

하버마스의 종교론에 대한 비판적 연구

박종균

(부산장신대학교 교수 / 기독교윤리학)

- I. 들어가면서
- II. 하버마스의 종교론
- III. 도덕 신학
- IV. 근대 사회와 종교
- V. 나오면서

• 국문초록 •

하버마스는 칸트 철학에 크게 신세지고 있다. 그럼에도 불구하고 칸트의 종교철학에는 철저히 무관심했다. 칸트에 따르면, 사변적 이성이 신 존재를 확립시킬 수 없지만 신의 실재, 선한 의지에 대한 도덕적 신앙은 도덕 행위의 합리성과 동기적 기반을 담보하는데 필수 불가결하다. 그러나 칸트적 도덕신학은 하버마스의 탈 형이상학적 사유가 맞서려는 형이상학적 논증에 가깝다.

본 연구는 2장에서 하버마스의 종교론을 검토하고 있다. 하버마스에 따르면, 근대 의식이 종교적 사유의 총체성을 자연, 사회, 인간의 대상 영역으로 분화시킴에 따라, 종교는 자신의 특수한 권위를 상실하고 말았으며, 시민들은 진리성, 도덕적 정당성, 그리고 진실성의 근대적 가치 영역의 명확한 타당성 주장에 앞서는 총체적 권위에 대해서는 일단 거부하려고 하기 때문에, 종교는 시대착오적인 것으로 전락하고 말았다는 것이다.

3장에서는 하버마스의 종교론을 칸트적 관점과 대비시켜 비판적으로 고찰한다. 칸트는 어떠한 경우에도 하버마스처럼 합리성의 수호자인 철학의 권위에 호소함으로써 종교적 주장을 불가능한 것으로 간단하게 취급하지 않는다. 칸트는 철학은 외양적으로 이성의 한계에 순응하기를 거절하는 경험과 담론에 비판적으로 절제 있게 대응할 것을 말한다. 인간 이성의 특이한 운명, 즉 자신의 능력을 초월해서는 답할 수 없는 물음에 답해야 하는 부담을 안고 있는 운명에 대해 칸트는 하버마스보다 적절하게 명시하고 있음을 말한다.

4장에서는 종교가 근대성과 함께 그것의 형이상학적·구원론적 보증과 사회통합적 기능을 상실했다는 하버마스의 종교론에 동의한다 치더라도, 종교는 자신의 기준에 의해 현대인의 윤리적·실존적 확신의 본질적인 저장고로서 자신의 위상을 여전히 잃지 않고 있으며, 도덕적·정치적 반성을 동기화하고 틀 짓는 데 핵심적인 역할을 하고 있다는 점을 논의한다. 결국 종교적 담론은 윤리적 담론과 더불어, 다원주의적 민주사회에 정당한 기능을 담지하고 있다는 점을 규명한다.

주제어: 하버마스, 칸트, 종교론, 도덕신학

I. 들어가면서

하버마스는 자신이 칸트 철학에 크게 신세지고 있음을 인정하고 있다. 그의 사고에 끼친 칸트의 영향으로 인해, 그는 칸트의 정의론이나 철학이론과 지속적인 대화를 유지하지 않을 수 없었다. 실제로 하버마스의 저술 어디에도 그가 헤겔, 미드, 프로이트 같은 인물들에게 제기했던 비판적 분석을 칸트에게 가한 흔적을 찾을 수 없다.¹⁾ 이것은 하버마스가 다른 사상가들과 필생의 논쟁을 벌이면서 자신의 개념을 발전시킨 점을 고려해볼 때 매우 이례적이라 할 수 있다. 그런데도 불구하고 하버마스가 칸트의 종교철학에 철저히 무관심했다는 것은 뜻밖이 아닐 수 없다. 일반적으로 종교적 물음이 하버마스에게는 그리 심각한 것이 아니었다고 해도, 칸트의 도덕철학, 즉 담론윤리에서 가장 큰 비중을 차지하는 비판철학의 영역에서는 매우 중요한 역할을 하고 있음이 주지의 사실이다. 칸트는 『이성의 한계 내에서의 종교』(Religion within the Limits of Reason Alone)에서 종교적 물음을 주도적으로 다루고 있다. 칸트에 따르면, 사변적 이성이 신 존재를 확립시킬 수 없지만 신의 실재, 전능함, 선한 의지에 대한 도덕신앙은 도덕 행위의 합리성과 동기적 기반을 담보하는데 필수 불가결하다. 이러한 신앙이 요청하는 인격적인 신에 대한 순수한 실천 이성이 전제되지 않으면, 도덕적 가능성은 위기에 처하고 만다.²⁾

칸트적인 신앙 대신 “방법론적 무신론”(methodical atheism)³⁾을 천명하는 하버마스는 종교의 인식론적이고 합리적인 성격을 인정하지 않고, 동시에 그것을 정서적인 위안과 영감의 원천 정도로 격하시키고 있다. 칸트가 신 존재의 사변적 논증을 강하게 거부하고, 교회도그마적이지 않으면서 명시적으로 무오류적이지 않은 가설로서의 종교적 신앙을 포용하기 위한 실천적 기반을 끝까지 고수했다는 점이 하버마스에게서 종교 문제를 가볍게 보도록 이끌었다 하겠다. 실제로, 칸트적 사유의 영역에서 도덕신학은 하버마스가 자신의 탈 형이상학적 사유와 대조를 이루는 형이상학적 논증에 근접한다.

하버마스는 종교적 담론, 즉 그가 생각하기에 근대 의식의 특징인 고도로 분화된 타당성의 영역을 상기시켜주지 않은 채 포용성을 거부하는 담론을, 비합리적이고 무의미한 것으로 보고 있다. 그러나 인식론적으로, 하버마스는 자신의 엄격한 구분, 즉 이론적, 심미적, 그리고 실천적 담론의 구분, 나아가 실천적 담론에서의 도덕적 담론과 윤리적 담론의 구분을 초월하는, 특수한 종교적 경험을 포함하는 인식 방식이 존재한다는 점을 인정할 필요가 있다. 이러한 틀 내에서 하버마스는 종교에게 근대 도덕적 담론에 의한 지양을 완고하게 거부하는 전근대적 위상을 부여하거나 아니면 종교의 복권을 문제성 있는 심미적 또는 윤리적 의식의 형식으로 환원시키고 만다. 그리고 정치적으로도 하버마스는 “차이에 고도로 민감한 보편주의”(ein für Differenzen hoch empfindlicher Universalismus)⁴⁾의 기초 위에

1) Tracy Strong and Frank Sposito, "Habermas's Significant Other," in *The Cambridge Companion to Habermas*, ed. Stephen White (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 269.

2) Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, trans. Lewis Beck (New York: Macmillan/Library of Liberal Arts), 132; 130.

3) Jürgen Habermas, "Transcendence from within, Transcendence in This World," in *Habermas and Public Theology*, ed. Don Browning and Francis Schüssler Fiorenza (New York: Crossroad, 1992), 227.

4) Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen* (Frankfurt: Suhrkamp, 1997), 7.

서 민주주의를 명료화하려는 목적은 소수자 문화에 대한 인식 지평을 넓히려는 노력이 인종적·성적·민족적·종교적 타자를 포함해야 한다는 점을 인식해야 할 것이다. 심지어 가장 포용적인 자유주의 사회도 모든 삶의 형식에 대해 동등하게 존중하지 못하는 점에 대해 반성하지 않으면 안 된다. 그러나 하버마스는 종교적 근본주의에 대한 강한 혐오⁵⁾는 말할 것도 없고, 종교적 신앙에 대해 무관심과 경멸의 시선을 유지한다는 것은 오늘날 민족적이고 전지구적인 통합을 위한 민주적인 투쟁을 위한 연대로서의 담론윤리적 호소를 약화시킬지도 모른다.

본 연구에서는 먼저 하버마스의 종교론을 검토할 것이며, 그의 종교론을 칸트의 종교론적 관점에서 비판적으로 고찰할 것이다. 끝으로 종교적 담론은 윤리적 담론과 함께 다원주의적 민주사회에서 정당한 기능을 담지하고 있다는 점을 규명하고자 한다.

