【논문】

로티의 우연적 진리관과 철학관 비판

최 은 광

【주제분류】 메타 철학, 인식론, 서양현대철학, 프래그머티즘
【주요어】 우연성, 연대성, 아이러니스트, 진리, 철학, 상대주의, 철학의 종언, 반정초주의
【요약문】 로티의 우연성 개념에 대한 지금까지의 비판은 로티가 상대주의를 범하고 있다는 견해 및 그가 철학의 종언을 주장하고 있다는 견해로 종합할 수 있다. 그러나 기존의 비판은 대체로 로티의 의도를 잘못 이해하여 빗나간 지점을 공격하고 있다. 나는 로티에 대한 비판을 강화하기 위하여 세 가지를 지적한다. 첫째, 로티는 '단순한' 형태의 상대주의를 범하고 있지는 않다. 그러나 우연성 개념을 느슨하게 사용하고 있는 까닭에 내적으로 상대주의를 벗어나지 못한다. 둘째, 로티는 진리 개념을 모호하게 사용하고 있어 이러한 내적 모순에 더욱 깊이 빠져든다. 셋째, 로티가 사용하는 철학 개념은 일반적이지 않기 때문에 통상적인 어법 아래에서는 그가 '철학의 종언'으로 향하고 있음을 인정해야 한다. 이를 통해 나는, 로티의 우연성 개념이 결과적으로 상대주의와 철학 종언주의로 나아가는 것은 맞지만, 이 결과가 로티를 '분석적으로' 고찰한 데서 나오는 것이 아니라 그 이론이 자체적으로 안고 있는 문제에서 비롯되는 것임을 밝힌다.

Ⅰ. 들어가며

『철학과 자연의 거울』을 출판하고 프래그머티스트임을 천명한 이후로 로티(Richard Rorty)는 영미 분석철학자와 대륙철학자에게 공히

비판의 대상이 되어 왔다. 특히 그의 '우연성(contingency)' 개념은 전통적으로 철학이 유지하던 진리 개념에 직접 철퇴를 가하고 있어 상대주의이자 철학 종언론이라는 평가의 원천이 되었다. 세 번째 저작인 『우연성 아이러니 연대성』에서 로티는 다분히 역사주의적인 시각을 견지하여 언어와 자아, 공동체는 모두 사실상 우연한 산물이며 따라서 우리 이성이 객관적으로 기댈 수 있는 진리란 결코 있을 수 없다고 선언한다. 인류의 지성사가 철학과 과학의 시대를 지나 문예의 시대에 이르렀다는 진단 아래 로티가 제시하는 지성의 새로운 근본은 진리가 아니라 사회적 합의이다. 나아가 이제는 철학도 텍스트에 대한 비평 이상의 활동이 되기 어렵다는 것이 로티의 주장이다.

이 논문의 주된 목표는 '우연성'을 중심으로 하여 로티의 이론 및 그에 대한 기존의 해석을 비판적으로 살피는 것이다. 나는 로티의 비판자나 지지자 모두가 대체로 그의 견해를 오해하고 있거나 스스로 만들어낸 일정한 틀 속에 갇혀 있다고 생각한다. 전자는 로티의 의도를 충분히 이해하지 못한 채 여전히 '분석적인' 논증을 통하여 그의 주장을 분쇄하고자 하며, 후자는 로티가 설명하지 않았거나 설명하기를 포기한 것으로 보이는 지점을 변론하고자 하는 탓에 가벼운 반발 이상의 통찰을 보여주고 있지 못하기 때문이다. 이러한 진단을 바탕으로 나는 이들의 약점을 밝히는 데 주력할 것이다. 그리고 이들 양자를 보완하는 관점에서 로티의 이론이 지닌 난점을 살펴볼 것이다.

최종적으로 나는 '상대주의'와 '철학 종언론'이라는 종래의 두 가지 무기를 그대로 활용하여 로티에 대한 비판을 시도한다. 그러나 이 결론은 선행 연구자들과는 다른 방식으로 도출될 것이다. 나는 "로티의 우연성 개념이 어떠한 견해라도 옳은 것으로 취급하기 때문에 상대주의"라는 일부 철학자들의 견해에는 동의하지 않는다. 반면 나는 로티의 이론이 '내적으로' 모순을 안고 있기 때문에 그를 온전히 이해할수록 오히려 상대주의에 빠져든다는 입장을 취한다. 이론의 내적인 정합성을 강조하는 로티에게 이는 치명적인 문제가 된다. 더불어 나는 진리 개념을 일상적인 의미로 넓게 이해하면 로티의 '우연성' 개

념이 그와 불가분의 관계인 ‘아이러니’ 및 ‘연대성’ 개념과 충돌한다는 점을 지적한다. 로티 역시 진리를 넓게 해석하고 있기 때문에 이는 반드시 제기되어야 할 문제 중 하나이다. 마지막으로 나는 로티가 ‘철학’이라는 용어를 합의하기 어려운 방식으로 사용하고 있으며, 이 때문에 통상적인 철학자의 시각에서는 로티가 철학의 종언을 선언하고 있다는 주장이 타당하게 성립할 수 있음을 보인다.

이 논문의 문제의식은 영미 분석철학의 범위로 한정되어 있기 때문에 대륙철학자의 비판 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.

Ⅱ. 우연성, 그리고 그 결과

로티가 이론의 중심 개념으로 내세우는 ‘우연성’의 근원에는 퍼스(Charles S. Pierce)와 제임스(William James)에서 출발한 프래그머티즘의 전통적인 테제가 자리 잡고 있다. 그 테제는 철학이 지나치게 형이상학적인 논의에만 머물거나 실생활과 동떨어진 진리만 탐구하기보다 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”이라는 믿음을 견지하고 있다.[1)]

19세기부터의 철학사는 대체로 초월주의와 경험주의의 대립으로 이루어져 왔다고 할 수 있다. 로티에 따르면 플라톤주의와 실증주의라고도 부를 수 있는 두 진영의 입장은 다음과 같이 정리된다. 플라

1) Richard Rorty, “한국어판 서문”, 「실용주의의 결과」, 김동식 옮김, 민음사, 1996, 9쪽.

톤에서 시작해 칸트와 헤겔로 이어지는 초월주의 진영에서는 자연과학적 지식이 맹위를 떨치고 있음에도 불구하고 이 지식이 최종적이지 않으며 더 밝혀낼 진리가 있다고 생각한다. 반면 홉스나 콩트, 마르크스로 대변되는 경험주의 진영에서는 자연과학적 지식, 즉 시공간 내 사물들의 작동 원리에 관한 사실이 곧 진리라고 생각한다. 두 진영은 이렇듯 반목하고 있으나 외부의 절대적인 "진리"를 가정하고 있다는 점에서 공통적이었다.

