

실용주의의 새 공동체 전망

이 성 화 (고려대학교)

| 요약 |

현대의 선진 자유주의 사회에서 사회 결속은 초정치적인 형이상학적 “권위”에 의존하지 않는다. 형이상학의 권위를 배제하는 사회는 민주적 사회이다. 민주주의는 이념의 종언을 고무하며 같은 역사적 전통 안에서 같은 문제를 당면하는 개인들의 성공적 조화를 목적으로 하는 사회 결속 방법이다. 자유주의 철학은 개인의 권리에 정초하고 있으며 형이상학과 합리주의 인식론이 전제하는 자기완결적 도덕성을 중심으로 건설된 이론이다. 그 같은 이론은 자아 또는 제도의 객관성과 보편성을 공동체의 삶에 앞서 절대적으로 전제한 선형적인 거대 담론이다. 민주주의란 자유주의 철학의 절대적 진리에 대한 불신이다. 그러므로 민주주의는 칸트주의 철학이 가정하는 객관적이며 비역사적인 현실주의 정치-사회적 책임성-에 대한 재해석이다. 특정 사회의 심미적이고 초월적인 경험에 토대하고 있는 실용주의는 ‘토론’과 ‘상상’의 언어에 의해 역사-사회적으로 경험된 사회적 책임성을 민주적 공동체의 전통으로서 재 기술하는 ‘예술’ 또는 ‘시나리오’이다. 자유주의 철학의 절대적 진리를 거부하는 실용주의는 또한 다원적 절차, 세부적 기제, 자문화중심적 결사들의 상대주의적 공동체주의 신념을 ‘차이’ 또는 ‘분산’ 형태로 가장된 또 다른 현실주의로서 거부하며 “우리”로서의 민주적 공동체를 자유주의 제도와 문화를 유지할 수 있는 ‘진리’로서 구한다. 자유주의 철학의 ‘깊이’를 토의와 상상으로 대체하는 현대의 선진 민주주의 정치는 확대된

시장 경제, 다원화된 현대 문화를 조화시킬 수 있는 민주주의의 공공(公共) 성 전망이며 선진 사회에 진입하는 한국민주주의가 비추어 볼 거울이다.

I. 상대주의를 넘어서

1. 문제 제기

다양한 신념이 갈등하며 공존하는 민주화 이후 한국의 민주주의는 “상대주의 철학”으로 이해될 수 있다. 특히 상대적으로 분산된 ‘차이’의 신념들은 권위주의의 지배-수혜 모형을 민주적으로 전환시킨 한국의 민주주의 현황을 반영하고 있다. 또한 상대주의로 이해된 한국의 민주주의는 헌정 이래 한국인의 특수한 민주주의 경험과 상식에 토대한다는 점에서 이념 형태로 객관화된 권위주의 시대의 절대적 진리와 차별화된 언명 가능한 진리-다원적인 절차와 기제 그리고 다양한 종류의 결사-로서 구체화 되고 있다. “상대주의(relativism)”는 현실주의의 절대적 “진리”에 정초되지 않은 “신념”으로서 특히 민주주의를 다원화된 문화와 세부적 기제로서 이해한다. 그러써 현실주의적 제도의 객관성을 보다 구체화하며 억압적 기제를 상대적 가치와 절차로써 자유화 한다. 그러므로 상대주의 관점에서 본 민주주의는 ‘자유주의 정신’-개인의 정체성을 형이상학적 도덕 철학에 정초하고 사회 제도를 건설하는 객관적 ‘도덕 규칙’ 또는 ‘의미 규칙’-을 가정하는 자유주의 철학의 “거대서사”와 차별화된다. 실제 민주화 이후 한국의 민주주의는 시공

적 차이를 두고 생성되는 다양한 결사들의 자유주의 정신, 사회 정책으로 구체화하고 있다. 긍정적 관점에서 상대주의로 이해된 한국의 민주주의는 특정 공동체의 친숙함을 토대로 출현하는 가치의 다원성, 분산된 사회 기제를 잘 설명할 수 있다. 또한 한국의 다수 국민들은 상대주의적 신념에 토대한 민주주의를 시민적 삶의 미학 또는 윤리로서 향유하고 있다. 민주주의는 이제 한국 국민들의 열망이자 문화로서 분화된 한국 사회의 구체적 생활세계 또는 스타일화 된 생활모습과 분리하여 이야기할 수 없다.

반면, 부정적 관점에서 상대주의로 이해된 민주주의는 정치, 예술, 종교 활동을 향유하는 실제의 시민적 삶을 정책의 과학성, 기제의 세부성, 그리고 절차의 다양성과 같이 실증적인 것으로 환원하여 시민적 삶의 공적 전망과는 무관한 듯, 일견 기능과 효용만을 강조하는 객관적 이념 형태로 제시된다. 공동체가 제도의 '객관성'에 의해 실증적으로 규제될 수 있다는 "실재(reality)"로서의 진리를 현실주의의 진리라 규정한다면 '실재'의 연장인 상대주의적 민주주의 이론은 "실증 이론"이다. 그러므로 상대주의로 이해된 한국의 민주주의 제도와 문화는 원래의 의도와는 달리 민주주의의 공적 가치를 망실할 수 있다. 그래서 구체적이고 세부적인 절차 그리고 특정 공동체의 '차이'로 표현된 다양한 자유주의 정신과 민주주의 제도들은 보다 공적인 시각에서 다소간 초월적이며 또는 심미적인 것으로 새롭게 짜여 질 필요가 있다. 그러써 한국 민주주의는 새롭게 힘이 부어진 제도와 문화로 재 기술될 수 있다. 지난 세기의 민주주의 경험을 돌아켜볼 때, 민주주의에 대한 상대주의적 이해가 미국 사회의 시민적 상식과 공동체의 활력을 퇴락시켰다. 민주주의가 공동체의 공적 전망과 불가분한 것임을 각성하는¹⁾ 새

로운 기풍의 “실용주의(pragmatism)”는 상대주의적 “신념”과 차별화된 유연한 개념의 “진리”로서 공동체의 연대와 시민적 상식을 미국 사회가 경험한 민주주의 전통 안에서 발견하고 이를 ‘토론’과 ‘상상’의 과정을 통하여 재 기술하고자 하였다.

이념이 퇴조한 뒤 세계의 자유 무역 현실에 본격적으로 편입되는 한국의 현실은 부르주아 자유주의를 권위주의로 매도하는 저항적 민주주의와 준공·사적 관료 조직에 잔존하는 “소-권위주의”의 청산을 시대적 과제로 요청받고 있다. 또한 한국 민주주의는 결사들과 민족 간의 ‘차이’에 협력의 가치를 부여하는 민족 공동체와 지역 공동체를 전망하며, 우리의 현정 경험 내에서 발견된 공적 전망을 절대적 진리가 아닌 “언명가능한” “진리”로 수용하는 새 공동체 건설을 요구 받고 있다. 상대주의적 민주주의로부터 정치적 삶의 공적 시각을 구하고자 하는 한국 민주주의는 절대화된 현실주의적 진리와 상대주의적 신념들 사이에서 민주주의의 활력을 희생시키고자 했던 미국의 새 실용주의 운동과 유사한 문제를 제기하고 있다. 특히 특정한 공동체의 역사-사회적 경험 안에서 공적 전통을 발견하고 지속가능한 민주주의 문화로서 재 기술하는 새 실용주의 사상은, 필자의 생각으로, 민주화 이후 전환기를 맞는 한국 민주주의와 개혁 정치가 자체의 방향을 비추어 볼 수 있는 거울이다.

