



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

권 수 현 교수 지도  
석사학위 청구논문

하버마스의 화용론적 진리개념과  
실천철학으로서의 윤리학 이해

-반실재론에 대한 비판을 중심으로-

2020

성신여자대학교 대학원

윤 리 학 과

정 지 혜

하버마스의 화용론적 진리개념과  
실천철학으로서의 윤리학 이해

-반실재론에 대한 비판을 중심으로-

권 수 현 교수 지도

이 논문을 석사학위논문으로 제출함

2019년 11월

성신여자대학교 대학원


윤 리 학 과

정 지 혜


# 인 준 서

정지혜의 석사학위 논문으로 인준함

2019년 11월

심사위원장 이 경희 (인) 

심사위원 권수현 (인) 

심사위원 문경호 (인) 

성신여자대학교 대학원

## 논문개요

오늘날 사회는 전례 없던 기술 문명의 발전 속에서 매일같이 새로운 윤리적 문제에 직면하고 있다. 이런 상황에서 우리는 이전 시대의 사람들이 경험했던 것보다 훨씬 더 혼란스러운 가치 준거의 부재 현상을 겪고 있다. 가정이나 학교에서 배웠던 가치가 정작 학교 바깥의 삶의 무대에서는 무가치해지고, 가치판단의 척도로 삼을 수 있다고 믿었던 다양한 규범 윤리학 이론들이 그 역할을 제대로 해내지 못한다는 것을 실감하면서, 기존에 폭넓게 수용되어왔던 ‘진리의 실재성’조차 이제는 많은 이들에게 의문시되고 있다.

규범의 부재라는 일종의 아노미적 현상은, 세계대전 이후 근대적 이성을 비판했던 많은 철학자로부터 예견되어왔던 상황이다. 이들은 보편적인 진리라는 이름으로 무엇인가를 정초하려는 시도 자체가 기존의 잘못된 플라톤적 전제에 근거해 있음을 통찰해내고 이를 비판하였다. 플라톤적 진리개념에 따르면 진리는 세계(실재)와의 대응 여부에 의해 결정된다. 이후의 철학사는 하나의 참된 진리를 찾기 위한 유일한 도구로 인간의 이성을 내세우고, 이에 대한 무한한 신뢰를 쌓아가는 과정이었다. 그러나 플라톤적 진리개념을 전제로 인간의 합리성을 맹신한 결과는 그다지 성공적이지 않았다. 이제 철학자들은 플라톤적 진리개념을 거부하고 진리에 대한 새로운 대안적 이론을 찾고자 했다. 그리고 이러한 시도의 가장 끝단에 윤리적인 문제를 개별적인 맥락 속에서 지속되는 대화와 재서술로 축소시킨 채, 우리에게 형이상학적인 어떠한 것도 묻지 않을 것을 권장하는 새로운 삶의 전략으로서 반실재론이 자리하고 있다.

그러나, 이들의 날카로운 현실 비판과는 별개로, 반실재론이 보여주는

해결방안은 문제의 해결이 아니라 오히려 문제의 포기에 가까워 보인다. 이에 논자는 이미 실패한 것으로 여겨지던 근대적 합리성을 부여잡으면서 진리에 대한 실재론적 직관을 옹호하고자 했던 하버마스의 입장이 반실재론의 강력한 반발에 맞서 여전히 유의미한 대안이 될 수 있을지에 대해 검토하고 있다.

II장에서는 진리에 대한 인식론적 물음을 실재론과 반실재론이라는 큰 흐름으로 나누면서, 기존의 진영논리로 구분되던 실재론과 반실재론의 구도를 진영이 아닌 스펙트럼의 관점으로 재해석한다. 이러한 전제하에, 플라톤적 패러다임이 얼마나 오랜 기간 서구의 인식론을 지배해 왔는지 살펴본 이후 플라톤적 실재론에 대항하여 “존재론에 대한 부고장”을 날린 퍼트남의 통찰력 있는 비판과 함께 리처드 로티의 반실재론을 검토한다. 특히 로티가 권장하는 ‘자유주의 아이러니스트’의 삶의 전략을 통해 진리에 대한 실재론을 포기한 철학의 양태가 어떻게 드러나고 있는지를 조명한다.

III장에서는 하버마스의 의사소통 합리성 이론에서 보여주는 진리개념을 로티의 진리개념과 대조해보는 작업을 통해 하버마스가 자신의 인식과 진리에 대한 관점을 어떤 식으로 수정 및 변용하고 있는지를 검토한다. 아울러 IV장에서는 끊임없는 자기비판 과정을 통해 하버마스가 정초한 화용론적 진리개념이 오늘날 가치를 잃고 부유하는 현대인들의 삶과 그 힘을 잃어가는 윤리학에 어떠한 의의를 가질 수 있는지를 하버마스의 저작을 중심으로 고찰하면서 하버마스 인식론이 오늘날의 보편인권과 확대되는 연대의식에 대해 강력한 추동력을 가질 수 있음을 주장한다.

윤리학이 개인의 사적인 수양을 넘어 보편적인 준거 지침으로서 작용될 수 있으리라는 믿음을 버리지 않는 것은, 어두운 밤 속에서 “별이 빛나는 하늘”을 추구하는 것과도 같다. 이는 한편으로는 결코 닿을 수 없는 것에

대한 독단적인 강요로 느껴질 수도 있겠지만 누군가에게는 끊임없이 자신의 삶과 주변의 상황을 성찰하게끔 하는 반성의 기제가 될 수도 있다. 앞으로의 윤리학이 파시즘적인 독단의 구호가 될 것인지, 개인의 내러티브를 위한 사적 문학의 한 갈래가 될 것인지에 대한 전망은 확실치 않다. 그러나 확실한 것은 우리 인간의 삶은 이 두 극단 어딘가에서 늘 줄타기를 하고 있다는 점이다. 그리고 이러한 줄타기를 함에 있어 진리에 대해 어떠한 태도를 가지는 것이 우리에게 더욱 “실용적인가” 하는 점이 논자가 밝히고자 하는 하버마스의 화용론적 진리개념의 의의이다.

# 목 차

I. 서론 .....	1
1. 연구의 목적과 필요성 .....	1
2. 연구방법 및 범위 .....	3
II. 진리에 관한 두 스펙트럼: 실재론과 반실재론 .....	7
1. 실재론적 입장: 플라톤의 형이상학적 실재론 .....	11
2. 반실재론적 입장: 로티의 반표상주의 .....	17
1) 로티의 반실재론과 신실용주의 .....	20
(1) 플라톤적 실재론과의 결별 .....	20
(2) 듀이의 실용주의와 로티의 신실용주의 .....	28
2) 로티의 자유주의 아이러니스트와 연대성 .....	30
(1) 아이러니스트 .....	31
(2) 우연성과 연대성 .....	32
3. 퍼트남의 내재적 실재론과 실용주의 .....	35
III. 하버마스의 인식론: 끝나지 않은 계몽의 기획 .....	41
1. 도구적 합리성 비판과 의사소통적 합리성 .....	43
1) 계몽의 변증법 비판 .....	43
2) 철학적 해석학 비판 .....	47
3) 보편화용론을 통한 의사소통이론의 정립 .....	50
2. 정합적 진리개념의 문제점과 화용론적 진리개념 .....	55

1) 이상화된 가정을 통한 정합적 진리개념의 문제점 .....	58
(1) 이상화 과정이 가지는 난점에 대한 비판 .....	60
(2) 정합적인 진리이론에 대한 비판 .....	61
2) 수정된 진리개념: 화용론적 진리개념 .....	65
3. 반실재론 비판 .....	70
1) 반실재론의 맥락주의적 회의론 비판 .....	71
2) 정당화 가능성과 진리의 일체화 비판 .....	77
3) 이성의 자연화 비판 .....	81
<b>IV. 하버마스 이론의 윤리적 의의 .....</b>	<b>84</b>
1. 칸트의 정신주의와 추상적 보편주의의 한계 극복 .....	85
1) 정신주의와 추상적 보편주의에 대한 헤겔의 비판 .....	86
2) 헤겔의 비판에 대한 담론윤리적 검토 .....	88
2. 덕윤리 및 배려윤리를 통한 이론과 실천의 접맥 .....	91
3. 동기화 측면에서 바라본 화용론적 진리개념의 의의 .....	96
1) 지속되는 대화의 동기 문제와 화용론적 진리개념 .....	98
2) 연대성의 동기화 문제와 화용론적 진리개념 .....	102
<b>V. 결론 및 제언 .....</b>	<b>106</b>
<b>참 고 문 헌 .....</b>	<b>110</b>
<b>ABSTRACT .....</b>	<b>118</b>

## 표 차례

〈표1〉 『국가』에 나타난 선분의 비유 .....	15
〈표2〉 행위상황과 태도에 따른 행위 유형 .....	51
〈표3〉 의사소통의 일반적 모델 .....	52
〈표4〉 칸트 윤리학과 담론윤리학의 구분 .....	88

## 그림 차례

〈그림1〉 과학적 실재론 논쟁 .....	9
〈그림2〉 실재론과 반실재론의 스펙트럼적 이해 .....	10
〈그림3〉 거울 이미지의 전개과정 .....	26
〈그림4〉 생활세계를 둘러싼 의사소통과정의 구조도 .....	67
〈그림5〉 로티의 철학사적 패러다임 구분 .....	73

# I. 서론

## 1. 연구의 목적과 필요성

본고의 문제제기는 21세기 초 가치 규범의 혼란이라는 실존적 상황에 직면한 사람들이 진리가 존재하지 않을지도 모른다는 의심 속에서도 한편으로는 진리가 존재한다는 요청적 당위를 버리지 못하고 있는 긴장 관계에 놓여있다는 자각으로부터 시작된다. 한 사람의 내면에서 반복되어 표출되는 이중적인 사고의 얽힘 속에서 어떤 사람은 진리의 실재에 대한 회의주의적 입장을 견지하기도 하고, 어떤 사람은 전통적인 진리 실재론을 여전히 견지하기도 한다. 20세기에 들어 철학자들 사이에서 격렬하게 논의되었던 실재론 논쟁이 비로소 일반 대중들의 삶의 맥락에서도 조금씩 화두가 되어가고 있는 것이다.

이제 윤리학의 규범적 언명이 더 이상 유의미하지 않다는 회의론적 시각은 단순히 일부 철학자들만의 알아듣기 어려운 생각이 아니게 되었다. 이에 논자는 가치와 규범에 대한 응용적·정치적·교육적 문제를 다루기 앞서, 세계와 자아에 대한 메타적 사고를 통해 스스로의 인식론적 기초부터 바로 세우는 작업이 필요하다는 생각을 하게 되었다. 이러한 동기로 촉발된 연구에 대한 갈증은 본고 II장에서 실재론에 대한 논의를 검토하는 것으로 이어진다.

세계에 대한 실재론적 관점은 플라톤 이래로 많은 변화의 과정을 거치며 그 옷을 갈아입는다. 하지만 실재론은 ‘하나의 진리’와 ‘참’의 이름으로 행해지던 전체주의적 폭력의 기반이 되었다는 비판을 받기도 했다. 실재론적 가정에 근거하여 여전히 행해지는 이분법적 진영논리, 참의 대응점에 반드시 거짓이 존재한다고 생각하는 대립적 세계관은 사람들을 쉽사리

흑백논리에 몰두하게끔 만들었다. 이에 대한 반박으로 가장 유명한 것이 실용주의자로 알려진 로티의 반(反)실재론적 입장이다. 로티는 보편적인 진리가 실재한다는 거짓된 가정에서 벗어나지 못하는 한 위와 같은 철학의 독단이 해결되지 않을 것이라고 생각한다.

그러나 실재론과 반실재론이라는 이항적 대립은 어쩌면 또 다른 흑백논리일 수 있다. 따라서 이 대립을 넘어선 또 다른 관점의 필요성이 대두되는데, 로티의 반실재론적 입장과 플라톤적 실재론 모두에 대한 반박이자 동시에 새로운 대안으로 세계에 대한 직관과 실용주의적 유용성을 충분히 종합할 수 있다고 주장한 학자가 바로 하버마스이다.

III장에서는 로티의 반표상주의에 대한 하버마스의 반박에 초점을 맞추어 하버마스 인식론의 주요 내용을 검토할 것이다. 그가 정립한 화용론적 진리개념은 오늘날의 규범적 아노미라는 상태 속에서 구성주의적, 다원론적이면서도 진리 자체에 대한 회의주의를 극복한 모습으로 드러난다. 어떻게 우리가 생활세계 내에 통용될 수 있는 진리를 만들어낼 수 있을 것인가에 대한 과정적이며 형식적인 절차를 규명하는 하버마스의 이론은 윤리학의 당위적인 강제성의 근거, 다시 말해 우리가 윤리적 당위를 규범으로 받아들이고 수용해야 하는 근거가 꼭 기존의 플라톤적 진리 실재론에 기초하지 않아도 됨을 천명함과 동시에 우리가 플라톤의 대안으로 실재에 대한 직관을 포기할 필요도 없다는 복합적인 성격을 보여준다.

이어지는 IV장에서는 하버마스가 정초한 담론윤리와 그 안에 전제된 실재론적 가정을 검토하면서 하버마스의 인식적 작업과 그의 이론이 윤리학에 어떠한 전망과 방향을 제시할 수 있을 것인지에 대한 함의점을 제시할 것이다. 하버마스는 철학이 단순히 사변적이고 이론적인 인식철학의 영역으로만 치부되고 말 것이 아니라, 실천적 삶의 영역이라는 무대에 충분한 기여를 할 수 있어야 한다고 생각했다. 그런 점에서 하버마스의 인식론은

여전히 실천적 의미에서 시사점을 줄 수 있으리라는 것이 논자의 진단이다.

우리는 참된 것에 대한 열망을 늘 품고 있다. 그러나 참된 것에 대한 맹목적 열망은 헛소리 진리에 대한 독단과 연결될 수 있다. 이 지점에서 우리에게 참된 것을 추구하면서도 동시에 민주적 다원론을 받아들일 수 있는 새로운 인식적, 실천적 전환이 필요하다. 그리고 이러한 새로운 패러다임에 대한 공감과 정당화 과정을 통해 민주사회에서의 실천철학으로서 윤리학이 가지는 위상과 의미, 그 나아갈 방향에 대한 청사진을 대략적으로나마 그려볼 수 있을 것이다.

## 2. 연구방법 및 범위

본 논문은 하버마스의 방대한 철학적 작업 중 인식론과 실천철학의 관계에 대한 관심에 초점을 맞추어 문헌을 통해 그의 생각을 정리하고 있다. 특히 논점을 잡는 과정에서 하버마스의 인식론과 상반된 입장을 가지고 수년에 걸쳐 논쟁을 주고받은 로티(Rorty)의 철학적 작업을 검토하는 것이 필요하다는 판단 하에 로티의 반표상주의에 대한 문헌연구를 함께 진행하였다.

실재론과 반실재론의 대립을 철학사적 관점에서 다루는 논문 전반부에서는 플라톤(Plato)의 『국가』<sup>1)</sup>, 로티의 『우연성, 아이러니, 연대성 (Contingency, Irony, and Solidarity)』<sup>2)</sup>, 퍼트남(Putnam)의 『존재론 없는 윤리학(Ethics without ontology)』<sup>3)</sup> 등에 대한 문헌적 검토가 이루어졌다.

---

1) 플라톤 (2013), 『국가』, 천병희 역, 도서출판 숲.

2) Rorty, R. (1989), *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, 김동식·이유선 역 (1996a), 『우연성, 아이러니, 연대성』, 이후 각주에서는 영문본과 국역본 모두 저자를 '로티'로 표기하고 출판연도를 통해 구분하고자 한다.

3) Putnam, H. (2004), *Ethics Without Ontology*, Harvard University Press, 홍경남 역 (2006),

그리고 이 과정에서 로티와 퍼트남의 인식론에 대해서는 배식한(2009)<sup>4)</sup>의 저서를 기본으로 하여 그의 여러 저작을 참조하였다.

II 장에서 논의되는 실재론과 반실재론 논쟁에 대한 분석 대상은 플라톤과 로티, 퍼트남으로 제한하였다. 이들은 모두 하버마스가 직접 비판 대상으로 삼았거나 본인 사상과의 연관성을 인정했던 대상들이라는 공통점이 있으면서 실재론-반실재론 논쟁을 구조화하여 이해하기에 적합하기 때문이다. 퍼트남의 입장의 경우 플라톤적 실재론을 비판하기는 하였으나 그의 입장을 로티와 동일한 수준의 반실재론적 입장으로 정치시킬 수 없어 별도의 장을 할애하여 기술하였다. 그러나 퍼트남에 대한 논의가 방대하게 진행될 경우 로티와 하버마스에 초점을 맞춘 논문의 전체 맥락에 부합하지 않을 수 있어 본고에서는 1990년대 이전에 정립된 그의 내재적 실재론에 대한 간략한 소개로 논의를 제한하였으며 퍼트남과 하버마스의 비교 연구는 후행 연구를 위한 과제로 남겨두고자 한다.

III 장에서 다룬 하버마스의 인식론적 관점에 관한 선행연구 조사에는 많은 한계가 있었다. 하버마스의 의사소통행위이론 및 이를 적용한 연구는 활발한 편이었지만<sup>5)</sup> 논자가 초점으로 맞추고자 한 것은 의사소통행위이론의 소개나 의사소통행위이론의 사회적, 교육적, 정치적 응용이라기보다는 의사소통행위이론을 정초하는 과정에서 하버마스가 어떠한 인식론적 전제를 수용하고 있는지에 대한 관심이었다. 이에 대해서는 선행된 연구가 많지 않았다. 로티와 하버마스의 논쟁을 다루면서 하버마스의 모더니즘적 담론과 로티의 포스트모더니즘적 담론을 비교하여 로티에 대해 비판한 김광

---

『존재론 없는 윤리학』, 철학과현실사. 이후 각주에서는 영문본과 국역본 모두 저자를 ‘퍼트남’으로 표기하고 출판연도를 통해 구분하고자 한다.

4) 배식한 (2009), 『반실재론을 넘어서서: 퍼트남과 데이빗슨의 제3의 길』, 서울대학교출판문화원.

5) 2019년 현재 학술연구정보서비스(RISS)에서 ‘의사소통행위이론’으로 검색되는 국내 학위논문이 1730건에 이르고 있어 하버마스의 의사소통행위이론 자체가 굉장히 널리 연구되고 있음이 드러난다. 그러나 의사소통행위이론의 정초 과정에 대한 하버마스의 인식론에 관한 연구는 드문 편이다.

현(1995)<sup>6)</sup>의 연구와 하버마스와 로티의 논쟁에서 하버마스의 로티 반박이 실천성을 결여하고 있다고 비판한 김경만(2015)<sup>7)</sup>의 연구가 논자의 연구주제와 가장 흡사했고, 하버마스의 담론윤리의 이론적 구조를 연구한 김정인(2000)<sup>8)</sup>, 로티의 신실용주의적 실천철학에 대해 연구한 박대원(2012)<sup>9)</sup>의 연구가 각각 하버마스의 및 로티의 이론과 의의를 심도 있게 조명하고 있었다. 논자는 해당 선행 연구를 참고하여 하버마스의 인식론적 관심사를 담은 철학논문집 『진리와 정당화(Wahrheit und Rechtfertigung)』<sup>10)</sup>, 『인식과 관심(Erkenntnis und Interesse)』<sup>11)</sup> 및 이와 관련된 국내외 저작을 분석의 대상으로 삼아 연구를 진행하였다. 그리고 이 과정에서 하버마스 담론윤리의 이론 전략적 의의를 다루고 있는 권수현(2014)<sup>12)</sup>, 하버마스의 진리개념의 변화과정을 탐색한 윤형식(2017)<sup>13)</sup> 등의 연구 결과를 참조하였다.

IV 장에서는 하버마스의 윤리가 어떠한 의의를 가질 수 있는지, 그리고 그의 화용론적 진리개념을 바탕으로 어떠한 구체적인 실천적 주장이 도출될 수 있는지 살펴볼 것이다. 하버마스는 보편화와 형식주의라는 칸트적 전략을 따르면서도 헤겔 및 덕윤리적 관점에 대한 폭넓은 수용을 통해 칸트와는 다른 자아 이해를 도모한다. 국내에서 활발하게 연구된 그의 담론윤리, 즉 생활세계와 의사소통의 개념에 더하여 논자는 담론윤리가 가정하

- 
- 6) 김광현 (1995), 「하버마스와 로티의 담론에 관한 고찰」, 숭실대학교 대학원 석사학위논문.
  - 7) 김경만 (2015), 『진리와 문화변동의 정치학: 하버마스와 로티의 논쟁』, 아카넷.
  - 8) 김정인 (2000), 「하버마스의 담론윤리의 이론적 구조와 구현에 관한 연구」, 서울대학교 박사학위논문.
  - 9) 박대원 (2012), 「리처드 로티의 신실용주의적 실천철학 : 자율성과 연대성을 중심으로」, 경북대학교 박사학위논문.
  - 10) 하버마스 (2004), 『진리와 정당화』, 윤형식 역, 나남.  
위 국역본을 주된 분석 자료로 사용하였으며, 필요에 따라 2005년 출판된 영역본인 B. Fultner(trans.), *Truth and Justification*, MIT Press. 를 참조하였다. 이후 인용되는 하버마스의 모든 텍스트는 국역본이나 영역본 모두 저자를 ‘하버마스’로 표기하고 출판연도를 통해 구분하고자 한다.
  - 11) 하버마스 (1983), 『인식과 관심』, 강영계 역, 고려원.
  - 12) 권수현 (2014), 「담론 윤리의 이론적 전략과 의의」, 『대동철학』 제 66권, 대동철학회.
  - 13) 윤형식 (2017), 「하버마스의 비인식적 진리개념과 그 이론전략적 의의」, 『哲學』 제 131권, 한국철학회.

고 있는 세계에 대한 일정한 직관 위에서 화용론적인 진리개념을 정초하고 있는 것이 로티의 길에 비하여 보편인권과 연대에 대한 강력한 동인을 얻을 수 있으리라 주장하고자 한다. 로티의 우려와는 달리 하버마스가 가정하는 실제적 직관은 극단적인 근본주의나 토대주의에서 발생하기 쉬운 개인의 억압과는 거리가 멀며, 진리에 대한 독단적 강요와도 거리가 멀다. 어떠한 토대적 물음도 거부하려는 자세보다는 오히려 진리 존재에 대한 근본 가정을 두고 대화를 지속하는 것이 이질적인 문화 간의 상호 대화 과정을 지속시킬 수 있는 더욱 큰 동기로 작동될 수 있을 것이라는 것이 논자의 전망이다. 이를 논증하는 과정에서 논자는 하버마스의 실천철학적 관심이 드러난 『담론윤리의 해명(Erläuterungen zur Diskursethik)』<sup>14)</sup>, 『이질성의 포용(Die Einbeziehung des Anderen)』<sup>15)</sup> 등의 저작을 통해 하버마스의 인식론적 관점과 화용론적 진리개념을 도덕적 실천행위와 연대성의 문제와 연관시키고자 하였다.

---

14) 하버마스 (1997), 『담론윤리의 해명』, 이진우 역, 문예출판사.

15) 하버마스 (2000b), 『이질성의 포용』, 황태연 역, 나남.

## II. 진리에 관한 두 스펙트럼: 실재론과 반실재론

‘지금 읽고 있는 정지혜의 논문이 실제로 존재하는 것인가?’ 라는 질문은 일반적인 사람들에게 큰 당혹감을 준다. 어떠한 거창한 논리적 설명 과정이 없어도 우리는 감각 기관을 통해 인식되는 대상으로서의 실체가 우리 외부에 존재한다는 것을 알고 있기 때문이다. 외부 세계가 실제로 존재한다는 것은 너무나도 직관적이어서 구태여 증명할 필요가 없어 보이기까지 하다. 이렇게 인식주체 외부에 실제 세계와 인식 대상이 존재한다는 관점을 철학에서는 실재론이라고 한다. 그런데 이러한 실재론적 입장은 일상 생활에서는 몰라도 철학의 영역에서는 그렇게 간단하게 자명한 것으로 수용할 수 있는 입장은 아니다. 이른바 실재론과 반실재론의 논쟁이 그것이다.<sup>16)</sup>

실재론 대 반실재론 논쟁이 촉발된 철학적 배경으로는 근대 이후 등장한 칸트의 인식론적 전회를 들 수 있다. 칸트는 인간은 오성을 통해 감각될 수 있는 것 만큼만을 인식할 수 있을 뿐 감각을 통해 인식할 수 있는 대

---

16) “세계관은 세계의 존재와 본성, 가치 등에 관한 신념들의 체계이다. 세계를 해석하고 평가하는 준거인 세계관은 곧 우리 사고와 행동의 토대가 되므로, 우리는 최대한 적합성과 근거를 갖추도록 노력해야 한다. 모순되거나 일관되지 못한 신념은 우리의 사고와 행동을 혼란시킬 것이므로 세계관에 대한 관심과 검토는 중요하다. 세계관을 이루는 여러 신념 가운데 가장 근본적인 수준의 신념은 ‘세계는 존재한다.’이다. 이 신념이 성립해야만 세계에 관한 다른 신념, 이를테면 세계가 항상 변화한다든가 불변한다든가 하는 등의 신념이 성립하기 때문이다. 실재론은 이 근본적 신념에 덧붙여 세계가 ‘우리 정신과 독립적으로’ 존재함을 주장한다. 내가 만들어 날린 종이 비행기는 멀리 날아가, 볼 수 없게 되었다 해도 여전히 존재한다. 이는 명확해서 논란의 여지가 없어 보이지만, 반실재론자는 이 상식에 도전한다. 유명한 반실재론자인 버클리는 세계의 독립적 존재를 부정한다. 그에 따르면, 우리가 감각 경험에 의존하지 않고는 세계를 인식할 수 없다고 한다. 그는 이를 바탕으로 세계에 관한 주장을 편다. 그에 의하면 ‘주관적’ 성질인 색깔, 소리, 냄새, 맛 등은 물론, ‘객관적’으로 성립한다고 여겨지는 형태, 공간을 차지함, 딱딱함, 운동 등의 성질도 오로지 우리가 감각할 수 있을 때만 존재하는 주관적 속성이다. 세계 속의 대상과 현상이란 이런 속성으로 구성되므로 세계는 감각으로 인식될 때만 존재한다는 것이다……” 인용한 글은 2013년 대학수학능력시험 9월 모의평가에 출제된 제시문으로, 버클리의 반실재론을 소개하며 실재론-반실재론 논쟁을 고등학생의 수준에서 이해할 수 있도록 설명하고 있다.

상인 물자체(Das Ding an sich)는 알 수 없다는 선언을 통해 인식주관 너머의 객관적 실재에 대한 불가지론의 입장을 견지한다. 칸트의 이러한 주장 이후로 20세기 서구 철학계에서는 인간의 인식과 외부 세계의 관계성에 대한 논쟁이 시작된다.

우선 실재론은 개인과 독립된 외부 세계가 존재한다고 본다. 이때 존재하는 것으로 여겨지는 외부 세계는 자연적인 상태일 수도 있고, 어떤 가치와 관련된 속성일 수도 있다. 만약 존재한다고 여겨지는 대상이 자연이면 자연적 실재론, 존재한다고 여겨지는 대상이 가치나 도덕이라면 도덕 실재론으로 분류할 수 있다.<sup>17)</sup> 실재론은 그 대상이 자연이든, 가치이든 외부에 존재하는 실재와 인식이 부합할 때를 참된 인식으로 간주한다. 실재론의 견해에 따르면 진리는 객관적으로 세계 밖에 존재하고, 인식은 세계의 객관적인 모습의 표상(represent)이므로, 우리의 인식이 객관적 실재에 합치될 때 진리가 그 모습을 드러내게 된다. 요컨대 실재론의 입장에서 진리는 인식 주관 바깥에 객관적으로 존재하면서, ‘발견되어지는 것’이라고 볼 수 있다.

근대 이후 다양한 학자들이 참여하며 전개된 실재론에 대한 논쟁은 일반인의 상식과는 달리 선불리 결론이 나지 않고 있다. 배식한(2009)의 표현에 따르면 이들의 논쟁은 “어느 한쪽으로만 기울어지지 않은 채 때와 상황에 따라서 왕복 운동을 하는 것”과 같은 양상을 띠며 전개되고 있는데, 그것은 “실재론이 상식적이고 직관적인 듯하면서도, 반실재론적 입장에서 제공하는 성찰의 힘이 결코 작지 않은 등 양쪽 모두가 나름대로 강력한

---

17) 때문에 실재론에 대한 논쟁은 단순히 윤리학 영역 안에서 가치의 실재에 대한 논쟁으로만 일어나는 것이 아니라, 자연과학의 영역에 이르기까지 포괄적으로 나타난다.

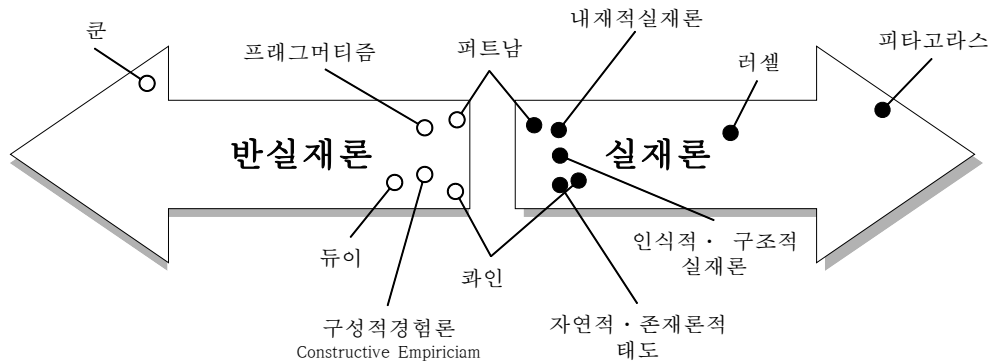
윤리학 영역에서 논의되는 대표적인 도덕반실재론자로는 매키(Mackie)와 하먼(Harman) 등이 있다. 도덕적 실재론과 반실재론 간의 논쟁은 루이스 포이만·제임스 피저 (2019), 『윤리학: 옳고 그름의 발견』, 울력, 14장 참조.

특히 현대에는 물리학의 발달과 양자역학의 개념과 관련하여 과학철학 분야에서는 과학적 실재론의 이름으로 이에 대한 연구가 활발히 진행되고 있다. 과학적 실재론 논쟁과 관련하여서는 한국분석철학회편 (1993), 『실재론과 관념론』, 철학과현실사, 21, 22장 참조.

설득력을 갖고 있기 때문이다.” 18)

실재론과 반실재론의 논쟁과 관련하여 리스(Reece, 2014)는 과학철학에서 논의되고 있는 실재론과 반실재론에 대한 구분을 아래와 같이 도식화한 바 있다. 그의 분석에 따르면 실재론과 반실재론의 진영을 두고 퍼트남과 콰인은 양쪽 모두에 속해있는 중간자적 모습을 보이며, 듀이를 비롯한 프래그머티즘은 반실재론, 내재적 실재론과 러셀 등은 실재론의 진영에 배속되어 있다.

<그림1> 과학적 실재론 논쟁



출처: Ryan Reece(Jul 18, 2014), “scientific realism vs anti-realism” 수정인용.  
 <<https://philosophy-in-figures.tumblr.com/image/92196098591>>

위와 같은 도식을 비롯한 많은 논의들은 실재론과 반실재론의 분석에 있어서 결코 섞이거나 맞닿을 수 없는 진영의 차이를 전제로 하고 있다. 그러나 존재에 대한 어떤 논의가 실재론이거나 그렇지 않으면 반실재론일 것이라는 양자택일의 논리는 인식과 관련한 다양한 사고의 층위를 제대로 포착할 수 없다는 한계를 가지고 있다.

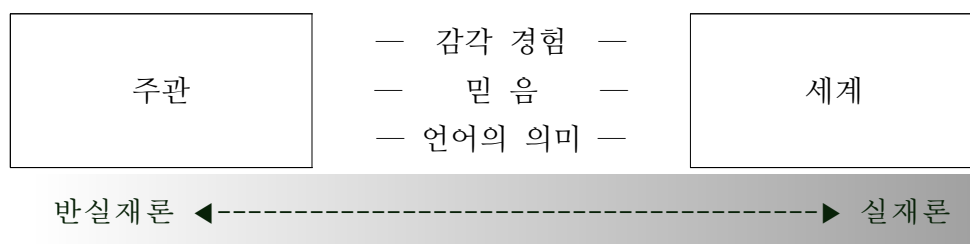
반면 배식한(2009)은 실재론과 반실재론을 기본적으로 이항적으로 파악

18) 배식한 (2009), p.7.

하고 있지만, 주관과 세계라는 대립 구도에서 그 사이에 감각 경험, 믿음, 언어의 의미라는 매개물을 놓고 서로 양쪽으로 당기려는 “줄다리기”로 이해할 수 있다고 주장한다. 그리고 이 줄다리기에서 실재론은 경험, 믿음, 의미의 주된 목적이 세계의 표상(representation)이라고 주장하고, 반실재론은 표현(expression)이라고 강변한다<sup>19)</sup>고 이해한다.

논자는 배식한이 ‘줄다리기’로 이 논쟁을 바라보는 관점을 차용하여 실재론과 반실재론을 결코 섞일 수 없는 진영의 논리가 아닌 긴밀하고 다층적인 스펙트럼의 논리로 바라보고자 한다. 본고에서 주로 다루게 될 로티와 하버마스가 실재론과 반실재론이라는 두 진영 중에 어느 한 쪽 진영에 고정적으로 소속되어 있다는 인식 하에서는 로티가 과연 반실재론자인지, 하버마스가 과연 실재론자인지에 대한 의문이 생겨날 수밖에 없다. 그러나 실재론과 반실재론의 논쟁을 배식한의 표현과 같이 일종의 ‘줄다리기’로, 논자의 표현과 같이 스펙트럼의 관점으로 이해한다면 실재론과 반실재론이라는 양단을 두고 무수히 많은 스펙트럼이 펼쳐지게 된다. 이러한 아이디어를 그림으로 정리하면 다음과 같다.

