

해석학의 오늘 : 세계 안에 있는 집에 살기

반성택*

요 약

철학, 인문학은 주요 고전이나 사상가 등을 중심으로 연구되는 경향이 예나 지금이나 뚜렷하다. 하지만 이러한 연구방식으로는 철학은커녕, 철학의 어느 하나의 조류에 대한 총체적 시각도 획득되기 힘들다. 이는 현재 한국 철학계 전반에서 나타나고 있지만, 그 중에서도 해석학 분야는 그 정도가 심한 것으로 보인다. 해석학은 자신의 긴 역사를 관통하며 흐르는 논점과, 이 논점의 전개 과정을 분명하게 보여주는 데 상당히 실패하고 있기 때문이다. 실제로 해석학 소개 저작들 간에 형성되는 연관성이나 주제 공유 정도는, 다른 철학 분야를 소개하는 저작들의 경우보다 현저히 낮다. 이러한 문제의식에서 본 논문은 해석학의 전개 과정을 다루며 해석학적 철학의 정신이 어떻게 심화되어 왔는지를 그리고 무엇이 쟁점인지를 밝히고자 한다.

본 논문에서의 작업은 우선 해석되어야 하는 성서가 해석된 성서로 변모하는 고대 말엽, 중세 초기에서 시작되며, 문법적 해석과 심리적 해석을 함께 기하려는 19세기 초 슐라이어마허의 해석학, 19세기말 자연주의 시대의 한복판에서 체험에 주목하며 학문적 앎의 가능성을 모색하는 딜타이 해석학 등을 다룬다. 이어서 이 논문은 하이데거 및 가다머의 해석학을 살피며 해석학적 철학이 오늘날 ‘세계 안에 있는 집에 살기’라는 점에 도달하고 있다고 밝힌다.

주제어 : 해석학, 하이데거, 가다머, 슐라이어마허, 딜타이

신화 및 성서 해석의 전통에서 비롯된 해석학의 역사는 길다. 이 글은 해석학의 긴 역사를 놓고 해석학적 문제의식이 등장하고 변천, 심화되는 과정

* 서경대학교 철학과 교수

을 보여주면서, 이 결과 오늘날 해석학은 가다머가 정리한 ‘세계 안에 있는 집에 살기’라는 지점에 도달해 있다고 밝힌다. 나아가 이 글에서는 해석학적 철학의 저러한 발언의 뜻을 1950년 그 하나의 전쟁을 두고 여러 이름들, 즉 6.25사변, 인민해방전쟁, 항미원조전쟁, 한국전쟁 등이 붙어 있는 이유를 생각해보며 해아려보고자 한다.

1. 해석되어야 하는 성서에서 해석된 성서로

하나의 실존하는 인간 및 인간 집단에게 역사는 몇 개가 있을까? 지금 가지고 있는 그 역사 하나만 있을 뿐이다. 오늘날의 국가는 기본적으로 역사 해석 공동체이다. 역사 이전엔 신화 해석 공동체가 존재한다. 어느 하나의 신화를 공유하는 인간 집단들은 신화를 함께 알아들을 수 있어야 자신들이 자신들이 이유가 유지된다. 그리고 하나의 신화는 더욱이 서로 다른 시간 속에서도 동일하게 확인되어야 신화로 기능한다. 세계화 시대라는 오늘날에도 역사에 대한 해석에 기반하여 역사 해석 공동체인 국가가 존재하고 있듯, 신화시대에도 신화 해석에 기반하여 인간 집단은 존재하여 왔던 것이다.

신화에 이어 성서를 놓고 해석이 이루어져 왔다. 성서 해석이 필요하였다는 것은, 근본적으로 성서란 오늘날 일반적으로 생각하듯 믿음의 말씀이기 이전에 해석되어야 하는 말씀이라는 것을 알려준다. 그런데 이 해석은 서양 고대 말에, 특히 헬레니즘 시대 끝자락과 아우구스티누스를 거치며 가톨릭 교회가 주도하는 해석으로만 점차 받아들여져 갔다. 중세에 들어서서는 교회가 정한 기준이 성서 해석을 마침내 독점한다.

고대 세계에서의 성서 해석이 중세 전통으로 넘어가는 경계선에 서있던 인물이 바로 아우구스티누스이다. 공동체를 상실한 헬레니즘 시대의 인간들은 여전히 행복을 원한다. 이 행복은 앞선 시대에서처럼 도시국가와 같은

정치 결사체에서 구해질 수 없다. 정치적 동물인 인간의 행복은 헬레니즘 시대에는 원천적으로 불가능하다. 그 시대의 인간들은 에피쿠로스 학파, 스토아 학파, 회의주의 학파 등에서 공통적으로 드러나듯 정치적 공동체를 떠나서 인간 스스로의 노력에 의하여 행복할 수 있다고 보고 이를 추구한다. 아테네 멸망 이후 수백년간 지속된 이러한 행복관에 대하여 아우구스티누스는 인간의 행복을 가로막는 악이 그 깊이를 알 수 없으며, 근원적이라는 점을 들어 의문을 표시한다. 『고백록』에 따르면 악은 신에서 유래하지도 않으며 그렇다고 물질이나 육체에서 연유하지도 않는다. 오히려 그는 선의 물질성을 강조한다. 선은 물질과 육체라는 경로를 통해서만 인간에게 주어질 수 있다는 것이다. 아우구스티누스에서 악은 결국 인간 자신에게, 인간의 자유의지에 뿌리를 둔다.

헬레니즘 시대의 행복관이 무너진 지점에서 아우구스티누스의 고민은 정말로 시작된다. 자신의 자유의지 때문에 악의 구렁텅이에 빠져 행복으로의 길이 가로막힌 인간에게 행복은 어떻게 가능할까? 여기에 대하여 생각해 볼 수 있는 답변 둘 사이에서 그는 고민하고 있었다. 악에 빠진 것도 자유의지 때문이었기에 악에서 스스로 벗어나 행복할 수 있다고 볼 수도 있다. 이를 당시 펠라기우스 등이 북아프리카 지역의 종교 풍토와 초기 아우구스티누스 사상을 토대로 피력한다. 그런데 악의 근원성에 비추어보면 신의 구원 의지인 은총이 있어야만 인간의 행복이 가능하다고 볼 수도 있다. 아우구스티누스는 인간의 자유의지와 신의 은총이 서로 충돌하지 않고 이해되는 길을 찾고 있었다. 자유와 은총의 조화 가능성을 그야말로 힘들게 구하고 있던 아우구스티누스가 보기에, 인간의 자유로운 결단으로 행복해진다고 쉽게 보이는 결론을 내세우는 펠라기우스 일파는 분명한 대적자였을 뿐 아니라 진정성도 의심스러웠을 것이다. 이에 아우구스티누스는 이들을 비판하는 데 그치지 않고 교회의 행정력까지도 이용하여 비난한다. 418년 북아프리카 공의회는 펠라기우스의 입장을 배격하고 은총에 의한 행복관을 공식 견해로 표명한다. 이는 사상사에서 보면 중세의 시작쯤에 해당한다.