이러한 가정에 의심을 품고 니체와 같은 회의주의 철학자들이 등장한다. 로티의 프래그머티즘은 진리를 차별적으로 구분해야 한다는 전제 및 초월주의와 경험주의가 내세운 구분법을 의심한다는 점에서 회의주의의 연장선에 있다.[2] 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 유산을 극복하고 나아가야 할 방향으로 '위버멘쉬(Übermensch)'라는 이상적인 인간상을 제시하고 있는데, 로티는 바로 이 지점에서 니체가 앞선 철학자들과 같이 "진리"의 덫에 걸려들었다고 생각하는 것이다.[3] 여기서 그는 회의주의를 넘어 역사주의의 입장으로 접어든다.

로티가 거부하는 진리는 궁극적인 어떤 것으로서의 진리이자 모든 인식의 정초가 되는 진리이다. 후기 로티는 이러한 좁은 의미의 진리를 넘어 거의 모든 의미의 진리 개념을 불신하지만, 프래그머티즘을 막 받아들이기 시작했을 무렵조차도 그는 진리를 '진술이 공통으로 갖는 속성' 이상으로는 생각하지 않고 있었다.[4] 이러한 인식은 인간과 세계가 사실상 모두 우연한 산물이라는 그의 믿음에 따른 것이다.

---

2) Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, xvi쪽.

3) Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1989, 98쪽 참조.

4) Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, xiii쪽 참조.

인간은 자신의 역사를 넘어선 채로는 아무것도 판단할 수 없으며, 인간이 믿는 진리란 역사적인 맥락 아래 '만들어졌을' 뿐이다. 가령 '언어의 우연성', '자아의 우연성', '공동체의 우연성'으로 시작하는 『우연성 아이러니 연대성』의 목차는 로티의 이러한 믿음을 구체적으로 보여준다.

이 때문에 인식적 권위를 얻은 그 어떤 개념에 대해서도 로티는 인정할 수 없다는 태도를 보인다. 그러한 권위는 우연히 얻게 된 것인 한 결코 정당화될 수 없기 때문이다. 우연성에 근거하여 진리를 불신하는 태도는 여기서 더 나아가 학문으로서 철학의 특권적인 위치를 거부하는 데까지 이른다. 로티에게 있어 나무의 비유로 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 시대착오적이다. 물론 그가 단순히 철학이나 과학을 폐기하자는 주장을 펼치고 있는 것은 아니다. 그러한 학문의 장점을 로티는 인정한다. 그러나 여하간 특권적인 위치를 누려온 학문의 시대는 끝났다는 것이 그의 주장이다.[5)]

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 만들어내려 노력한다. 로티는 이를 '마지막 어휘(final vocabulary)'라 부른다. 모든 사람이 각자의 방식대로 마지막 어휘를 추구한다는 로티의 견해에 따른다면, '위버멘쉬'는 니체의 마지막 어휘이며 '차연(Différance)'은 데리다의 마지막 어휘라 할 수 있다. 한데 이 인물은 진리를 끝없이 의심한다는 그 특성 때문에 자신의 마지막 어휘에 대해서도 끝없

5) Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press, 1980, 317쪽.

이 의심을 품어야 할 것이다. 로티가 볼 때 니체와 데리다는 바로 여기서 실수를 했다. 그들은 자신의 마지막 어휘가 정말 '마지막'이라고 굳게 믿어버렸다는 것이다.[6] 요컨대 어떤 종류의 인식적 특권에 대해서도 의심하는 이 인물상이 바로 '아이러니스트(ironist)'이다.

아이러니스트는 "다양한 지식을 가진 딜레탕트" 혹은 "다방면에 뛰어난 사람"이며, "다양한 담론 사이에서 소크라테스처럼 매개를 담당하는" 구실을 한다.[7] 그러나 그는 "어떤 비밀을 아는 사람도 아니고 진리에 도달한 사람도 아니며 다만 인간다움이라는 관점에서 출중한"[8] 인물일 뿐이다. 이 때문에 아이러니스트에게는 타인의 견해가 옳다거나 그르다는 식으로 평가를 할 권리가 없다. 단지 그들은 다른 아이러니스트의 어휘를 자기 식대로 '강하게 오독(誤讀)'하여 자아 창조의 밑거름으로 삼을 수 있을 뿐이다. 철학사를 기존과는 전혀 다른 방식으로 서술하는 로티의 작업에는 어느 정도 의도가 깔렸던 셈이다.

그럼에도 불구하고 로티의 세계가 판단의 기준이 완전히 부재한 무법천지라고는 하기 어렵다. 아이러니스트는 기본적으로 모든 견해가 동등한 가치를 가진다고 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 "신은 존재하지 않는다. 따라서 교회에 세금을 부과해야 한다."라는 발언을 가정해 보자. 이 진술의 전건은 사적 영역에서 이루어진 것이며, 후건은 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.

---

6) Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, 106쪽.
7) Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 317쪽.
8) Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism(Essays: 1972-1980)*, xxxix쪽.

나는 이러한 견해에 분명 논란의 여지가 있다고 생각하지만, 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 진술에 대해 사람들은 옳고 그름을 가릴 수 있다. (물론 이는 아이러니스트의 자격으로 판단하는 것이 아니다.) 그리고 이때 판단 기준으로 삼을 수 있는 것이 "다른 인간에 대해 우리와 같은 인간이라고 판단할 수 있는 감각", 즉 '연대성(solidarity)'이다. 연대성의 기초가 되는 특징적인 감각 중 하나가 바로 잔인성에 대한 거부라고 할 수 있다. 공적 영역에서 잔인성을 거부하는 인간상은 '자유주의자(liberal)'의 모습으로 나타난다.

로티가 공적 영역의 잔인성을 이야기할 때는 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 잔인성이 발휘될 수 있음을 암시할 때는 대체로 이러한 의미를 염두에 두고 있는 것으로 보인다. 그러므로 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(liberal ironist)'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 뒤에서 살펴볼 것이다.

Ⅲ. 우연성에 대한 몇 가지 반응

여기서 살펴볼 내용은 순서대로 (1) 강한 정초주의: 전통 분석철학자(김재권, 해킹) (2) 약한 정초주의: 비판적 프래그머티스트(김동식, 퍼트넘) (3) 강한 반정초주의: 프래그머티스트(브랜덤, 이유선)의 입장을 대변한다.[9] 구성상 (1)과 (2)는 로티에 대한 비판을, (3)은 이에 대한 답변을 담는다. 나는 한편으로는 로티가 철학의 종말을 고하고 있다는 (1)의 주장이나 상대주의의 오류에 빠져 있다는 (2)의 어조에 다소 온당치 못한 측면이 있다고 생각하며, 다른 한편으로는 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 다음 장에서 제안할 것이다.

