

타문화에 대한 관용인가, 환대인가?

-상호문화적 만남의 한계선으로서의 고향세계-*

신용식

(부산장신대학교)

《목 차》

1. 들어가기
2. 존재망각과 고향상실: 하이데거의 현존재의 해석학에 대한 고찰
 - 2.1. 고향을 상실한 세계의 실존적 의미추구로서의 해석학
 - 2.2. 실존적, 해석학적 과제로서의 고향에 대한 향수
3. 세계로의 해방과 지평융합: 가다머의 상호주체적 해석학
 - 3.1. 이해의 조건 : 선입견, 전이해, 선구조
 - 3.2. 이해, 해석학적 상황 그리고 지평융합
4. 결론 및 고찰: 자문화에 대한 새로운 이해과정으로서의 다문화사회교육

<Abstract>

Shin, yong-shik. 2022. 5. 31. **Tolerance or Hospitality for Other Cultures? : Homeland as a Realistic Limit of Intercultural Encounter.** Multi-cultural Society and Education Studies 11, 127-151. Education in Multicultural Society requires recognition and acceptance of other cultures in cultural diversity. However,

* 본 연구는 필자의 2021년 2월에 제출된 박사학위 논문의 일부이며, 2021년 2월 <다문화사회와 교육연구학회>에서 발표한 자료를 재차 수정 및 보완한 것임을 밝혀둔다.

this study attempted to clarify that the realistic boundary in intercultural encounters is dialectical self-understanding. It is clear that recognizing and accepting other cultures is a posture that is essential in a multicultural society, but to what extent should other cultures be recognized and accepted? To find realistic answers to this problem, this study examined Martin Heidegger's and Hans-Georg Gadamer's ideas, esp. "Heimat(losigkeit)", "Horizontverschmelzung(= Fusion of Horizon)" etc.

What this study attempted to emphasize is that encounter with other cultures enables not only a new understanding of other cultures but also of their own cultures. Therefore, education in multicultural society may be understood as a kind of intercultural interpretation. Recalling the discussion between Heidegger and Gadamer discussed above, the limitation of intercultural interpretation lies in the horizon of the homeland(Heimat). Through Heidegger's discussion, we looked at the loss of homeland as a sign of existential loss of meaning of life. And Gadamer's idea, "Fusion of Horizon" shows that the self and the other function as basis for expanding their respective horizons between each other. What Heidegger and Gadamer insisted commonly that the fundamental foundation of understanding lies in self-understanding. Education in multicultural society pursues a dialectical process of a new understanding of own culture. **(Busan Presbyterian University)**

[Key words] Education in Multicultural Education, Heidegger, Homeland, Gadamer, Fusion of Horizon, Intercultural Interpretation

1. 들어가기

본 연구를 통해서 연구자는 한국인의 입장에서 다문화사회교육(Education in Multicultural Society)¹⁾의 이념과 과제를 색다르게 다루어보고자 한다. 다문화사회교육은 타문화에 대한 인정 및 포용을 강조해야 마땅하지만, 무엇보다 중요한 것은 타문화와의 만남을 통해서 우리의 문화에 대한 새로운 이해 및 이해의 발전을 도모하는 것이다. 다문화사회교육이 타문화에 대한 “인정(Recognition)”에 기반 함을 부인하는 이는 없을 것이다. 하지만 실제적으로 이 인정의 정도에 대해서는 결코 동일한 답변을 기대할 수 없다. 본 연구는 이 타문화에 대한 인정의 현실적 한계선을 철학적으로 고찰하려는 이론적 시도이다.

기존의 다문화 관련 연구는 주로 문화적 타자가 사회적으로 배제되지 않도록 하는 사회-정치적 패러다임으로서 인정을 다루었다(이용재 2009; 정호범 2011; 임현목 2012; 이정은 2017; 정창호 2017). 물론 미시적으로는 이 연구들이 차이점들을 보이지만, 인정 패러다임에 기대어 다문화주의를 설명한다는 점에 있어서는 동일한 관점을 공유한다. 하지만 중요한 것은 인정에 대한 학문적-윤리적 요청의 정당성이 아니라, 그것의 유효성에 대한 물음이다. 타문화

-
- 1) “다문화” 관련 연구에서 항상 뜨거운 논쟁거리는 개념을 둘러싼 학문적 소유권 분쟁이다. 이는 주로 북미의 “다문화교육”(Multicultural Education)과 서유럽의 “상호문화교육”(Intercultural Education)을 지나치게 대립적으로 파악하면서 발생하는 학문적 혼선이다. 다문화 관련 학문 및 정책에 관심 있는 이라면 누구나 이 두 개념 중 하나를 취사선택해야 한다는 압박을 받는다. 필자는 이 두 개념을 지나치게 대립적 관점에서 보는 것은 적절치 않다고 여긴다. 후자를 전자의 대체개념 혹은 학문적 우월성을 지닌 개념으로 보기 보다는 전자의 비판적 확장으로 표현하고자 한다. 그리고 일반적인 의미 곧 우리 다문화사회가 지향해야 하는 교육적 본질을 표현함에 있어, 특정 “다문화교육” 개념과의 혼선을 피하고자 “다문화사회교육”으로 표기하고자 한다. 이 개념에 대해서는 신용식(2021: 96)의 각주*을 참고 할 것.

를 인정한다고 할 때에 어느 정도까지 인정해야 할 것인가? 우리는 이 질문 앞에서 다문화사회교육을 실질적으로 전개할 수밖에 없다.

인정 패러다임의 한계선은 자크 데리다와 위르겐 하버마스의 차이에서 대조적으로 가시화된 바 있다. 2003년에 지오반나 보라도리(Giovanna Borradori)는 이 두 학자들과의 대담을 통해서 이질적인 문화 간의 긴장이 극에 달해 있는 세계화 시대에 요구되는 철학적 과제를 들추고자 했다. 그녀의 정리 및 분석에 따르면, 데리다는 인정의 절대적 전개로써 “환대(Hospitality)” 개념을 주장했다면(Borradori 2003: 129-136), 하버마스는 상대적인 의미에서 “관용(Tolerance)”을 강조한 바 있다(Borradori 2003: 16-17). 데리다의 주장의 핵심은 이방인에게 무조건적으로 자신의 집을 내어주는 행위가 타자수용의 원리라는 것이다. 한 마디로 데리다는 이방인이 없는, 곧 모든 이가 주인인 세계를 꿈꾼다. 하지만 하버마스는 이러한 절대적인 의미에서의 환대가 결코 실천 가능한 행위가 아님을 지적하였다. 그렇기에 하버마스는 주인과 이방인 사이의 만남과 긴장 사이에서 이방인을 조건적으로 환대하는 주인의 결단적 행위에 강조점을 둔다. 그는 이러한 상대적 의미의 환대 곧 관용은 철저히 의사소통적 행위에서 비롯된다고 본다. 그렇다면 이 두 학자의 대립을 그대로 활용하여 질문하자면, 다문화사회교육은 절대적 의미의 인정(환대)을 중시해야 하는가 혹은 상대적 의미에서의 인정(관용)을 이야기해야 하는가?

