

Habermas에서 본 哲學의 自己像

이 삼 열*

目 次

서론

1. 批判으로서의 哲學
2. 合理性의 守護者로서의 哲學

서론

“철학이란 무엇인가?”라는 물음은 철학이 가지고 있는 운명적인 물음이다. 『지혜의 사랑』이라는 자기상을 가지고 출발한 철학은 그 오랜 역사를 거쳐오는 동안 한번도 완성된 자기상을 가져본 적이 없다. 그리고 많은 철학자에게 있어서, 위대한 철학자일수록 철학이 무엇인가하는 물음은 다시 물어졌고 이 근본적인 물음에 대하여 새로운 이해를 시도하곤 했다. 그것이 존재에 관한 것이든 인식이나 윤리에 관한 것이든 새로운 철학은 항상 철학에 대한 새로운 이해와 정의를 수반하곤 했다. 이것은 Platon, Aristoteles, Kant, Hegel, Marx, Heidegger, Wittgenstein과 같은 고전적인 철학자들에게서 뿐만 아니라 현존하는 철학자들에게서도 마찬가지인 것 같다. 오늘날의 철학자들에게 있어서도 계속 철학이란 무엇인가라는 물음이 아주 중요한 철학적 물음으로 제기되고 있고, 비록 학파적인 소속이 비슷한 학자들 사이에서도 서로 다른 정의와 해답의 시도가 있는 것을 흔히 볼 수 있다.

그런데 현대철학에 있어서 이 물음은 한층 더 심각한 물음으로 던져지고 있는 것 같다. 단순히 철학이란 무엇인가라는 정의의 문제가 아니라 도대체 철학이 필요한가?(Wozu Philosophie?)

* 人文大 哲學科 教授

라는 존재근거의 물음으로 변환되고 있기 때문이다.¹⁾ 철학이란 무엇인가라는 물음은 아직 철학이 있는 것을 전제하면서 그 성격과 방향을 규정하려는 물음이지만 “철학이 도대체 필요한가?” 혹은 “아직도 철학이 필요한가?” (Wozu noch Philosophie?)라는 물음은 한가한 물음이 아니라 철학의 정당성(Legitimität)에 관한 물음이며, 자기존재의 타당성(Relevanz)을 묻는 매우 심각한 물음이다. 오늘날 철학은 자기존재의 타당성을 묻고 변호해야 할만큼 자기상(Selbstverständnis)이나 정체성(Identität)에 위기가 왔다고 많은 철학자들이 주장하고 있다.²⁾ 이미 철학의 종말(Ende der Philosophie)이라는 말이 유행어처럼 나돌고 있다. 그런가 하면 철학의 종말이후의 철학(Philosophie nach dem Ende der Philosophie)이라는 말도 함께 등장하고 있다. 철학이 없어진다고 하면서 새로운 철학이 이야기되고 있는 것이다. 이것은 마치 Kant가 순수이성비판에서 형이상학의 종말을 선언하면서 새로운 과학적 형이상학을 주장하는 것과 흡사한 현상이다.

이러한 논의가 꽤 보편화된 오늘의 철학의 상황에서 현대철학자들은 누구나 철학의 자기상의 문제에 대하여 논하지 않을 수 없게 되었다. 어떠한 철학적 주장이나 내용을 담은 사상을 전개하기 전에, 나는 어떠한 철학을 하고 있으며, 그것은 오늘의 과학적 인식과 사회적 실천에서 어떤 의미와 구조를 갖는 것인지를 밝혀야 하게 되었다. 과거에 실존주의 철학을 하던가, 맑스주의 철학을 하던가. 혹은 실증주의, 현상학, 해석학적 철학을 한다면 나름대로 철학의 자기상에 대한 이해가 있었고 여기에 자기의 특성을 약간 가미하면 되었지만, 오늘에 와서 자기 나름대로의 철학을 하려는 사람들에게는, 자기가 생각하는 철학의 자기상이 무엇인지를 밝히지 않을 수 없게 되었다. 철학을 단순히 과학의 이론이라 하든지, 존재의 해명이라 하든지, 계몽적 실천이라 하든지, 아니면 언어의 비판이라 보든지, 좌우간 철학에 대한 정체성을 규정하고 철학을 하지 않으면 안된다. 그만큼 오늘에 있어서의 철학은 그 자기정체성이 자명하지(selbstverständlich)않다는 말이다.

이러한 철학의 자기상의 문제는 현대철학의 거장이라고 할 수 있는 Habermas에게 있어서도 중요한 철학적 문제였다. 그의 철학적 저작들이 등장해서 각광을 받는 60년대 후반에 이미 허버마스는 『이론과 실천』, 『인식과 관심』, 『사회과학의 논리를 향하여』 등의 저작을 통하여 전통철학을 비판하며 새로운 철학의 가능성을 모색한다. 이러한 논구 위에서 철학의 자기상에 대하여 본격적으로 논한 논문이 1971년 1월 4일 헷센방송강연으로 발표한 『아직도 철학이 필요한가?』

1) Hermann Lübbe (hrsg), Wozu philosophie? Berlin(de Gruyter) 1978.

2) 위의 책, Vorwort V.

(Wozu noch Philosophie?)이다. 그 뒤로 Frankfurt 대학을 떠나 Max Planck Institute의 『과학기술세계의 생명조건에 관한 연구소』의 사회과학부장으로 가서 의사교환행위 이론(Theorie des kommunikativen Handelns)에 몰두하는 동안(1971-81)에는 철학의 자기상에 관계된 별다른 논문은 발견되지 않는다. 이때는 다만 그가 이미 선포한 비판적 사회과학의 이론으로서의 철학의 자기상을 내용적으로 구체화해간 단계였다고 볼 수 있을 것 같다.

그가 다시 Frankfurt 대학교수로 돌아오는 1983년부터 철학의 자기상에 관한 글들이 새롭게 나타나게 된다. 그러나 '80년대에 와서 하버마스가 보는 철학의 자기상은 '60년대에 보았던 그것과 여러가지 점에서 차이를 나타내고 있다. '83년에 『도덕의식과 의사교환행위』(Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln)에 실은 논문 『자리를 지키는자와 해석하는자로서의 철학』(Die Philosophie als Platzhalter und Interpret)에서는 철학의 역할과 기능이 '60년대의 글에서 보다 훨씬 긍정적으로 묘사되고 있는 모습이 드러난다. '60년대에 철학을 비판으로서 정립시키려던 자세에서 뭔가 철학이 가져온 이성적 사유의 기능을 적극적인 것으로 인식하려는 변화가 엿보인다고 할 수 있다. 다른 위대한 사상가들의 경우처럼, 하버마스에게서도 전기사상과 후기사상을 나누어 볼 수 있다면 철학의 자기상에 관한 견해에서도 '60년대 전기의 사상과 '80년대 후기의 사상에서 현격한 차이와 변화를 살필 수 있을 것 같다. 특히 '88년에 출간된 『탈형이상학적 사유』(nachmetaphysisches Denken)에서는 형이상학적 진리나 진리의 최후근거(Letztbegründung)가 회의되고 부정되면서도 일상적 삶과 실천 속에서 의사교환적 행위를 통해 나타나는 이성과 합리성을 강하게 부각시키며, 이를 포착하며 추구하는 것이 철학의 과제라고 적극적으로 철학의 기능을 변호하고 있다.

이 논문은 이런 맥락에서 하버마스의 전기와 후기의 세가지 논문을 살펴보면서 그에게서의 철학의 자기상과 정체가 무엇인지를 고찰해 보고자 한다. 하버마스에게서도, 현대철학에서도 이 문제는 운명적으로 중요한 문제이기 때문이다.

1. 批判으로서의 哲學

Habermas는 1965년 Frankfurt 대학의 철학과 사회학의 정교수로 취임하는 강연(Antrittsvorlesung)인 『인식과 관심』(Erkenntnis und Interesse)에서 “철학은 그의 위대한 전통을 거부함으로써 그 전통에 충실하게 된다”(Die Philosophie bleibt ihrer Tradition treu, indem sie ihr entsagt)고 했다.³⁾ 이 모순되는 듯한 명제는 하버마스의 철학에

대한 이해를 잘 묘사해주고 있다고 할 수 있다. 철학은 자기 자신의 위대한 전통을 거부해야만 철학다운 철학이 될 수 있다는 것이다. 이것은 철학이 항상 과거의 전통적 철학을 비판하고 반성함으로써 위대한 철학의 구실을 할 수 있다는 운명적 사실과 관계된 표현이다.

철학이 자신의 위대한 전통을 거부하는 전통은 어제 오늘의 일이 아니며 철학사속에서 자주 볼 수 있는 특징이다. 그러한 한 예를 하버마스는 맑스의 철학관에서 보고 있다. 맑스는 이미 청년시대의 작품인 『헤겔 법철학 비판 서문』에서 “철학은 실현되기 위해서 지양되어야 한다”(aufgehoben werden)고 주장했다.⁴⁾ 그가 말하는 철학은 헤겔로서 대표되는 독일의 관념론적 철학이었고, 바른 철학이 실현되기 위해서는, 전통적 철학이 지양되고 종말을 고해야 한다고 보았다. 사실상 맑스의 이런 예언은 어느 정도 적중했으며, 헤겔이 죽은 이후에는 헤겔의 철학체계가 타당성을 잃었을 뿐만아니라 헤겔과 같은 절대성을 가진 위대한 체계의 철학은 자취를 감추고 말았다.

