



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

철학 박사 학위 논문

니클라스 루만의  
체계 이론의 철학적 함의

Niklas Luhmann's

Systems Theory

and

It's Philosophical Implications

울산대학교 대학원

철학과

강 옹 경

니클라스 루만의  
체계 이론의 철학적 함의

Niklas Luhmann's  
Systems Theory  
and  
It's Philosophical Implications

지도 교수 : 권 용 혁

이 논문을 철학 박사 학위 논문으로 제출함.

2021년 1월

울산대학교 대학원  
철학과  
강 용 경

강웅경의 철학 박사 학위 논문을 인준함

심사 위원 ----- (인)

울산대학교 대학원

2021년 1월

## 목 차

1장 들어가기	
1.1 연구 개요	
1.1.1 연구 필요와 절차	1
1.1.2, 연구 주제와 방법	3
1.1.3 왜 니클라스 루만인가?	
1.1.3.1 루만의 생애	4
1.1.3.2 루만의 유산	7
1.2 선행 연구	
1.2.1 한국에서의 루만 연구	9
1.2.2 복잡한 사회 vs. 지적 작용으로서 이론	10
2장. 사회 이론과 체계 이론	
2.1, 오늘의 사회 이론	16
2.1.1, 철학과 사회 이론	17
2.1.2, 1960년대 이후의 사회 이론	20
2.2 사회 이론의 토대 - 커뮤니케이션	26
2.3, 커뮤니케이션 체계 이론 - 형식과 매체	30
2.4, 철학적 함의 1: 탈 형이상학	43
3장. 구성으로서 인식 : 차이와 관찰	
3.1, 인식과 관찰: 구성주의	47
3.1.1, 폰 피르스터: 무차별적 코드화 원칙	50
3.1.2, 마투라나와 바렐라: 자기 생산의 원칙	55
3.2, 고트하르트 쿤터의 다가(多價) 논리	62
3.3, 조지 스펜서-브라운의 형식 법칙	66
3.4, 철학적 함의 2: 차이론적 인식론	72

4장. 체계와 의미	
4.1, 의미 현상	
4.1.1, 현상학적 접근	77
4.1.2, 주체와 의미	97
4.1.3, 성찰과 주관성	99
4.1.4, 상호 주관성	106
4.2, 의미의 진화	107
4.2.1, 시간화	121
4.2.2, 불가피성론	128
4.3 의미의 의미	130
4.3.1 언어와 의미	131
4.3.2 보편 매체 - 의미	139
4.4, 철학적 함의 3: 주관-객관 이분법 해체	141
5장. 윤리와 도덕	
5.1, 윤리에 관해서 ; ‘좋은 삶’의 사회적 형성	144
5.2, 윤리의 정초 이론	146
5.2.1, 도덕적 판단과 윤리적 근거 대기	146
5.2.2, 도덕 커뮤니케이션의 사회적 의미	151
5.3, 루만의 도덕 커뮤니케이션	153
5.3.1, 도덕의 사회 체계	155
5.3.2, 도덕 커뮤니케이션과 갈등	160
5.3.3, 제도화된 도덕	176
5.4, 철학적 함의 4: 패러다임 해체, 윤리의 도덕 성찰	186
6장. 맺는 말:	187
참고 문헌	191
Abstract	194

## 국문 요약

커뮤니케이션이 화두로 등장한 21세기 초반의 사회 현실은 커뮤니케이션을 이론적 기반으로 개선되는 ‘사회에 대한 이해와 설명’을 보다 더 긴박하게 요청하고 있는 듯 보인다. 여기서 우리는 니클라스 루만(Niklas Luhmann 1927-1998)이 이러한 상황에 새로운 이론적 시도를 화두로 던졌다는 관점에 서있다. 루만의 체계 이론은 ‘체계’를 질서 개념으로 채택하고, 이 틀 내에서 사회를 분석하는 작업으로 작성되었다. 철학에서 체계 개념은 루만이 사용한 것과 상이한 것이지만, 이미 철학의 전통에서도 그 ‘흔적’이 확인된다.

본 연구는 비교적 새롭게 사회 이론이라는 자율성을 확보해가는 ‘학과목’에 잘 어울리는 가장 이상적인 학자로 니클라스 루만을 내세우고, 루만의 사회 이론을 사회 이론의 입장으로 읽어 보겠다는 의도를 그 시발점으로 삼았다. 사회 이론(Sozialtheorie)이라는 개념은 일종의 신조어라고 할 수 있다. 영어권에서 이 개념은 이미 사용되고 있었지만, 개념의 역사는 아직 제시되고 있지 않다. 말하자면 루만의 체계 이론은 변화하는 사회와 사유에 성공적으로 반응해서 이론적인 토대를 성과 있게 수확한 사회 이론인가?

연구에서 추구하는 인식 목표는 루만이 일관성 있게 지적하는 ‘구 유럽적 사유’를 인지하고, 왜 루만은 이 사유와 결부된 의미론(의미 구조)은 이미 낡아서 교체해야 한다고 주장하는지, 그 논증 구조를 포착할 것이다. 여기서 드러난 이들 주제들과 명시적으로 또는 함축적으로 연관된 루만 이론의 철학적 함의를 규명하려는 것이다. 본고는 일단 이 두 대표 저작을 기저 텍스트로 삼아 내용적 이해에 힘쓰는 해석적인 방법으로 수행된다.

하지만 루만의 체계 이론에 대한 비판 또한 만만치 않다. 그의 “자기 생산”과 “사회 체계”의 용법들은 다른 연구자들의 그것과 많이 다르다. 두 개념이 합성되면서 더욱 많은 반박에 부딪히기도 했다.

현대 사회의 문제를 ‘복잡성’이라고 전제하는 루만은 ‘복잡성’의 문제를 풀어나가는 과정에서 체계 이론을 우리에게 제공한 것이다. 본고에서 기획된 우리의 작업은 결코 이 이론을 단순하게 거부하거나 또는 수용하는 논증을 개선하려는 것이 아니다. 루만의 작업은 하나의 ‘사상가’가 전개한 지적 작용의 유형으로 이해되고 접근되며 평가받아야 한다고 본 연구는 주장한다.

그것은 단순히 엄격한 추론과 내적인 일관성이 진리를 보증하는 그러한 진술들의 모음인 것이 아니다. 이런 경우에 이론은 하나의 사건이다 그것은 사물이거나 진술의 집합이 아니다.

루만 이론이 특별히 주목한 주제인 ‘구 유럽적 사고 전통’에 대한 대안으로서 구축한 구별론 자체, 즉 ‘루만 사상’은 이러한 지적 작용의 결정이며, 우리가 이것의 이론적 성과와 함의를 분석하고 천착하는 것을 철학함이 아니라 부정하기 어렵다. 루만 이론을 통한 우리의 답사는 이 이론이 그 어떤 선행자들 못지않게 철학에 도전이 되

었다는 것을 분명히 알게 했다.

루만은 전통적 옛 유럽적인 사고 형식을 해체하려고 한다. 여기서 그 귀결이 나온다. 이러한 해체의 철학적 함의는 다음과 같다.: 첫째 탈 존재론, 둘째 차이론적 인식, 셋째 주관-객관 이분법 해체 넷째 윤리의 도덕 성찰.

전반적인 결과라는 의미에서 우리의 첫 테제는 루만의 이론에 대규모의 분석적 해명이 요청된다는 것이다. 메타 이론적 관찰에 철학적으로 가장 흥미로운 관점에서 특수한 성찰적 이론 형식으로서 시야에 들어오는데, 그것은 포스트형이상학적 철학의 도전을 나타내고 있는 것이다.

**주제어** : 커뮤니케이션, 체계, 해체, 탈존재론, 차이론, 주관 객관 이분법, 사회 이론.

# 1장 들어가기

## 1.1 연구 개요

### 1.1.1 연구 필요와 절차

사회 이론(Social theory)은 사회적인 삶의 연관을 전체로서 인식하고, 경우에 따라 그것의 변화를 촉진하려는 모든 이론적 시도를 말한다. 따라서 사회 이론은 사회의 특성과 발전 동력, 구조와 변화에 연관된다. 달리 표현하면, 그것은 사회적인 발전의 역학적인 중심과 핵심 구조가 무엇인지 묻는다. 그래서 사회 이론은 그것의 이론적인 요구를 일상적인 사건 및 전개로 환원하는 데서 멈추지 않는다.

사회 이론이 갖는 학술적인 의의는 그것이 없는 상태를 가정하면 쉽게 이해된다. 사회 이론이 없다면, ‘사회적인 것’ “소셜 (the social)”<sup>1)</sup>의 인식은 파편화된 현실의 조각들로 남는다. 획득된 인식을 통해서 두드러진 사회 문제들 또한 그것들이 해석될 가능성을 원칙적으로 제공받지 못하며, 이에 따라 기껏해야 개별적인 문제들의 기계적으로 뭉쳐진 꾸러미가 된다, 결국 ‘사회적인 것’의 탐구 자체가 연구자의 자기 연출에 불과한 것이 된다.

1960년대 이후 최근 몇 십년간에 걸쳐 사회 이론의 분야에서는 이론 자체에 관한 것은 물론이고, 사회 이론과 오랜 접경지대인 사회학과 철학의 관계에 관한 의미 있는 변화가 발생했다고 보는 시각들이 적지 않다. 사회 이론이 이전에 다루기 힘든 것처럼 보였거나 직접적인 방식으로 분석되지 않을 것 같은 쟁점들을 해결하는 데에 진일보했다는 사실을 부인하기 어렵다.

이들 변화의 한 축이 ‘커뮤니케이션으로의 전회’이다. 즉 ‘커뮤니케이션’이 사회 이론의 토대 개념으로 등장한다. 커뮤니케이션이 화두로 등장한 21세기 초반의 사회 현실은 커뮤니케이션을 이론적 기반으로 개진되는 ‘사회에 대한 이해와 설명’을 보다 더 긴박하게 요청하고 있는 듯 보인다. 여기서 우리는 니클라스 루만(Niklas Luhmann 1927-1998)이 이러한 상황에 새로운 이론적 시도를 화두로 던졌다는 관점에 서있다. 루만의 이른바 체계 이론은, 사회 철학이 질서 개념을 채택하고 이 틀 내에서 사회를 분석하는 작업과 유사하게 작성되었는데, 다만 명백한 차이는 ‘체계’를 질서 개념으로 채택한 점인 듯 보인다.<sup>2)</sup> 하지만 사회 이론의 기본 범주로서, 커뮤니케이션<sup>3)</sup>이 도입

---

1) ‘소셜’의 개념에 관해서는, 이재현. “디지털 문화”, 커뮤니케이션북스 2013. 58쪽  
2) 철학에서 체계 개념은 루만이 사용한 것과 상이한 것이지만, 철학의 전통에서도 그 ‘흔적’이 확인된다. Georg Kneer & Armin Nassehi, Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme, München, Wilhelm Fink, 2000. 게오르그 크네어·아민 나세이, “니클라스 루만으로의 초대”, 갈무리, 서울.2008, 42쪽  
3) 커뮤니케이션 개념 속에 행위가 내포된 듯한 상황에서 ‘소통’과 달리 표기하기 위해 ‘커뮤니케이션’을 쓴다. “하지만 현재 ‘커뮤니케이션’은 하버마스 식의 ‘의사소통’이나 ‘상호이해’의 의미로 이해되는 경향이 강하고, 다른 한편 전반적으로 ‘커뮤니케이션 이론’이나 커뮤니

되었다는 것은 ‘의사소통 행위’를 사회 이론의 핵심 개념으로서 도입한 것과는 이론적 귀결에서 현격한 차이를 낳게 된다. 그렇다면 이러한 이론적 질서에서 ‘커뮤니케이션’은 도대체 어떤 방식으로 토대 개념이 될 수 있는 것인가? 이러한 이론 기획은 부분적으로나마 (전통적으로) 철학의 관할 영역에 귀속되는 작업인가? 이론의 축조 과정에서, 의도적으로 또는 의도치 않게, 철학 연관적인 진술이 개진되었다면, 철학은 이를 통해 어떤 자극을 수용할 것인가?

제기된 의문들을 해소하기 위해서는 무엇보다도 이것들이 서로 큰 저항 없이 자연스럽게 녹아들 수 있는 접점이 요청된다. 철학과 사회학이 만날 수 있는 이 공간<sup>4)</sup>을 본고는 사회 이론이라는 틀로 상정하고 꾸며보는 작업을 일차적으로 진행한다. (“2장 사회 이론과 체계 이론”에서) 루만의 이론이 철학에 대해 갖는 일종의 효과 범위가 ‘사회 이론’이란 틀을 빌어 가시화된다면, 이제 우리는 루만의 체계 이론에 등장하는 철학적 주제들을 다룰 준비를 마친 셈이다. 여기에 이어 철학 연관적인 진술들을 모으고 갈래타기 위해, 앞서 등장한 ‘체계와 커뮤니케이션’과 함께 목차에 기재된 ‘인식’(3장에서), ‘의미’(4장에서), ‘윤리와 도덕’(5장에서)은 크게 분류되어 제시된 주제들이다.

이를 좀 더 구체적으로 예시하기 위해 4장의 ‘의미’라는 주제에 한정해서 보면, 루만에 의한 후설 현상학의 수용과 극복, 즉 ‘주체’로부터 상정된 성찰성의 초월 철학적 단초들을 루만이 비판하고 더불어 상호주관성 문제를 커뮤니케이션의 자기 생산에 지향해서 풀어간 해법은 어떤 것이었는가? 말하자면 루만의 체계 이론은 변화하는 사회와 사유에 성공적으로 반응해서 일반적인 이론적인 토대를 성과 있게 수확한 작업인가? 이 과정을 지나면서, 우리는 루만이 일관성 있게 지적하는 ‘구 유럽적 사유’를 인지하고, 왜 루만은 이 사유와 결부된 의미론(의미 구조)은 이미 낡아서 교체해야 한다고 주장하는지의 논증적 구조가 포착될 것이다. 연구의 인식 목표는 제시된 이들 주제들과 명시적으로 또는 함축적으로 연관된 루만 이론의 철학적 함의를 규명하려는 것이다.

---

케이션 연구’같은 용어들이 확고하게 정착된 상태라서 번역하지 않고 사용하는 것이 오히려 여러 분야에서의 연구들과의 접촉 가능성을 열어놓는 데 유리하다는 판단이다.” 옮긴이 서문, “사회의 사회” 18쪽

4) 고전 시기에 사회학과 철학의 관계는 철학의 최종근거대기 (정초)와 최종 질문에 대한 관할, 사회학의 모든 사실 동기화된 또 구상 동기화된 테제와 실험에 대한 관할이라는 도식에 의해 지배된다. 사회학이 철학의 개념들을 인수하는 것을 배제하지 않았다. 그래서 독일 사회학에서는 행위 주체를 통한 사물 정립과 가치 정립의 신 칸트학파적 개념에서 체험의 미의 직관적 관조와 실존의 해석학을 거쳐 철학적 인간학과 실증적(경험적) 인간학의 분화를 초래한 현상학적 개념으로 옮겨간다. 하이데거 이후에 이 도식은 위기에 처한다. 이 위기는 무엇보다도 점차로 설득력을 상실한 선형적인 담론의 위기이다. 이러한 설득력 상실은 시대의 역견적인 토대와 인식적인 토대를 변화시킨다.

### 1.1.2 연구 주제와 방법

루만은 첫 번째 주저로 꼽히는 “사회 체계”에서 일반 체계 이론의 학문적 성과를 사회 체계에 응용하려고 시도한다. 이러한 시도는 응용 체계 이론을 개발하는 것과는 판이하게 다른 작업이다. 즉 “사회 체계”는 응용 체계 이론인 것이 아니라, 체계 이론에 입각해서 쓴, 사회를 체계로 구성하는 이론인 것이다. 두 번째의 주저라고 자타가 공인하는 “사회의 사회”는 루만의 사회 이론을 그야말로 집대성한 것이다. 본고는 일단 이 두 대표 저작을 기저 텍스트로 삼아 내용적인 이해에 힘쓰는 해석적인 방법으로 수행된다. 기록된 텍스트는 대체로 어떤 이정표를 순차적으로 좇도록 연구자를 압박한다. 연구자의 입장에서는 이에 조응하듯이 연구자가 스스로 서두르게 되는 경향이 나타난다, 자기 스스로 텍스트를 연대기적으로 추적하고 이미 정해져 있는 곳으로 몰아가며, 그곳에 서둘러 도달하려는 유혹을 쉽게 떨쳐버리지 못하게 되는 것이다. 이 문제가 전 과정에 지속적으로 동반한다. 예컨대 정치사상 연구에서 스키너가 말하는 고전 텍스트의 자기완결성, 텍스트의 보편적 이념이나 초시대적 가치를 과대포장하고 결과적으로 텍스트의 역사적 맥락이나 한계를 간과하며, 저자의 의도와 무관하게 자의적으로 해석할 가능성에 대한 경고와 유사한 맥락이다.<sup>5)</sup>

하지만 그것은 통상적으로 이론 건축의 실제적인 발전사나 내적 논리에 적절치 않은 것이다. 문자 매체와 연구자에 의해 규정되고, 때로는 동시적이고 때로는 동시적이지 않게, 생성되며 연결된 구상들을 단선적으로 서술하는 것의 결과는 텍스트 속에 잘 풀리지 않는 매듭들이 생길 수밖에 없다는 점이다. 그렇기 때문에 이미 다른 주제들이 또 다시 포착되고, 놀랍게도 뒤에 정의되는 개념들이 앞 선 부분에서 사용되기도 한다. 루만의 이론 기술이 그런 경우의 대표적인 예라고 말할 수 있겠다.

다른 이론가들과 직접적으로 비교하지는 않겠지만, 설명의 방책으로 불가피한 경우에 한해서 그리고 그 때에도 엄격하게 범위를 제한한다.<sup>6)</sup> 하지만 앞서 언급된 주제나 개념의 일반적이라고 간주할 수 있는 기본적 정의, 확인이 가능하다면 개념의 기원, 의미와 해석, 더 나아가서 비판적 쟁점, 현대적 의의를 비교의 관점에서 제시하고자 한다. 이를 통해서 우리가 보다 더 루만에게 집중할 수 있으며, 평가의 가능성을 마주할 수 있을 것이다. 결국 우리는 그의 이론 구성을 관찰하고 재 기술하는 작업을 하는 것이지만, 그 결과에 따라서 우리들 또한 스스로가 이론적인 실천과 일상적인

---

5) 이와 연관해서 스키너 Quentin Skinner는 4가지 환상을 언급한다. 첫째, Mythology of Doctrine: 저자의 우연적 단편적 표현을 중요한 학설이나 패러다임으로 본다. 둘째, Mythology of Coherence: 텍스트 내의 일관성결여를 과소평가한다. 셋째, Mythology of Prophecy-Prolepsis: 저자의 논의가 흡사 현대를 예시한 것처럼 해석한다. 넷째, Mythology of Parochialism: 해석자가 자신의 결점을 덮기 위해 자신의 견해와 외견상 유사한 과거 견해를 동일시한다.

6) 체계 논리에서 언급된 내용들은 고전적 서양 철학과의 관계, 예컨대 칸트, 칸트적 전통, 헤겔, 후설, 또한 현대 이론가들과의 관계, 예컨대 권터, 스펜서-브라운, 폰 피르스터, 마투라나와 바렐라의 작업을 루만 자신이 수용한 문제에 대한 고찰이 지속적으로 요청한다.

실천에 관한 구체적이며 더 적절한 틀을 점검하는 계기를 가질 수 있기를 기대한다.

그의 도전을 통해서 철학이 새롭게 시작할 수 있는 것은 무엇일까? 아니면 이미 새롭게 시작된 것은 무엇일까? 이런 경우 이미 ‘새로운 것’은 아닐 것이라는 선입견을 가질 수 있고, 사회학의 연구 결과를 철학에 역지로 끼워 맞추는 것 같다는 평가를 받을 수도 있다. 따라서 ‘들어가기’에 곧 바로 이어지는 ‘2장’ 부분에서는 철학, 사회학, 사회 이론의 관계가 역사적인 발전 과정과 주제 연관성을 중심으로 규명되어야 할 것이다.

### 1.1.3 왜 니클라스 루만인가?

#### 1.1.3.1 루만의 생애

그렇다면 우리 관심의 중심에 있는 루만은 누구인가? 독일 사회학자이며 사회 이론가이다. 사회학적 체계 이론과 사회 사이버네틱스의 가장 중요한 독일어권 대표자로서 이미 루만은 20세기 사회학, 사회 이론, 사회사상의 고전에 속한다고 말할 수 있다. 그가 20세기의 가장 중요한 사회 이론가 중의 한 사람이라는 데에 별다른 이론의 여지가 없을 것이다. 루만의 말대로 전기(傳記)는 매우 우연적인 것이라고 해도, 우리에게 그의 생애가 다소 궁금한 것은 부인할 수 없고 그래서 우리는 그의 삶을 헤집어 본다.

루만은 프러시아의 자유 도시국이었다던 뤼네부르크에서 태어났다. 그의 부친 쪽 가계는 그곳에서 수 세대에 걸쳐 양조장을 운영했다. 어릴 적에 루만은 유복한 집안에서 성장했다고 알려져 있다. 1937년 루만은 부유층 자제들이 다니는 뤼네부르크의 요하네움 김나지움에 입학했다. 이미 15세 때인 1943년부터 어린 루만은 공군 고사포 부대에서 복무하고 있었고, 1944년 김나지움(고등학교)의 졸업시험을 치르기도 전, 그 직전에 16세 나이로 공군 보조병으로 공식적으로 징집되었다. 17세이던 1945년에 그가 미군의 포로가 되기까지 루만은 거기서 2년 동안 복무했다. 포로가 된 후 루만은 1944년부터 1945년 9월까지 미군 포로수용소에 수용되어 있었는데, 거기서 그는 소위 ‘세상’을 보았다고 한다. 그곳의 미군들에게 루만이 받은 취급은, 후에 루만의 증언에 따르면, “완곡하게 말해서 국제 협약에 따르지 않은 것”이었다. 루만은 그곳에서의 경험을 때때로 회고하곤 했다고 전해진다.<sup>7)</sup>

7) “1945년 이전에 희망은 억압 장치가 패퇴한 후에는 모든 것이 잘 될 것이라는 것이었다. 그러나 내가 미국의 점령 아래서 경험했던 첫 번째 일은 내 손목시계를 빼앗기고 두들겨 맞은 일이다. 그것은 내가 생각해왔던 것이 전혀 아니었다. 곧 당신은 정치 체제를 선택해야 한다는 도식에 따라 비교할 수 없다는 걸 알 수 있을 것이다. 물론 나는 나치 체제와 1945년 이후의 시기를 동등한 시기로 판단해야 한다고 말하려는 것은 아니다. 나는 단지 1945년에 실망했다. 하지만 그것이 실제로 중요한가? 어쨌든 나치 체제의 경험은 나에게 도덕적인 것은 아니었다. 자의성의 경험, 권력의 경험, 인민의 사람에 의해 사용되는 체제

전후에 루만은 1946년부터 1949년까지 알버트 루드비히 프라이부르크 대학교에서 로마법을 중심으로 법학을 배웠다. 1953년까지 뤼네부르크에서 판사 수습 교육을 받았다. 이 기간에 루만은 비교 법학적인 박사학위 논문을 썼다. 하지만 그의 프라이부르크의 박사 지도교수(빌헬름 그레베)가 외무성으로 이직한 후에 루만은 “국가 자문기관의 조직”이라는 제목을 가진 260쪽의 논문을 결국 제출하지 않았다.

그후 1954년부터 1962년까지 그는 뤼네부르크에서 행정공무원이었는데, 1954년부터 1955년까지 뤼네부르크의 고등행정법원장의 조수로 지냈고, 1955년부터 니더작센 주의 문화부로 파견되었다. 더불어 이 기간에 특기할 만한 일은 이때부터 루만이 그의 유명한 쪽지 상자의 구축을 시작했다는 점이다.

1960-61년에 루만은 안식년을 맞아 연수 장학금을 수령했는데, 그것은 결과적으로 하버드대학교에 가기 위한 것이 되었다. 그곳에서 루만은 사회학자 탈코트 파슨스와 그의 구조-기능적 체계 이론을 만난다. 루만은 세계에서 가장 영향력 있던 사회 체계 이론가 탈코트 파슨스를 만나, 그를 학술적 멘토로 하고, 그에게서 체계 이론을 배운 것이었다. 루만이 독일에서 자신의 고유한 학문적 입장, 즉 기능-구조주의적 체계이론을 발전시키고, 파슨스와 상이한 학문적인 입장을 고수하면서 파슨스의 이론을 비판할 때조차도, 유일하게 그가 인정한 사회 이론가는 바로 스승 파슨스였다.

루만은 1962년에 결국 공무원직을 사임하고, 슈파이어의 국립 독일 행정 대학교에서 강의했다. 1965년 그는 헬무트 셸스키가 주도하는, 뮌스터 대학교의 사회 연구 센터의 자리를 제안 받았다. 즉 1962년부터 1965년까지 슈파이어 독일 행정대학교의 담당자로서 그의 업무를 마감한 이후, 루만은 1965년부터 1968년까지 독일 뮌스터 대학교의 사회연구센터에서 부서장으로 일했다. 루만은 1965-66년 겨울학기에 베스트팔 빌헬름 뮌스터 대학교의 사회학과에 등록했었고, 거기서 1966년 2월에 그는 슈파이어에서 썼던 “문헌 공공 행정에서 법과 자동화”로써 사회 과학 박사가 된다. 이것은 행정학적 조사 연구였는데, 지도 교수가 디터 클레센스와 헬무트 셸스키였다. 다섯 달 후에 그는 디터 클레센스와 하이츠 하르트만에게서 이미 1964년에 출간된 책 “공식적 조직의 기능과 결과”를 가지고 교수자격을 획득한다. 이미 출판된 2권의 저서가 1966년에 뮌스터 대학교에서 박사학위논문으로 그리고 대학 교수 논문으로 인정되었다. 즉 교수 자격 논문으로 소급해서 승인되었고 교수 자격을 부여받는다. 이는 독일의 학계 관행상 매우 희귀한 사례였다.

1968-1969년에 루만은 프랑크푸르트 대학교의 테오도어 아도르노의 강의를 한 학기 대신한다. 이때의 상황을 생생하게 묘사한, 다소 기다란 인용을 가감 없이 소개한다.

“1968

가

---

를 거부하는 전술의 경험이었다.” Niklas Luhmann, “아르키메데스와 우리들”, Berlin. Merve. 1987.

가 . ‘ ,

가  
가  
가

1968-1969

가

가

가

가

41

“ 가”, 21 , . 402-403 )

1968년 빌레펠트 대학교의 초빙으로 루만은 새로 설립된 이 대학에서 최초의 교수가 되었을 뿐만 아니라, 독일어권에서는 최초인 사회학 대학을 건설하는 데 결정적으로 참여할 수 있었다. 여기서 그는 1993년까지 가르치고 연구했고 은퇴한다. 은퇴 후에 루만은, 그의 표현에 따르면, 자신의 “사회의 사회”를 완성할 시간을 얻었다. 이 책은 독일에서 1997년에 출판되었고, 몇 년 후 (1권은 2012년에, 2권은 2013년에) “사회의 이론 Theory of Society”이란 서명으로 영어로 번역 출간되었다.

루만이 다작했다는 사실은 널리 알려졌는데, 법률, 경제, 정치, 예술, 종교, 생태학, 대중매체, 사랑 등을 포함하는 다양한 주제들에 관해 70여 권의 책과 400여 개의 학술 논문들이 저술되어 출판되었다. 처음에 그의 이론들은 미국 학계에서 큰 주목을 받지 못했었던 반면에, 독일 사회학계에는 잘 알려져 있었지만 수용이 더뎠고, 일본과 러시아를 포함하는 동유럽에서 좀 더 집중적으로 수용되었다. 여타 사상가에 비해 상대적으로 낮은 그의 인지도는, 부분적으로 그의 저술들이 (많은 학자들을 포함해서) 독일의 독자들에게조차도 난해한 것으로 나타나고 또 그의 작품을 번역하는 일이 매우 힘든 일이라는 데에 기인했던 것처럼 보인다. (“사회 체계”, 1995. 서문 xxvii 쪽 참조)

2007년에 루만이 1944년에 나치당에 가입했었다는 사실이 알려졌다. 독일에서는 나치에 대한 협력은 매우 민감한 문제이며, 심각한 일이다. 아마도 탈 나치화 과정으로, 1949년 판사 시보에 대한 정치적 검증을 받으면서 루만이 서류에 나치당에 입당 여부의 확인 질문에 1944년 초라고 기재하고, 당원 번호는 받지 못했다고 덧붙였던

것 같다. 당 지도부에 의해 많은 사람들이 나치당에 가입된 1926-27년의 집단 등록에서 진행된 것과 동일한 방식으로 1944-45년에도 입당이 실행되었다면, 당시의 당원 명부가 보여주는 정치적 진술의 신빙성에 대한 의혹의 여지가 루만이 (서류상) 당원이었다는 발견의 파장보다 훨씬 크다.

아마도 루만은 비판 이론가 위르겐 하버마스와 벌인 사회 체계 이론의 가능성에 대한 논쟁을 거치면서 비로소 북미에 잘 알려졌을 것이다. 이때까지 독일에서의 상황도 마찬가지로 루만에게는 녹녹치 않은 분위기였다. 그의 작품들이 독일어권 국가, 스칸디나비아, 이탈리아 출신의 학자들에게는 더욱 지속적인 영향력을 갖고 있는 반면에, 특히 영어권에서는 사람들은 그것을 매우 추상적이고 복잡한 것으로, 때때로 묵살하고 펼쳐버렸었다. 루만 자신은 그의 이론을 "미로"라고 묘사하고, 그것이 "너무 빨리" 이해되는 것, 지나치게 단순한 오해만을 생산하는 것을 방지하고 싶어 했다고 한다. 그의 스승 탈코트 파슨스처럼, 루만은 거대 이론의 옹호자이다. 하지만 철학적 근본주의나 포스트모더니즘 저자들의 비판적 저술 속에서 자주 언급되는 '메타 서사'의 의미에서 그런 것은 아니다. 오히려 루만의 작품은, 그가 저술했던 주제들의 다양성이 보여주듯이 대략 말하자면 복잡성 이론에 더욱 밀접한 것으로 추정된다. 루만의 이론은 '거대 서사'인 듯하지만, 실상은 보편적인 이론 틀 내에서 사회적 삶의 제 측면을 다루고 있는 것뿐이다.

### 1.1.3.2 루만의 유산

루만은 1960년에 금 세공사인 우수라 폰 발터와 결혼했다. 이 결혼에서 루만은 딸 하나와 두 아들을 얻는다. 그의 부인은 1977년에 사망했는데, 그는 혼자 아이들을 키웠다. 작고한 부인은 신실한 개신교도였는데, 루만은 같은 해에 출간된 책 "종교의 기능"을 그녀에게 헌정했다.

루만의 자녀들은 수년간 유명한 메모상자를 포함하는 루만의 학술적인 작품의 소유권과 저작권을 보유하기 위해 서로 법정에서 다투었는데, 이에 대해 함 고등법원은 2004년에 이 메모상자가 저작에 속하는 것이지, 가옥 구성에 속하는 것으로 생각할 수 없다는 판단에 따라 루만의 딸에게 저작 소유권을 인정 판결했다. 루만은 생전에 (1995년에) 예비 유증으로 모든 저작권을 딸에게 넘겼는데, 그의 정신적 유산이 한 사람의 수중에 머무르는 것을 소망했기 때문이다. 그의 학문적 유품은 '시가'로 7자리 수의 유로에 해당한다고 평가되었다.

빌레펠트 대학교는 루만 아키브를 창설하기 위해서 2011년에 크루프 재단의 지원으로 이 유품들을 취득했다. 유품들에서 가장 중요한 부분은 앞서 언급한 것처럼, 약 9만장의 쪽지를 포함한 메모상자인데, 루만은 1950년대부터 이 쪽지상자를 채우고 관리했으며, 그것이 광범위한 창작의 토대가 되었던 것이다. 노르트라인-베스트팔렌주의 학술 예술원에 의해 지원된 장기 프로젝트에서 2015년부터 메모상자는 물론 유품

속에 들어 있는 원고들이 디지털화되고 편집되었다<sup>8)</sup> 2019년에 디지털화된 메모상자의 첫 판본이 온라인에 나왔다. 이 유품은 빌레펠트 대학교 아키브에 존치되어 있는데, 루만의 90세 생일을 계기로 2017년 12월에 유품으로부터 약 1000쪽의 사회 이론 원고가 출판되었다.<sup>9)</sup>

이미 1984년에 루만의 (연대표에 따라 연대기적으로만 보면) “사회 체계. 일반 이론 개요”가 나왔다. 오랜 동안 준비된 원고로써 루만은 자신의 체계 이론을 처음으로 통일된 모습으로 만들었다. “사회 체계” 이후에 사회의 부분 체계들에 대한 다수의 책들이 뒤를 이었다. 이 작업에서 (예컨대, 사회의 경제, 사회의 과학, 사회의 예술) 각 개 부분 체계들의 역사 속에서 충분히 멀리 과거로 되돌아가서, 그것들의 분화와 진화가 추적되었다. 그저 놀랍다는 표현 이외에 다른 표현이 얼른 생각하지 않을 정도의 깊이 있는 작업들이다.<sup>10)</sup>

‘기능적 전제’, ‘공생적 메커니즘’, ‘상징적으로 일반화된 커뮤니케이션 미디어’, ‘작동적 폐쇄성’, ‘부분 체계의 자기 생산과 환경과의 관계’, ‘구조적 연동’ 등 낯선 용어법이 연구되었다. 즉 낯선 개념이거나 맥락을 이탈한 개념들이 이론에 도입되었다는 의미이다. 더불어 다양한 서지학적 교차 참조지시를 보면, 루만은 학제간 연구를 현실적으로 그리고 몸소 성취한 것으로 보이는 학자이다. 루만은 학제간 연구를 어떻게 해야 하는지를 말이 아니라, 홀로 또 몸소 자신을 통해 실례로 입증하면서 보여주었다. 학문 또는 과학에 관한 루만의 이러한 기획은 일반론적인 접근에서만 짝이 보이다가, 1997년 “사회적 사회”를 통해 ‘종합’<sup>11)</sup>으로 완성된 것이다.

이제 루만의 체계 이론은 (루드비히 폰 버틀란피의 일반 체계이론과 탈코트 파슨스의 사회 체계 이론과 경계를 이루면서) 독일어권에서 사회학뿐만 아니라 심리학, 경영이론, 문학이론등과 같은 다양한 영역에서 가장 성공적이고 가장 확산된 체계 이론들 중의 하나로 통한다.<sup>12)</sup> 또한 국제적으로도 루만의 체계 이론은 사회 철학적 담론에 영향을 끼치고 있는데, 독일, 미국, 일본, 이탈리아, 스칸디나비아 국가들에서 언급할 만한 루만의 사조가 이미 형성되었다.

루만의 체계 이론에 일차적으로 규범적인 요소들이 결여되어 있는 점은 부분적으로 격렬한 논쟁을 사회학에서만 야기한 것이 아니다. 비규범적 과학의 이상은 20세기 초

8) e인문학을 위한 콜론센터(CCeH)와 협동으로 진행된 프로젝트이다. 이 원고 속에서는 1960년대에서 1990년대까지의 사회 이론의 네 개의 상이한 판본들이 포함되어 있다고 한다.

9) “사회적 체계이론”이라는 제목으로 출간된 기본 저술은 이미 1997년에 출간된 사회 이론의 구조들을 전반적으로 선취하고 있는데, 추가로 포괄적인 사회 이론적이며 분화 이론적인 서문을 담고 있다.

10) 정치, 경제, 교육 등의 다양한 분야가 루만의 관점에서 체계로 확인된다는 의미도 있다.

11) ‘통섭’이라고 말하는 학자도 있지만, 루만이 동의했을지는 미지수이다. 루만 사전에 따르면 1950년대에는 후설이, 1960년대에는 파슨스가, 마투라나, 하인츠 폰 피르스터, 고트하르트 쿤터는 1970년대와 1980년대에, 마지막으로 조지 스펜서-브라운은 1990년대에, 루만의 이론 작업에 선구적 역할을 한다. Oliver Jahraus / Armin Nassehi 등 (Hrsg.) “Luhmann Handbuch” Stuttgart. Metzler, 2012.

12) 이론이 소개된 초기 상황과 다른 국면이 전개된다.

에 막스 베버가 도입하고, 후에 칼 포퍼가 재 정의했다. 물론 전제는 다르지만 그 귀결만 본다면, 루만도 동일하게 비규범적 과학을 이상으로 여기며, 자신의 이런 입장에 대한 비판에 맞서 대항하며 방어했다. 사회의 기술적인 이론과 규범적인 이론을 엄격하게 분리하지 않는 학술적 환경으로 인해, 루만의 사회 이론은 위르겐 하버마스를 포함하는 다양한 지성인들로부터 신랄하고 폭넓은 비판을 초래했다.

## 1.2 선행 연구

### 1.2.1 한국에서의 루만 연구

한국의 학계에서 루만 연구는 이론을 소개하기에 급급했다. 루만의 만만치 않은 분량의 저술을 소수 학자들이 우리 학계에 도입하는 일은 결코 쉬운 일이 아니었을 것이다. 더구나 초기에는 그다지 저명하지도 인기가 있던 것도 아니었기 때문에 그를 소개할 기회조차 없을 것이었다. 지금까지도 번역 작업과 이론을 내용적으로 이해·해설하는 정도의 작업이 지속된다. 물론 최근에는 새로운 기획의 전기가 마련되고, 도약 단계의 방향이 모색되는 것처럼 보인다. 그마저도 거기에 참여하고 있는 학자들의 개인적인 학문적 열정 없이는 진행될 수 없는 일들이다. 번역상의 오류 문제, 개념 선택의 문제, 개념 해석의 문제, 즉 루만의 기초 개념들에 대한 해석과 주석을 위주로 하는 연구들이 기존 연구를 구성한다고 보면 큰 오류는 아닐 것이다. 루만의 이론을 바탕으로 한 이론적 혁신이나 경험 연구에의 적용의 측면은 아직 확인되지 않는다는 말이다. 그렇기 때문에 선행 연구나 기존 연구를 검토하는 작업은 논증 구조로 분류·정리되기보다는 전반적으로 학과목에 따라 주제별로 접근해서 소개하는 정도에서 그 의의를 찾아야 할 것이다.

먼저, 교육학의 경우에 교육학적 수용의 문제가 그 전형적인 사례가 된다. 신학과 종교 연구에서도 루만과 연계된 작업들이 확인되는데, 특히 신 개념의 문제가 심각하게 논의된다. 커뮤니케이션을 신학적으로 이해하려는 연구는 흥미로운 연구 중의 하나이다. 일반 이론 차원에서는 체계 일반 이론, 복잡계 패러다임, 생태학적 합리성 개념, 자기 생산 체계 이론, 신기능주의 사회 이론, 근대 탈근대라는 주제 등이 빈번하게 등장한다.

정치학에서 루만 연구는 여타 분야에 비해 활발했다. 위험 사회와 정치<sup>13)</sup>, 세계화 또는 세계사회, 사회 운동과 민주주의에 관한 체계 이론적 시각, 자본주의 이념 문제와 복지에 관한 연구, 위험에 관한 다소 인문학적인 정치학 연구, 한국 정치의 체계 이론적 분석, 법 체계와 정치 체계를 연계한 정치 체계론, 정치와 사회 조종 및 권력 이론 등 특유한 정치학의 주제에 관한 연구들도 빈번하게 등장한다.

---

13) 이 주제에 관해서 생태계의 문제보다 광우병과 관해서 루만의 위험사회론에 대한 관심이 증가했다는 사실은 흥미로운 일이다. 적어도 사회 현실 이해에 루만의 이론이 입장했다는 뜻이기 때문이다.

문화와 사회라는 표제어로 묶어도 어색할 것 같지 않은 연구 주제들은 정체성, 감정, 기호와 의미, 예술과 문학의 자율성 주제, 언론학적 커뮤니케이션 연구로서 이중의 우연성과 커뮤니케이션 문제 등이 확인된다.

보다 사회학적으로 방향 잡힌 연구들 예컨대 구조와 행위의 대립 문제와 극복의 문제, 행위 이론과 커뮤니케이션(소통) 이론, 하버마스와 루만의 이론 비교가 (예를 들면 루만과 하버마스의 사회통합과 공공성의 문제) 상대적으로 빈번하게 등장하는 주제이다. 위험 커뮤니케이션에 연계된 사회학적 사회 진단과 해석이 광우병 사태 당시에 급속히 증가했던 것도 앞서 언급한 정치학의 시도와 함께 주목할 영역이다.

화폐와 사회 체계, 경제 시스템이라는 표제어가 암시하듯, 경제 또한 커뮤니케이션으로 이해·해석하려는 시도가 등장했고, 사회 진단의 영역에서 자기 준거적 체계 또는 자기 생산적 체계를 중심과 철창이 없는 사회로 규정하면서 그것의 사회 이론적인 또한 실천적인 함의에 대한 논의가 제시되었다.

도덕과 윤리 연구는 주로 루만이 제시한 도덕 사회학을 도덕과 윤리 이론에 연결시키는 작업인데, 도덕의 성찰이론으로서의 윤리학, 사회학적 도덕 이론의 시도, 도덕 철학적 의미 탐색 등이 한 데 어우러지는 형국이다. 더욱이 헌법, 법학 (공익 또는 인권)과 시스템 이론, 자기 생산 (아우토포이에시스, autopoiesis) 시스템, 법인 이론 등의 법학 관련 주제들이 철학적인 문제의식과 연결되는 지점이다. 인간과 시스템의 문제, 인간 존엄성과 인권 근거 짓기, 법의 침식과 현대성의 위기, 법의 역설 관리와 자율성, 법과 자유 등의 연구 주제들이다. 좀 더 복합적으로 접근하는 시도들도 적지 않은데, 예를 들어 “구성주의 시각에서의 위험 커뮤니케이션의 논리”와 같은 연구들이다.

좀 더 철학적인 접근으로 분류할 수 있는 철학적인 역량의 연구들도 눈길을 잡는다. 예컨대 “니체의 비극 이론과 루만의 관찰 개념의 비교 - 주체의 문제를 중심으로”라는 논문이 그렇다. 구성주의를 기반으로 실재론과 관념론을 넘어서 체계 이론을 세우려는 루만의 시도에서 기인하는 문제들을 규정하고 분석하는 연구도 찾아 볼 수 있다. 루만의 체계 이론에서 사회 비판의 잠재력을 끌어내려고 하는 연구자의 노력을 볼 수 있으며, 나아가 다수의 연구자들이 인간적 사회와의 작별, 사회 비판 모색, 현대 사회 진단, - 이미 언급되었다시피 - 루만과 하버마스의 대립 구도의 이해 시도, 사회 진단, 공간 논의, ‘도덕 대신에 이론’ 등의 문제를 공통적으로 빈번하게 다룬 것 같다. 철학적으로 접근해서 법의 역설, 관리와 자율성, 법과 자유, 윤리학 비판과 도덕의 기능분석을 취급하는 연구도 특이하게 눈에 뜨인다.

### 1.2.2 복잡한 사회 vs. 지적 작용으로서 이론

한국의 상황은 좀 다르지만, 루만의 다양한 개념들이 일상으로 스며든 곳도 있다. “사회 체계” 이후, 루만이 사용한 개념인 ‘연결’은 예컨대 ‘연결력 있는’이란 표현에

서, 또 마찬가지로 ‘이론 디자인’이란 개념도 1990년 이래로 인문과학, 정신과학, 언론의 문예란 등에 자주 등장한다.

하지만 루만의 체계 이론에 대한 비판 또한 만만치 않다. 그의 “자기 생산”과 “사회 체계”의 용법들은 다른 연구자들의 그것과 많이 다르다. 두 개념이 합성되면서 더욱 많은 반박에 부딪히기도 했다. 동시에 그의 이론은 사회학자, 사회 이론가, 여타 학자들에 의해 자주 사회적 책임성, 조직적 정당성, 거버넌스 구조는 물론 법사회학, 일반 사회 과정 등을 다루는 분석들에서 전 세계적으로 응용되거나 이용된다. 그의 체계 이론은 지능형 전력망, 이산화탄소 포집 및 저장 기술, 풍력 에너지를 포함해서 미국의 다양한 에너지 테크놀로지의 미디어 담론을 연구하는데 사용되기도 한다.

사회 체계란 무엇이고 왜 그것의 의의가 그렇게 중요한 것인가? 왜 체계에 대한 지식이 삶의 일상을 위해 중요한가? 우리가 일상생활에서 상이한 인격들(사람들), 제도, 세계관, 관점들과 관련되어 있기 때문에, 이러한 다양함 속에서 스스로 방향을 정하는 것은 중요한 일이다. 체계에 대한 일정한 기본 지식을 갖는 것은 이에 도움을 줄 것이다. 각자 인간은 다수의 체계의 부분이고, 다수의 체계와 상호 작용하기 때문이다. 우리가 이 이론을 좀 더 잘 이해한다면, 우리는 우리의 행함의 효과를 더 잘 평가할 수 있고 또한 우리의 삶을 우리가 만족할 수 있게 조형할 수도 있을 것이다.

우리가 좀 더 잘 이해하길 배우기 위해서, 우리는 우리가 생각하고 느끼고 행하는 것들 속에서 항상 우리 자신 스스로와 연관 짓는다. 말하자면, 항상 우리들의 경험을 토대로 (루만의 용어로 하자면, 자기 준거) 행위 한다는 것을 아는 것이 중요하다. 예를 들자면, 개에 대한 좋지 않은 경험을 갖고 있는 사람은 개에 대한 중립적 경험을 한 사람보다 보행자 구역에서 훨씬 빠르게 개를 인지한다. 그래서 인간이 관찰하는 것은 인격으로서 인간에게 달려 있다. 누군가 우리에게 뭔가를 설명할 때, 그가 우리에게 절대적인 또 객관적인 진리가 아닌 ‘어떤 사건’을, ‘그가 관찰한 것’을 설명하고 있다는 것을 아는 것이 도움이 된다.

더 나가서 우리 자신이 뭔가를 관찰할 수 있다면, 왜 우리의 초점이 바로 이러한 관점에, 예컨대 많은 긍정적인 말보다는 비판적인 말에 있는가를 되묻는 것은 도움이 된다. 우리들의 관찰의 이러한 관찰은 우리 자신을 좀 더 잘 알게 하는 데 중요하다. 우리들의 관찰들은 즉 우리들의 역사에 의해 각인된다. 그렇기 때문에 우리는 체계 지식을 통해 그 배경을 좀 더 낮게 관찰하고 이해하는 것을 배우며 이를 통해서 세계, 우리들의 세계에서 좀 더 낮게 올 바른 길을 찾을 것이다.

이는 어떻게 살 것인가에 대한 철학적 질문과 일맥상통하는 것이며, 다만 그것을 학문이 판단할 것이 아니라, 판단의 지식 정보 자체를 제공함으로써 삶의 지향을 스스로 선택하도록 하는 것은 “어떻게”를 정해주는 것과 근본적으로 다른 것 아닌가? 또한 이론을 이해하는 것과, 일상과 작업에서 이 이론이 제공할 수 있는 도움을 이해하고 내면화하기 위해 많은 노력과 시간을 투자하는 것은 결코 무관하다고 말할 수 없을 것이다.

현대 사회의 문제를 ‘복잡성’이라고 전제하는 루만은 ‘복잡성’의 문제를 풀어가는

과정에서 체계 이론을 우리에게 제공한 것이다. 본고에서 기획된 우리의 작업은 결코 이 이론을 단순하게 거부하거나 또는 수용하는 논증을 개선하려는 것이 아니다. 루만의 작업은 하나의 '사상가'가 전개한 지적 작용의 유형<sup>14)</sup>으로 이해되고 접근되며 평가받아야 한다고 본 연구는 주장한다.

지적 작용이란 개념은 이론의 고유성을 기술하기 위해서 우리가 구상해야 하는 개념이다. 하나의 이론이 역설들을 논제로 삼고 매우 높은 성찰 단계에서 그 자신마저 역설 속으로 몰고 감에도 불구하고, 현상의 통찰을 유지하고, 그 현상을 놀랍게 해명하고, 이로써 부단하게 정보 획득을 등록할 수 있다면, 바로 그러한 이론을 생산하는 것은 지적 작용이라는 개념으로 포착될 수 있다.<sup>15)</sup> 그의 이론은 지적 작용(Intellection)의 새로운 형식으로 평가될 수 있는가? 이를 점검할 수 있는 기준은 정립 가능한 것인가?

루만의 이론은 정체성<sup>16)</sup> 대신에 차이에 지향하는 지적 작용의 새로운 형식이다. 차이 지향적이며, 탈 존재론적인 이론을 제공하려는 이념과 실행에 루만은 성공한 것처럼 보인다. 하지만 이론의 성공 여부도 중대사가 될 수도 있지만 여기서 우리는 다른 문제를 풀어가고 있다. 중요한 것은 누군가 '제대로 된 사회 이론'을 제출하려고 한다면, 그는 매우 높은 성찰 단계의 추상성을 요청하고 있는 복잡한 대상을 내적으로 마주할 태세를 갖추고 있어야 한다.

그러한 이론의 생산 자체는 테오리아의 근본 사건, 즉 지적 활동의 동작이다. 이론은 내부적인 대상에 의거한 수행이어야 한다. 외부적 작동 없는 작동이다. 이론 속에서 발생하는 것은, 어떤 차이가 작동해서 이제껏 정해진 형식이 따로 없던 자명성 속에 새로운 빛을 던지듯, 우리를 놀랍게 하는 사건으로서 지적 작용이다. 루만의 체계 이론은 이제껏 진리로 배웠던 많은 교과서들의 완고함을 뚫고 참신한 차이를 우리에게 자극해 준다. 체계 이론은 이러한 차이를 말하는 루만과 함께 복잡한 사회의 많은 낡은 것들을 정리하려는 자극을 촉진하는 데에 일단 성공했다고 본다.

이 사건이 철학에게 던지는 함의는 무엇인가? 철학함은 근본적으로 그 출발에서 '세계에 관한 생각'이 아니라, 세계에 관한 생각에 대한 숙고이다. 세계에 관한 생각은 누구나에게 개방되어 있다. 누구나 세계에 관해 생각한다. 세계에 관한 생각에 대해 숙고하는 것도 누구나에게 개방되어 있다. 하지만 세계에 관한 생각에 대해 누구

---

14) 그것은 단순히 엄격한 추론과 내적인 일관성이 진리를 보증하는 그러한 진술들의 모음인 것이 아니다. 지적 작용은 이론을 자신의 용어들로써 기술하려고 시도하는 이론가의 뇌리를 파고드는 개념이다. 이런 경우에 이론은 하나의 사건이다 그것은 사물이거나 진술의 집합이 아니다.

15) 예컨대 '복잡성의 증대를 통해서 복잡성을 축약한다.'는 진술이다. 이런 역설은 '시간화'를 통해 '일단' 해소된다. 루만 식의 표현에 따르면, '위기'와 '모순'이 아니라 역설(Paradoxie)이 우리 시대의 정통(Orthodoxie)이다.

16) 정체성 - 일부 학자들은 동일성, 동일. 본질 동일성 등으로 번역하고 있으나, 여기서는 일단 고전적으로 사용된 '정체성' 개념을 그대로 두었다. 이후에는 대부분 동일성으로 표기한다.

나 속고하지는 않는다. 이 일은 철학이 한다. 따라서 철학은 속고하면서 개념을 정의 하면서 의미를 부여하거나 그 의미를 질문하며, 의미의 근거를 묻거나 근거를 댈다. 철학함이란 개념분석을 통해서, 보편적인 의견들에 대한 근거들을 찾는다. 루만 이론이 특별히 주목한 주제인 ‘구 유럽적 사고 전통’에 대한 대안으로서 구축한 구별론 자체, 즉 ‘루만 사상’은 이러한 지적 작용의 결정이며, 우리가 이것의 이론적 성과와 함의를 분석하고 전착하는 것을 철학함이 아니라고 부정하기 어렵다.

우리 시대의 주도적인 이론가들은 (미셸 푸코, 찰스 테일러, 어빈 고프먼, 피에 부르디외, 자크 데리다 등) 구조주의와 기호학으로부터 언어철학과 실용주의를 거쳐 현상학과 해석학을 아우르는 20세기의 철학적 혁신들로부터 개념적 도구를 획득하면서, 문화 개념과 지식 개념의 변형과 연계된 새로운 문화 이론적 관점을 제시한다. 주관주의와 객관주의 같은 판박이 이원론과 구조주의와 (사회-)현상학의 심성주의를 결별하려는 그들의 이론적 세공은 결코 평가 절하할 수 없으리만치 근본적인 것이다.<sup>17)</sup> 그럼에도 불구하고 이론 차원에서, ‘자연주의적 행동 설명’을 바탕으로 하는 현상들에 대한 주장의 도전 및 이른바 ‘통섭’의 문제, 문화 연구의 프로그램 차원에서 탈-본질주의를 사유의 틀로 전제하는, 집단적 의미 세계들에 관한 다양한 분석의 문제, 사회 현실적인-구조적인 변화, 실천적 차원에서 문화적 세계화(범지구화)와 포스트 식민주의의 조건 속에서, 일상 세계에서의 집단적-역사적으로 새롭게 등장한 현상들에 대한 학술적 대응은 매우 절실한 것이다. 여기도 역시 루만의 이름이 서 있어야 할 곳이라고 생각된다.

이 새로운 현상들이 복잡성의 문제로 파악될 수 있다는 사실은 명확하고, 루만의 후반부의 이론 작업이 복잡성 문제에서 자기생산 문제로 중심 이동이 있었다는 주장에 선뜻 동의하기 어렵다. 루만 이론이 제기한 문제의식은 일관되게 유지되었지만, 즉 체계의 문제로서 복잡성은 저술의 전반부의 핵심적인 연관 주제였고, 이른바 루만 이론에서의 패러다임 교체에 따라 체계의 자기생산과 작동으로서 관찰의 구별이 이론적 관심의 전면에 등장했다는 주장은 결코 틀린 말이 아니다. 복잡성 문제가 체계 형성을 통해서 해결된다는 공식은 이론 속에서 변함없이 지속된다.

“  
가  
가  
가  
.” ( “ ”, 61-62 )

17) Andreas Reckwitz, Die Transformation der Kulturtheorien: zur Entwicklung eines Theorieprogramms Velbrück Wissenschaft,

## 2장. 사회 이론과 체계 이론

본 장에서는 이른바 ‘철학과 사회학의 관할 구역’을 역사적으로 맥락화하면서 사회 이론이 등장할 장을 확보하려고 한다. 앞서 언급한 것처럼, 철학과 사회학은 일정한 도식에 따라 관할 구역을 관리하고 있었다.<sup>18)</sup> 이른바 고전들의 시대에 사회 이론과 철학의 관계는 다음과 도식으로 지배된다. 최종 근거대기와 최후 질문에 대한 철학의 관할권과 모든 사실 동기화된 또는 구상 동기화된 논제와 실험에 대한 사회학의 관할권(철학적 개념들의 차용을 배제하지 않음)<sup>19)</sup>으로 잠정 합의된 상태이다.

하이데거 이후에 이 도식은 위기에 처한다. 이 위기는 무엇보다도 점차로 설득력을 상실한 선형적 담론들의 위기이다. 이러한 설득력 상실은 그 시대의 역건적이고 인식적인 토대를 변화시켰다. 모든 철학적 의문제기에는 이제 형이상학적 사유 방식의 무기력함의 고백이 토대가 되었는데, 반면에 사회학적 논의들은 말하자면 의례적으로 ‘형이상학 이후적 사유의 조건 아래에서’ 발생하는 자기 성취의 유보를 반복한다. 이것은 철학의 편에서 철학적 인간학의 기획의 파산 및 역사적인 것과 분석적인 것으로의 귀환을 조건 짓는다. 의미의 최후 지반의 정당함과 정초의 문제를, 의미가 선형적인 것과 다름없이 투입되는 한, 그 스스로에 기인하게 하는 경향이 생겼다. 동시에 의미 문제의 사회화도 관찰된다. 사회적으로 변화 가능한, 넓은 의미에서 윤리적인 관계들과 연관을 갖는 그러한 의미 문제들만이 제기된다. 그렇지만 이러한 질문의 결정은 특별히 자격 있는 (과학적인) 담론에서가 아니라, 당사자들 스스로에 있다. 이런 방식으로 철학과 사회학은 의미 문제와 결정 문제를 행위자들의 복수성의 협동 속에 정착된 절차에 넘겨줄 필요성의 인정에서 수렴한다. 두 학과는 의미 발견과 결정 발견의 과정 이론의 형성에 소재지가 된다.

이렇게 볼 때, 사회 과학에서 작업하는 많은 이들이 그들의 과업을 해명하기 위해서 논리 실증주의와 연계된, 자연과학 철학을 무비판적으로 전용하는 것은 놀라운 일이 아니다. 논리 실증주의는 잠재적으로 문제가 될 수 있는 가정들을 가진 필수한 과학 철학으로가 아니라, 과학이 어떤 것이어야 하는지 반박의 여지가 없는 모델이어야 한다.

‘사회의 이론’ 또는 ‘사회적인 것의 이론’이란 용어와 독일어 단어 ‘게젤샤프트테오리(Gesellschaftstheorie; 사회론)로 지칭되는 ‘사회의 이론’의 구분은 문제되는 함의를 담고 있다. 독일에서 사회론(Gesellschaftstheorie)은 빈번하게 더 규범적인 지위, 좌파적 입장, ‘비판적인’ 색조를 근거로 하는 일반적인 어법에 따르면 통상 ‘사회의 이론’ 또는 ‘사회 이론’이라고 지칭될 수 있는 것과는 다른 어떤 것으로 암시되어왔다.

18) 본고, 4쪽, 각주 4) 참조

19) 그래서 우리가 독일 사회학에서 신칸트학파의 행위 주체에 의한 사물 구성과 가치 구성의 개념(짐멜, 베버)으로부터, 체험 의미의 본질 직관과 실존 해석을 통해 철학적 인간학과 경험적 인간학의 분화를 야기한 현상학적 개념(셸러, 슈츠)으로 확인할 수 있다.

그런데 ‘사회’의 개념이 은연중에, 명백하게 규정된 영토, 공간적으로 확정된 일정한 단위, 특히 국가 상태를 기반으로 하는 질서와 개념적으로 함께 묶이면서, 사회 이론은 주로 민족 국가를 대상으로 도안되었다. 하지만 현대의 학자들은 이제 이 맥락에 대해 매우 잘 인식하게 되었고, ‘게젤샤프트’란 개념 자체가 국가와 같이 공간적으로 확정된 어떤 단위와 결합되는 것은 최종적으로 문제시된다.

다른 한편으로, 영어권에서는 ‘사회적인 것’의 이론을 지칭하는 ‘사회 이론(social theory)’이 확인된다. 물론 영어권에서 빈번하게 등장하는 ‘사회 이론’은 ‘사회론’과 조금 다른 뉘앙스에서 사용되고 있으며, 또한 독일어권에서도 영어권에서 사용하는 ‘사회 이론’을 수용하기 시작했는데, 이에 상응하는 독일어권의 ‘사회 이론(Sozialtheorie)’이라는 개념은 일종의 신조어라고 할 수 있다. 영어권에서 이 개념은 이미 사용되고 있었지만, 개념의 역사는 아직 제시되고 있지 않다. 다만 늦어도 19세기 말에는 이 개념이 별다른 정당화 없이 이미 사용되고 있던 것처럼 보인다.<sup>20)</sup> 여기서 사회 이론은 ‘사회적인 것’의 이론이라는 의미와 함께 ‘사회사상’과 유사하게 사용되는데, 물론 ‘사상’의 어떤 영역을 말하는지 정확하게 규정되고 있지는 않다.

앞서 언급한 것처럼, 독일어에서 Sozialtheorie로 표시되는 사회 이론은 독일 쪽에서 보면 새로운 것이다. 이 이론 작업은 사회적인 것의 이론 영역에서 행해졌고, 하고 있는 것이다. 이러한 이론의 1945년 이후의 발전은 크게 3 단계로 구분된다.<sup>21)</sup> 첫 번째, 최근에는 통상적인 것으로 보이는 탈코트 파슨스와 근대화 이론의 작업이 지배적인 영향을 가진 시기, 두 번째, 이것의 우세와 지배가 끝나자, 사회학은 경쟁으로 분열되고, 서로 불화하는 특히 냉전적으로 정치적이며 도덕적인 주장이 부딪히는 ‘수렴’ 시기, 세 번째, 수렴 시기에 뒤 이어 주로 1960년대 말과 1970년대 초부터 현재에 이르는 야심찬 이론적 통합 운동과 포스트모던 이론들의 시기가 그것이다.<sup>22)</sup>

‘사회 이론’이란 용어 사용의 역사가 확인되지 않는 것은 사실이다. 하지만 어떤 측면에서 보면 ‘사회적 사상’이란 용어와 함께 정확한 정의 없이 특히 사회학이 요구한 사상의 영역에서 사용되었던 것이 확인되고 있다. 이는 사회 현실 또는 사회적 삶의 일상성에 대한 일반적인 언급을 지칭하는 것이었다. 반면에 일단의 학자들은 사회 이론의 의미를 ‘개인주의’나 그것을 계승하는데 열중하는 것을 공격하는 사유의 방법에 적용해왔다. ‘사회 이론’은 따라서 앵글로 색슨 세계의 경제적, 정치적, 심리학적 사상의 주요 전제에 대한 반발로 작동했다. 여기에서 암시하는 것은 문화적 사회적 과정에 대한 구체적인 이론적 관점이 있었다는 것이다.

20) ,Hans Joas & Wolfgang Knöbl, Sozialtheorie. Suhrkamp, 2004 9쪽 참조

21) 요아스와 크뇌블, 위의 책 “사회 이론” 8쪽

22) 특히 제프리 알렉산더가 세 번째 시기를 이론적 통합 운동이라는 측면에서 주목한다.

## 2.1, 오늘의 사회 이론

앞서 사회 이론을 기능적 측면에서 정의했지만, 사회 이론의 본성과 목적에 관한 어떠한 규정도 논쟁적일 수밖에 없다. 최소한의 통일된 틀이나 기본적 인식 관심에 대한 동의가 존재할 수 있느냐 또는 인식 대상은 무엇이어야 하는가, 무엇일 수 있는가 하는 질문 자체가 쟁점이 되기 때문이다. 이러한 질문 자체가 인식 관심이나 인식 대상 자체를 전제하고 있다고 지적받는 것이다.

사회에 관한 이론적인 분석은 항상 다양한 종류로 이루어진 기획이었지만, 2차 세계 대전 이후의 일정한 시기 동안에 일련의 특정한 이론들이 여타의 이론들보다 우위를 주장하는 경향이 확인되며, 이것들은 전형적으로 철학의 논리 실증주의에 의해 영향을 받은 것들이다. 과학의 특성에 대한 다양한 해석들 또한 이러한 입장과 통상적으로 연관된 견해들에 의해 개발된다. 이것들이 보여주는 몇몇 공통 요소들을 나열하자면, 형이상학에 대한 불신, ‘과학적인 것’으로 간주될 수 있는 것을 명백한 방식으로 정의하려는 갈망, 개념과 명제의 시험 가능성, 이론 구성의 가설적-연역적 형식에 대한 공감 등이다.<sup>23)</sup>

과학의 자기 이해가 어떤 것이었는지 간에, 이제 과학은 적어도 자신의 지평이 더 이상 자신의 밖에 있지 않은 시대를 공약하고 있었다. ‘통일 과학’은 더 이상도 가능성이 아닌 현실이며 규범인 듯 했다. 이런 관점이 증폭된다면, 그로 인해 ‘과학들’의 논리를 그 과학들 자체에서 직접 보려는 열의가 느슨해진다. 만약 과학이 일반적으로 하나의 원칙을 가진 단일 체계에 의해 지도된다면, 사회 과학자는 자신의 업무의 성격을 설명하기 위해서 자연 과학의 논리적 기반을 점검하기만 하면 되기 때문이다.

