

다문화 인문학과 해석학*

- 다문화 인문학의 학문적 이념 형성을 위한 시론 -

최성환**

주제분류 문화철학, 해석학

주요어 다문화 인문학, 해석학, 대화, 이해, 실천, 교육, 인간성

요약문

이 글은 다문화사회로 진입하는 한국 사회에서 다문화 연구, 특히 다문화 인문학 연구의 방향설정을 위해 학문적 이념을 해석학의 학문적 성격을 토대로 제시하고자 한다. 해석학의 전통이 보여주는 다문화적 요소뿐만 아니라 대화, 이해, 실천, 교육 그리고 인간성과 같은 해석학의 주제이자 본질적 경향들은 다문화인문학 연구를 위한 적절한 이념적 틀을 제시해 주고 있다. 특히 이 글은 다문화인문학의 실천적 성격을 강조하면서 지나친 이론 중심적 논의보다는 이러한 실천적 성격을 잘 반영하고 진작할 수 있는 연구방향과 연구실행이 요청된다는 주장을 적극적으로 표명한다.

* 이 논문은 2010년도 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구(NRF-2010-413-A00013)이다. 이 논문은 중앙대학교 다문화콘텐츠 연구사업단 2015년 전국학술대회(2015/9/18)에서 발표된 논문을 수정·보완한 것이다. 논평을 맡아주신 강용수 선생님과, 논문을 심사해주신 세 분의 심사위원들께도 감사드립니다.

** 중앙대학교 철학과

1. 들어가는 말

오늘날 다문화사회로의 진행은 적어도 우리나라에서 되돌릴 수 없는 흐름처럼 보인다. 이런 배경에서 우리 사회가 다문화사회로 진입하는 과정에서 발생할 수 있는 문제들을 최소화하고, 안정된 공동체로 정착될 수 있도록 다양한 정책적 대안들을 제시하며, 새로운 사회(형성)에 대한 이해를 학문적으로 심화시키려는 노력은 중요하다. 그러나 예컨대 다양한 통로로 제공되는 연구지원 프로그램들을 소화하기 위해 아무런 학문적 이념 없이 무분별하게 양산되는 결과물들은 때로 ‘실천적 적용’과 ‘상호 이해 증진’이라는 다문화연구 자체의 본래적 의의를 퇴색시킬 수도 있다. 물론 인문학적 의미에서의 문화연구에게 특정한 이념적 틀을 강요한다면 그것은 사유의 자유로운 활동을 제약할 수도 있다. 하지만 아무런 수렴 점도 없는 맹목적인 다문화연구들은 연구자나 독자 모두에게 비생산적이며 심지어 다문화 현상들에 대한 불필요한 편견들만 조장할 가능성이 있다. 이런 배경에서 이 글은 다문화 인문학의 연구를 선도할 수 있는 이념적 틀을 해석학적 사유의 특징을 토대로 제시하고자 한다. 이는 해석학적 사유형식이 다양한 문화 형식들과 개방적이고 실천적인 문화관계들을 고찰하는데 매우 적절해 보이기 때문이다.¹⁾

1) 해석학과 다문화 교육을 연결시킨 논문에는 최신일, 「도덕과 다문화교육의 해석학적 접근」(『초등도덕교육』 제34집, 2010. 12, 한국초등도덕교육학회), 김정현, 「자문화 중심주의와 해석학적 타자이해」, 『해석학연구』, 제34집, 2014 봄, 한국해석학회) 등이 있다. 특히 최신일은 다문화교육과 해석학의 연결고리로서 자기이해, ‘우리 안의 다름’의 이해, 즉 차이와 다양성 교육 그리고 차별을 배제하는 교육을 들고 있다. 다문화 인문학의 외연(Umfang)과 의미내용(Gehalt)을 검토하고 그에 상응하는 이념적 방향을 제시하는 방법도 가능해 보인다. 다문화 인문학은 일차적으로 인문학연구를 수행한다. 그것은 문사철로 대변되는 영역이며 주로 언어적 표현들과 관련이 있다. 이런 맥락에서 언어이해가 중요한 역할을 수행한다. 둘째 다문화인문학은 외국학 연구를 포함한다. 다양한 문화들의 성립과 발전 과정들을 그

2. 해석학의 다문화적 원천과 주요 특징들

다문화 인문학을 해석학과 비교하려는 시도는 먼저 해석학의 ‘다문화적 원천’에서 그 정당성을 찾을 수 있다. 고전적 해석학이 대체로 신화를 포함한 종교적 텍스트, 법률 문서와 문학작품을 포함한 고대 문헌들을 다루는 과정에서 형성되고 발전했다는 것은 잘 알려진 사실이다. 따라서 다른 문화적·역사적 세계들에서 만들어진 문헌들을 해석하고 의미부여하는 작업은 당연히 문화적 교류를 수반한다. 오늘날 우리가 서양 세계의 주류라고 하는 사상적 흐름도 수많은 이질적인 문화적 요소들이 상호 융합된 결과라는 것은 자명한 사실이다.²⁾ 이러한 융합 과정은 중세 이후 외형적으로 기독교 문화가 여전히 유지되고 있는 서양세계에서도 지속적으로 이루어져 왔다. 주지하다시피 르네상스 이후 서구 세계에서는 다시금 자신들의 문화적 원천으로 되돌아가려는 노력이 다양하게 전개되었고, 해석학의 전통에서도 슐레겔(F. Schlegel) 같은 학자들에 의해 낭만주의 해석학에까지 지속적으로 이어져왔다.³⁾

해석학의 이러한 다문화적 원천뿐만 아니라 방법론적 해석학과 철학적

문화가 성장한 사회 환경과 역사적 전통 등과 연관해서 탐구하는 것은 다문화 인문학의 중요한 과제이다. 마지막으로 다문화 인문학은 문화연구를 함축한다. 여기서 문화란 인간이 스스로 창출한 모든 정신적 형성체들(geistige Gebilde)을 포괄하며, 여기에는 일반적으로 문학, 예술 그리고 종교 등이 속한다. 이와 같은 다문화 인문학의 형식적 규정은 언어, 이해, 역사, 문화 등과 같은 몇 가지 중요한 핵심어를 제공해주는데, 여기서 바로 다문화 인문학과 해석학의 연결고리가 포착될 수 있다.

- 2) 사실 기독교 문화도 이러한 문화적 교류가 없었다면 서양세계로 유입될 수 없었을 것이다. 그런 배경에서 볼 때 오늘날 일부 기독교 문화권의 국가들에서 다른 종교적 전통에 대해 배타적 입장을 취하는 것은 역사의 아이러니라 하지 않을 수 없다.
- 3) 장 그롱댕, 『철학적 해석학 입문』(최성환 옮김), 한울출판사, 2008, 156쪽 아래.

해석학과 같은 현대해석학도 다문화 인문학의 연구에 매우 적절한 사유의 틀을 제공해준다. 이는 해석학적 사유가 인문학의 고유한 학문적 이념을 담보하면서도 다문화 인문학의 실천적 성격을 잘 드러낼 수 있기 때문이다. 이 글에서는 해석학의 특징을 다섯 가지 관점에서 규정하여 다문화 인문학과의 연관성을 밝히고자 한다.

먼저 해석학은 ‘**대화의 학문**’이다. 특히 가다머는 대화자체가 바로 인간성의 가장 중요한 징표라고 주장한다. 그는 “우리는 우리 자신인 대화와 함께 출발함으로써 언어의 신비에 다가가고자 노력하고 있다”⁴⁾고 주장한다. 이러한 대화의 진행은 다양한 차원에서 전개될 수 있으며, 그 이상적 방향은 ‘외적 언어’에서 ‘내적 언어’(verbum interius), 즉 밖으로 표현된 진술행위(actus signatus)에서, 표현된 문자의 배후에 놓인 의도와 의미의 세계로 나아가는 추실행적 의미행위(actus exercitus)로의 진행이다. 내적 언어의 세계는 단순히 ‘저자의 의도’에만 국한되는 것이 아니라 인류의 창조적 능력 전체와 연관된다.⁵⁾ 둘째 해석학은 ‘**이해의 학문**’이다. 전통적인 이해기예(Kunst des Verstehens)에서 뿐만 아니라 철학적 해석학에서도 이해는 실존범주이자 해석(학)의 지향점이다. 자기 이해의 우선성을 강조한 하이데거의 관점과 타자 이해의 가능성을 검토한 딜타이의 시도는 인간실존의 이해와 문화이해의 토대를 제공해준다. 또한 ‘진리나 방법이나?’라는 논쟁에도 불구하고 적어도 인문학의 학문적 성격을 확보하기 위해서는 최소한의 방법론적 논의는 불가피해 보인다. 물론 이러한 논의에서 자연과학처럼 하나의 고정된 형식을 기대할 수는 없다. 셋째 해석학은 ‘**실천의 학문**’이다. 고전적 의미에서 해석학의 핵심이 ‘적용’(applicatio)에 있다는 주장은 그것이 단순히 이론적 논의에 국한된 것이 아니라 실천적 타당성을 항상 염두에 두고 있음을 의미한다. 하버마스는 해석학이 의사소통이라는 실천적 관심에서 성립된다고 주장한다. 또

4) H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke, Bd. I, Hermeneutik I*, Tübingen 1986, 383쪽.

5) 장 그롱댕, 위의 책, 11쪽 참조.

한 예측가능한 상황이 아니라 맥락의존적인(context-dependent) 새로운 상황에서 발생하는 문제를 해결하는데 해석학적 사유는 계산모델(computational models)과 달리 적절한 융통성을 발휘할 수 있다. 넷째 해석학은 ‘교육의 학문’이다. 예를 들면 클라데니우스(J. M. Chladenius, 1710~1759)가 보여주는 구체적인 텍스트의 해석 작업, 딜타이의 정신과학적 이념을 실제 교육에 적용하는 해석학적 교육학의 발상 그리고 가다머가 천착하는 인문주의적 전통에서 유래하는 ‘교양(Bildung)’ 개념 모두가 ‘교육학적 계기’를 함축하고 있다. 특히 클라데니우스는 교육학적 관점과 해석학적 실천의 연관성을 강조하고 있다. 마지막으로 해석학은 ‘인간성의 학문’이다. 이것은 해석학을 인문학으로 자리매김하는데 결정적인 이념이다. 이 이념은 위에서 열거된 네 가지 규정을 하나의 연관속으로 종합하며, 미래의 방향으로 선도하는 관점이다.⁶⁾ 그러나 미리 분명히 밝혀둘 것은 해석학의 이러한 다섯 가지 학문적 특징 혹은 이념은 각각 독립적인 것이 아니라 서로 밀접하게 결합되어 있으며 단지 분석을 위해서만 구별될 수 있다는 점이다.⁷⁾

-
- 6) 이것은 칸트가 ‘나는 무엇을 알 수 있는가’, ‘나는 무엇을 행해야만 하는가’ 그리고 ‘나는 무엇을 희망할 수 있는가’라는 세 가지 본질적인 철학의 물음들이 ‘인간이란 무엇인가’라는 하나의 물음으로 귀결된다고 주장한 것과 같은 맥락이다.
- 7) 추가적으로 해석학은 ‘문화의 학문’과 ‘역사의 학문’으로 자리매김 될 수 있다. 먼저 해석대상과 해석주체가 문화적 소산이라고 하는 것은 단순히 글로 쓰인 텍스트만을 의미하지 않으며 오히려 그러한 문화의 창조에 참여하고 문화의 영향을 받는 인간 자체에 해당된다. 문화적 존재로서의 인간은 끊임없이 문화적 형성물의 창조와 극복이라는 긴장 속에 살아간다. 또한 해석학은 역사의 학문이다. 굳이 딜타이와 드로이젠을 언급하지 않더라도 해석학의 본래적 활동무대 중의 하나가 역사 영역이라는 것은 자명하다. 역사는 위에서 언급한 문화와 더불어 인간존재의 본질적 규정이기도 하다. 역사적 존재로서 인간은 개별성뿐만 아니라 연속성을 유지한다. 전체와 부분이라는 해석학적 순환은 여기에도 적용될 수 있다.