본 연구는 상대적 의미에서의 인정을 이야기할 수밖에 없다는 하버마스의 논의를 엄두에 두면서, 인정의 상대적 의미에 대한 철학적 근거를 상술할 것이다. 이를 통하여 다문화사회교육이 강조하는 인정이 타문화에 대한 무조건적인 수용 및 환대가 아니라, 상대적이고 조건적인 의미에서 논의되어야 함을 논하고자 한다. 다문화교육은 필연적으로 문화 간 긴장 속에서 이루어질 수밖에 없다. 이를 달리 표현하면, 고향세계와 이방세계의 잠정적 대립이 다문화교육의 장인 것이다. 이 고향세계와 이방세계는 절대적으로 대립되어

있지 않고, 잠정적 대립군에 불과하다. 다문화연구는 바로 이러한 잠정적인 긴장의 공간을 파고들어 이를 의미생산의 동력으로 삼아야만 한다. 다문화연구의 주제는 타문화 자체도, 그렇다고 자문화 자체도 아닌, 양자의 만남을 통한 변증법적인 새로운 이해와 성장이 되어야 한다(신용식·이필숙 2018: 149). 한 마디로 이방세계와의 만남은 독립적으로 의미를 지니고 있는 것이 아니라, 이방세계는 고향세계를 새로이 해명함으로써 존재한다는 것이며 그 역도 마찬가지이다.

그리고 다문화사회교육 자체가 문화적 다양성 속에서 상호문화적인 이해의 증진과 상호포괄적 성장을 도모하고자 한다면, 다문화교육은 필히 해석학적 특징 곧 한국문화를 새로이 해석하고 조명할 수 있어야 한다. 다문화사회교육은 결코 타자경험 및 이방세계를 빌미로 자기경험 및 고향세계를 망각하는 극단적인 논의를 비판적으로 다루어야만 한다. 세계화 시대에 각 문화들이 파편화되어 있다고 하여도 가시적이고 비가시적인 삶의 방식에 대한 규정이 있기 마련이다. 세계가 자명하게 혹은 순수 객관적으로 존재하는 것이 아니라, 각 삶을 규정하는 방식으로 존재한다는 것을 파악하는 순간 세계는 결코 자명한 대상이 아니라 유기적이며 상대적인 대상이 된다. 하지만 문화적 상대성이 상대주의적 허무주의로 귀결된다면 오히려 문화는 실종되어 버린다. 문화는 삶의 가치와 의미에 대한 사회적 공유에서 비롯된 것이기에 그 속에는 파괴될 수 없는 사회적 구심점이 존재함은 부인할 수 없다. 그러므로 다문화사회연구는 타문화에 대한 무조건적인 수용을 강조하기 이전에, 그것을 마주하고 해석하는 자문화의 지평을 재해석하는 작업으로부터 시작되어야 한다. 자문화의 가치와 지평을 상실한 문화연구는 결코 유의미한 결과를 도출할 수 없다. 어떠한 다문화주의 담론도 자문화의 가치를 극단적으로 상대화하거나 파괴하기 위한 학문적 논거로 활용되어서는 안 된다.

그러므로 여기에서는 해석학적으로 고향세계가 갖는 중요성과

필연성 그리고 고향세계 의미의 재생산의 해석학적 방법 및 구조를 살펴보고자 한다. 이를 위하여 본 연구는 마르틴 하이데거(Martin Heidegger 1889-1976년)와 한스-게오르그 가다머(Hans-Georg Gadamer 1900-2002년)의 논의를 분석할 것이다. 하이데거는 인간실존의 의미해명을 위하여 실존적 세계의 다양성이 아니라, 실존에게 의미를 부여하고 그것을 떠받치는 존재를 주제화 하였으며(2장), 가다머는 그러한 의미해명이 함축하는 지평융합의 해석학적 구조를 밝혔다(3장). 우리는 하이데거에서는 자신의 존재론적 근거에 대한 추구를 그리고 가다머에게서는 자기이해의 발전적 과정과 그 특징에 대한 고찰을 살펴볼 수 있을 것이다. 이 둘의 논의를 우리의 다문화교육의 전개에 적용해 본다면, 타문화와의 만남을 통하여 한국문화에 대한 새로운 이해와 해석 역시도 다문화사회교육의 핵심 과제라고 볼 수 있다.

2. 존재망각과 고향상실 : 하이데거의 현존재의 해석학에 대한 고찰

2.1. 고향을 상실한 세계의 실존적 의미추구로서의 해석학

마르틴 하이데거는 자신의 존재론적 터전을 상실해 버린 비극을 실존철학적으로 조망한 인물이다. 그의 스승인 에드문드 후설(Edmund Husserl)이 서구의 학문과 문화의 위기가 실증주의에 함몰된 세계관이라고 비판했다면, 하이데거는 더 나아가 존재망각과 고향상실이라고 외쳤다. 후설에게 타자와의 만남의 해석학이 “생활세계(Lbenswelt)” 라는 용어로 표현된다면, 하이데거에게서는 존재망각과 고향상실인 것이다.²⁾ 비록 이 진술들은 복잡한 철학적

2) 후설은 그의 저서 『유럽학문의 위기』에서 자연과학 곧 실증주의적인

논리와 표현들로 치장되어 있지만 우리의 생활세계가 고향을 상실함으로써 겉으로 드러나는 물리적이고 가시적인 표피적 세계를 향유하는 것에 중독되어 현실을 의미 있게 사유하는 방법을 상실했다는 것에 대한 비판을 공유하고 있다. 존재 곧 고향을 망각하고 상실한 실존은 삶의 방향 감각을 상실할 수밖에 없기에 인간은 언제나 고향이라는 영역을 중심으로 실존을 해석할 수밖에 없다는 것이다.

이러한 맥락에서 하이데거는 인간이 존재하는 방식 자체가 “해석학적”이라고 설명한다. 하이데거는 1927년에 『존재와 시간』이 출간되기 전부터 철학의 주요 주제인 존재론을 해석학의 영역으로 끌어들이며 철학사 전반을 재편하고자 했다. 그 결과물이 1923년의 프라이부르크 대학의 강의 『존재론. 현사실성의 해석학』이다 (Heidegger 1988). 그는 이 강의에서 존재론이라는 철학의 오랜 표현을 사용하지 않고, 그것을 해석학이라는 용어로 바꾸어 사용한다. 하이데거는 해석학의 과제를 다음과 같이 분명히 적시한다.

