

# 현대철학과 포스트 모더니즘\*

이 삼 열\*\*

## 목 차

1. 포스트 모더니즘(Postmodernism)의 철학적 도전
2. 하버마스철학에서의 현대성(Modernity)과 합리성(Rationality)

### 1. 포스트 모더니즘(Postmodernism)의 철학적 도전

포스트 모더니즘(탈현대의 사조)은 이제 20세기 말에 이른 현대인의 사상과 문화 속에 지울 수 없는 흐름과 현상으로 자리잡게 되었다. 80년대 초에 이 말이 서구의 학계와 문화계에서 유행어처럼 번져가기 시작할 때만 해도, 잠시 유행하다 사라져 버리거나 극히 주변적인 현상이 되고 말 것이라는 소극적 평가가 많았다. 그러나 포스트 모던이란 말은 점점더 널리 퍼져, 일반 대중들의 언어와 사고를 지배했고, 학문이나 예술의 사조에서 언론매체와 대중문화에도 번지며, 사회 여러 문화와 생활세계 속으로 침투해 들어가게 되었다.

포스트 모던이란 표현은 처음에 문학사조에서 쓰여졌지만 곧 건축양식과 회화속에서 회자되었으며, 점차 사회학, 철학에도 옮겨지면서 뚜렷한 호황을 이루게 되었다.<sup>1)</sup> 포스트 모던 소설에서, 포스트 모던 건축양식, 포스트 모던 철학사상에서, 포스트 모던 신학뿐만 아니라, 포스트

---

\* 본 논문은 1997년 10월 30일 인문과학연구소 학술발표회에서 발표된 것임.

\*\* 본교 철학과 교수

1) Wolfgang Iser, "Postmodern" Genealogie und Bedeutung eines umstrittenen Begriffs, in Peter Kemper (Hrsg.), "Postmoderne oder Der Kampf um die Zukunft", Fischer Frankfurt a. M. 1998. S. 9.

모던 여행, 음식, 의상스타일, 심지어는 포스트 모던한 놀이와 오락에서 포스트 모던 애무(Zärtlichkeit)에 이르기까지 이 말은 인플레이(inflation)처럼 흔하게 사용 되었다.

이제는 아무도 이 말에 거부반응을 보일 수 없이 되었지만, 이렇게 흔하게 사용되는 포스트 모던이란 단어의 의미는 매우 다양해서 간단히 파악하기가 쉽지 않다. 우선 포스트 모던을 직역하면 「현대이후」란 말이겠는데, 현대라는 시대구분을 언제부터 잡느냐에 따라, 현대성의 의미가 크게 달라질 수 있다. 그리고 포스트의 의미가 현대의 내용을 반대하고 극복하는 것을 의미하는지, 아니면 더 섬세하게 발전시키는 것을 의미하는지에 따라 포스트 모던의 뜻은 크게 달라진다. 물론 현대라는 시대와 내용의 성격을 어떻게 규정하느냐에 따라 현대이후와 탈현대의 개념도 다르게 정의 될 수 있다.

포스트 모던의 의미가 다른 여러 포스트 사상들(Post-ism), 예를 든다면 Post-marxism, Post-industrial, Post-structuralism 등과 비교해서도 정의하기 어려운 점은, 현대이후라는 현재의 시점도 역시 현대에 속해있다는 점이다. Post-modern이라고 해서, 현재를 넘어선 미래의 시대나 미래의 사상경향을 예측해서 말하는 것은 아니다. 이점에서 “포스트 모던은 모던에 참여하고 있다.”는 로타르의 주장은 옳다.<sup>2)</sup> 포스트 모던은 어떤 의미에선 가장 모던하다는 의미며, 따라서 모던의 종말이 아니라는 것이다. 이렇게 볼 때 Post-modern을 현대 이후나 탈 현대로 번역 하는데는 문제가 있다. 오히려 “현대 후기”, “최근 현대”라고 해야할지 모른다.

그것이 “탈현대”이든 “현대후기”이든, 포스트 모던의 시기를 언제부터 보느냐에도 일치된 견해는 없다. 미국에서는 처음에 50년대의 현상을 포스트 모던이라 했고, 유럽에서는 70년대의 현상을 가리킨다고 했다. 그러나 미국 뉴욕에서는 70년대에 이미 포스트 모더니즘 이후의 시대(Post-Postmodernism)가 시작되었다고 했다. 그런가 하면 역사가 아놀드 토인비는 포스트 모던의 시대가 이미 1875년경부터 시작되었다고 했다.<sup>3)</sup>

시대구분의 방식이 달라짐에 따라 포스트 모던시대의 내용과 테마에 대한 이해도 다를 수밖에 없다. 어떤 사람에게서는 포스트 모던이 새로운 기술의 시대를 의미하고, 다른 사람에게는 과학기술의 지배시대를 벗어 나는 것을 의미한다. 생태학적인 시대, 녹색시대가 포스트 모던시대의 특징이라는 것이다. 포스트 모던시대는 새로운 신화를 통해 분열된 사회를 통합시키려고 노력하는 시대라고 이해하는 파도 있는가 하면, 사회의 다원화와 파편화를 추구하는 게 포스트 모더니즘이라 주장하는 파도 있다. 이성을 불신하는 이유도 서로 달라, 이성이 사회적 결합을 해내지

2) J. F. Lyotard, “Répons à la question : Qu’ est-ce que le Postmodem, in Le Postmoderne expliqué aux enfants, Paris, 1986.

3) Wolfgang Welsch, 위의 책.

못하고 파괴시키기 때문에 새로운 신화로 대체되어야 한다고 주장하는가 하면, 다른 편에서는 이성이란 항상 전체주의적 통합을 만들어 놓기 때문에 거부해야한다고 주장된다.

사실상 포스트 모더니즘은 여러 시대 여러 곳에서, 서로 다른 분야와 맥락, 현상을 놓고 쓰여진 용어였다. 그러나 이것이 철학적 이론으로 체계화 하며 현대철학에 도전적으로 등장하기 시작한 것은 70년대 후반부터였으며 80년대에 와서 영향력을 크게 나타내게 된다. 미국의 문학계에서 포스트 모던 경향이 논의된 것은 이미 1959년경이었다. Irving Howe나 Harry Levin<sup>4)</sup> 당시의 문학이 현대의 고전문인들인 Yeats나 Eliot, Pound, Joyce의 작품들과는 달리 이완되고 느슨한 경향을 갖고 있다고 지적하면서, 이를 포스트 모던 경향이라 칭했다. 60년대로 오면서 Leslie Fiedler나 Susan Sontag등 비평가들이 이런 포스트 모던 경향의 작품들을 높이 평가하기 시작했다. 교양과 학식이 높은 지식인 인텔리층에서만 읽혀지는 현대의 고전들과는 달리, Boris Vian, John Barth, Leonard Cohen, Norman Mailer등의 작품들은 대중사회의 수준과 인식에 맞게, 자유스럽고 격식에 매이지 않는 다양한 형태를 생산해 내며, 문학을 상아탑에서 끌어내렸다고 격찬했다.

Leslie Fiedler의 유명한 논문 “경계를 넘어 틈을 매우라”는 글은 문학 잡지가 아닌 Playboy에 실렸으며, 포스트 모던 문학들이 종래의 경계를 넘어 다양화 다변화 하는 것을 적극적으로 평가했다.<sup>5)</sup> 경계를 넘어 틈을 매우라는 주장은 문학과 예술에서 직업적 전문화와 아마추어의 경계를 허물고 작가와 독자, 비평가와 대중들의 틈이 없어지는 것을 의미했다. 재래의 양식과 틀을 깨면서 포스트 모던 작품들은 다양성과 다원성을 구가했다. 지적 수준을 건지하면서도 낭만성과 감성적 호소력이 풍부하고 대중적인 취미에 영합하는 여러 가지 구조와 형태들이 배출되었다. 문학에서의 포스트 모더니즘은 격식과 틀을 깬 다양성과 다원성(Pluralism)을 의미했다.

