

문제로서의 세계

— 의미와 무의미의 사이에서 —

정 호 근*

I. 의미

세계는 복합적이다. 이 글의 관심은 이 테제의 귀결을 추적해 보는 데 있다. 세계는 다양한 행위가능성들의 상하에서 볼 때 복합적인 것으로서, 언제나 우리의 체험을 넘어서는 어떤 것이다. 이때 복합성이란 복잡성과는 구별되어야 하는데, 후자가 고립된, 즉 절대적 관계의 과다를 의미한다면, 전자는 조직화 능력의 상관자로서, 관계의 다양성을 말한다. 복합성이 가능성의 통일성을 의미한다면, 체계(System)와 환경계(Umwelt) 사이에 성립하는 복합성의 차이때문에 체계는 자기유지를 위해서 복합성의 축소를 요구한다는 것이 체계이론의 기본적 테제의 하나이다.

체험과 행위의 가능성을 상회하는 세계의 복합성이라는 조건이 야기하는 귀결은 선택의 강제이다. 선택이란, 선택행위의 이면에서 보면 즉 부정적으로는 배제이기도 하다. 이 복합적인 세계에서 예컨대 삶을 유지하기 위해서는 어느 정도의 친숙성은 필수적으로 요구된다. 만약 이 세계에 대한 최소한도의 친숙성조차 없다면 우리는 아마 집밖으로 한발짝 나오려고 하지 않을지도 모른다. 이 복합성을 유의미한 방식으로 축소하여 조직화하는 기능을 수행할 수 있게 하는 것이 “의미”이다.

현상학적으로 의식은 지향적 구조를 특징으로 하는 것으로 기술된다. 의식은 “무엇에 대한 의식”이라는 이 지향적 구조는 두 가지 함축을 갖는데, 의식은 지향성의 무한한 계열을 이루고 체험의 흐름으로 나타나며, 현전적 의식은 (시간적 계기를 내포한) 잠재적 의식의 지평으로부터 현출하는 것으로 볼 수 있다. 지향적 구조는 사념하는 의식작용과 의식된 것 사이에 성립하는 관계이므로, 사념하는 작용과 사념된 것의 통일성으로서의 의식작용에 주목하면, 잠정적인 현재의 사고는 그 자체 다양한 가능성들로부터 선택된 것일 뿐만 아니라, 그것은 동시에 체험의 더 나아간 가능성

* 서울대학교 철학과 교수

들을 지시하고 있다. 의식철학적으로 고찰하여도, 의미구조는 그 기저에서부터 불안정성을 특징으로 하고 있음을 알 수 있다.

체계이론에 의하면 사회적 그리고 심리적 체계들은 복합성을 의미의 형식으로 소화해 낸다. “의미”라는 표제 아래에서 현실성과 가능성의 차이가 지속적으로 진행하는 사건이 이해되고 있다. “의미생성의 자기운동성은 탁월한 자기생산이다.”¹⁾ (뒤에 다시 상론하겠지만) 의미는 자기지시적 사건이며, 이로부터 의미는 항상 의미를 지시하는 것이요, 비-의미는 지시하지 않는다는 도출이 가능하다. 의미에 관한 체계이론의 테제는 후설(E. Husserl) 현상학과의 유사성을 보여준다. 그러나 체계이론은 의미를 의식의 자기지시적 체계, 즉 선형적 의식으로부터 분리하고 더 일반화하여 심리적 및 사회적 체계에 공히 적용될 수 있도록 확대한 데 우선 의식의 현상학과의 한 중요한 차이를 보인다.

체계이론의 의미개념의 고유한 특징은 우선 첫째로, 의미가 복합성의 축소란 관점에서 규정된다는 점이다. 의미란 체계이론에 의하면 세계에 대한 질서형식으로써 매 순간에 세계의 복합성을 현실성 있게 표상하는 것이다. “모든 의미로써, 모든 임의의 의미로써 파악할 수 없이 높은 복합성(세계의 복합성)이 공현전화되고 심리적 내지는 사회의 체계들의 작동들을 위해서 처분가능하게 유지된다.”²⁾ 둘째, 의미는 선택적 사건으로서 잠재적 가능성을 현실화하도록 선택이 취해져야 함을 강요한다.

체계이론에 있어서의 “의미”는 기능주의적 정식화를 통해 의미부여하는 주관을 설정할 필요가 없음으로 해서 주관철학의 패러다임을 벗어나고 있으며, 체계/환경계의 구별을 통해 의식철학의 패러다임으로부터도 자유롭다. 나아가 의미는 가능성의 지평으로부터 현실적인 것이 선택됨으로써 구축된 것으로 사유됨으로서, 의미의 근본규정은 차이, 즉 현실적인 것과 가능적인 것의 차이가 됨으로서, 의미구조의 규정은 ‘차이의 논리’에 의거한다. 환언하면 기능주의적 “의미”는 형식으로서, 내용적으로는 무차별적이다. 자기생산성에 입각한 의미의 규정은 정의(定義)에 의해서 지속적으로 자기생산한다.

세계의 복합성은 앞서 말한대로 친숙성의 확보를 요구하고, 유의미적으로 산출된 체험의 내지는 의사소통의 공동성의 확보가 요구되는데, 여러 상이한 이론적 단초들에서 “삶의 세계(Lebenswelt)” 개념이 이 기능을 보장해 주고 있다. 후설의 현상학

1) N. Luhmann, *Soziale Systeme*, Frankfurt/M. 1984, 101쪽.

2) 위의 책, 94쪽.

에서 학적으로 생산적인 기능이 부여된 삶의 세계 개념은 후속되는 여러 상이한 학적 반성에 큰 영향을 미치지만, 그 개념 자체는 여전히 논란거리이다. 삶의 세계는 서두에 불쑥 내놓은 “세계는 복합적이다”는 테제가 갖는 귀결을 완화하는 방향에 기여를 할 것이나, 삶의 세계가 이에 대한 전적인 보장역할은 하지 못한다는 것이 본고의 숙고사항이다. 의식이든 체계로서의 의식이든 또는 의사소통적 상호주관성이든 간에 그것의 자기재생산이 의미에 의존하고, 의미는 자기동일자가 아니라 차이의 형식에 의거하여 발생·유지됨을 진지하게 수용한다면, 동일성의 보장자로서의 삶의 세계는 적어도 전적인 ‘긍정적’ 기능에 있어서는 와해될 수밖에 없으리라는 짐작이 간다. 여러 형태의 삶의 세계론의 딜레마는 사태적으로는 이와 유관한 것으로 보인다. 그렇다면 세계는 우리에 대해서 문제로서 남을 수밖에 없다. 그렇다면, 나아가서 어느 범위와 정도에서 그러할까?