이렇게 볼 때, 사회 과학에서 작업하는 많은 이들이 그들의 과업을 해명하기 위해서 논리 실증주의와 연계된, 자연과학 철학을 무비판적으로 전용하려고 했던 것은 놀라운 일이 아니다. 논리 실증주의는 잠재적으로 문제가 될 수 있는 가정들을 가진 필요한 과학 철학으로서가 아니라, 과학이 어떤 것이어야 하는지에 대한 반박의 여지가 없는 규범적인 모델로서 여겨지는 경향이였다.

그렇다면 ‘해석’의 문제들은 해결된 것인가? 오히려 해결보다는 두 측면으로 제어되었다고 볼 수 있다. 먼저, 자연 과학은 기본적인 의미에서 해석적인 기획이 아니며, 일차적인 목표는 법칙의 정식화라고 간주된다. 반면에 이론과 개념의 의미는 직접적인 방식으로 경험적인 관찰들과 연관되어 전제된다. 이런 관점에서 사회 과학은 비-해석적이 된다. 결과적으로 Verstehen의 개념 - 의미의 이해 - 은 직접적으로 철학적인 방식에서 저술하는 저자들과 대부분 활동하는 사회 과학자들로부터 점차 따돌림을 받는다. 만약 이 관점이 이해(Verstehen)를 유의미하게 간주했다면, 그것은 검증 가능한 이론들이나 가설들을 생성하는 데에만 유용한 것으로 여겼을 것이다. 타인의 관점과 감정을 공감적으로 이해한다는 것은 사회 과학적 관찰자들이 그들의 행위에

---

23) 이러한 중심적 부분들은 오토 노이라트가 ‘통일 과학’이라고 지칭했던, 즉 자연 과학과 사회 과학 사이에 현저한 논리적 차이가 존재하지 않는다는 아이디어에서 도출된 것이라고 볼 수 있다.

대한 설명을 진술하는 데에 보조할 수 있지만 이러한 설명들은 항상 ‘조작적인’ 용어로 또는 적어도 검증될 수 있는 행동의 관찰 가능한 특성의 기술(記述)이라는 측면에서 표현되어야 한다고 간주된다. 즉 이해(Verstehen)는, 타자의 의식을 필수적으로 직관적이며 신뢰할 수 없는 파악에 의존하는 현상으로 이해되었다.<sup>24)</sup>

그렇지만 극적인 변화가 발생했다. 과학 철학 내에서, 논리적 경험주의의 지배적인 우세는 쿤, 톨민, 라카토쉬, 헤스와 같은 저자들의 비판으로 인해 점차로 약화된다. 그들이 주창한 새로운 과학 이념의 핵심을 대담하게 요약하면, 이론 중립적인 관찰은 존재할 수 없다는 발상이다. 또한 이들은 연역적으로 연계된 법칙 체계를 더 이상 과학적인 설명의 최고의 이상으로 인정하지 않는다. 과학 철학에서 이러한 전개는 사회과학의 ‘주류’의 지배적인 이론들에 대한 회의를 점증시키고 사회 과학에 불가피한 영향을 끼치게 된다.

이러한 변화의 결과는 이전에 덜 알려져 있거나 무시되던 사유 전통의 재발견이다. 예컨대 (알프레드 슈츠의 저술과 연관되어) 현상학, (가다머와 리퀴르와 같은 저자에서 발전된) 해석학, (하버마스의 저술들에 의해서 새롭게 재현된) 비판 이론 등이 그렇다. 더 나아가서, 미국에서 상징적 상호작용론과 유럽에서 구조주의나 포스트구조주의와 같은 사유의 옛 전통들이 새롭게 활성화 된다. 여기에다 민속방법론, 구조화 이론, 피에르 부르디외와 연관된 실천 이론 등이 추가된다.

하지만 사회 이론에서 사유의 전통과 학파들이 모습을 드러내는 다양성이 꽤 놀랍게 나타나는 동안에도, 예전에 ‘주류’라고 부를 수 있었던 것은 지속되고 있었다. 이를테면 파슨스 학파의 구조-기능주의는 아직도 강한 소구력을 행사하고 있었다.<sup>25)</sup>

### 2.1.1, 철학과 사회 이론

우리는 우선 사회 이론을 특정한 과목의 자산으로 여기지 않는다는 데서 출발한다. 물론 사회 이론에서 주도적인 전통과 경향이 있음을 부인하지는 않지만 그렇다고 해서 이 점이 곧 사회 이론을 특정한 ‘프랜차이즈’의 업무로 인정한다는 뜻은 아니다.

사회 이론이라고 하면, 어떤 종류의 학문이며 학문일 수 있는지에 관한 불일치도 선뜻 동의할 수 있는 사안이다. 이러한 다양성에 직면해서, 다양한 반응들이 뒤섞인다. 극단적인 반응의 하나는, 그들의 일차적 업무는 경험 연구일 뿐이라는 학자들에게 이론적 논쟁은 별 관심이 없거나 그들의 경험적 연구 작업과 무관하다는 것이다. 사회 이론가들이 가장 기본적인 논점들에 대해서조차도 동의할 수 없다면, 일차적으로 경험 연구에 관계된 이들에게 사회 이론의 문제들은 어떤 유의미성을 가질 수 있을까? 결과적으로, 아마도 아직까지도 빈번하게 자신들을 ‘실증주의자’로 보는 ‘연구자들’과 지금 자신들을 많은 스펙트럼에서 이해하는 ‘이론가들’ 사이의 더 넓혀진 간극

24) 이해에 대한 입장은 루만의 경우도 부정적이다. 즉 이해는 비개연적인 사건이다.

25) 실제로 루만, 뮌히, 알렉산더, 헤이스 등의 저작을 파슨스와 연결하고 그들을 주류의 ‘잔당’으로 보는 시각이 존재한다. 잘못된 시각이라고 지적하기 전에, 어쨌든 사회 이론은 그 방법들의 배열이 다양하고, 때로는 혼란스럽게 구성된다는 점을 여기서 강조한다.

이 등장한다. 연구자들의 실망은 그렇지만 모두에게 공유된 것은 아니다. 사고 전통의 경합을 매우 바람직한 것으로 여기면서, 다른 쪽 극단에서는 다수가 적극적으로 사회 이론의 다양성을 환영했다. 과학 철학에 의해 때때로 영향을 받은 이러한 관점에서, 이론적 전통들의 확산은 사상의 독단론을 회피하는 방식으로 나타난다.

사회 과학의 그런 작업들의 대부분이 이 극단 사이의 어딘가에 있다고 말하는 것은 아마도 큰 무리가 아닐 것이다. 또한 다양한 주장들의 대부분은 이론적인 전통들을 변형함으로써 태어났고, 그렇기 때문에 이러한 맥락을 분류하는 작업 또한 결코 성과 없는 행위가 아닐 것이다. 사회 이론의 경쟁적인 판본들의 명백한 폭발적 증가가 처음 나타났던 것보다는 경쟁적인 관점들의 일관성과 통합을 훨씬 더 감추고 있다고 볼 수도 있다. 차이 나는 접근 방식들 사이에 통상적으로 생각되는 것보다 더 많은 중복이 빈번하게 존재한다는 것이다. 또한 지난 20년 이상 저명했던, 폭넓은 범위의 이론적인 관점들에 의해 공유된 발전의 공통 노선들이 확인된다는 점도 매우 중요하다. 앞서 언급했던 것처럼, 마지막으로, 사회 이론이 이전에는 다루기 힘든 것처럼 보였거나 직접적인 방식으로 분석되지 않을 것 같은 쟁점들을 해결하는 데에 진일보했다는 사실이 부인되기는 어려운 것 같다.<sup>26)</sup>

분명한 것은 ‘논리적 실증주의’를 비판적으로 거부하는 일이 오늘날 사회 이론이라 부를 수 있는 학술 영역에서 두드러진다는 점이다. 하지만 사회 이론의 ‘자연 과학적’ 관점은 아직 많은 옹호자들을 가지고 있는 것도 사실이다. 사회 이론이 어떤 정체성으로 모습을 갖추어 나갈 것인지에 대한 논쟁은 아직 끝나지 않았다. 그렇다면, 최소한 우리가 기본 주제들에 대한 합일점을 모색할 수는 있을까?

사회 이론이 무엇인가 또는 무엇이 될 수 있는지에 대한 불일치는 기본 주제에 대한 논쟁들 속에도 반영된다. 논쟁의 가장 중요하면서도 곤란한 부분은 이것들이 사실상 상호 연관된 문제들이라는 것이다. 예컨대, 사회 세계에서 “저 너머”는 무엇인가? ‘저 세계’가 아닌 바로 ‘이 세계’의 가장 근본적인 특성들은 무엇인가? 어떤 식의 분석이 이러한 특성들에 적절한가? 또는 도대체 그러한 분석이 가능한 것인가? 그러한 질문들이 제기되면서, 환원주의, 실재론, 명목론과 같은 옛 철학적 쟁점들이 다시 등장하게 된다.

또한 사회 이론의 일차적인 관심이 무엇이 되어야 하는가에 대한 견해의 폭 넓음도 엿볼 수 있다. 어떤 이는 행동이나 행위, 처해 있는 맥락에서 상호작용의 미시 분석에 찬성하면서 논증하고, 반면에 어떤 이는 출현하는 구조들에 관련된 좀 더 거시적

---

26) 자연주의적 접근 방법과 이해(Verstehen)를 강조하는 접근방법들 사이에, 전자가 후자보다 월등하게 우세함에도 불구하고, 오랫동안 분할이 있었다. 일단의 사유 전통 속에서 수렴적인 발전의 결과로서 설명(Erklären, 인과 법칙의 의미에서 설명explanation)과 이해(Verstehen) 사이의 분할은 오해된 것이라는 것이 더욱 확실해졌다. 이해는, 논리 경험주의자들이 주장하는 것처럼, 일차적으로 ‘심리적인’ 사안이 아니다. 대신에, 그것은 의미 해석에 대한 모든 문제들 속에 끼워져 있고 포함되어 있다. 최근의 문헌에서, 이러한 문제는 자연 과학과 사회 과학 모두와 관련해서 많은 부분이 이미 설명되었다. 결과적으로, 이전에 상당히 흐릿했던 사안들이 결정적으로 명료해졌다.

인 접근 방식을 위한 경우 또는 사례를 제시하려고 한다. 어떤 이는 미시와 거시 분석의 조화를 위한 사례를 제시하기도 하지만, 반면에 어떤 이들은 그러한 ‘종합’ 시도를 비생산적인 것으로 본다.

정체성보다는 도리어 여러 가지 측면에서 사회 이론의 다양성만을 확인해 가는 도중에, 이제 우리에게는 사회 이론의 역사화를 통해서 사회 이론의 정체를 가름해 보는 또 다른 가능성이 있다. 대부분 현대의 연구자들은 사회 이론의 기원을 18-19세기까지 추적한다. 수천 년에 걸쳐 사람들은 사회관계와 사회 조직을 기술하고 이론화했는데, 유독 18세기와 19세기에 사회관계와 ‘전체로서 사회 그 자체’가 지속적인 성찰과 연구의 대상이 되었다.

사회 이론은 이 당시에 진행된 근본적인 사회적 삶의 변형과 함께 출현했다고 본다. 자본주의, 프랑스와 미국에서의 정치 혁명, 산업 혁명, 도시화, 과학적 사고의 확산 등이 그것이다. 이러한 변화에 따라서 또한 그것에 대한 반향으로, 계몽주의 철학자들(예컨대, 몽테스큐, 루소)과 그들의 비평가들은 초창기의 사회 이론들을 정식화했다. 다수의 계몽 사상가들은 이성을 활용해서 이상적인 정치 공동체와 사회 질서를 디자인하는 것을 가능한 것으로 믿었다. 그렇지만 프랑스 혁명의 실패는 혁명의 과정을 일부분 이끌었던 계몽의 이상들에 대한 강력한 비판을 초래했다. 보수주의자들은 혁명의 자유주의적 이상에 대항하는 위계질서와 종교적 질서의 필요성을 주장하는 사회 이론(사회사상 또는 사회론)을 정식화했다. 낭만주의자들은 추상적 이성의 발흥과 도시 사회, 또한 인간성의 자연적인, 동정적인 총동과의 연계 상실 등을 한탄했다. 이러한 사상의 흐름, 또한 여타의 사상들이 우리가 지금 사회 이론이라고 생각하는 것을 배출했으며, 이것들은 현재의 이론화를 위해 여전히 귀중한 자원으로 보인다.<sup>27)</sup> 사회 이론은 초기 스코틀랜드 계몽주의, 독일 관념론, 몽테스키외, 루소, 보날드, 메스트르 등과 같은 사상가나 사상에 의한 에세이와 근대적 아이디어와 제도들의 고전적 원천, 예컨대 민주주의, 시민권, 지배 등을 통해 정착하기 시작한 것이다. 대부분 사회 이론은 19세기부터 계속 발전된 것이며, 당시의 선진 과학국가였던 4개국의 사회 이론에의 대단한 기여는 면밀하게 취급되어야 할 것이다.<sup>28)</sup>

19세기에 사회 연구는 사회학 과목의 창설을 통해서 제도화된다.<sup>29)</sup> 이 시기에 프랑스 철학자이며 사회주의자인 콩트가 ‘사회학’이란 용어를 주조한다. 19세기 후반에 듀르켄은 “사회적 사실”의 체계적이고 경험적인 연구에 투입된 과학적인 학과목으로서 사회학을 공식적으로 정착시키는 데에 중심적인 역할을 했다. 그의 조카인 마르셀 모스와 다른 협력자들과 함께 듀르켄은 영향력 있는 학술지를 창설했는데, 이것은 20세기 초 프랑스의 사회학 연구를 명백하게 보여준다. 대략 동일한 시기에 막스 베버는 독일에서 학술적인 사회학을 위한 토대를 정초하고 게오르크 짐멜을 포함하는 몇몇 동료들과 함께 독일 사회학회를 설립한다. 영국에서는 허버트 스펜서의 진화론적 이

27) Rundell 2001, Taylor 1989

28) 영국, 프랑스, 독일, 이탈리아를 지칭한다.

29) 대체로 사회 연구는 경험 연구로 이해되어 왔지만, 이 문맥에서는 중립적인 입장에서 이해되어야 한다. 사회 이론의 위치 매김의 과정이기 때문이다.

론이 영국 사회 이론의 발전에 심대한 영향을 주지만, 영국의 사유와 연구는 이와 함께 개인과 공리주의적 행위를 또한 강조하는데, 스펜서의 이론은 미국에 커다란 영향을 준다. 1889년에 최초의 미국 사회학자가 캔자스 대학교에 설립된다. 그 후 몇 년 동안 실용주의와 구조-기능주의의 독특한 미국 학파들이 세계를 향해 영향력을 갖게 된다. 이러한 ‘고전적’ 시기들과 더 나가 이들로부터 유출된 사회 이론이 역사적인 뿌리로 남아 있다.

20세기는 광범위하게 사회 이론들이 발흥했으며, 이들 중 다수가 국가적인 전통의 의미에서 고찰될 수 있다. 1930년대에서 1960년대까지, 미국은 탈코트 파슨스의 주도 아래 구조-기능주의적 이론의 흥망성쇠의 중심이었다. 자유주의의 정치적인 가치와 복지 국가에서 제공된 사회적인 조화에 대한 신뢰를 전제로 하고, 특히 2차 세계 대전 이후에 구조-기능주의는 사회사상을 총망라하는 종합적 체계를 제공했다. 그렇지만 이 사회 이론의 약점은 매우 악명 높게도 사회적 갈등과 복지의 불평등한 분배, 더불어 사회적 변화의 설득력 있는 설명을 제공하는 데에 무능력했다는 것이고, 결국 1960년대 후반에 시작된 그것의 몰락을 야기한다.

### 2.1.2, 1960년대 이후의 사회 이론

우리는 이제 사회 이론과 철학의 접점, 특히 2차 세계 대전 이후의 접점을 들여다 보려고 한다. 먼저 제2차 세계대전 종결부터 사회 이론의 전개를 다루는 단계이다. 우리의 출발 지점은 앞 단락에서 선언된 몰락의 전제가 되어준 중대한 역사적 전환점, 즉 제 2차 세계대전의 종전이 선언되기 몇 년 전에 출판된 책, 탈코트 파슨스의 “사회적 행위의 구조”(1937)이다. 우리가 이미 지적해 온 것처럼, 고전적 형태의 사회학은 사회 이론에 대한 깊이 있는 잠재력을 선물하고 있지만, 그럼에도 불구하고 우리는 사회학이 사회 이론과 다름을 역설하고 그 잠재력을 사회 이론의 잠재력과 동일시하는 것을 자제해야 한다. 그렇다고 해서 그 고전들이 무시된다는 것을 의미하지 않는다. 이런 사고의 역방향으로의 궤도가 파슨스 사회학의 출발에 깔려 있다. 고전적인 사상들의 존재감은 당연히 이들 사상의 종합을 꿈꾸는 파슨스의 작업과 더 특정한 모든 분야를 작업에 연관시킨 뒤이은 저자들 모두에게서 지속적으로 느껴진다. 고전이라는 형태는 그것들의 지위를 작품이 부단하게 생산적이고 소멸되지 않는다는 사실을 입증함으로써 획득한 것이다. 그러나 그들 작업의 요소들이 여전히 그대로 유효하다고 믿는 사람들도 단순히 그 고전을 따라 그려서는 안 될 것이다. 당연히 그것들은 그것들의 전성기 이래 얼마나 많은 세월이 지났는지를 인식하고 그것들의 잠재력을 현대의 이론적 작업에 맞추도록 노력해야 한다. 우리 시대의 문제에 대해 진행된 작업과 생산적인 학자의 옛 이론에 대한 부단한 의지가 ‘사회 이론’의 역동성을 만들어 낼 것이다. 이것은 아마도 우리가 현재의 작업에서 피워내야 할 역동성일 것이다.

구조-기능주의가 한때 전 영역에 걸쳐 행사했던 거의 단일한 통제와 달리, 1970년

대의 미국 사회학은 다중 패러다임으로 특징될 수 있다. 그것은 거시 차원에서 일련의 네오 마르크스주의 이론들의 부흥과 발전을 포함하며, 비판적 페미니즘 사회 이론들의 발현 또한 목도했다. 후자의 이론들은 사회 분석에 있어 여성의 경험들과 이후에 많은 주변화된 소수자 그룹들의 경험들에 중심적 위치를 부여했다. 이 이론들은 마르크스의 계급 불평등에 대한 일차적 강조에 인종과 성, 젠더 연구를 의미 있게 추가했다.

1960년대 후반에 시작해서, 미국 사회학 이론은 또한 미시 사회학의 방향으로 더 나갔는데, 대부분 구조-기능주의의 거시 사회학적 초점과 맞닥뜨린다. 현상학, 실용주의, 행동주의 심리학의 초기 작업들에 고무되어, 20세기 초기에 시카고학파에까지 거슬러 올라가는 뿌리를 가진 상징적 상호작용론, 민속방법론, 교환 이론들과 같은 이론들은 일상에 대한 세밀한 기술을 제공한다. 거시 사회학 이론들과 미시 사회학 이론들의 급증과 그들 사이의 외견상 간극은 조화이거나 종합을 불러들인다. ‘거시-미시’ 문제에 있어 1980년대에 사회학적 이론들은 결정적으로 “메타 이론적 전회”(metatheoretical turn)를 한다. 메타 이론가들은 다양한 사회학적 이론들을 종합화를 조직하고, 특성 짓고 제공했으며 거시-미시 통합에 대한 관심을 고무시켰다.

같은 시기를 지나면서, 유럽 사회 이론에 있어 가장 영향력 있는 발전은 특히 프랑스, 독일, 영국에서 언어학, 인류학, 심리 분석, 문예 이론을 포함하는 사회학 외부의 전통들에서 유래했다. 이 다양한 전통들은 유럽에서 사회 이론을 형성하는데 심대한 영향을 끼쳤으며, 1980년대 이래로 미국 사회 이론에 점점 더 영향을 끼쳤다. 이에 따라 유럽과 미국 사회 이론을 명확하게 구별하는 것은 점차 어렵게 된다.<sup>30)</sup>

프랑스에서는 스위스 태생의 언어학자 소쉬르가 구조주의적 사회 이론들을 위한 토대 작업을 했다. 이 이론들의 출발점은 사회 세계와 상징체계들이 일반적으로 언어와 유사하게 그리고 언어를 통해서 조직된다는 것이다. 구조주의는 여타 유럽 학파들로부터의 사상적 흐름들과 결합되는데, 특히 구조주의적 마르크스주의(알튀세), 구조주의적 심리분석(라캉), 구조주의적 사회학(푸코와 부르디외의 초기 작업)의 생성을 자극한다. 사르트르와 보부아르의 실존주의적 작업도 유럽과 미국의 사회 이론에 일정한 영향력을 가진다. 사르트르의 저술은 다양한 미시 이론과 네오 마르크스주의 이론의 좀 더 인본주의적인 분파의 발전에 영향을 끼쳤다. 이것의 인간 행위자에 대한 초점은 동시대에 떠오르던 구조적인 이론들에 대해 부정적 초석으로 기능했다고 보아야 할 것 같다. 특히 주목할 사항은 보부아르의 작업이 페미니즘 사회 이론의 형성에 지대한 영향을 주었다는 사실이다.

1980년대에 몇몇 미국 사회 이론가들이 미시-거시의 대통합을 향해 작업하고 있었던 것과 마찬가지로, 유럽의 많은 동료들은 사회 구조의 자율성을 특권화 하는 이론들과 개인들의 자유와 행위(이 경우 agency)의 가치를 정착시키는 이론들과의 이론적 분열을 화해시키려고 노력하고 있었다. 앞서 다른 맥락에서 일부 언급되었던 것이지만, (특히 사르트르의 실존주의에 따라) 이러한 관심을 고려해서, (프랑스에서) 부르디

30) Hans Joas & Wolfgang Knöbl, Sozialtheorie. Suhrkamp, 2004

외는 아비투스<sup>31)</sup>와 장을 통합하는 이론을 개발했고, (영국에서) 기든스와 마가렛 아처는 ‘구조화’ 이론을 제안하고 정교하게 발전시킨다. 하버마스(독일에서)는 체계와 생활세계 사이의 관계에 관한 이론을 체계가 생활 세계를 식민지화 하는 정도에 대한 관심을 중심으로 제시한다.

독일 사회 이론은 20세기 사회 이론의 발전에 있어서 핵심적인 여타의 구상들과 이념들을 제공한다. 고국인 독일로부터 일생동안 망명자였던 칼 마르크스는 유럽 노동자 계급의 출현에 깊게 공감했다. 그의 작업은 “공산주의자 선언”에서 가장 열성적으로 개괄된, 근대 유럽의 정치적 전망과 세 권의 자본론에서 정식화된, 사회 변화의 경제 이론을 함께 제공했는데, 마르크스의 작업은 진정 영향력 있는 것이었다. 그것은 대규모의 사회적 변화와 정치적 조직화를 위한 자극제로서 나서고 있었고, 다양한 네오 마르크스주의적 사회 이론들, 학술적 조직들, 학회지들을 낳았다. 한 세대 후에 저술하면서 막스 베버는 마르크스와 필적해서 19세기에서 20세기 초 독일 사회학과 사회 이론의 거장으로 모습을 드러낸다. 마르크스는 혁명적 변화의 불가피성을 예견했던 반면에, 베버는 좀 더 차분하고 비관적인 전망을 제공한다. 그의 연구들은 근대 사회가 (자본주의든, 사회주의든, 혹은 그 여타 어떤 것이든) 점증하는 합리화에 직면한다고 결론짓는다. 그는 이 합리화를 “철창”의 메타포를 통해 특징짓는데, 이것은 현재의 사회 이론가들에게 계속 자아내는 이미지이다. 더 나가서 1970년 대 이래로 베버의 사회 조직과 제도적 구조에 관한 작업은 역사 사회학과 비교 사회학에 강력한 영향을 주었다.

그와 대응되는 프랑스 인물인 뒤르켄처럼, 베버 또한 사회학의 방법과 이론에 대한 학구적인 논쟁에 관심을 갖는다. 그는 빌헬름 딜타이에게 영향을 받았는데, 딜타이는 자연과학과 정신과학 사이의 영향력 있는 구분을 표현했다. 사회 과학은 자연 과학을 따라서 지식의 ‘실증주의적’ 이론을 수용해야 하는 것인가, 아니면 자신을 사회생활의 해석학적 해석에 전념하는 도덕적이고 문화적인 과학으로 인정해야 하는 것인가? 실제로 19세기 말과 20세기 초 사이에 독일 철학자들과 사회 과학자들은 양자 간 긴장을 표현하고, 계속해서 사회 이론의 일부를 점유하고 있는 논쟁을 발전시켰다. 이들 논쟁의 역사는 특히 “실증주의 논쟁과 가치 판단 논쟁 Positivismusstreit und Werturteilsstreit”<sup>31)</sup>에서 읽을 수 있고, 그것의 현재적 표현은 ‘실증주의적’ 사회 이론과 ‘해석학적’ 사회 이론들 사이의 논쟁으로 연속되었다.

현재 사회 이론은 이 논쟁들을 넘어섰다고 볼 수 있고, 과학과 예술의 새로운 융합이 착수되고 있다는 논증이 제시되기도 했다. 과학과 예술 사이의 옛 구분을 넘어서서, 예컨대 복잡성 이론은 사회 체계를 분석하고 기술하기 위해 물리학과 수학에서 최첨단의 “카오스” 이론에 의존한다. 인간 존재와 무생물체 사이의 근대적 구별을 넘어서서, 행위자 네트워크 이론들과 “포스트 소셜” 이론들은 (둘 다 주로 프랑스와 영국에 기반을 둔다.) 사물에게 전례 없는 작인성(행위수행성agency)을 인정하는데, 그렇게 함으로써 한때 자연과학의 렌즈를 통해서 연구되었을 대상들 또는 관계들의 해

31) Adorno, Popper 등에 의해 전개된 과학 이론 논쟁.

석학적인 조사연구를 불러들인다.

또한 현재의 사회 이론은 독일의 프랑크푸르트학파와 연계된 이론가들을 포함하는, 다양한 네오 마르크스주의 이론가들의 저술과 연구에도 빛지고 있다. 1920년대에 시작해서, 일단의 이 학파 구성원들은 마르크스, 베버, 프로이트의 종합을 제시하며 현대적인 전체주의적이며 민주적-소비주의적인 사회들에 대한 비판을 제공했다. 프랑크푸르트학파는 독일에서 나치 지배의 와중에 1930년대 뉴욕의 컬럼비아 대학교로 이동 후에 세기 중엽의 미국 사회 이론에 깊은 영향을 준다. 프랑크푸르트학파의 작업은 비판적 문화 연구를 위한 토대를 설립하는 데에 핵심적이었다. 문화 연구와 사회 이론의 역사에 똑같이 중요한 것은 현대 문화 연구센터(CCCS), 또는 1960년대 영국 버밍엄 대학교에 설립된 “버밍엄 학파”의 작업이다. 오늘날 많은 사람들에게 과도하게 엘리트주의적으로 보이는 프랑크푸르트학파의 관점과는 다르게 현대 문화 연구센터의 구성원들은 대중적인 문화와 대중 미디어 이론들을 제시했는데, 이것은 마르크스주의, 포스트구조주의, 페미니스트 분석, 의미론, 여타 다수의 관점들의 요소들을 혼합해서 담고 있는 것이다.

1968년의 광범위하게 확산된 정치적인 봉기에 따라, 특히 프랑스에서, 초기 사회 이론의 인본주의적이며 과학주의적인 이상들이 이전 어느 때보다 도전 받았다. 이것은 사회 이론의 기초가 되는 가정들에 대한 광범위한 재평가를 야기했다. 이 맥락에서 문예 이론가로서 데리다는 ‘해체’를 기존의 지식 이론들의 비판으로서 동시에 사회 연구를 위한 방법으로서 제시했다. 이러한 비판적 포스트 구조주의적 시도는 또한 푸코의 계보학적 방법과, 이후의 료타르, 들뢰즈, 가타리, 보드리야르의 포스트모던 저작들을 통해서 속행된다.

마지막으로, 앞서 언급된 프랑크푸르트학파의 계승자로서 하버마스, 루만, 울리히 벡과 같은 현재의 독일 이론가들은 철학적 성찰이 풍부하고 학제적 지식에 기초된, 강력한 유럽 스타일을 보인다. 이들 저자는 사회 이론이, 특히 통용되는 현재 모습에서, 사회학을 넘어서 경제적, 정치적, 사회적, 심리학적인 넓은 범위의 학과목들과 문제들을 포괄하는 데에 도달했음을 보여준다.

사회 이론의 발전에 기여한 국가적인 또는 국제적인 전통들이 적지 않은 지면으로 소개됐지만, 모든 전통들과 방향들을 나열하는 것은 불가능한 것이다. 사회 이론은 어쨌든 우리가 보았던 것처럼 인위적 사업이고, 초창기 단계에서조차 사회 이론은 국가와 학과목의 범위 밖이었고, 현재에는 이러한 옛 경계들이 점차로 무관한 것이 되고 있는 추세이다.

과학과 사회적 진보의 “거대 서사”에 대한 비판들은 사회 이론과 그것의 서구적인, 진보와 이성의 자유주의적 헌신의 재평가를 감행했다. 너무도 빈번하게, 창작자들의 선의에도 불구하고, 거대 서사가 사회적 소수자들의 경험과 목소리를 배제하고 비 서구인들을 정치적으로, 경제적으로, 군사적으로 억압하는 것을 적어도 암묵적으로 지원했다. 이러한 견해는 다수의 포스트모던 에세이들에는 물론 페미니즘적 전통에서 유래한 것들에도 충분히 반영되어 있다. 이것들은 특별히 영미 사회 이론에 핵심이었고

대안적인 인식론의 형성에 핵심적이었던 실증주의적 지식 이론에 관한 폭넓은 비판을 담고 있다. 대안적 인식론이란 즉 사회 구성주의, 페미니즘적 입장의 이론, 퀴어 이론, 해석학적 기법의 부활, 앞에 언급된 것들 전부의 통합된 관점들이다.

실제로, 포스트모던적 해체의 전성기가 지났다고 할지라도, 사회 이론은 정상 과학 비판, 안정된 정체성 비판, 사유의 정착된 형식 비판에 의해 깊이 영향 받았다. 동시에 세계화되는 세계에서 또는 세계 사회에서 사회 이론도 세계화되었다. 어떤 이론들이 국가적인 관심들과 이익들, 사유의 국가적인 스타일을 반영하면서 특정한 국가적인 전통에서 출현한 것으로 생각될 수 있던 때가 있었다면, 이제 사회 이론은 더 이상 국가적인 문제들과 국가적인 지향의 주변에 핵심으로 조직되지 않는다는 강력한 논증도 제시될 수 있을 것이다.<sup>32)</sup>

학술적인 분과의 격자 안에서 이것의 위태로운 위치를 말하면서 몇몇 학자들은 최근 ‘사회 이론’이 그 자신만의 분과로서 제도화되어야 한다고 주장한다. 우리는 이 관점을 공유하지 않는다. 실상은 정반대라고 할 수 있다. 이러한 분리는 사회 이론과 계량적 사회과학 사이의 위기를 만들어내는 상호무시의 상태를 고착화할 뿐이다. 어떤 경우에도 계량적 실증과 정밀한 조사 없이 사회 이론은 그를 철학과 단순한 사상의 교환으로부터 구분하는 바로 그 부분을 잃게 될 것이다. 사회 이론은 사회학과 철학의 가운데 서있다.

사회 이론은 매우 다채로운 ‘사업’이다. 그것의 가장 기본적인 관심사들 중의 몇몇에 대한 의견 충돌이 있다. 즉 어떤 종류의 사회 과학이 가능한 것인지, 그것의 주제는 어떤 것이어야 하는지, 어떤 절차와 방법들을 그것이 지지해야 하는지 등이 그것이다. 사회 이론은 지적으로 들끓고 있다. 어떤 이들에게 이것은 놀랍지 않으며, 심지어 받아들일 만한 것이다. 반면에 어떤 이들에게는 이것은 혼란과 침체를 야기하는 것이다.

1970년 이래로 이론적 영역에서 하중이 매우 강하게 유럽 쪽으로 이동했고 가장 야심차고 풍부한 성과를 얻은 시도들이 독일에서(하버마스, 루만), 프랑스에서(투렌느, 부르디외) 영국에서(기든스, 만) 나왔다. 특히 경험적-설명적인 것에서 벗어나는 경우에, 철학에서처럼 사회 이론에서도, 확실성 주장도 빈번하게 좌절되면서, 확실성은 더 이상 존재하지 않는다.

앞서 언급된 내용이 다소 중첩되지만, 다시 물어야 하는 문제는 사회 이론 자체의 영역 문제이다. 철학적 작업인가? 아니다. 학과목적인 소속과는 다르게 ‘사회적인 것’의 이론에 기여하는지가 기준이다. 그런 의미에서 루만의 이론은 엄밀하게 보면 사회 철학이 아니라, 사회 이론이다. 영미권에서 사회 이론 분야가 형성되었고, 예전의 사회 철학 혹은 사회사상사 분야를 포괄하고 있는데, 루만이 바로 그런 경우이다. 1960년대 후반부터 독일 학계를 대표하는 사회 이론가 두 사람이 하버마스와 루만이고, 이들은 공통적으로 커뮤니케이션 이론을 주창하고 있다고 볼 수 있다. 하지만 그 결

---

32) 그런 것들 대신에, 울리히 벡과 나탄 즈나이더가 코스모폴리탄 사회학에 관한 그들의 항목에서 논증한 것처럼, 사회 이론은 그것의 ‘글로벌’을 염두에 둔 것을 조직해야 한다.

은 사뭇 다른 것이고, 그 이론적 귀결도 많이 동떨어지게 된다.

이미 1970년에 루만과 당시 비판 이론의 막내격인 사회학자이자 사회철학자인 하버마스는 그들의 부분적으로 반대적인 이론 모델들에 관해 상세한 논쟁을 벌인다. 그들은 이것을 공동의 출간물인 “사회 이론인가 사회 공학인가”를 통해 기록으로 남겼다. 이 논쟁에서 가장 중요한 쟁점은 사회학이 도덕적 요소들을 혹은 어떤 사회적 유토피아(예컨대, 지배로부터의 해방)를 담고 나가야 하는지 혹은 단지 기능적 전제들에 따른 사회의 기술만을 해야 하는가이다.

루만의 관점에서 대답은 전자는 후자를 대가로 해서만 가능하다는 것이다. 사회학이 비판이나 담론에 지향한다면 사회는 더불어서 일정한 출발점과 연계되고 ‘치명적으로 불행하게도’ 시간적으로 한정된 타당성을 갖는 진술들에만 이르게 된다는 것이다. 이것을 피하기 위해 루만에 따르면 사회학은 좀 더 장기적으로 지속되는 타당성을 주장할 수 있는 사회적 동력의 좀 더 큰 추상성을 찾아야 한다. 이를 통해서 동시 대적 사건의 도덕적 평가와 비판이 결코 배제되는 것이 아니며, 반대로 이러한 도덕적인 평가와 비판은 사회학의 기능으로부터 다른 영역으로 즉 정치 또는 윤리로 이전될 것이라고 한다.

이러한 진척은 특히 사회학이 이제껏 사회의 보편적인 개념이나 보편적인 이론을 가용하지 못했기 때문에 더욱더 요청된다는 것이다. 과학으로서 사회학을 위해서는 사회학이 그것의 대상을 보편적인 방식으로 설명할 수 있는 것이 필수적이라는 것이다. 어쨌든 두 이론가가 동시에 동의하는 것은 이제 우리가 탈 형이상학의 시대에 맞는 사회 이론을 제시해야 한다는 점이었다.

따라서 루만의 이론이 등장하는 상황은 사회학이 그것에 선행하는 철학에 의존하던 고전적 모델의 쇠퇴로 특징된다. 철학은, 철학에게 최종 이론적 수준을 보장하던 우선권을 점차로 상실한다. 철학은 모든 과학의 토대에 대한 일차적이고 정초적인 숙고로서 이전보다 훨씬 축소되어 기능하게 된다. 토대의 철학적 준비의 이러한 위축은 사회학의 주장의 비대와 지향 부여를 위한 사회학적 능력의 과대평가에 상응한다. 예전의 관계 모델로부터 단지 철학의 과학 이론적 문제와 세계관적 관심사에 대한 모호한 관찰권만 남았다.

철학에게는, 지금까지 성과와는 반대로, 모든 암시적인 본질적 가정의 노출과 그것들을 회수하려는 동기들이 관건이다. 형식적인 윤리학 그리고 실질적인 윤리학의 대안을 넘어서 윤리학은 ‘위조되지 않은 자기규정의 조건들’을 해명하는 것을 사회학에게 양도했다. 두 학과의 최후의 보증은 이제 커뮤니케이션적 절차의 내재적인 합리성에 대한 신임 속에 남아 있게 된 것이다.

루만은 이러한 상황에 결정적으로 새로운 것을 혹은 적어도 새로운 것으로 보지 못했던 것을 반입했다. 애초에 루만은 사회학 내부의 기본 개념적인 장비들과 주도적인 의미론의 부적절함을 보았다.<sup>33)</sup> 사회학적 담론의 과대 확장은 루만에게 이론적 노력

33) 의미론에 관한 루만의 테제에 따라 말하자면, 의미론(의미구조)이 사회구조의 변화에 상응하지 못한다는 것이다. “사회와 사회” 특히 5장 참조

이 결여됨을 알리는 증후였다. 달리 표현하자면, 루만이 볼 때는 주제, 행위, 목적과 같은 기본 개념들을 건드리지 않은 채 그대로 두는 형이상학적 가정들의 철회가 극히 불충분하게 진행되거나 혹은 전혀 진전되고 있지 않다는 것이다. 이러한 기본 개념들을 고수하는 것이 특히 가치의 관점에서 기인하는 상황이라는 것은, 루만이 볼 때 더욱 상황을 좋지 않게 하는 것이다. 그렇기 때문에 루만은 하나의 순수한 탈 형이상학적인 사회 이론을 제공하는 데에서 그의 과제를 보고 있었다.<sup>34)</sup>

실제로 루만은 그는 이론의 구성 부분들을 차례차례 제공하면서 이 과제를 수행한다. 먼저 이론의 '이념'을 주목하는 것이 중요한데, 그 이념이 작성된 다음에 이론의 구상을 작업하기 위해서이다. 앞의 일이 결정적인 것이고 또한 가장 어려운 일이다. 이 이념은 지적 작용의 새로운 형식을 생성해야 한다는 준칙에서 펼쳐진다. 즉 동일성 대신에 차이에 지향하는 것이 그것이다 그런데 어떤 이론적 결정에서 이러한 준칙을 난처할 정도로 정확하게 준수한다는 의미는 먼저 '차이론'적인 이론 부분들의 거대한 묶음이 작성되어야 하고 이어서 전체 이론 내부에 이것이 집중으로 침투된다는 뜻이다. 이로써 루만은 심지어 철학이 그러한 개념을 발전시키기도 전에, 하나의 탈 존재론적 이론의 이념과 도안을 제공하는 데에 성공한다. 그리고 '커뮤니케이션'은 이를 위해 준비한 사회 이론의 토대 개념으로 등장했다.

## 2.2 사회 이론의 토대 - 커뮤니케이션

바츨라비크<sup>35)</sup>는 독일에서 “익숙치 않은” 개념의 사용에 대해서 정중하게 그의 독자들에게 사과했고, 그래픽 디자이너인 오토 아이허는 “나는 커뮤니케이션이란 용어가 독일어에 도입되는 그때에 함께 있었다.”라고 밝혔다.<sup>36)</sup> 매클루언은 독일에서 좋지 않은 번역으로 출판되었고, 플루서는 1983년 이후에야 비로소 독일어로 출판되었다. 커뮤니케이션의 학술적 사회 이론에서(하버마스, 루만) 독일의 미디어 이론의 새로운 어떤 것도 발견되지 않는다. 이와는 판이하게 프랑스에서는 기호학적으로 각인된 탈 구조주의적 담론, 예컨대 푸코 또는 데리다의 토대적인 기고들이 덜 체계화된 이론들과 확연하게 구별된다. 이들이 미디어 이론적으로 완결된 이론을 형성하는 것은 아니지만, 사회 이론에 미디어 이론적인 강세를 부과했다는 점은 확실하다.<sup>37)</sup>

34) Jean Clam 'Unbegegnete Theorie' in: de Berg/Schmidt (Hg.) 2000. 296-321

35) 바츨라비크, 인간 커뮤니케이션. 1969년

36) 오토 아이허, 1991년

37) 이것은 보드리야르에게도 해당되는데, 그는 포괄적인 미디어 시뮬레이션에 직면해서 실제적인 것의 탈진을 진단하고 미디어를 “비-커뮤니케이션”의 제작으로 비난했다. 「미디어를 위한 장송곡」, 1972년 Pias 편집 2004, 284쪽. 또한 비릴리오에도 해당되는데, 그는 속도와 가속 및 현실의 미디어 생산과 군사적 생산의 연관성을 주제 삼았다. 미디어론에서 늘 등장하는 학자들이다. 협의의 의미에서 미디어를 다루는 방식은 그들이 전문적인 미디어 이론가로 부르기에 부족함이 전혀 없다. 여기서는 사회 이론과의 맥락보다는 미디어 자체

철학에서 커뮤니케이션이란 주제를 취급하는 것은 자명한 것이 아니며, 커뮤니케이션 개념은 얼마 전까지만 해도 철학적인 개념이 아니다. 얼핏 철학의 고전적인 분류를 둘러보면 존재론과 형이상학, 논리와 인식론, 윤리와 미학 등인데, 여기에 커뮤니케이션이 들어 설 곳을 정하는 일은 만만치 않은 작업으로 보인다. 결국 커뮤니케이션이 사회 이론의 토대로 전개되려면, 종래의 사회 이론과 일정한 문제를 야기할 것이라는 사실은 굳이 보지 않아도 뻔하다.

사회는 무엇보다도 의미 세계이다.<sup>38)</sup> 그렇기 때문에 이론은 항상 ‘의미’를 다루고 있어야 하고, 여기에 커뮤니케이션을 ‘배합’해야 한다. 이것은 대략 의미를 어떻게 이해하는지에 따라 수행되었다. 달리 표현하면, 커뮤니케이션이 이론의 토대가 된다면, 의미는 이 이론 구성에서 어떤 위상을 갖게 되는지 또는 갖아야 하는지라는 것도 함께 대답되어야 할 과제가 된다. 바로 그렇기 때문에 루만 체계 이론에서 의미가 보편매체라고 답하고 있는 것도 필히 규명되어야 하는 부분이다.

미디어는, 앞서 밝혀진 것처럼, 현대 사회의 복잡성 극복의 모델이 된다. 미디어에 관한 전문 담론은 점차로 전망하기가 난해해지고 쉽사리 간추릴 수 없는데, 한편으로 미디어의 실행이 변화하기 때문이다. 다른 한편으로 형이상학적인 개념성을 근본적으로 극복하려는 태도가 표명됨으로써 이것은 점차로 해체되고 기능적인 개념성이 평가절상되는 양태로 각인되기 때문이다. 게다가 일정한 담론적인 비동시성도 확인된다. 다시 말해서 미디어는 독일어권에서는 이삼 십년 전까지 전혀 이론적 주제가 아니었고, 앞서 살펴본 것처럼, 커뮤니케이션은 외래어로 머물러 있었다. 이렇듯 상이한 국면들 속에서 커뮤니케이션 개념은 학술적으로 불분명하게 남아 있었으나, 이후에 지금의 이론 형성의 핵심적 형식 개념으로 변이했다. 커뮤니케이션 이론에서 이제 커뮤니케이션 개념을 파악하는 관점은 크게 일상 현상으로서 커뮤니케이션과 체계 기능으로서 커뮤니케이션의 두 가지로 나뉜다.

먼저 하버마스는 소통(커뮤니케이션)을 시민적 계몽의 전통에서 논의한다. 이 계몽은 합리적 담론을 전제하고 더불어 진리 추구, 강제 없는 논증 및 의사소통적 타당성 주장의 규범성을 전제한다. 그의 소통 행위의 사회 철학적 분석은<sup>39)</sup>, 플루서가 커뮤니케이션학(코뮤니콜로지)과 공학(테크놀로지)의 대비를 이해했던 것과 매우 유사한 방식으로<sup>40)</sup>, 생활 세계(Lebenswelt)와 기술화의 대립을 강조한다. 하버마스에서 이론 구성의 토대는 해석학적 전통인데, 이것은 전후에 특히 한스-게오르크 가다머(Hans-Georg Gadamer)와 연관된 것이다. 가다머의 방법적인 이상은 특수한 의미 이해로서 언어적이며 문헌적인 진술들의 이해였다.<sup>41)</sup> 그래서 하버마스 또한 구체적으로 행위 조정의 합리적인 메커니즘을 질문하고 의사소통적인 행위 공간들에서 의미

에 논제가 집중되었다는 지적이다. 브릴리오. 속도학, 1986

38) Polkinghome, Donald. 강웅경 외 역 “내러티브, 인문과학을 만나다: 인문과학 연구의 새 지평.”, 서울. 학지사, 2010

39) Habermas 1981년

40) Hartmann, Frank. “미디어 철학” ‘플루서’ 참조.

41) Gadamer 1960년, 그렇다고 해서 두 학자의 ‘이해’ 개념이 일치하는 것은 아니다.

있는 합리성이 유지되는 것을 본다.

미디어 문화의 해방적인 힘에 대한 문제가 여기서 제대로 제기되었다. 그럼에도 이 문제가 미디어가 확장할 수도 한정할 수도 있는 언어적인 소통이라는 척도에 부단하게 연관되어 있다. 하버마스는 여기서 행위 배열의 메커니즘으로서 언어적인 이해를 대체하는 미디어(예를 들어 화폐)와 언어적인 이해에 의존적인 미디어(매스미디어)를 구별했다. 매스커뮤니케이션의 미디어는 공간적인 간격과 시간적인 간격의 가교로써 단순하게 “언어적 소통의 강화자”와 다름없다는 것이다.<sup>42)</sup> 이 이론에서 모든 것은 하버마스가 소통적인 역량에 연계시키는 인간의 자질로 환원된다. 이것은 생활 세계적인 관심의 핵이고 이로써 체계 수준에서의 목적 합리적 행위와 대치된다.

비평가들은 이에 대해 반박하는데, 하버마스의 이론에서 미디어 개념이 지나치게 단순화되었고, 주장된 소통(커뮤니케이션) 행위의 합리성은 “이미 경험적으로 간단하게 오류”라는 것이다.<sup>43)</sup> 비판은 특히 커뮤니케이션의 합리성이 이해를 목표로 한다는 가정에 해당한다. 하버마스는 커뮤니케이션의 목표로서 합의를 사실상, 그가 지칭한 것처럼, 반례적으로 가정한다. 그것은 즉 내재적인 이상을 의미한다. 물론, 루만이 반박한 것처럼, 사람들은 불일치를 표시하기 위해서 커뮤니케이션 할 수도 있다. 즉 합의(Konsens), 비합의, 불일치(Dissens), 무의미(Nonsense)조차도 커뮤니케이션되어야 하는 것이다.

이것은 매우 독일적인 논쟁사(論爭史)의 한 논쟁이며, 1970년대에서 1980년대에 이르기까지 진행되었다. 많은 현행의 이론 논의는 이 논쟁에 연관 없이는 이해되기 어려운 부분이 많다. 약간 간략하게 표현하자면, 하버마스에서는 아직 주체가 커뮤니케이션(소통)하는데, 루만에서는 이제 커뮤니케이션이 커뮤니케이션한다. 하버마스가 사회에서 반계몽적인 권력 관심을 드러내는 것을 목표로 하는 비판 이론으로 분류된다면, 빌레펠트의 루만은 적어도 이 논쟁에서 사회공학자로 인지된다. 그의 관찰 혹은 관찰하는 기술이라는 연구 논리는 ‘비판’이나 현실 개입을 전혀 목표로 하지 않는다.<sup>44)</sup>

그러나 독일에서 포스트 구조주의적 담론 이론, 특히 푸코와 데리다가 크게 수용됨으로써 하버마스의 이론적 입장과 같은 행위와 주체 중심적인 이론적 입장은 점차로 약화되고, 이론의 속행된 발전에서 소소한 역할을 한다. 우연치 않게 체계 이론의 루만 식의 이론적 개조도 이 방향, 즉 포스트 구조주의적으로 수행된다. 여기서 커뮤니케이션은 주체 중심적이 아니라, 체계의 자기 준거와 자기 조직이라는 패러다임 속에서 논제가 된다.

20세기의 철학은 구 유럽적인 전통에 대한 중대한 교정에 착수했다. 그것의 대표적인 예로 구성주의가 등장한다. 구성주의를 이 시대에 대변한 루만의 사회 이론도 이

---

42) Habermas 1981년, 1권, 497쪽

43) Luhmann 2001, 103쪽

44) ‘사회공학자’라는 표현의 문제에 관련해서, 루만은 오히려 이론 기술상 비판이란 가능하지 않은 것이거나, 논리적 문제를 안고 있음을 지적한다. 그렇다고 해서 그가 사회의 현재 상태를 규범적으로 또는 가치적으로 옹호하는 것은 전혀 아니다.

런 의미에서 그 궤를 같이 한다고 본다. 세계의 관찰자로서 우리는, 루만에 따르면, 단지 우리에게 관찰 가능한 것, 오로지 그것만 인식하거나 기술할 수 있다.

또 하나, 루만은 윤리-정치적인 사회 이론의 기획에 대해 명시적으로 반대한다. 인격(심리)들은 사회 체계의 환경이고, 사회 체계는 인격들의 환경이다. 인격과 사회 체계는 이른바 “구조적으로 연동”되어 있다. 사실상 루만은 자신의 ‘자기 생산 체계’ 이론이 개인들을 인본주의적 전통보다 훨씬 더 진지하게 여긴다고 말함으로써 반 휴머니즘에 관련된 비판에 답했다.<sup>45)</sup>

루만은 사회 체계의 작동적 폐쇄를 주장한다. 또한 자기 생산적 사회 체계는 실제로 존재한다고 한다. 비판가들은 루만이 어디에서도 작동적인 폐쇄의 증거, 체계의 존재 증거를 제시하지 않았다고 비판한다. 그래서 형이상학으로 떨어졌다고 한다. 루만이 사회 체계로부터 인간을 배제할 논리를 끌어들이었다는 것이다. 논리의 필요성에서 비롯된 전제나 가정이 도입되었다는 것, 이것이 자기 생산적 사회 체계 이론이라고 비난한다. 반면 루만은 개인적인 행동이나 행위 동기, 또는 실제로 어떤 개인적 인격의 존재와 관계없이, ‘사회 체계’라는 관점을 설명하려 한다.

하버마스가 말한 “순수한 소통 행위들”로 구성되는 사회적 체계는, 인간의 의식(인격 체계 혹은 심리 체계들)을 절대적으로 필요로 한다. 그럼에도 불구하고 체계는 인간의 의식을 환경적인 자원으로 요구한다. 루만의 용어에서는, 인간은 그들 ‘대화’의 일부가 아니며, 마찬가지로 ‘사회’의 일부도 아니다. 특수한 어떤 체계의 일부도 아니다. 앞서 언급된 부분이지만, 루만은 “사람들에게는 관심이 없다”고 간략하게 말했다. 하지만 이것은 사람이 루만에게 중요하지 않다는 의미가 아니다. 오히려 사람들의 커뮤니케이션적인 행위들이 사회에 의해서 ‘규정되는 것이 아니라’, 구성된다는 내용이 강조된 것이다. 사회는 사람들의 환경이며 사람들은 사회의 환경이다.<sup>46)</sup>

루만의 ‘사회 이론’은 사회적인 미시 체계(예컨대 사랑 관계의 상호작용 체계)와 거시 체계들(예컨대 법 체계, 정치 체계들)에 대해 학문적 연구의 타당성을 동일하게 요구한다. 루만 이론의 특별하게 ‘큰 함량’의 주장은 그의 체계 이론이 커뮤니케이션을 기반으로 출발하고, 커뮤니케이션의 구조들을 광범위하게 모든 사회 체계들과 비교 가능한 형식으로 제시하려는 데서 기인한다.

루만의 사회 이론은 기능적 분화 과정을 통해 근대 사회를 특징짓는다. 옛 유럽의 사회 구조는 고유한 의미 자원의 복잡성 증가를 근거로 분절적 질서에서 계층적-위계적인 것을 거쳐 기능적으로 분화된 질서로 변형되었다. 근대에는 점차로 부분 체계들이 사회의 전체 맥락에서 분리되어 자신의 기능적 전제라는 척도에 따라 사회의 여타 부분과 경계 짓는다.(‘독립분화’) 서로가 서로의 환경으로 발전하고 다소 확고하게 구조적으로 서로 ‘연동된’ 부분 체계들의 증가하는 다양성으로 분화된 것이 근대 사회이다. 이 사회는 전반적으로 각 개별적인 부분 체계를 위해 (또한 모든 부분체계들과

45) 니콜라스 루만, ‘작동적 폐쇄와 구조적 연동: ‘법 체계의 분화’

46) 루만 이론의 공리는, 겉보기에 특별하지만, 그러나 전체 틀 내에서는 엄격하게 논리적이다. 이는 처음에 파슨스에 의해 개발되었다. 인간의 지위는 사회 체계 밖에 있다.

함께) 동질적인 배경이 되는데, 이것은 기능적으로 커뮤니케이션의 가능성에 맞춰 도 안될 수 있다.

루만은 일반적으로 타당하고 시간적으로 일관된 사회 개념을 제공하려고 하는데, 이것은 사회를 대상으로 하는 학문인 사회학 스스로가 사회의 한 부분이라는, 즉 사회학이 과학적으로 파악하고자 하며 이를 통해서 사회라고 표시되는 것의 독립성과 무조건성이 결정적으로 침해되는, 스스로 대상의 일부라는 근본적인 역설을 해체할 수 있는 것이다. 결국에 학문 또는 과학이 작업하는 모든 것은 사회에 의해 준비된 것이다.

과학 논리의 의미에서, 스스로 개발된 사회 개념은 자기 포함적이며, 이는 부당하다. 사회학의 활동 분야는 루만에 따르면 부분 체계들이 사회 속에서 지향할 수 있고 그럼에도 상대적으로 안정된 구조들을 제시하며 사회 속에서 항구적인 제도들로 외견상 상황을 지배하는 사회 속에서 견고한 제도들이 정착되는 것이 어떻게 가능한가라는 문제로 전화 해야 한다. 사회의 부분 체계들은 진화적이고, 자기 정착적이며, 자기 생산적인 구조라는 관점에서 관찰되고 스스로 무엇이 사회인지, 사회는 어떻게 사회가 사회 복잡성과 역설을 다루는지 보여주면서, 대답하고 있다. 이러한 관찰들에 루만은 관심 갖는 것이다.

### 2.3, 커뮤니케이션 체계 이론 - 형식과 매체

체계 이론에서는 체계 구성의 논리 문제가 그 전부라고 해도 과언이 아니다. 체계 구성에서는 먼저 요소, 그 다음에 요소간 관계가 확정되어야 한다. 이런 측면에서만 보자면, 루만은 체계의 요소로서 커뮤니케이션을, 요소간 관계를 작동으로 구성한다고 말할 수 있다. 문제는 이 작동을 또한 커뮤니케이션이라고 보는 루만의 선택이다. 즉 커뮤니케이션이 커뮤니케이션하는 것이다. 가장 기초적인 측면에서 체계 구성의 방식을 소개한 것인데, 루만은 체계 이론의 패러다임 교체를 개략하면서, '자기 준거적', '자기 생산적' 체계 구성의 타당성을 말한다.

루만의 체계이론은 그의 전체 저술 속에서 상호 연계된 세 개의 주제들에 초점을 맞추고 있다. 그것은 사회 이론으로서 체계 이론(Systems theory as societal theory), 커뮤니케이션 이론, 진화 이론이다. 루만 이론은 의미의 우연성 문제 주위를 배회하며 커뮤니케이션 이론이 된다. 사회 체계들은 커뮤니케이션 체계들이고, 사회는 가장 포괄적인 사회 체계이다. 모든 커뮤니케이션을 망라하는 사회는 세계 사회이다. 하나의 체계는 그 자신을 무한하게 복잡하거나 혼돈스러운 외부와 분리하는, 즉 그 자신과 그것의 환경 사이의 경계에 의해서 규정된다. 체계의 내부는 어쨌든 축약된 복잡성의 영역이다. 체계 내부의 커뮤니케이션은 외부에서 사용 가능한 모든 정보의 제한된 양만을 선택함으로써 작동한다. 이 과정도 또한 "복잡성의 축약"으로 지칭된다. 정보가 선택되고 처리되는 것에 따르는 기준은 의미(Sinn)이다. 사회 체계와 심리 체계는 의미 처리에 따라 작동한다.

루만이 파슨스의 영향 아래 사회 체계 이론의 이해를 처음 발전시켰지만, 곧 루만은 파슨스의 개념에서 멀어진다. 가장 중요한 차이는 파슨스가 체계를 행위의 형식들로서 AGIL 패러다임에 맞춰 틀지었다면, 루만은 행위가 아닌 커뮤니케이션을 체계의 요소로 기능을 우선시하면서 등가기능주의적 입장을 취해 커뮤니케이션 체계 이론을 전개했다. 파슨스의 체계 이론은 체계를 작동적으로 개방된 것으로, 투입-산출(피드백) 도식을 통해서 상호작용적인 것으로 취급한다. 이러한 파슨스 식 체계 이론을 루만은 넘어 섰다는 뜻이다. 2차질서 사이버네틱스에 영향 받은 루만은 '피드백' 대신에 체계를 자기 생산적이고 작동적으로 폐쇄된 것으로 다룬다. 체계들은 지속적으로 스스로(체계 내부)와 그것들의 현실의 관점(환경, 체계 외부), 즉 체계와 환경 사이를 구분함으로써 그 자신을 성립시킨다. 또한 체계는 자기 자신의 요소들을 생산함으로써, 자신을 재생산한다.

사회 체계들은 루만에 의해 행위가 아니라, 재귀적인 커뮤니케이션으로 규정되었다. 언급된 것처럼, 근대 사회는 세계 체계로 정의된다. 이 체계는 한번 발생하는 모든 커뮤니케이션의 총량을 포괄한다. 또한 경제, 정치, 과학, 사랑, 예술, 매체 등과 같은 개별적 기능 체계들은 사회적 하위 체계로서 기술되는데 그것들은 독립 분화되어, 그들 자신의 작동적 폐쇄성과 자기생산을 성취한다.

즉 루만의 체계 이론과 파슨스의 체계 이론은 차이가 있다. 파슨스는 일정한 하위 체계들이 어떻게 전체 사회의 기능에 기여하는가를 묻는다. 반면 루만은 체계들 자체와 그 주변 환경의 구분으로부터 시작한다. 루만은 어떤 체계들이 전체 '사회'에 기여하는 기능들을 어떻게 성취하고 수행하는지 관찰한다. 파슨스는 규범적인 동의를 주장한다. 이들의 기능주의와 루만의 기능주의는 다르다. 통상적인 기능주의에 따르면 사회는 목적을 만들어낸다. 반면 루만은 목적이 정해져 있지 않다고 한다. 루만은 파슨스의 사회 기능의 개념화에서 공통적인 "보충적인 목적"이라는 가정을 기각한다. 이러한 기능주의는 파슨스의 기능주의 개정판인 '신기능주의'와는 다르게 '등가적 기능주의'로 구분된다.

루만에 따르면, 체계의 기능적 분화란 시간화된 복잡성 아래에서 선택적 압박의 귀결이다. 그것은 독립적으로 기능을 수행함으로써, 자신의 생태학적 틈새를 정착시킨다. 기능들은 유기적 전체의 정돈된 요소들이 아니다. 오히려 더 고도의 질서 원칙들을 따른다. 체계가 다르게 반응할 수도 있었지만, 그렇게 반응한 것은 우연적이고 선택적인 것이다. 이는 준거들의 문제이다.

마지막으로, 체계의 자기 생산적 폐쇄성은 파슨스 이론과 근본적으로 다른 점이다. 각각의 체계는 엄격하게 그 자신의 코드에 따라 작동한다. 다른 체계들은 단지 코드를 자신의 작동에 적용함으로써만, 스스로를 관찰한다. 예를 들면, 경제의 코드는 지불과 비지불의 차이에 적용된다. 경제의 다른 체계의 작동도 마찬가지이다. 단지 이러한 경제 코드가 그것들에 적용될 수 있는 한에서만 나타난다.

그렇기 때문에 예컨대 정치적 결정으로, 화폐를 기부하거나, 기부하지 않은 정부로서 관찰되는 경우에, 정부는 정치가 아니라 경제적으로 작동하고 있다. 마찬가지로 법

적 판단이, 계약 분쟁의 해결책으로, 한쪽에게 그들이 요구한 재화나 서비스를 지불하도록 의무지울 때에, 이는 법이 아니라 경제적 작동이 된다. 경제, 정치, 법의 코드는 자동적으로 작동하지만, 그들은 상호 침투한다. 이는 동시에 복수의 체계들의 참여를 포함하는 ‘사건들’을 관찰할 때 명백하다.

행위 문제로서 어떤 결정의 가능성이 단지 하나인 것만도 아니고 문제 해법의 가능성 또한 하나인 것이 아니다. 문제나 해법은 원칙적으로 우연적으로, 적어도 다르게도 될 수 있다는 의미에서, 정해진다. 이 맥락에서 차례로 목적-수단 문제와 행위 문제 그리고 의미의 문제가 체계의 준거 문제로서 복잡성이라는 주제로 농축되는 핵심을 이룬다. 복잡한 사회라는 문제와 이론이 만나게 된 것이다.

행위는 처음에 우연성의 가정아래 관찰된다. 우연성이란 개념 뒤에는 행위의 탈 목적론과 탈 의도론이 숨겨져 있다. 탈 목적론은 본성의 자기실현으로서 또는 행위를 거쳐 진행되는 인간 본성의 실현으로서 행위라는 관점으로부터의 전향을 말하며, 탈 의도론은 결과의 통제가능한 인과적 작용을 가정하는 행위 이해로부터의 전향을 말한다. 이 두 가지는 행위를 일정한 가능성이 선택 가능한 것으로 나타나는 행위 가능성의 열린 영역들을 설치하는 테두리 속에 두는 것이다. 선택을 통해서 선택된 (현행화된) 그리고 선택되지 않은 (잠재화된) 가능성의 지평이 펼쳐진다. 그렇다면 복잡성은 선택된 가능성보다 선택 가능한 가능성들이 초과하는 것이다. 목적 행위는 이제 복잡성 축약의 가능한 형식들 중의 하나일 뿐으로 나타난다.