II. 하버마스의 종교론

하버마스가 자신의 저술 작업을 현대신학이나 종교철학에 할애하지는 않았지만, 자신의 종교관을 베버, 뒤르켐, 키에르케고어, 호르크하이머, 헤겔 같은 철학자나 사회이론가들과의 비판적 대화를 통해 비체계적으로 드러내고 있다. 자신의 주요한 학문적 목적에서 종교관이 차지하는 위상은 대단하지는 않지만, 놀라운 것은 이러한 비판적인 관여를 통해 하버마스는 자신의 견해를 그다지 드러나지 않으면서도 개괄적으로, 그리고 심지어는 공격적인 형식으로 설득하고 있다는 사실이다. 하버마스의 종교에 관한 언명이 보수적인 신학자들이나 교회의 가르침에 엄격한 그리스도인들에게 그다지 고무적이라고 할 수는 없을 것이다. 종교에 관한 하버마스의 언명을 그의 초기 저술을 중심으로 검토하든, 더욱 유화적인 접근을 채택한 의사소통행위 이론 이후의 저술을 검토하든, 기독교에 대해 호의적이지 않은 것만은 사실이다.⁶⁾ 예를 들어, 논문 “철학은 여전히 목적을 지니는가?”(Does Philosophy Still Have a Purpose?)에서는 종교에 대해 적대적이지 않지만 참을 수 없는 감정을 숨기지 않는다. 그의 주장은, 종교적 신앙이 본질적으로 의식의 전근대적인 형식의 유물로 잔존한다는 것이며, 그것의 가치 있는 도덕적 핵심은 그것의 신화적이고 형이상학적인 잔재물을 정화시키고 성찰적이고 분화된 의사소통 행위의 절차로 지양(Aufhebung)되었다는 것이다.

탈형이상학적 사유는 결정적인 신학적 확인을 논박하지 않는다. 대신 그것의 무의미성에 대해 주장할 뿐이다. 이러한 사유는 유대-기독교 전통이 도그마화되고 나서야 합리화되었다는 기본적인 의미체계에서 신학적으로 의미 있는 확인은 전혀 해명될 수 없는 성질의 것이라는 점을 입증하고자 한다. 이러한 종교 비판은 그것의 대상과 더 이상 내재적으로 연관되지 않는다. 그것은 종교의 근간에 대한 도전이며 도그마적 내용 자체에 대한

5) Habermas, "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State" in *Multiculturalism*, ed. Amy Gutmann (Princeton: Princeton University Press, 1994), 132-133.

6) 하버마스의 종교관의 전개에 관한 유용한 논의는 헬무트 포이케르트(Helmut Peukert)의 논문 "Enlightenment and Theology as Unfinished Projects"(in *Habermas and Public Theology*, 54)와 윌리엄 마이어(William Meyer)의 논문 "Private Faith or Public Religion? An Assessment of Habermas's Changing View of Religion," *Journal of Religion* 75 (July 1995): 371-391를 참고하라.

역사 비판적 해결의 길을 여는 것이다.⁷⁾

철학은 종교적 위안과 정서적 영감을 대체할 수 없으며, 종교의 심리적 기능이나 교의적 내용을 해소하는 데 영향을 미칠 것 같지는 않다고 말하지만, 그 순간에도 종교를 기꺼이 포용하기보다는 마지못해 수용하고 있다. 철학은 다원주의적 문화와 세계관 내에서 자신의 자리를 의식적으로 찾는 데 관심하면서 신학 자체를 돕게 된다고 언급하면서도,⁸⁾ 그의 기본적인 입장에는 종교에 대한 반감을 잃지 않는다. 탈 형이상학적 사유는 종교언어가 영감을 주고 나아가 필요 불가결한 의미론적 내용을 담지하고 있는 한, 종교를 대체할 수도 억압할 수도 없을지 모른다. 하지만 의사소통 행위의 탈 인습적인 절차 내에서 종교의 도덕적 이론을 지양하려는 의도는 여전하다. 하버마스는 이러한 개념적 내용이 얼마동안만은 철학언어의 해명하는 힘을 피해나가고 계속해서 이성적 담론으로 번역되는 것을 저항한다는 점에 대해 인정한다.⁹⁾ 그럼에도 불구하고 하버마스는 종교적 담론에 어떠한 이성적 지위를 부여하는 것에 대해서는 인색함을 보인다.

그럼에도 불구하고, 하버마스는 메츠(Johann Baptist Metz), 트라시(David Tracy), 그리고 포이케르트(H. Peukert)와 같은 신학자들과 끊임없는 진지한 학문적 교류를 이어가고 있으며, 그의 공공 영역에 관한 글은 부르주아적 개인주의와의 투쟁에서 교회가 이론 공헌에 특별히 주목하고 있는 것이 사실이다.¹⁰⁾ 하버마스는 그가 빈번하게 높이 평가하는 경건한 신자들에 대해서는 개인적인 반감을 전혀 드러내지 않으며, 단지 신앙인 들이 고수하는 끈질긴 지적 관행에 분개하는 것으로 보인다. 그의 종교론의 가장 현저한 특징은 날카로운 공격성에 있는 것이 아니라, 심오한 때로는 민감할 정도로 종교언어와 경험의 영향에 냉철하게 반응한다는 점이다. 하버마스는 베버가 스스로 체질적으로 종교적 소질이 없음을 솔직히 고백한 것처럼, 종교적 현상을 실존적으로 파악하거나 쉽게 감동되지 않는 것으로 여겨진다.¹¹⁾

그러나 이러한 지적인 스타일 또는 기질과는 별도로 하버마스의 종교관은 이런 차원에 국한되지 않고 의사소통 행위적인 검토를 거쳐 오늘날의 종교는 불가피하게 시대착오적이라는 점을 확인한다. 종교가 주는 정서적인 매력에도 불구하고, 그렇지 않았으면 과거에 이미 폐기되고 말았을 지적인 유물로서만 잔존하고 있다. 도덕적으로, 문화적으로, 정치적으로,

7) Habermas, "Does Philosophy Still Have a Purpose?" in Habermas, *Philosophical-Political Profiles*, trans. Frederick Lawrence (Cambridge: MIT Press, 1983), 12-13. 하버마스는 같은 논문에서 철학은 오늘날 "종교적 의식의 붕괴", 즉 구원에 대한 종교적 희망의 가능성의 무의미성에 어쩔 수 없이 직면하게 된다고 주장한다(17-18).

8) Habermas, "Israel oder Athen: Wem gehört die anamnetische Vernunft?" in Habermas, *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck* (Frankfurt: Suhrkamp, 1997), 107.

9) Habermas, *Postmetaphysical Thinking*, trans. William Hohengarten (Cambridge: MIT Press, 1992), 51.

10) Habermas, "Further Reflections on the Public Sphere," in *Habermas and the Public Sphere*, ed. Craig Calhoun (Cambridge: MIT Press, 1992), 453-454; Habermas, *The New Conservatism*, trans. Shierry Nicholsen (Cambridge: MIT Press, 1989), 48-70.

11) Max Weber, "Science as a Vocation" in *Max Weber*, ed. and trans. C. Wright Mills and H. Gerth (New York: Oxford University Press, 1958), 129-158. 이러한 맥락에서 드러나는 바는 하버마스가 폴란드 솔리다리티 운동에서의 카톨릭 교회의 역할에 대해 "확실히 정서적으로 와 닿기 어려운 점이 있다"고 말한 것에 비해 폴란드의 매우 적극적이고 비종교적인 지식인들의 실천에 대해서는 흠족하게 여기고 있다는 언명이 종교와 관련한 진정한 그의 태도일 것이다. "More Humility, Fewer Illusions": A Talk Between Adam Michnik and Jürgen Habermas" *New York Review of Books*, 24 March 1994, 29.

종교가 확실하게 기능할 수 있는 것은 이제 거의 없다. 하버마스 종교관의 수사적인 강도는 해를 거듭할수록 부드러워졌다고 보아도 무방하지만, 그 이면의 논거는 추호의 흔들림도 없다.

