

# 現代哲學의 危機와 社會哲學

李 三 悅\*

- I. 哲學의 自己像의 危機
- II. 科學의 分化와 哲學의 妥當性 問題
- III. 哲學의 否定과 새로운 哲學
- IV. 批判理論으로서의 社會哲學
- V. 實踐哲學으로서의 社會哲學

社會哲學(Sozialphilosophie)에 대한 관심이 최근의 철학계의 동향가운데서 부쩍 높아지면서 사회철학이란 어떤 학문이며 어떤 방법으로 무엇을 하는 철학인가라는 물음이 자주 제기되고 있다. 그럼에도 아직 사회철학이 어떤 학문이며 무엇을 대상으로 어떻게 다루는 철학인지에 관해 명쾌하게 서술해 놓은 개론적인 저술이 없으며 더구나 이렇다 할 辭典的인 定義도 찾아 보기 어려운 형편에 있다.<sup>1)</sup> 단지 앞으로의 철학이 중심으로 삼아야 할 문제가 社會哲學에 있다고 생각하는 개별적인 철학자들이 자기가 생각하는 社會哲學의 본질과 형태가 이런것이라고 서술해놓은 단편적인 글들이 좀 있지만 그나마 손꼽을 정도의 소수에 지나지 않는다.<sup>2)</sup>

이것은 아마도 社會哲學(Sozialphilosophie, social philosophy, philosophie sociale)이란 말이 생겨난지가 오래지 않고 독립된 학문으로서 체계화되지 못했던 과거의 위치에 기인하는 것이라 생각된다.<sup>3)</sup> 서구의 산업사회 시민사회의 형성을 역사적 배경으로 하고 나타난 사회철학

\* 人文大學 哲學科 助教授

- 1) 많은 철학사전에서 별의미없이 다루어지거나, 전혀 항목이 없기도 하다. 비교적 충실히 다룬 사전으로는 Handwörterbuch der Sozialwissenschaften, Gustav Fischer(Stuttgart), J.C.B. Mohr (Tübingen), Vandenhoeck & Ruprecht (Göttingen) 1956. Bd. 9, S. 527-532.
- 2) Jürgen Habermas, Theorie und praxis, Sozialphilosophische Studien, Luchterhand, Neuwied, 1963, Suhrkamp. 1971.  
Ernst Topitsch, Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft, Luchterhand Neuwied 1961, 1966. Hans Fink, Social philosophy, London 1981.  
Leo Strauss, What is political philosophy? The Free Press, New York 1959.  
Robut Nisbet, The social philosophers, Paladin Frogmore 1976.  
Albert William Levi, Philosophy as social expression, Chicago University Press, 1974.  
Josef Rheman, Einführung in die Sozialphilosophie, Darmstadt 1979.
- 3) Handwörterbuch der Sozialwissenschaft에 의하면 사회철학이란 표현이 처음 나타난 것은 19세기초에 와서라고 한다.

은 곧 이어 사회과학이 철학에서 분화됨으로 말미암아 한 곳에 정착할 수 없었고 사회사상이나 이념이 사회운동과 같은 실천과 밀착되어버림으로 또한 학문적인 영역속에서 체계화 되지 못한 운명을 갖게 되었다.

사회철학은 실천철학과 사회학 그리고 사회운동의 이데올로기 사이에서 나뉘어 있었고 집중적이며 체계적인 발전을 하지 못했다고 볼 수 있다.<sup>4)</sup> 특히 사회철학은 철학이 모든 학문의 근간을 이루던 학문의 풍토가 사라지는 무렵에 태동하였기 때문에 오히려 사회학이나 사회과학의 일부로서 더 발전하였고 노동운동이나 사회개혁운동같은 실천분야에서 더욱 큰 역할을 하게되었다. 학문으로서의 철학이 사회철학을 주요관심사로 다루게 된것은 아마 1920년대에 와서야 이루어진 것이 아닌가 가정해 본다.<sup>5)</sup> 비록 이차대전이후 특히 1960년대에와서 부터 사회철학에 대한 관심과 연구가 고조되었으나 아직 체계화된 학문이론으로 발전하기에는 역사와 연구기간이 너무 짧다고 할 수 밖에 없다. 역사와 기간이 짧다는 이유밖에도 사회철학이 뚜렷한 이론적 근거와 학문적 체계를 갖지 못하는 이유는, 바로 철학이 현대에 와서 갖게되는 학문성의 문제, 보편타당성의 문제와 깊은 관련이 있다고 할수 있다.

어떻게 보면 사회철학은 전통적인 철학이 그 존재근거와 보편적 타당성을 상실하기 시작하면서 나타난 학문이라고 볼 수 있다.<sup>6)</sup> 그러기에 사회철학은, 예술철학·종교철학처럼 철학안의 한 분야로서만 의미를 갖는것이 아니라, 전통적인 의미의 철학을(예를 들어 존재론, 인식론, 윤리학) 넘어서려는 哲學以後의 哲學(Postphilosophische philosophie)이라는 의미를 갖기도 한다.<sup>7)</sup> 필자는 이러한 점에서 아직 체계화가 되지 못한 사회철학의 학문적인 성격을 찾아보는데 관심을 가지며 특히 이 글에서는 어떻게 社會哲學이 현대철학이 가진 학문적인 위기를 극복하려는 시도와 함께 나타나며 전통적인 철학에 대하여 어떠한 극복책과 해결책을 보이려고 하는지를 살펴보고 한다.

“오늘에 있어서도 철학이 과연 必要하며 可能한가?”라는 물음을 우리는 흔히 듣고 있다. 즉 오늘과 같은 科學의 時代에도 哲學이 科學을 넘어서서 또는 科學과 나란히 서 있을 수 있는가 하는 물음은 哲學에 있어서 生命과 같은 문제며 生存의 문제이다.<sup>8)</sup> 오늘과 같은 社會

4) Handwörterbuch der Sozialwissenschaft 위의 책 참조.

5) 1920년대의 Lukács, Korsch, Horkheimer, Marcuse 등에서 사회철학을 다시금 철학의 체계위에 세우려는 시도들이 보인다.

6) 특히 사회철학이 왕성했던 1830, 40년대와 1920년, 30년대가 그랬다고 볼 수 있다.

7) 이 말은 필자가 붙여본 표현이지만, 현대의 철학자들이 이야기하는 Philosophie nach dem Ende der Philosophie 라는 의미로 썼다. Z.B. Martin Heidegger, Das Ende der philosophie und die Aufgabe des Denkens, in: Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969. Leo Kofler, Das Ende der Philosophie? in: Zur Dialektik der Kultur, Frankfurt 1972.

8) “오늘에도 철학이 필요한가? (Wozu noch Philosophie?)”라는 제목의 철학논문들이 1960년대 70년대에 와서 계속 쏟아져나오고, 거의 철학의 한 분야가 되어버린 것 같은 느낌을 주는데서도 알 수 있다. 여기에 관한 문헌목록들은 아래의 책에서 찾을 수 있다.

Hermann Lübbe (hrsg.), Wozu Philosophie? Walter de Gruyter, Berlin. New York, 1978. S356-388.

科學의 시대에 社會哲學이 학문으로서 必要하고 可能하다면 아마 이것이 哲學의 存在理由를 가름해주는 한 열쇠가 될 수도 있을 것이다. 이것은 다른면에서 자연철학이나 심리철학이 오늘의 과학의 시대에서 자연과학이나 심리과학을 넘어서 혹은 병행해서 가능할 때에 철학의 정당성(legitimation)을 부여해주는 것과 같다고 하겠다.

물론 사회철학을 넓은 의미에서 인간의 사회적 삶에 대한 철학적 통찰이라고 본다면, 그것이 Platon의 것이든 Kant의 것이든 Locke나 Rousseau의 것이든 어떤 원리에 의거한 철학적 통찰이든지 모두 사회철학의 범주에 넣을 수 있을 것이다. 그러나 여기서 논하고자 하는 사회철학은 사회과학이 분화되고 난 이후에 관념론적 주장과 통찰이 불가능하게 된 이후에 나타나며 요구되는 사회철학을 말한다. 이 점에서 우리가 필요하며 가능하다고 생각하는 사회철학은 현대철학의 여러가지 시련과 위기를 극복하면서 존재할 수 있는 것이어야 하기 때문에, 이러한 시도를 보이는 현대 사회철학자들의 철학에 관한 견해를 찾아보면서 사회철학의 학문적 성격을 규명해 보는데 이 小考의 목적이 있다.

## I. 哲學의 自己像의 危機

현대철학의 특징을 무엇으로 볼 것이냐고 묻는다면 여러가지 대답이 나올 수 있겠지만 분명히 부정하기 어려운 대답은 오늘의 철학이 自己像의 危機를 겪고 있다는 것일 것이다. (이를 흔히 Identitätskrise 혹은 identic crisis라고 한다) 철학이 자기의 正體와 機能에 대해서 의견이 극단으로 엇갈리고 자기존재의 이유에 대해서 오늘날처럼 고민하고 회의하는 모습을 보이는것은 거의 자기분열증에 가까운 것이라고도 한다.<sup>9)</sup> 철학의 자기상이 흔들린것은 비단 오늘에 와서만은 아니지만 오늘에서처럼 심각하고 근원적으로 느껴 본 적은 없다는 것이다. 이것은 요즈음에 “오늘에 있어서도 철학이 필요한가?”라는 물음이 철학자들의 주요논문으로 다루어지고 있다는 것을 보아서도 알 수 있다. Adorno는 이미 1962년에 방충강연을 통해서 “아직도 철학이 필요한가? (Wozu noch Philosophie?)”라고 물음으로써 철학의 자기상의 위기를 논한 바가 있고,<sup>10)</sup> 1971년에 Habermas는 역시 같은 제목으로 논문을 썼으며<sup>11)</sup> 그뒤 많은 저명한 철학자들이 “왜 철학이 필요한가?”라는 제목으로 논문을 발표하고 책을 써 내는데 이르렀고, 이 문제를 가지고 열리는 심포지움과 세미나들이 빈번해지고 있다.<sup>12)</sup>

9) Robert Spaemann, Der Streit der philosophen, in: H. Lübbe 위 의책 S.97.(철학의 이러한 위기의식을 Krisensymptom으로 표현)

10) Theodor W. Adorno, Wozu noch Philosophie? in: Adorno, Eingriffe, Frankfurt a.M. Suhrkamp 1971. S.11-28.

11) Jürgen Habermas, Wozu noch Philosophie? in: Habermas: philosophisch-politische Profile, Frankfurt a.M., Suhrkamp. 1971. S.11-y6.

12) 대표적인것으로는 Fritz-Thyissen-Stiftung이 1974년부터 77년까지 4년동안 계속해 온 심포지움을 들 수 있으며 이 결과를 모은 논문집이 Hermann Lübbe에 의해 편집된 Wozu Philosophie? Berlin 1978

철학뿐 아니라 모든 학문이 항상 자기 동일성의 근거를 물어야 하며 자기상에 회의를 품어 보는 것은 당연한 일이지만, 철학이 이토록 자기의 필요성을 주장하여 “아직도 뭔가 할 일이 있다”고 외치는 데는 좀 병리적인 현상마저 있다고 볼 수 있으며, 심하게 평한다면 자기분열적인 증세라고까지 말할 수 있다. 철학이 특히 자기분열적인 위기감에 사로잡힐 정도로 된 상황은 철학이 과연 오늘에 있어서 타당한 학문이냐고 묻는 타당성(Relevanz)의 문제와 관련되어 있다.<sup>13)</sup>

흔히들 위대한 철학의 시대는 지나갔다고 말한다.<sup>14)</sup> 철학이 위대했던 시대는 이미 150년전 Hegel의 사망과 함께 종료를 고했다고 해도 과언이 아니다. 헤겔에게 있어서는 아직 철학이라는 학문속에 인간에 관한 것 뿐 아니라 社會와 歷史와 自然에 관한 모든것이 論理와 精神現象과 法·宗教·藝術에 대한 것과 함께 하나의 體系를 이루며 포괄되어 있었다. 그뒤에 아무도 한 哲學者의 體系속에 이 방대한 분야를 함께 종합하려 했던 철학자는 없었다고 보인다.