3. 해석학적 토대위에서의 다문화 인문학의 구성

1) 대화의 학문으로서의 해석학

슐라이어마허와 딜타이, 하이데거와 가다머 그리고 리콤폴트까지 펼쳐지는 현대 해석학의 전통에서는 항상 대화 혹은 대화적 관계가 중요한 주제로 다루어져왔다. 대화는 해석학적 사유의 내적 및 외적 전개과정을 의미할 뿐만 아니라 해석학적 사유 그 자체의 존재론적 구조를 의미한다. 현대 해석학의 선구자로 간주되는 슐라이어마허는 해석에 있어서 대화의 중요성을 역설한다. 그는 우리 인간에게 기본적으로 ‘완전한 지식’ 혹은 아르키메데스의 점이 허용될 수 없다는 사실에서 나아간다. 칼 포퍼의 가류주의(可謬主義, fallibilism)를 연상시키는 관점에서 슐라이어마허는 원칙적으로 오류 속에 자리하고 있는 개인은 그의 지식을 단지 다른 사람과의 대화 혹은 사고 교환을 통해 획득할 수 있다고 강조한다.⁸⁾ “타인의 말, 특히 저작물을 정확히 이해하는 기예”⁹⁾로서의 해석학은 이러한 지식을 매개하기 위해 텍스트와의 대화를 요구하고, 이것이 언어가 직접적으로 말하고 있는 내용의 배후로 다가가는 우회로이다.¹⁰⁾ 기본적으로 해석학은 대화적(변증법적) 기초를 갖고 있다. 따라서 어떤 텍스트를 해

8) F. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*(hrsg. M. Frank), FFM, 1977, 419쪽 인용 참조.

9) 같은 책, 71쪽.

10) F. Schleiermacher, “Über den Begriff der Hermeneutik”, in: *Hermeneutik und Kritik*(hrsg. von M. Frank), 315쪽 아래. “정신적으로 풍부하고 압축된 텍스트에서 행간의 의미를 읽듯이 단어 사이에 있는 의미를 알려고 노력하지 않는다면 누가 탁월한 정신의 소유자들과 교제할 수 있을까?, 누가 여러 가지 측면으로 쉽게 의미있는 행위가 될 수 있는 중요한 대화가 그야말로 더 정확히 고찰할 가치가 있다고 간주하지 않을 수 있을까? 이 고찰은 그 안에서 생동적인 점을 부각시키고, 그것의 내적 연관을 파악하려고 하며, 모든 희미한 전조(前兆)들을 추적한다.”

석한다는 것은 그 텍스트와의 대화에 참여하는 것이며, 그것을 향해 물음을 던지고 심지어 그것의 물음을 받는 것이다. 이러한 물음의 변증법은 궁극적으로 ‘행간의 의미’를 읽을 수 있도록 지속적으로 이루어져야 한다. 그래서 이해의 기예는 대화(Gespräch)의 기예와 구조적으로 유사하다. 모든 쓰여진 단어는 그 자체가 하나의 텍스트를 타인의 정신과 동반하는 대화를 제공한다.¹¹⁾ 그래서 저작물을 해석하려는 사람에게는 “더 의미있는 대화의 해석을 실행”¹²⁾하는 것이 무엇보다도 중요한 과제이다.

가다머는 이러한 대화 관계를 내적 대화의 차원으로 심화시킨다. “어떤 의미나 의도는 항상 언어 속에서 실제로 포착된 것, 즉 다른 사람들에게 단어를 통해 도달된 것 이상이다. 적절한 단어를 향한 끝없는 열망, 그것이 바로 본래적 삶과 언어의 본질을 구성하다.”¹³⁾ 적절한 단어에 대한 끊임없는 추구가 가다머의 시선을 “우리 자신의 실존이 시간 안에 그리고 죽음을 직면하고 있다는 사실”¹⁴⁾로 향하게 한다. 그래서 내적 언어 안에서 이해와 언어를 향한 우리의 노력을 통해 형성되는 것은 유한성의 우주이다. 가다머는 『진리와 방법』 마지막 부분에서 플라톤의 『향연』의 경구를 인용한다. 그는 어떤 신도 철학하지 않는다는 확실한 인식 위에서 인간적 현사실성(Faktizität)의 자기해석, 곧 자기 대화는 그 안에서 모든 것을 우리에게 의미있게 만드는 보편적 지평으로서의 인간의 유한성을 해명하고자 노력한다.¹⁵⁾ ‘유한성의 우주’는 그 속에서 우리가 대화의

11) H.-G. Gadamer, “Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik,” in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd., II, 234쪽 아래 참조. 그래서 나중에 가다머가 이해의 기예로서의 해석학과 표현의 기예로서의 수사학의 동근원성을 주장하게 된다.

12) F. Schleiermacher, “Über den Begriff der Hermeneutik”, 316쪽. 이에 대해 장 그롱댕, 위의 책, 170쪽 아래 참조.

13) H.-G. Gadamer, “Grenzen der Sprache”, in: *Evolution und Sprache. Über Entstehung und Wesen der Sprache, Herrenalber Texte 66*, 1985, 99쪽.

14) 같은 책, 같은 곳.

15) H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke, Bd. I, Hermeneutik I*, 479쪽. 이에 대해 장 그롱댕, 위의 책, 261쪽 참조.

동반자와 조우할 수 있는 보편적 토대이다.

(1) 다문화 인문학과 대화의 문제

해석학의 실행에 원천적으로 대화가 요청되듯이 다문화 인문학의 출발점도 타문화와의 대화이다. 다문화 인문학은 새롭게 부각된 혹은 유입된 문화적 현상들을 그 근원, 즉 인간성의 토대 위에서 파악하고자 시도한다. 이러한 시도는 실천적 학문으로서의 다문화 인문학이 함축하고 있는 것처럼 현상자체를 병리적으로 바라보거나 그것을 배격하기 위한 목적에서 이루어지는 것이 아니다. 이러한 배제적·비판적 시각은 사회과학적 접근에서는 가능할 수도 있다. 그러나 적어도 다문화 인문학은 기본적으로 타문화와의 대화를 통해 온전한 인간이해를 지향한다. 이러한 대화의 과정에서는 문화적 차이뿐만 아니라 유사성과 보편성도 드러나게 된다. 또한 대화는 체험과 이해를 촉발하고 새로운 문화 형성의 출발점을 제공한다. 그러므로 대화는 궁극적으로 인간의 자기이해의 시도이다. 이러한 배경에서 오늘날 가장 일반화된 타자 담론의 중요성이 밝혀진다.

다문화 사회에서의 연대와 공존은 기본적으로 결국 나와는 다른 타자의 존재를 전제로 하고 있다. 가다머도 “타자가 권리를 가질 수 있다는 가능성이 해석학의 영혼이다.”¹⁶⁾라고 설파한다. 타자는 인간들이 수행하는 문화 활동의 본질적 관계항이자 상수(常數)이다. 타자에 대한 레비나스의 철학적 고찰은 우리에게 타자의 수용문제는 단순히 제도의 개선이 아니라 새로운 세계를 바라볼 수 있는 ‘관점의 전환’에 의해 가능하다는 것을 시사해준다. 다문화 사회와 연관시켜 보면 이러한 관점 전환에는 자연적 태도의 극복, 선입견을 야기하는 이데올로기의 포기, 특정한 종교적 관점에서의 탈피 등이 포함될 수 있다.¹⁷⁾ 또한 누스바움은 타인에게

16) 이것은 1989년 7월9일 하이델베르크에서 개최된 해석학의 근본 문제를 주제로 한 학회의 공개적인 대화 시간에 가다머가 한 표현이다(장 그롱댕, 위의 책, 263쪽 참조).

관심을 느끼며, 상상적 관점에서 공감(sympathy)하며 실제로 반응하는 이러한 능력이 “우리의 진화 유산 중 중요한 일부분”이라고 높이 평가한다. 그녀에 따르면 공감은 ‘깊은 공감’(empathy) 능력인 입장전환의 사고’(positional thinking)와 결합된다. 입장전환의 사고는 공감의 감정을 형성하는데 큰 도움을 주며, 또한 이 공감의 감정은 누군가를 도와주는 행동과 연결된다.¹⁸⁾ 아래에서 살펴보겠지만 이러한 공감 능력은 인간 이행을 추구하는 해석학과 다문화 인문학 모두에서 중요한 역할을 수행한다.

오늘날 다문화현상을 ‘문제’로 바라보는 시각과 문화형성의 한 ‘계기’로 바라보는 시각이 공존하고 있다. 가다머는 전통과 선입견의 정당성을 주장하면서 우리의 삶의 영역이 이러한 관계 속에서 성장한다고 설명한다. 그러나 인간은 영향사적 의식(wirkungsgeschichtliches Bewußtsein) 속에 단순히 침잠하는 것이 아니다. 그 곳에는 “물음과 답변의 변증법”이 진행되고 있다. 가다머는 훔덜린(F. Hölderlin)에 기대어 “우리 자신인 대화”의 실행을 이해라고 규정하다.¹⁹⁾ 그래서 인간은 자기 자신에게 의미 있는 것을 추구하면서 새로운 삶의 가능성과 영역을 창출해내려고 시도한다. 이것이 바로 ‘적용의 해석학’(die Hermeneutik der Anwendung)이며 ‘다르게 해석함’의 과정이다. 그래서 이러한 지평혼용을 통해서 또 다른 차원의 삶과 역사의 현상이 전개된다. 이러한 혼용은 문화의 형성과 쇠퇴라는 역사의 과정에서 어느 곳에서도 확인될 수 있는 보편적 관계이다.²⁰⁾

17) 줄고, 「다문화주의와 타자의 문제」, 『다문화콘텐츠연구』 1집, 문화콘텐츠기술연구원, 2009, 147쪽 참조.

