

포스트모더니즘과 연대의식*

정 상 준

(서울대학교 영어영문학과)

I

대표적인 포스트모더니즘 작가인 E. L. 닥터로는 『랙타임(Ragtime)』을 비롯한 일련의 소설과 에세이에서 역사란 “끝없는 불만의 과정 속에서 끊임없이 스스로를 구성하고 재구성한다”고 지적한다.¹⁾ 무엇보다도 역사적 사실은 완성된 형태로 존재하지 않는다. 그것은 “매장되고, 발굴되고, 철회되고, 부인되고, 취소되”며²⁾ “스케이터가 만드는 자국, 바로 지워진 흘러간 순간들의 흔적”과 같다.³⁾ 이러한 환영과 같은 텍스트의 흔적에서 이끌어 내어야 하는 역사적 의미는 역사적 사실보다 훨씬 더 사라지기 쉽고 포착하기 어렵다. 닥터로는 역사가들이 기술한 역사는 충분치 않다고 주장한다. 우선 역사가들은 단선적(單線的) 시간 개념에 충실하기 때문에 여전히 케케묵은 19세기 사실주의 소설의 관례를 받아들인다. 그뿐만 아니라 역사가들은 사회적 산물이기 때문에 그들이 기술한 역사의 많은 부분이 당시의 이데올로기에 의해 지배된다. 제도의 구성원으로서 미국의 역사가들은 미국 역사에서 흑인과 여성과 인디언과 중국인들의 존재를 지워버렸다. 닥터로는 이보다 더 명백한 창조적 행위는 없다고 주장한다.⁴⁾

* 본 연구는 1997년도 한국학술진흥재단 대학부설연구소 과제 연구비에 의해 연구되었음.

1) E. L. Doctorow, *Ragtime* (New York: Random House, 1975), p. 99.

2) Doctorow, “False Documents,” in *E. L. Doctorow: Essays and Conversations*, ed. Richard Trenner (Princeton: Ontario Review Press, 1983), p. 23.

3) Doctorow, *Ragtime*, p. 99.

4) Doctorow, interview by Larry McCaffery, in *Anything Can Happen: Interviews with Contemporary American Novelists*, eds. Tom LeClair and Larry McCaffery (Urbana: University of Illinois Press, 1983), p. 102.

닥터로는 역사가들이 과거에 실제로 일어난 사건들을 선택하고 배열하는 행위가 소설가들이 허구적인 사건을 만들어내는 행위보다 더 창조적인 행위라고 본다. 그는 『랙타임』에서 프로이트와 용이 코니 아일랜드(Coney Island)의 사랑의 굴에서 보트를 타며, 헨리 포드(Henry Ford)가 모건(J. P. Morgan)을 만나고, 엠머 골드먼(Emma Goldmann)이 에벌린 네즈빗(Evelyn Nesbit)에게 안마를 해주며, 탈출 전문가인 후디니(Harry Houdini)가 페르디난드 대공작(Archduke Ferdinand)을 만나는 등 역사적으로 입증할 수 없는 새로운 사실을 창조한다. 그렇게 함으로써 그는 전통적 역사 소설과 역사 기술의 신성한 관행을 조롱하며, 역사가가 기술한 역사를 당연히 사실로 받아들이는 “보통 사람들”의 마음에 충격과 자극을 주고 그들을 “습관적 무관심”⁵⁾으로부터 이끌어 내려고 한다. 가공적 사실을 만들어 내는 것이 허구적이듯이 실제 사실을 선택하는 것도 허구적이라고 그는 생각한다. 허구성의 정도로 볼 때 첨가와 삭제 사이에는 별 차이가 없다. 사실상 인디언과 다른 집단을 제외시킨 역사가들의 역사가 상상적인 사실들을 포함하고 있는 닥터로의 소설보다 훨씬 더 미국 역사의 전체적 모습을 왜곡시킨 것처럼 보인다. 그럼에도 불구하고 선택은 역사 기술의 관행에서 허용되나 첨가는 허용되지 않는다. 따라서 닥터로는 그의 소설에서 역사 교과서에서 제시되는 공식적인 역사에 의문을 제기하고 그 역사를 다시 기술한다. 그는 많은 미국인들이 사실로 소중하게 받아들이는 과거에 대한 고정된 이미지를 다른 이미지로 교체하려고 시도한다. 20세기초가 배경인 『랙타임』에서 혁신주의 시대는 사회 개혁과 민주화의 시기가 아니라 성적 억압, 계층적 착취, 그리고 격렬한 인종 분쟁의 시대로 재현된다. 또한 첫 작품인 『하드타임즈로 온 것을 환영함 Welcome to Hard Times』(1960)에서 닥터로는 대부분의 미국인들이 사실로 받아들이는 개척지와 개척자에 대한 낭만적인 이미지와 신화를 풍자한다. 마찬가지로 『다니엘서 The Book of Daniel』(1971)에서는 전설적인 50년대를, 『룬레이크 Loon Lake』(1980)와 『빌리 배스게이트 Billy Bathgate』(1989)에서는 미국의 꿈과 호레이쇼 앨저(Horatio Alger) 신화

5) Doctorow, “False Documents,” p. 25.

를, 그리고 『워터웍스 The Waterworks』(1994)에서는 남북전쟁 직후 뉴욕시의 모습을 각각 재기술한다. 닥터로는 소설가의 “거짓말”을 다른 어떤 거짓말보다 신뢰해야 한다고 역설적으로 주장한다. 왜냐하면 소설가는 “타고난 거짓말쟁이”이며 자신이 거짓말한다는 사실을 인정하기 때문이다.⁶⁾ 따라서 닥터로는 이 사회가 “자신의 초상을 그리는 데 필요한 빨래뜨를 채색할 절대 다수의 소설가들”⁷⁾이 있어야 하며 “인식의 민주주의(democracy of perception)”⁸⁾가 이루어져야 한다고 주장한다.

