

『Jürgen Habermas의 유물사관적 규범구조』

— 그가 논하는 대화적 윤리에서의 규범이 갖는
역사적유물론의 성격에 대하여 —

*이 보 민
(부교수, 윤리학)

인간에게 있어서 진정으로 규범적인 것은 무엇인가? 무엇이 인간의 생각과 행위를 규정하는 규범이 된다는 것인가? 이것은 모든 윤리학에 있어서 가장 기본적인 문제인데, 하나님을 배격하면서 철저히 무신론적인 입장을 취하는 현대의 新마르크스주의자(Neo-Marxists) 중의 대표적 인물이라고 부를 수 있는 Jürgen Habermas가 이 문제에 크게 관심을 가지고 있으면서 나름대로 현대 윤리사상에 새로운 지평을 열려고 하고 있다. 본고에서 우리는 그의 이 규범(Norm)에 대한 생각을 취급해 봄으로써 현대적인 윤리 사상에 접해 볼 기회를 가질 것이다. 그로 인해 사회비판적 이론을 펼치는 신마르크스주의의 윤리적인 주장과 문제점을 파악하게 되고 동시에 우리의 바른 사회윤리학을 위한 간접적인 자료를 얻게 될 수도 있다고 하겠다. 본 논자는 논의를 전개함에 있어서 그의 중요한 몇편의 논문의 내용을 분석하는데 주력할 것이다.

1. 인간 자아정체성과 규범의 문제

하버마스에서의 규범 내지 규범적 구조(Normative structure)의 문제는 결국, 한편으로는 인식적이면서 다른한편은 실천적인 인간자아에서부터 취급되기 시작한다. 그에 의하면 인간에 있어서의 인식적자아(Epistemic ego)는 모든 개인적인 자아가 공유하는 인지적(Cognitive), 언어적(Linguistic), 행위능력(Active ability)적인 구조들에 의해 일반적인 것으로 특정지어지면서도, 한편 그 인식적자아는 자아의 실천적인 측면에 의해

*서울대 졸

고려신학교, 웨스트민스트, 화관컴퓨터신학대학원
현 신학대학원 윤리학 교수

고유적인 인격의 정체성 (Identity of the person)을 부여받는다라는 것이다.¹⁾ 즉 소위 실천적자아 (practical ego)는 자신의 행위를 시행하면서 (performing) 자신의 고유성을 확립하여 다른 모든것과의 구분을 확실하게 한다는 것이다.²⁾ 인간자아는 한편 그의 인식적인 보편적 측면을 통해 자신의 他와의 상통하는 면을 지니면서 또 한편 그의 실천적인 측면을 통해 자신의 고유한 정체성을 지닌다는 것인데, 이것을 한마디로 표현한다면 인간자아가 자신을 분명하게, 자기의 사회적 生 (Social life)의 세계와의 상호주관적 (intersubjective)인 관계 안에서 밝힘으로써 자기 자신의 인격성을 정체화 (identifying)시킨다고 말할 수 있을 것이다.³⁾

우리는 모든 事物에 대해서 우리들 자신이 그것의 정체성을 명제적으로 부여한다고 하겠다.⁴⁾ 그 물체의 모양 또는 그것이 처해있는 위치에 따라서 그 사물의 정체성을 명제적으로 확인한다.⁵⁾ 그러나 인간존재는 스스로의 정체성을 자기 자신이 일차적으로 성립시킨다. 그러므로 우리는 이런 인간존재들을 상대하여 그의 정체성을 명제적 (propositional)으로 부여하지 못하고 시행적 (performative) 태도로 정체성을 부여해야 한다는 것이다.⁶⁾ 즉 인간존재들은 모두가 스스로의 정체성을 확립하면서도 다른 사람들과 더불어 각각 서로를 위해 대화 속에서 시행적으로 정체성을 확립시켜주기로 한다는 말이다.

이렇게 개인이 정체성을 상호주관성의 관계 속에서 확립해 나가는 과정에서, 우선 아동들이 자기 자신을 '가족'이라고 하는 단체의 상징적인 실재성 (The symbolic reality of group)에 한편 속하도록 하면서 또 다른 한편 그것과는 스스로 구분하면서 스스로의 정체성을 세우기 시작한다. 이때의 인간의 정체성은 아직도 완전한 의미의 자아정체성이라기 보다는 가족내에서의 자신의 세대 (generation)적인 역할과 성 (Sex)의 역할에 의한 일종의 역할정체성 (role-identity) 이라고 보아야 한다. 그런데 이 역할정체성은 가족의 범주를 벗어나 사회를 향하면서 한편은 대단히 개별자적이 되어지고 다른 한편으로는 추상적이 되어졌다고 하겠다.⁷⁾ 그러면서도 역할정체성은, 儀式的 (Conventional)인 사회 속에서 그의 상호주관적인 타당성

(intersubjective validity)에 근거하면서, 또한 행동적인 기대들 (behavioral expectations)을 임시로나마 진정시키므로서, 그런 정체성을 지속시킨다는 것이다.⁸⁾

도덕적인 의식 수준이 儀式的인 단계를 지나게 될 때에, 역할정체성은 무너지게 되는데, 그 이유는 그와 같은 사회에서는 자아가 모든 특수적인 역할뒤에 숨어버리기 때문이고, 그런 경우에는 자아는 자신의 이미 주어진 역할과 그 역할과 함께 주어지는 규범을 그대로 따르지 않고 더욱 내면적이면서 일반적인 원리에 따라 그 이미 주어진 규범을 판단하도록 되며, 그로 인해 자기 자신에게 이미 부여된 특수한 역할을 자신의 자아정체성으로 여기지 아니한다. 오히려 자신의 역할정체성도 아닌 자아정체성을 그런 식으로 확립하게 된다. 그런데, 이런 식으로 역할 정체성을 벗어나서 진정한 자아정체성을 정립하는 과정은 혼자서 행하는 과정이 물론 아니고, 사회적인 형편 속에서 이루어지는 것이다. 따라서 사회적인 발전단계에 따라 자아의 정체성에 적용되어야 할 규범적인 구조 내지는 원리에 해당되는 것도 다양한 형태로 나타난다고 하겠다.

석기시대의 사회에서는 개인들이 그들의 공동적 조상들을 쫓는다는 사실을 통해 어떤 집단적 정체성 (Collective identity)이 보장되었었다. 또 그들의 신화적인 세계관의 운곽 (framework)에 따라 그 집단적인 정체성은 그들로 하여금 우주적 공통적 생성기원을 확신토록 했다고 보는 것이다.⁹⁾ 이와 같은 공동생활의 단계에서는 개인의 정체성은 아직 확립될 수가 없었고, 그들 개인을 향한 외부적인 규범과 같은 것도 따라서 특별한 의미를 가질 수가 없었다고 하겠다. 씨족사회가 형성되면서 어느 정도는 개인적인 정체성이 개발되기 시작한다고 하겠으나 아직도 그들에게는 사회적인 요소가 자연적인 요소와 잘 구분이 되지 못했었다고 하겠다.¹⁰⁾ 그들의 사회는 가족의 연장으로서 아직도 인간에 대한 자연적인 환경의 일부로 남아 있을 뿐인 것이다. 이럴 때에 인간에 대한 규범이라는 것도 아직은 크게 의미가 있지 않은 것이다. 각 씨족의 습관이나 전통과 같은 것이 다분히 억지로 부과되는 정도의 것이며, 그것이 개인에게 특별히 규범으로 의식되는 것도 못되었다고 하겠다. 씨족사회에서도 인간의 개인적 정체성은 아직 확립되었다고 볼 수는 없었다.

그 다음, 국가 (state)라고 불리우는 것을 통해 조직된 유기적인 사회어로 옮겨가면서 종족이나 씨족사회에서의 집단적 정체성은 차츰 상대화 되어지고 그대신 추상적인 정체성이 생겨지는데, 그것은 개개인들이 특정한 지역적인

1) Jürgen Habermas, "Historical Materialism and the Development of Normative Structure," in : *Communication and Evolution of Society*, tr. by Th. McCarthy, Boston, 1976, p. 106.

2) *Ibid.*

3) *Ibid.*

4) *Ibid.*

5) *Ibid.*

6) *Ibid.*, p. 107.

7) *Ibid.*, p. 109.

8) *Ibid.*

9) *Ibid.*, p. 112.

10) *Ibid.*

유기체에 속해 있다는 사실에서 기인된다는 것이며 이 때는 차츰 개인들이 개인적 정체성을 지니게 될 뿐 아니라 또 그 개인들에게 규범적인 요소가 좀 더 분명히 나타나진다고 하겠다. 이 때의 규범적인 것은 그 지역에서 통치자로 군림하는 자의 권위에 의해 주어진다고 하겠는데, 처음에는 그 통치자의 권위는 좀 더 신비적이거나 신화적인 것과 연관이 있었지만, 차츰 문명적인 상황이 달라지면서 통치의 권위는 그가 다스려야 할 어떤 인정되어지는 이유 때문에 유지되게 되었다고 볼 수 있다. 그 조직체에 속해 있는 사람들의 공동의 목적에 따라서 생겨지는 신념과 같은 것에 가장 가깝게 다스릴 때에 그 권위가 인정이 되게 되었으며 그의 권위에서 나타나는 것이 개인들에게 부과되는 규범이 되었을 것이다.

한편 그런 국가가 그 범위가 커지면서 제국(Empire)의 형태가 되어지는데, 제국은 차츰 그 제국에 속하지 않는 외적인 환경이나 세력에 대해서 스스로를 분명히 구분해야 하는데 그런 구분을 지을 수 있는 경제와 같은 것은 차츰 희미해지고 따라서 그 제국이 지닐 수 있는 집단적정체성은 우주적 안 요구성(Universal claim)을 지니는 “교리”(doctrine)에 의해 유지될 수밖에 없게 된다.¹¹⁾ 그때에는 그 제국의 정치적인 질서 역시도 그런 우주적 요구성과 일치하는 것이어야 할 것이다. 다시 말해서 제국의 집단적정체성이 확립되고 또 그것이, 개인적이 정체성을 확실히 인식하는 개인들에 의해 규범적인 요구의 차원으로까지 받아들여지기 위해서는 그 제국이 나타내는 바가 전통이나 신념과 같은 것 이상으로 모두에 의해 이론적으로 논의 되면서 받아들여져야 한다는 것이다.

