

텍스트-해석의 권위*

- 가다머의 경우 -

김동규 (연세대 강사)

주제분
류

해석학, 존재론, 예술철학

주요
어

권위, 텍스트, 해석, 진정성, 이해

요약
문

‘권위’의 문제는 다른 어느 영역에서보다도 텍스트-해석의 영역에서 결코 피해갈 수 없는 문제이다. 텍스트, 해석, 권위 모두가 한 문화의 전통과 깊은 연관 속에 있기 때문이다. 전체적인 시대조류에서 파악해 보자면, 근대의 계몽정신이 억압적인 권위를 해체하는 작업에 강박적으로 몰두했다면, 탈근대적 상황에서 권위는 인간실존의 불가피한 조건으로 수용된다고 볼 수 있다. 가다머는 이런 상황을 직시하고 권위가 모든 이해의 필수조건임을 설득력 있게 논증한다. 또한 의사소통의 맥락 가운데 있는 텍스트가 해석의 한 국면이라는 측면에서 텍스트의 권위는 해석의 권위에 의존하고 있다고 말할 수 있지만, 다른 한편에서 문학텍스트와 같이 텍스트가 소통의 도구로서만이 아니라 존재의 언어로 이해되는 경우에는 해석의 권위는 철저히 텍스트의 권위에 의존한다고 말할 수 있다. 그러나 가다머의 이런 설득력 있는 논증에도 불구하고, 가다머의 권위 개념이 여전히 ‘지식 소유의 위계’ 속에서만 파악되고 있기 때문에, 계몽이 비판했던 권위의 억압적 성격을 그가 완전히 일소하지는 못했다고 평가할 수 있다. 권위의 억압적 성격을 배제하면서도 권위 자체를 긍정할 수 있기 위해서는 권위에 대한 새로운 이해가 필요하다. 곧 권위를 ‘지식소유의 위계’에서가 아니라, 존재의 ‘진정성’으로부터 이해하여야 하며, 그것은 자기존재의 타자성에 대한 긍정을 뜻한다.

* 이 논문은 학술진흥재단 2004년도 기초학문육성지원 사업에 의하여 연구되었음.
(KRF-2004-074-AS0027)

1. 탈근대적 문제 상황 — 권위의 현실성(Aktualität)

한나 아렌트는 “권위가 무엇인가”라는 질문 대신에 “권위가 무엇이**있**는가”라는 질문을 던져야 한다는 말로 현대의 권위 상실(특히 정치적 영역에서)을 간명하게 표현했던 적이 있다.¹⁾ 아렌트의 지적대로, 삶의 다양한 부분에서 휘양 찬란했던 과거의 권위들이 빛바랜 사진처럼 그 힘을 상실한 것은 분명 사실이다. 그렇지만 텍스트와 연관된 권위는 이런 전체적인 시대의 경향에서 조금 비껴나 있다. 텍스트를 매개로 하는 학습, 독서, 교육의 장에서 텍스트의 권위는 여전히 현실적인 힘을 발휘하고 있다. 이 영역에서 우리는 거부할 수 없는 권위의 힘을 쉽게 감지할 수 있다. 가령 어렸을 적의 독서 경험을 기억하는 사람이라면 누구나 텍스트 저자와 해석자의 불가항력의 권위를, 그리고 텍스트 자체의 신비스러운 아우라(Aura)를 경험했을 것이다. 대개의 경우 성년이 되면, 그런 권위의 힘은 다소 감소한다. 그리고 아렌트의 견해대로 우리의 시대가 권위 상실의 시대이기 때문에, 우리가 텍스트의 모든 권위를 더 이상 아무런 저항 없이 받아들일 수 없는 것도 사실이다. 그러나 텍스트와 연관된 권위는 여타의 것처럼 쉽게 포기되거나 상실될 수 있는 것이 아니다. 도리어 여기에서 권위는 단순히 지나가 버린 과거의 유물이 아니라, 그때마다 당면하는 현재의 문제로서 대두된다. 다시 말해서, 전승된 지식을 보존하고 새롭게 구축하는 텍스트 해석의 영역에서 “권위란 무엇인가”라는 물음은 여전히 현재 진행 중인 초미(焦眉)의 사안이라고 말할 수 있을 것이다. 텍스트의 권위 문제는 다양한 주제를 포괄하고 있다. 이를테면 텍스트 권위를 일차적으로 보장하는 텍스트의 진위(眞僞)문제, 저자 및 해석자의 권위, 텍스트 권위의 원천, 권위의 정당성 및 파급효과 등등이 그것이다. 그 각각의 사태는 복잡하고 난해한 문제 상황에 착종되어 있어 일률적으로 간단하게 해결할 수 없으며, 성급한 해결은 도리어 문제 상황 자체를 은폐하기 쉽다. 그래서 이 글은 그 가운데 ‘텍스트’ ‘해석’의 ‘권위’ 문제만을 선별적으로 다루고자한다. 텍스트와 해석의 관계 속에서 권위 문제를 조망하는 것, 이것이 이 글의 목표이다. 이미 언급했듯이, 텍스트와 해석의 영역에서 권위의 문제는 과거지사(過去之事)일 수 없다. 다만 이전과는 다른 방식과 다른 수준의 권위가 논의될 수 있을 뿐이다.

서양에서 가장 권위 있는 텍스트는 성경이다. 신의 말씀이라는 후광 속에서 성경은 지상 최고의 텍스트로 간주되었다. 성경 텍스트의 권위의 원천은 일차적으로 신에 있다. 성경은 저자의 입장에서 신의 전지전능을 통해, 독자의 입장에서 믿음의 통해 권위가 확립된 경우다. 권위를 다루고 있는 많은 텍스트들이 성경 텍스트와 연관된 신학의 영역에서 나온 것은 단순한 우연의 일치가 아니다.²⁾ 성경은 텍스트와 해석 그리고 권위의 삼각관계를 여실하게 잘 보여주는 모범적인 사례라 할 수 있을 것이다. 그러나 텍스트와 권위의 긴밀한 관계는 비단 성경에만 국한되지 않는다. 고대 중세까지 거의 모든 텍스트는 삶을 지도하는 권위를 갖고 있었다. 예컨대 전승된 이야기, 신화라는 구전 텍스트는 신뢰할 수 있는 저자를 확인할 수 없었지만, 하나의 공동체를 형성하고 공동체 구성원들의 삶의 방향과 운명을 결

1) Hannah Arendt, “Between Past and Future”, Penguin Books, New York, 1977. 91쪽.

2) “권위”라는 단어로 도서검색을 해 보면, 신학 텍스트가 큰 비중을 차지하고 있음을 쉽게 확인할 수 있다. 그런데 대부분의 경우, 여기에서 “권위”라는 말은 자명한 개념으로 사용되고 있을 뿐, 권위 자체에 대한 반성적 사유의 흔적은 찾아보기 힘들다. 성경의 권위를 논하는 텍스트로는 예컨대 다음과 같은 것들이 있다. Donald G. Bloesch, 『복음주의 신학의 정수 - 하나님, 권위, 구원』, 이형기·이수영 옮김, 한국장로교출판사, 1993. Meredith G. Kline, *The Structure of Biblical Authority*, William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan, 1972. John Woodbridge, 『성경의 권위』 상하, 햇빛성경연구소 옮김, 도서출판햇빛, 1997.

정하는 앎의 보고(寶庫)로서 그 권위를 인정받았다. 또한 문자를 독점하였던 성직자, 지식인 계층의 전유물인 문자 텍스트는 언제나 권력과 동반하는 권위를 부여받았다. 더구나 시간의 두터운 지층 속에 안전하게 보존된 고전 텍스트는 텍스트 자신(몇몇 확인된 텍스트 저자를 포함하여)을 신비의 화석으로 만든다. 시간의 무게를 견뎌낸 화석의 아우라가 텍스트의 권위를 강화시킨다.

근대 이후 <텍스트>의 권위, 성경의 궁극적 저자인 <신>의 권위는 <작가>의 권위로 옮겨진다. 신의 자리에서 인간 주체의 권능을 발견한 근대인들은 텍스트의 권위를 위해 더 이상 신의 이름을 빌릴 필요가 없다. 신의 이름을 빌린다 하더라도 근대인들에게 텍스트는 이제 단지 물화된 정신을 뿐이며, 그래서 물화되기 이전의 정신, 즉 저자의 정신을 파악하는 것이 보다 중요하며, 텍스트의 물신성을 벗겨내는 해석이 무엇보다 중요한 일로 간주된다. 그리하여 (텍스트) 해석학은 근대의 산물로서 등장한다. 신의 자리에 인간이 들어서고, 그 저자의 의도와 정신세계가 해석의 중심골격으로 설정되는 근대에 신적인 인간, 즉 “천재”의 세기가 도래한 것은 자연스러운 일이라 할 수 있다. 이런 점에서 근대에도 여전히 텍스트는 천재적인 저자의 후광 속에서 그 권위를 재확인 받는다. 다시 말해 텍스트가 해석의 대상으로서 해석의 범위와 한계 그리고 해석의 진리성을 보증해 주는 해석의 유일한 원천이라는 점에 있어서는 근대 이전과 크게 다를 바 없다.

그렇지만 다른 한편으로 모든 면에서 근대 이전에 비해 현격하게 권위가 상실된 것은 부정할 수 없는 사실이다. 텍스트 해석의 경우 역시 이런 근대의 커다란 흐름 속에서 전적으로 예외일 수만은 없었다. 권위는 더 이상 존중의 대상이 아니라, 배격해야 될 “우상(Idola)”이 된다. 근대 철학을 열었던 베이컨은 그의 유명한 우상론에서 파괴되어야 할 우상 가운데 하나로 권위를 지목한다.³⁾

벤야민의 논의에 따르면, 예술작품(넓은 의미의 텍스트)은 근대를 기점으로 상이한 가치를 갖게 된다. 근대 이전에 예술작품이 “제의적 가치(Kultwert)”를 가졌다면, 근대 이후에는 “전시적 가치(Ausstellungswert)”, 즉 많은 사람들에게 작가 자신을 알리는 가치를 가지게 된다.⁴⁾ 이런 전시적 가치를 극대화시킬 수 있었던 배경에는 복제 기술의 비약적인 발전이 놓여 있다. 복제 기술이 발전하면서 예술작품에는 아우라의 상실이라 총칭되는 커다란 변화가 일어난다. 여기에서 아우라는 신비스러운 분위기라는 뜻으로서 작품이 제의적 가치를 가질 때 남아 있던 주술적 잔영이자, 작품을 직접 만든 저자의 손길과 체취가 베어있는 흔적이고, 복제 불가능한 작품의 원본성·진품성·일회성에서 유래한 것이다. 이러한 아우라는 작품이 가지고 있던 권위의 또 다른 이름이다.⁵⁾

3) 베이컨은 동굴의 우상을 설명하면서, 권위를 개인의 주관·작자의적인 것으로 비판한다. “동굴의 우상은 각 개인이 가지고 있는 우상이다. 즉 각 개인은 (모든 인류에게 공통적인 오류와는 달리) 자연의 빛을 차단하거나 약화시키는 동굴 같은 것을 제 나름으로 가지고 있다. 그것은 개인 고유의 특수한 본성에 의한 것일 수도 있고, 그가 받은 교육이나 다른 사람에게 들은 이야기에 의한 것일 수도 있고, 그가 읽은 책이나 존경하고 찬양하는 사람의 권위(authority)(인용자 강조)에 의한 것일 수도 있고, 첫 인상의 차이(마음이 평온한 상태에서 생겼는지, 아니면 선입관이나 편견에 사로잡힌 상태에서 생겼는지)에 의한 것일 수도 있다. 그러므로 인간의 정신은 (각자의 기질에 따라) 변덕이 심하고, 동요하고, 말하자면 우연에 좌우되는 것이다.” Francis Bacon, *Novum Organum*, 『신기관 - 자연의 해석과 인간의 자연 지배에 관한 잠언』, 진석용 옮김, 한길사, 2001. 50쪽.

4) W. Benjamin, ‘Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit’, in *Medienästhetische Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2002, 360쪽.

