

【특집】

비판적 합리성의 구조

이 남 인*

【주요어】 후설, 하버마스, 명증성, 진리론, 비판적 합리성, 의사소통적 합리성, 직관적 합리성(Husserl, Habermas, evidence, theory of truth, critical rationality, communicative rationality, intuitive rationality)

이 논문은¹⁾ 후설의 명증적 진리론에 대한 하버마스의 비판을 비판적으로 검토하면서 비판적 합리성의 구조를 해명함을 목표로 한다. 우리는 우선 제I장에서 비판적 합리성의 문제를 염두에 두면서 하버마스의 의사소통행위론의 전체적인 윤곽을 살펴볼 것이며, 제II장에서 이러한 의사소통행위론을 전개시켜 나가면서 하버마스가 후설의 명증적 진리론에 대해 가하는 비판의 내용을 살펴본 후, 제III장에서 제V장까지 이러한 하버마스의 비판을 비판적으로 검토할 것이다. 이러한 논의를 토대로 우리는 마지막으로 제VI장에서 비판적 합리성

* 서울대학교 철학과

- 1) 본 논문은 서울대학교 철학사상연구소에서 발표된 후 2004년 2월 19일-20일 춘천교육대학교에서 “공동체적 삶의 현상학”을 주제로 개최된 한국현상학회 신춘세미나에서도 발표되었다. 이 두 차례의 발표에서 이 논문에 대해 논평을 맡아준 정호근 교수와 반성택 교수를 비롯해 여러 가지 질문을 제기하면서 활발한 토론의 장이 열릴 수 있도록 도와준 모든 분들에게 감사드린다.

개념과 관련해 하버마스의 의사소통적 합리성 개념이 지닌 한계를 살펴보면서 비판적 합리성의 구조를 분석하고자 시도할 것이다. 비판적 합리성은 다방면으로 논의될 수 있는 아주 포괄적인 주제로서 그의 구조를 체계적이며 총체적으로 분석하는 작업은 본 논문의 범위를 넘어선다. 앞서 밝혀두지만 제VI장에서 이루어질 논의는 비판적 합리성의 구조에 대한 체계적이며 본격적인 논의라기보다는 단지 그러한 논의를 위한 서론에 해당한다.

I. 하버마스의 의사소통행위론

하버마스는 1982년에 출간된 『의사소통행위론』에서 의사소통행위론을 일종의 “비판적 사회이론”(TKH 2, 548)으로 전개시키고 있다. 그가 의사소통행위론을 일종의 “비판적” 사회이론으로 간주하는 데서 알 수 있듯이 그에 의하면 의사소통행위론은 다음과 같이 두 가지 점에서 비판적이다. 그것은 우선 병리현상을 보이고 있는 현대사회에 대해 비판적이다. 더 나아가 그것은 복잡다단한 현대사회를 일면적으로 파악하면서 현대사회가 지닌 이러한 병리현상의 정체를 파악하지 못하고 그것을 극복할 수 있는 방안을 제시하지 못하는 무비판적인 현존 사회과학에 대해서도 비판적이다. 하버마스의 의사소통이론은 현대사회에 대해 무비판적인 현존사회과학을 비판하면서 현대사회의 병리현상의 정체를 확인하고 그 원인을 진단하면서 그것을 극복할 수 있는 방안을 마련하는 데 있다.

하버마스는 현대사회의 병리현상의 정체를 확인하고 그 원인을 진단하기 위하여 생활세계와 체계라는 개념을 의사소통행위론의 핵심적인 개념으로 도입한다. 하버마스에 의하면 현대사회는 생활세계 Lebenswelt라는 영역과 체계System라는 영역으로 구성되어 있다. 이 경우 생활세계라는 영역은 사회를 구성하는 개인들 사이의 의사소통 행위kommunikatives Handeln를 매개로 하여 형성된 영역으로서, 이

러한 생활세계를 구성하는 요소들은 1) 문화, 2) 좁은 의미의 사회, 3) 인격을 들 수 있다(TKH 2, 209). 이 경우 문화는 의사소통행위를 수행하는 개인들이 의사소통행위를 수행하면서 사용하는 배경적 지식의 총체를 의미하고, 사회는 어떤 사회단체에 속해있는 의사소통행위자들의 사회 귀속성을 규제하고 그들 사이의 유대성을 확보해주는 정당한 질서체계의 총체를 의미하며, 인격이란 개별적인 주체가 의사소통행위에 참여하고 사회활동을 하면서 그를 통해 자기동일성을 유지할 수 있는 능력의 총체를 의미한다. 이러한 생활세계의 영역과는 달리 체계는 의사소통행위가 아닌 여타의 다른 수단을 매개로 하여 형성된 영역으로서 그 대표적인 예는 화폐를 매개로 하여 형성되는 경제체계, 권력을 매개로 하여 형성되는 정치체계 등을 들 수 있다. 현대사회의 경우 독립성을 지니는 다양한 체계는 생활세계의 질서와 무관하게 각자의 행위조정기재에 의해 독자적으로 움직여 나가며 이러한 점에서 현대사회에서 생활세계와 체계는 분리되어 있다.

현대사회의 특징적인 현상이라고 할 수 있는, 생활세계와 체계 사이의 분리는 역사적 과정 속에서 이루어진 것이다. 따라서 사회의 형성과정을 발생적으로 추적해 들어가면 우리는 생활세계와 체계가 미처 분리되지 않은 사회가 존재할 수 있음을 확인할 수 있다. 예를 들어 발생적 관점에서 볼 때 사회의 제 영역이 개인들 사이의 의사소통행위를 통하여 조정되는 원초적인 사회의 경우 사회의 전 영역은 곧 바로 생활세계이며, 따라서 이처럼 원초적인 사회에서 생활세계와 체계의 구별은 존재하지 않는다. 그러나 사회가 진화하고 복잡해짐에 따라 개인들 사이의 의사소통행위를 통해서가 아니라, 화폐, 권력 등 의사소통행위 이외의 매체에 의해 조정되는 사회의 영역이 등장하게 되는데, 바로 이러한 영역이 체계이다. 그리고 이처럼 사회가 진화함에 따라 점차 “체계와 생활세계의 분화과정”(die Entkoppelung von System und Lebenswelt, TKH 2, 229)이 진행된다.

그런데 하버마스에 의하면 이러한 체계와 생활세계의 분리가 바로 현대사회의 병리현상이 나타나게 된 주요 원인이다. 현대에 접어들면

서 생활세계와 체계의 분리는 더욱 더 가속화되고 보편화되었으며, 이처럼 양자의 분화가 계속되면서 생활세계로부터 분리된 체계는 일단 나름대로 확고한 위치를 차지하게 된다. 그러나 이처럼 생활세계로부터 분리된 체계는 마침내 사회의 “합리화Rationalisierung”라는 이름 아래서 생활세계의 여러 영역을 침범하게 되었고, 그에 따라 체계에 의한 생활세계의 식민지화Kolonialisierung der Lebenswelt가 진행되어 나갔다. 체계에 의한 생활세계의 식민지화는 개인들의 자유로운 의사소통행위를 통해 조정되어야 할 생활세계의 여러 영역들이 더 이상 의사소통행위를 통해서가 아니라, 경제체계와 정치체계의 조정매체인 화폐와 권력에 의해 조정되게 되었음을 의미한다. 그리고 이처럼 생활세계의 식민지화가 진행됨에 따라 의사소통의 구조가 왜곡되고 그에 따라 생활세계에 “위기현상”(TKH 2, 215, 565) 내지 “병리현상”이 나타나게 되었다. 이러한 위기현상은 구체적으로 생활세계를 구성하는 세 가지 요소인 “문화”, “사회”, “인격”이 위기상태에 빠지게 됨을 의미하는데, 예를 들면 문화의 영역에서는 의미상실이라는 현상이 나타나면서 문화적 재생산과정이 원활하게 진행되지 못하게 되었고, 사회의 영역에서는 아노미 현상이 나타나면서 사회통합이 원활하게 이루어질 수 없게 되었으며 인격의 영역에서는 정신적인 병리현상이 등장하면서 개인의 사회화가 원활하게 이루어질 수 없게 되었다.

하버마스는 현대사회의 위기현상에 대한 이러한 진단을 토대로 현대사회의 위기현상을 치유할 수 있는 수단에 대해 논하고 있다. 현대사회의 위기현상의 핵심이 체계에 의해 생활세계가 식민지화되면서 생활세계에 고유한 의사소통의 구조가 체계적으로 왜곡되었다는 데 있기 때문에, 현대사회의 위기현상을 치유하기 위해서는 이처럼 체계에 의하여 왜곡된 생활세계의 의사소통의 구조를 바로잡아야 한다. 그리고 이처럼 왜곡된 의사소통의 구조를 바로잡는 일은 바로 왜곡된 “의사소통적 합리성”을 복원시키는 일을 의미하며, 이처럼 의사소통적 합리성을 복원할 때 비로소 현대사회의 위기현상은 치유될 수 있을 것이다. 하버마스의 의사소통행위론은 이처럼 생활세계적 삶 속

에 잠재적인 형태로 내재해있는 의사소통적 합리성의 구조를 체계적으로 분석함으로써 왜곡된 의사소통의 구조를 바로잡아 나가고 그를 통해 현대사회의 위기현상을 치유할 수 있는 방안을 모색함을 목표로 한다.

하버마스의 의사소통행위론의 일차적인 과제는 “보편적 화용론”(universale Pragmatik, VE, 353) 혹은 “형식적 화용론”(formale Pragmatik, TKH 1, 440)을 발전시키는 데 있다. 이 경우 보편적 화용론은 의사소통행위가 가능하기 위한 일반적인 조건들을 해명함을 목표로 한다. 진정한 의미의 모든 의사소통행위는 어떤 사안에 대해 의사소통행위 참여자들, 즉 청자와 화자 사이의 합리적인 “합의도출”(VE, 355)을 목표로 하며 이처럼 의사소통행위에 참여하는 청자와 화자 사이에 합리적인 합의가 도출될 수 있기 위해서는 일반적 조건들이 갖추어져야 하는데, 바로 이러한 일반적인 조건들이 의사소통적 합리성의 내용을 구성한다.

우리는 생활세계에서 수행되는 다양한 유형의 의사소통행위를 반성적으로 고찰하면서 의사소통행위에 참여하는 청자와 화자가 합리적으로 의사소통행위를 할 수 있기 위하여 전제되어야 할 일반적인 조건들 재구성해볼 수 있다(VE, 138, 354). 하버마스에 의하면 이러한 일반적인 조건으로 네 가지가 있는데, 그것은 “진술의 이해 가능성”, “진술의 명제적 구성부분의 진리성”, “규범의 정당성”, “표현행위의 진실성” 등이다. 말하자면 의사소통행위에 참여하는 사람들은 합리적인 의사소통행위를 수행하기 위하여 이러한 네 가지 사실을 타당한 것으로서 간주하면서, 다시 말해 이러한 네 가지 사실과 관련해 나름대로 “타당성 주장”을 제기하면서 의사소통을 하여야 한다. 그러면 이러한 네 가지 타당성 주장이 무엇을 의미하는지 간단히 살펴보자.

진술의 이해 가능성이란 모든 의사소통행위 참여자들은 모두가 이해할 수 있도록 언어의 규칙에 맞게, 그리고 올바른 표현, 올바른 문장을 사용하면서 자신이 하는 말을 타인이 이해할 수 있으리라는 타

당성 주장을 해나가면서 의사소통행위를 수행하여야 함을 의미한다. 이 경우 화자가 하는 말이 청자의 편에서 볼 때 이해 가능하지 않을 경우, 다시 말해 이해 가능성과 관련된 화자의 타당성 주장에 문제가 있을 경우 청자는 화자에게 “그 말의 뜻이 무엇인가?”라는 등의 질문을 하면서 양자 사이의 의사소통행위가 계속될 수 있을 것이다. 진술의 명제적 구성부분의 진리성이란 화자가 어떤 진술을 하면서 그 진술 속에 담긴 명제적 내용이 참이라고 타당성 주장을 해나가면서 의사소통행위를 수행하여야 함을 의미한다. 이 경우 이러한 타당성 주장에 문제가 있을 경우 청자는 화자에게 “당신이 생각하는 것처럼 실제로 사태가 그러한가?”, “왜 사정이 그러한가?” 등의 질문을 제기 하면서 양자 사이의 의사소통행위는 계속될 수 있을 것이다. 규범의 정당성이란 화자가 어떤 규범이 정당하다고 생각하면서 그런 규범에 의거해 어떤 행위를 수행하였을 경우 그 규범이 실제로 옳은 규범이라고 타당성 주장을 해가면서 의사소통행위를 수행하여야 함을 의미한다. 이 경우 이러한 타당성 주장에 문제가 있다고 생각될 경우 청자는 화자에게 “당신은 왜 그런 행위를 하였는가?”라는 질문을 제기 하면서 양자 사이의 의사소통행위는 계속될 수 있을 것이다. 마지막으로 표현행위의 진실성이란 화자가 자신의 의도를 진실하게 표현하고 있다고 타당성 주장을 해가면서 의사소통행위를 수행하여야 함을 의미한다. 이 경우 이러한 화자의 타당성 주장에 문제가 있다고 생각될 경우 청자는 — 대부분의 경우 화자에게가 아니라, 제3자에게 — “저 사람이 나를 속이고 있는 것은 아닌가?”라는 질문을 제기할 수 있을 것이다.

이처럼 일상적으로 살아가면서 화자와 청자는 “진술의 이해 가능성”, “진술의 명제적 구성부분의 진리성”, “규범의 정당성”, “표현행위의 진실성” 등 네 가지 타당성 주장을 제기하고 그에 대해 비판적으로 검토해 나갈 경우 비로소 양자 사이의 의사소통행위가 합리적으로 수행될 수 있다. 그런데 이러한 네 가지 타당성 주장 중에서 진술의 이해가능성이 충족되지 않으면 나머지 세 가지 타당성 주장도

올바로 제기될 수 없고, 또 그러한 주장에 대한 비판적 검토도 불가능하며, 따라서 그것은 나머지 세 가지의 타당성 주장이 가능하기 위한 근본적인 전제에 해당한다고 할 수 있다. 그리고 일상적인 삶 속에서 많은 경우 이러한 네 가지 타당성 주장은 서로 분리되지 않은 채 뒤섞여서 제기되면서 의사소통행위가 진행된다.

