

『철학사상』 별책 제7권 제20호

토릭맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와  
디지털 철학 지식지도 구축

## 가다며 『진리와 방법』 2

정 은 해

서울대학교 철학사상연구소  
2006

『철학사상』 별책 제7권 제20호

토픽맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와  
디지털 철학 지식지도 구축

## 가다며 『진리와 방법』 2

정 은 해

서울대학교 철학사상연구소  
2006

편집위원 : 백종현(위원장)

김남두

박찬국

이남인

이태수

정원재

김상현(주간)

## 발 간 사

서울대학교 철학사상연구소 철학문헌정보센터의 전임연구단은 한국학 술진홍재단의 기초학문육성지원 사업비를 받아 앞서 2년 간(2002.8-2004.7) 「철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한 디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구」를 수행하여 그 결실을 『철학사상』 별책 제2권 제1호~제14호, 별책 제3권 제1호~제25호로 출간한 데 이어, 그 후속으로 다시금 2년 동안(2004.9-2006.8) 「토릭맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와 디지털 철학 지식지도 구축」 사업을 수행하면서 지난 해 일차로 『철학사상』 별책 제5권 제1호~제14호를 펴냈다. 이제 이 후속 사업의 두 번째 성과물을 『철학사상』 별책 제7권 제1호~제25호로 엮어낸다.

이 연구 작업은 중요한 철학 문헌들의 내용을 개념 체계도를 세워 분석하고, 이를 디지털 지식 자원으로 활용할 수 있도록 편성하는 것이다. 이 같은 일은 지식정보 사회에 있어 철학이 지식 산업과 지식 경제의 토대가 되는 디지털 지식 자원을 생산하는 데 있어 중요한 역할을 수행하기 위한 필수적인 기초 연구라 할 것이다.

우리 연구단은 긴 논의 과정을 거쳐 우리 사회 문화 형성에 크게 영향을 미친 동서양의 철학 고전들을 선정하고 이를 연구자의 전공별로 나누어, 각각 먼저 분담한 저작의 개요를 작성한 후, 개념들의 관계를 밝혀 개념 지도를 만들고, 그 틀에 맞춰 주요 개념들을 상술했다. 이 같은 문헌 분석 작업만으로도 대표적인 철학 저술의 독해 작업은 완료되었다고 볼 수 있다. 그러나 이 사업의 목표는 여기서 더 나아가 이 작업의 성과물을 디지털화된 철학 텍스트들에 접목시켜 누구나 각자의 수준에서 철학 고전의 텍스트에 접근할 수 있도록 하려는 것이다.

우리가 대표적인 것으로 꼽는 철학 고전들은 모두 외국어나 한문으로 쓰여 있기 때문에, 이를 지식 자원으로서 누구나 활용할 수 있도록 하기 위해서는 디지털화에 앞서 현대 한국어로의 번역이 불가피하다. 그러나 적절한 한국어 번역이 아직 없는 경우에도 원전의 사상을 이루는 개념 체계를 소상히 안다면 원전에 대한 접근이 한결 수월해질 것이다. 우리 연구 작업의 성과는 일차적으로는 이를 위해 활용될 수 있을 것이지만, 장차 한국어 철학 텍스트들이 확보되면 이를 효율적으로 활용하는 데 기초가 될 것이다.

아무쪼록 우리 공동 연구 사업의 이 성과물이 인류 사회 문화의 자산을 확대 재생산하는 데 초석이 되고, 한국의 철학 문화 향상에도 이바지 하는 바 있기를 바란다.

2006년 5월 25일

서울대학교 철학사상연구소 철학문현정보센터 장 /  
『토릭맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석  
연구와 디지털 철학 지식지도 구축』 연구책임자 백종현

『철학사상』 별책 제7권 제20호

토픽맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와  
디지털 철학 지식지도 구축

## 가다며 『진리와 방법』 2

정 은 해

서울대학교 철학사상연구소  
2006

## 머 리 말

이 책의 성격에 대해서는 이미 발간사가 밝히고 있다. 필자는 이에 덧붙여 필자의 연구과제의 이해를 위해 몇 가지 사항만을 언급해 두려 한다.

필자가 연구과제로 맡은 저작은 가다며의 『진리와 방법. 철학적 해석학의 근본특징들』이다. 이 저작은 가다며의 주저로 널리 알려져 있으나, 내용이 방대하여 쉽게 읽혀지기 어려운 대작이다. 철학과 역사, 예술의 부문에서의 이 책의 중요성에 비추어 이 책이 널리 읽혀지지 못하는 이유는 이 책이 다루는 광범위하면서도 역사학적인 내용들 때문일 것이다. 이런 이유로 해서 국내에서도 3부로 이뤄진 이 책의 제1부만이 지금까지 번역되어 있을 뿐이다.

필자는 일차년도 연구에서 이 책의 제1부 ‘예술경험에 의거한 진리문제의 자유화’ 부분을 다루었고, 이번 이차년도 연구에서 제2부와 제3부를 다루었다. 필자는 본문의 주요내목들을 해설하고, 이와 관련된 주요원문들을 직역하여 이 연구서에 실었다. 이 연구서가 해석학에 관심 있는 사람들에게 해석학 이해의 징검다리가 될 수 있기를 연구자로서 기대해본다.

2006년 5월  
정은해



## 목 차

제1부 철학자 및 철학 문헌 해제	1
1. 가다며의 생애 및 저작	1
1.1 생애 요약	1
1.2 생애 해설	1
1.3 생애 연보	2
1.4 저작	3
1.4.1 진리와 방법	3
1.4.2 진리와 방법. 보충적 기록들	4
1.4.3 소 논문들 I, II	4
2. 『진리와 방법』 해제	5
2.1 『진리와 방법』 요약	5
2.2 『진리와 방법』 해설	5
2.3 『진리와 방법』 상세 목차	6
2.4 주요 용어	10
2.4.1 해석학의 역사	10
2.4.2 해석학적 경험	14
2.4.3 해석학의 언어성	16
제2부 철학 지식지도	21
1. 철학자 지식지도	21
2. 철학 문헌 지식지도	22

3. 철학 용어 지식지도 .....	23
3.1 방법 .....	23
3.2 육성 .....	24
3.3 공동감각 .....	25
3.4 판단력 .....	26
3.5 취미 .....	26
3.6 미학 .....	27
3.7 천재 .....	28
3.8 체험 .....	29
3.9 놀이 .....	29
3.10 시간성 .....	30
3.11 그림 .....	31
3.12 문학 .....	32
3.13 역사성 .....	32
3.14 순환 .....	33
3.15 선입견 .....	34
3.16 권위 .....	35
3.17 영향사 .....	35
3.18 적용 .....	36
3.19 반성 .....	37
3.20 해석학 .....	38
3.21 언어 .....	38
4. 철학 문헌 내용 지식지도 .....	39
 제3부 『진리와 방법』 내용 분석 연구 .....	47
2. 정신과학에서의 이해에로 진리문제를 확대 .....	47
2.1 역사적 준비 .....	47

2.1.1 역사학에 대한 낭만주의적 해석학 적용의 의문성 .....	47
2.1.1.1 계몽주의와 낭만주의 사이에서의 해석학의 본질변화 .....	47
2.1.1.1.1 낭만주의 해석학의 이전역사 .....	48
2.1.1.1.2 슐라이어마허의 보편적 해석학 구상 .....	53
2.1.1.2 역사학파와 낭만주의적 해석학의 연결 .....	55
2.1.1.2.1 보편사라는 이상에 맞선 난점 .....	55
2.1.1.2.2 랑케의 역사학적 세계관 .....	59
2.1.1.2.3 드로이젠에서의 역사학과 해석학의 관계 .....	61
2.1.2 역사주의의 난점에 빠진 딜타이 .....	63
2.1.2.1 역사의 인식론적 문제로부터 정신과학의 해석학적 정초로 ...	63
2.1.2.2 딜타이의 역사학적 의식의 분석 속의 학문과 생철학의 분리 .....	69
2.1.3 현상학적 연구를 통한 인식론적 물음의 극복 .....	74
2.1.3.1 후설과 요크 백작의 생 개념 .....	74
2.1.3.2 하이데거의 해석학적 현상학 구상 .....	79
2.2 해석학적 경험이론의 특징들 .....	83
2.2.1 해석학적 원리로 고양된 이해의 역사성 .....	83
2.2.1.1 해석학적 순환과 선입견의 문제 .....	83
2.2.1.1.1 하이데거가 밝혀낸 이해의 선구조 .....	83
2.2.1.1.2 선입견에 대한 계몽주의의 불신 .....	85
2.2.1.2 이해의 조건인 선입견 .....	86
2.2.1.2.1 권위와 전통의 복권 .....	86
2.2.1.2.2 고전적인 것의 예 .....	88
2.2.1.3 시대간격의 해석학적 의미 .....	91
2.2.1.4 영향사의 원리 .....	93
2.2.2 해석학적 근본문제의 재획득 .....	95
2.2.2.1 적용의 해석학적 문제 .....	95
2.2.2.2 아리스토텔레스의 해석학적 현실성 .....	98
2.2.2.3 법학적 해석학의 모범적 의미 .....	102

2.2.3 영향사적 의식의 분석 .....	104
2.2.3.1 반성철학의 한계 .....	104
2.2.3.2 경험의 개념과 해석학적 경험의 본질 .....	106
2.2.3.3 물음의 해석학적 우위 .....	111
2.2.3.3.1 플라톤적 변증법의 모범 .....	111
2.2.3.3.2 물음과 대답의 논리 .....	115
3. 언어를 단서로 한 해석학의 존재론적 적용 .....	120
3.1 해석학적 경험의 매체로서의 언어 .....	125
3.1.1 해석학적 대상의 규정으로의 언어성 .....	125
3.1.2 해석학적 수행의 규정으로의 언어성 .....	128
3.2 서양사상사에 의한 언어 개념의 각인 .....	134
3.2.1 언어와 로고스 .....	134
3.2.2 언어와 말 .....	140
3.2.3 언어와 개념형성 .....	145
3.3 해석학적 존재론의 지평으로서의 언어 .....	150
3.3.1 세계경험으로서의 언어 .....	150
3.3.2 언어의 중심과 그 사변적 구조 .....	158
3.3.3 해석학의 보편적 측면 .....	164
참고문헌 .....	170

## 일 러 두 기

독일어 낱말의 한글 번역

Anwesen 현준

Ausbildung 양성

Bewegung des Hin und Her 이리 저리의 운동

Bildung 교양 (때로 육성)

Darstellung 표현

eigentlich 본래적인

gemein 공동적

gemeinschaftlich 공동체적

geschichtlich 역사적

historisch 역사학적

meinen 의도하다

original 원래의

Reproduktion 재생

Wiedergabe 재현

sensus communis 공동감각

Spielender 놀이꾼

Taktgefühl (또는 Takt) 분별감

ursprünglich 근원적인

wirklich 현실적인



## 제 1 부 철학자 및 철학 문헌 해제

### 1. 가다머의 생애 및 저작

#### 1.1 생애 요약

독일 철학자. 해석학자. 1900년 독일 마르부르크에서 출생. 2002년 3월 하이델베르크에서 운명. 플라톤 철학의 해석으로 박사논문과 교수자격논문 작성. 1938년 라이프치히 대학, 1947년 프랑크푸르트 대학, 1949년부터는 하이델베르크 대학 교수. 대표저작은 『진리와 방법』. 그에게 큰 영향을 준 사람은 하르트만, 후설, 하이데거. 그의 대표적인 제자는 발터 슐츠와 칼-하인츠.

#### 1.2 생애 해설

가다머는 1900년에 독일의 마르부르크에서 태어났다. 아버지가 브레스라우 대학 제약학 연구소 교수였던 까닭에 브레스라우(지금은 폴란드 소속)에서 학교를 다니고 또 이 대학에 진학했다가 아버지의 직장을 따라 마르부르크로 옮겼고, 거기서 신칸트학파의 나토르프의 지도 아래 「플라톤의 변증법에서 궤적의 본질」이라는 박사논문을 제출했다. 가다머는 학위를 마친 후 프라이부르크에서 후설과 하이데거에게서 한 학기동안 공부를 계속했다. 그는 마르부르크로 돌아온 후 플라톤, 아리스토텔레스에 대한 고전문학을 계속 공부했다. 마르부르크에서 고등학교 교사자격 국가

시험을 치른 후, 가다머는 다시 프라이부르크로 와서 하이데거 지도아래 「플라톤의 변증법적 윤리학」이라는 교수자격논문을 쓰게 되었다. 이후 그는 마르부르크 대학(1929~1939), 라이프치히 대학(1939~1947), 프랑크푸르트대학(1947~1949)을 거쳐서 마지막으로 1949년 야스페스의 후임으로 하이델베르크 대학 교수로 초빙되었다. 그가 하이델베르크 대학 교수가 된 해인, 1949년에 착수하여 1959년에 탈고하고 1960년에 출판되어 나온 책이 바로 『진리와 방법』이다. 이때 그의 나이가 60세였다. 그는 이 책을 원래 “철학적 해석학의 근본특징”이란 제목으로 출판하기를 원했지만, 출판사의 권유로 그 제목을 부제로 하고, 『진리와 방법』이란 새로운 제목으로 출판되었다. 이 책은 곧바로 세계적인 명성을 얻고 1965년에 제2판이 나왔다. 1960년대 후반 독일 대학이 학생소요로 혼들리기 시작했을 때, 가다머는 1968년 대학에서 은퇴하였다. 그때부터 80년대까지 가을학기마다 미국에 머물기도 했고 4년간 캐나다에서 머물기도 하고 프랑스로 여행하기도 하였다. 그는 1985년에 시작해서 10년이 걸려 간행된 《가다머 전집》 10권을 스스로 감수하였다. 2002년 3월에 102세의 나이로 세상을 떠났다.

### 1.3 생애 연보

- 1900년: 2월11일 마르부르크에서 출생. 아버지 요하네스(Johannes)는 약학 관련 화학자.
- 1918년: 브레스라우 대학에 진학.
- 1919년: 마르부르크 대학으로 전학.
- 1922년: 나토르프와 하르트만의 지도 아래 플라톤에 대한 논문으로 박사논문 제출.
- 1923년: 프라이부르크에서 후설과 하이데거의 여름학기 강연에 참석.
- 1924년: 파울 프리드랜더의 지도하에 고전문헌학 연구시작.

1927년: 고교 교사직을 위한 국가시험.

1929년: 하이데거와 프리드랜더의 지도하에 교수자격논문 제출, 마르부르크 대학에서 사강사.

1931년: 교수자격논문인 “플라톤의 변증법적 윤리학” 출간.

1934년: 1935까지 두 학기동안 키일 대학에서 강의.

1937년: 마르부르크 대학 교수.

1939년: 라이프찌히 대학 교수.

1947년: 프랑크푸르트 대학 교수.

1949년: 야스페스 후임으로 하이델베르크 대학 교수.

1960년: 『진리와 방법』 출간.

1967년: 1971년까지 하버마스와 논쟁, 1977까지 『소논문집』 (*Kleine Schriften*), 총4권 발간.

1968년: 은퇴. 하이델베르크에서 임의로 강의 계속.

1981년: 데리다와 논쟁.

1985년: 1995년까지 <전집> 출간.

2002년: 3월13일 하이델베르크에서 임종.

## 1.4 저작

### 1.4.1 진리와 방법

한국어 표준본: Gadamer, H.G., 『진리와 방법 1』, 이길우 외(번역), 문학동네, 2000.

영어 표준본: Gadamer, H.G., *Truth and method*, Joel Weisheimer and Donald Marschal(rev. ed. and trans.), the Crossroad Publishing Company, 1989.

원어 표준본: Gadamer, H.G., 『진리와 방법. 철학적 해석학의

근본특징들』(*Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*), Tübingen, Mohr, 1975.

#### 1.4.2 진리와방법. 보충적 기록들

한국어 표준본:

영어 표준본:

원어 표준본: Gadamer, H.G., *Wahrheit und Methode. Ergänzungen Register*, Tübingen Mohr, 1986.

#### 1.4.3 소 논문들 I, II

한국어 표준본:

영어 표준본:

원어 표준본: Gadamer, H.G., *Kleine Schriften I, II*, Tübingen, Mohr, 1967-1972.

## 2. 『진리와 방법』 해제

### 2.1 『진리와 방법』 요약

이 책은 진리에 이르는 과학적 방법을 다루지 않는다. 이와는 반대로 이 책은 과학적 방법과 무관한 진리가 있다는 점과 그 진리가 어떻게 획득되는가 하는 점을 밝힌다. 근대의 학문이론들은 진리의 발견을 위한 방법을 성찰하는 것이지만, 철학적 해석학의 근본 특징들이란 부제가 붙은 이 책에서의 가다며의 관심사는 진리가 방법에 의해서가 아니라 이해에 의해서 성취되는 것이며, 이런 진리가 바로 정신과학이 탐구하는 것임을 밝히는 것이다.

이 책은 과학적 방법론의 지배 영역을 넘어서는 진리의 경험을 도처에서 찾아내어 그 고유한 정당성에 대해 해명한다. 다시 말해 과학 외적인 경험 방식들, 즉 예술의 경험, 역사 자체의 경험, 철학의 경험과 같은 것이 정신과학적 진리임을 밝히는 것이다.

이 책에서는 먼저 미학 이론이 말하는 ‘미적 의식’이 비판되면서 예술 작품을 통해 우리에게 주어지는 진리의 경험이 밝혀진다. 그 다음에 ‘역사적 전승’에 대한 경험이 우리에게 진리를 매개하는 원천임이 밝혀진다. 끝으로 이러한 해명 작업들에 토대를 두고, ‘해석학적 현상’이 그 전반에 걸쳐 철학적으로 해명된다. 결국 이 책은 정신과학의 방법론을 세우려는 저작이 아니라, 정신과학이 진리의 해석의 학문이며, 그 진리는 우리의 세계 경험 전체라는 점을 밝히는 저작이다.

### 2.2 『진리와 방법』 해설

가다며는 플라톤과 아리스토텔레스의 철학을 연구하면서 자신의 철학

적 기반을 닦았고, 슬라이어마허, 헤겔, 딜타이를 비판적으로 극복하고, 후설의 현상학과 하이데거의 존재론에 힘입어 그 자신의 철학적 해석학을 제시하였다. 철학적 해석학이란 역사학이나 미학의 보조학문으로서의 해석학이 아니라, 미학과 문학을 비롯한 모든 정신과학이 필요로 하는 해석학을 말한다.

그의 철학적 해석학이 체계적으로 전개되어 있는 책이 그의 주저 『진리와 방법』이다. 여기서의 그의 기본적 문제의식은 19세기의 역사학적 의식에 잠긴 상대주의와 공허한 교양주의를 지평융합의 개념과 인문주의 정신을 통해 극복해내고, 모든 정신과학들이 추구하는 바의 이해가 인간 존재의 역사성에 근거를 두는 것임을 밝혀내는 일이다.

이 책에서 그는 자연과학적 진리와 대비되는 정신과학적 진리가 무엇이며, 이것이 어떤 방식으로 확보되는지를 해명하였다. 그의 해명에 의하면, 진리란 인간과 세계에 대한 본질적 경험이고, 이러한 경험은 언어를 통해 매개되는 것이자 역사를 통해 매개되는 것이다. 모든 예술작품이나 문헌들은 이러한 언어적, 역사적 경험의 표현들이다.

이러한 표현들에 대한 해석은 인간 자신의 역사성에 의거해 이뤄지는 데, 역사성이란 과거의 경험을 수용하면서 현재의 자신을 새롭게 하고, 새로워진 자신에 의해 과거의 경험을 다시 새롭게 수용하는 것이다. 여기에 현재의 인간과 과거의 경험 사이에 변증법적 순환이 있다.

따라서 인간의 경험해석은 일회적인 절대적 해석일 수는 없고, 현재와 과거 사이의 상호문답으로 무한히 계속될 수 있는, 그러면서 그 타당성이 절대적이지 않고 유한한 해석이다.

## 2.3 『진리와 방법』 상세 목차

### 1. 예술경험에서의 진리물음

#### 1.1 미적 차원을 넘어서기

1.1.1 인문주의의 전통

1.1.1.1 방법의 문제

1.1.1.2 인문주의의 주요개념

1.1.1.2.1 육성

1.1.1.2.2 공동감각

1.1.1.2.3 판단력

1.1.1.2.4 취미

1.1.2 미학의 주관화

1.1.2.1 칸트 미학에서의 취미론과 천재론

1.1.2.1.1 취미의 초월적 특징

1.1.2.1.2 자유미와 부속미

1.1.2.1.3 미의 이상

1.1.2.1.4 미에 대한 관심

1.1.2.1.5 취미와 천재의 관계

1.1.2.2 천재 미학과 체험개념

1.1.2.2.1 천재개념의 부각

1.1.2.2.2 체험 용어의 역사

1.1.2.2.3 체험의 개념

1.1.2.3 체험예술의 한계: 비유의 권리회복

1.1.3 예술의 진리 물음

1.1.3.1 미적 육성의 문제점

1.1.3.2 미적 의식의 추상작용에 대한 비판

1.2 예술작품의 존재론

1.2.1 놀이라는 실마리

1.2.1.1 놀이개념

1.2.1.2 형성체로의 변화와 총체적 매개

1.2.1.3 놀이에서의 미적인 것의 시간성

1.2.1.4 비극적인 것의 범례

1.2.2 미적, 해석학적 귀결들

- 1.2.2.1 그림의 존재기능
- 1.2.2.2 기회적인 것과 장식적인 것
- 1.2.2.3 문학의 경계설정
- 1.2.2.4 해석학적 과제인 재구성과 통합

## 2. 정신과학에서의 이해에로 진리물음을 확대

- 2.1 역사적인 준비
  - 2.1.1 역사학에 대한 낭만주의적 해석학 적용의 의문성
    - 2.1.1.1 계몽주의와 낭만주의 사이에서의 해석학의 본질변화
      - 2.1.1.1.1 낭만주의 해석학의 이전역사
      - 2.1.1.1.2 슐라이어마허의 보편적 해석학 구상
    - 2.1.1.2 낭만주의적 해석학에 연결된 역사학파
      - 2.1.1.2.1 보편사라는 이상에 맞선 난점
      - 2.1.1.2.2 랑케의 역사학적 세계관
      - 2.1.1.2.3 드로이젠에서의 역사학과 해석학의 관계
  - 2.1.2 역사주의의 난점에 빠진 딜타이
    - 2.1.2.1 역사의 인식론적 문제로부터 정신과학의 해석학적 정초로
    - 2.1.2.2 딜타이의 역사학적 의식의 분석 속의 학문과 생철학의 분리
  - 2.1.3 현상학적 연구를 통한 인식론적 물음의 극복
    - 2.1.3.1 후설과 요크 백작의 생 개념
    - 2.1.3.2 하이데거의 해석학적 현상학 구상
- 2.2 해석학적 경험이론의 특징들
  - 2.2.1 해석학적 원리로 고양된 이해의 역사성
    - 2.2.1.1 해석학적 순환과 선입견의 문제
      - 2.2.1.1.1 하이데거가 밝혀낸 이해의 선-구조
      - 2.2.1.1.2 선입견에 대한 계몽주의의 불신
    - 2.2.1.2 이해의 조건인 선입견
      - 2.2.1.2.1 권위와 전통의 복권
      - 2.2.1.2.2 고전적인 것의 예

- 2.2.1.3 시대간격의 해석학적 의미
- 2.2.1.4 영향사의 원리
- 2.2.2 해석학적 근본문제의 재획득
  - 2.2.2.1 적용의 해석학적 문제
  - 2.2.2.2 아리스토텔레스의 해석학적 현실성
  - 2.2.2.3 법학적 해석학의 모범적 의미
- 2.2.3 영향사적 의식의 분석
  - 2.2.3.1 반성철학의 한계
  - 2.2.3.2 경험의 개념과 해석학적 경험의 본질
  - 2.2.3.3 물음의 해석학적 우위
    - 2.2.3.3.1 플라톤적 변증법의 모범
    - 2.2.3.3.2 물음과 대답의 논리

### 3. 언어를 단서로 한 해석학의 존재론적 적용

- 3.1 해석학적 경험의 매체로서의 언어
  - 3.1.1 해석학적 대상의 규정으로서의 언어성
  - 3.1.2 해석학적 수행의 규정으로서의 언어성
- 3.2 서양사상사에 의한 언어 개념의 각인
  - 3.2.1 언어와 로고스
  - 3.2.2 언어와 말
  - 3.2.3 언어와 개념형성
- 3.3 해석학적 존재론의 지평으로서의 언어
  - 3.3.1 세계경험으로서의 언어
  - 3.3.2 언어의 중심과 그 사변적 구조
  - 3.3.3 해석학의 보편적 측면

## 2.4 주요 용어

### 2.4.1 해석학의 역사

(1) 계몽주의 시대를 거치면서 해석학은 성서 해석학을 넘어 역사와 문헌 일반에 대한 해석학으로 확대된다. 해석학의 이러한 점증적 일반성은 단지 특별한 구절들이나 텍스트들이 아니라, 이해 자체가 문제시되었다는 것을 함축한다. 낭만주의 시대에 이르러 슐라이어마허는 이해가 작동하는 영역에 상관없이 무엇이 이해를 가능케 하는지를 결정하는 과제를 해석학 이론에 부과한다.

슐라이어마허에게 있어서 이해는 공동의 의미나 공유되는 내용을 발견하는 것을 의미하지 않는다. 오히려 이해는 타자의 의견의 기원을 재구성함에 의해 어떻게 타자가 그의 의견에 도달했는지를 규정하는데 놓여 있다. 슐라이어마허에게 있어서 이해는 서로를 이해함이 아니다. 그것은 일방적인 것으로 일방에 의한 타방의 이해이다.

슐라이어마허에게 해석학은 문법적인 해석기술과 심리학적인 해석기술을 포괄한다. 슐라이어마허에게 고유한 것은 심리학적인 해석이다. 이것은 궁극적으로 어떤 직감적인 태도이고, 저술가의 전체적 틀 속으로 자신을 집어넣기이고, 어떤 저작의 작성의 ‘내적 경과’의 파악이고, 창조적 행위의 재창조이다.

(2) 이러한 낭만주의적 해석학은 이후 역사학파에 연결되는데, 여기에는 랑케, 드로이젠, 딜타이 등이 속한다. 슐라이어마허의 해석학은 개별적 텍스트들의 이해를 위해 계획되었기 때문에 개별적 텍스트들에만 초점을 맞춘다. 이 점이 그의 해석학의 보편성의 한계들을 지적해준다. 역사학자의 상황은 문헌학자의 상황과 정반대이다. 역사는 개별적 텍스트들을 이해하는 수단이 아니고, 오히려 텍스트들이 전체로서의 역사를 이해하는 수단이며 그 자체로서는 아무런 가치도 갖지 못하기 때문이다. 이런 면에서 슐라이어마허의 해석학은 보편적 역사를 구성하는 기초로 기여하기에는 너무나 제한적이다. 그럼에도 슐라이어마허의 낭만주의적

해석학과 역사학과 사이에는 연관성이 있다.

헤겔의 사변적 역사관에 맞선 반-헤겔적 역사학자들은, 랑케에서 보듯 신학적이고 미학적인 자기 개념화에 이른다. 역사학자는 신이거나 신의 역할을 하는 사람이다. 그렇게 역사학자의 의식은 인간의 자기의식의 완성을 나타낸다.

랑케의 신격화된 역사학자의 이해는 신적이고, 미학적이다. 모든 시대를 동등하게 좋게 보는 역사학자의 의식은, 모든 시기의 예술을 동시성으로 데려오고 그래서 모든 작품들을 동등한 숨씨를 지닌 것으로 이해하고, 그것들을 동등한 관용을 지닌 것으로 평가하는 미학적 의식에 접근한다. 미적 의식이 그 자신을 그의 시대로부터 추상하듯이 역사학자는 랑케가 말하듯 그 자신을 소멸시키고 모든 것을 위에서 공정하게 영원이란 형상 아래서 보려고 노력한다. 그래서 랑케는 역사학자를 신만이 아니라 예술가로도 파악한다. 신학과 미학의 혼합이 헤겔의 관념론에서 벗어나려는 랑케의 시도의 결과였다. 그러나 가다며는 바로 그런 혼합이 바로 헤겔이 예술의 종교라고, 곧 그 자체로 절대정신의 한 형태라고 부른 것이라고 말한다.

드로이젠은 랑케의 입장을 정교화하고 명료화한다. 랑케의 범신론이 신을 모든 역사적 삶 속에 직접적으로 현재하는 것으로 그리고 역사학자를 감정이입에 의해 그런 삶에 참여하는 것으로 보는 반면에, 드로이젠은 그런 참여가 직접적으로 감정이입을 통해서가 아니라, 간접적으로 탐구를 통해 성취된다는 점을 알아차린다. 그리고 그것은 모든 편재하는 신성과 함께 하는 것이라기보다는 다른 자아들, 곧 자율적 개인들과 함께 하는 참여라고 본다.

드로이젠은 역사적인 것이 표현이기 때문에, 결국에는 이해가 성공한다고 본다. 드로이젠의 경우 해석학은 역사탐구를 지배하게 된다. 그는 술라이어마허의 부분과 전체의 관계를 수용하고, 술라이어마허의 가정, 즉 역사가 하나의 텍스트로서 철저히 이해가능하고 내적으로 유의미하다는 가정을 수용한다. 이점에서 드로이젠 역시 역사를 미적 해석학의 입장에서만 이해한다. 즉 역사학자의 목표는 표현들을, 곧 역사적 공동체들

의 공동적이고 소통가능한 표현들을 이해하는 것이지, 사안들, 곧 진리를 이해하는 것은 아니다.

딜타이는, 칸트가 순수이성비판을 제공한 것을 뒤따라, 역사이성비판을 제공하기를 원했다. 칸트의 순수이성비판이 자연의 순수한(경험의 도움이 없는) 이성적 구성을 형이상학의 주장을 파괴하고, 자연이 이성적으로(자연과학에 기본적인 수학적 구성을 속에서) 이해될 수 있는 범위를 보이는 것을 목표로 하였듯이, 딜타이는 역사이성비판을 통해 하나의 학문이라는 역사학의 주장을 옹호하고, 형이상학자인 헤겔에 맞서는 것을 목표로 한다.

역사의 종합적 이해는 딜타이에게 다음의 두 가지 이유로 촉진된다. (1) 역사의 주체와 대상 사이에 정합성이 있다. (2) 역사의 대상, 즉 역사적 경험 자체 안에 정합성이 있다. 첫 번째의 정합성, 곧 역사의 주체와 대상 사이의 정합성이 갖는 함축은 역사학자 자신도 역사적이라는 것인데, 이 같은 역사학자 자신의 역사성은 객관성에 대한 장애요인으로 되면서 딜타이의 역사학을 문제 있게 만든다. 두 번째의 정합성, 곧 역사연구의 대상(경험) 안에 있는 정합성은 한 개인의 경험이 역사연구의 기본 대상이라는 것을 함축하는데, 개인의 삶의 경험을 역사적 지식의 기초로 보는 것은 역사학을 너무 협소하게 한다. 다시 말해 개인이 경험하고 역사학자에 의해 경험된 의미를 역사 일반의 토대로 만드는 것은 자서전이나 전기를 부적절하게 너무 강조하는 것이다. 이런 문제로 인해 딜타이는 결국 진리의 근거를 위해 역사학적 방법으로 향하고 역사적 경험에 향하지 않는다. 곧 유한성 때문에 항구적으로 그 자신들 및 진리를 이해하기 위해서 역사를 필요로 하는 사람들의 유한하고, 조건 지어진 경험에로 향하지 않는다. 하지만 우리가 역사에 속한다는 것이 진리라면, 역사를 객관화하고, 객관에 대한 주관처럼 역사에 대해 감시하는 것이 역사에 대해 객관적이게 되는 유일한 방법은 아니다. 역사를 이해하는 유일한 방법은 역사에 속하는 것이다. 그 점이 역사적 경험의 본질이며, 그 점이 왜 그런 경험이 진리의 원천이 되는가의 이유이다.

(3) 딜타이에 의해 제기된 역사학의 인식론적 물음은 후설과 요크 백

작의 현상학적 연구를 통해 비로소 극복된다. 딜타이는 한편으로 철학적 개념들을 역사 속으로 되돌리고, 다른 한편 역사학자의 객관성의 기초를 역사 밖에, 즉 역사적이지 않고 초역사적인 역사학적 방법 속에 위치시켰다. 후설은 이러한 복합적 인식론적 문제를 극복하기 위해 한 걸음 더 나아간다. 그는 초월적 환원에 의해 대상으로부터 주관으로 주의를 전환할 때, 지향적 작용의 대상들이 아닌 현상들이 있음을 발견한다. 시각적 비유로 말하자면, 시각의 대상은 주목되는 초점뿐 아니라, 초점이 아닌 것도 포함하는 지평 안에 있다. 후설은 지평을 공간적인 것이 아니라 시간적인 것으로도 설명한다. 모든 경험의 변수들은 점차로 변해 이전과 이후로 된다. 그것들은 과거와 미래의 경험들 속으로 통합되어 들어선다. 모든 경험의 통일성, 시간의 연속체 속으로 통합되어 들어서면서 그리한다. 이러한 통일성 덕분에 역사적 삶이 성립하고, 역사학적 인식의 가능성이 성립한다.

하지만 이러한 역사적 삶은 지평적인 것일 뿐 자기의식의 대상은 아니다. 그럼에도 어떻게 삶이 자기의식에 의해 알려질 수 있는지는 요크 백작의 글에서 명료하게 드러난다. 요크는 삶이 생물학적 삶과 자기의식적 삶을 포함한다고 이해한다. 자기의식적 판단은 자기를 자신이 의식하는 세계로부터 추상하고, 자기와 세계를 나눈다. 그러나 추상되기 이전의 것은 자기와 세계의 통일성인데, 왜냐하면 추상보다도 세계로부터의 또 세계로 향한 자기의 투사가 앞서기 때문이다.

(4) 해석학은 하이데거에 이르러 현사실성의 해석학으로 전개된다. 하이데거의 현사실성의 해석학은 1)자기의식이 역사적 삶에서부터 생겨난다는 헤겔의 테제를 긍정하지만, 2)삶의 역사가 자기의식의 충족이나 완성을 향한 진보로 파악될 수 있다는 헤겔의 테제는 부정한다. 하이데거는 의식에 대한 삶의 우월성을 긍정한다. 우리는 역사를 공부하든 안 하든 간에 역사적이고, 우리의 역사적 존재는 역사적 탐구를 위한 이유일 뿐만이 아니라, 그 조건이기도 하다. 존재로부터 생겨나는 역사에 대한 원초적 이해가 자기의식적 탐구를 가능하게 하고, 또 이것에 선행한다. 이러한 선행성 때문에 하이데거는 헤겔에 맞서 주장하는 바, 역사학파,

후설 현상학, 절대정신, 보편적인 역사학적 방법 그리고 존재의 초월적 환원이 모두 기본적으로 실현될 수 없다고 본다.

하이데거의 현상학은 이해의 토대를 단단히 굳히는 시도를 하지 않기 때문에 인식론이 아니고, 이해가 그 위에 세워질 수 있는 사실들을 확실히 하려는 시도가 아니기 때문에, 탐구의 한 형식도 아니다. 오히려 그것은 하나의 해석학인데, 왜냐하면 그것은 이해를 일차적인 것으로 취하고, 이것을 다시 이해하려고, 곧 현존재가 이미 이해한 것을 해석하려고 노력하기 때문이다. 현존재는 존재를 문제시하는 존재자이다. 존재의 의미에 도달하는 게 해석학적으로 원칙적으로 가능한 이유는, 바로 현존재가 이미 존재가 무엇을 의미하는지를 이해하고 있기 때문이다. 그것이 이해하는 것은 대상이 아니라 의미이다. 현존재가 그 자신의 존재의 의미를 이해한다면, 그는 자신을 존재하는 한 대상으로 이해하지 않는다. 오히려 그는 존재가 무엇을 의미하는지를, 현존재가 무엇이 될 수 있는지를 이해한다. 그는 자신을 존재를 위한 잠세태로, 즉 가능성과 역사로 이해한다. 이러한 가능성들은 투사들이고, 이해들이다. 그래서 현존재는 그 자신의 이해들을 이해한다. 현존재는 자신을 해석한다. 현존재의 확장된 자기이해, 곧 자신이 될 수 있는 것으로 현존재가 됨이 현존재의 역사다. 이해는 파악의 한 기능도 아니고 의식적 주관의 활동도 아니고, 존재의 한 방식, 곧 현존재의 방식이다.

#### 2.4.2 해석학적 경험

(1) 가다며는 역사의 경험이 역사적 지식에 이른다는 점에 동의한다. 그러나 해석학적 경험을 숙고함에 있어서 그는 정상적인 사유노선을 뒤집는데 관심을 두고 있다. 곧 그는 지식으로부터 경험을 파악하지 않고, 오히려 경험으로부터 지식을 파악한다. 우리는 귀납을 알고 있기에 목적으로론적으로 파악된 경험에 친숙하다. 경험이 반복될 때, 우리는 이 경험들을 망라하는 일반적 개념을 추상해낸다. 개념의 장점은 일단 획득된다면,

더 이상 경험이 필요 없다는 것이다. 귀납적 경험은 개념의 지식에서 완성되고, 따라서 개념의 지식이 경험의 목적이다. 경험의 과정은 본질적으로 반복의 경험이며, 경험의 동일성이다. 경험은 모순적 사례를 만나지 않는 동안 타당하다. 부정적 경험이 등장하면, 사람들은 단지 새롭고 긴 과정의 확증에 착수한다. 귀납은 긍정적 경험을 기억하고, 부정적 경험을 망각한다. 하지만 우리가 경험을 결과적 지식의 면에서 파악하지 않고, 그 반대로 지식을 과정적 경험의 면에서 파악한다면, 우리는 지식이 확증의 희망만을 포함하는 게 아님을 안다. 지식은 단순한 반복을 예기하지 않고, 새로운 경험에 기초한 새로운 지식을 예기한다. 따라서 경험은 목적론적으로 최종적 상태라는 면에서가 아니라, 과정이라는 면에서 이해될 수 있다. 어떤 것이 반복되면서 우리에게 다시 만나진다면, 그것은 전혀 경험이 아니다. 어떤 것이 단지 우리의 기대들에 일치하고 어떤 놀랄지 않은 순수한 확증을 제공한다면, 그것은 더 이상 경험을 제공하지 않는다. 말하자면 오직 예기치 않은 확증들만이 인지적으로 유의미하다. 그리고 만약 유의미한 확증들조차 이같이 우리의 기대들에 어긋나는 성질을 갖고 있다면, 우리는 비-확증과 실망이 언제나 경험의 본성에 속한다고 결론을 내릴 수 있을 것이다. 경험을 갖는다는 것이 의미하는 것은 우리가 우리 마음을 바꾼다는 것, 우리를 새로운 상황에 화해시킨다는 것이다.

(2) 가다머는 헤겔을 따라 경험이 본질적으로 부정의 경험임을 강조한다. 그것은 비-확증과 실망 속에 놓여 있다. 우리는 규칙성을 기대하고 불규칙성을 경험한다. 예견가능성을 기대하고 예견불가능성을 경험한다. 우리는 우리의 개념들이 기대하도록 안내하는 것을 기대하는데, 경험이 부정 속에 놓여 있다면, 그것이 부정하는 것은 우리의 개념들이다. 이러한 면에서 개념적 지식은 경험의 목표나 목적이 아니고, 경험의 맞상대이다. 그래서 가다머는 경험의 목적은 지식이 아니라 경험 자체에, 곧 새로운 경험에 대해 열려 있음에 놓여 있다고 제안한다. 경험이 있다는 것은 이것이나 저것을 안다는 것이 아니라, 예기치 않은 것을 어떻게 다루는지를 안다는 것을 의미한다. 완전하게 경험이 있다는 것은 모든 것을

안다는 것이 아니라, 철저하게 독단적이지 않다는 것, 새로운 경험을 갖고 이로부터 배울 준비가 되어있다는 것을 의미한다. 경험이 지식 속에서 종결되지 않는다면, 그 이유는 경험 있다는 것이 단지 종결에 대한 희망을 보존하는데 만 있는 것이 아니라, 새로운 경험에, 예기치 않은 것에, 가능성에, 미래에 대한 개방성 속에서 희망을 모든 종결 너머로까지 확대시킴 속에 놓여 있기 때문이다. 경험 있는 사람은 겪음을 통해 배운다. 그가 배우는 것은 어떤 특별한 것이 아니라, 모든 계획과 예언의 불확실성, 미래를 통제하려는 모든 시도의 좌절, 단일한 개념 속에 포괄하려는 모든 염원으로부터의 실망, 경험의 무한한 과정이다. 경험이 있는 것이 유한성의 의식이며, 이것은 이해를 능가하는 어떤 것이 있다는 것에 대한 이해로서, 역사와 그 자신의 역사성에 대한 의식이다.

3) 경험에 대한 의식의 개방성은 가다며가 해석학적 의식, 영향사적 의식으로 의미하는 것이다. 영향사적 의식은 특히 해석학적 경험을, 즉 역사적 전통에 대한 이해를 요구한다. 해석학적 의식의 개방성은 자신이 여전히 전통으로부터 배울 것을 갖고 있다는 역사학자의 암 속에 놓여 있다. 그래서 해석학적 의식의 개방성은 경험에 대한 개방성을, 특히 이 경우에는 경험 있음을 일반적으로 특징짓는 바인 해석학적 경험에 대한 개방성을 포함하고 있다. 그 반대로 역사학적 의식(역사주의)은 경험에 대해 개방적이지 않고, 따라서 전승을 통해 새로운 경험을 얻을 수도 없다.

#### 2.4.3 해석학의 언어성

(1) 언어는 해석학의 기본조건이다. 왜냐하면 해석학적 대상은 언어이기 때문이다. 해석의 극단적 형태는 소외된 언어들이 통합되는 번역이다. 모든 이해는 해석적 매개를 요구한다. 곧 어떤 번역을 포함한다. 번역의 과정은 하나의 기준을 다른 기준에 부과하는 게 아니다. 번역가의 과정은 원본과 통약적인 표현을 발견하는 것이다. 그러면서 그는 그 자신의 언어의 자원들을 사용할 뿐만이 아니라 확대한다. 번역은 어떤 주어진

언어 속에서 말해질 수 있는 것의 지평을 확대하고, 이러한 확대가 언어들의 융합의 색인이자 가능이다.

가다며는 해석학적 과정의 모델을 대화에서 번역으로 이행시키면서, 이해의 매체도 또한 말해진 언어에서 쓰여 있는 언어로 이행시킨다. 상대방들을 결합하는 것이 공동적 대상, 즉 원본과 번역에 의해 함께 의미된 것(사안)이라는 점에서 번역은 대화의 형식으로 남는다. 번역에서 대화는 텍스트와 해석자 사이에서 진행된다. 일방대화가 아니려면 해석자가 텍스트를 위해 발언해야 한다. 이점은 텍스트가 해석자의 과제에 개방적이라는 것을 의미한다.

해석의 대상은 언어의, 특히 침묵하는 글의 형식 속에서의 전승이다. 비-언어적 전승은, 그것 역시 언어로 이해될 수 있는 한에서, 해석될 수 있다. 그러나 언어적 전승이 특별한 의미로 확정적으로 전통적인데, 왜냐하면 그것은 전승적으로 존재하기 때문이다. 과거의 유적과는 달리 언어적 전통은 전해지기를 중단하면 사라진다. 구어적 전통은 반복에 의한 자극부여를 요구한다. 전승적으로만 존재하는 언어는 과거의 잔여물보다 물리적 직접성을 덜 갖는다. 그래서 시간과 변화를 겪기보다는 그 위에서 변성한다. 언어의 비-직접성은 구어보다 문어에서 실현된다. 종이 책이 아니라 쓰여 있는 말이 전통의 담지자이다. 쓰여 있는 전승은 물리적인 것이 아니라 관념적인 것이다. 문어는 구어가 의존하는 소리와 음향의 직접성으로부터 추상된다. 텍스트를 통해 우리는 과거에 직접 접근한다. 문어는 전승과정 없이 존속할 듯하지만, 해석이 안 되면 급격히 소멸한다. 눈 위의 발자국의 구체성과는 달리 문어의 이념성은 문어가 해석에 절대적으로 의존함을 함축한다. 언어는 쓰여 있음 속에서 자신의 정신성을 획득한다. 물리적 구체로부터 떨어지고 추상된 이성적 기체로서 문자는 정신이다. 읽기에 의해 우리는 과거의 한 순간에 직접 접근한다. 이것은 단편을 통한 부분적 접근이 아니라, 전체에의 접근이다. 이러한 전체가 쓰여 있음을 매개로 전달될 때, 과거는 정신의 항준 성격을 획득한다. 왜냐하면 언제나 누구나가 이용가능하게 되기 때문이다. 그러나 독자에 의존하는데, 왜냐하면 해석되어야 하기 때문이다.

(2) 이해되는 것, 해석된 대상만이 언어 속에 놓여 있는 것이 아니다. 이해 자체가 하나의 언어적 과정이다. 여기서 가다며는 쓰여 있는가에 상관없이 이해의 언어적 본성에 관심을 둔다. 해석으로서, 이해는 어떤 텍스트나 역사적 사건의 의미를 설명하기 위해 낱말들과 개념들을 발견하는 일에 놓여 있다. 대상 속의 어떤 것도 우리가 낱말들과 개념들을 선택하여 적용하는 일을 방해하지 않는다. 하지만 이 경우의 위험은 과거가 현재의 친숙한 언어 아래에 무의식적으로 포섭된다는 것이다. 이런 위험을 아는 경우, 우리는 현재의 개념 틀이나 지시 틀을 과거의 것으로 대체할 수가 있다. 그러나 이 역시 잘못된 것이다. 과거를 현재에 종속시키는 일은 오해에 이른다. 그러나 과거에로 돌아가는 것도 이해에 이르는 것은 아니다. 올바른 이해를 가능케 하는 대안은 지평들의 융합인데, 이것은 언어들의 융합이기도 하다. 우리가 알지 못하는 어떤 것을 텍스트로 하여금 발언할 수 있게 해주는 것이 바로 그러한 과정이다.

해석학은 언어의 표현능력을 확대하고, 그것의 담론의 우주를 확장하는 과정이다. 해석학을 통해 언어는 이전에는 말할 수 없던 것을 말할 수 있게 된다. 마찬가지로 해석은 언어의 역사 속에서 하나의 사건이다. 그러나 그 사실은 주목되지 않을 수 있다. 또한 그 사실은 해석 중에 해석자의 언어에 어떤 것이 생겨나기 때문에 주목되지 않아야 한다.

(3) 언어는 도구 같은 수단이 아닌데, 그것은 용도로부터 떨어져서 그 자체로 존재할 수가 없기 때문이다. 언어를 발언하고 언어를 사물에 적용하는 것 속에 함축된 것보다 더 객관적인 과학, 더 고차적인 언어 의식은 없다. 말할 수 있다는 것은 우리가 의도하는 것을 말할 수 있음과 더 이상 낱말 그 자체를 생각할 필요가 없다는 것을 함축한다. 문법가, 언어학자, 문헌학자, 언어철학자의 작업에도 불구하고, 언어에 대한 무의식은 말하기의 존재의 순수한 양상이기를 중단하지 않는다. 언어에 관해 말할 때조차, 우리의 낱말들은 시야에서 물리나고 의미되는 것만을 표현하면서 스스로는 숨는다. 언어는 그것이 투명하고 자기를 숨기는 때에, 그 자신이 아니라 대상을 드러낼 때에 최대로 존재한다. 언어에 아무런 한계가 없다면, 언어는 단순한 대상이 아니고, 대상이 될 수 있는 모든

것을 포괄한다. 모든 의식은 후설이 보였듯이 어떤 것에 관한 의식이다. 가다며가 암시하는 것은 언어는 의식과 그의 통제를 능가하고, 그 이유는 언어가 모든 대상들에 대한 의식의 조건이기 때문이라는 것이다.



