

과학적 합리성 이해의 세 모형*

- 1960년대에서 1980년 중반까지 과학철학, 현상학,
해석학을 통한 한국철학자들의 과학 이해

姜 榮 安**

- I. 머리말
- II. 분석철학적, 실증주의적 과학 이해와 '과학적 회의주의'
- III. 한국의 현상학과 객관주의 비판
- IV. 해석학과 '삶과 삶'의 통합 추구
- V. 맺음말

I. 머리말

해방 이후 활동한 철학자들은 과학적 지식의 성격을 어떻게 이해했는가? 우리는 이 물음을 가지고 현대 한국철학자들의 과학 이해를 몇 단계로 나누어 논의해 볼 수 있을 것이다. 해방 후, 그러니까 1950년대와 60년대, 논문이나 책을 통하여 서양 과학 정신을 해명하고자 애쓴 분으로는 김준섭과 박종홍을 들 수 있다. 김준섭은 연희전문을 졸업하고 일본 동북제

* 이 논문은 1998년도 한국학술진흥재단의 연구비 지원에 의한 것임.

** 서강대학교 철학과 교수

국대학에서 철학을 공부한 뒤 이화여전, 중앙대학, 고려대 교수를 역임했고 1948년 도미, 1952년 콜럼비아대학에서 철학박사 학위를 받고 귀국한다. 귀국 후 김준섭은 누구보다 과학철학에 관심을 쏟았다. 말년에 문학과 지성사를 통해 『과학철학 산고』란 책을 다시 묶어 낸 것을 보면 과학철학에 대한 관심과 애정은 각별하였다. 김준섭은 1958년 정음사를 통해 출판한 『현대철학』이란 책을 통해 과학철학에 대한 그의 이해를 독자들에게 소개한다. 박종홍은 과학 자체에 대한 철학적 반성을 하기보다는, 자신의 철학적 구상에 따라 현실 파악과 건설의 두 방향 가운데 한 방향으로 제시한 이른바 ‘향외적 현실 파악의 현대적 유형’이란 이름 아래, 미국의 제임스의 실용주의와 듀이의 도구주의를 다루는 맥락에서, 이미 1953년 그의 첫 『철학개설강의』에서 과학적 지식의 성격을 다룬다.

과학적 지식의 성격을 드러내는 일이 본격적으로 이루어진 것은 역시 1970년대와 1980년대에 활동한 철학자들 가운데서 찾을 수 있다. 이 시기는 현상학과 분석철학, 그리고 해석학이 비교적 활발하게 연구되고 토론되기 시작한 시기이며 과학적 지식의 성격에 관한 논의도 이런 맥락에서 이루어진다.

분석철학 계열에서 과학적 지식의 성격 규명에 남다른 관심을 보인 철학자로는 이초식과 소흥렬을 들 수 있다. 이초식은 1961년 서울대에서 석사학위 논문으로 과학적 추리에 있어서 확률의 논리적 근거를 썼고 오스트리아 유학을 거친 뒤에도 주로 확률과 귀납 문제를 줄곧 다루었다.¹⁾ 소흥렬은

1) 이초식의 논문에 대한 서지학적 자료는 김효명, 「영미철학의 수용과 그 평가」, 『철학사상연구』 제 6호(1996), 97면 참조.

1960년대 20대의 나이로 미시간 대학을 졸업하고 계명대에서 가르치면서 분석철학의 철학방식을 한국에 도입한 첫 철학자 중의 한 사람이다. 소홍렬은 그 후 연세대 교수를 거쳐 다시 미시간대학으로 건너가 심리철학 분야의 박사논문을 쓰고 이화여대에 정착하면서 본격적인 저술 활동을 시작한다. 소홍렬에 따르면 과학철학에 대한 그의 관심은 1971년 박사학위 논문을 쓰기 위해 미시간으로 다시 갔을 때였다. 우리의 주제와 관련해서 이초식보다 소홍렬이 좀더 적합한 논의대상이 될 수 있는 것은, 특수한 문제에 매우 깊이, 전문적인 논의를 하고 있는 이초식에 비해 소홍렬은 일반적인 방식으로 과학적 지식의 성격을 드러내고자 애썼다는 점이다. 1983년 경문사를 통해 출판한 『과학과 사고』는 논리 실증주의적 과학 이해의 한계를 드러내면서도, 자연 현상뿐만 아니라 사회 현상을 설명하는 데서도 역시 자연과학적 설명 유형의 우위성을 주장하고 있는 면에서 여전히 실증주의적 과학관을 변호한다.

실증주의적 과학관은 1960년대부터 한국철학계에서 활발하게 연구되기 시작한 현상학 연구자들, 예컨대 윤명로, 한전숙, 차인석, 손봉호, 신귀현, 김홍우 등을 통해 그 극복이 시도된다. 현상학은 이른바 ‘로고스 논문’으로 알려진 ‘엄밀한 학문으로서의 철학’(1911년)에서부터 자연주의와 역사주의를 다름으로써 근대과학에 대한 비판적 입장을 취하고 있고 후설 말년의 철학적 관심도 유럽 학문과 문화의 위기를 초래한 과학적 객관주의에 대한 비판적 성찰이었다는 점에서 실증주의적 과학관을 극복하고자 하는 시도였음을 엿볼 수 있다. 아쉽게도 ‘현상학적 과학철학’이라 부를 수 있는 단행본이나 연구서

가 국내 학자들의 손을 통해 나온 것이 없지만 특히 1970년대 이후부터 학회지나 논문 모음집, 개별적 논문들을 통해 현상학적 과학 비판이 국내 철학계에 확산되기 시작한다.

실증주의 과학관을 극복하고자 한 또 다른 시도를 우리는 해석학의 도입을 통해서 찾아볼 수 있다. 이 작업은 주로 이규호를 통해 수행되었다. 이규호는 1964년 출판한 『현대철학의 이해』에서 아마도 국내에서 처음으로 해석학을 소개하고 1973년 현암사를 통해 펴낸 『사회과학의 방법론』에서 과학 방법론 문제를 계속 문제삼는다. 그러나 과학과 관련한 이규호의 해석학적 철학이 가장 분명하게 서술된 책은 『사람됨의 뜻』과 『말의 힘』에 이어 1972년 연세대 출판부를 통해 출간한 『삶과 삶 - 해석학적 지식론』이었다.

우리의 논의는 이 세 갈래를 따라 실증주의(분석철학 진영) 대 반실증주의(현상학과 해석학 진영)의 대결 속에서 한국철학자들이 과학적 지식과 과학적 합리성을 어떻게 이해했고 이것을 통해 우리의 삶을 어떻게 이해했는지 드러내 보는 방향에서 진행될 것이다.

II. 분석철학적, 실증주의적 과학 이해와 ‘과학적 회의주의’

분석철학적 과학 이해, 좀 더 정확히 말하자면 실증주의적 과학 이해를 자신의 입장으로 최초로 내세운 철학자는 소홍렬이다. 소홍렬 이전에도 영미 분석철학계의 실증주의적 과학

철학을 소개한 철학자들이 없지 않다. 예컨대 박종홍은 『철학개설』 개정판(1961년) “인식론의 탐구”란 부분에서 ‘논리 실증주의의 대두’라는 제목을 달고 논리 실증주의의 유래, 주장의 요점, 합리성과 실증성을 다루고 있다.²⁾ 박종홍은 논리 실증주의를 “마치 미국의 대표적인 철학이 되고 만 감조차 있다”³⁾고 말하면서 논리 실증주의가 주장하는 요점으로는 첫째, 과학적 인식은 개인의 체험이나 직관 같은 주관적인 것이 아니라 “공통적 객관적인 것, 이른바 간주관적인 것”으로 보고, 둘째, 세분화되어 있는 여러 과학을 통일하여 하나의 통일과학의 형성을 피하며, 셋째, 경험적으로 실증 불가능한 문제를 제기하는 종래의 형이상학을 배격한다는 점을 들고 있다.⁴⁾ 반 형이상학적이며, 통일과학을 피하는 점에서 환원주의적이며, 검증 가능한 명제만이 의미있는 것으로 보는 엄정한 객관주의의 성격을 띠고 있다는 점을 박종홍은 지적한다. 박종홍에 앞서 논리 실증주의를 주목한 사람은 김준섭이었다. 콜럼비아 대학 유학을 다녀온 후 김준섭은 과학철학의 최근 흐름을 소개하면서 논리 실증주의를 언급한다. 과학철학의 동향을 소개하는 가운데서 김준섭은 실증주의적 과학관을 여과 없이 그대로 따른다. “과학이 현실을 다루는 방법은 어떤 문제를 다루려 할 때에 먼저 그 사실을 잘 관찰하며, 동시에 합리적인 가설을 세워 실험에 옮긴다. 그리하여 그 가설에 의한 실험에서 문제가 해결되는지를 검증한다. 즉 합리적인 가설을 세우

2) 박종홍, 『철학개설』, 『박종홍전집』, II권, 242-249면.

3) 박종홍, 같은 책, 243면.

4) 박종홍, 같은 책, 244-247면 참조.

고, 경험적인 관찰을 하고 혹은 그와 반대로 관찰하고 가설을 세우고, 이렇게 이론과 실천을 결합시키는 데서 이론과 사실의 일치가 실증될 때까지 연구를 계속한다. 그리하여 문제의 해결을 실증에서 구한다.”⁵⁾ 과학철학도 이와 마찬가지로 과학의 문제를 관찰하여 가설을 세워 추리하고 검토하는 데서 문제의 해결을 꾀하는 점이나 각 과학의 성과를 비교하고 분석하고 종합하여 그 통일을 꾀하는 점에 있어 과학적 방법을 그대로 채용하고 있고 그런 면에서 과학철학의 특징도 과학과 마찬가지로 합리성, 경험성, 실증성에 근거한다고 김준섭은 말한다. 매우 소박한 실증주의적 과학 및 과학철학 이해를 보여준다.

소홍렬은 어네스트 네이글, 칼 험펠, 칼 포퍼, 재권 김 등을 자신의 저서 안에서 참고문헌으로 활용하고 있고 그 가운데서도 험펠의 『자연과학의 철학』을 각주 가운데 자주 언급하고 있다. 하지만 실증주의적 과학철학을 단순히 소개하는 일에 만족하지 않고 자신의 철학으로, 자신의 신념으로, 실증주의적 과학관을 해명하고 옹호하고 스스로 문제점을 지적하면서도 여전히 이것이 최선의 관점임을 변호한다. 그러나 이 때 실증주의는 더 이상 19세기의 실증주의와 20세기 초반의 논리 실증주의와 구별된다. 소홍렬은 ‘열린 실증주의’ 또는 그가 붙인 용어로는 ‘과학적 회의주의’를 표방하면서 과거의 실증주의와의 차별화를 시도한다. 이 점에 대해서는 좀더 자세히 살펴보기로 하고 먼저 과학적 지식의 성격이 어떻게 이해되고 있는지 알아보도록 하자.

5) 김준섭, 「최근 과학철학의 동향」, 김준섭, 『현대철학』 (정음사, 1958년), 142-151면 가운데 인용은 144면.

소홍렬의 과학적 지식에 대한 이해는 예컨대 오귀스트 콩트와 같은 고전적 실증주의자들과 맥을 같이 하고 있는 점은 과학적 사고를 종교적 신앙과 확연한 대립 구도 속에서 이해하고 있는 글에서 나타난다. 「과학적 사고」라는 제목을 단 이 글은 예컨대 정치의 힘, 종교의 힘, 사상의 힘, 기업의 힘, 예술의 힘, 군대의 힘, 언론의 힘 또는 민중의 힘처럼 인간사회를 지배하는 힘들이 있는데 이 가운데서 점점 그 중요성이 더해 가는 힘이 곧 과학의 힘이라는 주장으로 시작한다. 과학적 힘이 어디에서 유래하는가를 설명하기 위해 남아메리카의 기아나에서 짐 존스가 이끈 신흥종교 신도 900명이 집단 자살한 예가 동원된다. 이들 신도들은 아마도 교주에게 맹목적으로 순종한 것 같은데 “적어도 과학적으로 생각할 수 있는 사람이라면 그러한 순종을 할 수 없으리라”고 추정된다.⁶⁾ 왜냐하면 과학적으로 생각하는 사람에게는 절대적 진리라는 것이 허용되지 않으며 더욱이 한 인간의 권위를 절대화하는 것은 허용될 수 없기 때문이다. 과학적 사고는 절대적 진리와 권위를 수용하지 않는 데서 우선 그 모습을 드러낸다. 왜냐하면 “과학적인 사고의 시작은 인간이 종교적인 신앙에 입각한 해답을 포기한 데서 비롯되었다고 할 수 있다”고 생각하기 때문이다.⁷⁾

그러면 좀 더 구체적으로 과학적 사고가 어떤 것인가? 과학적 사고의 특색으로 소홍렬은 첫째, 자연법칙에 따른 원인 설명과 둘째, 자연법칙을 발견하기 위한 과학적 탐구의 기본이 되는 ‘사실에 근거한 증명’을 요청하는 사고 방식을 들고 있다.⁸⁾

6) 소홍렬, 『과학과 사고』, 85면.

