

# 實踐과 解釋學

—Bernstein과 Rorty를 중심으로—

車 仁 錫

(서울大學校 哲學科)

## 1.

60년대 미국사회를 소용돌이로 몰아 넣었던 反文明운동은 학문의 영역에서도 科學主義에 대한 거센 비판의 바람을 불어일으키기도 했다. 정치학에서는 觀照과학에서 행동과학으로 바꾸어져야 한다는 이른바 脫行態주의적 반성이 깊어졌는가 하면 사회학에서는 변동을 설명할 수 있는 새로운 패러다임 모색이 요청되는 탈구조주의 움직임이 젊은 학자들 사이에 나타났다. 철학에서도 이론과 실천의 통합문제가 새롭게 규정되어야 한다는 소리가 들리기 시작했으며, 또한 재래의 철학적 태도에 대한 비판도 서서히 일기 시작했다.

오랫동안 과학주의적 학문관이 지배해 왔던 미국학계에서는 모든 이론형성을 경험적으로 관찰될 수 있는 것에만 국한시켜야 한다는 생각이 사회과학자들로 하여금 자연과학적 방법에 크게 의존시켰으며, 이에 따라 이 방법의 발달과 정당화가 철학의 과제가 되기도 했다. 이래서 경험적으로 검증될 수 없는 가치판단을 다루는 학문은 그것이 윤리적이건 사회 과학적이건 관계 없이 설 땅을 찾기 어려웠으며, 오로지 철학은 자연과학의 활동과 결과에서 생기는 문제들만을 다루는 것을 본연의 과제로 여겨야 한다는 철학관이 풍미하게 되었던 것이다.

그런데 60년대의 미국사회의 현실은 과학주의적 사고방식으로는 대처할 수 없는 문제들을 안고 있었다. 越南전쟁에서의 양민학살, 국내에서의 인종차별 등은 그 사회가 과연 자유롭고 평등하냐는 물음을 제기케 했으나 기존의 학문패러다임은 이들 물음에 대한 해답을 내릴 수 없었던 것이다. 가치중립을 지켜야 한다는 사회과학자들은 현실문제가 그들의 학문대상이 될 수 없다는 것으로 응답할 뿐이었으며, 철학자들도 이론에서는 가치판단을 전적으로 배제해야 한다는 메타윤리학의 입장을 고수할 뿐이었다.

이러는 가운데 독일학계에서는 학문이 결코 삶의 실천문제에서 분리될 수 없다는 학문론이 크게 영향을 미치는 가운데 일군의 미국학자들도 여기에서 도움을 받았다. 사회과학자들 가운데 굴드너와 호로뷔츠는 신마르크스주의에서 이론과 실천의 통합을 받아들였던 반

면 에 번스타인과 같은 젊은 철학자는 비판이론적 학문론을 실용주의에 접합시킴으로써 미국철학에 새 활력을 불어넣으려고 시도했다. 또한 로티는 실용주의를 하이데거와 가다머의 解釋學으로 재정립하려는 노력을 기울였던 것이다.

실천이라던가 행동에 대한 관심은 마르크스주의자들의 전유물만은 아니고 이것이 실용주의에서도 한결 주요한 기본개념이 될 뿐만이 아니라 이 철학이 지니는 사회사상이 현대산업 사회의 문제에 대한 처방을 내릴 수 있다는 것이 번스타인 등의 주장인가 하면, 방법의 절대성을 거부하는 해석학과 실용주의간에는 상호보완의 가능성이 현재하다는 것이 로티의 생각이다. 또 이 두 사람은 위기에 놓여 있는 미국의 정치가 실용주의적 민주주의론에서 그 본래의 이념을 되찾게 되리라고 믿으며, 번스타인은 실천철학의 확립을 통해서 실용주의가 그 참 모습을 드러낼 수 있으리라고 한다.

1909년 내놓은 「唯物論과 經驗批判論」<sup>1)</sup>에서 레닌이 마하주의자들의 주관적 관념론을 공격하면서 아울러 제임스의 실용주의를 전자와 동일선상에서 거부한 이래 마르크스주의와 실용주의는 양립할 수 없는 두 사상체제로 여겨져 왔다. 물론 번스타인도 이 두 사상의 흐름에는 근본적 차이가 있다는 것을 시인하면서도 이 양자가 인간행동의 성격을 파악하는데 기여한 바가 중요하며, 이 철학적 사유의 다양성에 비추어 볼 때 이 양자의 비교가 가능하다고 말한다.

60년대에 집필하고 71년에 발간한 「실천과 행동」<sup>2)</sup>에서 번스타인은 마르크스가 데가르트적 틀에서 벗어난 것과 같이 피어스와 듀이도 주관주의적 인식개념에서 나와 철학적 탐구가 행동에서 출발한다는 사실을 밝히며 이 두 철학사상의 비교가능성을 강조했다. 그는 헤겔과 마르크스에서처럼 이들 실용주의자들에게서도 生, 과정 그리고 체험의 구체성이 있다고 주장한다.<sup>3)</sup> 그는 일부 실용주의 학도들이 비록 실증주의에서 검증가능성의 기준을 엄격히 지키려는 시도에 대해서 동정적이기도 하지만 실증주의가 어디까지나 原子論的 인식론을 숨기고 있는 한 이 양자간의 차이가 적지 않음을 지적하기도 한다.<sup>4)</sup> 그는 〈歷史的〉 사고가 미국에서는 진지한 철학적 태도가 아니라는 통념에도 불구하고 듀이에게서 기계론적이고 형식적이며 추상적인 것들에 대한 거부를 살피기도 하며, 19세기 독일역사주의가 듀이에게 입힌 영향을 밝히기도 한다.

번스타인에 따르면 듀이도 마르크스처럼 철학이 세계를 해석하는 것에 그치지 않고 이것을 바꾸어 놓는 것을 일차적 과제로 삼았다는 것이다.<sup>5)</sup> 피어스는 듀이처럼 정치적, 사회

1) Lenin, W.I., *Materialism und Empiriokritizismus* (1909), Berlin: Dietz Verlag, 1970, p. 346.

2) Bernstein, Richard, *Praxis and Action*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971, pp. 1-9.

3) 위와 같은 책, p. 165ff.

4) 같은 책, p. 168.

5) 같은 책, pp. 172-173.

적 문제에는 직접적으로 관심을 가지지 아니했었지만, 사회의 재건을 위한 지침으로서의 철학개념의 세 정립에 있어서 행위개념을 내세웠다. 퍼어스는 세계안에서의 인간의 위치를 이해하는 기본개념이 되는 행동을 설명했다. 그는 사유자체를 일종의 행위로 간주하며 推論도 의도적 행위이며, 어떤 주장을 거짓 진술이라고 칭하는 것도 도덕적 판단이라고 했다.<sup>6)</sup> 퍼어스는 사유작용이 도덕적 행위를 포함한다고 말함으로써 그는 사유자체가 실천임을 밝혔던 것이다.