행위 문제는, 아직 완료된 것은 아닐지라도 본성으로서 행위를 행동의 귀속으로서 행위를 통해서 대체하면서 비로소 정확하게 파악된다. 행위는 행동으로서 체계에 귀속되고 행위의 체험은 행위하는 체계의 환경 속의 한 체계에게 귀속된다. (루만, SG 3, S. 69) 귀속 주소로서 일단 예고와 알터라는 추상적 인물이, 이후에 분명하게 관찰자 또는 관찰하는 체계가 귀속 단위로서 혹은 무엇보다 책임 있는 동일성으로서 도입된다. 행위 문제와 또 목적-수단 문제의 새로운 방식으로 이해된 인과성 문제로의 배열로 향한 진척은 그다지 멀지 않다. 인과성은 그 요소들이 가능한 행위들에서 구성되는 그러한 미디어로서 지칭된다. 인과성을 미디어로 형식이 새겨진다, 선택된 행위들 사이에 연결들이 선택된다. 목적-수단 혹은 투입-산출의 형식들은 이제 인과성을 미디어로 행위들의 형식 가능성의 특수 형식이 된다.

행위 문제와 함께 항상 체계 문제가 제기된다. 정상적인 경우에 이를테면 행위는 사회적 행위로서 규정되고, 즉 그 행위의 의미 규정에서 다른 행위의 지시를 동반하는 행위로서 규정된다. 서로 지시하는 행위들의 다양성에서 출발하기 때문에, 각각 지시하는 행위들의 각 전체성을 체계 개념이나 행위 체계로써 차지하는 확보 예약하는 것은 자명하다. (루만 SA 1) 이러한 행위 체계는 행위를 체계로 이해하는 데에 행위 체계와는 다른 것이다. 루만에 의해 생각된 행위 개념은 이에 따르면 다음과 같은 것이다. 체계로서 행위들이 그것과 구분되는 행위체계들을 정초하는 것이 아니라, 행위 체계들이 행위를 근거한다.(루만 SG 3) 행위 체계는 여기서 세계의 복잡성에 대한 우연적인-선택적인 답변으로서 볼 수 있다. 행위 체계들은 인간의 제한된 가능성들을

정보 처리를 위해 적응된 사회 행위의 영역을 정돈한다. 사회 체계는 단지 체험과 행위의 가능성들의 선별만을 준비하고, 이러한 선별된 가능성들은 체계 속에 결코 모두가 동시에 실현되지 않는다. 이러한 상황을 행위 개념이나 행위 체계 개념의 커뮤니케이션 개념이나 커뮤니케이션 체계 개념 아래로 하위에 두는 것이 전혀 변화시키지 않는다.<sup>47)</sup>

체험과 행위의 의미 있는 가능성들의 복잡성은 행위체계의 형성과 형성에서 균일하게 행위 전제이자 결과로서 증명된다. 진화적으로 세계 내적인 세계 축약의 압박은 행위를 통한, 즉 “아래”로부터 올 수도 있지만, 그것은 서로 연관된 체험과 행위의, 체계로서 상상 가능한, 세계 속에서 발생한다. 이렇게 본다면, 체계는 행위와 체험의 매 가능성의 영역을 한정한다. 배제되는 것은 포함되지 않은 것에 다름 아니다. 포함된 것은 배제된 것보다 적다. 즉 체계의 복잡성은 그것의 환경의 복잡성보다 소소한 것이다. 체계 자체, 즉 포함된 것은 원칙적으로 체계 속에서 가능한 것이 한 번에 사실상 실행되지 않을 때 복잡하다.

다른 한편으로 원칙적으로 체계 속에서 가능하지 않은 것은 진화적인 체계 형성을 위해 보유되어 가능성 영역으로 남는다. 체계 복잡성은 이런 한에서 일단 체험과 행위의 나능성의 완벽한 관계 가능성과 선택적 관계 가능성의 차이의 동일성을 나타낸다. 체계의 또는 체계-환경 차이의 다른 관찰자의 시각에서는 환경 복잡성이 자신의 복잡성을 크게 능가한다. 이것은 정보 결핍으로서 기술 가능한 것이다. 그렇다면 세계 복잡성은 체계의 관점에서 실현 가능한 또 실현 불가능한 가능성들의 전체로서 나타난다. 따라서 복잡성의 최종적인 규정 가능성은 없다. 어떤 체계의 내부에서 가능성의 각개의 실현은 체계 내부에서 실현되지 않은 가능성들을 변화시키고, 모든 각기 체계 특수적으로 실현 가능한 가능성 영역들은 체계의 관점으로 체계 외부에서 모든 것이 아직 가능한 것을 변화시킨다. 가능성의 지평은 이동한다. 복잡한 것은 각각의 복잡성에 당면해서 복잡한 것으로 특징되는 항상 그것이다. 그렇기 때문에 복잡성은 자기 준거적인 사태이다. 체계를 통한 복잡성의 축소는 게다가 복잡성의 상승을 초래하는데, 복잡성을 축약하는, 체계의 환경에의 포착은, 그 환경에도 체계가 발생하는데, 선택된 가능성들을 통해서 선택되지 않은 가능성을 증가시키기 때문이다. 첫째, 체계에는 더 적거나 많은 가능성들이 동시에 존재한다. 예컨대 법은 실정법으로서만 가능하고, 이것은 다양하게 규정될 수 있는 것이다. 체계-환경 관계에서는 현실적으로 선택

---

47) 커뮤니케이션과 행위 개념의 서로의 구성 이론적 관계를 이하에서 상세하게 설명될 것이다. 일단 간략하게, 행위는 자신의 행동에 일정한 주관적 의미를 연결하는 행위자의 내부적 관점으로부터 규정되는 것이 아니라 타자에게 행위를 귀속하는 타자 체계의 관점에서 규정된다. 행위는 의미로부터 자유로운 행동과 대조되는 것이 아니라, 의미 사용을 전제하는 다른 반대개념과 대조된다. 베버에 대비되는 이 두 편차는 행위 개념의 다음과 같은 재규정을 초래한다. 행위는 체계 이론에서 체험과 구분되고, 두 개념은 의미 선택의 개념과 연관된다. 관찰된 선택이 심리 체계나 사회 체계의 활동에 귀속되면, 그것은 “행위”로 통한다. 반대로 그것이 환경에 귀속되면, 그것은 “체험”으로 친다.

된 가능성들이 더 축약되면 될수록, 그 체계를 위해 잠재적으로 선택 할 수 있는 가능성들은 더 확장된다. 유의할 점은 더 나가서 체계 형성은 더 다양한 과정이고 (체계들의 독립 분화), 체계 속에 체계의 형성이 (체계들의 분화) 동반된다는 것이다. 이를 위한 가능성들은 진화적으로 규정된다.

어떤 체계의 그것의 환경과의 연관은 환경과 어떻게든 접촉할 수 있어야만 가능하다. 그렇기 때문에 효력 있는 복잡성을 처리하는 체계는 필연적으로 폐쇄적이며 동시에 개방적이다. 폐쇄적이지 않다면 그것의 환경으로부터 경계질 수 없고, 그렇게 된다면 체계라고 할 수 없을 것이다. 개방적이지 않으면, 그것의 환경에 대항해서 자신을 지킬 수 없을 것이다. 그럼에도 불구하고 무엇이 체계에 속하고 무엇이 체계의 환경에 속하는지를 정의하는 이른바 장소 없는 경계가 존재한다. 이 체계는 변화하는 환경의 소여성들과, 더 정확히는 자기 생성적인 복잡성 압박과 타자 생성적인 복잡성 압박과 대치할 수 있어야 한다, 그의 대해서 혹은 그 환경에 대항해서 자신을 지킬 수 있어야 한다. 문제는 단지 이것이 어떻게 진행될 수 있는가 하는 것이다. 그래서 기능적 분화를 토대로 도안된 체계-환경 이론의 틀에서 체계들 사이의 교환 관계, 적어도 교환 맥락 자체를 위해서 요소들 사이의 공통성, 예를 들자면 일정한 행위들을 요청하는 것처럼 보이는 개방성이 나타난다. 체계-환경 이론의 자기 생산 체계 이론으로 해체 또는 전환됨으로써 이는 더 이상 타당하지 않는 것 같다. 여기서 체계가 배타적으로 자기 자신의 요소를 토대로 자기접촉을 통한 환경 접촉을 조성한다는 것이 공식이다. 물론 하나의 체계는 그렇다고 해도 마찬가지로 그것의 환경과의 관계들을 단순하게 인과성의 미디어로 또는 교환 관계로서 관찰할 수 있거나 심지어 해야 한다. 그리고 체계는 그렇게 관찰하는 것으로 관찰될 수 있다.

루만의 이론에서 '커뮤니케이션'이 토대 개념으로 등장하는 것은 이론 구성상, 단순히 적용 범주의 변화로 또는 범주의 적용 시도로 이해될 수 없다. 루만은 커뮤니케이션을 '자기 생산적 작동'으로 이해한다. "이 자기 생산적 작동은 세 가지 상이한 선별, 말하자면 정보와 통보와 이해를 후속 커뮤니케이션의 연계를 가능하게 하는 하나의 창발적 정체성(동일성)으로 묶는다." (루만, "생태학적 커뮤니케이션": Ö.K. S. 267) 이것이 의미하는 바는 커뮤니케이션 동작은 세 가지 선별이 동시에 발생으로 융합될 때 그리고 융합되는 조건에서만 성립한다는 것을 뜻한다. 세 가지 선택이란, 첫째 달리 정해질 수도 있었던 어떤 것이 통보할 가치가 있는 정보로 선택되고, 둘째 누군가가 하지 않을 수도 있었지만 실제 통보하기로 결정하고, 셋째 또 다른 누군가가 어찌면 정신을 차리고 있지 않아 아무 것도 이해하지 못했을 수 있었지만 그에게 어떤 것이 통보되었음을 이해한다는 것을 뜻한다. 루만은 이 세 선택들이 하나의 동작으로 실행되면, 이것을 '커뮤니케이션'이라고 지칭한다. 그렇기 때문에 루만은 커뮤니케이션이 매우 비개연적인 작동이라고 말한다. 즉 발생하기 매우 힘든 사건이 발생하는 것이다. 개별 커뮤니케이션 동작은 '이해-비이해'로 종결된다. 왜냐하면 어떤 통보된 정보가 수용된다면 정보 수용자는 타인이기 때문이다. 정보 수용자가 통보된 내용이 무엇인지 이해하지 못했더라도, 이 수용자는 무엇인가 이해하지 못했다는 것을 알게

되면서 그의 원래 상태가 바뀌기 때문이다.<sup>48)</sup>

그 이후에 커뮤니케이션이 어떻게 진행되는지 하는 것은 더 이상 커뮤니케이션의 기본 요소가 아니다. 고전적으로 표현하자면, 이것은 소통의 개념 정의에 속하지 않는다. 루만에 따르면, “추정되고 이해된 선택의 수용과 거부는 커뮤니케이션 사건의 부분이 아니다. 중요한 것은 연계 동작이다.”(루만, “사회 체계” 204) 사회적 사건의 기본 요소로 이해된 커뮤니케이션은 쉽게 말해 역동적 관점에서 고찰했을 때, 바로 이러한 연계 능력을 가리킨다.<sup>49)</sup> 연계 능력이 실체가 되려면 수용과 거부의 차이라는 새로운 차이가 작동적으로 진행되어야 한다. 이 차이를 진행하기 위한 전제로 루만은 커뮤니케이션 활동의 범위에서 정보 수신자 역할을 하는 사람을 에고(자아)로 명명한다. 루만의 커뮤니케이션 이해에서 자신에게 넘겨진 정보를 정보로 진단할 수 있는 정보의 수신자가 자아의 지위를 얻는다. 루만의 커뮤니케이션 활동의 자아는 정보 제공자가 아니라 정보 수신자이다. (루만 “사회 체계” 195) 자아는 정보와 통보를 구분할 수 있어야 한다.<sup>50)</sup> 달리 표현하면, 자아는 통보를 단순한 언어적 행동이 아니라 정보를 통보하는 것으로 이해할 수 있어야 한다. 루만에 따르면 “이 마지막에 언급된 차이가 관찰되고 추적되고 이해되고 연계 행동을 선택하는 기초가 될 때, 커뮤니케이션이 성립한다.” (루만, 사회 체계“ 196) 이에 대해 정보와 통보의 구분은 구조의 구축을 가능하게 하는 동일성이 생성될 조건이기 때문이다. 이를 구체적으로 말하면, 정보와 통보의 구분은 단지 소리만 교환되는 것이 아니며, 내용적으로 채워진 표현이 표현으로 인지되고, 그것에 의도적으로 연결을 피할 가능성의 조건이다. 이것이 한 가지 중요한 사항이고,<sup>51)</sup> 다른 중요한 사항은 정보 제공자는 자신이 정보를 보내려는 사람이 단순한 소음이 아닌 정보에 직면하는 현실을 만들어 낼 것이라 기대할 수 있을 때에만 커뮤니케이션을 시작할 것이라는 점이다. 타자인 정보 제공자 쪽에서 그런 기대를 유지하는 것은 커뮤니케이션의 출발의 근본적인 요소로 간주되어야 한다. 최초의 커뮤니케이션의 실행이 완료되면, 즉 어떤 정보가 주어지고 통보되고 어떻게든 수용되었을 때, 그 다음에 모든 후속 사건은 자아인 수용인의 수용-거부에 달려 있다. 자아가 반응할 때에만 정보에 의해 수용된 것과 커뮤니케이션이 어떤 지점에서 계속 진행되는지 ‘가시화된다.’ 루만이 독특한 자신의 어법으로 썼듯이, “커뮤니케이션은 과정이 시간적으로 진행되는 것과는 반대로 뒤에서부터 가능해진다.” (루만, “사회 체계” 198)

48) Gripp-Hagelstange, Niklas Luhmann, W. Fink, München, 1995, 67. “니클라스 루만 인식론적 입문” 76쪽.

49) 루만, SS. 204

50) 여기서 통보는 대체로 선행된 통보의 내용, 즉 정보 선택에 (타자 지시적 측면) 연관되면서, 통보에 연결된다. (자기 지시적 측면) 그렇지만 사회 체계는 이중적 우연성의 상황과 그래서 커뮤니케이션에 두 프로세서의 참여를 전제한다. 이런 근거로 커뮤니케이션은 단순적 사건으로서 가능하지 않고, 자아와 타아가 동일하게 함께 작용해서 생성하는 이중적 사건으로서만 가능하다. 즉 자아는 정보와 또 여기에 맞춰진 통보 형식을 선택하고 타아는 이에 대해서 선행된 행동 사건을 정보의 통보로서 이해하는 연결 표현으로 반응한다.

51) 그립-하겔슈탕에. “니클라스 루만. 인식론적 입문” 78

이것은 이론 구축 기술상 다음을 의미한다. 자아가 타자인 정보 제공자의 행동을 실제 정보와 통보의 구분에 의거하여 ‘관찰하고’ 스스로 커뮤니케이션하기 시작한다면, 그것이 가시화될 때야 비로소 최초의 커뮤니케이션 작동은 결과를 만들어낸다. 그가 가령 정보제공자가 자신에게 말을 걸었다고 생각하지 않았기 때문에 정보제공자가 제시한 구분의 범위에서 그를 ‘관찰하지’ 않는다면 던져진 커뮤니케이션 행위는 효과가 없다. 커뮤니케이션이라는 요소는 그것만을 요소로 놓고 보았을 때에는 두 ‘심리 체계’가 연관된 ‘보이지 않는’ 작동과 다름없다. 두 번째 요소인 커뮤니케이션이 발생하도록 영향을 끼쳐 결과를 만들어내는 것은 사건이다. 바로 사건이 발생하면 그때에는 커뮤니케이션이라는 요소에서 자기 준거적 과정이 나타난다. 이 과정은 커뮤니케이션의 동작이 계속해서 연계되는 과정에서 직전 커뮤니케이션 동작이 이해되었는지 혹은 어떻게 이해되었는지가 매순간 함께 검토되기 때문에 커뮤니케이션이 성립했다고 보는 것이다. 커뮤니케이션은 “얼마나 작든 얼마나 덧없든, 어떤 과정의 요소로서만 요소이다.”(루만, “사회 체계” 200) 그렇다면, 그것에서 “커뮤니케이션에 상응하는 환경 상관물이 존재하지 않는다”고 추론할 수 있다.(루만, “사회 체계” 200) 결국 커뮤니케이션은 의식의 능력으로 환원되어서는 안 되는 요소로서 ‘자율적’으로 발생했으며 ‘자율적’으로 재생산되는 것으로 이해되어야 한다. 커뮤니케이션이 자체 내에 항상 새로운 요소들이 자체 동작에 따라 생성하도록 유발하는 기제를 구축한 자기 지시적 요소라면, 커뮤니케이션을 통해 성립하는 관계망은 자기 생산 체계로 이해되어야 하는 것이다. 그렇게 구성된 체계를 루만은 ‘사회 체계’라고 부르는 것이다.

사회 체계, 즉 커뮤니케이션 체계가 자기 생산적 사건 연관성으로 이해될 때, 이 점은 인간 없이 커뮤니케이션이나 사회성이 존재할 수 있음을 뜻하는 것이 아니다. 루만은 의식의 진화를 위해 커뮤니케이션이 필수적이었던 것처럼, 커뮤니케이션이 의식 없이 가능하지 않다고 말한다.(루만, “사회의 학문” 38) 의식 체계와 커뮤니케이션 체계를 매순간 고유한 자기 생산 체계로 이해하는 것은 두 종류의 체계가 작동상 서로 다르게 구성되어 있다는 것을 의미할 뿐이다. 의식 체계는 자신의 현실을 ‘생각’을 통해, 커뮤니케이션 체계는 커뮤니케이션을 통해 구성한다. 루만을 인용하면, 이것은 다음의 긴 설명을 참조해서 설명할 수 있다.

“ ..... .( ..... ). ..... . ( ..... ). ..... , ..... , ..... .( ..... ; ..... .)”( ..... , WG 37; ” “ 45 )

루만이 특히 “사회의 학문”에서 보여주듯이, 이는 학문의 지식에 대해서도 유효하다. 주어진 시간에 주어진 사회에 존재하는 모든 ‘지식’은 루만이 기록하듯이, “사회 체계의 구조적 연동의 전체적인 결과”(루만, WG 163)로 이해되어야 한다. 지식의 형식으로 “어떤 다중적인 접근 불가능성의 관계와 동시성의 관계가 기록되어야 한다. 그것은 커뮤니케이션과 의식의 관계와 의식과 두뇌의 관계와 두뇌와 외부세계의 관계를 뜻한다.”<sup>52)</sup>

동시적인, 그렇지만 두뇌, 의식, 커뮤니케이션 등 각자의 자체 동학적인 작동의 결과가 지식으로 일컬어지고, 배타적으로 커뮤니케이션 체계의 범위에서 원래 모습을 유지한다. 말하자면 무엇으로 연계되며 그 후 무엇이 계속 작업될 것인지가 여기에서 결정된다. 지식이 보통 인간에서 비롯되는 것으로 귀속된다는 것은 루만에 따르면, 구조적 연동의 이러한 다단계성이 처리되는 형식으로 이해되어야 한다. 이러한 종류의 처리가 호도할 수도 있는 것이라고 하더라도, 그것은 마찬가지로 벗어날 수 없는 것이기도 하다.

“ 가 ,  
 ( 가 )  
 .”( , WG 165)

앞서 언급한 바대로, 커뮤니케이션은 세 개의 선택을 하나의 동일성으로 결합한다. 이것은 두 가지 사건의 연속을 통해서 생성된다. 여기서 통보의 선택은 통보하는 체계에게 귀속되고 그렇기 때문에 통보 행위로서 셈한다. 선택된 정보는 이에 반해서 체계로부터 독립적인 주변 세계의 사태로서 나타나고 그렇기 때문에 체험의 결과로 여겨진다. 이해는 이해된 것을 이해된 통보 사건의 저자에게 그의 통보 의도로서 전가한다. 또한 여기서 우리는 선택을 주변 세계에(더 정확히 말하자면, 이해하는 체계의 환경 속에 있는 어떤 체계에) 귀속시킨다. 이에 따라서 이해는 통보 의도의 체험으로서 이해된다.

그렇지만 행위와 체험을 선택의 귀속을 통해서 규정하는 것은 실제 상황을 단순화하는 것이다. 자기 생산적 체계의 작동적인 폐쇄성은 심리 체계의 의미를 다른 것으로 중계하는 것을 배제한다. 그렇기 때문에 이해는 외부적 의미 선택의 단순하고 직접적인 차용으로서가 아니라, 이해하는 체계 속에서 이해된 의미의 체계 내부적인 생성을 통해서만 가능하다. 그럼에도 이해된 의미는 이해하는 체계가 아닌, 통보하는 체계에 귀속된다. 커뮤니케이션은 이런 방식으로 서로 이어지는 통보 행위의 속개로 단순화된다. 이 행위는 상대방에 의해 각각 이해해서 즉, 체험해서 다른 사람의 생각 따위를 마치 자기 스스로 한 것처럼 그대로 이해한다. 사건이나 여타 고려된 것들 자체를, 우리가 그것을 이해할 수 있게 널리 살핀다는 뜻도 있다. 다른 커뮤니케이션

52) 니클라스 루만, Wissenschaft der Gesellschaft “사회의 학문” WS. 162

참여자의 선행된 기여에 어느 정도 정확히 규정된 의미를 지시하는 연결 표현과 함께 이 단순화는 다시금 실행된다.

커뮤니케이션에 관련된 심리 체계의 '사유'와 달리, '의미'는 그것이 통보 사건의 결합의 토대로서 요구되어지는 한에서만 거기에 있는 것이다. 즉 현재적이다. 대답은 말하자면 선행된 통보에 물음의 의미를 할당한다. 어떤 동기가 '물음'의 저자를 물음을 제기하도록 계기화 할 수 있었는지에 대해서 그 대답은 대개 아무 것도 의미하지 않는다. 커뮤니케이션적으로, 즉 연결 표현을 통해서 이해된 의미는 엄격하게 심리적으로, 즉 연결하는 사유들을 통해서 이해된 의미와 구분된다. 둘 다 어느 정도 서로 일치할 수 있지만, 여기서 일치성은 가정될 수 없다. 달리 말해서 '일치=같은 것'이라는 것을 가정할 수 없다는 것이다.

여기서 의식과 커뮤니케이션 사이에 성립하는, 연결의 겹침 없는 형식을 정확히 표시하기 위해 루만은 '작동적 연동'이라는 개념을 선택한다. 통보 사건은 의식과 커뮤니케이션을 서로 순간에서 순간으로, 사건에서 사건으로 연결한다. 그럼에도 커뮤니케이션과 거기에 포함된 의식은 서로 분리되어 있는데, 각각의 체계에서 통보 사건과의 접촉이 구분되고 그 각각의 체계에 각기 다른 의미가 할당되기 때문이다.

작동적 연동을 위한 전제는 커뮤니케이션과 의식 사이의 구조적 연동, 다시 말해서 의식이 커뮤니케이션에 대해서 또한 커뮤니케이션이 의식에 대해서 고유한 작동들의 가정으로서 영속해서 전제할 수 있는 연결 장치들이다. 여기서 구조적 연동의 핵심적인 장치는 언어이다. 언어는 의식들이, 커뮤니케이션적으로 이해된 의미와 통보하는 의식이 자기의 표현과 연결하는 심리적 의미가 현저하게 일치함을, 더 정확히 말하자면, 의도된 의미와 이해된 의미는 각각의 실제적인 목적을 위해서 일치하는 것으로 취급될 수 있음을 기대할 수 있다는 것을 보증한다. 언어는 또한 의미 의도의 통보를 가능하게 한다. 그러나 항상 심리적 배경과 비교할 때 극적으로 축약된 형식에서만 그렇다. 보통의 경우 커뮤니케이션적으로 나타난 지향성(의도성)은 현행적으로 이해된 의미의 경계 속에 있다.<sup>53)</sup>

외부 관찰자를 통한 이해는 행위자가 그의 행위에 연결시킨, 완전히 주관적인 의미에는 결코 도달할 수 없으며, 단지 축약된, 사회적으로 이미 유형화된 의미만을 파악한다는 주장은 체계 이론적 커뮤니케이션 이론을 통해 급진화된다. 외부 관찰자에 대해서 뿐만 아니라, 자기 자신에 대해서도 심리 체계는 불투명하다는 것이고, 심리 체계들은 그들 행동의 의미에 따른 결정자들에게로 향한 직접적인 통로를 가지고 있지 않다.<sup>54)</sup> 고유한 '동기'를 관찰하려는 각각의 시도는 회고적으로 작동하고, 기억에 의

53) 오스틴 설의 '언술 행위speech act'의 수행은 체계 이론적 커뮤니케이션 이론을 배경으로 다음과 같이 해석될 수 있다. 일정한 언어적 공식을 사용하는 사람은 그가 일정한 의도를 갖고 있음(예를 들면, 약속된 행위의 수행에 관해 의무라고 통보)과 이러한 의도의 가정이 커뮤니케이션적 연결을 위한 전제로서 토대에 놓일 수 있음을 통해서 규범적 기대를 생성한다.

54) 행위 이론 내부의 논쟁. 베버와 파슨스는 외부 이해의 그러한, 원칙적으로 넘어갈 수 없는 경계를 가정하지 않으며 행위자가 그의 동기에 관한 특권적인 통로를 가진다는 사실에

존하며, 단지 선택적으로 또 과거 행동에 토대가 된 의미 포함적인 관계의 복합에 대한, 사회적으로 부당하게 요구된 관찰 기준을 이용할 수 있게 방향 잡힌다. 그렇기 때문에 어떤 행동의 동기에 대한 질문이 주제가 되는, 의식과 커뮤니케이션의 관점에서 뿐만 아니라, 어떤 의식의 내적 관점에서도 동기는 사후적이고 복잡성 축약적인 귀속이다.

“[ ] . , , 가 ‘ . ”55)

인격 연관적인 행위 개념에서 분리되어, 루만의 체계 이론 속에서는 커뮤니케이션의 선택성이 부각된다. 말하자면 커뮤니케이션이 경제, 정치, 상품 교환, 정보 교환과 같은 특수한 영역들에서 고유한 사회 체계들을 생산한다는 식이다. 커뮤니케이션은 주관적인 의도와 무관하게 일어난다. 그것은 “모든 사회를 확립하는 사태의 단일성”이고, 이에 관해 이론적 관찰자들이 관심 갖는다. 특히 그것의 비개연성에 대해서 그렇다. “이것은 불가능한 것을 가능한 것으로, 비개연적인 것을 개연적인 것으로 변형하는” 질서의 수립에 관한 문제이다.<sup>56)</sup>

이러한 이론은 커뮤니케이션을 현상이 아니라 기능으로서 파악한다. 사회적 진화는 단지, 지속적인 토대적인 작동을 수단으로 해서 즉 구분을 수단으로 해서 기능적 독립 분화가 일어나기 때문에 가능한 것이다. 커뮤니케이션이 성공적이라는 것은 커뮤니케이션이 연결력을 생성한다는 것을 뜻한다. 비개연적인 커뮤니케이션을 개연적인 커뮤니케이션으로 변형하는 ‘제도’들을 위해 이제 루만은 파슨스에게서 체계적인 미디어 개념을 인계받는다. 즉 미디어는 상징적 일반화를 수단으로 사람이 타인에게서 이해된다는 비개연성을 개연성으로 변형한다. 대략 미디어가 정보를 저장하면, 시공간 조건에 영향을 끼치면서 타인의 도달가능성을 개연적으로 만든다. 미디어는 타인에게 상이한 의미 제안을 하는데, 거기서 루만은 파슨스의 사회 체계의 범주들, 즉 화폐, 권력, 영향력, 가치 헌신에 추가해서 각각의 하위 체계의 조정을 위해서 과학 체계와 연관해서 진리, 내밀 관계의 차원에서 사랑을, 상징적으로 일반화된 커뮤니케이션 미디어로 제시한다.<sup>57)</sup>

---

의의를 제기하지 않는다. 그 반대로 그들은 행위자 스스로에게 숨겨져 있고 외부 관찰자(예컨대 심리 분석가) 등등이 행위자 자신보다 더 잘 인식할 수 있는 “억압된” 동기가 존재한다는 데서 출발한다. 동기 이해를 위한 노력이 처한 제한의 위치는 이에 따르면 (1) 행위자의 잠재적으로 제한된 자기 투명성과 반대로 포괄적인 타자 투명성(베버, 파슨스) 등에서 (2) 행위자의 폭넓은 자기 투명성에 원칙적인 타자 불투명성(슈츠)을 거쳐 (3) 심리 체계의 원칙적인 자기 불투명성과 타자 불투명성(루만)의 주장에까지 이른다.

55) Luhmann. Aufsätze und Reden, Stuttgart 2001, 95쪽 ‘커뮤니케이션의 비개연성’

56) Luhmann. 위의 책, 77쪽

57) Luhmann. 위의 책, 82쪽

미디어는 체계 이론적 시각에서 보면 사회 체계 내에서 보편화를 통해서 질서를 생성한다. 이것은 언어와 같은 커뮤니케이션 미디어, 문자 및 인쇄 같은 확산 미디어, 화폐, 권력, 진리, 사랑과 같은 성공 미디어 혹은 상징적으로 보편화된 미디어에 의해 수행된다.<sup>58)</sup> 미디어는 바로 이러한 보편화를 가능하게 하고 더불어 커뮤니케이션을 가능하게 하는 것이다. 미디어가 보편화된다는 것은 그것의 상징들이 반복해서 사용될 수 있다는 것, 즉 체계 내부에서 교환 과정을 규제하기 위해서 상이한 상황들에 대한 상징적인 형식들이 형성된다는 뜻이다.<sup>59)</sup> 이러한 이론적 기술은 루만의 순차적으로 출판된 저술들에서 참조할 수 있다. 이 저술들은 다른 것들과 함께 경제, 과학, 법, 예술, 정치, 종교, 교육 체계 등을 다룬다. 이것들은 각각의 특수한 현실 구성을 수행한다. 체계 이론은 내용적 측면들과는 반대로 구조적 기층, 즉 매체의 형식 고찰을 목표로 한다.<sup>60)</sup>

체계 이론은 다양하고 이질적이면서 동시에 학제적인 이론 작업의 영역이다. 루만의 이론은 이러한 체계 이론이라는 개념에 의해 표시되는 이 영역의 범위 중에 사회 이론의 '대표 상표'로 등장한 것이다. 즉 체계 이론은 루만 자신의 고유한 것만을 뜻하는 것이 아니다. 그래서 루만의 출발점도 일반 체계 이론, 체계 이론 일반이라고 표기할 수 있다. 이 일반 이론에 도움을 받아 사회 체계의 철학적인 면모를 먼저 살펴봐야 할 것이다. 체계를 부분의 단순한 총합 이상인 어떤 단위 또는 동일성이라는 의미로 전체성과 관련짓는 개념 사용을 우리는 철학의 전통 속에서 이미 알고 있다.<sup>61)</sup>

하나의 체계는 일차적으로 동질성·공동적 단일성·정체성이다. 세계와 현실은 우리가 모든 범위에서 포착할 수 없을 만큼 복잡하기 때문에, 제대로 방향 잡기 위해서 우리는 현실을 단순하게 만들어야 한다, 즉 선택을 압박 받는다. 말하자면, 중요하다고 지각된 관점·측면·양상에서 현실을 축약해야 한다. 앞서 언급된 것처럼, 이 과정이 복잡성 축약이라고 표시된 것이다.

상이한 인간들이 현실을 비슷한 방식으로 설명하기 때문에, 인간들은 다르게 생각하는 사람들, 현실의 복잡성을 다시금 다르게 축약하는 사람들과 구분된다. 그런데 복잡성 축약이 어떻게 일어나는지는 항상 고유한 이전의 경험에 달려 있고 그래서 항상 선행된 사유와 커뮤니케이션, 말하자면 역사적 맥락에 연결된다. 이때 환경에서 정보

58) 파슨스는 이미 사회 구조에 대한 상징적 교환 미디어의 중요성을 강조했다. 여기서 미디어의 근본 개성으로서 상징 특성이 부각되었는데, 문제는 보편화된 교환 수단으로서 - "generalized symbolic media of interchange" (Parsons 1975년, Pias 외의 2004년, 34이하 쪽) - 미디어이다. 왜냐하면 상징 환경 속에서 의미를 교환할 수 있는 가능성은 문화적으로 형성된 사회 구조들에게 뜻깊은 것이다.

59) 이러한 기능주의적 체계이론은 이른바 상징적 상호작용론과 동일한 것이 아니다. 상징적 상호작용론은 인격 사이의 상호 작용 과정을 다루고 행위 이론적으로 상징적으로 매개된 커뮤니케이션과 성찰적인 의미 부가의 개념에 의해 작업한다. Joas, 2001. "사회 이론 입문", '기능주의의 극단화' 참조.

60) 뒤에 이어지는 '4장 의미'에서 언어와 관련해서 상세히 다룸

61) 복합적 단일성 unitas multiplex

와 놀라움 또는 의외의 사건이 체계에 수용되지만, 체계가 어떻게 대응할지는 체계가 환경에서 경험하는 정보들과 그냥 주어진 것들이 아닌, ‘역사적으로’ 주어진 것들에 기초하는 내적 삶에 달려 있다. 체계들은 이로써 고유한 논리와 고유 동력, 즉 자기 준거성을 가진다. 말하자면 커뮤니케이션을 통해서, 즉 인격들 사이의 교환을 통해서 그리고 여기에서 비롯되는 공통의 현실 축약을 통해서, 체계들이 발생한다. 앞서 우리는 루만이 이러한 과정을 자기 생산으로 표시했음을 보았다.

그렇다면 체계는 어떻게 유지되며 구조는 어떤 의의를 갖을까? 환경에서 체계에 도달하는 정보와 의외의 사건들은 하나의 체계 속에서 복잡성 축약의 방식과 행동 방식, 서로의 기대들을 변화시킬 수 있다. 체계 내의 인격들 서로의 기대를 통해서 구조들이 발생한다. 구조란 체계의 인격들이 대체로 공통의 현실 축약을 근거로 어떤 인격(사람)에게 기대(예상)된 것처럼 그 인격이 태도를 취할 (대응할) 것이라고 믿을 수 있다는 것을 말한다. 체계들은 체계들이 일정한 시간적인 안정성에 도달하고 이를 통해 좀 더 긴 기간 동안 존재하는 것을 비로소 가능하게 하는 구조들에 의존한다. 하나의 사례로서 우리는 관계를 언급할 수 있다. 두 상대방은 커뮤니케이션을 통해서 한 쌍이 되는 결정을 한다. 이러한 커뮤니케이션은 서로 간의 일정한 기대 입장을 생기게 한다. 그래서 두 상대방은 서로의 지원이 필요할 때 그것을 받을 것이라고 기대한다. 커뮤니케이션을 통해서 기대 구조들이 발생하고 스스로 자신을 유지한다. 동반자 관계에서 충분치 않게 혹은 불리한 방식으로 커뮤니케이션 된다면, 시간과 함께 공동의 동질성·정체성·단일성·동일성은 물론 동시에 체계의 신뢰할 수 있는 구조도 사라진다. 이를 통해 체계는 그것의 안정성을 상실한다.

커뮤니케이션 능력은 이로써 각 체계를 위한 가장 기본적인 전제 조건이다. 구조들의 안정성은 기대와 믿을 만한 지원을 가능하게 하는 전제 조건이다. 구조들은 즉 공통의 의견과 거기서 형성된 쌍방 간의 기대를 통해서 발생한다. 그렇지만 기존의 구조들은 역으로 쌍방 간의 기대 형성의 과정을 또한 규제한다. 기존의 구조들을 통해서 체계들은 대량의 복잡성에서 선택 가능성들을 한정한다. 외적인 또는 내적인 영향들을 통해서 기대가 변화하면 구조 또한 변화하고 이를 통해서 체계의 행동 방식 또한 변화한다. 기대 또는 현실이 최종적으로 어떻게 축약될지 체계는 방침을 과거부터 스스로 창출했다. 체계를 유지하는 이러한 구조들 외에, 사회 체계는, 이것이 없으면 존재할 수 없는 환경에 항상 의존적이다.

사유는 항상 이전에 지나간 사유에 연결되고, 커뮤니케이션은 선행하는 커뮤니케이션과 사유에 연결됨을 통해서, 체계는 작동상 폐쇄되어 있다. 다시 말해서, 체계의 부분으로 맡아서 할 수 있는 처지가 되기 위해서 체계의 사유 과정들과 커뮤니케이션 과정들은 역사적 맥락을 가지고 그것을 알고 있는 것이 필요하다. 체계의 부분으로서 행동하기는 인격들이 체계의 경계를 넘는 것을 매우 어렵게 하는 것이다. 외부로, 복잡하고 변화 가능한 환경에 대해서, 경계를 짓는 것은 체계를 안정시킨다. 이러한 경계 짓기는 스스로에게 동일성을 제공하지만, 체계로 들어가기(포섭) 혹은 체계에서 빠져 나오기(배제)가 어려워지는 근거도 된다. 여기서 포섭과 배제는 자기 의지에 따라

서는 물론 자기 의지에 반해서 일어날 수 있다.

상호 작용의 복잡성 축약을 어떤 특징들에 방향잡고 있는지를 관찰하고 성찰하는 것이 중요하다. 더 나가서 상대와의 커뮤니케이션과 상호작용을 항상 그것의 의미 구조에 연결하는 것이 중요하다. 그렇지만 상대방이 적응하고 있는 사회 구조와 불리한 구조들에 대한 속고를 널리 알려야 할 것인지를 되묻는 것이 과제가 된다. 사회의 기대 태도가 어떻게 구조들이 발생하고 존속하는지에 대해 책임이 있기 때문이다. 예를 들자면, 노동 시장의 구조는 가족과 함께 울산에 살고 있는 가장에게 어느 정도의 공간적 유동성을 요구하고 있는가(기대하는가)? 그가 전주에서 나온 일자리를 거부한다면, 그의 실업 수당은 삭감될 것인가? 전반적으로 한국의 사회 체계에서는 사적인-생활세계적인 형식에서 별도로 준비된 사회적이고 교육적인 업무들로 향하는 경향이 최근에 강화되고 있다.

다양한 체계 유형이 있다. 루만에 따라 체계는 기본적으로 생물적, 심리적, 사회적, 기술적 체계로 분류된다. 생물적 체계와 기술적 체계는 앞으로 설명에서 별다른 역할을 못하는데, 이것들은 사회적 일상에서 별반 의의가 때문이다. 각각의 체계에서 더 이상 분해할 수 없는 최종단위를 구체적으로 생명, 의식, 커뮤니케이션이라고 한다. 따라서 루만은 유기체와 심리체계와 사회 체계라는 세 가지 상이한 체계유형을 구별한다. 이 셋은 모두 구조적으로 연결되어 있다. 말하자면 이것들은 서로에 대해 환경을 형성한다. 사회 체계와 심리 체계는 의미적으로 자신 속에 폐쇄적일 수밖에 없다. 말하자면 그것들은 자신 속에서 앞뒤가 맞는 내적 논리를 항상 따른다. 그렇기 때문에 인간의 모든 각각의 행위와 생각은 이 행위와 생각이 발생하는 맥락이 함께 참작되는 한에서 의미를 생기게 한다고 말할 수 있다. 문제는 빈번하게 타인들 속에서 진행되는 것을 우리가 알지 못한다는 것이고, 그렇기 때문에 그들의 행동 방식이 우리에게 자주 의미 없는 것으로 나타난다는 것이다.

심리 체계는 의식 활동을 위한 토대이다. 예컨대 물리학과 학생은 의대생이나 심리학과 학생과는 다른 심리 체계를 갖는다. 다시 말해서, 사유 과정은 상이하게 진행되고, 다른 역사에 근거해서, 대화 또는 상황의 어떤 관점이 지각되는지에 대한 출발점이 된다. 동시에 이 체계는 현실 축약이 다른 '심리적 역사'를 가진 인간들에서처럼 동일하게 발생하지 않도록 하는데, 이것은 상이한 심리 체계들 사이의 공동의 정체감과 커뮤니케이션을 어렵게 한다.

사회 체계는 커뮤니케이션을 통해서 발생하며 또한 자신을 제대로 유지하기 위해서 커뮤니케이션에 의존한다. 루만의 이론 구상에 따르면, 사회 체계는 3가지로 구분되는데, 그것은 상호 작용 체계, 조직 체계, 그리고 사회이다. 먼저, 상호작용 체계는 타인과의 상호작용을 통해서 발생된다. 이것은 예컨대 교사와 커뮤니케이션하는 학습일 수 있고, 또는 사회사업가가 가정 방문에서 그가 지원해야 할 가족들과 대화를 나눌 때 생성되는 것이다. 조직 체계는 일정한 여건들(노동 계약, 협회 회원권)을 통해서 평범한 개인들과 구별하는 하나의 제도가 커뮤니케이션을 성립시킬 때 발생한다. 예컨대 청소년 관청에서 가족 보조금을 유지할지를 결정한다면, 혹은 누군가 아동 원

조기구 유니세프에 기부금을 내고 후원자가 된다고 하면, 서로 간에, 서로를 통해 커뮤니케이션과 확정된 구조들을 통해서 하나의 정체성과 체계가 생성된다. 체계로서의 조직이 부정적으로 또는 긍정적으로 지각될지는 아마도 각각의 상황에 달려 있다. 마지막으로 체계로서 사회는 미디어, 선거, 의견 교환 등을 수단으로 공동의 커뮤니케이션에서 비롯된다. 커뮤니케이션은 최종적으로, 사회 속에 어떤 기대들이 있는지, 어떤 구조들이 어떻게 생기고 유지되는지, 그 경계가 어디에 있는지를 결정한다.<sup>62)</sup> 체계 경계는 그렇지만 결코 정적인 테두리는 아니며, 관찰자의 눈 속에 있는 것이고 커뮤니케이션에 달려 있다.

## 2.4, 철학적 함의 1: 탈 형이상학

루만이 개진한 사회 이론은 커뮤니케이션을 토대 개념으로 하고, 형식과 매체 이론을 바탕으로 작성됨으로써 우리에게 던지게 된 철학적 함의를 갖는가? 루만은 ‘구 유럽적 사고’를 자주 언급하는데, 어떤 특정한 견해가 낡아서 시대에 뒤졌다는 점을 드러내야 하는 경우에 바로 이 ‘구 유럽적’이라는 용어를 사용한다. 예를 들자면, 옛 유럽적 사유 전통은 본질주의, 주체 객체 이분법, 정신 물질 이원론 등을 그 특징으로 한다고 할 수 있다.

여기서 루만은 전체와 부분의 도식이 질서를 개념화한 전형적인 옛 유럽적 사고라고 간주한다. 루만은 체계이론을 통해서 전체와 부분의 도식을 옛 유럽적 사고로 규정하고 해체를 시도하는 것인데, 일단 루만은 이 도식을 상세하게 역사화한다. 우리는 그의 논증의 과정을 고찰하고 철학에 대해 갖는 함의를 규명하고자 한다.

아리스토텔레스에 의거해서 구 유럽 사회는 전체와 그 부분들이라는 도식을 사유의 저변에 사용했다. 이 도식은 항상 “여럿이며 동시에 하나인 통일성”(루만, “사회적 사회” 1045쪽)의 역설을 해소하려는 부단한 노력과 함께 있었다. 이 역설은 ‘전체’를 통해 그리고 ‘부분’을 통해 형성되는데, 이 둘의 ‘메타 통일성’(루만, 앞의 곳), 즉 전체와 부분의 차이의 통일성은 설명되지 않는다. 사회적 질서와 관련된 이 문제가 ‘전체는 그 부분들의 합 이상이다’라는 진술을 통해서 오히려 은폐된다. 생성의 관점에서, 부분들은 하나가 되려는 경향을, 즉 통일성에 대한 추구를, 전체 또는 통일성은 부분들로 전개, 즉 ‘유출’에 이르게 된다. 즉 기계론과 물활론으로 전개된다. 결국 전체와 그 부분들의 구별은 전체의 내부 관계를 주목하도록 한다. 역설을 해소에 기여하는 것이 바로 이 내부 관계이기 때문이다. (같은 책, 1046쪽)

부분들로 이루어진 전체, 함께 결합되어 전체를 이루는 부분들을 사람들은 ‘자연’으

62) “하나의 체계 속에 인격들 서로의 기대들을 통해서 구조들이 발생한다. 구조란 이로써 기대가 된다. 구조란 체계의 인격들이 대체로 공통의 현실 축약을 근거로 어떤 인격(사람)에게 기대(예상)된 것처럼 그 인격이 태도를 취할 (대응할) 것이라고 믿을 수 있다.” 앞의 곳 37쪽 참조

로 기술하기도 한다. “생각하는 신체들로서의 개별인간”(위의 책, 1047쪽)들이 도시에 함께 사는 것인데, 이러한 통일성으로서의 도시, 즉 사회의 삶 속으로 자연이 들어간다. 자연은 자기 자신의 자연적 본성을 알 수 있는 부분들을, 즉 인간들을 포함한다. 사회는 자기 자신에 대해 관찰 관계를 형성할 수 있는 자연의 특수한 경우였다. 반면에 유출은 새로운 어떤 것이 산출되는 것이 아니며, 이미 있는 어떤 것이 발현되어야 한다. “르네상스 말기의 자연철학은 세계의 통일성이라는 원리를, 영혼의 패러다임에 따른 세계의 통일성이라는 원리를 요청했다”고 한다. (같은 책 1051쪽) 그렇지만 이러한 통일성을 아이들의 정적인 진행 과정으로 파악하고, 그것의 법칙을 찾으려고 노력하는데, 즉 성공적인 경험적·수학적 자연과학들로 문제가 넘어간다는 것이다. (같은 곳)

전체와 부분들을 구분할 때 대상의 통일성은, 처음 문제되는 대상이 세계이든 사회이든, 이중적이 된다. 그러니까 두 번 기술되는 것이다. 그 통일성은 한편으로는 전체이며, 다른 한편으로는 부분들의 합인데, 이때 부분들이 함께 작용해서 그것들로 하여금 전체이도록 하는 잉여가치, 이중적 기술로 나타난다. (루만, 1051쪽) 또 다른 측면에서 전체-부분 구분은 상-하 구분으로 보완되거나 해석되기도 한다. 예컨대 아리스토텔레스에서 완전한 부분들과 덜 완전한 부분들로 이루어진 질서가, 이를테면 남자와 여자로 이루어진 질서가, 완전한 부분들로만 이루어진 질서보다 더 완전하다고 말하는 것이다. 중세에는 천사만 있는 세계보다는 천사와 돌이 같이 있는 세계가 더 완전하게 될 것이다. (같은 책, 1053-1054쪽)

이후의 전개에서,

“  
.  
.  
.  
.” ( , 1056 )

부분들로 이루어지는 전체라는 모델은 아주 다양한 단위들에 적용될 수 있었다고 루만은 말한다. 18세기에 인간은 사회의 부분으로서 동시에 전체이면서 부분일 것을 요구 받게 된다. 또한 시간도식도 함께 작동하는데, 예컨대 칸트의 미성숙/성숙 구분, 계몽과 해방이라는 관념에도 시간이 등장하여 역설을 해소하려고 한다. “사람들이 동시에 될 수 없는 것은 차례대로 되어야 하는 것이다.”(같은 책 1060쪽) 이런 식의 기술을 기술하는 우리는 이제 그것의 “논리적·존재론적 기초”(같은 책 1061)를 드러내야 한다. 여기서 루만은 “이치논리학이 아무 의심도 받지 않고 통용된다.”고 지적한다.(같은 책 1061) 이치 논리학 또는 이가 논리학은 ‘존재’를 표시하면서 긍정값만 사용하고, 제2값은 관찰자의 자기 교정을 위해, 오류 통제를 위해 사용한다.(성찰값) 이제 사고와 존재의 구분을 기초로 삼게 되면, 존재는 다른 쪽에 비존재를 갖는 형식이

다. 더 복잡한 사태를 서술할 수 없기 때문에 이치 논리는 존재론적으로 압축된다. 따라서 지시 문제가 진리냐 비진리냐 문제와 구분될 수 없다.<sup>63)</sup> 지시 없는 진술은 참이 아닌 진술이고, 지시가 불확실하면 자동적으로 진리 문제가 되는데 ‘회의론’에서 논의된다.

결과적으로 논리적·이치적(또는 이가적) 세계 기술은 존재론으로 나타나고, 이것을 정당화하면서 존재론적 형이상학으로 정식화된다. 존재는 존재하거나 존재하지 않고, 사고는 존재 또는 비존재를 참 또는 거짓으로 표시할 가능성만 갖는다. 19세기 초반에도 세계 전체라는 관념은 쉽게 포기되지 않는다. 여전히 세계는 부분들이나 요소들로 이루어진 전체라고 생각되고, 세계 안에서 관찰하는 체계들이 형성되며, 이제 세계는 ‘통일성’의 측면에서 절대 비가시적으로 될 수 없다. 19세기에나 20세기에 비로소, 우주론에 기초한 전체와 부분이라는 도식은 명확하게 포기된다. 루만에 따르면 이때 등장하는 세계 사회가 전체와 부분의 도식으로 파악되기에 너무 비가시적인 것이 다수여서 ‘특수한-보편적인’ 의미 형식의 구분으로 전통 도식이 대체되었다는 것이다. 근대 세계의 보편적 구조들과 명백하게 대립하면서 특수성은 발전되지만, 동시에 이것은 기술적 조건들에 참여가 가능해졌다는 것이다. 하지만 보편성과 특수성이 서로 대립함으로써 성립한다는 것은 사회가 ‘전체성’의 틀을 단념하는 것을 전제로 한다. 철학은 ‘전체성’을 단념할 수 있을까? 혹은 단념해야 하는가? 만약 그렇다면 ‘보편성’의 문제는 어떻게 될 것인가 또는 되어야 하는가?

---

63) Petra Sütterlin, *Dreiwertige Logik*, 2009, Norderstedt. Books on Demand.

### 3장. 구성으로서 인식 : 차이와 관찰

루만은 인식론을 과학 체계에서 허용될 수 있는 작동에 대한 기술이라고 표현한다. 과학 체계는 인식의 획득을 자신의 요소로 결정하고, 그 요소들의 관계 또한 스스로 정한다. 인식의 획득이 어떻게 돌아가야 하는지를 인식론이 적고 있다는 뜻이다. 따라서 과학 체계 내에서 작업하는 것은 인식론을 전제로 하게 된다.<sup>64)</sup> 흔히 루만의 인식론을 ‘급진적 구성주의’라고 칭하는데, 급진적 구성주의보다는 ‘작동적 구성주의’로 지칭하는 것이 보다 적절하다는 주장도 있다. 둘의 차이가 어떤 것인지는 차후에 다루고 여기서는 일단 구성주의부터 시작한다.<sup>65)</sup>

루만에 따르면, 그의 이론은 “자연주의적 인식론”(루만, “사회 체계” S. 10)에 의존한다. 자연주의적 인식론의 내용은 어떤 것일까? 먼저 자연주의적 인식론이 기초로 삼는 것은 두뇌연구<sup>66)</sup> 결과이다. 인식 가능성의 조건에서 이것을 제외한 초월적인 종류의 모든 전제를 포기한다. 체계 이론과 구성주의는 체계 사유라고 지칭되는 것을 위한 토대를 공동으로 설계하는 이론 모델이다. 체계 이론은 일정 정도 “대상 세계”에 몰두하지만 그 대상들을 그것들의 실제 맥락에서 격리하는 것이 아니라, 그 대상들을 서로 관계 맺도록 한다. 구성주의는 인간의 인식, 사유, 판단에 몰두한다. 단지 구성주의는 이러한 절차 또는 사건들을 ‘인식되는 세계’와 분리해서가 아니라 그 세계의 부분으로서 이해한다. 다시 말해서 구성주의는 양자, 즉 인식과 인식되는 것 사이의 상호 관계를 살피려는 것이다.

구성주의에서 가장 핵심이 되는 논제는 지식이 무엇이며 지식이 어떻게 구성되는지에 대한 인식의 문제이다. 인식 이론적 관점에서 적어 놓은 것은 이 이론이 그것의 동어 반복적이고, 기술(記述)적인 단초의 근거로 공허해지고 우리가 전문적인 인식을 이미 그 세계에 대해서 알고 있거나 알 수 있는 그러한 것으로서 그 세계에 대해서 더 이상 말하는 것이 아니라는 것이다. 정확히 이러한 구성주의적 단초가 다시금 이론의 본질적인 특성이다.

---

64) 인식론에 관한 루만의 확고한 입장은 먼저 “사회 체계”의 12장 ‘인식론적 귀결’ 참조. 물론 루만이 실재론과 관념론을 넘어서 구성주의를 기반으로 체계 이론을 세우려는 시도에서 비롯된 많은 문제점이 있다. 하지만 그러한 시도가 그의 이론의 독창성을 지시하기도 한다.

65) 급진적 구성주의란 명칭은 폰 글라저스펠트와 연관되어 있다.

66) 자기공명영상(MRI)은 인간의 신체와 지적 능력을 관장하는 뇌에 대한 관심: 이를 가장 최선의 간접적 방법으로 ‘직접’ 들여다보고 어떤 일이 일어나는지 관찰할 수 있게 해주었다. 신경 연구, 뇌 과학, 인지 과학 등의 연구 결과: 뇌의 기능과 활성화의 차이가 인지적 반응을 달리하게 된다. 이 차이가 학습 능력과 행동의 차이를 촉발하는 원인이 된다. 그뿐만 아니라, 대인 커뮤니케이션 영역에서 이러한 구성의 차이는 커뮤니케이션 능력의 차이를 초래한다. 구성 분화의 차이를 통해 인지적 복잡성을 측정하게 되는데, 인지적 구성이 복잡한 사람들은 어떤 사람이나 사물에 대한 미묘한 차이를 식별할 수 있는 정교한 관찰자라고 할 수 있다.

### 3.1, 인식과 관찰: 구성주의

구성주의는 지식이 절대적인 것이 아니고 상대적인 것이라고 본다. 객관주의적 사고가 팽배하던 시절에 지식을 고정 불변의 것으로 생각하여 지식을 있는 그대로 흡수할 것을 강조했고 여기에는 절대적인 진리가 존재한다는 전제가 있다. 하지만 구성주의적 관점은 이와 다르다. 그래서 지식을 있는 그대로 받아들이는 것은 관건이 될 수 없다. 구성주의는 지식을 자신의 입장, 또는 자신이 속해 있는 집단의 입장에서 어떻게 나름대로 구성하느냐에 초점을 둔다. 즉 객관주의에서는 현실 속에 있는 지식을 발견하고 암기하는 것을 강조한다면, 구성주의에서는 현실을 나름대로 생성하고 창조하는 것을 강조한다. 구성주의는 인지적 구성주의와 사회적 구성주의로 대별할 수 있다. 피아제의 인지발달 이론을 근거로 하는 인지적 구성주의는 개인의 인지적 작용에 중점을 두고, 사회적 측면은 인지적 측면의 활성화와 객관적인 타당성 확보를 위한 단계로 본다. 비고츠키의 인지적 발달 이론을 근거로 하는 사회적 구성주의는 개인이 속한 그 사회의 문화적, 역사적, 사회적 배경을 바탕으로 한 지식의 습득과 구성이라는 측면을 강조한다.

구성주의의 저편에는 객관주의 이론이 자리한다. 주관에 비해 객관을 존중하는 입장으로 이들이 인식하는 것은 단지 실체와 속성, 관계를 아는 것이며 경험은 여기서 어떠한 역할도 할 수 없다는 주장이다. 인간의 외부에는 완전한 지식의 구조가 형성되어 있지만, 인간의 내부에는 불안정한 인지구조가 있다고 판단하고 객관주의자들은 인간의 외부에 있는 완전한 지식의 구조를 인간에게 알려주는 행위를 교육이라고 한다. 즉 흰 도화지에 그림을 그려 넣어 그림이 완성되는 것과 같이 학습을 통해 점차로 지식이 쌓인다는 것이다.

구성주의는 지식이란 무엇이며 인간은 지식을 어떻게 형성하는가에 대한 물음, 즉 인식론에 관한 논쟁에서 비롯된다. 앞서 살펴본 맥락 속에서, 지식은 객관적이며 실제 존재한다는 실재론적 입장과 지식은 주관적이며 학습자가 구성해 가는 것이라는 상대론적 입장이 오랫동안 맞서왔다. 구성주의는 바로 후자의 입장의 것이라고, 따라서 상대주의적이고 주관적이라고 말할 수 있다. 구성주의는 지식을 절대적인 것, 인식하는 자와 분리된 것, 외적 실체와 일치하는 것으로 보는 전통적 지식 이론과 다르다. 대신 개인이 자신의 경험을 기초로 아는 것을 구성한다는 가정에서 출발한 것이다.

이들의 이론은 지식형성과정에서 개인의 인지적 작용과 사회적 상호작용 중에서 어느 것에 더 비중을 두느냐에 따라 구분된다. 일반적으로 양자를 구분하는 기준이 되는 것은 개인의 인지적 발달에 영향을 미치는 사회적 상호작용에 얼마큼 비중을 두느냐에 달려있다. 피아제의 인지적 구성주의는 인지적인 작용을 주된 요인으로 보고 있으며, 상대적으로 사회문화적 측면과 그 역할은 거의 관심을 두지 않는 반면, 비고츠키의 사회적 구성주의는 인간의 인지적 발달과 기능은 사회적 상호작용이 내면화되어서 이루어지는 것으로 보고 있다.

강조하자면, 구성주의는 지식과 얽힌 문제를 심리학, 철학에 기반을 가진 지식 이론으로 다룬다. 지식은 인식하는 사람과 분리되어 절대적이며 객관적이라고 보는 전통

적인 지식 이론과 다르게 생각하는 개인이 자신의 경험을 기초로 해서 아는 것을 구성해나간다는 가정에서 출발한다. 또한 구성주의는 지식에 관한 새로운 관점, 즉 지식은 환경과 상호작용을 통해 개인에 의해 구성된다는 점을 강조하는 이론이 된다. 더 나아가서 지식의 구성과정에서 개인의 능동적인 태도뿐만 아니라 사회적인 문화에서의 상호작용의 중요성도 강조한다. 인지적 구성주의에 비해 사회적 구성주의는 학습자의 자기주도적인 학습을 강조하며 다른 학습자와의 협동, 사회 문화적 요소들에 의한 습득을 또한 강조한다.<sup>67)</sup>

피아제는 지식의 기원이 외부세계에 있는 것도 또 개인의 내부에 이미 존재하는 것도 아니라고 한다. 그것은 개인이 접하는 외부 환경과 개인이 기존에 가지고 있던 지식 사이에서 양자를 중재하는 개인 자신의 능동적인 힘에 그 기원이 있다. 여기서 능동적인 힘이란 평형상태를 지향하는 자율 조정력이며 그것은 평형화, 즉 불 평형 상태를 벗어나 평형 상태로의 과정을 유발한다. 새로운 지식의 구성은 새로운 인식 대상을 자신의 기존 인지 도식에 관련지을 수 있는 것으로 이해하는 동화 기능으로 인해 자신의 기존 지식이 외부세계에 적합하지 않은 형태로 존재한다는 느낌을 해소하기 위해 자신의 인지 도식을 수정, 분화하는 조절의 과정을 통해 가능하다.

사회적 구성주의는 사회가 개인 및 실재라고 인지하고 있는 것 그 자체가 사회라는 생각이다. 실재의 인지가 상호작용을 통해 그 자체로서 타당해지고 독립적 객관적인 증거로 산출된다는 것이다. ‘자연적’ 영역으로 분류되던 대상, ‘자연적’ 범주도 사회적 활동의 산물이며, 단순히 생물학적 실체만을 반영하는 것은 아니라고 본다. 따라서 모든 지식은 사회적으로 조건 지어져 있다고 본다.

발생론적 인식론을 발전시킨 생물학자이자 심리학자 그리고 철학자로서 피아제는 인간의 마음과 사고의 기원을 알기 위해 아동 연구를 하는 과정에서, 아동들이 환경으로부터의 자극을 구성하는 능동성을 지니고 태어났다고 믿게 된다. 피아제의 인지적 구성주의는 지식의 형성 과정에서 인간의 개별적인 인지적 작용을 가장 중요한 요인으로 본다. 개인의 인지 작용에 중점을 두고 사회적 측면은 인지적 측면의 활성화와 객관적인 타당성을 위한 단계로 보는 것이다. 인간의 사고는 개인과 환경 간의 상호작용에서 나타나는 적응 과정을 통해서 발달하며, 지식은 개인과 환경의 상호작용에 의해 개인 내부에서 전파 구성된다고 본다. 개인이 환경에 적응하면서 새로운 인지구조를 구성해 가는 것은 선천적으로 갖고 태어나는 조직화와 적응이라는 기능과 인지 구조의 균형 상태를 유지하려는 성향인 평형화 때문에 가능하다고 본다. 피아제

67) 손민화 “구성주의와 학습의 사회 이론” 민음사. 조부경 “구성주의 이론 관점 그리고 실제”, 양서원.

	인지적 구성주의	사회적 구성주의
대표 학자	피아제	비고츠키
중점	개인적 인지 구조의 재편성	공동체와 문화적 동화
목표	개인 경험의 사회 문화적 타당성	사회문화적 요소 습득
관심 분야	개인의 인지 발달 과정	사회 문화적 동화과정
환경	상이성을 강조함	동질성을 강조함

는 그의 인지발달 이론에서 아동들이 발달 단계마다 질적으로 다른 사고를 한다고 주장한다.

먼저, 인간은 심리적 구조를 조직하려는 경향과 함께 환경에 적응(adaptation)하려는 경향이 있어서 출생하면서부터 만족스럽게 적응하기 위한 방법을 추구한다. 이러한 적응에는 동화(assimilation)와 조절(accommodation)이라는 기본 과정이 포함되어 있다. 동화란 새로운 환경이나 자극을 이해하기 위해 기존의 도식을 이용하려는 것으로, 이미 알고 있는 것에 새로운 사건을 조화시킴으로써 그것을 이해하려고 노력하는 것을 의미한다. 조절은 새로운 사태에 반응하기 위하여 기존의 도식(Schema)을 변화시키려는 것으로 사고를 새로운 정보에 적합하도록 하는 것이다. 조직, 동화, 조절은 평형(equilibration)을 유지하려는 복잡한 행동으로 사고의 실제적 변화는 균형을 추구하는 행동인 평형의 과정에 의해 일어난다. 즉 인간은 세상을 이해하기 위한 도식들이 균형을 취할 수 있도록 기존의 도식에 새로운 정보를 동화하며 필요할 때는 우리의 사고를 조절한다. 이러한 평형은 인지 조직을 변화시켜 사고 체계가 더 효과적으로 발달하게 한다.

지식 구성의 주체인 아동은 유전적 요인과 환경적 요인이 상호작용하면서 진행되고 이 과정에서 그들은 적극적이며 능동적이고 자율적인 독립적 존재이다. 지식은 인식 주체가 구성하고 맥락 의존적이다. 우리들의 행위는 항상 상황 속에서 이루어지기 때문에 지식 또한 상황과 필히 관련돼 있다. 그렇기 때문에 학습도 현실적인 맥락에서 진행되어야 할 것이다. 즉 복잡적이고 실제적이고 적절한 맥락에서 이뤄져야 한다는 것이다. 지식이란 결국 보편적 실체가 아니라 특정 맥락에서 구성원들이 합의한 잠정적인 결론으로 보아야 한다. 다른 사람에게 지식을 전수할 경우에 지식의 일부가 상실되는 것은 피할 수 없다고 한다. 예를 들자면 음악 연주를 교수가 가르치는 경우에 곡의 해석이나 연주 기법을 가르칠 수 있겠지만 ‘연주의 모든 것’을 가르칠 수 없다. 학습자의 작곡가의 성격 및 작곡 동기에 대한 지식, 그가 소유하고 있는 악기의 종류 등 학습자의 연주는 교수자의 연주와 달리 수행될 수밖에 없다.