그러나 화자가 제기하는 그 어떤 타당성 주장에 대해 화자와 청자가 곧바로 의견의 일치를 보지는 못하였으나, 그럼에도 불구하고 양자가 이 문제에 대해 더 논의하면서 그에 대해 어떤 결론을 얻고자 할 경우 양자 사이의 일상적인 의사소통행위는 이제 본격적인 토론행위(Argumentation, TKH 1, 38)로 탈바꿈할 수도 있다. 토론은 일상적인 삶 속에서 수행되던 일상적 의사소통행위가 “반성적으로 바뀌면서 계속되는 과정”(TKH 1, 48)이다. 그리고 토론의 경우 일상적인 삶 속에서 진행되는 의사소통행위의 경우 서로 구별되는 타당성 주장이 서로 뒤섞인 채 의사소통행위가 진행되는 것과는 달리 토론의 경우 다양한 유형의 타당성 주장은 서로 분리되어 주제화된다. 그리고 이처럼 서로 다른 다양한 유형의 타당성 주장이 서로 구별되어 주제화되기 때문에 다양한 유형의 토론이 가능한데, 하버마스는 진술의 명제적 구성부분의 진리성에 대한 토론과 규범의 정당성에 대한 토론을 각기 “이론적 담론”(TKH 1, 39)과 “실천적 담론”(TKH 1, 39)이라 부르고, 표현행위의 진실성에 대한 토론을 “예술비평”(TKH 1, 41)이라 부른다.²⁾

2) 하버마스는 토론의 두 가지 유형으로서 담론과 비평을 구별한다. 그에 의하면 이상적인 담화상황 속에서 토론이 무한히 계속될 경우 토론 참여자들 사이에 “합리적으로 동기 지워진 합의”(TKH 1, 71)가 “원칙적으로” 가능한 형태의 토론은 담론이라 불리고, 그것이 불가능한 경우는 비평이라 불린다. 그에 의하면 진리주장, 규범적 주장 등에 대한 토론은 “합리적으로 동기 지워진 합의”가 원칙적으로 가능하나, 미학적 주장에 대한 토론은 “합리적으로 동기 지워진 합의”가 불가능하며, 따라서 진리주장 및 규범적 주장에 대한 토론은 담론으로 규정될 수 있으나, 미학적 주장에 대한 토론은 담론이 아니라, 비평에 해당한다.

모든 유형의 토론은 일정한 절차Prozedur에 따라 어떤 결과Produkt를 얻기 위한 하나의 과정Prozeß이다(TKH 1, 58). 따라서 토론의 구조를 살펴보기 위해서 우리는 토론을 절차, 결과, 과정이라는 3가지 측면에서 고찰할 필요가 있다.

우선 토론은 토론 참여자들이 토론의 규칙을 준수해가면서 토론 참여자중의 한 사람이 제기한 타당성 주장이 타당한지 여부를 근거를 제시하면서 비판적으로 검토하는 절차를 의미한다. 앞서 지적되었듯이 토론에 참여하는 당사자들은 문제로 제기된 타당성 주장을 구체화하고 논증을 통하여 이러한 타당성 주장이 정당함을 보여주거나 또는 그것을 비판하려고 시도한다. 토론이 올바르게 진행될 수 있기 위해서 토론 참여자들은 자신의 주장에 대해 합당한 근거를 제시하여야 하며, 이처럼 제시된 근거는 비판적으로 검토되어야 한다. 더 나아가 토론은 어떤 타당성 주장이 타당한지 여부를 심판해줄 수 있는, “설득력 있는 논증”을 산출함을 목표로 한다. 일상적인 삶 속에서 진행되는 의사소통행위와는 달리 토론의 목표는 부단한 근거제시와 비판의 과정을 통하여 문제가 되고 있는 타당성 주장과 관련하여 “설득력 있는 논증”을 산출함으로써 화자와 청자 사이의 합의를 도출하는 데 있다. 마지막으로 토론은 일종의 과정을 의미한다. 그런데 설득력 있는 논증을 산출할 수 있기 위해서 일종의 과정으로서의 토론은 어떤 조건을 충족시킨 상태에서 진행되어야 한다. 그런데 하버마스는 설득력 있는 논증을 산출할 수 있기 위해서 토론이 갖추어야 할 조건을 “이상적인 담화상황”(VE, 177, TKH 1, 47)이라고 부른다. 예를 들면 이상적인 담화상황에서는 토론에 참여하는 모든 사람들은 자신의 의견을 개진할 동등한 권리를 지닌다. 보다 더 설득력 있는 논증을 산출함을 목표로 하는 토론의 장에는 “더 훌륭한 논증이 지닌 강요 없는 강요”(TKH 1, 52-53) 이외의 어떤 유형의 외적인 강압도 존재해서는 안 된다. 이상적인 담화상황이란 토론의 장애 외적인 우연적인 요소들이 개입하거나 토론 당사자가 그 어떤 유형의 강요도 받지 않도록 하는 장치라 할 수 있다. 토론이란 이처럼 이상적인

담화상황이 충족된 상태에서 원칙적으로 무한히 진행될 수 있는 하나의 과정을 의미한다.

의사소통적 합리성이란 — 일상적인 의미의 의사소통행위와 토론을 포함하는 — 의사소통행위가 올바르게 진행되기 위한 조건과 관련된 합리성을 의미한다. 의사소통적 합리성 개념을 토대로 우리는 어떤 의사소통행위 참여자의 의사소통행위에 대해 그것이 합리적이다 혹은 합리적이지 않다고 판단할 수 있다. 만일 그의 의사소통행위가 지금까지 살펴본 다양한 유형의 보편적 화용론의 규칙에 맞게 수행되면 우리는 그것을 합리적이라고 평가할 수 있을 것이다. 그러나 그의 의사소통행위가 보편적 화용론의 규칙 중에서 어느 한 가지라도 충족시키지 못할 경우 우리는 그것을 비합리적이라고 평가할 수 있을 것이다. 예를 들어 진술의 이해가능성과 관련하여 어떤 의사소통행위자가 타인들이 이해할 수 없는 자신만의 독특한 언어적 표현을 사용하면서 의사소통행위를 수행할 경우 우리는 이러한 의사소통행위를 비합리적이라고 평가할 수 있다. 또 표현의 진실성과 관련해서도 어떤 의사소통행위 참여자가 지속적으로 자신의 감정을 은폐하거나 자신의 감정과 관련하여 청자를 속이고자 시도할 경우 우리는 그의 의사소통행위를 비합리적이라고 평가할 수 있다.

앞서 살펴보았듯이 현대사회의 병리현상은 체계에 의해서 생활세계가 식민지화되면서 생활세계에 고유한 의사소통의 구조가 파괴되고 왜곡되었기 때문에 나타난 현상이다. 그런데 이처럼 왜곡된 의사소통구조를 복원하는 작업은 다름 아닌 의사소통적 합리성을 복원하는 작업을 의미하며 이처럼 왜곡된 의사소통적 합리성이 복원될 때 비로소 현대사회의 병리현상을 치유할 수 있는 가능성이 열릴 수 있다. 이처럼 의사소통적 합리성은 하버마스의 비판적 사회이론에서 핵심적인 위치를 차지하고 있다. 의사소통적 합리성은 비판적 사회이론을 지탱해주는 주춧돌이라 할 수 있다. 그 이유는 하버마스에게 있어 의사소통적 합리성은 현대사회를 비판할 수 있는 비판적 잠재력을 지닌 합리성, 다시 말해 비판적 합리성을 의미하기 때문이다.³⁾

II. 후설의 명증적 진리론에 대한 하버마스의 비판

앞서 살펴보았듯이 의사소통적 합리성에 대한 논의를 중심축으로 하여 전개되는 하버마스의 의사소통행위론은 화용론적 관점에서 언어행위에 대한 분석을 단초로 전개된다. 바로 이러한 이유에서 하버마스는 자신의 의사소통행위론을 철학에 있어서의 “언어적 전회 linguistic turn”를 토대로 등장한 이론으로 이해한다. 그리고 그는 의사소통행위론을 전개하면서 후설의 현상학을 비판하는데, 그가 후설의 현상학을 비판할 때 비판의 출발점으로 삼는 것 역시 이러한 언어적 전회이다. 하버마스는 “언어적 전회”의 문제를 단초로 삼아 후설의 현상학을 다양한 각도에서 비판하고 있다. 그러면 이제 비판적 합리성의 구조를 해명하는 데 도움이 되는 한에서 후설의 현상학에 대해 하버마스가 가하는 비판의 내용을 살펴보자.

하버마스에 의하면 후설의 현상학은 언어적 전회를 수행하지 않은 상태에서 전개된, 전통적인 의미의 의식철학이다. 그에 의하면 언어적 전회를 수행하면서 전개된 의사소통행위론이 의사소통하는 다수의 주체를 전제하고 전개되는 것과는 달리 의식철학의 한 유형인 후설의 현상학은 의사소통행위와는 무관한 개별적인 고립적 주체의 차원에서 전개된다. 이러한 점에서 후설의 현상학은 일종의 유아론 Solipsismus으로 규정될 수 있다. 이처럼 유아론으로 전락하면서 후설의 현상학은 상호주관적인 의사소통행위의 문제를 다룰 수 있는 가능성이 근원적으로 차단되어 있다. 후설의 현상학이 다루고 있는 여러 가지 주제들을 살펴보면 우리는 의식철학의 일종인 후설의 현

3) “이것[의사소통적 합리성]은 체계적으로 왜곡된 의사소통과 일그러진 생활 세계에 대한 [...] 척도를 제공해준다.”(J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp: Frankfurt/M., 1992, 59)

상학이 지니고 있는 이러한 한계를 도처에서 발견할 수 있는데, 그 가장 대표적인 하나의 예는 후설의 현상학 전체를 관통하고 있는 명증적 진리론이다.

후설은 1900/1901년에 출간된 『논리연구』를 시발점으로 하여 그 이후에 출간된 거의 모든 작품에서 명증의 문제를 다루고 있다. 후설의 현상학에 나타난 명증의 문제를 이해하기 위하여 우리는 잠시 지향성의 구조에 눈을 돌릴 필요가 있다. 지향성이란 의식이 그 어떤 대상과 맺고 있는 의식적 관계를 의미한다. 우리는 동일한 대상과 다양한 유형의 지향성을 통하여 다양한 방식으로 지향적 관계를 맺을 수 있다. 예를 들면 나는 어떤 길가에 있는 어떤 나무와 지각의 지향성, 기억의 지향성, 예상의 지향성 등등을 통하여 관계를 맺을 수 있다. 그런데 동일한 대상을 향한 이러한 다양한 유형의 지향성은 그것이 지닌 확실성과 관련하여 차이를 보이고 있는데, 방금 살펴본 예에서 기억의 지향성과 예상의 지향성과는 달리 지각의 지향성은 대상에 대한 직접적인 생생한 경험을 의미한다. 그런데 지각의 지향성처럼 어떤 대상에 대한 직접적인 경험을 후설은 대상에 대한 직관 혹은 명증적 경험이라고 부르고 있다.

그런데 대상에 대한 직관 혹은 직접적인 경험으로서의 명증적 경험은 명증적이지 않은 경험에 비해 인식론적으로 우위를 지니고 있다. 그 이유는 어떤 대상에 대한 명증적인 경험은 그 대상에 대한 비명증적 경험에 토대를 둔 진술의 타당성 여부를 밝혀줄 수 있는 토대가 되기 때문이다. 예를 들어 앞서 언급한 나무에 대한 지각의 예에서 저 나무에 대한 예상의 지향성 혹은 기억의 지향성에 토대를 둔 진술이 과연 옳은지 하는 문제가 제기되었다고 하자. 이 경우 우리는 저 나무에 대한 명증적인 경험인 지각의 지향성과 비교하면서 저 나무에 대한 예상의 지향성이나 기억의 지향성에 토대를 둔 진술이 옳은 것인지 여부를 확인할 수 있다. 이처럼 대상에 대한 직관 혹은 명증적 경험이 여타의 다른 유형의 경험에 비해 인식론적 우위를 지니고 있기 때문에 후설은 대상 인식에 있어 명증적 경험, 즉 직관이 지닌 특수한

위치를 강조하면서 참다운 인식을 획득할 수 있도록 해줄 수 있는 “모든 원리중의 원리”로서 다음과 같은 명제를 제시한다.

“대상을 근원적으로 제시해주는 직관은 인식의 타당성의 원천이며, 따라서 우리는 ‘직관’ 속에서 근원적으로 자신의 모습을 드러내는 것을 — 비록 그것이 나름대로의 한계 속에서 자신의 모습을 드러낼 경우에도 — 자신의 모습을 드러내는 그대로 받아들여야 한다.”(Hua III /1, 51)

이러한 모든 원리중의 원리와 관련하여 우리가 유의하여야 할 점은 후썰이 명증적 경험으로서의 직관을 데카르트적 의미에서의 필증적인 명증적 경험과 동일한 것으로 이해하고 있지 않다는 사실이다. 그렇다고 해서 우리는 후썰의 명증적 경험이 필증적인 명증적 경험과 전혀 무관하리라고 생각해서는 안 된다. 두 말할 것도 없이 필증적인 명증적 경험은 명증적 경험의 한 유형이다. 그러나 모든 명증적 경험이 필증적인 명증적 경험인 것은 아니다. 우리는 필증성을 지니지 않은 명증적 경험의 예를 무수히 제시할 수 있다. 앞서 언급한 나무에 대한 지각이 그 대표적인 예이다. 나무에 대한 지각은 그것이 나무에 대한 직접적인 경험을 의미하기 때문에 명증적 경험이라고 불릴 수 있으나 그것이 필증적인 명증적 경험은 아니다. 나무에 대한 지각은 오류 가능성으로부터 완전히 자유로울 수 없기 때문이다. 그 뿐 아니라 지금 현재 내 앞에 있는 타인과 대화를 나누면서 그가 즐거워하는 것을 내가 경험할 경우 지금 생생하게 직접적으로 이루어지고 있는 타인의 심리상태에 대한 나의 경험 역시 그것이 명증적인 경험이지만 그렇다고 해서 그것이 필증적인 명증적인 경험은 아니다. 타인의 심리상태에 대한 경험은 언제나 오류가능성을 지니고 있기 때문이다.