헬레니즘 시대의 행복론 비판으로 촉발된 중세로의 진입과 더불어 성서는 ‘해석되어야 하는’ 것에서 가톨릭교회가 정한 해석 기준에 따라 ‘이미 해석되어 있는’ 것으로 변모한다. 성서는 여전히 해석되지만 하나의 기준에 의해서 해석되어 후속 세대에 전달되어야 하는, 따라서 세대 전승의 대상이 되어 버린다. 바로 이러한 변화를 해석학의 오늘날 대표자 가운데 한 명인 리콰르가 추적하고 있다. 리콰르 해석학에서 악은 하나의 해석 기준이나 하나의 신화에 따라 이해되지 않으며, 그래서 이를테면 아담신화에서 최초의 사람으로서 “아담은 다른 모든 사람보다 앞서고 뱀은 아담보다 앞선다”¹⁾며 여러 시간의 상징들이 지적되는 것이다. 악은 개념이 아니라 상징인 것이다. 성서 해석에서 비롯한 해석학은 이처럼 헤르메스 신에서부터 리콰르까지 관통한다.

2. 해석학적 역사의식과 ‘한국적 민주주의’

해석되어 있는 성서, 그래서 후속 세대가 다만 교리에 따라 해석하도록 학습 받아야 하는 성서는 아우구스티누스 이후 천년 이상 그 근본 틀을 유지해 간다. 종교개혁 시대에 접어들며 성서 이해를 둘러싸고 의문이 제기된다. 신교는 성서의 말씀을 신부를 통해 학습하여 이해하려 들지 않고 내가 직접 체험하기를 회귀한다. 당시에 이미 “프로테스탄트의 칸트”²⁾라 불리던 슐라이어마허는 시대의 요청에 응하며 해석학 구상에 몰두한다. 신교 정신에 걸맞는 인식론을 그는 모색하였던 것이다.

내친김에 그는 성서뿐 아니라 법률, 문헌 등의 해석에도 두루 적용될 해석 원칙을 생각하며 보편 해석학을 정립하고자 한다. 그의 해석 원리는 해석할 때 말과 말의 사용 현장을 동시에 그리고 함께 본다는 것이다. 그의

1) 리콰르 (2001), 『해석의 갈등』, 양명수 옮김, 아카넷, p. 319.

2) 인아이헨 (1998), 『철학적 해석학』, 문성화 옮김, 문예출판사, p. 124.

표현으로는 문법적 해석과 심리적 해석의 연관을 본다는 것이다. 이는 말만으로 의미가 발생되고, 말만으로 진리 여부가 가려지는 어리석음을 피할 수 있도록 한다. 이를테면 말만으로, 말에 주목하여 한 명의 정치인을 판단하려 하기보다는, 하나의 공동체가 역사의 중요한 단계에 처하여 요동치고 있을 때 그 정치인이 어디에 서 있는지를 그리고 그 때 나는 어디에 있는지를 떠올리며 판단하고자 할 때 말과 말의 현장은 하나로 엮여 판단되면서 한 정치인에 대한 보다 충실한 판단이 내려진다. 정치인의 말과 정치인의 공동체 속 실존이 분리되지 않은 채 해석되기에 보다 나은 해석에 이르는 것이다. 교리, 학습으로 성서를 대하던 오랜 시대를 뒤로 하고 슬라이어마허는 교리와 학습의 자리에 심리와 체험을 앉힌다.

심리나 체험은 주관성, 상대성 그리고 심지어는 자의성 등과 보통 어울리게, 우리는 언어, 논리의 힘 앞에 저것들을 감추기에 급급하다. 즉 언어와 문법의 ‘과잉’ 속에 살기 쉽다. 해석할 때 심리는 가급적 멀리 하고 언어의 동일성에는 보다 가까이 가려는 우리에게, 슬라이어마허는 문법적 해석과 심리적 해석 양자가 독자적이라고 말하려 한다. 이 주장만으로 그는 그 때까지의 지적 흐름에서 벗어나고 있다. 그는 말과 언어 앞에 한없이 약해 보이는 심리, 체험 영역이 말과 언어만큼이나 의미 산출의 원천 역할을 한다고 본다. “모든 이해는 말을 언어에서 도출된 것으로 이해하는 계기와 이를 사고하는 사람의 사실로 이해하는 두 계기로 구성되어 있다.”³⁾

슬라이어마허가 종교개혁 시기에 새로운 인식 모형을 구하며 언어와 실제의 연관성에 도달하였다면, 딜타이는 19세기 말 자연주의의 한가운데에서 자연을 인식하는 방식과는 다른 앎을 구하는 가운데 체험 개념을 중심으로 한 해석학에 도달한다. 우리에게 21세기 초반 지금이 격변의 시기로 보이나, 딜타이가 살던 19세기말이야말로 다음의 몇 가지 사례에서 보듯 꽤

3) 슬라이어마허 (2000), 『해석학과 비평』, 최신한 옮김, 철학과현실사, p. 21.

러다임의 총체적 교체 과정에 있었다는 것을 오늘날의 우리도 인정할 수밖에 없다. 19세기 말에 뢰트겐은 우연이기는 하지만 엑스선을 발견하여 인간 내부로의 탐험이 가능한 세상을 연다. 그토록 보고 싶어도 사체로만 대하던 인간 내부를 드디어 살아있는 채로 들여다보게 된 것이다. 또한 실증과 관찰 정신으로 무장한 과학자들은 마취제를 만들어 맹장염만으로도 사경을 헤매던 인류를 구해낸다. 공학은 기차, 비행기 등을 만들어 그 먼 나라와 그곳의 타인들을 만나게 해준다. 이 모든 일은 누가 했는가? 그리고 어떤 방법으로 이루어 냈는가? 인간 육신을 포함한 자연을 연구하는 사람들이 이를 이루어 냈다. 생물학의 역사를 소개하는 글을 보면 19세기 후반부터의 생물학 발전이 인류를 이토록 먹여 살렸다고 한다. 그리고 이는 사실이다.

자연과학은 인류를 질병에서 해방시키고, 먼 곳의 타인을 만나게 해주고, 인류를 먹여 살리기도 한다. 자연과학이 인류에 기여하면 할수록, 철학 그리고 인문학, 딜타이의 말로는 정신과학(Geisteswissenschaften)은 대조적으로 학문의 성격이 불투명해진다. 이를 철학의 정체성 문제로 몰고간 사건이 정신 영역을 자연과학적으로 탐구하고자 하는 심리학의 출현이었다. 이를 철학사는 심리학이 철학에서 독립하였다고 기술한다. 하지만 이는 당시 일어난 일에 대한 철학 쪽에서의 정리에 불과하다. 심리학 쪽 분위기에서 보면, 정신을 탐구한다고 여겨져 온 철학을 그냥 둔 채로, 정신의 자연과학적 탐구를 과제로 하는 학문이 새로이 등장한 것이다. 말하자면 정신, 심리를 전공하는 학과가 두 개인 셈이다. 이런 상황에서 철학의 학문적 성격은 자연과학의 지속적 발전과 함께 지속적으로 동요한다. 철학이 우린 정신을 탐구한다고 매달리더라도, 이를 위해서는 정신에 대한 자연과학적 인식과는 다른 종류의 앎이 가능하여야 한다. 그런데 딜타이가 보기에 이도 마련되어 있지 못하였다.