해석학은 그의 존재성격에서 각기 고유한 현존재를 이 현존재 자체에 접근하게 하고, 전달하며, 현존재가 당하고 있는 자기소외를 추적하는 과제를 가진다. 해석학에서 자기 자신을 이해하면서 되어가고, 존재하는 하나의 가능성이 현존재를 위해 형성된다. 해석에서 생겨나는 이 이해는 다른 삶에 대한 인식적인 관계맺음으로서 언급되는 여타의 이해와 결코 비교될 수 없다. 이 이해는 결코 …에 대한 관계맺음(지향성)이 아니라, 현존재 자신의 한 ‘어떻게’ [방식]이다(Heidegger

학문의 조류들이 망각해 버린 의미의 토대가 바로 생활세계였다는 점을 강조한 바 있다(Husserl, 1976: 48). 우리가 터전을 일구며 살아가는 세계는 객관적으로 존재하는 것 같으나, 그 세계라는 것은 눈에 보이지 않는 의미 및 문화적 정체성 등을 공유하며 형성되는 경험의 배경과도 같다 할 수 있다. 이러한 의미에서 후설은 세계를 객관적으로 존재하는 세계로 정의하기 보다는 문화적, 사회적, 개인적 차원에서 형성되고 공유되는 배경 및 지평으로서의 세계를 생활세계로 묘사하였다. 이와 관련하여서 클라우스 헬트는 후설이 “생활세계 망각을 극복” 하는 것을 그의 현상학의 과제로 삼았다고 표현한 바 있다(Held 2012: 459).

하지만 하이데거는 위 문장 바로 다음에 이 해석학의 첫 작업은 타인 혹은 다른 삶이 아니라, “현존재 자신” 이라고 지적한다. 여기에서는 인위적으로 의식의 지향성이 배제되어 있음을 알 수 있다. 하이데거는 인간이 자기 자신을 세계 속에서 경험하는 그 방법 자체를 가능한 한 현상학적인 분석을 통해 들추어내고자 했기에 타자에 대한 관계성을 배제하였다.

그리고 일찍이 이러한 자기 자신 안에서 진행되는 해석학적 현존재 분석이 『형이상학이란 무엇인가』와 『존재와 시간』을 통해 종합된 바 있다. 하이데거는 초기의 주요 저작이라고 볼 수 있는 이 두 저작에서 “인간의 존재” 곧 “존재자(Seiende)”의 존재방식이 망각되었음을 현상학적으로 분석하고자 한 것이지 “관계맺음” 자체를 부인한 것이 아니다. 오히려 전기 하이데거의 관심은 인간 자신이 어떻게 그리고 어디에서 자기 자신을 발견하는지를 해명하는 것이었다. 물론 후기에 가서는 인간 실존이 세계 안에서 존재하는 방식을 현상학적으로 해명하는 전기의 작업가설을 뒤집고 “존재”를 지향함으로써 존재자가 존재론적 근거를 발견할 수 있다고 주장한다. 가령, 그는 후기, 1957년의 강의 <형이상학의 신학-존재론적 표현>(Heidegger 1957) 등의 글에서는 실존 곧 현존재의 존재방식을 현상학적으로 해명한 『존재와 시간』의 방식을 뒤로하고 그것을 초월하는 방식으로 존재의 의미를 회복하는 방안을 모색한다.³⁾ 물론 하이데거 철학의 전기와 후기의 주제 및 관심의 전환

3) 사실상 하이데거 철학에서 “존재(Sein)”와 “존재자(das Seiende)”는 엄밀히 구분된다. “존재”는 어떠한 대상이 존재하도록 규정하는 존재로서 “존재자”의 존재론적 근거를 의미한다. 본래 무언가 “있다”라는 표현은 자명한 것이 아니라, 그 있음의 방식에 의하여 규정될 때에야 비로소 의미를 지니게 된다. 하이데거의 관심은 이 있음을 해명하는 방식을 면밀히 탐구하는 것이었다. 다양한 각도에서 하이데거 철학을 평가할 수 있겠으나, 하이데거의 철학 속에 전기와 후기라

은 대립적으로 상술될 수 있겠지만, 그의 전기와 후기를 관통하는 실존철학적 주요 주제는 어떻게 인간의 실존이 의미 있게 해명될 수 있는지를 답변하는 것이었음은 분명해 보인다.

그에게 고향 곧 존재는 인간실존이 추구하는 목표이면서 존재의 근거이다. 하지만 이 고향과 존재는 결코 인간이 소유할 수 있는 것은 아니지만, 인간적인 삶을 위해서는 필히 요구되는 조건에 해당한다.

2.2. 실존적, 해석학적 과제로서의 고향에 대한 향수

하이데거는 전통적인 형이상학이 인간이 어떻게 존재하는지, 어디에서 존재의 근거를 획득하는지를 진지하게 탐구하지도 않았으며, 이를 물음에 붙이는 것을 탐탁지 않게 여겼다고 비판한다(Heidegger 1929: 734; 1988: 21-22). 인간은 각각 나름의 세계를 구성하고 살아감으로 어떤 세계가 절대적인 기준이 된다고 말할 수 없다. 만일 어떠한 절대적인 기준으로서의 세계 자체를 진술하고자 한다면, 그것은 신학(Theologie)의 영역이다. 학문을 가톨릭 신학으로부터 시작한 하이데거에게 신학적 사유는 그의 초기와 후기를 떠받치는 역할을 한다. 『존재와 시간』에서 인간이 세계 안에 존재함을 규명하는 전통적인 인간학의 두 가지 방법을 인간을 “이성적 동물”로 보는 것과 ‘초월적 존재에 기대어 인간의 존재를 해명하는 신학적 접근’이 있음을 지적한다(Heidegger 1979: 75). 하지만 하이데거는 이러한 전통적인 형이상학이 걸었던 두 가지 길은 인간 자체에 대한 해명을 등한시 여겼다고 판단한 바, “인간이라는 존재자의 한 본질규정 안에서 인간의 존재에 대한 물음은 망각된 채로 남아 있으며, 오히려 이 존재가 다른 창조된 사

는 일종의 주제 및 관점의 “전회(Kehre)”가 관찰된다는 점은 분명하다. 이에 관해 Figal(2000), Röd(2009: 461-462), Hirschberger(1981: 866-867), 윤병렬(2007: 4)을 참고할 것.

물들의 눈앞에 있음의 의미로 자명하게 개념과약 되었다” 고 지적한다(Heidegger 1979: 76). 곧 인간의 존재를 초월적 관점에서 다루는 것과 세계내부적인 관점에서 다루는 것은 상호관계가 있으나, 후자의 접근이 긴요하다는 것이 그의 전략적 접근이다.