하버마스는 명증적 경험에 대한 분석에 토대를 두고 있는 후썰의 명증적 진리론을 비판하면서 의사소통행위론을 전개하고 있다. 후썰의 명증적 진리론에 의하면 어떤 주장, 예를 들면 “어떤 길가에 서있

는 나무는 녹색이다”라는 주장이 진리인 경우는 이러한 주장이 명증적인 직관과 일치할 경우이다. 말하자면 실제로 그 어떤 길가로 가서 거기에 서있는 나무의 색을 직접적으로 경험해보고 실제로 나무의 색이 녹색일 경우 저 주장은 참임이 판명되는 것이다. 이처럼 명증적 진리론에서 진리의 원천은 명증적인 직관인데, 바로 이러한 명증적인 직관이 명증적이지 않은 양태에서 이루어진 주장이 참인지 거짓인지 판별해줄 수 있는 토대이다. 그러나 하버마스에 의하면 이러한 명증적 진리론은 다음과 같이 몇 가지 심각한 문제점을 지니고 있다.

1) 이러한 명증적 직관이론이 제 기능을 발휘하기 위해서는 판단 형식에서 확인할 수 있는 범주적 대상, 예를 들면 “하나임”, “여럿임”, “모두임” 등의 범주적 대상들도 그 나름의 고유한 직관 속에서 명증적으로 경험될 수 있어야 한다. 이러한 점을 염두에 두면서 후셀은 자신의 명증적 진리론이 모든 유형의 진리를 온전하게 설명할 수 있는 이론이 될 수 있도록 하기 위하여 범주적 대상 및 범주적 직관에 관한 이론을 전개하고 있다. 이러한 이론에 의하면 우리가 경험적인 세계에서 만나는 일상적 대상뿐 아니라, “하나임”, “여럿임”, “모두임” 등의 범주적 대상도 나름의 고유한 명증적인 경험 속에서 우리에게 주어질 수 있는데, 이 중에서 범주적 대상이 경험되는 방식이 다름 아닌 범주적 직관이다. 그러나 하버마스에 의하면 후셀은 범주적 직관이 실제로 가능하다는 사실에 대한 설득력 있는 논증을 제시하고 있지 않다(VE, 46-47, 107).

2) 그러나 명증적 직관이론은 범주적 대상과 관련해서만 문제점을 지니고 있는 것이 아니라, 경험적인 대상과 관련해서도 문제점을 지니고 있다. 후셀은 명증적 진리론을 전개해 나가면서 우리가 감각경험을 통하여 감각적인 대상을 “직접적이며 명증적으로 주어진 것”으로서 파악할 수 있으며, 바로 이처럼 “직접적이며 명증적으로 주어진 것”이 감각적 대상과 관련된 모든 진술의 참을 보장해줄 수 있는 최종적인 토대라고 생각하고 있다. 그러나 이러한 후셀의 입장은 정당화될 수 없다. 감각경험의 경우에도 “직접적이며 명증적으로 주어진

것”, 즉 “직관적인 자기 소여라는 최종적인 정초토대”(VE, 48)는 존재하지 않기 때문이다. 그 이유는 “직접적이며 명증적으로 주어진” “직관적인 자기소여”라고 생각되는 모든 감각적 직관의 대상에도 범주적 규정성이 개입하지 않을 수 없기 때문이다. 그리고 “직접적이며 명증적인 직관”처럼 여겨지는 모든 선술어적인 지각에도 실제로 주어진 것을 통해서도 충족될 수 없는 “잉여”가 존재하기 마련이다. 그 이유는 모든 유형의 지각도 해석들에 의존적일 수밖에 없으며, 따라서 그것은 언제나 “직접적이며 명증적인 직관”에 호소해서는 충족될 수 없는 가설적인 타당성 주장을 담고 있기 때문이다. 따라서 “어떤 주장 속에 암묵적으로 들어있는 타당성 주장이 옳은지 그른지는 경험적 명증을 통해서도 판별될 수 없다.”(VE, 108)

3) 그런데 후설의 명증적 진리론이 안고 있는 무엇보다도 결정적인 문제점은 그것이 유아론의 틀 속에서 전개되고 있다는 사실이다. 이처럼 후설의 명증적 진리론이 유아론의 틀 속에서 움직일 수밖에 없게 된 결정적인 이유는 바로 후설이 진리와 관련된 모든 문제가 타자와의 관계가 절연된 개별적 주관의 영역에서 확보 가능한 바, “직접적인 명증적 직관”을 토대로 해결될 수 있을 것으로 간주하였기 때문이다. 그러나 진리문제를 이처럼 명증적 직관을 토대로 해결하려 시도하면서 후설은 진리문제를 해결하기는 고사하고, 진리문제의 본질이 어디에 있는지도 간과하고 말았다. 그 이유는 후설의 명증적 진리론의 토대인 바, 타자와의 관계가 절연된 채 확보될 수 있는 “명증적 직관”이란 단순히 “주관적인 확실성”을 지닌 체험에 불과하며 이처럼 단순히 주관적 확실성만을 지니고 있는 명증적 직관은 진정한 의미에서 그 어떤 진리주장 혹은 타당성 주장도 지니고 있지 않으며, 따라서 이처럼 그 어떤 진리주장도 지니고 있지 않은 명증적 직관에 대한 분석은 진리문제의 해명을 위해 아무런 기여도 할 수 없기 때문이다. 바로 이러한 맥락에서 하버마스는 명증적 직관의 전형으로 간주되는 “지각”과 관련해 “지각은 어떤 점에서 틀릴 수 없다”(VE, 151), “지각이 틀릴 수 없기 때문에 이런 단계에서 진리의 문제는 제기되지 않는

다”(VE, 152)고 주장하고 있다. 진정한 의미에서 진리주장이란 오직 타인과의 관계가 전제되어만 의미를 지닐 수 있는 것이지 단순히 유아론적 영역에서는 의미를 지닐 수 없는 것이다.

4) 따라서 그 어떤 진술이 지니고 있는 진리주장이 옳은지 그른지 하는 문제는 명증적 직관에 기초해서가 아니라, 오직 상호주관적인 의사소통행위 속에서만 판별될 수 있다. 다시 말해 명증적 직관은 진리주장을 담고 있지 않기 때문에 “그의 타당성 주장이 옳은지 그른지 하는 문제는 토론을 통해서 결정되어야 한다.”(VE, 152) 그에 따라 “명증적 직관” 개념에 토대를 두고 있는 후설의 명증적 진리론은 의사소통행위론에 의해 대체되어야 한다.

그리고 이러한 의사소통행위론과 조화를 이룰 수 있는 진리론은 진리합의설이다. 단순히 주관적인 확실성의 영역에 대한 분석을 토대로 전개되며 그러한 한에서 진리주장의 본질을 해명할 수 없는 명증적 진리론과는 달리 “진리합의론은 상호주관적인 타당성 주장과 단순한 주관적인 확실성의 체험을 구별할 수 있는 장점을 지니고 있으며”(VE, 150), 따라서 그것은 진리론의 문제를 해결할 능력이 있다. 진리합의론을 주장하는 하버마스에 의하면 “어떤 진술이 참이 되기 위한 조건은 모든 사람들의 가능적 동의이며”(VE, 137), 이러한 가능적 동의를 가능하게 해주는 것이 바로 앞서 간단히 살펴본 “이상적 담화상황”이라는 조건이다. 따라서 진리합의론에 의하면 우리는 보다 더 좋은 논증이 지니고 있는 바, 저 본래적인 강요 없는 강요를 “담론의 형식적인 속성”을 통해서 해명하여야 하지, 논증연관을 떠받들고 있는 바, 명제가 지닌 논리적 정합성이나 또는 밖에서 토론의 장에 개입할 수 있는 경험의 명증을 통해서 해명하려고 해서는 안 된다.⁴⁾

4) 하버마스는 진리합의설에서 경험과 토론이 지니고 있는 관계에 대해서 종종 언급하고 있으나 이 경우 경험이 무엇을 의미하는지, 그리고 경험과 토론의 관계에 대해 하버마스가 취하는 입장은 무엇인지 하는 등의 문제는 아주 모호하다. 어쨌든 아래의 여러 인용문에 나타나 있듯이 그가 진리문제를 해결함에 있어 경험이 그리 중요한 역할을 하지 않는다고 생각하고

그런데 진리합의론에 기초한 의사소통행위론에서 그 어떤 진술이 참임을 보장해줄 수 있는 것은 다름 아닌 모든 의사소통행위 속에 잠재해 있는 의사소통적 합리성이다. 바로 이러한 의사소통적 합리성이 의사소통행위론이 일종의 비판적 사회이론의 역할을 수행할 수 있도록 해주는 계기이다.

III. 후설의 명증적 진리론 일반에 대한 하버마스의 견해에 대한 비판적 검토

지금까지 살펴본 비판적인 논점 중에서 처음의 두 가지 논점은 후설의 명증이론 전반, 더 나아가 후설의 현상학 전반에 대한 비판이다. 이처럼 처음의 두 가지 논점이 후설의 현상학 전반과 관련된 아주 포괄적인 비판적 논점이기 때문에 이러한 논점을 체계적으로 검토하는 일은 이 논문의 범위를 넘어선다. 실제로 하버마스 역시 이러한 두 가지 논점에 대해 상세하게 논의하고 있지 않다. 따라서 이 논문에서는 이러한 두 가지 논점에 대해 간단히 언급하고 넘어가기로 한다. 그러나 이러한 처음의 두 논점과는 달리 나머지 논점들은 하버마스의 의사소통행위론과 직접 연결되어 있는 비판이며, 따라서 우리는 처음의 두 논점과는 달리 나머지 두 논점은 비교적 자세히 검토

있음은 분명하다. “따라서 어떤 주장 속에 암묵적으로 들어있는 타당성 주장은 경험적 명증을 통해서만 해소될 수 없다.”(VE, 108); “확실히 토론의 맥락에서 경험이 요구될 수도 있다. 그러나 경험이라는 것도 해석에 의존해 있으며 이러한 해석은 그의 타당성을 담론을 통해서 보여주어야 한다.”(108); “경험은 어떤 주장의 진리요구를 뒷받침한다. ... 그러나 진리주장은 단지 토론을 통해서만 해소될 수 있다.”(VE, 108-109); “경험에 토대를 두고 있는 진리주장은 결코 그것의 타당함이 밝혀진 주장이 아니다.”(VE, 109); “따라서 어떤 주장 속에 함축되어있는 진리주장은 우리가 감각적 확실성을 전형으로 생각하는 비감각적 확실성을 전형으로 생각하는 경험적 명증을 통해서만 해소될 수 없다.”(VE, 156)

하고자 한다. 우선 이 절에서는 처음의 두 가지 논점에 대해 간단히 살펴보기로 하자.

1) 하버마스는 후설이 범주적 직관의 이론을 전개하면서 그것이 가능한 이유에 대해 상세히 설명하지 않는다고 말한다. 그러나 필자의 견해에 의하면 후설은 『논리연구』에서부터 시작하여 그의 저술의 여기저기에서 범주적 직관이 가능한 이유를 아주 상세하게 설명하고 있다. 그리고 하버마스는 범주적 직관에 관한 후설의 이론이 설득력이 없다고 주장한다. 그러나 하버마스는 범주적 직관의 이론이 왜 설득력이 없는지에 대해 거의 아무런 논변도 제시하고 있지 않다. 이 점과 관련하여 그가 하고 있는 일은 고작해야 “범주적 대상”의 존재 방식을 설명할 수 있는 또 하나의 철학적 이론, 즉 경험주의적 입장에 서있는 이론을 제시하는 일 뿐이다. 말하자면 하버마스는 이러한 또 하나의 이론이 옳은 이론이라고 앞서 전제하고서 후설의 이론이 이러한 이론과 다르니까 후설의 이론이 그릇된 이론이라고 주장하고 있는 셈이다. 그러나 하버마스의 비판이 정당한 비판이 되기 위해서는 그는 우선 그가 제시하는 또 다른 이론이 왜 타당한 이론인지 밝혀야 할 것이다.

2) 하버마스에 의하면 범주적 대상뿐 아니라, 경험적 대상과 관련해서도 명증적 진리론은 문제를 지니고 있다. 그러나 필자는 명증적 진리론에 대한 이러한 하버마스의 비판을 가능하게 해주는 것은 후설의 명증적 직관 개념에 대한 하버마스의 근원적인 오해라고 생각한다. 하버마스는 명증적인 직관을 “최종적인 정초토대”라고 생각하면서 그것을 암암리에 그의 확실성이 조금도 의심될 수 없는 “필증적 명증”, 혹은 대상의 경험가능한 내용이 한꺼번에 모두 경험되고 있는 “충전적 명증”⁵⁾으로 간주하고 있다. 이러한 그의 견해에 의하

5) 이 점에 대해 하버마스는 후설의 명증개념을 비판적으로 검토하면서 다음과 같이 주장한다: “전포괄적으로 직관적인 대상의 현전은 말하자면 충족되지 않은 지향을 조금도 허락하지 않는다. 바로 이러한 개념이 명증적 진리개념과 밀접하게 연결되어 있다. …”(VE, 41)

면 모든 명증적인 직관은 그 어떤 유형의 “가설적인 타당성 주장”을 지니고 있어서는 안 된다.