<그림2> 실재론과 반실재론의 스펙트럼적 이해



출처: 배식한(2009), 『반실재론을 넘어서서』, 서울대학교출판문화원, p.7.에 있는 도식을 논자가 수정 및 변용하여 재정리함.

19) 앞의 책, p.7.

위와 같은 관점에 따르면 우리는 각자의 상대적인 입장 차이에 따라 학자들의 주장에 대해 실재론적, 반실재론적 성격을 부여할 수 있을 것이다. 이러한 맥락에서 본고에서는 세계에 대한 어떠한 형상도, 보편적인 구원을 담보해줄 어떠한 토대적 기초도 그리지 않을 것을 권하는 로티의 입장을 반실재론적 입장으로, 로티의 인식론을 비판하며 세계에 대한 직관을 가지길 주장하는 하버마스의 입장은 로티에 비해서 실재론적 성향이 강한 것으로 전제하고 논의를 이어나가고자 한다.

## 1. 실재론적 입장: 플라톤의 형이상학적 실재론

실재론의 입장을 대표하는 사상가는 플라톤이다. 플라톤의 실재론은 ‘형이상학적 실재론’으로 정의된다. 퍼트남(Putnam, 1990)의 설명에 따르면, 형이상학적 실재론의 특징은 다음과 같은 세 가지로 요약될 수 있다.

- “1) 세계는 인간의 마음으로부터 독립되어있는 일정하게 고정된 양의 대상들로 이루어져 있다.
- 2) 세계에 대한 참되고 완벽한 기술은 하나뿐이다.
- 3) 참은 말이나 생각을 나타내는 기호와 외적 사물 간에 성립하는 일종의 대응 관계에서 찾아진다.”<sup>20)</sup>

플라톤의 실재론에 관한 모습은 그의 저서인 대화편을 통해 소피스트의 입장과 대비되어 드러나고 있다. 이 중에서 고르기아스와의 대화를 담은

---

20) 퍼트남 (1990), 『이성, 진리, 역사』, 김효명 역, 민음사, p.65., 배식한(2009) p.72. 재인용.

『고르기아스』 편에는 당시에 반실재론적 입장이 이미 등장하여 통용되었음이 잘 드러난다. 『고르기아스』는 소크라테스가 여러 소피스트와 함께 벌인 논쟁 중 특히 ‘수사술’에 관한 논쟁을 주로 다루고 있다. 이전에 쓰인 것으로 추정되는 『프로타고라스』의 큰 주제가 인식론적 상대주의와 윤리적 상대주의에 대한 비판이라면, 『고르기아스』는 “존재론적, 인식론적, 실천론적 회의주의에 근거한 고르기아스의 수사술의 논리적 귀결인 무도덕주의에 대한 비판을 담고 있다고 할 수 있다.”<sup>21)</sup>

소피스트였던 고르기아스는 “비존재 또는 자연에 관하여”라는 이름으로 잘 알려진 자신의 글에서 다음 세 가지 명제를 통하여 실재론에 대한 회의적 입장을 견지한다.<sup>22)</sup>

- 1) 아무것도 존재하지 않는다.
- 2) 설령 존재가 있어도, 그것을 인식할 수 없다.
- 3) 존재를 인식할 수 있다 해도, 그것을 설명할 수(전할 수) 없다.<sup>23)</sup>

김상돈(2013)은 고르기아스의 이 세 가지 명제를 반실재론, 비인지주의, 외재주의의 세 가지 맥락에서 해석한다.<sup>24)</sup> 조금 더 교과서적인 해석에 따르더라도, 고르기아스가 최소한 진리에 대한 불가지론을 주장하고 있다는 점에서 진리에 대한 반실재론적인 관점은 이미 플라톤이 살았던 시절부터 철학자들에게 이야기되어오던 견해로 볼 수 있다.

이러한 반실재론적 주장에 대한 맞서기 위한 플라톤의 방법은 인간의 인

---

21) 김상돈 (2013), 「고르기아스의 메타윤리학적 해석」, 『윤리연구』 제 3권, 한국윤리학회, p.124.

22) 고르기아스의 해당 글의 원문은 전해지지 않으며, 그리스의 회의론자였던 엠피리쿠스의 저작에서 간접적으로 인용된 것을 찾아볼 수 있다.

23) 엠피리쿠스 (1935), *Against Logicians*, Bury R. G. (trans.), Harvard University Press, p.36.

24) 자세한 내용은 김상돈 (2013), p.127 참조.

식과 관련 없이 독자적으로 돌아가는 대상의 세계가 있음을 주장하는 것이었다. 플라톤은 통상적인 우리의 감각과 상식으로는 볼 수 없는 것들의 존재가 실재한다고 주장한다. 이 실재가 바로 이데아, 즉 형상이다. 플라톤은 이데아에 대한 자신의 생각을 동굴의 비유를 통해 제시하는데, 이 비유는 『국가』 7권에서 자세히 등장한다.

“다음과 같이 상상해보게. 여기 지하 동굴이 하나 있고 그 안에 사람들이 살고 있다고 생각해보게. …… 그들은 어릴 때부터 다리와 목이 쇠사슬에 묶여 있었기에 언제나 같은 곳에 머물러 있으며, 쇠사슬 때문에 고개를 돌릴 수 없어 앞쪽밖에 볼 수 없네. …… 자네는 그런 처지에 놓인 사람들이 자신들에 관해서건, 남들에 관해서건 불빛에 의해 맞은편 동굴 벽면에 투영된 그림자들 외에 무엇을 보았을 것이라고 생각하는가?(플라톤)”

“그들이 평생동안 고개를 돌릴 수 없게 되어 있다면 어떻게 다른 것을 볼 수 있겠어요?(글라우콘)”

“그런데 만약 그들이 말을 주고 받을 수 있다면, 그들은 자기들이 본 그림자들이 실재라고 믿지 않을까?(플라톤)”<sup>25)</sup>(국가 514a-515b)

이 비유에 따르면 일상적 세계를 살아가는 우리는 플라톤이 말하는 동굴에 갇힌 죄수와도 같다. 죄수들은 동굴 바깥의 진짜 세계를 알지 못한 채, 자신이 보는 그림자를 진짜 세계라고 믿고 있다. 죄수들은 언제나 같은 곳에 머무르도록 쇠사슬로 결박되어 있는데, 이는 참된 실재에 대해 인식하지 못하게 하는 인간의 감각 기관, 육체에 대한 제약으로 해석될 수 있다. 플라톤은 현실의 인식적 한계를 극복하고 동굴 바깥으로 나가 참된 실재

---

25) 플라톤 (2013), pp.384-385.

를 보아야한다고 주장한다. 동굴 바깥의 세상이 진짜 세계이며 동굴 안의 그림자는 진짜 세계의 모방에 불과하다는 플라톤의 비유를 받아들인다면, 모든 현상은 ‘더 작은 실재’와 ‘더 큰 실재’로 실재성의 정도를 나눌 수 있게 된다. 여기에서 인간의 역할은 ‘덜 실재’하는 것으로부터 벗어나서 ‘더 실재’하는 것을 보는 것이다. 플라톤은 나아가 실재 중에서도 최상의 실재인 선의 이데아를 보기 위해 노력할 것을 당부한다.

“여보게 글라우콘, 이제 이 비유 전체를 앞서 말한 것과 결부시켜보게. 시각을 통해서 드러나는 세계를 감옥의 거처에 비기고, 그 안의 불빛은 태양의 힘에 비겨보라는 말일세. 그리고 위쪽으로 올라가서 위쪽에 있는 사물들을 관찰하는 것은 지성에 의해 알 수 있는 세계로 혼이 비약하는 것에 견주게. …… 아무튼 내 의견은 지성에 의해 알 수 있는 세계에서도 선의 이데아는 마지막으로, 또한 노력을 해야만 겨우 볼 수 있다는 것이네. 그러나 일단 본 이상에는, 그것이 모든 사람을 위해 온갖 올바른 것과 아름다운 것의 원인이 되며, 가시적인 세계에서는 빛과 빛의 주인을 낳고 지성에 의해 알 수 있는 세계에서는 스스로 주인이 되어 진리와 지성을 창조한다는 결론을 내리지 않으면 안 된다는 것이네.”<sup>26)</sup>(국가 517a-517c)

진짜 세계를 볼 수 있는 이유는 빛, 즉 태양이 있기 때문이다. 플라톤의 비유에 따르면 태양은 이데아 중에서도 최고의 이데아에 해당한다. 플라톤에 의하면 이 태양은 우리의 감각이 아닌 오직 지성(nous)에 의해서야만 파악될 수 있다. 그의 주장에 따르면 진리는 이미 우리의 인식 외부에 실재하고, 우리가 실재와 더욱 가까워진다는 것은 곧 우리가 더욱 진리에 가까워진다는 것을 의미한다. 따라서 우리는 감각이 아닌 지성을 사용하여

---

26) 앞의 책, p.386.

우리 외부에 놓인 진리를 ‘발견’ 해야 한다. 나아가 인간에게는 참된 진리를 찾을 능력이 반드시 존재해야 한다.

플라톤은 동굴의 비유 이후 인식의 수준을 선분을 통한 비유로 설명한다. 『국가』의 509d-511e에 걸쳐 등장하는 선분의 비유는 우리의 인식 대상을 감각을 통해 알 수 있는 대상(horaton)과 지성에 의한 앎의 대상(noeton)으로 나누어서 설명하고 있다. 그리고 각각의 인식 대상을 다시 두 가지 수준으로 나누어 구분하고 있다. 우선 감각을 통해 알 수 있는 대상을 인식하는 수준은 상상(eikasia)과 확신(pistis)으로, 이들은 실물에 대한 감각을 통해 획득되는 믿음에 해당한다. 지성에 의해 알 수 있는 대상을 인식하는 수준 역시 각각 추론적 사고(dianoia), 지성에 의한 앎(noēsis)으로 나누어진다. 이러한 플라톤의 비유를 도표로 나타내면 다음과 같다.

<표1> 『국가』에 나타난 선분의 비유

가시계 (horaton)		믿음의 세계		가시계 (noēton)	
상상 (eikasia)	확신 (pistis)	상상 (eikasia)	확신 (pistis)	추론적 사고 (dianoia)	지성적 앎 (noēsis)
영상들 (eikōn)	동식물, 인공물	영상들 (eikōn)	동식물, 인공물	L2의 것들을 영상으로 다룸	형상들 자체를 다룸
L1	L2	L1	L2	L3	L4

※ (L1+L2:L3+L4)=(L1:L2)=(L3:L4) (509d)

출처: 강성훈(2008), 「플라톤의 ‘국가’에서 선분 비유와 동굴 비유」, 『철학사상』 제 27권, 서울대학교 철학사상연구소, p.196.

플라톤이 진리를 찾을 수 있는 인간의 능력으로 진리의 빛을 인식할 수 있는 지성(nous)을 말한 이래로, 후대의 철학자들은 자신의 작업이자 소명

을 지성을 통해 ‘실재하는 진리’를 찾는 일로 삼게 되었다. 특히 그리스도교 사상의 영향으로 진리를 신의 이름으로 대체하게 되면서, 진리의 실재는 증거가 필요 없는 공고한 전제로 자리 잡게 되었다. 근대에 이르기까지 철학자들의 과제는 자명한 진리의 실재성을 의심하는 것이 아니었다. 실재하는 세계는 자명한 공리(公理)의 영역이었고, 인간의 역할은 그 실재하는 진리를 찾기 위해 이성을 사용하여 의심하는 것이 되었다. 그 대표적인 예가 바로 데카르트이다.

“모든 것을 의심하고자 하는 사람은 결코 의심에 이르지도 못할 것이다. 의심하기 놀이 자체는 이미 확실성을 전제하고 있다”는 비트겐슈타인의 말처럼, 데카르트의 방법론적 회의 역시 세계의 실재에 대한 강력한 확실성에서 촉발된 작업이었다.<sup>27)</sup> 데카르트는 자명한 진리를 찾기 위해 사용되는 인간의 이성을 ‘자연의 빛(luminière naturelle)’ 혹은 ‘양식(bon sens)’이라고 명시하였다.

“각각의 문제마다 의심스럽고 잘못하기 쉬운 점들을 특히 반성하면서, 전부터 내 정신 속에 스며들어 있던 오류를 모두 차츰 뿌리 뽑았다. 그렇다고 내가 의심하기 위해 의심하고 우유부단한 태도를 취하는 회의론자를 흉내낸 것은 아니었다. 이와 반대로 내 모든 계획은 내 스스로 확신하고, 무른 흙이나 모래를 젖혀 두고 바위나 찰흙을 발견하자는 것이었다.”<sup>28)</sup>

플라톤이 진리와 관련하여 남긴 두 가지 강력한 패러다임—인간의 고유 능력인 이성을 통해 실재하는 진리를 찾아낼 수 있다는 이성의 패러다임과 한 주장이 객관적으로 참이려면 그 주장이 “대응하는” 대상들이 있

---

27) 하버마스 (2008), p.305.

28) 데카르트 (2019), 『방법서설』, 이현복 역, 문예출판사, p.180.

어야 한다는 대응적 진리의 패러다임—은 데카르트 이후에도 여전히 주류 철학의 계보를 잇고 있었다.

## 2. 반실재론적 입장: 로티의 반표상주의

플라톤적 패러다임은 17~18세기 서구의 계몽주의는 지나오면서 더욱 공고화되었다. 이 시기 계몽주의의 특징은 플라톤적 패러다임을 동인으로 삼아 펼쳐 나간 이성과 진리에 대한 무한한 신뢰로 요약될 수 있다. 우선 이 시기에는 플라톤이 소수의 탁월한 철학자만이 가질 수 있는 기능이라고 생각했던 이성이 인간이라면 누구나 가지고 있는 보편적인 능력으로 확장되었다.

“양식(bon sens)은 이 세상에서 가장 공평하게 분배되어 있는 것이다. 왜냐하면 사람들은 누구나 그것을 충분히 가지고 있다고 생각하고 있으며, 다른 모든 것에 있어서는 좀처럼 만족하지 않는 사람도 그것만큼은 자신이 갖고 있는 것보다 더 바라지 않기 때문이다. 이 점에 있어 모든 사람의 생각이 잘못되었다고 볼 수 없다. 오히려 이는 잘 판단하고, 참된 것을 거짓된 것에서 구별하는 능력, 즉 일반적으로 양식 혹은 이성으로 불리는 능력이 모든 사람에게 천부적으로 동등하다는 사실을 보여주는 셈이다.”<sup>29)</sup>

이처럼 이성이 인간이라면 누구나 사용할 수 있는 기능이라는 인식이 보편화 되면서, 이성을 계발하여 이전의 미성숙한 상태에서 벗어나야 한다는 기치는 계몽주의의 커다란 구호가 되었다. 그리고 이 이성의 계발을 위해서는 필수적으로 시민의 자유가 보장되어야 한다는 진일보한 정치사상이

---

29) 앞의 책, p.146.

등장하기 시작했다. 계몽주의자들이 시민의 자유가 보장되는 정치체제를 강조한 이유는, 그 체제하에서만 보다 더 나은 상태를 향한 이성의 공적 사용이 자유롭게 이루어질 수 있기 때문이었다.

“실제로 민중에게 자유만 허용된다면 계몽은 거의 확실히 이루어질 수 있다. …… 이런 계몽을 위해서는 자유 이외의 다른 어떤 것도 필요하지 않다. 그리고 그것은 자유라고 이름할 수 있는 것 중에서도 가장 해가 없는 자유, 즉 모든 국면에서의 그의 이성을 공적으로 사용할 수 있는 자유이다. …… : 이성의 공적인 사용은 언제나 자유롭게 않으면 안 된다. 이 이성의 공적인 사용만이 인류에게 계몽을 가져올 수 있다.”<sup>30)</sup>

칸트는 이성의 공적 사용에 대해 언급하면서, 조세 납부의 예를 든다. 시민은 자신에게 맡겨진 시민적 지위에 따라 조세 납부의 의무를 진다. 그리고 일반적으로 납세의무는 수동적으로 시민이 받아들여야 할 복종의 영역이다. 하지만 복종의 의무를 가진 시민 중 하나가, 시민이 아닌 하나의 지식인으로서 대중 앞에 서서 과세의 부당함에 대해 자신의 생각을 발표한다면, 다시 말해 이성을 지닌 사람으로서 이성을 지닌 대중 앞에서 이성에 호소하여 문제를 제기한다면, 그것은 자신의 이성을 비판적이고도 공적으로 사용한 것으로서 시민으로서의 그의 조세납부 의무와 결코 반하는 행위가 아니라는 것이다. 요컨대 모두에게 보편적인 이성을 자유롭게 사용하게 함으로써 누구나 현재의 상태를 비판하고 더 나은 세계를 만드는 것이 바로 계몽이라는 것이다. 그런 의미에서 칸트는 “다른 사람의 지도 없이도 지성을 사용할 수 있는 용기”를 가지고 공적 이성을 발휘하라는 의미에서 “과감히 알려고 하라!(Sapere aude)”<sup>31)</sup>라는 계몽의 표어를 제시한

30) 칸트 (2009), 『칸트의 역사철학』, 이한구 편역, 서광사, pp.15-16.

31) 위의 책, p.13.

다.

근대 계몽주의와 만나면서부터 썩트게 된 인간 이성에 대한 신봉은 같은 시기 맞물려 일어난 과학혁명이라는 자연과학상의 대 발견과 함께 더더욱 퍼져나갔다. 뉴턴 물리학으로 대변되는 근대의 과학혁명은 인간의 이성과 경험 관찰을 통해 인간을 둘러싼 자연 혹은 세계라는 실재를 더욱 잘 발견하고 설명할 수 있다는 대응으로서의 진리관을 전제하고 있었을 뿐만 아니라, 인간 이성을 통해 무한한 진보와 발전이 가능할 것으로 기대하는 대한 낙관론적인 시각을 확장시키는데 큰 영향을 끼치게 되었다.

그러나 20세기를 지나면서, 서구사회 내부에서는 인간의 이성 능력과 이성을 통해 발견 가능한 보편적 진리가 실재한다는 플라톤적 패러다임에 대한 비판이 제기된다. 이 비판은 서구가 추구했던 낙관적인 ‘계몽의 기획’이 과연 성공했는지에 대한 성찰, 그리고 서구가 보편적 진리라고 추앙하던 근대성이 과연 실질적으로 보편적인 사회의 원리가 될 수 있는지에 대한 현실적인 의문에서부터 시작되었다.

특히 철학계에서 기존의 패러다임에 대해 회의적 목소리가 등장한 데는 제2차 세계대전이라는 비극이 큰 영향을 끼쳤다. “아우슈비츠 이후에 서정시는 가능한가”라고 물었던 아도르노의 짧은 물음은 그간 인류가 자신 만만하게 쌓아 올리던 이성과 진리라는 두 상아탑이 얼마나 허무한 것이었는지에 대한 좌절을 잘 보여주었다. 인간이 확신해마지않던 근대적 이성은 제국주의적 욕망을 전혀 규제하지 못했으며, 오히려 인간의 추악한 목적을 효율적으로 수행하기 위한 도구로 전략해버렸다. 칸트가 그토록 강조하던 비판적이고 공적인 이성의 사용은 그 이름이 무색할 정도로 실제적 힘이 없었다. 현대의 철학은 이성에 대한 회의로부터 싹텄고, 무너진 플라톤의 권위를 다른 방식으로 바로세우든가 전적으로 거부해야만 하는 기로에 놓이게 되었다.

이러한 상황에서 상당수의 철학자들이 후자의 길을 선택했다. 전쟁의 상흔과 홀로코스트라는 경험에 이어서 후기산업사회의 각종 폐해가 질어지게 되면서, 1960년대에는 진보주의적이고 낙관주의적인 근대 이성을 본격적으로 비판하는 비판철학과 포스트모더니즘이 대두되었다. 이들은 다양한 작업을 통해 근대성을 대표한다고 믿어졌던 ‘합리성’의 실체를 다각도로 분석했다. 이러한 시도에서 한발 더 나아가 ‘합리성’을 통해 찾을 수 있는 ‘실재’라는 것이 정말로 존재하는지에 대한 의문으로부터 시작하여 인식과 존재에 대한 새로운 이해를 도모하려는 관점이 등장한다. 그러한 일련의 시도를 감행했던 자들 중 하나가 반실재론자이자 신(新)실용주의자로 알려진 리처드 로티이다.

## 1) 로티의 반실재론과 신실용주의

### (1) 플라톤적 실재론과의 결별

로티는 “트로츠키와 야생란”이라는 자전적 에세이를 통해 자신이 트로츠키주의자였던 부모의 영향으로 인해 사회정의를 목표로 함과 동시에 야생란 연구에 심취하던 사적인 취향을 가졌었노라고 고백한다.<sup>32)</sup> 철학박사 과정을 밟을 때까지도 로티는 플라톤과 아리스토텔레스, 그리고 토마스 아퀴나스에 열광하며 ‘실재’와의 접촉을 논증적으로, 특히 분석철학적 방법론을 통해 증명할 수 있을 것이라 생각했다. 그러나 이를 증명하기 위해

---

32) “트로츠키주의란 사회주의 이론 중 트로츠키의 사상과 이론에 근거한 혁명이론이다. 로티의 에세이에서 ‘트로츠키’는 사회정의를, 그리고 ‘야생란’은 사적인 취미를 상징한다. 노동운동가이자 저널리스트였던 그의 부모는 로티에게 약자를 위한 실천이 얼마나 중요한 것인지 일깨워주었다. 다른 한편으로 로티는 타자와 공유할 수 없는 자기 자신만의 사적인 관심이 자신의 삶을 충만하게 만든다고 생각했다. 자기 자신의 사적인 삶을 완성하기 위한 노력과 타자의 삶에 대한 책임과 의무를 다한다는 실천의 문제가 일치할 수 있다면 가장 바람직할 것이다. 로티는 자신이 철학을 공부함으로써 그 두 가지를 한꺼번에 해낼 수 있으리라고 생각했다.” 이상 이유선(2016), 「리처드 로티, 우연성·아이러니·연대성」, 아카넷, p.vii. 인용.

로티가 시도했던 여러 방법들은 거듭 실패했고, 그는 철학의 전반에 대한 깊은 회의에 빠지게 된다.

로티는 이후 40년 동안 철학의 쓸모에 관해 일관성 있고 설득력 있는 방법을 찾기 위해 노력했는데, 그의 사고의 큰 전환점이 된 것은 헤겔 철학과의 만남이었다. 특히 로티는 헤겔의 『정신현상학』을 읽으면서 헤겔을 통해 다음과 같은 이해를 얻었다고 고백한다.

“나의 출발점은 헤겔의 『정신현상학』을 발견하면서부터였다. 나는 이 책을 다음과 같이 이해했다. 철학이 단지 직전 세대 철학자를 재서술 (re-describing)해서 넘어서는 것에 지나지 않는다고 하더라도, ‘이성의 교지 (cunning of reason)’는 이런 종류의 경쟁도 사용할 수 있어야 한다고.”<sup>33)</sup>

이 대목에서 로티는 헤겔의 역사철학적 개념인 ‘이성의 교지’를 창조적으로 재해석함으로써 철학과 철학자의 역할에 대한 영감을 얻는다. 로티는 이성이 바로 직전 세대 철학자의 서술을 재서술하여 뛰어넘으려고 하는 일종의 경쟁 과정에서 사용될 수 있다고 생각했다. 결국 그가 헤겔로부터 찾을 수 있었던 철학의 쓸모는, 철학이 더 자유롭고, 더 낮고, 더 정의로운 사회를 위한 구조의 틀을 짜는데 사용될 수 있다는 점이었다. 로티는 이것이야말로 헤겔이 말한 “자신들의 시대를 당대의 사고 속에서 포착하는 것”<sup>34)</sup>로서의 철학의 역할이라고 생각했다. 그러한 점에서 로티는 자신이 바로 헤겔을 통해서 “증명 가능한 지식”에서 “실용적 희망”으로 그 역할을 바꾼 철학을 시작하게 되었다고 이야기한다.<sup>35)</sup>

33) 로티 (1999), *Trotsky and the Wild Orchids*, in *Philosophy and Social Hope*, Penguin, p.11.

34) 헤겔 (2003), *Philosophy of Right*, H. B. Nisbet(trans.), Cambridge University Press, p.21.

35) 한편 로티는 헤겔이 실용주의에 미친 영향에 대해 다음과 같이 언급하고 있다. “자신들의 시대를 사상 속에 포착하는 것이 최대 희망인 사람들 ……의 삶은 그 배후에 항구적인 어떤 것도 남기지 않기 때문에, 플라톤주의자나 실증주의자에게 그것은 살 만한 가치가 없는 것으로 보인다.”

철학의 역할에서 시대를 초월한 보편성을 정초하는 일을 지워버린 로티는 자신의 재능—로티는 실재론에 대한 증명 시도 과정에서 분석철학을 깊이 있게 공부하였기에 분석철학적 방법에 입각한 사유에 익숙했으며, 자신이 인접한 지적 영역을 재서술함으로써 더 많은 의문을 제기하는데 능력이 있음을 깨달았다.—을 이용하여 이전 세대 철학자의 논의를 재서술하는 일을 실천하게 되었다.<sup>36)</sup> 그리고 그는 이러한 작업을 통해 이루어야 하는 것은 최후의 진리를 찾으려는 것이 아니라 우리가 사회의 실천적인 문제에 직면하여 그저 “더 낮게 대처하는” 태도를 가는 것으로 충분하다고 생각한다.

하버마스의 표현에 의하면, 로티는 일상적 현실의 배후에는 어떠한 실재가 감추어져 있지 않으며, “실천이 어떠한 구원의 전망도 허용하지 않는다”는 통찰을 통해 스스로를 “플라톤적 병마”로부터 치유하게 된다.<sup>37)</sup> 이러한 점에서 하버마스는 로티가 언어철학적 전회를 통해 인식에 대한 “반실재론적 이해”<sup>38)</sup>를 얻어냈다고 진단한다. 하버마스는 로티가 인식에 대한 스스로의 이해를 어떻게 설명하고 있는지를 아래와 같은 인용구를 통해 보이고 있다.

“인식을 자연을 모사하려는 노력이 아니라 대화 실천과 사회적 교류에 의

---

다. 반면에 실증주의자와 플라톤주의자는 참된 명제들, 단 한번 만에 참된 것이라고 밝혀진 명제들을 인류의 모든 세대를 위한 유산으로 남기길 바란다. 그와 같은 불멸의 진리로 상정된 것을 표현하는 어휘도 이내 죽게 마련이라는 점을 강조하는 역사주의에 의해 야기된 두려움과 불신 때문에 철학자들에게 헤겔은 진절머리 나는 사람이 된다.(확실히 헤겔 자신은 철학적이던 순간이 있었다. 그러나 그가 제안했던 합리성의 시대화는 실용주의자가 철학의 불신에 이르게 된 단계 중 가장 중요한 단계였다.)” 이상 로티(1996b), 『실용주의의 결과』, 김동식 역, 민음사, pp.70-71. 인용.

36) 로티 (1999), pp.10-11.

37) 하버마스 (2008), pp.288. 여기서 논자가 인용하고 있는 부분의 방점은 구원에 있다. 실천을 통해서 어떠한 구원적 전망을 얻으려는 것을 거부한다는 의미는 실천을 거부한다는 것이 아니라, 실천의 목표로 ‘구원’, 다시 말해 초월적인 어떤 것을 상정하고 있는 것에 대한 거부임을 명확히 밝힌다.

38) 하버마스 (2008), p.299.

존적인 것으로 고찰하게 됨으로써, 가능한 모든 사회적 실천형식에 대한 비판을 수행하는 더 이상의 어떠한 메타적 실천(Metapraxis)의 가능성도 기대하지 않게 되기를 바란다.”<sup>39)</sup>

배식한(2009) 역시 로티를 반실재론자로 이해하고 있다. 로티의 상황 인식은 세계와 믿음의 완전한 단절을 촉구하고 있기 때문이다.<sup>40)</sup>

“로티에 따르면 언어는 실재를 표상하지 않는다. 우리가 언어를 통해 바라보는 세계는 외부 세계를 표상한 것이 아니라, 특정 어휘의 사용에 의해 창조된 것이다. 이를테면 밤하늘에 빛나는 점들을 올려다보면서 우리는 고대인, 중세인들보다 훨씬 더 넓고, 광활하고, 복잡한 우주를 그리고 있다. …… 하지만 이것이 끝이 아니다. 로티는 세계의 소멸에서 그치지 않는다. 아직 소멸되어야 할 것이 더 남아있다. 그것은 바로 믿음, 이해, 생각의 주체라고 생각되고 있는 ‘나’이다. …… 누가 또는 무엇이 생각하는지 우리는 말할 수 없다.”<sup>41)</sup>

우리는 앞서 플라톤 이래로 실재론의 진영에서 진리를 세상의 대응이라고 생각해왔음을 살펴보았다. 로티는 19세기 이후의 철학사를 정리하면서 초월주의와 실증주의라는 마치 대립되는 것처럼 보이는 두 진영의 철학이 여전히 표상적 진리의 끈을 놓지 못하고 있음을 포착해낸다. 플라톤, 칸트, 헤겔로 이어지는 초월주의자들은 당시 위세를 떨치던 자연과학적 지식 너

---

39) 로티 (1981), *Der Spiegel der Natur*, p.191., 하버마스(2008) p.299. 재인용.

40) 배식한 (2009), p.62.

41) 배식한 (2009), pp.63-64. 위 인용문에서도 알 수 있듯이, 로티는 주관과 세계의 줄다리기에 있어서 일차적으로는 세계를 제거함으로써 반실재론적 입장으로 기울고, 나아가 인식의 주관까지 제거해버림으로써 실재론과 반실재론의 구도 자체를 탈피하고자 한다. 로티의 이러한 작업이 가지는 방향성에 근거하여 본고에서 로티를 플라톤과 선명히 대비되는 반실재론적 성격을 가진 입장으로 규정하였다.

머에 더 밝혀낼 진리가 있다고 주장했다. 흄스나 마르크스 등의 경험주의 진영에서는 자연과학적 지식이 곧 진리라고 생각했다. 그러나 로티가 보기에 이 두 진영은 모두 외부의 절대적인 진리를 상정하고 있다는 점에서 공통점이 있었다. 심지어 로티는 이 두 진영을 모두 비판하며 등장한 니체와 같은 회의주의자들의 철학 역시 결국엔 ‘위버멘쉬(Übermensch)’와 같은 이상적 인간상을 제시함으로써 “진리”의 뒷에 걸려들고 말았다고 평가한다. 왜냐하면 특권적인 진리를 상정하는 다른 철학자들과 마찬가지로 니체 역시 끝내는 자신의 최종적 종착단계이자 구원의 상으로 ‘위버멘쉬’를 상정하고 그에게 초인적인 관점을 부여함으로써 의심을 종결해 버렸기 때문이다.<sup>42)</sup>

진리와의 대응을 추구하려는 움직임은 한때 로티가 몸담았던 분석철학의 영역에서도 마찬가지였다. 20세기 분석철학자들은 인식, 혹은 우리의 언어가 굴곡 없는 거울이 되어 실재를 더욱 잘 반영하면 반영할수록 어떤 실재가 정확히 표상될 수 있으리라는 가정에 기초하고 있었다. 초기 비트겐슈타인(Wittgenstein)은 언어와 언어가 나타내는 것 사이에 대응 관계가 성립된다는, 이른바 언어는 세계의 그림이라는, 전제하에 세계의 사실을 원자사실(Sachverhalt, 실태)로, 언어의 문장을 요소문장(Elementarsatz, 기본문장)으로 환원시킨다. 그는 문장을 이루는 기본 성분인 이름이 어떤 대상을 지시하며, 그 이름들이 그 문장 속에서 어떤 식으로 결합 되어 있느냐에 따라 문장은 외부 실재를 잘 표상하는 참된 명제가 되기도, 그렇지 못한 거짓 명제가 되기도 된다고 주장했다. 따라서 비트겐슈타인의 작업은 실태의 구조와 배열을 그대로 반영할 수 있는 요소문장의 기호법을 찾아

42) 최은광 (2012), 「로티의 유연적 진리관과 철학관 비판」, 『철학사상』 제 44권, 서울대학교 철학사상연구소. p.290.

한편 이러한 맥락에서 로티는 자신의 사상에 큰 영향력을 미친 듀이의 도구주의 역시 실재를 벗어나는 것에 실패했다며 비판한다. 듀이 역시 ‘보장된 언명 가능성’을 마치 ‘실재’나 구원과 마찬가지로 사용하고자 했기 때문이다. 자세한 내용은 로티(1996b) 『실용주의의 결과』, 김동식 (2002), 『프레그머티즘』 참조. ‘보장된 언명 가능성’의 의미는 후술할 본장 (2)절 참고.

내는 것이었다. 이 작업이 성공하여 얻게 되는 “완전히 분석된 문장”을 통해 우리는 세계에 대한 완전한 논리적 그림을 얻게 되는 것이다.<sup>43)</sup> 때문에 비트겐슈타인의 초기 목표는 각 문장의 진리치가 그 문장의 부분들의 지시관계 투영 규칙에 의해 어떤 식으로 결정되는가를 보여주는 정교화된 이론을 확립시키는 것이었다.

로티 역시 실재론에 대한 강한 확신을 가지고 있던 학문의 초창기에 이러한 분석철학적 작업에 몰두하였다. 그러나 분석철학 역시 로티가 얻고자 하는 진리에 대한 답을 줄 수 없었다. 결국 로티는 철학을 통해서 진리를 규명할 수 있다는 것은 오래도록 자행되어온 거짓에 불과하다는 결론을 내린다. 로티가 보기에 이제껏 지속된 철학자들의 시도는 애초에 모두 진리라는 잘못된 전제에 근거해 있었기에 결코 성공할 수 없었던 것이다.