하버마스는 오늘의 상황에서 체계의 철학이 지양되었을 뿐만아니라 위대한 철학자들의 영향력마저 상실되어가고있는 사실을 밝히고 있다.⁵⁾ 그는 헤겔의 죽음과 함께 나타난 전통철학의 위기와 구조변환을 다음의 네가지로 특징지우며 이러한 점에서 오늘의 철학의 자기상이 어떻게 달라지고 있는가를 설명하였다.

첫째는 철학과 과학이 하나였던 것이 달라지고 있다. 이론적 지식의 총체로서 출발한 철학은 상당한 기간동안 과학적 진리로서 인정되었고, 근세에 와서 수학, 물리학등이 분화되었을 때, 자연철학(philosophia naturalis)으로 불리워질만큼, 철학의 일부분으로 생각되었었다. 과학의 계분과들이 분화된 뒤에도 철학은 모든 이론적 지식의 최후 근거로서 기초학문(Grundwissenschaft)의 대접을 받았었다. 그러나 자연과학의 발전과 우주에 대한 과학적 설명이 철학적 우주론을 대체해 버리자, 물리학에 대해 철학이 기초학문이라는 주장을 할 수 없게 되었다. 철학은 계속 인식론의 형태로 과학의 학적최후근거(Letztbegründung)를 제시해주는 학문임을 자부하였으나, 이마저 실증주의의 등장으로 과학적방법의 재구성이라는

3) Jürgen Habermas, “Erkenntnis und Interesse”, ders 『Technik und Wissenschaft als Ideologie』, Frankfurt(Suhrkamp) 1969. S. 167.

4) Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung.

5) Jürgen Habermas, Wozu noch Philosophie?, in : Philosophisch-Politische Profile, Frankfurt(Suhrkamp) 1971. S. 11-22.

과학이론(Wissenschaftstheorie)으로 후퇴하고(resignieren)말았다.⁶⁾

둘째로는 철학이 실천적 가치관과 하나였던 것이 분리되고있다는 것이다. 전통적으로 철학은 존재전체에 관한 이론적 파악임을 자부하면서 자연히 사회전체에 대한 기본 가정들(soziokosmischer Grundannahmen)을 도출해 내었다. 17세기엔 자연법사상으로 정치적 지배에 대한 기독교적 정당화를 대신하는 역할도 하였다. 이런식으로는 전통적 지배형태를 정당화하는데 철학적 세계관이 기여를 하곤했었다. 그러나 형이상학이 무너지고 철학이 과학이론으로 후퇴하면서 실천철학이 이론철학에 근거되어야할 필요가 없게 되었으며, 차츰 실천철학은 독립하게 되었다. 맑스주의, 실존주의, 역사주의 등으로 독립된 실천철학은 존재론적 밑받침이 없이도 혁명적인 혹은 반동적인 실천철학의 구실을 하게되었다.

셋째로는 철학이 종교와 가졌던 복잡하고 상호교환적인 관계도 변했다. 철학이 一者나 절대자, 존재의 최후근거에 대한 설명을 포기함과 함께, 종교의 이념이나 神에 대한 변호에 도움을 줄 수 없게 되었다. 탈형이상학적 철학들은 신학적 주장들을 옹호하지 못할 뿐만아니라 무의미하다고 규정한다. 다른 한편 독립한 실천철학이 자기반성을 통해 구원종교의 유산을 물려받아 정치적 유도피어로 군림하며 해방과 화해를 부르짖는 양상이 나타나고 있다.

네째는 철학이 교양이 높은 엘리트 계층과 연결되었던 구조가 변했다. 플라톤 이래로 철학은 노동을 하지않는 유한층의 전유물이었으나, 교육이 대중화함으로써 노동자계층에까지 확산되게되었고 노동운동에까지 영향을 미치게 되었다. 철학이 엘리트계층의 독점물임을 벗어나게되자 대중의 철학이 생기며 서로 모순관계에 빠지게 되었다. 맑스가 주장한바, 철학이 실현되기위해서는 지양되어야 한다는 주장은 이런 맥락에서 이해되어야한다고 하버마스는 지적했다.⁷⁾

그러면 이와같은 구조적 변환을 겪게된 오늘의 철학은 어떤 모습을 하고있는가? 하버마스는 1971년의 논문 『아직도 철학이 필요한가?』에서는 철학의 자기상을 Frankfurt학파의 비판이론의 전통에서 규정하고 있는 것 같다. 하버마스는 “헤겔이후의 철학적 사유는 다른 수단 속으로 옮겨갔다.”(in ein anderes Medium übergetreten)고까지 말하고 있다. “위의 네 가지 구조적 변화를 의식에 담은 철학은 스스로를 더이상 철학으로서 파악하는 것이 아니라, 비판으로서(als Kritik)이해한다”⁸⁾)고 했다. 이런 주장에서 보면 철학은 비판과 동일시되

6) 위의 책, S. 26.

7) 위의 책, S. 29.

8) 위의 책, S. 29.

고 있다. 철학은 전통적 철학이기를 그치고 비판이라는 새로운 자기상을 획득해야한다는 것이다.

이때의 하버마스는 철학을 과학적 이론이 아니라 비판적 이론(kritische Theorie)으로서 정립하려는데 심취해있는 것 같고, 철학을 비판이론으로 정립하기위한 인식론적 토대를 만들기위해, 『認識과 關心』이라는 관계의 연구를 진행시켰던것 같다. 하버마스는 삶의 실천문제와 관련된 이론의 탐구의 모델을 회랍철학의 Theoria와 함께 Max Horkheimer의 비판이론에서 찾고 있다.⁹⁾ 즉 철학은 예로부터 순수하고 객관적인 이론을 추구하는 반면, 그것은 항상 인간의 삶의 세계와 관련되어 있었다는 것이다. Platon에게서의 theoria와 kosmos의 관련, Husserl에게서의 순수이론(reine Theorie)과 생활세계(Lebenswelt)의 관련성이 철학적 사유와 이론의 모색에 전제되어 있었다. 단지 철학이 객관적 실체의 과학이라는 과학에 압도되면서, 즉 실증주의적 자기상(positivistisches Selbstverständnis)에 매몰되면서 객관주의적 가상에(objektivistischer Schein) 빠지게 되었다는 것이다. 후설은 바로 순수이론을 혁신하기위해 제과학들의 객관주의를 비판하고 객관세계에 대한 인식이 과학적 과학이전에 선험적 주체에 의해 파악된 삶의 세계에 근거하고있음을 밝힌다. 그러나 후설은 현상학적 환원과 선험적 반성을 통해 삶의 관련성과 인식의 근본적인 관심(Interesse)에서 해방된 본질을 직관하려하면서 새로운 객관주의에 빠졌다고 하버마스는 보았다.¹⁰⁾

후설의 現象學마저 전통이론적 철학의 범주에서 벗어나지 못한다고 본 하버마스의 생각은, 후설이 이론을 “과학적 명제들의 체계”(als in sich geschlossenes Sätzesystem eines Wissenschaftüberhaupt)로서 동일시한 점을¹¹⁾ 들어, 전통이론의 하나로 간주해버린¹²⁾ 호르크하이머의 판단에 근거하고 있는 것으로 생각된다. 호르크하이머는 전통이론과 비판이론의 인식양식을 구별하면서, 전통이론은 데카르트의 「방법론」(Discourse de la méthode)에 근거하며, 비판이론은 맑스의 정치경제학비판(Kritik der politischen Ökonomie)에 근거한다고 주장했다.¹³⁾ 즉 전통적 의미에서의 이론은 전문과학들의 운영실태에서 나타나는 바와같이, 현

9) Jürgen Habermas의 취임강연, Erkenntnis und Interesse(1965)에서 이를 밝히고 있다. Max Horkheimer의 Traditionelle und Kritische Theorie(1937)가 가장 의미깊은 탐구를 해주었다고 언급했다.

10) J. Habermas, “Erkenntnis und Interesse” 위의 책, S. 153.

11) Edmund Husserl, Formale und tranzendente Logik, Halle 1929. S. 89.

12) Max Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie(1937), Frankfurt (Fischer Verlag). 1968. S. 13.