18) C. M. Nussbaum, 『공부를 넘어 교육으로』(우석영 옮김), 궁리, 2011, 76쪽 아래. 이에 대해 줄고, 「다문화 시민교육의 이념-M. 왈쩌의 관용론과 M. 누스바움의 시민교육론을 중심으로」, 『다문화콘텐츠 연구』 18집, 문화콘텐츠기술연구원, 2015, 118쪽 참조. ‘sympathy’는 ‘정서적 공감’을, ‘empathy’는 ‘깊은 공감’ 혹은 ‘상대적으로 체계적인 이해’를 그리고 ‘컴패션’(compassion) 능력은 ‘공감을 바탕으로 남을 도울 수 있는 실천력(준비자세)’으로 구분할 수 있다.

19) H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke, Bd. I, Hermeneutik I*, 383쪽.

2) 이해의 학문으로서의 해석학

이해는 해석학의 핵심 개념이다. 이해는 의미론적, 방법론적, 실존론적, 초월적 차원과 같은 다양한 층위로 구성되어 있다. 대부분의 해석학자들은 이해라는 표현에 자신의 고유한 정의를 제시하려고 노력한다. 여기서는 ‘자기이해’와 ‘타자이해’라는 두 방향에서 이해개념을 먼저 하이데거의 실존론적 관점에 기대어 인간이 처해 있는 근본상황에서 고찰하고, 그 다음 다문화 인문학의 주요 목표라 할 수 있는 타자이해의 문제를 달타이의 방법론적 이해 개념을 통해 조망하고자 한다.

전통적 해석학에서 해석(interpretatio)은 일반적으로 이해(intelligere)를 위한 수단으로서 기능했다. 그러나 하이데거는 이러한 목적론적 관계를 역전시키면서 고유한 이해와 해석 개념을 전개한다. 거칠게 표현하면 하이데거의 기본적 관점은 나와 낯선 관계에 놓인 사태와 타자를 제대로 이해하기 위해서는 먼저(1) 나를 제대로 이해야 하고, 나를 먼저 이해하기 위해서는 내가 나이기 이전에 나한테 부과된 근본사태를 먼저(2) 이해해야 한다는 것이다. 그래서 이 둘의 ‘먼저’에 대한 해명, 소위 선이해(先理解, Vorverstehen)가 바로 해석학적 사유의 전제이자 완성이다.

하이데거에게 이해의 자기전유(自己專有, Selbstoneignung)로서 해석은 ‘끝까지 다다른’ 혹은 ‘자기 자신에게 도달한’ 이해를 의미한다.²¹⁾ 하이데거에 따르면 해석(Auslegung)은 선이해가 명료성을 획득할 수 있도록 돕는다. 그래서 해석은 그 문자적 의미(‘aus-einander-legung’, ‘서로 분리해서 놓음’)에 따라 이미 함축적으로 선이해된 것을 드러내는 것, 즉 자기해명의 과제를 가진다. 결국 자기 자신을 충분히 그 뿌리까지 파고 들

20) 물론 가다머는 영향사가 “의식이라기보다는 존재”라고 주장하면서 ‘원리’로서의 지위를 확고히 한다.

21) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1972, 148쪽. “그 안에서 이해는 해석에 의해 이해되는 것을 이해하면서 자기 것으로 삼는다. 해석에서 이해는 어떤 다른 것이 되는 것이 아니라, 오히려 그 자체가 되는 것이다.”

어가는 작업이 제대로 된 이해를 위한 선결과제이다. 선이해의 역할은 우선적으로 고유한 이해상황과, 배려하는 인식과 행동을 규정하는 전제를 전유하도록 돕는 것이다.²²⁾ 여기서 해석의 비판적 동인은 자기 오해를 최대한 피하려는 노력에 놓여있다.²³⁾

이런 배경에서 하이데거는 만약 어떤 이해 상황에서 다른 것들을 무시하는 해석은 해석자 자신만의 선이해에 관한 기묘한 독백으로 변질되거나 무비판적이고 임의적으로 자신의 사유를 전개할 위험에 빠질 수도 있다고 경고한다. 그래서 제대로 된 텍스트 해석을 위해서는 먼저 해석자 자신의 고유한 ‘해석학적 상황성’(hermeneutische Situiertheit)을 투명하게 만들어야 한다. 이런 선행노력을 통해서만이 우리는 우리의 선입견에 일방적으로 휘둘리지도, 다른 텍스트의 고유성을 간과하지도 않으면서도 “텍스트의 낯성 또는 타자성(das Fremde oder Andersartige)”과 비로소 제대로 마주할 수 있다. 그래서 고유한 선구조에 대한 반성적 성찰을 통해 최소한 부분적으로나마 인간실존에게 (내부적으로) 주어진 사태, 즉 암묵적인 ‘해석되어 있음’(Ausgelegtheit)을 통제할 수 있게 된다. 이를 토대로 이제 해석자가 독백에서 벗어나 (외부로부터 다가오는) 사태의 타자성과 대면할 수 있게 된다. 그래서 자기 이해(Selbstverständigung)를 위한 이러한 비판적 노력에는 불가피하게 해석학적 순환이 결부되어 있다.²⁴⁾

하이데거는 (자기)이해와 해석 사이에는 일종의 순환관계가 존재한다고 인정한다. 그러나 이러한 순환성은 인간 실존의 근본적 존재 방식이다. 그래서 이 순환성은 오로지 존재론적 혹은 논박할 수 없는 염려 구조,

22) M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 61, 41, 160쪽 참조.

23) M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 20, 358쪽. 왜냐하면 우리의 이해가 잘못된 길을 들어설 수도 있기 때문에, 모든 이해 노력은 “전유, 견고화 그리고 보존”(Aneignung, Verfestigung und Verwahrung)이 필요하다.

24) 장 그롱댕, 위의 책, 215쪽 참조.

따라서 현존재의 선구조에 속한다. 그러므로 중요한 것은 이러한 순환을 논리적 사유에서처럼 배제하거나 극복하는 것이 아니라, “올바른 방식으로 순환 속으로 들어가는 것이다.”²⁵⁾ 여기서 ‘순환 속으로 올바르게 들어간다’는 것은 구체적으로 성실한 해석의 가장 우선적이며 지속적인 과제란 자신의 고유한 선취를 자기 자신을 위해서 완성하고 그것들을 해석으로 가져와야 한다는 점을 가리킨다. 그러나 여기서 하이데거가 의도하는 것은 그러한 선취를 단순히 배제 혹은 폐기하는 성찰이 아니라, 나에게 다가오는 사태들과 낯선 사고와의 참된 대화를 수행하기 위해 고유한 선구조를 반성적으로 고양(Hebung)하는 것이다. 이러한 고양이 이루어지지 않으면 이해는 무비판적 착상들과 통속적인 개념들을 통해 자신의 시야의 방향이 결정되는 위험에 노출되게 된다.²⁶⁾ 이러한 하이데거의 입장은 우리가 다문화 인문학을 포함한 인문학 일반을 인간이해, 즉 자기이해를 목표로 하는 학문으로 상정했을 때 중요한 의미를 갖는다. 왜냐하면 여기에 이해와 연관된 인간의 근본적 상황에 대한 중요한 서술이 포함되어 있기 때문이다.

(1) 다문화 인문학과 이해의 문제

인간의 일반적 성향 중 하나는 하이데거가 쇠락(Ruinanz)이라 지칭하는 현존재의 ‘자기 오해’(Selbstmißverständnis) 또는 ‘자기 결핍’(Sichselbstfehlen)이다. 하이데거는 인간들이 무비판적 착상들과 통속적 개념들에 의해 오도될 수 있음을 분명히 밝히고 있다. 현존재는 스스로를 간과하는, 즉 자신의 명료성에 대한 가능성을 자기가 형성해야 할 것으로 인정하지 않으려는 경향에 시달린다. 그래서 현존재는 고유한 해석을 감행하는 대신 ‘관습적 해석’에 안주하기 십상이다.²⁷⁾ 이것은 다문화

25) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 153쪽.

26) M. Heidegger, “Anmerkungen zu Karl Jaspers' *Psychologie der Weltanschauungen*” (1919/21), in: *Wegmarken*, 2. Aufl., Frankfurt a.M. 1978, 9쪽 참조.

인문학의 실천에 매우 중요한 의미를 부여한다. 다른 문화에 제대로 접근하기 위해서는 먼저 자문화에 대한 철저한 선행적 분석이 이루어져야만 한다. 이러한 문화이해의 과정에서 문화형성에 토대적인 인간 실존의 조건들이 파악될 수 있다. 이 조건들은 모든 문화 형성에 보편적 의미를 가지는 것이다. 그러나 이러한 실존론적 이해개념은 타자 이해를 실질적으로 수행하기에는 한계를 가진다. 왜냐하면 이 개념에는 그러한 세부 논의가 결여되어 있기 때문이다. 이런 배경에서 자기이해에서 타자이해로 이행하는 방법론적 가교가 필요하다. 우리는 이러한 관점을 딜타이의 해석학에서 발견할 수 있다.

‘설명-이해 논쟁’(Erklären-Verstehen Kontroverse)으로 현대 해석학에 등장한 딜타이는 주로 방법론적 관점에서 이해문제를 다룬다.²⁷⁾ 딜타이 이해론에서 핵심적인 것은 체험-표현-이해라는 해석학적 순환이다. 특히 생동적인 삶의 경험을 의미하는 체험개념은 그의 해석학에서 중심적 지위를 차지한다.²⁸⁾ 체험은 의식의 사실들로 계속 생동하기에, 이 사실들은 여전히 우리의 표상들과 가치결정들을 포괄하는 정신적 삶의 연관(Lebenszusammenhang)에서 “가장 가까이 주어진 것”이고 “기초”로서 간주된다.³⁰⁾ 여기서 “우리에게 있어서 현존하는 모든 것은 현재에 주어진 것에서의 그러한 것으로서만 존재한다.”는 체험명제가 정식화된다.³¹⁾

27) M. Heidegger, “Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles(Anzeige der hermeneutischen Situation)”, in: *Dilthey-Jahrbuch*, Bd. 6(1989), 249쪽 참조.

28) 해석학의 사상가로서 딜타이의 명성은 주로 그의 후기 작업의 모음집인 『정신과학에서 역사적 세계의 구성』(*Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*)에 기인한다.

29) 사실 정신과학의 학문적 정초라는 과제를 수행하는 과정에서 딜타이를 유명하게 만든 것은 『체험과 시』(*Erlebnis und Dichtung*, Göttingen, 1905)라는 텍스트로, 여기서 그는 시와 시인의 체험의 연관성을 서술하고 있다.

30) W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, Göttingen, 1973, 80쪽.

31) 같은 책, 230쪽. 이 체험명제는 딜타이가 초기에 구상한 “현상성의 명제”(Satz der Phänomenalität)의 후예로 등장한다.

