삶의 학으로서의 인문학에 대한 반성

— 인문학 위기 담론과 관련하여 —

김광명 *

Ⅰ. 들어가는 말
Ⅱ. 현대의 상황과 인문학
Ⅲ. 인문적 삶의 의미부여 방법으로서의 해석학
Ⅳ. 삶의 이해와 인문학
Ⅴ. 인간적인 삶의 다양성과 인문학
Ⅵ. '통합과학'의 가능성으로서의 인문학
Ⅶ. 맺는 말

Ⅰ. 들어가는 말

'인간이 지녀야 할 진정한 가치와 삶의 궁극적 의미를 탐구'하는 학으로서의 인문학이 위기를 맞고 있다는 것이 이 시대의 화두가 되고 있다. 인문학의 위기란 인문적 가치의 위기이며, 이는 곧 사회적 위기이고 사회적 삶의 위기라는 절박한 문제의식이 된다. 흔히들 인문학의 위기를 더욱 더 포괄적으로 인문대학의 위기, 인문학자의 위기라고도 한다.[1] 이러한

* 숭실대학교 철학과

1) 이와 연관하여 고려대 인문대 교수들 전원이 "무차별적 시장논리와 효율성에 대한 맹신으로 인문학은 그 존립 근거와 토대마저 위협받는 중대한 기로에 서 있다"고 선언했고, 80개 대

위기의 국면에 역설적으로 인문학의 중요성은 커지고 있다. 아마도 인문학의 위기를 초래한 것은 인문학을 보는 시각이 잘못되어 있기 때문일 것이다. 따라서 인문학의 필요성을 올바르게 인식하는 일이 선행되어야 위기가 극복될 수 있을 것이다. 근본적으로 인간 존재와 삶의 문제를 대상으로 하는 인문학은 인간뿐 아니라 인간이 이룩한 문화에 대해서도 관심을 갖는다.[2] 효율성과 효용성 또는 수익성만으로 해명이 안 되는 인문학만의 존재 가치가 분명히 있을 것이며, 이런 시대에 인문학은 인간의 존재 가치를 탐구하고 삶의 문제에 대한 답을 구함으로써, 인간이 가치 있는 인생을 살 수 있도록 도와준다.

인문학이란 인간의 삶을 문학적・역사적・철학적・예술적으로 연구하고 접근하는 모든 학문의 토대이다. 삶과 분리되어 형식만 추구한 나머지 모던이 포스트모던으로 이행하여 다양한 삶을 추구하듯, 인간 삶이야말로 인문학의 거처이다. 인문학은 인간과 세상에 대해 묻고 답하는 학문, 곧 인간 삶의 학문이기에 삶에서 유리되면 곧 심각한 문제에 봉착하고 만다. 이러한 문제의 심각성을 나름대로 위기라고 본다면, 이 위기의 출처는 외적 환경의 변화와 내적 성찰의 부족에서 비롯된다고 하겠다. 내적 성찰을 통한 외적 환경과의 부단한 소통이 있어야 할 것이다. 이는 물론 삶의 해석을 통한 소통일 것이다. 해석은 안과 밖을 가로지르는 의미추구 작업이다.

서구에선 인문학이 잠재적 국가역량을 결정짓는다고 보고 있다. 인문적 상상력과 비판정신이 그렇다는 말이다. 인문학의 지나친 대중화는 정보를 지식으로 착각하는 문제가 발생할 수 있으나, 대중의 문화적 소양을 길러주는 일이 인문학의 대중화다. 인문학 위기담론에 대한 재단적(裁斷的)

학이 참여한 전국 인문대 학장단은 “오늘날 직면한 인문학의 위기가 인간의 존엄성과 삶의 진정성을 황폐화시킬 수 있음을 자각한다”고 언명하고 있다. 뒤이어 ‘인문주간’이 선포되기도 했다.

2) 특히 인문학의 새로운 정립을 위한 문화학적 시각을 강조한 글로는 이상엽, “인문학 위기극복을 위한 하나의 제안-문화인문학”, 『철학과 현실』 50호, 2001, 가을, 198-212쪽.

접근이 아닌, 사실적 접근이 필요하다. 타 분야의 학문이 인문학과 연계하여 연구를 진행하는 세계적 추세 속에서 인문학의 위상은 오히려 높아지고 있다. 인문학은 인간을 기술과 손잡을 수 있도록 소통을 시켜주는 역할을 해야 한다. 변화된 삶의 내용에 맞는 새로운 해석과 의미부여이다. 하지만 더욱 중요한 것은 삶을 살아가는 사람에 대한 성찰이다.

사람이 사람답게 살 수 있는 사회를 만드는 데 없어서는 안 될 기본적인 가치들이 바로 '인문적 가치'다. 그 인문적 가치의 핵심에는 사람에 대한 존중, 곧 인간의 품위와 생명의 존엄이라는 가치가 놓여 있다. 인문학의 학문적 중요성과 그것의 사회적 중요성은 깊이 연결되어 있다. 한 사회를 지탱하는 데 필요한 인문적 가치에 대한 치열한 연구는 인문학의 몫이다. 인문학은 인간이 가진 소중한 가치를 계발하고 통합한다. 인문학의 본질을 탐구하는 것을 바탕으로 그것을 삶의 현장에 실용적으로 활용하는 방안도 모색해야 한다.

학계 일반에 무분별하게 침투한 시장논리나 대학의 상업화가 인문학의 위기를 불러왔다는 주장에도 물론 일리가 있다. 즉, 상업주의의 팽배로 인해 경제적 가치가 다른 여타 가치들을 압도하면서 인문학의 위기가 심화되었다는 주장이다. 따지고 보면 시장에서 생계를 유지하고 더 나은 삶을 살아가려고 노력하는 사람들이 따르는 시장원리도 궁극적으로 삶을 위한 장치일 것이다. 진정으로 삶을 위한 인문교양이라면, 그것은 취업역량을 극대화하는 데에도 도움이 되어야 할 것이다.

인문학은 과학기술주도의 미래 한국을 위해서도 반드시 필요한 학문이다. 인문학이란 인간에 대해 연구하는 학문이므로 인간이 사는 모든 현실과 무관할 수 없기 때문이다. 오히려 인문학은 실용학보다 더 가까이에서 현실의 삶을 반영한다. 과학기술의 발달로 점점 메마르게 될 사회를 인간적으로 만들 수 있는 것이 인문학이다. 인간을 문제로 삼는 학문으로서의 인문학에서 가장 중요한 것은 인간을 묻는 자리에서 출발하여 다시 인간

의 문제로 되돌아온다는 데에 있다.[3] 이는 곧 자기 정체성의 문제이다.

인문학은 사회가 다원화되면서 발생하는 갈등을 해소하고 사회를 통합하는 역할을 한다. 인문학은 새로운 가치를 창출해 낼 수 있는 훌륭한 자원이 될 수 있다. 삶의 가치와 질(質) 문제의 제고는 인간의 삶과 정신세계를 연구하는 인문학을 통해 가능하다. 인문학은 대중을 기다리는 대신, 대중에게 다가가기 위해 스스로 노력해야 하며, 또한 인간의 삶에 대한 근원적인 성찰을 통해 많은 사회 문제를 해결하기 위해 힘써야 한다. 이때 삶에 대한 피상적인 접근이 아닌, 삶이 우리에게 말을 걸어오며, 나아가 스스로 말하도록 해야 할 것이다.

Ⅱ. 현대의 상황과 인문학[4]

현대사회의 특징을 우리는 혼란과 혼동으로 혹은 불확실성과 불확정성으로 들 수 있을 것이다.[5] 이런 특성은 어떤 특정 사회에 한정된 것이 아니라, 거의 범세계적인 현상이 되고 말았다. 일찍이 마르쿠제(Herbert Marcuse, 1898-1979)는 현대자본주의 사회의 특징을 일차원성으로 규정하면서 인간의 자유와 창조적인 활동의 힘이 크게 위협받게 되었다고 주

3) 미국 워싱턴에 본부를 두고 있는 세계미래회의(WFS)의 티머시 맥 회장이 최근 한국을 방문하여 행한 '인문학의 비판적 가치'에 관한 특별강연은 시사하는 바가 크다. 그에 따르면, 1) 기술과 경제의 혁신에 필수적인 창조적 능력이 인문학적 상상력에서 나온다. 2) 미래사회에는 기술과 생활 패턴의 급격한 변화로 인하여 고도의 스트레스가 생기고 인간의 삶이 극도로 황폐해지기 쉬운데, 이에 따른 치유책이 인문학에서 나올 수밖에 없다. 3) 전 지구적으로 국제화되고 고도로 기술화된 미래사회의 문화적 대변혁 사태에 대해 능동적으로 적응하고 대처할 수 있는 인류의 문화적 역량은 근본적으로 인문학에서 나온다.

4) 이하에서 김광명, 『삶의 해석과 미학』, 문화사랑, 1996, 99-134쪽.

5) 이를 '다형성'(多型性, polymorphism)이나, '다질성'(多質性, multiqualitativeness)이라고 부르기도 하는데, 요즈음 수학이나 물리학 등에서 이론화하여 '카오스론'이나 '급격히 일어난 이변(異變)'의 뜻으로 '카타스트로피론'이라고도 부른다. 전(前)과 후(後)의 단절된 맥락을 이어주기 위한 시도이다.

장한바 있다. 이러한 삶 속에서 우리가 당면하고 있는 위기 가운데 가장 심각한 것은 '인간의 자기이해'[6]의 상실과 인간성의 물화(物化)의 문제일 것이다. 물화는 인간정신의 소외현상에서 빚어진 것이다. 인간의 삶 자체가 파편화되어 총체성을 상실하고 있으며 삶의 전체성 파괴의 문제가 심각하게 대두되고 있는 실정이다. 우리 자신이 살고 있는 이 세기의 학적(學的) 기초는 무엇인가? 이런 상황에서 인간의 삶에 대한 물음으로서의 인문학은 어떤 적극적인 의미를 지닐 수 있는가? 그와 같은 의미를 도출해낼 수 있는 방법은 과연 무엇인가?

