

# 로티의 관용에서 가다머의 관용으로

— 성숙한 다원주의 세계를 향하여 —

최유신 (선문대 철학과)

주제분  
류

사회정치철학, 윤리학

주요  
어

관용, 다원주의, 대화, 타자, 지평융합

요약  
문

오늘날의 다원주의의 세계에서는 서로 다른 전통, 문화, 철학, 이념 등이 만난다. 서로 다른 것이 만날 때는 일반적으로 갈등과 대립이 불가피하다. 다원주의의 세계로 나아갈수록 그만큼 갈등과 대립은 더욱 심해질 것이다. 그러므로 이 갈등과 대립을 어떻게 해결해야 하느냐가 오늘의 시대의 큰 과제이다. 후현대주의는 일반적으로 타자의 인정을 중요한 이슈로 하고 있다. 역사의 교훈은 나와 다른 타자의 존재를 인정치 않을 때는 결국 모두의 파멸의 교훈을 남겨주었다. 그러므로 타자의 존재를 인정하는 관용의 문제가 다원주의 사회에서는 큰 이슈로 떠오를 수밖에 없다. 이러한 관용의 이론적 정당화에는 몇 가지 이론이 있다. 본 논문은 로티의 이론과 가다머의 이론을 비교 검토하면서 가다머의 관용에 관한 이론이 성숙한 다원주의 사회로 가는 바탕을 제공할 수 있다는 것을 논증한다.

로티의 관용은 모든 “이야기(story)”나 “종국적 어휘(final vocabulary)”에 얽혀있는 신념과 주장들이 가지고 있는 순전한 우연성에 근거한다. 이러한 관용은 타자에 대한 무관심을 유도하고, 대화의 가치를 중요시하지 않게 되고 자칫하면 모든 회의주의에 근거한 관용이 그렇듯이 최종적으로는 힘이 정의가 될 수도 있다. 이에 비하여 가다머의 관용은 타자들의 인격과 전통에 대한 존중과 그들이 진리를 추구하고 있다는 사실에 뿌리박고 있다. 이로 인하여 우리 자신의 오류가능성과 합리적인 대화의 가치를 중시한다. 이러한 대화를 통해 나의 지평은 넓어지고 결국 지평융합을 이루게 된다. 이러한 대화에 근거한 관용을 통해서 우리는 다원주의 사회의 갈등을 줄이고 조화롭게 만들어갈 수 있을 것이다.

## 1. 들어가는 말

오늘날 우리는 철학적 이론과 문화적 관습이 때때로 두드러지게 상호 관련성을 맺고 있음을 볼 수 있다. 철학의 목적과 가치 자체가 문제시되고 있는 이때에 철학적 탐구와 대중문화가 서로 깊은 연관을 맺고 있다는 것은 매우 아이러니컬한 일이다. 이러한 포스트모던적 철학 이론과 대중문화의 비평은 둘 다 타자의 인정과 타자의 수용으로 특징지을 수 있는 일단의 이슈와 문제들로 이루어져 있다. 그와 같은 관심사가 또한 관용을 하나의 특권적 위치에 올려놓고 있다.<sup>1)</sup>

현대의 철학과 삶이 과거의 것과 매우 다른 점은 그것이 다양하고 다원적인 전통들과 믿음들이 존재 한다는 것을 인식한다는 점이다. 포스트모던적 사고는 타자의 문제를 주제로 삼기 때문에 타자의 이질성을 배제하려거나, 감소시키려하거나, 은폐하려고 하거나, 동화시키려는 모든 시도, 즉 차이, 타자성, 복수성을 감소시키려는 모든 시도를 비판하는 것을 주관심사로 하고 있다. 탈구축(deconstruction)은 “타자에 대한 개방(an openness to the Other)”<sup>2)</sup>에 뿌리를 두고 있고 이것은 우리로 하여금 “차이를 활성화시킬 것(activate the differences)”<sup>3)</sup>을 요구한다. 가다머(Gadamer)와 하버마스(Habermas)같은 현대 철학자들도 담론의 다양화는 현재 우리가 경험하고 있는 두드러진 특성이며 이것을 통해서 과거의 가장된 “나이브한 컨센서스( naive consensus)”<sup>4)</sup>가 무너지고 있다고 한다.

그런데 모든 믿음, 주장, 그리고 가치들이 다 조화롭게 어울릴 수 있는 것은 아니라는 인식에 따라서 다원주의는 관용의 문제를 야기한다. 아리스토텔레스가 지적했듯이 “사람들이 유쾌하지 않고 똑같은 일을 즐기지 않는다면 같이 모여서 살 수가 없다.”<sup>5)</sup> 의견의 일치가 없는 곳에는 관용이 가능한 조건이 형성된다. 즉 우리는 타자와 일치하지 않을 때 그들의 믿음과 관습을 거부하기도 하지만 그와 같은 이질성을 간섭하거나 억압하는 일을 삼가기도 한다. 그러나 그와 같은 다양성에 대해서 보여주는 관용적 태도들은 여러 가지 다른 모습을 지니고 있고, 또 그러한 관용의 정당화도 여러 가지로 다르게 나타난다.

본 논문은 후현대주의적 입장에 서있는 대표적 두 학자, 즉 로티와 가다머의 다원주의와 관용에 대한 주장을 살펴봄으로써, 성숙된 다원주의의 근거로서 바람직한 관용의 정당화가 무엇인가를 살펴보고자 한다.

## 2. 로티의 관용

---

1) 리처드 번스타인(Richard Bernstein)은 현대의 삶에서 가장 우선하는 요구 조건 중의 하나가 타자와 서로 관용을 베풀면서 사는 것을 배우는 일이라고 한다. Richard Bernstein, *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992), 9쪽 참조.

2) Jacques Derrida, “Dialogue with Jacques Derrida,” in Richard Kearney, *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers* (Manchester: Manchester University Press, 1984), 124쪽.

3) Jean-Francois Lyotard, *The Post Modern Condition: A Report on Knowledge*, trans. G. Bennington and B. Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), 81-82쪽.

4) Jurgen Habermas, “Questions and Counterquestions,” in *Habermas and Modernity*, ed. Richard Bernstein (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985), 192쪽.

5) Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, trans. by Terence Irwin (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1985), 5.5.1157b.22-23.