## 제 2 부 철학 지식지도

### 1. 철학자 지식지도

- 토픽명: 한스-게오르그 가다며
- 토픽 ID: con\_gadamer
- 상위 토픽명: 서양현대철학자
- 상위토픽 ID: con\_philosophsers

#### 내부 어커런스

원어 이름: Hans-Georg Gadamer

영어 이름: Hans-Georg Gadamer

생애 요약: 1부 1.1

#### 외부 어커런스

생애 요약: 1부 1.1

생애 해설: 1부 1.2

생애 연보: 1부 1.3

인물 사진:



원어 웹사이트: [http://www.ms.kuki.tus.ac.jp/KMSLab/makita/gdmhp/gdmhp\\_d.html](http://www.ms.kuki.tus.ac.jp/KMSLab/makita/gdmhp/gdmhp_d.html)

영어 웹사이트: <http://www.mythosandlogos.com/>

## Gadamer.html

한국어 웹사이트:

불어 웹사이트: <http://philo.8m.com/philosophe3.html>

일본어 웹사이트: [http://www.ms.kuki.tus.ac.jp/KMSLab/makita/gdmhp/gdmhp\\_j.html](http://www.ms.kuki.tus.ac.jp/KMSLab/makita/gdmhp/gdmhp_j.html)

### 연관 관계

관계된 철학자: 딜타이(con\_dilthey), 하이데거(con\_heidegger),  
하버마스(con\_habermas)

기여한 철학 분야: 미학(con\_aesthetics), 역사철학(con\_his\_phil)

기여한 철학 학파:

기여한 철학 이론: 해석학(con\_hermeneutics),  
존재론(con\_ontology)

주요 저작: 방법과 진리(con\_gadamer\_truth)

## 2. 철학 문헌 지식지도

- 토픽명: 방법과 진리
- 토픽 ID: con\_gadamer\_truth
- 상위 토픽명: 서양현대철학문헌
- 상위 토픽 ID: con\_phil\_texts

### 내부 어커린스

원어 제목: Wahrheit und Methode

영어 제목: Truth and Method

원전 요약: 1부 2.1

원전 초판 출판년도: 1960

## 외부 어커런스

원전 해설: 1부 2

상세 목차: 1부 3

책표지 그림:

원어 디지털 텍스트:

영어 디지털 텍스트:

한국어 디지털 텍스트:

철학 문헌 내용 토픽맵: con\_gadamer\_truth\_km.xtm

## 연관 관계

저자: 한스-게오르그 가다며(con\_gadamer)

관계된 철학자: 딜타이(con\_dilthey), 하이데거(con\_heidegger),  
하버마스(con\_habermas)

기여한 철학 분야: 미학(con\_aesthetics), 역사철학(con\_his\_phil)

기여한 철학 학파:

기여한 철학 이론: 해석학(con\_hermeneutics),  
존재론(con\_ontology)

## 3. 철학 용어 지식지도

### 3.1 방법

- 토픽명: 방법(방법과 진리)
- 토픽 ID: t1
- 상위 토픽명: 방법
- 상위 토픽 ID: t\_con\_method

## 내부 어커런스

원어 용어: Methode

영어 용어: method

한자 표기: 方法

용어 설명: 3부 1.1.1.1

## 외부 어커런스

용어 설명: 3부 1.1.1.1

## 연관 관계

사용한 철학자: 한스-게오르그 가다머(con\_gadamer)

사용한 철학 문헌: 진리와 방법(con\_gadamer\_truth)

사용한 내용 토픽: 방법(c1.1.1.1)

## 3.2 육성

• 토픽명: 육성(방법과 진리)

• 토픽 ID: t2

• 상위 용어 토픽명: 육성

• 상위 용어 토픽 ID: t\_con\_bildung

## 내부 어커런스

원어 용어: Bildung

영어 용어: culture

한자 표기: 育成

용어 설명: 3부 1.1.1.2.1

## 외부 어커런스

용어 설명: 3부 1.1.1.2.1

### 연관 관계

사용한 철학자: 한스-게오르그 가다며(con\_gadamer)

사용한 철학 문헌: 진리와 방법(con\_gadamer\_truth)

사용한 내용 토픽: 육성(c1.1.1.2.1)

## 3.3 공동감각

• 토픽명: 공동감각(방법과 진리)

• 토픽 ID: t3

• 상위 용어 토픽명: 공동감각

• 상위 용어 토픽 ID: t\_con\_common\_sense

## 내부 어커런스

원어 용어: sensus communis

영어 용어: common sense

한자 표기: 共同感覺

용어 설명: 3부 1.1.1.2.2

## 외부 어커런스

용어 설명: 3부 1.1.1.2.2

### 연관 관계

사용한 철학자: 한스-게오르그 가다며(con\_gadamer)

사용한 철학 문헌: 진리와 방법(con\_gadamer\_truth)

사용한 내용 토픽: 공동감각(c1.1.1.2.2)

### 3.4 판단력

- 토픽명: 판단력(방법과 진리)
- 토픽 ID: t4
- 상위 용어 토픽명: 판단력
- 상위 용어 토픽 ID: t\_con\_judgement

#### 내부 어커런스

원어 용어: Urteilskraft

영어 용어: judgement

한자 표기: 判斷力

용어 설명: 3부 1.1.1.2.3

#### 외부 어커런스

용어 설명: 3부 1.1.1.2.3

#### 연관 관계

사용한 철학자: 한스-게오르그 가다머(con\_gadamer)

사용한 철학 문헌: 진리와 방법(con\_gadamer\_truth)

사용한 내용 토픽: 판단력(c1.1.1.2.3)

### 3.5 취미

- 토픽명: 취미(방법과 진리)
- 토픽 ID: t5
- 상위 용어 토픽명: 취미
- 상위 용어 토픽 ID: t\_con\_taste

## **내부 어커런스**

원어 용어: Geschmack

영어 용어: taste

한자 표기: 趣味

용어 설명: 3부 1.1.1.2.4

## **외부 어커런스**

용어 설명: 3부 1.1.1.2.4

## **연관 관계**

사용한 철학자: 한스-게오르그 가다며(con\_gadamer)

사용한 철학 문헌: 진리와 방법(con\_gadamer\_truth)

사용한 내용 토픽: 취미(c1.1.1.2.4)

## **3.6 미학**

- 토픽명: 미학(방법과 진리)
- 토픽 ID: t6
- 상위 용어 토픽명: 미학
- 상위 용어 토픽 ID: con\_aesthetics

## **내부 어커런스**

원어 용어: Aesthetik

영어 용어: aesthetics

한자 표기: 美學

용어 설명: 3부 1.1.2.1

## **외부 어커런스**

용어 설명: 3부 1.1.2.1

### **연관 관계**

사용한 철학자: 한스-게오르그 가다며(con\_gadamer)

사용한 철학 문헌: 진리와 방법(con\_gadamer\_truth)

사용한 내용 토픽: 미학(c1.1.2.1)

## **3.7 천재**

- 토픽명: 천재(방법과 진리)
- 토픽 ID: t7
- 상위 용어 토픽명: 천재
- 상위 용어 토픽 ID: t\_con\_genius

## **내부 어커런스**

원어 용어: Genie

영어 용어: genius

한자 표기: 天才

용어 설명: 3부 1.1.2.2

## **외부 어커런스**

용어 설명: 3부 1.1.2.2

### **연관 관계**

사용한 철학자: 한스-게오르그 가다며(con\_gadamer)

사용한 철학 문헌: 진리와 방법(con\_gadamer\_truth)

사용한 내용 토픽: 천재(c1.1.2.2)

### 3.8 체험

- 토픽명: 체험(방법과 진리)
- 토픽 ID: t8
- 상위 용어 토픽명: 체험
- 상위 용어 토픽 ID: t\_con\_erlebnis

#### 내부 어커런스

원어 용어: Erlebnis

영어 용어: erlebnis

한자 표기: 體驗

용어 설명: 3부 1.1.2.2.2

#### 외부 어커런스

용어 설명: 3부 1.1.2.2.2

#### 연관 관계

사용한 철학자: 한스-게오르그 가다머(con\_gadamer)

사용한 철학 문헌: 진리와 방법(con\_gadamer\_truth)

사용한 내용 토픽: 체험(c1.1.2.2.2)

### 3.9 놀이

- 토픽명: 놀이(방법과 진리)
- 토픽 ID: t9
- 상위 용어 토픽명: 놀이
- 상위 용어 토픽 ID: t\_con\_play

## **내부 어커런스**

원어 용어: Spiel

영어 용어: play

한자 표기:

용어 설명: 3부 1.2.1

## **외부 어커런스**

용어 설명: 3부 1.2.1

## **연관 관계**

사용한 철학자: 한스-게오르그 가다머(con\_gadamer)

사용한 철학 문헌: 진리와 방법(con\_gadamer\_truth)

사용한 내용 토픽: 놀이(c1.2.1)

## **3.10 시간성**

• 토픽명: 시간성(방법과 진리)

• 토픽 ID: t10

• 상위 용어 토픽명: 시간성

• 상위 용어 토픽 ID: t\_con\_temporality

## **내부 어커런스**

원어 용어: Zeitlichkeit

영어 용어: temporality

한자 표기: 時間性

용어 설명: 3부 1.2.1.3

## 외부 어커런스

용어 설명: 3부 1.2.1.3

### 연관 관계

사용한 철학자: 한스-게오르그 가다며(con\_gadamer)

사용한 철학 문헌: 진리와 방법(con\_gadamer\_truth)

사용한 내용 토픽: 시간성(c1.2.1.3)

### 3.11 그림

• 토픽명: 그림(방법과 진리)

• 토픽 ID: t11

• 상위 용어 토픽명: 그림

• 상위 용어 토픽 ID: t\_con\_picture

## 내부 어커런스

원어 용어: Bild

영어 용어: picture

한자 표기:

용어 설명: 3부 1.2.2.1

## 외부 어커런스

용어 설명: 3부 1.2.2.1

### 연관 관계

사용한 철학자: 한스-게오르그 가다며(con\_gadamer)

사용한 철학 문헌: 진리와 방법(con\_gadamer\_truth)

사용한 내용 토픽: 그림(c1.2.2.1)

### 3.12 문학

- 토픽명: 문학(방법과 진리)
- 토픽 ID: t12
- 상위 용어 토픽명: 문학
- 상위 용어 토픽 ID: t\_con\_literature

#### 내부 어커런스

원어 용어: Literatur

영어 용어: literature

한자 표기: 文學

용어 설명: 3부 1.2.2.3

#### 외부 어커런스

용어 설명: 3부 1.2.2.3

#### 연관 관계

사용한 철학자: 한스-게오르그 가다머(con\_gadamer)

사용한 철학 문헌: 진리와 방법(con\_gadamer\_truth)

사용한 내용 토픽: 문학(c1.2.2.3)

### 3.13 역사성

- 토픽명: 역사성 (방법과 진리)
- 토픽 ID: t13
- 상위 용어 토픽명: 역사성
- 상위 용어 토픽 ID: t\_con\_historicality

## **내부 어커런스**

원어 용어: Geschichtlichkeit

영어 용어: historicality

한자 표기: 歷史性

용어 설명: 3부 2.2.1

## **외부 어커런스**

용어 설명: 3부 2.2.1

## **연관 관계**

사용한 철학자: 한스-게오르그 가다며(con\_gadamer)

사용한 철학 문헌: 진리와 방법(con\_gadamer\_truth)

사용한 내용 토픽: 역사성(c2.2.1)

## **3.14 순환**

- 토픽명: 순환(방법과 진리)
- 토픽 ID: t14
- 상위 용어 토픽명: 순환
- 상위 용어 토픽 ID: t\_con\_circle

## **내부 어커런스**

원어 용어: Zirkel

영어 용어: circle

한자 표기: 循環

용어 설명: 3부 2.2.1.1

## 외부 어커런스

용어 설명: 3부 2.2.1.1

### 연관 관계

사용한 철학자: 한스-게오르그 가다며(con\_gadamer)

사용한 철학 문헌: 진리와 방법(con\_gadamer\_truth)

사용한 내용 토픽: 순환(c2.2.1.1)

## 3.15 선입견

- 토픽명: 선입견(방법과 진리)
- 토픽 ID: t15
- 상위 용어 토픽명: 선입견
- 상위 용어 토픽 ID: t\_con\_prejudice

## 내부 어커런스

원어 용어: Vorurteil

영어 용어: prejudice

한자 표기: 先入見

용어 설명: 3부 2.2.1.1

## 외부 어커런스

용어 설명: 3부 2.2.1.1

### 연관 관계

사용한 철학자: 한스-게오르그 가다며(con\_gadamer)

사용한 철학 문헌: 진리와 방법(con\_gadamer\_truth)

사용한 내용 토픽: 선입견(c2.2.1.1)

### 3.16 권위

- 토픽명: 권위(방법과 진리)
- 토픽 ID: t16
- 상위 용어 토픽명: 권위
- 상위 용어 토픽 ID: t\_con\_authority

#### 내부 어커런스

원어 용어: Authorität

영어 용어: authority

한자 표기: 權威

용어 설명: 3부 2.2.1.2.1

#### 외부 어커런스

용어 설명: 3부 2.2.1.2.1

#### 연관 관계

사용한 철학자: 한스-게오르그 가다머(con\_gadamer)

사용한 철학 문헌: 진리와 방법(con\_gadamer\_truth)

사용한 내용 토픽: 권위(c2.2.1.2.1)

### 3.17 영향사

- 토픽명: 영향사(방법과 진리)
- 토픽 ID: t17
- 상위 용어 토픽명: 영향사
- 상위 용어 토픽 ID: t\_con\_history\_effect

## **내부 어커런스**

원어 용어: Wirkungsgeschichte

영어 용어: history of effect

한자 표기: 影響史

용어 설명: 3부 2.2.1.4

## **외부 어커런스**

용어 설명: 3부 2.2.1.4

## **연관 관계**

사용한 철학자: 한스-게오르그 가다머(con\_gadamer)

사용한 철학 문헌: 진리와 방법(con\_gadamer\_truth)

사용한 내용 토픽: 영향사(c2.2.1.4)

## **3.18 적용**

- 토픽명: 적용(방법과 진리)
- 토픽 ID: t18
- 상위 용어 토픽명: 적용
- 상위 용어 토픽 ID: t\_con\_application

## **내부 어커런스**

원어 용어: Anwendung

영어 용어: application

한자 표기: 適用

용어 설명: 3부 2.2.2.1

## 외부 어커런스

용어 설명: 3부 2.2.2.1

### 연관 관계

사용한 철학자: 한스-게오르그 가다며(con\_gadamer)

사용한 철학 문헌: 진리와 방법(con\_gadamer\_truth)

사용한 내용 토픽: 적용(c2.2.2.1)

## 3.19 반성

- 토픽명: 반성(방법과 진리)
- 토픽 ID: t19
- 상위 용어 토픽명: 반성
- 상위 용어 토픽 ID: t\_con\_reflection

## 내부 어커런스

원어 용어: Reflexion

영어 용어: reflection

한자 표기: 反省

용어 설명: 3부 2.2.3.1

## 외부 어커런스

용어 설명: 3부 2.2.3.1

### 연관 관계

사용한 철학자: 한스-게오르그 가다며(con\_gadamer)

사용한 철학 문헌: 진리와 방법(con\_gadamer\_truth)

사용한 내용 토픽: 반성(c2.2.3.1)

### 3.20 해석학

- 토픽명: 해석학(방법과 진리)
- 토픽 ID: t20
- 상위 용어 토픽명: 해석학
- 상위 용어 토픽 ID: con\_hermeneutics

#### 내부 어커런스

원어 용어: Hermeneutik  
영어 용어: hermeneutics  
한자 표기: 解釋學  
용어 설명: 3부 3.1

#### 외부 어커런스

용어 설명: 3부 3.1

#### 연관 관계

사용한 철학자: 한스-게오르그 가다머(con\_gadamer)  
사용한 철학 문헌: 진리와 방법(con\_gadamer\_truth)  
사용한 내용 토픽: 해석학(c3.1)

### 3.21 언어

- 토픽명: 언어(방법과 진리)
- 토픽 ID: t21
- 상위 용어 토픽명: 언어
- 상위 용어 토픽 ID: t\_con\_language

## 내부 어커런스

원어 용어: Sprache

영어 용어: language

한자 표기: 言語

용어 설명: 3부 3.2

## 외부 어커런스

용어 설명: 3부 3.2

### 연관 관계

사용한 철학자: 한스-제오르그 가다며(con\_gadamer)

사용한 철학 문헌: 진리와 방법(con\_gadamer\_truth)

사용한 내용 토픽: 언어(c3.2)

## 4. 철학 문헌 내용 지식지도

### 1. 예술경험에서의 진리문제

#### 1.1 미적 차원을 넘어서기

##### 1.1.1 인문주의의 전통

###### 1.1.1.1 방법의 문제

###### 1.1.1.2 인문주의의 주요개념

###### 1.1.1.2.1 육성

###### 1.1.1.2.2 공동감각

###### 1.1.1.2.3 판단력

###### 1.1.1.2.4 취미

#### 1.1.2 미학의 주관화

- 1.1.2.1 칸트 미학에서의 취미론과 천재론
- 1.1.2.1.1 취미의 초월적 특징
- 1.1.2.1.2 자유미와 부속미
- 1.1.2.1.3 미의 이상
- 1.1.2.1.4 미에 대한 관심
- 1.1.2.1.5 취미와 천재의 관계
- 1.1.2.2 천재 미학과 체험개념
- 1.1.2.2.1 천재개념의 부각
- 1.1.2.2.2 체험 용어의 역사
- 1.1.2.3 체험예술의 한계: 알레고리의 권리회복
- 1.1.3 예술의 진리 물음
- 1.1.3.1 미적 교양의 문제점
- 1.1.3.2 미적 의식의 추상작용에 대한 비판
- 1.2 예술작품의 존재론
- 1.2.1 놀이라는 실마리
- 1.2.1.1 놀이개념
- 1.2.1.2 형성체로의 변화와 총체적 매개
- 1.2.1.3 놀이에서의 미적인 것의 시간성
- 1.2.1.4 비극적인 것의 범례
- 1.2.2 미적, 해석학적 귀결들
- 1.2.2.1 그림의 존재기능
- 1.2.2.2 기회적인 것과 장식적인 것
- 1.2.2.3 문학의 경계설정
- 1.2.2.4 해석학적 과제인 재구성과 통합

## 2. 정신과학에서의 이해에로 진리문제를 확대

- 2.1 역사적인 준비
- 2.1.1 역사학에 대한 낭만주의적 해석학 적용의 의문성
- 2.1.1.1 계몽주의와 낭만주의 사이에서의 해석학의 본질변화

(e2.1.1.1.0.1 / q2.1.1.1.0.2)

2.1.1.1.1 낭만주의 해석학의 이전역사 (e2.1.1.1.1)

/ q2.1.1.1.1.2 / e2.1.1.1.1.3 / q2.1.1.1.1.4

/ e2.1.1.1.1.5 / q2.1.1.1.1.6 / e2.1.1.1.1.7

/ q2.1.1.1.1.8 / q2.1.1.1.1.9 / q2.1.1.1.1.9.1

/ e2.1.1.1.1.9.2 / q2.1.1.1.1.9.3)

2.1.1.1.2 슬라이어마허의 보편적 해석학 구상 (e2.1.1.1.2.1)

/ q2.1.1.1.2.2 / e2.1.1.1.2.3 / q2.1.1.1.2.4

/ e2.1.1.1.2.5 / q2.1.1.1.2.6)

2.1.1.2 낭만주의적 해석학에 연결된 역사학파

2.1.1.2.1 보편사라는 이상에 맞선 난점 (e2.1.1.2.1.1)

/ q2.1.1.2.1.2 / e2.1.1.2.1.3 / q2.1.1.2.1.4

/ e2.1.1.2.1.5 / q2.1.1.2.1.6 / e2.1.1.2.1.7

/ q2.1.1.2.1.8 / e2.1.1.2.1.9 / q2.1.1.2.1.9.1

/ e2.1.1.2.1.9.2 / q2.1.1.2.1.9.3)

2.1.1.2.2 랑케의 역사학적 세계관 (e2.1.1.2.2.1)

/ q2.1.1.2.2.2 / e2.1.1.2.2.3 / q2.1.1.2.2.4

/ e2.1.1.2.2.5 / q2.1.1.2.2.6 / e2.1.1.2.2.7

/ q2.1.1.2.2.8 / e2.1.1.2.2.9 / q2.1.1.2.2.9.1)

2.1.1.2.3 드로이젠에서의 역사학과 해석학의 관계

(e2.1.1.2.3.1 / q2.1.1.2.3.2 / e2.1.1.2.3.3

/ q2.1.1.2.3.4)

2.1.2 역사주의의 난점에 빠진 딜타이

2.1.2.1 역사의 인식론적 문제로부터 정신과학의 해석학적 정초로

(e2.1.2.1.1 / q2.1.2.1.2 / e2.1.2.1.3

/ q2.1.2.1.4 / e2.1.2.1.5 / q2.1.2.1.6

/ e2.1.2.1.7 / q2.1.2.1.8 / e2.1.2.1.9

/ q2.1.2.1.9.1 / e2.1.2.1.9.2 / q2.1.2.1.9.3

/ e2.1.2.1.9.4 / q2.1.2.1.9.5)

2.1.2.2 딜타이의 역사학적 의식의 분석 속의 학문과 생철학의 분리  
(e2.1.2.2.1 / q2.1.2.2.2 / e2.1.2.2.3 / q2.1.2.2.4  
/ e2.1.2.2.5 / q2.1.2.2.6 / e2.1.2.2.7  
/ q2.1.2.2.8 / e2.1.2.2.9 / q2.1.2.2.9.1  
/ e2.1.2.2.9.2)

2.1.3 현상학적 연구를 통한 인식론적 물음의 극복

2.1.3.1 후설과 요크 백작의 생 개념 (e2.1.3.1.1 / q2.1.3.1.2  
/ e2.1.3.1.3 / q2.1.3.1.4 / e2.1.3.1.5  
/ q2.1.3.1.6 / e2.1.3.1.7 / q2.1.3.1.8  
/ e2.1.3.1.9 / q2.1.3.1.9.1 / e2.1.3.1.9.2  
/ q2.1.3.1.9.3 / e2.1.3.1.9.4)

2.1.3.2 하이데거의 해석학적 현상학 구상 (e2.1.3.2.1

/ q2.1.3.2.2 / e2.1.3.2.3 / q2.1.3.2.4 / e2.1.3.2.5  
/ q2.1.3.2.6 / e2.1.3.2.7 / q2.1.3.2.8)

2.2 해석학적 경험이론의 특징들

2.2.1 해석학적 원리로 고양된 이해의 역사성

2.2.1.1 해석학적 순환과 선입견의 문제

2.2.1.1.1 하이데거가 밝혀낸 이해의 선-구조 (e2.2.1.1.1.1  
/ q2.2.1.1.1.2 / e2.2.1.1.1.3 / q2.2.1.1.1.4)

2.2.1.1.2 선입견에 대한 계몽주의의 불신 (e2.2.1.1.2.1  
/ q2.2.1.1.2.2 / e2.2.1.1.2.3 / q2.2.1.1.2.4)

2.2.1.2 이해의 조건인 선입견

2.2.1.2.1 권위와 전통의 복권 (e2.2.1.2.1.1 / q2.2.1.2.1.2  
/ e2.2.1.2.1.3 / q2.2.1.2.1.4 / e2.2.1.2.1.5  
/ q2.2.1.2.1.6 / e2.2.1.2.1.7 / q2.2.1.2.1.8  
/ e2.2.1.2.1.9 / q2.2.1.2.1.9.1)

2.2.1.2.2 고전적인 것의 예 (e2.2.1.2.2.1 / q2.2.1.2.2.2  
/ e2.2.1.2.2.3 / q2.2.1.2.2.4 / e2.2.1.2.2.5  
/ q2.2.1.2.2.6)

2.2.1.3 시대간격의 해석학적 의미 (e2.2.1.3.1 / q2.2.1.3.2  
/ e2.2.1.3.3 / q2.2.1.3.4)

2.2.1.4 영향사의 원리 (e2.2.1.4.1 / q2.2.1.4.2 / e2.2.1.4.3  
/ q2.2.1.4.4 / e2.2.1.4.5 / q2.2.1.4.6)

## 2.2.2 해석학적 근본문제의 재획득

2.2.2.1 적용의 해석학적 문제 (e2.2.2.1.1 / q2.2.2.1.2  
/ e2.2.2.1.3 / q2.2.2.1.4 / e2.2.2.1.5  
/ q2.2.2.1.6)

2.2.2.2 아리스토텔레스의 해석학적 현실성 (e2.2.2.2.1  
/ q2.2.2.2.2 / e2.2.2.2.3 / q2.2.2.2.4 / e2.2.2.2.5  
/ q2.2.2.2.6)

2.2.2.3 법학적 해석학의 모범적 의미 (e2.2.2.3.1 / q2.2.2.3.2  
/ e2.2.2.3.3 / q2.2.2.3.4 / e2.2.2.3.5 / q2.2.2.3.6)

## 2.2.3 영향사적 의식의 분석

2.2.3.1 반성철학의 한계 (e2.2.3.1.1 / q2.2.3.1.2  
/ e2.2.3.1.3 / q2.2.3.1.4)

2.2.3.2 경험의 개념과 해석학적 경험의 본질 (e2.2.3.2.1  
/ q2.2.3.2.2 / e2.2.3.2.3 / q2.2.3.2.4 / e2.2.3.2.5  
/ q2.2.3.2.6 / e2.2.3.2.7 / q2.2.3.2.8 / e2.2.3.2.9  
/ q2.2.3.2.9.1 / e2.2.3.2.9.2 / q2.2.3.2.9.3)

## 2.2.3.3 물음의 해석학적 우위

2.2.3.3.1 플라톤적 변증법의 모범 (e2.2.3.3.1.1  
/ q2.2.3.3.1.2 / e2.2.3.3.1.3 / q2.2.3.3.1.4  
/ e2.2.3.3.1.5 / q2.2.3.3.1.6 / e2.2.3.3.1.7  
/ q2.2.3.3.1.8 / e2.2.3.3.1.9 / q2.2.3.3.1.9.1)

2.2.3.3.2 물음과 대답의 논리 (e2.2.3.3.2.1 / q2.2.3.3.2.2  
/ e2.2.3.3.2.3 / q2.2.3.3.2.4 / e2.2.3.3.2.5  
/ q2.2.3.3.2.6 / e2.2.3.3.2.7 / q2.2.3.3.2.8  
/ e2.2.3.3.2.9 / q2.2.3.3.2.9.1)

**3. 언어를 단서로 한 해석학의 존재론적 적용(e301 / q302 / e303  
/ e304 / e305 / e306 / q307)**

**3.1 해석학적 경험의 매체로서의 언어**

**3.1.1 해석학적 대상의 규정으로서의 언어성 (e3.1.1.1**

/ q3.1.1.2 / e3.1.1.3 / q3.1.1.4 / e3.1.1.5 / q3.1.1.6  
/ e3.1.1.7 / q3.1.1.8 / e3.1.1.9 / q3.1.1.9.1)

**3.1.2 해석학적 수행의 규정으로서의 언어성 (e3.1.2.1**

/ q3.1.2.2 / e3.1.2.3 / q3.1.2.4 / e3.1.2.5  
/ q3.1.2.6 / e3.1.2.7 / q3.1.2.8 / e3.1.2.9  
/ q3.1.2.9.1 / e3.1.2.9.2 / q3.1.2.9.3 / e3.1.2.9.4  
/ q3.1.2.9.5)

**3.2 서양사상사에 의한 언어 개념의 각인**

**3.2.1 언어와 로고스 (e3.2.1.1 / q3.2.1.2**

/ e3.2.1.3 / q3.2.1.4 / e3.2.1.5 / q3.2.1.6  
/ e3.2.1.7 / q3.2.1.8 / e3.2.1.9 / q3.2.1.9.1  
/ e3.2.1.9.2 / q3.2.1.9.3 / e3.2.1.9.4 / q3.2.1.9.5  
/ e3.2.1.9.6)

**3.2.2 언어와 말 (e3.2.2.1 / q3.2.2.2 / e3.2.2.3 / q3.2.2.4**

/ e3.2.2.5 / q3.2.2.6 / e3.2.2.7 / q3.2.2.8 / e3.2.2.9  
/ q3.2.2.9.1)

**3.2.3 언어와 개념형성 (e3.2.3.1 / q3.2.3.2 / e3.2.3.3**

/ q3.2.3.4 / e3.2.3.5 / q3.2.3.6 / e3.2.3.7  
/ q3.2.3.8)

**3.3 해석학적 존재론의 지평으로서의 언어**

**3.3.1 세계경험으로서의 언어(e3.3.1.1 / q3.3.1.2**

/ e3.3.1.3 / q3.3.1.4 / e3.3.1.5 / q3.3.1.6  
/ e3.3.1.7 / q3.3.1.8 / e3.3.1.9 / q3.3.1.9.1  
/ e3.3.1.9.2 / q3.3.1.9.3 / e3.3.1.9.4 / q3.3.1.9.5  
/ e3.3.1.9.6 / q3.3.1.9.7

/ e3.3.1.9.8 / q3.3.1.9.9)

3.3.2 언어의 중심과 그 사변적 구조 (e3.3.2.1 / q3.3.2.2 /

/ e3.3.2.3 / q3.3.2.4 / e3.3.2.5 / q3.3.2.6

/ e3.3.2.7 / q3.3.2.8 / e3.3.2.9 / q3.3.2.9.1

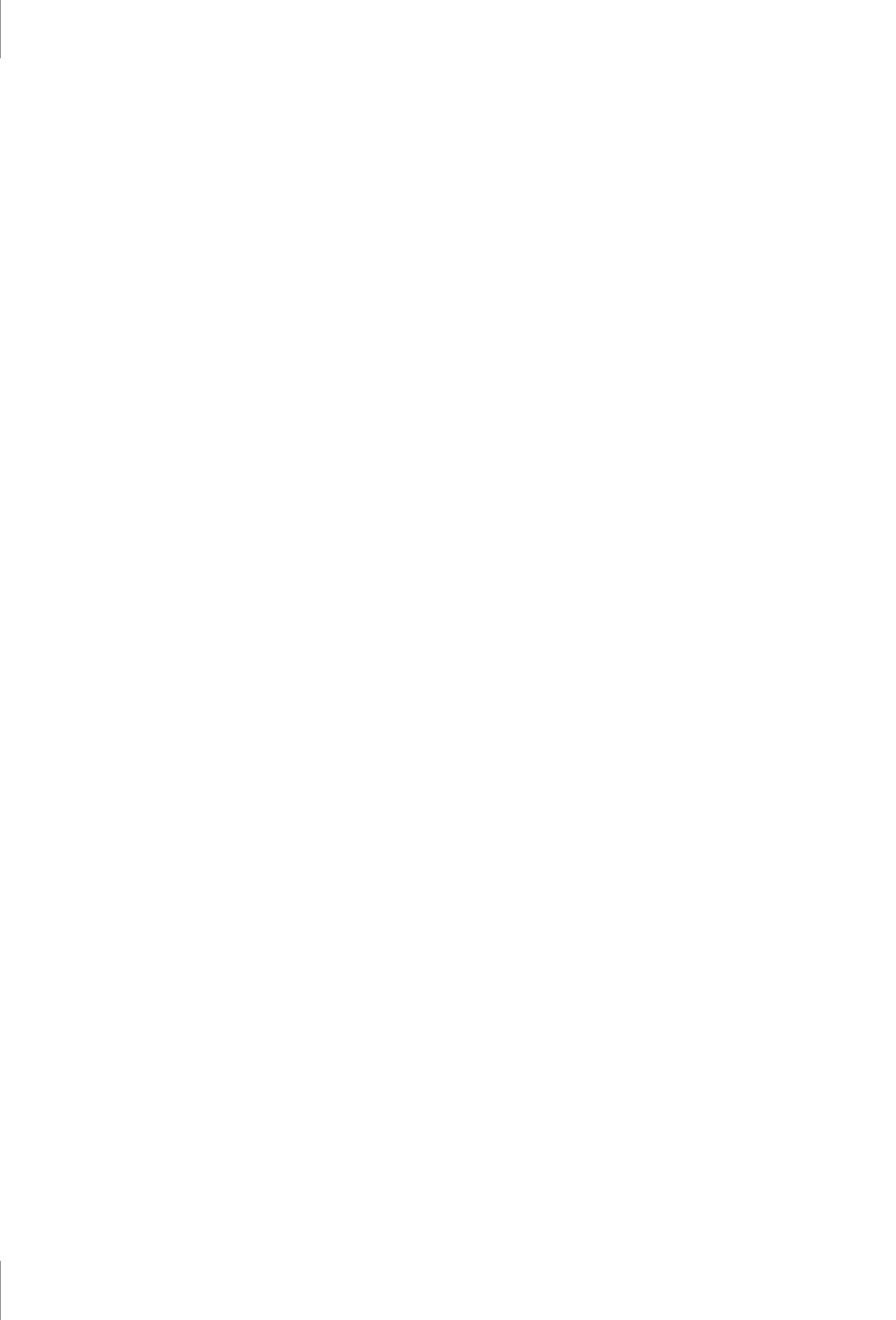
/ e3.3.2.9.2 / q3.3.2.9.3 / e3.3.2.9.4 / q3.3.2.9.5

3.3.3 해석학의 보편적 측면 (e3.3.3.1 / q3.3.3.2 / e3.3.3.3

/ q3.3.3.4 / e3.3.3.5 / q3.3.3.6 / e3.3.3.7

/ q3.3.3.8 / e3.3.3.9 / q3.3.3.9.1 / e3.3.3.9.2

/ q3.3.3.9.3 / e3.3.3.9.4 / q3.3.3.9.5)



## 제 3 부 『진리와 방법』 내용 분석 연구

### 2. 정신과학에서의 이해에로 진리문제를 확대

#### 2.1 역사적 준비

##### 2.1.1 역사학에 대한 낭만주의적 해석학 적용의 의문성

###### 2.1.1.1 계몽주의와 낭만주의 사이에서의 해석학의 본질 변화

(e2.1.1.1.0.1) 가다며는 종교개혁으로부터 20세기에 이르기까지의 해석학의 역사를 딜타이와 다르게 그 나름의 방식으로 전개한다. 그의 미학 비판은 예술이 아름다울 뿐만이 아니라 참될 수 있다는 전제에 바탕을 둔다. 마찬가지로 그의 역사주의에 대한 비판의 핵심은 예술사만이 아니라 역사 일반이 진리의 원천이라는 전제에 있다. 가다며는 슐라이어마허보다 헤겔을 따르면서 재구성 개념보다 매개 개념을 강조한다. 그런 까닭에 그가 보는 해석학의 역사는 딜타이의 것과 다소 다르다. 가다며는 역사학적 해석학이 헤겔에 대한 반동임에도 불구하고, 그의 영향에서 결국 벗어날 수 없다고 본다. 그래서 그는 해석학의 역사를 딜타이의 방식으로, 곧 도그마로부터의 점진적 해방으로 구성할 수가 없다. 가다며와 딜타이의 불일치는, 단지 그 같은 해방이 그의 견해로 볼 때 결코 일어나지 않았다는 사실에 놓여있는 것도 아니고, 심지어 그것이 결코 일어날 수 없었다는 사실에 놓여있는 것도 아니다. 오히려 가다며가 제시하는 것은, 비록 해석이 도그마로부터 실제로 해방되었다손 치더라도, 그것

은 딜타이가 생각한 점층적인 해방이 아니고, 오히려 해석 자체의 불구화였으리라는 것이다.

(q2.1.1.0.2) 해석학의 역사는 도그마적 편견들로부터 역사학적 이해가 자유롭게 됨 속에서 자신을 완성하는 게 아니고, 그래서 사람들은 해석학의 등장을 더 이상 딜타이가 슬라이어마허를 따르면서 해석학을 그 아래서 제시했던 그런 측면에서 볼 수 없게 될 것이다.(177)

#### 2.1.1.1.1 낭만주의 해석학의 이전역사

(e2.1.1.1.1.1) 비판적인 뜻으로 말해지는 도그마적 해석이란 ‘강요된’ 해석이다. 여기서 강요된 해석이 틀린 해석을 의미한다면, 그것은 변호될 필요가 없다. 하지만 ‘강요된’ 해석이라는 말은 그 해석이 옳은지 그른지에 대해 현실적으로 아무 말도 하는 게 아니다. 따라서 강요된 해석 내지 도그마적 해석이 문제시된다. 도그마적 해석이란 말은 ‘우리가 해석에로 강제된다’는 것을 함축하거나 아니면 ‘우리가 해석을 텍스트에 강요한다’는 것을 함축한다. 후자의 경우에 우리를 그렇게 하도록 내모는 힘은 텍스트를 참된 것으로, 곧 우리가 알고 있는 진리에 알맞은 것으로 이해하도록 하는 압력이다. 우리는 텍스트를 우리의 믿음들과 우리의 도그마들과 통합시키고, 우리의 해석 전통들과 통합시킨다. 사실상 우리의 도그마들을 텍스트에 강요함에 의해서만 우리의 도그마들 자체가 검사될 수 있고, 필요할 경우 오류화된다. 그래서 가다며는 도그마적 해석을 어떤 점들에서는 불가피하게 필요하고 심지어 바랄만한 것으로 간주한다. 일찍이 류터는 트리텐틴 신학자들이 주장하는 것인 해석을 위한 전통의 필요성에 맞서 ‘오직 성서’라는 원칙을 옹호했다. 이때 그는 첫째 의미의 도그마적 해석을, 곧 도그마적 전통, 이른바 교부들의 전통에 의해 해석으로 강요되는 것을 거부한다. 그가 교부들의 권위에 저항하는 것은 그가 두 번째 의미에서의 도그마적 해석, 곧 해석을 텍스트에 강요하는 것을 긍정하기 때문이다. 왜냐하면 그는 확실히 성서를 참된 것으로 이해하려는 목표를 갖고 있기 때문이다. 하지만 그의 해석에 문제가 없었던 것은

아니다. 그 문제는 그 둘이 분리되기가 어렵다는 점에 있다. 루터의 원칙은 성서가 그것의 문자적 의미에 따라 저절로 그 자신을 통해 해석될 수 있다는 것이다. 그러나 이 문자적 의미는 모든 부분에 있어서 직접적으로 접근가능한 것이 아니다. 그래서 거기에 도달하려면, 부분이 전체의 의미의 입장에서 이해되어야만 한다. 이러한 이해과정은 성서가 그 자체로 하나의 전체라는 점을 가정한다. 그러나 이 가정은 자신의 적법성을 오직 동일한 교부적 전통으로부터만 얻는다. 이런 면에서 딜타이가, 개혁해석학이 자신을 전통과 도그마적 기반으로부터 전면적으로 해방하지 못했다는 것을 보이는 일은 어렵지 않다. 그리고 그 점은 사실이었다.

(q2.1.1.1.1.2) 개혁적 신학이 성서의 해석을 위해 이러한 원칙[전체로부터 부분을 해석]에 의거하고 있다는 점에서, 그러한 신학은 그 나름대로 도그마적으로 정초된 하나의 전제에 묶여 있다. 그 신학은 성서 자체가 하나의 통일성이라는 것을 전제한다. 18c에 생겨난 역사학적 입장에서 판단했을 때, 개혁적 신학도 역시 도그마적이며, 그래서 한 텍스트의 상대적 맥락을, 그것의 특수한 목적을, 그것의 구성을 그때마다 특히 염두에 두는 그런 건전한 개별해석의 길을 차단한다.(179-180)

(e2.1.1.1.1.3) 딜타이에 따르면, 부분이 전체의 면에서 읽혀지는 것은 충분하지 않다. 성서의 통일성이라는 도그마로부터의 해방은 성서가 그것의 구성의 더 큰 역사적 맥락 속에서 읽혀질 것을 요구한다. 개별적 텍스트가 아니라, 역사의 전체성이 딜타이에게 각 요소가 그것에 상대적으로 자신의 의미를 얻게 되는 그런 전체이다. 그래서 그는 역사학자는 모든 것을 이해하는 일종의 문헌학자라고 파악한다. 그러나 무엇이 역사의 전체성을 보장하는가? 역사 자체가 어떤 텍스트보다 더 통합적인 통일성을 포괄한다는 것은 분명한가? 이런 의문에 기초해서 본다면, 딜타이는 통일적 역사관에 있어서 승인되지 않은 헤겔적 전통들에 의해 독단적으로 유도되고 있을 수 있다. 딜타이에게 있어서 해석학은 도그마와의 끈으로부터 자유롭게 되고, 역사적 도구, 곧 편견 없는 방법으로 나타날 때, 제대로 된 해석학이 된다. 신학에 있어서, 과거의 진리

주장으로부터의 이러한 자유는 성서의 해석이 더 이상 선교의 선포가 아니라는 것을 의미한다. 문헌학에 있어서 그것이 의미하는 것은 고전의 해석이 더 이상 모방이나 경쟁이 아니라는 것이다. 왜냐하면 고전은 모범적 모델이라는 자신의 의미를 상실했기 때문이다. 도그마에 기여하기를 중단하고 해석의 보편적 도구로 됨 속에서 해석학은 이해로의 안내자라는 자신의 이전의 기능을, 곧 이해로 하여금 기회적인(특정한 경우에 발생하는) 문제들과 장애들을 넘어서도록 돋는 기능을 넘어선다.

(q2.1.1.1.4) 딜타이의 눈으로 볼 때, 해석학은 도그마적 과제 – 기독교신학자들에게 이것은 복음의 올바른 선포이다. – 에 대한 기여에 놓여 있는 자신의 위치를 역사학적 도구라는 기능으로 변화시킬 때 비로소 그의 본래적 본질에 이른다. 이에 반해 딜타이가 추구하는 역사학적 계몽주의의 이상이 환영으로 입증된다면, 그가 그려낸 해석학의 이전 역사는 전혀 다른 의미를 갖게 될 것이다. 역사학적 의식에로의 방향전환은 그때에 도그마의 구속으로부터의 해석학의 해방이 아니라, 해석학의 본질의 변화가 된다. 똑같은 것이 문헌학적 해석학에도 타당하다.(181)

(e2.1.1.1.5) 해석학의 점증적 일반성은 단지 특별한 구절들이나 텍스트들이 아니라, 이해 자체가 문제시되었다는 것을 함축한다. 그래서 슬라이어마허와 더불어 시작되는 해석학 이론은 일반적으로 이해가 작동하는 영역에 상관없이 무엇이 이해를 가능케 하는지를 결정하는 과제를 스스로에게 부과한다.

(q2.1.1.1.6) 이론적 반성은 더 이상 기술론, 곧 문헌학자의 실천과 신학자의 실천에 관한 기술론이 아니다. 슬라이어마허가 결국 자신의 해석학을 <기술론>이라고 부르기는 하지만, 이것은 전혀 다른 체계적 의미에서 부르는 말이다. 그는 신학자와 문헌학자의 관심사 배후로 가서 사상의 이해라는 더욱 근원적인 관계에 도달하면서, 그들에게 공통적인 절차에 대한 이론적 정초를 획득하려고 시도한다.(182)

(e2.1.1.1.7) 슬라이어마허에게 있어서 이해는 공동의 의미나 공유

되는 내용을 발견하는 것을 의미하지 않는다. 오히려 이해는 타자의 의견의 기원을 재구성함에 의해 어떻게 타자가 그의 의견에 도달했는지를 규정하는데 놓여 있다. 슬라이어마허에서는 이해가 서로를 이해함이 아니다. 그것은 일방적인 것으로 일방에 의한 타방의 이해이다. 공동관심의 사안에 관한 이해에 도달하는 것이 아니라, 타방이 무엇에 관심을 두는가에 상관없이 타자를 이해하는 것이다. 이점이 오해가 기본전제로 간주될 때에, 이해가 무엇과 같은 것이어야 하는지를 기술한다. 이 점에서 가다며는 슬라이어마허가 이해를 근본적으로 잘못 이해했다고 보고, 이해를 달리 규정한다.

(q2.1.1.1.8) 우리는 이러한 명제로부터 시작한다: 이해한다는 것은 무엇보다도 서로를 이해한다는 것이다. 이해는 우선 동의이다. 그렇게 사람들은 대개 직접적으로 서로를 이해하거나 그들이 동의를 성취할 때까지 서로 의사소통한다. 의사소통은 따라서 언제나 어떤 것에 관한 의사소통이다.(183)

(q2.1.1.1.9) 슬라이어마허의 해석학은 개별성에 기초를 둔 것이다. 그 해석학은 이해가 끊임없이 극복의 과정 속에 놓여 있게 되는 그런 분열과 소외를 전개한다. 그는 이해가 사실상 소외를 극복한다는 사실을 무시하는데, 왜냐하면 그의 이론은 궁극적으로 이해의 최종목적(공동적 전통의 형성)과 이해의 가능조건(공동적 전통의 존재)을 부정하기 때문이다. 그는 다만 방법을 목적으로 삼는다. 슬라이어마허를 예기한 사람은 스피노자이다. 왜냐하면 그가 제안하는 것 역시, 성서 속의 불가지적인 구절을 이해하기 위해서는 저자의 마음을 이해할 필요가 있다는 것이기 때문이다. 그에 의하면, 저자가 염두에 둔 것을 이해하기 위해서 우리는 이성을 사용하지 않고, 오히려 우리의 편견의 마음을 비워야 한다. 저자의 의미가 우리의 의견과 상응하는 지의 여부는 문제되지 않는다. 왜냐하면 우리의 관심은 그의 진술들의 의미를 규정하는 일뿐이고, 그의 진술들의 진리를 규정하는 게 아니기 때문이다. 하지만 분명 스피노자에게 있어서 성서의 모든 구절이 불가지적이지 않고, 또 그가 기술하는 방법은 슬라이어마허의 것과 같이 보편적인 게 아니라, 국지적이다. 그것은 직접적 이해가 봉괴되는 곳에서만 작동하게 된다. 다시 말해 성서가 직접적으로

참이라고 이해될 수 없는 곳에서만, 사람들은 역사를 통해 이해를 시도한다. 마찬가지로 클라데니우스에서도 해석은 보편적 필요성이라기보다 기회적 필요성이다. 사람들이 역사적 저작들을 해석하는 것은, 사람들이 그 저작들을 이해하지 못할 때뿐이다. 그래서 이해와 해석은 같은 것이 아니고, 해석은 이해가 안 될 때의 예외적 활동이다. 그러나 클라데니우스를 따르면, 우리가 해석할 때의 우리의 기준은 저자의 의미가 아니라, 참된 의미에 있어서의, 곧 그 내용에 있어서의 책들 자체이다.

(q2.1.1.1.9.1) 해석학의 필요성은 자명한 이해가 사라지는 것과 더불어 주어진다. 이런 식으로 해석의 기회적 동기는 결국 하나의 원칙적 의미에 도달한다. 클라데니우스는 최고로 흥미로운 결론에 이른다. 그는 저자를 완전히 이해하는 것이 어떤 말이나 문현을 완전히 이해하는 것과 같은 것이 아니라고 확정한다.(86절) 어떤 책의 이해에서의 규범은 결코 저자의 의도가 아니라는 것이다.(187)

(e2.1.1.1.9.2) 슐라이어마허가 얼마나 철저하게 해석학의 이전 역사와 자신을 분리하는지는 그가 스피노자와 클라데니우스와 자신을 구별하는 방식들에서 잘 드러난다. 이해불가능성은 스피노자에게 있어서 역사적인 것으로 짧은 여행을 하도록 동기 부여하는 어떤 기회적인 문제이고, 클라데니우스에게 있어서는 논의되는 대상에로의 새로운 주의를 요구하는 문제이다. 반면에 슐라이어마허는 이해불가능성을 표준으로 간주하고, 역사적인 것 속으로의 우회를 항속적 필요성으로 간주한다. 더욱이 이러한 우회는 공동의 관심대상에로가 아니라 화자나 필자의 주관성에로 향해 있다. 그런데 슐라이어마허에게는 오해가 표준이고, 오해의 가능성이 해석을 필요하게 하는 것이기 때문에, 이해와 해석은 불가분적이다. 그것들은 두 가지 행위이지만 하나이다. 해석은 모든 규제되지 않은 모든 이해의 시도로부터 자동적으로 따라 나오는 오해를 피하는 예술이다. 그래서 그것은 해석적 규제의 원리들에게 도움을 받을 필요가 있다. 이러한 규칙들은 사람들이 해석하는 것의 내용이 참이건 거짓이건, 심오하건 사소하건 상관없이 적용되는데, 왜냐하면 그것들은 그 내용이 가지적인지의 여부에

상관없이 적용되기 때문이다. 그들은 보편적으로 적용된다.

(q2.1.1.1.9.3) 한쪽의 스피노자 및 클라데니우스와 다른 쪽의 술라이어마허 사이에 얼마만한 방향전환이 놓여 있는가! 이해불가능성, 곧 스피노자에게 있어서는 역사학적인 것 속으로 우회하도록 동기를 부여하고, 클라데니우스에게 있어서는 전적으로 사안에로 향해져있다는 의미에서의 해석기술에 영향을 미친 이해불가능성은 술라이어마허에게서 완전히 다른 보편적 의미를 얻는다.(188)

### 2.1.1.1.2 술라이어마허의 보편적 해석학 구상

(e2.1.1.1.2.1) 술라이어마허는 이해의 과정을 이해되는 것으로부터 분리함에 의해 또 타인들의 의미들의 이해를 담화의 화제들이나 사안들의 이해로부터 분리함에 의해 보편적 해석학을 발전시킨다. 그래서 그에게 있어서 이해될 수 있는 것은 진리로서가 아니라, 타인의 삶의 일부로, 저자의 개별성의 표현으로 파악된다. 이러한 표현(어떤 하나의 발언, 저자의 삶의 한 부분)이 어떻게 저자의 삶 전체와 통합되어 있는지를 주장하기 위해 심리학적이고 문법적인 재구성 및 해명을 요구한다.

(q2.1.1.1.2.2) [술라이어마허에게] 해석학은 문법적인 해석기술과 심리학적인 해석기술을 포괄한다. 술라이어마허에게 고유한 것은 심리학적인 해석이다. 이것은 궁극적으로 어떤 직감적인 태도이고, 저술가의 전체적 틀 속으로 자신을 집어넣기이고, 어떤 저작의 작성의 ‘내적 경과’의 파악이고, 창조적 행위의 재창조이다.(191)

(e2.1.1.1.2.3) 술라이어마허의 해석학은 어떤 표현의 생산을 재생산하는 데로 향해져 있고, 표현이 의미하는 것(내용)에로 향해 있지는 않는데, 왜냐하면 그는 표현을 어떤 예술적 형식으로 간주하기 때문이다. 이러한 점에서 술라이어마허는 칸트의 제안, 곧 예술작품은 주관성의 자유로운 구성이고, 주관성이 표현하는 대상에 의해 제한되지 않는다는 점을 따른다. 모든 표현들은 술라이어마허의 관점에 있어서 이러한 미적인

성질을 소유하고, 그래서 그것들은 그것을 속에서 사유된 것이 아니라 화자나 필자의 자유로운 주관성을 지적함에 의해 이해될 수 있다. 곧 그 것들은 심리학적 분석에 의해 이해될 수 있다. 비록 저자의 천재성이 독특해서 어떤 다른 틀 아래로 포섭될 수 없다고 할지라도, 그것은 해석자의 상응하는 천재성 때문에 이해가능하게 된다. 해석자의 천재성은 본능적 예지의 천재성, 곧 저자의 마음속으로의 전이를 허용하는 갑작스런 통찰의 천재성이다. 해석적인 본능적 예지는 저자의 타자성에 접근하도록 해주는 예술이다. 비록 본능적 예지가 어떤 산물의 재생산을 포함할지라도, 이 두 가지는 곧 창조와 재창조로서 동일하지 않다. 그들이 얼마나 다른가 하는 것은 해석의 목적이 저자가 자신을 이해했던 것보다 더 잘 저자를 이해하는 것이라는 슬라이어마허의 정식 속에서 분명하게 드러난다.