다원성에 대한 닥터로의 옹호는 공식적인 역사에 대한 도전과 전복 의지를 표현하는 것으로 포스트모더니즘의 저항적 잠재력을 나타낸다. 포스트모더니즘의 옹호자들이 그 비판적 특성을 강조하기 위하여 종종 지적하는 것이 바로 다원주의이다. 다원주의는 흔히 미국 자체와 동일시된다. 미국인들은 미국의 인종적 종교적 다양성, 다원적인 경제체제, 자유로운 정치 제도, 그리고 다원주의적 미국사회의 장점에 대하여 자주 이야기한다. 이러한 경우에 다원주의는 독단주의를 거부하고 차이를 포용하며 약자를 옹호하는 철학이다. 그 가장 낙관적인 순간에 다원주의는 성장하고 형성 중인 미국의 국가적 역량을 상징했다. 그것은 이 세계가 여전히 진화하고 있다는 점과 그 진화 과정에서 개인의 역할을 강조한다. 20세기 초엽 제임스(William James)가 선언했듯이 다원주의자는 이 세계가 아직 “미완성이고 모든 곳에서 성장하고 있으며,” 의식을 가진 인간이 적어도 부분적으로는 이 세계가 진화할 모습을 결정할 수 있다고 믿는다.⁹⁾ 이런 관점에서 볼 때 다원주의, 그리고 포스트모더니즘은 자유주의 미국 사회의 가장 긍정적이며 인간적인 측면을 나타낸다고 할 수 있다.

그러나, 다원주의에는 또 다른 측면이 있다. 다원주의에서 관용의 구호는 다원주의의 독선적이며 이데올로기적인 측면을 억압하고 있다. 다원주의는 스

6) 같은 글, p. 26.

7) Doctorow, interview by Paul Levine, in *E. L. Doctorow*, p. 69.

8) Doctorow, in *E. L. Doctorow: A Democracy of Perception*, eds. Herwig Friedl and Dieter Schulz (Essen: Die Blaue Eule, 1988), p. 184.

9) William James, *Pragmatism* (Cambridge: Harvard University Press, 1975), p. 124.

스로가 부정하는 독단적 기반 위에 서 있다. 즉, 다원주의는 다양한 진리들의 존재를 그 전제로 삼는다. 그러나 이 전제가 권력과 현실적인 사회관계의 문제를 소홀히 하는 다원주의의 경향과 결합될 때 다원주의는 매우 억압적인 이데올로기를 생산할 수 있다. 현실 세계에서 권력은 다양한 시각들간에 평등하게 배분되어 있지 않다. 현실적으로 불평등한 권력의 분배를 진지하게 고려하지 않고 상징적인 영역에서 다원주의적 담론을 옹호하는 것은 권력의 주체가 물리적 권력을 사용하는 것보다 훨씬 효과적으로 그 반대자들을 침묵시키고 제외시킬 수 있도록 도와준다. 다양한 진리를 인정하는 다원주의자들의 이론적 관용은 현재의 지배 구조를 합리화하기 위한 전략일 수도 있다.¹⁰⁾

II

실용주의 철학자 로티(Richard Rorty)의 자유주의적 아이러니즘(liberal ironism)은 포스트모더니즘의 다원주의적 경향의 문제점을 극명하게 보여준다. 로티는 다른 포스트모더니스트들과 마찬가지로 세계에 대한 인간 인식의 존재론적 기반을 부인하고 그것의 다원성과 상대성을 옹호한다. 그는 자신의 이러한 입장이 무엇이든 마찬가지로라는 식의 상대주의의 위험을 내포하고 있다는 비판에 대하여 “어떤 문제에 대한 모든 믿음이 다른 믿음과 마찬가지로이다”라는 의미의 상대주의는 철학자들의 입장에서 볼 때에 “허수아비와 같은 대상”이라고 지적한다. 그러한 견해는 “가끔 코압의 신입생”¹¹⁾이나 “신(神), 또는 질문하거나 생각할 필요가 없어서 ‘합리성’이나 ‘도덕성’과 같은 말을 사용할 필요가 없는 사람”¹²⁾이 아니면 어느 누구도 가지고 있지 않다. 로티가

10) 다원주의의 억압적 측면에 대한 논의로는 W. J. T. Mitchell, “Pluralism as Dogmatism,” *Critical Inquiry* 12 (1986), pp. 494-502 와 Ellen Rooney, “Who’s Left Out? A Rose by Any Other Name Is Still Red: Or, The Politics of Pluralism,” *Critical Inquiry* 12 (1986), pp. 550-63 참조하기 바람.

11) Richard Rorty, “Pragmatism, Relativism, and Irrationalism,” *Consequences of Pragmatism: Essays 1972-1980* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), p. 166.

12) Rorty, “Postmodernist Bourgeois Liberalism,” *The Journal of Philosophy* 80 (1983), p. 589.

생각하는 상대주의자란 “중요한 문제에 대한 두 가지 양립할 수 없는 의견을 선택하는 근거가 이전에 생각했던 것보다 덜 수학적”이라고 말하는 사람이다. 즉, 진정한 문제는 한 견해가 다른 견해와 마찬가지로 생각하는 사람들과 그렇지 않은 사람들간에 있는 것이 아니다. 그것은 한 사회의 문화, 목적, 통찰력 등이 “대화”를 통해서만 뒷받침될 수 있다고 생각하는 사람들과 여전히 “다른 종류의 뒷받침”을 희망하는 사람들간에 있다.¹³⁾