그러나 어떤 정신적 사실이 내적 경험으로서 체험에 머물고 있는 한 아직 객관적·학문적 의미를 가지지 못한다. 그래서 이해 개념은 체험을 학문적 형태로 변형하는 가교의 역할을 수행한다. 일반적으로 해석학을 포함한 인문학은 외적 표현에서 내면세계로 되돌아가는 경향이 있다. 이 행위는 표현의 객관적 측면을 기본적으로 고려하면서 그 내면으로 나아가는 “자기성찰”의 운동이다. “이것은 자기성찰을 향하며, 외부로부터 내면으로의 이해의 과정이다. 이 경향은 모든 삶의 표현들을 이 표현들이 생겨난 내면의 파악을 위해 사용한다.”³²⁾ 모든 표현은 이해가 추체험(追體驗, Nacherleben)하려고 시도하는 자기 숙고의 과정(Mitsichselbstzuragehen)으로부터 생겨난다. 그러나 딜타이는 분명하게 이러한 이해는 단순히 심리학적인 것이 아니라, 정신적 형성물로의 되돌아감이라고 강조한다.³³⁾ 그래서 체험의 세계에서 표현을 통해 이해로 이행하는 과정은 영혼의 내적 운동이 객관적 산물로 외화(外化)하면서 하나의 공동의 정신적 의미를 보유하는 문화가 형성되는 과정과 비교할 수 있다.

이러한 딜타이의 이해론은 특히 타자 이해와 인간 이해를 추구하는 다문화 인문학에서 중요한 역할을 수행할 수 있다. 딜타이는 ‘Hineinversetzen’(타자의 입장에서 생각함)이라는 단어를 통해 타자 이해를 위해 수행하는 인간의 노력을 묘사한다. 이 단어는 문자 그대로 ‘타자의 위치에 자신을 집어넣음’을 의미한다. 우리는 타자의 내적 삶에 대한 추론을 타자의 외적 삶의 표현에 대한 지식을 통해 만들어낸다.³⁴⁾ 체험의 생동적 충진과 자기성찰을 수반하는 이해가 외부, 거리두기 혹은 삼인칭적 관찰에 의해 생겨날 수 없다는 것은 자명하다. 그래서 단순히 지

32) 같은 책, 82쪽.

33) 같은 책, 85쪽. 그렇게 우리는 예를 들면 특수한 영혼(ψυχή)을 파악함이 없이 “로마법의 정신”을 이해한다.

34) 장 그롱댕, 위의 책, 168쪽 참조.

식의 획득과 집적이 이해로 이어지는 것이 아니다. 이해는 내면적으로 재생하는(re-living) 생생한 경험을 통해, 사실상 타자의 심적 혹은 정서적 상태를 ‘가장’(simulation)함으로써 이루어진다. 타자 이해에서 가장 중요한 요소는 재구성의 의미에서의 공감이다.³⁵⁾ 그래서 이해는 체험의 재생이므로 추체험이 된다.³⁶⁾ 그러나 공감, 즉 가장에서는 근본적으로 제한적인 이해만 이루어질 수밖에 없다. 이것은 단지 내가 타자의 위치에 있다고 가정하는 ‘가상의’(as if, als ob) 상황이다. 결국 타자이해의 이러한 가능성을 어느 정도 성공적으로 실현하기 위해서는 이 가상적 상황과 현실적 상황사이의 갭을 메울 수 있는 경험의 축적이 필요하며, 이는 우리가 일반적으로 생활세계적 토대로서 기대할 수 있는 것이다. 쉽게 표현하면 선(先)교류 후(後)이해의 순환 속에서 좀 더 나은 관계개선을 기대해야만 한다. 그래서 딜타이는 “이해라는 것 역시 공감의 정도에 의존해 있는 관계로서, 우리가 도저히 공감할 수 없는 사람들을 우리는 전혀 이해할 수 없다”³⁷⁾라고 토로한다. 비록 인간에게 본래적 이해 능력이 주어져 있다고 하더라도 그것이 활성화될 수 있는 공통의 생활세계가 전제되지 않는다면 이 능력이 제대로 발휘될 수 없는 것이다.³⁸⁾ 그래서 인간적 삶의 경험은 인간의 세계 관계가 일차적으로 인지적·관찰적

35) M. Emarth, *Wilhelm Dilthey: critique of historical reason*, Chicago, 1978, 250쪽.

36) H.A. Hodges, *The Philosophy of Wilhelm Dilthey*, Westport, 1974, 119쪽 아래 참조. 딜타이는 인간 모두에게 일반적으로 전제할 수 있는, 즉 의식적인 것이 아닌 기초적 이해와 고차적 이해, 즉 공감적 이해를 구분한다. 고차적 이해는 이러한 기초적 이해 위에 형성된다. 고차적 이해에서는 하나의 유비추리(analogical inference)로 타자 이해가 이루어진다. 그러므로 이해는 심적 과정의 ‘재생’ 혹은 ‘재연’(re-enactment), 즉 ‘타자의 입장에서 생각함’을 통한 정신생활의 재구성이다.

37) W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. V, Göttingen, 1964, 277. “양자 간의 이러한 친화성, 즉 타자에 대해 우리가 갖는 감정 이입과, 그리고 타자의 내적 상태에 대한 추형성적 이해와의 친화성은 여러 상황들로부터 나오는 결과다.”

38) 같은 책, 248쪽. 이에 대해 W. Dilthey, 위의 책, 191쪽 참조. “이해는 너 안에서 나를 재발견하는 것이다(Das Verstehen ist ein Wiederfinden des Ich im Du).”

(kognitiv-betrachtend)이 아니라 오히려 실천적·이해적(praktisch-verstehend)이라는 사실을 보여준다.³⁹⁾ 이것은 문화이해에서 어느 정도 공동성에 기초한 숙성의 시간이 필요하다는 것을 말해준다.

3) 실천의 학문으로서의 해석학

해석학과 실천의 문제는 크게 두 가지 차원에서 논의해볼 수 있다. 하나는 해석학 자체가 실천의 학문이라는 것이며, 다른 하나는 구체적인 실천적 문제해결을 위한 해석학적 사유의 유용성이다. 이미 하버마스는 『인식과 관심』에서 해석학을 실천적 관심으로부터 유래하는 학문으로 규정하고 있다. 기술적 관심과 해방적 관심에서 비롯되는 실증주의와 비판이론과 달리 해석학은 타자와의 의사소통 관계를 유지하려는 실천적 관심에서 비롯되는데, 일상 언어를 사용하는 의사소통적 삶에 있어서 상호주관적 이해의 성취를 목표로 한다. 해석적 과학은 “주어진 해석적 출발점마다 고유한 것으로 나타날 수 있는 행위지향적 상호이해의 상호주관성과 관련하여 현실의 해석(Interpretationen der Wirklichkeit)을 포착한다.”⁴⁰⁾ 그러나 하버마스는 인간으로 하여금 삶을 반성적으로 전유케 함으로써 자율과 성숙으로 이끄는 관심, 즉 해방적 관심을 언급하면서 예컨대 델타이의 해석학이 다양한 노력에도 불구하고 객관주의적 경향 때문에 이런 방향으로 더 진전되지 못했다고 비판한다. 물론 하버마스의 비판은 이후 해석학 진영을 통해 많이 반박되었지만, 아래에서 논의되는 것처럼, 만약 해석학이 ‘인간성의 이념’을 그 지향점으로 삼는다면 어느 정도 해소될 수 있다.

이와는 별도로 해석학에서 실천적 맥락에서 가장 많이 언급되고 있는 개념 중의 하나가 아리스토텔레스의 ‘프로네시스’(실천적 지혜, phronesis)

39) M. Jung, *Hermeneutik. Zur Einführung*, Hamburg, 2007, 73쪽.

40) J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, FFM, 1968, 241쪽.

이다.41) 특히 가다머는 인문학의 인식 기능에 기반한 실천적 성격을 강조하면서 이 개념을 포함한 인문주의 전통의 다양한 개념들을 소개한다. 최근 미국의 인지과학과 현상학 등의 논의에서 종종 해석학적 사유와의 비교연구가 등장한다. 이는 현대사회에서도 우리가 엄밀한 과학적 계산모델로서 해결할 수 없는 문제 내지 상황과 항상 직면하고 있으며, 이런 문제들을 해결하는 것이 조화로운 삶을 위해 중요하다는 것을 말해준다. 그래서 이런 문제를 해결하는데 해석학이 기여할 수 있다면 그 유용성이 입증된다. 주지하다시피 해석학에서도 상황과악의 문제는 중요한 주제이다. 아마도 해석학이 추구하는 것은 다양한 변수와 가능성들이 교차하는 포괄적인 상황에 적절하게 대처하는 방식이라 할 수 있다. 특히 여기서는 ‘계산적 접근’의 한계를 극복할 수 있는 좋은 모델을 제시한다. 계산 모델에는 가다머가 ‘해석학적 상황’이라고 부르는 것이 결여되어 있다. 이 상황은 엄밀하게 잘 정의되지 못하고 애매하며, 따라서 쉽게 예측할 수 없는 영역이다. 이런 문제 상황을 지시하기 위해 가다머는 아리스토텔레스의 ‘프로네시스’(phronesis) 개념을 도입한다. 프로네시스는 선행하는 지침이 없이 상황에 걸맞게 적절하게 어떤 결정을 내릴 때 인간이 동원할 수 있는 특유의 능력이다. 따라서 ”구체적 상황에서 올바른 것을 택하는 것, 즉 올바른 것을 구체적으로 상황 안에서 찾아내고 골라잡는 것”이 상황에 직면한 실천적, 윤리적 결정의 핵심 과제라 할 수 있다.42)

아래에서 논의될 다문화 인문학의 실천적 의의와 연관해서는 프로네시스가 교육 혹은 문화화에 전적으로 종속적이라는 사실이 중요하다. 왜냐하면 이것은 단순한 지식의 축적으로 습득할 수 있는 것이 아니라 실천적 교제를 수반해야 하기 때문이다. 바로 이 지점이 다문화 인문학과 연결될 수 있는 지점이다. 아리스토텔레스는 『니코마코스 윤리학』에서 영리

41) 프로네시스와 연관해서 여기서 진술되는 내용의 일부는 줄고, 「해석학과 마음의 문제」(『철학연구』 제48집, 고려대학교 철학연구소, 2013)에서 재인용했다.

42) H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke, Bd. I, Hermeneutik I*, 322쪽.