(q2.1.1.2.4) 재생은 본질적으로 생산과는 상이하다. 그래서 슬라이어마허는 한 저술가가 자기 자신을 이해했던 것보다 그 저술가를 더 잘 이해하는 것이 중요하다는 명제에 이른다. 이 정식은 그때 이후로 항상 반복되어 왔고, 그것의 변하는 해석 속에서 근대의 해석학의 전체적 역사가 읽혀진다.(195)

(e2.1.1.2.5) 슬라이어마허는 국지적이고 기회적인 해석학으로부터 보편적인 해석학으로 이행하였다. 이것은 그가 도그마와 전통으로부터 해석을 풀어내어 해석을 독립적인 과정으로 전환시켰다는 것을 의미한다. 슬라이어마허는 성서적 도그마에 대한 비-도그마적 해석과 고전적 전통에 대한 비-전통적 해석을 목표로 삼았다. 이점은 도그마와 전통의 올바른 해석을 촉진하기 위해 계획된 과정 자체(해석)에 의해 도그마와 전통의 진리가 부정된다는 것을 의미한다. 그러나 해석을 동기지우는 것은 무엇보다도 바로 그러한 진리일 것이다. 따라서 슬라이어마허가 성서의 진리를 결정하지 않은 채로 내버려두려고 하는 것은 그가 성서의 진리를 주어진 것으로, 곧 해석에 앞서는 도그마와 전통으로 간주하기 때문이다

고 추론하는 것이 더욱 그럴 듯하다. 왜냐하면 사실상 어떤 텍스트도 전통으로부터 떨어져서 그 자체로 이해될 수는 없기 때문이다. 여하튼 술라이어마허는 텍스트의 진리를 중단시키는 게 아니라 텍스트의 진리‘주장’을 중단하는데, 이는 그가 심리학적 해석을 시도하는 까닭이다.

(q2.1.1.1.2.6) 술라이어마허의 해석학은 사실상 그 권위가 확고한 텍스트들을 염두에 둔다. 확실히 이해와 해석이 – 성서와 고전적 고대의 문학에 대한 – 모든 도그마적 관심으로부터 분리된다는 것은 역사학적 의식의 전개 속에서 중요한 발걸음을 의미한다. 성서의 구원의 진리도 또 고전들의 모범도, 모든 텍스트 속에서 삶의 표현을 포착할 수 있는 또 말해진 것의 진리를 결정 않고 내버려둘 수 있는 과정에 영향을 미쳐서는 안 된다는 것이다.(200-1)

### 2.1.1.2 역사학파와 낭만주의적 해석학의 연결

#### 2.1.1.2.1 보편사라는 이상에 맞선 난점

(e2.1.1.2.1.1) 술라이어마허의 해석학은 개별적 텍스트들의 이해를 위해 계획되었기 때문에 개별적 텍스트들에만 초점을 맞춘다. 이 점이 그의 해석학의 보편성의 한계들을 지적해 준다. 역사학자의 상황은 문헌학자의 상황과 정반대이다. 역사는 개별적 텍스트들을 이해하는 수단이 아니고, 오히려 텍스트들이 전체로서의 역사를 이해하는 수단이며 그 자체로서는 아무런 가치도 갖지 못하기 때문이다. 이런 면에서 술라이어마허의 해석학은 보편적 역사를 구성하는 기초로서 기여하기에는 너무나 제한적이다. 그럼에도 술라이어마허의 낭만적 해석학과 역사학파 사이에는 연관성이 있다. 개별적 텍스트들은 역사 자체를 구성하기 위해 사용될 수 있다. 이점을 명시적으로 밝힌 점에서 딜타이는 역사학파에 대한 해석자인 셈이다.

(q2.1.1.2.1.2) 역사 속의 연관이란 개념에 대한 딜타이의 논리적 분석은 사실상, 어떤 텍스트 전체에서부터만 개별적인 것이 이해될 수 있

고, 개별적인 것에서부터만 전체가 이해될 수 있다는 해석학의 원칙을 역사의 세계에 적용한 것이다. 원전들만이 텍스트로 만나지는 게 아니라, 역사적 현실 자체도 이해되어야 할 텍스트이다. 역사학에로의 해석학의 이러한 전용에 있어서 딜타이는 그러나 다만 역사학파의 해석자이다. 그는 랑케와 드로이젠 자신이 근본적으로 생각했던 것을 정식화한다.(202)

(e2.1.1.2.1.3) 역사학자에 의해 역사는 텍스트로 된다. 헤겔의 신학적 역사관에 맞서 역사학파가 전제하는 것은 역사 외부에는 역사를 이해할 입지점이 없고, 그래서 역사는 오직 그 내부에서만 이해될 수 있다는 것이다. 이 전제는 철학적 해석학의 전제이기도 하다. 왜냐하면 철학적 해석학도 텍스트는 그것의 외부를 지적함에 의해서가 아니라, 내적으로만, 곧 그 전체와 그 부분 사이에서 왕복하는 주목 속에서만, 알 수 있게 된다고 전제하기 때문이다. 헤겔 철학에 맞선 역사학파의 저항은 그렇게 역사학으로 하여금 문헌학을 모방하도록 하였다.

(q2.1.1.2.1.4) [헤겔의 목적론적인] 세계사철학에 맞선 [역사학파의] 저항은 세계사철학을 문헌학의 영역으로 내몰았다. 이런 세계사철학의 자부심은, 그것이 세계사의 연관을 목적론적으로 곧 계몽주의의 이전 또는 이후의 양태 속에서, 흡사 역사의 종말이나 세계사의 최후심판의 날에 해당하는 최종상태에서부터 사유하지 않는다는 점에 있었다. 오히려 이런 [역사학파의] 세계사철학에게는 역사의 종말이나 외부라는 게 없다. 보편사의 전체경과의 이해는 따라서 역사적 전승 자체로부터만 얻어질 수 있다. 그러나 문헌학적 해석학의 주장이 바로 한 텍스트의 의미는 이 텍스트 자체에서부터 이해될 수 있다는 것이다. 역사학파의 토대는 따라서 해석학이다.(202-3)

(e2.1.1.2.1.5) 역사학파의 문제는 역사가 갖는 전체성의 성격이었다. 보편적 역사는, 처음과 끝이 있는 시나 소설 혹은 탄생과 죽음이 있는 전기 그리고 단절을 지닌 사라진 문명의 역사와는 다르다. 그래서 보편적 역사에서는 무엇이 그것의 통일성과 완결성을 표시하고, 그것을 그 자체로 유의미하고 알 수 있게 하는 것인지를 문제가 된다. 헤겔은 역사

를 역사 속에서의 이념의 실현에 있어서 종점에 이르면서 완성되는 것으로 파악한다. 이런 헤겔에 대한 저항은 역사학자들을 다소의 곤경에 빠트린다: 역사의 진리들이 여전히 학습되어야만 한다면, 역사는 필연적으로 미완결적인 한편, 역사의 어떤 부분이 이해될 수 있으려면 역사가 전 체이어야 하기 때문이다. 역사를 철학으로, 곧 이념의 실현으로 보는 헤겔의 역사관에 맞서 랑케, 드로이젠, 딜타이는 이념이 역사 속에서 결코 완전히 또는 충분히 표현되지 않는다고 주장한다. 이념은 최종적인 개념적 명료성 속에서 표현되지 못하고, 그래서 이념이 거기서 표현되는 그 상황으로부터도 독립적이지 못하다. 오히려 그것은 불가피하게 자신의 맥락에 묶여 있고, 그래서 어떤 이념도 그것의 역사를 이해함 없이는, 곧 역사적 탐구 없이는 이해될 수 없다. 헤겔과 다른 식으로 역사를 목적론적으로 이해하는 방식이 빙켈만의 방식이다. 헤겔은 역사를 시간의 충족과 더불어 종점에 이르는 과정으로 본다. 하지만 역사를 초기에 있던 충족으로부터의 퇴보나 몰락으로 보는 것도 가능하다. 빙켈만은 고전적 고대의 모범성을 고대의 위대함으로부터 몰락한 현재의 비판으로 이용한다. 그러나 그는 역사 속에서 그리스 예술의 개별 특성과 이 개별성의 원인들을 발견하려 했기 때문에, 그는 고전적 예술을 표준으로만이 아니라 독특하고 반복불가능한 것으로 보게 된다. 현재는 따라서 아무리 원한다 해도 고전적 성취를 모사해 낼 수가 없다. 이런 의미에서 빙켈만의 고전주의는 헤겔의 관념론과 마찬가지로 역사 외부에 놓인, 역사를 이해하기 위한 표준을 원용한다. 이 기준은 헤겔에게는 역사 이후에, 빙켈만에게는 역사 이전에 구체화되어 있는 것이다.

(q2.1.1.2.1.6) 여기서 [빙켈만에게서] 현재에 대한 모범으로 제공되는 과거는 사람들이 그 과거의 존재상태에 대한 원인들을 연구하고 인식한다는 바로 그 점에 의해 반복될 수 없는 유일한 것으로 입증된다. 헤르더는 빙켈만이 놓은 토대를 약간만 넘어섬에 의해 모든 과거 속에서 모범성과 반복불가능성 간의 변증법적 관계를 인식하고, 계몽주의의 목적론적 역사 고찰과 보편적인 역사적 세계관을 대립시킬 수 있게 된다. 역사학적으로 사유한다는 것은 이제 각각의 시기들에게 고유한 혼존의 권리를, 아니 고

유한 완전성을 승인해준다는 것을 의미한다. 헤르더는 원칙적으로 이러한 단계를 밟은 것이다.(204)

(e2.1.1.2.1.7) 고전을 선호하는 인문주의적 선입견을 넘어서기 위해 서는 헤르더와 같이 각 시대를 ‘고전적’으로 파악하는 게 필요하다. 이 같은 탁월성의 민주화는 역사가 상승이나 몰락으로 설계되지 않았다는 점을 함축한다. 어떤 시대도 그 이전이나 그 이후에 구현된 표준에 의해 비판될 수 없다.

(q2.1.1.2.1.8) 인간적인 것의 풍요와 다양성이 바로 인간적 운명들의 무한한 변화 속에서 자신을 점증적 현실성으로 데려오는 것이다. 역사학과의 근본가정은 이를테면 그렇게 정식화될 수 있을 것이다.(206)

(e2.1.1.2.1.9) 그러나 빙켈만과 헤르더에게는 두 개의 문제가 놓여 있다. 첫째 동등한 탁월성의 이념은 실제로는 어떤 내용의 탁월성을 공허하게 만든다. 왜냐하면 그것의 기초에는 최대의 다양성이라는 형식적 이념이 놓여 있기 때문이다. 다양성과 가치 사이에는 아무런 필연적 관계도 없다. 둘째 역사의 보편화가 모든 시기에 구별된 가치를 보증하는 것을 요구하는 반면, 이런 다양성의 주장은 역사의 통일성을 문제시한다. 보편적 역사를 위해 지불된 대가는 개별적 단위들의 다양성 속으로의 역사의 과편화인 듯하다.

(q2.1.1.2.1.9.1) 개별적 현상들의 풍요는 단지 그리스의 삶의 풍요만은 아니고, 역사적 삶 일반의 특징이고, 바로 이점이 역사의 가치와 의미를 형성하는 것이다. [...] 이러한 응답의 장점은 이런 응답의 인문주의적 이상에 의해 어떠한 특정한 내용도 사유되지 않고, 오히려 최대의 다양성이라는 형식적 이념이 근저에 놓여 있다는 점이다. [...] 그런데 문제는 어떻게 역사의 이러한 척도와 형식적 이념 아래서 세계사의 통일성이 사유될 수 있고, 세계사의 인식이 정당화될 수 있는가 하는 것이다.(206)

(e2.1.1.2.1.9.2) 역사의 정합성과 연속성의 문제를 의식한 사람은 랑케이다. 그는 역사의 정합성과 연속성의 문제가 현재와 미래의 관련의 문제로 본다.

(q2.1.1.2.1.9.3) 결코 일면적으로 단순한 무화로부터 성립하는 게 아니라, 현재의 덫없는 순간 속에서 미래적인 것을 전개할 줄 아는 행위, 즉 참으로 세계사적인 행위는 자기 안에 자신의 붕괴될 수 없는 가치에 대한 완전하고 직접적인 감정을 포함하고 있다.(206)

### 2.1.1.2.2 랑케의 역사학적 세계관

(e2.1.1.2.2.1) 랑케는 헤겔같이 역사의 통일성을 목적론적으로 본다. 그러나 역사 속에서 자신을 전개하는 것은 이념이 아니고, 그의 목적론은 목적이 없는 목적론이다. 세계사적 행위가 만드는 미래는 시간 속의 어떤 개별적 지점이 아니다. 오히려 그 행위가 어떤 의미로는 시간을 만든다. 그 행위는 역사형성이다. 그 행위가 지속적 영향을 갖는 한에서 그렇다. 그 영향은 한편으로 행위의 의미를 구성하고, 다른 한편 역사학자에게 일련의 사건들의 전체를 그 행위의 역사에 속한 것으로, 즉 통합된 것으로 이해하게 한다. 세계사에 속한 행위는 단순히 역사학적이지 않고 역사적이다. 역사적 행위는 중대하고 또 연쇄의 통일성을 형성한다. 그것은 역사를 만들고 역사를 정합적이게 한다.

(q2.1.1.2.2.2) 랑케가 사용하는 참으로 세계사적인 행위라는 개념은 바로 다음을 통해 정의되어 있다. 그것이 그것인 때는, 그것이 역사를 만들 때, 곧 자신에게 지속적인 역사적 의미를 부여하는 영향을 낳을 때이다. 역사적 연관의 요소들은 따라서 사실상 이 요소들을 결합시키고 무의미한 것을 이러한 연관으로부터 배제시키는 그런 무의식적 목적론에 의해 규정된다.(207)

(e2.1.1.2.2.3) 랑케는 세계사적 행위들을 자유의 장면들이라고 말하고, 자유는 미래를 낳는 힘 속에 놓여 있다고 본다. 자유는 힘과 결부되

어 있지만, 그러나 자유로운 힘이라고 해도 힘의 표현에 있어서는 제약되어 있다. 자유로운 힘이 만나는 제약이나 저항을 랑케는 필연성이라고 부른다.

(q2.1.1.2.2.4) 자유의 옆에는 필연성이 서 있다. 그것은 이미 형성된 것, 억압될 수 없는 것 속에 놓여 있는데, 이것은 모든 새로이 생겨나는 활동의 토대이다. 있어온 것이 있게 될 것과 함께 연관을 구성한다.(208)

(e2.1.1.2.2.5) 개인의 자유는 필연성에 의해 제한된다. 역사 속의 힘은 개인의 모나드적 주관성이 아니다. 모든 개별화가 이미 힘에 의해 각인되어 있는 한, 개별성은 주관성이 아니라 살아 있는 힘이다. 헤겔은 그 힘을 정신에 위치시키고, 랑케는 국가 체제들에 위치시킨다. 그는 국가를 실재적인 정신적 존재들과 신의 생각들이라고 부르면서 그것들을 인간의 설계에 의한 피조물이 아님을 암시한다.

(q2.1.1.2.2.6) 국가들도 역시 랑케에게는 살아있는 힘들이다. 그는 그것들에 대해 명시적으로 말하여, 그것들은 ‘일반적인 것’의 부분들이 아니라, 개별성들, 곧 ‘실재적인 정신적 존재들’이라고 한다. 랑케는 그것들을 ‘신의 생각들’이라고 부르고 이로써 그것들을 현실적으로 존재하게 하는 것은 이러한 형성체들의 고유한 생명력이지, 어떤 인간적인 정립이나 욕구 또는 인간이 엿볼 수 있는 계획이 아니라는 점을 암시한다.(211)

(e2.1.1.2.2.7) 헤겔의 사변적 역사관에 맞선 반-헤겔적 역사학자들은, 랑케에서 보듯 신학적이고 미학적인 자기개념화에 이른다. 역사학자는 신이거나 신의 역할을 하는 사람이다. 그렇게 역사학자의 의식은 인간의 자기의식의 완성을 나타낸다. 신학적 자기이해는 랑케의 다음의 말에서 긍정된다.

(q2.1.1.2.2.8) 나는 신성에 대해 – 내가 감히 이러한 언급을 해도 된다면 – 이렇게 생각하는바, 곧 신성은 그 앞에 정말로 아무런 시간도 놓여 있지 않기 때문에 모든 역사적 인류를 그 전체성에 있어서 조망하고

어디서나 동등하게 가치가 있다고 보는 것이라고 생각한다.(214)

(e2.1.1.2.2.9) 슬라이어마하는 더 낳은 이해에 대해 말하나 랑케의 신격화된 역사학자의 이해는 신적이고 동시에 미학적이다. 모든 시대를 동등하게 좋게 보는 역사학자의 의식은, 모든 시기의 예술을 동시성으로 데려오고 그래서 모든 작품들을 동등한 숨씨를 지닌 것으로 이해하고, 그것들을 동등한 관용을 지닌 것으로 평가하는 미학적 의식에 접근한다. 미적 의식이 그 자신을 그의 시대로부터 추상하듯이 역사학자는 랑케가 말하듯 그 자신을 소멸시키고 모든 것을 위에서 공정하게 영원이란 형상 아래서 보려고 노력한다. 그래서 랑케는 역사학자를 신만이 아니라 예술가로도 파악한다. 신학과 미학의 혼합이 헤겔의 관념론에서 벗어나려는 랑케의 시도의 결과였다. 그러나 가다며는 바로 그런 혼합이 바로 헤겔이 예술의 종교라고, 곧 그 자체로 절대정신의 한 형태라고 부른 것이라고 말한다.

(q2.1.1.2.2.10) 역사학자가 극작가와 공동으로 갖고 있는 것은 바로 그가 극작가처럼 모두가 그 안에서 살아가는 그 원소[세계]를 ‘자기 외부에 놓여 있는 어떤 것으로’ 표현한다는 점이다. 사물들을 직관하는 일에 순수하게 몰두하는 것, 곧 세계사의 이야기를 추구하는 사람의 서사적인 태도는 사실상 시적이라고 불릴 필요가 있는데, 왜냐하면 역사학자에게 있어서 신은 개념의 형태가 아니라 ‘외적 표상’의 형태로 모든 것에 현재적이기 때문이다. 사람들은 랑케의 자기이해를 사실상 이러한 헤겔의 개념들에 의하지 않고서 더 잘 묘사할 수는 없다. 랑케가 이해한 바로의 역사학자는 헤겔이 예술종교의 형태라고 서술한 절대적 정신의 형태에 속한다.(216)

### 2.1.1.2.3 드로이젠에서의 역사학과 해석학의 관계

(e2.1.1.2.3.1) 드로이젠은 랑케의 입장을 정교화하고 명료화한다. 랑케의 범신론이 신을 모든 역사적 삶 속에 직접적으로 현재하는 것으로 그리고 역사학자를 감정이입에 의해 그런 삶에 참여하는 것으로 보는 반

면에, 드로이젠은 그런 참여가 직접적으로 감정이입을 통해서가 아니라, 간접적으로 탐구를 통해 성취된다는 점을 알아차린다. 그리고 그것은 모든 편재하는 신성과 함께 하는 것이라기보다는 다른 자아들, 곧 자율적 개인들과 함께 하는 참여이다. 자율적 자아들은 공동적인 삶의 형태나 언어 속에서 그 자신을 표현하고, 그러한 공동적 표현들이 역사학자들에 의한 역사적 이해를 가능케 한다. 왜냐하면 그 공동적 표현들이 개별적 자아가 역사에 참여하는 방식이기 때문이다. 개인적인 열망이나 지성의 면에서 개인은 아직 역사적이지 않다. 그래서 특별히 역사적인 이해는 개인들의 감정이입적 이해(랑케)도 심리학적 이해(슐라이어마허)도 필요하지 않다. 왜냐하면 개인 자체는 자신을 표현할 때에만 역사 속의 한 요소로 되고, 위대한 공동 목표의 추구 속에서 능동적으로 되고, 그렇게 역사의 도덕적 힘에 참여하기 때문이다. 도덕적 힘들을, 곧 윤리적 공동 성의 영역을 이해하려는 시도가 역사학자를 만드는 것이지, 고립된 다른 자아들에의 주목이 역사학자를 만드는 것이 아니다. 역사학자의 공정성은 영웅적인 자기분리, 미학적 추상, 자기 소설에 의해서가 아니라 그 자신의 시간과 장소의 공동적 삶 속에 — 즉 그의 전통에 — 관여함에 의해 그 자신을 넘어섬에 의해서이다.

(q2.1.1.2.3.2) 역사학자는 일정한 도덕적 영역들, 그의 모국, 그의 정치적이고 종교적인 신념에의 그의 귀속성에 의해 규정되고 제한된다. 그러나 그의 참여는 바로 이러한 지양할 수 없는 일면성에 의존한다. 그 자신의 역사적 실존의 구체적 조건들 아래서의, 따라서 사안들 위에 떠 있음에 의해서가 아닌, 공정성이 그의 과제로 제기된다.(219)

(e2.1.1.2.3.3) 드로이Zen은 역사적인 것이 표현이기 때문에, 결국에는 이해가 성공한다고 본다. 드로이Zen의 경우 해석학은 역사탐구를 지배하게 된다. 그는 슐라이어마허의 부분과 전체의 관계를 수용하고, 슐라이어마허의 가정, 즉 역사가 하나의 텍스트로서 철저히 이해가능하고 내적으로 유의미하다는 가정을 수용한다. 이점에서 드로이Zen 역시 역사를 미적

해석학의 입장에서만 이해한다. 즉 역사학자의 목표는 표현들을, 곧 역사적 공동체들의 공동적이고 소통가능한 표현들을 이해하는 것이지, 사안들, 곧 진리를 이해하는 것은 아니다.

(q2.1.1.2.3.4) 그것[술라이어마허에서의 부분과 전체의 해석학적 순환]을 적용하면서, 드로이젠은 그것의 전제도 공유하게 되는데, 그것은 그가 자유의 행위들이라고 본 역사는 그에게 그럼에도 불구하고 텍스트와 마찬가지로 이해가능하고 유의미하다는 것이다. 역사의 이해는 텍스트의 이해와 마찬가지로 ‘정신적 현재’에서 완성된다. 그렇게 우리는 드로이젠이 랑케보다 더 날카롭게 연구와 이해가 매개에 있어서 자기 안에 포함하는 것을 규정한다는 점을 본다. 그러나 그 역시 결국 역사학의 과제를 단지 미적-해석학적 범주들 속에서만 생각한다. 역사학자가 추구하는 것은 드로이젠에 의할 때도 전승의 단편들로부터 역사라는 거대한 텍스트를 재구성하는 일이다.(221-2)

## 2.1.2 역사주의의 난점에 빠진 딜타이

### 2.1.2.1 역사의 인식론적 문제로부터 정신과학의 해석학적 정초로

(e2.1.2.1.1) 칸트가 순수이성비판을 제공했듯이, 딜타이도 역사이성비판을 제공하기를 원했다. 그 경우 칸트의 순수이성비판의 목적은 두 가지였다. 1)자연의 순수한(경험의 도움이 없는) 이성적 구성이라는 형이상학의 주장을 파괴하는 것이고, 2)자연이 이성적으로(자연과학에 기본적인 수학적 구성들 속에서) 이해될 수 있는 범위를 보이는 것이다. 이에 상관적으로 1)딜타이의 적극적 의도는 하나의 학문이라는 역사학의 주장을 옹호하고 정당화하는 것이다. 2)그의 비판적 의도는 형이상학자인 헤겔에 맞서는 것이다. 헤겔은 역사를 포함한 모든 것 속에서 이성을 알아차리면서 사상과 사물, 관념과 존재의 통약성을 긍정한다. 그리고 이에 근거해 세계는 이성적이고, 세계사는 이성의 역사, 철학의 역사라고 한다. 이 경우 역사는 정신의 표명이므로 정신이 알 수 있다. 이 같은 순

수하게 이성적인 세계사 구성에 맞서 딜타이는 경험의 필요성을 재차 주장한다. 그러나 이러한 재 주장은 역사의 이해가능성을 자연과학에서의 자연의 이해가능성과 마찬가지로 문제꺼리로 되게 한다.

(q2.1.2.1.2) 만약 역사가 자연만큼이나 정신의 현상방식이 아니라고 간주된다면, 수학적 방법의 구성들에 의한 자연인식이 인간정신에게 문제가 되었던 것과 마찬가지로, 어떤 방식으로 인간 정신이 역사를 인식해야 하는지가 문제로 된다.(225)

(e2.1.2.1.3) 그래서 딜타이가 제기할 필요가 있는 물음은 어떻게 경험이 역사학의 기초가 될 수 있는가, 즉 어떻게 경험이 역사를 이해가능하게 하는가 하는 물음이다. 역사를 이해가능하게 하는 일은 역사를 정합적이게 하는 일을 필요로 한다. 칸트의 입장에서 이것은 종합의 필요 이자 통일하는 범주들의 적용이기도 하다. 그러나 칸트와 달리 딜타이는 그러한 범주들과 역사적 세계와의 통약성이 기본적으로 문제없다고 본다. 역사의 종합적 이해는, 자연의 이해와 대립된 것으로서 두 가지 이유로 촉진된다. 1)역사의 주체와 대상 사이에 정합성이 있다. 2)역사의 대상, 즉 역사적 경험 자체 안에 정합성이 있다. 첫 번째의 정합성, 곧 역사의 주체와 대상 사이의 정합성과 관련해 딜타이는 비코의 테제, 곧 역사는 인간이 만든 것이기 때문에 자연보다 더 이해가능하다는 주장을 수용한다. 딜타이의 비코 수용의 한 가지 함축은, 역사학자와 역사적 연구대상인 사람이 같은 본성을 지녔고, 이러한 역사의 주체와 대상의 동질성이 대상에 낯선 범주를 부과할 필요성 없이도 역사학을 가능하게 한다는 것이다. 다른 한 함축은 역사학자 자신도 역사적이라는 것인데, 이 같은 역사학자 자신의 역사성은 객관성에 대한 장애 요인으로 되면서 딜타이의 역사학을 문제 있게 만든다.

(q2.1.2.1.4) 딜타이는 [비코와] 동일한 논거를 반복한다. 그는 다음과 같이 쓴다. ‘역사학의 가능성을 위한 첫 번째 조건은 나 자신이 역사적 존재라는 점에, 곧 역사를 연구하는 사람이 역사를 만든 사람과 같다는 점

에 놓여 있다.' 주관과 객관의 동종성이 바로 역사적 인식을 가능하게 하는 것이다.(226)

(e2.1.2.1.5) 두 번째의 정합성, 곧 역사이해를 허용하는 두 번째 정합성은 역사연구의 대상(경험) 안에 있는 정합성이다. 딜타이는 한 개인의 경험을 역사 연구의 기본 대상이라고 보므로, 이 경험이 정합적임을 보이면, 역사학의 토대가 마련될 것이다. 이 토대는 자연과학에서와 같이 나중에 비로소 관계를 맺는 원자적 사실들에 놓여 있지 않다. 시원으로부터의 경험은 의미의 경험이자 연결의 경험이다. 개인 삶의 연속성은 인과적 연쇄가 아니라, 하나의 구조이다. 그것은 멜로디가 모티브들을 둘러싸고 조직되듯이, 개별적으로 유의미한 경험들을 둘러싸고 그 자신을 조직한다. 개인은 자신의 삶의 통합성과 통일성을, 전체이기 전에는 그 결론을 기다려야하는 연속적인 일련의 사건들로 경험하지 않는다. 오히려 개인은 자신의 삶을, 각 부분이 하나의 기호와 같이 전체에 속하듯이, 각 부분에서 현존하는 전체로서 경험한다. 이런 정합성에 대한 개인 자신의 경험이 바로 부분-전체라는 해석 원리에 대한 역사학자의 적용을 요청하고 허용한다.

(q2.1.2.1.6) 개인에게서 생겨나는 (그리고 전기 작품을 통한 타인에 대한 인식 속에서 추체험되고 이해되는) 삶의 연관은 특정한 체험들의 유의미성을 통해 수립된다. 그 체험들로부터, 마치 어떤 조직하는 중심으로부터와 같이, 삶의 경과의 통일성이 형성된다. [...] 한 텍스트의 연관과 같이 삶의 구조연관은 전체와 부분의 관계를 통해 규정된다. 그것의 부분은 삶의 전체에 관해 어떤 것을 표현하고, 따라서 전체에 대한 어떤 의미를 갖는데, 이는 자신의 고유한 의미가 이러한 전체로부터 규정되어 있는 것과 마찬가지이다.(227-8)

(e2.1.2.1.7) 개인의 삶이 개인에 대해 갖는 의미는 역사학자에 대해서도 그 삶의 의미이다. 왜냐하면 역사학자는 삶의 경험에서 미리 사유된 것을 더 멀리 사유할 뿐이기 때문이다. 사유의 이러한 연속성이 역사

적 지식의 기초이다. 그러나 이렇게 구성된 토대는 역사학을 위해서는 너무 협소하다. 개인이 경험하고 역사학자에 의해 경험된 의미를 역사 일반의 토대로 만드는 것은 자서전이나 전기를 부적절하게 강조하는 것이다. 역사학자는 개인의 삶보다 더 큰 단위들(국민들, 사회제도들)에 관심을 두는 점에서 전기 작가 이상이다. 이것들 역시 전체들일지라도, 이것들의 전체성, 정합성, 의미는 그것들 안에 살아가는 누구에 의해서도 그 자체로 경험되지 않는다. 오직 역사학자만이 전체를 볼 수 있는데, 역사학자의 이러한 특권은 역사학자의 경험과 개인의 생생한 경험 사이의 연속성을 봉괴한다. 하지만 바로 이 연속성이 역사학적 지식을 인식론적으로 맨 먼저 정당화하는 것이다. 따라서 여기서의 문제는 심리학적 해석으로부터 역사학적 해석학으로 이행하는 일이다. 헤겔에 맞서기 위해 딜타이는 역사를 경험하는 초월적 주체는 없고 오직 역사적 개인들만 있다고 주장한다. 그러나 이제 어떤 역사적 개인도 이해할 수 없는 더 큰 전체들을 이해할 가능성을 설명하기 위해 딜타이는 현실적인 개인주체들 대신에 경험의 ‘논리적’주체를 정립하도록 강요된다. 그리고 이 발걸음과 더불어 사변적 관념론에 되돌아가도록 강요된다. 사실 그는 언제나 그 관념론 속에 있었는바, 왜냐면 그의 역사이론의 기초는 관념론의 전제인 주객의 동일성이기 때문이다.

(q2.1.2.1.8) 정신과학들에 대한 딜타이의 인식론적 정초와 관련된 결정적인 단계는 이제 개인의 삶의 경험 속에 있는 연관의 구조로부터 역사적 연관으로의 이행이 수행되는 단계인데, 그 역사적 연관은 어떤 개인에 의해서도 체험되거나 경험되는 게 아니다. 여기서 – 사변에 대한 모든 비판에도 불구하고 – 현실적 주체들을 ‘논리적 주체들’로 대체하는 것이 불가피하게 된다. 딜타이는 이러한 난점을 알고 있다. [...] 그럼에도 딜타이에 의하면, 그러한 주체들[세대, 국가]에 관해 진술들이 행해질 수 있다는 점에는 의문이 없다. 역사학자는 민족들의 행위와 운명에 관해 말할 때, 끊임없이 그런 일을 한다. 그런데 문제는 어떻게 그러한 진술들이 인식론적으로 정당화될 수 있는가 하는 것이다.(228)

(e2.1.2.1.9) 딜타이는 후설의 『논리연구』 속에서 의식이 지향적 의

식이고, 그래서 하나의 관계라는 점을 보고 이것이 자기견해를 지지해준다고 본다. 그는 삶의 연관을 이제 구조라는 말 대신 유의미성이라고 부른다. 경험이 내적으로 유의미하다고 말하는 것은 경험이 사후적으로 통합되는 원자적 감각이 아니라고 말하는 것이다. 오히려 관계는 자신이 관계시키는 요소들보다 선행하고, 그래서 이 요소들 속으로 분리되어 들어갈 수 없다. 딜타이에게 있어서는 후설의 논리연구에 의거해 삶이 의미를 만들고 의미가 사상을 만든다고, 따라서 삶은 사상들을 형성하는 작업이라고 본다.

(q2.1.2.1.9.1) 물론 의미의 동일성에 대한 후설의 증명은 순수한 논리적 탐구들의 결과였다. 딜타이가 이로부터 형성해낸 것은 전혀 다른 것이다. 그에게 의미는 어떤 논리적 개념이 아니고, 오히려 삶의 표현으로 이해된다. 삶 자체, 곧 흐르는 시간성은 지속적인 의미단위들의 형성으로 향해져 있다. 삶 자체가 그 자신을 해석한다. 삶 자체가 해석학적 구조를 갖고 있다. 그래서 삶이 정신과학들의 참된 토대를 형성한다.(230)

(e2.1.2.1.9.2) 하지만 역사의 목표가 관념들과 개념들의 산출인 한에서, 그는 다시 헤겔의 역사를, 즉 정신의 출현으로 파악된 역사를 받아들인다. 딜타이는 오늘날 우리가 삶의 실재와 더불어 시작해야만 한다고 헤겔에 맞서 주장하지만, 그러나 그가 이러한 실재를 언어, 관습, 가족, 국가라고 특정할 때, 그가 목록에 적은 것은 헤겔에 있어서 바로 객관적 정신을 구성하는 제도들이다. 딜타이는 더욱이 예술, 종교, 철학을 삶의 산물들 가운데 포함시킨다. 헤겔에게 이것들은 객관정신이 아니라, 절대 정신의 형식들이고, 이점이 의미하는 것은 그것들이 직접적 진리의 형식들이라는 것이다. 철학을 실재적 삶 속에 다시 끌어들임에 의해, 딜타이는 철학을 역사의 방패 아래 끌어들인다. 따라서 절대정신의 절정의 형식은 철학이 아니라 역사학자의 마음이다. 역사의 완성 및 의미가 실현되고 구현되는 것은 역사학자의 마음속에서다. 철학조차도 단지 삶의 표현으로 간주된다. 그것은 지식이 아니라 표현이고, 그것이 표현하는 것은 삶이다. 그래서 예술과 종교도 단지 특별히 명백한, 특별히 표현적인 삶

의 형식들로 파악되는데, 이 형식들은 그것들이 생겨난 정신적 삶 속으로 다시 번역될 때에만 이해된다.

(q2.1.2.1.9.3) 객관적 정신의 형태들은 역사학적 의식에게 이러한 정신의 자기인식의 대상들이다. 역사학적 의식은, 그것이 역사의 모든 소여들을 이것들이 거기서 생겨나는 그런 삶의 외화로 이해하는 한에서, 확대되어 보편적인 것이 된다. ‘삶은 여기서 삶을 파악한다.’ 이런 한에서 전승 전체가 역사학적 의식에게는 인간적 정신의 자기 만남이 된다. 역사학적 의식은 이로써 예술, 종교, 철학이라는 특별한 창작물들에게 맡겨져 있는 듯한 것을 독점한다. 개념이라는 사변적 삶 속에서가 아니라 역사학적인 의식 속에서 자기 자신에 대한 깊이 완성된다. 역사학적 의식은 모든 것 속에서 역사적 정신을 알아차린다. 철학조차도 단지 삶의 표현으로 간주된다.(233-4)

(e2.1.2.1.9.4) 삶의 형식들은 역사학자 자신이라는 목표에 대한 수단이다. 역사학자를 이러한 가짜 탁월성으로 고양시킨 것은, 그가 의미를 삶과 동일시하고, 삶을 진리로부터 분리한 사실이다. 어떤 관념을 그 근원들에로 되돌리고, 그것의 기원을 재구성하는 것은 그것의 진리주장을 부정하는 것이다. 그러나 이점은, 헤겔이 본질적으로 옳다는 것을 함축한다. 역사적 표현을 참되게 이해하는 유일한 방식은 그것의 진리주장을 손대지 않고 내버려두는 것에 의해서이지, 슬라이어마허와 딜타이의 방식으로 그것의 과거를 재구성하거나, 그것을 그것의 근원적 맥락 속으로 되돌려 놓는 것에 의해서가 아니다. 그것이 이해될 수 있는 때는, 오직 그것이 삶의 표현으로서만이 아니라, 진리의 표현으로도 이해될 수 있는 경우일 뿐이다. 그렇게 하기 위해서는 그것은 개인 자신의 사상과 또 현재 및 미래와 통합되어야만 한다.

모든 역사를 사상사로 보려는 헤겔의 사변적 형이상학을 피하려는 시도 속에서 역사주의는 모든 사상을 역사의 한 형식으로 본다. 그러나 역사를 철학 이상으로 고양함 속에서 역사학자들은 다만 역사를 예술 속으로, 특히 신칸트주의적 예술 속으로 전환함에 의해서만 성공한다. 헤겔이

예술도 절대정신의 한 형식으로 따라서 진리의 한 형식으로 본 반면에, 역사주의는 예술을 표현과 의미로 볼뿐 지식과 진리로 보지는 않는다. 이 점은 신칸트주의적 미학이 말하는 바대로, 예술은 진리로부터 분리된 것으로 삶의 표현이라는 것이다. 철학 이상으로 고양됨에 있어서, 역사는 미학으로 환원된다. 예술작품이 인간정신의 자유로운 창조라고 가정해본다고 해도, 역사가 이런 식으로 이해될 수 있는가? 딜타이와 비코는, 역사가 인간이 만든 것이고 사람들은 예술가가 인공품을 만드는 방식으로 역사를 만든다고 주장함에 있어서 중대하게 잘못을 범하고 있는 듯하다. 왜냐하면 그 반대만큼이나 역사가 인간을 만든다는 점이 분명한 듯하기 때문이다. 그러나 이 생각 역시 역사학자가 그 자신 역사적이기 때문에, 이해할 수 있다는 딜타이의 원리 속에 포함되어 있다. 그러나 이러한 역사성이 또한 객관성에 대한 장애가 되지 않는가? 이제 이 물음들이 문제 시되어야 한다.

(q2.1.2.1.9.5) 의식의 역사적 제약성이 어떤 극복할 수 없는 한계를, 곧 의식이 역사적 암 속에서 자신을 완성하는 것에 대한 극복할 수 없는 한계를 제공한다는 것은 틀림없지 않는가? 헤겔은 절대적 암 속에서 이뤄지는 역사의 지양을 통해 이러한 제한을 극복했다고 생각했을 수 있다. 그러나 삶이, 딜타이가 생각하듯이, 다 길어내질 수 없는 창조적인 실재라면, 역사의 의미연관의 지속적인 변화는 객관성을 성취하는 암을 배제 함에 틀림없지 않는가?(235)

### 2.1.2.2 딜타이의 역사학적 의식의 분석 속의 학문과 생철학의 분리

(e2.1.2.2.1) 구조 개념에 대한 딜타이의 언급이 함축하는 것은 1) 역사적 경험은 어떤 외적 기준의 참조에 의해서가 아니라 그 자체에 의해 이해될 수 있다는 점이고, 2)부분-전체 도식은 보편화되어 모든 역사 연구에 적용될 수 있다는 점이다. 첫째 가능성은 역사가 변화를 계속하지 않고, 역사학자는 이 변화의 일부가 아니라는 점을 함축한다. 둘째 가능성은 이해될 전체가 확정되고 일정하다는 점을 함축한다. 이럴 경우

역사학자는 그 자신의 역사적 상황의 한계들을 극복하는 것이 가능함에 틀림없다. 딜타이에 의하면, 바로 역사적 감각이 역사학자를 그렇게 자신의 선입견과 그의 개별성을 극복할 수 있게 하고 모든 것을 역사적으로 이해할 수 있게 해준다. 물론 딜타이는 역사적 이해가 유한하다는 것을 알고 있지만, 그는 그 이해가 원칙적으로 무한하다고 간주한다. 전통, 관습, 제도에 의해 부과된 역사적 이해의 한계들은 주관적인 성질의 것이기 때문에, 원칙적으로 극복가능하고, 역사적 대상 그 자체의 지식을 얻는 것이 가능하다. 역사학자의 유한성은 역사학자에게 고유한 것이 아니고, 역사의 우연성이고 치료가능한 것이다. 딜타이는 유한성이 사변철학에 의해서가 아니라 역사적 감각을 완전하게 함에 의해 치료될 수 있다고 본다. 헤겔에게 있어서는 절대적 지식이 현재적 자기의식 속에서 역사의 전체진리를 포괄하는 반면에, 이러한 현재의 무한성은 딜타이에 의해 부정된다. 그럼에도 불구하고 딜타이는 역사학적 의식이 상대성을 넘어선다고 주장한다. 여기에서 딜타이의 모순이 생겨난다. 왜냐하면 역사가 불가결하다는 사실은 의식과 대상의 절대적 동일성이 원칙적으로 유한한 역사적 의식에게는 획득될 수 없다는 점을 함축하기 때문이다.

(q2.1.2.2.2) 어쨌든 분명한 것은 딜타이가 유한한-역사적 인간의 장소구속성 속에서 정신과학적 인식의 가능성의 어떠한 원칙적 침해도 보지 않았다는 점이다. 역사학적 의식은 정신과학적 인식의 객관성을 가능하게 하는 식으로 자신의 상대성을 넘어선다는 것이다. 여기서 물어져야만 하는 것은 어떻게 이러한 주장이 모든 역사적 의식을 넘어서는 절대적, 철학적 깊이를 함축하지 않으면서 정당화될 것인가 하는 점이다. [...] 역사적 경험이 필요한 이유는 인간 의식이, 모든 것이 그것에 대해 동동하게 동시적이고 동등하게 현재적인 그런 무한한 지성이 아니기 때문이다.(238)

(e2.1.2.2.3) 헤겔과 관련해서 딜타이의 난점은 이것이다. 인간의식이 무한한 한, 역사의 연구는 객관적이지만 불필요하고, 의식이 유한한 한 역사연구는 필요하지만 객관적이지 못하다. 딜타이는 이 문제를 풀지 않는다. 그의 지속적 관심, 곧 상대주의의 도전에 맞선 역사적 인식의 적법

화에 대한 관심은 — 특히 역사학자가 그 자신의 역사를 회피하는 것이 어떻게 가능한가를 보임에 의한 — 궁극적으로 역사 일반이 회피가능하고, 그것의 연구가 어떤 지점에서는 없어도 된다는 점을 논증하는 일 이 외에 어디에도 이를 수 없었다. 딜타이의 관점에서 역사적 객관성을 가능케 하는 것은 역사들이 더 이상 역사의 어떤 직접적 표현이 아니라는 점이다. 역사들은 현재와의 소박한 동화(선사 시대에 전형적인) 속에서 과거를 전유하지 않는다. 역사학자들을 오히려 그 자신의 전통들과 연구 대상들에 대해 반성적이고, 거리를 두는 태도를 취한다. 이러한 반성적, 객관적 거리가 역사학자들이 역사에 단지 부과할 뿐인 태도가 아니라면, 딜타이는 반성과 역사적 자기의식이 역사적 삶 자체 속에서 생겨남을 보여야 한다. 그는 역사를 학문으로 만드는 객관성을 그 자체로 역사의 산물로 본다. 객관성의 시작들은 격언들과 전설들에서 목격될 수 있다. 그 것들 속에서 지혜는 확고한 형식을 지니며, 그 창작자들의 마음에서 분리되고 독립된 채로 살고 있다. 여기서 삶은 그 자신을 객관화하고, 그 자신을 객관적이게 한다. 마찬가지로 언어 속에서, 관습 속에서, 법의 형식들 속에서, 개인은 이미 자신을 그의 개별성 이상으로 고양시켰다. 이런 방식으로 인간 삶은, 그가 영원성, 객관성, 확실성, 진리를 추구하는 대로 자신을 넘어선다. 삶은 학문을, 자기-분리를 추구한다. 그렇게 자신을 삶에서 분리하면서, 역사학자는 삶이 행하는 것만을 행한다.

(q2.1.2.2.4) 의미는 우리가 목표들의 추구로부터 벗어나는 한에서만 경험된다. 우리자신의 행위의 연관으로부터의 거리, 곧 거리두기가 그러한 숙고를 가능하게 한다. 딜타이가 강조하는 것은 — 그리고 이점에 있어서는 의심의 여지없이 그가 옳은데 — 모든 학문적인 객관화에 앞서 자신에 대한 삶의 자연스러운 관점이 형성된다는 것이다. 이 관점이 격언과 전설의 지혜 속에서, 특히 예술의 위대한 작품들 속에서 자신을 객관화하는데, 그 작품들 속에서는 ‘어떤 정신적인 것이 그의 창작자로부터 분리된다.’(239)

(e2.1.2.2.5) 딜타이에게는 삶 자체가 진리를 낳는 것이 분명하다. 이

런 전제에 가다며는 깊이 동의한다. 삶은 그 자신의 상대성을 지속적으로 극복한다. 그러나 딜타이가 상대론의 문제를 계속 걱정한다는 사실은, 그가 궁극적으로 관념론의 귀결들에 맞서는 그 자신의 삶-철학의 귀결들을 받아들일 수 없음을 지적한다. 이 점은 부분적으로 그가 관념론의 초기형태인 데카르트의 관념론에 관여된 채로 머물기 때문이다. 한편으로 삶은 확실성과 진리를 낳는다. 다른 한편 삶은 그 자신을 넘어 확실한 진리에 도달해야만 한다. 이 두 번째 전제에 문제가 놓여 있다. 여기서 확실성이 의미하는 것은 데카르트적 의미이다. 딜타이에게 삶은 반성에 로만이 아니라 의심으로 이끈다. 데카르트에게 확실성은 모든 것에 대한 의심과 의심할 수 없는 진리의 구성에서 생겨난다. 역사학자에게 의심되는 것은 무엇인가? 역사학자의 확실성은 삶에서 생겨나는 확실성이 아니라, 이것에 대립되어 수립되는 것이다. 역사학자의 객관성의 조건은, 그가 더 이상 역사가 아니라 역사주의를 진리의 원천으로 간주하는 일이다. 역사주의의 진리는 과거의 진리에 대립되어 수립된다. 역사주의에 관한 진리는 역사주의가 과거를 파괴한다는 것이다. 그것은 현실적인 역사적 경험을, 곧 역사학자의 경험이자 그가 연구하는 사람들의 경험을, 즉 진리의 경험을 부정하고 오류화한다.

(q2.1.2.2.6) 그것[의심되는 것]은 데카르트의 방식으로의 인식론적 경초를 통해 극복될 수 있는 철학적 선입견들이 아니다. 그 대신에 그것은 삶의 실재들, 관습, 종교, 실증법이라는 전통들인데, 그것들은 반성에 의해 파괴되고 새로운 정돈을 필요로 하는 것들이다. 딜타이가 여기서 삶과 반성에 대해 말한다면, 그는 삶이 삶 속에 일반적으로 내재함을 염두에 두는 것이 아니라, 삶에 역행하는 운동을 염두에 두는 것이다. 도덕, 종교, 법 같은 전통은 이에 반해 그 나름대로 원래부터 삶의 삶에 의거해 있는 것이다.(242)

(e2.1.2.2.7) 딜타이는 과거의 이해를 위해 역사적 경험으로부터 역사주의적 방법으로 전환한다. 이 방법은 데카르트의 것이자 낭만적 미학의 것이다. 그는 낭만적 해석학을 이용하는데, 이것은 경험의 역사적 본

성을 전혀 고려치 않는 것이다. 그것은 이해의 대상이 해독되고, 이런 의미로 이해되어야 할 텍스트라고 전제한다. 부분-전체 과정에 대한 해독은, 그것이 이해자를 전체의 한 부분으로 가정하지 않는 한, 경험이 아니다. 그것은 하나의 방법, 익명의 과정, 이해의 형식주의로 어떤 상황 속의 누구에 의해서나 모든 것에 적용가능하다. 그것은 역사에 적용가능한데, 역사는 순수한 의미로서 책만큼이나 읽혀질 수 있고, 마음의 표현만큼이나 투명한 점에서 그렇다. 이런 점에서 딜타이는 원치 않게 또 알지 못한 채로 헤겔을 수용한다. 그러나 역사가 마음의 표현이라고 할지라도, 방법의 표현은 아니다. 방법은 경험으로부터 분리된, 그것의 사용조건들로부터 분리되고 보편성으로 축구된 규칙이다. 이런 방법은 역사적 경험에 필요하다는 점을 부정하는 어떤 것이다.

(q2.1.2.2.8) 낭만주의 해석학은 또 이것이 자신을 그것으로 고양시킨 것인 철학적 방법론은 역사학의 기초로 충분하지 않다. 마찬가지로 자연 과학들에서 빌려온 귀납적 절차라는 딜타이의 개념도 충분하지 않다. 그가 근본적으로 의미하는 바대로의 역사적 경험은 어떤 절차도 아니고 또 어떤 익명의 방법을 갖고 있지도 않다. 물론 일반적인 경험규칙들이 그것 [역사적 경험]으로부터 도출될 수 있지만, 그러나 그것들의 방법적 가치는, 모든 발생적 사례들이 일의적으로 그 아래에 포섭될 수 있는 그런 법칙인식의 가치와 같지 않다. 경험규칙들은 오히려 그것들의 사용에 있어서 경험 있기를 요구하고, 기본적으로 오직 그런 사용 속에서만 그것을 자신인 것이다.(245-6)

(e2.1.2.2.9) 딜타이는 결국 진리의 근거를 위해 역사학적 방법으로 향할 뿐 역사적 경험으로 향하지 않는다. 곧 유한성의 이유로 항구적으로 그 자신들 및 진리를 이해하기 위해서 역사를 필요로 하는 사람들의 유한하고, 조건 지어진 경험으로 향하지 않는다. 우리가 인간의 유한성을 진리의 장애로 본다면, 우리는 이미 그것을 오해한다. 왜냐하면 진리는, 인간이 역사적이고, 조건 지어져 있고, 유한하다는 것이기 때문이다. 방법은 그 진리를 부정하려는 시도이고, 또한 진리에 관한 진리를, 곧 진리

는 바로 유한하고, 역사적이고, 경험 속에서 생겨난다는 점을 부정하는 것이다.