나는 로티의 정초주의에 대한 김동식의 다음 분석에 대체로 동의한다. 그가 보기에 로티는 크게 두 가지 관점에서 정초주의를 비판하

9) 기왕의 로티는 정초주의(foundationalism)라는 용어를 즐겨 사용했으나 『실용주의의 결과』를 기점으로 해서는 표상주의(representationalism)를 사용하고 있는 것 같다. 그러나 여기서는 **진리**(Truth) 혹은 진리(truth)에 대한 견해 차이를 분명히 나타내기 위해 '정초주의'를 선택했다. 한편 '비판적 프래그머티스트'라는 명칭은 글쓴이가 고안해낸 것이다. 퍼트넘 등은 분석철학에 비판적이라는 점에서 로티와 의견을 같이하면서도 다른 한편으로는 로티가 철학적 토대를 부정한다는 점 때문에 그를 강한 어조로 비판하고 있다. 아마 퍼트넘이 프래그머티스트라 자칭하는 것은 전자의 이유 때문일 것이며, 로티가 그를 프래그머티스트로 인정하지 않는 것은 후자 때문이리라 생각된다. 나는 일견 사소해 보이지만 프래그머티즘의 정체성을 규정할 수도 있는 둘 사이의 논쟁에서 퍼트넘을 지지하여 이와 같은 이름을 부여했다.

고 있다. 하나는 '아르키메데스의 점'과 같이 다른 지식의 기초가 되는 지식이 성립할 수 있다는 관점의 정초주의이고, 다른 하나는 철학이 여타 학문분야에 대해 그런 기초적 지식이 될 수 있다는 관점의 정초주의이다.[10] 이 논문에서의 '정초'나 '정초주의', '반정초주의'는 앞으로 이와 같은 용법으로 사용될 것이다.

논의를 본격적으로 살피기에 앞서 본 논문 전체에 걸쳐 있는 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 구분한다.[11] 그에게 있어 대문자 형태의 '**진리**'와 '**철학**'은 배척하거나 지양해야 하는 대상이다. 이런 용법은 우연성을 중심으로 한 그의 사상을 관통한다.

> 소문자로 표기되면 '진리'나 '선'은 문장이나 행위 혹은 상황의 속성을 가리킨다. 반면 대문자로 표기되면 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 […] 하지만 철학이란 용어는 더 전문화된 어떤 것을 가리키기도 하며 […] 이처럼 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 […] [이때는] 대문자로 사용하기로 하겠다.[12]

부연하자면 로티는 '**진리**'가 아닌 '진리'만을 생각하겠다는 것이며, 스스로 하는 작업은 '**철학**'이 아니라 '철학'에 속한다고 말하려는 것

---

10) 김동식, 「로티와 언어 세계의 우연성」, 『철학과 현실』, 31권, 1996, 73쪽 참조. 여기서 전자는 인식론적 접근으로, 후자는 메타 철학적 접근으로 보면 무리가 없을 것이다.

11) 혼동을 피하고자 이 글에서는 '철학', '철학'과 같은 방식으로 굵은 활자 및 홑따옴표를 병기하였다. 둘을 구분하지 않고 일반적인 의미로 사용할 때는 맥락에 따라 그대로 표기하거나 겹따옴표를 사용한다.

12) Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, xiv-xv쪽.

이다. 그러나 여기서 '**철학**'을 그만두거나 넘어서야 한다는 그의 논조는 곧 철학 종언론이라는 비판의 실마리를 제공한다.

이를 공격의 단초로 삼는 강한 정초주의의 입장부터 살펴보자. 로티의 판단대로라면 비트겐슈타인 이후 등장한 대부분의 분석철학자들은 강한 정초주의자임을 자처하고 있다. 이 그룹은 대체로 로티에 대해 세 가지 정도의 반응을 보인다. 첫째는 로티의 견해를 완전히 무가치한 것으로 판단하고 아무런 응대를 하지 않는 것이다. 둘째는 언제인가 데빗(Micheal Devitt)이 퍼트넘(Hilary Putnam)에게 그랬듯이 배신자, 상대주의자, 비합리주의자라고 욕설을 퍼붓는 것이다. 한편 마지막 입장은 김재권과 해킹(Ian Hacking)으로 대변된다. 이들은 로티를 상대주의자라 비난하지는 않지만, 그들 자신이 여전히 분석철학의 테두리 내에 머물고 있는 탓에 결국 그를 철학 종언론자로 결론짓게 된다. 여기서는 마지막 입장만을 살펴보자.

김재권은 로티가 칸트의 작업을 비판해내는 데는 나름대로 성공했지만 플라톤적 전통을 비판하는 데까지 이르지는 못했다고 평가한다. 칸트에 대한 비판이 곧 플라톤 이후 전체 서양 철학에 대한 비판으로 이어질 수는 없다는 것이다.[13] 김재권의 분석에 따른다면 로티는 플라톤 이후의 철학을, 다시 말해 사실상 서양 철학의 전통 자체를 '**철학**'이라는 우리 속으로 몰아넣고 있는 셈이다. 서양의 이천 년 철학이 모두 플라톤에 대한 주석에 불과하다는 진술의 로티식 변주는 분명 전통 철학자들에게 마음 편한 일이 아닐 것이다. 한편 해킹은 인식론을 거부하는 로티의 태도를 문제 삼는다. 그는 지금까지의 사람들이 지식의 토대를 추구했던 방향이 잘못되었다고 해서 토대를 찾는 작업이 무의미하다거나 그런 작업을 그만두어야 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.

---

13) 김재권, "Rorty on the Possibility of Philosophy", *The Journal of Philosophy*, 77권 10호, 589-90쪽.

이러한 '분석적' 비판은 로티 이론의 전체적인 맥락을 간과한다면 상당히 무의미한 것이 되고 만다. 가장 큰 문제는 로티가 분석철학의 전통적인 테제나 논증 방식에 관심이 없기 때문에 이 방식의 비판이 자칫 로티가 생각지 않은 엉뚱한 논점으로 이를 수 있다는 것이다. 김재권과 해킹은 여전히 로티의 표층만 맴돌고 있는 탓에 효과적인 공격을 하고 있지는 못한 것 같다. 김재권은 로티가 플라톤적 전통을 비판한다는 점은 간파했으나, 그런 작업이 얼마나 의미 있는가 혹은 무의미한가를 따지기보다 얼마나 성공적으로 수행되었는가를 따짐으로써 큰길을 벗어나고 말았다. 해킹은 인식론에 대한 전통적 견해를 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.[14)]

보다 약한 형태의 정초주의(비판적 프래그머티즘)는 퍼트넘에게서 찾아볼 수 있다. 퍼트넘은 전체론(holism)과 다원주의, 내재론을 받아들이고 '**진리**'가 없음을 인정하는 등 많은 부분 로티와 일치하는 주장을 편다. 그러나 역설적이게도 퍼트넘은 로티를 비판할 때 전통적인 분석철학자 그룹보다 훨씬 강한 태도로 상대주의라는 무기를 꺼내

14) 그러나 이 진영의 비판이 늘 표면적인 논리 지적에만 머물러 있지는 않다. 가령 클리브랜드(Timothy Cleveland)는 「우연성과 연대성의 아이러니」라는 의미심장한 제목의 논문에서, 로티가 "자유주의 아이러니스트 철학을 진지하게 옹호하고 있는 것인지, 아니면 정말 단순히 역설적인(ironic) 의미로만 언급하고 있는 것인지" 묻는다. 전자일 경우, 즉 로티가 "철학"을 하고 있다고 가정할 경우 로티의 관점은 자기모순에 빠진다. 다시 말해 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 하는 까닭에 결국은 역설적인 국면에 이른다. 나는 클리브랜드의 이런 비판이 매우 설득력 있다고 생각한다. 내가 뒤에서 시도할 로티 비판은 이와 같은 통찰에 어느 정도 힘입은 것이다. Timothy Cleveland, "The Irony of Contingency and Solidarity", *Richard Rorty*, 3권, Alan Malachowski (엮음), London: SAGE Publications, 2002, (특히) 175쪽 참조.

