

로티의 ‘우연성’ 개념 비판

최은광
(서울대학교 미학과)

들어가며

로티는 네오프래그머티스트로 알려져 있지만 본래는 분석철학자로서 ‘제거적 유물론(eliminative materialism)’을 최초로 주창하는 등 심리철학 분야에 많은 공헌을 하였다. 그러나 『철학과 자연의 거울』을 출판하고 프래그머티스트임을 천명한 이후로 그는 영미 분석철학자와 대륙철학자에게 공히 비판의 대상이 되어 왔다. 특히 로티의 ‘우연성(contingency)’ 개념은 전통적으로 철학이 유지하던 “진리”에 직접 철퇴를 가하고 있어 상대주의이자 비합리주의라는 평가의 원천이 되었다.

세 번째 저작인 『우연성, 아이러니, 연대성』에서 로티는 다분히 역사주의적인 시각을 견지하여 언어와 자아, 공동체란 모두 사실상 우연의 산물이며 따라서 우리 이성이 객관적으로 기댈 수 있는 진리란 결코 있을 수 없다고 선언한다. 더불어 그는 개인적인 통찰에 의거하여 인류의 지성사가 철학의 시대와 과학의 시대를 지나 문예의 시대에 이르렀다고 진단한다. 이러한 판단 아래 로티가 제시하는 새로운 시대의 인간상은 객관적인 진리에 대해 끊임없이 의심하며 자신만의 (시적인) 마지막 어휘를 만들어내는 아이러니스트이다. 이제 정당성의 근본이 되는 것은 진리가 아니라 사회적 합의, 즉 연대성이며, 철학도 텍스트에 대한 비평 이상의 활동이 되기 어렵다고 로티는 주장하는 것이다. 논문의 1장에서 나는 이러한 로티의 견해를 개괄한다.

이 논문의 목표 중 하나는 ‘우연성’을 중심으로 하여 로티의 이론에 대한 기존의 견해를 살피고, 동시에 그에 대한 나의 견해를 개진

하는 것이다. 나는 로티의 비판자나 지지자 모두가 통상 그의 견해를 오해하고 있거나 일정한 틀에 갇혀 스스로의 문제점을 의식하지 못한다고 생각한다. 전자는 로티의 의도를 충분히 이해하지 못한 채 여전히 전통적인 방식의 논증을 통하여 그의 주장을 분쇄하고자 하며, 후자는 로티가 설명하지 않았거나 설명하는 데 실패한 것으로 보이는 지점을 변론하려 시도하는 탓에 가벼운 반발 이상의 통찰을 보여주고 있지 못하기 때문이다. 이러한 진단을 바탕으로 나는 주로 이들의 약점을 밝히는 데 주력할 것이다. 그리고 이를 통해 어느 정도 보완된 관점으로 ‘우연성’ 개념을 중심으로 한 로티의 이론이 지닌 난점을 살펴볼 것이다.

논문의 두 번째 목표는 로티의 견해가 일정 부분 문제점을 지니고 있음에도 불구하고 현재의 분석철학이 반성적으로 받아들일 지점이 있음을 논변하는 것이다. 로티 역시 크게는 반토대주의자이자 반표상주의자임을 표방하고 있지만 『철학과 자연의 거울』에서 시작된 그의 본래 비판 대상은 영미권의 분석철학자들 및 분석철학의 방법론이었다. 이 논문의 문제의식이 영미 분석철학의 범위로 한정되어 있기 때문에 대륙철학자의 견해 및 이에 대한 로티의 응답은 여기서 제외한다. 더불어 이 논문에서 말하는 ‘분석철학’의 범위는 로티가 비판의 대상으로 삼는 영미권의 철학으로 설정한다. 이를 통해 여기서의 분석철학은 곧 표상주의를 중심으로 논증을 강조하며 보편적인 합리성을 추구하는 철학이라 거칠게 정의될 것이다.

로티에 대한 분석철학자들의 반응은, 그의 주장을 철저히 무시하는 입장을 제외한다면 크게 세 가지 정도로 나누어볼 수 있다. 그중 둘은 로티에 대해 비판적인 입장으로, 하나는 전통적인 분석철학자의 입장에서 로티를 강하게 비판하는 것이며(김재권, 클리브랜드, 해킹), 다른 하나는 로티의 문제의식에 어느 정도 동의하되 토대주의만큼은 여전히 유지하는 입장이다(김동식, 퍼트남). 이들의 로티 비판은 그에게 상대주의자 또는 철학 종언론자라는 혐의를 씌우는 방식으로 이루어진다. II장에서 나는 이들 비판이 통상 로티의 주장에 대한 오해에서 비롯되었거나 잘못된 방향에서 전개되고 있으며, 따라서 로티에 대한 반박으로 적절하지 못한 것임을 논변한다. 한편, 로티에 대한

마지막 입장은 적극적으로 로티에게 동조하여 경우에 따라서는 분석철학에서 프래그머티즘으로 전향하는 것이다(브랜덤, 이유선). 2장의 나머지 부분에서 나는 이들의 로티 변호가 어떠한 약점을 안고 있는지 함께 논한다.

3장에서 나는 '상대주의'와 '철학 종언론'이라는 종래의 두 가지 무기를 그대로 활용하여 로티에 대한 비판을 시도한다. 그러나 이 결론은 기존과는 다른 방식으로 도출될 것이다. 나는 "로티의 우연성 개념이 어떠한 견해라도 옳은 것으로 취급하기 때문에 상대주의"라는 일부 철학자들의 견해에는 동의하지 않는다. 이 점은 로티 스스로도 받아들일 수 없음을 밝힌 바 있다. 그러나 로티의 입장을 충분히 이해하더라도 그의 견해는 이미 내적으로 상대주의를 피할 수 없는 것처럼 보인다. 이론의 내적인 정합성을 포기하지 않는 로티에게 있어 이는 치명적인 문제가 된다. 나는 이와 함께 진리 개념을 일상적인 용법의 넓은 의미로 이해할 경우, 로티의 '우연성'이 그와 불가분의 관계인 '아이러니' 및 '연대성'과 모순을 일으킨다는 점을 지적한다. 로티 역시 진리를 넓게 해석하고 있기 때문에 이는 반드시 제기되어야 할 문제 중 하나이다. 마지막으로 나는 로티가 '철학'이라는 용어를 함의하기 어려운 방식으로 사용하고 있으며, 이 때문에 통상적인 철학자의 시각에서는 로티가 철학의 종언을 선언하고 있다는 주장을 타당하게 받아들일 수 있음을 보인다.

마지막 장에서는 문제의 원점으로 돌아가 다소 극단적으로 보이는 로티의 주장이 어떤 지점에서 출발했는지 살핀다. 앞서 말했듯 프래그머티스트임을 천명하기 이전의 로티는 분석철학자로서 여러 업적을 남겼다. 4장에서 나는 이처럼 분석철학의 중심에 있던 로티가 어떤 문제의식 때문에 프래그머티즘까지 이르렀는지를 살피고, 이를 바탕으로 분석철학이 현재 가지는 문제점과 앞으로 나아가야 할 방향을 고찰한다. 나는 로티가 비트겐슈타인에게서 특별히 많은 영향을 받았다고 생각한다. 물론 비트겐슈타인을 프래그머티즘의 중심인물로 소개하는 것은 로티의 '강한 오독(誤讀)'이 만들어낸 잘못된 결과로 보이지만, 로티의 문제의식은 분명 분석철학이 받아들이고 반성해야 할 점을 여럿 시사해 주고 있다.

1. 우연성, 그리고 그 결과

로티가 이론의 중심 개념으로 내세우는 ‘우연성’의 근원에는 퍼스와 제임스에서 출발한 프래그머티즘의 전통적인 테제가 자리 잡고 있다. 그 테제는 철학이 지나치게 형이상학적인 논의에만 머물거나 실생활과 동떨어진 진리 탐구만 행하기보다 세상을 살아가는 데 진정으로 중요한 문제에 천착해야 한다는 것이다. 궁극적으로 로티는 이를 주장하기 위해 문화가 “인간의 우연하고도 일시적인 고안물”이며 인간의 역사란 바로 “진부한 고안물이 새롭게 개선된 고안물에 의해 대체되는 것”(1996a: 9)이라는 믿음을 견지하고 있다. 이러한 믿음에는 전통적인 인식론에 반기를 든 콰인의 새로운 인식론, 쿤의 역사주의, 그리고 대응설을 버린 비트겐슈타인의 후기 언어철학 등이 영향을 주었다.

19세기부터의 철학사는 대체로 초월주의와 경험주의의 대립으로 이루어져 왔다고 할 수 있다. 로티에 따르면 플라톤주의와 실증주의라고도 부를 수 있는 두 진영의 입장은 다음과 같이 정리된다. 플라톤에서 시작해 칸트와 헤겔로 이어지는 초월주의 진영에서는 자연과학적 지식이 맹위를 떨치고 있음에도 불구하고 이 지식이 최종적이지 않으며 더 밝혀낼 진리가 있다고 생각한다. 반면 흄스나 콩트, 마르크스로 대변되는 경험주의 진영에서는 자연과학적 지식, 즉 시공간 내 사물들의 작동 원리에 관한 사실이 곧 진리라고 생각한다. 두 진영은 이렇듯 반목하고 있음에도 불구하고 외부의 절대적인 “진리”를 가정하고 있다는 점에서 공통적이었다.

이러한 가정에 의심을 품고 니체와 같은 회의주의 철학자들이 등장한다. 로티의 프래그머티즘은 “진리에 차별적 구분이 있어야 한다는 공통전제를 의심하고 초월주의와 경험주의가 내세운 구별을 타파”(1982: xvi)한다는 점에서 회의주의의 연장선상에 있다. 한데 로티가 보기에 니체와 같은 전통적인 회의주의자는 여전히 초월적인 어떤 것을 믿고 있다는 점에서 “진리”를 믿는 초월주의자나 경험주의자와 크게 다를 바가 없다. 가령 니체는 우리가 철학사의 앞선 유산

을 극복하고 나아가야 할 방향으로 '위버멘쉬(Übermensch)'라는 이상적인 인간상을 제시하고 있는데, 로티는 바로 이 지점에서 니체가 앞서의 철학자들과 같이 "진리"의 뒷에 걸려들었다고 생각하는 것이다. 그래서 그는 회의주의를 넘어 역사주의의 입장으로 접어든다.

로티가 거부하는 진리는 궁극적인 어떤 것으로서의 진리이자 모든 인식의 토대가 되는 진리이다. 『우연성, 아이러니, 연대성』을 집필한 이후의 로티는 이러한 좁은 의미의 진리를 넘어 거의 모든 의미의 진리 개념을 불신하지만, 프래그머티즘을 막 받아들이기 시작했을 무렵조차도 그는 진리를 "참된 모든 진술이 공통적으로 갖는 하나의 속성에 불과"(1982: xiii)한 것 이상으로는 생각하지 않고 있다. 이러한 인식은 인간과 세계가 사실상 모두 우연의 산물이라는 그의 믿음에 따른 것이다. 인간은 자신의 역사를 넘어선 채로는 아무 것도 판단할 수 없으며, 인간이 믿는 진리란 역사적인 맥락 아래 '만들어졌을' 뿐이다. 로티는 『우연성, 아이러니, 연대성』 처음 세 장의 제목을 '언어의 우연성', '자아의 우연성', '공동체의 우연성'으로 붙이면서 이 믿음을 구체적으로 내보인다.

이 때문에 인식적 권위를 얻은 그 어떤 개념에 대해서도 로티는 인정할 수 없다는 태도를 보인다. 그러한 권위는 우연적으로 얻게 된 것인 한 결코 정당화될 수 없기 때문이다. 그의 시도는 다윈이 진화론을 통해, 혹은 프로이트가 유아기 욕구이론을 통해 설명하려 했던 지점과도 맞물리는 측면이 있다. 이들 모두는 기본적으로 인간이 미리 결정된 어떤 지점으로 나아가는 것이 아니라 지극히 우연적인 일련의 사건에 의해 구성되어 간다는 생각을 갖고 있었던 데서 같은 세계관을 공유하고 있었던 것이다. 로티가 비판하려 드는 대상에는 전통적인 진리 개념뿐만 아니라 니체의 '위버멘쉬', 데리다의 '차연(Différance)', 혹은 듀이의 '보장된 언명 가능성(warranted assertibility)'과 같은 개념이 모두 포함된다. 그 어느 개념이라도 다른 개념을 아우르려는 욕구에서, 나아가 특권을 갖고 세계를 설명해 내려는 욕구에서 자유로울 수 없다.

우연성에 근거하여 진리를 불신하는 태도는 곧 철학이라는 학문의 특권적인 위치를 거부하는 데까지 이른다. 로티에게 있어 나무의 비

유로 철학의 입지를 공고히 하려는 데카르트의 기획 같은 것은 그저 “무의미하다”. 그는 인류의 지성사가 철학의 시대(고대), 신학의 시대(중세), 과학의 시대(근대)를 지나 이제 문예의 시대로 접어들었다고 진단한다. 그의 진단에 따르자면 철학이 과학의 권위를 등에 업거나 스스로 과학이고자 하는 시도는 어느 정도 시대착오적이다. 물론 그가 단순히 철학이나 과학을 폐기하자는 주장을 펼치지는 않는다. 그러한 학문의 장점을 로티는 인정한다. 그러나 여하간 특권적인 위치를 누려온 학문의 시대는 끝났다는 것이 그의 주장이다. 대신 로티가 제안하는 것은 학문들 사이의 대화이다. “여러 학문과 담론 사이의 불일치는 대화과정에서 서로 조정 및 극복”(1980: 317)된다는 것이다.

특권적인 진리에 대해 끊임없이 의심하는 동시에 대화를 통한 자아 창조의 욕구를 버리지 않는 인물이 로티가 생각하는 새 시대의 인간상이다. 문예의 시대를 사는 이 인물은 문학과 예술이라는 방법을 통해 끊임없이 다른 사람과는 구별되는 자신만의 어휘를 만들어 내려 노력한다. 로티는 이를 ‘마지막 어휘(final vocabulary)’라 부른다. 모든 사람이 각자의 방식대로 마지막 어휘를 추구한다는 로티의 견해에 따르면, ‘위버멘쉬’는 니체의 마지막 어휘이며 ‘차연’은 데리다의 마지막 어휘라 할 수 있다. 한데 이 인물은 진리를 끝없이 의심한다는 그 특성 때문에 자신의 마지막 어휘에 대해서도 끝없이 의심을 품어야 할 것이다. 로티가 볼 때 니체와 데리다는 바로 여기서 실수를 했다. 그들은 자신의 마지막 어휘가 정말 ‘마지막’이라고 굳게 믿어버렸다는 것이다. 요컨대 어떤 종류의 인식적 특권에 대해서도 의심하는 이 인물상이 바로 ‘아이러니스트(ironist)’이다.¹⁾

아이러니스트는 “많은 지식을 가진 딜레탕트” 혹은 “다방면에 뛰어난 사람”이며, “다양한 담론 사이에서 소크라테스처럼 매개를 담당

1) 로티는 아이러니스트의 조건으로 다음 세 가지를 거론하고 있다. (1) 아이러니스트는 자신이 현재 사용하는 마지막 어휘에 대해 근본적이고도 지속적인 의심을 갖는다. (2) 그는 자신의 현재 어휘로 구성된 논변은 이 같은 의심을 떠맡을 수도 해소할 수도 없다는 점을 깨닫고 있다. (3) 자신의 상황에 대해 철학함에 있어 아이러니스트는 자신의 어휘가 다른 것들보다 실제에 더 가깝다고, 달리 말해서 그것이 자기 자신이 아닌 어떤 파워와 접촉하고 있다고 생각하지 않는다. (1996b: 146 참조)

하는”(1980: 317) 역할을 수행한다. 그러나 그는 “어떤 비밀을 아는 사람도 아니고 진리에 도달한 사람도 아니며 다만 인간다움이라는 관점에서 출중”(1982: xxxix)한 인물일 뿐이다. 이 때문에 아이러니스트에게는 타인의 견해가 옳다거나 그르다는 식으로 평가를 내릴 수 있는 권리가 없다. 로티 식대로 표현하자면 한 아이러니스트는 다른 아이러니스트의 마지막 어휘에 대해서 이러쿵저러쿵 간섭할 수 없다. 단지 그들은 다른 아이러니스트의 어휘를 자기 식대로 ‘강하게 오독(誤讀)’하여 자아 창조의 밑거름으로 삼을 수 있을 뿐이다. 로티가 철학사를 전혀 다른 방식으로 서술하는 데서 볼 수 있는 이런 식의 강한 오독은 어느 정도 의도가 깔려 있는 셈이다.