1) 1950년을 전후한 실용주의의 퇴조를 말하며 대륙 철학의 ‘깊이’를 미국인의 삶에 혼합하고자 하는 반성이다. 이후 실용주의는 초월성, 공적 전망, 공동체의 전통을 역사 안에서 발견하고 이것을 토론과 상상의 언어로 재 기술하며 포스트모더니즘과 함께 새 시대의 대표 철학으로 부활하였다. 새 실용주의자인 로티(Richard Rorty)는 미국의 대표 철학자로서 부상하였다.

2. 연대 공동체

인간의 자유는 편견이 청소된 명료한 사실로서 발견될 수 없으며 또한 형이상학의 깊은 성찰 위에서만 건설될 수 없다. 형이상학에 정초된 자유주의 철학 없이 인간의 자유가 실현될 수 있을까? 로티에 의하면 인간의 자유는 어떠한 경우에도 성취되어야 하는 목표이므로 성찰된 객관적 사실로서 발견될 수 없고 창조되는 것이다²⁾. 같은 맥락에서 공동체는 객관적 사실로서 발견되지 않고 창조되는 것이다. 인간의 공동체는 친숙하지 않은 타인들의 세부적이고 특정한 이야기로 창조되는 것이므로 나와 다른 타인들이 우리로부터 주변화 되지 않을 때 자유주의 이상은 비로소 실현 가능하다. 타인들을 우리의 일부라 볼 때 “그들”은 “우리”로서 재 기술되며 우리로서의 삶은 바로 공동체의 삶이다. 새 실용주의자인 로티에 의하면 삶에 대한 인간의 노력은 공동체와 같은 큰 맥락 내에 자신의 삶을 위치시키는 것과 이러한 삶에 객관적 의미를 부여하는 것 두 가지 경로로 나눌 수 있다. 첫 번째 경로인 공동체는 시간과 공간을 달리하여 발견되는 인간이 살아가며 만드는 역사적 이야기로서 기술되며 또는 그 같은 역사적 삶을 상상하는 것으로서 재 기술된다. 실제 공동체의 삶은 역사와 그것의 허구적 상상으로 선택된 많은 영웅들의 이야기로 짜여 있다. 둘째 경로는 객관적 현실과의 비인간적인 관계를 설명하는 것인데 종족, 민족 또는 상상된 동료 집단들의 공동체로부터 비인간적이며 비역사적인 현실을 구분하는 것이다. 첫 번째 경로인 역사적 이야기를 공동체 내부의 “연대(solidarity)”와 관련짓자

2) Richard Rorty, *Contingency, irony, and solidarity*(Cambridge: Cambridge University Press, 1989), p. xvi.

면 둘 째 경로는 외부적 현실과의 관계인 의미의 “객관성(objectivity)”과 관련지을 수 있다³⁾. ‘연대’를 구할 때 인간은 자신이 선택한 공동체 내의 실천에만 관심을 두게 되며 공동체 밖의 관계를 질문하지 않는다. 반면 ‘객관성’을 구할 때 인간은 자신을 둘러싼 실제의 사회로부터 스스로를 격리시키게 된다. 이 때 인간은 자신을 어떤 실제의 또는 상상된 집단의 구성원으로서 생각하지 않는다. 대신 자신을 역사-사회적으로 특정하게 기술되지 않는 비인간적인 의미 존재로서 가정한다. 의미에 중심을 두고 ‘진리’를 추구하는 서구의 지적 전통은 그리스 철학으로부터 계몽주의에 이르는데 인간의 존재를 공동체 대신 객관성에 의해 구하려는 전통이다. 이 전통은 실제의 또는 가상적으로 상상된 자아 또는 공동체를 구하지 않고 ‘진리’라는 이념 자체를 추구한다. 예를 들자면, 공동의 목적으로서 인간의 본성을 합리적으로 설정하는 플라톤의 이념은 다양한 공동체의 출현이 가져올 위험에 대한 고대 그리스인의 자각으로서 각 집단의 태생적 지평으로 한정되는 ‘지방주의(parochialism)’의 ‘차이’를 경계한 것이다. 플라톤은 지식과 의견, 실재와 외양을 구분하면서 합리성만을 지적 탐구의 영역이라 보았다. 계몽주의 시대, 뉴턴의 물리 과학은 플라톤의 합리적 탐구 영역을 대신하게 되었다. 뉴턴을 따라 자연(Nature) 또는 이성(Reason)을 탐구하는 거의 모든 18세기 사상가들은 자연과 일치하는 사회, 정치, 경제 제도를 건설하였다. 특히 자유주의 사회사상은 인간을 객관적 지식으로써 설명한 사회 개혁 이념이다. 객관주의 지식을 계승하는 서구 문화는 자기 자신의 역사인 공동체를 초월하여 다른 공동체들과 공유하는 객관

3) Richard Rorty, *Objectivity, Relativism, and Solidarity*(Cambridge: Cambridge University Press, 1991), pp. 21-34.

적 의미의 선형적 지식을 가정하게 되었다. 선형적 지식이 인간 본성을 비역사적 존재로 설명한 보편적 정의란 점에서 근대 사상은 다원적으로 분산된 지방적 공동체의 차이를 초월하는 “실재”의 공동체를 가정하며 “문화적으로 불변한 사실 요소”를 탐구하며 사회적 ‘연대’를 객관성의 기초 위에 건축하려 하였다. ‘실재’를 진리로서 탐구하는 “현실주의자”는 신념과 구분된 객관성을 진리로서 규정하기 위해 형이상학을 건설하였으며 인간 본성에 근접한 진리를 합리성으로 가정하는 인식론을 건축하였다.

반면 객관적 인간 본성으로부터 ‘연대’를 복원하려는 일군의 사람은 “실용주의자”라 이름 된다. 제임스(William James)의 말처럼 진리는 따로 존재하는 것이 아니라 “우리가 믿기 좋은 것”이라 규정하는 실용주의는 객관과 신념 사이를 구분하는 인지 능력을 불필요한 것이라 보고 근대 사상의 형이상학과 인식론을 포기하였다. 그로써 실용주의자는 특정 문화를 객관적으로 비판할 수 있는 ‘통문화적(transcultural)’ ‘합리성’과 ‘자연’이 실재하는 것이 아니라고 주장한다. 실용주의의 주장에는 객관적 진리와 신념, 보편적 합리성과 다원적인 지방적 공동체 사이의 이분법이 드리우는 갈등과 긴장이 해체되어 있다. 실용주의에 긴장이 있다면 믿기 좋은 것과 보다 믿기 좋은 것 사이, 즉 신념들, 공동체들 사이의 갈등이다. 새로운 언어가 출현하면 항상 개선된 신념이 나타난다. 만일 실용주의가 객관성을 구한다면 그것은 공동체의 한계를 벗어난 보편적 진리, 합리성을 뜻하지 않을 것이다. 그것은 보다 나은 상호주관적 동의, 즉 “우리”로서의 공동체를 구하는 것이다. 또한 실용주의에서 진리와 신념, 지식과 의견 사이를 구분한다고 할 때 그것은 “우리의 공동체”⁴⁾를 성취하는데 있어 동의하기 쉽고 어려운 의견 사

이, 즉, 신념 사이의 차이일 뿐이다. 그러므로 실용주의가 제시하는 사회 제도로서의 민주주의와 민주주의 문화는 다른 공동체를 초월하는 비역사적 존재의 객관적 질서가 아니다. 그것은 역사-사회적 존재로서 발견되고 또한 그것의 “반사-이미지”로서 재 기술된 특정 공동체 내의 심미적⁵⁾, 초월적 전통으로서 다른 공동체를 관용하며 공존하는 협력 질서에 대한 것이다.