7) 소홍렬, 같은 책, 89면.

8) 소홍렬, 같은 책, 87-94면 참조.

자연법칙에 따른 원인 설명은 어떠한 현상이든 그러한 종류의 현상을 지배하고 있는 자연법칙에 예속시켜서 설명할 수 있어야만 그것에 대한 과학적 설명을 하게 된다는 내용을 중심으로 하고 있다. 다시 말하자면 어떤 특정한 현상의 원인 설명은 그것에 해당되는 또는 그것을 포함하는 법칙과 그것의 조건현상을 서술하는 명제를 전제로 하고 문제의 현상을 서술하는 명제를 결론으로 하는 논법형식이 된다. 이것은 흔히 ‘연역적 인과율적 설명’ 또는 줄여서 ‘인과율적 설명’이라 부르는 것이다.⁹⁾ 과학적 사고의 두 번째 특징으로 거론한 ‘사실에 근거한 증명’의 요청은 과학적 탐구 활동이 무엇보다 가설을 세울 수 있는 능력에 의존하며 가설적으로 사고한다는 것은 가설을 검증하기 위한 사실을 받아들일 마음의 자세를 갖는다는 것을 뜻한다. 둘째 특징은 따라서 사실에 바탕한 검증이라는 면에 초점이 있다. 그럼에도 “과학적 가설에는 최종적 확증이란 것이 없으므로 언제나 반증의 여지가 있다”고 소홍렬은 지적한다.¹⁰⁾ 하지만 과학에는 확고한 신앙이나 신념보다는 ‘사실’이 중요함이 다시 역설된다.

과학적 사고의 특징으로 거론된 두 특징이 모두 일종의 순환논법 속에 빠질 수 있음을 소홍렬은 간과하지 않는다. 첫 번째 특징과 관련해서 과학적 설명을 가능케 해주는 자연법칙이란 어떤 것인가 하는 물음이 제기된다. 예컨대 두 가지 종류의 현상들이 늘 함께 일어난다고 해서 법칙적인 관계가 성립되는 것은 아니다. 우연의 일치로 이런 현상이 일어날 수

9) 소홍렬, 같은 책, 3면 참조.

10) 소홍렬, 같은 책 92면.

있고 통계적으로 상관관계가 설정되는 현상을 법칙적 관계로 혼동할 수 있는 가능성도 있다. 이러한 문제는 흄이 벌써 제기한 문제인데, 소홍렬은 이와 관련해서 “과학적 설명을 가능케 하는 것은 자연법칙인데, 자연법칙이 무엇이나고 물으면 과학적 설명의 힘을 갖는 것이라고 대답해야 하는 순환논법의 오류를 벗어날 수 없는 것이 과학철학의 고민인 것 같다”고 말하면서 “그러나 과학을 해 가는 과학자들은 그러한 철학적 문제에 부닥치지 않으면서 자기네의 연구를 계속하고 있다”고 보고 있다.¹¹⁾ 과학 탐구가 과학철학에 전혀 의존하지 않기 때문인지, 아니면 과학자들의 탐구를 실증주의적 과학철학자들이 잘못 그리고 있기 때문에 이런 문제가 생기는지 분명하게 논의되어 있지 않다. 순환논법의 난점은 두 번째 특징에서 중요한 ‘사실’ 개념과 관련해서도 등장한다. 하나의 사실을 과학적 사실로 받아들이는 것인가, 아닌가 결정하기 위해서는 기존의 과학 지식에 의존할 수밖에 없고 기존의 과학지식은 어떤 종류의 사실에 근거해서 검증된 것이므로 그러한 종류의 사실과는 성질이 다른 종류의 사실에 대해서는 공정하지 못할 수가 있다. 그러므로 어떤 현상이 경험적인 사실로 인정될 수 있는가, 없는가 하는 것을 과학적 방법으로 확인하고자 할 때 “그러한 확인 자체가 특정한 종류의 경험적인 사실에 의존한다는 것은 일종의 순환논법에 빠질 수 있는 문제점을 가지고 있다”.¹²⁾ 이 점을 인정하면서도 소홍렬은 “과학은 어떤 현상에 대해서도 독단적으로 긍정하거나 부정하지

11) 두 인용 모두 소홍렬, 같은 책, 90면.

12) 소홍렬, 같은 책, 93면.

않는 개방적 태도를 중요시함으로써 그러한 오류에 빠지지 않을 수 있다”고 함으로써 궁지를 모면한다.¹³⁾ 그러면서 과학자들이 자신이 속한 집단과 주어진 패러다임 속에서 독단적일 수 있음을 고려하지 않는 점에서 역시 낙관론적인 모습을 보여준다.

이 두 가지의 순환은 과학자들의 탐구 활동이 어떤 활동인가 하는 것을 설명해 주는 이론적 틀로 사용할 때 치명적 오류를 범할 수 있다. 그 예를 우리는 아인슈타인의 상대성 원리의 발견과 관련해서 찾아 볼 수 있다. 수많은 교과서에 따르면 마이클슨-몰리의 실험(1887)이 아인슈타인에게 자극을 주었다고 하지만 실제로는 사정이 전혀 달랐다. 아인슈타인의 증언에 따르면 상대성 이론은 관찰 결과의 성공이나 실패로부터 얻은 것이 아니라 16세 때 얻은 착상을 바탕으로 그 이후 10년 동안 골똘히 생각한 결과, 순전히 사변적으로 얻어진 것이다. 상대성의 발견뿐만 아니라 상대성 이론이 수용된 과정도 관찰과 실험에 기초한 것이 아니었다. 밀러(D.C. Miller)는 자신의 실험을 근거로 상대성 이론을 반박했지만 밀러가 미국 물리학회 회장 자격으로 한 연설에서 자신의 연구 결과를 밝혔을 때(1925년) 아무도 그의 말에 주목하지 않았다. 왜냐하면 이미 이때는 과학자들이 아인슈타인의 상대성 이론의 관점에서 세계를 보기 시작했기 때문이다.¹⁴⁾ 쿤이 말하는 일종의 패러다임 전환이 발생했다고 말할 수 있다. 그러나 소흥

13) 소흥렬, 같은 면.

14) Michael Polanyi, *Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy* (London & Henley: Routledge and Kegan Paul, 1958), 9-15면 참조.

렬은 순환논법의 난점이 있음에도 과학적 사고는 역시 믿을 만한 것임을 강조한다. 과학적 사고는 우리가 살고 있는 현실의 세계에 충실하게 해 줄뿐 아니라 현실 속에서 살아가야 하는 인간의 한계성을 보여주며 현실적으로 가능한 발전의 여지를 보여준다. 그러므로 “우리가 원하는 만큼 시원한 해답을 주지는 못하지만 가장 믿음직한 답을 주는 것이 과학적으로 사고하는 길”이라는 결론을 내린다.¹⁵⁾

소홍렬의 과학 이해의 실증주의적 측면은 자신이 이해하는 바의 ‘인과율적 설명’ 모형이 자연과학뿐만 아니라 사회과학에도 적용될 수 있다고 보는 데서도 나타난다. 「실증주의와 사회과학」이란 글에서 소홍렬은 “자연현상의 탐구에 적용되어온 자연과학적 방법이 사회 현상의 탐구에도 그대로 적용될 수 있으며 그렇게 적용되어야 한다는 것을 주장하는 입장”으로 실증주의를 이해하면서 이러한 실증주의는 ‘방법론적 일원론’으로 표현할 수 있다고 본다.¹⁶⁾ 방법론적 일원론은 그에 따르면 적어도 네 가지를 함축한다. 첫째, 모든 현상은 법칙에 의해 지배되고 있으므로 자연과학이든 사회과학이든 기본작업은 그러한 법칙을 발견하는 일이다(인과주의). 둘째, 방법론적 일원론은 자연과학에서처럼 사회과학에서도 모든 자료가 수량화될 것을 요구한다(양화주의). 셋째, 사회 현상 중에서도 인간 행동에 관한 과학적인 탐구는 개인의 주관적 체험을 어떻게 다루느냐 하는 문제에 부딪치게 된다. 그런데 인간 행동에 관한 법칙을 발견하기 위해서는 자료를 수량화해야 하고,

15) 소홍렬, 같은 책, 100-101면 참조.

16) 소홍렬, 같은 책, 196면.

수량화를 위해서는 자료의 객관화가 필요하고 따라서 인간의 행동을 객관적인 요인들의 관계로만 설명하고자 하는 시도가 필요하다(스키너류의 행동주의). 넷째, 방법론적 일원론은 자연과학의 영역에서만 아니라 궁극적으로 모든 과학의 분야들이 물리학으로 환원되는 것을 이상으로 한다(환원주의).¹⁷⁾

소홍렬은 자연과학적 방법이 정확하게 무엇인가 하는 것은 결국 자연과학의 발전과 더불어 변할 수밖에 없고 실증주의자들이 이해하는 방법도 새롭게 변화될 수밖에 없을 뿐만 아니라 현재 수준에서의 물리학을 볼 때 모든 과학이 물리학으로 환원될 수 있는 것이 아니며 주관적 요인의 배제에서도 행동주의의 한계가 드러나며 수량화될 수 없는 가치문제를 어떻게 처리해야 하는가 하는 등의 문제가 있는 것을 고려해볼 때 실증주의의 방법론적 일원론은 분명히 한계를 안고 있다는 사실을 인정한다.¹⁸⁾ 그러나 사회과학에서 실증주의적으로 접근하는 것은 이와 같은 “한계성을 인정하면서도 과학적 방법이 진리에 이르게 하는 최선의 방법임을 믿는 태도”이며 “그와 같은 한계성은 과학적 탐구의 여지를 처음부터 제한해 버리는 것이 아니라 아직도 더 철저한 수량화와 객관화를 시도함으로써 새로운 법칙들을 찾아볼 수 있게 하며 새로운 환원을 가능케 하는 것이기 때문에 그러한 발전에 기대를 걸어보는 태도”라고 본다.¹⁹⁾ 실증주의적 방법론적 일원론의 인과주의, 양화주의, 행동주의, 그리고 환원주의는 자연과학 및 사회과학의 발전에 도움을 주는 태도임을 다시 강조한 것이라 하겠다.

17) 소홍렬, 같은 책, 196-198면 참조.

18) 소홍렬, 같은 책, 198면 참조.

19) 소홍렬, 같은 책, 199면.

그러면 방법론적 일원론을 뒷받침해 주는 철학적 입장은 어떤 것인가? 이 물음에 대한 답을 우리는 「자연과학과 사회과학의 철학적 기초」란 글에서 찾을 수 있다.²⁰⁾ 소홍렬은 철학이 만일 자연과학과 사회과학의 기초를 제공해 주고자 한다면 그 자체가 과학의 영향을 통해 형성된 과학적 철학이어야 함을 전제하면서, 과학적 활동의 뒷받침이 될 뿐 아니라 과학의 발전과 함께 수정 가능한 철학적 이론으로 다음 네 가지를 들고 있다. 형이상학적으로는 ‘유물론적 일원론을, 인식이론의 측면에서는 ‘실용주의적 인식론’, 방법론 면에서는 ‘인과론적 방법론’, 가치의 측면에서는 ‘자연주의적 가치론’이 그것이다. 존재하는 것은 오직 물질뿐이며, 우리의 믿음을 결정하는 기준은 그 결과이고 예측할 수 있는 힘을 주는 것만이 참된 방법이며 우리의 가치관은 사실에 대한 지식에 따라 결정된다는 주장을 담고 있다. 소홍렬에 따르면 이것들은 단순한 철학적 주장이 아니라 현대 과학자들의 연구 성과와 부합하는 이론이다. 실증주의를 사고와 탐구 방법론으로서 뿐만 아니라 하나의 분명한 세계관으로 수용되고 있음이 이 점에서 분명히 드러난다. 그렇다면 소홍렬의 실증주의는 고전적 실증주의와 논리 실증주의와 어떻게 다른가? 그의 실증주의적 과학 이해는 어떤 점에서 열린 실증주의를 보여주는가?

앞에서 이미 밝힌 것처럼 소홍렬은 자신이 따르고 지지하는 실증주의는 그 이전의 실증주의와 다름을 강조한다.²¹⁾ 20세기 초반의 논리 실증주의는 그에 따르면 두 가지 점에서 오류를

20) 소홍렬, 같은 책, 152-171면 참조.