이러한 학문적 요구에 직면하여 『형이상학의 근본개념』에서 하이데거는 “철학함이란 향수요, 어디에서나 고향을 만들려는 충동” (Heidegger 1983: 50-51)이라고 표현했다. 그러나 여기에서 뿐 아니라, 이미 인간의 실존을 현상학적 방법으로 분석한 『존재와 시간』에서 실존(Existenz) 개념 자체가 일종의 고향상실의 징후를 보이고 있음을 면밀히 탐구한 바 있다. 하이데거는 인간이 삶을 피상적인 수준에서 다루지 않고, 어떻게 한 인간이 삶 속에서 존재하는지, 어떠한 존재론적 한계 안에서 살아갈 수밖에 없는지 집요하게 물고 늘어진다. 실존은 헬라어 *έκ*(에크, ~로부터)와 *ἵστημι*(이스테미, 서있다)의 합성어이다. 이 개념의 의미를 살려서 표현하면 실존은 본질로부터 벗어나서 밖에 서 있는 것이다. 그러나 하이데거는 실존이라는 개념을 해석한 “세계-내-존재”라는 용어를 선호한다. 곧 세계에 결부되어 존재하는 인간의 존재방식을 실존론적으로 표현하고자 한 것이다(Heidegger 1979: 82, 92). 세계 안에 있다는 것은 존재 곧 본질로부터 나와 세계와 결부됨으로써 존재론적인 한계 곧 죽음, 공포, 근심 등에 노출될 수밖에 없음을 의미한다. 이것이 고향상실의 실존론적 징후이다.

결국, 고향상실이 실존론적인 의미상실의 징후가 될 수 있는 이유는 자기 자신에 대한 이해의 근거를 상실했기 때문이다. 세계-내-존재가 처한 실존론적인 한계는 실존의 존재근거를 자기 자신 안에서 찾으려는 모든 시도의 실패에 있다는 것이다. 하이데거 철학의 전체적인 지평도를 고려해 보건데, 이러한 실존의 의미에 대한 해석학적 고찰은 실존 곧 “존재자(das Seiende)” 자체에 근거해서가 아니라, “존재”와의 만남에 기초해야만 가능하다. 이를 달리 표현하면, 만남이 아니고서는 어떠한 자기이해도 완성될 수 없

다는 것이다. 그러므로 고향상실은 곧 타자경험 없이 자기 자신에게 의미 부여하려는 모든 시도들의 근본적인 한계를 고발하고 있는 것과 다르지 않다. 이 고향이라는 개념을 일종의 학문적 메타포로 확장한다면, 다문화사회 속에서의 고유한 문화적 정체성의 중요성을 떠올려 볼 수 있을 것이다.

3. 세계로의 해방과 지평융합 : 가다머의 상호주체적 해석학

현존재 및 현대문명의 고향상실에 대한 하이데거의 경고는 과거와 현재의 통합 및 융합으로서의 역사의식에 대한 가다머의 요청으로 이어진다. 하이데거에게 해석학은 인간의 현존재를 열어젖혀 밝히 드러내 보여줌이었다면, 가다머에게 해석학은 그러한 현존재가 맞닥뜨리는 경험의 해석학적 본질과 그 경험의 변증법적인 측면을 해명하고자 했다. 이를 달리 표현하면, 하이데거는 현존재의 세계-내-경험의 현상학적 징후들을 해석학적으로 기술하였다면, 가다머는 현존재의 경험 자체가 해석학적이며 변증법적이라는 점을 부각시키고자 했다.⁴⁾ 이에 본 연구는 가다머의 변증법적인 차원의 해

4) 가다머의 사상에서 하이데거의 사상이 차지하는 의미는 아주 크다 할 수 있다. 하지만 어느 정도로 하이데거의 사상이 가다머에게 영향을 주었는지는 가다머 자신의 텍스트에서 분명하게 드러나지 않는다. 그 이유는 그가 자신의 해석학을 전개함에 있어 유용하게 수용 및 적용될 수 있을 만한 하이데거의 견해를 차용하는 방식을 견지하기 때문이다(서동은 2018: 118). 가다머는 경험을 해석학적으로 파악한다는 점에서는 하이데거와 맥을 같이 하지만, 그 경험 속에서 발생하는 경험지평들 간의 변증법적인 융합에 천착함으로써 하이데거의 현상학적 해석학을 넘어서고자 했다(Palmer 1968: 273-274). 그리고 이러한 배경을 염두에 두고서 가다머의 해석학을 “변증법적 해석학(Palmer 1968: 318)” 이라고 규정한 팔머의 판단은 전적으로 타당하다.

석학을 상호주체적 해석학으로 평가하고 분석하고자 한다.

3.1. 이해의 조건 : 선입견, 전이해, 선구조

가다머는 『진리와 방법』⁵⁾서문에서 “텍스트에 대한 이해와 해석은 비단 학문의 영역일 뿐 아니라, 명백하게 인간의 세계경험 전체에 포함된다”(Gadamer 1990: 1)고 진술하였다. 물론 이해는 비단 문학을 포함한 텍스트에 국한하지 않고 경험현실 및 역사적 현실 등과 관련되어 있다. 그의 핵심적인 물음은 이 “이해(Verstehen)”의 가능성과 방법에 대한 것이었다. 무언가를 이해한다는 것 곧 “이해의 현상”은 그 이해하는 한 인간이 세계와 관계를 맺는 방식 곧 “세계연관(Weltbezüge)”과 다르지 않다. 그래서 가다머는 해석학이 결코 정신과학의 어떤 특정 방법이 아니라, ‘그 정신과학을 우리의 세계경험 전체와 연결하는 것이 무엇인지를 전달하는 시도’ 자체라고 본다(Gadamer 1990: 3). 이해는 결국 한 인간의 자의적인 것이 아니라, 그 주체가 세계를 이해하는 방식 이면서 그 주체의 존재방식이다(Palmer 1968: 269). 그러므로 한 주체의 삶과 의식 속에서 일어나는 이해의 내적인 구조와 특징을 파악함으로써 경험의 의미를 입체적으로 드러내 보여주는 것이 가다머의 관심이었다고 볼 수 있다. 이 맥락에서 가다머는 그의 전집 8권 서문에서 이렇게 그의 해석학적 연구의 의의를 밝히고 있다.

나의 해석학적 연구들은 철학적 인식이론의 인식개념과 방법개념을 근대 경험과학의 근본개념들을 일방적으로 과대평가하는 것으로부터 구해내고 그리고 이해의 경험을 주장해야하는 과업 앞에 나를 세워두

-
- 5) 실제 해석학 이론의 “결정적인 전기”를 이룬 것으로 평가받는 가다머의 『진리와 방법』은 후설의 현상학과 하이데거의 현상학적 해석학을 비판적으로 계승한 것이다(Palmer 1968: 268). 『진리와 방법』은 제목 그대로 진리가 경험되고 해석되는 방법을 담고 있기에 이 역시 기존의 실증주의적 조류에 대한 학문적 비판으로 이해될 수 있다.

었다(Gadamer 1993: v).

바로 이 “이해의 경험”을 해명하는 것이 그의 해석학의 과업인 것이다. 이해의 내적인 구조를 분석하기 위해서 가다머는 현재적 생활세계 지평의 해석을 위해 “전이해”, “선입견”이 갖는 중요성을 지적한다. 이 “전이해” 및 “선입견”이라는 개념은 하이데거의 “선구조(Vorstruktur)”를 수용 및 발전시킨 것이다.