목사의 아들로 태어나 19세기 말에 베를린 대학 철학 교수로 있던 딜타이는 일단 길으로도 자연주의 시대와 호홉하기 어려운 인물로 보인다. 이런

성향의 사람이기에 그가 19세기 자연주의를 대하여 자연세계 말고 정신세계가 따로 있어 이를 인식하는 방법이 이해라 제시하고자 하였다면, 이는 그렇지 않다. 세계는 누가 보더라도 하나이다. 만약에 ‘이 세계’ 말고 다른 세계를 누군가가 말한다면 그는 우리와 세계를 공유하지 않는 외계인, 에일리언이다. 칸트에게 자연세계와 도덕세계라는 ‘두 세계’가 거론되는 이유는 자연과 자유라는 서로 다른 인과성 때문이지 세계가 원래 둘이기 때문은 아니다. 칸트에게도 세계는 하나이다. 단지 서로 종합되지 않는 두 개의 인과개념이 인간에게 주어져 있기에, 하나의 세계가 인간에게는 둘로 알려져 있을 뿐이다. 또한 자연주의 사상가들에게도 세계는 하나이다. 프로이트, 다윈 등이 기본적으로 자연주의 사상가인 이유는, 총체적인 하나의 세계 안에 자연세계와 정신세계가 어떤 식으로 있든 정신적 세계조차도 자연세계를 아는 방식으로 인식된다고 보는 데 있다. 따라서 19세기 말의 이러한 도도한 사상적 흐름에 이의를 제기하고자 하는 사람에게 필요한 일은, 정신세계 독자성의 입증이라 아니라 ‘이 하나의 세계’가 자연 탐구 방식과는 다른 방식으로, 또는 다른 방식으로도 인식됨을 보여주는 일일 것이다. 딜타이와 같은 시대에, 같은 국가에 살면서도 교류가 없었던 후설도 저러한 필요성을 함께 느끼고 있었다. 자연 인식의 방식으로 보면 인식의 후보조차도 못되는 체험, 심리 현상에서 인식이 연유하고 자라난다고 그는 자신의 현상학으로 보여주고자 애쓴다.

딜타이에게도 세계는 하나이어서, 그의 과제는 하나의 세계에 대한 비자연과학적 인식 모형의 탐색이다. 딜타이의 당시 과제를 개념적으로 표현하면 이렇다: 사변(speculation)도 아니고, 실증(verification)도 아닌 방식으로 인식될 수 있을까? 사변을 비판하며 실증으로 물려간 19세기 자연주의 시대에, 혁명의 수레바퀴를 단순한 의지로 돌릴 수는 없다며 유물론으로 향한 마르크스 자연철학 시기에, 다시금 사변에 도착하고 의지에 도달할 수는 없는 일이다. 저 질문에 대한 딜타이의 답변이 바로 체험이었다.

술라이어마허와 딜타이는 각각 종교개혁과 자연주의라는 상이한 흐름에

학문적으로 대응하다가 결과로는 해석학에 합류하기는 한다. 하지만 그들 각각의 해석학 구도는 아주 다르다. 술라이어마허는 문법적 해석과 심리적 해석의 연관에 도달하나, 딜타이는 이른바 ‘딜타이식으로 소개된 술라이어마허’라는 말도 있듯이 자신의 해석학에서 문법적 해석을 무시하고 체험에 치중한다. 딜타이는 이에 따라 체험 자체 안에서 문법이 수행하는 통일성 부여 기능도 잡아내야 하는 부담을 자초하며, 이를 그는 시대정신을 이루어 가는 체험 개념으로 해결하고자 한다.

이어지는 딜타이의 생각은 이렇다. 체험은 직접적이기에 유일무이하다. “우리가 체험하지 않은 감정을, 그와는 다른 감정에서 다시 겪을 수는 없다.”⁴⁾ 이러한 체험이 인간 개인의 삶에서 개별적으로 이루어지는데 이 체험들 중 시대의 흐름을 만들어가는 체험들도 있다. “시간의 흐름 속에서 현재에서의 통일성을 형성하는 것은 우리가 체험이라고 부를 수 있는 가장 작은 통일성이다.”⁽²²⁾ 말하자면 삶의 실제 시간 속에서 체험들은 하나의 시대정신을 이루어간다는 것이다. 이러한 역사 흐름을 우리는 예를 들어 우리 자신의 사회 속 명칭이 조선의 백성에서 일제의 신민, 70년대쯤의 국민, 그리고 오늘날의 시민 등으로 점진적으로 바뀌어가는 데서 발견하며, 이러한 이행의 마디마디에서 각자의 역사 속 체험들이 어느 방향성을 이루어 나간다는 것을 알고 있다.

딜타이는 19세기말 베를린 대학의 가장 큰 강의실에서 강의했다고 한다. 그의 저서를 보면 정연한 논리성과 꼭 짜인 사고 구도가 느껴진다. 딜타이는 ‘완벽한 인식론 및 해석학’을 제시한 것으로 보인다. 체험 개념의 직접성은 그 중심에 있다. 바로 이 직접성 덕분에 딜타이 해석학에서는 이방인이 당사자의 체험을 밀어내고 실제 진리라고 주장할 가능성이 없다.

식민지 조선의 청년 안중근은 지금의 한국인들에게도 거의 대부분 여진

4) 딜타이 (2002), 『체험·표현·이해』, 이한우 옮김, 책세상, p. 25.

히 의거이지만, 기본적으로는 ‘살인 사건’을 저지른다. 살인자가 정의로운 자로 바뀌는 이유는, 한국인들이 공유하는 역사 지평 및 그 행위가 인류에 실현에 기여한다는 역사 인식에 있다. 대다수 일본인들에게 안중근은 살인자일 뿐 아니라, 서양 제국주의에 맞서서 동양인들의 복리에 기여하고자 하는 이른바 대동아 공영권에 해가 되는, 즉 일본인들의 역사 인식으로는 ‘일본식 인류애’ 실현의 장애물이다. 그런데 한국인의 역사 지평에 있지도 않고, 일본인의 역사 지평에 있지도 않은 제3자가 안중근 사건을 하나의 역사 사건으로 탐구하여 참된 파악이라도 제시하고자 할 경우 문제는 정말로 꼬인다.

