



저작자표시-비영리-동일조건변경허락 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.
- 이차적 저작물을 작성할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



동일조건변경허락. 귀하가 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공했을 경우에는, 이 저작물과 동일한 이용허락조건하에서만 배포할 수 있습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

문학석사학위논문

배제에 대한 비판으로서의
로티의 반정초주의
- 여성의 배제를 중심으로 -

2013년 2월

서울대학교 대학원
철학과 서양철학전공
공 유 진

배제에 대한 비판으로서의
로티의 반정초주의

- 여성의 배제를 중심으로 -

지도교수 정 호 근

이 논문을 문학석사학위논문으로 제출함
2012년 10월

서울대학교 대학원
철학과 서양철학전공
공 유 진

공유진의 석사학위논문을 인준함
2013년 1월

위 원 장 _____ (인)

부위원장 _____ (인)

위 원 _____ (인)

국문초록

본 논문에서는 정초주의(foundationalism)와 반정초주의(anti-foundationalism) 간의 대립 구도를 페미니즘적인 관점에서 바라보고자 한다. 이를 통해 여성을 비롯한 사회문화적 타자들이 정초주의의 기획으로부터 배제되고 있다는 점, 그리고 정초주의를 비판하는 리처드 로티(Richard Rorty)의 반정초주의 철학이 ‘배제에 대한 비판’으로서 긍정적 의의를 가진다는 점을 밝히고자 한다.

여기서 정초주의란, 인간의 행위나 속성을 최종적으로 근거 지을 수 있는 어떤 ‘보편적이고 객관적인’ 정초(토대)가 존재한다는 입장을 가리킨다. 2장에서는 로티가 이러한 정초의 개념을 거부하게 되는 과정을 크게 세 단계로 구성하여 살펴볼 것이다. 로티의 반정초주의는 우선 (1) 인간이 자신의 시공간적이고 역사적인 한계를 완벽하게 초월할 수는 없다는 전제에서 출발한다. 이는 역사적인 조건이 어떤 사람의 생각을 전적으로 결정한다는 뜻이 아니라, 그 생각이 역사적 맥락으로부터 전적으로 자유로울 수는 없음을 의미한다. (2) 이 같은 한계를 인정한다면, 우리가 보편적이고 객관적인 정초라고 생각하는 것이 우리 자신의 역사적 조건으로부터 도출된 것이 아니라 실제로 보편적이고 객관적인 것이라고 단언할 수는 없다. 정초의 개념이 정말로 초역사적인 보편성을 가지고 있는지는 확인되지 않으며, 그것은 다만 역사적으로 유한한 인간에 의해 보편적 정초로서 규정되고 이름 붙여진 것이라 볼 수 있다. (3) 그렇다면 정초주의는 누가 정초를 규정하는가의 문제, 누가 정초를 규정할 수 있는 권력을 가지는가의 문제와 분리될 수 없다. 이러한 권력이 모두에게 골고루 주어져 있는 것은 아니라는 현실인식은 반정초주의의 기반이 된다. 남성, 백인, 서구인, 이성애자 등 현대사회에서 특권을 지니는 집단은 여전히 사회적으로 주변화되어 있는 여성, 유색인종, 비서구인, 성소수자 등에 비하여 “이것이 모든 사람에게 적용되는 보편적 정초”라고 말할 수 있는 기회를 훨씬 많이 가지고 있다. 이렇게 볼 때 오늘날 보편적이며

중립적인 관점으로 실체화되는 것은 대부분 남성을 비롯한 특권적 집단의 입장, 즉 그들이 보기에 중립적인 것처럼 생각되는 입장이라고 할 수 있다. 반면 여성을 비롯한 타자의 관점은 정초의 개념으로부터 지속적으로 배제되고 있으며, 이러한 배제의 상황을 배제하기 위해서는 반정초주의적인 접근이 필요하게 된다.

그러나 정초주의의 수정을 통하여 계속해서 정초주의를 옹호해 나가고자 하는 철학자들은, 초역사적인 정초가 아니라 역사적인 한계 내에 존재하는 정초 개념을 가정함으로써 평등한 정초주의가 가능하다고 주장한다. 3장에서는 이러한 ‘수정된 정초주의’의 기획에 대해 살펴볼 것이다. 수정된 정초주의는 인간의 역사성과는 무관하게 존재하는 본질주의적, 형이상학적 정초 개념을 거부하고 있다는 점에서 로티와 유사한 문제의식을 공유하지만, 그럼에도 불구하고 여전히 정초로부터의 배제라는 문제에서 자유롭지 못한 것으로 보인다. 그 이유는 수정된 정초의 개념 역시 다른 어휘들에 대한 규범적 기준, 즉 다른 어휘들에 대해 판단을 내리는 잣대로 격상되어 있다는 점에서 찾을 수 있다. 사회적 발언권을 점유하고 있는 집단의 어휘가 보편적이고 객관적인 기준으로 정의되는 반면 그렇지 못한 집단의 목소리는 배제된다는 문제는 수정된 정초주의에서도 해결되지 않은 채 남아 있다. 그리고 이는 우리가 페미니즘의 관점에서 정초주의와 반정초주의의 대립을 바라볼 때 정초주의를 거부하는 로티의 철학을 옹호하는 이유가 된다.

마지막으로 4장에서는 이러한 긍정적 의의에도 불구하고 로티의 철학이 가진 한계와 그것이 수정되어야 할 방향에 대해 논의하고자 한다. 로티는 역사적인 조건과 상관없이 모든 인간에게 공통적으로 적용되는 어떤 것이 있다는 생각을 거부하므로, 모든 사적인 개인들이 단지 인간이라는 이유만으로 가지고 있는 것이자 그렇기 때문에 공적인 측면에서도 개인들을 서로 연결시켜주는 어떤 것이 있다는 생각 또한 거부하게 된다. 그러나 문제는 로티가 사적인 것과 공적인 것이 반드시 결합되어야 할 필요는 없다는 주장 - 그의 반정초주의로부터 정합적으로 도출될 수 있는 주장 - 을 사적인 것과 공적인 것은 반드시 구분되어야 한다는 주

장으로 잘못 확대하고 있다는 것이다. 그의 엄격한 공/사 구분에 따르면 공적 영역에서 토론해야 할 주제와 사적 영역에서 다뤄야 할 주제는 따로 있는 것이다. 그러나 이처럼 거의 절대적인 공/사 구분을 상정하는 것은 초역사적인 본질 개념을 거부하는 로티 자신의 철학과 정합적이지 못할 뿐만 아니라 실천적으로도 유의미하지 못하다. 보편적 정초를 규정할 수 있는 권력과 마찬가지로 공적 토론주제를 결정할 수 있는 권력 역시 남성에 의해 주도적으로 행사되어 왔다는 점에 비춰볼 때, 공/사의 엄격한 이분법은 여성의 관심사를 공적 영역에서 배제시키는 결과로 이어지게 된다. 따라서 로티의 철학은 날카로운 공/사 구분을 철회할 필요가 있다. 그럴 때 비로소 로티의 반정초주의는 배제에 대한 비판이라는 그것의 긍정적 역할을 효과적으로 실행할 수 있을 것이기 때문이다.

요컨대 페미니즘적인 시각에서 로티의 반정초주의를 해석하는 작업은, 정초주의 및 반정초주의에 대한 철학적 논의가 현실사회에서 여성의 배제라는 문제를 해결하는 데 있어서도 유의미한 역할을 수행하기를 희망하는 것이라 볼 수 있다.

주요어 : 로티, 반정초주의, 정초주의, 보편적 정초, 배제, 여성, 페미니즘

학 번 : 2011-20056

목 차

1. 들어가며	1
2. 보편적 정초로부터의 여성의 배제: 정초주의에 대한 비판	10
2.1. 역사주의와 그 귀결: 규정되는 것으로서의 보편적 정초	10
2.2. 보편적 정초를 규정할 수 있는 권력의 문제	13
2.3. 보편적 정초에 대한 반론가능성의 제한	20
3. ‘수정된 정초주의’의 기획과 한계	26
3.1. 본질주의와 형이상학을 거부하는 수정된 정초주의	26
3.2. 반정초주의와 수정된 정초주의 간의 유사성	30
3.3. 규범적 기준으로 격상된 정초로부터의 여성의 배제	35
4. 공적 영역으로부터의 여성의 배제: 로티 철학의 한계	44
4.1. 로티의 엄격한 공/사 구분	44
4.2. 공적 토론주체를 선별할 수 있는 권력의 문제	47
4.3. 배제에 대한 저항으로서의 페미니즘: 공/사 구분을 넘어서	52

5. 나가며	57
참고문헌	61
Abstract	67

1. 들어가며

정초주의(foundationalism)와 반정초주의(anti-foundationalism) 간의 대립은 오늘날 철학을 관통하는 중요한 논점 중 하나이다. 철학에서는 그동안 우리의 생각이 맞는지 틀린지 혹은 옳은지 그른지를 판단해줄 수 있는 최종적인 정초가 존재하며 우리가 이를 발견할 수 있다는 주장이 지배적이었으나, 시간이 지날수록 이러한 주장에 의문을 제기하는 철학자들 역시 많아졌기 때문이다. 그 중에서도 리처드 로티(Richard Rorty)는 정초주의를 가장 적극적으로 비판하고 거부하는 철학자라고 할 수 있다. 본 논문은 이러한 로티의 반정초주의 철학을 긍정적으로 해석하는데 기본적인 목적을 두고 있다. 그의 반정초주의 철학을 옹호하는 데 있어 기초로 삼고 있는 것은 페미니즘적인 관점이다. 다시 말해 본 논문은 정초주의와 반정초주의 간의 논쟁을 페미니즘적인 관점에서 바라보고, 이를 통해 정초주의가 어떤 문제점을 지니며 정초주의를 비판하는 로티의 철학이 어떤 점에서 페미니즘과 공명하는지 밝히고자 하는 목적을 가지고 있다.

이를 위해서는 우선 논의의 중심이 되는 정초주의, 반정초주의, 페미니즘 등의 개념이 무엇을 의미하는지부터 살펴보아야 할 것이다. 먼저 정초주의란 우리의 사고, 인식, 신념, 도덕, 사회, 정치 등 인간의 행위나 속성을 최종적으로 근거 지을 수 있는 어떤 정초(토대)가 존재한다는 입장을 가리킨다. 이때 인간의 행위나 속성을 정초에다 근거 지을 수 있다는 것은 곧 그 정초가 다양한 인간 행위나 속성들 중 어느 하나에만 편중되어 있는 것이 아니라 중립적으로 판단을 내려줄 수 있는 ‘객관적인’ 것이며, 또한 인간 행위나 속성이 가지는 다양성을 전부 아우를 수 있는 ‘보편적인’ 것임을 뜻한다. 따라서 본 논문에서는 ‘객관주의’ 및 ‘보편주의’를 정초주의와 유사한 입장을 가리키는 용어로서 사용하고자 한다. 객관주의와 보편주의를 정초주의와 동일한 진영에 위치시키는 것은 논의의

지형을 단순화시킬 위험이 있지만, 로티가 반대하는 개념이 바로 객관적이고 보편적인 정초라는 점에서 정초주의와 반정초주의 간의 논쟁을 다루기에 큰 무리가 없을 것으로 보인다. 예컨대 객관주의에 관하여 번슈타인(Bernstein)은 그의 저서 『객관주의와 상대주의를 넘어서: 과학과 해석학 그리고 실천』에서 다음과 같은 정의를 내리고 있다.

‘객관주의’란 합리성이나 인식, 진리, 실재, 선, 옳음 등의 본성을 결정하는데 궁극적으로 호소할 수 있는 영원하고 초역사적인 어떤 기반이나 구조들이 존재하며 존재해야 한다는 기본적인 확신을 의미한다. 객관주의자의 주장에 따르면, 그런 기반이 존재하기에 (혹은 해야만 하기에) 철학의 과제란 그것이 무엇인가를 발견하는 것이며, 가장 강력한 논거를 동원하여 자신이 발견했다고 주장하는 기반을 변호하는 것이다.¹⁾

이러한 정의는 정초주의와 반정초주의 간의 논쟁에서 무엇이 논란이 되고 있는지를 잘 보여준다. “영원하고 초역사적인 어떤 기반이나 구조들”이야말로 로티와 같은 반정초주의자들이 거부하고 있는 개념이기 때문이다. 그것은 가변적이고 유한하며 역사적인 “국지적 특수성”에만 국한되어 있지 않으며, 그 모든 특수성들에 공통적으로 적용되는 ‘보편적이고 객관적인’ 정초인 것이다.²⁾

정초 개념에 대하여 가장 영향력 있는 이론을 전개한 철학자로는 플라톤(Plato)과 칸트(Kant)를 꼽을 수 있다. 플라톤은 우리의 감각에 나타나는 세계는 오류와 결함이 있는 곳이며, 진정으로 완벽한 세계인 이데아의 영역은 따로 존재한다고 보았다. 이데아는 시공간 내에 위치해 있는 것이 아니라 영원하고 불변적인 것으로서 우리가 살고 있는 세계의 전형이 된다. 예를 들어 진정한 선이라는 것은 우리에게 선하게 보이는 여러

1) Richard J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, 『객관주의와 상대주의를 넘어서: 과학과 해석학 그리고 실천』, 정창호, 황설중, 이병철 옮김, 서울: 보광재, 1996, 25쪽.

2) Wolfgang Iser, *Unsere postmoderne Moderne*, 『우리의 포스트모던적 모던』, 박민수 옮김, Vol. 1, 서울: 책세상, 2001, 189-190쪽.

대상들과는 구별되며 그러한 대상들에게 선하다는 명칭과 속성을 부여해주는 어떤 것이라 할 수 있다. 선의 이데아는 우리가 선하다고 생각하는 모든 것들의 보편적이고 객관적인 정초가 되는 것이다.³⁾ 칸트는 우리가 우리의 세계와는 완전히 독립해 있는 객관적 실재의 세계 또는 물자체(物自體)에 호소할 수 있다는 생각에는 의문을 제기하였지만, “인식을 근거지우는 초역사적인 영원한 기반이나 범주 도식이 필요하다는 점”만큼은 의심하지 않았기 때문에 플라톤과 마찬가지로 정초주의자라고 볼 수 있다. 칸트는 특히 『실천이성비판』과 『윤리형이상학 정초』에서 객관적이며 보편적인 도덕의 정초를 확립하고자 하였다. 그는 모든 이성적 존재자에게 무조건적으로 타당한 도덕적 명령 - “정언적 명령(kategorischer Imperativ)” - 이 있다는 것을 보임으로써 선을 지향하는 모든 실천은 이 명령을 준수해야 한다는 점, 다시 말해 이러한 명령이야말로 우리의 도덕적 실천을 근거 지을 수 있는 보편타당한 정초가 된다는 점을 설명하고자 했다.⁴⁾

플라톤적이고 칸트적인 정초주의의 전통은 현대인들에게도 낯선 것이 아니다. 초역사적인 본질로서의 이데아라는 관념에 의문을 제기하는 사람들이 점차 증가해온 것은 사실이지만, 특정한 시대나 특정한 사회에서만 타당한 어떤 것이 아니라 그것의 보편타당한 토대를 찾고자 하는 열망은 아직까지 그 위력을 발휘하고 있다. 특히 도덕이나 사회, 문화, 정치 등 다양한 가치들이 서로 대립하는 실천의 영역에서는 어떤 것이 옳고 어떤 것이 그른지 판결을 내려줄 수 있는 객관적인 정초에 호소해야 한다는 직관이 여전히 지배적이다.

하지만 로티는 이러한 정초주의적 직관이 제거되어야 한다고 주장한

3) Richard Kraut, “Plato”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2012 Edition), edited by Edward N. Zalta, URL =

<<http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/plato/>>, Chapter 1.

4) Richard J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, 『객관주의와 상대주의를 넘어서: 과학과 해석학 그리고 실천』, 27-28, 34쪽; 백종현, 『서양근대철학』, 서울: 철학과현실사, 2003, 251-255쪽.

다. 그렇다고 해서 로티가 보편적 정초란 존재하지 않는다는 확고한 이론을 전개하고 있는 것은 아니다. 그럴 경우 로티는 자기모순에 빠질 수 있기 때문이다. 만약 그가 초역사적이고 본질적인 정초의 개념을 거부해야 한다고 말하면서 동시에 “본질이 없다는 것이야말로 진정한 본질”이라고 주장한다면, 그는 자신이 거부하는 초역사적인 본질 개념을 다시 가정하는 셈이 된다.⁵⁾ 그러므로 로티는 정초주의가 본질적으로 틀렸다고 주장하는 것이 아니라 실천적 맥락에서 정초주의가 가지는 한계를 보임으로써 독자를 설득하고자 한다. 그에 따르면 플라톤적이고 칸트적인 전통은 오늘날 더 이상 유용성을 갖지 못한다. 정초라는 개념은 가치보다는 문제점을 더 많이 가지고 있기 때문에 우리에게 실천적으로 별다른 도움을 주지 못하고, 따라서 우리가 굳이 그 개념을 가정할 필요가 없다는 것이다. 실천적 유용성에 대한 이와 같은 강조는 로티가 자신의 반정초주의 철학을 “실용주의(pragmatism)”라고 칭하는 이유가 된다. 로티는 선이나 도덕의 확고한 정초를 찾으려는 플라톤과 칸트의 시도에 대해 그들과는 다른 새로운 종류의 정초를 제시함으로써 대응하고 있는 것이 아니며, 그러한 시도를 하는 것 자체가 실천적으로 유용하지 못하며 오히려 심각한 문제를 야기하고 있다고 본다.⁶⁾

그렇다면 로티는 정초주의가 어떤 실천적인 문제를 일으킨다고 생각하는가? 이 지점에서 로티의 반정초주의는 페미니즘과 동일한 문제의식을 공유하게 된다. 보다 자세한 논의를 위해서는 먼저 페미니즘에 대한 개념적인 정의가 필요할 것이다. 여기서는 페미니즘을 ‘반(反)성차별주의’로 규정한 후스(hooks)의 정의를 따르고자 한다. 후스는 페미니즘을 “성차별주의와 성차별주의에 근거한 착취와 억압을 종식시키려는 운동”이라고

5) Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1979, 378쪽.

6) Richard Rorty, “Introduction: Pragmatism and Philosophy”, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, xiv, xxxvii쪽; Richard Rorty, “Hilary Putnam and the Relativist Menace”, *Truth and Progress*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, 45쪽; Richard Rorty, “Human Rights, Rationality, and Sentimentality”, *Truth and Progress*, 172쪽.

정의한 바 있다.⁷⁾ 페미니즘 내에도 다양한 유형의 이론과 실천이 존재하는 것이 사실이지만, 페미니즘이 성차별주의적인 억압에 반대하는 입장이라는 점에 대해서는 별다른 이견이 없을 것으로 보인다. 성차별주의에 대한 저항으로서의 페미니즘은 인종차별주의, 이성애주의, 계급차별주의 등 다양한 종류의 차별적 억압에 대한 반대와도 밀접하게 연관되어 있다. 한 종류의 차별주의에 반대하면서 다른 종류의 차별주의를 묵인하는 것은 설득력이 부족할 뿐만 아니라, 피부색, 성적 정체성, 경제적 계급 등 어떤 개인을 구성하는 여러 특성들이 종합적으로 그 사람의 사회적 지위를 결정한다는 점에서 차별주의의 유형들은 서로 분리될 수가 없다.⁸⁾ 그러므로 페미니즘적인 관점을 통해 정초주의와 반정초주의 간의 논쟁을 바라본다는 것은 여성에 대한 차별적 억압뿐만 아니라 사회문화적 타자에 대한 모든 차별적 억압에 반대하는 관점에서 정초주의와 반정초주의의 논쟁을 해석한다는 것을 의미한다. 여성을 비롯한 타자를 억압하고 있거나 억압을 지속시킬 수 있는 이론에 반대하고, 그러한 억압을 해결하는 데 도움이 되는 이론을 지지하고자 하는 것이다. 다소간 도식화의 위험을 무릅쓰고 말하자면 이 논문은 전자의 이론을 정초주의, 그리고 후자의 이론을 반정초주의로 설명하려는 목표를 가지고 있다.

여기서 정초주의 및 반정초주의와 관련하여 특히 주목하고자 하는 억압의 유형은 ‘배제(exclusion)’이다. 지마(Zima)가 적절하게 정리하고 있듯이, 정초주의에 대한 페미니즘적인 비판은 “본질주의적이고 보편주의적인 ‘전통적’ 철학 이론의 개념들이 남성의 관념과 인식 관심들을 보편화할 수 있는 상수(常數)로 암암리에 탈바꿈시킨다는 혐의를 제기한다.”

7) bell hooks, *Feminism Is for Everybody: Passionate Politics*, 『행복한 페미니즘』, 박정애 옮김, 서울: 백년글사랑, 2002, 19쪽.

8) Amy Allen, “Feminist Perspectives on Power”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2011 Edition), edited by Edward N. Zalta, URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/feminist-power/>>; Rosemarie Tong, and Nancy Williams, “Feminist Ethics”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2011 Edition), edited by Edward N. Zalta, URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/feminism-ethics/>>, Chapter 3.1.