로티에 의하면 “다른 종류의 뒷받침”을 추구하는 것은 거대한 환상이다. 그는 서구 철학에서 세 종류의 토대주의(foundationalism) 전통을 지적한다. 첫째는 진리를 자연과의 상응으로 보며 지식을 자연의 정확한 반영으로 보는 플라톤의 철학이며, 둘째는 우리의 마음을 외부의 실재에 대한 내부의 거울로 파악하는 데카르트주의이고, 셋째는 철학을 다른 모든 학문 분야에 합리성과 객관성의 보편적 기준을 제공하는 분야로 보는 칸트의 견해이다. 로티는 이러한 토대주의를 모두 거부한다. 왜냐하면 토대주의는 모든 이론과 학문이 공유하는 공통적인 준거가 존재한다고 상정하기 때문이다. 로티에 의하면 듀이(John Dewey), 데리다(Jacques Derrida), 푸코(Michel Foucault), 쿤(Thomas Kuhn) 등에 의하여 그와 같은 준거는 사라졌으며 철학의 패러다임이 변하였다. 이렇게 말하는 것은 새로운 패러다임이 그이전의 패러다임보다 설명 능력이나 형이상학적인 통찰력이 더 뛰어나다는 의미가 아니다. 그것은 단지 새로운 패러다임이 과거의 이야기하는 방식에서 문제로 인식된 부분에 대하여 보다 흥미로운 방식으로 이야기할 수 있기 때문에 채택되었음을 의미한다. 철학자들에 의해 발견되기를 기다리는 영원한 철학적 문제란 없다. 예컨대, 데리다가 이전의 철학자들이 무시한 텍스트성(textuality)이나 글쓰기의 본질에 대한 문제점들을 발견했다고 생각하는 것은 잘못이다. 데리다의 업적은 “옛 이야기 방식들이 임의적이며, 따라서 다소 의심할 여지가 있음을 보여주는 이야기 방식”을 만들어 낸 것이다.¹⁴⁾ 진리, 객관성, 합리성 등과 같은 철학적 문제들은 일련의 역사적 사건들과 여러 가지 견해와 혼돈의 결과이다. 그것은 발견되고

13) Rorty, “Pragmatism, Relativism, and Irrationalism,” pp. 166-67.

14) Rorty, “Deconstruction and Circumvention,” *Critical Inquiry* 2 (1984), p. 22.

해결될 문제가 아니라 만들어지고 해체될 문제이다.

비트겐슈타인(Ludwig Wittgenstein), 하이데거(Martin Heidegger), 그리고 듀이에게서 로티는 겸허하게 철학하는 방법을 발견한다. 이 철학자들도 처음에는 철학의 새로운 토대를 발견하기 위하여 노력했다. 그러나, 그들은 마침내 자신들의 초기의 노력을 자기 기만 행위라고 생각하게 된다. 로티는 이 철학자들이 후기에 이르러 철학이 토대적이라는 칸트의 개념에서 탈피하여, 그들 자신이 한 때 빠졌던 바로 그 유혹을 경고하는 데 그들의 노력을 바쳤다고 지적한다. 따라서 이들의 후기 철학은 “체계적”이라기보다는 “교화적”이다.¹⁵⁾ 그들은 독자에게 새로운 철학 체계를 제공하려고 애쓰기보다는 독자가 자신의 철학하는 동기를 질문하도록 유도했다. 로티는 절대적 진리, 합리성, 선(Truth, Rationality, Goodness)과 비절대적 진리, 합리성, 선(truth, rationality, goodness)을 구분한다. 대문자로 시작될 경우 이 용어들은 “우리의 모든 가슴과 영혼과 마음으로 사랑할 수 있는 목적, 기준, 또는 궁극적 관심의 대상”이 된다. 우리는 이 단어들을 우리가 발견하고 표현해야 할 “영원한 대상”으로 여긴다.¹⁶⁾ 반면에 소문자로 시작될 경우 이 용어들은 문장이나 행위 또는 상황의 속성을 가리킨다. 이 단어들은 우리가 만들어낸 개념이기 때문에 우리는 그 속성을 종종 변경시켜야 한다.

마찬가지로 대문자 P로 시작하는 철학(Philosophy)은 절대적 진리, 합리성, 선 등과 같이 “규범적 개념들의 속성”을 탐구한다. 로티는 이러한 탐구를 철학자들의 허세로 여긴다. 반면에 소문자 p로 시작하는 철학(philosophy)은 비허식적이며 포괄적이어서 블레이크(William Blake)나 헨리 애덤스(Henry Adams)같은 시인과 역사가도 포함한다. 이와 같은 구별의 기저에는 “철학(philosophy)의 최대 희망은 철학(Philosophy)을 하지 않는 것”이라는 로티의 신념이 있다.¹⁷⁾ 그의 입장은 철학은 엄밀하며 문학은 비유적이라는 전통적 구

15) Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1979), p. 5.

16) Rorty, *Consequences of Pragmatism*, p. xiv.

17) 같은 책, p. xiv-xv.

분을 거부할 때 분명히 드러난다. 로티는 철학을 “문학의 한 장르일 뿐”이라고 보며 철학적 문제를 “주제”와 “비유”의 시각에서 이해한다. 철학은 일종의 “서사(narrative)”이며 철학적 용어는 일종의 비유이다. 예컨대, 형이상학은 “독특하고, 전체적이며, 닫혀 있는 어휘를 창조하려는 문학의 한 장르”이다.¹⁸⁾ 철학은 리얼리티를 재현한다는 의미에서 비유적이다. 진리, 합리성, 선, 리얼리티 등과 같은 철학적 용어를 문자 그대로 받아들여서는 안 된다. 철학의 언어는 인간의 인식과 관계없이 독립적으로 존재하는 리얼리티를 투명하게 재현한 것이 아니라 철학이라는 이야기에서 비유적으로 사용되고 있다. 그러나 많은 철학자들은 철학이 비유적이라고 생각하지 않고 철학을 재건축하려고 한다. 문학 비평가들은 철학의 비유적 용어들을 문자 그대로 받아들이고서 철학을 해체하려고 한다. 양자 모두 “철학의 교과서적 문제들”이 중요하다고 생각한다. 그들은 모두 철학적 용어들을 “가볍게” 받아들이고 그것이 단지 비유적 표현일 뿐이라고 생각할 준비가 되어 있지 않다.¹⁹⁾