인간의 자기인식을 위한 진정한 가능성을 인문학이 지니고 있다 한다면, 이 시대에 팽배한 위기 극복의 가능성을 우리는 인문학에 대한 진솔한 반성과 검토로부터 시작해야 한다고 생각한다. 그렇다면 인문학 혹은 인문과학(litterae humaniores)이란 무엇인가? 그것은 인간이 남긴 기록 일반에 대한 연구를 토대로 인간의 생활이 이루어지고 있는 여러 형식 전반에 대한 탐구를 본래의 영역으로 삼는 바, 철학·문학·역사 및 예술 일반의 전 영역을 망라한다. 본래 서양의 학문 전통을 보면, 인문학이란 고대 그리스에서의 고전(古典) 교양을 뜻하기도 했고, 고대 로마사회에서 이상적인 인간을 양성하기 위한 교육과정을 의미하기도 했다. 고대 그리스·로마에서 전통적인 교육과정으로서, 그리고 중세에는 일반교양 교과목으로 자유칠과(自由七科, septem artes liberales)가 있었다.[7] 인문학의 전통이 서구에만 고유한 것이 아니라, 동양에서도 중국의 주대(周代) 이래로 예(禮)·악(樂)·사(射)·어(御)·서(書)·수(數)의 이른바 육예(六藝)를 통해 인간성을 완성하기 위한 기초교양으로 삼았으며 인격도야의

6) Nobert Hinske, "Kants Idee der Anthropologie", in : *Die Frage nach dem Menshen*, Festshrift f. M. Müller zum 60. Geburtstag. H. Rombach 편, (Freiburg/München, 1966), 410쪽.

7) 언어적 능력을 기르는 삼과(trivium)는 수사학, 문법, 변증론(또는 논리학)이고, 수리적 능력을 키우는 사과(quadrivium)는 산술학, 기하학, 음악, 천문학이다.

길잡이로 삼았다. 이렇게 보면 인문학은 양(洋)의 동서를 막론하고 인간성을 도야하고 실현하는 과정과 긴밀하게 연관된다.

근대에 들어와 자연에 대한 탐구와 더불어 개별과학이 급속도로 발전함에 따라 지식이 다양하게 분화되고 이에 따라 인문학도 점차 예전에 지녔던 그 "포괄적 성격과 규범적 맥락, 그리고 실천적 지향성"[8]을 차츰 잃게 된다. 자연과학적인 방법론의 대두는 인문과학의 방법론상의 위기로 이어지고 인문과학은 개별학문의 체계 속으로 편입되고 말았다. 여기에 학(學) 전체와 인문과학의 관계, 인문과학과 자연과학의 한계문제가 등장하게 된다. 또한 인문과학 안에서도 각 영역 간에 대화가 끊기고 단절의 골이 깊이 패어 감히 우려할만한 경향이 일어나고 있다 하겠다. 이는 분석의 시대가 빚어낸 부정적인 결과이기도 한 셈이다. 그러기에 우리는 총체적인 조망과 종합의 지혜를 필요로 한다. 이 말은 단순히 분석과 종합의 기계적인 반복을 뜻하는 것이 아니라 질적으로 전혀 다른 새로운 통찰이 필요하다는 것이다.

여기에 대한 반성의 싹은 사실 19세기에 들어와 이미 시작되었다고 하겠으며 인문과학에 대한 새로운 의미와 방법이 논의되기에 이르렀다. 그 주장하는 의미에 따라 몇 가지 명칭을 달리 부여할 수 있는 바, 딜타이(Wilhelm Dilthey, 1833-191)는 대상영역에 따라 자연과학과 정신과학(Geisteswissenschaft)으로 나누었다. 그에 의하면 정신과학은 오늘날의 인문학이나 사회과학을 넓게 포함하여 인간의 내면적 삶의 표현을 해석하는 제반분야를 통틀어 말한다. 리케르트(Heinrich Rickert, 1863-1936)는 탐구방법에 따라 법칙을 정립하는 자연과학과 개성을 기술하는 문화과학(Kulturwissenschaft)을 구분하였다. 문화란 단순히 인간의 행복을 추구하는 기능으로서만이 아니라, 인간과 자연, 인간과 역사, 인간과 인

8) 김여수, "인문과학의 이념 : 과학적 설명을 중심으로", 『인문과학의 새로운 방향』(서울대학교 인문과학연구소 편찬, 서울대출판부, 1984), 2쪽.

간을 매개하는 보편적 인문주의의 결실이다. 그 외에도 특히 철학사가로 활약한 빌덴반트(Wilhelm Windelband, 1848-1915)는 리케르트와 비슷하게 구분하면서도 정신과학을 역사과학으로 불렀다. 정신은 역사 속에서 이루어지고 그 축적된 내용이 곧 역사이기 때문일 것이다.

이제 인문과학이 스스로의 학적 이해를 위해 어떤 길을 밟아 왔는가를 간략하게 살펴보기로 한다. 로탁커(E. Rhthacker)는 인문과학 내지 정신과학을 "국가・사회・법・풍습・교육・경제・기술에서의 삶의 질서(Ordnungen des Lebens), 언어・신화・예술・종교・철학 및 과학에서 세계를 해명하는 일(Deutungen der Welt)을 그 대상으로 삼는 학문"[9]이라 정의한다. 인간의 삶이 차지하는 위상 혹은 질서와 세계에 대한 의미해석이 곧 인문학의 주된 내용인 셈이다. 곧이어 살펴보겠지만, 이는 인간의 삶을 객관적으로 이해하려는 딜타이의 시도와도 맞아 떨어진다.

고대 로마의 웅변가이자 정치가요 사상가인 키케로(Marcus Tullius Cicero, B.C. 106-43)는'인간에게 가장 적합한 학문'이란 뜻으로 인문학(studia humanitatis)을 사용하였으니, 그것은 문예적이요 인문적인 교육이었다. 그 후 영국을 비롯한 영어권에서 주로 쓰는 humanities나 liberal arts, human studies, 프랑스에서 사용하는 sciences humaines, science de l'humanite, 이탈리아에서 Filosofia dello spirito는 이 의미와 동일한 연장선 위에 놓인다. 나아가 여기에 해당되는 말이 독일어권에서는 정신과학이었고, 이 또한 인문학을 일컫는다. 대체로 서구 사상사의 지적(知的) 맥락에서 보면, 인문학은 고전적 이상인 이성(理性)과 기독교적 이상인 신앙과의 조화를 꾀한다. 철학이야 말로 인문학의 주된 내용을 이루는 셈이다. 이외에도 한 가지 예를 더 들어보면, 쉴(Johannes Schiel)은 밀(John Stuart Mill, 1806-1873)의"On the logic of Moral Sciences"

9) Erich Rothacker, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften,* Handbuch der Philosophie, 1926, 3쪽.

을"Von der Logik der Geisteswissenschaften: moralischen Wissenschaften"으로 번역했는 바, 여기서 알 수 있는 것은 도덕과학과 정신과학을 같은 지평 위에 놓고 본다는 점이다.[10] 그렇게 보면 인문과학의 다른 명칭으로 정신과학, 도덕과학, 역사과학, 규범과학 등이 두루 쓰였음을 알 수 있다. 어떻든 인문학은 자연과학에 대(對)한 것으로서 학문이나 학문적 복합으로서 보다는 오히려 인문교양적 내용을 더 많이 담고 있는 것으로 보인다.

전통적으로 인문학은 근대의 인문주의와 많은 연관을 맺고 있다. 인문주의는 인간성에 대한 지속적인 탐구이며, 인간의 존엄이나 품위에 어울리는 현존재를 형성해준다.[11] 인간은 권위와 품격을 바탕으로 다른 생물과는 달리 고유한 내면적 가치를 지닌 이성적 존재이다.[12] 인간에게서 최고의 가치를 추구하며, 인간을 위한 최종의 목적인 이념과 실천적 노력을 인문주의는 지향한다. 인간이 축구하는 가치를 정해 주는 규범과 행위의 기준으로서의 인문주의는 개개인과 인간사회 전체의 안녕과 해방을 추구한다. 또한 인간의 교양과 성숙능력을 확신하며 개성을 존중한다. 나아가 인간능력의 창조성의 바탕 위에 그 전면적인 형성과 자유로운 전개를 목표로 삼는다.[13] 인문주의의 이념을 실천에 옮겨 놓은 것이 인간성의 개념이다. 인문주의는 인간자신에 대한 의식적인 반성과 더불어 시작된다. 사회적으로 통합되어 있으며, 평등에 근거한 원시공동체적 삶의 질서의 해결과 더불어 인문주의는 자연과 역사의 맥락 안에서의 인간의 위치에 대한 반성으로서 시작된다. 인간성의 원리가 어떻게 명료하게 드러

10) Theodor Bodammer, *Philosophie der Geisteswissenschaften*, (Freiburg・München: Karl Alber, 1987), 24쪽.

11) 라틴어 후마누스(humanus)는 '인간적・인도주의적'의 의미이고, 후마니타스(humanitas)는 '인간성・인류'의 의미를 담고 있다.

12) 진교훈, 『철학적 인간학 연구』(경문사, 1994), 12쪽.

13) Wolfgang Förster, "Humanismus"(Artikel), in : *Europäische Enzyklopädie zur Philosophie und Wissenschaften*, Bd.2, (Hamburg: Felix Meiner, 1990), 560쪽.

