

客觀主義와 相對主義 그리고 제 3의 길

- Richard. J. Bernstein의 견해를 중심으로 -

申 膺 澈

목 차

- I. 들어가는 말
- II. 객관주의와 상대주의 그 특징과 문제점
- III. 객관주의와 상대주의를 넘어서
 - III-1. 제 3의 길: 해석학으로
 - III-2. 해석학에서 실천으로
 - III-3. 번슈타인의 견해에 대한 비판적 검토
- IV. 나오는 말

I. 들어가는 말

모든 학문 분과에서 이루어지는 학적 성과물은 나름대로 보편성과 합리성을 확보한 것으로 여겨지고, 또한 그렇게 되기를 바라고 있다. 철학 역시 이러한 형편에서 예외가 될 수 없다. 진리와 관련된 수많은 철학적 논의들을 '客觀主義'와 '相對主義'라는 양대 산맥으로 분류하여, 각각의 입장에서 진리에 접근해 들어가는 서술방식을 취하고 있는 인물이 있는데, 그가 바로 리차드 번슈타인(Richard J. Bernstein)¹⁾이다. 번

* 人文科學研究所 專任研究員

1) Richard J. Bernstein은 현재 미국의 신사회연구소(New School for Social Research)에서 활동하고 있는 철학자이다. 그의 대표적인 저서로는, Praxis and Action(1971), The Restructuring of Social Political Theory(1976), Culture and Value(1980), Beyond Objectivism and

슈타인은 객관주의와 상대주의라는 학적 태도의 근원을 데카르트에게서 찾고 있다. 데카르트에게서 비롯된 이러한 양 태도는 오늘날까지 학문의 전 영역에서 대결 구도를 형성하고 있는데, 점차 그 대결 양상이 양자를 뛰어넘는 방식으로 전개된다고 번슈타인은 진단한다. 말하자면, 그는 객관주의와 상대주의를 넘어서는 제3의 길로 '解釋學'을 가리키고 있고, 이러한 사상사적 흐름을 주도면밀하게 그려 나가는 저작이 그의 *Beyond Objectivism and Relativism* (1983)²⁾ (『객관주의와 상대주의를 넘어서』)이다.

이 저작은 총 4부로 구성되어 있는데, 제 1부는 객관주의와 상대주의가 무엇을 의미하는지, 어떤 이유에서 이러한 이분법이 현대의 삶의 주요한 문화적 갈등들에 주의를 기울이는데 도움을 줄 수 있는지, 점증하는 지적인 위기감의 근저에 놓인 기본적인 불안이 무엇인지를 설명한다. 제2 부에서는 탈경험주의 철학과 과학사에서 두드러진 주제들을 서술한다. 여기서는 과학적 탐구의 합리적 성격이 어떻게 변화되어 왔는가를 설명하고, 특별히 그와 같은 탐구가 역사적인 상황과 실천과 관련된 선택, 숙려, 판단으로서의 합리성 유형을 그려 내기 위해 서로 얽혀있음을 설명하고 있다. 여기서 자연과학과 사회과학의 철학 모두에서 출현하는 사태는 과학의 해석학적 차원의 회복이라고 그는 설명한다. 제3 부에서는 가다머의 저작을 중심으로

Relativism(1983), *Philosophical Profiles*(1986), *The New Constellation* (1991) 등이 있다. 그는 1940년대 후반, 시카고 대학과 예일 대학 대학원 시절에 리처드 로티와 각별하게 지냈다. 그리고 1960년대 후반에 하버마스의 저서를 본격적으로 읽기 시작하였다. 번슈타인은 미국의 실용주의적 전통에서 출발하여 칸트, 헤겔, 마르크스, 프랑크푸르트 학파에 대해 연구하기 시작하였다. 그리고 1970년 초 하버마스를 만나 친분을 쌓았으며, 1969년에 가다머와, 1972년에 한나 아렌트와의 만남을 가졌다. 그의 사상적인 경향은 이상의 학자들 중 어느 정도 하버마스에 가깝다고 할 수 있다.

- 2) Richard J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, (University of Pennsylvania Press, 1983.) 『객관주의와 상대주의를 넘어서: 과학과 해석학 그리고 실천』, 정창호 외 譯, 보광재, 1996.

해석학에서의 존재론적인 전회에 대한 공감적인 설명과 내재적 비판을 가한다. 가다머의 실천 개념에 대한 분석과 비판을 통해 번슈타인은 철학적 해석학이 어떻게 객관주의와 상대주의를 넘어서는지를 설명한다. 마지막 제4 부는 상호 연관이 있는 프락시스, 프로네시스, 테크네, 실천적 담론, 판단 등의 개념을 고찰한다. 번슈타인은 가다머, 하버마스, 로티를 서로 비교 분석하여 그들에게서 하나의 공통점을 도출해 내고 있다. 그들의 공통점은 우리의 인간적 실존과 의사소통적 교류의 대화적 성격을 밝혀주고 있다는 점, 그리고 대화 공동체들을 육성해야 할 실천적 필요를 지시해주고 있다는 점이다. 번슈타인은 객관주의와 상대주의를 넘어서는 운동이란 단순히 당혹스러운 이론적 난제가 아니라, 우리의 집단적 실천에 방향을 지워줄 수 있는 실천적 과제라고 결론을 이끌고 있다.

우리는 이제 번슈타인의 객관주의와 상대주의라는 논의에서 출발하여, 이를 넘어서는 제3의 길로서의 해석학에 관한 논의를 살펴본 뒤, 그가 해석학을 비판하고 실천적 과제를 제시하는 논의 방식을 검토해 볼 것이다. 그러한 검토를 통해 번슈타인이 해석학에 대해 오해하고 있는 부분을 지적하고, 자신이 주장하는 실천적 과제와 해석학의 상호 관계를 재검토해 볼 것이다.

II. 객관주의와 상대주의 그 특징과 문제점

번슈타인은 우리 시대의 핵심적인 문화적 대립으로 객관주의와 상대주의를 든다. '객관주의' 대 '주관주의', '상대주의' 대 '절대주의' 역시 이와 유사한 대립이다. 이러한 용어들은 사실 매우 폭넓은 의미로 사용된다. 번슈타인은 객관주의와 상대주의를 다음과 같이 구별³⁾하고 있다.

즉 객관주의란, 합리성이나 인식, 진리, 실재, 선, 옳음 등의 본성

3) Richard J. Bernstein, 같은 책, 25-39쪽 참조 인용함.

을 결정하는데 궁극적으로 호소할 수 있는 영원하고 초역사적인 어떤 기반이나 구조 틀이 존재하며 존재해야 한다는 기본적인 확신을 의미한다. 객관주의자의 주장에 따르면, 그러한 기반이 존재하기에 철학의 과제란 그것이 무엇인가를 발견하는 것이며, 가장 강력한 논거를 동원하여 자신이 발견했다고 주장하는 기반을 변호하는 것이다. 객관주의는 기초주의와 아르키메데스 적인 점에 대한 추구와 밀접하게 관련되어 있다. 객관주의자들은 철학, 지식, 언어를 엄밀하게 근거 지울 수 없다면, 필연적으로 회의주의에 빠질 수밖에 없다고 단언하고 있다.

반면 상대주의자는 객관주의자의 적극적인 주장들을 부정할 뿐만 아니라 한 걸음 더 나아간다. 가장 극단적인 형식의 상대주의가 지니고 있는 기본적인 확신은 이제껏 철학자들이 가장 기초적인 것으로 간주해 온 개념들을 검토할 경우, 합리성, 진리, 실재, 옳음, 선, 규범들이건 간에 결국 그 개념들 모두 특수한 개념적 도식이나 이론적 구조를, 페러다임, 삶의 양식, 사회, 문화에 따라 상대적인 것으로 이해되어야 한다는 사실을 인정할 수밖에 없다는 것이다. 상대주의자는 환원 불가능한 다수의 그런 개념 도식들이 존재한다고 믿기 때문에 이러한 개념들이 결정적이고 일의적인 의미를 가질 수 있다는 주장에 도전한다. 상대주의자의 경우, 서로 경쟁하는 대안적인 페러다임이 내세우는 주장들을 합리적으로 판결하고 통일적으로 평가할 수 있는 실질적인 거대 구조틀이나 단일한 메타 언어란 존재하지 않는다. 예컨대, 합리성에 대한 기준을 살펴보면, 결국 합리성에 대한 기준은 '우리의' 기준이나 '그들의' 기준이라고 밖에는 말할 수 없는 곤경에 처하게 된다. 말하자면 그 기준들은 철저하게 불가공약적인 것이다. 정말로 보편적이고 따라서 역사적이며 시간적인 변화와 무관한 기준이어서 진짜 합리성 기준이라는 명칭을 붙여도 좋을 그런 것이 존재한다고 생각하는 것은 환상에 불과하다는 것이다.

플라톤이 소피스트와 프로타고라스에 의해 주장된 상대주의를 비판한 이래로 객관주의와 상대주의간의 싸움은 계속 되어왔다. 상대

주의자가 객관주의자를 비판하는 이유는 기껏 역사적이거나 문화적인 안정성을 영원불멸한 것으로 생각한 오류를 범했기 때문이다. 객관주의자들이 자신의 주장들을 옹호해 줄 明哲 判明한 기준들이나 안전한 선험적 논증들을 발견했다고 주장하게 되면, 상대주의자들은 면밀히 검토할 경우, 그런 주장에는 무엇인가 기만적이고 천진난만한 것이 끼어있기 마련이라고 주장한다.