70년대 중반에 미국과 유럽의 건축양식에 유포된 포스트 모던 경향도 문예사조에서 영향을 받았다고 할 수 있다. 미국의 건축가며 동시에 비평가인 Charles Jencks는 경계를 넘어, 엘리트와 대중의 간격을 메꾸는 문예사조를 건축에서 실현해보려고 했다. 그는 『포스트 모던 건축의 언어』란 책에서 이렇게 주장했다. “현대건축의 잘못은 엘리트층에만 향하고 있다는 것이다. 포스트 모던 건축은 엘리트적 도구를 극복해서 건축의 언어를 여러 방향으로 확장시켜, 전통과 상업적 및 거리의 분위기에도 맞도록 다양화 시키는 것이다. 엘리트와 거리의 대중들에게 동시에 호소력이 있는 건축의 이중적 상징성을 의미한다.”<sup>6)</sup>

4) Irving Howe, “Mass Society and Postmodern Fiction”, in : Partisan Review XXVI, 1959, P. 420-436.

Harry Levin, “What was Modernism?” in : Massachusetts Review I S. 609-630.

5) Leslie Fiedler, “Cross the Border-Close the Gap”, in : Playboy, Dez. 1969.

6) Charles Jencks, Die Sprache der postmodernen Architektur. Die Entstehung einer Alternativen Tradition. Stuttgart. 1980.

젠크스에게서 포스트 모던 건축이란 사용자와 관찰자에게 동시에 호소력을 갖는 언어여야 한다. 오늘날과 같은 대중사회에서 건축은 여러 가지 기대와 취미를 만족시켜야 하며, 여러계층의 사용자들에게 의사교환과 대화가 가능한 건축물이어야 한다고 했다. 그는 건축과 언어를 연결시켰다(The Language of Postmodern Architecture. 1977). 사용자와 관찰자, 건축주의 이웃, 방문자들 여러층의 사람들과 대화하는 건물은 과거의 전통적 양식이나 고정된 하나의 양식을 고집할 수만은 없다. 이런 다원주의와 다면성의 요구에 대응하는 건축은 자칫하면 혼합양식이나 절충주의가 되기 쉽다. 포스트 모던 건축은 다양성의 언어를 내포하면서도, 즉 하나의 형식에 매이지 않으면서, 통일된 논리와 구조를 갖는 것을 의미한다.

회화나 조각같은 미술분야에도 70년대부터 포스트 모던이라 부를 수있는 경향이 나타났다. 보다 시적이며 감정적인 작품들이었지만, 이들의 대명사는 포스트 모더니즘 이라기 보다는 초전위예술(Trans-Avantgard)이었다. 이태리의 예술사가 Archille Bonrto Oliva가 1980년에 명명한 이 예술사조는, 현대 미술이 전위(Avantgard)라는 점에서 현대를 넘어서려는 포스트 모던 미술을 초전위라고 명명한 것이다. 초전위 미술은 전위미술의 토대가 되는 예술의 사회적 사명이라는 범주를 떠나게된다. 미술가가 어떤 이데올로기나 사회적 유토피아의 대변자나 선동가의 역할을 더이상 하지 않겠다는 선언을 내포하고 있다.<sup>7)</sup> 미술은 사회적 기능 면에서 보다, 극단적 개인주의의 발현의 장으로 높은 평가를 받게된다. 사회적 목적이나 역사적 변화에 대해 경종을 울리는 다양한 개인들의 예술적 호소를 여러 가지 형태의 실험들을 내포하는 노골적인 다원주의(Strikter Pluralismus)가 포스트 모던 미술의 특징이라고 Welsch는 주장한다.<sup>8)</sup> 이런 경향은 음악, 영화, 연극, 무용분야에서도 드러나게 되었다.

이렇게 문학 예술 건축 연극에 등장한 포스트 모던 경향이나 현상들이 하나의 체계적 사상으로서의 포스트 모더니즘(Post-Modernism)으로 자리잡게 된 것은 철학자들이 이론적 작업을 하게 되면서 부터이다. 물론, 철학사상 가운데도 포스트 모던 경향의 사상들은 프랑스의 후기 구조주의자(Post-Structuralist)들 가운데 이미 60년대부터 나타났고 있었지만, 이를 딱히 포스트 모더니즘의 철학이라고 부르지는 않았다. 아마도 제일 먼저 포스트 모더니즘의 철학을 외치고 나온 철학자는 Lyotard였다는데 이의가 없을 것이다. 그의 유명한 책 『포스트 모더니즘의 조건』(1979)은 포스트 모더니즘을 이론적으로 정립하는데 기본적이며 혁신적 문서가 되었다.<sup>9)</sup>

S. 8, Wolfgang Welsch. 위의 책에서 재인용.

7) Achille Bonito Oliva, Im Labyrinth der Kunst, Berlin, 1982. S. 8.

8) Wolfgang Welsch 위의 책, 23쪽.

9) Jean-François Lyotard, La Condition Postmoderne. Rapport sur le savoir, Paris 1979. 독일판은 Das Postmoderne Wissen

료타르는 이 책에서 포스트 모던(탈현대)에 대한 철학적 개념화의 작업을 처음으로 시도한다. 철학적 포스트모더니즘론을 료타르 이전에 아무도 그만큼 명확하게 일관성을 가지고 주장하지 못했다.<sup>10)</sup> 물론 료타르가 포스트 모던의 개념을 사회화적인 후기 산업시대(Post-industrial era)나 기술문명의 후기 현대적 발전(Spätmoderne)과 동일시 함으로써, 그의 사상이 탈현대(Post-Modem)가 아니라 후기현대사상이라고 비판받기도 했지만,<sup>11)</sup> 그의 사상을 꿰뚫고 있는 일관된 흐름은 현대와 구별되는, 질적으로 다른 탈현대주의(Post-Modernism)라는 것이 분명히 글 속에서 드러난다.

료타르는 현대(Modern)와 탈현대(Post-Modem)를 가르는 철학적인 기준을 다음과 같이 밝힌다. “모든 시대의 학문(과학)은 진리를 탐구하는 게임의 규칙을 정당화해야 하는데, 자기의 신분을 넣어서 이러한 정당성의 논의를 하는 마당이 철학이란 것이다.” 그런데 철학은 이러한 메타담론(Metadiskurs)을 하면서 항상 이러 저러한 “큰 이야기”(Grand Récits)에다 근거를 대려고 한다. 그런데 이러한 메타담론이 「변증법적 정신」이라든가 「해석학적 의미」나 혹은 「이성적 주제나 노동하는 주체의 해방」 같은 큰 이야기에 기대어 정당성의 근거를 찾으려면 시대를 현대(Modern)라고 할 수 있다는 것이다.<sup>12)</sup> 이성적 정신을 가진 사람들이 함께 동의하는 것을 진리라고 했던 것이 계몽의 시대인 현대의 메타담론이었다. 이 시대의 학문들은 이성적 진보라는 역사 철학적 큰 이야기에다 근거를 두고 진리와 정의에 관한 지식을 논했다.