리처드 로티(Richard Rorty)는 다원주의와 관용을 환영하는 현재의 문화적 담론에 대해서 하나의 철학적 입장을 표명하고 있다. 우리는 그것을 진지하게 재검토해 보면서 주로 그것이 지닌 문제점과 한계를 살펴보고자 한다. 우선 무엇보다도 로티에게는 의견의 일치가 이루어지지 않는 것은 문제가 되지 않는다. 로티는 합리적 동의가 이루어낸 규칙들을 분석함으로써 정초주의(fundamentalism)와 그것이 전제로 하고 있는 통약가능성(commensurability)의 정체를 폭로한다.<sup>6)</sup> 그는 통척(commensuration)에 대한 가정과 선입견(preoccupation) 자체에 도전하면서 컨센서스의 추구 대신에 불일치(dissensus)를 받아들일 것을 요구한다. 그는 서양철학이 전통적으로 주장하는 “진리”, “객관성”, “합리성”, 그리고 “논변(argumentation)”을 지속하기보다는 단순히 “지역적이고 자민족중심적인” 것, 즉 특정한 공동체의 전통 안에서 이루어지는 컨센서스에 철학의 관심을 제한할 것을 제안한다.<sup>7)</sup> 로티가 제안한 이러한 “자유주의적 아이러니” 혹은 “반민족중심주의에 대한 반대(anti-anti-ethnocentric)”가 현재의 활발한 다원주의의 한 측면을 이루고 있다.<sup>8)</sup> 자민족중심주의는 그 자신의 지역적 주장의 진리성을 단정하고 반민족중심주의는 비역사적이고 일정불변한 진리를 추구하지만, “반-반민족중심주의”는 진리에 대한 어떠한 선입견도 거부한다. 로티에 의하면 후현대적 자유주의는 다원주의를 찬양하고 살아있는 인간의 경험을 대처하는 다양한 방법이 있으며 나아가서 더 많은 방법을 만들어낼 수 있다고 주장한다. 개방성의 정신을 특징으로 하는 후현대적 자유주의는 단 하나의 덕목, 즉 관용만을 칭송한다. 이와 같은 관용의 정당성의 근거는 어떠한 신념과 주장도 근거가 없다는 사실(groundlessness) 자체에 있는 것으로 볼 수 있다. 로티식의 후현대적 자유주의는 어떤 특정한 “이야기(story)”나 “종국적 어휘(final vocabulary)”에 얽혀있는 신념과 주장들이 가지고 있는 순전한 우연성을 확고하게 인정한다.

사람들은 누구나 자신들의 행동, 신념, 그리고 삶을 정당화하는데 쓰이는 일련의 언어를 지니고 있다. 이 언어들은 우리가 우리의 친구들을 칭찬하고 우리의 적들을 경멸할 때 사용하며, 우리의 장기간의 프로젝트들, 우리의 깊은 의식 가운데 있는 자기 회의, 그리고 우리의 고매한 희망들을 표현할 때 사용한다. 그것들은 우리의 삶을 앞을 내다보면서 그리고 회상하면서 이야기할 때 쓰는 말들이다. 나는 이러한 말들을 사람의 “종국적 어휘”라고 부르겠다.<sup>9)</sup>

우리들은 그와 같은 “이야기들”과 “종국적 어휘들”의 다양함을 존중해야 한다. 그런데 이 다양함의 존중은 그것들이 모두 똑같이 우연히 현재의 지위에 있게 되었고, 따라서 거기에는 합리적인 정당화가 있을 수 없다는 사실을 인정한 터전에서 이루어지는 존중이다. 로티가 그

6) Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1980), 316쪽.

7) Bernstein, *The New Constellation*, 242쪽.

8) Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (New York: Cambridge University Press, 1989); Rorty, “Solidarity or Objectivity,” in *Relativism, Interpretation, and Confrontation*, ed. Michael Krausz (Notre Dame: Notre Dame University, 1989), 35-79쪽 참조. 이러한 주장으로 인해 자유주의적 아이러니스트는 다음의 주장을 인정하지 않을 수 없게 된다. 즉 서양의 자유주의에서 독특하게 보이는 인간의 평등과 존엄에 대한 주장은 서양의 사고에서는 상례를 벗어난 것이고 지역적인 편견으로 볼 수 있는데, 이것은 다른 주장이 그렇듯이 “인간의 본성”이나 “합리성의 요구”와 같은 말로 정당화가 되지 않는다. 로티가 말하듯이 여기에서는 자유가 사고의 목표와 사회적 진보로서의 진리로 대체된다(*Contingency*, xiii쪽)

9) Richard Rorty, *Contingency*, 73쪽.

와 같은 어휘들을 역사적 우연성에 뿌리를 둔 선호의 문제로 환원시키는 것을 보면서 번스타인(Bernstein)은 로티는 단지 “여기에 내가 서있다 (그리고 나는, 당신 또한 여기에 서있기를 희망한다).”<sup>10)</sup>라는 말을 한 것이나 마찬가지라고 주장한다. 그러나 그와 같은 희망은 후현대적 자유주의가 타자를 인정하는 수준을 넘어서는 것 같다. 즉 여기서 타자의 입지가 인정되고 있지만, 단지 내 자신의 입지가 우연한 것처럼 마찬가지로 타자의 입지도 우연하다는 근거에서 인정되고 있다. 여기서는 누구도 자신의 입지를 정당화할 수 없고 타자가 자신의 입장을 수용하도록 설득할 수 있는 이유도 제공할 수 없다. 타자를 혹은 자신조차도 진지하게 받아들일 동기를 볼 수 없다. 사실상 스스로 그렇게 칭한 신실용주의로서의 로티의 후현대적 자유주의는 진지성의 결여, 즉 미학적인 놀이(aesthetic playfulness)가 두드러진 특징이다.

그와 같은 놀이는 다양한 의미를 낳는 의미를 향한 의지(will to meaning), 즉 “끊임없이 확장하는 새로운 설명의 레퍼토리(ever expanding repertoire of alternative descriptions)”<sup>11)</sup>를 낳는 의미에의 의지를 확인하고 찬양한다. 그래서 니체가 말한 “진지성의 정신(spirit of seriousness)”과 다양한 의미의 진위를 주장하는 어떠한 선입견도 버린다. 우리는 단지 그와 같은 “중국적 어휘”의 다원주의를 확인하게 되고 “만일 이러한 말들이 지닌 가치에 대한 의심이 일어나더라도 그 말을 사용하는 사람은 비순환적인 논증에 호소할 길이 없다. 그 말들은 그가 언어를 가지고 할 수 있는 최대의 것이다; 그 말을 넘어서서는 단지 무력한 복종이나 폭력에의 호소밖에 없다.”<sup>12)</sup>