관찰자 관점은 대부분의 문제에서 이해 당사자보다 훨씬 광범위한 층을 형성하기 마련이다. 그리고 이들의 관점은 안중근 사건에 대하여 뻥한 평가를 내리기 쉽다. 주장이 아무리 정당하더라도 폭력은 안 된다는 널리 알려진 견해가 등장하는 것이다. 이러한 견해를 내놓는 자에게도 역사는 경험된다. 그도 서대문 형무소 자리에 가볼 수 있다. 그런데 이는 그의 역사가 아닐 수도 있다. 그러기에 그에게 살인을 벌하는 인륜성에 기대어 실존성을 버리는 답변도 답변의 항목에 들어간다. 그는 이래서 이방인이다. 그런데 거의 대다수의 한국인에게는 이런 이방인과 같은 인식이 애초부터 불가능하다. 체험의 직접성에 기초한 달타이 해석학은 바로 이방인의 관찰이나 경험을 당사자의 체험과 구별한다. 이로써 당사자의 실제 삶에 뿌리박으면서도 시대정신, 보편성으로 향하는 시선을 달타이는 확보한 것이다.

그의 해석학은 이외에도 여러 면에서 탁월한 이론적 열개를 보여주지만, 정작 달타이 철학을 둘러싼 문제는 그 이론 자체에 있기 보다는 그의 이른바 ‘이해의 해석학을 이해할 때’ 주로 발생한다. 즉 달타이 해석학의 이해, 소개 및 적용에서 문제가 나타난다. 달리 표현하면 달타이 철학의 설득력은 스스로 훼손되지 않고 오히려 그의 철학 정신에 따라 역사의식을 발휘하여 현실 세계를 보고자 하는 이들이 주로 훼손한다. 해석학적 진리는 체험과

시대정신, 보편사와의 연관 속에서 나타난다. 그리고 이 때 연관(Zusammenhang)이란 상호 독자적 요소들이 결합하여 어느 하나의 현실을 낳는 것이다. 그러기에 양자의 연관에서 자라는 해석학적 진리는 어느 특정 집단의 역사적 특수성 때문에 보편적 가치가 잠시 물러서는 그러한 식으로 작동하지는 않는다. 오히려 한 집단의 역사성과 보편적 질서 양자를 놓지 않으려는 팽팽한 긴장 속에서 획득된 진리가 철저히 해석학적이다.

저 연관을 오해하여 해석학을 역사적 특수성 때문에 보편적 가치를 잠시 접을 수도 있는 여유 있는 철학 정도로 간주할 경우, 이는 곧바로 해석학을 파멸로 이끈다. 해석학은 ‘한국적 민주주의’와 가장 가까운 철학 분야였다. 그 시기에 정권의 부름을 받은 철학자들은 대개 해석학과 밀접한 관련이 있는 학자들이었다. 해석학은 우리에게 우리 실정에 맞추어 보편적 가치의 목소리를 낮출 수도 있다고 가르치는 철학이 아니다. 오히려 딜타이의 해석학은 체험의 주관성, 상대성조차도 통일성으로 나아간다고 가르친다. 따라서 딜타이의 해석학적 진리를 이 땅에 실현하려 애쓰는 이가 있다면, 그는 현실주의자이면서 동시에 이상주의자이어야 한다. 이러한 처절한 노력 없이 보편적 가치의 후퇴 정도로 딜타이 해석학을 이해할 경우 이는 완벽한 오해에 빠진다. 해석학적 역사의식이란 이 땅의 많은 해석학자들에게 ‘한국적 민주주의’를 뒷받침하는 대표적인 서양철학 개념으로 간주되었다.

이는 딜타이의 조국, 독일에서도 마찬가지였다. 19세기말과 20세기 벽두에 독일 사회를 풍미하던 딜타이 해석학은 1920, 30년대 독일의 현실을 독일과 함께 세계를 생각하도록 이끄는 데 기여하기 보다는 극단적 민족주의를 내세우는 이론적 진지로 이해되고 있었다. 해석학의 이러한 족적 때문에, 하버마스가 해석학이 ‘민족사적 독단론’⁵⁾을 자양분으로 삼아왔다고 비판하기를 주저하지 않는 것이다. 70, 80년대 ‘한국적 민주주의’에 이식된 딜타이

5) 하버마스 (2000), 『사실성과 타당성』, 한상진·박영도 옮김, 나남출판, p. 136.

식의 해석학적 지성은 나치즘에 이미 원용되고 있었다. 해석학적 지성을 둘러싼 이러한 혼선은 그 뒤 하이데거에게도 이어진다.

3. 스승 하이데거와 제자 가다머

말과 말의 사용 현장을 함께 보려던 슈라이어마허의 해석학, 체험에서 시대정신으로 향하는 딜타이의 해석학은 1920년대 하이데거에 이르러 존재라는 가장 철학적인 문제의 탐구에 접맥되며 현대철학의 핵심 쟁점으로 떠오른다. 철학은, 아리스토텔레스가 ‘존재를 존재로서 탐구하는 학’이라 말하며 드러내고 싶어한 아이디어를 떠올려 볼 때, 그 학문의 성격이 잘 드러난다. 바로 총체적 접근이다. 나는 어느 집안의 자식이기도 하고 지하철 승객이기도 하지만 또한 나이기도 하다. 우리가 부분, 전문을 보며 살아가는 것은 오늘날 피하기 힘들지만, 부분과 전문의 출처 및 원산지가 바로 그 존재, 총체성이라고 인문학과 철학은 말 걸고 싶은 것이다. 이러면서 철학이 전문화를 하지 말자가 아니라 전문화 하더라도 전문적 접근으로 밝히고자 하는 현상 및 문제가 우리의 삶 그것처럼 전문적이지 않다고 말하고 싶다. “이론 생물학자들이 흔히 빠지는 실수는 자신의 모델로 정답이 산출되었다고 해서 그 답에 이르는 과정 자체가 실제 세계에 존재하는 절차들과 동일하다고 착각하는 것이다.”⁶⁾

존재를 존재로서 탐구한다는 저 아이디어를 철학의 핵심 과제로 하이데거가 이어받는다. 그러면서 그는 해석학적 정신으로 무장한다. 말로만, 언어, 개념으로만 알고 이해하기 보다는 이것들의 현장성을 넣고 이해하고자 하는 해석학적 지성이 존재 탐구에 적용된다. 이제 그는 존재 탐구를, 즉 총체적 접근을 어느 한 구체적으로 실존하는 당사자 따라서 우리처럼 하나의

6) 에드워드 윌슨 (2005), 『통섭, 지식의 대통합』, 최재천·장대익 옮김, 사이언스 북스, p. 167.

역사를 지니고 사는 인간에서 시작하고자 한다. 이에 대한 하이데거의 표현이 존재를 선이해하고 있는 인간 현존재이다. 인간 현존재, 당사자를 구하기 위한 하이데거의 몸부림은 실로 엄청난다. 하이데거 존재론의 생명력은 사실 여기에 있다. 우리는 감기만 걸려도 감기가 철저히 나에게 주어진다라는 것을 아픈 온몸으로 안다. 감기를 남과 나눌 수 없다. 죽음도 마찬가지다. 우리는 죽음 앞에서 철저히 혼자이다. 죽음은 각자적으로 진행된다. 여기서 각자성을 끌어내며 하이데거는 이를 존재 탐구의 출발점으로 삼고 이에 따라 존재론에 존재 현장, 즉 존재 사건이 자리를 잡는다.

