

J. Habermas의 意思疏通理論에 대한 倫理學的 考察

李 貞 媛

I. 머릿말

사실과 당위를 엄격히 구분하고 그 사이에 타 넘을 수 없는 벽이 있음을 강조하면서 메타윤리학에서 규범윤리학으로의 길을 트지 못했던 것이 종래 분석윤리학자들의 대체적인 입장이었다. 엄밀한 분석에 그다지 연연하지 않았던 저작론자나 자연주의자들이 나름대로 적극적인 해결의 길을 모색기는 했으나 분석의 엄밀하지 못함으로 인해 석연치 않은 구석을 남겼었다¹⁾. 그들이 제시한 해결책으로는 사실과 당위의 구별에 근거를 둔 윤리인식부정론이 완전히 봉쇄되지 않는다²⁾. 한편 탄력 있는 절충적인 입장을 취하면서도 분석의 엄밀함을 끝까지 지키려 했던 Stevenson이나 Hare 등에 있어서는 적극적인 대답이 얻어질 수 없었다. “태도의 대립이 소견의 대립에서 직접적으로 유래하는 경우에만”, “원리의 결단이라는 사실에 이르러 더 이상 따지고 들기를 포기함에 의해서만”이라는 단서는 결국, 사실과 당위 사이의 길을 트기 위해서는, 비약³⁾을 용납할 수 밖에 없다는 지적 이상이 아니다⁴⁾.

Searle은 언어의 일상적인 사용에 유의해서 사실(is)로부터 당위(ought)를 끌어내 보임으로써 하나의 출구를 마련해 주고 있다. Searle에 의하면 우리의 일상적인 언어행위(특히 약속행위)는 언어 사용상의 일정한 사회적(상호주관적) 관례에 의거하며 따라서 거기서는 약속이행의 의무가 약속행위라는 사실에서 직접 도출된다. Searle의 용어를 빌어 표현하면 제도내적 의무는 제도적 사실로서 주어진다. 여기서 우리의 주의를 끄는 것은 관례, 제도, 규칙등 당위에 사실성을 부여해 주는 개념들이 사회적 성격을 갖는다는 점이다. 관례, 제도, 규칙등은 복수주체

1) 김태실, 「윤리학」, 1978. 박영사, pp. 168-177, pp. 187-218.

2) 같은 책, pp. 199-203, pp. 215-218.

3) 결단을 지칭하여 한 말이다. 결단에 의해 사실과 당위가 매개된다는 점에서 결단을 비약과 구별해 볼 수도 있겠으나 경험적인 학습과 계몽운동으로 “결단주의의 비약”을 꿰꾸려는 Habermas의 입장은 염두에 두어 여기서는 결단과 비약을 동일시 한다.

4) 앞의 책, pp. 248-313.

(상호주관성)를 전제하지 않고서는 성립될 수 없는 개념이다. 이로써 우리는 사실과 당위를 성공적으로 매개 시킬 수 있는 엄밀한 학으로서의 윤리학은 일종의 사회윤리학이 될 것이라는 점을 시사 받는다. 그러나 Searle의 논의를 이렇듯 사회윤리학의 성립 가능성을 타진하려는 노력으로 받아 들이고자 할 때 따르는 문제점이 있다. 관습주의로 빠질 위험과 제도적 사실의 사실성 여부가 그것이다. Hare의 지적을 통해 알 수 있듯이 Searle은 제도외적 당위에까지 논의를 선개하지 못했던 까닭에, 그리고 원초적 사실과 제도적 사실과의 관계를 해명해 주지 못했던 까닭에, 관습주의로 빠져들 소지를 남기며 제도적 사실의 사실성 여부에 대해 논의의 여지를 남긴다⁵⁾.

사회윤리학의 가능성은 Searle에 의해 비로소 타진될 수 있는 것은 아니다. 공리주의 윤리설은 영미철학의 사회윤리학적 전통을 대표한다. 그러나 행위공리주의와 규칙공리주의의 대립과 논쟁을 통해 드러 나듯이 공리주의의 원리 자체는 (유용성원칙 또는 효용극대화의 원칙) 사회와 개인의 예정조화를 전제로 한 독아론적 목적론으로 출발했던 것이어서, 절차적 규칙과 협상하지 않으면, 행위주체 개인개인이 선악판단에 있어 무한한 자유재량을 갖게 되고 결국 사회윤리 실현에의 길이 막혀 버린다. 규칙공리주의는 말하자면 이러한 어려움을 물리치고 공리주의윤리설을 사회윤리학으로 남겨두기 위한 노력의 표현이다. 그러나 Rawls의 두 가지 규칙개념을 보다 천착해 들어갔던 Diggs는 엄밀한 절차적 규제원리로서의 규칙이 공리주의(효용극대화의 원칙)와 양립될 수 없음을 보여 준다.

이에 Rawls는 공리주의를 사회윤리실현의 지침으로 받아들이기를 거부하고 일견 운동경기에서의 페어 플레이정신에 유비될 수 있는 공정성으로서의 정의를 들고 나온다. 일정한 사회구조하에서 상호주관적으로 얹혀있는 사회성원의 행동양식은 (마치 게임에서와 마찬가지로) 상대방의 행동을 염두에 두는 의사결정으로 특징지워진다⁶⁾. 따라서 사회성원의 행위지침은, 종래 공리주의자들에 의해 두둔되었던 독아론적 자유재량이나 획일적인 산술평균치의 극대화가 될 수 없으며, 계약에 의한 절차적 규제원리가 보다 합당하다. Rawls에 의하면 정의원칙은 원초적 상황

5) Searle은, Habermas 와는 달리, 언어가 규칙 체계에 기반한 관례적 사실이라는 점을 지적했을 뿐, 언어가 이성개념과 결부된 관례이며 그 이성개념은 역사발전을 관장하고 역사를 통해 진화되어 나간다는 데에까지 해명을 하지 못하고 있다. 이와 같은 계약을 가진 Searle 을 그대로 사회윤리학의 문맥에 끌어 들어려 할 경우에는, 윤리적 관습주의(ethical conventionalism)에 빠져들 수 있으며 제도외적 당위를 설명할 수 없게 된다는 뜻이다.

6) 존. 룰즈, 「사회정의론 제 1부」, 황경식역, 1977, 청조각 p. 287.

하에서 계약당사자들이 합의한 순수 절차적 정의로서 나타나며 아울러 평등한 자유원칙에 축차적 우선순위를 두는 자유주의적 정의로서 나타난다.

Rawls 가 거기서 정의원칙을 끌어내고 있는 원초적 상황은 단순히 경험적인 상황이 아니다. 원초적 상황하에서는 일체의 우연적인 변수가 팔호쳐지며 계약당사자는 합리적이고 시기심이 없고 상호무관심하며 자유와 소득이라는 사회적 기본가치만을 욕구한다. 원초적 상황은 전통적 계약론에서의 “자연상태”에 해당한다. 그러나 이렇게 되면 계약론 일반에 대해 던져졌던 질문이 다시 Rawls 에게도 던져질 수 있다. 원초적 상황이 “자연상태”와 마찬가지로 단순히 경험적인 사실도 역사적 사실도 아니라면 도대체 무슨 이유로 우리는 원초적상황으로부터 연역된 정의원칙을 받아들여야 하는가? 이에 대해 Rawls 는 간단한 사고 실험을 통해 우리 누구나가 원초적 상황에 들어갈 수 있으며 원초적 상황으로부터 연역된 정의원칙이 우리의 숙고판단에 부합된다고 말하고 있을 뿐 “장황한 방법론적” 해명을 덧붙이지 않았다. 그러나 그와 같은 해명이 없이는 정의원칙에서 원초적 상황을 연역해 내고 원초적 상황에서 다시 정의원칙을 연역해 내는 순환적 논의가 되어, 설령 결론이 우리상식에 부합된다 해도 논의 자체의 설득력이 삭감된다.

Habermas 는 Hobbes 의 사회계약설이 갖는 이율배반을 추적하고 계약설 일반이 인간의식의 이성적 측면(자연이성)을 전제하지 않을 수 없는 이유를 밝혀 드려 낸다. 이를 통해 우리는 Habermas 가 독일관념론의 “자율적(이성적) 자아(의식)”의 사상을 계승하고 있다는 것을 알게 된다. 그러나 그와 같은 전통을 계승하되 그 관념론적 색채를 떨쳐 버리고자 했던 그는, 의식을 언어로 대치하고 일상적 언어사용에서 이성(의식)의 구조를 확인한다. 여기서 그는 Searle, Chomsky 등과 만나게 되는데, Habermas 는 Searle 의 제도적 당위를 사회·문화적 삶의 하부구조로, 또는 인간이성의 의사소통 능력으로 일반화시켜 설명한다. 또 그는 그러한 하부구조가 집단적인 토의를 매개로 하여 우리 역사를 진화시키며 의사소통능력은 사회화과정을 통해 형성되어 나가는 것이라 주장 함으로써 관습주의를 넘어서선다.

이 글은, Searle, 공리주의, Rawls 등을 검토함으로써 어떤 절차적 원리를 받아들이는 사회윤리학만이 탄탄한 윤리인식 긍정론으로 입론될 수 있음을 확인한다음 Habermas 의 의사소통이론이 이와 같은 입장에 합당할 뿐 아니라 앞의 이론 등에서 지적된 문제들이 Habermas 의 체계적인 이론구성을 통해 상당부분 해결되고 있음을 살피려 한다.

II. 사실, 당위, 생활세계

(1) 사실과 당위에 대한 Searle - Hare 논쟁

언어의 일상적인 사용에 주목해서 언어행위이론을 펼치는 Searle은 언어의 일상적인 사용이 일정한 판례, 즉 우리 삶의 조건에 의해 규제된다는 사실을 관찰하고, 그 판례를 기초놓는 구성적 규칙체계로부터 언표내용의 당위적 의미가 직접 도출될 수 있음을 보여 준다. Searle은 약속행위의 분석을 통해 이를 예증해 보이는 데 약속행위에 대한 분석을 살펴보기에 앞서 Searle이 언어 사용의 판례를 설명하기 위해 끌어들이는 “구성적 규칙” 개념에 대해 잠시 살피기로 한다.

Searle은 Rawls를 따라 규범적 규칙과 구성적 규칙을 구별한다.¹⁾ 규범적 규칙의 경우에는 규칙이 행위지침으로 기능하되 행위의 목적과 규칙은 논리적으로 상호독립되어 있다. 예컨대 예의법결과 같은 규칙체계가 이에 해당한다. 그러나 구성적 규칙의 경우에는 운동경기의 규칙에서 보듯이, 규칙체계 자체가 바로 행위지침이면서 동시에 행위의 목적을 구성한다. 예의법결은 가령 질서있는 사회풍토를 유지하기 위해서라든지 하는 이유가 제시될 수 있으나 축구경기에서는 규칙을 준수하는 이유가 따로 존재하지 않는다. 따라서 규범적 규칙은 목적에 종속되며 목적을 더 잘 성취하기 위해 어길 수도 있으나 구성적 규칙은 그렇게 할 수 없다.

Searle에 의하면 규범적 규칙들은 명령의 형식을 취하지만 구성적 규칙에 있어서는 사정이 전혀 다르다.

규범적 규칙들은 그 특징으로서 명령의 형식을 취하거나 또는 그렇게 번역될 수 있다. … 구성적 규칙들은 전혀 다른 형식을 취한다. 예를 들면 … “타자가 세개의 스트라이크를 허용하면 아웃이 된다.”와 같은 것들이다. … 관찰하여 보면 구성적 규칙들은 거의 동의어 반복적인 성질을 가지고 있다. … 그러나 이러한 준유어반복적인 성질은 그 규칙들이 구성적임에 의한 필연적인 결과이다. … 예를 들면 아웃은 세개의 스트라이크를 허용할 경우에만 일어난다와 같은 것은 때로는 규칙으로서 때로는 분석적 진리로서 나타난다²⁾.

‘기흔의’ ‘약속하다’ ‘홈런’ ‘5 달러’³⁾ 등의 말은 일정한 제도나 판례를 전제하지 않고서는 유의미하게 사용될 수 없다. ‘5 달러’는 화폐제도를 ‘홈런’은 야구

1) 규범적 규칙(regulative rules)은 Rawls의 편의를 위한 규칙(summery conception of rules)에 해당하고 구성적 규칙(constitutional rules)은 Rawls의 판례적 규칙(practice conception of rules)에 해당한다.

2) “언어 행위란 무엇인가”, 「언어과학이란 무엇인가」, 1977, 문학과 지성사, p. 322.

경기를 전제로 하는 경우에만 그 말들의 사용이 의미를 지닐 수 있다. 그런데 제도나 관례는 구성적 규칙의 체계로 성립된다. 따라서 그러한 제도나 관례안에서는 다양한 형태의 의무, 계약, 권리, 책임등이 구성적 규칙체계에 의해 규정 되며 이렇게 해서 규정된 의무나 책임은 한갓된 당위가 아니라 하나의 사실로서, 더 정확히 말해 제도적 사실로서 주어진다. 그러므로 제도적 사실에 있어서는 사실과 당위가 직접 매개되며 사실자체로부터 곧바로 당위가 도출되어 나온다. 이제 약속행위를 분석함으로써 이를 입증해 보이고 있는 Searle의 논의를 살펴보자.

- ① Jones는 “나는 이제 너 Smith에게 5 달러 지불하기로 약속한다”라는 말을 발언했다.
- ② Jones는 Smith에게 5 달러 지불하기로 약속했다.
- ③ Jones는 자기자신으로 하여금 Smith에게 5 달러 지불해야 할 의무를 지게 했다.
- ④ Jones는 Smith에게 5 달러 지불해야 할 의무를 안고 있다.
- ⑤ Jones는 Smith에게 5 달러를 지불해야 한다⁴⁾.

약속행위라는 언어행위가 관례적 행위와 까닭에 그 관례의 구성적 규칙에 따라 ①에서 ⑤까지 직접 이행할 수 있다는 게 Searle의 논지다. “나는 이제 너~에게 ~라고 약속한다”라는 발언과 더불어 우리는 약속행위라는 관례 안으로 들어가게 되는데 그 관례 내에서는 ①이 ②에서와 같은 언어행위의 수행으로 간주된다. 마찬가지 이유로 ②에서 ③으로 옮아갈 수 있으며 여기서 다시 ④, ⑤는 분석적으로 도출되어 나온다. Searle은 ①에서 ②, ③에로의 이행을 가능케 하는 관례의 구성적 규칙체계로서 다음과 같이 5 가지 규칙을 들고 있다⁵⁾.

규칙 1. 명제적 내용 규칙 ; 어떤 문장의 발언은 화자 S의 어떤 미래의 행위 A를 서술한다. 명제 P는 그러한 문장의 문맥 하에서만 발언되어야 한다.

규칙 2. 준비규칙 ; P는 청자 H가, S가 A를 하지 않는 것보다는 S가 A를 하는 것을 더 좋아하는 경우에만 발언되어야 한다. 그리고 S는 H가, S가 A를 하지 않는 것보다 S가 A를 하는 것을 더 좋아한다고 믿는다.

3) Habermas는 ‘약속하다’는 ‘기흔의’, ‘흘련’, ‘5 달러’등과 같이 눈에 보이는 특정의 기존제도를 동반하지 않는다면 특정제도와 무관한 언어행위로 보면 뒤의 세 경우와 구별한다. J. Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, tr. by T. McCarthy, pp. 34-40.

4) J. Searle, “How to derive ‘ought’ from ‘is’”, *Readings in Contemporary Ethical Theory*, ed. by Kenneth Pahel & Marvin Schiller, 1970, Prentice - Hall, p. 157.

5) “언어행위란 무엇인가” 앞의 책, p. 338.

규칙 3. 준비규칙 ; P는, S가 정상적인 과정에서 A를 한다는 것이 H와 S 자신에게 분명하지 않는 경우에만 발언되어야 한다.

규칙 4. 진지규칙 ; P는, S가 A를 할 것을 의도하는 경우에만 발언되어야 한다.

규칙 5. 본질규칙 ; P의 발언은 의무의 차수로서 간주된다.

장기의 규칙을 정식으로 배우지 않고도 장기 두는 과정을 이미 알고 있는 사람이 장기의 규칙에 대해 설명을 요구 받을 때 하듯이, 일상적으로 수행하는 약속행위에서 전제되고 있는 조건들을 나열해 본 다음 거기에서 우리는 위와 같은 구성적 규칙들을 재구성 해 낼 수 있다는 것이다. 이와 같은 규칙들은 약속행위 자체를 구성하는 규칙들로서 앞서 본 ①과 같은 사실이 ⑤와 같은 당위를 분석적으로 내포할 수 있는 근거가 된다.

“약속이란 제도자체를 받아들여야 한다”는 관례 외적 언명과 “약속은 지켜야 한다”는 관례 내적 언명은 서로 전혀 다른 차원에 속한다. 여기서 우리가 문제 삼고 있는 것은 물론 후자의 경우다. 후자의 경우는 화자가 약속행위를 통해 이미 약속의 관례안에 들어와 있는 경우이다. 이런 경우에 “약속은 왜 지켜야 하는가?”라고 묻는 것은 마치 야구 경기를 하고 있는 선수가 “스트라이크를 3개 허용했다고 왜 아웃이 되어야 하는가?”라고 묻는 것과 같은 낌센스다. 스트라이크 4개를 아웃으로 하는 것이 더 재미 있겠다 하여 합당한 절차를 거쳐서 경기규칙을 바꿀 수도 있겠지만 어디까지나 경기 밖에서나 성립하는 얘기다. 약속행위의 경우도 마찬가지다.

약속행위의 분석을 통해 Searle은 다음과 같이 결론 짓는다⁶⁾

1. 전통적인 분석은 제도적 사실을 설명하지 못했다.
2. 제도적 사실은 구성적 규칙체계 내에 존재한다.
3. 어떠한 구성적 체계들은 의무, 제약, 책임을 내포한다.
4. 그와 같은 체계내에서는, 약속행위의 모델에서 살펴보았듯이 ‘사실(is)’로부터 ‘당위(ought)’를 끌어 낼 수 있다.

Searle에 대한 Hare의 비판은 Searle의 논의의 핵심이 되는 개념 즉, ‘제도적 사실’에 겨냥되어 있다. Hare에 의하면 ①에서와 같은 발언을 했다고 하여 ②와 ③으로 넘어가게 하는 관례를 따라야 할 필연적인 이유는 없다. 약속이행의 의무를 자기자신에게 지우지 않고도 “나는 너에게 ~라고 약속한다.”라는 발언을 할 수 있으며 예컨대 마키아벨리적인 정치가는 아무런 자기 모순도 느끼지 않고 약속이행을 거부할 수 있을 것이다. Searle이 말하는 제도적 사실은 고작해야

6) “How to derive ‘ought’ from ‘is’”; “앞의 책, p. 167.