(q2.1.2.2.9.1) 물론 딜타이는 개별적인 또 일반적인 삶의 경험이 정신과학적 인식을 위해 지니고 있는 의미를 오인하지 않았다. 그러나 그에게서 그 두 가지는 단지 부정적으로 규정된다. 그런 경험은 방법적이지 않고 겹증을 결여하는 귀납인데, 이 귀납은 이미 과학의 방법론적 귀납을 지시하는 것이다.(246)

(e2.1.2.2.9.2) 역사적 경험으로서의 진리는 유한한데, 언제나 알려져야 하는 다른 어떤 것이 있고 역사가 제공해야하는 어떤 것이 있다는 점에서 그러하다. 역사학자를 방법에 의해 역사 밖에 두려는 시도는 역사의 오해에 이른다. 왜냐하면 그가 역사가 의미하는 것(역사는 중단하지 않고 계속해서 현재에 영향을 미치며 현재에 통합된다는 점)의 일부라면, 그 자신인 바의 일부를 배제함에 의해 객관적이고자 하는 시도는 그 역사를 부분적이고, 불완전하게, 이런 의미로 주관적 이게 만들 것이다. 우리가 역사에 속한다는 것이 진리라면, 역사에 대해 객관적 이게 되는 유일한 방법이 역사를 객관화하고, 객관에 대한 주관처럼 역사에 대해 감시하는 것이지는 않다. 역사를 이해하는 유일한 방법은 역사에 속하는 것이다. 그 점이 역사적 경험의 본질이며, 그 점이 왜 그런 경험이 진리의 원천이 되는가의 이유이다.

### 2.1.3 현상학적 연구를 통한 인식론적 물음의 극복

#### 2.1.3.1 후설과 요크 백작의 생 개념

(e2.1.3.1.1) 딜타이는 한편으로 철학적 개념들을 역사 속으로 되돌린다. 다른 한편 그는 역사학자의 객관성의 기초를 역사 밖에, 즉 역사적 이지 않고 초역사적인 역사학적 방법 속에 위치시킨다. 후설은 이러한

복합적 인식론적 문제를 극복하기 위해 한 걸음 더 나아간다. 후설이 초월적 환원에 의해 대상으로부터 주관으로 주의를 전환할 때, 그는 지향적 작용의 대상들이 아닌 현상들이 있음을 발견한다. 시각적 비유로 말하자면, 시각의 대상은 주목되는 초점뿐 아니라, 초점이 아닌 것도 포함하는 지평 안에 있다. 후설은 지평을 공간적인 것이 아니라 시간적인 것으로도 설명한다. 모든 경험의 변수들은 점차로 변해 이전과 이후로 된다. 그것들은 과거와 미래의 경험들 속으로 통합되어 들어선다. 모든 경험의 통일성, 시간의 연속체 속으로 통합되어 들어서면서 그리한다.

(q2.1.3.1.2) 이러한 반성은 대상적 의식의 현상들의 단순한 소여, 곧 지향적 체험들 속의 소여에 맞서 새로운 연구영역의 중대를 제시한다. 왜냐하면 그 스스로 지향적 작용들의 대상이 아닌 소여도 역시 존재하기 때문이다. 모든 체험은 이전과 이후라는 함축된 지평들을 갖고 있고, 최종적으로는 이전과 이후 속에 현재적인 체험들의 연속체와 함께 융합되어 체험흐름의 통일성으로 된다.(249)

(e2.1.3.1.3) 후설의 시간의식 분석으로부터 가다며는 몇 개의 추론을 도출한다. 한 개인의 단일한 경험들은, 심지어 복합적 경험들조차도, 최종적인 현상학적 자료들이 아니다. 그것들은 언제나 지향된 것 보다 더 포괄적인 시간적 지평을 자신들 안에 포함한다. 지평의 개념은, 역사적 문헌과 예술작품도 역시 모든 경험과 마찬가지로 저자가 의식적으로 의도한 것 이상을 의미한다는 것을 함축한다. 해석자가 이러한 잉여를 지적한다고 해도, 그는 저자에 대한 자신의 우월성을 입증하는 게 아니다. 잉여는 원칙적으로 저자 자신에 의해 인식가능하고, 해석자 역시 그가 의도한 것 이상을 의미한다. 그의 해석 역시 지평을 지니며, 그래서 해석에 대해, 즉 이전과 이후와의 통합에 열려 있다.

(q2.1.3.1.4) 모든 그러한 지향적 체험은, 본래 그 체험 안에 사념되어 있지는 않지만, 그러나 언제나 현실적인 사념작용이 본질적으로 향할 수 있는 그런 것의 이중적인 열린 지평을 함축하고, 그래서 결국 분명한 것은 체험흐름의 통일성은 모든 그런 주제화될 수 있는 체험들의 전체를 포

활한다는 점이다.(249)

(e2.1.3.1.5) 지평은 맥락을 묘사하는 또 하나의 방식이다. 그것은 직접적으로 의식되지 않은 것을 포함한다. 한 사람의 지평은 주목의 대상이 그것에 의해 이해되는 맥락이다. 이 지평은 삶 또는 세계라고 불려질 수 있다. 자연과학의 객관적 세계와 대립되는 것으로의 삶의 세계는 후설에게서 생활세계로 불린다. 생활세계도 역시 후설의 견해로는 초월적 주관성에 의해 구성되며, 그러나 어느 누구도 개별적으로 구성하지 않고 또 그것은 의식적으로도 지향되지 않는다. 오히려 이 세계는 익명적이고, 암묵적이며, 의식의 모든 경험보다 앞선다.

(q2.1.3.1.6) [...] 우리가 자연적 태도 속에서 그 안에 들어서서 살고 있는 세계 그 자체는 결코 우리에게 객관적으로 되지 않고, 오히려 모든 경험의 선소여적 근거를 나타낸다. 이러한 세계지평은 모든 학문들 속에서도 전제되어 있고, 따라서 이러한 학문들보다 더 균원적이다. 하나의 지평 현상으로서 이러한 ‘세계’는 본질적으로 주관성에 연관되어 있고, 이러한 연관성은 그 세계가 ‘흐르는 임시성 속에 존재하고’ 있다는 것을 또한 의미 한다. 생활세계는 끊임없는 상대적 타당성의 운동 속에 있다.(251)

(e2.1.3.1.7) 여기서 몇 개의 문제가 생겨난다. 생활세계는 역사세계이다. 그런데 그런 세계들의 역사가 있다면, 어떤 의미로 그것들이 전체인가? 그런 세계들의 전체성이라는 관념은, 그것들이 주관성에 의해 지속적으로 구성되는 한 아무 의미가 없고, 그래서 상대주의의 맹령이 한번 더 생겨난다. 그리고 구성이라는 관념 속에도 패러독스가 있다. 현상학적 환원은 구성작용에 앞서는 모든 소여를 제거하는 것이라고 가정되는데, 이 환원은 생활세계의 선소여를 포함하는 것이다. 그러나 이점의 함축은, 1)주관성이 삶의 세계와 불가분하게 통합되어 있는 한, 환원은 이 주관성 자체를 제거한다는 것이거나, 아니면 2)삶의 세계는 사실상 모든 구성 작용들의 기초가 아니라는 것이다. 후설은 두 번째 선택지를 수용한다. 현상학적 환원에 의해 제거되는 것은 단지 철학적 선입견들이

아니라, 선소여된 세계의 전체성이다. 다른 모든 것이 그것에 대해 상대적인 것은 데카르트적 자아가 아니라 근원-자아이다. 데카르트를 넘어서면서 후설은 헤겔의 품으로 들어선다. 이점은 후설이 원치 않는 것이지만, 가다며가 보기에 전적으로 나쁜 것은 아니다. 후설은 주객을 상관적으로 보지만, 자기의식을 세계에 대립시키기도 하는데, 이점은 그가 초월적 주관성이 어떻게 다른 주관들을, 곧 그 자체로 생활세계의 통합적인 부분인 다른 주관들을 구성하는지를 보이는 일 속에 놓인 난점에서 명료하게 드러난다. 그가 지각의 대상들로서의 다른 사람들과 더불어 시작하고, 이 지각대상들이 단지 귀결적으로만 자신 같은 주관들이 되는 한, 그는 그 정도만큼 타인들의 타자성을, 즉 삶과 의식에 대한 세계의 타자성을 받아들이는 것이다.

(q2.1.3.1.8) 후설은 힘겨운 연구들 속에서 나와 너의 유비를 – 이것을 딜타이는 순수하게 심리학적으로 감정이입의 유비추리를 통해 해석했는데 – 공동세계의 상호주관성을 경유하여 해명하려고 시도하였다. 그는 이때에 초월론적 주관성의 인식론적 우위를 조금이라도 제한하지 않는 일에 매우 철저하였다. 그러나 그와 딜타이에게 존재론적 선입견은 동일한 것이었다. 우선은 타인이 지각사물로 파악되고, 이것이 감정이입을 통해 너로 ‘된다.’ 후설에게는 물론 감정이입이란 개념이 순수하게 초월론적으로 의미된 것이다. 그러나 그 개념은 여전히 자기의식의 내면성으로 향해져 있고, 그래서 의식을 훨씬 넘어서는 삶의 기능범위로 향해 있지는 못한데, 그럼에도 그 개념은 이 기능범위로 자신이 돌아온다고 주장하고 있는 것이다. 따라서 사실상 삶 개념의 사변적 내용은 그 두 사람에게서는 전개되지 못한 채로 남아 있다.(254-255)

(e2.1.3.1.9) 삶은 후설도 보았듯이 자기의식의 대상이 아니다. 그럼에도 어떻게 삶이 자기의식에 의해 알려질 수 있는지는 요크 백작의 글에서 명료하게 드러난다. 요크는 삶이 생물학적 삶과 자기의식적 삶을 포함한다고 이해한다. 왜냐하면 그들은 삶의 구조인 우어타일룽(Urteilung, 분리, 판단) 속에 놓여 있기 때문이다. 우어타일룽(Urteilung)은 원초적 분리로 번역될 수 있고, 또한 자기의식적 판단과도 관계된다. 생물학적 삶

영역에서 그것은 자기주장, 생존을 위한 만인에 대한 만인의 투쟁이다: 그것은 분리이고 그러나 순응 속에서 성취되는 공동적 삶을 낳는다. 의식의 삶 속에서 자기인 것과 다른 것 사이의 분리가 있다. 자기의식적 판단은 자기를 자신이 의식하는 세계로부터 추상하고, 그것들을 나눈다. 그러나 추상되기 이전의 것은 자기와 세계의 통일성인데, 왜냐하면 추상보다도 세계로부터의 또 세계로 향한 자기의 투사가 앞서기 때문이다. 요크가 암시하는 것은 자기의식은 생물학적 삶과 같은 구조를 지니며, 그 이유는 자기의식은 생물학적 삶과 마찬가지로 삶의 한 형식이기 때문이다. 이런 관점에서 요크는 『정신 현상학』에서의 헤겔의 기본적 통찰의 하나이자 『진리와 방법』에서도 역시 핵심적인 것을 확정한다.

(q2.1.3.1.9.1) 삶은, 살아 있는 것이 그 자신을 세계로부터, 곧 그 안에 자신이 살고 있고, 자신이 그것에 묶여 있는 그런 세계로부터 구별하고, 자신을 그러한 자기구별 속에서 보존한다. [...] 자기의식의 존재는, 그것이 모든 각각의 것을 자신의 삶의 대상으로 만들 줄 알고, 그럼에도 그것이 아는 모든 각각의 것 속에서 그 자신을 안다는 점에 놓여 있다.(257)

(e2.1.3.1.9.2) 모든 생명은, 곧 최대의 지성은 물론 가장 열등한 세균도 오직, 그것이 외출과 재통합, 외화와 전유, 자기구별과 자기통합의 순환구조를 구체화하는 한에서만 살고 있다. 따라서 어떤 역사학자도 그가 역사를 이해하는 한 객관적일 수 없다. 왜냐하면 그 자신의 삶으로부터만 과거의 삶이 알려질 수 있기 때문이다. 이해의 조건은 동화와 통합이다. 이점에서 가다며는 헤겔의 삶 개념이 옳은 것이라고 주장한다.

(q2.1.3.1.9.3) 헤겔은, 그가 자기의식을 변증법적으로 삶으로부터 도출할 때 전적으로 옳다. 살아있는 것은 대상적 의식에게는, 곧 현상들의 법칙 속으로 침투하려는 지성의 노력에게는 결코 현실적으로 알려질 수 없다. 살아 있는 것은 사람들이 외부로부터 그것을 그것의 생명성에 있어서 통찰하는 일에 도달할 수 있는 종류의 것이 아니다.(257)

(e2.1.3.1.9.4) 가다며가 역사적 고찰의 출발로서 진술하는 것은, 그가 해석학의 등장을 슐라이어마허의 관점에서가 아니라 헤겔적 통합의 관점으로부터 그려내는 계획이다. 헤겔은 가다며가 그것에 의해 랑케로부터 딜타이 및 후설 현상학까지의 역사학파를 판단하는 기준을 나타낸다. 이들 중의 누구도 헤겔이 전개시킨 삶의 개념을 정당하게 대우하지 않기 때문에 삶은 진리로부터 분리된다. 역사는 더 이상 철학으로 간주되지 않고, 예술로, 진리주장이 없는 미적 대상으로 간주된다. 이 일은 역사학이 그것에 의해 역사학이 된 그런 동일한 절차에 의해서 일어났다. 그러나 헤겔이 절대적 자기의식을 이미 또는 곧 성취될 것으로 고려하는 한에서, 또 그의 적대자들조차 자기의식을 역사학적, 현상학적 방법으로 찬양하는 한, 이들 모두가 마찬가지로 역사를 잊어버렸다. 왜냐하면 가다며에게 해석학의 역사를 포함해 모든 역사는 자기의식의 완성 속에서 절정에 이르는 게 아니기 때문이다. 오히려 역사는 바로 자기의식을 제한하는 것이다. 마음이 그 자신에게 현재적이지 않은 점이, 과거의 매개를 통해 그 자신을 이해할 필요를 설명한다. 그러나 이러한 자기-현재의 결핍이 보이는 것은, 역사가 단지 자기의식의 증가를 목표로 우리가 사용하는 수단이 아니라는 것이다. 자기-현재의 결여에 대한 이유는 우리 자신이 역사의 피조물들이고, 역사적 존재들이라는 점이다. 역사는 단지 삶의 방식이 아니라 존재의 방식이다. 그것은 존재에 의한 삶의 방식인데, 이 존재는 자기의식의 근거이자 동시에 자기의식을 통해 우리의 삶과 존재를 분리하려는 시도의 한계이기도 하다.

### 2.1.3.2 하이데거의 해석학적 현상학 구상

(e2.1.3.2.1) 하이데거의 현사실성의 해석학은 1)자기의식이 역사적 삶에서부터 생겨난다는 헤겔의 테제를 긍정하지만, 2)삶의 역사가 자기의식의 충족이나 완성을 향한 진보로 파악될 수 있다는 헤겔의 테제는 부정한다. 하이데거는 의식에 대한 삶의 우월성을 긍정한다. 우리는 역사를 공부하든 안 하든 간에 역사적이고, 우리의 역사적 존재는 역사적 탐

구를 위한 이유일 뿐만이 아니라, 그 조건이기도 하다. 존재로부터 생겨나는 역사에 대한 원초적 이해가 자기의식적 탐구를 가능하게 하고, 또 이것에 선행한다. 이러한 선행성 때문에 하이데거는 헤겔에 맞서서 주장하는 바, 역사학파, 후설 현상학, 절대정신, 보편적인 역사학적 방법 그리고 존재의 초월적 환원은 모두 기본적으로 실현될 수 없다. 하이데거의 현상학은 이해의 토대를 단단히 굳히는 시도를 하지 않기 때문에 인식론이 아니고, 이해가 그 위에 세워질 수 있는 사실들을 확실히 하려는 시도가 아니기 때문에, 탐구의 한 형식도 아니다. 오히려 그것은 하나의 해석학인데, 왜냐하면 그것은 이해를 일차적인 것으로 취하고, 이것을 다시 이해하려고, 곧 현존재가 이미 이해한 것을 해석하려고 노력하기 때문이다. 현존재는 존재를 문제시하는 존재자이다. 존재의 의미에 도달하는 게 해석학적으로 원칙적으로 가능한 이유는, 바로 현존재가 이미 존재가 무엇을 의미하는지를 이해하고 있기 때문이다. 그것이 이해하는 것은 대상이 아니라 의미이다. 현존재가 그 자신의 존재의 의미를 이해한다면, 그는 자신을 존재하는 한 대상으로 이해하지 않는다. 오히려 그는 존재가 무엇을 의미하는지를, 현존재가 무엇이 될 수 있는지를 이해한다. 그는 자신을 존재를 위한 잠세태로, 즉 가능성과 역사로 이해한다. 이러한 가능성들은 투사들이고, 이해들이다. 그래서 현존재는 그 자신의 이해들을 이해한다. 현존재는 자신을 해석한다. 현존재의 확장된 자기이해, 곧 자신이 될 수 있는 것으로 현존재가 됨이 현존재의 역사다. 이해는 파악의 한 기능도 아니고 의식적 주관의 활동도 아니고, 존재의 한 방식, 곧 현존재의 방식이다.

(q2.1.3.2.2) [...] 그럼에도 올바른 것은 모든 그러한 이해는 결국 자기이해라는 점이다. [...] 그래서 모든 경우에 타당한 것은 이해하는 사람은 자기 자신의 가능성들을 향해 자기를 투사한다는 것이다.(265)

(e2.1.3.2.3) 이해는 그것이 역사 이해든 자연 이해든 상관없이 현존재 자신의 이해인데, 곧 존재를 위한 현존재 자신의 투사들과 가능성들

의 이해이다. 그런 이해는 예컨대 딜타이가 추구한 인문과학의 특수한 방법으로 파악될 수 없다. 하이데거가 존재의 의미는 시간이라고, 또 이해가 현재는 물론 과거와 미래로 향해져 있다고 보이는 한에서, 그의 사유는 역사적 이해에 새로운 차원을 제공한다. 더 이상 감정이입, 역사적 공감, 또는 심리학적 전이가 역사적 이해를 가능하게 하는 것이라고 언급할 필요가 없다. 과거와 현재를 통합시키는 것으로 공통본성을 정립할 필요가 없다. 아는 자와 알려지는 것, 과거와 현재 사이에 공통적인 것은 오히려 둘 다 역사적으로 실존하며 역사에 속한다는 점이다. 이런 의미로 역사에 속하는 것은, 역사에 저항하거나 역사를 회피하는 어떠한 본성도, 어떠한 항구적 본질도 갖지 않는다. 그것은 그것이 될 수 있는 것으로, 가능성으로, 미래로 실존한다. 그러나 역사를 회피할 수 없다는 것은 그것이 있어온 것으로 실존한다는 점을 또한 의미한다.

(q2.1.3.2.4) 모든 인식 행위가 인식되는 것[역사]에 대해 알맞다는 것은 그것들이 동일한 존재 유형을 지닌다는 것에 근거를 두고 있지 않고, 오히려 그들에게 공통적인 존재유형의 특수성을 통해 그 의미를 얻는다. 그 특수성은 인식하는 자도 인식되는 것도 ‘존재적’이지 않고, 곧 ‘사물적으로 존재하지’ 않고, 오히려 ‘역사적’이라는, 곧 역사성이라는 존재유형을 지니고 있다는 점에 놓여 있다. 요크 백작이 말하듯이 모든 것은 ‘존재적인 것과 역사적인 것 사이의 유적 차이’에 달려 있다. 요크 백작이 동종 성에 맞서 귀속성을 내세우는 사이에, 하이데거가 비로소 매우 철저하게 전개한 다음의 문제가 분명하게 된다: 우리 자신이 ‘역사적’인 한에서만 우리가 역사학을 연구한다는 점이 의미하는 것은, 인간 현존재의 역사성은 현재화되거나 망각되거나 하는 등의 전체적 움직임 속에서 이미 존재해온 것을 우리가 재-현재화하기 위한 조건이라는 것이다.(266)

(e2.1.3.2.5) 현존재의 기재성, 곧 있어 왔다는 성격은 가다며에게 현실성의 특별한 의미를 표시한다. 현존재는 그의 창조물이 아니면서 이미 존재하는 세계 속으로 던져져 있고, 그 자신의 이해의 모든 투사들은 그가 그 속으로 던져진 전통으로부터의 또 전통에 대한 투사들이다. 한편으로 하이데거를 따라 피투성이 투사와 함께 속한다고 말하는 것은,

우리가 역사를 지나간 현재로서가 아니라 우리 자신의 가능성, 우리 자신의 미래로 이해할 때, 우리가 역사를 이해해 왔다는 점을 함축한다. 마찬가지로 가다며를 따라 투사가 피투성과 공속한다고 말하는 것은, 이해가 전통들에 속함을 함축한다. 이러한 전통들은 이해에 외재적이면서 이해를 왜곡하는 주관적 요인이 아니다. 전통은 자신의 가능성들을 갖는데, 전통이 될 수 있는 것, 곧 그 가능성들은 그것의 이해들이다. 전통은 자신의 역사적 해석들로 존재한다.

(q2.1.3.2.6) 현존재의 구조는 피투된 투사라는 것, 현존재란 자신의 고유한 존재수행에 따를 때 이해라는 것은 정신과학들 속에서 일어나는 이해수행에 대해서도 타당함에 틀림없다. 이해의 일반적 구조는 역사학적 이해 속에서 구체화되는데, 도덕과 전승이 자신들에 상응하는 미래의 가능성들과 맺고 있는 구체적 연결들이 이해자체 속에서 유효하게 되기 때문이다. 자신의 존재가능으로 자기를 투사하는 현존재는 언제나 이미 ‘존재해온’ 것이다. 이것이 피투성이라는 실존범주의 의미이다. [...] 현존재의 실존적 구조는 역사적 전승의 이해 속에서도 표현된다.(268-9)

(e2.1.3.2.7) 가다며는 보다 믿을 만한 새로운 이해의 방법이란 의미에서의 새로운 해석학을 제공하지는 않는다. 그는 우리가 이미 갖고 있는 방법들이 잘 사용되기만 한다면, 그 방법들로서 이미 충분하다고 본다. 그렇다면 어떤 목적을 위해 『진리와 방법』은 쓰인 것일까? 가다며는 이 책을 통해 이미 정상적으로 진행하고 있는 이해의 실천을 교정하려 하지 않고, 우리가 이해를 이해하는 방식을 교정하려고 의도한다. 달리 말해 우리가 해석을 할 때, 우리가 하고 있는 일을 파악하는 방식을 교정하려고 한다. 그가 우리에게 변경을 요구하는 것은 따라서 해석이 아니라, 해석에 대한 견해이다. 이것은 해석자의 자기-이해의 변경을 말한다. 하지만 이로써 가다며가 이해와 자기-이해를 구분하는 것은 아니다. 자기-이해는 비록 그것이 이해의 과정을 지배하지는 못할지라도, 이해에 불가피하게 연관되어 있다. 이해는 자기이해에 의해 지시되지는 않는데, 왜냐하면 자기-이해는 이해에 대해 외부적인 것이거나 우월한 것이 아니

라, 본질적인 것이기 때문이다. 모든 이해는 궁극적으로 자기-이해이다. 모든 경우에 있어서 이해하는 사람은 누구나 그 자신을 이해하고, 그 자신을 자신의 가능성들에 투사한다. 이해는 언제나 그 자신을 투사하는 것을 포함한다. 따라서 우리가 이해하는 것은 우리 자신이고, 그래서 우리가 우리 자신을 이해하는 방식이 우리가 이해하는 다른 모든 것에 영향을 미친다. 따라서 『진리와 방법』에 의해 제안된 우리의 자기-이해의 변경은 사소한 것이 아니다.

(q2.1.3.2.8) 이해에 대한 하이데거의 초월론적 해석을 통해 해석학의 문제는 보편적인 윤곽을, 아니 어떤 새로운 차원의 성장을 얻게 된다. 해석자가 자신의 대상에 속한다는 것은, 역사학파의 반성 속에서는 정당한 적법화를 발견할 수 없었던 것인데, 이제 구체적으로 입증할 수 있는 의미를 획득하고, 그래서 이러한 의미를 입증하는 것이 해석학의 과제이다.(268)

## 2.2 해석학적 경험이론의 특징들

### 2.2.1 해석학적 원리로 고양된 이해의 역사성

#### 2.2.1.1 해석학적 순환과 선입견의 문제

##### 2.2.1.1.1 하이데거가 밝혀낸 이해의 선구조

(e2.2.1.1.1.1) 이해는 투사이고, 이해가 투사하는 것은 텍스트에 선행하는 기대들이다. 해석자가 투사하는 것은 그가 이미 이해하고 있는 것이다. 그는 이미 그에게 친숙한 의미를 염밀하게 시험해보며, 그것을 하나의 가능성으로 제안한다. 이러한 투사된 의미는 그가 이것을 투사했다는 점에서 그 자신의 가능성이다. 그것은 그가 이미 그 안에서 정통하게 알고 있는 그 세계의 부분이고, 그리고 그가 이해할 수 있고 이해하

는 어떤 것이다. 그래서 해석자가 투사하는 것은 그 자신이고, 이해를 위한 그 자신의 가능성이다. 그러나 그렇게 투사된 의미는 또한 텍스트의 가능성으로 텍스트가 의미할 수도 있는 어떤 것이다. 텍스트가 그것을 의미한다면, 그는 이해하게 될 것이다. 다시 말해 만약 해석자가 의미를 예기하지 않고 단지 의미를 수동적으로 기다린다면, 어떤 의미도 나타나지 않을 것이다. 모든 이해가 자기이해라는 것은 해석학적 순환에 대한 하이데거의 해설이자, 가다며의 해설이기도 하다. 그 말은 해석이 무엇이어야 한다는 것이 아니라 해석이 무엇이라는 것을 기술한다.

(q2.2.1.1.2) 텍스트를 이해하기를 원하는 누구나 항상 투사를 수행한다. 그는 텍스트 속에서 최초의 의미가 나타나자마자 미리 전체의 의미를 투사한다. 마찬가지로 최초의 의미는 사람들이 텍스트를 이미 어떤 기대들을 갖고 일정한 의미에 의거해서 읽어 갈 때에만 나타난다. 물론 거기 있는 것[텍스트]의 이해는 끊임없이 개정되는 그러한 선-투사의 마무리 속에 놓여 있다.(271)

(e2.2.1.1.3) 이해는 의미의 부적합한 투사에 의해 시작될 수 있지만, 아무런 투사도 없이는 시작될 수 없다. 그런 경우에는 이해 자체가 배제되기 때문이다. 그러면 부적합한 투사를 어떻게 피할 수 있는가? 사안 자체는 적절한 투사, 적합한 선입견의 빛 속에서만 이해된다. 어떤 선입견도 그것이 선입견인 한에서 적합할 수 없는 듯 여겨진다면, 다시 말해 이해의 전체 과제가 선입견들의 투사가 아니라 선입견들의 제거라고 여겨진다면, 그것은 우리가 계몽주의의 선입견을 공유하기 때문이다. 전통은 언제나 선입견적인 데, 왜냐하면 그것은 어떤 탐구에 앞서 또 그것의 방법론적 적법화에 앞서 작동하기 때문이다. 선입견은 옳을 수도 있지만, 계몽주의는 모든 선입견을 거짓으로 간주했다. 왜냐하면 계몽주의는 방법의 허가를 받은 판단들만을 참된 것으로 부르려 했기 때문이다.

(q2.2.1.1.4) 계몽주의의 기본적 선입견은 선입견 일반에 맞서는 선입견이고, 이로써 전통의 손상이다.(275)

### 2.2.1.1.2 선입견에 대한 계몽주의의 불신

(e2.2.1.1.2.1) 계몽주의가 역사를 독단과 미신으로부터의 이성의 점진적 자유화로 파악한 반면에, 낭만주의는 미신 속의 신비와 지혜 속에서 가치를 발견했다. 그리고 과거를 그것이 과거라는 이유만으로 소중히 여겼다. 비록 19c의 역사과학들이 계몽주의에 대한 낭만주의적 반작용으로 성장했을지라도, 그것들은 두 시기에 공동적인 가정, 곧 이성과 전통 사이에 균열이 시작됐다는 것에 전제를 두었다.

(q2.2.1.1.2.2) 만약 계몽주의에게, 이성이 불가능하고 난센스라고 표현한 모든 전승이 오직 역사학적으로만, 곧 과거에 대한 표상방식에로의 회귀에 의해서만 이해될 수 있다는 것이 확실하다면, 낭만주의와 더불어 출현한 역사학적 의식은 계몽주의의 철저화를 의미한다. 왜냐하면 비이성적 전승이라는 예외적 사례가 역사학적 의식에게는 일반적인 상황이기 때문이다. 이성을 통해 일반적으로 접근될 수 있는 의미는 거의 믿어지지 않았고, 그래서 전체적 과거가, 최종적으로는 동시대인의 모든 사유조차도 단지 ‘역사학적으로’ 이해된다.(280)

(e2.2.1.1.2.3) 계몽주의 합리론의 방법적 요구, 즉 우리가 모든 선입견으로부터 벗어나야 한다는 것은 충족되지 않았고 충족될 수도 없다. 왜냐하면 합리주의의 요구는 그 자체로 하나의 선입견, 하나의 잘못된 선입견이기 때문이다. 이성은 절대적이지도 무한하지도 않다. 오히려 이성은 역사적이다. 그래서 그것은 자신을 선입견, 전통, 구체적 상황으로부터 전면적으로 자유롭게 할 수 없다. 이성도 자신의 역사를 피할 수 없기 때문이다.

(q2.2.1.1.2.4) 사실상 역사는 우리에게 속하지 않고, 오히려 우리가 역사에 속한다. 우리가 우리자신을 반성적으로 이해하기 훨씬 이전부터, 우리는 우리 자신을 자명하게 우리가 그 안에 사는 그런 가족, 사회, 국가를 통해 이해한다. [...] 개인의 자기의식은 역사적 삶이라는 폐쇄회로 속의 깜박임이다. 이런 이유로 단일한 개인의 선입견들은 그의 판단들을 훨씬 넘어서서 그의 존재의 역사적 현실이다.(281)

### 2.2.1.2 이해의 조건인 선입견

#### 2.2.1.2.1 권위와 전통의 복권

(e2.2.1.2.1.1) 가다며에 따르면 계몽주의 합리론의 관점이 이해의 장으로 본 선입견은 역사적 현실 자체이고, 또 역사적 현실을 이해하는 조건이다. 따라서 선입견의 제거는 그것이 성공한다면, 궁극적으로 역사의 제거가 될 것이다. 가다며는 선입견의 적합성의 근거를 규정하기 위해 선입견에 관한 논의를 재검토한다. 데카르트는 두 종류의 선입견을 구분한다. 성급함에서 생겨나는 것과 권위에의 의존에서 생겨나는 것이 그것들이다. 그에 의하면 성급함은 이성의 사용에서 오류들을 낳고, 권위는 개인의 이성을 전혀 사용하지 않도록 하는 데에 책임이 있다. 성급함에서 온 선입견은 계속 교정되지만, 권위에서 오는 선입견은 오래 지속한다. 권위에 대한 믿음이 이성의 사용을 왜곡하지 않고, 오히려 이성의 사용을 배제해 버린다는 데카르트의 견해에 맞서 가다며는 이성과 권위의 이러한 추상적 대립이 유지될 수 있는 것이라는 이견을 내보인다. 여기서 권위의 인정이 이성의 자유의 제한인지, 혹은 이성의 자유의 표현인지가 문제시된다. 권위에 대한 모든 복종이 맹목인가? 가다며는 그 같은 복종이 최소한 맹목 이상이고, 총명하다고까지 말한다. 권위가 선입견의 근원이라는 점에는 의심의 여지가 없다. 그러나 권위에의 복종이 항상 비합리적인 게 아니다. 사실상 권위에의 복종은 종종 자신의 이성의 유한성에 대해 고도로 합리적인 인식으로 보일 수 있다.

(q2.2.1.2.1.2) 물론 권위는 사람들에게 귀속한다. 사람들의 권위는 자신의 궁극적 근거를 이성의 포기나 종속의 행위에 두지 않고, 인정과 인식의 행위에 둔다. 여기서의 인식이란 판단과 통찰에 있어 타인이 자기보다 우월하다는 그래서 그의 판단이 우선한다는, 즉 자신의 판단보다 우선권을 갖는다는 인식이다. 이것과 연관된 사실은 권위는 원래 수여되는 것이 아니라 획득되는 것이라는 점 또 어떤 사람이 그것을 요구하고자 한다면 그것은 획득되어야만 한다는 점이다. 권위는 인정에 의거하고 또 이런 한에서 자신의 한계를 의식하면서 타인의 더 낳은 통찰을 신뢰하는 이성 자체의 행동에 의거한다.(284)

(e2.2.1.2.1.3) 모든 것이 이성에 의해 구성되거나 재구성될 수는 없다. 권위에 의존하는 도덕적 진리가 그렇다. 도덕적 원리들은 전통의 익명적 권위에 의존하고, 그래서 선입견들이지만, 그렇다고 허위들은 아니다. 그들의 적법성의 근거는 무엇인가? 도덕들은 전통으로부터 그들의 적법성을 얻고, 도덕 원리들은 이성적으로 근거 지워져 있지 않다. 그러나 그것들을 받아들이는 것이 비합리적이지는 않다. 왜냐하면 이성과 전통 사이에 절대적인 대립은 없기 때문이다.

(q2.2.1.2.1.4) 예컨대 도덕들의 현실성은 상당한 정도로 유래나 전승으로부터 나온 타당성이다. 그것들은 자유롭게 넘겨받아지지만, 결코 자유로운 통찰로부터 창조되거나 그것들의 타당성에 있어서 정초되지 않는다. 오히려 우리가 전통이라고 부르는 것이 바로 정초 없이 타당한 것이다.(284)

(e2.2.1.2.1.5) 전통은 따라서 객관성과 방법의 이름으로 언제 어디서나 제거되어야만 하는 것이 아니다. 전통이 잘못된 선입견들을 낳는다면, 선입견으로부터의 전면적 해방은 진리가 억압되리라는 것을 필연적으로 의미한다. 전통이 참된 선입견들을 낳는다면, 그것은 또한 현실적 지식을 낳는다.

(q2.2.1.2.1.6) 모든 역사학적 해석학의 시초에 전통과 역사학, 역사와 이것의 얇 사이의 추상적 대립의 해소가 놓여 있음에 틀림없다. 지속되는 전통의 영향과 역사학적 연구의 영향은 영향의 통일성을 형성하고, 이것의 분석은 언제나 단지 조직적인 상호적 영향을 드러내려고 할뿐이다.(287)

(e2.2.1.2.1.7) 우리가 역사를 아는 것은 전통을 아는 것이지, 우리로부터 소외된 또는 소외될 필요가 있는 대상을 아는 것이 아니라는 점을 함축한다. 전통을 아는 일은 전통을 매개하는 일이기도 하다.

(q2.2.1.2.1.8) 우리의 역사적 의식을 채우는 것은 언제나 다수의 목소리들이고, 이것들 속에서 과거가 되울린다. 다수의 목소리들 속에서만

과거가 현존한다. 이점이 우리가 참여하고 있고 참여하고자 하는 전승의 본질을 형성한다. 근대의 역사학적 탐구는 전승의 탐구일 뿐만이 아니라, 전승의 매개이다. 우리는 전승을 진보의 단계법칙이나 확실해진 결과들 아래서 보는 것이 아니다. 우리는 전승에 의거해서 이를테면 역사적 경험들을 형성하는데, 이를 경험 속에서 과거가 되울려주는 어떤 새로운 소리가 들려지는 한에서 그런 것이다.(289)

(e2.2.1.2.1.9) 전통에 대한 역사적 연구는 언제나 현재와 현재의 관심들에 의해 동기를 얻는다. 그러나 만약 과거의 연구가 사실상 언제나 현재에 의해 동기를 얻고 또 현재에 의해 매개된다면, 역사학은 자기동일적 대상을 향한 진보나 이로부터의 이탈의 면에서 이해될 수가 없다. 가다마는 역사학의 대상이 존재하지 않는다고 말하는 것이 아니라, 그것이 그 자체로 존재하지 않는다고 말하는 것이다. 그것은 관계 속에 그리고 매개 속에 그리고 오직 거기서만 존재한다. 과거는 언제나 그리고 오직 그것의 미래와의 관계 속에서만 존재한다. 이런 이유로 역사적 탐구가 그것으로 향해 있거나 역사적 탐구가 그것에 의해 평가될 수 있는 그런 대상 그 자체는 없다.

(q2.2.1.2.1.9.1) 역사적 연구는 삶 자체가 그 안에 들어서 있는 그런 역사적 운동에 의해 이끌려지고, 그래서 그 연구에 관련된 대상 자체로부터 목적론적으로 파악될 수 없다. 그 같은 ‘대상’ 그 자체는 분명 전혀 존재하지 않는다.(289)

### 2.2.1.2.2 고전적인 것의 예

(e2.2.1.2.2.1) 해석자는 객관적이지 않다. 왜냐하면 그가 속하는 전통이 그를 선입견을 갖게 하기 때문이다. 그러나 해석자의 오해가 자동적이지 않다면, 진정한 이해를 생산하는 참된 선입견들을 거짓된 선입견들로부터 골라내는 문제가 남는다. 그러나 이 문제가 방법의 전체적 개념(idea)은 아니다. 만약 방법이란 것이 선입견들의 억압을 의미한다면, 그 문제는 전혀 방법이 아닌 것이다. 왜냐하면 우리가 여기서 고려하는 문제

는 선입견들 사이에서의 구별을 포함하는 것이지, 그것들의 배제를 포함하지는 않기 때문이다. 하지만 또한 선입견들을 이용하고, 미리 전체규모의 내쫓기에서가 아니라 해석 자체의 과정 속에서 그들을 골라내는 방법도 있기는 하다. 이것이 주석의 부분-전체 방법, 곧 해석학과 매우 자주 연합되는 순환적 방법이다. 이 방법에 의해, 해석자는 그가 전체에 도달하기 전에 전체에 관한 기대를 투사한다. 이 기대는 물론 선입견이다. 그러나 그의 전체의 예기는, 더 많은 부분들이 시야에 들어올 때에 끊임 없이 개정되고, 모든 부분들이 통합된다. 순환이 종결되는 지점에서, 해석은 완전하고, 실재적 전체가 선입견 없이 그 자체에 의해 이해된다. 만약 우리가 선입견 없는 상태에서 출발하지 못한다면, 이러한 방법에 의해 적어도 우리는 선입견 없는 상태에서 끝난다. 그러나 이것이 의미하는 것은 순환적 방법이 자신의 완성을, 선입견들을 처음에 보류해두는 데카르트적 방법 못지않게, 선입견들의 제거에 둔다는 것이다. 그래서 해석학에 전형적이라고 가정된 방법은 궁극적으로 자연과학들에 전형적인 방법들 못지 않게 해석자의 역사성을 부정한다. 둘 다 참된 선입견들이 없다는 것을, 선입견들은 주관적인 우연자들이라는 것을, 그들은 최종적으로 또는 최소한 이상적으로 치료가능하다는 것을, 객관성이 가능하다는 것을, 객관성이 확실히 바람직하다는 것을 가정한다. 이 모든 것이 가다며가 부정하려고 하는 것들이다. 해석학적 이해는 가다며에 의하면 이해에 적용되는 방법이 아니라 이해 자체이다. 이해는 부분과 전체의 면에서 충분하게 설명될 수 없다. 이런 종류의 설명은 너무 기하학적이고, 너무 형식적이다. 우리가 이해하고자 하는 것은 단지 형식들(부분들과 전체들)이 아니고, 내용과 의미이다. 하지만 이것조차도 충분하지 못하다. 왜냐하면 우리가 이해하려고 하는 내용은 그것이 마치 저자 안에 포함되어 있는 듯한, 저자의 의도만이 아니라, 무엇보다 진리이기 때문이다.

(q2.2.1.2.2.2) 말해진 것을 참된 것으로 타당하게 여기려는 시도의  
붕괴가 비로소 텍스트를 심리학적으로 또는 역사학적으로 타인의 의도로  
이해하려는 노력에 이른다.(299)

(e2.2.1.2.2.3) 이해불가능한 것은 타인의 의도이지만, 진리는 우리에게도 마찬가지로 속한다. 그래서 진리가 문제될 때에는, 타인의 의미만이 아니라 해석자 자신의 의미가 필연적으로 관련된다. 우리의 투사들은 형식에 대해서가 아니라, 말해지는 것에 대한, 우리의 관심도 역시 끌고 그 것에 관한 진리를 우리가 이해하기를 희망하는 그런 어떤 것에 대한, 우리의 이전의 관계로부터 파생한다. 그래서 우리는 확실히 전체를 투사하지만, 이 전체는 형식적 전체가 아니라, 전체적 진리이다. 여전히 우리는 어떤 종류의 전체적 진리가 이해 속에서 투사되는지를 물을 필요가 있다. 가다며에 의하면, 이해는 일차적으로 어떤 이해에 도달하려는 시도이다. 모든 이해 속에서 예기된 전체는 따라서 두 상대방이 주어진 화제에 대해 동의에 이를 때 두 상대방이 전체를 이루는 것, 즉 통합이다. 역사적 이해는 의미 있는 동의를, 두 전통, 곧 과거와 현재 사이의 실질적인 동의를 가져오려는 노력이다. 이러한 전체는 따라서 결단코 과거의 전통 그 자체의 전체성이 아니다. 텍스트 이해의 기준은 저자의 의미의 발견이 아니라, 공동의 의미, 곧 해석자와 더불어 공유되는 의미이다. 그런 의미는 배타적으로 저자에 의존하지도 않고, 해석자에 의존하지도 않는다.

(q2.2.1.2.2.4) 종종 그런 것이 아니라 언제나 텍스트의 의미는 저자 를 능가한다. 따라서 이해는 단지 재생적 태도일 뿐만이 아니라, 언제나 또한 생산적인 태도이다.(301)

(e2.2.1.2.2.5) 우리는 저자의 의견을 재생하려고 시도하지는 않는다. 왜냐하면 우리는 그가 말한 것을 그의 의견의 표현이 아니라, 진리라고 이해하려고 시도하기 때문이다. 진리는 언제나 우리의 관심도 끈다. 이해는 논의되는 문제에 관한 진리를 이해하는 것이다. 그렇게 진리가 이해 된다는 사실이, 해석자가 저자보다 더 낳은 이해를 갖는다는 점을 함축 하지는 않는다.

(q2.2.1.2.2.6) 이해는 사실상 더 잘 이해함이 아니다. 명료한 개념들을 통해 사실에 대해 더 잘 알게 된다는 의미에서도 아니고, 의식적인 생

산이 무의식적인 생산에 대해 지니는 원칙적 우월성의 의미에서도 아니다. 사람들이 어떻게든 이해한다면, 그들이 다르게 이해한다고 말하는 것으로 충분하다.(302)

### 2.2.1.3 시대간격의 해석학적 의미

(e2.2.1.3.1) 이해는 생산적인 활동이다. 왜냐하면 이해에 이르는 것은 매개, 통합, 동화를 포함하고, 동화는 차이를 요구하기 때문이다. 역사적 차이는 이해가 단지 재생산이지 않고, 생산적이라는 사실을 설명한다. 이해의 목표가 심리적 전이가 아니듯이, 그것은 지나간 시대들 속으로의 시간적 전이도 아니다. 시간적 거리는 텅 빈 공허가 아니고, 관습과 전통의 연속성으로, 우리의 투사들과 선입견들의 근거로 채워져 있다. 시간적 거리는 극복되어야 할 장애가 아닌데, 왜냐하면 그것은 이해의 생산성의 근거이기 때문이다. 이해가 생산하는 것은 지식이고, 시간적 차이는 긍정적이거나 부정적인 방식들로 지식의 생산을 돋는다. 시간적 거리가 이해를 도울 수 있는 까닭은 그것이 지역적인 또 제한된 선입견들을 여과하기 때문이다. 시간적 차이는 일시적인 선입견들을 제거하고, 예술 작품의 특성과 가치를 있는 그대로 출현하도록 하는 효과를 낳는다. 그러나 이러한 효과가 모든 선입견의 제거를 통해 완전함에 이를 수 있을까? 시간적 차이는 과거를 어둡게 하는 직접성의 선입견들과 오류들을 제거하는 효과를 갖는데, 이 작업은 결코 끝나지 않는다. 더욱이 이상적인 거리가 작업 속에서의 모든 관심이 소멸되는 거리가 아니라면, 시간적 거리는 특이한 본성을 지닌 선입견들을 사라지도록 할뿐만이 아니라, 참된 이해를 가져오는 선입견들이 나타나도록 한다. 시간은 모든 선입견을 제거하지 않고, 오히려 거짓된 선입견들로부터 참된 선입견들을 가려낸다. 그리고 그렇게 하는 것은 해석자가 방법을 수단으로 해서 하는 것이 아니다. 그러한 구별을 하는 것은 시간이고 시간적 거리이다.

(q2.2.1.3.2) 시간적 간격은 명백히 대상에 대한 고유한 관심의 소멸과는 다른 의미를 갖는다. 그것은 사안에 놓여 있는 참된 의미를 비로소

완전히 등장하게 한다. 텍스트와 예술작품 속에 놓여 있는 참된 의미의 발견은 어떤 곳에서 종결되는 게 아니라, 사실상 무한한 과정이다. 새로운 오류원천들이 배제되어 모든 종류의 혼탁으로부터 참된 의미가 걸려내질 뿐만이 아니라, 예기치 못했던 의미연관들을 명백히 하는 새로운 이해원천들이 끊임없이 생겨난다.(303)

(e2.2.1.3.3) 그러나 거짓된 선입견들이 제거되려면, 먼저 그것들이 의식되어야만 한다. 그리고 이런 일은 잘못된 선입견들이 자극되었을 때 일어난다. 타인이 말하는 것에 우리가 관심을 기울이지 않으면, 그가 말할 수 있는 어떤 것에 의해서도 우리는 자극되지 않을 것이다. 반면에 타인이 말하는 것에 관심을 기울이면서, 그의 진리주장을 인정하고, 우리가 관심을 두는 것에 그 역시 관심을 두고 있다고 생각한다면, 우리는 그의 진리주장에 의해 자극될 수 있고, 우리의 선입견이 의식될 수 있다. 선입견이 의식된다는 것은 그것이 거짓이라는 것을 의미하지 않고, 그래서 그런 이유로 단순히 무시되지도 않는다. 요점은 만약 우리가 방법을 신뢰하면서 관심 없는 무관심을 유지한다면, 우리는 전혀 우리의 선입견을 제거하지 못하고 오히려 그것들을 보편적으로 승인하게 된다는 점이다. 왜냐하면 우리는 그것을 자극에 면제된 것으로 간주하고, 그것을 위험 밖에 놓기 때문이다. 그렇게 우리는 우리의 잘못된 선입견조차도 무사하게 한다. 오직 우리가 관심을 갖는 한에서만, 우리의 선입견들은 도전을 받을 수 있다. 우리가 관심을 갖는 것은 무엇보다도 진리이다. 이런 이유로 우리는 올바른 해석을 진리의 해석과 분리할 수 없다. 우리의 선입견들을 자극하고, 참된 선입견들을 거짓된 선입견들로부터 구별하고, 그렇게 과거에 대한 올바른 이해에 도달하는 일은 과거의 진리주장을 받아들이지 않고는 기본적으로 불가능하다.

(q2.2.1.3.4) 어떤 선입견에 직면하는 일은, 이 선입견이 의식되지 않은 채로 끊임없이 작용하는 동안에는 일어날 수 없고, 오직 그것이 이를 테면 자극될 때에만 일어날 수 있다. 그렇게 자극할 수 있는 것이 바로 전승과의 만남이다. 왜냐하면 이해에로 유혹하는 것은 자기 자신이 이미

자신의 남다른 존재에 있어서 타당하다고 미리 주장해야만 하기 때문이다. 이해가 그것과 더불어 시작되는 그 최초의 것은 위에서 말했듯이 어떤 것이 우리에게 말 건네는 일이다. 이점이 모든 해석학적 조건들 중의 최고이다. 이제 우리는 이점이 요구하는 것이 고유한 선입견들의 원칙적 중단이라는 것을 안다. 모든 판단들의 중단, 따라서 또한 선입견들의 중단은 논리적으로 볼 때 물음의 구조를 갖는다.(304)

#### 2.2.1.4 영향사의 원리

(e2.2.1.4.1) 영향사 의식이라는 구절은 의식이 역사에 의해 영향 받는다는 사실만이 아니라, 이 사실이 의식된다는 점도 역시 지적한다. 영향사 의식은 자기-의식적이다. 하지만 우리는 역사적이라는 것이 결코 자기-인식에로의 해소를 의미하지 않는다는 점을 기억해야 한다. 언제나 잔여가, 곧 우리가 우리 자신에 대해 알고 있는 것을 넘어서는 바로서의 우리자신의 초과가 있고, 이것이 자기-의식을 불완전하게 한다. 그러한 이유로 우리 자신의 역사적 상황, 곧 그 안에서 이해가 발생하는 상황을 더욱 더 알게 되는 것이 가능하다. 그러한 맘을 갖는 것은 일단 그런 상황이 더욱 충실히 의식되면 그것 밖으로 한 걸음 나설 수 있다는 것을, 마치 그림자를 보는 것이 그림자에서 달아나는 것을 의미하듯이, 의미하지 않는다. 오히려 그림자는 우리와 함께 움직인다. 이해의 상황은 따라서 우리의 지평으로 불릴 수 있다. 그것은 어떤 특정한 관점에서 보일 수 있는 모든 것의 한계를 표시한다. 그러나 지평이라는 개념은 우리가 우리의 직접적인 입장을 넘어서 볼 수 있다는 것도 함축한다. 지평을 획득한다는 것은 우리가 비록 제한되었지만, 근시안적이지는 않은 그런 먼 곳을 잘 보는 시각을 얻는다는 것을 의미한다. 역사적 지평을 획득한다는 것은 우리자신을 과거전통의 지평 속에 우리 자신을 놓고, 그래서 우리가 과거전통을 이것 자체의 눈으로, 이것 자체의 관점으로 본다는 것을 의미하지는 않는다. 우리는 우리 자신의 시대에, 우리 자신의 전통 속에서만 존재한다. 다른 곳으로 우리를 옮겨주는 타임머신은 없다. 우리 자신을 다른 시대에 놓고, 다른 시대의 입장을 취하는 것은 가능하지도

바람직하지도 않다. 그렇게 해서는 우리는 시간적 거리의 이점을 상실할 것이다. 그리고 다른 시대의 입장을 또 하나의 입장으로 받아들임에 의해 우리는 단지 우리의 입장을 강화하면서, 그것을 무사하게 할 것이다.