하이데거의 존재론은 20세기 초 유럽이라는 삶의 터전 안에서 이해될 때 그 뜻이 잘 드러난다. 1차대전, 러시아혁명, 뭇솔리니 극우 체제 등에서 볼 수 있듯이, 당시 유럽은 민족과 국가의 이름으로 또는 이념을 기치로 기관총 사용과 참호전에 따라 더욱 참혹해진 전쟁을 체험하고 있었으며, 러시아 황제의 처형에서부터 사회주의 혁명 그리고 왕조의 몰락 뒤 오스트리아와 이탈리아에 몰아치던 파시즘을 보고 있었다. 이를테면 인간 삶의 단단한 기반이었을 왕실, 민족, 국가, 이념 등이 곳곳에서 충돌하며 균열되는데도, 눈앞에 펼쳐지는 시간인 20세기에 터를 잡고 살아가야 할 인간 및 집단들에게 삶의 단단한 토대는 아직 마련되지 못하고 있었던 것이다. 그야말로 실존적 격동에 당시 유럽인들은 내몰린 것이다. 이런 가운데 1889년 독일 남부에서 태어나 1920년대를 관통하며 살아가던 하이데거는 존재 질문을 제기하면서 왕실이나 이념이 아니라 인간의 각자적 삶 또는 인간 집단의 역사성을 실어나르며 20세기 초 유럽 곳곳이 처한 ‘시대의 곤궁함’에 답하고 싶었다. 그의 해석학적 존재론은 자신의 표현대로 ‘삶의 곤궁함’(Lebensnot)에 빠진 당대에 대한 응답이었다.

1926년 『존재와 시간』이 완성될 때 하나의 사상이 등장하기에 시대 여건은 빼어났다. 시대는 충분히 곤궁하여 사상을 기다리고 있었고, 여러 방면의 저자들은 이를 알아채고 답을 준비한다. 그 중 하이데거는 철학과 인문

학의 핵심 문제인 존재를 다루되 각자의 목소리, 각자의 삶에서 다루어 나간다. 삶의 단단한 기반(Boden)을 제공하던 기존의 것들, 종교와 왕실 그리고 국가 등이 조금씩 쇠락하는 만큼 그 빈자리를 채워주어야 할 그리고 와 주어야 할 새로운 기반을 고대하던 당대에 하이데거는 일단 의미 있는 응답을 한 것으로 보인다.

이런 하이데거는 그런데 1930년대 이후 다음과 같은 길을 간다. 그는 히틀러 집권 직후 1년 정도 프라이부르크 대학 총장에 재직하며, 젊은이들과 독일 사회에 국가사회주의를 널리 알리고자 애쓴다. 퇴임 뒤에도 각종 언론 매체에 나치즘을 지지하는 기고 활동을 그는 이어간다. 종전 뒤에 그는 해직되며, 홀로코스트에 대한 반성은커녕 이에 대한 언급도 없이 1976년 사망한다. 하이데거는 다만 독일 주간지 <슈피겔>과의 한 차례 인터뷰에서 러시아 혁명에 대한 우려 때문에 자신이 나치즘에 기울었다고 말하였을 뿐이다.

20세기 초 유럽의 시대적 어려움을 타개해보려는 하이데거의 노력 그리고 그의 실존적 좌절, 일탈을 그의 제자 중에 한 명이 오래 지켜보고 있었다. 여러 곳에서 수학하고 1920년대 강사 시절의 하이데거에게서 아리스토텔레스의 프로네시스 등을 연구하며 해석학적 철학의 길을 가던 가다머가 바로 그였다. 그는 학문 훈련 초기부터 해석학자였다. 이런 가다머에게 스승 하이데거의 해석학적 존재론은 1920, 30년대와 같은 곤궁한 시대에 뜻 깊은 모색을 하고 있는 것으로 이해되었다. 그런데 그 스승은 시대에 발언하고자 하는 해석학적 존재론을 안고 시대의 어려움에 몸소 빠져 들어가고 있었다.

나치 시절 가다머는 지지하지도 저항하지도 않고 침묵한다. 침묵한 만큼 대학에서 늦게 자리를 잡으나 그는 스승이 해직되던 종전 직후에도 침묵을 이어간다. 그리고 스승을 보며 가다머는 1948년경부터 10년 넘게 작업에 매달려 ‘해석학적 철학의 근본 특성’이란 글을 완성하여 출판사에 넘긴다.

이를 검토한 출판사는 저 제목을 부제로 돌려서 『진리와 방법』을 1960년 내놓는다. 저 부제를 보면 가다머가 하고 싶던 말이 무언지 떠오른다. 해석학적 철학의 근본을 하이데거를 보며 다시 검토해보겠다는 것이다.

여기에 나타난 가다머도 외양으로만 보면 철저히 하이데거적이다. 오죽하면 하버마스가 가다머의 해석학을 두고 ‘하이데거적 농촌의 도시화’라고 비아냥거렸겠는가? 다른 게 사실상 없다는 말이다. 존재 탐구는 하이데거에서 현존재의 선이해에서 시작된다. 가다머의 해석학도 전통, 선입견에서 출발한다. 여기까지는 사실 같아 보인다. 선이해와 존재 간의 순환 구조에 뿌리를 두는 하이데거 해석학과 전통과 이성의 상호 작용에 서있는 가다머 해석학은 구조로만 보면 다르지 않다.

구조적 유사성에도 불구하고 가다머는 어디가 문제인지 분명히 보고 있었다. “시간 지평에 관한 하이데거의 존재론적 설명에 대한 오해가 그 응분의 대가를 치르게 된다. 사람들은 현존재의 실존론적 분석의 방법론적[methodisch] 의미를 견지하지 않고, 심려, 죽음으로 치달음, 즉 근본적인 유한성을 통해 규정된 현존재의 이러한 실존론적 역사적 시간성을 실존 이해의 다른 가능성들 중의 하나로 취급한다. 그리하여 사람들은 여기에서 시간성으로 드러나는 것이 이해 자체의 존재 방식이라는 것을 망각한다.”⁷⁾ 핵심은 한국어판에 방법론적이라고 번역된 바로 그 말, methodisch에 있다. 이는 ‘방법적’, 또는 ‘방법’이라는 말로 새겨야 하며, 이 말은 또한 책 제목에도 등장한다. Methode는 방법, 경로 등을 뜻한다. 오해는 이 방법, 경로를 방법론적으로 대할 때 발생한다. 이를테면 경로를 탐구하는 식으로 보고자 할 때 오해는 발생한다. 경로 자체 즉 현존재의 선이해 방식이 바로 존재 방식이다. 바로 이를 가다머는 『진리와 방법』에서 주제화한다. 방법 자체가 존재 방식인 자는, 즉 하나의 그 역사를 지니고 살아가며 존재하는 자는

7) 가다머 (2000), 『진리와 방법I』, 이길우 외 옮김, 문학동네, p. 220.

이해하고 해석하려면 자신의 삶, 역사에로 들어간다. 그는 자신의 존재 방식인 방법을 관찰하지 않는다. 하지만 방법을 방법론적으로 보는 사람은 여전히 관찰 중이다.