인식론에서 퍼어스는 인식의 절대적 定礎가능성을 인정하지 아니한다. 인식을 역결과 구별짓기 위해서는 기초가 제시되어야 하며, 우리의 모든 지식을 정당화하는 정초가 발견되어야 함은 당연하다. 그러나 퍼어스는 이것이 알려질 수 없다고 주장한다. 그는 인식의 기초를 찾는 것이 처음부터 잘못이었다고 본다. 인식론에서의 데카르트적 정향은 부질없는 것이라고 단정한다.<sup>7)</sup> 데카르트가 믿는 것처럼 우리는 직관을 가질 수 없으며 모든 인식은 이전의 인식에 의해서 규정되고, 또 개념적 틀 없이 사유능력은 작용하지 않는다는 것이다. 개념과 판단은 본질적으로 상호의존한다는 것이다. 이것은 절대적 인식정초에 대한 데카르트적 신념은 깨어져야 한다는 것이 실용주의적 탐구태도를 대표한다.

번스타인은 이 태도를 이어받지만 로티는 이를 과학주의적 철학관에 대한 비판의 기반으로 삼고 실용주의에 입각한 철학의 재구성을 도모한다. 1970년대에 써 놓은 글들을 모아 내놓은 「實用主義의 歸結」의 서문에서 선형철학과 論理實證主義를 넘어서 인식문제를 살펴야 한다고 주장한다.<sup>8)</sup> 그는 〈方法〉이란 것을 거부하고 나선다. 이점에서 그는 라이헨바하류의 과학철학과 후설의 현상학적 방법을 송두리째 폐기해야 한다고 외치면서 오늘의 미국 철학이 분석 철학의 사고에서 탈피해야만 한다고 천명한다.<sup>9)</sup>

제임즈의 眞理論에서와 같이 로티는 實在에 상응하는 인식은 없다고 보며 듀이에서처럼 로티는 실재에 일치한다 하는 과학관을 인정하지 아니한다. 그는 오히려 知識社會學의 관점에서 인식의 存在關聯性을 받아 들인다. 그는 니체, 하이데거, 가다머 그리고 푸우코 등이 體系라던가 방법 또는 과학이라는 낱말을 버리고 사회·문화적 맥락안에서 철학의 개념을 고려했다는 입장을 찬양한다. 그는 문화로부터 분리된 독립영역으로서의 철학은 성립할 수 없음을 역설한다. 로티는 실용주의를 역사주의의 묶어서 새로운 철학적 사유양식을 발전시켜 나간 셈이다.

로티가 하이데거와 가다머와 함께 나누는 점은 비역사적 기준에 맞추어 인간의 삶과 문화의 기반을 세우려는 모든 철학적 기도에 대한 不信이라고 하겠다. 로티의 역사주의는 실

6) Peirce, C.S., *Collected Papers*, Cambridge: Harvard University Press, p. 191.

7) 위의 책, 5.264-318.

8) Rorty, Richard, *Consequences of Pragmatism (Essays 1972~1980)*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, xiii-xlvii.

9) 위의 책, pp.211-230.

용주의에서 연유한다. 그는 해석학에서처럼 부단한 대화를 통해서 삶의 문제를 하나 하나 풀어나가는 태도가 참 철학함을 정초한다고 믿는다. 이것은 인식은 共同體 안에서 정당화된다는 실용주의적 명제에 따른다. 번스타인도 로티와 같이 대화공동체를 주요한 철학적 범주로 보았다. 이 두 철학자는 데카르트적 전통은 개인을 강조하고 사회성을 소홀히 했다는 데 견해를 같이 한다. 이들은 인식의 사회성을 인정하며, 이것을 전제로해서 모든 철학함이 진행한다고 한다.

## 2.

번스타인은 60년대에 쓴 「美國哲學을 지키면서」에서 실용주의의 전통을 설명하면서 자신의 철학관을 정리한다.<sup>10)</sup> 그는 피어스에 따라서 탐구와 공동체간의 관계를 밝힌다. 인식의 타당성은 본질적으로 사회적이며 상호주관적이라는 것이며, 인식은 탐구의 범위에 의해서 보장되는 성과이고, 그것은 끊임 없이 공동체 안에서 비판을 받게 된다.

모든 인식이 근거할 궁극적인 인식론적, 존재론적 기초란 있지 않으며, 지식은 과정을 거쳐서 비판적 탐구를 통해서 달성되는 것이다. 직접적인 지각적 판단과 과학적 진술에서는 다 같이 가설적 요소가 포함되며 또한 자기교정에 의해서 인식은 이루어진다. 인식의 타당성은 그 정초를 찾는 데 있지 않고 오히려 그 결과의 평가에 달려 있다는 것이다. 번스타인은 이와 같은 실용주의적 인식론은 경험적 인식이 합리적이라는 것은 그것이 자기교정적 작업이기 때문이라는 세라즈(Sellars)의 견해와 비교하며<sup>11)</sup> 더 나아가서 포퍼의 批判的 合理主義와의 강력한 유사성까지도 언급한다.

인식은 보편적으로 사회적이라 함은 일상적 인식까지도 상호적으로 규제를 받는다는 것을 가리킨다. 번스타인은 이 점이 개인을 내세우는 분석철학과 실용주의를 구별하는 특징이라고 한다. 비록 세라즈와 포퍼가 탐구의 원리를 자기교정에 둔다고 하더라도 이들은 방법적 唯我論에서 빠져나오지 못하고 있다.

탐구자 공동체 안에서 개인들이 단순한 집합체로서 각자가 개별적으로 자신들의 연구에 전념하는 것은 아니다. 여기서의 공동체는 그 구성원들이 규범과 경험, 태도를 함께 하고 상호비판과 협력으로 연구한다는 것이다. 이러한 공동체 안에서 개인은 사적 이해관계와 편견을 초월해서 나와 너의 일시적 기분을 떠나서 생기는 지식에 도달하게 된다고 피어스는 말한다.<sup>12)</sup>

10) Bernstein, R., "In Defence of American Philosophy", in *Contemporary American Philosophy*, 2nd Series, ed. by E. Smith, London, George Allen & Unwin, 1970, pp.293-311.

11) Sellars, Wilfred, "Empiricism and the Philosophy of Mind", in *Science, Perception and Reality*, New York: Humanities Press, 1957, p.170.

12) Peirce, 앞의 책, p.311.

앞장에서 본 바와 같이 피어스는 공동체개념을 무엇보다도 강조했다. 그는 현실인식이 공동체개념을 포함하며, 이것은 우리의 인식을 가능케 한다고 한다.<sup>13)</sup> 그는 현실의 이상적이고 완벽한 인식은 이것이 완결되는 공동체에 속한다고 한다.<sup>14)</sup> 현실은 공동체의 최종적 결정에 달렸다는 것이며<sup>15)</sup>, 피어스에 따르면 사회적 원리가 논리에 내재적으로 뿌리를 박고 있다.<sup>16)</sup>

피어스의 記號論은 인식의 사회성을 잘 설명해 준다. 공동체는 대화에 의해서 의사소통을 하며 이것은 의미표시로 진행된다. 이 의미표시는 기호가 매개한다. 모든 기호는 이것을 통해서 의미표시를 하는 자와 이 표시를 해석하는 자를 필요로 한다. 개인의 사유도 기호를 매개로 일어난다.<sup>17)</sup> 생각한다는 것 자체가 개인이 자신을 상대로 말하는 것이기 때문에 사유하는 인간은 결코 개인이 아니다.<sup>18)</sup> 사유안에서 개인은 자신과 타자로서의 자신으로 나뉘어진다는 것이다. 또한 기호에 의한 사유는 자신과 다른 사람들을 전제로 하며, 자신의 사유도 마치 자신의 상대가 되는 자신과 같은 다른 상대자로서의 타인들을 필요로 하며, 또 이들을 통해서 개인적 경험의 자기교정이 가능해 진다.