“세계와 마찬가지로 진리가 저 바깥에 존재한다는 제안은, 세계란 것을 그 자신의 언어를 지닌 어떤 존재에 의한 피조물로 보았던 시대의 유산이다. … 그러나 스스로 존재하는 사실이라는 관념에 집착하게 되면, 그렇게 한 사람은 ‘진리’라는 낱말을 대문자화하기 시작하며 그것을 **신**이나 **신의 프로젝트**로서의 세계와 동일하게 취급하기 쉽다. 그렇게 되면 그는 가령 **진리**는 위대하며 승리하리라고 말하게 될 것이다.”<sup>44)</sup>

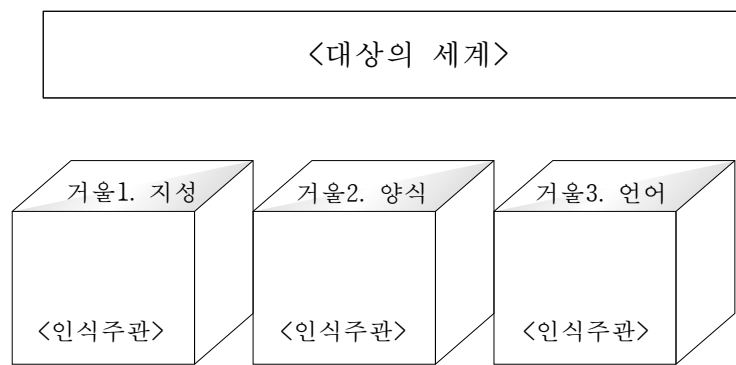
로티는 자신과 분석철학과의 결별을 고한 『철학과 자연의 거울』에서 이와 같은 잘못된 전제의 원흉으로 “거울 이미지”라는 자신만의 표현을 활용한다. 앞서 2장에서 살펴보았듯, 플라톤적 이원론에 의해 영원불변의 진리를 탐구의 목표로 삼아온 형이상학적 철학자들은 인간이 그러한 진리를 발견할 수 있는 능력이나 속성이 존재한다고 전제할 필요가 있었다. 로

43) 배식한 (2009), p.196.

44) 로티 (1996a), p.33. 굵은 강조 표시는 대문자에 대한 번역을 의미함.

티는 그러한 예로 플라톤의 ‘지성(nous)’ , 데카르트의 ‘자연의 빛’ 혹은 ‘양식’ 등을 이야기한다. 로티는 이러한 개념들을 통칭해 “거울 이미지” 라고 부르며 이는 플라톤의 동굴의 비유를 계승하고 있는 잘못된 은유에서 비롯된 오류라고 주장한다.<sup>45)</sup>

<그림3> 거울 이미지의 전개과정



로티에 따르면 그간의 철학은 표상을 위한 도구만을 달리했을 뿐, 거울 이미지라는 잘못된 근본 패러다임에서 벗어나지 못했다. 그러나 로티의 입장에서 진리를 거울처럼 비추는 능력 같은 것은 애초에 존재하지 않는다. 다시 말해 우리는 진리 세계를 표상해낼 수 있는 능력이 없으므로 ‘본질’ 과 ‘현상’ 을 구분하려는 것은 무의미하다. 로티에게 세계는 신념의 인과적인 원인일 수는 있으나, 우리가 가진 신념이 ‘참’ 임을 정당화하는 근거가 되지는 못한다.<sup>46)</sup> 그런데 지금까지의 철학은 표면이 고르지 못한 거울을 고르게 하여 진리를 찾아낼 수 있을 것이라는 생각에서 벗어나지 못했다. 이 지점에서 로티는 실재에 대응하는 표상적 언어를 찾으려는 분석철학의 작업이 얼마나 무의미한지를 지적한다.

45) 이유선 (2016), p.3.

46) 앞의 책, p.7.

로티는 지금까지 철학사에서 주류철학자들이 보여준 태도가 진리에 대한 잘못된 실재론에 근거하여 이성 등의 도구를 통해 진리를 파악할 수 있다고 전제하고, 발견된 진리에 근거하여 인간 사회를 합리적으로 만들 수 있을 것이라고 생각하는 ‘체계적 철학’의 양상을 띠고 있음을 이야기하며, 체계적 철학을 일종의 속박, 즉 “우리가 의지할 어떤 ‘토대’, 즉 벗어나서는 안 되는 반박 불가능한 표상을 발견해내려는 시도에 불과하다.”<sup>47)</sup> 라고 일축한다. 실재론적 입장을 무의미한 토대주의 혹은 기반주의 (foundationalism)로 규정한 로티가 찾은 대안은, 화용론적 전회로 일컬어지는 정당화 개념의 도입이었다.

“진리는 저 바깥에 존재할 수 없다. 즉 인간의 정신과 독립적으로 존재할 수 없다. 왜냐하면 문장들이 저 바깥에 [인간의 정신과는 독립적으로] 존재할 수 없기 때문이다. …… 세계에 대한 서술들만이 참이나 거짓이다. 세계 그 자체, 인간의 서술 활동의 도움을 받지 않는 세계 그 자체는 참이나 거짓일 수가 없다.”<sup>48)</sup>

우리가 참, 혹은 거짓이라고 말하는 것은 세계 자체에 대한 기술(記述)이 아니라 세계에 대한 신념의 기술들이다. 다시 말해 ‘표상’이 아니라 ‘표현’일 뿐이다. 그러한 의미에서 로티는 “세계는 바깥에 있지만 세계에 대한 기술은 저 밖에 있지 않다”고 이야기한다. 우리가 언어가 가지는 표상적 기능을 포기한다면, 오직 언어를 통해 표현하는 것들만이 참과 거짓의 판단대상이 될 뿐이다. 그렇다면 이때 표현되는 기술들의 참과 거짓은 무엇을 기준으로 판단될 수 있을까?

---

47) 로티 (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, p.315.

48) 로티 (1996a), p.32.

## (2) 듀이의 실용주의와 로티의 신실용주의

로티는 이 부분에서 듀이(Dewey)로 대표되는 실용주의의 관점을 차용한다. 듀이는 인간이 환경에 적응해나갈 때 성공적으로 문제해결의 경험이 축적된 것을 학문, 지성이라고 이야기한다. 그는 인간이 자신 앞에 놓인 환경에 적응하며 문제를 해결하고, 그러한 해결 경험이 축적된 것이 믿을 만한 문제 해결방법으로서 진리와 비슷한 역할을 하게 되는 것이라고 생각했다. 따라서 경험을 통한 문제해결이라는 결과가 행위의 진리성을 말해 줄 수 있으며, 그러한 맥락에서 진리는 고정된 것이 아니라고 보았다. 이런 점에서 듀이는 ‘진리’라는 언명이 내포하고 있는 불변성에 대한 오해를 피하고자 이러한 개념을 ‘보장된 언명 가능성’이라고 명명하여 진리를 대체하는 용어로 사용한다.<sup>49)</sup>

이러한 듀이의 생각에 따르면, 한 기술의 참과 거짓을 판단하는 것은 언어가 사용되는 맥락 안에서의 정당화 여부에 달려있게 된다. 요컨대 우리의 언어와 대화는 단지 사용되는 맥락 안에서 정당화될 수 있으면 그만인 것이다. 로티는 듀이와의 만남을 통해 진리에 대한 문제의 돌파구를 찾는다. 이를 바탕으로 그는 언어나 자아에 본질적인 내용이 있다는 본질주의를 거부하며 우리의 언어는 “수많은 작은 우연성의 결과로 형성된”<sup>50)</sup> 우연성의 산물일 뿐이라고 주장한다.

“언어의 역사 그리고 예술과 과학과 도덕적 센스의 역사를 메타포의 역사로 본다는 것은 인간의 정신이나 인간의 언어가 가령 의미를 점점 잘 표현한다거나 사실을 점점 잘 표상할 수 있게 되어 신이나 자연이 계획한 바의 목적에 점점 잘 부합되어 가는 것으로 보는 그림을 포기한다는 뜻이

49) 김동식 (2002), 『프래그머티즘』, 아카넷, p.167.

50) 로티 (1996a), p.51.

다. 일단 언어가 어떤 목적을 가지고 있다는 발상이 사라지면, 언어가 매  
개물이라는 발상도 사라진다.”<sup>51)</sup>

로티의 주장대로 진리가 세계 너머의 어떤 것이 아니라 우리의 언어 사  
용에 의해 전적으로 규정되는 것으로 축소된다면, 문체의 초점은 우리의  
언어가 가지는 성격을 규명하는 것으로 넘어오게 된다. 체계적 철학, 다시  
말해 진리에 대한 실재론적 가정을 옹호했던 플라톤과 같은 학자들은 이  
성과 마찬가지로 언어 역시 “형상에 대한 공통된 출생 이전의 비전을 통  
해 가능하게 되는”<sup>52)</sup> 어떤 것이라고 생각했다. 이성을 의미하는 그리스어  
‘logos’가 ‘말하다’라는 동사의 명사형이라는 점에서도 이성과 언어의  
관계에 대한 플라톤적 사유를 어느 정도 가늠할 수 있다.

그러나 로티에 의하면 우리의 언어는 실재하는 것과의 필연적 관계에 의  
해 만들어진 것이 아니다. 언어는 단지 인간이 환경에 적응하는 과정에서  
우연적으로 만들어진 산물이다. 자아개념 역시 마찬가지다. 언어가 우연적  
산물인 것처럼, 언어로 기술될 수밖에 없는 자아 역시 우연적이다. 따라서  
인간의 어떤 본질이 존재한다고 보는 관점은 낡은 철학의 유산에 불과할  
뿐이다. 이제 철학은 체계적 철학의 모습을 벗어던지고 다른 모습이 되어  
야 한다. 우연적인 우리의 삶에 필요한 것은 플라톤적인 진리(Truth)가 아  
니라 일상적인 삶에서의 작은 진리들(true)일 뿐이다. 그리고 이 작은 진리  
들은 언제나 언어가 사용되는 재서술적 맥락 안에서 얼마든지 정당화되고  
변화하는 것이다. 이러한 점에서 로티의 입장은 다음과 같이 요약될 수 있  
다. “세계는 말하지 않는다. 오직 우리가 말할 뿐이다.”<sup>53)</sup>

---

51) 앞의 책.

52) 앞의 책, p.11.

53) 앞의 책, p.34.

## 2) 로티의 자유주의 아이러니스트와 연대성

기존의 철학이 보여주는 체계적 철학에 대한 대안으로 로티가 추구하는 것은 ‘교화적 철학’이다. 교화적 철학자들은 앞서 로티가 비판한 체계적 철학자들과는 달리 객관적 진리를 발견하는 것이 아니라 동료들과 대화를 지속하는 일을 통해 대화의 지속 자체를 철학의 목표로 삼는다. 로티는 지식인들이 지혜의 활용 영역을 진리탐구에서 문제해결로 전환하는 순간 우리는 ‘구원적 진리’를 추구하는 철학적 문화에서 벗어나 ‘문학적 문화’의 지식인으로 변모될 수 있다고 생각한다. 이는 곧 철학의 문학화 내지는 시화(詩化)된 철학으로 명명될 수 있다. 이러한 로티의 처방 속에서 문학적 지식인들은 더 이상 자신의 이론을 체계적인 무엇인가로 통합하려는 시도를 하지 않는다.

문학적 지식인은 그 대신 우리의 삶에 대한 새로운 서술을 통해 기존의 상식으로는 보이지 않았던 가능성을 보고, 우리의 삶에서 훨씬 좋은 대안에 대한 구체적인 대안을 마련하는 실용주의적 전략을 취한다. 문화적 지식인들이 실용주의적 전략을 구사하는 사회의 모습은 기존의 언어, 문제시된 상황, 제시된 대안 이 세 가지가 적절하게 균형을 이루는 선을 찾아 그 상황에서 문제를 가장 잘 해결할 수 있는 선택을 하는 사회이다.<sup>54)</sup> 이 일련의 문제해결 과정에서 보다 나은 선택을 위해 필수적으로 요청되는 것은 오직 대화의 지속뿐이다. 로티는 이 실용주의적인 대화의 과정에 참여하는 문학적 문화의 지식인을 ‘아이러니스트’라고 불렀으며, 교화적 대화를 통해 이루어지는 강제되지 않은 합의를 ‘연대성(solidarity)’이라고 일컫는다.

---

54) 김광현 (1995), p.43.

## (1) 아이러니스트

로티가 정의하는 아이러니스트는 자신의 언어사용에 대한 근본적 의심을 가진 자면서 현재 어휘로 구성된 논변은 그러한 회의를 해소할 수 없음을 알고 있는 자이다. 그리고 자신의 어휘가 타인의 어휘사용보다 더욱 실재에 근접해있지 않다는 사실 역시 깨닫고 있는 자이다. 이들은 자신의 주장을 굳이 정당화 하지 않으며, 정당화 할 필요도 없다고 생각한다. 아이러니스트는 자신의 최종 어휘(final vocabulary)로 묘사된 세계도 다른 사람의 재서술로 언제든지 대체될 수 있음을 잘 알고 있으며, 때문에 “진리는 발견되는 것이 아니라 만들어지는 것이며, 언어적 개체들, 즉 문장들의 속성” 일 뿐이라고 생각한다.<sup>55)</sup>

로티는 자신이 이야기하는 아이러니스트의 조건을 다음과 같이 세 가지 조건으로 나누어 상술한다.

- “(1) 그는 다른 어휘들에 의해서, 즉 자신이 마주친 사람이나 책을 통해 마지막이라고 간주되는 어휘들에 의해 각인되어 왔기 때문에, 자신이 현재 사용하는 최종 어휘<sup>56)</sup>에 대해 근본적이고도 지속적인 의심을 갖는다.
- (2) 그는 자신의 현재 어휘로 구성된 논변은 이와 같은 의심을 떠맡을 수도, 해소할 수도 없다는 점을 깨닫고 있다.
- (3) 자신의 상황에 대해 철학함에서, 그는 자신의 어휘가 다른 것들보다 실재에 더 가깝다고, 달리 말해서 그것이 자기 자신이 아닌 어떤 파워와 접촉하고 있다고 생각하지 않는다.”<sup>57)</sup>

55) 김경만 (2015), 『진리와 문화변동의 정치학: 하버마스와 로티의 논쟁』, 아카넷, p.146.

56) 로티의 독특한 용어인 ‘최종 어휘(final vocabulary)’란 자신의 삶을 최종적으로 완성하고자 하는 아이러니스트가 만드는 자기만의 낱말을 의미한다.

57) 로티 (1996a), p.146.

로티가 보기에 이들 아이러니스트는 “어휘들 간의 선택이란, 중립적이며 보편적인 메타-어휘의 테두리 내에서 이루어지지도 않으며 현상에서 실제로 가려는 투쟁적인 노력에 의해서도 이루어지지 않고, 오히려 낡은 것과 결별하고 새로운 것과 놀이함으로써 이루어진다고 본다.”<sup>58)</sup>

이러한 아이러니스트들이 아이러니한 이유는 “어떤 것이라도 재서술을 통해 좋게도 나쁘게도 보이도록 만들어질 수 있다는 깨달음과, 최종 어휘들 사이에 선택의 기준을 만들려 하는 시도를 포기” 한 이들은 항상 자기 자신이 우연성과 덧없다는 점을 알기 때문에, “자기 자신을 결코 진지하게 간주할 수 없다”는 아이러니를 느끼기 때문이다.<sup>59)</sup> 그런데 이와 동시에 아이러니스트들은 자신의 최종 어휘에 대한 시도를 포기하지 않는다는 점에서 진정으로 아이러니한 자들이 된다.

## (2) 우연성과 연대성

보편적인 진리를 지향하는 태도 대신 로티가 선택한 것은 “더 낮게 대처하는” 실천적 결정을 내리는 태도였다. 그리고 로티 자신은 이러한 태도가 결코 모든 가치가 동등하게 옳다는 식의 상대주의는 아니라고 강변한다. 아이러니스트가 최종 어휘에 대한 시도를 포기하지 않는 것은, 아이러니스트 자신은 자신이 옳다고 믿는 것에 대한 할 수 있는 한 모든 근거를 대려고 노력하기 때문이다.<sup>60)</sup> 그러한 점에서 로티 역시 한 사람의 아이러니스트로서 분명 자신이 속해 있는 서구 자유주의 사회에서의 인권 개념이 나치나 여타 독재국가의 인권 개념보다 더욱 낫다고 믿는다. 다만 로티는 서구의 자유주의 개념이 다른 문화의 그것보다 더욱 낫다고 믿을 수

---

58) 앞의 책.

59) 앞의 책.

60) 이유선 (2003), 『리처드 로티』, pp. 246-247.

있는 근거를 초역사적인 실재에서 찾지 않고 이 신념의 근거를 역사적 우연성에서 찾고 있을 뿐이다.

그는 자신이 역사적 우연에 의해 자유주의를 옹호하는 지역에서 성장했고, 교육을 받았고, 그러한 문화와 환경에서 자랐기 때문에 자신의 문화에서 습득한 인권 개념을 믿고 싶은 것이지, 어떤 보편적인 실재라는 것에 준거하여 다른 문화의 인권 개념을 평정하거나 교화하려는 것은 아니라고 주장한다.<sup>61)</sup> 상이한 역사와 우연성을 경험한 집단은 상이한 신념을 옹호할 수밖에 없다. 연대가 ‘우리’라는 인식을 공유하는 문제라고 할 때, 그러한 인식은 자신이 몸 담고 있는 구체적이고 현실적인 이유들에 의해서 더욱 확실해진다. 그래서 인간은 자신이 속한 집단을 중심으로 연대성을 형성할 수밖에 없다.

가령 내가 아우슈비츠를 달리는 열차 안에 있던 유대인이었다면, 나는 벨기에보다는 이탈리아에 살았을 경우 이웃들에게 은신처를 제공 받았을 확률이 더욱 컸을 것이다. 이는 이탈리아인에 비해 벨기에 인이 덜 인간적이어서, 혹은 벨기에인이 인간으로서의 어떤 조건이 미달 되어서가 아니다. 다만 벨기에인들은 유대인과 같은 동료의식을 함양할 역사적 사회적 설명이 이탈리아인에 비해 상대적으로 적었기 때문이다. 로티의 표현에 의하면 벨기에인들은 “단지 그들이 유대인과 유사성을 느끼게끔 할 만한 최종 어휘들이 일상적이지 않은 사회에 살았던 것 뿐이다.”<sup>62)</sup> 따라서 로티는 연대성에 대한 감각은 우리의 일상적 영역과 문화에 기반해 있을 수밖에 없다고 생각한다. 그리고 바로 그러한 점에서 로티의 이론은 ‘자문화중심주의’ 적이다.

그렇다면 만약 상이한 신념과 어휘를 가진 두 세계가 만났을 때, 무엇이 더 옳은지는 어떻게 ‘증명’ 할 수 있는가? 로티의 대답은 증명할 수 없

---

61) 김경만 (2015), p.159.

62) 이유선 (2016), p.53.

다는 것이다. 로티는 자신과 나치주의 철학자가 가상의 대화를 나누는 상황을 예로 든다.

“우리의 도덕과 나치의 도덕 가운데서 선택할 수 없다고 얘기하는 것은 물론 틀린 것이다. 반면 경험이 풍부한 나치 철학자와 내가 우리의 차이를 극복하기 위해 조정할 수 있는 중립적이고 공통적인 근거가 존재하지 않는다고 주장하는 것은 옳은 얘기다. 이 둘은 별개의 문제다. 나치주의자와 나는 각자의 논리에 갇힌 주장을 펴면서 서로에게 중요하다고 생각하는 문제를 계속 던져댈 것이다.”<sup>63)</sup>

로티 자신은 분명 자유주의자의 도덕이 옳다고 생각하기 때문에 나치도 옳고 우리도 옳다는 식의 상대주의적인 입장은 거부한다, 그러나 애석하게도 로티나 나치의 지지자 모두 자신의 입장이 ‘진리’라는 것을 ‘증명’할 수는 없다. 이러한 상황에서 최선의 방안은 지속적으로 계속되는 대화뿐이다. 그러나 로티는 우리의 언어와 사유가 단지 ‘자문화중심주의’에 그치지 않고 지속적으로 확대되는 연대성을 통해 자신이 속한 우연적 역사적 지역적 한계를 뛰어넘어가는 일종의 ‘도덕적 진보’를 이룰 수 있을 것이라고 생각한다. 그리고 이 도덕적 진보의 과정에서는 ‘진리’보다 ‘자유’가 더욱 중요한 의미를 갖는다고 역설한다.

로티는 개인이 자유롭게 형성되는 재서술을 통해 참신한 메타포를 제기하고 대화할 수 있는 문화, 즉 문학적 문화를 담지할 수 있는 것은 오로지 자유주의적 사회에서만 가능하다는 결론을 내린다. 그리고 이때 로티가 의미하는 자유주의적 사회란 “자유롭고도 개방된 만남의 결과가 무엇이든 간에 그것을 (소문자적 의미의) ‘진리’라고 부르는 데에 만족하는 사

---

63) 로티 (1999), *Philosophy and Hope*, p.15., 김경만 (2015) 재인용.

회” 64)를 의미한다.

### 3. 퍼트남의 내재적 실재론과 실용주의

로티와 유사한듯 하면서도 로티와는 다르게 플라톤 형이상학의 비판을 통해 실용주의적 입장을 견지한 학자로는 퍼트남(Putnam)이 있다. 『존재론 없는 윤리학』이라는 저서의 제목에서 알 수 있듯이, 퍼트남의 작업은 윤리학에서 플라톤적 존재론을 제거하려는 시도로 요약될 수 있다. 그의 철학적인 여정은 상당 부분 로티의 여정과 유사하다. 젊은 날의 로티가 그러했듯 퍼트남도 한때는 형이상학적 실재론자였으나 형이상학적 실재론의 비밀관성을 깨닫고 이를 포기하기에 이른다. 하지만 퍼트남은 형이상학적 실재론을 포기하는 지점에서부터는 로티와는 다른 길을 모색한다. 그는 로티처럼 무리의 믿음 내용을 실재와는 아무런 관계없는 “무로부터의 창조물”로 보지 않으면서<sup>65)</sup>도 형이상학적 실재론과의 결별을 고한다.

퍼트남이 생각하기에 지금까지 전통적 의미의 존재론은 생활 이면에 존재하는 초월적인 실재를 좇는 잘못된 일에 몰두해왔다. 이러한 존재론은 철학자들 사이에서 다양하게 변주되며 사람들을 매료시켰는데, 이 중 가장 유명한 형태의 존재론은 퍼트남이 ‘팽창주의적 존재론’으로 명명한 종류의 것들이다. ‘팽창주의적 존재론’은 모든 존재하는 것들에 배후에 놓인, 통상적인 감각 지각과 상식 바깥에 있는, 어떤 특별한 것이 존재한다고 주장하는 류의 이론이다.

“더욱이 팽창존재론자는 자신이 발견했다고 주장하는 이 볼 수 없는 것들

---

64) 로티 (1996a), p.112. 괄호는 논자가 추가한 부분임.

65) 배식한 (2009), p.72.

이 최고로 중요하다고 생각한다. 플라톤을 이렇게 해석할 때, 그에게서 형상들의 존재, 특히 선의 형상이 존재함은 윤리적 가치와 책임의 존재를 설명한다. 형상 이론은 좋은 삶이 실제로 어떤 것이고 정의가 실제로 무엇인지(게다가 그밖에 많은 것을) 우리에게 말해줄 수 있다고 주장한다.”<sup>66)</sup>

하지만 퍼트남이 보기에 이러한 팽창주의적 존재론은 필연적으로 존재가 어떻게 존재하는 것인지에 대한 증명 부담을 안게 된다. 팽창주의적 존재론은 좋음과 선의 근원을 우리에게 보이지 않는 배후 존재로 귀결시킨다. 그런데 이렇게 되면 좋음이나 선에 대한 문제가 단일한 초월적 선의 존재 여부에 대한 문제로 경도되고 만다. 이들 존재론자의 작업은 어떤 객관적인 선의 존재를 상정함으로써 선의 위상을 확보하려 한 것이었으나 동시에 다양한 선의 내용들을 ‘존재’라는 문제로 단순하게 환원시켜버렸다. 만약 이들이 이야기하는 선의 존재가 증명되지 않는다면, 그들이 논의한 선의 내용 역시 모두 무의미한 것으로 치부되어 버릴 수 있게 되는 것이다. 때문에 퍼트남은 “세계가 이론 독립적으로 어떻게 존재하는지에 대해 아무 말도 할 수 없다면, 이 모든 이론들을 ‘세계’의 기술들이라고 말하는 것은 공허하다.”고 이야기하며, 이러한 실재론은 우리가 상상할 수도 없는 ‘신의 관점’, 즉 “불가능한 시도”라고 선을 긋는다. 대신 그는 아리스토텔레스를 비롯한 학자들이 존재론적 배후에 담긴 선이 아니라 실천적 덕에 관심을 두었다는 점을 거론하며 철학, 특히 윤리학이 존재의 문제와 결별해야 함을 주장한다. 요컨대 윤리학의 다양한 문제들은 하나의 단일한 존재 문제로 환원할 수 없으며, 실천이라는 생생한 지평 하에서 증명되어야 한다는 것이다.<sup>67)</sup>

---

66) 퍼트남 (2006), p.39.

67) 한편 퍼트남에 의하면 존재론을 추구하는 방식은 축소주인 방식으로도 나타난다. 퍼트남은 축소주의적인 존재론을 환원주의와 제거주의로 명명한다. 환원주의적 존재론은 A의 속성은 B로 환원될 수 있음을 주장한다. “선은 다만 쾌락일 뿐”이라거나 “윤리적 발화는 느낌의 표명일

한편 퍼트남은 거대한 형이상학적 실재론의 기획에 대한 모순을 명시적으로 언급된 것이 근대부터라고 진단한다. 그는 칸트를 세계를 그대로 기술할 수 있다는 전통적인 형이상학의 기획을 포기한 철학자라고 평가한다.<sup>68)</sup>

“오직 하나의 참된 이론만 있을 수 있다는 주장은 2000년 넘게 지속되어 왔다. 이 주장이 처음부터 내적인 모순과 불명확성을 지녔음에도 불구하고 그토록 오랜 세월 동안 여러 가지 형태로 지속되어 온 이유는 신적 관점을 가지려는 사람들의 욕망이 자연스러운 것이었고 또 강력하였기 때문이다. 이러한 욕망이 결코 성취될 수 없다는 점을 처음으로 인식한 칸트도 그 욕망이 우리의 합리성 자체에 이미 깃들어 있는 것이라고 생각하였다.”<sup>69)</sup>

칸트는 우리의 인식이 실재를 반영하고 있다는 전통적인 철학의 기획을 부정하며 물자체는 알 수 없다고 주장한다. 이는 퍼트남의 인식론과 맞닿아 있는 아이디어로, 퍼트남은 칸트로부터 이러한 아이디어의 원형을 볼 수 있다고 평가한다.<sup>70)</sup> 이어서 그는 자신이 칸트에게 결정적으로 영향을 받은 것은 정언명법의 아이디어임을 밝힌다.

“나는 도덕철학 분야에서 칸트가 거둔 위대한 업적이 오히려 정언명법이라고 생각한다. …… 즉, 이는 윤리학이 고통의 경감에 관계하는 한에서,

---

뿐”이라거나 하는 논의는 모두 환원주의적 존재론의 일종으로 볼 수 있다. 한편 속성이나 일반자는 존재하지 않으며 오로지 단지 특수한 존재만이 있을 뿐이라고 주장하는 자들은 일종의 제거주의자들이다. 그러나 이들 모두 실재에 대해 설명하고자 한다는 점에서 존재론으로 부를 수 있다. 퍼트남의 입장에서 로터는 일종의 제거주의자에 해당한다.

68) 퍼트남 (2006), p.47.

69) 퍼트남 (1990), 『이성, 진리, 역사』, 김효명 역, 민음사. pp.131-132.

70) 그러나 칸트는 동시에 팽창존재론자로서 평가될 수도 있는데, 그가 비판서에서 보여준 이성 과 경향성의 확실한 분리와 그에 기초한 믿음—경향성의 인도를 받는 것은 예측이며, 이성의 인도를 받는 것은 자율이라는 믿음— 등은 팽창존재론적인 모습의 전형이기 때문이다.

그것은 모든 사람의 고통 경감과 관계한다는 생각이다. 또는 윤리학이 실제적인 행복과 관계한다면, 그것은 모든 사람의 실제적인 행복과 관계한다는 생각이다.”<sup>71)</sup>

그러나 퍼트남의 형이상학적 실재론 비판이 그를 반실재론자의 길로 귀결시키지는 않았다. 퍼트남은 칸트의 윤리학에서 대응론적 실재론을 포기하면서도 보편적 형식주의가 가능하다는 점을 포착한다. 윤리학이 보편성을 획득할 수 있다는 칸트의 기획은 퍼트남에게서는 그 내용이 칸트적이지 않다고 하더라도, 다시 말해 칸트의 주장과는 달리 고통이나 행복의 내용으로 윤리학을 기술한다 하더라도, 그것이 보편화 가능하다면 윤리학의 내용으로 받아들여질 수 있다는 의도를 내포한다.<sup>72)</sup>

‘존재론에 대한 부고’라는 도발적인 선언을 통해 윤리학과 존재론의 결별을 시도한 퍼트남은 자신의 입장을 ‘실용주의적 다원론’으로 명명한다. 그는 일상 언어에서 벌어지는 다양한 언어 놀이에 주목한다. 쉽게 말해 실천적인 담론 현장에서 논의되는 살아있는 내용으로서의 윤리학을 지향하는 것이다. 퍼트남은 “윤리학을 상호 연관되어 있고 상호 지지할 뿐만 아니라, 부분적인 긴장 관계 속에 있는 것이라고 여기는 관심사들로 이루어진 한 체계”<sup>73)</sup>로 이해하면서 이러한 윤리학을 ‘다리가 여러 개 달린 탁자’의 모습으로 이미지화한다. 이는 실천적 지평에서 이루어지는 종합적이고 통찰적인 윤리학에 대한 그의 이해를 잘 보여주는 표현이다. 실제로 그가 밝힌 자신의 사상적 연원은 레비나스, 칸트, 그리고 아리스토텔레스 등이다. 이들은 꽤나 이질적으로 보이는 사상이다. 우선 레비나스

71) 퍼트남 (2006), p.48.

72) 물론 칸트주의자 입장에서 이에 대한 반론의 여지는 남아있다. 칸트가 행복과 고통의 경감을 윤리학에서 배제한 것은 이들이 보편성을 획득하는데 실패한다고 보았기 때문이다. 고로 퍼트남이 칸트의 보편화 가능성 형식을 차용한다고 하였을 때는 그 내용들이 어떻게 보편화 가능할 수 있는지에 대한 정당화의 과제를 안게 된다.

73) 앞의 책, p.45.

의 윤리학이 고통의 공감이라는 심정적인 것에 호소하는 듯이 보이는 반면 칸트의 윤리학은 이성적인 원리에 호소하는 듯이 보인다. 또한 레비나스와 칸트의 논의는 행복에 관한 아리스토텔레스의 논의와도 상충하는 것처럼 보인다. 지금까지 이들 이론은 각기 독자적인 영역을 구축하며 서로 대립하는 것처럼 이해되어왔다. 이에 반해 퍼트남은 이들 이론을 보다 종합적으로 융합하려 한다. 그는 칸트의 보편주의적 형식에 레비나스와 아리스토텔레스의 내용을 입혀 입체적인 윤리학 체계에 대한 상(象)을 그릴 것을 촉구한다.

로티와 마찬가지로, 퍼트남에게 무엇보다 선명한 영감을 준 사상가는 듀이다. 그가 듀이의 사상에서 지속적으로 강조하고자 하는 것은 윤리학이 실천적인 문제를 해결하는 것과 관계있다는 생각이다. 구체적인 상황 속에서 실천적으로 마주하는 우리의 문제들은 추상화되어 있거나 이론적인 문제들과는 다르다. 이러한 듀이의 접근은 분명 도구적인 사고를 일부 포함하지만, 그의 실천 윤리학이 곧 도구적 사고만으로 요약되는 것은 아니다. 추론과 정당화는 윤리적 삶에서 분명 필요한 부분이기는 하지만 그것이 윤리학의 주된 과업이 되어서는 안 된다는 것이 듀이와 퍼트남, 그리고 로티의 공통적인 생각이었다.<sup>74)</sup>

퍼트남은 비인지주의로 내지는 정서주의로 일컬어지는 계열의 주장에 대해서도 비판적인 견해를 보인다. 정서주의자들은 의견의 차이가 논증될 수 없음을 들어 윤리학에서 진리나 정당화 일반을 발견할 수 없다고 이야기한다. 대표적인 비인지주의자인 에이어(Ayer)는 윤리학에서 사용하는 언명의 기능에 대해 다음과 같이 서술한다.

---

74) 로티와 퍼트남의 차이점에 대해서는 본고에서 소상히 다루지 않는다. 본고에서는 로티와 퍼트남이 다음과 같은 두 가지 측면에서 유사하다는 점에 착안하였다. (1) 플라톤적 실재론의 비판 (2) 플라톤적 실재론에 대한 대안으로 실용주의의 차용.

“한 명제에 윤리적 용어가 포함되어 있다는 것은 그 명제의 사실에 대해 아무것도 덧붙여주지 않는다. 그리하여 내가 어떤 사람에게 “너는 그 돈을 훔쳤다”고 말함으로써 표현하는 것 이상의 아무것도 더 진술하고 있지 않다. 이 행위가 나쁘다고 덧붙임으로써 나는 그 사실에 관하여 아무런 상세한 진술도 하는 것이 아니다. …… 그것은 마치 “너는 그 돈을 훔쳤다”고 특별히 두려운 어조로 말하거나 어떤 특별한 느낌표를 덧붙여서 그 문장을 쓰는 것과 같다.”<sup>75)</sup>

그러나 퍼트남이 보기에 실천적 문제는 철학자들의 이상화된 사고실험과는 달리 전형적으로 흐트러진(messy) 것이다.<sup>76)</sup> “과학적인” 해결책을 찾으려는 철학자들의 일련의 노력은 사실과 가치가 무 자르듯이 엄격하게 구분될 수 있다고 보는 잘못된 과학주의적 전제에 근거한 시도이다. 퍼트남은 듀이의 말을 통해 윤리학을 자연과학과 마찬가지로 누구나 합의할 수 있는 객관적인 성질의 것을 추구하려는 움직임에 편입시키려 했던 지금까지의 철학적 시도는 어쩌면 ‘오류불가능성’을 찾으려는 철학의 독단일지 모른다고 주장한다.

