

# 社會的 存在論에서 본 相互主觀性

—미드, 쥬츠, 하버마스를 중심으로—

車 仁 錫\*

## 1

나와 너, 자아와 타자의 상호주관적 관계는 사회를 대상으로 삼는 모든 학문의 대전제가 된다. 흉스와 로크의 사회계약론에서 하버마스의 의사소통 이론에 이르기까지의 모든 사회이론은 사회구조의 기반인 이 관계에 대한 지식을 필요로 한다는 것이다.

자아와 타자와의 관계는 여러가지 측면에서 고려된다. 이 양자는 서로 분리되어 독립적으로 존재한다고 말할 수도 있는 반면, 이들은 서로 의존하지 않을 수 없는 불가분리의 연관 안에 놓여 있다는 반론도 나온다. 이러한 문제를 개인과 사회의 관계에 관한 여러 학문들이 이미 기초적으로 다루었다는 것은 사실이다. 그런데 정치사상사나 사회사상사에서 보는 바와 같이 개인주의 대 집단주의라는 이데올로기적 성격을 띤 논쟁의 소용돌이안에서 이 문제는 이론적 고찰을 받지 못한 것처럼 보여 왔다. 그러나 17세기 이래의 서구사상사를 훑어 보면 많은 철학자들이 이것에 대해 그 나름대로의 깊은 배려를 했던 것은 사실이다. 그렇지만 분명히 드러나는 점은 개인주의와 집단주의 간의 대립이 아직도 해소되지 않고 있다는 것이다.

자아와 타자의 관계는 이것이 어떠한 형태일지라도 사회적 관계이다. 이 관계는 대체로 사랑, 싸움, 놀이 그리고 노동 등의 다양한 형태들을 지닌다. 이것들은 사람들의 共存在의 양식이다. 이 ‘함께 있음’은 인간이 사회적으로 존재하고 있음을 가리킨다. 그런데 이 공존의 사회적 관계에 들어가지 않고서 개인이 자아로서 그리고 이 자아에 대한 타자로서 있을 수 있느냐라는 存在論의 문제가 나올 수 있다. 개인주의적 사회이론에서는 개인의 자아의식과 그의 존재를 사회와 분리시켜 논의하는 것이 일반적이다. 그러나

\* 서울大 인문大, 哲學

문제는 그리 단순하지만은 않다.

헤겔은 자아의식이 타자에 의한 인정없이는 형성될 수 없다고 봄으로써 자아와 타자의 관계를 상호의존으로 규정했으며, 포이에르바하와 마르크스는 <類的 存在>라는 개념으로써 인간의 사회성을 본래적인 것으로 설명했다. 그러나 17세기 영국의 사회사상가들은 이와는 달리 독립된 개체로서의 인간존재를 정의함으로써 개인주의의 전통을 낳기에 이르렀다. 흡스는 사람들이 근원적으로 상호의존하기보다는 서로 적대적 관계에 놓여 있음을 그의 사회이론의 출발점으로 삼았으며, 사회는 본질적으로 서로 독립해 있는 동일한 요소들로 구성되었다고 생각했다. 그는 당대의 지배적인 자연철학의 영향아래서 사회도 자연현상과 같이 관찰했으며, 이것에도 같은 자연법칙을 적용시켰다. 자연이 원자로 이루어진 것처럼 사회도 단위로서의 인간개체들로써 만들어졌다는 것이다. 이러한 흡스적 사회관은 오늘에 이르기까지 이른바 정치적 자유주의의 근본원리가 되어 왔으며, 이것을 바탕으로 여타의 이론형성이 진행되어 왔던 것이다. 현대의 자유주의가 사회적 평등의 신장에 적극적인 방향수정을 가했지만, 이 정치사상이 아직도 간직하고 있는 명제는 인간사회가 서로 독립해 있는 요소로서의 개인들간의 관계로 특정지워진다는 것이다.

근세철학은 경험론과 합리론으로 나누어지지만, 이 두 흐름은 다같이 자연과학의 진전과 더불어 전개되었으며, 실은 이 자연과학으로부터 그 방법을 받아들였다. 흡스에 따르면 철학의 과제는 주어진 현상에 대한 인과론적 인식이다. 따라서 생성하지 않고, 관찰될 수 있는 성질을 가지지 않은 것은 철학의 대상이 될 수 없는 반면, 오로지 <物體>로서 관찰될 수 있는 것만이 그 대상이 된다는 것이다. 자연은 자연과학의 대상이 되며, 정치적인 것은 실체로서 사회철학의 대상이 된다. 사회가 인간이라는 요소들로 구성되듯이, 이 인간도 다른 요소들로 이루어지고, 그는 물리학과 생물학이 가려내는 특성을 지닌다. 그는 육체를 가지며, 또한 욕구와 충동에 따라 움직인다. 자연과 마찬가지로 그에게도 물체의 운동법칙이 적용된다는 것이다.

자연과학의 가장 중요한 원리를 가운데 하나는 사물이 요소로써 이루어진다는 원자론이다. 18세기 계몽사상가들은 이 원리에 따라 개인적 권리의 신성함을 주장하고, 국가는 집단적 단위로서 고립해 있는 개인들로 구성된다는 정치사상을 펼친 것이다. 또한 이것은 프랑스 혁명 아래 유럽 산업사회의

정치적 이데올로기로서 그 고유한 사유양식을 발전시켜 나가기도 했다. 그러나 뒤늦게 산업화를 추진하기 시작한 독일사회에서는 이 정치사상이 도전을 받기도 했다. 국가나 민족은 개인들의 총체로서 간주되어서는 안되며 다만 개인들은 전체의 부분이라는 유기체론이 사회관으로 등장했던 것이다. <나>가 아니라 <우리>가 앞선다는 것이다. 이 양분이 위에서 언급된 개인주의와 집단주의 간의 대립의 핵심이기도 했다.<sup>(1)</sup> 자아와 타자의 관계는 부분이 전체에 속하는 것으로서만 존재할 수 있는 관계로서 개인은 민족을 떠나서 살 수 없으며, 민족이라는 실체가 실제로 있다는 것을 믿는 낭만주의적 종합방법이 모든 것을 분리시키는 계몽주의적 분석방법에 대한 새로운 사유양식으로 굳어갔으며, 오늘에 이르기까지도 이 양론은 정치와 학문의 영역에서도 각기 그 맥을 이어 오고 있으며, 또한 이들간의 논쟁은 형태의 변용에도 불구하고 지속하고 있다.

그런데 자아와 타자의 관계를 부분과 전체의 관계만으로 볼 수는 없을 것이다. 어떤 면에서는 그렇게 보는 것이 부질없는 일이기도 할 것이다. 개인들이 우연히 모여서 사회를 이루었다는 생각은 어디까지나 가설에 지나지 않으며, 한편으로 사회가 먼저 있고 나서 개인들이 거기에 속하게 되었다는 주장도 그 성원 없이는 사회를 상상할 수 없다는 이유에서 그 타당성을 갖기 어렵다. 자아와 타자, 개인과 사회와의 관계는 모든 사회이론의 대상이지만, 이 양자간에 어느 쪽이 앞이고, 어느 쪽이 뒤인가라는 물음은 한편으로 제쳐 놓을 수 있기도 하다. 더 중요한 물음은 자아와 타자간에 어떤 작용이 일어 나는가이며 또한 이 작용이 양자의 존립에 대하여 갖는 의의가 무엇인가일 것이다.

서구의 근세는 인간이 자신을 중심으로 해서 그의 주위세계에 대하여 사유하기 시작했던 시기이었다. <나>의 경험을 통해서, <나>의 사고논리에 따라서 사물을 판단했지만, <나>는 <너>와의 관계를 고려하지 않은 채, 그대로 나갔던 것이다. 데카르트는 나의 존재를 나의 사유에서 끌어 내고 칸트도 나의 의식에서 세계인식을 정초시켰으나 이들은 타자의 관계에 대한 배려를 전혀 가지지 않았다. 칸트는 다만 윤리적 반성에 타자를 포함시켰을 뿐이다. 도덕법칙의 보편성이라는 사상안에 타자의 문제가 함축되었을 뿐이

(1) Mannheim, K., *Konservatismus*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984, pp. 137~223 참조.

었다. 피히테도 윤리적 요청으로 타자의 정립이 불가피함을 주장함으로써 칸트처럼 실천적 근거에서 나와 너의 관계를 논했을 뿐인데, 그에게 있어서 명확하고 분명한 것은 자아의 순수사유이었다. 그런데 자아와 타자, 개인과 사회간을 잇는 어떤 특정의 과정을 규명하려는 시도는 헤겔에서 행해졌으며 앞에서 지적한 대로 타자에 의한 인정을 통해 자아의식이 형성된다는 그의 생각은 현대학문에서도 그 타당성을 지닐 수 있을 만큼 획기적이었다. 예를 들자면, 랭은 그의 정신분석에서 타인들의 인정을 받지 못함으로써 발생하는 精神分裂症을 설명하는 데에 헤겔적 자아의식의 형성이론을 원용하여 임상에서 큰 효과를 보았다는 것이다.<sup>(2)</sup>

그러나 자아와 타자의 관계가 사회이론의 테두리 안에서 본격적으로 다루어지기는 미드에 의해서이다.<sup>(3)</sup> 그리고 더 나아가서 슈츠는 사회과학 방법론에서 이 문제를 가장 기본적인 것으로 만들어 놓았다.<sup>(4)</sup> 그는 후설의 先驗哲學을 벗어나 하이데거의 世間의 현상학에 근거하여 자아와 다른 자아간의 상호작용의 구조를 밝힘으로써 〈사회적인 것〉의 의미를 정립하는데 크게 기여했다. 또한 하버마스는 최근에 와서 슈츠의 이론을 그의 解釋學的 의사소통이론에 통합시킴으로써 그 의의를 더 높이기도 했다.<sup>(5)</sup>

후설도 상호주관성의 문제를 다루었다. 그는 그의 超越論의 방법으로써 자아의 세계경험을 분석했고 타자경험도 고찰했지만, 타자가 자아안에서 구성된다는 생각을 버리지 못한 채 인간의 사회성을 고려했던 것이다.<sup>(6)</sup> 이 사회성의 문제는 그의 생활세계의 개념으로 접근되었으며 슈츠와 하버마스는 바로 이 개념을 통해서 상호주관성을 고려했던 것이다.