물론 앞서 살펴보았듯이 다양한 유형의 명증적인 직관 중에서 이처럼 특수한 위치를 지니고 있는 필증적인 명증적 직관이 존재함은 두 말할 나위도 없다. 후셀이 말하는 바, 데카르트적 길을 통한 초월론적 현상학적 환원의 방법을 통하여 파악된 초월론적 의식에 대한 경험이 그 예에 해당한다. 그러나 자연적인 태도에서 살아나가는 초월론적 주체에 의해 수행되는 대부분의 명증적 직관은 필증적인 명증적 직관이 아니다. 이미 앞서 살펴보았듯이 “길가에 서있는 어떤 나무”에 대한 지각의 경우, 이러한 지각은 명증적 직관의 전형적인 예에 속하지만 그렇다고 해서 저 나무가 우리에게 필증적인 명증의 양상에서 경험될 수 있는 것은 아니다. 우리는 지각 경험이 경험대상과 관련하여 절대적인 진리를 보증해주지 못한다는 사실을 너무나 잘 알고 있다. 이처럼 명증적 직관이 필증적 명증과 동일한 것은 아니다. 실제로 우리가 다양한 대상을 경험하는 방식을 분석해보면 알 수 있듯이 다양한 유형의 명증적 직관이 존재하며, 이처럼 다양한 유형의 명증은 여러 가지 기준에 따라 구별될 수 있는데, 그 한 가지 예는 “필증적 명증과 개연적 명증의 구별”이다.

바로 이처럼 명증적인 직관을 필증적인 명증적 직관과 동일시하면서 하버마스는 후셀이 명증적인 직관을 그 어떤 범주적 규정성도 개입되지 않고 그 어떤 유형의 해석 작용으로부터 자유로운 경험으로 간주하고 있다고 주장한다. 그러나 후셀이 명증적 직관을 이처럼 그 어떤 범주적 규정성도 지니지 않으며, 그 어떤 유형의 해석으로부터 자유로운 경험으로 간주하고 있다는 이러한 하버마스의 이해는 큰 문제를 안고 있다. 우선 후셀은 모든 유형의 명증적 직관에는 범주적 규정성이 개입되어 있음을 인정하고 있다. 이러한 사실은 명증적 경험의 전형적인 예인 지각경험을 분석해보면 쉽게 드러난다. 예를 들어 내가 “길가에 있는 어떤 나무”를 지각하면서 “이 나무는 녹색이다”라고 말할 경우 나는 단지 “녹색”이라는 감각자료만을 지각하는

것이 아니라, 비록 암묵적인 양상에서나마 “녹색”이 무엇을 의미하는지, 즉 “녹색의 본질”에 대해, 그리고 그와 마찬가지로 “나무의 본질”에 대해, 다시 말해, 범주적 규정성들에 대해 알고 있어야 한다. 그리고 후설은 다양한 유형의 명증적 직관 중에서 개연적인 명증적 직관은 필연적으로 어떤 해석의 틀 속에서 진행되는 것으로 간주하고 있다. 바로 이러한 맥락에서 후설은 자연적 태도에서 수행되는 대상에 대한 경험을 일종의 “해석과정Auslegung”(E. Husserl, Hua I, 132 ff.)이라고 부르고 있다.

그리고 하버마스는 명증적 직관이 범주적 규정성을 포함하고 있고 해석의 틀 안에서 움직이고 있기 때문에 “어떤 진술 속에 들어있는 타당성 주장이 옳은지 그른지 경험적 명증을 통해서 결정할 수 없다”고 주장한다. 물론 모든 진술 속에 들어있는 타당성 주장이 경험적 명증을 통해서 그 옳고 그름이 판별될 수 없음은 당연하다. 예를 들면 본질적 대상에 대한 진술, 수학적 대상에 대한 진술이 지닌 타당성 주장이 옳은지의 여부는 단순히 경험적 명증을 통해서만은 판별될 수 없다. 그러나 경험적 대상에 대한 많은 진술들의 타당성 주장이 옳은지의 여부는 경험적 직관을 토대로 판별될 수 있다. 예를 들면 “오늘 비가 온다”라는 진술 속에 들어있는 타당성 주장이 옳은지 여부는 실제로 비가 오는지 오지 않는지 경험적으로 확인해봄으로써, “이 나무는 녹색이다”라는 진술 속에 들어있는 타당성 주장이 옳은지 여부는 실제로 나무를 경험해봄으로써 판별될 수 있을 것이다. 여기서 우리는 하버마스가 생각하는 것과는 달리 그 어떤 명증적 직관이 범주적 규정성을 포함하며 해석의 틀 안에서 움직이느냐 아니냐 하는 문제와 어떤 진술 속에 들어있는 타당성 주장의 옳고 그름이 명증적 직관을 통해서 판별될 수 있느냐 아니냐의 문제는 서로 무관한 두 가지 문제라는 사실을 유의하여야 할 필요가 있다.

IV. 명증적 진리론과 상호주관적 의사소통의 문제

이제 하버마스가 후설의 명증이론에 대해 가하는 세 번째 비판을 비판적으로 검토해 보자. 하버마스에 의하면 후설의 명증적 진리론은 유아론의 틀 안에서 전개되고 있으며, 따라서 그것은 진리물음의 상호주관적 차원, 혹은 의사소통적 차원의 문제를 철저하게 간과하고 있다.

그러나 후설의 명증적 진리론이 유아론의 틀 안에서 움직이고 있다는 이러한 하버마스의 비판은 커다란 문제를 지니고 있다. 하버마스의 이러한 비판을 뒷받침하는 것은 바로 후설의 명증적인 직관이 그 어떤 상호주관적인 타당성 주장도 지니고 있지 않으며 단순히 “주관적 확실성”만을 지니고 있다는 하버마스의 견해이다. 그러나 하버마스가 주장하는 것과는 달리 후설의 명증적 직관은 상호주관적 연관과 전혀 무관하게 단지 “주관적 확실성”만을 지니고 있는 것이 아니다. 후설에 의하면 예를 들어 내가 어떤 나무를 명증적으로 직관 하면서 “이 나무는 녹색이다”라고 주장할 경우 나는 이러한 사실이 단지 나에 대해서만 타당하다고 주장하는 것이 아니다. 이러한 주장을 하면서 나는 “이 나무는 녹색이다”라는 사실이 단지 나에 대해서만 타당한, 단지 “사적이기만” 한 것으로 간주하는 것이 아니라, 암묵적으로 이러한 사실이 나에 대해서 뿐 아니라, 정상적인 지각 능력을 지닌 모든 인간에게도 타당할 것이라고 생각하고 있는 것이다. 이 점을 구체적으로 살펴보기에 앞서 우선 『데카르트적 성찰』에 나오는 다음과 같은 구절을 살펴보기로 하자.

“어쨌든 이처럼 내 안에서, 즉 초월론적으로 순화된 순수 의식의 삶의 영역 안에서 나는 타인들을 포함하고 있는 세계를 그의 의미에 있어서 볼 때 말하자면 나의 사적인 종합물로서가 아니라, 나에게 낯선 세계, 상호주관적인 세계, 모든 사람들에게 대해 존재하는 세계, 그

의 대상들이 모든 사람들에게 접근가능한 세계로 경험한다.”⁶⁾

이 인용문에 나타나 있듯이 후설은 내가 경험하는 세계 및 대상들이 나의 사적인 구성물이 아니라, 언제나 상호주관적인 세계 및 대상이라는 사실을 분명히 밝히고 있다. 바로 이러한 이유에서 후설은 진리문제를 올바르게 해명할 수 있기 위해서 명증적 진리론을 전개하면서 동시에 상호주관성의 현상학을 전개해 나갔던 것이다. 만일 후설이 명증적 진리론을 전개하면서 모든 진리문제가 단지 주관적 타당성만을 지니는 “명증적 직관”을 통해서 해결될 수 있다고 생각했다라면 그는 상호주관성의 현상학을 전개할 필요가 없었을 것이다.

하버마스가 생각하는 것과는 달리 이처럼 후설은 명증적 직관을 나에게 대해서만 타당한 “주관적 확실성”의 영역으로 간주한 것이 아니라, 이미 상호주관적인 타당성 주장을 담고 있는 영역으로 간주하고 있다. 후설에 의하면 가장 수동적인 인식의 차원인 수동적 종합의 과정에서 작동하는 지각작용조차도 이미 나름대로의 객관적인 타당성 주장을 담고 있으며, 그러한 한에서 그것은 이미 나에게만 접근가능한 사적인 것이 아니라, 타인에게도 접근가능한 상호주관적인 것이다. 만일 이러한 수동적 종합의 영역에서 작동하는 명증이 단지 “사적”이기만 하다면, 하버마스가 주장하듯이 그것은 결코 틀릴 수가 없을 것이며, 따라서 그와 관련하여 진리문제를 논하는 일은 무의미한 일이 되고 말 것이다. 그런데 후설은 수동적 종합의 차원에서 확인할 수 있는 명증의 문제를 논하면서 이미 수동적 종합의 차원에서도 참과 거짓이라는 현상이 구별된다고 생각하는데(E. Husserl, Hua XI, 78 ff.), 이러한 참과 거짓의 구분은 상호주관적 차원을 전제하지 않고서는 무의미하다.

앞서 우리는 하버마스가 현상학적이지만 않은 여러 가지 독단적인 개념을 가지고 후설의 명증적 진리론을 비판하고 있음을 살펴보았다. 그런데 그가 사용하고 있는 개념의 독단성은 바로 그가 후설의 명증

6) E. Husserl, Hua I, 123.

적 직관을 단순한 주관적 확실성의 영역으로 규정하는 대목에서 무엇보다도 더 극단적으로 드러난다. 앞서 살펴보았듯이 그는 명증적 직관의 전형으로 간주되는 “지각”과 관련해 이러한 지각의 명증성을 단지 주관적인 확실성의 영역으로 간주하면서 “지각은 어떤 점에서 틀릴 수 없다”(VE, 151), “지각이 틀릴 수 없기 때문에 이런 단계에서 진리의 문제는 제기되지 않는다”(VE, 152)고 주장한다. 그러나 하버마스가 여기서 염두에 두고 있는 지각 개념은 후설의 현상학에 등장하는 지각 개념이 아니다. 이러한 지각개념은 지각이라는 사태에 대한 직관에 토대를 두고 있는 현상학적 지각 개념이 아니라, 독단적인 개념에 불과하다.

하버마스가 지각과 관련하여 제기하는 주장을 잠시 검토해보면 하버마스가 사용하고 있는 지각 개념이 독단적이라는 사실이 곧바로 밝혀진다. 우선 “지각은 어떤 점에서 틀릴 수 없다”는 하버마스의 주장을 살펴보면 우리는 이러한 하버마스의 주장이 전혀 사실과 부합하지 않음을 알 수 있다. 나는 내 눈의 상태가 좋지 않아서, 혹은 다른 이유로 실제로는 녹색인 나무를 갈색의 나무로 지각할 수 있기 때문이다. 하버마스가 주장하는 것과는 달리 지각은 틀릴 수 없는 것이 아니라, 종종 틀릴 수 있다. 따라서 “지각이 틀릴 수 없기 때문에 이런 단계에서 진리의 문제는 제기되지 않는다”는 하버마스의 주장 역시 독단적이다. 지각이 틀릴 수도 있고 맞을 수도 있기 때문에 지각의 단계에서도 진리의 문제가 제기될 수 있음은 두 말할 필요도 없다. 이 점과 관련하여 우리는 지각이 발생적인 관점에서 가장 근원적인 유형의 인식행위이기 때문에 지각의 차원에서 제기되는 인식의 문제는 모든 유형의 인식의 문제를 해명하기에 앞서 해명되어야 할 가장 중요한 인식의 문제 중의 하나라는 사실을 유의하여야 할 필요가 있다. 바로 이러한 이유에서 후설은 1920년대 이후 발생적 현상학적 분석을 심화시켜 나가면서 진리 및 명증의 문제를 해명하기 위하여 수동적 종합의 영역을 분석해 들어갔던 것이다.

방금 전에 우리는 하버마스가 후설의 명증적 경험을 주관적 확실성

의 영역으로 간주하면서 이러한 명증적 경험의 예로 제시하고 있는 지각 개념이 후설의 현상학에 등장하는 지각 개념이 아니라, 독단적인 지각 개념이라는 사실을 살펴보았다. 그런데 필자의 견해에 의하면 후설의 명증적 인식론을 비판하면서 하버마스가 사용하고 있는 지각 개념은 칸트의 지각 개념과 유사하다. 칸트는 객관적 타당성을 지니는 “경험판단(Erfahrungsurteil)”과 구별하여 단순한 주관적 확실성만을 지니는 “지각판단(Wahrnehmungsurteil)”에 대해서 논하고 있다. 칸트는 경험판단의 예로 “이 물체는 무겁다”라는 판단을 제시하면서 이러한 경험판단과 구별되는 지각판단의 예로 “내가 어떤 물체를 들면, 나는 무거운 느낌을 받게 된다”라는 판단을 들고 있다. 이 경우 경험판단은 초월론적 통각에 의해 수반되어 이루어진 판단이기 때문에 “객관적인 타당성”을 지니고 있는 판단이라고 할 수 있으며, 이에 반해 지각판단은 아직 초월론적 통각에 의해 수반되지 않은 상태에서 이루어진 판단으로서 단지 “주관적 타당성”만을 지니고 있는 판단이다.⁷⁾ 따라서 객관적 타당성을 지니고 있는 경험판단이 객관적인 세계에 존재하는 객관적 사태에 대한 판단인 반면, 주관적 타당성을 지니고 있는 지각판단은 객관적인 세계에 존재하는 객관적인 사태에 대한 판단이 아니라, 주관의 상태 — 앞서 든 예의 경우 무거운 느낌 — 에 대한 판단, 이러한 의미에서 하버마스의 표현을 빌면, 단지 주관적 확실성만을 지니고 있는 판단이다.

여기서 우리는 하버마스가 후설의 지각 개념을 단순히 주관적 확실성만을 지니고 있는 지각판단을 가능하게 해주는 칸트의 지각 개념과 동일시하고 있음을 알 수 있다. 그러나 후설이 사용하고 있는 지각은 칸트의 지각 개념과 유사한 것이 아니라, 칸트의 경험 개념과 유사한 것이다. 물론 후설이 칸트가 지각이라고 부르는 사태가 존재한다는 사실을 깨닫지 못하였던 것은 아니다. 이러한 사태가 존재하며 이러한 사태가 칸트가 경험이라고 부르는 사태와 구별된다는 사

7) I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von R. Schmidt, Felix Meiner: Hamburg, 1956, B 142.