그러나 모두에 의해 규범적으로 받아들여질 수 있는 가장 일반적이고 우주적인 바의 내용은 제국이 현실적으로 안고 있는 지역적 또는 민족적, 전통적 특수성 때문에 완전하게 나타나지 못하고 좌절되는 수가 많았다고 하겠다. 제국이 아무리 걸으로는 범우주적 또는 범세계적임을 과시하지만 실제로 제국에 의한 구체적인 통치 내지는 지배라는 것은 특수성을 그 뒤에 숨기고 있는데, 이런 통치에 따르는 특수성, 즉 정치적 지배가 물고오는 어떤 특수성이 바로 인식될 뿐 아니라 또 그 특수성이 좌절 될 만큼 배격되지 않고서는 제국이 과시하고자 하는 범우주적인 요소가 바로 나타날 수가 없게 된다.¹²⁾ 그럴 때에 제국은 거기에 속한 개개인들에게 진정한 의미의 규범적인 부과를 할 수 없게 된다고 하겠다. 그 이유는, 위에서도 언급된 바와 같이, 제국에 속한 개인들은 가장 우주적이고 일반적인 타당성 있는 요구만을 규범으로 인정할 것이기 때문이다.

11) *Ibid.*, p. 113.12) *Ibid.*, p. 113f.

2. 자본주의 사회에서의 규범과 그 虛構性의 극복을 위한 노력

그런데 바로 이런 규범에 해당되는 것이 나타날 수 있는 사회가 자본주의에 의해 어느정도는 이루어진다고 하겠다. 바로 자본주의적인 현대사회에서는 국가조직의 원리부터가 곧 脫정치화된(depoliticized) 시장규정적인(market-regulated) 경제체제(economic system)의 다양화를 의미하며, 따라서 脫중앙집권적인(decentralized) 영역이 시민체제의 시민법의 관점에서 우주적인 원리에 근거하여 확립된다는 것이다.¹³⁾ 자본주의 사회에서는 개인들은 私的(private)인 존재들로서 자율적으로 또 법적으로 타당하게 合目的的(purposive-rational, zweck-rational)인 방법으로 도덕적으로는 중립적이라고 말할 수 있는 교제(intercourse)의 영역에서 자신들의 이익(interest)을 추구한다는 것이다.¹⁴⁾ 개인들은 전통적 사회가 부여하는 도덕적규범을 받아들여야 하는 儀式的(conventional)인 역할정체성(role-identity) 대신에 순수한 자아정체성(Ego-identity)을 지니게 된다고 하겠다. 이런 시민사회에 사는 자유화된 인간들은 동료시민들과 함께 자유하며 평등하게 시민법의 주체가 되는 것이며, 도덕적으로 그리고 정치적으로 자유한 주체가 된다는 것이다.¹⁵⁾ 이런 사람들은 세계시민(World citizen)의 정체성을 가지게 되는 것인데 실제로 16세기 이후에 구라파에 나타나기 시작하는 자본주의국가들은 국가들끼리의 연합체제를 구성하여 상호 호혜적으로 주권을 인정하므로 각나라의 시민들로 하여금 일종의 세계시민으로 나타나도록 한다고도 하겠다.

그러나 오늘날 이와 같은 세계 시민이 자본주의국가에서 이루어지지 못한다는 징후들이 차츰 지적되기 시작한다는 것이다. 오늘날의 자본주의국가들도 여러가지 요소들—예를 들면 인종, 신앙, 언어, 지역감정—에 의해 갈등과 투쟁들의 문제를 갖게 되고, 세계시민적인 시민을 꿈꾸던 구라파의 소위 민족국가의 정치는 붕괴되기 시작했다는 것이다. 이것은 곧 자본주의국가 안에서의 개인적정체성을 철저히 가지는 개인들에게 대한 규범적인 요소가 되는 소위 세계시민적인 차원에서의 가장 일반적인 의미의 시민법이 성립될 수 없다는 말이 된다. 이것이 성립되어지지 못하는 것은 위에서도 언급되었던 바와 같이 민족국가의 정체성이 붕괴되기 때문인데 이런 붕괴되어짐에 대한 일종의 새로운 대책에 해당되는 것이 바로 구라파 노동계층(Working-class)의 운동이라는 것이다.¹⁶⁾

13) *Ibid.*14) *Ibid.*, p. 114.15) *Ibid.*16) *Ibid.*, p. 115.

시민계급의 역사철학을 출발점으로 삼아서, 역사적 유물론(Historical materialism)은 우주적인 자아구조와 맞먹는 집단적정체성을 투사했던 것이다.¹⁷⁾ 18세기에 고려되었던 Cosmopolitanism 에서의 것이 이제 사회주의(Socialism)로 나타나게 되었는데 그 사회주의가 구가하는 집단적정체성이 스스로 미래를 향해 투사되어 정치적인 과제를 창출하기에 이르렀다는 것이다.¹⁸⁾ 다시말해서 19세기의 사회주의는 우주적인 자아정체성에 대응하는 집단정체성을 생각하면서도 그것이 이미 현실에 이루어진 것으로 보지는 아니하고 미래에 이루어질 것으로 여기면서 그것의 성취를 위한 정치적인 과제를 부여했다는 것으로 볼 수 있다.

바로 이것이 정체성이 반성적(reflective)이 되어진 최초의 예라는 것인데 그런 집단적정체성은 어떤 생의 형식이나 특별한 doctrine에 복고적으로(retrospectively) 관계되는 것이 아니고 어떠한 것을 앞으로 이루어내고자 하는 계호기와 규정들에 대해 진취적으로(prospectively) 관계된다는 것이며 이제까지는 이런 형태의 정체성의 형성은 오로지 사회적인 운동들 속에서만 이루어지고 또 유지되어질 수 있었다는 것이다.¹⁹⁾

그런데 이와 같은 사회주의에서는 아직도, 하버마스가 보기에는, 충분히 인간들에게 받아들여질 수 있는 규범적인 것이 나타날 수 없다는 것이다. 사회주의에서는, 자본주의사회에서 상품생산을 위한 기술향상과 같은 생산력 향상을 위해 합목적적인(purposive-rational) 행위가 행하여지는 것처럼 역시 합목적적인 행위가 시행된다고 볼 수 있겠다. 우선 합목적적인 행위는 하버마스에 의하면 생산의 도구와 그 도구의 선택에 대한 합리화를 이루는 것이며 그로 인해 생산력을 제고시키게 되는데, 그것은 곧 기술과, 조직적인 활용과 노동력에 유용한 자질을 개선하는데 도움이 되는 지식을 사회적으로 의미 있게 갖추는 것이 된다고 하겠다.²⁰⁾

마르크스는 바로 이와 같은 생산력 제고의 과정에서 사회의 발전의 원동력을 발견한다는 것이며, 다음의 세가지 점들을 구분할 필요를 느끼게 된다. 그 세가지란, (1) 기술, 작전(strategy) 혹은 조직, (2) 그리고 자질에로 전환될 수 있는 지식과 또 이 지식의 획득과 해당되는 배움의 과정을 설명할 수 있는 mechanism, (3) 그리고 그 유용한 지식이 사회적으로 의미 있는 방법으로 갖추어질 수 있는 경계의 조건들인 것인데, 바로 이 세가지 요소들이 생산력제고라는 의미에서의 합리화의 과정을 설명할 수 있다는 것이다.²¹⁾ 그런데 이와 같은 합리화가 사회적 진화에서의 전부가 아니고 여기에

17) *Ibid.*18) *Ibid.*19) *Ibid.*20) *Ibid.*, p. 117.21) *Ibid.*, p. 118.

첨부해서 사회적인 운동이 마찬가지로 중요하다는 점을 마르크스는 지적한 것이다.²²⁾ 즉 마르크스는 사회의 발전은 생산력의 제고의 동기와 계급투쟁이라는 두가지의 동기에 의한다는 생각이었다.

그런데 하버마스는 사회주의에서까지 강조되어지는 합목적적인 행위에 반대되는 대화적인 행위(Communicative action)를 강조한다. 바로 이 대화적 행위를 상호적인 기대들을 연결시킬 수 있는 상호주관적으로 타당성이 있는 규범을 관찰하고자 하는 행위라고 한다.²³⁾ 이 대화적 행위 속에는 그 대화에의 참여자들이 한편 제시하면서 또 한편 상호적으로 인정하는 우주적인 타당성요구(validity claim, Geltungsanspruch)들인 사실성(truch, Wahrheit), 정당성(rightness, Richtigkeit), 진실성(truthfulness, Wahrhaftigkeit)의 요구들이 행위에 있어서의 상호일치(Consensus)를 가능하게 만든다는 것이다.²⁴⁾ 합목적적이면서 작전적인 행위에게는 이와 같은 상호일치가 없는 것이다. 그리고 이런 행위가 가장 합리적으로 되어지는 것은 경험적이고 분석적으로 사실인 사실에 맞는 지식에 의존된다는 것이다.