영어라는 언어현실에 국한된 인류학적 사실인데 이를 Searle은 터무니 없이 일반화하여 마치 사실 일반에서 당위일반이 도출될 수 있는 양 잘못 생각했다는 것이다.”

Searle은 약속행위가 관례적 행위이기 때문에 약속은 지켜야 한다는 당위가 성립한다고 보나 Hare는 그렇게 보지 않는다. Hare 역시나 마키아벨리식의 약속위반을 두둔하지는 않으며 약속이행을 주장한다. 그러나 Hare에 의하면, 약속을 이행해야 하는 이유는 관례가 갖는 구속력에 있기 보다는 타인으로부터 약속 위반을 당하게 않도록 하기 위해 타인과 더불어 우리 모두가 약속을 지켜야 한다는 도덕원리를 주저 없이 택했던 나의 결단에서 유래한다⁸⁾.

이에 대해 Searle은 ①이 “나는 이제 너 Smith에게 ~기로 약속한다.”는 영어표현에 대한 언급(mention)이기 때문에 Hare의 지적이 부적절하다고 말한다. ① 속에 이미 Hare가 새삼스럽게 지적한 “영어”, “인류학적” 운운 하는 변수가 고려되어 있으며 그러한 변수를 고려한 위에 자신의 논의가 진행되었음을 강조한다. 요컨대 Searle이 문제 삼았던 것은 원초적 사실⁹⁾이 아니라 제도적 사실이다. Searle은 Hare가 자신을 비판하는 데 있어 범했던 몇 가지 오해를 지적한다.

첫째, 그는(Hare) 내가 “사실(is)”로부터 “도덕적 당위(morally ought)”를 끌어내려하고 있는 것처럼 생각한다. 그러나 나는 “사실”로부터 “당위”를 끌어내려는 것뿐이다. …

둘째, 그는 내가 원초적 사실로부터 제도적 사실을 끌어내려 한다고 생각한다. 그러나 나는 그렇게 하지 않았으며 그렇게 될 수 있다고 보지도 않는다…

세째, 그의 논문 끝에서 그는 내가 왜 우리는 약속을 지켜야 하는가를 설명하는 것으로 생각하고 있다. 그러나 나는 그렇게 하지 않았으며, 나는 관례내적인 맥락에서는 그와 같은 물음이 넌센스라고 생각한다.¹⁰⁾

Hare가 마키아벨리적인 정치가라면 “약속한다”라는 말을 해 놓고도 아무런 갈등을 느낌이 없이 약속을 위반할 수 있으리라고 주장한데 비해 Searle이 직접 되받아 치고 있지는 않지만 Hare의 주장이 Searle에 대한 반론이 될 수는 없다. Searle이 강조하고자 하는 점은 “약속한다”라는 언표행위를 통해 우리는 일정한 관례의 사회적(제도적) 구속력 아래 놓이게 되며 이에 대해 긍정적인 방향이든 부정적인 방향이든 책임을 져야 한다는 것이다. 마키아벨리적인 정치가도 예외가 될 수 없다. 그는 “약속한다”라는 언표행위를 수행한 이상 그와 같은 구속력으

7) 같은 책, p. 178-179.

8) 원초적 사실 : brute facts

9) J. Searle, “Reply to the ‘promising game’”, 앞의 책 p. 182.

10) J. Searle, “Reply to ‘The promising game’”, 앞의 책 p. 182.

로부터 임의로 자유로울 수 없으며 약속을 어기면 어긴대로 그에 대해 책임을 지게 되어 있다. “약속한다”라는 언표행위 자체가 혼자만의 독백이 아니라 관례적 행위 곧 사회적 행위인 까닭이다.

그러나 제도내적인 문맥으로 논의를 국한시키는 것만이 능사는 아니다. Searle이 남긴 문제는 관례외적인 물음(제도외적 물음)을 제쳐 놓은 것이다. 관례가 불변하는 자연적 사실이 아니라 변화하는 사회적 사실인 이상, 이에 대한 해명이 없이 관례적 사실을 제대로 밝혔다 할 수 없을 것이다. 그렇다고 Hare와 같이 관례내적인 물음과 관례외적인 물음을 혼동하여 관례내적인 언표행위에서 사실과 당위가 한 몸이 되어 있다는 점을 부인하려는 것은 물론 아니다. 흔히 보는 관례 내의 불합리, 관례개선의 필요성이라는 당위적 요구 때문만이 아니라 우리가 경험하는 바 관례의 개선(개선되어 가는 관례)이라는 사실에 즉해서 관례외적 물음에 대해 진지한 검토가 아울러 행해져야 할 것이다.

요컨대 우리는 당위를 약속행위라는 제도적(관례적) 사실이 갖는 사회적 구속력으로 이해해서 당위가 그러한 구속력에서 유래하는 한, 그것은 명령이나 규제적 규칙과 같은 한갓된 당위가 아니라 제도적 사실자체의 구성적 요인임을 Searle과 더불어 확인했다. 이로써 Searle은 언표행위에 부착된 규범적 힘(사회적 구속력)에 주목하는 경우 당위의 학이 하나의 사실과학으로 성립될 수 있음을 시사한다. 그와 같은 당위의 학이 체계 잡힌 사회윤리학으로 확립하기 위해서는, 그러나, 앞서 살펴본 Searle의 난점¹¹⁾이 극복될 수 있어야 함은 물론이다.

(2) 사회윤리와 공리주의

좋음을 읊음과 따로 떼어 정의내리는 목적론적 윤리설로서의 공리주의는 초기 자유주의 법학자 또는 자유주의 경제학자들¹²⁾간에 지지되었던 윤리설로, 읊음을 욕구의 합리적인 만족으로 정의내리되 최대다수의 최대선을 주장함으로써 사회윤리의 실현을 지향하고 있었다. Bentham은 쾌락을 결과시키는 행위를 읊은 행위로 규정한다. 나아가 이러한 유용성 원리를 그대로 사회적 행위에 연장시킬 경우 최대다수의 최대행복을 결과시키는 행위가 읊은 행위가 된다고 보았다. 이로써 Bentham에게는 개별적 행위 하나하나에 적용되는 유용성 원리와 사회적 행위에 적용되는 사회적 공리원칙²²⁾의 두가지 원리가 주어진다. 그러나 두 원리의 질적 차이에서 생

11) 언어적 관례를 이성의 기능하는 방식으로 받아들이면서 관례를 이성개념 자체와 결부시켜 설명하고 다시 이성을 역사를 통해 성숙되어 나가는 것이라, 설명하는 Habermas 입장과 비교된다.

1) A. Smith도 이에 속한다.

2) 최대다수의 최대행복을 가리킴.

겨나는 갈등이나 문제점을 Bentham의 양적 공리주의로는 해결할 길이 없다³⁾. 양적으로 보다 많은 쾌락을 택하라는 말을 되풀이 할 뿐 현실성을 가질 수 있는 계산 방법을 제시하지 못했던 까닭에 개인을 말살하는 획일주의나 전체주의로 흘려갈 위험을 지닌다. 자유주의자 Bentham이 이러한 결과를 두둔했으리라고는 믿어지지 않으며 요컨대 그는 초기 자유주의자답게 사회와 개인의 예정조화를 전제하고 있었던 것 같다. Mill은 쾌락간에 질적차이를 인정하고 “최대다수의 최대 행복”에 질적우위를 두어 문제를 해결할 수 있는 길을 트지만 질적차이를 가려주는 또 하나의 기준을 끌어들임으로써 사실상 Bentham보다 더욱 어려운 벽에 부딪힌다⁴⁾.

근래들어 규칙공리주의라는 이름으로 나타난 공리주의의 새로운 형태는 공리주의가 그 출발부터 안고 있었던 이와 같은 문제를 해결해 보자는 노력의 소산이다. 일체의 행위 하나하나에 모두 유용성 원리를 적용시키게 되면, 우리가 타인에 대해 가지는 일정한 관례와 그에 수반되는 여러 규범들—예컨대 약속한 사람과 약속 받은 사람, 아버지와 아들—을 자의로 무시할 수 있는 반상식적인 행위지침을 옮기다하게 되어, 납득할 수 없는 결과가 빚어진다⁵⁾. 이러한 입장에 서는 공리주의가 행위공리주의다. 규칙공리주의는 행위공리주의의 약점을 무마시키기 위해 우리가 상식적으로 이의 없이 받아들이고 있는 관례나 규범을 규칙으로(rule) 규정하고 공리원칙 적용에 있어 단계를 설정한다. 즉 일차적으로 개별 행위 하나하나는 규칙에 의해 시비가 가려지고 다음으로 규칙들은 유용성 원칙에 따라 옮고 그름이 결정된다는 것이다. 따라서 우리는 우리자신의 최대쾌락을 위해 함부로 약속을 어길 수 있으며 약속은 상식대로 지켜야 하고 유용성 원칙은 행위의 다발, 곧 규칙에만 적용시킬 수 있다. 개별 행위 하나하나는 규칙을 통해 간접적으로만 유용성원칙의 지배를 받게 된다⁶⁾.

그러나 문제가 이렇게 간단히 해결되지는 않는다. Rawls는 규칙을 편의를 위한 규칙⁷⁾과 제도적(관례적) 규칙으로⁸⁾ 나누고 규칙 공리주의에 있어서의 규칙이

3) 김태길, 앞의 책, pp. 96-98.

4) 같은 책, pp. 99-109.

5) J. D. Mabbott, "Moral rules", ed. by K. Pahel & M. Schiller, 앞의 책 pp. 206-210.

6) 같은 책, pp. 210-224.

7) summary conception of rule의 번역. J. Rawls, "Two concepts of rules" ed. by K. Pahel & M. Schiller, 앞의 책 pp. 237-242.

8) practice conception of rule의 번역, J. Rawls, 같은 책, pp. 243-246.

후자를 의미할 경우에만 공리주의적 이론체계가 지지될 수 있음을 보여 준다? 전자의 경우에는 규칙이 생겨나게 된 이유가 오직 행동의 편의를 위함인 까닭에, 규칙과 논리적으로 독립해서 존재하는 목적(선의 극대화)에 비추어 규칙을 준수할 수도 않을 수도 있었으며, 따라서 행위주체는 규칙의 준수여부에 대해 무한한 자유재량을 갖고 있다. 곧 개별 행위 하나하나의 결과에 대한 고려가 규칙보다 우선되며, 규칙은 보조길잡이로서 시간절약을 위해 생겨난 주먹구구식 규칙에 불과하다. 그러나 후자의 경우에는 규칙은 경험의 귀납이 아니며 관례(practice) 자체를 정의내리는 것으로서 공리원칙의 주체이며 게임규칙과 비슷한 속성을 갖는다. 게임규칙이 그렇듯이 그것은 자의로 어길 수 없으며 행위주체에 대해 행동 구속력을 행사한다. 따라서 이 경우의 규칙은 배워서 지켜질 수 있는 것이어야 하며 정의적인(definitive) 동시에 공지성(publicity)을 갖는다.

Rawls는 후자의 규칙개념을 공리주의와 양립가능한 것으로 보고, 공리주의가 후자의 규칙개념을 수용함으로써 행위공리주의의 약점을 극복할 수 있다고 생각했다. 그러나 우선 Rawls의 논의 자체에서 확인되듯이 제도적 규칙개념이 “공리원칙의 주체인 한” 그것은 공리주의 체계를 벗어나고 있다(「정의론」에서 Rawls는 제도적규칙과 공리주의를 양립가능하다고 보았던 이러한 입장을 포기한다) Diggs는 공리주의를 두둔하는 대신에 규칙개념의 분석에 보다 천착함으로써 규칙개념이 사회윤리설을 성공적으로 입론함에 있어 필수적인 기초개념이며 그러한 규칙 개념을 받아들이는 경우 공리주의가 포기되지 않을 수 없다는 점을 밝히고 있다.¹⁰⁾

Diggs는 규칙공리주의가 규칙을 공리주의체계에 포섭함으로써 보완코자 하는 바를 규칙이 갖는 행동구속력으로 이해한다. 개별 행위 하나하나는 규칙이 규정하는 바에 뮤여 있으며 그 규칙에서 유래하는 규범을 지키느냐 안 지키느냐에 따라 행위의 시비가 판가름 난다. 개별 행위의 시비를 가리는 기준은 규칙이고 그런 의미에서 규칙은 행동구속력을 갖는 행동지침으로 기능한다. Diggs의 표현대로 하면 규칙이, 규칙공리주의자들이 원하는 기능을 발휘할 수 있기 위해서는 힘을 가진, 혹은 통용되는 규칙(rule in force)이어야 한다. 그러나 규칙이 갖는 구속력 또는 힘은 어디에서 유래하는 것일까? 규칙이 갖는 그와 같은 구속력의 발생연원을 계속 캐 들어가면 우리는 공리주의적으로는 해명이 될 수 없는 하나의 사실과 만나게 된다. 규칙공리주의에서는 대개 규칙이 갖는 구속력을 약정·관습·

9) J. Rawls, 같은 책, pp. 246-249.

10) B. J. Diggs, "Rules & utilitarianism" ed. by K. Pahel & M. Schiller, 앞의 책 pp. 260-281.

법에서 유래한다고 설명하고 있다. 그러면 약정·관습·법은 왜 그러한 힘과 구속력을 가질까? 이에 대해 공리주의자들은 약정·관습·법등이 사회복지의 증진(극대화)이라는 유용성 원리에 따르고 있기 때문이라고 답변한다. 그러나 Diggs는 이러한 답변에 만족하지 않는다. 결론부터 말하자면 약정과 법, 관습등의 행동구속력은 그와 같은 제도를 존재토록 한 당사자간의 합의에 근거한 것이다. 따라서 평등한 당사자간의 합의라는 절차는 어떠한 목적을 위하여서도 회생될 수 없으며 오히려 목적을 제한하는 제1의 규제원리로 주어진다. Diggs에 의하면 공리주의자들이 말하는 소위 사회복지는 성원의 안전보장(security)을 기반으로 하는 데 사회성원의 안전이 보장되기 위해서는 성원들의 행위가 일정한 규범에 묶여 있어서 내가 타인을 믿고 타인이 나를 믿도록 상호성이 확립되어 있지 않으면 안된다. 그러므로 성원간의 상호성을 확보해 주는 일정한 규범이나 제도 일반은 안전이라는 목적의 구성 요소로 작용하고 있다. 안전과 사회복지가 제도일반에 우선해서 독립적으로 존재하는 유일한 제1원칙이기 보다는, 오히려 사회성원간의 평등한 합의절차에 따라 생긴 제도일반이 안전을 기초놓으며 사회복지를 구성한다. Diggs에 의하면 게임규칙이 공정한 규칙의 준수를 떠나 따로 목적을 갖지 않듯이 제도나 규칙일반도 따로 목적을 갖지 않는다. 굳이 목적을 따진다면 제도나 규칙일반에서 끌어 낼 수 있는 논리를 그대로 실현하는 것 즉 공정한 합의에 기반한 제도 정립과 그 제도의 준수라 말할 수 있을 것이다.

이제 Diggs의 논의를 따라 이를 좀더 자세히 살펴보자. 그의 논의 전개과정을 따르되 논지만을 간추리면 다음과 같다.¹¹⁾

① 규칙의 개념은 (a) 도구적 규칙과 (b) 비도구적 규칙으로 나누어 진다. 도구적 규칙은 어떤 일을 성취하기 위한, 다시 말해 목적을 성취하기 위한 수단으로서의 규칙이고, 작업규칙 또는 생산규칙을 예로 들수 있으며, 비도구적 규칙은 게임규칙에서 볼 수 있듯이 어떤 목적을 위한 수단이 아니다.

② 도구적 규칙의 가장 초보적인 형태는 실천준칙인데 예를 들면 “마지막 서리가 내리기 전에 토마토를 심어라” 등과 같은 것으로 이를 따르고 안 따르는 것은 행위주체의 자의에 달려 있다. 그러나 도구적 규칙은, 일을 일단 떠맡게 되면 행위구속력을 발휘하며 이런 의미에서 사회적 차원을 갖는다. 예컨대 어느 직장에 일단 고용되면 시달리는 생산규칙이나 작업규칙을 자의로 무시할 수 없다.

③ 도구적 규칙의 특징은 (i) 목적이 규칙과 논리적으로 독립해서 존재한다는 것과 (ii) 규칙은 실천준칙에서와 다른 사회적 차원을 갖는 까닭에 행위구속력을 수반한다는 두 가지 사실로 요약될 수 있다. 행위공리주의와 달리 도덕규범의 사회적 차원에 유의하

11) B. J. Diggs, 같은 책, pp. 260 - 275.

는 규칙 공리주의는 도구적 규칙의 개념을 따르고자 한다.

④ 도구적 규칙이 갖는 행위구속력의 배경은 법이나 관습, 계약등 암묵적으로 사람들의 동의를 얻고 있는 제도 일반이다. 생산규칙은 예컨대 우리가 타당한 것으로 받아들이고 있는 자본주의 경제제도 때문에 행위구속력을 발휘할 수 있다.

그러나 이렇게 되면 윤리적 관습주의의 극복이 규칙공리주의가 해결해야 할 새로운 문제로 등장한다. Smart는 규칙공리주의라는 절충적 입장을 버리고 행위공리주의적 입장으로 되돌아 감으로써 관습주의에서 벗어날 수 있다고 주장했다. 그는 ③에서 본 두 특징 중 (i)로서 (ii)를 해소해 버리고 행위공리주의적 입장으로 되돌아 간다. 이와 달리 Brandt는 “이상적 도덕 규칙”이라는 개념을 도입함으로써 규칙공리주의를 옹호하면서 동시에 관습주의를 극복코자 한다.¹²⁾ Brandt에 의하면 우리는 “만약 적용될 경우(if adopted) 최대선을 산출하게 될(would maximize utility) 도덕규칙을 구상할 수 있으며 모순에 찬 현실의 규범에 비해 그것은 실현되어야 할 “이상적인 도덕규칙”이다. 그러나 (ii)를 이렇듯 가상적인 조건으로 바꾸어서는 문제가 완전히 해결되지 않는다. Brandt는 (ii)를 가상화시킴으로써 행위주체를 도덕적 입법자로 부상시켰는데 이렇게 되면 개별의 행위주체에게 공리원칙에 따라 규칙을 임의로 폐기할 수 있는 자유재량을 허용하는 셈이 되어 종래에는 행위공리주의로 귀결하고 만다.¹³⁾ Diggs에 따르면 공리주의 도덕가가 혼자 도덕적 입법자의 위치에 서서 이상적인 도덕체계를 구성하는 짓거리는 경영자가 사무실에 앉아 생산을 극대화시킬 수 있는 규칙체계를 공상하고 있거나 다를 바가 없다¹⁴⁾. Smart와 Brandt의 난점을 피하면서 윤리적 관습주의를 극복하는 길은 사회복지라는 매력적인 개념을 끌어 들이는 방법이다. 공리원칙을 사회복지원칙으로 바꾸어 놓으면 문제가 쉽게 해결된다. 사회복지를 증대시키는 규칙을 좋은 규칙이라 하며 (도구적) 규칙의 행위구속력을 근거지우는, 제도 일반에 대한 우리의 암묵적인 동의는 그 제도가 사회복지의 향상을 목적으로 하기 때문인 것으로 설명하면 된다. 우리는 ④에서 (도구적) 규칙이 행위구속력을 가지는 까닭은, 그 규칙 자체가, 우리의 암묵적인 동의를 얻고 있는 제도일반에 근거하는 때문이라는 사실을 보았으며 왜 제도일반이 그와 같은 동의를 얻을 수 있었던가를 설명하지 못할 경우 도덕적 관습주의를 벗어나기 어렵다는 점도 아울러 살폈다. 그런데 이제 사회복지라는 개념을 끌어들임으로써, 제도일반에 우리가 동의

12) R. B. Brandt, "Some Merits of one form of rule-utilitarianism" 같은 책 pp. 282-306.