대의 주어진 사회안에서 삶의 재생산과 함께 생기는 문제제기에 근거하는 경험들을 조직하는 이론이다. 여기에 대해, 사회의 비판적 이론은(Die kritische Theorie der Gesellschaft) 역사적 삶의 형태전체를 생산해내는 자로서의 인간을 대상으로 삼으며, 현실의 전체를 단지 주어진 것으로 파악하며 법칙화하는 것이 아니라, 인간의 활동이 만들어낸 영역으로 간주하면서, 여기에 드러난 모순과 환상, 추상성을 비판하는 것을 말한다.¹³⁾ 호르크하이머는 구체적으로 진자를 당시의 경제학이나 자유주의적 경제학으로 후자를 경제학 비판으로 분류하고있다. 그는 경제학 비판이 경제적 개념들이 가진 문제점들을 비판적으로 파악하는 한 즉, 교환 관계를 사회적 불의의 심화로, 자유경제를 독점의 지배로, 생산노동을 빈곤의 생산으로 파악하는 한, 철학적인데 머물러 있다고(philosophisch bleiben)보았다. 그러나 그는 다른한편 철학이 어떤 일면적 진리에 매달려 편안함을 누리고 있다면(Ruhe finden) 그런 철학은 비판 이론과 상관이 없다고도 하였다.¹⁴⁾

1960년대의 하버마스가 철학은 비판이어야한다고, 비판으로서의 철학을 주장한데는 호르크하이머를 비롯한 Frankfurt학파의 선배들이 만들어 놓은 비판이론의 의미와 개념이 큰 영향을 주었음을 간과할 수 있다. 그는 『인식과 관심』에서 인식과 학문의 종류를 세가지로 구별하는데, 첫째는 경험적 분석적 과학(empirisch-analytische Wissenschaften), 둘째는 역사적 해석학적 과학(historisch-hermeneutische Wissenschaften) 셋째로 비판적인 사회과학(kritische Sozialwissenschaft)으로 나누었다.¹⁵⁾ 자연과학의 전체와 경험과학적인 사회과학이 모두 첫번째 경험분석적 과학 속에 포함된다. 언어나 역사, 문화나 종교등 인간이 만들어 낸 정신적 세계에 대한 이해와 파악을 목표로한 인문과학, 역사과학등은 두번째 학문 범주에 속한다. 여기서는 전승된 의미를 이해하고 해석하는 일이 중요하다. 그러나 하버마스가 주목하려는 인식과 학문의 종류는 세번째 비판적 사회과학이며, 여기에서 비판이론 즉 비판으로서의 철학의 기능과 역할을 보려고 하는 것 같다.

비판적 사회과학은, 전혀 새로운 학문분야가 아니라, 경제학이나 사회학, 정치학등의 행동과학들(Handlungswissenschaften)이 단순한 경험분석적인 자연과학처럼 법칙정립적인 지식(nomologisches Wissen)을 산출해내는 데, 그치는 것이 아니라, 사회적 행동의 법칙성들이 가진 이데올로기성을 지적하고 변화가능성을 말할때 도달할수 있는 차원의 학문이라는

13) 위의 책, Nachtrag(1937), S. 57.

14) 위의 책, S. 59.

15) 위의 책, S. 64.

16) J. Habermas, "Erkenntnis und Interesse", 위의 책, S. 158.

것이다. 그러한 예를 하버마스는 맑스의 이데올로기 비판과 프로이드의 정신분석에서 본다. 양자는 모두 해방적인 인식관심(emanzipatorisches Erkenntnisinteresse)을 가지고 인간이라는 주체를 실체화된 객관적 힘(hypostasierten Gewalt der Objekte)에서 풀어내어 자기반성(Selbstreflexion)에 이르게 한다. 이러한 점에서 하버마스는 비판적인 학문들이 철학과 같은 일을 한다고 말한다. (“Die kritisch orientierten Wissenschaften teilen es mit der Philosophie”)¹⁷⁾ 즉 비판적인 사회과학이나 심리학등은 철학의 비판적 기능과 같은 역할을 수행하고있는 것이다. 이점은 호르크하이머의 생각과 유사하다고 할 수 있다. 그러나 이때 비판적 과학이 곧 철학이 되는것인지, 오늘의 철학, 특히 비판으로서의 철학이 과연 이러한 비판적 사회과학이나 심리학이 되는 것인지는 분명치 않다.

철학이 비판이 되어야한다고 했을때, 하버마스는 비판적 사회과학이나 학문들과 비판의 작업을 나눈다(teilen) 혹은 공유한다고 하면서, 아직 철학이 가지고 있는 특유한 비판적 역할들을 생각하고 있었다. 즉 철학은 무엇보다 근원적 철학으로서의(Ursprungsphilosophie) 자기자신에 대한 비판을 수행해야한다.¹⁸⁾ 즉 존재전체에 대한(Seiende im ganzen) 긍정적 해석이나 최후의 근거를 제시하겠다는 생각을 포기해야하며, 이론과 실천의 전통적 분리를 극복하고 사회적 행위를 반성하는 요소로서 작용하고, 형이상학적 인식이나 종교적 세계관이 가진 전체적 진리성의 요구를 비판해야하며, 철학의 엘리트적 속성을 비판하며 보편적인 계몽에로 나아가야 한다고 주장했다. 이러한 철학의 전통적 자기상을 비판한 철학의 예로서 호르크하이머와 아도르노의 『계몽의 변증법』, 『부정의 변증법』등을 들고 있다.¹⁹⁾

그러면서도 하버마스는 여기서 철학이 자기비판의 도상에서 마침내 모든 내용적 요소를 빼앗겨버리고(sich ihrer Gehalte beraubt), 단지 자기반성이라는 공허한 수련(das leere Exerzitium der Selbstreflexion)이나 하는 것이 아닌가 염려한다. “이렇게 되면 철학은 아무런 체계적 사상(systematische Gedanken)을 만들어낼 능력이 없이 자기전통이라는 대상에만 매달려 반성하고만 있으란 말인가?”고 하버마스는 질문한다. 도대체 그렇다면 철학이 왜 필요한가?

이러한 철학의 자기상에관한 본질적 물음에 대해 하버마스는 나름대로 해답을 시도하였다. 다른 비판적 사회과학들이 자기분야의 현실들을 인간의 삶의 실천의 관점에서 비판적으로,

17) 위의 책, S. 159.

18) J. Habermas, Wozu noch Philosophie? 위의 책, S. 29.

19) 위의 책, S. 30.

해방적인 관심에서 논구하겠지만, 철학은 바로 자기가 해오던 인식론적 과제와 관련해서 비판적 기능을 수행할 수 있으며 해야한다고 하버마스는 주장했다. 그것이 바로 과학의 비판(Wissenschaftskritik)이다. 17세기 이래로 철학의 체계를 구축하고 파괴시키는 요소들이 인식론적인 문제에서 나왔다. 그러나 근원적 철학이 인식론적 형태에서마저 붕괴되어버린 뒤에는 사실상 19세기 중반부터는 과학이론이 인식이론을 대체했다고 할 수 있다. 이러한 과학이론은 사실상 과학주의적인 과학의 자기상 속에서 적용되는 방법론(eine im szientistischen Selbstverständnis der Wissenschaften betriebene Methodologie)을 말한다고 한다. 여기서 하버마스는 과학이론(Wissenschaftstheorie)의 비판의 핵심을 과학주의(Szientismus)에 두고 있음을 밝힌다. 科學主義를 그는 과학의 자기자신에 대한 신앙(Glauben an sich selbst)이라고 규정한다. 즉 과학을 가능한 인식의 하나의 형태로서 파악하는 것이 아니라, 인식자체로 동일시하는 믿음을 말한다.

그런데 과학의 비판이 특히 중요한 철학의 비판의 과제가 되는 것은, 오늘의 현실적 맥락에서 그렇다. 몇십년 전까지만 해도 과학주의는 학문적 세계에서의 문제였으며, 또 많은 긍정적, 진보적 역할을 수행했다고 할 수 있다. 그러나 오늘날 과학의 발전이 기술적 지식을 만들어내고, 사회적 기능을 수행하는 현실에서 과학의 영향은 학문적 세계를 넘어 인간의 삶 전체와 사회에 엄청나게 큰 것이 되었다. 특히 산업이 발전한 나라들에선 경제성장이나 사회발전의 동력이 곧 과학기술의 진보에서 나오고 있다. 즉 오늘날 과학은 가장 중요한 생산력(Produktivkraft)이 된 것이다. 여기서 과학적 방법이나 과학적 정보들은 단순한 물질적 생산에서뿐 아니라, 인간의 삶의 실천(Lebenspraxis)에 커다란 영향을 준다.

여기서 과학이론이나 과학주의에 대한 비판이 제기되는 것은 두가지 관점에서라고 하버마스는 보고 있다. 첫째는 과학주의가 역사과학이나 사회과학의 연구방법으로 적용되는 것이 옳지 못하다는 점이다. 이 분야의 대상은 곧 의사교환적인 행위체계의 영역속에 있다(Gegenstandsbereich kommunikativer Handlungssysteme). 여기서는 아직 자연과학에서처럼 물체의 운동이나 관찰이 가능한 사건들에 적용되는 것과 같은 기본개념들이 형성되지 못했다. 여기에 만일 사이버 규범적인 과학이론이(Pseudonormative Wissenschaftstheorie) 적용된다면, 기술적 유용성의 지식이 아니라, 행위정향적 지식(handlungsorientierendes Wissen)을 산출해야할 사회과학에는 부정적 영향(retardierenden Einfluss)이 미칠 수밖에 없게 된다. 여기에 생산력으로서의 과학을 그것이 미칠 사회적 영향들을 고려하면서 합리적으로 실천적으로 조정하는(eine praktisch rationale Steuerung)일이 필수적으로 요구된다.

다른 하나는 과학주의가 과학의 보편적 개념을 고정화해서, 결국 과학기술정치적 조정의 메카니즘(technokratische Steuerungsmechanismen)을 정당화하며, 실천적 문제를 합리적으로 밝히는 합리적 과정(rationale Verfahren)을 배제한다는 점이다. 실천적 문제들에 대해 어떤 타당성 있는 진리가 발견되기 어렵고, 단지 기술적 유용성이나 목적합리적인(zweckrational) 행위를 이끌어 내는 정보들만이 판을 치게될때, 과학주의는 자의적인 결정(willkürliche Entscheidung)에 맡겨버리는 경우가 많다. 왜냐하면 과학기술의 방법에는 사회학 실천문제를 다룰수 있는 합리성(Rationalisierung)이 결여되어있기 때문이다. 전체사회의 발전에 관계된 문제들은 기술적 유용성의 관심만 가진 과학적 방법으로 다룰 수없고, 검증적 논의(diskursive Klärung)나 합리적 의사형성(rationale Willensbildung)의 과정을 통해서 다루어져야 하는 것이다.