그 대신 대화적인 행위의 합리화는 명제적인 진리와는 무관하며 표현의 진실성과 규범의 정당성과 관련이 된다고 한다.²⁵⁾ 즉 이런 대화행위의 합리성은 주관자(Subject)가 그의 행위 속에서 그의 의도를 진실하게 표현하고 있는가, 그리고 행위의 규범과 관계되는 타당성의 요구가 정당한가에 따라 그 정도가 측정될 것이다.²⁶⁾ 합목적적인 행위와 대화행위와의 범주적(categorical) 구분은 행위들이 합리화됨에 있어서의 두가지 관점을 구별할 수 있게 해준다고 한다. 인간의 배움의 과정들이 객관화시키는 사상이라는 차원에서도 일어나지만 도덕적 실천적인 통찰의 차원에서도 일어나는 것처럼, 행위의 합리화 역시도 생산력이라는 것에서도 이루어지지만 사회적인 통합(social integration)의 형식에서도 이루어 진다는 것을 감안할 때에, 합리성의 구조는 합목적적인 행위를 강화시키는데만 있는 것이 아니라 세계관이나 정체성의 형성에서의 갈등을 규정하는 mechanism에도 있다는 것을 알 수 있다고 한다. 하버마스에 의하면 바로 이런 규범적인 구조들의 발전이 사회진화를 주도하는 것이라고 한다.²⁷⁾ 사회주의가, 자본주의사회에서 분명히 최고도에 달하는 생산력제고를 위한 합목적적인 행위에 대해 어떤 규범적인 구조가 찾아질 수 없고, 그런 행위를 향해 규범이 될 수 있는 바가 사회주의적인 운동을 통해 창출되어지는 정치적인 과제에 의해서 주어

22) *Ibid.*23) *Ibid.*24) *Ibid.*25) *Ibid.*, p. 119.26) *Ibid.*27) *Ibid.*, p. 120.

다고 보는 듯 한데 비하여, 하버마스는 그 사회주의에서의 규범적인 요소도 대화적인 행위에서의 규범적인 구조가 아니라고 하는 이유 때문에 배격하는 듯하다.

그러므로 인간에 대해서 진정으로 의미 있는 규범은 진정한 의미의 대화적 행위에서의 규범적구조에 의해서만 가능해진다는 것인데 그런 대화적인 행위는 합목적적인 행위로서 생산력제고를 구가하는 자본주의적인 사회에서는 이루어질 수 없다는 입장이다. 그 이유는, 합목적적인 행위에서는 개개 주관자들이 각자 자기가 자신을 위해 결정한 바의 원리와 법칙을 따르면서 그 자신 그 일을 통해 다른 주관자들과 동의를 하게되는가에 대해서는 상관이 없다는 입장을 취하게 되며 만일 부득의하게 동의가 요구되는 것은 기구화(Institutionalization)를 통하여서만이 이루어지는 것으로 여기는데, 이것이 곧 생산력제고를 위한 지식을 가장 추구하는 자본주의사회의 가장 전형적인 모습으로 볼 수 있기 때문일 것이다. 그러므로 대화적인 행위는 그런 합목적적인 행위만을 지속시키고자 이루어져 있는 어떠한 사회적기구나 제도가 제거될 때에만 가능한 것이고 그럴 때 진정한 대화적행위의 규범적인 구조로서의 규범이 인간들에게 나타나질 수 있을 것이다. 그러므로 그의 규범적인 구조에 대한 강도는 자본주의사회에 대한 비판적인 안목을 가지는 역사적 유물론의 범위를 벗어나는 것이 아닌 것이다.

그럼에도 불구하고 하버마스가 규범내지 규범적인 구조를 강조하는 것이 물질 보다는 정신을 강조하는 것처럼 보인다고해서 그가 유물론적인 입장을 포기한 것으로 생각하는 사람이 있는데, 하버마스는 그것을 잘못된 생각이라고 주장한다. 다시 말해서 하버마스가 논하는 규범적인 구조란 것은 오히려 역사적인 유물론을 잘 나타내는 표현이라고도 하겠다. 물론 그의 역사적 유물론은 마르크스 당시의 역사적유물론과는 차이가 있다. 이제 하버마스의 역사적유물론에 대한 이해를 생각해 보면서 그의 규범적인 구조와 규범에 대한 강조는 역시 유물론적임을 보게될 것이다.

3. 하버마스의 규범적구조가 갖는 유물사관적 성격

하버마스에 의하면, 우선 여러 개인들의 도구적인 행위(Instrumental action)들은 합목적적인 방법으로, 생산이라는 목표를 향한 전망과 관계되어 있다는 것이다.²⁸⁾ 상호협동이 생겨지도록 하는 작전적인 행위의 규정들이 노동의 과정의 필수적인 요소가 된다고 하는데, 그 이유는 인간의 생산은 생존을 위한 도구로서 소비가 되어야 하며 소비를 위해서는 그 노동의 생산품이 분배되어야 하며 그 분배 역사 노동 그자체와 마찬가지로 사회적으로 조직되어야 하기 때문이라고 한다. 특히 분배를 위한 규정의 경우에서

는 관심은 물질적인 과정이나 생산의 도구에 대한 적합한 적용등에 관한 것이라기 보다는 상호적(reciprocal) 기대들이나 이익(Interest)의 체계적인 연결(systematic connection)에 관한 것이라고 한다.²⁹⁾ 그래서 생산의 분배는 개인적인 경우에서 분리되어 언어적인 이해의 수준에서 상호주관적으로 제시될 수 있는 상호작용(interaction)의 규정들을 요구한다는 것인데, 그로 인해 그 상호작용의 규정은 영구적으로 인정되는 규범이나 대화적인 행위의 규정으로 되어지기까지 한다는 것이다.³⁰⁾

노동과 분배에 대한 사회적인 규정의 system을 경제라고 부르는데, 특히 마르크스에 따르면 인간의 생의 재생산(reproducing)의 경제적인 형식이 곧 발전에 있어서 인간적인 단계의 특징이라고 한다. 이것은 곧 인간의 본질은 개개의 단독적인 인간 속에 내재적으로 있는 어떤 추상적인 것이 아니며 오히려 인간본질은 인간의 활동성 속에서의 사회적인 관계들의 합(ensemble)이라는 것이다. 이것이 곧 인간에 대한 유물론적인 생각의 전형적인 형태인데 유물론적인 인간관은 결코 인간의 물질생산의 측면만을 강조하는 것은 아니라고 하겠다. 물론 이와 같은 인간관을 하버마스도 대체로 받아들인다. 이 인간관은, 다시 말해서 물질생산이 인간의 사회적인 역할에 의해 조정되어야 한다는데, 또 한편 그런 사회적역할들은, 사회적인 생산의 활동에 참여하는 자들은 단지 다른 참여자들의 관점을 확인하는 정도가 아니라 상호의 관점을 교환한다는 것을 전제로 한다는 것이다.

뿐만 아니라 사회적인 역할은 행위의 직접적인 결과들을 넘어서서 멀리 뻗히는 시간적지평(temporal horizon)을 모든 참여자들이 소유하게 될 때에 형성된다는 것이다.³¹⁾ 그렇지 않고서는 각자들이 다른 자들로부터 행동에 대해서 거는 기대들이 시간, 공간등에 따라 다르기 때문에 하나의 사회적인 역할이라고 하는 데로 집약되어질 길이 없다고 하겠다.³²⁾ 그리고 그 사회적인 역할은, 사회적인 상호작용의 활동을, 즉 생산을위한 사회적 노동을 함에 있어서 그 노동에 참여하는 자들의 행위의 동기를 control하기 위해서 어떤 확립된 규범들을 체계적으로 인정하는 것이 필요하다고 하겠다.³³⁾ 이런 사회적역할의 특징들은 언어의 충분한 개발 없이는 이루어질 수가 없는 것이며 이런 언어적인 요소를 지니는 인간들의 사회적역할이 사회적 노동활동에 관계될 수 밖에 없기 때문에 인간의 생의 재생산에 있어서의 특별히 인간다운 형태의 단계에까지 이르는 발전들은 단순히 사회적인 노동의 구조에서만 이루어지는 것이 아니라 또한 언어의 구조 속에서도 이루어

29) *Ibid.*

30) *Ibid.*

31) *Ibid.*, p. 137.

32) *Ibid.*

33) *Ibid.*

28) J.Habermas, "Toward a Reconstruction of Historical Materialism," in : *Communication and Evolution of Society*, tr. by McCarthy, Boston, 1976, p. 132.

진다는 것이다.³⁴⁾ 사회적노동은 인간의 조직의 원리와 결부가 되므로 거기에는 언어적, 대화적인 규범의 요소가 작전적이거나 도구적인 행위의 규정으로 환원될 수 없는 모습으로 나타난다.

이 점에 있어서의 마르크스 생각을 정리해 볼 필요가 있다. 그럴때에 하버마스가 마르크스를 대체로 따르면서도 한편 어떻게 다른가를 알 수 있을 것이다. 먼저 정확히 마르크스에 의하면 사회적노동을 통해 생을 유지함에 있어서 인간들은 동시에 생이 지니는 물질적인 관계들도 창출한다는 것이었다. 인간들은 그들의 사회와 또 역사적인 과정을 생성하며 또한 그 사회와 역사적 과정 속에서 개인들은 변화해나가기도 한다는 것이다. 여기에서 마르크스가 특히 중시하는 것은 생산의 양상(mode of production)으로서 바로 그 생산양상의 series가 곧 역사라고 생각한다. 바로 이 생산의 양상은 생산력의 발전의 단계와 생산의 관계라고 할 수 있는 사회제도의 특별한 형식이라는 특징들을 가진다. 한편 생산력들은 생산에 관계된 노동력과 또 생산성을 높이는 노동의 도구에도, 즉 생산에 있어서의 기술에도 전환될 수 있는 기술적으로 활용될 수 있는 지식과 그리고 노동력을 효과적으로 활용하는데 적용될 수 있는 조직적인면에서의 지식으로 구성된다는 것이다.³⁵⁾

한마디로 하면 생산력은 자연에 대해 능한 control의 정도를 결정한다고 하겠다. 반면에, 생산의 관계들은 노동력이 생산에서 유효한 도구와 연결이 되어지는 방법을 결정하는 기구들이고 그에 따른 사회적 mechanism 이라고 하겠다.³⁶⁾ 사회적으로 고용된 노동력이 control 되어지는 방법은 역시 간접적으로라도 사회적으로 생성되는 바의 분배를 결정한다. 마르크스의 역사적유물론은, 생산력과 생산의 관계는 상호관적으로 변화하는 것이 아니라 서로 대응되는 구조들을 형성하고 구조적으로 유추가 가능한 몇개의 발전의 단계를 만들어 내며, 그 결과를 발전적 논리에서 질서를 갖는 일련의 생산양상의 series가 나타나게 된다는 것이었다.³⁷⁾