실에 관한 이론은 후설의 초중기 현상학을 지탱해주는 가장 중요한 이론이라고 할 수 있다. 여기서 우리가 후설의 초중기 현상학을 지탱해주는 가장 중요한 이론이라고 부르는 것은 다름 아닌 『논리연구』에서 처음으로 선을 보인 바, 지향적 체험과 비지향적 체험의 구별에 관한 이론이다. 이러한 이론에 의하면 의식의 장에는 객관적인 세계에 존재하는 대상과의 관련이 없는 단지 주관적인 체험과 대상과의 관련을 맺고 있는 체험이 존재하는데, 후설은 전자를 비지향적 체험이라고 부르고 후자를 지향적 체험이라고 부른다. 후설은 『논리연구』에서 비지향적 체험의 예로 감각Empfindung을 들고 있고 지향적 체험의 예로 지각Wahrnehmung을 들고 있다. 여기서 우리는 하버마스가 후설이 명증이론을 비판하면서 명증적 경험의 예로 제시하는 지각은 다름 아닌 후설의 지각이 아니라, 후설이 비지향적 체험의 예로 들고 있는 감각이라는 사실을 알 수 있다.

따라서 후설의 현상학이 태생적인 한계 때문에 진리문제와 관련하여 의사소통의 문제를 다룰 수 없었다는 하버마스의 견해 역시 설득력이 없다. 하버마스가 비판하는 것과는 달리 후설은 명증적 직관을 단지 사적이기만 한 확실성의 영역으로 간주하지 않고 근원적으로 상호주관적인 차원에서만 의미를 지닐 수 있는 타당성 주장을 지니고 있는 것으로 간주하면서 의사소통의 문제를 다루어야 할 필요성을 절감하였다. 이 점과 관련하여 후설은 『이념들 II』에서 다음과 같이 말하고 있다.

“사회는 전형적으로 사회적이라고 할 수 있는 의사소통작용을 통해 구성되는데, 의사소통작용에서 자아는 타인들을 향해있고, 자아는 이러한 타인들을 자기가 그들을 향해있고 더 나아가 이러한 향함을 이해하는 자로서 의식한다[...]⁸⁾”

“이제 서로 의사소통관계에 놓여있는 사회적 대상들을 [...] 함께 생각해볼 필요가 있다. 여기서 우리는 의사소통이라는 이념이 분명히

8) E. Husserl, Hua IV, 198.

개별적인 인격적 주체로부터 사회적 단체로 [...] 확장되어 나간다는 사실을 지적할 필요가 있다.”⁹⁾

V. 의사소통행위론과 명증적 진리론

그러면 이제 하버마스가 후설의 명증적 진리론에 대해 가하는 네 번째 비판을 살펴보자. 이러한 하버마스의 비판에 의하면 명증적 직관은 상호주관적으로 검토될 수 있는 진리주장을 담고 있지 않으며 따라서 명증적 진리론은 진리문제를 해결할 능력이 없기 때문에 명증적 진리론은 의사소통행위론에 의해 대체되어야 하며, 이러한 의사소통행위론과 조화를 이룰 수 있는 진리론은 진리합의론이다.

그런데 지금까지의 논의를 통해 짐작할 수 있듯이 후설의 명증적 진리론이 의사소통행위론에 의해 대체되어야 한다는 하버마스의 견해 역시 문제를 지니고 있다. 이 점과 관련하여 하버마스는 명증적 진리론과 의사소통행위론을 양자택일적인 관계에 있는 것으로 간주하고 있다. 그리고 하버마스에 의하면 이처럼 이 두 가지 이론이 양자택일적인 관계에 있을 수밖에 없는 이유는 명증적 진리론이 명증적 직관을 단순한 주관적 확실성의 영역으로 간주하고 있는 반면, 의사소통행위론은 “상호주관적인 타당성 주장과 단순한 주관적 확실성”의 영역에 대한 구별에서 출발하고 있기 때문이다. 그런데 앞서 살펴보았듯이 명증적 진리론이 명증적 직관을 단순한 주관성의 영역으로 간주하고 있지 않기 때문에 명증적 진리론과 의사소통행위론이 상호배타적인 관계에 있는 두 가지 이론이라는 하버마스의 주장은 설득력을 잃고 만다. 말하자면 이 두 이론이 상호배타적인 관계에 있다는 하버마스의 주장은 무엇보다도 명증적 진리론에 대한 오해에서 기인하는 것이라 할 수 있다.

하버마스가 비판하는 것과는 달리 후설은 명증적 진리론과 의사소

9) E. Husserl, *Hua IV*, 196.

통행위론을 상호 대립적인 관계에 있는 이론이 아니라, 상호보완적인 관계에 있는 이론으로 간주하고 있다. 이 점을 확인하기 위하여 우리는 우선 비록 내가 매순간 나에 의해 경험되는 세계 및 대상들을 타인들도 함께 경험하는 세계 및 대상들이라고 생각하면서 상호주관적인 타당성 주장을 제기함에도 불구하고 실제로 매순간 나에게 경험되는 세계 및 대상들은 그 구체적인 내용에 있어 타인들이 경험하는 세계 및 대상들과 동일하지 않다는 사실을 유의하여야 할 필요가 있다.¹⁰⁾ 바로 i) 내가 상호주관적인 타당성 주장을 제기하는 세계 및 대상들과 ii) 실제로 나에게 경험되는 세계 및 대상들 사이에 존재하는 이러한 긴장관계 때문에 내가 경험하는 명증적 직관은 상호주관적 지평이 없이는 의미를 지닐 수 없으며, 이러한 상호주관적 지평 역시 나를 포함하여 세계 및 대상들을 경험하는 다양한 주관이 없이는 내용이 공허한 지평으로 남을 수밖에 없다. 이처럼 내가 상호주관적인 타당성 주장을 제기하는 세계 및 대상들과 실제로 나에게 경험되는 세계 및 대상들은 동전의 양면으로 간주되어야 한다. 바로 이러한 이유에서 명증적 진리론과 의사소통행위론은 상호배타적인 관계에 있는 이론이 아니라, 상호보완적인 관계에 있는 이론으로 간주되어야 한다. 의사소통행위론이 없는 명증적 진리론은 맹목이며, 명증적 진리론이 없는 의사소통행위론은 공허하다.

앞서 살펴보았듯이 후설과는 달리 하버마스는 의사소통행위론을 진리합의론과 연관지어 논하면서 그것을 명증적 진리론과 조화될 수 없는 이론으로 간주하고 있다. 그러나 우리의 견해에 의하면 하버마스 역시 한편으로는 이처럼 의사소통행위론이 명증적 진리론과 조화될 수 없는 이론으로 간주하면서도 다른 한편으로는 양자를 조화를

10) 세계 및 대상들에 대한 나의 경험이 상호주관적인 타당성 주장을 담고 있다는 사실을 지적한 후 후설은 이러한 두 번째 측면과 관련하여 다음과 같이 말한다: “경험되는 세계자체[상호주관적 타당성 주장을 지니고 있는 세계]는 경험하는 주관과 그들의 세계 현상에 대립되어 있음에도 불구하고 우리들 각자는 자신의 경험, 자신의 현상들, 자신의 세계현상을 가지고 있다.”(E. Husserl, Hua I)

이를 수 있는 이론으로 간주하고 있다. 이러한 점에서 우리는 하버마스가 전개한 의사소통행위론은 정합적이지 못하며 심한 내부균열 현상을 보이고 있다고 생각한다. 실제로 하버마스가 전개하고 있는 의사소통행위론을 자세히 살펴보면 우리는 실제로 하버마스 역시 암암리에 의사소통행위론을 명증적 진리론과 조화될 수 있는 이론으로 간주하고 있음을 확인할 수 있다.

이 점을 확인하기 위하여 우리는 하버마스가 의사소통적 합리성의 핵심적인 내용이 어디에 있다고 생각하는지 살펴볼 필요가 있다. 앞서 논의되었듯이 의사소통적 합리성은 의사소통행위 참여자들이 그 어떤 타당성 주장과 관련하여 합당한 근거를 제시하면서 그 주장을 정당화하거나 또는 비판해 나가면서 주어진 사안에 대한 진리를 찾아나가는 능력이다. 그런데 여기서 우리가 유의하여야 할 점은 의사소통적 합리성이 올바르게 작동할 수 있기 위해서는 의사소통행위 참여자들은 의사소통행위를 수행하면서 어떤 타당성 주장이 타당한지 여부를 검토하기 위하여 “합당한 근거”를 제시하여야 한다는 사실이다. 다시 말해 “합당한 근거”를 제시할 수 있는 능력이 없을 경우 의사소통적 합리성은 어떤 타당성 주장이 정당한지의 여부를 심판할 수 있는 능력을 결여할 수밖에 없을 것이다. 바로 이처럼 “합당한 근거”가 제시되어야만 의사소통행위 참여자들은 “합리적으로 동기 지워진 더 낫은 논증의 힘”(TKH 1, 70), “더 훌륭한 논증이 지닌 강요 없는 강요”(TKH 1, 52-53)에 따라 그 어떤 타당성 주장이 정당한지 여부를 판별할 수 있을 것이다.

그러면 도대체 여기서 하버마스가 말하는 “근거”란 무엇인가? 하버마스의 의사소통행위론이 단지 추상적이며 막연한 이론으로 머물지 않고 구체적인 이론으로 탈바꿈하기 위해서 하버마스는 이러한 “근거”에 대한 논의를 풍부하게 진행시켜야 할 것이다. 그러나 필자의 독서범위 안에서 볼 때 하버마스는 의사소통행위론을 전개하면서 유감스럽게도 근거의 문제를 자세하게 다루고 있지 않다. 그는 다만 몇몇 곳에서 이 문제를 간단히 다루고 있을 뿐이다. 예를 들면 그는

이론적 담론의 구조와 관련하여 Toulmin의 논증의 구조를 인용하고 있다(VE, 162 ff., THK 1, 48). 이론적 담론에서 논증이란 어떤 사실(D)을 토대로 어떤 타당성 주장을 담고 있는 진술(C)을 도출하는 것이며, 이처럼 어떤 사실을 토대로 어떤 진술을 도출하는 일은 어떤 규칙(추론규칙, 원리, 법칙)(W)에 의해 얻어지고, 이러한 규칙은 다시 여러 유형의 증거들(B)에 의해 뒷받침된다. 하버마스는 실천적 담론에서의 논증 역시 이론적 담론의 경우와 동일한 구조를 가지고 있는 것으로 간주한다.

물론 의사소통행위가 진행되면서 이처럼 어떤 타당성 주장이 정당한지의 여부를 검토하기 위하여 근거를 제시하는 작업은 담론의 차원에서만 확인가능한 일이 아니다. 하버마스가 담론과 구별하면서 비평이라고 부르는 “미학적 토론”의 경우에도 어떤 타당성 주장이 정당한지 검토하기 위하여 근거를 제시하는 작업이 이루어져야 한다. 예를 들면 어떤 새로운 예술 작품이 출현하였을 경우 그 작품이 어떤 가치를 지닌 작품인가에 대한 토론이 진행될 경우 토론 참여자들은 어떤 주장을 정당화하거나 반박하기 위하여 나름대로 타당한 근거를 제시하여야 한다.

그러나 토론으로 이행하기 이전에 일상적인 삶 속에서 진행되는 의사소통행위의 경우에도 이처럼 어떤 주장을 정당화하기 위하여 어떤 근거를 제시하는 작업이 필요하며 실제로 그러한 작업이 진행된다. 예를 들면 그 누군가가 “어떤 길가에 서있는 어떤 나무는 녹색이다”라고 주장할 경우 이러한 주장을 듣고 있던 그 누군가가 이러한 주장에 대해 이의를 제기할 경우 그는 이러한 자신의 주장을 정당화하기 위하여 근거를 제시하여야 할 것이다. 이처럼 그 어떤 타당성 주장에 대한 합당한 근거가 제시될 경우 그 주장은 합리적으로 동기 지워진 주장이 될 수 있는 것이다.

그런데 우리가 어떤 타당성 주장을 정당화하기 위하여 제시할 수 있는 근거는 대상 혹은 사태에 대한 넓은 의미의 직관 혹은 통찰 이외의 다른 것일 수 없다. 이 경우 이러한 근거를 “넓은 의미의 직관”

이라고 부르는 이유는 그러한 근거가 단지 감각경험에 국한되는 것이 아니기 때문이며, 또한 그것을 “통찰”이라고 부르는 이유는 그러한 경험을 통하여 주체는 사태가 어떠하다는 사실을 알 수 있기 때문이다.¹¹⁾ 여기서 우리는 사태의 영역이 다름에 따라 다양한 유형의 직관 혹은 통찰이 존재할 수 있음을 유의하여야 한다. 그런데 이처럼 다양한 유형의 직관 중에서 가장 단순한 유형의 직관은 지각경험이다. 그리고 이러한 지각경험은 특정의 진술이 지니고 있는 타당성 주장을 정당화해 주기 위한 근거로 제시될 수 있다. 예를 들면 방금 전에 살펴본 “어떤 길가에 서있는 어떤 나무는 녹색이다”라는 진술의 경우 이러한 주장을 한 사람은 자신의 주장이 정당함을 보여주기 위하여 이러한 주장에 대해 이의를 제기하는 상대방과 함께 직접 그 나무 앞에 가서 그 나무의 색이 실제로 녹색인지 확인해볼 수 있을 것이며, 이처럼 대상 앞에서 직접적으로 수행되는 지각 경험은 특정의 진술이 지닌 타당성 주장을 정당화해 줄 수 있는 근거로 제시될 수 있다. 그러나 어떤 유형의 타당성 주장에 대해서는 단순한 지각경험이 그러한 주장을 정당화해주는 근거 역할을 할 수 없으며 보다 더 복잡한 유형의 직관 혹은 통찰이 필요한 경우도 있다. 토론의 경우, 그리고 무엇보다도 답론의 경우에는 어떤 타당성 주장을 정당화하기 위하여 감각 경험보다 훨씬 더 복잡한 유형의 사태에 대한 경험 혹은 통찰이 필요하다. 예를 들면 앞서 살펴본 이론적 답론의 경우 어떤 주장(C)을 정당화하기 위하여 우리는 어떤 사실(D), 규칙(W), 그리고 이러한 규칙을 뒷받침해주는 증거들(B) 등에 대한 통찰을 필요로 한다.