13) B. J. Diggs, 앞의 책, pp. 269-270.

14) B. J. Diggs, 같은 책, p. 270.

한 이유를 그 제도일반이 사회복지률 증대시키기 때문이라고 설명할 수 있게 되었다. 따라서 사회복지률 보다 증대시키는 새로운 제도가 나타나면 기존의 제도는 폐지되어야 하며 윤리적 관습주의는 추방된다. 바꿔 말하면 사회복지의 개념을 매개로 해서 ③에서의 (i)과 (ii)가 일원화되었다고 할 수 있다.

그러나 Diggs는 여기서 물려서지 않는다. 그는 여기서 사회복지라는 모호한 개념으로 어물어물 넘겨 버린 논리적인 비약을 추적하고 도구적 규칙의 개념이 사회 윤리학적인 개념으로 부적합함을 밝힌 후 절차적인 제1원리로서의 비도구적 개념을 대안으로 내어 놓는다. 그러면 Diggs의 대안적 개념하에서는 과연 비약없이 사회윤리의 실현을 운위할 수 있을까? 그리고 윤리적 관습주의를 극복할 수 있을 것인가? Diggs의 논의로 되돌아 가서 그의 답을 들어 보자.¹⁵⁾

⑤ 비도구적 규칙의 대표적인 케이스는 게임규칙을 들 수 있으며 특징은 (i) 목적이 규칙과 논리적으로 독립해서 따로 존재하지 않는다. (ii) 규칙의 행위구속력은 모든 선수들의 합의에 근거한다는 두 가지로 요약된다. 따라서 도구적 규칙의 경우처럼 관례적인 규칙시달자(경영자나 상관등속의)가 없으며 모든 선수들 한 사람 한 사람이 규칙의 입법자이면서 동시에 준수자이다. 선수 개인이 입의로 규칙을 바꿀 수는 없으나 선수들 모두가 함께 합의를 통해 규칙을 바꿀 수 있다.

⑥ 운동경기를 오락 삼아 혹은 친구교제를 위해 하는 경우가 있으니 게임(규칙)도 목적을 갖지 않느냐고 반문하겠지만 이러한 목적들은 부차적인 것일 뿐, 본질적인 것이 아니다. 굳이 목적을 찾는다면 경기자체를 즐기는 것, 또는 경기자체를 사랑하는 것이라고 말할 수 있을 것이다. 그러나 이러한 목적은 목적이라 할 수 없다. 목적의 목적으로서의 구실을 하려면 목적과 수단을 갈라 볼 수 있어야 하는데 운동경기에 있어서는 그렇지 않기 때문이다. 운동경기를 하면서 그 자체를 즐기지 않을 수는 있어도 그 역은 불가능하다. 요컨대 운동경기에 있어서는 수단(규칙)이 목적자체를 구성하며 목적은 수단에 의해 규정된다.

⑦ 세련된 규칙공리주의자들은 사회적인 제도일반이 사회복지의 증대라는 독자적인 목적에 종속되어 있다고 설명하며 사회복지는 다시 사회성원의 안전보장(security)을 기반으로 하고 있다고 설명한다. 내가 타인을 믿고 타인이 나를 믿지 않는 이상 안전은 확보될 수 없다. 그러나 사회성원이 서로 믿는다는 것은 성원 모두가 어떤 규범(규칙)을 공인하여 그에 따라 행동하지 않는 이상 불가능한 일이다. 그러므로 제도를 규칙의 총체로 볼 때 안전보장은 제도가 수반하는 상호성에 의존하며 결국 사회복지라는 “목적”은 제도라는 “수단”을 떠나 규정될 수 없고 제도가 사회복지자체를 구성한다는 사실을 알 수 있다.

⑧ 제도가 사회복지라는 목적자체를 규정한다는 말로써 윤리적 관습주의가 두둔되는

15) B. J. Diggs, 같은 책, pp. 275-282.

것은 아니다. 기존하는 제도자체의 논리에서 우리는 “공동체 성원 모두가 합의하는 법을 지키며 살아라” “너 자신만이 예외자가 되려고 하지 말아라” 등의 소극적이고 절차적인 원리를 추출해 낼 수 있으며 이 원리를 순수한 형태로 정식화시켜 기존제도에 대한 시비평가의 기준으로 적용하게 되면 윤리적 관습주의는 설 땅을 잃는다.

Brandt의 이상적인 도덕규칙체계에 대한 변을 반박하면서 Diggs는 절차적 원리를 정의원칙이라는 좀더 적극적인 이름으로 표현하고 있다. Diggs에 의하면 규칙이 갖는 권위 즉 행위구속력은 그 규칙이 상호인정(mutual acceptance)이라는 절차를 거쳐 세워졌기 때문이지 최대선의 산출이라는 목적을 따르고 있기 때문이다. 그러므로 이상적인 규칙은 완벽한 상호성=자유로운 개인들의 자율적인 규제를 통한 상호성(의 확보)에 기반해서 생겨난 규칙이 될 것이고 규칙의 내용은 바로 그러한 절차자체에서 구성되어져 나올 것이다.

그것(규칙)에 대한 의무는 그것이 갖는 가상적인 유용성(hypothetical optimificity)에서 유래하는 것이 아니라, 자신의 목적을 짓을 수 있고 자율적으로 행동할 수 있는 자유로운 개인들의 권리(존엄성) 때문에 생겨난 정의원칙(fundamental principle of justice)에서 유래한다. 정의원칙은 우리 모두를 도덕적인 공동체속에 사는 자율적인 성원으로 다룬다. 사회성원으로서 우리들도 자신을 그와 같은 공동체의 성원으로 간주하며 규칙을 범하는 경우에 조차도 정의원칙을 지지하고 있다¹⁶⁾.

정의원칙은 기존제도에 그대로 실현되어 있는 현실태가 아니라 실현되어야 할 이상적인 형태인 것은 사실이다. 그러나 정의원칙이 이상적이다 할 때 “이상적”의 의미는 Brandt가 이상적 도덕체계를 말할 때 “이상적”의 의미와 구별된다.

따라서 정의원칙은 Brandt적인 의미에서 이상적인 원칙이 아니라, 우리가 그 원칙 아래 살면서도 그리고 명목상으로는 그 원칙을 따르면서도 실제로 완전히 원칙을 준수하고 있지 못하다는 의미에서 이상적이다¹⁷⁾.

Brandt도 물론 자신의 도덕규칙이 현실성을 갖지 않는 한갓된 이상으로 떨어지게 방치하지는 않았었다. 그는 이를 막기 위해 통용성(currency)을 중시했으며 이상적인 규칙체계는 단지 최대선을 산출할 수 있을 뿐 아니라 일반이 배울 수 있고 따라서 통용될 수 있는 속성도 아울러 갖추어야 한다는 점을 강조했다¹⁸⁾. 그러나 통용성의 문제를 이렇게 부대적인 조건으로 다루어서는 Diggs의 비판을 면

16) B. J. Diggs, "A comment on 'Some merits of one form of rule-utilitarianism'", 같은 책, p. 315.

17) B. J. Diggs, 같은 책, p. 315.

18) R. B. Brandt, 앞의 책, pp. 291-292.

하기 어렵다. Brandt가 놓친 사실은 통용성의 문제가 절차적 정의원칙으로 확대될 경우 그것은 목적자체를 제한할 수도 있으며 오히려 목적을 구성한다는 것이다.

이렇게 해서 우리는 사회복지의 실현이 사회윤리학의 핵심이념이고 사회 복지가 안전에, 안전이 다시 제도 또는 당사자 간의 합의라는 절차적 원리에 의거하는 이상, 이런 절차적 원리를 외면한 어떠한 입론도 사회윤리학으로 성공할 수 없다는 것을 알았다. Rawls의 정의론은 우리가 살핀 이러한 논리적 맥락을 직접적으로 이어 받고 있다.

(3) 정의원칙과 원초적 입장

공리주의에 대한 Rawls의 비판은 “이상적 관망자”라는 독아론적 매개 개념에 겨냥되어 있다. 공리주의자들은 개인의 합리적인 선택원리를 사회에다 그대로 연장시키는 데 따르는 문제점을 이상적 관망자라는 개념을 끌어들임으로써 해결코자 하나 Rawls에 의하면, 그러나, 그러한 해결은 그런 이론의 독아주의를 단적으로 드러내 줄 뿐이다!¹⁾ 이상적인 관망자는 이상적인 동정심과 상상력을 갖추고 있어서 타인의 욕구를 제 것인양 경험하고 동일화 할 수 있다. 따라서 이상적인 관망자는 충돌하는 사회의 제 욕구들을 하나의 체계로 조직하며, 이로써 사회성원은 하나로 융합되고 최대다수의 최대선을 산출할 수 있는 행위가 계산되어 나온다. 요컨대 이상적인 관망자의 입장은 전제하는 경우 개인의 합리적인 선택원리가 언제든지 사회적인 선택원리로 직접 연장될 수 있다.

그러나 우리의 숙고판단에 부합하는 공정성으로서의 정의판에 설 것 같으면 이와 같은 예정조화적 독아론은 용납되지 않는다. 공정성으로서의 정의는 다수성, 개별성(=획일주의 배제), 대등한 계약당사자간의 합의를 우선시키며 획일적으로 비교계산하는 추론방식을 배제한다.

상이한 개인들의 이득과 손실에 대해, 마치 그들이 한 사람인 양 비교계산하는 추론방식을 배제하는 것이다. 따라서 정의로운 사회에 있어서는 기본적인 자유가 기정사실로 인정되며 정의에 의해 보장된 제 권리라는 정치적 흥정이나 사회적 이득의 계산에 회생될 수 없다.

공정성으로서의 정의판은 정의의 우선성에 대한 이러한 상식적인 신념을, 그것이 바로 원초적인 입장에서 선택될 제1원칙의 결과임을 보임으로써 설명하고자 한다²⁾.

이상적인 관망자가 그 개념 속에 어떤 공평함을 포함한다 하여도 그것이 절차적

1) J. Rawls, *A Theory of Justice*, 1971, Harvard University, Press, p. 26.

2) 같은 책, p. 28.

규제원리로서 도입된 것이 아니라, 개인적인 선택원리를 사회적인 선택원리로 연장시키기 위해 도입되었고 따라서 결과적으로 유용성 원리에 종속되기 때문에 그 공평함은 물개인성 혹은 전체주의로 귀착되어 버린다. 공리주의적 사회관에서는 이상적인 관망자가 다수의 욕구충족을 위해 소수의 자유를 희생시킬 수 있지만 공정성으로서의 정의관에서는 타인의 자유를 제한함으로써 얻어지는 쾌락은 그 자체가 부당한 것이다³⁾.

공리주의가 안고 있는 난관을 피해서 Rawls는 계약론적 방법을 택함으로써 공정성으로서의 정의의 개념을 정식화 시킨다. 계약론적 방법을 통해 처음부터 우리들의 목적체계가 준수해야 할 규제원리로서의 순수절차적 정의원칙을 도출해 내고 있다.

그래서 공정성으로서의 정의관에 있어서 우리는 사람들이 갖는 성향이나 경향성을 그 내용에 상관없이 전제하고 그것들을 만족시킬 최상의 방법을 강구하는 것이 아니라, 오히려 처음부터 사람들의 목적체계가 준수해야 할 한계를 밝히는 정의의 제 원칙을 통해서 그들의 욕구와 포부를 제한하려는 것이다⁴⁾.

Rawls는 Locke, Rousseau, Kant를 통해 흔히 알려져 있는 계약론을 고도로 추상화함으로써 사회의 창립현장을 기초놓는 원초적 계약의 이론을 확립코자 한다. 사회계약이 자연상태의 제조건 때문에 가능할 수 있었듯이 원초적 계약에서도 정의로운 사회의 창립현장이 성립되기 위해서는 원초적 입장(original position)이 전제되어야 한다. 그러니까 원초적 입장은 전통적인 계약론에서의 자연상태에 해당한다.

공정성으로서의 정의관에 있어서 평등한 원초적 입장이라는 것은 전통적인 사회계약론에 있어서 자연상태에서 해당한다. 이 원초적 입장은 역사상에 실재하는 사태로 생각해서는 안되며 더우기 문화적 원시상태로 생각해서는 안된다. 그것은 일정한 정의관에 이르게 하도록 규정된 순수한 가정적 상황으로 이해한다⁵⁾.

사회창립현장으로서의 정의원칙은 원초적 상황에서 연역되어 나온 것이다. 다시 말해 원초적 상황의 조건이 정의원칙의 내용을 구성하게 될 것임을 우리는 짐작할 수 있다. 그렇다면 원초적 상황의 특징은 무엇일까? 무지의 베일과 계약 당사자 간의 상호무관심성으로 짐작될 수 있다⁶⁾. 계약당사자가 천부적인 윤수나 사회적

3) 같은 책, p. 31.

4) 같은 책, p. 31.

5) 같은 책, p. 12.

6) 같은 책, pp. 18-19.

여전에 좌우된다면 선택된 원칙이 정의로울 수가 없을 것이다. 따라서 원초적 입장하에서는 아무도 자신의 계층상의 위치나 사회적 지위를 모를 뿐 아니라 자신들의 천부적인 조건과 자신의 가치관 특수한 심리적 성향까지도 모르는 것으로 가정된다. 이렇게 해서 원칙을 선택함에 있어 천부적 또는 사회적 우연이라는 장애요인을 제거해 버리는 것이다. 다음으로 원초적 상황의 계약당사자들은 합리적이며 시기심이 없을 뿐 아니라 상호 무관심하다. Rawls는 계약당사자의 이 같은 특징이 Kant적 의미에서의 자율적 인간에 합당한 것으로 보았다.⁷⁾ 정의로운 원칙을 선택한다는 것은 일정한 능력을 갖춘 성숙한 인간(자율적인 인간)이 아니면 불가능할 터인데 계약당사자에게 위와 같은 조건을 부여하게 되면 계약당사자는 정의원칙을 선택할 수 있는 자율적인 인간의 자격을 갖추게 되리라는 생각이다. 거기에다 그러한 계약당사자는 선의지로 일관하는 예지적 인간도 공리주의적인 이타적 인간도 아니다. 그들은 사회적 기본가치에의 욕구를 가지며 이 욕구에 의해 촉발된 동기를 가지고서 계약에 임하는 만큼만 자율적이어서 보다 현실적인 면모를 아울러 갖추고 있다.

원초적 상황에서 그렇다면 어떠한 원칙이 선택된 것인가? 계약당사자의 자율적인 존엄성을 배반하고 사회적 기본가치(특히 자유)를 부정할 수도 있는 공리주의가 선택되리라고는 볼 수 없다. 사회적 기본가치에 서열을 두고 있는 Rawls로서는 가치판의 서열을 제시할 수 없는 직관주의도 선택될 수 없으리라 본다.⁸⁾ 이렇게 해서 채택되는 것이 평등한 자유의 원칙과 차동 원칙이다.

그와는 달리 내가 주장하려는 것은 원초적 입장에서 사람들은 다음과 같은 두 개의 원칙을 채택하리라는 것이다. 즉 첫번째 원칙은 기본적인 권리와 의무의 할당에 있어 평등을 요구하는 것이며, 반면에 두번째 것은 사회적 경제적 불평등, 예를 들면, 재산과 권력의 불평등을 허용하되 그것이 모든 사람, 그 중에서도 특히 사회의 최소수혜자에게 그 불평등을 보상할 만한 이득을 가져오는 경우에만 정당한 것임을 내세우는 것이다. 이러한 원칙들은 소수자의 노고가 전체의 큰 선에 의해 보상된다는 이유로 어떤 제도를 정당화하는 일을 배제한다⁹⁾.

그러나 문제는 원초적 입장은 어떻게 받아들이는가에 있다. 원초적 입장은 Rawls의 방법론에 있어 핵심이 되는 개념이나 여기에 대해 Rawls는 설명적 가설로 단정짓고 있을 뿐 납득이 갈 수 있는 방법론적 해명을 덧붙이지 않고 있다. 원초적 입장이 우리의 숙고판단에 부합되는 원초적 계약상황을 정식화한 것이라는 정합론

7) 같은 책, pp. 251-257.

8) 같은 책, pp. 34-39.

9) 같은 책, pp. 14-15.

적인 해명¹⁰⁾ 이 있기는 하나 그가 정합론을 끝까지 밀고 나가지 않은 바에야 해명다운 해명이라 할 수 없다. 서문에서 밝힌대로 Rawls 자신의 관심이 “장황한 방법론적인 논의” 보다는 “실질적인 내용을 가진 정의론을 구성”하는 데 있었다는 지적만¹¹⁾으로 문제가 해결되지 않는다.

원초적 입장이 숙고판단에 부합되는 이유를 일정한 사실에 기초하여 밝혀주던가 아니면 자연상태를 보다 철저히 분석하여 계약을 가능케 하는 조건이 무엇인가를 살펴 보아야 했을 것이다. 그렇지 않으면 원초적 입장은 Rawls 자신의 한갓된 가정으로 떨어지며 Rawls의 입론전체가 보다 견고한 기반을 확보할 수 없을 것이다. Fisk 말대로 전통적 계약론이, 자연상태를 이해함에 있어 사회계약의 필연성을 이끌어 내는 데만 굽굽한 나머지 너무 많은 것을 추상시키거나 너무 많은 것을 첨가함으로써 사회계약자체가 현실의 역사에 대해 얼마나 타당한 원리로 작용할 수 있는지를 의심하게 했듯이, Rawls의 원초적 입장 역시나 마찬가지 딜레마를 안고 있다¹²⁾.