다른말로 하면 마르크스는 생산력의 발전단계와 사회제도의 형식의 성숙도에 따라 사회의 발전정도가 결정된다는 것인데, 생산력의 발전은 기술적으로 활용가능한 지식에 달려있고 사회의 기본적인 기구들은 도덕적—실천적지식을 구성한다는 것이다.³⁸⁾ 그런데 마르크스에 의하면, 발전의 어떤

특정한 단계에서 사회의 물질적인 생산력은 현존한 생산의 관계들과 분배문제에 따른 갈등을 일으키게 되는데 그럴 때는 생산의 관계는 생산력의 발전의 형식이 아니라 하나의 속박(fetter)이 될 수 밖에 없을 것이라고 한다. 그럴 때에 사회혁명의 시대가 시작된다. 그 말은 생산에 필요한 기술은 생산력으로서의 노동력을 잘 동원한다는 의미의 어떤 형식뿐 아니라 그 노동력에 적합한 생산의 관계들도 역시 필요로 한다는 말이다. 즉 생산의 기술은 그 기술적인 수준에 알맞는, 생산에 따른 사회적인 관계와 함께 함으로서만 성립된다는 말일 것이다. 물론 생산력을 제고시키는데에 어떤 기술이나 지식과 같은 것이 독자적으로 주어질 것이다. 그러나 그와 같은 기술과 지식에 따른 생산력에 적합한 생산의 관계가 병행해야 한다는 것이다.

그러므로 기술적으로 또는 조직적으로 유용한 지식의 자발적 성장과 그 지식의 생산력체로의 전환을 제공하는 자생적(endogenous)인 배움(learning)의 mechanism이 있다는 것이고, 소위 생산의 양상이라는 것은, 자생적인 기술과 지식의 도움으로 인한 생산력의 발전과 생산의 관계의 발전 사이에 평형이 이루어질 때 비로소 안정적으로 확립된다는 것이다.³⁹⁾ 다시 말해서 자생적으로 이루어진 생산력의 발전이 생산력과 생산관계 사이의 불일치를 일으킬때에 기존 생산관계를 포기하도록 만든다고 하겠다.⁴⁰⁾ 그러므로 배움의 mechanism이 생산력제고를 가능케할 뿐 아니라 또 생산과 관계된 사회적 system의 문제를 설명해 준다고도 하겠고, 그때의 그 system의 문제란, 생산력과 생산관계 사이의 구조적 相異性(dissimilarities)이 너무 클 때에 기존의 생산양성의 지속이 위협을 받는다는 점일 것이다.⁴¹⁾

그러나 하버마스는, 이런 생산과정에서 자생적으로 나타나는 기술적지식의 배움의 mechanism이 그 일어나는 문제가 어떻게 해결될 수있을까를 설명해줄 수는 없다는 주장이다.⁴²⁾ 여기서 전통적인 마르크스의 역사적 유물론에 대한 그의 태도와 입장의 변화가 생겨나기 시작한다고 말할 수 있다. 하버마스에 의하면, 새로운 형식의 사회적 결속이 도입되는 일은—예를들면, 씨족사회가 국가에 의해 대치되는 것과 같이—도덕적, 실천적 지식을 필요로 하는 것일 뿐이지, 도구적이며 작전적인 행위의 규정 속에서 갖추어질 수 있는 그런 기술적으로 유용한 지식을 필요로 하는 것은 아니라고 주장한다.⁴³⁾ 즉 새로운 사회적결속의 도입은 외부적인 자연에 대한 우리들의 지배의 팽창을 필요로 하는 것이 아니고, 오히려 상호작용의 구조 속에서

34) *Ibid.*, p. 137.

35) *Ibid.*, p. 138.

36) *Ibid.*

37) *Ibid.*, p. 139.

38) *Ibid.*, p. 142. 이런 두가지 차원에서의 발전은, 하버마스에 의하면, 우리가 경험적인 지식과 도덕적, 실천적 통찰의 발전을 측정함에 있어서 필요한 두가지의 우주적 타당성요구를, 즉 명제의 사실성과 규범의 정당성에 따라 측정된다는 것이다. 하버마스의 같은책 p.143참조.

39) *Ibid.*, p. 145.

40) *Ibid.*

41) *Ibid.*, p. 146.

42) *Ibid.*

43) *Ibid.*

성립되는 지식이 요구된다는 것이다. 마르크스 역시도, 기술적인 의미의 생산력에 필수적인 지식이 그 생산력에 적합하지 아니하는 생산관계와 맞지 아니함에서 오는 갈등을 인식하도록 해주기는 하지만 그런 생산관계를 제거하고 그 대신 다른 적합한 생산관계를 이끌어 들어오게 해주지 못함을 바로 아는듯 하다. 즉 생산력과 그것을 위한 기술적인 지식의 발전에 따른 산업의 전진이 노동자들의 부당한 생산관계에 오는 억압과 고통을 제거하는 그런 생산관계를 혁명을 통해 이루어주지 못한다는 것이다.⁴⁴⁾ 그보다는 오히려 그 생산관계에 맞추기 위한 새로운 노동조직을 형성하여 계속해서 노동자들을 억압한다는 입장이다. 다시 말해, 자본주의 사회에서 노동자가 노예가 아닌 자유민이므로 그들의 지식과 기술이 발전되어 생산력에 많은 기여를 하면 할 수록 자본주의와 대등한 분배를 요청하게 되는데, 그 자본주의사회에서의 노동관계는 그 만큼의 대등한 분배를 허용할만큼 그 정도 발전되어 있지는 못했 것이다. 그럴때에 그 대등하지 못한 분배의 생산관계를 받아들이도록 노동자들을 이데올로기적으로 오도하며 다른데에 확신을 갖게 하고 그로인해 분배에 덜관심을 갖도록 한다. 그럴때에 그런 불평등한 분배의 생산관계는 지속이 된다.

그러면 무엇이 사람들로 하여금 생산력에 적합하지 아니한 생산관계를 제거하고 새로운 생산관계를 이룩하는 그런 전진을 이루도록 한다는 것인가? 여기에 대해서 마르크스의 역사적유물론은 사회적갈등, 투쟁, 사회적운동 등이 곧 그 일을 하도록 만든다고 말해 버리지만, 하버마스의 새로운 역사적유물론은 이 점에 대해 다른 입장을 취하는 것이다. 하버마스에 의하면 단지 분석적인 해답(analytic answer)만이 왜 사회가 진화적단계를 취하는가에 대해서와, 또한 어떻게 우리가 특정한 형편에서의 사회적투쟁이 새로운 수준의사회적발전으로 이어지는가에 대해서 올바르게 설명할 수 있다는 것이다.⁴⁵⁾ 즉 하버마스가 생각하는 이 문제에 대한 해답은, “인간들은 생산력의 발전에 대해 결정적인 기술적으로 유용한 지식의 차원에서만 배우는 것이 아니라, 상호작용의 구조에 대해 결정적인 도덕적, 실천적 의식의 차원에서도 배운다.”⁴⁶⁾는 것이다. 또한 그는 대화적행위의 규정들이 도구적이고 작전적인 행위의 영역에서의 변화에 대한 반응으로서 발전된다는 점을 강조한다. 여기에서 하버마스가 생각하는 인간에 대한 진정한 의미의 규범 내지는 규범적인 구조가 그가 의미하는 새로운 형태의 역사적인 유물론에 입각한 것임에 대한 그의 입장이 구체화되기 시작한다.

그의 입장은, 기술적인 지식의 발전으로 생산력이 고도의 형태가 되어짐

44) Marx and Engels, *Manifesto of the Communist party*, in: L. Feure(ed.), *Marx and Engels ; Basic Writings on politics and philosophy*, New York, 1959, p. 19.

45) Habermas, "Toward a Reconstruction of Historical Materialism," p. 148f.

46) *Ibid.*, p. 148.

으로서 생산력에 실제로 노동이 어떻게 조직되어졌느냐의 문제 보다는 그런 생산력에 맞는 생산에 대한 사회적관계에 대해 더욱 관심을 가지면서, 그런 생산관계의 개선과 새로운 생산관계를 이루는 일은 기술적인 지식이나 그에 맞는 도구적, 작전적행위가 아닌 대화적행위와 그에 따른 도덕적, 실천적인 지식에 의한다는 점을 강조하는 것이다. 즉 인간은, 도구적이거나 작전적인 행동에서의 기술적인 지식이 아닌 대화적 행위에서 도덕적, 실천적 지식의 발전에 따라 사회의 생산관계의 문제를 개선하면서 새로운 형태의 사회적결속을 이루어 나아가는데 그런 도덕적, 실천적지식의 발전은 대화(Communication)의 세가지 단계를 통해서 이루어진다는 것이다.

하버마스에 따르면 제 1 단계는 “상징을 통해 중재되는(mediated) 상호작용(interaction)의 단계로서 말함(speaking)과 행위가 아직도 명령적인 대화의 양상과 혼합되어 있는데, 어떤 대화적인 상징의 도움으로 “A”라는 자가 그 자신의 행동에서의 기대감을 표시하여 “B”라는 자가 “A”의 기대감을 충족시키는 그런 행동을 하게 된다.”⁴⁷⁾ 원칙적으로는 “B”가 “A”의 기대를 충족시키는 행위적인 반응을 행하듯이 “A” 역시도 “B”의 기대감을 충족시키는 식의 상호적인 대화라고 하겠으나 실제로는 일방적 명령적대화 속에서 특정인의 행동적기대감을 충족시키기만 하는 그런 단계라고 하겠다. 그 다음 단계인 명제적으로 다양화된 말의 단계에서는 처음으로 말함과 행위가 구분된다고 한다. 각자들은 모두 행위자와 참관자로서의 다른 관점들을 서로 서로 인정할 뿐만 아니라 상호교환하기도 하여, 그들은 마침내 상호적인 행동동기의 system을 구성하여 각자로 하여금 그에 따라 사회적 역할을 갖도록 한다.⁴⁸⁾ 그와 같은 사회적 역할은 객관화 되도록 구성되어진(constituted) 규범(norm)에 따라 각자로 하여금 상호적인 대화를 행하도록 한다고 하겠다. 그러나 이것은 완전한 단계의 대화적 행위는 아니라고 한다. 제 3의 마지막 단계, 즉 논쟁적(argumentative)인 말의 단계에서 말과 관계되는 타당성요구(Geltungsanspruch)가 주제가 되어진다. 이 단계에서 대화적 행위는 토론적 논설(diskurs)⁴⁹⁾의 행위속에서 규범이 갖는 타당성을 가정적으로(hypothetically) 취급하여 규범들이 타당할 수도 있고 그렇지 않을 수도 있음을 나타낸다는 것이다.