偉大한 哲學의 體系가 없어진 것도 문제지만 현대가 이러한 哲學體系를 필요로 하며 기대하고 있는가도 문제다. 하버마스는 하이데거(Heidegger)의 80회 생신도 私的인 일로 지나가 버리고 말았고, 야스퍼스(Jaspers)의 죽음도 별 흔적이 없이 지나가 버렸으며 블로흐(Ernst Bloch), 아도르노(Adorno), 겔렌(Gehlen) 같은 철학의 大家도 사회전반적인 영향력과 관심을 과거처럼 크게 받지 못한다고 유감스럽게 論評하면서 “이러한 사회적 반응에 대해 哲學이 反省하면서 자기의 과제에 대해 다시 생각해 보아야 한다”고 말한 적이 있다.<sup>15)</sup>

Hans Lenk는 “實踐哲學의 역할”(Philosophie als Fokus und Forum. Zur Rolle einer pragmatischen Philosophie)에서 철학에 대한 일반사회 문화의 기대나 평가가 극소하다는 예를 들면서 1975년도 주간지 Spiegel의 主記事(cover story)에서 安樂死(Euthanasie)의 문제를 특적으로 다루었는데 당연히 여기에 대해 철학자들이 공헌하는 바가 있어야 함에도 불구하고 전문가들의 의견가운데는 哲學者의 발언이나 주장이 인용되거나 언급되지 못했다고 지적했다. 단지 哲學者의 이름이 나타난 것은 Kant가 목적과 수단의 관계에서 한번 언급되었고, Kolkowski가 주제와는 관계없이 복지사회와 아동의 문제와 관련해서 한번 인용되었을 뿐이라고 했다.<sup>16)</sup>

이다. 그 밖에도 참고가 되는 논문집 으로서는

Helmut Fahrenbach, Zur Problemlage der Philosophie, Uittorio Klostermann Frankfurt. 1975. Bernhard Heidtmann, Dialektik I, Beiträge zu Philosophie und Wissenschaften. Orientierungen der Philosophie, Pahl-Rügenstein Köln 1980. Walter Götz u.a. (hrsg.), Wozu heute Philosophie, Bad Heillunn/OBB, 1976. Gerhard Huber, Gegenwartigkeit der Philosophie, Basel 1975.

13) Carl Friedrich Gethmann, Ist Philosophie als Institution nötig? in: H. Lübbe 위의 책 S287-312.

14) Manfred Riedel, Philosophieren nach dem “Ende der Philosophie?” in: H. Lübbe 위의 책 S259-286.

15) Jürgen Habermas, Wozu noch Philosophie, in: ders, Philosophisch-politische Profile, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971, S.11.

16) Hans Lenk, Philosophie als Fokus und Forum, in: H. Lübbe 위의 책 S.36.

哲學이 꼭 매스컴이나 대중의 관심을 끌어야 위대한 학문이 될 수 있는 것은 아니지만 이러한 대중적 관심의 저조에 대해서 哲學이 신경을 쓰게 되는 것은 이미 哲學이 自己像에 대해 가지는 비관적 평가가 위기적 증상에까지 이르렀음을 말해주고 있다. 튀빙겐의 철학자 Walter Schulz교수는 프랑크푸르트 알게마이네(FAZ) 신문과의 회견에서 (75년 2월 8일자) “오늘의 哲學은 전반적으로 볼 때 주변으로 밀려났다. 이걸 부인할 수 없는 사실이다”고 고백했다. Karl Löwith는 69년 Spiegel誌(43회)에다 “아직 대학의 한 學部(Fakultät) 전체를 哲學部(philosophische Fakultät)라고 부르지만 哲學은 이미 없다”고 비관적인 말을 했다. Time誌도 1966년 1월 7일자 「哲學」특집에서 새로운 傳道師는 實驗室에서 나오고 있고(The new priests come from the lab) 哲學은 한가한 자들의 쓸데없는 놀음이라고 혹평하는 글을 실기도 했다.<sup>17)</sup>

Kant는 「純粹理性批判」의 유명한 序文에서 “形而上學이 한때는 모든 學問의 女王으로 군림했었는데 이제는 폐위된 왕의 장모 Hecuba처럼 아무도 거들떠 보지 않는 처절한 신세가 되었다고 한 적이 있는데, 우리는 이제 철학에 대해서도 이와 비슷한 말을 할 수 있는 상황이 된 것 같다. 철학이 자기상에 대하여 Hecuba와 같은 운명을 탄식하거나 자조하게 된 것은 이제 거의 보편화되었다. Helmut Plessner는 이미 “哲學의 자기불안”(Selbstunsicherheit)에 대해 예고 했는데 철학자들이 결코 18세기나 19세기에 지냈던 세계적인 직책을 다시 질 수 없으며 직업의 불안마저 느낀다고 서술했다.<sup>18)</sup> 철학의 자기상에 대한 위기적이며 비관적인 상황의 진단은 여러가지로 나타나고 있다. “학문적으로 고립되어 있다”(akademische Isolation)든가 “非生産의이다”(Unproduktivität)라든가, “他學問에 대해 별 有用性이 없다”(Unmut für andere Disziplinen)라는 등등이다.

Hans Lenk는 Robert Spaemann이나 Odo Marquard의 글을 인용하면서 오늘의 철학이 주장하는 학문적 기능에 대해 부정적인 평가를 내리고 있다.<sup>19)</sup> 오늘의 철학은 과거처럼 내용을 가진 철학이 못되고 言語批判이나 科學의 方法論이 되려고 한다. 이것은 물론 형이상학적인 주장이나 요구가 타당성을 잃은 상황에서 나오게 되는 현상이지만, Lenk에 의하면 이러한 철학의 몸부림도 결국 날씨즘(Narzismus)적인 自己 正當化의 노력에 불과하다고 한다. 言語批判이라고 하지만 이것은 결국 言語使用의 습관이나 계산을 분석하는데 지나지 않으며 言語의 客觀性 유지를 위한 특수한 科學理論을 論하는데 불과하다고 한다. 그러면서도 철학(制度로서의)의 70% 이상이 자기 자신의 歷史를 탐구하는데 바쳐지고 있다고 비꼬았다.<sup>20)</sup>

17) Hans Lenk, 위의 글,

18) Helmut Plessner, Die verspätete Nation, Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes (1935), Frankfurt, Suhrkamp 1974. S. 150, 153, 158, 163.

19) Hans Lenk, Philosophie als Fokus und Forum, 위의 책 S.39.

20) Hans Lenk 위의 글

Odo Marquard도 오늘의 哲學의 기능에 대하여 철학이 밖에서부터 기대받고 있는 문제 해결의 사명을 감당하지 못하고 있다고 고백했다. 철학은 항상 기대되는 역할을 독자적으로 수행하지 못했으며 늘 어느 누군가의 侍女(Magd)가 되고 말았다고 한다. 즉 철학은 한 때 영혼의 위로나 정신적 문제해결의 기대를 감당하지 못하고 神學의 侍女(ancilla theologiae)가 되었다. 다음으로 철학은 기술적 지식의 요구에 응하지 못하고 科學의 侍女(ancilla scientiae)가 되었으며, 社會의 正義와 幸福을 보장하라는 政治的 要求와 기대를 만족시키지 못하고 解放의 侍女(ancilla emancipationae)가 되었다는 것이다.<sup>21)</sup> “오늘의 哲學은 삶의 智慧(Lebensweisheit)에 대한 독점(Monopol)이 불가능해진 시대에 놓여 있다. 우리는 哲學이 종말을 고한 時代에 哲學을 하고 있다. (wir betreiben Philosophie nach dem Ende der Philosophie). 哲學은 이전에는 모든 것을 할 능력이 있었고(kompetent), 한때는 몇 가지만 할 능력이 있었지만 오늘날엔 한 가지 능력만을 가지고 있는데 그것은 哲學 자신의 無能性(Inkompetenz)을 고백할 수 있는 能力이다”고 그는 오늘의 哲學의 危機와 無力을 지적했다.<sup>22)</sup>

## II. 科學의 分化和 哲學의 妥當性問題

哲學이 과거에 찬란했던 영예를 잃고 오늘날 自己像에 대한 確信마저 잃은 채 자기의 기능과 역할을 고민하여 모색하게 된 데는 몇가지 이유가 있다. 그 가장 중요한 이유가 19세기 후반부터 급격히 풍미하게 된 實證主義 사상과 이에 따른 諸 科學들의 分化發展이 전통적 哲學이 설 자리를 하나 씩 들 씩 빼앗아 갔다는 데 있었다.<sup>23)</sup>

우선 自然科學이 근세 이후에 독립하여 관찰과 실험에 의한 탐구으로 발전해 가자 Aristoteles 이래로 로고스(λογος)와 理性的 法則을 자연계 속에서도 발견하려던 自然哲學이 자취를 감추게 되었다. 數學, 物理學, 天文學, 地理學등은 이미 古代와 中世에도 상당한 정도로 있었고 근세에 와서는 17세기경 완전히 독립된 것 같은 모습을 보여주었지만 18세기 말에 이르기 까지도 哲學의 일부분으로 간주된 적이 많았으며 영역이 다르나 적어도 哲學的 原理에 지배를 받고 있다고 생각되었다.<sup>24)</sup> Kant 나 Hegel에 있어서도 自然哲學(Naturphilosophie)이 주요 부분을 이루고 있음을 보아서도 알 수 있다.

21) Odo Marquard, Inkompetenz kompensationskompetenz? Über Kompetenz und Inkompetenz der Philosophie. In: Philosophie, Gesellschaft, Planung. München 1967. S.114-125.

22) 위의 글 S.117.

23) “개별과학의 발달은 철학에서 개별과학의 독립을 가져왔고, 모든것을 포괄했던(allumfassenden) 哲學의 구성부분이었던데서부터 벗어나, 경험과학적 기초위에 서게되었다.” Wolfgang Stegmüller, Hauptströmungen der Gegenwartphilosophie.

24) Kopernikus 나 Kepler, Newton 같은 과학자들도 아직 Naturphilosophie(philosophia naturalis)라는 말을 썼고 이들은 수학적이며 연역적인 자연에 관한 이론을 자연철학이라고 불렀다. Philosophisches Wörterbuch von Heinrich Schmidt, hrsg. V. Alfred Kröner, Stuttgart 1969. S. 422.

한편 法學도 法實證主義가 팽배함에 따라 철학적 영향력을 벗어나서 과학적이며 실증적인 法學으로 독립하게 되었고 사회학이나 경제학 정치학 사회과학들이 독립하게 되었으며, 차츰 歷史學도 歷史哲學에서 歷史科學으로 독립해 나갔다. 歷史學이 歷史科學으로(Geschichtswissenschaft) 定立된 것은 19세기 후반에 와서야 이루어 것이라고 볼 수 있다. Voltaire, Vico, Herder 등 17, 18세기의 歷史學은 아직 歷史哲學이었다. 이들은 겨우 Augustinus 나 Bossuet 와 같은 歷史神學을 世俗化하여 歷史哲學으로 만드는 작업을 하였을 뿐이다.<sup>25)</sup> Ranke, Droysen, Meinecke 등과 같은 史家들에 있어서도 아직 歷史哲學의인 方法을 완전히 탈피하지 못하고 있는 것으로 보인다.

哲學은 自然이나 歷史, 社會와 같은 存在에 관한 학문이기를 그치고 단지 人間의 문제 價値와 當爲의 문제, 倫理的인 문제만 관계한다는 것으로 제한을 해 보기도 했다. 人間의 윤리적 문제만은 科學이 아무리해도 해결할 수 없는 哲學고유의 영역인 것으로 해석되었기 때문이다.

그러나 가치와 당위에 관한 문제도 人間에 관한 연구가 차츰 과학적으로 진행되고 分化하게 됨에 따라서 哲學만의 고유한 영역으로 남게되지 않았다. Kant 의 實踐理性法則같은 倫理的 당위의 법칙이 항상 보편타당한 것으로 인정되지를 않고 經驗論쪽에서는 倫理的 理性이나 價値意識도 先天的이며 本有的인 것이 아니라 경험적으로 획득된다는 經驗主義的, 실증주의적 倫理理論들이 생기게 되면서 先驗 哲學의인 倫理學은 점차 후퇴할 수 밖에 없게 되었다. 게다가 人間의 가치 志向이나 理性의 문제는 추상적 법칙의 문제가 아니라 인간을 둘러싼 구체적인 歷史와 社會에 대한 相關關係 속에서 문제되어야 한다는 사상이 지배적으로 되어가자 점차 社會科學의인 연구의 대상이 되어갔다.