이러한 비판의 대표적인 사례로서 지마는 이트먼(Yeatman)의 주장을 소개하고 있다. 이트먼은 남성에 의해 주도되는 철학적 합의로부터 여성은 물론이고 문화적, 인종적인 소수자들까지 ‘배제’되고 있다는 사실을 보여주고자 한다. 현실을 서술하는 권위는 특권을 가진 집단에 의해 주도적으로 행사되고 있으며, 그들의 서술이 관철되기 위해서 다른 한편에서는 침묵을 강요당하는 집단이 존재한다는 것이다. 현실에 대한 자신들의 서술을 관철시킬 만한 권위를 지니지 못한 집단, 다시 말해 “목소리가 다시 주어진다면 이의를 제기할 위험이 있는 자들”이 체계적으로 합의로부터 배제되고 있음에도 불구하고 그들을 배제함으로써 이뤄진 합의는 보편적인 것으로 간주된다. 따라서 이트먼은 차이들을 소거해버리는 보편화에 단호히 저항하고 있는 것이다.⁹⁾

정초의 개념으로부터 소외되는 집단이 존재한다는 사실은 우리가 흔히 보편적이고 객관적인 것이라고 생각하는 정초의 개념이 실제로는 보편적이거나 객관적이지 않으며, 오히려 타자에 대한 억압을 지속시킬 수 있다는 문제의식으로 이어지게 된다. 정초주의에 대한 로티의 비판은 바로 이러한 문제의식에서 페미니즘적 비판과 동일한 시각을 공유하고 있다. 로티 역시 여성을 비롯한 사회문화적 타자들이 정초주의적이고 보편주의적인 이론의 기획으로부터 배제되고 있다고 보기 때문이다. 반정초주의자이자 실용주의자인 로티가 보기에 배제의 문제는 정초주의의 심각한 결함이며, 우리가 여성에 대한 배제를 옹호하는 것이 아니라 타개해 나가하고자 하는 이상 정초주의가 우리에게 실천적으로 유용한 이론이 되지 못하는 이유이다. 따라서 로티는 우리가 객관적이고 보편적인 정초라는 개념을 철회해야 한다고 생각한다. 2장에서는 그가 어떻게 이와 같은 결론에 도달하게 되는 것인지 그 논리적인 과정에 대해 구체적으로 살펴봄으로써 로티의 반정초주의가 가지는 타당성을 검토하고자 한다. 2.1절과 2.2절에 걸쳐 로티가 가정하고 있는 세 가지 주요 전제에 대하여 논의할

9) Anna Yeatman, *Postmodern Revisionings of the Political*, New York: London: Routledge, 1994, Peter V. Zima, *Moderne/Postmoderne*, 『모던/포스트모던』, 김태환 옮김, 서울: 문학과지성사, 2010, 78-83쪽에서 재인용.

것이며, 이러한 전제들로부터 반정초주의라는 결론으로 이어지는 로티의 철학이 ‘배제에 대한 비판’으로서 해석될 수 있으며 페미니즘과 공명하고 있다는 점을 밝히고자 한다.

정초주의에 반대하는 실용주의적 철학과 페미니즘 사이의 연관성을 해명하는 작업이 이 논문에서 처음 시도되는 것은 아니다. 1991년 발표된 로티의 「페미니즘과 실용주의」는 이러한 작업을 촉발시키는 계기가 되었으며¹⁰⁾ 1993년에는 대표적인 페미니즘 철학 저널인 *Hypatia*에서 같은 제목의 특별호를 간행한 바 있다.¹¹⁾ 이 특별호에는 로티 본인의 「페미니즘, 이데올로기, 해체: 실용주의적 관점」부터 듀런(Duran)의 「실용주의와 페미니즘의 교점」에 이르기까지 전통적인 정초주의 철학의 성차별주의적 관점에 반대하는 여러 논문이 수록되어 있다.¹²⁾ 특별호의 편집을 맡은 사이그프리트(Seigfried)는 「실용주의적 페미니스트들은 모두 어디에 있는가?」, 『실용주의와 페미니즘: 사회구조를 다시 짜기』 등 활발한 저술 활동을 전개하였으며¹³⁾ 이러한 ‘실용주의적 페미니즘 (pragmatist feminism)’의 주장들은 윙스(Whipps)에 의하여 잘 정리되고 있다.¹⁴⁾ 하지만 실용주의적 페미니즘의 논의들은 주로 (a) 실용주의와 페미니즘 간의 유사성을 나열하거나 (b) 실용주의적인 이론을 전개하였지만 충분한 주목을 받지 못했던 여성 철학자들의 이론을 소개하는 데

10) Richard Rorty, “Feminism and Pragmatism”, *Michigan Quarterly Review* 30, no. 2 (1991).

11) Charlene Haddock Seigfried, ed. *Hypatia* 8, no. 2 (1993), Special Issue on Feminism and Pragmatism.

12) Richard Rorty, “Feminism, Ideology, and Deconstruction: A Pragmatist View”, *Hypatia* 8, no. 2 (1993); Jane Duran, “The Intersection of Pragmatism and Feminism”, *Hypatia* 8, no. 2 (1993).

13) Charlene Haddock Seigfried, “Where Are All the Pragmatist Feminists?”, *Hypatia* 6, no. 2 (1991); Charlene Haddock Seigfried, *Pragmatism and Feminism: Reweaving the Social Fabric*, Chicago: The University of Chicago Press, 1996.

14) Judy Whipps, “Pragmatist Feminism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2010 Edition), edited by Edward N. Zalta, URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/femapproach-pragmatism/>>.

그치고 있다는 점에서 아쉬움을 남긴다. 페미니즘의 관점에서 정초주의를 비판하고 거부하게 되는 혹은 거부해야 하는 이유에 대해서는 충분한 논의가 이뤄지지 않았기 때문이다. 따라서 본 논문은 페미니즘과 반정초주의-실용주의를 비슷한 입장으로 파악하는 데 그치는 것이 아니라, 우리가 여성의 성차별주의적 배제를 거부하는 페미니즘의 입장을 견지하고 있다면 여성을 배제하는 정초주의의 기획을 거부하는 것이야말로 정합적이고 효과적인 입장이라는 점을 보다 적극적으로 주장하고자 한다.

물론 정초주의에 대한 페미니즘적이고 반정초주의적인 비판을 일방적으로 옹호할 수만은 없을 것이다. 여성을 배제시키지 않는 정초주의의 기획도 가능하다는 정초주의자들의 반론 역시 만만치 않기 때문이다. 우선 그들은 여성이 사회적 발언권으로부터 소외되고 침묵을 강요당해왔다는 문제는 현실적 차원의 문제이지 정초주의적인 이론 자체의 문제는 아니며, 여성의 배제를 해결하기 위해서 반드시 정초주의의 거부가 요구되는 것은 아니라고 말할 수 있다. 우리는 이와 같은 반론에 대하여 2.3절에서 중점적으로 논의하게 될 것이다.

다른 한편으로는 페미니스트들의 비판을 보다 적극적으로 수용함으로써 더 나은 정초주의를 만들어가려는 움직임도 있다. 정초주의의 현대적 ‘수정’을 모색하는 철학자들은 정초주의가 배제의 문제에 직면하게 되는 이유를 플라톤적이고 칸트적인 불변의 정초 개념에서 찾고 있다. 전통적인 의미에서의 정초주의는 절대적 법칙으로서의 정초 개념, 본질주의적이고 형이상학적인 정초 개념을 가정해왔기 때문에 남성의 관심사를 절대적인 상수로 탈바꿈시킨다는 비판을 받게 되었다는 것이다. 이와 달리 역사적인 한계 내에서 변화할 수 있는 정초 개념을 가정한다면, 특정 관점을 불변의 본질로 변화시키는 정초주의가 아니라 평등하고 민주적인 정초주의가 가능하다는 것이 오늘날 정초주의자들의 주장이다. 뿐만 아니라 그들은 정초주의야말로 페미니즘의 주장을 정당화하고 페미니즘에 힘을 실어줄 수 있는 이론이라고 주장한다. 3장에서는 이와 같은 ‘수정된 정초주의’의 기획에 대해서 살펴보고(3.1절) 그들의 기획이 로티의 반정초주의와도 유사한 문제의식을 공유하고 있다는 점에 관해 논할 것이다

(3.2절). 3.3절에서는 그럼에도 불구하고 로티가 정초주의의 기획을 거부하고 있는 이유, 그리고 이러한 로티의 철학이 페미니즘의 목표와 좀 더 부합할 수 있는 이유에 대해 살펴보고자 한다.

2장과 3장에서의 논의가 로티의 반정초주의 철학이 지니는 긍정적 의미에 초점을 맞추고 있다면, 마지막으로 4장에서는 로티 철학이 가지고 있는 한계와 그 수정방향에 대하여 논의하고자 한다. 상술한 바와 같이 이 논문은 기본적으로 로티 철학에 대해 긍정적인 관점을 견지하고 있다. 정초주의가 성차별주의적 배제로 이어질 가능성이 높은 반면 로티의 반정초주의는 그러한 배제에 대한 저항으로서의 페미니즘과 연대할 수 있다고 보기 때문이다. 하지만 로티는 그의 반정초주의적인 기획을 ‘엄격한 공/사 구분’이라는 또 다른 이론적 기획으로 부적절하게 연결시킴으로써 자신의 철학이 가지는 의의를 훼손시키고 있다. 그는 공적 영역과 사적 영역이 엄격하게 구분되어야 한다는 주장을 전개하는데, 4.1절에서는 이러한 주장이 정초주의에 대한 거부로부터 어떻게 확장되어 나오고 있는지 그리고 로티에게서 공적 영역과 사적 영역이란 무엇을 의미하며 어떤 식으로 날카롭게 분리되고 있는지에 대하여 살펴볼 것이다. 그런 다음 로티 식의 공/사 구분은 여성을 공적 영역으로부터 손쉽게 배제하게 된다는 점에서 부적절할 뿐만 아니라 여성의 배제를 비판하는 로티 자신의 철학과도 정합적이지 못하며(4.2절), 무엇보다 성차별주의적 배제에 대한 저항으로서의 페미니즘은 로티의 공/사 구분을 넘어서 있다는 점에서 공/사의 날카로운 이분법이 철회되어야 한다고 주장할 것이다(4.3절). 이러한 이분법을 취소할 때 비로소 로티의 철학은 본 논문의 주제이자 2장과 3장에서 논의되는 로티 철학의 긍정적 역할 - 배제에 대한 비판 - 을 효과적으로 수행할 수 있기 때문이다.

2. 보편적 정초로부터의 여성의 배제: 정초주의에 대한 비판

2.1. 역사주의와 그 귀결: 규정되는 것으로서의 보편적 정초

본격적인 논의에 앞서 우리는 로티가 기본적으로 전제하고 있는 내용부터 살펴볼 필요가 있다. 로티는 자신이 이야기하는 것이 반정초주의를 옹호하는 “논증”이 되지는 않는다고 보지만,¹⁵⁾ 그럼에도 불구하고 그의 저작들은 공통적인 전제를 지니며 이러한 전제에서 출발하여 정초의 거부라는 결론에 도달하기까지 일련의 논리적 추론과정을 거치고 있다. 따라서 2.1절에서 먼저 로티의 기본적인 전제를 밝히는 것은 2.2절과 2.3절에서 추가적인 전제와 더불어 그가 왜 정초주의를 비판하고 있으며 그의 비판이 어떤 점에서 페미니즘과 문제의식을 공유하는지 논하는 데 도움이 될 것이다.

로티에게 가장 우선적인 전제가 되는 것은 인간이 “역사성(historicity)”으로부터 벗어날 수 없다는 역사주의적 인식이다. 인간은 특정한 사회적, 언어적 전통 내에서 생각하고 판단하는 바, 우리 자신이 사회화된 언어를 전혀 사용하지 않고 객관적인 실재와 접촉한다는 것은 불가능하다. 실재 그 자체에 대해서 논할 때조차도 우리는 특정한 서술 방식을 사용할 수밖에 없다. 이렇게 볼 때 인간은 자신이 사용하는 언어와 그것에 영향을 미치는 역사적 조건 - 사회, 문화, 제도, 관습 등 - 에서 완벽하게 탈피할 수가 없다.¹⁶⁾ 이는 역사적인 조건이 어떤 사람의 생

15) Richard Rorty, “Pragmatism, Relativism, and Irrationalism”,
Consequences of Pragmatism, 174쪽.

16) Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge; New

각을 ‘전적으로 결정한다’는 것이 아니라 그 생각이 역사적 맥락으로부터 ‘전적으로 자유로울 수는 없다’는 것을 뜻한다. 특히 우리가 사회적인 담론이나 관습에 대해 규범적이고 도덕적인 차원에서 판단을 내릴 때 그 판단이 우리 자신이 사회화된 맥락으로부터 전적으로 자유로울 수는 없다. 민주주의와 전체주의, 이슬람교나 기독교 혹은 여러 토속신앙, 성차별주의와 평등주의 등에 관하여 우리가 어떤 사고방식이 정상적이거나 비정상적이라고, 혹은 어떤 관행이 정당하거나 부당하다고 생각한다면 그 생각이 우리 자신이 놓여있는 역사적 배경으로부터 아무런 영향도 받지 않았다고 말하기는 힘들 것이다. 이런 점에서 우리는 ‘인간이 자신의 역사적 한계를 완벽하게 초월할 수는 없다’고 말할 수가 있다. “신의 관점(God’s-eye view)”이나 “어느 곳도 아닌 곳으로부터의 관점(the view from Nowhere)”, 즉 어떠한 사회적 가치관이나 개념 체계와도 무관한 관점에서 세계를 객관적으로 내려다볼 수 있는 사람은 존재하지 않는다.¹⁷⁾

역사주의적 인식은 정도의 차이는 있지만 많은 현대 철학자들에게 받아들여지고 있다. 인간이 자신이 속한 시대나 사회로부터 받는 영향이 별로 크지 않다고 생각하는 철학자들은 있지만 그것으로부터 크든 작든 영향을 받는다는 사실까지 부인하는 경우는 거의 없다. 인간이 사회화되는 존재라는 점만큼은 공통적으로 받아들여지고 있기 때문이다. 그런데 우리가 이와 같이 역사성의 한계를 인정한다면, 우리가 보편적이고 객관적인 정초라고 부르는 것은 누군가에 의해 그렇게 ‘규정된’ 것이라는 점 또한 받아들이는 셈이 된다. 어째서 그렇게 되는가? 만약 역사주의적 인식과는 반대로 인간이 자신의 역사적인 유한성을 완전히 뛰어넘을 수 있

York: Cambridge University Press, 1989, 50쪽; Richard Rorty, “Introduction: Pragmatism and Philosophy”, *Consequences of Pragmatism*, xvii-xxi쪽.

17) Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, 189쪽; Richard Rorty, “Postmodernist Bourgeois Liberalism”, *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1991, 202쪽; Richard Rorty, “Hilary Putnam and the Relativist Menace”, *Truth and Progress*, 45쪽.

다면 그 시대나 사회의 관점과는 무관하게 모든 인간에게 보편적으로 해당되는 객관적 정초가 무엇인지 발견할 수 있을 것이다. 예를 들어 우리는 흔히 인간은 모두 인간성, 이성, 합리성 등을 가지고 있으며 이러한 인간의 보편적 특성이 어떤 사람이 인간인지 아닌지를 판단해주는 규범적 정초가 된다고 생각한다. 너무나 비인간적인 사람, 너무나 비이성적이고 비합리적인 사람은 - 그 사람이 어떤 사회에 속해 있고 그렇게 판단하는 내가 어떤 사회에 속해 있든 간에 - 인간 보편의 특성을 가지고 있지 못한 것이며 따라서 우리와 같은 인간이 아니라는 것이다. 그러나 인간이 역사적 한계를 완벽하게 초월할 수는 없다는 주장과, 위와 같이 어떤 것 하나만큼은 역사적 한계를 넘어서서 모든 인간이 가지고 있는 특성이라는 점을 우리가 알고 있다는 주장은 양립하기 어렵다. 후자의 주장은 곧 우리가 일시적으로나마 우리의 역사적 한계에 의해 영향을 받지 않고 모든 인간과 모든 공동체를 관조할 수 있는 보편적, 객관적 시각을 가질 수 있으며 따라서 인류 공통의 정초를 발견할 수 있다는 것을 전제로 하기 때문이다.

우리가 역사주의를 받아들이는 이상 오늘날 우리가 인간의 보편적 정초라고 부르는 것이 실제로도 역사적 맥락과 무관하게 모든 인간에게 적용되는 보편적 정초인지 확인한다는 것은 불가능하다. 이렇게 볼 때 보편적이고 객관적인 정초라는 것은 실제로 그것이 보편적이고 객관적이라는 사실이 확인된 것이라기보다는, 누군가에 의해 보편적이고 객관적인 것이라고 ‘이름 붙여진’ 것이다. 여기서 유의해야 할 사실은 이러한 정초의 존재 가능성까지 부정되고 있는 것은 아니라는 점이다. 인간이 역사적 맥락에서 자유로울 수 없다고 해서 역사적인 맥락과 무관한 정초가 아예 존재하지 않는다고 단언할 수는 없다. 다만 우리가 역사주의적 한계를 받아들인다면 설령 그러한 초역사적 정초가 존재한다고 할지라도 그것을 우리가 인식할 수는 없다는 결론에 도달하게 된다. 인간 보편의 특성이라고 규정된 것이 ‘알고 보면’ 실제로도 인간 보편의 특성일 수 있다는 가능성을 배제할 수는 없지만, 우리가 역사적 맥락으로부터 완전히 자유로울 수 없는 한 실제로도 그것이 보편적인지는 ‘알 수가 없다’는 것

이다. 물론 정초주의자는 우리가 이처럼 보편적 정초를 발견하지는 못한다고 할지라도 최대한 보편적인 정초를 모색하고자 노력해야 한다고 주장할 수 있다. 그러나 이렇게 주장하는 정초주의자 역시 보편적 정초란 초역사적인 실재나 진리로서 발견되는 것이 아니라 우리의 노력에 의해 만들어지는 것이라는 점에는 이의를 제기하지 않을 것이다.

2.2. 보편적 정초를 규정할 수 있는 권력의 문제

이처럼 정초가 인간에 의해 규정되는 것이라면, 정초주의는 ‘누가’ 정초를 규정하는가의 문제와 분리될 수 없다. 오늘날 정치적, 경제적, 사회문화적으로 더 큰 권력을 행사하고 있는 사람들은 그렇지 못한 사람들에 비해 훨씬 많은 발언권을 가지고 있으며, 이렇게 볼 때 누가 정초를 규정하는가의 문제는 곧 누가 정초를 규정할 수 있는 ‘권력’을 가지고 있는가의 문제라고도 할 수 있을 것이다. 오늘날 민주주의의 옹호자들은 모든 사람 혹은 최대한 많은 사람이 정초를 규정할 수 있는 권력을 나눠져야 한다고 생각한다. 그때 비로소 보편적 정초의 개념은 일부 특권층의 관점만을 반영하는 것이 아니라 사회에서 주변화된 사람들의 관점까지 반영할 수 있을 것이기 때문이다. 그러나 문제는 현대사회가 이러한 민주주의적 이상과는 멀리 떨어져 있다는 점에서 기인한다. 2.2절에서는 보편적 정초의 개념이 실제로 인간 일반을 포괄하고 있다기보다는, 지배적 위치에 있는 집단에 의해 정의됨으로써 그렇지 못한 집단인 여성을 ‘배제’하는 데 이용된다는 점에 대해서 논할 것이다. 그리고 이와 같은 문제의식에서 정초 개념을 거부하는 로티의 반정초주의가 페미니즘과 공명하고 있다는 것을 밝히고자 한다. 2.3절에서는 로티가 페미니즘의 관점에서 반정초주의라는 결론에 도달하게 되는 논리적 과정을 재구성하고, 그에 대한 반론과 재반론을 2.3절과 3장에 걸쳐 살펴볼 것이다.

우리는 먼저 페미니스트 이론가 영(Young)의 저서인 『정의 그리고 차이의 정치』를 살펴봄으로써 무엇이 문제가 되고 있는지 보다 분명하

게 이해할 수 있다. 영은 사회 집단 간에 차이가 존재하고 그 중 어떤 집단들은 특권을 가진 반면 다른 집단들은 억압되어 있는 상황에서, 객관적이고 보편적인 입장을 찾으려는 경향은 억압을 강화할 뿐이라고 지적한다. 남성, 백인, 서구인, 이성애자 등과 같이 현대사회의 주류를 이루고 있는 사람들은 여성, 유색인종, 비서구인, 성소수자 등에 비하여 의사결정의 권한을 훨씬 많이 가지고 있다. 이는 곧 남성을 비롯한 특권 집단은 여전히 사회적으로 주변화되어 있는 여성 등에 비해 자신들의 특성을 인간 보편의 특성으로 이름 붙일 수 있는 권력을 훨씬 많이 가지고 있다는 것을 뜻한다. 따라서 오늘날 보편적, 정상적, 중립적 관점으로 실제화되는 것은 대부분 특권 집단의 입장, 즉 그들의 이익을 반영하고 있거나 그들이 보기에 중립적인 것처럼 생각되는 입장이다. 반면 예를 들어 백인 이성애자 남성들과는 다른 경험을 하는 흑인 동성애자 여성들은 소위 중립적 관점에 비추어볼 때 일탈적이거나 열등한 집단으로 위치지어지게 된다. 억압되어 있는 집단이 자신들의 목소리를 낼 수 있는 가능성은 계속해서 박탈되는 것이다.¹⁸⁾

이와 같은 영의 주장을 특권을 가진 집단에 대한 무조건적인 적개심으로 해석해서는 안 된다. 여기서 중요한 주장은 남성들을 전부 몰아내야 한다는 것도 아니고, 남성들이 오로지 자신의 이익만을 생각하며 주변화된 여성들의 입장은 전혀 고려할 줄 모른다는 것도 아니다. 남성이 본질적으로 남성중심적 관점에서 벗어날 수 없다고 주장하는 것은 여러 이유에서 부적절하다. 남성이라고 해서 억압받고 타자화된 여성의 입장을 취할 수 없는 것은 아니라는 사실은 성차별주의에 반대하는 남성들을 통해서 쉽게 확인할 수 있다. 뿐만 아니라 모든 남성이 남성이라는 정체성을 자신의 가장 중요한 특성으로서 생각하는 것은 아니며, 서로 다른 이해관심을 가지는 다양한 남성들을 아우르는 보편적인 남성의 입장이라는 것이 확정적으로 존재한다고 단언하기도 어렵다. 무엇보다도 남성이 여성의 입장에 전혀 공감할 수 없다면 그들에게 여성의 목소리를 듣게 하

18) Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990, 112-116쪽.