사유와 기호, 사유와 언어는 분리될 수 없다. 번스타인은 이 점에서 피어스와 더불어 근세철학에서의 主觀주의적 경향을 극복하고 공동체를 인식의 가능조건으로 만든다.<sup>19)</sup> 사유가 私와 獨立에서 벗어나는 것은 타자를 필요로 하는 의미표시이기 때문이며, 이 의미표시는 사회적 규범과 규칙 그리고 관계 등에 의해서 이루어진다. 개인적 사유가 아무리 私的이라고 하더라도 그것은 이미 상호주관적 의사소통의 규칙에 논리적으로 의존하고 있다는 것이다.

번스타인은 인식의 사회성 원리를 민주주의의 실천적 문제에 적용시킨다. 이것의 예로서 그는 듀이를 내세운다. 피어스는 논리적 사고가 도덕적 행위라고 했지만 그는 당대의 사회적 정치적 현실에 대한 관심을 전혀 갖지 아니 했으며, 그는 논리학자로서 자신을 자부했던 반면에 듀이는 피어스의 공동체라는 인식론적 개념을 교육과 사회개혁과 민주주의의 활성화를 위해서 갖는 의의를 고려했던 것이다.

듀이는 사람들이 함께 나누는 체험과 진정한 공동체를 참가치로 여겼던 것이다. 피어스와 듀이가 개인주의를 인식론에서 받아 들이지 아니했는데 특히 듀이는 그의 사회철학에서 자유방임과 개인주의를 배척하면서 민주주의는 공동체 이념 그 자체라고 정의했다.<sup>20)</sup> 그는

13) 같은 곳,

14) 같은 책, p. 356.

15) 같은 책, p. 316.

16) 같은 책, p. 355.

17) 같은 책, p. 253.

18) 같은 책, p. 421.

19) Bernstein, 위의 논문, p. 302.

20) Dewey, John, *Democracy and Education*, New York: The Free Press, 1966; *Experience and Nature*, New York: Dover Publications, 1958.

현대산업사회와 非人格化와 인간소외로 말미암아 이 공동체가 붕괴되어 가는 위험을 일찌기 통찰했으며, 철학이 인간의 사회적 삶을 회복하는데 이바지하여야 한다고 주장했으나, 번스타인은 실천을 목표로 하는 철학을 제창한다.

번스타인은 「社會・政治理論의 재구성」<sup>21)</sup>에서 비판이론의 사회철학을 모델로 하여 그가 「실천과 행동」에서 구상했던 실천철학을 발전시켜 나갔다. 여기에서는 60년대의 사회적, 정치적 소요에서 그가 생각하게 되었던 사회에 대한 인식의 문제가 학문으로서의 실천철학의 가능성을 모색하는 것으로 나타났다. 과학철학에서의 전제가 사회과학자들에 의해서 무조건적으로 용납되었었지만, 그것이 더 이상 당연한 것으로 여겨질 수 없게 되었다는 것이다. 현상학과 해석학을 외면적 관찰에 연구절차를 한정시키려는 과학적 방법보다는 사회적 관계를 이루는 사회적 행위자의 내면을 파악하는 데 보다 나은 패러다임을 제공한다는 생각이 사회연구자들 사이에서 널리 퍼지기 시작했으며 또 이미 죽었던 결로 여겨졌던 마르크스주의가 새로운 관심사로 등장하게 됨에 따라 번스타인은 사회・정치이론의 재정립의 필요성을 절실히 느꼈던 것이다. 그는 60년대의 젊은 反文明운동가들과 마음을 같이 했다. 그는 현재의 사회적, 정치적 현실의 형태와 이것에 대한 기존의 사고방식이 그릇되었다는 생각을 이들과 함께 했다는 것이다.

사회현실에 대한 이해는 비판적이어야 한다는 것은 번스타인으로 하여금 이 주장의 學的 근거를 제시케 했다. 그는 이를 위해 하버마스와 슈츠에 의거한다. 그가 해야 할 일은 이론의 비판적 기능의 정당성을 확립하는데 있다. 경험과학에서는 합리성을 기술적이고 도구적인 이성에만 제한시키지만, 인간적 삶의 質에 대한 가치판단에서 합리적 논의가 가능하다는 것을 보여 주는 것이 그의 일이다. 그는 듀이에서 인간의 도덕적 삶에 대한 이해가 건전한 민주주의 재진을 위한 필요조건으로 받아 들이면서 실천적 행위의 합리적 근거를 하버마스에서 찾는다.

사회적, 정치적 현실은 자연과학에서처럼 경험적으로만 관찰될 수 있는 대상이 아니다. 그것은 사회적 행위자들의 상호작용으로 그리고 상호주관적으로 형성되는 의미의 복합체이다. 번스타인은 슈츠의 현상학적 사회과학 방법에서와 같이 사회현실의 인식은 意味理解라는 인식형태에 의해서 가능하다고 주장한다. 이점에서 그는 이전의 실용주의 자들과는 전적으로 다른 사회인식의 방법을 택하기도 했다. 후자들이 자연주의에 머무른다고 하면 그는 이에 해석학적 대안을 제시했던 것이다.

현상학과 비판이론은 20세기 사상의 주류를 형성시켜 왔던 과학주의의 잘못을 폭로하는데 그 참의의를 갖기도 한다. 번스타인은 사회연구가 자연과학적 방법에 주로 의거했던 나머지 사실과 가치, 경험적인 것과 규범적인 것을 구별짓고 사회와 정치의 연구를 과학적으로 발전시키기 위해서는 가치와 규범을 이론형성에서 배제시키고 말았다. 그래서 오늘의 문

21) Bernstein, *The Restructuring of Social and Political Theory*, New York: Jovanovich, 1976.

제는 사람들이 올바르게 정의로운 삶을 영위하기 위해서는 어떠한 사회형태와 정치제도를 마련해야 하는가에 있으며, 이것들을 다루는 연구가 학문으로 정당화시키는 작업이 오늘의 요구라고 번스타인은 주장한다.<sup>22)</sup>

경험주의적, 과학적 전통은 그나름대로 미국의 정치, 사회 그리고 문화에서 계몽의 역할을 해 왔으며, 그 지적 태도가 도덕적인 것과 밀접히 연관되어 왔다는 것도 사실이다. 그러나 계몽사상이 자유주의에 이르렀으나 과학주의적 사고는 오히려 후자를 사회발전을 저해하는 족쇄로 만들어 버렸다. 경험주의적 전통은 인간의 삶의 문제를 다루는데 있어서 참치식으로의 논의를 제한시켰던 것이다. 가치에 대한 유의미한 고찰은 상상할 수도 없으며, 단지 경험적으로 검증될 수 있는 사실진술만이 유의미하다는 명제가 삶의 실천문제를 학문밖으로 추방시키고 만 것이다.