특히 하버마스가 주장하는 바는 유대교와 기독교가 과거에는 서구세계에 자연, 사회 그리고 개인의 차안과 피안의 운명에 대해서 포괄적인 가르침을 제공해 주었지만, 그것들을 보증해주기 위해 제공한 형이상학적 혹은 존재 신학적 또는 구원론적 정당화는 과거에 그 종교가 했던 바를 억지로 강요하고 있는 것으로 여긴다. “창조 형이상학”(Schöpfungsmetaphysik)을 비롯해 종교 형이상학적 주장은 심지어 그 주장을 도덕과 정치에 관해 여전히 권위 있는 가르침으로 용납하는 신앙인들조차도 납득시키지 못하고 있다고 본다. 이전에 관해 오늘날 토미즘과 자연법 이론, 그리고 창조과학 이론 등의 무기력한 처지를 생각해 보면 분명해진다. 개인적인 덕목과 정치적 정의의 물음에 대해 끊임없이 논의되는 구원론적 정당화에 관해서만 보면, 그것은 자신의 사적인 삶에서 “구원의 신”(Erlösergottes)을 자신의 “심판자이며 구속주”로 인정하는 신앙인에게는 매우 유의미하다.¹²⁾ 하지만 전근대적이고 근대 초기 사회의 그 어떠한 종교적 관행도 현대의 자유주의 사회에 속한 시민이나 그들의 도덕적 견해를 공적으로 지도할만한 능력을 발휘하지 못하고 있는 바, “도덕적 관점에 대한 해명을 통해 모든 것을 규제하는 카톨릭 세계관의 붕괴와 교의적으로 다원주의적인 사회로의 이행은, 도덕적 명령이 초월적인 신적인 견지에 호소하는 것만으로는 더 이상 공적으로 정당화될 수 없다는 사실을 보여준다.”¹³⁾

오늘도 여전히 가장 세속화된 서구의 도덕적 신념에 생명력을 부여하고 있는 기독교가, 가르치는 도덕적·윤리적 교훈은 과거처럼 형이상학적·구원론적 보증을 담보할 수 없기 때문에, 탈 형이상학적 정당화의 엄격한 요구를 충족시키는 방식으로 조정될 필요가 있다. 하버마스가 설명하는 바로는 세속화된 서구 사회에서의 모든 도덕적 직관은, 말하자면 여전히 힘을 상실하고 법적으로 사사화된 종교적 전통의 규범적 본질로 각인되어 있기 때문에, “도덕 철학이 직면하는 도전은 이러한 본질 중에 어떤 것이 합리적으로 정당화될 수 있는가를 결정하는 것이다.”¹⁴⁾ 이러한 직관과 전통의 도덕적 본성을 합리적으로 재구성하려는 임무는 종교나 신학에 해당되는 것이 아니라 단지 도덕 철학에 해당된다. 종교의 성찰성의 결핍, 그것의 독백적 성격은, 종교가 “구약성서의 히브리적 정의의 도덕성 그리고 신약성서에서의 기독교적 사랑의 윤리”¹⁵⁾를 함의한 현대적 지혜의 담지자로서의 자격을 의심하게 한다.

『의사소통행위이론』에서 하버마스가 논의하고 있는 바와 같이, 전통사회에서 탈 전통사회로의 전이 과정에서 발생하는 소위 거룩한 것의 “언어화”(Versprachlichung)를 통해 종교는 분화와 성찰성이 결여됨으로 말미암아 사회정의의 기초를 과거처럼 제공하지 못하고 있다. 이러한 역할은 근대 이후 자아 의식적인, 그리고 의사소통적으로 달성된 합의의 형식이 점차적으로 대신하고 있는 실정이다. 그래서 과거에 종교와 신화가 포괄적으로 사회들을 통합시키는 도덕적·윤리적·정치적 결속을 연마하던 장에서 이제 시민들에 의한 담론적 완수가 이 일을 수행하고 있다. “처음에 종교 의례적 실천에 의해 수행되던 사회 통합적·표현적

12) Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, 18.

13) Ibid., 16.

14) Ibid., 16-17.

15) Ibid., 16.

기능이 의사소통적 행위에 자리를 양보하게 되었으며, 신적인 권위는 달성된 합의에 의해 점차적으로 대체되었다.”¹⁶⁾ 시민들이 자신들의 관계를 지배하는 행위 규범에 대해 점차적으로 탈 인습적이고 탈 중심적인 입장을 취하고, 그것들을 과거에 정초 시켰던 자연적이고 신적인 맥락에서부터 유리시키려고 함에 따라, 그들은 무차별적으로 모든 영역에 대해 간섭하려는 종교적 주장에는 점차적으로 의존의 정도가 약해지고, 자율적인 도덕과 법적인 담론에 대해서는 의존의 정도가 강해지게 된다.

근대 의식이 형이상학적·종교적 사유의 총체성 또는 기원적 전체성을 자연, 사회, 인간의 대상 영역으로 분화시킴에 따라, 종교는 자신의 특수한 권위를 상실하고 근대의 학문적 과정에서 밀려난 하나의 과거 유물이 되고 말았다. 실제로 시민들이 진리성(Wahrheit), 도덕적 정당성(Richtigkeit), 그리고 진실성(Wahrhaftigkeit)의 근대적 가치 영역의 명확한 타당성 주장을 앞서는 총체적인 권위를 일단 거부하게 되면, 종교는 시대착오적일 뿐 아니라 근대적으로 불가능한 것으로 여겨지게 되는 것이다.¹⁷⁾ 종교적 전통이 아니라 시민들의 자기 의식적이고 고도로 분화된 담론적 실천이, 정의의 원리에 대한 합의를 얻는, 그리고 근대 세속법과 더불어 시민들의 동의를 획득하는 본질적인 기능을 수행한다. 하버마스가 주장하는 바는, “성스러운 것에 정초한 도덕적 합의의 구속력”은 거룩한 것의 상징성에 늘 내재되어 있는 것을 합리적으로 표현한 도덕적 합의에 의해서만 대체될 수 있으며, 성스러운 것에서 분출되는 황홀과 경외심의 아우라(aura), 즉 거룩한 것의 주술적인 힘은 시민적인 타당성 주장의 결속력으로 지양되고 만다.¹⁸⁾

뿐만 아니라, 시민들은 종교적 주장으로부터 도덕적 주장을 분화시키는 것을 습득할 뿐 아니라 잠재적으로 보편화 가능한 도덕적 주장과 “선한 삶”에 관한 특수한 관점을 정당화시키는 주장을 구별하는 법을 배우게 된다. 하버마스에 따르면, 종교적·형이상학적 세계관 사이의 대화적인 갈등은 더 이상 선에 대한 공통된 구상에 대한 호소를 통해서만 해결할 수 없기에, “모든 참여자들이 같은 담론적 세계 내에서 움직이는 성찰적 의식”에서 해결방안을 찾지 않으면 안 된다. 즉 “자신의 원리를 도덕적이고 이성법적인(vernunftrechtlichen) 보편주의의 세속화된 사회의 상호 인정 문화”에 정초한 근대 다원주의 사회에서 담론의 세계는 부상한다.¹⁹⁾

하버마스가 시민들의 종교적 신념에 대해 그리고 실제로 경험한 종교적 확실성에 대해 무관심하고 심지어 비판적이기까지 한 또 다른 이유는 담론윤리에서 작동하는 언어학적 전환으로부터 비롯된다. 특히 근대사회에 속한 사람들은 점차 자의식적이고 담론적인 방식으로 세 가지 영역에 각각에 해당하는 타당성 주장을 제기함에 따라, 전통적인 의식 양식의 독백적이고 주관적 이성은 담론에서 작동하는 탈 형이상학적 이성에게 자리를 내주고 만다. 이성은 더 이상 대상 세계와 직면하고 있는 고립된 데카르트적이거나 칸트적인 주체의 성취물이 아니라, 상호 주관적인 논의의 절차를 통해 실현되는 어떤 것으로 나타난다. 하버마스의 설명과 같이 이러한 전환과 더불어 세계에 대한 언어의 관계 또는 사태에 대한 명제의 관계는 주체와 객체 사이의 관계를 대신한다. 언어학적 전환 이후 타당한 지식은 고립

16) Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. II, trans. Thomas McCarthy (Boston: Beacon, 1987), 77.

17) David Tracy, "Theology, Critical Social Theory, and the Public Realm," in Habermas, *Modernity and Public Theology*, 19-42.

18) Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. II, 81, 77.