사람들은 사랑도 하며 싸우기도 한다. 그리고 그들은 함께 일도 하고 놀아도 한다. 이러한 삶의 형태들은 사회적 존재양식이며, 사람들은 이 공존

(2) Laing, R.D., *The Divided Self*, London, Penguins Books, 1965; Norman, Richard, *Hegel's Phenomenology*, Sussex University Press, 1976, p.48 참조.

(3) Mead, G.H., *Mind, Self and Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1934.

(4) Schütz, A., *Der Sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Wien, Springer, 1932; *Collected Papers*, 3 vols. Den Haag, Nijhoff, 1962ff; *Strukturen der Lebenswelt*, Neuwied, Luchterhand, 1975.

(5) Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde., Frankfurt, Suhrkamp, 1981.

(6) Husserl, E., *Cartesianische Meditationen*, Den Haag, Nijhoff, 1950; *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, 3 Teile, Den Haag, Nijhoff, 1973.

제의 형태들을 벗어나서 생각하고 느끼며, 행동할 수 없다. 전체냐 부분이냐 또는 개인과 사회가운데에서 어느 쪽이 앞서느냐라는 물음과 관계 없이 인간이 위의 사회적 존재 양식을 통해서 산다는 것은 분명한 사실이다. 사랑함에서의 나와 너, 싸움에서의 나와 너, 일과 놀이에서의 나와 너는 구분되면서도 하나의 사회적 관계를 이루어 이 안에서 상호작용한다. 나는 주체로서 너에게 대하고 너도 주체로서 나에게 응한다. 이것이 상호주관적 관계이며, 이것의 구조는 개인주의와 집단주의를 떠나서 밝혀져야 한다.

## 2

사람과 사람 사이에서 일어나는 과정은 사회를 다루는 모든 학문의 기본 문제이다. 물론 여기에서는 사람이 사람에게 끼치는 작용이 주요과제가 된다. 정신을 다루는 심리학도 엄밀히 말한다면, 이 사람과 사람 사이에서 오가는 작용을 고려하지 않고서는 성립될 수 없다. 인간과 사회를 연구하는 정신과학이나 사회과학은 사람과 사람사이에서 일어나는 과정을 밝히는 일 없이 이론형성에 임할 수 없다.

사람과 사람사이의 관계는 사회적이다. 그것은 자아와 타자의, 나와 너의 관계이다. 나는 분명히 나를 인식하는 자유의 대상이면서 동시에 이 대상을 경험하는 주체이다. 그리고 나는 나를 둘러싼 세계를 나의 인식대상으로 삼는 인식주체이다. 그리고 너는 나와 다르지만 나처럼 인식주체라는 것을 나는 알고 있다. 너와 나는 우리를 둘러싸고 있는 이 세계를 함께 인식하며, 이것을 우리의 세계라고 당연하게 여긴다. 여기에서 나와 너의 관계는 상호주관적이다. 나와 너는 신체를 달리 하고 있지만, 우리로 하여금 외부 세계에 대하여 같은 경험을 가능케 하는 이 상호주관적 관계가 있다는 것이다.

그런데 우선 밝혀져야 할 점은 나에 대한 인식이 어떻게 성립하느냐이다. 헤겔에 따르면 자기의식은 타자와의 사회적 관계에서 일어난다는 것이다. 그는 「예나實在哲學」에서 사랑과 투쟁이라는 두 요소를 통해서 사람이 자기의식을 확립시켜 나가는 과정을 설명한다.<sup>(7)</sup> 그는 자신을 타자안에서 인

(7) Hegel, G.W.F., *Jenaer Realphilosophie* (1805~6), Hamburg, Meiner, 1969.

식하는 것이 사랑이라고 한다.<sup>(8)</sup> 사랑은 타자를 위하여 자신의 독립성을 포기하고 이 타자를 위하여 존재함으로써 자신을 그에게서 다시 발견하는 것이다. 이 타자도 사랑을 통해서 자신의 독립성을 버리고 나를 위하여 존재함으로써 내 안에서 그의 자신을 다시 찾는다는 것이다. 헤겔은 개개인은 각기 타자에서 자신을 알게 된다고 말한다.<sup>(9)</sup> 사랑하고 사랑을 받는 데서 자아를 경험하게 된다는 것이다. 흔히 사랑은 상대에게 자신을 잃어 버리는 것이라고 하는데, 사실은 타자 안에서 자신을 보는 것이 된다. 헤겔에 따르면 자신을 아는 것은 자신 밖에 있는 것이며, 다시 말해서 타자에 대하여 있는 것이다. 그리고 이 남에 대하여 있다는 것이 곧 자아의식이 된다.

그러나 남에 대하여 있다는 것이 나와 타자 간의 대립을 뜻하는 것은 아니다. 내가 타자에 대하여 있음으로 해서 나는 그와 같다고 헤겔은 설명한다.<sup>(10)</sup> 나와 타자는 對等하다는 것이다. 사랑을 통해서 나는 나의 타자와 동일함을 경험한다. 사랑에는 의지의 대결이 없다.<sup>(11)</sup> 그런데 이 나와 타자 간의 대등함이 싸움에서 무너지는 것처럼 보인다. 싸움은 승자와 패자를 나눈다. 패자는 승자의 지배를 받아들임으로써 그의 세력을 인정한다. 싸움에서는 사랑의 경우와는 달리 자신을 타자 안에서 잃어버리는 것이 아니라 오히려 자신을 그의 앞에 내세운다. 그러나 이 자기고양은 타자를 억누름으로써 가능하다. 패자는 승자가 절대적이라고 인정하며, 승자는 자신이 타자에게 절대적으로 보이는 데에서 자아의식을 확립하게 된다. 이 자아의식은 타자의 희생으로써 획득된다. 싸움은 곧 의지의 대결이다.<sup>(12)</sup>

싸움은 대등함을 불평등하게 만든다. 싸움은 나의 우세와 타자의 열세로 끝을 맺는다. 나의 자립이 타자의 예속이며, 나는 타자와 엄격히 구별된다. 자아의식은 이 구분에서 더욱 확고하게 된다. 처음에 나와 타자 간의 의지가 대결하고, 그것이 후자의 패배로 끝맺음으로 말미암아 나의 자아의식은 절대적으로 된다. 그러나 이 절대성은 내가 내자신을 어느 것에도 관련시키지 않고 가질 수 있는 것이 아니며 타자의 대가로 그것이 얻어지는 한, 타자의 존재는 나의 자아의식을 위해서는 언제나 전제되어야 한다. 헤겔은 「精

(8) 위의 책, p. 202.

(9) 위의 책, p. 201.

(10) 위와 같은 뜻.

(11) 위의 책, p. 209.

(12) 위의 책, p. 211.

神現象學]에서 나와 타자가 종국에 가서 상호의존의 관계에 불가피하게 들어선다는 것을 보여 준다.<sup>(13)</sup> 승자인 나는 패자인 타자의 존재를 인정함으로써 이 양자간의 대등한 상호관계가 맺어진다는 것이다.

헤겔은 개인이 그의 주위세계와의 관계에서 자아의식을 갖게 된다고 하지만 그것은 아직도 결핍의 상태에 있다고 본다. 의식이 스스로를 알고, 이것이 무엇인가를 깨달을 때 의식은 지아의식에 이른다. 이 과정은 다른 자아의식을 필요로 한다. 자아의식은 다른 자아의식과의 사회적 관계에서 확립된다는 것이다.<sup>(14)</sup> 자아는 타자에 대해 처음에는 주체로서 임하고 다음에는 그의 인정을 통해 객체가 되면서 주·객의 동일체로서 진정한 자아의식을 갖게 된다. 대상으로서의 자아는 사회적이다. 그것은 나와 타자의 관계에서 인식되는 대상이다. 나도 이것을 인식함으로써 자아의식을 분명하게 갖게 된다. 헤겔에 따르면 의식은 사물의 의식과 자아에 대한 의식이며<sup>(15)</sup>, 사물과의 관계에서도 자아의식을 갖는다고 하더라도 오로지 타자와의 관계에서만 그것이 확립된다는 것이다.

하버마스는 헤겔의 자아의식은 내가 다른 사람들의 눈으로 나를 보는 것을 배우는 상호작용의 경험의 결과로 생긴다고 설명한다.<sup>(16)</sup> 타자의 의식 안에서의 나의 반영으로 자아의식이 형성된다는 것이다. 이것은 미드의 경우에도 적용된다.<sup>(17)</sup> 그에 의하면 자아의식은 개인들의 상호작용을 포함하는 사회과정에서 일어난다.<sup>(18)</sup> 자아의식은 사회적 집단 안에 있는 개인이 자신에 대하여 갖는 의식이다. 개인은 타자가 내게 대하여 행위하는 것처럼 나 자신에 대하여 태도를 취함으로써 자아를 경험한다. 타자로서의 태도를 나 자신에 대하여 갖는 것이 자아의식을 구성한다는 것이다. 그 자신에 대하여 마치 타자에 대하여 것처럼 행위한다. 미드는 자아의식을 갖는다는 것은 본질적으로 다른 개인들과의 사회적 관계에 따라서 자기 자신에 대하여 대상이 되는 것이라고 정의하면서反省的 경험에다 자아를 근거지우는

(13) Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), Hamburg, Meiner, 1952.

(14) 위의 책, p.139: "Das Bewußtsein erreicht seine Befriedigung nur in einem andern Selbstbewußtsein."

(15) 위의 책, p.72.

(16) Habermas, J., "Arbeit und Interaktion", *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971, p.13.

(17) Hartmann, Klans, *Politische Philosophie*, Freiburg, Alber, 1981, p.29 참조.

이론을 거부한다.<sup>(19)</sup> 이러한 입장은 자아의 기원을 설명하지 않는다는 것이다. 자아의식은 근본적으로 사회적 관계에서 생긴다는 것이다.