II. 유동과 고정

후설의 “삶의 세계”는 다양한 의미층을 가지고 있어서 특유한 애매성을 보이는 개념이다. 삶의 세계론에 내포된 다양성 때문에 삶의 세계의 의미의 층과 기능을 구별하여 접근하는 것이 도움이 되며, 그럼으로써 그것이 내포한 문제점도 분명히 할 수 있다. 첫째, 삶의 세계는 시공적인 물체계, 경험되기는 하나 구성되지는 않은 혹은 문화적으로 해석되지 않은 의미에 있어서의 ‘자연’을 의미한다. 삶의 세계가 직접적 직관의 세계로서 “주관적·상대적”이라 할 때, 삶의 세계는 궁극적으로 추적해 들어가면 사물의 세계가 된다. 이같은 연유로 해서 사물의 지각적 경험이 후설의 현상학에서 분석의 원형으로 보이다시피 하는 것은 우연이 아니다. 둘째, 삶의 세계는 “지평”으로 기술된다. 지평이란 가다머(H.-G. Gadamer)가 매우 감각적인 언어로 기술하듯이 “한 지점으로부터 보이는 것 모두를 포괄하고 에워싸는 시야이다.”³⁾ 지평이란 우리가 그것으로 해집고 들어간다면 다시 우리의 움직임과 더불어 함께 움직여 가는 것으로, 관찰자가 접근하면 뒤로 물러나는 말하자면 열려서 부유(浮游)하는 경계같은 것이다. 이처럼 이해된 세계는 어떤 사물이나 객체와 같이 존재하는 것이 아니라 ‘유일한 것’으로 주어지며, 이에 대해 복수(複數)란 무의미한 방식으로 주

3) H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1972³, 286쪽, 288쪽 참조.

어져 있다.⁴⁾ 이 경우를 엄밀한 의미에서 지평으로서의 삶의 세계라고 할 수 있다. 셋째, 한편 삶의 세계는 – 후설은 이를 구체적 삶의 세계라고 하는데 – 과학을 포함한 목적지향적인 의미형성물들도 포함하는, 역사적·사회적 삶의 함축들의 연결망으로서 삶의 인격체를 현실적으로 에워싸고 있는 세계로서의 실천적 세계로 간주된다. 이 세계는 사실상 여러 의미층을 다시 가지며 실제로 구체적으로 분석할 경우 매우 복잡한 양상을 떨 것임이 분명하다.⁵⁾

이같은 구별에 입각해서 각 의미층의 내용적 문제점들을 간략히 지적해도 될 것이다. 지각적 경험의 세계는 과학을 포함한 문화적 세계경험에 착색되지 않은 세계가 되어야 할진대, 그렇다면 이는 기본적으로는 인간학적으로 확인가능한 자연, 예컨대 몸의 상관자가 될 것이다. 그러나 인간에 있어서 자연적 기저(基底)가 있다는 것은 아무도 부인하지 못할 것이나, ‘인간적 자연’의 한계를 구체적으로 결정하는 것은 쉽지 않다. 왜냐하면 진정 일부 원초적인 몸의 기능은 ‘자연적’이라고 하겠으나 어느 정도 고차적인 감성작용에서는 이미 자연과 문화적 요인의 분리는 간단하지 않기 때문이다. 지각작용과 관련하여 몸의 관여에 대한 진술, 말하자면 메타진술은 의미가 있기는 하다. 그렇지만 이 기반에서는 예컨대 현상학의 “원리 중의 원리”가 표현하는 직관적 명증의 타당성은 종국에는 “내가 본다”는 단적인 사태에 귀착할 뿐이요, 누가 언제, 그리고 어떤 기준에 따라서 보는가 하는 것은 무관한 사항이 될 것이다.

이같은 지적에 직면하여 이런 대립구도의 설정을 해석상의 오류로 돌리든가, 아니면 적어도 문제제기의 정당성을 인정하면서도 이 “양의성(兩意性)” 자체를 삶의 세계 의미의 층상구조로 이해하여, 현상학적인 발생적 탐구의 계열 내에서 이해하려는 제언이 가능하다.⁶⁾ 삶의 세계론에 대한 가장 먼저 생각할 수 있는 방어전략은 삶의 세계론이 내포한 양의성을 적시하는 것이 말하자면 삶의 세계론의 심층부를 간과함을 지적하는, 결국 해석상의 미숙으로 간주하는 것이겠다. 해석상의 문제는 다른 해석으로 개선될 수 있을 것이다. 그럼에도 불구하고 “삶의 세계”의 양의성이 쉽

4) E. Husserl, 『유럽학문의 위기와 선형적 현상학』, §37, 이종훈 옮김, 이론과 실천 1993, 194쪽.

5) “특수세계”는 따로 구별하지 않았으나 이것을 고려한다면 일단 세번째의 의미층에 속한다고 볼 수 있겠다.

6) 이 방향의 해석으로 한전숙 교수의 신중한 종합적 시도, 「생활세계의 현상학」을 참조 할 것. 실린 곳: 한국현상학회 (엮음), 『생활세계의 현상학과 해석학』, 서광사, 1992.

사리 해소될 수 없을 듯이 보이는 중요한 근거는 “삶의 세계”가 후설의 현상학 체계 내에서 가지는 고유한 두 가지 기능과 관련하여 볼 때 더욱 두드러진다.

삶의 세계론은 후설의 현상학의 체계 내에서 우선은 선형적 현상학에 이르는 하나의 “길”로 이해되는데, 이때 이 논의의 기능을 일반적으로 단초기능이라 부를 수 있다. 이 경우 삶의 세계론은 자체로 자기목적이 아니고, 삶의 세계는 근원으로 소급하는 반성적 정신활동의 최종 귀착점도 아니다. 다른 한편, 삶의 세계론은 제과학 및 고차적 의미체를 포함한 의미형성체들이 궁극적으로 근거를 두고 있는 바의 것을 적시하는 것으로, 이때 삶의 세계는 객관적 의미형성체를 정초하는 기능을 떠맡는다. 그러나 이 경우 문제는 “특수세계”는 말할 나위도 없고 문화세계나 역사세계로서의 삶의 세계는 의미형성의 보편적 기반을 제공할 수 없다는 데 있다. 만약 이 삶의 세계 개념이 정초기능을 수행다면 현상학은 원치 않게도 문화상대주의를 뒷받침하는 이론이 될 것이다. “삶의 세계”가 이 기능을 도외시하고는 성립할 수가 없고 그 필요도 없다고 한다면, 이 난점으로부터의 가능한 탈출구는 문화세계를 정초기능으로부터 탈락시키는 것이 될 수밖에 없을 것이다. 그렇지 않고 문화세계에 정초기능을 인정하고자 한다면 삶의 세계론은 문화가 문화의 의미기반이 된다는 지극히 평범한 진술이 되고 말 것이기 때문이다.

하버마스(J. Habermas)의 『의사소통행위 이론』은 삶의 세계를 후설의 그 개념이 기술된 의식철학적인 패러다임으로부터 탈피하여 의사소통이론의 개념틀에 의해 재정식화하고 있다. 삶의 세계가 하버마스에서는 기본적으로 ‘지식’의 형태로 나타나는 것은 전혀 우연이 아니다. 그러나 필자가 여기서 주목하고자 하는 것은 후설 현상학의 틀로부터 변치(變置)되기는 하였으나 여기서도 해소되지 않고 있는 삶의 세계의 양의성이다.