반면에 객관주의자들은 분명하게 언급된 상대주의는 자체에 모순과 역설을 포함하게 된다고 상대주의자들을 비판한다. 다시 말해 상대주의자는 명백하게 혹은 암묵적으로 자신의 입장을 참이라고 내세우면서도, 다른 한편으로 진리는 상대적이어서 진리라 생각된 것 또한 거짓일 수 있다고 주장하기 때문이다. 결국 상대주의는 그 자체 참인 동시에 거짓일 수 있다. 상대주의를 수미 일관하게 옹호할 수 있으려면 반드시 상대주의를 훼손해야만 한다.

이상의 객관주의와 상대주의의 논의에 덧붙여 생각해 보면, 객관주의란 용어는 흔히 形而上學的 實在論을 가리키는 것으로 사용되어 왔다. 형이상학적 실재론이란 객관적 실재의 세계가 우리와 따로 독립해서 존재하며 우리는 그 세계의 본성이나 본질을 인식할 수 있다는 주장이다. 따라서 근대의 객관주의는 기본적으로 주관과 객관을 가르는 형이상학적 또는 인식론적 구별의 용인과 밀접하게 연계되어 있었다고 번슈타인은 파악한다. 저기 바깥에 존재한다는 것은 우리로부터 독립해 있는 것으로 추정되고, 주관이 객관적 실재를 반영하거나 표상할 때 인식이 성취된다는 것이다. 이러한 맥락에서 번슈타인은 칸트(I. Kant)와 훗설(E. Husserl)을 객관주의자로 분류하고,⁴⁾

4) Richard J. Bernstein, 같은 책, 28쪽.

칸트는 인식을 근거 지우는 초역사적인 영원한 기반이나 범주 도식이 필요하다는 점에는 의심을 제기하지 않았고, 오히려 앞선 철학자들보다 그것의 필요성을 더욱 엄격하게 주장하고 있다는 점에서 번슈타인은 칸트를 객관주의자이면서 기반주의자(foundationalist)로 분류한다.

그리고 훗설을 객관주의자로 분류하는 것은 부당하고 너무 단편적으로 처리하는 것으로 비취질 수도 있으나, 번슈타인은 훗설 자신이 공격한 객관주의

키에르케고르(S. Kierkegaard), 니이체(F. Nietzsche), 쇼펜하우어(A. Schopenhauer), 사르트르(J.P. Sartre), 막스 베버(M. Weber), 맥킨타이어(A. MacIntyre) 쿤(T. Kuhn), 그리고 파이어아벤트(Feyerabend)를 상대주의자로 분류한다.⁵⁾

번슈타인은 객관주의와 상대주의의 근원을 데카르트에서 찾고 있다고 앞서 밝힌바 있다. 데카르트는 학문에서 확고하고 영원한 구조를 구축할 수 있는 어떤 토대를 발견했다고 주장하였다. 데카르트 철학에 있어 아르키메데스의 점이 무엇인지, 그것이 '思惟'인지 아니면 '神'인지는 그리 명확하지 않다. 번슈타인이 볼 때, 데카르트는 우리가 어쩔 수 없이 필연적으로 옹대하고 유혹적인 이것이나/저것이나에로 인도될 수밖에 없다는 것을 명백하게 보여주고 있다. 그래서 우

와 자신이 옹호한 선협주의 사이의 변증법적 유사성을 강조하지 못하고 있다는 것이다. 번슈타인의 입장에서 볼 때, 사실상 객관주의와 선협주의 모두 철학과 인식의 참되고 영원한 토대를 발견하려는 야망을 공유하고 있고, 이러한 토대야말로 역사적 변천에 저항하고 인류학적 상대주의로부터 탈출하여 궁극적으로 귀의할 수 있는 곳을 향한 갈망을 채워 줄 것으로 간주되고 있다.

- 5) Richard J. Bernstein, 같은 책, 35-37 쪽 참조 인용함.
위에서 언급한 실존철학자들, 논리실증주의들은 자기 상이한 강조 점과 철학적 동기들을 가졌음에도 불구하고 모두 칸트의 정언명법에 물음을 던졌다. 이들 모두는 순수 실천 이성애 호소함으로써 근거 지워질 수 있는 객관적 도덕법칙이 존재한다는 주장에는 기본적으로 무엇인가가 잘못되었다는 사태진단에 의견의 일치를 보고 있다. 사회과학 분과에서 막스 베버 역시 존재와 당위 사이의 건널 수 없는 궁극적인 틈을 주장한다. 한편 맥킨타이어는 『덕 이후: 도덕이론에 관한 연구』(After Virtue: A Study in Moral Theory, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1981)에서 도덕성을 정당화하려는 계몽주의의 기획이 실패했으며, 실패하지 않을 수 없었다고 주장한다.

또한 번슈타인은 자연과학자 토마스 쿤과 파이어아벤트 역시 상대주의자로 분류했는데, 그 이유는 경쟁하는 페러다임의 불가공약성과 이러한 페러다임들의 변화와 관련된 순환논증에 대한 쿤의 주장들은 곧바로 상대주의와 주관주의 비합리주의를 가져온다고 해석되기 때문이다. 파이어아벤트는 이러한 상대주의야말로 전통과 가치의 다원주의에 주목하기 때문에 합당하다고 주장하고 있다.

리의 존재를 위한 어떤 버팀대와 우리의 지식을 위한 고정된 기초가 있거나, 아니면 광기와 지적이고 도덕적인 혼란으로 우리를 둘러싼 어둠의 힘으로부터 벗어날 수 없던가 둘 중의 하나의 태도를 취하게 된다.6)

번슈타인은 여기서 여러 종류의 객관주의와 상대주의의 장·단점을 평가하려는 것이 아니다. 그는 그러한 이분법이 잘못되고 왜곡되었다는 것을 밝히려고 한다. 그래서 그는 이러한 이분법은 데카르트적 설득을 받아들임으로써 성립하는 기생적인 것이므로, 의문시되고 들추어내어져서 극복되어야 한다는 주장을 펼친다. 그렇다면 객관주의와 상대주의를 넘어선다는 것은 무엇이고, 이런 운동이 실제 일어나고 있다는 증거는 어디서 찾을 수 있는가? 여기서 번슈타인은 메리 헤세(Mary Hesse)를 언급하면서 그 문제를 다루고 있다.

헤세는 자연과학과 정신과학의 대조되는 사항을 다음의 다섯 가지로 설명한다.7)

1. 자연과학에서의 經驗은 객관적이고 테스트 가능하며 이론적 설명과 무관한 것으로 간주된다. 정신과학에서의 자료들은 이론과 분리될 수 없다. 왜냐하면 자료로 여겨지는 것들은 어떤 이론적 해석의 조명 아래서 결정되며, 사실들 자체가 해석의 조명 아래서 재구축 되지 않으면 안되기 때문이다.
2. 자연과학에서의 理論들은 가설연역 논리의 의미에서 설명을 산출해 내는 인위적인 구축이거나 모형들이다. 만약 외적 자연이 그러한 것이라면, 그런 경우 자료와 경험은 바로 우리가 발견하는 대로 그렇게 있게 될 것이다. 정신과학에서의 이론들은 사실 그 자체에 대한 모방적 재구축이며, 좋은 이론의 기준은 연역적 설명보다 의미들과 의도들에 대한 이해이다.
3. 자연과학에서 경험에 대한 단언된 法則的 關係들은 외적이다. 그것은 관련된 대상들뿐만 아니라 탐구자에게서도 외적이다. 왜냐하면 여기서의 법

6) Richard J. Bernstein, 같은 책, 44쪽.

7) Mary Hesse, *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*, (Brighton, England: Harvester Press, 1980), In Defence of Objectivity, 170-171 쪽. Richard J. Bernstein, 같은 책, 68쪽.

칙적 관계들은 단순히 인과적 관계이기 때문이다. 반면에 정신과학에서 해석에 대해 주장되는 관계들은 내적이다. 그것은 연구 대상들이 본질적으로 상호 관계에 의해 구성될 뿐만 아니라 관계들 또한 탐구자에 의해 인정된 이해의 인간적인 여러 범주들에 의해 창출된다는 의미에서 정신적이기 때문이다.

4. 자연과학의 言語는 정확하고 정식화할 수 있으며 문자 그대로의 의미를 지닌다. 따라서 의미는 일의적이어서 의미문제는 보편적인 범주를 특수 사례에 적용하는 한에 있어서만 일어난다. 정신과학의 언어는 환원 불가능할 만큼 다의적이며, 지속적으로 자신을 특수 사례에 맞춰 적용시킨다.
5. 자연과학에서의 意味는 事實과 분리되어 있다. 그 까닭은 자료들이 기록과 비문, 고의적인 행동, 사회적 규칙, 인공물들 등으로 구성되고, 이것들은 행위자에 대해서 지니고 있는 자신들의 의미들과 분리될 수 없기 때문이다.