5) 벤야민은 예술작품의 아우라를 원작의 진품성으로 설명하면서, 진품성을 권위와 연결시키고 있다. “어떤 사물의 진품성(Echtheit einer Sache)이란 근본적으로 그 사물에 있어 전승할 수 있는 모든 것, 즉 그 사물의

그런데 이런 텍스트의 권위는 탈근대로 진입하면서 새로운 국면을 맞게 된다. 완벽한 텍스트 복제를 현실화하는 과학기술의 시대, 주체(저자)의 죽음이 선언되는 시대는 프로이트적 의미의 권위, 즉 아버지에서 비롯되는 유일한 권위를 해체하는 아들 ‘들’의 시대, 다시 말해 복수성·다원성의 시대이기 때문이다. 그러나 탈근대의 모습이 뚜렷해질수록 마치 부친을 살해한 아들이 아버지의 권위를 다시 선망하듯,⁶⁾ 권위는 새로운 모습으로 다시 복권될 조짐을 보이고 있다. 이런 조짐은 사실 우연한 시류(時流)에서 유래한 것이 아니다. 차라리 그것은 현대인의 고통스러운 경험에서 유래한 것이다. 말하자면 해방을 위해 모든 권위를 제거하려 했던 근대인들의 진지한 노력이 순식간에 또 다른 권위에 종속되는 현실로 반전(反轉)되는 기이한 현상을 현대인들은 절실하게 경험하였고, 근대의 기획에 근본적인 문제가 있음을 깨닫게 되었다. 그래서 현대인들은 권위의 불가피성을 긍정하는 토대 위에서 새로운 권위 개념을 모색하지 않을 수 없었다. 요약하자면, 근대가 신의 권위를 비롯한 권위 일반을 제거하는 시대였고, 근대말의 아방가르드가 그 극단을 보여주는 사례였다면, 탈근대는 권위를 제거하지 않으면서 동시에 그것에서 자유로울 수 있는 방법을 모색하는 시대라 할 수 있다.

벨쉬(Wolfgang Iser)에 따르면, 근대 사유의 가장 큰 특징 가운데 하나는 “근본적으로 새로운 시작의 열정”⁷⁾이다. 흔들리지 않는 보편적인 토대·근본에서부터 모든 것을 다시 시작하려는 열정은 기존의 모든 권위들을 무효화시킨다. 모든 것을 처음부터 다시 건축하려는 근대의 이념은 자연스럽게 단일화·보편화·총체화의 성격을 갖게 된다. 그런데 이런 근대의 성격은 해방이 아닌 강압의 성격으로 돌변한다. 권위 배제의 엄격한 논리가 권위의 강압성과 닮아 있다. 이것을 벨쉬는 설득력 있는 어조로 다음과 같이 분석한다. “이와 같이 전통을 – 근본적이고 철저하게 – 부정하는 것이 20세기 모던의 특징이다. 그러나 다른 한편으로 바로 이러한 부정이 20세기 모던에 중대한 문젯거리를 안겨주었다. 선행한 모든 것을 철저히 부정할수록, 근본적 혁신과정을 거쳐 형성되는 새로운 토대는 그만큼 더 배타적이고 구속적인 성격을 지닐 수밖에 없다. 전통과 연결되는 다리가 모두 파괴되고 모던 이외의 일체

물질적 지속성에서부터 그 사물의 역사적인 증언성까지를 포함한 모든 것의 총체이다. 사물의 역사적인 증언성은 사물의 물질적 지속성에 그 바탕을 두고 있기 때문에, 전자 역시 후자가 인간에게서 빠져나갔던 복제에 빠져든다: 동요하는 사물의 역사적 증언성. 물론 단지 이뿐이다. 그러나 그런 식으로 동요 속에 빠져드는 것은 **사물의 권위(Autorität der Sache)**(인용자 강조)이다.” W. Benjamin, 같은 책, 355쪽.

6) Sigmund Freud, *Totem und Tabu – Über einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, 『종교의 기원』, 이윤기 옮김, 열린책들, 1999. 401쪽 이하 참조. 여기에서 프로이트는 인류 문명·문화의 기원에 관한 거대서사를 제시한다. 서구의 신화들과 인류학적 자료들에 기반하고 있는 그의 정신 분석학적 가설에 따르면, 문명 이전에는 한 모듬살이의 여자들을 모두 독차지하는 폭력적인 원초적 아버지와 그에게 쫓겨난 힘없는 아들이 있었다. 아들들은 힘을 합쳐 아버지를 죽이고, 무절제한 성적 욕망을 억제하는 사회적 규율(도덕, 종교적 계율 등등)을 확립한다. 부친살해의 순간부터(또는 부친살해를 위해 아들이 결사하는 시점부터) 인류의 문명이 시작된다. 그러나 아들들 역시 아버지가 가지고 있던 동일한 권력욕과 성욕을 가지고 있기 때문에, 욕망의 장애물인 아버지를 원망하면서도 동시에 선망하는 양가감정(Ambivalenz)을 갖게 되며, 그래서 아버지의 살해에 대한 죄의식을 느끼고, 자발적으로 아버지가 금한 일들을 금하게 된다. 토템을 이런 원초적 아버지와 연결짓는 프로이트는 토템 향연에서 토템을 죽이는 행위가 초래하는 기쁨과 슬픔의 감정 교차와 살해한 토템을 먹는 장면을 삽입한다. 먹는 행위 속에서 프로이트는 아버지의 권위에 대한 아들들의 끈질긴 욕망을 읽고 있다. “이들 형제들은 먹는 행위를 통해 아버지와와의 일체화를 성취시키고, 각자 아버지가 휘두르던 힘의 일부를 자기 것으로 동화시켰다. 아마도 인류 최초의 제사였을 토템향연은 이 기억할 만한 범죄행위의 반복이며 기념축제였을 것이다. 그리고 이 범죄행위로부터 사회조직, 도덕적 제약, 종교 같은 것들이 비롯되었을 것이다.”(404쪽)

7) Wolfgang Iser, *Unsere postmoderne Modern*, 『우리의 포스트모던적 모던』, 박민수 옮김, 책세상, 2001, 186쪽.

의 대안이 부정됨에 따라 이러한 모던 자체가 점차 절대적이 되어간다. 전통적인 것들의 강압은 사라졌지만 그 대신 새로운 강압이 시작된다.”⁸⁾ 이런 상황에서 전통의 권위를 모조리 제거하지는 않고 미래적인 전통을 긍정하되, 전통의 권위에서 전근대적 억압의 뇌관을 제거하려는 일련의 탈근대적 시도들이 등장하게 된 것이다.

철저히 텍스트의 권위를 제거하려는 근대의 기획은 결국 실패하였다고 볼 수 있다. 왜냐하면 근대적 권위배제의 논리를 통해서(권위배제의 불가능성은 차치하고라도) 역설적으로 끊임없이 또 다른 권위창출의 결과만을 낳았다고 볼 수 있기 때문이다. 다른 무엇보다도 권위배제의 배타성 자체가 또 다른 권위로 정착한다. 결국 근대의 경험을 통해서 우리는 권위의 철저한 부정은 가능하지도 않을뿐더러, 또 다른 권위 창출을 위한 명분일 수 있음을 배울 수 있었다.

이런 근대기획의 좌절 이후 조성된 탈근대적 상황에서 텍스트와 해석 그리고 권위에 관해 진지하게 고민했던 사람이 바로 가다머이다. 주지하다시피 가다머는 점차 폄하되고 희화되어가기만 하는 권위의 본래적인 의미와 가치 그리고 정당성을 철학적으로 새롭게 밝히고자 하였던 대표적인 철학자이다. 또한 그는 당대 유행했던 텍스트와 해석에 대한 논의, 즉 유럽 지성계를 풍미했던 프랑스 구조주의·탈구조주의적 접근방식과는 차별되는 자신의 견해를 선보였다. 본 논문은 “*텍스트 해석의 권위*” 문제에 대한 가다머 견해의 재구성을 일차적인 목적으로 삼고 있다. 또한 이런 재구성을 기반으로 그의 지적 스승이었던 하이데거, 그리고 지적 도전자였던 하버마스과 데리다의 견해와 간략히 대비시키고자 한다. 그러나 연구범위가 지나치게 확대될 수 있기 때문에, 본격적인 비교 논의라기보다는 가다머 견해를 부각시킨다는(한계 짓는다는) 취지 내에서만 그 작업이 수행될 것이다.

2. 텍스트와 해석의 공속관계

가다머의 글쓰기 스타일은 해석학적 순환과 닮아 있다. 전체에서 부분으로, 다시 전체로, 즉 특정한 주제와 관련된 자기 철학 전반에 대한 논의를 전개하다가도, 어느덧 글의 테마로 되 돌아오고, 본격적으로 테마를 언급하는가 싶더니 어느새 테마와 연관된 다른 문제로 넘어간다. 이렇게 가다머는 전체와 부분을 오가는 글쓰기를 구사한다. 때문에 일견 그의 글은 난해하다 못해 난삽하다는 느낌을 준다. 그의 글은 단번에 껌질을 뚫고 핵심을 파고드는 날카로움이라기보다는, 첩첩히 둘러싸인 껌질의 결을 따라 우회하면서 천천히 사태의 핵심으로 압박해가는 주도면밀함을 보여준다. 그의 글 가운데 특히 우리가 주목하고 있는 「*텍스트와 해석*」이라는 글⁹⁾ 역시 이런 가다머의 스타일을 여실히 보여준다.

「*텍스트와 해석*」은 1981년 4월 프랑스 파리에 있는 피테 인스티튜트에서 발표된 논문이다. 프랑스 지성인들의 초청으로 마련된 자리에서 가다머는 자신의 철학을 간명하게 소개하고자 한다. 당시 소쉬르 언어학 및 구조주의의 온상지였던 프랑스의 지적 풍토를 의식하면서, 특히 논평자로 예정된 데리다를 의식하면서, 해석학자 가다머는 텍스트라는 개념을 프랑스적 이해지평과는 또 다른 지평에서, 즉 독일전통의 해석학과의 연관 속에서 밝히고자한다.¹⁰⁾

8) Wolfgang Iser, 같은 책, 237쪽.

9) Hans-Georg Gadamer, 'Text und Interpretation' in *Gesammelte Werke*, Bd.2, J.C.B. Mohr(Paul Siebeck), Tübingen, 1986. 인용이 많은 관계로 이 텍스트를 인용할 경우, 약어(TI)와 쪽수를 본문에 기재할 것이다.

그래서 이 글은 단순히 텍스트와 해석이라는 주제에만 한정되지 않고, 이 개념들을 통해서 가다머 자신의 철학뿐 아니라 해석학을 비롯한 독일의 지적 풍토에 대한 올바른 이해를 돕고자 그와 연관된 다양한 주제들을 다루고 있다. 비록 당대 프랑스 지성계에서 유행하던 <텍스트와 해석>이라는 주제에 논의의 초점을 맞추기는 하지만, 가다머는 이 짧은 글을 통해 좁게는 자신의 해석학, 넓게는 독일철학 전통을 프랑스인들에게 온전하게 알리려는 목적에서 그동안 자신이 작업해 온 철학적 성과들을 집약시키고 있다. 우리는 먼저 가다머의 여러 의도가 중첩된 「텍스트와 해석」이라는 글을, “텍스트”와 “해석” 각각의 <개념>과 양자의 <관계>에 초점을 맞추어 분석하기로 한다.

해석학 전통에서 ‘해석’은 ‘이해’를 전제한다. 이해된 것만이 해석될 수 있다. 해석은 이해의 한 가지 방식이다. 이렇게 가다머가 이해를 해석보다 더 근원적인 개념으로 보는 것은 이해가 해석학의 범위를 확장시키는 결정적인 역할을 하기 때문이다. 단순히 문헌 해석의 차원에서가 아니라, 그를 넘어서는 인간과 세계에 대한 철학으로 비약하기 위해서 “이해”라는 개념은 결정적인 도약대의 역할을 한다. 여기에서 가다머는 이해와 연관되는 중요 개념 두 가지를 도입한다. 하나는 ‘언어’이고, 다른 하나는 이해의 ‘순환성’이다.