드는 경향이 있다. 비슷한 지점에서 출발한 양측의 견해는 표면적으로 거의 동일한 것처럼 보이기 때문에, 퍼트넘 진영이 자신의 위치를 확고히 하기 위해서는 (로티와 비교할 때 거의 유일하게 차이가 나는 견해인) 진리에 대한 입장을 좀 더 선명히 부각할 필요가 있었을 것이다.

그중 "상대주의가 자가당착적"이라든가 "상대주의를 인정하면 합리성이 실종된다"든가 하는, 상대주의에 대한 사뭇 기초적인 비판은 거의 고려할 가치가 없는 것이지만, 한편으로 '진리'에 대한 그의 집요한 추궁은 주목해볼 필요가 있다.

> 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 가끔은 '사실을 올바르게 파악한다'는 또 다른 일상적 믿음에 필연적으로 전제되어 있다는 생각에는 동의하지 않는다.[15]

이론적인 객관성을 요구하는 퍼트넘의 목소리는 곧 사회철학의 경계선을 넘보면서 문화 상대주의라는 비판으로 이어진다. 즉 객관적인 잣대가 없다면 자유주의와 파시즘 간에 어느 쪽이 '나은지' 혹은 '옳은지'를 어떻게 판단할 수 있느냐는 것이다.

김동식도 퍼트넘과 마찬가지로 로티의 입장이 문화 상대주의 혹은 제국주의의 위험에 처할 수 있다고 지적한다.[16] 김동식의 판단을 따르면 로티는 반정초론적인 견해를 지나치게 극단적으로 피력한 나머지 정초주의와 반정초주의의 이분법에 빠져 버렸다. 그가 보기에는 퍼트넘의 이론 역시 둘 사이에 있는 제삼의 견해 중 하나인데도 로티는 이런 대안을 쉽사리 받아들이지 않는다는 것이다.[17] 이런 이분법은 비단 "정초"나 "진리"에서만 발견되는 것이 아니라 "철학"에 대

---

15) Hilary Putnam, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Cambridge: Harvard University Press, 2002, 100쪽; Hilary Putnam, *Pragmatism: an Open Question*, Cambridge: Blackwell, 1995, 35쪽 참조.

16) 김동식, 『프래그머티즘』, 아카넷, 2002, 342쪽.

17) 김동식, 「로티의 반정초주의」, 『철학과 현실』, 153쪽.

한 구분으로까지 이어지는데, 로티는 그 구분에 대한 명백한 이유를 제시하지도 않는다. 그리고 이 때문에 로티의 우연성에 대한 서술은 개념에 대한 설득력 있는 근거를 보여주기보다 로티 개인의 통찰을 표현하는 데 그치는 듯 보인다는 것이다.

그러나 내가 판단하기에 이들은 로티가 포기했던 '진리' 개념을 여전히 마음속에 품은 채 로티에게 이 개념을 받아들이라고 계속해서 요구하고 있는 것 같다. 다시 말해 진리를 고수하는 김동식·퍼트넘과 진리를 포기한 로티 사이의 줄다리기인 셈이다. 내게는 이런 식의 논쟁이 신 존재 문제를 사이에 둔 유신론자와 무신론자의 다툼처럼 언제까지나 평행선을 달릴 수밖에 없는 것으로 보인다. '진리'란 일종의 제일전제로서 믿느냐 마느냐 하는 선택을 요구하는 것이기 때문이다. 그런 의미에서 김동식과 퍼트넘의 비판은 한 번쯤 제기되어 볼 만한 것이기는 하지만 크게 생산적이라 하기 어렵다.

이와 반대로 로티에게 동조하여 그를 적극 변호하는 강한 반정초주의 그룹에는 이유선 및 브랜덤(Robert Brandom) 등이 속한다. 여기서는 로티를 '철학 종언론자나 상대주의로 단정하는 선입견'에 대한 이유선의 응답을 중심으로 살펴보겠다.[18] 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"에서 상대주의자라 할 수 없다고 말한다.[19] 그는 다만 절대적인 기준을 의심하는 아이러니스트로서 자신만의 마지막 어휘를 추구하고 있기 때문이다. 특히 로티는 자유민주주의자로서 "가치의 선호가 분명하며, 인간에 의해 저질러지는 잔인한 행위들이 사라져야 한다는 지향점을 가지고 있기 때문"[20]에 상대주의자라 볼 수 없다는 것이 이유선의 견해이다.

로티가 철학을 부정하고 있다는 비판에 대해 이유선은 그가 "철학이 끝났다고 선언한 적이 없으며, 더욱이 철학을 끝내야 한다고 말하

18) 이유선, 『리처드 로티』, 이룸, 2003, 246쪽 참조.
19) 앞의 책, 247쪽.
20) 앞의 책, 249쪽.

지도 않는다"[21]고 반박한다. 이유선이 보기에는 로티가 『철학과 자연의 거울』에서 체계적이고 분석적인 철학을 비판했음에도 불구하고, 실제로 로티는 "자신이 하고 있는 작업이 철학이 아니라는 생각은 추호도 하지 않을 것"이며 오히려 "로티류의 철학"을 하고 있다는 것이다.[22] 이유선은 특별히, 로티가 그 자신의 신념에 의해 1998년부터 철학과가 아닌 비교문학과에서 재직했다는 점을 지적한다. 즉 로티가 원한 것은 철학의 종말이라기보다 철학이 특권을 가진 것마냥 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. 가령 니체가 '초인'을, 그리고 데리다가 '차연'을 일종의 새로운 기준처럼 제시하고 있는데 반해 로티는 그러한 작업에서 완전히 손을 놓고 있기 때문이다. '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 없다. 그러한 어휘가 과연 공동체 내에서 공유될 수 있는 언어인지 여부는 차치하더라도, 각자의 마지막 어휘로 타인의 마지막 어휘를 간섭할 수 없을 뿐만 아니라 여러 어휘의 가치를 판가름할 수 없다는 점은 명백하다. 상대주의라는 비판은 이 지점에서 비롯되는 것이다.