합과 프로네시스를 구별한다. 영리함 혹은 빠른 재치는 자연적 능력일 수 있는데 반해, 올바른 사회적·교육적 설정 안에서 발전될 수 있는 종류이다. 교육과 문화화에 종속적이라는 것은 이 능력이 적어도 인간 상호간의 교제를 통해 형성될 수 있음을 가리킨다.⁴³⁾

비록 과학기술의 발달로 말미암아 많은 영역들이 합리화되어졌지만 인간의 삶에는 여전히 그런 방식으로 해결될 수 없는 문제들이 도사리고 있다. 이러한 문제들을 해결하기 위해서는 개인들 스스로가 도야해야할 상상적 혹은 직관적 통찰력이 필요하다. 당연히 이런 경우에는 제거적 대안의 과정을 통한 엄밀한 해결은 기대할 수 없다.⁴⁴⁾ 결국 인간 삶의 영역의 다양한 문제들은 단순히 비인격적·계산적 차원으로 환원될 수 없는 인지와 이해의 형식을 통해 해결되고 있다는 것은 분명한 현실이다. 술라이어마허의 예료(豫料, Divination), 딜타이의 공감 그리고 가다머의 프로네시스 등이 그 기반으로 삼고 있는 것은 인격적·상호인격적 과정을 수반하는 영역이다. 이 글에서 해석학과 다문화 인문학의 궁극적 지향점을 ‘인간성’으로 설정했듯이 이 영역은 인간의 대화와 교류를 통한 형성되는 ‘인간성’의 기반위에서 전개된다. 그러므로 사회적 상호작용의 효과를 통합시키는 새로운 모델이 요청된다. 또한 이러한 논의는 단순히 육체적이고 물리적인 작용으로 환원할 수 없는 ‘인간성의 고유한 차원’이

43) 아리스토텔레스, 『니코마코스 윤리학』(이창우 외 옮김), EJB, 2006, 제6권, 203쪽 아래. 아리스토텔레스에 따르면 프로네시스는 올바른 일을 하는 것과 어떻게 그것을 하는지를 배우는 능력을 지칭한다. 그에 따르면 훌륭한 사람과의 교제를 통해, 즉 그들의 예를 따라 행동하는 법을 배움으로써 우리는 프로네시스를 획득할 수 있다. 이러한 비형식적 교육의 배경 없이도 우리는 여전히 영리할 수 있으나 반드시 훌륭한 사람일 수는 없다.

44) S. Gallagher, “Hermeneutics and Cognitive Sciences”, *Journal of Consciousness Studies*, 11(2004), No. 10-11, 7쪽. 따라서 단순히 합리적(규칙 지배적) 계산 과정에 의해서는 결정과 행동을 위한 지침을 확보할 수 없다. 여기서 해석학이 인지과학에 기여할 수 있는 관점이 제시된다. 프로네시스에 대한 최근의 논의는 영리함으로 환원될 수 없기 때문에 ‘민첩한 상상력’(a quick imagination)의 사용을 함축한다는 발상이 강조된다.

이인칭적(second-person)·인간적·사회적 상호작용에서 간접적으로 드러날 수 있다는 것을 함축한다.⁴⁵⁾

(1) 다문화 인문학과 실천의 문제

다문화 인문학은 단순한 이론적 관심에만 국한되어서는 안 되며 궁극적으로 다문화실천을 선도할 수 있는 이념들을 제시해야 한다. 해석학에 대한 하버마스의 비판을 상기하면 학문적 객관주의보다는 현실적 삶의 문제를 해결하고 좀 나은 사회를 지향하는 해방적 관심이 필요하다. 그래서 엄밀한 이론적 논증보다는 동기부여의 계기를 제공하고 설득력을 확보하는 것이 중요하다. 이론이나 개념적 작업을 다문화 사회의 실제적 문제들을 해결하는 데 기여하지 못하는 쓸모없는 ‘잉여개념’으로 간주하는 비판적 시각도 존재한다.⁴⁶⁾ 그러므로 다문화 인문학은 학계에서만 통용되는 이론적 엄밀함이 아니라 실천적 물음의 해결과 적용 가능성을 더 많이 고려해야 한다. 쉽게 표현하면 ‘Top-down’이 아니라 ‘Bottom-up’ 방식이 다문화 인문학이 추구해야 할 방향이다. 이는 또한 인문학 일반에 대한 오늘날의 시대적·사회적 요구이기도 하다. 결국 다문화 인문학의 과제는 다문화 사회에서 인간들이 어떻게 연대와 공존을 이룩할 수 있는지 그 실천적 가능성을 모색하는 것이다.

이런 맥락에서 아리스토텔레스의 프로네시스로부터 출발하는 가다머의 관점은 다문화 인문학에서의 유의미한 실천적 대안의 한 가능성을 보여 준다. 어느 정도 친숙하며 충분히 예상할 수 있는 상황, 즉 자문화적 환

45) 같은 논문, 8쪽.

46) 김혜숙, 「비판적 다문화주의를 위한 시론」, 『철학과 현실』 2011년 겨울호(통권 제91호), 철학문화연구소, 15쪽 아래. 참조. 예를 들어, 배리(Brian Barry)와 같은 정치철학자는 문제는 문화 개념이나 이론이 아니라 실천적 문제, 즉 기회의 균등이나 재화의 분배이기 때문에 문화에 초점을 맞추는 다문화주의는 우리의 관심을 엉뚱한 곳으로 오도한다는 것이다(B. Barry, *Culture and Equality*(Cambridge: Harvard University Press, 2001), 300~306쪽 참조.

경 속에서 인간들은 별다른 어려움 없이 적용할 수 있다. 이런 경우 완벽한 형태의 ‘계산모델’은 아니라 할지라도 보통 사람이 특별한 ‘병리적 요인’이 없다면 충분히 준수할 수 있는 매뉴얼처럼 사회 규범이나 행동 지침을 설정할 수 있다. 그러나 다문화 사회에서의 삶의 방식에서는 이러한 가능성이 그만큼 줄어들다. 왜냐하면 공동의 이해를 가능하게 하는 문화적 토대가 아직 미성숙한 상황이기 때문이다. 이런 상황을 헤쳐 나가기 위해서는 적어도 계산모델과는 다른 접근 방식이 요청된다. 그래서 우선 관심과 교제가 중요하다. 왜냐하면 관심과 교제는 새로운 현상들을 이해하고 그에 적용하는 ‘경험적 통로’이자 관용의 토대이기 때문이다.

4) 교육의 학문으로서의 해석학

해석학과 교육(학)의 연관성은 두 가지 차원에서 접근할 수 있는데, 그 하나는 해석학을 포함한 인문학 자체가 인간 교육에서 차지하고 있는 위상에 대한 논의이며, 다른 하나는 해석 실행에서의 교육적 계기 내지 교수법적 모델에 대한 논의이다. 전자는 가다머에 의해 후자는 클라데니우스에 의해 해석학의 주제로 다루어지고 있다.

가다머는 『진리와 방법』에서 인문주의적 전통에 기대어 교양(도야, Bildung) 개념을 부각시키고 있다. 그는 인문학의 학문적 특성이 “근대 학문의 이념이 아니라 오히려 교양개념에 대한 전통으로부터 이해되어진다”⁴⁷⁾는 논제에서 출발한다. 그는 오늘날 학문세계에서 방법과 이론 그리고 과학 중심의 지배적인 교육적 전통이 인문학의 형성과 발전, 따라서 인간성의 형성에 장애가 되고 있다고 분명히 지적하고 있다. 가다머는 예술과 정신과학, 인문학을 통해 매개된 지식은 방법적 지식, 즉 ‘거리 두기의 지식’(Wissen auf Distanz)이 아니라 ‘교양 지식’(Bildungswissen)이라는 것을 상기시킨다. 교양 지식은 행위자 자체의 변화를 포함하며,

47) H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke, Bd. I, Hermeneutik I*, 23쪽.

공통의 현실에 기반한 인식기능을 통해 대화의 문화를 가능하게 만든다. 즉 교양은 ‘보편성으로의 고양’을 통해 개별적 자아의 욕구나 한계에서 벗어날 것을 요구한다. 여기서 보편성은 이론적 태도와 실천적 태도 모두를 포괄하는 인간의 이성적 활동 전체에 해당되는 지향점이다. 이것은 자연스럽게 인간의 유한성과 무지의 자각이라는 통찰과 연결된다.⁴⁸⁾

그러므로 인문주의 전통을 복원함으로써 근대의 학문이념에 의해 평가절하된 인문학의 고유한 인식요구가 정당하게 재평가될 수 있는 가능성이 생기는 것이다. 가다머에 따르면, 이러한 전통은 이질적 ‘방법개념’의 지배에 의해 배제되기 전까지는, 즉 칸트 이전에는 매우 활발하게 유지되었다.⁴⁹⁾ 자연과학들에 의해 제시된 방법 이념의 독점적 지배의 영향을 통해 인문학적 전통은 이전에 ‘인식 기능’이 귀속되었던 판단력과 취미 개념이 감성화(Ästhetisierung)되는 운명 속에서 점차 몰락하기 시작하였다. 가다머는 이것은 칸트의 『판단력비판』의 업적이고 영향이었다고 주장한다. 이제 객관적이고 방법적인 자연과학들의 기준에 부합하지 않는 것은 단지 ‘주관적’이거나 ‘감성적인’ 것으로 간주되어 인식적 가치를 박탈당하고 인식의 영역에서 추방되었다. 그러므로 상실된 전통을 복원시키는 것이 왜곡된 인간성의 이해로부터 본래의 전인적인 인간다움을 찾아가는 길이다. 따라서 가다머는 현실세계에 대한 인식기능을 구비한 해석학적 사유가 제대로 실행될 수 있다면 이러한 복원에 기여할 수 있다고 전망한다.⁵⁰⁾

가다머가 서구의 학문적 전통이라는 큰 틀에서 교육 문제를 다루었다면 클라테니우스는 해석학적 사유에서 구체적이고 세부적인 교육적 요소

48) 같은 책, 18쪽 참조. 교양개념에 대해서는 김선규, 『가다머의 철학적 해석학과 진리의 문제』, 2011, 중앙대학교 대학원 박사학위 논문, 39쪽 아래 참조.

49) 같은 책, 21쪽. 따라서 가다머는 “어떻게 이러한 전통이 황폐화되었는지 그리고 인문학의 인식에 대한 주장이, 인문학과는 본질적으로 다른, 근대 과학의 방법적 사고의 기준에 예속되어졌는지” 비판적으로 성찰한다.

50) 같은 책, 38쪽.