가다머는 『진리와 방법』 제2부에서 하이데거가 이해의 선구조를 발견했다는 사실을 부각시킴으로써 해석학적 순환 자체를 현존재의 본질적인 이해구조로 파악했음을 간파한다(서동은 2018, 136). 그가 서문에서 지적하였듯 프리드리히 쉴라이어마허의 해석학은 이해의 기술로서의 해석학이었다(Schleiermacher 1838; Sauter 1989: 497; Jeanrond 1991: 74). 쉴라이어마허의 해석학에서 중요한 것은 독자가 저자의 정신을 추적하여 텍스트의 의미를 재구성하기 위하여 독자의 자의적인 해석이 텍스트를 훼손하지 않도록 하는 것이었다. 하지만 가다머에게는 텍스트 자체를 발굴함으로써 의미가 획득되는 것이 아니라, 그렇다고 저자의 정신을 추체험한다고 하여 그 의미가 생생하게 획득되는 것이 아니라, 저자와 텍스트 사이의 관계에 독자가 능동적으로 개입함으로써 텍스트가 드러내려는 주제를 현재화할 때에야 비로소 의미가 재구성된다고 보았다(Palmer 1968: 304). 결국, 그에게 ‘선입견은 이해의 조건’(Gadamer 1990: 281)이며, 동시에 이해 자체가 해석이다(Gadamer 1990: xxvii). 하지만 가다머는 이 선입견이라는 개념이 부정적인 차원에서 이해되어서는 안 됨을 강조한다. 선입견은 ‘모든 것을 내용적으로 규정하는 순간들을 최종적으로 검사하기에 앞서 내려져 있는 판단’ 이기에 긍정과 부정을 모두 함축하고 있다(Gadamer 1990: 275).

가다머는 여기에서 더 나아가 이 선입견이 이해의 시간적 조건에 해당한다는 사실을 논증해 나간다. 이와 관련한 가다머는 하이

데거가 ‘존재론적인 의도를 가지고 이해의 선구조를 전개하기 위하여 역사적 해석학과 비판의 문제’를 다루었다면, 자신은 “이해의 역사성을 올바르게 판단”(Gadamer 1990: 270)하기 위하여 해석학을 다룬다고 밝혔다. 바로 이 이해의 역사성은 다름 아닌 하이데거의 선구조이다.

3.2. 이해, 해석학적 상황 그리고 지평융합

가다머의 선입견이 지나치게 낭만적이라는 베르너 제롱드(Werner Jeanrold)의 비판이나 또는 그 선입견 자체가 이데올로기로 작동할 위험성에 대해서 가다머가 간과하고 있다는 하버마스의 비판을 염두에 두자면, 그의 선입견 자체를 얼마나 신뢰할 수 있는지를 근본적으로 묻지 않을 수 없다. 이와 관련하여 가다머는 『진리와 방법』에서 “이해의 역사성”을 다루는 맥락에서 선입견 자체에 대한 자기비판의 과제를 다음과 같이 적고 있다.

종종 시간간격은 해석학의 본래적인 비판적 질문을 해명할 수 있으며, 참인 선입견들(이것 아래에서 우리는 이해함)을 거짓 선입견들(이것 아래에서 우리는 몰이해함)로부터 구분할 수 있다. 그러므로 해석학적으로 훈련받은 의식은 역사적 의식을 포함한다. 그러므로 이해를 유도하는 자신의 고유한 선입견이 분명해짐으로써 전통이 [생략] 두드러지고 관찰된다. 분명, 이러한 유의 선입견을 철회하는 것은 그 선입견의 유효성을 보류하는 것이다. 왜냐하면 선입견이 우리를 규정하는 한, 우리는 그 선입견을 판단이라고 보지 않기 때문이다. 말하자면 선입견이 지속적으로 그리고 인지하지 못한 상태로 작동한다면, 선입견을 앞세우는 것은 결단코 성공을 거두지 못한다. 오히려 그것이 성공할 수 있는 경우는 그 선입견이 자극될 때이다. 그렇게 자극될 수 있는 것이 바로 전통과의 만남이다. [생략] 우리는 이제 자기 자신의 고유한 선입견들에 대한 근본적인 의심이 요구됨을 안다(Gadamer 1990: 304).

가다머는 선입견을 이야기함에 있어 이것이 의식주체를 규정하

고 쥐고 흔들 수 있는 부정적 상황을 인지하고 있다. 그래서 선입견에 대한 무조건적인 긍정이 아니라, 이에 대한 근본적인 의심이 요구되는 것이다. 사실상 여기에는 칸트부터 헤겔에 이르는 주체중심의 독일 관념철학 전통에 대한 인정과 거부 모두가 함축되어 있다. 참된 인식이 대상에 대한 주체의 경험과 이에 대한 이성적 분석 및 종합을 통하여 이루어진다는 것을 그도 모르는 바가 아니다.

하지만 그에게는 칸트처럼 선형적 판단구조가 중요한 것이 아니라, ‘역사적 현실과 역사적 이해의 현실의 관계’ 속에서 그 전통적인 것의 의미를 긍정적으로 생산하는 “해석학적 상황(Gadamer 1990: 305)” 이 중요했던 것이다. 가다머는 해석학에 있어 과거도 현재도 절대적인 판단의 권한을 가지고 있지 않으므로 과거-현재, 전체-부분, 주체-타자, 낯성-익숙함 등의 긴장 속에서 양자택일을 선택하기보다는 참된 이해가 발생하는 “상황” 에 눈을 돌린다. 그래서 그는 “~사이 속에 해석학의 참된 공간이 있다(Gadamer 1990: 300)” 고 이야기 했다. 결국 이는 해석학이 어떠한 상황 속에서 과거와 현재, 낯성과 익숙함 등이 새로운 이해를 생산하는가를 염두에 두어야 한다는 것을 의미한다.⁶⁾ 그는 이 해석학적 상황 곧 새로운 자기이해의 생산이 일어나는 공간이 낯선 장소가 아니라, 고향세계임을 강조한다.

6) “생산(produktiv)” 개념에 관해 가다머는 “재생산(reproduktiv)” 이라는 표현이 해석학에 적절하지 않다고 여긴다. 왜냐하면 재생산이라는 것은, 마치 슬라이어마허가 했던 해석학처럼, 오늘날 낯설게 서 있는 과거의 대상, 전통 및 텍스트의 원제작자와 원저자의 이해를 추적하여 “보다 더 잘 이해하는 것(Gadamer 1990: 301)” 과 다르지 않다고 보기 때문이다. 가다머는 이러한 역사적 재구성으로서의 의미의 재생산은 계몽주의적 역사주의의 산물과 다르지 않다고 본다. 그리하여 이러한 맥락에서 그는 “텍스트의 실제적인 의미는 언제나 해석자의 역사적 상황과 객관적인 역사적 과정 전체를 통하여 함께 규정” 되며, “이해는 결코 재생산적 태도가 아니라, 언제나 생산적 태도(Gadamer 1990: 301)” 라고 명시한다.