이유선이 여기서 자유주의자로서의 선호를 바탕으로 판단하면 무엇이 옳은지 알 수 있다고 답한다 해도 문제는 크게 해결되지 않는다. 오히려 자문화 중심주의[23]에서 비롯된 로티의 '선호' 내지는 '지향점'

---

21) 앞의 책, 250쪽.

22) 앞의 책, 같은 쪽.

23) 여기서 로티가 사용하는 '자문화 중심주의(ethnocentrism)'는 인종주의를 뜻하는 일반적인 용법과는 거리가 있다. 로티는 실천 가능한 대안을 선험적인 이론이 아니라 사회적인 합의에서 찾아야만 한다고 믿는데, 이 과정에서 자신이 살아가는 환경을 뛰어넘는 판단을 하기는 어렵다고 생각한다. 따라서 그에게 '자문화 중심주의'라는 개념은, 우리가 판단을 내릴 때

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"라는 점이나 "파시즘을 절대 허용할 수 없다"는 점 등이 '잔인성을 피해야 한다'는 관점에서 사람들 모두가 '당연히 받아들일 수 있는 사실'이라 생각하며 따라서 구태여 논변할 필요조차 없다고 주장한다.[24] 그러나 이때 로티는 '잔인성', '합의' 등의 개념을 무분별하게 사용하고 있기 때문에 애초의 문제는 해결되지 않은 채 남는다.

더불어 이유선이 "로티류의 철학"에서 언급한 "철학"은 로티를 "철학 종언론자"로 부르는 이들이 사용하는 "철학"과 차이가 있다. 두 "철학" 중 전자는 데카르트와 칸트의 유산을 물려받은 전문적인 철학을 가리키고, 후자는 '**진리**'에 대한 강박감이 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.

Ⅳ. 우연성 개념의 난점

앞서 말했듯 나는 로티의 우연성 개념이 상대주의와 철학적 종언이라는 함정에 빠지고 있다는 선행 연구의 결론에 동의한다. 그러나 기존의 로티 비판은 여러 약점을 지니고 있음을 알 수 있었기에, 여

자신이 속한 공동체와 그 역사의 영향을 어쩔 수 없이 받는다는 의미를 함축한다.

24) 앞의 책, 239쪽.

기서는 이를 보완할 수 있는 관점을 제안한다. 1절에서는 로티의 이론적 전제를 모두 받아들이더라도 그의 이론이 결국 내적으로 상대주의의 덫에서 빠져나올 수 없음을 밝힌다. 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 보인다. 3절에서는 같은 방식으로 "철학"의 용법을 살핀다. 나는 "철학"에 대한 로티의 독특한 이해 때문에 결국 통상적인 관점으로는 그의 주장을 철학의 종언으로 이해할 수밖에 없다고 판단한다. 끝으로 나는 로티의 '합의되지 않은 어휘'가 이렇듯 명료해지면 진리를 포기하겠다는 그의 기획이 실패할 수밖에 없음을 암시한다.

1. 상대주의의 굴레: 내적 모순

로티는 "누구든 […] 진리란 '저 바깥에 있는' 것이 아니라고 말하는 사람은 상대주의와 비합리주의로 의심받게 될 것"[25]이라 말하면서 자신이 이러한 혐의에서 벗어날 수 없음을 인정한다. 더불어 상대주의자가 필연적으로 범하게 되는 선결문제 요구의 오류에 빠지게 될 위험 역시 자신에게 있음을 자각한다.[26] 그럼에도 불구하고 로티는 우연성에 대한 믿음 때문에 '상대적인 타당성'이라는 개념을 여전히 유지하고 있다.

> 우리는 "단지 상대적으로만 타당하다"는 용어를 평가할 때 그것은 타락하지 않은 모든 사람 — 타고난 진리추구의 정신 능력이라 여겨지는 이성이나, 타고난 정의의 탐지 장치로 여겨지는 양심이, 사악한 정념과 속물적 미신과 저열한 편견들을 극복하기에 충분할 만큼 강한 모든 사람 — 에게 정당화될 수 있는 진술들과 대비되는 것이라고 보아야 할 것이다.[27]

---

25) Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, 44쪽.
26) 앞의 책, 47쪽.
27) 앞의 책, 같은 쪽.

한데 기본적으로 로티는 이런 식의 논증을 탐탁지 않게 생각한다.[28] 논증이라는 방법이 '**철학**'에서 사용하는 것일 뿐 자신의 '철학'에는 어울리지 않는 것이라 믿기 때문이다. 만약 그가 상대의 무기를 사용하여 상대가 벌여놓은 싸움터로 뛰어든다면 스스로 그물에 걸려드는 것과 다를 바가 없다. 그래서 로티는 자신의 전략을 "반론자의 비평에 맞대응하여 반론자가 선택한 무기와 싸움터를 인정하는 것보다는 오히려 그러한 반론을 이루는 어휘가 형편없는 것으로 보이도록 노력하고, 그렇게 함으로써 [철학의] 주제를 바꿔버리는 일"로 규정하고서 논증으로 맞대응하는 일을 삼간다.[29] 그러나 뒤에서 살피겠지만 로티의 이러한 태도는 곧 대화가 차단되는 결과로 나타난다.

로티는 언어가 어떻게 우연히 형성되는지 보이기 위해 한 가지 사고실험을 제안한다. 퍼트넘의 쌍둥이 지구를 연상케 하는 그의 실험에는 지구인과 모든 조건이 동등한 '안티포디안'이 등장한다. 다른 점이 있다면 안티포디안들은 마음과 관련된 용어를 전혀 사용하지 않는다는 것이다.[30] 로티는 이 실험을 통해 심리적인 용어를 전혀 사용하지 않더라도 우리가 언어를 사용하는 방식에 아무런 문제가 없음을 역설한다. 로티가 이 실험을 통해 말하고자 하는 바는, 위의 예와 마찬가지로 '정초'라든가 '진리', '합리성' 따위를 논하지 않아도 문제가 될 것이 있겠느냐는 것이다. 이 모든 것은 언어에 의해 '만들어졌을'

---

28) 앞의 책, 44쪽.

29) 앞의 책, 같은 쪽; "[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 마찬가지다." Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism(Essays: 1972-1980)*, xxxvii쪽.

30) 이들의 대화 방식은 가령 이런 식이다. "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." Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 70-71쪽.

뿐이다. 아이러니스트의 세계에서는 참과 거짓을 가리는 명백한 기준이 없는 것이다. 상대주의라는 평가는 아마도 이 지점에서 처음으로 등장할 수 있을 것 같다.

그러나 앞서 우리는 로티가 '모든 가능한 견해는 타당하다'는 주장에 반박하고 있음을 살펴보았다. 그러므로 섣불리 결론을 내리기 전에 로티가 말하는 아이러니스트의 조건을 좀 더 살펴볼 필요가 있다. 이 지점에서 답변이 될 만한 아이러니스트의 한 조건은, 그가 "명목론자이자 역사주의자"라는 것과 "잔인성이야말로 최악의 짓"이라고 생각하는 인물이라는 것이다.[31] 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 고정된 것이 아니라 역사의 흐름 및 사람들의 합의에 따라 변할 수 있는 것이기 때문에 '규준'의 성격을 지닌 진리와도 다르다. 그런 약해빠진 기준이 어떻게 사람들의 행동을 움직일 기반이 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"[32]고 답한다. 그래서 잔인성을 거부하는 역사주의자로서 아이러니스트는 파시즘을 거부하고 자유민주주의를 옹호하는 데로 이를 수 있다.