그러나 가치와 규범을 고려하지 않고 인간사회에 대한 지식이 가능할 수 없다. 사회연구에 임하는 사회과학자들은 패러다임을 바꾸어야만 한다. 인간행위가 사회적, 정치적 현실을 구성하는데 관찰될 수 있는 외면적 행위를 움직이는 내면적 동기가 파악되고 기술될 수 있어야 한다. 이 동기는 욕망, 관심, 가치, 이념 등을 포함하며, 이것들은 의식내용이며, 비록 私的일지라도 상호주관적으로 이해될 수 있다. 우리가 사회현실을 알기 위해서는 이 동기들에 접근할 수 있는 인식의 틀과 모델들을 만들어 내야 한다. 번스타인은 인간적 삶의 이 측면을 제외시키는 사회연구는 인식론적으로 보장받을 수 없다고 단정한다.<sup>23)</sup>

그렇다고 행위자의 내면적 동기를 이해하고 해석하는 것으로 경험적 정치이론의 한계가 극복되는 것은 아니다. 사회연구자는 그의 자신과의 관계에서 인식대상에 대한 가치판단을 내려야 한다. 자신이 선택한 가치와 규범에 입각해서 비판적 평가를 내려야 한다. 그렇지 않고서는 이론이 완성될 수 없다는 것이다. 번스타인은 하버마스의 통합적 방법에 따라서 적절한 사회, 정치이론은 경험적이고, 해석적이며 그리고 비판적이어야 한다고 한다.<sup>24)</sup> 그는 여러 방법간의 상호보완의 명제를 내세우면서 방법적 多元論을 펴는 셈이다.

번스타인은 비판이론에서 學으로서의 사회연구의 방법을 재구성하는 준거틀을 이어 받았지만, 그는 하버마스의 <意思疏通理論>에서 보여진 대화에 의한 사회변혁의 가능성에 대해서는 그다지 낙관적이지 못했다. 물론 그는 그 중요성을 인정하기는 했지만 변혁의 조건은 더 많은 것을 요구하는 것이었다. 현대의 위기를 극복하기 위해서는 왜곡된 의사소통이 먼저 극복되어야 하고, 이를 위해서는 의사소통능력을 갖춘 사람들이 있다는 것이 전제되어야 하며, 또 이상적 대화상황의 가능성도 전망되어야 함에도 현대사회의 주어진 실질적 여건이 이상적 의사소통을 허용케 하는 상황에 근접하고 있느냐는 물음을 제기케 한다. 또한 사람들이 왜곡된 의사소통의 형태를 극복하고자 노력할 것이라는 기대할만한 근거가 있느냐도

22) 위의 책, p. xxii.

23) 같은 책, pp. 299-230.

24) 같은 책, p. 235.

문제가 될 것이다. 번스타인에 따르면 하버마스는 칸트적 至上命을 되풀이할 수 밖에 없다는 것이다. 우리는 이상이 실현되도록 행동을 해야 한다는 것이다. 그러나 當爲에의 호소가 구체적 역사과정에서는 아무런 효력을 지니지 못한다는 것도 그는 솔직히 시인한다.<sup>25)</sup>

이론과 실천의 통합은 이상적 대화상황을 전제하고 이의 실현을 의친다고 해서 그 상황에 이르는 것은 아니다. 대화에 필요한 실질적 조건이 구체적으로 마련될 때까지는 의사소통에 의한 사람들의 제몽과 변화를 도모하려는 생각은 단순한 바람으로 전락하기 쉽다. 사실에 있어서 그 물질적 조건을 객관적으로 실현하는 것도 또 다른 실질적 조건을 필요로 하기 때문에 문제는 계속 남는다. 여기에서 번스타인은 마르크스주의적 혁명의 불가피성을 주장하지는 않는다. 다만 그는 실용주의자답게 우리가 기존의 사회적, 정치적 현실의 변형이 요구하는 실질적 조건들에 대한 우리의 無知를 우선 자인해야 한다고 말한다. 그리고 그는 우리가 우리의 비판의 오류가능성을 경시해서도 안된다고 경고한다. 무엇보다도 그는 知的 비판만으로 역사를 바꾸어 놓을 실질적 힘이 발휘될 수 없다는 것도 말한다.

최근에 발표한 논문에서<sup>26)</sup> 그는 듀이에 따라서 학교라는 제도의 개혁을 통해서 민주주의의 근본화가 성취될 수 있을 거라는 가능성을 타진해 본다. 듀이는 학교교육이 민주주의를 위해서 할 수 있는 것들이 있다고 믿는다. 학교가 공동체적 삶의 모범을 제시한다는 것이다. 번스타인에 의하면 듀이의 모든 지적 노력은 강력한 공동체의식의 수호에 있었다는 것이다. 그는 개인과 사회의 양분에 대해서 극히 회의적이었으며, 또한 개인주의 대 집단주의라는 공식을 거부했다. 이 때문에 그는 고전적 자유주의를 혐오했었다. 그는 개인의 중심이 출발점이 아니라 공동체적 생활안에서 실현되는 성과로 보았다. 그렇다고 그가 모든 개체성이 그안에 잠겨 버리는 무분별한 하나의 공동체를 주장했다 것은 결코 아니다.

듀이는 공동체적 삶의 도덕적 성격을 증시했으며, 민주주의가 바로 이 공동체적 삶의 이념이라고 했다. 그는 과학과 삶의 실천을 분리시키는 지적 경향에 대해서도 염려했으며, 과학적 탐구가 도덕적 실천문제에 적절히 대응하지 못함을 잘 깨닫고 있었다. 그러나 번스타인이 현상학과 비판이론에서 도움을 받는 것이 보여 주는 것과는 달리 듀이의 철학은 사실과 가치를 학적으로 통합시키는데 성공하지 못했다. 그리고 듀이의 교육론도 실효가 적다. 초등교육에서 고등교육에 이르기까지 학교교육제도가 자본주의의 조직사회의 강압적 질서아래서 변질되어 가고 있는데, 교육제도가 듀이가 바라는 것만큼 민주적 공동체 생활의 쫓붙이 될 거라고 기대하기가 어렵게 되었다고 번스타인은 실토한다.<sup>27)</sup> 그러나 그는 절대적 진리를 추구하기 보다는 듀이적 실용주의에 따라서 인간지식의 오류가능성을 인정하고 지금 당장에 해결을 보려고 하기 보다는 참 민주적 공동체 생활의 실현을 우리 앞에 놓여 있

25) 같은 책, pp. 224-225.

26) Bernstein, "Dewey, Democracy: The Task Ahead of Us", in *Post-Analytic Philosophy*, ed. by J. Rajchman & C. West, New York: Columbia University Press, 1985, pp. 48-59.

27) 위의 책, p. 57.

는 과제로 삼고 꾸준히 미래를 향해 노력해야한다고 믿는다.

### 3.

듀이의 민주주의론이 안고 있는 한계에도 불구하고 로티는 그의 실용주의 정신에로의 복귀를 제창하며, 그의 공동체 개념에서 현대정치에서의 도덕성 회복을 강조한다.<sup>28)</sup> 로티는 칸트의 초역사적이며, 초문화적 自我를 역사적으로 형성된 공동체로 대치시켜야만이 <우리>가 중심이 되는 민주주의의 이념이 구체화된다고 믿는다. 그는 초역사적 도덕적 진리에 입각한 계몽사상이 더 이상 현대의 위기를 이겨나갈 수 있는 대안이 될 수 없다고 한다.