사회적 行動이나 價値는 다시금 社會科學의 문제라 하더라도 哲學은 그래도 人間自身에 관한 問題, 인간존재에 관한 문제만은 哲學固有의 영역을 가지고 있어야 한다고 해서 人間學(Anthropologie)은 哲學의 것이라고 주장하기도 했다.

人間을 生物學的으로 生理學的으로 보는 人間學이나 社會學的으로 보는 人類學과 구별하기 위해 哲學的 人間學(philosophische Anthropologie)이라고 불러보았다.<sup>26)</sup> 그러나 오늘날처럼 心理學(Psychologie)이 발달하여 人間の 知覺과 思考의 행위뿐 아니라 意識과 無意識의 세계마저 실험적인 方法과 實證的인 연구를 통해 해 나가게 되자, 哲學的 人間學이 人間の 문제에 관해서 發言할 수 있는 분야는 극히 제한되며 줄어들게 되었다. 心理學도 점차 사변적인데서 실험적이며 과학적인 학문으로 발전하게 되고 말았다.

끝까지 哲學이 고유한 영역으로 지키고 있던 분야가 認識論과 論理學이라고 할 수 있다.

25) Kurt Rossmann (hrsg.) Deutsche Geschichtsphilosophie von Lessing bis Jaspers, Bremen 1959 Einleitung.

26) Michael Landmann, Philosophische Anthropologie, Walter de Gruyter, Berlin, New York 1976. S. 6.

이것이야말로 모든 科學과 學問의 기초가 되는 것이며, 논리적 思考方式은 모든 학문적 이론에 필수적 요건이기 때문에 哲學이 모든 科學의 前提와 根據를 제시해 주는 것이라고 자부할 만한 이유가 되었다.<sup>27)</sup> 경험과학들이 하나씩 둘씩 철학에서 分家해 간 뒤에도 哲學은 認識論과 論理學만을 양보할 수 없는 고유영역으로서 확보하려고 오랫동안 노력하였다. 이것이 아마 19세기말, 20세기초의 哲學의 主流가 바로 이 固有영역으로서의 認識論을 어떻게 확립하느냐의 문제를 主問題로 삼게된 動機가 아니었을까 생각해 보게 된다.

이러한 노력과 고민의 흔적은 금세기 초에 나타난 다음과 같은 哲學의 조류에서 찾아볼 수 있을것 같다.

1) 新 Kant 학파에서 認識의 先驗의 主觀을 論理나 價値의 영역에서 確保하려고 시도했던지.

2) Brentano 에서 Husserl에 이르는 客觀的 認識, 普遍的 認識의 근거를 認識主觀의 先驗의 還元(transzendente Reduktion) 작용에 두려고 했던 現象學(Phänomenologie)의 노력이라든지.

3) 生哲學과 實存哲學의 영향아래에서 精神科學의 認識의 고유한 方式을 理解(Verstehen)에다 두고 精神文化的 인식의 근거를 그 歷史的 상황과 조건에 대한 理解와 解釋에서 찾으려 했던 解釋學(Hermeneutik)의 시도들이 모두 先驗 哲學의 認識論의 영역을 확보하려고 했던 노력의 產物이었다.<sup>28)</sup>

그러나 이러한 哲學的 認識論의 노고에도 불구하고 個別科學들이 이러한 인식론을 자기 학문의 기초로서 모두 받아들이며 만족하고 있는가는 딴 문제였다. 先驗哲學이나 現象學, 解釋學의 認識論은 원칙적이며 형식적인 기준은 될 수 있을지 모르나 個別科學들의 認識의 方法과 要件을 충족시키기에는 너무나 추상적이며 原理論적인 것에 머물고 있었다. 個別科學들은 자기편에서 점차 認識의 方法과 기초를 모색하면서 科學속에서 이를 확보하려고 노력하게 되었다. 따라서 普遍的으로 妥當한 認識, 확실하고 불변하는 認識의 原理와 可能性을 탐구했던 哲學的 認識論이 점차 科學的 認識論으로 변모해가는 경향을 보이게 되었다.

認識理論(Erkenntnistheorie)은 科學理論(Wissenschafttheorie)으로 代替되어 간다는 말이 이를 나타낸 것이라 할 수 있다.<sup>29)</sup> 따라서 Platon 이래로 哲學이 보편적으로 객관적으로 타당한 인식의 方法과 原理를 줄 수 있다고 믿어온 전통적인 認識論이 科學理論 내지는 科學方法論

27) 認識論(Erkenntnistheorie)이란 말이 처음 쓰여진 것은 1862년 Zeller의 책 Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie에서 였지만, 인식론은 곧 哲學을 대변하는 것으로 여겨졌으며 新 Kant학파의 Riehl은 1833년 Freiburg대학 교수 취임강연에서 “哲學은 곧 認識論이다”라는 유명한 말을 남겼다.

28) Wolfgang Stegmüller, Hauptströmungen der Gegenwartphilosophie.

29) Habermas 는 이미 17세기경부터 철학의 체계를 형성하고 또한 파괴해온 이문제들이 인식론적인 문제들이었다고 하면서, 그러나 19세기 중엽부터는 사실상 科學理論이 認識論의 자리를 차지하기 시작했다고 주장한다.

Jürgen Habermas, Wozu noch Philosophie? 위의 책 S.31.



으로 전환되게 되었고, 이것도 哲學者의 독점적인 영역으로만 남지 않았다. 科學理論은 科學者들 자신에 의해서 탐구되고 발전하게도 되어갔다.

특히 英美의 科學哲學(philosophy of science)은 경험과학적 인식을 넘어서는 별개의 철학적 인식은 없으며 있어도 意味가 없다고 판정하고 哲學은 오로지 경험과학의 命題에 대한 논리적 分析과 言語에 대한 분석에만 종사하여야 한다고 주장하며 哲學을 論理的과 言語分析에만 限定시키려고 하였다.<sup>30)</sup>

그러나 과연 科學哲學 혹은 分析哲學이 哲學의 課題로서 固守하고자하는 論理學이나 言語分析마저 哲學의 고유영역으로 즉 哲學의 전문분야로 남게 될 것인지는 의문이다. 이미 論理學은 상당한 부분을 數學者들이 연구하고 있고, 言語分析은 言語學者들이 함께 연구하고 있다. 各分野에서 쓰는 言語概念에 대한 분석은 개별과학들의 경험적 조사의 힘을 빌려야하고 言語社會學(linguistic sociology)의 도움을 받아야 하게 되었다. 論理學이나 言語分析마저 哲學者의 專有物이 될 수는 없게 되었다.<sup>31)</sup>

과연 이제 哲學은 무엇을 자기의 기본적 課題로 삼아야 하며 이렇게 個別科學들에 의해서 분화된 學問의 分業化의 과정에서 과연 무엇을 그 전담 機能으로 삼아야 할 것인가? 더 이상 哲學은 현실적 문제나 세계 역사 인간에 관해서 말하기를 그치고, 단지 찬란했던 옛시절이나 회상하면서 偉大했던 哲學의 과거 遺産을 알고 博物館속으로나 들어 가야 할 것인가?”<sup>32)</sup>

### Ⅲ. 哲學의 否定과 새로운 哲學

그러나 哲學史를 곰곰히 들여다 보면 哲學의 自己同一性이 깨어지고 自己像이 위기에 빠졌던 것은 비단 오늘에 와서 새삼스러운 일은 아니었다. Rüdiger Bubner는 “哲學이 과연 무엇을 할 수 있으며, 무엇을 해야 하는가?”라는 論文에서 “哲學의 自己正當性의 위기는 비단 오늘의 현상만이 아니며 哲學이 항상 同伴해 왔던 문제였다”고 했다.<sup>33)</sup> 哲學이 存在하기 시작했을 때부터 “왜 哲學이 필요한가라는 문제가(Wozu Frage) 항상 그림자처럼 따라다녔다고 한다. 사실 이런 현상이 오늘에 와서 새로운 것이라고 생각하는 것은 큰 오류이다.

오늘에 제기되고 있는 哲學의 正當性(Legitimität)에 대한 否定的 態度는 이미 19세기 중엽

30) 특히 Wiener Kreis의 학자들이 그렇게 주장했고 그중에도 Carnap의 태도가 그렇다.

31) “個別科學이나 개별이론들이 자신의 근거나 타당성에 대해 스스로 대답하려고 하는 한, 哲學이 다른 科學들 곁에 과학이론으로서 존재해야 할 이유가 없게 된다.” Friedrich Kambartel, Bemerkungen zur Frage “Was ist und soll Philosophie?”, H. Lübke, Wozu Philosophie 위의 책 S.28.

32) 哲學의 역할이나 존재의 당위성에 관해 논할때 훌륭했던 과거가 있는 것이 곧 현재에도 어떤 의미를 가지며 위대한 일을 기대할 수 있다고 주장되기도 한다.

Rainer Specht, Zur gegenwärtigen Lage der Philosophie, in: Mitteilungen der Gesellschaft der Freunde der Universität, Mannheim. 9,1970. S.20.

33) Rüdiger Bubner, Was kann, soll und darf Philosophie? in: H. Lübke 위 의책 S. 2.

부터 存在해 왔다고 볼 수 있다. 自然과 歷史와 人間에 관한 위대한 理性的 法則의 體系였던 哲學은 Hegel의 죽음과 함께 自己同一性(Identität)과 正當性(Legitimität)에 대한 危機에 빠졌으며 심각한 自己反省에 들어가게 되었다. Hegel 哲學에 대한 批判과 비난은 이러한 反省과 함께 극도에 달해 한 때 Hegel은 죽은 개에다 비유되기까지 하였다.

Hegel이후의 哲學은 그야말로 Hegel 哲學에 대한 批判이었을 뿐 아니라 哲學自體에 대한 회의요 위기의식이었다고 할 수 있다.<sup>34)</sup> 이것은 Hegel이후의 哲學思想들이 강하게 哲學이라는 것, 전통적인 哲學의 모습에 대해 회의를 품었다는 사실에서도 충분히 들어 난다고 보겠다.

가령 Auguste Comte는 새로운 實證主義를 주장하면서 이제까지의 形而上學的 哲學은 소멸될 것이라고 전제하고 哲學이 다루어 왔던 문제는 社會學(Sociology)이 실증과학으로서 다루어야 한다고 주장했다.<sup>35)</sup> 물론 Comte가 주장한 社會學은 오늘날 엄밀한 학문개념으로서 따져본다면 순수한 社會學이 아니고 社會哲學이라고 보여진다. Herbert Marcuse는 “理性과 革命”에서 Comte의 社會學을 “社會에 관한 實證哲學”(positive Philosophie der Gésellschaft)이라고 불렀다.<sup>36)</sup>

한편 Marx는 전혀 다른 쪽에서 Hegel의 哲學은 머리를 땅에 박고 거꾸로 선 哲學이기 때문에 事物과 存在·歷史의 본질을 잘못된 觀念論으로 파악하고 있다고 비판하고 精神(Geist)을 存在나 歷史發展의 主體로 볼 것이 아니라, 具體的인 物質的 關係의 법칙이 역사를 움직이는 것이기 때문에 이를 파악하는 일을 해야한다고 보았다. 즉 구체적인 人間の 勞動과 生産手段의 關係의 양상이 어떻게 변화하는가를 파악하려고 하였다. 그는 이미 青年期에 이러한 사상을 확고히 가지며 “哲學은 실현되기 위해 止揚되어야(aufheben)하며, 哲學대신에 구체적 歷史(Geschichte)가 등장해야 한다고 말했다.<sup>37)</sup> 물론 Marx가 파악한 歷史學은 오늘의 좁은 의미에서 본 역사학은 아니며 歷史的 現實을 다루는 학문이라고 볼 수 있겠다.<sup>38)</sup> 그래서 그는 이를 다루기 위해 經濟學을 해야했고, 政治學이나 社會學 등 역사적 현실을 다루는데 필요한 학문을 골고루 포함시켰다. 따라서 그의 歷史的 현실과 변화의 論理를 추구한 이론이나 思想體系는 결국 哲學이었고 특히 歷史哲學이나 社會哲學이었다. 이런 의미에서 Marx의 哲

34) Jürgen Habermas, Wozu noch Philosophie? 위의 책 S. 22

Löwith와 Marcuse도 헤겔이후에 전통적 철학이 단절되었다고 진단했음을 Habermas는 확인했다.