삶의 세계는 제일차적으로는 확신성, 배경성, 되물어갈 수 없음 등의 형식적 특성을 가진 것으로 규정된다. 삶의 세계는 한편 직관적으로 미리 이해되어 있는 행위상황의 “맥락”을 형성하고, 다른 한편 해석과정을 위한 “자원”을 제공하는데, 후자에 대해서 의사소통의 참여자들은 행위의 상황에서 생겨나는 이해의 필요를 충족시키려 한다. 그것은 “해석의 범형”이 되는 것이다. 전자가 의식철학적으로 이해된 “지평”의 의사소통론적 대응물이라면, 후자는 “기반”的 은유에 상응하는 것으로 이해될 수 있다. 바로 이 특성에 대해서 삶의 세계는 유대(紐帶)를 이루어내는 힘을 구유(具有)하는 것으로 간주된다. 의사소통과 이해의 메커니즘에 의존하는 삶의 세계의 재생산과정과 그 구성적 성분[문화, 사회 그리고 인격]이야말로 행위나 행위의 주체

들에게 말하자면 의미구성의 틀로서의 삶의 세계의 존립과 발전조건을 보장하는 것이다.

하버마스의 의사소통행위 이론적으로 변형된 삶의 세계론에 있어서도 근본적으로 보면 후설의 의식철학적으로 이해된 삶의 세계 개념의 양의성의 갈등은 해소되지 않고 변형된 형태로 재연되고 있다. 그 이유는 의사소통의 패러다임이 의식의 상관자로서의 생활세계를 의사소통의 상관자, 따라서 지식의 연관으로 변환하기는 하였으나, 그 개념의 근본적인 구조적 특성은 수정하지 않고 후설의 개념을 그대로 전승하였기 때문이다. 이 의미층의 갈등을 부각하기 위해 첨예화된 관찰을 제시해 본다면, 합리화된 삶의 세계에서는 한편, 의사소통의 맥락은 항존하지만, 다른 한편, 의사소통의 자원으로서의 공동성은 붕괴되는 추세다. 그리고 이 현상이 바로 고도의 복합성을 특징으로 하는 현대 사회에서 (이성적) 동일성의 형성가능성에 대한 물음 자체가 유의미하게 된 배경이기도 한 것이다. 삶의 세계 개념으로 하버마스는 의견 차와 분화를 부각시키는 것이 아니라 합의와 통합을 지향하고 있다. 삶의 세계는 말하자면 일종의 의사소통의 “선험적 장소”라고 할 수 있는 것으로, 거기에서 화자와 청자가 만나고, 바로 그 삶의 세계의 구조가 가능한 의사소통의 상호주관성 형식을 결정짓는 것으로 상정된다.⁷⁾ 그렇다면 삶의 세계는 전체적으로는 거부할 수 없는 의사소통의 한계선이다. 일상적 의사소통의 상황에서는 세계의 한 단면, 즉 현 상황에서 문제가 되는, 대화상대자들의 상호이해를 가로막는 경우만이 본래적으로 문제가 될 수 있는 것이요, 세계 전체는 의심에 붙여질 수 없는 것이 된다. “자연적 태도의 일반정립”의 유보에 대한 현상학적 요구는 이에 따를 것 같으면, 정의에 의해서 불가능한 것이 될 것이다.

따라서 이 개념틀에서도 문제점은 해소되지 않는다. 두 의미의 삶의 세계는 같은 논리에 의해 전개되는 것이 아니기 때문이다. “삶의 세계의 합리화”가 삶의 세계의 여러 가치영역들이 구별되는 과정이라고 한다면, 바로 이에 의해 지식의 저장고로서의 삶의 세계는 합리화과정에 따라 분절화되고, 다시 말하면 다문맥화(多文脈化)된다. 해석의 범형으로서 한 사회에 통용되는 지식의 저장고는 근대화의 결과 점점 견지되기 힘든 상황에 처하게 되는 것이 그 귀결이다.

루만에 의하면 후설의 생활세계론은 이론적으로 만족스럽지 못하다. 그 이유는

7) J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M. 1985³, 제2권, 192쪽 이하.

두가지 측면에서 지적할 수 있는데, 첫째는 그 개념의 기술(記述)이 “지평”과 “기반”이라는 “은유적” 표현에 머물고 있으며, 둘째, – 이는 더 치명적인데 – 이들 “은유”가 서로 특유한 “모순”을 보이고 있다는 점이다. “만일 삶의 세계가 기반이면 그 것은 세계가 아니며, 그러므로 삶의 세계가 아니다. 그러나 만일 삶의 세계가 지평이라면 사람들은 그것을 확실한 기반으로 이용할 수 없으며, 그것을 달성하려는 모든 시도 앞에서 뒤로 물러나기 때문에 친숙할 수도 없다; 이 경우 그것은 삶의 세계가 아니다.”⁸⁾ 기본사정은 하버마스에 있어서도 마찬가지인데, 하버마스의 상호주관성 이론으로 변형된 생활세계론은 은유의 딜레마에서는 탈피하고 있으나 양개념의 상호배치 자체는 극복하지 못하고 있음은 이미 지적한 바 있다. 나아가 의사소통행위의 이론은 삶의 세계가 ‘보장’하는 공동성에 의해서 의사소통에서 합의의 우선성이 보장된다고 믿고 싶어한다. 그러나 이 선입견은 의사소통 구조의 경험적 관찰에서 나온 귀결이 아니라, 비판의 척도를 얻어 내지는 의사소통행위에서 찾고자하는 언어의 규범적 이해에 기인한다고 보아야 한다.⁹⁾

해체론의 언어가 비유의 차원에 안주한다면, 분별력 있는 개념의 결여는 그 언어의 약점일 수도 있다. 해체론이 고수하는 비유적 언어의 애매성은 체계이론의 기능주의적 문법을 통해 정치화(精緻化)될 수 있을 듯하다. 의미가 현실성과 잠재성의 차이로서 기술됨은 앞에서 지적했다. 그러나 이때 다른 의미는 이미 고정된 것으로서 마치 종합선물상자 속에 들어있는 이름모를 과자와 같이 있는 것은 아니고, 우선은 산출가능성이라고 할 수 있는 어떤 것이다.

우리의 시야에 들어온 의미와 의미산출의 동학(動學)을 기술하기 위해서는 벌써 실체의 존재론은 전혀 도움이 되지 않으리라는 짐작이 간다. 이 차이의 논리에 의한 의미를 사용하여 기술되는 세계는 실체의 존재론에 입각한 세계기술과는 본질적으로 구별된다. 고정된 의미의 중심으로서의, “근저에 놓여 있는 것”으로서의 주체도 상정될 수 없고, 의미부여의 중심으로서의 단일적 주체도 의혹에 찬 시선에 견디기 어려워졌다. 전통적 세계개념이 ‘중심’이나 ‘주체’를 향해서 집중되었다면, 기능적으로 분화된 근대이후사회의 세계는 관찰의 상관자로서 – 한편 관찰은 구별의 상관자이다 –, 다중심적(多中心的) 세계 개념으로 해소된다.

8) N. Luhmann, “Die Lebenswelt – nach Rücksprache mit Phänomenologen”, 실린 곳: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 제 LXXII권 1986, 177쪽.

9) 이 문제에 대해서 졸고, 「근대성의 변증법과 비판적 이성의 기능 및 가능성」, 실린 곳: 『철학』, 제43집, 1995년 봄, IV 참조.