Rawls는 원초적 입장에 대한 방법론적 논의를 “장황한” 이론놀음으로 생각했으나, 그의 생각은 잘못이다. 원초적 입장은 방법론적으로 얼마나 잘 해명하느냐에 따라 Rawls의 논의가 순환성을 벗어날 수 있는지 여부가 결정되기 때문이다. 원초적 입장은 받아들이는 것이 실천지향적 이론에 어떠한 방법론적 의미를 지니는가를 자각하는 데서 출발하여 그것이 다시 생활세계의 사실과 어떻게 판계맺고 있는가를 밝혀주어야 한다. 그와 같은 해명이 없이는 원초적 입장이 정의원칙을 도출하기 위한 설명적 가설이 되어 논의전체가 순환성을 면하기 어려워진다. 결론이 우리상식에 부합한다 해도 나올것이 없다. 정합론적 논의를 끝까지 밀고 나가 실천적인 계몽운동을 운위하는 데까지 미치지 못한 이상 사정은 마찬가지다.

국가개입이 증가되면서 경제영역의 자율성이 사라지고 정부 혹은 압력단체의 정책결정이 과학과 기술에 의거해서 이루어지게 되는 후기자본주의의 사회양상을 굴레풀린 도구적 이성만능, 대중의 탈정치화로 특징짓고, 이에 따른 정당성 위기에 각별히 관심을 쏟는 Habermas는 경제영역의 분석에 치우친 Marx의 이론틀에 대해 비판적이며 Rawls와 마찬가지로 자유주의 사회윤리학을 지향한다. 그러나 그는 독일관념론의 전통을 이어 받으면서 정신분석학, 언어철학, 발달심리학을 섭렵하여 포괄적이면서도 경험적인 설득력을 아울러 가진 이론체계를 마련함으로써

10) 같은 책, pp. 577-587.

11) 같은 책, pp. ix.

12) Milton Fisk, "History and Reason in Rawls' Moral Theory", *Reading Rawls*, ed. by Norman Daniels, Basic Books, Inc, Publishers, pp. 53-80.

Rawls의 한계를 벗어날 수 있게 된다.

III. 의사소통의 윤리

(1) 본능과 이성 – Hobbes의 이율배반

「이론과 실천」에서 Habermas는 실천을 문제 삼는 사회철학(사회 윤리학)이 실천주체의 의식이나 능력에 관심을 갖는 절차적 이론 곧 변증법적 이론이 아니고서는 자연과학의 엄밀함을 닮을 수 있을지언정 실천적으로는 무력한(실천의 문턱을 넘을 수 없는) 이론 그 자체에 그치고 만다는 사실을 Hobbes의 사회계약론에 내포된 이율배반을 통해 밝히고 있다. 과학으로서의 사회철학을 확립코자 했던 Hobbes가 이론적인 자기 모순으로 귀착하는 과정을 Habermas를 따라 살피는 동안 우리는 자연상태에서 사회상태로의 이행을 가능케 하는 조건이 실천주체가 가진 본능이외의 어떤 이성적 능력에서 유래한다는 것을 확인할 수 있다. 이를 확인함으로써 Rawls가 원초적 입장에서 계약당사자에게 부여했던 능력이 왜 우리 속고판단에 부합되어야 하는가가 보다 명료해 질 것이다.

권력의 집중과 관료화, 상업자본주의의 팽창이라는 객관적인 조건의 변화와 더불어¹⁾ 신학적 우주론적 배경 위에서 봉건체제를 옹립하던 토마스적 자연법(고전적 자연법)²⁾을 설득력을 잃게 되고 계약론이 대두하여 이제 막 절대권을 확보한 국왕의 권력과 시민사회(의 시장경제) 간의 관계를 설명하기에 이른다.

계약은 독점된 권력을 평화와 질서를 위해 합법적으로 사용할 것과 그 권력을 공공복지를 위해 사용할 것 – 공공복지의 기능이 원활히 수행되도록 권력행사를 자제할 것까지 포함해서 – 이라는 두 과제를 국가에 의무지우는 도구로 생각되었다³⁾.

Hobbes는 ① 왜 개인들이 계약관계 속에 들어가야 하며 ② 왜 그들이 일단 체결된 계약을 존중해야 하며 ③ 계약에 의해 국왕에게 위탁된 권력이 왜 절대적이어야 하는가에 대해 인파울적인 해답을 제시함으로써 종래 계약론(Althusius)에서 결정적인 일보를 내딛는다⁴⁾. Hobbes에 의하면 국가권력의 절대적 지위는 계약체계의 타당성을 수호하고 강화하기 위해 필요하며, 계약자체는 생존을 평화와 질서 속에서 영위하도록 하는 데 필요하며 그리고 마지막으로 평화와 질서에 대한

1) J. Habermas, *Theory & Practice*, tr. by John Viertel, 1974, Beacon Press, p. 62.

2) 같은 책, pp. 47-50.

3) 같은 책, p. 63.

4) 같은 책, p. 63.

관심은 자연상태에서 횡행하는 모순을 제거하기 위한 욕구에서 나왔다. 이와 같은 인과적 설명을 통해 계약의 필연성을 입증함으로써 그는, Galileo의 계측성과 Descartes의 방법적 자각을 아울러 가진 과학으로서의 사회계약론을 정립한다. 이 때 필요한 것은 고전적 자연법이 내포하고 있었던 규범적 전제를 떨쳐 버리는 일이다. 고전적 자연법에 의하면 자연상태란 산상수훈의 도덕이 그대로 실현되고 있는 상태를 뜻했다. 그러나 Hobbes가 보기에는 한갓된 당위적 요구일 뿐, 실제의 자연상태가 아니다. 자연상태란 만인에 의한 만인의 투쟁상태로 특징 지워지며 어떤 규범이 실현되어 있는 상태가 결코 아니다. 그럼에도 불구하고 이와 같은 본능의 대결장은 입법지향성을 함축하고 있는 데, 죽음에 대한 공포가 바로 그것이다. 죽음에 대한 공포때문에 자연상태는 사회상태에도 이행하게 되며 계약을 통해 사람들은 인위적 강제 – 엄밀히 말해서 징계에 의해 비호되는 법질서 – 를 받아들이게 된다는 것이다. 죽음에 대한 공포는 물론 일종의 본능으로서 당위가 아닌 사실 그 자체이다.

모든 사람들은 자기에게 이로운 것을 원하고 해가 되는 것을 피한다. 특히 극악무도한 자연적 악인 죽음을 가장 꺼린다. 그리고 이것은 돌이 아래로 굴려 내려 가는 것과 같이 당연한 자연적 충동이다.⁵⁾

요컨대 Hobbes는 마키아벨리적인 인간이해에 바탕해서 근거없는 규범적인 전제를 받아들이지 않고도 사회계약의 이론이 입론될 수 있음을 보여주려 했다. 자연상태에서 사회상태으로 이행케 하는 근거를 그는 자연이성에서 찾고 있는데 그가 말하는 자연이성은 죽음에 대한 공포로서 본능이외에 다른 것이 아니다.

자연적 욕구에 대해 끊임 없는 만족을 추구하다 보면 만인에 대한 만인의 투쟁상태라는 위협이 따르기 마련이다. 그러나 자기 보존에 대한 자연적 관심이 잔혹한 죽음보다는 공포속에서의 생명의 부지를 택하게 될 때, 자연이성은 욕구만족의 한계선을 그어 주며 그 이상의 탐욕을 금지하는 댓가로 위험으로부터 생명을 보호해 준다⁶⁾.

그러나 Habermas에 의하면 Hobbes의 오류는 자연이성을 본능의 인과율로 설명한 데에 있다. Hobbes에 의하면 계약에의 결단은 본능에 따라 필연적으로 이루어지게 되어 있으나 Habermas는 그것이 실천주체에 능력과 의식을 전제하지 않고서는 불가능하며 따라서 인과율적 필연성이 아니라 실천적 필연성으로 설명되어야 한다고 주장한다. 애초에 가졌던 자유주의적인 의도가 절대군주를 비호하는

5) 같은 책, p. 64.

6) 같은 책, p. 66.

가운데 말소되어 버리고 만 것이라든지 사회이론답지 않게 실천적으로 무능한 이론으로 귀결해 버린 Hobbes 의 이율배반은 바로 그의 이성개념이 갖는 모호함에서 비롯된다.

① 정부는 평화를 위하여 존재하고, 평화는 공공복지를 추구한다. ② 군주는 법을 갖고서 시민의 복지를 향상시킨다. ③ 법은 형식적이고 일반적이어서 법적으로 중립적 영역에 속하는 사사로운 이익추구를 허용한다. ④ 군주는 인간 본성이 허락하는 범주내에서 가능한 한 최대다수의 최대행복을 가능한 한 최소한의 규제수단을 사용하여 보장해 줄 수 있어야 한다는 등 그가 들고 있는 몇가지 원칙으로 볼 수 있듯이 Hobbes 는 자유주의의 진정한 효시였다⁷⁾. 국가 권력이 정당성을 갖는 경우는 그것이 자유사회를 보장하는 힘으로서 기능하는 경우에 한해서였다. 그러나 이것은 Hobbes 에 대한 일면적인 이해에 불과하다. 왜냐하면 그와 같은 사회를 가능케 하기 위해 그는 군주권을 절대적인 힘의 형태로 옹립했기 때문이다.

여기에 모든 사람들이 죽음을 두려워하고 모든 수단을 동원하여 생사를 건 투쟁으로써 자기를 지키려 하는 순전히 정치적인 자연상태를 상정하는 그의 마키아벨리적인 전제가 있다. 이와 같은 상태는 틀림없이 공포 속에 살게 되리라는 모든 사람들의 두려움이 평화를 지킬 것을 강요하는 데까지 나아가기 전에는 종식되지 않는다.⁸⁾

자연상태를 본능의 대결장으로 파악한 Hobbes 에게 있어서는 자연상태에서 사회상태로의 이행이 자연적인 악을 종식시키기 위한 인위적인 악의 도입으로 귀결될 수 밖에 없었다. 결국 자유사회를 수호하기 위해 국가권력에 주어졌던 권위가 그와 같은 전제로부터도 자유로운 절대적 권위가 되어야 한다는 역설적인 결론에 도달케 되는 것이다. 여기에 대해 Habermas 는 “국가의 자유주의적 정당성이 국가의 절대성 – 이런 의미에서 티바이어던이라 불려 마땅한 –에 먹혀 버리고 말았다”⁹⁾고 말한다.

Habermas 에 의하면 Hobbes 의 방법론이 갖는 난점이 여기에서 드러난다. 그 뿌리를 본능에 갖는 Hobbes 의 자연이성은 자연상태에 대한 마키아벨리적인 이해와 더불어 인간본성에 대한 물리학을 수립코자 했던 Hobbes 방법론의 핵심을 이룬다. 그러나 이와 같은 방법론을 자연과학이 아닌 실천적 학문(사회철학)에 접합시켰을 때 생겨날 문제는 명백하다.

7) 같은 책, pp. 67-68.

8) 같은 책, p. 68.

9) 같은 책, p. 69.

자연법칙에 근거해서 확립된 물리학의 이론체계가 그렇듯이 본능의 법칙에서 정의를 구성해내는 자신의 이론체계는 적용상에 아무런 문제가 없으리라는 Hobbes의 생각은 잘못이다. 그는 인간본성에 대한 물리학적 통찰이 얻어지자마자 바로 그 정의로운 정치적·사회적 질서가 곧바로 구성되어 나오며 그것의 적용은 단지 기술적인 문제일 뿐이라고 보았다. 그러나 사회이론에 있어서는 정당한 질서를 고안하는 기술자가 바로 정당하지 못한 사회의 구성원이기도 하다는 데 문제가 있다. 인간본성에 대한 물리학적 통찰, 그에 근거한 정의로운 질서의 창안이라는 과정에 있어서는 대상으로 간주되었던 인간이 다시 실천적으로는 보다 나은 질서를 구현해야 할 주체이기도 한 것이다. Hobbes 자신의 이론이 기존체제에 대한 변명이 아니라, 요망되는 보다 정의로운 질서를 밝히는 이론인 한 - 그래야만 그의 이론이 실천적인 의미를 갖게 되는 것인 데 - 그것은 시민집단에 공표되고 그들에게 받아들여져야 함은 물론이다.¹⁰⁾

Hobbes는 공적인 토의나 대화, 계몽이 필요없을 정도로 명백한 사회철학적 지식은 실천력도 아울러 겸비하고 있다고 믿었다. 그렇지만 그와 같은 사실이 그의 과학적인 방법론으로는 보장되지 않는다. Hobbes에 대한 Vico의 비판은 이 점은 겨우 한다. Hobbes는, 확실하지도 않은 지식으로 대중을 현혹한다 하여 수사술을 통렬히 비판하였다.¹¹⁾ 그러나 Vico에 의하면 수사술을 중시했기에 고대철학은 실천의 문턱을 자유자재로 넘나들 수 있었던 반면 Hobbes 등의 사회철학은 실천적 개연성을 인식의 확실성으로 해소해 버렸으며 따라서 실천으로 갈 수 있는 길을 잃고 만다¹²⁾. 과학에서의 기술적인 적용과 달리 이론에서 실천으로의 이행은 행동하려는 시민의 의식이나 신념의 영역과 대면한 연후에 가능하며 애시당초 행동하는 주체라는 조망위에서 출발되어야 한다. 철두철미 청중과의 관계를 염두에 두는 수사술이 실천문제를 해결하는 방법으로 타당한 이유가 여기에 있다. 수사술에 의해서만 진리가 신중하게 도달된 합의의 결과로서 다져질 수 있다.

자연에 대한 기술적 지배는 근본적으로 고독하고 대화가 필요 없는 행위이다. - 거기에는 사회적 관계를 실천적으로 조정하려는 주체들 간의 합의나 동의가 전혀 필요 없다. 토의하고 같이 행동하는 의견공동체로서의 시민은 기술적 통제를 벗어나는 영역이다. 의견조작의 경우를 제외하고는 시민들에 의해 사회의 통어 기제가 변증법적으로 극복될 수 있기 때문이다. 계약을 지지하는 데서 볼 수 있듯이 Hobbes에게도 시민들의 그러한

10) 같은 책, p. 73.

11) 같은 책, p. 73.

12) 같은 책, pp. 73-74.

역할을 인정하는 측면이 있긴 하지만 계약에 의한 규범적 강제가 인간 본성에 의거한 인과율적 강제로 환원되면서 그 측면도 해소되고 만다.¹³⁾

Hobbes는 결과적으로 시민의 자발적인 실천과 지배에 의한 강제를 동일시함으로써만¹⁴⁾ 실천적인 처방을 내릴 수 있게 된다. Hobbes의 결론이 갖는 아이러니는 다음과 같은 Hobbes 자신의 말에서 더욱 분명해 진다.

나는 …… 여러분이 미래세대를 위해 개혁을 고집하고 그래서 전쟁을 불사하느니 여러분이 처한 현재상태에 만족하기 바란다. 왜냐하면 그려한 전쟁을 하면서 여러분은 살해당하거나 늙어 죽어 버릴지도 모르기 때문이다.¹⁵⁾

자연이성을 죽음에 대한 공포로 환원시킴으로써 죽음에 대한 공포에 의해 계약이 주도되었던 까닭에 계약 내용이 가진 정당성을 적극적 비판할 수 있는 근거가 Hobbes에게는 처음부터 배제되어 있었다. 자유주의적 의도를 종국에는 절대권에 희생시키면서 실천적으로는 기존의 지배체제를 마치 계약에 의한 합의의 결과인 양 생각하도록 강요하는 실천적 무능함에 빠지고 말았는데, 이러한 이율배반의 생기게 된 원인을 Habermas는 Vico와 더불어, 이성을 본능으로 환원시키고자 했던 Hobbes의 과학적 방법론에서 찾고 있다.

고대 수사술을 통해 실천문제에 접근할 수 있다고 했을 때 Vico는 수사술을 하나의 방법론으로 내세운 것은 아니었다. 그는 인식과 실천을 갈라 보고 있었으며 전자의 경우에는 과학적 방법에 의해 보편타당한 진리가 성립할 수 있으나 후자에는 계몽과 합의절차를 거쳐 형성된 개연적 확실성만이 성립된다고 보았다. 이에 Habermas는 문제를 다음과 같이 제기하고, 변증법이(Dialektik) 실천적 확실성을 보장할 뿐 아니라 바로 인식의 절차적 원리가 된다고 주장하면서 고대 변증법을 하나의 학적 방법론으로 승격시킨 Hegel에서 해결점도 찾는다.

문제 : 어떻게 하면 고대 실천적 정치학의 약속-주어진 상황 내에서 무엇이 옳고 무엇이 정의로운가에 대해 실천의 방향을 제시해 주겠다는 – 이 근대의 사회철학이 요구하는 과학적 엄밀함을 그르치지 않고도 실현될 수 있는가? 바꿔 말해서 어떻게 하면 근대 사회철학의 약속 – 사회적 삶의 상호관계를 정확히 분석해 주겠다는 – 이 고전정치학의 실천지향성을 그르치지 않고도 실현될 수 있는가?¹⁶⁾

13) 같은 책, p. 75.

14) 같은 책, pp. 75-76.

15) 같은 책, p. 70에서 재인용.

16) 같은 책, p. 44.

Aristoteles에서 대화술(*Kunst des Gespraches*) 즉 변증법(*Dialektik*)은 이론적 목적보다는 교육적 목적을 위해 사용되었다. 변증법은 학생을 지식으로 인도하고 또 대화를 통해 학생의 입장에서 봄으로써 선생역시 지식으로 인도된다. 곧 대화는 교육적 담론이었으며 엄밀한 분석의 전초단계에 속한 것이었다. 그러나 실천철학의 맥락하에서는 변증법이 전초단계에 머물려 있기를 그친다. 수사술(변증법)은 효율적인 충고와 천거를 위한 것이며 시민의 결단과 행동을 겨냥한다.

변증법의 목적은 자연과학에 있어서의 전초작업과 달리 전체를 세우는 데 있지 않다. 대화 당사자가 서로 교육하는 반성적 판단을 통해서, 특수한 케이스를 선이해(*Vorverständ*)가 깔린 보편차원에다 드러 내며, 그렇게 함으로써 상황에 대한 해석학적인 이해를 축발하여 정치적 실천주체인 시민들간에 합의를 형성하자는 데 변증법의 목적이 있게 된다¹⁷⁾.

Hegel의 변증법은 이와 같은 고대 변증법에서 출발하고 있다. 그러나 그는 인식적 확실성과(episteme) 실천적 확실성(phronesis)을 구별했던 고대인들에게 한 발 나아가 교육적 측면에서 뿐만 아니라 대상의 인식에 있어서조차도 변증법이 분석적 방법보다 우위에 있음을 주장한다. 역사과정을 변증법적인 것으로 이해하면서 Hegel은 실천적 의식을 인식의 절차로 포괄하며 과학적 사회철학을 변증법적 사회이론으로 바꾸어 놓는다. 이제 이론은 처음부터 실천지향적인 이론으로서 실천과의 연계관계를 이론적으로 포섭할 수 있게 된다. 다시 말해 실천적 학문에서는 필연적 확실성이 불가능하고 오직 개연적 확실성만이 성립될 수 있다고 보았던 고대 철학자들이나 Vico와 달리, 실천적 학문에서도 필연적 확실성이 보장되게 된 것이다¹⁸⁾.