로티는 철학을 문학의 한 장르로 보기 때문에 그가 문학을 철학보다 상위에 두는 게 아닌가 하는 생각이 들 수 있다. 그러나 로티에게 있어서 다른 분야의 기초가 되는 분야는 없다. 철학이나 과학이 역사나 문학보다 상위에 있지 않듯이 역사나 문학이 철학이나 과학보다 상위에 있지 않다. 로티는 다른 분야의 기초가 되는 분야가 존재해야 한다는 토대주의적 믿음을 배격한다. 그는 명제와 논증이 아니라 비유와 담화가 철학사를 구성하고 있다고 믿는다. 따라서 그는 토대주의 철학의 이미지인 “거울(mirror)”을 “대화(conversation)”로 교체하고자 한다. 철학을 인류의 대화에서 수많은 목소리들 가운데 한 목소리로 이해하게 되면 데카르트, 로크, 칸트의 인식론적 전통을 포기하고 해석학적 전통을 선호하게 된다. 로티에 의하면 해석학은 모든 담론과 학문을 동일한 기준으로 판단할 수 있다는 가정에 대한 투쟁이다. 로티는 어떤 쟁점에 대하여 우리의 의견이 충돌할 때 우리로 하여금 합리적인 합의에 도달할 수 있도록 해주는 일련의 법칙이 존재한다는 주장을 거부한다. 이러한 법칙의 신

18) Rorty, “Deconstruction and Circumvention,” p. 20.

19) Rorty, 같은 글, p. 19.

봉자는 “합의에 도달한 후에 남는 모든 부수적인 불일치는 ‘비인지적’이거나 말에 불과한 것, 또는 단지 일시적인 것으로서 장차 무엇인가를 추가적으로 행함으로써 해결될 수 있는 것”으로 파악하고 그러한 불일치가 발생하지 않을 “이상적인 상황”을 만드는 데 주력한다.²⁰⁾ 로티의 해석학에서 다양한 담론은 분야간의 장벽이 없는 대화에서 각기 다른 목소리이다. 로티는 여러 학문분야와 담론들간의 차이는 대화의 과정에서 절충될 수 있다고 본다. 그러나 그 대화의 목적은 존재의 영역이나 언어에 내재하는 일반적 준거를 발견하려는 것이 아니라 “합의, 혹은 최소한 흥미롭고 생산적인 의견의 충돌을 희망”하면서 대화를 계속하는 것이다.²¹⁾ 로티에게 있어서 대화는 우리가 보존해야 할 유일한 본질적인 것이다. 왜냐하면 대화해야 한다는 전제가 있는 한 우리는 의견이 상충하더라도 계속해서 서로 이야기할 것이기 때문이다.

III

철학에서 모든 토대적 개념을 거부하고 철학의 문제를 비유적인 것으로 파악하게 되면 진리 개념은 객관적, 보편적 권위를 상실한다. 로티는 자신의 응용들 가운데 한 사람인 제임스와 마찬가지로 진리가 리얼리티의 속성이 아니라 리얼리티에 대한 우리의 생각이나 신념의 속성이라고 말한다. 진리는 초월적으로 존재하여 우리에게 발견되기를 기다리고 있는 것이 아니라 사회적 관습과 인정의 산물이다. 로티는 또한 듀이의 용어를 빌어 진리를 말놀이에서 “우리에 의해 보장된 주장들”이라고 정의한다.²²⁾ 따라서 그는 지식을 정확한 재현이 아니라 우리의 믿음에 대한 “사회적 정당화”의 산물로 본다.²³⁾ 이러한 지식관으로 인해 로티는 가능한 모든 형태의 사회적 실천을 비판하려는 “상위

20) Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, p. 316.

21) 같은 책, p. 318.

22) 같은 책, p. 296.

23) 같은 책, p. 170.

실천(metapractice)의 개념을 거부한다.²⁴⁾ 그는 “탐구의 방향을 지시하거나 비판, 규정하는 일관된 인식론적 방법은 없다”고 믿기 때문에 “우리가 진리에 대해 쓸모 있는 것을 말할 수 있는 영역은 이론이 아니라 실천, 사변이 아니라 행동의 영역”이라고 주장한다.²⁵⁾

절대적 진리의 거부하는 자아의 개념에 대하여 재기술을 요청한다. 로티는 어떤 사람의 기저에 일관성 있는 개인적인 본질이 존재한다는 생각은 신화라고 말한다. 우리는 하나의 진정한 자아를 가지고 있지 않다. 우리의 자아는 양립할 수 없는 신념과 욕망 체계로 구성되어 있는 “준(準)자아들(quasi persons)”의 불안한 조합이다. 본질적인 자아란 존재하지 않으며 자아는 “우연적이며 개별적인 필요성들의 임의적인 집합체”이다.²⁶⁾ 그것은 “그 이면에는 아무 것도 없는 신념, 욕망, 그리고 감정들의 망상조직”과 같은 것이다. 우리는 동시에 수많은 역할과 다양한 말놀이에 참여하고 있기 때문에 우리의 자아는 일반적인 기준에 의해서가 아니라 “세포들이 환경의 압력에 대처하기 위하여 스스로를 조절하는 것과 같은 우연한 방식으로” 스스로의 구조를 지속적으로 다시 짜낸다.²⁷⁾

본질적인 자아의 개념을 거부하는 것은 도덕성의 개념이 범주적 정명법이나 공리적 원칙 등과 같이 토대적 의미로 쓰일 경우에 더 이상 쓸모가 없음을 의미한다. 도덕적 행위는 도덕적 반성과 정치한 도덕 이론의 틀에 상응하는 행위가 아니라, 한 공동체의 구성원이 유사한 상황에서 그 공동체의 다른 구성원들이 행동하는 방식에 적응하는 행위이다. 로티는 문화와 역사를 초월한 도덕성을 창조하려는 어떠한 시도도 실패하도록 되어 있다고 본다. 따라서 그는 자신이 속해 있는 공동체에서 통용되는 관행, 제도, 용어들로부터 탐구를 시작한다. 그는 “인간성 그 자체”와 같은 구호를 의심스럽게 여기며 대신에 소규모의 국지적인 공동체 개념을 받아들인다. 로티에 의하면 어떤 특정 사회

24) 같은 책, p. 171.

