에 있어서까지도 여전히 다른 權威들 중의 하나의 權威로 남아 있는 것이다.

權威의 歷史的 統一은, 예컨대 神人 예수와 같이, 만인을 위한 一者가 카톨릭的으로 있어야 한다는 한 史實的 事實로 집중될 수 있다. 이러한 統一에 대하여, 모든 歷史의 統一이 있다. 그것은 영혼의 無制限한 公明性에 의하여 感知될 수 있고, 결코 그칠 줄 모르는 歷史에로의 侵透를 要求한다. 이와 같은 두 가지 입장은 對極의이라기보다도 相互 排他的性格을 지니고 있는 것이다.

Jaspers에 의하면, 啓示의 絶對的인 權威化는 教會가 世俗의 權力과 결부되고, 教會의 支配的 教義에 대한 批判的인 異端者나 異教徒를 排除하기 위하여 스스로의 普遍性(Katholizität)을 주장함으로써 생겨난 것이다. 그런데 그러한 절대적인 權威가 발생하였다는 것은 基督教가 처음부터 對外·對內의으로 鬪爭의인 殉教者的 성격을 가지고 있었다는 증거이다. 基督教의 教會가 殉教者에 의하여 爭取된 「鬪爭의 教會(ecclesia militans)」, 「勝利의 教會(ecclesia triumphans)」라고 생각되었던 것도 그러한 탓 때문이었다.

教會는 또한 스스로의 絶對的 權威를 強制하기 위하여 그 유례를 찾아 볼 수 없는 가혹한 手段을 행사하여 왔다.

教會는 自己의 權威에 따르지 않는 사람들은 「共同體의 交通으로부터 追放하는(Ex-kommunikation aus ihrer Gemeinschaft)」手段을 써서 罰하였다. 信者들에게 있어서 이 共同體에 소속한다는 일은 生存 그것과도 같은 것이었다. 그래서 信者들은 教會의 權威에 따를 수밖에 딴 방도가 없었던 것이다.

以上에서 지적하였던 카톨릭性의 입장은 一般的으로 信仰과 端的인 관계를 가지며, 信仰 속에서 우리는 神의 직접적인 言語로 言表하는 바 啓示로서 權威를 파악한다. 그리고 카톨릭性과 理性 사이의 矛盾은 그것 자체가 存在 속에 있는 것이 아니라, 우리들의 本質 속에 있는 것이다. 그것은 人間存在의 가장 심오한 긴장이며 그 矛盾 속에서 人間存在가 高揚되기도 하는 것이다.

53) Jaspers는 眞理를 突破함에 있어서의 根本 카테고리를 「例外」와 「權威」로 보며, 그 突破의 運動形態의 카테고리를 「Katholizität」와 「理性」으로 보고 있다.

54) Ibid., S. 836.

(5) 理性의 길

例外와 權威 앞에서도 끊임없이 그 속으로 侵入하는 길, 哲學的 真理의 길은 理性이라 고 불리운다. Jaspers는 『理性과 實存』에서 理性을 主題의 으로 다루고 있다. 즉, “理性—各樣式의 包越者를 結合하는 유대”⁵⁵⁾ 가 지적되고 『眞理에 關하여』에서도 “우리들에 있어서의 包越者의 모든 양태의 유대— 理性”⁵⁶⁾ 이 論議되고 있다. 包越者의 모든 存在樣式을 고립시키지 않고 관계지우고 결합시켜 가는 理性은 마침내 一者와 관계되지 않을 수 없다. “理性은 一者는 아니지만, 理性은 一者를 원한다. 理性의 根本特徵은 統一에 의 意志이다.”⁵⁷⁾ Jaspers가 제시하는 理性은 「낮의 法則(Gesetz des Tages)」처럼 調和와 秩序뿐만 아니라 그 調和와 秩序를 파괴하는 「밤에는 情熱(Leidenschaft zur Nacht)」에 까지 자신을 開放하는 것이 특이하다. “理性은 …… 本質의 으로 分明치 않은 것, 本質의 으로 파괴적인 것에 대해서 즉, 反理性的인 것 자체에 대해서 열려져 있다.”⁵⁸⁾ 고 말하고 있는 것이다.