요약하면 Hobbes의 비판을 통해 Habermas가 밝히고 있는 것은, 신학적이고 우주론적인 독단에 의해 응집되던 봉건질서가 무너지면서, 근대국가와 시민사회의 출현과 더불어 나타난 계약론은 시민의식이라는 자유주의적 바탕위에 성립된 것이었으며 이를 외면한 어떠한 입론도 실천적인 무능함을 노정하고 만다는 사실이다. 그리고 시민의식을 인식론속에 포섭할 때 변증법이 성립되며 변증법은 실천의도를 가진 사회이론의 방법론으로 정립된다.

17) 같은 책, pp. 79-80.

18) Marx와 마찬가지로, Hegel이 절대적 관념론에 주저 앉아버린데 대해 불만을 표시하는 Habermas는 후에 합의설적 진리판으로 자신의 입장을 짐작함으로써 실천적 학문에서의 진리와 이론적 학문에서의 진리에다 대등한 지위를 부여할 수 있게 된다. 요컨대 진리는 이론적인 것인지를 실천적인 것인지를 참된 합의에 의해 진리로 상호 인정된 것이 아니면 안된다. — 본문 “합의설적 진리판” 부문 참조.

Rawls는 계약이 합리적이고 상호무관심한 계약당사자에 의해 주도되어야 된다고 말하면서 계약이 갖는 변증법적 복수성을 강조했다. Habermas를 따라 살핀 바와 비교하면 Rawls의 원초적 입장이 갖는 방법론적 의미가 보다 분명해 질 수 있을 것이다¹⁹⁾.

② 합리적 재구성—의사소통능력으로서의 이성

전절에서 우리는 Habermas가 본능에 뿌리를 가진 도구적 이성에서 한 걸음 더 나아가 욕구의 충돌을 해결 짓고 계약을 주도하는 이성, 즉 대화와 합의를 관장하는 대화적 이성으로 이성개념 자체를 확장시키는 데 주목했었다. Habermas는 Hobbes의 이율배반을 지적함으로써 욕구충족에 종속된 도구적 이성을 거부하고 그러한 이성개념을 변증법적으로 포괄하는 (욕구충돌을 계약에 의해 절차적으로 해결해 준다는 의미에서) 대화적(변증법적) 이성의 개념을 제시한 셈이다. Habermas는 이러한 이성을 다른 곳에서 성숙(자율과 책임)이라 말하고 있거니와²⁰⁾ 이는 독일 판념론의 자율적 자아의 사상에 가서 닿는다.²¹⁾ 그리고 그것은(이성) 원초적 입장하에서 계약 당사자가 가졌던 특질이기도 하다.

그러나 이성개념을 도구적 이성에서 대화적(변증법적) 이성으로 넓혀 놓았다 해서 Habermas의 방법론에 바로 설득력이 더해지는 것은 아니다. Rawls처럼 정의원칙에서 연역한(정의원칙을 도출하기 위한) 이성개념이어서는 논의가 순환에 빠지고 말 것이며 독일판념론에서 보듯이 경험과 동떨어진 예지계의 사실이어서도 곤란하다.

이에 Habermas는 생활세계의 사실이며 인간종에 공통된 사실인 바 합의적 행위 즉 언어 행위(의사소통행위)에서 대화적 이성의 실체를 확인코자 한다. 독일

19) 앞서도 말했듯이 Rawls는 원초적 입장에 내포된 방법론적인 합의를 밝혀 주지 않았다. 이에 비해 Habermas는 Hobbes 방법론의 난점을 비판한 후 도구적 이성을 거부하고 대화와 합의를 주도하는 대화적 이성으로 이성개념을 확장시키면서 Rawls의 논의가 가졌던 순환성을 극복할 수 있게 된다. 도구적 이성을 거부하되 방법론적 해명을 소홀히 함으로 인해 Rawls의 논의는 이상이론(ideal theory)에 머물러 있었다. Habermas는 대화적 이성을 지지하는 방법론적 자각으로부터 출발하여 그와 같은 이성이 생활세계의 사실에 의해 요청되는 바이며 역사발전의 전 과정을 통해 확인되는 바인 동시에 계몽운동을 통해 실현되어야 할 실천과제임을 보여줌으로써 명실상부한 실천이론을 정립하기에 이른다.— 이후의 본문내용 참조.

20) J. Habermas, *Knowledge & Human Interests*, tr. by J. Shapiro, 1972, Heine-mann, p. 314.

21) T. McCarthy, "Translator's Introduction", *Communication and the Evolution of Society*, p. xix.

관념론의 자율적 자아의 사상을 받아 들이되 의식을 언어로 대치하여 그 관념론적인 색체를 떨쳐 버리려는 것이다.³⁾ 이러한 자신의 입장에 대해 Habermas는 합리적 재구성이라는 이름을 붙인다. 합리적 재구성의 전형적인 예는 Chomsky의 언어이론이다. 일상인의 언어구사능력에 주목했던 Chomsky는 표충구조로서의 문법적인 일상언어를 분석해서 심충구조로서의 일상인의 선천적 규칙의식을 합리적으로 재구성 할 수 있었다. 계약설을 검토하고 대화적 이성에 주목했던 Habermas는 이제 표충구조로서의 일상적인 언어 행위(상호주관적 의사소통행위)를 분석해서 일상인의 의사소통능력(대화적 이성)을 합리적으로 재구성하려는 것이다. 이로써 Habermas의 이성개념은 경험적인 지평과 관계를 맺게 되며 그의 방법론은 경험적인 설득력을 보장받게 된다.

한갓된 경험적 방법(실증주의적 방법)이나 한갓된 선형적 방법(예컨대 Kant)과 비교하여 합리적 재구성의 특징을 McCarthy는 다음과 같이 요약하고 있다.⁴⁾

1. 자연과학의 대상영역이 자연이라면 재구성적 과학의 대상영역의 사회적 생활세계이다.⁵⁾ 상호주관적(대화적) 이성은 사회적 생활세계의 가능성의 제약이다.
2. 대상영역이 해석학적인 생활세계인 만큼 대화적 이성에 의한 가능성의 제약은 선형적 이성에 의한 경험대상의 가능성의 제약과는 그 양상이 다르다. 여기서는 선형적 연역이라는 대담한 시도가 필요 없어 진다. 대상영역의 “구성”보다는 대상영역의 “생성”이라는 말이 보다 합당하다. 따라서 대상영역인 언어행위(문화와 삶의 형태)는 생성된 표충구조로, 대화적 이성은 생성된 표충구조를 재구성함으로써 확인되는 심충구조 즉 생성하는 능력으로 설명된다.
3. 분석적 경험과학은 일상적인 지식을 참되다고 보지 않으며 정확한 이론적인 지식을 이에 대치시키고자 한다. 그러나 재구성적 과학은 이론적 지식에 앞서 가지고 있는 우리의 일상적인 지식을 참된 것으로 받아들인다. 예컨대 Chomsky는 선천적인 규칙의식을 강조 했으며 Habermas는 일상인의 의사소통능력을 강조한다. 경험적·분석적 과학은 우리의 일상적인 지식(선천적지식 또는 직관적 지식)의 진위가 가려 질 수 있다고

3) T. McCarthy, 같은 책, p. xix.

4) T. McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, 1978, MIT Press, pp. 276-279.

5) Kant가 자연과학을 인식론적으로 정초놓고자 기도했다면 Habermas는 사회인식론을 정립코자 하고 있다. 언어행위의 분석을 통해 대화적 실천이성을 재구성 해내고 그것의 “법주”를 이상적인 담화상황을 전제로 하는 자율과 책임(성숙)이라 말하고 있는데서 볼 수 있듯이 Habermas는 해석학에 있어서 처럼 자연과학과 사회과학을 구별하나 해석학의 상대주의를 거부한다. 대화적 실천이성은 실증주의적 이론이성이라 말할 수 있는 도구적 이성의 진리조건을 구성하며(합의설적 진리판 참조), 실천 문제에 있어서도 진·위 판단을 가능하게 한다.

보나, 재구성적 과학은, 우리가 그와 같은 일상적 지식을 보다 더 명료하게 재구성(표상) 할 수는 있으나 반증(falsify) 할 수는 없다는 입장이다.

4. 일상적인 지식을 전제한다는 의미에서 재구성적 과학을 경험적, 또는 직관적이라 할 수 있겠지만 경험적인 방법에 의해서만 재구성이 가능하다는 의미에서 한갓된 경험철학과 구별된다. 학자들은 주체의 규칙의식을 파악함에 있어 자기 자신의 직관에 의거하지 않는다. 그들은 적합한 예와 반례의 선택, 대비와 상사관계 등 경험과학 일반의 절차를 거쳐 주체의 규칙의식을 합리적으로 재구성한다.

5. Chomsky는 어론의 언어구사능력을 곧바로 선천적 지식으로 설명하나 Habermas가 보기에는 너무 무리한 설명이며 우리의 의사소통능력은 사회화라는 경험적인 학습의 과정을 거쳐 경험적으로 발달되어 나가는 것이다. Habermas에 의하면 재구성의 방법은 몇 가지 기본적인 능력을 수평적으로 재구성 하는 방법과 그러한 능력발달의 발생학적인 논리를 수직적으로 재구성 하는 방법이 있으며, 사회화에 의한 경험적인 학습을 중심으로써 그는 후자의 방법을 택한다.

(3) 보편실용학 (Universalpragmatik)⁶⁾

Kant의 경험철학을 연상시키는 경험적 해석학 대신에 Habermas는 보편실용학이란 명칭을 택한다. 그러니까 보편실용학은 의사소통의 보편적 조건을 재구성하고자 하는 의사소통에 대한 일반이론을 지칭한다. 이외에도 우리는 보편실용학이란 명칭을 통해 Habermas가 언어보다는 언표행위에 관심을 갖는다는 점을 엿볼 수 있다. 전 절에서 Habermas가 합리적 재구성을 통해 자신의 방법을 경험적 지평과 매개시킴에 있어 Chomsky의 언어이론의 도움을 받았음을 보았다. 그러나 그는 Chomsky와 달리 문법적인 언어가 아니라 상호주관적인 언표행위를 대상으로 하며 이에 Searle과 Austin 등의 언어행위이론을 자신의 실질적인 출발점으로 삼는다.

6) 처음 C. Morris가 구문론이나 의미론과 구별되는 측면을 칭하기 위해 사용되었다 한다. Morris는 구문론이 기호간의 형식적인 상호관계만 다루고 의미론이 지시대상과 기호의 관계만을 다루는데 불만은 품고 실용학이란 말로써 기호와 해석자와의 관계를 문제삼고자 했다. 후에 Katz는 실용학은 의미론적 차원에서의 수행이론이라고 말한다. 실용학을 의미론에 포섭시켜 의미론자체를 확장해야 한다는 입장이다. Austin, Grice, Searle 등도 사실 실용학적 의미론의 입장이라 볼 수 있으나 그들은 화자의 의도를 독립된 의도로 보지 않고 관례나 제도속에 존재하는 사실을 강조했던 까닭에 화자의 의도를 독립적으로 파악하는 듯한 “실용학”이란 표현을 직접 사용하지는 않았다. Habermas는 “실용학”이란 말로서 Austin, Searle 등의 관례주의(conventionalism)를 지양하자 하며, 그위에 “보편”이란 수식어구를 더 얹어 언어수행을 인간의 사회·문화적 삶의 하부구조와 결부시켜 분석하고 있음을 주지시킨다. *Speech Act Theory and Pragmatics*, ed. by J. Searle, Ferenc Kiefer & Manfred Bierwisch, 1980, D. Reidel Publishing Company, pp. vii~xi 참조.

Carnap 류의 언어에 대한 논리적인 분석에서와 마찬가지로 Chomsky의 경험적인 언어학역시나 언어의 구문론적·의미론적 측면에만 관심을 둔 언어가 갖는 실용적 차원은 심리언어학(pycholinguistics)이나 사회언어학(sociolinguistics)의 소관사로 치부한다. Habermas 가 의도하는 보편실용학은 이러한 추상화의 오류를 지양하고 언어를 그것의 실용적 차원에 되돌림으로써 언표행위를 문제 삼는다. Chomsky 는 화자의 능력(competence)과 실제의 언어수행(performance)을 구별하여 전자가 언어내적인 영역인 데 비해 후자는 경험적인 조건, 우연적인 변수가 개입됨과 더불어 형성되는 영역이라 보았다. 그러나 Habermas 에 의하면 이러한 구별자체가 타당하다고 해서 언어수행이 경험적으로 탐구될 수 없다는 말은 성립하지 않는다.⁷⁾ Chomsky 의 과제가, 합리적인 재구성의 방법을 사용해서, 문법규칙을 따라 문장을 산출하는 언어구사능력을 밝히는 데 있었다면 Habermas 는 같은 방법을 사용하되 언표상황의 하부구조를 형성하는 실용규칙에 따라 문장을 적절히 사용할 줄 아는 의사소통의 능력을 밝히고자 한다. 문법에 맞게 문장을 생성하는 것과 실용적 규칙에 따라 언표행위를 하는 것은 다르다. 문장은 문법에 맞기만 하면 이해가능하다. 그러나 언표행위가 적절한 것으로 받아들여지기 위해서는 a. 언표된 바의 서실적 내용이 논리적으로 모순이 없을 것 (또는 존재가정을 충족시켜야 할 것) b. 언표된 바가 화자의 의도를 참되고 솔직하게 표현하고 있을 것 c. 언표된 바가 공인된 규범에 합당할 것 (또는 그 규범이 정당한 규범이어야 할 것) 등 세 가지 조건을 충족시켜야 한다.⁸⁾ 이는 언표행위가 일정한 언표상황을 전제하기 때문이다. 우선 언표행위는 문장을 대상과 사건으로 구성된 세계인 외적 현실과 관계 맺게 하며 따라서 우리는 언표행위를 통해 외적현실을 참되게 또는 그릇되게 진술할 수 있게 된다. 또 언표행위는, 문장을, 화자 자신의 세계인 내적 현실과 관계 맺게 하며 따라서 우리는 언표 행위를 통해 내적 현실을 참되고 솔직하게 표현할 수도 거짓되게 표현할 수도 있다. 마지막으로 언표행위는, 문장을, 공유된 규범과 가치 혹은 역할과 규칙으로 구성된 사회의 규범적 현실과 관계 맺게 하며 따라서 우리는 언표행위를 통해 상황에 적절한 혹은 부적절한 (정당한 또는 부당한) 행동(언표행위자체를 가리킴)을 할 수 있다.⁹⁾ 언표행위를 통해 우리가, 우리 언표행위가 앞서 본 a, b, c 세 조건을 충족시키고 있다는 타당성 주장(validity claim)¹⁰⁾을 제기하게 되는 깊은 언

7) J. Habermas, *Communication & the Evolution of Society*, pp. 15-20.

8) 같은 책, pp. 26-34.

9) 같은 책, pp. 65-68.

표행위 자체가 이와 같이 상황과 유관한 행위인 까닭이다.

언표상황의 실용적 하부구조란 언표상황의 구성적 요소들을, 외적 현실, 내적 현실 그리고 규범적 현실등의 질서에 맞춰 배열할 수 있는 일반적인 규칙들로 구성된다. 따라서 의사소통능력에 대한 분석은 문법적인 문장을 산출할 수 있는 능력 외에 다음과 같은 능력을 분석해야 한다.¹¹⁾

I. (청자가 화자의 지식을 공유할 수 있도록 하기 위해) 명제적 문장(propositional sentence)을 선택함에 있어, 진술된 명제의 진리조건이나 언급된 명제 내용의 존재가정(existential presuppositions)이 충족될 수 있도록 명제적 문장을 선택하는 능력

II. (청자가 화자를 신뢰할 수 있도록 하기 위해) 의도를 표현함에 있어, 언어적 표현이 의도를 표상할 수 있도록 의도를 표현하는 능력

III. (공유된 가치지향에 있어서 청자가 화자와 일치할 수 있도록 하기 위해) 언어행위를 수행함에 있어 인정된 규범이나 승인된 자아 이미지와 일치(부합)되도록 언어행위를 수행하는 능력

전통적으로 언어내적인 문제로 취급되어온 의미론도 실용학의 전지에서 재검토되어야 한다는 게 Habermas의 주장이다.¹²⁾ 변형생성문법에서는 구문론적 구조로부터 의미론을 구성해 내고 있으며 어원적 의미론¹³⁾에서는 의미구조의 형식적 관련만을 문제 삼는다. 요컨대 실용적인 차원이 배제되고 있다. 한편 지시론적 의미론은 실재론적인 것(extensionalism)이든 관념론적인 것(intentionalism)이든 언표의 의미를 대상의 다발과 관련해서 결정한다. 그러나 Habermas에 의하면 의미의 문제를 이처럼 언어의 표상기능에 국한시키고 표현적·상호주관적 기능을 소홀히 험을 잘못이다. Wittgenstein 등의 의미론은 바로 이와 같은 잘못을 지적하고 보다 실용적인 차원을 염두에 두는 의미론으로 제시된 것이었다. 보편실용학도 의미론으로 이해될 수 있다. 하지만 참, 진술함, 정당성이라는 타당성 주장이 충족되는 언어 행위에 한해 의미를 문제 삼는다는 점에서 다른 의미론과 구별된다.

보편실용학이 경험적인 언어분석이나 언어에 대한 논리적인 분석과 구별되는 측면은 다음과 같이 요약된다.¹⁴⁾

① 문장이 아니라 언표행위를 대상으로 하며 ② 개별언어가 아니라 언어일반을 취급

10) 언표행위가 받아들여지기 위해(성공하기 위해) 충족시켜야 하는 세가지 조건을 칭함. Habermas는 이 조건을 대화적 이성을 배경으로 한 상호주장과 상호인정의 형식으로 이해하고 있다.

11) J. Habermas, 앞의 책, p. 29.

12) 같은 책, p. 30.

13) lexical semantics, 같은 책, p. 30.

하며 ③ 의미론은 실용적 차원을 고려하지 않고서는 불가능하다고 보며 ④ 언어행위의 특수한 측면이 아니라 보편적인 측면을 문제 삼으며 ⑤ 언표가 갖는 보편실용적 기능을, 문장으로 하여금 세계내의 무엇을 표상하고 화자의 의도를 표현하고 정당한 상호주관성을 확립하는 것으로 파악하며 이 기능의 충족여부는 진리, 진술성, 정당성에 대한 타당성 주장에 비추어 측정한다.