35) Auguste Comte, Course philosophique positive 6 Bde 1830-42, Bd. 6.

36) Herbert Marcuse, Reason and Revolution, Beacon Press, Boston 1968, p. 340-360. The positive philosophy of society; Auguste, Comte.

37) Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. MEW, Ergänzungsband I.

38) 헤겔이 죽은 이후 10년동안 哲學이 종말에 이르렀다. (Ende der Philosophie)는 사상이 유행했다. 추상적이고 선형적인 사변적 원리에 입각한 哲學의 이론은 종말을 고했으며, 새로운 진리는 인간의 구체적이며 물질적인(material) 存在에서 찾아져야한다는 생각이 나오기 시작했다. Marx가 哲學을 歷史學으로 대체해야한다고 주장했던 것도 결국은 歷史에 나타난 人間の 현실적 모습, 즉 歷史的 現實(historical reality)속에서 참된 실재와 이성이 추구되어야 한다는 의미에서 엿을것이라고 Marcuse도 주장하고 있다. H. Marcuse, Reason and Revolution 위의 책 p. 262.

學의 止揚은 새로운 哲學으로의 地양이었다고도 볼 수 있다.

다른 한편 Kierkegaard 역시 Hegel哲學의 抽象的이고 形而上學的인 觀念主義에 反對했으며 이러한 哲學속에서는 哲學의 애초의 관심이며 궁극목표인 자기 實存(Existenz)의 문제가 상실되어 있다고 비판했다. 그래서 그는 神앞에선 單獨者, 不安과 孤獨에 힘싸인 實存을 哲學이 발견해야 한다고 했다.<sup>39)</sup> Hegel에서는 具體的인 人間實存이 國家나 理性, 絕對精神등에 疏外되었다고 보고, Kierkegaard는 이를 神學(Theologie)을 통해 克服하려 했고, Feuerbach는 역시 個人的인 人間을 重要히 여기며 이를 人間學(Anthropologie)을 통해 극복하려고 노력했다고 보여진다.<sup>40)</sup>

여기서 우리는 Hegel이후의 哲學의 自己同一性에 대한 회의와 함께 哲學을 止揚해보려고 했던 노력들이, 설사 그 명칭과 方法을 바꾸었다고 하더라도 다시금 哲學의 모습을 띄고 나타나며 哲學的인 물음과 課題를 짊어지고 있다는 사실에 주목할 필요가 있다.

哲學은 회랍에서 發生했을 때 부터 그랬지만 自然과 人間世界를 지배하고 있는 로고스(Logos)를 발견하는데 있었고 어떤 時代, 어떤 상황에서도 여기에 대한 포기를 한 적이 없다. Philosophie는 바로 Sophia(智慧)에 대한 Philia(사랑)이요, 이러한 愛智의 活動은 결코 인간에게 있어서 中止되거나 끝날 때가 없는 것이다. 오늘에 와서 哲學이 하던 많은 것을 科學이 이어 받아 하고 있는것이 事實이지만 Logos의 탐구로서, Sophia에 대한 사랑으로서의 哲學의 任務과 課題가 결코 끝난 것이 아니며, 또한 科學이 이를 完成한것도 아니다. 흔히 “오늘의 哲學이 科學에 대해 자리를 빼앗겼다”든가 혹은 “哲學이 科學의 侍女로 轉落하였다”고 자학적인 表現들을 쓰지만, 그리고 실지로 오늘날 학문으로서의 哲學이 특히 강단哲學이 위축되고 위 기적인 自己像을 가지고 고민과 ‘콤플렉스’에 빠져 있을지 모르지만 哲學이 만일 分化된 科學世界와 社會화된 生活世界에서의 Logos와 Ethos의 탐구를 홀로 할 수 있다는 자만심을 버리고 諸科學들과 함께 성실히 수행해 간다면 哲學의 正當性은 의심될 것이 아니라 주장되고 기대될 수 있을 것이며, 哲學의 영역은 축소된 것이 아니라 너무나 넓게 깊이 확대된 것이라 볼 수 있겠다.

哲學은 애초부터 神話를 科學으로 代替해 놓은 作業을 감당했다. 이런 의미에서 Russell이 말하는대로 哲學은 宗教와 科學사이에 놓여있다는 말은 意味깊은 말이다.<sup>41)</sup> 哲學은 항상 인간의 호기심과 관심을 쫓아 未知의 것, 不確實한 것, 不完全한 것을 캐어 물으면서 낡은 생각을 批判하고, 새로운 것과 그 解答을 模索하는 과정속에서 存在하였다고 볼 수 있다. 이미 그 解答을 발견하여 科學的인 理論으로 定着시켜 놓고 나면 哲學은 다시금 보다 한 걸음 나아간 물음

39) Sören Kierkegaard, Der Begriff der Angst 1844, und Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift, 1957, / 59.

40) Herbert Marcuse, 위의 책 p.264 f.

41) Bertrand Russell, A History of Western philosophy, 1946.

을 던져야하게 된다. 哲學은 아마 이러한 물음과 對答을 模索하는 과정과 行爲自體속에 존재하게 되는 것 같다.<sup>42)</sup>

個別科學이 독립하게 되기까지 그분야의 Logos와 認識方法을 탐구했던것은 바로 哲學의 공로였다. 哲學은 자주 分化되어 나간 個別科學에 대해 부러운 눈초리로 바라볼 必要가 없다고 본다. 哲學的 遺産을 發展的으로 나누어 分家시킨 것이라 생각하고 오히려 대견스러운 태도를 가져야하리라 본다.

그러나 한편 科學은 그 自體로서 完成되는 것이 아니며 科學이 哲學的인 문제를 갖지 않는 것도 아니다. 오늘날 고도로 分化되고 專門化된 科學의 영역속에서 오히려 科學的 認識의 기초, 科學的 法則의 기초, 그리고 科學的 確實性的의 기초에 대한 哲學的 理論이 要求되고 있으며 分析과 分化에로 치닫던 科學이 綜合을 要求하며 科學이 人間의 삶에 대해서 가지는 意味를 물어오게 되었다.<sup>43)</sup> 社會와 歷史에 대한 科學的 認識에 있어서도 科學的 分析만으로 그 解答이 주어지지 않는 綜合的이고 實踐的인 문제가 哲學的인 課題의 영역으로 차츰 확대되어가고 있다. 결국 哲學은 그것이 科學속에 있든, 宗教나 藝術과 같은 形式속에 있든 물음과 模索으로서 계속 존재하고 있으며 또 계속 그 물음의 內容과 形態를 바꾸면서 있게 되리라고 생각된다.

#### Ⅳ. 批判理論으로서의 社會哲學

그러면 이제 現代哲學者들이 거의 異口同聲으로 말하고 있는 哲學이 종말을 고했던 이후의 哲學(Philosophieren nach dem Ende der Philosophie)이라는 것이 어떤 형태와 내용을 갖는 것일까? 그것도 哲學이라고 불러야 할 것인가? 특히 오늘과 같이 자연과 인간, 사회와 역사적 모든방면을 科學이 분할하여 연구하고 있는 때에 哲學은 과연 무엇을 그 固有한 對象으로 하며 또 方法으로 삼을 것인가?

사실 헤겔이 죽은(1831년) 이후 약 1세기 동안의 철학은 형이상학적인 관념론이 무너진 시기로 철학을 實證科學으로 대체하거나 實踐的 世界觀으로 대체하거나 혹은 宗教的, 實存的인 人間理解로 대체하려는 시도가 혼재했던 시기며 哲學이라는 이름과 제도를 지키려 했던 哲學者들도 哲學은 認識論이어야 한다느니 哲學은 論理學이나 言語學의 근본을 탐구해야 한다

42) 哲學은 항상 물음이며 대답을 찾는 道程에 있는 것이라고 야스퍼스도 주장한다.

Karl Jaspers, Einführung in die Philosophie, Piper, München 1971 S. 9.

43) 哲學과 科學과의 관계, 科學理論의 형성과 근거지움에 있어서 哲學的 통찰과 비판, 예견이 하는 역할인정에 대해서는 대단히 많은 문헌들이 있다.

Helmut Fahrenbach, Zur Problemlage der Philosophie 위의 책, S.26-30.

Rainer Specht, Zur Metaphysik-Funktion der Philosophie, in: H Lübke 위의 책, S. 163-180.

Karen Gloy, Das Verhältnis von Philosophie and Wissenschaften, Vortragstexte 1983.

느니, 극단적으로 대립된 주장들 속에서 自己像에 대한 혼란과 위기를 겪었던 시대(nachidealistische Identitätskrise)라고 할 수 있다.<sup>44)</sup>

현대철학은, 그것이 대체로 1차대전 이후인 1920년대부터 유래한다고 볼 때 哲學이 무엇을 자기의 기본적 課業으로 삼을 것인가에 대한 물음과의 씨름이었다고 해도 과언이 아니다. 그것은 어떻게 보면 헤겔이후에 哲學의 終焉을 선언한 Comte 나 Marx 나 Kierkegaard 의 遺業을 다시금 새로운 哲學의 과제로서 추구한 노력들이 오늘의 哲學의 기본적 물음과 성격을 이루고 있지 않나고도 생각된다. 이런 점에서 1920년대는 현대철학의 里程碑를 세운것으로 중요한 의미를 갖는것 같다. Ludwig Wittgenstein 의 “論理哲學入門”(Tractatus 1921)이나 Georg Lukács 의 “歷史와 階級意識”(1923), Martin Heidegger 의 “存在와 時間”(1927)이 출현하게 된것도 이무렵이기 때문이다. 이들을 현대철학의 대표적 뿌리로 단정하기는 어렵지만 현대철학의 대표적 흐름이라고 할 수 있는 言語分析哲學, 辯證法的 社會哲學, 現象學의 一解釋學的 哲學의 형성에 획기적인 공헌을 한 礎石이었다고 볼 수 있다.<sup>45)</sup>

이 세가지 대표적인 현대철학의 흐름은 모두 觀念論的인 傳統哲學이 否定되고난 이후에 哲學의 機能과 意味에 대해 회의적이며 부정적이던 自己像의 危機를 克服하고 나서서 哲學에 새로운 역할과 의미를 부여하려는 노력에서 이루어진 것이라고 하겠다. 따라서 이들은 전통철학에로의 복귀가 아니라 哲學의 새로운 기능과 과제 그리고 존재이유가 무엇인가를 탐구하며 이를 자기 論理構造와 言語意味分析으로, 社會現實의 批判과 歷史的 變化的 理論으로 혹은 人間實存의 理解와 存在의 探究로 모색해갔다.

그러나 문제는 오늘날에 이르러서도 哲學의 기능과 의미 혹은 自己像에 대하여 객관적이며 통일된 回答이 있지 못하다는데 있다. 더구나 각각의 철학사상들은 자기이외의 다른 사조에 대해서 그것은 哲學이 아니다라거나 그런 哲學은 意味가 없다고 주장하는데 더욱 現代哲學의 위기와 난감함이 있게 된다고 볼 수 있다. 한편에서는 경험과학적으로 증명할 수 있는 것만 참이며 哲學은 단지 언어의 개념과 논리성의 명료함만을 문제삼아야 한다고 주장하여 다른편에서는 철학은 경험과학을 넘어서서 타당한 형이상학적 진리를 탐구하는 것이며, 과학적 분석이 포착하지 못하는 이해의 세계를 통찰해야 한다고 주장하고 있다. 여기서 우리는 쉽게 어떤 哲學이 바른 哲學의 개념이라고 단정할 수는 없으나 현대철학의 각 흐름에서 보는 다른 哲學에 대한 비판과 자기상(Identität)에 관해 알아 볼 수는 있고, 이를 통해 오늘의 상황에서 철학이 왜 있어야 하고 무엇을 해야하는가에 대한 주장들을 이해해 볼 수 있을 것이다.