료타르는 간단히 말해서 이런 메타 이야기에 대해 회의를 갖는 시대와 사조를 포스트 모던이라고 했다. 현대와 구별되는 탈현대(Postmodernity)는 그것이 정신의 자유이든지 노동의 해방이든지와 같은 큰이야기들이 지식을 정당화하던가 동의를 강요하는 기능을 상실하여 위기에 빠지는 시대의 속성을 말한다. 자연히 헤겔이나 맑스같은 보편주의적 철학이 신뢰를 잃어버리고 시대라는 것이다. 전체(Totalität)에 관한 이야기가 진부하게 들리는 시대가 포스트 모던이다. 부분과 파편조각들이 마구 튀어나오는 시대라고 한다.

큰 이야기들이 불신되고 인간해방이나 이성의 진보 같은 메타담론들이 위력을 상실하게 되는 포스트 모던시대의 도래는 물론 과학기술의 발전과 관계있다고 료타르는 주장한다.<sup>13)</sup> 포스트산업사회(Post-Industrial Society), 정보화 사회. 미디어 시대로 특징 되어지는 포스트 모던 시대의

Ein Bericht, Bremen 1982

10) Wolfgang Welsch 위의책 26쪽

11) Charles Jencke, Postmodern und Spät-Modern. Einige grundlegene Definition, in : Moderne oder Postmoderne? Hrsg. von Peter Koslowski, Robert Spaemann, Reinhard Löw, Weinheim 1986.

12) J. F Lyotard, Das Postmoderne Wissen, graz 1986, 13쪽.

13) Lyotard, 위의책, 20쪽.

조건(Condition)은 사회의 변화에 따른 지식의 성격과 지위의 변화이다. 지난 몇 십년 동안에 첨단적 과학과 기술은 특히 언어를 중심으로 발전했다는 점에 료타르는 주목한다. 음성학(Phonologie), 언어학 이론, 커뮤니케이션 이론, 인공지능(Cybernetic), 컴퓨터와 그 언어, 언어번역 문제, 정보저장과 자료은행(Databank)등 과학 기술적 변화발전이 지식의 변화에 준 충격은 엄청나다는 것이다. 기계들의 소형화, 대량 상품화를 통한 영향력으로 인해 지식이 획득되고 분류되며 개발되고 활용되는 방식과 과정이 크게 달라졌다고 한다. 지식은 정보의 양으로 구성되어 팔리기 위해 생성된다. 컴퓨터화한 지식이 중요한 생산력이 되었을 뿐아니라, 권력과 지배의 수단이 되고 있다. 그런데 이렇게 큰 힘을 갖는 언어들은, 비트겐슈타인이 간파한 것 처럼 언어놀이(Language Game)에 참여하는 경기자들이 합의하는 계약에 따라 그 규칙과 용도 의미가 정해진다.

이러한 탈현대 시대의 지식의 변화는 결국 계몽주의나 관념론, 유폴론, 역사주의 같은 현대의 거대 담론들이 토대가 되었던 지식의 통일성이나 전체성을 붕괴시키고 말며, 다양화 되고 파편화 된 많은 작은 이야기들을 만들어 놓게 된다는 것이다. 형이상학적 이야기들이 불신을 당하는 시대적 현상이 여기에서 온다고 한다. 큰 이야기의 종말이 곧 다양하며 이질적인(Heterogene)언어놀이(Sprachspiel)들을 가능케 하며, 이것이 이질적인 행동양식과 삶의 방식을 실현시킨다. 여기서 중요한 것은 언어놀이에서 보여지는 이질성과 불가공약성(Incommensurability)이다. 언어놀이에 참여하는 사람들은 원래 보편적이고 통일된 규칙과 전략에 의해 이해와 합의를 이루는 것이 아니고, 다양하고(divers), 다원적인(polymorph)개념과 의도, 접근방식을 가지고 있다. 결국 이질적인 것들은 합의해 도달하기 어렵게 되며, 통일된 하나의 인식이 생성되는게 아니라, 다양성과 다원성(Plurality)이 생길 수밖에 없다. 이것은 그대로 일정하며 오히려 장점으로 간주하는 것이 포스트 모던시대의 특징이라는 것이다. 료타르는 전체주의에 반대하며(anti-totalitär) 절대화에 반대하는 다원주의를 언어 철학적으로 이론화한 포스트 모던 철학자였다.<sup>14)</sup>

포스트 모더니즘을 처음으로 철학적 이론으로 부각시킨 것은 료타르였지만, 포스트 모더니즘이란 명칭을 부치지 않고서도 포스트 모던 경향을 가진 철학사상들은 이미 프랑스의 후기구조주의(Poststructuralism)철학들과 함께 60년대부터 발전해 왔다. 료타르가 포스트 모더니즘의 철학적으로 70년대 말에 정식화할 수 있었던 것은 이미 현대성의 철학적 기반인 이성적 주체나 합리성, 자아의 동일성이나, 역사적 진보와 같은 철학적, 진리들을 비판하고 해체시켜온 라캉, 데리다, 푸코와 같은 포스트 구조주의 철학들이 밑받침 되어 있었기 때문이었다. 사실상 료타르는 포스트 모더니즘을 포스트 구조주의와 동일시 하고 있다.

프랑스의 포스트 구조주의 철학들이 대표하는 오늘의 포스트 모더니즘 철학은 데카르트 이래

14) Wolfgang Welsch, 위의책, 29쪽.

로 현대철학의 중심테마가 되었던 자아(Cogito)와 주체(Subject)를 절대적이며 실체적 존재의 지위에서 끌어내려 해체시켜 버리는 역할을 하게 된다. 소쉬르의 언어철학적 구조주의에서 결정적으로 영향을 받는 데리다는 언어학을 형이상학비판의 목적에 사용하면서, 주체가 중심이 되는 의식철학(Bewußtseinsphilosophie)을 언어가 중심이 되는 언어철학(Sprachphilosophie)으로 전환시킨다.<sup>15)</sup> 즉 형이상학적 사유와 같은 근원을 가지고 있는 문자의 뿌리를 밝힘으로써 형이상학을 극복하려고 한다. 문자를 지배하는 합리성을 로고스에서 유래하지 않는다고 밝히면서 데리다는 로고스 중심적인 진리를 해체해야 한다고 주장한다.<sup>16)</sup> 차이와 구별을 통한 연기의 합성어인 차연(différance)을 문자와 텍스트의 구조적 특성으로 파악한 데리다는 문자나 글이 주체와는 무관해진 기호이며 주체와 분리된 사건이라고 하면서 훗설적인 토대주의를 전도시켜 버린다. 차연의 체계에서 볼 때, 주체는 언어의 원형이 아니라, 오히려 언어의 놀이가 차연을 통해 구성해 내는 결과물일 뿐이라고 한다.

데리다는 니체와 훗설, 하이데거와 아도르노 등의 철학을 심도깊이 연구하며 유럽의 전통철학들이 대부분 동일성의 사유(Denken der Identität)의 산물임을 밝혀낸다. 특히 보편적 개념의 철학이 동일성과 공통적인 것만 파악하고 차이성과 비동일적인 것, 즉 다른 사유(ein anderes Denken)를 무시하고 있다는 Adorno의 지적에서 감명을 받으며, 차이의 철학(Philosophie der Differenz)을 주장한다.<sup>17)</sup> 한자발의 의미의 묶음으로 이해되는 철학적 개념들은 언어분석을 통해 동일성에 머물 수 없음이 드러나며 따라서 동일성에 기반한 전통적 철학이나 형이상학은 해체(Dekonstruktion)되어야 한다고 주장한다. 이는 철학적 텍스트나 개념의 고정된 이해를 해체시킬 뿐 아니라, 이러한 사유와 개념을 산출했다고 가정되는 주체와 자아의 해체를 가져온다고 했다.