자아가 나타날 때는 언제나 타자의 경험에 거기에 포함된다. 자아의 경험은 스스로 일어날 수 없다. 자아가 경험에 나타날 때에는 언제나 타자에 대해서 나타난다. 개인은 자신을 직접적으로 경험하지 않고, 그가 속하는 동일한 사회집단의 다른 성원들의 관점에서 자신을 간접적으로만 경험한다. 개인은 다른 개인들의 태도를 자신에 대하여 취함으로써만 자신에 대하여 대상이 된다. 그런데 그는 이 타자들과 공통적 사회세계 안에서 사회적 관계를 맺는다. 그래서 그가 경험하는 자아는 사회적 구조를 지니며, 그것은 사회적 경험에서 일어난다.

사회적 관계는 나와 타자 간의 의사소통이다. 이것은 말과 몸짓 또는 기타의 상징에 의한 의사전달이다.<sup>(20)</sup> 개인은 타자와 함께 의사소통할 뿐만 아니라 마치 타자와 하듯이 자신과도 의사소통을 한다. 또 개인은 자신과 대화하는 것처럼 남들과 의사소통한다. 이 때 자아가 자신에 대한 대상으로서 인식된다. 내가 다른 사람에게 말을 걸고 동시에 나 자신에게 말을 거는 과정이 사회적 관계이다. 내가 나 자신에게 응한다는 것은 자아형성의 필수적인 요건이다. 이러한 사회적 행위에서 자아가 나타난다. 미드는 의사소통의 행위자는 사회적 형태에서 내가 내 자신에 대하여 대상이 된다고 본다.<sup>(21)</sup>

사회적 관계에서 쓰이는 상징들은 모두 보편적이라는 것이다.<sup>(22)</sup> 절대적으로 개별적이고 특수한 것은 말할 수 없다. 우리가 말하는 것이 무엇이든지 간에 그것이 의미를 갖는다고 한다면, 그것은 보편적인 것이 아닐 수 없다는 것이다. 의사소통에 있어서 본질적인 것은 한 상징이 타자에게 일으킨 것을 나 자신에게도 자극시킨다는 것이다. 그것은 동일한 상황에 있는 어느 누구에게도 보편성을 지녀야 한다. 보편적인 상징에 의한 의사소통이 사회적 관계를 성립시키고, 이것을 통해서 나는 타자와 내 자신에 대하여 반응할 수 있게 된다.

자아의 발생에 관하여 미드는 두 단계를 구분하고, 놀이와 게임을 사회적

(18) Mead, 앞의 책, pp. 164f, 170f.

(19) 위의 책, p. 172f.

(20) 위의 책, p. 138ff.

(21) 위의 책, p. 142.

(22) 위의 책, p. 146.

관계로서 자아가 형성되는 상황으로 설명한다.<sup>(23)</sup> 첫째 단계에서는 어린애들이 어머니, 선생님, 의사 등의 흥내를 내며 논다. 그들은 서로 다른 여러 가지 역을 맡으며 논다.

이 놀이에서 어린애는 다른 사람들에게 일으키는 반응을 자신에게도 일으키는 일종의 자극을 갖는다. 그는 이 자극들과 이것들에 대한 그의 반응들을 자아형성에 이용한다. 그는 어머니 노릇을 하면서 자신과 말을 한다.

둘째 단계에서 어린애는 야구와 같은 게임을 배운다. 게임은 조직화된 놀이이다. 이 게임에서는 각자가 특정한 역할을 수행할 뿐만 아니라 다른 역할들도 무엇인가를 알고 있어야 한다. 이 게임은 규칙에 의하여 조직화되며, 이것을 수행하는 자들은 그들의 권리와 의무를 규정하는 규칙을 지켜야 한다. 단순한 놀이에서는 어린애는 한 역할에서 다른 역할로 옮겨 가지만, 조직화된 게임에서는 경기규칙에 따라서 행동해야 한다. 게임의 규칙은 전체로서의 사회집단의 일반화된 태도이다. 이 사회적 태도가 개인의 직접적 경험세계 안에 들어 와서 그의 자아를 구성하는 요소가 된다. 개인의 자아 완성은 제일 단계에서 알고 있는 여러 역할의 개별적인 특수태도를 그가 속하는 사회집단의 일반화된 태도로 조직화하면서 이룩될 수 있다는 것이다.<sup>(24)</sup> 미드는 게임이 논리를 갖기 때문에 자아의 구성을 가능케 한다고 말한다.<sup>(25)</sup> 이 논리 때문에 어린애는 성장하면서 자아를 구성시킬 수 있다는 것이다. 놀이에서는 어린애가 이 역할도 맡다가 다음에 전혀 다른 역할도 흥내 내지 만, 게임에서는 전체 안에서 그에게 주어진 일정한 역할을 수행하면서 통일된 질서 안에서 자신의 행위의 방향을 정하게 되면서 조직된 人性이 형성되고 뚜렷한 자아의식을 갖게 되며, 타자와의 관계에서 행동을 하고, 따라서 그가 속하는 사회의 도덕을 받아들임으로써 그 성원이 된다.

게임은 조직된 인성이 생기는 상황을 잘 밝혀 주는 예라고도 말할 수 있을 것이다. 그것은 개인이 살아가는 사회적 과정의 형식이기도 하다. 이 안에서 인성이 생긴다. 어린애는 사회안에서 게임하는 것을 배우며 그가 속하는 집단과 관계를 맺고 자기의 위치를 깨닫는다. 게임과정은 어린애가 성장하는 데 있어서 그의 도덕관을 발전시키고, 그가 사회성원임을 자각하게 한

(23) 위의 책, p. 150ff.

(24) 위의 책, p. 158.

(25) 위와 같은 곳.

다. 인성은 이 자아의식 속에서 형성되기 시작한다. 어린애는 그의 집단에 공통적인 태도를 취하고 이것을 자아로 구성한다. 개인이 인격체라는 것은 그가 한 공동체에 속하기 때문이다. 미드가 강조하는 점은 자아를 형성시키는 구조가 공동체에 공통적인 태도라는 것이다. 그는 자아가 사회적으로 만들어 진다는 것을 분명히 한다.<sup>(26)</sup> 자아는 한 공동체의 성원이 되지 않고서는 성립하지 않는다는 것이다. 미드는 개인이 일반화된 타자의 자리에 자신을 놓음으로써 그가 속하는 공동체의 성원들의 태도를 함께 나누게 되고, 이렇게 함으로써만 자아를 형성시킨다고 한다. 일반화된 타자의 태도를 자신이 취한다는 것은, 지프가 헤겔에서 보듯이 자아의식은 타자 안에서 일어나고 또 타자를 통하여 자신을 개체로서 그리고 보편의식의 한 요소로서 인식한다는 것이다.<sup>(27)</sup>

투겐트하트는 미드와 헤겔이 자아의식이 사회적 상호작용에서 형성된다는 입장을 함께 나누고 있음을 지적한다.<sup>(28)</sup> 일반화된 타자의 태도를 취하는 개인이 주어진 공동체 안에서 남들과 함께 의사소통의 관계에 들어감으로써 자아의식을 확립시킨다는 것은 헤겔이 말하는 타자에 의한 인정을 통하여 자아의식이 생긴다는 것을 의미한다. 투겐트하트는 헤겔적 개인도 그의 규범적 사회세계를 긍정하고, 이 긍정적 관계에서 자신에 대한 관계를 얻게 된다고 설명한다.<sup>(29)</sup> 개인은 자신을 그의 사회세계와 동일시함으로써 자기 동일성을 획득한다는 것이다. 이 점에서 헤겔은 미드에 가깝다는 것이다.<sup>(30)</sup> 투겐트하트는 이 양자가 개인이 자신과 관계를 갖는 것이 상호주관적으로 구성된다고 보는 데에서 이들은 서로 비교될 수 있다고 여긴다.<sup>(31)</sup>

## 3

포이에르바하도 인간의 사회적 관계에서 그의 자아를 논한다. 그는 순수

(26) 위의 책, p.162.

(27) Siep, Ludwig, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Freiburg, Alber, 1979, p. 233.

(28) Tugendhat, E., *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979, 271f.

(29) 위의 책, p.319.

(30) 위와 같은 곳.

(31) 위의 책, p.336f.

한 자아의식을 받아 들이지 않고 오로지 현실 속에 엄연히 타자와 함께 존재하는 인간을 말한다. 그는 일찌기 그의 學位論文 「理性에 관하여」에서 인간을 <인간들>로서 보고, 모든 개인은 모든 다른 사람들을 자신 안으로 포함시킴으로써 스스로가 인간이라는 확신을 갖게 된다고 설명한다.<sup>(32)</sup> 이 확신에서 나는 자신을 개별자로서 그리고 인간으로서 알게 된다는 것이다. 그는 자아의식에 타자가 포함된다고 한다. 내가 나 자신을 정립할 때, 나와 같은 인간인 타자를 동시에 정립한다는 것이다. 포이에르바하는 자아의식과 타자의식은 동일하다고 언명한다.<sup>(33)</sup>

타자가 자아와 함께 인식된다는 것은 사유과정에서 드러난다는 것이다.<sup>(34)</sup> 포이에르바하는 사유를 말에 연결시키고, 사유 자체가 자신과의 말합이라고 규정한다. 나는 사유 속에서 혼자가 아니라 둘이다. 각자가 서로 대립해 있는 대화와 토론에 있어서 여러 다양한 역할로 나뉘어져 있는 것들이 나의 사유 안에서 통합되고 흡수된다. 이 통합의 기능은 말이 맡는다. 사유는 말에 의한 사유이고, 말은 表記와 表現의 성격을 가지며, 그것은 의사소통의 수단이기 때문에 사유가 말로 진행하는 한, 그것은 의사소통의 관계에 놓인다.<sup>(35)</sup> 언어로 사유하면서 우리는 우리 자신의 밖으로 나와서 타자와 관계를 맺는다. 언어는 나의 생각을 공동의 것으로 만든다.<sup>(36)</sup> 그러나 여기에서 유의할 바는 사유가 언어로 표현되기 때문에 공동의 것이 된다는 것은 아니며, 본래부터 공동적인 것이며, 내가 생각을 하는 동안 나는 이미 나 자신 밖으로 나가서 타자에 향하고 있다는 것이다.