퍼트남은 이러한 생각을 바탕으로 진리를 문장과 세계 사이에 대응이 아니라 일종의 이상적인 합리적 수용 가능성으로 이해한다. 여기서 이상적인 합리적 수용 가능성은 단순히 다른 이들로부터 합의되고 수용된다는 의미가 아니라 “가능한 모든 수용가능성들이 지향해야 하는 가장 이상적인 형태의 수용 가능성”<sup>77)</sup>으로 이해된다.

---

75) 에이어 (2010), 『언어, 논리, 진리』, 송하석 역, 나남, pp.159-160.

76) 퍼트남 (2006), p.54.

77) 이중원 (2002), 「내재적 실재론의 비판적 옹호: 양자이론의 인식과정 분석을 통한 고찰」, 『철학연구』 제 58호, 철학연구회. p.285.

### Ⅲ. 하버마스의 인식론: 끝나지 않은 계몽의 기획

존재에 대한 부고(訃告). 철학뿐만 아니라 삶의 영역에서 더 이상 세계 바깥에 존재하는 것들에 대한 실재성 등을 거론하지 말라는 포기 선언은 가깝게는 근대, 멀게는 플라톤으로부터 이어진 실재에 대한 환상을 단박에 깨주는 결론임이 분명하다. 로티가 보여주는 실용주의적이고 구성주의적인 진리이론을 대체할 수 있는 또 다른 대안을 찾는 것은 쉽지 않아 보일뿐더러 우리의 사회 속에서 보편적 진리의 실재라는 것이 경험적으로 지지되기도 어려워 보이기 때문이다. 이러한 상황에서 실재론 포기하지 않으려는 자는 플라톤의 대응론과는 다른, 그러면서도 특히 강력한 맥락주의를 설득력 있게 반박할 수 있는 새로운 인식론을 정초해야 한다는 철학적 부담을 져야 한다. 깔끔히 포기해버리는 것이 나올 수도 있는 ‘실재’에 대한 직관을 끝내 포기하지 않은 채 근대 계몽주의의 편에 서서 보편성을 주장한 자가 바로 하버마스다.<sup>78)</sup>

전후 독일의 정치적 혼란과 나치의 만행에 대한 단죄가 이루어질 당시, 청년 하버마스는 큰 혼란과 함께 빠져린 자기반성의 시간을 겪는다.<sup>79)</sup> 인류사적 사건과 그 처리 과정에서 하버마스가 목도한 것은 철학의 무기력

78) 하버마스가 근대 합리성과 보편성을 옹호한다고 해서 논자가 그에게 ‘도덕적 실재론자’라는 명칭을 부여하고자 하는 것은 아니다. 하버마스는 자신이 도덕적 진리에 관한 한 플라톤적인 실재론자가 아님을 다음과 같이 분명히 하고있다.

“도덕적 실재론은 규범과 가치의 존재론적 정당화를 탈형이상학적 수단으로 복고하고자 한다. 이것은 우리의 소망에 방향을 부여하고 우리의 의지에 대해 구속력을 발휘하는 특유한 에너지를 가진 세계 내의 어떤 것에 대한 인지적 접근을 방어한다. 규범적인 것의 이 원천이 더 이상 세계 전체의 체제로부터 설명될 수 없기 때문에, 문제는 인식론의 영역으로 옮겨간다. 사실 언표와 동화된 가치판단에 대해 지각과 유사한 경험근거, 즉 가치의 직관적 파악 또는 이상적 직관이 요청되지 않을 수 없다.” 하버마스 (2000b), p.30. 인용.

다만 앞서 이미 전제한다고 밝혔듯이, 논자는 로티와의 비교라는 관점 하에서 하버마스가 로티에 비하면 실재에 대한 직관을 훨씬 더 옹호하고 있다는 정도의 언급만을 하고자 한다.

79) 하버마스는 유년 시절 ‘히틀러 유겐트’(나치의 청소년 조직)의 일원으로 활동했다. 구순구개열로 인한 언어장애로 정규복무를 할 수 없었던 그는 응급처치반의 의무요원으로 일했다. 자세한 내용은 하버마스의 인터뷰(2012) 참조.

함이었다. 그 후 하버마스는 현실과 분리될 수 없는 철학이라는 마르크스적인 문제 이해에 기반하여 마르크시즘과 청년 헤겔을 위시한 좌파 사회사상을 연구하고, 아도르노와 호르크하이머를 잇는 프랑크푸르트학파의 대표적 사상가로 성장했다. 이 과정에서 하버마스가 자신의 철학적 과제로 삼았던 것은 철학과 삶의 분리될 수 없는 위임, 이른바 이론과 실천적 함의를 모두 가지는 비판적 사회이론을 제안하는 것이었다.

하버마스의 사상적 양분은 프랑크푸르트학파의 비판철학이었다. 하지만 하버마스는 프랑크푸르트학파의 사유에는 이성의 도구화에 대한 냉철한 비판은 있지만 그 이후 단계가 결여되었음을 지적한다. 다시 말해, 호르크하이머와 아도르노가 『계몽의 변증법』을 통해 보여준 이성의 위기는 현실의 위기를 진단하는 데는 탁월했으나 그 이후로 우리가 나아갈 길에 대한 전망에는 이르지 못함으로써 건설적인 비판이 되지는 못했다는 것이다. 그래서 하버마스는 근대 합리성에 대한 개념을 다시 비판적으로 분석하는 작업을 수행한다. 특히 막스 베버의 사상과 프랑크푸르트학파의 계몽의 변증법에 나타난 합리성에 대한 분석을 통해 하버마스는 실패한 것으로 규정된 ‘계몽의 기획’을 실패가 아닌 ‘미완’이라고 재규정하며, 자신의 대안적 이론인 의사소통행위이론을 통해 ‘미완의 기획’을 이어나가야 한다고 주장한다.

본 장에서는 하버마스가 비판 작업을 통해 근대 합리성을 새로이 규정하고 자신의 의사소통적 합리성을 구성한 과정을 살펴볼 것이다. 그리고 로티의 입장에 대응하여 하버마스가 어떤 식으로 인식에 대한 직관을 견지하고 있는지 살펴볼 것이다. 하버마스는 실천적, 정치적 차원의 영역에서는 로티와 거의 같은 길을 갔지만 세계에 대한 직관이라는 인식적 토대에 있어서 결정적으로 로티와는 길을 달리한다.

## 1. 도구적 합리성 비판과 의사소통적 합리성

### 1) 계몽의 변증법 비판

하버마스는 근대 계몽의 전통을 복기하며 계몽하는 사유는 곧 신화에 대한 대립으로 이해되어 왔음을 지적한다. 그러나 신화의 대립개념으로 계몽적 사유가 이해되면서 구분되어온 이 명확한 대비에 대해 “호르크하이머와 아도르노는 신화와 계몽이 은밀한 공범관계에 있다”<sup>80)</sup>고 주장한다. 다시 말해 호르크하이머와 아도르노는 “이미 신화는 계몽이고, 계몽은 신화론으로 변모한다”는 명제를 통해 신화와 계몽의 반복되는 변증법적 관계를 규명하고자 한다. 하버마스는 이에 대한 분석 작업을 통해 베버를 비롯한 아도르노 및 호르크하이머의 합리성 분석에 일정한 공통점이 있음을 지적한다.

베버가 이야기하는 목적합리성이나 호르크하이머 및 아도르노의 주관적 이성<sup>81)</sup>은 거칠게 표현하면 “주어진 목표를 달성하기 위한 방법의 효율성을 지칭”하는 합리성이라고 정리될 수 있다. 목적 자체의 정당성은 고찰하지 않으며 가장 합당한 행위방식을 찾는 기능적이고 도구적인 합리성이라는 의미에서 우리는 이러한 합리성을 도구적 합리성이라고도 부른다. 하버마스는 베버와 호르크하이머 및 아도르노가 남긴 이성<sup>82)</sup>에 대한 비판의 일정한 한계가 있음을 지적하고, 이 한계를 극복하기 위한 자신의 해결 방안을 제시한다.

우선 하버마스의 분석에 따르면 베버는 서구적 합리주의 등장<sup>83)</sup>에 필연적

---

80) 하버마스 (1991), “The Entwinement of Myth and Enlightenment Max Horkheimer and Theodor Adorno”, in *The Philosophical Discourse of Modernity*, F. Lawrence(trans.), Wiley. p.107.

81) 로데릭 (1992), 『하버마스의 사회사상』, 김문조 역, 탐구당. p.218.

인 내적 조건을 충족시키는 종교적인 탈주술화 과정을 불명료하지만 복합적인 합리화 개념의 도움을 받아 분석한다. 이 과정에서 베버는 현대에서 관찰되는 사회적 합리화의 분석을 목적 합리성이라는 제한된 관념에서 분석하는 데, 그 대표적인 예시가 『프로테스탄티즘과 자본주의 정신』에 나타나는 현대사회의 합리화다. 『프로테스탄티즘과 자본주의 정신』에서 베버는 프로테스탄트의 종교윤리와 직업윤리가 삶의 합리화로 연결되어 현대국가체제와 자본주의 경제가 발달했다고 설명한다. 그러나 하버마스는 이 과정에서 무엇이 합리적인지를 되묻는다. 하버마스가 보기에 베버가 생각하는 사회적 합리화는 자본주의적 경영과 현대적 국가기관에서 실현된 조직 모델을 염두에 두고 있는 것처럼 보이는데, 이러한 형식의 합리성은 목적합리적인 행위에 의무지워져있다.<sup>82)</sup>

이러한 모습은 호르크하이머와 아도르노의 합리성 비판에서도 엿보인다. 공저인 『계몽의 변증법』에 나타난 이들의 분석에 따르면 자연이라는 외부적 폭력에 대응하면서 형성된 자아는 계몽의 과정에서 끊임없이 앞으로 돌진해 나온 주체이다. 이 주체로서의 자아는 자연을 자신에게 종속시키며 생산력을 발전시키고 자신의 주변 세계를 탈주술화한다.<sup>83)</sup> 즉 근대 계몽주의는 세계에 대한 해석을 신화적 해석으로부터 이성적 해석으로 전환시켜 온 과정이고, 이 과정에서 인간의 이성은 기존의 신화적 세계관이 가지고 있던 신비화의 껍데기를 벗기고 세계를 탈신비화시키는 가장 강력한 무기였다. 이성의 힘으로 세계에 대한 모든 미지수를 밝혀낼 수 있다는 계몽주의의 낙관론은 이성에 대한 신뢰가 없이는 불가능한 것이었다. 이러한 의미에서 이성은 ‘비판적’이 되며, “인간의 자율성과 주체성을 억압하는 일체의 것들을 비판하는 규범적 준거로서 보편적 성격을 지닌다.”<sup>84)</sup>

82) 하버마스 (1995), 『소통행위이론1: 행위합리성과 사회적 합리화』, 서규환·심광섭·노진철·김기욱·최문규 역, 의암출판, p.180.

83) 앞의 책, p.425.

84) 김광현 (1995), p.9.

그러나 계몽은 그 전개과정 속에서 또 하나의 억압을 불러일으킨다. 무지와 환상의 자리에 대치된 지식은 인간을 신화에서부터 해방시켰지만, 동시에 이 과정 속에서 지식은 그 자체로 또 하나의 체계를 형성하게 된다. 지식이 형성한 체계가 다시금 인간을 지배하게 되는 과정을 통해, 맹목으로부터 문명으로 향했던 계몽은 다시금 또 다른 맹목적 영역을 불러오게 되는 모순에 빠지게 된다.

“호르크하이머와 아도르노는 인간에 대한 명령과 ‘지배’라는 이름하에 자신의 내적 억압과 함께 이루어지는 외적 자연의 통제를 다음과 같은 공통분모로 표현하고 있다. 즉 ‘자연지배는 인간지배를 포함한다.’... 우선 도구적인 이성으로 확장된 동일성 사유는 다시금 사물과 인간에 대한 지배논리로 확장된다. 방임상태로 놔둘 경우 도구적 이성은 ‘내적, 외적으로 자연의 지배를 절대적인 삶의 목적’으로 삼게 된다. 도구적 이성이 ‘야만스런 자기주장’의 원동력인 것이다.”<sup>85)</sup>

『계몽의 변증법』은 객관적 이성이라는 개념을 과대평가하는 목적으로 도구적 이성의 원천으로 이어지는 이상의 내용을 통해 이성의 자율성과 비판적 기능을 상실하게 하는 근원은 이성 자체가 내재하고 있는 자기파괴의 동력 때문이라는 비관주의적인 비판으로 끝을 맺게 된다. 이들의 분석에 따르면 철학의 기본개념인 이성은 계몽주의 시기를 거치면서 “도구적 이성”으로 축소된다. 인간의 합리성은 자연의 위협으로부터 인간을 해방시켰고, 나아가 자연을 파괴하였다. 그리고 더 나아가 이성은 인간이 인간 스스로를 노예화하는 “도구적 이성”으로 전락해 버린 탓에 의식의 물화가 보편화된 것처럼 보인다는 것이다.<sup>86)</sup>

---

85) 하버마스 (1995), p.426.

86) 김광현 (1995), p.17.

“궁극적으로 계몽주의는 [사회적 통합의] 상징들뿐만 아니라 그 계승자인 보편적 개념들마저도 소모해버렸으며, 그래서 형이상학의 잔존들을 하나도 남기지 못하였다. ... 개념들이 계몽주의를 맞이하게 된 그 상황은 마치 사적 수단만을 지닌 사람들이 기업의 신탁을 맞이하게 된 그것과 흡사한데, 그것은 아무도 안전하다고 느낄 수 없는 상황이다. ... 계몽주의 정신은 아무리 특별한 이론적 견해도 단지 하나의 신념에 불과하다는, 그래서 심지어는 영혼이나 진리 그리고 실로 계몽주의 그 자체도 정령 숭배적인 마술이 되어버릴 만큼의 파괴적인 비판에 굴복하도록 지시하였다.”<sup>87)</sup>

이에 대해 하버마스는 도구적 이성에 대한 호르크하이머와 아도르노의 비판은 한 가지 결점을 가지고 있다고 평가한다. 그것은 바로 이들이 이성에 미메시스(Mimesis)적 능력에 대해 언급하기는 했지만, 이를 제대로 설명해내지는 못했다는 것이다.

“이제 호르크하이머와 아도르노는 진리 의향의 길에서 벗어난 원천적인 이성의 대리인으로 바로 미메시스라는 능력을 동원한다. 그렇지만 도구적 이성의 세력 내에서 아도르노와 호르크하이머는 미메시스라는 능력에 대해 구체적으로 언급할 수 없었으며, 단지 통찰될 수 없는 자연의 일부분처럼 언급할 뿐이었다. 그들은 도구화된 자연이 말없이 하소연을 제기하는 미메시스적 능력을 ‘충동(Implus)’이라고 명시하고 있다.”<sup>88)</sup>

하버마스가 보기에 미메시스, 즉 모방(Nachahmung, Imitation)이라는 개념은 한 사람이 다른 한 사람과 밀착하고 다른 사람과 동일시하고 다른

---

87) 로터 (1996a), p.120.

88) 하버마스 (1995), p.428.

사람에 감정이입하는 개인들의 관계를 명시하는 것이었다. 비판철학자들에게 미메시스적 능력은 인식적, 도구적인 주체, 객체의 관계라는 개념들을 벗어나기 때문에 이성의 정반대인 충동으로 간주된다. 하버마스는 그러나 우리가 언어철학적 패러다임과 포괄적인 소통적 합리성에 주목한다면 비로소 미메시스적 활동에서 이성적인 본질을 파악할 수 있을 것이라고 생각한다.<sup>89)</sup>

하버마스는 이 지점에서 근대의 합리성을 대안할 수 있는 새로운 합리성에 대한 가능성을 열어놓는다. 하버마스의 진단에 의하면 서구의 이성 중심주의는 이성을 지나치게 강조했기 때문이라기보다는 지나치게 편협한 이성을 강조했기 때문에 문제를 가지고 오게 되었다. 각 시대는 지배적인 사유의 패러다임이 존재했다. 그 패러다임에 따라 근대에 이르러서는 존재자(존재론), 의식(인식론), 언표명제(의미론)의 진리가 편향적으로 강조되었다. 그 결과 근대 이성의 개념은 축소되고 편협해지게 되었다. 하버마스는 현대의 위기를 이성 자체의 위기가 아니라 이성의 잘못된 정초에 의한 위기로 판단하며 이성에 대한 새로운 관점에서 합리성을 정초하려고 한다. 그는 이를 ‘가치 합리성’ 내지는 ‘실천적 합리성’이라고 불렀으며, 이러한 실천적 합리성이 의사소통을 통해 회복할 수 있을 것이라는 의미에서 자신의 합리성 개념을 ‘의사소통적 합리성’이라고 이름 지었다.

## 2) 철학적 해석학 비판

하버마스는 프랑크푸르트학파에 대한 검토에 더해 가다머(Gadamer) 등이 정립한 철학적 해석학을 비판적으로 자신의 이론에 녹여낸다.<sup>90)</sup> 해석학

---

89) 앞의 책.

90) “해석학적 입장은 이해에 관한 해석과 접근 방법에 따라 두 가지 전개과정으로 나눌 수 있다. 하나는 이해의 타당성과 객관성을 확보하고자 하는 방식으로, 이들은 주로 이해의 절차와 그 결과의 타당성에 대해 관심을 기울인다. 또 하나의 흐름은 이해의 가능 근거와 본성을 파악하고자

적 입장은 언어를 통해 실재와 세계가 정의된다는 관점에 기반하고 있다. 이들은 절대적 진리나 완성된 체계를 요구하지 않는 대신 이해라는 차원에서 인식과 합리성을 파악하고자 한다. 그러므로 해석학적 관점에서는 이해하려는 주체와 이해의 대상 사이에 놓인 불가분의 관계의 특수성에 대한 심도 높은 이해가 전제될 수밖에 없다.<sup>91)</sup>

우리가 우리를 둘러싼 세계를 해석하는 지평은 그 세계를 묘사하는 언어에 의해 결정된다. 가다머는 이 언어의 권위라는 것은 어떤 선형적인 범주에 의해 제한되는 것이라기보다는 우리가 세계를 이해하고 해석하는 방식을 규정지어온 역사성의 소산이라고 생각한다. 그리고 이 역사성을 거쳐오는 과정에서 합법적인 선입견인 ‘전이해’를 가지고 대상을 파악하게 된다. 가다머에게 선입견, 그리고 전통으로부터 부여받은 권위는 인간의 존재 양식이므로 우리가 배제할 수 없는 것이며, 인간이 역사나 전통과 거리를 두는 것이 불가능하다는 것이다. 그러한 맥락에서 가다머는 이성과 전통을 대립적인 것으로 위치시키고 전통에 대한 타파를 강조했던 근대 계몽주의를 ‘계몽주의적 편협성’에 불과한 것으로 치부한다.<sup>92)</sup>

하버마스는 선입견과 관련한 가다머의 입장을 수용한다. 따라서 하버마스에게 언어 사용의 주체가 되는 자아는 경험 이전에 존재하는 것도 아니고 보편적 객관세계를 관찰하는 관찰자적 지위를 가지지도 않는다. 그러한 점에서 하버마스는 가다머와 마찬가지로 자아를 경험적인 것으로서 역사적인 문화와 전통 속에서 합당한 ‘선입견’을 가지고 이해되는 것이라는 입장을 가지고 있다.<sup>93)</sup>

그러나 동시에 하버마스는 선입견과 전통 그리고 권위에 대한 가다머의

---

하는 방식이며 이들에게는 이해의 존재론적 정초와 이해의 역사성이 핵심적인 관심사가 된다. 이 후자에 하이데거와 가다머가 속한다.” 이상 선우현(2003), 「가다머 해석학의 보수주의적 성격 -철학의 사회적 역할과 관련하여」, 『해석학연구』 제 12권, 한국해석학회, p.370 인용.

91) 권수현 (2014), p.238.

92) 선우현 (2003), pp.376-375.

93) 권수현 (2014), p.238.

입장이 지나치게 보수주의적이라고 생각한다. 그가 보기에 가다머의 해석학이 전제하고 있는 전통에 의한 인식지평은 전통의 영향력을 과대평가하면서 우리의 비판적 성찰을 제한할 수 있었기 때문이다. 즉 전통에 의한 인식지평은 언어가 인간의 인식을 지배하는 것 만큼이나 “우리의 정체성을 구속하고 제한” 한다는 것이다.<sup>94)</sup>

“전통에 의해 인증받은 편견의 권위 혹은 권리에 대한 가다머의 편견은 성찰의 힘을 부정한다. 성찰의 힘은 전통에 입각한 주장을 기각할 수 있다는 데서 그 자신을 증명하고 있다. 성찰은 단순히 지배적인 힘들 드러내줄 뿐 아니라 그것을 파괴함으로써 당연시되는 현실을 해체한다.”<sup>95)</sup>

하버마스는 우리의 주관성이 역사적이고 해석학적 전통에 의해 드러나게 됨을 인정하면서도 주관성이 “동시에 그 시대 사회의 실재적 요소들에 영향 받는다”<sup>96)</sup>고 생각한다. 그렇기 때문에 가다머와 같이 전통이 마련해주는 대로 사회를 이해하려는 관점은 실천철학으로서 사회의 한계를 개선해나갈 수 있는 동인이 결여되어 있다고 진단한다. 하버마스는 전통이 인간의 자아에 미치는 영향을 과소평가하지 않지만, 그렇다고 전통이 자아 이해의 전부는 아니라고 생각한다. 때문에 하버마스는 우리의 이해를 가능하게 하는 보편적 조건을 규명하는 것에 관심을 두어야 한다고 주장한다. 그리고 이러한 하버마스의 문제의식은 언어적 전환, 다시 말해 보편화용론과 의사소통이론의 정립으로 이어진다.

---

94) 김경만 (2015), p.67.

95) 하버마스 (1977), “a Review of Truth and Method”, in *Understanding and Social inquiry*, pp.335-363., 김경만(2015), p.69 재인용.

96) 김경만 (2015), p.68.

### 3) 보편화용론을 통한 의사소통이론의 정립

하버마스는 역사적으로 규정된 생활세계 안에서 이성을 재구성해야 한다고 주장한다. 따라서 생활세계에 대해서 “초월적 입장을 취하지 않으면서 주체 중심적 이성을 비판하려면” 철학의 틀을 “언어능력과 행위능력을 지닌 상호이해를 추구하는 의사소통의 틀로 대체해야 한다”<sup>97)</sup>고 생각한다.

하버마스는 이성이 과학의 인식영역, 도덕의 규범 영역, 예술의 표현적 영역—이는 진리, 정의, 미(美)라는 영역으로도 표현될 수 있다.—으로 분화되었다고 본다. 그러면서 근대의 계몽은 이성의 영역을 세 가지로 분화시켰지만 동시에 독자적인 영역을 발전시켜 왔으며 그 안에서 이성의 자기비판 능력이 계속해서 작용해 왔음을 지적한다.<sup>98)</sup> 따라서 그는 현대 철학자들에 의해 근대의 병리 현상이라고 일컬어지는 것들은 근대 계몽적 이성의 총체가 아닌 일부 병리를 근대 이성의 전체인 것처럼 재단하는 시도라고 생각한다.

앞서 밝힌 근대문화의 세 가지 가치영역 가운데 하버마스가 가장 큰 비중을 두는 것은 보편주의적 도덕이다. 하버마스는 피아제와 콜버그의 발달 심리학을 수용하여 개인의 도덕의식에 일정한 발달단계가 있다고 생각한다. 그는 사람들의 도덕의식이 문화적 근대화와 함께 탈관습단계에 도달하였다고 본다. 이런 수준의 사람들에게는 더 이상 전통이나 관습의 권위가 규범의 정당성을 보장해주지 못한다. 규범은 이성적 토론에 의해서만 정당화되며, 한번 정당화된 규범도 다시 수정될 수 있다. 이런 그에게 근대사회에서 볼 수 있는 강한 보편주의적 경향은 단지 브루주아 계급 사회에

---

97) 장춘익 (1996), 「하버마스의 근대성 이론-진보적 실천의 가능성과 한계에 관한 모색」, 『인문학연구』 2, 3집 합본, 한림대학교 인문학연구소, p.290.

98) 앞의 논문, p.286.

한정되지 않는다. 그런데 하버마스가 보기에 이러한 보편주의적 도덕이 후퇴하는 이유, 다시 말해 합리성의 훼손이 일어나는 이유는 자본주의적 경제와 행정체계의 관료화이다. 화폐와 권력은 보편적 도덕의식에 입각한 행위조절방식을 대체하며 사회 병리 현상을 야기하는 것이다.<sup>99)</sup>

하버마스는 우리의 생활세계를 종속시키고 있는 거대화된 체계라는 시스템 안에서는 주로 도구적 합리성이 작용하고 있기 때문에, 오늘날 합리성에 대한 몰이해가 발생하였다고 진단한다. 따라서 그는 생활세계에서 발휘되는 합리성의 조건을 이상화하는 작업을 통해 가려진 근대 합리성을 복원하려는 작업을 수행한다. 요컨대 하버마스는 우리 사회는 체계와 생활세계 두 부분으로 구성되는 것으로 파악하였으며, 체계에서 주로 도구적 합리성이 작용하고 있다면, 생활세계에서는 또 다른 합리성이 작용하고 있다고 본 것이다. 하버마스는 이를 아래와 같은 표로 도식화한다.

<표2> 행위상황과 태도에 따른 행위 유형

행위 태도 행위 상황	성공 지향적	이해 지향적
비사회적	도구적 행위	
사회적	전략적 행위	의사소통적 행위

출처: Habermas(1984), *The Theory of Communicative Action vol.1: Reason and the Rationalization of Society*, T. McCarty(trans.), p.285.

위 표에서 보듯이, 하버마스는 생활세계에서 상호주관적인 개인들이 이해 지향적인 행위태도를 가지고 발화하는 경우를 의사소통적 행위로 명명한다. 그리고 이 의사소통적 행위 과정에서 이상화된 전제조건으로 네

99) 장춘익 (1996), pp.19-20.

가지 종류의 타당성 요구를 적용하고 이행할 것을 주장한다. 그것이 바로 이해가능성(Verständlichkeit), 진리성(Wahrheit), 정당성(Richtigkeit), 진실성(Wahrhaftigkeit)에 대한 요구이다.<sup>100)</sup>

상호이해를 목표로 하고 있는 의사소통은 화자와 청자 간의 상호주관적 인정에 근거한 합의를 이끌어내야 한다. 때문에 하버마스는 이 네 가지 타당성 요구가 모든 의사소통 행위 참여자들의 성공적인 상호이해를 위해 제기할 수밖에 없는 보편적 전제조건이라고 이해한다.<sup>101)</sup> 하버마스는 이 네 가지 타당성 요구가 발휘되는 모델을 다음과 같은 표로 구조화하여 제시한다.

<표3> 의사소통의 일반적 모델

실재의 영역	의사소통 양식	타당성 요구	발화의 일반적 기능
외적 자연의 그 세계	인지적: 객관화하는 태도	진리성 Wahrheit	사실의 표상
사회의 우리 세계	상호작용적: 구성적 태도	정당성 Richtigkeit	정당한 사회관계 형성
내적 자연의 나의 세계	표현적 태도	진실성 Wahrhaftigkeit	화자의 주관 노출
언어	-	이해가능성 Verständlichkeit	-

출처: Habermas, J. (1979), "What is Universal Pragmatics?" in *Communication and the Evolution of Society*, McCarty(trans.), Beacon Press, p.92.

위 표를 통해 알 수 있듯이, 생활세계라는 우리의 사회적 세계의 맥락에

100) 권수현 (2014), p.240, 각주 20).

101) 김정인 (2000), 「하버마스의 담론윤리의 이론적 구조와 구현에 관한 연구」, 서울대학교 박사학위논문, p.40.

서 중요하게 요구되는 타당성 요구는 정당성이다. 그리고 하버마스는 정당성 요구가 표출되는 생활세계에서 의사소통 양식은 구성적 태도를 지니고 있어야 함을 주장한다.

결국 생활세계에서 작용되는 하버마스의 진리개념은 발화자의 언명이 세계 내에서 정당화될 수 있는 경우 이를 진리로 받아들일 수 있다는 생각에 기초한다. 그는 “한 진술이 참인 경우는 정확히 그 진술이 합리적 논의의 까다로운 화용론적 전제조건하에서 모든 무효화 시도를 물리칠 경우, 즉 이상적인 인식상황에서 정당화될 수 있는 경우”<sup>102)</sup>라고 말하며 생활세계에서의 진리의 문제를 정합성의 문제로 주장한다. 즉 A의 진리주장이 세계를 구성하는 상대들에게 잘 수용된다면, 그리고 이 진리주장이 기존에 받아들여던 진리주장과 문제없이 정합적으로 맞아 떨어진다면 그 진술은 우리의 생활세계에서 진리로서 효력을 발휘할 수 있다는 것이다.

각각의 맥락 속에서 정당화된 진술과 모든 맥락 속에서 정당화될 수 있을 진술은 구분된다. 마찬가지로 우리의 잣대에 따라 정당화된 진술은 ‘참’인 진술과 구분된다. 하버마스에 의하면 ‘참’인 진술은 이상적 발화상황이라는 전제조건 하에서 논변적으로 획득된 합의에 도달할 수 있을 진술이어야 한다.<sup>103)</sup>

그런데 문제는 A의 진리주장이 생활세계 내에 통용되는 진리들과 맞지 않을 때이다. 이때 하버마스는 A로부터 제기된 새로운 주장은 그 타당성에 대한 검증의 과정을 통해 검토되어야 한다고 주장한다. 이 과정에서 타당한 진술로 판명될 경우 A의 진술 내용은 생활세계 내에서 진리로 작동할 수 있고, 그렇지 않을 경우 A의 진술은 진리로서는 폐기된다. 결국 하버마스에게 생활세계에서의 진리란 기본적으로 타당성 여부에 초점이 맞춰지게 된다. 하버마스는 한 주장이 진리로 수용되기 위해서 통과해야하는

---

102) 하버마스 (2011), 『아, 유럽』, 윤형식 역, 나남, p.65.

103) 하버마스 (2008), p.319.

타당성 논의를 위해서 의사소통 합리성과 절차적 정당성을 다음과 같이 요청한다.

“나 자신은 진리의 의미를 우선 절차적으로, 우선 논변실천의 규범적으로 까다로운 조건들 아래에서 이루어지는 검증으로 규정하였다. 이 논변실천은 (a) 공론장과 모든 당사자들의 완벽한 포용, (b) 의사소통권의 평등한 분배, (c) 보다 나은 논변의 강제 없는 강제력만을 관철시키는 강권없는 상황, 그리고 (d) 모든 참여자들의 발언의 정직성이라는 이상화된 전제조건들에 근거하고 있다.”<sup>104)</sup>

하버마스는 위와 같은 조건들을 충족하는 이상화된 상황에서 오로지 보다 나은 논변의 힘을 통해서 “비강제적으로 수용될 수 있는” 진리주장은 “그 주장과 관련된 모든 근거와 견해를 다 고려함으로써” 맥락 초월적 진리성을 획득할 수 있다고 이해한다.<sup>105)</sup> 이 지점에서 그는 진리성의 획득 근거를 논변의 수용 여부에 두고 있는 듯이 주장하고 있다. 때문에 그의 진리이론은 때문에 일종의 합의이론으로 파악될 수 있다.

바로 이 지점에서 하버마스는 참을 실재와의 대응으로 간주하던 플라톤적 패러다임을 넘어선다. ‘이데아’로 상정해 놓은 영원불멸하는 절대적 진리가 실재하고, 결코 변화하지 않는 이 실재의 내용을 찾아내는 것이 철학자의 사명이라고 믿었던 플라톤의 실재론이 강경한 형이상학적 실재론의 입장에서 있는 것이라면, 하버마스의 진리이론은 참과 거짓이 플라톤처럼 세계와의 대응을 통해 결정된다고는 생각하지 않을뿐더러 철학의 역할이 실재와의 대응을 모색하는 것이라는 생각도 하지 않고 있다는 점에서 반플라톤적이다. 다시 말해 하버마스는 우리의 이성이 작용되는 생활세

---

104) 앞의 책, p.66.

105) 윤행식 (2017), p.105.

계 영역에서 의사소통적 합리성을 담보로 하여 이상화된 논변의 절차적 합리성을 거쳐 정당화된 논변을 곧 진리로 받아들여질 수 있다고 보았다. 점에서 가변적이면서도 상황과 맥락에 의존적인 실용적인 진리 개념을 추구하고 있는 것으로 보았다.

## 2. 정합적 진리개념의 문제점과 화용론적 진리개념

그러나 생활세계의 진리에 대한 하버마스의 이론—일종의 합의적 진리관—이 진리이론이 찾고자 하는 물음을 완전히 해소해 주었는가? 하버마스의 이론은 얼핏 보서는 실재론과 반실재론 모두로부터 공격당하기 쉬운 반쪽짜리 이론으로 보인다. 진리이론이 많은 사람들에게 매력적인 주제로 여겨졌던 것은 ‘진리’ 자체가 가지고 있는 불편부당함과 무오류성 때문이다. 그런데 지금까지 논의된 하버마스의 이론에 따르면 우리가 논변의 정당성을 진리로 받아들일 때의 진리란 어디까지나 잠정적인 의미의 참을 의미할 뿐이다. 그렇다면 하버마스는 자신의 입장이 “그 결과가 무엇이든 간에 우리는 자유로운 토론의 결과를 진리요 선이라고 부를 것”<sup>106)</sup>이라던 로티의 실용주의와 무엇이 다른지에 대한 해명을 필요로 하게 된다.