를 포착, 제시하고 있다. 그는 문헌학적 작업과 해석학적 작업과 연관된 ‘불명료성’을 검토하면서 해석학의 고유한 과제와 방법을 제시하고 있다. 그는 해석학의 고유한 과제가 배경지식의 부족 때문에 발생한 불명료성과 연관되어 있다고 간파한다. 특히 시간적 거리가 있는 오래된 텍스트를 읽을 경우 텍스트는 외형적으로 기본적 틀을 갖추었음에도 불구하고 텍스트에 기술된 언어에 대한 충분한 역사적 또는 사실적 지식이 없기 때문에 텍스트의 주제나 저자의 의도를 제대로 파악하기 어려운 상황이 발생한다. 그런데 중요한 것은 이러한 상황이 단순히 특수한 텍스트에만 해당되는 것이 아니라 언어활동 일반에 결부된 근본 사태라는 점이다. 즉 언어는 항상 무언가를 문자적으로 표현하고자 노력하지만, 단어들은 화자에 의해 의도된 것이 청자에게 같은 의미 혹은 효력을 불러오지 않기 때문에 이러한 ‘무언가’는 아주 빈번하게 불명료하게 남아 있게 된다.⁵¹⁾ 가다머도 그롱댕과의 대화에서 인간들이 자신의 정신이 담고 있는 모든 것을, 즉 내적 언어를 표현하지 못한다는 데에 “해석학의 보편적 관점의 본질”이 있다고 토로하고 있다.⁵²⁾

클라테니우스의 견해에 따르면 해석학의 고유한 과제는 “그것들을 이해하기 위해 필요한 개념들과 인식들을 우리가 갖추지 않은 바로 그 이유로 불분명한” 구절들과 연관된다. 그리고 이러한 상황은 고대의 작가의 작품뿐만 아니라 일상적 교제에 이르기까지 인간의 모든 언어적 활동에 결부되어 있다는 의미에서 보편적이다. 더욱이 타인의 내적 언어에 대해 접근은 결코 완전하게 성취될 수 없으며, 그래서 이러한 불가능성이 항상 다른 질문과 토론으로 초대하지만, 그러나 또한 오해를 야기하기도

51) 장 그롱댕, 위의 책, 130쪽 참조. “단어들을 통하여 독자에게 야기되어야 할 사고는 그것 없이는 이 사고가 파악될 수 없는 다른 개념들을 종종 전제하고 있다. 따라서 어떤 독자가 그러한 개념들을 미리 선취하고 있지 못하다면, 단어는 그러한 개념을 완전히 숙지하고 있는 다른 독자에게 나타나게 되는 작용을 행하지도 개념을 야기할 수 없다.”

52) 같은 책, 11쪽.

한다. 클라데니우스는 이러한 문제를 ‘하나의 순전히 교수법적인 것’(ein rein didaktisches)으로 고찰하였다. 어떤 불명료한 것을 이해하기 위해서는 충분한 개념들을 매개해야만 한다. 여기서 해석의 교육학적 정의가 도출된다. “그래서 해석은 단지 한 구절의 완전한 이해에 필수적인 개념을 가져오는 것 이외의 다른 것이 아니다.” 그는 단지 이러한 개념만이 실질적으로 “철학적 해석술의 유용한 근거”를 제시할 수 있다고 단언한다.⁵³⁾

여기서 제시되는 해석학 모델에서는 학생-교사의 관계가 기초적인 것이 된다. 이제 해석은 교사가 보다 광범위한 지식을 매개하는 교수법적 과정으로 간주된다. 이 지식이 학생들이 외적 언어로 표현된 한 작가의 사상(내적 언어)을 올바르게 이해할 수 있도록 만든다. 이미 언급한 것처럼 이러한 교수법 모델은 보편적 의미를 지니고 있다. 왜냐하면 이것은 개인이 언어 일반과 교제하는 경우에도 적용되기 때문이다. 기본적으로 자신의 고유한 관점 속에 있으며, 내적 언어를 온전히 표현하는데 한계를 지닌 인간은 결코 배우기를 멈출 수 없으며, 그래서 항상 새로운 상황에 필요한 매개적 자료들을 스스로 마련해야만 한다.⁵⁴⁾

그런데 이러한 교육학적 해석학의 보편성은 특히 클라데니우스의 “관점”(Sehepunkt) 이론에서 가장 잘 드러난다. ‘관점’이란 단어는 아우구스틴누스와 플라시우스 이래로 해석학에서 핵심 주제였던 라틴어 ‘scopus’

53) J. M. Chladenius, *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*(1742), Düsseldorf, 1969, §176, 96쪽 참조.

54) 같은 책, L. Geldsetzer의 서문, XX쪽 참조 클라데니우스의 관점을 넘어서서 또한 우리는 이것이 자기표현(Selbstsprechen)에도 타당하다고 말할 수 있다. “우리가 어떤 것을 말하고자 할 때 우리는 ‘마음에 깃들여 있는’ 것을 말하기 위해 사전, 동의어, 은유들 등과 관계할 수 있다. 물론 어떤 의학자도 하나의 마음을 만나지는 못했지만, 그렇지 않다면 우리 스스로가 진술해야만 하는 것의 견지에서 우리의 고유한 표현들에서 경험하는 불만족을 어떻게 서술할 수 있는가? 우리는 학생과 화자로서 또한 교사와 우리 자신들을 위한 것일 수 있는 낯선 도움에 의존하고 있다.”

의 독일어 번역이다. 클라테니우스는 현대 해석학의 보편적 관점주의 (Perspektivismus)를 선구적으로 표방하고 있다. 먼저 관점은 개인의 상태로서 다르게 표현된다. “우리가 어떤 사태를 특정하게 표상하게 만드는 혹은 원인이 되는 우리의 영혼, 신체 그리고 전체 인격의 상태들을 우리는 관점이라고 부르고자 한다.”⁵⁵⁾ 주지하다시피 관점이라는 표현은 라이프니츠에 의해 처음으로 제시되었으며, 그는 이 표현을 통해 외부로의 순수한 시선을 가능하게 하는 창이 없는 모나드의 지양할 수 없는 관점주의를 특징짓는다.⁵⁶⁾ 기본적으로 클라테니우스는 이 관점을 계승하지만 이것을 그의 교수법적-철학적 해석학 속에 새롭게 자리매김한다. 그에 따르면 관점은 “사람들이 하나의 사태(Sache)에 관하여 가지는 많은 그리고 셀 수 없는 개념들의 변화를 정당화하고자 한다면 불가피하다.”⁵⁷⁾

그러나 만일 이러한 관점 이론이 바로 객관성을 해체하고 상대주의나 회의주의로 귀결되는 것이라면 많은 비판이 제기될 수 있다. 그러나 클라테니우스는 이 점에 대해 낙관적이다. 그는 이러한 관점에서의 통찰이 사태에 적절한 인식과 더 나은 이해를 처음으로 가능하게 만든다고 전망한다. 이는 단지 관점을 함께 고찰할 때에만 “사람들이 하나의 사태에 대해서 가지는” 개인적 “변화”를 정당화 할 수 있는 기회를 가지기 때문이다. 그러므로 이제 관건은 언어를 선도하는 관점으로서의 환원을 통한 언어에 대한 올바른 이해이다. 관점을 간과하는 언어 객관주의는 완벽하게 사태를 무시하였다. 이것이 보편적 해석학의 근본적인 가르침이다. 이리하여 관점 개념은 교육학적-해석학적으로 동기부여 되었다. 또한 관점 개념은 어떤 구절을 이해하는데 필요한 (가장 넓은 의미에서) 개념들을 ‘깨우치는 데’ 기여한다.⁵⁸⁾

55) 같은 책, 309쪽.

56) 따라서 각각의 모나드는 스스로 외부 세계에서 전개되는 것에 관한 관점들 혹은 이미지를 형성하는데, 이것들은 철저하게 주관적 관점에 의해 종속되어 있다.

57) J. M. Chladenius, 위의 책, 같은 곳.

(1) 다문화 인문학과 교육의 문제

해석학이 드러내는 교육적 차원은 크게 인간교육의 이념이라는 차원(가다머의 *Bildung*)과 해석기예의 실천과 연관된 차원(클라데니우스의 관점이론)으로 크게 양분할 수 있는데 이 둘은 모두 다문화 인문학 교육의 핵심을 보여주고 있다. 먼저 다문화 인문학은 인간에 대한 외면적 평가를 내면적 이해로 전환시키기 위해서 기능주의적 교육의 폐해를 극복할 수 있거나 보완할 수 있는 역할을 수행해야 한다. 이때에 가다머가 제시하는 교양개념은 적절한 공통감각(*sensus comunius*)과 실천적 지혜를 겸비한 인간성의 함양이라는 목표를 잘 반영하고 있다. 다문화사회에서 잘 적응하기 위해서는 다양한 형태의 실용적 지식들이 요구된다. 그러나 실용적 지식은 공동체 구성원들 사이에 어떤 정신적 연대를 형성하는 데에는 큰 도움이 되지 못한다. 그러므로 삶의 터전으로서 생활세계에 녹아있는 상징적 요소들을 제대로 파악하고 진정한 공동체 의식을 함양하기 위해서는 인간성 도야(*Bildung*)를 위한 다문화 인문학의 교육이 절실하며, 이를 위해 다문화 인문학의 교육을 위한 방법론과 콘텐츠를 축적하는 것이 필요하다.

또한 클라데니우스의 주장은 앞으로 다문화 인문학이 추구해야 할 교육의 실제적 내용을 잘 드러내주고 있다. 먼저 타문화의 이해와 교육을 위해서는 충분한 배경지식이 확보되어야 한다. 이것은 단순히 텍스트 이해에 국한되는 것이 아니다. 타자들과의 교제에서도 그들을 제대로 이해하기 위해서는 내적 언어에 관심을 기울여야 한다. 이것은 배경지식을 교수법적으로 매개하는 차원을 넘어서서 인간적 소통이나 교육적 상담 등의 관계에서도 유의미한 시사점을 제공해준다. 특히 배우기를 멈출 수 없는 인간의 근본 한계를 고려하면 다문화 인문학의 이해와 교육이 얼마나 중요하고 어려운 길인지를 잘 드러내 준다. 그러나 여기에서 바로 인

58) 장 그롱댕, 위의 책, 133쪽 참조.

문학으로서의 다문화 인문학의 특별한 역할이 주어진다.⁵⁹⁾

5) 인간성의 학문으로서의 해석학

우리가 인간성이라는 표현을 사용할 때 대체로 어떤 고정된 본성을 머리에 떠올리기 쉽다. 그러나 여기서는 “인간이란 어떠한 사물이 아니라는 사실, 인간의 본성에 관해 무엇이라고 말하는 것은 잘못이라는 사실, 그리고 인간은 어떠한 기계적 자연도 아니라는 사실”을 강조하고자 한다. 이것은 인간이 어떤 본성도 소유하고 있지 않기 때문에 “이러한 모든 인간적인 것의 변화 가능성이 바로 인간의 존재론적 특권”이라는 것이다. 이 변화가능성은 인간이 가지고 있는 결함이 아니고, 오히려 인간만이 가지고 있는 본질적인 장점으로 파악되는 것이다.⁶⁰⁾

이러한 생철학 인간이해의 연장선상에 델타이의 인간이해가 놓여 있다. 그는 “인간이 무엇이나 하는 것은 오직 인간의 역사가 말해 줄 뿐이다.”⁶¹⁾ 그리고 “인간은 절대로 내성(內省, Introspektion)이 아니라, 역사 속에서만 자기 자신을 인식할 수 있다.”⁶²⁾라는 언명을 통해 역사적 존재로서의 인간을 부각시킨다. 하이데거 또한 “역사는 모든 인간의 자기인식”⁶³⁾이라고 천명한다. 특히 델타이는 인간이해에서의 전기와 자서전의

59) 최훈, 「비판적 사고, 다문화주의, 인문학 교육」, 인문과학연구논총 제32집(2011), 명지대학교 인문과학연구소, 294쪽. “다양한 형태의 문화를 동등하게 용인하는 주장인 다문화주의는 인문학에서 가장 잘 교육될 수 있다. 인문학 교육은 다양한 언어로 작성된 문학 작품을 읽게 하고, 역사 연구를 통해 드러난 다양한 삶의 방식들이 있음을 알게 하며, 나의 생각과 다른 여러 가지 사상을 접해 보게 하는 것인데, 이것이 바로 다문화주의 교육이기 때문이다. 이런 다문화주의는 비판적 사고가 전제되어 있기 때문에 가능하다. 나의 삶의 방식과 사유만이 옳다고 생각하는 것이 아니라 그것이 틀렸을 수 있음을 인정하고 다른 삶의 방식과 사유를 검토해 보는 것이 비판적 사고의 정신이다.”