사람들 사이에서 서로를 이해하는 수단은 언어이다. 의사소통의 모든 수단은 언어적 성격을 가지고 있다. 그렇다고 언어를 절대화시키거나 신비화시켜서는 안 된다. 가다머는 신중하게 언어의 이중적 측면을 모두 고려한다. 언어는 이해의 유일한 통로이면서 동시에 이해를 가로막는 “넘을 수 없는 장애물(unübersteigbare Schranke)”(TI: 330)이기도 하다. 비유컨대 언어는 사람들 사이에 놓인 “다리”(Brücke)이자 “장애물”(Schranke)이다. “한 사람이 다른 사람과 소통하며 도도히 흐르는 타자성의 파도를 넘어 자기성(Selbigkeit)을 건축하는 다리 또는 우리의 자기과제를 제한하고 우리 각자 자신을 완전하게 언표하고 공유할 가능성을 제약하는 장애물이다.”(TI: 336-37)

이해의 대상은 모두 언어로 간주될 수 있다. 의식과 대립하는 객관적 사물, 사실은 없다. 이미 언어는 의식과 사물 사이에서 양자를 중재하고 있다. 때문에 실증주의적인 ‘사실’이나 ‘자기의식’과 같은 것은 일종의 지적 허구에 불과하다. 주관 의식과 객관 사실 이전에 먼저 언어가 존재한다. 언어는 “선형성”(Priorität)과 “그것의 배후로 갈 수 없는 성격”(Unhintergebarkeit)(TI: 338)을 가지고 있다. 이와 같이 언어를 파악하게 된다면, 인간이 처음 접하고 지향하는 것은 언어, 더 나아가 그 언어로 직조된 텍스트일 수밖에 없다. 인간이 이런 의미에서 언어적 존재인 한, 인간은 “텍스트를 향한 존재”(Sein zum Texte)(TI: 335)이다.¹¹⁾

다른 한편 이해는 순환성을 갖는다. 일명 “해석학적 순환”이라 불리는 이 순환성은 이해의 기본 열개와 같은 것이다. 고전적으로 말하자면, 부분에 대한 이해는 전체에 대한 이해를

10) 가다머는 프랑스 지성계, 특히 하이데거에게 영향을 받은 데리다의 철학을 일종의 지적 “도전”(Herausforderung)(TI: 333)으로 받아들인다. 하이데거라는 동일 철학자를 지적 원천으로 삼았음에도 불구하고, 자신과는 너무나도 상이하게 하이데거를 해석하고 있는 데리다가 가다머에게는 큰 지적 도전이자 자극이라 하지 않을 수 없을 것이다. 데리다가 하이데거에게 큰 영향을 받았지만, 하이데거가 던져준 실마리를 가지고 하이데거마저 급진적으로 비판하고 있으며, 하이데거의 니체 해석에 반대하면서 차라리 하이데거보다는 니체가 서양 형이상학의 영향권 하에서 더 많이 빠져 나왔다고 주장했던 사실을 가다머는 잘 알고 있다.(TI: 333 참조) 가다머는 프랑스 지성계, 특히 데리다에 거리를 두면서 하이데거를 옹호(정확히 말해서, 독일 낭만주의 해석학 전통과 연계하여 새롭게 해석)하고자 한다.

11) 텍스트에 관한 다양한 견해는 다음의 책에 상세히 수록되어 있다. 그 가운데 특히 오도 맑크바르트(Odo Marquard)의 논의는 주목할 만하다. *Text und Applikation*, hrsg. von Manfred Fuhrmann, Hans Robert Jauß und Wolfhart Pannenberg, Wilhelm Fink Verlag, München, 1981. 특히 585쪽 참조.

전제하며, 전체에 대한 이해는 부분에 대한 이해를 전제한다. 가다머는 이런 고전 해석학적 의미의 순환성만이 아니라, 좀더 확장된 하이데거식 순환성의 의미를 취하고 있다. 다시 말해서 인간 실존의 구조 자체가 이해의 순환성으로 짜여져 있다고 본다. 하이데거의 해석학적 순환은 주객의 분리가 전제된 인식론적 차원에서 이해의 순환성을 해명하는 것이 아니라, 세계-내-존재인 인간 현존재의 구조로서 해석학적 순환을 해명하는 것이다. 가다머는 이런 이해의 순환성과 언어를 가장 잘 설명하는 모델로서 “소크라테스-플라톤적 사유운동이 수행되었던 살아있는 대화의 기술”(TI: 332)을 제시한다. 그가 보기에 이런 “살아있는 대화” 속에서 ‘해석학적 순환’과 ‘언어’를 비롯한 해석학적 문제들을 잘 해명할 수 있다. 이런 대화는 헤겔의 변증법과도 유사한 점을 가지고는 있지만, 하이데거 철학이 강조하는 “유한성”을 인정함으로써, 헤겔의 사변적 절대성의 자리에 인간의 유한성 및 그 유한성에서 파생되는 대화의 개방성을 자리매김한다.

가다머는 모든 해석학적 의미경험에 함축되어 있는 어떤 <한계>의 의미 역시 잊지 말자고 말한다. 『진리와 방법』에서 했던 말, “이해될 수 있는 존재는 언어”라는 말은 “존재하는 것이 완전히 이해될 수는 없다”는 것, 그리고 “언어가 이끄는 모든 것은 언제나 이미 명제에 이르는 것 너머를 가리킨다”는 것을 뜻한다.(TI: 334)¹²⁾ 또한 가다머는 이 말을 통해 이해될 수 있는 존재, 이해될 수 있는 모든 것, 이해의 빛에 들어온 모든 것으로 언어를 규정한다. 이 말은 언어의 외연을 대폭 확장시켜, 통상 목소리나 문자라는 매체를 통해 의사소통의 도구로 생각되는 언어를 넘어서 예술작품이나 각종 이미지 등등, 이해 속에서 제작된 모든 것이 언어적 성격을 갖도록 만든다. 물론 역으로 생각한다면, 어떤 언어적 외양을 가지고 있더라도 이해될 수 없는 것은 더 이상 언어가 아니다.

이런 언어 이해 속에서 가다머는 해석(Interpretation)에 관한 자신의 견해를 개진한다. 우

12) 이에 관한 자세한 논의는 다음의 논문을 참조. 김창래, 「가다머의 철학적 해석학에서의 존재와 언어의 관계: “이해될 수 있는 존재는 언어다”라는 문장에 관하여」, 『문화와 해석학』, 한국해석학회 편, 철학과현실사, 2000. 여기에서 김창래 교수는 가다머의 이 문장을 해석사의 맥락에서 상세하고도 선명하게 조명하고 있다. 그에 따르면, 가다머의 이 유명한 문장은 종종 두 가지 해석의 오류를 유발하였다. 첫째는 존재와 언어간의 무조건적 동일시이고, 둘째는 언어를 절대적 형이상학적 실체로 해석하는 입장이다. 이런 오류를 피하면서 그는 “여기서 언어와 동일시될 수 있는 것은 정확히 표현하자면 존재하는 모든 것이 아니라 우리에게 대해(für uns) 존재하는 모든 것이다”라고 해석한다. 그런데 두 오류를 피하기 위해서 김창래 교수가 가다머를 지나치게 칸트적으로 해석하는 것처럼 보인다. 그가 가다머를 얼마만큼 칸트적으로 해석하고 있는지는 다음의 구절에서 명백해진다. “칸트식으로 표현하자면 그것은 ‘우리에게는 공허한’ 물 자체가 아니라 ‘감각적 직관의 객관이 될 수 있는 한에서의’ 물, 이른바 대상인 것이다. 그러므로 ‘이해될 수 있는 존재는 언어다’라는 문장은 인간적 존재자의 존재이해는 실제로 존재 일반을 늘 언어적으로 분절된 존재로 제한하고 있다는 사실로부터 읽혀져야 한다.” 과연 가다머의 존재와 칸트의 물자체는 동일한 기반에서 논의될 수 있는 것인가? “칸트식으로 표현”하는 유비를 통해 가다머와 칸트 철학의 동일성만 부각되고 있다. 그렇다면 양자의 차이점은 무엇일까? 하이데거를 건너온 가다머, 인식론적 주객 분리의 근대를 맹렬히 공격하는 가다머의 존재를 어떻게 칸트의 물자체와 병치시킬 수 있는 것일까? 언어의 경우도 마찬가지이다. 물자체와 대립해 있는 인간 사유 그리고 존재와 대립해 있는 언어 사이의 유비, 인간만의 언어. 가다머의 언어는 한갓 인간의 소유물에 불과한 것인가? 마치 도구적으로 사유를 사용하듯이, 언어는 인간이 존재를 파악하는 도구라는 말인가? 그의 말을 더 들어보자. “여기에서 전제되고 있는 것은 전(前)-내지 초(超)언어적 존재 자체, 즉 말해질 수 없는 것에 관한 인식의 포기다.” 이해가 인식으로 다시 추락한다. 점점 가다머의 존재는 칸트의 물자체와 닮아간다. “칸트에게서와 마찬가지로 가다머에게서도 사물의 존립의 가능한 조건은 동시에 사물의 의미의 이해(경험)의 조건과 동일하다. 즉 존재 가능성은 인표 가능성으로 환원된다. 이러한 맥락에서 말해질 수 있는 것만이 유일하게 의미 있는 존재로 간주되고, 말해질 수 없는 것은 존재하지 않는 것으로 간주되거나 최소한 유의미한 존재론적 논의의 장에서 축출 당하게 된다.” 사실 가다머가 하이데거보다는 칸트와 철학적 더 가까운 관계에 있는 사람이라면, 김창래 교수의 이 해석은 여러 면에서 여타의 해석들 보다 해석의 정당성을 확보하였다고 할 수 있다. 그런데 김창래 교수의 이런 해석이 옳다고 한다면, 가다머는 데리다의 비판(데리다는 하이데거의 니체해석 -의지형이상학-을 수용하는 가다머가 일관성 없이 “선의지”라는 용어를 거리낌 없이 사용하고 있는 것을 비판한다)에 어떻게 대답할 수 있을까?

선 그 말의 어원에서 “해석”이란 말의 기본적인 의미를 규정한다. 그 말은 “근원적으로 매개하는 관계, 다른 언어를 사용하는 화자(話者)들 사이에서 중계하는 사람의 기능, 다시 말해서 번역자로, 그래서 그로부터 이해하기 어려운 텍스트 일반을 해명하는 것으로 전의되었다.” (TI: 339) 이 어원에서도 알 수 있듯이, 해석은 기본적으로 사람과 사람 사이를 연결시키고 매개하고 소통시키는 언어적 사이세계에서, 서로의 존재를 이해하고 생각과 경험을 나누는 공유와 융합의 지평, 즉 대화 속에서 일어나는 이해의 사건이다. 가다머는 이런 해석 개념을 철두철미 관찰시키고자 한다. 그리고 그런 해석은 언어라는 기반 위에 존립한다. “언어의 사이세계가 그것을 미리 결정하는(prädeterminieren) 의미에서 철학적 의식에 제시되는 순간에, 철학에서 해석은 일종의 열쇠말로 간주되었음에 틀림없다.”(TI: 339) 그리고 이런 해석의 입장에서 텍스트를 이해한다. 이 점이 당시 프랑스 지성계와 갈라지는 가다머의 고유한 텍스트관이다. 텍스트는 언제나 이해와 해석의 조명 속에서 텍스트가 된다. “해석 개념으로부터 텍스트 개념은 언어성의 구조 속에서 중심적 개념으로 구성된다. 그것(텍스트 개념)이 오직 해석과의 연관 속에서만,¹³⁾ 그리고 그로부터만 본래적으로 주어진 것으로서 이해될 수 있는 것으로 제시될 수 있다는 점이 텍스트 개념을 특징짓는다.”(TI: 340)

플라톤의 생각처럼, 인간은 철저한 무지와 절대적인 앎의 영역이 아닌, 그 <사이>에 위치해 있다.¹⁴⁾ 그것은 대화 상황 속에서 쉽게 확인할 수 있다. 철저한 무지 속에 있다면 대화 자체가 불가능하다. 반대로 절대적인 앎을 소유하고 있다면 대화는 불필요하다. 인간과 인간 사이의 대화 속에서 언제나 이해는 불완전할 수밖에 없으며, 불충분한 이해 속에서 해석이 요구된다. 그렇게 해석이 요구되는 상황 속에서 텍스트가 부각되고, 재차 텍스트로 되돌아가는 현상을 볼 수 있다. 가다머는 기억나지 않았을 때 다시 확인하는 ‘메모’, 오해의 소지가 있을 경우 다시 되돌아가 확인하는 ‘학문적 전달’, ‘편지’, ‘사실자료’, ‘법전’ 등등을 그런 사례로 들고 있다. (TI: 343-46) 이런 예들은 의견의 불일치, 소통 장애 등이 발생하였을 경우, 텍스트로 복귀하는 경우를 보여주는 사례들이며, 이런 복귀 과정 속에서 텍스트는 텍스트로서 존립한다. 결국 이것은 텍스트가 해석의 필요성, 해석의 문맥과 연관되어 있음을 보여준다. 이와 같이 텍스트는 일반적으로 해석 상황, 의사소통의 상황 속에서 이해될 수 있는 것이다.