각 개인의 경험을 통해서 자신의 입장 또는 소속 집단의 입장에서 능동적이고 적극적으로 지식을 이해하기 때문에 개개인의 생각이 다르다는 것을 존중해야 한다. 지식은 어디에서나 항상 똑같은 것이 아니다. 즉 앞서 말한 것처럼, 절대적인 것이 아니라 상대적인 것이다. 각 개인은 스스로가 주관적인 생각을 가지고 지식을 재구성하기 때문에 표현하거나 암시하는 것도 다르다. 중요한 계기는 결국 다른 사람과 다르게 생각하는 것을 성찰할 수 있는 장점을 구성주의가 갖고 있다는 점이다.<sup>68)</sup> 이하에서는 루만의 사회 이론의 구성에서 체계 이론과 함께 그 기둥을 이루고 있는 구성주의의 단초들을 상술한다.

체계 이론과 구성주의는 상이한 과학 분야에 그 뿌리를 가지고 있기 때문에 다수의 모델들은 서로 독립적이지만 동시에 발전된다. 또 어떤 것들은 그 생성에서 매우 밀접하게 연계되어 있어 어떤 것의 논리가 다른 것으로 논리로부터 생겨난다. 따라서

68) <http://blog.daum.net/jsmkjism/587>, <http://blog.daum.net/jsmkjism/658>

상이한 개념들을 통한 많은 구상들이 동일하거나 유사한 현상들 및 이념들을 기술하며 다수가 다른 구상들로부터 논리적 귀결로서 생겨난다. 이념, 관념, 개념들의 그러한 네트워크는 단선적으로 표현되기는 매우 어려울 것이다. 여기서는 루만의 이론의 전개 방향에 강세를 두고 추적해 가기로 한다.

### 3.1.1, 폰 피르스터: 무차별적 코드화 원칙

구성주의는 상이한 과목 영역들에서 생겨난 상당히 이질적인 이론적 단초들의 집합<sup>69)</sup>이다. 이들 학과에서 새롭게 등장한 이론적 단초의 특징은 인식이 외부적인 현실들과의 일치에 기인하는 것이 아니라, 항상 관찰자의 '구성'에서 기인한다는 주장이다. 인식에 관한 전통적인 견해는 '인식은 참이라고 근거 지어진 의견'이라는 것이다. 그렇다면 우리는 무엇을 인식으로 간주할 것인지, 무엇보다도 무엇을 의견의 정당화로 간주할 것인지를 결정해야 한다. 그러한 내용이 자연 현실에 쓰여 있는 것은 아니다. 따라서 자연주의적 인식론이 기초로 삼는 것은 두뇌연구<sup>70)</sup> 결과이다. 인식 가능성의 조건에서 이것을 제외한 초월적인 종류의 모든 전제를 포기한다.

구성주의의 전제와 관련해서 아래에서는 하인츠 폰 피르스터의 연구를 통해서 제시된 두뇌 연구의 중요성이 잘 부각되어 있다. 그것은 신경 생리학의 일정한 결과를 통해서 인식 이론에 대한 그것의 유효 범위를 주장한다. 이 이론들의 하나가 이른바 무차별적 코드화의 원칙인데, 이에 따르면 신경 세포는 감각 자극의 특성이 아니라 강도를 코드화한다. 두뇌는 동일한 작동을, 즉 전기적 기반의 자극을 보고, 듣고 냄새 맡고, 만져보거나 육체적으로 느끼기 위해 사용하고, 그리고 나서 상응하는 질적 차이를 만든다. 감각에 따라 구분된 지각 감각은 무차별적인 외부적인 자극의 내부적인 해석에 기인한 것이다. 그런 방식으로 인식된 것 같은, 다양성과 다종성을 가진 세계는 이 과정의 결과물이다.

현실은 인식을 이끄는 데에 어떤 긍정적인 역할도 하지 않는다고 할지라도, 수용할 만한 인식의 구분 속에서 부정적인 역할이 현실에게 부여된다. 현실이 무엇인지 우리가 알 수 없다고 할지라도, 폰 글라저스펠트에 따르면, 그것이 무엇이 아닌 것은 비교성 관계를 근거로 알 수 있다는 것이다. 자물쇠에 열쇠가 맞는가는 자물쇠의 (즉 자물쇠가 어떤 것인가의) 어떤 긍정적인 기술 묘사를 제공하지는 않지만 맞지 않는

69) 생물학, 신경생리학, 인공두뇌학, 심리학 등

70) 본 43쪽 각주 66 참조. 신경생리학자는 이를테면 두뇌를 인지적 세계의 성분으로 연구하는 것이지, 실제 세계의 대상으로 연구하지 않는다. 지각 그 자체는 관찰될 수 없으며, 다만 신경상의 과정들만이 관찰가능하다. 재귀관찰의 결과로서 인지적 두뇌 자체는 기술될 수 없다. 그렇기 때문에 두뇌 연구는 인지적 세계의 일관성의 기준들에 따라 실제의 두뇌에 대한 모델들을 만들 뿐이다. 로트에 따르면 인지의 결정적인 기능은 '객관적인' 실제의 인식이 아니라, 생존을 촉진하는 행동조절이다. 이 목적을 위해서 객관적인 사태에 대한 지식은 전혀 중요하지 않은 것이다. 생존이란 수행되는 것이라는 의미이지, 살아남기만 하는 것을 의미하지는 않는다.

것은 잘못된 열쇠를 제거하는 데에 (그것이 무엇이 아닌가에) 이르게 한다. 외부적 현실과 일치여 필연성이 부정된다고 해도, 이것이 즉 구성주의에게 모든 가설이 상대주의적으로 수용된다는 것을 뜻하는 것은 아니다. 모든 주장이 허용되는 것은 아니다. 그리고 정확한 기준들이 수용 가능한 지식과 거짓된 인식 사이를 차별한다.

인식의 자의성은 예를 들자면 작동의 재귀적 연결 덕분에 자기 생산적 체계들 내부에서 배제된다. 바른 가설과 그른 가설 사이에서 구분하는 최종적 준거점의 결여로 우리는 어떤 최종적으로 타당한 인식에도 도달하지 못한다. 모든 인식은 단지 하나의 관찰이며 특정한 관찰자의 범주들과 관련된다. 즉 상대적이다. 인식의 관찰은 관찰자의 작동들로 환원되어야 한다. 모든 작동은 그렇지만 동일한 체계의 여타 작동과 연결되어 있고, 이 작동들이 그 조건들을 확정한다. 모든 작동은 선행된 작동의 결과를 가공하고 다음 작동들을 위한 전제들을 준비한다. 그리고 이것은 또한 작동인 관찰에게도 유효하다.

어떤 작동의 선행 작동의 결과의 재귀적 사용은 이외에도 (수학적인 연구가 또한 보여주듯이) 상태적으로 안정된 상태 (폰 피르스터의 “고유값”)의 결정(結晶)<sup>71)</sup>을 낳고, 이것은 다음 작동에서 전제되며, 움직임의 자유를 제한한다. 질서 잡는 초기 원칙 없이도 하나의 질서가 작동들 사이의 연결에서 발생할 수 있다.<sup>72)</sup> 그러면 이것은 체계와 호환 되는 수용 가능한 작동을 선별하기 위한 것이다.

구성주의는 이렇게 모든 사실자료Data를 관찰에 환원한다. 인식 이론의 과제는 이에 따라 관찰들을 관찰하는 것이다. “이차 질서의 관찰”의 틀 속에서, 이것은 관찰되는 ‘무엇’이 아니라, 일차 질서 관찰의 ‘어떻게’와 관계되는 것이다. 2차질서 관찰은 즉 관찰된 관찰자가 어떻게 관찰한 것인지를 관찰한다. 상이한 주체들을 위해 대상의 지속성·불변성을 전제하는 “고전적인” 주체-객체 구분은 이 단초에서는 작동-관찰의 구분을 통해서 대체되는데, 이 구분은 모든 사실 자료 데이터를 자기생산적인 체계의 구체적인 작동으로 환원한다. 준거의 결정적인 통찰은 구별 작동에 있다는 것을 강조하기 위해서 루만의 용어법에서 “작동적 구성주의”란 표현이 넓게 확산된 표현인 “급진적 구성주의”보다 선호된다.

맹점의 원칙에서 표현되듯이, 모든 관찰은 그것의 고유한 가능성 조건을 준거로 해서 관찰될 수 있다. 이것은 다시금 폰 피르스터에게서 비롯된 원칙이다. 이 원칙은 봄(보기)의 탐구에서의 발견을 관찰의 모든 형식에 확대했다. 망막에는 어떠한 수용체 세포도 존재하지 않는 점, 즉 맹점이 있고, 그렇기 때문에 우리들의 시계는 불완전하다. 우리는 이 구역에 ‘모사’되는 것은 볼 수 없으며, 아무 것도 볼 수 없다는 것도 또한 볼 수 없다. 왜냐하면 우리는 이러한 결핍을 의식하지 못하기 때문이다. 이러한 원칙은 추상화되어 모든 종류의 관찰에 대해 가정된다. 관찰들은 (그것들이 특수한 구별에 연관되기 때문에) 이것을 사용하는 구별 자체를 관찰할 위치에 있지 않다. 관찰

71) 주사위 던지기를 사례로 설명하는 경우가 많다. 자꾸만 던지면, 즉 작동(연산)을 반복하면, 일정한 값으로 결정되어가는 현상을 말한다.

72) “소음으로부터 질서”라는 관념

이 예컨대 참-거짓의 구분에 지향한다면 우리는 이러한 구분 자체가 참인지 거짓인지를 관찰할 위치에 있지 않다. 이것이 바로 관찰의 맹점이다. 다른 구분을 근거로 이 관찰을 관찰하는 2차질서 관찰은 이것이 보지 못하는 것을 볼 수 있고 또한 그것이 이 점을 보지 못한다는 것을 또한 볼 수 있다. 그렇지만 2차질서 관찰 자체가 관찰 도식에 연관된 맹점을 내보일 것이며, 이 맹목성은 역으로 다른 관찰에 의해(3차 질서 관찰) 관찰될 수 있다.

이러한 고찰은 관찰을 안내하는 모든 2가적 구분에 대해 타당하다, 즉 기능 체계의 코드들 참-거짓(참 아님), 법-불법, 지불-미지불 등에 대해서도 타당하다. 모든 기능 체계는 그것의 대상들을 그것의 특수한 구분의 도움을 통해서만 관찰하고 이를 통해서 무차별적인 코드화의 형식을 제시한다. 예컨대 경제 체계에 의해 포착된 모든 것은 지불과 관련해서만 포착되고 즉 지불-비지불 코드를 통해서, 이것은 다른 체계들에게도 마찬가지로 유효하다. 이 외에도 모든 체계는 폐쇄의 조건 아래 작동하고 환경과 결코 직접적으로 접촉하지 않는다. 과학에서 예를 들면 중성자와 같은 대상들은 과학의 범주들이 과학에게 그것들을 관찰하도록 허용하면서 처음으로 존재한다. 그러면 관찰되는 것은 과학의 범주들이 해당하는 대상을 어떻게 구성하는가 하는 방식의 결과인 것이지, 예컨대 이 대상의 원래 주어진 것(기소성), 즉 중성자로서 모사인 것은 아니다. 모든 기능 체계들은 결국 이러한 제한을 볼 수 있는 2차질서 관찰자에 의해 관찰될 수 있다.

근대 인식론의 역사는 어떤 점에서는 ‘관찰자’의 역사로 기술될 수 있다. 말해지는 모든 것은 어떤 관찰자로부터 다른 관찰자에게 말해지는 것이며, 지각되고 인식되는 모든 것은 다른 관찰자들과 더불어 한 관찰자에 의해서 시작되고 인식된다는 통찰로부터 나오는 결과들이 취급된다. 자, 이제 체계 이론이 관찰자를 다루는 핵심적인 질문은 무엇인가? 넓은 의미에서 ‘관찰하는 체계들’은 어떻게 작동하는가? 그 출발점은 체계-환경의 구분이다. 이 두 개념은 서로에게 관련되는 경우에만 적절히 규정될 수 있다는 것을 주목해야 한다. 다시 말해서, 체계들은 오직 환경들에 대해서만 그리고 환경들은 오직 체계들에 대해서만 규정될 수 있다. 관찰하는 체계로서 ‘인간’은 구별과 지칭, 즉 차이들을 도입해서 그것들을 더 세분시키며 작동한다. 이때 모든 하나하나의 구분들은 스스로 하나의 맹점을 가진다는 사실이 주목된다. 왜냐하면 그때그때 이용된 구별 범주는 구별 과정 속에서 관찰되어진 차이들과 동시에 지각될 수는 없기 때문이다. 또한 구별들은 필연적으로 관찰자와의 관련 속에서 이루어져야 한다. 말하자면 구별들은 그 구별을 만드는 체계에 좌우된다는 것이다. 즉 어떤 관찰을 가능하게 하는 구분의 단위는 오직 관찰자 내부에만 있는 것이지, 관찰자를 둘러싼 환경 안에 있는 것이 아니다. 지난 십 수 년 간, 대상들이란 주체에 의해서 구성된 특수한 어떤 것이라는 견해를 뒷받침하는 많은 증거들이 제시돼왔다. 유기체는 자신의 신경 활동에 근거하여 오직 자기 자신의 행동에 대한 지식만을 가질 수 있다. 그래서 예를 들면 폰 피르스터는 대상들이란 인지하는 유기체가 자기 고유의 행동 방식에 대해 가지는 기호, 즉 학습 내용을 주체 의존적으로 완성하기 위한 기호라고 부연한다. 말하

자면, 대상은 어떤 일차적인 소여가 아니라는 것이다. 지각한다는 것과 사유한다는 것이 우리에게 그저 단순히 현실의 상을 가져다주는 것이 아니라, 오히려 환경 안에서 우리의 활동이 가지는 상, 즉 우리가 “실재”에 부여하는 그 상을 우리에게 부여하는 것이다. 사물들은 우리를 위한 사물들로서, 행위-사건이다. 즉 사물은 경험적으로 고도로 조율된 활동들로부터 귀결된다. 이 활동들은 ‘실재적’이며, 그 작동을 위해서는 행위자를 필요로 할 뿐만 아니라, 실행을 위한 시간도 요구된다. 그래서 행위자와 시간은 행위를 규정하고 행위의 결과들을 형성한다.

우리가 통상 말하는 세계 또는 이성이 진리 여부를 따지는 모든 문제들에서 ‘결정적인 심판관이 될 수 있는가’라는 전통적인 경험론의 질문은 다음과 같이 답변되어야 한다. 그 심판관은 우리가 통상 말하는 세계도 이성도 아니며, 해당하는 경우들을 결정하는 그때그때의 집단지식일 뿐이다. 앞서 폰 피르스터의 연구의 시-지각에서 보는 바와 같이 우리는 시각의 맹점을 결코 벗어날 수 없다. 의미 있는 환경의 사회적 구성 또한 우리의 문화적 구별들이 가지는 맹점에 의해서 지배된다. 문화들, 즉 의미론적-인식적 공동체는 거의 의심의 여지가 없는 구별의 체계로서 기능하며, 그 구별에 대한 규범적인 그리고 정서적인 해석 및 감정 사태들과 연관되어 있다.

지각하기, 인식하기 및 행위 하는 과정 속에서 관찰하는 체계들은, 지금까지 만들어진 경험, 지식, 커뮤니케이션, 규범, 공감(동의) 등에 결부되어 있다. 우리는 현실을 의미로서 경험한다. 달리 표현하자면, 우리가 현실로서 간주하여 경험하는 것은 다른 사람들과의 상호작용, 언어 및 문화에 의해서 구축되는 것이기 때문에, 그 지식은 바로 우리가 경험상 다른 사람들과 나누어 가지는 생태학적으로 유용한, 즉 생존에 유익한 지식이다. 인식론적으로 볼 때 이러한 통찰은, 환경 또는 현실은 항상 관찰하는 체계들에 비추어서 상대적으로 관찰되고 또 판정되어야 한다는 점에서 매우 흥미롭다. 우리는 관찰자를 건너될 수 없다. 달리 말하자면, 우리는 오직 ‘관찰자의 현실’만을 언급할 수 있다는 것이다. 우리는 ‘관찰자가 말하는 그 현실들’만을 거론할 수 있다는 것이다. 우리가 현실에 대해서 의미 있게 말한다면, 그것은 바로 우리가 그 현실에 대해서 말하는 것이다. 그 누구도 현실을 언급하지 않는다면, 그 현실은 거론되지 않는 것이다.

요약하자면, ‘관찰’은 실존하는 환경 속에 존재하는 어떤 체계가 경험하는 작동이다. 환경 없이 체계들은 존재할 수 없고 어떤 것도 인식할 수 없다. 구성주의자들은 알고 보면 철학적 관념론자들 혹은 독단론자들이라고 하는 비난이 있는데, 그것은 구성주의에 대한 그릇된 정보를 담고 있다.

인지 체계의 상태들이 비록 환경에 의해서 감각 기관들을 거쳐서 방출된 것이기는 하지만, 인지 체계들은 단지 자신의 고유한 상태들 속에서만 작동할 수 있기 때문에, 이 환경은 인지적으로 볼 때 관찰하는 체계들에게는 접근이 불가능하다. 그런 점에서 인지 체계들은 작동적인 폐쇄, 즉 배타적으로 작동적인 자기 준거성(자기 지시성)에 의해서 자신의 환경과 단절되며, 비록 그 환경이 지속적으로 - 에너지나 영양 공급처럼 - 인지 체계에 영향을 준다고 하더라도, 오로지 자기 자신의 구성만을 지향할 뿐

이다. 따라서 환경을 관찰할 수 있게 해주는 구별은, 개개의 체계마다 제각기 특수하다. 따라서 ‘지각’, ‘인식’은 외부 세계를 복사하는 것이 아니라, 어느 정도는 그 체계가 행하는 작동의 목록화이다. 마투라나는 “따라서 우리는 문자 그대로 그 세계를 살아가는 가운데, 우리가 사는 그 세계를 생성한다.”는 말로 이 상황을 공식화한다.

작동상의 폐쇄가 없다면, 어떤 인식도 불가능할 것이며 환경은 체계 -이 경우에 두뇌- 속에 넘쳐서 홍수를 이룰 것이다. 그것은 생물학적인 곤란을 야기한다. 바꾸어 말하자면, 환경이 인지 체계에 유입된다는 것은 심한 경우 인지 체계의 사망을 의미한다. 하지만 작동상 폐쇄된 체계들은 환경과의 차이점을 스스로 정의하며, 어떤 환경 접촉들을 자신에게 걸맞게 가공하고 처리할 수 있는가를 선별한다. 이때 어느 한 체계에 유효한 경험적 조건들에 따라서 선별된다.

이러한 경험적인 조율 조건에 속하는 것으로는, 감각, 두뇌 및 운동기전상의 변연계(손익 균형 또는 확신감)를 거친 기억 능력과 감정 조절의 구축 및 기능 작동 가능성이 있다고 한다. 긴 사회화 과정을 통해 습득되는 언어도 바로 그것에 해당한다. 구성주의의 시각에서 보자면 언어는 기호학적 체계로서 뿐만 아니라, 사회적으로 통제된 행동 조율을 위한 도구로 간주된다는 것이 중요하다. 이에 따를 때 의미론적 지시는, 커뮤니케이션에 관련되는 것이지, 환경에 관련되는 것은 아닌 그러한 언어적 작동으로 간주된다. 달리 말하자면, 언어는 구별들을 지칭하고, 간주관적으로 매개하고, 그리고 사회적으로 과정으로 만들어 주는 가운데 행동을 조절한다. 관찰들은 더욱이(특히 기능적으로 분화된 공동체들에서는) 담론들에 의해서, 즉 지식 및 주제들의 연관성, 장르, 설명 및 논증 방식에 의해서 조절된다. 이러한 매우 포괄적인 조절은 문화, 즉 현실 모델들과 그 모델에 사회적으로 유효한 의미론에 입각하여 이루어진다.

구성주의자들이 인지적인 생명 체계들을 작동상 폐쇄된 체계로 구상함으로써, 그들은 폐쇄된, 즉 인지적으로 자율적인 체계들이 다른 인지적 자율 체계들과 어떻게 성공적으로 상호작용을 하고 커뮤니케이션을 할 수 있는지, 그런데도 불구하고 환경으로서의 체계가 왜 다른 체계를 들여다보거나 그 체계를 직접적으로 조절할 수 없는지를 해명해야 하는 문제에 부딪히게 된다. 이 문제에 대한 해결은 지금까지의 논의에서 부분적으로 암시되었다.

인간들은 분명히 아주 유사하게 구축된 인지 체계를 가진다. 늘 상호 작용을 하는 까닭에, 그들의 상호 작용 단위들은 그야말로 충분히 닮아가게 된다. 그 결과 그 단위들이 인지적 체계들에 따라 생산되었다거나 결속되었다는 사실은 간과된다. 개개의 개체들은 오직 하나의 경험 가능한 세계, 즉 자신의 체험 세계만이 존재한다는 점, 그리고 각자가 가지는 체험 세계들이 단지 부분적으로만 서로 중첩된다는 점에는 보통 주목하지 않는다.

환경에 대한 지식은 긴 학습 과정들을 거쳐서 두뇌 안에 구축된다. 이 지식 구축과 병행하여 평형 감각 및 시-지각과 기억과의 비교를 통한 검증에 의해서 이 지식은 검증된다. 이때 불변체들을 추출하거나 형성하는 것은 부분적으로 생득적으로 타고난 메커니즘에 의해서 이루어지거나, 개체 발생 초기의 시행착오 과정들을 거쳐서 그 개

체에 각인되어서 발전해온 메커니즘에 따라서 이루어진다. 이에 덧붙여서, 인지적 현실은 오직 다른 인간들과의 지속적인 상호작용이라는 특수한 사회적 조건하에서만 전개될 수 있다는 것을 알아야 한다. 비록 두뇌 자체가 ‘바깥으로 향하는 창문’을 가지는 것은 아니지만, 우리의 두뇌에 의해서 구성된 현실은 엄연히 하나의 사회적 현실이다. 그 인지적 현실은 주체 의존적이지만, 자의적이라는 의미에서 주관적인 것은 아니다. “공동체적인 현실을 개체 속에서 구성한다.”는 공식으로써, 구성주의자들은 우리가 일상생활 속에서 ‘분쟁 상황’이 아니라면, 직관적으로 대략 하나의 동질적인 현실 속에서 산다는 점을 참작하는 것이다.

### 3.1.2, 마투라나와 바렐라: 자기 생산의 원칙

구성주의의 또 다른 핵심적인 원칙은 움베르토 마투라나에 의해 정식화된 자기 생산의 원칙이다. 이 원칙에 따르면 모든 체계는 조직 차원에서 환경으로부터의 어떤 투입도 없이 폐쇄된 체계로서 작동한다. 체계는 결코 직접적으로 환경과의 접촉하지 않으며 단지 자신의 고유한 내적 상태만을 알고 있다. 이러 저러한 고찰에서 구성주의자들은 모든 인식이 불가피하게 체계의 내부적 구성이라는 결론을 내린다. 그렇지만 동시에 그들은 그들의 입장을 관념적이라고 표기하는 것을 거부하고 현실에게 결정적인 역할을, 인식하는 체계의 작동의 규제 속에 기입한다. 그들은 현실의 존재를 부정하지는 않지만, 인식의 범주들에 상응하는 어떤 것도 현실 속에 존재하지 않는다고 주장한다. 어떤 부정적이고 양태적인 대상 사물들은 존재하지 않는다. 그리고 일반적으로 어떤 구분도 구별도 없다. 현실은 단순하게 있는 그대로와 같이 실제적이고 실증적이다. 그러나 관찰에 의존하는 인식은 현실에는 직접적인 상응물을 갖고 있지 않은 구별들을 통해서만 현실을 포착할 수 있다. 즉 구별을 하는데, 그 구별 자체는 현실에 존재하지 않는다는 것이다. 관찰자는 그래서 고유한 범주들만을 알고 있고, 다른 어떤 일차 자료도 알지 못한다. 마투라나는 1970년에 쓰길,

“

.” ( 1982, 186 )

자기 생산적 체계는 환경과 또한 환경을 통한 혼란(동요)에 의존하긴 하지만 폐쇄된 체계로서 이 체계는 결코 외부로부터의 정보를 수입하지 않으며, 정보들은 적어도 배타적으로 체계 자체 내에서, 지속적으로 체계의 완전한 고유 성과로서, 산출된다. 루만에게 자기 생산적 체계는 작동 방식에서 폐쇄된 체계인데, “체계를 구성하는 그 요소들이 체계를 구성하는 그 요소들을 통해서 스스로를 생산하고 재생산하는” 체계이다.<sup>73)</sup> 자기 생산적 체계는 폐쇄적인 체계인데, 그것은 자기 결정으로 어떠한 다른 형

73) 루만, SA6 “사회학적 계몽6” 56

식의 과정도 허용하지 않기 때문이다. 기본적으로 자기 지시에 관한 이러한 개념이 자기 조직에 대한 이전의 논의들과 얼마나 크게 달라졌는지를 분명히 하려고 마투라나와 바렐라는 자기 생산이라는 명칭을 제안했다.<sup>74)</sup> 자신의 고유한 자기 생산 구상에서 루만은 생명에 따르는, 심리적인, 커뮤니케이션적인“ 차원을 엄격하게 구분하고 이 모든 차원에 대해 상이하계, 서로 간에 폐쇄적인 자기 생산적 체계들을 가정한다.<sup>75)</sup> 루만의 기본 가정, 즉 사회 체계가 자기 생산적 체계라는 것은 빈번하게 반박되었는데, 마투라나 자신도 이 부분에서 자신의 이론을 사회 체계에 원용하는 루만을 강하게 반박했다.<sup>76)</sup>

루만은 인식함을 인간에게 혹은 어떤 일정한 인간에게 귀속하는 것에 대항한다.

“ 가 , . . . . .  
 . . . . .  
 ‘ ’ ( ! ) . . . . . ”(SA5, “  
 5” 53)

루만은 구성주의의 여타의 많은 변형들과 자신의 분명한 차이를, 특히 그가 사회적 체계가 인간적 개체들로 구성되는 동일성이라는 견해를 갖는 입장들을 (특히 마투라나와 폰 피르스터) 비판하는 곳에서, 드러낸다.<sup>77)</sup> 루만은 이와 함께, 구성주의로부터 인간적 상호작용, 사회적 행동, 심지어 윤리적 의무, 마지막으로 치료적 제안 등의 일정한 규칙들을 도출하기 원했던 모든 논의들을 또한 비판한다. 루만이 극히 엄격하게 커뮤니케이션과 의식을 분리한 까닭에 구성주의의 (특히 마투라나의) 지지자들은 그를 멀리하게 된다.

코드화를 통해 환경으로부터 폐쇄되는 자기 생산적 체계는 일관되게 코드화를 사용해야 한다는 루만의 가정 또한 구성주의를 넘어서는 것이다. 이것은 이미 구성주의 내부에서 쉽게 찾아 볼 수 없는 그러한 속고이다. 루만은 그 사이에 구조적 연동의 개념을 다시 명확하게 마투라나의 것이라고 간주한다.<sup>78)</sup> 마투라나에 있어서<sup>79)</sup> 이 개념은 자기 생산적 체계들이 여타의 자기 생산적 체계들과 결코 직접적으로 교환하지는 않지만, 조정이 되는 특별한 과정의 일종을 뜻한다.

“ ( , , ) , . . . . . ”

74) 루만, SS “사회 체계” 60  
 75) 루만 SA5 “사회학적 계몽5” 196  
 76) 이에 관해 Scheffer 1992, 46-56 참조  
 77) 루만 1991, 73 ‘잠재적 구조들은 어떻게 관찰될 수 있나?’ 바즐라비크/크릭 1991 61-74, ‘관찰자의 눈, 구성주의에의 기고들’ 하인츠 폰 피르스터 기념문집, 뮌헨, 1991  
 78) 루만, “사회 체계” 298  
 79) 루만에 있어서도 이 경우에는 상당히 유사하다.

구성주의적 사유 내에서는, 특히 마투라나에서는 물론 루만에게도, 심리 체계의 폐쇄성을 근거로 언어를 통한 어떠한 직접적인 정보 전달도 없다는 유의미한 테제가 입증가능하다.<sup>80)</sup> 앞서 언급됐던 것처럼, 여기서도 또한 루만은 커뮤니케이션과 의식 사이의 엄격한 분리를 통해서 심리 체계들 사이에 언어를 매개로 하는 직접적인 정보 전달을 부정하고, 오직 커뮤니케이션은 커뮤니케이션을 통해서만 커뮤니케이션 되고 의식을 통해서만 혼란될 수 있을 뿐이라는 특유한 강조를 통해서 폭넓게 앞서 간다.

결국 루만의 체계 이론은 관찰자를 그것의 구상에 개입시킨다. 즉 관찰자와 관찰된 체계로 이루어진 메타 체계, 합성된 단일성 또는 통일성 혹은 동일성이 부단하게 탐구되는 것이다. 그래서 체계 요소들의 상호 관계에 대한 질문들이 관찰자와 관찰된 체계 사이의 관계 또는 관찰의 과정들로 향한다. 인문과학의 영역에서는 이미 이러한 관찰자의 포함이 거의 자명한 것처럼 보인다. 왜냐하면 우리는 여기에서 항상 인간의 이중적 정체성과 연관되어 있기 때문이다.<sup>81)</sup> 그렇기 때문에 그렇게 획득된 인식의 자기 포함성은 회피할 수 없을 뿐만 아니라, 노력해야할 목적이 되는 것이다.<sup>82)</sup>

‘관찰’은, 마투라나와 바렐라에 있어서<sup>83)</sup> 구별과 다름없다. 이것은 뒤이어 논의하게 되는 조지 스펜서-브라운에 있어서도 매우 유사하다. 루만의 관찰이론도 마찬가지로, 일부에서 주장되는 것처럼 스펜서-브라운에만이 아니라, 전반적으로 구성주의에 밀접하게 지향되어 있다. 바렐라의 1975년의 다음 인용을 보자.

“  
가  
가  
가  
.”<sup>84)</sup>

80) 마투라나 1982, 57, 지빌레 크레머 2001 154-172 참조. )  
81) 그것은 관찰되는 체계로서의 인간, 예컨대 생물학, 의학, 심리학, 사회학에서, 그리고 다른 인간을 일상에서 또는 과학에서 관찰하는, 관찰하는 체계로서의 인간이라는 ‘이중적’ 정체성이다.  
82) 우리는 새로운 행위 가능성을 획득하기 위해, 부연하자면 개인들과의 접촉 속에 뿐만 아니라, 사회 체계 속에 개입하기 위해, 이상적인 경우에 이전과는 다른 어떤 것을 만들 수 있기 위해 연구한다.  
83) 마투라나 & 바렐라, 1982. 34  
84) 바렐라, 1975과 바츠라비크/크릭 1991, 9 이하



배제하며 그 외에도 근대 사회의 분화 형식에 상응하는데, 이에 따르면 모든 기능 체계들은 고유한 준거 현실에 지향한다.

1976년 마투라나는 이른바 “구성주의 선언”으로써 근대의 과학실증주의에 대한 경험적으로 뒷받침된 대안을 전개시킬 토양으로 구성주의를 제시한다.

“ 가

.”87)

이 대안은 반 합리주의적인 과학 비판이라는 유행을 추종하지 않고, 오히려 바로 우리의 현실 구성이 가지는 주체 의존성이 사회적으로 수용된 그리고 아마도 객관적인 물리적 세계에 있는 우리의 성공적인 행위를 해명할 수 있다는 점을 입증함으로써, 상대주의적이고 회의론적인 입장들 또한 생산적인 방식으로 극복한다. 급진적 구성주의는 더 이상 버틸 수 없게 된 유럽식 사고방식의 전통을 의미 있게 극복하는 반론의 토대를 제공한다. 절대적인 진리 개념 및 현실 개념들과 결별하고 그리고 객관성을 상호주관성으로 변형시키고, 모든 지식을 인간과 인간의 행위에 관련지음으로써, 이와 동시에 우리가 살고 있는 자연적 환경과 사회적 환경에 대해 우리가 져야 할 책임을 강조하고 있다.

구성주의적인 개념들을 이론에 적합하게 투입했는가? 인지 이론 및 인식론적 사유 경향으로서 구성주의에서는 매우 상이한 사유의 전통들이 만나고, 개개의 연구자들마다 그들만의 생각을 여전히 가지고 있기 때문에, 상이한 분과학문들로부터 나오는 여러 가지 목소리를 들을 수 있다는 점에서 -앞 장에서 표현된 것처럼- 차라리 어떤 하나의 담론<sup>88)</sup>이라고 부른 편이 낫겠다. 구성주의는 인식의 관심을 인식 대상에서 인식 과정으로 또한 그런 과정의 구체적인 경험적 조건들로 바꾼다. 이때 의미를 구성하는 작동으로서의 관찰과 인식이 관심의 초점에 선다. 이에 대한 두 개의 기본 전제가 제시된다. 첫째, 폐쇄된 체계들만이 인식할 수 있다. 둘째, 관찰은 기만할 수 없는 것이다. 즉, 관찰(지각, 인식)은 관찰자의 구성이다.

이때 구성이란 자의적인 생산을 위한 계획이 구비된 의도적인 활동을 일컫는 것이 아니다. 어떤 과정에서 그 과정 자체가 진행되는 가운데 그 과정에 대한 현실 설계가 스스로 이루어지는 과정이다. 그렇다고 해서 구성이 자의적으로 형성되는 것은 아니며, 오히려 사회적인 환경과 자연적인 환경 속에서 생활하는 사회화된 개인들이 따를

87) 마투라나, “구성주의 선언”

88) 구성주의적 이론 형성 자체가 다양한 연원에 기인한다. 예를 들면 경험적 인지이론 (H. R. 마투라나, F. 바렐라, G. 로트), 폰 피르스터의 2차질서 관찰자 이론, 피아제와 관련된 폰 글라저스펠트의 급진적 구성주의, 조지 스펜서-브라운의 구별논리학 및 형식 법칙, 바츨라비크의 심리치료학, 쿤터의 다중맥락 논리학 등이 언급될 수 있겠다. 사회 이론과 관련해서는 헤일의 사회학적 체계이론 및 니클라스 루만의 사회철학적, 체계이론적 구성주의가 있다.

수밖에 없는 생물학적인, 인지적인, 사회적인, 문화적인 조건들에 따라 이뤄진다. 개인은 이런 조건중의 상당 부분을 전혀 구사할 수 없는 경우도 있다. 바로 그런 이유에서, 현실 구성을 계획에 따른, 모든 단계마다 의식적으로 조절된 과정으로 이해하고자 하는 것은 구성주의적 관점에서는 무의미한 일이다. 현실 구성은 우리 자신이 의식적으로 수행하는 것 이상으로 우리에게 직면하는 문제이다. 따라서 우리가 어떻게 관찰하고 행동하는지, 또 어떻게 커뮤니케이션을 하는지를 관찰한 다음에야 우리는 비로소 우리의 현실이 구성물이라는 점을 알게 된다. 이런 이유에서 구성주의는 당연히 2차질서의 관찰 이론이라고 하겠다.

인간의 종족발생사의 과정에서 얻은 생물학적인 그리고 광의의 사회문화적인 행위 조건들은 자연적인 또는 사회적인 생존의 필연성 때문에 어쩔 수 없이 서로 조율되어 왔다. 모든 인간은 이미 공동체에서 구성된 ‘의미를 배태하는’ 경험 현실 속에서 태어나서 그 현실을 지향하며 사회화되는 것이지 곧바로 어떤 실재(Realität) 그 자체와 대면하는 것은 아니다. 사고한다는 것, 느낀다는 것, 행위 한다는 것 그리고 상호 작용과 커뮤니케이션에 이르기까지 모든 것들은 전적으로 인간이 종에 속하는 존재로서, 공동체의 구성원으로서, 또한 원어민의 화자로서, 특정한 문화의 구성원으로서 구사하는 인지 도식(Schemata), 표본(Muster), 가능성과 기대들에 의해서 각인되었다. 달리 말하자면, 진화, 언어, 사회 구조나 문화의 상징 질서들은, 자신들의 사회 문화적으로 규정된 가능성을 다른 사람들의 행동 속에서 인식하고, 이에 따라서 행동하는 개체들이 행하는 사회적으로 특유한 행동에 대한 전통적인 표본들을 제공한다. 구성주의적인 시각에서 이제 이러한 정향 수단의 총량을 집단 지식이라고 할 수 있다. 이 집단 지식은 재귀성과 쌍방 간의 우연성(이중적 우연성)을 거쳐서 산출되는 개체들의 커뮤니케이션 행위로부터 귀결되며, 이 지식은 다시 되돌아가서 그 커뮤니케이션 행위를 지향한다.

이런 점에서 ‘이해’라는 범주는 사회적인 층위에서 커뮤니케이션들을 연결하는 능력에 대한 사회적 평가와 조절의 과정을 나타낸다. 이로써 해석학적 과정들에서는 종종 간과되는 하나의 역학 요인이 나타나게 된다. 왜냐하면 커뮤니케이션에서 결정적인 질문은 다음과 같기 때문이다. 도대체 우리가 ‘제대로 이해했다’는 것을 누가 누구에게 어떤 상황에서 보장할 능력이 있는가, 또 누가 그렇게 보장할 자격이 있는가?

해석학에서 추구하는 ‘옳은’ 이해와는 달리, 구성주의에서 통상 ‘이해’라고 부르는 인지 작동은 이론적으로 보자면, 인지 체계들에게 정합적이라고 간주되는 어떤 사건 및 하나의 미디어 산출물의 지각을 수행하는 관심 속에서 나오는 작동으로 모델화될 수 있다. 따라서 인지적 층위에서 볼 때 ‘제대로’ 이해했는가, ‘틀리게’, 즉 오해했는가를 구분하는 것은 아무 의의가 없다. 예를 들면 텍스트 수용자로서 나는 텍스트를 오해할 수가 없다. 나는 내게 일어나는 바를 이해한다. 내가 이해하는 것이 아니라, 이해가 나에게 일어나는 것이다. ‘잘못 이해했다’라고 말하기보다는 차라리 어떤 정합적인 인지 구조를 구축하려는 과정을 중지시키는 문제점이 나타났다고 말할 수 있겠다.<sup>89)</sup>

개개의 모든 개별 언어는 항상 가능한 구별들과 지칭들을 기호학적으로 구체적으로 선택하기 때문에, 개별 언어는 관찰과 구별 사이의 맹점의 체계로 기술될 수 있다. 왜냐하면 어떤 특정한 언어를 사용하는 가운데, 그 이외의 다른 가능성들은 관찰 가능한 채 남아 있기 때문이다. 이를 통해서 일단 습득된 개개의 ‘원어민어’는 우리가 환경과 언어에 대해서도 그와 똑같이 맹점이 있다는 확신을 심어준다. 따라서 커뮤니케이션은 이론적으로 볼 때, 재귀 지시적인 커뮤니케이션의 경험을 토대로 커뮤니케이션 참여자들의 의미론적인 공동 지향과 결부된, 사회적으로 각인된 표현 유형들을 이용하는 가운데, 문화와 관련하여 그리고 문화에 의해서 조절된 행위자들이 수행하는 사회적 행위로 도모델화될 수 있다.

이런 점에서 커뮤니케이션 과정들은 커뮤니케이션 주체들의 ‘언어시장’과 ‘상징 자본’에 대한 교환 과정들에 대해 항상 그 공동체의 사회 정치적 상황을 반영한다고 볼 수 있다. 공동체의 조직들과 제도들, 권력 및 지배 관계들, 세대 및 성 관계들은 커뮤니케이션을 토대로 이루어지며, 그들이 가지는 제도화에 따라서 다시 커뮤니케이션에 뚜렷한 영향을 준다. 미디어 산출물들은 커뮤니케이션과 인지라는 서로 동떨어진 영역들에서 제각기 어느 한 영역에 특수한 과정으로 변형될 수 있기 때문에, 매개의 대상인 커뮤니케이션과 인지 과정들을 구조적으로 접속시킨다. 커뮤니케이션은 시간적으로 인지와 커뮤니케이션을 동시에 지시한다. 말하자면 커뮤니케이션을 행하는 상대자들은 통상 서로 커뮤니케이션 안에서 같이 생각되고, 그럼으로써 적절한 커뮤니케이션 반응이 성공한다는 것을 서로 안다. 이때 인지에 대한 지시는 결코 직접적으로 관찰할 수 없기 때문에, 다만 연계 가능한 커뮤니케이션의 형태로만 탐구할 수 있다. 더 구체적으로 말하자면, 미디어 산출물들은 질문과 대답, 견해 표명과 비평, 해석과 평가, 반론과 번역 등의 형태로 다른 미디어 산출물들에 ‘관련된다.’ 이러한 반응들에서 그 이전의 인지 구조는 간접적으로 다루어질 수 있다. 물론 일상적인 상황과 커뮤니케이션에서 단지 ‘표층’, 즉 표현만이 중요한 것이지, 의도, 견해, 생각들과 같은 ‘배후에 숨어 있는’ 것은 중요하지 않은 것이라고 말할 수 있다.

언어 기호 및 기호 사용은 말할 것도 없고, ‘공동체’에 유효한 구분들을 주제화하는 공동체 의미론 역시 사회적으로 제도화된다. 공동체의 현실 모델의 중추를 이루는 기저 이분법들은 서로 그물 구조를 이루며, 모든 인지와 커뮤니케이션 그리고 ‘기대에 대한 기대’를 거쳐서 미디어 산출물의 산출과 수용 과정에 참여해야 하는 공동체 구성원들의 집단적인 문화적 지식이 된다. 이때 개체들이 그 문화적 지식의 상징적 질서 구축에 관여함으로써, 인지적 자율성이나 작동상의 폐쇄성에도 불구하고 자신의 인지를 사회의 커뮤니케이션에 구조적으로 접속하는 것이다. 상호 공인된 공-감각적인 집단 지식으로 소급함으로써 우리는, 다른 화자들이 그들이 원하는 바를 말하는 경우, 그들이 의도했으리라고 또는 의도해야 한다고 믿는 것을 우리에게서도 확인하는 것이다.

---

89) 이해에 관한 학술적 입장의 요약은 본고의 36쪽 각주 54 참조.

### 3.2, 고틀하르트 권터의 다가(多價) 논리

우리의 세계 이해는 우리가 세계를 어떻게 기술하는지에 달려 있다. 그런 한에서 이제껏 이가적 논리로써 대표되던 우리들의 인식 도구들이 단지 철학자들의 ‘형식적인’ 놀이거리인 것만은 아니다. 20세기에 우리는 아리스토텔레스 논리의 개선 행렬에 참가할 수 있었다. 이러한 성과물이 없었더라면, 인식과 유럽 문화의 가능성들이 실현되기 힘들었을 것이라는 진단도 일견 타당해 보인다.

오늘날 이가 논리의 한계들은 널리 알려져 있으며, 해체 현상들이 -예컨대 진리 패러다임의 와해- 오래 전부터 이 체계의 기반을 침식하고 있다. 이런 시점에 고틀하르트 권터의 다가(多價) 논리는 구 체계의 모순을 극복할 새로운 힘으로 등장한다. 루만 자신도 그의 논리에 많은 빛을 쬐다. 권터는, 다가논리를 옹호하면서, 다중 맥락적 사유의 이해를 위한 가장 중요한 토대를 우리에게 안내한다.

일가적 사유, 이가적 사유, 삼가적 사유는 근본적으로 다른 것이다. 원인과 결과의 체계적인 분석은 예컨대 2가적 사유 속에서 비로소 가능하다. 모든 신념, 모든 사유, 마찬가지로 철학과 논리는 타당하고 신빙성 있게 수용될 전제들을 가진다. 물론 이것들은 이미 오랜 전에 더 이상 주제화되지 않거나 심지어 문제시 되지 않는다. 우리의 사유는 두 개의 근본적인 전제들을 가진다. 즉 우리의 사유는 이가성과 진리라는 두 가지 기본적인 전제를 갖는다.

우리들 사유의 토대는 적어도 2천 년간 아리스토텔레스 논리이다. 이 논리의 특징은 이가적이라는 데 있다. 그렇지만 이러한 이가성은 아리스토텔레스의 고대 그리스에 앞서 이미 고대 이집트 이래로<sup>90)</sup> 등장한 것이다.(Sütterlin, 12쪽) 아리스토텔레스는 ‘진리’에서 지성과 사물의 일치성을 본다. 일반적으로 진리는 판단, 진술, 문장과 실제 현실과 일치성을 나타낸다. 아리스토텔레스는 참과 거짓의 구별을 형식적인 토대 위에 세운다. 즉 그는 논리를 기초했다. 간단히 말해서 논리는 문장들을 다룬다. 언제 논리적 귀결이 올바른가를 정확히 기술하기 위해서 형식언어들이 개발된다. 이외에도 논리는 변수들을 통해서 작업하는데, 이것들은 참과 거짓이라는 2가를 수용할 수 있다. 진술들은 이러한 진리 가치에 귀속될 수 있다. 두 개의 진술은 논리적 작동자를 통해서 서로 연관된다. 또한 논리는 진술에 대한 한 자리 수의 작동을 정의한다. 즉 부정의 가치들도 정해진다. 즉 고전적 사유는 2가적이다.

---

90) 덧붙이면, 진리의 문제도 고대 이집트에서 시작된다고 볼 수 있는데, 에크나톤(Echnaton)이 참과 거짓의 구별을 처음으로 도입했다고 한다. 에크나톤 이전의 고대 이집트 사람들이  $1 + 2$  는 3이 된다는 사실을 이해하지 못했다는 뜻이 아니라, 무엇이 참이고 거짓인지를 몰랐다는 뜻이다. 이것은 행위 영역에서도 바른 행위와 그른 행위 사이의 구별에도 해당된다. 진리에 대한 주장을 처음 제기한 것도 그였는데, 그는 종교에서 참과 거짓 사이의 바른 이론, 즉 교조(Orthodoxy)를 선포했다. 유일한 원칙이라는 관념이 이후 약 7백년 후 다시 등장한다고 한다. 고대 그리스에서는 “지혜의 사랑” 또는 “통찰의 기쁨”이라는 “철학” 개념이 등장했다. 모든 것이 생성된 기원 또는 시초에 대한 문제, 하나의 원칙에 대한 문제가 철학의 기본 문제들 중에서 핵심 문제였다면, 참과 거짓의 문제가 그 시발이 된다.

우리가 ‘존재한다.’고 말하면서, 이 세상의 어떤 사물이 존재한다고 가리키면, 실제로는 이것이 무엇을 뜻하는가? 이 질문은 철학이 파르메니데스 이후로 명백히 제기한 것, 바로 그 질문이다. 루만의 관점에서는 서양의 사고 전통 속에서 이 문제에 대해 지금까지 발견된 해결책들은 기껏해야 역사적 의미만 지닐 뿐이다. “우리가 20세기 말의 현대사회에 와 있으면서도 그렇게 생각해야만 하는가?”<sup>91)</sup>라고 루만은 묻는다. 그에 따르면, 이 시대의 제반 사회문제들에 적절히 대처하려면 우리는 더 이상 그렇게 생각할 필요가 없으며, 그래서도 안 된다. 적어도 이론을 구축하는 것과 관련해서는 말이다. 그런데 존재론적 사고란 원래 어떤 의미로 받아 들여야 하는가?

가장 먼저 존재론적 사고는 서양 문화의 시초에 자리하고 있다는 점을 명확히 밝힐 필요가 있다. 이 사고의 가장 보편적인 특성은 과거에나 지금에도 변함이 없다. 간략히 표현하면, 존재자란 제 각각 다른 성질과 작용방식이 부여되는 무수히 많은 경험적 사물로 구성되어 있다고 여겨지는 총합으로 이해된다. 존재론적 사고는 이에 관련해서 추가 가정을 담고 있는데, 물리적으로 실재하는 이 사물들에는 존재적 핵심, 즉 다양한 성질과 작용 방식을 말하자면 가장 내면에서부터 결속시켜주는 존재의 핵이 속성으로 자리하고 있다고 하는 것이다. 이러한 존재의 핵이라는 관념을 기반으로 현상을 현재 있는 그대로의 것, 즉 현재 존재하는 것이 되도록 해주는 어떤 것이 있고, 이것은 현상들을 이것이나 저것이라고 확인할 수 있게 해주는 것이 있음을 말해주는 개념이다. 그것이 정체성이다.<sup>92)</sup> 이 때문에 존재론적 사고유형에는 ‘사물 질문 was-frag’의 구조가 들어 있다.<sup>93)</sup> 즉 인간은 어떤 존재인가, 신은 무엇인가 또는 누구인가 등을 뜻하는 질문들이 들어 있다.

권터에 따르면 모든 사고는 ‘나는 어떤 것을 생각한다.’는 근원 현상학적 상황을 특징으로 하고 있다. 사고와 로고스의 관계를 성찰해야 한다면, 한편으로 ‘나는 생각한다.’와 다른 한편 ‘어떤 것’의 관계를 설명할 필요가 있다. 고전적 사고도 그렇게 하고 있다. 의식은 존재에 관여하는 것이라는 의미로 이해되었다는 사전 가설을 배경으로 이 관계에 대한 설명이 이루어졌기 때문에, 사고가 즉흥성, 유동성, 모순성을 특징으로 한다는 사실에 설명을 위해 본질적인 중요성이 부여된다. 왜냐하면 ‘나는 어떤 것을 생각한다’라는 사실에서 만약 ‘나는 생각한다’는 것이 그토록 신뢰할 수 없는 사실이라면, ‘어떤 것’에 ‘존재한다’는 지위, 즉 최종적인 의미로서 존재의 핵의 지위가 부여될 수는 없기 때문이다. 고전적 사고가 이 문제에 대해 찾아내는 해결책은 다음과 같은 방향으로 진행된다. ‘어떤 것’, 다시 말해 존재는 ‘나는 생각한다.’의 유동성과 대조를 이루도록 구상된다. 그것은 말하자면 영원히 지속하는 것으로, 그 정체성이 변하지 않고 유지되는 것으로, 칸트 식으로 말하면 물 그 자체로 구상된다.

91) 루만 SA 5 “사회학적 계몽5” 229

92) 체계 이론은 고전적 의미의 정체성 개념을 부정한다. 예를 들자면, ‘국가’라는 개념에는 국가, 비국가라는 두 요소가 다 들어 있다. 차이나는 두 개가 모여서 하나를 이루었을 뿐이다. 이것은 프랑스 기호론자들과 비슷한 사유를 한다. 예컨대, 차연 개념이 그것이다.

93) 동일성 개념은 사실상 정체성 개념을 부정하는 개념이며 차이 이론의 핵심 개념이다. 헬가 그립-하겔슈탕에, 니클라스 루만 인식론적 입문서.

다음으로 바로 그 가정을 논리학의 첫 번째 명제인 동일성의 명제가 공리로 확정된다. 이 명제는 사고의 최종 지향점, 즉 ‘나는 어떤 것을 생각한다.’는 근원현상학적 상황 속의 ‘어떤 것’을 자체적으로 존재하는 것, 즉 동일한 것으로 규정한다. 그렇게 되면 두 번째 공리인 모순의 명제는 이 사고의 지향점을 다루는 것에 해당한다. 모든 사고는 잘 알다시피 양가적이다. 여기서 ‘어떤 것’은 원칙상 사고에서 긍정적으로도 부정적으로도 나타날 수 있다는 결론이 나온다. 이것은 원래부터 이가적인 사고의 특성 때문에 모든 존재로부터 사고가 가능하려면 그 자체에 서로 상반되는 규정들을 동일한 관점에서 통합하고 있어서는 안 된다는 요구가 엄격히 제기되어야만 한다. 모순을 명제가 공리로 확정된다.

고전적 형식 논리학의 세 번째 공리인 제3자 배제의 명제도 의식과 그 의식의 형이상학적 토대 사이의 관계를 끌어들인다. 이 공리는 사고가 이제 그 가치의 속성이 부정적이거나 긍정적인 경우에 따라 존재와 동일한가 하는 질문에 답변을 내려준다. 답변의 내용은 이 절대적인 양자택일과 관련해 제3의 가능성이 철저히 배제되도록 고수하기만 한다면, 사고를 존재와 긍정적인 것으로 동일시하든 부정적인 것으로 동일시하든 기본적으로 상관이 없다는 것이다. 그러므로 제3자가 배제되어 있다는 진술에는 의식의 절대적인 (긍정적인) 존재와 완전한 부정은 원래적인 의미에서는 같은 것이라는 내용이 들어 있다.<sup>94)</sup> 이 둘은 합쳐져서 모든 이론적인 의식 규정의 체계적으로 완결된 본질을 이루는데, 이때 어떤 개념요소가 개별적으로 긍정적으로 (배제하는 것으로), 어떤 요소가 부정적으로 (배제되는 것으로) 평가되는가는 전혀 상관이 없다. 다만 이 상관적인 대립 관계의 체계상의 완결성이 어디서든 ‘제3자’(논리적 자질 원칙)에 의해 중단되지 않는 한에서만 그렇다.

따라서 아리스토텔레스의 논리학에 있어 존재론적 동일성 또는 정체성 개념의 형식적 틀의 특징을 이루는 것은, 모든 진술 내용이 결국에는 같은 것과 관련되어 있다는 가정이다. 이 동일한 것은 아리스토텔레스에게 있어서는 실체라는 명칭을 얻고, 그 후의 철학사에서는 절대적 주체 또는 초월적 자아라는 명칭으로 불린다. 인식을 최후로 지탱해줄 수 있는 것과 관련된 개념들이 달라질 수 있더라도 물질세계 외부에 위치에 위치하는 것으로 여겨지기 때문에 인식 과정의 논리적 보편타당성이 보장되어 있다. 또 하나는 앞에서 도출되는 결론이지만, 이 사고유형의 범위 내에서 모든 존재자의 동일성은 언제나 사전에 전제되어 있다. 따라서 권터에 의하면, 논리학은 모든 의식이 초월적인 것에 근거를 두고 있기 때문에 존재하는 객관성의 영역과만 관계하고 있는 것이다. 논리학은 권터가 주장하듯이 ‘존재하는 것의 형식주의’이다.

존재하는 것의 형식주의라는 점에서 논리학에서 제3자를 배제하는 것은 절대적인 의미가 있다. 그렇게 되면 두 가지 논리적 값을 갖추는 것만으로도 충분하다. 존재하는 어떤 것이 있다면 “지시값”과 하나의 “성찰값”을 가지는 것으로 충분하다. 다시 말해 존재하는 상태를 규정하기 위한 값과 이 규정을 점검하기 위한 값만 있으면 된다는 것이다. 제3의 값은 필요하지 않다. 존재론적 사고의 시초에 있어 결정적으로

94) Petra Sütterlin, Dimensionen des Denkens, 2009, 23-25

중요한 존재-비존재의 사고 유형으로 되돌아가면, 이 개념에서 비존재는 순수한 성찰 범주로만 이해되며, 존재자에게서 쫓겨난다.

철학사가 계속 이어지면서 시도된 ‘나는 어떤 것을 생각한다.’라는 근원 현상적 상황에 대한 새로운 해석들도 존재는 있고 비존재는 없다는 이 사고 유형을 바꾸지는 못한다. ‘주체가 객체를 생각한다.’는 사유 유형도 바꾸지는 못한다. ‘주체가 객체를 생각한다.’는 사고 유형도 루만 식으로 표현하면 존재론적 관찰방식의 형식 사용의 메타존재론적 법칙의 지배를 받는다.<sup>95)</sup> 왜냐하면 그 사고유형에도 “존재자의 동일성이 전제되어야 한다.”<sup>96)</sup>는 조건이 적용되기 때문이다. 이것은 반드시 전제되어야 한다. 그렇지 않을 경우 이가 논리의 형식주의가 말하자면 기술적記述적으로 충분하지 않기 때문이다. 그러나 루만은 “현대사회는 이 전제를 포기하지 않을 수 없다.”<sup>97)</sup>고 주장한다.

왜 이 사고 유형을 포기해야 하는가? 두 가지 이유가 있다. 첫째, 현대에 와서 주관성은 더 이상 초월적으로 규정되어 있다고 생각할 수 없기 때문이다. 그러나 주체가 매번 자신의 정체성 생산 - 의미 생산과 관련해서 독립적인 것으로 여겨져야 한다면, 여기서 논리의 형식주의는 단순히 주체와 객체, 즉 한편으로 초월적으로 규정된, 따라서 그 보편타당성이 주장되는 주관성과 다른 한편으로 존재하는 객관성을 서로 구별할 필요가 없다는 결론이 도출된다.

“ 가 가 가 가 가 가 가 .”( , 1965; 1301)

다른 한편으로 수많은 ‘자기중심들’이 세계를 상이한 입장에서 파악할 뿐 아니라, 그것을 넘어 자기중심들이 그들 모두에게 보장되는 객관성을 만들어낸다는 사실도 고려해야만 한다. 이것은 서로 다른 수많은 개별구성들로 벌어지는 것이 아니라, 창발적인 산물로 여겨져야만 한다. 이 복잡한 상황을 사색적으로 적절하게 찾아낼 수 있으려면 “고전적 논리의 중요도 체계”로 이해될 수 있는 “초고전적 다가논리”가 필요하다고 권터는 주장한다. (권터, 1965;1301)

이러한 제안을 루만은 받아들이지 않는다. 루만은 이가 논리에 의해 사고에 설정된 한계와 관련한 문제의식을 권터와 공유하며, 이와 관련한 중요한 대목해서 끊임없이 그를 언급한다. 권터의 해법은 전통적인 ‘주체-객체’ 도식을 근본적으로 수정하지 않고 있기 때문에, 루만의 표현에 따라, 옛 유럽적인 것에 붙잡혀 있다. 반면에 루만은 이미 설명한 논리의 제한성으로부터 더 급진적인 결론을 이끌어낸다. 그의 입장에서는 인식론적 기본정향점인 “주체-객체 도식” 전체를 극복하고, “주체 자체가 이항적 구도를 가진 관찰이라는 기술의 인위적 구조물에 지나지 않았다.”고 파악할 필요가

95) 루만, SA5 “사회학적 계몽 5” 17

96) 위의 책, 19

97) 위의 책, 20

있다. 루만은 그 후에 이 문제를 또 다른 접근 방식을 통해 해결하려 시도한다하지만 루만은 그 후에 이 문제를 또 다른 접근방식을 통해 해결하려 시도한다. 이 방식은 ‘차이 이론적’ 사고라는 명칭을 달고 있다.

### 3.3, 조지 스펜서-브라운의 형식 법칙<sup>98)</sup>

“니클라스 루만이 스펜서-브라운의 형식의 법칙을 가지고 왔을 때, 우리는 처음에 모두 생각했다. 그가 지금 그것을 발명한 것이라고.” 이렇게 루만의 빌레펠트의 한 여동료가 1980년대 초반의 상황을 묘사했다. 그랬든지 아니든지 - 어쨌든 “형식 법칙 Laws of Form” (1969)으로부터 몇 가지는 루만이 루만의 체계 이론적 사유를 위해 스스로 그것을 고안했다고, 굳이 누구를 압박하지 않아도 믿게 될 만큼 그의 이론에 적응력이 있는 것처럼 보였다. 그렇지만 이것은 스펜서-브라운에게서 유래한 두 (사유-)형식, ‘구별의 형식’과 ‘재투입 Re-entry’이 원래 결코 루만의 체계 이론적 사유의 원천임을 말하고 있는 것이 아니며, 오히려 차후에 도입되어 그의 이론을 위한 적절한 표현 수단이 되었다는 것을 뜻한다. ‘구별의 형식’은 표기를 허용하는 구별 과정의 결과이고 ‘재투입’은 고유한 구별 형식으로 자기 준거적인 투입을 뜻하는데, 이것은 루만에 의해 전적으로 역설적인 기저 동작으로 제기된 것이다. 루만이 이러한 사유 형태를 스펜서-브라운에게서 발견한 후, 루만은 부단하게, 자신의 체계이론의 구성을 위해 설득하고 정당화하는 기능으로 사용하기 위해, 여기에 소급한다.

두 사상가를 철학적인 방향에서 귀속시키길 원한다면, 우리는 이들을, 온갖 차이에도 불구하고 헤겔 이래로 반-실체주의적인, 탈-존재론적인 또는 포스트 존재론적인 프로그램을 뒤따르는 사상가들로 평가해야 한다.<sup>99)</sup> 이러한 의미에서 라이프니츠 후에 하이데거가 제기한 근본적인 문제가 이들을 함께 묶는다. 이것은 좀 변형을 하자면, 다음의 내용일 수 있다. 왜, 특히 어떻게 도대체 뭔가가 (공허가 아니라) 있는가? 이 문장의 앞부분과 관건해서 두 사람은 일치한다. 이것은 어떻게 뭔가가 도대체 확인 가능한 뭔가가 될 수 있는지를 묻는 것이다. 어떻게 이러한 구성적인 절차가 기술될 수 있는가? 두 사람은 이것을 구별하기(distinction)로 확인한다. 더 나가서 그들은 특히 생성된 뭔가가 지속적으로 사용 가능하게 머물도록 하는 안정화 과정들에 관심 갖는다. 이것은 이 구별을 통해 생성된 상이한 결과들에 대한 지침이나 기호의 반복적인 사용(indication)을 통해서 발생한다. 이로써 항상 구별의 반복(루만의 표현: 관찰)이 함축되고 동시에 해체 과정들에 대한 질문이 제기된다.

왜 오히려 공허가 아닌가라는 질문의 후반부는, 최초 구별 이전에 말하자면 논리적으로 이미 어떤 무엇이 존재하는지 또는 그렇지 않은지가 관건인데, 두 사상가의 대

98) 2차 자료의 재구성 부분이어서 준거가 대부분 생략된다. 보안되어야 하지만 물리적으로 불가능한 상태이어서, 논의의 맥락을 크게 해치지 않는 범위에서 그대로 둔다.

99) 루만, GG, “사회의 사회” 46이하, 1147이하)

답에서 근본적인 차이가 암시된다. 루만은 여기서 일종의 차이나지 않은 현실에서 출발하는데, 그 후 관찰자를 통해서 처음으로 차별된 “체계-환경”의 차이로 만들어진 다.<sup>100)</sup> 이에 반해서 스펜서-브라운은 무로부터 출발하는데, 최초 구별이 무에서의 창조와 다름없다. 그럼에도 두 사람은, 어떤 타당한 사유가 근원-학적으로 - 그리스어 단어 의미에서 질서 잡는 시작의 사유 - 주어진 동일성에서 구성적 절차로서 수행된 차이로 전환되어야 한다는 데서 일치한다.<sup>101)</sup> 동일성과 그것의 ‘소여성’의 생성을 그들은 구별 동작과 차이의 지침의 정착하는 반복을 통해서 설명한다.

또 다른 차이는 이들 이론들의 목표 설정에 있다. 스펜서-브라운은 논리 자체에게 수학의 가능성의 조건으로서 (종말론과 대조되는) 하나의 근원사물론·시작론·근원론적인 형식 이론을 붙이면서, 수학의 논리적 정초를 노력한다. 이 형식 이론은 동시에 기호 생성 이론과 기호 사용 이론을 나타낸다. 이에 비해 루만은 근대의 복잡성에 적절한 사회 이론을 입안할 가능성을 찾는다. 추구된 사회 이론은 물론 인식론적 정초의 문제를 회피하면 안 된다. 그것은 첫째로 재귀적으로 논증하고 둘째로 구성주의적 장치에도 불구하고 포스트 모던적 임의성 비판을 기각할 수 있기 때문이다.<sup>102)</sup> 이를 위해서 루만은 또한 형식의 법칙에 회귀를 이용하는데, 이 법칙은 이하에서 개략한다.<sup>103)</sup> .