쿠크(cooke, 2002)는 하버마스가 이러한 방식으로 진리 개념에 대한 실용적 이해를 도모하는 순간, 그의 정합적인 진리이론이 “본질적으로 맥락 초월적인 진리 개념과 양립 할 수 있는가?”<sup>107)</sup>라는 질문이 던져진다고 말한다. 그리고 쿠크와 같은 자들이 제기하는 의문은 다음과 같이 보다 쉬운 형태로 제기될 수 있다.

: 모두가 합의했기 때문에 그것이 진리인 것인가?

---

106) 로티 (1996a), p.163.

107) 쿠크 (2002), “Meaning and Truth in Habermas's Pragmatics”, in *European Journal of Philosophy*, Vol. 9, p.9.

위 물음에는 이상적인 절차적 상황을 통해 정당화된 모든 논변이라면 그것이 반직관적이더라도 진리로서 간주될 수 있느냐는 의문이 함축되어 있다. 만약 지금부터 우리의 생활세계에 속해있는 구성원 전부가 이상적인 논변 절차를 통해 “자신의 중차대한 이익에 반할 경우 타인을 기만하는 행위는 옳다”는 언명에 대해 동의했다고 하자. 합의이론적 진리이론에 따르면 그 순간 우리의 생활세계에서 타인을 기만하는 행위는 합의된 진리로서 옳은 행위가 되는 것이다. 그러나 이렇게 합의와 진리를 일치시키는 순간 느껴지는 거부스러운 거슬림은 어떻게 해소될 수 있을 것인가? 권수현(2014)은 진리와 이상적 합의를 같은 선상에 놓는 시각이 하버마스의 이론에 가해지는 근본적인 비판이라고 생각한다. 우리는 진리가 합의의 근거가 되는 것이라는 직관을 가지고 있다. 그런데 합의이론적 진리이론은 합의가 진리의 근거가 된다고 생각하면서 선결문제 요구의 오류에 빠지게 되었다는 것이다.<sup>108)</sup> 벨머(Wellmer, 2009)역시 이러한 관점에서 하버마스의 진리이론을 비판한다.

“…… 내가 정당하게 참이라고 생각한 것은 나에게 참이라고 생각된 것이 언제나 진리라는 것에 대해 아무런 부가적인 근거가 될 수 없다. 마찬가지로 우리가 정당하게 참이라고 생각한 것은 우리에게 참이라고 생각된 것이 진리라는 것에 대해 결코 부가적인 근거가 될 수는 없다. 달리 말해, 비록 합의가 이상적 조건 하에서 이루어졌다고 하더라도, 합의라는 사실은 결코 진리라고 간주된 것의 진리성을 보장하는 근거가 될 수 없다는 것이다.”<sup>109)</sup>

---

108) 권수현 (2014), p.234.

109) 벨머 (2009), 『대화 윤리를 향하여: 칸트와 하버마스의 윤리학 비판』, 김동규·박종식 역, 한울아카데미, p.104.

벨머는 하버마스가 제시하고 있는 진리이론이 인지적·존재적 국지성을 초월하는 진리개념을 인지적·존재적 국지성의 영향 하에 놓일 수밖에 없는 현재의 정합성의 개념과 동일시하고 있기 때문에, 진리 개념에 대한 근본적인 오류가 발생한다고 진단한다. 우리는 현재 합리적으로 수용 가능하다고 합의한 진술이 미래에도 그럴 것인지 확정할 수 없다. 이는 결국 합리적 수용 가능성이 “진리에 대한 하나의 충분한 증거”의 역할만을 할 수 있을 뿐, 그것이 진리 그 자체는 아니라는 점을 내포한다.<sup>110)</sup> 요컨대 합의로서의 진리개념은 단지 진리라고 간주하는 것을 넘어설 수 없으며, 합의와 진리 사이의 근원적인 불일치를 해소하지 않는 한 하버마스는 진리에 대한 강한 의미의 진리 합의론자라는 혐의를 부정할 수 없게 된다.

만약 하버마스가 자신의 인식론적 논의에서 합의이론적 진리개념을 고수하게 된다면, 그와 로티의 차이점은 매우 모호해진다. 왜냐하면 하버마스와 로티는 모두 일종의 구성주의적이고 맥락중심적인, 다시 말해 사용되는 맥락과 구체적 상황에 따라 얼마든지 변할 수 있는 실용적인 진리개념을 옹호하는 듯이 보이기 때문이다. 뿐만 아니라 하버마스와 로티 모두 진리가 이성을 통해 무오류성에 보다 가까이 다가가는 것이라던 플라톤의 표상주의적 진리 주장에 반대하며, 우리가 진리라고 알고 있는 내용들이 얼마든지 반성적으로 변용될 수 있다고 생각한다. 또한 그 과정에서 언어와 대화를 통해 이러한 작업이 가능하다는 점에서도 하버마스와 로티는 의견의 일치를 보이는 지점이 있다.

그렇기 때문에 하버마스가—의사소통행위론을 통해 정당화 조건을 이상화하는 방법을 통해서라고 할지라도— 어쨌든 진리를 담론과 합의의 과정과 결부시키게 되는 이상, 그가 로티에게 제기하는 문제들은 어떤 식으로든 하버마스 자신에게로 되돌아올 수밖에 없었다.<sup>111)</sup> 이러한 문제는 아래

---

110) 하버마스 (2008), p.324.

111) 윤행식 (2017), p.99.

와 같은 쿠크(2002)의 표현에서도 잘 드러난다.

“진리와 도덕적 정당성에 대한 하버마스의 실용적 접근은 문제를 복잡하게 한다. 하버마스의 입장은 진리와 정의에 대한 맥락주의적 견해를 암시하는 것으로 보이기 때문이다. 그러나 이미 언급했듯이, 하버마스는 문화적으로 정당한 정당화 관행을 통해 진리에 대한 축소주의적 접근을 주장하는 로티의 맥락주의를 거부한다.”<sup>112)</sup>

결국 하버마스는 합리적 수용 가능성을 진리로 간주하는 입장을 통해서 로티의 반실재론과 강력한 상대주의, 규범이론과 개인적 수양의 경계를 허무는 해체주의적 입장과의 차별점을 노정하는 것이 매우 어려워질 수밖에 없음을 인정한다.

이에 그는 기존의 자신의 입장이었던 합의이론적 진리론에서 탈피해 “새로운 진리이론을 모색하고, 마침내 진리개념의 인식화를 탈피하는 길만이 일상의 실재론적 직관에 부응할 수 있다는 결론을 내린다.”<sup>113)</sup> 그리고 수정된 자신의 진리이론에 근거하여 로티를 비판한다. 때문에 하버마스와 로티의 진리이론이 가지는 미묘하지만 중대한 차이점을 보다 날카롭게 버리는 작업은, 후에 있을 하버마스 윤리학의 성격과 의의를 정초하기 위해 반드시 필요한 작업이기도 하다.

## 1) 이상화된 가정을 통한 정합적 진리개념의 문제점

진리를 일종의 정합성으로 이해하는 모든 이론은 ‘진리’와 ‘합리적

---

112) 쿠크 (2002), p.9.

113) 윤행식 (2017), p.99.

수용 가능성' 을 어떻게 구분할 것인가 하는 후행 문제에 직면하게 된다. 이 문제제기에 대한 로티의 대답이 진리를 정당화 안으로 흡수하는 것이었다면, 실재성에 대한 직관을 포기하지 않으려는 쪽에서는 의미론적 진리 개념을 통해 진리 문제에 대한 긴축(Deflationierung)적 처방을 내리거나<sup>114)</sup>, 혹은 정당화 과정 자체의 이상화를 통해서 '진리' 와 '합리적 수용 가능성' 의 문제를 해결하고자 했다. 하버마스는 정당화 과정 자체의 이상화라는 후자의 방법을 통해 화용론적 시각에서 진리를 인식할 수 있다고 보았던 입장으로, 퍼트남 그리고 아펠의 이론과 함께 자신의 이상적 발화상황에 대한 이론을 논의이론적 진리개념으로 규정짓는다.

이상화된 정당화 과정이라는 방법을 통해 “진리는 이상적인 상황 하에서 합리적인 것으로 수용될 수 있는 것”<sup>115)</sup>이라고 보는 관점이 하버마스의 입장이라고 할 때, 이상화된 정당화 전략에 대해 제기될 수 있는 주된 비판점은 크게 두 가지다. 하나는 가정된 이상적 상태의 난점을 겨냥한 것이었고, 다른 하나는 정당화 조건의 이상화라는 목표 자체가 달성될 수 없다는 맥락에서 제기되는 반론이었다.

114) 긴축주의 또는 수축주의 참 이론은 프레게(Frege), 타르스키(Tarski) 등에 의해 다양한 형태로 나타난다. 이들의 작업은 수축주의라는 문자 그대로 '참' 개념을 간명하게 축소시키는 것으로 요약될 수 있다. 즉 내가 어떤 진술이 참이라고 주장하는 것은 사실상 그 진술어 자체를 주장하는 것과 같다는 견해이다.

“수축주의 참 이론이란, 간단히 말해, 어떤 진술이 참이라고 주장하는 것이 그 진술 자체를 주장하는 것과 다를 것이 없다는 견해를 말한다. 예를 들어 [‘눈이 희다’는 참이다.]라고 말하는 것은 [눈이 희다.]라고 간단히 말하는 것과 동치이며, 이것이 [눈이 희다]의 참에 관해 의미 있게 말할 수 있는 전부이다. 수축주의를 일반적 형태로 표현하는 가장 전형적인 방식은 타르스키에 의해 유명해진 다음의 동치도식을 이용하는 것이다.

(동치도식) <p>가 참이다 ↔ p.

(‘↔’는 동치 기호. 따라서 이는 <p>는 p일 때 그리고 오직 그때에만 참이 라는 뜻임)”

이상의 내용은 배식한 (2015), 「수축주의 참 이론과 참의 규범성」, 『인문과학연구』 제 33권, 성신여자대학교 인문과학연구소, p.358 인용.

의미론적 진리개념과 긴축주의에 대한 자세한 내용은 하버마스(2008) pp.314-316 참조.

115) 하버마스 (2008), p.319.

## (1) 이상화 과정이 가지는 난점에 대한 비판

이상화된 상태를 전제하는 많은 이론들은, 이상화 작업이 실제 현실의 다양한 상황을 지나치게 생략하고 있을 뿐만 아니라, 가상적인 상황을 자의적으로 도입하기 때문에 타당성이 의심될 수밖에 없다는 비판을 받는다. 이상화 작업은 문제가 되는 여러 대상에게 그것의 사실 여부와는 상관없는 어떤 특수한 조건이나 성격을 인위적으로 부여하게 되는데, 우리는 그 예시를 롤스(Rawls)의 정의론에서 찾아볼 수 있다. 롤스는 ‘원초적 입장’ 아래에서 정의의 원칙을 구성하는 사람들에게 ‘무지의 베일’이라는 이상적 상황을 부여하는 작업을 통해 자신의 논의를 정당화하고자 한다. 그러나 원초적 입장과 무지의 베일이라는 상황은 현실에서 만족될 수 없는 이상적인 조건일 뿐만 아니라 원초적 입장에 놓인 당사자들의 특성이나 선택 전략, 그리고 이들에게 제기되는 여러 조건들이 자의적이라는 비판을 피해가기 어렵다.

하버마스 역시 롤스의 이상화 전략을 “원초적 상태에서 이루어지는 허구적 협정들에는, 자신의 이익 계산을 넘어서는 통찰의 계기가 결여되어 있다”<sup>116)</sup>고 평가한다.

“도덕적-실천적 인식은, 왜 자신이 원초적 상태를 유독 그런 방식으로 구성하는가 하는 점을 설득력 있게 해명해야 하는, 이론가에게 유보되어 있다. …… 롤스는 어떻게 자신의 수신인들로 하여금 원초적 상태에서 생각해보도록 유도할 수 있는가.”<sup>117)</sup>

---

116) 하버마스 (1997), p.71.

117) 앞의 책, pp.71-72.

하버마스는 담론윤리의 이상화 작업은 톨스와 같은 여타의 이상화 전략을 사용한 이론들과는 달리 그 이상화의 조건을 자의적으로 정한 것이 아니라고 주장한다. 하버마스는 담론의 참여자들이 자신들의 입장을 정당화하기 위해 논변을 하는 과정에서 직관적으로 인정할 수밖에 없는 전제들을 담론윤리의 보편화 원칙으로 채택하고 있다. 논증의 과정에서 우리가 사용하는 언어의 의미와 기호의 관계를 인정하지 않는 대상들과는 진지한 논증이 진행될 수 없다. 따라서 논증에 참여하고자 하는 자는 이러한 언어의 사회성에 대한 전제를 받아들이고 서로 통약 가능한 언어에 기초해야 한다. 또한 토론에 참여하는 사람들이 그 과정에서 논변의 정당성에 의해 판단하기를 원하는 이상, 정당한 토론이 되기 위해서는 지위나 신분과 같은 외적 조건이 토론 내부에 개입해서는 안 된다는 것 역시 받아들일 수 있을 것이다. 만약 논증 과정에서 외적 압력의 작용을 배제하지 않는 자는 굳이 논증과 대화를 통해 의견의 일치를 볼 이유가 없기 때문이다. 하버마스는 이와 같이 의사소통에 참여하는 자들이 전제로 받아들일 수밖에 없는 “필연적인 의사소통의 전제”에 기초해서 이상적 조건화를 단행하고 있기 때문에 이상적 상황의 자의성에 관한 비판을 피할 수 있는 것이다.<sup>118)</sup>

## (2) 정합적인 진리이론에 대한 비판

두 번째 비판은 하버마스에게 좀 더 결정적인 딜레마를 제시한다. 하버

118) 최은광 (2016), 「하버마스 담론윤리의 이상화 전략」, 『윤리연구』 제 109권, 한국윤리학회, p.95.

한편 최은광은 톨스의 이상화 방식이 현실 세계 현상을 축약하고 왜곡하여 재현하는 일종의 “갈릴레이식 이상화”에 해당하는 반면, 하버마스의 이상화는 현실 세계에서 드러나는 핵심적인 요인을 찾아내려는 “최소주의적 이상화”에 가까워 보인다고 진단한다. 따라서 하버마스의 이상화 전략은 담론에 참여자라면 피해갈 수 없는 조건을 이상화 전략으로 제시하고 있어 이상화 과정에서의 자의적인 축약과 왜곡을 방지했다고 평가한다. 최은광(2016), pp.96-98참조.

마스가 이상화된 정당화 전략에 관련된 첫 번째 비판들을 잘 해명한다고 할 지라도, 앞서 벨머가 지적한 것처럼 진리이론을 기본적으로 정합적인 것으로 이해하는 한, 이상적인 정당화 전략 자체의 성공성과는 별도로 여전히 진리와 정당화 간의 근본적인 차이를 해명할 수 없다는 것이다.

이러한 비판에 대해, 정합적 진리론을 주장하는 자들 중 일부는 정합성의 진리를 담보하기 위해 “결코 문제를 제기할 수 없는 합의”를 세우고 그 최종적 합의에 반박 불가능한 참의 권위를 부여하고자 시도했다.<sup>119)</sup> 이 경우 모든 반박 가능한 합의들은 임시적 혹은 유보적으로 존재하는 것 뿐이기에 “유한한 합의”일 뿐인 반면, 결코 문제를 제기할 수 없는 합의는 진리를 보증해주며 진리와 동일하다는 의미에서 “무한한 합의”로 여겨진다. 그러나 벨머는 정합적 진리론자들이 “무한한 합의”의 개념을 통해 결코 반박을 허용하지 않는 합의를 상정하는 순간, 정합적인 진리이론의 기틀이 상실되는 역설에 빠지게 된다고 진단한다. 왜냐하면 그 자체로 반박을 허용하지 않는 무한한 합의를 상정하는 순간, 합의이론적 진리론자들이 추구하고자 하는 논변과 대화를 통한 모든 정합성을 진리로 받아들이겠다는 기본 전제가 흔들리게 되고, 오직 “무한한 합의”만을 진리를 보증하는 것으로 간주하게 됨으로써 합의와 진리의 틈새를 결코 좁히지 못한다는 굴레에 빠지게 되기 때문이다.<sup>120)</sup> 더욱이 더 이상의 오류가능성을 함축하지 못하는 “무한한 합의”의 영역이 경험세계를 전제로 하는 합의의 영역에서 과연 성취될 수 있는 것인가에 대한 문제 또한 제기될 수 있다. 오류 가능성이 없는 지식은 더 이상 인간의 지식이 아닐 것이기 때문이다.

쿠크(2002)와 윤형식(2017)은 정합적 진리론에 대한 이 두 번째 비판을 오류가능주의(Fallibilismus)와 관련된 딜레마로 설명한다. 합의론적 진리개

119) 벨머는 특히 이러한 시도의 전형으로 K.O,아펠을 이야기한다. 벨머 (2009), p.110. 참조,

120) 벨머 (2009), pp.109-112.

념은 그 장점으로 오류가능성에 대한 인정을 내세운다. 그런데 이것은 진리라는 개념의 무조건성과 대항하는 개념이다. “무조건성의 계기를 확보하려면 진리와 정당화의 연결을 끊는 수밖에 없는데 이것은 곧 논의 이론적 진리개념의 폐기를 뜻한다. 다른 한편 오류가능성의 계기를 보존한다는 것은 논의 이론적 진리개념으로는 진리개념의 무조건성을 충족할 수 없다는 것을 의미하고, 이것은 결과적으로 진리와 정당화의 연결이 부실함을 인정하는 셈이 된다. 그렇다면 결국 논의 이론적 진리개념에는 로티가 간길만이 합당한 것으로 부각된다.” 121)

하버마스는 이러한 반론에 대하여 우리가 이상화해야 할 것은 논변의 어떠한 내용이나 목표가 아니라 논변행위의 형식적이고 과정적인 특성들이라는 점을 분명히 한다. 그러나 하버마스의 주장처럼 우리가 이상화의 대상을 논변의 목표가 아닌 인식조건에 대한 이상화로 한정한다 하더라도 여전히 반론은 해소되지 않는다. 하버마스의 주장처럼 인식조건들을 이상화하는 작업을 수행한다고 할지라도, 그러한 완벽히 이상적인 조건 하에서 획득된 합의는 강력한 수용 가능성은 가질 수 있지만 결코 그 자체로 무조건성을 내포한 진리가 될 수는 없다는 것은 여전히 여전하다. 이 때문에 벨머는 하버마스를 향해 “만약 이상적 담화 상황의 조건이 실현된다면, 그것에서 그 경우의 합의가 참된 합의라는 사실이 귀결되는가?” 122)라는 의심어린 질문을 할 수밖에 없던 것이다. 이러한 비판에 직면한 하버마스는 자신이 한때 옹호했던 정합적 진리개념의 문제점을 인정한다.

“진리와 정당화 간의 틈새는 또한 현재의 정당화 과정의 조건들을 이상화하는 것으로 메워지지도 않는다. 시간 속에서 진행되는 모든 실재 논의들은 미래의 학습과정에 비해서 편협한 상태에 머물기 때문에, 오늘 우리

---

121) 윤행식 (2017), p.105.

122) 벨머 (2009), p.294.

에게 거의 이상적인 조건 하에서 정당화된 것으로 보이는 진술들이 미래에 무효화 시도들에 대항하여 실제로 관철될 수 있는지를 우리는 알 수 없다. 따라서 논의이론적 진리개념은 그 자체로 그릇된 것은 아니지만 불충분하다. 이 진리개념은 무엇이 우리에게 이상적으로 정당화된 것으로 가정된 진술을 참이라고 여길 수 있는 권한을 부여하는지를 아직 해명하지 못하고 있다.”<sup>123)</sup>

“아무리 이상적인 조건에서 획득된 정당화라 할지라도 그것은 인식의 지표를 벗어던질 수 없어, ‘참을 만드는 것’ (truth-maker)이 될 수 없다.”<sup>124)</sup>는 점을 인정한 그는 벨머의 지적을 수용하고 라폰트(Lafont)가 제안한 대로 “진리개념의 타당성의 무조건성과 정당화된 믿음에 대한 진리개념의 개별적 적용을 조화시킬 수 있는” 방법은 오로지 “비인식적으로 상정된 실재론적 직관을 수용하는 것”<sup>125)</sup> 뿐이라는 대안을 받아들이면서 긴축주의적 입장과는 구별되는 진리개념을 새로이 정초한다.

“아무리 잘 논증된 경우라 할지라도 우리가 틀렸을 수 있다는 오류가능주의적 의식은 일상적 실천에서의 실재론에까지 뿌리내리고 있는 진리지향에 의존한다. 논의 참여자들로 하여금 이상적 정당화 조건을 상정하도록 만들고, 정당화공동체를 계속해서 가일층 탈중심화하도록 만드는 절대적 진리의 지향은 생활세계에서 요구되는, 단순한 믿음과 지식 간의 또 다른 차이의 반영이며, 이 차이는 의사소통적 언어사용에 뿌리박고 있는 유일한 객관세계의 상정에 근거한다.”<sup>126)</sup>

---

123) 하버마스 (2008), pp.394-395.

124) 윤행식 (2017), p.106.

125) 라폰트 (1994) “Spannungen im Wahrheitsbegriff”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie.*, 윤행식(2017) p.107. 재인용.

126) 하버마스 (2008), p.326. 굵은 글씨는 논자가 추가.

## 2) 수정된 진리개념: 화용론적 진리개념

이제 하버마스는 생활세계와는 다시 구분될 수 있는 객관세계 자체에 대한 직관이 우리의 삶 속에 깊숙이 침투해 있음을 부정하지 않는다. 그는 “이미 수용된 의견과 참인 의견의 정합성이라는 조건”은 진리개념을 해명하기에 불충분하다고 생각한다.<sup>127)</sup> 그럼에도 진리와 정당화 사이에 내적 연관이 있음에 주목한 그는 대응론적 진리이론이 부과하는 진리에 대한 근원적 욕구를 생활세계 **내에서** 어떻게 작동시킬 것인지를 해명하는 작업을 통해 진리와 정당화의 문제를 해결하고자 한다. 하버마스는 진리에 대한 근원적 욕구를 거부하기 보다는 생활세계 내에서 제기되는 진리 주장이 변화하는 과정을 규명함으로써 우리의 실재론적 직관을 자신의 이론에 융합하고 있다. 생활세계 내에서 벌어지는 논변의 과정에서 논변 너머의 실재를 가정하는 작업은 생활세계 내에 작동하는 행위확실성 뿐만 아니라 논변의 차원을 넘어서는 오류가능주의를 양립시킬 수 있다. 이것이 이른바 “야누스처럼 양면적인 진리의 화용론적 역할”<sup>128)</sup>인 것이다.

“생활세계에서 논의과정이 진행되는 동안 참여당사자들이 모든 관련 정보를 아는 상태에서 중요한 근거들을 모두 헤아려 본 뒤에 ‘p’에 대한 반론 가능성이 더 이상 없을 정도로 철저히 따져보았다는 확신에 도달한 경우 …… 논란의 대상이었던 진리주장의 문제해결은 세계와의 보다 소박한 교류 속에 얽혀들어 있는 행위자의 태도로 복귀해도 좋다는 권한 부여를 의미한다.”<sup>129)</sup>

---

127) 하버마스 (2008), p.392.

128) 위의 책, p.397.

129) 위의 책, p.325. 굵은 표기 논자 추가.

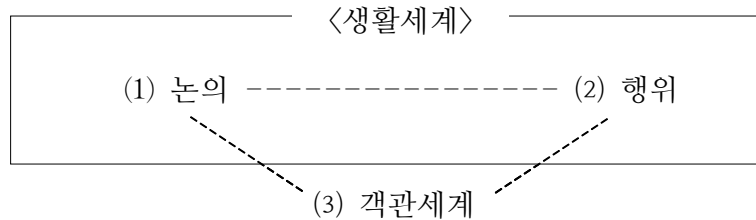
생활세계 내의 행위맥락에서 통용되던 진리가 세계의 장애를 만났을 때, 이를 인식한 화자는 자신의 의견과 정당화에 대한 의견을 생활세계 내에 존재하는 간주체적 청자에게 발화행위로서 드러낸다. 이때 생활세계에서 통용되던 진리는 잠시 유보적 상태로 회귀하게 되고, 새로운 가설이 논의의 차원에서 안전으로 상정된다. 그리고 이 논의에 참여하는 의사소통 당사자들은 논변을 통해 진리주장에 대한 가설적 주장인 ‘p’를 상정한다. 그리고 논변을 통해 이 ‘p’가 반론 가능성이 없는 정당성으로 인정받게 될 경우, 잠시 유보되었던 진리에 대한 가설적 태도는 거두어지고 우리는 부분적으로 교란되었던 진리 문제를 ‘p’라는 변형된 진리로 다시 재정립한다. 이러한 과정을 통해 ‘p’에 대한 논변에서 반론가능성이 없다는 것을 확신하게 된다면, 더 이상 진리주장 ‘p’에 대해 가설적 태도를 유지해야 할 동기가 없어지기 때문이다. 이제 ‘p’는 이전의 진리를 잇는 새로운 진리주장이 됨으로써 다시 생활세계 내의 진리의 영역을 대체하게 된다. 그 결과 다시금 생활세계 내의 진리는 다시 “세계 자체와 융합”<sup>130)</sup>할 수 있게 된다. 그리고 ‘p’가 정당한 진리주장으로 화자들에게 수용되는 지점에서 ‘p’는 논의의 차원에서 내려와 1인칭 인격의 시각에서 제기 가능한 ‘Mp’의 명제로 복권된다. “이렇게 문제가 해결되고 다시 행위맥락으로 복귀된 주장은, 우리가 행위자로서 유일한 객관세계 내의 어떤 것을 지시할 때의 배경적 지평을 이루는, 간주체적으로 공유된 생활세계 내에 자리하게 된다.”<sup>131)</sup>

---

130) 위의 책.

131) 위의 책.

〈그림4〉 생활세계를 둘러싼 의사소통과정의 구조도



하버마스의 이러한 진리개념에서 주목할 만한 부분은 우리의 세계에서 통용되던 진리가 가설로 회귀하기 전에 만나게 되는 ‘세계’와의 부딪힘이다. 우리가 비록 객관세계에 대한 구체적인 내용은 인식할 수 없으나 세계가 존재한다는 직관만은 버릴 수 없다는 하버마스의 진리개념은 형식적으로 진리의 상정하면서 객관세계가 자신을 드러내는 방식을 설명한다.

객관세계를 상정하고 있기 때문에 우리는 여전히 생활세계에서의 진리주장 ‘p’에 관해 오류가능주의적 태도를 견지할 수 있게 된다. 이것은 객관세계에 의해 건드려지지 않는 한 확실한 지식으로 간주된다. 하버마스는 우리가 임의대로 변경할 수 없는 처분 불가능한 진리가 있다는 공동의 직관을 버리지 않기 때문에 ‘p’에 대한 오류가능주의적인 태도를 버리지 않으면서도 진리의 절대성을 인정할 수 있다고 생각한다. 그는 이러한 방법을 통해 우리가 여전히 “사실의 포착”과 연결되는 약한 존재론적 함의를 놓치지 않고 진리의 무조건성의 계기를 보존할 수 있다고 생각한다.<sup>132)</sup>

논자가 진단하기에 하버마스의 이론은 단지 이론적 딜레마를 해소하는 것 이상의 성과를 보여준다. 그것은 바로 생활세계의 공동체는 상충하는 해석들을 논의의 차원에서 정리하여 한층 더 진리에 가까운 내용을 찾고

132) 앞의 책, p.396.

자 하는 진리 지향적 태도를 유지할 수 있게 한다는 점이다. 지금까지 살펴본 하버마스의 진리개념의 핵심은 객관세계의 실재성을 인정하되, 그 내용에 대한 예단이나 인식의 가능성은 보류하는 일종의 이론적 전략으로 특징지을 수 있다. 특정 내용을 예단하지 않는 객관세계를 형식적으로 상정하는 것은 그의 이론에서 다음과 같은 상징성을 가진다.

“이 형식적 상정은 로티가 비판했던 “사물의 본질에 대한 정확한 상”을 상정하지도 않는다. 행위 주체들은 세계 자체에 대처해야만 하기 때문에, 자신들의 생활세계의 맥락 속에서는 실재론자일 수밖에 없다. 그리고 이들의 말놀이와 실천 관행이 조금도 실망시키지 않고 잘 작동하는 한, 수행과정 자체 내에서 이것들의 올바름이 입증되기 때문에, 이들은 또한 실재론자일 수 있는 충분한 이유를 갖고 있는 것이다.”<sup>133)</sup>

이와 같은 방식으로 상정된 세계라는 개념을 바탕으로, 하버마스는 생활세계에서의 논의구조를 행위와 논의, 그리고 생활세계 바깥에 존재하는 객관세계라는 3중적 구조로 파악하여 제시하고 있다. 논의는 “행위 영역에서 문제가 된 믿음들을 간주체적으로 검토하여 다시금 정당화된 주장으로 만들어내는 문제해결 기능”<sup>134)</sup>을 수행한다. 논의의 영역에서 정당성을 획득한 믿음들은 다시 행위영역으로 투입되어 일상적인 행위 확실성을 우리에게 제공한다. 이때 계속해서 영향을 주고받는 논의와 행위의 세계에서 공통적으로 상정하고 있는 객관세계의 진리에 대한 개념은 행위의 영역에서는 행위확실성을 뒷받침하는 역할을 하고 논의의 영역에서는 진리주장의 준거점을 제공하는 역할을 함으로써 생활세계와 늘 긴밀하게 조응한다. 이 진리는 해석의 오류가능성에 대한 의식을 유지시키는 초월적 준거점을

---

133) 앞의 책, p.326.

134) 윤행식 (2017), p.113.

제공하면서, 그리고 모종의 부딪힘이라는 방법을 통해 자신의 실재성을 드러내며 생활세계 전반에 깊숙한 영향력을 행사한다. 뿐만 아니라 이를 통해 담보되게 되는 오류가능주의적 의식은 생활세계의 신념체계를 파괴하지 않으면서도, 실천에도 영향을 미친다. 왜냐하면 “논의참여자로서 어떠한 확신도 비판으로부터 안전하지 못하다는 경험을 한 행위자들은, 생활세계에서도, 문제가 된 자신들의 확신에 대해 더욱 비(非)독단적인 태도를 함양하게 되기 때문이다.”<sup>135)</sup>

II 장에서 퍼트남이 지적했듯, 칸트는 세계를 그대로 기술할 수 있다는 전통적인 형이상학의 기획을 포기하면서도 동시에 인식 너머 ‘물자체’의 실재는 인정했다. 그래서 그는 “우리 외부에 사물이 존재하며, 비록 우리는 사물이 존재하는 자체의 진정한 모습에 대해서는 전혀 모르지만 그것에 의해 촉발되는 표상을 통해 그 존재를 안다”<sup>136)</sup>고 주장한 바 있다. 지금까지 살펴본 하버마스의 진리이론에서 우리는 칸트의 인식론적 전략과 비슷한 향기를 맡을 수 있다. 하버마스는 칸트와 같이 우리의 공통 근거로서 주관 너머의 세계를 상정하되 그 내용에 대한 인식의 가능성을 유보했다는 점에서 칸트의 전략을 계승하고 있다.

뿐만 아니라 하버마스가 다원화되는 사회와 행위 갈등 속에서도 결코 와해될 수 없는 진리라는 것의 존재를 받아들이기로 하는 “인식론적 결단”을 감행한 이면에는 같은 전략을 통해 실천이성의 문제를 해결하고자 하는 칸트적 실용주의 전략이 작용하고 있다.<sup>137)</sup> 이로써 하버마스는 로티처럼 정당성의 문제와 진리의 문제를 결코 동화시키지 않으면서도 진리개념의 실용주의적 사용이라는 활로를 모색한다. 하버마스가 칸트적인 사유패턴을 통해 끝내 놓치고 싶지 않았던 것은 진리와 같이 절대적인 타당성

---

135) 하버마스 (2008), p.327.

136) 윤형식 (2017), p.116.

137) 하버마스 (2008), p.426.

을 가질 수 있는 것과 생활세계 내의 정당화 사이에 결코 섞일 수 없는 ‘경계’를 인정하는 일이었다.

### 3. 반실재론 비판

그런데, 어차피 그 내용을 알 수 없는 세계라면, 공동의 세계라는 존재만 형식적으로 상정하는 것 자체가 어떠한 우리의 문제와 관련해 어떤 의미를 줄 수 있는 것일까? 이와 관련된 의미를 이해하기 위해서는 하버마스와 로티의 인식적 차이를 세밀히 들여다 볼 필요가 있다. 사실 로티는 하버마스와 자신의 견해 차이가 정치적이거나 이념적인 견해에 대한 차이라기보다는 철학적인 견해의 차이라고 상론한 바 있다. 심지어 로티는 정치적인 실천의 영역에 있어서 푸코와 같은 포스트모더니스트의 정치적 견해보다 하버마스의와 정치적 견해가 자신과 더욱 유사하다고 생각한다.

“우리들 간의 차이는 다만 민주 사회가 가져야 할 자기 이미지, 그 사회가 자체의 희망을 표현함에 있어서 사용해야 할 레토릭에 상관된 것일 따름이다. 푸코나 나의 정치적인 차이점과는 달리, 하버마스와 나의 차이점은 종종 쓰이는 말처럼 “단지 철학적인” 차이이다.”<sup>138)</sup>

하버마스와 로티의 실천적 유사점에도 불구하고, 이들을 논쟁으로 이끈 ‘단지 철학적인’ 차이가 가지는 의미를 이해하기 위해 본 장에서는 하버마스가 화용론적 진리개념에 근거하여 로티의 반실재론을 어떻게 비판하고 있는지 살펴볼 것이다.