21) 소홍렬, 같은 책, 222-228면 참조.

범했다. 첫째, 논리 실증주의는 철학을 과학과 동일시하는 과오를 범했다. 과학적으로 의미있는 주장도 과학적인 방법으로 검증된 것이어야 하듯 철학적으로 의미있는 주장도 과학적 방법으로 검증된 것이어야 한다는 주장했기 때문이다. 논리 실증주의의 이러한 주장 자체가 과학적으로 검증될 수 없는 철학적 주장이었다. 둘째, 과학적 방법을 고정적인 것으로 숙단한 데서도 논리 실증주의는 과오를 범했다. 과학적 방법은 이미 완성된 것이라고 오해한 나머지 어떠한 진리의 문제도 그것으로 해결할 수 있으리라 생각했다는 것이다. 하지만 과학적 방법은 연구 대상의 확장에 따라 변화 발전해 가는 것이기 때문에 과학적 방법은 물론, 과학 개념 자체도 과학의 발전에 따라 변해갈 수밖에 없다고 본다. 그러므로 과거의 실증주의와 구별된 ‘오늘의 실증주의’는 과학적 방법을 결코 완성된 것으로 보지 않기 때문에 과학적 방법 그 자체에 대한 이해를 철저히 할 수록 그것의 한계, 그리고 나아가서 과학적 방법에 대한 의심 가능성을 더 잘 알게 될 것이며 이러한 의심으로 인해 실증주의적 믿음이 무너지기는커녕 의심의 여지를 알고서 믿는 것이기 때문에 더 성숙한 믿음에 이르게 될 수 있다는 것이다. 과학적 방법에 대한 의심 가능성을 소홍렬은 ‘철학적 의심’으로 보고 철학이 과학에 대해서 가질 수 있는 ‘비판적 역할’로 생각한다. 이러한 태도를 일컬어 인식론적 회의주의와 구별하기 위해 ‘방법론적 회의주의’ 또는 ‘과학적 회의주의’라 부른다.²²⁾

그렇다면 과학적 방법에 대하여 철학적으로 의심할 수 있는 것이 어떤 것인가? 과학적 탐구 과정에서, 과학적 지식을

22) 소홍렬, 같은 책, 227면.

받아들이는 데 있어서 의심해야 할 것은 어떤 것인가? 이 질문을 답해가는 과정에서 소홍렬이 지지하고 옹호하는 실증주의가 독단적 실증주의가 아니라 비판적 실증주의임이 분명히 드러난다. 소홍렬은 여기서 문제를 과학적 대상을 다룰 때 발생하는 과학적 방법에서 발생하는 논리적 한계와 과학을 과학 바깥에서 철학적 관점에서 볼 때 발생하는 문제로 나누어 각각 다루고 있다.²³⁾ 논리적 한계와 관련해서 세 가지 문제가 등장한다. 첫째는 과학적 가설의 검증에 관한 문제이며, 둘째는 인과적인 설명에 관한 문제이며, 셋째는 과학적 이론의 성질에 관한 문제이다. 그런데 이들 문제에는 각각 논리적 한계가 개입되어 있다. 가설 검증과 관련해서는 그것의 귀납적 성격 때문에 나타나는 불확실성의 문제가 있으며 인과적 설명과 관련해서는 '설명'과 '법칙'과 '인과 관계'라는 개념들 사이 순환 관계의 문제가 있고 과학적 이론의 성질과 관련해서는 이론과 실제의 유추 관계가 성립되지 않을 수 있는 반유추의 문제가 개입될 수 있다. 과학 바깥에서 과학을 들여다 볼 때 생기는 문제('철학적 문제')는 과학과 비과학의 경계를 어떻게 설정할 것인가, 과학자들이 - 쿤이 말한 - 패러다임의 영향을 받고 있다는 문제, 그리고 과학적 탐구에 직접 또는 간접으로 개입하는 가치 문제 등이다. 이 문제들을 소홍렬은 자세히 다룬다. 특히 소홍렬의 전공분야라고 할 수 있는 심리철학 분야와 관련해서 가치 문제를 다루고 있는 부분에서, 한편으로는 역시 실증주의자이면서 다른 한편으로는 언제나 문을 열어두는 소홍렬의 전형적인 태도를 읽을 수 있다.

23) 소홍렬, 같은 책, 228-250면 참조.

인간의 마음을 이상에서와 같이 이해하는 실증주의의 입장에서 볼 때 가치의 세계라고 하는 마음의 세계도 과학적 탐구의 대상이 될 수 있으며 또한 마땅히 그런 대상이 되어야 한다고 할 수 있다. 이것은 심리학이 하나의 과학으로서 존립할 수 있는 가능성과 당위성을 뜻한다. 그러나 실증주의적 의심은 마음에 관한 과학적 탐구가 범할 수 있는 오류의 가능성을 지적하지 않을 수 없는 것이다. 이를테면 어떤 사람의 어떤 행동이 의도적이었느냐 그렇지 않았느냐를 명확하게 판별할 수 있는 방법도 없으며 그것이 의도적이었다고 할지라도 어떤 의도에서 한 행동인가를 명확하게 판단할 수 있는 방법도 없다는 것이다.²⁴⁾

과학적 탐구를 한다는 것 자체가 인간의 의도적 행위이며 의도적 행위는 이미 가치 세계로서의 마음의 작용을 뜻하는 것이다. 결국 아무런 가치도 개입되지 않는 과학적 탐구란 불가능한 것이며 바람직하지 못한 가치의 개입을 제한하는 문제만 남게되는 것이다. 그러나 무엇이 바람직하지 못한 가치인가를 결정하는 문제는 쉽게 해결될 수 있는 것이 아니다. 따라서 과학적 회의주의는 여기에서도 의심의 여지를 발견한다. 과학적 방법의 힘을 믿고 과학의 발전에 기대를 걸어보지만 그것이 다른 어떤 가치들의 영향을 받고 어떤 가치들에 영향을 줄 것인지를 분명히 판단할 수 없으므로 과학의 가치 그 자체에 대한 의심을 품지 않을 수 없다는 것이다(필자 강조).²⁵⁾

24) 소홍렬, 같은 책, 249면.

25) 소홍렬, 같은 책, 250면.

소홍렬이 주장한 ‘과학적 회의주의’는 실제로 과학 연구를 수행하는 과학자들이 가질 수 있는 태도이기보다는 철학자가 취할 수 있는 태도일 것이다. 그러나 이러한 태도는 조금 더 생각해보면 난처한 결과를 가져온다. 앞에서 서술한 것과 같은 과학적 방법 자체를 과학자가 연구를 수행하면서 해야 한다면, 실제로 연구가 가능하지 않을 것이다. 그러므로 우리는 과학적 탐구의 실제적 성격을 탐색하기 위해서 철학자들의 서술이나 과학자들의 말을 들을 것이 아니라 아인슈타인이 말한 것처럼 “그들이 하는 일에 집중해” 보아야 할 것이다.²⁶⁾ 그럴 때 어떤 사실에서 출발하거나 또는 실험이나 관찰에서 출발하기보다는 문제 의식, 암묵적 승인, 지적 열정, 관용구와 문화 유산의 공유, 같은 생각을 하는 공동체에의 귀속, 이와 같은 것들이 중요하다. 그러므로 “어떤 지성도 아무리 비판적이고 독창적이라 하더라도 그와 같은 믿음의 틀을 떠나 작동할 수 없다”는 폴라니의 말은 이 맥락에서도 귀담아 들어야 할 것이다.²⁷⁾

26) 아인슈타인의 「이론물리학의 방법」(1934)은 소홍렬의 『과학과 사고』 253-258면에 부록으로 실려있다. 이 글은 이렇게 시작한다. “이론물리학자들이 사용하는 방법에 대하여 알아보고 싶은 사람이 있다면 나는 아래와 같은 원칙을 꼭 지켜줄 것을 충고해 주고 싶다. 즉, 이론물리학자들의 말에 귀를 기울이지 말고 그들이 하는 일에 주의를 집중해 보라는 것이다. 이 분야에서 새로운 것을 발견하는 학자들은 상상력의 결과로 얻어지는 것에 대해서도 그것이 너무 필연적이고 자연스럽게 보이므로 인간의 사고 능력에 의해서 창조된 것으로 여기지 않고 그대로가 인간에게 주어진 것으로 여기게 되며, 남들도 그렇게 생각해 주기를 바라게 되는 것이다.”(253면) 아인슈타인의 말은 실증주의가 그리고 있는 과학과 과학 행위와 판이하게 다름이 이 문자에서 벌써 나타난다.

27) M. Polanyi, 앞의 책, 266면.

소홍렬의 실증주의적 과학 이해는 실증주의적 세계관에서부터 방법론적 일원론, 그리고 '과학적 회의주의'에 이르기까지 상당히 일관된 흐름을 보이고 있다. 하지만 단계 단계마다 독단적 주장보다는 성찰적이고 비판적인 논의를 통해 언제나 한 걸음 물러나는 태도를 보이면서 '오늘의 실증주의'는 과학뿐만 아니라 인간과 현실 이해에 신뢰할 수 있는 틀임을 끝까지 고수한다. 그런데 이러한 실증주의적 과학철학이 현대 한국철학 형성에 어느 정도 깊이, 그리고 폭넓게 영향을 미쳤는지 쉽게 가늠할 수 없다. 그러나 어느 정도 확실하게 말할 수 있는 것은 소홍렬이 70년대 중반부터 썼던 논문을 모아 1983년 『과학과 사고』란 제목으로 출판한 직후, 국내의 과학 철학에 대한 관심의 방향에 변화가 일어났다는 사실이다. 소홍렬이 자주 언급한 험펠의 『자연과학철학』이 광강제를 통해 1987년(박영사) 출판되었지만 이미 그 이전에 포퍼와 포퍼 이후의 새로운 과학철학자들(쿤, 라카토스, 파이어아벤트 등)을 소개한 A.F. 차머스의 『현대의 과학철학』과 H.I. 브라운의 『논리실증주의의 과학철학과 새로운 과학철학』이 신중섭의 손으로 번역되어 출판되고 비슷한 시기에 쿤의 『과학혁명의 구조』, 파이어아벤트의 『반방법론』, 라카토스의 『현대의 과학철학』, 로제의 『과학철학의 역사』, 헤어의 『과학철학』 등이 번역되었고 80년대 후반에 들어와서 과학철학계는 새로운 인물들로 세대 교체가 일어난다. 『포퍼와 현대의 과학철학』(서광사, 1992)을 낸 신중섭, 정병훈, 김동식 등이 새로운 과학철학의 저작들을 번역하거나 저작물을 내기 시작했고 과학철학을 본격적으로 연구한 박은진, 조인래, 부산대 전자공학 교수

이면서 뒤늦게 코넬에서 과학철학 연구로 학위를 한 김유신, 그리고 박우석, 고유석 등이 한국 과학철학계에 합세하면서 실증주의적 과학철학을 탈피하는 연구 경향을 보여준다.

III. 한국의 현상학과 객관주의 비판

현상학은 1920년대 말 경성제대 일본교수들이 소개하고 해방 후 박종홍이 강의를 하였지만 본격적인 연구는 1960년대에 이르러 윤명로와 한전숙을 통해서 시작되었다. 한국 철학계에 영향을 미치기 시작한 것은 1970년대 이후이고, 2세대 현상학자들이 형성되기 시작한 80년대 후반과 90년대 초반에 이르러 다른 타분야를 압도할 정도의 연구 성과를 쌓기 시작한다.²⁸⁾

현상학이 한국학자들의 관심을 끈 까닭은 무엇인가? 직접적인 해답을 얻기가 쉽지 않지만 한국현상학계의 원로 중의 한 분인 윤명로가 1974년 한국철학회에서 발표한 논문을 통해 현상학이 근본적으로 문화 및 시대 비판적인 과제를 띠고 있다고 밝힌 점에서 해답의 실마리를 찾을 수 있지 않을까 생각한다. 후설은 그에 따르면 현대 유럽의 정신적 상황을 비판적으로 꿰뚫어보고 “유럽의 제민족은 병들어 있으며 유럽 자체는 위기에 처해 있다”고 진단을 내렸으며 이 위기를 극복하

28) 자세한 논의는 한전숙, 「한국에서의 현상학 연구」, 『현상학과 한국사상』(한국현상학회 편)(서울: 철학과 현실사, 1996), 309-355면 참조; 백종현, 『독일철학과 20세기 한국의 철학』(서울: 철학과 현실사, 1998), 217면 이하 참조.