25) Rorty, “Pragmatism, Relativism, and Irrationalism,” p. 162.

26) Rorty, “Freud and Moral Reflection,” *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers* vol. 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. 147, 155.

27) Rorty, “Postmodernist Bourgeois Liberalism,” p. 586.

에 대한 우리의 헌신과 봉사는 우리가 그것을 “저절로 이루어진 사회가 아니라 우리 사회로, 그리고 발견된 사회가 아니라 형성된 사회”로 파악할 때 가장 확실하다.²⁸⁾ 우리의 신념이 갖는 도덕적 구속력은 “그 신념에 의거하여 사는 것이 우리 자신을 특정한 개인, 즉 이 가족, 이 사회, 이 국가, 이 민족의 일원, 이 역사의 담당자, 저 혁명의 아들딸들, 이 공화국의 시민 등으로 이해할 수 있을 때” 가장 강하다.²⁹⁾ 따라서 로티에 의하면 대도시의 비참한 흑인 젊은이들을 도와야 한다고 일반 미국인들에게 이야기할 때 그 젊은이들이 같은 “동료 인간”이기 때문이 아니라 같은 “미국인”이기 때문에 도와야 한다고 주장하는 것이 더욱 설득력이 있다.³⁰⁾

결국 로티에게 있어서 도덕성은 “우리 의도(we-intentions)”의 문제이다. 로티는 도덕적 주장이란 어떤 특정 사회에서 실제로 구속력이 있는 인습과 관행에 관한 것으로 생각한다. 우리의 유일한 도덕적 의무는 “우리가 우리 사회라고 여기는 사회의 ‘우리 의도’에 대한 것뿐이다.³¹⁾ 즉 도덕적 원리가 우리의 사회적 관습을 정당화시키는 것이 아니라 오히려 우리의 사회적 관습이 도덕적 원리를 정당화시킨다. 소위 도덕 법칙이란 우리에게 도덕적 인습과 관행을 상기시키기 위하여 요약해 놓은 것에 불과하다. 도덕성이란 “우리 내부에 있는 신성(神性)의 목소리”가 아니라 “사회 구성원으로서 우리들의 목소리”이다.³²⁾ 반면에 비도덕성은 우리 사회의 구성원 자격을 박탈당하는 행위로 우리를 인도하는 것이다. 로티는 비도덕적 행위란 우리 사회에서 “우리들이 행하지 않는 종류의 행위”라고까지 주장한다.³³⁾ 따라서 로티에 의하면 도덕철학은 “어떠한 법칙이 우리의 행위를 지배해야 하는가”라는 문제에 관심을 둘 것이 아니라 “우리가 누구이며 우리가 어떻게 현재의 우리가 되었으며 우리가 앞으로

28) Rorty, “Pragmatism, Relativism, and Irrationalism,” p. 166.

29) Rorty, “Postmodernist Bourgeois Liberalism,” p. 586.

30) Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), p. 191.

31) 같은 책, p. 198.

32) 같은 책, p. 59.

33) 같은 곳.

로 어떻게 될 것인가”하는 문제들에 더욱 초점을 맞추어야 한다.³⁴⁾ 한 사회의 제도와 관행에 대한 도덕적 정당화는 “철학적 상위담론(metanarratives)”이 아니라 “역사적 담론”의 형태를 취한다.³⁵⁾

로티는 자유주의적 아이러니스트(liberal ironist)들로 이루어진 유토피아를 제안한다. 그는Judith Shklar의 정의를 따라서 자유주의자란 “잔인한 행위를 우리 인간이 할 수 있는 최악의 행위”로 여기는 사람이라고 규정한다.³⁶⁾ 그는 이 정의에 우리 인간이 할 수 있는 최선의 행위는 연대(solidarity)라는 전통적인 자유주의적 신념을 추가한다. 아이러니스트들은 우리의 가장 핵심적인 욕망과 신념들이 우연의 산물임을 인식하고 있는 사람들이다. 그들은 자신들의 언어, 자아, 그리고 사회가 다른 언어로 재기술될 수 있으며 앞으로 재기술될 것이라는 사실을 알고 있다. 그들은 또한 이러한 재기술 과정에서 어떠한 어휘가 더 참이며 더 사실적인지 결정할 수 있는 방법이 없다고 믿는다. 자유주의적 아이러니스트들은 왜 자신들이 잔인한 행위를 증오하는지에 대하여 확실한 이유를 제시할 수 없다. 그들이 할 수 있는 이야기는 서양사의 전개 과정에서 잔인한 행위를 옹지 않게 여기는 도덕적 의식과 관행이 생겨나게 되었다는 것뿐이다.

로티는 어떤 사람의 한 사회에 대한 헌신의 맹세가 우연적이라는 인식과 그 사람의 사회적 연대에 대한 의지가 반드시 양립할 수 없는 것이라고 여기지 않는다. 로티가 이상적으로 생각하는 자유주의적 아이러니스트는 “절차적인 정의와 인간 평등의 이상이 최근의, 국지적, 개별적, 문화적 발전”의 산물이라는 사실을 진지하게 받아들인다.³⁷⁾ 그러나 자유주의적 아이러니스트는 정의와 평등의 이상이 우연적 산물이라고 해서 그 이상이 쟁취할 가치가 없다고 생각하지 않는다. 로티의 견해를 따르면 자유주의적 아이러니스트들은 너무

34) 같은 책, p. 60.