구어이든 문어이든 어떤 경우이나 텍스트 이해는 의사소통의 조건(kommunikative Bedingung)들에 의존하며, 그 조건들 자체는 말해진 것의 단순히 고정된 의미내용 너머에까지 미친다. 그래서 사람들은 다음과 같이 말할 수 있다. 사람들이 일반적으로 낱말소리 및 텍스트 자체로 되돌아가 파악하는 것, 그것은 언제나 소통상황의 특수성(Besonderheit der Verständigungssituation)을 통해 유발된 것임에 분명하다. (TI: 342)

13) 가다머가 자신 있게 텍스트의 성립조건으로서 해석을 제시할 수 있었던 배후에는 사실 니체와 하이데거의 선구적 작업이 놓여있다. 니체에 따르면, 순수하게 주어진 것은 없다. 모든 것은 이미 해석된 것이다. 사실 데카르트의 코기토 이후 칸트와 헤겔에 이르는 독일관념론의 흐름 속에서 볼 때에도 직접적으로 소여된 것은 이미 매개된 것이다. 또한 가다머에게 가장 큰 영향을 미친 하이데거에 따르면, 순수 지각은 없으며, 지각 내에서조차 ‘어떤 것을 어떤 것으로(als)’ 이해할 수밖에 없다. 이러한 일련의 철학적 흐름 속에서 가다머는 자신 있게 의사소통의 상황, 대화 상황, 해석 상황 속에서 텍스트를 이해해야 한다고 주장할 수 있었던 것이다. (TI: 339 참조)

14) Platon, “Das Gastmahl,” In: *Platon*, BdIII, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1974. 202a 이하 참조.

언어와 존재 사이의 틈을 내는 것이 이해라면, 텍스트는 오직 해석의 빛을 통해서만 텍스트가 될 수 있다. 텍스트의 가능 조건으로서 해석이 제시된다. 가다머의 말을 패러디해서 표현해 본다면, 해석된, 그리고 해석될 수 있는 언어가 텍스트다. 우리는 보통 텍스트가 먼저 있고 그것에 대한 해석이 존재한다고, 즉 해석은 텍스트에 의존한다고 생각한다. 그러나 가다머는 그런 상식을 전도시키고 있다. 하나의 텍스트는 해석 속에서 텍스트가 될 수 있다.¹⁵⁾ 해석이 없는 텍스트, 독자가 없는 텍스트는 이미 텍스트가 아니다. 여기에서 주목할 만한 점은 가다머의 텍스트 개념이 고정된 어떤 사물적 존재가 아니라는 점이다. 그것은 해석과 상관하는 한쪽 관계항일 뿐이다.

가다머가 보기에 텍스트는 언어, 그것도 살아있는 대화 속에서 서로 소통하고 이해하고 해석하는 사건의 한 계기일 뿐이다. 그것이 문자와 같은 매체를 통해 고정된다하더라도 이런 국면이 텍스트의 본질적인 국면이며, 배제될 수 없는 국면이다. 텍스트는 일차적으로 대화 속에서 소통이 일어나는 <사이>의 산물이다. 그것이 문자로 고정될 경우, 이제 독자의 독서 행위 속에서 죽어있는 기호들의 집합체가 하나의 텍스트가 된다. “텍스트는 읽을 수 있어야만 한다.”(TI: 341) 읽을 수 없는 것은 더 이상 텍스트가 아니다. 오직 독자와의 만남 속에서, 이해와 해석의 과정 속에서 텍스트가 될 수 있다. 다시 한번 강조하건데, *가다머의 텍스트는 고정된 사물이 아니라, 대화 속에서 일어나는 소통의 사건, 이해와 해석의 한 국면일 뿐이다.*

그러나 그렇다고 하더라도 이해되고 해석되는 모든 것을 일률적으로 텍스트라 총칭하는 것은 문제가 있다고 가다머는 생각한다. 다시 말해서 어떤 점에서 이해와 해석이 일어나기는 하더라도 텍스트라 부르기 어려운 것들도 존재한다는 것이다. 그래서 그는 텍스트를 크게 다음의 세 가지로 분류해 본다. 1) 살아있는 대화의 소통 모델에 적합한 규범적인 텍스트(구어적 텍스트와 문자적 텍스트 포함), 2) 직접적으로는 그런 소통 모델을 따르지 않는 텍스트,¹⁶⁾ 3) 문학텍스트가 바로 그것이다. 이런 구분을 섬세하게 하지 않고 어느 하나의 텍

15) 가다머는 텍스트라는 낱말의 역사를 살피면서, 자기의 주장의 정당성을 밝히고자 한다. 역사적으로 텍스트라는 용어는 성서 텍스트, 음악 텍스트에서 출발하였다고 본다. 그리고 그 이전 로마시대에 법 텍스트라는 말이 사용되었다. 모든 경우 해석이 요구되는 상황에서 텍스트라는 말이 사용되었다. 해석과 텍스트는 매우 밀접한 관계에 있다. 전체적으로 가다머는 해석 속에서 텍스트가 가능하다는 쪽으로 논의를 진행시키고 있지만, 양자의 관계를 조심스럽게 다룬다. “텍스트와 해석이 상호 내적으로 얼마나 밀접하게 얽혀 있는지는 전송된 텍스트가 언제나 해석을 위해 미리 주어진 것은 아니라는 사실에서 충분히 밝혀진다. 종종 **텍스트의 비판적 산출을 이끄는 것은 해석**(인용자 강조)이다.”(TI: 341) 전적으로 텍스트를 해석에 종속시키는 것은 아닐지라도, 가다머의 텍스트 개념이 해석 속에서, 즉 “해석학적 개념”으로서, 해석과의 연관 속에서 정위된다는 점은 분명하다. “해석학적 입장으로부터 – 모든 독자의 입장– **텍스트는 한갓 사이산물(Zwischenprodukt)이며 소통이 일어나는 한 국면(Phase im Verständigungsgeschehen)**(인용자 강조)이며, 그 국면은 그 자체로 분명 어떤 특정한 추상, 즉 바로 이런 국면의 고립과 고정 역시 포함한다.”(TI: 341) 이런 주장을 통해서 가다머는 문법과 기호의 대상, 특히 당대 프랑스에서 맹위를 떨치고 있던 구조주의적 언어학의 대상으로 파악되는 텍스트 개념과 거리를 취한다.

16) 가다머는 이런 종류의 텍스트를 세 가지로 분류한다. 1) 반텍스트(Antitexte) 2) 거짓텍스트(Pseudotexte) 3) 전(前)텍스트(Prätexpte)가 그것이다. 첫째 반텍스트는 텍스트화(Textierung)에 모순되는 말하기 형식으로서 ‘농담’과 ‘역설’과 같은 것이 있으며, 둘째 거짓텍스트는 “이야기의 흐름에서 수사적인 가교를 위해 채워 넣는 재료와 같은 어떤 것”(so etwas wie ein Füllmaterial für rhetorische Überbrückungen des Redeflusses)(TI: 348)을 표현하고 있는 언어사용을 말한다. 그래서 그것은 어떤 사태나 의미의 내용을 담고 있는 것이 아니라, “이야기 교환의 순수 기능적이고 의례적인 기능”(TI: 348)을 뜻한다. 쉽게 말해서, 이것은 문학적 질을 담보하지 못한 수사학적 텍스트를 말한다. 마지막으로 전텍스트는 “모든 다음과 같은 의사소통적 표현들, 즉 그 속에 의도된 의미전달에서 그 이해가 채워지는 것이 아니라 그 속에서 어떤 가면적인 것을 표현하는 그런 의사소통적 표현들”(TI: 348)을 뜻한다. 가다머는 전텍스트의 사례로서 하버마스의 이데올로기 비판과 프로이트의 정신분석에서 그 대상이 되는 텍스트를 들고 있다.

스트를 절대적인 텍스트 모형으로 특권화시키는 것은 -가다머는 리피르가 그렇게 하고 있다고 생각한다(TI: 350 참조) - 바람직하지 않다. 이처럼 다양하게 텍스트를 구분할 수 있지만, 원칙적으로 가다머의 텍스트 개념은 “이해될 수 있는 존재”, 즉 언어의 직조물이며, 그것은 충분한 이해가 부재하기 때문에 해석이 필요한 언어적 구성물이다.

글 말미에서 가다머는 문학텍스트를 다룬다. 그에게 문학텍스트는 특수한 지위를 차지하고 있다. 문학텍스트는 다른 텍스트와는 달리 단순한 의사소통의 수단으로서 간주될 수 없다. 다시 말하면 해석 상황 속에서 일률적으로 규정될 수 없는 텍스트가 바로 문학 텍스트이다. 차라리 문학 텍스트는 근원적이고 본래적인 텍스트이다. 그것은 마치 하이데거가 언어의 의사소통적 기능을 파생적 양태로 이해하고, 시(문학)를 근원적인 존재의 언어로 파악하는 것과 비견될 수 있다.¹⁷⁾ 여기에서 특히 텍스트와 해석의 관계가 근본적으로 변화한다는 점이 중요하다.

지금까지 가다머는 텍스트가 해석과의 연관 속에서만 텍스트가 될 수 있음을 강조하였다. 거칠게 말하자면, 자립적인 텍스트가 존재하는 것이 아니라, 도리어 텍스트는 해석의 결과이다. 그러나 문학 텍스트를 다루면서 이 관계는 역전된다. 문학의 영역에서 텍스트는 해석을 유발하는 것이자, 중국에 해석은 그 텍스트 앞에서 사라져야 할 것으로 설정된다. 문학 텍스트의 경우 해석은 텍스트에 봉사한다. 여기에서 텍스트는 해석상황과 대화 상황에 의존하지 않는 그 자체의 고유한 자립성을 갖게 된다. 문학텍스트의 독특성을 논하는 지점에서 가다머의 언어관은 하이데거나 프랑스 지성인들의 언어관과 유사한 입장을 취한다.

나의 테제는 다음과 같다. 그것들(문학텍스트들 - 인용자 첨언) 언제나 처음으로 그것들, 본래적인 그곳으로 되돌아감 속에 있다. 말하자면, 그것들은 근원적이고 본래적인 의미에서 텍스트이고 그것들 본래적인 ‘그곳’으로 되돌아감 속에 있는 낱말들이며, 소위 자기 자신으로부터 텍스트의 참된 의미를 성취한다. 그것들은 말한다. (TI: 351)

문학작품과 독자 사이에서 해석자는 작품을 이해할 수 있는 지평을 마련해 주는 사람이다. 독자가 작품을 단번에 이해할 수 있다면, 해석자는 불필요할 것이다. (작품을 읽을 수 없는 - 이해할 수 없는) 독자를 돕는 것이 해석자 본연의 과제이기 때문에 그것이 완수되면 그의 사명은 종결된다. 다시 말해서 작품과 독자 사이의 대화의 장을 마련한 다음 그 <사이>에서 사라지는 것이 그의 운명이다. “그 근거를 동반했던 해석자는 사라지고 텍스트가 말한다.”(TI: 360) 텍스트가 직접 말할 수 있도록, 그리고 독자가 직접 들을 수 있도록 도와주는 자가 해석자이다. 이런 조력자의 역할을 수행할 수 있기 위해서, 해석자는 먼저 텍스트 속으로 진입하여야만 한다. “해석자의 이야기는 하나의 텍스트가 아니라, 텍스트에 봉사한다. 그렇지만 이 말은 텍스트를 듣는 방식에 있어 해석자의 기여가 완전히 사라져 버린다는 것은 아닐 것이다. 그 기여는 단지 주체화시키는 것, 텍스트로서 대상화시키는 것이 아니라, 텍스트 속으로 진입하는 데 있다”(TI: 350).

문학 텍스트는 단지 의사소통을 위해 행해진 말들을 문자로 고정시킨 것이 아니다. 도리어 가다머에게 있어 문학 텍스트는 하이데거가 말했던 존재의 언어에 가깝다. 하이데거에 따르면, 언어는 근본적으로 의사소통의 수단이나 의식의 표현 수단이 아니다. 도리어 존재의 언어, 세계를 개방하는 언어가 언어의 본질에 가깝다. 가다머에 있어서도 진리가 일어나는 예

17) M. Heidegger, *Gesamtausgabe(Unterwegs zur Sprache)*, Bd.12, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985. 12쪽 이하 참조. 이런 하이데거 언어관에 관해서는 글쓴이의 박사학위 논문 참조. 『시짓기와 사유하기 사이 - 후기 하이데거 예술철학 고찰』, 연세대학교 대학원, 2003. 특히 제3장 차이의 언어 참조.