(q2.2.1.4.2) 사람들이 역사학적 입장에서 전승을 봄에 있어서, 즉 자신을 역사학적 상황 속에 들여놓고 역사학적 지평을 재구성함에 있어서, 사람들은 자신들이 이해하고 있다고 생각한다. [그러나] 사실에 있어서는 사람들이 전승 속에서 자기 자신에게 타당하고 이해가능한 진리를 발견해야한다는 요구를 원칙적으로 포기한 것이다. 타자의 타자성을 객관적 인식의 대상으로 만드는 일인 그 같은 타자의 타자성의 인정은 이런 한에서 [진리에 대한] 자신의 요구의 원칙적 중단이다.(309)

(e2.2.1.4.3) 모든 진리인식은 공유된 인식이고, 역사에 대한 모든 진리인식은 공유된 진리이다. 이점이 함축하는 것은 모든 역사이해가 역사적 인식의 조건으로 정립하는 것은 시대들을 포괄하는 단 하나의 공유된 지평이라는 것이다. 우리가 과거를 이해할 때에, 우리의 특별한 기준들을 생각 없이, 그것들이 마치 영원한 진실인 듯이, 단순히 적용하지 않는다. 오히려 우리는 공유되는 이해에 도달하는 것이다.

(q2.2.1.4.4) 자기를 들여놓음은 어떤 개별성을 다른 개별성 속에 감정이입하는 것도 아니고, 다른 척도를 자신의 척도들에 복속시키는 것도 아니다. 오히려 그것은 언제나 보다 고차적인 일반성에로의 고양을 의미하는데, 이 일반성은 자신의 특이성만이 아니라 타인의 특이성도 마찬가지로 극복하는 것이다.(310)

(e2.2.1.4.5) 영향사적 의식, 곧 자신의 이해가 역사에 의해 영향 받는다는 얇은 자신이 지평을 갖고 있고, 특별한 상황 속에서 이해한다는 의식이다. 이러한 사실을 의식하면서, 역사학자는 과거와 현재의 동일성을 가정하지 않고, 오히려 둘 사이에 긴장이 있다고 받아들인다. 역사학자는 이미 그에게 친숙한 기준들이 올바르고 일의적으로 과거에 적용 가능하다고 가정할 수도 없고, 과거의 기준들이 올바르고 일의적으로 현재

에 적용가능하다고 가정할 수도 없다. 이점이 모든 이해에 특유한 작용의 문제, 곧 낮선 것과 친숙한 것 사이에서 공동의 의미를 찾아야 하는 문제이다.

(q2.2.1.4.6) 역사학적 의식과 더불어 수행되는 전승과의 만남은 그 자체로 텍스트와 현재 사이의 긴장관계를 경험한다. 해석학적 과제는 소박한 동화 속에서 이러한 긴장을 감춰버리는 것이 아니라, 그것을 의식적으로 펼쳐내는 일에 놓여 있다. 이러한 근거에서 해석학적 태도에는 현재 지평과 구분되는 역사학적 지평의 투사가 필연적으로 속해 있다.(311)

## 2.2.2 해석학적 근본문제의 재획득

### 2.2.2.1 적용의 해석학적 문제

(e2.2.2.1.1) 해석학의 전통적인 두 부분은 이해와 해석이다. 여기에다 람바하(J.J.Rambach)의 경건주의 해석학은 적용을 세 번째 부분으로 덧붙였다. 가다머는 이러한 3중적 구분을 강화하는 데에 관심이 있지 않고, 오히려 그 반대로 통합시키려 한다. 그렇지만 그는 해석학에 세 요소가 있다는 점에 대해 긍정한다. 낭만적 해석학의 결점들 중에는 그것이 해석학자의 역사성을 또 이러한 역사성을 필연적이게 하는 과거와 현재 사이의 긴장을 무시했다는 점도 속한다. 그래서 그것은 이러한 긴장이 가장 분명해지는 곳인 적용의 문제도 간과했다. 클라데니우스의 전-낭만적 해석학에 있어서, 해석은 이해가 직접적이거나 자동적이지 않는 기회들에서만 요구된다는 의미에서 기회적인 활동이다. 이러한 이유로 해석과 이해는 클라데니우스에게 있어서 같은 것이 아니다. 슐라이어마허의 낭만적 해석학에 있어서는 이와 대조적으로 이해가 아닌 오해가 자동적이라는 것이 가정된다. 그래서 이해되어야 할 것이 있을 때마다, 해석이 있어야만 한다. 이해는 직접적이지 않고 언제나 해석에 의해 매개되어 있다. 그리고 이점이 언제나 사실이기 때문에, 이해는 해석으로부터

분리될 수 없다. 이러한 결론에 대해 가다며는 비록 같은 이유에서는 아니지만 동의한다. 그의 견해에 있어서 오해는 그 반대보다 덜 매개되는 것이 아니다. 하지만 낭만적 해석학이 이해와 해석을 융합하여 통합시켰기 때문에, 세 번째 요소인 적용은 분리되고, 고유한 해석학에 보조적이고 수반적인 입장으로 격하된다. 가다며가 제안하는 것은 경건주의의 3분법으로 돌아가자는 것이 아니다. 그는 오히려 해석학은 이해 및 해석이 적용과 더불어 하나의 완전한 단위로 3중적인 연합으로서만 가장 잘 이해된다는 것이다.

(q2.2.2.1.2) 따라서 우리는, 우리가 이해나 해석만이 아니라 적용도 역시 하나의 통일적인 과정 속에서 개념화되는 것으로 생각한다는 점에서, 낭만주의적 해석학을 한 걸음 넘어서도록 강제된다. 이로써 우리가 경건주의가 말했던 이를테면 세 가지 특수한 ‘세분된 것들’이라는 전통적 구분으로 되돌아가는 것은 아니다. 왜냐하면 우리가 의미하는 것은 그 반대로 적용이 이해와 해석과 마찬가지로 해석학적 과정의 통합적 구성요소라는 것이기 때문이다.(313)

(e2.2.2.1.3) 법과 성서의 이해는 그것들을 현재와의 관계 속에서 이해함이다. 왜냐하면 그것들이 가까이 있는 상황에 적용될 때까지는 아직 이해된 것이 아니기 때문이다. 법률적이고 신학적인 해석학에 있어서 적용은 해석학적 이해와 더불어 완전하고, 이것으로부터 분리될 수 없다는 것이 가장 분명하다. 법률과 성서는 단지 미적으로 또는 단지 역사학적으로 이해될 수 없다. 왜냐하면 현재에 대한 그들의 주장, 곧 적용될 수 있다는 그들의 주장은 그들의 본질의 일부이기 때문이다. 그러나 역사주의와 미학이 전통의 규범적 주장들의 제거 위에서 미리 말해지기 때문에, 법률적이고 성서적인 전통들은 해석학의 주변으로 옮겨지고, 문학적 전통에 의해 제공된 보다 안전하고 통제 가능한 모델에 의해 대체되었다. 법률과 성서가 단지 미적으로 또는 역사학적으로 해석되어서는 안 되는 이유는 우리가 예술과 역사도 또한 오해해 왔기 때문이다. 그것들 역시 진리에 대해 주장을 하고, 우리에게 주장을 하는데, 그 주장은 예술과 역

사의 해석이 법률과 성서의 해석과 재통합되는 때에 명증적으로 되는 주장이다. 그러나 그러한 재통합은 우리가 적용이 모든 해석학적 이해에 연루되어 있음을 받아들일 때에만 가능하다. 법률은 그것이 사례에 적절히 적용될 때에만 적절히 이해된다. 성서도 설교 속에서 그것이 회중의 특별한 상황으로 다시 데려와질 때 이해된다. 가까이 있는 사례에 대한 이러한 지적이 쓰여 있는 대로의 법률적, 성서적 텍스트의 의미와 개별적 상황에의 적용에 의해 성취되는 의미 사이에 언제나 긴장이 있다는 것을 함축한다. 개별적인 상황은 계속적으로 변화한다. 따라서 만약 적용되어야 할 텍스트가 그것이 적용되어야 할 상황에 독립적으로 이해될 수 없다면, 그것은 매 번의 상황에서 새롭고 다른 방식으로 이해되어야만 한다.

(q2.2.2.1.4) [...] 법률이든 복음이든 간에 텍스트가 적절하게, 곧 텍스트가 제기하는 주장에 상응하여 이해되어야만 한다면, 매순간에, 즉 각각의 구체적 상황 속에서, 새롭고 상이한 방식으로 이해되어야만 한다. 여기서 이해는 언제나 이미 적용이다.(314)

(e2.2.2.1.5) 인지적인 것이 규범적인 것으로부터 분리될 수 있고, 이해가 적용에 선행하고, 텍스트가 처음에는 그 자체로 이해되고 사후적으로만 관계 속에서 이해된다는 것을 긍정하는 것은 어떤 점에서는 법률과 성서가 적용되지 않는다는 것을 긍정하는 것일 뿐이다. 그것들이 아무것에도 적용되지 않는 그 지점은 정확히 사람들 자신의 이해 속에서만 일어난다. 법률의 적용이 그것의 이해에 대해 사후적이라는 논제는 사람들 자신의 이해가 법률로부터 벗어나 있다는, 곧 법률이 그 이해에 적용되지 않는다는 주장이다. 그러나 이러한 면제의 주장이 이미 법률의 오해이고, 법률의 불완전한 이해이다. 이해는 법을 위반하는 예외가 아닌데, 왜냐하면 이해 역시 법률에 복속하기 때문이다. 마찬가지로 역사의 이해도 단지 이상적으로가 아니라 현실적으로 역사와 전통에 복속한다. 그것은 언제나 유한한 역사적 존재자의 이해이다. 인간의 유한성에 대한

가다머의 긍정은 이해가 언제나 구체적인 역사적 상황에, 개별적 사례에 뮤여있다는 것을 함축한다. 이해는 언제나 적용된 이해이다. 비록 적용이 해석자의 의식적 목적이 아닐 때조차도 그러하다. 따라서 이해되어야 할 텍스트의 자기동일성과 그것이 적용되고 이해되어야 할 다양한 상황들의 다수성 사이에는 넘어설 수 없는 긴장이 있다. 이러한 긴장이 넘어설 수 없는 것이라는 점은 그 긴장이 동일성(이해들 사이의 동일성이나 이해들 과 그 대상 사이의 동일성)에로 봉괴되어 들어설 수 없다는 것이고, 긴장이 무관성 속으로 들어서도록 확대될 수 없다는 것을 의미한다. 유한한 이해에서는 동일성 대신 유사성이, 무관성 대신 차이가 있다. 가다머가 텍스트는 만약 그것이 어떻게든 이해된다면 상이하게(상이한 상황들에 적용된 것으로서) 이해된다고 적었을 때, 그가 분명하게 암시하는 것은 모든 차이들이 유사성을 의미하고 그 반대도 사실인 까닭에 그것이 유사하게 이해된다는 점이다. 우리는 동시에 비슷하게, 상이하게 이해한다. 이것이 적용인데, 해석학의 과제는 이러한 적용의 수행이다.

(q2.2.2.1.6) 법률의 의지의 해석이나 신의 약속의 해석이라는 것은 분명 지배의 형식들이 아니라 기여의 형식들이다. 타당한 것에 기여함에 있어서 그런 해석들은 적용을 포함하는 해석들이다. 주제는 이제 역사학적 해석학도 적용의 과제를 수행해야만 하며, 그 이유는 그것 역시, 해석자를 텍스트로부터 분리시키는 시대간격을 메우고 텍스트에 닦치는 의미 소외를 극복함에 있어서, 의미의 타당성에 기여하기 때문이다.(316)

### 2.2.2.2 아리스토텔레스의 해석학적 현실성

(e2.2.2.2.1) 긴장은 과거와 현재 사이에서는 물론 일반적인 것과 개별적인 것 사이에서도 성립한다. 이런 점에서 가다머가 묻는 것은 이해가 어떤 일반적인 텍스트(전통, 법률이나 종교적 원리)의 적용 속에 놓여 있는 것으로 충분히 파악될 수 있는가 하는 것이다. 이점은 아리스토텔레스가 니코마코스 윤리학에서 마찬가지로 건넨 물음이다. 가다머는 해석학을 아리스토텔레스의 윤리학을 통해 해명하는데, 왜냐하면 윤리학은 해석학

과 같이 적용된 지식의 문제를 포함하기 때문이다. 플라톤과 소크라테스는 덕(아레테)과 암(로고스)을 동등화한다. 이러한 동등화는 일반적인 윤리적 원리, 옳은 행동에 대한 항구적 형상에 관한 지식이 그 자체로 그것이 지배하는 개별적인 윤리적 상황 속에서 어떻게 행동해야 하는가에 관한 암이라는 것을 함축한다. 올바로 이해된 상황들 사이에는 본질적으로 어떠한 변양이나 차이가 없는데, 왜냐하면 올바른 윤리적 이해는 항구적인 윤리적 이데아를 선택하여 가까이 있는 사례에 적용하고, 그것을 이러한 불변적 보편자의 한 사례로 포섭하는데 놓여 있기 때문이다. 윤리학에 대한 이러한 견해는 역사와 차이의 실재성을 부정한다. 아리스토텔레스 역시 윤리적 행동이 암을 요구하고 포함한다는 점을 공정한다. 그러나 아리스토텔레스가 기술하는 도덕적 암은 역사와 생성으로부터 분리되어 있지 않고 그 스스로 이것 속에 포함되어 있기 때문에, 가다며는 아리스토텔레스의 윤리학을 해석학에 특히 적절하다고 본다. 윤리적 지식은 대상적 지식이 아니다. 윤리적 상황은 결정을, 단지 지식만이 아니라 행동과 관여를 요구한다. 그래서 성공적인 윤리적 결정과 행동을 함축하는 지식은 단지 이론적인 지식, 곧 도덕적 규칙 그 자체에 대한 사변적 지식일 수 없다. 윤리적 지식은 어떤 적용으로부터도 분리된 수학과 같은 순수한 지식이 아니라, 바로 적용 속에서 요구되는 지식이다.

(q2.2.2.2) 아리스토텔레스가 도덕적 암인 ‘프로네시스’와 이론적 암인 ‘에피스테메’ 사이에서 행하는 구별은, 특히 우리가 그리스인들에게 학문이 [...] 수학을 모델로 표현된다는 점을 생각한다면, 단순한 것이다. [...] 그러한 ‘이론적’ 학문에 맞서 정신과학들은 오히려 도덕적 암과 긴밀히 공속한다. 정신과학들은 ‘도덕적 학문들’이다. 그것들의 대상은 인간이고 또 인간이 자신에 대해 아는 것이다. 인간은 그런데 자신을 행위하는 자로 알고, 이런 식으로 자신에 대해 아는 암은 있는 어떤 것을 확정하려고 하지 않는다. 행위하는 자는 오히려 항상 동일하게 있지 않고 다르게 도 있을 수 있는 것과 관계한다. 그런 것 속에서 그는 행위에 착수해야 할 지점을 발견한다. 그의 암이 그의 행동을 유도해야만 한다.(319-20)

(e2.2.2.2.3) 만약 역사적 차이가 실재적이라면, 자기동일적인 윤리적 보편자의 지식은 어떤 특별한 사례 속에서 무엇이 옳은지를 결정하는 데 충분하지 않다. 그럼에도 우리가 올바른 윤리적 결정들에 도달한다면, 이것이 의미하는 것은 관련된 지식이 자기-동일적이지 않고, 끊임없이 변한다는 것이다. 이점은 소크라테스와 플라톤에게는 단순한 모순이다. 그들에게 실재적 지식은 항구적인 것에 대한 항구적 지식이다. 그러나 만약 그렇다면, 역사는 비-실재적이거나 불이해가능일 것이다. 가다마가 아리스토텔레스를 통해 제시하는 것은, 그 반대로, 역사는 실재적 지식을 생산하며, 이 실재적 지식은 상황에 따라 다르기 때문에 적용가능하고, 적용되기 때문에 상황에 따라 다른 지식이라는 것이다. 윤리적 지식이 본래 적용된다는 점에서, 그것은 적용의 고려 없이 발전된 인식(episteme)보다는 기술(techne)에 더 가깝다. 윤리학과 같이 기술은 응용 지식이다. 그것은 어떤 것을 만드는 장인의 지식이다. 장인은 자신의 작업의 목적들에 대한 생각을 갖고 있고, 이 목적들을 성취하기 위한 수단의 지식도 갖고 있다. 그 같은 방법적 지식은 경험을 통해 획득된다. 기술적 교육은 본래 적용에 방향을 두고 있다. 기술이 경험을 요구해도, 도덕적 지식(프로네시스)은 분명 어떤 다른 것이다. 우리들은 장인이 한 사물을 틀 짓듯이 그 자신을 윤리적으로 틀 짓지 못한다. 이러한 차이를 설명하는 것은 첫째로 우리는 바로 자기 자신을 틀 짓는다는 것이다. 프로네시스, 곧 관련된 윤리적 지식은 그 자체로 목적인 바의 순수한, 이론적, 인식적 지식이 아니다. 그것은 또한 목적인 다른 어떤 것에 수단으로 적용되는 그런 기술적 지식도 아니다. 오히려 그것은 자기 자신에 적용되는 암, 자기-암이다. 그래서 목적과 수단이 융합된다.

(q2.2.2.2.4) 그래서 인간이 자기 자신에 대해 자신의 도덕적 존재에 있어서 갖고 있는 암은 어떤 다른 암, 곧 사람들이 그것에 의해 제작을 행하는 그런 암과 구별될 수 있는 암이다. 아리스토텔레스는 이러한 암을 대담하고 독특한 방식으로 정식화하면서, 자기-암, 자기 자신에 대한 암이라고 부른다.(321)

(e2.2.2.5) 장인에 의해 만들어질 사물의 이데아가 충분히 미리 결정될 수 있고 그 때문에 대량 생산도 가능해진다. 반면에 도덕적으로 올바른 것에 대한 이데아는 내게 올바른 것을 요구하는 상황에 독립적으로 충분히 결정될 수 없다. 윤리적 대량생산은 없고, 이점은 도덕적 원리들이 생각 없이 모든 상황에 부과될 수 없다는 것을 말한다. 올바른 선택은 미리 또는 특별한 상황을 떠나서 결정될 수 없는데, 왜냐하면 상황 자체가 부분적으로 올바른 것을 결정하기 때문이다. 미리 쓰여 있는 법률들은 필연적으로 일반적이고, 일반적인 것은 개별적 상황에 관해 해석과 판단을 요구한다는 점에서 불완전하다. 정의가 완전히 제공될 수 있는 때는 일반적인 법률과 개별적인 사례가 함께 고려되는 경우이다. 도덕적 지식은 법률적 지식과 같이, 판단을, 규칙들을 적용하는 기술을 요구한다. 판단이 필요한 이유는 언제나 일반적 규칙과 개별적 사례 사이에 긴장이 있기 때문이다. 그래서 언제나 일반적 규칙을 아는 것은 필요하지만, 그것만으로 충분한 것은 아니다. 왜냐하면 일반적인 것만이 판단행위 속에서 개별자에 적용되는 것이 아니라, 개별적인 것도 또한 일반적인 것에 적용되기 때문이다. 그들은 서로 상호적으로 보완하고 보충한다. 그러한 판단은 충동적이지 않고, 숙고적이다. 그것은 단지 개별자를 일반자 아래로 포섭할 수 없고, 그래서 그것은 양쪽의 무게를 함께 고려하는 것을 필요로 한다. 그것은 자기 자신에 대한 반성과 숙고를 요구한다. 이것이 프로네시스, 곧 올바른 적용을 결정하는 반성적 숙고의 덕목이다. 프로네시스에 대한 아리스토텔레스의 설명 속에서 가다머는 적용이라는 해석학적 문제를 해결하는 한 방식을 식별해낸다. 우리가 해석자의 선입견들을 개별적 텍스트에 적용되는 일반성들로 간주하든, 아니면 텍스트를 개별자의 특별한 상황에 적용되는 일반성으로 간주하든 간에, 어느 경우에도 적용은 단지 이해에 대해 사후적인 것이 아니고, 바로 그 이유로 적용은 환원적이지도 왜곡적이지도 않다. 적용은 환원적이지 않고 생산적이다. 만약 우리가, 해석자가 그 자신을 텍스트에 적용하는지 아니면 텍스트를 그 자신에 적용하는지를 알기 원한다면, 그 응답은 언제나 둘 다이다. 그리고 자신에의 적용과 자기 상황에의 적용도 동시적이다.

(q2.2.2.6) 어떤 전승[텍스트]과 관계하는 해석자는 그것을 자신에게 적용하려고 시도한다. 그러나 여기에서도 그것은, 전승된 텍스트가 그에게 어떤 일반적인 것으로 주어져서 이해되고 그리고 비로소 이를 통해 특수한 적용들을 위해 사용된다는 것을 의미하지 않는다. 해석자는 오히려 이 일반적인 것 – 텍스트 – 이외의 것을, 즉 전승이 말하는 것, 텍스트의 의의와 의미를 형성하는 것 이외의 것을 이해하려고 시도할 수는 없다. 그것[일반적인 것]을 이해하기 위해서 그는 그 자신과 또 그가 그 안에 존재하는 구체적인 해석학적 상황을 무시하려고 해서는 안 된다. 그가 여하튼 이해하기를 원한다면, 그는 텍스트를 이러한 상황에 관련시켜야만 한다.(329)

### 2.2.2.3 법학적 해석학의 모범적 의미

(e2.2.2.3.1) 법 사학자에게는 적용의 의무가 없는데, 왜냐하면 그는 다만 법의 원래의 의미를 추구하기 때문이다. 이점에서 법 사학자는 과거와 현재의 차이의 수호자라고 할 수 있다. 만약 과거와 현재가 동일적이라면, 어떠한 역사적 과제 자체도 없고, 어떠한 법 역사학자도 없고, 단지 판사만이 있을 것이다. 그러나 과거와 현재는 동일적이지 않다. 판사는 일차적으로 현재에 관심을 두기 때문에, 그는 현재가 과거와 긴장 속에 있다는 것을 알아야만 한다. 법 사학자는 일차적으로 과거에 관심을 두고 있기 때문에, 그는 과거가 현재와 긴장 속에 있다는 알아야 한다. 하지만 법 사학자는 과거를 현재와의 긴장관계 속에서 알기 위해서 판사와 마찬가지로 과거와의 차이 속에서의 현재에도 관심을 두어야만 한다. 그리고 그가 이렇게 내적으로 현재에 관심을 두고 있는 한, 그는 단지 법 사학자에 불과한 것이 아니다. 그는 법률의 현재적 의미에도 관심을 두게 된다.

(q2.2.2.3.2) 법률을 역사적 발생상황에서부터 이해하려고 하는 역사 학자는 그것의 법적인 지속효과를 도외시할 수 없다. 이 지속효과가 그에게, 그가 역사학적 전승에 제기했던 물음들을 부과한다. 텍스트가 말하는 것 속에서 텍스트가 이해되어야만 한다는 것은 사실 모든 텍스트에 타당

하지 않은가? 이점은 끊임없이 [법률의] 재진술이 필요하다는 말이 아닌가? 그리고 이러한 재진술은 언제나 현재와의 매개로서 일어나는 것이 아닌가? (334)

(e2.2.2.3.3) 법률은 입법가에 의해 단번에 제정되지 않는다. 그것은 또한 판사가 그것을 적용할 때 ‘제정’된다. 마찬가지로 법률 자체의 이해 속에서 법률이 변화된다. 판사는 자신의 이해를 법률 밖에 두지 않는데, 그 역시 그의 사적인 생활 속에서만이 아니라 그의 공적이고 사무적인 판단들에 있어서도 법률에 복속되기 때문이다. 그의 이해는 그보다 우월한 법률에 의해 그 자체로 지배받는다. 그가 이러한 우월성을 인정하고, 그것에 강요되면서 법률 개정에 있어서조차도 그의 이해가 법률에 속하고 법률 자체의 이해로 될 때에만 정의가 있을 수 있다. 이해가 법에 속하기 때문에, 법은 변화한다. 이점은 전통에도 타당하다. 모든 전통이해는 자기 적용이고, 자기 이해이다. 따라서 이해되는 의미는 적용가능성이다. 모든 자기-이해는 어떤 전통의 이해이고, 그것에 의해 전통의 이해가 확대된다. 전통이해의 모델이 모든 해석학에도 타당하다. 그래서 가다며는 법학적 해석학을 교리적 관심과 역사적 관심의 통일을 위한, 그리고 이로써 해석학 전체를 위한 모델로 본다. 그것은 전통이 변하고, 더 나아가 그 안에서 자기 자신을 규정하는 방식에 대한 모델이고, 전통의 이해가 전통에 속함에 의해 전통을 변경시키는 방식에 대한 모델이다.

(q2.2.2.3.4) 역사학적 이해의 본래적 대상이 사건들이 아니라, 이것들의 ‘의미’인 한에서 그러한 역사학적 이해는 분명, 사람들이 어떤 그 자체로 존재하는 대상이나 이 대상에 대한 주관의 접근을 말할 때는 올바르게 이해되지 않는다. 사실상 역사학적 이해 속에 언제나 놓여 있는 것은, 우리에게 다가오는 전승이 현재 속으로 들어서며 발언하며, 이러한 매개 속에서 – 더욱이 이러한 매개로서 – 이해되어야만 한다는 점이다. 법학적 해석학의 사례는 따라서 사실상 특수사례가 아니고, 그것은 역사학적 해석학에게 완전한 문제범위를 복구해주고 또 이로써 해석학적 문제의 이전의 통일성을 재수립해주기에 적합한 것이다. 그 통일성은 그 안에서 법률가와 신학자가 문헌학자와 만나게 되는 통일성이다.(334)

(e2.2.2.3.5) 적용은 현재의 이해를 이해되어야 할 과거 사건에 부가하는 것이거나, 현재의 역사를 현재의 이해에 부가하는 것이다. 이점은 선입견의 작용이고, 영향사의 기초이다. 적용은 또한 현재의 이해를 미래 역사에 부가하는 것이다. 그러나 미래 역사를 현재이해에 적용하는 것에 대해서도 말할 수 있을까? 사실상 이것은 투사에 해당하는 것이다. 즉 현실화에 앞선 가능성의 예기이고, 이렇게 예기된 것이 현재에 영향을 미치는 미래이다. 투사되는 것은 선입견, 전통, 이미 친숙한 것이지만, 그러나 주어진 것으로서가 아니라 가능성으로 투사된다. 이러한 투사는, 텍스트가 달리 읽혀지는 것처럼, 세대별로 다르게 행해질 수 있다. 하지만 만약 어떤 텍스트 읽기가 전례를 만든다면, 미래 세대들이 이해할 필요가 있는 것은 바로 그 텍스트 이해이다. 이해는 그 자체로 역사적 전통 속의 사건이다. 그래서 모든 사건과 같이 미래의 이해를 위한 기회를 준다. 이해가 역사 속의 특수한 사건이라면, 그 이유는 과거 전통의 투사 속에서 이해는 그것을 단순한 친숙한 것의 단순한 지속으로서가 아니라, 자신이 아직 이해하지 못한 가능한 미래로 투사하기 때문이다.

(q2.2.2.3.6) 독자는 자신이 텍스트에서 읽은 것을 다가오는 세대들이 다르게 이해할 것이라는 점을 받아들일 수 있고 또 받아들여야만 한다. 독자에게 참인 것은 따라서 역사학자에게도 참이다. 역사학자에게 문제가 되는 것은 역사적 전통 전체이다. 이것은 그가 만약 이해하기를 원한다면 그 자신의 삶의 현재와 매개시켜야만 하는 것이고, 또 이런 식으로 그가 미래를 향해 열어두어야만 하는 것이다.(345-6)

## 2.2.3 영향사적 의식의 분석

### 2.2.3.1 반성철학의 한계

(e2.2.3.1.1) 역사는 역사이해를 능가한다. 역사는 역사의 진행과정에 기여하고 거기에 속하기 때문이다. 가다며는 이러한 사실의 얇을 영향사

적 의식이라고 부른다. 이것은 의식이 역사에 영향 받는다는 의식이다. 모든 사건은 무에서 나와서 무로 들어서며 끝나는 게 아니다. 오히려 역사 속에서 나와 역사 속으로 들어서는 것이다. 한 사건의 선-역사와 후-역사를 탐구함에 있어서, 역사학자가 연구하는 것은 사건 자체의 역사이다. 그가 한 작품, 한 의식적 사건을 연구한다면, 그는 의식이 현재적인 것에만 주목하지 않고, 이전과 이후에 연장된 시간적 지평에도 주목한다는 것을 안다. 만약 역사학자가 이와 동일한 것이 그 자신과 그의 작품에도 참이라는 것을 안다면, 이러한 깊이 영향사적 의식이다. 역사학자가 그러한 깊이 속에서 성취하는 것은 역사적 대상의 의식뿐만이 아니라, 자기-의식과 자기-이해이다. 헤겔은 역사를 의식의 한 요소라고 말한다. 그에 의하면 역사는 역사의 사유 속으로 용해되어 들어서고, 역사에 관한 완전한 지식은 사유 속에서의 전체 과거와 현재의 융합, 역사와 진리의 절대적 융합 속에 놓여 있다. 가다머는 헤겔의 생각과 상당부분 일치한다. 그 역시 역사를 이해와 진리로부터 분리하는 것을 거부한다. 그러나 그는 의식 속으로 포섭될 수 없는 현실적인 것과 질료적인 것을 헤겔이 망각하고 있다고 보는데, 이것은 그가 영향사적 의식을, 영향을 미치고 영향을 받는 의식이 단순히 반성적인 실재(정신) 속으로, 단순한 사유 속으로 용해되지 않는다는 식으로 파악하기 때문이다. 가다머가 이해하려고 관심을 두는 실재(역사)는 반성의 전능성의 한계를 표시한다. 가다머에게 있어서 역사는 역사에 대한 반성적 이해를 능가한다. 하지만 역사는 진리를 낳는다. 이 두 명제가 함축하는 것은 진리는 진리에 대한 모든 이해를 능가한다는 것이다. 이해, 반성, 자기-의식에 대한 진리의 능가는 진리와 방법의 등치를 배제하는 것이다.

(q2.2.3.1.2) 우리에게 중요한 것은 영향사적 의식을, 영향의 의식 속에서 작품[그리고 역사와 전통]의 직접성과 우월성이 다시금 단순한 영향 현실로 해소되지 않는다는 식으로 생각하는 것, 즉 반성의 전능성이 거기서 제한되는 그런 현실을 생각하는 것이다.(348)

(e2.2.3.1.3) 헤겔은 반성에는 한계가 없다고 본다. 한계를 보는 반성은 한계를 넘어서는 것으로 무한하다. 따라서 반성을 넘어서 있는 실재는 없고, 역사 이해를 넘어서 있는 역사도 없다. 이와 반대되는 것을 긍정하는 것은, 가다며가 그리 하듯이, 이해는 전체적이지 않고, 부분적이며, 그 부분에 상대적이라고 제안하는 것이다. 그런데 이해가 전체적이지 않다는 이 논제는 그 자체로 전체적인 진리이므로, 자기-반박적이다. 상대주의의 허위는 반성에 의해, 반성적으로 그 자신으로 되 굽어짐에 의해, 입증된다. 가다며의 입장에서는 그러나 한 명제가 반성적으로 자기-반박적이라는 것이 필연적으로 그것이 허위라는 것을 함축하지는 않고, 그것이 다만 반성적으로는 이해될 수 없다는 것만을 함축한다. 모든 크레타 사람이 거짓말쟁이라는 것은, 한 크레타 사람이 그렇게 말하더라도, 가능한 일이다. 가다며에 의하면 모순들은 진리에 대한 하나의 탁월한 기준이지만, 그러나 그것들은 우리가 해석학을 다룰 때는 모호하지 않은 기준이 아니다. 한 명제가 자기모순 없이 자기 자신으로 되 굽어질 수 없다는 사실이 그 자체로 그 명제가 무의미하거나 거짓이라는 것을 증명하지 않는다면, 진리의 기준을 반성에 두는 것은 의심스럽다. 그리고 모든 진리가 반성에 의해 이해될 수 있는 것이 아니라면, 이 점이 의미하는 것은 어떤 진리는 반성적 이해를 능가한다는 것이다. 이것이 가다며의 입장이다.

(q2.2.3.1.4) 사람들은 모든 상대주의의 내적 모순을 매우 분명하게 증명할 수 있다. – 하이데거가 발언했듯이 모든 이러한 승리하는 논증들은 자체 속에 어떤 전복의 시도를 갖고 있다. 사람들이 그런 논증을 행한다면, 그들은 옳다. 그럼에도 그 논증들은 풍요로울 수도 있을 어떠한 우월한 통찰도 발언하지 못한다.(350)

### 2.2.3.2 경험의 개념과 해석학적 경험의 본질

(e2.2.3.2.1) 가다mer는 역사의 경험이 역사적 지식에 이른다는 점에 동의한다. 그러나 해석학적 경험을 숙고함에 있어서 그는 정상적인 사유

노선을 뒤집는데 관심을 두고 있다. 곧 그는 경험으로부터 지식을 파악하고, 오히려 지식으로부터 경험을 파악하지 않는다. 우리는 귀납을 알고 있기에 목적론적으로 파악된 경험에 친숙하다. 경험이 반복될 때, 우리는 이 경험들을 망라하는 일반적 개념을 추상해낸다. 개념의 장점은 일단 획득된다면, 더 이상 경험이 필요 없다는 것이다. 귀납적 경험은 개념의 지식에서 완성되고, 따라서 개념의 지식이 경험의 목적이다. 경험의 과정은 본질적으로 반복의 경험이며, 경험의 동일성이다. 경험은 모순적 사례를 만나지 않는 동안 타당하다. 부정적 경험이 등장하면, 사람들은 단지 새롭고 긴 과정의 확증에 착수한다. 베이컨은 방법적 귀납의 기초를 분명히 하기 위해 종족의 우상을 설명하면서, 참된 예언을 기억하고, 잘못된 예언을 망각하는 우리의 능력에서 신탁에 대한 믿음이 성립하고, 이런 식으로 신탁에 대한 믿음은 언제나 확증되며, 그래서 거기에는 참된 귀납이 없다고 말한다. 그러나 가다머는 귀납의 이론이 — 베이컨의 것 이든 아리스토텔레스의 것이든 — 경험의 인지적 함축을 확증 속에 놓고, 부정적 경험을 정상적인 반복과정에 양값음하기 위한 기회로 간주한다는 점에서 동일한 결함으로부터 곤란을 겪는다고 밝힌다. 귀납 역시 긍정적 경험을 기억하고, 부정적 경험을 망각한다. 신탁에 대한 믿음과 같이, 귀납의 과정은 확증에 대한 희망의 표현이다. 우리가 지식을 과정적 경험의 면에서 파악하고 그 반대로 경험을 결과적 지식의 면에서 파악하지 않는다면, 우리는 지식이 확증의 희망만을 포함하는 게 아님을 안다. 지식은 단순한 반복을 예기하지 않고, 새로운 경험에 기초한 새로운 지식을 예기한다. 따라서 경험은 목적론적으로 최종적 상태의 면에서가 아니라, 과정의 면에서 이해될 수 있다.

(q2.2.3.2.2) 아리스토텔레스로 하여금 경험에 관심을 갖게 하는 것은 개념형성에 대한 경험의 기여이다. 경험이 그렇게 결과에 의거해 고찰되면, 이로써 경험의 본래적 과정이 간과된다. 이러한 본래적 과정은 이른바 본질적으로 부정적인 과정이다.(358-9)

(e2.2.3.2.3) 어떤 것이 반복되면서 우리에게 다시 만나진다면, 그것은 전혀 경험이 아니다. 어떤 것이 단지 우리의 기대들에 일치하고 어떤 놀랍지 않은 순수한 확증을 제공한다면, 그것은 더 이상 경험을 제공하지 않는다. 말하자면 오직 예기치 않은 확증들만이 인지적으로 유의미하다. 그리고 만약 유의미한 확증들조차 이같이 우리의 기대들에 어긋나는 성질을 갖고 있다면, 우리는 비-확증과 실망이 언제나 경험의 본성에 속한다고 결론을 내릴 수 있을 것이다. 경험을 갖는다는 것이 의미하는 것은 우리가 우리 마음을 바꾼다는 것, 우리를 새로운 상황에 화해시킨다는 것이다. 헤겔은 이러한 변화를 공정히 다루었고, 그것을 의식의 전환이라고 불렀다. 가다마는 경험에 함축된 부정성에 대한 헤겔의 분석에 의존한다. 귀납적 확증은 동일한 대상에 대한 두 개의 경험을 전제한다. 비-확증은 새로운 개념의 획득을 함축한다. 우리의 오래된 기대들을 지배했던 이전의 개념은 부정되고, 새로운 경험이 형성된다. 그러나 헤겔은 부정이 개념들에만 속하는지, 우리의 마음들만이 변하는지에 대해 묻는다. 만약 헤겔이 보았듯이 현상과 물 자체의 칸트적 구분이 잘못이라면, 경험의 부정성 속에서는 둘 다가, 곧 우리의 지식과 그 대상이 변한다.

(q2.2.3.2.4) 사실상 우리가 보았듯이 경험은 우선 언제나 부정의 경험이다. [경험에 있어서] 어떤 것은 우리가 가정한 바와 같이 존재하지 못 한다. 사람들이 어떤 다른 대상에서 얻는 경험의 면에서 보면, 둘 다가, 곧 우리의 앎과 앎의 대상이 변화한다. 우리는 이제 다르게 더 잘 알고, 달리 말해 대상 자체도 ‘시험을 견뎌내지 못한다.’ 새로운 대상은 오래된 대상에 관한 진리를 포함한다.(360)

(e2.2.3.2.5) 새로운 다른 상황에 우리자신을 화해시킴에 있어서, 우리는 우리를 우리자신과 화해시킨다. 이것은 헤겔에 있어서 궁극적으로 모든 소외를, 곧 우리가 아는 것으로부터 그리고 우리자신으로부터의 소외를 극복하는 데에 이르는 과정이다. 경험이 헤겔에 있어서 이러한 포괄적 화해에 이른다는 사실은 그가 최종적인 화해, 자기-인식 속으로의 부정성과 차이의 최종적 해체를 예견한다는 것을 함축한다. 비록 그가

가다며와 마찬가지로 경험의 부정성을 강조한다고 해도 그렇다. 헤겔조차도 경험의 최종적 극복을 경험 자체의 목적으로 본다. 그 역시 경험을 목적론적으로 경험의 귀결적 지식의 면에서 파악한다. 그 반대로 가다며가 긍정하는 것은 그리고 그가 헤겔로부터 배우는 것은 경험이 본질적으로 부정의 경험이라는 것이다. 그것은 비-확증과 실망 속에 놓여 있다. 우리는 규칙성을 기대하고 불규칙성을 경험한다. 예전가능성을 기대하고 예전불가능성을 경험한다. 우리는 우리의 개념들이 기대하도록 안내하는 것을 기대하는데, 경험이 부정 속에 놓여 있다면, 그것이 부정하는 것은 우리의 개념들이다. 이러한 면에서 개념적 지식은 경험의 목표나 목적이 아니고, 경험의 맞상대이다. 그래서 가다며는 경험의 목적은 지식이 아니라 경험 자체에, 곧 새로운 경험에 대해 열려 있음에 놓여 있다고 제안한다. 경험이 있다는 것은 이것이나 저것을 안다는 것이 아니라, 예기치 않은 것을 어떻게 다루는지를 안다는 것을 의미한다. 완전하게 경험이 있다는 것은 모든 것을 안다는 것이 아니라, 철저하게 독단적이지 않다는 것, 새로운 경험을 갖고 이로부터 배울 준비가 되어있다는 것을 의미한다. 경험이 지식 속에서 종결되지 않는다면, 그 이유는 경험 있다는 것이 단지 종결에 대한 희망을 보존하는 데만 있는 것이 아니라, 새로운 경험에, 예기치 않은 것에, 가능성에, 미래에 대한 개방성 속에서 희망을 모든 종결 너머로까지 확대시킴 속에 놓여 있기 때문이다.

(q2.2.3.2.6) 경험의 변증법은 그 자신의 완성을 어떤 결론적 얇 속에서  
가 아니라, 경험 자체에 의해 야기된 바인 경험에 대한 개방성에 둔다.(361)

(e2.2.3.2.7) 경험 있는 사람은 겪음을 통해 배운다. 그가 배우는 것은 어떤 특별한 것이 아니라, 모든 계획과 예언의 불확실성, 미래를 통제하려는 모든 시도의 좌절, 단일한 개념 속에 포괄하려는 모든 염원으로부터의 실망, 경험의 무한한 과정이다. 경험이 있는 것이 유한성의 의식이며, 이것은 이해를 능가하는 어떤 것이 있다는 것에 대한 이해로서, 역사와 그 자신의 역사성에 대한 의식이다.

(q2.2.3.2.8) 본래적 의미에서 경험 있는 사람이란 인간의 유한성을 명심하고 있는 사람, 자신이 시간과 미래에 대해 주인이 아니라는 것을 알고 있는 사람이다. [...] 경험은 현실적인 것을 인정하도록 가르친다. 있는 것이 무엇인지를 인식하는 것이 그렇게 모든 경험의 또 모든 삶의 의지의 본래적인 성과이다. 그러나 있는 바의 무엇은 여기서 이것이나 저것이 아니고, ‘더 이상 제압될 수 없는 것’(랑케)이다.(363)

(e2.2.3.2.9) 경험에 대한 의식의 개방성이 가다며가 해석학적 의식, 영향사적 의식으로 의미하는 것이다. 영향사적 의식은 특히 해석학적 경험을, 즉 역사적 전통에 대한 이해를 요구한다. 역사적 전통은 언어이고, 그 자신을 ‘너’ 같이, 곧 자기-인식이 자기-이해를 위해 요구하는 타자인 ‘너’ 같이 표현한다. 해석학적 경험은 전통과의 대화 속에 놓여 있다. 대화 속에서 우리는 타인이 말하는 것을 그 자신의 표현으로서가 아니라, 가까이 있는 사안의 표현으로 간주한다. 그리고 우리는 이 표현을 우리에게 말 건네지는 것으로 간주한다. 대화는 공동의 사안에 대한 상호적 관심 속에 놓여 있다. 상호적 관심, 상호적 관계에서 벗어나는 것은 전승의 영향에서 회피하는 일이 된다.

(q2.2.3.2.9.1) 그러한 관계의 상호성에서 벗어나 자신을 반성하는 사람은 관계를 변경시키고, 그 관계의 도덕적 구속성을 파괴한다. 전승에 대한 삶의 관계에서 벗어나 자신을 반성하는 사람이 바로 그렇게 이러한 전승의 참된 의미를 파괴한다.(366)

(e2.2.3.2.9.2) 대화가 있어야만 한다면, 관계는 상호적이어야만 한다. 각자는 타자에게 속해야 하고, 각자는 타자가 말하는 것을 그 자신에게 말 건네지는 것으로 들을 준비가 되어 있어야만 한다. 해석학적 의식의 개방성은 자신이 여전히 전통으로부터 배울 것을 갖고 있다는 역사학자의 삶 속에 놓여 있다. 그래서 해석학적 의식의 개방성은 경험에 대한 개방성을, 특히 이 경우에는 경험 있음을 일반적으로 특징짓는 바인 해

석학적 경험에 대한 개방성을 포함하고 있다. 그 반대로 역사학적 의식(역사주의)은 경험에 대해 개방적이지 않고, 따라서 전승을 통해 새로운 경험을 얻을 수도 없다.

(q2.2.3.2.9.3) 이런 식으로 전승에 개방적인 사람은 역사학적 의식[역사주의]이 전혀 실제로 개방적이지 않다는 것을 볼 수 있다. 오히려 그 의식이 자신의 텍스트를 역사학적으로 읽을 때, 그 의식은 전승을 언제나 이미 선행적으로 또 원칙적으로 수평화 하였고, 그래서 자신의 앎의 척도들이 전승에 의해 결코 문제시될 수가 없다.(367)

### 2.2.3.3 물음의 해석학적 우위

#### 2.2.3.3.1 플라톤적 변증법의 모범

(e2.2.3.3.1.1) 자신이 여전히 배울 것을 갖고 있다는 것을 아는 사람은 자신의 유한성과 한계들을 안다. 그러나 어떻게 해석학적 의식은 한계의 변증법에 관한 헤겔의 논거를 벗어나는가? 한계의 변증법이란, 의식은 한계 자체를 알게 됨에 의해 한계를 항상 넘어서고, 그래서 한계들의 의식이 그 자신이 무한하고 한계가 없다는 점을 입증한다는 것이다. 가다마는 경험이 부정 속에 놓여 있고, 지식도 일정한 부정 속에 놓여 있음에 동의한다. 그러나 그는 지식을 경험의 목적으로 파악하지 않기 때문에, 그는 경험의 완전성을 완전한 의식으로가 아니라, 완전히 경험 있음으로 간주한다. 이러한 완전성이 함축하는 경험의 개방성은 일정한 부정 속에 놓여 있다. 경험 있다는 것은 자신의 한계를 안다는 것이지만, 자신의 한계에 대해 안다는 것은 어떤 일정한 사물을 안다는 것을 말하지 않는다. 정반대로 경험 있음, 경험에 대해 열려 있음은 자신이 알지 못함을 안다는 것을 의미한다.

(q2.2.3.3.1.2) 경험의 변증법적 부정성이 완전한 경험의 이념 – 이 것 속에서 우리는 우리의 유한성과 제한성 전체를 기억하는데 – 속에서 자신을 완성하듯이, 물음은 또 이것에 포함된 부정성의 논리적 형식도 어

면 철저한 부정성 속에서, 곧 알지 못함의 암 속에서 자신을 완성한다. 이것이 소크라테스의 유명한 무지의 지인데, 이것이 의심의 극단적 부정성 속에서 물음의 참된 우위성을 열어 보여준다.(368)

(e2.2.3.3.1.3) 소크라테스의 대화 속에서 가다며는 경험의 완전성의 범형을 식별해낸다. 왜냐하면 소크라테스는 불확정적 부정의 모델을, 곧 헤겔의 한계의 변증법을 피하는 무지의 지의 모델을 제공하기 때문이다. 확정적 지식 속에서는 경험이 확고한 상태를 취하고, 진술의 형식을 취하는 반면에, 소크라테스와 그의 묻는 사람의 대화는 물음과 응답의 과정을 구체화한다. 진술은 자신이 선행적 물음에 대한 응답이라는 사실을 숨긴다. 그것은 물음의 우선성을 숨기고, 물음의 과거를 숨기고, 자신이 생겨나게 된 대화의 과정을 숨긴다. 더욱이 진술이 확정적 답변이기를 주장하면, 그것은 미래를 끝내는데, 왜냐하면 확정적 응답은 더 이상의 물음을 제거해버리는 것이기 때문이다. 이러한 과거와 미래의 차단은 경험 있음, 경험 개방성에 반대되는 것이다. 그래서 경험의 개방성을 해설하기 위해, 가다며는 상태에 대한 과정의 우위, 진술에 대한 물음의 우위를 긍정한다. 경험이 부정적이라는 점이 의미하는 것은 우리가 사유하지도, 기대하지도 않은 어떤 것이 있다는 발견 속에 경험이 놓여 있다는 것이다. 이러한 부정적 경험에 도달하기 이전에는, 긍정적인 것과 부정적인 것 사이에서 망설임의 계기가, 곧 확증된 오래된 기대들의 꾸준한 과정과 그 과정을 변경시키는 비-확증 사이의 중간적 단계가 있다. 이 단계에서는 우리는 확신하지 못하면서 우리가 지금 겪고 있는 어떤 것인지를 묻는다. 우리가 어떤 것을 알지 못한다는 것을 알 때에, 그 어떤 것의 개방성이 성립하며, 이러한 개방성은 물음의 형식을 취한다. 열린 물음은 확정적 답변을 얻지 못한 물음이다. 이런 종류의 물음이 어떤 것을 열린 곳으로 테려오고 개방한다. 이때 그 어떤 것의 개방성은 그것이 이럴 수도 저럴 수도 있다는 사실에 놓여 있다. 그것의 개방성은 그것의 여전히 결정되지 않은 가능성들에 놓여 있다. 진정한 물음들을 교육적이거나 수사학적인 물음들과 구별시켜주는 것은 그것들이 어떤 것이 의문

스럽다는 것을 명백히 그리고 현실적으로 드러내고, 그것을 가능성과 개방성의 단계로 데려온다는 점이다. 하지만 이러한 일을 하는 물음은 애매하거나 모호한 것이 아니고, 완전히 불확정적이거나 무제한적인 것이 아니다. 그것들은 어떤 지평에 의해 묶여 있다. 이러한 지평 안에서 개방성은 사안이 이럴 수도 저럴 수도 있다는 가능성 속에 놓여 있다. 그러나 이러한 가능성들 각각은 미리 확정되어 있음에 틀림없고, 그것들의 확정성은 물음의 지평의 한계들을 표시한다. 한 물음의 개방성은, 그것이 다만 대안적 결정들 사이의 불확정성이나 망설임만을 포함하는 게 아니기 때문에 무한하지 않다. 수사학적 물음은 그 자신의 응답을 내준다. 교육학적 물음은 응답의 방향을 암시하지만, 답변에 도달하기 위해 학생이 건너야만 하는 어떤 거리를 남겨둔다. 개방적 물음이 무한하게 열려진 게 아니라는 것의 의미는 이것 역시 유도하는 물음이고, 방향을 주는 물음이라는 것이다. 하지만 그것의 개방성은 몇 가지 가능한 답변들에 대한 몇 가지 가능한 방향들에로 인도함 속에 놓여 있다.