이것을 유희인듯한 해체라고 한다면, 이것은 오히려 구성이 되는데 그것도 급진적 구성이 된다. 왜냐하면 여기서는 의미의 지시체의 문제가 조작의 접속가능성으로 규정되기 때문이다. 이에 의하면 세계란 접속가능한 조작의 전체이다. ‘전체’란 물론 이때 더이상 기계적 형이상학의 틀에서 부분의 합으로 환산되는 ‘크기’도 아니며, 유출설적(流出說的) 혹은 발전론적 관념론에서와 같은 ‘동일성논리’의 총체성도 아닌 것으로, 관찰가능한 관계망의 조합가능한 맥락의 총체로 규정할 수 있을 것이다. 세계에 대한 이같은 파악은 지금까지의 서구 형이상학의 토대가 된 존재론적, 본질론적 세계의 해체를 의미한다. 전통적 존재론은 해체되었다.

전통적인 본질의 형이상학에 따르면, 전체와 부분의 의미론에서 부분은 전체에 의해서 말하자면 삼투되어 있다. 여기에는 ‘동일성의 논리’가 기저에 있거니와 부분은 어떤 형태로든 전체를 대표한다. 그러나 이 존재론의 해체와 더불어 실체의 존재론은 해체되었다.¹⁰⁾ 그러나 구성주의의 주장이 절대적 관념론으로 ‘승화’하여 실재를 (의식)주관으로 환원하는 것을 수행하는 것은 아니다. 자기생산성 패러다임으로의 변환은 해당 체계 – 이 경우 의식 – 의 폐쇄성을 의미하기는 하나, 이는 조작적 폐쇄성을 의미하는 것으로, 실재세계가 의식으로부터 독립하여 실재함을 의미하는 것도 아니요, 세계가 단순히 의식에 의존적임을 의미하지도 않는다. 체계의 폐쇄성은 역설적으로 말하면 환경계와의 접촉의 전제가 되며, 이 자기조직에 의해서 실재와의 접촉, 실재의 조직화 방식, 즉 세계가 결정됨을 의미할 뿐이다.

III. 의미의 상실과 무의미

하버마스의 의사소통행위 이론은 주지하듯이 근대의 병리학으로 “생활세계의 식민지화”외에 “문화적 궁핍화”를 들고 있다. 특히 근대화를 둘러싼 의미와 의미상실은 여러 측면에서 논의할 수 있는 현상이다. (개) 서구의 합리화는 베버(M. Weber)에 의하면 “세계의 탈마법화”를 의미하고, 이로써 합리화된 세계는 ‘무의미’하게 되었다. 그 이유는 사회 성원에게 하나의 통일적 의미를 매개할 수 있을 심급이 여기서는 결여되어 있기 때문이다. 세계의 상이한 가치지향성들은 새로운 서로 간의 해

10) 이에 대해 졸고 「언어의 존재론 – 가다머의 해석학적 존재론의 논리」, 실린 곳: 소광희 외, 『현대존재론의 향방』, 철학과 현실사, 1995, 2 참조.

결할 수 없는 분쟁 속에 있기 때문에, 말하자면 새로운 “다신주의”的 각축장이 생겨난다.¹¹⁾ 실체적 이성이 와해되었기 때문에 이 토대 위에서는 이성의 통일성은 더이상 복구 가능하지 않다. 따라서 이같은 의미상실은, 근대의 개인에게 의미설립의 부하가 전적으로 걸렸다는 점에서 개인에 대해 일종의 ‘실존적 요청’으로도 해석될 수 있다. (내) 근대는 좀더 다른 의미에서 또한 ‘무의미’하게 되었다. 세계의 사물과 경과들은 더이상 ‘주관주의적으로’, 즉 주관주의적 행위의 논리에 의해서, 따라서 더이상 내재적으로 유의미하게 생각되지 않게 되었다. 근대는 이런 의미에서 ‘설명의 논리’에 있어서, 특히 자연의 설명에 있어서 하나의 패러다임 변환의 획을 긋는다. 자연은 의미의 틀을 벗고 기능주의적인 설명의 틀로 기술된다. 자연으로부터 의미가 비워진 것이다. “세계의 탈마법화” 이후에도 아직 ‘의미’에 대해서 말할 수 있다면, 이는 – 이제 다르게 설정된 문제를 안에서의 논의로서 – 포괄적인 전체에 대한 물음인 것으로, 이 전체에 맞추어 모든 개별적인 것들이 정돈되고 그런 한에서 ‘유의미한’ 것으로 설명되는 것이다.¹²⁾ 일관성의 논리에 따라 하나의 원리 하에 그 원소들을 종속시키는 근대의 ‘체계이념’이 이에 해당된다. (대) 자본주의적 근대의 특징은 루카치(G. Lukács)에 의하면 “사물화”에 있거니와, 이는 말하자면 자연적 삶의 기반에 근거한, 인간 상호간의 몸과 마음이 만나 이루어지는 교섭관계가 상품생산 경제 체제의 탈의미화된 합리적 생산체계와 교환연관에 의해 대체되는 데에서 볼 수 있다.¹³⁾ 그러나 이때의 ‘의미’는 ‘인간적’ 의미이다. 그리고 여기서 ‘인간적’이란 다름아닌 – 사회와 인간의 삶이 자연발생적인 맥락에서 영위되던 시대에서의 교섭형식과 같이 – 자연연관적이다. 혹은 자본주의적 근대는 초기 루카치가 거기에로의 귀환을 동경했던 “의미로 충만된 세계”的 상실로 특징지어진다고 이해할 수 있다. 이때의 의미는 모든 존재를 포괄하는 완성되어 존재하는 총체성으로 이해되고 있다.¹⁴⁾

11) M. Weber, 「직업으로서의 학문」, 실린 곳: M. Weber, 『막스 베버의 사회과학 방법론 ①』, 전성우 옮김, 사회비평사, 1997, 234쪽 이하.

12) G. Dux, “Religion, Geschichte und sozialer Wandel in Max Webers Religionssoziologie”, 실린 곳: C. Seyfarth/W. M. Sprondel (엮음), *Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung*, Frankfurt/M. 1973, 325쪽.

13) G. Lukács, 『역사와 계급의식』, 박정호/조만영 옮김, 거름 1986, 271쪽 그리고 324쪽 이하 참조

14) 그러나 아도르노에게는 이것도 사물화의 산물이외의 다른 것이 아니다. Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt/M. 1982³, 192, 389쪽.

의사소통행위 이론은 “근대성의 병리학”으로서의 의미상실의 가능성과 현실성을 주시하고, 이 현상을 단순한 “의미론적” 규정에 의거해서 도출하지 않고, 경험적 문제로서 기술하고자 한다. 근대화의 산물인 가치영역의 분화[과학, 도덕 그리고 예술]와 그것의 제도화는 한편으로 전문가 문화가 고도로 발달하는 것을 가능하게 하지만, 다른 한편으로 전문가 문화와 광범위한 대중층의 간극을 확대해서 전문가 문화와 대중문화 간의 소통을 어렵게 하여, 그 결과 삶의 세계의 궁핍화를 초래한다. 이에 따르면 의미는 소멸될 수는 없겠으나 점점 부족하게 되는 ‘자원’이다.