19) Habermas, "Israel doer Athen," 110.

된 의식의 성찰로부터가 아니라 참여자들의 시민적인 타당성 주장의 상호 교환을 통해서만 나타난다.

이러한 전환의 결과는 시민들의 종교적 신념의 중심을 차지하는 일련의 종교적 경험을 위해서 매우 불리한 것이라 할 수 있다. 언어학적으로 이룩된, 의사소통적으로 환원될 수 없는 종교적 의식에서 작동되는 정신적 행위의 인지적·합리적 위상에 대한 근본적인 평가 절하는, 인간의 종교적 경험에 대해 그리고 그들이 선택한 정치적·문화적 확신을 허탈하게 만드는 것으로 입증된다. 탈 형이상학적 이성의 절차에 대한 하버마스의 서술로부터 파악될 수 있는 바는, 개인의 내적 세계에 속한 어떠한 진술도 확실성을 주장할 수 없다는 점과 이러한 내적 세계 자체는 바로 “종교적 경험의 기초나 도움으로는 결과적으로 단지 혼돈, 자의성, 그리고 무질서임이 분명하다”²⁰⁾는 점을 확정짓는 것이다.

신학자들과의 대화를 통해 하버마스가 주장하고 있는 바는 “종교적 담론은 의례적 실천과 밀접하게 결합되어 있고 신앙은 제식(祭式)에 근거를 뒀으로써 근본적인 문제 제기나 대해 보호되기 때문에 신앙적 주장은 심미적 주장과 매우 유사하다”²¹⁾는 것이다. 그러나 종교적 주장이 이러한 담론적 영역 내에서 자리가 인정된다 해도, 심미적-표현적 담론의 합리적 지위 역시 문제가 없는 것이 아니다.

경험과의 직접적이고 밀접한 관계로 말미암아, 종교의 주관적이고 표현적인 주장은 배타적이지만 **않다면** 주로 비담론적 방식으로 타당성을 얻는다. “심미적 경험을 통해서 타당성을 확보한 주장은 논증을 대신할 수 있다.”²²⁾ 그러나 만일 종교적 주장의 타당성을 찾는 절차가 담론적이고 논증적인 성격을 진정으로 결여하고 있다면, 그것은 인식·도구적 그리고 도덕·실천적 주장이 하는 것과 같은 방식의 합리적 언명으로는 여겨질 수 없다. “어떠한 타당성 주장도 정당화하는 담론의 법정에서 입증되지 않고서는 인식적 의미를 지닐 수 없다.”²³⁾ 결과적으로 종교적 주장은 타당한 지식을 진보적으로 축적하도록 이끄는 사회적 학습과정을 허락하지 않으며, 그것은 자신이 유래한 비록 유아론적이지는 않더라도 문화적으로 편협한 맥락을 초월한 진정한 보편화를 허락하지 않는다.²⁴⁾

하버마스는 비교적 최근 들어 종교가 타당성 영역에 친화성을 갖는다는 주장을 회피하는 대신 그것을 도덕·실천적 담론에 고유한 윤리적 담론의 형식으로 특징짓는다.²⁵⁾ 따라서 종교의 도덕적인 내용이 담론 이성의 세속적 절차로 번역되어야 한다고 주장하더라도, 종교

20) Donald Rothberg, "Rationality and Religion in Habermas's Recent Work," *Philosophy and Social Criticism* 3 (1989): 221-43.

21) Habermas, "Transcendence from within, Transcendence in this World," in Habermas, *Modernity, and Public Theology*, 233.

22) Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. I, trans. Thomas McCarthy (Boston: Beacon, 1984), 20.

23) Habermas, *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*, trans. Ciaran Cronin. (Cambridge: MIT Press, 1993), 146.

24) 하버마스는 트라시와 포이케르트와의 대화를 통해, 종교의 본질적으로 관조적인 태도가 다양한 침묵의 양식을 결정짓기 때문에 종교나 심지어 정교한 신학적 언명도 진정한 탈 인습적인 담론적 절차를 사용할 수 없다고 주장한다. 특히 현대 기독교 신학은 거의 운명적인 딜레마에 빠졌다는 것이며, 만일 신학이 개신교 노선을 따르고 “이성에 절대적으로 의존하지 않는 종교적 통찰의 하나의 자원으로서 케리그마와 신앙에 대한 호소”를 따른다면, 신학은 명시적으로 합리적 의사소통 행위의 절차를 신앙의 도그마에 종속시키는 셈이 된다. 반대로 특정한 담론의 지위를 포기하고 신학적 주장을 학문적 전 영역에 드러내는 카톨릭 신학의 노선을 따른다면, 신학은 자신을 더 이상 종교적 경험을 종교로서 타당한 것으로 허용하지 않는 해석적 유형에 스스로를 개방하는 대가를 치르는 한에서 의사소통행위적 절차를 구체화시키게 된다. Habermas, "Transcendence from within, Transcendence in this World," 234-235.

는 마땅히 정서적 위로와 영감 이외에도 개인과 사회를 위해 선행에 관한 타당한 윤리적 가르침을 제공한다는 점을 하버마스는 인정하지 않으면 안 된다. 사실 기독교는 “윤리적·실존적 진리의 추구”²⁶⁾와 “모범적인 삶의 형식의 모델”(einem Modell vorbildlicher Lebensführung)²⁷⁾에 직접적으로 관심을 둔다. 그럼에도 불구하고, 만일 다양한 윤리적 담론으로서의 종교가 실천이성의 이용으로서 합리적 성격을 드러낸다면, 종교는 포괄적인 합리적 검토에 견딜 수 있는 있게 구성된 지평 내에서만 그렇다. 하버마스가 설명한 바와 같이, 개인을 위해 가장 진정한 삶을 발견하는 데 헌신하는 윤리적·실존적 담론 그리고 공유된 전통을 해석학적으로 검토한 윤리적·정치적 담론 이 양자는, 단지 제한된 관점 내에서 정당한 도덕·실천적 타당성 주장을 제기한다. “나 또는 우리 자신의 선한 삶의 목적에 정초된 윤리적 성찰과 대조적으로, 도덕적인 성찰은 모든 자기중심주의나 민족중심주의로부터 자유로운 관점을 요구한다.”²⁸⁾ 하버마스의 종교론에 있어서는, 종교가 심미적 또는 윤리적 속고로 파악이 되든지 아니면 모든 타당성의 영역에서부터 추방이 되든지, 담론윤리에 정초된 현대의 도덕적·정치적·지적 세계 내에서 부차적인 위치를 차지하는 것은 불가피한 일인 듯 여겨진다.



25) 하버마스는 벨머(Albrecht Wellmer)와 켈(Martin Seel)과 같은 신학자들의 비판에 대응하여, 『의사소통행위 이론』이 적어도 암시하고 있는 표현주의적 미학으로의 환원을 교정하고자 했다. 그는 종교적이고 심미적인 상징을 같은 비중으로 취급하는 것에 주저함을 보인다. Habermas, "Transcendence from within, Transcendence in this World," 239.

26) Habermas, "Israel oder Athen", 110.

27) Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, 19.

28) Habermas, "On the Employments of Practical Reason" in *Justification and Application*, 1-17. 여기서 하버마스는 도덕적 담론, 윤리적 담론, 그리고 화용적 담론의 구분을 시도한다.

Ⅲ. 도덕 신학

칸트는 종교를 단 하나의 절차적 범주로 환원할 수 없는 인간 정신의 현시로 간주한다. 그런데 만일 하버마스가 칸트에 대한 해석에서 과학, 도덕 그리고 예술은 근본적으로 자율적인 기획을 구성하는 바, 각자는 별개의 논증 형식의 분야를 드러내며, 하나의 언어적 기능의 한계 내에서 그리고 동시에 하나의 타당성의 차원에서 작동한다고 주장한다면,²⁹⁾ 칸트에 대해 하버마스가 확신하는 토대는 의문시되지 않을 수 없으며, 담론윤리는 의사소통적 이성의 절차적 통일성 내에서 이러한 개별적 차원들을 화해시킨다는 하버마스의 확신 역시 의심받게 된다. 하버마스에 따르면 담론윤리만이 각 타당성 영역을 위한 칸트적 명령을 유지하고, 사변적 이성, 실천적 이성, 판단력 이성으로 분리시킴으로써 야기된 결점을 극복한다는 것이다. 하버마스가 칸트 철학에서 거의 자신의 이론을 위해 활용하지 않은 것이 종교론인데, 이와는 대조적으로 트라시는 “하버마스는 근대의 지적 세계를 세 가지 자율적인 영역, 즉 과학적, 윤리적 그리고 심미적 영역으로 엄격하게 구분함으로써 칸트는 당황해 했을 정도로 종교적 타당성 주장을 무시하는 것처럼 보인다”³⁰⁾고 주장한다.