35) Rorty, “Postmodernist Bourgeois Liberalism,” p. 587.

36) Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, p. xv.

37) Rorty, “On Ethnocentrism: A Reply to Clifford Geertz,” *Michigan Quarterly Review* 25 (1986), p. 532.

아이러니하여 리버럴하지 않은 푸코같은 비평가들과 너무 리버럴하여 아이러니하지 않은 하버마스(Jurgen Habermas)같은 철학자들 사이에 위치한다. 그들은 그들의 신념에 우연적인 타당성만 부여하지만 여전히 자신들의 신념을 위하여 단호하게 투쟁한다. 따라서 로티의 자유주의적 아이러니스트들은 현재 어떤 공동체에서 제외되어 있는 개인들에게 공동체의 범위를 확장할 의지를 가지고 있다. 로티에 의하면 우리의 공동체 의식은 그 대상이 인류와 같이 거대하고 추상적인 경우보다 “우리들 가운데 하나”로 생각할 수 있는 소규모의 국지적인 대상일 경우에 가장 강력하다. 그러나 로티는 또한 이러한 자신의 입장이 우리가 과거에 “그들”이라고 생각했던 사람들에게 우리라는 의식을 확장시키려는 노력과 양립할 수 있다고 믿는다.³⁸⁾

로티는 신, 자연, 리얼리티 등과 같은 초월적 실재를 믿음으로써 우리가 유용한 제도와 도구를 창조할 수 있었다는 사실을 인정한다. 자유주의 자체가 계몽주의 합리론의 산물로서 사회 질서를 자연의 질서에 맞추려는 노력이었다. 그러나 로티는 현재의 우리가 존재할 수 있었던 도구였으며 여태까지 우리에게 아주 중요했던 “사다리”의 역할을 담당했던 전통적 자유주의의 이론적 기반을 제거할 수 있다고 본다.³⁹⁾ 그렇게 함으로써 우리가 보다 관용적인 자유주의, 즉, 다양한 형태의 고통에 더욱 민감하고 그 고통을 제거하기 위해 투쟁하면서도 아이러니와 개인적 즐거움의 여지를 남길 수 있는 자유주의를 형성해 나갈 수 있다고 로티는 주장한다.

로티의 입장은 하버마스와 신 프랑스 이론가들과 비교해 보면 분명해진다.⁴⁰⁾ 의사소통과 대화의 필요성을 강조하는 점에서 로티는 하버마스에 동의한다. 양자는 모두 전통적인 민주주의 제도의 장점을 믿으며 이 제도를 개선할 필요가 있다고 생각한다. 그러나 로티는 철학이 이성의 수호자라는 하버마스의 믿음과 의사소통의 근거를 초역사적, 초맥락적, 보편적 진리 개념에서 찾

38) Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, pp. 191-92.

39) 같은 책, p. 194.

40) Rorty, “Habermas and Lyotard on Postmodernism,” in *Habermas and Modernity*, ed. Richard J. Bernstein (Cambridge: The MIT Press, 1985), pp. 161-75 참조.

으려는 하버마스의 시도를 거부한다. 이런 점에서 로티는 모든 종류의 상위담론을 불신하는 료파르(Jean-Francois Lyotard)와 같은 견해를 갖고 있다. 로티는 계몽주의의 합리성을 재차용하려는 하버마스의 계획을 또 다른 상위담론, 총체성에 대한 향수로 파악한다.

로티는 공동체 의식, 의사소통 및 사회개혁 의지의 결핍을 이유로 료파르를 비판한다. 그는 또한 마찬가지로 이유로 푸코를 비판한다. 물론 로티는 서구 합리성에 대한 푸코의 계보학적 탐구를 높이 평가한다. 푸코는 한 역사적 시기에 합리적으로 여겨지던 것이 사실상 우연의 산물이며 여러 가지 형태의 권력과 연루되어 있었음을 보여준다. 그러나 로티는 이러한 통찰력으로 인해 푸코가 자유주의의 진정한 정치 사회적 업적에 대하여 눈멀게 되었다고 믿는다. 푸코는 자유주의 사회에서 고통이 감소했지만 그것이 문화적 동화과정을 통해 그 사회 및 다른 사회의 구성원들에게 강요한 수많은 제약을 보상할 수 있다고 믿지 않는다. 로티는 료파르와 푸코에게는 “우리”의 개념이 발견되지 않는다고 생각한다. 푸코와 료파르는 또 다른 상위담론의 포로가 될까 두려워서 자신들이 속해 있는 사회의 문화에 자신들을 소속시키지 못하며 “우리”라는 용어를 사용하지 못한다.⁴¹⁾

로티의 입장은 하버마스와 신 프랑스 이론가들의 입장을 결합한 것으로 볼 수 있다. 철학적으로 그는 프랑스 이론가들과 동의하지만 그들의 정치학은 거부한다. 반면에 로티는 정치적으로 자신을 하버마스와 동일시하지만 철학적 근거에서 하버마스와 다른 입장을 취한다. 로티의 입장은 다음과 같이 요약할 수 있다. 우리가 보편적, 객관적 기반은 가지고 있지 않으며 우리가 성공한다는 보장은 없다고 하더라도 우리는 “여러 가지 일들을 현재보다는 더 낫게 할 방법이 있다는 것을 알고 있다. 우리 함께 그것을 찾아보도록 하자.”⁴²⁾ 그리고 “우리의 작업이며 유럽 지식인들의 생활 방식인 대화를 계속하도록 하자.”⁴³⁾

41) 같은 글, p. 172.