(q2.2.3.3.1.2) 진정한 물음은 이러한 개방성을 요구한다. 이것이 결여되면, 물음은 근본적으로 어떤 진정한 물음의미를 갖지 못하는 가상적인 물음이다. 우리는 그런 것을 교육학적 물음 속에서 알고 있는데, 이 물음의 모순적인 난점은 그것이 어떤 묻는 자가 없는 물음이라는 점에 놓여 있다. 또한 그런 것을 수사학적 물음 속에서도 알고 있는데, 이 물음은 묻는 사람만 없는 게 아니라 물어지는 것도 없는 물음이다. 그러나 물음의 개방성은 한계가 없는 게 아니다. 그것은 오히려 물음지평에 의한 일정한 한정을 포함한다.(369)

(e2.2.3.3.1.4) 소크라테스의 대화가 보여주듯이, 물음들이 방향을 주기 때문에, 묻는 것이 답변하는 것보다 더 어렵다. 그리고 어떤 것에 대해 확신에 찬 주장을 하는 것보다 그것의 물음가능성을 식별하는 것이 더욱 더 어렵다. 이점이 우리가 알지 못한다는 것을 아는 일의 어려움이고, 그 어려움은 방법에 의해 용이해질 수 없다.

(q2.2.3.3.1.3) 얇의 본질에 있어서 물음이 갖는 우위 속에서 방법이라는 생각이 얕에 대해 갖는 한계가 가장 근원적인 방식으로 나타나는데, 그 한계로부터 우리의 숙고들 전체가 시작된 것이다. 묻는 것을 배울 방법, 물을 만한 것을 알아보는 것을 배울 방법은 없다.(371)

(e2.2.3.3.1.5) 소크라테스의 변증법은 물음의 예술이다. 하지만 그것은 물음을 만듦의 방법, 물음을 제기함의 기술에 놓여 있지 않다. 오히려 그것은 물음이 답변자와 묻는 사람 모두에게 발생할 수 있도록 열려있음 속에 놓여 있다. 이러한 물음의 발생에 대한 개방성이 해석학적 의식이고, 영향사적 의식이다. 해석자는 자신의 선입견들 없이 지내지 않는다. 해석자는 오히려 그것들을 지니고 있되 그것을 위험에 처하게 한다. 그는 자신의 도그마나 텍스트의 도그마를 주장하지 않고, 그것이 도전 받고 물음 받도록 개방한다. 그의 응답들조차 이러한 물음의 성질을 보존한다. 응답들은 물론 선행적 물음에 대한 답변들이지만, 그 물음을 마감된 물음으로 만들지 않고, 오히려 개방한다.

(q2.2.3.3.1.6) 물음의 예술로서의 변증법은, 물을 줄 아는 사람이 자신의 물음을 그리고 또 개방성에로의 방향을 지속할 수 있다는 점 속에서만 확증된다. 물음의 예술은 계속 물음의 예술, 다시 말해 사유의 예술이다. 그 예술은 변증법적이라고 불리는데, 왜냐하면 그것은 현실적인 대화를 수행하는 예술이기 때문이다.(372)

(e2.2.3.3.1.7) 진정한 대화에서는 어느 누구도 주도자가 아니고, 둘이 번갈아 대화를 이끄는 것도 아니라는 점을 암시하기 위해 우리는 대화에서의 상대방들이라고 말한다. 대화의 사안은 양쪽이 이해하기 원하는 것이고, 그래서 그 사안을 지적함에 의해 그들은 상호적 이해에 도달한다. 상대방들이 아니라, 이 연합된 사안이 대화를 이끈다. 그러나 어떻게 그들이 아직 성취되지 않은 상호적 이해에 의해 혹은 아직 존재하지 않는 공동적 사안에 의해 유도될 수 있는가? 우리는 그것이 주어져 있다고 가

정할 수가 없는데, 왜냐하면 그것의 부재가 맨 먼저 대화의 동기를 제공했기 때문이다. 하지만 우리는 공동 사안에 대한 상호적 이해가 가능하다고 가정해야만 하는데, 왜냐하면 그러한 가능성이 마찬가지로 상대방들로 하여금 대화에 참여하도록 동기를 주기 때문이다. 아마도 이러한 이중적 동기가, 곧 뒤로부터 결여와 차이에 의해 강요되는 것과 앞으로부터 가능성과 공동성에 의해 이끌려지는 것이 대화를 가장 잘 특징짓는다.

(q2.2.3.3.1.8) 대화를 수행한다는 것은 두 상대방이 그리로 향해져 있는 그 사안의 지도에 자신을 맡긴다는 것을 의미한다. 대화의 수행이 요구하는 것은 다른 사람을 논박해 내는 일이 아니라, 그 반대로 다른 의견의 실질적인 중요성을 현실적으로 숙고하는 일이다. 따라서 그것은 시험하기의 예술이다. 시험하기의 예술은 그러나 물음의 예술이다. 왜냐하면 우리가 보았듯이 물음은 열어 놓기이고 열린 곳에 세우기이기 때문이다. 의견들의 견고성에 맞서 물음은 사안을 그 가능성들과 함께 유동적이게 한다.(373)

#### 2.2.3.3.2 물음과 대답의 논리

(e2.2.3.3.2.1) 가다며는 해석학적 과제가 텍스트와 대화에 들어서는 것이라고 말한다. 그것은 과제인데, 왜냐하면 그것은 자동적으로 발생하지 않기 때문이다. 그러나 대화를 여는 것은 기계화될 수도 방법화될 수도 없다. 해석자가 역사적 텍스트와의 대화에 이끌려지는 것은 그것이 흥미로운 어떤 것을, 해석자의 관심 역시 끄는 어떤 것을 말할 때이다. 그렇게 이끌려지는 해석자는 더 이상 거리를 두거나 단지 텍스트에 대한 주장만을 할 수 없고, 오히려 그것과의 대화에 들어선다. 그는 텍스트에게 물음을 하고, 그렇게 텍스트를 대화에 끌어들인다. 그러나 텍스트를 대화에 끌어들이는 것은 텍스트가 더 이상 진술들로 구성된 게 아니라 답변과 물음들로 구성되어 있음을 의미한다. 해석학의 과제는 고정된 진술들을 대화로 변형하고 지나간 정태적인 과거를 다시 역사의 과정 속에 테려오는 것이다. 대화에서 물음은 상호적이고, 같은 것이 전통과의 대화에서도 타당하다.

(q2.2.3.3.2.2) 전승된 텍스트가 해석의 대상이 된다는 것은 이미 그 것이 해석자에게 어떤 물음을 제기한다는 것을 의미한다. 이런 한에서 해석은 끊임없이 한 사람에게 제기된 물음과의 본질적인 관련을 포함한다. 어떤 텍스트를 이해한다는 것은 이러한 물음을 이해한다는 것이다. 그 일은 그러나 우리가 보았듯이 사람들이 해석학적 지평을 획득하는 것에 의해 일어난다. 이러한 지평을 우리는 이제 물음의 지평으로 인식하는데, 이것은 그 안에서 텍스트의 의미방향이 규정되는 지평이다.(375)

(e2.2.3.3.2.3) 해석자에 의해 처음 제기되는 물음은 이 텍스트는 어떤 물음에 대한 응답인가 하는 것이다. 각 문장의 의미는 그 문장이 응답하고 있는 그 물음에 의해 규정된다. 그래서 각 문장은 그 물음을 이해하지 못하고는 해석될 수 없다. 그래서 해석자가 텍스트를 그것에 대한 답변이라고 해석하는 그 물음이 가장 중요하다. 그러나 모든 물음은 몇 가지 가능한 답변들을 함축한다. 그래서 텍스트가 물음에 의존해 있는 한, 텍스트는 진술이나 주장에 초점을 두는 것만이 아니라, 말해지지 않은 의미가능성들의 지평도 지니고 있고, 이 가능성들은 텍스트에 쓰여 있는 것을 능가하는 해석의 가능성들이다.

(q2.2.3.3.2.4) 오히려 처음에는 텍스트가 우리에게 제기하는 물음이, 곧 전승된 말에 의해 당혹스러워짐이 놓여 있고, 그래서 그런 것의 이해는 언제나 이미 현재가 전승과 자기를 매개하는 과제를 포함한다. 따라서 물음과 응답의 관계는 사실상 거꾸로 된다. 우리에게 말 건네는 전승된 것이, 곧 텍스트, 작품, 흔적이 스스로 물음을 제기하고, 이로써 우리의 의견을 열린 곳 속으로 들여세운다.(379)

(e2.2.3.3.2.5) 한 텍스트와 대화를 연다는 것은 텍스트가 거기에 응답하고 있는 그 물음을 열린 물음으로 이해하는 것이다. 그 물음이 열린 물음이라면, 텍스트가 제시하는 응답도 확정적인 응답이 아니다. 그 응답 조차도 여전히 토론에 대해 열려 있는 물음을 제기한다. 텍스트를 토론에 개방한다는 것은 텍스트의 사안을 해석자의 작업에 개방한다는 것이다.

그것은 해석에 개방적으로 되고, 이로써 대화가 확대된다. 그러나 이점은 해석자가 텍스트가 스스로 제공할 수 없는 확정적인 응답을 제공한다는 의미가 아니다. 그 반대인데, 왜냐하면 해석자에게 있어서 대화에 들어선다는 것은 그가 응답을 갖고 있지 않고, 텍스트와 마찬가지로 응답을 찾는데 관심이 있다는 것을 의미하기 때문이다. 그는 주장을 하지 않고 물음을 한다. 더욱이 해석자가 이미 응답을 갖고 있지 않은 그런 열린 물음을 텍스트가 제기하는 한, 텍스트는 해석자에게 물음을 한다. 텍스트는 현실적인 물음을 묻고, 이 물음의 현실성은 그 물음이 해석자의 관심도 역시 끈다는 사실에 놓여 있다. 물음의 상호성이란 해석자가 텍스트에게 물음을 던지고, 텍스트에 의해 해석자가 다시 물음 속에 던져질 때 실현된다. 그렇게 텍스트에 의해 제기된 물음은 해석자 자신의 물음과 더불어 변증법적인 놀이 속에서 융합되는데, 가다며는 그 놀이를 지평들의 융합이라고 부른다. 해석적 탐구는 항상 저자가 염두에 둔 것을 능가하는데, 왜냐하면 저자가 염두에 둔 것을 철저히 생각하면서, 해석자는 저자가 당연하게 여긴 것의 의심스러움을 알아차리지 않을 수 없기 때문이다. 그러나 역사적 사건들이 참여자들의 희망들, 바람들, 의도들에로 환원될 수 없듯이, 의미도 역시, 그것이 역사적 사건이라면 저자의 의도에로 환원될 수 없다. 역사는 우리의 예언과 계획을 좌절시킨다. 역사는 의지와 결과 사이의 간격이고, 의도와 의미 사이의 비-동일성이다.

(q2.2.3.3.2.6) 우리의 존재의 역사적 유한성 속에는, 우리들 뒤의 다른 사람들이 언제나 다르게 이해할 것이라는 점을 우리가 의식한다는 것도 놓여 있다. 그럼에도 불구하고 우리의 해석학적 경험에 있어서 의심될 수 없는 것은, 그것의 풍부한 의미가 이해의 변화 속에서 입증되는 그런 동일한 저작이 있고, 마찬가지로 그것의 의미가 계속적으로 더욱 규정되는 그런 동일한 역사가 있다는 점이다. 저자의 의도에로의 해석학적 환원이 부적절한 것은 역사적 사건들에 있어서 행위자의 의도에로의 환원이 부적절한 것과 마찬가지다.(379)

(e2.2.3.3.2.7) 독단적 진술의 궁극성은 따라서 언제나 성급한데, 왜

냐하면 의미는 과정 속에 머물고, 해석에 개방적이기 때문이다. 이러한 잠재력은 저자의 결함으로부터가 아니라 실현되어야만 한다는 의미의 본성으로부터 나온다. 그렇게 해석은 자신의 목표를 의미의 실현에 두는데, 독단적으로 되지 않고, 해석이 의미의 완전한 실현이라고 주장하지 않지만 그런 것이다. 해석학적으로 의식이 있는 해석자는 한편으로 그가 자신의 낱말로 대화에 기여하기 때문에 텍스트가 최종적인 낱말을 갖고 있지 않다는 것을 안다. 하지만 다른 한편으론 그는 그 자신이 텍스트에 대한 최종적 낱말을 가지려 하지 않는다는 것도 아는데, 그것은 전혀 그의 목표가 아닌 것이다. 더욱이 그는 그 자신의 선입견을 위험에 처하게 하기 위해 또 그 자신이 당연하게 여겨온 것의 의심스러움을 지적하기 위해, 물음을 위한 새로운 가능성들을 밝혀내고, 그 자신의 지평을 텍스트의 지평과 융합시켜 확대하기 위해 텍스트를 필요로 한다. 그가 알지 못한다는 것을 알면서, 그의 유한성을 인식하면서, 처음 낱말이나 최종 낱말을 그가 갖고 있지 않다는 것을 알면서, 해석자는 역사에, 즉 부단한 진리 사건에 자신을 개방한다.

(q2.2.3.3.2.8) 물론 텍스트는 우리에게 ‘너’ 같이 말하지는 않는다. 이해하는 자들인 우리가 우리 편에서 텍스트로 하여금 말하게끔 해야 한다. 그러나 이미 드러난 것은 그렇게 이해하면서 [텍스트로 하여금] 말하게끔 하는 것이 자기 자신을 근원으로 하는 임의적인 개입이 아니고, 그 자신 물음으로서 오히려 텍스트 속에서 예기된 응답에 다시 연관되어 있다는 점이다. 어떤 응답의 예기 자체가 전제하는 것은 묻는 자가 전승에 의해 도달되어 있고 또 불러져 있다는 점이다. 이 점이 영향사적 의식의 진리이다. 역사적으로 경험 있는 의식이란 완전한 설명이라는 환영을 끊어버린, 이로써 역사의 경험에 대해서 개방적인 의식이다. 이 의식의 실현방식을 우리는 이해의 지평들의 융합이라고 기술했는데, 이 융합이 텍스트와 해석자 사이에서 매개를 하는 것이다.(383)

(e2.2.3.3.2.9) 해석자는 연속적 대화 속에서, 곧 그 자신의 의식보다 앞서 오고 뒤에도 오는 대화 속에서 그 자신을 참여자로 가장 잘 이해한

다. 그는 자신의 개념들을 독단적으로 부과하지 않고, 그것들을 개방해 두는데, 왜냐하면 그는 그것들이 역사를 가졌고 또 가질 것이라는 것을 알기 때문이다. 대화는 개념형성의 과정이고, 상호이해에 도달하고 공동 의미에 도달하는 과정이다. 그러나 공유된 개념들이 형성되는 이러한 연속적 과정은 대화의 ‘언어’ 내부에서 발생한다. 공동대상의 상호적 이해에 도달함의 전제는 공동 본성도 아니고, 공감 같은 특수한 능력도 아니고, 언어이다. 공동 대상이 그 자체로 먼저 알려지고, 연합적 이해가 그 다음에 성취되는 게 아니다. 그 반대로 공동 대상은 상대방들의 공동 이해에 앞서 어디에도 존재하지 않는다. 그들의 공동 이해가 먼저 성취되고, 그러고 나서 언어화되는 것이 아니다. 그 반대로 상호적 이해는 대화 그 자체 속에서 성취된다. 공동 이해, 공동 감각의 성취는 상대방들이 그 안에서 서로 의사소통하는 공동 언어의 성취에 의존한다. 공동이해가 공동 언어에 의존하는 까닭에 진리와 방법의 마지막 절에서 가다며는 자신의 관심을 대화에서의 물음의 역할로부터 이해를 가능케 하는 언어 일반으로 전환시킨다. 언어는 이해의 가능 조건이다.

(q2.2.3.3.2.9.1) 우선 우리가 견지해야 할 것은 그 속에서 어떤 것이 표현되는 그런 언어가 대화상대방 중의 어느 한 사람이 맘대로 할 수 있는 소유가 아니라는 점이다. 모든 대화는 어떤 공동 언어를 전제한다. 혹은 더 낳은 말로 해서, 모든 대화는 어떤 공동 언어를 형성해낸다. 그리스인들이 말하듯이, 어떤 것이 중앙에 놓여지고, 이것을 대화상대방들은 공유하고, 이것에 관해 서로 생각들을 교환한다. [...] 대화 속에서의 의사소통이란 자신의 입장을 단순히 남김없이 드러내고 관철하는 것이 아니라, 오히려 사람들이 거기서는 이전의 사람들로 머물지 않는 그런 공동적인 것 속으로 변화해 들어서는 일이다.(384)

### 3. 언어를 단서로 한 해석학의 존재론적 적용

(e301) 『진리와 방법』 전체가, 특히 제3장이 그리로 향하는 기본적 결론들 중의 하나는 ‘이해될 수 있는 존재는 언어이다’라는 것이다. 이점은 하이데거는 ‘언어는 존재의 집이다’, ‘낱말이 봉괴된 곳에는 사물이 없다’, ‘우리들인 바의 대화’ 등으로 표현한다. 이해에 있어 언어가 일차성을 갖는다는 인식의 초석은 독일 낭만주의에 의해 놓아졌다. 하이데거는 『존재와 시간』에서 직접적으로 딜타이와 요크의 해석학을 끌어들인다. 가다며는 그러나 그 자신의 원천들을 독일 낭만주의에, 일차적으로는 슬라이어마허에 둔다. 이점이 놀라운 것은 『진리와 방법』에서 슬라이어마허의 해석학이 대체적으로는 인문과학을 방법론으로 향하도록 그리고 적절한 자기파악으로부터 벗어나도록 전환하는 최초의 잘못된 전환으로 제시되기 때문이다. 이해가 타자의 의견의 기원을 재구성하는 데 놓여 있다는 슬라이어마허의 이론과는 정반대로, 가다며에게는 이해가 해석자의 생각과 텍스트 자체의 융합에 놓여 있다.

(q302) 한 텍스트가 의미하는 것은, 어떻게 타인이 그렇게 어리석은 의견에 도달할 수 있는가라는 단지 하나의 물음만을 해석자에게 제시하는 어떤 움직이지 않고 완고하게 유지되는 고정된 입장에 비유될 수 없다. 이런 의미에서 이해에서는 확실히 텍스트에 상응하는 것을 재구성하는 ‘역사학적 이해’가 문제가 아니다. 오히려 사람들은 텍스트 자체를 이해하는 것을 의도한다. 이점은 해석자의 고유한 생각들이 텍스트의 의미의 재-각성 속에 언제나 이미 함께 들어서 있다는 것을 의미한다.(391-2)

(e303) 가다며는 슬라이어마허의 재구성 프로그램을 받아들이지 않는다. 그러나 그 프로그램이 그에게 상당수의 물음들을 제공하고, 그것들이 그 자신의 이론에 속하고 또 통합되어 있는 실재적인 물음들이기 때문에, 가다며는 그것들 중의 어떤 것도 단지 역사학적인 게 아니라는 점을 발견한다. 그것들이 밀접하게 통합되어 있음을 알게 되는 것은 우리가 가다며의 절정의 결론, 곧 ‘이해될 수 있는 존재는 언어이다’가 거의 ‘해석

학에 의해 전제되는 모든 것은 단지 언어일 뿐이다’라는 슬라이어마허의 경구의 재-진술이라는 점을 볼 때이다. 이 두 명제들 사이에서는 지평들의 융합이 발생한다. 그것들이 표현이 다름에도 불구하고 같은 이해될 수 있는 까닭은 이해는 상이하게 이해하는 것이기 때문이다. 가다며의 말로 해석자가 어떻게든 이해한다면, 그는 상이하게 이해한다. 슬라이어마허가 존재론적 명제를 만들려고 의도하지 않았다는 점에는 의심의 여지가 없다. 그러나 가다며 역시 슬라이어마허의 의도를 재구성하려고 하지 않는다. 가다며는 하이데거를 통해 슬라이어마허를 읽는다. 하이데거와 슬라이어마허 사이의 간격은 전통의 연속성에 의해 메워진다. 가다며가 하이데거의 전통에 속하듯이, 하이데거의 의미의 해석, 특히 존재의 의미의 해석에 대한 초점 두기는 하이데거를 딜타이의 해석학적 전통에 결합시킨다. 그리고 딜타이는 슬라이어마허 속에서 선도자를 발견한다. 그들 각자가 해석학 역사에 기여하면서 그 역사를 변경시켰고 이로써 또한 해석학이 무엇인가 하는 점도 변경시켰다. 영향사라는 원리가 해석학의 역사에 속하는데, 이 원리가 함축하는 것은 하나의 역사적 사건은 그것이 의미하게 된 것을 의미한다는 점이다. 역사적 소급 읽기의 기본적인 예는 ‘영국의 스탬프 법안이 미국 혁명을 위한 길을 준비했다’는 해석이다. 법안의 영향사에 관한 이러한 주장은 의회의 구성원들이 무엇을 의도했는가에 대해 아무 것도 말하지 않는다. 그러나 그 법안이 무엇을 의미하는 가에 대해 상당히 많은 것을 말한다. 마찬가지로 슬라이어마허의 해석학이 딜타이, 하이데거, 가다며를 위해 초석을 놓았다는 말은 슬라이어마허의 의도들에 대해서는 아무 것도 함축하지 않고, 그의 해석학에서 무엇이 생겨났는지에 관해서만 함축한다. 텍스트들도 역시 역사적 사건들이고, 그래서 역사적으로, 곧 그것들에서 무엇이 생겨났는가의 관점에서 이해되어야 한다. 슬라이어마허의 명제 ‘해석학에서 전제된 모든 것은 언어일 뿐이다’에서 일어난 것은, 그것이 ‘이해될 수 있는 존재는 언어이다’를 의미하게 되었다는 점이다. 가다며의 해석이 소급 읽기에 의해 성취된다는 사실은 그 자체로 그것을 오해라고 정죄하기에 충분한 것이 아니다. 그 반대로 가다며의 이해는, 모든 역사학자들의 이해와 마찬가지

로 회고와 회상에 기초를 둔다.

(e304) 언어가 해석학의 기본조건이라는 결론으로 슬라이어마허를 이끈 일련의 추리는 다음을 포함한다. 첫째는 오해가 자동적이라는 그의 전제이다(1). 변하는 시간을 무시하고 자기 자신의 시대의 기준들을 과거에 적용하는 것은 거의 자연스럽다. 그래서 오해는 방법에 의해, 특히 전이와 재구성의 방법에 의해 억제되지 않는 한 자연스럽게 따라 나온다. 가다며는 시간이 변하고 소급 읽기가 자연스럽다는 점에 동의한다. 그러나 가다며는 소급 읽기가 자연스러울 뿐만이 아니라, 불가피하고 적절하다고 주장하는데, 왜냐하면 자기 자신들의 기준의 적용은 비록 그것이 오해를 촉진할 수 있다고 할지라도 바로 지평들 융합의 조건이기 때문이다. 적용은 해석 자체의 목적인 이해와 일치에 이르기 위한 조건이다. 현재적 기준들의 적용은 해석 자체의 기준이고, 언제나 오해로 귀결되는 것은 아니다. 이해보다 오해가 더 자동적인 것은 아니다. 슬라이어마허의 둘째 전제는 오해가 자동적이므로 이해는 해석을 포함한다는 것이다(2). 가다며는 이해와 해석이 분리될 수 없다는 점에 동의한다. 그러나 슬라이어마허가 해석을 방법론적으로 유도된 이해로 보는 반면에, 가다며는 이해가 영향사적 의식에 의해 유도된다고 본다. 두 사람은 이해가 해석이라는 기본적인 생각에서 일치한다. 그러나 이해가 해석이라는 전제는 전혀 명백한 것이 아니다. 한편으로 해석에 의해 이해의 목적이 성취되는 한에서, 우리는 해석이 이해에 선행한다고 이의를 제기할 수 있다. 여기에는 두 가지 문제가 있다. 이해의 목적이 해석을 수단으로 해서만 성취되기 때문에, 수단을 목적으로부터 분리할 수 없다. 이해를 성취하는 것이 해석이 종결되는 지점을 표시할 수는 없는데, 왜냐하면 언제나 이해되어야 할 더 많은 것이 있기 때문이다. 이해가 끝나지 않는다면, 이것이 함축하는 바는 이해가 해석의 계속적인 과정 가운데서 일어나고, 해석 이후에 일어나는 게 아니라는 점이다. 다른 한편으로 해석과 이해의 동등화에 맞서 우리는 해석이 이해에 선행하지 않고 오히려 이해를 뒤따른다고 이의를 제기할 수 있다. 여기서 이해는 사적인 심적인 행위로 파

악되는데, 이것은 일단 완성되면 공공적 해석 속에서 표현된다. 이러한 입장이 지닌 문제는, 만약 우리가 먼저 이해하고 나서 해석한다면 해석이 없는 이해가 가능하다는 점이다. 그러나 이점은 이해가 직접적이고 자동적이며, 시대들은 변하지 않고, 시대들을 결합하는 공동언어가 이용될 수 있다고 말하는 것에 다름 아니다. 그러나 역사적 변화가 실재적이라면, 해석이 없이는 과거의 이해도 없다. 이해와 해석의 분리불가능성의 핵심은 해석이, 즉 이해를 위한 낱말 찾기가 이해 자체라는 것이다. 그래서 ‘해석학에서 전제된 모든 것은 언어일 뿐이다’라는 슬라이어마허의 결론이 있게 된 것이다.

(e305) 지평들의 융합은 구체적으로 언어들의 융합 속에 놓여 있다. 가다머는 번역이 이런 과정의 모델을 제공한다고 주장한다. 번역은 해석의 극단적 형태이다. 왜냐하면 소외된 언어들이 통합되는 것이기 때문이다. 하지만 해석학은 어느 정도의 소외에 의해 동기를 얻는다. 모든 이해는 해석적 매개를 요구한다. 곧 어떤 번역을 포함한다. 가다머는 넓은 의미에서의 번역이 없다면, 해석도 없다고 암시한다. 이런 철저한 입장의 전제로부터 따라 나오는 것은 모국어나 공동의 방언으로 행해지는 날씨 이야기 같은 일상적 대화에서는 이해가 발생하지 않는다는 점이다. 어떤 의미에서는 그들이 서로 이해하고 있다. 그러나 이해의 사건은 발생하지 않는데, 왜냐하면 대화에 앞서 이미 그들이 서로 이해하고 있기 때문이다. 공동언어를 창조하는 이해의 사건은 이미 일어나 있는 것이다. 한 언어를 공유하면서 상대방들은 그 언어를 더 이상 이해할 필요가 없다. 그들은 번역할 필요 없이 발언만을 필요로 한다. 어떤 언어(모국어나 사투리)의 완전한 이해가 성취되는 때는 언어가 그 자체로 더 이상 주제화되지 않고 그것을 통해 다른 어떤 것이 표현되도록 할 때이다. 어떤 언어를 이해한다는 것은 언어 그 자체를 이해한다는 것이 아니라, 말해진 것을 이해한다는 것이다. 이런 점에 있어서는 우리의 모국어의 완전한 투명성이 우리가 전혀 이해 못하는 외국어와 마찬가지로 그 모국어를 기이하게 불투명해지도록 하기도 한다. 그래서 어떤 경우에는 번역이 불필요

하고, 어떤 경우에는 번역이 불가능하다. 그리고 두 경우 모두에게 있어서 번역의 부재는 해석의 부재를 함축한다. 번역은 낱말의 대체이다. 지평들의 융합이 공동언어 속으로 들어서는 언어들의 융합이라면, 번역 속에서 언어들의 융합이, 아니면 단지 낱말들의 대체가 일어나는가 하는 의문이 생겨난다. 번역의 과정은 하나의 기준을 다른 기준에 부과하는 게 아니다. 번역가의 과제는 원본과 통약적인 표현을 발견하는 것이다. 그러면서 그는 그 자신의 언어의 자원들을 사용할 뿐만이 아니라 확대한다. 번역은 어떤 주어진 언어 속에서 말해질 수 있는 것의 지평을 확대하고, 이러한 확대가 언어들의 융합의 색인이다 기능이다.

(e306) 공동대상에 대한 공동이해를 성취하는 것은 공동언어를 필요로 하는 언어학적 과정이다. 슬라이어마허에게는 해석학은 어떤 것이 아니라 다른 사람을, 특히 그의 표현을 통해, 이해하는 시도이다. 해석학에 의해 전제되는 모든 것은 — 유일한 조건은 — 이러한 표현들에 놓여 있다. 그 표현들이 언어라고 말하는 것은 틀림없이 옳지만, 그러나 더 나아가 그 표현들이 단지 언어일 뿐이고, 언어 이외의 아무 것도 아니라고 말하는 것은 잘못이다. 이러한 ‘일뿐’이라는 것의 힘은, 슬라이어마허가 언어를, 스스로를 표현하는 사람의 주관성만을 표현하는 미적인 자기-표현으로 파악한다는 사실로부터 파생된다. 단지 언어일 뿐인 것은 어떤 것도 표현하지 않는다. 그리고 비록 슬라이어마허의 명제 속의 ‘모든 것’이란 말이 완전히 모든 것을 포괄하는 것으로 들릴지라도, 그것은 사실 해석학의 권역에서 모든 것을 배제한다. ‘이해될 수 있는 존재는 언어이다’라는 것은 슬라이어마허의 명제를 문자적으로 취하지만, 그러나 그것은 거의 정반대의 것을 말한다. 이것이 최소한으로 의미하는 것은, 사물들이, 사실상 모든 사물들이, 우리가 그것에 대한 낱말들을 가질 때에 이해될 수 있다는 것이다. 언어를 이해하는 것은 의미된 사물을 이해하는 것이다. 그래서 이해에 도달하려는 이들을 통합시키는 것은 단지 언어만이 아니라 바로 이러한 공동적 대상이다. 가다며에게 언어는 의미된 것과 거의 분리될 수 없다. 가다머는 이해의 영역을 확대하여 사물들과 언

어를 포함하도록 한다. 이 사실은 쉽게 잊히는데, 이 마지막 장에서의 언어에 대한 강조 때문이다. 우리가 지금껏 살펴본 것은 해석은 이해에 대해 선행적이지도 후행적이지도 않고, 해석은 이해의 언어적 표현이고, 이해는 사물들의 이해라는 것이다. 그러나 해석은 언어 속에서 마음과 세계가 통일되는 과정으로 가장 잘 파악된다. 존재론적 해석학 속에서 존재는 그 자신을 언어로 이해되도록 한다.

(q307) 언어는, 이해 자체가 그 안에서 성취되는 보편적 매체이다. 이해의 성취방식은 해석이다. [...] 모든 이해는 해석이고, 모든 해석은 한 언어의 매개 속에서 전개되는데, 이 언어는 대상을 낱말로 되게 하는 것이고 그럼에도 동시에 해석자의 고유한 언어인 것이다.(392)

### 3.1 해석학적 경험의 매체로서의 언어

#### 3.1.1 해석학적 대상의 규정으로의 언어성

(e3.1.1.1) 가다며는 해석학적 과정의 모델을 대화에서 번역으로 이행시키면서, 이해의 매체도 또한 말해진 언어에서 쓰여 있는 언어로 이행시킨다. 상대방들을 결합하는 것이 공동적 대상, 즉 원본과 번역에 의해 함께 의미된 것(사안)이라는 점에서 번역은 대화의 형식으로 남는다. 번역에서 대화는 텍스트와 해석자 사이에서 진행된다. 일방대화가 아니려면 해석자가 텍스트를 위해 발언해야 한다. 이점은 텍스트가 해석자의 과제에 개방적이라는 것을 의미한다.

해석의 대상은 언어의, 특히 침묵하는 문어의, 형식 속에서의 전승이다. 비-언어적 전승은, 그것 역시 언어로 이해될 수 있는 한에서, 해석될 수 있다. 그러나 언어적 전승이, 특별한 의미로 확정적으로 전통적인데, 왜냐하면 그것은 전승적으로 존재하기 때문이다. 과거의 유적과는 달리 언어적 전통은 전해지기를 중단하면 사라진다. 구어적 전통은 반복에 의

한 자극부여를 요구한다. 전승적으로만 존재하는 언어는 과거의 잔여물보다 물리적 직접성을 덜 갖는다. 그래서 시간과 변화를 겪기보다는 그 위에서 번성한다. 언어의 비-직접성은 구어보다 문어에서 실현된다. 종이 책이 아니라 쓰여 있는 말이 전통의 담지자이다. 쓰여 있는 전승은 물리적인 것이 아니라 관념적인 것이다. 문어는 구어가 의존하는 소리와 음향의 직접성으로부터 추상된다. 텍스트를 통해 우리는 과거에 직접 접근한다. 문어는 전승과정 없이 존속할 듯하지만, 해석 안 되면 급격히 소멸한다. 눈 위의 발자국의 구체성과는 달리 문어의 이념성은 문어가 해석에 절대적으로 의존함을 함축한다.

(q3.1.1.2) 그래서 고정된 텍스트들에 대해 본래적인 해석학적 과제가 제기된다. 쓰여 있음(Schriftlichkeit)은 자기소외이다. 그것의 극복인 텍스트 읽기는 따라서 이해의 최고 과제이다. 어떤 비석의 순수한 기호조차도 그 텍스트를 언어로 되돌릴 수 있을 때만, 사람들이 올바르게 보고 발설할 수 있다. 언어 속으로의 이러한 되돌림은 언제나 동시에 – 우리가 상기하듯이 – 말해지고 있는 사안에 대한, 곧 의미된 것에 대한 관계를 수립한다. 여기서 이해의 과정은 전적으로 언어적 전승을 통해 매개되는 의미영역 속에서 움직인다.(394)

(e3.1.1.3) 쓰여 있음 속에서 언어는 자신의 정신성을 획득한다. 물리적 구체로부터 떨어지고 추상된 이성적 기체로서 문자는 정신이다. 읽기에 의해 우리는 과거의 한 순간에 직접 접근한다. 이것은 단편을 통한 부분적 접근이 아니라, 전체에의 접근이다. 이러한 전체가 쓰여 있음을 매개로 전달될 때, 과거는 정신의 항준 성격을 획득한다. 왜냐하면 언제나 누구나가 이용가능하게 되기 때문이다. 그러나 독자에 의존하는데, 왜냐하면 해석되어야 하기 때문이다.

(q3.1.1.4) 쓰여 있음은 구어적 전승의 존속에 있어서 아무 것도 질적으로 변경시키지 못하는 단순한 우연자나 부가물이 아니다. 존속에 대한 의지, 곧 지속에 대한 의지는 확실히 문현 없이도 존재할 수 있다. 그러나 문현적 전승만이 [...] 지나간 삶의 잔여물들의 단순한 존속으로부터

자신을 분리할 수 있다.(395)

(e3.1.1.5) 텍스트는 자기를 위해 해석자를 요구하고, 해석자는 자기의 현재의 언어로 발언해야 한다. 거울 같이 텍스트는 해석자에게 과거 이미지를 부여하나, 그가 거울을 들여다보지 않는 한, 곧 텍스트를 해석하지 않는 한, 가상적 이미지이고, 실존하지 않는다. 현재의 참여 없이는 쓰여 있는 과거는 소멸한다. 그러므로 문어의 독자는 과거로 돌아갈 필요가 없다. 왜냐하면 읽기 속에서 그는 동시적으로 여기와 거기에 존재하기 때문이다. 쓰여 있음을 통해 탈-구체화된 과거는 정신적 기체이고, 이것은 읽기를 통해 다시 구체화된다.

(q3.1.1.6) 쓰여 있음 속에서 실행[발언]으로부터의 언어의 분리가 생겨난다. 문현이란 형태 속에서 모든 전승된 것은 그때마다의 현재에 대해 동시적이다. 그 형태 속에서 또한 과거와 현재의 유일무이한 공존이 성립하는데, 현재의 의식은 모든 문자적 전승에 대한 자유로운 접근의 가능성 을 갖고 있기 때문이다.(393)

(e3.1.1.7) 쓰여 있음이 만드는 차이는 희곡과 연극들 사이의 차이만큼이나 큰데, 왜냐하면 쓰여 있음은 형성체로의 변화와 같은 변형을 표시하기 때문이다. 쓰여 있음의 유의미성은 발언의 유의미성과 달리 저자의 현존을 필요로 하지 않는다. 왜냐하면 쓰여 있음의 이념성이 의미를 저자와 독자의 영혼에서 분리시키고, 따라서 쓰여 전통의 의미는 심리학적으로 해석될 수 없기 때문이다.

(q3.1.1.8) 물론 언어성과 관련해서 쓰여 있음은 이차적인 현상인 듯하다. 문현의 기호언어는 물론 말이라는 본래적 언어를 되 지시하고 있다. 그러나 언어가 쓰일 수 있다는 것은 언어의 본질에 대해 전혀 이차적 이지 않다. 오히려 이러한 쓰여 있음은, 발언 자체가 발언 속에서 전달되는 의미의 순수한 이념성에 참여한다는 점에 근거를 둔다. 쓰여 있음 속에서 발언된 것의 의미는 순수하게 독자적으로, 곧 표현과 전달의 모든 감정적 요소들로부터 완전히 분리된 채로 현존한다. 텍스트는 삶의 표현

으로가 아니라, 그것이 말하는 바에 있어서 이해되어야 한다.(396)

(e3.1.1.9) 플라톤은 글쓰기를 비판하였다. 이에 따르면 발언이 그 자신을 역양, 강세, 발언의 상황의 언급을 통해 그 스스로를 해석하는 데 반해, 문어는 이해를 위한 그런 도움들이 부재하므로 무력하다. 쓰여 있음의 무력함의 상대자는 문어가 그 자신의 기원의 우연성들로부터 풀려나 있다는 것이다. 문어의 독자는 화자의 특수한 물리적 상황이나 청중들의 특이한 역사적 환경에 의한 문어의 소재로부터 마음을 돌릴 필요가 없다. 그것의 기원의 특이성들은 단번에 글쓰기 속에서 영원히 고정된 텍스트 속의 모든 의미를 규정하지 못한다. 왜냐하면 이것은 그것들을 넘어서기 때문이다. 그것은 새로운 관계들을 형성하고, 새로운 수신인들을 획득한다. 독자에게 있어서 쓰여 있는 것은 언제나 곧바로 그에게 말해지는 것으로 나타난다.

(q3.1.1.9.1) 독자는 그에게 말해지고 그가 이해하는 것을 그 타당성에 있어서 경험한다. 그가 이해하는 것은 언제나 어떤 소외된 의견 이상이다. – 그것은 언제나 이미 가능한 진리이다. 이점은 화자와 말해진 것의 분리를 통해 또 문헌이 수여하는 지속적 존속을 통해 명백해지는 것이다.(398)

### 3.1.2 해석학적 수행의 규정으로의 언어성

(e3.1.2.1) 이해되는 것, 해석된 대상만이 언어 속에 놓여 있는 것이 아니다. 이해 자체가 하나의 언어적 과정이다. 여기서 가다듬는 쓰여 있는가에 상관없이 이해의 언어적 본성에 관심을 둔다. 해석으로서, 이해는 어떤 텍스트나 역사적 사건의 의미를 설명하기 위해 낱말들과 개념들을 발견하는 일에 놓여 있다. 대상 속의 어떤 것도 우리가 낱말들과 개념들을 선택하여 적용하는 일을 방해하지 않는다. 하지만 이 경우의 위험은 과거가 현재의 친숙한 언어 아래에 무의식적으로 포섭된다는 것이다. 이

런 위험을 아는 경우, 우리는 현재의 개념 틀이나 지시 틀을 과거의 것으로 대체할 수가 있다. 그러나 이 역시 잘못된 것이다. 과거를 현재에 종속시키는 일은 오해에 이른다. 그러나 과거에로 돌아가는 것도 이해에 이르는 것은 아니다. 올바른 이해를 가능케 하는 대안은 지평들의 융합인데, 이것은 언어들의 융합이기도 하다. 우리가 알지 못하는 어떤 것을 텍스트로 하여금 발언할 수 있게 해주는 것이 바로 그러한 과정이다.

(q3.1.2.2) 해석을 통해 텍스트는 발언하게 된다. 그러나 어떤 책, 어떤 텍스트도 타인에게 도달하는 언어를 발언하지 않는다면, 전혀 발언하는 게 아니다. 그래서 해석은 그것이 현실적으로 텍스트를 발언에로 데려 오고자 한다면, 합당한 언어를 발견해야만 한다. 따라서 올바른 해석 <그 자체>는 있을 수 없는데, 왜냐하면 모든 해석에서는 바로 텍스트 자체가 문제이기 때문이다.(401)

(e3.1.2.3) 오래된 텍스트가 여전히 이해가능한 언어로 발언하지 않는다는 점이 해석학적 이해의 필요와 기회를 표시한다. 이해가능하지 않은 언어로 발언하기 때문에, 그것을 되풀이하는 것은 그것을 더 이해가능하게 만들지 못한다. 하지만 그것이 한 언어로 말한다는 사실은 그것이 번역된다면, 이해될 수 있다는 것을 의미한다. 언어들의 융합은 — 고유한 번역 속에서만이 아니라 어떤 해석학적 이해 속에서 — 현재의 낱말과 개념을 버리지 않는데, 왜냐면 오직 이 언어 틀만이 이해가능하기 때문이다. 현재의 언어는 언제나 이해의 유일한 언어이다. 하지만 언어의 융합은 과거의 개념들을 현재의 개념들에 종속시키는 것을 포함하지 않는다. 왜냐면 융합은 양면적이기 때문이다. 언어들이 그러한 매개를 통해 융합될 때, 이미 있던 어떤 것도 남아 있지 않다. 양자에게 모두 어떤 일이 일어나는데, 그 사건이 역사적 이해이다.

(q3.1.2.4) 역사학적으로 사유한다는 것은 사실상 우리가 과거의 개념들 속에서 사유하려고 애쓸 때, 그 개념들에서 생겨나는 전환을 성취한다는 것이다. 역사학적으로 이해한다는 것은 언제나 이미 그러한 개념들과 자신의 사유 사이의 어떤 매개를 포함한다.(401)

(e3.1.2.5) 만약 우리가 매개를 단지 과거와 현재 사이의 관계의 수립으로서만 파악한다면, 우리는 쉽게 어떻게 그리고 왜 이해가 변화하는지를 볼 수 있다. 해석은 고정된 텍스트로 하여금 움직이는 현재에게 발언하도록 만들어야 한다. 해석은 새 언어 속에서 텍스트로 하여금 다시 발언할 수 있게 해주는 낱말들을 발견해야만 한다. 만약 해석이 관계의 수립이고, 관계된 것이 변하듯, 관계도 변한다면, ‘그 자체로’ 올바른 해석은 있을 수가 없다. 그러나 매개를 이러한 관계로 보는 것은 곧바로 상대론으로 이른다. 고정된 과거의 의미는 변하는 현재에 상대적이다. 가다가 물론 단 하나의 올바른 해석을 부정하는 반면에, 그는 또한 역사적 과거, 그것의 언어들, 그것의 의미의 확정성도 부정한다. 그래서 그는 과거와 현재의 매개를 다른 것에 대한 어떤 것의 관계로서가 아니라, 양자의 융합으로 파악한다. 융합에서는 두 개가 녹고, 통합하고, 불가분하게 된다. 역사적 이해를 융합으로 파악하는 것은 역사학자의 해석이 그것이 해석하는 역사적 대상과 한가지로 됨을 함축한다. 이런 통합의 과정이 언어적이라는 바로 그 사실이 동시에 어떻게 융합이 가능하고, 왜 이해가 상대적이지 않은가를 보여준다. 진정한 이해가 발생할 때는, 해석자의 언어가 그 자신에게로 주의를 끌지 않고, 오히려 의미되는 것으로 주의가 향하도록 한다. 해석은 텍스트의 의미가 그것에 상대적이게 되는 그런 그 자신의 두 번째 의미를 정립하지 않는다. 완전한 매개는 그 속에서 매체가 사라지는 그런 매개이다. 완전한 해석은 투명해서, 그것이 해석하는 것으로부터 구별될 수 없는 해석이다. 이러한 무구별이 융합이고 이해이다.

(q3.1.2.6) 해석적 개념들은 전혀 그 자체로 주제화되지 않는다. 그것들이 지닌 사명은 해석 속에서 그것들이 발언으로 데려오는 것 뒤로 사라지는 일이다. 역설적으로 해석은 그것이 이런 식으로 사라질 수 있을 때 올바르다. 그럼에도 동시에 중요한 것은, 그 해석이 사라지는 사명을 지닌 것으로서 표현되어야만 한다는 것이다. 이해의 가능성은 그러한 매개적 해석의 가능성에 의존해 있다.(402)

(e3.1.2.7) 소박한 해석은 언어의 의식을, 곧 모든 선입견의 의식을 결여한다. 그러나 영향사적 의식은 그 자신과 그가 해석하는 것에 대한 언어의 영향에 대한 해석자의 의식이다. 하지만 언어의 해석학적 의식을 세우는 데 들어서려는 모든 노력은 해석자의 날말과 개념을, 소박한 해석에서처럼 투명하고 비-가시적으로 만드는 일에 놓여 있다. 이러한 두 번째의 소박함 속에서 이해는 자신의 최고의 정교화에 도달한다. 융합에 대한 가다며의 해설은 역사적 객관성이라는 이상(해석과 해석의 대상의 분리)에 맞선 또 미적 구별에 맞선 그의 비판적 논거에 대한 긍정적 상대자이다. 우리가 어떤 연극 공연을 보고, 그 것이 좋다면, 우리가 보는 것은 희곡 자체이지 그것의 해석이 아니다. 물론 우리가 보는 것은 제시된 해석이지만, 우리는 그것을 그렇게 보지 않는다. 우리는 이 같은 불가사성이 책이나 잡지 속에서의 희곡의 학문적 해석에 대해서도 참이라는 것을 이해한다.

(q3.1.2.8) 음악이나 희곡이 공연됨에 있어서 얻는 해석은 읽기에서의 텍스트 이해와 해석학적으로 구분되지 않는다. 이해는 언제나 해석을 포함한다. 문헌학자가 하는 일은 바로 텍스트를 읽을 수 있고 이해 가능하게 하는 일에, 곧 확실하게 하는 일에 놓여 있다. 그렇다면 하나의 작품이 그것의 재생 속에서 경험하는 해석과 문헌학자가 수행하는 해석 사이에는 원칙적인 차이가 없다.(403)

(e3.1.2.9) 어떤 것을 낱말들로 표현할 수 없다는 것이 때로 참이라고 할지라도, 이해될 수 있는 모든 것이 필연적으로 저절로 말로 표현할 수 없는 것은 아니다. 사물에 대한 우리 언어의 투명성과 완전한 적합성에 대한 맞상대는 어떤 다른 언어도 동등한 적절성을 갖는 것이 불가능한 듯하다는 것이다. 그러나 언어의 다수성이 분명하게 하는 것은 사물들이 어떤 특정한 언어에도 의존하지 않고, 이성 역시 그러하다는 것이다.