그런데 우리의 目標는 統一에 도달하는 것이다. 統一을, 自己 밖에 아직도 他者를 갖는 統一로서가 아니라, 實際의이며 唯一한 統一로서 파악한다는 일이 真理를 결정짓게 될 것이다. 그러나 真理는 하나가 아닌 것이다.例外가 그것을 폭파시켜 버리기 때문이며, 또 權威가 그것을 歷史的 형태로서만 實現시키기 때문이다. 그럼에도 불구하고 우리에게 理性이 있는限, 多樣性이 아닌 一者로서의 真理으로 나아가려는 충동은 弱化됨이 없이 존속하는 것이다.

이 하나인 真理를 어떻게 해든지 해서, 意識一般의 世界에서, 強制的인 悅性認識을 가지고 정당한 認識과 정당한 태도로서 충분하게 파악하는 길을 하고자 하는 일은 불가능한 일이다. 나自身을 그러한 길에다 制限시키는限, 내가 그것에 의거하여 살고 있는 真理는 사라지고 만다.

理性은 統一을 구한다. 그러나 한갓 統一을 위한 어떤 統一이 아니라, 그 속에 一切의 真理가 存在하는, 一者를 구하는 것이다. 이 “一者는 到達할 수 없는 遠距離부터 오는 것처럼 理性을 통하여 모든 分裂을 克服하는 引力으로 顯現하고 있는 것이다.”⁵⁹⁾ 이렇게 理性은 “總體的인 交通意志이다 (der total Kommunikationswille).”⁶⁰⁾ 그것은 言語로 되는 모든 것, 存在하는 모든 것에 마음이 펼리며 그것을 保存하려 한다.

哲學은 물론 實實을 產出하지는 않는다. 그러나 哲學하는 者는 그의 本質을 가지고 思

55) *Vernunft und Existenz* S. 45ff.

56) *W.* 113ff.

57) *Ibid.*, S. 967.

58) *Vernunft und Existenz*, S. 86.

59) *Ep.*, S. 48.

60) *Ibid.*, S. 49.

惟하면서 줄기차게 앞으로 밀고 나아감으로써 現實을 알아 내려 하고, 또한 自身이 現實的으로 되려고 하는 것이다.

우리들 앞에 있는 歷史的 現實 속에서 참다운 統一을 성취할 수 있는 두 가지 길을 Jaspers는 제시하였다. 카톨릭性의 길은 世界支配라는 큰 샹스(Chance)가 언제나 주어질 수 있으나, 理性의 길은 개개의 人間의 理性에게 하나의 샹스가 주어진다. 그러나 이 두 가지 矛盾性의 대립은 非和解의 면에서도 한 쪽을 쉽게 絶對化하기가 매우 어려운 것이다.

IV. Jaspers 歷史哲學의 特徵

이제까지 우리는 歷史의 統一에 도달하기 위하여 Jaspers가 걸어 온 길을 더듬어 보았다. 그러한 哲學的 기반 위에서 과연 Jaspers는 어떻게 世界史를 해석하고 있으며, 그것이 갖는 歷史哲學의 意義는 어떤 것인가를 살펴 봄으로써 우리는 結論을 맺기로 한다.

Jaspers의 歷史哲學에서는 歷史를 항상 非閉鎖的·非完結的인 것으로 본다. 과거를 한갓 지나가 버린 事實的인 것으로만 보려는 史學의 立場과는 달리 Jaspers는 “一切의 時間을 現存하는 실존에 關聯지운다.”⁶¹⁾ Jaspers의 歷史 哲學에서는 “過去가 完結되어 있지 않고, 現在를 통하여 열려져 채로 있다. 決定의 것조차도 아직 그 의미를 變更할 수가 있다. 未來 또한 줄곧 可能性으로 남아 있으며 不可避한 必然性으로 되는 일은 없다.”⁶²⁾

이와 같이 Jaspers에 있어서 歷史는 그 發端이 一義의으로 確定되지 않고 未來 또한 必然의인 것이 아닌 可能性으로 남아 있게 되는 非閉鎖의인 것이다. 따라서 어떤 一義의 統一의 全體로서 Jaspers의 歷史가 構成되어 있지는 않다. 물론 그도 그의 歷史哲學을 통하여 歷史의 統一의 全體像을 構想하고는 있지만, 이때의 統一 및 全體는 閉鎖의인 것이 아니라 어디까지나 열려져 있는 統一이요 全體인 것이다.