이처럼 의사소통행위에 참여하는 사람들이 나름대로 사태에 대한 넓은 의미의 직관 혹은 통찰을 토대로 의사소통행위에 참여할 때 비로소 어떤 타당성 주장이 정당한지 여부를 판별할 수 있는 가능성, 그리고 그들이 주어진 어떤 사안에 대해 합의하면서 진리를 파악할 수 있는 가능성이 열릴 수 있을 것이다. 여기서 우리는 바로 의사소

11) 여기서 직관이 사유작용과 구별되는 좁은 의미의 경험적 직관이 아님은 두 말할 필요도 없다.

통행위에 참여하는 사람들이 가지고 있는 바, 어떤 사태에 대한 직관 혹은 통찰에 기초한 합의만이 그 사태와 관련된 주장과 관련된 진리라고 불릴 수 있는 자격을 가질 수 있는 것이지 합의 일반이 진리의 가능조건이 아님을 유의하여야 할 필요가 있다. 사태에 대한 의사소통행위자들의 경험 혹은 통찰에 기초한 합의는 사태에 대한 통찰이 없이 이루어질 수 있는 독단적인 합의와 구별된다. 이처럼 의사소통행위에 참여하는 사람들이 가지고 있는 사태에 대한 직관 혹은 통찰이 없으면 의사소통적 합리성은 자신의 본래적인 기능을 수행하면서 진리를 파악할 수 없다.

이러한 논의를 통하여 우리는 비판적 합리성이 될 수 있기 위해서 의사소통적 합리성은 명증적 직관과 연결되어야 함을 알 수 있다. 하버마스가 의사소통적 합리성의 문제를 논하면서 명증적 진리론을 비판하고 있음에도 불구하고 그는 실제로는 의사소통적 합리성이 명증적 진리론의 토대위에서만 가능하다는 사실을 알고 있었다. 이러한 이유에서 그는 의사소통적 합리성의 구조를 분석하면서 “명증” 혹은 “통찰”의 문제를 언급하고 있다. 예를 들면 그는 의사소통행위에서 청자와 화자가 “어떤 근거”를 제시하면서 어떤 타당성 주장을 검토하는 과정을 설명하면서 이러한 근거를 “통찰의 표현”(TKH 1, 65)으로 규정하고 있다. 이러한 그의 견해에 의하면 어떤 타당성 주장이 타당한지 검토하기 위하여 제기될 수 있는 근거는 사태와 무관한, 개별적인 의사소통행위자의 자의에 기초해 있어서는 안 되고, 사태에 대한 통찰에 토대를 두고 있어야 한다. 바로 이러한 이유에서 그는 어떤 주장을 제기하고 “그에 상응하는 명증들을 제시하면서”(TKH 1, 35) 자신의 주장을 정초지울 능력이 있는 사람을 “합리적”이라고 부를 수 있다고 말한다.

필자는 이 경우 하버마스가 사용하는 “명증”, “통찰” 등의 표현은 거의 후설의 그것과 동일한 것을 의미한다고 생각한다. 후설의 경우 바로 사태에 대한 넓의 의미의 직관 혹은 통찰이 다른 아닌 명증적 진리론의 토대가 되는 명증적 경험이기 때문이다. 앞서도 지적하였듯

이 이 점과 관련하여 우리는 명증적 진리론에 등장하는 명증적 경험의 의미를 올바르게 이해하도록 하여야 한다. 실제로 명증적 진리론에서 명증적 경험은 사태에 대한 넓은 의미의 경험 혹은 통찰을 의미한다. “명증이란 가장 넓은 의미에서 어떤 존재자와 그의 속성에 대한 경험, 다시 말해 그것을 정신적인 시선 속에 가지고 있음을 말한다. [...] 일상적인 의미의 경험도 한 부분으로 거기에 속하는 바, 명증은 완전할 수도 있고 덜 완전할 수도 있다.”¹²⁾ 그리고 우리는 이러한 명증을 무엇보다도 상호주관적 연관을 상실한 단순한 확실성의 체험과 동일시해서는 안 된다.

후쉴이 명시적으로 주장하고 있고 하버마스 역시 암묵적으로 인정하고 있듯이 이처럼 의사소통행위자들이 명증적인 경험에 입각하여 의사소통행위에 참여하여야만 의사소통행위가 합리적으로 진행되어 진리를 파악할 수 있는 가능성이 열릴 수 있다. 물론 이 경우 의사소통행위 참여자들이 처음에 가지고 들어가는 명증적 경험은 일단은 주관적 경험이다. 그러나 이 점과 관련하여 우리는 이미 앞서 살펴본 듯이 의사소통행위 참여자들이 처음에 가지고 들어가는 명증적 경험이 주관적 경험이라고 해서 그것을 상호주관적 연관을 상실한, 단순히 “주관적 확실성”만을 지니고 있는 체험과 혼동해서는 안 된다. 주관적 확실성만을 지닌 체험이 상호주관적 연관이 없이 존재하는, 단지 사적인 체험인 데 반해, 주관적인 경험으로서의 명증적 경험은 언제나 상호주관적인 연관 속에서만 의미를 지닐 수 있는 경험이다.

개별적인 의사소통행위 참여자가 가지고 있는 명증적 경험은 주관적 경험이기 때문에 경험내용이 일단은 그에게는 “진리”인 것처럼 보이지만 그러나 그것이 다른 사람들에게도 통용될 수 있는 객관적 진리인지 밝혀지지 않은 것이라 할 수 있다. 말하자면 주관적 경험으로서의 명증적 경험은 언제나 상호주관적 검토라는 “시험대”에 올라 있는 경험이라 할 수 있으며, 이처럼 시험대에 올라있는 명증적 경험의 내용이 옳은지 그른지는 나와 타인 사이의 의사소통행위를 통해

12) E. Husserl, *Hua I*, 13.

서만 밝혀질 수 있다. 그리고 이처럼 개별적인 의사소통행위 참여자들이 주관적 경험으로서의 명증적 경험에 토대를 두고 다른 사람들과 의사소통행위를 해나가면서 이러한 주관적 경험을 토대로 사태에 대한 객관적인 진리가 파악될 수 있는 가능성이 열릴 수 있는 것이다.¹³⁾

실제로 일상적으로 의사소통행위를 수행하고 있는 우리의 삶을 돌이켜보면 우리는 진리주장을 담고 있는 모든 주관적인 명증적인 경험이 오직 상호주관적인 연관 속에서만 존재할 수 있는 경험임을 확인할 수 있다. 우리가 일상적으로 살아가면서 어떤 사태에 대해 명증적인 경험을 할 경우 우리는 이러한 경험 속에 들어있는 타당성 주장을 제기하면서 이러한 타당성 주장이 과연 참다운 것인가 질문하면서 이러한 타당성 주장이 옳은지 그른지를 타인과의 상호주관적 연관 속에서 해결될 것으로 기대하면서 타인과 의사소통하여야 할 필요성을 느끼면서 살아가고 있다.

따라서 의사소통행위가 합리적으로 진행되기 위하여 개별적인 의사소통행위 참여자들이 명증적 경험을 가지고 의사소통행위에 참여하여야 한다는 주장은 개별적인 의사소통행위 참여자들이 타인의 생각은 들어볼 생각도 하지 않고 자기의 생각만이 절대적으로 옳은 것이라고 주장하는 옹고집쟁이처럼 행동하여야 한다는 주장으로 오해되어서는 안 된다. 물론 개별적인 의사소통행위자들은 자신의 명증적 경험에 기초하여 자신이 경험한 내용을 다른 사람들에게 정확하게 전달해주면서 그러한 명증적 경험에 토대를 두고 있는 타당성 주장을 철저하게 제기해 나가야 한다. 이러한 철저한 자기주장이 결여되어 있을 경우 그 어떤 의사소통행위도 합리적이라고 불릴 수 없을 것이며 그러한 의사소통행위를 통해 진리를 발견하는 일도 불가능할

13) 이 점에 있어서 하버마스는 후셀과 거의 동일한 입장을 취하고 있는데, 그는 “토론”을 통하여 “여러 토론 참여자들이 앞서 그들이 가지고 있던 단지 주관적인 생각을 극복하고 이성적으로 동기지워진 공통적인 확신을 토대로 객관적 세계의 통일성과 동시에 그들의 삶의 연관의 상호주관성을 확보하게 된다”(TKH 1, 28)고 말한다.

것이다. 그러나 우리는 이처럼 철저하게 자기주장을 하는 사람을 옹고집쟁이로 착각해서는 안 된다. 옹고집쟁이와 달리 그는 타인의 주장을 경청할 만반의 준비를 갖추고 있으며, 의사소통행위에 참여하는 타인들에게도 그들이 명증적으로 경험한 내용과 관련해 철저하게 자기주장을 할 수 있도록 배려해줄 수 있는 자세가 갖추어져 있기 때문이다.

이처럼 의사소통행위 참여자들이 일차적으로 각자에게 주어지는 명증적 경험을 가지고 의사소통행위에 참여할 경우에만 의사소통적 합리성은 참다운 의미의 비판적 합리성으로 탈바꿈할 수 있는 가능성을 지닌다. 의사소통적 합리성이 단지 “합의”라는 계기만을 포함하고 명증적 직관의 계기를 자신 안에 포함하고 있지 않을 경우 그것은 비판적 합리성의 기능을 다할 수 없다. 말하자면 의사소통행위 참여자들의 단순한 합의가 아니라, 그들이 가지고 있는 명증적 경험에 토대를 둔 진정한 합의만이 의사소통적 합리성을 비판적 합리성으로 탈바꿈시켜 줄 수 있는 것이다. 이처럼 하버마스가 의사소통행위론을 전개하면서 그토록 강조하고 싶어하는 “합의”가 참다운 의미의 합의가 될 수 있기 위해서 그것은 의사소통행위 참여자들의 명증적 경험에 토대를 두고 있어야 한다.

VI. 비판적 합리성의 구조-의사소통적 합리성과 직관적 합리성의 관계

그러면 이제 비판적 합리성의 구조를 살펴보자. 의사소통행위론을 전개하면서 하버마스는 의사소통적 합리성을 비판적 합리성의 핵심으로 간주한다. 그러나 지금까지의 논의를 통하여 우리는 의사소통적 합리성을 비판적 합리성의 핵심으로 간주하는 이러한 하버마스의 견해가 문제를 지니고 있음을 짐작할 수 있다. 실제로 필자는 비판적 합리성이라는 관점에서 고찰할 때 하버마스의 의사소통적 합리성은

여러 가지 한계를 지니고 있다고 생각한다. 그러면 이제 비판적 합리성에 대한 하버마스의 견해를 비판적으로 검토하면서 비판적 합리성의 구조를 검토해보자.

하버마스는 의사소통적 합리성을 비판적 합리성의 핵심적인 요소로 간주하면서 직관적 명증뿐 아니라, 논리학적 의미의 형식적 합리성이 비판적 합리성에 대해 지니는 의의마저도 폄하하려는 경향을 보이고 있다.¹⁴⁾ 그러나 형식논리적 의미의 형식적 합리성이 없이는 의사소통적 합리성은 비판적 합리성이 될 수 없을 것이다. 타당성 주장을 담고 있는 명제들 사이에 형식적 합리성이 결여되어 있다면 아무리 어떤 사안에 대해 토론을 한다고 해도 진리를 확인하는 일은 불가능할 것이며, 따라서 의사소통적 합리성은 비판적 합리성의 지위를 누릴 수 없을 것이기 때문이다. 그리고 앞서 살펴보았듯이 의사소통적 합리성이 비판적 합리성이 될 수 있기 위해서 그것은 명증적 경험과 연결되어야 한다.

이처럼 어떤 타당성 주장이 타당한지 검토하면서 그와 관련된 진리를 발견하기 위해서는 의사소통적 합리성 이외에 논리적 합리성과 명증적 직관의 도움이 필요하다. 그런데 이러한 세 가지 요소 중에서 의사소통적 합리성과 논리적 합리성이 진리를 발견하기 위한 형식적 조건 — 초월론적 화용론적 조건과 형식논리적 조건 — 과 관련된, 비판적 합리성의 외양이라고 한다면, 명증적 직관은 비판적 합리성의 핵심적인 내용을 구성하는 요소라고 할 수 있다. 앞서 살펴보았듯이 명증적 직관이 비판적 합리성의 핵심적인 내용이 되는 이유는 명증적 직관이 의사소통행위 참여자들 사이에 거짓된 합의가 아니라, 참다운 합의가 도출될 수 있는 토대가 되기 때문이다.

명증적 직관은 진리 발견을 위한 필수적인 요소로서 나름대로 옳

14) 이러한 맥락에서 그는 다음과 같이 말한다. “어떤 논증의 옳음이 논리적 필연성과 경험적 명증에 토대를 두고 있어야 한다는 기대는 논증이 일련의 명제 연관으로 구성되어 있다는 잘못된 전제에서 기인하는 것이다.”(VE, 162)

고 그림을 분별할 수 있는 능력을 의미하며, 이처럼 옳고 그림을 분별하는 능력으로서의 명증적 직관은 합리성을 지니고 있다고 할 수 있는데,¹⁵⁾ 우리는 명증적 직관이 지니고 있는 합리성을 명증적 합리성 혹은 직관적 합리성이라고 부르고자 한다. 그런데 앞서 밝혀졌듯이 명증적 직관이 없이는 비판적 합리성이 존재할 수 없기 때문에 비판적 합리성의 정체를 해명하기 위해서 우리는 직관적 합리성의 구조를 분석할 필요가 있다. 그러면 이제 직관적 합리성의 몇 가지 중요한 특성을 살펴보자.