는 것, 여성의 입장에서 남성을 설득하는 것 자체가 불가능해진다는 점에서 남성이 여성의 입장을 취할 수 없다는 주장은 부적절하다.

남성은 자신의 입장에만 갇혀 있는 것이 아니라 여성을 포함하는 보다 일반적인 입장 역시 취할 수가 있다. 다만 여기서 지적하고자 하는 바는 남성에게는 ‘이것이 일반적인 인간의 입장’이라고 말할 수 있는 기회가 상대적으로 충분하게 주어져 있는 반면 여성에게는 그런 기회가 훨씬 적게 열려 있다는 점이다. 무엇이 인간이 취할 수 있는 보다 일반적이고 보편적인 관점인지, 또는 무엇이 보다 중립적이고 객관적인 입장인지를 논하는 데 있어 모든 사람들의 목소리가 동등하게 반영되는 것은 아니다. 모든 인간에게 해당되는 보편적 정초라는 개념을 규정할 수 있는 권력이 모두에게 동등하게 주어져 있지는 않다는 점에 기초해볼 때 이러한 상황에서 규정된 정초가 보편적인 것이라고 보기는 어렵다. 보편적 정초의 개념은 그것이 규정되는 과정에서 발언권을 적게 가지고 있는 여성을 배제할 가능성이 높을 뿐만 아니라, 그렇게 규정된 정초가 보편적인 것으로 이름 붙여짐에 따라 그것이 여성의 입장을 배제하고 있다는 사실은 은폐하게 된다. 결국 남성이 보편성의 담지자로 격상되는 한편 여성은 보편성과는 거리가 먼 존재로서 타자화될 수 있다는 점에서 정초주의는 실천적 위험성을 갖게 되는 것이다.

물론 정초주의가 직면하게 되는 위험성을 지적하는 것과 정초주의자가 애초에 가지고 있는 의도 자체를 비난하는 것은 동일하지 않다. 즉 영과 같은 문제의식을 가진다고 해서 정초주의자가 여성을 타자화하려는 의도를 가지고 있다고 말하는 것은 아니다. 오히려 오늘날 정초주의적 직관과 페미니즘을 동시에 견지하고 있는 많은 사람들은, 인간이라면 누구든지 가지고 있는 보편적 인간성과 같은 관념에 호소함으로써 페미니즘의 논변을 정당화하고자 한다. 남성, 여성, 그리고 전통적인 젠더 구분에 속하지 않는 사람들까지 모두 본질적으로 동일한 인간성을 가지고 있으므로 여성이나 성소수자가 경험하고 있는 억압은 부당하다는 것이다.

그러나 문제는 페미니즘이 요구되는 상황일수록, 즉 성차별주의가 지배적일수록 보편주의적인 논증이 힘을 발휘하기 어렵다는 데 있다. 이런

상황에서 여성은 보편적 인간의 범위에서 배제되어 있기 때문이다. 예를 들어 “인간은 동물과 달리 이성적이고 합리적인 존재”라는 명제는 모든 인간에게 해당되는 것처럼 보이지만, 현실에서는 “여성은 이성적으로 현실을 지각하기보다는 감정에 치우치기 쉽다”는 성차별주의적 담론과 공모하면서 일반적인 인간상을 남성과 동일시하는 데 이용되어 왔다. 마찬가지로 “인간은 동물과 달리 육체적 제약에서 벗어나 정신적 능력을 발휘할 수 있는 존재”라는 명제는 “여성은 월경이나 임신을 비롯한 여러 육체적 제약에서 자유로울 수 없다”는 인식을 동반해 왔으며, 이에 따라 여성은 합리적인 정신이 아니라 비합리적인 육체의 영역에 머무르는 존재로서 표현되기에 이른다. 이러한 부정적 여성 이미지는 ‘히스테리증에 걸린 여자’의 사례에서 잘 드러나고 있다. 푸코(Foucault)는 『성의 역사 1: 지식의 의지』에서 19세기에 여성의 히스테리화가 이루어졌으며 이 과정에서 여성의 육체는 생식 기능에 종속된 것으로 분석되었다고 설명한다. 여성의 육체는 “(여성의 육체에 의해 일정한 다산성을 보장받게 되어 있는) 사회체, (여성의 육체가 실질적이고 기능적인 요소이게 되어 있는) 가족 공간, (여성의 육체가 낳고, 교육하는 동안 내내 지속하는 생명-도덕적 책임 때문에 보호해야 하는) 어린이의 삶”과 유기적으로 연결되어 있는 것으로서 표현되었다. 동시에 이 육체는 “신경질적 여자”라는 이미지로 대표되는 히스테리의 원천이 될 수 있다는 점에서 사회의 안녕과 가족제도의 지속성, 그리고 자녀의 건강을 위해 의학의 영역에서 관리되어야 하는 것으로 묘사되었다.¹⁹⁾ 이 같은 사례는 여성이 히스테리화된 육체를 통해 특징지어지면서 이성과 합리성, 그리고 정신으로 이루어지는 인간 일반의 범위로부터 손쉽게 타자화될 수 있었다는 점을 보여준다.

이러한 시각에서 로티는 합리적 능력을 가진 인간과 그렇지 못한 동물을 구분하는 선이 실제로는 사회적 주류와 타자 사이에, 남성과 여성 사이에 그어지고 있다고 본다. 「인권, 합리성, 감상성」이라는 논문에서

19) Michel Foucault, *Histoire de la sexualité Tome 1: La volonté de savoir*, 『성의 역사 1: 지식의 의지』, 이규현 옮김, 파주: 나남, 2010, 114-115, 158, 165쪽.

로티는 인간과 인간이 아닌 존재를 구분하는 방식들 중 특히 두 가지 방식이 어떻게 여성을 인간 일반의 범위로부터 배제하는 데 이용되어 왔는지 설명하고 있다. 첫 번째는 인간을 성인과, 인간이 아닌 존재를 어린 아이와 동일시하는 방식이다. 미신을 믿는 사람들이나 무지한 사람들은 흔히 어린 아이 같다고 이야기된다. 적절한 교육을 받고 무지에서 벗어날 수 있을 때 비로소 제대로 된 성인이 되고 진정한 인간이 될 수 있다는 것이다. 그러나 주지하다시피 교육의 기회는 거의 대부분 남성에게 우선적으로 주어져 왔다. 이에 따라 남성은 진정한 인간성을 가지고 있는 성인과 동일시된 반면, 정식 교육을 받지 않은 여성들은 “영원히 아이 같은” 존재로서 주변화되었다. 여성을 인간의 범위로부터 배제시키는 보다 간편한 두 번째 방식은 아예 남성이 아닌 존재(nonmale)를 인간이 아닌 존재(nonhuman)와 동일시하는 것이다. 로티는 “남자(man)”를 “인간(human being)”과 동의어로 사용하는 영어를 예로 들고 있다. 이러한 언어사용은 남성들로 하여금 여성화된다는 것을 수모로 여기고 두려워하게끔 만들며, 여성이 아니라서 다행이라는 생각을 강화시킨다는 것이다.²⁰⁾

정초주의적 기획을 계속 옹호하고자 하는 사람들은 여성이 보편적 인간의 범위로부터 소외되어 왔다는 현실이 정초주의의 ‘본질적인’ 문제가 아니라고 생각한다. 여성이 배제된 것은 문제지만 이제부터 여성을 보편적 정초에 포함시킨다면 그 문제는 해결될 수 있다는 것이다. 그러나 정초로부터의 배제라는 문제는 이처럼 쉽게 극복될 수 있는 성격의 것이 아니다. 정초주의적인 기획 자체가 사실상 배제의 개념과 불가분의 관계에 있기 때문이다. 반정초주의에서는 역사적으로 유한한 인간이 초역사적인 본질을 발견할 수 없다고 생각하기 때문에 배제가 정초주의의 본질

20) Richard Rorty, “Human Rights, Rationality, and Sentimentality”, *Truth and Progress*, 168-169, 177쪽; Noëlle McAfee, “Feminist Political Philosophy”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2011 Edition), edited by Edward N. Zalta, URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/feminism-political/>, Chapter 2.4.

이라고 단언할 수는 없지만, 적어도 정초의 개념이 배제의 개념과 매우 밀접하게 연관되어 있다는 것만큼은 지적할 수가 있다.

이는 오늘날 “인간”이라는 범주가 대부분 “우리과 같은 사람들”과 동일시되고 있다는 데서 잘 드러난다. 예를 들어 유색인종에 대한 테러나 인종청소를 자행하는 인종차별주의자들을 떠올려보자. 그들은 자신에 의해 희생되는 사람들이 인간이 아니라 동물과 마찬가지로 생각한다. 반면 우리는 다른 사람을 무자비하게 살해하는 인종차별주의자들이야말로 인간이 아니라 동물에 가깝다고 본다. 이때 전자의 경우와 후자의 경우 모두에서 “진정한 인간”의 범위는 “우리과 비슷한 사람들”의 범위로 제한되어 있음을 알 수 있다. ‘인간’이라는 보편주의적 개념은 생물학적으로 같은 종인 인간 전체를 포괄하는 듯이 보이지만, 실제로는 우리 공동체가 당연하다고 생각하는 ‘상식’을 공유하는 사람들의 범위로 제한되어 있는 것이다. 이 범위 바깥에 있는 사람들 - 전자의 경우에는 유색인종, 후자의 경우에는 인종차별주의자 - 은 진정한 인간성이 아니라 “가짜 인간성(pseudo-humanity)”을 가진 사람들, 함께 이야기를 나누기에는 너무나 비합리적이고 말이 통하지 않는 사람들로 규정된다.²¹⁾

물론 우리는 ‘인류 전체’가 지니는 인간성의 관념에 호소하여 인종차별주의자들을 비판하고 우리를 그들과 구별 지을 수 있다. 그러나 인류가 보편적으로 지니는 인간성이라는 관념은 그것이 가정됨과 동시에, 인종차별주의자와 같이 인간성을 중시하지 않는 사람들을 그 범위에서 배제하고 있다는 점에서 이미 ‘인류 전체’에 해당하는 인간성이라고 보기 어렵다. 오히려 보편적 인간성의 개념은 우리가 “인간다운 인간”이라고 생각하는 사람들에게만 해당되며 “인간답지 못한 인간”을 배제하는 데 활용되고 있다. 이렇게 볼 때 보편적 정초의 개념은 거의 모든 경우에서 구별과 배제라는 개념을 포함하고 있는 것처럼 보인다.

문제는 진정으로 인간다운 인간과 그렇지 못한 인간을 판별하는 기준

21) Richard Rorty, “Universality and Truth”, *Rorty and His Critics*, edited by Robert Brandom, Oxford: Blackwell, 2000, 8, 14-17쪽; Richard Rorty, “Human Rights, Rationality, and Sentimentality”, *Truth and Progress*, 167-168쪽.

이 사회적 발언권을 소유하고 있는 사람들에 의해서 정의된다는 것이다. 앞서 살펴본 것처럼 사회적 발언권의 많은 부분이 남성, 특히 충분한 교육을 받은 서구의 중산층 백인 남성에게 의해 점유되어 있는 상황에서 여성은 온전한 인간의 범위에 포함되지 못하는 경우가 많다. 페미니즘에 대한 로티의 견해는 「페미니즘과 실용주의」에서 집중적으로 피력되는데, 이 논문에서 그는 “여성”이라는 것이 아직까지도 인간이나 도덕적 정체성의 한 방식을 나타내는 이름이 아니라 어떤 결함 또는 “장애”를 가리키는 이름으로 사용되고 있다고 지적한다. 이는 여성을 명백히 남성보다 낮은 계급이라고 보았던 과거 계급사회뿐만 아니라 원칙적으로 평등주의를 견지하고 있는 오늘날의 민주주의 사회에서도 마찬가지이다. 로티는 특히 맥키닌(MacKinnon)의 주장에 기대고 있는데, 맥키닌이 사례로서 제시하는 것은 성폭행을 당하기 쉽다는 이유로 여성을 교도관으로 고용하는 것을 불허한 사법부의 결정이다. 여기서 맥키닌은 법원이 여성의 고용 기회를 성폭행 가해자의 시각에서 해석하고 있다고 비판한다. 성폭행을 당할 수 있다는 점이 여성의 불변적 특성으로서 가정되고 여성은 온전한 의미의 인간이라기보다는 결함이나 장애를 가진 존재로서 위치하게 된다.²²⁾ 이는 앞서 살펴본 바 있듯이 인간을 육체가 아닌 정신과 동일시하고, 여성을 육체적 제약에 종속된 존재로 묘사함으로써 여성을 인간의 범위에서 타자화시키는 사고방식의 연장선상에 있는 것처럼 보인다.

이상의 사례들에서 알 수 있는 점은 인간이라는 보편주의적 개념이 모든 생물학적 인간을 포함하고 있는 것이 아니라 오히려 온전한 의미의 인간으로부터 그렇지 못한 존재를 구분해내고 배제하는 데 이용된다는 것이다. 이때 온전한 인간이라는 것은 사회적인 발언권을 충분히 가지고 있는 집단에 의해서, 여성보다는 남성에게 의해서 정의된다. 보편적 정초를 규정할 수 있는 권력은 보편적인 것이 아니기에 로티는 여성의 억압된

22) Catharine MacKinnon, “On Exceptionality”, *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987, Richard Rorty, “Feminism and Pragmatism”, 232-234쪽에서 재인용.

인간성이나 권리에 호소하는 정초주의적 논변이 충분한 효과를 거두기 어렵다고 본다. 인간성이나 권리의 담지자인 보편적 인간의 범위 그 자체로부터 여성이 누락되어 있기 때문이다. 로티가 자신의 반정초주의적이고 실용주의적인 철학이 페미니즘에 유용하다고 보는 이유가 바로 여기에 있다. 보편적 정초의 개념이 특권층의 관점을 보편적인 것으로서 정당화하고 소외계층을 더욱 주변화시킨다는 문제의식에 근거하여, 여성을 배제시키는 보편적 정초의 개념을 거부하고 있는 것이다.²³⁾

2.3. 보편적 정초에 대한 반론가능성의 제한

2.1절과 2.2절에 걸쳐 우리는 어떤 전제들이 로티로 하여금 반정초주의라는 귀결에 이르게 하는지 살펴보았다. 페미니즘의 관점에서 그가 정초를 거부하게 되는 논리적 과정은 다음의 세 단계로 구성될 수 있다.

(1) **역사주의적 한계:** 인간은 신처럼 모든 곳에 존재하는 것이 아니라 특정 시공간 내에, 특정 시대와 사회 내에 존재할 수밖에 없는 유한한 존재이다. 이와 밀접하게 연관된 특성으로서 인간은 또한 자신이 속한 시대와 사회의 영향을 받아 사회화되는 존재이다. 이렇게 볼 때 인간이 자신이 놓여 있는 전통으로부터 아무런 영향도 받지 않는다는 것은 불가능하다. 역사주의는 역사적 조건이 인간의 생각을 일방적으로 결정한다는 의미가 아니라, 어떤 역사적 조건과도 연관되어 있지 않은 인간은 존재할 수 없다는 한계를 가리킨다. “우리의 피부 - 우리가 사고하고 자기비판을 하는 언어적 전통과 다른 전통들 - 의 밖으로 나가서 우리 자신을 어떤 절대적인 것과 비교하는 것은 불가능한 시도이다.”²⁴⁾

(2) **규정되는 것으로서의 보편성:** 우리가 역사주의를 받아들인다면 그 귀결로서 보편성은 역사성의 한계 바깥에서 발견되는 것이 아니라 역

23) Richard Rorty, “Feminism and Pragmatism”, 234-237쪽.

24) Richard Rorty, “Introduction: Pragmatism and Philosophy”, *Consequences of Pragmatism*, xix쪽.

사성의 한계 내에서 규정되는 것이라는 전제 역시 받아들여지게 된다. 인간이 그 어떤 언어적 전통이나 사회문화적 전통과도 연관을 갖지 않으며 전적으로 중립적인 관점을 취하는 것은 불가능하다는 점을 인정한다면, 우리가 보편적이고 객관적인 정초라고 생각하는 것이 우리 자신의 역사적 조건으로부터 도출된 것이 아니라 실제로도 보편적이고 객관적인 정초라고 단언할 수는 없다. 따라서 우리가 오늘날 보편적 정초라고 부르는 것은 그것이 실제로 역사적인 한계와 무관하게 모든 인간에게 보편적이라는 사실이 확인된 것이라기보다는 역사적으로 유한한 인간에 의해 그렇게 규정된 것, 즉 실제로도 보편적인지는 알 수 없지만 누군가가 보편적이라고 이름 붙인 것이 된다. 이때 정초라는 개념이 인간에 의해 규정된다고 해서 반드시 편협하거나 편파적인 개념인 것은 아니다. 다시 말해 보편적 정초의 개념이 인간에 의해 명명된다는 점을 지적한다고 해서 정초주의자가 가지고 있는 선한 의도를 부인하는 것은 아니다.²⁵⁾ 예컨대 모든 인간은 보편적으로 인간성을 가지고 있다는 정초주의적 명제는 그러한 인간성이 침해 받아서는 안 되며 존중받을 권리가 있다는 인류애적 시각을 담고 있다. 다만 여기서 중요한 것은 인간이 신이 될 수 없다는 역사주의적 직관이 수용된다면 그 직관을 수용하는 사람이 초역사적인 정초란 발견될 수 없으므로 정초주의를 포기해야 한다고 생각하는지 아니면 그럼에도 불구하고 우리는 최대한 객관적이고 보편적인 정초를 ‘만들어야’ 한다고 생각하는지와는 무관하게, 보편적 정초라는 것은 역사적 한계 안에서 인간에 의해 ‘만들어지는’ 것이라는 점을 받아들여지게 된다는 사실이다.

(3) 보편성을 규정할 수 있는 권력의 차이: 페미니즘의 관점에서 정초주의를 거부하게 되는 가장 직접적인 이유가 되는 것은 세 번째 전제이다. 그것은 바로 2.2절에서 다룬 현실인식, 즉 보편적 정초를 명명할 수 있는 권력이 모든 사람에게 골고루 주어져 있는 것은 아니라는 인식이다. 오늘날 정치적, 경제적, 사회문화적으로 특권을 가진 집단이 있는

25) Bjørn Ramberg, “Richard Rorty”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2009 Edition), edited by Edward N. Zalta, URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/rorty/>>, Chapter 2.3.

반면 발언권을 거의 가지지 못한 채 주변화된 집단도 많다는 점은 비교적 분명해 보인다. 보편성을 규정하는 권력 역시 다른 권력과 마찬가지로 특권적 집단에 의해서 주로 행사된다. 그러나 보편성과 객관성을 주장하는 철학은 그것을 정의할 수 있는 위치에 있는 사람들과 그렇지 못한 사람들 사이의 권력 관계를 충분히 조명하지 못했다. 그리고 이처럼 은폐된 권력 관계는 양자를 다시금 보편적 특성을 충분히 가지고 있는 사람들과 그렇지 못한 사람들로 구분함으로써 차별을 지속하는 데 악용되어 왔다. 남성, 백인, 서구인, 이성애자 등과 같이 보편성 규정의 권력을 이미 소유하고 있는 사람들은 자신들의 특성을 보편적인 것으로 명명함으로써 더욱 우월한 위치로 격상된 반면, 여성, 유색인종, 비서구인, 동성애자 등은 보편적인 특성을 결여하고 있는 사람들로서 위치 지어진 것이다. 따라서 두셀(Dussel)은 “단일하고 보편적인 [...] 기획은 유럽의 특수한 이성을, 일방적인 마치스모(machismo)를, 백인의 인종적 우월성을, 인류의 보편 문화로서 서유럽 문화를 타자에게 폭력적으로 강제하는 것에 불과하다”고 비판한다.²⁶⁾ 특히 우리가 논의하고 있는 맥락인 페미니즘과 관련하여, 보편성 규정의 권력이 여성보다는 남성에게 의해 주도적으로 행사되어 왔다는 점은 부인하기 어려워 보인다.