결국 자연과학에서는 해석의 단 한가지 논리와 방법만이 적합하다고 주장된다. 이론이란 자기 존립적 사실들에 의존하며 그 사실들에 의하여 테스트 할 수 있기 때문이다. 반면에 정신과학에서 해석의 논리는 환원 불가능한 것으로 순환적이다. 부분들은 전체 없이는 이해될 수 없다. 그리고 전체는 그 자체 부분들의 관계에 의존하고 있다. 따라서 자료와 개념은 이론과 문맥 없이는 이해될 수 없고, 이론과 문맥은 그 자체 자료와 개념의 관계에 의존한다⁸⁾고 헤세는 말한다. 여기서 헤세는 이러한 대조들이 특히 '意味'와 '解釋'의 결정적인 개념들과 관련해서 언제나 명백하게 정식화되는 것은 아니라는 데에 주목하고 있다. 그녀는 자연과학에 대한 새로운 脫經驗主義의 설명을 다음의 다섯 가지로 요약하고⁹⁾ 있다.

1. 자연과학에서의 자료들은 이론과 분리할 수 없다. 왜냐하면 자료로 여겨지는 것들은 어떤 이론적 해석의 조명 아래서 결정되며, 사실들 자체가 해석의 조명 아래서 재구축 되지 않으면 안되기 때문이다.

8) Mary Hesse, 같은 책, 170-171쪽. Richard J. Bernstein, 같은 책, 68쪽.

9) Mary Hesse, 같은 책, 171-172쪽. Richard J. Bernstein, 같은 책, 70-71쪽.

2. 자연과학에서의 이론들은 가설 연역적 도식들 속에서 자연과 외적으로 비교되는 모형들이 아니라, 사실들 그 자체가 보여지는 방식이다.
3. 자연과학에서의 경험에 대한 단언된 법칙적 관계들은 내적이다. 왜냐하면 사실들로 간주되는 것은 이론이 사실들의 상호관계에 대해 말해 주는 바에 의해 구성되기 때문이다.
4. 자연과학의 언어는 환원 불가능할 만큼 은유적이고 부정확하다. 그것은 과학 발전의 역사적인 역동성과 과학이 자연을 해석하는 상상적인 구성의 관점을 왜곡하는 대가를 치를 경우에만 정식화할 수 있다.
5. 자연과학에서의 의미는 이론에 의해 결정된다. 의미는 사실과의 대응에 의해서라기보다는 이론적인 정합성에 의하여 이해된다.

해제는 이상과 같은 점을 통해, 자연과학과 정신과학 사이에는 결코 어떤 중요한 차이도 없다고 말하는 것은 아니다. 오히려 그녀가 주장하는 것은 이분법을 행하는 표준적인 방식들이 의심스럽다는 것을 지적하고 있다. 사실, 탈경험주의적 과학 철학자들이 해석학의 직접적인 영향을 받지 못했고, 또한 해석학적 전통에도 무지했다. 그들이 과학의 해석학적 특색들을 강조하게 된 것은, 주로 과학적 탐구의 정확한 이해를 두고 벌어진 반성과 논변을 발판으로 성취한 현대 과학철학의 내적인 변증법 때문이라고¹⁰⁾ 번슈타인은 판단한다. 아뭏든 이러한 우연적 일치와 수렴은 해석학과 진지한 대면의 장으로 우리를 인도하고 있다.

III. 객관주의와 상대주의를 넘어서

III-1. 제3의 길 : 解釋學으로

1960년에 가다머는 『眞理와 方法』(*Wahrheit und Methode*)을 출간하는데, 거기서 그는 해석학의 의미와 범위에 대한 가장 포괄적인

10) Richard J. Bernstein, 앞의 책, 71쪽.

진술을 하고 있다. 해석학은 철학의 중심으로 이행하여 존재론적 전회를 이룬다. 가다머에게서 이해란 우리들 세계-내-존재의 근원적인 양태이다. 위의 책에서 가다머의 주제는 데카르트적 확신에 대한 비판이다. 주관적인 것과 객관적인 것을 가르는 기본적인 이분법의 사고 방식, 객관적으로 존재하는 것의 정확한 표상으로서의 인식에 대한 개념, 인간 이성은 그 자체 편견, 선입견, 전통으로부터 완전히 자유로울 수 있다는 자신감, 우선 인식의 확고한 토대를 확보하고 그 위에 보편 과학의 건물을 세울 수 있는 보편적인 방법의 이상, 자기 반성의 힘에 의해 역사적 문맥과 지평을 초월할 수 있고 있는 그대로의 물자체를 인식할 수 있다는 믿음 등이 가다머가 지속적으로 비판하고 있는 개념들이다.¹¹⁾

가다머의 독해에 따르면, 딜타이는 '方法'과 '客觀的 認識'에 대한 데카르트적 理想을 암묵적으로 받아들였다. 딜타이는 정신과학에 적합한 독특한 주제와 방법이 존재한다는 것을 밝히려고 하였다. 딜타이에게서 정신과학의 독특한 주제와 방법은 '객관적 인식'을 성취할 수 있다는 자연과학의 주장과 동등하고 심지어 경쟁할 수 있는 것이었다. 가다머가 볼 때, 객관성에 대한 딜타이의 이해가 과연 정신과학과 해석학적 현상의 이해에 적합한 것인가 하는 문제에 충분하고 철저하게 의문을 제기하지 못했다는 것이다. 따라서 가다머는 객관주의와 상대주의를 넘어서는 사유방식을 정교하게 다듬어보려고 한다. 딜타이에게서 해석학의 제1과제¹²⁾는 인문주의적이고 역사적인 지식에 관해 무엇이 특징적인가를 규정하고, 그것의 특징적인 주제와 목표와 방법을, 오직 자연과학만이 우리에게 객관적 지식을 제공할 수 있다는 믿음을 극복하고 도전하는 방식으로 드러내 보이는 것이었다. 가다머에게서 1차적인 哲學의 目標¹³⁾는, '진리와 방법'이라는 자신의 책제목에서도 보여지듯이, 상반되는 양극 사이에서 움직

11) Richard J. Bernstein, 앞의 책, 75-76쪽.

12) Richard J. Bernstein, 같은 책, 219쪽.

13) Richard J. Bernstein, 같은 책, 222쪽.

이고 있는 사유 형태가 무엇이 잘못인지를 보여주고, 우리가 객관주의와 상대주의의 개념을 강요할 때 우리의 세계-내-존재가 왜곡된다는 것을 드러내 주는 이해에 관한 새로운 사유방식을 우리에게 개방하려는 것이다.

데카르트는 思惟하는 存在(*res cogitans*)와 延長的인 存在(*res extensa*)를 엄격히 구분한다. 이러한 구분은 두 가지 형태의 類似實體, 즉 마음과 물체를 날카롭게 구별하는 기초가 된다. 가다머의 데카르트에 대한 비판은 존재론적이다. 가다머는 데카르트주의가 존재에 대한 오해에 근거하고 있으며, 특히 우리 세계-내-존재에 대한 오해에 근거하고 있다고 생각한다. 데카르트적 모델¹⁴⁾에 대한 가다머의 비판이 존재론적이라고 했는데, 이 설명을 위해 그는 '놀이'(Spiel) 개념을 도입하고 있다.

가다머는 우리가 참여하고 있는 게임이나 놀이의 우선성을 강조한다. 놀이자는 놀이자가 그의 놀이 속에서 자신을 잃어버릴 경우에만 그 목적을 충족시킨다.¹⁵⁾ 가다머는 놀이의 특징적인 존재양식이 있다는 것을 우리에게 보여주고자 한다. 왜냐하면 놀이는 놀이하는 사람들의 의식과는 독립된 그 자신의 본질을 갖고 있기 때문이다. 가다머에 의하면, 놀이자들은 놀이의 主體가 아니다. 대신에 놀이가 단지 놀이자들을 통해 顯示될 뿐이다.¹⁶⁾ 게다가 놀이는 일종의 활동으로 이해될 수조차 없다. 놀이의 현실적인 주체는 다른 활동자들 가운데 놀이하는 개인이 아니라 놀이 그 자체이다. 번슈타인은 가다머의 철학적 해석학에서 '놀이' 개념이 중심 개념이고, 언어와 대화를 이해하기 위한 열쇠 또는 端緒라고¹⁷⁾ 말한다. 이제 객관주의와 상대주의를

14) '객관적'이라고 추정하는 바를 향한 '주관적인 태도'에 우리의 주의를 고정시키는 것을 데카르트적 모델이라고 번슈타인은 말한다.

15) H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 4th ed. Tübingen: J. C. B. Mohr(Paul Siebeck), 1975. 97 쪽. 이후 *Wahrheit und Methode*는 WuM으로 표기 함

16) H. G. Gadamer, WuM, 98쪽.

17) H. G. Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, Translated by David

넘어서는 가다머의 철학적 해석학에 제기되는 문제를 번슈타인은 다음과 같이 정리하고 있다.