술로서 문학텍스트는 존재의 언어로 이해된다. “문학텍스트는 근원적인 언어행위를 되돌이켜 지시하는 것이 아니라, 그의 측면에서 모든 반복들과 언어행위들을 규정하는 특별한 등급의 텍스트이다. 어떤 말함도 시적인 텍스트가 서술하는 그 규정(Vorschrift)을 그때마다 완전하게 충족시킬 수 없다. … 그런 종류의 텍스트는 단순한 말의 고정화를 서술하는 것이 아니라, 그것의 **고유한 진정성(Authentizität)**(인용자 강조)을 가지고 있다.” (TI: 352)

그래서 문학 텍스트에서 낱말은 비로소 완전한 자기현전(Selbstpräsenz)을 얻는다. 그것은 말해진 것만을 현전하게 만드는 것이 아니라, 그의 현상하는 소리의 현실성 속에서 자기 자신도 그렇게 만든다. (TI: 352)

낱말은 대개의 경우 지시대상을 지칭하기 위해 만들어진 것이다. 그런 목적에서 만들어진 것이기 때문에 낱말에서 수단적 성격을 지우기는 어렵다. 그 수단은 단지 목적에 따라 기능하면 그것으로 족한 것이다. 다시 말해서 목적에 종속되어 있는 수단은 자립성을 가지지 못한다. 도리어 그것은 대체 가능한 것이다. 그런데 문학텍스트의 경우, 특히 시문학의 경우 모든 낱말은 자립성을 가지고 있으며, 그 어떤 낱말로도 대체할 수 없다. “낱말의 완전한 자기현전”은 대체 불가능하고 자립적인 시문학의 성격을 보여준다. 여기에서 텍스트는 더 이상 소통상황에 종속되지 않는, 그 스스로 말하는 존재의 언어로밖에는 설명될 수 없다. 이런 문학 텍스트 앞에서 해석의 역할이란 텍스트 스스로 말하는데 봉사하는 일일 수밖에 없다.

의미연관들의 위음은 낱말들의 주요의미들 사이에 놓여있는 관계들 속에서 완전히 소진되지 않는다. 의미목적론(Sinnteleologie)에 얽매이지 않고 함께 유희하는 의미관계들(mitspielenden Bedeutungsrelationen)은 문학적인 문장에 부피를 준다. (TI: 353)

여기에서 가다머는 “의미목적론”에 관해 말하고 있다. 상세하게 설명하고는 있지 않지만, 하나의 목적을 향해 나머지 다양한 의미들이 수렴된다고 보는 견해를 지칭하는 것 같다. 다른 텍스트와는 달리 문학텍스트는 이런 의미목적론에 종속되지 않는다. 가다머는 문학텍스트가 다양한 의미를 산출하는 “함께 유희하는 의미관계”들을 말하고 있다. 그러나 이런 견해가 이해와 해석의 불가능성·무의미성으로까지 나아가지는 않는다. 문학텍스트 역시 어떤 식으로든 읽히고 들려야, 다시 말해 이해되고 해석될 수 있어야만 하나의 텍스트이다. 텍스트에 대한 가다머의 원칙, 즉 <해석될 수 있는 존재가 텍스트>라는 원칙에 문학텍스트도 예외일 수 없다. 문학텍스트가 아무리 해석의 사각지대이고, 이 경우 해석이 텍스트에 종속된다고 하더라도, 철저하게 해석 불가능한 것은 텍스트가 될 수 없다. 의미목적론으로 문학텍스트를 이해할 수 없지만, 문학 해석에 있어서도 미지의 목적을 설정하고, 잠정적인 목적을 설정하는 것은 가능하다. 다시 말해서 가다머는 닫힌 목적이 아닌 개방된 목적을 설정한다. 그렇다면 문학텍스트 역시 해석과의 관계 속에서 완전히 단절하여 자립적일 수는 없다. 결국 가다머에게 텍스트와 해석은 상호 공속적·상호 의존적 관계를 형성한다고 말할 수 있을 것이다. 우리에게 주어진 (언어) 텍스트와 우리가 행하는 해석활동은 서로가 없이는 존재할 수 없는 불가분의 관계이다. 텍스트는 해석을 필요로 하고 동시에 해석은 텍스트를 필요로 한다.

3. 권위 — 이해의 필요조건

이제 가다머가 『진리와 방법』¹⁸⁾에서 선보인 권위의 복권에 관해 살펴보도록 하자. 가다머는 오류의 원천으로 간주되는 편견(선입견, 선판단; Vorurteil)을 새롭게 해석함으로써, 근대인들에 의해 유폐된 권위를 복권시킨다. 진리와 인식의 이름으로 근대인들에 의해 좌천되었던 권위는 가다머를 통해 다시 진리와 인식의 이름으로 복권된다.

근대 계몽주의에 따르면, 선판단은 참된 인식을 방해하는 일종의 편견이다. 그러나 가다머가 보기에 그런 견해는 일면적일 뿐이다. 선판단에는 근대인들이 염두에 두었던 편견 같은 것도 있지만, 그렇지 않은 것도 있으며, 도리어 근본적으로 선판단은 “이해의 조건”(WM: 281)으로서 간주되어야 한다. 이런 가다머 주장의 이면에는 근대철학에 대한 그의 비판이 배경으로 깔려있다. 일단 가다머가 보기에, 근대인이 생각했던 순수하고 확실한 인식주체는 불가능하다. 인간은 언제나 자신이 처한 세계에 속해 있으며, 역사적인 존재로서 특정한 전통에 소속되어 있다. 이런 자기존재의 기반을 철저히 이탈한다는 것은 불가능한 일일뿐더러, 그런 이탈을 통해 확보된다고 믿었던 인식의 객관성 역시, 다시 그 기반에 귀속될 수밖에 없다. 결국 궁극적으로 말해서, 근대적 인식 주체는 유한한 인간의 조건을 망각한 채, 절대적·선형적 지평에서 구성된 관념의 자기기만일 뿐이다.

이런 점에서 근대 계몽주의가 편견이라고 배격했던 선판단은 새롭게 조명될 필요가 있다. “선판단 개념의 원칙적인 복권이 필요하며 우리가 인간의 유한하고 역사적인 존재방식을 알맞게 평가할 때, 정당한 선판단이 있다는 점을 인정할 필요가 있다”(WM: 281) 가다머는 두 가지 방향으로 자신의 논의를 전개한다. 하나는 권위와 전통의 불가피성을 논증하는 것이며, 다른 하나는 권위와 전통이 이성과 양립불가능하지 않음을 보이는 것이다.

먼저 가다머는 독일어 Vorurteil을 보통의 경우(특히 근대적 상식에서) ‘편견’이 아닌, 하이데거적 의미의 “이해의 선구조(Vorstruktur des Verstehens)”라는 의미에서¹⁹⁾ ‘선판단’으로 번역하게 하려고 한다. 무엇이든 이해하려면, 그것을 이해하기 위한 앞선 이해의 지평이 있어야만 한다. 선행하는 배경이 있어야만 특정한 어떤 것은 자신의 모습을 드러낼 수 있다. 다시 말해서 우리가 무엇인가를 이해하는 행위의 저변에는 “언제나 이미” 앞서 가는 이해의 문맥이 선행해야만 한다. 가다머는 이런 이해의 선구조를 근대인들이 “편견”이라 매도했던 “선판단”으로 파악한다. 해석학자로 자임하는 가다머는 텍스트 해석의 권위와 전통을 복권시키기 위해 하이데거의 선구조를 선판단, 즉 권위와 전통으로 대체시킨다.

가다머가 보기에, 편견을 근절하려는 강박에 시달렸던 근대인들은 도리어 선판단(편견)에 대한 편견을 가지고 있었다. 그에 따르면, “계몽의 근본적인 편견(Vorurteil)은 선판단(Vorurteil) 일반에 반대하는 편견(Vorurteil)이며, 그와 함께 전승이 무력하다는 편견이다”(WM: 275) 계몽주의는 선판단이 내포하고 있는 “자의성”과 “임의성” 때문에 선판단을 편견으로 번역한다. 그러나 이런 종류의 편견이 전혀 없는 것은 아니지만, 모든 선판단이 그런 것은 아니다. 또한 특정한 방법으로 조직된 앎(자연과학적 앎) 이외의 모든 앎에 <주관적·자의적·임의적>이라는 수식을 부여하는 것은 정당하지 않다. 마찬가지로 권위는 근대인

18) Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd.1, J.C.B. Mohr(Paul Siebeck), Tübingen, 1986. 인용시 약어(WM)로 본문 표기.

19) M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd.2, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, 199쪽 이하 참조.

들이 이해했던 것처럼 그렇게 “이성과 자유에 절대적으로 대립하는 것”도 “맹목적인 순종”(WM: 284)을 뜻하지도 않는다.

가다머에 따르면, 권위는 먼저 사람, 즉 한 개인에 해당하는 말이다. 그리고 권위는 예속 행위와 이성의 탈선적 행위에 그 근거를 두고 있는 것이 아니라, “인정”과 “인식”의 행위 속에 그 근거를 두고 있다. 여기에서 인식이란 “어떤 사람보다 다른 사람이 판단과 통찰에 있어 더 뛰어나고 그래서 그의 판단에 우선한다, 즉 자기의 판단에 앞서 우월함을 가지고 있다는 것”(WM: 284)을 아는 것이다. 다시 말해서 권위는 삶의 관점에서 나보다 타인이 더 탁월하다는 것을 인식하고 그런 삶의 위계를 자발적으로 인정하는 데에서 성립한다. 이제 가다머의 권위에 관한 이야기를 인용해 보기로 한다.

권위가 본래 주어지는 것이 아니라 획득되는 것이며 만일 누군가 그것을 요구하려고 한다면 획득되어야만 하는 것이라는 사실이 그와 연관된다. 권위는 인정에 기인하며, 그런 한에서 이성 자체의 활동에 기인한다. 여기에서 이성이라 하면 자기의 한계 내에서 타인들이 더 나은 통찰을 가지고 있음을 믿는 것을 말한다. 이렇게 올바르게 이해된 권위의 의미는 맹목적으로 명령에 복종하는 것과는 아무런 관련이 없다. 정말로 권위 일반은 복종과 직접적으로 아무 관계가 없고 차라리 인식과 관계가 있다(WM: 284).

권위를 옹호하기는 하지만, 가다머 역시 선천적으로 주어지는 권위, 세습되는 권위는 부정한다. 도리어 권위는 인식을 통해 얻어지는 것이다. 인식은 인식의 위계를 낳고, 위계의 수직적 차이는 자연스럽게 권위를 낳는다. 그리고 권위는 무언의 명령하는 힘과 자발적인 복종을 낳는다. 가다머가 보기에, 인식의 차원에서 만인은 평등할 수 없다. 인식의 수직적 위계를 부정하는 것은 현실적으로 불가능하며 그것을 받아들이는 일, 즉 “타인들이 더 나은 통찰을 가지고 있음”을 믿는 것이 더 합리적인 태도이다. 더 나아가 인간이 처한 현실의 측면에서 살펴본다 하더라도, “완전한 계몽 상태에서조차도 우리는 참이라고 믿는 모든 것을 엄밀한 증명이나 확실한 연역을 통해 근거지울 수 없다. 오히려 우리는 언제나 어떤 것에 의존할 수밖에 없고, 궁극적으로는 우리가 믿는 어떤 사람에게 의지할 수밖에 없다.”²⁰⁾ 자기보다 더 나은 통찰을 가지고 있는 사람을 믿고 그를 따르는 것이 더 이성적이다. 이렇게 이성 개념을 확대시킴으로써 가다머는 권위와 이성이 양립가능하다고 주장하게 된다. “그래서 권위의 인정은 언제나 다음과 같은 생각, 즉 권위가 말하는 것이 비이성적 자의(unvernünftige Willkür)가 아니라 원리 안에서 통찰될 수 있다(im Prinzip eingesehen werden kann)는 생각과 결합되어 있다. 교육자, 상급자, 전문가가 요구하는 권위의 본질은 바로 이 점에 놓여있다.”(WM: 285)

이렇게 한 인간의 차원에서 논의되는 권위에서 더 나아가, 가다머는 그것을 “전통”(Tradition)의 문제로 확장시킨다. 전통은 “낭만주의가 특히 변호했던 권위의 형식”이다. 오랜 시간동안 면면히 전승되어온 것들이 가지고 있는 권위, 그것의 형식이 바로 전통이다. 전통을 다루는 데 있어서도 권위와 마찬가지로 전통의 불가피성을 강조하고 이성과 모순되지 않음을 밝히는 방향으로 논의를 전개한다. 가다머는 교육의 본질이 전통을 배우는데 있다고 보고 있으며, 교육이 인간에게 불가피한만큼 전통 역시 불가피하다고 주장한다(WM: 285). 그리고 전통과 이성을 무조건적인 대립시켜 생각할 것이 아니라, 원칙적으로 양자는 공존 가능하다고 본다.

20) Hans-Georg Gadamer, *Über die Verborgenheit der Gesundheit*, 『철학자 가다머 현대의학을 말한다』, 이 유선 옮김, 몸과마음, 2002. 193쪽.