필자는 특히 社會哲學에 관심을 가지며, 現代哲學이 社會哲學이 되어야 한다고 생각하는 哲學者들이 생각하는 哲學의 機能과 역할에 대하여 알아 볼 필요를 느낀다. 이것은 특히 오늘

44) Herbert Schnädelbach, Philosophie in Deutschland 1831-1933, Frankfurt a.M. Suhrkamp. 1938 S. 11.

45) Rüdiger Bubner, Modern German Philosophy, Cambridge University Press, 1981.

의 社會哲學者들이 전통적인 체계의 철학을 否定하여 철학의 새로운 기능을 강조하고 있기 때문이다. 특히 이 節에서는 社會哲學 가운데도 批判理論(kritische Theorie)이 보는 哲學의 역할과 기능에 대하여 살펴보려고 한다.

批判理論의 社會哲學을 定礎지었다고 할 수 있는 Max Horkheimer 에게 있어서 “哲學은 理性을 世界에 가져 오려고 하는 方法的이고 持續적인 노력이다”라고 이해되고 있다.<sup>46)</sup> 그는 哲學에 관해서는 物理學이나 化學, 歷史學등과 같이 일반적이고 보편적인 정의를 내릴 수 없다고 전제하고 철학의 성격이나 내용, 방법이 다양함을 인정하면서 “哲學이 가진 사회적 기능이 既存의것에 대한 批判(Kritik des Bestehenden)에 있다”고 했다.<sup>47)</sup>

哲學이 엄밀한 과학이 되어야 하느냐 혹은 과학적 진리들에 대한 종합이어야 하느냐의 문제에서도 Horkheimer 는 철학의 자기상을 과학에 의존해서 설정해서는 안된다고 주장한다. “적지않은 哲學者들이 다른 학문분야에 종사하는 동료들을 부러운 눈으로 바라보는데, 그들은 정확히 구획된 연구분야가 있기 때문이며 또한 사회를 위한 기여나 보람이 부인할 수 없이 있기 때문이다. 이런 사람들은 철학을 특수한 종류의 科學(Wissenschaft)으로 팔고 있으며, 혹은 특수한 개별과학들에게 매우 철학이 유용한 것이라는 것을 보여주려고 한다. 이런 모양으로 나타나는 哲學은 일반적으로 科學이나 社會의 批判者(Kritikerin)가 아니라 侍女(Dienerin)일 뿐이다.<sup>48)</sup> 그는 哲學이 Platon 이래로 人間과 國家에 理性을 가까이 가져오게 하는 것이 가능하다는 이상주의를 포기한 적이 없으며, 이를 위해 철학은 批判的이고 辯證法的인 思惟를 전개하는데 그 역할이 있었다고 보고 있다.<sup>49)</sup>

Horkheimer 에게 있어서 중요한 哲學의 사명은 주어진 科學的, 社會的 제약과 여건을 넘어서는데 있다. 그는 이미 1937년에 쓴 “전통이론과 비판이론”에서도 전통이론은 주어진 사회 안에서 경험을 조직하고 삶의 再生産(Reproduktion)을 목표로 하지만, 비판이론은 과학이나 사회의 목적과 의미를 歷史的 삶의 生産者인 人間에 따라서 규정하는 것이라고 했다.<sup>50)</sup> 그는 바로 이러한 批判理論을 哲學의 기능과 사명으로 보았다.

비판이론의 다른 선구자인 Herbert Marcuse 에게 있어서도 哲學의 사명은 人間이 實現해야 할 理性的 社會에 대한 사유와 비판에 있다고 주장된다.<sup>51)</sup> “理性은 철학적 사유의 기본개념이며 인간의 운명이 매달려있는 유일한 것이다……이성은 人間과 存在하는것 (das Seienden)

46) Max Horkheimer, Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie, in: Kritische Theorie, Fisher Verlag Frankfurt 1977. S. 691.

47) 위의 책 S. 688.

48) 위의 책 S. 685.

49) 위의 책 S. 691.

50) Max Horkheimer, Traditionelle und Kritische Theorie, 위의 책 S. 577. Nachtrag.

51) Die philosophische Konstruktion der Vernunft wird durch die Schaffung des vernünftigen Gesellschaft erledigt. Herbert Marcuse, Philosophie und Kritische Theorie in: Kultur und Gesellschaft I, Suhrkamp (edition) 101, S. 110.

의 최고의 가능성을 나타내는 것이다.”고 했다.<sup>52)</sup> 특히 Hegel의 哲學에서 辯證法的 理性的作用을 否定性(Negativität)에서 보고있는 Marcuse는 오늘날의 哲學이 批判理論이 되어야 하는 이유는 人間 전체의 解放을 目標로하는 理性的 社會가 실현되기 위해서는 지금까지의 社會와 人間의 물질적 정신적 관계가 止揚(aufheben)되지 않으면 안되기 때문이라고 주장한다.<sup>53)</sup> 따라서 哲學은 “이제까지 이루어진 것(現實)은 사라져야하고 변화되어야 할 것으로 보는 태도”라고 한다. 哲學에 기대하는 바는 바로 既存의 것에 對立하는 것(Gegenstellung zu dem Bestehenden)을 생각하는데 있다고 주장된다. Marcuse는 이러한 哲學은 있는 것, 既存의 현실을 객관적으로 파악하는 科學과는 다르며, 따라서 경제학이나 사회학과도 다르다고 본다. 哲學이 批判理論 속에서 하는 역할은 바로 경제학이나 사회학을 넘어서 그 이상의 어떤 것(mehr als Nationalökonomie)을 추구하는 것인데 그것이 바로 人間の 要求(Bedürfnisse)라든가 人間の 自由와 幸福 같은 것을 말한다고 한다.<sup>54)</sup> 이 점에서 Marcuse는 哲學은 理性的인 理念(Idee)이나 思惟(Denken), 혹은 理想(Utopia)을 科學的 認識에다 결합시키는 역할을 하며 이렇게 될 때 既存의 現實이나, 그 現實은 그대로 파악한 科學에 대한 批判理論이 될 수 밖에 없다고 보는 것 같다.<sup>55)</sup>

Adorno는 1962년에 한 방송강연에서 최초로 “왜 철학이 아직도 필요한가?” (Wozu noch Philosophie?)라는 물음을 던져서 철학계에 커다란 자극을 주었다. 그는 오늘의 哲學은 혼자서 어떤 절대적인 것(Absoluten)에 대하여 생각할 능력이 있다고 주장해서도 안되며, 삶의 문제를 해결하는 기술(Techniken der Bemeisterung des Lebens)을 제공해 준다고 보아서도 안되며, 專門化(Verfachlichung)의 시대에 어떤 특수한 내용을 가진 전문분야라고 자처해서도 안된다고 했다.<sup>56)</sup> 이렇게 전통적인 哲學이 가졌던 역할을 잃어버렸음에도 불구하고 Adorno는 哲學이 眞理를 파악하는 열정적인 일(emphatischen Begriff der Wahrheit)에서는 조금도 格下시켜서는 안된다고 모순되는 주장을 했다. 이 모순됨(Widerspruch)이 바로 哲學의 本質的 要素라는 것이다. Kant의 유명한 命題 “批判의 길은 아직 열려있다”(der kritische Weg sei allein noch offen)는 말처럼 어느 시대 어떤 상황에서도 哲學에는 진리에 대한 열정과 비판의 길이 열려있다고 한다. 그는 哲學史에 나타난 哲學들이 모두 傳承된 哲學에 대한 批判이었다고 주장했다. Aristoteles는 Platon의 이데아 개념을 비판했고, Descartes는 스킨라 철

52) H. Marcuse 위의 책 S. 103.

53) 위의 책 S. 113, 114.

54) 위의 책 S. 112.

55) 1937년에 쓴 Marcuse의 Philosophie und Kritische Theorie는 Horkheimer가 같은해에 쓴 Traditionelle und Kritische Theorie의 강한 영향하에 있는 것 같다. 그러나 哲學과 批判理論의 기능과 관계에 대해서는 생각의 차이점도 많이 보인다. 특히 哲學은 批判만이 아니라 새로운 理論을 形成해야 하느냐 하는 문제에 대해 두사람이 모두 명확한 답변을 아직 하지 않은 것 같다.

56) Theodor W. Adorno, Wozu noch Philosophie? in: Eingriffe, edition Suhrkamp 10, Frankfurt a.M. 1963, S. 11-13.

학의 독단주의를 비판했고, Leibniz는 경험주의의 批判者요, Kant는 Leibniz와 Hume의 비판자며, Hegel은 Kant의 비판자, Marx는 Hegel의 비판자였다. “이들 思想家들은 곧 批判을 통해서 그들의 眞理를 획득했다.” (Jene Denker hatten in Kritik die eigene Wahrheit)<sup>57)</sup> Adorno는 오늘의 哲學이 아무리 批判된다 할지라도 이것은 哲學의 소멸(Verschwinden der Philosophie)을 의미하거나 哲學을 어떤 科學으로 (혹은 社會科學으로) 대체할 것을 요구하는 것이 아니라, 오늘에 支配的인 哲學(herrschenden Philosophie)에서는 존재하지 않는 精神의 自由를 찾아내도록하는 사명을 갖는다고 믿고 있다.<sup>58)</sup> 따라서 이러한 哲學의 사명과 역할은 어떤 학문과 규칙이나 논리로 규제해서는 안되며 “가장 進步的인 意識(fortgeschrittenstes Bewußtsein)”으로서 유지 되어야한다고 보고 있다.

批判理論의 二世代的 거장인 Jürgen Habermas 역시 Adorno가 던진 물음을 계속 던지며 “오늘에 와서도 왜 哲學이 必要한가?”에 대한 비판이론 쪽에서의 해답을 주려고 노력했다.<sup>59)</sup> 그는 오늘에 있어서 哲學이 당하고 있는 여러가지 위기적인 상황을 분석하면서도, 哲學의 존재이유를 科學과의 관계에서 규정하는 科學主義的인(szientistische) 철학이해를 비판하였다. 과학주의에 빠지지 않는 哲學은 科學과 認識자체를 동일시하지 않으며 科學도 可能的 하나의 認識(als eine Form möglicher Erkenntnis)으로서 받아들이는 哲學을 말한다.

하버마스는 우선 오늘의 哲學이 과거의 것과 달라진 構造의 변환을 다음의 네가지로 說明하고 있다.<sup>60)</sup>

1) 오늘의 哲學은 지금까지의 哲學처럼 科學과 하나의 體系속에 統一되어 있는것이 不可能하게 되었다. 哲學이 科學으로서, 科學的 學問으로서 자기의 영역을 보존하려고 했던 시도는 실패하고 말았다는 것이다.

2) 오늘의 哲學은 實踐的인 行動理論과 하나의 體系안에 통일되는 것이 문젯거리가 되었다. 哲學은 이제까지 理論的인 認識에서 實踐的인 지체와 行動의 理論을 끄집어 내었는데, 哲學이 倫理的 命題나 實踐의 강령을 哲學的 原理속에서 제시해주려는 시도는 실패하고 말았다. 實踐에 관한 이론은 본래적인 체계적 哲學의 영역을 떠나, 즉 그 存在論的인 規定을 받는데서 떠나, 歷史哲學의 문제나 社會哲學的 價值觀의 문제, 혹은 이데올로기의 문제로 되었다. 여기에 學術的 意味의 哲學에서 멀어진 革命的 實踐論이나 反動的인 實踐哲學이 나타날 수 있는 場이 마련되었다고 볼수있다.

3) 오늘의 哲學은 宗教와 밀착되어 있던 관계도 근본적으로 변화시켰다. 과거의 哲學이 神

57) 위의 글, S. 15.

58) 위의 글, S. 22.

59) Jürgen Habermas, Wozu noch Philosophie? in: philosophisch-politische Profile, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971.

60) 위의 글 S. 23-28.