트라시는 과학과 도덕적 동기화에 관한 한계적 물음으로서 종교적 물음을 제기하면서, 칸트와 하버마스의 관계를 다룬다.³¹⁾ 학문적 관심이 무엇이든 간에 트라시는 하버마스 이론의 문제점에 주의를 환기시켜준다. 그는 하버마스의 종교 비판이, 말하자면 그 비판과 더불어 하버마스적 구성주의의 철저한 수용이 시민들의 종교적 신념에까지 확대되어야 한다는 점에 있어서, 정작 하버마스 자신이 믿는 것보다는 상당히 설득력이 약한 것이 아닌가하는 물음을 제기한다. 사실 하버마스의 주장은 칸트의 도덕신학에서는 거의 지지 받지 못하며, 더욱 문제가 되는 것은 담론윤리의 개념적 기초에 있어서 심각한 문제를 드러낸다는 점이다.

『순수이성비판』과 『철학적 신학 강의』(*Lecture on Philosophical theology*)에서 칸트는 전통적으로 신 존재를 증명하기 위해 제시된 세 가지 지배적인 사변적 증명을 비판하기 위해 이론 이성을 끌어들인다. 신 존재는 단독으로 또는 경험과 더불어 작동하는 이성에 의해서만 정립될 수 있다고 확신하는 칸트는 그러한 작업을 세 가지 방식으로 확인시킨다. 첫째, 경험과 무관하게 최상의 완전한 존재의 개념으로부터 이끌어낸 추론으로서, 존재론적 또는 존재 신학적 증명이 있다. 둘째, 우연한 우주적 존재에 관한 논증으로 우주론적 증명이다. 셋째, 세계의 우연한 속성에서부터 이루어진 추론으로서, 예컨대 그것의 세계의 목적론적 구성, 칸트의 용어로는 “물리 신학적” 증명이며, 일찍이 인류의 보편적 이성과 일치되어 오던 것이다.³²⁾ 칸트에 따르면, 신 존재 증명에 관한 모든 사변적 시도는 지고의 완전 개념, 즉 모든 결핍을 배제하고 의지와 오성을 위해 변치 않는 시금석을 제공해주는 존재 개념을 포섭하려는 인간 이성의 억누를 수 없는 욕구를 말해주고 있다.³³⁾ 불행하게도 이 세 가지

29) Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, trans. Frederick Lawrence (Cambridge: MIT Press, 1987), 210, 207.

30) David Tracy, "Theology, Critical Social Theory, and the Public Realm," 35.

31) Ibid., 36-37.

32) Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Smith (London: Macmillan, 1964), 520 [A 623/B 651].

33) Kant, *Lectures on Philosophical Theology*, trans. Allen Wood and Gertrude Clark (Ithaca: Cornell University

존재 증명은 실패로 끝났다. 그 증명들은 이성이 필연적으로 경험을 초월하는 질문을 결정하며, 그 과정에서 이성은 자신의 한계와 능력을 넘어서기를 부당하게 요구하기 까닭에 그러하다. 이성은 “하나의 길, 즉 경험적인 길을 전진할 수 없는 것과 마찬가지로 다른 길, 즉 선험적인 길을 나아갈 수 없다. 이성은 자신의 나래를 펴고 단지 사변의 힘만으로 헛되이 감성계(Sinnenwelt) 위로 치솟으려한다.”³⁴⁾ 이론 이성은 신적 존재나 속성에 관한 지식 또는 인식을 위한 어떠한 주장도 담보할 수 없다. 칸트는 하버마스과 마찬가지로 그러한 주장을 교의적이고 이론적으로 무의미한 것으로 거부하면서, 그렇게 초월을 시도하는 자는 누구든지 실수로든 고의적으로든 기만하기 위한 것이라고 주장한다.

그러나 칸트는 하버마스와는 달리 문제는 거기서 끝나지 않은 것으로 본다. 왜냐 만일 신 존재가 이론적으로 증명될 수 없다면, 그것은 실천 이성의 불가피한 전제로서 인간 이성에 자신을 떠맡기게 되기 때문이다. 이성은 확실한 신지식을 얻지는 못할지라도, 그것의 실천적인 활용에 있어 “도덕적 신앙”을 요청할 수는 있다: “신이 존재한다는 과학적 지식은 결하고 있더라도, 하나의 거대한 장이 여전히 우리에게 남아있을진대 이것은 믿음 또는 신이 존재한다는 신앙이리라.”³⁵⁾ 사변적 이성에 의해 확실한 신지식에 이를 수 없는 반면, 도덕법에 대한 합리적으로 동기화된 헌신의 결과로써 신 존재가 실천적으로 필요하다는 점을 인정하지 않을 수 없다. 신에 대한 믿음은 도덕에 대한 시대착오적 위협을 가하는 것이 아니라 도덕에 대한 헌신에서부터 우러나는 것이다. 그래서 칸트는 『순수이성비판』에서 “도덕적 지침은 동시에 나의 격율(maxim: 마땅히 그러해야 한다고 규정하는 이성)이기에, 나는 불가피하게 신의 존재와 미래적 삶을 믿을 수밖에 없으며, 나의 도덕법이 그것에 의해 스스로 전복될 것이기 때문에 나는 아무 것도 이러한 믿음을 흔들 수 없다는 것을 확신한다”³⁶⁾라고 주장한다. 칸트에 의하면, “거룩하고 자비로운 세상의 주님”을 믿는 신앙은, 우리의 행복과 연관되며 스스로를 철저하게 합리적인 신념으로 드러내는 도덕법의 엄격한 요구에 제대로 부응하지 못하는 우리의 무능력을 자애롭게 교정시켜준다.³⁷⁾ 확실히 이러한 신앙은 지식의 대상으로서의 신과는 아무런 관계가 없으나, 그것은 실천이성의 요구로 나타난다. 칸트는 “실천이성의 이율배반”에 관한 논의에서 도덕신학에 대해 논증하는 바, 이러한 이율배반은 인간 자신의 노력으로는 실천이성이 규제하는 “지고선의 두 가지 특별한 요소들”, 즉 도덕적인 덕과 행복을 얻지 못하는 인간의 무능력으로부터 비롯된다.³⁸⁾ 문제는 다음과 같은 것인데, 만일 개인 자신의 노력으로 도덕적 선(das Gute)과 지고선의 개념이 포함된 행복(das Wohl)을 동시에 얻을 수 없다면, 그것을 행위의 대상으로 명령하고 있는 도덕법은 불합리하게 된다는 점이다. 만족할 수 없는 명령은 이성적이지도 존중할만한 가치도 없는 것이다. 칸트에 따르면, 개념 안에 이러한 관계를 포함하고 있는 “지고선의 확대는 선험적으로 필

Press, 1978), 21, 23.

34) Kant, *Critique of Pure Reason*, 500 [A 591/B 619]. 칸트가 주장하는 바는 마지막 두 증명은 첫 번째, 존재론적 증명에 암묵적으로 의존해 있다는 것이며, 이러한 근거에서 존재는 하나의 실제적인 술어라는 그것의 중심적 전제에 주된 비판을 가한다.

35) Kant, *Lecture on Philosophical Theology*, 39.

36) Kant, *Critique of Pure Reason*, 650 [A 828/B 856].

37) “거룩하고 자비로운 세상의 주인”이란 말은 *Critique of Practical Reason*, 136에서, 인간을 위한 사랑 때문에는 *Religion within the Limits of Reason Alone*, trans. T. M. Greene and Hout Hudson (New York: Harper and Brothers, 1960), 110에서, 화용적, 교의적, 그리고 도덕적(합리적) 신앙의 대조는 *The Critique of Pure Reason*, 645-652 IA 820/B 848-A 830/B 858에서 찾을 수 있다.