요컨대 로티는 다음과 같은 사고과정을 거쳐 정초주의를 거부하는 것으로 보인다. (1) 인간이 자신이 놓여 있는 역사적 조건으로부터 아무런 영향도 받지 않는다는 것은 불가능하다. (2) 따라서 우리가 보편적 정초라고 부르는 것은 실제로 그것이 다양한 역사적 조건과는 무관하게 모든 인간에게 보편적이라는 사실이 확인된 것이라기보다는, 다만 누군가에 의하여 보편적이라고 이름 붙여진 것이다. (3) 이처럼 어떤 것이 보편적인 것이라고 규정하고 이름 붙일 수 있는 권력은 여성보다는 남성에게 훨씬 많이 주어져 있다. (1), (2), (3)에 의하여 여성이 보편주의적이고 정초주의적인 기획으로부터 배제되기 쉽다는 결론이 도출된다. 이를 좀더 강하게 표현하자면, 정초주의를 거부하는 편이 여성의 성차별주의적

26) Enrique D. Dussel, 1492: *El encubrimiento del otro: Hacia el origen del "mito de la modernidad"*, 『1492년 타자의 은폐: ‘근대성 신화’의 기원을 찾아서』, 박병규 옮김, 서울: 그린비, 2011, 238쪽.

배제에 저항하는 페미니즘의 목표를 실현하는 데 도움이 된다는 요청이 될 수 있다. 물론 이러한 결론이 필연적으로 도출되는 것은 아니다. 특히 (3)의 경우 (2)로부터 논리적으로 귀결된 것이 아니라 사회에 대한 비판적 인식을 드러내는 전제로서 추론과정에 새로 도입된 것이기 때문에, (1)을 받아들일 경우 유추할 수 있는 (2)와는 달리 그 자체로서 필연성을 가지고 있지는 않다. 따라서 (3)과 관련하여 중요한 반론이 제기될 수 있는데, 이 절의 나머지 부분에서는 바로 이 (3)과 관련된 반론을 다루고자 한다. 그리고 3장에서는 (1)과 (2)에 관련된 반론에 대해서 집중적으로 논의할 것이다.

먼저 (3) 보편성을 규정하는 권력이 주로 남성에 의해 점유되어 왔다는 점과 관련하여 크게 두 가지 차원에서 반론이 제기될 수 있다. 첫째로, 누군가는 이러한 권력의 불평등 자체를 인정하지 않을 수 있다는 지적이다. 만약 보편적이고 객관적인 정초를 거부하는 반정초주의가 권력 불평등을 모두가 인정할 수밖에 없는 사실로서 가정하고 그 토대 위에서 도출되는 것이라면, 반정초주의는 그 자체로 모순적인 이론이 된다. 이는 타당한 지적이며, 우리는 정초주의를 거부하고 반정초주의를 옹호함에 있어 권력 불평등이 보편타당한 사실이라고 말할 수가 없다. 하지만 우리가 다음과 같이 이야기하는 것은 가능하다. 우리가 현실을 이해하는 방식에 따르면 사람들 사이에서 발언권이 평등하게 행사되고 있지 않다고 말하는 것이다. 만약 누군가가 이 같은 현실인식에 전혀 동의하지 않는다면 우리는 이것을 이해시키고 설득시키려는 작업에서부터 출발해야 할 것이다. 모든 사람이 제약 없이 자신의 목소리를 내고 있다고 믿는 사람, 따라서 민주주의적인 이상이 구현되고 있다고 믿는 사람에게는 여성과 타자의 배제라는 사회철학적 문제 자체가 중요한 것으로 느껴지지 않을 것이기 때문이다. 이 경우 성차별주의적 배제에 반대하는 관점에서 정초주의와 반정초주의를 해석한다는 작업 또한 별다른 의미를 갖지 못하게 된다. 그러나 적어도 배제의 문제에 관심을 가지고 있고 그것을 해결하고자 하는 사람이라면, 발언권이 불평등하게 주어져 있다는 현실인식에 어느 정도 동의하고 있으며 이러한 인식을 전제로 논의의 장에 참

여하고 있다고 볼 수 있을 것이다.

따라서 (3)과 관련된 반론은 주로 두 번째 방식, 즉 이 같은 현실인식에 동의하면서 사실과 이론의 차원을 구분하는 방식으로 제기된다. 현실 사회에서 발언권이 동등하게 행사되고 있지 못하며 이것이 문제라는 점은 인정하지만, 그렇다고 해서 이것이 정초주의적인 이론 본연의 타당성을 결정하지는 않는다는 지적이다. 하지만 우리는 권력의 문제란 현실적 차원의 문제일 뿐만 아니라 정초주의 및 반정초주의와 관련된 이론상의 문제가 된다는 점에 주목할 필요가 있다. 무엇이 보편적 정초인지 - 무엇이 모든 사람들의 행위나 속성을 궁극적으로 근거 지을 수 있는 토대인지 - 를 결정함에 있어 모두의 목소리가 동등하게 반영되는 것이 아니라 발언권을 가진 일부의 목소리만이 반영된다면, 그렇게 결정된 정초의 개념은 더 이상 보편적인 것이 되지 못하기 때문이다. 정초주의는 모든 사람에게 '보편적이고 객관적으로' 적용되는 정초의 개념을 표방하고 있지만, 그러한 개념이 정의되는 과정에서 이미 모든 사람의 관점을 객관적으로 포괄하고 있지 못하며 이에 따라 정초의 내용이 보편성과 객관성을 담지하고 있지 못하다면 '보편적이며 객관적인' 정초라는 것은 일종의 모순적인 명칭이 된다. 이렇게 볼 때 불평등한 권력의 문제는 정초주의적인 철학으로부터 분리될 수 있는 문제가 아니라, 오히려 정초 개념 그 자체가 가지는 모순적 성격을 보여주는 중요한 이론적 문제라고 할 수 있다.

물론 우리가 정초주의적인 기획을 철회한다고 해서 특정 집단이 대부분의 발언권을 점유하고 있다는 문제가 곧바로 개선되지는 않을 것이다. 그러나 보편성을 명명할 수 있는 권력이 평등하게 주어지지 않은 상황에서 페미니즘에 부합하는 이론적 기획은 여전히 반정초주의인 것으로 보인다. 정초의 개념을 거부한다고 해서 성차별주의적 담론이 우리 사회의 지배적인 담론으로서 기능하는 것을 즉시 막을 수는 없지만 '보편적이고 중립적이며 객관적인' 담론으로 이름 붙여지는 것만큼은 거부할 수 있기 때문이다. 지배적 담론과 보편적 담론 사이에는 그것에 대한 '반론 가능성'이라는 측면에서 큰 차이가 존재한다. 여성을 억압하는 사고방식

이나 행위방식이 보편적인 것으로서 규정될 경우, 그것은 우연히 지배적인 위치를 차지한 것이 아니라 인간이라면 누구든지 받아들일 수 있는 ‘당연한’ 것이 되기 때문에 반론가능성은 크게 제한된다. 따라서 (a) 오늘날 여성을 차별하고 억압함으로써 이득을 얻는 기득권 계층이 존재하며 (b) 기득권층의 담론이 보편적인 것으로서 규정될 확률은 억압받고 있는 여성의 담론이 그렇게 될 확률보다 훨씬 높고 (c) 페미니스트의 주된 작업 중 하나는 이처럼 여성을 억압하는 담론에 저항하고 반론을 펼치는 것이라고 볼 때, 반론의 가능성을 제한하는 보편주의적 기획에 반대하는 것은 페미니즘과 일치하는 이론적 태도라고 할 수 있다.

이와 같은 문제의식은 로티의 첫 번째 단행본인 『철학 그리고 자연의 거울』에서부터 분명하게 드러나고 있다. 로티에 따르면 정초주의적인 기획은 더 이상의 논의와 대화를 필요 없는 것으로 만들기 위한 시도이다. 어떤 담론이 보편적이고 객관적인 담론으로서 실제화된다는 것은 곧 그 담론에 대하여 보편적인 합의가 이루어졌으며 따라서 더 이상의 논의가 불필요하다는 것을 뜻하기 때문이다. 이렇게 볼 때 정초에 대한 탐구란 “현대의 특정한 언어게임이나 사회적 관행, 자아상을 영원한 것으로 만들기 위한 시도”이다. 정초로서의 지위를 부여받은 언어게임, 사회적 관행, 자아상은 그것에 대한 반론을 어렵게 만들기 때문에 계속해서 그 지위를 유지할 수 있게 되는 것이다. 그러므로 로티는 “대화를 중단하려는 시도에 저항”하는 데서 자신의 철학이 가지는 의의를 찾고 있다.²⁷⁾ 대화가 중단된다는 것은 곧 지금 우세한 위치를 차지하고 있는 담론이 계속해서 우세한 담론으로 기능한다는 것, 그리고 지금 배제되어 있는 집단이 계속해서 배제된다는 것을 뜻하기 때문이다.

27) Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 9-10, 375-377쪽.

3. ‘수정된 정초주의’의 기획과 한계

3.1. 본질주의와 형이상학을 거부하는 수정된 정초주의

로티가 페미니즘의 관점에서 반정초주의를 옹호하는 것은 여성이 정초주의적인 기획으로부터 배제되어 왔다는 인식에 기인한다. 이러한 인식은 세 가지 전제, 즉 (1) 인간이 역사적인 한계로부터 완전히 벗어날 수는 없으므로 (2) 역사적 한계와 무관하게 모든 인간에게 해당되는 보편적 정초라는 것은 실제로 발견되는 것이 아니라 인간에 의해 그렇게 규정되는 것이며 (3) 이처럼 보편적 정초를 규정할 수 있는 권력은 대부분 남성에 의하여 행사된다는 전제에 기반을 두고 있다. 이 중 (3)과 관련하여 제기되는 반론에 대해서는 2.3절에서 살펴보았다. 이 장에서는 (1)과 (2)에 관련된 반론에 대해 집중적으로 논의함으로써 로티 이론의 타당성을 검토해보고자 한다.

오늘날 정초주의적, 보편주의적 입장을 견지하는 철학자들은 (1)과 같은 역사성의 한계 그 자체를 거부하지는 않는다. 오히려 그들은 명시적으로 역사주의적 직관을 받아들이고 있으며 그럼에도 불구하고 정초주의를 시도할 수 있고 시도해야 한다고 주장한다. 그들에 따르면 (2)에서 역사주의와 양립불가능해지는 정초주의는 인간의 역사성을 초월하려는 정초주의, “우리의 바깥에 놓여 있는 숨겨진 실재를 표상하려는”²⁸⁾ 정초주의이다. 그러나 그렇다고 해서 모든 종류의 정초주의가 성립할 수 없게 되는 것은 아니다. 초월적인 정초를 발견하려는 시도는 플라톤의 이데아로 대표되듯이 인간의 유한성을 뛰어넘는 어떤 본질적인 것이 있다는 생각을 전제로 하지만, 모든 정초주의자가 이처럼 본질주의적이고 형이상학적인 정초를 찾고자 하는 것은 아니기 때문이다. 현대의 정초주의자들은 역사성의 한계를 인정함에 따라 본질주의적이거나 형이상학적이기 않

28) Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, 19쪽.

은 정초주의를 기획하고 있다. 본 논문에서는 이와 같은 현대의 정초주의를, 시공간적인 제한과 무관한 본질을 찾고자 하는 전통적 형이상학을 포기하고 새롭게 역사주의를 수용하고 있다는 의미에서 ‘수정된 정초주의’로 지칭하고자 한다.

정초주의의 수정을 통해 계속해서 정초주의를 옹호하고자 하는 대표적인 철학자로는 먼저 벤하비브(Benhabib)를 꼽을 수 있다. 그녀에 따르면 “역사적이고 문화적인 우연성 바깥에 위치해 있는 아르키메데스의 점”을 찾을 수 있다는 생각은 “형이상학적인 환상”이다. 보편적 정초를 가정하는 철학은 형이상학적 환상을 가지고 있다는 이유로 비판받아 왔으나 이런 식의 환상이 보편주의의 필수불가결한 조건인 것은 아니다. 오늘날 실천철학에서 보편주의적인 전통은 더 이상 형이상학을 가정하지 않는 방향으로 재구성될 수 있다. 벤하비브가 제시하는 재구성의 방향은 보편주의를 “상호작용적인(interactive)” 것으로 수정하는 것이다. 간략하게 요약하자면, 그녀는 어린 아기가 언어 능력과 행위 능력을 갖춘 존재로서 성장할 수 있기 위해서는 인간 공동체에서 다른 사람들과 상호작용하는 방법을 배워야만 한다는 사실을 강조한다. 이렇게 볼 때 인간이 사고하고 행위함에 있어 발휘하는 합리성은 시공간과 무관하게 존재하는 것이 아니라 상호작용을 통해 우연적으로 형성되는 것이다.²⁹⁾ 다시 말해 벤하비브의 이론에서 합리성과 같은 보편주의적 개념은 초역사적인 형이상학을 동반하지 않으며 역사적인 한계 안에서 존재하게 된다.

벤하비브와 마찬가지로 수정된 정초주의의 기획을 옹호하는 철학자들 중, 특히 제라스(Geras)와 러비본드(Lovibond)는 이러한 정초주의적 입장에서 직접적으로 로티를 비판하는 데 초점을 맞추고 있다. 먼저 제라스는 보편적인 “인간 본성(human nature)”이 본질주의적이거나 형이상학적인 함축을 가지지 않고도 성립할 수 있다는 점을 보임으로써 로티의 반정초주의를 논박하고자 한다. 그에 따르면 로티가 모든 인간이 가지고 있는 본성이라는 개념을 거부하는 핵심적 이유는 다음과 같다. 인간 본

29) Seyla Benhabib, *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*, New York: Routledge, 1992, 2-7쪽.

성의 개념이 (a) 문화적, 개인적 다양성을 간과하거나 과소평가하며 (b) 인간이 실존하기 이전에 미리 주어져 있는 어떤 목적이나 운명을 상정하기 때문이다.³⁰⁾ 이는 앞서 살펴본바 로티가 페미니즘의 견지에서 정초주의를 거부하는 이유와 상통한다. 2장까지의 논의는 곧 (a) 인간 본성과 같은 보편적 정초의 개념이 여성 개인이나 집단의 경험을 제대로 포괄하고 있다기보다는 오히려 배제하고 있으며 (b) 이러한 성차별주의적 정초가 일종의 불변적인 것, 본질적인 것으로 규정됨에 따라 여성의 배제가 지속된다는 명제로 요약할 수 있다.

하지만 제라스는 인간 본성이라는 관념이 전부 이처럼 본질주의적이거나 차이를 억압하는 것은 아니라고 말한다. 인간 본성을 이렇게 이해하는 것은 로티가 선호하는 해석방식일 뿐, 역사적인 한계를 인정하고 개인이나 집단의 특수성을 존중하는 인간 본성의 개념도 충분히 가능하다는 것이다. 제라스에 따르면 인간 개개인을 신학적이고 초역사적인 목적과 연결시켜주는 인간 본성이란 존재하지 않지만 우리는 여전히 어떤 공통적인 특성으로서의 인간 본성에 대해 이야기할 수 있다. 그는 로티의 반정초주의적 견해가 집중적으로 드러나는 『우연성, 아이러니, 연대성』을 인용하고 있다. 이 책에서 로티는

우리 각자의 내면에는 도덕적인 기준점으로 사용할 수 있는 어떠한 심오한 것도, 어떠한 공통의 인간 본성이나 내재된 인간의 연대성도 존재하지 않는다. 인간에게는 사회화된 것 - 언어를 사용할 수 있는 능력, 그리고 그것을 통해서 다른 사람들과 함께 신념과 욕구를 교환할 수 있는 능력 - 이외에 어떠한 것도 존재하지 않는다. [...] 어떤 사람이 된다는 것은 ‘특정한’ 언어 (*particular language*)를 말한다는 것, 즉 우리로 하여금 특정한 사람들과 함께 특정한 신념과 욕구를 논할 수 있게 해주는 언어를 말한다는 것이다. 우리가 네안데르탈인, 고대 중국인, 이튼 학교, 서머힐 학교, 또는 진리성(Ministry of Truth)에 의해 사회화되는지 그렇지 않은지는 역사적으로 우연적인 것이다. 단순히 인간이라는 것만으로 우리가 공통의 유대를 갖지는 않는다.³¹⁾

30) Norman Geras, *Solidarity in the Conversation of Humankind: the Ungroundable Liberalism of Richard Rorty*, London; New York: Verso, 1995, 65쪽.

라고 말함으로써 정초주의적인 인간 본성의 개념을 거부하고 있다. 그러나 제라스는 “어떤 사람이 된다는 것은 ‘특정한’ 언어를 말한다는 것”이라는 부분에 주목한다. 특정한 언어라는 것도 결국에는 언어라는 점에서, 그리고 인간이 이처럼 언어를 말할 수 있는 능력을 발휘한다는 점에서 인간에게는 “공통적인 특징”이 존재한다는 것이다. 언어를 통해 다른 사람들과 신념 및 욕구를 논할 수 있는 능력은 인간을 다른 고등동물로부터 구별시켜 준다. 우리가 이와 같은 인류 공통의 특징을 “인간 본성”이라고 부른다면, 인간 본성은 더 이상 다양한 사람들이 사용하는 언어의 특수성을 억압하는 개념이 아니며 역사적인 한계를 초월한 본질적 목표를 가리키는 개념도 아니다. 그 개념은 다만 시공간적 한계 내에 존재하는 인간이 자신의 언어적 능력에 기대고 있다는 공통성을 가리킨다.³²⁾

이런 점에서 러비본드는 보편적인 인간 본성의 개념이 반드시 비역사적일 필요는 없다고 주장한다. 역사적인 조건에 따른 변화를 인정하더라도 우리가 살아 있는 다른 사람들과 공유하는 어떤 능력과 필요가 있다는 점에서 인간 본성의 개념을 받아들일 수 있다는 것이다. 러비본드는 로티가 그의 논문 「페미니즘과 실용주의」에서 비판하고 있는 보편주의 진영의 페미니스트 철학자이다. 그러나 이 논문에 대한 답변에서 러비본드는 로티가 보편주의를 역사주의와 반대되는 것으로 설정하고 있으며 이는 지나치게 일면적인 인식이라고 비판한다. 그녀에 따르면 보편주의는 탈역사적이고 무시간적인 관점을 발견하려는 시도로 이해되어서는 안 된다. 오히려 보편주의란 수많은 개인들의 의지와 판단이 비폭력적인 방식으로 조화될 수 있기 위해 필요한 제한, 즉 권력의 분배가 자의적으로 이뤄지는 것이 아니라 다양성을 보장하는 방향으로 이뤄질 수 있기 위해 필요한 제한에 대한 것이다. 이렇게 볼 때 보편주의는 “평등주의적 원칙”에 대한 기획으로서 이해될 수 있다. 평등주의적인 보편주의의 기획은 역사적으로 위치 지어진 인간이 자신들의 평등한 담론 능력을 통해

31) Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, 177쪽.

32) Norman Geras, *Solidarity in the Conversation of Humankind: the Ungroundable Liberalism of Richard Rorty*, 62-66쪽.

스스로에게 질서를 부여하는 것을 목표로 하기 때문에 더 이상 초월적인 입법자를 필요로 하지 않는다.³³⁾

요컨대 러비본드는 벤하비브와 제라스가 시도하는 것과 마찬가지로, 초역사적인 본질로 고정되어 있는 정초가 아니라 역사적 한계 내에 있는 정초의 개념을 모색하고 있다. 이들은 모두 인간이 역사주의적인 한계를 완벽하게 탈피할 수 없다는 로티의 견해에는 동의하지만 그로부터 정초주의의 성립불가능성이 도출되는 것은 아니라고 본다. 보편적인 정초라는 개념 그 자체를 거부하는 것이 아니라 본질적이고 형이상학적인 정초만을 거부함으로써, 현대의 역사주의적인 직관과 보편주의적-정초주의적 기획을 조화시킬 수 있고 계속해서 정초의 개념을 유지할 수 있다는 것이다.

3.2. 반정초주의와 수정된 정초주의 간의 유사성

결국 벤하비브, 제라스, 러비본드는 공통적으로 다음과 같은 이유에서 로티를 비판한다고 볼 수 있다. “우리가 역사주의적 인식을 받아들일 경우 ‘초역사적인’ 정초만을 거부하면 되는데도 불구하고 로티는 ‘모든 형태의’ 정초를 거부하고 있다. 이렇게 볼 때 로티의 반정초주의는 정초주의에 대한 잘못된 이해에 근거하고 있는 것이다.” 이들의 비판은 중요한 부분을 지적하고 있으며 대체로 타당하지만, 전적으로 맞다고는 볼 수 없다. 이들이 타당하게 지적하고 있는 부분은 역사주의의 귀결이 초역사적인 정초를 거부하는 것에 국한된다는 점이다. 로티가 반정초주의라는 결론에 이르게 되는 첫 번째 전제는 인간이 역사성의 한계로부터 완전히 탈피할 수는 없다는 것이며 여기서 논리적으로 이끌어지는 결론은 우리

33) Sabina Lovibond, “Feminism and Pragmatism: A Reply to Richard Rorty”, *Feminist Interpretations of Richard Rorty*, edited by Marianne Janack, University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2010, 56-57, 67-69쪽.

가 인간의 유한성과 무관하게 존재하는 본질로서의 정초를 발견할 수 없다는 것이다. 그러므로 우리가 특정한 시대와 사회에 속해 있으며 그 시대와 사회의 영향으로부터 자유로울 수 없는 존재라는 점을 인정한다면 우리가 반대하게 되는 정초주의는 ‘본질주의적이고 형이상학적인’ 정초주의라고 할 수 있다.