포스트 모더니즘 철학의 근간이 되는 다원주의와 절대적 주체의 해체에 결정적 공헌을 한 다른 포스트 구조주의 철학자는 프로이드적 정신분석학자로도 유명한 자크 라캉(Jacque Lacan 1901-1981)이었다. 역시 소쉬르(Ferdinand de Saussure 1857-1913)의 구조언어학에서 강한 영향을 받은 라캉은 프로이드가 밝히는 무의식의 세계를 생리학적으로가 아니라, 언어학적으로 탐구한다. 개인의 심리상태에 줄곧 영향을 미치며, 꽃이나 고통 환상 등 변형된 모습으로 노출되는 무의식적인 생각을 그는 언어를 통해 이해할 수 있고 해야한다고 주장했다. 무의식의 구조는 언어와 밀접히 관계되어 있다는 것이다. 무의식적 세계의 언어학적 해석은 고정된 심리적 자아(Ich-Psychologie)와 실체로서의 주체개념에 강한 회의를 일으키며 결국 이를 부정했다.

15) J. Derrida, *Grammatologie*, Frankfurt a. M. 1974.

16) Jurgen Habermas, *Der Philosophische Diskurs der moderne*, Frankfurt a. M. 1985. S.194.

17) Heinz Kimmmerle, *Derrida zur Einführung*. Hamburg 1988.

라캉은 인간의 자아는 자기 자신의 자발적 주체(autonomes Subjekt)도 아니며 의식과 세계의 관계를 만들어 내는 원동자(Initiator)도 아니라고 단언하며, 이성적 주체나 역사적 주체를 부정해 버린다. 「주체의 무의식 세계는 곧 타자의 말들로 되어있다.」 고 라캉은 분석해 낸다. 결국 「자아는 곧 타자에 불과하다.」(Ich ist ein Anderer)라는 극단적 명제에 이른다.<sup>18)</sup> 자아는 스스로 존재하는 근원적 존재가 아니라 상상적 질서와 상징적 질서 속에서 성숙되는 사회적 자아로 형성되는 것이다. 상징적 질서는 언어와 문화로된 질서의 세계인데 여기서 인간은 어린아이 때부터 가족관계와 사회관계의 그물 속에서 규정되는 자신에 대한 이름과 인식을 얻는다. 이것이 아이의 자아가 태어날 때부터 타자의 말(Le discours de L'autre)의 그물 속에서 자아를 찾게됨을 의미한다.<sup>19)</sup> 언어를 통해 매개되는 금지, 명령, 욕망, 기대, 가치판단의 그물속에서 자아는 타자가 말하고 바라는 바를 자기 자신 속에서 확인하게 된다고 라캉은 주장한다. 이렇게 무의식적 자아의 타자성을 극대화 시키면 「나」라는 주체를 해체되어버리고, 주체는 타자의 욕망이나 생각이 언어로써 매개된 상상적인 형성물에 불과한 것이 된다.

포스트 모더니즘(탈현대주의) 철학이 현대철학이 근거로 삼는 이성적 주체에 대한 비판과 상대주의적 다원주의의 옹호를 핵심으로 삼고 있다면, 역시 포스트 구조주의의 사상가로 알려진 미셸 푸코(Michel Foucault 1926-1984)의 입장과 공헌을 도외시 할 수 없다. 그러나 푸코는 다른 철학자들과는 달리, 주체의 해체라든가, 이성적 담론의 거부 같은 극단적인 포스트모더니즘을 주장하지는 않는다.<sup>20)</sup> 인문과학의 역사를 비판적으로 검토하면서 인간을 구속하고 억압해온 제도화된 이성과 합리성의 틀을 폭로하여 새로운 윤리와 정치를 창출 하려는데 관심을 가졌던 푸코의 사상은 계몽이나 역사발전을 위한 현대 철학적 노력들에 대해서도 그렇게 부정적이지 않다. 한때 맑스주의자였고, 사회당의 권파정치에도 관련을 가져졌던 푸코는 강한 정치참여에 관심을 가지고 있었고, 어떤 이념의 실현을 위해 실천적으로 노력했다는 점에서도 엄밀하게 탈현대주의 철학자로 보기는 어렵다.

그러나 그의 사상이 포스트 모던 철학의 선구자인 니체에게서 강한 영향을 받고 있다는 점과 레비 스트로스가 시작한 주체에 관한 부정적 담론을 계승하며, 상대주의와 비합리주의를 옹호하고 있다는 점에서 현대비판, 내지는 탈현대의 철학자로 간주하는 것이 옳다고 본다. 이성비판이라는 니체의 모티브가 하이데거가 아니라 바타이유를 통해 푸코에게 전해지고 있으며, 이런 자극

18) Gerdapapel, Lacan zur Einführung, Hamburg 1991. S.17.

19) J. I. Lacan, Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse(Rede von Rom), Schriften (Eoits)I, Olten 1973, S.104.

20) Urs Marti, Michel Foucault, München 1988, S.2.



들을 그는 비슬라르의 영향을 받으며 인문과학의 학문성과 역사를 통해 추적하고 있다고 하버마스는 보고있다.<sup>21)</sup>

푸코는 18세기말 이래로 이성의 반대현상으로 간주되는 광기와 어떻게 정신병으로 분류되고, 감금과 수용을 통해 사회에서 격리되느냐는 과정을 분석하면서,<sup>22)</sup> 오히려 이성의 협착성과 독단성을 비판해 내는 부정적 변증법(Negative Dialektik)을 쓰고 있다. 이성과 광기의 분리과정을 추적하면서, 광기라는 한계경험 속에서 이성을 비판하고 보충하려는 철학적 관심과 노력을 보이고 있다. 광기는 이성의 약점을 역설적으로 폭로하는 거울의 기능을 하고 있다는 것이다. 정신병 수용소는 정신병환자들 뿐 아니라 부랑인 범죄자 가난한 사람들 과잉한 사람들을 무차별적으로 감금하는 폐쇄적 격리소가 되면서, 독단적 이성의 주체가 그 이질적 요소를 배제하는 도구와 제도로 전략해 갔다는 것이다.

『광기와 사회』(1961)에 이어 『병원의 탄생』(1963) 『사물의 질서』(1966) 『감시와 처벌 : 감옥의 탄생』(1975) 등의 책을 통해 병원, 경찰, 감옥, 수용소 등 혼용 통제 감금 격리의 사회적 제도와 역사를 파헤치는 푸코는 파괴된 이성의 폐허의 장을 고고학적으로 밝혀내는 작업에 몰두한다. 폐쇄된 격리소의 원형이 19세기로 넘어오며 공장과 병영 학교의 집단적 수용과 규율로 전이되면서, 도구적 이성의 일종인, 규제적 인간의 승전비가 된다고 꼬집는다. 칸트의 이성철학과 현대적 계몽사상들이주름을 잡는 18세기말 이후의 사회사와 정신사를 이렇게 권력의 수단으로 전략하는 독단적이고 왜곡된 이성의 변질사와 대비시킴으로써 푸코는 고고학(Archäologie)적으로, 계보학(Genealogie)적으로 확장된 인문과학의 역사서술방식을 통해 현대적 이성과 주체를 혹독하게 비판하는 포스트 모더니즘을 시도한다고 볼 수 있다.