언어행위를 상호주관적인 의사소통행위로 이해하는 보편실용학에 있어서는 상호주관성의 정립에 관심을 집중시키는 바 Wittgenstein보다는 언어행위의 비언표적 힘(illocutionary force)을 강조하는 언어행위론이 Habermas에 실질적인 출발점을 제공한다.¹⁴⁾

언어행위의 관점에서 언표를 분석하면 언표는 대개 명제적 내용과(propositional content) 비언표적 힘(illocutionary force) 또는 비언표적 행위(illocutionary act)로 구성되어 있다. “나는 P를 주장한다.”, “나는 P를 약속한다.”, “나는 P를 명령한다.” 등에서 “나는 주장한다.”, “나는 약속한다.”, “나는 명령한다.” 등이 비언표적 힘을 가진 비언표적 행위이며 다양한 비언표적 행위에 동일하게 언급되어 있는 P가 명제적 내용이다. 비언표적 행위는 a. 직설법 현재 궁정형의 수행동사 b. 1인칭 논리적 주어 c. 2인칭 논리적 목적어로 구성되는 수행문장의 도움으로 수행된다. 비언표적 행위는 명제적 내용에 의해 보충되어야 하는 데 명제적 내용은 a. 화자가 그가 말하고자 하는 대상과 동일시 하는 이름이나 지시적 표현, b. 화자가 대상을 허용하거나 부정하는 일반적인 결정을 위한 술어적 표현으로 구성된 명제문장으로 표현된다.

비언표적 행위는 이해에 도달할 수 있도록 화자와 청자간의 상호주관적인 관계를 정립시켜주며 의사소통의 양식을 결정한다. 비언표적 행위가 명제적 내용을 강조하느냐, 상호주관적인 관계를 강조하느냐, 화자의 의도를 강조하느냐에 따라 다음과 같이 세 가지의 의사소통 양식이 구분된다.¹⁵⁾

① 인식적인 의사소통(cognitive use of language) – 상호 주관적인 관계는 단지 잔잔적으로 표현되는 반면 세계에서 일어나는 바에 대한 명제적 내용이 전면으로 부각된다. 주장(assertion) 기술, 예측, 반대 등이 전형적인 예이다.

② 상호 주관적인 의사소통(interactive use of language) – 언표의 명제적 내용은 단지 언급될 뿐인 반면, 화자와 청자가 관여하는 상호주관적 관계가 전면으로 부각된다. 총고, 명령, 요청 등이 전형적인 예이다.

③ 표현적 의사소통(expressive use of language) – 언어 속에 표상된 주체(화자)

14) 같은 책, pp. 31-34.

15) 같은 책, p. 34.

의 의도가 진술함을 보장해 주는 측면이 전면에 부각된다. 1인칭 문장으로서 화자의 영원, 감정, 의도 등을 표현하는 용례가 이에 속한다.

④ 비언표적 힘의 이성적 기초

Habermas의 보편실용학이 의사소통행위를 가능케 하는 보편적 조건을 재구성 코자 한다는 사실을 앞서 살폈다. Habermas에 의하면 의사소통행동은 갈등·경쟁·전략적 행동등 사회적 행동중에 이해에 도달함을 목적으로 하는 상호주관적인 행동을 지칭하며 언어행위가 그 전형이다.¹⁶⁾ 의사소통행위 외의 사회적 행동들은 의사소통행위의 파생물에 불과하다. 의사소통이 잘되지 않을 때 의사소통을 확보 코자 하는 목적에서 나온 행위가 다른 여타의 사회적 행위라는 뜻이다. 따라서 Habermas에게는 이해도달을 위한 언어행위, 즉 화자의 시도가 받아들여지든 안 받아들여지든 관계 없는(전략적) 행위가 아니라, 화자 자신이 언어행위의 실패를 책임져야 하는 의사소통행위로서의 언어행위가 문제 된다. 그런데 언어 행위가 그렇듯 성공하기 위해서는 청자가 발언된 문장의 의미를 이해할 뿐 아니라 화자에 의해 의도된 관계에 들어가야 하는 것이 필요하다. Austin에 의하면 비언표적 행위는 일정한 구속력(비언표적 힘)을 갖고 있어서 그것에 의해 청자는 화자가 의도한 관계를 받아들이게 된다.

그러면 상호주관적인 관계를 정립하여 의사소통행위를 성공할 수 있게 해주는 비언표적 힘의 근거는 어디에 있을까? Austin은 특정제도로 보았다. Austin에 의하면 언어행위가 성공할 수 있는 이유는 우리가 특정제도에 근거해서 언어행위를 수행함으로써 그 제도로부터 비언표적 힘을 빌어오고 그리하여 그 힘을 가지 고서 청자와의 상호주관적인 관계를 정립하기 때문이다. 그러나 이런식의 주장은 특정제도와 결부되어 있는 언표행위, 예컨대 “결혼하다”, “세례주다”등의 수행동사로써 언표되는 행위에만 타당하며 특정의 제도와 무관한, 언표행위일반, 예컨대, 주장, 명령, 약속 등에는 적용되지 않는다.¹⁷⁾

따라서 Habermas는 약속행위라는, 특정제도와 무관한 언표행위를 분석 했던 Searle에서 합당한 답을 얻고자 한다. Searle은 약속행위를 지배하는 비언표적 힘의 근거를 4 가지 규칙체계로서 설명했었다. 명제적내용규칙, 예비적 규칙, 본질 규칙, 진지 규칙이 그것이다. 여기서 Habermas는 비언표적 행위와 유관한 뒤의 세 규칙에 관심을 집중시킨다. Habermas에 의하면 예비적 규칙은 약속행위를 무의미하지 않도록 해 주는 일반적인 혹은 제한된 맥락을 제시한다. 본질규칙

16) 같은 책, p. 58.

17) 같은 책, pp. 34-40.

은 수행동사에 대한 풀이(paraphrase)로서 가령 “요구하다”는 “H가 A를 하도록 시도하는 것으로 간주됨” 또는 “질문하다”는 “H로부터 정보를 끌어내는 시도로 간주됨”이라 한 데서 볼 수 있듯이 “~으로 간주됨”을 공통요소로 가진다. 이것은 청자가 화자를 믿도록 화자가 일정한 약정(engagement)을 받아들이게 됨을 뜻한다. 진지규칙은 비언표적 행위를 수행함으로써 그 결과에 대해 기꺼이 책임져야 할 것을 규정한다. 예를 들어 질문에 대해 만족할 만한 답이 주어 지면 질문이 해결된 것으로 생각하거나 주장이 오류임이 판명되면 그 것을 포기하거나 청자와 같은 상황에 처하게 되면 화자도 자신이 충고한대로 행동함으로써 책임을 져야 한다는 뜻이다. Searle에 의할 것 같으면 우리의 언어 행위가 비언표적인 힘을 갖게 되는 이유는 제한된(또는 일반적인) 문맥에 대한 지식을 공유하며 일정한 약정(engagement)을 받아 들여 그에 대해 책임지는 규칙체계에 의해 우리 언표행위가 지배되기 때문이다. Habermas는 Searle의 규칙체계를 “상호적인 타당성 주장과 그에 대한 상호인정”的 체계로 바꾸어 표현하고 있다.

그렇다면, 기존의 제도도 아닌 “상호적인 주장과 상호인정”이 비언표적 힘의 보루가 될 수 있는 까닭은 무엇일까? McCarthy에 의하면 여기서 Habermas의 논의는 결정적인 국면을 맞이 한다.¹⁸⁾ Habermas는 화자에 의해 제시된 약정의 진지성, 바꿔 말해 타당성이 대한 상호적인 주장과 인정은 합리적 기초를 갖는다고 주장한다.

비언표적 행위를 통해 청자와 화자는 타당한 주장을 제기하고 그것이 인정되기를 요구한다. 그러나 여기서의 인정은 비합리적일 필요가 없다. 왜냐하면 타당성 주장이란 인식 가능한 것이며 따라서 검증될 수 있기 때문이다. 그러므로 나는 다음과 같은 주장을 하고 싶다. 결국 화자가 청자에게 비언표적인 힘을 미치게 되는 이유는 언어행위 특유의 의무가 인식론적으로 검토될 수 있는 타당성 주장에 결부되어 있기 때문이다. 즉 그 상호적인 유대는 합리적 기초를 갖는다.¹⁹⁾

여기서 우리는 표충구조로서의 의사소통행위를 분석하고 심충구조로서의 대화적 이성을 재구성 해 내려 했던 Habermas의 애초의 의도를 상기해 볼 필요가 있다. 의사소통행위를 가능케 하는 제약(의사소통행위의 성패를 결정하는 조건)이 Searle을 따라 관례적 규칙체계의 형식으로 또는(Habermas 자신의 표현을 빌면) 타당성 주장에 대한 상호인정의 형식으로 재구성 됨을 확인하고 난 Habermas는 이제 상호인정을 대화적 이성의 기능하는 방식으로 받아들인다.

18) T. McCarthy, 앞의 책, pp. 284-285.

19) J. Habermas, 앞의 책, p. 63.

Habermas를 따라 여태 까지의 논의를 정리하면 다음과 같이 요약된다.²⁰⁾

- a. 언어행위가, 화자 S가 그 언어행위를 통해 의도하는 상호주관적 관계를 정립하기 위해서는 즉 성공하기 위해서는 청자에게 이해 가능한 것이어야 할 아니라 수용될 수 있는 것이어야 한다.
 - b. 언어행위의 수용가능성은 특히 다음 두 가지 실용학적인 전제가 충족됨에 달려있다.
 - 1) 언어행위 특유의 제한된 맥락이 존재함.
 - 2) 화자가, 인정될 수 있는 약정(engagement)을 단행함으로써(받아들임으로써) 언어행위 특유의 의무를 떠맡음.
 - c. 언어행위의 비언표적 힘은 청자를 움직여 그가(청자가), 화자가 제의하는 약정이 진지하게 의도되었다는 사실을 믿고 행동하도록 만드는 데 있다. 기존하는 특정제도에 뿐만 아니라 언어행위의 경우에는 화자는 이 힘을 기존규범(제도의 규범)이 갖는 구속력에서 벗어오지만 특정제도와 무관한 언어행위의 경우에는 타당성 주장을 인정해 함으로써 이 힘을 구사할 수 있다.
 - d. 화자와 청자는 서로를 자극하여(움직여) 타당성 주장을 서로 인정해 할 수 있다. 왜냐하면 화자의 약정(engagement)은, 전면으로 부각되어 강조되고 있는 타당성 주장과 특별한 관계에 따라 결정되어지기 때문이다. 따라서 화자는 인식론적으로 검토될 수 있는 방식으로
- 진리주장과 더불어, 근거를 제공해야 할 의무를 떠맡게 되며 정당성 주장과 더불어, 정당화를 제공해야 할 의무를 떠맡게 되며, 진술성 주장과 더불어, 신빙성을 입증해야 할 의무를 떠맡는다.

인식적인 언어 용법에서 화자는 근거를 제공해야 할 언어행위 내재적 의무를 떠맡게 되는 까닭에 인식적인 언어행위는, 필요한 경우 그 진술이 참되다는 것을 입증할 수 있는 경험적인 근거를 제공하겠다는 제의를 포함한다. 만약 이 직접적인 근거가 반대 주장을 퇴치하지 못하면 문제를 가진 진리주장은 이론적인 토의의 대상이 된다. 상호주관적인 언어 사용을 통해 화자는 정당화를 제공해야 할 언어행위 내재적인 의무를 지게되는 까닭에 간주관적인 언어행위는, 필요한 경우 그 언표의 옳음을 확신케 해주는 규범적 맥락을 지적하겠다는 제의를 포함한다. 마찬가지로 이러한 지적이(직접적인 정당화가) 반대주장을 퇴치하지 못하면 문제를 가진 정당성 주장은 토의의 대상이 되며 이 경우의 토의는 실천적인 토의가 된다. 마지막으로 표현적인 언어 사용을 통해 화자는 신빙성을 입증해야 할 언어행위 내재적인 의무를 떠맡게 되는 까닭에 표현적인 언어 행위는, 화자 자신의 단언에 의해 반대주장이 퇴치되지 않으면, 후속하는 화자의 행위가 갖는 일관성에 비추어 그 진

20) 같은 책, p. 63.

술성이 가려 진다.²¹⁾ 따라서 모든 언표 행위 내재적 의무는 두 가지 방법에 의해 합리적으로 입증된다. 직접적으로는 언표의 맥락에서 다시 말해 경험적인 근거에 의거함으로써 혹은 규범적인 맥락을 지적함으로써 혹은 무엇이 자기 자신에게 명백한가를 투명하게 단언함으로써 입증될 수 있다. 간접적으로는(이는 직접적 입증 그 자체가 문제 될 때 필요한 절차인데) 토의나 후속되는 행동으로 입증된다. 첫 번째의 방법이 기존의 합의에 근거해서 타당성 주장을 입증하는 방법이라면 두 번째의 방법은 기존의 합의에 의문이 제기 되었을 때 진정한 원형적 합의²²⁾(대화적 이성)에 근거해서 문제되는 타당성 주장을 토의를 통해 검토하는 방법이다.

요컨대 Habermas는 언어행위의 보편적 조건을 상호인정으로 이해하면서 이성이 상호인정의 능력 즉 대화적 이성으로 재구성되었음을 강조한다. 뿐만 아니라 대화적 이성은 진정한 원형적 합의에 비추어서 토의를 통해 발달되어 가는 이성이며, 진정한 원형적 합의의 구현이라는 실천적 과제와 더불어 실천이성²³⁾의 형식으로 주어진다. 이와 같은 자신의 기본적인 입장은 Habermas는 합의설적 진리관을 통해 다시금 확인하고 있다.

⑤ 합의설적 진리관

앞에서 예견할 수 있었듯이 Habermas는 인식론적 검증이 토의라는 합의에의 절차를 통해 가능하다는 합의설적 진리관에 입각하고 있다. 진술한 바의 참·허위 여부는 인식적인 언어행위의 진리주장이 토의에 의해 옹립될 수 있느냐 없느냐에 의존한다. 그는 진·위의 문제가 언어자체에 대해서는 우연적으로 관계 맷을 뿐이라고 본 Austin의 주장에 반대한다. Habermas에 의하면 주장(assertion)의 실용학이 진리의 의미와 유관할 뿐 아니라 주장의 실용학을 통해서만 진리의 의미가 제대로 파악될 수 있다.²⁴⁾

진리의 문제를 이처럼 인식적 언어행위에 내포된 수행적 계기에 짐승시켜 다루고자 하는 Habermas의 입장은 물론 경험적인 검증이론의 반박에 견딜 수 있어

21) 같은 책, pp. 63-64.

22) 뒤에 언급하겠지만 대화적 이성이 실천과제로 제시하는 이상적인 담화상황(ideal speech situation)을 말한다.

23) 이해도 달이 목적인 의사소통 행위를 지배하는 이성(대화적 이성), 다시 말해 생활 세계의 사실(의사소통 행위)에 내재하는 이성이 원형적 합의를 요청한다는 뜻이다.

24) T. McCarthy, 앞의 책, pp. 299-300 참조.

앞서 살펴듯이 Habermas는 이성이 본능에 종속되어 있는 것이 아니라 대화와 합의를 관장하여 본능의 충돌의 해결짓고 계약을 주도한다고 보고 있다. 따라서 그가 합의설적 진리관을 주장하리라는 점은 어렵지 않게 짐작할 수 있다.

야 할 것이다. 이에 대해 Habermas의 답변은 어떠한가? 경험적 검증이론에서는 경험적 근거에 의해 명제적 내용이 참이 됨과, 명제적 내용이 정당화 될 수 있다는 주장 즉 비언표적 행위를 구별하고 진리는 전자의 과정을 통해서만 입증될 수 있다고 보았다. 그러나 Habermas에 의하면 경험의 확실성은 개별적인 반면 진리의 주장은 상호주관적이다.

타당성 주장은 그것의 상호 주관성으로 말미암아 경험의 확실성과 구별된다. 특정 개인에게 있어 진술이 참되다고 주장하는 것은 무의미하다. … 지각의 확실성, 더 일반적으로 확실성의 범주는 항상 다른 사람이 아닌 지각하는 주체에 의해서만 지지된다. 물론 다른 몇몇 사람이 그와 확실성을 공유할 수도 있다……그러나 그러한 경우에도 그렇게 말을 해야 한다. 즉 동일한 주장(assertion)을 통해 밝히지 않을 경우 확실성을 공유한다는 사실이 입증될 수 없다.²⁵⁾

경험은 주장(assertion)의 진리주장(validity claim)을 지지할 수는 있어도 입증할 수는 없다. 그것이 입증되는 것은 언표행위를 통해서, 아니면 언표행위의 진리주장을 토의를 통해 합의함으로써만 가능하다. 자연과학의 역사도 지각경험으로부터 이론이 직접매개될 수 없다는 것을 보여준다. 자연과학에 있어서 입증근거의 가장 기본적인 요소조차도 범주적으로 해석된 것이며(이론 합의적이며), 따라서 수정·반박될 수 있다. 자연과학의 역사는 그와 같은 수정·반박에 의한 새로운 합의형성의 과정으로 이해된다. 이렇게 이해하지 않는다면 자연과학의 역사는 새로운 경험의 역사가 되고 말 것이며 동일한 경험에 대한 보다 타당한 합의적 진리탐색의 과정으로 생각될 수가 없어 진다.²⁶⁾ 그러므로 Habermas의 주장은, 지각은 경험의 자기동일성을 보장하는 반면 진리는 언표행위의 소관사라는 것이다. 합의설은 언어와 결별하려는 진리관이 부질 없음을 지적한다. 경험적인 근거에 의해 지지되는 진리주장은 그것이 언표행위로 주장되는 것인 한 합의라는 절차적 조건에 비추어 참과 거짓이 가려져야 한다.

그런데 합의설적 진리관은 관습주의를 극복하지 않으면 무의미 해 진다. 토의에 의해 합의에 도달하되 참된 합의에 도달하지 않으면 합의된 내용의 진리가 입증될 수 없다. 또 참된 합의를 위해서는 기존의 합의를 의문에 붙여 볼 수 있는 자유가 보장되어야 하며, 누구에게나 외적·내적 억압을 받지 않고 경험적 확실성에 대해 주장할 수 있는 권리와 기회가 주어져야 한다. 그와 같이 자유가 보장되

25) J. Habermas "Wahrheitstheorien" *Wirklichkeit und Reflexion, zum Sechzigsten Geburtstag für Walter Schulz*, Pfulingen, 1973, p. 253.

26) T. McCarthy, 앞의 책, p. 31.

고 억압이 없는 상황을 Habermas는 이상적인 담화상황이라 말하고 있거니와 여기서 우리는 참된 합의의 조건을 규정하는 대화적 이성의 전모를 엿보게 된다. 언표행위의 진리됨은 참된 합의에 의해 결정되며 또 참된 합의는 이상적인 담화상황을 전제해서 성립되는 까닭에 언표행위의 분석에서 재구성되는 이성은 이상적인 담화상황의 실현을 실천과제로 제시하는 일종의 실천 이성의 형식으로 주어진다. Habermas의 표현을 빌면 언어를 통해 이성이 선협적²⁷⁾으로 우리에게 주어지되 그것은 이성인 동시에 이성에로의 의지로서 주어진다.