學의 侍女로서 봉사하던 形而上學의 時代는 제거되고 哲學은 오히려 기독교의 唯一神의 사상을 비판하며 그 독단성을 공격하는데 이바지하고 있다. 哲學은 唯物論이나 實證主義를 통해 宗教의 뿌리를 뒤흔들었으며 독단적 주장들을 歷史的으로 비판적으로 해체시켜 버리는데 공헌했다. 哲學의 밑받침이 없어진 오늘의 宗教나 世界觀들은 더이상 哲學의 形而上學이나 盲信이 存立하기 어려워진 상황에서 그 영향력을 잃어가고 있으며 오히려 世界의 구원을 약속하는 實踐科學이나 歷史哲學이 그 代用宗教의 역할을 해 가고 있는 모습이 보인다.

4) 또한 哲學的 認識과 理論이 소위 知識人과 敎養이 높은 엘리트 층과의 유대속에서 자라온 樣式이 변천되고 있다고 보인다. Platon 이래로 哲學은 귀족층이나 여유있는 有閑층의 전유물이었고 따라서 哲學은 權力和 支配體制의 正當化에 봉사하는 社會的, 歷史的인 制約을 갖고 있었다. 이러한 現象은 大學敎育이 市民계층의 특권적 소유물로 되고, 소수의 敎養엘리트에게 哲學이 獨點되었던 19세기 후반에 이르기까지 마찬가지로 나타났다.

그러나 이러한 현상은 民主化와 産業化에 따른 勞動運動의 成果로 크게 달라졌다. 오늘의 哲學은 大衆의 哲學이요 大衆들, 民衆들의 意識을 反映하는 哲學으로 점차 변질되어가고 있음을 볼 수 있다.

이러한 哲學의 構造的인 變換을 論하면서 Habermas는 오늘의 哲學이 재래의 哲學속에 存在하는 것이 아니라 다른 수단속에 옮겨져 있다고 주장했다.<sup>61)</sup> (Das philosophische Denken ist nach Hegel in ein anderes Medium übergetreten)

위와같은 네가지 구조변환을 겪은 哲學은 더 이상 지금까지의 哲學이 아니고 提制(Kritik)이라고 한다. Habermas에게 있어서 새로운 哲學은 批判이다.

批判으로서의 哲學은 우선 자기자신을 비판한다. 우선 哲學은 이제까지의 哲學이 주장해온 根源으로서의 哲學(Ursprungsphilosophie)을 비판하여 存在의 최후근거를 제시할 수 있다고 생각하는 幻想(Illusion)을 버려야 한다. 또한 批判으로서의 哲學은 理論과 實踐의 관계를 存在論的인 體系속에서 연역해 낼 수 있다는 생각을 포기해야 하며 단지 社會的인 實踐과 行動에 대한 反省的인 要素로서 자신을 制限해야 한다고 한다.

뿐만 아니라, 哲學은 形而上學的인 認識이나 宗教的인 世界觀의 絶對的인 眞理性에 대해 批判해야 하며 宗教的인 傳統이 이어 온 유토피아적 요소에 대해서는 이를 批判的으로 새롭게 受容할 수 있는 문을 열어야 하는데 認識이 가질 解放的인 關心이 다룰 수 있는 것으로 보고 있는 것 같다.<sup>62)</sup> 그리고 批判으로서의 哲學은 철학적 전통이 가졌던 엘리트적인 自己像을 비판하고 보편적인 계몽의 역할을 수행해야 한다고 보고 있다.

하버마스는 이러한 批判으로서의 哲學의 作業을 수행하고 있는 예를 Adorno의 否定辯證法

61) 위의 글 S. 29.

62) Jürgen Habermas Erkenntnis und Interesse in: Technik und Wissenschaft als Ideologie, Edition Suhrkamp. 287,

이나 Horkheimer-Adorno의 啓蒙의 辯證法에서 보고 있으며, 이러한 작업을 그는 批判的 社會理論(kritische Gesellschaftstheorie)이라고 命名했다. 그는 Horkheimer, Adorno, Marcuse의 태도와 방법을 이어 받아 哲學이 批判으로서 存在하여야 한다고 주장하며, 批判的 社會理論이 오늘의 哲學이 存在하는 한 樣相이라고 생각하고 있다.<sup>63)</sup> 批判으로서의 哲學은, 재래의 哲學과 하나의 體系를 이루고 있었지만 지금은 분리되어져 나간 科學, 實踐, 宗教, 傳統의 문제들에 대한 것들을 새롭게 해명하며 認識하는 批判的인 課題를 갖게 된다는 것이다.

이러한 課題를 갖는 批判으로서의 哲學은 오늘에 있어서 우선적인 작업으로서 科學이 가진 客觀主義的인 自己像을 비판해야 하며, 社會科學的 方法論이 意思疎通的인 行爲體系를 억압하지 않는 概念들을 만들어내도록 하고, 기술적 발전이나 탐구의 논리가 의사소통을 통해 보편의지가 형성되는 논리와 관련하여 생길 수 있는 次元을 밝히는 작업을 해야한다고 하버마스는 주장한다.<sup>64)</sup> 물론 이때에 批判으로서의 哲學은 경험과학들과 자신의 유토피아적인 풍부한 전통들에서 內容을 確保하도록 해야하며 이러한 점에서 “科學理論과 實踐哲學을 하나로 결합한 것이다”(Theorie der Wissenschaften und praktische Philosophie in einem)라고 한다. 이런 경향을 가진 現代哲學으로 Habermas는 1) 論理的實證主義의 경험주의적 언어구성주의적 한계를 자기비판을 통해 극복하려는 Popper의 批判的 合理主義 2) 科學 合理的 意思形成의 實踐的一規範的 기초를 설정하여는 P.Lorenzen과 Erlangen 학파의 實踐哲學, 3) 그리고 認識理論을 社會理論으로서 추구하는 Frankfurt 학파의 批判理論등 세가지 조류가 있다고 지적했다.

오늘의 哲學이 이처럼 科學의 理論과 實踐的인 作用性(praktische Wirksamkeit)을 함께 결합하는 課題를 안게된다면 이것은 불가피하게 社會哲學의 성격을 갖게 된다고 Habermas는 생각 하는것 같다. 그는 “哲學的 思惟의 장래는 이러한 점에서 政治的 實踐의 문제다”(Insofern ist die Zukunft des philosophischen Denkens eine Sache der politischen Praxis)고 했다.<sup>65)</sup>

批判으로서의 哲學은 科學主義에 예속되지도 않고, 科學에서 완전히 독립된 것도 아니라 “諸科學들과 意思交換(kommunizieren)을 통해서 형성된다”고 그는 생각한다.<sup>66)</sup> 이러한 哲學이 앞으로 이제까지의 哲學보다 더 넓은 영향력(breitere Wirksamkeit)을 발휘할 수 있게 된다고 그는 내다보았다.

## V. 實踐哲學으로서의 社會哲學

哲學(Philosophia)은 예로부터 Sophia에 대한 사랑(愛智)으로서 알려져 왔다. 이때의 Sophia

63) J. Habermas, Wozu noch Philosophie? 위의 글 S. 30.

64) 위의 글 S. 33.

65) 위의 글 S. 35.

66) 위의 글 S. 36.

는 단순히 知識만을 의미하지 않고 智慧를 함께 의미했다. 哲學은 客觀的이며 참된 眞理를 認識하는 것이었으며 동시에 人間과 삶이 가져야 할 實踐的인 智慧를 탐구하는 것이었다. 哲學의 오랜 역사에 있어서 그 강조점들은 변해왔지만, 客觀的 眞理의 認識과 主體的 實踐의 智慧의 두가지가 哲學의 使命과 課題에서 포기된 적은 없다. 오늘날 客觀的 眞理를 認識하는 일의 대부분은 自然科學, 社會科學등 科學이 담당하고있는 상황에서도 哲學은 과학적 인식의 근거와 기초를 탐구한다든가, 과학적 인식의 한계를 지적하고 잘못된 과학을 비판한다든가, 혹은 분할된 과학적 인식을 종합한다든가 하는 일을 수행하고 있다. 또한 삶의 실천적 지혜나 가치관의 문제를 宗教나 이데올로기, 정치 思想들이 대부분 담당하고 있는 오늘에 있어서도 哲學은 종교나 이데올로기가 가진 인식적인 가치적인 문제들을 비판하면서, 혹은 새로운 사상과 이념을 모색하면서 그 使命을 감당하고 있다고 볼수 있다.

그러나 오늘에 와서 “아직도 哲學이 必要한가? (Wozu noch Philosophie)”의 물음이 계속되고 있는 것은 哲學이 眞理의 認識과 實踐的 智慧를 홀로 감당할 수가 없으며 또 과거의 體系의 哲學이 내놓은 存在論이나 形而上學이 妥當性和 信賴를 잃어 버렸기 때문이다. “哲學이 獨自의인 理論이나 方法 혹은 敎理나 體系로서는 이미 存在當爲性(Daseinsberechtigung)을 상실하였다”고 많은 哲學者들이 주장하고 있다.<sup>67)</sup>

哲學은 科學들에 의해 止揚되고, 哲學이 하던 思辯(Spekulationsspiel)이나 反省은 各個別科學속에 포함되어서(integriert) 있으면 되고, 哲學은 단지 論理學的 예비 훈련(logische Propädeutik)과 哲學史만을 가지고 反省의 훈련을 시키는 것으로 족해야 한다는 생각도 있다.<sup>68)</sup>

이러한 哲學의 獨立의 存在에 대한 否定的이며 懷疑的인 생각에 대해 現代哲學者들은 같은 對答을 하고 있는 것은 아니나, 대체로 哲學이 獨立의인 機構(als selbstätige Institution)로서 있어야 한다고 주장하고 있다.<sup>69)</sup> 哲學의 存在理由를 강하게 주장하는 哲學者들은 哲學이 科學이나 宗教가 못하는 眞理認識과 實踐의 지혜를 스스로 해결해 줄 수 있기 때문에 그런 것이 아니라, 여기에 대한 哲學的 물음을 항상 제기하고 解答을 模索하기 때문이라고 한다. Manfred Riedel은 哲學이 科學과 연결되는 점은 科學의 方法(Methodenzwang)도 아니고, 科學의 基礎(Fundament)로서도 아니라 方法的인 懷疑(methodische Skepsis) 때문이라고 한다. 즉 科學을 일시적인 知識(vorläufiges Wissen)으로 여기며 참된 知識을 향해 模索하여 探究(Forschung)하는 것으로서 哲學이 존재한다고 한다.<sup>70)</sup>

67) Willy Hochkeppel, Mythos Philosophie, Hamburg, 1976, S. 162.

68) 위의 책 S. 161-167.

69) Carl Friedrich Gethmann, Ist Philosophie als Institution nötig? in: H. Lubledhrsg) Wozu Philosophie. S. 308-312.

70) Manfred Riedel, Philosophieren nach dem “Ende der Philosophie”?, in: H. Lübke 위의 책 S. 272-74. 哲學을 解答이 아니라 물음(Frage)이라고 한 것은 Jaspers의 경우에도 마찬가지다. Karl Jaspers, Einführung in die Philosophie, München, 1971. S. 9.

哲學을 해야하고 哲學이 있어야 하는 이유는 곧 哲學이 課題가 있기 때문이다. Gadamer는 「哲學에 대한 正當性은 언제나 哲學이 存在하고 있다(immer Philosophie ist wird)는 사실보다 더 좋은 正當성은 없다」고 했다.<sup>71)</sup> Popper도 Wittgenstein이나 Wien 학파와의 哲學에 대한 견해차이를 밝히면서 “그들은 哲學의 심각한 존재이유(Existenz ernsthafter philosophischer Probleme)를 부정했지만 나는 항상 우리가 哲學的 問題를 가지고 있기때문에, 또 철학적 문제들은 해결이 불가능한 것이 아니기때문에 哲學의 存在正當性(Existenzrechtfertigung)을 주장했다”고 했다.<sup>72)</sup> 哲學의 存在理由는 오늘날 哲學的 問題와 課題와 함께 연결되어 있다. 문제는 어떠한 문제와 과제를 가지고 있느냐에 있다. 우리에게 哲學的 摸索과 探究를 유발시키는 것은 우리들의 理論的 認識이나 實踐的 態度에 있어서 問題거리가 되어있는 것이다.