는 길의 모색이 현상학 특히 그의 후기의 현상학의 과제였다는 것이다.²⁹⁾ 여기서 위기란 철학과 과학과 우리의 삶의 분열, 다시 말해 과학과 인간의 삶이 유리되고 철학과 과학의 유대가 단절되어 버린 점이었다고 윤명로는 지적한다. 현상학은 이러한 위기를 극복하기 위해 삶과 지식, 철학과 과학의 근원으로 돌아가기를 원했고 그러한 의미에서 강한 시대 비판과 시대 치유의 의미를 띠고 있다. 1981년 발표된 이영호의 「현대 과학의 위기와 현상학」과 1983년 발표된 손봉호의 「생활세계」에서도 이 점을 확인할 수 있을 뿐만 아니라 한전숙도 1980년 발표한 「현상학적 운동의 기원과 전개」라는 글에서 “후설의 현상학이 무엇을 노리고 있는가를 알기 위해서는 그것의 안티테제가 무엇이며 이것을 어떻게 공박하고 극복하는가를 알아보는 것이 좋은 방법”이라고 말하면서 “실증주의적 경향”이 바로 그 안티테제였다고 확인해 주고 있다.³⁰⁾ 그러면 무엇이 문제이고, 어떻게 후설 현상학이 그것을 극복하는지, 한국 철학자들의 그러한 시도를 어떻게 이해하고 있는지 살펴보자.

한국 현상학자 가운데 후설의 현상학이 지닌 의의를 현시대의 문화와 학문 비판으로 일찍이 의식한 분은 역시 윤명로였다.³¹⁾ 윤명로는 1975년『철학』제 9집에 실은 「후설 현상학의

29) 윤명로, 「현상학과 현대적 상황」, 같은 이, 『현상학과 현대철학』(서울: 문학과 지성사, 1987), 248-9면.

30) 이영호, 「현대 과학의 위기와 현상학」, 김태길 외, 『현대사회와 철학』(서울: 문학과지성사, 1981), 275-291면; 손봉호, 「생활세계」, 『현상학이란 무엇인가』(한국현상학회 편)(서울: 심설당, 1983), 131-160면; 한전숙, 「현상학적 운동의 기원과 전개」, 같은 이, 『현상학의 이해』(서울: 민음사, 1984), 289면 참조.

31) 한국 학자로 이 점에 착안하여 학위 논문을 쓴 분은 손봉호였다.

현대적 의의」에서 앞에서 든 논문보다 더 자세하게 후설 현상학의 현대적 의미를 더 추적해 간다. 윤명로는 후설 철학을 우선 엄밀학으로서의 철학의 확립을 겨냥한 철학이라고 보고 이것이 단순히 초역사적 내지 물역사적 순수 이론 추구에 머물지 않고 “현대인의 당면한 위기의 극복이라는 역사적 과제와도 관계되는 문제요, 어떤 의미에서는 인간의 존망과도 관계되는 문제였다”고 본다.³²⁾ 윤명로에 따르면 위기를 산출한 근원은 두 가지인데, 하나는 근대과학의 대두와 더불어 싹튼 객관주의(자연주의)요, 다른 하나는 전통적 합리주의에 대한 반발로 출현한 현대의 비합리주의로 철학을 마치 “위대한 예술가의 예술 작품”처럼 세계관 철학과 철학을 “종교와 동일한 평면”에 위치시키는 실존철학을 염두에 둔 것이다.³³⁾ 그러나 후설의 관점에서 볼 때 비합리주의 철학은 합리주의에 반발하여 애초부터 학문성을 포기했기 때문에 아무리 사상이 심오하다고 하더라도 한낱 신화요, 결코 학이 아니다. 합리주의가 문제가 아니라 합리주의가 진정으로 실현되지 못했기 때문에 현대의 위기가 빚어졌다는 것이 후설의 생각이었고 위기를 극복할 수 있는 길은 진정한 합리주의를 실현하는 데 걸

Bong Ho Son, *Science and Person. A Study on the Idea of Philosophy as Rigorous Science in Kant and Husserl* (Assen: Van Gorcum, 1972) 참조. 이 책은 1974년 서광사에서 영인본을 만들어 국내에서도 많이 알려졌다.

32) 윤명로, 「후설 현상학의 현대적 의의」(1975), 같은이, 『현상학과 현대철학』, 261-286면. 인용은 271면.

33) Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. (후설전집 6권) (이하 『위기』로 인용). 한국어로는 이종훈 옮김 『유럽학문의 위기와 선험적 현상학』(이론과 실천, 1993)이 있다.

림들이 되는 것을 제거함으로써 현상학을 절대 합리적인 학으로 정초하는 길이라고 생각했다는 것이다.

그러면 위기는 언제, 어떻게 조성되었는가? 19세기에 이르러 실증주의가 대두된 데서 후설은 위기의 원인을 찾는다. 실증주의의 대두와 함께 “고매한 정신으로 충만한 축복된 새로운 인간성”³⁴⁾은 붕괴되고 19세기 후반에 이르러 실증과학은 “철학의 목을 베어 버리고”³⁵⁾ 마침내 서구인의 전체적 세계관을 대신하게 된다. 철학은 보편학으로서의 의의와 위엄을 상실하고 그 분과를 이루던 개별과학들과 결별한다. 철학에서 분리된 개별 과학들은 ‘사실과학’이 되었고 단순한 사실 과학은 단순한 사실 인간(Tatsachenmenschen)을 만들뿐 진정한 인간성에 대한 심각한 문제들을 외면하기 때문에 철학뿐만 아니라 구체적 삶과 유리될 수밖에 없다. 철학과 과학과 삶의 유리는, 이 셋을 하나로 묶어준 이성에 대한 신뢰가 무너졌음을 보여준다. 이성에 대한 신뢰의 붕괴는 “역사의 의미나 인간의 의미에 대한 신뢰”, “개인적, 보편적 인간 존재자에게 이성적 의미를 부여할 인간 능력으로서의 자유에 대한 신뢰”, 그리고 나아가 “자기 자신에 대한 신뢰, 자기에게 고유한 참된 존재에 대한 신뢰”도 함께 무너졌다는 것을 뜻한다. 현대의 위기는 바로 이성에 대한 신뢰의 붕괴, 합리주의의 좌절에서 비롯되었기 때문에, 이제 주어진 과제는 “합리적 삶의 의미로부터 소외되어 몰락하고 야만으로 전락하는가, 그렇지 않으면 자연주의를 극복하는 이성의 용기에 의하여 회생하는가” 하는 선택의 길만

34) 『위기』, 8면

35) 『위기』, 7면.

이 남았다.³⁶⁾ 따라서 위기를 극복하는 길은 참된 의미에서의 이성적 보편 철학을 재건하여 이성의 권위를 회복하는 일이다. 여기서 잠깐 후설이 논의하는 '위기'가 3중적 의미가 있음을 언급해 두는 것이 좋을 것이다. 첫째가 과학과 철학의 근거, 즉 기초 지움의 위기이고 둘째는 철학과 과학 상호간의 분리의 위기이고 셋째는 인간의 구체적 삶의 의미에 대해서 철학과 과학이 말해 줄 것이 없게 된 데서 오는 위기이다.³⁷⁾

후설이 시도한 것은 일종의 '역사적' 길을 밟는 것이었다. 근대 과학이 출현한 자리로 돌아가 그곳에서 위기의 근원을 찾아내는 것이다. 그 진원지가 다름 아닌 갈릴레이였다. 갈릴레이와 더불어 근대 특유의 물리학적 객관주의 또는 자연주의적 자연이념이 출현한다. 갈릴레이는 우리가 익숙하게 몸담고 있는 세계로부터 인격적 활동을 영위하는 인격으로서의 주체, 모든 의미의 정신적 요소들, 인간적 실천에 의하여 사물이 지니게 되는 모든 문화적 성질들을 사상하고 '순수한 물체적 사물들의 전체'를 그 자체로 완결된 자연으로 보고 이것을 보편적인 수학적 자연과학의 주제로 삼았다는 것이다. 후설은 이 과정을 일컬어 갈릴레이에 의한 '자연의 수학적화'라 부른다.³⁸⁾ 필연적으로 이로 인해 뒤따를 수밖에 없는 결과는 물체계로서의 자연과 심적 세계의 분열이었는데, 데카르트의 철학은 바로 이 점에서

36) 『위기』, 347-348면 참조.

37) R. Philip Buckley, "A Critique of Husserl's Notion of Crisis", *Crises in Continental Philosophy*, edited by Arleen B. Dallery, Charles E. Scott with P. Holley Roberts (Albany, New York: State University of New York Press, 1990), 23-33면 참조.

38) 『위기』, 20, 75면.

갈릴레이의 자연의 수학화의 결과로 비롯된 것이었다.³⁹⁾

그런데 무엇이 문제인가? 수학화된 세계, 이른바 ‘그 자체로 존재하는 객관적 세계’는, 후설에 따르면, 인간의 이념화 작용에 의해 구성된 ‘고차적인 형성물’이요, ‘이념의 옷’, ‘기호의 옷’ 또는 ‘기호적, 수학적 이론의 옷’을 입혀 놓은 인위적 세계이다.⁴⁰⁾ 우리에게는 오히려 이러한 이념화에 앞서서, 따라서 어떠한 과학에도 앞서서 세계가 주어져 있다. “우리의 경험의 근원 기반”이 되고 우리의 온갖 형태의 활동이나 타자와의 만남이 이루어지는 세계가 ‘객관적 세계’ 이전에 선행적으로 주어져 있다. 이 세계를 일컬어 후설은 ‘생활세계’(Lebenswelt)라 부른다.⁴¹⁾ 과학 이전에 주어진 생활 세계는 주관적이고, 상대적인 세계이며 이 안에서 발생하는 이념이나 행위의 타당성은 감성적, 경험적 직관에 의존한다. 바로 이 때문에 객관주의자들은 수학화된 인위적인 객관 세계를 참된 이상적인 세계로, 그리고 주관적이고 상대적인 우리들의 ‘생활 세계’를 무가치한 세계로 본다. 그러나 객관주의적 과학은 과학 이전의 생활과 그 환경 속에서 탄생했을 뿐 아니라 “과학 이전의 세계를 기반으로 해서 물음을 제기하고 모든 프락시스와 마찬가지로 이 세계의 존재를 전제로 하고 있음”에도 불구하고 이를 망각했다. 이 때문에 우리에게 미리 앞서 주어진 생활 세계와 이념화된 추상적 객관적 세계가 뒤바뀌게 되고 이로 말미암아 객관주의적 과학은 인간의 삶으로부터 유리되어 결국 인간 소외라는 파국적 상황을 초래하게 되었다는 것이다. 데카르트가 제

39) 윤명로, 앞의 책, 275-277면 참조.

40) 『위기』, 70, 133, 51-53면.

41) 『위기』, 108, 128면 참조.

1철학의 확립을 목표로했으면서도 한편으로는 과학으로부터, 또 한편으로는 삶으로부터 유리될 수밖에 없었던 것도 갈릴레이의 영향을 벗어나지 못한 채 객관주의적 체계 확립을 겨냥했기 때문이었다고 후설은 진단한다.⁴²⁾

후설에 따르면 객관주의적 학문들도 이 생활 세계 안에 살고 있는 인간들의 활동이며 여기서 제기하는 물음도 생활 세계를 기반으로 하고 있고 따라서 생활 세계를 존립의 근거로 삼지 않을 수 없다. 예컨대 물리학자가 측정에 필요로 하는 자나 눈금은 현실적으로 존재하는 것들이고 그들과 함께 연구하는 학자들도 현실의 지반에 발붙이고 살고 있는 사람들이다. 주관적이고 상대적인 생활세계는 따라서 ‘하찮은 통로’가 아니라 “모든 객관적 검증에 대하여 이론적, 논리적 존재 타당성을 궁극적으로 정초하여 주는 기능을 다하는 것이며 따라서 명증성의 원천이요 검증의 원천으로서의 기능을 다하는 것”이다.⁴³⁾ 따라서 객관주의적 학문들은 생활 세계와 의미 연관을 맺고 있고 이 학문이 내세우는 이념적인 것들은 생활 세계 속에 살고 있는 인간들의 형성한 구성체이며, 따라서 모든 것은 결국 생활 세계의 한 부분으로 포괄된다. 후설을 직접 인용해 보자.

객관적 이론들은 ... 생활 세계에 뿌리박고 그 위에 기초되어 있으며, 특히 그 세계의 근원적인 근거들 위에서 있다. 바로 거기에 뿌리박고 있다는 사실 때문에 객관적인 과학은 우리가 살고 있는 세계, 즉, 일반적인 생활 세계와 계속해서 의미의 연관을 가질 수 있는 것이다.

42) 윤명로, 같은 책, 277-278면 참조.

43) 『위기』, 129, 143면.