Habermas는 이성을 성숙(자율과 책임)이라는 보다 분명한 표현으로 바꾸어 사용하고 있는데 1965년 취임 강연에 나타난 다음과 같은 말이 언어와 성숙에 대한 그의 입장을 잘 대변해 준다.

성숙(자율과 책임)에 대한 인간의 관심은 한갓된 환상이 아니다. 왜냐하면 그것은 선협적으로 파악될 수 있기 때문이다. 우리를 자연과 구별해 주는 유일한 것이 언어—우리가 그 속성에 대해 잘 알 수 있는—이다. 언어의 구조를 통해 성숙이 우리에게 주어진다. …… 이성이란 동시에 이성에로의 의지를 의미한다.²⁸⁾

한편 실천적 토의는, 행동—내적욕구의 충족이라는 동기에서 출발된 —을 규제하는 규범의 정당성을 가리는 작업이다. 흔히 욕구와 관심 자체는 반이성적인 것이고 주관적일 수 밖에 없다고 여겨지나 이는 사회·문화적 차원에서 내적자연이 상호주관적인 의사소통의 구조에 통합되어 있다는 사실을 외면한 생각이다. 욕구와 관심 자체는 주관적이나, 욕구와 관심이 일정한 규범 아래 놓이게 됨으로써 그 규범이 언표행위 속에서 정당성을 주장하게 될 경우에는 합의에 의해 규범의 정당성 여부가 가려 진다는 것이다.²⁹⁾

여태까지의 논의를 McCarthy는 다음과 같이 요약하고 있다.

Habermas가 “의사소통의 윤리”라고 부르는 것은 “합리적인 담화”의 기본규범에 뿐만 아니라 있다. 이해도달을 지향하는 의사소통은 타당성 주장과 서로 제기하고 서로 인정함을 전제로 한다. 진리주장과 정당성 주장이 근원적으로 도전을 반계되면 그것들은 이성적으로 동기 지워진 합의에로 이끌어 주는 토의를 거쳐 옹립되거나 부정된다. 이성적인 합의와 토의의 조건에 대한 보편실용학적 분석에 따르면 그것들은 대화역할이 주어짐에 있어서 기회가 균등해야 할 것으로 특징지워 지는 이상적인 담화상황을

27) 선협적이되, 언어라는 생활세계의 사실을 통해 주어진다는 점에서 Kant의 ‘선협적’과는 구별되며 Habermas는 종종 의사선협적(quasi-transcendental) 표현을 사용한다.

28) J. Habermas, *Knowledge & Human Interests*, pp. 314-315.

29) T. McCarthy, 앞의 책, pp. 310-333.

전제로 하였다. 이 필연적인(엄연한, 그러나 대개는 사실에 반하는) 전제는 합리적 토의의 의미 자체를 구성하는 환상³⁰⁾이다. (=진리의 의미를 정초놓는 합리적 이성의 실천이성적인 존재 방식이다) 그러한 전제를 통해 우리는 “순수한(억압과 왜곡이 없는)” 상호주관성으로 특징지워지는 삶을 원하게 된다. (=실천적 과제를 부여받게 된다)³¹⁾

Habermas에 의하면 합리적 토의는 실천적 과제를 지시하는 이상이되 한갓된 비현실적인 이상만은 아니다. 역사과정을 통해 우리는 그러한 토의의 형식이 조직적인 계몽운동으로 제도화 됨으로써 사회진보를 주도해 왔던 실례를 찾을 수 있다. (고대 아테네인들에 의한 신화적 세계관의 불식이 좋은 예이며 중세말기의 자연과학혁명, 그리고 프랑스 혁명도 이러한 예에 해당한다)³²⁾

McCarthy가 요약한 바를 보면 정언명령과 선의지의 자율을 강조하는 Kant의 도덕형이상학과 Habermas의 의사소통윤리가 매우 유사하다는 인상을 받는다. 토의적 이성의 순수절차적인 명법이라든지 왜곡되지 않는 자율에의 강조라는 측면에 있어서 그렇다. 그러나 이러한 유사점 때문에 명백한 차이를 놓쳐서는 안된다. 첫째 Kant의 실천이성은 예지계의 사실이며 비변증법적임에 의해 Habermas의 대화적(토의적) 이성은 사회·문화적 삶의 하부구조인 의사소통구조의 재구성을 통해 발견되며 학습과 토의에 의해 변증법적으로 발달되어 나간다. Kant의 도덕적 독아론은 모든 이성적인 존재들의 반성이 미리 통일되어 있다는 예정조화적 가정에 의해 얻어진 것이었다. (정합론적인 논의를 방법론으로 포섭하지 못했던 Rawls에게도 이와 같은 의문의 여지가 없지 않았다.)

Kant는 도덕적 행위를 다음과 같은 원리와 더불어 정의한다. “네의지의 준칙이 동시에 보편적인 법칙에 맞도록 행동하라.” 어느 개인이든 자신의 개인적인 준칙이 보편적인 법칙에 맞는다고 판단될 경우 그 준칙은 아무에게나 적용할 수 있다는 것이다. 이러한 도덕적 법칙은 절대적인 보편성을 갖는다. 다시 말해 나에게 보편적인 것은 동시에 모든 이성적인 존재들에게 보편적인 것으로 간주된다. 그러한 법칙 하에서는 상호행동이, 독립되어 있는 자기충족적 주체들의 행동으로 떨어지고 만다.³³⁾

그러나 Habermas에 의하면 규범의 보편성 여부는 억압없고 제약없는 토의를 통

30) 여기서의 “환상”이 뜻하는 바는 Diggs의 “이상적”이 가지는 의미와 매우 유사함을 알 수 있다. 다만 Diggs는 그것을 이성개념과 결부시킨다든지 언어라는 생활세계의 사실을 분석한다든지 하는 이론적인 작업에 까지 나아가지 못했던 것 뿐이다. — 본문 “사회윤리와 공리주의”부분 참조.

31) 같은 책, p. 315.

32) J. Habermas, *Theory and Practice*, pp. 32-37.

33) J. Habermas, *Legitimation Crisis*, tr. by T. McCarthy, 1975, p. 89.

해 변증법적으로 얻어지는 것이다. 이러한 의미에서 Habermas의 토의적 모델은 Kant의 정언명법을 절차적으로 재해석하였다고 볼 수 있다. 내가 보편적 법칙에 맞도록 의지하는 준칙이 타자에게는 보편적이라 주장하는 대신에 나는 보편성을 토의적으로 검증하기 위해 나의 준칙을 타자 앞에 내 놓아야 한다. 따라서 문제는 보편적 법칙에 모순 됨이 없이 각자가 무엇을 의지할 수 있는가에서 모두가 합의해서 보편적 규범으로 의지할 수 있는 것이 무엇인가로 바뀌었다.³⁴⁾

이러한 토의적 공동의지와 관련하여 Kant의 도덕형이상학이 Habermas와 구별되는 것은 욕구충족의 관심을 보는 관점이다. Kant적 의지의 자율성은 본능 충족이라는 모든 불순한 관심이 사상된 자율성이었다. 따라서 행동의 특수한 목적이나 욕망·경향성등의 압력은 행동이 도덕적이기 위해 일체 사상되어야 할 계기이다. 그러나 Habermas의 경우는 다르다. Habermas의 변증법적인 상호주관성의 틀 내에서는 개적인 욕구, 필요, 욕망, 관심이 사상되지 않는다. 왜냐하면 그것들이 곧 합의의 내용이기 때문이다. 합의는 그것들에 관해서 이루어 진다. 물론 여기서도 보편화 될 수 없는, 단순히 개인적이기만한 욕구나 관심은 배척된다. 그러나 배척되는 이유가 그것이 단지 관심이기 때문이 아니라 보편화 될 수 없는 관심이기 때문이다. 따라서 자율의 의미와 조건은 Kant와 뚜렷이 구별된다. 그것은 관심의 말소로 규정되기보다는 관심의 합리화라는 측면에서 규정되게 된다. Kant에게 있어서는 이성과 더불어 본능도 주어진 것, 즉 결정론적인 범주로 이해되나 Habermas에 있어서는 관심이 토의를 통해 합리화 될 수 있다.

형식주의 윤리학의 한계는 경향성이 의무와 양립불가능한 것으로 파악하여 도덕영역에서 추방되어야 하고 억압되어야 하는 것으로 규정한 데 있다. 사회화의 특정 단계에서 통용되는 욕구에 대한 해석을 요지부동하게 주어진 사실로 단정 짓는다. 욕구는 토의적인 의지형성에 의해 아무런 영향도 받을 수 없다는 것이다. 의사소통의 윤리학은 본능의 잠재력을 의사소통적 행동구조 속에 포섭함으로써 의지와 의식을 가지고서 사회화 과정을 받아들인다는 의미에서 자율성을 천거한다.³⁵⁾

따라서 Habermas가 보기에 관심은 순전히 경험적인 것도 단순히 주어지는 것도 아니다. 그것은 의사소통의 절차를 통해 형성되는 것이며 발견되어 지는 것이다. 자율은 따라서 경향성의 억압이 아니라 왜곡되지 않은 의사소통을 통해 그것을 이성적인 것으로 포섭내지 형성하는 데 있다.

또 Kant는 도덕을은 순전히 선의지의 문제인 데 법은 외적인 행동의 문제라

34) T. McCarthy, 앞의 책, p. 326.

35) J. Habermas, *Legitimation Crisis*, p. 89.

하여 법과 도덕을 엄밀히 구분 했다. 요컨대 Kant에게 있어서는 예지계의 도덕과 현상계의 법이 단절되어 있었다. 욕망과 관심을 허용하는 Habermas에 있어서는 이와 같은 단절이 해소될 수 있음은 물론이다.³⁶⁾

(6) 도덕의식의 발달과 자아 동일성

Habermas가 독일 관념론에서 자율적인 자아라는 규범적 개념을 이어 받되 그 관념론적인 색체를 떨쳐 버리기 위해 의식을 언어로 대치했다는 사실을 앞서 살폈다. 정신분석학을 왜곡된 의사소통에 대한 이론으로 받아들이는 Habermas의 입장은 생각할 때 우리는 이러한 자아개념이 다시 정신분석학적 맥락에도 이어질 것임을 짐작할 수 있다. “자아의 자율성”을 독일관념론으로부터 이어받되 정신분석학을 도입하여 관념론을 극복해 보려는 생각은 일찍부터 프랑크푸르트학파의 사상을 일관하고 있었다. 요컨대 그들이 보기에 비판이론의 목적인 해방된 사회란 자율적 자아와 결부시키지 않고서는 생각될 수 없는 것이었다. 그러나 Adorno는 자아동일성에 대해 규범적 정의를 적극적(긍정적)으로 내리려는 시도는 형이상학이나 존재론으로 되돌아 갈 수 밖에 없으며 그렇게 되면 필경 독단에 휘말리거나 실증주의자들의 오류를 답습하게 될 것이기 때문에 소극적(부정적)인 정의만이 적합하다고 보았다.¹⁾ 이에 반해 Habermas는 Hegel식의 발달논리를 끌어들여 형이상학을 극복코자 하며 Adorno가 거부했던 Hegel발달논리의 결정주의를²⁾ 피하기 위해 경험적인 학습의 이론을(Piaget, Kohlbourg 등을 원용하여) 활용하고 있다. Hegel의 동일철학은 경험적인 소여가 갖는 우연성을 인정하지 않았으며 또 그의 절대철학은 이미 결정되어 있는 발달논리로 귀결하여 경험적인 학습이나 조직적인 의식계몽(집단적인 토의)를 배제하고 결국 하나의 도그마에 머물렀었다. 정신분석학과 보편실용학과 발달논리로 무장한 Habermas는 자아동일성의 개념이 동일화라는 차원에서 자율을 보장하기는 하나 그 긍정적인 성격때문에 굴레로 작용할 수 있다는 Adorno의 우려와 달리, 불행을 전제하지 않는 자아동일성 즉, 내적자연의 회생을 강요하지 않는 자아동일성개념이 가능하다고 자신있게 주장 한다.³⁾

자아개념을 들러싼 발달이론들은 분석적 자아심리학(M.S.Sullivan, Erikson)인지발달심리학(Piaget, Kohlbourg) 상징적 상호행동이론(Mead, Blumer, Goffman) 등이 있는데 이들 이론의 공통점을 Habermas는 다음과 같이 요약하고,

36) 같은 책, pp. 87-92.

1) J. Habermas, *Communication & the Evolution of Society*, pp. 71-72.

2) J. Habermas, *Theory & Practice*, pp. 165-167.

3) J. Habermas, *Communication & the Evolution of Society*, p. 73.

발달이론을 끌어들이게 된 이유를 간접적으로 밝힌다.⁴⁾

1. 말하고 행동하는 주체(어른)의 능력은 학습과 성숙의 과정 — 그 내적기제는 아직 우리에게 잘 알려져 있지 않지만 — 이 낡은 결과이다. 우리는 a. 인지발달과 언어 발달 그리고 b. 성심리발달과, 행동동기 발달을 구분 할 수 있다. 행동동기의 발달은 상호행동능력 즉, 상호행동(행동과 토의)에 참여할 수 있는 능력과 직접연결 되어 있다.
2. 말하고 행동하는 주체의 형성적 과정은 전복될 수 없고 명백히 구분되어 점차 복잡해져 가는 일련의 발달단계로 이루어 진다. 어떠한 단계로 뛰어 넘을 수 없으며 모든 고급한 단계는 저급한 단계를 전제로 하는 데 이는 발달과정을 합리적으로 재구성함으로써 입증된다.
3. 형성과정은 불연속적일 뿐 아니라 위기를 품고 있다. 한 위기의 성공적인 해결과 경험은 다음의 위기를 극복할 수 있는 조건이 된다.
4. 형성과정은 점증하는 자율성으로 특징지워진다. 성공적인 문제해결로 자아의 독립성이 증대된다는 뜻이며 다음과 같은 현실을 대함에 있어 문제해결능력이 증대된다는 뜻이다.
 - a) 한 사회에 있어 전략적인 관점에서 통제되어 질 수 있는 외적 자연이라는 현실
 - b) 부분적으로 내면화된, 문화와 사회라는, 대상화 될 수 없는 내적 자연
 - c) 문화적으로 해석되어진 욕구나 충동이라는 내적 자연
5. 자아동일성은 말하고 행동하는 주체의 능력이 어떤 일관성요구를 충족시키게 됨을 지칭한다. 따라서 자아동일성은 인식적 전제에 당연히 의존케 된다. 그러나 여기서의 자아는 선형적 자아가 아니라 사회적 상호작용을 통해 형성되어가는 능력에서 문제되는 자아이며 동일성은 사회화과정 — 성장하는 아이가 상징적인 일반성을 익힘으로써 사회적 체계에 통합되는 과정 —을 통해 확보되며 후에는 개별화과정 — 사회체계와 관련하여 독립성을 얻어나가는 과정 —을 통해 확보된다.
6. 학습기제의 중요한 측면은 아마도 외적기제의 내적기제에로의 전이라 할 수 있을 것이다.

이러한 근거를 앞세운 후 Habermas는 Kohlbourg의 도덕의식발달 모델을 좀더 보충해서 자신의 모델을 제시 해 보인다. Habermas에 있어서 '도덕의식이란, 욕구충족의 동기에 의해 촉발되는 행동들이 충돌할 경우 사회문화적 합의에 의거해서 그 동기를 보편화 시킴으로써 갈등을 해결하려는 (의식적인)능력이다.

무엇보다도 도덕적 의식은, 도덕적으로 문제될 수 있는 행동갈등에 대한 판단을 말한다. 나는 합의적으로 해결될 수 있는 갈등을 "도덕적으로 문제 될 수 있는" 갈등이라고 말한다. 갈등에 대한 도덕적해결은 "값싼" 타협뿐만 아니라 압력의 개입도 불허한다. 도덕적해결은 토의와 함께 가는 의사소통행위 — 이해에 도달함을 목적으로 하는 —의 연장선상에 놓인다.⁵⁾

4) 같은 책, pp. 73-75.

Kohlbourg는 발달단계를 우선크게 (1) 관습 이전의 단계 (2) 관습적 단계 (3) 관습이후의 단계로 구분하고 (1)을 다시 ①처벌과 복종지향 단계 ②도구적 상대주의의 단계(네가 할퀴면 나도 할퀴고, 귀에는 귀, 눈에는 눈등의 준칙이 행동지침이 되는 단계), (2)를 ①착한소년·소녀 지향단계, ②법과 질서 지향단계, (3)을 ①사회계약지향 단계 ②보편적 도덕원리 지향단계로 세분하였다.⁶⁾ 이에 비해 Habermas는 (3)의 개별화 과정에서 한 단계 더 나아간 욕구합리화단계를 첨가하고 있다. Habermas에 의하면 (3)의 ②는 Kant적 윤리의 단계로서 선의지와 의무로 충만된, 따라서 욕구를 배제하는 자기충족적 개인들에만 타당할 수 있다. 그러나 Habermas의 7 단계는 공동체적 합의를 통해 욕구를 보편화 해서 포섭하는 사회윤리적 단계이다.⁷⁾ (아래 도표 참조)

		도덕의식의 발달단계					
역할능력		의사소통의 차원 (단계)	상호성요구	도덕적의식의 단계	선한삶에 대한 이념	타당성영역	철학적영역
행동과 행동의 결과	일반화 된 욕구/ 고통	불완전한 상호성	완전한 상호성	1	쾌락의 극대화 -복종을 통한 고통의 회피	자연적 사회적영역	소박한 쾌락주의
		완전한 상호성		2	쾌락의 극대화 -등가물의 교 환을 통한 고통 의 회피		
역할	문화적 으로해	불완전한 상호성	3	일차집단의 구체적 도덕	일차집단의 성원		
규범의 체계계	석된욕 구(구 체적의 무)			4	2차집단의 구체적 도덕	정치적 공동체의 성원	특정질서를 두둔하는 구체적사상
원리들	보편화 된쾌락 /고통 (유용성, 효용)	완전한 상호성	5	시민적자유 공공복지	모든법적 계약체 (계약 공 동체)	이성적 자연법, 공리주의 윤리설	
	보편화 된의무			6	도덕적자유	개인으로서 의모든인간	형식주의 윤리설
	보편화 된욕구 해석			7	도덕적 동시에 정치 적인 자유	세계시민으 로서의 모든인간	보편실용학 적 윤리설 (의사소통 의 윤리)

한편 Habermas는 자아 동일성을 확보해 주는 능력 자체가 사회적 능력(사회화 과정에서 얻어진)이라는 사실외에도 자기동일성과 집단동일성, 자아발달의 구조와 세계관(신학적 세계관에서 철학적 세계관으로 등)의 변화가 보이는 유사성을 통해 자아의 도덕의식 발달이론을 규범구조의 사회적 진화론으로 확장시킨다. 사회화과정이 경험적인 학습에 의해 매개되었던 반면 사회진화는 집단적 토의에 의해 매개된다. 여기서 우리는 이와 같은 입장이 사적유물론을 비판하는 하나의 역사철학으로 나타나게 될 것임을 예상할 수 있다.