그럼에도 불구하고 로티의 세계가 판단의 기준이 완전히 부재하는 무법천지라고는 하기 어렵다. 아이러니스트는 기본적으로 모든 견해가 동등한 가치를 갖는다고 판단하지만, ‘잔인성(cruelty)’에 대해서는 예외적인 태도를 보일 수 있다.

잔인성에 대하여 구체적으로 파악하기 전에 로티가 사적 영역과 공적 영역을 구분하고 있다는 점을 먼저 확인하고 넘어가자. 사적 영역은 문학과 예술의 영역이자 자아 창조를 위한 영역이며 공적 영역은 실천의 영역이자 정치적인 담론의 영역이다. 예컨대 누군가 “신은 존재하지 않는다. 따라서 교회에 세금을 부과해야 한다”라고 발언했다는 가정을 해 보자. 이 진술의 두 문장 중 전자는 사적 영역에서 이루어진 것이며, 후자는 공적 영역에서 이루어진 것이다. 로티는 이 두 영역을 반드시 구분해야만 하며 구분할 수밖에 없다고 주장한다. 그러므로 논리적인 타당성과는 별개로 ‘따라서’라는 접속사로 연결된 위 진술은 잘못된 것이다. 이러한 견해에 대해서는 분명 논란의 여지가 있지만 이 논문에서는 로티의 사적-공적 영역 구분에 대해 다루지 않을 것이다.

아이러니스트란 기본적으로 철저히 사적 영역에만 국한된 개념이다. 한데 사적 영역의 아이러니스트가 타인의 마지막 어휘에 대해 가부를 판단할 수 없는 것과는 달리 공적 영역의 진술은 옳고 그름을 가릴 수 — 물론 이는 아이러니스트의 자격으로 판단하는 것이 아니다 — 있다. 그리고 이때 판단 기준으로 삼을 수 있는 것이 “다른 인간에 대해 우리와 같은 인간이라고 판단할 수 있는 감각”, 즉 ‘연

대성(solidarity)’이다. 연대성의 기초가 되는 특징적인 감각 중 하나가 바로 잔인성에 대한 거부라고 할 수 있다. 공적 영역에서 잔인성을 거부하는 인간상은 ‘자유주의자(liberalist)’의 모습으로 나타난다.

로티가 공적 영역의 잔인성을 이야기할 때는 그의 개인적인 경험²⁾에 기초해 주로 파시즘과 전체주의를 염두에 두고 있다. 그러나 사적 영역까지 고려한다면 ‘인간을 압제하는’ 모든 종류의 시도가 다 잔인성에 포함되는 것이라 보아도 무리가 없을 것이다. 실제로 로티가 사적 영역에서 잔인성에 대해 기술할 때도 대체적으로 이러한 의미에서 같은 용어를 사용하고 있는 것으로 보인다. 이에 따라 사적 영역에서 “진리”와 같은 개념을 도입하는 것도 인식의 굴레로 인간의 자아를 묶어두려는 일종의 잔인한 행위로 분류할 수 있다. 즉 파시즘을 거부하는 쪽이든 진리를 거부하는 쪽이든, 잔인성에 거부감을 갖는다는 측면에서 아이러니스트와 자유주의자는 (태생적으로) 유사하다.

‘우연성’에서 출발한 로티 프래그머티즘은 이런 식으로 ‘자유주의 아이러니스트’를 그 종착지로 삼는다. 그러나 로티는 자신이 자유주의 아이러니스트를 긍정한다는 사실을 인정함에도 불구하고 이것은 어디까지나 개인적인 이상향일 뿐이며 결코 강제성이 있는 개념이 아니라고 부연한다. 더불어 사적 영역의 아이러니스트와 공적 영역의 자유주의자가 결합하는 것도 전적으로 우연의 일치일 뿐 필연적인 결과가 아니라고 설명한다. 이는 아마 스스로 아이러니스트임을 포기하지 않기 위해 어쩔 수 없이 부가해야 했던 설명이었을 것이다. 그러나 이러한 변명은 곧 자충수가 되어 ‘파시즘 아이러니스트’의 정당성을 반박하기 어려운 국면에 이르게 된다. 나는 이 약점을 2장과 3장에서 살펴볼 것이다.

2. 우연성에 대한 몇 가지 반응

여기서 살펴볼 내용은 순서대로 (1) 강한 토대주의: 전통 분석철학

2) 로티는 집안 환경의 영향을 받아 일찍부터 좌파적 지식 및 생활에 익숙해 있었다. 그의 부모는 트로츠키를 지지하는 사회주의자이자 행동파의 일원이었다.

자 (2) 약한 토대주의: 비판적 프래그머티스트³⁾ (3) 강한 반토대주의⁴⁾: 프래그머티스트의 입장을 대변한다. 구성상 (1)과 (2)는 로티에 대한 비판을, (3)은 이에 대한 답변을 담는다. 나는 로티가 철학의 종말을 고하고 있다는 (1)의 주장이나 상대주의의 오류에 빠져 있다는 (2)의 어조에는 다소 온당치 못한 측면이 있다고 생각하며, 이에 대한 (3)의 답변 역시 충분히 만족스럽지 못하다고 생각한다. 여기서 나는 이들의 문제점을 지적하는 데 주력한다. 그러나 (1)과 (2)의 결론에는 동의할 수 있으므로, 나는 이들 결론을 그대로 유지한 채 문제에 대한 보다 개선된 접근법을 2장에서 제안할 것이다.

여기서 나는 로티의 토대주의에 대한 김동식의 다음 분석에 대체로 동의한다. 그가 보기에 로티는 크게 두 가지 관점에서 토대주의를 비판하고 있다. 하나는 '아르키메데스의 점'과 같이 다른 지식의 기초가 되는 지식이 성립할 수 있다는 관점의 토대주의이고, 다른 하나는 철학이 여타 학문분야에 대해 그런 기초적 지식이 될 수 있다는 관점의 토대주의이다. (1996b: 73 참조) 이 논문에서의 '토대'나 '토대주의', '반토대주의'는 앞으로 이와 같은 용법으로 사용될 것이다.

논의를 본격적으로 살피기에 앞서 2장을 아우르는 문제를 하나 더 짚고 넘어가자. 로티는 "진리"를 대문자로 표기되는 '진리(Truth)'와 소문자로 표기되는 '진리(truth)'로 나누고, 같은 방법으로 "철학"을 대문자 '철학(Philosophy)'과 소문자 '철학(philosophy)'으로 다음과 같이 구분한다.⁵⁾ 그에게 있어 대문자 형태의 '진리'와 '철학'은 배척하

3) 이 명칭은 필자가 스스로 고안해낸 것이다. 퍼트남 등은 분석철학에 비판적이라는 점에서 로티와 의견을 같이 하면서도 다른 한편으로는 철학의 토대를 부정한다는 점에서 로티를 강한 어조로 비판하고 있다. 아마 퍼트남이 프래그머티스트라 자칭하는 것은 전자의 이유 때문일 것이며, 로티가 그를 프래그머티스트로 인정하지 않는 것은 후자 때문이라 생각된다. 나는 일견 사소해 보이지만 프래그머티즘의 정체성을 규정할 수도 있는 이 논쟁에서 퍼트남을 지지하여 '비판적 프래그머티스트'라는 명칭을 부여했다.

4) 로티는 대체로 토대주의(foundationalism)라는 용어를 즐겨 사용했으나 『실용주의의 결과』를 기점으로 해서는 표상주의(representationalism)를 주로 사용하고 있는 것 같다. 그러나 여기서는 진리(Truth) 혹은 진리(truth)에 대한 입장 차이를 분명히 나타내기 위해 '토대주의'를 선택했다.

5) 혼동을 피하기 위해 본고에서는 '철학', '철학'과 같은 방식으로 굵은 활자

거나 지양해야 하는 대상이다. 이런 용법은 우연성을 중심으로 한 그의 사상을 관통한다.

소문자로 표기될 경우 ‘진리’나 ‘선’은 문장이나 행위 혹은 상황의 속성을 가리킨다. 반면 대문자로 표기될 경우 그 용어는 특정한 대상, 즉 사람들이 온 마음과 영혼을 다해 사랑하는 목표나 표준이나 궁극적 관심의 대상에 대한 이름이 된다. 마찬가지로 ‘철학’이라는 용어도 소문자로 표기되면[……]‘가장 넓은 의미에서의 사물들이 지닌 가장 넓은 의미에서의 연관성을 밝히려는 시도’라고 부른 것을 의미할 수 있다[……]이런 뜻에서 보면 블레이크는 피히테 못지않은 철학자이며, 헨리 아담스는 프레게보다 더 철학자다웠다[……]하지만 철학이란 용어는 더 전문화된 어떤 것을 가리키기도 하며[……]이와 같이 또 다른 의미에서 철학이란 용어는 플라톤이나 칸트의 전통을 이어받아 특정의 규범에 더 잘 따르려는 희망에서 예컨대 ‘진리’, ‘합리성’, ‘선’ 따위의 규범적 개념의 본질에 관한 물음을 묻는 것을 의미할 수도 있다[……][이 때는]대문자로 사용하기로 하겠다. (Rorty, 1982: xiv-xv)

부연하자면 로티는 ‘진리’가 아닌 ‘진리’만을 생각하겠다는 것이며, 스스로 하는 작업은 ‘철학’이 아니라 ‘철학’에 속한다고 말하려는 것이다. 여기서 ‘철학’을 그만두거나 넘어서야 한다는 논조의 언급은 곧 철학 종언론이라는 비판의 원천이 되었다. 한편 로티는 초기에 ‘진리’와 ‘철학’이 서로 연관된 것처럼 언급하다가 후에는 모든 종류의 진리를 배척하면서 더 이상 ‘진리’라는 용어마저도 사용하지 않았다.

2.1. 강한 토대주의

로티의 판단대로라면 비트겐슈타인 이후 등장한 거의 대부분의 분석철학자들은 강한 토대주의자의 입장을 고수하고 있다. 언어와 세계의 문제, 인식의 문제, 몸과 마음의 문제 등 영미권 철학의 전통적인

및 흄따옴표를 병기하겠다. 둘을 구분하지 않고 일반적인 의미로 사용할 경우에는 맥락에 따라 그대로 표기하거나 겹따옴표를 사용하겠다.

주제를 다루어온 거의 대부분의 철학자가 이 진영에 속하는 셈이다. 메난드(L. Menand)의 유머러스한 지적처럼 “분석철학 내부에서 재료를 얻어 폭탄을 제조해낸” 로티에 대하여 이 그룹의 분석철학자들은 대체로 세 가지 정도의 반응을 보였다. 하나는 로티의 견해를 완전히 무가치한 것으로 판단하고 아무런 응대를 하지 않는 것이다. 다른 하나는 언제인가 데빗(M. Devitt)이 퍼트남(H. Putnam)에게 그랬듯이 배신자, 상대주의자, 비합리주의자라고 욕설을 퍼붓는 것이다. 로티에 대한 이런 종류의 비판은 다음 2절에서 볼 수 있다.

여기서 소개할 입장은 그 중 마지막 것으로, 김재권과 해킹(I. Hacking)은 로티의 주장에 대해 상대주의라고 비판하지는 않지만 여전히 분석철학의 테두리 내에서 비판을 가하고 있는 탓에 로티를 결국 철학 종언론자로 결론짓게 된다. 그러나 나는 이런 방식의 비판이 로티에 대해 사용되면 경우에 따라 문제가 될 수도 있다고 생각한다. 로티는 분석철학의 전통적인 테제나 논증 방식에 관심이 없기 때문에 이 방식의 비판이 자칫 허수아비 논증이 되거나 로티가 생각지 않은 엉뚱한 논점으로 이를 수 있기 때문이다. 이들 역시 이런 문제를 인식하고 있었던 듯 아래의 비판 이후로는 다시 로티와 논쟁하려 하지 않았다.

김재권은 로티가 비판하려 하는 철학적 전통을 다음과 같이 정리한다.

- (1) **진리와 지식에 대한 플라톤적 전통.** 여기서 진리는 자연과 부합하는 것을, 지식은 정확한 표상을 갖는 것을 의미한다. (1980: 589)
- (2) **근대철학에 대한 데카르트의 업적.** 인지적 활동이 일어나는 사적인 내면, 즉 ‘내면의 거울’로서의 마음에 대한 데카르트의 독트린. 표상으로서의 지식에 대한 플라톤의 독트린은 외적 실재에 대한 내적 표상으로서의 지식이라는 개념으로 바뀐다. 데카르트의 업적은 플라톤의 독트린을 심리화한 것이다. (1980: 589)

- (3) **칸트의 업적.** 과학, 예술, 문화, 도덕의 ‘토대’이자 이 영역의 인식적 문제에 대한 판단을 임무로 삼는 철학의 개념. 인식론으로서의 철학은 지식에 대해 제기될 수 있는 모든 문제에 대하여 합리적이고 객관적인 보편 기준을 설정해야 한다.⁶⁾ (1980: 590)

이러한 요약은 로티 문제의식의 핵심을 비교적 잘 간추려낸 것이라고 볼 수 있겠다. 로티는 가장 최근의 저서에서조차 “칸트 이래로 잠식되어 온 철학의 과잉 전문화 현상”을 비판하고 같은 맥락에서 “철학적 진보란 문제를 해결하는 것과 관계없다”(2007: 133)고 일갈하고 있기 때문이다. 김재권은 로티가 실재론과 토대론에 기반한 철학의 전통이 플라톤부터 시작했다는 판단 아래 (1)을 거부하려 하는 것이라 판단한다. 긴 논의를 압축하자면 그는 로티가 (3)을 나름대로 비판하고는 있으나 (1)을 비판하는 데까지 이르지 못하고 있다고 본다. 데카르트와 칸트는 플라톤 철학의 범위 이상을 다루고 있기 때문에 (3)에 대한 비판이 곧 (1)에 대한 비판으로 이어질 수는 없다는 것이다.