이미 1974년에 루만의 “형식의 법칙”에 대한 첫 지시가 발견되고, 1980년대 초부터 두 개의 프로그램적 논문 “Talcott Parsons - Zur Zukunft eines Theorieprogramms”<sup>104)</sup>(Luhmann 1980) 과 “Vorbemerkungen zu einer Theorie sozialer Systeme” (SA 3, 11-24)을 시작으로 그것은 어떤 저작에도 빠지지 않는다고 한다. 이를 넘어서 Only Two can play this game (1972)와 Probability and Scientific Inference (1957)에 대한 다수의 지시들 또한 발견된다. “사회의 사회”에서 루만은 대상 또는 객체의 과학적 관찰로부터 구별로의 역사적으로 발생한 전환에서 출발한다. 그의 관심은 여기서 주어진, 발견 가능한 구별보다는 구별, 이것을 통해서 관찰이 최초로 가능해지는 구별 그 자체이다. 그는 이것을 최근의 지적인 발전에 있어 “가장 심오하게 관여된 전환”(사회의 사회 60)이라고 지칭한다. 이 전환은 스펜서-브라운의 형식 개념에 의거해서 가장 잘 명료해질 수 있다는 것이다.

형식 개념의 상이한 관점들은 루만에게 일차적으로 그의 관찰 개념의 정의를 위해 사용되는데, 관찰하기는 “구별의 한 면의 구별하는 지칭하기”이기 때문이다. (사회학적 계몽 5, 22) 구별의 절차와 이를 통해서 가능해진 기호를 통한 또는 여타의 작동

100) 베커 편집, “형식의 문제”, ‘형식으로서 기호’ 1993. 48쪽 이하)

101) 루만, GG “사회의 사회” 60.

102) 루만, WS, “과학의 사회” 72

103) 루만의 수용에 비판적으로 Schulte, 1993, Wagner 1994, Hennig 2000, Hoelscher 2009 참조. 개략적인 서술은 루만이 주로 연결한 관점에 한정된다. 그렇기 때문에 이것은 결코 완벽한 재구성으로 이해되지 않는다.

104) 루만은 스펜서-브라운의 신조어 Re-entry를 ‘재투입’으로 번역하는데, 이에 의해서 마치 형식 외부에 어떤 입장이 존재하는 것이 암시된다. 의미론적으로는 ‘복귀’가 훨씬 적당하다고 하겠다.

을 통한 지식은 루만에게 일차적 질서의 관찰도식을 위한 모델을 나타내는데, 어떤 것의 직접적인 관찰은 이 어떤 것의 환경과의 구분을 포함하고 있기 때문이며 하나의 면을 지칭함으로써만이 이 구별이 안정될 수 있기 때문이다.(루만, “저항” 1996, 110)

사회학적 관찰은 관찰의 관찰, 따라서 이차 질서의 관찰이기 때문에, 사회를 적절하게 기술할 수 있기 위해 (사회적) 기술記述의 이론적인 기본형이 얼마나 복잡해야 하는지 하는 문제가 제기된다. 이로써 형식 법칙의 다른 기본형이 관련된다. 즉 고유한 형태 속으로 진입한다. 이로써 루만은 형식의 법칙을 그가 2차질서의 자기 준거적 관찰의 차원에서 ‘형식의 역설’이라고 지칭한 것을 표현하는데 사용한다. 루만은 자기 준거적인 투입을 암묵적으로 단순한 구별 과정을 통해서 생성된 구별의 형식에 이미 주어진 것으로 본다. 역설적인 재투입은 오직 감춰진, 항상 이미 역설적인 시작을 설명한다고 한다. 이러한 설명은 시간의 절차화를 통해서 탈 역설화되는데, 모호한 지식 문제를 해결하는 것은 아니지만, 다룰 수 있게 되는 것이다.

시작의 역설을 다루는 두 개의 또 다른 처리 방식을 루만은 구별하라는 요청 속에서 그리고 독보적인, 즉 커뮤니케이션을 통한 관찰 체계의 형성에서 본다. 이로써 세 번째로 논란이 된 커뮤니케이션 개념을 스펜서-브라운 식의 기본 형 속에 그 기초를 놓는다. 네 번째로 형식의 법칙은 루만이 그의 이론적 포착의 보편성 주장을 논거를 가지고 근거를 마련하도록 돕는다.

“  
,  
가  
.” ( , 75)

다섯 번째 마지막으로 루만은 거기서 또한 관찰자 자체를 발견한다. 각 기호의 위에 기술된 재귀적이고 양가적인 특성은 이미 스펜서-브라운에 의해 그의 자기 주석(『notes』, Spencer-Brown 1994, 77-106)에서 세계의 관찰자로서 우리들 자신에게 이월된다. 즉 세계는 분화되고 말하자면 우리에게 복무하는데, 우리는 우리가 우리 자신을 관찰하기 위해서 일정한 입지를 표시하는 것이다. 그러한 것으로서 우리는 먼저 우리들의 고유한 구별의 형식에서 우리들의 다른 (세계-)면의 직접적인 관찰자이다. 관찰자로서 우리를 그리고 우리에게 의해 관찰되는 것으로서 세계를 성찰하기 위해서, 즉 양면을 한눈에 볼 수 있으려면 우리는 시간을 생성해야 한다. 우리가 우리 자신과 세계를 동시에 관찰할 수는 없기 때문이다. 그런 한에서 루만은 말할 수 있다. “형식의 역설이 도대체 생성되는 것은 오직 관찰자가 통일성·단일성·정체성과 차이성을 동시에 관찰하려고 시도하는 것을 통해서만 그렇다.” (형식의 역설, 204) 혹은 “각개의 관찰이 ... 하나의 구별을 전제하는데, 그것의 통일성은 단지 역설적으로만 표시될 수 있는 것이다. (형식의 역설, 211)

재귀적으로 생성된 전체에 대한 지식을 통해서 발생하는 역설은 이 세계가 그 자신의 한 면에 대해서 눈에 보이지 않게 남아 있거나 혹은 그 역설이 관찰하는 면과 관찰되는 면 사이에서 시간을 생성하면서 이리저리 진동하면서, 입지 상실을 감당해야

한다. 루만에게 이 문제는 이미 형식의 법칙의 시작부터 있는 것이고 마지막에는 자기 고유한 형식, 명칭, 지칭을 얻는다. 형식의 성찰적 고찰이 단순히 잠재적으로 또는 이미 현실적으로 형식 법칙의 1장에 장치되어 있는가 하는 문제의 답변에서 -그리고 이로써 사실상 시작 역설이 생각되어야 한다.- 해석자들의 노선이 갈린다. 이 물음은 우리가 구별을 통해서 ‘펼쳐진-고정된’ 구별의 형식을 이미 기호로서 고찰한다면 루만이 맞는다고 대답될 수 있다. 그러면 오직 그러면 스펜서-브라운은 시작의 역설을 모르는 체 하면 된다.<sup>105)</sup>

형식의 두 요소는 즉 루만에게 단지 인식적 도구로만 이용되는 것이 아니다. 이 도구에 의거해서 예를 들면 이론 결정은 연결능력이 생기고 명확하게 만들어진다. (루만 SS “사회의 체계” 230) 이것들은 마찬가지로 그리고 무엇보다도 고유한 토대의 또는 고유한 (체계-)이론적 입장의 해명에 사용된다. 그 입장은 과학 공동체 내부에서 그리고 역사적으로 성장한 주장들과 개념들의 토대에서 관철될 수 있어야 하는 것이다. 그렇기 때문에 이 요소들은 마찬가지로 지식과 과학의 가능성에 따른 근대의 철학적 문제에 관한 루만의 논쟁과의 중심에서 있는데, 이것들은 루만이 (정초하는) 시작의 인식론적 문제와 어떤 것의 안정성에 따른 존재론적 문제를 표현하고 해결하도록 돕는다. 이런 의미에서 루만은, 세계가 단지 조지 스펜서-브라운의 논리를 통해서만 포착되리라고(루만, WS “사회의 과학” 93), 경우에 따라서는 세계가 “지식의 어떠한 대상”도 (루만 GS4, “사회 구조와 의미론4” 177) 될 수 없음이 곧바로 이해되리라고 확신한다.

우리는 루만이 형식의 법칙에 대해 점점 더 열려 있는 태도를 취하고 이를 통해 마찬가지로 루만은 이 법칙들에 더욱 떳떳해졌다고 말할 수 있다. 차이 구별과 형식적 형식의 법칙에서 의미하는 것에 대해 루만의 정식화는 반론을 허용치 않는 예리함을 잃었다. 이것이 무슨 뜻인지는 예를 들어 ‘관찰’의 정의에서 나타날 수 있다. 루만은 사회 체계에서는 “(차이의 작동적 도입과 처리의 의미에서) 차별은 기본 과정으로 여겨지고, 상호 작용과 관찰은 차별과 동일시되지는 않더라도 이 기본 과정의 변형으로 간주된다.” (루만 GS4 앞의 책 650)라고 정식화했던 반면에, “사회의 과학”에서 루만은 관찰을 스펜서-브라운의 기본 작동인 구별과 지칭의 단지 “특수 형식”(루만, WissG, “사회의 과학” 82)이라고 부른다. ‘체계-환경’ 차이는 ‘적용사례’ 또는 ‘특수 사례’ (루만, GG “사회의 사회” 62)가 되고, 관찰 형식 혹은 관찰 도식이 되는데, 이것은 ‘체계-환경’ 차이를 다른 것들로부터 구분한다. (루만, GG “사회의 사회” 66) 필요한 것으로 수용하는 것은 아닐지라도, 명성에 걸맞는 사회의 이론이 구상되어야 한다면, 그렇지만 어쨌든 루만에 따라 적절한 이론 형성을 위해서 차이 이론적 출발점을 선택하는 것은 타당하다. 사회 이론은 루만에게 작동적 도구들, 즉 (자기-)분화, 안정, 반복을 통한 재 해체, 역설적 모순의 처리와 시간을 통한 절차화를 통찰함으로써만 가질 수 있는 것이다.

스펜서-브라운은 형식의 법칙에서 반복을 통해서 안정적으로 유지될 수 있는 ‘어떤

105) 루만, GG “사회의 사회” 58

것'의 구성적인 구별과 그것에 관한 지시를 기술한다. 두 절차는 12장과 마지막 장에서 각개 기호의 본질적인 특성으로서 제시되었다. 그렇지만 하나의 구별은 그 '어떤 것'을 산출해낼 뿐만 아니라, 스펜서-브라운에 따르면 항상 동시에 그것의 구별 형식을 동반 구성하기 때문에 각개 기호는 구별의 결과로서 자기 자신을 재귀적으로 지시할 뿐만 아니라, 그것과 구분되어진 어떤 것을 또한 지시한다. (사랑과 동시에 사랑 아닌 것) 형식의 법칙은 전체적으로 고찰하면 상이한 작동 가능성들을 하나의 기호, 등치와 이후에 변수들을 통해서 제시하는데, 이를 통해서 구별의 형식의 상이한 면들을 -'어떤 것'과 그것이 아닌 것- 을 지칭할 수 있다.

이미 보았던 것처럼, 스펜서-브라운은 형식의 법칙을 구별(distinction)의 이념과 지칭(indication)의 이념을 통해서 시작한다. 여기서 지칭은 필연적으로 구별을 필요로 하는데, 그래서 구별의 형식이 동시에 그 형식으로 확정된다. 그가 여기서 이념과 형식을 동의어로 사용하는 점은 사유 형식으로서 '아이디어'의 원래적 의미로 환원될 수 있다. 이 구별(의 형식)은 이어서 다음과 같이 정의된다. "정의: 구별은 완벽하게 우연성이다." (스펜서-브라운 1994,1) 주어진 예로부터 - 평편한 바탕 위에 원 - 어떠한 즉시 발생한 관점이 구별의 형식을 해결하는지 명백해질 것이다. 즉 이미 언급된 구별된 두 가지, 그것들 사이의 경계와 이 구별이 스펜서-브라운의 의미에서 차이를 만드는 맥락. 이 구별이 실행되었다면 또는 구별의 형식이 펼쳐졌다면, 이름이 언급되면서 구별이나 그 구별의 한 면이 지시될 수 있다. 즉 원을 그렸다.

형식의 법칙이 기술하는 두 준칙은 어떤 상이한 방식으로 상이한 면을 지시될 수 있는지 확인한다. 이름의 부름(준칙 1, 부름의 법칙)을 통해서, 또는 두 면 사이에 그려진 경계의 월경을 통해서(준칙 2, 경계 넘기의 법칙). 매번의 지시 동작의 반복적인 사용을 통해서 실행된 구별은 안정되거나 다시 해체될 수 있다. 상이한 지칭(indications)의 반복이 생성되기 때문에 이 준칙들로부터 구별 형식의 면들을 지시하는 4개의 상이한 종류가 생긴다. (1) 지칭을 통해서 (2) 이중의 이름 지명을 통해서 (3) 경계의 단순한 월경을 통해서 하나의 언급된 면 (marked space)을 경우에 따라서 그것들의 구별의 형식을 지시하게 된다. (4) 재 월경이라는 의미에서 경계의 이중적 월경을 통해서 다른, 언급되지 않은 면 (unmarked space) 경우에 따라서 전혀 아무 것도 아닌 것 (void=빈공간, 공동, 공허감)를 지시하게 된다.

계속되는 진행에서 스펜서-브라운은 유일한 기호 -꺄쇠 꺄를 사용해서 두 개의 계산을 계발한다. 이 기호는 아이콘적으로 구별의 형식을 모사할 뿐만 아니라, 먼저 구별의 전체 형식과 구별된 면의 하나를 지시한다. 두 개의 계산은 산술적인, "지칭의 계산 calculus of indications"과 대수적인 계산인데, 대수적인 계산에서는 마찬가지로 변수들이 기호로서 허용된다. '생성한다.'가 뜻하는 것은 앞서 제시된 2개의 (반복-)준칙들로 회귀에서 기호 사용에서부터 맥락들이 발생하고 가시화된다는 것인데, 이 맥락들은 그 쪽에서 지칭되고 계속되는 작동들을 위한 토대로서 사용될 수 있다.

그래서 예를 들자면 준칙의 처음 것은 등치로서 정식화될 수 있는데, 반복적인 지칭은 기호를 통해서 표시된 구별의 한 면을 지시하는 것과 다름없다는 점이 확정되기

때문이다. 그렇지만 두 개의 꺾쇠는 반복의 상징으로서 하나의 꺾쇠와 같은 동일한 것을 지시하는데 (form of confirmation), 그렇다면 등치 자체는 계속되는 기타의 동일한 의미의 기호의 생성에 대한 요청으로서 읽혀질 수 있다. 역 추론에서; 임의적으로 다수의 생산된 꺾쇠의 복제는 항상 동일한 것을 표기한다면, 그것이 지시하는 것 또한 단 하나의 꺾쇠로도 표기될 수 있다. 이것을 스펜서-브라운은 'form of condensation'이라고 명명하는데, 다수의 꺾쇠는 그것의 기능에서 그 의미 또는 그 '어떤 것'을 지시할 수 있기 때문이다, 기능의 상실 없이 유일한 것으로 응축될 수 있기 때문이다. 형식적으로 이것은 등치에 의거해서 표현될 수 있는데, 여기서 등치는 양 방향으로 읽힐 수 있다. 두 개의 (혹은 다수의) 기호들이, 오직 유일한 것이 그런 것처럼, 동일한 것을 지칭하고, 그 역도 같은데, 그렇기 때문에 그것은 적절하게 지칭될 수 있다. 즉  $\neg\neg = \neg$ 이다.

두 번째 준칙은 처음 구별 이전의 각각의 다른, 표시되지 않은 면 또는 무 (void)를 이중적인, 구별된 경계를 월경하라는 요청을 통해서 표시한다. - 두 개의 안쪽에 기술된 꺾쇠를 통해서 혹은 무 혹은 공허를 통해서 공식적으로 표현된다. " $\neg\neg =$ " (오른쪽 항은 '없음'을 의미) 이중의 요청을 무로 대체하는 것을 스펜서-브라운은 'form of cancellation', 즉 지양 또는 삭제의 형식이라고 부른다. 빈자리를 두 개의 꺾쇠를 통한 가능한 대체 'form of compensation'로 부른다.

계산(산술) 형성의 과정에서 산출되고 묘사되는 수많은 분화를 간파하면서, 일반적으로 말해질 수 있는 것은 두 개의 계산에서 가장 상이한 지시 형식들, 기호 연쇄 등이 생성된다는 것이다. 이것의 증가하는 복잡성은 항상 더 많은 분화를 허용하는데, 이 분화는 다시 표시되고, 응축되고, 승인되고, 지양되고, 대체될 수 있는 것이다. 이렇게 생성된, 특수한 지시 형태들은 여기서 처음 구별 (형식)의 두 면이 아닌 어떤 것을 지시하지 않는다. 우리가 두 생성된 계산들만을 고찰한다면, 형식의 법칙은 가능성들의 관찰로서 읽히는데, 이 가능성들은 상이한 지시의 반복적 사용에서 생겨나는 것이고, 그것은 명칭 있는 기호이거나 경계를 넘는 과정들이라는 것이다. 구별 형식 속에서 '어떤 것'의 정착은 그렇게 반복되는 구분과 지시를 통해 일어난다. 기호, 과정 또는 등치의 형식으로. 이것들은 어느 정도 안정화 과정에 대한 진술로서 읽힐 수 있다.

11장은 두 번째의, 대수학적인 계산이 아니라, 이것처럼, 그렇지만 다른 방식으로, 첫 번째의 산술적인 계산에 연결한다. 보다 정확히 말하자면 여기서도 또한 지시 형식의 명백한 특성이, 물론 다른 이유에서, 사라진다. 산술에서는 위에 언급된 4개의 형식들에 의거해서 표시된 등치들에 상응해서 무한적으로 다수의, 그럼에도 불구하고 셀 수 있는, 즉 등가적인 지시의 유한한 수의 교환 과정들이 발생할 수 있다는 점이 확정된다. 이 법칙이 11장에서는 깨지는데, 거기에서 유한한 계수 가능성이 포기되기 때문이다. 이로부터 문제가 생기는데, 명백성이 실질상으로 - 산술학에서처럼 - 뿐만 아니라 형식상으로도 포기된다는 것이다. 산출된 등치, E1은 일정한 변수 부과에서 두 개의 해법을 갖는데, 그래서 동시에 처음 구별의 양 면을 지칭하는 하나의 지시

형식이 생성된다. 명백성의 상실을 스펜서-브라운 자신은 “우리가 형식 속에서 어디 있는지”의 (스펜서-브라운 1994, 58) 지식 상실로 해석한다. 그러나 그것은 극복될 수 있다고 하는데, 이 두 개의 동시에 하나의 등치 속에, 즉 하나의 지시 속에 통고된 거주 장소들을 구별의 형식의, 말하자면 제 3의 ‘면’으로서 -어떤 것과 그것의 다른 면에 추가해서 - 해석하는 방도가 발견되는 것을 통해서이다.

이러한 제 3자를 스펜서-브라운은 시간이라고 해석하는데, 이 시간이란 등치의 두 해법을 보거나 사유하기 위해서 발생하고 사라지는 것이다. 이것은 단지 연속적으로, 경우에 따라서 순차적으로만 가능하기 때문에, 사람이 조명을 동시가 아닌 차례로 켜다 끄다 할 수 있는 것처럼, 두 개의 서로 배제하는 해법들을 가진 하나의 등치는 시간을 생성한다. 이에 따라 특정한 그리고 불특정한, 구별 형식의 양면 지시들의 생성을 위한 과정은 스펜서-브라운에 의해서 하나의 등치가 양면을 동시에 지시할 수 있는 등치가 발생될 만치 내몰린다. 그렇지만 이것은 회피되는 모순으로 해석되는 것이 아니라 이 모순을 말하자면 생산적으로 되게 하고 유용하게 만드는 사유 가능한 해법이 추구된다. 시간은 그래서 역설적인 모순들을 생산적으로 다루는 것으로 규정된다. 시간은 기존의 모순을 해결하는 것은 아니지만, 모순적인 지침의 논리적 동시성을 하나의 과정으로 전환하면서 그 모순을 바로잡는다.

일정한 위치로의 교환 조치(schritte)의 계수 가능성을 해제하는 것이 함수적 등치로서 표현될 수 있다는 것은, 이 등치는 재귀적으로 스스로를 투입으로 삼는데, 말하자면 논증의 부산물이다. 이러한 방식으로, 형식의 계산들은 바로 마찬가지로 한 기호의 이러한 본질적인 속성을 표현하도록 할 수 있다는 것이 분명해진다고 할지라도. 기호는 즉시 자기 자신과 구별의 형식을 지시한다, 즉 기호가 직접적으로 통보하거나 그 자체인 것이 아닌 것을 또한 지시한다고 할지라도. 게다가 기호는 임의의 구별의 결과만을 지시하는 것이 아니라, 기호는 그 자신 또한 하나의 구별의 결과로서만 사유 가능하다는 것이다. 각 개의 기호는 그래서 적어도 5개의 상이한 관점을 지시한다. a. 스스로를 기호로서 지시 b. 실행된 구별을 지시 c. 그것이 무엇에 대한 기호인가, 즉 기호가 표시하는 그 면을 지시 d. 다른, 표시되지 않은 면을 지시, 그리고 e. 구별의 펼쳐진 형식을 가진 면을 지시한다. 마지막 장인 “형식으로 재투입 Reentry into the form”에서 실험들은 이것을 다른 기호 체계에 의거해서 보여준다.

### 3.4, 철학적 함의 2: 차이론적 인식론

루만이 주체/객체-도식의 문제를 지적함으로써 전통적인 ‘주체가 객체를 생각한다’는 사고 유형을 의문시할 것을 종용하는 현대 자연과학의 현실 인식을 이어가고 있다는 사실이 명확히 제시되어야 한다. 상이한 주체들을 위해 대상의 지속성·불변성을 전제하는 “고전적인” 주체-객체 구분은 이 단초에서는 작동-관찰의 구분을 통해서 대체되는데, 이 구분은 모든 사실 자료 데이터를 자기생산적인 체계의 구체적인 작동으로

환원한다.

루만의 체계 이론은 급진적 구성주의의 속행으로 이해될 수 있다. 그것은 무엇보다도 움베르토 마투라나의 이론적 토대와 자기 생산적 체계의 이론에 연결된다. 형식 개념과 의미 개념에 관한 한 조지 스펜서-브라운이 제공한다. 이에 대비해서 루만은 사회학과 철학의 풀 수 없는 해결할 수 없는 역설 속으로 데리고 들어가는 이론적 기본 가정들과 단절한다. 그래서 루만은 근본적인 사회적 작동 유형으로서 행위를 커뮤니케이션으로 대체한다. 루만은 또한 고전적인 주제-객체 도식과 결별하고 이것을 체계와 환경이라는 주도 차이로 대체한다.

앞 장에서 언급한 것처럼, 루만은 어떤 특정한 견해가 낡아서 시대에 뒤졌다는 점을 드러내야 하는 경우에 ‘옛 유럽적’이라는 용어를 사용한다. 존재론적 사고는 아직 시대에 뒤떨어지지 않는 않았지만 완전히 낡았다고 루만은 간주한다. 존재론이란, 루만에 따르면, “어떤 관찰자가 존재-비존재라는 구별을 가지고 작동하며, 이 구별에 힘입어 자신이 중요한 것, 연계 능력이 있는 것, 간단히 말해 ‘존재자’로 간주하는 것을 지칭하는 것이다.”<sup>106)</sup>

정보혁명의 세기를 바라보는 이 시점에서 미디어와 커뮤니케이션이 가지는 중요한 역할을 감안한다면, 다음과 같은 상황에 대한 현실 문제에 눈을 돌리게 된다. 현실(Wirklichkeit, World)이란 매스미디어에 의해서 각인된 공동체 속에서 바로 우리가 미디어를 더욱더 사용하면서 구성한 것이며, 그것을 따르고 그에 상응하여 행위하고 커뮤니케이션을 하는 가운데 점점 더 우리의 ‘현실’이 되어가는 바로 그것이다. 그래서 오늘날 우리의 시지각의 확신을 무참히 깨부수는 동시에, 인지적 가능성 자체의 가능성을 무한히 보여주는 이른바, 사이버스페이스, 가상현실, 전형 없는 영상들이 열광적으로 판을 치는 것이다.

우리는 분명히 매스미디어로 각인된 사회 안에서 (존재론적이 아니라) 작동적으로 그리고 화용론적으로, 우리 스스로를 우리의 행위들과 해석들에 관련짓는다는 의미에서 그리고 ‘기대에 대한 기대’라는 의미에서 자신들과 양립하여 다른 사람들도 행동한다는 것을 기대하는 점에서 현실로서 간주하는 것들을 정의하는 데에 어느 때보다도 열심히 몰두하고 있다. 말하자면 현실개념은 인지적 및 커뮤니케이션상의 작동(조작)들이 가지는 지위를 정의하는 화용론적인 테두리 안에서야 비로소 자리 잡힌다. 그렇다고 해서 ‘시간으로 범주화하기’와 ‘우연성의 형성’이라는 강력한 무기가 모든 현실 구성에 다 개입되는 것은 아니다.

현실 개념이 이제 더 이상 “우리가 말하는 그런” 실재에 얽매어 있지 않다면, 즉 존재론적으로 정의될 수 없다면, 현실 모델은 자동적으로 여러 개가 생기며, 이렇게 해서 창출된 현실 모델들은 현실적 실행 가능성 Viabilität, 작동화(조작화)의 종류 및 문제 해결과 생존을 위한 유효성의 정도와 방향에 따라서 제각기 다른 모습을 가지게 된다. 이러한 현실 모델의 구성성에 대한 실제적인 경험은 오늘날 일반적이며, 사회의 커뮤니케이션 속에서 점점 더 중요한 주제로 부각되고 있다. 이로써 18세기에 철학

106) 루만, SA 사회학적 계몽 5: S. 228

내부의 기능적 분화로서 시작했던 하나의 분과 학문의 전개가 가속화된다. 사회 체계들은 그들 나름대로의 현실 모델들을 전개하며, 이에 따라서 현실의 복수화에 대한 기준들 또한 그 복수적 현실들을 산출하는 방법과 응용에 좌우된다. 물론 이런 기준들은 결코 자의적으로 다루어져서는 안 되며, 해당하는 사회 체계들의 커뮤니케이션 안에서 다루어져야 한다.

매스미디어 사회에 대한 몇 가지 핵심적인 면을 살펴본 결과, 이제 우리가 추구하는 구성주의는 기능적으로 분화된 ‘매스미디어 공동체의 인지 이론’으로 발전해왔다는 것이 분명해진다. 구성주의의 핵심적 특징은 주체와 객체의 관계, 지각과 인식의 객관성과 진리 혹은 개체와 공동체에 대한 구속적인 해명에 있는 것이 아니다. 보다 중요한 것은 구성하는 체계에 부여된 재귀 조직이라는 조건하에서, 인지 및 커뮤니케이션상의 현실 구성을 위한 전제 조건과 메커니즘을 연계시키는 가능성들을 해명하는 것이라고 하겠다. 바로 우리가 구성하는 모든 현실들 및 그 현실의 우연성에 대한 통찰들은 항상 파장이 매우 큰 윤리적인 결과들과 맞물려 있다는 것이다.

니클라스 루만이 구성주의 또는 급진적 구성주의에 몰두한 것은 1970년대 말에 시작된다. 루만이 처음부터 취했던 찬성, 거부, 능가 사이의 자세는 이후 20년 동안 대체로 동일하게 남는다. 구성주의의 상세하고 비판적인 분석과 관련된 것은 특히 “구성으로서의 인식”과 “사회학적 계몽 5권 구성주의적 관점들”이다. 그 외에 ‘사회의 과학’에서 510이하. 또는 사회의 예술 442이하에서의 비교적 간략한 부연 설명이 있다.

구성주의의 기본 가정이 말하는 것은 실재는 인식될 수 없거나 재현될 수 없고 단지 각각의 관찰 체계 내에서 체계 내부적으로 구성될 수밖에 없다. 그것은 정해진 자기관찰 성과와 구분 성과를 토대로 한다. 에른스트 폰 글라저스펠트 Ernst von Glasersfeld는 근본적 구성주의를 “급진적”이라고 지칭하는데, “무엇보다도 구성주의가 관습과 결별하고 하나의 인식 이론을 발전시켰기 때문이다. 이 이론 속에서 인식은 더 이상 ‘객관적인’, 존재론적인 현실이 아니라 우리들의 체험 세계 속에서 경험의 질서와 조직에만 해당된다. 급진적 구성주의자는 최종적으로 ‘형이상학적 사실주의’와 관계를 끊었다.”(폰 글라저스펠트 1981, S. 23) 여타의, 부분적으로 비슷하게 들리는 철학적 사변들과 다르게, 1970년대 초기 이래로 인식이론을 ‘급진적’으로 변화시킨 것은 특히 생물학적이며 신경생리학적인 정초이다.<sup>107)</sup>

강행된 ‘지식 비판’이라는 주 목표의 도정에 루만은 무엇보다도 구성주의의 ‘폐쇄성 명제’, 특히 자기 생산의 핵심적 구상에 관심을 갖고, 자기 생산 이론을 체계 이론에서의 “패러다임 교체”(SS “사회의 사회” 240)로 지칭한다. 바로 이러한 구성주의를 통해서 루만은 실재 문제가 모조리 규명되었다고 간주한다. 그의 체계이론은 이에 따라 “실재의 탈 존재론화”로서 기술될 수 있다:

---

107) 앞서 인용된 마투라나 1987 참조

“ [...]

.” (SA5 50)

인식은 이에 따라 체계와 환경 사이의 직접적인 교환으로 파악될 수 없다. 반대로 루만은 “인식은 오직 체계들이 그것의 구분과 표시의 차원에서 작동상 폐쇄되고 이러한 방식으로, 환경으로서 배제된 것에 대해 냉담해질 때 또 냉담해졌기 때문에 가능한 것이다.”(EaK 239) 이에 맞춰 루만의 고찰은 실재성이 인식을 넘어선 저편에서 구상되는 것이 아니라 “실재성은 인식 그 자체이다”라는 점에서 최고조에 달한다.

루만은 정확히 말해서 여러 차례 구성주의가 많은 관점에서 결코 새로운 것을 초래하지 않았다고 강조한다.

“

가

가

.”(SA5, 33)

루만은 실제적으로 “급진적”구성주의에 대한 요구들을 높이고 이를 위해 다섯 개의 근본적 구분을 칭한다. (여기서는 간략하게 요약된다.) : (1) 체계 작동과 관찰의 구분 (2) 일차 질서의 관찰자와 이차 질서의 관찰자의 구분 (3) 타자 관찰과 자기 관찰의 구분 (4) 관찰과 바로 이 관찰을 인해 정확하게 관찰될 수 없는 것과의 구분 (5) 체계 폐쇄의 이가 코드와 자기 관찰 또는 타자 관찰의 다른 형식들과의 구분 등이다.

“

.”(EaA, 226)

하지만 일단 ‘구성주의’라는 명칭에 대해서 루만은 원칙적인 의구심을 통보한다. “새로운 (수학으로부터 인용된) 용어 ‘구성주의’로써 우리는 너무 빠르게 승리를 경축하고, 이것을 통과시키기 위해서 다른 사람들이 도리질을 하며 피하는 것을 감내해야 한다.”(SA5 33)

‘급진적’이라는 꼬리표를 루만은 스스로 요구한다. “비로소 인식의 사회학이 급진적인, 스스로를 포함하는 구성주의를 가능하게 한다.”(EaK, 227) 연구 역사의 방향을 전환하면서 심지어 루만은 “각개의 구성주의는 체계 이론에서 출발해야 한다.”(WissG. 546)고 요청한다. 사실상 어느 누구도 루만보다 더 나가지 않았다. 그는 인식은 전반적으로 단지, 체계와 환경 사이의 어떠한 작동적 관계들이 존재하지 않기 때문에, 도달 가능한 것이라고 주장한다. 자신의 체계이론에 유의미한 구성주의의 차용, 인용, 능가 는 무엇보다도 자기재생산(구조적 연동 개념과 연계해서) 구상과 관찰자 개념에 해당된다.

이 이론유형에서 이미 언급한 인식론적 출발 상황의 모순이 제거되지는 않지만, 근본적으로 새로운 차원에서 처리될 수 있게 된다. 새로운 이론유형인 이 자기 준거적 체계 이론에 있어서 본질적인 것은 그 유형이나 이론에서 주체와 객체 사이의 관계에 대한 전통적인 견해가 극복되기에 이른다라는 점이다. 전통적인 관념에 포함되는 양극, 즉 한편으로 주체라는 개념과 다른 한편으로 객체라는 개념이 자기준거성이라는 개념을 살리기 위해 대체되기 때문이다. 또 다른 본질적인 면은 이 새로운 이론유형에서는 이 새로운 세계관으로 표현되는 요소 개념을 시간적으로 제한하는 것 Temporalisierung을 근본적으로 진지하게 취급한다는 점이다. 왜냐하면 자기준거적 체계 이론은 (이론 그 자체를 포함해서) 주어진 모든 것이 유일하게 자기준거성을 통해서만 생겨날 수 있다는 기본 전제를 본질적 구성요소로 삼기 때문이다.

옛 유럽적 사고를 극복할 필요가 있다면 ‘태초에 로고스가 있었다’고 하는 전제의 뿌리에서 분석을 시작해야 할 것이다. 루만은 이것을 “이론 발전의 출발점으로서 동일성에서 차이로 방향을 전환해야 한다는 것”(생태학적 커뮤니케이션: 23)으로 이해한다. 동일성에서 차이로 이론을 전환하는 것은 다른 한편 동일성 개념을 극복한다는 것을 의미한다. 자기 준거적 체계 이론의 “설계”는 바로 이 새로운 방향 설정을 이론 기술적技術적으로 실현해내는 것을 목표로 하고 있다.

전통적 의미의 주체의 자리에 이미 언급했듯이 경험적으로 관찰될 수 있고 작동상 닫힌 자기 준거적 체계가 들어선다. 전통적 의미의 객체의 자리에 체계 스스로 구분하고 구성한 체계의 환경이 들어선다. 그런 식으로 약점이 제거되고 그로써 자기준거적 체계 이론에 따라 전통적으로 개념화된 모든 존재들이 쉽게 말해 ‘유동적인 것’으로 생각될 수 있다면, 한 가지만 더 있으면 된다. 어떤 시작이 최소한 시작의 형태를 취할 수 있으려면 무한한 작동운동을 중단시키는 어떤 순간이 있어야 한다. 이것은 이 작동 운동 안에 어떤 형식이 실행되어야 한다는 것을 뜻한다. 운동의 무한성 내에 형식 형성 순간이 도입됨으로써 비로소 내부와 외부가 구성되면 구조가 발생할 수 있다. 루만이 전제하는 형식부여 순간은 구별의 작동이다.

## 4장. 체계와 의미

### 4.1. 의미 현상

루만 이론은 이론의 어디에서 접근해도 무방하다고 한다.<sup>108)</sup> 루만은 “사회 체계”를 ‘커뮤니케이션’으로 시작하고 “사회의 사회”를 ‘의미’로 시작한다. 굳이 자의적으로 해석을 시도하자면, 루만은 복잡성에서 시작하고 사회에서 출발하여 커뮤니케이션을 거쳐 의미에서 맺으려는 듯 보인다. 바로 이 의미라는 현상을 다루는 루만의 이론적 열개를 4장에서 찾아가려고 한다. 일단 출발은 ‘나’, ‘자아’, ‘의식’을 기점으로 삼는다.<sup>109)</sup>

#### 4.1.1. 현상학적 접근<sup>110)</sup>

이른바 분석적 방법이 20세기의 철학적 사유를 대체로 지배했지만, 독일과 프랑스에서는 확연하게 현상학과 실존주의가 살아 있었다. 현상학은 이른바 사물의 객관적 본성에 대한 물음을 옆으로 제쳐 두는 대신 현상을 주관적으로, 즉 인간 경험 내부로부터 탐구할 것을 권한다. 실존주의는 현상학의 주관적 접근 방법을 채택하여 선택 및 개인적 실행과 같은 인간 경험의 실천적 문제들을 탐구했다.

후설의 현상학은 서양 문화가 나아갈 진정한 방향과 목적의 상실에 대해 확신하는 문제 의식 속에서 ‘위기’를 신호하며 출발한다. 철학의 진정한 목적은 인간 현안에 대해 최선의 가능한 대답들을 제공해 주는 것이고, 최고의 가치에 대한 탐구를 면밀히 검토하는 것이며, 인간 이성의 고유하고 광범위한 능력들을 개발하는 것이다. 그러한 진정한 목적으로부터 철학이 이탈했고 이것이 ‘위기’의 본질이라는 것이다. 이 ‘위기’를 후설은 ‘합리주의의 붕괴 현상’으로 묘사하고 평생의 과제도 ‘인간 이성을 구제하는 것’으로 설정했다. 그렇다면 인간 이성은 어디로부터 구제되어야 한다는 것인가?

후설의 궁극적 목적은 철학을 ‘엄밀 과학’으로 발전시킴으로써 인간 이성을 구해 내는 것이라고 한다. 후설은 과학의 찬란한 성공에 감명을 받았고 근대적 사고의 위기 해결의 방법을 자연 과학의 기획에서 보고 있었다. 후설은 자연 과학이 해를 거듭하면서 인간 존재에 대하여, 그리고 세계란 어떤 것이며 어떻게 해야 그것에 대해 잘 알 수 있느냐에 대해 그릇된 태도를 발전시켰다고 믿었다. 그러니까 그의 과학 비판은 과학 자체를 겨냥하기보다는 자연 과학의 가정과 방법을 겨냥하고 있다.

이것이 현상학의 배경을 제공한다. 자연 과학은 자연이 기본적으로 물리적이라고 믿는 치명적인 편견에 의존한다. 이 관점에 따르면 정신의 영역 즉 인간 문화는 물리

108) 루만 자신의 진술, “사회 체계” 서문

109) 루만 식으로 표시하면, ‘심리 체계’

110) 현상학적 접근은 대체적으로 2차 문헌에 의존해서 기술한다. 루만과 이론적 연결에서, 특별하게 독창적인 발굴의 내용이 후설에서 주장될 리는 없기 때문이다.

적 사물들에 인과적인 토대를 두고 있으며, 이런 상황은 궁극적으로 앎, 가치, 판단에 대한 우리의 개념을 위협한다. 자연 과학자는 정신과학의 독자적인 체계화 가능성을 거부한다. 후설의 주장에 따르면 이런 거부는 매우 순진한 것이며, 그것이 근대인의 위기를 대부분 설명해 준다는 것이다. 과학적 합리주의의 이러한 미성숙은 자연주의에 대한, 즉 물리적 자연이 그 안에 있는 모든 것을 감싸고 있다는 견해에 대한 과학의 맹목적 신뢰에 기인한다. 자연주의는 또한 지식과 진리가 우리의 개인적 자아를 넘어선 실재에 토대를 두고 있다는 의미에서 ‘객관적’이라고 주장한다.

문제는 철학자들과 과학자들이 고대 그리스에서 발전된 근원적인 철학적 태도에서 이탈했을 때부터 시작되었다. 소크라테스, 플라톤, 아리스토텔레스 이전에 사람들은 매우 실천적인 삶을 영위했으며 음식과 의복, 주거에 대한 기본적인 필요성에 주목했다고 한다. 그들은 개인과 집단의 실천적 관심을 지지했던 신화와 원시 종교를 발전시켰다. 이런 상태에서 지엽적인 경험과 실천적 이해관계의 직접적 영역을 초월한 개념이라는 의미를 지닌 ‘관념의 문화’는 존재하지 않았다. 그러다가 그리스 철학자들은 새로운 종류의 전망을 가지고, 즉 모든 인생과 그 목적에 관한 보편적인 비판의 안목으로 사태를 파악하기 시작했다. 이런 비판의 긍정적인 측면은 이 비판이 추구하는 목표, 즉 보편 이성을 통해 사람들을 새로운 인간성을 향해 고양시키고 습속과 지리, 사회적 집단의 제한된 지평 너머로 그들을 올려놓으려는 목표에 있다. 이것을 가능하게 만들 것이 바로 진리에 대한 새로운 개념이었다.

이 진리는 전통에 의존하지 않으며 보편적으로 타당하고 무한히 정교해질 수 있다. 따라서 바로 이 지점이 유럽의 정신적 삶과 문화의 근원지인 셈이다. 이런 태도의 체계적인 확립이 바로 그리스인들이 ‘철학’이라고 불렀던 그 학문인 것이다. 후설에 따르면 제대로 이해된 철학이란 ‘오직 보편적인 학, 전체로서의 세계에 관한 학, 모든 존재의 보편적 통일성에 관한 학’을 말한다. 철학은 물리적 자연 뿐만 아니라 문화적 자연을, 대상들뿐만 아니라 관념들을 포함하는 자연 전체를 포괄적으로 파악했다. 그렇다고 하더라도 시간이 지나면서 이 하나의 학, 즉 철학은 몇 개의 분리된 과학들로 분할되기 시작했다. 이런 분할에 지배적인 영향을 미친 사건은 지각된 자연 세계를 수학의 세계로 변형시킬 수 있는 방법의 발견이었다. 이런 발견은 결국 수학적 자연 과학의 발전으로 이어졌다. 과학이 성공하면서 역설적으로 정신에 대한 과학은 점차적으로 ‘과학적인’ 접근을 거부하게 된다.

이보다 훨씬 앞서 데모크리토스는 세계의 모든 것을 물질적 재료와 물리적 법칙들로 환원시킨 유사한 결해를 제시했다.<sup>111)</sup> 소크라테스는 이런 견해를 거부했으며, 이는 그가 정신적 삶이 사회의 맥락 안에 현존함을 느꼈기 때문이었다. 플라톤과 아리스토텔레스 역시 정신적 차원에 관한 소크라테스의 견해를 유지했다. 왜냐하면 인간 존재가 비록 객관적 사실들의 세계에 속하기는 하지만, 그럼에도 불구하고 우리는 어디까지나 목적과 목표를 지닌 인간이기 때문이다. 그러나 이후에 수학적 자연 과학의 성공으로 과학적 방법은 곧 정신의 지식을 봉인했다. 개인의 정신은 이제 물질적 재료

111) 스템프와 피저, “소크라테스에서 포스트모더니즘까지”, 서울, 2003. 51쪽

에 기반을 둔 객관적 사실로 여겨지게 되었다. 그리하여 물질의 세계에 적용되는 것과 동일한 인과적 설명이 정신의 세계에도 적용되었다. 후설은 자연 과학의 태도에 기초하여 다음과 같이 주장한다.

“  
 가 ,  
 가 가 ,  
 . ”

그는 자연주의적 객관주의가 자연 과학의 방법론에 따라 정신을 연구하는 한 우리는 진정한 인간 목적에 대한 이해를 향상시킬 수 없다고 결론짓는다. 따라서 그는 정신의 본질을 파악하고 그림으로써 자연주의적 객관주의를 극복하는 방법으로써 자신의 선형 현상학을 제시한다.

데카르트는 체계적인 회의를 통해 지식을 위한 절대적으로 확실한 토대를 다지고자 한 반면, 후설은 데카르트의 출발점의 단지 일부만을 수용함으로써 현상학의 독특한 분위기를 만들어 냈다. 후설에 의하면 우리 스스로가 지금까지 획득한 모든 지식을 무시하고 출발해야 하고, 절대적 지식의 토대로서 데카르트의 지도 이념은 포기하지 못할지라도, 어떤 목적을 달성하려는 가능성 같은 것을 전제하는 것조차 탐구의 출발점에서 편견이 될 수 있다고 경고한다. “현실의 경험과 직관에 주어지는 그대로의 사물과 사실들 그 자체”만을 직시함으로써 ‘어떠한’ 전제도 없는 철학을 세우려 하는 때문이다. 후설의 기본 원칙은 ‘오직 명증성에 의해서만 판단하며’ 그 어떤 선입견이나 전제에 따르지 않는다는 원칙이다. 그는 ‘직접적이고 매개적인 명증성들’로 채워져 있는 인간의 과학 이전의 삶의 모습을 회복시키고자 했다고 한다. 데카르트가 체계적인 회의를 사용했던 반면에 후설은 단지 그의 경험에 대한 모든 판단을 유보했다. 대신에 그는 경험 자체의 명증성을 추구하는 입장에서 가능한 한 온전하게 자신의 경험들을 기술하는 길을 모색했다.<sup>112)</sup>

경험조차도 자아ego의 주위를 돌고 있음은 명백하다. 데카르트뿐만 아니라 후설에게도 모든 지식의 근원은 자아다. 그러나 데카르트에게 자아는 논리적 추론에서 제1공리가 된다. 이것에 기초해서 그가 수학적 연역을 하듯이 실재에 관한 일련의 결론들을 연역해 낼 수 있는 반면에, 후설은 자아를 단순하게 경험의 기반으로 간주한다. 그러므로 후설은 논리 대신에 경험에 일차적인 강조점을 두었다. 그의 관심은 경험에 ‘주어진 것’을 그 순수한 형식 그대로 그리고 의식의 직접적 데이터로 나타나는 그대로 발견하고 기술하고자 하는 것이다. 후설은 의식적인 자아를 넘어 연장적 실체로, 즉 주관을 객관적 실재에 연결시키고 그림으로써 심신 이원론을 낳는 물체의 개념으로 이행한다고 하여 데카르트를 비판한다. 그 대신 후설은 ‘순수 주관성’이 인간 경험의 실제적 사실들을 더 정확히 기술한다고 믿었다. 게다가 데카르트가 ‘나는 생각한

112) 스템프와 피저, “소크라테스에서 포스트모더니즘까지”, 서울, 2003. 676

다.’는 원리에서 두 개의 용어를 강조했던 것과는 달리 후설은 ‘나는 어떤 것에 대해 생각한다. ego cogito cogitatum’와 같이 세 개의 용어로 표현하는 것이 경험을 더 정확하게 기술한다고 믿었다. 이것이 바로 지향성Intentionalität -의식은 언제나 무엇에 ‘관한’ 의식이라는- 개념이다.

후설에 있어 의식에 관해 가장 분명한 점은 의식의 본질이 어떤 대상을 가리킨다 또는 지향한다는 사실이다. 사물에 대한 우리의 지각은 곧 지향된 대상을 향한 투사라는 것이다. 따라서 후설은 의식의 본질이 지향성에 있다고 믿었다. 후설에 의하면 지향성이란 ‘나’의 의식 대상이 ‘나’에 의해 지향된 어떤 것임을 의미한다. 지각 대상들이란 결국 의식의 흐름에 속하는 특정한 부분들이다. 주체로서의 우리는 그것들을 지향함으로써 의식을 구성해 낸다. 칸트는 시간, 공간 및 인과성과 같은 범주들을 감각 경험에 부과함으로써 어떻게 정신이 경험을 구성하는지에 대해 설명한 바 있다. 이와 마찬가지로 베르그송도 ‘우리는 감각적 성질들의 지속성 속에 물체의 경계를 표시한다.’고 말했다. 후설에게 지향성이란 의식 자체의 구조이며 동시에 존재의 근본 범주이다. 이것은 실재를 발견해내는 과정에서 우리는 사물 형태의 실재를 찾아내야 한다는 사실을 의미한다. 왜냐하면 사물들이 바로 우리가 의도한 대상들이기 때문이다. 예를 들어 내가 어떤 사람을 바라볼 때 이를테면 나는 그의 측면만을 보게 되는 경우처럼 제한된 시각에서 그를 지각할 뿐이다. 또한 나는 그가 그 가게에서 물건을 사는 상황처럼 특정한 배경 안에서만 그를 본다. 이런 지각들은 단지 실재의 단편들일 뿐이며, 이런 단편들 속에서 우리의 의식은 문제의 그 사람을 ‘의도(지향)한다.’ 지향성의 이런 과정은 일반적으로 의식적이지 않으며 오히려 자동적인 과정이다. 그래서 그는 이러한 세계에 대한 자아의 구성을 ‘수동적 창조 (passive genesis)’라고 부른다.<sup>113)</sup>

‘현상학’이란 용어는 의식에 이용할 수 있는 유일한 증거 즉 현상을 넘어서는 것에 대한 후설의 거부에 기초하고 있다. 대부분의 인식론들은 한편으로 인식하는 정신과 다른 한편으로 인식의 대상을 구별한다. 그렇다 해도 후설은 의식과 현상 사이의 구별을 실제로 인정하지 않는다. 사실상 그는 궁극적으로 현상이 어떤 것을 경험하는 주관적 작용 자체에 포함되어 있다고 주장한다. 이것은 이보다 더 자연적인 태도, 즉 현상의 객관적 세계가 이 세계에 대한 나의 의식과 무관하게 존재한다고 가정하는 태도와 뚜렷하게 대조를 이룬다. 후설에게 있어서 어떤 것을 안다는 것은 사물의 사진을 찍는 카메라의 작용과 같은 것이 아니다. 우리의 의식을 위해 이용할 수 있는 사물의 현상에 초점을 맞추으로써, 우리는 실제로 사물에 대해서 더 확장된 표현을 얻는다. 그 표현은 이제 실재의 대상, 이 대상에 대한 우리의 현실적 지각, 우리가 의도하는 바의 대상, 그리고 지향성의 작용을 포함하기 때문이다. 이 표현은 사물의 현상에 대한 표면적인 측면들에 대한 표현을 넘어서서 의식의 복잡한 작용으로 옮겨간다고 후설은 믿는다. 후설에 의하면 의식은 존재하는, 그리고 이처럼 규정되어진 대상이 의식 안에서 의도되고 의식 안에서 그러한 감각으로 발생한다는 사실을 가능하게 하

113) 스템프와 피저, “소크라테스에서 포스트모더니즘까지”, 서울, 2003.680



따라서 사유의 구조 자체가 모든 대상의 현상을 규정한다. 그는 이러한 경험의 직접적 현상 세계를 ‘선형계’라고 명명하면서 이 세계를 뛰어넘으려는 모든 철학 이론을 거부한다. 그렇게 하여 그는 칸트의 현상(경험)과 본체(물자체)의 구분을 거부한다.

우리는 앞에서 후설이 주장한 내용을 살펴보았다. 모든 전제들을 괄호로 묶고 인간 경험의 근원적 형식을 비취 주리라고 그가 믿는 그런 과학 이전의 관점으로 본질적인 복귀를 시도하라는 것이다. 이것이 우리의 일상적인 세계, 즉 ‘생활 세계 (Lebenswelt)’의 영역이다. 생활 세계는 우리가 전형적으로 개입되어 있는 온갖 경험들로 이루어져 있으며 이것들은 지각, 반응, 해석 및 일상사의 많은 단면들의 체계를 포함한다. 이런 생활 세계는 여러 과학들이 그 대상을 추상해 내는 근원지다. 이런 한에서 과학은 실재를 단지 부분적으로 파악하여 우리에게 제공할 뿐이다. 과학이 자신의 관심 대상들만을 추출해 간 뒤에 경험의 풍부하고 의미 있는 요소들의 대부분은 그대로 남아 있게 된다. 사실 과학자가 된다는 것이 과연 무엇인지는 과학 자체에 의해 설명되지 못한다. 생활 세계가 과학에서뿐만 아니라 사람들의 순수한 경험 안에서 기능하는 방식에 대한 엄격한 분석만이 철학을 위한 적절한 기반을 제공해 줄 것이다. 진리나, 기본적인 정당성이나, 확증은 생활 세계의 사건들에서 비롯된 증거의 전형 속에서 찾을 수 있다. 생활 세계가 지닌 이들 사건의 총체성이 바로 후설이 ‘세계를 경험하는 삶’이라고 부르는 것이다.

“

가

.”(

”, , 2003. 682)

철학과 사회학에서 의미의 문제는 인간과 사회를 이해하고 해명하는 중요한 요소로 다루어졌다. 의미가 행위에서 나온다고 보는 베버는 객관적 의미와 주관적 의미를 구분하여 사회적 행위와 개인적 행위를 설명하려 했으며 만하임은 일상 행위자들의 행위 또는 진술을 학문적으로 관찰하여 기록한 “기록 의미”를 주관적 의미인 “의도된 표현 의미”와 구분하여 그의 지식사회학 연구의 중심으로 다루고, 하버마스는 의미를 “한 단어 또는 문장의 의미Bedeutung”와 같은 것으로 파악하면서, 이상적인 소통 행위를 언어 행위 규범을 준수하고 상호주관성을 충족시키는 행위와 동일시한다.

루만의 경우 의미의 문제가 이미 1971년에 하버마스와 함께 펴낸 책에서 ‘사회학의 기본개념으로서의 의미’라는 주제로 다뤄졌고, 1984년의 “사회체계”에서는 독립된 주제로서 의미가 커뮤니케이션의 중심 요소로 다루어지고 있다. 또한 1980년부터 1995년까지 나온 “사회구조와 의미론”에서도, 1991-92년 “체계이론 입문” 강연에서도 ‘의미’는 ‘작동적인 체계의 핵심으로 다루어지고 있다.

의미가 루만의 이론에서 중심 요소로 다루어지는 것은 첫째, 그것이 세계 지시구조로서의 보편성을 지니기 때문이며, 둘째, 의미가 기호에는 없는 기능, 즉 의미가 의미를 지시하는 자기 지시를 가졌기 때문이다. 그래서 의미는 기호의 토대이자 세계의 토대로서 기호 없는 의미는 가능하지만 의미 없는 기호는 가능하지 않다.

루만은 의식에 대한 현상학적 탐구에 의존하여 현실이 어떻게 의식에 나타나는지에 관심을 집중한다.<sup>115)</sup> 그에게서 의식은 의미로 연결되며, 그런 결과로 체계의 작동 역시 의미의 작동으로 설명된다. 의식과 의미의 연결 관계를 살펴보기 위해서는 현상학적 시각을 바탕으로 한 체계의 작동에서 의미가 맡는 역할을 간단히 살펴볼 필요가 있다. 먼저 ‘작동 의미’의 복잡성 문제인데, 체계 작동의 실제 상황에서 현행화된 의미가 항상 그 다음 단계 연결의 잠재성을 지닌다는 점을 시사한다. 의미가 매번 확정되면, 다시금 잠재적 의미에 대한 잉여 지시와 지시에 대한 잠재적 잉여 지시의 특징을 지니게 된다. 이러한 복잡성은 체계 내의 조직화된 복잡성으로서 체계 요소들, 이 경우에 의미들 사이의 선택과 연결의 가능성은 체계의 구조에 의해 한정된다. 하지만 연결의 가능성이 한정되어 있다고 해도 체계 내에서 활성화되는 형식은 우연적인 것이다. 그럼에도 일단 의미 활성화가 일어나면 마치 그것은 필연으로 보인다. 그 이유는 선택이 일어나고 의미가 확정되면서, 선택되지 않은 다른 가능성은 아예 존재하지 않는 것으로 간주되는 ‘부정의 일반화’가 일어나기 때문이다. 체계 작동 과정에서 의미는 항상 의미를 바탕으로 생성되며 그런 식으로 의미는 항상 의미와 관계를 맺는데, 이를 루만은 자기 지시성(자기 준거성)으로 규정한다. 의미의 활성화 상태는 항상 잠재성의 활성화에 대한 가능성을 열어놓음으로써 스스로의 연결을 지속하는 것을 루만은 ‘의미 사건’의 ‘자기 조직화 또는 “자기 생산”으로 규정한다. 체계는 의미의 활성화 상태와 잠재 상태의 지속적인 교환을 이루는 체계내의 자기 지시성과 더불어 체계 밖의 것들을 체계 안으로 끌어들이어 단순한 전달을 넘어선 정보를 획득하는데, 루만은 이를 “타자 지시성”으로 규정한다.

체계 작동에서 중심 역할을 하는 이런 ‘의미’의 바탕에는 ‘현상학적 의미 개념’이 있다. 루만은 실제 세계와 무관하게 작동하는 의미에 대해 논하면서 그것의 연장선에서 현상학적 의미개념을 다음과 같이 설명한다.

. [...] ,  
 [...] ,  
 . ( , Zeichen als Form, S. 62)

115) Ranier Schützeichel, Sinn als Grundbegriff bei Niklas Luhmann. Campus. Frankfurt am Main. , 1987, S. 33

세계를 의미의 상관물이자 환상으로 파악하는 것은 의미 개념을 지시 대상, 즉 세계와 분리된 것으로 파악하는 것과 연관되어 있다. 그렇다고 의미가 대상 없이 구성되지는 않는다. 의미는 어떤 대상을 향한 지시가 그 대상 너머의 다른 것을 지시하는 잉여 지시이기 때문이다.

의미와 세계의 관계에 대한 이런 시각의 바탕을 제공한 사람은 후설이다. 후설은 프레게처럼 의미 개념을 Sinn과 Bedeutung으로 구분하여 이후 의미 개념이 기호학 뿐 아니라 체계 이론, 행위 이론 등에서 상이하게 규정되는데 영향을 주었는데, 후설은 양자를 다음과 같이 구분한다.

“ Bedeuten Bedeutung ,  
 . ,  
 -  
 , [...] ( ) (Bedeutung)  
 ( ) (Sinn)  
 .”<sup>116)</sup>

후설이 Sinn을 선호하는 것은 그것이 ‘모든 행위들’에 적용될 수 있는 개념이기 때문이다. 루만 역시 Sinn을 meaning으로 번역하면서 그것을 체계 이론의 바탕으로 삼는다. 역사적으로 보아도 Sinn은 생리학, 심리학 분야에서 감각 기관과 그에 의한 지각을 규정하는 동시에 문화학, 철학, 의미론의 바탕을 이루는 ‘의미’로 사용되어 왔는데, 후설은 감각적인 것과 의도적인 것, 즉 의미 형성적 의식의 연관성에 대해 분명히 한다. “전체 현상학적 영역에서 감각적 소재와 의도적 형식의 이중성과 동일은 지배적 역할을 한다.” 의도는 후설의 현상학에서 의식과 인식을 규정하는 핵심 개념이다. 의식 작용과 함께 작동하는 의도의 핵심적 내용은 우리의 의식이 항상 어떤 것을 향하고 있다는 것, 즉 우리의 의식은 항상 “~에 대한” 의식이라는 것이다. 후설은 의도적 체험들이 특정 시공간 속에 현존하는 가능성은 의미부여에 의해 생겨나며, 이때 감각적 데이터들은 상이한 단계의 의미부여를 위한 소재들로서 제시된다고 한다. 그렇기 때문에 의식의 양식은 의미의 양식과 일치하는데, 후설은 의미를 의식이 대상을 지시하면서 구성되는 대상 의미와 대상적 의미를 넘어 잉여적으로 지시된 ‘사고 내용적’ 의미로 구분한다.

의미가 의도에 의해 구성된다는 점에서 현상학적 의미 개념에서 의식의 대상은 의도에 종속적이라고 할 수 있다. 말하자면 의식이 의도를 통해 대상 속으로 들어가 활동하면서도 일정한 입장이 있는 의도에 따라 대상을 구성한다는 것이다. 그럼에도 불구하고 그것이 자의적이라고 의식되지 않는 것은, 후설에 따르면, 자신이 의식하는 대

116) Edmund Husserl. Gesammelte Werke, Bd III/I, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch, Karl Schuhmann (hrsg.) 1. Halbband, Den Haag, Martinus Nijhoff 1976, S.285

상에 대한 객관성의 믿음이 무의식적으로 작동하면서 의도가 그 객관성을 확정하는 역할만을 수행하기 때문이다.<sup>117)</sup>

현상학적 시각을 바탕으로 한 루만의 의미 개념도 후설의 그것과 근본적인 점에서 는 같은데, 루만 역시 ‘의미 현상’을 체험과 행위의 가능성에 대한 지시의 ‘잉여’로 규정한다. 동시에 의미를 감각 기관의 작용 속에서만 가능한, 그래서 항상 현재 순간의 체험과 관련된 것으로 파악한다.

“ . . . ”( GS1 “  
1” Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993, S. 18)

의미가 순간마다의 체험과 관계된다는 점에서 Sinn은 항상 활성화 의미이다. 하지만 일단 생성된 의미는 의미 내용으로서 어떤 행위나 사물을 대신하고 지시하는 방식으로 다시 사용될 수 있다. 루만은 감각 작용을 포함하는 의미는 언어 의미 이전의 의미를 포함하며, 항상 현재적이기에 시간과 함께 지나가고 남아지는 정보와도 같지 않음을 파악한다. 그래서 이런 활성화 의미는 특정 내용을 지닌 대상이 아니라 현재성과 잠재성 사이의 연결 자체이다. 의미는 활성화된(현행화된) 것과 가능한 것 사이를 연결하는 것이며, 이것 또는 저것이 아니다.

루만과 후설은 의식 행위가 항상 의도와 함께 작용되며 대상과 의도의 유형이 서로 상관관계에 있다고 보는 점에서 일치한다. 그러나 후설과 루만 사이에는 근본적인 차이점이 있다. 후설이 ‘현상’을 ‘주체’의 직관적, 초월적 환원을 통해 파악하는 반면, 루만은 그것을 주체 밖 상대적 세계의 차원에서 고찰한다. 루만은 다음과 같은 예를 든다.

“ . . . ”  
(N. Luhmann, GS2 “ 2” 1981, S.280)

“이쪽”과 “다른 쪽”의 결정은 그것을 관찰하는 위치에 따라 상대적으로 이루어진다. 대상의 위치는 주체가 아니라 주체 밖 세계에 의해 부여되며, 그렇기에 루만의 의미 개념에서 ‘관찰’은 특별한 지위와 기능을 부여받는다. 그런데 후설과 루만의 이런 차이는 90년대 이후 스펜서-브라운의 ‘형식’개념을 바탕으로 한 루만의 의미 개념에서는 더욱 두드러지게 나타난다. 이 문제를 다루기 위해서는 ‘차이’와 ‘형식’을 바탕으로 한 루만의 의미 개념을 살펴보아야 하며, 특히 형식으로서의 의미에 대한 논의를 위해서는 루만의 형식으로서의 기호에 대한 논의가 전제되어야 한다. 루만이 파악하는 ‘형식으로서의 의미’가 기호의 형식을 지니기 때문이다.

‘체계’와 ‘의미’는 잘 어울릴 것 같지 않은 개념이다. 하지만 가능성 지평의 제한과

117) Schützeichel, 위의 책, S.35

놀라움을 위한 개방성이라는 반대 방향으로의 실행의 조합은 의미를 복잡성 축약의 매체로서 요구함으로써 달성된다. ‘의미’는 가능성들을 연결하는 일정한 형식을 뜻하는 것이 아니다. 하나의 가능성의 실현은 이전에는 접근할 수 없었던 범위에서 다른 가능성을 준다. 예들 들면, 지진을 지각하는 것은 무너지는 집, 생명의 위협, 폐허가 된 도시 등등의 생각을 깨워 온다. 이러한 또는 다시금 또 다른 기대되지 않았던 가능성의 실현은 새로운 가능성을 낳는다. 이러한 가능성들은 서로 상호 지시를 통해서 연결된다. 말하자면 가능성들은 한정되지 않은 관계만을 형성하는데, 이것은 우리들의 현실 체험을 초과하는 것이다. 현실적이지 않거나, 아직 아닌, 또 더 이상 아닌, 그러한 현실적인 것과 연결되고 이를 통해서 우리에게 미래의 사건들을 예상하거나 지난 간 것들을 회상할 수 있는 능력을 마련해준다.

결코 우리는 이러한 관계망에서 벗어날 수 없다. 즉 외부의 어떤 곳에서 그것을 고찰할 수 없다. 의미에 대한 언급 자체도 의미 매체 속에서 움직인다는 것이다. 의미 매체 속에서 처리되는 것은 가능성의 현실성으로의 지속적인 전환, 또 그렇게 도달된 현실의 변화된 가능성의 지평으로의 전환 등등을 통해 발생한다. 의미를 사용하는 것은 그렇기 때문에 일반적으로 현실성과 가능성의 구분에 따라 처리되는 체험의 처리와 행위의 진행이라는 방식으로 규정될 수 있다.