하버마스가 생각하는 인간에게 진정으로 타당한 규범이라는 것은 사회적으로 이루어져 있는 규범들중의 어떤 특정 규범을 타당한 것으로 선택해 놓은 그런 것을 의미하지 아니한다. 그가 진정으로 말하는 규범은 모든 기존 사회적 규범들의 타당성을 따지는 새로운 의미의 대화적행위라고 할 토론적

47) *Ibid.*, p. 154.

48) *Ibid.*, p. 155.

49) 이 용어 의미는 차츰 밝혀질 것임.

인 논설적행위(diskurs) 그 자체 내에서 발견되는 어떤 규범적인 구조(normative structure) 같은 것을 의미할 뿐이고 여기에 대해서는 뒤에서 다시 취급될 것이다. 이런 대화적 행위의 3가지 단계를 piaget의 도덕적 의식의 발전의 단계와 상통하는 것으로 여겨진다. 위에서 언급된 제1의 단계는 piaget의 前儀式的(preconventional) 단계로서 거기에서는 행위와 그 행위의 동기, 그리고 행위자가 모두 단일적인 실재성의 평면에서 인식될 뿐이고, 또한 단지 행위의 결과들만이 투쟁의 경우에서 평가 될 뿐이라는 것이다. 즉 이 단계에서는 어떤 사람의 행위의 결과가 다른 어떤 사람이 바라는데로 되기만하면 되는 것이다.⁵⁰⁾ 제2 단계는 piaget의 儀式的(Conventional) 단계로서, 행위의 동기들이 구체적인 행위 결과들과는 무관하게 평가된다고 하겠다. 어떤 특정한 사회적역할이나 규범들의 기존 system과의 일치가 하나의 기준이 되어지는 것이다.⁵¹⁾ 기존의 규범적인 요구를 자발적으로 받아들이고자 하는 사람의 행위의 기본동기가 가장 중요한 문제가 된다는 것이다. 제3의 단계는 piaget의 后儀式的(postconventional) 단계로서, 이 단계에서는 기존의 규범의 체계가 당연하게 지니고 있는듯 했던 사 이비 타당성이 제거되고, 우주적인 관점에서의 정당성이 검토되어진다고 하겠다.⁵²⁾ 또한 석기시대 초기문명시대, 발전된 문명시대, 현대를 따라 위의 세가지 단계의 대화적 행위가 사회적인 형태와 서로 관계를 이루고 있다고 말할 수 있다.

인간의 대화적행위와 그에 따른 도덕적 실천적인 지식은 위의 세가지 단계를 거치면서 발전을 하는데, 그런 발전은 한편 기술적으로 이룩되어진 생산력에 있어서의 발전과 보조를 맞추고 있다고도 하겠다. 기술적인 지식의 발전과 대화적행위에서의 도덕적지식의 발전은 적어도 겉으로는 인간을 자연적인 의미와 도덕적인 의미의 속박에서부터 해방시키는 것으로 보여진다. 즉 기술적지식은 인간으로 하여금 전적으로 노예적인 육체노동의 시달림으로부터 차츰 해방되어질 수 있도록 했으며 대화적행위에서의 도덕적지식은 인간으로 하여금 단순한 일방적인 명령적체계에서부터 어느 정도 해방시켰다고도 말할 수 있다.

그러나, 하버마스에 의하면, 이러한 겉으로 나타나는 해방이나 자유함에도 불구하고 새롭게 나타나는 착취(exploitation)와 억압은 결코 줄어들지 아니한다는 것이다. 씨족사회가 前儀式的 법적기구를 통해 이루어지는데 이런 사회가 이루는 사회적통합(social integration)은 儀式的인 법적기구에 의한 근대국가에서의 사회적 통합보다 그 수준에 있어서 낮은 것이지만 이

50) *Ibid.*, p. 156.51) *Ibid.*52) *Ibid.*

런 사회들에서 이루어지는 착취와 억압의 문제는 더욱 심해졌다는 것이 하버마스의 주장이다. 그러므로 하버마스의 새로운 의미의 역사적유평론은 기술적인 지식과 아울러 사회적생산관계를 바르게 이끌게 된다는 도덕적, 실천적인 지식의 발전을 중시하는 것이지만 그와 같은 지식의 발전은 항상 새로운 의미의 착취와 억압등의 문제가 있는 상황을 대하게 된다는 점도 아울러 중시하고 있다. 현대 후기 자본주의사회에서는 인간들이 그 어떤 다른 사람을 겉으로 나타나는 억압이나 착취의 대상으로 삼는 부자연스럽고 억지적인 요소를 배제한다. 그리고 전적으로 내적본성(internal nature)에 따른 사회 스스로의 결속성을 대화 속에서의 논설적인 방법으로(discursively) 어느 정도 이루어놓게 되는것 같이 보인다. 또한 그 정도에 따라 개인들의 사회적인 관계에의 참여에 있어서 가장 일방적이고 본질적인 것처럼 여겨질 수 있는 원리와 같은 것들이 많은 사회적 生의 영역에 나타난다고도 볼 수 있을 것이다.⁵³⁾ 즉 교육, 사회복지, 의료시설등의 기구적인 장치가 거기에 따라 나타나면서 사람들로 하여금 가장 자유스럽고 평등스럽도록 해주는 것처럼 보인다. 그렇지만 실상은 그것은 더욱 인간을 본질적으로 착취하게 될 뿐이라는 것이며, 그로인해 인간들은 그들의 진정한 대화적 행위속에서의 자유를, 즉 그 어떠한 기존 규범이 타당성을 인정받지 아니한채 인간들에게 나타남으로서 야기되어지는 억압을 벗어나는 자유를 누리지 못하게 된다고 하겠다.

이제 그 자유한 인간에게 대해 진정한 규범적인 것이 있다면, 그것은 그 어떠한 기존적인 사회적규범에 대해서도 그것의 부당성을 밝혀냄으로서 그 규범에 얽매이지 아니하는 순수한 대화적행위가 — 이 대화적행위는 토론적인 논설적방법(diskurs)으로만 유지될 수 있다는 것인데 그 이유와 또 diskurs란 실제로 무엇인가에 대해서 뒤에서 설명될 것임 — 인간에게 나타내 보이는 그 행위 자체 속의 규범적구조인 것이다. 그런데 그런 의미의 규범이란 하버마스의 생각대로 역사적유평론적인 것이라는데, 그 이유는, 그런 대화적행위는 앞에서 본 것처럼 본래부터 인간의 생산관계 문제를 해결해 나아가는 주체자로서의 인간의 행위이기 때문이고 그 규범적인 요소는 인간의 대화적행위 그 자체가 지니고 있는 규범적인 구조일 뿐이며, 결코 생산관계를 개선해 나아가는 인간 자신의 외부에서부터 부과되는 것이 아니기 때문이라고 하겠다.

이제 그 본성이 역사적유평론적인 대화적행위 그 자체의 규범적구조로서의 규범이 무엇인가를 본격적으로 취급하게 될 것이다. 그 문제는 대화적행위가 무엇인가에서부터 취급될 것인데, 거기에서 나타나는 규범적인 요소를 규명하는 일이 본논문에서의 주제인 하버마스가 말하는 인간에 대한 규범의

53) *Ibid.*, p. 166.

본질을 더욱 분명히 밝히는 일이 될 것이다.

4. 대화적행위의 본질

하버마스에 따르면 대화적행위는 순수하게 상호작용으로서의 대화적행위가 “토론적논설”이라고 번역될 수 있는 diskurs로 나누어진다. 순수 상호작용으로서의 대화적행위란, 그것을 통해 행위와 관계된 정보(Information)들이 교환되는 일반적인 대화행위로서, 거기에는 이미 의미연관성들(Sinnzusammenhänge)의 타당성(Geltung)이 전제되고 있다는데에 비해, diskurs에서는 문제되는 타당성요구들(Geltungsansprüche)⁵⁴⁾이 주제가 될 뿐이며 정보교환이 이루어지는 않는다고 한다.⁵⁾ diskurs에서 사람들은 순수 상호작용으로서의 대화적행위 속에 이미 존재하고 있는듯이 보이는 상호同意的 이해(Einverständnis)를 실제로는 문제시 될 수 있는 것으로 直視하고, 그 상호동의적 이해에 대한 진정한 근거를 재정립시키려고 노력한다는 것이다. 그런 노력은, 다른 말로 해보면 순수한 상호작용으로서의 대화적행위에서 순진하게(naiv) 전제되어진 것으로 받아들여진 타당성요구들을 문제시함으로써 야기되어지는 형편을 극복하고자 하는 일이며, 그로 인해 diskurs 的으로 추진되어진, 또한 근거를 지니게된 상호동의적이해(Einverständnis)가 이루어진다고 하겠다.