김재권은 이를 통해 우리가 앞서 보았던 문제, 즉 로티가 ‘철학’과 ‘철학’을 구분하는 방식에 대해 나름의 관점에서 의문을 제기하고 있는 것 같다. 김재권의 분석에 따르면 로티는 플라톤 이후의 모든 철학을, 다시 말해 사실상 서양 철학의 전통 자체를 ‘철학’이라는 우리 속어로 몰아넣고 있는 셈이다. 로티의 입장에서는 이런 전통이 “잘못되었다”고 판단하는 셈인데, “서양의 이천 년 철학은 모두 플라톤에 대한 주석에 불과하다”⁷⁾는 진술의 이런 로티 식 변주가 전통 철학자들에게 달갑게 여겨지지는 않았을 것이다.

더불어 김재권은 로티가 쿤의 아이디어에서 많은 영감을 얻었다고 생각한다. 그러나 그가 보기에 로티는 쿤의 패러다임 개념을 지나치게 넓게 해석했다. 이 결과로 나타난 로티의 견해는 새로운 패러다임 이라기보다 철학에 대한 불신이자 포기와 다를 바 없다고 말한다. 이

6) 굵은 글자는 필자가 편집한 것이다.

7) A. Whitehead.

지점에 대한 김재권의 비판적인 어조는 과장된 측면이 있지만, 로티가 쿤의 패러다임을 확대 해석했다는 그의 분석에는 어느 정도 일리가 있다. 무엇보다 쿤은 패러다임을 통해 진리에 대한 서술 방식이 어떻게 결정되는가를 보이려 했을 뿐 진리 자체를 포기 — 로티와 같은 방식으로 — 한 것은 아니기 때문이다. 더불어 로티는 패러다임이 고정된 기준에 의해 도출되지 않는다는 쿤의 주장을 뛰어넘어 패러다임 그 자체의 타당성마저 의심하는 등 다소 급진적인 해석을 보여주고 있다.

김재권이 철학의 역사를 되짚는 방식으로 진리를 변호한다면 해킹은 인식론을 거부하는 로티의 태도를 문제 삼는다. 그는 오늘날의 철학에서도 인식론이 여전히 유효하며 핵심적이라는 관점에서 토대주의를 옹호한다. 그는 지금까지의 사람들이 지식의 토대를 추구했던 방향이 잘못되었다고 해서 토대를 찾는 작업이 무의미하다거나 그런 작업을 그만 두어야 한다는 결론을 도출할 수 없다고 말한다. 더불어 그는 역사주의나 사회학이 인식론을 대체해야 한다는 로티의 견해에 대해서도 강한 불신감을 보인다. 이들은 인식론에서 다룰 수 있는 여러 도구 중 하나에 불과하다는 것이다.

김재권과 해킹의 논변은 로티가 『우연성, 아이러니, 연대성』을 집필하기 이전에 이루어진 것이기는 하지만, 로티와 분석철학자들 간의 대표적인 충돌 지점이나 그 양상을 보여주고 있다는 점에서 여전히 시사해 주는 바가 크다. 앞서 말했듯 이들이 비판한 지점에 대해 로티는 최근까지도 한결같은 주장을 펼치고 있었으며, 이에 대항한 분석철학 진영에서도 비슷한 반론을 계속해서 제기하고 있는 것으로 보이기 때문이다. 로티의 우연성 개념에 대한 근자의 논의도 대부분 토대주의의 결을 크게 벗어나지 못하고 있다.

논리적인 논증을 통해 로티 이론의 표면적인 구조를 분석하는 일이 잘못되었다고는 할 수 없지만, 그 전체적인 맥락을 간과한다면 이런 일은 무의미할 수도 있다. 어떤 관점에서는 김재권과 해킹 역시 로티 이론의 핵심을 간추리는 데는 어느 정도 성공했지만 여전히 로티의 표층에 머물고 있는 탓에 올바른 위치에서 공격하고 있지는 못한 것 같다. 김재권의 경우 로티가 플라톤적 전통을 비판한다는 점은

간파했으나, 그런 작업이 얼마나 의미 있는가 혹은 무의미한가를 따지기보다 얼마나 성공적으로 수행되었는가를 따짐으로써 큰 길을 벗어났기 때문이다. 해킹은 인식론에 대한 기존의 입장을 그대로 서술함으로써 메타 철학적인 로티의 논의에 제대로 대응하지 못하고 있다. 이들의 대응은 분석철학 방법론의 범위를 넘어서는 논의에 대해서도 분석철학의 방법으로 맞설 수밖에 없는 전통 분석철학자들의 한계를 보여주고 있다고도 할 수 있겠다.

그러나 이 진영의 비판이 늘 표면적인 논리를 지적하는 데만 머무르지 않는다. 『우연성, 아이러니, 연대성』의 출판 이후, 클리브랜드(T. Cleveland)는 『우연성과 연대성의 아이러니』라는 다소 의미심장한 제목의 논문을 통해 로티 이론의 문제를 지적하고 있다. 그는 로티가 “자유주의 아이러니스트 철학을 진지하게 옹호하고 있는 것인지, 아니면 정말 단순히 역설적인(ironic) 의미로만 언급하고 있는 것인지”(2002: 175) 묻는다. 전자일 경우, 즉 로티가 “철학”을 하고 있다고 가정할 경우 — 여기서 클리브랜드 역시 ‘철학’과 ‘철학’의 늪에 빠져 있는 것 같지만 — 로티의 관점은 자기모순에 빠진다. 즉 우연성에 의거해 어떤 명제도 ‘옳다’고 주장하지 않는 그 관점이 ‘자유주의 아이러니스트’ 뿐만 아니라 ‘파시즘 아이러니스트’나 ‘마키아벨리즘 아이러니스트’마저도 ‘옳은 것’으로 인정할 수밖에 없도록 만든다는 것이다. 반면 후자일 경우, 즉 로티가 이를 그저 레토릭으로만 언급했을 경우도 실상은 사람들이 그 레토릭을 ‘진지하게’ 받아들여야 하기 때문에 결국은 역설적인 국면에 이른다.

나는 클리브랜드의 이런 비판이 매우 설득력 있다고 생각한다. 내가 3장에서 시도할 로티 비판은 이와 같은 통찰에 어느 정도 힘입은 것이다.

2.2. 약한 토대주의: 비판적 프래그머티즘

퍼트남은 잦은 사상 변화 때문에 종종 비판받기는 했지만 대체적으로는 분석철학의 전통을 대표하는 학자로 분류하는 데 문제가 없

는 인물이었다. 그러나 후에 그가 프래그머티스트임을 표방하고 이전에 스스로 구축했던 견해를 무너뜨리기 시작하자 그에게 수학했던 데벳은 실망한 나머지 자신의 저서 한 장에 ‘배신자 퍼트남’이라는 제목을 붙이기도 하였다. 역설적이게도 프래그머티즘으로 전향한 이후 퍼트남의 행보는 과거와는 달리 오히려 일관된 흐름을 보여주고 있는 것 같다. 촉망받는 분석철학자에서 프래그머티스트로 변신하는 그의 모습은 로티처럼 드라마틱하지는 않더라도 상당히 닮아있다.

그럼에도 불구하고 로티는 퍼트남을 자신과 같은 유형의 프래그머티스트로 인정하지 않는다. 반대쪽에서는 퍼트남 역시 로티를 정면으로 반박하며 맞서는 모습을 보인다. 로티가 퍼트남을 가리켜 “기질의 차이일 뿐 사실 그와 나의 견해는 동일하다”고 했을 때 퍼트남은 이를 완강히 부인하기도 했다. 이런 대답은 진리에 대한 양측의 견해 차이에서 비롯된다. 퍼트남은 전체론(holism)과 다원주의, 내재론을 받아들이고 ‘진리’가 없음을 인정하는 등 많은 부분 로티와 일치하는 주장을 편다. 그러나 ‘진리’의 가능성마저 인정하지 않는 로티와는 달리 퍼트남은 객관적인 합리성을 옹호한다. 바로 이 사소해 보이는 차이가 두 사람을 전혀 다른 결론에 이르도록 만든다. 로티는 우연성과 역사주의, 반토대주의의 옹호자로서 포스트모더니즘과 다양성의 문화를 긍정하고 이런 형태의 문화가 더욱 번성할 수 있는 미래를 희망한다. 반면 퍼트남은 전체론과 다원주의의 관점을 인정하면서도 오히려 이를 이용해 포스트모더니즘을 생산적으로 극복할 합리성의 단초를 마련하고자 한다.

로티가 “단순한 기질의 차이”라 표현했던 이 차이를 놓고 김동식은 거칠게나마 “퍼트남은 칸트적인 분위기를 풍기는 반면 로티는 흠직한 분위기를 느끼게 한다”(1997: 151-152)고 묘사한다. 그런 식으로 말하자면 ‘기질의 차이’란 실상 ‘이론적인 차이’보다 훨씬 거리감 있게 느껴질 수 있는 것이다. 역설적이게도 퍼트남은 로티를 비판할 때 전통적인 분석철학자 그룹보다 훨씬 강한 태도로 상대주의라는 무기를 꺼내드는 경향이 있다. 실제로 비슷한 지점에서 출발한 양측의 견해는 표면적으로 거의 동일한 것처럼 보이기 때문에, 퍼트남 진영이 자신의 위치를 확고히 하기 위해서는 진리에 대한 입장 — 로

티와 비교할 때 거의 유일하게 차이가 나는 입장 — 을 좀 더 선명히 부각시킬 필요가 있기 때문이다. 예의 이러한 태도는 퍼트남과 마찬가지로 진리 개념을 고수하고자 하는 김동식에게서도 마찬가지로 발견된다.

이 때문에 퍼트남은 “상대주의가 자가당착적”이라든가 “상대주의를 인정할 경우 합리성이 실종된다”든가 하는, 상대주의에 대한 다소 기초적인 비판부터 차근차근 로티를 공격해 나간다. 그러나 로티는 이미 스스로 상대주의의 오류를 범하지 않을 것이며, 자신 뿐 아니라 어느 누구라도 이런 실수는 하지 않을 것임을 지적한 바 있다. 퍼트남 역시 로티가 이렇듯 느슨한 상대주의에 빠져 있다고는 생각하지 않았을 것이다. 그럼에도 불구하고 나는 특별히 퍼트남의 두 번째 비판, 즉 상대주의를 인정하면 합리성이 실종되고 문화 제국주의에 빠진다는 비판에 주목하고자 하는데, 아마 퍼트남은 우연성과 연대성 개념에 주목하여, 두 개념을 모두 온전히 받아들일 경우 로티의 견해는 결국 상대주의로 빠질 수밖에 없다는 식의 함정을 마련하려 했던 것 같다. 퍼트남은 연대성이나 사회적 합의는 진리와 같을 수 없다고 믿는다. “연대성이라는 생각 자체는 우리가 ‘연대성’을 가져야 할 상대방 사람들의 객관적 존재에 관한 상식 실재론을 요구”(2002: 100) 하기 때문이다.

퍼트남은 사회적 합의가 이루어질 때 사람들이 갖는 믿음에 대하여 예시하면서 정말 모든 믿음이 동일한 선상에서 판단될 수 있는 것인지 질문한다. 가령 그는 ‘현재 베트남에 살고 있는 미국인 전쟁 포로가 없다’는 점에 자신과 로티 및 이성적인 사람들 모두가 동의할 것이라 말하면서, 만약 누군가 ‘베트남에 남아 있는 전쟁 포로가 있다’고 주장할 경우 이 두 정보를 객관적으로 바라보는 것이 정말로 불가능하냐고 묻는다. “로티는 이들 양측이 ‘서로 다른 언어게임을 하고 있기’ 때문에 베트남에 전쟁 포로가 있는지 여부에 대한 객관적 사실이 없다고 말할 것인가?”(1995: 35) 이런 식으로 퍼트남은 로티가 포기한 ‘진리’를 집요하게 추궁해 들어간다.

로티는 반복적으로, 우리가 밖으로 나가서 개념을 (가정된) 객

관적 실재 자체와 비교할 수 없기 때문에 '객관적 실재'라는 개념이 공허하다고 주장한다. (2002: 99)

내가 동의하는 점은 내 생각과 믿음을 사물 '자체'와 비교한다는 발상이 공허하다는 것이다. 그러나 나는 이 발상이 우리의 사고나 언어의 일부가 아닌 대상들이 존재한다는 일상적 믿음에, 또는 우리가 그 대상들에 관해 이야기하는 것이 가꿈은 '사실을 올바르게 파악한다'는 또 다른 일상적 믿음에 필연적으로 전제되어 있다는 생각에는 동의하지 않는다. (2002: 100)

사고와 개념을 벗어나서 '실재 그 자체'를 사고나 개념과 비교한다는 생각이 공허하다는 로티의 생각은 옳다. 한데 그러한 '생각 자체'는 어떻게 의미를 갖는가? 로티는 이러한 보증 개념을 이해할 수 없다는 사실 때문에, 아주 일상적인 의미에서의 표상 가능성마저 회의하고 있는 것이다. (2002: 101)

이론적인 객관성을 요구하는 퍼트남의 목소리는 곧 사회철학의 경계선을 넘보면서 문화 상대주의라는 비판으로 이어진다. 즉 객관적인 잣대가 없을 경우 자유주의와 파시즘 간에 어느 쪽이 '나은지' 혹은 '옳은지'를 어떻게 판단할 수 있느냐는 것이다. 이에 대해 이유선은 "로티는 논쟁이 벌어지고 있는 사회적인 문제에 대해 그것의 실천적인 결과를 놓고 어느 것을 택하는 것이 더 나은지를 판단할 수밖에 없다고 말할 것"(2003, 224)이라 답한다. 그러나 퍼트남은 "더 낫게 대처한다(copping better)'는 이 개념은 규범과 기준이 더 낫다거나 못하다거나 하는 그런 개념은 아니"기 때문에 로티 자신이 네오파시스트적인 문화에 대해 연대성을 느낀다거나 느끼지 않는다거나 하는 문제와는 동떨어진 것이라 반박한다. (1990: 23-24)

김동식은 퍼트남과 마찬가지로 로티의 입장이 "문화 상대주의나 제국주의의 위험성을 벗어나기 어렵"(2002: 342)다고 주장하지만, 퍼트남이 로티를 비판할 때 근거로 사용하는 "실용주의적 실재론" 역시 "매우 영성한 모습을 하고"(2002: 320) 있으며 "지나친 내재주의의 수용으로 그가 의도하는 반상대주의를 도출해 내기 어렵"(2002:

342)다고 생각한다. 여기서 김동식이 취하는 전략은 퍼트남처럼 자신만의 완성된 철학 체계를 제시하기보다 로티 사상의 장단점을 구체적으로 조목조목 지적하는 것이다. 방법상으로는 전통적인 분석철학의 노선을 충실히 따르는 것으로 보이지만, 논지의 전체적인 맥락을 고려하면 결국 그 역시 퍼트남과 크게 다를 바 없는 이야기를 하고 있는 것으로 생각된다.