나는가 하는 문제는 역사에 있어서 진보의 자연법칙적 근거에서 찾아 볼 수 있다. 인간성은 개인의 행위규범의 내용이 되며, 도덕적 성숙의 내용을 이룬다. 이것이 중심이 되어 세계사의 진보과정의 내용을 이루며 역사적인 전망을 구성한다. 인간적 자기규정은 인간성의 전제요, 그 결과다. 인간성은 역사진행의 주된 축(軸)이다. 그래서 역사인식은 자기인식의 방법이 되거니와 인간의 자기이해를 통해 진정한 세계이해가 가능하게 된다. 이렇게 역사인식과 자기인식, 그리고 자기이해와 세계이해는 맞물려 있다.

Ⅲ. 인문적 삶의 의미부여 방법으로서의 해석학

우리는 인문적 삶에 어떤 의미를 어떻게 부여할 수 있는가? 제반 정신과학 혹은 인문과학을 인식론적으로 그 근거를 마련하여 발전시키고자 하는 일이 해석학의 과제가 된다. 이를 테면 정신과학의 인식이론이 해석학인 셈이다. 물론 과학적 환원주의나 실증주의의 입장에서 보면, 해석학적 방법에만 의존하는 일은 비논리적이고 비학문적이며, 심지어는 방법을 전혀 가지고 있지 않다는 시각이 있을 수 있다. 그럼에도 불구하고 인간은 삶의 의미를 이해하고 해석하는 행위를 본질로 삼는 존재일 수밖에 없다.[14] 그러기에 해석은 인문학의 방법론적 기반(基盤)이 되거니와 단지 방법론에만 머무르지 않으며 삶 그 자체가 된다.

이런 맥락에서 몇몇 학자들의 견해를 살펴보기로 하자. 딜타이는 정신과학이라는 말을 헤겔(G. W. F. Hegel, 1770-1831)의 객관정신에서 동기(動機)를 부여받아 사용하고 있다.[15] 헤겔은 인간정신을 주관정신, 객

14) 강두식・이성원, "문학연구의 새로운 방향", 『인문과학의 새로운 방향』(서울대학교 인문과학연구소 편찬, 서울대출판부, 1984), 84쪽.
15) Theodor Bodammer, 앞의 책, 25쪽.

관정신, 절대정신으로 나누고 있는 바, 주관정신의 철학은 정신일반의 인간학적・현상학적・이성적・심리적 전제나 조건에 관계한다. 객관정신의 철학은 사회적・역사적 삶의 연관관계 속에 어떻게 정신을 외화(外化)하여 침전시켜 놓는가하는 방법을 인간이성의 형식에 따라 논의한다. 그렇게 하여 현실로 외화되어 나타난 법형식・법전・정치제도・사회제도・경제행위의 거래방식・국가기관 등이 여기에 해당된다고 하겠다. 절대정신의 철학은 인간의 다양한 정신활동을 종합하여 나타내는 일에 관계된다. 즉 스스로 관조하고 의식하는 일이다.[16] 딜타이는 특히 이 가운데 사회적・역사적 삶을 강조하는 맥락에서 객관정신과 정신과학을 연결지은 것으로 보인다. 그러나 인문과학은 주관적, 객관적, 절대적 정신을 각각 구별하여 특히 객관정신만을 취(取)한다기보다는 그 모두를 주된 내용으로 삼는다고 보아야 할 것이다. 또한 여기서 한 걸음 더 나아가 인문학은 정신일변도의 일면적 내용이 아니라 삶의 내용 전체를 담아야 할 것이다.

19세기경 독일 역사학파의 대표자인 드로이젠(Johann Gustav Droysen, 1808-1884)에 의하면, 역사 기술(記述) 혹은 방법에 관한 학(學, Historik)은 역사적 사유와 탐구의 기관(器官)이 되는 것을 과제로 삼는다. 인간세계는 자연세계와는 전적으로 달리 역사적 본성을 통하여 이루어진다. 왜냐하면 역사적 시간이란 의미 있는 시간이고, 이 때 의미란 인간행위에 의해 주어지기 때문이다. 따라서 역사해석의 이면에는 인간개념이 늘 깔려 있다.[17] 과거와 현재는 서로를 밝혀 준다. 드로이젠은 어원학적 작업의 전체와 부분이 텍스트와 맺는 관계의 해석학적 구조를 역사적 연관의 이해과정으로 옮겨 놓는다. 드로이젠에 있어 '이해'는 인간간의 관계를 가장 내적(內的)으로 연결시켜 묶어주는 유대(紐帶)이며, 모든 도덕적 존재의 토대가 된다. 그에게 있어 인간의 모든 정신적 감성적 본성은 완전히

16) Theodor Bodammer, 앞의 책, 25쪽.
17) Hajo Holborn, History and the Humanities, in : Philip P. Wiener and Aaron Noland (ed.), *Ideas in Cultural Perspective*, (Rutgers Univ. Press, 1962), 316쪽.

함께 활동하며 동시에 주면서 취(取)하고, 산출하면서 받아들인다.[18]

정신과학이 지니고 있는 반성적 성격 및 삶의 실천적 성격과 근대 경험과학의 학적 요청을 딜타이는 강하게 대비시키고 있다. 엄격한 의미에서 정신과학의 과제는 인간적·역사적·사회적 세계에 관한 객관적이고 일반적으로 타당한 지식을 얻는 데 있다. 정신과학은 삶과 표현, 이해의 연관관계에 근거하여 이러한 지식을 얻으려고 한다.[19] 정신과학은 삶이 살아진 체험과 그 표현, 그리고 그것의 역사적 인식인 이해에 기초하고 있기 때문이다. 그러기에 체험과 이해, 삶의 표현은 같은 지평 위에 있다. 체험을 통해 삶에 표현된 내용을 이해하는 일이야말로 정신과학이 추구하는 목표이다.

"삶의 연관관계"란 다만 삶을 한데 묶어 놓은 총체가 아니라, 서로 상이한 관점 아래에서 이루어진"의미의 상호 연관 관계"이다.[20] 모든 삶은 고유한 의미를 지니고 있거니와 의미연관 속에 놓여 있다. 삶의 의미란 삶이 추구하는 목표설정과 가치관이 변할 때 삶의 진행 속에서 바뀌어질 수 있겠지만, 의미연관 속에 있다는 사실만큼은 불변이다. 인간적 삶은 인문학의 중심내용을 이룬다.

Ⅳ. 삶의 이해와 인문학

삶 그 자체는 우리의 사유의 출발점이자 탐구의 목표이다. 삶에로 돌아갈 것을 강조한 딜타이에 있어 삶의 표현이란 개인을 넘어선 보편적인

18) Theodor Bodammer, 앞의 책, 35-36쪽.

19) W. Dilthey, *Gesammelte Schriften* Ⅰ*XIX*, (Stuttgart und München, 1922) ff. Schriften Ⅶ, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, 1979(7판), 87쪽.

20) Dilthey Schriften Ⅶ, 200쪽.

범주이다. 그것은 언어적 표명뿐 아니라, 인간이 효과적으로 각인(刻印)시켜 놓은 모든 것을 일컫는다. 기술이나 학문 혹은 예술의 작업들이 바로 그 표현이다. 몸짓, 말이나 음악에서의 억양 등으로 표현된 형식처럼 말이다. 그에 있어 표현은 철학의 중심개념이며, 정신개념이다.“삶”이란 외부세계의 조건들 아래에 서 있는 개인 상호간의 연관관계요,[21] 모든 인간성이 공유하고 있는 생산적인 힘이다.[22] 삶이란 사회적, 역사적 기능 및 구조 속에서 맺어지는 연관이다. 그 안에서 인간들이 행동하고 서로 작용하며 이해한다. 다양한 의미 연관의 총체개념으로서의 삶은 역사적으로 이루어진, 인간들 간의 상호소통 및 상호작용의 관계이다.[23]

딜타이에 의하면, ‘이해’란 밖으로부터 주어진 기호(記號)를 가지고 내적인 것을 인식하는 과정이다.[24] 이해는 의미 있는 전체성을 지향하거니와, 전체성은 이해를 위한 전제조건이 된다.[25] 정신과학은 이해하는 인간의 삶이 실제로 실천하지 않으면 안 되는 경험의 지평과 결합되어 있다. 역사적・사회적 영향 관계는 인과관계가 아니라 의미관계이다. 이러한 의미관계는 자연의 기계적인 인과(因果) 관계와는 달리 가치관과 목표설정을 통해서 영향관계를 만들어낸다.[26] 논리적 구조는 문화적 사회적 배경에 무관하게 모든 이성적 주체에 타당하다. 사회적 상호관계의 규칙이 일반화의 정도를 뒷받침해주고 일관된 사고(思考)에 일치할 때에야 비로소 사회집단의 응집력을 위한 근거를 마련할 수 있다.[27] 사회적 이해는 개

21) Dilthey Schriften Ⅶ, 228쪽.
22) Josef Bleicher, *Contemporary hermeneutics: Hermeneutics as method, Philosophy and Critique*, (London : Routledge & Kegan Paul, 1980); 『현대 해석학』(권순홍 역), 한마당, 1990, 31쪽.
23) Theodor Bodammer, 앞의 책, 49쪽.
24) Dilthey Schriften Ⅶ, 309쪽.
25) Josef Bleicher, 앞의 책, 43쪽.
26) Dilthey Schriften Ⅶ, 153쪽.
27) Peter Prechtl・Alfred Schöpf, *Das Verhältnis von Moralentwicklung und Geltung, Philosophische Rundschau*, (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1992), 31/39쪽.