진리는 인간사회로부터 독립해서 객관적으로 형성되고 또 앞으로 새롭게 형성되어 가는 공동체 안에서 찾아진다는 것이다. 로티는 듀이가 그랬던 것처럼 <확실성 추구>라던가 <인식의 최종적 정초가능>을 거부하고, 주어진 문화속에서 도덕과 정치를 사려해야 함을 역설한다. 진리는 본질을 갖는 것이 아니다. 진리가 현실에 일치한다는 것으로 족하지 않다. 진리란 공동체 생활의 실천을 통해서 발견된다. 이 때문에 민주적 공동체 생활은 듀이와 로티와 같은 실용주의자들에게 중요하다.

로티에게 있어서 실용주의의 중요한 특징들 가운데 하나는 탐구에서 이것에 가해지는 제재는 대화에서의 제재 밖에 없다는 것이다. 이웃사람들과의 대화가 우리의 유일한 지침이 된다. 대상들이 우리들로 하여금 그것들에 대한 진리를 믿도록 제재하지도 않으며, 순수의식이 사물의 진리를 밝혀 주는 것도 아니고, 엄격한 방법이 세계를 그대로 묘사해 주는 것도 아니다. 대상인식은 우리의 공동체 안에서 발견되는 것이 아니라 공동체 안에서만 가능하다는 것이다.

로티는 「哲學과 自然의 거울」<sup>29)</sup>이라는 주저에서 듀이와 함께 대상의 정확한 표상으로서의 인식론을 폐기하는데 이것은 데카르트와 칸트의 定礎主義에 대한 도전이며, 그는 하이데거와 비트겐슈타인과 함께 반본질주의의 편에 선다고 한다. 그는 합리성과 객관성을 정확한 표상에 준거해서 설명하려는 기도는 자기기만이라고 몰아친다. 그는 듀이의 경우에서 처럼 이상적 사회에서의 문화는 객관적 인식의 이념에 의해서 지배되지 않는다고 한다.<sup>30)</sup> 이 이상적 사회는 객관적 진리를 소지한다는 직업철학자들이 전횡하는 곳이 아니라 학문과 예술이 강요받지 않는 삶의 꽃이 되는 곳이라고 한다.<sup>31)</sup> 삶이 꽃을 강압아래서 피어나게 해서는 안된다는 것이다. 이것이 듀이적 민주주의의 진수이기도 하다.

28) Rorty, 앞의 책.

29) Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press, 1979, Kuhn, T., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press, 1962 참조.

30) 위의 책, p.13.

31) 위와 같은 곳

로티는 대화가 인식이 무엇이라는 것을 깨닫게 되는 궁극적 맥락이라고 한다.<sup>32)</sup> 인식의 확실성은 인간과 비인간적 탐구대상사이에는 상호관계의 문제가 아니라 인간과 인간간에 진행되는 대화의 문제라는 것이다. 재태의 인식론은 인식, 삶 그리고 문화를 포함시키는 불변의 구조를 추구하는 것이었으며 그것은 인간과 대상간의 대면이 완전한 표상으로 가능하다는 것을 전제로 하고 있지만, 로티는 이러한 대면은 폐기되어야 한다고 주장한다. 인식의 정당화는 관념과 대상간의 관계에 있지 않으며, 사회적 실천의 형태로서의 대화에 있다.<sup>33)</sup>

이래서 로티는 인식론과 해석학을 구분하고 후자에서 대화에 의한 탐구대상의 인식가능조건을 찾아 나선다.<sup>34)</sup> 그는 첫째로 실용주의적 입장에서 하이데거와 가다머의 해석학을 받아들인다. 그는 이들과 같이 비역사적 기준에다 우리의 인식과 삶을 정초하는 철학적 원리 추구에 대해서 불신을 품는다. 둘째로 그는 듀이가 주창하는 <위대한 공동체><sup>35)</sup>의 연대성을 강구해야 하고 이것으로 대화를 도모하고 이것에서 경험의 논리와 사회적 실천의 방향을 모색해야 한다고 믿는다.

번스타인이 지적한 바와 같이 그가 회의론과 상대주의 더 나아가서 허무주의에 이르는 것 같지만 실은 그가 인류의 대화목소리로서의 철학을 대안으로 제시한다.<sup>36)</sup> 로티는 철학자의 도덕적 관심은 이 대화를 지속시키는데 있다고 한다.<sup>37)</sup> 이 대화는 연대성으로 묶어진 공동체안에서의 대화이고, 참여자들은 상호이해를 통해서 진리를 파악할 수 있는 문화적 지평을 여는 것이다. 로티는 인식과 진리를 대등한 상황에서 참여자들간의 대화의 결과로 얻어지는 것들이라고 한다.

로티는 인식론과 해석학을 대조시킨다. 그는 전자의 學的 요청을 인정하러 들지 않는다. 그는 인식을 가능케 한다는 공통근거가 존재한다는 것을 인정할 수 없다고 한다. 인식론은 대화자들을 공통적 합리성에서 결합시키는 공통기반이 존재한다는 것을 기대하지만, 그는 합리적이라는 것이 오히려 이러한 인식론으로 부터 自制하는 것이라고 말한다. 인식론에서 합리적이라는 것은 합의의 도달에는 대화에서의 모든 기여가 번역될 수 있는 적절한 일조의 규칙이 발견되어야 비로서 가능하지만, 이것은 언제나 그렇지 못하다는 것이다.<sup>38)</sup>

로티는 쿤에 따라서 通約性의 문제를 논한다. 인식론은 이것을 바탕으로 한다지만 한 과학이론이 한 공동체안에서 받아들여지는 동안에만 통약성을 말할 수 있다고 로티는 못밖

32) 위의 책, p. 389.

33) 위의 책, p. 170.

34) 위의 책, pp. 315-356.

35) Dewey, *The Public and its Problems*, New York: Holt and Co., 1927.

36) Bernstein, "Philosophy in the Conversation of Mankind", in *Hermeneutics and Praxis*, ed. by R. Hollinger, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1985, p. 71.

37) Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, p. 394.

38) 위의 책, p. 318.

는다.<sup>39)</sup> 쿤이 언급한 바와 같이 성공적인 설명을 해 주는 패러다임들을 각기 달리 가지고 있는 과학자집단들 사이에는 통약성이 존재하지 않는다.<sup>40)</sup> 통약성이란 재 진술이 상충하는 쟁점들을 해결하는데 합리적인 합의에 도달할 수 있도록 해주는 일조의 규칙을 가리킨다.<sup>41)</sup> 그런데 로티에 따르면 이것이 과학자집단들 사이에는 존재하지 않는다는 것이다.