Jaspers도 世界를 統一性으로서 파악하려고 하고 이러한 統一性을 歷史에서 구하려고 하였다. 즉, “現在의 生起의 意義를 알 수 있는 尺度는 全歷史 이외에 구할 수는 없다.”⁶³⁾ 는 것이다. 그러나 歷史過程을 統一性으로 보고 이것을 일종의 圖式 속에 넣어 파악한 歷史哲學은 Jaspers 이전에도 있었다. 이를테면 Kant는 『世界市民의 見地에 있어서의 一般史考』에서와 같이, 世界의 政治的 統一을 염두에 두고 歷史의 構想을 그려 보았다. 이에 대하여 Jaspers는 經驗的 歷史를 바탕으로 總括의인 世界史의 방향을 정하고 歷史의 過程의 圖式을 構想한 다음, 歷史의 現在와 未來를 열려진 채 있도록 전개하고 있다.

61) *Philosophie II* (=以下 *Ph II*로 略함), S.139.

62) *Ibid.*

63) Hans Saner, *Karl Jaspers*, Rowohlt Monographien, 1970, S.108.

겨우 오늘날에 이르러서야 “事實上의 地球의 普遍史”⁶⁴⁾로 된 世界史에게 統一을 이루게 하기 위하여, Jaspers는 人類史의 軸을 경험 속에서 찾는다. 이러한 軸을 “우리들의 歷史像의 地盤에서 獲得한다는 일이야말로 바로 모든 信仰의 差異를 넘어서 人類에게 共通하는 무엇인가를 획득하는 일”⁶⁵⁾인 것이다. 다만 이러한 經驗的인 軸만이 無制限한 交通을 이루게 할 것이며 Jaspers가 이러한 軸을 着想한 사실이야말로 歷史哲學에 대한 獨創的인 貢獻이라고 보아야 할 것이다.

V. 世界史의 樞軸

樞軸時代(Achsenzeit)는 Jaspers의 世界史構想의 中心思想이다. 西洋의 歷史哲學은 그 基礎를 원래 基督教信仰 속에 가지고 있었다. 그리고 이러한 歷史哲學은 Augustinus에 의하여 基礎되고 그 후 Lessing, Herder 및 Hegel에 의하여 世俗化되는 과정을 통하여 그 뿌리를 이어 왔다. Jaspers에 앞서 이미 Hegel이 神人 예수의 出現을 世界史의 軸으로 봄으로써 世界史의 樞軸을 舉論하였다. Hegel은 그의 『世界史의 哲學講義』에서 “이 새로운 原理는 世界史 轉回의 基軸(Angel)이다. 歷史는 여기에서 끝남과 동시에 여기에서 시작된다.”⁶⁶⁾고 말하고 있는 것이다.

그러나 基督教의 信仰은 하나의 信仰이기는 하지만, 人類 그것의 信仰은 아니다. Jaspers도 그러기에 神人の 계시를 바탕으로 하는 “基督教 信仰은 하나의 信仰이지 人類의 信仰은 아니다. 그러한 견해의 歷史는 基督教徒에게만妥當할 수 있다는 것이 결함이다.”⁶⁷⁾라고 지적하며, 이러한 견해를 배척하고 있는 것이다. 만일 그렇다면 世界史의 軸이란 과연 존재할 수 있는 것인가. 그리고 그것이 존재할 수 있는 것이라면, 어떠한 것으로써 그것이 가능한가. 결국 그것은 基督教徒뿐만 아니라, 모든 人間에게 적용될 수 있는 사실로서 經驗的으로 世界史 속에서 발견될 수 있는 것이어야 할 것이다. Jaspers에 의하면 “世界史의 이러한 軸은 紀元前 500年頃 즉, 紀元前 800年부터 200年 사이에 일어난 정신적 過程 속에 있다고 여겨진다. 거기에는 歷史의 가장 깊은 斷絕이 놓여 있다. 바로 거기에서 우리들이 오늘날까지 살아 오고 있는 그러한 人間이 발생하였던 것이다. 이 시대야말로 요컨대 「樞軸時代」라고 불리어서 마땅한 것이다.”⁶⁸⁾

이 軸을 前後한 數世紀 동안에 世界史에는 놀라운 사건들이 集中的으로 일어났다. 中國, 印度 및 西洋의 세 地域에서는 상호 교섭도 없이 「人類의 教師」라고 일컬어질 수

64) Ibid.