60) 오토 프리드리히 볼노, 『삶의 철학』(백승균 옮김), 경문사, 1979, 70쪽 아래.

61) W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. IV, Göttingen, 1963, 529쪽, Bd. VIII. 224쪽.

62) W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. VIII. Göttingen, 1968, 279쪽.

중요성을 강조한다. 그는 자서전을 “삶의 이해와 조우할 수 있는 최상의 그리고 대부분 교훈이 풍부한 형식”으로 규정한다.⁶⁴⁾ 그러나 그의 관심이 단순히 삶의 이해라는 좁은 범위에 국한되는 것은 아니다. 딜타이의 시선은 역사 전체를 관통하는 보편사적 방향도 놓치지 않고 있다. 여기서 바로 인간 삶이 가지는 근본적 한계가 더 근원적으로 표출된다. 개별 존재로서의 인간들과 전체 인류의 관계는 역사와 문화를 통해 매개되며 지속적인 형성의 과정에 동참하게 된다. “우리의 삶의 멜로디는 과거의 동반하는 목소리에 의해 제약된다. 순간의 고통과 모든 즐거움의 덧없음으로부터 인간은 역사가 산출하는 위대한 객관적 힘들에의 귀의함으로써만이 해방된다. 임의와 향유의 주관성이 아니라 이 힘들에의 귀의가 세상 돌아가는 이치(Weltlauf)와 주권적 인격과의 조화이다.”⁶⁵⁾

이와는 별도로 이미 위에서 언급한 가다머의 프로네시스 논의와 딜타이와 공감이론과 연관해서도 인간성의 문제는 중요한 의미를 지닌다. 딜타이와 19세기 낭만주의 해석학자들은 프로네시스를 통해 드러나는 이인칭적(second-person)-인간적·사회적 상호작용을 공감(Empathie, empathy)이라는 용어로 표현했다. 공감은 일인칭과 삼인칭의 관점 모두를 초월하여 내적 연결을 가능하게 하는 역할을 수행한다. 낭만주의 해석학의 공감 개념에는 보편적으로 인간적인, 공동의 정신적 차원으로 만들어진 호소가 발견된다. 슈라이어마허는 예료(Divination) 혹은 “예료적 방법은 먼저 모든 사람이 그 스스로 독특한 존재라는 사실 말고도 다른 모든 사람에 대한 수용성을 갖는다는 사실에 기인”한다고 규정한다. 그리고 이러한 수용성이 작동하는 이유는 “오로지 모든 사람이 자기 안에 모든 사람에 대한 최소치를 지니고 있다는 사실”에서 해명된다.⁶⁶⁾ 여기서 소위 가능

63) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 157쪽.

64) W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, 199쪽 아래.

65) W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. VIII, 226쪽.

66) F. Schleiermacher, 『해석학과 비평』(최신한 옮김), 철학과 현실사, 2000, 141쪽.

한 내적 연결과 일치의 근거로서 “이질적인 것에 대한 ‘수용성’과, 말하는 삶과 이해하는 사람 사이의 ‘동질성’(Kongenialität)”이 제시된다.⁶⁷⁾

(1) 다문화 인문학과 인간성의 문제

위에서 언급된 생활학적 인간 이해와 역사이해 그리고 해석학적 사유와 연관된 전제로서의 인간성은 모두 다문화 인문학, 특히 다문화 인문학에 기초한 시민교육의 이념과 잘 연결될 수 있다. 필자는 이미 앞선 연구에서 다문화 인문학의 원칙들을 제시하고 그 원칙들이 궁극적으로 인간성을 지향해야 한다는 입장을 제시한 바 있다.⁶⁸⁾ 이러한 기본원칙으로부터 소통과 교류, 상호인정과 관용, 수용과 극복 그리고 창조와 같은 다문화 시민교육의 다양한 이념들이 도출된다. 그러나 우리는 이러한 이념들을 일방적으로 강요할 수 없으며, 경우에 따라서는 이러한 이념설정이 지나치게 낙관적이고 비현실적인 공허한 구상에 불과하다는 비판에 직면할지 모른다. 그러나 만약 우리가 수많은 고립된 섬들로 구성되고 ‘믹스포비아’에 감염되어 있는 ‘외형적 병존’에서 연대와 상호작용 속에서 ‘창발적 발전’이 가능한 ‘내면적 공존’으로 나아가기 원한다면 과연 우리에게 다른 선택지가 있는 것인가? 다원주의와 상대주의가 지배적인 오늘날의 시대정신은 모든 것을 “불확실한 다원성의 에토스”속에서 표류하게 만들 수도 있다.⁶⁹⁾

‘Divination’은 역자에 따라 ‘예감’, ‘예언’으로 표기되기도 한다.

67) 강돈구, 『슬라이더마허의 해석학』, 이학사, 2000, 178쪽. 물론 이러한 슬라이더마허의 긍정적 관점과는 대조적으로 이후 드로이젠(J.G. Droysen)은 비판적 관점을 제시하는데, 그는 개인의 영역을 “탐구할 수 없는 성역”으로 간주한다. 따라서 고유한 인간은 실로 접근 불가능하다는 것이다. 이에 대해 J.G. Droysen, “The modes of interpretation”(Trans. K. Mueller-Vollmer), in *The Hermeneutics Reader*, New York, 1989, §38(Historik) 참조.

68) 줄고, 「다문화 시민교육의 이념」, 109쪽 아래 참조. 그것은 상호성의 원칙, 유동성(과정성)의 원칙, 공동성의 원칙, 미래지향성의 원칙 등이다.

69) F. 펠만, 『행복의 철학사』(최성환 옮김), 시와 진실, 2012, 205쪽.

독일어 ‘Menschheit’는 ‘인류’라는 의미와 ‘인간성’이라는 의미를 모두 가지고 있다. 그래서 인류의 흔적에 대한 연구는 결국 인간성의 이해라는 목표와 연결된다고 볼 수 있다. 그러므로 다문화 인문학의 연구는 과거의 기록에만 관심을 기울여서는 안 되며, 미래의 지향점을 동시에 그려낼 수 있어야 한다. 그런데 이런 미래로의 시선을 이끌어 갈 수 있는 담지자는 무엇인가? 이런 배경에서 타문화 이해는 단순히 ‘타자이해’에 국한되지 않는다. 그것은 선행적인 ‘자기이해’와 더욱 철저한 자기성찰을 요청한다. 만약 우리가 이분법적 시각에 머물게 된다면 우리도 항상 타자일 뿐이다. 그러나 인류의 역사는 우리에게 인간 상호간의 작용과 반작용의 산물로서 문화가 일종의 “열려있는 의사소통의 공간”⁷⁰⁾으로서 나와 타자를 연결시키는 가교 역할을 하고 있음을 알려준다. G. 짐멜은 이미 주관문화와 객관문화의 변증법을 삶과 형식의 이원론에서 훌륭히 서술하고 있다. 그는 ‘동종교배(Inzucht)의 불임(不妊)’을 비판하면서 문화적 발전을 위해 이질적 문화가 필요불가결하다고 주장한다.⁷¹⁾ 그렇다면 타문화는 새로운 문화 창조를 가능하게 해주는 ‘구성적 계기’로서 작용할 수 있으며, 결국 언젠가 우리가 대면하게 될 우리의 일부분일 수도 있다. 그래서 미래에 자문화와 타문화는 모두가 인간성의 이념 안에서 공동의 터전을 마련할 수 있을 것이다.⁷²⁾

70) R. Konersmann, *Kulturphilosophie*, Hamburg, 2003, 9쪽.

71) G. 짐멜, 『게오르그 짐멜의 문화이론』(김덕영·배정희 옮김), 도서출판 길, 2007, 52쪽.

72) 줄고, 「다문화주의의 개념과 전망」, 『철학탐구』, 24집(2008), 중앙철학연구소, 306쪽 참조.

4. 새로운 문화형성을 위한 토대로서의 해석학적 사유

로티(R. Rorty)는 “상이한 문화들이 서로 조우한다는 것은 새롭고, 종합적인 문화, 즉 예전의 것보다 더 크고 나은 어떤 것을 창조할 기회를 의미한다”고 주장한다. 그래서 그는 “상이한 문화를 배경으로 하는 지식인들이 할 일은 인간의 가능성에 대한 상대방의 센스를 서로 넓히는 것, 달리 말해서 서로가 전통적인 사고의 습관을 버리게 도움을 주며, 가능한 한 더 많은 문화적 자료들을 용광로 속에 집어넣는 것”이라고 규정한다.⁷³⁾ 로티는 『철학 그리고 자연의 거울』에서 “문화를 토대 위에 세워진 구조가 아니라 대화로 보는 시각은 지식에 대한 해석학적 개념에 잘 맞아 떨어진다”고 주장한다. 그 이유는 “낯선 사람과 대화에 임하는 것은 마치 전형적 사례를 모방하면서 새로운 능력이나 기술을 습득하는 경우처럼 전문적 지식(episteme)의 문제라기보다는 오히려 실천적 지식(phronesis)의 문제이기 때문이다.”⁷⁴⁾ 그는 새로운 문화를 형성하기 위해서 인식론 혹은 과학중심적 사고체계에서 해석학적 사유로 전환할 필요가 있다고 역설한다. 그런데 이러한 전환이 현실/실재의 해석학적 파악이 기존의 인식론과 과학보다 더 확실하고 적절하기 때문에 요청되는 것이 아니다. 오히려 그가 해석학으로부터 기대하는 것은 더 확실한 진리가 아니라 일방적 기준으로 세계를 단정짓는 태도에서 벗어나서 논리적·과학적 사유가 만들어낸 문화와는 전혀 다른 인간적 문화를 가능케 하는 이념이다. 진리를 고집하고 다른 세계이해의 가능성을 부정하는 태도는 문화를 얼어붙게 만들고, 인간을 비인간화 하는 결과를 초래하게 된다.⁷⁵⁾ 그래서 로티에게 해석학은 ‘진리’에 도달하는 ‘방법’을 제공하는 것이 아

73) 리처드 로티, 『실용주의의 결과』(김동식 옮김), 민음사, 1996, 9쪽.

74) 리처드 로티, 『철학 그리고 자연의 거울』(박지수 옮김), 까치, 1998, 345쪽

75) 같은 책, 405쪽 참조.