하이데거 해석학을 대할 때 우리는 늘 오해에 빠질 수 있다. 그리고 이 오해는 해석학적 진리의 생명력을 없앨 만큼 중대하다. 하이데거의 존재론에서 현존재의 시간성은 존재로의 길이다. 어느 특정 현존재에게 있어서 이와 다른 길은 없다. 한 명의 인간의 역사성은 사실상 그가 실제로 지니고 있는 그 하나밖에는 없다. “길이란 가보면 뒤에 있다.” 이 역사성에서 출발해야 한다고 하이데거의 해석학적 존재론도 말한다. 그런데 하이데거에서처럼 시간성이 죽음 등의 각자적 체험과도 관련하여 설명될 경우, 하이데거 존재론은 깊은 오해의 원산지로 전락한다. 하이데거의 해석학은 나와 우리의 역사성에 귀 기울이는 해석학에서 죽음 앞에서는 별 의미가 없어 보이기 마련인 역사성을 붙잡고자 하는 정도의 해석학으로 갑자기 변모해버린다. 여기서 역사성, 현장성은 전면에 나서지 못한다. 실존성을 죽음의 무차별성이 덮어버린다. 나의 역사성은 실존의 문제가 아니라 침묵이나 사색의 대상으로만 보인다. 이 허점 때문에 해석학은 자신이 잡았다고 생각한 역사성을 뜻하지 않게 놓치고 만다.

가다머는 한 명의 탁월한 해석학자인 스승의 좌절을 지켜보며 다음과 같이 말하고 싶다: 놀이하는 사람과 놀이를 구경하는 사람은 다르다. 군인의 2년쯤 병영 생활과 이른바 사회인의 병영 체험은 다르다. 나의 실존은 너의 실존이 아니다. 그런데 이 모두를 실존으로 처리하고 군대 체험으로 처리하는 순간, 당사자에서 출발하고자 하는 하이데거 존재론은 그 핵심을 놓친다. 놓치는 그만큼 하이데거의 존재론은 역사성과 시간성을 살려주는 존재론에서 독일 민족이 걸어온 시간과는 다른 시간 속의 이를테면 유태인을 배제하는 따라서 시간성이 별로 중요치는 않은 존재론으로 변모하여 간다.

하이데거가 해석학을 존재 탐구에 접맥하여 열어젖힌 해석학적 존재론이

왜 나치 옆에 설 수도 있었는지에 대한 설명을 가다머가 이로써 해준 셈이다. 가다머에 이어서 오늘날 레비나스가 해석학을 또다시 하이데거보다 조금 더 밀어올린 점은, 바로 평범해 보이는 그 ‘잠자는 곳’에 있다. 누구나 죽고, 누구나 잔다. 죽음과 잠은 선택의 대상이 아니다. 그런데 죽을 곳은 대개 따로 선택하지 않으며, 대개 잠자던 곳에서 죽음을 맞이한다. 죽음이 무차별적으로 보이지만, 거기에는 당사자의 현장성이 있다. 죽음의 각자성에 주목하는 하이데거에게는 ‘죽는다는 실존성’이 주로 문제이지만, 레비나스에게는 보다 분명하게 ‘잠자던 곳에서 죽는 실존성’이 부각된다. 레비나스는 바로 이를 주제화한다. 레비나스의 ‘잠자는 곳’은 하이데거 해석학의 빈틈을 채운다.

이와 같은 점을 말하려 99세의 가다머가 1999년 연단에 선다. 독일의 한 김나지움에서 그는 ‘교육은 자기 교육이다’⁸⁾라는 주제로 강연한다. “아무리 훌륭한 교사라도 자기 교육의 과정에서는 단지 교사로서 혹은 어머니로서 참여한다는 사실도 잊어서는 안 됩니다.”(12) “우리는 아이가 상대방의 말을 경청하는 것이 얼마나 힘든가를 알 수 있습니다.”(15) “여기서 제가 분명히 강조하고자 하는 바는 전적으로 혹은 부분적으로 다언어 능력을 갖추고 성장한 사람들에게조차도 결정적인 순간에는 자신의 모국어를 선호한다는 점입니다.”(20) “만일 우리가 박사 학위를 받기 위해 제출하는 학위 논문을 자세히 들여다보면 전문가 양산이 얼마나 심각한 문제인가를 알 수 있습니다. 그것은 경우에 따라서는 과학과 연구 발전에 기여하는 측면이 있긴 하지만, 그것이 인간의 전문적 판단력과 교육에 줄 수 있는 핵심 경험은 인간 생존의 과업과 세계 안에서 집에 있는 것과 같은 편안함이라는 근본 문제를 해결하기에는 부적합하게 보입니다.”(34)

교육 과정에 몸소 참여하는 교사, 상대 말을 듣는 것의 어려움, 다언어 능력자도 모국어를 편안히 생각하는 현상 등은 모두 하나의 근본 시각을 공유

8) 가다머 (2004), 『교육은 자기 교육이다』, 손승남 옮김, 동문선.

한다. 바로 ‘세계 안에 있는 집에 살기’이다. 이는 타인이나 다른 집단을 관찰하듯 대하면서 교육이, 대화가, 이해가 이루어지는 곳에서 나타나지는 않는다. 여기서 특히 모국어 이야기는 가다머 해석학의 특성을 드러내주는 아주 정확한 예에 해당한다. 모국어는 레비나스에 기대어 표현하자면 자는 곳에서 사용하는 말이다. 인간은 집을 짓고 그 안에서 잔다. 그리고 자는 곳에서 쓰는 말이 대개 모국어이다. 모국어는 그런데 이 언어를 함께 사용하는 이들에게만 동일한 의미를 갖는 것이 아니라 모국어도 하나의 언어이기에 그 안에 이성, 로고스를 실어 나르고 있다. 모국어는 언어 보편성과도 닿아 있다. 모국어는 그래서 세계 안에 있는 집에 살기의 전형적 사례에 해당한다. 모국어에는 당사자의 삶과 언어 보편성이 함께 확보되어 있다.

해석 기술에서 시작되어 술라이어마허, 딜타이, 하이데거, 가다머 등을 거치며 해석학이 오늘날 도달한 지점은 ‘세계 안에 있는 집에 살기’라 가다머가 정리하는 구절에 잘 나타나 있다. 이 구절은 물론 지나치게 일반적인 표어 정도로 보이나 그러나 저 구절의 요체는 나와 너가 모두 이 하나의 세계에 살고 있으면서도 나의 집과 너의 집이라는 서로 대신할 수 없는 현장성에도 서 있다는 점이다. 모국어와 다른 언어 간에는 넘나들 수 없는 간격이 존재한다. 그러면서도 모두 언어이다. 바로 이 점을 해석학은 오늘날 말하고 싶다. 이의 뜻을 앞에서도 말했듯이 1950년 그 전쟁에 대한 여러 이름을 떠올리며 우리 삶의 현장에서 새겨보기로 한다.