그러나 여기서 중요한 사실은 로티의 반정초주의가 모든 형태의 정초를 거부하고 있는 것은 아니라는 점이다. 다시 말해 로티가 모든 형식의 정초주의를 거부하고 있다는 비판에는 부당한 측면이 있다. 물론 로티의 실용주의적인 이론은 ‘반’정초주의라는 명칭에서 느껴지듯이 정초주의 일반을 거부하는 것처럼 보이는 것이 사실이다. 로티는 일관적으로 “본질”, “본성”, “정초”와 같은 관념들에 반대하고 있기는 하지만³⁴⁾ 그러한 관념들이 일컫는 바가 정확히 무엇인지 명시하지 않았다는 점에서 모호성의 혐의를 받게 된다. 하지만 우리가 좀 더 천착하여 살펴본다면 로티가 실제로 반대하고 있는 이론은 모든 형태의 정초주의가 아니라 본질주의적이고 형이상학적인 정초주의에 가깝다는 사실을 알 수 있다. 이렇게 볼 때 수정된 정초주의의 기획은 로티 이론을 근본적으로 허물어뜨린다고 보다는 로티 이론의 숨겨진 전제를 이해할 수 있게 도와주는 것이다. 이 절에서는 로티가 반대하는 이론이 본질주의적이고 형이상학적인 정초주의에 한정된다는 것, 그리고 이런 점에서 수정된 정초주의의 기획과 로티의 반정초주의적 기획이 유사하다는 것을 밝히고자 한다.

『실용주의의 결과』에서 로티는 자신의 실용주의적 철학을 “반본질주의(anti-essentialism)”로서 정의하고 있다. 이때 반본질주의의 요점은 진리, 지식, 언어, 도덕 등 철학적 이론의 대상이 되는 개념과 관련하여 무언가 심오한 것이 존재한다고 말하지 않는다는 데 있다. 로티는 이런 개념들이 어떤 본질을 가지고 있다고 말하는 것, 보다 구체적으로는 “실재에 대응(correspondence to reality)”한다고 말하는 것이 아무런 소용이 없다고 본다. 따라서 반본질주의자로서 로티가 주장하고자 하는 바는 우리가 진리, 지식, 언어, 도덕과 같은 철학적 개념에 대해 어떤 이야기도

34) Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, 189쪽.

해서는 안 된다는 것이 아니다. 그는 다만 철학이 “모든 것을 아우르는 비역사적인 맥락”을 제공하고 그러한 비역사적 정초 위에서 우리가 모든 진리와 지식, 언어, 도덕의 순위를 매길 수 있다는 생각을 거부하는 것이다.³⁵⁾ 로티가 철학적 개념들을 소문자와 대문자로 나누어 쓰고 있는 이유도 여기에 있다. 예컨대 그는 소문자 진리(truth)와 대문자 진리(Truth)를 서로 다른 용법으로 사용하는데, 소문자 진리가 진리라고 불리는 문장들의 어떤 속성을 가리킨다면 대문자 진리는 본질주의적으로 격상된 진리 개념 - 사람들이 온 마음과 열정을 다해서 추구해야 할 궁극적 목표와 기준으로서의 진리 - 을 뜻한다. 로티가 반대하는 것은 소문자로 된 개념이 아니라 대문자로 된 개념이라는 사실에 비추어 볼 때 그의 반정초주의적 기획은 본질주의적이고 형이상학적인 정초주의를 거부하는 기획이라고 말할 수 있다.³⁶⁾

반본질주의적 입장은 『객관성, 상대주의, 진리』에서 더욱 구체화되어 나타나고 있다. 로티는 우리가 “인간의 것이 아닌 실재(nonhuman reality)”, 다시 말해 인간들이 속해 있는 공동체와는 아무런 관련이 없는 실재와 직접적으로 접촉할 수 있다는 ‘객관주의적-실재론적’ 입장에 반대한다. 여기서 로티가 객관주의나 실재론이라는 명칭을 통해 가리키는 이론은, 현실에 존재하는 공동체들은 물론이고 존재가능한 모든 공동체에까지 공통적인 어떤 본성을 상정하는 이론이다. 가능한 모든 공동체에까지 해당되는 본성을 상정한다는 것은 그 공동체가 어떤 시대와 지역에 존재하든, 어떤 사람들로 구성되든 적용될 수밖에 없는 본질을 가정한다는 것과 같다. 따라서 로티가 객관주의적-실재론적 입장에 반대하고 있다는 것은 시공간적, 사회문화적, 역사적 한계와 무관한 실재에의 대응으로서의 본성 개념을 거부하는 것이라 할 수 있다.³⁷⁾

35) Richard Rorty, “Pragmatism, Relativism, and Irrationalism”, *Consequences of Pragmatism*, 161-162쪽.

36) Richard Rorty, “Introduction: Pragmatism and Philosophy”, *Consequences of Pragmatism*, xiii-xvii쪽.

37) Richard Rorty, “Solidarity or Objectivity?”, *Objectivity, Relativism, and Truth*, 21-22쪽.

그리고 이처럼 형이상학적인 본성 개념을 받아들이지 않는다는 점에서 로티의 반정초주의와 제라스의 수정된 정초주의는 동일한 문제의식을 공유하고 있다. 두 철학자는 모두 인간이 자신의 시공간적 한계와 전적으로 무관할 수는 없다는 데에 동의하며 따라서 불변하는 본질로서의 인간 본성 개념을 상정하지 않고 있다. 물론 로티와 제라스 사이에는 정초주의의 기획을 지속할 것인가 말 것인가와 관련하여 큰 입장 차이가 존재하기 때문에 두 철학자의 이론을 선불리 같은 것으로 취급할 수는 없다. 로티는 그동안 우리에게 “형이상학적 위안”이 되어온 인간 본성이라는 관념이 더 이상 유용하지 않다고 보고 그것을 거부하지만³⁸⁾ 제라스는 여전히 인간 본성의 관념을 모색하고자 시도하고 있기 때문이다. 그렇지만 적어도 인간의 역사적인 유한성을 인정하고 형이상학과 본질주의를 거부한다는 점에 있어서만큼은 로티의 기획과 제라스의 기획이 유사하다고 말할 수 있다.

로티가 거부하는 이론이 역사주의에 반대되는 것으로서의 형이상학과 본질주의에 국한된다는 사실은 ‘인권’ 개념을 통해서도 확인할 수 있다. 로티는 인권이라는 보편주의적 개념 그 자체에 반대하고 있지는 않다. 그는 “여성의 억압된 인권을 존중해야 한다”나 “우리는 인간 그 자체에 대한 의무를 가지고 있다”와 같은 정초주의자의 슬로건이 전부 폐기되어야 한다고 말하지 않는다. 오늘날 평등주의와 민주주의에 동조하는 지성인들 중에서 인권에 대한 호소 자체에 반대하는 사람은 찾아보기 어려울 것이다. 세계대전 이후 대부분의 지성인들은 “인권이 존중되고 기회의 평등이 보장되며 이에 따라 인간 행복의 가능성이 늘어나는” 사회에 대한 유토피아적 이상을 공유해왔다. 그러므로 현대사회의 정치적이고 실천철학적인 논쟁은 인권 존중이라는 목적에 동의하는가 반대하는가에 관련된 것이라기보다는, 어떻게 이 목적을 달성할 수 있을 것인가에 초점이 맞춰져 있다고 봐야 할 것이다.³⁹⁾

38) *Ibid.*, 31-32쪽.

39) Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, 196쪽; Richard Rorty, “Grandeur, Profundity, and Finitude”, *Philosophy as Cultural Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, 73-74쪽.

그리고 로티가 이러한 목적에 입각하여 비판하고 거부하는 개념은 본질적인 실재에 대응하는 것으로서의 형이상학적 인권 개념에 한정되어 있다. 그는 인권 개념을 본질적인 것으로 생각하지 않는 편이 인권을 존중하는 문화를 확산시키는 데 더 도움이 된다고 본다. 다시 말해 로티는 인권이라는 개념을 전적으로 무력화시켜야 한다고 주장하는 것이 아니며, 인권을 존중하는 문화와 그렇지 않은 문화가 둘 다 똑같이 옳다고 주장하는 것도 아니다. 로티는 인권을 보호하고자 하는 문화가 그렇지 않은 문화에 비해서 더 나은 문화라고 생각하며 따라서 인권 존중의 문화가 보다 강력한 것이 될 수 있도록 노력하고자 한다. 그러나 그는 이 같은 노력에 있어 초역사적이고 초문화적인 인간 본성으로서의 인권 개념에 호소하는 것은 유의미한 결과를 가져다주지 못한다고 본다.⁴⁰⁾ 2장에서 논의한 바와 같이 인권의 주체가 되는 ‘인간’의 범위가 어디까지인지 규정할 수 있는 권력은 모든 생물학적 인간에게 보편적으로 주어져 있는 것이라기보다는 일부 특권층에 의하여 주도적으로 행사되는 것이기 때문이다. 여성을 비롯하여 유색인종, 동성애자와 같은 사회적 타자들이 소위 보편적이고 정상적이며 진정한 ‘인간’의 범위에 포함되지 않았다는 점을 상기해볼 때, 이들을 포괄하고 있지 않은 ‘인간’의 본질적 권리에 대해 논하는 것이 이들의 권리를 신장시킨다고 보기는 어렵다. 여성을 ‘배제하고 있는’ 보편적 인간의 개념과 그로부터 파생되는 또 다른 보편주의적 개념들 - 인권, 인간 자체에 대한 의무, 인간성 그 자체 등 - 이 마치 그 자체로 정당화되며 불변하는 본질인 것처럼 여겨질 때, 여성이 자신의 이익을 보편적 인간으로서의 권리라는 이름으로 옹호하는 것은 별다른 효력을 발휘하지 못하며 여성의 배제는 해결되지 못한 채 남아있게 된다. 로티가 염려하는 것은 바로 이러한 상황이다. 요컨대 그는 보편주의적인 인권 개념 자체에 반대하지 않으며 인권을 보호하려는 문화가 확산되어야 한다고 생각하지만 여성을 타자화시키고 있는 인권 개념이 본질적인 것으로서 고착화되는 상황은 피하고자 하는 것이다.

40) Richard Rorty, “Grandeur, Profundity, and Finitude”, *Philosophy as Cultural Politics*, 86-88쪽; Richard Rorty, “Human Rights, Rationality, and Sentimentality”, *Truth and Progress*, 170-172쪽.

결국 로티가 반대하는 이론은 정초주의 일반이라기보다는 본질주의 및 형이상학과 결합된 정초주의라고 할 수 있으며, 이렇게 볼 때 로티의 반정초주의적 기획은 벤하비브와 러비본드의 수정된 정초주의적 기획과도 유사한 측면이 있다. 벤하비브와 러비본드 역시 변하지 않는 본질로서의 정초 개념을 거부한다는 점에서 기본적으로 로티와 역사주의적 직관을 공유한다. 그러므로 벤하비브나 러비본드의 수정된 정초주의의 기획이 성공한다면, 정초주의가 역사적인 한계와 무관하게 존재하는 형이상학적 정초를 찾고자 하는 것이 아니라 역사적 한계 내에서의 보편적 정초를 모색할 수 있다면, 원칙적으로 로티가 그것을 거부해야 할 이유는 없는 것이다.

3.3. 규범적 기준으로 격상된 정초로부터의 여성의 배제

그렇다면 이제 다음과 같은 물음이 제기될 수 있다. 역사주의를 받아들이면서도 정초주의자가 될 수 있다면 굳이 반정초주의자가 되어야 할 이유가 있는가? 로티가 수정된 정초주의 대신 반정초주의를 주장함으로써 얻는 이점은 무엇인가? 로티는 현재의 성차별적인 배제와 억압을 정당화하는 담론이 불변적인 것, 당연한 것, 본질적인 것으로 굳어지고 여성의 배제가 영속화되는 상황을 우려하고 있다. 그렇다고 한다면 정초주의를 거부하는 것이 아니라 성차별주의와 결합된 본질주의를 거부하는 것만으로도 충분히 페미니즘의 목표에 기여할 수 있지 않은가? 이 절에서는 이러한 물음에 대답하기 위해서 한 가지 중요한 사실에 초점을 맞추고자 한다. 그것은 전통적인 본질주의적 정초주의에서와 마찬가지로, 수정된 정초주의에서도 ‘정초로부터의 여성의 배제’라는 문제가 해결되지 않고 있다는 사실이다.

수정된 정초의 개념이 여전히 배제의 문제와 연결되어 있는 이유는 보편적 정초가 단지 가치중립적으로 기술하는(descriptive) 역할에 그치는

것이 아니라 가치판단의 기준으로서 ‘규범적인(normative)’ 효력을 발휘한다는 데서 찾을 수 있다. 만약 제라스의 주장처럼 인간 본성의 개념이 인간이 언어적 능력을 가지고 있다는 것과 같은 공통적 특징을 기술하는데 머무른다면, 로티가 이러한 개념 자체를 거부하지는 않을 것이다. 그러나 애초에 인간 본성의 개념이 철학적인 논쟁의 대상이 된 까닭은 그 개념이 사실 기술의 차원뿐 아니라 규범의 차원과 결부되어 왔기 때문이다. 즉 보편적 정초의 개념은 인간의 특성을 서술하는데 머무르지 않고 인간이 어떻게 생각하고 행동해야 하는지 판단해줄 수 있는 기준으로서 활용되어 왔으며, 이와 같은 규범적 차원은 현대의 정초주의자들이 여전히 정초가 필요하다고 주장하며 반정초주의를 비판하는 핵심적 이유이기도 하다.

예컨대 벤하비브에 따르면 오늘날과 같이 다양한 대립적 내러티브들이 공존하는 상황에서 어떤 것이 규범적으로 더 우선적인지 순위를 매기기 위해서는 철학적 보편성의 개념이 요구된다. 우선순위의 판단 기준이 되는 보편적 정초가 존재하지 않는다면 어떤 가치가 사회적, 정치적, 도덕적으로 더 중요한지 판가름할 수 없고 따라서 사회에서 기존에 중시되던 가치를 비판하고 새로운 가치가 더 중요하다고 주장할 수도 없는 것이다. 이렇게 볼 때 반정초주의적인 기획은 페미니즘을 비롯한 각종 사회 비판의 힘을 “약화시킨다(debilitating).” 페미니즘은 우리가 사회화되어 왔으며 그동안 당연하게 생각해왔던 성차별주의적 담론이나 행위양식으로부터 거리를 둘 것을 요청한다. 이때의 거리두기가 반드시 “아르키메데스적 관점”에서의 “초월적 비판”이라는 수준에 이를 필요는 없다. 다만 우리가 사회를 비판하고 새로운 대안을 제시하고자 한다면 기존의 확신에서 벗어나 “보다 높은 분석과 정당화의 수준”에서 사회적 담론과 행위양식을 재평가할 필요가 있고, 이런 점에서 사회비판은 평가의 기준이 되는 보편성의 개념을 요구하게 되는 것이다.⁴¹⁾

유사한 시각에서 러비본드는 “정당화(legitimation)”의 문제가 로티와

41) Seyla Benhabib, *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*, 15, 225-228쪽.

그의 비판자들 사이의 쟁점이 된다고 말한다. 로티의 반보편주의적인 기획에는 서로 다른 집단들이 저마다 자신들이 선호하는 가치를 부여하는 “사회적 구성물들”이 있을 뿐이지만, 보편주의적 기획에는 사람들의 가치평가가 정당한지 그렇지 않은지 대답해줄 수 있는 “보편적 혹은 준-보편적 기준”이 존재한다는 것이다. 다른 사회비판들과 마찬가지로 페미니즘은 현존하는 사회의 질서를 어떤 정당한 방향으로 개혁하고자 하는 움직임이다. 보편적 정초의 개념이 그 정당성을 보장해줄 수 있다는 점에서, 페미니즘은 반보편주의가 아니라 보편주의와 강한 친밀성을 지닌다.⁴²⁾

벤하비브와 러비본드의 비판에서 공통적으로 나타나는 특징은 보편적 정초의 개념이 ‘규범적인 기준’으로서 기능하고 있다는 것이다. 그들은 보편적인 기준이 없다면 페미니즘의 규범적 정당성이 보장될 수 없고 따라서 페미니즘의 힘이 약화될 수밖에 없다고 본다. 이러한 문제의식은 벤하비브와 러비본드 두 사람에게서만 나타나는 것이 아니라 보편주의와 특수주의, 객관주의와 상대주의, 모더니즘과 포스트모더니즘 등의 철학적 논쟁에서 빠지지 않고 등장하는 주제라고 할 수 있다. 이와 같은 철학적 논쟁들의 복잡다단한 지형을 밝히는 작업은 본 논문의 지면에서 다룰 수 있는 범위를 넘어서는 것이다. 그러나 우리는 현대의 대표적 정초주의자 중 한 사람인 아펠(Apel)의 주장을 간략하게 살펴봄으로써 이러한 논쟁 지형에서 기준으로서의 정초라는 개념이 무엇을 의미하는지 이해할 수 있다. 아펠은 특정한 전통이 다른 것들보다 더 낫다고 입증하기 위해서는 논증, 합리적인 기준, 궁극적으로는 원칙이 필요하다고 본다. 만약 모든 사회제도에 적용되는 철학적 기준이 없다면 민주주의가 전체주의보다 더 낫다는 생각이, 그리고 우리가 논의하고 있는 맥락에서는 페미니즘이 성차별주의보다 더 낫다는 생각이 무엇에도 합리적으로 호소할 수가 없다는 것이다. 따라서 아펠은 로티가 사회제도의 철학적 정당화 문제를 실용주의적으로 “해소(Auflösung)”하는 것이 옳지 않다고 비판한다.⁴³⁾

42) Sabina Lovibond, “Feminism and Pragmatism: A Reply to Richard Rorty”, *Feminist Interpretations of Richard Rorty*, 65-67쪽.

43) Karl-Otto Apel, “Zurück zur Normalität?—Oder könnten wir aus der

이상에서 살펴본 비판들에 대하여 크게 두 가지 답변이 제시될 수 있다. 첫 번째는 정초주의 역시 반정초주의와 마찬가지로 특정한 목적에서부터 출발하고 있다는 것이며 두 번째는 수정된 정초주의의 기획에서 ‘배제’의 문제가 해결되지 않고 있다는 것이다. 이 절의 나머지 부분에서는 먼저 첫 번째 답변에 대해 살펴본 다음, 우리의 중심 주제인 배제의 문제로 돌아와서 논의를 진행하고자 한다.

정초주의자들이 지적하듯이 로티의 반정초주의적 기획 내에는 모든 사회에 적용되는 보편적, 객관적, 중립적 기준으로서의 정초가 존재하지 않기 때문에 페미니즘이 그러한 정초에 의해서 정당화되고 있지는 않다. 오히려 로티는 지금 우리가 페미니즘을 옹호하고 있다는 사실에서부터 출발하여, 페미니즘의 목표를 실현하고 페미니즘을 지지하지 않는 사람들로 하여금 그것을 수용하도록 만드는 데 있어서 어떤 이론적 기획이 도움이 될 것인지 고민한다. 그리고 보편적 정초의 개념을 거부하는 이론이 페미니즘에 기여할 수 있다는 결론에 도달한다. 즉 로티의 논의는 이론적인 정초에서부터 출발하여 그것에 의해 정당화되는 페미니즘에 이르는 것이 아니라, 페미니즘적인 직관에서 출발하여 그에 적합한 이론을 모색하는 방향으로 진행된다.⁴⁴⁾ 하지만 이런 식의 전략은 로티에게서만

nationalen Katastrophe etwas Besonderes gelernt haben?”, *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988, 395, 402쪽.