오늘날 哲學이 자기상의 위기에 빠지고 무엇을 해야하며 무엇을 할수 있는가의 고민에 빠져 있는데, 이러한 콤플렉스와 위기의식에서 벗어나는 길은, 오늘날 우리에게 어떠한 哲學的 問題와 물음이 있으며 이를 위해 어떻게 哲學이 解答을 구할 수 있을가를 모색하는데 있다고 생각된다. 필자는 이점에서 오늘날 다른 많은 現代哲學者들과 함께 實踐哲學(praktische Philosophie)에서 많은 哲學的 문제와 과제를 찾을 수 있다고 보며, 社會哲學은 現代의 상황에서 실천철학의 문제를 탐구하는 주요한 분야며 방법이라고 생각한다.

오늘의 哲學의 주요한 課題가 實踐哲學으로서의 社會哲學에 있다고 생각하는 사람들은 批判理論(소위 Frankfurt 학파)에 종사하는 哲學者들 밖에도 많이 있다. Hans Lenk는 “오늘날 일반적으로 확실히 되는것은, 哲學에 대한 要求(Bedarf)가 高調(Aufschwung)되고 있는데, 이것은 주로 社會哲學(Sozialphilosophie)이나 일반적으로 實踐哲學(praktische Philosophie)에 대한 것이다”고 주장했다.<sup>73)</sup> 그는 그 이유로 특수 과학들이 그 자신의 근거와 기초에 관하여 과학 이론적으로 설명해야할 必要를 느끼는 데다가 현대인들이 가진 正體性(Identität)과 方向感覺(Orientierung)에 대한 요구, 그리고 綜合科學的인(interdisziplinär) 문제접근의 요구 등을 들고 있다. 이미 이러한 현상을 Manfred Riedel은 “實踐哲學의 再起(Rehabilitierung der praktischen Philosophie)”라고 表示한 바가 있다.<sup>74)</sup>

이미 現代哲學의 주요한 특징이 理論과 實踐(Theorie und Praxis)의 문제인 것은, 여기에 관한 많은 저술을 통해 감지할 수 있다. Manfred Riedel은 “哲學이 현재나 과거나 모든 시대에 있어서 다양한 형태와 체계를 이루어왔지만 항상 적어도 다음의 두가지 課題를 가져왔다. 첫째는 기본적인 理論的, 實踐的 概念을 밝히는것(Klärung fundamentaler theoretischer

71) Erwin Menne, Einladung zur Philosophie, Patmos Düsseldorf 1976, S. 14.

72) Karl. R. Popper, Wie ich die Philosophie sehe, in: Kurt Salamun (hrsg), Was ist Philosophie? UTB. 1000, Mohr, Tübingen 1980, S. 176.

73) Hans Lenk, pragmatische Philosophie, Hamburg 1975. S. 21.

74) Manfred Riedel, (hrsg) Rehabilitierung der praktischen Philosophie Bd. 1, Freiburg 1972, Bd 2. 1974.

oder praktischer Begriffe), 둘째는 기본적인 理論的인 實踐的인 確信을 形成하는 것(Formulierung der theoretischer oder praktischer Überzeugung)이다”고 했다.<sup>75)</sup> 아무리 客觀的인 理論이라 하더라도 人間의 삶과 實踐에 關係되지 않는것은 없을 것이다. 哲學은 어쨌던 人間이 主體가 되어서 實踐的인 意圖를 가지고 現實을 파악하고, 또한 現實을 改造해 나가기 위한 思考와 反省속에서 이루어지는 것이다. 그래서 Jürgen Mittelstraß는 哲學을 定義하여 “實踐을 指導하는 啓蒙(die praxisleitende Aufklärung)”이라고 했다. “哲學은 오늘의 科學理論을 포함하는 論理學(Logik)으로서든지, 오늘의 規範的 社會科學을 포함하는 倫理學(Ethik)으로서든지 실천을 지도하는 계몽을 그 課題로 삼고있다. 여기에서만 哲學은 올바르게 이해된 獨自性(Selbständigkeit)을 다시금 찾게 될 것이다.”<sup>76)</sup> Ernst Topitsch 역시 哲學의 고유한 사명이 人間의 世界現實의 파악(menschliche Weltauffassung)에 있는데 오늘의 哲學의 과제는 神話的이고 形而上學的인 세계현실의 파악을 수정하여 계몽적으로 개선하는데 있다고 보고있다.<sup>77)</sup> 그 역시 비판적 合理論(kritischer Rationalismus)에 속하는 社會哲學者로서 社會哲學을 啓蒙으로서(Sozialphilosophie als Aufklärung) 생각하는 이해를 갖고 있다.<sup>78)</sup>

Hermann Lübbe는 理論과 實踐을 위한 現實의 상징적 파악을 변화된 실천적 요구나 이론적 결합에 대해서 反省하게 될 때에 哲學이 필요하게 된다고 했다. 그래서 그는 哲學의 機能을 方向感覺의 危機(Orientierungskrise)를 반성하고 해결(bewältigen)하는데 있다고 보았다. 그런데 이 위기는 지금까지 우리가 지녔던 實踐的인 方向感覺의 前提(Prämissen)들이 불충분한 것으로 드러날 때에 생기게 되는 것이라 했다.<sup>79)</sup> 그래서 Lübbe는 “아직도 哲學이 필요한가?”의 물음에 대해 “哲學은 方向感覺의 危機를 조정하는것(Orientierungskrisenmanagement)이기 때문에 方向性에 대한 문제가 있을때는 언제나 있어야 한다고 주장했다. 이 점에서 哲學은 어떤 특정한 對象을 갖는 것이 아니며, 方向을 定位하는 實踐(Orientierungspraxis)에서의 주요原理들에 대한 反省作用이라고 했다. 이러한 機能을 가진 哲學은 강단에서만 일어나는 것이 아니며, 科學에서 政治에 이르기까지 方向性이 문제되는 곳에서는 어디에서나 일어나게 된다고 주장한다.

이상과 같이 현대철학자들의 哲學의 機能과 當爲性에 대한 주장들을 보면, 哲學은 理論的인 認識이나 實踐的인 態度에 있어서 문젯거리가 되고 결합이 생기며 위기가 의식될때 이를 批判하고, 反省하며, 啓蒙하거나 調整하는 일을 하는 것이라고 주장되고 있다. 哲學은 결코 완전하며 절대적인 答을 내놓을 수 있다고 자신하는 것이 아니라, 問題性과 오류와 위기점을

75) Manfred Riedel, Arbeit und Interaktion-Zum Handlungsbegriff. in: Universitas 30,5 (1975). S. 525.

76) Jürgen Mittelstraß, Die Möglichkeit von Wissenschaft, Frankfurt. 1974, S. 27f.

77) Ernst Topitsch, Philosophie zwischen Mythos und Wissenschaft, in: Heinz R. Schlet (hrsg.) Die Zukunft der Philosophie; Olten 1968, S. 203-221.

78) Kurt Salamun, Sozialphilosophie als Aufklärung. Festschrift für Ernst Topitsch. Tübingen, Mohr, 1979.

79) Hermann Lübbe, Wozu Philosophie? Aspekte einer ärgerlichen Frage, in: H. Lübbe, 위의 책 S. 143.

알게하고 지적하는데 이미 큰 역할을 하게 되는 것이다. 그러면 哲學은 이제 단지 批判과 反省의 역할만 하며 문제를 해결하고 새로운 方向과 價値觀을 찾는 데는 아무런 역할을 할 수 없 것인가? 이것은 다시금 科學이나 政治 宗教등에 맡겨야 하며 哲學은 단지 이들의 문제성만 반성해주며 꼬집어주면 되는 것인가? 體系의 哲學이 신뢰를 잃어버린 이후에 哲學은 설불리 人間의 문제나 社會의 문제에 대한 해결책으로서의 理論은 만들 수 있다고 자부하거나 욕심을 부리는 일을 몹시 주저하며 자제해왔다. 그래서 道德의 기준이나, 社會的 理念을 제시하는 일에서 후퇴하였으며, 科學的 認識의 근거나 방법을 탐구하거나 社會的 規範이나 實踐에 대한 批判, 反省으로 만족하려고 하였다.

그러나 오늘의 哲學이 특히 實踐哲學으로서의 社會哲學이 批判의이며 反省의인, 그리고 啓蒙의이며 위기조정적인 역할을 한다고 할 때 實踐의인 規範이나 理論, 혹은 原理를 만들지 않고도 可能할까? Hermann Lübbe는 哲學이 진단하는 方向性的 危機(Orientierungskrise)는 지금까지 있어온 宗教나 道德, 藝術이 意味를 잃고, 科學들 마저 社會的인 문제들을 해결할 수 없게 되었음을 의미한다고 보았다.<sup>80)</sup> 그는 이때에 우리의 삶의 實踐(Lebenspraxis)이 당한 方向性的 위기를 극복하기 위해 哲學이 항상 그래왔듯이 「反省하는 知的인 技術」(intellektuelle Kunst der Reflexion)로서 작용해야 한다고 보고 있다.<sup>81)</sup> 여기서 그는 人間의 삶과 世界에 대한 哲學的 理解(philosophische Deutung)가 항상 우리의 方向性的의 모델(Orientierungsmuster)을 형성하는데 개입해 왔듯이, 專門的인 學術的 哲學(esoterische professionelle Philosophie)은 生活實踐의인 지도원리나 가치관의 구실을 하는 外的이며 大衆的인 哲學들(exoterische Philosophien)을 反省해주며 교정해주는 역할을 한다고 생각하고 있다.<sup>82)</sup> Lübbe는 哲學은 人間의 삶과 실천이 가져야 할 方向性(Orientierung)을 定立하는데 기여하지만, 전문적 학술적 哲學은 실천적이며 현실적인 방향성의 哲學을 反省하며 統制하는 역할을 한다고 보고 있다.

그것이 전문적 학술적 철학이든, 대중적이며 실천적인 철학이든 Lübbe에게 있어서 哲學은 現實把握의 方向性(Wirklichkeits orientierung)을 변화된 상황과 요구에 따라 과학적으로나 실천적으로 적응시키고(anpassen) 조정하는 기능을 갖는다.<sup>83)</sup> 그러나 과연 哲學이 方向性的의 위기(Orientierungskrise)를 맞을때마다 이 위기를 調整하는(management) 능력을 가지고 있으며, 哲學은 어떻게 그런 일을 遂行할 수 있는가에 대해 Lübbe는 자세하고 (präzise) 충분한 설

80) Hans Michael Baumgartner, Wozu noch Philosophie? in: H. Lübbe 위의 책 S. 251.

81) H. Lübbe, Unsere stille Kulturrevolution, in: Texte und Thesen 68, Zürich 1976, S. 76.

82) Lübbe는 우리가 哲學이라고 할 때에 한편으로는 학술적인 이론으로서의 內的인 哲學(esoterische akademische Disziplin)과 실천적인 方向性和 가치관의 體系(Orientierungssystem)로서의 外的인 哲學(exoterische)의 두가지를 의미한다고 구별하고 있다.

H. Lübbe, Wozu Philosophie? 위의 책 S. 131-135.

83) Philosophie erfüllt die Funktion, die elementaren Schemata unserer Wirklichkeitsorientierung, durch die wir in wissenschaftlicher und sonstiger Praxis geleitet sind, an veränderten Lagen anzupassen.

H. Lübbe, unsere stille Kulturrevolution, 위의 책 s. 76.

명을 하지 못하고 있다. 단지 변화된 상황과 요구에 적응만 시킨다면 결국 또다른 方向性的 위기로 몰아가며, 그 자체를 지양하며 극복할 수는 없지 않은가(Orientierungsdefizit auf einer anderen Ebene lediglich spiegeln, aber nicht beheben) 하는 것이 Hans Michael Baumgartner의 논평이다.<sup>84)</sup> 哲學이 참으로 方向성의 위기극복과 方向性を 잡아주는 일을 할 수 있기 위해서는 어떤 보다 積極的인 機能이 있어야하지 않을까? 또한 哲學 스스로 어떤 知的能力이든가 혹은 先天的的知識(gültiges apriorisches Wissen)을 갖고 있어야 하지 않겠는가? 라는 비판이 있기도 하다.