4. 6.25사변과 한국전쟁

1950년 한반도에서 전쟁이 발발한다. 이 전쟁을 남한에서는 오랫동안 6.25사변이라 불려왔다. 이제는 사변이라는 말이 좀 걸리는지 6.25전쟁이라 부른다. 6.25라는 일자로 우리가 그 전쟁을 칭하는 데 그런데 변화는 없다. 그 전쟁이 우리의 땅에서 그리고 그 해에 발발했다는 것은 우리에게 자명하

다. 우리가 그 전쟁을 부를 때 필요한 것이라고는 그 자명한 조건들 안에서의 차별화뿐이다. 그건 개전 일자이다. 우리에게 그 전쟁은 그래서 일자를 놓고 개별화된다. 우리끼리 소통에는 이게 좋다. 그런데 전쟁의 또 다른 당사자인 북한, 중국, 미국 등에는 저 표기가 통용되지 않는다. 6.25사변이라는 명칭이 내재적이어서 그렇다. 4.19, 5.18, 6.29 등은 일자로 불러도 별 어려움이 없지만 6.25는 다르다.

그 전쟁은 흔히 말하듯 국제전이였다. 전쟁은 우리 땅에서 있었지만 전쟁 발발 및 진행의 중심축은 외부에 주로 존재하였다. 전쟁 직전 한반도가 미국의 방위에서 제외된다는 미국 국무장관의 선언 이 시기를 전후하여 스탈린에게 수십번 전보를 보내 침공 승인을 받으려던 김일성의 움직임, 미국의 개입 우려 때문에 남침 승인을 주저하고 있던 스탈린과 모택동이 저 선언에서 확인했을 안도감, 이어지는 전쟁, 1950년 가을 전선이 만주에 접근할수록 국민당에 1년여전 승리한 중국공산당의 급박해지는 사태 인식과 이에 따른 참전, 만주 폭격 및 핵폭탄 투하를 공언하는 맥아더의 해임과 함께 약해지는 중공의 개입 동기, 이 직후부터 급격히 정체 상태에 놓이는 전쟁 양상, 1953년 3월 스탈린의 사망과 함께 곧바로 급진전되는 휴전회담. 그 전쟁을 둘러싼 여러 해석은 있지만 그 전쟁은 사실 주로 외부의 힘에 의해 일어나서 3년간 계속되다 김일성의 남침을 승인한 스탈린 사망 두세달 뒤 멈춘다.

그런데 이 전쟁을 우리는 6.25사변이라 부르며 우리끼리만 소통하고, 어떤 때면 문학적 수사를 덧붙여 동족상잔의 비극을 낳은 전쟁이라 부르며 그 전쟁을 기억한다. 국제전이어서 나를 초월하는 힘들도 부딪혔던 전쟁을 두고 말하자면 내재적인 작명을 우리는 해댄 셈이다. 그 전쟁이 한창이던 때 미군 5만여 명이 한반도 곳곳에서 죽어 가고 중공군 수십만 명이 이 땅에서 쓰러지고 있었다. 이를 당시 한반도에 살던 이들이 생생하게 체험하고 있었다. 온몸으로 하는 외부 세계 체험에도 불구하고 전쟁에 대한 이해와 작명은 그런데 내부적으로 이루어진다. 세계와 통하려 하지 않고 우리의 땅과

우리의 집만을 보며 6.25사변이라 불려온 것이다. 세계를 안 보거나 다른 이를 통해 보며 집에 살기가 이어져 온 까닭이다.

저런 내재적 개념화에는 필연적으로 한국인들이 갖는 인식 태도의 특성이 반영되기 마련이다. 나도 있고 그들도 있는, 또한 나보다 더 역세고 강한 외부 강자들이 득실득실했던 그 전쟁을 우리가 오랫동안 6.25사변으로 불려왔다는 것은 우리가 무엇을 이해하고 부르면서 전체와의 호흡에 그리 익숙하지 않았다는 것과 밀접히 관련되어 있다. 우리는 우리만 보면 되는 세상에 과거부터 살아오고 있었다. 오랜 세월 동안 중화사상이 우리를 감싸고 있었다. 19세기말까지 우리에게 중국 땅은 우리 대신 하늘을 섬겨주는 그런 곳이었다. 우리 위에 있는 저 하늘은 말하자면 우리의 하늘이 아니라 중국을 통해서 우리에게 열린 하늘이다. 오죽하면 나라 이름이 中國이었을까? 조선의 왕은 하늘에다 제사를 지낼 수 없었다. 하늘의 아들, 중국 천자만이 하늘에 제사지낸다. 하늘은 둘이 아니기 때문이다. 조선 왕조는 대신에 종묘와 사직을 섬길 수 있을 뿐이었다.

세상의 중심이 어느 날 사라지고는 태양이 뜨는 나라, 日本이 그 자리를 대신한다. 우리에게 전체를 생각하는 것이 또 다시 타인의 일에 속한다. 이런 일을 대신 처리 해주던 일본에서 막 벗어난 우리에게, 아무리 여러 당사자가 우리 땅에서 전쟁을 벌이고 있는 것을 우리가 체험하더라도 그 전쟁을 전체 구도 속에서 이름 붙이기는 빨랐을 것이다. 해방은 선언문과 형식으로는 당시에 이루어지지만, 내용으로의 해방은 아직도 진행 중이기 때문이다. 그 전쟁은 우리가 중국과 일본 밑에서 살아오던 그 방식으로 여전히 이해되고 불려서, 그 전쟁은 1950년 6월 25일 일어났는데 민비가 죽어간 을미사변과 시점 정도가 다른 사변으로 우리에게 인식되면 족할 뿐이었다.

조선 말기까지는 중국이 있었고, 그 이후로는 일본이 있었다. 이 둘은 조선 땅에서 19세기 말 잠시 헤게모니를 두고 충돌하지만 이내 하나로 정리된

다. 하늘도 하나이고, 하늘의 태양도 하나이다. 하나이기에 여기에 다툼은 없다. 그런데 1950년의 그 전쟁에서는 크게 보아 미국과 소비에트 연방 등 최소한 두 개 이상의 전체가 존재하여, 이 땅에서 이들이 충돌한다. 누구를 통하여 전체를 보는 데 익숙하던 한반도에서 두 지배적 힘이 충돌한 것은, 물질과 육체의 재앙을 초래하는데 멈추지 않고 아주 근원적인 인식 과제도 안겨준다. ‘중국과 이어서 일본에게 넘겼던 그것’, 즉 우리를 세계 속에서 생각하며 살아가기를 이제는 스스로 담당하고자 애써야 하는 것이다. 그러기에 이제까지 한 번도 해보지 않았던 과제도 풀어야 한다. 그런데 한반도는 이걸 풀 수가 없다. 그래서 그 전쟁의 이름이 우리끼리만의 6.25사변이었다.