김동식의 판단에 따르면 로티는 반토대론적인 견해를 지나치게 극단적으로 피력한 나머지 토대주의와 반토대주의의 이분법에 빠져 버렸다. 그가 보기에는 퍼트남의 이론 역시 둘 사이에 위치한 제삼의 견해 중 하나인데도 로티는 이런 대안을 쉽사리 받아들이지 않는다는 것이다. 뒤에서 논하겠지만 나는 이 까닭에 대해 로티가 진리에 대한 강박관념에 사로잡혀 있기 때문이 아닐까 조심스레 추측해 본다. 이런 이분법은 비단 “토대”나 “진리”에서만 발견되는 것이 아니라 “철학”에 대한 구분으로까지 이어지는데, 로티는 그 구분에 대한 명백한 이유를 제시하지도 않는다. 그리고 이 때문에 로티의 유연성에 대한 서술은 개념에 대한 설득력 있는 근거를 보여주기보다 로티 개인의 통찰을 표현하는 데 그치고 있는 것 같다.

김동식은 이런 식의 “유연성의 수용이 과연 도덕적 권위나 가치를 창출시킬 수”(2002: 296) 있을지 우려한다. 로티는 유연성으로 얻은 신념, 즉 자문화 중심주의가 어떻게 연대성으로 이어질 수 있는지 근거를 제시하지 못하고 있다는 것이다. 더구나 이런 신념이 자문화에 대한 일종의 옹호론으로 변질될 경우 그의 이론은 타문화 구성원들에게 설득력이 없을 뿐만 아니라 연대성을 확보하지도 못한다는 것이 그의 비판이다. 나아가 그는 자문화 중심주의가 자기 비판성을 상실할 경우 (퍼트남이 우려하는 것과 마찬가지로) 문화 제국주의로 변질될 가능성이 농후하다고 판단한다. (2002: 291-293 참조)

그러나 내가 판단하기에 이들은 로티를 상대주의자라 비판할 때 그가 포기했던 ‘진리’ 개념을 여전히 마음속에 품고 있으며, 로티에게 이 개념을 받아들이라고 계속해서 요구하고 있는 것 같다. 다시 말해 진리를 고수하는 퍼트남(김동식)과 진리를 포기한 로티 사이의 줄다리기인 셈이다. 내게는 이런 식의 논쟁이 신의 존재에 관한 유신

론자와 무신론자의 다툼처럼 언제까지나 평행선을 달릴 수밖에 없는 것으로 보인다. '진리'란 일종의 제일전제로서 민느냐 마느냐 하는 선택을 요구하는 것이기 때문이다. 그런 의미에서 퍼트남과 김동식의 비판은 한 번쯤 제기되어 볼만한 것이기는 하지만 크게 생산적이라 하기 어렵다. 나는 3장에서 조금 다른 각도의 상대주의 논변을 제안할 것이다.

2.3. 강한 반토대주의

로티에게 동조하여 그를 적극적으로 변호하는 그룹에는 국내의 이유선을 비롯하여 프린스턴 대학에서 로티에게 사사한 브랜덤(R. Brandom) 등이 속한다. 여기서는 주로 이유선의 견해를 중심으로 살펴볼 것인데, 브랜덤의 견해는 로티와 어느 정도 맥을 같이 하고 있음에도 불구하고 여전히 진리에 대한 서술을 포기하고 있지 않다는 점에서 로티 식의 강한 반토대주의로 분류할 때 문제가 생길 수도 있기 때문이다.⁸⁾

물론 이 점은 진리를 어느 정도의 범위로 받아들일느냐에 따라 다르게 이해될 수 있다. 진리의 해석 방식에 따라, 나는 브랜덤이 전통적인 분석철학의 용어와 방법론을 일부 공유하고 있음에도 불구하고 앞으로 소개할 약한 토대주의 그룹보다는 로티의 강한 반토대주의에 가깝다고 생각한다. 그는 분석철학의 용어를 사용하면서도 오히려 이를 이용해 로티의 세계관을 서술하고 있는 것으로 보이기 때문이다. 로티의 “진리” 용법에 대해서는 2장에서 다시 다룰 것이지만, 앞서 말한 문제 때문에 여기서는 브랜덤의 견해가 — 이유선과도 비슷한 수준에서 — 로티를 변호하는 논지로 활용될 수 있다는 점만 확인하고 넘어가기로 하겠다.

이유선은 로티를 독해할 때 가장 문제가 되는 “선입견” 두 가지를 (1) 로티가 철학을 부정하는 “철학 종언론자”라고 “성급하게 판단하는” 태도와 (2) 로티가 상대주의자라고 단정하는(2003: 246) 태도라

8) 이 점에 대해서는 이유선 역시 상론한 바 있다. 이유선 (2000) 참조.

고 정리한다. 우리는 그가 지적한 이 대표적인 “선입견”이 어떤 식으로 개선되는지 앞에서 살펴보았다. 여기서는 이에 대한 이유선의 응답을 정리한다.

우선 로티가 상대주의자라는 비판에 대한 그의 답변을 보자. 이유선은 로티가 “절대적이고 보편적인 가치를 인정하지 않는다는 점”에서는 상대주의자로 볼 수도 있지만 “모든 가치가 동등하다고는 절대로 생각하지 않는 점”(2003: 247)에서 상대주의자라 할 수 없다고 말한다. 로티는 애초에 보편적 가치 기준을 설정하지 않지만 “모든 대안을 동등하게 평가하는 입장”(2003: 248)도 아니기 때문에 상대주의자가 아니다. 그에 의하면 로티는 절대적인 진리를 끝끝내 의심하는 아이러니스트일 뿐이다. 아이러니스트는 더 나은 대안을 부정하지 않지만, 이 대안이 인간을 초월하는 것(진리)이 아니라 사회적 합의에 의해 도출된다고 보는 인물이라는 것이다. 이런 관점에서 이유선은 로티의 입장을 ‘사회적 정합론’이라 불러도 좋을 것이라 말한다.

이유선은 궁극적인 진리가 없다고 주장하는 데서 로티의 입장을 니체와도 비슷한 것으로 판단한다. 실제로 로티가 말하는 아이러니스트는 자신만의 마지막 어휘를 추구하는 인물인데, 앞서 보았듯 이 마지막 어휘란 오로지 자신에게만 의미가 있는 것으로써 그나마도 계속해서 의심해볼 수 있는 그런 것이다. 그럼에도 불구하고 아이러니스트는 마지막 어휘를 추구해 간다는 데서 자신에게 중요한 것이 무엇인지 알고 있는 인물이기 때문에 이론가가 될 수도 있고 다른 사람과 논쟁을 벌일 수도 있다. 아이러니스트가 된다는 것이 “모든 이론의 좌초를 뜻하지”도 “행위 수행적인 모순을 범하는 것”도 아니라는 것이다. 다만 로티가 부정하고자 하는 것은 “누군가 진리에 대한 특권을 주장하면서 사적인 삶의 영역에서 특정한 가치를 강요하는 것”(2003: 247)이라 이유선은 말한다.

더불어 그는 공적인 영역의 ‘사회적 정합론’은 ‘자문화 중심주의(ethnocentrism)’와 함께 고려해야 한다고 주장한다. 여기서 로티가 사용하는 ‘자문화 중심주의’는 인종주의를 뜻하는 일반적인 용법과는 거리가 있다는 점을 지적해야겠다. 로티는 실천 가능한 대안을 선택적인 이론이 아니라 사회적인 합의에서 찾아야만 한다고 믿는데, 이

과정에서 자신이 살아가는 환경을 뛰어넘는 판단을 하기는 어렵다고 생각한다. 따라서 그는 우리가 판단을 내릴 때는 자신이 속한 공동체와 그 역사의 영향을 어쩔 수 없이 받는다는 관점으로 자문화 중심주의라는 용어를 사용하고 있는 것이다. 이유선에 의하면 이는 “가다머가 우리의 이해는 선입견에서 벗어날 수 없다고 말한 것과 같은 맥락”(2003: 232)이다. 특히 로티는 자유민주주의자로서 “가치의 선호가 분명하며, 인간에 의해 저질러지는 잔인한 행위들이 사라져야 한다는 지향점을 가지고 있기 때문”(2003: 249)에 상대주의자라 볼 수 없다는 것이 이유선의 견해이다.

한편 로티가 철학을 부정하고 있다는 비판에 대해 이유선은 그가 “철학이 끝났다고 선언한 적이 없으며, 더욱이 철학을 끝내야 한다고 말하지도 않는다”(2003: 250)고 반박한다. 이유선이 보기에 로티는 『철학과 자연의 거울』을 내면서 “체계적이고 분석적인 철학의 종언을 고하는 듯한 주장”(2003: 249)을 했지만, 실제로 로티는 “자신이 하고 있는 작업이 철학이 아니라는 생각은 추호도 하지 않을 것”이며 오히려 “로티류의 철학”(2003: 250)을 하고 있다는 것이다. 로티는 그 자신의 신념에 의해 1998년부터 철학자가 아닌 비교문화학과(스탠포드 대학)에서 재직했는데, 이유선은 특별히 이 점을 상기시킨다. 즉 로티가 원하는 것은 철학의 종말이라기보다 철학이 특권을 가진 것 마냥 진리를 휘두르지 않고 문학의 일부로 속하게 되는 문화였으리라는 것이다.

뒤에서 논할 것이지만, 판단에 대한 객관적인 기준 설정을 거부하면서도 새로운 대안을 마련하지 않는 그 이론의 특성상 로티는 상대주의에 대한 혐의를 숙명처럼 안고 갈 수밖에 없는 것으로 보인다. 니체, 혹은 데리다 등의 포스트모더니스트와 분명히 차이가 나는 지점이 여기에 있다. 가령 니체가 ‘초인’을, 그리고 데리다가 ‘차원’을 일종의 새로운 기준처럼 제시하고 있는 데 반해 로티는 그러한 작업에서 완전히 손을 놓고 있는 것이다. 물론 이에 대해 로티는 그들이 오히려 그런 개념을 제시함으로써 기존의 철학이 진리에 대해 갖던 특권을 단순히 대체했을 뿐이라고 주장한다. 그는 같은 맥락에서 듀이의 ‘보증된 언명 가능성’ 개념을 비판하고 있기도 하다.

‘마지막 어휘’를 인용한 이유선의 변론은 이 때문에 난관에 봉착한다. 실상 그가 스스로 지적했던 것처럼 마지막 어휘란 사적인 삶에서 오로지 사적으로만 인정될 수 있는 진리일 뿐 결코 통용될 수 없고 통용되어서도 안 되는 것이다. 그러한 어휘가 과연 공동체 내에서 공유될 수 있는 언어인지 여부는 차치하더라도, 각자의 마지막 어휘를 기준으로 타인의 마지막 어휘를 간섭할 수 없을 뿐만 아니라 이에 대한 가치를 평가할 수 없다는 점은 피할 수 없다. 상대주의라는 비판은 이 지점에서 비롯되는 것이다.

이유선이 여기서 자문화 중심주의를 바탕으로 판단하면 무엇이 옳은지 알 수 있다고 답한다 해도 문제는 크게 해결되지 않는다. 오히려 자문화 중심주의에서 비롯된 로티의 ‘선호’ 내지는 ‘지향점’이 어떤 근거로 형성된 것인지를 로티 스스로 밝히고 있지 않기 때문에 문제는 더욱 복잡해진다. 이유선에 의하면 로티는 “민주주의가 어떤 경우에도 실패할 수 없고, 실패해서는 안 되는 프로젝트”(2003: 239)라는 점이나 “파시즘을 결코 허용할 수 없다”는 점 등이 ‘잔인성을 피해야 한다’는 관점에서 사람들 모두가 당연히 받아들일 수 있는 사실이라 생각하며 따라서 구태여 논변할 필요조차 없다고 주장한다. 그러나 이때 로티는 ‘잔인성’, ‘합의’ 등의 개념을 애매하게 사용하고 있기 때문에 애초의 문제는 해결되지 않은 채 남는다.

한편 이유선이 “로티류의 철학”에서 사용한 “철학”은 로티를 “철학 종언론자”로 부르는 이들이 사용하는 “철학”과는 차이가 있다. 두 “철학” 중 전자는 데카르트와 칸트의 유산을 물려받은 전문적인 철학을 가리키고, 후자는 ‘진리’에 대한 강박이 없는 철학, 즉 넓게 보아 ‘문예 비평’ 정도로 번역할 수 있는 철학을 의미한다. 이유선이 “로티류의 철학”이라 할 때는 전자의 ‘철학’이 아니라 후자의 ‘철학’을 염두에 두고 있었을 것이다. 문제는 로티가 행한 이런 식의 구분을 ‘철학자들’이 받아들일 수 있겠느냐는 것이다. 아마 로티나 이유선은 초월적인 진리 개념에 의문을 품은 니체, 데리다, 비트겐슈타인, 프로이트 등을 모두 후자의 철학을 행한 이들로 구분하겠지만 이는 ‘철학자들’ 사이에서 일반적으로 합의될 수 있는 구분법이 아닌 것 같다. 다음 장에서 이 점에 대해 계속 논할 것이다.

3. 우연성 개념의 난점

앞서 말했듯 나는 로티의 우연성 개념이 상대주의와 철학적 종언이라는 함정에 빠지고 있다는 결론에 동의한다. 그러나 앞서 살펴본 로티 비판은 여러 약점을 지니고 있음을 알 수 있었다. 여기서는 이를 보완할 수 있는 관점을 제안한다.

1절에서는 로티의 이론적 전제를 모두 받아들여더라도 그의 이론이 결국 내적으로 상대주의임을 피할 수 없음을 밝힌다. 여기서 나는 로티가 인정하지 않는 전제를 계속 고수하면서 평행선을 달리고 있는 약한 토대주의자의 전략과 달리, 전체론과 더불어 역사주의 및 사회적 합의에 대한 로티의 믿음까지 모두 수용하면서 논의를 시작할 것이다. 한편 상대주의의 문제는 로티 특유의 진리와 철학 구분에서 일정 부분 기인하는 것으로 보인다. 2절에서는 진리에 대한 로티의 용법을 살필 때 그의 연대성 개념이란 결국 넓은 의미의 진리에 해당할 뿐만 아니라 이 경우 우연성은 연대성과 양립할 수 없는 개념임을 밝힌다. 3절에서는 같은 방식으로 철학의 용법을 살핀다. 나는 “철학”에 대한 로티의 독특한 이해 때문에 결국 통상적인 관점으로 그의 주장을 철학의 종언으로 이해할 수밖에 없다고 판단한다. 끝으로 나는 로티의 ‘합의되지 않은 어휘’가 이렇듯 명료해질 경우 진리를 포기하겠다는 그의 기획이 실패할 수밖에 없음을 암시한다.

3.1. 우연성 대 상대주의

로티는 자신의 이론이 끈질기게 상대주의라는 비판에 노출되고 있음을 충분히 인식했다. 이런 비판에 익숙해진 로티는, 그의 수제자이자 비슷한 세계관을 공유하고 있는 브랜덤에게 논문을 써서 상대주의라는 논박에 어떻게 대처하면 좋을지 알려주는 여유를 보이기도 했다.⁹⁾ 그는 “누구든[……]진리란 ‘저 바깥에 있는’ 것이 아니라고 말하는 사람은 상대주의와 비합리주의로 의심받게 될 것”(1996b: 99)이

9) Rorty, 1997 참조.