첫째, 가다머가 말하는 '놀이' 개념이 예술 작품, 진리, 그리고 해석학적 이해와 도대체 무슨 관련이 있는가? 라는 점이다. 가다머의 놀이에 대한 분석은 놀이 개념이 藝術作品的 존재론적 지위에 대한 이해, 즉 어떻게 그것이 우리와 관련되고 우리가 그것과 관련되는지를 제공해 준다는 사실을 보여주고 있다. 예술작품과 예술작품을 공유하는 감상자 사이에는 역동적인 상호작용 또는 교호작용이 있다. 이것은 우리가 어떻게든지 단순히 '객체'를 바라보기만 하고 '미적인 차별화'에 의해 우리의 미적 의식을 순화시키고자 하는 초연하고 무관심한 감상자가 되는 것을 말하는 것이 아니다. 해석자는 예술작품으로부터 초연한 어떤 사람이 아니라 예술작품이 그에게 말 건네는 어떤 사람이다. 이렇게 되면 감상자는 그가 예술작품에 참여한다는 의미에서 예술작품 안에 현재 한다. 이는 가다머가 지적하고 있듯이 초기 그리스인의 테오로스(*theoros*: 신성한 축제의 목격자. 그리고 이것은 이후의 철학적 개념인 *theoria*의 원천이기도 하다)라는 개념과 친화성을 갖고 있다. 테오리아는 현실적인 참여이다. 그것은 능동적인 행동이 아니라 수동적(*passive*)¹⁸⁾인 참여이다. 말하자면 광경에 매혹되어 완전히 넋을 놓은 상태이다.¹⁹⁾ 이것은 또한 가다머가 왜 예술작품을 하나의 사물이나 대상으로 규정하지 않고 하나의 사건으

E. Linge, Berkeley: University of California Press, 1976, 66 쪽.

18) 번슈타인은 '수동적'(passive)이라는 영어 단어는, 가다머의 함축적인 의미를 포착하지 못한다고 말한다. 가다머가 의미하는 것은 그리스어 파토스에 훨씬 더 가깝다는 것이다. 모든 파토스는 겪음(undergoing), 경험함(experiencing), 당함(suffering)을 포함한다고 한다. 번슈타인에 따르면 파토스 개념이 그 현대적 용법의 많은 곳에서 거세당해 왔던 것처럼, 가다머의 주장에 의하면 이러한 사태는 실천(praxis) 개념에도 마찬가지라는 것이다. 모든 진정한 실천은 파토스를 포함한다. 실천과 파토스의 변증법적인 상호작용은 모든 경험(Erfahrung)의 특징이라고 한다. Richard J. Bernstein, 앞의 책, 236쪽.

19) H. G. Gadamer, WuM. 118쪽.

로 규정하는지를 해명하는데 도움을 주고 있다. 예술작품의 특징인 존재론적 성격을 좀더 분명하게 하기 위해, 가다머는 재생산적인 예술들이라 부른 연극공연, 음악공연에 대해서도 논의한다.

둘째, 가다머가 말하는 것처럼, 우리가 예술작품의 존재론적 사건에 깊이 관여하고 있다면, 그리고 또한 우리의 歷史性 때문에 우리가 항상 변화하고 있다는 것이 참이라면, 가다머의 예술작품에 대한 이해와 해석은 곧장 상대주의에로 인도될 수 있다는 문제이다.²⁰⁾

이 문제와 관련하여 가다머는 음악공연 또는 연극공연을 예로 들어 설명한다. 여기서 본래적인 사실 또는 텍스트는 그 공연에 참여하고 있는 사람들에 의해 이해되고 해석될 필요가 있다. 이런 맥락에서 우리는 원래의 악보 또는 극본이 해석자에게 요구하는 것을 말하는 데에 아무런 어려움이 없으며, 모든 해석은 돋보이게 함을 포함한다는 사실을 깨닫는 데도 아무런 어려움을 갖지 않는다. 게다가 유일한 또는 올바른 해석에 대해 말하는 것은 아무 의미도 없다. 베토벤의 소나타는 베토벤에 의해 씌어진 악보로 구성되어 있지만, 그 소나타는 씌어진 보표의 실현이기도 하다. 우리는 상이한 음악가들이 상이하하게 연주할 것이라는 사실을 인정하기도 하지만, 심지어 매번 해당 예술가의 연주는 그 자체로 상이할 것이라는 사실도 인정한다. 그러나 이 경우, 상이한 해석의 다양성을 인정하는 것은 우리를 상대주의에 관해 말하도록 하거나, 모든 해석이 똑같은 장점을 갖고 있다고 생각하도록 하는 것은 아니다.

그렇다면 이제 문제는 상이한 연주들에 관해서는 그런 말이 옳다고 하더라도 그것이 문학 텍스트 해석에 적용될 때는 문제가 생기지 않겠는가라는 점이다. 이 문제에 대해 가다머는, 해석학은 예술의 모든 영역과 그 복잡한 모든 문제들을 포괄할 정도로 광범위한 의미로 이해되어야 한다고 말한다. 문학뿐만 아니라 모든 예술 작품은 이해를 필요로 하는 다른 어떤 텍스트처럼 이해되어야만 하며, 이런 종류의

20) Richard J. Bernstein, 앞의 책, 237쪽.

이해는 획득되어야 한다고 한다. 이해는 의미의 존재 속으로 들어가는 과정의 일부로 생각되어야만 한다. 의미의 존재 속에서 모든 陳述(Aussage)의 의의가 형성되고 완전해 진다.²¹⁾

셋째, 회의적인 비판자는 우리가 새롭고, 정교화된 또다른 상대주의에 빠지려고 하는 것으로 보인다고 주장할 수도 있다. 왜냐하면 예술작품이나 텍스트의 의미가 그것의 의미에 대한 이해에 의해 영향 받거나 조건 지워진다면, 객관적인 완전성을 갖는 어떤 의미, 즉 예술작품이나 텍스트에서 이해되어야 할 '거기'는 없는 것처럼 보일 것이기 때문이다.²²⁾ 이 문제는 달리 표현하면, 모든 이해에서 선입견이 하는 役割과 本性의 문제와 관련된다. 사실상 '先概念'이나 '先入見' 없이는 어떤 인식도 불가능하다. 문제는 그러한 선 개념 모두를 제거하는데 있는 게 아니라 탐구의 과정 속에서 그것들을 비판적으로 테스트하는 것이다. 따라서 이제 어떻게 우리는 맹목적인 선입견과 합법적인 선입견을 구별할 것인가라는 문제에 봉착하게 된다.

가다머에게서 그러한 구별은 '예술작품', '텍스트', 그리고 좀더 일반적으로 '傳統'을 통해 우리에게 傳承된 것과의 만남 속에서 그리고 그것을 통해서 가능해 진다. 가다머는 데카르트적인 이성적인 자기 반성이라는 독백적인 개념에 대립해서, 우리의 선입견들을 테스트하는 것에 우리 자신을 개방할 수 있는 것은 오직 우선은 우리에게 낮 선 것, 우리에게 말을 건네는 것, 그리고 우리가 존재하는 바와 유사성을 띤 것과의 대화적 만남을 통해서 가능함을 말하고 있다.

가다머는 자신이 말하는 정당한 선입견 개념은 啓蒙主義자들에 의해 그 순수한 의미가 왜곡되어버렸다고 한다. 權威 개념이나, 전통 개념 역시 그러하다. 가다머는 맹목적인 복종, 다시 말해 이성의 從屬과 포기, 근거하는 계몽주의자들이 말하는 권위 개념에 대해, 권위는 인정과 인식에 근거한다고 말한다. 여기서 認識이란 다른 사람이 자기 자신보다 판단이나 통찰력에서 더 뛰어나며, 그런 이유로 그

21) H. G. Gadamer, WuM. 157쪽.

22) Richard J. Bernstein, 같은 책, 243쪽.

의 판단이 우위를 갖는 것²³⁾을 말한다. 권위의 인정은 원칙적으로 참인 것으로 간주될 수 있다는 생각과 연관된다. 말하자면 교사, 윗 사람, 전문가에 의해 주장되는 것이 권위의 본질인 것이다.²⁴⁾

그리고 전통에 대한 평가와 관련해서도, 가다머는 전통 개념이 계몽주의자들에 의해 단순히 과거의 죽어버린 무게로 여겨지게 되었다고 한다. 모든 이성은 전통 내에서 기능 한다. 살아 있는 전통은 우리가 존재하는 바를 알려주고 모양지를 뿐만 아니라 언제나 재구성의 과정 중에 있다. 전통이 더 이상 이런 식으로 개방되지 않을 때, 우리는 그것을 '죽은 것으로', 또는 더 이상 전통이 아닌 것으로 말할 수 있다. 계몽주의에 대한 낭만주의적 반동조차도 전통 개념을 '자연처럼 역사적으로 주어진 어떤 것'으로 오인한 경향이 있었다.²⁵⁾ 번 슈타인에 따르면, 결국 계몽주의와 그것에 대한 낭만주의적인 반동 모두 전통을 물화시키고, 내팽개치거나 찬양해야 할 '주어진' 결정적인 어떤 것으로 생각하는 경향이 있었다. 그리고 둘 다 전통을 이성의 자율성과 대비하고자 했다는 것이다.²⁶⁾

넷째, 가다머는 모든 理解에서 '앞서 가짐'(Vor-habe) '앞서 봄'(Vor-sicht) '앞서 잡음'(Vor-griff), 그리고 선판단이 수행하는 긍정적인 역할을 지적하고 있다. 이는 解釋學的 循環에 관한 설명이다. 그런데 이러한 이해의 해석학적 순환에 대한 정당성을 문제삼는 경우가 있다. 다시 말해서, 이해가 전적으로 선입견에 근거한다면, 그 이해는 개인의 주관성에 치우칠 경향이 있고, 작품이나 텍스트의 사태(sache)에만 근거한다면, 인간의 주체적 행위와는 무관하게 되어버린다. 여기서 가다머는 양 태도를 모두 비판한다. '사태 자체'가 그 자체로 존재한다는 것, 그것을 '객관적으로' 파악하거나 인식하기 위해서는 우리 자신을 모든 앞선 구조와 선판단으로부터 순화시켜야 한다고 제안하는

23) H. G. Gadamer, WuM. 263쪽.