위에서 말한 순수한 상호작용으로서의 대화적행위에서 순진하게 타당한 것으로 인정되는 의미연관성들은 네가지 수준으로 다양하게 나타난다고 한다. 그것은 첫째로, 상호작용의 행위를 함에 있어서 인간상호적 관계에서 일반적으로 통용되는 실용적인 의미(그 의미란 행동으로 나타내지기도 하고 말로 표현될 수도 있을 것임)를 한 사람이 의도적으로 상대를 향해서 나타낼 수 있고, 또 동시에 다른 사람이 그에 대응하여 인식할수도 있다는 사실을 사람들이 공통적으로 일치되도록 이해하고 있다는 점이고, 둘째로는, 서로 행동하거나 말하면서 인간끼리의 상호관계에 처해 있는 그 사람들이 자기들이 그런 관계 속에서 실제로 전달하고자 하는 표현들(Äußerungen)의 명제적인 내용들의 의미를 서로 전하고 또 인식할 수 있다는 것을 사람들이 이해하고 있다는 점이며, 세째로, 사람들이 그 상호작용으로서의 대화적행위를 통해 전하고자 하는 의도(Meinung)가 갖는 타당성요구를 사람들이 문제시하지 아니한다는 것이며, 네째로, 그 사람들이 그 때에 따르고 있는 행위적규범의 타당성요구를 모두가 받아들이고 있다는 점이다.⁵⁶⁾

54) 타당성요구(Geltungsansprüche)란 용어는 어떤 행위의 근본적인 타당성을 스스로 주장하게 되는 바를 의미함.

55) J.Habermas and N.Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*. Frankfurt a/M., 1976, p. 115.

56) *Ibid.*, p. 116.

다시 말해서, 순수한 상호작용으로서의 대화적행위에서 사람들은 서로 서로 상대가 자신에게 무엇을 전하고자하는 바의 의미를 환원 그들이 서로 관계된 인간끼리의 상호관계가 주는 실용적인 의미에 따라, 그리고 전하는 사람이 표시하는 표현의 내용적인 의미를 따라 서로 분명히 알고 있다는 것이다. 만일 그 의미하는 바를 모르면 “그 말이 무슨 뜻입니까? 또는 그 행동이 무엇을 말합니까?” 하면서 묻게되고, 또 “그것은 바로 이 뜻입니다” 하면서 설명(Deutung)을 하게 된다는 것이다.⁵⁷⁾ 예를 들면, 상대가 내게 말하기를 “나는 내일 서울행이요”라고 할때, 내가 그 말을 이해하지 못하고 “서울행이라니요?”하고 물었을 때 그 상대는 “서울로 간다는 말입니다”하고 대답한다면, 그것이 곧 Deutung이라는 것이고, 그 대답(이 경우는 Deutung)으로 인해 나는 그 말의 의미를 파악하게 되는 것이다. 이것은 위의 네가지 수준과 다양성 중에서 첫째와 둘째 경우에 대한 것이다. 그 다음에, 그 대화적 상호작용에서 사람들은 서로가 전하는 바의 진정한 의도에 대해 의심하지 않는다는 것이다. 만일 그것이 의문시되면 “왜 그런 말을 하지요? 왜 그렇다는 것이지요?”하고 물을 것이다. “그냥 내가 서울간다는 것을 알고 계시라는 것이지요?”하고 대답을 한다면 그 대답은 그 사람의 해명(Erklärung) 또는 주장(Behauptung)이 된다. 그로 인해 그 사람의 말에서 의도하는 바의 타당성이 인정되는 것이다. 만일 ‘저 사람이 서울간다는 말을 하면서 내게 차비를 얻고자 함인가’하는 식으로 의심을 한다면, 그 말한 사람의 의도하는 바의 타당성을 내가 의심하는 것이며 그로 인해 그 대화적행위는 성립이 되지 않을 것이다. 바로 이 해명의 문제는 위의 네가지 경우에서의 제3의 경우에 대한 것이다. 마지막으로, 그 순수한 상호작용으로서의 대화적행위에서 사람들은 그 말이나 행동을 통해 전하고자 하는 사람이 그 의도에 따라 진정 행하는 것이 정당하다는 것을 받아들인다는 것이다. 만일 그 점이 확실치 않다면 나는 그 사람에게 “당신은 그렇게 말해서 내게 하고자 하는 것을 꼭 그런 식으로 해야 하는가? 다른 식으로 할 수는 없는가?”하고 물을 것이고, 상대는 나름대로 대답을 할 것인데 이 때의 대답이 곧 “정당화”(Rechtfertigung)가 되는 것이다. 위에서 말한 예에서, “당신이 서울간다는 사실을 내게 알도록 하는 그 일은 정당한 일이요? 내게 다른 일을 할 수는 없었요?”하고 묻는 것이 되며, 그 상대는 “나는 내가 서울가는 것을 비밀로 하지 않고 당신이 그것을 알고 있다는 것이 무방하다고 생각하고 그런 말을 그렇게 한것이요”하고 정당화하며 내게 말할 것이다. 그럴 때 우리는 여행하는 사실을 비밀로 하지 않겠다는 것에 대한 타당성을 서로 인정하게 되는 것이다. 이로 인해 정보를 전하는 순수한 상호작용으로서의 대화적 행위가 실행된다.

57) *Ibid.*

그러나 이런 식으로 진행되는 순수한 상호작용으로서의 대화행위가 그 자체로 언제나 성립될 수 있는 인간의 진정한 대화행위라고 볼 수는 없다는 것이다. 위에서 말한 “해명”(Erklärung)과 “정당화”가 언제나 모두에게 그 타당성이 쉽게 받아들여지는 것은 아니라는 것이다. 물론 위에서 말한 예에서 그런 식으로 타당성이 인정되었으니까 대화적행위가 그 경우에 진행될 수 있었던 것은 사실이겠으나, 그래도 그런식으로는 아직도 타당성이 모두에게 인정되어 그로 인해 모두에게 그런 대화행위가 실행되는 것은 아니라는 것이다. 전하는 바의 내용의 진정한 의도에 대한 해명과 그 의도대로 행함에 대한 정당화는 그런 해명과 정당화에도 불구하고 의심될 수가 있다는 것이며 그 의심하는 초과는 그 대화행위는 계속되지 못한다는 것이다. 그런 때에 비교적 일방적인 해명과 정당화의 차원과는 다른 diskurs가 필요하게 된다.

이 diskurs는 주어진 상호작용으로서 정보를 전달하는 대화행위의 일부로서 그 의사전달을 돕고자하는 그런 정도의 것은 아니다. 오히려 그런 대화행위가 모두에게 가능한 것이 될 수 있도록 그 타당성의 기본적인 근거확립을 위한 토론을 행하는 행위일 뿐이다. 즉 diskurs는 어떤 정보를 전달하고자함이 아니라 정보를 전달하는 상호작용적 대화행위 자체를 전천후적으로 가능하게 만들고자 하는 노력이라고 하겠다. 이것은 토론적인 말함을 통해서 시행된다. 이런 diskurs는 상호작용으로서 정보를 전하는 대화적행위에서의 사람의 의도에 대한 타당성과 또 그럴 의도에 따라 행하면서 나름대로 따르고 있는 것으로 내세우는 바의 규범의 타당성이 문제시 될 때에 그 문제를 해결할 근거를 제시하는 봉사를 하게 된다고 하겠다.^{57a)} diskurs는 행위에서의 억지적인 요소(Handlungszwänge)의 본성을 밝히는 것(Virtualisierung)을 요구하면서 그로 인해 협조적인 이해를 위해 준비하고자 하는 동기(Motive)를 제외한 모든 행동의 동기들로 하여금 영향력행사를 못하게 하고, 또한 타당성의 문제를 생성(genesis)의 문제에서 분리하도록 한다는 것이다.⁵⁸⁾ 또한 diskurs는 타당성 요구의 본성을 밝히는 일도 요청하여, 그로 인해 우리들이 상호작용으로서의 대화적행위의 대상들(즉 사물, 사건, 인물, 표현 등)에 대해서는 “실존의 유보(Existenzvorbehalt)”를 표명하고, 그 대신 사실대로일 수도 있고 그러하지 않을 수도 있는 事象(Sachverhalt)과 정당할 수도 있으며 그렇지 않을 수도 있는 충고, 경고등에 대해서 토론하게 된다는 것이다.⁵⁹⁾

그러면 이런 일이 가능할 수 있는 길은 무엇일까? 그 문제에 대한 하버

마스의 설명을 서서히 생각해 보자. 인간들은 서로 상대하는 대상으로서의 인간도 자기와 같은 인간임을 바로 알 때에 하나의 직관적인 지식으로 다음의 두가지를 사실과 상관없이 기대하게 된다는 것이다. 즉 우리는 행위하는 주관자들이 자기들이 따르는 모든 규범들을 의지적으로 따르고 있을 것으로 기대하며 따라서 우리는 상대가 무의식적인 동기에 의한다고 보아버려서는 안된다는 것이다.⁶⁰⁾ 또한 한가지, 우리가 사실과 관계없이 기대하는 것은, 행위하는 주관자들이 자기들에게 정당하게 보이는 규범들만 좇을 것이라는 점이다. 즉 우리는 사람들이 언제나 자기가 인정치도 않는 규범을 따르고 있다고 여겨버릴 수는 없다는 것이다. 바로 이런 “법적타당성의 기대”(Legitimitätserwartung)⁶¹⁾는, 사람들은 어떤 필요할 때에 구김살 없이 아무런 강제성 없이 통론에 임하게 될 수 있을 것으로 확신이 되어질 그런 원리들만이 행위하는 주관자들의 눈에 정당한 것으로 타당성 있게 보인다는 것이다.⁶²⁾ 상대를 그런 식으로 상호배려하는 주관자들은 언제나 문제시 되는 행위연관성에서 나와서 diskurs로 돌입할 수 있게 된다는 것이다.