II. 새 실용주의

미국의 자유주의(knee-jerk liberalism)가 천박한 것임을 각성하며, 반-이데올로기를 표방하는 미국 문화를 재조정하고자 태동된 새 실용주의 기풍은 “과학적 방법”으로 전락된 실용주의에 대륙 철학이 가진 철학적 깊이를 요구하였다⁶⁾. 이 같은 요구는 자유주의 철학에 정초된

-
- 4) 로티가 말하는 “우리들의 나라”는 달마이어가 말하는 “우리들의 세계”와 비교된다. 로티는 특정 공동체 내의 협력 전통에서, 달마이어는 ‘상호주관성’의 다원적 민주주의 관점에서 공동체를 규정하고 있다. 푸코의 “우리들의 정치,” 슈라그의 국경을 건넌 “차이의 수렴” 역시 형이상학과 인식론을 거부하며 ‘우리’의 역사적 존재를 문제화 한 담론이다: Richard Rorty, *Achieving Our Country*(Cambridge: Harvard University Press, 1999); Fred R. Dallmayr, *Achieving Our World*(Lanham: Rowman & Littlefield, 2002); Calvin O. Schrag, *Convergence Amidst Difference*(New York: State University of New York Press, 2004). 참조.
- 5) 예술은 판단하는 것은 논리가 아니라 유추이다. 예술은 특수한 형태의 “감성구조”와 그 이미지 “효과”로써 판단된다. 미학적 규율은 합리성과 비합리성으로 이분화 되지 않은 해석학적 상호 행동 또는 심리학적 공감의 규율인데 궁극적으로 미학(윤리)가 되는 규율이다. 그러므로 미학은 보편과 특수이 이분법으로 이해되어서는 안 된다.
- 6) 사르트르, 마르쿠제, 알투세, 툴리히(Paul Tillich)를 진지하게 고려하는 60, 70년대 미국 대학과 시대 분위기. 듀이(John Dewey)의 “도덕적 신앙(moral faith)”과 툴리

부르주아 사회, 의회민주주의를 비판할 수 있는 “신 철학적 기초”에 대한 필요이다. 지난 세기 중반 미국 사회는 자신과 국제 사회를 지도할 자신감을 상실하였다. 실용주의의 “실험주의”는 분화된 자유주의 제도들을 합리화하는 변명에 불과하므로 “실재”의 철학이 될 수 없다는 비판을 직면하게 되었다. 그러나 비판은 미국의 자유주의가 담당하던 역할 자체마저도 도덕적으로 무가치하다는 의미몰수의 평가까지는 수반하지 않았다. 그래서 듀이를 비롯한 실용주의자는 마르크스주의가 혁명으로만 가능하다고 생각한 것들을 “개혁 정치”가 가능하게 할 수 있다고 생각하였다. 개혁 정치는 정치 공동체를 특정한 종류의 역사와 병치시키는 실용주의 운동으로 전개되었다. 이른바 “실재” 철학은 각각의 시 공적 정신을 대표하는 다양한 민주주의 제도로부터 이격되어 있는 정치 공동체의 언어체계를 뜻한다. 달리 말해서 현실 철학은 플라톤의 꿈과 같이 역사의 우연성과 의견을 벗겨내고자 출현된 새로운 말에 대한 희망이다. 마찬가지로 상대주의 신념을 새롭게 규율하려는 듀이의 실용주의는 세부적이며 구체적인 것 그리고 “과학적 방법”에 빠지게 되는 그래서 기능과 효용만을 뜻하는 듯 쇠락된 실용주의를 대체할 수 있는 새로운 말과 행동에 대한 희망이다. 보다 공적인 영역에서 미국인의 정치적 삶을 새롭게 규율하려는 듀이의 기여는 상대주의의 위험을 직면하며 “자유주의”를 “민주주의”에 의해 방어하는 실용주의자의 민주주의론 이다. 방법이 제거된 “실용주의”는 깊이가 제거된 대륙 철학과 공존하며 상대주의로 전락된 20세기 민주주의에 공적인 책임성

히의 “궁극적 관심(ultimate concern)”은 실용주의에 대륙 철학, 특히 헤겔주의가 혼합된 대표적 예로서 회자된다. John Dewey, *A Common Faith*(New Haven: Yale University Press, 1934). 참조.

을 다시 환기하고 있다.

1. 실용주의 대 상대주의

실용주의는 보편적 진리 이론은 물론 특정한 상대주의적 진리 이론을 가지지 않는다. 공동체의 일부로서 협력적인 인간을 탐구하는 가치는 미학과 윤리의 문제이지 인식론적 또는 형이상학적 기초를 가지지 않는다. 어떠한 형이상학적 인식론도 거부하듯이 역시 상대주의적 인식론도 가지지 않는다. 진리가 본질적 특성을 가지고 있는지의 여부를 묻는 질문은 어떤 제목으로든 ‘실증(positive)’ 이론을 가지고 있는지의 여부를 묻는 질문과 같다. 이것은 또한 우리 자신을 기술하는데 있어 인간 본성에 토대할 것인지 특정한 인간 집단과의 관계에 토대할 것인지를 선택하는 질문이다. 그래서 질문은 ‘객관성’ 대 ‘공동체’의 주제로 집약된다. 인간의 본성을 ‘실재의 본질’로서 가정하는 현실주의 지식과 상대적인 신념 밖에 진리가 따로 존재할 수 없다고 말하는 상대주의 지식은 공히 진리의 속성에 객관성을 부여하는 실증 이론이라 하겠다. 특히 상대주의는 현실주의에 의해 적용된 실용주의로서 어떤 것이 다른 어떤 것에 상대적이라고 말하며 다원적인 진리, 진리에 이르는 다양한 절차의 ‘차이’에 속성을 부여하는 실증 이론이다. 실용주의자에게 ‘지식’은 ‘진리’와 함께 잘 규정된 신념에 불과하다. 실용주의자에게 지식은 무엇을 신념 할 것인지 동의에 도달코자 노력하였던 다양한 사람들의 사회역사적 의견일 뿐이다.

실용주의 철학과 같은 맥락에서 현장언어학자들은 존재론적 동질성에 기초한 의미 또는 진리로서의 언어 이론을 거부하며 세속적 관점에

서 언명되어지는 언어 형태를 밝히려 하였다. 브랜덤(Robert Brandom)은 20세기 후반의 언어 철학을 두 개의 학파로 구분하였다. 하나는 언어의 권능을 진리를 대표하는 의미에 두고 언어의 속성이 사물들의 존재론적 동질성을 대표하는 권능이라 본 언어 이론이다. 다른 하나의 언어 이론은 듀이와 비트겐슈타인에 의해 대표되는데 언어를 “사회적 실천들의 틀(a set of social practices)”이라 보며 선형적 진리와 무관한 역사적인 혹은 일상적인 “언명(assertion)”을 언어라 보았다. 하이데거와 셀라즈 그리고 데이비슨(Donald Davidson)은 후자의 학파로 분류된다. 하이데거는 현재의 실천과 부합되는 것을 진리라 보았다. 셀라즈는 본질적 의미의 도덕성과 언어를 부인하며 “비도덕적 행동”을 일상에서 “우리가 하지 않는 것”⁷⁾이라 규정하였다. 특히 데이비슨은 ‘언명’으로서의 신념을 기술하며 의미 규칙 혹은 개념 체계에 의존하지 않았다. 모든 의미가 경험에 다름 아니며 언어는 경험의 매개일 뿐이라는 그의 언어 이론은 언어를 버리 없이 무한정한 신념망의 재구성 과정으로 보았다. 신념 이외의 진리는 따로 존재하지 않는다는 상대주의자의 소극적이고 부정적인 견해는 역설적으로 차이의 신념에 대한 실증적인 태도이다. 데이비슨의 언어 이론은 실용주의자인 제임스의 상대주의 이론과 일치한다. 제임스에 의하면 어떠한 진리 이론도 특정 관계의 “특정 행보(the particular go)”⁸⁾를 즉, 진리와 객체 사이의 미

7) Wilfrid Sellars, *Science and Metaphysics*(London: Routledge & Kegan Paul, 1968), chaps. 6 and 7.