『지식의 고고학』(1969), 『니체, 계보학 역사』(1971)에서 시도되는 고고학적, 계보학적 역사기술은 현대적 인문과학들의 허구성과 모순성을 권력이론의 관점에서 폭로한 이성 비판적 작업이었다고 생각된다.<sup>23)</sup> 푸코의 반문학적, 반이성적 비판은 18세기말 이래로 서구사상의 핵심을 이뤄온 역사적 계몽의식에 대한 부정이며 비판이었다. 주체철학의 근본이념인 계몽과 역사적 이성을 폭로하고 해체시킴으로써, 거시적인 개념화와 연속성을 축으로 하는 전체적 역사기술도 해체한다. 결국 다양한 단편적 통찰과 다원주의가 대안일 수밖에 없는 새로운 인문과학의 방법을 모색하게 되지만 푸코의 이러한 태도를 비합리주의, 반이성주의라고 못박아버리기에는 어딘가

21) J. Habermas, Der Philosophische Diskurs der Moderne. 위의 책 280쪽.

22) M. Foucault, Wannsinn und Gesellschaft (광기와 사회). Frankfurt a. M. 1969.(Folie et déraison ; Paris 1961).

23) M. Foucault, "Archäologie des Wissens", Frankfurt. a. M. 1973.

F. Nietzsche, Die Genealogie, die Historie, 1974.

아쉬운 점이 있다.

이상으로 현대철학에서의 포스트 모더니즘(탈현대주의)을 부르짖는 철학적 도전을 프랑스의 포스트 구조주의자들인 로타르, 데리다, 라캉, 푸코를 중심으로 간단히 살펴보았다. 물론 이들이 오늘날 주체의 해체나 다원주의를 주장하는 포스트 모더니즘의 선구적 사상가들로 대표적이라 할 수 있지만, 포스트 모던경향의 철학들을 살펴보면 이들 밖에도 많은 철학사상들을 탐구해야 한다. 프랑스의 포스트 구조주의 철학안에서도 주체철학, 전체성의 철학의 해체를 타자의 사유를 통해 극복해 보려는 레비나스(Emmanuel Levinas)라든가, 자본주의 사회의 욕망의 체계와 정신분열증을 분석해 탈중성화된 주체의 개념을 발전시키는 질 들뢰즈(Gilles Deleuze)와 펠릭스 가따리(Felix Guattari)의 사상을 살펴보아야 한다. 그러나 현대철학에서의 반현대주의나, 탈현대주의 경향을 띤 철학사조들을 넓게 고찰한다면 과학의 절대적 확실성과 진리성을 부정적으로 비판한 새로운 과학철학, 즉 토마스 쿤(Thomas Kuhn)이나 마이클 폴라니(Michael Polanyi), 파울 피어어벤트(Paul Feyerabend)의 상대주의적 철학과 분석철학의 극복과(Postanalytic Philosophy) 새로운 실용주의(New Pragmatism)를 부르짖는 리차드 로티(Richard Rorty)의 맥락주의(Contextualism)를 아울러 고찰해야 한다. 이들은 모두 프랑스의 포스트 구조주의와 함께 이성의 절대적 신리나 과학과 사실의 절대적 진리성을 의심하며 주체 중심적인 합리성이론에 반기를 드는 포스트 모더니즘 철학을 지탱하는 중요한 이론적 기반이 되기 때문이다. 포스트 모던적 철학의 도전에서 현대성이나 합리성을 수호하려는 철학들은 오늘날 이들의 비판과 비난에 설득력 있게 대응하며 답변하지 않을 수 없는 것이 현실이다.

## 2. 하버마스 철학에서의 현대성(Modernity)과 합리성(Rationality)

오늘날 현재까지 영향력을 가진 철학(contemporary philosophy)을 포함하는 것을 현대 철학(modern philosophy)이라고 할 때에, 현대철학에서 탈현대철학이나 현대 이후의 철학을 논하는 데에는 개념적이며 역사적인 어려움이 있다. 정말로 현대를 극복하고 넘어서는 탈현대의 철학이라면, 현대의 시대 속에서 논의되는 철학이 아니어야 하며, 현대의 어느 시점까지나 어떤 규범만을 넘어서며 극복하려는 철학은 또 탈현대가 될 수 없기 때문이다. 이 점에서 포스트모던은 계몽주의 이성이 주도하던 시대, 곧 근대를 넘어서는 탈근대의 의미로 받아들여서는 사람들도 없지 않으나, 그렇게 되면 근대와 탈근대, 현대를 구별해야 하게 되고 포스트모던은 곧 현대철학의 일종이 되는 아이러니가 생긴다.

여기에서 우리는 현대, 현대화, 탈현대의 어휘를 많이 쓰는데, 그 의미가 무엇인지를 정확히 짚어볼 필요가 있게 된다. 사실상 현대(modern)란 말은 근세, 19세기, 그리고 20세기 말인 오늘에

만 쓰여진 것이 아니라, 이미 5세기 후반부터 쓰여졌다. 이때 *modernus*(Latin)는 세속적인 로마시대와 구별되는 현재, 즉 기독교적인 로마시대를 지칭하는 현대였다. 그 후 시대가 바뀔 때마다 과거와 구별되는 새로운 시대를 지칭할 때 썼던 *modern*이란 단어는 그것이 14세기 르네상스였던지, 18세기의 계몽주의나 19세기의 낭만주의였든지 과거의 전통과 역사에 대립하는 새로운 현대를 의미했다.<sup>24)</sup> 예술계에서는 유행하는 사조가 바뀔 때마다 현대(modern)란 의미는 다르게 해석되곤 했다.

오늘날 포스트 모던 철학이나 사상이 18세기 계몽주의 시대 이후로 인간 이성이 주체가 되어 과학기술을 발전시키고, 산업화와 경제성장을 이룩하고, 합리적으로 관리되는 사회체제를 이룩한 오늘에 이르기까지의 시대를 현대라고 규정하고 이를 극복하자는 탈현대를 주장할 때 적어도 두가지 문제를 분명히 해야 한다고 하버마스는 보고있다. 그 하나는 그들이 극복하고자 하는 현대의 의미와 규범적 내용이 무엇이나 하는 것이고, 다른 하나는 현대적 이성과 합리성이 비판되고 거부된 뒤에 대안으로서 나와야 할 해답이 무엇이나 하는 것이다. 이 두가지 질문을 가지고 하버마스는 80년대 초부터 포스트모더니즘에 대항하는 입장과 철학을 전개시켜 오늘의 철학계에서의 포스트모더니즘 논쟁을 체계화시키며, 심층화시키는데 크게 기여했다. 물론 하버마스 이외에도 포스트모더니즘에 비판적이거나 대결적인 철학자는 유럽이나 미국에 많이 있지만, 가장 영향력 있는 대응과 경쟁을 벌인 현대성 옹호의 철학자가 하버마스라는 점에서 그의 논변을 살펴보는 것은 반론의 이해라는 점에서 뿐만 아니라, 포스트모더니즘의 심층적 이해라는 점에서도 중요한 의미가 있다. 포스트모더니즘에 대한 하버마스의 비판이 의미가 있는 것은 프랑크 포스트구조주의자들의 반격과 반론의 깊이에서도 짐작할 수가 있다.<sup>25)</sup>

프랑스의 포스트모던 철학에 대해 직접적인 대결의 선두에 나선 것은 독일의 하버마스였지만, 대부분의 다른 독일 철학자들도 포스트모더니즘에 대해 비판적인 입장에 선 것이 사실이다. 포스트모더니즘의 철학적 논쟁은 마치 프랑스 철학과 독일 철학의 논쟁인 것처럼 보인다고 만프레드 프랑크는 지적했다.<sup>26)</sup> 하버마스는 85년에 출판한 『현대성의 철학적 담론』을 통해 포스트모더니즘 비판을 그의 의사교환적 합리성의 철학에 연결시키는 작업을 했다. 알브렉트 벨머는 아도르노

24) J. Habermas, "Die Moderne ein unvollendetes Projekt", in Kleine Politische Schriften, Frankfurt M, 1981. S. 446.