44) 중립적 정초에 의해 우리의 정치적 목적을 정당화하는 것이 아니라, 우리가 특정한 정치적 목적을 가지고 있다는 사실에서 출발하여 실천적으로 그 목적을 달성하는 데 도움이 되는 전략을 모색하는 논의 방식은 로티 이론의 실용주의적인 특성을 잘 보여준다. 로티는 민주주의를 옹호하는 데 있어서도 그것을 정당화해줄 수 있는 중립적 기준으로서의 정초 개념을 거부한다. 그는 누구에게나 정당화될 수 있는 “정치적으로 중립적인” 전제이자, 동시에 “정치적으로 관련이 있는” 전제 - 민주정치를 추구해야 할 의무의 근거가 되는 그러한 전제 - 를 발견해내기 어렵다고 본다. 대신 그는 우리가 보다 포용적이고 민주적인 사회를 만들고자 하는 정치적 목적을 가지고 있다는 바로 그 사실에서부터 논의를 시작한다. 이 사실을 “고려해볼 때(given)” 우리 사회의 레토릭이 과거의 레토릭과는 어떻게 달라져야 할 것인지를 묻는 것이다. - Richard Rorty, “Universality and Truth”, *Rorty and His Critics*, 23-24쪽; Richard Rorty, “Feminism, Ideology, and Deconstruction:

나타나는 것은 아니다. 오히려 로티에 따르면 대부분의 철학은 “문화적으로 영향 받은 우리의 직관을 요약”하려는 시도라고 볼 수 있다. 규범적 기준으로서의 정초에 의해 페미니즘을 철학적으로 정당화하려는 시도들 역시 페미니즘적 직관에서부터 출발하여 그러한 직관을 요약하려는 시도라는 것이다. 주지하다시피 페미니즘은 성차별주의로 인해 여성들에게 부당한 억압이 가해지고 있다는 인식, 따라서 차별과 억압을 없애고 평등한 사회를 만들어가야 한다는 직관을 담고 있다. 로티는 이러한 직관이 어떤 독립적이고 비순환적인 정초에 의해서 정당화되는 것이라기보다는 역사적이고 사회문화적인 영향 - 예컨대 민주주의적 교육 - 을 받아 선호하게 된 것이라고 본다.⁴⁵⁾

물론 정초주의자는 우리가 문화적으로 영향을 받아서 특정 직관을 선호하게 되었다고 할지라도, 별도의 보편적 정초에 의거하여 그러한 직관을 정당화할 수 있으며 또 해야 한다고 주장할 수가 있다. 그러나 만약 정초의 개념을 ‘우리의 직관을 정당화하기 위한’ 것으로서 이해한다면 이때의 정초주의는 로티의 반정초주의와 유사한 이론적 입장이 된다. “평등주의적 원칙”을 보편적 정초로서 설정하고 있는 러비본드의 수정된 정초주의를 예로 들자면, 이때의 보편적 정초란 실제로 역사적인 한계와 무관하게 존재하는 인간 본질이라기보다는 여성의 억압을 거부하고 평등한 사회를 만들고자 하는 직관의 표현이라고 볼 수 있다. 앞에서 살펴본 것처럼 수정된 정초주의를 옹호하는 철학자들은 역사주의적 한계를 받아들이고 있기 때문에, 평등주의적 원칙이 시대와 사회를 막론하고 모든 인간에게 적용될 수밖에 없는 본질적 정초라고 주장하지는 않는다. 오히려 이들은 보편적 정초를 도입해야 할 필요성에 대해 이야기한다. 요컨대 “평등주의적 원칙이 실제로 모든 시대의 모든 인간에게 적용될 수밖에 없는 선험적 본질이라는 것은 아니다. 그러나 우리가 페미니즘을 ‘정당화하고자 한다면’, 그리하여 여성을 억압하지 않는 사회를 ‘만들어 가

A Pragmatist View”, 96, 99-100쪽.

45) Richard Rorty, “Solidarity or Objectivity?”, *Objectivity, Relativism, and Truth*, 28-32쪽; Richard Rorty, “Human Rights, Rationality, and Sentimentality”, *Truth and Progress*, 171-172쪽.

고자 한다면' 평등주의적 원칙을 정초로서 가정할 필요가 있다"라고 주장하는 것이다. 결국 정초주의자는 비순환적 정초에 입각해서 페미니즘적 직관을 정당화한 것이라기보다는 우리가 가지고 있는 직관에 입각하여 그것을 정당화하기 위한 정초를 도입한 것이라고 말할 수 있다. 그리고 이러한 방법은 로티 식의 전략, 즉 페미니즘적인 직관에서 출발하여 그것에 부합하는 이론적 기획을 모색하는 전략과 어느 정도 유사한 것으로 보인다.

지금까지 살펴본 첫 번째 답변은 다음과 같이 요약될 수 있다. 정초주의자들은 로티의 반정초주의적 기획에는 페미니즘의 규범적 정당성을 보장해줄 수 있는 '기준'이 존재하지 않는다고 비판하지만, 수정된 정초주의의 기획 내에서도 기준으로서의 정초에 의해 페미니즘이 정당화되고 있다기보다는 페미니즘적 직관에 의해 기준으로서의 정초가 도입된 것이라는 점에서 엄밀한 의미의 보편적이고 객관적인 기준이란 존재하지 않는다. 페미니즘적인 입장에서 출발하여 그것에 부합하는 이론적 기획을 모색하려는 전략은 반정초주의와 수정된 정초주의 둘 모두에서 공통적으로 나타나고 있다. 이러한 면에 있어서는 반정초주의와 수정된 정초주의가 크게 다르지 않다고 볼 수 있을 것이다. 다만 정초주의자는 페미니즘의 목표를 실현하기 위해서는 규범적 기준으로서의 정초를 도입해야 한다고 생각하는 반면, 로티는 정초 개념을 거부하는 것이 그러한 목표를 실현하는 데 더 도움이 된다고 생각한다. 따라서 페미니즘과 관련하여 정초주의와 반정초주의의 논쟁에서 쟁점이 되는 것은 둘 중 어느 것이 성차별주의에 저항하는 데 더 도움이 되는가의 문제라고 할 수 있다. 정초주의와 반정초주의 가운데서 어떠한 레토릭을 채택하는 것이 페미니즘에 있어 보다 유리한 전략인지를 판단할 필요가 있는 것이다.

이러한 문제와 관련된 두 번째 답변은 반정초주의자가 모든 사회제도에 적용되는 규범적 기준으로서의 정초라는 개념을 거부하는 이유를 보다 명확하게 보여준다. 그것은 이 절의 초반부에서 제기한 물음에 대한 대답, 즉 수정된 정초주의가 로티의 반정초주의와 마찬가지로 역사주의를 수용하고 본질주의와 형이상학을 거부하고 있음에도 불구하고 로티가

수정된 정초주의가 아닌 반정초주의를 택하게 되는 이유이기도 하다. 우리는 그 이유를 ‘정초로부터의 배제’라는 문제에서 찾아볼 수 있다. 수정된 정초주의에서도 본질주의적인 정초주의에서와 마찬가지로 여성을 비롯한 사회적 타자들이 정초 개념으로부터 배제된다는 문제가 지속되고 있기 때문에, 정초주의는 페미니즘적인 저항에 기여한다고 보기 어렵다는 것이다.

벤하비브와 러비본드의 수정된 정초주의에 있어 보편적 정초로서의 어휘는 나머지 어휘들을 규제하거나 판단해줄 수 있는 기준으로서 기능하고 있다. 보편적 정초는 그것의 판단을 받는 다른 사회적, 정치적, 도덕적 어휘들보다 한 차원 높은 것으로 ‘격상’되어 있으며 이렇게 볼 때 어느 정도 초월적인 위치를 차지하고 있다고도 말할 수 있을 것이다. 물론 이때의 초월성이 플라톤주의적인 의미에서의 초월성과 동일하지는 않다. 수정된 정초주의를 옹호하는 현대의 정초주의자들은 인간이 역사적 유한성을 완벽하게 탈피할 수 없다는 점을 명시적으로 인정하고 있기 때문이다. 그러나 수정된 정초주의에서도 보편적 정초의 개념은 가치판단을 내리는 위치에 있기 때문에, 그 개념에 의하여 규범적 정당성을 인정받게 되는 여타의 어휘들과는 근본적으로 다른 위상을 가진다. 보편적 정초가 역사적인 한계 내에 있다는 것을 받아들이고 따라서 다른 우연적인 어휘들과 마찬가지로 변화할 수 있다는 점을 받아들이더라도 그러한 한계 내에서 정초 개념의 근본적인 우위는 사라지지 않고 남아있는 것이다. 따라서 수정된 정초주의는 전통적 정초주의와 유사한 위험성에 직면하게 된다. 수정된 정초주의에서도 기존의 정초주의에서와 마찬가지로 더 많은 발언권을 지닌 남성이 자신들의 특수한 경험을 보편적인 경험으로 명명하고 그것을 판단의 기준으로서 ‘격상’시킬 수 있는 가능성은 여전히 존재한다. 결국 남성에 의해 규정되는 정초로부터 여성이 배제되기 쉽다는 문제는, 다른 어휘들과 구분되는 기준으로서 정초를 상정하는 모든 정초주의에서 해결되지 않은 채 남아있는 것이다.

그러므로 페미니즘의 관점에서 정초주의를 거부하게 되는 까닭은 2장에서 논의된 것과 마찬가지로 여기에서도 적용될 수 있다. 2장의 논의에

따르면 (1) 역사적으로 유한한 존재인 인간이 자신의 역사적 한계를 초월하여 완벽하게 객관적이고 중립적이며 보편적인 관점을 취할 수는 없기 때문에 (2) 다양한 역사적 맥락과는 무관하게 보편적으로 적용되는 정초라고 불리고 있는 것은 실제로 그 보편성이 확인된 것이라기보다는, 보편적인지 아닌지 정확하게 알 수는 없지만 보편적이라고 이름 붙여진 것이다. (3) 이처럼 보편적 정초를 명명하고 규정할 수 있는 권력은 대부분 남성에게 의해 행사되고 있으며 여성 - 특히 비서구인, 유색인종, 경제적 취약계층, 교육 소외계층, 성소수자 등으로서의 여성 - 에게는 그러한 발언권이 거의 주어져 있지 않다. (1), (2), (3)에 의해 우리가 도달하게 되는 결론은 보편적 정초의 개념이 여성의 목소리를 충분히 반영하지 못함에 따라 여성을 배제하게 된다는 것이다.

이러한 결론은 본질주의적인 정초주의뿐만 아니라 수정된 정초주의에도 적용된다. 수정된 정초주의의 기획은 (1) 역사주의를 전제로서 받아들이고 있기 때문에 (2) 이러한 기획 내에서 규범적인 판단기준으로 격상된 보편적 정초의 개념은 초월적 본질로서 발견된 것이 아니라 인간에 의해 기준으로 이름 붙여진 것이 된다. (3) 또한 그렇게 이름 붙일 수 있는 권력이 남성과 여성 사이에서 불평등하게 행사되고 있다는 현실인식은 수정된 정초주의를 택한다고 해서 거부되는 것이 아니기 때문에, (1), (2), (3)에 비추어 볼 때 수정된 정초주의에서도 기존의 정초주의에서와 마찬가지로 더 많은 발언권을 지닌 집단의 특수한 경험이 보편적인 경험이자 객관적인 판단기준으로 명명된다는 문제점은 여전히 계속되는 것으로 보인다. 따라서 우리가 페미니즘의 관점에서 정초주의와 반정초주의 간의 철학적 논쟁을 바라본다면 정초주의를 거부하는 편이 페미니즘의 목적을 실현하는 데 도움이 될 뿐만 아니라 이론적으로도 보다 정합적인 입장이라고 말할 수 있다.

물론 (3)과 같이 발언권이 불평등하게 주어져 있는 현실을 정초주의의 탓으로만 돌릴 수는 없다. 만약 현실의 문제가 해결된다면, 다시 말해 특권층 남성이 발언권의 대부분을 점유하는 것이 아니라 “동등한 참여의 권리”가 보장되는 “이상적 대화상황”이 실제로 구현된다면 우리는 수정

된 정초주의의 기획을 거부할 필요가 없을지도 모른다. ‘공개적이고 포용적이며 강제로부터 자유로울 뿐만 아니라 정직한 발언이 오가는’ 대화상황에서는 초역사적인 본질 개념에 기대지 않더라도 역사적인 한계 내에 존재하는 우리 모두가 동등하게 참여하여 보편적인 정초를 규정할 수 있을 것이기 때문이다. 그러나 하버마스(Habermas)가 말한 것처럼 이런 대화상황은 “실제로 있을 법하지 않은(improbable)” 상황이다.⁴⁶⁾ 여전히 현실의 대화상황은 동등한 참여의 권리가 보장되지 못한 채로 남아있는 것이다. 우리가 여성이 현실에서 경험하고 있는 불평등, 차별, 억압에 관심을 가지고 있으며 그러한 경험의 방식을 변화시키고자 하는 이상 이러한 현실의 대화상황을 고려하지 않을 수는 없다.⁴⁷⁾ 따라서 오늘날 서구 남성이 제3세계 여성에 비해 정초를 규정할 수 있는 권력을 훨씬 많이 가지고 있다는 데 동의한다면, 그리고 이와 같은 권력의 불평등 문제가 하루아침에 해결될 수 있는 것은 아니라는 데 동의한다면, 특권층 남성의 관점만을 반영한 정초의 개념이 보편적인 것으로 이름 붙여짐에 따라 그것이 여성의 관점을 배제하고 있다는 사실 또한 계속해서 은폐된다는 문제를 정초주의와 전적으로 무관한 것으로 간주하기는 어려울 것이다.

46) 하버마스는 이상적 대화상황이 “모든 문화에서 발견되는 정당화 관행 일반의 형식적이고 과정적인 특징”이라고 본다. 자신의 주장을 정당화하고자 하는 모든 사람은 그들의 주장이 승인될 것인지의 여부가 강요, 기만, 억압과 같은 상황에 달려 있는 것이 아니라, 오로지 그들이 얼마나 좋은 논증을 하느냐에 달려 있는 대화상황을 가정한다는 것이다. 하지만 하버마스가 이상적 대화상황이 실현될 수 있다고 생각하는 것은 아니다. 그러한 대화상황은 ‘실제로 있을 법하지 않은’ 조건을 만족시키는 상황으로서 현실의 의사소통에서는 다만 가정되는 것일 따름이다. - Jürgen Habermas, “Richard Rorty’s Pragmatic Turn”, *Rorty and His Critics*, edited by Robert Brandom, Oxford: Blackwell, 2000, 45-46쪽; Richard Rorty, “Universality and Truth”, *Rorty and His Critics*, 22쪽.

47) Charlene Haddock Seigfried, “Where Are All the Pragmatist Feminists?”, 14-16쪽; Jane Duran, “The Intersection of Pragmatism and Feminism”, 166-168쪽; Judy Whipps, “Pragmatist Feminism”.

4. 공적 영역으로부터의 여성의 배제: 로티 철학의 한계

4.1. 로티의 엄격한 공/사 구분

지금까지 논의한바 로티의 반정초주의는 여성을 ‘배제’하는 보편적 정초의 개념을 비판하고 거부한다는 점에서 페미니즘에 기여하고 있다. 남성 위주의 담론이나 제도가 보편적인 것으로 이름 붙여질 가능성, 이에 따라 여성의 목소리가 계속적으로 들리지 않게 될 가능성을 처음부터 차단하고자 하는 것이다. 하지만 로티는 그의 반정초주의적인 기획을 다른 이론적 기획으로 잘못 연결시키면서 한 가지 심각한 문제점에 직면하게 된다. 그는 반정초주의적인 입장에 기반을 두고서 공적 영역과 사적 영역을 구분하는데, 문제는 그가 공/사의 구분을 지나치게 엄격한 것으로 설정함으로써 다시금 여성을 ‘배제’하는 결과를 낳게 된다는 데 있다. 로티는 여성의 배제를 비판하는 입장에서 반정초주의를 택하고 있지만 그가 반정초주의로부터 부적절하게 이끌어낸 날카로운 공/사 구분은 오히려 여성의 배제로 귀결되고 있는 것이다. 이 장에서는 우선 로티가 어떤 식으로 공/사를 날카롭게 구분하고 있는지 살펴본 다음(4.1절), 이러한 구분이 여성의 관심이나 경험을 공적 영역으로부터 배제하게 된다는 사실을 지적할 것이다(4.2절). 그리고 마지막으로 로티의 생각과는 달리 공적 영역과 사적 영역은 서로 배타적이지 않다는 점을 페미니즘을 통해서 보이고자 한다(4.3절). 결론적으로, 엄격한 공/사의 구분을 철회할 때 로티의 철학은 보다 정합적이고 유의미한 것이 될 수 있음을 보이는 데 이 장의 목적이 있다.

이를 위해서는 먼저 로티가 말하는 ‘사적 영역’과 ‘공적 영역’이 각각 무엇을 가리키는지 알아볼 필요가 있다. 로티는 초기 저작인 『우연성,

아이러니, 연대성』에서 사적 영역을 개인의 “자아창조(self-creation)”와 관련된 영역으로 설명하고 있다. 그것은 개인이 자신의 인생을 어떻게 바라보는지, 또 어떤 식으로 자율성을 성취하고 자신의 삶을 완성시켜 나가고자 하는지와 관련되어 있는 영역이다. “나는 어떤 사람이었고, 어떤 사람이 될 수 있으며, 어떤 사람이 되어야 하는가?”의 물음에 대답할 수 있는 어휘가 바로 사적인 어휘인 것이다. 사적 영역이 이처럼 개인이 자기 자신을 바라보는 관점에 초점이 맞춰져 있다면 공적 영역은 여러 개인들 간의 관계에서 비롯되는 영역이라고 할 수 있다. 공적인 어휘는 “나는 어떤 사람들의 어떤 점에 주목할 필요가 있는가?”라는 물음에 대답하기 위한 것으로서, 예컨대 “나는 우리 사회에서 주변화된 사람들이 계속 배제되고 억압받고 있다는 점에 주목할 필요가 있다”라는 대답에서 알 수 있듯 다른 사람들을 어떻게 바라보고 어떻게 대해야 할 것인지와 관련된 어휘이다. 이러한 공적 어휘는 상호간의 합의, 사회 정의, 인간의 연대 등 여러 사람들과 관계된 “정치(politics)”의 영역에 적용된다.⁴⁸⁾

로티는 사적인 어휘와 공적인 어휘 간의 구분, 자아창조의 영역과 정치의 영역 간의 구분을 그의 반정초주의적인 기획으로부터 이끌어내고 있다. 로티는 ‘역사적 한계와 상관없이 모든 인간에게 공통적인 어떤 것’은 존재하지 않는다는 생각 - 정확하게 말하자면, 설령 존재한다고 하더라도 우리가 그것을 인식할 수는 없다는 생각 - 으로부터 사적인 것과 공적인 것이 구별된다는 생각을 도출해낸다. 사적 영역과 공적 영역을 이어주는 “보편적으로 공유된 신념이나 욕구”, 즉 모든 사적인 개인들이 단지 인간이라는 이유만으로 가지고 있는 것이자 그렇기 때문에 공적인 면에서도 개인들을 서로 연결시켜주는 것으로서의 신념이나 욕구는 존재하지 않는다. 사적인 측면에서 우리의 “가장 심오한 정체성”이나 “진정한 자아”를 발견하는 것이 곧 공적인 측면에 있어서도 우리 자신을 다른 사람들과 결합시켜주는 “공통적 인간성”을 발견하는 것과 같다는 생각을 거부하는 것이다.⁴⁹⁾

48) Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, 33-34, 120, 143쪽.

49) Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, 34쪽; Richard Rorty, “Moral Identity and Private Autonomy: The Case of Foucault”, *Essays on*

요컨대 로티는 사적 영역과 공적 영역 사이에 어떤 본질적인 연관성이 존재한다는 생각에 반대하고 있다. 하지만 문제는 그가 ‘공/사가 반드시 결합되어야 할 필요는 없다’는 주장을 ‘공/사는 반드시 구분되어야 한다’는 주장으로 잘못 확대하고 있다는 점이다. 전자의 주장은 그의 반정초주의로부터 정합적으로 도출될 수 있는 주장이지만, 그렇다고 해서 그것이 후자의 주장으로 곧바로 연결될 수 있는 것은 아니다. 공적인 것과 사적인 것이 분리될 수 있다는 가능성으로부터 공/사가 반드시 분리되어야 한다는 필요성이나 필연성이 항상 따라 나오는 것은 아니기 때문이다. 이렇게 볼 때 공/사가 어느 정도 연결될 수도 있고 구분될 수도 있다는 생각은 반정초주의로부터 귀결될 수 있는 입장이지만, 이를 확대해석하여 지나치게 엄격하고 필연적인 수준의 공/사 구분을 상정하는 것은 일종의 논리적 비약이라고 할 수 있다.

그럼에도 불구하고 로티는 공적인 요구와 사적인 요구는 둘 다 중요하지만 “영원히 통약불가능(never incommensurable)”한 것이라고까지 주장하고 있다. 로티에 따르면, 우리는 공과 사를 종합하려는 시도를 포기하고 둘 사이의 날카로운 분열을 받아들여야 한다. 우리가 타인들에게 어떻게 행동하고 처신할 것인지를 묻는 문제가 우리 자신을 서술하는 데 있어 가장 중요한 특성인 것은 아니다. 다른 사람들에 대한 책임은 우리 삶의 공적인 측면만을 구성하며 이러한 공적 측면은 우리 삶의 사적인 측면과 경쟁하는 관계에 있다. 즉 타인에 대한 공적 책임이 자아창조에 대한 사적 동기에 비교해볼 때 “자동적으로 우선권을 가지는 것은 아니다.” 따라서 누군가의 사적인 어휘 가운데서 공적인 행위와 관련이 없는 부분은 다른 사람들이 상관할 바가 아니라고 말할 수 있다.⁵⁰⁾

공적인 어휘가 사적인 어휘에 비해 당연히 더 중요한 것이라 말할 수 없는 것처럼, 사적인 어휘가 공적인 어휘를 자동적으로 능가한다고도 말

Heidegger and Others, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, 195-198쪽.

50) Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, xv, 91, 194쪽; Richard Rorty, “Moral Identity and Private Autonomy: The Case of Foucault”, *Essays on Heidegger and Others*, 193-194쪽.