42) 같은 곳.

43) Rorty, “Pragmatism, Relativism, and Irrationalism,” p. 172.

IV

로티의 실용주의는 데카르트-로크-칸트로 이어지는 전통에서 추구하는 철학적 토대를 향한 꿈을 조롱한다. 그러나 유연성을 옹호하고 본질이나 자연과 같은 토대적 개념을 반대하는 로티의 시도는 그가 의도하지 않은 결과를 낳는다. 그는 사회적 관행과 제도를 역사적 우연의 산물로 보기 때문에 관용과 제도의 다양성을 포용한다. 그리고 다양한 신념과 관행을 수용함으로써 발생할 수 있는 가치의 혼란을 회피하기 위해 공동체의 개념을 도입한다. 그러나, 공공의 영역에 대한 로티의 생각은 상이한 공동체들간의 합의 가능성에 대한 근본적인 회의에 기반을 두고 있다. 로티의 회의주의는 공동체간의 차이를 단호하게 확인함으로써 공동체들간에 핵심적인 이해관계에 대해 충돌이 생길 경우 권력 정치로 나아갈 경향이 있다. 무엇이 정의롭고 도덕적인가 하는 문제는 결국 권력 — 그것이 국가의 제도적 권력이든 여러 가지 문화적 현상에 의미를 부여하는 미묘한 형태의 권력이든 — 에 의해 결정될 소지가 높다. 거대 담론과 모든 종류의 총체적 체계를 거부하는 로티의 입장은 자유주의 사회에 대한 그의 신념과 결합될 때 이 세계의 현존 질서를 기쁘게 받아들이는 결과를 낳을 수 있다.

기어즈(Clifford Geertz)가 주장하듯이 로티의 입장은 종족 중심주의(ethnocentrism)와 밀접하게 연루되어 있다. 그는 기본적으로 “문화적인 현상에 대하여 우리는 우리며 그들은 그들이라는 접근방식”을 택한다.⁴⁴⁾ 예컨대, 로티는 우리가 우리의 신념을 굳게 믿고 있는 것과 마찬가지로 다른 사람들도 자신들의 신념을 굳게 믿고 있다고 생각한다. 우리는 현재 우리의 사회적 관행에 바탕을 두고서 우리의 신념을 정당화하며, 다른 사회의 구성원들은 그들의 관행에 따라 자신들의 신념을 정당화한다. 만약 상이한 공동체들의 상이한 사회적 관행이 모두 독자적인 가치와 존재 이유를 지닌 것이라면 굳이 우리의 관행을 버리고 다른 사회의 관행을 선택할 이유가 없다. 더구나 로티는 정부의 주된 기능은 “국민들의 개인적인

44) Clifford Geertz, “The Uses of Diversity”, *Michigan Quarterly Review* 25 (1986), p. 112.

생활을 방임하는 것과 고통을 예방하는 것간의 균형"을 유지하는 것이라는 밀(John Stuart Mill)의 자유주의를 사회 정치 사상에서 "거의 최종적인 발언"으로 여긴다.⁴⁵⁾ 그는 "북대서양의 훌륭한 민주주의 국가들"이 이미 올바른 이념과 제도를 확립했을 뿐 아니라 스스로의 발전을 위한 제도를 갖추고 있다고 생각한다. 로티는 자유주의의 이상이 비록 국지적인 문화의 산물이긴 하지만 "인류의 최선의 희망"이라고 믿는다.⁴⁶⁾ 그의 "육감"에 의하면 "서구의 사회 정치 사상은 최종적인 개념적 혁명을 이룩했다."⁴⁷⁾ 로티는 현재 존재하는 사회적 질서를 확인하고 긍정한다. 그의 자유주의적 유토피아에는 심각한 갈등이나 충돌이 거의 존재하지 않으며 현존하는 사회질서에 도전하고 저항하는 새로운 사회질서의 가능성을 찾아보기 힘들다. 이러한 로티의 입장은 다른 사회와 문화에 대해 기본적으로 자신이 우월하다고 생각하지만 은혜를 베풀 듯이 친절하고 겸손한 태도를 취할 가능성이 많으며, 인간 사회가 "거의 창문이 없는 의미론적 단자(單子)"라는 개념을 강화시키는 데 도움이 된다.⁴⁸⁾

물론 로티는 연대 의식에 대하여 이야기한다. 그러나 로티의 연대 의식이란 "우리가 이전에 '그들(they)'이라고 여겨왔던 사람들에게 '우리(we)'라는 의식을 확장"⁴⁹⁾시키는 것을 의미할 뿐 그 반대를 의미하지 않는다. 그것은 "우리 자신과 턱없이 다른 사람들을 '우리'의 범위에 포함시켜 생각할 수 있는 능력"⁵⁰⁾을 뜻한다. "우리 서구의 자유주의 지식인들은 현재 우리가 위치하고 있는 곳에서 시작할 수밖에 없다는 사실을 받아들여야 하며," 그것이 의미하는 바는 이 세계에는 "우리가 도저히 진지하게 수용할 수 없는 수많은 견해들이 존재한다"는 것이다.⁵¹⁾ 따라서 로티는 "우리와 같은 종류의 사람(our kind of

45) Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, p. 63.

46) Rorty, "On Ethnocentrism," p. 532.

47) Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, p. 63.

48) Geertz, p. 114.

49) Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, p. 196.

50) 같은 책, p. 191.