그러나 인식론은 타인과의 공통기반을 최대한으로 발견한다고 하며, 또 이 기반의 존재를 당연하게 여긴다. 분석철학의 경우에 이 기반이 언어에 있으며, 이것이 모든 기반의 보편적 틀을 제공한다고 본다. 그러나 해석학에서는 대화자들을 결합시키는 규칙이 전제되지 않으며, 합의에 이를 것이라는 희망에서 대화의 지속을 바란다. 로티는 해석학적 인식은 확고한 정초위에 세워진 것이 아니라 공통점을 함께 나누지 않는 낯설은 사람들과 대화에 임하면서 <episteme>보다는 <phronesis>를 획득하는 것과 같다고 한다.<sup>42)</sup> 이것이 번스타인이 가리키는 로티의 실용주의이다.<sup>43)</sup> 로티에게는 과학에서 진행되는 모든 논쟁에 적용되는 기준이 있는 것은 아니며, 타인들의 말을 들으며, 또 이들과 말을 나눌 용의가 중요하다. 그에게 유일하게 주요한 대화의 유형이 있는 것이 아니라 공동체안에서의 자유롭고 다양한 의견교환의 대화가 진리탐구의 형태가 된다.

phronesis를 얻을 수 있는 곳은 대화의 공동체이며 여기에서 사람들간의 자유가 구체적으로 실현될 수 있다. 이미 존재하는 공통기반을 두고 합리적 근거를 얻는 것이 아니라 끊임 없는 대화를 통해서 현실에 가까이 가는 것이 로티가 일컫는 해석학적 인식개념이며 이것이 phronesis로의 길이기도 하며, 로티가 염두에 두고 있는 참민주의적 실천이기도 하다.<sup>44)</sup>

대화에 의한 정당화는 인식론의 전통에서처럼 환원적이거나 원자론적이 아니라 全體論的이라고 한다.<sup>45)</sup> 자연의 반영으로서의 철학관은 폐기되어야 하는데 인식의 정초를 제공하는 그리고 명증성을 보장한다는 철학관은 전체론에 의해서 거부된다. 확실성의 추구보다는, 자연의 정확한 반영보다는 대화로서의 그리고 사회적 실천으로서의 인식이 문제되는 것이다.

우리의 대상인식은 우리 자신과 그 대상이 놓여 있는 맥락과의 관계에서 일어난다. 이것은 전체와 부분간의 관계이며, 전자가 후자에 의존하며, 다시금 그 관계가 바뀌는 것과 같이 주어진 대상은 그것이 놓여 있는 지평에서 경험되고 또 그 인식자의 놓여 있는 상황에 따라 달리 파악되기도 한다. 이것을 해석학적 순환이라고 일컫는데 전체론은 우리의 경험에서 이것의 일어남을 인정한다. 로티는 대화의 공동체를 전체로 보고 이것에 대한 대상

39) 위의 책, p.320.

40) 위의 책, p.323.

41) 위의 책, p.316.

42) 위와 같은 책, p.319.

43) Bernstein, *Beyond, Objectivism and Relativism*, Oxford: Blackwell, 1983, p.203.

44) Rorty, "Postmodernist Bourgeois Liberalism", in *Hermeneutics and Praxis* 참조.

45) Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, p.170.

경험의 의존을 분명히 한다.<sup>46)</sup>

낯선 문화, 이론, 언어등의 부분들은 전체가 어떻다는 것을 모르고서는 이해될 수 없으며, 또 부분들에 대한 어느 정도의 이해 없이도 전체가 어떻게 작용하는 가도 파악될 수 없다는 것이다. 대화를 통해 처음에 낯설었던 인식대상에 대한 친숙감을 갖게 되고 어느 특정의 진술이나 사건들을 전체적 상황의 관점에서 추측함으로써 점차로 지금까지 낯설었던 것에 대하여 편한 감을 느끼게 된다는 것이 해석학적 순환에 입각한 전체론적 인식개념이다. 이것이 episteme가 아니라 phronesis에 의한 대상경험의 특징이라고 한다.

로티는 해석학에서의 先理解구조의 계기를 받아 들인다. 그는 가다머의 「眞理와 方法」<sup>47)</sup>에 널리 준거한다. 그는 이 저자와 함께 해석학이 전통적 인식론에서 주장되는 것처럼 진리획득의 방법이 아니라는 것을 명백히 한다.<sup>48)</sup> 로티는 反方法을 강력히 유지한다. 해석학이 비록 대상인식을 설명한다고 하더라도 그것은 일반적으로 알려진 방법에 의한 인식을 말하는 것은 아니다. 해석학은 인식론적 個體論이 인정하지 않는 세계에 대한 경험의 총체성을 중요시 한다. 적어도 정신과학은 인간과 사회를 다루는데 있어서 우리 경험의 총체성도를 의외시키고서는 그 연구대상에 접근할 수 없다.

로티도 가다머처럼 세계경험이나 대상경험에서 우리가 놓여 있는 역사와 전통의 지평을 깊이 고려한다. 공동체안에서 대화의 참여자들이 진리에 접근하려고 할 때 이들간에 현재하는 전통과 문화의 상이성이 전제된다는 것은 물론이다. 로티에게 있어서 열린 사회는 이와 같은 대화의 전제가 보장되는 사회를 가리킨다. phronesis는 최종적 진리에 호소하지 않고 전통이 우리 경험에서 허용되고, 다양한 문화요소가 그 중요성을 갖도록 하는 지혜이기도 하다. 로티는 열린 사회는 바로 이 지혜를 실천하고 보존해야 한다고 주장한다.

로티는 가다머와 함께 인식의 보편적 기준을 용인하지 않는다. phronesis는 궁극적 진리나 영구불변의 절대기준에 호소하지 않는다. 쿤이 말하는 正常科學이란 다름이 아니라 잠시동안 일군의 과학자들 사이에서 원용되고 있는 패러다임의 공통성 때문에 그것이 그 과학이 정상일 뿐이며, 그것은 언제라도 이들의 합의에 균열이 생기면 더 이상 정상이기를 멈춘다. 로티도 이 과학관을 지지한다. 동일한 연구대상에 대해서 과학자집단들사이에 통약성이 없는 한, 과학철학이 목표로 하는 〈實在와의 상응〉으로서의 과학은 결코 기대될 수 없다는 것이다. 이점에서 로티는 쿤과 듀이와 같이 과학의 한계를 인정하면서 객관주의를 단호히 부정한다. 그의 철학의 재정 의도도 바로 이 부정에서 성립한다.

로티는 「현대 美國哲學」이라는 글에서 60년대까지 학계를 주름잡아 왔던 직업철학자들의 철학의 과학화를 맹렬히 비난한다. 그는 확실성 추구를 내거는 실증주의, 분석철학뿐만 아

46) 위의 책, p. 319.

47) Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr, 1960.

48) Rorty, 바로 위의 책, p. 357ff.

나라 엄격한 學으로서 철학을 표방하는 현상학적 대륙철학으로부터의 탈피를 강조한다.<sup>49)</sup> 분석철학은 처음에는 思辨에서 과학에로의 이행으로서 출발하고, 논리적 분석을 중심으로 하는 분야로 자처해 왔으나 이 논리적 분석이라는 개념 자체가 라이헨바하적 과학관을 비판하는 비트겐슈타인 또는 쿤등의 논리적 분석개념으로 대치되면서 탈분석철학은 불가피해졌다고 로티는 설명한다. 그에게 있어서는 철학이 라이헨바하가 바라는 것처럼 <과학적 철학>이 될 수 없다는 것이다. 현대철학의 흐름 자체가 모든 사유와 언어가 맞추어야 할 영구적이고, 증립적인 개념母體를 설정하는 라이헨바하적 환상을 버리는 추세이기 때문에, 지금은 철학자들이 言命이나 행위의 합리성과 유의미성에 대해서 최종적 권위를 부여하는 역할을 양보해야 한다고 로티는 말한다.