인들이 상황해석의 과정에 대해 사회체계의 사건들에 의미를 부여하는 것이다. 사회적 이해에 대한 경험적 탐구에서와 비슷하게 개인 상호간에 발전된 가치와 도덕성 일반에 대한 이해 사이에 연관이 있다. 사회관계의 올바른 분석을 위해서는 인간성에 대한 깊은 이해가 필요하다. 이 때 인간으로서의 자기이해는 상호주관적인 긍정적 가치를 지닌다. 딜타이에 있어 인간이해의 문제는 우리자신의 실존의 역사성에 대한 의식을 재발견하는 일이기도 하기 때문이다.[28] 정신과학의 표현방식은 다른 것에 대한 인식의 전달목적을 위한 수단이 아니라, 그것은 오히려 그 자신의 인식과정에 포함된다. 말하자면, 체험 속에서 하나가 되며, 나 자신인 내용과 하나가 된다는 말이다.[29] 여기에서 주(主)와 객(客)은 동일한 장(場)에 들어오게 되거니와 그 이원화(二元化)가 원초적으로 극복된다. 인간은 다만 반성에 기초한 역사의 인식을 통해서 이 점을 인식한다.

카시러(Ernst Cassirer, 1874-1945)는 ≪정신과학의 구조 안에서 상징형식의 개념≫(1912/22),≪문화철학의 자연주의적, 인문주의적 근거≫(1939), ≪문화과학의 논리≫(1942)에서 인문과학의 내용과 방법에 가치 있는 논의를 제공한다. 그는 기존의 인문학에 예술적 창조까지를 넓게 포함시킨다. 자연과학의 논리란 보편적인 법칙 정립에 근거한다. 반면에 인문과학을 지배하는 논리는, 헤겔이 말하듯 구체적인 보편이다. 왜냐하면 구체를 떠난 보편은 공허하다. 인문과학은 인간의 삶이 구체적으로 이루어지는 여러 양상을 전체로 묶는 것이기 때문이다. 생물학자 윅스퀼(J. von Uexküll)은 활력론(Viltalism)을 대변하며 생명의 자율적인 원리를 옹호한다. 의미기능의 망(網)은 질적인 변화를 거쳐 양적인 팽창을 도모한다. 이렇게 하여 인간은 환경과 관계한다.[30] 문화형식은 상징형식이 되면서

---

28) Richard E. Palmer, *Hermeneutics : Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthery, Heidegger, and Gadamer*, 1980 ;『해석학이란 무엇인가』(이한우 역), 문예출판사, 1989, 152쪽.

29) Theodor Bodammer, 앞의 책, 59쪽/ Dilthey Schriften Ⅶ, 27쪽.

다양한 창조적 활동을 하게 된다. 상징은 의미를 지닌 매개물이며, 인간은 상징을 지닌 이성존재인 까닭이다. 이 때 상징은 인간본성을 파악할 수 있는 중요한 실마리가 된다. 카시러는 상징에서 인간성의 단초를 본 것이다.

짐멜(Georg Simmel, 1858-1918)에 의하면, 정신과학으로서의 철학의 과제는 역사가를 통해 마련된 역사의 선천적인 구성 조건들을 분석해내는 일이다.[31] 짐멜은 칸트가 그의 선험철학에서 엄격하게 적용한 개념인 '선천적인 것'의 의미를 확장했다. 칸트에 의하면 세계상(世界像)이 선천적 기능을 통해 규정되는 까닭에, 이 상(像)은 자연과학까지도 이 세계로부터 구성하려고 한다. 하지만 짐멜에 의하면 체험한 현실을 정확하게 그대로 모방할 수는 없고 정신에 의한 합리적 구성, 즉 역사의 과거상이 있을 수 있다. 그리하여 대상의 구성을 위한 학(學)을 필연적으로 가리키는, 현저하게 경험적인 전제(前提)에까지 관련시켰다. 물론 여기서 역사의 선천적인 구성요건과 실제의 역사현실은 긴밀한 관계 속에 있어야 할 것이다. 물론 양자가 서로 같은 것은 아니지만 달라서도 안 된다는 말이다. 왜냐하면 역사현실에 낯설고 역사에 자의적인 패턴을 부과하는 철학은 역사의 장(場)에서 배제될 수밖에 없기 때문이다.[32]

개인은 논리적으로 계산되지 않고 심리적으로 구성될 뿐이다. 이러한 구성은 개별자와 전체의 상호제약 사이에서 이루어진다. 이것은 이른바 해석학적 경험을 통해서 조정된다. 심리적 구성과 논리적 계산은 엄격히 구분되지만 둘 사이에 어떤 구조적인 유사성(類似性)이 있음을 심리학자들은 지적하고 있다. 이를 테면, 립스(Th. Lipps, 1851-1914)와 같은 감

30) E. Cassirer, *An Essay on Man : Introduction to a Philosophy of Human Culture*, (Yale Univ. Press, 1944) ; 『인간이란 무엇인가: 문화철학서설』(최명관 역), 서광사, 1988) 47-49쪽.

31) Georg Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Eine erkenntnistheoretishe Studie, 1892, völlig veränderte Aufl., 1950. 51쪽.

32) Hajo Holborn, 앞의 글, 314쪽.

정이입론자는 심리적 구성의 주체와 대상 사이에는 친화관계가 있어 감정이입이 가능하다고 본다. 또한 아른하임(R. Arnheim, 1904-2007)과 같은 형태심리학자는 주체의 표현하는 행위와 대상이 자신 안에 지니고 있는 표현성의 관계를 논의하는 중에 특히 표현성의 우위를 말한다. 이때 표현성은 심리적 구성의 결과 외부로 밝혀진 내용일 것이다. 역사학자는 개별자의 전체상을 그들의 개별적인 표현에서 얻는다. 하지만 이 개별성은 개별자의 전체상에서 올바르게 밝혀지고 그 결과 보편성을 얻게 된다.[33]

짐멜에 있어서의 '이해'란 신체적으로나 영혼적으로 나누어지지 않은 전체성에서 다른 사람과의 직접적이고 직관적인 지각 위에서 가능하다. 그러나 통일적이기 때문에 이해할 수 있는 것이 아니라, 이해할 수 있기 때문에 통일적이다. 만약에 통일이 이해의 선행조건이 된다면, 이는 전통적인 형이상학이 주장하는 바를 그대로 따르는 꼴이 되고 만다. 새로운 형이상학은 다양한 이해를 토대로 해서 통일성을 모색해야 할 것이다. 그러할 때 과거의 형이상학은 새롭게 설득력을 얻을 수 있게 되거니와 오늘날의 인문학을 해명하는 데 있어서도 의미가 있을 것이다.

딜타이학파의 다른 문화철학자인 리트(Theodor Litt, 1880-1962)는 신헤겔주의자라 볼 수 있는 바, 특히 그는 정신과학에서의 인간적인 삶이 수행하는 기능을 강조한다.[34] 그에 의하면 개인과 공동체의 관계는 만남의 관계이다. 거기에서 인간 상호간에 대한 염려 혹은 배려가 생긴다. 만남과 배려의 문제는 오늘날 인간의 실존적 물음을 밝히는 데에 있어서도 퍽 중요하다 하겠다.

볼노프(Otto Friedrich Bollnow, 1903-1991)는 정신과학의 해석학적 문제를 제기한다. 그의 중심문제는 이해의 형식・조건・가능성 및 한계이다. 그에 있어 삶은 인간의 집합적인 내면적 힘이다. 그것은 감정과 열정

33) Georg Simmel, 앞의 책, 20쪽.
34) Theodor Bodammer, 앞의 책, 82쪽.

의 비합리적인 힘이다. 인식의 객관성과 보편타당성을 볼노프는 구분한다. 그것은 인식하는 인간의 특수성으로부터 독립한다. 즉, 모든 인식본질을 위한 접근 혹은 결합이다. 인식의 객관성을 볼노프는 대상인식의 적합성으로 보고, 사태(事態)나 사항(事項)에 적합한가의 여부로 이해한다.[35] 따라서 이러한 적합성에서 본다면 '이해'가 인문과학에만 한정된다거나 설명적 절차가 자연과학에만 국한되는 것도 아니다. 이해와 설명은 모든 인식행위에 다양한 정도로 적용된다.[36]

가다머(Hans-Georg Gadamer, 1900-2002)에 의하면, 학적 탐구란 인간의 자기이해의 가능성을 위해 던져진 역사과정 속에 연루되어 있는 것으로 보인다.[37] 정신과학에 있어 '진보(進步)'란 객관적 지식의 증대와 필연적으로 결합되어 있는 자연과학에서의 진보개념과는 달리, 문제제기의 보다 높은 반성단계에 있다.[38] 반성은 일반적인 원리들을 구체적인 내용에 적용하는 것이니, 主와 客의 연결인 셈이다. 객관적인 지식이란 결코 절대적인 지식이 아니라, 역사적 중개과정에서 이루어지는 조건적인 지식일 수밖에 없다. 가다머는 정신과학을 인간적 형성 또는 교양(menschliche Bildung)[39]과 관련시킨다."정신과학을 학으로 만드는 것은 근대과학의 방법론적 이념에서 보다도 더 일찍이 교양개념의 전통에서 이해된다. 그것은 우리가 끌어댈 인문주의적 전통이다."[40] 그에 있어 교양(敎養)이란 인문성을 주도하는 개념으로서 의식적인 개인적 동화 과정이다. 괴테(J. W. v. Goethe, 1749-1832)도 교양을 통해 인간은 보편적인 모습으로 완성된다고 본다. 이는 다분히 독일 고전주의적 이상과 이념을 담고 있는 것으로 보인다.[41] 여기에선 더 이상 외적인 것으로 남아

35) Theodor Bodammer, 앞의 책, 88쪽.
36) R. Plalmer, 앞의 책, 159쪽.
37) Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 514쪽.
38) Hans-Georg Gadamer, 앞의 책, 269쪽.
39) Hans-Georg Gadamer, 앞의 책, 7-16쪽.
40) Hans-Georg Gadamer, 앞의 책, 15쪽.