8) William James, *Pragmatism*(Indianapolis: Hackett, 1981); 도덕적 인간을 형이상학적으로 전제한 자유주의 철학이 자기-완결적 인간을 보편적으로 설정한다면 상대주의는 전문가와 같이 특정한 인간의 “한정적-완결성(finite-perfection)”을 말한다: Michael A. Weinstein, *Finite Perfection: Reflections on Virtue*(Amherst:

시적 ‘교통 관계’를 비근하게 설명할 수 없다. 그러나 제임스는 ‘진리’를 ‘정의가능한 것’이라 보고 ‘교통’에 의해서 진리를 뜻할 수 없고 “진리는 반드시 이념적 일관성 안에서 구성 된다”고 말함으로써 이념의 차이로서 실증적 억양을 상대화 하였다. 결국 제임스는 어떤 것이 다른 어떤 것에 상대적이라고 말하는 ‘차이’의 실증 이론을 상대주의적 진리 이론, 상대주의적 인식론으로서 수용하였다.

“실용주의”는 푸트남이 <이성, 진리, 그리고 역사>에서 말하는 “내면주의자의 철학 개념”⁹⁾에 근사하다. 푸트남은 신의 눈으로 본 사물에 대한 견해, 즉, “객관성에 대한 욕구”가 포기된 철학을 내면주의자의 철학 개념이라 하였다. 그는 반현실주의의 견해를 대변하는 한편 쿤(Thomas S. Kuhn), 푸코, 그리고 로터를 상대주의자로서 비판한다. 푸트남은 “내면주의”를 ‘현실주의’와 ‘상대주의’ 사이의 매개로서 제시한다. 그는 오늘날 통용되는 상대주의적 강령과 특히 ‘구조주의’와 ‘문화 상대주의’를 혼합하는 ‘프랑스 철학’의 상대주의를 비판한다. 비판의 논점은 “화합불가능성”에 대한 주제로서 서로 다른 문화에서 사용된 용어가 등가 시 될 수 없다는 것이다. 이 점은 데이비슨이 말한 자기-반박(self-refuting)의 문제와 감각적으로 일치한다. 데이비슨의 논점은 “해석적 틀(interpretative scheme)”¹⁰⁾에 의해 우리의 시각으로

University of Massachusetts Press, 1985). 참조; Michael A. Weinstein, *The Imaginative Prose of Oliver Wendel Holmes*(Columbia: University of Missouri Press, 2006). 참조.

9) Hilary Putnam, *Reason, Truth, and History*(New York: Cambridge University, 1981), pp. 49-50.

10) Donald Davidson, “On the very idea of a conceptual scheme,” *Enquiries into Truth and Interpretation*(Oxford: Oxford University Press, 1984).

다른 사람들의 행동을 최소한도 이해할 수 있다는 것이다. 푸트남은 우리의 생각이 논쟁의 공식적 기준인 “제도화된 규범”으로 규제될 수 없다고 보았다. 나아가서 그는 명시적 규칙으로 한정하지 않고 일상의 노하우와 같이 문화로서 향유할 수 있고 규약 대신 실천에, 지배 대신 대화에 의존하는 문화를 실용주의 철학이라 보았다. 달리 말해서 실용주의는 실증 이념인 합리성에 대한 불신이며 각각 다른 사회가 형성하는 다른 “언어”에 대한 발견과 그에 대한 상상이라 말할 수 있다. 그러므로 실용주의의 “진리”는 실증주의적 이념인 합리성과 상대성의 “언어 규칙”이 규율하는 자기 자신의 문화를 깨고 나올 때 실현될 수 있다.

2. 실용주의의 재 기술

낡은 것을 새 것으로 대체하려는 실용주의 정신은 이제 실용주의 스스로를 새롭게 할 필요에 직면하였다. 일견 기능과 효율만을 뜻하는 것으로 퇴조된 실용주의를 새롭게 하는 이른바 “신실용주의”는 구체적이고 세부적인 실용주의에 공적 시각을 혼합하는 로티의 새 실용주의에 의해 재 기술되었다. 새 실용주의는 이른바 ‘대륙 철학’의 깊이와 초월성을 수용한 혼합적 실용주의라 이름 할 수 있다. 어떻게 하면 자유주의를 보다 나은 것으로 개선시키며 민주주의 제도를 좀 더 지속적인 것으로 방어할 수 있는가? 로티에 의하면 보다 광범하고 공적인 시각 안에서 특정 공동체의 공적인 정치적 삶을 발견하여 기술하고, 공동체의 전통을 새롭게 “토의(deliberation)”할 수 있고 또는 “유희(play)”할 수 있는 언어로서 재 기술할 때 자유민주주의는 지속가능할 수 있다. 실증 문화사의 관점에서 언어는 물리 세계의 윤곽을 그리는 형식이다. 낭만

주의 문화사의 관점에서 언어는 새로운 정신을 자의식으로 운반하는 매개이다. 니체의 문화사와 데이비슨의 언어철학을 따르면 언어는 낡은 삶의 양식을 대체하는 새로운 삶의 양식¹¹⁾이다. 같은 맥락에서 “언어의 우연성(contingency of language)”을 말하는 로티는 의미에 정초한 궁극의 언어를 거부하였다. 로티에 있어 언어란 경험의 기술이며, 또 다른 경험의 ‘우연성’과 ‘상상’에 의한 재 기술이다. 로티에 의하면 언어는 “자연의 거울(mirror of nature)”로서 듀이가 기술하는 “자연의 경험”을 창의적으로 재 기술한다. 실용주의를 계승하는 와인스타인은 “로티의 재 기술을 재 기술”하는 그의 논문에서 듀이가 기술한 “경험”을 재 기술한 로티의 “언어”를 다시 재 기술하여 언어의 자유로운 이미지 놀이를 현실이라 보았다. 앤더슨(Benedict Anderson)은 그 같은 언어를 “권력”이라 보았다. 로티는 의미에 정초된 자아 또는 세계를 낡고 무기력한 것이라 보고 ‘토의’ 또는 ‘상상’에 의해서 자아와 세계에 힘을 불어넣는 “재 기술(redescription)” 과정을 언어라 보았다¹²⁾. 궁극적 의미의 자아 또는 본질적 의미로서 공유된 공적 세계를 언어 생성 과정¹³⁾, 즉, 토론과 상상에 개방하는 ‘재 기술’ 전략은 무기력하게 전략된 자아, 공적 세계에 파워를 불어 넣는 과정이다. 이 점은 그래서 주어진 세계-육신, 악마, 자신의 스승, 억압적 사회-로부터 잘못 기술된 자아 및 공동체의 정체성에 힘을 부여하는 “재 기술” 과제이기도 하다. 기독교와 마르크시즘은 궁극의 진리로서 가정되고 또는 경험된 자아 및 공

11) Richard Rorty, *op. cit.* (1989), p. 19.

12) *Ibid.*, p. 90.