라 말하면서 자신이 이러한 혐의에서 자유로울 수 없음을 인정한다. 더불어 자신이 자칫 상대주의자가 필연적으로 범하게 되는 “선결문제 요구의 오류에 빠지게 될”(1996b: 105) 위험도 있음을 자각하면서 스스로를 대체로 다음과 같이 변론한다.

우리는 “단지 상대적으로만 타당하다”는 용어를 평가할 때 그것은 타락하지 않은 모든 사람들 — 타고난 진리추구의 정신 능력이라 여겨지는 이성이나, 타고난 정의의 탐지 장치로 여겨지는 양심이, 사악한 정념과 속물적 미신과 저열한 편견들을 극복하기에 충분할 만큼 강한 모든 사람들 — 에게 정당화될 수 있는 것이라고 보아야 할 것이다. (1996b: 104-105)

로티가 이런 말을 할 때는 비판자들의 다음과 같은 오해를 염두에 두고 있는 것이다.

확신들이 단지 “상대적으로만 타당하다”고 말하는 것은, 무차별적으로 아무 사람이나 모든 사람이 아니라, 특정한 다른 신념들을 견지하는 사람들에게만 그 확신들이 정당화될 수 있음을 뜻하는 것처럼 보일 것이다. 그러나 만일에 이것이 그 의미였다면, 그 용어는 대조시키는 아무런 힘도 갖지 못할 것이다. 그런 경우에는 ‘절대적으로’ 타당하다는 진술치고 흥미로운 것은 하나도 없을 것이기 때문이다. (1996b: 104)

로티가 충분히 설명하고 있는 것 같지는 않으나 적어도 이것으로 그가 ‘모든 가능한 견해는 타당한 것’이라 생각하고 있지 않다는 것만은 잘 알 수 있다. 그럼에도 불구하고 로티는 동시에 ‘상대적인 타당성’이라는 개념을 여전히 유지하고 있는데, 이는 우연성에 대한 그의 신념에 의거한 것이다. 그는 언어, 자아, 공동체가 “사실상 우연의 산물”(1996b: 11)이기 때문에 객관적인 타당성이란 믿을 수 없으며 동시에 자신은 “‘합리성’이라는 관념을 불신한다”(1996b: 10)고 말한다.

한데 기본적으로 로티는 이런 식의 논증이 대체로 “어폐가 있다”(1996b: 99)고 생각한다. 로티에게 있어 논증이라는 방법은 ‘철학’에서 사용하는 것일 뿐 자신의 ‘철학’에는 어울리지 않는 것이다. 만

약 그가 상대의 무기를 사용하여 상대가 벌여놓은 싸움터로 뛰어든다면 스스로 그물에 걸려드는 것과 다를 바가 없다. 그래서 로티는 스스로의 전략을 “반론자의 비평에 맞대응하여 반론자가 선택한 무기와 싸움터를 인정하는 것보다는 오히려 그러한 반론을 이루는 어휘가 형편없는 것으로 보이도록 노력하고, 그렇게 함으로써 주제를 바꿔버리는 일”(1996b: 99-100)로 규정하고, 논증으로 맞대응하는 일을 삼간다.¹⁰⁾ 뒤에서 살피겠지만 로티의 이러한 태도는 곧 대화가 차단되는 결과로 나타난다.

로티는 언어가 어떻게 우연적으로 형성되는지 보이기 위해 한 가지 사고실험을 제안한다. 퍼트남의 쌍둥이 지구를 연상케 하는 그의 실험에는 지구인과 모든 조건이 동등한 ‘안티포디안’이 등장한다. 다른 점이 있다면 이들의 역사에서는 데카르트와 같은 인물이 등장하지 않았다는 것이다. 이 때문에 안티포디안들은 마음과 관련된 용어를 전혀 사용하지 않는다.

아기가 뜨거운 난로를 향해 갈 때 엄마는 “아기의 C-섬유가 자극받겠어요” 하고 말한다[……]이와 같은 상태는 종종 단독으로도 일어나며 사람들은 ‘나는 문득 S-296의 상태에 놓이게 되어서 우유병을 내려놓았다’ 라는 식으로 그런 상황을 알린다. (1980: 70-71)

로티는 이 실험을 통해 심리적인 용어를 전혀 사용하지 않더라도 우리가 언어를 사용하는 방식에 아무런 문제가 없음을 역설한다. 로티의 말대로라면 여기서 우리는 비트겐슈타인적인 통찰의 일부로서 “언어란 참된 세계나 참된 자아의 참된 모습을 점차 갖추어가는 하나의 매개물이 아니라 역사적 우연성”(1996b: 11)이라는 점을 알 수

10) “[진리에 대한] 직관이 존재하지 않음을 보여주는 단적인 논변, 그 자체로 직관보다 더 강한 어떤 것에 기반을 둔 논변은 없다[……]프래그머티스트의 유일한 변명은 [진리가] 속한 지적 전통이 아직 청산되지 않았고, 이는 득보다 실이 더 많게 하며 우리를 짓누르는 악몽이 되었다는 것이다[……] 순환에 빠지지 않을 논변을 제시하지 못한다는 점에서는 직관에 대한 [……]독단이나 프래그머티스트의 무능은 피차 마찬가지로.” (1982: xxxvii)

있다. 스스로를 “오로지 텍스트만 존재하는 것 마냥 글을 쓰는” “강한 텍스트주의자”(1982: 139)로 규정짓는 로티에게 언어의 우연성이란 곧 ‘세계’의 우연성과 같다. 로티에게 “언어를 사용하지 않고 세계나 목적을 생각할 수 있는 길이란 없다.”(1982: xix) 로티가 이 실험을 통해 말하고자 하는 바는, 위의 예와 마찬가지로 ‘토대’라든가 ‘진리’, ‘합리성’ 따위를 논하지 않아도 문제가 될 것이 있겠느냐는 것이다. 이 모든 것은 언어에 의해 ‘만들어졌을’ 뿐이다.

그리하여 로티는 “절대적인 진리와 같은 것은 없다”고 선언한다. 사람들은 오로지 자신만의 마지막 어휘를 찾아가는 아이러니스트가 될 수 있을 뿐이며, 각자의 마지막 어휘에 대해 타인이 옳고 그름을 알기알부할 권한은 없다. 만약 진리가 있다면 그것은 자신만의 진리일 뿐이고 그나마도 계속해서 의심해볼 수 있는 것이다. 로티에 의하면 우연성을 기초로 한 아이러니스트의 세계에서는 참과 거짓을 가리는 명백한 기준이 없는 셈이다. 그렇다면 상대주의라는 평가는 이 지점에서 처음으로 등장할 수 있을 것 같다. 그러나 앞서 우리는 로티가 ‘모든 가능한 견해는 타당하다’는 주장에 반박하고 있음을 살펴 보았다. 그러므로 로티가 말하는 아이러니스트의 조건을 좀 더 살펴볼 필요가 있을 것 같다.

이 지점에서 답변이 될 만한 아이러니스트의 조건은, 그가 “명목론자이자 역사주의자”(1996b: 148)라는 것과 “잔인성이야말로 최악의 것”(1996b: 147)이라고 생각하는 인물이라는 것이다. 예컨대 “파시즘이 옳다고 생각하는가?”라는 물음에 로티(혹은 아이러니스트)는 전자의 입장에서 “우리의 역사적 경험이 그것을 옳지 않은 것으로 합의하게 만든다”고 답할 것이다. 같은 물음에 대해 로티는 후자의 입장에서 “파시스트의 잔인성 때문에 우리는 그것을 옳지 않은 것으로 합의할 수 있다”고 답하게 될 것이다. 이 조건이 제대로 작동한다면 우리는 로티의 아이러니스트를 상대주의자로 매도할 수 없다. 로티 자신의 말대로 기준이 되는 ‘선호’가 분명하기 때문이다.

나아가 이 기준은 고정되어 있는 것이 아니라 역사의 흐름 및 사람들의 합의에 의해 변할 수 있는 것이기 때문에 ‘규준’의 성격을 지닌 진리와의 다르다. 그런 기준이 어떻게 사람들의 행동을 움직일 기

반이 될 수 있겠느냐는 불만에 로티는 “하나의 신념은 우연적인 역사적 상황 이상의 심오한 어떤 것에 의해서 야기되지 않는다는 것을 잘 알고 있는 사람들 사이에서도 여전히 그 신념이 행동을 규제할 수 있으며, 그 신념이 그것을 위해 죽을 만한 가치가 있는 것으로 여겨질 수 있다”(1982: 161)고 답한다. 그래서 아이러니스트 — 잔인성을 거부하는 역사주의자 — 는 파시즘을 거부하고 자유민주주의를 옹호하는 데로 이를 수 있다.

이 부분에서 ‘그래서’로 이어지는 로티의 설명은 다소 의심스럽다. 잔인성을 거부하는 역사주의자가 반드시 ‘자유민주주의’를 신봉하게 되는 필연적인 이유가 있는가?¹¹⁾ 로티는 자유나 민주주의에 대한 신뢰가 철학에 앞선다는 강력한 믿음을 갖고 있어 아이러니스트의 성격을 ‘자유주의자’로 부여하고 있지만, 스스로의 믿음이 강한 만큼 그 이유에 대해서는 침묵한다. 그러나 일단은 이 문제를 건드리지 않고 내부로 한 걸음 더 들어가겠다. 여기서 나는 곧 난감한 문제에 봉착한다. 로티는 다음과 같이 말하고 있기 때문이다.

자유주의 아이러니스트들에게는 “왜 잔인해선 안 되는가?”라는 물음에 대한 답변은 없다. 바꿔 말해서, 잔인성은 소름 끼치게 하는 것이라는 신념에 대한 비순환적인 어떠한 이론적 근거도 그들에게는 없다. 또 “불의에 대항하여 투쟁할 때 그리고 자신의 사적인 자아창조의 프로젝트에 몰두할 때 당신은 어떻게 결심을 하는가?”라는 물음에 대한 대답도 없다. (1996b: 23)

토대주의를 받아들이지 않는 로티에게는 이처럼 토대를 설정하지 않는 해법이 당연한 것인지도 모른다. 다만 이 때문에 로티의 우연성 — 아이러니 이론은 결국 피할 수 없는 상대주의에 이른다. 나는 2장에서 로티가 ‘잔인성’, ‘합의’ 등의 개념을 애매하게 사용하고 있기 때문에 문제는 해결되지 않은 채 남는다고 언급한 바 있다. 단순히

11) 물론 앞서 본 것처럼 그는 자유주의자와 아이러니스트가 완전히 별개의 개념일 수 있다고도 말한다. 그러나 로티가 생각하는 이상적인 — 로티는 ‘이상적’이라는 표현을 거부하리라 생각되지만 — 인물이 자유주의 아이러니스트라는 점에 비추어 보면 이런 ‘가능성’은 별로 힘을 얻지 못할 것 같다.

“잔인한 것은 잔인한 것이니까 잔인한 것”이라는 식의 진술은 우리에게 어떠한 판단도 내릴 수 없도록 만든다. ‘지금 바로 이 시점’에서는 우리가 경험적으로 ‘지금 바로 이 시점’에서 유효한 ‘잔인성’의 의미를 파악할 수 있을지 몰라도 역사의 여러 시점에서 ‘현재’의 잔인성이 갖는 의미는 무용한 것이다. 가령 고대 희랍에서는 여성참정권이 불합리했고 로마에서는 노예해방이 불합리했으며 알렉산더 치하의 마케도니아에서는 민주정이 불합리했던 것처럼.

아마 로티는 각 시대마다 통용되는 잔인성의 개념이 있게 마련이고 특정한 상황에서는 특정한 의미의 잔인성이 타당하다고 말할 것이다. 그러나 나는 먼 훗날 언젠가 등장할 수도 있는, 파시즘이 당연한 것처럼 선호되는 어떤 사회를 상상해 본다. 사람들이 그로 인해 억압받으면서도 그것을 ‘잔인한’ 것으로 여기지 않는 그런 사회 말이다. 여기서도 로티가 ‘그 상황에서는 그것이 타당하다. 우리는 어쩔 수 없이 그런 상황을 받아들여야 한다’고 답한다면, 로티의 우연성-아이러니 이론은 결국 통시적으로 상대주의를 피할 수 없다는 결론에 이른다. 아이러니스트의 조건을 지키는 한에서 로티는 각자의 견해가 나름의 입장에서 타당하다는 주장을 펴지만, 이 선제조건외의 정당성은 충분히 공감할 얻을 만큼 확보되지 않았다. 따라서 실상 ‘모든’ 견해가 타당하다고도 해석할 수 있는 이 주장은 상대주의로 빠질 수밖에 없다.

3.2. 연대성 대 사적 언어

앞서 살펴본 로티의 문제는 일정 부분 그가 ‘진리’ 개념을 충분히 함의되지 않은 방식으로 사용하는 데서 기인하는 것 같다. 2장의 초입에서 보았듯 로티는 진리를 다음과 같이 구분한다.

소문자로 표기될 경우 ‘진리’나 ‘선’은 문장이나 행위 혹은 상황의 속성들을 가리킨다. 반면 대문자로 표기될 경우 그 용어는 특정한 대상, 즉 사람들이 온 마음과 영혼을 다해 사랑하는 목표나 표준이나 궁극적 관심의 대상에 대한 이름이 된다. (1982: xiv)

그는 『철학과 자연의 거울』 출판 즈음부터 '진리'에 대한 불신을 표현해 왔으며, '진리' 역시 이후로 간간이 사용하다가 나중에는 이를 비판적으로 지칭하는 이외의 목적에는 거의 사용하지 않았다. 이 같은 로티의 행보는 진리라는 용어에 대한 극도의 거부감을 보여준다. 아마 이는 분석철학을 거부하는 태도와 맞물려 나타나게 된 반응이겠지만 조금 과장된 측면이 있는 것 같다. 나는 로티의 구분 중 '진리'는 일상적인 용법으로도 (철학적인, 혹은 논리적인) 부담감 없이 널리 사용되고 있다는 데 많은 사람이 동의할 수 있을 것으로 생각한다. 그럼에도 불구하고 로티는 아이러니스트의 마지막 어휘를 제외한 사실상 모든 종류의 진리 개념을 퇴치하고자 한다. 예컨대 로티는 스스로 강한 텍스트주의자임을 표방하면서 이렇게 말한다.

반쪽짜리 프래그머티스트는 [텍스트에] 정말로 비밀스런 암호가 있으며 일단 그것이 발견되면 우리가 텍스트를 제대로 파악하게 될 거라고 생각한다. 그는 비평이란 창안이 아니라 발견이라고 믿는다. 반면에 강한 오독자는 발견과 창안, 찾아내기와 만들기 간의 구분에 과념하지 않는다. (1982: 152)

로티는 기본적으로 언어를 통해서만 세계를 접할 수 있다는 견해를 가지기 때문에, 여기서 그가 말하는 텍스트를 단순히 '문자'로만 이해할 수는 없을 것이다. 즉 이는 다른 사람의 '마지막 어휘'를 포함하여 '세계 전체'를 의미하는 것으로도 볼 수 있다. 이런 관점에서 앞의 인용문을 다시 읽어보자면, 로티는 "무엇이 옳으냐"는 질문에 대해 단순히 "그런 것은 없다"고 대답하고자 하는 것이다. 다시 말해 이는 '진리'라는 것은 없으므로 마음 내키는 대로 하라는 주문과 다를 바가 없다. 물론 로티도 텍스트(이론)의 내적인 정합성만큼은 갖추어야 한다고 말한다. 이유선 역시 로티를 마음대로 독해한다는 것이 "없는 로티를 만들어내도 좋다는 말은 아니"(2003: 245)라고 변호한다. 그러나 이런 변론이 '세계에 대한, 정도 이상으로 자유로운 독해'라는 점을 완화해 주지는 못한다. 즉 여기서 '진리'는 없다.