사실에는 언제나 맞지 않겠으나 그런 상호적인 기대를 하는 일은 상호적인 배려의 능력을 理想化하여 그런 상대들을 그런 이상적인 상대들로 서로 서로 여김에서부터 시작된다. 행위의 규범에 대한 타당성의 요구가 갖는 의미란 곧 주관자들의 실제적인 행위는 서로 그런 상대로 배려할 수 있는 주관자들의 책임있는 행위로 지적될 수 있다는데에 있다. 그러므로 기구화되어진 행위들은 이런 순수한 대화적행위의 Model에 대응될 수 없다는 것이다. 그러면 이런 식으로 진정한 대화적행위가 이루어지지 않으면서도 또 한편 인간들이 가질 수 있는 앞에서 말한 두가지의 기대감이 그런대로 진정될 수 있는 이유는 무엇인가? 그것은 인간의 진정한 의지를 형성하는 그와 같은 진정한 대화를 저해하고 있는 제도에 대해 그 법적타당성을 무조건 신용(glauben)하는 일에 기초되어 이루어진다는 것이다.⁶³⁾ 즉 타당성요구에 대한 진정한 근거를 토론하는 diskurs가 바로 이루어지지 않으면서도 그 인간의 행위에 있어서의 타당성이 인정되는 듯한 것은 인간들로 하여금 그런 diskurs를 통한 진정한 대화를 할 수 없게 하는 사회적인 제도의 법적타당성을 맹목적으로 믿고 받아들임을 통해서라는 것이다. 이데올로기야말로 이와 같은 부당한 방법으로서의 타당성확립을 이루는 작업을 한다고 하겠다.

인간이 어느 특정 사회적인 제도나 특정한 이데올로기의 영향을 실제로 벗어나기가 극히 힘들다고 말할 수 밖에 없으므로 우리는 diskurs를 이루기

57a) *Ibid.*, p. 117.

58) *Ibid.*

59) *Ibid.*

60) *Ibid.*, p. 118.

61) 이 용어의 의미는, 인간은 상대들이 사회적으로 정당한 것만을 인정할 것으로 기대한다는 뜻임.

62) *Ibid.*, p. 119.

63) *Ibid.*, p. 120.

위해서는 어쩔 수 없이 이상적 언어형편 (ideals Sprechsituation)을 필요로 한다고 하겠다. 즉 어떤 이데올로기적인 영향이 배제되어 모두가 diskurs에 임한다는 이상적인 형편에서 diskurs가 진정으로 이루어 질 것인데, 그로 인해 대화적인 행위는 진정한 대화적행위로 나타나게 된다. 바로 이 진정한 대화적 행위는 그 자체가 diskurs를 행해야 한다는 의미의 규범적인 요소를 지니고 있다고 하겠다. 이런 규범적인 요소는 앞서서도 말한 바와 같이 이상적인 형편에서의 대화적 행위에서 나타나는데, 그런 대화적인 행위를 그런 이상적인 형편에서 가장 진정한 대화적행위가 되도록 할 수 있는 diskurs는 사실성을 벗어나는 이상적인 윤리학의 대상이 되어질 것이다. 다른 말로 하면 diskurs에서 나타나는 규범적 요소를 가지고 성립시키고자 하는 소위 하버마스의 "Diskurs 윤리학"이 바로 인간에 대한 가장 진정한 규범적 요소를 제시하고 또 취급하게 되는 것이다.

5. 하버마스의 Diskurs 윤리학과 규범의 본질

Diskurs 윤리학^{63a)}이란 인간의 행위의 기초가 되는 일반성의 근거는 형이상학적으로 주어지는 것으로 보지도 아니하고 또는 kant식으로 직관적으로 인식되어지는 것으로 보지도 아니한다. 즉 형이상학이나 칸트적인 방법으로는 사람들이 그런 일반성의 근거를 모두 받아들이도록 되어지지 않는다는 것이다. 그런데 이 하버마스의 Diskurs 윤리학은, 인간이 공통적으로 받아들일 수 있는 도덕적일반성의 근거를 전적으로 부정하는 회의주의와는 달리 인간행위들의 일반성의 근거가 가능함을 인정한다. 물론 그 근거는 진정한 대화적행위 자체 속에서 발견된다는 것이다. 진정한 대화적행위는 그 행위가 가능할 전제 (Voraussetzung)들을 세가지 수준에서 나타내 보이는데, 그 전제들에서 도덕적 일반성의 근거가 발견되어지기 시작한다고 본다. 우선 그 세가지 수준의 전제들이란, 첫째로, 누구도 말을 함에 있어서 스스로 내용적인 자기모순을 범할 수 없다는 것이다. 즉 사실적으로, 논리적으로 전달가능한 바른 말만을 해야한다는 것이다. 두번째 수준의 전제는, 모든 사람들은 자기가 스스로 믿는 바만을 주장할 수 있다는 것이다. 따라서 토론의 대상이 아닌 주장과 규범을 공격하는 사람은 그에 대한 근거를 제공해야 한다는 것이다. 이 전제는 상대를 상호인정하는 관계를 제시한다. 제 3의 수준에서의 전제는, 모든 말할 수 있는 주관자는 diskurs에 참여할 수 있는데 모든 사람은 모든 주장들을 일단 문제시하여 diskurs 에로 끌어들이 수가 있고, 또 자신의 입장과 소원과 필요성을 표명할 수 있다는 것이다.

63^{a)} Diskursethik이란 용어는 Habermas의 독특한 용어로서 diskurs를 유일한 방법론으로 하여 인간 행동위에 대한 일반적 규범을 확립하고자 하는 윤리학을 의미하며, 본문에서 차츰 그 의미가 밝혀질 것임.

또한 아무도 이런 diskurs의 진행의 안락에서 지배하는 강제성 (zwang)으로 인해, diskurs에 참여하여 diskurs에로 끌어들이는 일에 지장을 받지 아니한다는 것이다.⁶⁴⁾ 바로 이 세번째 수준의 전제는 전제이면서 동시에 diskurs의 규칙 (Regel)인데, diskurs에 참여함에 있어서 모든 자들에 대한 기회균등과 강제성배제가 이 규칙의 주요소라고 하겠다. 그런데 바로 이런 규칙들로부터 결과되는 것은, 비록 문제시되어 서로 공방의 대상이 되는 어떤 사회적으로 미리있는 규범이라고 할찌라도 실천적인 diskurs의 참여자들 사이에 그 규범에 대한 동의 (同意)가 생겨날 수도 있는데, 그것은 곧 일반성의 근거 (Universalisierungsgrundsatz)가 타당하게 나타날 때에 그러하다는 것이다.⁶⁵⁾ 일반성의 근거가 타당한 것으로 나타난다는 말은, 문제시되는 규범에 대한 일반적인 추종으로부터 개개인들의 이익 (Interesse)을 만족시키기위해 초래되어지는 바의 결과와 부수작용들이 강제성 없이 받아들여져야 한다는 말이다.⁶⁶⁾ 이런 일반성의 근거가 어떻게 논쟁의 전제들로부터 선험적실용학적인 (transzendental pragmatisch)^{66a)} 유도 (Ableitung)의 길 위에 근거되어질 것인가를 보인다면, Diskurs윤리학은 나름대로 diskurs의 기본근거에도 와질 수 있다는데, diskurs의 기본근거가 의미하는 것은, 실천적 diskurs의 참여자로서의 모든 관계되는 자들 사이에서 상호동의 함을 발견할 수 있는 그와 같은 규범들만이 타당성을 요구한다는 점이다.⁶⁷⁾

요컨대 인간들은 아무리 자기 나름대로의 규범을 가지고 있다고 하더라도 각각이 자기들의 규범을 따르면서도 그 규범에 대해서 단지 가정적인 (hypothetisch) 입장을 취함으로써 여러가지 다른 규범을 따르는 자들의 이익을 만족시킬 수가 있다는데, 그를 통해 각자가 대화 속에서 동의의 힘을 낼 수 있는 근거가 있을 수 있다는 것이 곧 대화가능성의 일반적근거인데, 그런 근거가 타당성요구를 취급하는 diskurs 에서는 diskurs의 근거로 나타나면서 그런 모두의 동의를 발견할 수 있는 근거만이 타당성을 요구할 수 있다는 식의 것이 되어진다. 이런 diskurs의 근거는 규범적 타당성요구를 diskurs적으로 푸는 일 (Einlösung)에 대해 관계를 갖는데, 그만큼 diskurs 윤리는 형식적인 윤리로서 diskurs에 입해야 할 당위성과 그에 대한 기본태도에 대해서는 알려주지만 실제로 무엇을 할것인가에 대해서는 아무런 내용

64) J.Habermas, *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, Frankfurt a/M. 1983, p. 99.

65) *Ibid.*, p. 103.

66) *Ibid.*

66^{a)} 선험적실용학 (Transzendental pragmatic)이란 용어는 하버마스의 독특한 용어로서 인간간의 대화의 기본적인 근거를 논의하는 학문이라는 뜻임.

67) *Ibid.*

적지시를 주지 않는다. 즉 실천되는 diskurs만 제시하고 있을 뿐이다.⁶⁸⁾

그런데 하버마스는 동시에 실천적 diskurs는 인간이 실제로 무엇을 행해야 할까에 대한 내용을 제시하고 있다고 주장한다. 그 내용이란, 특정 사회적 group의 生의 세계의 지평 없이는, 또 어떤 특정 형편에서 거기에 참여하는 자들이 그 문제시되는 사회적인 자료에 대해 상호일치적인 규정의 발전을 자기들의 과제로 여기면서 일으키는 행위적인 갈등 없이는 실천적인 diskurs는 있을 수 없다는⁶⁹⁾ 이유 때문에 그런 지평 속에서 갈등을 맞이하면서 그것에 대처하게 되는 일일 것이다. diskurs는 그 자체 극히 형식적이지만 그런 diskurs를 방해하는 사회적형편 속에서 diskurs를 통해 실제로 해야 할 내용이 주어진다. 그 해야 할 내용이 곧 우리의 논문의 주제인 인간들에게 가장 진정으로 규범적인 바의 요소라고 하겠다. 다시말해서 diskurs는 그 자체로 열려 있는 것으로서 우발적인 내용들이 그 속으로 주어진다. 이 내용들은 diskurs 속에서 온당하게 취급되어 특정 가치관점들(Wertgesichtspunkte)을 상호일치 될 수 없는 것으로 마침내 배격하는 일을 하게 된다.⁷⁰⁾ 그와 같은 식으로 diskurs의 참여자들은 사회적 生의 연관의 총체성으로부터 나와진 기존사회의 규범이나 규범체계들로부터 스스로 적당한 거리를 유지해야 하는데, 그것은 그런 기존의 규범이나 규범체계에 대해서 가정적인(hypothetisch) 입장을 취하는데에 필요한 것이라고 한다.⁷¹⁾ 기존의 규범들에 대해서 가정적인 입장을 취한다는 것은 규범들을 꼭 받아 들여야만 할 것으로가 아닌, 그보다는 단지 받아 들일만한 것일 수도 있는 가치들로 여기는 것이 될 것이다. 그러기 위해서는 인간들이 사회화되어 고착되어서는 안될 것이다. 사회화되어질 때에 인간들은 가치에 따르지 못하고 엄격한 당위성만에 충실하고자 하는 자가 될텐데 그런 자들은 진정한 의미의 diskurs에 참여할 수 없기 때문이다.