(q3.1.2.9.1) 우리가 말하는 언어 속에 우리가 속박되어 있다면, 낯선 전승을 이해하는 것이 어떻게 가능한가? [...] 사실상 우리의 역사적 의식

의 예민성은 그 반대를 알려준다. 이해하고 해석하는 노력은 언제나 유의 미하다. 여기서 보이는 것은 이성이 모든 주어진 언어들의 제한 위로 자신을 고양하는 그런 이성의 우월한 일반성이다. 해석학적 경험은 교정적인 것이고, 이것을 통해 사유하는 이성은 언어적인 것의 속박을 피하고, 그 스스로 언어적인 것으로 구성된다.(406)

(e3.1.2.9.2) 비록 어렵기는 하지만, 번역은 언제나 가능하다. 번역이 너무 힘들다면 번역이 더 이상 필요치 않을 정도로 철저하게 외국어를 배우는 것도 가능하다. 따라서 이해가 그 안에 갇히는 그런 한계는 없다. 모든 언어는 다른 언어들과의 차이에도 불구하고, 자신이 원하는 모든 것을 말할 수 있다. 해석학은 다른 언어가 말하기 원하는 것을 말할 수 있게 해준다. 해석학은 언어의 표현능력을 확대하고, 그것의 담론의 우주를 확장하는 과정이다. 해석학을 통해 언어는 이전에는 말할 수 없던 것을 말할 수 있게 된다. 마찬가지로 해석은 언어의 역사 속에서 하나의 사건이다. 그러나 그 사실은 주목되지 않을 수 있다. 또한 그 사실은 해석 중에 해석자의 언어에 어떤 것이 생겨나기 때문에 주목되지 않아야 한다. 언어가 해석 사건 속에 있다는 사실이 주목되지 않을 수 있다는 것이 언어의 첫 번째 소박성이고, 주목되지 않아야 한다는 것이 두 번째 소박성이다. 이러한 첫 번째와 두 번째의 소박성 속에서 해석자의 낱말과 개념은 대상들 자체처럼 명시적으로 되지 않는다. 하지만 해석자의 낱말과 개념은 사물에 적용되면서 변형된다. 왜냐하면 적용이란 개별자를 보편자에 포섭시키면서 보편자를 변하지 않는 채로 내버려두는 것이 아니기 때문이다. 오히려 적용은 언어 형성과 개념적 발전이라는 연속적 과정을 포함한다. 이 과정은 언어의 의식 없이 우리의 등 뒤에서 진행된다. 동일한 것이 근대의 언어철학에서 생겨난 언어적 의식의 고양에도 불구하고 발생한다. 언어철학은 제1소박성을 넘지 못했다. 과학으로서의 철학이나 언어학은 언어를 탐구의 대상으로 보는 데서 성립한다. 그러나 언어를 그리 보는 것은 잘못이다. 언어 자체를 탐구함은 언어가 사물로부터 순수하게 되고 분리되는 것을 의미한다. 언어는 이로써 내용 없는

형식으로 된다. 카시리는 언어를 상징적 형식이라고 부르는데, 이런 형식화는 소쉬르가 언어를 순수한 차이들의 체계로 파악할 때 완성된다. 언어가 형식적 차이들의 체계로서 그것이 사용되는 대화나 적용되는 상황에 상관없이 연구될 수 있다는 것은 형식들이 내용에 영향 받지 않는다는 것을 함축한다. 이 경우 우리는 형식들을 집어 들어 사용하고, 그들이 다시 필요할 때까지 동일한 조건 속에 되돌려 놓는다. 말하자면, 형식적 체계로서 언어를 대상화하는 것은 소박한 도구주의에 이른다. 소박하다고 말하는 이유는, 대상화의 조건이 내용의 제거인 까닭에 대상화는 사용의 효과를, 형식에 대한 내용의 역 영향을 무시하는 것 외에 다른 선택을 갖고 있지 않기 때문이다.

(q3.1.2.9.3) 고전적인 그리스에 놓여 있던 언어에 대한 완전한 무의식에서 생겨난 길은 근대의 언어의 도구주의적 평가절하에로 이른다. 그리고 언어태도의 변화를 자기 안에 동시에 포함하는 이러한 의식화의 과정은 ‘언어’가 그 자체로 곧 모든 내용에서 분리된 채로 그 형식에 따라 독자적으로 주목을 받는 것을 비로소 가능하게 했다.(408)

(e3.1.2.9.4) 가다며에 의하면, 언어는 도구 같은 수단이 아닌데, 그것은 용도로부터 떨어져서 그 자체로 존재할 수가 없기 때문이다. 언어를 발언하고 언어를 사물에 적용하는 것 속에 함축된 것보다 더 객관적인 과학, 더 고차적인 언어 의식은 없다. 말할 수 있다는 것은 우리가 의도하는 것을 말할 수 있음과 더 이상 낱말 그 자체를 생각할 필요가 없다는 것을 함축한다. 문법가, 언어학자, 문헌학자, 언어철학자의 작업에도 불구하고, 언어의 무의식은 말하기의 존재의 순수한 양상이기를 중단하지 않는다. 언어에 관해 말할 때조차, 우리의 낱말들은 시야에서 물러나고 의미되는 것만을 표현하면서 스스로는 숨는다. 언어는 그것이 투명하고 자기를 숨기는 때에, 그 자신이 아니라 대상을 드러낼 때에 최대로 존재한다. 언어에 아무런 한계가 없다면, 언어는 단순한 대상이 아니고, 대상이 될 수 있는 모든 것을 포괄한다. 모든 의식은 후설이 보였듯이

어떤 것에 관한 의식이다. 가다며가 암시하는 것은 언어는 의식과 그의 통제를 능가하고, 그 이유는 언어는 모든 대상들에 대한 의식의 조건이기 때문이라는 것이다.

(q3.1.2.9.5) 이해와 해석은 특수한 방식으로 언어적 전승에 부속되어 있다. 그러나 그것들은 그러한 부속을 또한 넘어서는데, 이점은 모든 것이, 곧 인류의 비언어적 문화재들도 그렇게 이해될 수 있는 한에서만이 아니라, 더욱 근본적으로는 모든 이해가능한 것이 이해와 해석에 의해 접근할 수 있음에 틀림없기 때문이다. 언어에 대해 타당한 것과 같은 것이 이해에 대해 타당하다. 그 두 가지는 사람들이 경험적으로 연구할 수 있는 사실로서만 파악될 수 없다. 그 두 가지는 단순한 대상이 아니고, 대상이 될 수 있는 모든 것을 포괄한다.(408)

### 3.2 서양사상사에 의한 언어 개념의 각인

#### 3.2.1 언어와 로고스

(e3.2.1.1) 해석학적 의식은 영향사적 의식이다. 이 의식이 실현되는 곳은 해석자가 사용하는 낱말이나 개념들이 역사적으로 제약되고, 이것들이 해석자의 해석에 선입견을 갖게 한다는 맥 속에서다. 따라서 해석자는 낱말이나 개념의 기원과 역사를 탐구하고, 낱말과 개념의 항구적 진리성을 의심한다. 언어 역시 역사와 기원을 갖는다는 점은 우리가 ‘언어’에 대응하는 그리스어가 없다는 점을 기억할 때 분명해진다. 언어는 ‘언어’보다 훨씬 이전에 존재했다. 가다며는 고전적 그리스부터 중세에 이르는 언어의 초기 역사에 주의를 기울인다. 가다며는 근대 도구주의가 자신의 기원을 그리스 사유에, 특히 플라톤의 ‘크라틸로스’에 둔다고 주장한다. 여기서 처음으로 낱말, 의미, 사물의 불가분적 통일성이 문제시된다. 낱말을 철학 이전적인 방식으로 이름으로 보는 것은 언어와 사물, 이

름과 이것이 명명하는 것의 통일성을 가정한다.

(q3.2.1.2) 그런데 그리스 철학은 낱말이 단지 이름이라는, 즉 낱말이 참된 존재를 대표하지 않는다는 인식과 더불어 시작된다. 이것은 우선은 논쟁되지 않던 이름에 대한 선입견을 철학적 물음이 돌파한 것이다. 낱말 믿음과 낱말의 심이란 것이 그리스의 계몽기의 사유가 그 속에서 낱말과 사안의 관계를 보았던 그 문제 상황을 표시한다.(409)

(e3.2.1.3) 그리스 철학에 이르러 낱말과 대상의 통일성은 의심스럽게 되고, 그래서 크라탈로스는 거의 만족스럽지 못한 두 가지 이론을 논의 한다. 두 이론은 대상과 더불어 시작한다. 우리가 대상을 갖고 있으면, 우리는 한편으로 그 낱말이 그 대상에 주어진다고 생각하거나, 다른 한편으로 그 낱말이 그 대상을 위해 발견된다고 생각할 것이다. 첫 번째 견해에서 대상은 이름을 받게 된다. 이런 이름은 세상에 때어난 아이가 받게 되는 이름과 마찬가지이고, 그래서 이 이름은 주어지는 결과로서 실질적으로 변화될 수 있다. 다소 이상스럽지만, 고유명사가 보통명사보다 변경이 용이하다는 것은 명백하다. 모든 낱말은 시간의 과정 속에서 변화된다. 비록 대상들이 결코 현실적으로 낱말들과 더불어 명명되지 않는다고 할지라도, 제도와 관습의 사회적이고 비-개인적인 행위에 의해 사물들에 발생한다는 것은 매우 그럴 듯하다. 두 번째 관점에서 그러나 낱말들은 만들어져서 사물에 주어지는 것이 아니라, 사물을 위해 발견된다. 관습이론이 다른 이유 없이 낱말과 대상 사이의 연결의 사실만을 가정하는 반면에, 어떤 것을 표현하기 위해 낱말들을 발견한다는 생각은 올바른 낱말들을 발견한다는 생각을 포함한다. 비록 발견이 이용 가능한 저장고에서 하나의 낱말을 선택한다는 점만을 의미한다고 해도, 이 결정은 선택의 기준을 가정한다. 선택이론이 관습이론과 다른 한에서, 선택의 적합성의 기준은 단지 관습성, 곧 자신의 단서를 다른 발언자들로부터 취하는 그런 기준이 아니다. 선택의 기준은 오히려 사물과의 유사성, 자연성, 일치성이다. 이 견해의 난점은, 비록 사물에 대한 낱말의 적합성을

구성하는 것이 명확히 정의된다고 할지라도, 낱말들과 언어들의 변천성과 다수성을 설명하기 어렵다는 점이다. 관습이론은 어떤 주어진 대상에 대한 낱말의 가변성과 임의성에 대한 우리의 감각을 전혀 공정하게 다루지 않지만, 그러나 어떤 낱말들은 옳고, 다른 것들은 그렇지 않다는 우리의 감각에 최소한의 공정성은 보인다. 선택이론의 장점과 단점이 관습이론의 그것들과는 정반대다.

(q3.2.1.4) 플라톤의 『크라틸로스』에서 논의된 두 이론은 상이한 방식으로 낱말과 사안의 관계를 규정하려고 시도한다. 관습주의적 일치나 실행을 통해 성취되는 이론은 언어사용의 일의성 속에서 낱말의미들의 유일한 원천을 본다. 그것에 맞서는 이론은 낱말과 사안의 자연스런 일치를 주장하는데, 이 일치는 정확성의 개념으로 표시되는 것이다. 분명한 것은 이 두 입장들이 양극단들이고, 그래서 사실상 서로를 배제할 필요가 없다는 것이다. 어쨌든 말하는 개인은 후자의 입장이 전제하는 낱말의 ‘정확성’에 관한 물음을 알지 못한다.(410)

(e3.2.1.5) 플라톤의 크라틸로스는 두 이론을 모두 의심한다. 양자는 대상의 소여를 전제하고, 다만 어떻게 낱말들이 귀결적으로 자신의 언어화 이전에 이미 알려져 있는 어떤 것에 결합되는지를 묻는다. 크라틸로스에서 어떤 이론도 수용되지 않는다는 사실이 우리로 하여금 언어로부터 벗어나 이데아들의 비언어적인 인식에로 향하도록 지시한다. 이런 식으로 플라톤은 소피스트들에게 전형적인 것, 곧 말의 파라독스와 언어적 아포리아들로부터 주어지는 의심으로부터 이데아들의 인식을 보존하기를 희망한다. 그러한 문제들을 제거하기 위해서는 낱말들을 제거하는 것이 필요하다.

(q3.2.1.6) [사유수행의] 언어연관성이 거기서[제7서한에서] 원칙적으로 인정된다고 하더라도, 그것은 그것의 의미에 있어서는 현실적으로 출현하지 않는다. 언어 연관성은 인식의 요소들 중의 하나이고, 이 요소는 인식이 그리로 향해 있는 사안자체로부터 변증법적인 임시성 속에서 나타나게 되는 것이다. 사람들이 따라서 그 결과로 정식화해야 하는 것은 플라톤의

이데아들의 발견이, 언어의 사용과 오용 속에서 자신들의 기술(techne)을 발전시켰던 소피스트이론가들보다 더 근본적으로 언어의 고유한 본질을 망라한다는 것이다.(411-412)

(e3.2.1.7) 플라톤은 둘 중의 어떤 이론도 긍정하지 않는다. 그러나 그는 그것들을 절대적으로 부정하지도 않는데, 그 이유는 그가 그것들의 공동 전제를 공유하기 때문이다. 그 전제는 언어에 대한 지식의 선차성으로, 크라틸로스를 근대의 도구주의에 연결시킨다. 가다며도 궁극적으로 그것들을 부정하지 않는데, 그 이유는 각각이 자신의 부적합성 때문에, 상대의 도움을 요청하기 때문이다. 그리고 양자 모두의 불충분성은 가다며의 논제인 낱말과 사물의 통일성을 암시한다. 한편으로 플라톤이 일반적으로 선택이론 내지 유사이론을 선호한다는 것은 분명한데, 복사와 원본의 모델이 지식에 대한 그의 표준모델인 한에서 그렇다. 그러나 이상적인 기체들, 곧 수와 같은 것과 관련해서, 유사성으로 정의된 올바름은 매우 명백한 난점들에 빠진다. 왜냐하면 낱말의 소리와 어떤 수나 이데아 사이에 닮음이 있을 수 없기 때문이다. 수들의 이름은 따라서 자신의 존재를 관습에만 힘 있고 있음에 틀림없다. 소크라테스는 유사성 원리를 귀류법에 의해 증명할 때에, 한 낱말이 그 대상을 닮으면, 그 철자들도 그러해야만 한다고 주장한다. 그런데 사물에 대한 어떤 지식도 그 사물의 이름의 철자들에로 옮겨지지 않는다는 것은 명백하고, 그래서 아무 것도 낱말 속으로 옮겨지지 않는다. 소크라테스는 이런 식으로 진리의 장소가 낱말들이 아니라 담화(logos)라고 암시한다.

(q3.2.1.8) 로고스[담화]인 바의 [존재자에 대한 이름의] 할당은 낱말들과 사안들의 단순한 상응 이상이다. – 그런 상응은 엘레아적 존재론의 궁극적 목표일 것이고 모사이론에서 가정되고 있는 것이다. 로고스 속에 놓인 진리는 단순한 수용의 진리도 아니고 존재를 단순히 현상하게 함도 아니고, 오히려 존재를 어떤 관계 속에 놓은 것이고, 존재에게 어떤 것을 인정해주는 것이기 때문에, 낱말이 아니라 로고스가 진리의 (또 물론 허위의) 담지자이다.(416)

(e3.2.1.9) 가다며는 진리가 낱말에서 발견되지 않는다는 점에 동의한다. 그러나 그에게 이러한 동의는 낱말 없는 로고스를 위해 언어가 진리 장소임을 포기하는 것을 의미하지 않는다. 철자들이 낱말 속에서 유의미 하듯이, 낱말들도 담화 속에서 조직될 때 유의미하다. 진리의 현실적 단위들이 자신들의 요소들에 의해 해체되는 것은 있을 수가 없는데, 진리는 오직 어떤 수준의 조직화가 성취되었을 때만 발생하기 때문이다. 소크라테스가 옳은 것이고, 개별적인 낱말들 속에는 진리가 없다. 그러나 그것은 진리가 언어 밖에 어딘가에 존재하기 때문이 아니라, 진리가 담화에 속하기 때문이다. 지식과 진리의 배타적인 담지자로서의 담화에 대한 소크라테스의 강조 속에서는 수가 지성적인 것의 범형이 된다.

(q3.2.1.9.1) 사람들이 보게 되는 것은 지성적인 것의 고유한 범형은 낱말이 아니고 수인데, 그 수의 명명은 명백히 순수한 관습이고, 그것의 ‘정확성’은 그것이 연쇄 속에서의 그것의 위치에 의해 정의된다는 점에, 즉 그것이 이해 가능성의 순수한 형태라는, 곧 어떤 이성적 존재라는 점에, 즉 그것의 존재타당성이라는 약한 의미가 아니라 그것의 완전한 이성성이라는 (강한) 의미에 놓여 있다.(416)

(e3.2.1.9.2) 어떤 수(예컨대 8)가 의미하는 것은 사유될 수만 있다. 그것은 단지 말없는 담화일 뿐 언어는 아니다. 만약 담화가 수들의 합리적 연쇄 속에서 가장 잘 제시된다면, 그때에는 낱말들은 그것들이 수들로서, 순수한 기호들로서 기능할 때, 그들의 목적에 가장 잘 기여한다. 모사(유사이론의 기초)는 그 자신의 권리로 원본이 부재하거나 더 이상 존재하지 않아도 존재한다. 자신의 모든 특성들에 의해 모사는 자신의 원본을 닮는다. 그러나 모사와 대조적으로 순수 기호의 순수성은 그것이 실존함 없이도 이상적으로 지시하거나 지적한다는 사실에 놓여 있다. 순수기호가 지시하기 위해서 어떤 존재를 갖는다고 해도, 기호의 순수성은 기호의 특수한 특징들이 문제되지 않는다는 점을 의미한다. 이러한 특수성들은 임의로 변경 가능하다. 이점은 관습이론과 일치한다. 만약 여덟이라고 쓰는 것이 불편하면 VIII이나 8로 쓸 수 있다. 문제는 유용성일 뿐인데, 왜냐하면 언어가

순수 기호들의 체계이면, 단순한 도구로 기여하기 때문이다. 크라틸로스에서 보이는 것인 상(eikon)으로서의 언어로부터 기호(semeion)로서의 언어로의 전이 속에 함축된 획기적인 결정은 17, 8c의 보편언어도식들에로 이르고, 따라서 20c의 인공 언어들의 애심적인 구상에로도 이른다. 그것은 언어는 한 수단이라는 생각에로 이른다. 침묵하는 담화에 대한 플라톤의 강조 속에서, 낱말로부터의 사유 및 사유 대상의 독립성에 대한 그의 주장 속에서, 이미 언어의 기술화가 함축적이다.

(q3.2.1.9.3) 사물의 참된 존재가 ‘이름들 없이’ 탐구되어야 한다는 것은 낱말들의 고유한 존재 자체 속에는 진리애로의 접근이 놓여 있지 않다는 것을 말할 것이다. [...] 이것이 말하는 것은 사유는 낱말들에서 벗어나고, 낱말들을 단순한 기호들로 간주하고, [...] 그래서 낱말은 사안과 완전히 이차적인 관계 속으로 내몰린다는 것을 말한다.(418)

(e3.2.1.9.4) 가다머의 관점에서 언어는 주관성의 처분에 달린 도구가 아니다. 그래서 그는 예술 모방론에서도 그러하듯이 언어모방론에 여전히 옳은 점이 있음을 인정한다. 그러나 이것은 그가 담화와 그 대상 사이의 시각적, 청각적 유사성을 주장함을 함축하지 않고, 오직 그들이 공속한다는 점만을 함축한다. 가다머는 루터의 격언, 곧 ‘사물을 이해하지 못하는 자는 낱말들로부터 의미를 도출할 수 없다’는 점을 부정하지 않는다. 하지만 그는 그 반대도, 곧 게오르그가 썼듯이, ‘낱말이 부서진 곳에서는 사물도 있을 수 없다’는 점도 참이라고 주장한다. 언어와 떨어져서는 사물들에 대한 이해가 없고, 사물들과 떨어져서는 언어의 이해도 없다. 그들은 서로 공속한다. 라이프니츠의 보편언어 같은 인공언어도식의 결점은 지식이 경험에 앞서 구성될 수 있다는 그것들의 가정이다. 인간의 불완전성은 선형적인 충분한 지식을 허용하지 않고, 따라서 경험은 불가결하다는 것은 보편적인 사실이다. 언어는 경험에 선행하지도 후행하지도 않는다.

(q3.2.1.9.5) 오히려 의미의 이념성은 낱말 자체에 놓여 있다. 낱말이

언제나 이미 의미이다. 그러나 이점은 다른 측면에서 낱말이 모든 존재자 의 경험에 선행하고 이미 만들어진 경험에 자기를 복속시키면서 거기에 외적으로 부가된다는 것을 의미하지 않는다. 경험은 처음에 낱말이 없고 나중에 명명됨에 의해, 이를테면 낱말의 일반성 속으로 포섭됨에 의해 반 성의 대상이 되는 게 아니다. 오히려 경험이 자신을 표현할 낱말을 찾고 발견한다는 점이 경험 자체에 속한다.(421)

(e3.2.1.9.6) 모사론의 한 가지 장점은 담화와 사물 사이의 이러한 불가분적 상호성을 인식한다는 점이다. 두 번째 장점은 우리가 기호 속에서 갖게 되는 당혹감을 모사는 갖게 하지 않는다는 것이다. 하나의 순수한 기호는 이상적으로는 실존 없이 의미한다. 그래서 언어가 기호적으로 파악되면, 그 언어 자신의 실존은 항상 능가되거나 단지 숨겨져야 할 장애물인 듯하다. 그러나 기호론이 자신의 이상을 언어의 실존의 망각에 둔다면, 모사론은 순수한 기호조차 기호이기 위해 실존해야만 한다는 점을 기억시켜 주는 것으로 기여한다. 그러한 실존에 있어서 기호는 모사 와 같은데, 이 모사는 얼마나 원본을 존중하면서 그 자신을 삭제하든지 간에, 그 자신의 특성들과 그 자신의 실존을 통해 의미를 전달한다. 상 (iconic, ikonisch)으로 파악되면, 언어는 의미하는 사물, 이해될 수 있는 존재자이다.

### 3.2.2 언어와 말

(e3.2.2.1) 비록 플라톤의 로고스 철학이 언어를 극복하고, 이것의 실존을 망각하려는 시도를 포함한다고 할지라도, 육화라는 기독교적 이상은 말의 중요성을 다시 주장한다. 왜냐하면 기독교성은 강림과 더불어 시작하기 때문이다. 강림은 말씀이 육신으로 될 때 이뤄진다. 플라톤과 피타고라스의 구체화와 기독교의 육화는 구별된다. 구체화에서 영혼은 몸과 분리된 동일성을 유지한다. 몸이 되는 게 아니라, 임시적으로 몸 안에 거주하는 것이다. 영혼과 몸의 관계는 내용과 형식, 물 자체와 그것의

현상 사이의 관계와 같다. 내용은 일정수의 형식들을 취할 수 있지만 이 것들 중의 어떤 것도 아니다. 근대의 의미이론들 중에서, 구체화는 의미의 유(class, Gattung) 이론에 가장 밀접하게 상응한다. 이것에 있어서 한 문장의 의미(그것의 명제)는 그것과 동의어적인 모든 문장들의 유에 의해 의미되는 것 속에 놓여 있다. 현실적 문장이 아니라 이상적 명제(로고스 같은)가 진리와 허위의 담지자이다. 유 아래의 어떤 문장도 명제가 아니다. 문장은 단지 명제를 의미한다. 명제 자체는 소멸될 수 없는 것이다. 육화에서는 그 반대로 말씀이 살이 된다. 그리스도가 사람의 형상 속에서 사람들에게 자신을 드러냈을 때, 이 형상은 단순한 표명이나 현상, 자신과 다른 내용을 감추거나 드러내는 단순한 형식이 아니다. 그리스도의 신들은 인간적인 가장 속에서 현상하지만, 교회의 교리는 그리스도가 자신의 신성의 감소 없이 사람이 되었다는 것이다. 구체화라는 생각은 영혼이 몸으로부터 풀려날 때까지는 순수하지 않다는 점을 함축하는 반면에, 육화란 그 속에서 정신의 현실성이 최초로 완성되는 것이다.

(q3.2.2.2) 말씀이 육신이 되고, 비로소 이러한 육화에 있어서 정신의 현실성이 완성된다면, 로고스는 자신의 우주적 잠세성이기도 한 자신의 정신성에서부터 자유롭게 된다.(423)

(e3.2.2.3) 정신은 감소하지 않고, 육화에 의해 실현된다. 육화의 사건 속에서 낱말이 발언되고 실현된다. 발언의 사건이 여기서 우리의 주의를 끈다. 의미의 유 이론이 구체화 생각에 유비적이라면, 육화에 대한 가장 현대적인 상관자는 발언행위이론이다. 유 이론의 모델은 사실 확인적인 문장, 즉 그 의미가 소멸 불가능한 명제 속에 놓여 있는 진술이나 주장이다. 반면에 발언행위의 모델은 수행적 발언(명령, 약속)인데, 이 패러다임은 진술과 주장 역시 진술되고 주장될 필요가 있고 따라서 수행적인 것들인 한에서 더욱 포괄적이다. 두 이론 사이의 대조는 소멸불가능한 수행적인 것이 있을 수 없다는 점을 알 때 명백해진다. 약속은 발언할 때에 구속적으로 된다. 약속은 그것이 말해질 때 약속이 된다. 약속

이 발언되고, 수행되고, 발언행위 속에서 육화됨은 이차적인 것이 아니라, 그것의 의미의 필요조건이다. 말하는 것이 낱말을 살이 되게 하고, 구체적이게 하고, 그런 후에야 그것은 실재적이다. 약속을 하는 행위가 약속 자체이다. 발언행위는 존재하면서도 의미하기도 하는 사건이다.

(q3.2.2.4) 언어의 큰 기적은 말씀이 육신이 되어 외적인 존재 속에서 출현했다는 점에 있지 않고, 오히려 그렇게 출현하고 발언 속에서 자기를 외화하는 것이 언제나 이미 낱말이라는 것이다. 말씀이 신과 더불어 영원히 존재한다는 것은 [신에 대한 언어의] 종속이론의 방어에 성공한 교회의 교설이지만, 이것은 또한 언어의 문제를 전적으로 사유의 내면에 들어서도록 하는 것이다.(424)

(e3.2.2.5) 육화 속에 함축된 사유와 말의 관계의 이해를 위해 가다며가 향해서는 사람은 그런데 오스틴이 아니라 아우구스티누스와 아퀴나스이다. 기독교의 말씀은 강림의 사실, 곧 육화에 의해 그리스의 로고스와 구별된다. 로고스는 발생하지 않고, 영원하다. 요한복음은 말씀이 처음부터 신과 함께 있었다고 말하므로 말씀은 플라톤의 로고스와 마찬가지로 영원하다. 그러면 말씀의 영원성과 강림의 역사성은 어떻게 조화를 이루는가? 진리가 하나님 같이 하나이고 동일하다면, 어떻게 진리가 신의 아들 같이 시간 속에서 발생할 수 있는가? 교부들이 삼위일체를 승인하고, 아버지에 대한 아들의 종속을 부정했을 때, 그들은 말에 대한 말이 드러내는 것의 종속도 부정하였다. 그래서 가다며도 플라톤과는 달리 이점을 부정한다. 신학자가 아버지와 아들의 연합을 주장하듯이, 가다며는 사유와 언어의 연합을 주장한다. 그러나 발언된 말이 시간, 역사, 다양성, 복수성에 연루되어 있다는 문제가 남아 있다. 말씀이 하나님과 함께 영원하다는 사실을 설명하기 위해 교부들은 내적, 심적, 이성적 말을 외적인, 발언된 말과 구별한다. 전자에 호소함에 의해 그들은 삼위일체의 신비적 통일성을 해명한다. 아버지와 아들의 관계는 사유와 심적인 말과의 관계와 같다. 그들은 불가분적으로 하나이나, 동일한 것은 아니다. 아우구스티누스가 심적인 말을 고양시키고, 발언된 말을 이차적 중요성으로 평가

절하할 때, 그는 사람에 의해 현실적으로 말해진 불완전한 다수의 언어들에 대한 하나의 말씀의 우월성을 보존한다. 하지만 이런 식으로 그는 말을 다시금 침묵하는 무시간적 로고스로 바꾼다. 가다며는 사유가 특정 언어에 묶여있지 않다는데 동의하는데, 왜냐하면 혹자의 언어를 확대하거나 새 언어를 배우는 게 가능하기 때문이다. 하지만 사유는 언제나 어떤 언어 속에 자리를 잡고, 그 언어는 특정한 시간과 장소에 묶여 있다. 아우구스티누스는 플라톤에 영향을 받은 까닭에, 말이 말해질 때 명백해지는 것인 말의 사실성과 시간성을 공정하게 다루지 않는다.

(q3.2.2.6) 외적인 말, 따라서 언어의 다수성이라는 전체적 문제는 이미 아우구스티누스에 의해 – 비록 그가 그것을 계속 논의하기는 하지만 – 명백히 평가절하되었다. 외적인 말은 내적으로 재생된 외적인 말과 마찬가지로 하나의 특정한 언어에 묶여 있다. 말(verbum)이 각기 다른 언어들 속에서 다르게 말해진다는 사실은 그런데 말이 인간의 언어를 통해서는 자신의 참된 존재에 있어서 자신을 드러낼 수 없다는 점만을 의미한다. 아우구스티누스는 감각적 현상에 대한 완전히 플라톤적인 평가절하 속에서 말한다: 우리는 사물이 있는 그대로 말하지 않고, 사물이 우리 감각들에 보이고 들릴 수 있는 대로만 말한다. ‘참된’ 말, 마음의 말은 그러한 현상에 완전히 독립적이다.(424)

(e3.2.2.7) 아퀴나스도 역시 내적인 말로 시작하고, 삼위일체 설명에 로고스 개념이 적합하다고 여긴다. 하지만 그에게 말은 로고스와 다른 어떤 것으로 남는다. 비록 말이 침묵하고 있고 또 특정한 언어에 속하지는 않는다고 해도, 심적인 말과 사유 자체는 토마스에 의하면 아우구스티누스에 의해 간과된 시간적 성격을 갖는다. 말이 단일한 낱말이 아니라 연쇄이듯이, 사유도 직관적이지 않고 논증적이다. 논증성, 시간성, 다수성은 인간 지성의 유한성에 의해 필요해지는 것이다.

(q3.2.2.8) ‘내적인 말’의 교설은 토마스에게는 그가 그 아래서 형상과 말의 연관을 탐구하는 자명한 전제이다. 그럼에도 불구하고 토마스에게서도 로고스와 말의 완전한 일치는 존재하지 않는다. [...] 내적인 말은 물론

어떤 특정한 언어에 연관되어 있지 않고, 기억에서 생겨나는 낱말의 애매 함의 성격을 전혀 갖지 않는다. 오히려 그것은 끝까지 사유된 사태(forma excogitata)이다. 끝까지 사유함이 문제가 되는 한, 그것 안에서는 과정적 요소가 인정되어야만 한다. [...] 내적인 말은 사유를 표현한다는 점에서 이를테면 우리의 논증적 이성의 유한성을 모사한다.(426)

(e3.2.2.9) 토마스에게 있어서 아들과 아버지의 관계는 단지 심적인 말과 사유의 관계와 같은 게 아니라, 논증적 연쇄 속에서 사유들(또는 말들)과 다른 사유들(또는 말들)의 관계와도 같다. 논증적 사유의 범형은 삼단논법이다. 아퀴나스가 삼단논법의 추리의 과정을 신플라톤적 유출 개념과 연합할 때, 그는 말을 로고스와 구별시키는 말의 한 측면에 주목한다. 유출은 일자가 다자가 되는 과정이다. 플라톤 철학에서 다수성은 어떤 강등의 표시인데 반해, 아버지로부터의 아들의 유출에는 그러한 결손이 함축되어 있지 않다. 아들은 아버지와 같으면서도 다르다. 말씀은 그리고 말도 역시 그것이 드러내는 것과 같으며 다르다. 말씀이 처음부터 아버지와 있었지만, 아버지와 다르듯이, 사람의 말도 그것이 의미하는 사물에 대해 동일하지도 않고 무관하지도 않고, 앞서지도 않고 뒤서지도 않는다. 가다며도 역시 태초에 말이 있었다고 믿는다면, 이것은 그가 (한 사물이 다른 것에서 생겨나는) 역사적 유출의 과정을 (말이 다른 말로부터 생겨나는) 논증적 과정이라고 보기 때문이다. 두 경우 모두에 있어서 그것은 현실적인 것으로부터 현실적인 것에로의 운동이다. 앞에서 보았듯이 가다며는 한 실존자가 한 실존자를 의미한다는 언어 상(iconic) 이론을 주장했고, 이제 토마스의 도움 아래 의미, 곧 원본과 모사의 관계를 과정으로 파악한다. 그것은 여전히 구체적인 것과 구체적인 것의 관계이지만, 이제 그 관계는 역사적 과정으로 이해된다. 원본에서 모사로의 운동은 현실적인 것으로부터 현실적인 것에로의 논증적 유출이다. 아퀴나스에 대한 숙고로부터 가다며는 몇 가지의 추론을 끌어낸다. 유한성의 본성은, 유한한 마음은 완전한 자기현재에 도달할 수 없다는 사실에 놓여 있다. 사유가 논증적이고 직관적으로 직접적이지 않다는 점은 언제나

지연이, 곧 결론에 도달하기 전에 건너져야 할 길이 있다는 점을 의미한다. 사유는 본질적으로 과정 속에 있고, 언제나 그 과정이 전개될 때까지 자신의 결론을 연기해야만 한다. 기다림, 즉 출발 후 도착 못함이 (자기 자신이나 대상에 현재적이지 못하고, 오히려 과정적이고, 역사적인, 즉 과거와 미래에 의존적인) 유한한 마음의 조건이다. 논증성이 사유의 유한성을 드러내지만, 그것은 또한 유한한 자유도 드러낸다. 거기에서는 언제나 그 이상의 해석의 여지가 있기 때문이다. 인간의 말이 하나가 아니라 여럿이라는 사실, 사유의 대상이 사유의 개념들의 어느 하나에 의해 전체적으로 실현되지 않는다는 사실이, 사유를 더 많은 낱말들과 개념들에로 추동하며, 사유에게 새로운 것들을 산출할 무한한 자유를 준다.

(q3.2.2.9.1) 다수의 말들 속에서 해석되는 것인 말의 통일성은 논리학의 본질 구조 속에 포함되지 않으면서도 언어의 사전성격을 타당하게 하는 것, 곧 개념 형성의 과정을 명백하게 한다. 말에 관한 학설을 형성하면서, 스콜라적 사유는 개념형성을 사물의 질서의 묘사로 생각하는 일에 만족하지는 않았다.(431)

### 3.2.3 언어와 개념형성

(e3.2.3.1) 아리스토텔레스에서 그렇듯이 아퀴나스에게서도 논증성(그리고 합리적 사유 자체)은 자신의 범형적 표현을 삼단논법에 둔다. 가다며가 언어와 개념 형성 과정과의 관계를 숙고할 때, 그러나 그는 연역적 이건 귀납적이건 논리가 이러한 과정 속에서 일차적인 역할을 수행한다는 가정을 의문시한다. 우리가 가다며와 더불어 사유를 논리보다는 언어로 파악하면, 우리는 연역과 귀납이 모두 사유 일반의 모델로 부적합하다는 것을 볼 수 있다. 낱말들이 예정된 의미, 일반적 의미를, 곧 개별적 경우에서의 그것들의 사용에 앞서는 의미를 가짐은 분명하다. 그래서 개별 대상에의 한 낱말의 적용은 개별자를 일반 개념(낱말 의미) 아래에 포섭하는 데 놓여 있다. 이런 식으로 포섭으로 이해된 적용은 연역 모델

에 일치한다. 그러나 포섭은 개념에서의 변화를 허용하지 않고, 전제들에 이미 함축된 개념들 이상의 새로운 개념을 산출하지 않는다. 그래서 그 것은 어디서 개념들이 생겨나는지를 또는 언어가 사용되는 곳에서는 언제나 발생하는 개념 형성의 연속 과정을 설명 못한다. 그 반대에 초점을 두기 때문에, 연역은 개별자에 의한 보편자의 규정, 내용에의 의미의 의존, 특수한 상황에서 개별 화자에 의해 구체적 사례들에 적용되면서 이뤄지는 개념들의 되-형성을 고려하지 않는다. 따라서 연역적 포섭의 부적합성이 우리를 귀납적 도식으로 (개별자에 의한 보편자의 규정을 통해 개념들의 일반화를 기술하는) 지시하는 듯하다. 귀납적 모델은 연역적 모델과는 달리 개념과 더불어 시작하기보다 그것과 더불어 끝난다. 이러한 견해는 그러나 낱말과 개념의 도래를 너무 늦게 놓는다. 우리는 경험들의 유사성을 언어적으로 표현가능하고 개념화 가능하게 만들기 위해 추상의 과정을, 공동적인 명명자의 발견을 기다릴 필요도 없고 기다리지도 않는다.

(q3.2.3.2) 언어적 의식 속에서 상이한 것 사이의 공동적인 것에 대한 어떤 명백한 반성도 일어나지 않고, 일반적 의미 속에서의 낱말들의 사용이 그 낱말들로 명명되고 표시된 것을 일반자에 포섭되는 사례들로 이해하지 않는 한에서, 귀납과 추상이라는 논리적 도식은 매우 오도하는 것이다. 유의 일반성과 분류적 개념 형성은 언어의식에 매우 멀리 떨어져 있다.(433)

(e3.2.3.3) 우리는 사람과 늑대가 모두 포유동물이고 탐욕적이다 라는 것을 알지 않고도 사람을 늑대라고 말하는 것이 가능하다. 두 사물에 공동적인 것을 위해 유적인 용어를 가지기 전에도 우리는 그들을 비유적으로, 하나의 이름으로 다른 것에 옮김에 의해 연결시킬 수 있다.

만약 사유가 언어로부터 분리될 수 없다면, 사유는 더욱 기본적으로 논리적이기보다는 은유적이다. 비유는 개념형성의 특별히 언어적인 과정이다. 왜냐면 개념이 변경되고 확장되는 것은, 하나의 낱말이 한 사물에서 다른 사물에로 옮겨지고 그래서 새로운 것이 이해가능하게 될 때이기

때문이다. 그러나 그 과정은 단순히 언어적이지 않은데, 왜냐면 낱말이 적용되는 어떤 새로운 사물이 바로 개념, 곧 낱말의 의미를 변화시키고 확장하기 때문이다. 은유는 적용의 양면적이고 상호적인 본성의 언어적 기초이다. 연역과 귀납은 대조적으로 일면적, 위계적, 일방적이다. 그들은 개별자로부터 보편자로 진행하거나, 그 반대이거나 하지만, 그 둘 모두는 아니다. 은유는 그 반대로 역행적, 순환적 운동 속에 놓여 있다. 폐이지들이 잎새들 같다면, 잎새는 폐이지들 같다. 각자가 상대 속에서 반향을 놓는다. 이로써 위계를 평준화한다. 귀납과 연역이 사유의 수직적 모델들, 곧 더 높은 보편자와 더 낮은 개별자에 관련된 모델들인 반면에, 은유적 이해들은 수평적으로 기능한다. 실존자와 실존자의 상(iconic) 관계 또는 실재로부터 실재의 유출과 마찬가지로, 은유는 동일한 평면 위에서의 두 개의 사물을 연결한다. 한 테이블이 다리를 갖고 있다고 말하는 것은, 테이블을 몸에 포섭하지 않는다. 인간 몸이 몸통을 갖고 있다고 말하는 것은 그것과 나무에 공통적인 어떤 것을 추상해내지 않는다. 하강도 상승도 아니고, 포섭도 추상도 아니고 은유는 옆으로의 운동이다. 연역과 마찬가지로 은유는 개념과 더불어 시작하고, 개념은 옮겨진 적용에 의해 변화된다. 연역과 같이 그것은 새로운 개념과 더불어 끝나지만, 그러나 이전의 것의 변형에 의해 그리한다. 비유는 수평적이기에 개별자와 일반자, 친숙한 것과 친숙하지 않은 것을 평탄화 한다. 우리가 매우 특이한 경험, 새롭고 낯선 경험을 갖고 있고, 전에 표현된 바 없는 바대로의 그 새로움에 있어서 표현하기를 원한다면, 우리는 거의 자동적으로 은유에 도달한다. 그러나 바로 ‘나무의 폐이지들’ 같은 탈-친숙화 하는 전이들 속에서 독특한 것이 친숙한 것에 다시 호소하고, 개별적인 것이 일반적인 것에 그리한다.

(q3.2.3.4) 유개념과 상관없는 모든 형식적 공통점들을 도외시한다고 하더라도, 누군가가 하나의 표현을 어떤 것으로부터 다른 것으로 옮기는 일을 수행한다면, 그는 과연 어떤 공통적인 것을 시야에 두고 있는 것이지만, 그러나 그것은 결코 유적인 일반성을 필요가 없다. 오히려 그는 유사성들을 – 이것이 사물들의 현상의 유사성들이든 사물들의 유의미성의

유사성들이든 — 허용하는 자신의 확장된 경험을 따르고 있는 것이다. 언어적 의식의 천재성은 그것이 그러한 유사성들을 표현할 줄 안다는 데 놓여 있다. 우리는 이점을 언어적 의식의 원칙적인 은유라고 부른다. 어떤 낱말의 은유적 사용이 비-본래적인 사용으로 격하된다면, 그것은 언어에 낯선 논리적 이론의 선입견이라는 점을 인식하는 게 중요하다.(433)

(e3.2.3.5) 은유의 지평적 성격은 은유가 배타적으로 논증적 현상이라는 사실에 관계된다. 낱말이 아니라 낱말복합들이 은유적이다. 언어는 논증적이고, 그래서 은유적이다. 각 낱말은 논증적 연쇄 속에서 변형하고, 규정하고, 다른 것들에 의해 규정된다. 우리가 텍스트와 맥락의 상호 해석적 관계를 받아들이면, 그것들은 상대 없이 이해되지 않는다.(해석학적 순환의 표준) 우리는 은유적 전이를 이러한 앞으로 — 뒤로의 진동에 대한 범형으로 볼 수 있다. 은유는 가다며의 핵심 개념이며, 사유의 양상이다. 가다며에게 은유적 전이는 시에 특수한 특성이 아니라, 언어의 기본적 특성이다. 언어가 특별히 일상 언어가 아니고, 시도 특별히 예외적이지 않다. 아리스토텔레스가 은유를 시학과 수사학에 할당할 때, 이러한 한계 결정이 이미 (논리적 정식화에 앞서 언어에서 발생하는) 개념 정식화의 지속 과정에 대한 그의 불신을 신호로 알린다. 언어가 과학 뒤에서 절름거린다는 것은 참이지만, 종종 그것에 앞서 달린다는 것도 참이다. 눈에 대한 수많은 에스키모인의 낱말들, 낙타에 대한 이 백 개의 아프리카 낱말들이 보여주는 언어의 풍요는 과학적 질서의 관점에서의 언어의 빈곤의 또 다른 측면이다. 그것의 빈곤은 단순한 결함이 아니고, 오히려 언어가 그 자신의 길을 간다는 사실을 기록하는데, 이는 언어가 화자의 직접적 필요에 상응하고, 화자가 과학적 질서와 상관없이 가장 중요하게 발견하는 것을 표현하기 때문이다.

(q3.2.3.6) 모든 상이한 표현들 속에서 ‘낙타’라는 말의 지배적인 의미에 의거하면, 낙타는 어떤 다른 존재자로 나타난다. 사람들은 그런 경우들 속에서 유개념과 언어적 명명 사이의 긴장이 특히 심하다고 말할 수 있다. 사람들은 개념적 일반성으로의 경향과 실용적 의미로의 경향 사이

에서의 [조화의] 요구가 살아있는 어떤 언어 속에서도 완전히 성공하지 못한다고 말해도 좋을 것이다. 그래서 사람들이 자연적 개념형성의 우연성을 참된 사물질서에 의거해 측정하면서 그것은 단지 우연적인 것이라고 이해한다면, 이런 이해는 어떤 인위적인 것을 또 언어의 본질에 모순된 것을 지닌다. 그러한 우연은 사실상, 필요하고 적법한 변이의 범위를 통해 생겨나고, 이 변이의 범위는 그 속에서 인간의 정신은 사물들의 본질 질서를 발설할 수 있는 것이다.(436)

(e3.2.3.7) 세계를 존재하도록 발언하는 신적인 창조성과 언어의 창조성을 연합시키면서, 쿠자누스 니콜라스는 플라톤적인 요소와 유명론적 요소를 결합하여 인간의 어법들과 언어들의 다수성을 긍정적으로 파악할 수 있다. 그는 그것들을 단지 심적인 말들로가 아니라(아퀴나스가 그랬듯이), 현실적인 말해진 언어들로 이해한다. 그리고 이것들조차 하나의 참된 말씀의 단순한 분산과 약화가 아니다. 유출이라는 신-플라톤적 도식이 일자가 다자 속으로 증식하는 과정 속에서의 퇴락을 함축하는 반면에, 바벨탑의 이야기가 언어들의 분리를 처벌로 설명하는 반면에, 쿠자누스는 인간의 유한성의 긍정적 측면이 언어의 창조적 다산성 속에서, 곧 그것의 기본적으로 무한한, 새로운 표현들과 생각들을 산출하는 능력 속에서 전개된다고 제시한다. 역사적 변이, 논증성, 동의어, 모국어의 다양성은 무한한 마음의 초시간적 직관에 나타났을 사물들의 한 가지 참된 질서에 의거해 판단될 때는 부정확하고 우연적인 듯하다. 그러나 쿠자누스는 언어적 다수성을 그러한 통일성의 점진적인 전개나 해명으로, 인간의 마음이 무한하지 않은 까닭에 무한히 지속하는 어떤 해석적 과정으로 파악한다. 언어들은 다양한 구체적 환경들과 역사적 상황들 속에서 인간 공동체들의 특수한 필요들, 관심들, 우위들을 표현하고 말 건넨다. 무엇이 인간적으로 중요한가를 기록하는 점에서 말들과 언어들의 다양성은 자신의 정당화를 발견한다. 말들에게 필요하고 적법한 변이의 범위는 언어들 내부에 그리고 그 가운데 있다. 하지만 모든 것이 하나의 신적인 질서를 인간에 대한 그것의 다양한 측면들과 현상들 속에서 발설한다.

비록 말들 사이에서의 불일치가 사물과 관련해서 어떤 상응하는 불일치, 변양, 부정확성을 함축한다고 할지라도, 쿠자누스에게 사유와 언어는 하나의 진리에 내밀하게 관계되어 있다. 언어의 다양성에도 불구하고, 그는 상대주의 속으로 물러서지 않는다.

(q3.2.3.8) [...] 표현의 변이들만이 아니라, 사물직관 및 이를 따르는 개념형성의 변이들이 문제인 것이다. 따라서 또 문제가 되는 것은 어떤 본질적인 부정확성인데, 이것은 그럼에도 불구하고 모든 표현들 속에 사물 자체의 반영이 놓여 있다는 점을 배제하지 않는다. 그러한 본질적 부정확성은 분명 정신이 무한자로 고양될 때만 극복된다. 무한자 속에는 단지 유일한 사물과 유일한 낱말이, 바로 모든 것들 속에 반영되어 있는 소진되지 않는 신의 말씀이 존재한다.(442)

### 3.3 해석학적 존재론의 지평으로서의 언어

#### 3.3.1 세계경험으로서의 언어

(e3.3.1.1) 쿠자누스는 상대주의의 유혹을 느끼지 않았었다. 그 이유는 그에게 있어서 다양한 언어들의 차이들은 그 자체로 의미를 갖는 게 아니라, 그들이 서로 또 하나의 진리와 조화하는 한에서만 의미를 갖기 때문이다. 상대주의에 대한 유혹은 현대의 비교언어학 속에서 민족 언어들의 특이성들이 바로 탐구의 초점이 될 때 더욱 강해진다. 이 경우에는 특수한 언어들이 탐구의 대상이 되는데, 이 탐구는 언어일반을 다른 과학들의 대상 영역으로부터 구별하고, 언어를 그것이 말해지는 세계로부터 구별하고, 각 언어를 다른 언어들과 구별한다. 반면에 훈볼트는 언어를 이것이 그 안에서 말해지는 세계와 구별하지 않고, 오히려 언어가 자신의 세계관을 표현한다고 가르쳤다. 언어들 사이의 구별은 세계관들과 국민심리학들의 개별화를 함축한다. 이 경우에 세계는 그 속에서 세계가

표현되는 그 언어에 의해 결정된다. 또 그것에 상대적이게 된다.

(q3.3.1.2) 훈볼트는 언어 형성이라는 인간적인 근본사건이 그때마다 그 안에서 세분화되는 그런 내적인 형식을 탐구하면서, 각각의 모든 언어를 하나의 고유한 세계관으로 이해하도록 가르쳤다. 이러한 주제 뒤에는 세계경험에 대한 주관의 참여를 부각시키는 관념론적 철학만이 놓여 있는 게 아니라, 오히려 라이프니츠에 의해 비로소 전개된 개별성의 형이상학이 놓여 있다.(444)

(e3.3.1.3) 그러나 가다며는 언어들의 다수성과 풍요성을 기념함에 있어서 언어적 결정론과 상대론을 염두에 두지 않는다. 그래서 그의 문제는 훈볼트 이후 무시할 수 없는 언어들 사이의 실재적 차이들을 충분히 인정하면서도 쿠자누스의 비-상대주의를 주장하는 것이다. 훈볼트에 의하면, 언어의 힘은 유한한 수단들의 무한한 사용이 이뤄지도록 하는데 놓여 있다. 이것은 소리, 철자, 낱말, 구문이 유한하고, 무한히 변용 가능하다는 뜻만이 아니다. 더 중요한 것은 언어의 힘은 언어 속에서 말해지고 있거나 말해진 것을 항상 능가한다는 점이다. 언어는 언어가 적용되는 내용을 능가하기 때문에, 훈볼트의 결론은 언어는 어떤 특수한 내용으로부터 분리된 유한한 요소들의 무한한 조합으로 이뤄진 하나의 형식으로 파악되어야만 한다는 것이다. 훈볼트에게 각각의 언어는 하나의 세계를 표현하는데, 이는 한 형식이 한 내용을 표현하는 것과 같다. 비록 그가 이 노선을 끝까지 따르지는 않았지만, 바로 형식-내용 이원론이 첫째로는 형식적 수단으로 언어를 보는 도구주의 언어관에 이른다. 둘째로는 언어가 하나의 어떤 것이고, 세계가 또 하나의 어떤 것이고 또 그 둘이 서로 상대적이라는 언어관에, 셋째로는 언어의 무한한 힘이 가정될 때, 각 세계는 자신의 언어에 상대적일 뿐 아니라, 그 언어에 의해 결정된다는 언어관으로 이른다. 이러한 귀결들은 형식-내용 분리 그 자체와 함께 언어과학을 수립한 초기 움직임에 의해 수반된다. 그런 움직임이 언어를 하나의 대상 그 자체로 또 그것이 의미하는 것과 분리된 대상으로 창조한 것이다.