1) 직관적 합리성은 사태에 대한 경험이 전혀 없이 형성된 믿음(진술)과 구별되는 바, 사태에 대한 명증적 경험을 토대로 형성된 믿음이 지닌 고유한 특성을 의미한다. 그러나 사태에 대한 경험이 전혀 없이 형성된 믿음과 사태에 대한 명증적 경험을 토대로 형성된 믿음 사이에 중간적인 위치를 차지하고 있는 다양한 유형의 믿음도 있을 수 있으며, 이러한 다양한 유형의 믿음 역시 나름대로 일정한 수준의 합리성을 지니고 있다고 할 수 있기 때문에 직관적 합리성은 정도의 차를 허용하는 개념이다. 물론 어떤 주체가 어떤 사태를 명증적으로 경험하였을 경우에도 이러한 명증적 경험이 보다 더 나은 명증적 경험에 의하여 대체될 수 있는 가능성이 존재하는 한 처음에 이 주체가 명증적 경험을 통하여 형성한 믿음이 지닌 직관적 합리성은 보다 더 우월한 새로운 직관적 합리성에 의해 대체될 수도 있다.

발생적 관점에서 볼 때 가장 원초적인 유형의 직관적 합리성은 주관적이다. 이는 어떤 한 사태와 관련하여 어떤 주체가 가지고 있는 믿음 속에 들어있는 직관적 합리성이 일단은 이 주체에게만 타당한 합리성임을 의미한다. 그러나 이 주체가 타인과 의사소통하는 과정에

15) 데카르트는 『방법서설』 제1부에서 이성을 “참된 것을 거짓된 것으로부터 가려내는 능력”(R. Descartes, *Discourse on the Method of Rightly Conducting the Reason and Seeking for Truth in the Sciences*, in: *The Philosophical Works of Descartes*, tr. by E.S. Haldane and G.R.T. Ross, Vol. 1., Cambridge University Press: London, 1979, 81쪽)으로 규정하고 있다.

서 일차적으로 주관적 성격을 지니는 직관적 합리성은 상호주관적 성격을 지닌 더 높은 단계의 직관적 합리성으로 탈바꿈할 수 있다. 우리는 이러한 새로운 유형의 직관적 합리성을 주관적인 직관적 합리성과 구별하여 상호주관적인 직관적 합리성이라고 부를 수 있을 것이다. 그런데 이처럼 일차적으로 형성된 상호주관적인 직관적 합리성 역시 계속되는 타인과의 의사소통과정에서 더 높은 단계의 상호주관적인 직관적 합리성으로 탈바꿈할 수 있다.

2) 이처럼 어떤 사태에 대해 어떤 주체가 가지고 있는 믿음이 다양한 단계의 직관적 합리성을 지닐 수 있기 때문에 우리는 어떤 주체가 어느 한 순간에 가지고 있는 믿음의 성질과 관련해서뿐 아니라, 믿음을 형성해 나가는 그 주체의 태도와 관련해서도 직관적 합리성이라는 개념을 사용할 수 있다. 어떤 주체가 보다 더 높은 단계의 직관적 합리성을 획득하려고 노력할 경우 우리는 그의 태도를 합리적이라고 부를 수 있을 것이며, 주체가 그 반대로 행동할 경우 우리는 그의 태도를 비합리적이라고 부를 수 있을 것이다. 예를 들면 어떤 주체가 전혀 사태에 대한 경험을 하지 않은 채 그에 대한 믿음을 형성하려고 할 경우 우리는 그의 태도를 합리적이지 않다고 부를 수 있을 것이며, 그가 명증적인 경험에 기초하여 자신의 믿음을 형성해 나가려고 노력할 경우 우리는 그의 태도를 합리적이라고 부를 수 있을 것이다. 그리고 어떤 주체가 타인과의 의사소통을 피하면서 자신의 믿음을 형성하려고 할 경우 우리는 그의 태도를 비합리적이라고 부를 수 있을 것이며, 반대로 그가 타인과의 적극적인 의사소통을 통하여 자신의 믿음을 형성하려고 할 경우 우리는 그의 태도를 합리적이라고 부를 수 있을 것이다.

3) 논자 중에는 원초적인 유형의 직관적 합리성이 주관적 성격을 지니기 때문에 각자가 자신이 직관한 것이 옳다고 주장하면서 서로 타협하지 않으려고 할 경우 도대체 상호주관적인 합의를 통하여 진리를 확인하는 작업은 불가능할 것이라는 사실을 지적하면서 직관적 합리성 개념 및 명증적 진리론을 비판할 수도 있을 것이다. 이러한

비판자들이 우려하듯이 실제로 어떤 사안에 대해서 각자가 자신이 직관한 것이 옳다고 주장하면서 의사소통행위 참여자들이 합의를 도출하지 못할 수도 있다. 논자들은 이러한 사정을 감안하면 직관적 합리성 개념 및 명증적 진리론은 진리문제를 해명하는데 그 어떤 도움도 줄 수 없는 이론이 될 것이며, 따라서 그것은 폐기되어야 할 것이라고 주장할 수도 있을 것이다.

그러나 필자는 직관적 합리성 개념 및 명증적 진리론이 폐기되어야 할 것이라는 이러한 비판은 직관적 합리성 개념 및 명증적 진리론에 대한 적절한 비판이 아니라고 생각한다. 이 점과 관련하여 우리는 우선 이러한 비판자들이 우려하듯이 의사소통행위 참여자들이 직관적 합리성에 기초하여 어떤 사태에 대해 진술할 경우 그들의 주장이 언제나 다른 것은 아니며 따라서 어떤 사안에 대해 합의를 도출하는 일이 가능한 경우도 많이 있다는 사실을 유의하여야 할 필요가 있다. 실제로 의사소통행위 참여자들이 직관적 합리성에 기초하여 어떤 사태에 대해 진술할 경우 그들이 그 사태에 대해 합의를 도출하는 일이 가능한 경우는 무수히 많다. 우리는 이러한 사태의 예로 “어떤 길가에 서있는 어떤 나무는 녹색이다”, “2와 3을 더하면 5이다”, “모든 A가 B이고 모든 B가 C이면 모든 A는 C이다” 등 수 없이 많은 것들을 제시할 수 있다.

물론 이러한 사태 이외에 그에 대해 의사소통행위 참여자들의 합의를 도출하는 일이 불가능한 사태 역시 무수히 많이 있음은 두 말할 필요도 없다. 그러나 이러한 사실 역시 직관적 합리성 및 명증적 진리론에 대한 비판의 근거가 될 수 없다. 명증적 진리론이 직관적 합리성을 토대로 의사소통할 경우 언제나 의사소통행위 참여자들 사이의 합의 도출이 가능할 것이라고 주장하는 것이 아니기 때문이다. 명증적 진리론은 원초적인 형태의 직관적 합리성이 지닌 주관적 성격 때문에 직관적 합리성을 토대로 어떤 사태에 대한 합의를 도출하는 일이 불가능한 경우가 있을 수도 있음을 인정한다. 그리고 이처럼 어떤 사태에 대해 합의를 도출하는 일이 불가능한 경우가 있음은 인

간이 처한 유한한 운명에서 유래하는 피할 수 없는 사실이다. 우리는 어떤 사안에 대해 합의를 도출하지 못한 채 이해 당사자들이 서로 갈등하는 경우를 도처에서 목격한다. 따라서 직관적 합리성 개념에 토대를 둔 경우 합의도출이 불가능하다는 사실을 직관적 합리성 개념 혹은 명증적 진리론의 문제점으로 간주하는 것은 명증적 진리론에 대한 적절한 비판이 아니다. 합의도출이 불가능한 경우가 있다는 사실은 오히려 직관적 합리성 개념 및 명증적 진리론이 인간의 유한한 운명을 잘 반영하고 있는 정당한 이론임을 보여주고 있다고 할 수 있다.

4) 논자 중에는 원초적인 유형의 직관적 합리성이 지닌 주관적인 성격을 문제 삼으면서 과연 직관적 합리성을 합리성의 일종으로 간주할 수 있을까 하는 보다 더 근본적인 문제를 제기할 수도 있다. 그는 만일 주관적인 직관적 합리성이 존재한다면 도대체 이러한 유형의 합리성을 지닌 체험을 우리가 보통 비합리적 체험이라고 부르는 환상 등의 현상과 구별해 줄 수 있는 징표는 무엇이나는 질문을 제기할 것이다. 이 점과 관련하여 필자 역시 환상을 경험하는 주체가 자신이 경험한 것이 실제로 객관적인 세계에 존재하는 것이라고 주장하는 한에서 앞서 우리가 살펴본 바, 원초적인 유형의 직관적 합리성을 지니고 있는 체험과 환상을 구별할 수 있는 기준은 존재하지 않으며, 따라서 환상을 주관적인 직관적 합리성을 지니고 있을 수도 있는 것으로 간주하여야 한다고 생각한다. 물론 환상을 경험하는 주체의 주장이 실제로 타당한지, 다시 말해 실제로 그것이 직관적 합리성을 지니고 있는지의 여부는 상호주관적으로 검토되어야 할 것이다. 물론 이러한 상호주관적인 검토작업을 통하여 문제가 되고 있는 주장이 타당한지의 여부가 일의적으로 판별되리라는 보장이 있는 것은 아니다. 필자는 상식적인 관점에서 볼 때 비합리적이라고 간주될 수 있는 모든 유형의 체험도 그러한 체험을 수행하는 주체가 그를 통하여 어떤 객관적인 사태에 대한 명증적인 경험을 하였다고 주장하는 한 그러한 체험은 주관적 합리성을 지니고 있을 수도 있으며, 따라서

이러한 모든 주장은 그의 타당성과 관련하여 일단 시험대에 오를 수 있는 자격이 있다고 생각한다. 직관적 합리성 개념은 건전한 상식뿐 아니라, 상식에 반하는, 비합리적인 것처럼 보이는 주장도 진리발견을 위한 토대, 경우에 따라서는 아주 중요한 진리발견을 위한 토대가 될 수 있음을 함축하고 있다.

5) 원초적 유형의 직관적 합리성은 그것이 지니고 있는 주관적 성격 때문에 경우에 따라 비합리적인 것으로 간주될 수도 있다. 원초적 유형의 직관적 합리성이 지닌 이러한 주관적 성격 때문에 경우에 따라 이러한 직관적 합리성의 정체를 파악하지 못한 사람은 그것을 일종의 비합리적인 현상으로 규정하면서 비판할 수도 있다. 예를 들면 하버마스는 하이데거의 후기 철학인 존재사유를 일종의 하이데거적인 신화라고 부르고 그것을 비합리주의 철학으로 규정하면서 비판하고 있다. 하버마스가 이처럼 하이데거의 존재사유를 비합리주의 철학으로 간주하는 이유는 하이데거의 존재사유를 가능하게 해주는 바, 근원적인 기분에 들어있는 직관적 합리성이 극단적으로 주관적인 성격을 지니고 있기 때문이다. 그러나 하이데거에 의하면 근원적인 정황적 직관은 현존재에게 나름의 고유한 방식으로 새롭게 세계를 열어주면서 그가 지금까지와는 전혀 다른 방식으로 세계, 자신의 실존, 개별적 존재자를 경험할 수 있도록 해주는 토대이며, 그러한 한에서 정황적 직관은 나름의 고유한 직관적 합리성을 지니고 있다고 할 수 있다. 하버마스가 비판하고 있는 것과는 달리 하이데거는 자신의 존재사유가 결코 비합리주의가 아니라고 강변하고 있는데, 우리는 그의 이러한 강변을 직관적 합리성의 맥락에서 이해할 수 있을 것이다. 두 말할 것도 없이 하이데거의 이러한 주장은 상호주관적인 시험대에 오를 자격이 있으며 실제로 우리는 그의 주장이 옳은지 여부를 검토하기 위하여 그것을 상호주관적으로 검토해 보아야 한다.

그러면 지금까지 살펴본 직관적 합리성의 특징을 염두에 두면서 직관적 합리성과 의사소통적 합리성이 어떤 관계에 있는지 새로운

각도에서 다시 한번 논의해보자. 필자는 하버마스의 의사소통행위론이 나름대로 여러 가지 한계를 지니고 있으며, 따라서 직관적 합리성의 구조에 대한 분석을 통하여 의사소통행위론이 상당부분 수정되거나 보완되어야 할 필요가 있다고 생각한다.

1) 하버마스는 의사소통행위론을 전개해 나가면서 의사소통적 합리성이 작동할 수 있기 위한 가능근거에 대해 충분히 해명하지 않고 있다. 필자의 견해에 의하면 의사소통적 합리성이 작동할 수 있기 위한 중요한 가능조건 중의 하나는 다름 아닌 직관적 합리성이다. 직관적 합리성을 통하여 의사소통 참여자들에게 어떤 세계가 선행적으로 개시되지 않으면 그 세계에서 확인할 수 있는 어떤 사태에 대해 의사소통할 수 있는 토대인 의사소통적 합리성은 작동할 수 없다. 예를 들어 하버마스가 예로 들고 있는 이론적 담론의 경우 의사소통행위 참여자들 사이에 이론적 담론이 가능하기 위해서는 이러한 이론적 담론이 가능하기 위한 세계가 직관적 합리성을 통하여 의사소통행위 참여자들에게 선행적으로 개시되어 있어야 한다. 물리학적 세계가 나름대로의 직관적 합리성을 통하여 토론참여자들에게 개시되어있지 않았다면 물리학적 담론은 불가능할 것이며, 역사적 세계가 직관적 합리성을 통하여 토론참여자들에게 열려있지 않았다면 역사학적 담론은 전개될 수 없을 것이다. 어떤 종교적인 사태에 대한 의사소통의 경우도 마찬가지이다. 예를 들어 일군의 의사소통행위자들이 의사소통행위를 하는 과정에서 어떤 종교적인 사태에 대한 타당성 주장이 제기되었을 경우를 생각해보자. 이 경우 이 모든 의사소통행위자들에게 종교적 세계가 개시되어 있지 않아 그들이 지금 문제가 되고 있는 사태를 직관하고 있지 못하다면 그들 사이에 의사소통적 합리성에 토대를 둔 합리적인 의사소통행위는 진행될 수 없을 것이다. 이처럼 직관적 합리성이 작동하는 일은 의사소통적 합리성이 작동하기 위한 전제조건이라고 할 수 있다.