13) “재 기술”에는 두 가지 방법이 있다. “토론”은 형이상학의 전통에서 이성에 의한 재 기술이다. “상상”은 언어의 우연성을 신념 하는 아이러니스트(ironists)에 의한 재 기술이다. *Ibid.*, p. 90.

동체를 재 기술한 새로운 신념이라 말할 수 있다. 그렇다면 재 기술 언어 전략과 과제는 공동체와 자아 정체성을 억압했던 과거의 어떠한 권력 보다 강한 힘을 전망하는 ‘예술’ 또는 ‘시나리오’라 말할 수 있다.

III. 실용주의의 민주주의

1. 자유주의 철학에서 민주주의로

개인의 권리, 사회 체계의 합리성이란 이름하에 헐벗고 굶주린 아이들을 방관하는 사회의 제도와 윤리가 있다면 그것을 우리 사회의 전통으로 수용할 수 있는가? 자체의 역사에만 충실하여 다른 공동체에 무책임한 상대주의 미학과 윤리를 우리 사회의 전통으로 받아들일 수 있는가? 도덕적으로 자기-완결적인 개인과 보편적인 국가 제도의 합리성이 책임질 수 없을 때, 가족 또는 민족 공동체가 ‘우리들의 사회’, ‘우리들의 전통’과 무관할 때 우리는 “우리”로서 담길 수 있는 초공동체를 희구하게 된다. 그 같은 공동체에 대한 필요는 공감하지만 공동체가 어떠한 것일까에 대한 의제와 해답 그리고 접근 방법에는 보편성과 특수성, 비역사성과 역사성, 추상성과 구체성의 척도에 따라 상이한 태도가 대립하고 있다. 이 가운데 인류의 경험은 공통된 하나의 흐름을 제시하고 있다. 그것은 개인의 도덕적 자기-완결성, 국가의 합리성에 대한 “거대서사”가 비역사성, 보편성 그리고 추상적 원리에 근거한 것이므로 신뢰할 수 없다는 것이다. 특히 개인적 권리와 의무에 근거하여 공동체를 가정하는 자유주의 철학은 신뢰할 수 없는 것이며 자유주의

국가의 사회 이론 역시 형이상학과 계몽주의의 잘못된 철학적 전제에 근거한다는 주장이다. 현대의 지식인들은 계몽주의의 보편적 진리를 포기하였다. 자유주의 철학을 비판하는 일련의 경향은 자유주의 철학이 비민주적이라 주장한다. 이 주장은 민주적 제도와 실천들이 비역사적인 도덕성에 근거한다면 지속될 수 없다는 것이다. 하이데거와 가다머는 인간을 역사적인 존재라 보았다. 데이비슨과 로티는 자기-완결적 인간을 잠정적이고 정서적이며 또한 모험적이고 주변적인 자아로 고쳐 그리기 시작하였다. 인간의 존엄과 권리를 비역사적으로 가정하고 도덕성에 정초하는 일련의 경향을 칸트주의라 말한다면 드워킨(Ronald Dworkin)으로 대표되는 칸트주의자는 민주주의 제도들과 실천에 선행적인 도덕성을 견지한다. 칸트주의자에 대한 비판은 크게 두 축으로 나눌 수 있다. 한 축에는 자유주의 철학을 불신하며 보다 구체적인 이슈들로 자유주의 철학에 근거한 민주주의 제도들을 포기하려는 철학적 좌파인 포스트마르크스주의, 응거(Roberto Unger) 그리고 매킨타이어(Alasdair MacIntyre)가 있다. 다른 한 축에는 자유주의 철학에 토대한 민주주의 제도들을 유지하되 칸트주의 전통을 포기하는 오케쇼트(Michael Oakeshott)와 듀이가 있다.

칸트주의를 비판하는 두 가지 축은 공히 도덕적 인간에 대한 칸트의 개념을 비판하는 헤겔과 일맥 궤를 같이하고 있다. 인본성을 도덕적 의미보다 생물학적인 것이라 말하며 특정 공동체나 다양한 실제적 공동체의 상대적 장점들을 비역사적 보편성에 앞세우는 일련의 지적 경향을 칸트주의에 대응하여 헤겔주의라 이름 할 수 있다. 헤겔주의자를 따르자면 공동체의 책임성을 결정함에 있어 비역사적인 도구적¹⁴⁾ 기준은 설정될 수 없다. 헤겔주의자는 역사적 공동체와 인격 밖에 책임

성이 따로 설정될 수 없다고 본다. 그래서 헤겔주의자는 칸트주의가 사용하는 ‘사회적 책임성(social responsibility)’이 잘못 전제된 것이라 본다. 반면 칸트주의자는 사회적 무책임성을 비판한다. 그래서 “사회는 그 구성원의 공유된 이해에 충실한 방법으로 본질적 삶이 유지된다면 정당하다”는 사회적 책임성에 대한 왈쩌(Michael Walzer)의 견해를 신랄하게 비판하면서 그 같은 신념이 바로 “상대주의”이며 “정의가 전통과 이야기에만 맡겨질 수 없다”고 하였다. 칸트주의자인 드워킨의 공동체주의 비판은 헤겔주의로서 포괄된 공동체주의로부터 실용주의를 차별화하는 논의의 출발점이다. 실용주의에 의하면 왈쩌가 장악하여 개혁하려는 미국 사회의 자아-이미지는 칸트주의의 용어인 “불가분의 권리”와 “인간의 존엄”에 기속되어 있다. 실제 미국 사회의 자유주의 제도들은 공동체주의가 말하는 ‘연대’ 이상의 그 무엇을 방어하는 입장에서 있다. 실용주의의 칸트주의 비판은 도덕성을 비역사적으로 객관화된 “인본성에 대한 공통의 이해”라 보기 보다는 역사적으로 조건지어진 공동체의 윤리로 볼 것을 주장한다. 그래서 실용주의는 자유주의적 실천과 제도에 가치를 부여하는 비역사적인 도덕성과 합리성이 “통문화적”이라는 칸트주의자의 철학적 관점이 무책임하다고 주장하며 칸트주의 철학에 의존하지 않는 현대의 선진적 민주주의 제도와 실천을 방어한다. 로티는 이것을 “포스트모더니스트 부르주아 자유주의”¹⁵⁾라 이름 하였다.

14) 셸라즈는 헤겔을 인용하며 칸트주의가 지식을 도구로서 간주한다고 비판한다. G. W. Hegel, “Introduction,” Miller trans. *The Phenomenology of Spirit*(Oxford: Oxford University Press, 1977), p. 47.

15) Rorty, *op. cit.*(1991), p. 197.

2. 실용주의의 공동체주의

계몽주의의 합리주의와 형이상학에 정초하여 도덕적 자아를 규정하는 자유주의 철학은 진리를 절대화 하고 불가분한 인간 권리를 설정하며 갈등하는 정치적 딜레마에 하나의 올바른 해답을 공급하였다. 실용주의 관점에서 절대적 진리로서 설정된 “권리”란 책임이 전제되지 않는 비역사적 답론이며 형이상학의 유희에 불과하다. 책임이 전제된 개인의 양심과 “우리”로서의 대화는 상대적으로 지방적(local)이며 자문화중심적(ethnocentric)일 수밖에 없는데 특정 공동체의 전통, 특정 문화 안의 합의를 뜻한다. 이때 우리로서 결정된 집단은 공유된 신념 체를 뜻한다. 그러므로 공동체는 비역사적인 도덕적 자아와는 달리 절대적으로 규정될 수 없는 ‘정의 가능성’으로 존재한다. 그렇다면 비역사적 자아를 선형적으로 설정하는 칸트주의 자유주의 철학은 역사적 생산물로서 우리 자신의 공동체를 기술하는 헤겔주의에 의해 대체될 수밖에 없다. 자유주의 철학의 사회이론으로는 드워킨의 주장이 대표적이는데 비역사적인 인간 “권리” 개념을 사회 이론의 토대로서 가정하는 반면 헤겔주의의 문맥 안에서 공동체를 주장하는 실용주의 사회 이론은 듀이와 롤스에 의해 대표된다.