65) Ibid.

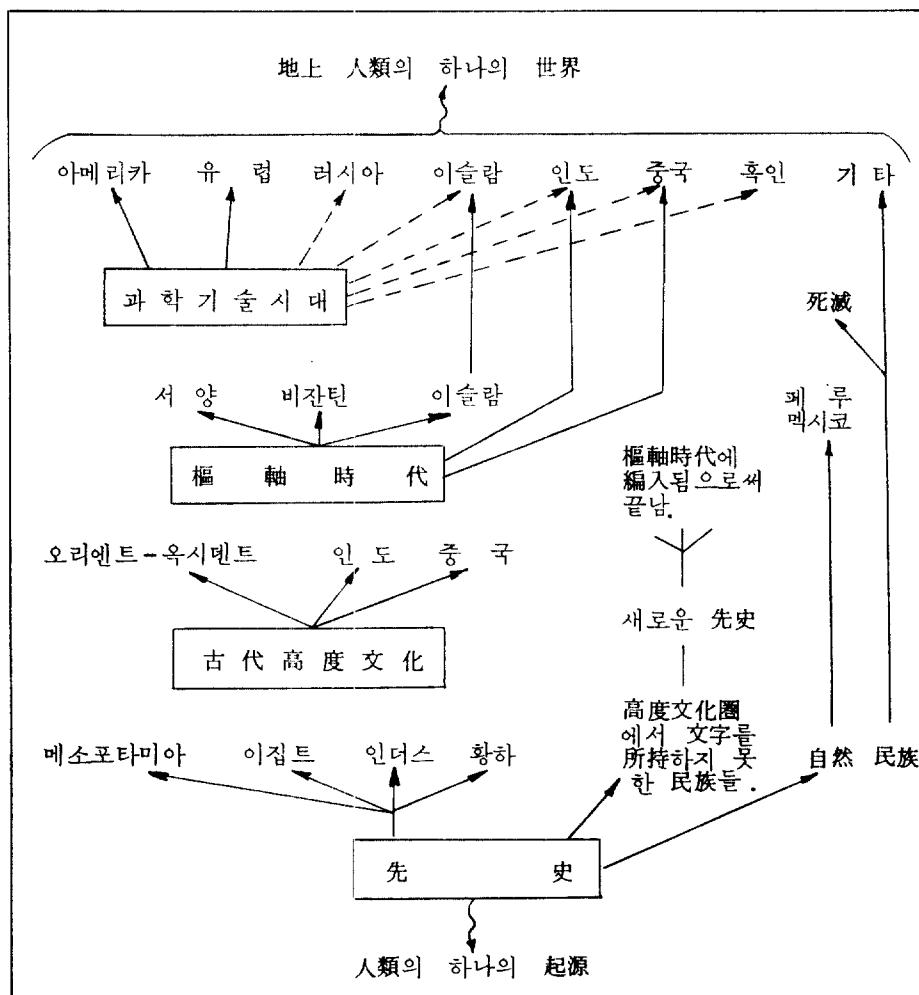
66) Hegel, Werke in zwanzig Banden, Bd. 12, S. 386.

67) Vom Ursprung und Ziel der Geschichte (=以下 Geschichte로 略함), S. 19.

68) Ibid.

있는 수많은 思想家·豫言者 및 詩人들이 배출되었다. 이 시기를 특히 「世界史의 樞軸時代」라고 지칭하는 깊은, 바로 이 시기에 전연 새로운 사건들이 世界史에서 일어났기 때문이다. 즉, “인간이 全體로서의 存在와 人間自身 및 限界를 意識”⁶⁹⁾하고, “人間은 根本的인 물음을 던졌다.”⁷⁰⁾ 그는 깊은 奈落을 앞에 하고 “解放과 救濟에의 念願으로 치닫게 되고……自己의 最高目標를 설정하였다.”⁷¹⁾ 그리하여 인간은 自己存在의 깊은 근저와 명료한 超越者 속에서 無制約性을 경험하게 되었던 것이다.