바로 이 세계에, 우리가, 특히 과학자로서 전 과학자들의 공동사회의 일원이 되어 같이 살고 있는 것이다. 동시에 과학자들이 개인적으로나 단체로 이룩해 놓은 과학 그 자체도 바로 이 생활세계에 속한 것이다.⁴⁴⁾

이와 같이 볼 때 객관주의적 학문의 근거요, 그 바탕을 이루는 경험이란 실상은 생활 세계 속에 뿌리를 둔 경험일 뿐, 객관화된 세계에 대한 경험일 수 없다. 왜냐하면 후설에 따르면 ‘이론적, 논리적 구축물’로서의 객관적 세계는 원리상 경험의 대상이 될 수 없기 때문이다. 따라서 생활 세계는 ‘객관적으로 진정한 세계’라고 오해되는 세계의 기반을 형성하는 것이므로 객관주의적 학문들을 해명하기 위해서는 그것의 지반으로서 노출된 생활 세계를 고찰하지 않으면 안된다. 그런데 생활 세계 자체가 근본 문제로서 주제화될 때 객관주의적 학문들은 그 독립성을 상실하고 단순한 ‘부분 문제’로 되고 만다고 후설은 말한다.⁴⁵⁾

그러면 생활 세계란 어떤 존재인가? 객관주의적 학문들을 일단 괘호친 다음 그것의 의미 기반으로 남는 생활 세계는 어떤 세계인가? 생활 세계는 일상인으로서, 또는 직업인으로서 우리가 삶을 영위하는 세계이다. 그러므로 각자의 관심과 삶의 목적에 따라 이해되고 파악되는 주관적이고 상대적인 의미 지평의 세계이며 그때 그때의 목적 설정이나 관심 지평의 상관자로서 특수성을 지닌 세계이다.⁴⁶⁾ 그럼에도 생활 세계에

44) 『위기』, 132면.

45) 『위기』, 138면. 윤명로, 같은 책, 278-279면.

46) 『위기』, 459면 참조.

는 보편적 구조가 있다. 이것을 후설은 “공간 시간성이라는 세계 형식에 의해서 이중적인 의미[즉 공간적 위치와 시간적 위치에 따라] 지역적으로 분포되어 있는 사물들, 즉 공간 시간적인 존재자들의 전체”라고 부른다.⁴⁷⁾ 이런 의미에서 생활 세계 이 자체는 결코 상대적일 수 없다. 생활 세계는 현실적이거나 가능한 활동의 기반이 되는 보편 영역 또는 지평으로서 미리 주어져 있는 것이고 이것을 지평으로 해서 어떤 대상이나 사물도 그 안에 주어진다. 따라서 후설은 객관주의적 학문의 이념화 작용을 통해 형성된 ‘자체 존재로서의 세계’의 보편적 구조를 ‘객관적 아프리오리’라고 부른 데 반해 세계 지평으로서의 생활 세계의 보편적 구조를 ‘생활 세계적 아프리오리’라고 부른다.⁴⁸⁾

그런데 생활 세계란 개념 자체는 벌써 환원을 통해서만이 파악할 수 이론적 개념이다.⁴⁹⁾ 하지만 생활 세계 그 자체는 이론 이전에 이미 무의식적으로 주어진 세계이다. 왜냐하면 운명론이 밝히고 있듯이 “이 생활 세계는 우리의 온갖 활동의 기반이 되는 만큼, 우리는 일상적으로 결코 그것을 주제적으

47) 『위기』, 145면.

48) 『위기』, 143면. 운명론, 같은 책, 280-281면 참조.

49) 이 점에 대해서 특별히 주목한 분은 손봉호이다. “생활 세계가 전(前)과학적이오 직관으로 특징지어진 것이라면 생활 세계에 대한 후설의 논의 자체는 결코 생활세계에 전형적인 것이라고 할 수 없다. (...) 생활 세계에 대한 토론은 그 자체가 벌써 철학적이고 후설에게 있어서는 특히 초월적 입장에서 있는 것이다. 생활 세계는 벌써 하나의 초월적 개념이다.”(손봉호, 앞의 글, 145면; 인용 속의 ‘초월적’이란 용어는 원래 본문 속에서는 ‘선험적’이라고 되어 있는 것을 필자가 고친 것이다).

로 의식함이 없이 단적으로 '세계 확신'을 가지고 그 속에 몰입하여 그때 그때의 소여 대상으로 곧바로 향해 가기 마련"이기 때문이다.⁵⁰⁾ 학문적 관심을 가졌건 또는 일상적 실천적 관심을 가졌건 상관없이 생활 세계는 보편적 기반으로 주어져 있다. 따라서 미리 주어진 것으로, 언제나 그렇게 있는 것으로 보는 점에서 무조건적인 세계 확신은 엄밀한 의미에서는 역시 아무런 정초 없이 객관적 존재를 정립하는 태도로서, 객관주의적 학문의 태도나 일상적 생활 태도와 다를 바 없는 '자연적 태도' 안에 머물어 있다.⁵¹⁾ 그러므로 객관주의적 학문을 생활 세계를 통해 근거지우고자 하는 노력도 사실은 근거 해명으로는 충분할 수가 없다. 따라서 후설은 생활세계가 어떻게 주어지는가 하는 물음을 묻지 않을 수 없고, 생활 세계의 구조를 해명하기 위해서도 필연적으로 그것을 가능케 하는 원천에 대한 탐구를 진행하지 않을 수 없었다. 따라서 두 번째의 판단 중지, 두 번째의 환원이 감행되지 않으면 안될 상황에 처하게 된다. 생활 세계가 어떻게 주어지는지, 그것의 존립 근거가 무엇인지 묻지 않을 수 없게 된다. 따라서 객관주의적 학문들에서 그것들의 의미와 명증성의 기반으로 주어져 있는 생활 세계로 돌리던 시선을, 이제 생활 세계를 주어지게 하는 조건으로의 시선 변경, 근본적인 태도 변경을 시도하지 않으면 안되게 되었다. 이른바 '초월적 환원'을 통해 새

50) 윤명로, 같은 책, 281면.

51) 윤명로, 같은 책, 281면. 손봉호, 「후설의 현상학에 있어서 태도의 문제」, 같은이, 『현대 정신과 기독교적 지성』 (서울: 성광문화사, 1978), 59-74면. 특히 65면 참조. 이 논문은 원래 『哲學』 제 12집(1978년 5월)에 실었던 것이다.

로운 시선의 영역으로 등장한 것이 “주체들의 영역”, 즉 초월적 주체성이다.⁵²⁾

생활 세계에 대한 판단 중지를 통해 도달한 초월적 주체성이야말로 모든 대상에 존재 의미를 부여하는 원천이요 세계를 자신의 상관자로서 성립시키는 기반이다. 그러므로 초월적 판단 중지에 의해 모든 객관적인 것은 모두 주체적인 것으로 전환된다. 그러나 마치 모든 것을 주관화하는 것으로 생각하면 이것은 오해이다. 판단 중지를 통해 객관적 세계가 주체적 세계로 바뀐다고 해서 객관적 세계가 소멸되는 것이 아니라 주체와 대상의 관계가 자연적 태도의 소박한 관계로부터 그 내면에 은폐되어 있는 본래의 초월적 상관 관계로 환원됨으로써 초월적 주체성을 바탕으로 객관적 세계와 객관적 진리의 진정한 존재 의미가 드러날 뿐이다. 초월적 주체성은 모든 객관적 존재, 모든 객관적 진리가 그로부터 성립되어 나오는 원천인만큼, 모든 객관주의적 학문은 그것의 최후 정초를 초월적 주체성에 둘 수밖에 없고, 따라서 객관과 초월적 주체성의 초월적, 보편적 상관 관계에 입각하여 ‘전체적 세계 고찰의 근본적 재편성’을 기도하는 초월적 현상학이야말로 객관주의적 학문들의 바탕이 되는 진정한 의미의 제 1철학 내지 보편철학으로서의 우위를 점할 수 있다고 후설은 생각한다. 더구나 판단 중지에 의해 우리의 정신은 “완전히 자유롭게 되며, 특히 세계의 미리 주어져 있음이라고 하는 가장 강력하고 가장 보편적이고 또한 가장 뿌리깊은 내적 구속으로부터 해방될” 수가 있고, 따라서 초월적 현상학을 통해서 ‘정신의 자기

52) 『위기』, 114면.

귀환' 또는 '이성의 자기 실현'을 보게 되며 '보다 높은 합리성'을 지향하여 서구의 합리주의적 정신을 제대로 꽃필 수 있다고 후설은 믿었다. 요컨대 서구의 현대적 위기는 철학과 과학과 인간의 분열에서 초래되었으며 이 분열은 합리주의가 객관주의적 방향으로 잘못 들어섬으로서 일어난 것이며, 초월적 현상학이야말로 소박한 객관주의를 극복한 참다운 합리적 보편 철학 또는 제 1철학이라는 확신을 후설은 가지고 있었다. 그리고 이것이야말로 현상학이 오늘 우리에게 의미있는 철학이라는 것이 운명론이 내리고 있는 결론이기도 하다.⁵³⁾

여기서 우리는 하나의 물음을 가질 수 있다. 객관주의적 과학이 발을 붙이고 있는 지반으로 생활 세계의 존재를 드러내고, 생활 세계를 초월적 주체성의 상관자로서 드러내는 것으로 과연 객관주의적 과학과 그로 인해 발생한 객관주의적, 자연주의적 태도와 세계관이 과연 정확될 수 있겠는가 하는 것이다. 초월적 주체성은 구체적으로 숨쉬며 생각하며 살아가는 인간과 어떤 관련이 있는가? 어떻게 한 학자 개인적으로, 그리고 한 학자가 속한 학문 공동체가 정확된 세계관을 가지고 과학과 문화와 역사를 볼 수 있는가? 만일 이와 같은 태도 변경이 있지 않고서는 초월적 환원을 통해 드러낸 최후의 지점인 초월적 주체성은 공허해 질 수밖에 없지 않은가?

우리의 물음과 관련해서 우리는 생활세계에 대한 손봉호의 연구는 주목할 가치가 있다. 생활세계는 손봉호에 따르면 문화의 세계이며, 이 세계의 중심이 되는 것은 그 구성자요 주체인 인격체들이다. 초월적 주체성 개념보다 훨씬 구체적인 개념

53) 운명론, 같은 책, 283면 참조.

을 손봉호는 적용하여 생활 세계와 인격체는 서로 지향적 상관관계에 놓여 있다고 본다. “주위 세계란 인격적 의의를 가진 말이다”라는 후설의 말을 손봉호는 이 방향에서 해석한다. 생활 세계란 인격체들에 의하여 형성되고 변화하며 그들 때문에 의미를 갖는 문화 세계란 것이다. 그러나 객관주의에서는 이것을 잊어버리고 인간과 관계없는 추상적인 관념에서 세계의 본질을 찾으려 한다. 여기서 인간이란 현상세계의 일부로 몸과 그 몸 속에서 일어나는 심리작용의 연합체로서 공간을 차지하는 존재 이외는 아무 것도 아니다. 자연주의적 객관주의에서 이러한 오류가 생길 수 있는 것은 손봉호에 따르면 인격체가 가지고 있는 몸의 양면성 때문이다. 사람의 몸은 정신적 활동이 외부로 나타나는 직접적 도구로 다른 대상에 대해서는 주체의 몸(Leib)으로 작용하는가하면 모든 물질적 존재 가운데 하나로 물리적 법칙들의 지배를 받는 육체(Körper)로도 나타난다.⁵⁴⁾ 그러나 구체적으로 활동하는 인격체에서는 몸과 마음이 완전히 일체를 이루어서 몸은 인격체의 일부로 나타난다. 인격체는 몸을 가진 정신이고 몸은 정신의 직접적 표현의 통로이며 외부세계에 대하여 정신을 대변한다. 인격체는 주위의 생활 세계의 영향을 받기도 하지만 궁극적으로는 능동적으로 행위하며 주위 세계를 변경, 창조하는 생활 세계의 주체이다. 그런데 자연주의적 객관주의는 몸도 동일한 물리적 인과법칙의 지배 아래 있는 것으로 보고 인격을 생활 세계의 주체로서 보다는 물리적 세계의 일부로 만들어버린다. 이것이 후설이 본, 자연주의적 객관주의적 태도에 의한 ‘인격적 자아의 자기

54) 『위기』, 109, 110, 164면.