현대철학사조의 방향을 살펴 보면 라이헨바하가 한때 부르짖었던 철저한 분석도구는 분석철학자들이 실제로 하고 있는 것과는 더 이상 관련이 없는 것처럼 보이며, 후설이 한때 현상학적 방법으로 명증성을 얻으려고 했지만 그의 다음에 등장했던 하이데거와 그의 제자가 다머는 방법을 반대하고 나섰다. 오히려 후설이 딜타이와의 대결에서 거부했던 역사주의가 엄격한 학으로서의 철학을 대치하게 되었다. 이와 같은 경향을 두고 로티는 철학이 독립적 전공분야이기를 멈췄다고 생각한다. 철학에서는 더 이상 체계냐 방법이나 하는 등의 물음이 그 타당성을 지닐 수 없게 되었다는 것이다.

로티는 탈분석철학적, 탈현상학적 흐름을 타고 철학함의 새 의의를 찾아낸다. 철학은 實在을 비추어 주는 거울을 가지고 있지 않다. 철학은 세계경험의 한 양식에 지나지 않는다. 그것은 과학을 의미하는 <science>를 의미하는 것도 아니고 체계적 知를 가리키는 <Wissenschaft>도 아니다. 철학은 철학하는 인간의 것이며, 이 인간은 이 세계안에 있는 사실적 인간이다. 그는 역사를 만들며, 또 그안에 있다. 그리고 그는 先代로부터 물려 받은 것을 전통으로 간직하고 또 이를 後代에 물려준다. 그와 그의 이웃은 결코 그들이 만들어 놓은 역사와 그들이 이어 받은 전통을 넘어 설 수 없으며, 그의 세계경험은 이것들을 인식의 가능조건으로 하기에 철학은 칸트적 先驗主義에서 진리탐구의 영구적 틀을 발견하지 못한다.<sup>50)</sup> 그래서 철학은 무엇보다도 비인식론적이어야 한다. 로티가 실용주의자 듀이에게서 德目으로 보았던 것은 이 철학자가 <先驗的인 것>에 대한 희망을 버렸다는 점이다. 가능한 경험대상의 범주적 구조분석으로 경험의 객관성조건을 밝히는 선형철학의 작업은 헛된 수고일 뿐이라는 것이다.

철학이 자연을 체계적으로 반영하는 것은 아니다. 로티는 철학을 자연의 거울로 여기는 믿음에 도전한다.<sup>51)</sup> 서양철학사에서는 체계적 철학자들이 주류를 이루어 왔으며, 반체계적

49) Rorty, "Philosophy in America Today", in *Consequences of Pragmatism*, p.226ff.

50) Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, p.381f.

51) 위의 책, pp.365-372.

철학자들은 번방에 처해 있었지만, 듀이, 비트겐슈타인, 하이데커 등은 이 체계적 철학에 반기를 들었으며, 그들은 보편적 통약성추구에 회의적이었던 반체계적 철학자들로서 어떤의미에서는 로티의 영웅이기도 하다. 이들은 쿤의 표현에 따르면 혁명적이기도 하다. 그들은 전혀 다른 패러다임을 제시했던 것이다. 그들은 철학사에서 위대한 체계적 철학자들을 비꼬았으며, 실로 우습게 만들었다. 그러나 로티는 그의 영웅들사이에 남으려고 하지 않는다. 앞에서도 지적되었듯이 그는 철학이 객관적 진리탐구를 자처하고 나서지도 않으며 오히려 대화에 참여함으로써 무엇을 한마디라도 하는 것으로 만족해야 한다고 말한다. 대화는 위장된 진리탐구가 아니라 궁극적 결론을 내릴 필요없이 참여자들과 말을 나누는 것이다. 그래서 이 대화에서는 실재에 상응한다는 거울빛음으로서의 철학은 완전히 배제된다.

로티는 대화를 일종의 <비정상적 談論>이라고 부른다. 이것은 쿤의 <정상과학>에 대한 <혁명적 과학>에서처럼 합의된 것을 바탕으로 그리고 이에 따라 논의가 진행되는 것이 아니라 이 합의된 것을 전혀 모르고 논의에 끼어 드는 경우가 된다. 비정상적 담론에서는 반드시 합의에 이르도록 하는 강요가 없으며, 여기에서는 무의미한 생각에서부터 탁월한 지적 통찰력에 이르기까지의 온갖 것들이 말하여진다. 이것이 대화의 합리성이라고 로티는 일컫는다.

로티의 대화론은 그가 밝히는 바와 같이 이 사상을 오크쇼트에서 빌린다.<sup>52)</sup> 그에 따르면 대화에서 궁극적인 것이 탐구되거나 논쟁에 참여하는 것은 아니며 진리의 발견이나 命題의 검토가 논의의 목적이 되는 것은 아니다. 대화는 試습도 아니다. 그것은 연습하지 않은 知的 모험이다. 여기에서는 참여자들 사이에 승부가 가려지는 것도 아니다. 대화에서의 각자의 소리는 목표를 세우지 않은 인간의 실천적 활동의 반영이다. 오크쇼트는 과학이 지식의 百科辭典에 의해서 대표되는 사유양식이라고 한다면, 철학의 소리는 바로 이 대화에서의 소리이다. 로티는 대화를 철학에 대치함으로써 지금까지 철학이 무엇을 할 수 있다는 근본적인 환상으로부터 우리를 해방시킬 수 있다고 믿는다.

## 4.

60년대 말 이래 미국철학은 權威의 황혼기에 접어 들었다고 말할 수 있을 것이다. 가치와 이념의 혼돈과 사회집단간의 대립은 철학자들에게도 삶의 실천에 대한 많은 문제를 제기했다. 그러나 사실과 가치의 분리를 학문기준으로 삼는 분석철학들에게는 그러한 문제제기 자체가 아무런 의미를 갖지 못했다. 講壇철학자들은 논쟁에 이기는 것에 관심이 있었지 정치적, 사회적 과정의 방향에 대해서는 그들의 학문이 아무런 관련을 맺고 있지 않다고 생

52) Oakeshott, Michael, "The Voice of Conversation of Mankind", in *Rationalism in Politics and other Essays*, New York: Basic Books, 1962, pp.197-247; Rorty, 바로 위의 책, p.389.

각했다.