고향은 망각되지 않은 채로 존재한다. [생략] 우리는 고향으로 돌아가야 한다. [생략] 만일 우리가 외국에서 고향으로 돌아온다면, 모국어와의 갑작스런 재회는 마치 놀라움과 같다(Gadamer 1993: 366).

바로 이 고향이라는 해석학적 상황에 집중하는 가다머의 안목은 일종의 해석학적 안전장치에 해당한다. 어디에도 지배당하지 않으면서도 양자 모두에게 새로운 의미가 부여될 수 있는 그러한 이해가 추구될 수 있는 장소는 낯섦이 아니라, 외국과 고향의 만남 속에서 새로워지는 고향의 의미이다. 그 사이의 공간이 텍스트이건, 문화이건, 사회현상이건 이해는 이러한 텍스트, 문화, 사회현상 등과 해석자의 고유한 상황들이 함께 작동함으로써 가능해진다.

가다머는 이 이해발생의 해석학적 공간을 “지평”이라고 칭하기도 한다(Gadamer 1990: 307). 후설에게서 의식의 지향성과 생활세계를 한계 지어주는 의식의 공간이 지평이었다면, 가다머에게는 의미가 생성되는 생산적 공간이 지평이다. 그러므로 “지평융합(Horizontverschmelzung)”이라는 것은 지평의 본질적 속성인 것이다. 가다머는 “세계-내-존재의 근원과제는 낯섦을 극복하는 것(Gadamer 1993: 367)”이라고 말하기도 했는데, 이것이 지평융합의 변증법적 구조를 우회적으로 표현한 것이다. 지평융합은 헤겔식의 정-반-합의 변증법을 기초로 구축된 해석학적 방법론이라고 볼 수 있다. 핵심은 두 종류의 지평이 융합되는 순간에 그 융합된 실체가 그것을 마주하는 주체에게 어떻게 드러나고 파악되는지를 설명하는 것이다. 지평 간의 만남 없이는 변증법적인 발전도 없다.

가다머에게 해석학의 과제는 텍스트와 독자, 더 나아가 타자와 자아 사이의 긴장관계를 단순히 해소하는 차원이 아니라, 즉 둘 사이의 역사적, 시간적, 문화적 간격을 ‘소박한 방식으로 동화함으로써 덮어버리는 것이 아니라, 오히려 이 긴장을 의식적으로 펼쳐놓는 것’이다(Gadamer 1990: 311). 이 양자의 긴장을 펼쳐놓는 것은 자기 자신 안에서도 타자성을 인지하고 자신의 세계 속에서 그 낯선 타자의 의미가 무엇인지 부각시킨다는 것을 의미한다.

결국 자아와 타자 사이에서 발생하는 해석학적 이해는 자아와 타자 모두에게서 이러한 낯선 의미를 자신의 지평과 대조하는 작업을 통하여 두 지평을 중재하는 종합적 작업에 해당한다. 그렇다면 해석학적 작업에 있어서는 결코 절대적인 의미의 타자성이란 존재할 수 없다. 오히려 모든 타자성 역시도 고향세계의 지평 속에서 새로운 의미의 동인으로 작동하기 때문이다. 이러한 맥락에서 가다머는 “비록 떠날 수 없는 자신의 고향이 낯설어질 때까지 왜곡된다고 해도, 우리는 결국 그 또한 변하리라(*Et illud transiut*)는 소망과 약속의 표현 아래에서 살 수 있다(Gadamer 1993: 367)” 고 이야기함으로써 고향세계가 해석학적 한계선임을 피력했다.

인간의 존재론적 한계가 실존의 한계라면, 인식론적-해석학적인 한계는 고향세계라는 익숙함의 지평이라 할 수 있다. 어떠한 새로운 이해라고 하여도 자신의 고향세계에 비추어 조명되지 않은 이해란 존재하지 않는다. 한 마디로, 지평융합으로 집약될 수 있는 가다머의 해석학은 주체와 객체가 엄밀히 구분된 채로 객체를 주체로의 수용을 지향하는 것이 아니라, 주체와 주체의 긴장 속의 만남을 통하여 상호성장을 추구하기에 상호주체적인 해석학이라고 표현될 수 있을 것이다. 근본적으로 인간은 실존적인 존재이지만 고향에 대한 향수로부터 자유로울 수 없다는 것, 그리고 고향을 새로이 재해석 및 재생산하는 만남을 통해서 만이 자신의 삶의 지평을 포괄적인 시선으로 조망할 수 있다는 것은 하이데거와 가다머의 해석학이 상호보완적으로 드러내 보여주고 있다.

4. 결론 및 고찰 : 자문화에 대한 새로운 이해의 과정으로서의 다문화사회교육

다문화사회교육은 이방세계를 수용하는 태도 및 정책만을 다루는 학문이 아니다. 문화 간의 만남에는 언제나 긴장과 충돌이 발생

하기 마련이다. 그러한 충돌 속에서 과연 어떠한 의미의 변화가 일어날 것인지, 그리고 그러한 의미의 변화가 유의미하게 일어나도록 안내하는 것이 다문화사회교육의 핵심적 과제라고 할 수 있다. 그것이 다문화교육이건 혹은 상호문화교육이건 이 핵심적 과제로부터 자유로울 수 없다. 여기에서는 앞서 다루었던 문제들을 종합적으로 고찰하여 다문화사회교육의 해석학적 과제를 약속하고자 한다.

본 연구에서 강조하고자 한 바는 타문화와의 만남은 타문화에 대한 새로운 이해 뿐 아니라, 자문화에 대한 새로운 이해도 가능케 한다는 것이다. 그렇기에 다문화사회교육은 일종의 상호문화적 해석학으로 이해되어도 무방하다. 위에서 논의되었던 하이데거와 가다머의 논의를 상기하자면, 상호문화적 해석학의 한계선은 고향세계라는 지평에 있다. 하이데거의 논의를 통해서 우리는 고향상실이 실존론적인 의미상실의 징후임을 살펴보았다. 자기 자신에 대한 이해의 근거는 자기 스스로가 소유하고 있는 것이 아니라, 타자와의 만남이다. 그러나 타자가 모든 이해의 과정을 주도하는 것이 결코 아니다. 오히려 타자에 직면하여 자신의 현실을 새로이 조명하는 것은 자아의 사유의 영향력 몫이다.

그리고 가다머의 논의 속에서 우리는 타자 및 타문화와의 만남을 통해 자아 안에서 일어나는 해석학적 과정을 살펴보았다. 지평융합으로 요약되는 그의 사상은 자아와 타자가 상호 간에 각각의 지평을 확장하는 토대로서 기능함을 보여주고 있다. 일방적인 지평융합이란 존재하지 않는다. 오히려 서로에 대한 새로운 이해가 곧 자기 자신에 대한 새롭고 확장된 이해를 추인한다. 가다머는 이러한 상호성장이 발생하는 만남의 순간과 그 특징을 지평융합이라는 개념을 통해서 설명하고자 했다.