할 수 없다. 그러므로 로티는 우리가 우리 자신을 대하는 방식과 다른 사람들을 대하는 방식을 각각 사적 영역과 공적 영역 내에 ‘제한’시킬 것을 요청한다. 우리는 자기 자신만의 진실하고 순수하며 숭고한 삶을 이루고자 하는 시도를 “사유화(privatize)”해야 하며 정치와는 무관한 것으로서 간주해야 한다는 것이다.⁵¹⁾ 후기 저작인 『철학과 사회적 희망』에서 로티는 사유화에 대한 요청을 숭고하고 위대한 자아를 창조하려는 어휘뿐만 아니라 우리 자신의 삶을 서술하는 일반적인 어휘에까지 확장시키고 있다. 우리가 스스로의 삶을 기술하는 사적인 방식은 정치적인 토론의 주제와는 직접적 연관을 가지지 않는다는 것이다. 이런 관점에서 로티는 사적인 영역에 제한되어야 할 어휘들을 공적인 토론에 끌어들이는 것은 적절하지 못하다고 주장한다. 예컨대 낙태나 포르노 문제와 관련된 정치적 토론이 진행될 때, 누군가가 “저는 절대로 낙태를 하지 않을 것입니다”라든지 “요즘 제 유일한 즐거움은 포르노를 보는 거예요”라는 발언을 한다면 로티는 그 사람에게 다음과 같이 답하고 싶어 한다. “그래서 어찌라는 겁니까? 우리는 당신의 사적인 삶에 대해서 토론하고 있던 것이 아닙니다. 우리는 공적인 정책에 대해 토론하고 있었습니다. 우리의 관심사가 아닌 문제를 가지고 귀찮게 하지 마십시오.”⁵²⁾

4.2. 공적 토론주제를 선별할 수 있는 권력의 문제

4.1절의 논의를 요약하자면 다음과 같다. 우선 로티가 애초에 공/사 구분을 도입한 것은 그의 반보편주의 및 반정초주의 철학의 연장선상에 있었다고 볼 수 있다. 그는 모든 인간에게 보편적인 인간성이라는 것이 역사적이고 사회문화적인 한계와는 무관하게 존재할 수 있다는 생각을 거부하기 때문에, 그러한 인간성이 사적인 개인과 개인을 전부 이어주는

51) Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, 65, 197쪽.

52) Richard Rorty, “Religion As Conversation-stopper”, *Philosophy and Social Hope*, New York: Penguin Books, 1999, 171쪽.

공적인 연대의 토대가 된다는 생각을 거부하기에 이른 것이다. 그러나 로티는 사적인 영역과 공적인 영역의 필연적인 연관성을 부정하는 데 그치지 않고 두 영역이 필연적으로 분리되어야 한다는 주장으로까지 잘못 나아갔다. 그는 사적인 어휘들 - 자신만의 독창적인 자아를 창조하려는 의도를 담고 있는 어휘는 물론이고, 자신을 서술하는 일상적 어휘에 이르기까지 - 이 공적인 토론의 장에 등장해서는 안 된다고 주장하면서 공/사의 엄격한 분리를 완성시켰다. 결국 로티의 공/사 구분은 “공적인 주제와 사적인 주제가 따로 있다”는 명제로 요약될 수 있다. 로티는 공적 영역에서 논의해야 할 주제와 사적 영역에서 다루어야 할 주제를 선별해내려는 시도를 하고 있는 것이다.

그러나 이렇듯 공적인 주제와 사적인 주제가 본래 따로 정해져 있는 것처럼 보는 것은 로티 자신의 반정초주의와 정합적이지 못하다. 그의 반정초주의는 초역사적이고 불변적인 본질 개념을 거부하고 있으므로 공/사의 구분을 거의 절대적인 것처럼 상정하는 것은 일종의 모순이라고 볼 수 있다. 로티의 반정초주의는 공/사의 절대적인 결합을 거부하는 이론적 기획으로 연결되는 것이지, 공/사의 절대적인 분리를 주장하는 이론적 기획으로는 연결되지 않는다. 이렇게 볼 때 지나치게 엄격한 공/사 구분을 철회할 것을 요청하는 것은 로티 철학에 대하여 불가능한 요구가 아니며, 오히려 그의 반정초주의적인 기획에 부합하는 요구라고 할 수 있다.

만약 공/사의 엄격한 구분이 반정초주의적인 기획과는 일치하지 않지만 현실적으로 더 큰 효과를 거둘 수 있다면, 로티는 이론적인 부정합성을 감수하고서라도 엄격한 공/사 구분을 고수하기를 원할지도 모른다. 하지만 공적 영역에서 토론하기에 적합한 주제와 사적 영역에만 해당되며 공적 토론에는 적합하지 않은 주제를 분명하게 구별하려는 시도는 실천적으로도 유리한 전략이 아니며 도리어 로티 철학의 결함으로 작용하게 된다. 이러한 구분 하에서는 여성을 비롯한 사회적 타자들이 제기하는 문제가 공적 영역에서 다루기에 적절하지 않은 주제로 취급받을 때, 그들이 공적 영역으로부터 추방되고 사적 영역에만 한정되기 때문이다.

로티가 보편적 정치의 개념을 거부하는 이유는 그 개념이 쉽게 여성의 배제로 이어지기 때문인데, 정작 로티 자신도 공적 영역으로부터 여성이 손쉽게 배제되도록 만드는 날카로운 공/사 구분을 전제하고 있는 것이다. 화이트헤드(Whitehead)는 스타우트(Stout)를 인용하여, 로티처럼 특정 주제를 사적 영역에 제한시킬 경우 정작 공적 토론이 가장 절실하게 필요한 사항에 대해서는 너무나 많은 침묵이 강요된다고 지적한다.⁵³⁾ 우리 사회에서 억압당하고 차별받는 사람들의 목소리야말로 우리 사회가 어떤 문제를 가지고 있는지, 그 문제를 해결하기 위해서는 어떤 정책을 마련해야 하는지, 더 나아가 어떤 사회가 되어야 하는지와 관련된 중요한 공적 담론이라 할 수 있음에도 불구하고 로티의 공/사 구분은 이들의 목소리를 사적인 것으로만 제한하는 결과로 이어지게 된다.

그 이유는 어디에 있는가? 우선 로티가 정치적인 토론에서 사적인 신념에 관해 언급하는 사람에게 “그래서 어찌라는 겁니까? 우리는 당신의 사적인 삶에 대해서 토론하고 있던 것이 아닙니다. 우리는 공적인 정책에 대해 토론하고 있었습니다. 우리의 관심사가 아닌 문제를 가지고 귀찮게 하지 마십시오”라고 답했던 것을 떠올려보자. 로티의 이런 답변은 토론 참여자들에게 어느 정도 공통적으로 통용될 수 있는 근거가 아니라면 토론에서 언급하지 말아야 한다는 생각을 전제로 하는 것처럼 보인다.⁵⁴⁾ 누군가가 자신은 포르노를 즐겨본다거나 자신은 절대로 낙태를 하지 않겠다고 말하는 것은 그 사람이 자신의 삶을 어떤 식으로 바라보고 서술하는가의 문제이지, 토론 참여자들이 포르노나 낙태와 관련된 정책을 채택하는 데 있어 공통적인 근거로서 받아들일 수 있는 것은 아니다. 따라서 우리가 공적인 토론에 참여하고 있다면 사람들이 일반적으로 받아들일 수 있는 주장을 제시해야지 나 자신에게만 해당되는 이야기를 해

53) Jeffrey Stout, *Democracy and Tradition*, Princeton: Princeton University Press, 2004, 88-90쪽, Deborah F. Whitehead, *A Mediating Way of Thinking: Rhetoric, Gender, and Religion in the American Pragmatist Tradition*, Ph.D. Dissertation, Harvard University, 2006, 170쪽에서 재인용.

54) Deborah F. Whitehead, *A Mediating Way of Thinking: Rhetoric, Gender, and Religion in the American Pragmatist Tradition*, 171쪽.

서는 안 된다는 것이다.

하지만 공적 영역에서의 공통성과 일반성에 대한 이런 식의 요구는 과연 ‘공통적이고 일반적인’ 것이란 누구의 관점에서 정의된 것인가라는 의문을 불러일으킨다. 우리는 사회적인 발언권이 일부 집단에 집중되어 있는 상황이 로티가 ‘보편적이고 객관적이며 중립적인’ 정초의 개념을 거부하는 데 있어 중요한 이유로 작용한다는 것을 살펴본 바 있다. 보편성을 규정하는 주체는 모든 생물학적 인간이 아니라 사회적 발언권을 점유하고 있는 특정 집단이라는 점에서, 그들에 의하여 정의된 보편성이 인간 전체의 보편성이라고 보기 어렵다는 것이다. 그런데 이와 같은 상황은 공적 영역에서의 공통성과 일반성을 규정하는 데 있어서도 마찬가지로 적용된다. 전통적으로 공적 토론의 주체는 남성으로 간주되어 왔으며 여성에게는 정치적 발언을 할 수 있는 기회가 충분히 주어지지 못했다. 따라서 여성의 경험, 특히 월경이나 임신, 수유와 같이 여성임을 분명하게 드러내는 경험들은 공적 토론의 주제가 되기에는 지나치게 사소한 문제라고 취급받아 왔다.⁵⁵⁾ 이렇게 볼 때 공적 영역에서 “일반화될 수 있는 관심사”란 사회의 모든 구성원에게 공통적으로 일반화될 수 있는 것이라기보다는 이미 공적 영역에서 충분한 발언권을 행사하고 있는 남성, 특히 고등교육을 받은 중산층 이상의 남성에게 일반화될 수 있는 관심사라고 할 수 있다. 결국 공적 영역에서 논의하기에 적합한 주제와 그렇지 않은 주제를 선별하려는 로티의 시도는 특권층 남성의 관심사만을 공적 담론의 대상으로 다루고, 여성의 관심사는 공적 영역 바깥으로 배제하는 결과로 이어지게 된다.

물론 역사적으로 여성들은 사적 영역에만 머무를 것을 강요받아 왔다고 할 때의 ‘사적 영역’과 로티가 이야기하고 있는 ‘사적 영역’이 동일한 것은 아니다. 전자의 사적 영역은 일반적으로 가정을 지칭하는 반면, 후자의 사적 영역은 앞서 살펴본 것처럼 자아창조 및 자신에 대한 서술과 관련된 영역이기 때문이다. 그러나 지나치게 엄격한 공/사의 구분이 여성을 공적 영역에서 추방하고 사적 영역에만 제한시킬 수 있다는 비판은

55) Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, 120쪽.

가정으로서의 사적 영역과 자아창조에 대한 사적 영역, 둘 모두에 대하여 정당하게 제기될 수 있다. 가정으로서의 사적 영역과 관련하여 공/사구분을 비판하는 페미니스트들은 특히 사적 영역의 “프라이버시”에 대하여 문제를 제기해 왔다. 가정은 그동안 남성 가장이 그의 배우자와 자녀들에 대해 권위를 지니며, 여성은 육아와 살림을 하고 남성의 정서적이고 성적인 필요를 만족시키며 노약자를 돌보는 영역으로서 자리 잡아 왔다. 이러한 사적 영역이 국가나 사회가 침해할 수 없는 프라이버시를 지닌다는 담론은 사적 영역에서 수행되는 여성들의 활동을 정치적이고 공적인 토론 바깥에 위치시키고, 여성과 그들의 전통적인 활동영역을 “보이지 않고 들리지 않게” 만듦으로써 공적 영역으로부터 지속적으로 배제한다는 것이다.⁵⁶⁾

여기서 핵심이 되는 것은 여성이 공적 영역으로부터 배제되고 있다는 점이다. 이러한 문제는 사적 영역이 가정을 가리키는 것이든, 또는 개인이 자신을 어떤 사람으로서 서술하는가와 관련된 것이든 엄격한 공/사구분을 전제하는 한 언제나 발생할 것으로 보인다. 누군가에게 로티와 같이 “우리는 공적인 정책에 대해 토론하고 있었습니다. 우리의 관심사가 아닌 문제를 가지고 귀찮게 하지 마십시오”라고 답변한다는 것은 그 사람이 제기하고 있는 문제를 공적 영역에서 다루지 않겠다는 것을 뜻한다. 그런데 이때 “우리의 관심사”와 “우리의 관심사가 아닌 문제”를 선별할 수 있는 권력이 모든 사람들에게 동등하게 주어져 있지 않다는 점을 고려한다면, “우리의 관심사”라는 것은 곧 그러한 권력을 주로 행사하고 있는 사람들의 관심사라고 볼 수 있을 것이다. 반면 그러한 권력을 충분히 행사하고 있지 못한 여성, 유색인종, 비서구인, 성소수자, 경제적 소외계층, 교육 소외계층 등이 제기하는 문제는 쉽게 “우리의 관심사가 아닌 문제”와 동일시되고 공적인 토론에서 논의될 자격을 부여받지 못하게 된다. 따라서 공적인 주제와 사적인 주제를 엄격하게 구분하는 것은 여성을 비롯한 타자의 관심을 공적 영역으로부터 배제하고 사적 영역 - 가

56) Seyla Benhabib, *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*, 12-13쪽.

정 혹은 자기서술의 영역 - 에만 제한시키는 결과로 이어지는 것이다.

영은 이처럼 어떤 사람들이나 그들의 행위, 그들 인생의 어떤 측면이 공적 토론의 적절한 주제가 되는 것을 거부당하거나 사적 영역에만 머무를 것을 강요받아서 안 된다고 말한다. “개인적인 것이 정치적인 것이다(the personal is political)”라는 페미니즘의 슬로건은 특정한 관습이나 행위를 공적 영역에서 다루기에는 부적절한 것으로 간주하는 공/사 구분을 비판하고 있다. 페미니스트들이 이러한 슬로건 하에서 노력한 덕분에 가사노동의 분배, 성희롱, 가정폭력과 같이 예전에는 공적 토론의 주제가 되기에 너무 사소하거나 ‘개인적인’ 문제라고 여겨졌던 사안들이 비로소 공적이고 ‘정치적인’ 주제가 될 수 있었다.⁵⁷⁾ 이렇게 볼 때 로티의 반정초주의가 배제에 대한 비판으로서 가지는 의의를 살리기 위해서는 개인적인 주제와 정치적인 주제 사이의 엄격한 구분을 철회해야 할 것이라고 말할 수 있다. 남성의 경험이 보편적 정초로 규정됨에 따라 여성의 경험이 배제되는 상황이 문제라면, 같은 이유에서 여성의 관심사가 공적 토론에 적합하지 못한 것으로 배제되는 상황도 문제라고 할 수 있기 때문이다. 로티의 철학이 앞의 이유에서 정초주의를 거부하고 있다면 뒤의 이유에서도 마찬가지로 엄격한 공/사 구분을 취소할 필요가 있는 것이다.

4.3. 배제에 대한 저항으로서의 페미니즘: 공/사 구분을 넘어서

우리는 로티의 날카로운 공/사 구분이 공적 영역에서 발언할 기회를 충분히 가지지 못했던 여성들의 목소리를 계속해서 그 영역으로부터 배제하고 사적 영역에만 한정시킬 수 있다는 문제점에 대해 살펴보았다. 여기서 비판의 초점은 ‘공적 영역’으로부터의 배제라는 점에 맞춰져 있었

57) Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, 120-121쪽.

다. 따라서 ‘사적 영역’이 정확히 무엇을 지칭하는지, 즉 사적 영역이 페미니즘의 논의에서 등장하는 바와 같이 가정을 의미하는지 아니면 로티가 이야기하는 것처럼 자아창조와 관련된 것인지가 핵심적인 문제가 되진 않았다. 공/사 구분이 여성의 관심사를 정치적 영역에서 추방시키고 그러한 사적 영역 - 그것이 어떤 영역을 의미하든 - 안에만 가둬둔다는 점에 비판이 가해졌기 때문이다.

그러나 로티는 이것이 자신의 이론에 대한 정당한 비판이 아니라고 말할지도 모른다. 예컨대 로티는 다음과 같은 반론을 제기할 수 있다. 우리가 여성의 관심사가 사적 영역에만 제한되는 것이 문제라고 생각하는 이유는 공적 영역을 더 중요한 것으로서, 사적 영역을 그에 비해 상대적으로 덜 중요한 것으로서 인식하고 있기 때문이다. 다시 말해 사적 영역에 부정적인 뉘앙스를 결합시켜 생각하기 때문이다. 이는 가정에서 여성들이 하는 활동을 사소하고 단순한 것으로 묘사하는 한편, 가정 바깥에서 남성들이 하는 활동은 훨씬 더 중요하고 의미 있는 것으로서 표현하는 남성우월주의적 담론과도 무관하지 않다. 하지만 로티는 사적 영역을 가정이 아니라 자아창조 및 자기서술의 영역과 동일시하며, 이러한 사적 영역은 공적 영역에 비해 무가치한 것이 아니라 똑같이 중요한 것이라고 이야기하고 있다. 로티에 따르면 사적인 자아창조의 어휘와 공적인 정치의 어휘는 각각 나름의 중요성을 가지기 때문에 어느 하나가 다른 하나에 비해 자동적으로 우월한 것이 되지 않는다. 따라서 가정이라는 사적 영역에 결합되어 있는 부정적인 의미는 로티의 공/사 구분과는 직접적인 관련이 없다는 것이다.

그렇다면 이 지점에서 우리는 로티에게 있어 사적인 것이란 정확히 무엇을 가리키는지 다시 한 번 고찰해볼 필요가 있다. 앞서 논의한 것처럼 『철학과 사회적 희망』과 같은 후기 저작에 이르면 사적인 어휘는 사실상 개인이 자신에 대해 서술하는 모든 어휘를 가리키게 되지만(포르노와 낙태에 대한 개인의 선호 및 신념), 공/사 구분이 가장 명확하게 드러나고 있는 초기 저작 『우연성, 아이러니, 연대성』에서 사적인 어휘는 특히 자아를 새롭게 창조해내고 자신을 완성시키려는 개인의 열망에 집중

되어 있다. 이때 자아창조와 사적 완성의 기준이 되는 것은 자율성이다. 로티에 따르면 개인들은 기존에 없었던 새로운 방식으로 자신의 삶을 재서술함으로써 자율성을 얻을 수 있다. 그동안 전해져 내려온 낡은 어휘로 자신을 서술하는 사람들도 많지만 어떤 사람들은 자기 자신만의 어휘를 만들고 그것을 통해서 자신의 과거를 다시 서술하고자 한다. 이처럼 자신만의 어휘를 가지고 스스로의 삶을 재서술할 경우, 신과 같이 나보다 큰 어떤 것에 의존해서 살아온 것이 아니라 나 스스로가 그렇게 살기를 의지해왔다고 말할 수 있게 된다는 점에서 자율적인 자아가 완성된다는 것이다.⁵⁸⁾ 따라서 로티의 사적 영역은 남성우월주의적 담론에 의하여 부정적인 의미를 갖게 된 가정의 영역과는 달리, 개인이 자신을 새롭게 창조해내고 자율성을 획득하는 영역이라는 긍정적 의미를 지닌다.

하지만 사적 영역을 이렇게 긍정적인 의미로 해석한다고 해서 여성들이 제기하는 문제를 공적 영역으로부터 추방하고 사적 영역에 국한시키는 것이 긍정적인 의미를 갖게 되는 것은 아니다. 여성의 목소리, 특히 여성에게 가해지는 성차별주의적 억압과 배제에 저항하는 페미니즘의 목소리는 여전히 공적 영역에서 배제되기가 쉽다. 아직까지도 페미니즘은 주류 정치의 영역을 점유하고 있는 이들에게는 다른 사안들에 비해 주변적인 문제, 절박하지 않은 문제, 궁극적으로는 “우리의 관심사가 아닌 문제”로 취급받는 경우가 많기 때문에 로티의 엄격한 공/사 구분 하에서는 사적 영역 내부에만 한정되는 것이다. 문제는 로티가 사적인 영역을 공적인 영역과는 ‘무관한’ 것으로 설정한다는 사실에 있다. 성차별주의적 사회에서 억압받고 배제되어 왔던 여성이 자신만의 새로운 어휘를 통해서 자율적으로 삶을 재서술하는 것이 아무리 긍정적인 일이라고 할지라도, 사적인 자아창조가 공적 영역의 개혁과는 무관한 것으로 설정되어 있을 경우 자아창조로서의 페미니즘은 더 나은 사회를 만드는 데 아무런 기여도 하지 못하게 된다.

따라서 로티의 엄격한 공/사 구분 하에서는 페미니즘이 공적 영역에서 배제되고 사적 영역에 제한될 가능성이 높다는 문제뿐만 아니라 그렇게

58) Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, 96-101쪽.

사적 영역에 국한된 페미니즘이 공적 영역의 변화에는 어떠한 영향도 미치지 못하게 된다는 문제가 발생한다. 페미니즘을 이처럼 공적인 개혁과는 무관하게 사적인 자아창조의 문제로만 보는 것은 적절하지 못하다. 물론 여성 개개인이 사적인 자율성을 획득하는 일이 중요한 것은 사실이다. 여성들이 그저 사회나 타인들이 자신에게 요구하는 방식에 맞춰 “반응적으로” 스스로를 정의하는 것이 아니라, 본인이 직접 “능동적으로” 정의할 수 있게 만드는 것은 페미니즘의 중요한 목표 중 하나일 것이다. 이렇게 볼 때 공적인 영역에 일방적으로 순응하는 대신 사적인 영역의 분리와 특수성을 획득하는 것이 어느 정도는 필요한 작업이라고도 말할 수 있다. 하지만 공적 영역과 사적 영역의 분리가 절대적인 것처럼 상정됨으로써 두 영역이 서로 연결되거나 교류할 수 없다면, 즉 여성 개인이 스스로를 능동적으로 정의함으로써 획득한 자율성이 성차별주의적인 관습과 제도를 변혁시키는 결과로 이어질 수 없다면 페미니즘의 효과는 미미한 정도에 그칠 것이다. 페미니즘적 저항의 목표는 현재의 지배구조는 그대로 놓아둔 채 자아를 새롭게 창조해내는 데에만 있는 것이 아니라 오히려 이 지배의 구조를 해체하는 데 있다.⁵⁹⁾

더욱이 사회구조가 개인의 자유를 억압하고 있는 상황에서는 자율적인 자아창조도 이뤄지기 어려우며, 이런 점에서 개인의 자율성은 개인적인 차원에 국한되는 것이 아니라 동시에 사회적이고 정치적인 문제라고 할 수 있다.⁶⁰⁾ 어떤 여성이 심각한 차별이나 착취를 경험하고 있는 상황에서 오로지 개인적 어휘의 혁신만으로 자율성을 획득할 수 있다고 보기는 힘들다. 결국 우리는 성차별주의적 배제와 억압에 대한 저항으로서의 페미니즘이 “사적인 삶”이나 “공적인 정책” 중 어느 하나에만 해당되는 것이 아니라 둘 모두와 연관되어 있다고 말할 수 있다. 따라서 사적인 주제와 공적인 주제는 따로 있으며 엄밀하게 구분된다는 로티의 주장은 페미니즘과 관련해서 그 적절성을 상실하게 된다. 이런 관점에서 프레이저

59) Sabina Lovibond, “Feminism and Pragmatism: A Reply to Richard Rorty”, *Feminist Interpretations of Richard Rorty*, 72쪽.