루만의 체계이론은 의미와 무의미성에 대한 지금까지의 고찰에 비스듬히 서있다. 의미로 작업하는 체계의 의미의존성은 필연적이다. 이 말은 하릴없는 동어반복일 뿐일까? 모든 체계가 복합성과 자기지시의 문제를 의미의 형식을 통해 처리하지는 않으나, 이렇게 작동하는 체계들에게는 ‘오로지’ 이 가능성이 있을 뿐이다. 의미에 의해 작동되는 심리체계 그리고 사회체계들에는 의미의 강요가 부과된다. 그렇다면 루만에 의하면 무의미란 실은 또 다른 의미일 뿐인 것이다. “무의미”란 특수한 문제로서 오로지 기호들의 영역에서만 가능한 것으로, 기호들의 “혼란”에서 성립한다. 체계이론에 의하면 무의미란 원칙상 불가능하다. 정확히 말하면 유의미화할 수 있는 것이다. “무의미는 결코 유의미성의 부정에 의해서 얻어질 수 있는 것이 아니다”.¹⁵⁾ 무의미도 의미인 한 유의미하다. 그렇다면 차이에 입각한, 의미의 실체적 고정성으로부터 탈피한, 유연한 의미의 사유가 이른 곳은 끝없이 ‘돌리고’ 또 ‘돌리는’ ‘자기 도취’일 뿐인가? 그러나 앞에 제시된 언명은 체계이론 내에서는 분석명제인 듯하지만, 다시 말하면 의미의 정의 자체에 의해서 도출되는 듯하나, 실제적으로는 경험적으로 감지되어야 하는 사항은 아닐까? 설령 순간적일지라도 인간존재를 염습하는 ‘전적인 무의미’의 경험은 어떻게 가능한가? 예컨대 절망이라는 “죽음에 이르는 병”은 단지 “사적인” 관심사 혹은 다른 관심사 내지는 무관심사일 뿐인가? 이것들은 진정 ‘어떤 것’으로 이해되어야 하거나 아니면 ‘어떤 것’이 오해된 것일 뿐인가? 예컨대 릴케(R. M. Rilke)에서의 ‘밤’의 이미지는 아직 밝혀지지 않은 어둠에 불과하고 ‘낯섦’이란 ‘한번 보고 다시 보면 알게 될’ 것의 전(前)단계에 불과한 것일까?

이른바 실존철학은 이 곳에서 그의 한 중심적 거소(居所)였던 무의 경험으로 소급할 것이다. 무의 드러남은 대상화될 수도 없을 뿐 아니라, 그것은 오히려 전체로서의 존재자의 이탈운동이다.¹⁶⁾ 잘 알려진 하이데거(M. Heidegger)의 “불안”과

15) N. Luhmann, *Soziale Systeme*, 96쪽.

“공포”의 구별에 연결해서 더 사유해보면, “공포”가 어떤 것에 대한 두려움이라고 할진대, 그 ‘어떤 것’은 제일차적으로는 사물적인 것이다. 공포의 대상은 – 반드시 그런 것은 아니지만 – 일종의 낯섬으로서 친숙한 사물의 질서로부터의 벗어남이다. 낯섬은 신화의 세계에서의 공포에서부터 보듯이 일찍부터 공포로 감지되었거니와, 따라서 낯섬 내지는 사물에 대한 두려움은 다음의 두 가지 경우를 통해 해소 아니면 적어도 완화가능하다. 한편으로는 그 사물을 인접한 지시연관에 관련시킴으로써, 즉 지시연관 내의 사물의 위치를 재정위함으로써 가능하다. 다른 한편으로는 다른 의미 연관을 만들어냄으로써 그것이 전적으로 새로운 의미를 부여받는 경우도 있을 것이다. 루만이 무의미성을 기호들의 혼동이라고 할 때, 그것이 적용되는 것은 염밀히는 단지 이 경우들에 해당될 것이다.

그러면 무를 드러내는 ‘불안’의 경험은 어떤 세계의 개념에 관련되는가? 불안이란 우선은 기반으로서의 삶의 세계의 동요(動搖)요, 동요란 안정감이 일시에 흔들리는 것이다. 인간이면 두발을, 짐승이면 보통 네발을 굳건히 디디고 있던 땅이 동요하는 것이 물리적 세계에서 발생하는 지진이듯이, 인간의 몸이 길들어져 있고 마음이 친숙해 있던 세계의 흔들림이 불안이다. 땅이란 본래적으로는 경계가 없는 것이요, 이와 같은 의미에서 땅은 원래 차이가 없는 것이다. 디디고 있는 근거가 있음과 근거가 없음의 동시성이란 다름아닌 무차이성(無差異性)을 의미한다. 무차이적인 것, 그것은 하나의 단위, 통일성이요, 단일자이다. 그러나 이 통일성으로서의 세계는 최후의 지평이 아니가? 그렇다면 이 최후의 지평도 동요할 수 있는 것일까? 그러나 앞에서 지평이란 본래가 유동성이라 하지 않았던가? 물론 여기서는 ‘최후’라는 수식(修飾)이 관건이 되고 있다. 여기에 대한 확답은 아직 가능하지 않다. 그러나 확실한 것은 이 최후의 지평이 흔들리면 그것을 벗어나 그 흔들림을 ‘관찰’할 고정된 입지는 더이상 없다는 것이다. 이것이 바로 무의 경험이다. 이 경험은 염밀히는 관찰될 수도 진술될 수도 없을 것이다. 관찰은 다시 구별을 끌어들일 것이고, 그러면 다시 의미에 의한 자기생산은 시작될 것이고, 그러면 무(無)는 다시 유(有)로 전화될 것 이기 때문이다. 이런 의미에서 생각하면 무의 관찰이란 비교된 무, 즉 염밀한 의미의 유에 관계한다고 할 수 있거니와, 이 경우에 무의미는 또다시 의미의 상하에서 나타나는 것이다. 그렇기에 실연(失戀)한 자에게 다음과 같은 ‘진부하다’고 할 충고가 드물지 않게 여전히 효과가 있는 것은 아닌가?: ‘자고 일어나면 세상은 전혀 다

16) M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt/M. 1955⁷, 27쪽 이하.

르게 보일 것이다’.

루만은 비관론자는 아니다. 그러나 흔히 추측하듯이 단순히 낙관론자도 아니다. 비관/낙관의 구별로 관찰하기에는 그의 이론은 한마디로 너무 복합적이고 무엇보다도 ‘비인간적’이라면치 냉철하다. 체계이론의 “후기 근대”¹⁷⁾에 대한 기술은 비관적도 낙관적도 아니고, 그리고 참인 동시에 거짓이기도 하다. 그것이 비관적이 아닌 것은 사회는 자기생산적인 한 존립하리라는 기대이며, 낙관적이 아닌 것은 자기생산이 중단되면 그 무엇일지라도 붕괴되고 말 것이기 때문이다.¹⁸⁾ 그것이 참인 까닭은 사회는 여기저기서 불현듯 터져나오는 ‘허무주의적 비탄’을 조소라도 하듯이 오늘도 아무일 없다는 듯이 재생산되고 있기 때문이며, 거짓인 까닭은 ‘유의미한 것들’이 사상 유래없이 범람하는 가운데에도 역설적으로 의미는 항상 부족한 듯하기 때문이다.