포이에르바하는 「基督教의 本質」에서도 사유 안에 포함된 나와 타자의 사회적 관계를 언급한다.<sup>(37)</sup> 사유는 類의 기능이며, 인간의 내적 삶은 그의 類와의 관계에서의 삶이고, 인간은 사유에서 자신을 상대로 말을 한다. 이 대화는 타자와의 말함과 다름이 없다. 사유 속에서 인간은 곧 나와 너이고, 자아와 타자이다. 포이에르바하는 사유에 언어를 연결시킴으로써 인간적 이

(32) Feuerbach, Ludwig, Über die Vernunft (1828), in: *Werke* in sechs Bänden, Bd.1, Frankfurt, Suhrkamp, 1975, p. 23.

(33) 위와 같은 곳.

(34) 위의 책, p. 26.

(35) 위의 책, p. 27f.

(36) 위의 책, p. 28.

(37) Feuerbach, Das Wesen des Christentums(1941), in: *Werke*, Bd.5, Frankfurt, Suhrkamp, 1976, p. 18.

성이 그의 類를 통해서 비로소 기능할 수 있음을 갈파하고 인간의 사회성을 그의 사유작용에서부터 규명했다. 그는 초기에는 헤겔적 관념철학의 영향 아래서 이성을 인간의 본질로 삼았으나, 이것이 사회적으로 그 능력을 발휘 한다는 데에서 그가 인간학으로의 전이를 이미 준비했었다고 말할 수 있을 것이다.

사유와 언어를 맷는 시도는 포이에르바하 이전에 이루어진 바 있다. 하지만은 그의 언어이론에서 이성을 언어와 동일시했으며, 언어 없이 사유가 없다는 것을 분명히 함으로써 칸트의 순수이성을 거부했다.<sup>(38)</sup> 헤르더도 역시 같은 견해를 가졌다. 그는 칸트를 비판하면서 속으로 말하는 것이 사유라는 것과 사물인식에 있어서의 언어의 기능을 밝혔다.<sup>(39)</sup> 훔볼트에 와서 이 문제가 본격적으로 다투어졌다. 그는 언어를 所產으로 보지 않고 能產으로 규정했으며, 이것과 사유를 보완현상으로 생각했다.<sup>(40)</sup> 그에게 있어서 언어는 사유의 수단으로 정의될 뿐만 아니라, 실은 그에게 있어서 지적 활동과 언어가 서로 분리시킬 수 없는 통일을 이루는 것이었다. 훔볼트는 언어의 기원을 인간에게 본래적으로 속하는 社交性에서 찾았다.<sup>(41)</sup> 인간에 있어서 사유는 본질적으로 사회적 존재에 묶여 있으며, 그는 단순한 사고를 하는 데에도 〈나〉에 상응하는 〈너〉를 필요로 한다는 것이다. 개념의 정확성과 명료성은 타자의 사고력을 통해서 얻어지며, 사고력과 사고력 간의 매개는 언어가 맡는다는 것이다. 사유는 그 기능을 위해서 언어를 필요로 하며, 언어는 개인과 개인의 사회적 관계를 성립시킨다.

사회적 기능을 가진 언어 없이 사유는 완성될 수 없다는 것이 훔볼트의 언어관이기도 하다. 나와 너의 관계에서 인식의 객관성이 확립되고, 나의 사유경험이 타당성을 지니게 된다는 것이다. 의식의 활동은 언어로 기술되기 때문에 자신에게 뿐만 아니라 타자에게도 파악된다. 칸트의 종합작용도 언어를 통해서만 가능하다는 것이 훔볼트의 지론이다. 실제로 언어가 감각

(38) Hamman, J.G., "Metakritik über den Purismus der Vernunft, (1784)," in: *Schriften zur Sprache*, Frankfurt, Suhrkamp, 1967, pp. 219~227.

(39) Herder, J.G., "Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft (1799)," in: *Sprachphilosophie*, Hamburg, Meiner, 1960, pp. 183~227.

(40) Humboldt, W., "Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts (1830~1835)," in: *Werke*, Bd.3, Stuttgart, Cotta, 1979, pp. 368~756.

(41) Humboldt, "Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues (1827~1829)," in: *Werke*, Bd.3, p. 200ff.

된 것을 관념적인 것으로 전환한다는 것이다. 감각질료가 관념으로 되면서 보편성을 획득하여, 생각하는 당사자에게 대상으로서 경험된다. 따라서 언어는 모든 사유를 수반하지 않으면 안된다는 것이다. 언어 없이 사유는 성립될 수 없으며, 사람은 그의 세계와 관계를 유지할 수 없다. 훔볼트는 이처럼 사유와 언어를 연결하는데에서 언어의 인식론적, 사회적 기능을 열거하면서 인간은 사회적 존재로서만 사유한다는 사실을 분명히 했다.

포이에르바하도 사유와 말함을 동일시 함으로써 하만, 헤르더 그리고 훔볼트 등의 언어철학적 전통을 물려 받았다고 말할 수 있을 것이다. 특히 훔볼트에 있어서 사유가 나에 상응하는 너를 필요로 하고 또한 이런 까닭에 언어가 나와 너를 매개한다는 생각은 포이에르바하의 학위논문의 서두에서도 찾아 볼 수 있다. 사유가 말함이란 내가 언어를 통해서 나와 세계의 관계를 명확히 경험할 수 있다는 것과, 나의 존재의 엄연한 객관성도 언어의 사회적 기능을 통해서 확립될 수 있다는 것이 훔볼트에 대해서처럼 그에게 대해서도 말하여질 수 있다는 것이다. 언어의 존재가 이들에게는 세계가 나에게 아니라 나와 너의 구체적 공존에서 드러난다는 것을 의미한다. 포이에르바하가 「未來哲學의 根本問題」에서 『인간과 인간의 공동체가 진리와 보편성의 제 1 원리이며 기준이다』<sup>(42)</sup>라고 언명한 바와 같이 세계의 실재에 대한 확신은 타자의 실재에 대한 확신을 통해서 매개된다는 것이며, 이 매개는 언어로 이루어진다는 것이다. 다시 말하자면, 세계인식은 언어의 상호주관적 성격에 의해서 가능하다는 것이며, 또한 이것은 類的 存在로서의 인간에게 진리의 기준이 있다는 것을 가리킨다.

지프는 헤겔의 「정신현상학」에서 언어가 개인과 개인 간의 인정과 나와 우리의 통일형성에 필요하다는 것이 고려되었다고 지적한다.<sup>(43)</sup> 언어를 통해서 자아의식은 구체적으로 존재하고 또 타자에 대해서 협존하는 자아의식으로서 존재한다고 헤겔은 말한다.<sup>(44)</sup> 언어 안에서 순수자아가 대상성을 획득하여 개별적 자아가 된다는 것이다.<sup>(45)</sup> 헤겔은 언어가 독립적이고 인정을 받은 자아의식들 간의 매개역할을 맡는다고 본다.<sup>(46)</sup> 헤겔에서도 훔볼트의

(42) Feuerbach, L., "Grundsätze der Philosophie der Zukunft (1843)", in: *Werke*, Bd.3, Frankfurt, Suhrkamp, 1975, p. 307.

(43) Siep, 앞의 책, pp. 129~131.

(44) Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p. 458.

(45) 위와 같은 곳.

(46) 위의 책, p. 458~459.

경우처럼 한 사고력과 다른 사고력 간의 매개는 언어가 된다. 헤겔의 「정신 현상학」의 자아의식 장에서 자아의식이 타자의 자아의식 안에서 충족된다고 할 때<sup>(47)</sup>, 이 두 의식 간의 사회적 작용은 언어로 완성된다고 말할 수 있을 것이다.

그런데 하버마스의 지적에 따르면 헤겔은 「예나實在哲學」에서는 언어가 함께 사는 사람들 간의 의사소통수단이라는 것을 언급하지 아니 했으나 언어가 사물인식에서 갖는 기능을 설명했다는 것이다.<sup>(48)</sup> 칸트적構想力은 단지 공허하고 형태를 부여하는 힘에 지나지 않지만 헤겔은 언어를 사물을 정립하는 힘이라고 규정한다는 것이다.<sup>(49)</sup> 언어는 사물의 의미를 담은 이름이다. 이 이름은 바로 대상의 존재를 가리킨다. 이름을 통해서 사물은 존재하는 것으로 인식된다는 것이다. 이름으로 인식된 사물은 개별적이고 감각적으로 실제하는 대상이다. 그러나 이것은 나의 표상의 대상으로 그치지 않고 보편성을 가리키는 이름으로 지시되기 때문에 타자에 의해서는 같은 것으로 인식된다. 이렇게 보면 「실재철학」에서 헤겔은 이름의 상호주관적 성격을 명시적으로 다루지 않았다고 하더라도, 언어의 사회적 성격이 개인과 개인 간의 상호작용의 근본적 수단임이 그 나름대로 받아들여졌다고 말할 수 있을 것이다.

마르크스는 포이에르바하의 類的存在로서의 인간개념을 이어 받았지만 인간적 공존재의 상호주관적 구조를 밝히지 않은 채, 그의 사회이론을 세워 나갔다. 그는 「獨逸이데올로기」<sup>(50)</sup>에서 〈사회적 實踐〉 개념을 노동과 상호작용의 두 측면에서 고려했지만, 하버마스가 지적하는 바와 같이 마르크스는 노동과 생산력 간의 관계에만 치중하고 생산관계에서 제기되는 의사소통의 문제를 이론적으로 분석하지 아니 했다.<sup>(51)</sup> 포이에르바하에서는 인간의 본질이 자연과 타자와의 구체적 관계의 총체라고 한다면, 마르크스에서는 인간은 노동관계, 즉 생산관계의 총체라고 말할 수 있다. 그에게 있어서

(47) 위의 책, p. 139.

(48) Habermas, "Arbeit und Interaktion", p. 24.

(49) Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, p. 183.

(50) Marx, K., *Die deutsche Ideologie* (1856~57), in: Marx-Engels, *Werke* (이하 MEW로 약칭), Bd.3, Berlin, 1978.

(51) Habermas, 위의 책, p. 45f.

인간의 본질은 그가 헤겔에서도 그렇게 본 것처럼 노동이다.<sup>(52)</sup> 그는 노동에서 인간의 사회성을 고려했다. 타자와의 공동작업에서 인간은 자신이 유적 존재임을 드러낸다는 것이다.