이러한 樞軸時代를 中心으로 하여 Jaspers는 다음 그림과 같은 世界史의 構造를 構想하고 있다.



69) Ibid., S.20.

70) Ibid.

71) Ibid.

① 先史時代(Vorgeschichte)：言語와 道具 및 물을 사용하기 시작함으로써 人間이 비로소 人間다워진 時代。

② 古代高度文化(Alte Hochkulturen)時代：바빌로니아, 이집트, 인더스江 및 황하 유역의 이룬바 古代 四大文明의 時代. 그 文明은 규모로 보아 巨大하였을지 모르나, 樞軸 時代의 명료한 人間存在와 비교할 때는, 마치 잠들어 있는 듯한 印像을 썻을 수 없다. 이들 古代高度文化는 樞軸時代 속으로 흘러 들어, 새로운 文化의 如初에 同化되게 되고 그렇게 되기 위하여 要素로서만 存續하고 있는 듯한 감을 준다.

③ 樞軸時代：人間이 精神的으로 本來의 人間으로 된 시대。

④ 科學技術時代：科學的 및 技術的 時代로의 出發, 이것에 의한 端的으로 새로운 改造를 목하 스스로 경험하고 있다.

VI. 歷史와 未來

W. Schneider가 지적하였듯이 實存은 歷史라는 媒介가 없이는 現實化가 불가능하다. 實存은 그러기에 바로 영원한 根源과 時間性의 統一인 것이다.⁷²⁾ J. Hennig는 한 걸음 더 나아가 Jaspers가 歷史를 歷史性으로 還元한 것에 注目하였다. 그는 歷史性의 근본 특징으로서 「具體性과 規定性(Konkretheit und Bestimmtheit)」을 꼽고 있다.⁷³⁾ Hennig가 해석하기로는 Jaspers는 “나의 歷史的 狀況의 個人的 意識을 …… 本來의 歷史意識이라 하고, …… 객관적 歷史意識으로서의 歷史自體를 그러나 非本來의이라고 한다.”⁷⁴⁾ 그리고 歷史性一般이 객관적 知識에서 知覺될 수 있다는 可能性을 否定한다.⁷⁵⁾ 이러한 實存的 歷史意識은, 첫째로 歷史的 相對主義를 克服하며, 둘째로 현대에 있어서 많은 歷史哲學을 支配하고 있는 絶對的 歷史法則主義나 完結의이며 閉鎖的인 歷史의 全體像을, 열린 歷史像에 의하여 打破하고, 세째로 生活 속에서의 現代人の 責任意識을 覺醒시킨다.

그러기에 『歷史의 起源과 目標』는 가장 많은 面이 「現代와 未來」라는 題目的 부분에 밟쳐지고 있다. 이 冊은 未來를 그 속에 품고 있는 現代를, 實存的 관점에서 再把握한 世界史의 哲學的 圖式이라고 말할 수도 있는 것이다.

Jaspers는 그 中에서도 특히 未來를 지향하는 三大潮流로서 社會主義·世界統一·信仰을 손꼽고 있으며, 이것들은 現代인이 회피할 수 없는 重大問題들이라는 것이다.

“社會主義는 一切의 人間의 自由를 가능케 하기 위한 生產物의 分配와 노동의 조작화

72) W. Schneiders, *Karl Jaspers in der Kritik*, S.118ff.

73) John Hennig, *Karl Jaspers' Einstellung zur Geschichte* : Schilpp, 1957, S. 559.

74) Ibid., S. 561/562.

75) Ibid., S. 564.

를 지향한 現代人間의 普遍的 傾向이다. 그런限에 있어서 오늘날에는 거의 모두가 社會主義者이다. 社會主義의 요구는 모든 政黨 속에서 발견된다. 社會主義는 우리들 世紀의 根本的 線이다.”⁷⁶⁾ 그러나 이러한 社會主義에 대한 요구가 正當하나 不當하나 하는 問題가 重要한 것이 아니라, 그 要求를 實現하는 方法이 문제인 것이다.