루만은 후설 이후의 삶의 세계론이 가진 문제점을 정확히 지적했다. 그러나 그 역시 의미를 철저히 기능적으로 규정함으로서, 말하자면 유동적인 형식적 지평 개념만을 포착한 결과를 초래하여 의미 생산의 중단 – 말하자면 무의미적 존재 혹은 비존재적 존재 – 이 시야[관찰]에서 사라져 버렸다. 문화에 의한 (공동적) 의사소통의 의미 차원의 고갈은 체계이론적으로도 쉽게 설명할 수 있을 현상인데, 루만은 형식적 의미 생산의 진행성에 현혹되어 이로부터 앞서 지적한 ‘무의미’의 차원을 사유하는 데로 육박할 단서는 놓친 것으로 보인다.

IV. 개체와 죽음

그렇다면 무의미, 무(無)는 어디서 유래하는가? 무는 단적으로 있지 않는 것이므로, 사유는 그것에 접근할 수 없어야 하는 것은 아닌가? 사유의 ‘대상’이 되는 한에서는 그것은 다시 ‘어떤 것’이 될 것이기 때문이다. 이 역설에도 불구하고 무가 사유될 수 있다면, 무는 유와 무가 기원(起源)하는 근원으로 사유되어야 하는 것은 아닌가? 그렇지만 여기서 어떤 것이 어떤 것으로부터 ‘기원함’이란 무엇을 말하는가? 이 물음은 사유의 ‘논리’가 제기하는 문제를 피해갈 수 없게 한다. 사유란 외관상 연관

17) “탈근대”라는 표현보다 “후기 근대” 혹은 “급진적 근대”라는 지칭이 왜 적절한가에 대해서는 대표적으로 A. Giddens, 『포스트 모더니티』, 이윤희/이현희 옮김, 민영사 1991 그리고 N. Luhmann, *Beobachtungen der Moderne*, Opladen 1992도 참조.

18) N. Luhmann, *Ökologische Kommunikation*, Opladen 1990³, 38쪽.

을 읽을 수 없는 것들 간에 내적 관계를 설정하는 것이고, 이에 따라 ‘어떤 것’이 다른 ‘어떤 것’과 관계를 가진 것으로 사유된다면, 이러한 관계설정의 필요성은 다(多)내지 다양성을 자체가 자기유지적 체계에 대해 그 체계가 처분할 수 없는 (과잉)복합성으로 나타나는 데서 유래하는 것이기 때문에, 이는 체계이론적으로 제시된 복합성의 축소와 무관한 사태가 아니다.

이러한 ‘관계’를 조건과 결과 사이의 관계로 사유한다면, 근원으로서의 무는 ‘기원의 논리’에 의해 사유될 수밖에 없을 것이다. 이 논리에 따르면 근원은 유와 무가 동시에 유래한 그 자체로 무차별적인, 즉 자신 안에 차이를 내포하지 않은 어떤 것이다. 바로 이와 같이 무차별적인 것이기 때문에 그것은 그것으로부터 다른 온갖 것이 도출되어 나올 수 있는 것, 즉 전포괄자(全包括者)로 사유될 수 있는 것이다. 그렇지만 기원의 논리는 현존하는 것들에 대한 설명을 하면서, 현존하는 것들을 그것들이 기원한 것으로 설정된 근원으로 소급한 연후에 현존하는 것들을 이 근원으로부터 기원한 것으로 이해하고, 이로써 현존을 ‘설명’한 것으로 보기 때문에, 이 설명의 논리는 근본에 있어서는 동일한 것이 동일한 것으로부터 설명되는 논리이다. 따라서 이 설명논리의 수행능력은 가히 무한하지만, 해명되어야 할 관계에 대한 실질적인 설명은 이로써 수행되지 않는다. 어떤 우연에 의해서가 아니라 이러한 설명논리의 한계에 의해서 무는 사유의 접근을 막는다. 이렇게 ‘절대적 기원’에 접근하는 것이 설명논리에 의해 폐쇄되어 있다면, 무를 대상화하는 설명이 아니라 무를 개시하는 경험의 우회로를 찾아야 할 것이다. 무의 사유가 기원의 논리에 빠지지 않으면, 유와 무를 동일한 근원으로부터 유래한 것으로 보는 대신에 오히려 무를 유한한 존재의 잠재적 가능성으로 보는 것이 유용하다. 왜냐하면 유한자(有限者)는 유와 무의 비동시적 공재(共在)이므로 무의 경험은 유한자에 본래적으로 고유하기 때문이다. 삶과 무의 경험은 같은 시점에서 일어날 수 없기 때문에 그것은 비동시적이며, 그럼에도 불구하고 양자는 인간존재에서 함께 생기(生起)하고 있다. 삶이란 죽음의 지속적인 유예(猶豫)요, 죽음은 이미 삶의 틈새를 헤치며 들어와 자리잡고 있기 때문이다. 그렇다면 삶이란 단적인 유의 지속은 아니요, 오히려 지속 속의 단절 혹은 단절의 지속이라고 보아야 하며, 그런 의미에서 무와 유의 공재인 것이다.

앞서 고찰한대로 무를 경험하는 것은 유한자요, 그런 한에서 유한자는 무가 드러나는 탁월한 장소이다. 의미에 관해서도 오직 유한자만이 무의미에 관련된다. 따라서 무, 무의미가 드러나는 장(場)도 엄밀히 말하면 자체로 불가분리적인 개체이다. 인간적 개체의 불가불리성은 한편, 인간의 존재가 근본적으로 물질성인 신체와 분리

될 수 없음을 의미하며, 다른 한편으로는 인간존재가 의식적 자기 동일성과 연결되어 있음을 의미한다.

물질적 자연계의 순환의 사슬을 벗어날 수 없는 신체는, 인간종적 역사에서 끊임없이 영원성의 상하에서 규정된 정신의 부정이다. 다시 말하면 인간의 신체성은 정신의 허구적 자기과신에 대한 배반이다. 이 탈피할 수 없는 개체적 존재의 유한성을 사무치게 느끼게 하는 개체의 불가분리성은 인간존재의 질곡으로 간주되었고, 그런 만큼 여러 방식으로 그것을 ‘극복’, ‘초월’하려는 시도가 있어왔고, 사실 이 시도는 헛되기만 한 것은 아닌 것처럼 보이기도 한다. 이 개체의 일회성과 단절성은 한편, 초(超)-개체적 실체를 통해서, 다른 한편으로 개별적 개체의 물질성 자체를 지배함으로써 ‘극복’된 측면이 없지도 않다. 그러나 이것은 한계를 가진다. 첫째, 개체를 함입하는 초-개체는 개체의 절대적 유한성을 보상하는 대체물이다. 그러나 이러한 초-개체는 진정으로 개체의 죽음을 극복한 것이 아니라, 역설적으로 극복할 수 없는 개체의 죽음에 대한 대리 보상일 뿐이다. 왜냐하면 이로써 획득된 영속성은 죽은 개체가 ‘경험’할 무시간성[시간의 소멸]이 아니라, 언제나 삶 가운데 있는 한에서의 개체에게만 ‘의미’로서 현존하는 것이기 때문이다. 민족은 쇠퇴하고 사회는 붕괴하며, 개인만이 본래적 의미에서 죽는다. 둘째, 개체의 유한성은 개체의 물질성의 한계를 점차적으로 지배함으로써 ‘극복’되고 있기도 하다. 과학과 기술의 급속한 발달은 경향적으로는 인간의 ‘절대적인’ 물질적 유한성을 가능적으로 해제하고 있다. 이 발달의 ‘끝’을 헤아릴 수 없는 상황에서 예측은 조심스러울 수밖에 없다. 그렇지만 이 경향은 극단화될 경우 역설적이게도 개체의 유한성의 ‘극복’이 기여하는 바의 그 목적 자체, 즉 개체의 정체성을 와해시킬 위험이 있기 때문에 자기 한계에 부딪힐 수도 있는 것이다.