한데 로티의 말대로 '텍스트를 자기 식대로 이해'할 경우에도 '이

해'를 위해서는 스스로 자기 해석을 믿는 과정이 필요하다. 내적인 정합성을 갖춘다는 말은 주관적으로 타당함을 입증한다는 말과 큰 차이가 없을 것이며, 이때 로티는 '내가 무엇인가를 믿는다'는 기본 사실을 부정할 수 없을 것이다. 나는 일상적인 용법의 '진리'가 바로 이런 식의 믿음과 다를 바 없다고 생각한다. 나아가 '마지막 어휘'를 서술하는 개인도 스스로 그 어휘를 믿어야만 한다는 사실은 자명하다. 이때 마지막 어휘가 개인적인 진리라는 이 말은 메타포로 사용된 것이 아니라 '진리(참)'의 통상적인 용법으로 사용되었다. 이는 진리가 존재하지 않는다고 했던 로티의 말과 위배된다. 로티에게 있어 '진리'는 있는가, 없는가?

이에 대한 로티의 직접적인 답변은 “진리가 없다”는 것이 아니라 정확히는 “진리라는 것이 있는지 없는지 나도 모르겠다”라는 것이다. 로티는 진리란 것이 있을 수도 있고 없을 수도 있지만 프래그머티스트에게 그런 질문에 답하는 일은 중요하지 않으며, 오히려 삶의 문제에 어떻게 대처해 나가느냐가 더욱 중요하다고 말한다. 그래서 진리의 존재 여부에는 전혀 신경을 쓰지 않는다는 것이다. 로티의 이런 답변은 예컨대 프래그머티스트가 자신을 변호할 때 흔히 사용하는 다음과 같은 일화를 떠올리게 만든다.

우리는 날마다 별 문제 없이 문을 통과해 가면서도 그 문을 자세히 쳐다볼 동기를 느끼지 않는다. 초인종을 눌렀는데도 그 문이 안 열리는 경우야 비로소 그 문을 자세히 쳐다보기 시작한다. 그리고 나면 우리의 “연구”에서는 나무조각이 끼었다든가, 경첩에 기름이 부족하거나 문이 잠긴 데 대한 이유를 확인할 수 있을 것이다 : 우리가 그 원인을 연구했다면 그로부터 실제적인 문제해결로 넘어갈 수 있다. 그래서 문을 한 번 들어 보거나 기름을 칠하고 또는 관리인에게 문을 열어달라고 부탁하거나 하는 구체적인 행동을 취한다. [그런데] 문이 두 공간 사이의 적절한 통로가 아니라는 사실을 확인하면 우리의 연구는 혁신적인 결과를 가질 것이다. (Horster, 2000: 64)

그러나 이런 대답은 문제를 비껴가는 것처럼 보이기 때문에 만족

스럽지 않다. 첫째로 로티가 말하는 진리라는 것이 '진리'를 가리킨다면 로티는 진리에 대해 신경을 쓰지 않기는커녕 그 개념을 공격하는 데 여념이 없기 때문이다. 그는 지식이나 인식에서 특권을 누리는 '진리' 개념을 영원히 퇴출하고 싶어 한다. 둘째로 로티가 만약 '진리'에 관해서 말하고 있다면 앞서 드러난 모순을 해결하지 않은 채 버려두는 일이 된다. 물론 이 경우는 그가 스스로 말하는 것처럼 신경을 쓰지 않을 자유가 있는 것이 사실이지만, 그럼에도 불구하고 그 개념을 버려둘 때 모순을 일으킨다는 점은 여전히 자명하다.

나는 로티의 전체적인 맥락에서 그가 일상적인 용법의 '진리' 개념을 여전히 유지하고 있다고 볼 것을 주장한다. 이는 역설적이게도 '진리'를 공격하는 그의 태도에서 명백해진다. '진리'와 대립각을 세우는 시점에서 로티는 이미 자신의 견해를 하나의 '진리'로 받아들일 수밖에 없기 때문이다. 로티는 이런 자신의 태도가 "절대적으로 옳은 것이 아니며" "여러 가능한 견해 중 하나일 뿐"이라 반박할지도 모른다. 그러나 그의 주장이 '진리'를 중심으로 한 상대방의 주장을 원천적으로 봉쇄하고 있는 한, 이 주장은 그가 원하는 대로 단순한 견해일 수만은 없다. 이는 하나의 믿음이며, 그가 표면적으로 어떤 태도를 취하던 상대방에 대한 강력한 공격이 되는 것이다. 자신의 '진리'를 고수하는 로티에게는 '진리'를 옹호하는 이들이 간단한 견해를 펴는 것조차 사실상 불가능하다.

한데 이 경우, 즉 아이러니스트의 '마지막 어휘'를 '진리'로 이해할 경우 그의 연대성은 큰 타격을 받게 된다는 사실에 주목하자. 예컨대 아이러니스트 A가 A_s 를 마지막 어휘로 추구한다고 하자. 반면 아이러니스트 B는 A_s 를 강하게 오독(誤讀)하여 B_s 라고 이해한다. 아이러니스트 C는 A_s 를 강하게 오독하여 C_s 라고 이해한다. A_s , B_s , C_s 가 각각 내적으로 완전히 정합적이라 가정하면 이들이 텍스트를 다루는 방식에는 로티의 관점에서 아무런 문제가 없다. 문제가 되는 것은 소통이다. 아마 로티가 말했던 대로 이들은 서로의 견해가 옳음을 주장할 수도 있을 것이고, 논쟁을 할 수도 있을 것이다. 그러나 이런 식으로 각자가 각자의 '진리'만을 내세울 때 과연 합의라는 것이 어떤 식으로 이루어질 수 있겠으며 연대는 또 어떤 식으로 가능할까.¹²⁾

설사 아이러니스트 사이의 소통이 가능하다 하더라도 같은 지점에서 또 다른 문제가 발생한다. 로티가 말하는 아이러니스트는 텍스트를 자유자재로 다룰 수 있는 ‘식자층(informed dellitante)’이다. 한데 일반 대중이 소통하는 방식이 아이러니스트의 그것과 분명 다를 수 있다는 점을 로티는 간과하고 있다. 대중 사이에서 통용되는 그들 나름의 텍스트 해석 방식이(혹은 소통 방식이) 있고 이것이 그들 사이에서 잔인성을 기반으로 한 것이 아니라 이해된다면, 아이러니스트가 이를 ‘잔인한’ 것으로 받아들이는 것은 분명 옳은 일이 아닐 것이다. 로티는 “우리 각자의 내부에 우리의 본질적인 인간성이라고 할 수 있을 어떤 것”(1996b: 343)이 있어 이것이 연대성의 근원이 된다고 말한다. 그러나 이 인간성은 로티가 즐겨 예시하는 전시(戰時) 상황 등과 같이 아주 급박한 시점이 아니라면 일관되게 예측 가능한 모습으로 드러나지 않는다. 만약 로티가 대중을 가리켜 진정한 아이러니스트가 아니라 일갈한다면 그의 이론은 일종의 엘리트주의에 불과한 것이 된다. 대중을 포섭하지 못하는 엘리트주의는 연대성을 확보할 수도 없을 것이다.

3.3. 아이러니 대 철학의 종언

“철학”에 대한 로티의 구분에서 드러나는 문제는 “진리”에서보다 더 명백히 간파된다. 로티는 ‘철학’이 아니라 ‘철학’에 속하는 ‘철학자’가 되겠노라고 선언한다. 한데 주류 철학에 대한 이런 구분법은 대개의 철학자들에게 매우 생소한 것으로 여겨질 것이다. 로티가 “나는 여전히 철학을 하고 있다”고 주장할 때의 철학은 분명 후자를 가

12) 물론 로티는 이 문제에 대해 “사적 언어 내에서는 합의가 불가능할 수도 있지만 공적 언어로 넘어오면 분명한 합의가 가능하다”는 해법을 준다. 그의 견해로는 사적 언어는 공감을 위한 시적 언어이며 공적 언어는 합의를 위한 정치적 언어이기 때문이다. 그러나 나는 이 구분법이 명백히 문제가 있으며 모순된 것이라 생각한다. 그러나 ‘우연성’을 다루는 본 논문의 성격과 맞지 않으므로 여기서는 사적-공적 영역 구분에 대해 논하지 않을 것이다.

리키고 있는 것이지만 다른 철학자들이 “로티가 철학을 끝장내려 한다”고 아우성 칠 때의 철학은 정확히 말해 그 어느 쪽도 가리키고 있지 않다. 여기서 나는 양측이 서로 다르게 사용하는 이 용어를 정리할 때, 통상적인 어법에서 결국 로티가 철학 종언론자임을 인정할 수밖에 없다는 점을 밝히겠다.

로티는 스스로 ‘철학자’가 아닌 ‘철학자’임을 천명하면서 “헤겔, 다윈, 니체, 듀이, 비트겐슈타인, 하이데거, 셸라스, 데이비슨, 프루스트, 프로이트”(이유선, 2010a: 187-188) 등을 자신과 같은 ‘철학자’ 그룹에 놓는다. 문예의 시대가 도래했다는 스스로의 통찰 아래 로티가 분류한 ‘철학자’들은 어떤 측면에서 문학에 가까운 작업을 했다고도 볼 수 있는 이들이다. 다윈과 프루스트는 철학자로 분류하기 어려울 수도 있는 인물이지만 여하간 역시 강한 문학적 성향을 지녔다.

애초에 이 둘을 구분한 기준은 데카르트와 칸트의 유산을 물려받아 전문화된 철학을 하느냐, 그렇지 않느냐 하는 것이었다. 과학의 절대적인 지위를 흠모하여 스스로 과학이 되고자 하는 철학을 로티는 모두 ‘철학’으로 묶어냈다. 앞서 말했듯 이런 방식의 철학이 사용하는 “논리적 논증들은 논증으로서는 매우 훌륭하며 설명을 위한 장치로서는 유용하지만, 결국 사람들로 하여금 스스로의 실행을 변화시키게 하는 방식으로서는 썩 훌륭하지 못하다고 생각”(1996b: 153)하기 때문이다. 더불어 로티는 과학의 성격을 띤 철학뿐만 아니라 과학조차도 세상의 진리에 대해 말해주는 것은 없다고 생각한다. 한발 더 나아가 그는 외부의 진리를 지지하는 모든 철학을 ‘철학’으로 분류한다. 로티는 합리성의 옹호에서 비롯된 ‘철학자들’의 ‘철학’ 옹호가 근거 없다고 생각한다.

자율적인 학문 분야로서의 ‘철학’, 즉 하나의 전문학과(Fach)로서의 ‘철학’이 (신학이 그러했듯) 문화에서 사라지게 된다면[……] 즉 ‘철학’은 있되 ‘철학’은 없어져 버리면 어떤 일이 일어날지 두려워하는 것은 순전히 실직을 걱정하는 전문가들의 반역에서 볼 수 있는 것만은 아니다. 그런 두려움은 ‘철학’이 없는 문화란 인간의 소중한 능력이 사용되지 않은 채 방치되며 중요한 인간적 덕목

이 더 이상 구현되지 못하는 ‘불합리한 일’이라는 확신에서 온다.
(1982: xxii)

한데 ‘철학’에 대한 이런 식의 거부는 단순히 토대주의에 대한 비판일 뿐만 아니라 서양철학의 근간 자체를 위협하는 비판으로 여겨질 수 있다는 점에서 문제가 되었다. 토대에 대한 비판이라면 헤겔, 니체, 비트겐슈타인, 데이비슨 등 로티의 ‘철학자’ 그룹이 사실상 모두 행했던 일이라고 보아도 무리가 없을 것이다. 그러나 이들은 ‘진리’ 개념에 대해 비판하고 있었을 뿐 ‘진리’를 위시한 “진리” 개념 자체를 통째로 뒤흔들지는 않았다. 로티는 “우리 시대의 중요한 철학자들은 낭만주의 시인들을 추종함으로써 플라톤과 결별하고자 하였으며, 자유를 우연성에 대한 인식으로 간주한 사람들”(1996b: 68)이라고 말하지만, 나는 현대철학에서 오로지 로티만이 그러한 작업을 시도했다고 생각한다. 그가 ‘철학자들’에게 동질감을 느끼며 그들의 “지식과 의미에 대한 전체론적이고 반토대주의적이며 실용주의적인 취급 방식은 많은 ‘철학자들’을 거의 똑같이 자극하고 있다”(1980: 317)고 말한 것과는 달리, 이들 ‘철학자’는 로티만큼 반토대주의적이지도 실용주의적이지도 않았다.

그리하여 로티의 ‘철학’과 ‘철학’ 구분은 결국 온전히 합의를 얻기 어려운 것이 되고 말았다. 앞 절에서 살폈듯 후기의 로티는 ‘진리’와 ‘진리’를 거의 구분하지 않은 채 사용하고 있다. 이 때문에 “진리” 혹은 “토대”를 거부했다는 이유 때문에 — 문학적이라는 이유도 있었겠지만 — 로티가 ‘동종’으로 분류한 인물들, 기존 철학자들이 로티의 동종으로 인정하기 어려운 상황에 이르게 된 것이다. 철학자들(혹은 로티의 관점에서는 ‘철학자들’)이 보기에 로티의 ‘철학자’ 그룹에 속하는 인물들이 데카르트나 칸트의 전통을 거부하고 있는 것은 맞지만 플라톤의 전통까지 거부하고 있는 것은 아니다. 보는 관점에 따라서는 이들이 데카르트와 칸트의 전통을 거부했다는 것도 옳은 이야기가 아니다. 이 모든 것을 송두리째 거부하고 있는 것은 오로지 로티뿐이다.

앞서 ‘철학’과 ‘철학’의 구분을 철학자들이 생소하게 받아들였을

것이라는 이야기를 했다. 전통적인 시각으로는 칸트 이래의 전문 철학자, 혹은 강단 철학자들은 모두 ‘철학’을 하는 것으로 여겨질 것이다. 로티의 ‘철학자’ 그룹도 서양철학의 근본을 의심하지는 않는다는 점에서 모두 여기에 속한다. 한데 이들에게 있어 ‘철학’이란 사실상 ‘인생철학’이라든가 ‘생존철학’과 같은 용법으로 사용되는 것으로, 통상적인 철학자의 관점에서 엄밀히 말하자면 철학이 아니다. 한데 로티는 바로 이러한 철학을 ‘철학’의 위치로 가져오려 하고 있는 것이다. 이런 “철학” 이해를 바탕으로 로티는 자신이 “철학을 계속하고 있다”고 말한다. 그리고 로티가 ‘철학’을 끝장내려 하는 데 놀란 철학자들은 그를 “철학 종언론자”라 비판하고 있는 것이다.