泰勒와 독재와 全體計劃에 의해서, 權力이 자기를 관철하려 할 때는, 社會主義는 그것의 달성을 목표로 하였던 自由를 오히려 抹殺하게 된다. 금후에 있어서 社會主義의 과제가 되며, 入類의 運命을 左右하게 될 문제는, 社會主義가 全體主義의 硬直에 빠져 들지 않고, 과연 열마디쯤 人間의 自由를 實現할 수 있는가 하는 것이다.

다음으로 世界統一의 문제가 있다. 地球의 現狀으로 보아 이 문제 역시 우리가 필연코 當面하게 될 중대사의 하나이다. 즉, 이 統一의 실현이, 一國의 政治的 支配에 의한 世界帝國(Weltimperium)에 의해서냐, 아니면 諸國家의 協力에 의한 世界秩序(Weltordnung)에 의해서냐 하는 문제가 그것이다. 前者は 權威에 의한 길이며, 後者は 理性에 의한 길이다. 前者が 만인의 노예화의 길이라면, 後자는 “빈틈없이 確定된 全體로서가 아니고, 自由의 여러 가지 양상의 段階를 밟아 구성될 것이다.”⁷⁷⁾ 즉, 強大國의 主權 포기를 매개로 하여 하나의 包括的인 世界 연방제로 나아가야 할 것이다.

세째로 信仰의 문제가 남게 된다. 이것은 곧 오늘날의 課題인 나힐리즘을 克服하여 人間은 무엇을 삶의 基盤으로 밟고 살 것인가 하는 문제가 된다. 信仰이란 어떤 특정한 内容이나 教義를 말하는 것이 아니라 “信仰은, 人間을 根底에 있어서 充實케 하고, 움직이고 있는 것이며, 이 根底에 있어서 人間은, 自己自身을 넘어 存在의 根源과 묶여 있는 것이다.”⁷⁸⁾ 그런데 온 세계에 만연되고 있는 나힐리즘이란 「無信仰性에의 埋沒」⁷⁹⁾이다. 과연 이것의 克服이 어떠한 형태로 이루어질 것인가는 쉽게 豫斷할 수가 없다. 既成宗教의 갖가지 변형을 거친 擬似宗教가 全人類의 宗教가 된다든가, 새로운 宗教가 創造될 可能性은 없어 보인다. 그것이 人間의 영혼을 움직이는 것이라면 새로운 樞軸時代와 같은 무엇인가가 高揚되지 않으면 안 될 것이다.

이상에서 본 바와 같이 現代의 問題는, 우리가 살고 있는 科學技術的 世界에서 傳統에 입각하면서도 새로운 精神生活을 확립하는 일이 어떻게 可能한가라는 점에 집중하게 된다. Jaspers는 그러한 人類歷史의 未來가 당면할 具體的 狀況과 여러 問題 점들을 指摘하면서도, 그 課題들이 과연 해결될 것인가 안 될 것인가에 대해서는 아무 言及을 하지 않는다. 그것들은 결국 人類의 努力如何에 달려 있을 것이기 때문이다. 人類의 將來는 결코 밝기만 한 것은 아니다. 오히려 轉落의 위험을 도처에 내포하고 있는 險峻한 길인 것이다.

76) *Geschichte*, S. 217.

77) *Ibid.*, S. 249.

78) *Ibid.*, S. 268.

79) *Ibid.*

그러나 그 危機를 벗어날 救濟의 可能性은 언제나 열려져 있는 것이다. 그리고 그러한 開放된 可能性 속에 人類의 무거운 責任이 놓여 있는 것이다.

위에서 우리는 Jaspers의 歷史觀의 大要를 살펴 보았는데, 그는 西歐의 歷史 哲學의 根幹을 이루어 온 基督教的 歷史思想에 대하여 두 가지 점에서 異議를 제기하고 있다.