25) J. F. Lyotard, "Répons à la question: Qu'est-ce que le Postmoderne?", in Le Postmoderne expliqué aux enfants, Paris. 1986.

R. Rorty, " Habermas and Lyotard on Postmodernity", Praxis International. Vol. 4 No.1, April 1984.

26) Manfred Frank, Die Grenzen der Verständigung, Frankfurt M. 1988, S. 7.

특히 프랑스 비판지 Critique 1986. 1-2월호가 Confrontations philosophiques 제하에 Manfred Frank, Axel Hornth, Albrecht Wallmer, Jürgen Habermas를 포스트 구조주의와 대결하는 독일 철학자들로 소개하고 있다.

의 이성비판 작업이 현대와 탈현대의 변증법적 결합이라 주장하면서 프랑스 포스트모던 철학의 반이성주의를 비판했다.<sup>27)</sup> 그리고 가다머는 데리다의 하이데거와 훗설 해석의 문제점을 여러 번 논쟁하였다.<sup>28)</sup>

여기서는 일단 하버마스의 현대성에 관한 철학적 담론이 무슨 내용을 가지고 있는가를 요약해 보고, 그가 포스트모더니즘의 이성비판이나 주체의 해체론에 대해 대안으로 제시하는 합리성의 철학이 무엇인지를 고찰해 보고자 한다.

하버마스가 현대성의 철학적 의미를 논하면서 프랑스 포스트모더니즘의 비판에 대결하기 시작한 것은 1980년 9월 프랑크푸르트시가 주는 아도르노 상을 받으면서 행한 수상연설 「현대: 미완의 기획」에서였다. 여기서 일단 그는 푸코와 데리다의 반현대주의(Anti-Modernismus)를 신보수주의(Jung konservation)라고 비판했다. 신보수주의는 다니엘 벨 같은 사회학자가 포스트 산업사회(post-industrial society)론에서 취한 입장으로, 자본주의 사회가 가져온 문제와 부작용의 책임을 문화적 현대성애다 올려, 이를 극복하고 포스트모던 문화를 지향하는 태도를 말한다.<sup>29)</sup> 문화적 현대가 갖는 계몽적 긍정적 요소를 부정했다는 점에서 보수주의로 평가된 것이다.

그러나 하버마스의 이와같은 공격은 프랑스 포스트모던 철학자들에게겐 못마땅하게 여겨졌다. 푸코와 데리다는 프랑스에서 오히려 편파 철학자(gauche philosophique)로 몰리고 있었다. 료타르는 82년에 여기에 대해 “신보수주의”로의 분류는 서투르고 잘못된 평가라고 대응하였다. 역사의 전체적으로 통일된 목표가 있다는 것을 부정하거나, 주체의 철학을 엄밀히 검증하려는 태도가 어째서 신보수주의나고 항의했다.<sup>30)</sup> 비트겐슈타인이나 아도르노도 같은 비판을 했지만, 신보수주의자라고 낙인 찍힌 적은 없지 않으냐는 것이다.

하버마스는 현대사회가 산업화와 자본주의적 경제성장, 관료적 조직사회로 발전해온 사회적 현대화의 과정과 현대적인 규범과 가치관을 대표하는 문화적 현대(kulturalle moderne)를 구별하고자 한다. 문화적 현대의 내용은 여러가지로 파악될 수 있겠지만, 하버마스는 18세기 계몽주의의 현대적 기획(moderne Projekt)을 1)객관적인 과학 2)보편주의적인 도덕과 3)자율적인 예술로 파악한다.<sup>31)</sup> 사회적 현대화의 과정을 비판하면서 문화적 현대를 함께 비난하는 포스트모더니즘은 문화적 현대에 대한 바른 평가가 아니라는 것이 하버마스의 입장이다. 설사 이성의 도구화나

27) Albrecht Wellmer, Zur Dialektik von moderne und Postmoderne, Frankfurt a. M. 1985.

28) Diane Michelfelder, Richard Palmer, Dokumentation: The Gadamer - Derida Encounter. 1988.

29) Daniel Bell, The Coming of Post-Industrial Society. A Venture in Social Forecasting, New York. 1973.

30) Lyotard, "Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?", 1982.

31) J. Habermas, moderne, ein invollendetes Projekt(1980), in Kleine Politische Schriften. 위의 책 453쪽.

노예적 지배 같은 오류의 왜곡이 늘어났다 하더라도 이를 시정하고 반성하는 힘은 Kant와 Hegel 이래로 계몽적 이성애 항상 함유되어 있으며, 보편주의적 윤리에 근거한 실천이 가능하기 때문에 현대성을 전체적으로 비난하고 반대하는 반현대주의는 옳지 않으며, 오히려 보수주의를 일으킨다는 것이다. 특히 푸코나 데리다나 니체의 이성비판에 영향받아 초월적인 힘, 신비적 요소, 권력의 의지 등에서 가능한 대안을 모색하는 것은 현대성에서 탈피하여 비합리적 보수주의에로 퇴조하는 것을 의미한다고 보았다. 하버마스는 현대성을 지양하려는 포스트모더니즘의 시도는 현대성의 의미와 규범을 잘못 찾은 데서 온 오류이며, 설사 문화적 현대가 갖는 아포리아가 있다 하더라도 그것은 현대가 아직 완성되지 않은 기획이기 때문에 완전 실패로 돌릴게 아니라, 비판을 통해 개선해야 한다는 입장을 보였다.

프랑스 포스트모던 사상가들의 반론과 문제제기에 부딪히면서 하버마스는 현대성의 철학적 이해와 이론을 탐구하는 작업에 열중한다. 한편으로 계몽주의에서 출발하는 이성이 현대사회의 발전에 기여한 긍정성을 옹호하면서도, 포스트모던 사상가들이 지적하고 비판하는 이성의 변질과 역기능의 면들을 검토하면서 현대성의 고민스런 문제점(아포리아)에 대해서도 진지하게 탐구했다. 이런 작업이 80년에서 85년까지 그가 헌신했던 연구였다. 먼저 82년에 「신화와 계몽의 뒤영킴」이란 논문이 독일어와 영어로 출판되고, 계속 파리의 끌레쥬 드 프랑스, 미국의 코넬대학, 독일의 프랑크푸르트 대학에서 강연한 원고들이 83년, 84년에 출판되고, 마침내 이들을 모은 완결본 『현대성의 철학적 담론』이 85년에 출판되었다. 하버마스 자신은 이 책을 18세기 후반 이후로 현대성(modernity)이 철학적으로 어떻게 문제되어 왔는지를 재구성해(reconstruction) 보았다고 했다.<sup>32)</sup>

하버마스는 96년 4월 한국철학회의 초청으로 서울에 와서 한 강연에서 『현대성의 철학적 담론』을 요약해서 영어로 강연하였다.<sup>33)</sup> 440여 페이지에 달하는 저서의 내용을 24페이지의 강연문으로 요약한 이 강연은 가히 핵심적인 것을 뽑아내었다고 할 수 있다. 여기서 다시 필자가 중요한 부분을 요약해서 그의 현대성의 철학이 무엇인지를 간추려 보기로 한다.