타문화가 기존의 이주국의 문화를 상대화한다면, 상호문화적인 만남과 이해는 불가능하다. 그 반대도 마찬가지이다. 이방인은 혐오의 대상이 되어서도 안 되지만, 무조건적으로 환대해야만 하는 의무론적 수용의 대상도 아니다. 반대로 주인은 타자에게 자신의

권리를 무조건적으로 행사해서도 안 된다. 오히려 이방인과의 만남을 통해 새로운 자기이해가 가능할 때에야 비로소 양자의 만남은 의미 있는 만남이라고 말할 수 있다. 이 새로운 자기이해의 중심점과 토대는 자신의 문화적 지평이다. 자기 자신에게서 절대적 근거를 마련하는 것이 아니라, 타문화와의 만남을 통해 새로운 자기이해를 발전시켜 나가는 일종의 변증법적 과정이 상호문화적 해석학이다.

이러한 의미에서 다문화사회교육 역시도 상호문화적 해석학과 크게 다르지 않다고 이야기 할 수 있다. 타문화에 대한 인정과 수용 자체를 이상화하거나 이것만을 전제한 타자수용의 당위성과 필연성을 이야기한다면, 다문화사회교육은 이주민들을 수용하는 문화권의 입장에서는 자신의 정체성 혼란 및 상실의 위험성을 야기할 수밖에 없다. 다문화사회교육은 이주민 뿐 아니라, 이들을 수용하는 이들의 입장에서도 문화 간 만남을 의미 있는 사건으로 받아들일 수 있도록 안내하는 장치 역할을 해야 한다. 물론 주인과 이방인의 절대적인 구별은 배격해야 하지만, 현실적으로는 이에 대한 구분이 존재한다. 이상적인 차원에서는 이 구별의 철폐는 이야기할 수 있으나, 실제적으로는 불가능에 가까운 과제이다.

만일, 자크 데리다의 주장처럼 주인과 이방인의 구별이 절대적인 의미에서 사라진다고 한다면, 모두가 주인이 되는 사회를 상상해 볼 수 있을 것이다. 하지만 반대로 모두가 이방인이 될 수 있는 정반대의 경우도 떠올려 볼 수 있다. 모두가 주체적 판단과 책임의식을 지니는 주인이 될 수 있다는 이상사회와는 상반되게 모두가 이방인이 되는 경우는 일종의 사회적, 철학적 비극에 가깝다는 것이다. 주인과 이방인의 구분은 어떠한 철학적 담론을 통해서도 제거될 수 있는 이상적인 그 무엇이 아니라, 인간 존재의 근본적 한계에 가깝다. 그러므로 주인과 이방인의 차이는 제거되어야 할 긴장적 대립이 아니라, 상호 간의 결단과 합의 속에서 주인이 이방인을 수용함으로써 자신을 새로이 들여다보고, 그리고 반대로 이방인

은 주인의 수용에 대한 반응으로 주인의 세계 속에서 자신의 세계를 재해석하는 의사소통의 영역인 셈이다.

타자수용은 곧 한 사회 속에서의 주인됨을 공유하는 행위이다. 다문화사회 속에서 이 타자수용의 문제는 단순히 타자의 권리를 허용하는 차원을 넘어 문화 간의 소통과 문화내용 간의 해석학적 순환의 과정을 전제한다. 문화 간의 차이는 엄밀한 의미에서 제거되어야 할 대상이 아니라, 배려되고 보존되어야 한다. 물론 이 각각의 차이가 절대적 의미를 지닌 채로 타문화에 대한 판단의 엄밀함의 척도로 기능해서는 안 된다. 다문화사회교육은 자신의 문화적 지평이 문화 간 만남 속에서 확장되고 재해석됨을 상기해야 한다.

한 마디로 문화담론의 출발지점은 자문화나 타문화 자체가 아니라, 상호문화적 만남이다. 하지만 이 상호문화적 만남은 실제적으로 항상 자문화의 세계지평 안에서 이루어진다. 그렇다고 자문화의 세계지평은 타문화를 평가하기 위한 고정불변한 범주가 아니라, 언제나 유동적으로 재해석되고 비판적으로 계승될 수 있다. 그러므로 다문화 연구와 관련하여 논의되어야만 하는 것은 문화의 생활세계에 대한 재해석과 비판적 계승이 어떠한 구조 속에서 일어나는지를 살피는 것이다. 다문화사회교육은 이주민들에게 한국문화를 가르치는 교육이 아니라, 그들과의 만남을 통해 우리의 문화를 자기비판적으로 새로이 조명하는 태도를 가르치는 교육이다. 다문화사회교육에서 타문화에 대한 이해의 구심점은 한국문화에 대한 자기비판적이고 새로운 이해이며, 이것이야말로 타문화 수용 및 관용의 한 계선이다. 그 역, 곧 이주민들이 한국 사회를 대하는 태도도 마찬가지이다. 그러므로 다문화사회교육은 자문화에 대한 새로운 이해의 변증법적 과정을 추구하는 학문이라고 볼 수 있다.

다문화사회교육은 문화적 다양성 속에서 타문화에 대한 인정과 수용을 기본자세로 요구한다. 하지만 본 연구는 이러한 기본자세의 현실적 경계가 문화 간 만남 속에서의 변증법적 자기이해임 명확히 하고자 했다. 타문화를 인정하고 수용하는 것은 다문화 사회에서

필히 요구되는 자세임은 분명하나, 어느 정도의 인정과 수용을 이행해야 하는가? 이 문제에 대한 현실적인 답변을 모색하기 위해서 본 연구는 자문화 곧 고향세계에 대한 새로운 이해의 중요성을 다루었다.

문화적 다양성이 사회적, 정치적, 문화적 전제로 자리잡은 세계화 시대 속에서 문화 간의 관계설정의 범위와 관련하여 데리다와 하버마스는 철저히 대답하였다. 데리다는 절대적 환대를 전제로 내세웠으며, 반면에 하버마스는 상대적인 의미에서의 관용을 주장하였다. 본 연구는 상대적인 의미에서의 타자수용을 의미하는 관용이 현실적인 전략임을 서론에서 언급하였다. 그리고 본론에서는 이를 위한 철학적, 학문적 근거를 하이데거와 가다머의 사상을 통해서 살펴보았다. 하이데거와 가다머의 공통점은 이해의 근본적인 토대가 자기이해에 있음을 발견한 데에 있다. 하이데거는 고향을 상실한 인간존재의 현실(죽음, 공포, 근심 등)을 면밀히 분석하였다. 하이데거는 “존재”와의 만남으로부터 인간의 고향상실을 극복할 수 있는 돌파구를 발견했다. 물론 이 존재개념에는 신학적 의미가 내포되어 있기는 하지만, 이는 인간은 “존재”라는 타자와의 조우 속에서 자신을 새로이 조명할 수 있음을 의미한다. 그리고 가다머는 인간실존의 고향상실의 현상을 면밀히 분석했던 하이데거와는 달리, 인간의 존재 자체가 해석학적임을 기술하고자 했다. 인간이 인간인 이유는 자기존재의 지평을 확장할 수 있기 때문이다. 그는 이해의 성장 곧 지평의 확장이 인간의 존재방식이라는 것을 드러내하고자 했다. 이해의 성장동력은 결코 자기 자신 안에서 비롯되는 것이 아니라, 타자와의 만남 속에서 생성되는 새로운 이해의 공간에서 나온다. 그러나 가다머에게서 분명한 것은 이러한 새로운 이해의 공간에도 불구하고 여전히 고향 곧 자신의 전이해는 여전히 이해의 터전으로 자리하고 있다는 것이다.