로티가 “철학”을 계속해서 그렇듯 자신만의 의미로 이해할 것을 고집한다면, 우리는 어쩔 수 없이 그의 관점이나 기존의 관점 중에서 하나를 받아들여야만 할 것이다. 그리고 나는 여기서 우리가 후자를 선택하더라도 로티가 이를 비판할 근거는 부족하다고 생각한다. 철학의 성격을 규명하는 일이 쉬운 것은 아니겠지만, 나는 이천 년을 이어 온 서양의 철학적 작업에 철학이라는 이름의 성격을 규정하는 그 나름의 정체성이 부여되어 있다고 생각한다. 이를 뒤집고 철학의 성격을 새로이 규명하려면 그만큼 정당화 작업이 선행되어야 할 것이다. 그러나 로티는 이런 작업을 충분히 설득력 있게 해낸 것 같지 않다.

3.4. 소결론: 진리를 포기하려는 기획의 실패

로티가 상대주의라는 비판을 피하는 가장 간단한 방법은 자신이 진리 개념을 여전히 받아들이고 있음을 털어놓고 ‘연대성’이나 ‘잔인성’ 개념을 형성하는 데 이러한 진리가 도움을 주고 있음을 인정하는 것이다. 그가 기왕에 거부하려 했던 것은 특권적인 ‘진리’ 개념인데, 구태여 넓은 의미의 ‘진리’마저 거부해야 하는 이유가 내게는 명확히 보이지 않는다. 그리고 진리에 대한 이런 극단적인 거부가 로티의 작업 전반에서 크게 의미가 있는 것도 아니다. 어떤 식으로든 자

신의 믿음을 견지해 나가기 위해서라면 자신만의 진리를 구축하는 것이 당연하기 때문이다. 더불어 이미 말했듯 아이러니스트의 마지막 어휘란 사실 이런 의미의 진리와 다를 것이 없어 보인다.

여기서는 진리를 극도로 거부하는 로티의 태도가 낡는 지엽적인 문제를 언급하면서 마무리하겠다. 그는 가령 프래그머티스트에게 다음과 같이 주문한다.

내가 제시하고 있는 철학에 대한 견해에 따르자면, 철학자들은 가령 진리대응설이나 “실재의 본래적 본성”이라는 관념에 반대하는 논변들을 제시하라는 요구를 받아들이지 말아야 한다. (1996b: 39)

이렇게 해야 하는 이유는 ‘진리대응설’이나 ‘실재’, ‘본래적 본성’이라는 개념이 진리에서 파생된 ‘그들만의 언어’이기 때문에 진리를 인정하지 않는 프래그머티스트 그룹은 이러한 언어를 사용해 논변할 수 없다는 믿음 때문이다. 이 믿음이 얼마나 타당한지는 차치하더라도, 이러한 태도는 곧 철학계와의 — 좀 더 구체적으로는 분석철학계와의 — 대화를 거부하는 모습으로 나타난다. 이는 합의와 연대성을 강조하는 로티 스스로의 철학적 입장과 사뭇 대조되는 부분이다. 아마 로티는 프래그머티스트가 추구하는 다음과 같은 대화의 방식이 ‘철학자들’의 방식과는 결코 만날 수 없다고 생각했을 것이다.

이 모든 것들[프래그머티스트가 제스처나 메타포를 사용하는 방식]은 말상대나 독자들에게 어떤 효과를 낳게 하는 방식이지 메시지를 전달하는 방식은 아니다. 그 방식들 중 어느 것에 대해서도, “도대체 당신이 말하려는 것이 정확히 무엇이요?”라고 응수하는 것은 적절하지 않다. 만일에 누구든지 무언가를 말하고자 하였더라면, 즉 어떤 의미를 갖는 문장을 발언하고자 하였더라면, 아마도 그렇게 [문장을 발언]했을 것이다. (1996b: 55)

로티는 여기서 의미를 갖는 문장, 혹은 진리치를 갖는 문장만이 진리의 영역에 포섭된다고 생각했을지 모르지만 실제로는 그가 ‘어떤 효과를 낳게’ 하려 했을 때 이미 일상적인 의미의 진리와 만나고 있

다는 점을 간과했던 것이다.

4. 우연성, 프래그머티즘, 분석철학

여기서는 문제의 원점으로 돌아가 로티가 왜 촉망받는 분석철학자에서 프래그머티스트로 변신했는지를 살핀다. 나는 변신의 결과물로 나온 그의 기획이 최종적으로는 실패했다고 판단하지만 분석철학에 대해 그가 애초에 느꼈던 문제의식에는 많은 부분 공감한다. 따라서 나는 로티가 어떤 이유에서 '합의 가능한' 문제의식을 '합의 불가능한' 귀결로 이끌어 가는지에 방점을 맞추어 살펴볼 것이다. 그는 비트겐슈타인적 통찰을 중요하게 생각하여 자기 철학의 중심으로 삼으려 했는데, 이 통찰은 그의 문제의식이 반영되어 급진적인 방식으로 발전한다. 이러한 발전 과정과 함께 현재의 분석철학이 로티의 문제의식을 통해 반성적으로 받아들일 부분을 살펴보고자.

4.1. 비트겐슈타인의 유산

로티는 분석철학의 방법에 누구보다 익숙했기에 분석철학자들이 자신에게 가할 비판의 유형 역시 아마 충분히 예상했을 것이다.¹³⁾ 그렇기 때문에 비판에 응대하지 않는 그의 태도는 이미 자신과 그들과 화해하지 못할 길을 가고 있음을 충분히 자각하고 체념한 데서 비롯되고 있을 공산이 크다. 로티는 자신이 분석철학과 다른 언어를 사용하고 있으므로 함께 이야기하는 것은 불가능하다는 판단을 내렸던 것 같다. 자전적 에세이를 통해 그는 철학을 시작하던 무렵부터 이미 분석철학에 큰 희망을 갖지 않았다고 밝히면서, 그러한 느낌은

13) “분석철학에서는 때로 [진리의] 근거가 언어 내에 있다고 생각되었으며, 여기서 언어는 가능한 모든 내용에 보편적인 체계를 제공한다고 생각되었다. 그러한 공통근거가 ‘없다’고 제안하는 일은 합리성을 위협하는 것으로 간주된다. 공약의 필요성에 대해 의심하는 일은 만인에 대한 만인의 전쟁으로 되돌아가는 첫 걸음을 떼는 일로 여겨진다.” (1980: 316-317)

분석철학의 전문가가 되면서 더욱 강해졌다고 고백한다.

내가 아는 한, 철학적 재능이란 대화에서 코너에 몰렸을 때 몸부림치면서 뚫고 나가는 데 필요한 만큼의 구분을 늘려나가는 문제이다[……]그러나 나는 이런 기술을 발전시키는 것이 나를 현명하거나 고결하게 만들 것인지에 대해 점점 확신이 없어졌다.¹⁴⁾ (이유선, 2010a: 187, 재인용)

이는 분석철학에 대한 반성과 앞으로의 철학적 방향에 대한 고민으로 이어진다.

분석철학은 건조한 과학이고자 하며, 문학 쪽에 만연해 있다고 믿는 감상적인 사고에서 스스로를 구별하고자 한다. 그런 욕망은 그것을 경직되고 조잡하며 고립적인 것으로 만들었다. 이런 종류의 철학을 존경하는 사람들은 종종 철학교수는 과거보다 건조할 뿐만 아니라 더 똑똑해졌다고 주장한다. 나는 그렇지 않다고 생각한다. 나는 그들이 단지 약간 조잡해졌을(meaner) 뿐이라고 생각한다. 철학은 전보다 반대를 일삼고 논쟁적인 것이 되었다. 그러나 나는 이것이 지적으로 더 높은 수준에서 추구되어야 할 일은 아니라고 생각한다.¹⁵⁾ (이유선, 2010a: 187, 재인용)

로티는 소위 철학적인 문제에 전문 철학자들이 달려들어 마치 수술대의 환자를 대하는 의사처럼 찢고 꿰매는 광경에 염증을 느낀 것으로 보인다. 분명 모든 철학적 문제가 ‘치료’를 요하는 것도 아니다. 이때부터 로티는 셀라즈, 쿤, 콰인 등, 앞에서 그가 철학자(philosopher) 그룹으로 분류한 인물들의 저서를 읽기 시작했다고 하는데, 특히 그에게 많은 영감을 준 것은 비트겐슈타인이었다. 그는 후기 저작으로 오면서 “세계를 탈신격화”하기 위해 “언어가 표상이라는 관념을 버리고 언어에 대해 철저한 비트겐슈타인주의자가”(1996b: 59) 될 것을 거침없이 주문한다. 주지하듯이 로티는 주로 비트겐슈타인의 후기 철학에

14) 원문은 R. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, p. 10.

15) 원문은 R. Rorty, *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth Century America*, pp. 130-131.

서 역사주의와 전체론의 관점을 물려받았다. 아마도 그는 『철학적 탐구』의 다음과 같은 구절에서 반표상주의자에게 어울릴만한 영감을 물려받았을 것이다.

81. [……]우리들이 말할 수 있는 것은 기껏해야, 우리는 이상적 언어들을 구성한다는 것이다. 그러나 여기서 “이상적”이라는 낱말은 오해를 초래할 우려가 있다. 왜냐하면 그것은 마치 이러한 언어들이 우리의 일상 언어보다 더 낮고 더 완전하다는 소리로 들리며, 또 마치 올바른 문장이란 어떻게 보이는 것인지를 사람들에게 최종적으로 보여 주기 위해서는 논리학자가 필요하다는 듯한 소리로 들리기 때문이다.

112. 우리 언어의 형식들 속으로 수용된 비유가 잘못된 가상(假想)을 야기한다. 그리고 이 가상이 우리를 불안하게 한다 : “아무래도 **이게** 아닌데!” — 하고 우리는 말한다. “그러나 그럼에도 불구하고 **이래야** 해!”

100. [……]나는 이렇게 말하고 싶다. 즉 우리는 우리의 표현 방식에서 이상(理想)이 행하는 역할을 오해하고 있다고, 즉 우리도 역시 그것을 하나의 놀이라고 부를 것이나, 다만 우리는 이상에 의해 눈이 멀었으며, 그런 까닭에 “놀이”란 낱말의 실제 적용을 똑똑히 보지 못하고 있다고.

재미있는 점은 로티가 비트겐슈타인을 다루는 1980년대의 한 논문에서 이미 ‘철학의 종언 가능성’을 엿보고 있다는 것이다. 더 이상 ‘철학의 순수성’을 묻지 않게 될 때 『탐구』가 암시해주는 철학의 끝에 이를 수 있을 것이라는 로티의 진단은 매우 낮은 것이긴 한편, 비트겐슈타인과 연계하여 바라볼 때는 매우 낮은 것이기도 하다. 로티에 의해 『탐구』의 다음과 같은 진술은 곧 철학이란 말장난 이상의 그 무엇도 아니라는 의미로 변모한다.

25. 우리들은 때때로 동물들은 정신적 능력이 결여되어 있기 때문에 말하지 않는다고 말한다[……]그러나 그것들은 단순히 말하

지 않을 뿐이다[……]명령하기, 질문하기, 이야기하기, 잡담하기는 걷기, 먹기, 마시기, 놀기처럼 우리의 자연사(自然史)에 속한다.

말하는 것이 걷는 것과 별다른 차이가 없고, 이 때문에 언어와 인식의 특권을 내세울 수 없다고 주장하는 입장 앞에서 철학이란 그야말로 막다른 길에 몰리게 되는 셈이다. 비트겐슈타인의 말처럼 “도대체 (철학 이외에) 어디에서 우리가 ‘나는 그가 고통을 갖고 있다고 상상할 수 있다’느니, ‘나는 그가 고통을 갖고 있다고 상상한다’느니, 또는 ‘그가 고통을 갖고 있다고 상상해 보라!’느니 하는 말을 사용하는가?”(393) 물론 이때 로티가 말하는 철학은 플라톤적 전통이 아니라 데카르트적 전통을 이어받은 철학을 의미하지만, 이 정도만으로도 그의 비트겐슈타인 해석이 다소 급진적으로 향하고 있음을 확인할 수 있다. 퍼트남이 비판하듯 로티가 비트겐슈타인에게서 물려받은 유산은 로티식의 강한 해석에 의해 쉽사리 합의할 수 없는 것으로 변모한다.

퍼트남은 로티 식 비트겐슈타인 해석이 “과격”하고 “오류투성이”로 여겨진다고 하며, 이 점을 특히 언어게임에 대한 로티의 견해를 들어 비판한다. (1995: 33, 38) 앞서 살폈듯 로티는 어떤 한 견해도 다른 견해보다 우월하지 않다고 주장하며, 이는 곧 그가 상대주의자로 비판 받는 근거가 되었다. 한데 로티의 이런 주장은 “어떤 한 언어게임도 다른 언어게임보다 낫지 않다”는 로티의 비트겐슈타인 독해에서 비롯된다. 이에 따라 로티에게는 뉴턴 물리학이 아리스토텔레스 물리학보다 나은 것이 없으며, 전자가 옳다거나 후자가 틀렸다는 말도 할 수 없는 것이 된다. 그러나 퍼트남은 비트겐슈타인이 이런 견해에 완전히 동의하지 않을 것이라 생각한다. 즉 비트겐슈타인은 과학적 언어게임이 진리나 실재를 서술하는 유일한 언어게임이라는 점에 반대하는 데서 로티에게 동의할 수 있을 것이지만, 언어게임에는 좋거나 나쁜 것이 있어 상호 비판이 가능하다는 점에 있어서는 로티에게 반대하리라는 것이다. (1995: 38)

아마 로티의 이러한 급진적인 해석은 비트겐슈타인을 프래그머리즘의 중심에 놓기 위한 강한 텍스트주의자로서의 의도적인 강한 오

독인 것 같다. 칸트주의자라면 '우리는 실재에 대해 알 수 없다'라고 했을 문제에 대해 로티는 비트겐슈타인을 받아들임으로써 '우리는 실재에 대해 안다거나 알 수 없다는 식으로 말할 수 없다'는 주장을 펼 수 있었던 것이다. 로티에게 중요한 것은 실재에 대해 아는 것이 아니라 그 실재에 대해 의문을 품는 우리가 '실제로' 어떤 '실천'을 할 수 있느냐는 것이다. 이런 입장은 (해석하기에 따라) 비트겐슈타인에게서도 종종 발견되는 것 같다.

88. [……]“부정확하다”는 말은 실제로는 비난이며, “정확하다”는 말은 칭찬이다. 그리고 이것이 뜻하는 바는, 부정확한 것은 더 정확한 것만큼 완전하게 목적을 달성하지 못한다는 것이다. 그러므로 여기서, 우리가 무엇을 “목적”이라고 부르느냐 하는 것이 중요하다. 내가 태양과 우리 사이의 거리를 1m도 어김없이 진술하지 못한다면, 그리고 가구공에게 책상의 폭을 0.001mm도 어김없이 정확하게 진술하지 못한다면, 이는 부정확한가?

아마 이런 요소가, 로티가 비트겐슈타인을 프래그머티즘의 선두 주자로 내세우는 데 적잖이 기여했을 것이다. 한데 이러한 통찰이 우연성이라는 그의 독특한 개념과 만나면서 '우리는 어떤 것도 옳다고 말할 수 없다'는 주장까지 이르게 되었다. 이러한 주장에 다다른 과정 중 어느 지점에서인가 로티는 기존의 철학과는 전혀 다른 문제를 '진짜 문제'로 받아들이기 시작했을 것이다. 철학의 목적이 “파리에게 파리통에서 빠져나갈 출구를 보여 주는 것”(309)이라 했던 비트겐슈타인의 선언과도 비슷하게, 로티는 그 스스로 철학의 목적을 찾아나갔던 셈이다.