우선 II 장에서 이미 서술했듯 로티의 반실재론적 이해는 보편적인 토대

---

138) 로티 (1996a), p.137

나 표상으로서의 세계에 대한 과감한 포기, 언어화용론적 전회를 통한 실용주의적 진리관 추구, 맥락주의적 해결 방법을 통한 철학의 시화(詩化)와 연대성의 확장을 통한 자유주의 아이러니스트의 삶 옹호로 요약될 수 있다. 그런데 하버마스는 로티의 이러한 주장 모두에 의문을 제기하고 있다. 그는 우리가 진리의 실재성을 포기하는 것이 매우 반직관적이라고 이야기 하며 로티가 진리를 단순한 수용 가능성, 즉 정당화의 차원에 포섭하려고 하는 시도가 가지는 문제점을 비판한다. 그리고 로티가 이야기하는 맥락주의적 해결 방안이 가지고 올 수 있는 문제점을 상기시키며 로티의 이론을 비판한다.

### 1) 반실재론의 맥락주의적 회의론 비판

하버마스는 로티의 사상을 검토하면서 “로티의 화용론적 전회는 반드시 인식에 대한 반실재론적 이해를 강요하는가?”<sup>139)</sup>라는 질문을 던진다. 일찍이 로티는 인식론적 물음에 대해 답을 찾고자 하는 철학자의 욕구를 ‘토대주의’라고 비판하며 인식론에 대한 포기를 선언했다. 로티에 따르면, 실재와 접촉한다는 것은 대응론에서 이야기하는 실재론적 직관이 전적으로 소멸되는 방식으로 다시 이해되어야 한다. 즉 실재와 접촉하는 것이 아니라 간주관적인 “인간 공동체와 접촉한다는 것”의 개념들로 번역되어야 한다는 것이다. 로티가 보기에 객관세계 내의 어떤 것에 대한 재현은 그 방식이 어떻든 모두 위험한 망상에 불과하다.<sup>140)</sup> 로티는 “우리의 사회적인 정당화 실천관행 속에서 그러한 관행 이상의 것을 보고자”<sup>141)</sup>하는 것은 무의미하다고 생각한다. 요컨대 언어의 의사소통을 통해 간주체적으

---

139) 하버마스 (2008), p.295.

140) 위의 책, p.298.

141) 로티 (1981), p.422.

로 공유된 생활세계라는 맥락적 공간과 독립되어 존재하는 진리 세계는 없다는 것이다.

“인식을 자연을 모사하려는 노력이 아니라 대화 실천과 사회적 교류에 의존적인 것으로 고찰하게 됨으로써, 가능한 모든 사회적 실천형식에 대한 비판을 수행하는 더 이상의 어떠한 메타적 실천의 가능성도 기대하지 않게 되기를 바란다.”<sup>142)</sup>

로티가 보기에 하버마스는 “관심의 토대로부터 분리된 이론적 인식으로서 순수이론은 가능하지 않다.”<sup>143)</sup>는 진단에 따라 인간의 의사소통 수단인 언어를 통해 인간이 자신의 삶을 재생산하는 일종의 선험적 틀을 구성할 수 있다고 보았다<sup>144)</sup>는 점, 다시 말해 언어철학에 대한 보편주의적 입장을 가지고 있다는 점에서 오류를 범하고 있는 것이다. 그러나 하버마스는 로티가 화용론적 전회를 통해 내리고 있는 위와 같은 결론이 과연 타당한 것인지에 의문을 제기한다.

“로티가 맥락주의를 언어학적 전회의 완성으로부터 나오는 불가피한 귀결로 간주하는 것은 일면 타당하다. …… 하지만 로티는 이러한 문제의 해결 방안으로 맥락주의를 내세우고 있는데, 이러한 견해는 철학적 패러다임에 대한 문제성 있는 이해에서 기인한다.”<sup>145)</sup>

로티는 쿤의 패러다임론에 착안하여 철학사는 통약불가능한 패러다임의

---

142) 로티 (1998), p.191.

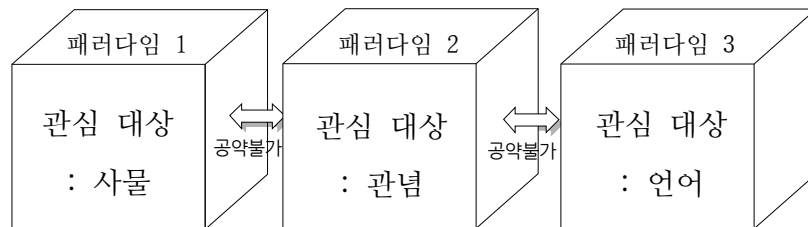
143) Habermas, Technik und Wissenschaft als Ideologie(Frankfurt, M.1981), s.146.

144) 김광현 (1995), p.51.

145) 하버마스 (2008), p.300.

전환의 연속이라고 진단한다. 그 제시한 철학사의 세 패러다임은 고대의 형이상학, 계몽주의 시기의 인식론, 그리고 현대의 언어철학이었다. 그리고 이 세 패러다임 안에서 철학의 관심사는 각각 다음과 같이 드러난다. 형이상학적 패러다임에서는 사물에 대한 관심이, 인식론적 패러다임에서는 존재자의 관념에 대한 관심이, 그리고 언어철학적 패러다임에서는 언어에 대한 관심이 “정상 과학”으로 기능한다.

<그림5> 로티의 철학사적 패러다임 구분



로티에 의하면 한 패러다임에서 다른 패러다임으로의 도약은 동일한 토대에 대한 단지 다른 방법론을 의미하는 것이 아니다. 이 패러다임은 불연속적이며 서로 단절되어 있다. 이러한 불연속은, 다른 패러다임 안에서는 또 다른 패러다임에서 제기되는 문제에 대한 어떤 답도, 그러한 문제에 자체에 대한 욕구도 가지고 있지 않을 뿐이라는 것을 의미한다. 로티는 이 패러다임론을 통해 철학적 문제는 선행 패러다임이 제기한 문제에 대한 후행 패러다임의 답변과 같이 연결되는 것도 아니며 단지 현재의 패러다임이 그 실용성을 다 하면 새로운 패러다임으로 전환되는 것뿐이라는 점을 보이고 싶어한다. “이 불연속성이 의미하는 바는, 철학적 문제는 올바른 답변을 통해 해결되는 것이 아니라, 통용가치를 잃고 나면 폐기된다는

것이다.” 146)

로티가 철학사를 단절된 패러다임으로 이해하는 것은 인식의 문제와도 연결된다. 인식론의 패러다임에서는 표상하는 주체가 올바른 방식으로 자신의 대상과의 지시연관관계를 설정할 때 객관성이 확보된다. 이 주체는 객관세계에 비추어 자신의 표상의 주관성을 검증한다. 그러나 인식론적 패러다임과 완전히 단절된 언어철학적 패러다임의 견해에 따르면, 의견의 주관성은 이제 직접적으로 세계와의 대면을 통해 검증되는 것이 아니다. 인식론에서의 이성이 ‘인식주체의 의식’을 의미하는 것이었다면, 언어철학에서의 이성은 의식이 아닌 ‘언어’로 이동된다. 이제 언어철학적 패러다임 내에서 인식의 명증성은 나의 의식이 세계를 얼마나 잘 표상하느냐와 같은 연관성 아니라 상호주관적인 공동의 언어로부터 출발하게 된다. 그래서 로티는 새로운 언어철학적 패러다임으로의 변화는 “인식론적 문제 자체를 끝장내는 방식으로 시각을 변화시킨다” 147) 진단을 내리게 된다. 그 결과 오늘날의 언어철학적 패러다임은 더 이상 실재를 가정하지도 않으며, 맥락으로부터 초월적인 무엇인가를 정초하려 하지도 않게 된다는 것이다.

하버마스는 로티의 입장에 대해 두 가지 문제를 제기한다. 우선적으로 제기되는 문제는 로티가 철학적 패러다임의 변화를 우연성의 결과로 보고 있다는 점이다. 하버마스가 생각하기에 철학사적 패러다임의 변화는 로티가 생각하는 것처럼 전적으로 우연성에 의해서 형성되어 온 것이 아니다. 이 패러다임의 변화를 로티처럼 단절과 우연성으로 설명하는 것은 쿤의 패러다임론에 비추어 보아도 자연스럽지 않다. 오히려 이것은 오히려 선행 패러다임이 한계에 이르게 되면서 남겨놓은 문제에 대한 답을 찾는 과정이라고 이해해야 적합하다. 그렇기 때문에 오늘날의 언어철학적 패러다임

---

146) 앞의 책.

147) 앞의 책, p.302.

이라는 변동에도 불구하고, 우리는 여전히 실재와 관련하여 결코 무시할 수 없는 진리 직관들을 가지고 있게 되는 것이다.

“언어철학적 패러다임에서 진리는 단지 합리적으로 수용 가능한 것의 형태로만 접근 가능하기 때문에, 이제는 그럼에도 불구하고 도대체 어떻게 진술의 진리성이 그것의 정당화 맥락으로부터 분리될 수 있겠는가라는 물음이 제기된다. 이 문제로 인한 불안은 낡은 진리직관들을 다시 불러낸다. 이 불안은 사유와 실재의 대응이나 실재와의 감각적으로 확실한 접촉에 대한 기억을 불러일으키는 것이다. 이제 인기는 떨어졌으나 여전히 암시력을 갖고 있는 이 생각들이, 바로 어떻게 우리가 정당화된 의견들의 언어적 지평을 초월할 수 없다는 것이 참인 진술이 사실에 상응한다는 직관과 조화될 수 있을 것인가라는 문제의 배후에 숨어있다.”<sup>148)</sup>

두 번째 문제는 로티가 맥락주의를 언어철학적 패러다임의 결론으로 삼고 있는 것과 관련하여 제기된다. 하버마스가 보기에 언어철학적 패러다임 내에서 상호주관적인 맥락주의가 강조되는 것은 언어철학적 패러다임의 근본개념들 속에 이미 내재되어 있는 요소이다. 그런데 로티는 이러한 맥락주의를 언어철학적 패러다임의 결론으로 받아들이면서 맥락주의를 언어철학이 나아가야 할 결론이라고 호소하고 있다. 하지만 인식론적 패러다임의 근본개념들 속에 회의론적 요소가 내재해있다고 해서 인식론적 패러다임을 회의주의로 귀결시킬 수 없는 것처럼, 언어철학적 패러다임에 내재된 맥락주의적인 특징을 우리가 언어철학의 결론으로 받아들일 필요는 없다는 것이 하버마스의 생각이었다. 오히려 언어철학적 패러다임에서는 언어철학 특유의 맥락주의적 관점만 남아있는 것이 아니라 선행된 패러다임에

---

148) 앞의 책, p.305.

서부터 계속되고 있는 진리에 대한 직관의 문제까지 단절되지 않은 채 흔재되어 나타나게 된다. 그래서 하버마스는 언어철학적 패러다임에서 우리가 제기해야 하는 문제는 “진리를 단지 합리적 수용 가능한 것의 형태로만 접근하는 언어철학적 패러다임 안에서, 그럼에도 불구하고 도대체 어떻게 진술의 진리성이 그것의 정당화 맥락으로부터 분리될 수 있겠는가?”<sup>149)</sup>와 관련된 물음인 것이지, 맥락주의 언어철학적 패러다임의 문제 해결 방법으로 선언하며 진리를 정당화에 흡수하는 일이 아니라고 이야기한다.

로티는 맥락주의를 언어철학적 패러다임의 대안으로 대안함으로써 실재론적 직관을 포기해버린다. 그렇기 때문에 로티는 상식인의 언어를 파괴하려는 것에 대한 입증 책임을 갖는다. 실재론적 직관을 포기한 인간은 매일 아침 현관문을 나서면서 ‘이 문을 열었을 때 내 앞에 우주가 펼쳐지는 것은 아닌지, 어쩌면 문을 열었을 때 매일 조용하던 세계가 통째로 사라져 버리지는 않았을지’에 대한 불안을 느끼게 될 것이다. 마치 ‘통속에 든 뇌’와 같은 회의를 매일 하면서 살아가는 유아론적 인간의 삶이란 얼마나 반직관적인가? 하버마스가 보기에 로티는 플라톤의 형이상학적 실재론에 대한 반박으로 참과 실재에 대한 모든 개념을 폐기처분 해버림으로써 우리의 직관에서 너무나 멀리 나아가게 되었다. 플라톤의 실재론도 우리의 인식과 조우하지 않는 반직관적 극단이지만, 로티의 반실재론 역시 반직관적이다. 하버마스는 일상적 실천에서 실재론을 전제해야만 우리 삶에서 작용하는 무조건적인 진리개념이 비로소 조용할 수 있다고 이야기한다.

더불어 하버마스는 정당화를 넘어서는 절대적 진리주장을 제기할 수 있는가에 대한 물음은 로티가 비판하고자 했던, 단지 인식론적 물음에 국한되는, 의미 없는 질문이 결코 아니라고 진단한다. 하버마스에 의하면 “문

---

149) 앞의 책.

제는 존재냐 가상이냐”와 같은 것이 아니다. 실재를 올바르게 재현하는 것은 더더욱 아니다. 하버마스가 보는 진리에 대한 직관의 필요성은 그것이 “결코 와해되어서는 안 되는 실천”과 긴밀하게 관련된 개념이기 때문이다.<sup>150)</sup>

## 2) 정당화 가능성과 진리의 일체화 비판

로티는 우리의 명제는 이미 언어적으로 표현되어 있지 않은 어떤 것이라도 대질시킬 수 없다고 생각한다. 따라서 로티는 논증의 토대로 작동할 수 있는 어떠한 토대명제에 대한 가능성을 거부한다. 그리고 이로부터 “우리의 언어와 의견 밖으로 벗어나는 것으로는 우리의 주장들의 정합성기준과 무관한 어떠한 독립적 검증기준에 도달할 수 없다”는 결론을 이끌어낸다.<sup>151)</sup>

그러나 하버마스는 의견의 정합성을 통한 정당화만으로는 진리개념의 의미를 해명하기에 불충분하다고 생각한다. 물론 현재의 언어철학적 패러다임에서 언명의 진리성은 더 이상 세계와의 대응으로 파악될 수 없다. 그러나 하버마스가 보기에 대응개념은 적어도 진리술어가 갖는 의미의 본질적 측면에 대한 타당한 고려를 할 수 있도록 해 주는 개념이었다. 만약 우리가 진리라는 개념을 한 진술이 다른 진술들과 갖는 정합성에서 비롯된 정당화 가능성으로만 파악하게 된다면, 그 순간 본질에 대한 이 절대적 타당성이라는 측면은 무시되게 된다. “잘 정당화된 주장은 그릇된 것으로 판명될 수도 있는 반면, 우리는 진리를 ‘결코 상실될 수 없는’ 특성으로 이해한다”<sup>152)</sup>는 점에서 진리와 정당화의 개념은 마땅히 구분되어야 한다

---

150) 앞의 책, p.310.

151) 앞의 책, p.307.

152) 앞의 책, p.308.

는 것이다.

이어서 하버마스는 표상적 실재론을 거부하고 선택한 로티의 실용주의적 다원주의 역시 근본적으로는 실재론적 직관을 필요로 한다는 점을 지적한다. 이성을 통해 플라톤적 선입견을 수정해나가는 로티의 과정 자체는 우리의 어휘체계 자체까지도 수정의 대상으로 삼는 학습 과정을 요구한다. 바로 이 지점에서 로티는 현존하는 정당화 맥락을 초월하는 진리 지향을 대치할 수 있는 적절한 대안을 제시해야 한다. 그러나 “참”과 “정당화”됨의 차이를 소멸시켜 버린다면, 그러한 선택을 가능하게 하는 준거점이 사라지게 된다. 이에 대해 로티는 정당화 조건의 신중한 이상화를 용인하는 것으로 대응한다. 전통적으로 진리추구라고 불렀던 것은 “끊임없이 확대되는 보다 큰 대화자집단들 간의 간주체적이고 비강제적인 합의의 추구”로 충분히 묘사될 수 있다는 것이다. 그런데 로티가 지속적으로 확장되고, 보다 다양화될 수 있는 특징을 부여함으로써 진리의 개념을 더욱 더 많은 수용 가능성으로 대체시키게 되는 과정에서 우리는 로티에게 “왜 더욱 많은 동의를 얻기 위해 노력해야 하는가?”에 대한 질문을 제기할 수 있다.

이론과 실천이 이론의 영역에서 체계적으로 통합될 수 없다고 생각하는 로티에게 하버마스가 말하는 자유민주주의 체제를 가능하게 하는 이론적 근거로서 보편적 화용론과 같은 것은 크게 의미가 없다. 의사소통적 합리성을 작동시킬 보편적 토대 같은 것은 존재하지 않는다고 보기 때문이다. 로티는 아이러니스트가 자유주의자가 되기를 자처할 때 자유주의자에 대한 이론적 정당화가 개념을 규정하는 대신 주디스 슈클라(Jucith Shklar)가 “자유주의자란 잔인성이야말로 우리가 행하는 가장 나쁜 짓이라고 생각하는 사람”<sup>153)</sup>이라고 한 말에서 그 정의를 가져오고 있다. 자유주의에 대

---

153) 로티 (1996a), p.22.

한 정당화 요구에 대한 대답으로 자유주의자는 잔인성을 혐오한다는 답변을 선택한 로티의 주장은 이유선(2016)의 언급에서처럼 일종의 순환논증에 해당한다.

“자유주의자가 잔인성을 가장 나쁜 것이라고 보는 이유는 자유를 파괴하기 때문이다. 자유주의자들이 잔인성을 가장 나쁜 것이라고 생각하는 이유는 그것이 자유를 파괴하기 때문이다. 자유를 파괴하는 것이 왜 나쁘냐고 묻는다면 그것은 잔인하기 때문이라고 답할 수밖에 없다.”<sup>154)</sup>

이러한 순환성은 로티가 보기에 아이러니스트의 최종 어휘의 특징이다. 따라서 자유의 파괴, 즉 잔인성이 왜 나쁜 것인지 묻는 사람이 있다며 그 사람은 “쓸데없는 형이상학의 물음을 던지는 것이다.”<sup>155)</sup>

그러나 하버마스가 보기에 자유주의가 자신의 집단의 한계를 넘어서는 동의를 얻어야 하는 당위성에 대한 로티의 순환론적인 답변은 썩 만족스러운 것이 아니었다. 또한 이러한 문제제기를 함에 있어서 보이는 로티 특유의 문학적 태도는 연대와 자유주의 사회에 대한 로티의 청사진이 과연 로티의 방식을 통하여 이루어질 수 있을 것인지에 대한 강한 의문을 제시하게끔 한다.

우선적으로 제기되는 문제는 로티가 정의하고 있는 자유주의자의 태도와 관련하여 제시해볼 수 있다. 우리의 대화와 연대의 확장 속에 수없이 많은 “쓸데없는 형이상학적 질문”이 제기될 것이 분명한데, 그럴 때마다 그것을 쓸데없는 것으로 치부해버리는 태도는 과연 진정한 자유주의자의 태도라고 할 수 있는가? 그리고 이것이 오류가능주의와 수정주의라는 실용주

---

154) 이유선 (2016), p.27.

155) 앞의 책.

의적 문제제기와 정합적으로 일치하고 있는 태도인가? 무엇보다, 일체의 형이상학적 질문을 배제한 대화가 끊임없는 대화를 통한 연대의 확장을 정당화 할 수 있기에 충분히 강력한 힘을 가지고 있는가?

그렇기 때문에 하버마스는 로티에 의해 정당한 것으로 이야기되는 지속적 확장과 지속적으로 확대되는 다양성이라는 특징은 진리개념을 상정하지 않고서는 제대로 설명될 수가 없다고 생각한다.

“맥락 의존적이며 인식적인 우리에게 대한 타당성을 위해서 진리개념이 소거되는 즉시, 왜 ‘p’를 주장하는 사람이 ‘p’에 대해서 자신의 집단의 한계를 넘어서는 동의를 얻기 위해 노력해야 하는지를 설명해 줄 규범적 준거점이 사라진다.”<sup>156)</sup>

결국 로티가 진리개념을 전제하지 않고서는 그가 바라는 “끊임없이 확장되는 연대”와 같은 주장도 제대로 해명할 수 없다는 것이 하버마스의 생각이었다. 우리가 왜 다른 집단의 보편적인 동의를 얻기 위해 노력해야 하는가라는 질문에 대해 순환논리 이상의 정당화를 찾을 수 없다고 보았던 로티의 생각과는 달리, 하버마스는 이 지점에서 실재론적 직관을 받아들이는 것이 보다 나은 해명의 방법이라고 생각하는 것처럼 보인다.

하버마스는 특히 “우리에게 좋은 것이라는 이유로 우리에게 의해 정당화된 것으로 인정받는 것이 바로 참이라고 한다면, 우리의 구성원의 범위를 확대해야 할 어떠한 합리적 동기도 존재하지 않는다.”<sup>157)</sup>고 지적하며 로티 이론을 비판한다. 로티의 주장대로 자신의 문화적 공동체를 넘어서 낯선 이들의 동의를 지향하는 데 어떠한 규범적 정당화도 존재하지 않는다

---

156) 하버마스(2008), p.333.

157) 앞의 책.

면, 로티는 오직 “자유주의적 서양문화”의 우연적 속성의 우월성에 대한 근거 없는 외침만을 하고 있게 되는 셈이다. 그러나 로티는 우리에게 다음과 같이 확언한다. “우리는 실천상 우리 자신의 집단을 우선해야 한다. 비록 이러한 행동에 대한 비-순환논리적 정당화가 있을 수 없지만 말이다.”<sup>158)</sup> 결국 자유주의의 우월성은 자유주의 연대 바깥에 놓인 집단에게 결코 설득될 수 없다. 그렇다면 역설적으로 바깥을 향한 자유주의적 연대의 우월성을 주장할 동인이 무엇인지에 대한 해답이 표면해지게 된다.

### 3) 이성의 자연화 비판

로티는 자신의 이론이 상대주의적으로 귀결된다는 비판에 대해 자신의 이론은 상대주의가 아니며 자유주의적 사회의 아이러니스트들에 의해 지속적으로 확대되는 연대성이라는 일종의 도덕적 진보를 지향한다고 대응한다. 그러나 로티는 정당화와 진리개념을 일치화시키고, 언어 화용론적 재서술이라는 맥락주의 이외에 어떤 토대적 질문 또한 허용하지 않게 됨으로써, 자유주의 사회를 지향한다는 자신의 서술 역시 우연적이고 주관적인 의견표명에 불과하게끔 만들어버렸다. 자유주의사회가 그 반대되는 사회보다 더 나은 이유에 대한 해답을 순환논증적인 서술어의 반복으로밖에 해 줄 수 없는 모습은, 로티가 진리개념을 포기함으로써 결국 모든 것을 자신만의 타당성 주장으로 함몰시키고야 말았다는 비판에 처하게 한다.

하버마스는 역시 이 지점을 지적한다. 만약 각자가 자신들이 느끼는 정당화에 따라 진리개념을 포용시켜버리게 된다면, 우리는 더 이상 어떠한 자기수정 가능성도 가질 수 없을 것이며, 이로써 그 자체도 정당화가 가능한 규범의 지위를 상실하게 될 것이다. 하버마스는 로티가 처한 위와 같은

---

158) 앞의 책.

문제가 타당하게 정당화할 필요까지는 없다고 하더라도 적어도 해명은 되어야 한다고 생각한다.

이러한 문제점을 해명하기 위해 로티가 끌어온 개념은 듀이의 실용주의적 사회이해에 다윈의 진화론적 관점을 더한 것이었다. 다윈주의에 의하면 인간은 욕구충족의 목적을 가지고 환경에 가장 잘 적응하기 위한 도구로 고안해내는 생명체다. 로티는 인간에 대한 이 자연주의적인 기술을 언어에 적용시킨다. 요컨대 인간의 언어조차도 환경에 잘 적응하기 위한 도구일 뿐이지 실제적 현실을 서술하거나 매개하기 위한 매체가 아니라는 것이다. 그러나 이 지점에서 로티는 ‘환경’이라는 하나의 객관적 실재를 전제하고 있다. 이는 하버마스에게 결국 로티 역시 어떤 식으로든지 우리가 행할 수 있는 기저에 존재하는 객관세계라는 준거점을 미약하게나마 가정하는 것이 아닌가 하는 의문을 가지게끔 한다. 즉 로티는 “사실의 정확한 기술”을 “환경에 대한 성공적 적응”으로 대체하였으나, 이는 하나의 객관주의를 또 다른 객관주의로 교체한 것에 불과한 것이 아니냐는 지적이다.<sup>159)</sup>

지금까지 살펴본 로티의 화용론적 전회의 핵심은 환상에 불과한 경험의 객관성을 포기하고 이를 간주체적 상호이해로 대체하자는 구호로 요약될 수 있다. 그러나 하버마스는 이 간주체적 상호이해의 차원은 “그 자체로 오직 참여자 시각에서만 파악될 수 있는 협력과정과 상호이해과정을 객관화하는 기술 하에서는 다시금 은폐된다.”<sup>160)</sup>고 비판한다. 결국 로티가 사용하고자 하는 언어는 참여자 시각과 관찰자 시각 간의 차별화를 더 이상 허용하지 않는 일종의 은어로 변질되며, 개인 간 인격적 관계는 일종의 적응적 행태의 자연적 패턴으로 통합된다. 이로써 로티는 “설득과 설복 간의 직관적 구분을, 근거제시를 통한 동기부여와 인과적 영향력 행사간의

---

159) 앞의 책, p.335

160) 앞의 책.

직관적 구분을, 학습과 세뇌 간의 직관적 구분을” 161) 고려할 수 있는 수단을 상실하고 만다. 이는 오히려 로티의 주장과는 반대로 일상에서 작용하는 비판적 척도를 상실하게 되는 결과를 초래하고 만다. 때문에 하버마스는 로티의 자연주의적 전략은 우리의 기술과 실천에 대한 무감각한 무차별화를 낳는다고 평한다.

---

161) 앞의 책, p.335.

#### IV. 하버마스 이론의 윤리적 의의

그동안 많은 철학자들은 자신들의 이론이 진리와 삶의 문제 모두에 적절한 답변을 해 줄 수 있을 것이라는 희망을 가져왔다. 그러나 더 이상 형이상학에 대한 이야기를 하지 않게 되어버린 오늘날, 철학은 이제 개인이나 집단이 어떤 삶을 살아야 하는지에 대하여 유의미하고 강력한 답변을 주지 못하고 있는 실정이다. 철학함이 곧 무능력함의 대명사가 되어버린 오늘날, 실천철학으로서의 윤리학은 로티의 표현대로 기껏해야 “사적 심미주의”를 탐구하는 무책임한 말놀이에 그치게 되고 말았다.

이러한 상황에서 반실재론에 대한 하버마스의 비판은 이론 철학적 관점에서 굉장히 부담되는 작업이었을 뿐만 아니라, 이론의 정교화나 설득력 혐의에서도 결코 완벽하지는 않다. 그럼에도 불구하고 하버마스가 생활세계 내에서의 정당화 문제와 별개로 공동 근거로서의 세계에 대한 직관을 끝까지 고수하려고 했던 시도의 기저에는 진리개념을 포기하지 않아야 보편성에 기초한 진정한 실천철학이 가능하다는 그의 신념이 깔려있었기 때문이다.

객관세계에 대한 실재론적 가정 없이 단순히 맥락 중심으로 이행되는 수용과 합의라는 정당화 과정은 하버마스가 보기에 자기비판 준거의 상실이라는 치명적인 문제점을 가지고 있다. 하버마스의 진리개념의 의의에 대한 윤형식의 평가도 이와 비슷한 관점에서 이루어진다. 윤형식(2017)은 하버마스가 칸트적인 방법을 차용함으로써 정립하게 된 진리개념의 의의를 다음과 같이 평가한다.

“하버마스는 비인식적 진리개념을 배경으로 함으로써 규범적 올바른 개념의 ‘구성적’ 성격이 더욱 뚜렷이 부각되고, 진리와 유사한 절대적 타당성

을 갖는 보편윤리의 정립도, 그리하여 자신의 논의윤리학과 논의 이론적  
법 및 정치이론의 토대도 훨씬 단단해진다고 본다.”<sup>162)</sup>

본 장에서는 지금까지 하버마스에게 직·간접적으로 제기된 여러 반론에  
대한 그의 숙고와 응답을 통해 이들의 비판이 담론윤리를 형성하는데 어  
떠한 초석의 역할을 하는지를 살펴볼 것이다. 특히 헤겔과 덕윤리적 관점  
에서 제기되는 문제를 비판적으로 수용하고 있는 하버마스는 칸트 윤리학  
을 넘어서면서도 칸트의 정신을 계승한다. 그리고 이러한 하버마스의 입장  
은 마침내 인식과 실천의 간극을 좁히려는 실천적 시도로까지 나아가게  
되는데, 논자는 그 구체적인 실천 영역으로 보편인권과 연대를 들고자 한  
다.

## 1. 칸트의 정신주의와 추상적 보편주의의 한계 극복

하버마스에게 도덕의 문제는 단순히 옳고 그름을 따지는 능력에 국한되  
지 않는다. 도덕은 오히려 그러한 판단능력에 더해 전체로서의 삶을 총체  
적으로 마주하는 성찰의 능력이자 행위 그 자체이다. 이는 또한 과거와 미  
래 그리고 현재를 통해 이어진 생활세계라는 공동체를 전체로서 함께 조  
망할 수 있는 연대의 노력을 함축하고 있다. 뿐만 아니라 하버마스가 강조  
하는 화용론적 진리개념은, 도덕적 이상으로서 이성을 자각하고 사용하는  
행위가 단순히 현실의 도덕규범과 가치질서를 그대로 답습하는 행위와는  
다르다는 점을 강조하며, 합리적 삶의 형식으로서의 의사소통 과정을 중시  
한다. 그리고 우리가 의사소통적 기반 위에서 스스로 속해있는 생활세계와  
체계를 변형하려는 노력을 해야 함을 강변한다. 이렇게 정리되는 하버마스

---

162) 윤행식 (2017), pp.116-117.

의 입장은 헤겔이 칸트에게 가한 비판을 하버마스가 수용한 결과이기도 하다.<sup>163)</sup>

특히 하버마스가 칸트의 길을 따라 자신의 이론을 정초하려는 시도를 하고 있기 때문에, 칸트에 가해지는 비판은 하버마스가 상대해야 하는 가장 큰 반론이 됨과 동시에, 하버마스 자신이 그리고 있는 담론윤리가 칸트 윤리학의 기획과 구체적으로 어떤 차이가 있는지를 보여줄 수 있는 날카로운 구별 지점이 된다. 따라서 본 절에서는 하버마스의 논문 “Moralität und Sittlichkeit: treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?”<sup>164)</sup>의 내용을 따라 헤겔이 칸트에게 가한 비판에 대해 하버마스가 어떻게 응답하고 있는지를 중점적으로 살펴봄에 하버마스 이론의 의의를 조명할 것이다.

### 1) 정신주의와 추상적 보편주의에 대한 헤겔의 비판

우선 헤겔은 칸트의 자아관이 잘못된 근대의 정신주의적(Mentalismus) 패러다임에 근거해 있다고 비판한다. 정신주의란 1인칭 인격의 시각에서 나와 나 아닌 것, 다시 말해 나의 의식 내부에 있는 것과 그 외부에 있는 것에 대한 구분을 의미한다.<sup>165)</sup> 투박하게 요약하여 정신주의를 인식의 주체와 가능한 대상들의 영역 분리를 강조하는 고립된 이성에 대한 입장으로 칭한다면, 칸트의 이성은 분명 시공간적 경험세계와는 무관한 선형적이고 고립된 정신주의적 전통의 정점에 서 있다고 볼 수 있다. 헤겔은 칸트 윤리학이 전제로 삼고 있는 “자족적이며 외부와의 경계를 설정하는 주관석이라는 정신주의적 표상”<sup>166)</sup>이 주관과 객관 사이의 대립된 이원론을 발생

163) 권수현 (2014), p.242.

164) 본 논문은 이진우에 의해 국내에 번역되었다. 이진우 역 (1997), 「칸트에 대한 헤겔의 반박은 담론윤리에도 적용되는가?」, 『담론윤리의 해명』, 문예출판사.

165) 하버마스 (2008), pp.236-237 참조.

시켰으며 자아를 자기도취적인 내적 격리상태로 만들어버렸다고 보는 것이다.

두 번째로 헤겔은 칸트의 정언명령이 행위준칙을 포함한 특수한 내용으로부터 추상화를 요구하고 있다는 점을 비판한다. 즉 실제로 행위자가 세우는 준칙의 내용이 어떠하든지 간에 이 준칙들은 모두 ‘보편화 가능성의 정식’과 ‘인간성의 정식’이라는 단 두 가지 정언명령의 형식으로 치환되기 때문에<sup>167)</sup> 헤겔이 생각하기에 칸트의 윤리학은 결국 모든 실천적 물음들과 준칙을 동어반복적 물음의 무한한 반복으로 만들어버리고 만다. 헤겔은 칸트 윤리학이 보여주는 이러한 추상화로 인해 그의 윤리학이 해결을 요하는 특수한 문제의 성실과 맥락을 등한시한다고 진단한다. 추상화를 하면 할수록 구체성이 결여되는 상황에서, 칸트 윤리학은 개별적인 맥락과 상황에 무감각해지는 결과를 초래하고 만다는 것이다.