망각'이고 '인간의 위기'라고 손봉호는 지적한다.⁵⁵⁾

이 대목에서 손봉호는 “세계를 포함할 수 있는 초월적 주체와, 매우 구체적인 일상생활에서의 인간과의 관계”에 대한 문제를 제기한다. “만약 그 둘 사이에 아무 관계가 없다면 초월적 현상학은 하나의 지적 유희로 끝날 것이오, 유럽 인간이니 생활 세계니 하는 것과는 전혀 관계가 없게 될 것이다”라는 우려를 표시한다.⁵⁶⁾ 손봉호에 따르면 후설의 초월적 주체는 인간적 주체와 분명히 같지 않다. 왜냐하면 초월적 주체를 밝혀내기 위하여 인격적 주체로서의 인간도 판단중지의 대상이 되기 때문이다. 초월적 주체는 후설의 말대로 “새로 생겨나거나 죽지도 않는다.”⁵⁷⁾ 그럼에도 후설은 양자간의 동일성을 주장하기도 한다. “모든 인간, ‘나’는 스스로의 속에 어떤 의미에서 자기의 초월적 ‘나’를 숨겨두고 있다.”⁵⁸⁾ “나는 사실상 초월적 ‘나’다. 다만 그것을 의식하지 못하고 있을 뿐이다.”⁵⁹⁾ 이들의 차이와 동일성을 어떻게 이해할 수 있는가? 후설은 그것을 매우 단순하게 깨달음의 문제로 보고 있다고 손봉호는 지적한다. 사실상 모든 인간은 초월적 주체이면서 자연적 태도에 사로 잡혀 그것을 깨닫지 못하고 있다는 것이다.⁶⁰⁾ 인격적 주체와 초월적 주체가 근본적으로는 동일한 주체인데 두 가지 다른 관점, 즉 자연적 태도와 초월적 태도에서 보았을 때,

55) 손봉호, 『생활세계』, 앞의 책 『현상학이란 무엇인가』, 153-155면 참조.

56) 손봉호, 같은 글, 156-7면.

57) E. Husserl, *Analysen zur Passiven Synthesis* (후설 전집 9권) (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966), 381면.

58) 같은 곳.

59) 『위기』, 209면

60) 『위기』, 209면.

각각 다르게 나타날 뿐이다. 이렇게 볼 때 후설 현상학의 가장 중요한 장치 중의 하나인 초월적 환원과 초월적 태도란 하나의 방법이요 그런 의미에서 임시적이요, 인공적인 것이라고 손봉호는 지적한다. 자연주의 또는 자연주의적 객관주의에 사로잡힌 인간을 해방시켜 주는 역할을 할 뿐이라는 것이다. 자신의 본래 정체를 알고 다시 일상의 생활 세계로 돌아온 ‘내’가 바로 인격체이다. 구체적으로 몸을 가지고 세계 안에서 활동하지만, 자기 자신과 세계에 대한 태도가 바뀐 것이다. 자연주의적 태도와 자연적 태도로부터 해방되어 ‘자연스러운 태도’ 또는 ‘인격적 태도’를 가진 인격체가 되는 것이라는 말이다.⁶¹⁾ 인격체는 세계가 객관적이고 나와 관계없는 존재가 아니라 인격적인 자아들의 공동체와 지향적 관계에 있는 생활 세계요 그들에 의하여 의미가 형성되고 주어지는 문화세계임을 깨닫게 된다. 즉 생활 세계는 주체들이 책임지고 삶을 영위하는 영역임을 깨닫는 것이다. 이것이 바로 손봉호에 따르면 “초월현상학이 시도한바 인간의 인간성 회복이라 할 수 있다”.⁶²⁾ 그러나 후설의 시도에 대해 손봉호는 이렇게 평가한다.

인간성의 소외의 원인을 지적인 차원에서만 찾으려 했고 그것의 극복도 철학적으로 가능하다고 믿은 것은, 그것 또한 하나의 추상임을 그는 알았어야만 했다. 유럽 인간도 인간인 이상 지적인 차원의 철학적인 것으로만 형성될 수도 없고 완성될 수도 없다. 그런 인간도 하나의 소외된 인간이 아닐까? 인간의 소외와 그 극복

61) 손봉호, 같은 글, 157-8면.

62) 손봉호, 같은 글, 158면.

은 이론적인 차원을 넘어선 도덕적인, 그리고 종교적인 차원에서 찾아야 될 것이다.⁶³⁾

한국의 현상학자들은 후설의 객관주의 비판이 생활 세계를 드러내고 마침내 초월적 주체성의 영역을 최종 근거로 드러낼뿐 아니라 초월적 주체와 생활 세계적 주체, 그리고 마침내는 일상생활의 주체가 동일한 주체임을 간파할 뿐 아니라 후설이 '종교적 회심'에 비교할 정도의 '완전한 인격의 변화' 내지 '최대의 실존적 변화',⁶⁴⁾ 또는 손봉호가 '깨달음'이라 부른 변화가 있음을 알았다. 그리고 또한 현상학의 세부 문제에 대한 분석과 해설에 머물지 않고 결국 후설의 철학적 작업이 부분적 분석에 그치는 것이 아니라 전체적 문제를, 전체적으로 통틀어 취급하고 있는 것도 놓치지 않았다. 객관주의에 대한 논의가 전체적이고, 생활 세계에 대한 논의도 전체적이며, 초월적 주체성에 관한 논의도 물론 전체적이듯이, 깨달음의 변화도 전체적인 것이다. 이러한 특징은 현상학적 논의를 어떤 한 부분으로서 수용할 것이 아니라 전체적으로, 실증주의적 객관주의와 전적으로 상호 배제적인 포괄적 철학으로 수용할 것을 요구하는 것이기도 하다. 여기에는 어떠한 회의도, 망설임도, 해석의 다양성이 자리할 공간이 없다. 해석학적 철학은 이 점에서 현상학과 다른 각도에서 과학적 지식의 문제를 접근할 수 있는 여지를 안고 있다. 이제 해석학이 국내 수용되면서 과학적 지식을 어떻게 파악하고 우리의 삶과의 연관을 어떻게 설정하는지 살펴보자.

63) 손봉호, 같은 글, 160면.

64) 『위기』, 140면.

IV. 해석학과 ‘삶과 삶’의 통합 추구

해석학이 한국에 도입된 것이 언제인지 정확하게 알려져 있지 않다. 대표적인 해석학적 철학자 가운데 딜타이에 대한 논의가 없지 않았으나 대체로 ‘생철학’으로 분류되어 다루어졌고 하이데거 철학에 대한 논의가 일찍이 있었지만 해석학적 철학자로서 거론되지 않았다. 조가경의 『실존철학』을 보면 하이데거와 관련해서 ‘해석학’이 두 번 언급이 되어 있고 가다머와 관련해서 한 문단이 할애되어 있을 뿐 해석학이 상세히 논의되어 있지 않다.⁶⁵⁾ 강의를 통해서 조가경이 해석학에 관한 언급을 하거나 소개할 가능성은 있지만 저술을 통해서 확인할 수 있는 바로는 이규호를 최초의 해석학 소개자로 보아야 하지 않을까 생각한다. 이규호 외에도 한국 해석학의 1세대에 속한 분 가운데는 이정복, 백승균, 박순영, 김영한, 그리고 지금은 고인이 된 강돈구 등이 있다. 그러나 과학적 지식에 대해서 어떤 방식으로든지 대결한 철학자는 역시 이규호가 아니었던가 생각한다. 이규호는 1962년 독일 튜빙겐 대학에서 볼노(O.F. Bollnow)의 지도로 박사학위를 받고 귀국하여 중앙대학교에서 가르치면서 1964년 『현대철학의 이해』라는 책을 출판한다.⁶⁶⁾ 이 책은 ‘현대물리학과 철학’이라는 서론적인 논의에 이어 ‘변증법적 철학’, ‘삶의 철학’, ‘현상학’, ‘실존철

65) 조가경, 『실존철학』(서울: 박영사, 초판 1961, 개정판 1970, 개정중판, 1985), 103, 388-9면.

66) 이규호, 『현대철학의 이해』(서울: 송의사, 1964).

학', '철학적 인간학', 그리고 마지막 장에서 '해석학과 언어철학'을 논의한다. 비록 독일 철학에 제한되어 있기는 했지만, 그 당시로는 매우 획기적이고 풍부한 정보와 논의를 제공해주는 안내서였다.⁶⁷⁾

이규호는 해석학과 관련해서 주로 술라이어마허와 딜타이, 그리고 하이데거의 실존 해석학을 논의한다(1960년 출판된 가다머의 『진리와 방법』은 세 번 언급될 뿐 자세히 소개되어 있지 않다). 여기서 이규호는 “술라이어마허를 통해서 철학적인 의미를 갖게 된 해석학은 딜타이에 의해서 인문과학의 방법론으로써 주목되었을 뿐 아니라 인간의 삶 자체가 해석학적이라는 그의 발견으로 인해서 철학의 방법 뿐 아니라 철학의 기반이 되게 되었다”고 말하면서 “하이데거에 이르러 이해는 실존론적 구조로서 존재론적인 의미를 갖게 되었다”고 해석학의 변화 과정을 짧게 서술한다.⁶⁸⁾ 이제는 거의 상식이 된 이야기지만 당시로는 새롭지 않았을까 짐작해 본다. 이 책에서 이규호는 ‘해석학의 본질’로 여섯 가지를 들고 있다. 과학적 지식에 대한 해석학적 이해를 살펴보기 위해서, 그리고 그 후 그의 이해를 이해하기 위해서 중요한 내용을 담고 있는 것으로 보이기 때문에 이것을 알아두는 게 유익하다고 생각한다.

67) 해석학은 이 이후에도 그렇게 활발하게 연구된 철학이 아니었다. 해석학에 대해 한국철학계가 발표회를 가진 것은 1985년 11월 ‘철학적 해석학과 가다머’를 다룬 것이 처음이었다. 『철학』 제 24집(1985년 가을) 참조. 1990년 대 이후 해석학 연구자들이 대폭 늘어났다.

68) 이규호, 같은 책, 265면.

1. 이해의 현상은 합리주의의 이성과 비합리주의의 감정이 각각 분리되기 이전의 인간존재의 원현상에 뿌리박고 있다. 그러므로 이해에 있어서 합리주의와 비합리주의의 대립이 극복된다.
2. 이해에 있어서 주관과 객관의 고질적인 대립관계가 지양된다. 딜타이의 '체험'은 주관과 객관을 포괄하는 것이며 하이데거의 '정조'도 주관과 객관을 포괄하는 것이었다.
3. 이해에 있어서 인식이 주체에서 분리되지 않는다. 인간이 산다는 것이 이해한다는 것이며 실존한다는 것이 곧 이해한다는 것이다. 말하자면 이해는 곧 생활이다. 그러므로 이해에 있어서는 '앎'과 '삶'의 대립이 없어진다.
4. 이해는 딜타이의 '표현'과 하이데거의 '설계'[기획투사]에서 나타난바와 같이 결코 소극적인 수동성이 아니고 삶을 형성하고 실존을 구성하는 적극적인 능동성을 가졌다. 이해는 가공적인 자유는 아니고 현실에 충실히 얹매여 있는 결정성을 가졌다. 이해는 따라서 숙명이며 동시에 창조이다.
5. 이해는 아르키메데스의 기점을 갖고 있지 않다. 어떤 고정적인 토대 위에 사유의 체계를 세우는 것이 아니다. 이해는 그의 '전'(Vor-)구조들과 끊을 수 없는 순환관계에 있다.
6. 이해는 그의 지평으로서의 언어와 끊을 수 없는 관계를 갖고 있다. 언어는 이해를 가능하게 할 뿐 아니라 이해를 제약한다.⁶⁹⁾

69) 이규호, 같은 책, 265-266면.

『현대철학의 이해』를 펴낸 뒤 잇달아 이규호는 철학적 인간학과 언어철학, 그리고 해석학에 대한 관심을 3부작으로 발표한다.⁷⁰⁾ 세 번째 책에 속하는 『앎과 삶』은 「해석학적 지식론」이라는 부제가 붙어 있는데 이 책이 나올 당시 대학 2년생이던 나에게 무척 신선하고도 해방감을 주는 책이었다. 해석학에 관한 책을 일찍 쓰고자 했으나 미루어 온 이유를 이규호는 그 때까지의 해석학이 자연과학적 지식과 인간과학적 지식을 이원화하는 방법론적 이원론을 벗어나지 못하고 있었고 1960년에 나온 가다머의 『진리와 방법』에서도 그러한 이원론의 극복을 위한 아무런 시도나 실마리를 찾을 수 없었기 때문이라고 쓰고 있다. 그런데 그러한 이원론의 극복을 시도한 하버마스의 『인식과 관심』(1968), 한스 알버트의 『비판적 이성』에 대한 논문(1968), 볼노의 『인식의 철학』(1970)이 나오고 과학철학과 해석학의 만남으로 실증주의적 과학주의의 극복이 시도된 것이 자신의 책을 집필하는 데 힘이 되었다고 밝히고 있다.⁷¹⁾ 이규호의 해석학은 자연과학과 인간과학을 통합할 수 있는 방법론적 이원론을 지지하되, 실증주의와는 다른 방식으로 그 근거를 찾겠다는 의도가 여기에 드러나 있다.