38) Kant, *Critique of Practical Reason*, 119.

요한 우리 의지의 대상이며 도덕법과 밀접하게 연관되기 때문에, 전자의 불가능성은 후자의 오류를 입증하지 않으면 안 된다”³⁹⁾는 것이다. 더 문제가 되는 것은, 도덕법은 덕과 행복의 동시적인 성취만을 요구할 뿐 아니라, “자신이 행복해질 가치가 있다는 점”에 정확하게 비례해 행복의 성취를 요구한다. 환언하면, 지고선의 두 요소는 동등한 도덕적 의미를 지니는 것은 아니지만, 도덕적 완전의 추구는 자신의 선천적 선의 추구보다 우선해야 한다. 한편으로 행복이 도덕적 행위의 대상일 뿐 아니라 행위 결과에 대한 고려를 포함하는 것이라면, 의지의 자율은 필연적으로 경향성의 타율에 굴종하게 되는 것이며, 도덕은 육체적으로 잘 살기 위한 수단이 되고 말 것이다. 그러나 다른 한편 덕이 행복과 무관하다면, 너무나 쉽게 감각적인 욕망과 “인간 심성의 왜곡”에 뿌리를 둔 도덕적 악에 사로잡히는 우리와 같은 유한한 피조물들에 대해 일관성 없는 논의를 전개하기 쉬울 것이다.⁴⁰⁾ 칸트가 강조하는 바는, 우리의 욕망에서부터 자유로운 순수한 이성적 존재조차도 지고선 개념에 행복을 포함시킬 것이라는 점이다. 왜냐하면 덕 못지않게 행복도 “자신의 목적으로 삼은 사람들의 편파적인 시각뿐 아니라 불편부당한 이성적 판단에서도 필수적이기 때문이다. 즉 이것은 세계의 모든 사람을 그 자체로 목적으로 여기는 바, 자연적으로 행복하기 원하는 피조물의 요구를 좌절시키는 것은 도덕법이 요구하는 대로 행동하는 것이 아닐지도 모르는 것이다.”⁴¹⁾

이러한 이율배반을 극복하고 도덕법을 안전하게 담보하기 위해, 칸트는 신 존재와 영혼불멸에 대한 이성적인 도덕신앙을 옹호한다. 이것은 실천이성의 전제로서 도덕신앙의 개념은 두 가지 본질적인 목적에 기여하고 있기 때문이다. 첫째는 사람들에게 도덕 행위를 위해 필요한 자유의지를 보장하는 것이며, 둘째는 사람들에게 덕에 따라서 그들이 행복, 즉 자연적으로 추구하려고 하지만, 그러한 성취는 반드시 의무의 요구에 종속됨으로써만 이를 수 있다는 점을 강조하는 것이다.

첫 번째에 관해, 인간의 결함을 교정하기 위해 행동하는 신 존재에 대한 도덕신앙은 개인의 경향성에 대한 구속(拘束)과 도덕적 왜곡으로부터 의지를 독립시킬 수 없음에도 불구하고 우리가 도덕법의 엄격한 요구를 성취할 수 있는 가능성을 허락한다. 만일 덕이 훈련되지 않은 자연적 경향성과 인간의 악한 마음에 의한 의지의 유혹 때문에 달성되지 않은 채로 있다면,⁴²⁾ 우리가 의지할 수 있는, 우리 자신 외부에서 가능케 하는 어떠한 원천이 존재함이 틀림없다고 볼 수 있다. 칸트가 명백히 하고자 하는 바는, 이러한 원천은 은총, 즉 교회적·역사적 신앙이 왜곡되게 가르치고 있는 것처럼 신이 기도나 예배에 대한 열의의 보상으로 베푸는 차원의 것이 아니다. 그것은 더 선한 사람이 되기 위해 자신의 본래적인 경향성을 사용해 온 자가 “자신의 능력 안에는 존재하지 않는 것이 위로부터의 도움에 의해 공급되는 것을 정당하게 희망하기” 위해 신이 베푸는 것이다.⁴³⁾ 신과 신이 도덕적 완전을 위해 낮은 단계에서 높은 단계로 끊임없는 진보를 위해 자비롭게 베푸는 은총이 없다면,⁴⁴⁾ 도덕법의 준수를 포함해 지고선을 이룬다는 것은 불필요하거나 불합리하게 된다. 잘해야

39) Ibid., 120.

40) Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, 25-26.

41) Kant, *Critique of Practical Reason*, 110-111.

42) Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, 50.

43) Ibid., 47.

44) Kant, *Critique of Practical Reason*, 129.

정서적 위안, 최악의 경우 지적·도덕적 의무에 대한 치명적인 위협을 주는 차원을 넘어서, 절대적인 존재 즉 자비로운 신에 대한 신앙은 개인이 도덕법을 준수해야 할 뿐 아니라 실제적으로 할 수 있다는 점을 보증해 준다. 칸트가 제2 비판에서 단호하게 언급하고 있듯이 “신의 존재를 가정하는 것은 도덕적으로 필수 불가결하다.”⁴⁵⁾

두 번째, 도덕신앙은 자유를 소유한 가치에 따라 행복을 부여받는 것이 아니라는 점을 분명히 한다. 우리는 악인이 번영하고 선인이 선천적으로 모든 궁핍의 악, 질병, 어처구니없는 죽음에 굴하는 것을 분명하게 목도하고 있다.⁴⁶⁾ 그러나 만일 도덕을 도덕적인 덕과 필수적이지만 부차적인 요소로서의 행복을 통합하는 지고선으로서 수용하고자 한다면, 이성은 이러한 연관을 엄밀하게 요구하게 된다. “이러한 부차적인 것, 즉 행복과 함께 할 때만 지고선은 순수 실천이성이 필연적으로 가능하다고 여기는 순수 실천이성의 대상이 되는데, 이성은 우리로 하여금 그것을 실현하기 위해 가능한 모든 것을 헌신하도록 명령하기 때문이다.”⁴⁷⁾ 칸트는 도덕신앙에서 차안의 세계가 아니면 피안의 세계에서라도 도덕적 공과에 따라 행복을 부여하는 신이 틀림없이 존재한다는 사실을 발견하기에 이른다. 지고선의 첫 번째 요구, 즉 사람은 도덕법 준수를 위해 필연적인 자유를 소유하고 있다는 것인데, 그것에서와 같이 이 경우 역시 도덕신앙은 이성이 기껏해야 마지못해서 순응하는 하나의 개념으로 나타나지 않는다. 그와는 반대로 실천이성의 필연적인 가정이 나타나는 바, 도덕적 가능성을 담보하기 위해 “우리는 혼자서 지고선의 두 요소를 통합할 수 있는 더 지고의 도덕적이며 가장 거룩한 전능한 존재를 전제하지 않으면 안 되는 데, 첫 번째의 경우처럼 이 경우에도 도덕은 필연적으로 종교로 인도된다.”⁴⁸⁾

이러한 근거에서, 하나의 타당성 영역의 엄격한 한계 내에서 주장을 회복시키지 못하는 무능력 때문에 칸트주의적인 종교를 거부하는 하버마스의 입장에 대해서는 세심한 주의를 요한다. 따라서 하나의 영역에서 자신의 주장을 담보할 능력이 없는 종교는 잘해야 종교를 문제 있는 것으로 드러나게 하기에 “철학은 종교와 싸우지도 지지하지도 않으면서, 또는 최악의 경우 종교적 주장을 무의미한 것으로 평가절하”⁴⁹⁾하면서, 철학이 종교와 매우 제한되게 공존할 것이라고 주장하는 하버마스의 견해는 칸트의 경우와는 판이하게 다르다. 칸트가 상기시켜 주는 가장 중요한 바는, 이성이 하나의 타당성 영역의 엄격히 분화된 절차를 초월하는 주장을 거부해야 한다고 주장하는 것과는 상관없이, 철학은 외양적으로 이성의 한계에 순응하기를 거절하는 경험과 담론에 비판적으로 그러나 언제나 절제 있게 대응해야 한다는 것이다. 그러므로 칸트에게서는 이론이성이 사변적으로 신의 존재를 증명하려는 시도가 불가능한 것임을 분명히 했으며, 신 존재를 실천적·규정적 개념으로 인정한 것이다.⁵⁰⁾ 판단력은 이러한 동일한 한계들이 신 존재 가능성을 위한 조심스런 목적론적·도덕적 논의를 제공하도록 호소하고 있으며,⁵¹⁾ 종국적으로 실천이성은 종교적 신앙을 순수 실천

45) Ibid., 132.