실용주의자와 함께 계몽주의의 개인주의적 합리주의, 즉 ‘권리’ 사상을 거부하는 사회이론으로서 “공동체주의(communitarianism)”를 주목할 필요가 있다. 공동체주의는 계몽주의의 이상인 공동체와 구성원 공동의 문화를 추구하지만 자유주의 철학이 가정하는 이성적 동일성의 토대를 거부하기 위해서 공동의 문화, ‘공동선’과 같은 자유주의 개념을 포기하였다. 또한 공동체주의는 실용주의와는 달리 현존하는

민주주의 국가의 제도와 문화를 거부한다. 그러므로 공동체주의는 자유주의 철학을 민주주의로 재 기술하는¹⁶⁾ 대신 자유주의 철학과 반대의 철학을 천착하려 한다. 공동체주의는 벨라(Robert Bellah), 매킨타이어, 산델(Michael Sandel), 테일러(Charles Taylor), 초기의 웅거에 의해 대표된다. 아도르노의 〈계몽의 변증법〉을 대표적 견해로 공유하는 공동체주의의 주장을 압축하자면 자유주의적 제도와 문화가 오히려 계몽주의가 제공한 철학적 정의를 붕괴시킨다는 것이다. 이들 공동체주의는 관점에 따라 세 가지 지류로 나누어 볼 수 있다. 첫째, 경험적 예측에만 의존하고 비역사적인 도덕적 진리 이념이 배제된 사회는 생존할 수 없다는 관점이다. 호르크하이머, 아도르노는 이성으로 구성된 세계에서만 도덕적 공동체가 가능하다고 보았다. 이들은 도덕적 공동체의 관용을 실용주의와 동일시하며 실용주의가 결국은 “초월적인 질과 진리”를 상실하게 될 것이라 보았다. 둘째, 자유주의적 제도들과 문화에 의해서 생산된 인간이 도덕적으로 바람직할 수 없다는 견해로서 매킨타이어에 의해 대표되며 자유주의 제도와 문화가 부의 미학, 관리자, 그리고 심리요법의 산물이며 그 자체의 제도와 가치를 방어한다는 주장이다. 셋째, 실용주의의 공동체주의로서 정치 제도는 계몽주의의 합리주의와는 달리 자아의 역사적 특성에 토대한다는 주장이다. 테일러와 산델은 자아의 역사성이 부각될 수 있도록 헤겔과 하이데거의 사상이 융합된 자아 이론이 필요하다고 말한다.

16) 로티는 공동체주의의 반-철학적 입장과는 달리 공적 시각을 구하는 철학적 입장을 견지한다는 점에서 민주주의를 “포스트-철학(post-philosophical)의 정치”라 이름하였다. Ibid., p. 202; Richard Rorty, Rorty ed. *A Post-Philosophical Politics*(Stanford: Stanford University Press, 2005).

공동체를 전망하는 본고의 논의는 자유주의 국가의 사회 이론이 철학적 전제에 정초되어 있다는 주장인데 공동체주의의 세 번째 지류인 실용주의의 공동체주의와 관련되어 있다. 듀이의 실용주의는 자유주의적 민주주의에 철학적 토대가 필요한 것인지 평가하면서 철학적 특화가 필요하겠지만 철학적 토대는 필요하지 않다고 보았다. 그래서 듀이의 실용주의를 공유하는 정치 철학은 자유주의 철학에 정초되지 않은 정치 제도와 자아 이론을 개발하고자 하였다. 공동체주의자인 테일러는 이 점에서 듀이의 실용주의를 계승하며 공동체와 일치하는 자아 이론을 개발하고자 하였다. 스스로 행동하는 자기-완결적 자아 개념을 비판하면서 테일러는 계몽주의의 자아 개념이 개인 양심의 거룩함과 같은 “불간섭”의 이상이며 근대적 효능감과 권력 개념과 연결되어 있다고 보았다. 그러므로 테일러는 정치적인 개인들로부터 구성되는 공동체가 계몽주의의 도덕적 자아 개념에 정초하여 건축되는 공동체 보다 자유주의적 민주주의의 질서에 근사하다고 보았다. 테일러는 하이데거처럼 보다 덜 개인주의적이며 보다 덜 자율적인 그래서 보다 더 상호 의존적인 자아 개념에 의해 근대적 자아를 대체하고자 한다. 듀이의 실용주의를 공유하는 롤스는 자유주의적 민주주의가 철학적 전제 없이 어떻게 유지될 수 있는지 보여주고 있다. 롤스의 관점은 형이상학의 도덕적 질서를 진리로서 탐구하는 자유주의 철학이 민주주의 사회에서 실제로 작동하며 그러므로 공유되고 있는 정치적 개념의 ‘정의’와 단절되어 있다는 것이다. 롤스의 이 같은 태도는 역사주의적이며 반보편주의적이다. 그러므로 롤스의 사회 이론은 칸트주의와 대응된 헤겔과 듀이의 전통으로 이해할 때 보다 뚜렷이 부각될 수 있다. 특히 “궁극적 실재”¹⁷⁾로서 가정된 “물려받은 제도와 사회적 목적으로부터” “시대의

도덕적 사회적” “경향”을 구하고자 하였던 듀이의 실용주의 관점에서 롤스의 사회 이론을 해석하자면 철학이 정치의 서론이 될 수 없고 오로지 역사와 사회학만이 필요하다.

3. 실용주의의 상대주의의 비판

근대인의 도덕적 주관과 근대 국가의 합리성 중심에 각각 정초한 형이상학적 도덕 원칙과 법체계를 분산 또는 해체하는 일련의 지적 경향을 우리는 ‘포스트모더니즘’이라 부른다. 특히 정치학에서 포스트모더니즘은 권리로서 가정된 근대적 주관의 도덕적 본질과 국가 체계의 합리성을 일면 또 다른 것으로 재 기술하며 다른 일면 이미지 형태로 재 기술하는 일련의 담론 지형을 가리킨다. 이 같은 담론 지형은 한편으로 근대적 개인이 소유하는 도덕적이며 의식적인 주체의 중심을 경량화(jettison)하는 담론이며 다른 한편으로 객관적 체계로서의 합리성과 보편성을 특정한 역사-사회적 조건 또는 가능성의 조건들로 상대화하는 담론이다. 리오타(Jean-Francois Lyotard)에 의하면 포스트모더니즘은 불신 받는 “거대서사(metanarrative)”를 다원적인 작은 이야기들로 대체하는 것이다. 정치학에서 포스트모더니즘의 과제는 도덕관념과 역사의식에 정초된 권리 소유자로서 개인을 불신하고 타자로서 주변화된 다양한 개인성의 ‘차이’에 대한 재발견이며 또는 국가 제도의 합리적 체계에 복속된 다양한 역사-사회적 공동체에 대한 재발견이다. 그러나 포스트모더니즘의 제안은 각각의 공동체 전통 안에서 “보다 합리

17) John Dewey, *Reconstruction in Philosophy*(Boston: Beacon Press, 1948), p. 26.