이상에서 우리는 하버마스의 소위 diskurs 윤리를 생각해 보았다. 인간의 행위들에 대한 윤리적일반성의 근거는 형이상학적으로도 직관적으로도 인지될 수 없고, 단지 diskurs를 통해 diskurs가 가능할 수 있는 전제로서만 나타나진다는 것이었다. 우리에게 일차적으로는 극히 형식주의적으로 나타나는 diskurs 윤리학이 차츰 사회적인 특정형편에 살고 있는 우리들에게 내용을 제시하게 되는데, 그 내용은 곧 사회 속에서의 특정규범들에 대해 거리를 유지하면서 특정관점들을 배격하는 것이었으며, 그것은 곧 하버마스의 Diskurs 윤리학이 우리에게 주는 바 과제이다. 이 과제를 따라 특정관점을 배격하게되는 일이 곧 前장에서의 착취의 문제를 극복하는 것이라고 하겠

68) *Ibid.*, p. 103.

69) *Ibid.*, p. 113.

70) *Ibid.*

71) *Ibid.*, p. 114.

다. 어떤 의미에서 후기 자본주의사회를 위시한 거의 모든 세계가 나름대로 인간의 자유를 보장하는 듯 하면서도 그 가운데에 아직도 착취를 자행하게 되는데, 그 이유는 소위 자유를 보장한다는 뜻에서 행해지는 모든 일들이 진정한 의미의 diskurs를 통해서 행하여지지 못하기 때문이라고 하겠다. 그러므로 그 착취를 극복하는 일은 diskurs윤리학적 방법 따르지 아니하는 모든 일을 중단하도록 하는 일이라고 하겠고, 그 일은 곧 현대사회 속에서 특정 기존의 규범들에 대해 어느 정도의 거리를 유지하면서 시행될 것이다. 이와 같은 방법으로 현대 사회에서 착취를 극복해야 할 일이 곧 diskurs와 그것의 도움을 받는 진정한 대화적 행위자체에서 발견되는 인간에 대한 참다운 의미의 규범적인 요소가 지니는 내용이 된다. 바로 이 규범적 요소에 의해, 우리의 일련의 연구의 본래 제목인 하버마스가 생각하는 “인간에게 진정으로 규범적인 것이 무엇인가?”의 문제가 구체적으로 설명되어졌다고 하겠다.

아울러 그 규범은 하버마스가 생각하는 의미에 따른 역사적유허론적인 성격을 지녔다고 하겠는데, 그 이유는 그 규범을 향하는 일이 곧 자본주의 이후 생겨진 착취의 문제를 안고 있는 기존 사회를 생산관계 문제와 도덕성 등의 문제에서 비판하면서 착취문제를 극복하는 일이기 때문이라고 하겠다.

6. 결 어

결론적으로, 하버마스가 생각하는 인간을 향한 규범적요소는 결국 소위 diskurs에 해를 끼치는 현실 사회제도를 배격해야 함을 그 내용으로 지니는 것이라고 단적으로 말할 수 있다. 그로 인해 인간은 결국 개개인의 이익(Interesse)을 충족시켜야 한다는 것인데, 이것은 인간의 가장 본질적인 요소인 본능적인 욕구에 따른 이익(Interesse)을 인정하면서 그런 본능적인 이익을 위해서 모든 사회적체제 속의 형편을 가정적(hypothetisch)으로 배제하고 인간의 대화적행위에서의 규범적 요소를 찾는 일로 나타난다. 그 규범적 요소는 diskurs의 근거가 되는 것으로서, 그 자체가 가정적인 것이므로 스스로 규범이 될 수는 없으며, 오히려 가치로만 나타날 수 밖에 없다. 그러므로 하버마스의 diskurs윤리는 본능적인 낮은 가치를 위해 높은 수준의 가치라고 할 규범적인 요소를 논하는 가치윤리(wertethik)의 하나의 형태라고 하겠다. 결국 최고의 가치라고 할 diskurs의 근거로서의 규범은 모든 사회제도가 사라지기 전에는 실현될 수 없고 단지 그것을 구실로 삼아 현실 사회체제에 대한 끝없는 도전이 있을 뿐이다. 그러므로 하버마스의 규범은 결국 인간의 본능적욕구를 사회적으로 발휘하도록 유도하는 그 무엇일 뿐이다. 이와 같은 식으로의 인간의 본능의 발휘를 유도하는 일은 마침내 진정한 대화행위가 언제나 실행되는 사회를 만드는 일을 목적으로 삼는다고 하겠다. 그러나 이 일은 자기가 주장하는데로 어떠한 기존 사회제도하에서

는 되지 아니한다. 그말은 그 어떠한 사회제도하에서도 불가능할 것이라는 것인데, 그 이유는 모든 사회제도는 제도로써 성립이 되는 순간에 또 하나의 기존제도가 될 것이기 때문이다. 그러므로 하버마스가 바라는 것도 어떠한 사회제도가 아니고 진정한 대화행위의 실천이 되겠는데, 그가 주로 생각하는 것은 그런 대화가 가능할 수 있는 인간의 자아정체성에 있어서의 단계⁷²⁾와 그 단계에서 인간이 무엇을 전제로 받아들여야 할 것인가라고 하겠다. 그렇지만, 그는 이런 대화가 가능한 어떠한 사회를 생각하지 않을 수 없다. 어떻게 보면 어떤 제도(system)도 도입 되지 않은 사회가 있어서 그 속에서 그런 진정한 대화행위가 가능하기를 바라면서 인간의 정체성과 그에 따른 여러가지 전제들을 생각하고 있는지 모르겠다.

그러나 현실 사회 속에서 수십, 수백명 정도가 아닌 수십만, 수백만의 인간들이 실제로 그런 대화를 실천한다는 것이 과연 어떠한 제도적인 도움없이 실제로 가능하겠는가? 절대 불가능할 것이다. 결국 그는 사회제도적인 도움이 없는 현실적으로 불가능할 인간의 대화행위의 실천을 어떤 제도하에서도 불가능할 것으로 보고 있는 자기 모순에 빠질 수 밖에 없다. 그러므로 그가 실제로 그의 대화행위에서의 규범적구조의 이론에서 노리는 바는 다른데 있다고 하겠는데, 그것은 인간의 본능적인 이익보장을 미끼로 삼아서 자본주의적인 현실체제를 아무런 제도적 대안없이 배격하는 일일 뿐이다. 하나님을 섬기지 아니하는 인간이 스스로에 대해 속박이 될 수도 있는 규범을 논한다는 것은, 언제나 그 노리는 바가 다른데 있다는 사실을 하버마스의 규범에 대한 논의에서도 발견할 수 있다고 하겠다.

72) 그는 piaget와 kohlberg의 인지발달과정과 도덕성 발달과정이론을 많이 참고함. 그의 논문, "Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln" 참조!

The Theology of Abraham Kuyper: An Appreciation

J.M. Batteau

This year (1987) we remember that Abraham Kuyper (Sr.) was born 150 years ago, in 1937.¹⁾ Kuyper was a colorful, influential, and often controversial figure, who helped to shape important aspects of Dutch history in the period 1870-1920.²⁾ Kuyper belongs to the very front rank of orthodox, Reformed thinkers of the 19th and 20th centuries.³⁾ By his

1. Kuyper is one of the relatively few Dutch Reformed theologians who is known in international circles. Karl/Heussi calls him the leader of "die streng calvinische Richtung" (*Kompendium der Kirchengeschichte* (15th ed.; Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1979), p. 488). I. Hexham says: "Kuyper is best remembered for his development of the theological doctrine of common grace and his/views about the importance of the kingdom of God" (in *Evangelical Dictionary of Theology* (W.A. Elwell, ed.; Grand Rapids: Baker, 1984), p. 616). We notice a serious historical error in *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (2nd ed.; F.L. CROSS, E.A. Livingstone, eds.; Oxford: Oxford U. Press, 1978), where Kuyper is said to have regarded "Calvinism as a way of life satisfying all the needs of modern man... Minister of the Interior (should be: Prime Minister; J.M.B.) from 1901 to 1905" (p. 788). In discussing systematic theology, the Korean Presbyterian professor of dogmatics, Lee Kun-sam, refers to Kuyper's views in his *Reformed Theology and the Church* (in Korean) (Seoul: Christian Literature Crusade, 1985), p. 86).

Perhaps the best overview of his life-work is still offered by J.C. Rullmann, *Kuyper-Bibliografie* (3 Vols.; Den Haag: Bootsma, 1923 (vol. 1); Kampen: Kok, 1929 (vol. 2); 1940 (vol. 3)). Rullman gives extended quotations and commentary. For a short but beautifully expressive sketch of Kuyper, see chapter 24, "Doctor Kuyper," in H. Algra, *Het wonder van de 19e eeuw: van vrije kerken en kleine luyden* (4th ed.; Franeker: Wever, 1976) p. 304-316.

2. Otto J. de Jong doesn't hesitate to call this whole period, "The Time of Kuyper" ("De Tijd van Kuyper") (1870-1920), in his *Nederlandse Kerkgeschiedenis* (2nd ed.; Nijkerk: Callenbach, 1978), p. 344.