북한은 이승만 정권과 미제국주의자들로부터 한반도를 해방시킨다는 자신들의 세계 인식을 깔고 인민해방전쟁이라 하고, 전쟁 1년전에야 공산당 정부를 세운 중국도 자신의 정부를 지키려 항미원조전쟁을 내세우며 당시 세계와 나름대로 호흡한다. 1950년의 그 전쟁을 그들은 자신들의 시간 속에서 바라보며 이름 붙이고 있었다. 미국인들에게도 그 전쟁은 당시 세계의 냉전 분위기 안에서 이해된다. 이들은 한반도에 와서 전체 세계의 움직임과 함께 한국을 경험한다. 그들은 자신의 전체 구도 속에서 한반도에 진주하고 에치슨라인을 발표하고 이어서 자신들의 판단을 거두고 한반도 분쟁에 뛰어들다. 한반도 점령도, 군정도, 철군도 그리고 참전도 그들은 자신들의 전체 구도 속에서 이루어내며, 나아가 그 전쟁도 자신들의 저리한 생각 속에서 한국전쟁이라 부른다.

정작 이 땅의 사람들에게는 그런데 전체에로의 통로가 주어지지 않고 있었다. 전쟁의 직접 당사자에게는 전체에서 그 전쟁을 바라보는 인식 구조가 빠진 것이다. 한반도에서 전쟁을 온몸으로 겪던 우리만 우리의 역사와 시간을 세계에 넣고 생각해보지 않아서, 남쪽의 세계 접근 통로를 미국이 대신 열어준다. 그 세계관에서 한반도는 한때 해방지가 아니라 점령지였다. 내선

일체를 이유로 대동아 공영권 논의에 끼지도 못하던 한반도는 패전국에 해당한다. 스스로 조금이라도 발언하려 애쓰지 않은 채 세워진 집, 이 내재적인 집은 존재하지만 세계와 소통하는 집은 아니다. 이 내재적인 집이 세계 안에 있도록 강자가 대신 말해주고 무슨 회담에서 결정해줄 뿐이다.

일어난 것은 1950년 한반도에서 일어난 그 하나의 전쟁이었다. 객관적으로는 하나만이 벌어졌다. 하나의 전쟁을 한반도에서 여럿이 엮어서 체험한다. 그 여럿은 국군, 인민군, 중공군, 미군 등이고, 이들 각각의 역사와 세계관들이다. 그래서 그 전쟁은 이름도 여럿이다. 그 전쟁은 6.25전쟁, 인민해방전쟁, 항미원조전쟁, 한국전쟁 등으로 불리고, 또한 일본이 부르는 이름인 조선전쟁으로도 칭해진다. 그러면 해석학이 무엇을 본다는 것이 어떤 특성이 있을까? 해석학적으로 어떤 사태를 대한다는 것이 다양한 시각의 존재를 확인하는 데 있지는 않다. 국군이기도 하고 인민군, 중공군, 미군이기도 한 그런 군대는 세상에 없다. 국군, 인민군, 중공군, 미군 등은 각각의 존재이유에 서있다. 서로 다르고 서로 충돌하고 어느 경우는 서로를 말살하는 그런 것들이 말하자면 다양성인데, 이를 다 담아 그 네 당사자의 삶을 살아가는 ‘우리’를 해석학이 모색한다면 이는 가짜다. UN도 그런 일 여전히 못한다. 그걸 해석학이 하고자 한다면 그 학문은 UN 이상으로 허전할 것이다. 그 모든 군대를 모은 공동체의 구상과 해석학은 거리가 멀다. 해석학은 그 전쟁에 대한 여러 이름만큼이나 여러 역사와 시간이 있다는 데서 출발하고자 한다. 이런 해석학은 오늘날에 이르러 어느 한 실존하는 공동체는 그 여럿을 갖고 살아온 것이 아니라 어느 하나의 역사 속에서 살아왔으며, 바로 이 역사를 기반으로 세계와 만나야 한다고 말한다. 오늘날 해석학은 그래서 세계 안에 있는 집에 살기, 실존적 세계화를 언급하고, 이를테면 엄마로부터 배운 말이 세계화 시대의 근본이라 본다.

2002년 월드컵 성공 이후 과학계의 히딩크로 불리며 KAIST 총장에 영입된 러플린은 자신의 뜻을 이루지 못하고 2년 뒤 돌아가며 한국 사회에 책

하나를 남긴다. 거기서 그는 이런 말을 하고 있다. “불행히도 어린 자녀들을 너무 일찍 적극적으로 국제화시키는 것에는 위험성이 존재한다 즉 어린이들은 그러한 두 개의 자아(국내형 인간과 국제형 인간)를 공존시키면서 탈 없이 지내는 것이 아니라, 그 둘을 뒤섞기 때문에, 결국 조국을 상실한 인간으로 자라나게 된다. 나는 해외에 있는 한국인, 특히 과학기술 공부를 하는 한국 젊은이들에게서 이런 현상을 많이 봐왔다. 그들은 전문 분야에서는 매우 뛰어나지만 자신의 정체성은 대책 없는 혼돈상태에 빠져 있다. ... 국제형 인간이란 진짜 어려움이 닥칠 때는 아무 의미도 없어지는, 가상의 자아라는 점을 아이들은 자라면서 알아차리게 된다. 이것을 이해하게 되는 것은, 전에는 그렇게 우습게 알보았던 자그마한 고향 마을이, 사실은 멋진 곳이란 점을 발견하는 것과 흡사하다.”⁹⁾

참고문헌

가다머 (2000), 『진리와 방법I』, 이길우 외 옮김, 문학동네.
 Gadamer (1990), *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Gesammelte Werke Band 1, Tübingen.
 가다머 (2004), 『교육은 자기 교육이다』, 손승남 옮김, 동문선.
 델타이 (2002), 『체험·표현·이해』, 이한우 옮김, 책세상.
 Dilthey (1979), *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Gesammelte Schriften VII. Band, Stuttgart.
 델타이 (1998), 『델타이 시학』, 김병욱 외 옮김, 예림기획.
 로버트 러플린 (2006), 『한국인, 다음 영웅을 기다려라』, 이현경 역, 한스미디어.
 리콰르 (2001), 『해석의 갈등』, 양명수 옮김, 아카넷.
 슬라이어마허 (2000), 『해석학과 비평』, 최신한 옮김, 철학과현실사.

9) 로버트 러플린 (2006), 『한국인, 다음 영웅을 기다려라』, 이현경 역, 한스미디어, p. 162.

에드워드 윌슨 (2005), 『통섭, 지식의 대통합』, 최재천·장대익 옮김, 사이언스 북스.

인아이헨 (1998), 『철학적 해석학』, 문성화 옮김, 문예출판사.

하버마스 (2000), 『사실성과 타당성』, 한상진·박영도 옮김, 나남출판.

◆논문 투고일: 2008. 06. 20, 심사 완료일: 2008. 12. 5

ABSTRACT

Die Frage, was die hermeneutische Philosophie heute thematisiert, bildet die Schlüsselfrage meiner Überlegungen. Von Schleiermacher und Dilthey ausgehend, befrage ich mich anschließend mit der Problematizität bezüglich der Hermeneutik von Heidegger und Gadamer. Aus den Überlegungen ergibt sich, daß es bei der heutigen Hermeneutik auf 'das Behausen in der Welt' ankommt.

Key words: Hermeneutik, Heidegger, Gadamer, Schleiermacher, Dilthey