4. 가다머에게 있어 텍스트 해석의 권위

지금까지 우리는 가다머의 <텍스트>와 <해석> 그리고 <권위>에 관한 견해를 살펴보았다. 이제 지금까지의 논의를 요약하면서 가다머가 생각하는 텍스트 해석의 권위 문제를 재구성해 보기로 한다. 먼저 가다머의 텍스트와 해석에 관한 생각을 정식화시켜 보면 다음과 같다.

- (1) 이해될 수 있는 존재는 언어이며, 언어는 대화와 소통을 가능케 한다.
- (2) 해석은 대화상황에서 소통을 위해 일어난다.
- (3) 텍스트는 대화상황에서 요구되는 해석의 대상이자 그 결과이다.
- (4) 텍스트는 해석의 문맥 속에서 하나의 텍스트로서 결정된다.
- (5) 근원적인 텍스트는 문학텍스트다. 여타의 텍스트와는 달리 문학텍스트는 단순히 소통을 위한 해석대상이 아니다. 도리어 여기서는 해석이 텍스트에 봉사한다. 텍스트는 어떤 해석으로도 환원되거나 대체될 수 없는 자립성을 갖는다.

다음으로 권위에 관한 가다머의 견해를 몇 가지로 정식화해보자.

- (1) 진정한 권위는 이해의 조건으로서 유한한 인간에게 불가피한 것이다.
- (2) 권위는 이성과 양립가능하다.
- (3) 권위는 생득적으로 주어지거나 세습될 수 있는 것이 아니라, 인식을 통해 얻어지는 것이다.
- (4) 권위는 인식의 위계적 차이에서 조성되며, 권위수용이란 이성적으로 그 수직적인 차이를 인정하는 것을 뜻한다.
- (5) 대표적인 권위의 형식에는 전통이 있다.

가다머에 따르면, 텍스트는 이해와 언어를 전제한다. 전적으로 이해될 수 없는 것(언어화될 수 없는 것)은 텍스트가 아니다. 그리고 모든 이해는 인식주체의 능력에서 시작하는 것이 아니라, 특정한 언어의 세계 속에서 시작한다. 그래서 어떤 텍스트의 언어와 세계에 대한 선이해가 없을 경우 그 텍스트를 이해할 수 있는 길은 없다. 더 나아가 그 텍스트의 해석사를 살펴보는 것은 텍스트 이해에 필수적이다. 왜냐하면 하나의 텍스트는 어떤 면에서 끊임 없이 주고받는 대화, 해석의 한 국면일 뿐이기 때문이다. 따라서 전승된 해석의 권위는 불가피한 것이며, 그 권위를 배척하는 것이 아니라, 그것을 토대로 텍스트를 이해하는 것이 도리어 합리적이다. 이런 점에서 전통적으로 권위 있는 해석은 텍스트를 이해하는 데 필수적이며, 해석의 권위를 세우는 일이 중요하게 부각된다.

그런데 문학 텍스트의 경우 해석의 권위보다는 텍스트의 권위가 더욱 부각된다. 문학텍스트는 한갓 의사소통의 수단이 아니라, 그 자체 존재를 개방하는 자율적 구조를 가지고 있다. 그래서 어떤 해석도 그것에 완벽히 도달하여 작품을 대체할 수 없다. 해석은 단지 그 텍스트를 따르고 봉사할 뿐이다. 문학텍스트의 경우, 해석은 텍스트가 직접 말하는 것을 들을 수 있도록 장애물을 제거하고, 보조하며, 끝내 그 텍스트 앞에서 사라지는 것이 해석의 운명이다. 존재의 진리를 말하는 문학텍스트(예술)의 권위는 침범될 수 없는 것이다. 그러나 문학텍스트 역시, 한편으로 독자의 해석이 있어야만 가능하기 때문에, 그것의 권위는 독자와의 소통 상황, 해석 상황에 의존한다고 말할 수 있을 것이다. 다시 말해 탁월한 독자의

해석과 그 해석의 침전물인 해석사 등등의 권위와 연관된다고 말할 수 있을 것이다.

가다머는 탈근대적 상황에서 권위의 복권을 시도한 사람으로서 텍스트와 해석의 권위 모두를 인정한다고 볼 수 있다. 가령 우리가 텍스트를 독서할 때, 우리는 먼저 텍스트와 해석의 권위 모두를 받아들여야만 한다. 그렇지 않고서는 독서행위 자체가 불가능하다. 예를 들어 김수영의 ‘눈’이라는 시를 생각해 보자. 그 시는 처음 이렇게 시작한다. “눈은 살아있다/떨어진 눈은 살아있다/마당 위에 떨어진 눈은 살아있다”²¹⁾ 만일 어떤 독자가 이 시를 처음 읽고 ‘눈이 어떻게 살아있을 수 있나?’라고 반문하면서 즉시 시집을 덮는다면, 즉 일상적인 어법과 상식만으로 독해되지 않기에 일종의 말장난으로 속단하고 더 이상 작품을 읽지 않는다면, 그는 결코 이 작품을 감상하거나 이해하지 못할 것이다. 먼저 독자는 **작품의 권위**를, 즉 그것이 하나의 **작품**임을, 그리고 만일 그것이 작품이라면, 작품이 어떤 의미에서든 **진리**를 말하고 있다는 점을 인정해야 한다. 그리고 그것을 하나의 문학작품으로 성립시키는데 일조한 해석의 권위를 받아들여야 한다. 무엇인가를 이해하려고 한다는 것은 미리부터 그 권위를 배격하는 것이 아니라 존중한다는 것을 뜻한다.

문학텍스트까지 가지 않더라도, 사실 이것은 모든 담화 상황에서 빠트릴 수 없는 기본 원칙이다. 이번에는 보다 일반적인 사례 하나를 들어보자. 할머니가 손자에게 옛날이야기를 들려주며 “옛날 옛적에 호랑이가 담배피던 시절에…”로 이야기를 시작할 때, 한 영리한 손자가 “할머니! 어떻게 호랑이가 담배를 피워요?”라고 반문하며 할머니 슬하(膝下)를 뛰쳐나간다면, 할머니의 구성진 옛날이야기는 그저 그녀의 입가에만 맴돌 것이다. 할머니의 이야기를 끝까지 듣기 위해서, 또 정말 재미있는 옛날이야기로 듣기 위해서는 일단 화자(話者)인 할머니와 그녀의 말의 권위를 받아들여야만 한다. 가다머의 말처럼, 일단 텍스트에 “진입(ingehen)”하는 것이 필요하다(TI: 350). 이것은 텍스트 이해와 감상을 위해, 텍스트의 권위를 수용하는 것이 필요하다는 말이다. 작품을 충분히 받아들이는 감상이 끝난 후에야 비로소, 텍스트에 대한 이성적인 분석과 비평이 가능할 것이다. 텍스트를 대상화하는 것은 텍스트가 펼쳐 보이는 존재 세계를 충분히 경험한 뒤에나 잠정적으로 정당한 것이다. 그런 존재경험 없는 텍스트 분석은 아무리 정치하고 세련된 분석이라 하더라도, 결국 공허할 수밖에 없다.

이제 마지막으로 <텍스트 해석의 권위>에 대한 가다머 생각을 다시 한번 간결하게 요약해 보자. 이미 언급했듯이, 이 재구성은 그의 텍스트와 해석, 그리고 권위에 대한 산발적인 생각을 재구성한 것이다. 탈근대의 시대에 새롭게 권위를 복권시키는 가다머의 입장은 다음과 같이 정리될 수 있겠다.

- (1) 이해의 차원에서 권위는 불가피한 것이므로, 이해와 연관된 텍스트와 해석의 권위는 모두 인정된다.
- (2) 텍스트는 해석상황·소통상황의 한 국면이기 때문에, 텍스트의 권위는 해석의 권위에 의존하고 있다.
- (3) 단지 인간 상호간의 소통을 위한 도구적 언어의 의미만이 아니라, 존재의 진리를 담고 있는 언어인 문학텍스트의 경우, 해석의 권위보다는 텍스트의 권위가 중시된다.

5. 가다머의 견해에 대한 비판적 고찰

21) 김수영, 『金洙暎 全集 I 詩』, 서울, 민음사, 1990. 97쪽.

지금까지 우리는 <텍스트 해석의 권위>에 관한 가다머의 견해를 살펴보았다. 그 주제 아래에서 산만하게 흩어져 있는 그의 생각을 수집하고 정리하며 재구성해 보았다. 지금까지의 논의가 가다머 견해를 재구성하는 쪽에 집중되었다면, 이제 그의 견해를 다른 철학자들의 생각과 견주어 봄으로써 그의 철학에 한계를 짓고, 그것을 통해 좀더 분명하게 그의 사유의 윤곽을 그려보고자 한다. 이것을 위해서 본 논문에서는 하버마스과 데리다를 대화(논쟁)의 파트너로 삼고자 한다. 앞서 이미 언급했듯이, 이 부분은 철학자들 간의 본격적인 사유의 대결을 의도하기보다는 가다머 입장을 단지 분명히 설정하기 위한 하나의 방법으로 기획되었다.

먼저 하버마스는 가다머의 권위 개념을 강력하게 비판한다. 『사회과학의 논리』라는 책에서 하버마스는 가다머의 권위에는 “반성”(Reflexion)이 들어설 여지가 없음을 지적하면서, 가다머 철학의 보수적인 성격을 부각시킨바 있다. 그에 따르면, “가다머는 이해의 선판단 구조의 통찰을 편견(선판단) 자체의 복권으로 방향을 돌린다. 그러나 해석학적 앞선 파악의 불가피성에서 곧바로 자명하게 정당한 선판단이 존재한다는 결론이 나오는가? 가다머는 저 최초 세대의 보수주의에 인도되고 있다.”²²⁾ 하버마스 비판의 요지는 인식에 있어 권위의 불가피성과 권위의 정당성 문제는 혼동되어서는 안 된다는 점이다. 인식에 있어 권위가 불가피하다 하더라도, 모든 권위가 정당화될 수는 없다. 권위의 정당성은 권위를 통해서도 확보될 수 없다. 하버마스는 반성을 통해 보편적인 정당성의 기준을 문제없이 마련할 수 있는 것처럼 말하고 있다. 가다머가 제시하는 “선입견”을 어느 정도 인정한다 하더라도, 하버마스가 보기에 권위는 불가피한 최초의 맹목적인 추종이고, 반성은 맹목적인 추종 이후에 권위의 합리적 정당성을 측정하는 행위이다. 하버마스에 따르면, 가다머는 “전통의 요구를 거절할 수 있는”²³⁾ 반성의 힘을 무시했다.

이런 하버마스의 비판은 정당해 보인다. 그러나 비판의 수준이 피상적인 차원에 머무르는 것처럼 보이는 것도 사실이다. 하버마스는 권위보다는 그것의 정당성에 관심을 보이고 있다. 그에 반해 가다머는 근대적 주체가 제거하고자 했던 권위와 전통을 복권하는데 관심이 있다. 왜냐하면 그가 보기에 권위타파라는 근대의 기획은 처음부터 유한한 인간에게는 불가능한 것일 뿐만 아니라, 도리어 인식의 기반을 무너뜨리는 결과만을 초래하기 때문이다. 반면 하버마스는 보편적이고 객관적인 정당성의 기준을 믿고 있는 전형적인 근대인이다. 그런 점에서 탈근대를 살고 있는 하버마스는 근대적 가치를 지키려는 보수적인 입장을 취하고 있다. 아이러니컬하게도, 그가 가다머의 탈근대적 권위론을 비판하면서 들고 나온 것이 근대 독일 관념론 전통의 권위 있는 개념, 즉 반성 개념이다. “이러한 반성 경험은 18세기 정신에서 독일 관념론이 우리에게 마련해 준, 결코 상실할 수 없는 유산이다.”²⁴⁾ 요컨대 가다머를 비판하는 하버마스 역시 ‘반성’, ‘합리성’이라는 근대적 전통의 권위를 따르고 있으며, 이 점에서 그는 부지불식간에 자신의 의도와는 반대로 가다머의 논의를 입증해 주고 있다.

하버마스와는 달리 데리다는 가다머를 좀더 정치하게 비판한다. 보다 급진적으로 탈근대를 개념화하는 데리다는 가다머 철학에 잠복해 있는 전통 형이상학의 요소를 폭로하는 방식으로 가다머를 비판한다. 가다머가 발표한 「텍스트와 해석」을 논평하면서 데리다는 크게 세 가지로 자신의 비판적 질문을 제기한다.

22) Jürgen Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, 5. Aufl. Suhrkamp, 1982. 303쪽.

23) Jürgen Habermas, 같은 책, 305쪽.

24) Jürgen Habermas, 같은 책, 305쪽.