60) Drucilla Cornell, “Autonomy Re-Imagined”, *Journal for the Psychoanalysis of Culture and Society* 8, no. 1 (2003), 147쪽.

(Fraser)는 로티의 「페미니즘과 실용주의」에 대한 답변을 통해 로티의 공/사 구분을 집중적으로 문제 삼고 있다. 프레이저는 로티가 페미니즘을 개인적인 것, 미학적인 것, 탈정치적인 것으로 만든다고 비판하면서 페미니즘의 사회학적이고 제도적이며 집단적인 측면에 주목하고 있다. 그녀에 따르면 페미니즘에서 사적 재서술을 통해 자신을 재창조하는 작업은 공적인 변혁과 반대되는 것이 아니라 그러한 변혁의 일부이다. 여성 개인의 사적인 재서술이 자유롭게 이뤄질 수 있기 위해서는 그녀를 억압하는 현재의 사회에 대한 집단적이고 정치적인 개혁이 동반되어야 하기 때문이다. 이렇게 볼 때 로티의 “공과 사”, “공동체와 개인”, “정치와 미학”이라는 대립구도는 로티가 페미니즘이라는 문제를 제기하면서부터 파열되는 것이다.⁶¹⁾ 따라서 우리는 이 절에서의 논의를 다음과 같은 문장으로 요약할 수 있다. 로티의 반정초주의가 보편적 정초로부터 여성이 배제되는 상황을 비판하고 있으며 배제에 대한 저항으로서의 페미니즘과 공명하고자 하는 한, 로티는 그러한 저항이 공/사 중 어느 한 영역 - 특히 사적 영역 - 에서만 일어나는 것이 아니라 오히려 공/사의 구분을 넘어서 있다는 점을 인정하고 엄격한 이분법을 철회해야 할 것이다.

61) Nancy Fraser, “From Irony to Prophecy to Politics: A Response to Richard Rorty”, *Michigan Quarterly Review* 30, no. 2 (1991), 260-263쪽.

5. 나가며

지금까지 정초주의와 반정초주의의 대립 구도를 여성에 대한 성차별주의적 배제에 반대하는 페미니즘적 시각에서 살펴보았다. 본 논문의 주된 논의를 이루고 있는 2장과 3장에서는 정초주의의 기획이 여성을 배제해왔다는 사실을 지적하고, 이러한 정초주의를 비판하며 거부하는 로티의 반정초주의가 ‘배제에 대한 비판’으로서 긍정적 의의를 가진다는 점을 보이고자 했다.

우선 2장에서는 로티가 정초를 거부하게 되는 논리적 과정을 살펴보고 그의 문제의식이 어떤 점에서 페미니즘과 공명하는지에 대해 논의하였다. 로티는 (1) 인간은 자신이 속해있는 시공간적, 역사적 한계로부터 완벽하게 자유로울 수 없고 (2) 따라서 역사적 한계와 무관하게 존재하는 ‘객관적이고 보편적인’ 정초라는 것은 인간에 의해 발견되는 것이라기보다는 다만 그렇게 규정되고 이름 붙여질 뿐이라는 전제에서 출발하고 있다. (3) 그리고 이처럼 정초를 규정할 수 있는 권력은 남성에 의해 주도적으로 행사되고 있다는 현실인식을 기반으로 하여, 남성의 경험이나 관심사는 보편적인 것으로 명명되는 반면 여성의 경험이나 관심사는 보편적 정초의 개념으로부터 지속적으로 배제되고 있다는 결론에 도달한다. 이와 같은 배제의 상황을 배제하기 위해서는 정초주의의 기획을 거부할 필요가 있다는 것이다. 우리가 정초라는 개념을 가정하지 않는다고 해서 (3)과 같은 현실의 문제가 바로 개선되지는 않겠지만, 여성의 목소리를 반영하고 있지 않은 담론이 마치 모든 인간에게 받아들여질 수 있는 보편적인 담론인 것처럼 규정됨으로써 여성이 반론을 제기할 수 있는 가능성이 제한되는 상황만큼은 차단할 수 있기 때문이다.

그러나 전통적인 정초주의와는 달리 (1)에서 나타나는 역사주의적 인식을 받아들임으로써 정초주의를 수정하고자 하는 정초주의자들은, 초역사적인 불변의 정초가 아니라 역사적인 한계 안에 존재하는 정초 개념을

가정함으로써 평등주의적인 정초주의를 모색할 수 있다고 본다. 3장에서는 이와 같이 ‘수정된 정초주의’의 기획을 벤하비브와 제라스, 러비본드를 중심으로 살펴보았다. 이들은 인간의 유한성과는 무관하게 존재하는 본질주의적, 형이상학적 정초 개념에 반대하고 있다는 점에서 로티와 유사한 문제의식을 공유하고 있다. 하지만 수정된 정초주의의 기획은 정초로부터의 배제라는 문제에서 여전히 자유롭지 못한 것으로 보인다. 수정된 정초주의의 기획에서도 보편적이고 객관적인 정초로서의 어휘는 다른 어휘들에 대한 규범적인 기준, 다시 말해 다른 어휘들에 대해 판단을 내리는 잣대로 격상되어 있다. 따라서 사회적 발언권을 점유하고 있는 집단이 자신들의 사고방식을 보편적이고 객관적인 기준으로 격상시킴에 따라 그렇지 못한 집단의 목소리가 배제된다는 문제는 여전히 지속되는 것이다.

2장과 3장에서의 논의를 통해 우리는 정초주의의 기획 - 본질주의적이고 형이상학적인 정초주의는 물론이고 역사성의 한계를 받아들이는 오늘날의 정초주의까지도 - 으로부터 여성이 배제되고 있으며, 이러한 정초주의를 비판하고 거부하는 로티의 철학이 성차별주의에 저항하는 페미니즘의 목표를 보다 잘 실현할 수 있다는 결론에 도달하게 되었다. 마지막으로 4장에서는 이와 같은 긍정적 의의에도 불구하고 로티의 철학이 지니고 있는 한계와 그 수정방향에 대해 살펴보았다. 로티는 공적 영역에서 토론해야 할 주제와 사적 영역에서 다뤄야 할 주제가 따로 있다고 보는 ‘엄격한 공/사 구분’을 상정하고 있다. 보편적 정초를 규정할 수 있는 권력과 마찬가지로 공적 토론주제를 결정할 수 있는 권력 역시 주로 남성에게 의해 점유되어 왔다는 사실에 비춰볼 때, 엄격한 공/사 구분은 여성의 관심사를 공적 영역에서 배제시키는 결과로 이어지게 된다. 무엇보다 우리의 논의 맥락에서 중시되고 있는 페미니즘적 저항, 즉 여성의 성차별주의적 배제에 대한 저항은 사적 영역이나 공적 영역 중 어느 한 곳에만 해당되는 것이 아니라 두 영역 모두에서 일어나야 한다는 점에서 로티의 이분법적 구분은 철회될 필요가 있다. 그럴 때 비로소 로티의 철학은 배제에 대한 비판이라는 그것의 긍정적 역할을 효과적으로 수행할

수 있을 것이기 때문이다.

요컨대 이 논문에서 정초주의를 비판하고 반정초주의를 옹호하며, 로티 철학의 문제점을 수정함으로써 보다 나은 반정초주의 철학을 모색하는 데 있어 기초가 된 것은 배제에 대한 비판적 시각이다. 정초주의의 기획은 여성을 비롯하여 유색인종, 비서구인, 성소수자, 경제적 소외계층 등 사회에서 주변화되고 타자화된 사람들이 보편적 정초를 규정하는 담론의 장으로부터 배제되고 있다는 사실을 보편성의 이름으로 은폐한다는 점에서 거부될 필요가 있다. 로티의 반정초주의는 바로 이러한 측면에서 중요한 의미를 갖고 있으나, 그의 날카로운 공/사 구분은 그가 거부하고자 하는 정초주의의 문제점을 답습하고 있다는 점에서 날카로운 구분을 취소한 반정초주의 철학이 필요할 것으로 보인다. 다시 말해 본 논문에서의 비판은 어떠한 철학적 기획으로부터 실제로 배제되고 있는 사람들이 존재한다는 사실, 따라서 그러한 철학적 기획이 우리 사회의 타자들을 포용하기보다는 오히려 타자로서의 위치를 고착화시키고 있다는 사실에 초점이 맞춰져 있다.

이와 같은 논의는 정초주의 및 반정초주의와 관련된 철학적이고 이론적인 논쟁을, 여성을 비롯한 타자의 배제라는 실천적이고 현실적인 차원의 문제로 환원하고 있다는 반론에 직면하게 될 지도 모른다. 그러나 철학적 논의란 실천적 관심과 반대되는 것이 아니며 실천적 관심으로부터 엄격하게 분리되어야 하는 것도 아니라고 생각된다. 철학적 논의에 참여하는 철학자들 역시 특정한 시대와 사회의 구성원으로서 시대에 대한 문제의식과 더 나은 사회를 향한 이상을 가질 수 있으며, 오늘날 현실의 문제를 해결하는 데 자신의 철학적인 기획이 기여하기를 희망할 수 있다. 로티를 비롯하여 본 논문에서 언급된 철학자들은 이와 같은 희망을 공유하고 있으며 자신의 방식으로 이 희망을 실현하고자 노력한 것으로 보인다. 이렇게 볼 때 본 논문에서와 같이 페미니즘적인 문제의식을 가지고 정초주의와 반정초주의의 논쟁을 바라본다는 것은 이론과 실천의 차원을 혼동하거나 한 차원의 논의를 다른 차원에 일방적으로 환원하는 것이라기보다는, 정초주의 및 반정초주의에 대한 철학적 논의가 현실사

회에서 여성과 타자의 배제라는 문제를 해결하는 데 있어서도 유의미한 역할을 수행하기를 희망하는 것이라 볼 수 있다.

참 고 문 헌

1. 로티의 저작

- Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1979 (번역본: 『철학 그리고 자연의 거울』, 박지수 옮김, 서울: 까치, 1998).
- _____, “Introduction: Pragmatism and Philosophy”, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982 (단행본 전체 번역본: 『실용주의의 결과』, 김동식 옮김, 서울: 민음사, 1996).
- _____, “Method, Social Science, and Social Hope”, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.
- _____, “Pragmatism, Relativism, and Irrationalism”, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.
- _____, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1989 (번역본: 『우연성, 아이러니, 연대성』, 김동식, 이유선 옮김, 서울: 민음사, 1996).
- _____, “Feminism and Pragmatism”, *Michigan Quarterly Review* 30, no. 2 (1991): 231-258.
- _____, “Introduction: Pragmatism and Post-Nietzschean Philosophy”, *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- _____, “Moral Identity and Private Autonomy: The Case of Foucault”, *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

- _____, “Postmodernist Bourgeois Liberalism”, *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1991.
- _____, “The Priority of Democracy to Philosophy”, *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1991.
- _____, “Solidarity or Objectivity?”, *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1991.
- _____, “Feminism, Ideology, and Deconstruction: A Pragmatist View”, *Hypatia* 8, no. 2 (1993): 96-103.
- _____, *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998 (번역본: 『미국 만들기: 20세기 미국에서의 좌파 사상』, 임옥희 옮김, 서울: 동문선, 2003).
- _____, “Hilary Putnam and the Relativist Menace”, *Truth and Progress*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- _____, “Human Rights, Rationality, and Sentimentality”, *Truth and Progress*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- _____, “Rationality and Cultural Difference”, *Truth and Progress*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- _____, “Globalization, the Politics of Identity and Social Hope”, *Philosophy and Social Hope*, New York: Penguin Books, 1999.
- _____, “Religion As Conversation-stopper”, *Philosophy and Social Hope*, New York: Penguin Books, 1999.
- _____, “Universality and Truth”, *Rorty and His Critics*, edited by Robert Brandom, Oxford: Blackwell, 2000.
- _____, “Grandeur, Profundity, and Finitude”, *Philosophy as*

Cultural Politics, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

2. 그 밖의 문헌

Allen, Amy, “Feminist Perspectives on Power”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2011 Edition), edited by Edward N. Zalta, URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/feminist-power/>>.

Apel, Karl-Otto, “Zurück zur Normalität?—Oder könnten wir aus der nationalen Katastrophe etwas Besonderes gelernt haben?”, *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

Benhabib, Seyla, *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*, New York: Routledge, 1992.

Bernstein, Richard J., *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, 『객관주의와 상대주의를 넘어서: 과학과 해석학 그리고 실천』, 정창호, 황설중, 이병철 옮김, 서울: 보광재, 1996.

Cornell, Drucilla, “Autonomy Re-Imagined”, *Journal for the Psychoanalysis of Culture and Society* 8, no. 1 (2003): 144-149.

Duran, Jane, “The Intersection of Pragmatism and Feminism”, *Hypatia* 8, no. 2 (1993): 159-171.

Dussel, Enrique D., *1492: El encubrimiento del otro: Hacia el origen del “mito de la modernidad”*, 『1492년 타자의 은폐: ‘근대성 신화’의 기원을 찾아서』, 박병규 옮김, 서울: 그린비, 2011.

- Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité Tome 1: La volonté de savoir*, 『성의 역사 1: 지식의 의지』, 이규현 옮김, 파주: 나남, 2010.
- Fraser, Nancy, “From Irony to Prophecy to Politics: A Response to Richard Rorty”, *Michigan Quarterly Review* 30, no. 2 (1991): 259–266.
- Geras, Norman, *Solidarity in the Conversation of Humankind: the Ungroundable Liberalism of Richard Rorty*, London; New York: Verso, 1995.
- Habermas, Jürgen, “Richard Rorty’s Pragmatic Turn”, *Rorty and His Critics*, edited by Robert Brandom, Oxford: Blackwell, 2000.
- hooks, bell, *Feminism Is for Everybody: Passionate Politics*, 『행복한 페미니즘』, 박정애 옮김, 서울: 백년글사랑, 2002.
- Kraut, Richard, “Plato”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2012 Edition), edited by Edward N. Zalta, URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/plato/>>.
- Lovibond, Sabina, “Feminism and Pragmatism: A Reply to Richard Rorty”, *Feminist Interpretations of Richard Rorty*, edited by Marianne Janack, University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2010.
- McAfee, Noëlle, “Feminist Political Philosophy”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2011 Edition), edited by Edward N. Zalta, URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/feminism-political/>>.
- Ramberg, Bjørn, “Richard Rorty”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2009 Edition), edited by Edward N. Zalta, URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/rorty/>>.
- Seigfried, Charlene Haddock, “Where Are All the Pragmatist

- Feminists?”, *Hypatia* 6, no. 2 (1991): 1-20.
- _____, ed. *Hypatia* 8, no. 2 (1993), Special Issue on Feminism and Pragmatism.
- _____, *Pragmatism and Feminism: Reweaving the Social Fabric*, Chicago: The University of Chicago Press, 1996.
- Tong, Rosemarie, and Nancy Williams, “Feminist Ethics”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2011 Edition), edited by Edward N. Zalta, URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/feminism-ethics/>>.
- Warnke, Georgia, “Democracy and Interpretation”, *Feminist Interpretations of Richard Rorty*, edited by Marianne Janack, University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2010.
- Welsch, Wolfgang, *Unsere postmoderne Moderne*, 『우리의 포스트모던적 모던』, 박민수 옮김, Vol. 1, 서울: 책세상, 2001.
- Whipps, Judy, “Pragmatist Feminism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2010 Edition), edited by Edward N. Zalta, URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/femapproach-pragmatism/>>.
- Whitehead, Deborah F., *A Mediating Way of Thinking: Rhetoric, Gender, and Religion in the American Pragmatist Tradition*, Ph.D. Dissertation, Harvard University, 2006.
- Young, Iris Marion, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990.
- Zerilli, Linda M. G., *Feminism and the Abyss of Freedom*, Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- Zima, Peter V., *Moderne/Postmoderne*, 『모던/포스트모던』, 김태환 옮김, 서울: 문학과지성사, 2010.

- 김동식, 『로티의 신실용주의』, 서울: 철학과현실사, 1994.
백종현, 『서양근대철학』, 서울: 철학과현실사, 2003.
이유선, 『리처드 로티』, 서울: 이룸, 2003.

Abstract

Rorty's Anti-Foundationalism as Criticism of Exclusion

Youjin Kong

Department of Philosophy

The Graduate School

Seoul National University

This thesis addresses the opposition between foundationalism and anti-foundationalism from a feminist perspective. It is thereby argued that women and the sociocultural others are excluded from foundationalist philosophy, and that Richard Rorty's anti-foundationalist philosophy plays the significant role of criticism of exclusion.

Foundationalism refers to a view that human behaviors and traits ultimately constrained in is the setting of a universal and objective foundation. Rorty rejects this view, and the second chapter of this thesis traces the process of Rorty's rejection and organizes it into three stages. Rorty's anti-foundationalism starts with the premise that (1) humans cannot transcend their spatiotemporal and historical limitations. However, this does not necessarily mean that one's thoughts are totally determined by their historical conditions, rather indicates that those thoughts cannot be entirely separate from the

historical contexts. (2) Under the context of these limitations, we cannot make a definite conclusion that what we think of as universal and objective foundation is actually universal and objective, not derived from our historical conditions. What is called universal foundation is just what is defined as universal by humans bound to a particular historical context, rather than its trans-historical universality actually verified. (3) If this is the case, foundationalism intrinsically comes to deal with the matter of identifying who defines the foundation, and who possesses the power to define the foundation. The idea that definitive power is not equally distributed among people conceivably upholds anti-foundationalism. Those who have privileges in modern society, such as men, Caucasians, Westerners, and heterosexuals have much more opportunities to declare that “this is the universal foundation which applies to everyone,” than those who are socially marginalized, such as women, people of color, non-Westerners, and sexual minorities. In this respect, what is substantialized as the universal and neutral view is, in large part, the view of privileged people, whereas the view of women and the other unprivileged are biasedly excluded from the concept of foundation giving rise to an anti-foundationalist approach defying this exclusion.

However, philosophers who try to defend foundationalism in a revised context claim that when we assume a foundation within historical limitations rather than trans-historical foundation, egalitarian foundationalism becomes possible. This kind of revised foundationalism is explored in the third chapter. Revised foundationalism shares similar consciousness with Rorty’s anti-foundationalism, in that it rejects the concept of the essentialist and metaphysical foundation which has nothing to do with human beings’ historicity. Nevertheless, it is not exempt from the problem of

exclusion from the foundation. It is because even the revised concept of foundation is raised to higher status of normative criterion, i.e. the standard judges other vocabularies. The problem that whereas the vocabulary of the groups who occupy rights to speak is defined as universal and objective criterion, the voice of the sidelined minority is excluded, remains unsolved in revised foundationalism. For this reason, Rorty's philosophy rejecting foundationalism could be appositely advocated when we deal with the opposition between foundationalism and anti-foundationalism from a feminist perspective.

In the fourth chapter, a problem of Rorty's philosophy despite its significance is discussed and the direction to modify his theory is presented. Since Rorty does not think that there is something which applies to everyone regardless of their historical conditions, he also rejects the view that there is something which belongs to every private person qua human and which thereby unites them in the public aspects as well. However, Rorty makes an inappropriate leap from the idea that the private and the public are not necessarily connected, which is coherently deduced from his anti-foundationalism, to the idea that the private and the public must be separated. According to his strict public/private separation, topics which we should discuss in the public sphere and which we have to deal with in the private sphere are two different things. Yet this almost absolute separation is not only incoherent with his philosophy rejecting ahistorical essence, but also practically ineffective. The dichotomy between the public and the private leads to exclusion of women's interest from the public sphere, in that power to choose topics for public discussion, like power to define universal foundation, has been mainly exerted by men. Therefore, Rorty's philosophy needs to renounce the sharp public/private separation, and then it could

effectively perform its positive role as criticism of exclusion.

In sum, to interpret Rorty's anti-foundationalism from a feminist angle implies hope - hope that the philosophical discussion about foundationalism and anti-foundationalism plays a meaningful role in solving the problem of women's exclusion in the real world as well.

**Keywords : Rorty, anti-foundationalism, foundationalism,
universal foundation, exclusion, women, feminism**

Student Number : 2011-20056