여기에 비판으로서의 철학이 해야할 긍정적인, 내용적인 역할이 있게된다고 하버마스는 생각 하는 것 같다. “과학주의적 과학의 개념과 객관주의적 과학의 자기상을 비판하고나서, 철학의 유업을 받은(das Erbe der Philosophie angetreten hat) 비판은 사회과학적 방법론의 근본 문제를 다룸에 있어서, 의사교환적 행위체계(kommunikative Handlungssysteme)에 적합한 기본개념이 만들어지도록 촉진시켜야하며, 또한 과학적 탐구와 기술적 발전의 논리가 의지형성적 의사교환(willensbildende Kommunikation)의 논리와 관련되는 차원을 밝혀야(klären)한다.”²⁰⁾ 고 철학의 과제를 밝혔다. 하버마스는 철학의 할 일이 과학을 비판하는 것과 실천적 문제의 해결을 위해 의사교환의 행위체계와 논리를 밝히는 작업에 있다고 요약적으로 설명한 것이다. 그는 이미 1971년에 그후 10여년간 해야할 작업인 『의사교환행위 이론』을 자기 철학의 과업으로 내다 보았다.

여기서 의문으로 생각되는 것은 과연 이런 작업을 비판으로서의 철학이 할 수 있으며, 이런 작업이 곧 비판이라고 할 수 있는나냐의 문제다. 이런 것을 하기위해 철학은 비판이라는 수단으로 옮겨져야하는 것인가 하는 의문이다. 철학의 자기상을 비판으로만 국한시킬 경우, 철학의 기능이나 역할이 너무 좁아지는 것이 아닌가하는 염려가 생기기도 한다. 그리고 의사교환행위의 체계나 논리를 세우는 일이 과연 어떤 작업인지를 정확히 그릴 수 없기때문에 이것이 비판으로서의 철학이 해야하는 것인지, 아니면 의사교환행위를 다루는 제반 과학들이, 예를 든다면 사회학, 심리학, 언론학등이 해야하는 일인지 분명치 않은 점이 있다. 이점에 관해서 당시의 하버마스는 단지 이렇게 설명하고 있다. “그러한 비판은 따라서 스스로에게 내용(Inhalte)을 어떤 방식으로

20) J. Habermas, Wozu noch Philosophie? 위의 책. S. 33.

든 확보해야 하는데, 경험적으로 내용있는 과학들과, 이상적인(utopisch) 내용이 있는 전통들로부터 얻도록해야 할 것이다.” 다시 말하면, 비판으로서의 철학은 그 과업을 위해 경험과 학과 전승된 이상적 가치들로부터 내용을 확보해야한다는 것이다.

이러한 비판은 곧 과학이론과 실천철학을 통합하여(in einem)가지고 있다고한다. 여기서 하버마스는 비판(Kritik), 혹은 비판이론(kritische Theorie)이라는 것이 철학임을, 즉 그가 지향하는 철학과 거의 동의어로 쓰이고있음을 명시적으로 밝히고 있다. “이제 더이상 아직도 철학이 필요한가라는 정체성의 물음을 물을 필요가 없는 그런 철학이 있다면, 그것은 『과학주의적이 아닌 과학철학』이어야 한다. 이런 철학은 과학이나 과학자들과 의견교환(kommunizieren)을 하면서, 이제까지의 철학보다 더 넓은 영향력을 갖게 된다. 정치적으로까지 영향력을 갖게된다”²¹⁾ 고 하버마스는 주장했다. 철학이 비판이 될때, 지금까지의 철학이 전문적으로 해오던 분야들보다 훨씬 더 광범한 역할과 과업이 주어지게 된다고 생각하였다. 하버마스가 생각하는 미래의 철학은 과학들과 대화하면서 폭넓게 영향을 미치는 철학적 사유(ein in die Breite wirkende philosophisches, mit den wissenschaften kommunizierendes Denken)를 말하며, 실천적 의도를 가진 과학의 이론(Theorie der Wissenschaften in praktischer Absicht)을 말한다.

하버마스가 생각하는 새로운 철학의 자기상이 과학과 실천의 사이에서 서로를 매개하며 교 통하게 하는 어떤 것임을 짐작하기는 어렵지 않다. 그래서 비판은 철학과 과학의 사이에 있는 것이라고 생각하기도 했다.²²⁾ 비판으로서의 철학은 아마도 과학도 비판하며, 자기자신의 전통철학도 비판해야하기 때문에 철학과 과학 사이에 있다고 보는 것 같다. 과학도 비판하면서 실천적인 어떤 형태를 비판하는 것일 때는 과학과 실천의 사이에 있는 것이라고 해야 할 것이다. 하버마스가 철학의 위상을 바로 이러한 사이에(zwischen) 두는 것은 특별한 의미가 있는 것 같다. 그것은 철학이 비판이어야 할 때에 어느 것과도 동일시 할 수 없는 운명을 갖게 되는 것을 말한다. 과학과도 철학과도 종교와도 정치적 실천과도 예술과도 이데올로기와도 철학은 유사한 것 같으면서도 같지 않다. 그것을 비판하며 넘어서는 곳에 철학이 있다는 것을 하버마스는 강하게 암시하는 것 같다. 그것이 철학이 어떤 완성된 철학으로서가 아니라 항상 비판으로 있어야 하는 이유인지도 모르겠다. “철학이 존재론에 묶여있는 한, 스스로 객관주의에 빠

21) 위의 책, S. 34.

22) J. Habermas, “Marxismus als Kritik : Zwischen Philosophie und Wissenschaft”, in : 『Theorie und Praxis』, Luchterhand, 1963.

지고 만다. 철학은 비판이 될때에야 비로소 과학과 자신의 객관주의를 벗어날 수 있다”²³⁾고 주장하는 이유가 여기에 있을 것 같다.

2. 合理性의 守護者로서의 哲學

철학을 비판으로서 본 것이 하버마스의 전기에 나타난 철학의 자기상이라면, '80년대 이후 후기에 나타난 철학의 자기상은 대체로 합리성의 수호자로서의 철학이 아닐까 생각된다. 물론 그가 오랫동안 탐구한 의사교환 행위이론에서 진리의 타당성의 요구(Geltungsanspruch)나 담론(Diskurs)을 철학의 근본문제로 제기했다는 점에서 이를 철학의 자기상의 내용으로 볼 수도 있겠으나, 그후의 철학적인 논의에서 합리성(Rationalität)의 문제를 적극적으로 제시하는 것으로 보아, 그리고 타당성이나 담론의 내용이 곧 합리성의 목표에 이르려고 하는 것으로 볼 때, 합리성의 수호자(Hüter der Rationalität)가 더 적절한 자기상의 표현으로 생각된다. 이러한 자기상의 이해는 주로 1981년의 국제 Hegel학회에서 발표한 논문 『자리를 지키는 자와 해석하는 자로서의 철학』(Die Philosophie als Platzhalter und Interpret)²⁴⁾ 과 『탈형이상학적 사유의 동기』(Motive nachmetaphysischen Denkens)²⁵⁾ 에 서술되어있다.

전기의 비판으로서의 철학이 아직도 프랑크푸르트 학파의 비판이론의 대가들인 선배 Adorno나 Horkheimer, Marcuse 등의 영향력 아래서 만들어진 자기상이라면, 후기의 『합리성의 수호자』는 하버마스의 독자적인 탐구와 의사교환행위이론에 관한 긴 연구 끝에 나온 결론이라는 점에서 배경적인 차이가 있다. 그리고 철학을 비판이라는 소극적 역할에서 관찰하던 것을 수호자라는 적극적 역할에서 보게되었다는 것도 중요한 변화라고 할 수 있으며, 철학과 다른 학문들과의 관계에 대해서도 보다 분명한 입장과 설명을 보여주는 것으로서 의미를 가진다고 하겠다. 그러나 이런 변화나 차이가 하버마스의 사상체계 전반에서 얼마나 본질

23) J. Habermas, "Erkenntnis und Interesse", 위의 책, S. 159.

24) Jürgen Habermas, Moralbewußtsein und Kommunikatives Handeln, Frankfurt(Suhrkamp), 1983. S. 9-28.

25) Jürgen Habermas, Nachmetaphysisches Denken, Frankfurt(Suhrkamp), 1992. S. 35-60.