51) Rorty, "Solidarity or Objectivity?" in *Post-Analytic Philosophy*, eds. John Rajchman and Cornel West (New York: Columbia University Press, 1985), p. 12.

people)’이나 ‘우리 같은 사람(people like us)’과 같은 용어의 적용을 확대”하기 위해 “정서 교육”에 힘을 쏟아야 한다고 주장한다.⁵²⁾ 결국 로티에게 있어서 서구의 핵심적인 믿음과 관행을 수용하지 않는 사회는 문제가 있는 사회라고 할 수 밖에 없다. 로티의 반토대주의와 대화의 옹호가 “제국주의적” 명제라는 료파르의 주장은 프랑스 이론가들에게서 흔히 볼 수 있는 과장된 허풍만은 아니다.⁵³⁾

계층, 성, 인종, 종족 등과 같은 경계를 극복하고 다양한 목소리와 관점을 제대로 재현하고자 시도하는 로티의 포스트모더니즘이 종족 중심주의와 제국주의적 성향을 포함하고 있다는 것은 아이러니컬한 현상이다. 이러한 문제점은 그의 포스트모더니즘에서 공공의 영역에 대한 심각한 논의가 결여된 결과로 생겨난 것이다. 페미니즘이나 마르크시즘과 마찬가지로 전통적 실용주의의 가장 중요한 목적이 실제로 현실 세계를 변화시키는 것인 데 반하여 로티의 신실용주의는 사회적 차원에서 적극적인 행동과 참여에 대한 이론이 결여되어 있다. 그는 토대주의와 본질주의에 대하여 섬세하고 설득력 있는 비판을 제공하지만 사회적 재구성과 변화, 그리고 정치적 문제에 대해서는 무기력하다. 로티는 우리가 이 세계의 문제점들을 설명하는 데에 “탐욕,’ ‘이기심,’ ‘인종적 편견’ 이상의 환상적인 이론적 개념들”이 필요하지 않다고 말한다.⁵⁴⁾ 왜냐하면 현재 자유주의 사회는 이미 스스로의 개선과 발전을 위한 제도적 장치를 갖추고 있기 때문이다. 로티는 어떠한 형태의 토대주의도 거부하기 때문에 그의 포스트모더니즘은 우리를 상이하고 경쟁적인 담화의 세계, 즉 상이하고 경쟁적인 선택과 행위의 세계로 인도한다. 로티의 이야기는 바로 여기에서 끝난다. 물론 로티는 이 세계의 많은 지역에서 분쟁과 갈등을 해소하는 일반적인 방식이 가장 원시적인 권력 형태인 무력과 폭력이라는 사실을 인정한다.

52) Rorty, “Human Rights, Rationality, and Sentimentality,” *Truth and Progress: Philosophical Papers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p. 176.

53) 료파르는 로티가 타자의 문제를 다루고 있는 것처럼 보이지만 사실은 그 문제를 진지하게 취급하고 있지 않다고 주장한다. Jean-Francois Lyotard, interview by Willem van Reijen and Dick Veerman, in *Theory, Culture & Society* 5 (1988), pp. 305-07을 참조.

54) Rorty, “Truth and Freedom: A Reply to Thomas McCarthy,” *Critical Inquiry* 16 (1990), p. 642.

그러나 이러한 인식이 그의 연대의식에 대한 논의에서 각주(脚註)의 형태로 언급될 뿐 본격적으로 다루어지지 않는다.⁵⁵⁾ 그는 이해관계가 정면으로 충돌하며 경쟁자를 강제적으로 침묵시키는 상황을 진지하게 고려하지 않는다.

이러한 로티의 태도는 그의 정신적 지주인 듀이나 제임스의 자세와 좋은 대조를 이룬다.⁵⁶⁾ 듀이에게 있어서 진정한 문제는 헛된 철학적 문제에 대한 집착에서 벗어날 때 끝나는 것이 아니라 시작되는 것이었다. 듀이는 현실의 갈등과 혼동을 다루고 더 좋은 것과 더 나쁜 것을 가려내었으며, 어떤 사회적 관행을 보존하고 어떤 관행을 개선하며 어떤 주장이 정당하고 정당하지 않은 지에 대하여 답변하려고 노력했다. 로티 역시 이런 문제들이 중요한 문제라는 점에는 동의한다. 그러나 그는 이런 문제에 맞서서 그것을 해결하려고 시도하지 않는다. 로티의 입장은 그러한 문제를 제대로 다룰 수 있는 철학적 방법이 없으며 우리가 의존할 수 있는 초역사적, 초문화적 토대가 없기 때문에 우리가 할 수 있는 최선의 방법은 계몽된 대화를 통해 궁극적으로 문제가 해결되리라고 희망을 가지는 것이다. 로티가 지적하는 대로 우리의 모든 주장이나 믿음은 그 맥락을 벗어날 수 없으며 사회적 관행의 틀 속에서 이루어진다는 것이 사실일지 모른다. 그러나, 이러한 인식은 단지 출발점일 따름이다. 왜냐하면, 제임스가 지적했듯이 우리의 삶의 세계는 “상상을 초월할 정도로 다양하고, 서로 얽혀있고, 뒤죽박죽이고, 고통스럽고, 혼란스러워서”⁵⁷⁾ 우리는 어떠한 사회적 관행이 더욱 상황에 적합하고 상황을 지배해야 하며, 수정되거나 폐기되어야 하는지를 결정해야 하는 중요한 과업에 직면해 있기 때문이다. 제임스와 듀이의 실용주의의 핵심적인 명제는 단순히 이 세계를 관찰하거나 해석하는 것이 아니라 이 세계를 변화시키는 것이었다.

55) Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, p. 63.

56) 로티의 신실용주의와 전통적 실용주의 철학의 차이에 관해서는 James T. Kloppenberg, “Pragmatism: An Old Name for Some New Ways of Thinking?” *Journal of American History* 83 (1996): pp. 100-138 과 Bart Schultz, “Comment: The Private and Its Problems--Pragmatism, Pragmatist Feminism, and Homophobia,” *Philosophy of the Social Sciences* 29 (1999), pp. 281-305 등을 참조할 것.

57) James, *Pragmatism*, pp. 17-18.