그 첫째는, 이 歷史思想이 <全體知 (Totalwissen)>이기를 요구하고 있다는 點이다. “神의 創造, 人間의 墮落, 神의 아들의 出現, 世界의 終末과 최후의 審判이라는 一回의 人間의 歷史, 이러한 基督教的 歷史思想으로부터, 世俗化를 거쳐, 世界의 全體知로서의 歷史哲學이 출현하였다.”⁸⁰⁾ Augustinus에 있어서의 宗教의 攝理思想의 全體觀이 Hegel에 있어서는 辨證法의 歷史를 지배하는 概念의 必然性이라는 사상으로 변하고, 다시 이 辨證法의 思想이 Marx가 생각하는 이론과 科學의 因果思想으로 연결되어 歷史的 生起의 全體로까지 轉用되게 되었다.

Jaspers가 보기에도 이러한 全體知의 誤謬는, 歷史를 “完結된 것 (abgeschlossen)”⁸¹⁾으로 보는 點이다. 歷史의 全體는 現實의으로는 “열려진 全體 (ein offenes Ganzes)”⁸²⁾이며 始元과 終末을 가지고 있지 않는 것이다. 이러한 歷史的 全體知는 잘못 全體計劃 (Totalplanung)의 源泉이 될 수가 있는 것이기에 신중한 주의가 요구된다.

둘째는, 이제까지의 歷史思想에 담겨 있던 形而上學的 歷史觀에 對한 異議이다. 비록 Jaspers가 그의 歷史哲學에서 <形而上學的 歷史哲學>에 관하여 언급하고 있다 하더라도,決코 그가 새로운 形而上學的 歷史哲學을企圖하고 있는 것은 아니다. 그는 歷史哲學에서 거듭 經驗的 態度를 강조하고 있으며, “哲學的 態度는, 絶對的 世界內在 (Weltinnermmanenz)의 모든 全體性을 崩壊시킨다”⁸³⁾고 지적하고 있는 것이다. 열려진 全體는, 思惟하는 人間에 있어서, 처음도 끝도 있을 수 없다. 따라서 어떠한 閉鎖的 歷史像도 그에게 있어서는 存立할 수가 없는 것은 당연한 일인 것이다.

80) *Geschichte*, S.233.

81) *Geschichte*, S.320.

82) *Ibid.*, S.331.

83) *Ibid.*,

참 고 문 헌

I Werke und Schriften von Karl Jaspers

- Allgemeine Psychopathologie, 8, Aufl., Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1965.
- Psychologie der Weltanschauungen, 5, Aufl., Berlin-Göttingen-Heidelberg 1960.
- Die geistige Situation der Zeit, 5, Aufl., Berlin 1960.
- Philosophie, 3, Aufl., Berlin-Göttingen-Heidelberg 1956.
- Max Weber, Politiker-Forscher-Philosoph, 4, Auf., München 1958.
- Vernunft und Existenz, 4, Aufl., München 1960.
- Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, 3, Aufl., Berlin 1950.
- Existenzphilosophie, 2, Aufl., Berlin 1956.
- Nietzsche und das Christentum, 3, Aufl., München 1963.
- Von der Wahrheit (Philosophische Logik, I. Bd.), 2, Aufl., München 1958.
- Der philosophische Glaube, 4, Aufl., München 1955.
- Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, 4, Aufl., München 1963.
- Vom Charakter der modernen Wissenschaft, in: Der Monat, I(1949). S. 12-17.
- Einführung in die Philosophie, 8, Aufl., München 1963.
- Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit, 2, Aufl., München 1952.
- Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze, 2, Aufl., München 1958.
- Die Geschichte der Menschheit, in: Universitas, 7 (1952), S. 1265-1273.
- (Mit Rudolf Bultmann), die Frage der Entmythologisierung, 2, Aufl., München 1954.
- Der Mensch, in: Universitas, 9 (1954), S. 1041-1048.
- Die grossen Philosophen (I. bd.), 2, Aufl., München 1959.
- Philosophische Autobiographie, in: Philosophen des 20. Jahrhunderts, Karl Jaspers, hrsg. von Paul Arthur Schilpp. Stuttgart 1957, S. 1-80.
- Antwort, in: Philosophen des 20. Jahrhunderts, Band Karl Jaspers, hrsg. von Paul Arthur Schilpp, Stuttgart 1957, S. 750-852.
- Die Atombombe und die Zukunft des Menschen, 4, Aufl., München 1960.
- Philosophie und Welt. Reden und Aufsätze. 2, Aufl., München 1963.
- Wahrheit, Freiheit und Friede (mit: Hannah Arendt, "Karl Jaspers" 3, Aufl., München 1958.