이규호의 문제 의식은 분명하다. 지식과 행동이 분리되고 학문과 인격이 밀접한 관계를 맺지 못하고 마침내는 앎과 삶이 분리된 것이 기술 문명의 지배 아래 있는 현대적 삶의 문제라는 의식에서 그는 논의를 출발한다. 이러한 분리는 두 단

70) 『사람됨의 뜻』(서울: 제일문화사), 『말의 힘』(서울: 제일문화사), 『앎과 삶』(서울: 연세대 출판부, 1972).

71) 이규호, 『앎과 삶 - 해석학적 지식론』(서울: 연세대학교 출판부, 1972), 1-2면 참조.

계를 거치는 데, 첫 번째 단계로 지목된 것은 역사주의이다. 지식은 원래 인격적 힘이지만, 이규호에 따르면, 19세기의 역사주의는 인간의 모든 지식을 상대화해 버렸다. 상대화된 지식은 행동을 결정하는 인격의 힘이 될 수 없고 결단을 추동해 낼 수 없다. 따라서 현대의 지식인들은 행동에 주저하고 삶에 무력하게 되었다. 두 번째 단계는 과학주의의 출현인데 과학적 지식의 가치 중립 주장을 통해 지식과 행동을 분리시키고 학문과 인격을 분리시켰다. 원래 참(眞)과 선(善)과 미(美)와 성(性)은 별개의 것일 수 없었고, 지식과 가치판단이 분리될 수 없었으며, 따라서 지식과 행동 그리고 학문과 인격이 밀접하게 연결되어 있었다. 그러나 역사주의와 더불어 과학주의가 함께 출현함으로써 개인적 이상과 문화적 가치에 대한 판단은 주관적이고 당파적인 데 대해서 과학적 지식은 객관적이고 보편적이라는 주장을 하게 되고 따라서 지식과 행동, 학문과 인격의 분리가 초래되었다. 그렇다면 이것을 극복할 길이 있는가? 이규호의 해석학적 지식론은 삶과 삶의 분리 현상이 우리의 지식에 대한 불철저한 반성과 잘못된 이해에서 오는 것이 아닌가 하는 물음을 제기한다. 따라서 지식에 대한 인간학적 연구가 필요하다고 본다. 왜냐하면 “지식은 역시 인간에 의한 인간을 위한 인간의 지식이기 때문에 그것은 인간학적으로 분석되고 비판되고 반성되어야 할 것”이라고 생각하기 때문이다.⁷²⁾ 여기서 염두에 둔 것은 삶과 삶의 본질적 관계를 밝히는 것이다. 이 때 하나의 방법으로 의존한 것이 해석학이다. 왜냐하면 해석학은 삶의 현상을 언제나 인간의 삶과 인간 실존의

72) 이규호, 같은 책, 14면.

표현으로 생각하기 때문이다. 이 때 해석학은 인간과학의 방법론으로서의 해석학이 아니라 “모든 종류의 지식을 포괄하는 인간의 삶의 현상을 다루는 해석학”을 염두에 두고 있다.⁷³⁾

해석학적 지식론은 지식과 행동, 학문과 인격, 그리고 좀 더 포괄적으로는 삶과 삶의 분리를 초래한데는 앞에서 지목한 역사주의와 과학주의뿐만 아니라 근대 인식론이 그 배후에 도사리고 있다고 보고 그 정체를 분명하게 드러내기를 시도한다.⁷⁴⁾ 근대의 고전적 인식론은, 해석학적 지식론에 따르면, 확실한 지식 체계를 세울 수 있는 확고부동한 기점을 설정하고 그 기점에서 필연적인 논리의 법칙을 따라 일직선으로 이론의 세계를 전개하려고 하였다. 불확실하고 모호한 것은 모두 여기서 배제된다. 이 점에서 대륙 합리론이나 영국 경험론은 같은 입장에서 있다. 둘 다 확고부동한 아르키메데스의 점을 찾아, 그것을 기점으로 지식을 확고한 반석 위에 단계적으로 세우려고 했다는 것이다. 그러나 ‘의식의 자명성’ 자체가 맑스, 생철학, 실존주의, 그리고 해석학을 통해 문제시되고 ‘감각적 경험’에 대한 원자론적 입장도 게슈탈트 심리학에 의해 결정적으로 문제시된다. 하나의 확고 부동한 기점에서 직선적으로 계단적으로 지식을 쌓아올리는 것은 처음부터 실패할 운명에 놓여 있었다. 왜냐하면 우리의 지식은 절대적 백지에서 출발하는 것이 아니라 언제나 이미 알고 있는 것으로부터 출발해서 순환적으로 그것을 확인하고 보충하고 수정하기 때문이다. 이런 의미에서 해석학적 지식론은 “우리의 지식에는

73) 이규호, 같은 책, 15면.

74) 이규호, 같은 책, 22-30면 참조.

절대적 출발점이 없다”고 단언한다.⁷⁵⁾

지식의 절대적 출발점 대신 해석학적 지식론은 ‘삶의 순환성’을 내세운다.⁷⁶⁾ 삶의 순환성이란 무엇을 뜻하는가? 무엇보다 우리 자신의 존재는 이미 삶의 세계와 체계적으로 연관되어 있다는 사실이 중요하다. 우리의 삶은 우리 이전에, 우리가 몸담고 살고 있는 삶의 세계에 대한 이해에서 출발할 수밖에 없다. 이것이 모호하고 불확실할 수 있지만 이것이 없이는 전혀 출발할 수 없다. 우리가 그 속에 살고 있는 삶의 세계에 대한 일정한 이해를 일컬어 ‘전이해’(Vorverständnis)라고 부른다.⁷⁷⁾ 내가 확실히 알고 있는 것은 이미 내가 희미하게 알고 있던 것에서 출발한다는 말이다. 삶은 이렇게 전이해를 통해서 전개되고 전이해는 다시 비판, 수정된다는 것이다.⁷⁸⁾ 따라서 삶은 고전적 인식론에서 추구하듯 직선적 건설구조가 아니라 늘 순환적인 수정구조를 띠고 있다.⁷⁹⁾

그러면 삶의 순환성의 바탕이 된 삶을 어떻게 이해해야 하는가? 이와 관련해서 이규호의 해석학적 지식론은 딜타이를 ‘삶의 기반’개념을 도입하면서 삶과 이해의 상관관계를 드러낸다. 여기서 두 가지가 중요하다. 첫째, 우리가 생각하고 느끼고 바라고 하는 모든 역할들이 이해의 특수한 형태로서 삶의 기반에서 싹트고 자란다는 것이다. 이성, 감정, 의지, 그리

75) 이규호, 같은 책, 29면.

76) 이규호, 같은 책, 42면 참조.

77) 이규호는 이 표현이 하이데거에서 유래되었다고 하지만(이규호, 같은 책, 68면) 사실은 하이데거 영향 아래서 볼트만이 처음 만들어 쓴 말이다.

78) 이규호, 같은 책, 42-43면 참조.

79) 이규호, 같은 책, 45면.

고 좀더 구체적으로 말하자면 객관적 인식이나 가치판단, 목적설정, 종교적 결단 등 우리가 의식적으로 하는 모든 활동은 하나의 공동적인 삶의 기반을 기초로 드러난다는 것이다. 둘째, 삶의 세계는 객관적으로 주어져 있는 현실로 파악되지 않는다는 것이다. 사물이나 타인은 실제적 삶의 연관에서는 나에게 압력이 되든지 도움이 되든지 나의 존재를 제한하든지 확대하든지 친근감을 주든지 소원감을 주든지 항상 ‘삶의 연관’ 속에서 만난다는 것이다. 우리의 삶은 이러한 삶의 연관 또는 삶의 기반에서 우러나온 파생적인 것이라는 것이 여기서 중요하다. “삶은 삶의 하나의 특수한 역할이고 따라서 늘 삶과 연결되어 있다”는 것이다.⁸⁰⁾ 그렇다면 이러한 삶의 기반에서 객관적 인식이 어떻게 가능한가, 달리 묻자면 삶의 세계에서 우러난 원초적 이해에서 확실한 삶이 어떻게 파생하는가 하는 물음이 등장한다.

해석학적 지식론에 따르면 우리의 지식은 확고부동한 기점에서 시작되는 것이 아니라 우리의 삶의 세계 안에서 우리의 실천적 더불어 순환적으로 전개된다. 그렇다면 고전 인식론이 배제한 독사(doxa) 즉 의견이 한결 중요한 의미를 갖는다. 왜냐하면 “의견에서 삶이 전개되기” 때문이다.⁸¹⁾ 우리의 일상적 삶의 이해 가운데는 도덕적, 정치적, 종교적 의견들이 있고 이웃과 생활에 관한 의견, 사물과 세계에 관해서 이미 주어진 의견들이 있다. 그런데 이로부터 어떻게 확실한 지식을 얻을 수 있는가? 앞서 말한 의견들의 세계는 주어져 있는 현실이다.

80) 이규호, 같은 책 55면.

81) 이규호, 같은 책, 81면.

이 현실은 집단적인 삶의 무서운 힘이 뒷받침하고 있다. 그러므로 확실한 지식의 획득은 이러한 큰 압력을 가진 의견들에 대한 싸움을 통해서 가능하다. 이와 같은 의견들 사이의 대결이 본래적 의미에서의 ‘비판’이다. 비판은 잘못된 것을 배제하고 옳은 것을 확인하는 것이다. 앎의 전개는 이렇게 이어받은 의견과 생각의 비판으로서 가능하다. 비판은 이미 얻은 지식을 다시 확인하기 위한 추후적 작업이 아니라 “본원적 앎의 작업”이고 “비판과 더불어 비로소 우리의 인식은 시작된다.”⁸²⁾ 이런 의미에서 “전이해, 버릇, 의견들 곧 이미 있는 생각은 지식의 어머니이고 비판은 지식의 아버지이다.”⁸³⁾

그렇다면 해석학적 지식론은 과학적 지식과 가치 판단의 관계를 어떻게 이해하는가?⁸⁴⁾ 이규호는 이와 관련해서 여섯 가지를 지적한다. 첫째, 과학적 연구는 모두 언제나 일정한 테마의 선택으로부터 시작한다. 특정한 테마의 선택은 가치판단이 개입될 수밖에 없다. 왜냐하면 무엇이 중요하고 무엇이 중요하지 않은지 가치 판단이 있어야 연구 주제를 선택할 수 있기 때문이다. 둘째, 과학적 연구는 모두 사실을 토대로 한다. 그런데 사실이란 객관적 물체처럼 단순히 우리 앞에 주어져 있는 것이 아니라 일정한 문제의식, 이에 따른 테마 선택, 연구 진행을 위한 구체적 문제제시, 이에 따른 방법론적 조작을

82) 이규호, 같은 책, 98면.

83) 이규호, 같은 책, 99면.

84) 이규호는 11장에서 17장 사이에 감성적 지각, 과학적 지식, 과학주의의 미신, 가설과 전이해 등을 다룬 다음 마르쿠제의 ‘일차원적 지식’과 하버마스의 ‘인식과 관심’을 다룬다. 이것에 대한 논의는 여기서 생략한다.

통해서 비로소 과학적 연구 대상으로서의 의미 있는 사실이 사실로서 나타날 수 있다. 사실은 객관적으로 존재하는 ‘사물 자체’가 아니라 이미 선발되고 해석되고 추상화된 것이며 여기에는 일정한 가치판단이 따를 수밖에 없다. 왜냐하면 인간의 단순한 지각도 이미 일정한 가치판단을 동반하는 일종의 ‘해석’이기 때문이다. 셋째, 과학적 이론 전개에도 역시 언제나 일정한 가치 판단이 함께 작용할 수 있다. 포퍼가 말하듯이 “모든 사실들에 대한 과학적인 묘사는 언제나 매우 선택적인 것이며 이러한 선택적 입장을 피한다는 것은 불가능한 일”이며 “선택적인 입장을 회피하려는 모든 시도는 자기 기만이든지 무의식적 하나의 입장을 무비판적으로 적용하는 결과를 가져온다.”⁸⁵⁾ 넷째, 가치규범 그 자체가 경험적인 연구 대상이 될 경우가 있다. 그러나 이 경우조차도 문제 의식, 입장 선택 등을 통해서 이미 과학자의 가치 판단이 함께 작용한다. 다섯째, 경험과학적인 연구성과를 실제적인 목적을 위해 이용할 때 과학적인 지식과 가치 판단의 연결이 드러난다. 여기에서 존재에 대한 지식과 당위의 규범이 서로 연결된다. 이러한 연결이 있을 수밖에 없는 것은 과학적인 인식 그 자체 속에 보이게 또는 보이지 않게 이미 가치판단의 요소가 함께 작용하고 있었고 우리의 목표설정 목적추구도 역시 늘 사실적인 지식에 기초하기 때문이다. 그러므로 과학적 지식을 실제적인 삶에 적용하는데 드러나는 과학과 가치판단과의 접촉은 우연한 것이 아니고 오히려 본질적인 것이다. 여섯째, 과학적인 인

85) K.R. Popper, *The Open Society and It's Enemies* (London: Routeledge & Kegan Paul, 1952), 260면.