60년대의 사회적 불안정을 직접적으로 체험했던 번스타인과 로티에게는 같은 상황이지만 달리 이해되었다. 그들은 미국사회의 위기의 근원이 어디 있었다는 것을 알았으며, 철학이 옛날 실용주의자들이 믿고 있었던 것처럼 사회적 연관성을 지녀야 한다고 생각했고, 그들은 이것의 회복을 주창하기 시작했다. 그들은 분석철학에 의해서 퇴색되어버린 실천철학을 다시금 미국철학의 중심적 위치에 올려 놓으려고 시도 한다. 이들은 이 철학사상을 현대독일철학과 연합시킴으로써 새로운 철학함의 길을 열어 놓으려고 한다. 이들은 듀이의 <위대한 공동체>의 구현을 목표로 하는 것이다. 그들은 미국의 사회적, 정치적 제문제를 공동체의 도덕적 삶에서 해결하려고 한다. 그들은 듀이와 함께 민주주의가 공동체의 도덕적 성격을 확립해 준다고 믿는다. 그들은 듀이와 함께 철학이 인간적이지 아닌 현실의 기술적 문제들을 다루는 분야가 아니라 인간적 현실을 다루는 학문으로 재건되어야 한다고 주장한다.

그런데 철학의 현실관련성을 놓고 번스타인과 로티간에는 차이가 보인다. 후자의 대화론은 철학을 중국에 가서는 대화자의 역할 이외는 없는 걸로 만들 위험이 크다. 다시 말하면 그의 대화론은 철학자를 만하임流의 <自由浮動의 知性人>의 역할로 한정시켜버린다는 것이다. 그러나 전자는 현실변혁을 위한 확정된 처방을 내릴 수 있다고 여긴다. 로티는 대화, 공동체 그리고 민주주의간의 관계를 설명하면서도 이 공동체가 성립될 수 있는 실질적 조건을 명시하지 않는다. 아마도 그의 해석학적 대화론은 대화자간의 의견교환의 과정을 잘 설명할 수 있을지라도 그 과정을 보장하는 객관적 여건의 실현가능성에 대해서는 답을 내놓을 수가 없을 것이다.

객관적 여건의 실현은 실천을 요구한다. 또 이 실천 이전에 도덕적 결단이 있어야 한다. 그러나 대화공동체안에서 무단히 진행하는 해석학적 순환은 오히려 결단을 내리는 걸 가로막고 참여자들로 하여금 현실변혁의 실천자가 되게 하기 보다는 그 參觀者로만 남게 할 뿐일 것이다. 로티는 결국 철학을 문화적 활동의 일부로 만든다고도 비난을 받을 수 있을 것이다. 그러나 그가 극명하게 증시해 준 바는 대화공동체안에 뿌리 내려지는 인간과 인간간의 상호인정의 의미와 이를 근거로 하는 민주적 공동체 생활의 소망스러움일 것이다.

로티와 번스타인에게 중요한 것은 민주정치에서는 만장일치의 합의가 목적이 아니라 이해관계와 관점, 견해를 달리 가진 사람들간의 談論이라는 것이다. 그들은 60년대의 미국사회의 분열이 이 담론의 부재에서 또는 그 불가능에서 더욱 심화되었다고 보며, 그들은 미국의 전통 철학이었던 실용주의에서 민주정치의 참운영의 묘를 다시 찾았던 것이다.<sup>53)</sup>

로티에게는 특히 인간과 인간의 연대성이 민주주의의 필요조건이 된다. 이것의 유지와 강화없이 민주주의는 살아 남을 수 없다. 확실성추구와 객관성에 대한 환상이 논쟁을 낳고, 논쟁은 대립을 불러일으키며, 대립은 사회의 균열을 결과시킨다. 그러나 상호이해와

53) Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, p. 223f.

공동경험, 상호유사감과 유대의식은 개인들을 공동체안으로 결합시켜 준다. 로티가 원하는 것은 바로 이것이다. 그는 인간들간의 유대가 사회적 생활에서 구체적으로 실현되는 대외 공동체의 개발에 이론을 제공한 셈이다.

민주주의의 성립조건을 열거하는 학설은 다양하고 또 많다. 그러나 자유주의의 제 이론은 도덕적 성격을 규정하는 공동체적 삶의 본질을 규명하는 이론은 혼치 않다. 로티와 빈스타인의 노력은 자유주의와 개인주의의 이름으로 민주질서를 위협하는 이데올로기에 대한 비판에 기여할 것은 틀림 없다. 그리고 특기할만한 것은 이들이 미국철학계를 한때 주름잡았던 분석철학자들과는 달리 철학을 정치·사회적 생활의 일부로 통합시켰다는 것이다. 논쟁술을 철학함의 능력과 동일시하는 분석철학자들은 그들의 사회가 제기하는 실천적 문제를 철학의 영역밖으로 내던짐으로써 철학을 인간과는 무관한 것으로 만들었다. 그들은 철학이 자연과학에 속하는 한 과목으로 편성될 수 있다고 여겼던 것이다.

로티나 빈스타인은 이와 같은 철학의 과학화를 막는데 일익을 맡고 있다. 그들의 이론은 삶의 실천문제에 대응하고 사회적 삶의 침형태가 공동체를 바탕으로 해야 한다는 것을 확연케 했다. 그리고 그들은 이 공동체의 확립이 철학이 할 수 있는 과제가 된다는 것을 분명히 했다.

로티는 듀이가 그랬던 것처럼 철학의 도덕적 역할은 공동체의식의 확대와 심화에 있다는 것도 강조한다. 그는 사회과학에서의 해석학적 전환이 이 분야를 지배와 社會工學의 도구로 이용되는 것을 방지하고 인간적 유대성을 강화시키는데 도움이 된다고 보며, 학문의 도덕적 중요성을 당연하게 한다고 믿는다.<sup>54)</sup> 또한 그는 가치판단의 부재를 학문이나 이론의 과학적 성격의 기준으로 삼아야 한다는 생각을 끝까지 밀고 갈 수 없음을 지적한다.<sup>55)</sup> 우리가 쓰는 낱말들, 즉 〈억압〉이나 〈원시적〉 또는 〈노동자 계급〉등은 記述과 도덕적 반성 양쪽을 포함해서 사용된다는 것이다. 그렇지 않고서는 이들 용어는 사회과학에서 별로 나은 쓸모를 갖지 못한다고 로티는 설명한다.

사회현실의 연구에서 사회과학자와 그의 인식대상간에는 해석학적 순환이 일어난다. 인식자의 고유한 관점에 따라서 이해된다고 하면, 그의 도덕적 판단으로부터 사회현실은 결코 자유로울 수 없게 된다. 그리고 주어진 사회적 현실은 그것의 역사적 지평위에서 전체적으로 파악되어야 하며, 거기에는 도덕적 반성이 따르기 마련이다. 그러나 이 반성이 객관성을 가져야 함은 물론이다. 로티는 대화의 참여자들의 합의가 곧 객관성을 선택한다고 하지만, 빈스타인이 이미 갈파한 바와 같이 이성적 논의를 가로 막는 수다한 장애가 있다.

그렇지만 오늘의 과제는 합의에 이를 수 있는 첫 단계로서 인간적 연대를 구축할 공동체로 향하는 첫발을 디는 것이며 또 빈스타인이 적절하게 주장하는 것처럼 이 공동체의 확립

54) Rorty, "Method, Social Science, Social Hope", in *Consequences of Pragmatism*, pp.203-204.

55) 위의 논문, p.195f.

운동이 실질적 힘을 발휘하기 위해서는 이 과업에 뜻을 가진 사람들이 그것에 헌신한다는 것이 무엇보다 제일가는 필요조건이 될 것이다.<sup>56)</sup>

---

56) Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, p. 231.