비트겐슈타인에 대한 로티의 해석, 그리고 로티 스스로의 급진적인 견해는 분석철학의 소용돌이 속에서 '철학'의 정체성을 찾으려 했던 그의 고민과, 그 나름의 방식대로 “말할 수 없는 것”을 “보여주기” 위한 일련의 노력에서 비롯되었다고 평가할 수 있을 것이다. 분명 로티 역시 자신의 “사다리를 던고 올라선 이후에는 그 사다리를 던져버려야 한다”고 말하고 싶었을지도 모른다. (『논고』 6.54, 7)

4.2. 분석철학의 프래그머티스트적 전회

당초 퍼스와 제임스에서 출발하여 듀이로 이어졌던 고전적 프래그머티즘은 주어진 문제에 대한 능동적인 반응과 사회 참여를 전제하고 있었다. 프래그머티즘이 갖는 적극적 사회성과 ‘실제 문제’ 해결에 대한 노력은 이 용어를 (번역어로서의 애매성에도 불구하고) ‘실용주의’로 옮기게 하는 한 가지 이유가 되었다. 이 새로운 철학은 20세기 초 급변하는 사회 분위기 속에서 미합중국이라는 특정 지역의 대응책을 나름대로 마련하기 위한 고민에서 비롯된 것으로, 이 때문에 프래그머티즘은 한때 ‘가장 미국적인 철학’으로 평가받기도 하였다. 그러나 2차 세계대전이 발발하고 비엔나 학파 등의 영향을 받은 유럽 철학자들이 대거 미국으로 망명하면서 고전 프래그머티즘은 급격히 쇠퇴하고 말았다. 로티의 표현을 빌리자면 미국 철학계는 곧 플라톤과 데카르트, 칸트의 전통을 물려받은 분석철학 때문에 질식할 상황이 되어 버렸다.

분석철학에 대한 반성은 비단 로티를 위시한 프래그머티즘 진영에서뿐만 아니라 분석철학 진영 내부에서도 제기되었다. 가장 큰 우려는 철학이 지나치게 전문화되었다는 것이다. 이 때문에 분석철학적인 훈련, 특히 논리학적 훈련이 되어 있지 않은 사람은 철학 논문을 읽는 것이 거의 불가능하거나 어렵게 되었다. 과학적이고자 하는 분석철학의 특성 때문에 철학적 논의에 참여하고자 하는 이들은 최근의 과학 지식을 추가로 익혀야 하는 부담도 져야한다. 이는 철학이 그만큼 상아탑에 더 매몰되고 대중과는 거리가 멀어졌음을 의미하는 것이기도 하다. 비단 대중뿐만 아니라 철학자들끼리도 의사소통이 어려워지는 일이 일어나고 있다. 전공 분야가 더욱 세분화되고 전문화되는 경향 때문이다.

철학이 대중과 멀어지는 현상과 관련하여, 다른 한편으로는 사회 문제나 현실 정치에 참여하는 일에도 분석철학은 크게 관심을 보이고 있지 않은 것이 사실이다. 분석철학은 비트겐슈타인과 비엔나 학파의 영향 아래 탄생한 이래로 여전히 언어, 몸과 마음, 지식 등의

문제에 주로 골몰하고 있기 때문이다. 일각에서는 철학자가 사회문제에 개입하지 않는 일을 당연하게 받아들이기도 하는 것 같다. 물론 이런 판단은 철학자의 정체성에 대한 나름대로의 소신에서 비롯된 것일 수도 있겠지만, 이것이 단순히 철학을 전문화된 학문으로 인식한 데서 비롯된 것이라면 분명 문제가 있다.

로티가 특히 강도 높게 비판한 지점은 철학의 진리 개념이 지나친 특권을 누리고 있으며, 이를 기반으로 한 학문으로서의 철학 역시 타 학문에 대해 턱없이 우월한 위치를 차지하고 있다는 점이다. 이에 대한 로티의 반응은 진리와 철학 개념을 와해시키는 방식으로 나타났음을 앞에서 확인했다. 로티의 이런 대응은 다소 극단적이지만, 그의 비판을 철학자들의 일반적인 태도를 지적하는 것으로 바꾸어 생각해 본다면 반성할 부분이 있는 것이 사실이다. 철학을 절대적인 진리로 여기는 철학자들의 태도는 분명 스스로를 고립시키는 데 한몫을 하고 있기 때문이다. 예컨대 철학 이외의 다른 학문 분야에서 프래그머티즘에 열광적인 관심을 보이는 상황에서도 프래그머티즘을 변방 철학으로만 여기는 철학자들의 오만한 태도 역시 이런 점을 잘 보여주고 있다고 할 수 있겠다.

조야한 비교가 될 수도 있겠으나 분석철학자의 작업은 의사의 작업에 비유할 수도 있을 것 같다. 분석철학의 기본적인 방법이 철학적 문제라는 질병을 발견하여 논리학이라는 메스로 수술하는 과정이라 설명해도 큰 무리가 없을 것이기 때문이다. 비트겐슈타인 역시 “철학자는 문제를 마치 질병처럼 다룬다”(『탐구』 255)고 말한 바 있다. 그러나 철학의 모든 분야가 다 이 같은 모습을 하고 있지는 않기에, 이는 분석철학 고유의 특징이라고도 할 수 있겠다.

이러한 비유 아래 현재 분석철학이 안고 있는 문제를 설명해보자면 한 분야에 지나치게 많은 집도위가 몰려들고 있는 상황과도 같다고 할 수 있을 것이다. 이 때문에 구태여 손을 대지 않아도 될 부분까지 수술이 감행되고 있다. 말하자면 철학의 전문화가 대체로 이런 방식으로 이루어진다. 한 예로 기생충학에 정통한 전문가의 집단을 생각해 보자. 기생충학 전문의는 분명 필요한 존재이지만 필요 이상의 인력이 달라붙어 기생충을 연구하고 있을 필요는 없다. 나아가 모

든 의사가 다 기생충학을 전공해야 할 이유도 없다. 기생충학 분야에 지나치게 많은 의사가 몰려든다면 분명 기생충학의 과도한 전문화가 일어날 것이다. 로티는 바로 이 지점에서 기생충의 용털 개수가 몇 개인지 세고 있는 일이 대체 우리 삶에 무슨 도움이 되느냐는 식으로 박차고 일어난 셈이다.

나는 분석철학의 정치한 논리적 작업이 다소 과잉된 측면은 있을 지라도 로티가 비판하는 것처럼 완전히 무의미한 것은 아니라고 생각한다. 보기에 따라서는 로티의 프래그머티즘과 분석철학 양자가 공유하는 지점도 있다. 그것은 양 진영 모두 자신이 하는 작업이 자기 자신이나 사회에, 혹은 세상에 의미가 있으리라는 ‘희망’을 갖고 있다는 점이다. 분석철학은 그것이 규명되었을 때 우리 삶이 좀 더 나아질 수 있으리라는 희망의 한 창구로서 진리 개념을 고수하는 것으로 보이며, 프래그머티즘은 이와는 약간 관점을 달리 하여 우리가 희망적인 철학을 하려면 어느 쪽을 향해 나아가야 하는지를 묻고 있는 것으로 보인다. 말하자면 분석철학은 우리가 ‘무엇을’ 하는지에, 프래그머티즘은 우리가 그것을 ‘왜’ 해야 하는지에 보다 중점을 두는 것이다.

여기서 분석철학이 ‘왜’ 라는 물음을 완전히 잃어버린다면 분명 우려할만한 상황이 될 것이다. 프래그머티즘은 바로 이러한 우려를 불식시키는 데 적지 않은 기여를 한다. 로티와 퍼트남이 프래그머티스트로 전향한 것도 바로 이 물음에 대한 답을 찾기 위한 모종의 시도였을 것이다. 이들의 의도를 가볍게 생각하지 않는 한 분석철학은 자신이 나아갈 길에 대한 단서를, “인식지(*ἐπιστήμη*)를 넘어 실천지(*φρόνησις*)로 나아갈”(1980: 319) 단초를 프래그머티즘에서 충분히 찾을 수 있을 것이다.

나가며

이 논문은 두 가지 목표에서 시작되었다. 하나는 로티의 ‘우연성’

개념을 중심으로 하여 그의 이론을 비판적으로 고찰하기 위한 것이었으며, 다른 하나는 로티의 견해가 일정 부분 문제점을 지니고 있음에도 불구하고 현재의 분석철학이 반성적으로 받아들일 지점이 있음을 논변하는 것이었다. 이는 진리를 포기하려는 로티의 기획이 결론적으로는 실패했지만 그것이 결코 무의미한 실패가 아니라는 점을 밝히기 위한 것이다.

우연성 개념에 대한 고찰은 그에 대한 기존의 견해를 살피는 것으로 시작했다. 로티를 비판하는 주장은 크게 로티가 (1) 철학의 종언을 주장하고 있다거나 (2) 상대주의의 오류를 범하고 있다는 논점으로 나뉘었다. (1)은 주로 강한 토대주의의 입장에서 서 있는 전통적인 분석철학자에 의해 제기되었다. 여기서는 김재권과 클리브랜드, 해킹의 논의를 살폈다. (2)는 비판적 프래그머티스트인 김동식과 퍼트남에 의해 제기되었는데, 이들은 로티 식의 강한 반토대주의자와의 차이점을 부각시키기 위해 상대주의라는 비판의 목소리를 높이는 경향이 있었던 것으로 판단된다. 그러나 이들의 비판은 통상 로티의 주장에 대한 오해에서 비롯된 것으로 로티에 대한 적절한 반박으로 보기에는 무리가 있었다. 한편 이들의 주장에 대한 로티 진영의 대응으로 이유선의 답변을 살폈다.

이어서 나는 로티의 우연성 개념이 상대주의이자 철학의 종언을 선언하는 데 이른다는 비판을 좀 더 강화했다. 내 주장의 결론은 앞선 견해들과 같은 것이지만, 로티의 이론을 내면에서 고찰하여 보다 파괴적인 비판을 수행했던 것으로 판단한다. 나는 세 단계에 걸쳐 로티를 비판한다. 첫째로 그의 우연성 개념이 느슨하게 사용되고 있기 때문에 내재적으로 상대주의임을 벗어나지 못하고 있음을 밝힌다. 다음으로 로티가 주장하는 바와는 달리 그가 진리를 넓은 의미로 받아들이고 있기 때문에 '우연성'과 '연대성'이 충돌하고 있다는 점을 보인다. 마지막으로 로티가 '철학'을 사용하는 용법이 일반적이지 않기 때문에, 통상적인 어법 아래 그가 '철학의 종언'을 주장하고 있음을 인정할 수밖에 없음을 주장한다.

한편 두 번째 과제는 로티와 비트겐슈타인, 로티와 분석철학을 비교하면서 수행했다. 분석철학의 중심에 있던 로티가 어떠한 문제의식

에서 프래그머티스트로 전향했으며, 이러한 문제의식을 분석철학이 어떻게 반성적으로 활용할 수 있을지를 논의하는 것을 주된 목표로 했다. 나는 로티가 비트겐슈타인에게 영향을 받았음에도 불구하고 스스로의 문제의식에 힘입어 다소 급진적인 해석을 하고 있음을 살폈다. 나는 로티의 실패에도 불구하고 나름의 의미를 찾을 수 있다는 내용을 담은 논문의 후반부를 독자들이 보다 중요하게 받아들이기를 희망한다. 로티가 문제점을 지적했던 분석철학은 바로 이 부분을 단서로 하여 개선의 여지를 찾을 수 있을 것이다.

참고문헌

- 김기현, (1998). 『현대 인식론』. 서울: 민음사.
- 김동식, (1991). 「로티의 반정초주의」. 『철학과 현실』, 11, 135-156.
- _____, (1994). 「로티의 신실용주의적 과학관」. 『철학』, 42, 108-131.
- _____, (1996). 「로티와 언어 세계의 우연성」. 『철학과 현실』, 31, 71-83.
- _____, (1997). 「퍼트남-로티 논쟁, 어떻게 볼 것인가?」. 『철학과 현실』, 33, 150-167.
- _____, (2002). 『프래그머티즘』. 서울: 아카넷.
- 김재권, (1980). Rorty on the Possibility of Philosophy. *The Journal of Philosophy*, 77(10), 588-597.
- 이유선, (1997). 「로티의 네오프래그머티즘: 철학, 과학적 합리성, 그리고 자유주의에 대하여」. 『과학사상』, 20, 201-212.
- _____, (1998). 「로티의 반표상주의」. 『철학』, 54, 173-196.
- _____, (2000). 「의미론에서 화용론으로: 브랜덴의 추론주의에 나타난 표상개념」. 『철학』, 65, 183-208.
- _____, (2003). 『리처드 로티』. 서울: 이룸.
- _____, (2010a). 「로티의 아이러니스트와 사적인 자아창조」. 『사회와 철학』, 20, 185-212.
- _____, (2010b). 「실용주의 철학에 대한 이론적 고찰」. 『동서사상』, 8, 51-84.
- Cleveland, T., (2002). The Irony of Contingency and Solidarity. In A. Malachowski (Ed.), *Richard Rorty* (Vol. 3, pp. 157-178). London: SAGE Publications.
- Hacking, I., (1980). Is the End in Sight for Epistemology? *The Journal of Philosophy*, 77(10), 579-588.
- Horster, D., (2000). 『로티』 (박여성 옮김). 고양: 인간사랑.
- Kuhn, T. S., (1999). 『과학혁명의 구조』 (김명자 옮김). 서울: 까치.
- Menand, L., (Ed.). (1997). *Pragmatism: a Reader*. New York: Vintage.

- Putnam, H., (1990). *Realism with a Human Face*. Cambridge: Harvard University Press.
- _____, (1995). *Pragmatism: an Open Question*. Cambridge: Blackwell.
- _____, (2002). *The Collapse of the Fact / Value Dichotomy and Other Essays*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rorty, R., (1980). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- _____, (1982). *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*. Minneapolis: University of Minnesota Press. 『실용주의의 결과』. 김동식 옮김. (1996a). 서울: 민음사.
- _____, (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge ; New York: Cambridge University Press. 『우연성 아이러니 연대성』. 김동식, 이유선 옮김. (1996b). 서울: 민음사.
- _____, (1991). *Objectivity, Relativism, and Truth*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- _____, (1997). What Do You Do When They Call You a ‘Relativist’? *Philosophy and Phenomenological Research*, 57(1), 173-177.
- _____, (2007). *Philosophy as Cultural Politics*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Wittgenstein, L., (1974). *Tractatus Logico-Philosophicus* (D. F. Pears & B. F. McGuinness, Trans.). London; New York: Routledge. 『논리-철학 논고』, 재판. 이영철 옮김. (1998). 서울: 천지.
- _____, (1978). *Philosophical Investigations* (G. E. M. Anscombe, Trans.). London: Blackwell & Mott. 『철학적 탐구』. 이영철 옮김. (2006). 서울: 책세상.