나라 오히려 이러한 진리의 이념 없이 다양한 생각들과의 대화적 관계에서 살기를 가르친다.⁷⁶⁾ 이런 점에서 로티에게 철학의 과제는 인간들 사이의 ‘교화’(教化, edification) 또는 평화적 ‘대화’의 증진에 있다. 따라서 지식은 결코 대화의 차원과 언어의 차원을 초월할 수 없으며, “언어적으로 파악되지 않는 현실”에 도달할 수 없게 된다. 이러한 비본질주의적·유명론적 태도는 단순한 회의주의적 태도와는 거리가 멀다. 로티의 시선은 사회 속에 실질적 연대를 가져올 수 있는 철학적 태도이자 삶의 자세로 향하고 있다.⁷⁷⁾

‘진리의 이념’의 포기라는 테제는 문화이해에 중요한 역사연구에 매우 중요한 시각을 열어준다. 예컨대 역사서술은 텍스트이기 때문에 읽기의 문제가 발생한다. 읽기의 방식은 연구자나 독자가 어떤 패러다임을 수용하느냐에 따라 전혀 다른 결과를 초래할 수 있다. 읽기는 언제나 동일한 결과를 낳지 않기 때문에 독자는 저자의 의도를 명확히 알 수 없으며, 저자 또한 독자에게 자신의 주장과 해석을 강요할 수 없다. 이러한 불일치가 차이의 세계를 낳는다. 만약 역사가 차이를 유발하는 읽기에 의존적이며, 또한 역사가들이 빈약한 증거를 가지고 만들어낸 언어적 구성물이고, 따라서 역사는 상대적이고 해석적이라면, 우리는 역사로부터 아무 것도 기대할 수 없다는 회의감이 들 수 있다. 그러나 이것은 “불행한 상대주의”다. 오히려 우리는 관점 전환을 통해 차이를 수반하는 해석을 적극적으로 사물을 보는 방식으로 간주할 수 있다. 이때 해석은 ‘해방의 의미’를 갖는다. 다른 사람의 역사를 해체할 수 있다는 것은 동시에 자신의 역사를 세우기 위한 전제와 연결된다. 역사는 이론적으로 상대적이지만

76) 같은 책, 386쪽 아래. 이 지점에서 그는 『진리와 방법』에서 가다머의 ‘교양(Bildung)’의 이념에 기댄다. 로티는 이러한 교양지식을 파악하려면 기술적(記述的)인 어휘들이 시대, 전통, 역사적 사건들에 상대적이라는 점을 이해할 필요가 있다고 하면서 상대주의적 귀결에 도달한다.

77) Jean Grondin, *Hermeneutik*, Göttingen 2009, 117쪽.

현실적으로는 항상 선택된 가치체계 위에 주요 담론이 정해진다. 따라서 역사를 권력관계와 관련하여 적극적으로 해석할 때 사태가 어떻게 진행되는지 비판적으로 사고하는 것이 가능하다.⁷⁸⁾ 그러나 이러한 해체주의적 혹은 권력-지식론적 역사이해는 그 비판적 의의에도 불구하고 잘못 적용될 경우 공동체 의식의 손상과 같은 중대한 결과를 초래할 수도 있다. 물론 공동체 의식 자체가 일종의 이데올로기적 요소를 가지고 있다는 사실은 부인할 수 없다. 그래서 ‘시대정신’과 ‘반시대적 고찰’ 사이의 균형 감각이 필요하다. 이런 배경에서 인간성의 이념이 우리에게 ‘하나의 규제적 이념’(eine regulative Idee)으로서 요청된다.

5. 나오는 말: 끝없는 대화의 길

지금까지 이 글은 해석학적 사유의 특징을 토대로 다문화 인문학의 이념적 지향점을 도출하려고 시도했다. 다문화 인문학 자체가 ‘형성되어 가는 학문’(eine werdende Wissenschaft)이기에 이러한 시도는 시론적 성격으로 가질 수밖에 없다. 그럼에도 변화하는 상황에 부응하여 새로운 방향설정의 노력이 지속적으로 필요하다는 것은 분명한 사실이다. 만약 다문화사회로의 진행이 비가역적 과정이라고 하다면 이제 그러한 다문화적 요소를 단순히 문제로 치부하는 관점에서 벗어나 발전적 문화형성의 계기로서 바라보는 ‘관점의 전환’이 요청된다. 그것은 배제와 배격, 그리고 통제와 규율의 문화에서 자발성과 상생의 문화로 나아가는 ‘사고의 전환’이다. 이러한 전환에 중요한 기여를 할 수 있는 것이 바로 대화, 이해, 실천, 교육 그리고 인간성 등을 화두로 삼고 있는 해석학이다. 당연히 해석학적 사유가 만병통치약도 아니며 전가의 보도처럼 휘둘러 수 있는 기

78) 키스 켄킨스, 『누구를 위한 역사인가』(최용찬 옮김), 혜안, 2002, 83쪽 아래 참조.

관(Organon)은 더욱 아니다. 단지 우리가 적어도 선한 의지를 갖고 이러한 문제와 마주할 때 새로운 안목을 열어줄 수 있는 역할을 해석학에서 기대할 뿐이다. 그러므로 우리는 여전히 지난한 그러나 책임감을 갖고 가야할 여정에서 있다. “이제 나는 인류를 서로서로 맺어주고 그들을 대화상대자로 만드는 연대성이 모든 것에 대한 이해와 완전한 합의에 이르게 하기에 충분하다고 정말로 말하고 싶지 않다. 두 사람 사이에서는 결코 끝나지 않은 대화가 필요할 것이고, 이것은 자기 자신에게도, 자기 자신의 영혼과의 내적 대화에도 똑 같이 타당하다.”⁷⁹⁾

79) H.-G. Gadamer, “Und dennoch: Macht des guten Willens”, (hrsg. von Ph. Forget), *Text und Interpretation*(München, 1984), 61쪽(장 그롱댕, 『철학적 해석학 입문』, 263쪽에서 재인용).

참고문헌

- 강돈구, 『슬라이어마허의 해석학』, 이학사, 2000
- 김정현, 「자문화 중심주의와 해석학적 타자이해」, 『해석학연구』, 34집(2014), 한국해석학회
- 김혜숙, 「비판적 다문화주의를 위한 시론」, 『철학과 현실』, 91호(2011), 철학문화연구소
- 최성환, 「다문화주의의 개념과 전망」, 『철학탐구』, 24집(2008), 중앙철학연구소
- 최성환, 「다문화주의와 타자의 문제」, 『다문화콘텐츠연구』 1집(2009), 문화콘텐츠기술연구원
- 최성환, 「해석학과 마음의 문제」, 『철학연구』 제48집(2013), 고려대학교 철학연구소
- 최성환, 「다문화 시민교육의 이념-M. 왈쩌의 관용론과 M. 누스바움의 시민교육론을 중심으로」, 『다문화콘텐츠 연구』, 18집(2015), 문화콘텐츠기술연구원
- 최신일, 「도덕과 다문화교육의 해석학적 접근」, 『초등도덕교육』, 34집(2010), 한국초등도덕교육학회
- 최훈, 「비판적 사고, 다문화주의, 인문학 교육」, 인문과학연구논총 32집(2011), 명지대학교 인문과학연구소
- 장 그롱댕, 『철학적 해석학 입문』(최성환 옮김), 한울출판사, 2008
- 리처드 로티, 『철학 그리고 자연의 거울』(박지수 옮김), 까치, 1998
- 리처드 로티, 『실용주의의 결과』(김동식 옮김), 민음사, 1996
- 오토 프리드리히 볼노, 『삶의 철학』(백승균 옮김), 경문사, 1979
- 아리스토텔레스, 『니코마코스 윤리학』(이창우 외 옮김), EJB, 2006
- 키스 켄킨스, 『누구를 위한 역사인가』(최용찬 옮김), 혜안, 2002
- G. 짐멜, 게오르그 짐멜의 문화이론(김덕영·배정희 옮김), 도서출판 길, 2007
- F. 펠만, 『행복의 철학사』(최성환 옮김), 시와 진실, 2012

- S. Gallagher, “Hermeneutics and Cognitive Sciences”, *Journal of Consciousness Studies*, 11(2004)
- J. M. Chladenius, *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*(1742), Düsseldorf, 1969
- W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. IV(1963), V(1964), VII(1973), VIII(1968), Göttingen
- M. Emarth, *Wilhelm Dilthey: critique of historical reason*, Chicago, 1978
- H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke, Bd. I, Hermeneutik I*, Tübingen 1986
- H. -G. Gadamer, “Grenzen der Sprache”, in: *Evolution und Sprache. Über Entstehung und Wesen der Sprache, Herrenalber Texte 66*, 1985
- J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, FFM, 1968
- M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1972
- M. Heidegger, “Anmerkungen zu Karl Jaspers’ Psychologie der Weltanschauungen” (1919/21), in: *Wegmarken*, 2. Aufl., Frankfurt a.M. 1978
- M. Heidegger, “Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles(Anzeige der hermeneutischen Situation)”, in: *Dilthey-Jahrbuch*, Bd. 6(1989)
- H.A. Hodges, *The Philosophy of Wilhelm Dilthey*, Westport, 1974
- M. Jung, *Hermeneutik. Zur Einführung*, Hamburg, 2007
- R. Konersmann, *Kulturphilosophie*, Hamburg, 2003
- C. M. Nussbaum, 『공부를 넘어 교육으로』(우석영 옮김), 궁리, 2011
- F. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*(hrsg. M. Frank), FFM, 1977(『해석학과 비평』, 최신환 옮김, 철학과 현실사, 2000)

Multicultural Humanities and Hermeneutics

- An Attempt for the Formation of Academical Ideas
of Mulicultural Humanities -

Choi, Sung-Hwan (Chung-Ang Univ.)

Today, the progress to multicultural society seems to be an irreversible flow at least in our country [Korea]. The efforts to minimize the problems arise during the process of progress to multicultural society, to suggest various policy alternatives in order to settle into a stable society and to academically deepen the understanding about new society (formation) are important. However, for example, outcomes that are produced thoughtlessly without any academic philosophy to process research support programs that are delivered through various sources can sometimes discolor the original meaning of multicultural studies per se which are ‘practical application’ and ‘promotion of mutual understanding’.

Of course forcing specific philosophical stereotypes to the cultural research in a humanistic sense can prevent privately-owned free play [amusement]. Nevertheless, blind multicultural studies without any convergent point have a possibility of encouraging both researchers and all the readers not only an unproductive but also an unnecessary prejudice regarding multicultural phenomenon. From this perspective, this paper suggests philosophical stereotypes that can lead the study of multicultural humanities based on the feature of hermeneutical thinking. This is because hermeneutical thinking seems appropriate for studying various culture formalities and open and practical cultural relation.

Key words: Multi-cultural Human-studies, Hermeneutics, Conversation, Understanding, Practice, Education, Humanity

최성환 e-mail: shchoi@cau.ac.kr

| | |
|-------|---------------|
| 투 고 일 | 2015년 10월 05일 |
| 심 사 일 | 2015년 10월 29일 |
| 게재 확정 | 2015년 11월 12일 |