마르크스는 언어도 공동노동에서 의사소통에 필요한 수단이라고 해서 이것을 〈實踐的 意識〉<sup>(53)</sup>이라고 일컬었지만, 그것이 포이에르바하와 헤겔 그리고 흄볼트 등에서처럼 인간의 사회성을 규정하는 근본조건으로 다루어지지 않았다. 마르크스는 언어가 나와 타자를 위하여 존재하는 의식이며, 사람들간의 교제의 필요에서 생성한다는 주장을 용납한다. 또 그는 언어가 사회적 소산이며, 사람들이 있는 한 그것도 존속한다는 것을 시인한다.<sup>(54)</sup> 더 나아가서 그도 사유와 언어의 연관을 인정한다. 그는 사념은 언어로써 그것의 내용을 충만시킨다고 보았다.<sup>(55)</sup> 이 점에서 그도 위에서 언급된 독일 언어철학의 전통에 선다고 말할 수 있을 것이다. 그러나 그는 언어가 의사소통의 보편적 수단이라는 것과 언어가 사유의 실질적인 내용이라는 것 이외는 더 이상 설명하지 않았다. 그가 유적존재로서의 인간의 사회성을 논하면서도 상호작용의 문제를 깊이 다루지 않았던 것은 아마도 언어 자체도 사람들의 공동노동에서 생기는 부차적 산물로 여겼기 때문인지 모른다. 그는 인간사회를 그 뿌리에서 파헤치려고 하는 데에서 노동을 보다 기본적인 개념으로 삼았기에 상호작용으로서의 실천의 문제가 뒷전으로 밀려났다고 보아야 할 것이다.

앞 장에서 논의된 미드도 독일의 언어철학자들처럼 사유와 언어를 밀접히 연결시키고 있다. 그는 생각하는 것이 자신과의 대화라고 했다.<sup>(56)</sup> 개인이 쓰는 언어는 그가 속하는 집단에 공통적인 의미를 가지고 그는 이것으로 사유할 때, 자신과 말을 함으로써 그의 생각이 자신뿐만 아니라 남에게도 유의미한 내용을 갖게 된다는 것이다. 사유 안에서 개인은 자신에 대하여 물음을 던지고 또 자신이 응답한다. 이것이 사유의 형태이다. 사유에서의 언어사용이 개인으로 하여금 타자의 태도를 취하게 하고, 그가 속하는 사회의 일반

(52) Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (1844), in: *MEW* Erg.-Bd. I, p. 574.

(53) Marx, *Die deutsche Ideologie*, p. 30.

(54) 위의 책, pp. 30~31.

(55) 위의 책, p. 432.

(56) Mead, *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, Chicago, University of Chicago Presss, 1936, p. 380f.

태도를 따르게 하는 것이다. 언어의 이러한 기능이 개인들에 대한 사회적 통제의 효과가 된다. 여기에서의 통제는 개인으로 하여금 자신이 집단의 성원이며 그가 점유하는 위치가 무엇인지를 알게 하는 것이다. 미드가 사회적 자아로서 자아를 정의할 때 그가 의도하는 바는 바로 개인을 어디까지나 사회적이며, 주어진 사회 안에서 타자들의 태도를 취하며, 이들 사이에 통용되는 공통적 상징들을 쓰임으로써 자신과 타자 간의 의사소통이 타자와 같다는 자아에 대한 의식을 확립시킨다는 점이다. 미드에 따르면 사회과정 안에서 자아가 형성된다. 타자들과의 의사소통이 사회적 관계의 기본형태로서 자아 의식의 구성에 가장 본질적이 아닐 수 없을 것이다.<sup>(57)</sup>

개인은 그가 그 일부인 사회과정안에 있으며, 이 곳에서 그의 자아가 생성한다. 그는 남들과의 상호작용에서 경험을 쌓는다. 이 경험이 자신이 된다. 그런데 이 경험은 사유로써 이루어진다. 사유는 자신 안에서 진행하는 대화이며, 이 대화는 자신을 자아로서 삼는 대화이기에 사유 그 자체는 사회적 과정이다. 그리고 사회적 과정으로서의 사유 안에서 자아는 형성된다. 이처럼 미드의 자아는 언어에 의하여 상호주관적으로 구성된다고 말할 수 있을 것이다.

미드도 헤르더와 훈볼트처럼 언어가 인식대상을 구성함을 인정한다.<sup>(58)</sup> 언어는 이미 있는 사물이나 상황을 단순히 상징하는 것이 아니라 이 사물과 상황의 존재와 출현을 가능하게 한다는 것이다. 언어는 몸짓이나 표정과 같은 상징이지만, 그것이 지니는 의미는 새로운 대상의 생성과 존재를 결정한다. 미드는 언어가 대상을 구성한다는 명제를 가지고 개인들간의 의사소통과 상호적용 등의 경험의 사회과정 안에서 대상이 구성된다고 주장한다.<sup>(59)</sup> 그가 뜻하는 것은 인식대상의 상호주관적 구성이다. 사회적 상호관계에서 형성된 언어상징의 의미는 대상의 내용이다.<sup>(60)</sup> 한 개인이 보이는 상징과 이에 대한 다른 개인의 대응, 즉 이 상징의 해석이 의미의 기반을 이루기 때문에, 의미는 사회적 행위의 결과로서 일어지며, 이것은 긴 사회과정을 통해서 진화하기 마련이며, 따라서 인식대상의 내용도 진화하는 것이지, 고정

(57) 위의 책, p. 384f.

(58) Mead, *Mind, Self & Society*, p. 78.

(59) 위와 같은 곳.

(60) 위의 책, p. 80.

(61) 위와 같은 곳.

된 것은 아니다.<sup>(62)</sup> 대상은 사회과정안에 들어 있는 개인들 간의 상호작용을 통한 경험안에서 의미에 의하여 구성된다. 여기에서의 사회과정은 발전단계를 거치는데, 초기에는 간단한 몸짓등이 상징작용을 하고, 후기에 가서 언어가 그 역할을 맡는다는 것이다.<sup>(63)</sup>

## 4

미드는 언어에 의한 상호작용이 자아와 타아의 사회적 관계를 가능케 하는 언어의 인식론적 의의를 다루었지만, 사회적 관계에서의 상호이해의 문제는 그대로 남겨 두었다. 언어에 의한 대상구성이 인식의 상호주관성을 가리킨다고 하지만, 언어를 가지고 개인과 개인이 서로의 의식과정을 파악하는 문제는 훔볼트나 해겔 그리고 포이에르바하에서도 소홀히 되었음에는 틀림없다. 몸짓, 표정 그리고 말로 나타나는 나의 마음과 너의 마음을 안다는 것이 의사소통이다. 의사소통은 인식이다. 이것이 알고 있는 문제가 그들에게서는 근본적으로 다루어지지 않았다는 것이다.

나와 너간의 의사소통은 여하한 표현의 타당성에 대하여 우리가 서로 합의한다는 것이다. 이 표현에 대하여 듣거나 보는 자의 측에 오해가 있다고 하더라도 의사소통은 이 표현을 말하거나 보여 주는 자가 주장하는 그것의 타당성에 대한 상호주관적 인정을 전제한다. 이 인정은 일상생활의 영위를 가능케 한다. 사람들 간의 의사소통의 상호주관적 타당성이 성립되지 않으면 아침에 일어나서 밖에 나가 일을 하고 다시 저녁에 집으로 돌아 오는 개인들의 일과가 수행될 수 없을 것이다. 가족과의 의사소통, 직장에서의 대인 관계가 나와 너간에 오가는 상징적 상호작용에서 일어나는 상호주관적 인식 없이는 불가능하다. 딜타이는 이러한 인식의 종류를 <기본적 이해>라고 일컬으며, 이것을 근거로 더 높은 차원의 인식이 이루어진다고 한다.<sup>(64)</sup>

이 이해는 일상의 실천적 삶의 관심에서 생긴다는 것이다. 사람들은 서로 교통해야 하고, 서로의 뜻을 알아야 하기 때문에 이해의 기본적 형태가 일어난다. 이 형태들은 문자들과 같으며, 이것들이 합쳐져 보다 높은 형태의

(62) 위의 책, p.76.

(63) 위의 책, p.77.

(64) Dilthey, W., *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd.7, Göttingen, Teubner, 1973, p.207f.

인식이 이루어진다. 이해의 기본형태로써 우리는 일상생활에서 개별적인 삶의 표현을 해석한다. 톱으로 나무를 자르는 일은 어느 특정의 목적을 담은 표현이며, 이것은 추론없이 곧 이해되는 삶의 표현이다. 기본적 이해로써 삶의 표현과 그것이 표현하는 정신적인 것 간에 연관이 지어진다. 타자의 몸짓과 표정은 그의 의식상태의 표현이며 이것들은 직접적으로 파악된다는 것이다. 기본적 형태의 이해는 어떤 특별한 사유작용이 아니라 외면적인 것으로부터 내면적인 것을 여하한 논리적 사유단계를 거치지 않고 알아내는 것이다. 개인의 내적 체험이 외적으로 표현되는 것이 직접적인 것처럼 이 표현된 것을 남이 이해하는 것도 직접적이라는 것이다.

기본적 이해는 그것의 경험대상을 注意하지 않고 일어난다는 것이 특징이다. 타자의 몸짓과 그의 정신의 표현이라는 것은 의심할 여지없이 당연한 것으로 여겨진다는 것이다. 기본적 이해에서 나와 타자가 우리로서 만나고, 또 이것으로 우리는 우리를 둘러싸고 있는 세계를 공통으로 경험한다. 이 기본적 이해는 우리로 하여금 이 세계와 이 안에 있는 나와 너가 존재한다는 것을 당연하게 여기게 만든다. 텔타이는 내 앞에 주어진 것을 당연하게 여기는 것은 내가 타자와 나누고 있는 공통성의 영역이 있기 때문이라고 설명하고 이 영역을 定型이라고 부른다<sup>(65)</sup>. 정형은 고정된 틀이며 이것을 통해서 외적 표현의 내용이 파악된다. 한 특정의 사회안에서 형성된 인삿말들은 정형들을 가지고 있으며, 이것들을 통해서 사람들간에 교환되는 의도가 이해된다. 정형은 질서를 가져온다. 나와 너를 같은 인격으로 여기게 하는 정형은 사회적 관계를 가능케 하는 질서를 마련한다.<sup>(66)</sup>

모든 낱말, 모든 문장, 모든 몸짓, 모든 예절과 예술작품 그리고 모든 역사적 사건 등이 사람들에 의하여 이해될 수 있는 것은 공통성으로서의 정형이 이들 안에서 표현된 것들을 이해의 주체에 연결시키기 때문이다.<sup>(67)</sup> 여기에서의 공통성은 동일한 문화권안에서 상호작용하는 사람들의 집단안에서 통용되는 정형의 상호주관적 구속력을 의미한다. 이 힘이 개인으로 하여금 일반적 경험에서 체험하고 사유하며 행동하게끔 한다. 이 공통성의 영역안에서 개인은 타자들과의 관계를 맺는다는 것이다.