물론 이 부분에서 '그래서'로 이어지는 로티의 설명은 다소 의심스

---

31) Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, 74쪽.
32) Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, 161쪽.

럽다. 잔인성을 거부하는 역사주의자가 반드시 '자유민주주의'를 신봉하게 되는 필연적인 이유가 있는가? 로티는 자유나 민주주의에 대한 신뢰가 철학에 앞선다는 강력한 믿음을 갖고 있어 아이러니스트의 성격을 '자유주의자'로 부여하고 있지만, 자신의 믿음이 강한 만큼 그 이유에 대해서는 침묵한다. 그러나 일단은 이 문제를 건드리지 않고 한 걸음 더 걸어 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.[33]

반정초주의자에게는 일견 당연한 것처럼 보이는 이러한 해법 때문에 로티의 우연성-아이러니 이론은 결국 피할 수 없는 상대주의에 이른다. 나는 앞에서 로티가 '잔인성', '합의' 등의 개념을 모호하게 사용하고 있기 때문에 문제가 해결되지 않은 채 남는다고 언급한 바 있다. 단순히 "잔인한 것은 잔인한 것이니까 잔인한 것"이라는 식의 악한 순환논증은 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.

나는 먼 훗날 언젠가 등장할 수도 있는, 파시즘이 당연한 것처럼 선호되는 어떤 사회를 상상해 본다. 사람들이 그 때문에 억압받으면서도 그것을 '잔인한' 것으로 여기지 않는 그런 사회 말이다. 가령

33) 앞의 책, xv쪽.

주인이 노예에게 가하는 가혹한 체벌에 대하여 고대 사람들이 느꼈던 잔인함의 감각은 나치가 유대인에게 가하는 부당한 행위에 대하여 오늘날의 사람들이 느끼는 감각과 같다고 보기 어려울 것이다. 한데 우리가 잔인성을 더 쉽사리 느끼도록 '우연히' 흘러온 것이 역사의 방향이라면, 이 역사는 다시 어떤 방향으로 우리를 '우연히' 이끌고 갈지 알 수 없는 일이다. 즉 오늘날의 역사는 인간에 대한 잔인성을 부당하게 보이도록 하지만, 미래의 어떤 역사는 같은 것을 타당하게 보이도록 만들지도 모른다. 그렇다면 잔인성을 느끼는 감각과 연대성에 대한 요구는 인간들에게 초역사적인 기준이 될 수 없다.

물론 로티는 어떤 측면에서 이를 긍정할 것이다. 초역사주의적 진리를 외면하려는 것이 로티가 취하고자 하는 전략이기 때문이다. 그러나 나는 다시 로티가 '궁극적으로' 기대고자 하는 지점이 잔인성에 대한 감각이자 연대성이라는 점을 지적한다. 로티는 분명 인간의 도덕이 일정한 방향으로 진보한다고 믿는다. 그리고 그 방향은 연대성을 더욱 넓게 확보하는 쪽으로 열려 있다.[34] 로티가 연대성을 일종의 당위로 사람들에게 강요한다면 그 스스로 초역사주의의 오류를 범하는 꼴이 될 것이다. 반면 그가 역사주의적 입장을 굳건히 지킨다면, 로티의 우연성-아이러니 이론은 결국 통시적으로 상대주의를 피할 수 없다는 결론에 이른다. 따라서 실상 '모든' 견해가 타당하다고도 해석할 수 있는 로티의 주장은 상대주의로 빠질 수밖에 없다.

2. "진리"의 실패

앞서 살펴본 로티의 문제는 일정 부분 그가 '진리' 개념을 충분히 합의되지 않은 방식으로 사용하는 데서 기인한다. 나는 로티의 "진리" 구분 중 '진리'는 일상적인 용법으로도 철학적인 부담감 없이 널리 사용되고 있다는 데 많은 사람이 동의할 수 있을 것으로 생각한다. 그럼에도 불구하고 로티는 아이러니스트의 마지막 어휘를 제외한

34) Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, 192쪽.

사실상 모든 종류의 진리 개념을 퇴치하고자 한다. 예컨대 로티는 스스로 강한 텍스트주의자임을 표방하면서 이렇게 말한다.

> 반쪽짜리 프래그머티스트는 [텍스트에] 정말로 비밀스러운 암호가 있으며 일단 그것이 발견되면 우리가 텍스트를 제대로 파악하게 될 것으로 생각한다. 그는 비평이란 창안이 아니라 발견이라고 믿는다. 반면에 강한 오독자는 발견과 창안, 찾아내기와 만들기 간의 구분에 괘념하지 않는다.[35]

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 보자면 앞의 인용문은 '진리'라는 것은 없으므로 마음 내키는 대로 하라는 주문과 다를 바가 없다. 물론 로티도 이론의 내적인 정합성만큼은 갖추어야 한다고 말한다. 이유선 역시 로티를 마음대로 독해한다는 것이 "없는 로티를 만들어내도 좋다는 말은 아니"[36]라고 변호한다. 그러나 이런 변론이 로티의 독해가 '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 '이해'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.' 라는 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 로티의 이 말은 메타포로

35) 앞의 책, 152쪽.
36) 이유선, 『리처드 로티』, 245쪽.

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 가능한 답변은 "진리가 없다"는 것이 아니라 "진리라는 것이 있는지 없는지 나도 모르겠다"라는 식이 될 것이다. 로티는 진리란 것이 있을 수도 혹은 없을 수도 있지만, 프래그머티스트에게 그런 질문에 답하는 일은 중요하지 않으며 오히려 삶의 문제에 어떻게 대처해 나가느냐가 더욱 중요하다고 말한다. 로티의 이런 답변은 예컨대 프래그머티스트가 자신을 변호할 때 흔히 사용하는 다음과 같은 예화를 떠올리게 한다.

> 우리는 날마다 별 문제 없이 문을 통과해 가면서도 그 문을 자세히 쳐다볼 동기를 느끼지 않는다. 초인종을 눌렀는데도 그 문이 안 열리는 경우에야 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.[37]

그러나 이런 대답은 사실상 문제를 우회하는 것에 지나지 않으므로 불만족스럽다. 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

---

37) Detlef Horster, 『로티』, 박여성 옮김, 인간사랑, 2000, 64쪽.

그 개념을 버려둘 때 모순을 일으킨다는 점은 여전히 자명하다.