개체는 주체와 구별되어야 한다. 근대에 주체는 전성기를 맞았고, 현대에 주체는 해체되고 있다. 근대의 인간이 주체라는 것은 사실은 인간이 세계 일반의 의미기반 이었던 까닭에서가 아니라, 앞서 지적한대로 자연이 탈(脫)의미화되고 의미는 인간적인 것의 영역으로 한정됨으로서 역사적·사회적 세계는 인간이 만든다는 의식이 첨예화된 데에서 기인한다. 그럼에도 불구하고 근대의 주체는 ‘물질론적 전회’를 거친 이후에는 ‘구체적’ 인간으로 사유된 듯하지만, 실상에 있어서는 여전히 추상물이다. 인간종의 전(全)발생사를 통틀어 하나의 정신사적 단절을 들어야 한다면 근대는 바로 이 단절의 시기이다. 근대이전적 사유가 정신우위의 패러다임에 의해 주도되고 이것이 기원의 논리에 의해 밀받침되었다면, 근대에 이룩된 자연의 탈의미화는 자연

우위의 패러다임을 가져왔고 이것은 필연적으로 전래의 사고논리[기원의 논리]를 동요케 한다. 이 정신사적 대전환을 의식한 것은 누구보다도 마르크스(K. Marx)였다.

그렇지만 사고논리의 질곡은 완강하다. 마르크스에게서조차 인간은 (사회적) 노동을 통해 사유되었으나, 역으로 인간은 노동이 아니다. 인간의 물질성은 더 복합적이고 이질적 요소를 포함한다. 청년 마르크스는 헤겔의 신랄한 비판자였으나 헤겔의 그림자를 완전히 떨치지는 못했다. 근대의 개인이 ‘주체’일 수 있었던 것은 이같은 이질적 물질성을 떨쳐버린 대가로서, 즉 그것이 추상적 정신적 존재로서 환원됨으로써 가능했던 것이다. “신은 죽었다”는 경구(警句)가 근대를 첨예화하게 표현한 것이라면, 근대는 어느 면에서 인간이 신의 위치에 들어선 것으로, 말하자면 인간이 신의 위치에 등극한 것이라고도 말할 수 있다. 그렇지만 이 ‘신적 인간’은 사실은 ‘인간’으로서조차도 온전하지 못한 것이다. 유한성을 부인당한 인간존재는 그의 가장 고유한 가능성을 박탈당한 것이나 마찬가지이기 때문이다. 인간이 신에 가까워지려고 하면 할수록 그것은 인간존재의 가멸성(可滅性)을 드러낼 뿐이다.

세계에 통일성을 부여하는 존재로서의 ‘주체’는 역설적으로 주체의 탈(脫)주체화의 이면(裏面)이다. 물질성을 탈피한 추상적인 정신적 실체는 자기 외부의 구체적 대상과 관계하면서 자기를 실현하여 세계를 구축하는 진정한 의미의 주체일 수 없기 때문이다. 따라서 개인과 ‘주체’는 구별되어야 한다. 인간은 물질성에 토대를 둔 인간학적으로 확인가능한 질서의 체(體)라면, 개인은 이와 같은 총체적 존재로서의 인간과 불가분적이지만, 주체는 이와 달리 이념화의 산물이요 추상물이다. 이러한 한에서 “인간은 주체다”라는 테제는 오해의 여지가 있는 일면적 표현이다. 주체가 이념화의 산물이요 추상물이라면, 주체의 구성물은 주체성에 의존적이고, 그렇기 때문에 주체가 부여했던 질서는 ‘주체의 신화’가 동요함에 따라 대치가능한 것이 되고 또 대치되고 있다. 개인은 죽을 수 있고, 따라서 정신의 ‘본성’인 영원성에 동화되지 못하며, 단적인 통일성이 아니요 이질성인 것이요, 따라서 무에 노출된다. 세대를 넘어서 전수되는 것, 이어짐과 걸려냄을 통해 전승(傳承)으로 응결되어 역사를 이루는 것은 개인의 일생을 넘어 유지된다. 아닌게 아니라 전적인 무화(無化)가 주는 허무와 무의미의 공(空)은 두려움을 유발한다. 이 무화의 두려움은 어쩌면 사후(死後)의 것이지만 삶의 현실에 침투해 있기 때문에, 사람들은 집단정신과 전승의 이름으로 무화에 저항하고자 한다. 하지만 그 주체는 더 이상 개인은 아닌 것이다. 다양한, 죽음을 축출하는 경로를 통해 무와 무의미를 몰아낼 수 있는 듯한 인상도 우연적인 것

은 아니다. 아닌게 아니라 과학과 기술에 힘입은 의학을 통한 죽음의 유예와 생명의 연장에 의해 인간의 절대적 유한성의 테제는 적어도 주의깊게 다루어져야 한다는 것은 이미 지적한 바 있다.

V. 닫히지도 열리지도 않은 탈출구

지금까지의 고찰에 의하면 세계는 우리에게 문제이고 문제인 채로 남을 것이다. 이것은 예언가적 언명도 아니고, 기원적(祈願的) 언명은 더더욱 아니요, 오히려 이론적 사유로부터 기인하는 명제이다. 이것은 한편 체계와 환경계의 복합성의 차이, 다른 한편 인간존재의 유한성에 근거하는 것이거니와, 그 각각의 경우 의미와 무의미, 존재와 무의 차이가 있다는 것은 이미 밝힌 바 있다. 이 글의 세계이해와 의미구조의 구명은 전래된 두 유형의 사고 및 의사소통을 의심스럽게 만든다. 첫째는 유토피아적 사고이다. 유토피아란 말하자면 우리가 고찰한 무의미성의 역전태(逆轉態)이다. 그렇지만 이 전도(顛倒)는 성립될 수 없는 데, 완전히 충전(充填)된 의미란 말하자면 앞서 규정된 의미구조의 부정으로서 – 거기서 의미는 선택이었다 – 영구(永久) 시간적인, 따라서 무시간적인 작동을 요하며, 따라서 유한성의 존재구조를 가진 우리의 의미지평에 들어오지 않기 때문이다. 둘째, 불안만을 유포하는 의사소통¹⁹⁾도 경계하게 한다. 이 글은 세계를 문제로서 존립하게 하는 두 가지 근본 기제, 즉 삶의 세계의 재생산이 의미구조에 의존하지 않을 수 없음[의미진행의 논리]과 동시에 인간존재의 (절대적) 유한성에 관련되어 있는 의미 상실의 기제를 드러내었다. 그렇지만 이 유한성과 의미구조의 상관관계가 정초(定礎)관계나 나아가 인과관계로 오해되어서는 안된다. 유한성은 의미구조에 대한 일종의 기저(基底)이기는 하지만, 문명의 논리에 의해 적어도 표피적으로는 삶으로부터 축출되어 있는 것도 사실이기 때문에, 그것은 항상 표출되는 것은 아니고 오히려 산발적으로, 순간적으로 기대와 예측을 넘어서 자신을 드러낸다. 그렇지만 그것은 일단 자신을 드러내면 파괴적 부정의 힘으로 인간존재를 엄습하며 결코 망각되고 축출될 수 없는 자신의 존재를 과시

19) 전형적인 예로 (종교적) 종말론적인 사고 내지는 (특히 보수적) 도덕주의자 그리고 현재 특히 광범위하게 유포되는 이른바 근본적 환경론자의 경종성(警鍾性) 담론을 생각해 보라.