이렇게 볼 때 로티의 관용을 위한 근거는 자기 자신의 “중국적 어휘”에 대한 자존심을 낮추는데 있는 것 같다. 즉 자신의 강한 신념과 헌신을 해체하는 것이 타자에 대한 관용을 위한 선(先)조건이 된다. 자유주의적 아이러니스트는 “자기가 현재 사용하는 중국적 어휘에 대해서 근본적인 회의를 계속 품고 있으며 … 현재 그가 쓰는 어휘로 구성된 논증으로서 이러한 회의에 동의할 수도 없고, 이러한 회의를 해결할 수도 없다는 것을 안다; (그리고) 그가 그의 상황을 철학화하는 한, 그리고 자신의 어휘가 타자들의 어휘보다 실재에 더 근접하다고 생각지 않는 한”,<sup>13)</sup> 그와 같이 널리 퍼져있는 회의주의는 자신의 신념과 주장에 대한 자신감과 헌신과 신의를 감소시킬 것이다. 그럼에도 불구하고 로티의 주장에 의하면 그와 같은 회의주의는 결코 우리를 무력하게 만드는 것은 아니라고 주장한다. 왜냐하면 “하나의 신념은 여전히 행동을 조정할 수 있으며 또한 그와 같은 신념은 우연한 역사적 환경 이상의 더 깊은 곳에 있는 것에 의해서 생기지 않았다는 것을 확실히 알고 있는 사람들 사이에서도 그것은 여전히 그것을 위해서 죽을만한 가치를 지니고 있는 것으로 생각될 수 있기”<sup>14)</sup> 때문이다. 그러나 한편 타자의 “중국적 어휘”도 내 것과 마찬가지로 똑같이 합리적인 근거를 가진 것이 아니라는 것을 인정하게 되면 우리는 타자를 진지하게 받아들일 이유가 없다. 다

10) Bernstein, *The New Constellation*, 278쪽.

11) Rorty, *Contingency*, 39쪽.

12) 같은 책, 73쪽.

13) 같은 책, 73쪽. 또한 Richard Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth* (New York: Cambridge University Press, 1991), 29쪽. 여기에서는 그는 다음과 이야기하고 있다. “나는 우리 실용주의자들은 자민족중심주의가 부딪치게 되는 딜레마를 파악해야 한다고 주장해왔다. 우리는 우리 자신의 집단에 특권을 부여하는 것에 대해서 비순환적 정당화를 할 수 없다 해도 실제상에 있어서는 그렇게 해야만 한다고 주장해야 한다.”

14) Rorty, *Contingency*, 189쪽.

시 말해서 “타자의 어휘에 의해서 즉 우리가 만나는 사람들이나 책에 의해서 취해진 중국적 어휘에 의해서 우리가 감동을 받아야 할”<sup>15)</sup> 이유가 없다. 그런데 그와 같은 회의에 찬 언어 놀이는 관용의 정신을 더욱 고조시키는 효과를 가져오기 보다는 기껏해야 이미 우리의 것으로 받아들인 것의 정체를 폭로하는 일만을 수행하게 될 것이다. 또한 타자가 갖고 있는 관점에 대한 존중심이 고조되기보다는 타자뿐만 아니라 나 자신의 관점에 대한 자부심도 줄어들게 될 것이고, 모든 관점들이 대등하게 될 것이다.

이렇게 볼 때, 로티의 설명은 관용에 대한 최소한의 이해를 보여주는 것으로서, 그것은 거의 무관심에 가까운 것이라고 볼 수 있다. 이러한 관용의 정신에 근거한 다원주의는 단지 다원주의라는 것을 우리의 삶에서 피할 수 없기 때문에 어쩔 수 없이 인정하게 되는 다원주의가 되어버린다. 관용에 대한 이러한 최소한의 설명은 결국 “나도 살고 남도 살자(live and let live)”는 식의 관용이 되어버려서 타자의 생활 방식에 장애가 되는 일을 하지 않고, 간섭을 하지 않게 된다. 각기 다른 중국적 어휘들 중에 어느 것을 선택해야 하는 기준이 없기 때문에 각 담론 공동체는 각자가 알아서 경쟁적으로 자신에게 맞는 방식을 택할 수밖에 없다. 각 공동체는 타자의 말에 경청해야 하고, 타자를 진지하게 받아들이고, 타자가 가지고 있는 다름을 환영할 이유를 제공하지 않는다. 그와 같은 관용은 기껏해야 수잔 멘두스(Susan Mendus)가 소극적이고 수동적인 덕목이라고 규정한 것에 불과하다.<sup>16)</sup> 결국 로티는 우리에게 두 개의 극단적 처방을 제시하게 되고 말 것이다. 즉 역사를 넘어서서 존재하는 진리는 단 하나뿐이며 나는 그 진리를 소유하고 있다고 주장하는 불관용적인 객관주의이든 아니면 우리가 소유할 수 있는 진리는 하나도 없으니 놀이로 즐기고 무관심해지자는 관용적 회의주의이다.<sup>17)</sup> 불관용은 자신의 신념과 그 신념에 대한 헌신을 너무 심각하게 받아들이는 가운데서 일어나는 반면에 관용은 신념에 대한 합리적인 근거를 인정하지 않고 그것을 하나의 임의적인 놀이로 여기는 회의주의에서 생긴다. 이러한 근거에서 생기는 불관용과 관용은 각각 타자에 대해서 초연한 무관심을 낳음으로써 의사 교환, 즉 로티가 반복해서 주장하는 열린 대화를 추구할 동기를 부여하지 않는다. 이와 같은 관용은 결국 상호간의 무관심으로 바뀌기 때문에 우리에게 단지 다원주의를 인정하게끔 할 뿐이지 타자가 갖고 있는 이질성에 동참하려는 노력을 갖게끔 하지 못한다.

그와 같은 관용은 또한 다원주의를 무제한적으로 찬양하게 되고, 그래서 다원주의가 크게 변창 하게 할 것이다. 단 하나의 보편적인 요구가 있다면 그것은 관용을 수용하라는 것인데 이로 말미암아 무제한적인 관용이 이루어질 것이다.<sup>18)</sup> 공유할 수 있는 인간적인 삶의 형태

---

15) 같은 책, 73쪽.

16) Susan Mendus, *Tolerance and the Limits of Liberalism* (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1989) 참조, 멘두스는 이 책에서 로티나 다른 후현대주의에 대한 언급이 없이 그와 같은 소극적 관용을 설명하고 있다.

17) 같은 책, 77쪽. 여기서 멘두스는 관용에 대해서 로티식이 아닌 여러 종류의 자유주의적 설명을 자세히 검토한다. 자유주의의 한편에서는 사람의 삶에서 어떤 방식이 다른 방식보다 더 낫다고 할 수 없다고 주장하는 중립적 자세를 취하며, 다른 한편에서는 더 월등한 삶의 방식이 본래 있다는 믿음을 갖고 있지만 그와 같은 믿음을 다른 사람들에게 강요하는 것을 삼가는 자세이다. 두 번째 타입의 자유주의는 인간의 본성과 선한 삶이라는 것이 있다고 확신하지만 자율을 최상의 가치로서 강조한다. 그러므로 외부에서 강요된 삶보다 자기가 선택한 삶을 선호한다. 여기서는 진리와 자율을 중요시 여긴다.