(65) 위의 책, p. 209.

(66) 위와 같은 곳.

(67) 위의 책, p. 146f.

딜타이는 이상에서 언급된 바와 같이 개인과 개인간의 의사소통의 가능성의 조건을 정형에 의한 이해에서 찾았다. 그런데 정형은 언어로 명시되기 때문에 그것은 상호주관적 구속력을 갖는다. 그러나 딜타이는 이 점을 설명하지 않았다. 언어가 상호간의 의사소통의 가장 일반적인 수단임에는 틀림 없으며, 또한 이것이 사람들이 확고히 설 수 있는 상호주관성의 토대임은 물론이다. 딜타이도 언어가 인간의 내면성을 완벽하게 그리고 객관적으로 이해시키는 표현이라고까지 말했다.<sup>(68)</sup> 그렇지만 그는 언어의 상호주관성에 관한 더 이상의 설명을 하지 않았다. 정형을 언어에 연관시켜 상호주관성의 문제를 다룬 경우는 슈츠에 와서 비로소 처음이다.

루크만이 편집한 「生活世界의 構造」에서 슈츠는 언어없는 정형구성이 가능할 수도 있지만, 언어가 언어적 대상화를 통해서 정형을 일반화시킨다는 것을 주장한다.<sup>(69)</sup> 사람은 한 특정의 언어가 사회세계의 한 성분으로서 미리 주어져 있는 상황에서 태어나며, 이 언어는 그의 이웃들에 의하여 직접적인 관계에서 그가 배우도록 전달된다. 슈츠는 언어는 경험을 정형화하는 도식체계이며, 이것에 개인적 경험이 근거한다고 말한다. 정형은 언어를 통해서 사회적으로 객관화되고, 개인의 인식을 가능케 하는 사회적 선형조건이 된다는 것이다. 슈츠는 정상적인 성인에서 주관적 경험의 정형화가 언어와 밀접히 얹혀 있음을 설명한다. 한 사회안에서 우세한 경험도식은 언어의 구조형태에 따라 짜여졌으며, 언어는 수 세대에 걸쳐서 축적되고 보존된 정형구성과 정형변형의 결실을 포함하며, 모든 정형은 언어의 매체를 통해서 경험을 성립시킨다는 것이다.

언어는 사회적으로 객관화된 의미체계이다. 언어안에는 사회적으로 정형화된 경험도식이 침전해 있기 때문에 그것은 의사소통의 가장 일반화된 수단이 된다. 나와 타자간의 상호주관적 상호작용도 언어로 구현하는 정형으로써 완수될 수 있다. 바로 이 이유에서 슈츠는 他者경험이 아무런 어려움을 야기시키지 않는다고 믿는다. 후설이 타자를 고독한 자아로만 보았기 때문에 상호주관성의 문제를 해결하지 못했던 반면에 슈츠에서는 이러한 문제는 사라지고 만다. 주어진 같은 상황에서 개개인이 인식주체로서 이 상황에

(68) Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd.5, Stuttgart, Teubner, 1974, p.319.

(69) A. Schütz, Th. Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, Neuwied, Luchterhand, 1975, p.232-234.

어떻게 참여하는가라는 상호주관성의 문제는 후설에서처럼 대단한 것은 되지 못한다. 딜타이가 기본적 이해형태로 상호주관적 의사소통이 가능하다고 여긴 것과 같이 슈츠도 일상적 경험에서 작용하는 정형의 도식이 나와 타자 간의 상호이해를 가능케 한다고 생각한다.

슈츠는 후설의 선형철학을 계승하지 않았으나 그의 <生活世界>개념이 사회과학에서 지니는 큰 의의를 알고 있었다. 생활세계는 처음부터 상호주관적이다.<sup>(70)</sup> 이것은 나와 너, 우리의 삶의 장이며, 이 곳에서 우리는 우리가 서로 보는 상대의 신체가 나의 것과 같은 의식을 가지고 있다고 당연하게 생각한다. 그리고 우리는 우리를 둘러싸고 있는 세계가 같다고 여긴다. 슈츠는 이 상호주관적 생활세계를 통해서 후설이 빠지는 唯我論을 극복한다고 믿는다. 후설도 이 세계에서 출발했지만, 그의 현상학적 환원은 그를 자아의 도가니 속에서 벗어 나오지 못하게 만들었으나, 슈츠는 이 당연히 존재하는 생활세계안에 머물러서, 즉 世間에서 나와 타자간의 상호주관성의 구조를 분석했다.

슈츠에게 있어서 생활세계는 사회적 세계이다. 그는 이 현실의 모든 경험 이 나와 같은 타자의 존재가 경험된다는 근본전제에서 가능하다고 생각한다.<sup>(71)</sup> 나와 너가 만나는 사회적 상황은 무엇보다도 우리가 <너를 향한 태도>로 임하는 데에서 생긴다. 나와 너가 타자로서 경험되는 상황은 나와 너가 각기 자신과 같은 그 무엇을 이 생활세계안의 時・空의 적접성에서 경험하는 데에서 일어난다. 슈츠는 이 경험이 類推가 아니라 先述語의이라고 한다. 이것은 딜타이의 기본적 이해형태와 같다. 내가 너를 만날 때 나는 너를 내 앞에 염연히 서 있는 인간으로서 파악한다. <너를 향한 태도>는 타자를 나와 같은 인간의 定型에서 실현한다.<sup>(72)</sup> 또한 이 태도는 <우리관계>로 일컬어지는 사회적 관계를 구성한다. 이 우리관계에서 나와 너가 만날 때, 나는 너와 더불어 상호간의 의사소통에 참여하게 된다. 나는 너의 말들의 객관적 의미를 이해하고 나는 너의 의식의 흐름에 참여할 수 있게 된다는 것이다.<sup>(73)</sup> 나는 너의 체험의 과정을 파악하는 데 있어서 너의 동작과 표정, 그리고 너가 의도하는 주관적 의미를 표기하는 언어를 해석한다. 타자

(70) 위의 책, p.73.

(71) 위의 책, p.75.

(72) 위의 책, p.76.

(73) 위와 같은 곳.

의 직접적 경험은 이와 같은 매개를 전제로 하나 이 매개가 결코 추론과 같은 간접적 사유단계는 아니다.

나와 너의 우리관계 안에서 일어나는 나의 직접적인 타자경험은 나의 과거에서부터 축적되어 온 경험이라는 지식의 저장에 의하여 규정된다. 이 지식의 저장은 사람들에 대한 정형들과 인간적 동기와 행위 등의 정형들을 포함하며, 또 그것은 표현도식과 해석도식에 대한 나의 일반적 지식과 언어와 같은 객관적 기초체계에 대한 나의 지식 등을 포함한다. 그리고 이 지식에 부가해서 나의 과거경험에는 남녀, 노소, 부모형제, 친구와 적, 한국인과 중국인 등의 특정의 인간정형에 대한 상세한 지식이 들어 있다. 나와 너의 우리관계에서 나는 이 과거경험으로서 저장된 지식을 적용시키거나, 이것을 변용하여 새로운 경험을 얻는다.<sup>(74)</sup>

슈츠는 우리관계에서 나는 너를 통해서 그리고 너는 나를 통해서 자기 자신을 경험한다고 주장한다. 그는 이것을 <타자경험속에서의 自己反映>이라고 일컬으며 이것이 우리관계를 구성하는 요소라고 설명한다.<sup>(75)</sup> 그는 이것을 쿠리의 <거울에 비친 自我><sup>(76)</sup> 이론과 비교한다. 쿠리는 개인의 자아의식은 타인속에서의 반영이라고 한다. 자아는 타인이라는 거울속에 나타난 그 것이라는 것이다. 그는 각자를 상대에 대한 거울이라고 부른다. 우리는 이 거울속에서 자신을 발견한다는 것이다. 타자없이 자아의식은 성립되지 않는다는 것이다. 우리는 거울속에 비친 우리 자신의 얼굴, 몸, 옷을 보듯이, 타자의 의식속에서 생각되는 우리 자신의 모습을 상상함으로써 자아의식을 갖게 된다고 쿠리는 설명한다. <거울>이론은 슈츠처럼 자아의식은 나와 너와의 상호작용에서 형성된다는 것이며, 상대의 거울에 비치는 자아가 우리관계를 이루고 주어진 같은 상황안에서 공통의 경험을 가능케 한다는 것이다. 이처럼 슈츠의 <타자경험 속에서의 자기반영> 이론이나 쿠리의 <거울속의 자아> 이론은 사회적 관계의 상호주관성의 구조를 밝히는데 있어서 매우 의의 있다고 말할 수 있을 것이다.

타자경험이 고독한 자아 안에서 구성된다는 후설의 선형적 현상학의 자아 개념도 타자를 전제로 하지 않을 수 없다. 자아는 오로지 생활세계의 상호

(74) 위의 책, p. 79.

(75) 위의 책, p. 80.

(76) Cooley, C.H., "Human Nature and The Social Order," in: *The Two Major Works of Charles H. Cooley*, Glencoe, The Free Press, 1956, p. 184.