적이며 획기적인 것을 의미하는가하는 문제는 이 논문에서 다루기는 어려우며, 하버마스의 논문과 사상 전체를 살펴본 뒤에나 가능할 것같으며, 또 아직도 저술이 진행되고 기대되고있기 때문에 지금 속단하기는 어렵다고 본다.²⁶⁾

합리성의 수호자로서의 철학이란 자기상은 겉으로는 별반 내용이 새롭지 않은 것으로 들린다. 이제까지 전통철학속에서도 철학은 항상 이성을 외쳐왔으며 합리성을 수호하려고 했기때문이다. Kant도 Hegel도 Husserl도 Jaspers도 Lukacs나 Horkheimer도 이성을 바르게 찾으며 이성적인 것 곧 합리적인 것을 지키려고 노력한 철학자들이다. 합리성을 수호한다는 것이 무슨 새로운 철학의 사명이요, 역할이 될 리는 없다. 그러나 하버마스는 왜 오늘과 같은 상황에서 철학의 존재이유와 의미를 합리성의 수호에서 찾으려고 하는가? 여기에는 현대철학의 제 학파들에 대한 상황이해와 하버마스의 의사소통행위와 담론의 이론이 가진 문제의식이 전제되어야한다. 그 맥락에서만 합리성을 수호한다는 것이 무엇을 의미하는지, 또 어떤 반론들에 대한 주장인지를 이해할 수 있게 된다. 이를 좀더 자세히 파악하기위해서는 하버마스가 내세우는 합리성이 Kant나 Hegel이 말하던 합리성과는 근본적으로 성격을 달리하는 탈형이상학적인(nachmetaphysisch)성격의 합리성이라는 것과 그럼에도 불구하고 Rorty의 경우에서 처럼 상황에 의존하는 상대주의적인 합리성이 아니라는 것을 함께 이해할 필요가 있다.

²⁷⁾ 이를 하버마스가 전개하는 논리를 따라 간단히 살펴보자.

우선 오늘날의 철학의 자기상이 매우 위협을 받고 흔들리고있는 상황을 하버마스는 Kant 철학의 기반주의(Fundamentalismus)가 오늘날 회의를 받고있다는 데서 인지하려고 한다. 칸트와같은 대사상가도 오늘날의 철학자들은 배척을 하게 되었다. 헤겔이 악평을 들은것은 옛날이고, 맑스를 거짓 예언자라고 하더니, 마침내 칸트마저 “거짓된 사상체계의 마법사”(Magier eines falschen Paradigmas)로서 낙인을 찍고, 그의 지적 위력에서 벗어나야한다는 주장이 나오고 있다.²⁸⁾ 물론 아직 칸트의 추종자들은 많이 있지만, 그의 명성은 점점 희미해져간다는 것이다. Kant의 업적은 경험의 가능성의 선천적인(apriori) 조건을 탐구하여 인식주관이 가진 비경험적인 요소를 재구성해냄으로써 인식의 선천적인 근거를 밝힌데(in der

26) 필자는 1993년 안식년의 두학기를 Frankfurt대학에서 Habermas교수와 함께 지내면서 『합리성(Rationalität)의 이론』이라는 강의와 토론에 참석했으며, 이 작업이 1994년 은퇴후에도 계속된다는 것을 알게 되었다.

27) Walter Reese-Schäfer, Jürgen Habermas, Einführungen, Frankfurt. (Campus Verlag) 1991. 6. Nachmetaphysisches Denken.

28) J. Habermas, Moralbewußtsein und Kommunikatives Handeln. 위의 책. S. 9.

transzendentalen Begründung) 있다. 이를 통해 칸트는 인식의 새로운 원리를 발견했을 뿐 아니라, 철학이라는 것을 보다 확고한 토대 위에 세웠다고 할 수 있다. 철학의 지위와 역할을 새롭게 당당한(anspruchsvolle) 방식으로 규정해놓았다는 것이다.

그러나 오늘날 이러한 철학의 위치와 역할이 흔들리고, 의심을 받고있는 것은 두가지 점에 서라고 할 수 있는데, 그 하나가 인식의 기반주의에 대한 회의이다. 철학이 과학에 대해서 존재의 타당성과 우위를 주장해온 것은 인식이전의 인식(Erkenntnis vor Erkenntnis)을 할 능력을 가졌다고 생각했기때문이었다. 즉 과학적 인식이나 경험적 인식의 토대(Fundamente)가 무엇인지를 밝히고, 가능한 경험적 인식의 한계를 규정해주는 능력이 철학에 있다면, 철학은 곧 과학에 우선할 수 있을 뿐만아니라, 과학에다 자리를 정해주는 위치 지정자(Platzanweiser)의 역할을 한다는 것이다. 그러나 오늘의 철학과 과학의 관계의 상황을 볼때, 철학이 이런 역할을 하기엔 매우 어려운 상황이 되었다. 철학이 과학의 자리를 매김하는 역할을 한다는 것은 허버마스에게도 지나친 기대이며 요구라고 생각된다고 한다.²⁹⁾

또 한가지는 칸트의 토대구축에 따라 철학에 부과된 엄중한 역할에 대한 것이다. 칸트의 선협철학은 철학에다 인식론적인 우위를 부여했을 뿐아니라, 이 토대 위에서 인식능력을 잘못 사용하는(Mißbrauch)일들을 비판하는 과제를 부여했다. 칸트는 형이상학적 전통이 간직했던 실체적인 이성개념(substantiellen Vernunftbegriff)대신에 각 기능에 따라 분화되는 이성개념을 정립하였다. 즉 이론적 인식에서 실천적이며 미적인 인식을 구별하면서 각각의 인식을 서로 다른 이성의 토대위에다 세우는 작업을 했다. 이로써 철학은 최고의 심판관(oberster Richter)의 역할을 부여받게 된 것이다. 즉 철학은 이제 과학과 도덕과 예술등 문화의 영역 전반에 대해서 그 지위와 한계를 정해주고 역할을 정당화 해주는(legitimieren) 직책(Beruf)을 갖게 되었다고 한다.

칸트의 선협철학이 제시한 철학의 자기상은 제과학들에대한 자리매김(Platzanweiser)의 역할과 과학, 도덕, 예술에 대한 심판자(Richter)의 역할이라고 할 수 있겠는데, 이것은 사실상 선협철학이 인식의 토대(Fundamente der Erkenntnis)를 확보했다는 사실을 인정하는데서만 가능한 일이었다.

그러나 현대철학에 오면서 철학의 이런 역할은 회의를 받고, 또 심각하게 도전을 받는 상황이 전개되고 있다. 특히 Rorty는 “철학의 비판”에서 “철학이 다른 학문이 인식에 관해서 인

29) 위의 책, S. 10.

식할 수 없는 어떤 것을 인식할 수 있다는 생각을 포기해야한다면, 우리는 철학적인 방법이 고유하게 있다는 생각도 믿을 수 없다는 것을 의미한다”고 했다.³⁰⁾ 과연 철학자들이 그 직책상(ex officio) 정신분석학의 타당성이나, 의심스런 법률들의 정당성, 도덕적 갈등의 해결, 역사기술의 학과들이나 문학비평의 근거(Fundiertheit)에 대해 판단할 수 있는 전문성을 갖고 있는가라고 묻고 있다. 로티는 철학이 대사상이 칸트로부터 부여받은 위치지정자나 심판관으로서의 역할을 포기해야한다는 결론을 내리고 있다.

여기에 대해 하버마스는 부분적으로 동의하면서도 그가 내리는 결론에 동의하지 않음을 분명히 했다. 즉 철학이 비록 다른 과학이나 문화에 대해 위치지정자나 심판관의 역할은 포기해야한다할지라도, Rorty의 주장처럼 이성의 요구(Vernunftsanspruch)마저 포기함으로써 『합리성의 수호자』역할까지 면제되는 경우에 이르러서는 않된다는 것이다.³¹⁾ 만일 철학이 합리성의 수호역할마저 포기해야 한다면 정말 철학은 존재할 이유가 없게된다. 그것은 철학이 탄생할때 가지고 나왔던 최후의 동기였기 때문이다. 이런 철학마저 죽어버리게 된다면 (Absterben der Philosophie) 우리가 인간사회의 필수적 조건으로 부단히 추구하는 선의 이념이나 절대적인 것에 연관된 초월적인 힘(transzendierende Kraft)마저도 소멸해버리고 말것이기 때문이다.

하버마스는 전통철학의 인식론적 토대주의(기반주의, Fundamentalismus)를 비판하는 점에서는 현대철학의 많은 학파들과 생각을 같이 하면서도 『합리성의 수호자』라는 철학의 자기상을 확보하기 위하여 이들과의 구별점을 자세히 논술하고 있다. 특히 Kant의 선형철학적 이성에 대한 비판과 Hegel의 변증법적 이성에 대한 비판에 궤를 같이하는 현대철학들을 살펴 보면서 특히 실용주의(Pragmatismus)와 해석학적 철학(hermeneutische Philosophie)의 주장들을 심각하게 검토한다. 이들 속에 간직된 철학의 토대주의적 자기상에 대한 비판들을 정리하면서도 다른 맥락에서 철학이 담당하고 있는 합리성의 수호역할들을 찾아 내려고 한다. 그러면서 현대철학에서 철학의 부정에대해 극단적 입장을 취하는 로티의 교화적인 담론을 비판하면서 합리성의 수호를 위해 철학이 자리를 지키는자의 역할(als Platzhalter)과 해석자의 역할(als Interpret)을 수행하고 있다는 주장을 펴는다. 이 논의의 과정을 조금 더 자세히 살펴보는 것이 하버마스의 철학의 자기상에 대한 생각을 파악하는데 도움이 될 것 같다.

30) Richard Rorty, *Der Spiegel der Natur*, Frankfurt, 1981, 424f. Habermas 위의 책에서 재인용.

31) J. Habermas, *Moralbewußtsein und Kommunikatives Handeln*, S. 11.