(1) 가다머가 부지불식간에 사용한 용어 “선의지”는 칸트의 용어로서 궁극적으로 전통 형이상학에, 최종적으로 니체적 주체의 의지에 귀속된다. 만일 가다머가 하이데거의 추종자로서 하이데거의 형이상학(니체) 비판을 인정한다면, 가다머 자신 역시 “선의지”라는 용어를 사용함으로써 형이상학에 머물고 있다고 볼 수 있다.

(2) 가다머는 정신분석학을 해석학의 연장선상에서 보고 있지만, 차라리 정신분석학은 니체의(동시에 데리다 자신의) 해석 스타일에 가깝다. 가다머가 여러 수준의 텍스트를 구분하고 그것을 해석(학)과의 연관 속에서 이해하려고 할 때, 또한 그것을 “문맥의 확장”이라고 할 때, 가다머는 연속적인 확장으로 이해하고 있지만, 데리다가 보기에 그것은 차라리 “비연속적인 재-구조화”이다.

(3) 가다머가 이해의 선행조건으로 들었던 것들은 일치의 연속성이라기보다는 일치를 방해하는 것이다. 데리다가 보기에 서로 이해하려는 선의지가 모든 상호 이해의 선행조건으로 말할 수 있다면, 그 선의지의 밑바닥을 정신분석학적으로 해석했을 때, 그것은 일치를 보장해주는 것이라기보다는 오히려 방해하는 요소라고 말할 수 있다.²⁵⁾

데리다 비판의 요지를 다시 압축하면, i) 가다머 사유의 불철저성 ii) 동일성 철학의 잔재를 꼽을 수 있을 것이다. 데리다가 보기에 가다머는 근대적 유산(대표적으로 이성적 주체에 입각한 권위비판)을 비판하며 탈근대적 사유를 전개하는 것처럼 보이지만, 여전히 ‘선의지’와 같은 근대적 패러다임의 개념을 무비판적으로 사용하고 있다. 가다머가 나중에 그것이 칸트의 ‘선의지’가 아니라 플라톤의 말(*εὐμενεις ελεγχου*)을 염두에 두고 있었다고 변명한다²⁶⁾ 하더라도, 개념 사용에 있어 철저히 사유하지 않았다는 비판을 모면하기는 어려울 것 같다. 비단 이 경우에만 해당되지 않는다. 고전 문헌학자, 가다머가 전통 철학자들의 여러 개념들을 선택적으로 차용하여 자신의 개념으로 사용할 때, 그 개념들이 자신이 비판하는 또 다른 개념들과 얼마나 긴밀하게 연관되어 있는지를 간과하는 면이 있다.²⁷⁾

데리다의 <사유의 불철저성>에 대한 비판은 충분한 공감을 얻을 수 있는데 반해, <동일성 철학의 잔재>에 대한 비판은 상대적으로 설득력이 떨어진다. 실체화하고 동일화시키는 사유양태를 비판한다는 데리다의 기본 취지에는 동의할 수 있지만, 동일성에 대한 ‘과잉-거부-반응’은 도리어 좋은 취지에 오해만 가중시킬 뿐이다. 이 점에 있어서 가다머의 데리다 재비판이 더욱 빛을 발한다. “입을 여는 자는 누구든 이해되기를 원한다. 그렇지 않다면 말할 수도 쓸 수도 없을 것이다. 그리고 마지막으로 이것에 대해 나는 이해적으로 좋은 증거를 가지고 있다. 데리다는 내게 질문들을 던지고 있으며, 따라서 그는 내가 그 질문들을 이해하고자 노력하기를 전제하고 있음에 틀림없다.”²⁸⁾ 실체적이고 항구적인 동일성을 주장하기는 어렵다하더라도, 부인할 수 없는 존재의 동일성의 여지는 마련해 주고 또 해명해야 할 것이다. 이따금씩 데리다가 이 점을 소홀히 한 것은 부인할 수 없는 사실이다. 데리다는 이

25) Jacques Derrida, ‘Three Questions to Hans-Georg Gadamer’, in: *Dialogue and deconstruction: the Gadamer-Derrida encounter*, Diane P. Michelfelder & Richard E. Palmer(ed. trans.), Albany: State University of New York Press, 1989. 52-54쪽.

26) Hans-Georg Gadamer, ‘Reply to Jacques Derrida’, in: *Dialogue and deconstruction: the Gadamer-Derrida encounter*, Diane P. Michelfelder & Richard E. Palmer(ed. trans.), Albany: State University of New York Press, 1989. 55쪽.

27) 예컨대 그는 한편에서 “예술작품의 자율성”(Autonomie des Kunstwerkes)(TI: 360)을 말하지만, 다른 편에서 근대 미학, 특히 칸트 미학(미적 구분/천재미학)을 신랄하게 비판한다. 그런데 두 개념은 칸트의 사유 속에서 얼마나 긴밀히 연결되어 있는가? 과연 어떤 의미에서 칸트 미학의 근본 테제 없이 예술의 자율성을 말할 수 있는가? 가다머는 예술의 자율성과 칸트 미학이 매우 긴밀하게 연관되어 있다는 점을 너무 쉽게 간과한다. 플라톤과 헤겔의 개념을 도입할 때에도 마찬가지이다. 과연 헤겔의 변증법에서 목적론을 제거할 수 있는가? 제거할 수 있다면 그것은 더 이상 헤겔의 변증법과는 무관한 것이다.

28) Hans-Georg Gadamer, 같은 책, 55쪽.

런 최소한의 여지마저 거부하는 인상을 심어줌으로써, 그의 철학에 대한 불필요한 오해를 가중시켰다.

가다머는 한편에서는 텍스트가 해석에 의존한다고 보면서도, 다른 한편에서는 해석이 텍스트에 의존한다고 본다. 그리고 후자의 경우를 문학텍스트의 경우로 한정시킨다. 전체적으로 후자의 경우를 특수한 경우처럼 말한다. “...소위 ‘문학텍스트’가 문제가 될 때, 텍스트와 해석 사이의 연관이 원칙적으로 바뀐다”(TI: 350) 가다머가 보기에, 프랑스 지성인들은 이 예외적인 경우를 특권화시키고 보편화시켰다. 그런데 과연 가다머가 믿고 있듯이, 문학텍스트와 여타의 텍스트를 구분하는 기준이 그렇게 확실한가? 주지하다시피, 아방가르드 이후 근대의 자율성 미학은 효력을 상실했으며, 따라서 여타의 텍스트로부터 문학텍스트를 구분 짓던 경계선이 모호해졌다. 이런 상황에서 가다머의 구분법은 지나치게 단순하고 고답적으로 보인다.

탈근대적 상황에서 가다머의 권위복권은 유의미한 작업이었다. 그렇지만 그의 작업은 근대(Neuzeit)가 새로움을 위해 삭제하고자 했던 역사적 전통, 곧 유구한 유럽의 역사적 전통을 되살리자는 취지로만 읽힌다. 그는 철학적 지평에서 좀더 철저하게 권위문제를 살피지 못했으며, 그 결과 선판단(권위)에서 편견의 자의성이라는 혐의를 지우기 위해 전통이라는 안전지대에 너무 쉽게 기대다. 좀더 구체적으로 말하자면, 가다머는 하이데거의 이해의 “선-구조”(Vor-struktur)를 “선판단”(Vorrurteil), 즉 판단의 불가피한 조건으로서 모든 이해에 개입되는 거부할 수 없는 ‘전통’으로 해석한다. 가다머가 선구조를 선판단, 더 나아가 전통으로 해석하고자 하는 가장 큰 이유는 선판단의 임의성·자의성을 피하기 위해서이다. 다시 말해 독일어 Vorurteil이란 말 속에서 단순히 부정적인 의미의 <편견> 대신에, 엄연한 역사적 전통이 모든 이해의 필수조건이라는 긍정적인 의미를 듣기 위해서이다. 그러나 이와 대조적으로 선구조를 말한 하이데거에게 전통은 그렇게 믿을만한 안전지대가 아니다. 그에게 전통은 제거될 수도 무시될 수도 없는 것이기는 하지만, 그 전통 안에 내재된 “사유되지 않은 것(Ungedachte)”을 “뒤틀림질(Schritt zurück)”하며 사유함으로써, 그것은 해체되고 재구성되고 극복변형(Verwinden)²⁹되어야 할 것으로 등장한다. 같은 맥락에서 하이데거적 선구조는 기투의 미래적 미결정성을 간직하고 있다. 그런데 가다머의 선판단에는 하이데거의 선구조에 있는 부정성·미결정성이 상당히 희석되어 있다. 이것은 선판단(편견)의 임의성과 자의성을 피할 수 있는 안전한 지대, 곧 전통에 지나치게 의존하면서 초래된 결과이다.

일반적으로 권위는 타자(사람이든 텍스트이든)의 존재를 받아들이고, 자발적으로 복종하게끔 하는 힘(力)을 뜻한다. 이런 점에서 권위는 타자 존재의 아우라가 조성하는 매력이라 말할 수 있겠다. 여기에서 아우라는 복제 불가능한 존재의 유일무이성, 경이로운 (차이를 조성하는) 존재의 진정성에서 유래하는 것이다.³⁰ 권위는 알 수 없는 매력을 통해 자연스런 이

29) 바티모는 근대-탈근대 담론의 문맥에서 하이데거의 “Verwindung” 개념을 설득력 있게 해석한다. 여기에서 바티모는 Verwindung이란 말에서 형이상학(근대성)의 운명성을, 그리고 그것을 (마치 질병을 이겨내듯) 감내하며 변형시키는 탈근대적 사유의 모습을 읽어낸다. Gianni Vattimo, *La fine della modernità*, 『근대성의 종말-탈근대 문화의 허무주의와 해석학』, 박상진 옮김, 경성대학교출판부, 2003. 119쪽 이하, 289쪽 이하 참조. 이 개념에 대한 하이데거의 해명은 다음의 글 참조. M. Heidegger, *Überwindung der Metaphysik*, in *Vorträge und Aufsätze*, Neske, 1978. 특히 67-69쪽.

30) 유사한 측면이 있는 것이 사실이지만, 이런 종류의 아우라는 벤야민이 염두에 두고 있던 아우라와는 다른 종류의 아우라이다. 여기에서의 아우라는 일차적으로 하이데거적 <존재 진리의 경험>에 가까운 아우라이다. 즉 이런 종류의 아우라는 근대 패러다임에 여전히 묶여있던 벤야민의 아우라처럼 몰락하거나 상실될 수 있는 것이 아니다. 그렇지만 벤야민의 아우라 개념 내에서도 탈근대적 독해를 시도할 수 있는 여지는 남아 있다. 예컨대 벤야민이 아우라를 “공간과 시간의 특별한 직물”, “가까이 있더라도 먼 곳의 일회적인 현상”으로 규정할

끌림을, 온전한 받아들임, 자발적인 복종을 유발한다. 그렇지만 이런 권위의 매력(魅力)이 사라지고 강제적 복종을 요구하면서부터, 권위는 권위주의가 된다. 점차 권위는 권력(勸力)이 되고 폭력(暴力)으로 변질된다.³¹⁾

우리는 자연스러운 이끌림을 유발하는 권위를 통해, 역사적 측면에서는 과거·미래적 타자를, 사회적인 측면에서는 함께 거주하고 있는 타인의 존재를, 텍스트의 측면에서는 텍스트에 담겨있는 타자적 세계를 받아들인다. 이런 의미의 권위는 일차적으로 타자적 존재의 고유한 힘에서 유래한 것이며, 따라서 타자적 존재와 관계를 맺기 위해서는 그것의 권위를 일단 받아들여야만 한다. 아니, 만일 (타자) 관계 속에 있지 않은 홀로주체(고립된 주체/서양의 근대적 주체)라는 것이 결코 가능하지 않다면, 또 모든 관계가 기본적으로 상호의존관계일 수밖에 없다면, 어떤 식으로든 타자 존재에서 유래하는 권위의 수용은 불가피한 것이다. 더 나아가 권위 수용의 자발성/강제성을 논하기 이전에, (하이데거적 어법으로 표현하자면) 우리는 이미 타자적 존재의 권위에 속해있고(gehören) 복종하고 있으며(gehorsam), 그것을 듣고(hören), 이해(verstehen)하고 있다고 말할 수 있다.