현대성의 고전적 개념은 Hegel이 구상한 이래로 Marx, Max Weber, Lukács와 프랑크푸르트 학파에 의해서 발전되어 왔다. 이러한 지적 전통은 마침내 도구적 이성의 전면적 비판이라는 난제(aporias)에 직면하게 되었다. 이제 현대성을 비판하는 시도는 다른 종류의 이성, 즉 “상황적 이성(situated reason)”에 의해 행해지고 있다. 여기서 파생되는 두가지 견해가 있는데, 그 하나는 현대성의 규범적 핵심에 대한 포스트모던주의자들의 반대요 다른 하나는 양가성을 가진(ambivalent) 현대성의 고전적 개념을 상호주관주의적으로 수정하려는 입장이다.<sup>34)</sup>

32) Habermas, The philosophical Discourse of Modernity, Cambridge, 1990.

33) J. Habermas, Conception of Modernity, Lecture manuscript of May 3, 1996. Seoul.

헤겔이 파악한 현대성은 무엇보다도 전통을 거부하며, 이성을 신뢰하는 시대를 의미했다. 데카르트 이래로 확립된 주체의 철학, 자기의식, 이성이 곧 현대의 규범적 내용으로 파악되었고, 과거의 전통에서 벗어나 이성을 수용하는 방향으로 전환되는 것을 계몽(Aufklärung)이라고 했다. 특히 칸트와 헤겔에 의해 높이 구가된 현대, 즉 계몽의 시대는 인간을 주체로 높이며, 주체성의 원칙이 곧 자유로서 선포되었고, 이성을 모든 사람이 공유하는 보편적인(universal) 가치로 높이게 되었다. 칸트의 3대 비판서는 과학과 도덕, 예술을 주체성의 원리인 이성의 토대 위에 세우려는 철학적 노력이었다.

그러나 현대성(modernity)은 이성을 찬양하는 것으로만 되어있지 않고, 현대적 이성이 비판을 당하는 위기적인 면도 있는 시대다. 전통사회가 살지면서 생활세계가 소외되거나 장애를 입고, 윤리적 공동체가 파괴되어 사회적 갈등과 분열이 증폭되는 현대사회의 위기가 드러나게 되었다. 이성의 일면이라고 할 수 있는 오성(Verstand)은 계산정신, 기술적 이성으로 종교의 윤리적 공동체적 힘을 파괴하는 역할을 했다. 공동체 윤리의 해체에는 추상적인 계몽과 함께 실정종교(Positive Religion)화한 당시의 기독교도 책임이 있었다.<sup>35)</sup> 그래서 Hegel은 이성의 자기반성을 통해 모든 분야에서의 실정성(Positivität)을 비판하는데, 즉 경험주의적 과학, 추상적 도덕, 낭만주의적 예술, 개인주의적 소유권을 주장하는 실정법, 시장경제, 도구적 정치는 모두 객체적 지배권력으로 전락한 주체성을 준열히 비판하는 이성의 자기반성 과정이었다.

이를 통해 헤겔은 이미 이성의 일면성이나 도구적 합리성의 제약을 넘어서려고 했으며, 계몽의 변증법적 발전을 기도했다. 이성은 갈등과 분열, 해체의 위기를 갖는 것이면서 동시에 적대 관계를 화해시키는 양면성을 가진 것이었다. 법철학은 가정, 시장경제, 국가에서 이성과 사회의 양면적 관계를 추적한 것이었고, 이로부터 철학은 점차 사회이론(social theory)에 의존하게 되었다.

헤겔 이후에 현대성의 문제는 철학과 사회학이 분업적으로 나누어서 다루었다고 볼 수 있으며, 철학에서 다룬 포괄적인 이성의 문제와 사회학에서 다룬 사회분석과 이론을 함께 검토할 때 현대성의 문제가 바르게 조명될 수 있다.

그래서 Habermas는 Max Weber의 사회이론과 Lukács에서 Adorno에 이르는 서구 Marxism에서의 현대사회와 이성의 관계, 그리고 Heidegger와 Wittgenstein에서 보이는 합리주의적 이성에 대한 비판과 상황론적 이성의 제시 등을 검토하면서 마지막으로 Foucault와 Derrida, Rorty와 같은 Post-Modern사상가들이 제시하는 현대성과 이성의 비판을 문제삼으면서 탈현대주의(post-modernism)

34) 여기서 하버마스는 80년의 현대성 옹호의 입장과는 달리 현대성의 난제성을 지적하며, 주체의 철학, 의식철학을 언어철학적으로 수정시켰음을 나타낸다.

35) Hegel, "Die Positivität des Christentums", in 『Theologische Jugendschriften Hegel』 1907.

도 일면적 타당성을 갖지만, 극복되어야 한다고 주장한다.

먼저 Max Weber는 현대화(Modernization)를 종교적 세계관으로부터의 탈피와 각성의 세계사적인 과정으로 파악한다. 문화의 각 분야가 종교에서 독립하여 합리화(Rationalization)의 과정을 겪게 된다. 과학, 법률, 도덕, 예술이 각기 독자적인 합리성에 근거하게 되며, 신적인 우주적인 질서에서 벗어나 세속화된다. 특히 Weber가 주목하는 합리화의 과정은 자본주의 경제와 관료적 국가의 힘을 원동력으로 하는 사회의 현대화(Social Modernization) 과정이다. 자본축적과 세금, 법률체제로 엄청난 통제력을 갖게 된 국가와 경제는 합리화라는 명목의 현대화를 거창하게 추진한다.

Hegel이 이해한 현대사회의 특징이 주체성, 곧 주체중심의 이성이었다면, Weber의 현대화는 목적합리적 행위의 제도화를 의미했다. Weber의 목적합리성이라는 새로운 가치와 내면화된 도덕은 곧 전통적 종교의 세계관이 해체되었고, 프로테스탄트 윤리가 세속화하고 합리화하는 과정에서 얻어진 삶의 새로운 지도방법이었고 가치관이었다.<sup>36)</sup> 즉 가치합리적인(Zweck-rational) 태도로 정착되었음을 의미했다. 그러나 현대화의 과정이 심화되면서 이러한 도덕적 합리성의 제도화는 점점 더 경제와 관료제도의 자기규제적(self-regulating)인 합리성으로 변해갔고, 프로테스탄트 윤리적인 가치관이나 동기부여에서는 점점 멀어지게 되었다.

현대화나 전근대적 집단의 종속으로부터는 개인을 해방시키고, 자유를 주었지만, 그 합리적 조직체와 법률의 틀은 인간을 규제의 틀 속으로 종속시키는 새로운 ‘철의 새장(iron cages)’이 되고 말았다. 이 점에서 Marx가 지적했듯이, 자유란 자유로운 노동에 불과하며, 봉건적 굴레에서 자유롭게 하면서 착취와 가난과 실업의 고통을 누리는 자유에로의 전략일 뿐이었다. Weber는 자본주의 사회와 관료제의 지나친 규제들을 보면서 관리된 사회(Administered Society)의 족쇄가 갖는 어두운 면을 감지하고, 이를 나중에 표현하기도 했다. 그러나 Hegel의 변증법적인 계몽과 이성과는 달리, Weber는 이러한 현대사회의 균열과 갈등에 대해 이를 해소하고 화해시킬 수 있는 보다 높은 차원의 전체적 이성을 제시하지는 못했다. 도구적 이성이 가져온 사회적 분열이 전사회적으로 구조화하여도 이러한 자유의 상실, 의미의 상실은 개인의 실존적 차원에 맡겨진 일일 뿐, 사회구조적 차원에서의 극복은 시도되지 못한다.