24) H. G. Gadamer, WuM 264쪽.

25) H. G. Gadamer, WuM 265쪽.

26) Richard J. Bernstein, 같은 책, 249쪽.

것은 가다머를 오해하는 것이다. 오히려 '사태 자체'의 의미는 이해의 순환, 즉 우리의 이해를 가능케 하는 앞선 구조를 전제하고 있는 순환을 통해서만 파악할 수 있다.

가다머가 말하는 해석학적 순환은 해석자와 이해하고자 하는 것간의 관계를 분명하게 해 준다. 우리는 거기에 참여해야 하고, 공유해야 하며, 그것들을 경청하고, 그것들이 말하고 있는 것과 우리에게 하고 있는 진리 주장에 대해 우리 자신을 열어두어야 한다. 그리고 우리는 오직 자신을 구성하고 있는 앞선 구조와 선입견 때문에 이것을 달성할 수 있는 것이다.

번슈타인은 가다머의 해석학적 순환의 두 가지 특징을 설명해 준다.²⁷⁾ 한편으로, 가다머는 우리의 이해를 언제나 사태 자체에 맞추어야 한다고 강조한다. 우리는 그것에 귀기울이고 그것이 우리에게 말할 수 있도록 우리자신을 열어두어야 한다. 우리는 사태 자체가 우리에게 하고 있는 진리주장을 받아들일 수 있어야 한다. 다른 한편, 우리는 모든 우리의 先判斷과 선입견을 괄호 침으로써 이것을 할 수는 없다. 그 반대로 우리가 사태 자체를 이해할 수 있는 것은 오직 이러한 선판단의 놀이 때문이다.

가다머는 우리의 이해 과정이 궁극성을 획득하지 못하고, 언제나 열려 있으며, 예견적임을 말하고 있다. 우리는 언제나 역사 과정 속에서 변화하는 우리의 예견적인 선판단과 선입견의 빛 속에서 이해하고 해석하고 있다. 이 점은 바로 가다머가 이해한다는 것은 언제나 다르게 이해하는 것이다라고 말하는 근거이다.²⁸⁾ 그러나 이것은 우리의 해석이 恣意的이거나 歪曲될 수 있는 것이라는 것을 의미하지는 않는다. 우리는 언제나 사태 자체가 말하는 것의 올바른 이해를 목표로 한다.

다섯째, 무시간성이 역사적 존재의 한 방식이라는 가다머의 주장은 철학적 해석학의 새로운 차원을 열어 놓는다. 따라서 가다머의 반

27) Richard J. Bernstein, 같은 책, 263쪽.

28) Richard J. Bernstein, 같은 책, 264쪽.

성은 시간성과 역사성과 더불어 시작된다. 그런데 가다머의 사유가 '전승'이나 '전통'을 향해 있다는 이유로 보수주의 혹은 과거 지향적이라는 비판을 받기도 한다. 여기에 대해 번슈타인은 가다머의 해석학적 이해는 오히려 우리의 실천적 삶을 형성하고, 이론과 실천을 融合하고 있다고 긍정적으로 평가한다.

가다머의 해석학에서 선판단과 선입견은 시간간격과 전통을 통해서 우리에게 '전승'되고, 우리가 지금 존재하는 바를 '구성'하며 예견적이다. 그것들은 언제나 미래의 텍스트와 변형에 대해 열려 있다. 가다머는 모든 이해와 해석에서 이론적인 것과 실천적인 것간의 불가분의 관계를 '適用'(application) 개념을 설명하면서 찾고 있다. 그리고 가다머는 이 '적용' 개념으로 인하여 철학적 해석학이 실천 철학의 오래된 전통의 계승자라고 간주한다. 이를 위해 가다머는 아리스토텔레스의 『니코마코스 윤리학』 제6권의 프로네시스(phronesis) 개념²⁹⁾ 분석을 자신의 '적용' 개념과 관련지어 설명한다.

가다머는 테크네(技術的 知識)와 프로네시스(倫理的 知識)의 세 가지 특징을 구분한다.³⁰⁾ 첫째, 테크네 또는 기술은 학습되고 망각

29) 프로네시스(phronesis)는 추론의 한 형태이며, 보편적인 것과 특수한 것의 독특한 매개를 포함하는 인식의 한 형태이다. 이 매개는 기술적인 '규칙'이나 '방법'에 의지하거나, 미리 주어진 규정적인 보편적인 것을 특수한 사례에 포섭시킴으로써 달성되지 않는다. 프로네시스의 지적인 덕목은 보편적인 것과 특수한 것이 함께 규정되는 '윤리적 지혜'(ethical knowhow)의 한 유형을 산출하는 추론의 한 형태이다. 아리스토텔레스는 프로네시스와 그 밖의 지적인 덕목들, 즉 에피스테메(episteme, 참된 지식), 테크네(techne, 기술적 지식)를 구분한다. 이 모든 덕목들을 아리스토텔레스는 진리와 연관된 것으로 특징짓는다. 참된 지식, 즉 과학적 지식은 보편적인 것, 변화 없이 존재하는 것에 대한 인식이며, 과학적 설명의 형태를 취한다. 참된 지식이 학습되고 교수되는 주제, 형식, 목적, 방식은 프로네시스와는 다르다. 프로네시스는 가변적인 것을 다루며 언제나 숙려와 선택을 요구하는 보편적인 것과 특수한 것 사이의 매개를 포함하는 실천에 적합한 추론 형태이다. Aristotle, Nicomachen Ethics, chap. 3. Richard J. Bernstein, 같은 책, 275-76쪽.

30) H. G. Gadamer, WuM. 300-307쪽.

될 수 있다. 그러나 윤리적 이성은 학습될 수도 망각될 수도 없다. 둘째, 수단과 목적 사이의 개념적 관계는 프로네시스보다 테크네에 있다. 셋째, 프로네시스는 테크네와는 달리 다른 인간 존재에 대한 이해를 필요로 한다. 이해를 가진 사람은 상황과 무관한 초연한 입장에서 알고 판단하는 것이 아니라, 오히려 타인과 결합된 특정한 귀속성으로부터 함께 사유하는 것이다. 그는 타인과 함께 생각하고 상황을 타인과 함께 겪는다.³¹⁾ 가다머는 아리스토텔레스의 프로네시스 개념과 자신의 적용 개념을 유비적으로 관계시키고 있다. 가다머에 따르면, 적용이라는 것이 우리가 앞서 주어진 규정적인 보편자를 특수한 것에 관련시키는 프로네시스의 후속적이거나 우연적인 부분이 아니듯이, 적용은 모든 진정한 이해와 해석의 특징이다.

그런데 번슈타인은 가다머의 철학적 해석학이 아리스토텔레스적인 의미의 실천철학의 계승자라는 관점에는 동의하나, '실천'에 담겨있는 강도에 대해서는 매우 혹독하게 가다머를 비판한다. 번슈타인은, '실천'이란 구체적인 상황 속에서 무엇을 행해야 하는지에 관해 선택과 숙려와 결정을 요구하는 것³²⁾이라고 말한다. 그에 따르면, 가다머는 현대 세계에서의 실천의 왜곡을 예리하게 분석하기는 하지만, 다른 한편으로는 우리가 살고 있는 공동체의 유형과는 무관하게 프로네시스란 언제나 하나의 현실적 가능성이라고 제시한다는 것이다. 따라서 가다머가 프로네시스를 자기화하는 방식에는 비역사적인 어떤 것이 들어있다고 비판한다. 달리 말해서, 현대 사회에서 실천이 왜곡된 원인에 대한 그 어떤 세부적인 체계적 분석도 찾아볼 수 없다는 점이다. 실천과 프로네시스가 현대 세계에서 어떻게 위협받고 손상 받고 있는지를 정확하게 밝혀 줄 역사적인 차이점들에 대한 주의가 불충분하다는 것이 번슈타인의 지적이다.

또한 더 강한 어조로 가다머에게서의 해석학과 실천의 융합에는 커다란 틈이 생겨났다고 말한다. 가다머에 따르면, 오늘날 실천적 이

31) H. G. Gadamer, WuM, 306쪽.

32) Richard J. Bernstein, 같은 책, 300쪽.

성을 기술적인 통제로 이해하는 것이 실천 개념을 타락시켰다고 하는데, 만일 이 말이 옳다면, 우리는 이것을 야기시켜 온 현대 사회는 어떠한 지를 알아야 한다는 것이 번슈타인의 견해이다. 현대 기술 사회의 '구조'와 역학에 대한 이론적인 이해와 설명 없이는 실천은 무력하고 단순히 추상적으로 변질될 현실적 위협을 항상 안고 있다. 결론적으로 번슈타인은 가다머의 철학적 해석학이 사실상 '지배'와 '권력'에 관련된 복잡한 문제에 대해서는 침묵하고 있다고 평가한다.³³⁾ 따라서 그에 의하면, 니체, 마르크스, 프로이트, 베버, 프랑크푸르트 사상가들, 푸코 등이 가르쳤듯이, 현대 세계에서 구체적인 실천을 밝히고자 하는 그 어떤 지적인 태도도 권력과 지배의 성격, 역학, 전술에 관한 문제들과 대결하지 않고서는 적절하게 판단될 수 없다고 주장한다.