상식적으로 이해하자면, 권위는 지식과 권력을 많이 “소유”한 사람이 더불어 갖게 되는 무형의 힘이다. 그러나 이런 “소유”의 힘은 권위의 매력이라기보다는 타자를 지배할 수 있는 폭력의 원천에 가깝다. 그래서 권위를 소유하고자 하면 할수록, 권위와는 점점 더 멀어지는 (권위주의적으로 변모되는) 기이한 현상이 발생한다. 그와는 달리, 앞서 말한 것처럼 권위가 존재의 진정성에서 유래한 것이라면, 어떤 존재이든 그것이 자기의 진정성을 회복하는 한에서 자연스럽게 권위의 힘을 얻게 된다. 다시 말해서 부, 권력, 명예, 능력, 지식 등등이 결핍되어 있는 사람일지라도, 자기 존재의 진정성(무성, 창조성, 타자개방성)³²⁾에 도달한 사람이라면, 그가 무엇을 하든 그의 행위에 신뢰할만한 권위가 부여된다. 권위는 소유할 수 있는 대상이 아니라, 믿고 따를 수 있는 진정성의 매력일 뿐이다. 결국 권위는 가다머의 생각처럼 인식의 위계에 따라 결정되는 것이 아니라, 얼마만큼 자기존재의 진정성에 육박했느냐에 따라 결정된다.³³⁾

텍스트의 경우도 마찬가지이다. 진실된 세계, 존재의 진정성을 담고 있는 진지한 텍스트만

때, 또는 “시선”과 연관지어 말할 때, 이것을 단지 신비적이고 문학적인 은유로 독해한다거나, 주체-객체의 도식 하에서 한갓 주관적 체험으로 해석하지만 않는다면 말이다. 벤야민의 아우라 개념에 관해서는 다음의 글 참조. 심혜련, ‘발터 벤야민의 아우라 개념에 관하여’, 『시대와 철학』, 제 12권, 2001, 145-175쪽 참조.

31) 여기에서 우리는 ‘권위’에 대한 가장 권위 있는 철학적 저술을 남긴 한나 아렌트의 구분법을 따르고 있다. “권위가 항상 복종을 요구하였기에 보통 그것은 권력(power)이나 폭력(violence)의 어떤 형태로 오해되었다. 그러나 권위는 강압(coercion)의 외적 수단의 사용을 미리 배제한다. 힘(force)이 사용되는 곳에서 권위 자체는 실패했다. 다른 한편 권위는 설득과도 양립할 수 없다. 왜냐하면 그것<설득>은 동등함을 전제하고 논증의 과정을 통해 작동하기 때문이다. 논증이 사용되는 곳에서 권위는 중지된다. 언제나 위계적인 권위적 질서(order)는 설득의 평등적인 질서와 대립해 있다.” Hannah Arendt, 같은 책, 92-93쪽. 아렌트의 말처럼 권위가 강압과 설득이 아니라면, 또 아렌트의 생각과는 달리 권위가 위계질서에서 나온 것이 아니라면, 권위의 힘을 (아우라와 같은) 알 수 없는 매력(魅力)이라 할 수 있겠다.

32) 자기 존재의 진정성을 무성, 창조성, 타자개방성 등으로 파악한 것은 하이데거적 “양심”, “자기” 개념에서 착상한 것이다. 이 문제에 관해서는 줄고, 『예술가의 자기 목소리 - 예술가와 양심』, 『하이데거 연구』 제11집, 37-67쪽 참조.

33) <인식의 소유와 위계>라는 개념을 토대로 권위를 이해하는 가다머의 기본적인 관점은 바뀌지 않았지만, 말년의 가다머는 『진리와 방법』과는 사뭇 다른 권위를 말한다. 즉 권위를 소유가 아닌 진정성으로 이해하는 우리의 견해와 좀더 가까워진다. “**비판의 자유란 비판할 수 있는 자유이며, 비판의 가장 어려운 형태가 바로 자기비판이다.** 인간의 독특한 특징이라고 할 수 있는 자기 자신의 한계를 인정할 수 있는 능력은 바로 여기에 있다. 이것이 **모든 권위의 진정한 근거다.**”(인용자 강조) Hans-Georg Gadamer, *Über die Verborgenheit der Gesundheit*, 『철학자 가다머 현대의학을 말한다』, 이유선 옮김, 몸과마음, 2002. 196-97쪽.

이 권위를 가질 수 있다. 아무리 불품없는 무명의 텍스트(또는 그런 해석이)라도, 존재의 진정성에 도달한 텍스트에는 신뢰할 수 있는 권위의 매력이 수반된다. 또한 같은 맥락에서, 권위 수용의 일차적인 의미는 단순히 타자의 폭력적인 힘에 굴복하는 것이 아니라, 타자를 받아들임으로써, 고착된 자기를 깨트리는데 있다. 즉 타자를 받아들임으로써 진정한 자기를 시작하는데 있으며, 그리하여 타자적 자기존재의 진정성을 회복하는데 있다. 결국 권위(Autorität)란 궁극적으로 존재의 진정성(Authenzität)³⁴에 다름 아니며, 권위수용의 일차적인 의미는 타자적 존재의 진정한 받아들임에 있다고 말할 수 있을 것이다.

K C I

34) 독일어 권위(Autorität)와 진정성(Authentizität) 사이의 어원적 연관관계는 불분명한 것이 사실이다. 권위는 라틴어 auctoritas, auctor(창립자, 시조, 저자, 조연자, 입법자), augere(증대시키다)에서 어원적으로 유래하고, 진정성은 희랍어 αὐθεντέω (to have full power or authority), αὐθεντικός(principal, warranted, authentic, original, authoritative)에서 유래한다. 어원적인 명백한 연관성을 입증하기는 어렵지만, 두 말 사이의 의미-음성적 유사점도 부인하기 어려울 것이다.

참고문헌

- Raul Fomet-Ponse, *Wahrheit und ästhetische Wahrheit. Untersuchung zu Hans Georg Gadamer und Theodor W. Adorno*, Augustinus- Buch, Aachen, 2000.
- Diane P. Michelfelder & Richard E. Palmer(ed.), *Dialogue and deconstruction: the Gadamer-Derrida encounter*, Albany: State University of New York Press, 1989.
- Catherine H. Zuckert, *Postmodern Platos*, Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- John Protevi, *Time and exteriority: Aristotle, Heidegger, Derrida*, London: Bucknell University Press, 1994.
- David Wood(ed.), *Of Derrida, and spirit*, Evanston, Ill.: Northwestern University, 1993.
- Douglas L. Donkel, *The understanding of difference in Heidegger and Derrida*, New York: Peter Lang, 1992.
- Herman Rapaport, *Heidegger & Derrida: reflections on time and language*, Lincoln: University of Nebraska Press, 1989.
- Pilippe Forget(hrsg.), *Text und Interpretation: deutsch-französische Debatte*, München: W. Fink, 1984.
- Grace M. Ledbetter, *Poetics before Plato: interpretation and authority in early Greek theories of poetry*, Princeton N.J.: Princeton University Press, 2003.
- Bernard Ramm. *The pattern of authority*, Grand Rapids: Eerdmans, 1957.
- Robert Nisbet, *Twilight of authority*, New York: Oxford University Press, 1975.
- James Boyd White, *Acts of hope: creating authority in literature, law, and politics*, Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Robert A. Dahl, *After the revolution?: authority in a good society*, New Haven: Yale University Press, 1990.
- Hannah Arendt, “*Between Past and Future*”, Penguin Books, NewYork, 1977.
- Herbert Keuth, *Zur Kritik am Anspruch einer universalen Hermeneutik, Philosophia Naturalis*, hrgs. Bernulf Kanitscheider u. Lorenz Krüger, Jahrgang 32, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995.
- Lutz Danneberg, *Philosophische und methodische Hermeneutik, Philosophia Naturalis*, hrgs. Bernulf Kanitscheider u. Lorenz Krüger, Jahrgang 32, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995.
- M. Heidegger, *Sein und Zeit*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977.
- _____, *Holzwege*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977.
- _____, *Vorträge und Aufsätze*, 4. Auflage, Neske, Pfullingen, 1978.
- _____, *Der Satz vom Grund*, 4. Auflage, Neske, Pfullingen, 1971.

- _____, *Identität und Differenz*, 6. Auflage, Neske, Pfullingen, 1978.
- _____, *Unterwegs zur Sprache*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985.
- _____, *Aus der Erfahrung des Denkens*, 4. Auflage, Neske, Pfullingen, 1977.
- _____, *Zur Sache des Denkens*, 2. Auflage, Max Niemeyer, Tübingen, 1976.
- _____, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, hrsg. von Friedrich -Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989.
- _____, *Feldweg-Gespräche*, hrsg. von Ingrid Schüßler, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995.
- _____, *Bremer und Freiburger Vorträge*, hrsg. von Petra Jaeger, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994.
- Gadamer, Hans-Georg, *Gesammelte Werke: Ästhetik und Poetik II- Hermeneutik im Vollzug*, Bd.9, J.C.B. Mohr(Paul Siebeck), Tübingen, 1993.
- Gadamer, Hans-Georg, *Heidegger's Ways*, tr. by John W. Stanley, State University of New York Press, Albany, 1994.
- _____, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*, 『진리와 방법 I』, 이길우 외 옮김, 서울 : 문학동네, 2000.
- _____, Hans-Georg, *Über die Verborgenheit der Gesundheit*, 『철학자 가다머 현대의학을 말하다』, 이유선 옮김, 몸과마음, 2002.
- Pöggeler, Otto, *Neue Wege mit Heidegger*, Karl Alber, Freiburg-München, 1992.
- Sallis, John, *Echoes: after Heidegger*, Indiana University, Bloomington and Indianapolis, 1990.
- _____, *Stone*, Indiana University, Bloomington and Indianapolis, 1994.
- Biemel, Walter, "Poetry and Language in Heidegger," In: *On Heidegger and Language*, tr. & ed., by Joseph J. Kockelmans, Northwestern University, Evanston, 1972.
- Dastur, Françoise, "Language and Ereignis," In: *Reading Heidegger- Commemorations*, ed. by John Sallis, Indiana University, Bloomington and Indianapolis, 1993.
- Derrida, Jacques, "Heidegger's Ear: Philopolemology(GeschlechtIV)", tr. by John P. Leavey, Jr., In: *Reading Heidegger-Commemorations*, ed. by John Sallis, Indiana University, Bloomington and Indianapolis, 1993.
- Vattimo, Gianni, *La fine della modernità*, 『근대성의 종말 - 탈근대 문화의 허무주의와 해석학』, 박상진 옮김, 경성대학교출판부, 2003.
- Escoubas, Eliane, "Ontology of Language and Ontology of Translation in Heidegger," In: *Reading Heidegger-Commemorations*, ed. by John Sallis, Indiana University, Bloomington and Indianapolis, 1993.
- Ijsseling, Samuel, "Mimesis and Translation," In: *Reading Heidegger- Commemorations*, ed. by John Sallis, Indiana University, Bloomington and Indianapolis, 1993.
- Wolfgang Iser, *Unsere postmoderne Modern*, 『우리의 포스트모던적 모던』, 박민수 옮김, 책세상, 2001.

Freud, Sigmund, *Totem und Tabu – Über einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, 『종교의 기원』, 이윤기 옮김, 열린책들, 1999.

Hoy, David Couzens, *The Critical Circle Literature and History in Contemporary Hermeneutics*, 『해석학과 문학비평 – 비판적 순환의 고찰』, 이경순 옮김, 문학과지성사, 1999.

Text und Applikation, hrsg. von Manfred Fuhrmann, Hans Robert Jauß und Wolfhart Pannenberg, Wilhelm Fink Verlag, München, 1981.

K C I

The Authority of Text-Interpretation

— by the example of Gadamer —

Dong-Gyu Kim

Within the range of the text interpretation one cannot evade to the question of the authority. If one considers however the entire current of history, the authority in the so-called post-modern time is accepted as necessary limitation for the human existence. This differs clearly from the fact that the modern spirit of the enlightenment is occupied obsessively to diminish the suppressing authority. Gadamer directs its attention toward this condition and tries to convince that each kind understanding proceeds from the authority.

From Gadamer's terms such as authority, text and interpretation turn out thus the two following points:

1. The authority of the text is dependent on the authority of the interpretation, as long as the text is a consequence of the interpretation within the communicative context.
2. If the authority of the literary text, which not only as means of communication is to be understood, but also as language of the Seins, the authority of the interpretation is dependent quite on the authority of the text.

The term of the authority is understood however with Gadamer still only in connection with the “hierarchy of the knowledge possession”, according to which Gadamer is judged that he would have not completely nevertheless eliminated the suppressing character of the authority. In order to affirm the authority without their suppressing character, is necessary a new understanding for the authority. The authority should be understood from the authenticity of the Being(*Sein*), not from the “hierarchy of the knowledge possession”. This is called the acknowledgment of the of the own existence(*Dasein*).

Key Words: Text, Interpretation, Authority, Authenticity, Communication, Hierarchy, Understanding, Otherness, Being, Language, Literature.