적 개념의 합리성 또는 보다 나은 개념의 도덕성을 희망하고 생산할 뿐”¹⁸⁾이라 말하는 푸트남의 제안 보다 덜 상대주의적이다. 그러므로 포스트모더니즘이 이성의 역사-사회적 관계성과 가치와 절차의 다원성 그리고 시 공적 제약에 따라 특수하게 형성된 공동체들의 차이를 긍정한다고 할 때 그것은 “상대주의”라는 이름으로 보다 잘 이해될 수 있다. 특히 다양하게 짜여진 역사-사회적 공동체들을 기술할 때 포스트모더니즘의 담론 지형은 ‘상대주의’에 의해 보다 명료히 윤곽지어진다.

실용주의는 선의 다원성에 공적 시각을 구함으로써 유연한 개념의 진리를 추구하므로 자기-반박적인 상대주의 가치와 다양한 절차로서 실증화 되는 의미 상대성을 견지하지 않는다. 실용주의에서 “진리”는 모든 문화에서 공통으로 통용될 수 있는 유연한 용어로서 정의된다. 그래서 실용주의자가 정의하는 진리는 일반적 용어와 같다. 그런데 실용주의는 진리 또는 합리성이 “우리들의 조국”과 같은 자문화중심의 특정 공동체와 무관하지 않다는 상대주의 입장은 견지한다. 실용주의가 자문화중심적 공동체를 천착하는 상대주의와 어떻게 차별화 될 수 있을까? 실용주의자는 어떤 것이 다른 어떤 것에 상대적이라고 말하는 “실증 이론”을 견지하지 않는다. 다시 말해서 실용주의는 지식과 신념을 구분하였던 형이상학과 인식론의 전통 이론을 적극적으로 포기한다. 상대주의가 진리와 신념 사이의 구분을 소극적으로 포기하며 신념 이외의 진리가 따로 존재하지 않는다고 주장할 때 진리는 특정 개인이나 집단이 가진 현재의 의견으로 다원화 되며 구체적인 문제와 즉각적

18) Putnam, *op. cit.*, p. 216.

해답의 차이로 상대화된다. 그러므로 상대주의는 실증주의적 속성을 가지는 다원적인 차이의 진리로서 자기-반박적이다. 그래서 보편적 진리 이론을 적극적으로 포기하였던 실용주의는 특정한 상대주의적 진리 이론도 포기한다. 달리 말해서 사회적 연대의 협력적인 가치는 윤리적 토대를 가질 뿐이지 인식론과 형이상학적 기초를 가지지 않으며 역시 상대주의적 인식론도 가지지 않는다. 진리 또는 합리성이 실증주의적 속성을 가진 것인지 묻는 질문은 곧 진리가 인간 본성에 따라 건설될 것인지 인간 집단들과의 관계에 따라 구성되어야 할 것인지를 묻는 질문이다. 또한 이 질문에 대한 해답은 ‘객관성’을 구할 것인지 ‘공동체’를 구할 것인지 사이의 선택이다. 지식, 인간, 자연의 본성은 실증 이론적 객관성을 가진 현재의 문제와 유관하기 때문에 상대주의 진리를 선호할 것이다. 반대로 실용주의는 “진리” 또는 “지식”을 신념과 동일한 것이라 보았기 때문에 이들에게 지식은 그것의 본성을 구하는 다양한 사람들의 사회역사적 의견일 뿐이다. “상대주의”는 현실주의의 실증주의적 진리와 지식, 즉 가치와 제도의 객관적 “실재”를 다양한 사람들의 사회역사적 신념, 의견 그리고 자문화중심적 문화 공동체로서 기술한다는 점에서 보편적 진리 이론을 거부하는 “실용주의”와 동일시된다. 그러나 실용주의가 ‘우리’의 범위를 확대하여 가능한 상호주관적 동의를 구하며 보편적 진리 이론을 적극적으로 거부하는 반면 상대주의는 “믿기 쉬운 신념”을 진리로서 채택하며 현실주의가 구별한 진리와 신념, 지식과 의견 사이의 본질적 경계를 거부하는 자기-반박성의 소극성을 노정한다. 구체적으로 말하자면, 특정한 개인, 집단이 가지는 현재의 의견들을 기제 또는 사회정책으로 기술하는 상대주의 이론은 이른바 ‘실재’의 객관성이 연장된 ‘실증 이론’이다. 그래서 “상대주의”는

“현실주의”에 의해 적용된 “실용주의”라 규정할 수 있다. 상대주의는 세 가지 종류로 구분된다. 첫째, 모든 신념이 다른 신념만큼 선하다는 견해이다. 둘째, 진리란 규정하는 절차만큼 많은 의미를 가진다는 견해이다. 셋째, 진리 또는 합리성이란 “우리들의 사회”와 같이 특정 공동체가 탐구하는 하나의 또는 여러 분야의 친숙한 절차들과 무관하지 않다는 견해이다. 실용주의가 채택하는 상대주의는 세 번째 견해이다. 실용주의는 공동체의 다원적 가치와 절차를 구한다는 점에서 상대주의와 일치하지만 객관적 이념 형태인 상대적 입장으로 환원되는 현실주의적 실증 이론에 비해 진리와 공동체를 보다 유연한 것으로 재 기술한다.

4. 민주주의: 자유주의 철학의 재 기술

신을 대체하여 “인간 주체의 본성”을 구하는 자유주의 철학은 유럽 문명의 세속화 주제이다. 이 주제는 17세기 이래 형이상학과 인식론의 중심적 주제가 되어 왔다. 형이상학과 인식론은 근대 자유주의 철학의 핵심이었다. 자기-완결적 형이상학에 기초한 도덕적 질서를 진리로서 탐구하는 자유주의 철학은 민주적인 사회에서 작동되는 정치적 개념의 ‘정의’와 단절되어 있다. ‘정의’가 민주적 사회의 기초 덕목이며 특정 공동체가 공유하는 정치적 개념인 이상 정당성에 대한 자유주의 철학의 초정치적 태도는 점차 퇴락될 것이다. 공동체 내부의 갈등은 다원적 사회의 특징으로서 드워킨의 자유주의적 일반 원리로서는 잘 해결되지 않는다. 자유주의적 민주주의가 철학적 전제 없이 어떻게 유지될 수 있을까? 롤스에 의하면 자유주의 철학은 정치적 개념과 단절되어 있다¹⁹⁾. 반보편주의의 역사주의적 태도로써 롤스는 칸트에 대응된 헤겔과 듀이

에 동의하며 ‘자연’ 또는 ‘이성’에 의해 전통과 역사로부터 자아를 해방시키며 합리적 제도를 건설한다는 계몽주의의 시도를 자기-기만적이라 보았다. 말하자면, ‘권리’에 토대한 드워킨의 자유주의 철학이 정치의 서론이 될 수 없다는 관점이다. 나아가서 롤스는 자유주의 정치 이론이 역사에 앞선 필연 이론, 즉 인간의 본성과 정체성을 전제하고 있으므로 사적인 삶에 보전되어 있는 인간 실존과 삶의 의미를 구할 수 없다고 하였다. 롤스에게 “정의 개념은 우리에게 선행적으로 주어진 질서가 아니라” “우리의 공적인 삶에 주어진 역사와 전통”²⁰⁾에 대한 발견이고 그것의 재 기술이다. 이렇게 봤을 때 민주적 사회의 기초 덕목인 ‘정의’는 현재 우리의 삶을 역사-사회학적으로 발견하여 기술하고 그것을 토의 또는 상상에 의해 재 기술한 것이다. 또한 자유주의 철학에 정초한 민주주의의 제도는 법적 강제 밖의 사적인 삶의 의미를 배제할 뿐만 아니라 사회 정책 토론에서도 제외한다. 양심은 개인들로 하여금 제도를 위협하게 하므로 자유주의적 민주주의의 제도는 개인의 양심을 힘으로 억압한다. 롤스는 자유 사회를 결속시키는 방법이 초정치적인 형이상학적 “권위”가 아니라 같은 역사적 전통 안에서 같은 문제를 당면하는 개인들 사이의 성공적 조화를 목적으로 하는 “반성적 균형 (reflective equilibrium)”이라 보았다. 정치적 결론에 도달하기 위한 방법으로 형이상학의 권위를 배제하는 사회는 민주적 사회이다. 민주적 사회는 “이념의 종언”을 고무하며 ‘반성적 균형’을 사회 정책을 결정하는 방법으로 채택한다. 사회가 ‘반성적 균형’에 의해 자아 및 체계

19) John Rawls, “Justice as Fairness: Political not Metaphysical,” *Philosophy and Public Affairs* 14(1985), p. 230.