여섯째, 많은 현대의 사상가들은 아리스토텔레스의 실천철학의 전통과 철학적 해석학의 엘리트주의적 함의를 비판한다. 가다머가 프로네시스와 테크네에 대한 아리스토텔레스의 분석을 검토할 때 주목한 것은 이른바 시네시스(synesis) 라는 프로네시스의 변형이 우정과 연대성을 필요로 한다는 것이다. 우리는 시네시스(이해)를 갖고 있는 사람은 홀로 떨어져 영향받지 않는 사람으로서 인식하거나 판단하지 않음을 발견한다. 오히려 타인과의 일정한 유대를 가지고 결합되어 있는 사람으로서 타인과 더불어 생각하고 타인과 함께 상황을 겪는다.³⁴⁾ 계속해서 가다머는 말하기를: 실천이란 스스로 행동하는 것이며 연대성 속에서 행위 하는 것이다. 그러나 連帶性은 모든 사회적 이성의 결정적인 조건이며 기초이다.³⁵⁾ 아리스토텔레스는 프로네시스를 모든 인간에 귀속될 수 있는 덕목으로 생각하지 않았으며, 다만 적절히 교육받은 재능 있는 사람들에게 해당하는 것으로 생각했다는 것이다. 그렇지만 가다머는 프로네시스에 대한 분석과

33) Richard J. Bernstein, 같은 책, 294쪽.

34) H. G. Gadamer, WuM, 306쪽.

35) Richard J. Bernstein, 같은 책, 308쪽.

상호 존중, 인정 및 이해를 전제로 하는 대화와 회화의 유형에 대한 분석을 혼합함으로써 이러한 엘리트주의적인 분위기를 누그러뜨린다.³⁶⁾

이상을 종합하면, 가다머의 해석학은 모든 진리 주장을 정당화할 때, 논변이 하는 역할을 규명하는 일과 해석학적 해석에서 비판적 해석을 밝혀내는 일이 가장 취약하다³⁷⁾고 번슈타인은 지적한다. 가다머의 철학적 해석학의 눈에 띄는 주제는 해석학과 실천의 융합이다. 이제 실천에 대한 번슈타인의 비판을 검토하기 위해서는 그가 말하는 '실천' 개념의 논의를 살펴볼 필요가 있다.

III-2. 解釋學에서 實踐으로

우리가 현대 세계에서 실천에 관심을 갖는다면 오늘날 주요한 문제는 실천을 지도하는 '비판적 기준'과 그러한 기준들이 어떻게 합리적으로 정당화될 수 있는가를 명백히 하는 일이다. 앞서 살펴보았듯이 가다머는 대화에 대한 분석에서 상호성, 공유, 존경, 그리고 진정한 대화를 위해 요구되는 평등 등을 강조한다. 그리고 대화의 원리는 그가 모든 인류를 포괄하는 자유의 원리를 승인할 때 보편화되었다. 하버마스는 이 모든 것에 동의한다. 그러나 하버마스가 강조하는 것은 그러한 대화와 의사소통을 체계적으로 왜곡하는 구조적인 사회적 장벽들이 존재한다는 것이다. 따라서 그는 언어 매체의 보편성에만 관심을 집중하지 않고, 사회적 상호작용에 영향을 미치는 여러 가지 형태의 목적 합리적 행위와 권력에 대해서도 주목해야 한다고 말한다.

하버마스의 意思疏通 行爲는 이해 지향적인 사회적 상호작용의 유형이다. 하버마스에 따르면 의사소통적 행위는 성공을 지향하는 비사회적인 도구적 행위나 사회 전략적 행위로부터 신중하게 구별되어

36) Richard J. Bernstein, 같은 책, 309쪽.

37) Richard J. Bernstein, 같은 책, 323쪽.

야 한다.³⁸⁾ 양해에 도달하려는 목표는 상호 이해의 간주관적 상호성, 공유된 인식, 상호 신뢰, 서로 간의 화합으로 귀결되는 어떤 합의를 이끌어내는 것이다. 합의는 이해가능성, 진리, 성실성, 그리고 옳음 등의 효력 주장들의 인정에 근거한다.³⁹⁾ 하버마스에 따르면 의사소통적 행위는 모든 사람이 담화 행위의 수행에서 보편 타당성을 주장해야 하며 그 주장이 논박되거나 보완될 수 있음을 전제로 삼아야 한다. 모든 담화는 당연하게 여겨지는 배후의 합의를 전제로 하지만 이 합의는 붕괴되거나 도전 받을 수 있다. 그러한 붕괴나 도전이 일어나면 談論(Discourse)이 당면 문제로 된다.

이와 같은 하버마스의 생각에 리처드 로티(Richard Rorty 1931-현재)는 하버마스의 왜곡되지 않은 의사소통에 동조하지만, 하버마스가 선형적인 데로 나아가고 원리들을 제시함으로써 일어나는 사태에 대해서는 비웃고 있다.⁴⁰⁾ 로티의 생각은 우리에게 진정으로 필요한 것은, 우리의 의사소통과 대화를 근거 지우는 모종의 이론이라고 하버마스는 주장하는데, 이 과정에서 그는 여태까지 철학자들이 영속적인 토대와 기본적인 제약을 발견하려는 필사적인 시도 속에서 언제나 저질렀던 바로 그 오류에 빠져있다는 것이다. 하버마스는 근대 사상가들을 흘렸던 환상의 희생자이다.⁴¹⁾ 그 환상은 역사 과정에

38) John B. Thompson and David Held, *Critical Debates*, J. Habermas, *A Reply to My Critics*, Cambridge, Mass.: M.I.T. Press, 1982, 263-269쪽.

39) J. Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, in 'What is Universal Pragmatics?' Translated by Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press, 1979, 3쪽.

40) R. Rorty, *Pragmatism, Relativism, and Irrationalism*, Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association 53, 1980, 736쪽. 위의 내용은 *Consequence of Pragmatism*(Essays:1972-1980), University of Minnesota, 제 9장에 재수록되어 있는데, 『실용주의의 결과』(김동식 역), 민음사, 1996.)로 번역되어 있다. 이 번역서에서는 335-360 쪽에 "실용주의, 상대주의, 비합리주의"의 제목으로 들어 있다.

41) R. 로티, 『실용주의의 결과』(김동식 역), 민음사, 1996. 357쪽 이하.
로티는 자신의 實用主義를 설명하는 자리에서, '철학적 근거', '근거(혹은 기반) 설정'을 추구했다는 의미에서 하버마스를 전통적인 철학자의 범주에

서 이루어져 온 우연적인 사회적 실천들을 더욱 공고하고 구체적인 어떤 것으로 떠받쳐야 한다는 강박감이다. 하버마스의 '새로운' 의사소통 행위 재구성 이론의 근거에 있는 것은 다름 아닌 '도덕적 정치적 통찰'이라고 로티는 단언한다.⁴²⁾ 이성적 합의에 대한 그리고 담론적 논의를 통한 효력 주장의 회복에 하버마스가 변함없이 의존할 때 아마도 더욱 오도된 특징은 그것이 퇴행적이라는데 있다. 이러한 사실이 폭로될 때, 하버마스의 시도는 근대 인식론의 시도가 되었던 것, 곧 '어떤 주어진 담론에서 말해진 모든 것은 공약 가능하다'는 가정의 한 변종에 불과함이 판명된다. 로티의 관점에서 볼 때, 해석학은 대체로 이러한 가정에 대한 투쟁이다.⁴³⁾ 따라서 이런 측면에서는 로티와 가다머는 적어도 같은 배를 타고 있어 보인다.

로티가 볼 때, 하버마스의 이성적 합의 같은 것에 대한 호소는 언제나 대화에서의 혁명적인 전환을 가로막고 질식시키고 배제하기 위해 사용되어 왔다. 적합한 담론 유형을 통해 효력 주장들을 논변적으

묶어 버린다. 이러한 전통적인 철학적 태도에 반해, 자신의 실용주의는 제임스(William James)와 듀이(John Dewey)적인 것임을 밝히고 있다. 제임스와 듀이는 사회적 희망의 정신에서 글을 썼는데, 그들은 우리의 문화, 우리의 도덕생활, 우리의 정치, 우리의 종교적 믿음 등을 <철학적 근거들> 위에 <근거 설정>하겠다는 발상을 단념함으로써, 우리의 새로운 문명을 우리가 해방시키기를 요청한다.(337쪽)

그래서 로티는 전통적인 철학적 태도와 대조적으로 실용주의의 특징을 세 가지로 제시한다. 첫째, <진리>, <지식>, <언어>, <도덕성>, 등의 관념이나 그것들과 유사한 철학적 이론화의 대상들에 대해 적용될 때, 실용주의는 反本質主義(antiessentialism)라고 한다.(338쪽) 둘째, 全體論的 觀點으로서, 당위와 사실에 관한 진리 사이에 아무런 인식론적 차이도 없고, 사실과 가치간에 아무런 형이상학적 차이도 없으며, 도덕과 과학 사이에 아무런 방법론적 차이도 없다.(341쪽) 셋째, 對話主義라고 불릴만한 것으로서, 실용주의는 대화의 제약을 제외하고는, 탐구에 아무런 제약도 없다는 교의이다.(343쪽) 즉 대상들의 본성이나 정신의 본질이나 언어의 본질에서 파생된 어떠한 도매급의 제약도 없으며, 오로지 우리의 동료 탐구자들이 행한 논평들이 제공하는 소매급의 제약만이 있다는 교의이다.