현대철학은 그것이 분석철학 계통이든(analytische), 구성주의 계통이든(konstruktivistische) 혹은 비판주의적 계통이든(kritizistisch), 대체로 칸트의 선험철학이나 헤겔의 변증법 철학에서 이성의 절대적 타당성의 요구(Vernunftanspruch auf die absolute Gültigkeit)를 거절한다.³²⁾ 이것은 사실상 이제까지의 철학의 면직을 주장하는것(Plädoyer für die Verabschiedung der Philosophie)이나 마찬가지로. 특히 철학적 사유가 주장하는 최후의 근거제의 요구(Begründungsanspruch)를 회의하는 철학이 실용주의(pragmatistisch)와 해석학(hermeneutisch)의 철학이다. 이들은 아예 의식철학(Bewußtseinsphilosophie)이 대상의 지각이나 표상을 통해 제시하는 인식의 모델이 중심이 되는 지평(Horizont)을 떠나버린다. 대상을 파악하고, 스스로를 대상화하는 이성적 주체 대신에, 언어로 매개되고 행위에 관련된 인식이 나타나며, 일상적 실천과 일상적 의사교환의 관계(Nexus)가 나타난다. 여기에서는 間主體的인(intersubjektive)인식들과 협력적인 인식능력(kooperative Erkenntnisleistungen)들이 작용하게된다. 여기서 중요하게 되는 삶의 형태나, 생활세계(Lebenswelt), 언어로 매개된 상호작용, 언어유희(Sprachspiel), 문화적 배경, 영향사(Wirkungsgeschichte) 등의 개념들은 의식철학이 만들어 내는 개념들과는 전혀 다른 의미와 역할을 갖는다. 퍼스(Chales S. Peirce)나 딜타이는 객관적 인식이나 중립적인 이해의 가능성을 회의한다. 문제나 대상들은 항상 상황속에서 나타난다는 것이다. (nur in bestimmten Situationen) 어떤 상징적인 표현은 그 맥락(kontext)에 대한 선이해(Vorverständnis)없이 이해가 불가능하다.

실용주의나 해석학적 통찰이 가져다주는 결과는 분명하다. 의식의 활동에 따르는 인식은 행위와 언어의 객관화(Objektivierung)에 따르는 인식을 위해 포기되어야 한다는 것이다. 이것은 곧 철학적 사유가 간직했던 이성적 요구를 포기하는 것과 관련된다. 이성은 이제까지 의식의 철학이 만들어 낸 산물이었기 때문이다. 현대철학에 와서 의식의 철학이 언어의 철학으로 전환되면서 철학으로부터의 분리(Abschied von der Philosophie)가 이야기되는 것은 이때문이다.

어쨌든 칸트적 인식론이 가진 기반주의가 흔들리면서, 철학이 더이상 과학에 대해 자리를 지정해주는 역할을 하지 못하게된 것은 사실이다. 오늘날 후기구조주의나 후기실용주의, 신역사주의의 철학들은 과학의 객관적 이상에 매여있는 인식의 건너편에(gegenüber), 해명하며(erhellende), 깨우치며(erweckende), 비객관적인(nicht-objektierende) 사유의 場(Platz)을 마련하려고 애쓴다. 이런 사유는 보편적이며 비판적인 타당성의 요구로부터 면제되고, 논쟁의 여지가 없는 결과의 의미에서 추구되는 합의형성(Konsensbildung)을 목표로 하지

32) 위의 책, S. 16.

않지만 그렇다고 보다 탁월한 통찰의 권위(Autorität überlegener Einsichten)를 포기하지는 않는, 그런 사유를 말한다. 이것은 Jaspers 나 Sartre, Kolakowski가 주장했던 실존론적 역할분담과 같다. 즉 과학의 곁에, 철학적 신앙, 삶(Leben), 실존적 자유, 신화, 교양(Bildung)이 있어야 한다는 것이다.

이런 문제의식과 관련해서 Richard Rorty의 정상적 담론(normalen Diskurs)과 비정상적 담론(nicht-normalen Diskurs)의 대비도 참고해볼만 하다고 하버마스는 주장한다. 보통의 담론은 기존의 과학들이 이론적 진보를 이룰때 거치는 담론이다. 이런 담론을 로티는 가역적(혹은 共準의 kommensurabel) 담론이라고 부른다. 따지고 문제를 해결할때 적용되는 검증적 논의들을 말한다. 그러나 비정상의 담론, 불가역적(非共準의 inkommensurabel) 담론도 있다고 로티는 주장한다. 즉 서로 기본적인 이해나 방향이(Orientierung) 다를때, 이루어지는 대화는 보편적 일치 목표(Ziel der universalen Übereinstimmung)에 도달하려고 할 필요가 없으며, 불일치속에서라도 생기는 성과나 흥미에 만족해야한다. 비정상의 담론이 스스로 만족할만한데 이룰때, 도달하는 결과가 곧 교화적(edifying)인 것이다. 이 교화적 담론은 이제까지의 철학의 짜여진 틀을 과감히 벗어나면서 치료적인 역할도 하며, 해석학적인 각성도 일으키며, 어떤 초월의 계기도 만들며 德性(Tugende)의 함양을 가져온다는 것이다. 이런 교화에 이르는 대화에 철학이 가담할 수(einmünden) 있다는 것이다. 이런 로티의 사상은 철학에서 결별 하고저 하는 여러 현대철학사상들, 분석철학적, 실용주의적, 해석학적 사상들을 결합해서 나온 것이라고 하버마스는 보고있다.³³⁾

이러한 로티의 새로운 철학관에 대하여 하버마스는 중대한 이의를 제기했다. 즉 교화나 교양(Bildung), 덕성을 목표로한 담론은 다 좋지만, 이 역시 진리에 대한 관심을 포기하는 것 이어서는 안된다는 것이다. 로티는 『자연의 거울』에서 “교화적인 철학자들은 철학을 종료시킬 수는 없겠지만 철학이 확실한 과학의 좁은 길에서만 맴도는 것은 막을 수 있다”고 했다.³⁴⁾ 하버마스는 로티의 이런 역할분담론이 철학을 과학과 문화에서 최고의 심판관으로 군림하려는 것을 막는다는 점에서는 공감(Sympathie)을 얻을 수 있다고 본다. 그러나 이런 교화적 담론에서마저도, 실용주의적으로 해석학적으로 훈련된 철학은 결국 근거를 따지는 논쟁(begründenden Argumentation)으로 빠져들지 않을 수 없을 것이라는 것이다. 그래서 담론의 이론에서 보면, 철학과 과학의 엄밀한 구별은 하버마스로서는 수긍키 어렵다고 한다. 만

33) 위의 책. S. 21.

34) Rorty, Der Spiegel der Natur, Frankfurt. 1981. S. 424f.

일 어떤 주장이나 의견의 타당성이 논변에 의해 도달된 합의(ein argumentativ erzieltel Einverständnis)에서 밖에 측정될 수 없다면, 그 토대는 불안한 것일 수밖에 없지않으나는 것이다. 로티도 결국 담론과 논변을 통한 합의를 교화적 진리에 도달하는 길로 받아들이고 있는 한, 그 담론과 논변의 합리성의 기준을 생각하지 않을 수 없으리라는 것이다.

결국 하버마스는 과학에서와 마찬가지로 문화나 도덕 예술에 있어서도 합의에 이르는 길은 담론(Diskurs)이나 논변(Argumentation)밖에 없으며, 그 합의의 합리성의 토대가 물리학에서나 도덕 예술에서 서로 다른 것은 탈경험주의적(postempiristische) 과학이론이 주장하듯 대로 정도의 차이일 뿐이라는 것이다. 담론이 정상적인 것이나, 비정상적인 것이나에 따라 과학과 철학적 교화가 엄밀하게 나누어질만큼 뚜렷한 기준(trennscharfes Kriterium)은 없다는 것이다.

그러나 하버마스가 무엇보다 강조하는 점은 과학적 사유나 담론에서 항상 철학적 요소가 가미되어 있다는 점이다. 가령 맑시즘이나 정신분석학에서는 과학과 철학적 요소가 구별하기 어려울 정도로 복합되어있다. 이런 경우들은 로티에 따르자면 정상적 담론과 비정상적 담론이 복잡하게 혼합되어있기 때문에 사이비과학(Pseudowissenschaft)일 수밖에 없다. 그러나 이런 경우는 학문의 발전사에서 예외적인 것이 아니며, 모든 선구적인 사상가들 속에서 흔히 보여지고 있다고 한다. Durkheim, G. H. Mead, Max Weber, Piaget, Chomsky 등에서 항상 돌출적인 의미를 갖는 개념들은 모두 순수한 철학적 사유였다. 억압의 병리적 기능, 역할이 정체성을 형성하는데 미치는 기능적 영향, 사회적 합리화로서의 근대화, 행위의 반성적 추상화의 결과로서의 분산(Dezentrierung), 가정을 만드는 활동으로서의 언어습득(Spracherwerb als hypothesenbildende Aktivität) 과같은 용어들은(Stichworte) 철학적으로 전개되는 사유에 해당하기도 하고, 경험적으로 논하고 보편화시켜야 할 문제에 해당되기도 한다고 한다.³⁵⁾

과학의 역사에서 주기적으로 나타나는 이런 현상들을 보면 여러 학문적 원리들이 하나의 통일된 과학으로 수렴하는 것이 아니라 인간과학들이 철학화함을(Philosophischwerden der Humanwissenschaften) 나타낸다고 하겠다. 이것은 아직은 암시적인 추측(suggestive Vermutungen)에 불과하지만 이런 가능성이 전제된다면, 하버마스는 철학이 몇가지 과학들에 대해서 위치를 지정하는 역할(Platzanweiser)이 아니라, 강한 보편성의 요구를 가진 경험적 이론들에 대해 자리를 확보해주는 자리보호자(Platzhalter)로서의 역할을 하는

35) 위의 책. S. 22.