있지 않고 인간 안에서 "되어진 존재" 혹은 "되어 가고 있는 존재"가 된다. 어떤 의미에서 인간은 항상 '되어 가고' 있을 수밖에 없다. 인간은 미완의 진행형이다. 그러기에 교양이란 가다머에 있어 진정으로 역사적인 형성개념이다. 그것은 과거의 시간 안에 머무르는 단순한 전통이 아니라, 역사에의 전승을 현실에 적용하는 것이요, 현실 한가운데 참여하는 일이다. 교양을 통해 인간은 비로소 보편적인 인간의 모습으로 완성된다. 하지만 이 보편적인 모습 속에 객관세계와 사회세계의 연대(連帶)가 이루어져야 할 것이다.

정신과학은 가다머에 있어 도덕적 지식과 긴밀하게 관련되어 있다. 정신과학은 어디까지나 실천적 학(學)이지 한갓 이론적인 학이 아닌 까닭이다. 가다머는 이론적 지식의 근간인 인식, 즉 에피스테메(Episteme)와 도덕적 실천적 지식의 요체인 사려 분별, 즉 프로네시스(Phronesis) 및 수공적(手工的) 지식의 근거가 되는 기술, 즉 테크네(Techne)를 구분한다. 가다머는 정신과학의 '이해'를, 근대에 들어와 제한된 방식으로 '공통감'이나 '판단력' 과 일치하는 '사려분별'(Phronesis)의 지식과 결합시킨다.[42] 그것은 칸트가 말하듯, 반성적 판단력을 통해 특수와 보편의 포섭 관계가 자연스럽게 해명되기 때문이다. 실천적 지식은 구체적인 상황을 향하며, 끊임없는 변화의 정황에서 파악된다.

가다머의 ≪진리와 방법≫(*Wahrheit und Methode*)은 정신과학 혹은 인문학 일반의 자기이해를 위한 논의로 압축된다. 과거와 현재는 시간적으로 멀리 떨어져 있으나 전승과 적용을 통해 역사적 거리가 메워진다. 그러기에 가다머에 있어선 과거의 현재에의 전승과 적용이 영향사(影響史)가 된다. 따라서 시간적으로 단절되지 않고 끊임없이 이어지는 영향사적 전승연관의 인식과 인간의 자기이해의 가능성간에 깊은 관계가 있다.

---

41) H. A. Korff, *Die Lebensidee Goethes,* (Leipzig, 1925), 104쪽.
42) Hans-Georg Gadamer, 앞의 책, 16쪽 이하.

정신과학의 진보와 인간의 자기이해의 심화(深化)는 서로 결합되어 있다.[43] 대체로 서구에서는 전승의 토대 위에 진보와 발전이 가능하다고 보고, 이를 진리의 자기전개 과정이라 말해 왔다.

딜타이는 '이해'를 정신과학의 대표적인 인식방법으로 그 특징을 나타낸다. 정신과학은 자신의 목적을 폐쇄적으로 가지고 있는 것이 아니라, 자기시대의 문화적 현상과 늘 소통한다. 여기서 문화란, 앞서 살펴 본대로 단순히 인간의 행복을 추구하는 기능으로서의 삶의 총체적 양식(樣式)일 뿐만 아니라, 역사와의 만남, 자연과의 조화, 인간과 인간의 화해를 지향하는 보편적 인문주의를 망라하여 일컫는다. '설명'과'이해'의 구별은 최소한 딜타이가 시도한 바와 같이 자연과학과 인문과학 혹은 정신과학 간의 방법론적 한계를 엄격하게 긋는 데에 알맞다. 일차적으로 우리는 자연현상을 설명하고 정신생활을 이해한다.[44] 하지만 이것은 어디까지나 큰 줄기에서 볼 때 그러하다는 말이다. 정신과학은 이해할 뿐 아니라 설명하기도 한다. 그것은 요즈음 특히 조사방법론이나 계량경제학 에서처럼 양적(量的) 분석을 요하는 체계적인 정신과학에서 그러하다. 뿐만 아니라 역사적 행위연관을 분석하는 역사적 정신과학에서도 이 점은 일정 부분 타당하다. 딜타이는 그가 삶의 표현이라 부르는 정신적 구조물이나 의도적 연관도 늘 자연의 사실을 통해 조건지어 진다고 본다. 자연스레 정신적인 것에 대한 연구의 많은 부분이 물리적인 혹은 자연적인 사실에 대한 연구에 의존하게 된다.[45]

자연과학적 탐구의 대상은 물질적인 층(層)을 이루고 있거니와, 정신과학의 대상은 특히 그 '반성적' 구조로 인해 자연과학의 대상과 구분된다. 그것은 인간에 대한 사실의 기술이 아니라 가치적 표현이다. '심리적 물

43) Theodor Bodammer, 앞의 책, 112쪽.
44) Dilthey, *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*. Schriften Ⅴ, (1982, 7vs), 144쪽.
45) 정신물리학이나 심리물리학(Psychophysics)은 좋은 예가 된다.

리적 생명의 통일체'로서의 인간은 단지 정신과학 혹은 인문과학의 대상일 뿐 아니라, 동시에 자연과학적 여러 학과(學科), 예컨대 생물학・생리학・병리학・심리생리학・심리병리학 등과 같은 학문의 대상이 되기도 한다.[46] 그러기에 인간이 만들어 낸 모든 것은 그와 같은 양면을 공유하고 있으며, 거기에서 삶의 감정과 자기이해가 표현된다.

자연에서의 사물의 진행경과나 과정을 객관적으로 설명한다는 의미는 무엇인가? 그것은 인과론적 설명에 의해 선행명제를 근본적으로 논파(論破)할 수 있으며 반증을 댈 수 있다는 것이다. 그러기에 자연현상에 대한 진술명제는 인간을 삶의 연관관계에 놓는다거나 혹은 역사 안에서 찾는다는 등의 유의미한 형식으로 대체될 수 없다. 무엇보다도 딜타이가 강조하는 바, 역사적 행위나 인간적 삶의 의미는 목표 설정이나 가치관을 통해서 규정된 구조적인 의미의 상호지시연관(Bedeutungszusammenhang)으로 표명된다. 이것은 인과관계와는 전적으로 다르다. 개별자는 부분으로 나뉘어진 삶의 연관 혹은 역사의 연관에 그 고유한 의미를 지니고 있다. 그에 따라 개별적인 부분들은 합법칙적으로 파생할 수 있음으로 해서가 아니라, 특수한 유의미성으로 인해 구체적인 역사적 삶 혹은 현재의 삶의 연관 속에 있게 된다.[47]

정신과학의 대상은 이중적 성격을 지니고 있다. 모든 경험적 대상과 마찬가지로 일반적인 자연연관 속에 묻혀 있다. 하지만 그것의 반성적 구조를 통해 인간적 삶의 표현으로서 특히 다른 대상들과 구분된다. 그 결과 정신과학은 경험적 분석을 설명적으로 처리하는 자연과학과 마찬가지로 그 대상의 포괄적인 탐구를 위해 사용할 수도 있다. 그 대상들의 반성적 특성을 올바르게 하기 위해 정신과학은 해석하면서 이해하고, 전승된 표

46) Dilthey, *Einleitung in die Geistswissenschaften*. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Schriften Ⅰ, 14쪽 이하.

47) 이와 관련하여 고유성과 보편성의 문제는 김광명, 『예술에 대한 사색』, 학연문화사, 2006, 제 4장 참고.

현이 타당한가에 대한 요청과 끊임없이 대결해야만 한다. 그러므로 정신과학은 경험적으로 분석할 수 있는 텍스트학이요, 사실학일 뿐 아니라, 윤리적·규범적 학의 타당성 여부를 반성적으로 요청할 수 있다.[48] 따라서 환원되지 않고 남은 근본문제는 소통(疏通)이다. 그런 까닭에 예를 들면, 하버마스(J. Habermas, 1929-)에 있어 '이해'란, 합리적 의사소통(意思疏通)의 경험이 된다. 이해는 대화를 나누는 상대방의 역할과 해석자를 결합시킨다. 하버마스에서의 학(學)은 역사적 현상이요, 인간에 관한 실재의 역사적 삶의 연관관계 속에 깊숙이 들어가 있다.[49] 여기서 우리는 인간적 삶의 다양성에 부딪치게 된다.

Ⅴ. 인간적인 삶의 다양성과 인문학

삶의 다양하다는 말은 삶의 형식 혹은 양식이 다양하다는 말이기도 하다. 언어로부터 출발하든, 아니면 현상으로부터 출발하든 우리는 삶의 다양성의 문제와 부딪힐 수밖에 없다. 다양성의 현주소는 현재이지만, 그 단초(端初)는 과거로부터의 영향이요 작용이다. 파찌히(G. Patzig)는 그의 ≪설명과 이해≫(Erklären und Verstehen)에서 해석학적 삼각형의 세 극(極)을 말한다. 현재를 과거로부터 설명하고 현재의 경험을 빌어 과거를 해독(解讀)함으로써 과거를 그 낯섦 속으로부터 현재화한다.[50] 그리하여 결국 현재화된 과거의 낯설음은 이제 더 이상 낯설지 않은, 이를 테면 낯익음으로 바뀌게 된다. 과거와 현재 사이에는 분명히 상호 해명(解明)과 해독(解讀)의 관계가 있다.[51] 현재와 과거의 상호해명과 해독의 관

48) Theodor Bodammer, 앞의 책, 128쪽.
49) Theodor Bodammer, 앞의 책, 144쪽.
50) G. Patzig, Tatsachen, Normen, Sätze. Aufsätze und Vorträge, (Stuttgart, 1980), 64쪽/ Theodor Bodammer, 앞의 책, 199쪽 참조.