주관성에서만 고려될 수 있다는 것이다. 그래서 슈츠는 이 생활세계에서 출발하여 타자경험을 분석했던 것이다. 인간은 처음부터 이 세계안에서 존재한다. 이것이 그의 사실성이다. 이것의 전제없이 자아나 타자에 관한 논의가 시작될 수 없다는 것이다. 후설은 자연적 태도의 기반으로서 생활세계의 당연함을 받아 들이지만, 이 태도가 선형적 태도로 바뀌면 순수자아가 모든 인식의 원천으로 삼아지기 때문에 타자마저도 이 자아에 의하여 구성된다고 그는 주장하지만, 자아에 대한 의식은 타자의식없이 성립될 수 없는 한, 현상학적 환원으로 생활세계가 팔호안에 들어갈 수 없다. 따라서 자아의식과 타자의식은 분리될 수 없으며, 이 양자는 상관관계에서만 존재한다고 말할 수 있다.

생활세계는 본래부터 상호주관적이다. 나는 다른 사람들이 존재한다는 것을 의심할 여지없는 엄연한 사실로 안다. 나의 주변에 보이는 사람들의 신체가 나의 것과 같은 의식을 가졌다는 것도 당연한 사실로 나는 알고 있다. 이 생활세계는 나는 私的 세계도 아니며 너의 사적 세계도 아니라는 것을 나는 안다. 이 생활세계는 우리의 공동경험의 세계이다. 이것이 우리사이에 진행하는 의사소통의 객관성을 가능케 하는 선형조건이기도 하다.<sup>(77)</sup> 생활세계가 고독한 자아에게 보편타당한 인식의 기준을 제공한다는 것이다. 이 세계는 언어에 의한 의사소통의 상호주관성에 근거한 경험의 가능조건이라는 것이다.

## 5

생활세계는 앞에서도 언급된 바와 같이 상호주관적이다. 나와 너는 이것을 바탕으로 삼는 한 어려움없이 의사소통에 참여한다. 이 생활세계는 나와 너 사이에 일어나는 경험의 장이 된다. 우리는 각자가 하는 말이 이 세계에 맞는다는 것을 서로에게서 기대한다. 말하는 나와 듣는 너는 생활세계가 인식의 객관적 기준이라는 것을 인정한다. 그런데 우리는 서로에게서 이것 이상의 것을 요구한다는 것이다. 의사소통에 참여하는 나와 너는 서로에게서 규범에 의하여 규제된 행위를 바란다. 이 규법행위는 상호주관적으로 인정

(77) Brauner, Hilmar, *Die Phänomenologie Edmund Husserls und ihre Bedeutung für soziologische Theorien*, Meisenheim, Hain, 1978, p. 47 참조.

된 요구이다. 하버마스는 이것을 의사소통행위에서 충족되어야 하는〈妥當性要請〉이라고 부르고, 이것에 포함된 올바름, 참 그리고 진실성 등의 세가지 규범을 열거한다.<sup>(78)</sup>

대화상황에서 말하는 자와 듣는 자가 상호주관적 생활세계를 공통기반으로 삼아 의사소통행위를 할 때, 한 言表가 이들 양자에 의하여 동일하게 이해된다는 것은 당연한 기대이다. 이 이해는 다음과 같은 세 가지 규범을 근거로 해서 가능하다. 의사소통에서 말하는 자는 듣는 자로 하여금 무엇을 이해시키기 위하여 주어진 규칙에 따라서〈올바로〉 말행위를 수행해야 한다. 문법적으로 바르게 언표해야만 말하는 자와 듣는 자간에 정당한 대인관계가 실현된다. 그리고 듣는 자가 말하는 자의 지식을 받아 들이고 이것을 함께 나누기 위하여 후자의 언표는〈참〉의 언표가 되어야 함이 물론이다. 또한 말하는 자의 의견, 의도, 느낌 그리고 원망 등이〈진실되게〉 표현되어야만 듣는 자는 말하여진 것을 믿게 된다. 이와 같이 하버마스는 의사소통에서 목표로 하는 이해의 상호주관적 공통성은 위의 세가지 규범에 대한 합의에 근거한다고 주장한다.<sup>(79)</sup>

의사소통이 목표하는 상호이해는 위의 타당성 요청을 상호주관적으로 용인하는 기반 위에서 성립한다. 그러나 이 타당한 것으로 요청되는 올바름, 참 그리고 진실성의 세가지 규범에 대한 합의가 갖추어지지 않으면, 의사소통행위는 더 이상 지속될 수 없게 된다. 그러나 듣는 자가 말하는 자에게 요구하는 규범이 충족될 때, 즉 전자는 후자의 언표가 참이고, 그의 의도가 진실하며, 또 그것의 표현이 올바르다고 인정할 때, 이 양자간의 상호이해가 달성된다. 하버마스는 의사소통행위에서 요청되는 이들 규범에 대한 상호주관적 합의가 이 행위에 참여하는 자들간의 상호이해를 가능케 한다고 주장함으로써, 인식과 윤리의 연관성을 드러내 보인다.

한 언표에 대한 동의는 강요되는 것이 아니다. 그것은 상대에게 조작을 통해서 과해지는 것도 아니다. 외부로 부터의 영향을 통해서 얻어지는 것은 동의라고 말하여질 수 없다. 동의는 공통적 확신에 근거한다. 한 언표에 대한 타자의 동의는 그가 이 언표에서 타당성요청이 충족되었다고 인정할 때 비로소 얻어지는 것이다. 의사소통의 언표행위는 참을 올바르게 그리고 진

(78) Hebermas, *Theorie des Kommunikativer Handelns*, Bd.1, p.413.

(79) 위와 같은 뜻.

실되게 전달하는 윤리적 행위가 되지 않을 수 없다. 나와 너간의 의사소통 관계는 단순히 이론적이 아니라 실천적이라는 것이다. 내가 너의 의식을 경험하고, 네가 나의 의식을 경험하는 것은 인식행위겠지만, 여기에는 우리가 서로에게서 요구하는 규범적 행위가 동시에 수행된다는 것이다. 의사소통행위에서 요구되는 이 규범들은 實踐的合理性으로 특징지워질 수 있으며, 이것은 理論的合理性 못지 않게 합의에 도달하기 위하여 반드시 갖추어야 한 요건이 된다. 딜타이와 슈츠는 상호이해의 이론적 합리성만을 고려했을 뿐이며, 그것의 실천적, 즉 윤리적 측면을 간과했던 것이다.

의사소통의 사회적 관계에 참여하는 자들간에 참합의가 달성되기 위해서는 논리적, 경험적 규제만으로 충분하지 않다. 자유롭고 대등한 조건이 마련되어야만 말 상대에 대한 조종과 강압없이 당사자들간의 언표가 진행될 수 있다. 하버마스는 참여자들이 참을 올바르고 진실되게 말할 수 있는 의사소통의 여건을 <이상적 말상황>이라고 한다.<sup>(80)</sup>

<실천적 합리성>에서의 <실천>은 사람들간의 상호행위를 가리키며, 하버마스는 이성을 이론적 기능으로서만 보지 않고 의사소통의 능력으로서도 합리적 조건아래서 작용한다고 본다. 이상적 말상황은 단순한 경험적 현상도 아니며 구상도 아니라 사람들간의 談論에서 그 참여자들이 미리 믿고 있는 불가피한 전제이며, 이것이 실현되지 않더라도 그렇게 되어선 안된다는 전제이다. 이상적 말상황은 그 참여자들이 기대하는 바이다. 이豫期가 의사소통이 목표하는 합의에로의 행위를 규제한다. 이상적 말상황에서는 의사소통에 참여하는 자들이 대등한 기회를 가짐으로써 주장과 반론, 질문과 대답을 통해서 토론이 지속되고, 또한 주장과 대답의 타당성이 문제시되거나, 근거지어지며 또는 거부되는데 있어서 여하의 강압도 개입하지 않는다. 이상적 말상황에 대한 합의가 전제되어야 참이 올바르게, 진실되게 전달된다.

하버마스도 자아의 형성을 상호주관적인 사회적 관계에서 찾는다. 그는 자아를 발생론적으로 본다. 자아의 동일성은 개인의 내면이 외부세계와의 認知的, 언어적 그리고 상호작용적 교환을 단계적으로 발전시켜 나가면서 형성된다는 것이다. 개인은 자연을 인식하는 것을 배우고 다른 개인들과의

(80) Habermas, "Wahrheitstheorien", in: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984, p. 177.

(81) Habermas, "Notizen zur Entwicklung der Interaktionskompetenz", in: 위의 논문집, p. 192f.

의사소통의 조건을 배우면서 자아와 세계와의 관계를 정립함으로써 자아의식을 갖게 된다는 것인데, 하버마스는 특히 언어의 상호주관성에 근거한 의사소통이 자아와 사회의 형성에 결정적이라는 것을 강조한다.<sup>(82)</sup> 사회는 의사소통행위의 체계이며, 자아는 이 행위 능력을 가진 자이다. 의사소통이 규범에 맞추어 행해질 때, 개인들 간의 사회적 관계가 성립된다. 상호주관적 의사소통을 위하여 참, 올바름, 진실성 등의 규범이 준수되어야 한다는 요청은 사회적 관계에도 마찬가지로 적용된다. 개인은 언어행위를 통해서 자연과 사회라는 외부세계와 관계를 맺는 것을 배우며, 또한 이 언어행위를 통해서 세계에 대한 자아의 위치를 구축해 나가는 데 있어서 의사소통에서 요구되는 규범들이 그로 하여금 사회안에서의 그의 자리가 무엇인가를 가르쳐 준다. 헤겔과 미드에서 이미 논의된 바와 같이 자아가 타자와의 상호관계에서 구성되는 것처럼 하버마스에 있어서도 자아는 외부세계와의 상호작용으로 생성한다. 자아의 주체성은 지각되는 자연의 객체성에 대해 스스로를 구분짓고, 또한 타자의 객관성에 대해서도 스스로를 구분짓는다. 그러나 이 구분지음은 어디까지나 개인이 그의 비주체적인 외부세계와의 통합을 배우면서 명확히 된다.