것으로 볼수있지 않을까? 조심스럽게 검토하려고 한다. 이런 경우들은 특히 말하고 행위하며 판단하는 주체가 가진 이론이전의 지식과 전송된 문화적 지식체계에 연결되는 과학들 즉 재구성적인 과정을 거치는 과학들(die rekonstruktiv verfahrenen Wissenschaften)에 해당된다. 경험적 관련성들을 종합하는데 유용한 재구성의 가정들(Rekonstruktionshypothese)을 말한다. 이때 좀 격하된(ermäßigte) 선형철학적이거나 변증법적인 근거제시의 방법들이 도움이 될수 있을 것이라고 본다. 철학이 과학들의 협력에 참여하는 경우들은 합리성의 이론을 기반주의적으로 주장하지는 않으면서 적용시키는 철학자들에게서 흔히 볼수 있다고 한다. 이들은 오류가능주의적 의식(Fallibilistisches Bewußtsein)을 가지고 작업을 진행시킨다. 그래서 한때는 철학에서만 신뢰되었던 이론이 여러 분야의 이론들을 응집시켜서 지지를 하는 이론으로 나타나는 경우도 기대될 수 있을 것이라고 한다.

하버마스는 이렇게 철학이 과학의 자리를 지켜주는 역할을 주장하면서, 과학과 철학의 협력을 자기자신의 연구경험속에서 체험했음을 밝히고 있다. 즉 과학이론과 과학사간의 협력, 언어행위(Sprechakte)이론과 경험적 언어화용론(Sprachpragmatik)의 주장들과의 협력관계, 인지주의적 윤리학과 도덕의식의 발달심리학과와의 협력관계, 철학적 행위이론과 행위능력의 발생학(Ontogenese)과의 협력들이 그것이다. 철학이 여러 과학들과 함께 작업을 할 때, 인식과 행위와 언어에 대한 합리적 토대(rationale Grundlage)를 밝히지 않을 수 없을 것이며, 전체에 대한 관심을 배제할 수가 없다. 이때에 철학은 과학들의 합리성을 지켜주며 유지시켜주는, 자리유지자(Platzhalter), 합리성의 수호자(Hüter der Rationalität)의 역할을 하게된다는 것이다.

그리고 철학이 문화전반에 대한 심판자로서의 역할을 포기한다 하더라도, 문화의 영역에서, 과학의 영역에서나 마찬가지로 합리성의 문제를 포기할 수 없다면, 이와 관련된 전체에의 관심(일방적 합리성이 아니라 전체적 관점에서의 합리성이라는 면에서)을 상실해서는 안된다고 한다. 현대로 들어오면서 과학과 법률이나 도덕과 예술분야가 서로 독립하면서 이성이나 합리성도 서로 진리의 면에서의 합리성, 정의나 취미(Geschmack)에서의 합리성 등으로 분할되었다는 것이다. 그러나 이제 오늘의 문화가 단편화하고 일방화한 마당에서 통일성(Einheit)을 찾자면 어떻게 해야할까? 각기 비전적인(esoterische)형태로 전문화된 문화의 부분들이 의사교환적인 일상적 삶의 실천과(der kommunikative Alltagspraxis) 관련을 유지하기위해서는 어떻게 해야할 것인가?

하버마스는 여기서 합리성에 대한 관심을 버리지 못하고 절대적인 것의 조건을(Bedingungen des Unbedingten) 분석하는 과업을 면제시키지 않은 철학적 사유가 해야할

일은 매개의 역할(Vermittlung)이라고 주장한다. 우선은 과학과 도덕 예술의 영역사이에서의 매개의 문제가 있다. 인문과학내에서 객관주의적 연구에만 몰두하지 않는 과학들은, 진리 문제의 우선성을 해치지않으면서 도덕적이며 심미적인 비판의 입장들을 적용시키려고 한다. 그래서 예를들면 책임윤리나(Verantwortungsethik), 양심윤리나(Gesinnungsethik)하는 문제에서 그리고 공리주의 윤리에 있어서, 결과에 대한 계산이나 욕구에 대한 해석의 관점이 함께 고려되어야 한다. 탈전위주의적(postavangardistische) 예술에서는 전위예술이 해방시킨 형식과 틀의 수준위에서 다시금 인식적이며, 정치적, 실천적인 요소들을 가미시켜 참여 예술, 사실주의적 예술을 만들고 있다. 이런 모든 현상들은 극도로 분리되었던 이성의 여러 계기들이 하나로 통일되는 경향을 보이고 있다.

더구나 오늘날의 과학적 인식이 의사교환적 일상의 실천과 매개되어야하는 것이라면, 일상적 삶과 실천에는 인식적 의미이해와 도덕적인 표현이나 평가가 함께 섞여있어서 삶의 세계의 전영역을 이해하는 과정(Verständigungsprozesse)이 필수적으로 요구된다. 바로 이점에서 철학이 삶의 세계(Lebenswelt)의 전체성(Totalität)과 관련해서 해석해주는자의 역할(Interpretenrolle)을 감당하며 강화해야한다는 것이다. 적어도 인식적이며-도구적인 것들과 도덕적-실천적인 것, 그리고 예술적-표현적인 것 사이의 동적인 관련성을 잠재우지 말고 살려내는 일을 해야한다. 철학의 이런 역할이 있어야만, 전문분야로 나누어져버린 과학과 도덕과 예술의 영역들이 열리게되고, 각기 고유한 합리성이 상치입지 않으면서 생활세계의 진통과도 연결되는 일이 가능하게 된다.

그러면 이제 마지막으로 질문되는 것은 과연 철학이 무슨 자격으로 과학체계의 내부에서 몇군데서나마 새로운 타당성이 높은 이론을 세우기위한 자리를 남겨주고, 혹은 지켜주고(den Platz für anspruchsvolle Theoriestrategien freizuhalten), 또 문화적 영역들과 일상세계와의 매개를 위한 해석자의 임무를(Übersetzerdienste) 수행할 수있겠는가 의 문제다. 하버마스는 이점에서 바로 실용주의자나 해석학자들과 마찬가지로 서로 함께 대화하며 협력하는 의사교환의 공동체에다 인식적 권위를 부여할 수밖에 없다고 한다. 결국 이 공동체 속에서 일상적 삶과 실천이 일어나며 또 타당성의 요구의 지시를 받는 이해(eine an Geltungsansprüchen orientierte Verständigung)가 작용하기 때문이다. 다시 말하면 철학이 의사교환적 공동체속에서 일어나는 대화와 합의와 이해에 대해, 타당성의 요구를 가지고 따지고 비판하며 보다 완벽한 진리와 전체를 지향하는 한, 올바른 의미에서의 합리성의 수호자로서의 역할을 수행할 수 있고, 또 해야한다고 보는 것 같다.

물론 이런 하버마스의 주장을 듣는 우리들에게 의문으로 남는 문제는 있다. 생활세계를 매

개하고 해석하는 역할, 과학에다 새로운 이론의 영역을 확보하는 역할, 그리고 이 모두를 합리성의 수호자라는 사명을 다하기위해서 하는 역할이라면, 과연 이것이 철학에게만 주어지는 고유한 역할인가 아니면 다른 분야의 전문가들에게도 허용되는 과업인가? 만약 후자의 경우라면, 왜 아직도 철학이 필요한가? 라는 물음은 계속 남게된다. 하버마스는 철학이 이를 수행하는데 무슨 특권같은 것은 없다(zu nichts mehr privilegiert)고 했다.³⁶⁾ 그러나 하버마스도 이를 어떤 특정한 계열의 철학에다 기대하기 보다는, 이런 철학적 과업을 당위적으로 설정해 놓는데 의의를 두려는 것같이 생각된다. 그것을 철학자가 더 잘 해낼지, 전문 과학자가 더 잘 해낼지, 문학가나 종교가가 더 잘해낼지는 그 합리성의 내용이 무엇이나는 것과함께 전적으로 열려진 문제가 아닐까 생각해본다.

36) 위의 책, S. 27.

참고문헌

- Habermas, J : Erkenntnis und Interesse, Frankfurt /M, 1968. 1973.
 Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt /M, 1983.
 Nachmetaphysisches Denken, Frankfurt /M, 1988.
 Philosophisch-Politische Profile, Frankfurt /M, 1971. 1981.
 Technik und Wissenschaft als Ideologie, Frankfurt /M, 1968.
 Theorie und Praxis, Frankfurt /M, 1963. 4. Ausgabe, 1971.
 Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt /M, 1981.
 Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, Frankfurt /M, 1971.
 Zur Logik der Sozialwissenschaften, Frankfurt /M, 1967. 1982.
- Axel Honneth und Hans Joas(Hg), Kommunikatives Handeln, Beiträge zu Jürgen Habermas, Frankfurt /M, 1986.
- Detlef Horster, Jürgen Habermas. Stuttgart, 1991.
- Hermann Lübbe(Hg), Wozu Philosophie?, Berlin, 1978.
- Helga Gripp, Jürgen Habermas, München, 1984, UTB. 1307.
- Jane Braaten, Habermas's Critical Theory of Society, New York, 1991.
- John B Thompson and David Held(ed), Habermas, Critical Debates, MIT, Cambridge, 1982.
- Kurt Salamun(Hg), Was ist Philosophie?, Tübingen, 1980, UTB. 1000.
- Richard Rorty, Solidarität oder Objektivität, Drei philosophische Essays, Stuttgart, 1988.
- Thomas McCarthy, The Critical Theory of Jürgen Habermas, MIT, Cambridge, 1978.
- Walter Reese-Schäfer, Jürgen Habermas, Frankfurt, 1991.
- Walter Reese-Schäfer, Richard Rorty, Frankfurt, 1991.