계는 과거가 그 자신의 시대에 대해 낯설거나 혹은 그 자신의 앞선 역사(前史, prehistory)이더라도 모든 역사경험에 대해 타당하다고 하겠다. 현재화된 과거는 현재라는 시간지평에 끊임없이 작용을 가한다. 이 작용을 통해 과거와 현재 사이에는 팽팽한 긴장관계가 이루어지며 생기(生氣)를 더해준다.

삶의 다양성은 구체적이고 개별적인 삶의 모습에서 나타나지만, 이것은 인류라는 보편적인 가치 속에서 통일성을 찾는다. 고전적 교양교과나 그 후의 인문주의의 전개를 보면, 이런 사실은 더욱 분명해진다. 개인은 의식적 행동을 통해 자신의 개별성 혹은 특수성을, 그리고 반성을 통해 이러한 개별성을 지양하고 범례적인 '인류'를 나타낸다. 인류란 인간의 참된 본질을 전개하여 이루어진 이상(理想)이요, 보편적인 인간모습을 가리킨다. 후기산업사회에서 우리가 겪는 인간소외 현상은 바로 인간의 유적(類的) 존재로부터의 소외된 것이다.

오늘날 역사과학 이상으로 사회과학은 경험적이고 분석적인 과학의 의미에서 사회적 기능연관을 통계적으로 그리고 법칙정립적으로 설명할 목적을 지니고 있다. 더욱이 사회적으로 필요한 상황들의 변화를 프로그램적으로 진단하거나 주어진 행위목표의 실현을 위해 적합한 수단을 기술공학적으로 분석하는 데 접근하고 있다.[52] 하지만 사회과학적 탐구는 삶의 가치라는 전제 위에 서 있으며, 어디까지나 중심내용은 인간의 활동이요 행위이다. 인간의 행위는 곧 삶의 경험 위에서 가능하다. 이때 경험은 역사적 성격을 지니며, 세계에 대해 우리의 이해가 이루어지는 방식인 것이다.[53] 이해가 차단된 경험은 진정한 의미에서의 삶의 경험이 아니다.

시작(詩作)이나 음악, 조형예술 등과 같은 미적 학문들의 대상들은 사회의 문화적 삶의 연관관계 속에 놓여 있다. 여기에 문화적 의사소통의

51) E. H. Carr, *What is History?*(London, 1961), 66쪽.
52) Theodor Bodammer, 앞의 책, 210쪽.
53) R. Palmer, 앞의 책, 360쪽.

연관이 잘 정제(精製)되어 드러나 있기 때문이다. 이른바 정신과학으로서의 학(學)은 경험적일 뿐 아니라, 목표설정의 특수한 요구로 인해 동시에 철학적·반성적 학이 된다. 즉, 인문주의자 헤르더(J. G. Herder, 1744-1803)가 말한 바와 같이 그 목표는 '인간성의 고양을 위한'(zur Beförderung der Humanität)[54] 것이다. 헤르더는 인간성을 자연의 주된 법칙으로 보는데,[55] 이것은 마치 칸트가 인간을 자연의 최종목적이요, 궁극목적으로 보는 것과도 같은 맥락이다. 물론 여기서 자연의 의미는 이중적이지만, 현상과 본체의 이분법을 넘어서, 이 양자를 가능하게 하는 근원적인 것으로서의 초감성적 기체(超感性的 基體)로 보아야 할 것이다.

정신과학 혹은 인문과학에 있어서의 대상은 무엇인가? 딜타이가 말하듯, 역사적·사회적 삶의 현실이야말로 정신과학의 유일한 대상이다.[56] 그것은 현재의 역사적·사회적 현실 뿐 아니라, 지나간 시대의 것에도 똑같이 관련된다. 역사가는 과거를 단지 지나간 역사적 소재로만 읽지 않는다. 수기(手記)를 판독하고 진위를 검토하고, 또한 원전을 성립사적인 관점에서 재구성한다. 그밖에 방법상의 보충적인 작업을 통하여 역사적 상황의 표상과 연관관계를 얻으려 애쓴다. 역사적이고 문헌학 상의 원전비판을 통하여 실천적 기능이나 다른 역사자료와의 연관을 분석하고, 종종 서로 다르게 이해할 수 있는 의미내용을 해석적으로 해명하며, 끝으로 주제설정을 통해 주어지 물음의 지평 안에서 사회적 역사적 의미를 규정한다. 역사적 근원은 지시적 성격을 지닌다. 즉 그것은 그 자체로 이미 끝나지 않은 역사적 사회적 현실을 포함하며, 다른 것과 더불어 과거에 관한 하나의 상(像)으로 통합된다. 그러한 상은 가설적인 역사적 구성물로 남는다. 고대사학자인 알프레드 호이쓰(Alfred Heuß)는 역사학의 대상은 단지 구상력 속에서만 성립된다고 말한 바 있다.[57] 상상력 없이 역사는

54) J. G. Herder, *Briefe zur Beförderung der Humanität*, 1794.
55) J. G. Herder, *Sämtliche Werke, Hildesheim*, 1967, Bd.14, 209쪽.
56) Dilthey Schriften Ⅰ, 4쪽.

있을 수 없다는 말이다. 상상력은 삶의 현실과 이상을 연결해주는 고리 역할을 한다. 진정으로 학적(學的) 목적을 가지고 추진된 역사는 시인과 가까이 있다는 점에 대해 반박(反駁)할 수 없다. 역사는 과학임과 동시에 예술적 상상력에 기초한 예술이기도 하다. 역사적 상상력은 우리로 하여금 다가올 미래를 미루어 그려 보게 하기 때문이다. 하지만 역사적 상상력의 크기는 삶의 다양성의 정도에 달려 있기에 역사와 삶은 불가분의 비례관계에 놓인다.

다른 한편, 삶의 다양성은 언어적 기호의 다양성과도 연관된다. 문학이론이나 예술론에 대한 구조주의 혹은 기호론이 기여한 관점에서 볼 때, 예술작품은 기호나 기호체계로서 파악된다. 구조주의 이론에서 보면, 기호란 표시와 표시된 것이라는 이중의 관계로 이해된다. 다시금 기호론에서는 표시, 표시된 것, 표시하는 행위라는 삼면관계를 설정한다.[58] 예술의 경우에 기호가 특히 다양하게 드러나는 바, 그것은 언어적 기호라기보다는 도상적(圖像的) 기호이다. 도상은 본질적으로 일종의 외양(外樣)인 것이지만 의식과 연결되어 있다. 그러기에 모든 기호는 인간의 마음에 개념과 이념을 심어 준다. 예술작품은 다양한 기호들을 사용하는 담론(談論)이다. 그리고 이 담론은 도상적이다.[59]

인문학은 삶의 다양성을 어떤 방법론적 문제로 접근하는가? 방법이란 학(學) 일반의 대상을 적합하게 접근하도록 한다. 그것은 무엇보다도 특정의 실천적・기술적・이론적 문제와 문제제기 및 목표설정을 합리적으로 훈련된 방식으로 효과적으로 다루는 것을 가능하게 한다. 이런 의미에서 볼 때, 설령 우리가 삶의 다양성을 이해한다고 하더라도 '이해'란 그

57) Alfred Heuß, Verlust der Geschichte, (Göttingen, 1959), 12쪽. 상상력의 독일어 표현인 '구상력'에 대해선 ▷김광명, "구상력의 미적・인간학적 문제", 〈사색〉9집 (숭실대 철학과, 1991) 참조.

58) Theodor Bodammer, 앞의 책, 225쪽.

59) Yevgeny Basin, *Semantic Philosophy of Art*. 『20세기 예술철학 사조』(오병남 외 역), 경문사, 1989, 232쪽 이하.

자체 어떤 방법도 아닌 셈이다. '이해'란 인식과정의 전제로서 파악된다. 무엇인가를 의미있게 묻기 위해서 우리는 많은 것을 이해하지 않으면 안 된다. 이전의 '이해'는 의식된 인식 속에서 '해석'된다. 이런 뜻에서 하이데거는 이해의 선구조(先構造) 혹은 전구조(Vorstruktur)를 말한다. 달리 말하면, 자연과학에서와 같이 정신과학에서도 물론 '이해'란 인식과정의 목표로서 여겨진다. 그러기에 어디에서나 연관관계를 이해하도록 시도해야 한다. 기호과정에 대해 소통적으로 산출해 낸 의미연관 관계의 경우, 자연대상의 연관에서 기술되고 설명되는 경우와는 다르다. 그것은 삶의 다양성에 대한 이해라는 점에서 자연대상과는 다른 규칙으로 이끌어진 과정이다. 기호로 매개된 의미연관은 이해의 어려움이 있을 때 해석된다. 이렇듯 우리가 의미를 이해하려고 할 때 자연대상의 연관은 설명된다.[60] 하지만 그것은 늘 삶 속에서 상호보완적이며, 다양한 가운데 통일을 모색한다.

Ⅵ. '통합과학'의 가능성으로서의 인문학

인문학은 개별과학을 어떤 통일된 이념으로 묶을 수 있을까? 18세기에 라이프니쯔(G. W. Leibniz, 1646-1716)는 과학적 방법론의 일방성에 대해 비판하면서 전통적인 형이상학과 근대과학을 매개하려고 시도한 바 있으며, 헤겔은 과학과 철학을 통합된 하나로 파악하고자 했다.[61] 오늘날에 들어와 삶이 파편화되어 그 전체성이 위협받고 있거니와 과학과 철학은 다시금 긴장관계에 놓이게 되었다. 이러할 때 통합과학은 어떤 기반 위에서 가능할 것인가? 자연과학과 인문과학, 설명과 이해의 방식을 구

60) Theodor Bodammer, 앞의 책, 231쪽.

61) Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*. translated and edited by David E. Linge, (Univ. of California Press, 1977), 110쪽 이하.

분하는 일은 어디까지 타당한가? 그리고 어디에서 서로 만나야 하는가?

우리가 앞서 본대로, 딜타이, 빈델반트, 리케르트 등은 자연과학·정신과학 혹은 문화과학을 방법론적으로 구획한 대표자들이라 하겠는데, 이에 대해 비엔나그룹의 논리적 경험주의는 결정적인 반기(反旗)를 들었다. 비엔나 대학의 철학교수인 슐릭(M. Schlick, 1882-1936)은 "우리는 원칙적으로 모든 우주의 사물의 인식을 위한 개념에 대해 하나의 체계만을 필요로 한다. 그 외에 그 체계에 맞지 않는 경험 가능한 사물에 대한 많은 계층이란 있을 수 없다."[62]고 잘라 말한다. 여기서 말하는 하나의 체계란, 논리실증주의에 근거하여 마련된 체계이다. 이는 한 마디로 논리의 법칙에 일치함과 아울러 사실과의 비교 및 대조작업인 검증가능한 체계로 환원된다. 자연과학의 방법론에 대한 회의적 입장이 나온 지 오래다.[63] 물리주의(物理主義)에 근거한, 즉 경험적 기준으로서 물리적인 공간·시간적 관찰에로 환원되는 규정들 또한 상호주관적이고 상호감관적인 타당성에 대한 요청을 하지 않으면 안 된다. 이러할 때 단일학문이나 혹은 학문의 개별적인 연구에 거는 기대보다는 '통합과학'이 더 설득력이 있다.[64]

이제 비판적 합리주의가 말하는 이해'의 맥락 속에서의 통합 혹은 통일과학의 가능성을 고찰해 보기로 하자. 우리가 알 수 있는 것은 역사의 일부이지 전체가 아니라는 입장에서, 비판적 합리주의는 전체론적 방법을 거부한다. 비판적 합리주의가 내건 인식론의 중심은 이성이 오류(誤謬)를

---

62) M. Schlick, Allgemeine Erkenntnislehre, 2. Aufl. Berlin 1925(Nachdr · Frankfurt a.M. 1978, 364쪽 이하.)

63) Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*. ; 『과학혁명의 구조』(김명자 역), 정음사, 1981/ P. Feyerabend, *Against Method*; 『방법에의 도전』(정병훈 역), 한겨레, 1987.

64) '통합과학'이라는 말 대신에 어떤 이는 '학문총괄론'이라는 말을 쓰기도 한다. 이 때 총괄이란 서로 대등하고 다르다는 사실을 충분히 포괄한다는 뜻이다. ▷ 조동일, 『우리학문의 길』(지식산업사, 1993), 121-122쪽.

범할 수 있다는 개연성이며, 모든 인식은 가설적(仮說的)인 성격을 지닐 수밖에 없다는 명제이다. 그렇다고 해서 상대주의나 회의론에 빠지는 것이 아니라, 인식론적 현실주의를 받아들인다. 알버트(Hans Albert, 1921-)는 '이해'를 태도 혹은 행동을 설명하는 이론의 근거 위에서 보며, 그 밖의 방법론의 테두리에서 법칙정립적 탐구기술에로 발전시켜 나가는 것으로 본다. 이에 반해 가다머는 방법론적으로 작업하는 학(學)을 소통과정에다 재통합하려 한다. 이 소통과정에서 인간은 자각의 도정(道程) 위에 자연 안에서 그리고 역사적·사회적 생활세계 안에서의 자신의 위치를 설정한다. 그리하여 자신을 밝히려고 한다.[65] 어떻든 가다머에 있어 해석의 과제는 재생이 아니라 통합이다.[66] 그러나 이는 앞서 슐릭이 말하는 통합과는 근거가 다르다.

인식의 방법이라는 길이 도대체 있는가? 그 방법이란 객체에 따라 다른가? 킴멀레(H. Kimmerle)는 역사와 언어를 통해 자연과학을 정신과학 혹은 인문과학으로 주제화하는 원동력으로 보면서, 이를 사회적 노동과정에다 옮겨 다른 시각으로 논의한다. 그리하여 정신과학의 특수한 반성적 지(知)를 통해 자연과학에 의해 가공된 생산지(生産知)가 더욱 효과적으로 주어진다고 한다.[67] 킴멀레에 있어 정신과학 혹은 인문학의 과제는 더 이상 인간에 관한 개방되고 다양하게 형성된 비판적 자기감각이 아니라, 사회적 노동과정의 소통적 적정화를 통한 인간의 물질적 생활관계의 개선이다.

인문과학의 통합을 위한 적절한 토대가 바로 언어이다. 인간성을 보편적으로 전달해주는 매개물이 바로 언어이기 때문이다.[68] 언어학자 야콥

65) Theodor Bodammer, 앞의 책, 156쪽.
66) R. Palmer, 앞의 책, 272쪽.
67) Heinz Kimmerle, *Philosophie der Geistswissenschaften als Kritik ihrer Methoden* (Den Haag, 1978), 23쪽 이하.
68) J. Bleicher, 앞의 책, 9쪽.

슨(Roman Jakobson)은 기호(記號)와 소통(疏通)에 근거하여 인문학의 통합을 꾀한다. 언어가 가지고 있는 규칙적이고도 자율적인 구조로 인해 그러하다는 말이다. 언어의 기호(記號) 체계가 그러한 통합의 연결고리 구실을 한다.[69] 하지만 이 때 기호의 저변에 흐르는 인간의 내적인 삶에 대한 검토가 전제되어야 할 것이다. 소통을 근거로 한 학(學)의 통합은 언어의 구조와 사회의 구조가 밀접한 관계를 가지고 있다는 데 기인한다. 즉 언어와 사회는 그 구조상 같이 변화한다는 말이다. 언어의 구조는 인문학의 여러 분야에 상호 연대하여 응용된다.[70] 이를 테면, 구조주의는 인문학의 전개에 있어 중요한 단계로 작용한다. 전체와의 연관 속에서 부분들은 상호의존하며 작용을 하게 되고, 이런 관계는 인문학의 여러 분야에 공통으로 나타나기 때문이다. 가다머는 언어의 본성에 대한 기호론적 접근을 달리 해석한다. 언어의 형식과 도구적 기능이 아니라, 언어의 생동적인 특성에 근거하여 언어에의 참여를 강조한다.[71]

통합 혹은 통일과학의 명제에 대한 아펠(Karl-Otto Apel, 1922-)의 견해는 주목할만하다. 그에 있어 의사 소통의 주된 수단은 이해와 해석이다. 의사소통은 대화적 관계인 까닭에 화자(話者)와 청자(聽者)가 상호 공유하는 의미공동체다. 정신과학의 객체는 동시에 학(學)의 주체이다. 즉 소통공동체로서의 인간사회이다.[72] 언어유희와 삶의 형식이 맺는 관계를 선험적으로 그리고 해석학적으로 반성한다. 그리하여 삶의 실천은 궁극적으로 상호주관성의 차원에서의 소통의 개선에 대한 관심으로 나타난다.

---

69) R. Jakobson, *Main Trends in the Science of Language*, (New York, 1974), ; 제2장 The Place of Linguistics among the Sciences of Man 참고.

70) 신익성, "인문과학의 통합을 위한 제이론: 언어이론을 토대로 한", 『인문과학의 새로운 방향』(서울대학교 인문과학연구소 편찬, 1984), 37-38쪽.

71) R. Palmer, 앞의 책, 293쪽.

72) Karl-Otto Apel, *Das Kommunikationsapriori und die Begründung der Geisteswissenschaften*, in: *Wissenschaftstheorie der Geisteswissenschaften*, hrsg.v. R. Simon-Schaefer und W. Ch. Zimmerli, (Hamburg), 23-55, 23쪽.

아펠에 의하면, 좁은 의미의 해석학은 의도한 의미에 대한 인간간 혹은 언어상호간·문화상호간의 이해를 뜻한다. 세계는 사람과 사람 사이(間), 언어와 언어 사이, 문화와 문화 사이에 있다. 여기서 세계는 사람과 사람 사이에 공유된 이해의 세계이다. 언어는 이해의 매개물이며 공동체적 세계를 가능하게 한다.[73] 넓은 의미의 해석학은 시간적으로나 공간적으로 낯선 혹은 과거의 생활세계나 생활형식에 대한 내용적 해석을 통해 자극을 주고 비교의 기준을 제공한다. 나아가 과학과 기술의 적용을 포함하여 더 좋은 삶을 요구하는 토론과 협정을 위해 어떤 틀을 제공해준다.[74]

또 다른 통합의 근거로 로렌쩬(P. Lorenzen)으로 대표되는 에어랑겐 학파(Erlangen Schule)의 철학적 구성주의(Konstruktivismus)는 논리학이나 수학, 정보학에서의 수학적 처리에 관심을 갖는다. 말하자면 구성적인 과학이론 혹은 학문이론을 내건다. 수학이론에서의 공리(公理)나 정리(定理)를 빌어 정식화(定式化)하려 한다. 예컨대, 셈의 신뢰도나 완성도를 갖고서 평가하고, 수계열(數系列)에 따른 증명방식으로써 수학적 귀납법을 선호한다. 궁극적으론 수(數)의 조화를 통해 목적론적 방법론적 반성을 한다. 목적론적 방향전환은 이론구축을 위한 방법론적 결과인 셈이다.[75]

아리스토텔레스는 학문의 이해를 위한 중요한 의미를 실천적, 정치적 학의 목표에 두고 있거니와 그것은 바로 행위를 통해 완성된다. 행위는 실천의 기술을 전제하고 그것은 제작(制作)으로 연결된다. 그 최종목표는 좋은 삶이요, 선한 삶(das gute Leben)이다.[76] 특히 제작학(poietische Wissenschaft)은 수공적으로 혹은 기술적으로 대상물을 생산해내고 작품

73) R. Palmer, 앞의 책, 299쪽.
74) Karl-Otto Apel, 앞의 글, 48쪽.
75) P. Lorenzen, *Einführung in die operative Logik und Mathematik*, 1955/ Jürgen Mittelstraß, *Wissenschaft als Lebensform. Reden Über philosophische Orientierungen in Wissenschaft und Universalität*, (Frankfurt a.M. 1982)/ Theodor Bodammer, 앞의 책, 178쪽 참고.
76) Theodor Bodammer, 앞의 책, 184쪽.