42) R. 로티, 『실용주의의 결과』(김동식 역), 민음사, 1996. 355쪽.

43) Richard J. Bernstein, 같은 책, 359쪽.

로 회복함 운운하는 것은 잠재적으로 입을 틀어막는 것이거나 아니면 단지 허풍에 불과하다. 그것은 현존하는 통상적이고 우연적인 사회적 관행을 찬양하거나 사물화시키고 혹은 경건하고 공허한 일반성으로 만들어 버린다.⁴⁴⁾ 로티가 보기에 하버마스는 '낮은 실증주의적 희망', 즉 우리는 언젠가는 무엇이 합법적이고 비합법적인 담론인지를 완전히 구분할 수 있으리라는 희망을 자신도 모르게 표현하고 있다.

한편 로티는 '해석학'이라는 용어를 가다머에게서 받아들이고, 해석학적 방법에 대한 가다머의 의심에 대해 동조적이었다.⁴⁵⁾ 로티는 해석학적 이해를 통해서 드러나는 '진리와 인식에 대한 전적으로 상이한 개념' 운운하는 가다머의 말은 모두 신비화의 한 형태라고 여긴다. 인식론과 데카르트적 유산에 대한 결정적인 비판에도 불구하고, 가다머 자신은 부지중에 자신이 반대하는 바로 그 데카르트적 유산의 희생자가 되었다는 것이다. 왜냐하면 가다머는 철학이 언제나 우리에게 약속해 왔던 것, 즉 '표준적인 과학절차를 통해서도 도달할 수 있는 것보다 얼마간 더 심오한 진리인식'을 달성할 수 있는 것은 인식론, 과학, 방법이 아니라 바로 철학적 해석학이라는 생각에 머물러 있기 때문이다. 로티가 볼 때, 가다머는 형이상학적 관념론의 전통에 꼭 합치되는 인물이다.⁴⁶⁾

가다머가 해석학의 본질적인 문제는 결코 방법의 문제가 아니라 이해 과정에서 벌어지는 사태라고 반복해서 주장함에도 불구하고, 로티에게서 가다머는 자신이 말하고 있는 것의 귀결점들을 제대로 몰랐다고 할 수 있다. 가다머 역시 '합의의 위안'을 원하고 있기 때문이다.

이상에서 우리는 주로 가다머와 하버마스에 대한 로티의 비판을

44) Richard J. Bernstein, 같은 책, 359쪽.

45) R. Rorty, *Philosophy and Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press, 1979, 제7장 참조.

46) Richard J. Bernstein, 같은 책, 361쪽.

살펴보았다. 이제 번슈타인의 전체적인 논의를 따르면서 비판적으로 살펴보도록 한다.

III-3. 번슈타인의 견해에 대한 비판적 검토

번슈타인은 가다머, 하버마스, 로티에게서 나타나는 공통의 관심사는 대화, 회화, 왜곡되지 않은 의사소통, 그리고 개인들이 평등한 참여자로서 서로 대면할 때 나타날 수 있는 유형 등이라고 한다. 그러한 개념들은 우리를 대화적 공동체들을 계발하는 데로 이끌어 가고, 이 대화적 공동체에서는 프로네시스, 그리고 실천적 담론이 우리의 일상적인 실천 속에서 구체적으로 구현된다.

가다머에 따르면 실천은 스스로 처신하는 것이며 행동은 연대성 속에서 처신하는 것이다. 그리고 프로네시스는 에토스가 존재하고 규범이 공유되는 그런 공동체를 요구하며, 실천적이고 정치적인 이성만은 단지 대화를 통해서만 실현되고 전달될 수 있다. 가다머는 우리가 과학이 총체적 기술관료제로 팽창한 '우주적 밤'에 도달한 것은 아니라고 생각한다. 그는 아무리 파편화되고 왜곡되었을지라도 우리의 사회적 존재를 구성하는 그리고 프로네시스와 프락시스의 재생을 기대할 수 있게 하는 연대성이 여전히 존재하고 있음을 보여주려 한다.⁴⁷⁾ 로티는 우리의 공동체를 자연의 것이 아니라 우리의 것으로서 그리고 발견된 것이 아니라 형성된 것으로서 볼 때, 우리가 자신을 우리사회, 정치적 전통, 지적 유산 등의 공동체와 동일시하는 정도는 높아진다고 말하고, 공동체 감각의 쇄신을 요구하며, 생생한 인간적 연대감의 필요성에 대해 이야기한다. 그런데 이때 로티는 우리가 이미 그러한 공동체 감각과 연대감을 지닌다고 전제하고 있다.⁴⁸⁾ 하버마스에게서 왜곡되지 않은 의사소통의 예견과 규범적 효력 주장들의 상호적인 복권은 각각의 제한되지 않은 이해 행위와 함께, 연대적인

47) Richard J. Bernstein, 같은 책, 406쪽.

48) Richard J. Bernstein, 같은 책, 407쪽.

공동의 삶, 성공적인 개별화 그리고 구원의 해방이라는 계기와 함께 새로워진다. 그는 우리의 일상적인 실천과 유리된 어떤 이상을 그려내고 있는 것이 아니라, 언제나 이미 우리의 일상적 의사소통 행위 형식들 속에 함축되어 있는 것을 우리에게 상기시키려 하고 있다.⁴⁹⁾

이상의 사상가들의 결론을 종합하면, 공유된 이해와 경험, 간주관적 실천, 동포애, 연대, 그리고 개인들을 공동체로 묶어 세우는 목시적인 정서적 유대 등등이 이미 존재하고 있음을 전제한다고 번슈타인은 지적하고 있다. 이제 번슈타인은 근본적이면서도 직접적인 물음을 던진다. 그와 같은 공동체가 붕괴되는 상황에서 그리고 사회적 삶의 조건들 자체가 그런 붕괴를 촉진하는 결과를 낳는 상황에서 도 대체 무엇을 할 것인가? 그리고 많은 사람들이 대화적 공동체로부터 체계적으로 배척되고 또 참여를 거부당해 왔음을 깨달았을 때, 우리는 무엇을 해야하는가?

가다머의 경우, 우리에게 초지일관하게 우리의 현재 모습을 형성한 전통들을 비판적으로 수용하도록 가르친다. 그러나 그의 동기는 실천적이고 도덕적인 의도에 있다. 그 의도는 '지금 여기서' 다시 깨어나고 있는 인류의 연대성 의식'을 함양시킬 수 있는 방법을 찾는 것이다. 하버마스의 경우, 우리에게 체계적으로 왜곡된 의사소통을 극복하고 모두 함께 추리하고 담론할 수 있는 그런 공동체를 개발하라는 과제를 부여하고 있다. 한편 로티는 인간적 연대와 소크라테스의 덕목이 이 사회적 실천 속에 구체화되어 있는 그런 공동체를 일구어 내고자 한다. 로티는 그것을 '사회적 희망' 이라고 부른다.⁵⁰⁾

번슈타인은 우리의 상황이 '혁명적인 자신감도 이론적 확신도 사라진' 상태라고 한 하버마스의 견해가 전적으로 옳다고 평가한다. 그래서 그는 대화, 회화, 프로네시스, 실천적 담론이 우리의 일상적 실천 속에서 구체적으로 구현되는 공동적 삶의 형식을 촉진하고 육성하려는 지속적인 시도는 점점 더 긴급한 일이라고 생각한다. 이점은 바로

49) Richard J. Bernstein, 같은 책, 407쪽.

50) Richard J. Bernstein, 같은 책, 411쪽.

지금까지 살펴 본 사상가들의 통찰에 공통적으로 나타나는 하나의 텔로스(*telos*)라고 그는 규정한다. 모든 인류를 포괄하는, 그리고 상호적 판단과 실천적 담론과 이성적 설득의 모태가 되는 대화적 공동체에 도달하는 것을 변슈타인은 '역사의 논리'라고 여기고, 이것이 바로 우리의 인간적 기획에 깊이 뿌리 박은 텔로스라고 말한다. 따라서 그는 객관주의와 상대주의를 넘어서는 운동은 단지 이론적인 문제가 아니라 '실천적 과제'임을 우리에게 분명히 하고 있다. 객관주의와 상대주의를 넘어서실 수 있는 사고 방식을 개척하는 것으로는 충분하지 못하다. 우리가 대화적 공동체에 기초한 연대성, 참여, 상호 인정의 유형을 촉진하는 실천적 과제에 헌신할 경우에만 그러한 운동은 '실재성과 힘'을 획득한다.⁵¹⁾ 마지막으로 변슈타인은 "사람은 실천 속에서 진리를, 다시 말해 그의 사고의 실재성과 힘 그리고 현실성을 증명해야 한다"라는 포이에르바하에 대한 마르크스의 두 번째 테제를 지금까지의 논의의 결론으로 제시⁵²⁾하고 있다.

이제 우리는 변슈타인이 객관주의와 상대주의를 논하는 의도를 충분히 감지할 수 있다. 그는 기존의 이분법적인 사고의 불합리성을 지적하면서 이를 극복하는 하나의 대안으로 '해석학'이라는 학문분야를 제시했다. 그렇지만 해석학이 궁극적으로 이론적 차원에 머무르고 있고, 좀더 나아가 실천을 강조한다고 해도 너무나 소극적이라는 것이 변슈타인의 주된 논지이다. 여기서 우리는 변슈타인의 관점에 대해 몇 가지 의문을 제기해 볼 수 있다.