ZUSAMMENFASSUNG

Das Selbstverständnis der Philosophie
bei Jürgen Habermas

Lee, Samuel

Bei nicht wenigen Philosophen der gegenwärtigen Zeit geht es um das Selbstbildnis der Philosophie, die Identitätsfrage, was Philosophie ist. Sie ist eine schicksalhafte Frage schon seit Beginn der Philosophie gewesen, aber jetzt eine so ernsthafte geworden, daß der Existenzgrund der Philosophie damit bezweifelt wird. "Wozu Philosophie?" oder sogar "Wozu noch Philosophie?" wird öfters gefragt. Es ist die Frage nach der Legitimität und der Relevanz der Philosophie und es wird von einer Krise der Identität und dem Selbstverständnis der Philosophie geredet. Wie es so manchmal in der Geschichte der Philosophie vorgekommen ist, wird heute nochmals von einer Philosophie nach dem Ende der Philosophie, zusammen mit dem Ende der Philosophie gesprochen.

Jürgen Habermas, einer der bedeutendsten Philosophen der heutigen Zeit, suchte schon von seinen frühesten Schriften an nach der Möglichkeit einer neuen Philosophie, indem er die traditionelle Philosophie und verschiedene philosophische Richtungen der modernen Zeit, wie Positivismus und Metaphysik der Existenzphilosophie, kritisierte. Seine Werke, wie 『Theorie und Praxis』, 『Erkenntnis und Interesse』, 『Zur Logik der Sozialwissenschaft』, sind Versuche gewesen, Philosophie im Sinne der kritischen Theorie mit der praktischen Orientierung neu zu definieren. Seine vorläufige Position und Auseinandersetzung mit der neuen Identität und Funktion der Philosophie wurde in seiner Rede "Wozu noch Philosophie?" im Hessischen Rundfunk am 4. Januar 1971 erläutert und zusammengefasst. Der Kernpunkt dieser Rede kann als die Neubestimmung der Aufgabe und der Funktion der Philosophie, als Kritik oder kritisches Bewußtsein

der Wissenschaft, Religion und Kultur überhaupt, dargestellt werden. Hier wurde die traditionelle Rolle der Philosophie als eine umgreifende Wissenschaft und als die wahre Erkenntnis negiert, gleichzeitig aber betont, daß die Philosophie, einem strukturellen Wandel unterlaufend, in ein anderes Medium wie Kritik übergetreten ist.

Jedoch, nach einer 10jährigen Beschäftigung mit der Thematik "Theorie des kommunikativen Handelns", um sein Verständnis von Philosophie als eine Theorie der kritischen Sozialwissenschaft zu systematisieren, versucht Habermas nochmals über die Identität der Philosophie nachzudenken, und die mögliche Grundlage der philosophischen Existenz neu zu begründen. Dieses Unternehmen ist in seiner Arbeit "Die Philosophie als Platzhalter und Interpret", das im Buch 『Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln』 (1983) veröffentlicht wurde, geschildert worden. Das Selbstverständnis der Philosophie in dieser Arbeit, wie der Titel schon zeigt, wurde sehr weit mehr positiver und bejahender dargestellt und behauptet als in seinen Schriften aus den 60er Jahren.

Wenn man den philosophischen Gedanken im früheren Habermas der 60er Jahre vom späteren Habermas der 80er Jahre unterscheiden darf, kann dieser Unterschied im Sinne des Selbstverständnisses der Philosophie identifiziert werden. Es scheint mir, daß im späteren Gedanken von Habermas die Funktion des vernünftigen Denkens und die Rolle der Philosophie als Bewußtsein von der Rationalität viel positiver bewertet und anerkannt wird als in den früheren.

In seinem Werk 『Nachmetaphysisches Denken』 wird zwar die metaphysische Wahrheit und die Letztbegründung der Wahrheit bezweifelt und negiert, aber die Bedeutung und Funktion der Rationalität und des vernünftigen Denkens, die im alltäglichen Leben und menschlichen Praxis durch den kommunikativen Handel herausgebildet werden, befürwortet und als merkwürdig bewertet. Die Rolle der Philosophie ist auch darin zu sehen, diese Rationalität zu schützen und sie zu begreifen zu suchen.

Meine Arbeit zielt darauf, die Tendenzen der Habermaschen Gedanken im Bezug auf das Selbstverständnis und Identitätsbild der Philosophie bei den früheren und

späteren Werken zu vergleichen und systematischer zu gliedern.

1. Philosophie als Kritik

Das Selbstverständnis der Philosophie bei Habermas in den 60er Jahren läßt sich als Kritik bezeichnen, worauf die Philosophen der ersten Frankfurter Schule wie Horkheimers kritische Theorie großen Einfluß geübt zu haben scheint. Jedoch ist es nicht ganz klar, was die Philosophie als Kritik bedeutet. Habermas behauptete, "die kritisch orientierten Wissenschaften teilten es mit der Philosophie". Dabei ist zu fragen, ob die kritische Wissenschaft wie Soziologie und Psychologie gleichzeitig Philosophie werden oder nicht.

Nach Habermas sollte eine Kritik, die das Erbe der Philosophie angetreten hat, das objektivistische Selbstverständnis der Wissenschaften, einen scientistischen Begriff von Wissenschaft kritisieren, und in der Behandlung der sozialwissenschaftlichen Methodologie die Erarbeitung angemessener Grundbegriffe für kommunikative Handlungssysteme fördern, und schließlich die Dimension klären, in der die Logik der Forschung ihren Zusammenhang mit der Logik willensbildender Kommunikationen zu erkennen gibt.

Habermas hält Kritik und kritische Theorie als synonym mit Philosophie und glaubt, daß die zur Kritik gewordene Philosophie eine breitere Wirkung ausüben wird, indem sie mit der Wissenschaft und den Wissenschaftlern kommuniziert. Und die Philosophie als Kritik zielt darauf, die Wissenschaftstheorie und die praktische Philosophie in einem zu integrieren.

2. Philosophie als Hüter der Rationalität

In den 80er Jahren wollte Habermas die Identität der Philosophie eher positiver verstehen und hat sie als Hüter der Rationalität bezeichnet. Dieses Selbstverständnis der Philosophie scheint nichts neues zu bringen, da die Philosophie immer die Rationalität beschützen wollte, siehe Kant, Hegel, Husserl,

Jaspers und Horkheimer.

Aber der besondere Charakter der Rationalität bei Habermas liegt in dem nachmetaphysischen und kommunikativen Zusammenhang. Habermas meint es ernst wenn er sagt, der Kantische Fundamentalismus der Erkenntnis sei heute sehr skeptisch geworden. Philosophie darf nicht mehr seinen Vorzug vor der Wissenschaft beanspruchen und sich die Erkenntnis vor Erkenntnis zutrauen. Sie darf nicht mehr gegenüber den Wissenschaften die dubios gewordene Rolle eines Platzanweisers oder eines Richters gegenüber Wissenschaft, Moralität und Kunst spielen.

Dennoch will Habermas der Philosophie die Rolle eines Platzhalters für empirische Theorien mit starken, universalistischen Ansprüchen zutrauen. Vor allem für die rekonstruktiv verfahrenen Wissenschaften. Habermas will jedoch die "Kritik der Philosophie" von Richard Rorty nicht teilen, indem seine metaphilosophische Argumente für ihre Bescheidenheit mit dem Vernunftanspruch bezahlt. Habermas ist mit Rorty Behauptung nicht einverstanden, daß die Philosophie mit der Preisgabe der Rollen als Platzanweisers und Richters, auch die Aufgabe eines Hüters der Rationalität aufgeben muß.

Selbst wenn die Philosophie die traditionelle Rolle eines Richters gegen über der gesamten Kultur aufgeben muß, sollte sie den Anspruch auf Rationalität und die Ganzheit nicht preisgeben und verlieren. Ein philosophisches Denken, nach Habermas, das sich von Themen der Rationalität nicht abgewendet hat, sieht sich mit dem Bedürfnis nach Vermittlung konfrontiert. Vermittlung zwischen der Alltagswelt und den verschiedenen Sphären der Kultur, wie Wissenschaft, Moral und Kunst. Da könnte Philosophie die einer Lebenswelt zugewandten Interpretenrolle aktualisieren.

Natürlich bleibt uns noch die Frage, mit welchen Qualifikationen und Kompetenzen die Philosophie eine solche Rolle des Platzhalters und Interpreten spielen darf. Genau so wie Pragmatisten und Hermeneutiker will Habermas auch die Autorität des Erkennens in der miteinander dialogisch kooperierenden Gemeinschaft der Kommunikation und im kommunikativ erzielten Einverständnis

legen. Aber es scheint mir noch als eine offene Frage dazustehen, ob diese Rolle allein der Philosophie, den philosophischen Experten zuzutrauen ist, oder auch den anderen Experten der Wissenschaft, wwie Literatur und auch Religion.