나는 로티 이론의 전체적인 맥락에서 그가 일상적인 용법의 '진리' 개념을 여전히 유지하고 있다고 볼 것을 제안한다. 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 뿐이라 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 보이든 상대편에 대한 강력한 공격이 되는 것이다. 자신의 '진리'를 고수하는 로티에게는 '**진리**'를 옹호하는 이들이 간단한 견해를 펴는 것조차 사실상 불가능하다.

나아가 아이러니스트의 '마지막 어휘'를 '진리'로 이해할 경우 그의 '연대성' 개념 역시 큰 타격을 받게 된다는 사실에 주목하자. 예컨대 아이러니스트 A가 S_A를 마지막 어휘로 추구한다고 하자. 반면 아이러니스트 B는 S_A를 강하게 오독(誤讀)하여 S_B라고 이해한다. 아이러니스트 C는 S_B를 강하게 오독하여 S_C라고 이해한다. 이때 S_A, S_B, S_C가 각각 내적으로 완전히 정합적이라 가정하면 이들이 텍스트를 다루는 방식에는 로티의 관점에서 아무런 문제가 없다. 문제가 되는 것은 소통이다. 로티가 말했던 대로 이들은 서로의 견해가 옳음을 주장할 수도 있을 것이고 논쟁을 할 수도 있을 것이지만, 이런 식으로 각자가 각자의 '진리'만을 내세울 때 과연 합의라는 것이 어떤 식으로 이루어질 수 있겠으며 연대는 또 어떤 식으로 가능할까? 나는 사적 영역의 언어가 결국 공적 영역의 언어와 행위를 지배할 수밖에 없다는 점을 지적하고 싶은 것이다.[38]

---

38) 이점에 대해서는 더욱 깊은 논의가 필요하다. 로티는 사적 영역 내에서는 합의가 불가능하더라도 공적 영역으로 넘어오면 분명한 합의가 가능하다고 생각하지만, 나는 이 구분법이 명백히 문제가 있으며 모순된 것이라 생각한다. 그러나 이는 본 논문의 주제에서 다소 벗어나 있으므로 후속

설사 아이러니스트 사이의 소통이 가능하다 하더라도 같은 지점에서 또 다른 문제가 생긴다. 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 독해 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"[39]이 있어 이것이 연대성의 근원이 된다고 말한다. 그러나 이 인간성은 로티가 즐겨 예시하듯 전시(戰時) 상황 등과 같이 아주 급박한 시기가 아니라면 한결같이 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. "철학"의 실패

로티의 "철학" 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 철학자에게 매우 생소한 것으로 여겨질 것이다. 로티가 "나는 여전히 철학을 하고 있다"고 주장할 때의 철학은 분명 후자를 가리키고 있는 것이지만 다른 철학자들이 "로티가 철학을 끝장내려 한다"고 아우성칠 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.

논의를 위한 문제로 남겨두겠다.

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

로티는 스스로 '**철학자**'가 아닌 '철학자'임을 천명하면서 헤겔, 다윈, 니체, 듀이, 비트겐슈타인, 하이데거, 셀라스, 데이비슨, 프루스트, 프로이트 등을 자신과 같은 '철학자' 그룹에 놓는다.[40] 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, 혹은 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 스스로 실행을 변화시키게 하는 방식으로서는 썩 훌륭하지 못하다"[41]고 생각하기 때문이다. 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 반격에서 볼 수 있는 것만은 아니다. 그런 두려움은 '**철학**'이 없는 문화란 인간의 소중한 능력이 사용되지 않은 채 방치되며 중요한 인간적 덕목이 더는 구현되지 못하는 '불합리한 일'이라는 확신에서 온다.[42]

한데 '**철학**'에 대한 이런 식의 거부는 단순히 정초주의에 대한 비판일 뿐만 아니라 서양철학의 근간 자체를 위협하는 비판으로 여겨

---

40) 이유선, 「로티의 아이러니스트와 사적인 자아창조」, 『사회와 철학』, 20권, 2010, 187-88쪽.

41) Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, 78쪽.

42) Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, xxii쪽.

질 수 있다는 점에서 문제가 되었다. 정초에 대한 비판이라면 헤겔, 니체, 비트겐슈타인, 데이비슨 등 로티의 '철학자' 그룹이 사실상 모두 행했던 일이라고 보아도 무리가 없을 것이다. 그러나 이들은 '**진리**' 관념에 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"[43]이라고 말하지만, 나는 현대철학에서 오로지 로티만이 그러한 작업을 시도했다고 생각한다. 그가 '철학자들'에게 동질감을 느끼며 그들의 "지식과 의미에 대한 전체론적이고 반정초주의적이며 실용주의적인 취급 방식은 많은 '**철학자들**'을 거의 똑같이 자극하고 있다"[44]고 말한 것과는 달리, 이들 '철학자'는 로티만큼 반정초주의적이지도 실용주의적이지도 않았다.

그리하여 로티의 '**철학**'과 '철학' 구분은 결국 온전히 합의를 얻기 어려운 것이 되고 말았다. 후기 로티는 '**진리**'와 '진리'를 거의 구분하지 않은 채 사용하고 있으며, 이 때문에 "진리" 혹은 "정초"를 거부했다는 이유 때문에 로티가 '동종'으로 분류한 인물을, 기존 철학자들이 로티의 동종으로 인정하기 어려운 상황에 이르게 된 것이다. 철학자들(혹은 로티의 관점에서 '**철학자들**')의 입장에서 로티의 '철학자' 그룹에 속하는 인물들이 데카르트나 칸트의 전통을 거부한다고 볼 수는 있더라도 플라톤의 전통까지 거부한다고 보기는 어렵다.[45] 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 철학자들이 모두 '**철학**'을 하는 것으로 여겨질 것이

---

43) Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, 25쪽.
44) Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 317쪽.
45) 본 논문 Ⅲ장에서 언급된 김재권의 논의 및 논문 참조.

다. 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 우리가 후자를 선택하더라도 로티가 이 선택을 비판할 근거는 부족하다. 나는 이천 년을 이어 온 서양의 철학적 작업에 철학이라는 이름의 성격을 규정하는 나름의 정체성이 부여되어 있다고 생각하며, 이것이 한편으로는 로티가 전적으로 거부하고자 하는 플라톤적 전통이 될 것이다.[46] 이를 뒤집고 철학의 성격을 새로이 규명하려면 그만한 정당화 작업이 선행되어야 할 것이다. 단순히 '분석철학'만을 거부하는 것이라면 이런 작업은 불필요할 수도 있다. 그러나 철학의 앞선 전통을 모조리 거부하는 것이 그의 목적이라면 이 작업이 반드시 선행되어야 한다. 내가 이 논문에서 마지막으로 지적하고자 한 것이 바로 로티가 기존의 전통을 완전히 거부한다는 점이었다. 그러나 로티는 자신의 이론에 대한 정당화 작업을 충분히 설득력 있게 해낸 것 같지 않다.

---

46) 나아가 로티가 거부하려는 전통은 (그의 철학사 독해 방식에 힘입어) 파르메니데스까지 거슬러 올라가는 것 같다. Richard Rorty, "Is There a Problem about Fictional Discourse?", *Consequences of Pragmatism(Essays: 1972-1980)* 참조.