헤겔이 제기한 두 비판은 결국 하나의 문제로 수렴되는 양상을 보인다. 그것은 바로 칸트 이론의 추상적 보편주의가 가지고 있는 실천력에 관한 맹점이다. 헤겔의 표현에 의하면, 칸트의 추상적 보편주의는 결정적으로 “당위의 무기력함”의 문제에 대한 해명을 요구한다. 헤겔은 칸트의 윤리학이 정신의 영역으로서의 당위와 물리적 영역으로서의 존재를 너무나도 엄격하게 구분하고 있기 때문에, 이성의 영역에서 상정된 도덕원리가 존재의 영역으로 적용되는 것에 대한 물음과 방법을 결여하고 있다고 생각한다. 아무리 이성적으로 모순 없이 통찰된 원리가 있다 하더라도, 그 원리가 어떻게 구체적인 존재의 영역에 적용할 수 있을 것인지에 대한 연결고리를 설명하지 못한다면, 이론의 완벽성과는 별도로 현실적 의의를 찾기는 어려울 것이다. 헤겔은 이러한 점에서 칸트의 윤리학이 현실의 세계에서

---

166) 앞의 책, p.242.

167) 칸트는 이 두 정식과 관련하여 두 가지 정식은 사실상 하나의 것이라고 표현하였기 때문에, 헤겔이 보기에 칸트의 윤리학은 보편화 가능성 단 하나의 동어 반복적 물음을 제기하는 결과를 가지고 온다.

아무런 실천적 구속력을 발휘할 수 없다고 생각하는 것이다.

## 2) 헤겔의 비판에 대한 담론윤리적 검토

하버마스는 헤겔이 칸트 윤리학에 가하고 있는 비판을 정리한 후, 자신의 담론 윤리학이 칸트 윤리학에 가해지는 비판에 그대로 직면하고 있는지를 검토하고자 한다. 이 검토에 앞서 하버마스는 담론윤리와 칸트 윤리학의 밀접한 상관관계에도 불구하고 이 둘을 구분할 수 있는 세 가지 결정적인 차이점을 우선적으로 언급한다. 이를 표로 요약하면 다음과 같다.

<표4> 칸트 윤리학과 담론윤리학의 구분

	칸트 윤리학	담론 윤리학
1. 두 왕국 학설	지성적인 왕국과 현상적인 왕국의 이분법적인 구분	지성과 현상의 범주적 구별에 대한 포기
2. 자아관	내면적, 독백논리적 자아관	상호주관적인 자아관
3. 정당화	사실로서 주어진 이성이라는 개념을 통해 정당화 문제 회피	논증의 일반적 전제조건들로부터 보편화 원리를 추론함으로써 해결

하버마스는 우선 헤겔이 칸트 윤리학의 정신주의와 관련하여 제기한 첫 번째 비판은 상당히 설득력 있다고 생각한다. 하버마스가 보기에 주체의 인격성은 칸트의 말처럼 세상과 고립되어 존재할 수 있는 것은 아니었다. 하버마스는 인격이 그 자신의 동일성을 확정하는 과정에서 반드시 자신만의 삶의 이력을 가짐으로써 스스로를 다른 인격체들과 구분하는 과정이 전제되어야 한다고 생각한다. 그가 바라보는 인격체는 유일무이한 인격으

로서 대체 불가능한 유일한 개인임과 동시에 다른 사람들과 똑같이 인식하고 말하며 행위하는 속성들을 공유하는 보편적 인격체가 된다. 즉 하버마스에게 합리성이란 칸트가 생각했던 것처럼 고립되고 비역사적인 이성 이 아니라 “사회화된 개인들이 서로를 본질적 측면에 있어 다른 인격체와 동일한 보편적 인격체로서, 또한 출신 공동체의 고유한 특징을 공유하는 특수한 구성원으로서, 그리고 다른 모든 개인들과 구분되는 개인으로서 인정하는” 168) 사이에서 작용하는 실체가 되는 것이다.

그러한 맥락에서 하버마스의 의사소통적 합리성은 개별 화자들 사이에 간주체적으로 공유된 생활세계를 확보해준다. 그리고 이를 통해 화자들에게 하나의 동일한 객관세계에 대한 지시를 가능케 한다. 따라서 의사소통적 합리성은 상호이해를 지향하는 말의 합의를 창출하는 힘으로 이해된다. 언어적 표현의 의사소통적 사용은 화자의 의도를 표현하는 데 이용될 뿐만 아니라, 상호주관적 관계를 산출하는 데도 이용되는 것이다. 근대의 정신주의적 전통에서 확립된 주체-객체의 이원론적인 틀을 벗어난 하버마스의 이론은 이제 간주체적 의사소통으로 공유되고 그 실재를 확신할 수 있는 생활세계의 상정과 함께 고립적 정신주의의 혐의를 벗을 수 있게 된다.

칸트 윤리학의 추상주의와 관련된 헤겔의 비판에 대한 검토에서 하버마스는 칸트 윤리학에 대한 자신의 해석을 통해 이러한 비판에 응대하려 한다. 우선 하버마스가 보기에 칸트 윤리학이 내용을 결여한 채 동어반복적 일 뿐이라는 비판은 부당하다. 왜냐하면 “칸트의 윤리학은 실질적으로 내용 있는 도덕적 관점의 적용을 요구” 169)하기 때문이다. 하버마스가 보기에 칸트윤리학의 아이디어에서는 모두가 바라야 한다는 보편화의 형식만이 중요한 것이 아니었다. 하버마스는 그러한 논의의 여지가 있는 규범의 내용을 모두가 바랄 수 있는가를 검토하는 것이 중요하다는 점에서 칸트

---

168) 앞의 책, p.249.

169) 하버마스 (1997), p.28.

윤리학이 구체적 내용과 결코 유리되지 않고 있다고 해석한다. 하버마스는 이 검토 과정에서 심사되는 내용들은 실제 삶에 의해서 산출되는 구체적 인 것들이라고 주장함으로써 칸트 윤리학에 대한 헤겔의 비판에 반박하고, 칸트를 계승한 자신의 담론윤리를 옹호한다.

현대사회는 특수한 이해관계와 가치방향이 훨씬 더 복잡하게 분화되고 있다. 그런데 이렇게 행위와 가치의 분화가 계속 될수록, 개인의 행위를 공익에 관점에서 규제하는 추상적 성격의 규범들은 더더욱 강력하게 요청 될 수밖에 없다는 것이 하버마스의 생각이었다. 이는 단순히 충돌하는 특수한 이해관계에 대한 상황 해결적 타협을 뛰어넘어서, 그 타협들이 보다 도덕적으로 정당화된 절차를 요구한다는 것을 의미한다. 여기에 더불어 하버마스는 담론윤리의 경우 칸트의 내면적, 독백논리적 자아관과 결별하기 때문에 정당화된 원칙이 적용된 결과와 맥락을 고려하지 않는다는 칸트 윤리학에 대한 비판으로부터 역시 자유로울 수 있다고 주장한다.

이러한 내용을 통해 하버마스는 헤겔로부터 제기된 “당위의 무기력함”의 문제를 극복하고자 한다. 순수 이성의 범주에서 정당화된 당위언명이라 할지라도, 칸트가 이성의 세계와 물리적 세계를 철저히 분리하고 있는 한 “당위의 무기력함”에 관한 문제는 필연적으로 제기될 수밖에 없다. 이에 대해 하버마스는 자신의 담론윤리는 칸트의 두 왕국 학설—현상계와 예지계를 철저히 구분하여 이해하려는 시도—과의 결별하였기에, 담론윤리가 적어도 칸트와 동일한 방식으로는 당위의 무력함에 대한 비판을 받지 않을 것이라고 생각한다.

그러나 헤겔의 비판을 이론과 실천의 괴리에 대한 근본적인 비판으로 해석한다면, 하버마스가 서 있는 칸트적 합리주의적 전통에서 헤겔의 비판에 쉽사리 답을 주기 어려운 것이 사실이다. 이 지점에서 하버마스는 헤겔의 철학을 칸트와 종합하려 시도한다. 헤겔의 말처럼 도덕은 결코 사회의 법

과 제도, 그리고 정치적 실천과 괴리되어서는 안 됨을 천명한 것이다. 물론 하버마스는 이 종합의 과정이 헤겔 식의 ‘절대이성의 자기실현’이라는 객관적 목적론에 의존하는 것은 아니라고 주장한다. 대신 그는 이론과 실천의 조우를 위해 덕윤리와 배려윤리로부터 제기되는 비판들에서 아이디어를 얻는다.

## 2. 덕윤리 및 배려윤리를 통한 이론과 실천의 접맥

하버마스가 보기에 도덕적 원리가 구체적인 생활 형식 속에서 실현되는 과정은 “사회적, 정치적 운동들의 집단적 노력”<sup>170)</sup>이라는 실천과 불가분한 관계에 놓여있었다. 그러나 “실천 법칙이란 …… 반드시 이성에 의해 선형적으로 인식되지, 경험에 의해 인식되는 것이 아니다.”<sup>171)</sup>라는 칸트의 언명에서 알 수 있듯이, 칸트의 윤리학은 보편적 도덕법칙을 정초하는 ‘원칙 세움’의 작업에 몰입한 나머지 법칙의 이행 뒤에 이어지는 현실 생활에서의 결과에 대한 책임의 문제는 도외시하는 측면이 있었다. 왜냐하면 칸트가 생각하기에 결과적 영역은 순수의지의 바깥에 놓여있는 것이므로 의지의 주체가 윤리적 책임을 질 영역이 아니라고 생각하기 때문이다. 이러한 점에서 칸트의 윤리학은 순수한 심정윤리의 성격을 띤다.

“……오직 결코 결과로서가 아니라, 순전히 근거로서 나의 의지와 연결되어 있는 것만이, 나의 경향성에 봉사하는 것이 아니라, 그것을 압도하는 것, 선택할 때에 계산에서 이 경향성을 전적으로 배제하는 것, 그러니까 순전한 법칙 그 자체만이 존경의 대상일 수 있고, 그와 함께 명령일 수

---

170) 하버마스 (1997), pp.33-34.

171) 칸트 (2005), p.77.

있다.”<sup>172)</sup>

결과와 맥락을 도외시하는 칸트의 원리 중심 윤리학은, 아리스토텔레스적 전통의 선윤리를 지지하는 입장—공동체주의자 내지는 덕윤리학으로 지칭되는—에게 많은 비판의 대상이 되었다. 테일러(Taylor)나 샌델(Sandel) 등은 칸트와 같은 추상적 보편주의 윤리학에 관련하여 주로 다음과 같은 두 가지 비판을 제기한다.

우선적으로 제기되는 비판은 칸트의 실천이성이 오로지 법칙의 정당화를 그 목표로 삼고 있는 것으로 보인다는 점으로부터 기인한다. 이들은 법칙의 정당화에 초점을 맞추고 있는 칸트 윤리학이 정작 이성이 실천적 행위와 관련하여 직접 발휘되는 통로를 막고, 오로지 법칙의 관점에서 행위를 판단하게 하는 방식으로 이성의 발휘를 제한한다고 평가한다.<sup>173)</sup> 다시 말해, 칸트 윤리학에서는 단지 판단하고 관조하는 이성의 기능에만 관심을 가질 뿐, 이성이 실천을 통해 발휘될 수 있다는 점을 도외시한다는 것이다.

두 번째로 이들은 칸트 윤리학이 “나”에 대한 물음을 “인간”에 대한 물음으로 추상화시킴으로써 참여자들의 동기를 약화시킨다고 비판한다. 예컨대 칸트 윤리학에서는 준칙의 보편성을 검토하는 과정에서 “나는 무엇을 해야 하는가?”라는 물음을 “인간은 무엇을 해야 하는가?”와 같은 문제로 추상화시킨다.<sup>174)</sup> 이렇게 추상화된 행위규범은 보편적 인간의 문제이기 는 하지만 주관적 주체이자 개별자인 나의 문제는 아닐 수 있게 된다. 따라서 아리스토텔레스적 전통을 따르는 이들은 자신의 선을 외면하고 ‘모든 사람들이 그것을 바랄 수 있는가’와 관한 보편화 가능성을 묻는

---

172) 앞의 책, p.91.

173) 앞의 책, pp.104-105.

174) 하버마스 (1997), pp.102-104.

칸트윤리학은 ‘나’의 실천적인 생활 맥락에서의 물음들을 표백해버린다고 주장한다. 결국 덕윤리학이 칸트에 대한 비판을 통해 주목하고자 한 것은 ‘그’ 도덕원리를 ‘나의’ 도덕원리로 받아들이고 실천할 수 있는 동기적 연결고리를 찾는 일이었다.

하버마스는 이성의 제한적 사용, 그리고 이성과 실천의 괴리라는 덕윤리의 비판을 극복할 수 있는 아이디어를 자아와 이성의 성격을 재규정하는 것으로부터 얻어낸다. 우선 하버마스는 이성의 성격을 의사소통 차원에서 발휘되는 논의이성의 차원으로 규정함으로써 이성 발휘의 제한이라는 덕윤리의 비판에 대답할 수 있다고 생각한다. 하버마스는 실천이성이 발휘되는 영역을 실용적, 윤리적, 도덕적 차원의 세 가지로 나누어 이해한다. III장에서 살펴본 근대 합리성 비판에서처럼, 주어진 목표를 어떻게 하면 합리적으로 달성할 수 있는지와 관련된 이성의 도구적 사용은 실천이성의 실용적 사용과 관련이 있다. 한편 이성의 활용은 개인의 선한 삶에 관한 영역에서도 발휘되는데, 개인의 선한 삶에 관한 문제에 답하는 이성은 하버마스에게 있어 실천이성의 윤리적 사용에 해당한다. 마지막으로 우리는 개인의 선호체계에 대한 이성의 발휘 영역을 넘어 보다 일반적인 복지와 정의라는 문제에서도 이성을 발휘하는데, 하버마스는 이처럼 사회 정의의 문제를 건드릴 때 발휘되는 이성의 사용을 실천이성의 도덕적 사용에 해당한다고 이야기한다.

가령 테일러가 언급했던 어떤 인격의 자기이해, 생활방식의 종류와 같은 “강한” 선호체계들은 하버마스가 보기에 실천이성의 윤리적 사용과 밀접하게 연관되어 있다.<sup>175)</sup> 실천이성의 윤리적 사용은 개체의 실존적 결정에 이바지할 뿐만 아니라, 이러한 결정들을 정당화 할 수 있는 맥락을 제공한다. 개인의 선한 삶에 관한 문제는 단순히 합목적적인 차원을 넘어 선하고

---

175) 하버마스 (1997), p.127.

좋은 삶을 목적으로 발휘된다. 그런데 이 실천이성의 윤리적 사용에서 우리는 늘 삶의 제반 조건들과의 긴밀한 상호작용을 전제할 수밖에 없다. 따라서 하버마스는 실천이성의 윤리적 사용이 “자기이해의 해명 및 자신의 정체성에 관한 확인은 습득적 이해를 요청한다.”<sup>176)</sup>고 평가한다.

뿐만 아니라 개인의 자아란 자기독백적이고 고립된 것이 아니라 사회와의 관계 속에서 외화(外化)된 만큼 내적으로 성장할 수 있다는 하버마스의 자아개념은, 필연적으로 언어적으로 매개된 상호작용을 통해 문제를 해결해나감으로써 모든 개인선의 추구를 넘어서 보다 일반적인 복지와 보다 증진된 유대성을 지향하는 정의의 문제를 건드릴 수밖에 없다. 따라서 하버마스의 담론윤리에서는 이성의 활용이 단지 개인적 차원 제한되지 않는다.

또한 하버마스는 실천적 동기화와 관련하여 덕윤리가 제기하고 있는 비판들을 충분히 수용하고자 한다. 이미 살펴보았듯이 하버마스는 일차적으로 인간의 자기 이해적, 도덕적 문제를 모든 현상적 상황을 배제한 채 존재하는 순수한 자아 내적인 문제라기보다는, 근본적으로 상호주관적인 상호작용 속에서 벌어질 수 있는 인격체들 사이의 문제라고 진단한다. 그래서 하버마스는 자아와 인식에 대한 관점을 ‘이해’라는 보다 커다란 틀에서 파악하며 칸트적 지평을 극복하고자 한다.<sup>177)</sup> 그 결과 하버마스는 상호주관적인 인격적 주체들 사이에 발생하는 도덕적 문제의 본질에 대해 다음과 같은 그림을 그리게 된다.

“보호와 배려를 통해 인격의 극단적 훼손 가능성에 대처하기 위해서 우리가 어떻게 해야 가장 잘 행동하는 것인가 하는 문제에 관해 우리에게 말해주는 모든 직관들을 나는 “도덕적”이라고 부르려고 한다. 다시 말해

---

176) 앞의 책, p.128.

177) 권수현 (2014) pp.238-241 참조.

도덕은 인간학적 관점에서 보면 사회문화적 생활형식들 속에 구조적으로 설치되어 있는 훼손 가능성을 보완하는 보호장치로서 이해될 수 있다.”<sup>178)</sup>

하버마스의 담론윤리 속에서 사람들은 오직 이상화된 논변의 전제조건 속에서 도덕적 판단의 올바름을 판명할 수 있다. 생활세계에서의 규범적 진술은 “제시가능한 근거라는 매개체를 논의적으로 통과함으로써”<sup>179)</sup>만 그 타당성이 입증될 수 있다. 이러한 점에서 타당성이라는 것의 의미는 “모든 참여자들에 의해 정당한 것으로 수용될만한 상호 인정의 상황”이라는 맥락주의적 세계와 불가분의 관계를 맺게 된다. 특히 그는 칸트가 근본적으로 해명 불가능한 사실로 치부했던 ‘이성’의 사실성에 대한 답변을 ‘논의 이성’의 차원으로 전환함으로써 이성의 근원에 대한 물음을 회피하지 않고, 의사소통의 차원으로 복권시킨다. 요컨대 하버마스는 이성이 단지 경험 이전에 주어진 근원을 알 수 없는 무엇인가가 아니라, 논증과 대화를 통해 삶 속에서 현현하는 것이라는 하버마스의 의사소통적 합리성을 통하여 규범의 추상적 정당화와 구체적인 실천의 문제가 조화될 수 있으리라고 생각한다.

한편 하버마스는 배려윤리 진영으로부터 제기되는 정서와 관련된 질문도 놓치지 않는다. 하버마스는 담론윤리가 비록 의사소통의 전제들로 배려의 관점을 포괄하지 않는다고 하더라도, “이웃의 안녕”을 염려하는 비슷한 원칙을 포함하고 있다고 생각한다. 하버마스가 보기에 모든 실천적 담론에는 “연대”와 같은 도덕적 관점을 향한 지향이 들어 있는데, 그 담론 안에서는 참여자들을 서로를 단지 평등한 권리를 가진 표백된 인격으로서 뿐만 아니라 또한 동시에 독특한 개성과 인정의 가치를 지닌 개별자로서 인정해야만 하기 때문이다. 그리고 이 과정에서 당연히 정서적인 공감의

---

178) 하버마스 (2003), p.79,

179) 하버마스 (2008), p.389.

발휘되어야 한다. 호네트(Honneth, 2009)는 하버마스가 “정의의 타자”라고 규정한 이 원칙을 통해 담론윤리가 다른 인간의 실존적 운명에 대해 정서적 차원까지 포괄하는 관심이라는 특징을 배려윤리와 공유한다고 진단한다.

“하버마스는 칸트 이래 윤리학의 전통에서 너무 자주 무시되곤 했던 “배려”에 대해 다시금 도덕적인 것의 현상영역에 자리를 마련해주어야 한다는 결론을 이끌어내고 있으며 정의의 근본 원칙에 대한 보완적 관점으로나마 “배려”라는 도움주기의 원칙을 활용하고 있다고 평가할 수 있다”<sup>180)</sup>

이로써 하버마스의 윤리학은 행위의 원칙세움과 관련된 칸트 윤리학을 넘어 행위하는 사람들 사이의 갈등이 합리적 토대 위에서 어떻게 조정될 수 있는가에 대한 실천적 문제에 직접적인 관심을 기울인다. 그러한 점에서 점에서 하버마스의 이론은 “정당화”에 대한 칸트적 관심과 “좋은 삶의 실천”에 관한 아리스토텔레스적 관심, 그리고 “정서적 공감”에 관한 배려윤리적 관점을 자신의 담론윤리적 차원에서 종합함으로써 실천으로의 강력한 귀결점을 모색하는 모습을 보인다.

### 3. 동기화 측면에서 바라본 화용론적 진리개념의 의의

이론과 실천의 조우에 대한 하버마스의 주장을 따라가다 보면, 그가 정의하고 있는 도덕의 특성은 의사소통 지향적인 일상의 실천 속에서 우리가 공동의 세계에 대한 가정을 가지고 있음을 간주하지 않고서는 성립되기 힘들어 보인다는 점이 더욱 선명해진다. 논자는 이에 관한 하버마스의

---

180) 호네트 (2009), p.216.

입장을 앞선 III장에서 고찰한 바 있다. III장의 요지는 ‘실재의 저항’ 이라고도 표현하는 어떠한 공동된 객관적 세계에 대한 가정을 인정해야 우리가 보다 실용적인 논변의 차원에서 담론을 행할 수 있다는 것이었다.

윤유석(2017)의 설명에 따르면, 행위 확실성을 바탕으로 우리가 소박하게 참이라고 간주한 믿음이 객관적 사실 앞에서 의심의 대상으로 부각될 때, 우리는 기존의 이해를 극복하기 위해 우리의 믿음을 가설적으로 유보시킨다. 그리고 이 가설을 논의의 층위로 옮겨 이를 검토한다. 즉 “사회적 실천이 암묵적으로 상정하고 있던 선이해”는 세계에 대한 개입에 실패를 경험할 경우 의심의 대상이 된다.<sup>181)</sup> 이러한 실재의 저항은 우리와 객관세계에 대한 연관성을 드러내준다는 점에서 중요하다.<sup>182)</sup>

“우리는 가끔 도구적 개입이나 전략적인 영향력 행사를 조절하는 규칙들을 따를 때 “실재에 걸려” 실패하는데, 이것은 우리가 이 규칙들을 올바르게 터득하고 있지 못하거나 그릇되게 적용하기 때문이다. …… 그런 점에서 성과에 따라 통제되는 행위의 규칙들의 규범성에는 객관세계의 무언가에 대한 우리의 지식의 타당성이 반영되어 있다. 성공적 지시와 진술의 진리성은 성공적 대처(coping)의 규범성에 나름대로 기여한다.”<sup>183)</sup>

위 인용문에서 볼 수 있듯이, 실재에 대한 직관은 성공적 대처행위와 불

---

181) 윤유석 (2017), p.159. 한편 윤유석은 하버마스가 이야기하는 실재의 저항을 “기존 믿음을 반박하지만 자기 자신은 반박되지 않는 새로운 믿음”(p.174)으로 재해석하며 하버마스가 이야기하는 실재의 저항이 오류가능주의와 양립하지 않는 모순을 가지고 있다고 비판한다. 그러나 논자의 관점에서 이러한 해석은 실재가 언명의 형태로 지시되는 과정만을 지나치게 부각시킨 결과로 보인다. 실재는 분명 생활세계 내에서 언명의 상태로 표출되지만 그 언명 자체가 곧 실재는 아니다. 그런데 윤유석은 ‘실재’와 ‘실재가 새로운 믿음의 언명으로 드러나는 현상’을 같은 개념으로 치환함으로써 실재의 저항이라는 하버마스의 개념을 ‘믿음을 반박하지만 자신은 반박 받지 않는 자기 독단적 믿음’으로 해석하고자 한다. 자세한 내용은 윤유석 (2017) 참조.

182) 앞의 논문.

183) 하버마스 (2008) p.36. 굵은 표기 논자 추가.

가분의 관계에 놓여있다. 따라서 그의 인식론이 단순히 인식적 토대나 개념화에만 관련되는 것이 아니다. 논자가 보기에는 철학의 실천은—구체적으로는 로티 또한 가고자 했던 ‘확대되는 연대’와 ‘자유’의 실천은—하버마스와 같이 공동의 토대에 대한 실재론적인 직관을 어느 정도 공유하는 방법을 통해서 더욱 매끄럽게 설명되고 실용적으로 시행될 수 있기 때문이다.

그리고 바로 이 지점에서 화용론적 진리개념이라고 일컬은 하버마스 인식론의 실천적·도덕적 의의가 드러난다. 하버마스의 진리개념은 객관세계에 대한 직관과 구성주의적이고 경험주의적인 실용주의의 길을 종합하려는 시도이다. 따라서 이 절에서는 지금까지 논의된 하버마스의 인식론적 토대와 그의 담론윤리학을 접맥시켜 실천적 의의를 도출해보고자 한다. 논자는 인식과 실천에 대한 연결고리가 결국은 인식과 행위의 주체인 행위자에게 있음을, 더욱 구체적으로는 행위자 내면의 동기화와 관련된 문제에 있다는 생각을 바탕으로 로티와 하버마스가 모두 강조하는 실천적 지침으로서의 ‘지속되는 대화’와 ‘인권과 연대’의 영역에서 하버마스 인식론이 가질 수 있는 강점을 진단해볼 것이다.

### 1) 지속되는 대화의 동기 문제와 화용론적 진리개념

우리는 완전히 충족되지 않을 것을 알면서도 규범으로 작용되는 일상의 많은 규칙을 쉽게 찾을 수 있다. 그리고 그러한 규범은 —게임의 규칙이라는 사소한 것에서부터 도덕이나 법적 차원의 중대한 규범에 이르기까지—그것의 완전한 충족성 여부에만 의미가 있는 것이 아니다. 이들 규범은 규범의 존재 그 자체로 인해 더 나은 행위를 할 수 있게끔 이끌어준다는 측면에서 실천적 의미가 있다. 그 자체로 완전히 충족되는 것이 불가능하다

고 할지라도 어떠한 조건의 존재로 인해 실천의 영역에서 의의를 가지는 이러한 조건들을 반사실적 조건이라 부른다.

하버마스가 상정한 실재로서의 세계가 주는 의의 역시 이러한 반사실적 조건들이 가지는 의의와 비슷하다. 이것은 하버마스의 표현처럼 세계에 대한 결단의 모습으로 드러나는데, 이 결단을 통해 우리는 생활세계 내에서 끊임없이 자기 변화를 가능케 하는 논의의 향연이 공동의 객관세계를 기반으로 추동되고 있으며, 그 실재의 저항에 맞서 보다 논리적으로 정당화될 수 있는 규범들이 유보적 진리로 받아들여지는 과정을 보다 쉽게 그려볼 수 있게 되기 때문이다. 그가 제시하고 있는 공동의 객관세계에 대한 가정은, 이를 바탕으로 자신의 내적 외적 상관 대상들과 함께 대화하기를 멈추지 않는 성실하고 개방적인 힘 있는 인간상을 상상하게끔 한다.

물론 하버마스에 대한 로티의 비판에서처럼, 우리의 생활세계에서 작동하는 모든 담론 절차가 정당화를 요구하지는 않는다. 우리는 실제로 단지 반대를 위한 반대를 하거나 정당화를 전혀 염두에 두지 않은 반론을 상대방에게 제기하기도 한다. 때로는 정당화 문제와는 전혀 상관없는 발화행위를 통해 단지 자신을 드러낼 경우도 비일비재하다. 따라서 반론을 제기하고 논의에 참여하는 것이 또 다른 정당화를 요구하기 위함이라는 하버마스의 주장에는 분명 부족한 점이 존재한다.<sup>184)</sup> 하지만 하버마스에 대한 반론이 작동한다고 해서 정당화 요구에 대한 담론이 무의미한 것으로 전락하는 것은 아니다. 왜냐하면 각자의 신념체계가 상이하다는 것과는 별도로 이들이 합의할 수 있는 공동의 토대가 존재하기는 한다는 생각을 가지지 않고서는 로티가 지향했던 ‘대화의 지속’이라는 상황이 쉽사리 성립되지 않을 것이기 때문이다.

로티는 분명 지속되는 대화가 자유주의 사회에서 요구되는 행위라고 생

---

184) 하버마스에 대한 비판으로는 김경만 (2015)의 “제5장 하버마스-로티 논쟁에 대한 비판적 평가” 참조.

각한다. 그러나 그의 요구사항인 ‘대화의 지속’이 로티의 방법을 통해서 성취될 수 있는지에 대해서는 비판의 여지가 있다. 그의 방법이 ‘대화의 지속’과 거리가 멀어 보이는 가장 큰 이유는 그의 인식론적 전제에 근거한다. 로티는 의견의 불합치성, 다시 말해 갈등의 시초가 되는 세계 자체를 우리에게서 제거하고자 한다. 공동의 전제라는 것이 존재하지 않기 때문에 모두가 동일한 논리를 구성할 필요도 없고, 보편적 관점에서 타당성을 주장할 필요도 없다. 그런데 우리는 서로 다른 패러다임을 가진 두 신념체계 간의 대화가 얼마나 쉽게 단절되고 거부될 수 있는지를 수많은 일상적 경험을 통해 확인할 수 있다. 로티가 예시로 들었던 자유주의자와 나치 도덕 옹호자의 대화도 마찬가지이다. 로티는 각자 자신이 믿고 있는 신념에 따라 지속적인 대화만이 가능할 뿐이라고 했지만, 그 상황에서 진리가 존재한다는 공동의 이해가 전제되지 않는다면 이 두 집단 사이의 대화는 지속적일 수는 없을 것이다.

로티가 어떤 방식으로든 진리개념을 거부하는 이유는 “사회적인 문제를 해결하고자 할 때 그 문제와 관련된 당사자들의 기본적인 진리관이나 세계관부터 일치시키려는”<sup>185)</sup> 태도가 이론적 논쟁만 불러일으킨다고 생각하기 때문이다. 그러나 하버마스가 생각하는 상호간의 대화는 진리의 내용에 대한 일치에서부터 시작되는 것이 아니다. 오히려 진리의 내용은 대화를 위한 전제가 아닌 대화의 목적에 해당한다. 하버마스의 화용론은 공통된 어떤 구체적인 특정 내용을 찾으려는 것이 아니라, 공통된 내용이 있을 것이라는 전제만 공유할 뿐이다. 따라서 하버마스에게 나치주의자와 자유주의자가 있을 때 이 둘이 공유하는 것은 둘 중 하나가 맞든지 혹은 더 맞는 다른 것이 있을 것이라는 직관을 공유하는 것이지, 진리에 대한 내용을 우선적으로 일치시킨 뒤에 대화를 지속하려는 것이 아니다.

---

185) 이유선 (2003), p.189.

또한 로티는 “이론적 논쟁을 통해 진리관이나 세계관을 일치시키는 순간이 올 것인지”에 대해서도 회의적이라고 진단한다. 그러나 하버마스 역시 진리관이나 세계관을 일치시키는 것을 실제 가능한 목표로 생각하지 않는다. 중요한 것은 그러한 이상화된 절차를 상정함으로써 지속적으로 의사소통이 발생할 수 있다는 것이다. 따라서 하버마스의 화용론적 진리개념은 로티의 우려와는 달리 진리에 대한 독단이나 강요로 표출되지 않을 것이다. 오히려 사회를 이끌어나가는 공통의 무엇인가가 있을 것이라는 전제는 생활세계에서 더욱 실용적이고 실천적인 행위를 하는 동기로 작용할 것이다.

그러한 점에서 개인들 사이에서 대화를 지속시킬 수 있는 힘은 공통된 세상에 대한 전제로부터 출발해야 한다는 하버마스의 입장은 실천에 대한 동기를 보다 정확하게 간파하고 있는 듯이 보인다. 로티가 옹호하고 있는 연대의 개념도, 확대되는 자유주의에 대한 개념도 그것을 추동시킬 수 있는 근본적인 동력이 없이는 공허한 독백에 그치고 말게 될 것이기 때문이다. 쿡(2002) 역시 하버마스 이론이 가정하고 있는 인식론적 직관이 생활세계의 담론 참여자들에게 지속되는 논변이라는 행위의 동기를 부여하고 있다고 진단한다.

“이론적 담론에 참여하는 참가자들은 진실에 대한 관심에서 동기를 부여받으며, 그 제안이 참이면 모든 참가자가 동의할 것이라는 아이디어에 의해 인도된다. 마찬가지로 실제 담론의 경우에도 참가자들은 도덕적 타당성에 대한 관심에 동기를 부여받으며, 도덕적으로 옳다면 모든 참가자가 규범이나 원칙을 합의한다는 아이디어에 의해 인도된다. 행위와 논쟁의 결과를 언급하는 이상적 가정이 실제 논증의 행위와 결과를 평가하기 위한 규범적인 표준을 제공하는 한, 타당성에 대한 주장은 맥락초월적인 중요한

힘을 가진다.<sup>186)</sup>

## 2) 연대성의 동기화 문제와 화용론적 진리개념

개인의 수많은 이해관계를 어떻게 조정하고 규범으로 소화할 수 있을 것인가와 관련된 문제와 관련해서도, 하버마스의 인식론은 실천성과 관련된 의의를 보여줄 수 있다. 하버마스는 구체적으로 연대성과 인권의 보편성에 주목하고 있다. 그는 포스트모더니즘에서 근대적 보편주의를 “가차없는 동화”와 “획일화”로 규정하고 불신함에 따라, 각 개인에 대한 동등한 존중과 타인에 대한 일반적 연대책임의 도덕이라는 이성적 내용을 이해하지 못하고 있다고 진단한다.<sup>187)</sup> 이는 포스트모더니즘이 주장하는 보편주의에 대한 이해가 근본적으로는 근대 이성에 대한 편협한 이해에 기초하고 있다는 맥락에서 이해될 수 있다.

마찬가지로 로티 역시 자신의 저서에서 연대성에 대해 강조하고 있다. 로티도 하버마스와 마찬가지로 연대에 대한 문제를 사적인 ‘나’를 넘어서 ‘우리’로 확장되는 구도로 바라보고 있지만, 이때 ‘나’를 ‘우리’로 확대시키는 것은 어떤 특별한 토대가 있기 때문이 아니다. 로티에게 연대는 단지 “잔인성이야말로 우리가 행하는 가장 나쁜 것”이라고 생각하는 자유주의 아이러니스트의 특별한 행위양식에 따른 것일 뿐이다. 로티는 연대의 근거로 내세운 잔인성에 대한 정서적 거부감을 ‘고통과 굴욕에 대한 감수성’이라고 일컫는다.

“아이러니스트는 자신을 나머지 인류와 통합시켜 주는 것은 공통의 언어

---

186) 쿠크 (2002), “Meaning and Truth in Habermas's Pragmatics”, in *European Journal of Philosophy*, Vol. 9, p.5. 굵은 표기 논자 추가.