이를 다문화사회교육에 적용하면, 우리는 두 가지 사실을 분명히 알 수 있게 된다. 첫째는 다문화사회교육의 과제는 타문화에 대

한 무조건적 환대를 교육하는 것이 아니라, 문화적 만남과 상호문화적 이해의 과정을 중시하는 교육이라는 것이다. 소위 “상호문화역량(Intercultural Competence)” 을 높이는 것 자체가 다문화사회교육의 주요 과제가 되어야 한다. 그리고 둘째는 다문화사회교육에서 무엇보다 중요한 과제는 망각되지 않은 고향을 발굴하는 것이다. 기존의 다문화사회교육에서 한국문화 혹은 이주민들의 고유한 문화 자체 속에서 상호문화적 만남에 기여할 수 있는 문화내용을 발굴하는 연구가 미진했다. 이제는 이러한 상호문화적 만남에 기여할 수 있는 문화내용을 분석하고 발굴하는 작업을 다문화연구의 핵심 과제로 삼아야 한다. 한국문화 뿐 아니라, 이주민들의 문화 속에서 한국문화적 정체성과 상호작용할 수 있는 내용들을 발굴하는 것은 단순히 이주민들의 문화를 이해하고 수용하는 측면을 넘어 한국문화와의 접합지점을 만들어 나가는 창조적 작업으로 이해될 수 있다.

참고문헌

- 서동은(2018). 하이데거 사상이 가다머의 해석학에 미친 영향사적 관계 연구, <현대유럽철학연구> 51집, 한국하이데거학회. 117쪽-152쪽.
- 신용식(2021). 상호문화교육의 철학적 근거에 대한 고찰: 위르겐 하버마스의 의사소통행위이론을 중심으로, <다문화교육연구> 14권/1호, 한국다문화교육학회. 95쪽-116쪽.
- 신용식·이필숙(2018). 다문화현상과 한국적 다문화교육의 철학적 접근, <다문화사회와 교육연구> 2집, 다문화사회와 교육연구학회. 133쪽-154쪽.
- 윤병렬(2004). 고대 그리스와 후설 현상학에서의 세계개념, <철학

- 과 현상학 연구> 23집, 한국현상학회. 1쪽-33쪽.
- 이용재(2009). 차이해석을 통한 다문화주의 비판적 고찰, 경북대학교 대학원 박사학위논문.
- 이정은(2017). 다문화주의와 상호문화주의의 대결 - 한국적 적용을 위한 연구, <현상학과 현대철학> 28집/1호, 한국철학사상연구회. 191쪽-234쪽.
- 임현묵(2012). 문화다양성의 정치 연구. 자유주의적 다문화주의와 그 비판을 중심으로, 서강대학교 박사학위논문.
- 정창호(2017). 다문화교육의 반성적 기초로서의 상호문화철학, <교육의 이론과 실천> 22집/3호, 한독교육학회. 35쪽-69쪽.
- 정호범(2011). 다문화교육의 철학적 배경, <사회과교육연구> 18집 /3호, 한국사회과교육학회. 101쪽-114쪽.
- Borradori, Giovanna eds.(2003). *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*. Chicago: University of Chicago Press.
- Figal, Günter(2000). “Heidegger” , *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft* (4. Aufl.). 1511-1513.
- Gadamer, Hans-Georg(1990). *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Gesammelte Werke I. Hermeneutik I) (6. Aufl.), Tübingen : J.C.B. Mohr.
- Gadamer, Hans-Georg(1993). *Gesammelte Werke VIII. Ästhetik und Poetik I*, Tübingen : J.C.B. Mohr.
- Heidegger, Martin(1929). “Was ist Metaphysik? Urfassung” , Dieter Thomä ed., *Philosophy Today*, 62/3 (Summer 2018). 733-751.
- Heidegger, Martin(1957). “Die Onto-Theo-logische Verfassung der Metaphysik” , M. Heidegger, *Identität und Differenz* (5. Aufl.), Stuttgart: Verlag Günther Neske Pfullingen,

1976. 31-67.
- Heidegger, Martin(1979). *Sein und Zeit* (17. Aufl.), 이기상 역 (1998), 『존재와 시간』, 서울: 까치글방.
- Heidegger, Martin(1983). *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, 이기상·강태성 역(2001), 『형이상학의 근본개념들. 세계-유한성-고독』, 서울: 까치글방.
- Heidegger, Martin(1988). *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, 이기상·김재철 역(2002), 『하이데거 존재론. 현사실성의 해석학』, 서울: 서광사.
- Held, Klaus(2012). “Toward a Phenomenology of the Political World”, D. Zahavi ed., *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, Oxford: Oxford University Press. 442-459.
- Hirschberger, Johannes(1981). *Geschichte der Philosophie. Neuzeit und Gegenwart* (11. Verbesserte Auflage). 강성위 역(2006), 『서양 철학사. 하권. 근세와 현대』, 대구: 이문출판.
- Husserl, Edmund(1976). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Haag: Martinus Nijhoff.
- Jeanron, Werner(1991). *Theological Hermeneutics: Developments and Significance*, 최덕성 역(1997), 『신학적 해석학』, 서울: 본문과 현상사이.
- Palmer, Richard(1968). *Hermeneutics*, 이한우 역(1988), 『해석학이란 무엇인가』, 서울: 문예출판사, 1988.
- Röd, Wolfgang(2009). *Der Weg der Philosophie Band II. 17. bis 20. Jahrhundert*, 2. Aufl., Nördlingen: C. H. Beck.
- Sauter, Gerhard(1989). “Hermeneutik. 3. Philosophische und

theologische Hermeneutik” , *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 496-502.

Schleiermacher, Friedrich(1838). *Hermeneutik und Kritik. Mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament*, Berlin: Reimer.

필자 소개

성 명 : 신용식

소 속 : 부산장신대학교 신학과

주 소 : 경상남도 김해시 가야로 451번길 9, 106-104 [우편번호]50842

전자우편 : sinsik0292@naver.com

투고일: 2022. 5. 31 / 심사일: 2022. 6. 30 / 심사완료일: 2022. 7. 4