46) Kant, *Critique of Judgement*, trans. J. Bernard, in *Kant Selections*, ed. Theodore Greene (New York: Scribner's, 1929), 516[452g 303e].

47) Kant, *Critique of Practical Reason*, 125-126.

48) Kant, *Religion within the Limits of Religion Alone*, 4-5.

49) Habermas, *Postmetaphysical Thinking*, 145.

50) 칸트의 설명에 따르면, “우리는 이 세상의 사물은 마치 그것들이 최고의 지성적인 존재로부터 자신의 존재가 수용되는 것처럼 보여져야만 한다고 선언한다”는 것이다. Kant, *Critique of Pure Reason*, 550[A 670/B 698-A 671/B 699].

이성으로 야기된 필수적인 전제로서 천거하고 있다.⁵²⁾ 칸트는 어떠한 경우에도 하버마스처럼 합리성의 수호자인 철학의 권위에 호소함으로써 종교적 주장을 간단하게 불가능한 것으로 처리하지 않는다. 철학적 위상을 강력한 보편주의적 주장에 수반되는 “경험주의 이론”의 대리자로 인정하는 경향에 있어서 칸트가 하버마스보다 훨씬 약하다.⁵³⁾ 하버마스가 간혹 놓치고 있는 바는, 이성은 자신의 영역 내에서 자신의 특권을 당당하게 행사하지만, 마찬가지로 영역들의 상호 침투성과 한계를 양심적으로 인정해야 한다는 점이다. 칸트에 의하면, 인간 이성의 특이한 운명은 자신의 능력을 초월해서는 대답할 수 없는 물음들에 답해야 하는 부담을 안고 있다.⁵⁴⁾ 그러한 이성의 운명에 대한 적절한 응답은 칸트의 종교론이 보다 적절하게 명시하고 있다고 본다.



51) Kant, *Critique of Judgement*, 482; *Critique of Practical Reason*, 149.

52) Kant, *Critique of Practical Reason*, 149.

53) Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, trans. Christian Lenhardt and Sheirry Nichol森 (Cambridge: MIT Press, 1990), 4, 15.

54) Kant, *Critique of Pure Reason*, 7 [Avii]

IV. 근대 사회와 종교

하버마스는 칸트의 도덕신학에 내재된 담론윤리를 위한 다양한 자원들을 검토하는 것으로 출발하는 하지 않는다. 칸트의 종교론은 하버마스가 근대의 타당성 영역의 배타성을 비교적 덜 고집하며 결과적으로 자신의 종교적 신앙에 대해 열린 자세를 보이고 있다는 점을 보여 준다. 하버마스는 신앙인의 확신을 그것이 분화와 성찰성이 결여되었다는 이유로 무시하지만, 칸트의 경우는 그렇지 않다. 칸트는 단 하나의 타당성 영역의 엄격하게 분화된 범주 내에서 복원될 수 없다는 이유로 신앙을 평가절하 하거나 그것이 단순하거나 자의식이 결여되었다는 판단을 쉽게 내리지 않는다. 칸트는 기독교의 기적에 대해 회의적 태도를 보이고 맹목적인 신앙을 요구하는 역사적·교회적·교권적·교리적 신앙에 대해서는 가차 없는 비판을 가하지만, 종교적 신념을 쉽사리 무가치하게 여기지는 않는다. 오히려 가장 교회적인 신앙이라 할지라도 그것이 특별한 역사적 계시와 연관되어 우연한 타당성을 담지하는 것이라면, 순수한 종교를 위한 본질적인 수단으로서 그리고 칸트가 “하나님의 나라”라고 불렀던 보편적 윤리 공동체의 명분 아래 확립된 체계로서 여전히 남아 있을 수 있다고 주장한다.⁵⁵⁾ 칸트는 종교적 담론을 경멸하거나 무관심하기보다는 교회적 신앙의 옹호자들에게 자신의 사고에 대해 포용적인 태도를 보일 것을 촉구했다. 경건한 신앙인에 대한 근본인 입장은 비판적인 대화로의 한결같은 초대였다.⁵⁶⁾

세 가지 타당성의 영역을 구분하는 범주, 특히 도덕·실천적 영역 내에서 도덕담론과 윤리적 담론의 구분은 생각보다는 그리 엄격한 성질의 것이 아니다. 초기에는 하버마스가 도덕과 윤리를 구분하고 윤리적 물음은 원칙적으로 보편적인 합의를 인정하지 않는다는 이유로 윤리를 진정한 담론적 성격으로는 부인하는데, 이제는 더 이상 그렇게 일관되게 주장할 수 없게 되었다. 최근 하버마스는 만일 “담론윤리가 정의의 물음에 초점을 맞추는 도덕적 개념으로 좁게 범주를 정한다면, 선한 삶의 문제를 굳이 담론적 문제화의 영역에서부터 배제할 필요는 없다”⁵⁷⁾고 주장한다.

하버마스가 종교적 신념의 윤리적 성격을 인정하고 여러 타당성 영역 내에서 담론의 상호 침투성을 인정한다면, 자신의 입장에서도 추정적으로 시민들의 종교적 확신을 평가절하 하거나 그들의 종교적 표현을 공적으로 불리하게 판정할 정당한 근거가 남아있지 않게 되며, 종교적 신앙에 윤리적 지위를 할애하는 것이 윤리의 합리적 지위나 공적인 허용성을 포기하는 것은 아니라 할 것이다. 다원주의적인 공적 영역의 부단한 교환 내에서, 어떤 종교적 주장은 설득력을 얻기 어려운 것이 사실이다. 하지만 그것은 종교 자체의 성격에서 기인하는 것이 아니라, 현대인들은 종교적 주장에 대해 여러 이유에서 납득하기 어렵기 때문이다. 현대인의 종교적 신념의 윤리적 성격과 윤리적 담론과 도덕적 담론의 유동적인 경계로 인

55) Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, 112.

56) 이것은 칸트가 모든 종교적 견해를 정중하게 다루었다는 의미는 결코 아니다. 그는 명백히 어떤 종교적 주장에 대해서는 경멸적이고 지나칠 만큼 비판적으로 반응하고 있기 때문이다. 예컨대 어떤 부분에서는 유대교와 여러 기독교 교회에 대해, 특히 “신비적 열광주의”와 “맹목적 미신”에서부터 “학살을 일삼는 외국과의 전쟁들”과 “피에 굶주린 증오”에 이르기까지 장황한 독설을 늘어놓고 있다(Ibid., 120-121). 그렇다하더라도 칸트는 신앙 자체를 추방하려고 하지는 않았으며, 신자든 불신자든 자신의 견해와 대화를 나누는 장으로 초대하고자 노력했던 것이다.

57) Habermas, *Justification and Application*, 2.

해 공적인 속고에서 종교적 담론을 무시하려는 어떠한 경우도 소멸되고 말 것이며, 오히려 칸트의 관용적이고 무오류적이지 않으며 포용적인 종교론의 지원을 통해 담론윤리를 발전적으로 심화시키는 것을 거부하려는 어떠한 경우 역시 사라지고 말 것이다.⁵⁸⁾

종교가 근대성과 함께 그것의 형이상학적·구원론적 보증과 사회통합 기능을 상실했다는 하버마스의 견해에 동의한다 치더라도, 종교는 자신의 기준에 의해 현대인의 윤리적·실존적 확신의 본질적인 저장고로서 자신의 위상을 잃지 않고 있으며, 도덕적·정치적 속고를 동기화하고 틀 짓는 데 핵심적인 역할을 하고 있다. 현대 다원주의 사회에서 정치적 합의를 도출하는 데 필수적인 도덕적 관점의 의무론적이고, 보편화 가능하며, 합리적인 속성이 종교적 담론에 결여되었음을 인정하더라도, 윤리적 담론과 함께 그것은 도덕담론을 가능하게 하는 데 중요한 역할을 계속할 것이다. “다양한 세계 종교의 맥락에서 부상한 윤리적 입론은 보편주의적 도덕의 기본 원리에 동의하고 있을 뿐 아니라, 세계를 해명하고 정체성을 형성하는 능력에 있어서 언어의 의미론적 잠재력은 아직 고갈되지 않았다.”⁵⁹⁾ 종교의 합리적·도덕적 결합에 대한 하버마스의 주장이 무엇이든 간에, 그가 종교의 윤리적 성격을 명백히 인정한 만큼 종교는 다원주의 형식에서만 아니라 종교적으로도 특징지어지는 민주사회의 정치적 삶에서 정당한 기능을 보장한다고 볼 수 있다.