첫째, 우리가 최소한 '학문'(Wissenschaft)을 대하는 태도나 방법에 있어서는 기본적으로 전통적인 관점이 무리가 있다고 하더라도 '객관적' '주관적', '보편적' '상대적', 혹은 '인식론적' '존재론적'이라는 큰 태도를 취할 수 있다. 그런데 이런 태도가 극단적으로 이분법적이기 때문에 해석학은 '이해' '해석' '적용' 등에 대한 분석을 통해 '이론적인 것과 실천적인 것', '객관적인 것과 주관적인 것'이 분리될 수 없

51) Richard J. Bernstein, 같은 책, 415쪽.

52) Richard J. Bernstein, 같은 책, 414쪽.

는 요소라는 사실을 해석학이라는 학문분과 내에서 모두 밝혀내었다. 그런데 번슈타인은 이론적인 학의 영역에서 객관주의와 상대주의를 넘어서는 길로 실천적 과제를 주장한다. 그렇다면, 그의 주장이 단순히 이론에 대해 실천을 강조한 것인지? 아니면 이론 없는 실천만을 뜻하는지가 불분명하게 된다.

둘째, 번슈타인은 가다머의 '적용'(application) 개념이 아리스토텔레스의 '프로네시스' 개념에서 연유하고 있음을 지적하면서, 가다머의 실천 개념 -적용- 이 너무나 소극적이고, 그러한 실천 개념에는 도덕적인 의도가 강하게 작용한다고 말한다. 이에 반해 그는 현대의 왜곡되고 손상된 대화 공동체 내에서는 실천적 과제가 필요하다고 주장한다. 그가 말하는 실천적 과제는 아마도 정치적인 지배, 권력관계를 함의하고 있다. 여기서 우리는 그 실천적 과제가 성취되었을 때를 가정해 볼 수 있다. 그 때의 공동체의 모습은 또다시 '호전적인 민족주의'나 '전체주의적 이데올로기'가 통용되는 공동체가 아니라고 말할 수 있는 근거가 과연 있겠는가?

셋째, 이분법적인 사고를 넘어서는 가다머의 해석학에서 추구되는 궁극적인 사회 유형은 '대화 공동체'라고 이미 번슈타인이 잘 지적한 바 있다. 그리고 번슈타인 자신이 실천적 과제를 지향하는 이유도 역시 '왜곡되지 않은 대화 공동체'임을 밝힌 바 있다. 그런데 가다머에게서의 그 대화공동체는 사실상 어떤 모델로 규정되거나 제시될 수 없다. 하나의 모델로 규정하거나 제시하면, 이미 대화 공동체 본래의 모습을 상실해 버리게 된다. 말하자면 함의는 중단되는 것이 아니라 계속적으로 열려 있는 것이 가다머 해석학의, 특히 해석학적 대화의 중요한 특징이다. 그런데 번슈타인이 대화 공동체를 말하면서 텔로스(*telos*)를 언급하고 있기 때문에 그는 암암리에 어떤 모델을 염두에 두고 있는 것 같다. 왜냐하면 텔로스는 목적지를 향하기 때문이다.

IV. 나오는 말

지금까지 우리는 번슈타인의 객관주의와 상대주의의 논의를 살펴 보았다. 그는 이 양자를 넘어서 수 있는 대안적인 학문분과로서 '해석학'이 적합함을 우리에게 일러준다. 다만 해석학에서의 실천적인 측면이 다소 소극적이고 미흡하나 학적 작업으로는 현대 상황에서 가장 통용 가능한 학문분과임에는 틀림없는 사실이다. 번슈타인이 지속적으로 강조하는 '實踐的 課題'는 왜곡없는 대화공동체 형성을 위해서 반드시 강조되어야 한다. 그가 가다머, 하버마스, 로티의 생각들을 정리하면서 최종적으로 이끌어 낸 '對話共同體' 건설에 우리는 전적으로 동감할 수 있다. 이러한 생각은 해석학자 폴 리피르(Paul Ricoeur), 문화철학자 카시러(E. Cassirer)에게서도 나타나고 있다.⁵³⁾ 리피르는 『惡의 象徴』⁵⁴⁾을 분석하면서, 과학 기술 시대에 '신화'와 '상징'의 의미를 재조명하는 가운데, 현대인들에게서 神話나 象徴은 인간과 聖스런 것과 관계를 나타내주며, 이 관계는 다름아닌 '對話關係'라고 분석한다. 카시러는 『象徴形式의 哲學』⁵⁵⁾에서 원시인들의 신화적 사고의 특징을 자연 사물을 포함한 일체의 것과의 '생명의 연대성', '생명 사회', '유기체적 삶', '공감적 사고'로 설명하면서, 잃어버린 그런 사유형식의 회복을 강조한다.

번슈타인의 견해가 지닌 몇 가지 불충분한 점에도 불구하고, 20세기의 세기말적 학문풍토에서 우리가 가야할 방향을 해석학자가 아닌

53) 『해석과 이해』, 한국해석학회, 1996, 지평문화사, 중 신웅철, "상징과 신화의 철학적 의미", -카시러와 리피르의 논의를 중심으로- 125-154쪽. 참조하기 바람.

54) Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, by E. Buchman, New York, Harper & Row, 1976.

55) Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen I, Erst Teil, Die Sprache*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1973. *Philosophie der symbolischen Formen II, Das Mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1973.

사회철학의 시각에서 제시한 점은 의의가 크다고 하겠다. 이제 우리가 검토할 문제는 철학 함의 범위와 철학 함의 내용을 다시 한 번 점검하는 일이다. 이론과 실천의 문제를 해석학 내부적으로 소화했다고 하지만, 그것은 여전히 간접적이면서 약한 실천에 머무를 수밖에 없다. 그렇다고 우리가 정치적 지배관계를 뒤흔드는 강한 실천의 영역에만 전적으로 몰두해야 하는가? 는 또 다른 과제로 남는다.

참 고 문 헌

- Aristotle, *Nicomachen Ethics*, Translated by H. Rackham. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1926.
- Bernstein, Richard J., *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, (University of Pennsylvania Press, 1983.)
- Cassirer, E., *Philosophie der symbolischen Formen I*, Erst Teil, Die Sprache, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1973.
- , *Philosophie der symbolischen Formen II*, Das Mythische Denken, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1973.
- Gadamer, H. G., *Wahrheit und Methode*, 4th ed. Tübingen: J. C. B. Mohr(Paul Siebeck), 1975.
- Habermas, J., *Communication and the Evolution of Society*, in 'What is Universal Pragmatics?' Translated by Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press, 1979
- Hesse, Mary., *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy as Science*, (Brighton, England: Harvester Press, 1980)
- MacIntyre, A., *After Virtue : A Study in Moral Theory*, Nortre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1981)
- Ricoeur, P., *The Symbolism of Evil*, by E.Buchman, New York, Haper & Raw, 1976.
- , *Hermeneutics & Human Sciences*, Edited & translated by J.B.Thompson, Cambridge University Press, 1982.
- Rorty, R., *Philosophy and Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press, 1979.
- , *Pragmatism, Relativism, and Irrationalism*, Proceedings

and Addresses of the American Philosophical Association
53, 1980.

Thompson, John B. and Held, David., *Critical Debates*, J.
Habermas, *A Reply to My Critics*, Cambridge, Mass.:
M.I.T. Press, 1982.

R. 로티, 『실용주의의 결과』(김동식 역), 민음사, 1996.

R. 로티, 『우연성, 아이러니, 연대성』(김동식, 이유선 역), 민음사, 1996.

R. 번슈타인, 『객관주의와 상대주의를 넘어서: 과학과 해석학 그리고
실천』, 정창호 외 譯, 보광재, 1996.

한국해석학회, 『해석과 이해』, 한국해석학회, 1996, 지평문화사

Abstract

Objectivism, Relativism, and the 3rd way

Shin, Eung-chol

The purpose of this paper concerning Hermeneutics reveals that the 3rd way beyond Objectivism and Relativism insisted by Richard J. Bernstein has strongly persuasion. He explains that the root of objectivism and relativism relies on Philosophy of René Descartes.

On the one hand, objectivism means that the ultimately criterion or structural scheme, which can decide the nature of rationality, cognition, truth, goodness, and righteousness, must exist. According to objectivists, the task of philosophy, owing to those foundations, is to find what it is. Objectivism, therefore, concerned with foundationalism and the pursuit of Arkimedian point.

On the other hand, relativism refers that the philosophical terms, whether it is rationality, cognition, truth, goodness, and righteousness or not, are relative, because they only depend on the conceptual schemes, the types of life, societies, and cultures, those have not simply one meaning but diverse meaning. The criterion of rationality, finally, is not 'universal' or 'historical criterion' in common but 'a criterion of ours' or 'theirs'.

In this paper, however, we first deals with the viewpoint of Bernstein about objectivism and relativism, especially hermeneutics was grasped by him. And then we will inquire of his opinion. In short, the disputes between them point to the problem of theory and praxis. Hermeneutics, in that meaning, is a alternative and is suitable as a solution both of them, because of its characteristics. Hermeneutics has both sides in terms of 'application', which is

generally expressed by Hans Georg Gadamer, that is, which is theory at the same time praxis. But Bernstein insists that it is a weakly praxis.

we will know that, at any rate, the 3rd way beyond objectivism and relativism become hermeneutics through this paper.