18) J. Budziszewski, *True Tolerance, Liberalism and the Necessity of Judgement* (New Brunswick: Transaction Books, 1992), xiii쪽 참조. 여기에서 그는 “관용은 실로 하나의 덕목이다. 그러나 그것이 유일한 덕목이 되어버리면 계속적으로 확신을 갖지 못한 상태에서 갖는 양심에 불과한 것이 되어버리고 만다.”라고 설명한다.

와 사람과 진리에 대한 존중심이 수반되지 않고서 관용이 유일한 덕목으로 칭송될 때 관용의 한계를 합리적으로 그을 수 있는 환경이 조성될 수 없다. 이와 더불어 만일 어떤 것을 조금이라도 비판할 경우 그것은 광신주의를 특징으로 하는 불관용이라고 비난을 받게 될 것이다. 그러므로 우리는 모든 종류의 다양성을 인정하게 되고, 급기야는 사람을 억압하고 예속시키는 것까지도 관용해야 하는 상황에 이르게 된다. 이렇게 되면 관용은 서서히 고삐 풀린 방종으로 강등되어버릴 것이다. 로티의 관용은 중립적 자세(neutrality), 즉 다른 관점들에 대해서 판단 중지를 요구한다. 그러나 이와 같은 중립적 자세는 그가 사람들에게 저지르는 잔인한 행동을 강하게 비난하고 자유민주주의를 열렬히 옹호하는 것과는 앞뒤가 서로 맞지 않는다. 로티가 옹호하는 행동은 실질적인 도덕적 주장과 이상들을 구체적으로 표현하는 것이다. 하지만 그의 중립적 자세는 도덕적 주장과 이상이 갖고 있는 진지성을 해치고 그것들을 무시하는 것을 비난하는 일을 못하게끔 한다. 그러므로 후현대의 자유주의적 아이러니스트는 실제적 행위를 할 때는 자신의 이론과 모순에 빠지게 되든지 아니면 침묵하는 중립적 수동성에 빠지게 된다.

### 3. 가다머의 관용; 대화의 관용

로티처럼 다원주의를 인정하지만 관용에 대한 이해를 달리하는 다른 현대 철학적 입장을 우리는 가다머(Gadamer)에게서 볼 수 있다. 로티와 마찬가지로 가다머도 타자를 인정하는 것에 똑같이 관심을 보이지만 다원주의에 대해서 가다머는 다른 반응을 보이고 있다. 즉 그의 반응은 타자들의 인격에 대한 존중과 그들이 진리를 추구하고 있다는 사실에 뿌리박고 있다. 가다머의 탐구는 인간은 여러 다른 전통들 가운데에서 어느 한 전통에 뿌리박고 있다는 점에서부터 시작한다. 모든 인간의 이해란 전통 가운데서 전수되어져서 이루어진 인간 세상에 대한 이해로부터 시작한다. 한 사람의 사상의 발판을 형성하는 이러한 전수되어진 선입견(prejudgements)은 자기 자신과 세상에 대한 관점을 형성한다. 이러한 선입견 없이는 무엇을 이해한다는 것이 가능치 않다. 우리는 각각의 세계관을 가지고 있고 이 세계관에 의해서 무엇을 진지하게 받아들일 것인가가 결정된다. 자기 자신의 전통에 대한 자신감과 편애는 근거 없이 자신의 전통이 다른 사람들의 전통보다 낫다고 주장하는 오만과는 혼동되어서는 안 된다. 우리는 자기의 존재가 던져진 전통이 갖고 있는 진리에 대해서 자신 있게 그리고 진지하게 참여한다.

우리는 일단 우리 자신의 공동체가 공유하는 삶을 중심으로 엮여지는 신념, 주장, 관습을 이해하게 되면 반드시 그것을 합리적 방식으로 다른 공동체와 다른 전통으로 확대해 나가야 한다. 이렇게 하는 가운데 우리는 우리와 다른 그들의 신념과 관습에 동의할 수 없고 이해할 수 없고 심지어는 철저히 반대하는 우리의 모습을 발견할 수도 있다. 그러나 이러한 거리감에도 불구하고 우리는 다른 전통에서 엮여진 그들의 구심성(求心性)을 인정해야 한다. 그러므로 관용은 다양한 사람들과 다양한 전통들에 대한 마땅한 존중심에 뿌리를 두게 된다.<sup>19)</sup> 그러나 가다머는 단순히 다양성을 인정하는 존중심을 넘어서 분리보다는 참여의 방향으로 무관심보다는 대화의 방향으로 나아갈 것을 이야기한다. 이렇게 할 때 우리는 관용

19) T. S. Eliot는 한번은 다음과 같이 이야기했다: “기독교인들은 봐준다는 의미에서 관용받기를 원하지 않는다. 기독교인들이 정말로 원하는 것은 존경받고 가치 있게 여겨지고 환영받는 것이다.” Susan Mendus and David Edwards, *On Toleration* (Oxford: Clarendon Press, 1987), 101쪽 참조.

의 정신으로 타자를 이해하려고 하고 근본적인 차이점이 무엇인가를 합리적으로 탐구해보려 할 것이고 대화에 참여하려고 애쓸 것이다. 그와 같은 대화는 진지하게 받아들여질 것이고, 또한 그런 대화는 인격에 대한 존중심에 의거해서 진척되고, 가치 있는 무엇인가를 드러내 줄 것이라는 가정 하에서 이루어질 것이다.

가다머는 그와 같은 대화의 필요성과 가치를 우리에게 이해시켜준다. 우리가 다른 사람들의 말을 경청하려면 먼저 우리와 다른 타자의 주장에 우리의 마음을 열어야 한다. 후현대의 사상가들은 타자를 인정할 것을 강력히 요구하며 나와 다른 차이점을 무시하고 이질적인 것을 배척하는 경향은 “거짓된 컨센서스”를 인정하기 때문에 생긴다는 사실을 폭로하고, 나 자신의 범주에 들어오지 않는 것을 내게 동화시키려하고 이질적인 것을 이해할 수 없는 년센스라고 한마디로 처리해 버리려는 강력한 경향성이 우리 가운데에 있다는 것을 알려준다.<sup>20)</sup> 그러나 가다머의 대화는 그와 같은 타자에 대한 최소한의 인정 이상의 것을 요구한다. 따라서 가다머의 대화는 우리가 일단의 해석학적 덕목들을 실천할 때만이 가능한 것이다. 해석학적 덕목들에는 개방성, 감정이입, 그리고 용기가 있다. 우리는 개방성을 통해서 타자가 드러내는 것을 받아들이고 드러낸 것을 이해하려고 애쓰며 나아가서 그것을 공정하게 평가하게 된다. 상상력을 동원한 감정이입을 통해서 우리는 이질적 타자를 이해하게 된다. 그리고 용기를 통해서 우리는 우리 자신의 선입견들을 감히 주장해보는 위험을 무릅쓴다. 이와 같은 덕목들을 통해서 상대방의 주장들이 진지하게 받아들여지고 또 그 주장들이 제대로 표현될 것이다. 타자를 믿을 수 없다는 생각이나 논쟁에서 이기겠다는 생각으로 가득 차게 되는 대신에 타자의 관점과 지평을 이해하려고 애쓰게 되고 따라서 “설령 우리가 타자의 생각들에 동의하지 않더라도 그것들은 명료하게 드러나게 된다.”<sup>21)</sup>