이렇게 자본주의적 관료사회가 만들어 낸 구조적 문제를 근본적으로 비판하면서 도구적 이성의 한계극복을 변증법적으로 모색하는 일은 Lukacs에서 Adorno에 이르는 서구 Marxism의 사상에서 일어나게 된다고 하버마스는 보고 있다. 초기 비판이론은 정신분석학 등을 이용해 국가와 경제의 구조기능이 개인의 의식구조까지 도구적 이성으로 변질시켜가고 있음을 지적했다. 파시

36) M. Weber, Die protestantische Ethik, Bd 1., Hamburg, 1973.

즘이나 스탈리니즘이 극대화시킨 전체주의적 사회는 새장 속에 갇힌 영웅적 개인의 저항을 허용하지 않았으며, 문화산업과 대중매체마저 모두 규율에 적응시키는 마취제로, 사회적 통제의 수단으로 악용되고 있다고 분석한 것이 비판이론이었다.<sup>37)</sup>

여기서 과학과 기술은 도구적 이성이 왜곡되게 적용되고 활용이 확산되는 원천이라고 비난을 당하게 되었다. 이점에서 Horkheimer와 Adorno의 계몽의 변증법은 Weber의 사회이론을 Hegel-Marx적인 역사철학의 개념적 틀을 가지고 재해석한 것으로 볼 수 있다.<sup>38)</sup> 그것은 도구적 이성과 목적합리성이 갖는 분열의 계기 부정적 모습을 부각시키는 일을 수행했다.

그러나 Hegel에서처럼 도구적 이성에 불과한 悟性이, 전체적 통합의 힘인 理性으로 극복되는 면을 비판이론에서 찾기는 어렵다. 목적합리성 도구적 이성은 비판되지만, 여기에 대항하는 힘으로서의 새로운 理性의 제시는 나타나지 않았다. 단지 저항의 힘으로 제시된 것은 Mimesis, 즉 억압되고 침해된 自然性에 대한 호소와 절규, 예술적 형태로 나타나는 암시밖엔 없었다. 현대사회의 도구적 이성의 비판이 더이상 이성의 이름으로 수행되지 못할 때, 현대성의 비판은 그 규범적 능력과 수준을 잃어버리게 된다. Adorno는 바로 이 과업의 난점(Aporia)을 잘 알기 때문에 「否定的 辨證法」(Negative Dialektik)을 수행하려고 했다. 이것은 그가 스스로 고백한대로 파락독스적 비판이었으며, 그는 적어도 여기에 끝까지 충실했다고 하버마스는 보았다.

도구적 이성이 직면한 이러한 난점들의 면에서 본다면, 현대성의 과제는 사회이론의 면에서나, 철학적 비판의 면에서 모두 해결점을 찾지 못한채, 미완성으로 남아있다고 할 수 있다. 사회이론은 현대성의 조건을 비판적으로 파헤치는 철학적 관점을 포기했고, 철학적 비판은 사회이론과 다시 결합해야하는 계몽의 변증법을 포기함으로써 양자는 모두 현대사회의 위기를 파악하고 서술적으로 드러냄을 통해 충격을 줄이는 데만 머물고 말았다.

현대사회의 합리성 문제를 다루는 사회학적 시도는 합리적 선택론(rational choice)과 체제이론(System Theory)의 두 가지라고 할 수 있겠는데 양자는 모두 Weber가 제시한 목적합리성(개인의)과 기능적 합리성(사회조직)을 재구성하고 있을 뿐이다. 이들에게서의 문제는 Weber의 관리된 사회에서와 마찬가지로 사회적 통합의 결핍이나, 자유와 의미의 상실이라는 면을 보지 못하고 평가를 유보한 채 머물러 있고, 합리성의 개념은 의문시되지 않고 오히려 긍정적 태도를 유발시키며 구성적인 개념의 틀로 활용되고 있다는 점이라고 할 수 있다.

다른 한편 현대성의 철학적 이해는 Heidegger와 Wittgenstein에게서 보이는 것처럼, 이성의 대안적 개념을 모색하기 위해, 主體中心의 理性을 비판하는 과업으로 나아간다고 볼 수 있다. 이들

37) William Outhwaite, Habermas, a Critical Introduction, cambridge, 1994. P. 125.

38) Horkheimer und Adorno, Dialektik der Aufklärung, Amsterdam, 1947.



은 도구적 이성이 갖는 부정적인 면, 객체화하고 진실을 은폐하며 억압과 통제의 수단이 되고있다는 역기능을 인정하고 있다. 그러나 Heidegger는 사회경제적, 정치적 현상에서 문화현상에 대한 비판으로 중점을 옮기면서, 과학기술의 비판이나 대중 문화, 사회적 해체에 대한 비판을 서구의 맑스주의가 구체화시킨 物化현상의 비판이라는 것과는 다른 방식으로 보여주었다.<sup>39)</sup>

그리고 역사주의나 생철학 등, 실험철학에서의 탈피과정에서 생겨나면서 성장하게 된 解釋學(Hermeneutik)은 이성의 주체성과 자기반성의 문제를 역사적 상황과 문화적 맥락에 따르는 상대적 이성, 즉 상대주의적 패러다임에 따라 정립하려고 했다. 포스트 모더니즘(탈현대주의)은 바로 이 Heidegger와 Wittgenstein에 의해 도입된 상황주의적 이성비판에 근거하면서 현대성에 대한 비판을 시도하고 있다.

그러나 하버마스는 여기서 포스트 모더니스트들의 비판이 직면하는 난점을 지적하고자 한다. 그들은 주체적 이성의 문제점을 지적하는데는 옳았지만, 이 주체적 이성이나 이성적 반성이 현대 속에다 심어놓은 보편성과 합리성의 규범을 살려내지 못하고 포기하는 것이 가장 중대한 결함이요 오류라고 하버마스는 보고 있다. 현대성이 가져온 예측적인 植民化(Kolonialisierung)의 과정을 잘 지적하면서, 보편주의적 성과에 대해서는 외면하고 마는 것이 Postmodernist 들이 가진 근본적인 한계이며 문제라는 것이다. 특히 문화와 언어속에 들어있는 불가공약적인 요소(Incommensuability)를 지나치게 理想化하며 고집하는 태도는 결국 또하나의 언어철학적 관념론(linguistic idealism)에 빠질 위험에 직면한다고 비판했다.<sup>40)</sup>

여기에 대한 대안으로서 하버마스가 제안하는 해결책은 의사교환적 합리성(Kommunikative Rationalität)과 담론 윤리(Diskurs ethick)에 근거하는 보편주의적 합리성과 상호주관적인 윤리와 실천이론이다. 상황적 이성과 다원주의를 내세우는 포스트 모더니즘에 대해 보편주의적 이성과 윤리를 수호하는 합리적 이론은 낡은 형이상학이나 독단적인 주체의 철학에 복귀함으로써가 아니라, 모든 주체들이 공평하게 참여하여 깨끗한 토론(談論)을 나눔으로써 형성되는 의사교환적 합리성에 근거할 수밖에 없다는 것이 하버마스의 인식이요 해답이다.

이런 해답을 가지고 데리다, 푸코, 료타르, 로티 등 포스트 모던 철학자들의 상대주의와 다원주의를 어떻게 논박해 가는지는 다음에 구체적으로 서술하려고 한다.

39) R. Schwärmann, "Political Thinking in Heidegger", Social Research, Vol. 45 (1978).

40) Walter Reese-Schäfer, "Jürgen Habermas, Frankfurt, aM, 1991, 76쪽.