20) John Rawls, “Kantian Constructivism in Moral Theory,” *Journal of Philosophy* 77(1980), p. 519. ▽

합리성에 대한 철학적 정의를 폐기할 때 정치 제도의 합리성 또는 개인의 도덕적 완결성에 정초한 자유주의의 철학적 “깊이”는 보다 “표면적”인 민주적 토의와 상상에 의해 대체될 것이다. 도덕적 자아의 완결성과 법적 질서로서 자유주의 제도를 구하는 전통 철학의 깊이를 “가벼운 마음”의 ‘예술’과 ‘시나리오’로 대체하는 민주주의의 정치는 확대된 시장 경제, 분화된 예술 장르, 다원화된 현대 문화를 조화시킬 수 있는 새 공동체 전망이다.

IV. 결론: 한국 민주주의의 새 공동체 전망

현정 이래 성공적인 민주주의 경험은 이후 민주주의를 한국의 사회 제도와 삶의 문화로서 전망케 하고 있다. 민주주의는 이제 전체로서의 국민 일반이나 다원적으로 분화된 국민들 모두가 수용하는 공통의 미학 또는 윤리로 향유될 수 있다. 그러나 한국 민주주의는 다른 일각에서 현실주의적 제도인 사회·경제적 기제 또는 현실주의적 권력으로 인해 국민적 상식인 민주주의 문화의 공적 시각을 훼손하고 ‘우리’로서의 공동체를 쇠락시키고 있다. 한국 민주주의의 현실주의 폐해는 크게 제도와 권력 두 가지 면으로 수렴된다. 현실주의적 제도의 측면에서, 그 폐해는 정치 제도와 사회·경제적 기제의 객관성을 한국 정치의 ‘실재’라 보며 분화된 실재로서 다원화되고 구체화된 실증적 제도와 기제를 민주주의로서 기술하는 상대주의에 기인한다. 상대주의와 실증주의라는 오도된 실용주의 기풍에 의거하며 한국의 민주주의는 정치를 ‘과학적 방법’으로 환원하며 정책의 과학성, 기제의 구체성, 절차의 다

양성, 사회적 결사의 분열적 차이만을 강조함으로써 민주주의를 공적 시각에서 언명될 수 있는 진리의 수준에서 끌어내려 한국 사회의 민주주의 제도와 한국 민의 민주적인 정치적 삶을 상대주의적 의견, ‘신념’ 수준으로 전락시키고 있다. 현실주의적 권력의 측면에서, 반미, 반세계화, 반-자유주의의 “저항적 민주주의,” 광범한 관료주의의 영향으로 시민 사회 자체에 잔존하는 “시민사회 권위주의”는 한국 사회의 민주주의 제도와 한국 민의 실질적인 생활세계를 일면 퇴행적인 것으로, 다른 일면 무책임한 것으로 퇴락시키고 있다. 마르크시즘이 사라진 뒤, 세계화된 시장경제, 자유무역의 “신자유주의” 현실에서 “한민족공동체”와 “동아시아공동체”를 전망하는 한국 민주주의는 우리 사회가 경험한 자본주의, 자유주의 가치를 정치 공동체의 전통으로서 발견하며 스스로의 정체성을 재 기술할 필요가 있다. 그래서 한국 민주주의는 세계화된 자본주의와 정치적으로 경험된 자유주의 제도와 문화를 적극적으로 보전하는 “선진 민주주의”를 성취할 수 있다. 그러기 위해선 절대적 진리 또는 상대주의적 신념에 근거한 저항적 민주주의를 한편으로 다른 한편으로 실증적 기제 또는 사회 정책으로 규율된 상대주의적 민주주의를 보다 심미적이고 초월적인 것으로 재 기술하여야 한다. 그럴 때 한국 민주주의는 우리로서의 공화주의적 전통 안에서 경험된 사회적 책임성²¹⁾과 혼합될 수 있으며 지속가능한 제도와 문화로서 창조적으로 보전될 수 있다.*

21) ‘사회적 책임’은 원래 칸트주의의 선형적 도덕 주체, 국가 사회의 세속적 합리성을 뜻하며 특수 공동체들로 부터 초월된 일반성으로서의 객관성을 뜻한다. 그러나 본고에서 차별화한 사회적 책임은 특정 공동체의 전통 내에서 발견되는 공적 시각을 뜻한다. 로티는 새 실용주의의 공적 전망을 특정 공동체 전통 내의 초월적(transcendental), 혼합적(syncretic) 시각이라 보았다.

〈참고문헌〉

- Dallmayr, Fred R., *Achieving Our World*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2001.
- Davidson, Donald. "A Coherence Theory of Truth and Knowledge," Ernest Lepore, ed. *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Oxford: Blackwell, 1986.
- Dewey, John, *A Common Faith*. New Haven: Yale University Press, 1934.
- Dewey, John, *Reconstruction in Philosophy*. Boston: Beacon Press, 1948.
- James, William, *Pragmatism*. Indianapolis: Hackett, 1981.
- Hegel, G. W. Miller trans. *The Phenomenology of Spirit*. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Hook, Sidney. *The Quest for Being*. New York: Greenwood, 1963.
- Hook, Sidney. *Pragmatism and the Tragic Sense of Life*. New York: Basic Books, 1974.
- Putnam, Hilary. *Meaning and the Moral Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- Putnam, Hilary. *Reason, Truth, and History*. New York: Cambridge University Press, 1981.
- Rawls, John. "Kantian Constructivism in Moral Theory," *Journal of Philosophy* 77, 1980.
- Rawls, John. "Justice as Fairness: Political not Metaphysical," *Philosophy and Public Affairs* 14, 1985.
- Rorty, Richard. *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Rorty, Richard. *Objectivity, Relativism, And Truth*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

- Rorty, Richard. *Achieving Our Country*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- Rorty, Richard. Richard Rorty ed. *A Post-Philosophical Politics*. Stanford: Stanford University Press, 2005.
- Sandel, Michael. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Schrag, Calvin O.. *Convergence Amidst Difference*. New York: State University of New York Press, 2004.
- Sellars, Wilfrid. *Science and Metaphysics*. London: Routledge & Kegan Paul, 1968.
- Taylor, Charles. *Philosophy and Human Sciences*, vol. 2 of Philosophical Papers. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Walzer, Michael. *Spheres of Justice*. New York: Basic, 1983.
- Weinstein, Michael A.. *Finite Perfection: Reflections on Virtue*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1985.
- Weinstein, Michael A.. *The Imaginative Prose of Oliver Wendell Holmes*. Columbia: University of Missouri Press, 2006.