哲學의 기능과 역할을 批判이나 反省 혹은 啓蒙이나 危機調整에다 제한하려는, 혹은 겸손하게 주장하려는 批判理論이나 批判的合理論 혹은 기타의 現代社會哲學者들의 생각에 대하여 보다 젊은 새로운 哲學者들은, 哲學이 實踐哲學으로서의 바로 機能을 다하기 위해서는 보다 적극적이며 理論이나 方向提示의인 능력을 가져야 하며 또 갖고 있는 것이 아니냐는 생각을 하고 있는 것 같다. 물론 批判이나 反省 자체를 우리는 대단히 적극적이며 생산적인 기능으로 볼 수도 있겠지만 그러면 비판과 반성 이후에 새로이 추구되어야 할 목표나 방향에 대해서는 누가 과연 관여해야하며, 이것은 科學이나 政治, 宗教 등 社會體制에 다시 맡겨지고 哲學은 觀望만 해도 좋을 것인가 하는 데는 의문이 생기지 않을 수 없다. 그렇다고 哲學이 다시금 독선적인 가치체제나 이념을 제멋대로 내어놓을 수는 없을 것이다.

여기에 대해 아직 實踐哲學이나 社會哲學을 모색하는 現代哲學者들에게서 뚜렷한 해답은 보이지 않으나 나름대로의 試圖들은 있는 것 같다. 우선 哲學의 役割과 機能을 단지 批判이나 反省에만 限定하지 않으려는 주장이나 생각들이 새로운 싹을(Ansatz)을 보이는 것 같다. 社會哲學의 湧生(Aufschwung)이나 實踐哲學의 再起(Rehabilitierung)의 주장들이 이미 새로운 摸索을 암시한다고 볼 수 있다.<sup>85)</sup>

Rüdiger Bubner는 이와 관련해 哲學이 批判으로서만 存在할 수는 없다고 생각하며, 즉 남의 것이든 자기 것이든 批判만 할 수는 없다며 언젠가는 理論을 갖지 않을 수 없다고 했다.<sup>86)</sup> 哲學이 그 時代現象에 대해서 批判의 역할을 담당해 온 것은 아주 오랜 傳統에 속하는 것이며 오늘에 와서 새삼스러운 것은 아니라는 것이다. 이미 Heraklit나 Platon도 그 時代의 批判家였다는 것이다. 물론 Hegel 이후의 哲學이 특히 Marx가 政治的 現實이나 社會組織形態에 대해, 그리고 支配的인 世界觀이나 價値觀에 대해 批判한 것이 哲學의 主內容이 없음은 周知된 사실이지만, 哲學이 반드시 批判으로서의 역할에만 限定되어야 하느냐에 대해서 Bubner는 다르게 생각하고 있다. 그는 批判이 참 批判의 구실을 하려면 어떤 對象이나 事象에 대해

84) Hans Michael Baumgartner, 위의 책 S. 252.

85) Hans Lenk, Plädoyer für praxisnähere Philosophie. in: H. Lenk, Wozu Philosophie? München Piper-Verlag 1974, S.97-106.

86) Rüdiger Bubner, Was kann, soll und darf Philosophie? in, H. Lübke, Wozu Philosophie, 위의 책 S. 14.

내용과 배경(Hintergrund)을 알아야만 한다고 본다. 그러자면 거기에 대한 理論이 없이 어떻게 批判만 가능하겠느냐는 것이다. 가령 Marx가 資本主義의 經濟政治的 構造는 物神主義(Fetischismus)와 기만적인 體系로서 批判하며, 이 體制는 파멸할 수 밖에 없다고 展望했을 때 그는 이미 어떤 歷史哲學의 理論은 前提로 해서만 비판할 수 있지 않았느냐는 것이다.<sup>87)</sup>

따라서 그는 오늘의 哲學이 어떤 理論體系이기를 포기하고 비판으로서만 存在해야 한다는 생각에 對하며, 반드시 理論을 통해서만 이것도 可能하다고 보고있다. 즉 哲學은 자기의 批判的 영역을 넘어서서 다른 분야들과 함께 理性的 根據(Vernunftgründe)를 마련할 수 있을 때 實踐的 作用을 할 수 있다고 주장했다.

또한 Hans Lenk 역시 哲學의 課題가 Habermas가 이야기하는대로 批判으로서만 머무는 것이 충분치 않다고 한다.<sup>88)</sup>

哲學은 存在者(Seiende)에 대한 최종적 근거를 (Letztbegründung) 알려주던 전통철학의 課題는 포기 해야 하지만 哲學의 要求와 關心은 단지 批判에만 머물 수는 없다고 한다. 批判을 위해서도 미리 建設的인 것(Konstruktivität), 構成的인 것이 생각되어야만 한다는 것이다. 哲學은 內容의으로 어떤 것을 企圖(Entwurf)할 수 있는 용기(Mut)를 가져야한다고 생각한다. 즉 독단적인 아니면서 實踐에 가까운(praxisnahe) 哲學의인 試圖가 불가피하게 된다. Hans Lenk는 哲學의 보다 적극적인 역할과 기능을 強調하고 있다. 그는 哲學이 당면하는 여러가지 悲觀的이고도 퇴폐주의적인 평가에도 불구하고 哲學은 없어지지 않으며 종말을 고하지 않을 것이라고 단언한다. 哲學의 絕對主義的 時代는 지나지만 哲學자체와 철학의 認識的, 文化的, 知性的 機能은 없어지지 않을 것이라는 것이다. 그는 哲學이 이러한 사명을 예나 지금이나 변함없이 Sokrates적 기능을 통해서 수행하고 있다고 주장한다. 즉 個別的인 생각과 眞理를 그리고 專門家(Expert)들을 서로 對話하게하며 普遍的인 것(das Allgemeine)에 대한 關心과(Interesse) 展望(Perspektive)을 가져와 서로 다른 관점이나 방법들이 競合(Integration)할 수 있게 하는 역할을 담당하며 또 해 왔다고 보고있다. 이러한 기능을 하는 哲學은 對話의 廣場(Forum)이며 對話의 초점(Focus)을 찾아가는 행위라고 설명한다.<sup>89)</sup>

哲學은 다른 科學들과 함께 그리고 다른 教育기관이나 政治교육기관들과 함께 政治的인 討論을 하면서 實踐的인 프로그램과(praktisches programm) 指導理念(Leitidee)을 形成하는데, 그리고 이를 위한 토대를(Ansatz) 마련하는데 기여해야 한다고 Lenk는 생각하고 있다. 哲學은 이러한 指導理念을 만드는데 기여할 수 있고, 이 理念을 理想(Ideal)으로서 制度化하는

87) R. Bubner, 위의 책 S. 15.

88) Hans Lenk, Philosophie als Focus und Forum. Zur Rolle einer pragmatischen Philosophie, in: H. Lübbe (hrsg.) Wozu Philosophie, 위의 책 S. 35-69.

89) 위의 책 H. Lenk. S. 43.



데 이바지 할 수 있고 그리고 批判的 理性을 가지고 이 理念을 統制하는 機能(regulative Funktion)을 가지게 된다고 보고있다.

Hans Lenk 에 의하면 哲學이 너무나 오랫동안 정신적인 뒷방(geistige Beletage)에 머물러 있었으며, 자기자신의 과거의 歷史에만 몰두한다던가, 日常言語의 使用에 관한 分析이나 形式的 게임, 계산 등에만 치중했다. 그래서 哲學이 이런 사소한 일들에만 매달려 있음으로 (Selbsttrivialisierung der Philosophie), 오히려 創造的인 哲學이 금지 되어 왔다고 했다. 이제 哲學은 實踐哲學의 면에서 특히 社會哲學에서 그 本來的 機能인 Sokrates적 기능을 회복해가고 있지만, 이러한 哲學은 한걸음 더 나아가서 오늘의 實際的인 문제들을 다루는 實用的인 哲學 (pragmatische Philosophie)이 되어야 한다고 보고 있다.<sup>90)</sup> 實用的인 哲學은 오늘의 삶의 實踐的인 문제들(heutige lebenspraktische Fragen), 복잡한 現代社會의 科學, 技術, 產業의 문제들과 얽힌 價値와 規範의 문제들을 함께 論議하고 批判하는데로 나아가는 哲學이다. 그래서 예를 든다면 產業社會의 生態學的 危機문제와, 기아와 빈곤의 문제, 情報產業化로 인한 人間의 自由 침해문제, 生物學的 실험과, 유전공학의 生命과 倫理에 관한 문제, 放射能이나 核武器의 人種파멸적인 문제, 이데올로기의 批判, 未來의 계획과 추구에 있어서 責任的이고 實踐的인 原則(Leitlinie)의 강구등이 實用的인 哲學들이 당면하는 課題라고 예겨되고 있다. 哲學은 여기서 論理的 規則이나 言語分析에 국한될 것이 아니라, 內容的인 企圖(inhaltliche Entwürfe)와 創造的 역할(Kreativität)을 하도록 용기를 가져야 한다. 이를 위해 다른 科學이나 知性界(intellektuelle Disziplinen)와 對面하면서(Konfrontation), 協力하면서(Kooperation), 諸般 要素들을 統合하면서(vereinen), 綜合科學的인 共同作業(interdisziplinäre Zusammenwirken)을 모색해야 한다고 보고있다.

이때에 특히 哲學이 기여할 수 있는 長點은 哲學이 普遍性에 대한 關心(Allgemeininteressen)을 가지고 있다는 점이고, 또한 哲學은 規範的인 문제를 논의하고 다루는 專門家(Fachmann für argumentative Behandlung der Normativen)로서, 合理的 討論과 思考의 훈련을 받았다는 점이기에 때문에 知的인 方向感覺을 갖고 새로운 照明과 問題性을 던지는 일을 해낼 수 있다고 낙관적으로 보고있다.<sup>91)</sup> 이러한 일은 해낸 哲學의 例로서 Lenk는 Herbert Marcuse의 社會哲學을 들고있으며, 그가 一次元的 社會에 대한 代案의 유토피아(Alternative Utopia)를 提示했다는 점에서 볼때, 哲學이 建設的인 提案(konstruktive Vorschläge)을 만들어 내는데 주저할 必要가 없다고 생각한다. Lenk는 최근에 와서 이러한 現代社會의 실제적이고 실용적인 문제들에 대해서 他學問 분야들과 討論하면서 스스로 哲學을 하고 있는 社會哲學者, 實踐哲學者라고 할수 있다. 그의 科學技術에 관한 哲學, 스포츠에 관한 哲學, 計劃이나 豫見에 관한

90) H. Lenk, Pragmatische Philosophie 'Hamburg 1975, S. 308.

91) 위의 책 S. 18, 19.

哲學등에 관한 연구 업적들이 이러한 試圖라고 볼 수 있다.<sup>92)</sup>

現代生活의 危機나 自己像의 흔들림이 이러한 實踐哲學이나 社會哲學의 시도나 노력으로서 얼마만큼 克服될 수 있으며, 哲學의 再復興을 일으킬 수 있는지는 의문이다. 그러나 哲學이 眞理의 認識과 實踐的 智慧의 探究라는 使命을 오늘의 分化된 복합적 상황에서 흐트러버리지 않고 감당하려는 용기와 자세는 注目할만 하다고 생각되며, 이러한 哲學者들에서 자극을 받는 것이 한국의 상황에서 哲學하는데도 참고와 도움이 되리라고 생각한다.

92) Hans Lenk, Erklärung, Prognose, Planung, Freiburg Rombach 1972.

—, Leistungssport, Ideologie oder Mythos, zur Leistungskritik und Sportphilosophie, Stuttgart 1974.

—, Philosophie im technologischen Zeitalter, Stuttgart 1971.

—, Pragmatische Vernunft, Philosophie zwischen Wissenschaft und Praxis, Stuttgart. Reclam 1979.

—, Technokratie als Ideologie. Sozialphilosophische Beiträge zu einem politischen Dilemma. Stuttgart 1973.

—, Zur Sozialphilosophie der Technik, Frankfurt Suhrkamp 1982.