V. 나오면서

칸트의 지적이고 원칙화된 평등주의, 도덕적 행위에 동기를 부여하는 원천에 대한 관심은 하버마스가 일관되게 모방해야 될 가치 있는 흔적들이라 여겨진다. 종교에 대한 합리적인 주장은 하버마스가 이론화시킨 다문화적·탈국가적 시민사회에 종교적 포용성을 제공할 뿐만 아니라 정치적 안정도 고양시켜 줄 것이다. 하버마스가 강조하듯이, 만일 애국주의가 민족주의적 배타주의 대신 시민정신으로 대체되고자 한다면, 그것이 옹호하고 있는 권리체계는 시민적 동기와 신념에 부단하게 연관되지 않으면 안 된다. 왜냐하면 그러한 동기 부여적인 것에 대한 정초 없이는 그런 것들은 자유롭고 평등한 개인들이 새로운 사회운동을 형성하고자하는 기획의 추동력이 될 수 없기 때문이다.⁶⁰⁾ 시민들의 다양한 윤리적 열심에 직접적으로 정초됨이 없이 세계적인 정치문화를 형성하려는 어떠한 시도도 성공할 수 없음은 분명하다.

그러한 성공을 위해, 새로운 정치문화는 시민들이 공적 영역 내에서 자신들의 신념대로 행동하고 타인을 설득하기 위해 윤리적 공동체의 구성원뿐만 아니라 종교적 시민들에게도 평등한 기회를 제공해야 할 것이다. 바로 여기서 칸트의 종교론은 상당한 유용성을 갖는다. 하버마스가 탈 인습적인 사회의 공유된 정치문화는 윤리의 영향을 받지 않고서는 진정한 동기 부여의 힘을 얻지 못한다고 주장하지만,⁶¹⁾ 그는 시민들이 선에 대한 자신들의 개념을 실현하려는 의지가 어떻게 그리고 왜 도덕적 명령에 따르도록 동기 부여하는 지에 관한 여

58) James Marsh, "The Religious Significance of Habermas," *Faith and Philosophy* 10 (October 1993): 524.

59) Habermas, "Transcendence from within, Transcendence in This World," 229; Habermas, "Israel oder Athen," 110-111.

60) Habermas, "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State," 134.

61) Ibid.

전히 검토되지 않은 중요한 물음을 남겨두고 있다. 도덕적 명령에 필수적인 자율을 제거하지 않고서도 어떻게 그러한 동기 부여적인 힘의 전이가 일어날 수 있는지를 면밀하게 검토하는 대신, 그는 이러한 정치문화를 중도적으로 대처하기 위해 “합리화된 생활세계”를 위한 필요성을 역설하는 차원에 머물고 있다.⁶²⁾ 그와는 달리, 칸트는 거둬들여 개인이 자신의 윤리적 열의와는 양립할 수 있으나 그런 열의로 환원될 수는 없는 방식으로 도덕적 명령에 순응하는 것으로 돌아간다. 실제로 칸트는 종교적 열의의 역할을 무시함으로써가 아니라 오히려 특권을 부여함으로써 그렇게 한다. 윤리적 확신이나 심지어 도덕 자체에 내재한 그 어떤 것보다, 자유로운 신앙이 도덕적 명령에 순응하는 능력을 훼손하는 실천이성의 이율배반을 궁극적으로 해소한다는 것이다. 하버마스는 적어도 서구사회에서 자율, 정의, 연대성과 같은 주요 도덕적 가치의 종교적 기원을 인정할지 모른다.⁶³⁾ 하지만 그는 종교를 점차적으로 그 타당성을 상실해가다가 급기야 근대 사회의 진보에 위협이 되는 존재로 치부해 버린다. 칸트는 하버마스와는 달리 자율적인 도덕적 삶에 상당한 지지를 보내면서도, 도덕의 목적을 달성하게 하는 동기 부여적인 힘에 필수적인 것으로서 전지전능하고, 자비로운 신의 존재에 대한 신앙을 강조하는 것이다. 하버마스는 이 점에 대해 좀 더 깊은 성찰이 필요하다고 본다.

KCI

62) Habermas, *Between Facts and Norms*, trans. William Rehg (Cambridge: MIT Press, 1996), 461.

63) Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, 16-19.

참고문헌

- Habermas, Jürgen. "Transcendence from within, Transcendence in This World." in *Habermas and Public Theology*. ed. Don Browning and Francis Schüssler Fiorenza. New York: Crossroad, 1992.
- _____. "Does Philosophy Still Have a Purpose?" in Habermas. *Philosophical- Political Profiles*. trans. Frederick Lawrence. Cambridge: MIT Press, 1983.
- _____. "Further Reflections on the Public Sphere." in *Habermas and the Public Sphere*. ed. Craig Calhoun. Cambridge: MIT Press, 1992.
- _____. "Israel oder Athen: Wem gehört die anamnetische Vernunft?" in Habermas. *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*. Frankfurt: Suhrkamp, 1997.
- _____. "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State." in *Multiculturalism*, ed. Amy Gutmann. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- _____. *Between Facts and Norms*. trans. William Rehg. Cambridge: MIT Press, 1996.
- _____. *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt: Suhrkamp, 1997.
- _____. *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*. trans. Ciaran Cronin. Cambridge: MIT Press, 1993.
- _____. *Moral Consciousness and Communicative Action*. trans. Christian Lenhardt and Sherry Nicholsen. Cambridge: MIT Press, 1990.
- _____. *Postmetaphysical Thinking*. trans. William Hohengarten. Cambridge: MIT Press, 1992.
- _____. *The New Conservatism*. trans. Sherry Nicholsen. Cambridge: MIT Press, 1989.
- _____. *The Philosophical Discourse of Modernity*. trans. Frederick Lawrence. Cambridge: MIT Press, 1987.
- _____. *The Theory of Communicative Action*. vol. I. trans. Thomas McCarthy. Boston: Beacon, 1984.
- _____. *The Theory of Communicative Action*. vol. II, trans. Thomas McCarthy. Boston: Beacon, 1987.
- Kant, Immanuel. *Critique of Practical Reason*. trans. Lewis Beck. New York: Macmillan/Library of Liberal Arts, 1964.
- _____. *Critique of Judgement*, trans. J. Bernard, in *Kant Selections*, ed. Theodore Greene. New York: Scribner's, 1929.
- _____. *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Smith. London: Macmillan, 1964.
- _____. *Lectures on Philosophical Theology*. trans. Allen Wood and Gertrude Clark. Ithaca: Cornell University Press, 1978.
- _____. *Religion within the Limits of Reason Alone*. trans. T. M. Greene and Hout Hudson. New York: Harper and Brothers, 1960.
- Marsh, James. "The Religious Significance of Habermas." *Faith and Philosophy* 10 (October 1993).
- Meyer, William. "Private Faith or Public Religion? An Assessment of Habermas's Changing View of Religion." *Journal of Religion* 75 (July 1995).
- Rothberg, Donald. "Rationality and Religion in Habermas's Recent Work." *Philosophy and Social Criticism* 3 (1989).
- Strong, Tracy and Frank Sposito. "Habermas's Significant Other." in *The Cambridge Companion to Habermas*. ed. Stephen White. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Weber, Max. "Science as a Vocation." in *Max Weber*, ed. and trans. C. Wright Mills and H. Gerth. New York: Oxford University Press, 1958.
- "More Humility, Fewer Illusions': A Talk Between Adam Michnik and Jürgen Habermas." *New York Review of Books*. 24 March 1994.