가다머는 그와 같은 대화를 매우 가치 있게 여긴다. 우리는 우리와 다른 것, 이질적인 것과의 만남을 통해서만이 진정한 자기 자신에 대한 이해에 도달할 수 있다. 우리는 먼저는 전수된 전통에 들어왔기 때문에 우리의 세계관을 규정짓는 일련의 가정들 전체를 통째로 그대로 받아들여지게 된다. 이런 우리는 타자를 만나면서 우리가 속한 전통을 분명히 알게 되고 그것을 검토하게 됨으로써 그 전통에 더욱 반성적으로 참여하는 기회를 갖게 된다. 이와 함께 우리는 우리의 주장을 비판적으로 검토하게 되며 우리의 가장 근본적인 선입견들을 점검하게 된다. 이와 비슷하게 밀(Mill)도 그와 같은 관용적인 대화를 통해서 빈약한 진리들은 사라지고 비판적 검토를 견디어낸 지식이 남는다고 확신했다. 그는 “진리를 올바르게 그리고 생생하게 이해하려면 진리를 발견할 때에 필요한 조건들이 똑같이 요구된다. 즉 우리는 우리 자신의 생각들과 반대되는 생각들과 맞부딪쳐야 하며 그래서 우리의 생각을 합리적으로 설명해야 한다.”<sup>22)</sup>고 강조한다. 또한 밀은 다음과 같이 이야기한다,

인간의 판단이 전적인 힘과 가치를 갖는 것은 단지 하나의 전제, 즉 그 판단이 잘못되었을 때는 언제든지 시정될 가능성이 있다는 전제가 인정된 터전위에서 가능하다. 그러므로 인간의 판단을 시정할 수 있는 수단이 늘 확보되어있을 때만이 우리는 그 판단을 신임할 수 있다. 어떤 사람의 판단이 정말로 신뢰받을만한 가치가 있다고 생각되어 지는 경우, 도대체 어떻게 해서 그렇게 되었는가? 그것은 그가 그의 견해와 행위를 언제나 비판받을 수 있도록 자신의 마음을

20) Berstein, *The New Constellation*, 51-52쪽.

21) Gadamer, *Truth and Method*, rev. 2d ed., trans. and rev. J. Weinsheimer and D. G. Marshall (New York: Crossroad, 1989), 303쪽.

22) Glenn Tinder, *Tolerance: Toward a New Civility* (Amherst, Mass.: University of Massachusetts Press, 1976), 24쪽.

늘 열어놓았기 때문이다. 즉, 자신에 대해서 반대하는 모든 말에 귀를 기울이는 것을 습관이 되어있고, 들은 것 중에서 정당한 것을 최대로 받아들여 자신을 이롭게 하고 잘못 되어진 것들이 갖고 있는 허위성을 자기 자신에게 때때로 다른 사람들에게 설명하는 것이 자신의 일상적 습관이 되어 있기 때문이다. …… 우리들이 가장 보장할 수 있는 신념이더라도 그것이 안전을 유지하는 방법은 세상 사람들에게 언제든지 그 신념에 대해서 반박해보라고 문을 열어놓는 것이다.<sup>23)</sup>

타자를 만남으로써 우리는 우리들 자신의 선입견을 분명하게 파악할 수 있으며 또 그것을 검토할 수 있게 됨으로써 전통에 대해서 사려 깊지 못한 순응주의에 빠지지 않을 수 있게 된다. 타자와의 대화는 우리가운데에 스며들어 고착되어있는 선입견들을 폭로해서 타자 앞에 과감하게 선보이게 하며 우리가 진리라고 주장하는 것을 정당화하지 않으면 안 되게끔 한다. 그와 같은 만남 때문에 우리는 “맹목적 혹은 정당화할 수 없는 선입견(blind or unjustifiable prejudice)”과 정당화할 수 있는 “가능성을 제공하는 선입견(enabling prejudice)”을 구별할 수 있다. 자기 준거적(self-referential)이고 독백적인 탐구는 종종 그와 같은 차이점을 구별하지 못한다.<sup>24)</sup>

이러한 대화는 우리 자신의 관점을 드러내줄 뿐 아니라 타자의 관점을 참작할 수 있게 한다. 타자를 이해하려고 하는 가운데 우리는 서로의 관점의 지평을 쉽게 옮길 수 없다는 것을 알게 된다. 대화를 통해서 우리는 타자의 지평 가운데서 드러나는 주장들을 이해하기 위해서 확장되어가는 우리 자신의 지평을 명백하게 의식하게 된다. 여기에서 “지평융합(fusion of horizons)”이라는 것이 일어난다.<sup>25)</sup> 관용은 바로 그와 같은 지평융합이 가능케 하기 위한 전제조건이라고 볼 수 있다. 관용은 서로간의 주장에 귀를 기울일 수 있는 가능성의 문을 열어줌으로써 자신의 입장을 해명하게 하고, 잘 알고 있는 것과 지나쳐서 알지 못하던 것을 발견하게 해주고, 동의할 수 있는 것과 동의할 수 없는 것이 무엇인지 알게 해주고, 전에는 보지 못했던 것을 발견케 해준다.

이러한 해석이나 지평융합은 참여자 모두가 자신과 타자를 포괄하는 한 지평 이내에 있을 때만이 가능하다. 대화는 서로간의 일치점과 차이점을 그리고 공통성과 이질성을 상호간에 인정할 것을 요구한다. 대화는 동일한 점과 다른 점을 찾느냐 못 찾느냐에 달려있다. 공유할 수 있는 삶에서 볼 수 있는 공통점이 없다면 대화가 이루어질 가능성은 전혀 없다. 중요한 차이가 없다면 대화를 할 필요가 없다. 공유하는 것이 없다면 대화는 있을 수 없고 차이가 없다면 타자에 대한 인식이라는 것이 필요 없다. 로티는 인간 본성과 또한 공유할 수 있는 인간의 삶을 거둬서 부인함으로써 그와 같은 대화의 가능성 자체를 약화시킨다고 볼

23) J. S. Mill, *On Liberty*, edited by John Gray and W. Smith (London and New York: Routledge, 1991), 40-41쪽.