하버마스는 빠아제의 도식에 따라서<sup>(83)</sup> 자아형성을 첫째로 共生的, 둘째로 자기중심적, 세째로 사회중심적 내지 객관주의적, 그리고 네째로 보편주의적 단계로 나누어서 설명한다.<sup>(84)</sup>

제 1 단계에서 어린애는 주체와 객체의 분리를 하지 못하고, 자신과 주위 세계 간의 공생이 밀접하여 엄밀한 의미에서의 주체성이 의미있게 말하여 질 수 없다는 것이다. 제 2 단계에 이르러 자아와 주위세계 간이 구별된다. 이 때 어린애는 그를 둘러 싸고 있는 대상들을 물리적이고 사회적인 영역으로 분명하게 구별하지 않은 채 인식하는 것을 배우나 주위세계의 구분은 아직 객관적이 아니다. 어린애는 타자의 태도와 관점을 받아 들일 수 없기 때문에 그는 인지와 도덕에 있어서 자기중심적이다. 그는 모든 상황을 자신의 고유한 관점으로부터 독립해 있는 것으로 지각하고 이해하며 판단할 수 없다. 그는 육체와 연결된 관점에서 생각하고 행동한다는 것이다. 제 3 단계에

(82) Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt, Suhrkamp, 1976, p.12f.

(83) Piaget, J., *Psychologie der Intelligenz*, Zürich, Rascher, 1947.

(84) Habermas, 위의 책, p.14ff.

서는 미드가 보는 것처럼 어린애는 타자의 역할을 맡음으로써 사회적 상호 작용을 할 수 있게 된다. 그는 지각가능한 것들과 조작가능한 것들 그리고 이해가능한 행위자들과 그들의 언표를 구분한다. 어린애는 자신의 관점을 자각하며 그의 주체성을 주위세계의 객체성과 구분하는 것을 배운다. 일곱 살 때, 어린애는 환상과 지각, 충동과 의문의 구분을 알게 되고, 이 단계의 마지막에 가서는 자연을 완전히 객관화시키고, 언어행위와 사회적 행위를 관찰할 수 있는 의사소통능력을 발달시킨다. 최종단계에서 어린애는 청년기에 들어가며, 젊은이는 이전의 성장단계의 독단으로부터 점진적으로 벗어나 假定的 사고와 담론의 능력을 얻기에 이를으로써 자아라는 주체는 그 동일성을 획득한다. 객관화된 자연에 대하여 인식하는 자아가 그리고 사회적 규범체계에 대하여 행동하는 자아가 자리를 굳게 잡는다.

이상과 같이 자아는 네 단계를 거쳐서 형성한다는 것이다. 그런데 제 4 단계에서의 언어적 상호작용은 자아의 주체성과 타자의 주체성을 상호인정하는 가장 적절한 계기가 된다. 하버마스도 미드처럼 상호주관적 인정이 자기 동일성의 궁극적인 기반이라는 것을 주장한다.<sup>(85)</sup> 그는 타자와의 관계에서 만 자기 동일성을 형성시킨다고 설명한다. 자아는 의사소통행위의 수행에서 자기동일화도 완성시킨다는 것이다. <나>와 <너>의 표현등은 근본적으로 자아와 타자 간의 상호주관적 상호인정의 바탕위에서만 의미를 갖는다. 주체로서의 나와 너는 언어행위의 수행의 결과로써만 구분된다는 것이다.<sup>(86)</sup>

나와 너는 언어주체로서 그리고 행위주체로서 자기동일성을 갖는다. 이 나와 너의 구분은 대상적 사유의 차원에서만 이루어지는 것이 아니라 사회적 실천의 단계에서도 완성된다. 상호주관적 의사소통은 사회적 관계의 원형이며, 또한 그 기반이 된다. 그리고 나와 너의 구분이 <우리>로 되면서 사회적 통합으로 나간다. 나와 너는 함께 나누는 생활세계의 지식에 근거하여 같은 언어로 각자의 의도를 상대에게 전달하는데, 언제나 서로의 마음을 이해할 수 있다는 원초적 믿음이 <우리>를 만든다. <우리의 관계>는 참을 올바르고 진실되게 서로에게 이해시킨다는 윤리적 규범에 의하여 규제되는 사회적 관계이며, 이것은 한 사회가 성립되는 데 있어서 불가결한 필요조건이기도 하다.

(85) 위의 책, p.21.

(86) 위와 같은 곳.

하버마스는 슈츠와 함께 후설의 생활세계를 기반으로 해서 상호주관성의 문제를 다룬다. 생활세계는 일상적 삶이 영위되는 사회세계이며, 이것은 그것을 구성하는 언어와 문화적 전통을 통해서 사람들로 하여금 그들의 상황을 공통적으로 규정하도록 한다. 같은 언어와 같은 문화는 훔볼트가 지적하는 바와 같이 사람들에게 유사한 세계상을 갖도록 하거나 다른 사람들의 의식상태를 이해하게끔 하는 의미기반을 제공한다. 하버마스에 있어서도 의사소통행위에서 이 생활세계가 상호주관적 이해를 허용케 하는 선협적 조건이 된다. <sup>(87)</sup>

## 6

나는 내가 다른 사람들과 함께 이 생활세계에서 함께 산다는 것을 의심하지 않는다. 나는 이들의 몸짓, 표정 그리고 언어 등의 여러 상징을 매개로 하여 서로의 마음을 파악하고 또 이 인식의 결과에 따라서 상대에 대한 의도적 행위의 방향을 정한다. 이것이 일반적으로 말하는 사회적 관계이기도 하다. 그리고 이것이 베버적 사회이론이 근본적으로 삼는 연구대상이기도 하다.

사랑과 싸움은 모두 사회적 관계이다. 사랑은 사회의 기본단위인 가족을 생성시키고, 싸움은 개인과 개인 간의 대립을 넘어서 집단과 집단 간의 갈등에까지 이르지만 한 집단의 내적 결속을 다져 준다. 일은 자연을 변형시키고, 인간의 생산수단을 마련해 주며, 다른 한편으로 새로운 욕구의 충족을 위한 새로운 수단을 만들어 낸다. 일은 한 개인 자신의 생존 뿐만이 아니라 다른 이웃의 생존수단을 만든다. 일은 남이 필요로 하는 물건을 만든다는 것이다. 그리고 남도 내가 원하는 것을 만든다. 나와 너는 각자가 만든 것을 교환함으로써 필요한 욕구를 충족시킬 수 있게 된다. 여기에서의 교환은 의사소통행위처럼 사회적 행위이다. 남이 만든 것이 내게 필요할 때 이것은 침된 대상이며, 나도 그가 필요로 하는 것을 가지고 그것과 교환한다. 그가 필요로 하는 것을 내가 원하는 것과 바꾸는 것이 올바르며, 또 내가 다른 것이 아니라 그가 요구하는 것을 가져 온다는 것이 진실됨이다. 물

(87) Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd.2, p. 192.

물교환에서도 요청되는 것은 참, 올바름, 진실성의 규범이다.

교환이 의사소통의 일상적 사회행위에서뿐만이 아니라 가족과 집단에서도 사회적 관계가 참, 올바른, 진실됨의 규범에 의하여 규제되지 않을 때, 이것들은 공동체성을 유지할 수 없기 마련이며, 그 내적 통합을 달성할 수 없게 된다. 마르크스는 인간을 類的 存在로 규정한 채, 이것의 구조를 밝히지 않았지만, 그도 사회적 관계에 필수적인 규범을 상정했던 것은 사실이다. 「經濟學·哲學手稿」에서 그가 노동의 소외현상을 기술하면서 인간의 인간으로부터의 소외를 가려 냈는데<sup>(88)</sup>, 이것은 노사간의 사회적 관계에 있어서 참에 대하여 거짓이, 올바름에 대하여 그릇됨이 그리고 진실됨에 대하여 기만이 거래되는 데에서 일어나는 인간과 인간사이의 괴리라고 설명될 수 있을 것이다. 이와 같은 소외현상은 의사소통에서 합의에 도달하지 못한 경우에 당사자들이 서로 소원해 있는 상태와 비교될 수 있다.

마르크스는 인간의 인간으로부터의 소외를 인간의 그의 유적 존재로부터의 소외라고 부른다.<sup>(89)</sup> 유적 존재는 인간적 존재양식의 본래적인 사회성을 가리킨다. 이 사회성은 사회적 행위를 규제하는 참, 올바름, 진실성의 규범이 지켜질 때 비로소 동요되지 않으며, 인간과 인간의 유대가 지탱된다는 것이 마르크스의 사회통합론이라고 말할 수 있을 것이다.<sup>(90)</sup> 마르크스는 인간을 유적존재로 규정하면서 이것의 상호주관적 구조를 밝히지는 않았으나, 사람과 사람 사이에 참된 것이 올바로 그리고 진실되게 거래되지 않은 사회적 관계에서 야기되는 인간소외의 문제를 이미 갈파하고 있었다고 말할 수 있을 것이다. 또한 그의 사회사상은 사회적 관계의 도덕화에 그 목표를 두었다고 말할 수 있을 것이다.

이처럼 사회적 존재로서의 인간과 인간 간의 의사소통의 상호주관성의 구조분석은 사회행위의 윤리적 차원을 드러내어 줌으로써 사회이론의 형성에 본질적인 통합의 명제를 제시한다. 하버마스가 주장하는 것과 같이 의사소통적 합리성은 사회적 존재로서의 인간의 삶의 실천적 합리성이라는 것이다. 이상적 의사소통의 공동체는 사회통합의 원형이며, 그 성원들이 주체로

(88) Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, p. 517f.

(89) 위의 책, p. 518.

(90) 마르크스가 生產關係에서 일어나는 계급간의 대립을 역사의 발전계기로 간주했다고 해서 그의 사회이론을 갈등론으로 특정지우지만 이것은 잘못된 해석이다. 그에게 있어서 역사의 방향은 통합된 사회의 전립에 있다.

서 자신들의 사상을 자유롭게 발표할 수 있는 대등한 권리 를 누리는 평등한 사회의 이념이라는 것은 틀림없다. 평등은 나와 너가 강압과 왜곡없는 여건 아래서 각자가 주체임을 서로 인정하는 데에서 그 의미를 지닌다. 마르크스는 「聖家族」에서 『자아의식은 순수사유 속에서의 인간의 自己同一이며, 평등은 인간이 다른 인간을 그와 같다고 여기는 의식이다』<sup>(91)</sup>라고 친명하고, 이 개념은 인간의 〈類意識〉<sup>(92)</sup>라고 불렀다. 이 유의식은 이상적인 말상황에서 확연해질 것임에 틀림없다.

---

(91) Marx, Die heilige Familie (1845), in: MEW Bd.2, Berlin, Dietz, 1980,  
p. 41f.

(92) 위의 책, p. 42.