한다.

지평으로서의 삶의 세계가 전체로서의 고정성을 가지는 측면이 있는 것은 부인할 수 없다. 그러나 “지식의 저장고”로서의 삶의 세계, 일상적인 의사소통적 실천의 배경으로서의 삶의 세계의 통일성은 후설, 하버마스가 주장하듯이 특히 근대 삶의 세계에 대해서는 오히려 보장되지 않는다. 세계가 지속되는 한 세계는 끊임없이 문제로 남을 수밖에 없다. 문제가 없는 세계라면, 세계는 그때 이미 존재하기를 중단한 것이라고 보아야 한다. 우리가 세계에 대해 가지는 것은 제한된 친숙성이고 또 그것은 대치가능한 것이다. 그 근거는 한편 체계와 환경계와의 복합성의 차이 자체에 있고, 다른 한편 인간이 세계에 관여하는 행위 자체의 성격에 있다. 복합성을 축소하기 위해 우리가 행위를 매개로 하는 개입이 – 역설적으로 들릴지 모르나 바로 이 매개적 개입에 유발되어 – 오히려 새로운 불투명성을 산출한다. 우리의 행위는 설령 위험을 제거하기 위한 개입일지라도 바로 그 개입으로 인해 새로운 위험을 산출할 수 있기 때문이다. 세계는 현실화된 것, 현실적인 것으로 사념된 것을 언제나 필연적으로 초월하는 – 실체를 연상시키는 개념을 피하기 위해 사용하는 개념인데 – 생기(生起)이기 때문이다. 그렇기 때문에 미래를 완벽히 기획하고 그 경과를 인간이 장악할 수 있다는 기대는 지나치게 소박하며, 체계의 자기생산능력이 열어주는 가능성에 의해서 현재 세계의 문제가 장래에는 해결되리라는 장밋빛 꿈은 지나치게 낙관적이다.

우리는 이로써 “계몽의 변증법”(호르크하이머/아도르노)과 같은 문명의 탈출할 길 없는 강요에 의한 끝없는 심연(深淵)으로 추락할 것을 두려워하며 지탱할 수밖에 없는가? 이는 저물어 간 세기 아니 인류의 문명사를 아로새긴 ‘서구의 역운(歷運)’인가? 그렇다면 이에 대한 고도의 반성적인 반응으로 “심연이라는 호화판 호텔”에 거주하는 딜레마에 마지막 발언권을 주어야 할까? 여기에 안주한다 함은 관념적 급진성과 실천적 무기력 간의 모순에 봉착하는 것으로, 다시 말하면 이미 현실이 되어버린 것에 대해 단지 타협없이 부정적으로 기술할 따름인 급진성을 떤 이론의 실천적 보수성이라는 역설 속에 자신을 방기해 버린 것은 아닌가?

이같이 방향을 상실한 상황에서 필요한 것은, 문제해결이 아직 존재하지 않기 때문에 그 해결의 손짓이 어디에서부터 오는 것인지는 모를지라도 – 바로 그 손짓은 거기에로의 끌어당김이기도 하므로 그 손을 찾기 위해 – 문제설정을 어떻게 할 것인가를 통찰하는 것이 이미 방향 개척의 시작이라는 인식이다. 그렇지만 이 말은 마치 인식이 곧 실천을 뜻하는 듯이 과장되어서는 안되거나와 여기서 단지 ‘시작’이라

고 말한 것이 간과되어서는 안될 것이다. 문제와 문제설정의 모색은 이제 단지 그것에 대해 의사소통이 시작된 것을 의미할 뿐이기 때문이다. 의사소통은 아무리 끈기를 갖고 지속한다 하여도 문제의 해결을 함축하지 않는다. 왜냐하면 의사소통의 구조에는 “우발성”이 개재되어 있고 이것은 원칙적으로 의사소통 자체에 의해서는 완전히 제거될 수 없기 때문이다.²⁰⁾ 서두에서 말한대로 세계의 복합성의 조건 하에서 의미의 선택이 불가피하다고 할 때, 세계의 문제성, 의미와 무의미의 구조에 대한 이해는 미래에 대한 열광적 낙관이나 근거없는 비관으로 부추기는 선택보다는 행위를 냉철함으로부터 선택하게 하는 조건을 제공할 수 있을 것이다. 이것은 오늘날과 같은 ‘속도의 시대’에는 너무 미온적인 것처럼 보일 수 있어도, 이는 세계와 의미구조 및 인간존재의 조건에서 관찰된 결코 적지 않은 가르침이다.

20) U. Wenzel/U. Hochmuth, “Die Kontingenzen von Kommunikation”, 실린 곳: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Jg. 41, 1989 참조.

참고문헌

정호근, 「근대성의 변증법과 비판적 이성의 가능 및 가능성」, 실린 곳: 『철학』, 제43집, 1995년 봄.

_____, 「언어의 존재론 - 가다머의 해석학적 존재론의 ‘논리’」, 실린 곳: 소광희 외, 『현대존재론의 향방』, 철학과 현실사, 1995.

한전숙, 「생활세계의 현상학」, 실린 곳: 한국현상학회 (엮음), 『생활세계의 현상학과 해석학』, 서광사, 1992.

Adorno, Th. W., *Negative Dialektik*, Frankfurt/M. 1982³.

Dux, G., "Religion, Geschichte und sozialer Wandel in Max Webers Religionssoziologie", 실린 곳: C. Seyfarth/W. M. Sprondel (엮음), *Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung*, Frankfurt/M. 1973.

Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1972³.

Giddens, A., 『포스트 모더니티』, 이윤희/이현희 옮김, 민영사, 1991.

Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, 제2권, Frankfurt/M. 1985³.

Heidegger, M., *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt/M. 1955⁷.

Husserl, E., 『유럽학문의 위기와 선협적 현상학』, 이종훈 옮김, 이론과 실천, 1993.

Luhmann, N., *Soziale Systeme*, Frankfurt/M. 1984.

_____, "Die Lebenswelt - mit Rücksprache mit Phänomenologen", 실린 곳: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 제LXXII권, 1986.

_____, *Ökologische Kommunikation*, Opladen 1990³.

_____, *Beobachtungen der Moderne*, Opladen 1992.

Lukács, G., 『역사와 계급의식』, 박정호/조만영 옮김, 거름, 1986.

Wenzel, U./Hochmuth, U., "Die Kontingenz von Kommunikation", 실린 곳: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Jg. 41, 1989.

Weber, M., 「직업으로서의 학문」, 실린 곳: M. Weber, 『막스 베버의 사회과학 방법론 ①』, 전성우 옮김, 사회비평사, 1997.