24) 데카르트가 그와 같은 예를 제공한다고 본다. 수많은 선입견들이 그의 독백적 방식의 의심을 무사히 통과한다.

25) Gadamer, *Truth and Method*, 306-307쪽. 여기서 가다머는 그와 같은 지평융합의 가능성과 필요성에 대해서 이야기한다. 지평융합이라는 심상을 통해서 우리는 폐쇄된 경계선에 둘러싸이지 않게 되고 처음에는 낯설고 언뜻 보기에 이해할 수 없었던 것들을 통합할 수 있게 된다. 또한 이와 같은 융합을 통해서 역사적인 그리고 문화적인 거리를 모두 극복할 가능성을 볼 수 있다. 그러나 가다머는 그와 같은 융합이 가능치 않은 조건에 대해서는 말하지 않는다. 가다머는 처음에 우리에게 낯설어서 해석할 수 없는 텍스트에 대해서 언급한다. 그러나 서로 이해할 수 없을 정도로 완전히 다른 출발점에 뿌리박은 주장들이 있을 수 있을까? 아마도 가다머는 만일 다양한 것들 근처에 조금이라도 어떤 근본적이고 공통적인 일치가 있거나 하다면 대화, 이해, 그리고 해석이 가능할 것이라고 주장할 것이다. 그와 같은 일치를 인정한다면 세상에 완전히 폐쇄되고 접근할 수 없는 지평은 없을 것이다.

수 있다.<sup>26)</sup> 이질적인 것 자체도 공유된 형태의 삶의 이내에서부터 이야기되어질 수 있다. 대화를 시작하는 것조차도 타자를 나와 같은 측면에서 그리고 동시에 다른 측면에서 인식해야만 가능하다. 대화가 계속되기 위해서 그리고 바람직한 합의점을 이끌어 내기 위해서 대화의 참가자들은 단순히 차이점을 말로 표현하는 것에 만족해서도 안 되고 차이점을 소멸시키려고 해서도 안 된다. 우리가 대화를 하는 이유는 우리의 차이점을 서로 간에 이해하려는 것이고 주어진 지평의 맥락에서 서로 질문을 주고받기 위해서이다. “지평융합”은 우리의 지평들이 비록 제한적이긴 하지만 폐쇄되어있지 않고 확대되어나갈 수 있을 때만이 가능하다. 그와 같은 지평융합이내에서 우리는 서로 간의 관용의 대상이라는 것을 인식할 수 있다. 이러한 관용의 정신에서 대화를 할 때 우리는 계속해서 우리 자신의 관점에 깊이 관여하면서도 마찬가지로 타자가 전력을 쏟는 주장에도 열린 자세를 취할 수 있다. 그와 같은 자세를 가지려면 인간의 한계성에 대한 이해가 필요하다. 관용은 우리가 틀릴 수 있고 상대방이 맞을 수 있다는 통찰을 가지고 우리의 오류가능성을 인식하는 곳에서 가능하다.<sup>27)</sup> 관용적인 대화는 나의 주장이 틀렸다고 생각지는 않지만, 여전히 틀릴 가능성이 있다는 것을 겸손히 받아들이는 지적 겸손을 특징으로 하고 있다. 우리는 타자의 진리에 대한 주장을 있는 그대로 받아들일 때, 동시에 우리의 주장을 검토하게 된다. 이러한 가운데 우리는 타자의 견해를 정중하게 인정할 수 있으며 분별력 있게 들을 수 있다. 이와 같은 타자에 대한 존중은 우리가 타자의 주장을 무조건 수용할 것을 요구하는 것이 아니라 그 주장이 진리를 내포할 수 있다는 가능성을 열린 마음으로 받아들일 것을 요구한다. 우리는 우리의 “종국적 어휘”를 규정짓는 일련의 신념들과 주장들을 견지하면서도 동시에 그것들을 수정할 수도 있다는 열린 자세를 취할 수 있다. 그와 같은 “오류가능성을 인정하는 다원주의(engaged fallibilistic pluralism)”<sup>28)</sup>는 우리가 진리라고 여기는 것에 대한 우리의 판단은 옹호할 가치가 있다고 인정하면서도 동시에 그것은 고칠 수도 있다는 사실을 인정한다. 우리는 타자와의 대화에 참여함으로써 자신의 주장을 고칠 가능성을 거부하는 지나친 교조주의를 피하면서도 모든 주장은 타당한 근거를 가질 수 없다는 회의주의도 피할 수 있다. 우리는 비판적인 대화를 통해서 무엇이 가치 있는 것인가를 밝힐 수 있다. 이러한 관용적 태도로 대화를 시작하면 상호간의 비판이 지닌 가치를 알게 되고, 그 비판을 통해서 우리의 선입견들이 드러나고 정

26) 로티는 “나와 같은 식의 철학자가 제거하고 싶은 생각은 세계나 자아가 본성을 가지고 있다는 생각이다.”라고 말하고 있다(*Contingency*, 8쪽). 로티는 이러한 생각은 자유주의적 아이러니스트가 잔인함은 잘못된 것이라는 주장을 옹호하려는 시도를 약화시킬 것이라는 사실을 알고 있었다. 타자의 고통에 대해서 감정이입적 반응을 하는 것은 로티가 추구하는 연대성을 가능케 한다. 그러나 잔인함에 대한 비난과 연대성을 장려하는 일은 본성의 공유라든지 공유할 수 있는 무엇인가에 대한 정당화의 작업 없이는 보장되지 않는다. 로티는 반복해서 어떠한 인간 본성에 대한 생각도 부인한다. 그러나 *Objectivity, Relativism and Truth* (215쪽)에서 그는 다음과 같이 진술하고 있다: “인류학자와 원시 토착민들이 여러 평범한 일들에 대해서 의견을 같이하는데 예를 들면 있는데 물웅덩이를 찾는 것을 바람직한 일이라고 생각하는 것, 독사를 애완동물로 키울 때 오는 위험, 곳은 날씨에 피난처를 찾을 필요성, 사랑하던 이들의 죽음에서 오는 비극, 용기와 인내에 대한 가치, 등등이다. 만일 인류학자와 원시토착민들이 이러한 것들에 의견을 같이 하지 않았다면 이들이 서로를 언어 사용자라고 생각함으로써 서로의 언어들에서 충분히 많은 것을 배울 수 있었던 사실을 이해하기가 어렵다.”