Habermas의 사회진화론은 의사소통의 윤리에 입각한 역사철학이면서 동시에 Marx에 대한 체계적인 비판이기도 하다. 후기자본주의로 접어들어, 경제영역의 자율성이 상실됨으로써 정치경제학 비판만으로는 위기비판의 소명을 다 할 수 없게 되었으며 과학과 기술의 진보와 더불어 급상승한 생산성은 정통노동가치설에 의문을 제기하기에 이르렀고, 임노동자의 생활수준이 높아 져서, 생산수단을 소유하고 있지 못하다는 객관적인 사실이 생존을 해결하기에 충분치 못한 보상을 받는다는 주관적인 피착취 의식과 동일시될 수 없게 되자 프로레타리아가 주도하는 혁명에의 꿈은 자취를 감추었다.⁸⁾ Habermas는 Marx의 사적유물론이 이러한 오늘의 역사적 경험에 비추어 재구성되지 않으면 안된다고 생각한다. Habermas의 Marx 비판은 Marx의 기본개념을 비판하는 데서 출발하여 사적유물론의 재구성으로 나아간다. 그 과정을 요약하면 다음과 같다.⁹⁾

① Marx는 인간의 삶을 재생산하는 특유의 방식을 사회적으로 조직화된 노동(socially organized labor)으로 이해하고 노동을 통한 인간존재의 자기실현(ontogenesis)을 주장했다. 그러나 집단수렵의 생산양식을 가지고 있는 원인(hominids) 사회에서도 집단수렵시 a. 무기와 도구(technology)를 사용했고, b. 분업을 통해 협동했으며(cooperative organization) c. 사냥한 것은 서로 나누어 가졌으므로(rules of distribution) “사회적으로 조직화된 노동”的 개념이 적용된다.

② 집단수렵이라는 새로운 생산양식의 출현과 더불어 남성들로 구성된 수렵집단은 채집과 양육을 담당하는 여성집단이나 어린이 집단과 따로 떨어지게 되고 이렇게 되면서 두 하부체계를 교환관계로 조정해 줄 수 있는 사회통합의 필요성이 나타난다. 가족은 바로 이러한 필요성에 부응해서 생겨난 사회통합의 최초형태이다. 가족에 의해 두 하부체계가 매개되면서 수렵집단의 남성성원들이 아버지라는 역할을 통해 여성이나 어린이 집

5) 같은 책, p. 78.

6) 같은 책, pp. 78-80.

7) 같은 책, p. 90.

8) J. Habermas, *Theory & Practice*, pp. 195-252.

9) J. Habermas, *Communication & the Evolution of Society*, pp. 130-177.

단과 관계를 맺게되고 수령행위와 채취·양육행위가 상용(coordination)하게 된다. 따라서 경제영역(수령)을 사회통합을 위한 구조(가족)로써 보충하고 있는 호모사피엔스(homo sapiens)에 이르러서야 원인과도 구별되는 인간고유의 차원이 모습을 드러낸다.

(3) 사회통합에 의해 성립된 역할구조는 의사소통적 행동이라는 새로운 차원을 등장시킨다. (언어의 출현과 더불어 의사소통적 행동은 전형적인 형태를 갖춘다. 이런 의미에서 언어와 노동은 인간보다 먼저 존재한다). 상호주관적으로 확보되는 타당성을 문제삼으며 규범에 의해 규제되는 의사소통적 행동은 자연을 지배하기 위한 도구적 혹은 전략적 행동과는 전혀 다른 차원에 속한다.

(4) 생활세계에서 영위되는 인간적인 삶의 뿌리에는 자연을 지배함으로써 욕구를 충족시키고 생존을 유지하는 도구적 행위외에 상호주관성을 확보하여 의사소통함으로써 자기동일성을 정립하고 사회통합을 유지하는 실천적 행위가 있으며 그 양자는 실천(praxis)이 기술(techne)로 환원 될 수 없듯이 상대적인 자율성을 갖는다.

(5) 의사소통으로 유지되는 사회통합은 하나의 역할체계를 동반하며 역할체계는 성원각자의 행동동기를 규범화된 행동기대로 묶을 수 있는 제제기구(mechanism of sanction)를 필요로 한다. 이러한 제제기구는 물리적인 힘 → 타부(taboo) → 정치적인 지배의 형태로 발달해 왔다.

(6) 의사소통적 행동에 의해 매개되어온 역사과정은 a) 신석기시대 b) 초기문명시대 c) 후기문명시대 d) 근대로 구분된다. 역사과정을 매개하는 의사소통적 행동은 집단적토의(조직적인 계몽운동)라는 양성을 띤다. 예컨대 a)에서 b)에로의 이행은 회랑철학자들에 의한 신화적 세계관의 극복 등으로 매개되었으며 b)에서 c)에로의 이행은 자연과학혁명등으로 c)에서 d)에로의 이행은 근대적자연법 사상에 기반한 불란서혁명등으로 매개되었다.

앞에서 언어를 통해 주어지는 이성이 이성인 동시에 이성에로의 의지로서 주어졌던만큼, 우리는 의사소통이론에 잇따른 Habermas의 논리전개가 능력발달이론과 사회진화론으로 이어지리라는 것을 짐작할 수 있었다. 이성이 이성에로의 의지로 주어 주어진다는 것은 다시 말해 사회·문화적 삶의 하부구조인 바 언어가 이성을 요청한다는 뜻이다. 하지만 요청에 의한 증명만으로는 이성의 실체가 충분히 확인되었다고 볼 수 없으며 이에 Habermas는 역사와 자아성장의 과정에서 그 실체를 다시금 확인 해야 했던 것이다. 여기서 Habermas는 Adorno와 달리 Hegel식의 발달논리를 끌어 들이게 된다. 그러나 그는 Hegel 발달논리의 선형성(이미 예정된 대로 역사가 필연적으로 전개된다는)을 비판했던 Adorno의 입장에 공감하며 따라서 학습을 강조하는 발달심리학을 원용하여 Hegel의 난점을 피하고 있다. 성인이 되기까지의 자아성장의 과정과 금일에 이르기까지의 인간 역사에서 우리는 이성의 존재(실재)를 확인할 수 있지만 자아성장과 역사발전은 어떤

선험논리의 필연적인 (necessary) 전개과정이 아니며 학습(사회화)과 조직적인 계통운동에 의해 앞으로 나아갈 수도, 그 자리에 머무를 수도, 뒤로 후퇴할 수도 있는 우연적인 (contingent) 과정이다.

개인의 이성적인 능력(책임과 자율의 능력)은 주변조건(boundary condition)과 경험적인 학습여하에 따라 지연될 수도 촉진될 수도 있다. 사회진화과정 역시나 주변조건이 얼마나 유리하느냐에 따라 그리고 조직적인 계통여하에 따라 진보할 수도 정체할 수도 후퇴할 수도 있다. 요컨대 생활세계의 사실인 바 언어는 이성을 요청하나, 그리고 여태까지의 역사과정은 이성의 실재를 입증해 주나, 이성의 실현은 학습과 계통여하에 좌우되며 역사발전은 이성의 필연적인 자기전개 과정이 아니다.

IV. 맷 는 말

Rawls에 잇따라 Habermas의 의사소통이론을 살피면서 우리는 Habermas가 Rawls의 순환적 논의를 어떻게 넘어서고 있는가에 주목했다. Rawls는 자신의 입장을 계약설로 입론키 위해 계약당사자의 이성적인 능력을 단순히 전제했음에 비해 Habermas는 계약설 일반이 인간의식의 이성적인 측면을 전제하지 않을 수 없는 이유를 밝히고자 했다. 그는 Hobbes 계약론의 과학적 방법론을 비판하고 대화적 이성을 지지하는 방법론적 자각으로부터 출발하여 그러한 이성이 생활세계의 사실인 바 언어행위가 요청하는 이성이며, 역사과정을 통해 확인되는 이성인 동시에 학습과 계통을 매개로 해서 이성적 사회를 구현해야 할 이성으로의 의지라는 것을 밝히는 순으로 논의를 전개시키고 있다. 그리하여 그는 한편으로 Rawls의 순환성을 넘어서면서 다른 한편으로 명실상부한 실천지향적 사회이론의 면모를 제시하기에 이른다.

Habermas는 Hobbes의 사회계약설에 내포된 이율배반을 추적하고 계약설 일반이 인간의식의 이성적인 측면을 전제하지 않을 수 없는 이유를 밝혀 드러낸다. 근거 없는 규범적 전제를 거부하고 사회이론을 하나의 과학으로 정립코자 했던 Hobbes는 사회계약의 근거를 본능에 종속하는 도구적 이성으로 (본능의 인파울로 즉 죽음에 대한 공포로) 파악 했으며 자연적 악(만인 대적의 상태)을 종식시키기 위한 사회 상태로의 이행을 인위적 악(절대군주)의 도입으로 귀결시키고 말았다. Habermas에 의하면 계약론이 이렇듯 허울만의 계약론이 되지 않기 위해서는 본능에 종속되지 않는 이성으로 이성개념을 확장시키고 이를 시민들의 계약주도능력으로 인정하지 않으면 안된다.

그러나 이성개념을 도구적 이성에서 대화적 이성으로 넓힌다 해서 Habermas의 입장(방법론)에 바로 설득력이 더해지는 것은 아니다. Rawls처럼 정의원칙을 도출하기 위한 이성개념이어서는 논의가 순환에 빠지고 말 것이며 독일 판념론에서 보듯이 경험과 동떨어진 예지계의 사실이어서도 곤란하다. 이에 Habermas는 생활세계의 사실이며 인간 종에 공통된 사실인 바 합의적 행위 즉 언어행위(의사소통행위)에서 대화적 이성의 실체를 확인코자 한다. 여기서 그는 Chomsky, Searle 등과 만나게 된다. 일상인의 언어구사능력에 주목했던 Chomsky는 표충구조로서의 문법적인 일상언어를 분석해서 심충구조로서의 일상인의 선천적 규칙의식을 합리적으로 재구성 할 수 있었다. 계약설을 검토하고 대화적 이성에 주목했던 Habermas는 이제 표충구조로서의 일상적인 언어행위(상호주관적 의사소통행위)를 분석해서 일상인의 의사소통능력(대화적 이성)을 합리적으로 재구성한다.

Searle의 분석을 따라 언어행위일반의 일정한 규칙체계에 근거한다는 사실을 확인한 Habermas는 바로 그러한 규칙체계를 대화적 이성의 기능하는 방식으로 받아들인다. 말하자면 대화적 이성은 그와 같은 규칙체계를 근거지우는 “상호주장과 상호인정”的 능력이라는 것이다. 상호주장과 상호인정의 능력으로서의 이성을 Habermas는 흔히 성숙함(또는 책임과 자율)이라는 보다 분명한 표현으로 바꾸어 말하기도 한다. 그러나 주지하다시피 우리누구나가 책임과 자율의 능력을 갖추고 있는 것은 아니며 목적의 현실이 책임과 자율에 근거해서 참다운 상호성(해방사회=모든 정치적 억압이 불식되고 기회균등이 보장되는 이상적인 담화상황)을 실현하고 있는 것도 아니다. 요컨대 책임과 자율은 사실에 반하는 환상이다. 그러나 동시에 그것은 생활세계의 사실을 지배하는 환상이며 생활세계의 사실이 요청하는 환상이다.

물론 요청에 의한 증명만으로 충분할 수는 없다. 따라서 Habermas의 논의는 능력발달과 사회진화론에로 이어지고 있다. 앞서는 요청에 불과했던 이성이 여기서는 자아성장과 역사발전의 과정을 관찰함으로써 학습과 계몽에 의해 완성되어 나가는(성숙되어 나가는) 이성으로 확인된다. 요약하면 대화적 이성은 능력의 함양과 참다운 상호성의 실현을 과제로 부과하는 실천이성의 형태로 주어진다. 자아성장의 과정에서 그리고 역사발전의 과정에서 확인되듯이 그것은 학습과 계몽이라는 실천전략을 통해 우리와 우리 역사를 이성으로 인도해 왔다. 사회화라는 경험적인 학습의 과정은 능력함양의 실천전략이며 집단적 토의(조직화된 계몽운동)는 참다운 상호성 실현(해방사회실현)의 실천전략이다. 이성은 생활세계의 요청이나, 실천전략을 여하히 구사하는가 또는 주변조건이 얼마나 유리한가에 따라 우리의

삶은 이성으로 갈수도 혹은 제자리 걸음을 할 수도 혹은 뒷걸음질을 칠수도 있다. Habermas 의 표현을 빌면 이성은 이성인 동시에 이성에로의 의지인 까닭이다.

앞서 보았듯이 사회진화론에 이르러 Habermas 는 Marx에 비견하는 체계로써 Marx의 노동일원적 이론률을 비판한다. 그리고 이와 같은 그의 입장은 그가 처한 사회 상황(서구선진사회)을 배경으로 한 것이었다. 자율적 자아 즉 정치적 억압의 종식과 해방된 사회를 불가분한 관계로 파악하는 프랑크푸르트 학파의 전통을 계승하여, Marx 이래 해방사회실현에 부차적 변수로만 취급되어 온 책임과 자율의 능력을 재평가하고 이를 Marx에 비견하는 체계적 이론구성 속에 포함함으로써 설득력 있는 자유주의 사회윤리학의 면모를 제시할 수 있었던 것은 Habermas 의 명백한 성과이다. 그러나 서구사회의 물질적인 풍요를, 단순히, 과학기술이 향상시킨 생산력 때문이라고 이해하면서 노동가치설을 부정하고, 도구적 이성의 비판에만 주력하는 그의 태도 이면에는 경제영역에 대한 세계 자본주의적 시각(제 3 세계적 시각에 입각한 이해)의 필요성을 전혀 외면하는 일면이 있음을 본다.” 물론, 파시즘, 관료사회주의, 도구적 이성만능의 폐해를 익히 알고 있는 우리로서는 Habermas 의 입론자체를 선진자본주의의 편견으로 몰아 붙이려는 것은 아니다. 그의 성과를 인정하되, 다만 그와같은 성과가 경제영역에 대한 세계구조적 이해를 결하고 있다는 점을 지적해 두려는 것이다.

이와 아울러 그의 합의설적 진리관에도 지적되어야 할 문제점이 있다. 그의 합의설은 사회언어학(sociolinguistics)이 여태까지 넘지 못하고 있었던 관습주의의 한계를 넘어 사회언어학적으로도 진리의 문제가 다루어 졌어야 하며 또 다루어 질 수 있는 근거를 밝힘으로써 종래의 입장에서 더 나아 갔다. 그러나 언어와 결별코자 하지 않는 진리관은 모두 합의설적 진리관을 받아들여야 한다는 Habermas 의 주장에는 무리가 있다. 예컨대 Putnam 은 언어의 상호주관적 차원에 관심을 가지면서도 외연(extension)이 갖는 의미론적인 비중을 강조한다. 요컨대 책임과 자율에 근거한 상호주관적 합의만이 유일한 진리척도라는 주장은 외계존재(extension)가 차지하는 의미론적 비중을 강조하는 Kripke, Putnam 등 후기 실증주의자들에 의해 비판될 여지를 남긴다.

1) 근간에 정인 홍윤기, 이정원역 「이론과 실천」(J. Habermas 저, 종로서적)에 권말부록으로 볼을 역자들 논문중, 홍윤기군의 논문 “세계구조의 변증법”은 이러한 관점에서 Habermas 를 비판적으로 다루고 있으므로 참고가 될 것이다.

참고문헌

- Alan R. How, "The Habermas-Gadamer Debate", *JBSP*, (May, 1980).
- B. J. Diggs, "A comment on 'Some merits of one form of rule-utilitarianism'" in *Readings in Contemporary Ethical Theory*, ed. K. Pahel and M. Schiller, Prentice-Hall, 1970.
- _____, "Rules and utilitarianism" in *Readings in Contemporary Ethical Theory*.
- Fred. R. Dallmayr and T. McCarthy, ed. *Understanding and Social Inquiry*, Univ. of Notre Dame Press, 1977.
- J. D. Mabbott, "Moral rules" in *Readings in Contemporary Ethical Theory*, ed. K. Pahel and M. Schiller, Prentice-Hall, 1970.
- J. Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, tr. T. McCarthy, Beacon Press, 1979.
- _____, *Knowledge and Human Interests*, tr. J. J. Schapiro, Heinemann, 1972.
- _____, *Legitimation Crisis*, tr. T. McCarthy, Beacon Press, 1975.
- _____, *Theory and Practice*, tr. John Viertel, Beacon Press, 1974.
- _____, "Wahrheitstheorien", *Wirklichkeit und Reflexion, zum Sechzigsten Geburstag für Walter Schulz*, Pfullingen, 1973.
- J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard Univ. Press, 1973.
- _____, "Two concepts of rules" in *Readings in Contemporary Ethical Theory*, ed. K. Pahel and M. Schiller, Prentice-Hall 1970.
- J. Searle, "How to derive 'ought' from 'is'" in *Readings in Contemporary Ethical Theory*.
- _____, "Reply to 'The promising game'" in *Readings in Contemporary Ethical Theory*.
- _____, F. Kiefer, and Bierwisch, ed. *Speech Act Theory and Pragmatics*, D. Riedel Publishing Company, 1980.
- Norman Daniels, *Reading Rawls*, Basic Bks., Inc., Publishers.
- Paul Connerton, ed. *Critical Sociology*, Penguin Books, 1976.
- R. B. Brandt, "Some merits of one form of rule-utilitarianism" in *Readings in Contemporary Ethical Theory*, ed. K. Pahel and M. Schiller, Prentice-Hall, 1970.
- R. M. Hare, "The promising game" in *Readings in Contemporary Ethical Theory*.
- T. McCarthy, "Rationality and Relativism in Habermas" *Noûs*, (March, 1980).
- _____, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, The MIT Press, 1978.
- 김태길, 「윤리학」, 박영사, 1978
- 마틴제이, 「변증법적 상상력」, 황재우역, 둘베게, 1979
- 알프레히트 벨머, 「비판사회이론」, 이종수역, 종로서적, 1981
- 위르겐 하버마스, 「이성적인 사회를 향하여」, 장일조역, 종로서적, 1980
- 이마누엘 칸트, 「도덕형이상학원론」, 이규호역, 박영사, 1978
- 이정문·이병근·이명현편, 「언어 과학이란 무엇인가」, 문학과 지성사, 1977
- 한국 사회과학연구소편, 「현대의 사회사상가」, 민음사, 1979
- 한전숙·차인석 공저, 「현대의 철학 I」, 대학출판부, 1980