을 산출하기 위한 학(學)을 가리킨다. 그 목표는 행위의 과정에 있다기보다는 행위의 결과물에 있다.

이렇듯 정신과학의 과제는 삶의 실천적 의미에서 찾아볼 수 있다. 리터(Joachim Ritter: 1903-1974)는 정신과학의 기능을 다음과 같이 말하고 있다."지나감에 의해 위협받는 혹은 위태로운 상태에 있는 것을 탐구하기 위해 과거를 회복하고 열어 보이며 보호하고 간직하며, 또한 이것을 편찬하고 편집하여 접근할 수 있도록 하는 것이다."[77] 이러한 목표설정과 더불어 정신과학은 근대의 산업사회 속에서 탈역사화의 실재과정과 주목할 만한 대비를 이루고 있다. 산업사회의 특수한 생활조건으로 인해 인간은 과거로부터 물려받은 전통의 보호로부터 더욱 더 멀어지게 되고, 도덕적 책무로부터 분리되게 된 상황을 돌이켜 보면 더욱 분명해진다. 인문과학의 주된 과제는 역사인식 속에서 삶을 실천하고, 도덕적 규범의 의미를 다시금 새기는 일이다 여기서 말하는 도덕규범은 칸트적 도덕법clr의 정언명령(定言命令)이라기보다는 삶의 다양한 양식들과의 반성적 일치요, 인간으로서 지켜야 할 마땅한 도리인 인륜성(人倫性)에 대한 보편적 이해를 뜻한다.

Ⅶ. 맺는 말

정신과학 혹은 인문과학은 삶의 전체성을 회복하고 모든 학문의 전체를 위한 토대가 되며, 여기서 우리는 통합과학의 가능성을 인문과학에서 찾아볼 수 있겠다. 물론 인문학이 학의 모든 대상과 방법을 전체적으로 공유한다는 뜻에서 하는 말이 아니다. 그것은 방법론상 다양한 방식으로

77) Joachim Ritter, "Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft", in: J. Ritter : *Subjektivität*. Sechs Aufsätze, (Frankfurt a.M. 1980), 105-140, 133쪽.

매우 상이한 문제제기와 목표설정아래 인간의 역사적·사회적 현실을 더불어 파악하고 이해한다는 말이다. 정신과학 혹은 인문학은 인간적 자기인식, 현존재가 정향(定向)하는 목표와 더불어 인간의 역사적·사회적 현실의 개인적 혹은 집단적 정체성(正體性)을 형성한다. 이것은 철학적 반성적 방식에서와 같이, 경험과학적 방식에도 적용된다.

개별자는 개별적 복합성을 포함하여 어떻게 인간언어의 일반적 개념성 안에서 포함되는가? 개별자는 자신의 고유한 이름을 내걸고 수많은 개념표시를 한다. 개별자를 지칭하는 그 밖의 논리적 보조수단은 그 자체 복합적인 개인의 개별성을 파악하기엔 너무 추상적이고, 그러기에 종종 현실적으로 적합하지 않다. 일반자와 개별자는 개념적으로 서로 어떻게 매개되는가? 이를 헤겔은 그의 ≪논리학≫(Wissenschaft der Logik)에서 설명하고자 시도한 바 있다.[78] 고유성에 의해 개별성과 결합되어 있는 보편성을 드러낸다. 문학이론에서도 개별적인 것과 일반적인 것과의 매개문제는 같은 방식으로 파악된다. 그것을 통해 문학작품을 미적으로 구성하는 미적 기호복합의 외연적 구조를 우리는 탐구한다. 더 이상 내포적 진술형식으로 옮기지 않고서 말이다.[79] 왜냐하면 그러한 변형은 원칙적으로 지양할 수 없는 저항을 자체 내에 함유하고 있기 때문이다.

이제 정신과학 혹은 인문학에서 탐구하는 '진리'가 무엇인가를 살펴보도록 하자. 좁은 의미에서 정신과학은 실천철학적인 목표설정을 따른다. 드로이젠과 딜타이에 의하면, 정신과학은 인간적 자각과 자기인식의 목표를 갖는다. 또한 인간적 자유와 자기규정을 요구한다. 계몽적이고 인간적으로 이루어진 의미가 부여된다. 가다머에 의하면 현존재를 개진(開陳)하고 현존재를 가능케 하는 이해의 과제를 인류에게 그 자신과 더불어 인정하여 준다. 그러므로 정신과학은 가다머에 의해 도덕과학으로 불리어진

78) G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Teil Ⅱ, hrsg.v. Georg Lasson, in Hegels *Sämtliche Werke* Bd. Ⅳ, 314쪽.
79) Theodor Bodammer, 앞의 책, 245쪽 이하.

다.

하버마스에 있어서 정신과학은 철학적 의미에서 실천적 기능을 지닌다. 그것은 인간간의 행위에 지향된 소통적 상호주관성을 유지하여 주고 확장해준다. 인류의 생명을 유지해주고 삶을 가능하게 해주기 위해, 상호주관적인 소통의 의미있는 개선의 목표가 아펠에 의해 정신과학에 부여된다.[80] 물론 하버마스의 의사소통공동체가 지나치게 이상적인 언어상황을 상정한 것이긴 하지만, 이는 보편적인 합일을 끌어낼 수 있는 가능한 생활양식이라 하겠다. 또한 이것은 보다 나은 이해를 통한 자유로운 사회를 위한 가능성이기도 하다.

역사적・사회적・미적 현상의 기술(記述)과 해석을 위해서 뿐 아니라 '인간성의 고양' 내지는 '善한 삶의 理想'을 실현하기 위한 것으로서 인문과학은 이해된다. 인문학적 해석과 비판은 이렇듯 실천철학적 영역에서 사항적(事項的) 내지 사태적(事態的)으로 적합한 방식으로 검토된 진정한 명제의 제출을 위해 중요하다. 시간적으로 서로 다른 과거나 현재 사이의 틈을 언어라는 기호로 매개해 주고, 인간의 생활세계의 다양한 현상 간에 서로 연관을 지어 주기 위한 명제에서 그렇다. 뿐만 아니라 이런 명제로 표현되는 인식의 실천철학적 의미를 평가하는 데에 있어서도 그렇다. 정신과학 혹은 인문학은 두 가지 방식에 따라 진리를 탐구한다. 사항적으로 재검토할 수 있는 명제의 진리, 일반적이고 개인적인 의미에서 얻어진, '인간성의 고양을 위한'통찰의 진리가 있다. 사실적인 진리와 실천적인 진리가 다같이 중요하다.[81] 인문과학에서 추구하는 진리란 우리가 그 안에서 무엇을 이해하는가의 문제와 관련된다.[82] 그것은 단지 형이상학적 의미가 아니라 인간의 내면적 세계를 충실하게 드러내 보이는 것이다. 그리하여 객관적으로 타당한 인식에 대한 요구는 인간의 자기이해의 역사성

80) Theodor Bodammer, 앞의 책, 247쪽.
81) Theodor Bodammer, 앞의 책, 248쪽.
82) Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 95쪽.

과 만나게 된다. 이러할 때 전통은 현재 우리를 둘러싸고 있는 문제의 흐름을 제시해주는 길잡이 역할을 한다. 그러나 그것은 폐쇄된 틀에 갇힌 유물(遺物)과 같은 전통이 아니라, 오늘에 끊임없이 작용하는, 이를테면 살아 있고 열려 있는 전통이어야 할 것이다. 이것이야말로 가다머가 말하듯 영향사적 의식인 것이다.

다양한 가치와 신념이 더불어 공존하는 다원화된 사회상황에서 우리는 인문학의 의미를 다시 천착(穿鑿)하고 학제간(學際間)의 접근[83]을 통해 삶의 질을 높여야 한다. 학문과 사회의 진정한 발전은 인간의 자기이해 위에서 가능할 것이다. 단지 학(學)의 객관적 인식에 그치지 않고, 삶의 전체성의 조망 위에서 삶의 본질을 이해해야 할 것이다. 그러기 위해 우리의 마음과 정서, 신념이 깃든 사유와 행동을 영향사적으로 파악하여 체계적으로 정리해야 할 것이다. 이는 삶에 대한 이해의 적극적이고 생산적인 시도 위에서 가능하다. 달리 말하면, 이는 역사의 영향에 스스로 드러내는 살아 있는 의식인 것이다.[84] 그리하여 우리의 삶에 기초한 보편적 사유방식과 정서를 구축하고 소통이 안 되는 이질적 집단 간에 차이를 인정하면서도 가능한 동질성을 회복하여 상호공생과 공존의 토대 위에서 다가오는 미래를 준비해야 할 것이다.

---

83) 이는 다학문적(multidisciplinary) 접근을 넘어 범학문적(transdisciplinary) 접근의 시도여야 할 것이다. 에드워드 윌슨『통섭- 지식의 대통합』(최재천, 장대익 역), 사이언스 북스, 2005, 21쪽, 옮긴이 서문.

84) J. Bleicher, 앞의 책, 251쪽.