의미를 통해서 복잡성을 취급하는 것은 시간 차원을 거쳐 조정된다. 즉 복잡성은 시간화된다. 방금 사라진 것은 다음 순간에 가능성으로서 반짝이다가 그 다음에 흐릿해지거나 현실이 될 수 있다. 이 현실이란 그 순간에 과거가 되고 새로운 가능성의 실현을 위해 자리를 내준다는 것이다. 이러한 처리가 심리 체계와 사회 체계의 특징이다. 단지 두 체계에서만 의미 처리 체계가 관건이다. 의미를 토대로 작동하지 않는 여타의 체계들은 복잡성 축약을 위해 다른 방식을 이용한다. 기계적 체계들은 예컨대 환경 속의 일정한 상태만을 기록하고 이에 반응한다.<sup>118)</sup> 이러한 체계는 현실과 가능성의 구분을 알지 못하기 때문에, 다시 말해서 가능한 현실들과 현행(현실)적으로 주어진 현실들을 비교할 수 없기 때문에, 벗어남의 확정을 통해서 놀라게 되거나 학습으로, 다시 말해서 기대된 가능성들의 영역 변화에 반응할 처지가 아니다. 체계 구조를 통해 실행된 기계적 체계들의 환경의 복잡성 축약은 정적이고 비가역적이다. 즉 정해진 대로 산다, 타율적이다.

복잡성 축약의 이런 방식은 복잡성의 근절을 의미한다. 그렇지만 제거된 가능성들이 기계적으로 미리 주어진 체계 등록과 반응 영역 밖에 있다는 것이 그러한 가능성의 실현이 체계에 영향을 주지 않는다는 뜻은 아니다.<sup>119)</sup> 단순한 유기체도 기계 체계와 비슷한 방식으로 기술된다. 이러한 체계들은 비 가변적인 구조의 도움으로, 복잡성의 근절을 통해서 환경 복잡성의 축약 문제를 해결하는 반면에 심리 체계와 사회 체계는 의미를 기초로 작동하고 그렇기 때문에 체계의 고유한 구조들을 통해서 현실적

118) 체계 이론을 내용적으로 설명하면서, 이 시점에서 항상 등장하는 유명한 예시가 온도계이다.

119) 온도계는 섭씨 1000도에 반응하지 않는다. 다만 온도계 자체가 녹는다.

으로 사라진 가능성들을 접근 가능하게 유지할 수 있다.

이러한 실행을 가능하게 하는 의미 처리 체계의 구조들은 기대이다. 기대는 현실과 가능성의 차이를 이용하는데, 우리는 이 차이로써 의미를 정의했다. 현재의 현실 체험을 배경으로 '나'는 미래에 실현 가능한 것으로 기대하는, 일정한 가능성들에 적응한다. 이것은 포함된 가능성과 배제된 가능성들의 차이를 의미 매체 속에 기입함으로써 일어난다. 포함된 가능성들은 다소 정확하게 규정 가능한 것들이다. 이에 반해 배제된 가능성들은 포함된 가능성의 단순한 반대 부분들이라는 점을 넘어서 아예 규정되지 않은 채 남는다. 기대는 여기서 우리가 셈할 수 있고 목표로 할 수 있는 일정한 가능성들을 선택한다. 물론 이런 가능성들은 우연적인 것으로 머문다. 그것이 등장할 것인지 불확실하다. 실제 일어나는 것은 다른 결과일 수도 있다.

상황이 복잡해지는 것은 체계가 그것의 환경 속의 체계를 고려해서 기대를 형성하는 경우이다. 두 개의 심리 체계, 말하자면 자아와 타아가 만나면, 기대의 충족은 이중적 관점에서 우연적이다. '이중적 우연'이란 여기서 각각의 심리 체계가 다른 결과일 수도 있는 상이한 행동 가능성에서 선택하고 자신의 우연적 선택을 다른 체계의 우연적 선택에 종속시킨다는 뜻이다. 여기서 자아는 타아 스스로가 어떤 행동 가능성을 선택할지를 결정할 수 있다는 전제 속에서 결정한다. 자아는 이를 넘어서, 자아가 타아에게 어떤 행동을 기대하는지에 대해 기대를 타아는 발전시키며 또 자신의 행동의 선택에서 그렇게 형성된 기대의 기대에 타아가 지향한다고 가정한다.

루만은 이를 간단히 "내가 내가 원하는 것을 하면, 나는 네가 원하는 것을 한다." (Luhmann 1984, 166)고 공식화한다. 이 공식은 명백하게 각자가 선택의 자유와 다른 이의 행동 소망을 예상(기대)하고 충족하는 능력이 있다는 가정을 표현하고 있다. 자아가 이런 전제들 아래에서 타아가 자아가 타아에게 기대하고 원하는 것과 다르게 행동한다는 것을 관찰한다면, 자아는 타아에게 타아를 향한 기대의 충족에 반대한 타아의 자유로운 결정의 결과로서 책임을 귀속시킬 수 있다. 이중적 우연의 상황은 이로써 각 참여자의 타인의 행동에 대한 부정적, 즉 갈등적 관계의 형식으로 바뀐다. 이중적 우연성의 부정적 혹은 갈등적 설명을 루만은 다음과 같이 정식화한다. "내가 내가 원하는 것을 하지 않는다면, 나는 네가 원하는 것을 하지 않는다." (Luhmann 1984, 531)

사회 체계의 맥락에서 기대의 기대는 상이한 심리 체계에 의해 조종되는 행동 선택의 동시화를 가능하게 하고 이중적 우연의 문제를 해결한다. 그렇지만 줄곧 엄습하는 실망들은 현실적으로 정착된 기대구조를 부단하게 여타의 가능성들과 직면케 한다. 이를 통해서 이 구조의 붕괴 또는 전혀 다른 것을 통한 갑작스런 대체의 우려가 있다.

사회 체계는 그것이 이탈에 대항해서 그 구조를 안정화 할 수 있을 때에만 지속적으로 존재할 수 있다. 이것이 가능하려면, 기대들은 규범화되어야 한다. 다른 한편으로 모든 기대들이 체계 속에서 규범화되어서는 안 된다. 그렇게 되면 체계는 주변 세계 속의 등록된 변화들에 이에 적절한 체계 변경으로써 반응할 능력을 상실하게 된다.

다. 사회 체계는 결국에 배타적으로 인지적 기대에만 또는 규범적 기대에만 특수화될 수 없으며, 두 기대 양식을 서로 조합해야 한다.

규범적 기대란 개념으로써 루만은 통용되는 사회적 규범이라는 구상을 체계 이론적으로 새롭게 정식화한다. 규범에 전형적인 것처럼, 규범적 기대들도 부정적 제재를 통해서 훼손에서 보호될 수 있다. 하지만 규범과는 다르게 부정적 제재가 아니라도, 실망의 경우에 체계 속에서 어떤 방식이든지간에, 사람들이 실망된 기대를 계속해서 고집한다고, 다시 말해서 미래에 계속해서 기대에 일치된 행동을 기대한다고 공지되는 것이면 원칙적으로 충분하다.

그렇다면 여기에 누구의 기대가 관련된 것인가? 체계에서 유효한 기대의 근본적인 부분은 관련된 삼자의 기대 속에 고정되어 있다. 이러한 기대들은 직접적인 참가자들 사이의 일치를 통한 변화에 대해서도 보호된다. 루만은 이런 경우에 기대의 “제도화”를 언급한다.(Luhmann 1987, 64ff.) 기대가 제도화되면, 이것은 또한 각 개인이 사실상 일정한 기대에 동의하는지를 검토하지 않아도 된다는 뜻이다. 그러면 기대는 타당한 것으로 가정되고 행위의 토대로서 사용될 수 있다. 즉 타인이 이 기대를 알고 있는지 또 옳은 것으로 여기고 있는지를 개별적 경우마다 항상 새로 검토하는 것 없이도, 각 개인은 이 기대를 자신과 타인의 행동의 전제로서 가정할 수 있게 된다.

법적으로 규범화된 기대들에 관한 한, 근대 사회에서는 사법적 직업의 구성원이 함께 기대하는 제 삼자의 위치를 갖는데, 그들의 기대가 갈등의 사례에서 척도가 되는 것이다. 법체계와 과학체계들과 함께, 근대 사회는 사회 전체적으로 관련된 규범적 기대들의 해석과 적용 그리고 인지적 기대의 검토, 생산, 수정에 특수화된, 독립분화된 사회적 부분체계들을 사용한다.<sup>120)</sup> 기술된 의미에서 제도화는 사실적 동의를 낳는 것이 아니라, 실제 동의와 반대인 허구적 동의 가정을 통해서 대체되고 대체 되어야만 하는데, 가능한 행위의 높아가는 다양성을 상이한 사회적 행위 영역들 속에 구조화하기 위해서 필요한 기대를 준비하는 것이 가능해지기 때문이다. 사실적인 동의가 아니라, 기껏해야 실행력 있는 동의 허구의 본질적 중요성을, 예컨대 대중 매체적으로 생산된 “여론”의 형식에서, 루만은 인정한다. 즉 기대의 상대적 안정성은 상응하는 규범의 일반적 찬성과 내면화가 아니라, 모든 타인들이 찬성한다는 검증되지 않은 가정에 의존한다는 것이다.

심리 체계와 사회 체계는 동일하게 기대를 구조로서 사용한다. 기대의 충족은 우연적인 것이다. 그렇지만 이때 우연성의 두 형식이 구분된다. 단순한 우연성과 이중적 우연성이 그것이다. 단순한 우연성은 자연적인 혹은 기술적인 사물과 사건에, 다시 말해서 그것들의 행동이 어쨌든 기대에 지향되지 않은 대상들과 관련된 기대일 때 언급된다. 기대가 다른 기대하는 체계에 대해 자기 쪽에서 상대 체계에 대해 갖는 자신의 기대의 충족이나 훼손에 지향하는 그런 체계에 관련되는 경우에, 이중성 우연성에 대해 언급된다. 이것은 적어도 두 심리 체계가 서로 만나고 서로 간에 상호작용에 들어

120) 이로써 모든 규범적 기대가 법규범의 형태를 취한다거나 모든 인지적 기대가 과학적 진술의 형식을 취한다고 의미하는 것은 당연히 아니다.

가는 경우이다. 우리는 그러면 사회 체계의 기본적인 경우를 다루는 것인데, 그 프로세서는 자아와 타아로 지칭될 수 있다.<sup>121)</sup>

어느 정도로 자아의 기대가 타아의 행동을 통해서 성취되는가는 여기서 대체로, 자아가 그의 행동 속에 타아의 기대를 충족시킬 준비가 되어 있는지 또는 충족시킬 수 있는지에 달려있다. 그런 상황에서 타아의 행동을 통해서 부단하게 실망하지 않을 기대를 개발할 수 있기 위해서는 각자가 타인의 기대를 예상할 수 있어야 한다. 상호간에 관점 수용을 통해서만 이 문제는 해결된다. 사회 체계는 그렇기 때문에 단순한 기대가 아닌, 기대의 기대를 구조로서 사용한다.

상호작용 참여자에 대한 규범적 기대뿐만 아니라, 자연적 또는 기계적 대상에 대한 인지적 기대는 그것들이 사회 체계에서 구조로서 기능하는 한, 이러한 형식을 갖춰야 한다. 예컨대 분업적 협동의 틀에서는, 각각의 포함된 심리적 체계들이 어떻게 일정한 대상들이 일정한 대우에 '반응'하는지를 안다는 것이 충분한 것은 아니다. 대상의 행동에 협동을 지향시키기 위해서, 자아는 타아가 유관된 대상을 참작해서 어떤 인지적 기대를 걸고 있는지 기대할 수 있어야 한다. 자아의 관점에서 타아도 마찬가지로이다. 지식 또한 사회적 맥락에서 그래서 기대의 기대의 형식을 취한다.

이중적 우연성의 문제를 사회적으로 제도화되고 개인적으로 내재화되어 있는, 공유된 상징, 해석 전형, 규범, 가치 등을 통해서 원칙적으로 해결된 것으로 보는 파슨스와 다르게, 루만은 이 문제의 영속적 의의를 강조한다. 기대의 기대는 이 문제를 줄곧 임시적으로만 해결하고 부단하게 실망에 위협받은 것이다. 루만이 '혼란'이라 말했던 실망의 경우에 기대의 기대는 정보 가공의 도구로서 이용되는데, 이것은 책임자를 확인하거나 기대의 기대 자체가 수정되어야 하는 곳을 나타낼 수 있게 한다. 기대 구조는 상호 작용의 마찰 없는 진행의 원칙적인 가능성의 보장이므로 통하는 대신에, 처음부터 위기 상황의 극복으로 설명되어 나타난다. 그것은 오해나 갈등의 경우에, 즉 실망의 경우에도 상황이 해석되고 상호작용이 속개될 수 있음을, 또한 가능하면 각각의 상황 조건에 더 낮게 맞춰져 보이는 변화된 구조들이 개발될 수 있음을 보장한다.

기대의 기대는 상이한 추상 단계에 정착될 수 있다. 그것은 인격으로서 커뮤니케이션 참여자에게 향할 수 있다. 즉 커뮤니케이션에 참여하는 인격의 교체와 함께 커뮤니케이션의 토대로서 전제될 수 있는 기대의 구조 또한 변화한다. 기대들이 역할보유자에게 향하면 역할의 개인적 보유가 바뀔 수 있다. 그렇기 때문에 커뮤니케이션의 기대 토대는 변화되지 않아도 된다. 두 개의 또 다른 기대 구조의 추상 단계는 프로그램의 이용과 이행이다. 거기에는 상이한 역할의 소지자가 참여한다. 여기에는 이런저런 역할의 일정한 과제들이 편입될 수 있고, 이 역할들은 적어도 부분적으로 서로 교환 가능한 것이다. 마지막으로 가치는 기대 구조의 추상화의 최고 단계를 나타낸다. 이런 유형의 기대의 기대는 커뮤니케이션의 직접적인 지향에 사용되지 않고, 단지 선

---

121) 자아와 타아라는 지칭은 프로세서로서 항상 심리체계와 관계되는 것은 아니고, 서로 접촉하게 되는 사회 체계, 예컨대 서로 계약적 협정을 맺는 조직들에 대해서도 사용될 수 있다.

호할만한 것의 일반적 관점을 나타낸다. 가치들은 개인적인 기대, 역할 연관 기대, 프로그램적 기대를 이러한 관점들의 충족을 위한 그것의 쓸모에서 시험하고, 그것들을 서로 비교하고 비교된 기대들 사이에서 결정하기 위해 사용된다. 사회 진화의 과정에서 기대 구조의 정착의 상이한 추상 단계들은 줄곧 더 명백하게 따로따로 갈라진다. 사회는 이런 방식으로 구조적 복잡성을 위한 잠재력을 고양시킨다.

지금까지 복잡성의 문제, 복잡성의 의미 형식적 처리, 이를 위해 개발된 구조들이 서술되었다. 복잡성 축약을 상이한 체계 구조들이 기능적으로 등가인 해법들로서 관련될 수 있는 일반적 문제로서 위치시키면서, 루만은 구조-기능주의적 체계 이론 및 파슨스와 거리를 둔다. 체계와 환경 사이의 차이는 루만에게서 무엇보다도 복잡성의 차이 혹은 더 정확히는 구조적 복합성의 차이로 나타나고 그렇기 때문에 아직도 매우 밀접하게 구조 개념과 결합되어 있다.

이것은 자가생산적 체계의 구상을 도입하면서 달라진다. 이제 체계의 작동들, 즉 이것들을 결합하면서 체계가 재생산되는, 기저 사건의 차원이 고찰의 중심에 등장한다. 심리 체계와 사회 체계는 작동상 폐쇄된 체계로서 분석되는데, 이 체계들은 각각 유일한 종류의 작동들만을 사용하고 서로 결합시킨다. 구조들은 고유한 작동의 관계망 속에서 생산되고, 재생산되고, 변형된다. 각 체계는 이때 자신의 고유한 작동에만 연결될 수 있고 이를 통해서 생성된 구조들을 이용할 수 있다. 어떠한 체계도 자신의 경계를 넘어서 작동할 수 없다. 상이한 체계들의 작동의 겹침이나 중첩은 이러한 분석적 전제 아래서는 불가능한 것이다. 마찬가지로 상이한 체계의 작동들이 어떻게든 서로 만나고 직접적으로 서로에 연결될 수 있는 체계 경계를 넘는 중간 영역들의 형성도 불가능한 것이다. 이것은 경험적 명제가 아니라 분석적으로 필요한 자가 생산 개념의 귀결에 관한 것이다. 루만의 체계 이론은 이 개념을 루만의 이론 구성과 자료 해석의 기초적 전제로 사용하고 있는 것이다.<sup>122)</sup> 이 개념의 도입은 결과적으로 체계 작동의 정립 문제를 상세하게 다룰 것을 압박한다.

이중적 우연성 문제를 극복하기 위해서, 단순한 기대는 분명히 충분치 않다. 상호 작용에 포함된 각자 모두는 타인이 그에 대해서 어떤 행동을 기대하고 있는지 기대할 수 있어야 한다. 그래야지만 그가 타인의 기대에 맞게 또 이를 통해서 타인들이 그의 기대를 채우는 행동을 하게 할 수 있다. 그렇기 때문에 사회 체계의 운용에 요청되는 구조들로서 기대의 기대가 필요한 것이다. 갈등 또한 기대의 기대라는 토대에서만 확실하게 재생산될 수 있는데, 갈등은 여기에 참여한 당사자들이 상대방에 의해서 실제로 적대적으로 느낄 수 있을만한 행동을 알면서 선택할 수 있어야 함을 전제로 한다. 상응하는 기대의 기대가 부재하면, 행동 분담은 더 이상 일치하는 방식으로 파악되거나 서로 연관될 수 없다. 그렇게 되면 각자는 자신의 행동을 통해서 타인의 미지의 기대를, 그것이 우호적이든 적대적이든, 실망시키고 또 이를 통해서 자기 쪽에서 타인들에게 예견되지 않는 행동을 하게 할 위험을 무릅써야 한다. 이렇게 되면 상호 작용은 쉽게 동요되고, 종잡을 수 없게 되고, 혼란되어 포함된 심리들에 부담을 주면서

122) 이 개념의 도입과 관련해서 루만의 이론은 전기와 후기로 분류되기도 한다.

상호 작용에서 후퇴, 그것의 중단이나 물리적 폭력으로 내몬다.

기대의 기대<sup>123)</sup>는 심리 체계에서 뿐만 아니라 사회 체계에서도 구조로서 기능한다. 심리 체계와 사회 체계는 서로에게 환경(환경)이 되는데, 이에 따라서 그 각각의 구조는 서로 다른 것이다. 서로 알지 못하던 사람들이 더 자세하게 규정되지 못한 상황에서 처음 만나면, 그들은 일단 심리적인 기대의 기대를 사용할 것이다. 자아와 타아의 행동 기여의 연쇄의 토대로서 이러한 기대의 기대가 요청되고 상호 작용의 적재 가능한 기초로서 확인되는 정도에 따라서 그것은 또한 사회 체계의 구조로서 기능한다. 두 체계 맥락에서 기대는 상이한 작동의 연결을 위해 사용된다. 심리 체계에서는 사유의 연결, 사회 체계에서는 커뮤니케이션의 연결이다.<sup>124)</sup>

기대는 가능한 것들의 과잉을 실천적으로 극복될 수 있는 정도로 제한한다. 그렇다고 복잡성의 문제가 제거된 것은 아니다. 그것은 사라지는 것이 아니라 형태가 바뀌면서 실망 취약성의 문제로 돌아온다. 기대가 실망되면 실망도 체계 내에서 어떤 방식으로든지 처리되어야 한다. 이것은 이탈을 예외로서, 특별한 상황이나 개인의 일탈적 특성에 소급되어, 격리해서 처리된다. 특히 매우 자명한 기대에서 이런 식의 실망 해결이 관찰된다. 자명한 기대는 인지적 요소와 규범적 요소가 분리되지 않은 채 서로 결합되어 있다.<sup>125)</sup>

기대하는 체계의 실망이 스스로 '잘못 기대함'의 결과로서 판단되어 실망된 기대의 교정을 위한 계기가 되면, 이러한 실망은 인지적 실망으로 분류된다. 이 체계는 자신의 실망으로부터 학습한다. 즉 이 체계는 이전에 배제된 가능성들을 미래 속에서 고찰하고 자신의 주변 세계에서 지각된 변화의 처리를 위한 수용 능력을 상승시킨다. 물론 학습에는 한계가 있다. 체계의 모든 구조가 즉시 변화될 수는 없다. 더 나가서 다른 기대들과 다소 강력하게 결합된 기대는 약하게 결합된 기대들보다 쉽게 변화되지 않는데, 이러한 교정은 체계의 전체 구조에 대한 심각한 결과를 낳기 때문이다. 다수의 기대들의 전제가 되는 기대들이 실망되면, 체계의 학습 수용 능력에 대한 과도한 요구가 제기된다.

그렇기 때문에 그러한 기대들은 실망의 경우에 수정 요청으로부터 보호되어야 한다. 이것은 실망된 기대가 잘못된 것으로 선언되는 것이 아니라 행동을 통해서 기대가 실망되었다는 방식으로 수행된다. 기대한 측의 실수 대신에 기대의 수신인 측의 일탈 행동으로, 즉 이 행동이 기대와 모순되며 이 행동은 미래에 기대에 순응되어야 할 것으로 등록된다. 실망 해결의 이러한 방식을 통해서 이 기대는 '규범적' 기대로 선언된다. 실망 해결의 양식은 동일한 내용의 기대에서도 다를 수 있다. 규범적 기대는 일정한 전제에서 인지적 기대로 변형될 수 있고, 그 반대로도 가능하다.

루만은 파슨스와 달리, 기대 구조들을 안정성 보장으로서 구상하지 않았다. 파슨스는 사회적 규범을 사회 질서의 믿음만한 토대로서 파악하고 이로부터 이탈은 예외적

123) 아래에서는 내용상 '기대의 기대'로 특별히 구별해야 하는 경우를 제외하고 '기대'로 쓴다.

124) 이에 관해서는 차후에 상론한다.

125) Luhmann 1987, 48이하.

장애로서 정의한다. 그렇기 때문에 그는 규범의 원칙적인 신빙성을 문제 삼지 않았다.<sup>126)</sup> 이와 반대로 루만은 기대 실패의 위협적인 위험을 강조하고 일관되게 기대의 상이한 유형을 기대가 어떻게 처리되는가에 따라 구분한다. 실패의 경우에 기대는 누구의 잘못인지를 밝히거나 학습되어야 할 곳을 가리켜 줄 수 있는 정보 처리의 도구로 사용된다는 것이다.

상호 작용과 관련해서 이것이 의미하는 바는 기대 구조가 일차적으로 마찰 없는 상호 작용 진행의 가능성을 위한 믿음만한 보장으로서보다는 처음부터 위기 상황의 극복을 위해 설비된 듯 보인다. 기대 구조는, 오해나 갈등, 즉 실패의 경우도 해석되길, 상호 작용이 속행되고 각 상황의 조건들에 더 적절하게 보이는 변화된 기대들이 개발될 수 있음을 보증한다. 이러한 맥락을 계속 따르는 대신에, 무언가를 항상 배제하는 특정한 것들에 대한 준거를 피하고, 의미개념을 “차이가 없는” 개념으로서, 그리고 동시에 스스로를 지향하는 개념으로 도입하는 것이 더 나을 것이다. 의미가 무엇인지는 (의미가 무엇을 하는지에 대한 질문은 잠시 접어두고) 현상학적 기술의 형태로 가장 잘 제시될 수 있다. 하나의 정의를 내리고자 하는 시도하는 것은 적절치 않을 것이다. 왜냐하면 질문은 이미 질문자가 그것이 무엇에 관한 것인지 알고 있다고 전제하기 때문이다.<sup>127)</sup>

“사회 체계”에서 루만은 2장 전체를(92-147) ‘의미’에 바쳤다. 의미는 루만의 체계 이론에서 가장 중요한 개념들 중의 하나이면서 동시에 이해하기에 가장 어려운 개념들 중의 하나이기도 하다. “의미 처리 과정은 현실태(현실적 상태 actuality)와 가능태(잠재적 상태potentiality) 사이의 의미 구성상 차이를 부단히 새롭게 형성한다.” (SS “사회 체계” 100) ‘오히려 의미의 과정화란 활성화와 가능성 사이에서 의미를 구축하는 차이를 부단히 새로 창출하는 것’이라는 루만의 정의는 체계 이론 전체의 맥락에서만 이해될 수 있다. 그렇지만 처음 접근에서 루만의 의미 개념은 단순하게 뭔가 다른 것을 지시하는 것을 의미했다. 즉 단어나 문장의 의미는 단어나 문장이 가리켜서 언급하는 것이었다.

루만이 준거하는 후설은 의미 개념을 의식과 밀접하게 연관시켰다. 그는 “지향적 의식”을 언급했는데, 즉 의식 행위 또는 동작이 늘 대상에 향해 있다는 것이다. 루만의 발상은 이제 의식뿐만 아니라, 커뮤니케이션 또한 이러한 의미 있는 대상 연관을 통해서 두각을 나타낸다. <sup>128)</sup>의식은 항상 어떤 것에 대한 의식이며, 정확히 마찬가지로 커뮤니케이션은 항상 어떤 것에 대한 커뮤니케이션이다. 심리 체계는 (루만에 따르면 의식 동작들이 처리하는) 그리고 사회 체계는 (루만에 따르면 커뮤니케이션들이 처리하는) 그것들이 의미를 사용하는 유일한 체계들이라는 점에서 특수 지위를 갖는다는 것이다.

이미 초기에 루만은 후설의 두 번째 사유<sup>129)</sup>를 수용하는데, 이것은 준거 또는 지시

126) 루만, 체계 이론 입문.

127) 크리스찬 키르마이어, Luhmann Handbuch 117

128) (이에 반대하는 Schülein, 1982, 654)

129) 루만, TGS “사회학의 기본개념으로서 의미” 25-100

로서의 정태적인 의미 개념을 넘어선다. 루만은 의미가 항상 일정한 뭔가에 연관되기는 하지만 이때 주제가 아닌 다른 것을 가능성들로서 동반한다고 논증한다. 그렇다면 다음의 의식 동작이나 다음의 커뮤니케이션은 이러한 가능성들 중의 하나를 선택하고, 이것은 그렇게 또 다음의 의미 연관이 되고 그편에서 다시 새로운 가능성들을 동반한다. 등등. 의미는 이러한 이해에서 단지 현행의 준거를 형성할 뿐만 아니라, 이러한 영구적인 과정에서 의식을 의식에게 그리고 커뮤니케이션을 커뮤니케이션에게 연결하는 데에도 또한 책임이다. 이것을 루만은 하나의 예에서 해명한다.

가  
가  
가  
( ‘ ’ )  
( , “ ” 13 )

인용문은 루만의 의미 개념의 또 다른 측면에 이르게 한다. 의식 동작과 커뮤니케이션은 이에 따르면 특정한 일정한 사정을 지시할 뿐만 아니라, 그 외에도 자기 자신, 이를테면 현행의 의식 동작 혹은 현행의 커뮤니케이션 및 가능한 의미 연관으로서 각 현행의 의미 내용의 지평을 형성하는 세계 전체를 지시하기도 한다. 이것은 왜 루만이 의미를 기호로 규정하는 것에 명시적으로 반대하는 입장을 표명하는지를 또한 설명한다. 기호는 특정한 기의에 의미 연관을 생성할 수는 있지만, 이를 넘어서 동시에 자신과 세계의 보편성을 표시할 처지는 아니라는 것이다.<sup>130)</sup>

가  
가  
가 ! 가  
가 가  
가  
(SS S. 107)

130) Luhmann. Soziale System “사회 체계” 107

따라서 어떤 의미 구성 체계도 모든 의미의 과정에서 유의미성을 벗어날 수 없다. 그러나 의미는 후속 의미를 지시한다. 이러한 지시의 순환적 폐쇄성은 모든 의미의 궁극적 지평으로서, 즉 세계로서의 자신의 통일성으로 나타난다. 그 결과, 세계는 의미처럼 불가피성과 부정 불가능성을 갖는다. 개념적으로 세계를 초월하려는 모든 시도는 세계를 확장하기만 할 뿐이다. 그러한 어떤 시도도 의미와 세계를 끌어들이야 할 것이고, 따라서 그것이 피하려는 것이 될 뿐이다. 후설은 모든 의미의 자기 준거를 완전히 분석하지 않은 채, 이러한 상황을 “지평”이라는 은유로 설명했다.

그의 후기 저작에서 루만은 의미 개념을 매체(미디어)와 형식의 구별과 관계 짓는다. 한편으로 하나의 의식 동작이나 커뮤니케이션에서 발생하는 모든 의미는 하나의 형식이라는 것인데, 왜냐하면 그 의미는 현행에 현실적으로 특정한 일정한 어떤 것과 연관되기 때문이다. 커뮤니케이션에서 장미가 관건이면, 이러한 의미 연관은 달리 환율에 관한 커뮤니케이션과는 다른 ‘형식’을 가진다. 그렇지만 동시에 마찬가지로 의미는 “보편 매체”(GG S. 51)에 해당하는데, 왜냐하면 의미를 처리하지 않을 어떠한 커뮤니케이션과 의식 동작도 존재하지 않기 때문이다.

(가  
 ) 가  
 가  
 /  
 가  
 / 가  
 . ( 72-73 , GG 51)  
 ( )  
 가, 가 가  
 . 131)

이에 따르면 심리체계와 사회체계는 ‘의미’ 매체 속에서만 작동한다. 결코 다르게는 되지 않는다. 루만은 ‘의미’에 대해서 또한 ‘무차별적인’, 즉 부정할 수 없는 개념이라고 말한다. 자연적으로 루만의 체계 이론의 몇몇 주제 영역들은 다른 주제들에 비해

131) 연관 주제로 생각해도 좋은 질문 법/무법/불법, 구별 자체는 정의인가 불의인가?

서 더욱 철학적인 수용자들의 관심을 끌었고, 도입부에 이 주제들이 언급되었는데, 이 주제들은 루만이 명백하게 철학에서 차용하면서 포함되었던 것들이다. 그렇지만 이하에서는 루만의 이론적인 작업 망 내부에서 철학적으로 가장 관련성이 크게 나타나고 있는 주제들에 대한 보다 일반적인 질문들이 관건이다. 그것들이 철학적인 루만 수용이나 철학에서 루만의 차용과 연관이 있든지 또는 그렇지 않든지에 상관없이. 아래의 주제는 우리들이 볼 때 특히 중요한 것처럼 보인다.

루만 이론의 설계와 핵심적 연관 문제와 거기에 맞춰진 개념들을 스케치하는 것, 이러한 도구들이 상이한 사태에 관련되고, 여기서 체계적으로 전개되었는지를 가시화하기 위한 것. 이에 상응해서 선택해야 한다면, 두 개의 개념이 시계에 들어온다. 의미는 ('형식과 매체'를 보기) 모든 사회적인 형식들과 심리적인 형식들의 선택적인 생식 생산, 산출 제작, 제조 창작을 허락 허가 동의 인가하는 매체이다. 의미의 형식은 실제와 가능의 구별 - 혹은 현행과 잠재의 구별이다. 의미는 사회적인 체계들과 심리적인 체계들의 진화적 성과물들인데, 이 체계들의 자기 준거와 복잡성 구성 건축 수립에 형식을 부여한다.

후설의 현상학에 준거하면서 루만에게 의미는 모든 경험 처리의 전제들이다. 의미는 모든 개별적 체험 속에서 체험의 다른 가능성들에 대한 지시 과잉 속에 나타난다. 의미는 현행적인 것과 가능한 것(잠재적인 것)의 동시 출현이다. 즉 모든 실제 사실적인 사실 Datum은 다른 가능성들의 지평위에 투사되고 모든 현행화는 다른 가능성들을 잠재화한다. 가능성과 사실성, 잠재적인 것과 현행적인 것은 항상 오직 함께만 나타난다. 의미는 그것을 현행화한 체험과 현실화되지 않은 다른 가능성들을 지시하는 체험을 통해 재생산된다.

의미의 이러한 현상학적 정의는 의미 개념이 그것의 토대가 되는 사회학적 체계 이론 속에 통합될 수 있다. 의미는 사회적 체계들과 심리적 체계들 속에서만 구성된다. 커뮤니케이션과 사고는 의미라는 매체 속에서 실현된다. 특정된 것이 각각 커뮤니케이션의 주제이거나 심리적 의도의 대상이고, 다른 모든 것은 커뮤니케이션과 사고의 지평이다.

한편에서 하나의 커뮤니케이션은 (하나의 사고는) 그것 스스로와 그것의 현실에 포함될 수 없다. 그것은 단지 다른 커뮤니케이션 가능성을 (사고 가능성을) 지시하면서만 구성된다. 다른 한편에서 일정한 그 자체에서 종결된 커뮤니케이션의 (사고의) 현행화는 다른 커뮤니케이션 가능성들(사유 가능성들)의 개시의 토대를 형성한다. 사람들은 체계 이론의 용어법으로, 사회 체계와 심리 체계의 기저적인 자기 준거는 의미를 통해서 가능해진다고 말한다. 다시 말해서 커뮤니케이션이 커뮤니케이션 가능성들의 과잉을 개시 창설 개장하면 열면, 그것이 또 다른 커뮤니케이션에 (사고는 다른 사고에) 연결될 수 있다. 즉 의미는 이 체계들에게 계속 작동할 가능성들을 보장하는 요소들의 연결 능력을 규정한다.

의미 구성적인 체계는 다른 가능성들에 대해 선택적으로 개방되는 질서이다. 그렇지만 의미는 또한 체계 관찰의 가능성을 제한한다. 의미 구성적인 체계들에게는 모든

것이 의미를 가지는데, 모든 것은 단지 의미의 토대에서만 커뮤니케이션될 (사유될) 수 있기 때문이다. 의미는 사회 체계와 심리 체계의 작동을 위한 불가피한 매체이다. 한편에서 세계는 단지 의미 매체 로만 관찰될 수 있다. 다른 한편 의미는 사회 체계와 심리 체계에서만 실현된다. 의미와 체계는 즉 상호간에 전제한다. 즉 그것들은 단지 함께만 가능하다.

의미가 현행적인 것과 가능한 것의 차이의 동일성이기 때문에 모든 것은 (모든 사실적인, 현실적인 것과 모든 가능한 것) 의미를 가진다. 의미는 심지어 고유한 자신의 부정을 포함한다. 의미의 부정도 또한 의미를 가진다.(무의미한 것도 의미를 가진다.) 모든 의미 내용은 현행적 사실성을 다른 의미의 지시 속에서만 획득하고, 이러한 지시는 또한 동일한 내용의 재활성화의 가능성을 포함한다. 의미는 항상 다시 의미를 지시한다. - 의미는 자기 준거적이다. 즉 세계는 의미 지시의 총체로서 발생한다. 의미는 사회 체계와 심리 체계를 위해 세계 복잡성을 구성하는 지시 과잉을 규정하고, 세계는 구체적인 내용의 현실화를 위한 전제로 이용된다. 이러한 의미 개념을 통해서 불변의 최종 원칙들이라는 준칙으로부터 모든 것이 우연적인 것으로 관찰될 가능성으로 넘어간다.

심리 체계와 사회 체계에서 의미는 가능성 과잉의 접근 통로를 밝혀주고 통제하는 기능을 가진다. 한편에서 의미는 생산된 가능성들 중에서 몇몇만 현행화하고 다른 것들은 배경에 두도록 압박한다. 다른 한편에서 의미는 현실적이지 않은 모든 것에 대한 지시로서 연관될 수 있게 허용하고 가능한 것을 고려하도록 허용한다. 의미는 세계를 비-현행화되지 않은 것으로서 접근하도록 해주고 주어진 것의 현행화 현실화에서 가능한 것에 대한 지시가 사라지는 것을 회피한다. 달리 말해서 의미는 세계 속의 동시적인 세계 복잡성의 축약과 유지를 허용한다.

또한 체계의 환경과의 경계들은 의미 매체 속에서 그어진다. 그렇기 때문에 사회 체계와 심리 체계의 경우에 사람들은 의미 경계를 언급한다. 그것은 선택에 관한 것이 공간적이거나 물질적인 경계에 관한 것이 아니다. 의미 경계는 하나의 체계 내부에 가능성의 영역들을 포괄한다. 즉 의미 경계가 이 체계를 고유한 작동만을 생산하는 선택 맥락으로 관찰 가능하게 만든다. 이 경계들은 체계 내에서 축약된 복잡성의 특별한 조건들이 유효하다는 것을 보여준다.

의미는 사회 체계와 심리 체계의 특별한 선택 형식이다. 의미 선택은 뭔가를 현행화하고 현행화 되지 않은 가능성을 배경에 둔다. 선택은 뭔가를 다른 모든 것의 부정을 통해서 현행화하는 것이다. 말살이 아니라 잠재화를 의미하는 부정은 의미 작동의 표현이다. 의미 개념은 생명 체계(유기체, 대뇌)에 비해서 사회 체계와 심리 체계의 특수성을 정확하게 하도록 허용한다, 의미는 사회 체계와 심리 체계의 진화적 성취물인데, 이 진화적 성취물은 생명 체계와 어떠한 유비도 허용치 않는다. 의미와 생물적인 생명은 자기 생산적 조직의 상이한 유형들로서 구별되어야 한다.

#### 4.1.2, 주체와 의미

체계가 형성되는 것은 복잡성 축약을 위한 것이다. ‘자기 생산적 체계 이론’ 이전 단계에서<sup>132)</sup> 루만 체계 이론의 핵심적 연관 문제는 복잡성 문제이다. 복잡성이란 세계 속에서 발생할 수 있는 가능한 것들의 과잉을 말한다. 많은 것들이 가능하다면, 이것은 동시에 각각의 개별 사건들에 대해서, 등장할 수 있지만 반드시 그런 것은 아니라는 뜻이다. 즉 개별 사건들은 우연적인 것이다. 복잡성의 이면은 개별 사건의 우연성이다.

복잡성과 우연성의 이중 문제는 복잡하고 가능할 수 없는 환경에 노출되어 있는 체계에게 문제가 된다. 체계는 그 체계가 환경과 경계를 지탱할 수 있을 때에만, 또한 오직 그 동안에만 존재한다. 일반적으로 이 경계는 체계의 내부 복잡성과 체계의 환경의 복잡성 차이를 통해서 정해진다. 즉 하나의 체계는, 환경에서보다도 이 체계 속에서 보다 적은 것이 가능하다는 점을 통해서만 환경으로부터 구분될 수 있다. 가능성들의 체계 내부적 제한을 통해 체계는 동시에 내부적 복잡성 구축을 위한 전제를 확보한다. 환경에 내부적 복잡성과 일치하는 것은 존재하지 않는다.

유기체에서 체계의 경계는 이 생명 체계를 그것의 환경과 공간 속에서 가시적으로 구분해주는 피부와 세포로서 명료하게 주어진다. 사회 체계와 심리 체계는, 유기체 및 기술 체계와 달리, 복잡성 문제를 의미 매체를 사용함으로써 해결한다. 그렇기 때문에 사회 체계와 심리 체계의 경계는 공간적이지 않으며, “의미 경계”로서 정해져야 한다.

단순한 유기체나 기계들은 확고하게 설치되고 더불어 불변적인 구분들을 통해서 복잡성을 축약한다. (진드기, 온도계가 설치된 난방 장치의 예)<sup>133)</sup> 난방 장치의 경우에 매번 맞춰진 온도에 못 미쳤는지 또는 도달하는지를 등록하고, 이에 대해서 가열기를 가동하거나 중지하는 것으로 반응한다. 이 체계의 환경을 관찰하고 이에 반응하는 능력은 극히 제한되어 있다. 체험과 반응을 위해 극히 미미한 활동 여지를 가진 간단한 생명 체계도 이와 유사하다.

의미 매체는 다른 방식으로 환경 복잡성을 축약한다. 여기서 복잡성은 체계 속에서 지속적으로 제거되는 것이 아니라, 즉 결정적으로 접근하지 못하게 만들어지는 것이 아니라, 계속해서 사용 가능하게 유지된다. 이것은 각각의 사실적으로 선택된 가능성이 선택될 수도 있었던 또한 미래의 선택 결정 속에서 선택가능한 대안적 가능성들을 배경으로 우연적 선택으로 나타나면서 달성된다. 의미에 대한 근본적인 구분은 현실성과 가능성(현행성과 잠재성; 현실 상태와 가능 상태)의 구분이다. 환경의 관찰을 위해 이러한 구분을 투입할 수 있는 체계는 의미를 기초로 작동한다. 체계는, 지금 배제된 가능성들을 미래에 참작한다는 선택 사항을 보류하면서, 복잡성 문제를 시간 차

---

132) 패러다임 교체.

133) 체계이론의 역사에서 제 1세대의 논의를 참조.

원으로 옮김으로써 환경 복잡성을 축약한다.

복잡성의 의미 형식적인 가공 그 자체만으로는 각 체계가 아직도 계속해서 복잡성에 시달린다고 하겠다. 부단하게 체계는 체험과 행위의 많은 상이한 가능성들 사이에서 결정을 내려야 할 것이다. 그렇지만 선택을 결정내리는 일에는 시간이 든다. 선택 부담을 다룰 만한 크기로 제한하기 위해 대안의 수가 극적으로 제한된다. 이러한 제한을 달성하는 것이 구조의 기능이다. 이에 관련해서 상이한 구조들은 기능적으로 등가적이다. 그렇기 때문에, 파슨스 등에 의해서 지지된, 체계의 구조-기능주의적 변형과는 다르게, 루만에 따르면 체계의 유지는 더 이상 일정한 구조의 보존을 필요로 하지 않는다. 도리어 체계들은 그들의 구조들을 원칙적으로 무한하게 변화시킬 수 있고 또한 이를 통해서 체계의 유지를 복잡한, 급속하게 변화하는 환경 속에서 축약된 복잡성의 섬으로서 확보한다. 루만은 이렇게 해서 구조-기능주의적 체계 개념을 기능구조적인 체계 개념으로 대체한다.

의미 가공적 체계, 즉 심리 체계와 사회 체계는 구조로서 '기대'를 개발하고 이용한다. 기대는 매번 단지 소수의 가능성만 시야에 들어오도록 살핀다. 다른 여타의 모든 가능성들은 미정으로 남고 무시된다. 그렇지만 각각의 기대된 가능성들은 우연적인 것이다. 즉 그것은 등장할 수도 혹은 실현 가능한 것으로 증명될 수도 그렇지 않을 수도 있다. 우리가 모든 생각해 볼 수 있는 가능성들을 위해서 예비한다는 것은 불가능하다. 우리는 우리 자신을 좁은 대안 영역에 한정시켜야 한다. 다시 말해서 많은 가능성들을 조사되지 않은 채 배제하며 또 그렇기 때문에 잘 실망하게 되는 기대들을 형성해야 한다.

의미를 토대로 복잡성 문제를 해결해야 하는 대가가 기대의 실망 취약성이다. 인지적 구성요소와 규범적 구성 요소들이 불가분하게 서로 융해되어 있는, 자명한 기대들의 폭넓은 토대를 배경으로 기대의 두 유형이 두드러진다. 이것은 어떤 방식으로 기대의 실망이 극복되는가에 따라 구분된다.

인지적 기대는 실망의 경우에 쉽게 수정될 수 있는 것이다. 기대하는 체계가 체험된 이탈을 그 자체 착오라고 기입하고 실망된 기대를 상황에 맞추는 것이다. 인지적 기대는 체계가 신속하게 학습하고 또 이를 통해서 변화된 환경 조건들을 양찰하는 것을 가능하게 한다.

모든 기대를 인지적인 기대로서 취급하는 체계는 그렇지만 일정한 구조를 안정적으로 유지하지 못할 것이다. 각각의 실망은 즉시 체계 구조의 적응하려는 계기가 되고, 체계의 학습능력은 급속하게 과중될 것이다. 이러한 문제는 기대의 한 부분을 규범화하면서 해결될 수 있다. 규범적 기대는 기대하는 체계가 실망을 자기 자신에게 귀속시키지 않고, 그 환경의 다른 체계들에게 실망된 기대를 고수한 것에 대한 책임을 부가하고 또 실망의 원천으로 확인된 체계에 대해 미래에 그 행동의 변동을 기대한다. 규범적 기대는 그렇기 때문에 반례적으로 안정된 기대로서 기술된다.

각 체계는 일정한 기대들을 인지적이거나 규범적 기대로 취급할 가능성을 가진다. 이를 통해서 체계는 그것의 학습 능력이 과부하 되는 것 없이, 스스로 기대치 않은

상황에 적응할 수 있는 자유를 획득한다. 환경 적응과 안정성 필요는 이렇듯 체계 내부적으로 서로 균형을 이룰 수 있다.

#### 4.1.3, 성찰과 주관성

이제껏 충분치 못한 주목을 받았던 주제는 작동성이라는 주제이다. 시간의 주제론 또는 체계의 사실적-경험적 소여성의 주제론과 마찬가지로 이 주제론의 철학적으로 좀 더 눈에 띄는 이목을 끄는 개별적 견해 관점들이 규칙적으로 언급되기는 했다. 그렇지만 이러한 개별적 관점들 또한 작동성 이론을 전제로 해서야 비로소 만족스럽게 해명된다.

우리가 이미 알다시피, 루만은 체계를 작동적 실행의 개념으로 구상한다. 체계는 세계에 등장하는 뭔가를 견디는 힘이 있는 사건의 어떤 내부 구조나 조직을 제시하는, 자기의 경계라는 인터페이스를 세계와 유지하는 사물이 아니다. 체계는 유일하게 작동으로만 구성되고 이러한 작동의 외부에서 물질적 구성물을 소지한 어떠한 요소들도 포함하지 않는다. 체계는 어떠한 물질적-요소적이거나 공간적인 구성 부분도 갖지 않는다. 그것은 순간에서 순간으로 이어지는, 서로 연결하는 작동적인 실행들과 다름없다. 체계는 체계를 구성하는, 체계 자신과 환경을 환경의 구별에 노출되는 그 순간에 보이지 않게 된다. 심지어 체계에 의해서 그것의 작동을 통해 세계에 작용을 지시하는 것조차 오도하는 것이다. 체계들은 예컨대 체계들에 의해 구체적인 형태로 산출된 것으로서 그것의 '성능'과 빈번하게 혼동된다. 그러나 루만의 개념은 엄격하게 작동에 지향된다. 그 귀결은 다름과 같이 정식화될 수 있다. 아리스토텔레스로부터 토마스 아퀴나스와 피이테를 거쳐 하이데거에 이르기까지 그것은 상이하고 다양한 철학들의 각각의 기본적인 맥락에서 사용되었다. 루만에서는 가장 중요한 탈 존재론적인 형상으로 다시 돌아왔다.

루만의 체계 이론에 결정적인 것은 후설이 그러한 지향성을 작동적인 현상으로 기술한다는, 따라서 즉 현재 기초적이라는 점이다. 후설의 이러한 작동적인 이론 장치가 루만에게 양식 형성적이었다는 점이다. 아마도 더 이례적이고 그래서 더 이목을 끄는 생물학적 자기 생산 이론에의 회귀보다도 더욱 양식 형성적이다. 작동적 이론 장치는 루만에게 무엇보다도 이른바 자기 생산 패러다임' 전회 이후에 그의 체계 이론의 시간화의 관점에서 큰 역할을 한다. 그렇지만 이미 그 전에 루만은 의미의 자기 준거적 생성의 구성 이론적 취지에 연결되었다. 위르겐 하버마스와의 논쟁집의 프로그램적인 논문 "사회학의 기본 개념으로서 의미"에서 루만은 이렇게 쓴다.

“

(Konstitution)

가 ,  
 , 가 가 , 가  
 가  
 . 가 가  
 , 가 가 , 가  
 , 가 가 , 가  
 ( )  
 -  
 ”<sup>134)</sup>

즉 루만은 여기서 현상학의 구성 이론적 어법을 수용한다. 의미를 특수한 존재 구역이 아닌 “인간 체험의 질서 형식”<sup>135)</sup>으로 파악한다. 그렇지만 비판적으로 후설에서 설명되지 않은 세계 개념과 지평 개념의 불분명한 관계에 주의를 환기시킨다.<sup>136)</sup> 루만은 그럼으로써 결국 세계와 지평을 “단자론적 상호주관성”(데카르트 명상, 91쪽)에서 화해시키려는 후설의 좌초된 의도를 슬쩍 암시한다. 상호주관성 문제를 현상학적으로 풀기 원하지만 결국 단지 병존과 같은 어떤 것을 찾아낼 수 있는 후설의 내키지 않는 시도<sup>137)</sup>는 루만에게 후설에서 매력적이지만 연결할 수는 없는 것을 지시하고 있다. 매력적이라는 것은 체계 이론에게 후설이 의미 형식을 지시 형식으로 제시하는 것인데, 이 지시 형식은 자기 준거적인, 인식적-지향적인 동작들 속에서 체계와 관계되어 실행되고 그것의 폐쇄적인 작동 방식 속에서 개방성을 가능하게 하는 것이다.

이와 반대로 연결할 수 없다는 것은 루만에게, 작동적인 이론 장치를 세계 문제의 전통적인 해법으로 사용하려는 시도이다. 먼저 체계 이론은 병존을 다루는 것을 알고 있었다. 바로 체계 이론은 체계와 환경 사이의 구성하는 차이를 통해서 또한 세계 개념을 체계에 관련해서 투입할 수 있었기 때문이다. 지평 개념으로서 더불어 부정할 수 없는 상관체로서 사회 체계에서 루만은 적절하게 정식화한다.

“  
 . ( 가  
 )  
 .” (SS “ ” 105)

후설은 의미 구성을 오직 의식의 준거를 통해서만 기술한다. 하나의 의식 속의 지향적인 동작에서 발생하는 것은 매번 현재에서 발생하고 이를 통해서 관점의 변동은

134) 하버마스, 루만, “사회 이론인가 사회공학인가?” 37-38.

135) 위의 책 38

136) 위의 곳

137) 나세이 2008, 86쪽 이하

생성한다. 그러한 변동은 그것이 변동으로 지각되고 싶다면, “더 이상 나타나지 않는, 아직 유지된 것으로서 곧 바로 여겨지고, 지속적인 진행 과정에서 예상된 선행 의견, ‘도래하는 것’의 선행 기대가 즉각 성취되고 상세히 규정된다.”는 것을 함의한다. (Husserl 1962, 161) 여기서는 순간들의 교체에도 불구하고 동일성을 성사시키는 관점들로서 시간이 어떻게 유지되는가 하는 시간 이론적 문제가 관건이다.

성찰성의 주제는 루만 저작에 있어 핵심적 문제이다. 이것이 루만에 있어 모든 것을 결정한다. 그의 문제 제기, 그의 범주들, 그의 기본 개념들, 그의 사용 형식, 그의 작동적인 용어들을 사실상 결정한다. 성찰성의 논제는 철학에 대한 루만 이론의 직접적인 연관성을 이루는 바로 그것으로서, 이것을 통해 루만은 가장 폭넓게 분석 철학에 침투하고 이것을 통해 루만은 철학에서 그것의 수용이 아직 초창기에 머물고 있는 기고들을 제공했다.

철학은 매우 특이하게 사유의 광선이 그 자체를 향해 뒤로 휘어짐의 이론들, 이것들은 사유를 혼란스럽게 만들고 사유의 직선적 속행을 멈추게 하는 것인데, 유아론적-유심론적 이론들뿐만 아니라 매개론적-객체론적 또 대상론적 이론들을 알고 있다. 이것들은 플라톤의 테아이테토스에서 헤겔의 논리, 데카르트의 나 또는 자아에서 후설의 자의식, 러셀의 유형 위계에서 비트겐슈타인의 언어 게임과 사적 세계에 이르기까지 상이한 형식들로 항상 다시 등장한다. 그렇지만 루만은 이러한 현상을 (사유에 대한 사유) 일반화하고 그것을 이제껏 자아 연관적인 증거나 보편적 진술 구조에 지향한 처리와 결별한다. 이 태도는 여기서 새로운 명칭으로 자기 준거라는 칭호를 획득하면서 문제가 완벽하게 해소된다. 자기 준거는 나 또는 자아에도 언어에도 한정되지 않으며, 각개의 현상들과 연계되는데, 이 현상이 의미 있는 체험의 좀 더 높은 영역들에 속하거나 또는 예견적인 것에 속하거나 생물적인 것이나 심지어 생물 발생 이전의 프리바이오틱스에 정착되거나 상관없다. 자기 준거의 이러한 보편화에는 체계 사유의 일반화가 상응한다. 이로써 루만은 출발점을 획득하는데, 이것은 관점 (증거로 포화된 나, 혹은 자아가 하는 체험), 연역 (우선적인 초월적인 맥락으로부터의 전개), 언어 조건적 경험과 무관하게 모든 것을 포괄하고 자기를 포괄하는 성찰 이론을 발전시킬 것을 허용한다.<sup>138)</sup> 각개의 규정은 동시에 자기 규정이며 타가 규정, 자신과 타인의 각 개의 정체성 구별과 모든 이러한 구분을 속행하는 규정에 연계를 취함으로써 이 구분을 유지하는 것이다. 각 개의 뭔가는 규정되지 않은 다른 것과의 차이에서 스스로 동일하게 존재하려는 것을 위해 체계 구성을 전제로 한다. <sup>139)</sup>

성찰성 문제의 해제는, 특별히 의미심장한 함축성 있는, 중요한 포함 현상으로서의 전적인 제한을 돌파하는 것이 루만 사유의 핵심을 이룬다.<sup>140)</sup> 성찰성의 문제점은 그것

138) 이것은 개인적인 목적 설정의 상대화와 목적들의 위엄 품위를 축소시키는 것을 동반한다. Obermeier 1988 72쪽.

139) 니클라스 루만의 표현에서 “현실은 또한 인식과 무관하게 순환적으로 구조화된다.” 1984, 648, 주 3.

140) 성찰성 사유의 의식으로부터 정체성으로의 유사한 위탁은 <동일성과 차이의 동일성>으로서 전형적으로 명실상부한 전적으로 완전히 바로 헤겔에서 발견된다. 루만과 헤겔의 이

의 혁신력을 그 밖의 이론 조각들 예컨대 스펜서-브라운의 (구별 이론을 위한) 근원 논리 (Proto-logik)와 (관찰 개념을 위한) 2차질서 사이버네틱스와 결합하면서 발전된다. 이러한 방식으로 전통에 역매이지 않는 자율적이며 보편적으로 한 곳에 머무르지 않는 성찰성의 이해가 생성된다. 그것은 더 이상 근거되거나 반박되지 않는 자명한 증명에 따른 이의를 허용하지 않는 진술의 몸체를 나타낸다. 이러한 성찰성의 이해는 도처에 도입되고 차이, 사건, 작동성, 자기 만회 불가능성에서 폐쇄성, 스스로에서 다시 나타남, 진동, 비규정성, 고유가 형성 등을 향한 급진적인 전환을 야기 동반한다. 이것은 완성되고 완전해서 모든 지금까지의 발상들을 그 자체 속에 포함하고 있거나 폭 넓게 극복하고 있는 듯 보인다. 전통이 해왔던 것처럼, 하나의 차원에 정착해서 이것을 모든 다른 여타의 의미 있는 대상 표시의 토대로서 간주하는 순환적 재귀 대신에 구별들은 이러한 테두리에서 구별들은 자기포함적인 것으로, 즉 오직 자기 자신에만 연관된 것으로 생각된다. 자기 준거는 그렇다면 다중 맥락적이다. 다시 말해서 각개의 개별적인 재귀들은 그것을 종결짓고 지탱하는 하나의 근거에만 이어지지 않는다. 이로써 성찰성 문제점은 모든 앞서의 공식들로부터 그것을 해제하는 잠재화를 경험한다. 예컨대 스스로와 모든 것을 포괄하는 로고스의 '구형적 순환성으로부터'이거나 모든 것을 하나의 줄기에서 시작하게 하는 분지를 통한 데카르트적 '인식의 나무로부터' 이든지. 자기 준거는 반대로 돌려지지 않는 내부적인 토포스의, 스스로 순환하는 문 등의 새로운 형식으로 전환된다.<sup>141)</sup>

루만은 나-주체성의 철학적 도안을 방금 기술된 성찰성의 확대를 통해서 초월한다. 자의식적인 주체-나는 이제 자기 준거로서 보편주의적으로 해석된, 구별될 수 있는 모든 것들의 자기 연계의 독점을 상실한다. 자의식인 주체-나는 자기 성찰적 형상, 즉 다른 체계들 중에서 하나의 체계가 된다. 이것은 더 이상 단독적인 의미 성찰적인 체계로 통하지 않으며, 이러한 특성을 마찬가지로 자율적인 의미 생성으로서 커뮤니케이션과 양분해야 한다. 이것은 모든 초월적 주체 철학들의 토대와 궁극적인 결별한다는 것을 뜻한다. 성찰성은 이제 자아감, 직관으로 채워진 포화된 자아 일치와 더 이상 아무런 관계도 없다.

루만은 간단한 아포데익시스와 환원 불가능한 패러독스의 혼합에서 논증한다. 성찰은 루만에게 그것이 사유의 진리 체험에 기초된 근거 대기의 능력을 담지하기 때문에 그렇게 중요한 것이 아니다. 전혀 반대이다. 성찰은 루만에게 바로 그 자체의 주체와 객체에 구속의 불가능성을 함의한다. 그렇기 때문에 성찰은 구조적으로 성찰에 의해 기대되어지는 것을 수행할 수 없다. 그렇기 때문에 루만은 성찰을 의식의 자기 생산의 구성 부분으로 이해한다. 이러한 자기 생산의 작동적인 요소들은 사유들이라고 하고 그 생각들이 매번 연결되어지는 생각들의 지속적인 재귀에서 관찰된다. 이러한 생

---

런 저런 수렴은 최근에 항상 더 빈번하게 논의된다. 루만을 뺀지만, 헤겔과 비 루만적 특징의 체계 이론에서 성찰성 구조의 유사성이 지적됨. 루만의 저작에서 몇몇 분산된, 이론 구조와 성찰성 지배를 긍정적으로 평가한 헤겔에의 주해가 발견된다. 1997, 860쪽, 주 469 141) 호프스태터 1979

각의 앞선 생각에의 연결은 자신과 자신 아닌 것의 구별의 형식을 취한다. 이 점이 함의하는 바는 후속의 사유는 앞선 사유를 구별에 맞게 조망하지만, 맞아들일 수는 없다. 따라서 항상 극복될 수 없는 시간적 격차 간격이 성립되어 머문다. 료타르에서 ‘있다’의 모습으로의 실행에서 자기 생산적 작동의 이러한 관찰 불가능성의 근접을 파이퍼가 강조했다.<sup>142)</sup> 사유는 결코 일치되지 않는다. 이것은 증거로부터의 사유에서 비증거에도 불구하고 사유(또는 비 증거를 근거로 한)로 전환을 야기한다. 이러한 사유는 상상적이거나 역설적인 부분들의 인수와 통합을 통한 그것의 가능성들의 고유한 확장과 다른 보증을 갖지 않는다. 이것은 지적 작용을 생산하는 그것의 능력을 통해 입증해 보인다. 그러한 사유의 기초는 그렇다면 더 이상 성찰적인 증거가 아니라, 구성적인, 맥락적이거나 체계 특유의 구별이다.

루만은 일반적인 예상과 다르게 성찰성의 주제와 다른 윤곽에서 성찰 이론을 구상하고 있는데, 그것은 체계 속의 체계 이론으로서 등장하며, 이것은 진리가 관건이 되는 한, 과학 체계에 속한다. 성찰 이론의 과제는 체계가 ‘진리이나 거짓이나’의 지시를 체계의 자아 인식에 할당하는 것을 조정하는 일이다. 사회적 체계들의 성찰 이론은 한편에서 각각의 체계에서 각각의 체계 이론으로서 또한 다른 한편에서 이질적으로 입증된 과학 체계 속에, 이중으로 자리가 할당된다. 성찰 이론은 과학 체계와 여타의 기능 체계들 사이의 구조적 결합자로서 기능한다.

사회 체계의 분화는 체계들의 정체성을 관찰하고 기술할 수 있는 두 가지 가능성을 갖는다. 그 하나는 자기 기술이고 다른 하나는 타자 혹은 타인 기술이다. 예컨대 어떤 협상을 마친 후에 협상 참가자가 ‘아름다운’ 협상이었다고 한다면 그것은 이들의 상호 작용에 대한 자기 기술이고, 협상을 취재한 기자가 ‘순탄하지 않은’ 협상이었다고 한다면 이는 타자 기술이다. 물론 타자 기술에서도 이 협상이 ‘아름다운’ 협상일 수는 있다.

근대 사회의 각각의 체계들은 여타의 모든 체계들을 기술하기 때문에 결국 서로가 타자적으로 기술된다. 체계들이 더 많은 수로 독립분화하고 기능적으로 특화될수록, 서로의 체계들에게 도전으로 비쳐질 타자 기술의 숫자와 다양성도 증가하게 된다. 따라서 개별 체계들이 그 체계 자체 속에서 선별할 것으로 지각할 수 있는 체계의 현실에 대한 기술이 과잉된다. (예컨대, 교육에 대한 개념이 비약적으로 증가한다.) 결과적으로 하나의 체계를 여타의 체계가 그 체계의 목적을 위한 도구로서 표현하는 도구적 개념들이 만연한다. (예컨대, 경제 체계를 위한 실용 교육으로서 교육) 이러한 외부적 기술 또는 주제화 중의 어떤 것도 그 체계 자체가 자신에 대해 하는 기술 또는 주제화에 타당치 않다. 이러한 타자 주제화는 기술된 체계의 성과, 정확히 말하자면 기술하는 체계에 대한 기술된 체계의 성과에 해당되는 것이지, 기술된 체계의 사회적 기능에 해당되지는 않는다.

그렇기 때문에 타자 기술들에 방어하기 위해 또 그것들을 선택적으로 처리하기 위해 모든 기능체계들 속에서는 자가 기술의 장치가 생성된다. 이러한 장치들은 사회

142) Pfeiffer, Systemtheorie und Philosophie “체계 이론과 철학” 1998/99

속의 다른 체계들을 위한 자신의 성과보다는 전체 사회를 위한 체계의 기능과 연계된다. 전체 사회의 기능적 분화는 이런 이론들에 의해 각 체계들의 기능적 특화로 경험되고, 기능적 특화라는 관점에서 단지 고유한 체계에서만 주제화된다. (예컨대, 교육 체계에서 교양/일반교육의 교육학으로서) 어떤 체계의 성찰은 다른 체계의 성찰에 어떠한 기여도 없으며, 이 체계들에 대해 유용한 주도 개념들이 다른 체계들에 수출되지도 않는다.

흥미로운 사실은 다양한 성찰들의 의미론 속에서 다수의 수렴현상이 확인된다는 점이다.<sup>143)</sup> 그 중 몇몇 예를 들자면, 성찰이론의 긍정적(순응적) 특성, 성찰 이론의 설득력 및 동기화에 있어 체계와 연계된 연속성, 체계의 코드 및 사회적 기능에 대한 설명이 그것이다.

긍정적 특성은 그 체계 정체성의 실증적 의미 문제에서 단순하게 부정적으로 답하거나 전혀 답하지 않을 수 없다는 뜻이다. 성공적인 성찰은 대체로 체계의 실증적 자기 평가를 세련된 의미론적 형식으로 소화한다. 그렇기 때문에 체계 작동에 대한 검증이 체계 내부적 기대에 대한 검증이라는 형식이 된다. 사회적 환경으로부터 이에 대해 이의가 제기되면 당연히 이러한 형식은 포기되지만, 그 대신에 이를테면 ‘합리성’과 같은 개념이 사용된다. 하지만 이 체계 외부에서는 이와 반대로 ‘체계 합리화’가 거론되는 것이다.