V. 나가며

로티를 비판하는 주장은 크게 로티가 철학의 종언을 주장하고 있다거나 상대주의의 오류를 범하고 있다는 논점으로 나뉘었다. 그러나 기존의 비판은 통상 로티의 주장에 대한 오해에서 비롯된 것으로 로티에 대한 적절한 반박으로 보기에는 무리가 있었다. 나는 로티의 우연성 개념이 상대주의이자 철학의 종언을 선언하는 데 이른다는 비판을 좀 더 강화하기 위하여 세 가지를 지적했다. 첫째는 그의 우연성 개념이 느슨하게 사용되고 있기 때문에 내적으로 상대주의를 벗어나지 못한다는 점이었으며, 둘째와 셋째는 로티가 사용하는 "진리" 및 "철학" 개념이 일반적이지 않기 때문에 내적 모순에 힘을 실어줄 뿐만 아니라 통상적인 어법 아래 그가 '철학의 종언'으로 향하고 있음을 인정해야 한다는 점이었다.

로티가 상대주의라는 비판을 피하는 가장 간단한 방법은 자신이 진리 개념을 여전히 받아들이고 있음과 더불어 '연대성'이나 '잔인성' 개념이 진리 개념에 일정 부분 빚지고 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 "철학" 전반에서 크게 의미가 있는 것도 아니다. 어떤 식으로든 자신의 믿음을 견지해 나가기 위해서라면 자신만의 진리를 구축하는 것이 당연할 것이기 때문이다. 이미 말했듯 '아이러니스트의 마지막 어휘' 역시 넓은 의미의 진리와 다를 것이 없어 보인다.

나는 진리를 극도로 거부하는 로티의 태도가 낳는 지엽적인 문제를 보이면서 글을 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.[47]

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 없다고 믿기 때문이다. 이 믿음이 얼마나 타당한지는 차치하더라도, 이러한 태도는 곧 (분석)철학계와의 대화를 거부하는 모습으로 나타난다. 이는 합의와 연대성을 강조하는 로티 자신의 철학적 입장과 사뭇 대조되는 부분이다. 로티는 프래그머티스트가 추구하는 다음과 같은 대화의 방식이 '**철학자들**'의 방식과는 결코 만날 수 없다고 생각한다.

> 이 모든 것들[프래그머티스트가 행위나 메타포를 사용하는 방식]은 말 상대나 독자들에게 어떤 효과를 낳게 하는 방식이지 메시지를 전달하는 방식은 아니다. 그 방식 중 어느 것에 대해서도, "도대체 당신이 말하려는 것이 정확히 무엇이오?"라고 응수하는 것은 적절하지 않다. 만일에 누구든지 무언가를 말하고자 하였더라면, 즉 어떤 의미가 있는 문장을 발언하고자 하였더라면, 아마도 그렇게 [문장을 발언]했을 것이다.[48]

로티는 여기서 철학적 의미가 있는 문장, 혹은 의미론적 진리치를 갖는 문장만이 진리의 영역에 포섭된다고 생각했을지 모르지만 실제로는 그가 '어떤 효과를 낳게' 하려 했을 때 이미 일상적인 의미의 진리와 만나고 있다는 점을 간과했던 것이다.

투 고 일: 2012. 02. 13.
심사완료일: 2012. 04. 17.
게재확정일: 2012. 04. 18.

최은광
서울대학교 철학과 석사과정

47) Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, 8쪽.
48) 앞의 책, 18쪽.

참고문헌

김기현, 『현대 인식론』, 민음사, 1998.

김동식, 「로티와 언어 세계의 우연성」, 『철학과 현실』, 31권, 1996.

_____, 「로티의 반정초주의」, 『철학과 현실』, 11권, 1991.

_____, 「퍼트넘－로티 논쟁, 어떻게 볼 것인가?」, 『철학과 현실』, 33권, 1997.

_____, 『로티의 신실용주의』, 철학과 현실사, 1994.

_____, 『프래그머티즘』, 아카넷, 2002.

김재권, "Rorty on the Possibility of Philosophy", *The Journal of Philosophy*, 77권 10호, 1980.

이유선, 「로티의 네오프래그머티즘 : 철학, 과학적 합리성, 그리고 자유주의에 대하여」, 『과학사상』, 20권, 1997.

_____, 「로티의 반표상주의」, 『철학』, 54권, 1998.

_____, 「로티의 아이러니스트와 사적인 자아창조」, 『사회와 철학』, 20권, 2010.

_____, 『리처드 로티』, 이룸, 2003.

Cleveland, Timothy, "The Irony of Contingency and Solidarity", *Richard Rorty*, 3권, Alan Malachowski (엮음), London: SAGE Publications, 2002.

Hacking, Ian, "Is the End in Sight for Epistemology?", *The Journal of Philosophy*, 77권 10호, 1980.

Horster, Detlef, 『로티』, 박여성 옮김, 인간사랑, 2000.

Kuhn, Thomas S., 『과학혁명의 구조』, 김명자 옮김. 까치, 1999.

Menand, Louis (엮음), *Pragmatism: a Reader*, New York: Vintage, 1997.

Putnam, Hilary, *Realism with a Human Face*, Cambridge: Harvard University Press, 1990.

_____, *Pragmatism: an Open Question*, Cambridge: Blackwell, 1995.

_____, *The Collapse of the Fact / Value Dichotomy and Other Essays*, Cambridge: Harvard University Press, 2002.

Rorty, Richard, "What Do You Do When They Call You a 'Relativist'?", *Philosophy and Phenomenological Research*, 57권 1호, 1997.

_____, *Consequences of Pragmatism(Essays: 1972-1980)*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.『실용주의의 결과』, 김동식 옮김, 민음사, 1996.

_____, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1989.『우연성 아이러니 연대성』, 김동식, 이유선 옮김, 민음사, 1996.

_____, *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1991.

_____, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press, 1980.

ABSTRACT

A Critique of Rorty's Contingent View of Truth and Philosophy

Choi, Eun-Kwang

Many philosophers have criticized that Richard Rorty commits relativist fallacy or insists on the end of philosophy through the concept of 'contingency.' Such philosophers, however, wander from the main points, for they misunderstand Rorty's intention. I point out three facts to strengthen the criticism: (1) Rorty *internally* commits relativist fallacy, while he does not commit a simple form of relativism; (2) Rorty's concept of contingency is so vague that Rorty is sinking deeper into an internal contradiction; and (3) Rorty's concept of philosophy is not general, so anyone who utters it in general usage can say that Rorty heads toward the end of philosophy. I suggest, as a result of these facts, that Rorty proceeds to relativist fallacy and the end of philosophy, not by an *analytic* treatment of his theory, but by the problems which the theory itself has.

Keywords: contingency, solidarity, ironist, truth, philosophy, relativism, the end of philosophy, anti-foundationalism