Wahrheit und Wissenschaft (mit: Adolf Portmann, Naturwissenschaft und Humanismus), München 1960.

Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, München 1962.

Umgang mit dem Mythos, in: Merkur, XVIII (1964), S. 1-13.

Kleine Schule des philosophischen Denkens, München 1965.

Chiffren der Transzendenz, Hrsg. von Hans Saner, München, 1970.

略字

A Ps	Allgemeine Psychopathologie
Ps WA	Psychologie der Weltanschauungen
Ph I	Philosophie I
Atom	Die Atombombe und die Zukunft des Menschen
Geschichte	Vom Ursprung und Ziel der Geschichte
Ph Gl Off	Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung
W	Von der Wahrheit
EP	Existenzphilosophie
Schilpp: Jaspers	P.A. Schilpp herg. Karl Jaspers

II. Literatur

Barth, Heinrich: Karl Jaspers über Glaube und Geschichte, in: Theologische Zeitschrift, 6 (1950), Basel, S. 434-460.

Bauer, Gerhard: "Geschichtlichkeit". Wege und Irrwege eines Begriff, Berlin 1963.

Bollnow, Otto Friedrich: Existenzphilosophie und Geschichte. Versuch einer Auseinandersetzung mit Karl Jaspers, in: Blätter für deutsche Philosophie, 11 (1937-38), S. 337-378.

Bollnow, Otto Friedrich: Existenzphilosophie, 5. Aufl., Stuttgart 1960.

Brunner, August: Geschichtlichkeit, Bern-München 1961.

Brunner, August: Der Gott der Geschichte, in: Stimmen der Zeit, 171 (1962-63), S. 241-253.

Grunert, Erich: Der Einfluss Kants auf Karl Jaspers. Zugang zur Transzendenz bei Kant und Karl Jaspers, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 3 (1956), Freiburg-

Schweiz S. 21-28.

金炳宇, 存在와 狀況 - 하이데거와 야스퍼스 研究, 한길사, 1981.

Klenk, G. Friedrich: Die Achse der Weltgeschichte, in: Stimmen der Zeit, 15 (1952-53), S. 241-250.

Klenk, G. Friedrich: Vom Sinn der Geschichte, in: Stimmen der Zeit, 152 (1952-53), S. 114-122.

Köhler, Osker: das Bild der Menschheitsgeschichte bei Karl Jaspers, in Saeculum, I (1950), S. 477-486.

Lotz, Johannes B.: Analogie und Chiffre. Zur Transzendenz in der Scholastik und bei Jaspers, in: scholastik, XV (1940), S. 39-56.

Meyerhoff, Hans (Hrsg.): The Philosophy of History in Our Time, Garden City (New York), 1959.

Piper, Klaus (Hrsg.): Offener Horizont. Festschrift für Karl Jaspers, München 1953.

Piper, Klaus (Hrsg.): Karl Jaspers-Werk und Wirkung, München 1963.

Rigali, N.: Die Selbstkonstitution der Geschichte im Denken von Karl Jaspers, Meisenheim, 1968.

Robbers, H.: "Die Achsenzeit" bei Karl Jaspers, in: Bijdragen, 22 (1961), Nijmegen-Brugge, S. 233-245.

Rossmann, Kurt (Hrsg.): Deutsche Geschichtsphilosophie von Lessing bis Jaspers, Bremen 1959.

Schaeffler, Richard: Philosophische Überlieferung und politische Gegenwart in der Sicht von Karl Jaspers, in: Philosophische Rundschau, 7 (1959), S. 81-109: 260-293.

Schilpp, Paul Arthur (Hrsg.): Philosophen des 20. Jahrhunderts. Karl Jaspers, Stuttgart 1957.

Vogt, Joseph: Wege Zum historischen Universum von Ranke bis Toynbee, Stuttgart 1961.