성찰 이론들은 스스로가, 그것 안에서 세분화되는 또 그것의 정체성을 기술하려고 하는 그 체계들과 설득력의 연속성이라는 특성을 공유한다. 그래서 성찰 이론은 개념들을 사용하거나 그것들의 연관성에 대해 숙고하는 경우처럼 체계 내부에서 세분화되지만, 체계 고유의 설득력에 대한 배려가 그것들을 재통합하게 한다. 바로 이 때문에 성찰 이론은 특히 체계 내부에서 쉽게 통용되어 커뮤니케이션될 수 있다. 결론적으로 성찰 이론은 체계의 고유한 설득력에 걸맞아야 한다.

그것은 이론으로서 체계의 기초적 작동들과 상이한 것임에도, 체계 속의 실천가들은 별로 도움주지 못하는 것으로 의심하기도 한다. 그럼에도 성찰 이론은 이러한 실천과 추상화에 대해서 아주 무심할 수는 없다. 이해받기 위해서라도 성찰이론은 이러한 추상화에 연계되어야 한다. 나가서 성찰 이론은 증거를 제시하려고 할 수도 있다. 이를 위해서 의미론의 차원에서 ‘근거’라는 개념이 있다. 성찰 이론 또한 과학적 이론이기 때문이다. 설득과 증거는 서로 갈라질 수 없다. 오히려 이론의 증거들은 실천가들의 납득에 걸맞아야 한다. 다른 한편, 성찰 이론을 체계에 연계하는 것은 주제 선택의 규칙과 제한을 함의한다. 이러한 사실들에 비춰, 성찰 이론이 마치 체계의 실천을 새롭게 구성하는 것처럼 보인다. 이 경우에 실천가들은 이러한 구성에서 자신을 새롭게 인식하고, 구성의 결과를 자신의 활동 의미를 확인 받은 것으로서 자기 것으로 삼는다. 이러한 관점 차용도 마찬가지로 성찰 이론의 맥락에서 추구된다.

체계들의 성찰 이론들은 급기야 전체 사회의 기능적 분화를, 전체 사회나 여타의 체계들을 고려하지 않고 오직 성찰 이론에 고유한 체계의 관점에서만 작성할 수 있는

---

143) Kieserling, Rezeption und Reflexion, 50의 내용을 요약 정리.

특권을 갖는다. 그럼으로써 성찰 이론은 그 체계 외부의 관찰들에게 가능하게 보이는 정도 이상으로 고유한 체계의 독립분화가 여러 가지 점에서 훨씬 더 '진행된 것'으로 표현하게 된다.

성찰 이론은 설득성의 연속성과 마찬가지로 동기화의 연속성을 체계와 공유한다. 사회에는 실천가에게는 보이지 않으며 또 실천가의 행위 의미 또는 동기를 위협하지 않고는 통보될 수 없는 일종의 잠재 관찰이 있다. 이런 관찰을 통해 기술된 체계 속으로 그러한 기술이 유입되지 않도록 저지하는 방어적 주무 부서로서 입증된 것이 그 체계에 고유한 성찰 이론이다. 실천에 대한 이런 기술이 실천가의 자가 관찰과 맞지 않거나 실천가의 관찰을 평가 절하하다면, 성찰 이론은 이러한 기술이 틀렸다고 우길 것이다. 성찰 이론들이 각기 고유한 체계의 성과 역할의 교육에 있어서 핵심적 위상을 요구하는 충분한 이유가 있는 것이다.

성찰 이론은 이 이론이 성찰하는 체계의 코드를 체계와 공유한다. 체계의 성찰은 코드화된 작동이 아니라, 체계 코드를 성찰하는 일이다. 체계 성찰은 통상적인 체계 작동은 될 수 없고, 이러한 작동에 걸맞아야 한다. 즉 이러한 작동의 지속적인 자가 관찰을 반박해서는 안 되며, 또한 반박하지도 않는다.

체계의 코드화 이외에도 성찰 이론이 전형적으로 반응하는 것은 체계의 사회적 기능에 관한 것이다. 개별 기능의 우선권은 단지 부분체계 내부에서만 주어지는 것이지만 전체 사회의 차원에서 주어지는 것은 아니다. 이러한 개별 기능을 실체화하는 것은 여타의 부분들과 전체로서의 사회가 이 기능에 견주어 평가되는 경우에만 가능한 것이다. 예컨대, 전체 사회적 불평등 구조로 인해 개발된 개혁프로젝트를 통해 이러한 불평등 구조가 남김없이 교육체계 속에서 제거되지 않는다면, 이것은 사회 이론을 위한 것이 아닌 교육학을 위한 정보가 될 것이다.

성찰 이론으로서 어떤 과학이 틀림없이, 행위 토대의 어떠한 과학화도 소화하지 못하고 이에 저항하는 어떤 체계가 존재한다는 사실을 확인했다면, 이것은 사회적 분화의 정당한 표출인 것이 아니라, 그 체계를 비합리적이라고 표기할 계기가 된다. 이 경우에 과학적 합리성은 마치 여타의 부분체계들의 합리성 또는 전체 사회적 합리성과 동일한 것처럼 된다. 예컨대, 연구자들이 정치체계에 대해 교육체계가 자가 준거를 통해, 즉 고유한 회귀를 거쳐 정치적 의도를 여과해 버리고, 이 의도를 참작하지 않은 채 커리큘럼을 작성하고 해석한다고 가르쳐 주면, 정치에게 이것은 교육과 정치가 분화되었다는 증명인 것이 아니라, 교육 실행의 한탄스러운 결함인 것이다.

요구 생성의 도식이 여기서 보인다. 기획되는 것은 계속되는 더 나은 기능 성취에 대한 강화 노선인데, 이것이 체계 확장이라는 결과에 이르게 한다. 물론 전체 사회 체계는 여타의 똑같이 중요한 기능 영역과의 호환을 고려해서 이에 굴복할 수 없다. 성찰 이론에게는 가능한 개선 요구에 대해 이렇게 발생된 장애들은 무의미한 제한들의 총괄개념으로 보인다. 여기에 사람들이 적응할 수는 있지만, 긍정적 의미를 부여하는 것은 아니다. 전체사회를 고유한 방식의 체계이며 또 모든 체계들의 환경으로서 이해하는 대신에, 전체 사회는 단지 고유한 부분체계들의 환경인 지위로 격하된다. 하

나의 성찰 이론에게 분명해진 바른 사회라는 생각은 이러한 격하와 연관된다. 사회는 일차적으로 고유한 기능 체계의 환경으로서 입증되어야 한다. 그런데 이것이 여타의 기능 체계들에게도 해당된다는 사실은 간과된다. 이와 같은 체계의 개량주의는 사회에 대한 ‘무지’에서 비롯되지만, 이러한 개량주의는 마치 사회적으로 의미 있는 프로그램처럼 주장된다. 각개의 개별 기능들의 저변에 놓인 장애들을 대변하는 것은 사람들이 마지못해 굴복하는 외부적 주무처의 일이 된다.

기능의 실제화는 성찰 이론이 독점하는 것은 아니다. 여타의 체계들 또한 분명하게 이 방향으로 나간다. 그렇지만 성찰 이론은 그렇지 않아도 이미 존재하던 동기와 인식에 부합하려고 노력한다. 바로 이 점이 성찰 이론을 체계에 귀속시키는 것을 정당화한다. 성찰 이론은 사회의 내부에서 경쟁 없는 정상의 지위의 견해로 이 체계를 재가하면서 체계에 상응하는 것이다. 이에 대해 체계의 국외자들은 더욱 낮설게 반응하는 반면에, 성찰 이론은 이에 대한 보답으로 그 체계 내부에서 더 용이하게 커뮤니케이션되는 것이다.

각 체계는 그것들의 ‘합리성’을 주장하게 될 것이고, 전체 사회를 관통하는 합리성의 문제가 모두에게 제기될 것이다. 모든 것이 하나의 합리성 원칙에서 기술되던 시대가 지난 것인가?

#### 4.1.4, 상호 주관성

상호 주관성의 철학적 주제에 관한 루만의 기여는 결코 적지 않은 것이다. 사회성을 그것으로부터 근거 짓는 커뮤니케이션의 자기 생산이라는 관념은 직접적으로 문제의 핵심으로 돌진하고, 복합적인 해법 시도를 구상하고, 최종적으로 근대적 주체-철학의 고뇌를 폐기한다. 해법의 세련됨은 그것을 드러나도록 하는 풍부한 통찰과 마찬가지로 깊은 인상을 준다. 여기에 관련된 이론 결정은 전적으로 고전적 문제 제기의 전회이다. 비교적 고전적인-현상학적인 예비 장치에 따라 모든 것이 매우 빠르게 지나간다. 사회성의 자기 생산이라는 사유를 도입하는 것은 주체주의적인 예비 장치를 지양하는 것과 이론을 자율적인 지능을 가진 다른 주체를 을 지원하는 것을 가능하게 한다.

루만의 이론적 기본 가정과 상호주관성의 현상학적 근거 짓기와 기술의 후설 식 접근과의 유사성이 드러난다. 루만의 이중적 우연이 후설의 상호주관성 구성의 엄격한 판본으로서 간주된다. 두 경우 모두 주체에서 출발하는데, 자아 ego를 위한 타아 alter의 원래적인 기소성의 불가능성에서 출발한다. 이중의 우연성이란 후설의 접근법과 마찬가지로 유추 모델이라고 할 수 있다. 예고와 알타의 불투명성은 두 접근법에서 완화될 수 없는 것이다. 그렇지만 루만은 이 가정을 후설과는 완전히 다르게 뒤집는다. 루만은 이 불투명성을 커뮤니케이션의 더 ‘높은 차원’의 자기 생산을 위한 전제 조건으로 (의식의 자기 생산과의 동시적인 구조적 연동에서) 둔다. 불투명성을 예고와

알타의 접촉에 대한 방해물로서 이해하는 대신에, 루만은 이것을 커뮤니케이션이 새로운, 고도의 자기 생산으로서 가능하게 하는 것으로서 개념화한다. 커뮤니케이션 이에 따르면 ‘복종의 논리’에서, 그것의 고유한 ‘연결 압박과 선택 압박’에서 생존한다.

상호주관성 문제에서 루만이 규칙적으로 투입하는 문제 제기와 해법의 전형적인 스타일이 출현한다. 작동적인 영역의 자기 생산화는 여러 곳에서 가장 불안정한 변수들의 내부 성장화와 그것들의 작동적인 재귀 속으로 통합을 통해 수행되는데, 이 재귀들이 자기중심적인 체계 형성을 위한 기회를 제공하는 것이다. 이것은 빈번하게 높은 인식적인 자극을 가진 문제 설정의 전환에 일치한다. 불안정한 변수들이나 대충 구조화된 미디어가 그 스스로 자기 생산의 핵심을 이룬다. 즉 자기 생산의 토대는 바로 그것이 발생하는 미디어 요소들의 선행된 운동신경장애(apraxie)이다. 자기 생산은, 그것이 단지 복잡성이 없는, ‘출신부터’ 서로 연계된 요소들만을 포함하고 있었다면, 심지어 자기 생산이 아니며 그 요소들을 연결함으로써 그 요소들을 재생산하지 못했을 것이다.<sup>144)</sup>

이 모든 것은 체계 토대의 익명화를 수반한다.<sup>145)</sup> 자기 생산은 자기 생산적 작동을 활성화 하는 어떤 주체, 행위자, 기관에 의해서 추진되지 않는다. 우리가 아래에서 더 보게 되는 것처럼 자기 생산의 작동들은 내부적-추이적이다. 즉 그 작동들은 그 자신 외에 어떠한 작동자도 갖지 않으며 그 스스로부터 작동체를 산출하지도 않는다. 따라서 이론 성향은 크게 반 직관적이다. 현상학과 반대로 루만의 사회성 이론은 직관으로부터 멀리 분열할 수 있다.<sup>146)</sup> 커뮤니케이션은 그것의 동작 구성의 직관적인 공감을 통해서 명료할 필요가 없다. 심리적인 동기 구조와 밀착된 후설의 선행적 비유법 대신에 루만에서 자기 여과와 자기 연결의 논리가 등장하는데, 이것이 자기 조직적인 응축을 통해서 모든 형식을 산출하는 것이다.

## 4.2. 의미의 진화

진화론적으로 고찰하는 경우에 사람들은 대개 오늘날에도 여전히 진화가 그 과정을 추동하는 조건과 요인을 인식할 수 있는 정향된 과정이라는 데서 출발한다. 이러한

---

144) 불투명성으로부터 커뮤니케이션의 생성과 운영 유지에 관해서, Schmid 1997, 276; Fuchs 1992 193-207, 1993, 15-43, Alois Hahn, 1998, 특히 509쪽, 루만의 커뮤니케이션 이론에 대한 상이하게 정식화된 비난은 루만의 이론이 무의미의 가능성을 한다. Baier 1989, 49쪽, 의미 있는 무의미나 의미 있는 오류를 포함하지 않고 그럼으로써 해체적 진자 운동에 합류하지 않았다는 것이다.

145) 그러한 익명화는 자연스럽게 당연히 체계 구성이 주체를 벗어난다고 가정한다. 의미의 주체 이전적 탈 속박에 관해서 Meuter, 1995, 47쪽 Eley 1972, 97 이하쪽, 그는 여기서 “존재론으로의 복귀”를 본다.

146) Clam, 1995, Luhmann 1996

의미에서 사회 변동의 이론이 이에 준해서 탐구되는데, 그러면 어떤 요인이, 예를 들면 경제적인 것 혹은 문화적인 것이 주로 변동을 촉진하는지가 논쟁거리가 된다. 어쨌든 그러한 사유의 토대에는 인과 관계라는 전형에 따라 해석될 수 있는 선형적 대상 관념이 있다. 가장 중요한 쟁점들, 예컨대 지배적인 요인을 에워싼 쟁론, 또한 진화의 방향감 ('단순'에서 '복잡'으로), 단선성, 필연성, 계속성에 대한 논의 등은 이러한 출발 가정에서 비롯된 것이다. 유기적인 진화의 이론에서 나오는 자극의 수용에 대해서 행위 이론적으로 혹은 문화 이론적으로 지향된 사회학이 저항하는 것은 항상 그렇듯 복잡하게 초래된 선형적인 과정들이라는 앞의 전제와 관련된 듯 보인다. 어처구니없게도, 진화를 통해서 선택될 수도 원할 수도 없고, 예견될 수도 회피될 수도 없고, 도리어 그 자체로 비개연적인 질서를 구축하고 파괴하기 위해서 모든 인간적인 노력을 재료로 하는, 의미와 무관한, 선택적 기제가 주장되고 있다. 이러한 구상이 문화적인 사태에 대해서 부적절한 것으로 간단히 거부하는 것은 자명하다.<sup>147)</sup> 그러나 이로써 - 진화, 형태 발생, 질서와 무질서의 조합으로부터 질서의 구축 등에 대한 이론들의 일반적 중요성에 직면해서 - 어찌면 너무 많이 거부된 것이다. 우리는 먼저 '의미'의 특수성을 진화론에 반입할 수 있을지 또는 어떻게 가능할 것인지를 일단 물어야 할 것이다.

유기적 진화 이론의 맥락에서 화학적 진화의 일정한 성과물, 말하자면 프로테인도 유사한 문제를 제기한다. 이 때문에 얼마 전부터 자기 생산 이론들이 논의된다. 이 이론들은 생명을 자기 준거적인 재생산의 질서로서 그리고 이러한 의미에서 자기 준거적인 체계로서 파악하는 것이다. 재생산의 그러한 질서를 가능하게 하는 요소들이 그 질서 자체를 통해서 재생산되고, 또한 진화는 생명의 자기 생산적 조직을 전제하고, 속행하고 동시에 변경하는 재생산 '오류'를 통해 초래된다.<sup>148)</sup> 폐쇄적-자기준거적인 체계의 설비는 진화의 결과이자 전제이다. 즉 역사적 과정으로 이해되고 기술될 수 있는 그러한 정향된 선형성의 생성은 순환적 구조들을 전제하며 또한 역으로 그것들을 현실의 진화적 구축의 상위 차원에서 가능하게 한다.

전적으로 비슷한 상황이 프로테인이 아닌 의미가 비개연적인 질서들의 구축에 사용되는 도처에서 짐작된다.<sup>149)</sup> "유사성"은 여기서 생물학적 환원주의의 의미에서 언급

147) Wolfgang Schluchter, Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus: Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte, Tuebingen 1979. 가 그렇다. 슈룩흐터는 그 대신에 윤리와 성찰(또 그런 한에서 "의미 있는 것")을 관련시키는 발전 논리를 선호하는데, 그렇지만 그렇게 하면 이러한 발전 논리는 사회 구조적 발전과 차이가 더 이상 인식되지 않고 그 자체가 이미 '사회사'이다.

148) Humberto R. Maturana / Francisco J. Varela, Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living, Dordrecht 1980; Francisco J. Varela, Principles of Biological Autonomy, New York 1979.를 비교하십시오.

149) 여기에서 기인하는, 유기적 진화와 사회 문화적 진화의 유사성들은 기회가 닿을 때마다 정식화되었다. 예를 들자면 Julian S. Huxley, Evolutionary Ethics, London 1943, 37쪽을 보시오. "Just as biological evolution was rendered both possible and inevitable when material organization became self-reproducing, so conscious (=social, 니클

되는 것이 아니다. 유사성은 일정한 종류의 유기체가 의미 있는 체험과 행위를 위한 전제이며 이러한 전제가 여하튼 ‘스며들어’ 상위의 질서 수준을 동반 규정한다는 데서 기인하는 것이 아니다. 폐쇄적-자기 준거적인 체계 주장은 유기체 비유와 환원의 그러한 연관성을 바로 지양한다.

사회 문화적 진화가 일정한 종류의 체계, 이를테면 사회를 전제로 한다는 데에서 출발하는 것은 확실히 맞다. 다른 한편으로 사회의 체계 이론적 분석이 곧장 진화의 이해로 이끄는 것은 아니며, 진화는 사회를 단지 그것의 변화의 시간적 구조 속에서 (예를 들자면, 단계 모델로서 또는 사적 변증법으로서) 보는 것이 아니다. 진화를 파악하는 것은 자기 준거적인 재생산의 맥락을 파악하는 것을 전제로 한다. 이러한 맥락의 단일성이 진화의 불가결한 전제이다.

이러한 체계 이론적이며 진화론적인 배경은 의미를 토대로 독립적인(자율적인) 자기 준거적인 체계들이 발전될 수 있는지 또한 어떻게 발전될 수 있는 것인지 하는 물음에 특징을 부여한다. 이 물음은 의식 이론이나 커뮤니케이션 이론에 되넘겨질 수 없는데, 의미는 의식 과정에서도 커뮤니케이션 과정에서도 나타나며 이 두 종류의 과정은 (적어도 발전된 형식에서) 서로를 전제하지만 서로 환원될 수는 없기 때문이다. 의식은 단순하게 커뮤니케이션의 한 사례가 아니며, 커뮤니케이션은 단순하게 어떤 (하나의!) 의식의 과정이 아니다. 그렇기 때문에 - 이것은 우리의 문제 제기의 추상적 상태에도 부합한다. 분석은 현상학적으로 의미로서 실제로 주어진 것은 무엇인지에서 시작하되, 이때 그것이 의식의 것이든지, 커뮤니케이션의 것이든지 간에, 주관성에 대한 가정을 끌어다 이용할 수 없다.

의미란 자기 자신과 다른 어떤 것을 지시하는 무엇으로서 주어진다. 한 순간 확정되고 그런 한에서 의심할 바 없이 체험되는 의미 핵은 또 다른 체험의 출발점으로 이용된다. 다른 체험이란 것이 더 오래 머무는 것이든지 더 정확한 탐색이든지, 다른 것으로의 이행이든지 간에. 의미는 그 자체로 다른 것이 그것으로부터 접근 가능하게 되는 전제로서 접근 가능하고 다시 도달할 수 있게 유지된다. 하나의 장미는 하나의 장미이다. 하지만 하나의 장미일 뿐만 아니라 내 정원의 장미인데, 잡초로부터 위협받고, 이 잡초는 우리가 화학적으로 퇴치해야만 하는 것이지만, 최근에는 다시금 그렇게 하지 않아야 할 것이다. 환경은 보호되어야 하기 때문이다, 등등. 자기 지시는 매번 현실화된 의미를 다수의 또 다른 지시들, 체험과 커뮤니케이션의 또 다른 가능성들을 위한 자리지킴이로서 보장한다. 체험과 커뮤니케이션은 매번 새로운 출발 의미를 자기 지시를 통해서 또 출발했었던 것의 재귀적 재 활성화를 통해서 매번 새로운 자기 지시의 가능성을 활성화한다. 그러한 한에서 자기 준거는 전적으로 근본적인 (‘나’연관적이거나 체계 연관적이지 않은) 의미에서 의미를 체험과 행위 맥락의 요소로서 구

---

라스 루만) evolution was rendered both possible and inevitable when social organization became self-reproducing. This occurred(원문: u. k. 정서법에 따르면 occurred) when the evolving world-stuff, in the form of ancestral man, became capable of true speech and conceptual thought.”

성하고 재생산하는 그러한 구조이다.

의미 핵 (=지향된 의미), 자기준거, 다른 것을 지시하는 것의 이러한 기능 맥락에는 불안정성이라는 필연적 계기가 속한다. 의식도 커뮤니케이션도 한번 언급된 의미에 머물 수 없다. 의식과 커뮤니케이션은 한번 언급된 의미를 떠나서 지시들 중의 하나를 따라가야 하고, 계속되는 체험 또는 행위를 접속시켜야 한다. 의미 체계는 시간화된 복잡성을 지닌 체계이다.<sup>150)</sup> 이 체계의 요소들은 시간과 함께 생성되어 사라지고 지속하지 않는다. 그래서 안정성은 단지 우회로를 통해서, 출발 의미로 귀환을 통해서 다시 획득된다. 안정성은 이러한 귀환 가능성에서, 모든 의미의 부단하게 함께 예고되는 재귀성, 즉 자기 준거 속에서 성립된다. 이러한 기저적 자기 준거 없이는 체계는 자신의 불안정성에 넘겨지고, 단지 이 불안정성에만 반응할 수 있을 것이며, 따라서 스스로를 구축할 수 없을 것이다. 다른 한편으로 어떠한 이 토대에서 생성된 구조도, 자기 파괴가 아니라면, 그것이 기인하는 그러한 기저적 불안정성을 포기할 수 없다. 왜냐하면 그런 불안정성을 파괴하려고 시도하는 모든 것은 의미를 사용해야 할 것이며 바로 제거되어야 할 그것에 종사해야 하는 것이다.

의미는 그러한 토대에서 구성되는 그러한 체계들의 보편적 존재 형식이다.<sup>151)</sup> 의미에서 출발하면 전체 세계가 접근 가능한 것이며, 그렇지만 부단하게 단지, 자기 나름으로 의미를 부여하는, 즉 자기 준거적인 정립에 협력하고, 이것을 재생산하는 형식으로만 접근 가능한 것이다. 그런 한에서 의미를 내포한 세계는 그것의 자기 재생산적인 정립에 순응하는 것과 다른 어떤 것도 접근할 수 없는 폐쇄적 맥락이다. 그러나 이러한 폐쇄성은 재귀적 구성을 통해서 곧 바로 끝없는 개방성인데, 그 폐쇄성이 또한 모든 부정들에 의미를 부여하고 그 폐쇄성이 배제하고자 하는 모든 것을 포함하기 때문이다. 그렇기 때문에 우리는 후설에 따라 세계를 의미의 지평으로 표기하고 또한 의미를 오직 세계에서만, 지평을 통해서만 확인 가능한 것으로 표기한다.

의미 세계는 - 그리고 이 또한 자기 생산 개념과 부합한다.<sup>152)</sup> - 그 자체로 경계가 없다. 이러한 출발점은 두 개의 상이한 방향으로 평가된다. 양쪽에 대해서 우리는 최신의 문헌에서 충분히 자료들을 찾을 수 있다. 이하에서 우리에게 이 양자를 조합하는 것이 관건이다. 그 하나의 평가 방향을 우리는 “환원”이라는 개념으로 표기할 수 있다. 이것의 핵심 원칙은 ‘모든 질서는 환원이다’라는 것이다. 다른 한 방향은 차이라는 개념에서 출발한다. 이것은 진실(기정사실)로 가정하는 것은 모든 질서 구축은 차이를 전제로 하고, 그 차이에 정향되어 있다는 것이다.

진화는 지속적으로 재생산되는 가능성의 과잉으로부터 줄곧 적절한 것이 선택될 수

---

150) 이에 관해서 Niklas Luhmann, *Temporalisierung von Komplexität: Zur Semantik neuzeitlicher Zeitbegriffe*, in *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd.1, Frankfurt 1980, S.235-300을 비교하시오.

151) 이것은 당연히, 그러한 정립이 전제 없이 또 다른 현실 차원에서의 이전의 진화 없이 일어날 수 있다는 뜻이 아니다.

152) 예를 들어 Humberto Maturana, *Strategien cognitives*, in: Edgar Morin / Massimo Piatelli-Palmarini (Hrsg.), *Lunite de l'homme*, Paris 1974, S. 418-442 (427)을 비교하시오.

있을 때만 가능한 것이다. 마찬가지로 바로 사회 문화적 진화도 이러한 방식으로 과잉 재생산과 억제에 의지하고, 이것은 역사적인 ‘차례차례로’라는 의미가 아니라, 지속적인 ‘함께’라는 의미에서 그렇다. 이러한 도식은 보다 인간학적인 토대에서 상이한 해석들이 발견된다. 이 사유는 의미 개념의 분석에서 특수한 인간학적 전제들을 벗어나 정착한다. 이러한 주장에 대한 주된 반론은 잘 알려진 것이다. 이것은 차이라는 근본 경험에서 출발한다. 모든 의미에 대해서 구성적인 것은 축약의 필연성을 확정하는 바로 그러한 차이이다. 즉 그것은 명백히 주어진 내용과 아직 더 추구될 수 있는 또 다른 가능성들의 지평의 차이이다. 가능한 것의 의미 상태는 단지 선택의 필요성을 지시한다. 이러한 필요성은 모든 의식적인 또는 커뮤니케이션적인 의미 사용, 즉 한정된 고유 복잡성을 가진 체계들에 대해서 너무 고도의 세계 복잡성으로부터 생긴 것이다.

차이로서 의미가 주어졌다는 것은 무엇보다도 우리가 의미의 모든 과정에서 동일이 아니라, 차이로부터 출발해야 한다는 뜻이다.<sup>153)</sup> 자기 준거와 차이를 통해서 곧 사건들이 정보 가치를 획득하기 위한, 정보로서 파악되고 계속 처리될 수 있기 위한 전제가 표시된다. 정보는 체계 상태를 변화시키는, 명백히 드러나게 체험하는 선택이다. 베이트슨에 따라 표현하자면 “차이를 만드는 차이”이다.<sup>154)</sup>

사건들은 이를테면 그 자체로 정보인 것이 아니고 정보는 이미 뭔가를 의식 맥락이나 커뮤니케이션 맥락으로 단순한 ‘중개’하는 것이 아니다. 정보의 특질에는 이외에도 뭔가 다른 것, 그런 것일 수도 있었던 것이 배제된다는 점도 포함된다. 정보는 기대되거나 기대치 않게 도착할 수 있다. 그것은 단지 뭔가가 일어난 시점을 확정할 수 있다. 또한 무엇이 일어났는지를 어느 정도 확정할 수 있다. 어쨌든 정보의 새로움 가치와 연결 가치는 정보가 하나의 결정을 내리고 그것을 통해서 계속해서 뭔가가 일어날 수 있는 선택 범위를 한정하는 데 있다. 따라서 항상 이미 존재하는, 항상 이미 해석된 세계는 가능한 의미 규정을 위해서 유형들 뿐만 아니라, 무엇보다도 다른 것과의 차이에 이 유형들의 사용을<sup>155)</sup> 작정한다. 이미 처분 가능한 차이들이 뭔가가 총괄적으로 정보로 등장할 수 있고 연결 선택을 위한 방향 가치를 획득하기 위한 전제이다. 그리고 마찬가지로 정보의 사용은 역으로 차이로서 전제되었던 것을 규명한다. 여기에, 정보의 모든 생성은 현실과 가능성의 차이를 전제하고 재생산한다, 즉 의미의

153) 여기에서도 자기 재생산 개념과 합치한다. Maturana / Varela, *Autopoiesis and Cognition*, 위에 언급한 곳, S. 77을 비교하시오. 또한 George Spencer-Brown, *Laws of Form*, 2 Aufl. New York 1972를 비교하시오.

154) Gregory Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*, New York 1971, S. 271 이하, 315, 489. 더 나가서 Anthony Wilden, *System and Structure: Essays in Communication and Exchange*, London 1972를 보시오.

155) 여기에 현상학적 분석들은 통상적으로 맞춰져 있다. 특히 Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil: Untersuchung zur Genealogie der Logik*, Hamburg 1984, 특히 S. 381 이하 쪽과 더불어 Alfred Schutz, *Type and Eidos in Husserl's Late Philosophy*, in ders., *Collected Papers Bd. III*, Den Haag 1970, 92 이하 쪽을 보시오. 여기서 아직 의식의 종합적인 동일성 설립 성과의 파악에 대한 초월론적 관심이 지배적이다.

자기 재생산적 재생산에서 요인으로서 함께 작용한다는 것이 추가된다. 마지막으로 단순한 선택이 이미 정보이거나 또한 체계 속에 소식의 단순한 투입(Input)이 정보인 것이 아니다. 오히려 선택은 자기 준거적인 체계에서 하나의 차이를 드러내야 한다, 즉 이 체계에서 자기 변화를 위한 동인을 작동시켜야 한다. 즉 “차이를 만드는 차이” 그렇기 때문에 정보와 정보 처리는 외부로부터의 관찰과 기술을 통해서는 전혀 파악 불가능한 사태이다.<sup>156)</sup>

의미 현상의 이러한 설명들은 곧 바로 어떻게 모든 의미의 기저적 자기 준거가 기능하는지를 밝혀준다. 모든 각각의 의미 요소는 다른 것과 자기 자신을 지시한다. 이를 통해서 의미 요소는 지평에서의 의미 규정의 속행 속에 머무르며 그렇게 활성화된 드러난 의미와 다른 가능성들 사이의 차이의 재생산을 압박한다. 또한 이것이 예견되거나 회상되면, 차이의 차이 속으로의 ‘재투입’이 초래된다.

지시들을 활성화적으로 주어진 의미 상황 속에서 수용하고 계속 따르는, 모든 연결 체험과 연결 행위는 정확히 말하자면 스스로 확정한다. 하지만 이러한 규정은 체험과 행위에서 보면 그것들이 다른 가능성들에 대한 지시와 그것들이 반드시 일어났어야만 했는지에 대한 회상을 낳는다. 이러한 규정은 상황을 말하자면 계속 기록하고 이로써 새로운 가능성들을 개척하는데, 이 가능성들은 우리가 미리 정해진 것에 환원할 수 있음을 통해서만 가능한 것이다.

항상 상황에서 상황으로 의미 규정의 지속적인 선택과 병행해서 가능성들이 타오르고 꺼지듯이, 항상 명백히 드러나 의미와 가능성의 지평으로서 세계의 차이가 재생산 되는데, 이것은 정확히 이 차이가 다시 기입되는 형식으로 그렇다. 상이한 의미의 지평들은 그렇게 녹아서 ‘세계’를 이룰 수 있고, 서로를 포함하며, 서로 속으로 섞일 수 있는데, 그럼으로써 마치 의미 있는 체험 처리가 (확정되어 있는) 세계 속에서 스스로 ‘움직이는’ 과정인 것 같은 인상이 생긴다. 그렇지만 사실상 이 과정은 확정되어 있는 세계를 통과하는 것이 아니라, 세계를 구성하는 차이를 재생산하는 것이다. 또한 이를 통해서만 의미를 토대로 한 진화는 가능한 것이다.

의미와 진화의 연관성의 다른 모든 해명은 어떻게 의미가 재생산되는지에 대한 물음에서 출발된다. 진화는 항상 일탈적인 재생산이다. 의미를 토대로 하는 진화적 변동의 이론은 이에 따라 어떻게 재생산이 도대체 성립하는지 그리고 어떻게 동시에 일탈적인 재생산이 가능한 것인지를 설명할 수 있어야 한다. 의미가 차이로서 정의되면, 정확히 말하자면 그 스스로에게 도입되는, 자기의 구분 속에 다시 삽입될 수 있는 그러한 차이로서 정의되면, 의미의 재생산에서 관건이 되는 것은 일단, 지속적인 선택에도 불구하고 이러한 의미 구성적인 차이를 유지하는 것뿐이다. 차이의 계속 작용은

---

156) 여기서 말이 나온 김에, 자기 재생산의 생물학적 이론은 정반대의 입장이다. 즉 정보는 항상 오직 관찰에 대해서만 정보로서 인식 가능하다는 것이다. 예를 들자면, Maturana / Varela, *Autopoiesis and Cognition*, 위에 언급한 곳, S. 102. 이것은 아마도, 정보가 (적어도 이 개념의 의미 종속적인 의미에서) 유기적 생물 체계의 차원에서 실제로 관찰자에게만 처분 가능한 창발적 현상이라는 사실과 연관된다.

그 자체가 대안 없는 사건이다. 의미 있는 체험 처리가 전반적으로 계속된다면, 차이는 그렇게 발생하고, 그런 한에서 자기 준거적인 의미 재생산은 폐쇄된 체계이다. 다시 말해서 자기 준거적인 의미 재생산은 오직 그렇게 진행되거나 멈출 수 있다.

일탈 가능성을 함께 생산하는 재생산에는 그렇기 때문에 단지, 활성화된 의미와 지평의 차이가 상이한 의미 차원들로 나뉘지고 또 이를 통해서 지평을 차별하고 또 다른 도식화에 연결할 가능성이 제공될 때만 도달할 수 있다. 사태 차원에서는 내부적 지평과 외부적 지평이 형식과 체계에 분리되어 등장한다. 시간 차원에서는 현재 속에 미래와 과거가 분리된다. 사회 차원에서는 자아와 타아의 관점들이 차별된다. 여기에 좀 더 엄중한 도식화가 연결될 수 있다.<sup>157)</sup>

각각의 모든 현재는 그것의 고유한 미래 지평과 과거 지평을 갖는데, 거기서 고유한 미래 지평과 과거 지평을 가진, 미래적인 현재와 과거적인 현재가 인식 가능한 것이 된다. 의미의 이러한 전체적 시간성의 상상을 초월하는 복잡성은 시계의 눈금 위에서 시간에서의 '운동'으로서 의식 가능한 것으로 또 커뮤니케이션 가능한 것으로 축약된다. 동일한 사태가 자아-타아 관점의 성찰성의 형식에서 사회 차원에서 활성화되는데, 여기에서도 마찬가지로 상응하는 단순화가 있는 것처럼 보인다.

사안적-시간적-사회적 일반화를 거쳐서 구조형성, 예를 들면 체계 분화 혹은 의미론적 형식에 도달한다면, 활성화적으로 파악된 의미의 부단한 변동에서 계속되는 체험과 행위 속에 이러한 구조들에 대한 지시들이 동반될 수 있다.

동일하지 않은 재생산은 전반적으로 볼 때 두 개의 원천을 가진 것처럼 보인다. 한편에서는 축적된 역사가 알려진 것을 재수용하여 견고해질 수 있는 것을 변화시킨다. 성공은 지배를 정당화하는데, 한 단어의 반복된 사용은 결국 그것과 연결된 지식의 인상을 생성시킨다. 다른 하나는 함께 진행하는, 일반화된 구조들에 대한 지시가, 우리가 그것의 도움으로 학습할 수 있는 차이 도식을 형성한다. 하나의 사건은 이제 '이것과 다른 것이 아닌 것'으로서, '발생한 혹은 발생하지 않은'으로서, '이로운 혹은 해로운'으로서 등록될 수 있다. 이를 통해서 그러한 도식을 재량껏 사용하는 체계는 우연에 대해서 민감해진다.

구조는, 항상 그것들이 발전된 그대로, 앞서 정의된 관점에서 우연에 민감하게 남고, 이것은 진화의 과정에서 항상 더 복잡한 질서들의 구축을 초래하는데, 이 질서들은 그것들이 유지되는 한, 다시 말해서 재생산이 진행되는 한, 그대로 유지되는 것들이다. 이런 한에서 의미는 다른 수단을 통한 진화의 속행일 뿐이다. 우리는 의미를 진화적 성과물로서 언급했다. 그래서 질문은 이러한 진화적 성과는 어디에 성립하는가이다.

일반적으로 차이의 지향은, 좀 더 소수의 요소들에서 더 큰 조합 가능성들, 즉 이러한 성과가 없는 경우라고 할 것과 비교할 때 더 작지만, 논리적으로는 더 풍부한 가능성들을 제시하는 체계들이 형성될 수 있게 작용한다.<sup>158)</sup> 어떻게 이것이 기능하는지

---

157) Niklas Luhmann, Schematismen der Interaktion, in: ders., Soziologische Aufklärung, Bd. 3, Opladen 1981, S. 81-100을 비교하시오

가 이러한 일반적인 진술로써는 그렇지만 아직 충분히 파악된 것은 아니다. 의미 있게 구성된 체계들은 그것들의 환경과의 차이를 의미 있게 규정할 수 있고 해야 한다.

의미 있는 규정을 통해서 체계와 환경의 차이는 체계 자체에게 사용 가능한 것이 된다. 내부 작동에서 이 차이는 외부 작동에 대해서 보다 더 내적으로 참작된다. 체계와 환경을 포괄하는 그러한 의미 맥락의 성립과 함께 단일한 지시 맥락이 생성되는데, 이 맥락에서는 모든 내적인 것이 외적인 것을 참조하도록 지시하고 또 그 역으로 그렇다. 지시를 바로 가능하게 한 그 차이가 이를 통해서 지양되지 않는다. 체계 속에서 체계-환경 차이의 의미 내포적 재현은 그러한 전체 구조의 진화를 압박하는데, 의미가 불안정할 뿐만 아니라 융통성 있는 것이고 차이로서 항상 체계와 환경, 양자를 참조하도록 지시하기 때문이다. 그렇기 때문에 우리는 그러한 차이의 이미 내포적 재현과 함께 또 상응하는 채움의 필요가 생긴다는 것을 수용해야 한다. 사람들은 이제 어떤 의미론을 필요로 하고 발전시킨다. 이 의미론은 서로 체계로서 또한 환경으로서 구별되는 것을 더 정확히 규정하는 것을 가능하게 한다.

의미론적 진화에서 하나의 개념이 등장하는 것이 더 늦으면 늦을수록, 그 개념을 이 개념을 촉진시킨 차이 경험들과 일관되게 하는 것은 더욱 더 어려워질 수 있다고 하겠다. 하나의 개념은 그것의 역사적-상황적 타당성을 단지 그것의 의미 규정 속에 끌어낼 수 있는 것에만 신세지는 것이 아니다. 그 개념은 오히려 일차적으로, 이 개념의 도움으로 기소성과 사건들이 정보 가치를 획득하는 것을 가능하게 하는 그러한 차이들로부터 자신의 설득력을 끌어낸다. 그렇다면 여기에 곧 상대적으로 독립적인 의미적 진화를 위한 조건들이 있는 것이다. 지진에 동일하게, 이러한 진화는 이 개념들이 일단 표시했어야 할 체계 경계를 더 이상 붙잡지 못하면 진행된다.

여기서 막대하게 확장된 조합 가능성들의 공간을 한정되고 규정 가능하게 만드는 의미론이 요구될 것이다. 그리고 어느 정도까지 사람들은, 의미론이 도움 받아 작업할 수 있는 그러한 인과성을 결국 전혀 찾을 수 없는 비교개념의 의미론과 너무 멀리 갈 수 있을까? 여기에서도 그러한 통제 의미론의 발전이 사회 구조적 발전과 상관관계를 갖는다고 짐작하는 것은 자명한 것이다. 물리적 폭력의 정치적 통제를 성공적으로 관철한 사회들은 비로소 부정적 인간학을 감행하고, 충분히 거대 공간적 교통 연계와 시작 연계를 가진 사회가 비로소 수요를 위해서가 아니라 시장을 위해 생산한다.<sup>158)</sup> 여기에 연결하는 자유, 법치국가, 시장경제라는 용어법은 물론 사회의 도달된 발전 수준의 유지와 지속을 위해 요구되는 인과성의 매우 혼란스런 그림만을 생성할 뿐이고, 그러한 계기로 분명해지는, 요구 수준과 현실의 의미론적 차이는 이러한 결핍을 지양하기에 그것 편에서 적절치 않다.

모든 의미에서의 지시 과잉을 통해서 알려진 것은 다음의 체험과 행위가 이런 저런

---

158) 여기에 Claude Levi-Strauss, *Le cur et le cuit*, Paris 1964를 비교하시오.

159) 여기에 관해서는 또한 기고, Niklas Luhmann, *Fruehneuzeitliche Anthropologie: Theoretische Loesungen fuer ein Evolutionsproblem der Gesellschaft*, in: *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 1, 위의 곳, S. 162-234를 비교하시오.

자극을 쫓으며, 그렇게 혹은 또 다르게 조건화될 수 있으며, 그렇지만 여기서 항상 선택적으로 처리하고 다른 가능성들을 무시해야만 한다는 것이다. 이제 모든 의미의 자기 준거는 모든 의미 수행의 이러한 우연성을 매번 바로 의도 되어지는 의미 핵으로 되돌아가게 한다. 왜냐하면 의미 핵도, 이것은 매 순간 이미 내다볼 수 있는데, 금방 처분에 맡겨져 있다.

의미 우주나 의미 있는 세계를 언급한다면, 이 세계에는 우연성이 제거되는 어떠한 예외, 어떠한 특권화된 입장, 하나의 주체의 입장조차도 마찬가지로 존재하지 않는다는 사실이 함께 언급된 것이다. 모든 필연성은 우연성의 (부단하게 다시 부정 가능한) 부정을 통해서 도입되어야 한다. 사람들은 우연성의 부정을 담당자, 출처, 자기 준거 등을 그러한 것으로 귀속시킬 수 있지만, 이를 통해서 모든 다른 것들이 거기로 소급될 수 있을 어떠한 부정할 수 없는 의미도 획득하지 못한다. 주체성 개념 속에는 단지 의미의 자기 준거가 실체화 되어 있으며 입증되기는 하지만 전혀 모사할 수 없는 형식으로, 예컨대 '나'라는 형식으로 수렴된다.

우리가 여기서 출발한다면, 모든 규정들은 '다르게도 가능한 것'의 제한으로서 도입되어야 한다. (또한 초월의 유출이나 주체의 자율로서가 아니라) 이로써 어떤 가능성의 공간들이 어떻게 축약되고 또한 어떻게 축약의 입증이 가능성들의 허용에 반작용하는지 하는 질문들은 하나의 진화론적 맥락 속으로 옮겨질 수 있다. 그리고 다시금 추측되는 것은 우연성 극복의 의미론은 사회 구조들의 진화적 변동과 함께 변이한다는 것이다.<sup>160)</sup>

모든 의미의 우연성을 통해서 모든 의미 결합적인 작동들의 선택성이 가시화된다. (또한 그 역으로). 여기로부터 질문이 생기는데, 선택이 확증될 수 있는지, 그것이 미래의, 어쨌든 의미 있는-선택적 상황들 속에서 견디고, 추체험되고 재사용될 수 있는지 혹은 그것이 버려져야 하는지 하는 것이다. 의미 체계는 기대를 이러한 문제 제기에서 시험 도구로서 확립하는데, 기대는 매우 우연적이고, 예기치 않은 일이 가득한 세계에 도입되어 연결 작동들을 위한 담당자로서 확증되거나 그렇지 않을 수 있는 것이다.

기대는 먼저 기대에 나타날 수 있는 차이를 좀 더 명확하게 규정하는 데 유익하다. 그 차이란 기대 성취와 기대 실망을 말한다. 이 세계가 어떻게 돌아가는지 그리고 세계가 무엇으로 구성되어 있는지 알지 못한다고 해도, 사람은 그 세계 속에 기대를 걸어 놓고 무슨 일이 일어나는지 볼 수 있다. 사람은 단지 그 스스로가 자기 생명의 조직을 위해 필요로 할 수 있을 그러한 기대들을 일단 만들어 내야 한다. 그래서 짐작컨대, 사회적 진화에서 일단 체계관련적인 기대 투사가 실험되다가 비로소 점차로 더 강하게 객관화된, 확증에서 확증으로 이어지는 세계 건축으로 바뀐다. 최초로 그리스

---

160) 종교의 경우에 대해서 Niklas Luhmann, Funktion der Religion, Frankfurt 1977을 보시오. 교육의 경우에 대해서 Niklas Luhmann / Karl Eberhard Schorr, Reflexionsprobleme im Erziehungssystem, Stuttgart 1979, 특히 S. 58 이하 쪽을 보시오.

인들이 ‘철학’이라 지칭했던 것 또한 이 맥락에 배치될 수 있다.<sup>161)</sup>

근대에 이르기까지 사람들은 인지적으로 혹은 규범적으로 취급하고 논하는 것을 구분하기는 했으나 완전히 분리할 수는 없었다. 특히 신에 의해 창조된 세계라는 표상과 스스로 완벽하려는 성향이 있는 자연이라는 표상, 즉 바로 그러한 히브리-그리스적 유산이 그러한 분할을 거부했다. 이로써 기대 시험에 세울 필요가 없는 일종의 안전과 세계 신뢰가 상징화된다. 그렇지만 이제는 또한 담당하는 차이들의 준거가 의미론으로 들어가 자리 잡지 않는다. ‘기정사실’과 ‘규범’은 각각 그 자체로 고유한 특성과 논리의 사태로서 표현된다. ‘존재’와 ‘당위’는, 최후의 자기 설명적 실체처럼 분석 논의되고 가설적으로 절대적인 것으로 파악된다. 그러나 이것은 이미 과학에 대해서만 아직 유효한 것인데, 이 과학은 곧 바로 그것의 생활 세계와의 차이에 대해서 질문하기 시작했다.<sup>162)</sup>

기대의 도움으로 수행되는 우연성 시험의 관점에서든 즉 세련된, 차이 지향적인 의미론의 방향으로 연결 발전이 있고 이러한 의미론은 배울 준비를 활용하고 기대 실패의 계기로부터 정보의 과정을 조절하는 것이다. 오늘날 기본 개념, 가치, 항상 그렇듯 논쟁의 여지가 있는 이론의 형식으로 존재하는 이러한 역사의 결과들은 이러한 생성 맥락을 점점 사라지게 하고 그 스스로에서 이해될 수 있게 시도한다. 그렇지만 사회문화적 진화의 이론을 위해서 이러한 자기 근거 주장은 그 쪽에서 의미 재료의 한 부분일 뿐이며, 이러한 재료들은 진화의 결과로서 그 이론 속에 계속 작용한다. 최종근거를 추구하는 대신에 어떻게 의미론적으로 고정된 의미가 뭔가를 정보로서 지각하고 평가하는 것을 그 쪽에서 가능하게 하는 차이 경험의 활성화를 돕는지 하는 물음이 등장한다.

세계란 주제는 루만이 자신의 이론에 벅차다고 고백한 유일한 주제이다.<sup>163)</sup> 루만의 이론은 그 이론이 그 이론 속에 다시 등장한다는 의미에서 슈퍼이론이다. 슈퍼이론들은 그런 한에서 항상 이론의 이론이며 그렇기 때문에 완전한 자기 입장을 정함으로써 보편적 준거를 가진다. 슈퍼이론들은 그들의 대상에 적절한 접근 방법에 대한 질문뿐만 아니라 이러한 접근의 맹점에 대한 해명을 하고 이를 통해서 이론의 맹점 이론이 되기도 한다. 고유한 관찰의 내적이고 지양할 수 없는 전제를 인지하는 것은 2차질서의 단순한 관찰이 아니고, 그러한 관찰 자체의 이념을 성찰하고 이러한 역설성의 의미에 대한 숙고이다. 그러한 이론이 수평적-실증적 ‘연구’라고 이해된다고 해도 - 철학적 탐구와 반대로 - 그 자신 스스로를 넘어 뜻하는(그 이상을 의미하는, 예를 들자면 ‘상징’) 것을 피할 수는 없다. 이 이론이 자신의 고유한 차이이론적 차별론적 전제

---

161) 이에 관해 Eric A. Havelock, Preface to Plato, Cambridge/Mass.1963

162) 이에 관해서 Niklas Luhmann, Ausdifferenzierung von Erkenntnisgewinn: Zur Genese von Wissenschaft, in Nico Stehr / Volker Meja (Hrsg.), Wissenssoziologie (Sonderheft 22 der Koelner Zeitschrift fuer Soziologie und Sozialpsychologie), Opladen 1981, S. 101-139.

163) 루만 “사회의 사회” 1997, 7쪽

들과 일치해서 하나의 제안 이상이라는 것, 차이의 다양성을 여러 가지로 숙고하는 것, 그것들의 접합을 (일관성-)고유가의 발현에 이르기까지 파헤치는 것을 거부하면, 이 이론은 적어도 그 스스로가 제기하지 않는 하나의 문제의 통고를 포함한다.

근대 사회적인 커뮤니케이션의 기능적 분화 이론은 그 자체 속에서의 설명을 제공한다. (단지 기능적으로 분화된 사회들만이 차이론적 이론들을 배출한다.) 그렇지만 그것은 고유한 우연적인 구별들의 유연성으로 회수되지 않는다면, 그것은 세계 됨에 대한 선형적인 메타 설명으로 뒤바뀔 것이다. 근거들의 모든 추이적인 타동적 질서의 경향은 그것 자신의 역설성에 의해서 압박된다. 그렇지만 모든 의미 질서의 이러한 역설성의 문제는 이론의 모든 영역들에 존재하고 있다.<sup>164)</sup>

루만은 이러한 이론 속에 동반되는 문제를 유념하고 성찰했다. 그것은 ‘세계’라는 제목으로 다루지고 처음에 모든 의미의 지평으로서 현상학적 세계 개념에 지향하면서 개진된다. 후에 그것은 스펜서-브라운의 근원 논리의 기본 개념, 미 표식 상태 혹은 공간과 융합되고 또한 다양한 숙고 방향으로 이끄는, 이른바 사변적인 성향이 된다. 세계는 이러한 통일된 계기의 의미에서 모든 주제화의 배경으로서 모든 지평의 지평이다. 세계는 셀 수 없이 다른, 실현되지 않은 가능성들의 무궁무진한 근거이고, 바로 이런 근거를 배경으로 관찰되는 구별들에 대한 대안들의 무궁무진한 집합이다. 이 세계는 가능한 차이의 무수한 다양성을 포함한다. 그것은 순전한 잉여이고 각개의 구별에 의해 초월로서 동반된다. 이 방식으로 세계 개념은 차이의 반대 개념의 역할에 처한다. 세계는 구별들의 그 어떤 아무런 구별의 나머지, 다시 말해서 맹점의 어떤 린트겐 촬영 엑스선 검사 해명 규명의 지양 불가능한 맹점이 된다. 세계는 구별 또는 체계의 외부에서 보는 것의 불가능성으로서 관찰 불가능한 것이다. 세계가 도달 가능한 것이라면, 체계 구별의 외부 관점이 가능한 것이라고 하겠다. 그럼에도 체계 차이는 구조적으로 자기 준거적이며 자기 중심적이고 단지 그 스스로에서만 다시 들어감을 통해 (사물의) 발생을 보증 수 있다. 그러나 체계 차이는 초월로서 세계를 특징짓는 추월 불가능한 외부에 대한 지시를 포함한다.

자기 생산적으로 폐쇄된 체계라는 구상이 세계 개방적 체계라는 이전의 구상과 교대한다. 하지만 세계 개방성은 논란이 되지 않는다. 오히려 작동적인 폐쇄성은 여기서 세계 개방성의 전제 조건으로 통한다. 체계는 체계와 환경의 구분을 말하자면 자기 지시와 타자 지시 사이의 차이로서 각각의 개별적인 작동에 복사해 넣는다. 이 차이는, 체계가 환경 또는 자기 자신과 관계될 수 있게 하는 모든 여타의 구분들을 정초한다. 어떤 (관찰) 작동의 자기 지시적인 극점을 체계는 자신의 선행된 작동들에 연결한다. 작동의 타자 지시적 극점은 환경 사태에 연관된다. 심리 체계의 맥락에서 그렇게 사유는 사유에 연결되는데, 이때 각각의 사유는 동시에 일정한 내용, 의식이 바로 생각하는 그 어떤 것을 가진다. 이러한 내용에 대해 루만은 관념Vorstellung이란 개념을 사용한다.

---

164) 낫세이, 1993 “사회의 시간” S 233 는 루만의 이론에서 전반적으로 4개의 무차별적인 개념들을 정체를 밝힌다. 세계, 현실, 의미, 시간

체계 이론적 커뮤니케이션 개념은 결국 “상호 작용” 개념을 개조할 가능성을 열었다. 여기서 체계 이론은 직접적으로 대화 분석의 결과에 연결할 수 있다. 체계 이론은 커뮤니케이션의 엄격한 초점화를 대화 분석과 공유한다. 그러나 상호 주관적 (간주관적) 의미가 여기서 다수의 심리 체계들에 의해 공유된 하나의 의미로서 이해되는 것은 아니다.<sup>165)</sup>

선행된 통보를 정해진 방식으로 이해하는 연결 사건, 정해진 의미를 순차적으로 부과하는 연결 사건은 바른 이해와 잘못된 이해를 아직 구분할 수 없다. 첫 번째 통보 사건의 저자가 그 전에 도달된 이해를 오해로서 주제화하고 교정하는 가능성을 갖는, 세 번째 차례에서야 비로소 이러한 구분이 가능하게 된다. 이 구분이 작동되고, 그 구분의 한쪽 면이 커뮤니케이션에서 표기된다. 연루된 심리들은 타자가 방금 말했던 것 등에 대해 심사숙고 하지 않았거나 제대로 귀 기울이지 않았다 할지라도. 커뮤니케이션이 세 번째 차례를 거쳐 교정 없이 진행되어 간다면, 이로써 커뮤니케이션은 달성된 이해를 바른 이해로 기술하는데, 원래 통보 사건의 저자가 심리적으로 맞게 이해되었다고 느끼든지 그렇지 않은지와 전적으로 무관하다.

그렇지만 우리는 커뮤니케이션 진행 절차의 정례적인 부수현상으로서 상호 주관성의 생산을 동석자끼리의 상호 작용이라는 조건에서만 발견한다. 여기에서만 하나의 표현을 뒤따라 이해하는 통보가 곧 바로 이해된 통보의 저자를 통한 가능한 교정의 준거점이 된다. ‘맞는-틀린’ 이해의 구분의 구조적 정착은 대중 매체적 커뮤니케이션의 조건에서 전개된다. 여기서서는 하나의 통보에 다수의 다양한 연결이 가능한데, 이러한 접속들은 저자가 이 모든 의미 할당에 대해 교정이나 확인으로 반응할 가능성을 갖지 못하며, 이 통보를 각각 상이한 방식으로 이해한다. 대중 매체적인 커뮤니케이션은 폭 넓게 수반하는 상호 주관성 생산 없이 진행될 수 있다. 동시에 (대부분: 그렇기 때문에) 이러한 형식의 커뮤니케이션은 분기된 의미 할당의 폭발적인 증가의 가능성을 열어준다.

상호 주체성이 대중매체적 커뮤니케이션의 맥락에서 발생하는 한 상호 주체성은 전형적으로 변화된 형식을 취한다. 즉 달성된 이해의 확인의 기능은 여기서 이해된 통보의 저자에게서 분리되어 여타 커뮤니케이션 참여자의 표명들을 통해서 충족된다. 동일한 통보가 상이한 공개 토론이나 해석 공동체에서 상이하고 또 그럼에도 불구하고 상호 주관적으로 확인된 해석의 생산을 통해서 상호 주관성은 사회적으로 복수화된다.

이로써 우리의 설명은 커뮤니케이션의 진화적 차원이 관심의 중심에 있는 지점에 도달했다. 가장 포괄적인 사회 체계로서 사회는 커뮤니케이션들이 도달하는 만큼 그리고 서로 도달 가능한 만큼 다다른다. 초기 사회에서는 커뮤니케이션이 아직 동석자들끼리의 상호작용에 매여 있다. 언어는 단순한 상호간의 지각의 커뮤니케이션의 분화를 허용하고, 충분한 이해를 가능하게 하며 또한 거부가 통보될 수 있는 2가적 ‘예

---

165) 심리 체계와 사회체계의 작동적 폐쇄라는 루만의 전제를 반박하는 주장도 적지 않다. 이 경우에 상호 주관성을 커뮤니케이션의 자기 관찰의 범주로서 해석하는 이들도 있다.

-아니오' 코드화를 통해서 커뮤니케이션의 자기 생산적 폐쇄를 마련한다. 커뮤니케이션에 참가하는 것이 심리 체계에게 매력적이기 위한 전제로서 충분한 수용 개연성은 동석한 이들끼리의 상호 작용의 특수한 압박을 통해서 확보된다.

확산 매체의 생성과 함께 커뮤니케이션은 상호 작용의 구속에서 풀린다. 문자, 활판 인쇄, 마침내 전자매체의 사용에 의존해서, 사회는 동석자들의 상호 작용의 한계를 벗어나 확정된다. 상호 작용적 커뮤니케이션의 조건에서 주어진 공동의 지각 공간과 경험 공간의 폐지와 함께 주목과 수용 준비성을 발견하는 것이 비개연적으로 된다는 결과 문제가 발생한다. 양자가 기대될 수 없으면 원격 커뮤니케이션의 가능성 이용을 위한 결정적 전제가 누락된다.

이러한 문제는 상징적으로 일반화된 커뮤니케이션 매체, 예컨대 믿음, 권력, 법, 사유재산, 진리 등의 생성을 통해서 해결되는데, 루만은 이들을 성공매체라고 지칭한다. 그는 여기서 파슨스 식의 상호 작용의 매체 개념에 연결하는데, 그렇지만 루만이 상당 부분 수정한 것이다. 즉 루만은 매체를 기능 체계들 사이의 등가적인 실행 관계를 가능하게 하는 기능을 가진 교환 매체로 해석하지 않는다. 루만은 매체를 4개의 기능 도식(AGIL 도식)의 구속에서 푼다. 매체가 연관될 수 있는 대안적 이론 기본 장비로서 루만은 선택 할당의 상이한 형국을 도입하는데, 이것은 두 구분 '자아-타아'와 '체험-행위'의 상이한 조합 가능성들에서 도출될 수 있는 것이다. 상징적으로 일반화된 커뮤니케이션 매체는 선택을 정해진 조건과 결과들과 연결해서, 즉 조건화해서 그것의 수용이 매력적이게 (경우에 따라서 그것의 거부가 충분히 매력적이지 않게) 하는 것을 가능하게 한다.

상징적으로 일반화된 커뮤니케이션 매체는 정해진 할당 형국을 기초로 하는데, 이 형국들은 정해진 사회적 기능의 성취를 위해 요구되어질 수 있는 것이다. 각각의 매체는 이를 넘어서 특수한 2가적 코드를 사용한다. 이런 특성을 통해서 커뮤니케이션 매체는 사회 속에서 작동적으로 폐쇄된 기능 체계들의 독립 분화를 위한 토대가 된다. 작동적 폐쇄는 또한 기능 체계의 차원에서 체계와 주변 세계의 구분이 자기 지시와 타자 지시의 차이로서 각 개별적 작동에 복제되어 들어갈 것을 요망한다. 작동들은 체계에 특수한 매체 코드와 연관됨으로써 체계 소속적인 것으로서 증명된다. 그래서 예를 들면, 과학 체계의 작동으로서 출판은 '진리-거짓'의 차이에 연관을 통해서 또는 법 주장은 '정의-불의' 구분을 통해서, 체계 특수적인 작동의 타자 지시적, 즉 주변 세계 공개적 측면은 일정한 프로그램, 예컨대, 과학 체계의 이론과 방법 또는 법체계의 법규, 판결, 계약 등과의 연관 속에 있다.

루만은 근대 사회를 공동 진화하는 기능 체계들의 집합으로 기술한다. 의식과 커뮤니케이션에 대해서 이미 그런 것처럼, 사회 기능 체계들 사이의 관계에 대해서도, 이 체계들은 자기생산적으로 폐쇄적인, 그렇지만 동시에 구조적으로 또 작동적으로 서로 연동되었다는 주장이 유효하다. 분화와 통합이라는 개념 짝은 루만에서 자기 생산과 구조적 연동이라는 구분으로 대체된다.

성과, 즉 다른 체계 속에 투입으로서 사용될 수 있는 어떤 체계의 산출은 구조적

연동의 “역동적 측면”으로서 기재된다. 각각의 기능 체계는 다른 체계의 기여에 종속되는데, 기능 체계들의 상이한 산출을 다른 체계의 투입 수요의 조정을 위한 신뢰할 만한 메커니즘은 부재이다. 기능 체계들의 서로 간의 종속성은 그래서 특히 부정적으로 정해지는 듯 보인다. 각각의 기능 체계는 그 체계가 내부적으로 접근 가능한 발전 가능성들의 실현에서 외부적으로 생성된 산출에 종속됨으로써 여타의 기능 체계들을 통해 제한된다. 이 또한 우리는 통합이라고 지칭할 수 있다. 산출 개념은 기능 체계의 관계 가능성 중의 하나를 지칭하는데, 말하자면 사회 내부의 또는 외부의 다른 체계들과의 관계이다. ‘사회 외부적’ 체계란 여기서 특히 심리 체계를 말한다. 루만은 이것과 기능 체계의 사회와의 관계를 구분한다. 이 관계에 대해서는 기능 개념이 보증한다. 하나의 기능 체계는 최종적으로 성찰의 양식으로 스스로와 관계된다. 성찰은 이때 체계 속에서 체계의 자기 기술(記述)을 작성하는 것이다. 자소서! 그러한 자기 기술은 항상 극적인 자기 단순화를 담고 있다. 자기 기술은 어떤 체계의 기능 특징과 성과 특징을 서로의 관계에서 정할 수 있고 그래서 체계 내에서 고유한 작동의 조종을 위한 지향 보조로서 사용될 수 있다. 체계의 성찰은 그러면 자기 조정 시도의 토대로서 사용된다.

여기에 계획, 조종, 진화의 관계에 대한 논의가 연결된다. 이에 관한 체계 이론적 주장은 다음과 같다. 체계들의 작동적인 폐쇄와 초복잡한 환경의 조건아래서 자기 조종은 유일하게 가능한 조종 양식이다. 하나의 체계는 여기서 그것의 환경에 대한 작용을 자기 자신에게의 역 작용에 반응하는데, 그래서 이것은 체계의 모니터에 나타나는 것과 같다. 작용이 확실한 조종은 이런 방식으로, 적어도 기능 체계의 차원에서, 도달될 수 없는 것이다. 계획과 조종은 항상 통제되지 않은 작용의 잉여를 생성하고, 이것은, 체계의 관찰 도구가 그러한 종류의 작용을 기재하는 한, 또 다른 계획과 조종 노력의 공격점이 될 수 있다. 이것들에 대해서도 역으로 동일한 것이 유효하다. 계획되지 않은 진화는 그렇기 때문에 계획을 통해 대체될 수 없다. 그 대신에 계획과 조종 자체는 사회적 진화의 요소들이 된다.