187) 하버마스 (2000b), p.9.

가 아니라 〈바로〉 고통에 대한 감수성, 특히 짐승들이 인간과 공유하지 못하는 특별한 종류의 고통, 즉 굴욕에 대한 감수성이라고 생각한다. 그의 개념에 의하면 인류의 연대성은 공통의 진리나 공통의 목표를 공유하는 문제가 아니라 공통된 이기적인 희망, 자신의 세계-사람들이 그것들을 둘러싸고 자신의 최종 어휘를 직조한 자그마한 것들-가 파괴되지 않을 거라는 희망을 공유하는 문제이다.”<sup>188)</sup>

로티는 그뿐만 아니라 연대성의 토대를 인간성으로부터 찾으려는 시도 역시 보편성을 찾으려는 잘못된 시도라고 생각한다. 그는 인간의 본질적인 본성에서부터 규범적인 무엇인가를 토출하고자 하는 시도, 다시 말해서 인간성 자체에서 연대에 대한 무엇인가를 설명하려는 것은 여전히 “철학자의 고안물이며, 신과 같이 된다는 생각을 세속화하려는 조야한 시도”<sup>189)</sup>라고 일축한다.

“요약하자면, 나는 ‘인간성 자체’와 동일시된 것으로서의 인간의 연대성과, 지난 수세기 동안 민주주의 국가에 사는 사람들에게 차츰차츰 고취되어 온 자기-의심으로서의 인간의 연대성을 구분하고 싶다. 이 의심은 타자의 고통과 굴욕에 대한 자신의 감수성에 관한 것이며, 현재의 사회 제도들이 이런 고통과 굴욕을 다루기에 적합한 것이냐에 대한 의심이며, 가능한 대안에 관한 호기심이다.”<sup>190)</sup>

이론과 실천 중 어느 것이 더욱 중요한가에 대해서는 다양한 논의가 있을 수 있다. 그런데 로티는 실천을 담보하기 위해 반드시 이론을 제거해야

---

188) 로티(1996a), p.178.

189) 앞의 책, p.359.

190) 앞의 책.

한다고 주장한다. 그런데 로티의 말대로 고통과 굴욕에 대한 감수성이 연대성의 동기로 작용하는 것이라면, 고통과 굴욕의 회피에 대한 보편적 합의를 이미 전제하고 있는 것은 아닌가? 그러나 로티는 보편적이고 초월적인 것에 대한 집착과도 같은 만큼의 제거를 선택함으로써 이러한 방식의 설명을 결코 용인하지 않는다.<sup>191)</sup>

이 지점에서 로티는 인권 침해에 대해 느끼는 감정을 논하면서 서구의 경험을 암묵적으로 전제하면서도 정당화 과정을 불필요한 것으로 간주한다. 그러나 박민지(2014)의 분석에 따르면, “로티의 이러한 태도는 인권이 자의적인 근거를 갖게 될 위험과 더불어 검증되지 않은 확신을 일방적으로 강요하게 될 위험이 상존” 한다. 이는 “중국에는 자신이 속한 문화의 우월성에 대한 강조”에서 멈출 뿐이며<sup>192)</sup> 연대에 대한 동기와 실천의 문제를 로티 자신의 생각처럼 잘 보장해 주지도 않는다.

하버마스는 로티와 같은 자들이 연대성의 요청이라는, 사실상 보편주의자들과 동일한 목적을 제안하면서도 그 토대가 될 수 있는 전제—즉, 우리가 공동으로 뿌리박고 있는 실재에 대한 직관적인 전제—는 수용하지 않는다는 것을 지적한다. 논자는 이에 더하여 우리가 공동으로 뿌리박고 있는 세계에 대한 직관을 거부한 채 논의되는 인권이나 연대성은 필연적으로 실천력에 대한 해명의 책임에 봉착하게 된다고 진단한다.

하버마스가 생각하기에 각 개인에 대한 동등한 존중은 단지 한 사회 내부에서 통용되고 말 것이 아니라, 이종적인 타인 또는 타인들의 인격에 대해 적용되는 것이다.<sup>193)</sup> 이것은 로티가 보편주의자를 향해 보이는 전제와 억압에 대한 우려와는 달리, 실재론적 직관을 받아들이는 것과 개성의 말

---

191) 보편성과 초월성을 제거하는 것에 대한 로티의 강한 집념은 그가 듀이와 니체마저도 플라톤의 그늘에서 벗어나지 못했다고 비판하는 모습에서 보다 잘 드러난다.

192) 박민지 (2014), 「하버마스의 인권 이론의 다원성 수용 문제 - 『사실성과 타당성』을 중심으로-」, 서울대학교대학원 석사학위논문, p.44.

193) 하버마스 (2000), p.10.

살이 그다지 상관없다는 것을 의미하기도 한다. 결론적으로 하버마스의 화용론적 진리개념은 우리 중의 한 사람으로서의 타인에 대한 연대적 옹호를 지지할 뿐만 아니라 획일화를 전제하지도 않으며 일방적인 생활양식을 정치적으로 강제하지도 않는다.

뿐만 아니라 하버마스에게 자아, 세계, 그리고 도덕적 실천이라는 개념은 인간의 모둠살이와 관련하여 제기되는 맥락과 불가분한 관계에 놓이게 된다. 그리고 마침내 하버마스가 이해하는 도덕적 문제에 관한 정의는 아래와 같이 보다 선명해진다.

“나는 정의로운 모둠살이에 관한 문제를 ‘도덕적’이라고 부른다. 서로 갈등에 빠질 수도 있는 행위 하는 인격체들에게 그와 같은 문제는 사회적 상호작용의 규범적 규제 필요와 관련하여 제기된다. 그와 같은 갈등은 원칙적으로 모든 사람들 각자의 이해관계에 대해 평등하게 합리적으로 결정될 수도 있다는 이성적 기대가 가능하다.”<sup>194)</sup>

이런 점에서 논자는 상호주관적인 이해와 대화를 전제하는 모둠살이 속에서 진리에 대한 실재론적 가정을 작동시키는 것이, 그러한 가능성을 모조리 제거하려는 시도 보다 더욱 생산적인 논변을 지속시킬 수 있다고 판단하는 바이다. 그리고 이러한 동력으로서의 화용론적 진리개념은 개인의 윤리적 삶은 물론이고 나아가 사회의 도덕적 삶에 대해서도 실용적으로 적용될 수 있을 것이다.

---

194) 하버마스 (2003), p.79.

## V. 결론 및 제언

본 논문은 하버마스의 이론을 중심으로 반실재론을 비판하고 그 실천적 의의를 모색해보는 작업을 목표로 작성되었다. 이를 위해 논문에서는 플라톤의 형이상학적 실재론을 간략히 살펴본 뒤, 근대 계몽주의 기획의 실패로 인해 움튼 반이성주의 사조 속에서 진리에 대한 대응론적 관점에 대한 과감한 포기를 선언한 로티와 펠트남의 입장을 정리하였다. 특히 로티의 경우 플라톤의 대응론적 진리설을 “거울 이미지”로 비판하며 기존의 철학적 패러다임 자체를 바꾸어야 하며, 철학이 더 이상 저 바깥에 진리를 찾으려는 무의미한 작업을 해서는 안됨을 선언하면서 철학에서 진리 찾기의 과업을 배제시키는 반실재론적 입장을 견지하였다.

이에 대해 하버마스는 반실재론이나 정합론적 진리이해를 비판하며 보편주의적 직관을 유지해야 한다고 주장한다. 그 이유는 무엇보다도 보편적인 것에 대한 정초가 없는 철학은 실천의 동인을 확보할 수 없다는 문제인식에 기초해 있었다. 하버마스는 근대 계몽의 기획을 변혁적으로 계승하며 여전히 보편적 합리성의 작용을 긍정하는 입장에 서서 호르크하이머, 베버 등 선배 프랑크푸르트학파의 연구를 비판하고, 가다머의 철학적 현상학을 재검토하는 작업을 통해 새로운 계몽의 기획을 정초하려 한다. 그 결과 하버마스는 자신의 보편화용론을 중심으로 상호관적 주체들 사이에서의 이해 가능성에 초점을 맞춘 이론인 의사소통합리성을 확립한다. 그러나 하버마스가 의사소통행위이론에서 진리성 요구와 정당성 요구를 개념적으로 동치시키지 않고 있음에도 불구하고, 생활 세계에서 발휘되는 논의이론적 진리개념이 정당화와 진리 사이에 놓여진 구분을 모호하게 하는 이상, 하버마스는 로티의 반실재론에 가해질 수 있는 반박으로부터 그 자신이 완전히 자유로울 수 없었다. 따라서 하버마스는 반실재론에 대항하여 세계의

실재를 상정하는 대신, 그 내용에 대해서는 유보하는 칸트적 방법론을 활용하여 비인식적인 화용론적 진리개념을 정초한다. 그리고 그는 이 화용론적 진리개념이 생활세계에서 그 존재감을 드러내는 방식을 논의와 행위라는 2층 구조의 간섭을 통하여 설명한다.

이렇게 정립한 이론을 바탕으로 하버마스는 로티의 반실재론이 가지게 되는 내적 모순점을 비판한다. 하버마스가 보기에 로티의 반실재론은 플라톤의 대응론적 진리설 만큼이나 우리의 직관에 어긋날 뿐만 아니라, 정당화 가능성에 진리를 흡수해버리는 로티의 입장이—로티 자신은 인정하지 않는다 하더라도— 상대주의적 입장으로 귀결될 수밖에 없는 것으로 보였다. 또한 세계의 실재를 거부하는 로티의 맥락주의 안에서는 로티 자신이 주장하고자 하는 자유주의 아이러니스트 사회를 정당화할 수 있는 논의 기반이 약할 뿐만 아니라 이를 극복하기 위해 로티가 제안하고 있는 다원주의적 이성, 다시 말해 이성의 자연화는 오히려 환경의 부딪힘이라는 실재개념 없이는 확립될 수 없는 것으로 보였다. 그러한 맥락에서 하버마스는 로티의 주장은 자유주의 아이러니스트 사회를 향한 로티의 긍정적 의도와는 달리 무감각하고 무차별적인 기술(記述)의 반복만을 낳을 뿐이라고 주장한다. 무엇보다도 하버마스는 우리에게서 공동의 세계를 제거해버린 로티의 주장으로는 로티 자신이 전망하였던 지속되는 대화도, 자유주의 사회도, 그리고 확대되는 연대에 대한 주장이 모두 위태로울 수밖에 없으며 무엇보다도 그것의 실천에 대한 동력이, 따라서 사회의 변화를 이끌어낼 수 있는 힘이 부족하다고 진단한다.

하버마스는 철학의 길은 무엇보다도 실천적이어야 함을 강조하였다. 그렇기 때문에 그는 근대 계몽주의적 합리성과 보편성을 계승하면서도 칸트에게 가해지던 ‘무기력함’의 문제를 극복하는 데 많은 노력을 기울였다. 이를 위해 하버마스는 근대 이래로 인식적 관심에 치여 외면 받은 ‘좋은

삶'에 대한 문제를 자신의 윤리학의 한 부분으로 위치시킨다. 이를 위해 아리스토텔레스의 덕윤리적 관점을 차용하여 자아와 세계에 대한 상호주관적인 입장을 옹호하고 실천이성의 끊임없는 발휘를 통해 우리가 현실에서의 윤리적 문제를 해결할 수 있는 동인을 불러일으키는 데 기여한다. 그리고 지점에서 하버마스가 정초한 화용론적 진리개념은 개인의 개성과 불가침한 존엄성을 존중하면서도 보편인권과 연대성의 문제를 단순한 우연의 관점으로 치부하지 않게끔 해준다. 그 점에서 직관적 세계의 전제 하에서 진리의 화용론적 변용을 통합하는 하버마스의 이론은 로티의 이론보다 실천적인 면에서 더욱 실용적이다.

하버마스는 최근까지 활발하게 저술 작업을 하면서 철학의 소명에 대해 끊임없는 시사점을 던져주고 있다. 가장 최근의 인터뷰(2019년 11월 14일자)에서 그는 생명과학, 유전학, 신경과학 등 놀랍게 발달하는 과학적 지식의 영역과 함께 혁신적인 기술의 성과 등을 거론하면서 이러한 과학기술 사회에서 철학이 해야 하는 역할에 대해 이야기하고 있다.<sup>195)</sup> 그의 대답은 철학의 역할이 세상에 대한 앎의 진보에 직접 기여하는 것이라기 보다는, 우리의 세계와 자기 이해를 명확하게 이해하는데 기여하는 역할을 한다는 점을 상기해야 한다는 것이다. 플라톤적 실재를 찾기를 포기한 철학은, 다만 실재에 대한 공동의 가정을 가지고 어떻게 하면 자신과 자신이 몸담고 있는 세계를 이해하고 바꿀 것인지에 천착해야 한다.

인격과 영혼의 훼손이라는 실존적 한계상황과 사회 안에서의 정의로운 원칙 세움이 모두 위기를 맞고 있는 오늘날의 도덕적-윤리적 위기 상황에서, 하버마스는 실천철학으로서 윤리학이 앞으로 나아갈 길을 자문하게끔

---

195) Henning Klinge, "Die Philosophie soll auf ihrem Eigensinn beharren", in *Neue Zürcher Zeitung*, November 14, 2019.  
<<https://www.nzz.ch/feuilleton/juergen-habermas-im-gespraech-was-heisst-saekulares-denken-ld.1521269>>

한다. 실천철학으로서의 윤리학은 그 자신이 오랜 시간 동안 쌓아온 자기 비판이라는 성찰적 방법론을 가지고 현대 사회의 시대 진단적 자기 이해에 실천을 통해 기여할 수 있을 것이다. 그러한 맥락에서 정치, 철학, 윤리학자들은 과학의 영역에서 촉발되는 규범적 문제나 생활세계의 삶의 주체들에게 적용될 과학기술의 위험부담의 문제에 관해 우리는 성찰적 담론을 제안할 수 있을 것이다. 또한 영혼의 문제와 정의로운 정치적 생활이라는 인간 삶의 두 가지 무대에서 윤리학은 규범적이고도 근본적인 인간적 문제들을 건드릴 수 있을 것이다. 지식인은 과대평가되어서는 안 되고, 공중들은 교육받아야 한다는 그의 생각<sup>196)</sup>은 앞으로 한국의 윤리교육이 어떻게 공중으로서의 시민을 길러낼 수 있을까라는 문제와 연관되어서 고찰되어야 한다. 나아가 생활세계의 각종 문제들에 대해 윤리학이 해야 할 역할에 대해서도 되돌아보는 계기로 작용되어야 한다. 때문에 삶의 도덕적-윤리적 문제에 대한 하버마스적 실천철학의 끊임없는 질문은 단지 ‘헤겔과 칸트 사이에서 여전히 해매는 것’ 이상의 의미를 우리에게 던져줄 수 있을 것이다.

---

196) 하버마스 인터뷰 (2014, 01. 01) 참조.

## 참 고 문 헌

### 1. 하버마스의 저작

#### 1) 단행본

- 위르겐 하버마스 (1983), 『인식과 관심』, 강영계 역, 고려원.
- (1988), 『사회과학의 논리』, 박성수 역, 문예출판사.
- (1997), 『담론윤리의 해명』, 이진우 역, 문예출판사.
- (2000a), 『탈형이상학적 사유』, 이진우 역, 문예출판사.
- (2000b), 『이질성의 포용』, 황태연 역, 나남.
- (2002), 『현대성의 철학적 담론』, 이진우 역, 문예출판사.
- (2003), 『인간이라는 자연의 미래』, 장은주 역, 나남.
- (2004), 『의사소통의 철학』, 홍윤기 역, 민음사.
- (2005), *Truth and Justification*, B. Fultner(trans.), MIT Press.
- (2006), 『의사소통행위이론2: 기능주의적 이성 비판을 위하여』, 장춘익 역, 나남.
- (2007), 『사실성과 타당성』, 한상진·박영도 역, 나남.
- (2008), 『진리와 정당화』, 윤형식 역, 나남.
- (2011), 『아, 유럽』, 윤형식 역, 나남.
- Habermas, J. (1984), *The Theory of Communicative Action vol.1: Reason and the Rationalization of Society*, T. McCarty(trans.), Beacon Press.
- (1987), *Theorie des Kommunikativen Handelns Bd I*, 서규환·심광섭·노진철·김기욱·최문규 역(1995), 『소통행위이론1: 행위합리성과 사회적 합리화』, 의암출판.

## 2) 논문 및 강연

- Habermas, J. (1979), “What is Universal Pragmatics?” , in *Communication and the Evolution of Society*, T. McCarty(trans.), Beacon Press.
- (1983), “Die Philosophie als Platzhalter und Interpret” , in *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, 황태연 역(1996), 「자리 지키는 자와 해석자로서의 철학」, 『도덕의식과 소통적 행위』, 나남.
- (1988), “Moralität und Sittlichkeit : treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?” , in *Revue internationale de philosophie* vol. 42, 이진우 역(1997), 「칸트에 대한 헤겔의 반박은 담론윤리에도 적용되는가?」, 『담론윤리의 해명』, 문예출판사.
- (1991), “The Entwinement of Myth and Enlightenment Max Horkheimer and Theodor Adorno” , in *The Philosophical Discourse of Modernity*, F. Lawrence(trans.), Wiley.
- (1996), 「철학은 오늘날 무엇을 해야 하나: 지식인 역할의 재조명」, 『현대성의 새로운 지평』, 한상진 역, 나남.
- (2005), “Richard Rorty’s Pragmatic Turn” , in *Truth: Engagements Across Philosophical Traditions*, John Wiley & Sons.
- (2010), “THE CONCEPT OF HUMAN DIGNITY AND THE REALISTIC UTOPIA OF HUMAN RIGHTS” , in *Metaphilosophy*, vol. 41.
- (2019, June 19), “Noch Einmal: Zum Verhältnis von Moralität und Sittlichkeit” , public lecture at Goethe University Frankfurt, <[http://www.habermasforum.dk/index.php?type=onlinetexts&text\\_id=666](http://www.habermasforum.dk/index.php?type=onlinetexts&text_id=666)>

### 3) 인터뷰 및 대담 자료

- Habermas, J. (1988), “ethics, politics and history: an interview with jürgen habermas”, jean-marc ferry, in *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 14.
- (2012, 07. 11), 「한상진 교수, 현대철학 거장 獨 위르겐 하버마스 교수와 자택 대담 <상>」, 한상진, 『동아일보』.
- <<http://www.donga.com/news/article/all/20120711/47677672/1>>
- (2014, 01. 01), 「하버마스-한상진 대담 전문」, 한상진, 『조선일보』.
- <[http://news.chosun.com/site/data/html\\_dir/2014/01/01/2014010100682.html](http://news.chosun.com/site/data/html_dir/2014/01/01/2014010100682.html)>
- (2019, November 14), “Die Philosophie soll auf ihrem Eigensinn beharren”, editor Henning Klungen, in *Neue Zürcher Zeitung*.
- <<https://www.nzz.ch/feuilleton/juergen-habermas-im-gespraech-was-heisst-sae-kulares-denken-ld.1521269>>

## 2. 국내문헌 (단행본)

- 김경만 (2015), 『진리와 문화변동의 정치학 -하버마스와 로티의 논쟁』, 아카넷.
- 김동규 (2010), 『개성은 왜 사회를 발전시키는가?』, 한울아카데미.
- 김동식 (2002), 『프래그머티즘』, 아카넷.
- 김용준 외 (2014), 『로티의 철학과 아이러니』, 아카넷.
- 루이스 포이만 · 제임스 피저 (2019), 『윤리학: 옳고 그름의 발견』, 울력.
- 르네 데카르트 (2019), 『방법서설』, 이현복 역, 문예출판사.
- 리처드 로티 (1996a), 『우연성, 아이러니, 연대성』, 김동식 · 이유선 역, 민음사.
- (1996b), 『실용주의의 결과』, 김동식 역, 민음사.
- (2001), 『구원적 진리, 문학문화, 그리고 도덕철학』, 신중섭 · 이유선 역, 아카넷.
- 릭 로데릭 (1992), 『하버마스의 사회사상』, 김문조 역, 탐구당.

- 박찬구 (2009), 『개념과 주제로 본 우리들의 윤리학』, 서광사.
- 배식한 (2009), 『반실재론을 넘어서서: 퍼트남과 데이빗슨의 제3의 길』, 서울대학교출판문화원.
- 아도르노·호르크하이머 (2001), 『계몽의 변증법』, 김유동 역, 문학과지성사.
- 아리스토텔레스 (2009), 『정치학』, 천병희 역, 도서출판 숲.
- (2013), 『니코마코스 윤리학』, 천병희 역, 도서출판 숲.
- 악셀 호네트 (2009), 『정의의 타자』, 문성훈·이현재·장은주·하주영 역, 사월의 책.
- 알브레히트 벨머 (2009), 『대화 윤리를 향하여: 칸트와 하버마스의 윤리학 비판』, 김동규·박종식 역, 한올아카데미.
- 이유선 (2003), 『리처드 로티』, 이룸.
- 이유선 (2016), 『리처드 로티, 우연성, 아이러니, 연대성』, 커뮤니케이션북스.
- 임마누엘 칸트 (2005), 『윤리형이상학 정초』, 백종현 역, 아카넷.
- (2009), 『칸트의 역사철학』, 이한구 편역, 서광사.
- 장춘익 외 (1996), 『하버마스의 사상 : 주요 주제와 쟁점들』, 나남.
- 제프리 토마스 (2005), 『윤리학 입문』, 강준호 역, 철학과현실사.
- 톰 로크모어 (1995), 『하버마스 다시 읽기』, 임현규 역, 인간사랑.
- 플라톤 (2013), 『국가』, 천병희 역, 도서출판 숲.
- 하상복 (2009), 『푸코&하버마스: 광기의 시대, 소통의 이성』, 김영사.
- 한국분석철학회 편 (1993), 『실재론과 관념론』, 철학과현실사.
- 힐러리 퍼트남 (1990), 『이성, 진리, 역사』, 김효명 역, 민음사.

### 3. 국내문헌 (학술논문 및 학위논문)

- 강성훈 (2008), 「플라톤의 『국가』에서 선분 비유와 동굴 비유」, 『철학사상』 제 27권, 서울대학교 철학사상연구소.
- 권수현 (2014), 「담론 윤리의 이론적 전략과 의의」, 『대동철학』 제 66권, 대동철

- 학회.
- 김광현 (1995), 「하버마스과 로티의 담론에 관한 고찰」, 숭실대학교 대학원 석사학위논문.
- 김동규 (2009), 「하버마스의 형식 화용론 연구: 입장 변화를 중심으로」, 『사회와 철학』 제 17권, 사회와 철학 연구회.
- 김상돈 (2006), 「“학으로서 윤리학“의 위기」, 『윤리연구』 제 62권, 한국윤리학회.
- (2013), 「고르기아스의 메타윤리학적 해석」, 『윤리연구』 제 93권, 한국윤리학회.
- 김정인 (2000), 「하버마스의 담론윤리의 이론적 구조와 구현에 관한 연구」, 서울대학교 박사학위논문.
- 노양진 (2011), 「페트남의 존재론 없는 윤리학」, 『철학연구』 제 120권, 대한철학회.
- 박대원 (2012), 「리처드 로티의 신실용주의적 실천철학 : 자율성과 연대성을 중심으로」, 경북대학교 박사학위논문.
- 박민지 (2014), 「하버마스의 인권 이론의 다원성 수용 문제 - 『사실성과 타당성』을 중심으로-」, 서울대학교 석사학위논문.
- 배식한 (2002), 「반실재론 : 철학자들의 직업병」, 『哲學研究』 제 56권, 철학연구회.
- (2013), 「실재론 논쟁의 공허함에 대해: 진단, 처방, 대안」, 『인문과학연구』 제 31권, 성신여자대학교 인문과학연구소.
- (2015), 「수축주의 참 이론과 참의 규범성」, 『인문과학연구』 제 33권, 성신여자대학교 인문과학연구소.
- (2016), 「참의 실질적 속성으로서 대응의 가능성」, 『범한철학』 제 81집, 범한철학회.
- 선우현 (2003), 「가다머 해석학의 보수주의적 성격 -철학의 사회적 역할과 관련하여」, 『해석학연구』 제 12권, 한국해석학회.

- 송광일 (2008), 「로티와 퍼트남의 실용주의적 전회」, 『범한철학』 제 48권, 범한철학회.
- (2012), 「듀이의 자연화된 지성 개념」, 『철학연구』 제 97권, 철학연구회.
- 안세권 (1996), 「상대주의에 관한 로티/퍼트남 논쟁」, 『철학연구』 제 58권, 대한철학회.
- 윤유석 (2017), 「실재의 저항은 과연 존재하는가? -하버마스의 형식화용론 속 객관세계의 지위에 대한 비판-」, 『철학사상』 제 64권, 서울대학교 철학사상연구소.
- 윤형식 (2017), 「하버마스의 비인식적 진리개념과 그 이론전략적 의의」, 『哲學』 제 131권, 한국철학회.
- 이상형 (2015), 「가치와 규범, 그 대립과 종합」, 『사회와 철학』 제 29호, 사회와철학연구회.
- 이연희 (2016), 「찰스 테일러 윤리사상의 현대 한국 사회 적용 가능성 탐색」, 『윤리연구』 제 111권, 한국윤리학회.
- 이유선 (2015), 「연대는 어떻게 가능한가?: 로티의 관점을 중심으로」, 『범함철학』 제 78집, 범한철학회.
- 이중원 (2002), 「내재적 실재론의 비판적 옹호: 양자이론의 인식과정 분석을 통한 고찰」, 『철학연구』 제 58호, 철학연구회.
- 장춘익 (1996), 「하버마스의 근대성 이론-진보적 실천의 가능성과 한계에 관한 모색」, 『인문학연구』 2, 3집 합본, 한림대학교 인문학연구소.
- 정원규 (1998), 「하버마스의 합의론에 대한 비판적 검토」. 『철학연구』 제 42권, 철학연구회.
- 주선희 (2008), 「로티의 토대 없는 자유주의」, 『범한철학』 제 49집, 범한철학회.
- 지주호 (2008), 「하버마스와 로티를 넘어서」, 『獨逸學研究』 제 24호, 동아대학교 독일학연구소.
- 최고원 (2009). 「가다머 해석학의 보수성 논란에 관하여」, 『철학논총』 제 5집, 새한철학회.

- 최은광 (2012), 「로티의 우연적 진리관과 철학관 비판」, 『철학사상』 제 44권, 서울대학교 철학사상연구소.
- (2016), 「하버마스 담론윤리의 이상화 전략」, 『윤리연구』 제 109권, 한국윤리학회.
- 최종욱 (1991), 「「가다머-하버마스 논쟁」에 대한 비판적 소론」, 『한국학논총』 제 13집, 국민대학교 한국학연구소.
- 한상우 (2004), 「하버마스의 보편화용론: 말행위이론의 수용과정을 중심으로」, 『철학논총』 제 38호, 새한철학회.
- 홍윤기 (2007), 「푸코와 하버마스의 언어철학의 근거연접과 이성 규정

#### 4. 국외문헌 및 자료

- Ayer, A. J. (1946), *Language, Truth and Logic*, Gollancz, 송하석 역 (2010), 『언어, 논리, 진리』, 나남.
- Cooke, M. (1997), *Language and Reason: A Study of Habermas's Pragmatics*, MIT Press.
- (2002), “Meaning and Truth in Habermas’s Pragmatics”, in *European Journal of Philosophy*, Vol. 9.
- (1993), “Habermas and Consensus”, in *European Journal of Philosophy*, Vol. 1.
- Empiricus (1935), *Against Logicians*, Bury, R. G.(trans.), Harvard University Press.
- Hegel, G. W. F. (2003), *Philosophy of Right*, Nisbet, H. B.(trans.), Cambridge University Press.
- (2017), *Georg Wilhelm Friedrich Hegel: The phenomenology of spirit*, Pinkard, Terry P.(trans.&edited), Cambridge University Press.
- Hendley, S. (2006), “Habermas between metaphysical and natural realism”, in *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 14.

- McCarthy, T. (1984), *The Critical Theory of Jurgen Habermas*, Polity Press.
- Nicholas, S. (1996), “Plato’ s Divided Line,” in *Ancient Philosophy*, Vol. 16.
- Pettit, P. (1982), “Habermas on Truth and Justice” , in *Royal Institute of Philosophy Lecture Series*, Vol. 14.
- Putnam, H. (2004), *Ethics Without Ontology*, Harvard University Press, 홍경남 역 (2006), 『존재론 없는 윤리학』, 철학과현실사.
- Rorty, R. (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, 박지수 역 (1998), 『철학 그리고 자연의 거울』, 까치.
- (1989), *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, 김동식 · 이유선 역 (1996), 『우연성, 아이러니, 연대성』, 민음사.
- (1999), “Trotsky and the Wild Orchids” , in *Philosophy and Social Hope*, Penguin.
- Rundle, B. (1972), *Perception, Sensation, and Verification*, Clarendon Press.
- Ryan Reece (Jul 18, 2014), “scientific realism vs anti-realism” in *philosophy in figures*. <<https://philosophy-in-figures.tumblr.com/image/92196098591>>
- Sandel, M. (1998), *Liberalism and the limits of justice*, Cambridge University Press.
- Strydom, P. (2019), “On Habermas’ s differentiation of rightness from truth: Can an achievement concept do without a validity concept?” , in *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 45.
- Taylor, C. (1989), *Sources of the Self: The making of the Modern Identity*, Massi, 권기동 · 하주연 역 (2015), 『자아의 원천들: 현대적 정체성의 형성』, 새물결.
- (1991), *The Malaise of Modernity*, Anansi, 송영배 역 (2001), 『불안한 현대사회』, 이학사.
- (1985), “The concept of a Person” ,in *Philosophical Papers*, Vol. 1.

## ABSTRACT

### “J. Habermas’s Pragmatic Concept of Truth and Understanding of Ethics as Practical Philosophy” -Focused on Criticism of Antirealism-

Jeong, Jihye  
Department of Ethics  
Graduate School of  
Sungshin University

Today's society is faced with new kinds of ethical issues almost every day, in the general context of unprecedented advances in technological civilization. Under these circumstances, we are witnessing the phenomenon of the lack of value criteria, which is far more confusing than what previous generations experienced. The values that we have learned at home and at school lose their real worth on the “stage of life” outside school environments, and more and more people realize that various prescriptive ethical theories, which were once believed to be regarded as a measure of value judgment, do not play their roles properly, with the result that many are questioning the “reality of truth,” which were previously accepted widely.

This lack of moral norms, which is a sort of anomic phenomenon, is actually a situation predicted by many philosophers who, following the Second World War, has been critical of modern reason. Having perceived that the very attempt to establish something in the name of universal truth was based

on Plato's wrongly held premises, they criticized that attempt. According to Plato's concept of truth, the truth is determined by its correspondence with the reality (of the world). Since then, the history of philosophy had been a process of proposing human reason as the only tool for finding the one truth and building up infinite faith in human reason. However, the results of blindly believing in human rationality based on Plato's concept of truth have not been so satisfactory. As a consequence, philosophers have rejected Plato's concept of truth and attempted to find alternative theories of truth. At the extreme of these attempts exists antirealism, which, as a new strategy for life, recommends that we not inquire into anything metaphysical, reducing ethical matters into persistent dialogues and restatements in individualized contexts.

From the viewpoint of the author of this paper, apart from their scathing criticism of the reality, their “solutions” to the related issues are not so much a solution as resignation. Given these considerations, the author tries to examine whether Habermas's views, which hold on to the modern rationality that has already been considered a failure and aim at espousing insights into the truth in accordance with realism, may still be a significant alternative to antirealism's strong attacks.

In Chapter II, the author attempts to summarize epistemological questions on the truth as two major currents of realism and antirealism. The writer has reinterpreted the confrontation between realism and antirealism, differentiated by the previous logic of assuming incompatible camps of thoughts, from the viewpoint of spectrum, not from that of different schools of thoughts. Thus, this paper construes Richard Rorty's arguments as an antirealistic position which rejecting the (objective) world, embraces subjectivity, and considers Habermas, who holds that insights into realism be maintained, to be somewhat more realistic compared with Rorty. Given these presuppositions, after deliberating on how long Plato's paradigm has ruled epistemology in the West, we will look at both the insightful criticism of Hilary Putnam, who issued an “obituary of ontology” as a way of rejecting Plato's theory of the reality, and

Richard Rorty's antirealism. In particular, this paper tries to shed light on what shape philosophy will take following the abandonment of realism regarding the truth through the strategy of life as the “liberal ironist” that Rorty recommends.

In Chapter III, we will look at how Habermas modifies and transforms his own perceptions and viewpoints on the truth, by contrasting the concept of the truth shown by his theory of communication rationality with the concept of the truth suggested by Rorty. Subsequently, in Chapter IV, largely by analyzing Habermas's writings, the author will meditate on what kinds of implications Habermas's pragmatic concept of the truth, based on persistent self-criticism, will entail with regard to the lives of modern people wandering without firm values and ethical theories, which seem to languish, and then will argue that Habermas's epistemology can help build up strong momentum toward today's universal human rights and increasing sense of solidarity.

In a sense, not abandoning the belief that ethics can function as universal norms for behavior beyond individuals' private discipline can be likened to pursuing “starry heaven” in the dark nights. On the one hand, such attempts may feel as if we were forced to chase after something unachievable through high-handed coercion, and on the other hand, for some people, they can act as a mechanism for reflection requiring constant meditation on their own lives and their surrounding circumstances. It is uncertain whether the future of ethics will be destined to function as propaganda for fascist dogmas or a sort of private literature for individuals' narratives. What is certain, however, is that our human lives are characterized as a balancing act between these two extremes. The author has tried to suggest that the significance of Habermas' pragmatic concept of the truth lies in revealing what attitude we adopt toward the truth with respect to such balancing acts would be more “practical” for us.