27) 밀은 토론에서 누군가가 다른 사람들이 자기와 다른 의견을 말하지 못하도록 하게 한다면 그 사람의 사고 저변에는 자신의 주장에는 오류의 가능성이 없다는 전제가 있기 때문이라고 주장한다(*On Liberty*, 37쪽). 밀은 또한 이론적으로는 오류가능성을 인정하더라도 종종 그것을 곧 실천적 판단으로 옮기지 못하는 경우가 많다는 점을 강조한다: “... 모든 사람이 자신이 오류를 저지룰 수 있다는 가능성을 알면서도 자신의 오류가능성을 미리 경계할 필요가 있다고 생각하거나 자신들이 확실하다고 느끼는 어떠한 견해도 자신들이 범하기 쉬운 오류의 본보기들 중의 하나가 될 수 있다는 가정을 받아들일 필요가 있다고 생각하는 사람들은 거의 없다.”(*On Liberty*, 37-38쪽)

28) Bernstein, *The New Constellation*, 338-339쪽.

화되고 그리고 우리의 지평이 확대되어가는 것을 느낄 수 있다. 이것을 매킨타이어(Alasdair MacIntyre)는 다음과 같이 이야기하고 있다: “관용을 저버리게 되면 우리는 비판과 반박으로부터 벗어난다. … 그러나 그렇게 되면 우리 자신의 오류가능성을 인정치 않음으로써 우리 자신의 합리성을 심각하게 훼손하게 된다.”<sup>29)</sup>

번스타인은 오늘날의 다원주의를 위해서 필요한 것이 무엇인지를 잘 밝혀주고 있다. 즉 우리의 역사적 유한성과 오류가능성에 대해서 잘 설명하고 있다. 우리의 오류가능성을 인정하는 것은 우리가 알 수 있는 진리가 있다는 것을 전제하는 것이기도 하다. 우리는 한 전통이 그 나름대로 발전시켜온 합리성의 맥을 따라서 어떻게 합리적으로 발전해왔는지를 보여줌으로써 또한 그 전통이 어떻게 다른 전통들의 도전에 대해서 응답할 수 있는지를 살펴봄으로써 그 전통을 지지할 수 있다.<sup>30)</sup>

그러나 번스타인이 강조하듯이 그와 같은 대화는 “사람들이 함께 모여 논쟁을 벌이고 토의할 수 있는 공적 공간을 요구한다. … 그리고 공적인 논의가 가능하기 위해서는 로티가 제거하고 싶어 했던 것을 오히려 전제로 한다. 그렇게 할 때 우리는 서로 간의 논쟁을 벌일 수 있다.”<sup>31)</sup> 로티가 우리에게 남겨주는 것은 대화의 기초를 제공해주지 못하고 늘 창조적인 최종적 어휘들을 단순히 늘어놓는 것뿐이다. 그와 같은 설명을 통해서 우리는 갖고 있는 차이를 명료하게 하고 또 그 차이에 참여하는 것을 귀하게 여길 수 있는 기초를 제공받을 수 없다. 모든 주장들은 최고의 명령(종국적 어휘 혹은 전통)에 까지 거슬러 올라갈 수 있으나 어떠한 주장도 다른 주장보다 더 정당화될 수 없기 때문에 의미의 의지(will to meaning)를 제외하고 유일하게 남는 것은 우리에게 우리의 종국적 어휘의 강요를 허용하는 권력에의 의지(will to power)이다.<sup>32)</sup> 번스타인은 다문화적 사회와 다문화적 세계의 필요성을 이야기하면서 하나의 경고를 하고 있다. 오늘날 우리는 “차이와 타자성을 구체화시키고 어떠한 공통성과 연대성을 찾아보려고 하지 않는 새로운 형태의 종족주의에 의해서 위협받고 있다.”<sup>33)</sup> 우리는 우리의 차이점을 인정하는 것 외에는 더 이상 아무것도 할 것이 없다는 사실을 받아들일 때, 그래서 “그것을 넘어선 곳에는 어쩔 수 없는 폭종이나 폭력에 호소만이 있을 때”<sup>34)</sup> 우리는 로티의 비전의 결과를 너무나도 생생하게 볼 수 있다.

29) Alasdair MacIntyre, *Marcuse* (New York: Viking Press, 1970), 104쪽.

매킨타이어는 마르크제를 비판하는 가운데 관용과 합리성 사이의 밀접한 관계를 설명한다. 그는 마르크시즘이 합리적인 이론으로부터 불합리한 주장으로 변해가는 것은 마르크스주의자들이 “비판과 반박을 받을 가능성을 애초부터 차단한데” 근거한다고 보았다. 그는 또한 “소련은 마르크시즘을 일련의 진리체계로서 옹호하기 위해서 국가의 권력을 사용함으로써 마르크시즘을 위축시켰고 소련의 마르크시즘을 불합리하게 만들었다”(105쪽).

30) Bernstein, *The New Constellation*, 64쪽.

31) 같은 책, 284쪽.

32) Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), 99쪽 참조. 여기서 테일러는 로티의 설명과 같은 새로운 니체식의 설명은 설득력이 없다고 주장한다. 그는 다음과 같이 말한다: “모든 규칙은 똑같이 임의적이라고 하는 관점은, 특히 모든 도덕적 견해는 똑같이 임의적이라고 하는 관점은 우리 인간들에게는 쓸모 있는 것이 아니다. 우리는 우리가 옳다고 여기는 도덕적 입장을 가지고 이야기할 수 없다고 생각하는 것은 자기기만의 한 형태이다. 이렇게 말하는 것은 기능적 자아가 되기 위한 조건이지 우리가 벗어던지거나 입을 수 있는 형이상학적 견해가 아니다.”

33) Bernstein, *The New Constellation*, 313쪽.

34) Rorty, *Contingency*, 73쪽.

#### 4. 나오는 말

가다머의 입장은 왜 그리고 언제 관용을 베풀어야 하는지에 대한 한 답안을 제공해준다. 관용은 인격에 대한 존중과 진리를 밝히고자 하는 합리적인 탐구에 근거한다. 관용은 무엇보다도 우리들이 다른 사람들, 그리고 그들이 갖고 있는 신념, 또한 그들이 진리라고 주장하는 것들을, 그것들이 우리의 것과 다를 때에도 존중해야 한다는 사실에 뿌리를 두고 있으며 또 그것에 의해서 제한받는다. 사람들을 존중한다는 것은 실제로는 사람들로서 서로 다른 방식으로 살아간다는 것을 존중한다는 말이다. 관용은 우리에게 다른 관점과 다른 삶의 방식이 지니고 있는 의미와 가치를 존중하도록 하게 한다. 우리 자신의 오류가능성과 합리적 대화의 가치를 인정하게 되면 관용의 자세를 취하게 되면서도 동시에 관용에 한계를 그을 줄 알게 된다. 왜냐하면 다른 사람들을 존중하는 원칙은 합리적인 한계 이내에서의 다양성을 가치 있게 여길 것을 요구하기 때문이다. 그러므로 우리는 관용과 관용의 밑바탕이 되는 존중심, 즉 다른 사람들을 존중하고 진리를 찾고자하는 합리적인 탐구를 존중하는 일에 모순되는 신념과 관습을 존중할 수는 없다. 진정한 관용은 어떻게 관용을 베풀어야 할지, 그리고 언제 관용을 베풀어야 하며 언제 불관용한 것이 적당한지를 아는 실천적 지혜를 준다.