식과 가치판단의 연결은 과학자 특히 사회과학자의 사회적 역할에서 나타난다는 것이다. 과학자는 자신의 말과 행동과 생각과 그것이 미칠 수 있는 사회적 영향에 대해서 책임질 수 있어야 한다. 이렇게 볼 때 인간의 지식과 행동을 그 근원적인 깊이에서 살펴보면 사실에 관한 지식의 차원과 윤리적 결단의 차원은 전연 분리될 수 없이 연결되어 있다는 것을 도무지 부인할 수 없다는 것이다.

이제 마지막으로 일반적으로 과학적 지식의 기초로 생각하는 ‘사실’과 ‘경험’을 해석학적 지식론은 어떻게 이해하는가 살펴보자. 해석학적 지식론은 우선 무엇보다도 사실과 경험을 “늘 지금까지의 전이해의 지평에 나타나는 무엇인가 새로운 것”으로 이해한다.⁸⁶⁾ 하나의 새로운 현실이 자명한 세계 곧 전이해의 지평 안으로 들어오는 가장 직접적이고 강력한 계기가 되는 것이 ‘사실’이라는 것이다. 후설의 용어를 빌려 말하자면 개념에 의해 구성되거나 산출된 것이 아니라 ‘직관’을 통해 직접 주어지는 것이 ‘사실’이란 말이다. 이런 의미에서 해석학적 지식론은 실증주의와 경험주의가 추구하는 사실을 “인간의 삶의 현상 안에서 부딪치는 구체적 사실이라기보다는 과학주의적 선입관 아래 일정한 방법론적 조작에 따라 파악된 추상적, 인위적 사실이라고 본다. 이와 달리 해석학적 지식론에서 보는 사실은 우리의 희망과 환상과 달리 ”우리에게 나타나는 새로운 것“이다. 내 마음대로 좌우할 수 없는 것이 사실이다. 따라서 사실은 안일한 세계에 파문을 던진다. 사실은 인정받고 스스로 관철하고자 한다. 그러므로 사실의 인정

86) 이규호, 같은 책, 196면.

은 하나의 윤리적 요청이다. 사실은 언제나 강압적이고 도전적이며 안일한 삶의 질서를 무너뜨리며 언제나 우리에게 대결을 요청한다.⁸⁷⁾ 이 대결을 통해 새로운 것이 안일을 깨뜨리고 전이해의 세계안으로 들어온다. 이해되지 않은 사실은 인간을 불안하게 하지만 이로 인해 사람은 설명을 시도하고 새로운 이해를 낳는다. 사실들과의 이러한 반복된 대결을 통해 인간은 ‘경험’을 쌓아간다. 경험을 통해 우리의 이해의 지평은 넓고 풍부해지며 이렇게 풍부해진 이해의 지평은 다시 새로운 경험을 얻을 수 있도록 인간을 인도한다.⁸⁸⁾

‘경험’을 해석학적 지식론은 어떻게 이해하는가? ‘경험한다’는 것은 단순히 ‘알게된다’는 것과 다르다. 경험한다는 것은 “늘 스스로 자기의 몸으로 겪는 것”을 의미한다. 경험은 언제나 나 스스로의 경험이다. 경험 그 자체는 언제나 미지의 영역에의 모험적인 침입이며 따라서 늘 개척적인 성격을 가졌다. 그러므로 내가 알고 있고 이해하는 것을 되풀이하는 것은 이런 의미에서의 경험이 아니다. 아직 이해하지 못한 영역 또는 덜 익숙한 영역에 뛰어 들어가 나 자신을 시험하는 것이 경험이다. 가다머의 말대로 “경험은 대체로 고통스럽고 쓰라린 경험”이며 “이것은 결코 하나의 특수한 침울한 해석을 뜻하는 것이 아니라 경험에 대한 본질적 성찰에서 온” 것이며 “다만 이러한 부정적 고통을 통해서만 인간은 새로운 경험을 얻는다.” 그래서 “경험이라는 이름에 해당하는 경험은 모두 안일한 기대를 짓밟는다.”⁸⁹⁾ 이러한 의미에서 진정한 경험은

87) 이규호, 같은 책, 198-9면.

88) 이규호, 같은 책, 200-1면.

우리의 기대와 어긋나는 것이다. 따라서 해석학적 의미에서 볼 때 객관적으로 존재하는 것을 그대로 아는 것은 경험과는 거리가 멀다. 경험은 지금까지의 이해의 지평을 변화시키고 우리의 삶과 우리 자신을 변화시키는 것이다. 이런 의미에서 모든 경험은 본질적으로 어려움을 겪는 것이고 그것을 통해서 인간을 변화시킨다.⁹⁰⁾ 경험을 통한 사람은 폐쇄적인 사람이 될 수 있고 개방적인 사람이 될 수 있다. 개방적이 되는 사람은 늘 새로운 경험을 위해서 문을 열어둠으로써 더욱 성숙해진다. 이런 의미에서 경험이란 인간이 그에게 닥쳐오는 새로운 현실과 대결하고 이를 극복하고 그 대결과 극복을 통해서 스스로 변화하고 매우 성숙한 인간으로 발전해 가는 것이라고 이규호의 해석학적 지식론은 이해한다.

V. 맺음말

지금까지 우리는 주로 1970년대와 1980년대에 국내 철학계에서 근대의 과학적 지식의 성격과 관련해서 중요한 이해를 제공해 준 세 가지 철학적 방향에 관해서 논의하였다. 새로운 국가 건설과 근대화의 과제로 인해 과학적 지식 자체를 절실히 요구했던 시기임을 감안해 볼 때 과학적 지식에 대한 철학적 토론은 어쩌면 사치스러운 것일 수 있었음을 충분히 이해

89) H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tuebingen: Mohr, 1960), 338면.

90) 이규호, 같은 책, 202-204면.

할 수 있다. 그러나 어떤 조류, 어떤 입장에 서서 과학을 논하든 간에 한국의 철학자들은 한국이 처한 상황에 대해 분명한 의식을 가지고 있었다고 생각한다. 실증주의적 과학 이해를 선호했던 철학자들은 과학뿐만 아니라 우리의 일상적 삶에서도 합리적 삶을 영위하기 위해서는 과학적 사고가 절실히 필요하다고 생각한 반면, 현상학자와 해석학자들은 실증주의적 과학 이해가 지닌 폐해와 잘못을 일깨워주고자 했다고 말할 수 있다.

그러나 이들의 두드러진 태도는, 이들 가운데 아무도 과학적 사고와 과학적 지식을 해명할 때 한국의 전통 사상에 의존하고자 하지 않았다는 것이다. 이 점에서 그들은 전통 사상에서 과학적 정신을 찾아내어 우리도 과학적으로 사고했다는 것을 보여주하고자 한 박종홍과 달랐다. 우리가 도입하고 연구하며 실제 상황에 적용하는 과학과 기술은 서양에서 도입된 것이고 따라서 그것을 배태시킨 서양의 과학 사상과 철학을 먼저 이해할 필요를 그들은 당연시했다고 할 수 있다. 그렇다고 해서 이들이 전통 문화를 거부하거나 적대적이었다는 증거는 전혀 없다. 예외가 있다면 소흥렬일텐데, 소흥렬은 동양의 전통적인 자연관을 논의한 뒤 이것을 현대과학의 테두리에 받아들이는 것은 무리이므로 현대과학을 받아들이느냐 아니면 전통적인 자연관을 그대로 지키느냐 하는 결정을 해야 할 것이라고 본다. 그리고 현대과학을 서구적인 것이라 해서 마치 우리 문화 전통 속에서는 수용될 수 없는 것처럼 말하는 것에 대해서 과학은 문화적 특수성과 무관하며 과학의 언어는 보편적 언어라는 주장을 펼친다. 그러므로 우리가 해야 할

일은 우리의 전통 문화 속에서 과학적으로 타당한 것과 그렇지 못한 것을 가려내고 타당한 문화의 전통을 오늘의 세계에 맞도록 새롭게 정리하고 개조하고 발전시키는 일이라고 역설한다.⁹¹⁾ 과학적 지식에 대한 신뢰나 과학 발전의 가능성에 대한 믿음을 소홍렬은 누구보다 확고하게 지니고 있었다. 그의 입장은 대체로 포퍼와 쿤의 수용을 통해 수정하긴 했으나 대체로 험펠류의 실증주의를 그대로 수용한 것이었다.

이에 반해 반실증주의 노선이라 할 수 있는 현상학과 해석학의 입장에서 있던 철학자들은 과학에 대한 맹목적 신뢰를 문제삼았다. 바꾸어 말하자면 현상학과 해석학이 한국에 수용되어 미친 영향이 있다면 그 가운데 중요한 것의 하나가 아마도 반실증주의적 사상을 배태시킨 것이 아닐까 생각한다. 하지만 앞에서 보았듯이 실증주의적 과학철학과 반실증주의적 현상학과 해석학의 과학철학은 -만일 이것도 과학철학이라 부를 수 있다면 - 몇 가지 점에서 분명한 차이를 보인다. 실증주의적 과학철학은 '과학의 구조' 자체에 관심을 기울이고 있는가 하면 반실증주의적 현상학적, 해석학적 과학철학은 과학을 출현시킨 근원 또는 과학적 지식과 삶의 순환성을 해명하는 일에 관심을 쏟는다. 그러므로 실증주의적 과학철학은 설명의 논리라든지, 가설과 증명의 과정이라든지, 이론의 정당화라든지 하는 문제를 다루는 반면, 현상학과 해석학은 생활세계와 삶과 삶의 근원적 동일성을 초점을 맞추었다. 실증주의적 과학철학이 과학 자체에 초점을 맞춰 미시적으로 접근한다면 반실증주의적 현상학과 해석학은 과학을 에워싸고

91) 소홍렬, 앞의 책, 59-69면 참조.

있는 세계와 삶을 거시적으로 접근한다. 실증주의적 과학철학이 과학적 이론 구성과 검증에 관심을 둔다면 반실증주의적 현상학과 해석학은 이론을 구성하고 검증하는 사람이 몸담고 있는 삶의 세계에 관심을 둔다.

그러나 이 두 경향 모두 과학자 자신과 과학자가 몸담고 있는 공동체와 과학자가 다루고 있는 문제의 성격에 관심을 두지 않았다. 실증주의는 과학적 탐구의 객관성을 강조한 반면 탐구자의 주체성과 개인성, 그의 세계관과 가치, 인간으로서의 의미 추구 등은 아예 과학과 무관한 것으로 보지 않았다. 현상학은 객관주의가 이념화한 이른바 ‘객관적 세계’란 초월적 주체성에 근거한 생활할 세계의 추상화에 불과하다는 것을 보여줌으로써 ‘주체성’은 강조했지만 막상 과학 활동을 하는 과학자와 그의 공동체에 대한 일종의 현상학적 기술을 시도하지 않았다. 해석학은 ‘이해의 순환성’, 또는 ‘삶의 순환성’을 드러냄으로써 주체와 대상, 인간과 세계, 삶과 삶, 학문과 인격의 상호 관계를 강조하지만 이 경우도 과학자와 과학자 집단의 이해와 해석 과정에 대한 분석을 주체화하지 않았다. 과학자가 누구인가? 그의 몸과 지각과 과학자로서의 그의 훈련은 실험과 이론 구성에 어떤 구실을 하는가? 진리에 대한 열정, 현실의 의미를 들어내고자 하는 욕구, 미적 의식은 ‘과학’이라는 인간의 활동에 어떤 자리를 차지하는가? 과학자가 속한 공동체는 이론 형성에 어떤 의미가 있는가? 과학자 개인의 판단은 어느 정도 중요한가? 한국철학계는 이와 같은 질문을 던지지 않았다. 따라서 한국의 과학자들과 대화하고 그들의 삶을 반성하며 그들에게 좀 더 충실한 사회적, 문화적 관

심과 책임을 유도해 낼 수 있는 가능성을 모색하지 않았다. 현실은 지금도 여전히 바뀌지 않았지만 이러한 질문은 좀 더 일상적이고 구체적인 과학철학을 구축하기 위하여 반드시 필요하다고 생각한다.