2) 의사소통적 합리성과의 관계에서 볼 때 직관적 합리성이 지니고 있는 이러한 특성과 관련하여 우리는 하버마스가 제시하는 이상

적 담화상황에 대해서도 비판적으로 검토할 필요가 있다. 하버마스는 이상적인 담화상황이 성립되기 위한 조건으로 의사소통행위 참여자 모두가 동일한 발언의 기회를 가질 수 있는 것으로 간주하면서 마치 이처럼 모두가 동일한 기회를 가질 수 있을 경우 사회적, 역사적 상황을 초월한 합의를 도출하는 일이 가능할 것으로 간주하고 있다. 그러나 직관적 합리성과 의사소통적 합리성에 대한 앞서의 논의는 이러한 하버마스의 주장이 문제를 지니고 있다는 사실을 보여주고 있다. 이상적 담화상황이란 직관적 합리성이 개시해주는 세계에 눈을 뜬 사람들에게만 적용가능한 것이지, 하버마스가 생각하듯이 모든 사람에게 무제한적으로 적용가능한 것은 아니다. 이 점은 하버마스가 보편적인 합의를 도출하는 일이 가능할 것으로 간주하는 이론적 담론과 실천적 담론의 경우도 마찬가지이다. 예를 들어 물리학적 담론의 경우 물리학적 세계에 눈을 뜨지 않은 의사소통행위 참여자는 그에 대해 눈을 뜬 참여자와 “동일한 발언의 기회”를 가져서는 안 될 것이며, 실천적인 담론의 경우 도덕 세계에 눈을 뜨지 않은 의사소통행위 참여자는 그에 대해 눈을 뜨지 못한 의사소통행위 참여자와 “동일한 발언의 기회”를 가져서도 안 될 것이다.

3) 직관적 합리성이 의사소통적 합리성이 작동하기 위한 전제조건이라 함은 직관적 합리성이 누가 합리적인 의사소통행위에 참여할 수 있는 자격이 있는지 판별해줄 수 있는 기준이라는 사실을 의미한다. 직관적 합리성은 바로 어떤 사태를 직관 혹은 통찰할 수 있는 능력이 있는 사람들만이 그 사태에 대한 의사소통행위에 참여할 수 있는 자격을 갖추고 있는 사람이며, 이러한 능력이 없는 사람들은 의사소통행위에 참여할 수 없다는 사실을 함축하고 있다. 앞서 예로 든 물리학적 담론의 경우 물리학적 사태에 대한 나름대로의 통찰을 가지고 있는 사람들만이 그러한 담론에 참여할 수 있는 자격을 가지고 있는 것이다. 이처럼 직관적 합리성을 통해 사태에 대한 나름의 직관을 가지고 있는 사람들만이 그러한 사태에 대한 의사소통행위에 참여할 수 있다는 사실은 종교적 주제에 대한 의사소통행위의 경우 극

명하게 드러난다. 불교 선사들은 특정의 사태에 대해 의사소통행위를 수행하면서 종교적 진리에 대해 논할 수 있다. 그들이 이처럼 의사소통행위를 통해 종교적 진리에 대해 논할 수 있는 이유는 그들이 그러한 종교적 진리의 세계에 대해 눈을 떴기 때문이라 할 수 있다. 그러나 이러한 종교적 진리의 세계에 대해 눈을 뜨지 못한, 소경이나 다름없는 일반인들이 선사들의 의사소통의 장에 참여할 수 없음은 두 말할 필요도 없다.

4) 더 나아가 어떤 사태 영역을 개시해주는 직관적 합리성은 그 영역의 사태와 관련된 의사소통행위의 유형을 결정해준다. 앞서 살펴 보았듯이 하버마스는 토론의 구조에 대해 논하면서 객관적 세계에 대한 토론으로서의 이론적 담론, 사회적 세계에 대한 토론으로서의 실천적 담론, 예술적 세계에 대한 예술비평 등을 구별하는데, 그는 이처럼 다양한 유형의 토론이 서로 구별되는 원천이 의사소통적 합리성에 내재적인 것으로 간주하고 있다. 그러나 필자의 견해에 의하면 이처럼 다양한 유형의 담론, 더 나아가 다양한 유형의 의사소통행위가 서로 다른 구조를 보이고 있는 이유는 다양한 유형의 세계의 구조, 그리고 이러한 다양한 유형의 세계에 대한 경험 속에 들어있는 직관적 합리성의 구조가 다르기 때문이다.

5) 앞서 우리는 비판적 합리성의 핵심적인 내용이 직관적 합리성이라는 사실을 살펴보았다. 의사소통적 합리성이 비판적 합리성의 형식적인 측면을 구성하는 반면 직관적 합리성은 비판적 합리성의 핵을 구성하며, 따라서 비판적 합리성이 지닌 비판적 잠재력의 본래적인 원천은 직관적 합리성에 있다. 직관적 합리성과 비판적 합리성 사이에 존재하는 이처럼 밀접한 연관과 관련하여 우리는 직관적 합리성이 “도발적인 성격”을 지닐 수 있다는 사실을 지적하고자 한다. 앞서 살펴보았듯이 원초적인 유형의 직관적 합리성은 주관적인 성격을 지니며, 직관적 합리성이 지닌 이러한 주관적인 성격 때문에 어떤 사태와 관련된 직관적 합리성의 정체를 파악하지 못한 사람에게 직관적 합리성은 도발적인 성격을 지닌 것으로 파악될 수 있다. 필자는

직관적 합리성이 지니고 있는 이러한 도발적인 성격이 바로 직관적 합리성의 비판적 잠재력의 중요한 원천이라고 생각한다. 이 점과 관련하여 우리는 도발적이지 않고서 과연 어떤 주장이 비판적인 잠재력을 가질 수 있을까 자문해볼 필요가 있다. 그것이 지니고 있는 도발적 성격에 비례하여 그 어떤 주장은 그만큼 더 많은 비판적 잠재력을 지니고 있을 수도 있다. 물론 도발적 성격을 지니는 직관적 합리성이 참다운 의미의 비판적 합리성으로 인정받기 위해서는 상호주관적인 의사소통이라는 시험대를 통과하여야 할 것이다. 그러나 우리는 상호주관적인 의사소통의 시험대를 통과하지 못하였을 경우에도 도발성을 지닌 그 어떤 직관적 합리성이 비판적 잠재력을 가질 수도 있다는 사실을 인정하여야 할 것이다. 우리의 견해에 의하면 이처럼 직관적 합리성이 지닌 도발적인 성격과 연관된 비판적 성격은 하버마스의 의사소통행위론의 틀 안에서 적절하게 논의될 수 없는 문제이며, 그러한 한에서 그것은 비판이론으로서의 하버마스의 의사소통행위론이 지니고 있는 한계를 보여주는 문제라 할 수 있다.

6) 하버마스의 의사소통행위론이 비판이론이 될 수 있기 위해서는 직관적 합리성이 지닌 고유한 권위를 인정하여야 한다. 이미 앞서 충분히 논의되었듯이 의사소통적 합리성만으로는 비판적 합리성이 정립될 수 없다. 하버마스는 현대사회를 병리현상을 지닌 사회라고 진단하면서 자신의 의사소통행위론을 전개해 나간다. 그런데 이 점과 관련하여 제기될 수 있는 질문은 도대체 하버마스는 무엇을 토대로 현대사회가 병리현상을 지니고 있다고 진단할 수 있는가 하는 점이다. 우리의 견해에 의하면 이처럼 현대사회를 병리현상을 지닌 사회라고 진단하는 능력은 의사소통적 합리성이 아니라, 직관적 합리성이다. 직관적 합리성을 통하여 현대사회가 병리현상을 지닌 사회라는 사실을 직관하지 않고서는 의사소통행위론은 전개될 수 없다. 이러한 점에서 직관적 합리성은 의사소통행위론이 전개될 수 있기 위하여 꼭 필요한 가능조건이다.

7) 하버마스는 의사소통행위론을 전개하면서 실증주의에 의해 축

소된 이성 개념을 비판하고 이처럼 축소되기 이전의 본래적인 이성 개념을 재구성함을 목표로 삼는다. 다시 말해 그는 의사소통행위론을 통하여 인식적-도구적 합리성보다 “더 넓은 합리성 개념”(VE, 605)을 재구성함을 목표로 하는데, 이처럼 더 넓은 이성 개념이 다른 아닌 의사소통적 합리성 개념이라고 할 수 있다. 그러나 우리는 하버마스가 실증주의에 의해 축소된 이성개념을 비판하면서 이처럼 축소되기 이전의 본래적인 이성 개념을 재구성하는 데 성공하지 못하였다고 생각한다. 하버마스는 의사소통행위론을 전개하면서 직관적 합리성이 지니고 있는 본래적인 의의를 인정하여야 할 필요성이 있다는 사실을 알고 있었음에도 불구하고, 그것이 지닌 권리를 거의 인정하지 않고 있다. 필자는 이러한 그의 태도가 아직도 그가 실증주의적 선입견으로부터 충분히 벗어나지 못한데서 기인한다고 생각한다. 이 점과 관련하여 우리는 그가 “언어적 전회”를 모든 철학의 출발점으로 간주하고 있다는 사실을 유의하여야 할 필요가 있다. 필자의 견해에 의하면 그는 “언어적 전회”와 더불어 “언어적 실증주의” 혹은 “언어적 관념론”의 편견에 사로잡혀 의사소통적 합리성 개념을 실증주의에 의해 축소되지 않은 본래적인 합리성 개념으로 이해하는 데 안주하면서 직관적 합리성까지 아우르는 보다 더 넓고 포괄적인 합리성 개념을 포착할 수 없었다.

필자는 직관적 합리성에 대한 지금까지의 분석을 통하여 단지 직관적 합리성의 한 단면만이 드러났다고 생각한다. 무엇보다도 비판적 합리성의 정체를 이해하기 위하여 우리는 직관적 합리성의 구조를 다각도로 분석하여야 할 필요가 있다. 이러한 점에서 본 논문은 직관적 합리성에 대한 논의의 서론에 해당한다고 할 수 있다. 실제로 직관적 합리성의 구조 해명과 관련된 문제는 다양하며, 이처럼 다양한 문제는 나름의 고유한 방식으로 비판적 합리성의 문제와 직결되어 있는데, 이처럼 다양한 문제 중에서 중요한 두 가지 문제를 지적하면서 이 글의 전체적인 논의를 마무리 짓기로 하자.

1. 앞서 정의되었듯이 직관적 합리성은 사태에 대한 명증적 경험과 관련된 합리성을 의미한다. 그런데 우리가 경험할 수 있는 사태는 다양하기 때문에 이처럼 다양한 유형의 사태는 서로 다른 방식으로 우리에게 직관된다. 예를 들어 우리는 물리적 대상을 경험하는 방식과는 다른 방식으로 심리적 현상을 경험하며, 물리적 대상을 경험하는 방식, 심리적 현상을 경험하는 방식 등과는 또 다른 방식으로 종교적 현상을 경험한다. 이처럼 다양한 대상 영역이 경험되는 다양한 방식이 존재하기 때문에 다양한 유형의 직관적 합리성이 존재한다. 이처럼 다양한 유형의 직관적 합리성의 구조를 분석하는 작업은 비판적 합리성의 구조 해명과 관련하여 중요한 의미를 지닌다.

2. 이처럼 다양한 유형의 직관적 합리성 중에서 비판적 합리성의 구조해명과 관련하여 특히 중요한 의미를 지니는 것은 반성적 합리성의 구조에 대한 해명이다. 여기서 우리는 반성적 합리성을 주체가 자신의 의식상태에 대한 다양한 유형의 앎을 가질 수 있는 능력을 비롯하여 자신이 수행한 직관이 과연 타당한 것인지 한발 물러나서 검토할 수 있는 능력, 다양한 유형의 합리성을 비교, 검토하면서 그들 사이에 존재하는 다양한 관계를 고려할 수 있는 능력 일반을 포괄하는 개념으로 이해하고자 한다. 반성적 합리성은 비판적 합리성이라는 관점에 볼 때 여타의 다른 유형의 직관적 합리성보다 더 근원적인 합리성이라고 할 수 있는데, 그 이유는 여타의 다양한 유형의 직관적 합리성은 이러한 반성적 합리성의 도움을 통해서 자신이 지니고 있는 비판적 잠재력을 충분히 발휘할 수 있기 때문이다.

참고문헌

- Descartes, R., *Discourse on the Method of Rightly Conducting the Reason and Seeking for Truth in the Sciences*, in: *The Philosophical Works of Descartes*, tr. by E. S. Haldane and G. R. T. Ross, vol. 1., Cambridge University Press: London, 1979.
- Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. I. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Suhrkamp: Frankfurt/M., 1981. (TKH 1)
- _____, *Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. II. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Suhrkamp: Frankfurt/M., 1981. (TKH 2)
- _____, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp: Frankfurt/M., 1984. (VE)
- _____, *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp: Frankfurt/M., 1992.
- Husserl, E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Martinus Nijhoff: Den Haag, 1963. (Hua I)
- _____, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Martinus Nijhoff: Den Haag, 1976. (Hua III/1)
- _____, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Martinus Nijhoff: Den Haag, 1976. (Hua IV)

_____, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripte 1918-1926*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966. (Hua XI)

Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von R. Schmidt, Felix Meiner: Hamburg, 1956.



논문

- 『신학정치론』에서 홉스 사회계약론의 수용과 변용: 스피노자 정치학에서 사회계약론의
해체 I / 진 태 원 __ 133
- 칸트 미학이론의 교육학적 수용 / 조 상 식 __ 165
- 사회정의와 인간의 존엄성: 마갈릿의 ‘품위 있는 사회’의 기획에 대한 비판적 검토 /
장 은 주 __ 197
- 지구화시대의 인권과 국가주권: 코소보 사태에 관한 하버마스의 논의를 중심으로 /
주 정 립 __ 231