서로 오해할 수 있고 잘못 해석할 수 있는 상황에서도 대화를 하려고 노력할 때 그 상황을 보다 희망적이고 의미 있는 것으로 만들 수 있다. 우리가 타자와 대화를 시작할 때 우리는 대화를 했다고 해서, 의견이 일치하게 되는 것도 아니며, 함께 살 수 있는 것도 아니며, 같은 것을 즐기게 되는 것도 아닐 수 있다는 사실을 알고 있다. 실제 대화를 통해서 결국 서로 “환원될 수 없는 다양한 견해”만이 있다는 것을 확인할 수도 있다.<sup>35)</sup> 그러나 우리는 대화에 참여함으로써 담론과 합리적인 의견교환을, 즉 아리스토텔레스가 말한 우정과 예절을 강화시켜주고 유지시켜주는 활동들을 진작시킬 수 있다. 다양한 전통들, 주장들, 그리고 신념들이 서로 부딪치는 오늘날의 다원주의 세계를 어떻게 이끌어나가느냐가 21세기를 살아가는 현대인에게 주어진 과제이다. 이 시대는 우리의 자율과 타자에 대한 불간섭주의를 가치 있게 여기는 “너도 살고 나도 살자”식의 다원주의보다 그 이상의 것이 요구된다. 왜냐하면 그런 세상에서는 도덕적 자기도취증 환자들이 늘어나고, 다른 집단의 사람들이 어떤 사람들인지에 대해서 알지 못하고 또 관심도 갖지 않는 것을 하나의 미덕이라고 생각하는 세상이기 때문이다. 성숙된 다원주의 세계가 되기 위해서는 서로의 차이에 참여하는 열린 대화가 요구된다. 우리는 대화를 좌절시키고 왜곡시키는 상황과 조건을 제거해야 하며 관용과 관련된 일련의 미덕들을, 예를 들어 겸손, 정중함, 인격과 진리에 대한 존중심 등을 배양해야 한다. 그리고 우리의 것과 너무 다르다고 보이는 것도 언제든지 표현하게끔 할 수 있는 대화를 할 수 있도록 해야 한다. 이 시대는 마음속으로는 원치 않지만 불가피해서 받아들이는 다원주의에서 보이는 수동적인 관용이 아니라 합리적인 인격과 정중한 사회 안에서 서로 간의 존중심을 최고도로 진작시키는 적극적인 관용으로 성숙한 다원주의 사회를 만들어 가야 할 때이다.

---

35) Richard Bernstein, *Beyond Objectivity and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983), 221-223쪽.

## 참고문헌

- Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, trans. by Terence Irwin, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1985.
- Berstein, Richard, *Beyond Objectivity and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983.
- \_\_\_\_\_, *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992.
- Budziszewski, J., *True Tolerance, Liberalism and the Necessity of Judgement*, New Brunswick: Transaction Books, 1992.
- Derrida, Jacques, "Dialogue with Jacques Derrida," in Richard Kearney, *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*, Manchester: Manchester University Press, 1984.
- Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*, rev. 2d ed., trans. and rev. J. Weinsheimer and D. G. Marshall, New York: Crossroad, 1989.
- Habermas, Jurgen, "Questions and Counterquestions," in *Habermas and Modernity*, ed., Richard Bernstein, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985.
- Liotard, Jean-Francois, *The Post Modern Condition: A Report on Knowledge*, trans. G. Bennington and B. Massumi, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- MacIntyre, Alasdair, *Marcuse*, New York: Viking Press, 1970.
- Mendus, Susan and Edwards, David, *On Toleration*, Oxford: Clarendon Press, 1987.
- Mendus, Susan, *Toleration and the Limits of Liberalism*, Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1989.
- Mill, J. S., *On Liberty*, edited by John Gray and W. Smith, London and New York: Routledge, 1991.
- Rorty, Richard, "Solidarity or Objectivity," in *Relativism, Interpretation, and Confrontation*, ed. Michael Krausz, Notre Dame: Notre Dame University, 1989.
- \_\_\_\_\_, *Contingency, Irony, and Solidarity*, New York: Cambridge University Press, 1989.
- \_\_\_\_\_, *Objectivity, Relativism and Truth*, New York: Cambridge University Press, 1991.
- \_\_\_\_\_, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press, 1980.
- Taylor, Charles, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989).
- Tinder, Glenn, *Tolerance: Toward a New Civility*, Amherst, Mass.: University of Massachusetts Press, 1976.

## **From Tolerance of Rorty to That of Gadamer** **— Toward Mature Pluralistic Society —**

You-Shin, Choi

Today various and different traditions, cultures, ideas, and claims meet together and challenge one another in this world of pluralism. Conflicts and contradictions are unavoidable when different things are confronted by one another. As the world goes faster toward pluralistic society, conflicts and contradictions are increasing. Thus it is the greatest task of this post-modern age how to work out these conflicts. The recognition of other persons is one of the most important issues of the post-modernism. A historical lesson has taught us that if we don't recognize the existence of others, we are all led to total ruin. That's why the issue of tolerance of the recognition of others has become very important in the pluralistic society. There are several justifications for tolerance in pluralism. This thesis compares the tolerance of Rorty with that of Gadamer and shows how and why Gadamer's can offer the basis for a mature pluralistic society.

The Rortyan postmodern liberal resolutely accepts the utter contingency of beliefs and claims woven into a specific “story” or “final vocabulary.” Herein the other's stand is recognized, but only as equally arbitrary as one's own. It holds that any beliefs and claims cannot be the truth and have the commonalities. In conclusion the Rortyan tolerance is rooted in the pervasive skepticism, and it results in a very minimal understanding of tolerance as bordering on indifference. It leaves us with either an intolerant objectivism, which maintains that there is a single, ahistorical truth which I most certainly possess, or a tolerant skepticism, which maintains there is no truth to be possessed, so let us be playful and indifferent. On the other hand Gadamer's tolerance is justified by respecting other persons and traditions in their very diversity, and rational inquiry as disclosing truth. But Gadamer rather than rests with the mere respectful acknowledgement of such diversity, he draws us toward engagement rather than disengagement, toward dialogue rather than indifference. Dialogue intends mutual understanding of our very differences, the mutual questioning from the context of a situated horizon. This makes the “fusion of horizon” flourish. This tolerance will make a society of pluralism harmonious and mature.

**Key Words:** tolerance, pluralism, dialogue, otherness, fusion of horizons