(q3.3.1.4) 그럼에도 불구하고 언어에 관한 그러한[훔볼트의] 개념은 우리가 우리의 목표들을 위해 취소시켜야만 어떤 추상을 나타낸다. 언어적 형식과 전승된 내용은 해석학적 경험 속에서 분리될 수가 없다. 각각의 언어가 하나의 세계관이라면, 일차적으로 각각의 언어가 (언어학자가 언어를 보듯이) 언어의 특정한 한 유형으로서 세계관인 것이 아니라, 이러한 언어 속에서 말해지거나 전승되는 것을 통해서 세계관인 것이다.(445)

(e3.3.1.5) 언어는 자신의 사용에서 분리될 때에만 대상으로 고려될 수 있다. 사용 중에, 언어의 형식들은 그 자체로 사라지는데, 왜냐하면 그것들이 작용하고 있기 때문이다. 그것들은 자신들이 의미하는 것들로 가득 채워지고, 그래서 더 이상 형식-내용 분리는 없게 된다. 아이들은 그들의 언어의 보편적 형식들을 먼저 배우고 난 후에 이것들을 구체적 사례에 적용하는 법을 배우는 게 아니다. 오히려 그들은 지평적으로, 곧 사용을 위해 사용으로부터 배운다. 발언으로부터 발언하기를, 적용으로부터 적용하기를 배운다. 가다며가 제안하는 것은 언어가 최대로 그 자신인 경우는, 그것의 대상화가 최소가 될 때, 형식과 내용, 담화와 세계가 구별되지 않을 때이다. 모국어 획득의 획적인 본성은 또 외국어 학습을 위한 함축을 갖는다. 훔볼트는 외국어 학습에서 세계관이나 언어관의 이월이 일어난다고 보면서 이를 유감스럽게 여긴다. 그러나 가다며는 훔볼트가 말하는 이월을 지평융합이라고 부르며 이를 긍정적으로 본다. 이것은 해석학적 경험의 범형인데, 이것에 의해 우리는 오래된 것을 떠나지 않으면서도 새로운 지평을 획득하고, 이것은 보고 배우고 이해할 수 있는 것이 확대되도록 한다. 한다. 그러나 언어학자는 바벨탑 이야기를 거의 뒤집으면서 각 언어의 완전성을 그것의 분리성, 다른 언어로부터의 구별 속에서 파악한다. 그러나 우리는 외국어를 배울 수 있고 그런 식으로 두 언어의 순수성이 그들 사이의 교섭에 의해 훼손된다.

(q3.3.1.6) 훔볼트는 외국어 학습이 지금까지의 세계관 속에서 어떤 새로운 입장의 획득임에 틀림없다고 말하고 또 계속해서 다음과 같이 말

한다: ‘우리가 언제나 다소간 외국어 속으로 우리 자신의 세계관을, 심지어 우리의 언어관을 이월한다는 바로 그 이유로 이러한 성공은 순수하게 또는 완전하게 감각되지 못한다.(445)

(e3.3.1.7) 언어들의 융합이 일어난다는 것은 유감스런 일이건 아니건 간에 사실이다. 언어들이 각기 그 자신의 세계관을 표현한다는 것은 확실히 참이다. 그러나 바로 이러한 다양성의 사실이 의미하는 것은 다른 언어들과 다른 세계들이 우리 자신의 것의 확장을 위한 다양한 구체적 가능성들을 (우리가 그 안에서 말하고 살아갈 수 있는 한) 제공한다는 점이다. 우리가 그들을 배울 때, 그들은 우리자신의 것과 융합된다. 융합의 사실이 암시하는 것은 언어들은 항상 서로 융합하기 때문에 수정 불가능하거나 본질적으로 분리된 것으로 파악될 수 없다는 점이다. 형식-내용의 분리를 거부할 때의 귀결은 언어의 융합은 세계들의 융합이라는 점이다. 흄볼트 자신도 그가 언어의 기원을 고려할 때는 이러한 분리를 거부한다. 왜냐하면 그는 언어가 인간성의 기원과 일치하는 것으로 보기 때문이다. 말은 처음부터 인간과 함께 있었다. 인간에게 주어진 것도 아니고 인간에 의해 수립된 것도 아니기 때문에, 언어는 인간성에 부가되는 게 아니다. 왜냐하면 언어 없이는 인간적 세계도 없기 때문이다. 흄볼트에서와 같이 가다며에서도 언어와 인간세계의 일치는 단순히 연대기적인 게 아니라, 본질적인 것이다. 이점이 함축하는 것은, 언어가 전혀 소유물이 아니고, 오히려 인간이라는 점을 구성하는 것이기 때문에, 언어는 인간의 많은 소유물들 중의 하나가 아니라는 것이다. 언어는 세계 속에 있는 것들 중의 하나가 아닌데, 왜냐하면 언어와 세계와의 관계가 상호적이기 때문이다.

(q3.3.1.8) 세계는 그것이 언어에 이르는 한에서만 세계이고, 그러나 또한 언어도 세계가 그 안에서 나타나는 동안에만 자신의 독특한 현존을 갖는다. 언어의 근원적 인간성은 따라서 동시에 인간의 세계-내-존재의 근원적 언어성을 의미한다.(447)

(e3.3.1.9) 세계는 자신에게 언어를 처방해 주지 못한다. 언어가 세계에 대한 우리의 관계이기 때문에, 동물이 환경에 의해 결정되듯 우리가 세계에 의해 결정되지는 않는다. 다양한 낱말들과 어법들에 대한 자유가 한 언어 내에서의 자유의 언어적 결정론을 배제한다. 세계로부터의 인간의 자유는 동시에 세계가 우리로부터 자유롭고 어법들로부터 자유롭다는 점도 함축한다. 어떤 낱말이라도 그것이 의미하는 사물에 의해 규정되지 않는다는 바로 그 이유로, 그 낱말은 특정한 낱말에 의존하지 않는 바로 그 사물을 의미한다. 어떤 특정한 어법이라도 사물과 관련해 결정되어 있는 게 아니다. 왜냐하면 그것 대신 다른 것이 있을 수 있기 때문이다. 언어와 세계 사이에는 언어에게 사물을 여러 개의 이름으로 부를 여지를 주는 차이와 거리가 있기 때문에, 언어는 세계에게 그것의 자유를 주고, 그것을 그것이 참으로 있는 바대로, 곧 화자의 특이성들과 화자의 특이한 어법들에 독립적으로 있는 그대로 표현한다.

(q3.3.1.9.1) 언어가 있고 사람들이 있는 곳에서는 단지 세계의 쇄도 만을 넘어서는 고양함이나 고양되어 있음이 어디에나 주어져 있는 게 아니다. – 이러한 주변 세계로부터의 자유는, 아담이 신으로부터 이름을 부여하는 전권을 받았다는 창세기의 심오한 보고가 말하고 있는 바와 같이, 우리가 사물에게 부여하는 이름들에 대해서의 자유이기도 하다.(448)

(e3.3.1.9.2) 그러나 다른 결정론도 있다. 이에 따르면 언어가 한 세계의 이해가능한 지평을 구성하고, 이것이 그 세계 속에서 이해될 수 있는 모든 것의 한계가 된다. 흄볼트는 이점을 이미 알았다. 그러나 이런 상대론의 문제는 그것이 하나의 세계 그 자체와 관련해서 명백히 상대적이고 불완전하며 우리가 능가할 수 없는 다수의 세계들을 우리에게 넘겨 준다는 것이다. 확실히 가다며가 동의하는 것은 각 언어 공동체가 그 자신의 세계 속에서 산다는 점이다. 이러한 언어 세계들은 역사 경과 속에서 철저히 변하고, 그래서 영어 원어민조차도 고대 영어를 이해하지 못 할 수 있다. 하지만 모든 언어세계는 그것이 언어적으로 구성되어 있기

때문에, 배워질 수 있다. 비록 한 언어가 이해가능성의 지평, 곧 한계를 표시할지라도 그것은 융통적인 한계인데, 왜냐하면 언어는 확장에 열려 있기 때문이다.

(q3.3.1.9.3) 그런 세계관들은, 마치 인간의 언어세계 밖의 어떤 가능한 입장으로부터 어떤 올바른 관점이 세계를 그것의 자체적 존재에 있어서 만날 수 있는 듯이, 혹자가 그것들에게 ‘세계 그 자체’를 마주 세울 수 있으리라는 의미로 상대적인 게 아니다. [...] 세계관들의 다양성은 ‘세계’의 상대화를 의미하지 않는다. 오히려 세계를 드러내는 관점들이 아니라 세계 자체가 상이한 것이다.(451)

(e3.3.1.9.4) 세계 자체를 전제하는 입장은 있을 수 없고 또 필요하지도 않다. 각 언어는 하나의 세계관 이상도 아니고 이하도 아니고, 그래서 하나의 부분적 관점이다. 하지만 각각의 언어세계는 특정한 언어에 독립적인 하나의 공동적인 세계를 함축한다. 각각의 언어세계는 어떤 관점으로부터 이해되는 하나의 세계의 통일성을 함축한다. 각각의 언어세계는 그것이 부분적이라는 이유로 이러한 총체성을 단지 부정적으로만 함축하는 게 아니고, 오히려 긍정적으로 그 자신의 가능성으로 함축한다. 다양한 언어세계들은 하나의 절대적 세계의 상대성들로 파악될 수 있는데, 왜냐하면 그것들은 서로 대립되지 않기 때문이다. 각각의 그러한 세계가 언어적으로 구성되어 있기 때문에, 그 세계들은 서로에게 열려있다. 어떤 것도 본질적으로 언어 속에서 이해될 수 있는 것의 지평 너머에 놓여 있지 않다.

(q3.3.1.9.5) 지각에서와 비슷한 의미로 사람들은 세계를 다양한 언어 세계들 속에서 경험하는 언어적 음영(Abschattung)에 대해 말할 수 있다. 그럼에도 불구하고 차이가 있는데, 지각사물의 한 음영이 어떤 다른 음영을 배제하며 이와 구분되고, ‘사물 그 자체’를 이러한 음영의 연속체로서 함께 구성하는 데 반해, 언어적 세계관들의 음영에 있어서는 그것들 각각이 모든 다른 것들을 자기 안에 잠재적으로 포함하고 있고, 자신을 다른 것들 속으로 확장할 수 있다. 그것은 자신을 다른 언어들 속에 제공

하듯이 세계 ‘관’을 그 자신으로부터 이해하고 파악할 수 있다.(451-2)

(e3.3.1.9.6) 언어의 잠재적 무한성은 의식의 무한성을 함축하지 않는다. 언어는 역사의, 전통의, 선입견의 장소이고, 의식적 반성에 앞서 사유에 기능하는 모든 힘들의 장소이다. 사유는 그러한 힘들에 의해 조건 지워진다. 우리가 이러한 사실을 알고 있다고 해도, 조건 지워지는 의식은 이러한 조건성을 결코 제거하지 못한다. 언어가 그 자신의 부적합성과 결점을 극복할 수 있는 반면에, 언어의 잠재적 무한성에 관한 우리의 얇은 의식의 유한성을 치료하지 못한다. 언어가 모든 용법과 모든 내용을 무한히 능가한다는 사실로부터, 훈볼트가 추론하는 것은 언어가 어떤 형식적인 힘이라는 것이다. 가다며는 다른 추론을 한다. 모든 의식이 어떤 대상에 대한 의식이라면, 언어가 의식과 동일시 될 수 없다는 점은 분명하다. 왜냐하면 언어는 본질적으로 의식에 선행하고, 언어의 지평은 대상이 될 수 있는 모든 것을 포괄하기 때문이다. 언어 속에서는 모든 개별의식을 넘는 현실적인 것이 가시적으로 된다. 언어라는 실재가 전체적인 실재적 세계를 포괄하는데, 실재적 사실들과 대상들뿐만이 아니라, (과학에 의해 검증가능한) 이백여 가지의 낙타와 일몰 같은 실재적 현상들을 포괄한다. 언어는 대상이 될 수 있는 모든 것들만이 아니라, 대상이 될 수 없는 것도 표현한다. 절대적인 것은 마음이 아니라 언어이다.

(q3.3.1.9.7) 분명 언어가 우리의 세계 관계의 전체를 개시하는 것이고, 이러한 언어라는 전체 속에서 현상들은, 과학이 자신의 적법성을 발견하듯이, 자신의 적법성을 유지한다.(453)

(e3.3.1.9.8) 가다며에 의하면 모든 객관적 과학은 전체적이기를 시도한다. 그러나 어떤 과학이든 자신의 대상영역에서 주관을 또 그의 방법을, 곧 과학자체를 배제한다. 과학의 객관성이 의미하는 것은, 주관을 배제하고, 객관으로부터 분리하는 것이다. 따라서 어떤 과학도 전체의 과학일수 없고, 상대적일 뿐이다. 반면에 인문과학은 순환적이기에 객관적

이지 않다. 그것은 그 자체로 자신이 연구하는 바의 것이다. 그리고 바로 동일한 이유로 주관적이지 않다. 그것은 자연과학과 같은 식으로 상대적 이지도 않다. 유한하고 불완전할지라도, 자기 자신을 포함하는 인문과학은 전체의 학문이다. 그 전체는 우리가 그 안에 살고 있고, 그 안에 속해 있고, 그것의 부분이기 때문에 결코 대상화될 수 없는 전체 세계이다. 이러한 전체를 드러낼 수 있는 것은 언어인데, 세계에 대한 언어의 관계가 객관적이지 않기 때문이다. 우리의 언어적 세계경험은 실존하는 것으로 알려지고 말해질 수 있는 모든 것에 대해 선행한다. 언어와 세계의 기본적인 관계는 세계가 언어의 대상이라는 것이 아니다. 오히려 인식과 전술의 대상이 언제나 언어라는 세계지평 안에 있다. 우리의 세계경험의 언어성은 세계의 대상화를 포함하지 않는다. 언어가 세계를 능가하는 것은, 그것이 세계 안의 모든 존재의 (모든 가능한 의식대상의) 대상화를 가능하게 하기 때문만이 아니라, 그것이 절대적이고, 비-상대적인 세계를 드러내기 때문이다. 그리고 이것은 의식의 대상이 아니다. 언어세계는 이해될 수 있지만, 오직 세계 안에서부터만, 세계 안의 삶에 의해서만 그런 것이고 따라서 객관적으로 그런 것은 아니다. 해석학, 인문과학은 전체적 이해의 범형적 사례이다. 언어가 이해를 가능하게 하므로 언어는 해석학의 매개이다. 해석이 역사에 속하기 때문에, 자신에 영향을 미치는 역사를 대상화하지 못하듯이, 세계도 언어 속에서 대상화되지 않는다. 해석학적 언어 속에서 전통이 한 번 더 발언하게 되는 그런 과정은 사물 일반이 말로 되는 과정과 동일하다. 전통들 같이, 사물들도 역시 발언가능하고 이해가능하게 되는 때는 대상화되기 훨씬 이전에 곧 의식도 거기에 속하는 그런 언어세계의 일부일 때이다.

(q3.3.1.9.9) 언어 속에서 세계는 그 자신을 나타낸다. 언어적 세계경험은 ‘절대적’이다. 언어는 존재정립의 모든 상대성을 초월하는데, 왜냐하면 언어는 모든 자체적 존재를 포괄하기 때문이다. 어떤 관계들(상대성들) 속에서 그것이 자신을 내보이든지 간에 그렇다. 우리의 세계경험의 언어성은 존재자로 인식되고 말해지는 모든 것에 대해 선행적이다. 언어와 세계의 근본 연관은 따라서 세계가 언어의 대상이 된다는 것을 의미하

지 않는다. 인식과 언표의 대상은 오히려 언제나 이미 언어라는 세계지평에 의해 둘러싸여 있다. 인간의 세계경험의 언어성 그 자체는 세계의 대상화를 말하는 것이 아니다.(453-4)

### 3.3.2 언어의 중심과 그 사변적 구조

(e3.3.2.1) 사유가 언어에 속하고, 언어가 세계에 속함이 가다며의 표현으로 일치를 가능하게 하는 것이다. 속함이 진리의 근거이다. 속함은 하이데거 용어로 트임의, 곧 탈은폐의 장소이다. 가다며에게 있어서 언어는 속함의 장소인데, 주관과 대상, 사유와 세계가 거기서 만나는 장소인 점에서 그렇다. 더 정확히 말하면 의식적 반성에 의해 갈라지기에 앞서 서로 편안하다. 언어는 이러한 원초적 전체를 나타낸다. 그런데 언어가 유한하다는 문제가 남아있다. 언어는 영원한 질서에 의해 지배되지 않지만, 인간 의지에 종속되어 있지도 않은데, 왜냐하면 언어는 임의로 구성되거나 대치될 수 있는 사유의 도구가 아니기 때문이다. 비록 사유가 언어의 도구는 아니라고 할지라도, 사유와 언어는 매우 밀접해서 언어의 역사적 특수성은 이를 발언하는 사람들의 역사적 특수성을 반영한다. 언어와 사유가 모두 유한하기 때문에, 그것들은 모두 계속적인 발전 과정 속에 있고, 새로운 경험에 열려 있다.

(q3.3.2.2) 언어가 유한한 것은 그것이 동시에 모든 다른 언어들이지 못하기 때문이 아니라, 그것이 언어이기 때문이다. 우리는 언어에 대한 서양의 사유의 중요한 전환점들을 물어왔고, 이 물음이 우리에게 가르쳐 준 것은 ‘말씀’에 관한 기독교적 사유가 타당하게 한 것보다 훨씬 더 철저한 의미에 있어서 언어의 사건이 인간의 유한성에 상응한다는 것이다. 언어의 중심에서부터 우리의 전체적 세계경험이, 특히 해석학적 경험이 전개된다.(461)

(e3.3.2.3) 가다며에 의하면 형이상학 속에서, 속함은 존재와 진리(인식) 사이의 초월적 관계를 뜻하고, 이 관계 속에서 인식은 존재 자체의

한 요소로 생각되고, 일차적으로 주관의 행위로 생각되지 않는다. 형이상학은 자신의 대상, 곧 정신없는 세계에 맞서있는 세계 없는 주체와 더불어 시작하지 않는다. 형이상학은 오히려 이미 서로 공속하는 그들과 더 불어 시작한다. 이러한 일반성의 수준에서 가다며는 스스로 형이상학의 전통과 일치 속에 있다. 그러나 차이가 곧 분명해진다. 플라톤에서 헤겔에 이르기까지 진리는 사물의 완전한 개시성 속에, 무한한 마음에 대한 완전한 현재 속에 놓여 있다. 그리고 이런 마음이 이런 무한성에 접근하는 한, 그 마음은 진리를 인식한다. 변증법이 이러한 접근의 길이다. 가다며에게는 그러나 변증법이 발생하는 곳은 로고스라는 세계 없는 영역이 아니라, 오히려 말해진 언어 속이다. 곧 진술과 반대-진술의 대립 속이 아니라 대화와 대화의 교환들 속이고, 주장보다는 물음과 답변 속이다. 세계경험의 범형인 해석학적 경험은 언어 속에서 발생하고, 언어적 텍스트와의 대화 속에 놓여 있다. 해석학적 경험의 변증법적 성격은 해석자와 텍스트 사이의 이리저리 운동 속에, 곧 놀이 속에서만 명증적인 게 아니다. 이 못지않게 물음과 응답도 기본적으로 변증법적 과정이다. 왜냐하면 해석자가 텍스트에게 물음을 제기하듯이 텍스트도 해석자에게 물음을 제기하기 때문이다. 텍스트는 해석자의 물음을 문제시하고, 그렇게 해석자는 해석되는 자가 된다. 이러 점들에서 해석학적 경험은 변증법적이다. 그러나 해석학과 로고스 철학 사이의 결정적 차이는 해석학적 대화 속에서는 무엇인가가 발생한다는 것이다. 곧 한 사건이 일어난다. 전통은 탐구될 뿐만이 아니라, 확대되고 산출된다. 해석은 전통에 기여하고, 전통에 속한다.

(q3.3.2.4) 언어의 중심에서부터는 더 이상 귀속성의 개념이, 형이상학에서 그러하듯이, 존재자의 본질 구조에 대한 정신의 목적론적 관점으로 사유되지 않는다. 해석학적 경험이 언어의 수 행방식을 갖는다는 점, 전승과 그 해석자 사이에서 대화가 일어난다는 점은 오히려 전혀 다른 토대를 나타낸다. 결정적인 것은 여기서 어떤 것이 생겨난다는 점이다.(465)

(e3.3.2.5) 부정적으로 말해 본다면, 해석이란 것이 이전부터 존재해온 것을 이제 물 자체로 밝히는 것을 함축한다면, 해석은 아무 것도 발견하지 못한다. 전통은 해석 이전에는, 그것이 지금 이해되어 있는 방식으로 존재하지 않는다. 해석은 따라서 목적론적이지 않다. 해석은 사물의 완전한 개시성을 향해, 곧 무한한 지성에 대한 그것의 현재를 향해 진보하지 않는다. 언어적 전통의 존재양태는 현재가 아니라 역사이다. 그것은 항상 만들어져야 하고 형성된다. 긍정적으로 말해본다면, 해석의 사건 속에서 전통자체가 발생한다. 해석의 과정 속에서 발생하는 변증법적 변화들은 해석자의 주관성의 기능이 아니라, 전통의 기능이다. 해석의 길은, 전통이 새로운 해석가들에 의해 새로운 맥락들과 환경들 속에서 해석되는 그대로, 전통 자체의 변증법적 과정이다. 해석이 어떤 것도 발견하지 않는다면, 그 이유는 해석을 통해 어떤 새로운 것이 생겨나기 때문이다. 역사는 전통이해의 사건 속에서 만들어지지만, 이 역사는 시간의 단순한 이행이 아니고, 왜냐하면 해석 속에서 전통이 존재하게 되기 때문이다.

(q3.3.2.6) 이러한 [해석학적] 사건은 [...] 전승내용이 다른 수용자를 통해 새롭게 확대된 그때마다의 새로운 의미가능성들과 공감가능성들 속에서 활동하기 시작함을, 자기 역할을 수행함을 의미한다. 전승이 새롭게 말하게 될 때, 이전에는 존재하지 않던 어떤 것이 등장하고 그때부터 계 속 존재한다.(466)

(e3.3.2.7) 속함은 지평들 융합에 의해 성취되는 상황에 관한 존재론적인 말 방식이다. 지평들이 융합되어 해석이 자신이 해석하는 것에 속한다면, 결과적 전체는 부분들의 합보다 더 크다. 해석자나 텍스트에는 또 이들의 결합으로 환원될 수 없는 어떤 것의 탄생과 성장이 있다. 해석의 역사는 점진적이지도 부분적이지도 않고, 오히려 매순간 원칙적으로 이미 전체적이다. 전통의 영향사 속에서 출현하는 것 이상으로 전통에 대해 알 것은 없다. 들음은 시각같이 주관을 대상으로부터 떼어놓지 않기 때문에 보편적 감각이다. 전통에 귀 기울임이 이미 전통에 속함이

다. 해석은 가다며의 견해에 따르면, 진술이나 주장, 명제 속에 놓여 있지 않다.

(q3.3.2.8) 이해가 향하고 있는 의미 전체의 전개는, [추측하여] 해석하고 다시 취소할 필요 속으로 우리를 강제한다. 해석의 자기지양이 비로소 사안 자체가 – 텍스트의 의미가 – 타당성을 얻는 것을 완성한다. 해석의 운동이 변증법적인 것은 각 진술의 일면성이 다른 측면에 의해 보충되기 때문이 아니라 – 이것은 우리가 보게 될 바대로 해석에서 이차적인 현상이다. – 다른 무엇보다도 텍스트의 의미를 해석하며 마주치는 말 (das Wort)이 이러한 의미의 전체를 발언으로 테려오고, 의미의 무한성이 유한한 표현 속에 나타나게 하기 때문이다.(469)

(e3.3.2.9) 해석학적인 말에 의해 매개되는 유한과 무한의 관계를 가다며는 사변적 관계, 거울 관계라 부른다. 거울은 플라톤 아래로 모방의 지배적 비유다. 가다며는 그것으로 언어가 사물의 거울, 표상이라는 것 이상을 의미한다. 거울 이미지의 잠재력은 해석학적 언어의 소멸을, 자신이 해석하는 것 속으로의 언어의 해소를 나타낸다. 그러나 거울이 반영하는 것 또한 사물의 이미지, 현상이다. 거울과 이것이 반영하는 것은 서로 상대의 이미지다. 언어와 세계가 상호적으로 한정적인 것과 같다. 도그마적인 사람과 달리 사변적인 사람은 자신을 명백한 이용가능한 답변이나, 이미 확정된 도그마에로 제한하지 않고, 숙고하고, 반성하고, 귀기울이면서, 대안들과 가능성들에 자신을 개방해 둔다. 가다며에 의하면 시는 사변적이다. 그러나 그것이 어떤 존재하는 사물을 비추기 때문에 그런 것은 아니다. 사변적 관계는 개별 낱말들에 의한 개별사물들의 반영 속에 포함되어 있지 않다.

(q3.3.2.9.1) 모든 말은 말하자면 중심으로부터 쏟아져 나오고, 자신이 그것을 통해서만 말하게 되는 그런 전체와 관계를 갖는다. 모든 말은 자신이 속하는 언어 전체를 암시하고, 자신의 바탕에 놓여 있는 세계관 전체가 나타나도록 한다. 모든 말은 따라서 자신의 순간의 사건으로서, 자신이 그것에 응답하고 눈짓하면서 관계를 맺고 있는 그런 말해지지 않은

것을 함께 현존하도록 한다. 인간발언의 기회성은 그것이 지닌 표현능력의 일시적 불완전성이 아니다. 그것은 오히려 발언의 살아있는 잠재력의 논리적 표현인데, 이 발언은 의미의 전체를 그것을 전체적으로 말할 수 없음에도 이용하고 있는 것이다. 모든 인간 발언은 펼쳐지고 해석되어야 하는 의미의 무한성이 그것 안에 놓여 있다는 점에서 유한하다.(462)

(e3.3.2.9.2) 발언의 사변적 본성은, 명제와 달리 그것이 언제나 자신이 말하는 것 이상을 반영한다는 점에 놓여 있다. 말해진 것은 말해지지 않은 것을 반영한다. 부분이 전체를, 곧 각 발언 행위 속에 잠재적으로 현재하는 전체진리를 비춘다. 발언의 잠재력은 거울이미지의 그것과 같아, 그것의 의미가 붙잡혀지거나 결정되거나 진술들 속에서 캡슐화될 수 없다는 사실에 놓여 있다. 발언이 사변적이라는 것은 유한하고 기회적인 발언의 사건이 잠재적으로 말해지지 않은 것의 무한성을 반영한다는 점에서다. 이러한 잠재력이 발언의 기대, 미래를 향한 발언의 호소이다.

(q3.3.2.9.3) 자신이 의도하는 것을 말하는 것, 곧 자기 자신을 이해되도록 하는 것은 말해진 것과 무한히 말해지지 않은 것을 의미의 통일성 속에서 뮤으며, 그렇게 말해진 것을 이해되도록 한다. 이런 식으로 말하는 사람은 단지 가장 친숙하고 익숙한 말들을 사용할 줄 알고, 그럼에도 이를 통해 말해지지 않았으나 말해져야 할 것이 표현되도록 할 수 있다. 자신의 말들이 존재자를 모사하지 않고, 존재 전체와의 관계를 발언하고 표현하도록 하는 한에서, 말하는 이는 사변적인 태도를 취하는 것이다.(473)

(e3.3.2.9.4) 분명하게 말해서 의미하는 것 전체가 이해되도록 하는 것은 사태나 사실에 대해 진술을 하는 게 아니다. 시에서건 해석에서건 마찬가지다. 사변적으로 발언한다는 것은 어떤 현존하는 실재가 아니라 존재를 반영한다는 것이다. 한 텍스트가 말해지지 않은 것을 호소함에 의해 의미를 갖는다는 점에서, 그것은 해석을 초대한다. 그리고 만약 말해지지 않은 것의 무한성이 가다미가 암시하듯 존재의 전체라면, 존재는 해석을 요청하는 것이다. 해석학적 존재론은 존재의 해석이고, 전통의 해

석은 이러한 과정을 기호화하는데, 그것은 이 과정에 참여하기 때문이다. 존재이건 텍스트이건 해석을 요구한다는 게 중요하다. 전통은 그것이 그 안에서 전개되고 해명되는 논증적이고 역사적인 과정을 요구한다. 그것은 해석자 자신의 상황에 특유한 성향들과 가정들에 낫설거나 상이하게 될 때, 해석을 필요로 한다. 이러한 특이성들로 표시되는 해석자의 유한성은 모든 이해가 오해라는 것을 함축하지 않는다. 우리가 어떻게든 이해하면, 상이하게 이해한다. 왜냐하면 통합되어야 할 어떤 차이나 다리 놓아져야 할 어떤 간격이 없는 한, 해석자는 말할 아무 것도 갖지 못할 것이고, 어떤 해석도 가능하지 않게 될 것이기 때문이다. 해석은 역사적으로 제약된 선입견들의 한 가운데서만 시작하는 게 아니라, 텍스트 초대에 대한 응답으로 시작한다. 두 경우 모두에 해석은 자신이 발생시키지 않은 또 완성하게 되지도 않을 지속적 과정 속에 처해 있다. 해석의 유한성, 곧 해석이 처음과 끝을 갖지 않음은 해석의 역사적 무한성과 끝 없음을 함축한다. 이러한 끝없음이 진리관에 대해 갖는 귀결은 어떤 진리가 있다면, 그것은 처음이나 끝이 아니라 해석의 과정 속에서 발생한다는 점이다. 일단 우리가 고고학이나 목적론을 진리의 장소로 보는 견해를 버린다면, 우리는 무한한 의식을 기대할 수 없다. 전통과 존재 자체는 역사적으로 존재한다. 그리고 그것의 역사적 해석은 현실적 지식을, 진리를 제공한다.

(q3.3.2.9.5) 영향사적 의식은 자신이 참여하고 있는 의미사건의 종결 될 수 없는 개방성을 알고 있다. 물론 여기에도 모든 이해를 위한 하나의 척도가, 곧 이해가 그것에 자신을 맞추고 이런 한에서 하나의 가능한 완성이 되는 그런 척도가 존재한다. 그것은 전승 자체의 내용이고, 이 내용만이 표준적이고 또 자신을 표현되게 한다. 그러나 [...] 전승되는 ‘사안’이 그 안에서 영원의 빛 속에서 현상하게 되는 그런 가능한 의식은, 있다면 무한한 의식이겠지만, 없다.(476)

### 3.3.3 해석학의 보편적 측면

(e3.3.3.1) 해석은 해석하는 주체의 활동일 수도 없고, 주체가 대상통제를 위해 자기를 통제하는 방법일 수도 없다. 가다미의 해석학에서는 그리스의 변증법에서와 같이 진리를 산출하는 해석이 해석되는 사안의 운동 속에 놓여 있다. 올바른 해석은 사안 자체의 해석, 사안의 자기해석이다. 사안들은 자신들의 해석들 속에서, 즉 여기저기서 우리에게 말하는 언어 속에서 그 자신을 이해시킨다. 진정한 언어가 다름 아닌 존재를 반영한다면, 언어 속에서 스스로를 이해시키는 것은 존재이다. 존재는 이해 가능한 언어 속에서 그 자신을 해석하고, 이 언어는 미리 주어져 있는 존재자가 아니라, 이해가능한 것으로 앞쪽으로 존재하는 어떤 것을 비춘다. 알 수 있는 존재자들은 존재의 역사적 해석들, 현상들, 자기제시들이다. 존재는 그 자신을, 이해될 수 있는 존재자들 속에서 제시함에 의해 접근가능하게 하는데, 그것들은 존재의 자기제시들이자 존재의 언어이다. 이점에서 이해될 수 있는 존재는 언어라고 말해진다. 존재는 언어의 사변적 구조를 드러낸다. 존재는 역사적 반영들의 무한성 속에서 자신을 다양화하나, 그럼에도 하나이다. 그것이 자신의 통일성을 유지하는 이유는 거울로서의 언어 속에서의 존재의 표현이 사안 자체의 현상이기 때문이다. 어떤 것이 자신을 그것‘으로’ 드러내는 바의 그 무엇은 그 자신의 존재에 속한다. 이러한 ‘으로’가 그 자신의 존재에 속한다는 점은 자기-동일적이기 보다는 그것이 그 자신과 다르다는 것을 의미한다. 그것은 그 자신이자 또 그 자신이 아니다. 이점이 역사적으로 존재하는 모든 것에 해당한다. 그 모든 것은 그 자신과 거울 관계를 갖는다. 그것이 거울관계이기 때문에, 역사적 해석들의 다양성은 다수성 속에서 해체되지 않는데, 왜냐면 그것들은 모두 여전히 사안 자체의 반영들이기 때문이다.

(q3.3.3.2) 이해될 수 있는 것은 언어이다. 이것은 다음을 말한다: [언어는] 자체적으로 자신을 이해에게 내준다. 이러한 측면으로부터 언어의 사변적 구조가 입증된다. 표현된다는 것은 어떤 두 번째 현존을 얻는다는 것을 의미하지 않는다. 어떤 것이 자신을 그것으로 드러내는 바의 그 무

엇은 그 자신의 존재에 속한다. 언어인 바의 모든 것에게 있어서는 사변적 통일성, 자신의 존재와 자신의 자기제시 사이의 구분, 사실상 구분이 랄 수 없는 구분이 문제이다.(479)

(e3.3.3.3) 어떤 언어라도, 즉 해석되고 이해될 수 있는 어떤 언어라도 그것인 바의 것과 그것이 의미하는 것 사이의 간격을 포함한다. 어떤 낱말이 의미하는 것은 그 낱말인 바의 그 무엇은 아니다. 하지만 우리가 낱말이 그 자체로 무엇인지 규정하기 위해 의미를 낱말로부터 분리하면, 그래서 낱말이 더 이상 어느 것도 의미하지 않는다면, 그것은 더 이상 낱말이 아니다. 언어는 그 자체로가 아니라 관계 속에서만 존재한다. 마찬가지로 예술 작품이 이해될 수 있다면, 그것은 그 자체로서가 아니라 이해된 것으로 존재한다. 예술 작품인 것은 그것이 재생들, 해석들 속에서 그 자신을 표현하는 방식으로부터 분리될 수 없다. 그래서 역사가 이해될 수 있다면, 한 사건의 의미나 한 텍스트의 의미는 단지 확정되어야만 하는 자체적으로 존재하는 확고한 대상이 아니다. 예술 같이 과거 일반도 자신의 해석들의 역사, 곧 영향사로부터 분리될 수 없다. 가다며는 미적, 역사학적, 해석학에서 도출된 결론을 존재론의 일반 영역에도 적용한다. 존재가 이해될 수 있다는 것은 그것이 역사적으로 존재한다는 것이다. 그것은 지속적으로 그 자신과 구별되는 어떤 것으로 자신을 제시하지만, 그러나 이러한 차이는 존재와 그것의 이해 사이의 어떤 구별도 허용하지 않는다. 구별이 없는 차이, 다양성 속의 통일성이 해석학에 의해 함축된 것이다. 해석학적 존재론이 역설을 포함한다면, 그 이유는 그것이 모든 해석에 함축된 역설, 즉 그것이 해석하는 전통이 한 가지이지만 상이하다는 것을 반영하기 때문이다.

(q3.3.3.4) 자기제시와 이해됨은, 하나가 다른 것으로 넘어가고 예술 작품이 그의 영향사와 한 가지이고, 역사적으로 전승된 것이 그것의 이해됨의 현재와 한 가지라는 식으로만 공속하는 것은 아니다. 예술과 역사만이 아니라 모든 존재자는, 그것이 이해될 수 있는 한에서, 사변적이고 자기 구별적이고 자기 제시적이고, [그래서] 의미를 말하는 언어이다. 존재

의 사변적 구조는 해석학의 근저에 놓여 있는 것으로 이성이나 언어와 같은 만큼의 보편성을 갖는다.(480)

(e3.3.3.5) 존재의 역사성에서 생겨나는 해석학적 역설은 전체와 부분의 이중적 끈을 지닌 해석학적 순환보다 논리학에 대해 덜 공격적이지 않다. 가다며는 역사적 존재 속에 함축된 구별 없는 차이를 비-역설적으로 사유하는 방식을 위해 다시 한 번 전통 속으로 돌아간다. 가다며는 일과 다에 대한 플라톤의 사유 속에서 같고 다른 것에 대한 그 자신의 사유의 유비를 발견한다. 플라톤에게 어떻게 많은 현상들이 한 이데아의 현상들일 수 있는가? 선의 이데아를 준거로 할 때, ‘어떤 이가 좋은 듯하다’는 것은 ‘그가 좋다’는 것을 필연적으로 의미하지 않는다. 그러나 어떤 것이 아름답게 보인다는 것은 그것이 아름답다는 것이다. 거기에는 현실적 미와 외관적 미 사이에 구별이 없다. 현상한다는 것이 미의 본성에 속하기 때문에, 미의 이데아는 이데아와 현상 사이를 매개하는 존재론적 기능을 갖고 있다. 왜냐하면 미의 모든 현상 속에서 미의 이데아는 직접적으로 현재적이다. 우리는 현실적 미를 발견하기 위해 아름다운 현상을 배후를 탐구할 필요가 없다. 왜냐하면 미 자체는 그것들 각자 속에서 현존하기 때문이다. 각각의 현상은 현실적으로 아름답다. 각 현상은 참이다. 다양한 아름다운 현상들과 미라는 한 이데아 사이의 차이는 구별 없이 존재한다. 그래서 미는 어떻게 감각 영역이 이데아 영역에 접근하는지를, 어떻게 두 영역이 분리될 수 없는지를 설명한다. 미의 이데아와 마찬가지로, 존재는 자신의 역사적 표명들로부터 분리될 수 없다. 존재와 같이 미는 그것이 자신을 그것의 현상들 속에서 나타나게 하게 하는 점에서 빛의 성격을 갖는다. 그것은 현상들을 비추고 아름답게 한다. 그렇게 함에 의해 그것은 자신을 표명한다. 존재의 사변적 구조, 자신의 현상들과 존재와의 거울 관계는 그 유비를 빛의 반영적인 자기-개시에서 발견한다. 빛이 다른 어떤 것을 가시적이게 할 때에만 그 자신이 가시적으로 되듯이, 존재도 그 자신을 표명하는 것은 오직 이해될 수 있는 존재자들을 개시하는 역사적 과정 속에서, 즉 언어 속에서이다. 이러한 과정

은 진리의 연속적 사건, 다양한 시공간에 사는 역사적 인간들에게 직접적으로 말하는 존재의 자기개시이다.

(q3.3.3.6) 우리가 미의 존재론적 구조를, 사물들이 그것에 의해 자신의 척도와 윤곽 속에서 출현하는 되는 그런 나타남으로 표시했다면, 이에 상응하는 것이 이해가능한 영역에 대해 타당하다. 모든 것을 출현하게 하여 그것이 자체적으로 빛을 내면서 그 자체로 이해될 수 있게 해주는 빛은 말의 빛이다.(487)

(e3.3.3.7) 존재는 말들의 빛 속에서 그 자신을 제시하는데, 그 낱말들은 존재를 참으로 있는 그대로 반영한다. 이는 마치 미가 그것이 아름답게 만드는 것 속에서 개시되는 것과 마찬가지다. 미는 진리, 곧 해석적 학문들에서 성취되는 기본적 진리의 상징으로 기여한다. 이것은 미와 같이 자신의 자명성에 의해 특징져지는 진리이다. 그것은 자신을 자명성 속에서 제공하고, 미와 같이 그것의 진리가 이미 논증에 앞서 분명하기 때문에 증명될 수도 증명될 필요도 없다. 이러한 명료성을 성취하는 것은 증명이 아니라 통찰을 요구한다.

(q3.3.3.8) 해석학적 경험은 이런 영역에 속하는데, 왜냐하면 그것도 진정한 경험의 사건이기 때문이다. 말해진 것에 의거해서 어떤 것이 빛을 내고, 따라서 모든 방향에서 확인되고 판단되고 결정되는 것 없이도, 어떤 것이 우리에게 전통으로부터 말을 건네는 곳에서는 어디에서나 들어맞는다, 전승된 것은 그것이 이해됨에 있어서 그 자신의 권리를 타당하게 하고, 우리를 그때까지 둘러싸던 지평을 옮긴다.(489)

(e3.3.3.9) 전통에 대한 해석적 통찰로부터 공동 감각이, 곧 그 나름의 확실성을 소유한 명증적이고 공유되는 진리가 형성된다. 통찰은 우리 가 어찌할 수 없는 사건이고, 통찰 속에서 지식에 앞서는 어떤 것이 우리에게 발언한다. 이해의 사건은 전통 속에서의 존재의 지속적 자기-제시에 응대하고, 이를 반영한다. 진리는 우리가 이해할 수 있는 언어 속에서 우리에게 말 건네는 전통에 대한 응답으로서 일어난다. 존재는 그 자

신을 이러한 언어 속에서 또 언어로서 제시한다. 이러한 자기제시 속에서 발생하는 진리의 사건을 이해하기 위해 가다며는, 탈은폐 사건이 아름다운 것의 본질이라는 점을 제시하는 플라톤 전통에 다가간다.

(q3.3.3.9.1) 선이 그 안에서 현상하는 방식인 미는 그 자신을 자신의 존재 속에서 개방하고, 자기 자신을 나타낸다. 그렇게 자신을 나타내는 것은 그렇게 자신을 나타냄에 있어서 자기 자신과 구별되지 않는다. 그것은 그 자신에 대해 있는 것도 아니고, 다른 것에 대해 있는 것도 아니다. 그것은 다른 어떤 것에 의거해 있는 것도 아니다.(491)

(e3.3.3.9.2) 전통 속에서 우리가 이해하는 것은 존재의 한 견해나 측면, 또는 현상이다. 왜냐하면 존재의 본성 속에는 그 자신을 드러내는 것과 현상하는 것이 놓여있기 때문이다. 그것이 그 자신을 해석하기 때문에, 그것의 해석들은 그 자신과 다른 것이 아니다. 존재는 그것들에 의해 그 자신이 이해되는 그런 재현들 속에서 그 자신을 제시한다. 존재는 유한한 마음에 접근가능한 언어 속에서 발언하고, 그것을 이해하는 것은 사실상 참된 경험이고, 그 자신을 진리로 타당하게 하는 어떤 것과의 대결이다. 이러한 진리는 우리가 소유하거나 만드는 것, 의식의 산물이 아니라 우리에게 발생하고 우리가 참여하는 진리이다. 우리는 이미 안다. 우리는 항상 이미 전통에 의해 선입견을 갖게 되어 있으며, 이 전통은 자신의 타당성을 의식에 앞서 주장한다.

(q3.3.3.9.3) 우리가 한 텍스트를 이해한다면, 미가 독자적으로 [우리를] 사로잡듯이 그렇게 텍스트에서 유의미한 것이 [우리를] 사로잡는다. 그 유의미한 것은 타당하게 되고, 언제나 이미 그 자신으로부터 사로잡는 것인데, 한 사람이 말하자면 정신을 차리고 그것에서 생겨나는 의미요구를 검토할 수 있기 이전에 그렇다. 우리가 미의 경험 속에서 또 전승의 의미의 이해 속에서 만나는 것은 현실적으로 놀이의 진리에 관한 것을 갖고 있다. 우리는 이해하는 자로서 진리사건 속에 끌어들여져 있고 그래서 만약 우리가 믿고 있다고 여겨지는 것을 우리가 알려고 한다면, 우리는 말하자면 너무 늦게 오는 것이다.(494)

(e3.3.3.9.4) 우리가 자신을 선입견으로부터 완전히 제거할 수 없다는 사실은 역사적 존재의 유한성을 표시한다. 그러나 어떤 선입견들은 참이다. 아는 자 자신의 존재가 그의 지식 속에 활동하기 시작한다는 사실은 객관성과 방법의 한계를 드러내지만, 그러나 그것은 진리를 방해하지 않는다. 방법론적이고 객관적이고자 하는 우리의 의지에도 불구하고, 게임에서 떨어져 방관자로 머물고자 하는 욕구에도 불구하고, 그것을 방어하려는 모든 시도에도 불구하고, 전통의 진리는 우리에게 발생한다.

(q3.3.3.9.5) 인식자 자신의 존재가 그의 인식 속에서 함께 활동하기 시작한다는 사실은 물론 현실적으로 방법의 한계를 표시하지만, 학문의 한계를 표시하는 것은 아니다. 방법이라는 도구가 수행하지 못하는 것은 오히려 진리를 보증하는 물음과 탐구의 분과를 통해 수행되어야만 하고 또한 현실적으로 그렇게 수행될 수 있다.(494)

## 참 고 문 헌

- Gadamer, Hans-Georg, *Truth and method*, 2nd, rev. ed.,  
New York: Continuum, 1997.
- Grondin, Jean, *Einführung zu Gadamer*, München: Mohr  
Siebeck, 2000.
- Grondin, Jean, *The Philosophy of Gadamer*(1999), tr. by  
Kathryn Plant (Montreal & Kingston: McGill-Qeen's  
University Press, 2003.
- Weinsheimer, J., *Hermeneutics and Literary Theory*, New Haven:  
Yale Univ. Press, 1991.
- Jauss, H.R., *Aesthetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*,  
Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1982.
- Iser, W., *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*,  
Muechen: UTB, 1984.
- Hirsh, E.D., *Validity in Interpretation*, New Haven: Yale  
Univ. Press, 1967.
- Hammermeister, Kai, 『한그 게오르그 가다며』, 임호일 역, 한양대  
출판부: 2001.
- Dickie, J., 『현대미학』, 오병남 역, 서광사: 1982.
- 한국해석학회, 『해석학의 역사와 전망』, 철학과 현실사, 1999.
- Windelband, W., “Geschichte und Naturwissenschaft”, *Präludien*  
(1894) 제2권, Tübingen: Mohr, 1919–21.
- Rickert, Heinrich, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*  
(1899), Stuttgart: Reclam, 1986.

## 『철학사상』 별책 2권

- 제1a호 철학의 주요 개념 1·2 / 백종현
- 제2호 『밀린다팡하』 / 서정형
- 제3호 데카르트 『방법서설』 / 윤선구
- 제4호 로크 『통치론』 / 정윤석
- 제5호 루소 『사회계약론』 / 진병운
- 제6호 칸트 『실천이성비판』 / 박정하
- 제7호 헤겔 『법철학』 / 강성화
- 제8호 벤담 『도덕 및 입법의 원리 서설』 / 정원규
- 제9호 밀 『공리주의』 / 김영정 · 정원규
- 제10호 니체 『차라투스트라는 이렇게 말했다』 / 백승영
- 제11호 마르크스 『독일이데올로기』 / 손칠성
- 제12호 하이데거 『존재와 시간』 / 이선일
- 제13호 프레게 『산수의 기초』 / 최 훈
- 제14호 비트겐슈타인 『논리철학 논고』 / 박정일

## 『철학사상』 별책 3권

- 제1a호 『대학』 / 박성규
- 제2호 맹자 『맹자』 / 이해경
- 제3호 나가르주나 『중론』 / 서정형
- 제4호 조선전기 이기론 / 혀남진
- 제5호 조선전기 수양론 / 정원재
- 제6호 조선전기 심성론 / 김영우
- 제7호 조선전기 경세론과 불교비판 / 강중기
- 제8호 플라톤 『국가』 / 김인곤
- 제9호 아리스토텔레스 『니코나코스 윤리학』 / 김남두 · 김재홍 · 강상진 · 이창우
- 제10호 토마스 아퀴나스 『신학대전』 / 박경숙
- 제11호 데카르트 『성찰』 / 윤선구
- 제12호 로크 『인간지성론』 / 김상현
- 제13호 라이프니츠 『단자론』 / 윤선구

- 제14호 몽테스키외 『법의 정신』 / 진병운  
제15호 흄 『인설론』 / 장동익  
제16호 칸트 『순수이성비판』 / 김재호  
제17호 헤겔 『정신현상학』 / 강성화  
제18호 마르크스 『자본론』 / 손철성  
제19호 제임스 『실용주의』 / 정원규  
제20호 니체 『유고(1885년 가을-1887년 가을)』  
    · 『유고(1887년 가을-1888년 3월)』  
    · 『유고(1888년 초-1889년 1월 초)』 / 백승영  
제21호 후설 『유럽학문의 위기』 / 정은해  
제22호 비트겐슈타인 『철학적 탐구』 / 신상규  
제23호 하이데거 『언어로의 도상』 / 이선일  
제24호 쿤 『과학혁명의 구조』 / 박은진  
제25호 토픽맵에 기초한 철학 디지털 지식 자원 구축 /  
    최병일 · 이태수 · 심재룡 · 김영정

### 『철학사상』 별책 5권

- 제1호 공자 『논어』 / 박성규  
제2호 마명 『대승기신론』 / 서정형  
제3호 황종희 『명이대방록』 / 강중기  
제4호 플라톤 『항연』 / 김인곤  
제5호 흄 『인간지성에 관한 탐구』 / 윤선구  
제6호 칸트 『판단력비판』 / 김상현  
제7호 피히테 『전체 지식학의 기초』 / 김재호  
제8호 마르크스 『경제학-철학 수고』 / 강성화  
제9호 니체 『도덕의 계보』 / 백승영  
제10호 하이데거 『이정표』 / 이선일  
제11호 가다며 『진리와 방법』 1 / 정은해  
제12호 군맨 『사실, 허구 그리고 예측』 / 김희정  
제13호 군맨 『세계제작의 방법들』 / 김희정  
제14호 롤즈 『정의론』 / 장동익

## 『철학사상』 별책 제7권 제 20 호

---

발행인 서울대학교 철학사상연구소  
우) 151-742, 서울시 관악구 신림동 산56-1  
<http://philinst.snu.ac.kr>

전 화 02) 880-6223

팩 스 02) 874-0126

인쇄일 2006년 5월 31일

발행일 2006년 6월 5일

출판 도서출판 관악 02) 871-2118

---



9 788991 280762

ISBN 89-91280-76-5