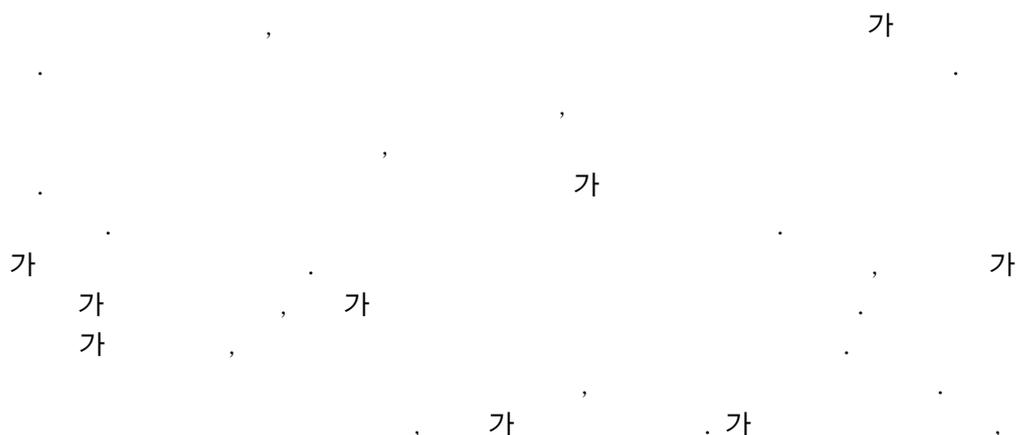
루만의 진화 개념의 전개를 잠시 기억해보자. 사회 진화의 과정에서 (커뮤니케이션 사건의) 변이, (기대 구조의) 선택, (진화하는 사회체계의) 재정착 등의 진화적 기능들은 점차로 서로 분리되어 사회의 진화와 구조적 복잡성의 구축이 줄곧 더 가속되는 결과를 갖는다. 이러한 전개는 임시 종착점에 사회 체계의 기능적 분화가 있다. 체계 특유의 기능을 좀 더 충족하기 위해 적절한 것처럼 보이는 변이는 신속하게 선택된다. 사회의 일차적 하위 체계는 그렇기 때문에 내적으로 불안정하게 된다. 혁신은 정상성이 되고 기능 체계들에 의해서 그것들의 내부적 기대 구조들의 빠른 적응을 통해 지속적으로 처리된다. 각각의 성공적인 변이는 체계 내에 상당히 많은 변화를 초래한다. 기능 체계들의 이러한 내적인 동력을 통해 기능적 분화는 그것의 진화적 기능이 사회의 재 안정에 있는 장치로서, 동시에 변이를 위한 중대한 자극 원천이 된다. 재 안정과 변이의 사회적 메커니즘들 사이에 단락이 야기되고, 사회적 진화의 예리한(그리고 계획을 통해서도 덜 통제 가능한) (자기) 가속화를 결과로 한다. 사회의 전적으

로 발전된 기능적 분화는 진화적 말기 산물이다. 이것에 앞서 분절적 분화, 계층적 분화, 중심과 주변부 사이의 분화의 형식들이 있다.

복잡성이란 체험 가능성과 행위 가능성의 과잉을 말한다. 주어진 상황 속에서는 이러한 가능성 중에서 항상 제한된 선택만이 실현될 수 있다. 매번 실현된 체험의 가능성과 함께 이 체험과 연결될 수 있는 행위의 가능성들도 변화한다. 현실적으로 실현할 수 있는 체험과 행위의 가능성들은 생각할 수 있는 대안들에 비해 극히 적다. 그렇기 때문에 복잡성은 선택을 강요한다. 우리들의 체험과 행위의 내용은 급속하게 연이어 바뀔 수 있다. 그렇지만 주어진 순간에 현실화될 수 있는 가능성의 범위는 매우 제한되어 있다. 선택될 수 있는 가능성들을 감안하면, 각각의 선택은 다르게 결정될 수도 있을 것이다. 즉 선택은 우연적이다. 지금 선택되지 않은 가능성들은 물론 무제한 사용 가능한 것은 아니다. 하나의 선택이 내려지면, 다른 선택은 더 이상 접근할 수 없다. 하나의 길을 선택하는 일은 돌이킬 수 없을 뿐만 아니라, 잘못된 길을 선택했을 위험이기도 하다.

하지만 가능성 중에서 하나를 선택하면, 복잡성은 축약된다. 먼저 무한해 보이던 가능성은 다룰 수 있을만한 크기로 축약된다. 많은 가능성들은 일상에서 매일 만날 수 있는 것들이라 할지라도 '나'의 일상적인 기대의 부분들은 아닌 것이다. 기대를 통해서 우리는 이미 극적으로 축약되었고 우리가 지향하고 또 결정할 수 있도록 가능하게 해 주는 가능성의 목록과 대면한다. 기대는 선택의 처음 단계를 구성하는데, 그 전제는 우리가 대안들 사이에서 선택할 처지에 있어야 한다는 것이다. 이러한 여과가 없다면 우리들의 체험은 엄청난 가능한 것들로 넘쳐날 것이고, 방향을 잃거나 행위 불능에 빠질 것이다. 기대는 물론 깨질 수 있고 이전에 배제된 가능성이 의식 속에 소환될 수 있다. 새로운 것, 기대되지 않았던 것, 이제까지 생각되지 않았던 가능성에 대한 개방성은 가능한 것의 과잉의 극적인 제한의 필요성, 즉 복잡성의 극복 가능한 크기로의 축약의 필요성과 조합된다. 축약의 위험은 이로써 약화된다.

#### 4.2.1, 시간화



“ (無) annihilatio” ,  
 “ Sinnlosigkeit” Sinnhaftigkeit  
 가 ,  
 가  
 ”  
 . (SS 96 )

의미의 부정은 사회체계와 심리체계들이 (메타차원에서) 의미 있게 거기에 연관 지을 때만 오직 가능하다. 의미 없음에 대해서는 정의에 따라 단지 의미 있게만 커뮤니케이션된다. 그렇다면 현상으로서 의미 없음은 단지 기호의 혼란 속에서만 존재한다. (위의 인용문 참조) 이러한 진술은 연구에서 반론에 부딪혔고, 체계 이론의 테두리에서 의미의 부정 또한 개념화되어야 한다고 여러 차례 논증되었다.<sup>166)</sup>

루만의 체계 이론에서 의미 개념에 핵심적인 구별은, 따라서 의미와 비-의미가 아니라 ‘현행성과 가능성’으로, 즉 일정한 정보와 연관된, 그 순간 선택된 정보와 의미가 지시 지평으로서 동반하는 추후의 연결들을 위한 가능성들 사이에 진행된다.

“ ” , ( actuality)  
 ( potentiality)  
 가  
 가  
 가 가 가 가 (virtualization)  
 가 가  
 가 가  
 가 가 가  
 가 가 가  
 가 가  
 가 가  
 ( ) 가 ( )  
 ) 가  
 . (SS S. 100)

의미 처리 체계의 핵심적 진화적 성과를 루만은 세계 복잡성의 축약 속에서 보았는데, 의미는 항상 순간적인 지시를 선택하고 모든 다른 것은 가능성의 지평 속으로 유예하기 때문이다. 체계가 의미를 처리하고 의미 경험의 복잡성을 축약할 수 있으려면 의미는 유형화되어야 한다. 단지 그렇게만 고도의 데이터 양으로 구성된 의미 경험에서도, 지각이 이상적인 관념에서 벗어나도, 마찬가지로 특정한 대상이 확인될 수 있다. 그 외에 모든 의미 경험에 일정한 지속이 할당되며 타인들 또한 동일한 경험을

166) Hahn 1987, Lohmann 1987, Balke 1999, 144-148 Staeheli 2000 64-92

할 수 있다는 데서 출발된다.

루만은 의미 차원으로 모든 의미의 구성 요소인 3가지의 차이들에 따라 유형화가 이뤄진다고 논증한다. (SS. “사회 체계” 112-122) 루만은 먼저 사태 차원을 의미가 항상 현실적으로(현행적으로) 일정한 대상이나 일정한 주제에 연관되는 것으로 이해한다. 사태 차원은 ‘이것’과 ‘다른 것’ 사이의 구별을 토대로 한다. 이로써 상이한 의식 동작이나 커뮤니케이션들이 아직 동일한 대상 영역이나 동일한 주제 내부에서 있는 것인지 아니면 상이한 것에 관한 것인지가 결정될 수 있다. 이전과 이후 사이의 구별에 관련된 시간 차원은 의미에서 의미로 단순한 작동적인 연결이 나타나게 할 뿐만 아니라 체계들이 과거, 현재, 미래의 고유한 시간 의미론을 형성하게 한다. 세 번째 의미 차이로서 루만은 ‘자아-타아’의 구별을 통보하는데, 그는 이것을 사회 차원으로 간주한다. 물론 루만이 이로써 의미가 한 인물에 관련된다고 생각하는 것은 아니다. 예를 들어 우리가 누군가에 대해서 커뮤니케이션하는 경우에 그런 것처럼. 왜냐하면 그러한 연관은 사태 차원에 분류될 것이다. 사회적 차원은 오히려 어떤 의미 경험이 타인에게도 똑같이 가능한 것인지, 즉 그것이 공감력이 있는 것인지 하는 질문에 관련된다.

의미 차원들은 세 개의 요소들의 덧셈의 첨가적인 집적에 관련된 루만의 몇몇 이론 구성요소 중의 하나이다. 루만은 예를 들면 왜 ‘이해’가 커뮤니케이션의 세 번째 구성요소로서 정보와 통보의 구별을 통해서 형성되는지를 논증하면서, 그의 이론 디자인에서는 왜 정확히 세계의 의미 차원이 주어져야 하는지는 불분명하게 남는다. 왜 세 개여야 하는지, 네 개는 왜 안 되는 것인지? 그렇기 때문에 연구에서는 예컨대 자기준거-타자준거의 구별에 연관된, 준거의 차원으로서 (Schuetzeichel 2003, 47 이하) 또는 원근 사이를 구별하는 공간 차원으로서(Stichweh 2000 187), 네 번째 의미 차원이 가능하지 않은지 토론된다. 의미 차원의 이론 기술적 지위에 관한 의문은 이제껏 충분히 답변되지 않았다.

루만이 의미에 현상적으로 접근하도록 도움을 준 후설의 “사태 자체로” 프로그램은 모든 존재하는 것을 그것의 원래 소여성의 방식에 따라, 즉 현상으로서 조회하려는, 인식 비판적 시도이다. 현상으로서 이러한 시발점이 후설의 방법에 현상학이란 명칭을 부여한다. 현상학은 가정된 실제 세계가 “현상학적 데이터가 아니며”,<sup>167)</sup> 따라서 즉 주관적 경험 속에서 사물에 대해서 그리고 그것들의 가능성 조건과 성립 조건들에 대해서만 질문해야 한다. “사물이 무엇인가는 (...) 그것은 경험의 사물로서 사물인 것”이고, 이때 사물의 사물성은, 다시 말해서 의식 초월은, 어디서도 창조되지 않는 것인데, “지각의 고유한 본질 내용으로부터도 우리가 입증하는 경험이라고 지칭하는 일정한 성질의 맥락들에서도”,<sup>168)</sup> 즉 후설에게는 에고ego를 모든 가능한 인식의 주체로서 해석하는 것이 관건이다.

---

167) 후설, 『내적 시간 의식의 현상학에 관한 강의』, 1928/1980, 369

168) 후설, 『순수 현상학과 현상학적 철학의 이념들』, 1950. S 111

사태의 설명을 위해 후설은 의식의 개념에서 의식 흐름의 개념으로 전환했는데, 이 개념은 “전체 체험의 흐름을 의식 흐름으로서 또 하나의 의식의 동일성으로서 특징지을 수 있게 하는 것이다.”(Husserl 이념 1950, 203) 시간의 자의식의 분석에서 최초의 현상학적 환원은 후설에 있어 객관적 시간의 차단에 있다. 현상적 기소성, 즉 의식 자체 내에서 또 그것에 의해 구성된 것으로의 현상학적 환원이라는 요청에 따라 엄밀하게, 후설은 먼저 모든 자연적인 입장 속에 우리에게 명백한 시간관념을 괄호치고 차단한다. 이러한 “시간적 객관성”의 이해를 가진 “실제 세계”는 후설에게 “현상학적 감각 자료”가 아니다. 그는 우리가 객관적인 시간적인 확장의 문제, 시간 간격들의 배분, “실제적이고 객관적인 시간”을 연구할 수 있다는 점을 배제하는 것은 결코 아니다. “하지만 그것은 현상학의 과제가 아니다.” ( 위의 모든 인용, 후설 “내적인 시간관념의 현상학” 1966, 4) 현상학은 도대체 어떻게 의식 동작들이 내재적인 시간 대상들로서 구성되는가 하는 문제를 다뤄야 한다.

게다가 의식의 통일성은 체험을 체험 흐름으로 전환함으로써 보증된다. 즉 스스로 구성된 의식의 지속으로 시간이 뒤섞임, 즉 스스로 체험하는 주체 속에서 과거, 현재, 미래의 통일성이 관건이다. 이 점을 명백하게 만들기 위해, 후설은 두 번째 단계에서 기억(과거 폐지), 예상(미래 예지)의 이론을 발전시킨다. 왜냐하면 첫 번째 단계에서 제외되었던 실제 시간의 객관성이 현상의 시간적 계속성을 지키기 위해서 생략된다면 그러한 계속성 기능은 현상학적으로 의식 자체 속에 제시되어야 한다. 후설은 이것을 멜로디의 듣기라는 예를 들어 설득하려 한다.

“ (.....) , 가  
가 . ( , 1966, , 23)

그렇지만 후설의 내적 시간의식의 현상학을 위한 결정적인 존재론적인 출발점은 작동방식의 현재성이다. 우리는 이러한 의미에서 의식을 작동자로서 상상해야 한다. 이 작동자가 어느 정도 그 자신의 현재성에 의해 놀라게 되는 것이다. 고전적 의식 철학은 전제되어야 하는 나의 뒤에 인식하는 나의 증명의 역행 문제를, 나를 모순 없이 증명할 수 있기 위해서, 사태 차원에서 - 의미 차원들의 루만식 개념에서 정식화하기 위해서 - 해결했다. (SS, “사회 체계” 112쪽 이하) 나 뒤에는 또 다른 나가 숨어서 기다려야 하고, 이것은 단지 우리가 사태 차원에서 또 다른 경험적인 ‘나’들을 찾는 것을 멈추고 초월적인 나를 준칙으로 삼는 것으로만 해결될 수 있다. 물론 후설은 다

169) 후설, 『데카르트의 명상』, 1977, S. 88.

르게 진행한다. 그는 이 문제를 시간 차원에서, 즉 사건들을 지속적 와해를 준칙으로 삼으면서, 즉 하나의 구체적인 지금에 새로운 지향적인 지금이 부단하게 뒤따름을 통해서이다. 이 지향적인 지금에서 사건들의 연속이 글자 그대로 일어나는 것이다.

이러한 사유의 준거 문제는 관점의 변화에도 불구하고 통일성의 작동적인 생성의 문제이다. 후설의 현상학은 차이 문제에서 고생하고 통일성을 얻고자 노력한다. - 여기서의 의식 흐름과 더불어 주체의 통일성에 반대되는 연속의 시차. 이것은 현상학적인 사유에게 세계를 현상으로서 재현하는 사태적인 차원을 기술하는 것과 관련된 것만은 결코 아니다. 즉 하나의, 오늘날 말할 수 있지만, 인지주의적인 이론 구조가 사태차원에서 결정적인 것이다. 이것은 결국 데카르트 이후의 의식철학 전체에서 발견된다. 후설에서 특별한 점은 이 문제를 시간 차원으로 이동시킨 것이다. 고전적인 의식 철학이 주체의 자기구성의 역설을 사태적으로 해결하려 했다면, 여기서는 이것이 시간적으로 발생한다. 하나의 근원 인상이 스스로 불투명하게 머물면서, 그 다음의 근원 인상을 통해서 성찰적으로 지각된다. - 그리고 이를 통해서 새로운 근원 인상이 생성된다, 등등. 후설의 현상은 성찰 철학이다. 의식이 자기 자신에게 오는 것은 오직 성찰을 통해서 - 구체적 근원 인상적 현재 속에서 자신에 대해 아무 것도 알 수 없는 사건들의 추가적인 관찰을 통해서. 이러한 혁명적인 모델은 그것이 이후의 체계 이론적이며 작동적인 인지 이론들의 전체적인 작동성을 선취했다는 의미에서 현대적이다.

시간의 규정에서 그렇기 때문에 역설이 생겨나는데, 이에 대해 후설은 주춤거리지 않았다. - 이 역설은 후설이 과거 폐지와 미래 예지의 동작들의 작동적인 관점들을, 이것은 내적 시간 의식을 구성한 것인데, 또 다른 시간적 규정에, 즉 근원 인상적 동작들의 현재에 - 그리고 현대적으로 말해서, 사건들에 다시 연결한 상황에 기인한 것이다. 그리고 여기에 이제 사건 기초적인 체계 이론이 연결된다.

루만의 자기 생산 이론에게 후설의 내적 시간 의식의 현상학이 기초가 된다. 후설의 과거 폐지와 미래 예지의 차례로 연관된 의식 사건의 연속으로서 의식 흐름의 구성 분석은 사건의 자기 준거적 과정을 기술한다. 또한 후설의 현상학이 피해갈 수 없는 세계의식, 즉 의식의 인지적 재현에 유리하게 '현상학적 감각 자료(data)'로서 '실제 세계'를 배제하면서, 인지가 세계에 접근적인 접근으로서 파악될 수 없다는 사유가 이미 앞서 생각되었다. 우리는 세계에 직접적인 통로가 없음에도 '불구하고'가 아니라, 없기 때문에 우리는 세계를 지각하고, 인식하고, 보고, 모사하고 사유한다. 후설에서 의식의 예를 통해 실제로 자기 준거적인 체계의 모습이 발견된다. 이 체계는 그것의 환경에서 작동하지 않으며 자기 준거를 사건의 영구적인 지속 분열을 통해서 - 즉 시간 속에서 또 시간을 통해서- 확보하는 것이다. 이 체계는 이에 따라 매번 그것의 작동적인 현재에서만 존재론적으로 실존하고 이로써 매번 새롭게 -'자기 생산적'과 다름없이- 생성된다. 암시된 의미에서 루만은 직접적으로 후설의 현상학에 연계된다.

루만은 자기 생산적 체계를 유사하게 시간화된 체계로 구상한다. 먼저 루만은 요소 개념(사건 개념)을 -작동적 폐쇄성이라는 구성주의적 이론에 맞춰- 체계의 작동에 연

게시킨다. 요소는 여기서 존재하는 것의 불변적 구성물이나 역동적 체계의 불변적 구성물로서 이해되지 않는다. 그와 반대로 루만은 체계 작동에 예비적으로 대강 정돈된 요소 개념에서 체계 연관적인 요소 개념으로 변환한다. 이러한 변환을 통해서 루만은 “요소들의 궁극적으로 실재적이고, 존재적인 특징에 관념”를 “요소는 그것을 관계 속에서 사용하기 위해 요소로 포함시킨 체계에 의해서만 통일성으로 구성된다.”라는 방식으로 개정하려고 한다. (SS “사회 체계” 42) 사건으로서 하나의 요소는 다시 사라지고 새로운 사건이 자기 생산을 계속하면서, 적어도 직전 사건에 재귀를 통해서 관찰자에게 시간 흐름처럼 보이는 시간을 구성하는 사건의 흐름이 발생한다. 그렇지만 이것은 단지 은유일 뿐이다.. 즉 관건은 차이이다. 이 차이는 작동상 사용되어야 하며 이를 통해서 비로소 시간을 구성하는데, 또한 시간 흐름의 선행된 동일성이 관건이 아니다. 시간 흐름의 동일성은 단지 이전과 이후라는 차이의 동일성으로만 생각될 수 있다.(SA 5, “사회학적 계몽5” 98)

동작으로서 혹은 자기 발생으로서 이러한 차이의 동일성은 체계 이론적이며 구성주의적인 패러다임에서도 후설의 과거 폐지와 미래 예지의 이론을 통해서 기술될 수 있다. 루만은 이것을 “요소와 관계의 구별을 토대로 하는 기저 자기 준거”라고 지칭한다. (SS, “사회 체계” 600) 자기 준거의 그러한 최소 형식은 자기 생산적 과정들의 기본 조건을 형성한다. 하나의 요소는 다른 요소에 연결되고, 이러한 관계 맺음을 통해서 자신을 체계의 요소로서 동일시하고 체계가 사라지면 스스로 관계 맺음의 관계사Relatum이 된다. 이 관계는 다시금 새로운 현재를 구성한다. 이를 통해서 시간은 이미 자기 생산의 차원에서 생성되는데, 이것은 더 이상 설명이 필요 없는 것처럼 보인다. 이러한 시간의 작동적인 구성 이론은 이미 후설에 의해 마련되었던 것이기 때문이다. 시간은 이미 자기 생산적 작동의 기본 차원에서 사건의 등장과 소멸을 통해서 구성되기 때문에 우리는 여기서 사건 시간성에 대해 언급할 수 있다. 언급된 시간 단면을 절단하는 ‘이전-이후’ 구분은 ‘시간의’ 기초적이고 제거 불가능한 구분으로 간주된다. 이것 없이는 어떠한 시간도 다룰 수 없다. 이러한 구분의 취급은 정확히 말해서 각개 사건과 함께 새로이 주어지는데, 사건들이 결코 “자유로운 공간”에서 등장하는 것이 아니라 체계 자기 생산에서 비로소 구성되기 때문이다. 하나의 사건은 이른바 동시에 constutuens 이자 constitutum이다. 이것은 자기생산적인 사건 연계를 통해서 가능해지고 이것은 이 사건의 속행을 가능하게 한다. 사건 현재 동안에 그러한 시간화된 요소는 소위 체계인데, 이것은 결국 알려진 역설이 되는 것이다. 그 사건은 더 정확히 말해서, 현재를 토대로 해서, 이 시점에 체계이며, 동시에 그것은 그 스스로 이상의 것인데, 왜냐면 사건들은 항상, 바로 그것이 아닌, 다른 사건들과의 관계 맺음 속에서 구성되기 때문이다. 역설은 “비동시적인 것의 동시성”에 있다. (사회학적 계몽 5, 100쪽) 왜냐면 과거와 미래가 항상 동시적으로만, 말하자면 현재 사건의 지평으로서 성립하기 때문이다.

그렇지만 이 문제는 전적으로 사건과 체계 사이를 구분하는 차이가 만들어짐으로써 해결된다. 훨씬 심각한 것은, 후설의 내적 시간의식의 현상과의 연관 속에서 제기되

는, 그렇지만 사건 이론의 조명 속에서 가능한 다른 곳에서 전혀 다르게 논의되어야 하는 다른 문제이다. 자기의식의 전체론적인 모델들은 논리적인 범주 오류에 빠진 것처럼 보인다. 우리가 영혼 실체론이나 기능적 등가주의로부터 경험적 사건들로 전환하면 다음과 같은 것을 보게 된다. 즉 자기 준거적인 작동들은 필연적으로 역설의 형식을 취한다. “따라서 준거란 정확히 자기를 구성하는 작동을 사용하며, 이러한 조건에서 준거는 과잉이 되거나 역설적이 된다.”(SS “사회 체계” 59) 역설은 지칭하는 작동이 지칭되는 것에 속하고 따라서 의식 철학의 성찰적 순환과 유사하게 하나의 순환을 야기한다는 데 있다. 그러나 우리가 이 순환을, 각 현재적인 작동은 -어떻게 근거되든지- 원천적인 자기 관계를 소지하고 있다는 식으로 해결한다면, 우리는 작동하는 체계를 그것의 작동을 넘어선 불변적인 실체로 가정하는 것이다. 이와 반대로 루만처럼 사건 개념을 고수하면, 자기 준거의 문제는 다시 구별의 도움으로 관찰되어야 한다.

그러한 구별은 관찰과 작동 사이의 구별이다. (SA5 “사회학적 계몽5” 114 이하; ‘구성으로서 인식’ 222) 각 개의 관찰, 즉 하나의 구별을 적용하는 것은 자체가 체계의 작동이다, 그렇다면 명시적인 자기 준거는 자기 관찰의 형식 속에, 즉 체계와 환경 사이의 차이를 스스로에게 적용하는 것 속에 있는데, 이러한 적용도 마찬가지로 체계의 작동이다.(SS “사회 체계” 245) 자기 연관성의 역설은 자기 생산적 체계에서 체계가 체계와 환경의 구별을 자기 자신에게 적용하고 이로써 -전통적으로 표현하자면- 자기의식이 증명될 때, 등장한다. 그러나 이를 통해서 자기 관찰적인 작동 자체가 관찰 속에 포함된다는 것은 배제되는데, 왜냐하면 하나의 관찰은 스스로를 관찰할 수 없기 때문이다. 루만은 “관찰의 작동은 그것의 실행에서 스스로 지칭될 수 있는 것이 아니라, 이 관찰이 자기 쪽에서 관찰된다는 것을 전제 한다”고 강조한다. (WG “사회의 과학” 85) 하나의 체계는 스스로 이른바 이미 항상 처음부터 있다. 왜냐하면 그 전체로는 결코 관찰될 수 없기 때문이다. 우리는 최후에 우리 자신에 대한 의식 속에서 놀라게 되는데, 우리가 우리 의식의 작동적인 동작들로부터 피할 수 없이 노출되기 때문이다.

이러한 형식 뒤에는 어렵사리 꿰뚫어 볼 수 있는 구성을 가진 루만의 시간 개념이 감춰져 있다.<sup>170)</sup>루만의 시간은 순환적이며, 외부 없는 작동과 그것의 재귀의 시간이다. 그것은 주체의 시간도 세계의 시간도 아니며, 작동의 내적 법칙인데, 그 법칙은 작동들을 순차화하는데, 발생하는 모든 것은 동시에 발생한다. 작동들은 협로를 거치도록 압박된다. 얼핏 보면 그렇게 단순하게 제시된, 체계의 경험적 소여성 주장에 대한 의구심도 마찬가지로 전개된다. 우리가 이 주장을 작동성 사유의 배경에 대항하는 것으로 여긴다고 한다면, 이 주장<sup>171)</sup>은 당황한 깜짝 놀란 아연해진 몰이해와 활동적이고 신속한 반박에 부딪혔다. 체계는 결코 세계 속에서 경험적-지각적으로 확정

170) 낫세이, 사회의 시간 1993 a

171) 루만의 1984년 13, 58, 648쪽만을 참조. 집중적으로 논의된 문제점에 관해서는 예컨대 낫세이 1992, 라쉬 1998, 술테 1993 33쪽 참조

가능한 그런 사물이 아니다. 작동으로서 커뮤니케이션은 그 자체 측정할 수 있는 것이 아니고 단지 우연하게 관습적인 관점에 따라서 관찰 가능한 다른 체계들을 위한 성과이다. 존재하는 것은 동시적인, 즉 시간 축약 환원에 따라 발생하는 작동의 실행들이다. 작동에 특유한 동시성으로서 시간이 경험의 근거이다. 체계들은 공간적으로 그것들을 포괄하고 있는 세계 속에서가 아니라 그것의 작동성에 내재된, 일어나는 것 발생하는 것 사건의 동시성의 시간 축약 속에서 다뤄진다. 우리가 사물적인, 동질적인 존속의, 공간적이거나 또는 시공간적인 세계로부터 단지 하나의 구성 요소, 순환적인, 내부-동적인 작동을 시간 세계로 생각을 전환하면, 우리에게 논리적 증명에 따르는 자명한 반론을 허용치 않는, 체계 이론적 전체 접근 방식의 구성주의에 일견 정반대의 주장에 대한 의미가 밝혀진다. 즉 체계가 존재한다.

#### 4.2.2, 불가피성론

체계 이론이 현상학에게 배운 것은 작동적인 이론 형식의 현재 기반성의 급진성의 통찰이다. 후설에서 특별한 것은 급진적인 시간화인데, 이것은 실천을 지시하는 것이다. 실천은 거의 피해갈 수 없는 것이고, 바로 사건들 뒤에서 어떤 성찰성도 더 이상 알지 못하며, 단지 모든 사건의 엄격한 내재성만을 알 뿐이다. 실천은 이를 통해서 불가피성의 이론으로 지칭될 수 있는 한 유의미하다. 고유한 실천에서 하차할 어떤 가능성도 존재하지 않는다. -이것은 이론적 역설에 관한 흥미를 촉진해야 하는 것뿐인 것은 아니다. 그 후 우리가 해체할 수 있는 그런 역설이다. 훨씬 더 흥미로운 것은 사회적인 사건 연쇄, 행위와 커뮤니케이션의 연속, 사건들의 연결 가능성이 실천적으로 발생하고 또한 그것의 작동적인 형태들에 결합되어 있다는 것이다. 이러한 통찰의 경험적인 귀결이 과소평가되어서는 안 된다. 이것은 사실상 근원 인상적인 현재들과 같은 어떤 것인데, 그 속에 행위자들이 있고 그것을 통해서 행위자들이 행위자로 구성되는 그런 것이다. 이러한 의미에서 자기 생산적 체계의 이론은 현상학적 이론인데, 그것이 고유한 실천과 구성 방식 이외에 어떤 준거도 허용하지 않기 때문이다.

루만의 자기 생산적 사회 체계 이론은, 하버마스가 비판적으로 정식화 했던 것처럼,<sup>172)</sup>사실상 전통의 “주체 철학적 유산”을 수용한다. 정확히 말하자면 두 가지 관점에서 그렇다. 그 하나는, 루만 이론이 체계를 전통의 성찰 모델에 따라 각자 스스로가 그들 세계의 주체(subiectum)인 작동적으로 폐쇄된 통일체들로 생각한다는 것이다. 다른 하나는, 이 이론이 체계들을 이러한 폐쇄성 속에 사로 잡혀 있고 그렇기 때문에 각각이 단지 외부적인 관계에서, 다른 체계들과의 결국 극복될 수 없는 차이에서만 등장하는 것으로 생각한다는 것이다. 이것은 근대의 철학적 담론의 위르겐 하버마스의 재구성의 관점에서 루만을 “면직된 철학의 후계자”<sup>173)</sup>로 보이게 하는데, 이것

172) 하버마스 1985, 근대의 철학적 담론 426

173) 같은 곳

은 기껏해야 “자기 준거적인 체계의 자기주장”<sup>174)</sup>을 공준으로 삼을 수 있을 뿐이다. 현대 사회에 대한 이성적인 정체성의 규범적 지평으로부터 이러한 사유유형은 거리가 먼 것일 뿐만 아니라, 심지어 범주적으로 제거된 것이라고 한다. 물론 하버마스는 이러한 재구성을 통해서 곤경으로부터 부덕을 저지른다. 체계의 작동적인 폐쇄성을 돌파할 수 없는 곤경의 주체철학적인-체계이론적인 기술로부터 하버마스는 체계 이론은 오직 체계 유지의 정언 명령의 기능적인 조건들만 관심 갖는다는 비난의 부덕을 저지른다. 그렇지만 루만식 특징의 체계 이론에게는 그런 것이 아니라, 단지 어떻게 작동상 폐쇄된 사회 체계가 상호 혼란되는지, 어떻게 그것들이 상호 관찰하는지 하는 문제가 관건이다.

루만의 답변은 이렇 수 있다: 시간을 통해서. 체계와 환경의 불가피한 동시성과 작동들의 불가피한 현재성의 기술은 체계들의 상호간 기초성의 문제를 특히 시간의 문제로 나타나게 한다. 다른 체계들 속에 인과적인 작용을 확정하는 것의 불가능하다는 지속적이고 경험적으로 입증된 문제는 바로 체계들 상호 간의 접촉을 시간적 용어로 기술할 것을 압박한다. 현대 사회의 기본적인 시간의 문제는 체계 절차들의 동시성이라는 게 맞는다면, 이것은 일정 조정의 문제 또는 예컨대 적기에 공급의 생산 방식의 문제를 말하는 것이 아니다. 동시성 문제는 오히려, 체계 역사들의 조정이 제 3자 없이 해나갈 수 있어야 한다는 것, 사회 체계들이 그것들의 동시성의 직접성 속에 주어진다는 것과 그렇기 때문에 현대가 정상과 중심이 없는 사회로서 묘사된다는 것을 지적한다. 이런 의미에서 루만은 사실상 전통의 형상들을 재구성한다. 또한 이 전통은 요구한다. 어떻게 후설의 현상학을 통해서 겨우 의식들의 공존이 생각될 수 있고, 상호 주관성이 (모든 후설의 시도에도 불구하고) 규정할 수 없게 머무르는지, 그래서 루만 또한, 달리 표현하면, 오직 사회적 체계들의 공존만을 생각할 수 있는 것이지 상호 체계성과 같은 그런 것은 아니다. 그런 것은 하버마스가 사회 체계들은 성공 지향적이고 고립된 주체의 모델이고 느낀다고 비판할 때에 머리에 떠오른 것처럼 보인다. 그리고 정확하게 이것은 또한 루만의 체계이론이 이론모델로서 제공하는 바로 그것이다. 질문은 이렇다. 즉 사회 질서는, 사회 체계들이 그것들에게 각각의 체계 연관적인 작동방식으로 사용 가능한 작동과는 다른 어떠한 작동방식도 알지 못한다면, 어떻게 가능한가? 이 질문에 대한 답변은 상호 주관성을 주체 철학적으로 근거 지으려는 후설의 시도를 회피한다.

루만의 답변은 사회 이론적이다. 사회 체계들의 차이는 스스로 하나의 사회적 체계, 즉 사회 체계 내부에서 발생하고, 이 체계에는 상이한 것들의 공존을 통해서 극복하는 것 외에도 다른 것은 남아 있지 않다. 다른 것은 사용할 수 없다. 그리고 결국 바로 이것은 다시 후설적인 해법이다.

---

174) 같은 책 430)

### 4.3 의미의 의미

루만이 즐겨 표현하는 어법에 따라, ‘의미의 의미’를 묻게 되면 실제로는 2차 관찰과 재투입, 또한 성찰이 시작된다. 즉 성찰의 과정의 시발인 것이다. 고전적으로 의미는 대체로 언어와 함께 논구된다. 이 맥락에서는 지시 이론이 주된 흐름이었다고 할 수 있다.

구성주의의 시각에서 보자면 언어는 기호학적 체계로서 뿐만 아니라, 사회적으로 통제된 행동 조율을 위한 도구로 간주된다는 것이 중요하다. 이에 따를 때 의미론적 지시는, 커뮤니케이션에 관련되는 것이지, 환경에 관련되는 것은 아닌 그러한 언어적 작동으로 간주된다. 달리 말하자면, 언어는 구별들을 지칭하고, 간주관적으로 매개하고, 그리고 사회적으로 ‘과정화’되게 해주는 가운데 행동을 조절한다. 관찰들은 더욱이 (특히 기능적으로 분화된 공동체들에서는) 담론들에 의해서, 즉 지식 및 주제들의 연관성, 장르, 설명 및 논증 방식에 의해서 조절된다. 이러한 매우 포괄적인 조절은 현실 모델들과 그 모델에 사회적으로 유효한 의미론에 입각하여 이루어진다.

마투라나와 바렐라의 시각에서 말하자면, 언어 기호는 바로 ‘행위를 언어적으로 조율하기 위한 신호수단’이라고 말할 수 있다. 화자는 분절 음성을 통해 자신의 경험, 견해 등을 표현하기 위해서 언어적으로 명명된 구분들을 이용한다. 이와 반대로 그러한 사용 경험들은 언어적 지식의 성분이 되며, 언어 사용은 반대로 그 경험들을 지향한다. 이 점은 사회적으로 유형화되어 있고 하나의 특정한 집단 지식의 영역을 형성하는 어떤 언어의 표현 수단들의 구조에 대해서도 마찬가지로 적용된다. 이에 따르자면 지시-기호-대상 관계들을 통해서 모델화되는 것이 아니라, 지향되는 언어적 상식(common sense)를 사용하는 데에 대한 관계로서 모델화되어야 한다는 것이다.

아동의 언어 습득에서 기호 인식과 음성 분절의 과정들은 언어 표현의 인지적인 그리고 커뮤니케이션의 지향 기능에 대한 기대 및 상이한 종류의 인지 도식, 장르, 이야기 표본, 은유의 습득과 연계된다. 언어적인 그리고 비언어적인 커뮤니케이션 능력들은 그들 사이의 복잡한 공동 작용을 체험하는 가운데 습득된다. 따라서 언어 습득은 조음 분절된 기호 복합체, 즉 미디어 산출물의 도움을 통해서 인지와 커뮤니케이션을 구조적으로 접속시키기 위한 도구를 습득하는 것으로 규정될 수 있다. 물론 그렇다고 해서 인지 체계들 또는 커뮤니케이션 체계들의 작동상의 자율성이 침해받는 것은 아니다. 중요한 것은 어린 아이가 항상 삶의 맥락 속에서 말하는 것을 배우며, 또 언어를 습득하는 가운데 바로 그 살아 있는 삶의 맥락들을 습득한다는 점이다. 가르치는 이와 배우는 이들은 서로를 의식하는 가운데 행동의 통합을 적어도 부분적으로 균형 잡는 이른바 관찰되어진 관찰자로서 반응한다. 어린 아이는 사회화의 과정 속에서 자신의 공동체의 현실 모델들이 어떻게 구축되었는지, 자신의 사회 구조의 테두리 안에서 어떤 행위 가능성들은 이용될 수 있고 어떠한 것들은 그렇지 못한가를 배우게 된다. 따라서 언어 습득은 재귀를 통해 시간, 사물 및 사회 차원에 안정되게 굳어지는 집단적 언어 사용 지식을 표현과 내용에서 개인적으로 습득하는 것이다. 이

러한 집단 지식은 통상적인 화자가 직관적으로 기대하는 인지 과정 및 커뮤니케이션 과정들의 상호개체성(Interindividualität)에 대한 바탕을 형성한다. 언어는 사회의 층위에서 문화적으로 프로그램화된 의미들을 통해 개인을 사회적으로 조절하기 위한 제도로써 해당하는 공동체에 기여한다. 화자들이 그때그대의 기대에 부응하는 연결행위들을 산출하는 경우에 화자들은 스스로 이러한 의미에 대해 하나의 커뮤니케이션 상황 속에서 스스로를 입증하게 되며, 그 행동들에 대한 사회적 기대들은 이 의미들에 관련된다.

### 4.3.1 언어와 의미

우리의 삶에서 언어는 적어도 3가지 중요한 기능을 가진다. 사유 표현, 외부 세계 묘사, 정보 전달 등이다. 언어가 이 기능들을 성취할 수 있는 것은 언어의 의미라는 특성 덕분이다. 여기서 의미는 또 무슨 의미인가? ‘의미’를 가진 기호 또는 ‘의미’를 가지지 않는 기호와 같은 문구에서 ‘의미’란 도대체 뭔가? 아니면 어디에 의미가 존재하는가?

인간 정신의 통합적 기능은 먼저 아리스토텔레스에 의해 기술되었고 *sensus communis* 로서 과학에 도입되었다. 운동, 수, 크기, 인과 관계 맥락의 인식은 아리스토텔레스에 따르면, 개별적 감각의 성과가 아니라, 공동적인 감각들의 *sensus communis* 성과인 것이다. 이러한 감각 전체의 현대적 체계 이론적인 고찰은 니콜라스 루만에 의해서 대표되는데, 거기서 의미에게 중요한 자리가 마련된다. 루만은 “의미는 가능성들의 지속적인 현행화이다.”라고 정의한다. 기초적인 것은 그의 주저인 “사회 체계”이다. 루만의 체계 개념은 자신을 환경으로부터 경계를 설정함으로써 안정된 질서의 상태로 스스로를 유지하는 기능 관계에서 출발한다. 이에 따라 하나의 체계는 특수한 경계의 능동적 생성과 조형을 일차적으로 할 수 있어야 한다. 심리 체계와 사회 체계는 루만에 있어 의미 맥락 연관성으로 구성된다. 의미 개념은 인간의, 의식된 체험의 모든 각가의 질서 형식을 포괄한다. 이에 따라 의미 없는 체험은 없다. 존재하지 않는다. 세계가 하나의 체계로 완벽하게 포착하기에는 너무 복잡하다.

그렇기 때문에 루만에 따르면 세계의 구성된 ‘그림’은 늘 단순화, 즉 무한한 복잡성의 조망할 수 있는 정도의 축약이다. 외부적인 세계 복잡성 대신에 체계 ‘인간은 내부적 질서를 산출한다. 이러한 사건을 루만은 의미 형성이라고 이해한다. 복잡성 격차는 의미-체계에 의해서 외부 세계를 축약하는, 주관적인 세계 도안의 형식에서 해소된다. 그 체계는 세계를 선택적으로 해석하고 이를 통해서 복잡성을 그가 접근가능한 정도로 축약한다. 이를 통해서 고유한 체험과 행위의 구조화된 가능성들이 가능해진다. 의미는 항상 경계 가능한 맥락 연관 관계에서 등장하고 나타나고 동시에 그 의미가 소속된 맥락을 넘어선다. 의미는 즉 다른 가능성들을 생각할 수 있게 만드는데 정확히 거기에 루만에 따르면 의미 형성의 기능이 있다..

의미는 루만의 시각에 따르면 "현행성과 잠재성의 차이의 동일성"이다. 커뮤니케이션은 항상 의미를 구성하며, 모든 이전에 주어진 가능성들의 잠재성으로부터 현행적인 선택이다. 의미는 루만에 따르면 선택적인 체험 처리를 조절 조정하고, 의미는 체계와 세계 사이의 선택적 관계이다. 의미는 동시에 복잡성의 축약과 유지를 가능하게 한다. 의미는 이에 따르면 체험 처리의 전제들로 이해된다. 의미는 의식에게 선택을 가능하게 하고 선택된 것을 거쳐 선택되지 않는 것 그리고 그와 함께 세계의 무한성을 지시한다. 커뮤니케이션은 이러한 용어법에 따르면 의미 또는 정보의 전달이 아니며, 커뮤니케이션은 적어도 참여자 중의 하나에게 정보를 주는, 의미의 공동적 현행화이다. 의미론의 핵심적 의미는 루만에게 하나의 사회 체계 내부에서 유지할 만한 가치가 있는 의미 전제들 속에 있다.

어떤 것이 두개의 대립적이고 상호 연관된 계기들의 결과로서만이 파악될 수 있을 때에는 언제나, 우리는 변증법적인 사태에 관해서 언급하게 된다. 각각을 떼어놓고 볼 때, 두 계기들은 일면적이고 추상적인 부분들이다. 그것들은 자신의 구체적인 의미를 오로지 상호연관에서 갖는다. 예컨대, 칸트에게서 경험은 변증법적인 사태의 의미에서 직관과 오성형식의 결과이다. "언어의 경이로움"(훔볼트)는 더한 변증법적인 사태를 포괄한다. 언어에서 두 개의 대립하는, 상호 관련된 계기들, 선행적인 측면과 해석학적인 측면의 관계가 중요하다.

먼저, 선행적 측면을 살펴보자. 칸트는 선천적인(apriori) 규정들을 지닌 선행적 주체가 우리 인식의 최종적이고 절대적인 기준점임을 보여주었다. 그에 따르면 모든 이식을 수행하는 의식으로서 선행적 주체는 최종적인, 더 이상 그 근거를 물을 수 없는, 절대적인 심급이다. 선행적 주체는 그 안에서 모든 인식이 매개되는, 매개 자체이다. 따라서 선행적 주체는 마찬가지로 자신에 의해서 인식되는 것, 즉 매개되는 모든 것과 선행적 차이 관계에 있다. 하지만 선행적 주체가 자신과 그렇게 관계할 때, 이런 절대적이고, 선행적인 주체를 객체로서 생각하는 것, 그리고 그것에 대한 어느 정도 경험적인 통찰은 불가능하다. 이런 주체를 모든 인식의 절대적이고 무제한적인 조건으로 전제하는 것은 선행 철학적으로 필수적이다. 이런 측면을 언어 철학적으로 형식화해보면, 언어에 관한 모든 언급들에서는 언어가 선행적 의미를 갖는다는 점이 제시된다.

해석학적 측면으로 넘어가면, 하이데거와 가다머로부터 해석학에서 중요한 것이 무엇인지를 알 수 있다. 모든 경험과 인식은 이미 항상 역사적인 선이해의 기호 앞에 서있다. 또한 모든 경험과 인식은 언어적 형태를 갖추고 있다. 따라서 언어는 언제나 사회적이고 역사적으로 규정된 것으로서 드러난다. 모든 세계적인 것은 언어적이다. 다시 말하면 사회적이고 역사적으로 규정된 언어와 관계한다. 이에 따라 해석학적인 측면은 모든 인식의 근본적인 상대성을 부각한다. 이 두 측면들은 상호 대립하고 그런데도 본질적으로 상호관련을 맺고 있다. 전자가 인식의 무제약성, 선행성과 절대성을 주장하는 반면에 후자는 특정한 언어에 기반한 인식의 (사회적이고 역사적인) 제약성과 상대성을 주장한다. 더불어 각 측면들은 서로를 지시하며 전제한다.

이 사태와 관련해서 촘스키의 이론은 흥미롭다. 그는 인간에게 내재적인 언어능력이 있다고 가정한다. 그리고 그런 한에서 본유관념을 언급한다. 그는 모든 사람들은 내재적이고, 경험 독립적인 정보, 따라서 생물학적으로 결정된 선천적 체계를 갖고 있다고 주장한다. 이런 관념들은 따라서 언어학적인 보편(보편적인 언어형식)인데, 이것이 모든 인류에 해당하는 보편 문법을 형성한다. 그 문법에서 모든 언어가 지닌 특정한 문법이 도출된다. 바로 거기에 모든 인간의 언어가 지닌 유사성이 기반하고 있다. 이러한 내재적이고 유전적인 정보는, 모든 유아들이 보편 문법을 각자의 모국어가 지닌 특수한 문법으로 변형할 수 있게끔 한다. 따라서 유아들은 모국어를 쉽게 배울 수 있다. 유아는 단순한 언어 경험들을 기반으로 이런 변형을 수행하는 내재적인 능력을 갖추고 있다. 촘스키의 이론은 하나의 경험적 이론이고 그런 한에서 경험적인 증명을 필요로 한다.

정신과학과 문화과학 내에서 ‘언어론적 전회’라는 표지와 연관된 것이 니클라스 루만에서 사회 과학적 상응물을 발견한다. 20세기에 의식 현상의 집중이 언어 현상의 선호로 빠져 나갔어야 했던 것처럼, 루만은 의식과 소통 커뮤니케이션을 분리하고 체계 이론의 무대에 커뮤니케이션을 유일한 주인공으로 등장시키기 위해 의식을 커뮤니케이션의 환경으로 퇴장시켰다. 정확히 말해서 커뮤니케이션은 사회 체계의 작동 방식이며, 의식은 심리 체계의 작동 방식으로서 커뮤니케이션이 있는 곳이면 그것 또한 발생해 있어야 한다는 의미에서 서로 의존한다.

물론 루만의 사회 이론적 언어론적 전회의 판본은 전반적으로 언어학적 사유 내용 없이도 꾸러 나갈 수 있다. 통상적으로 커뮤니케이션을 상론하려면, 언어 사용을 상론하는 것이 자명한데, 언어성은 커뮤니케이션의 가능성의 조건일 것 같기 때문이다. 그런데 루만에서는 그렇지 않다. 그의 커뮤니케이션 개념의 위트는 루만이 근대를 위해서 공유 재산이 되었던, 보편적이고 근본적인 설명 전형으로서 언어를 통한 선점을 먼저 일단 무효화한다는 데 있다. 그는 이것을 스스로 언어 이론에서 커뮤니케이션 이론으로의 전환이라고 특징지었다.<sup>175)</sup> 그렇지만 이러한 커뮤니케이션 이론적 “전환”은 통상 로고스 지향적 언어 이론과 커뮤니케이션 이론들에 숨겨져 있는 뭔가를 발굴한다. 여기서 밝혀진 것은 언어의 구성적 매개성이다. 루만에게 언어는 일단 먼저 매체와 다름없다. 물론 언어는 “토대적인 커뮤니케이션 매체”이다.<sup>176)</sup> 매체 이론적 관점에서 언어는 고전적으로 고취된 접근 방식과 전혀 다른 종류의 윤곽을 얻는다.

언어가 매체라는 이념은 더할 나위 없이 단순해 보인다. 항상 언어에 관해 숙고하는 사람은 언어성의 매개적 관점들의 의의를 인정한다. 하지만 이러한 이념에 뭔가가 범상치 않다. 언어가 매체라는 사태는 왜 언어가 매체를 통해서 현실화되는지를 배제한다는 것을 우리가 이해한다면 그것은 시야에 온다. 이를테면 언어는 말하기와 하나의 규칙이 그것의 응용과 갖는 혹은 하나의 유형이 그것의 현행화와 갖는 것과 같은 관계를 갖는다. 여기서 응용과 현행화는 각각 불완전한 조건들 아래서 수행되면서 언

175) 루만 “언어와 커뮤니케이션 매체” 1987 467

176) 루만 1997, 205

어 능력과 소통 능력은 그것들을 실제 말하기에서 사용하면 훼손이 되는 형식이 된다. 즉 ‘규칙 그대로’와 ‘형식 그대로’의 언어 사용은 매우 드물다. 따라서 이 단초의 논리 속에 언어 또는 소통이 그것의 보편적이고 초시간적인 형식 관점에서 매체 무차별적으로 개념화되는 것이 들어 있다. 그렇다면 미디어들은 사실적인 언어 사용이 실행되는 한정된 조건들에 속한다. 미디어는 즉 현실화 현상이다. 이것을 ‘언어의 부수적인 매체성’으로 간주할 수 있다. 루만은 이와 반대로 언어의 본질적인 매체성의 제안자가 된다. 즉 루만의 언어 개념은 그 매체 개념의 재구성 속에서 나온다. 이 개념은 그의 매체-형식 구분의 틀 속으로 구상되었다. 이러한 매체 관점에서 언어는 통상 상상할 수 있는 것과는 판이한 종류의 윤곽을 획득하게 된다. 핵심적으로 이러한 ‘이중성’에서는 모든 언어 이론적인 또 커뮤니케이션 이론적인 토대 위에 놓인 형식 개념의 재 개념화가 관건이다. 형식은 루만에게 더 이상 시간 유지적인 구조가 아니라 시간을 사용하는 실행이다. 이것이 루만의 매체-형식 구분의 핵심인데, 이 맥락에서 실천으로 이해되는 이 형식이 발생하기 위해서 왜 매체가 불가결한 것인지가 근거 된다. 루만의 매체 이론은 철학적으로 형식이론으로서 효과가 훨씬 더 심대한 것이다.

후기 저작에서<sup>177)</sup> 루만은 의미 개념을 매체-형식의 구분과 관계 짓는다. 한편으로 의식 동작이나 커뮤니케이션에서 발생하는 모든 의미는 하나의 형식이라는 것인데, 왜냐하면 그 의미는 현행에 현실적으로 특정한 일정한 어떤 것과 연관되기 때문이다. 커뮤니케이션에서 장미가 관건이면, 이러한 의미 연관은 달리 환율에 관한 커뮤니케이션과는 다른 ‘형식’을 가진다는 것이다. 그렇지만 동시에 의미는 “보편 매체”(GG “사회 체계” 51)에 해당하는데, 왜냐하면 의미를 가공처리하지 않을 어떠한 커뮤니케이션과 의식 동작도 존재하지 않기 때문이다.

매체와 형식의 관계는 일단 먼저 조합적인 현상, “요소의 느슨한 연동과 단단한 연동”의 조합 관계이다. 매체는 여기서 좀 더 느슨한 요소들의 레퍼토리를 형성하는데, 단단한 결합을 통해서 형식이 이것들에서 생겨난다. 그래서 우리는 음운들로부터 단어들, 단어들로부터 문장이, 문장들로부터 대담이 결합되는 것처럼. 혹은 결합되지 않은 모래알들이 발자국으로 농축될 수 있듯이. 매체-형식 차이의 3 가지 특징들은 다음과 같다. 첫째, 매체와 형식은 상호 조건적이다. “매체 없이는 형식이 없고 형식 없이는 매체가 없다.” (루만 SS “사회 체계” 1995 199) 그러나 양자의 관계는 비대칭적이다. 형식은 관철된다. 그 대신에 형식은 시간이 필요하고 또 자신 또한 소모된다.(루만 GG “사회의 사회” 97 197) 이와 반대로 매체는 수동적으로 남고, 잠재력이다. 형식 부여를 통해 소모되지 않으며 갱신된다. 그래서 이 형식들은 관철력은 강하지만, 일시적이고 덧없다. 그러나 매체는 형식에 비해 지속적이다. 더구나 형식은 가시적이지만 반면에 매체는 비가시적이다. 둘째 매체는 조합적 가능성들, 즉 형식 형성의 공간을 더 잠재적으로 개방한다. 이 미디어 개념의 양태화의 지평에서 -미디어는 가능성을 채비한다.- 각각의 현행화된 형식은 항상 두 판본으로 주제화가 가능하다. 첫째로 바로 그런 정확하게 일정한 연동으로부터 형식으로서, 둘째 그것의 공고화를

177) ‘자기 생산’ 패러다임으로의 전환 이후의 저작들을 의미한다.

결국 다른 여타의 가능한 형식들 모두의 배제에 근거하는 형식으로서, 즉 이로써 형식들은 이로써 항상 “배제된 가능성들”(루만 직전의 책 352)과 연관되고, 현실화되지 않은 형식들과 연관된다. 셋째 미디어와 형식은 결코 한 단위가 아니며 차이이다. 즉 단순하게 존재하는 것이 아니라 관찰자에 의해서 만들어지는 구분이다. 일정한 관점에서 매체인 것이 다른 관점에서는 형식이 될 수 있다. 루만의 매체-형식 구분이 전통적인 질료-형식 구분과 일치하지 않는다는 것을 분명하게 만드는 변화이다. 매체-형식 구분에 따르면 하나의 형식은 항상 가시적인데, 그것의 연동으로 형식을 먼저 생성하는 매체는 항상 맹점으로 남는다. 즉 매체는 비가시적으로 머무는 형식의 비축지이다.

철학의 전통 속에 형식 개념은 몇 개의 서로 연관된 관점들을 통해 특성화할 수 있는데, 5개의 철학적 모델에 축적될 수 있는 특징 속성을 알게 된다. 형식으로 통하는 것은 첫째, 비시간적이다. 즉 시간 속의 변화에 대해서 안정적인 것이다. 이것은 플라톤적 모델이다. 둘째, 형식은 보편적이다. 부단하게 더 많은 사물들이 추가되는 일반적인 것이다. 이것은 아리스토텔레스 모델이다. 형식에, 셋째, 현상의 능동적인, 생성적인 원칙으로 이해되는 생성적인 힘이 추가된다. 이것은 라이프니츠 모델이다. 형식은 이를 넘어 넷째, 성찰 개념의 의미에서 초월적인 경우에 따라 선형적인데, 이 성찰 개념은 어떤 것의 현실의 조건이 아닌, 가능성의 조건에 관련되는 것이다. 이것은 칸트의 모델이다. 형식은 마지막으로, 관념화된 것인데, 그 ‘대상들’을 맨 처음으로 생성 산출하는 방법적인 절차로서 이해된다. 이것은 후설의 모델이다.

보편적이고, 시간과 무관하며, 선형적이고, 관념화된 형식 개념의 전범에 이제 추가로 루만이 내는 다른 목소리는 없다. 루만의 형식 개념은 오히려 고전적 사유 단초들을 손상시킨다. 형식이 항상 ‘매체 속에서의 형식’으로서만 존재한다면, 이 형식은 더 이상 그것이 전형이든, 구조이든, 피드백이든지 간에, 비유로 머무는 것이 아니며 시공간적으로 자리 잡힌 작동의 지위를 취득하는 것이다. 이 작동은 매체를 시간적으로, 불안정하게, 일시적으로, 우연적으로 구체화하는 것이 그것의 과제가 된다. 매체의 선택적인 현행화로서 이해되어, 최초의 형식, 원천적 형식과 같은 그런 어떤 것에서 출발하는 것 또한 더 이상 의미가 없다.

즉 루만은 기존의 논의 속에서 부여된 역할들과 맞춰보면, 형식과 매체 사이에 자리 바꿈 비슷한 것이 일어난 것 같다. 그렇지만 그것은 어떻게 또 무엇을 위해서인가? 이에 관해 우리가 눈길을 돌리기 전에, 우선 루만에서 커뮤니케이션에서 매체의 역할을 정밀하게 규정해보자.

루만의 관점에서는 커뮤니케이션은 사회 형성적인 역할을 수행할 뿐인데, 그것이 “원거리 정보”에서 발생하기 때문이다. 사회와 문화는 원거리 실적에 기인하고 매체는 이 거리를 지양하는 것이 아니라 변형하는데, 정확하게는 이때 커뮤니케이션의 비개연성이 극복되게 한다. 루만의 커뮤니케이션 개념은 두 개의 특징을 소지한다. 그 하나는 이해 지향인데, 이에 따르면, 커뮤니케이션은 어떤 통보 행위가 아니며, 이해 작동이다. 둘째는 사건성인데, 커뮤니케이션은 그것이 발행하자마자 곧 사라지는 하나

의 사건이라는 것이다.

앞서 다뤘던 촘스키의 이론과 같은 역량 이론적 단초는 언어적인 역량과 소통적인 역량이 문장과 진술의 생성에 관련된다는 데서 출발한다. 커뮤니케이션 역량은, 이런 저런 방식으로 상징적 구조의 생성을 위한 능력으로 파악되었다. 언어적 창조성은 뭔가를 산출한다는 데서 창조성이다. 그렇지만 루만은 이와 다르게 커뮤니케이션 능력은 수용의 능력이다. 이때 수용되는 것은 ‘정보’와 ‘통보’사이를 구별한다는 것이다. 알터가 예고에게 ‘눈이 내린다.’고 말하면, 예고는 그것을 듣고 ‘지각’한다. 예고는 정보를 수용한다. 이 외에 아무 것도 없다. 이 문장 표현은 예고가 여기서 정보와 통보 사이의 차이를 지각할 때 커뮤니케이션이 시작된다. 즉 예고가 왜 ‘눈 내린다.’는 정보가 통보인지를 이해한다면, 그것은 이제 눈싸움을 위한 요청이거나 창을 닫으라는 명령이거나 맞다-틀리다를 답하는 형식인데, 예고가 그 전에 비가 온다고 확인했기 때문이다. 이때 이해는 바르게 혹은 그르게 이해되는지, 동의 혹은 반대가 생긴 것인지, 통보가 수용된 것인지 혹은 거부된 것인지는 사소한 과정이다.(루만 GG “사회의 사회” 1997 90) 언술행위 이론과 달리 커뮤니케이션의 성공 또는 실패는 전혀 없고, 단지 커뮤니케이션이 발생했는지 또는 그렇지 않은지만 있다.

표현 자체가 아니라 이해가 먼저 커뮤니케이션을 산출한다는 것을 통해서, 커뮤니케이션은 주목할 만한 시간성의 구조를 드러낸다. 각개 커뮤니케이션은 그것보다 선행된 동작에 관련되는데, 이에 비해서 커뮤니케이션은 뒤늦은 것이다.<sup>178)</sup> 역으로 커뮤니케이션이 되는 것은 미래의 동작에 연결되는 경우에만 그렇다. 커뮤니케이션의 소여성은 회고적인 그리고 전망적인 연결에 의존된다. 사건성에서 커뮤니케이션으로의 진척은 그다지 멀지 않다. 커뮤니케이션은 결코 계속 이어지는 커뮤니케이션 작동의 완전한, 끊기지 않는 사슬이 아니며, 커뮤니케이션은 이해가 정보와 통보가 구별됨으로써 발생하는 매번의 사건과 다름없다. 그것이 등장하는 순간에 이 사건은 이미 사라졌다. 즉 커뮤니케이션은 지속되지 않는다.

커뮤니케이션은 일정한 조건만 채워지면 이해가 생산하는 그런 메커니즘이 아니다. 여기에 커뮤니케이션은 너무 많은 비개연성들을 동반한다. 통보에 대해서 어떤 정보가 또 많은 가능한 통보 중에서 어떤 통보가 선택되는지, 타인의 행동을 지각할 뿐만 아니라, 이 행동에서 정보와 통보의 차이가 나타나는 것을 관찰할 준비가 되어 있어야 한다. 이 모든 것이 커뮤니케이션의 비개연성을 배가시킨다. 왜 커뮤니케이션은 이렇에도 불구하고 성립하는가? 커뮤니케이션은 개연적으로 만드는 것은 미디어의 과제이다. 여기서 물론 새로운 비개연성을 촉발하는 것이 미디어이다. 미디어는 이로써 커뮤니케이션 미디어로서 관심 갖게 하고, 커뮤니케이션 미디어는 커뮤니케이션 사건을 통해 사회와 문화가 생성하고 쇄신하는 커뮤니케이션 사건의 속개 가능성을 위해 배려하는 것이다.

---

178) 루만에서 커뮤니케이션이 3개의 동작 요소로 구성된 동일성인 경우와 하나의 동일성으로서 작동인 경우의 구별이 명확하게 이뤄지지 않았다. Krohn과 Küppers “과학의 자기 조직”

이러한 비개연성의 일상화의 미디어적 예비조치의 3가지 유형이 있다. 그것은 언어, 확산 매체와 “상징적으로 보편화된 커뮤니케이션 매체”라는 이름으로 더 널리 알려진 성공 매체가 그것이다. 이것에 공통적인 것은 어떤 정보도 전송하지 않는다는 것이다.<sup>179)</sup> 언어는 기본적인 커뮤니케이션 매체이다. 언어가 없이는 커뮤니케이션의 자기생산은 없다. 커뮤니케이션이 없이 사회도 없다.<sup>180)</sup> 그러나 언어의 이러한 사회 결합력은 언어에 설치된 “합리성 요구”<sup>181)</sup> 또는 합의라는 의사소통의 텔로스<sup>182)</sup>에 기인하지 않는다. 오히려 언어의 고유성은 반박을 위한 그것의 잠재력에 있다: “언어는 모든 말해지는 것을 위해서 긍정적인 어법이나 부정적인 어법이 (가용된다)”<sup>183)</sup> 각각의 모든 진술들은 반대 진술과 연관된다. 모든 긍정은 그것의 부정을 지시한다. 언어는 즉 동의를 성사시킬 뿐만 아니라 불일치를 위한 가능성 또한 제공한다. 그렇기 때문에 “상호이해를 위한 노력의 이상적 규범을 언어 자체에서 도출하는 것”<sup>184)</sup>은 배제되어 있다. 즉 언어를 통해서 커뮤니케이션의 취약성이 고조된다. 왜 언어는 이해의 개연성과 더불어 커뮤니케이션의 개연성을 높이는 매체라고 할 수 있는가?

언어는 거리두기를 가능하게 하고 지각의 영역을 원칙적으로 넘어가면서 멀리 떨어져 있는 것들과 교제할 수 있게 한다. 우리가 정보와 통보를 비언어적 행동에서 구별하는 경우에, 그러한 구별은 항상 분명하지 않다. 대화상대방이 시계를 본 것은 대화의 종결에 대한 관심인지 단순히 시간 질문을 신호하는지 전혀 우리에게 말해주지 않는다. 언어적인 소리는 이와 반대로 (돌발) 사건으로서 그렇게 있음직하지 않고 동시에 재인식 가능해서 그것이 등장과 함께 거의 뭔가가 항상 귀에 온다는 것, 통보, 따라서 커뮤니케이션이 거의 보장된다.

그렇지만 무엇보다도 언어는 부재인 것, 가공적이거나 단지 가능할 뿐인 것에 대해 커뮤니케이션을 할 수 있게 한다. 언어를 통해서 지각 가능하지 않은 추상적인 대상들에 대해서 소통될 수 있다. 언어를 통해서 지각으로 가치가 있는, 관찰과 관찰된 세계가 동시적이어야 한다는 ‘동시성 전제가 와해될 수 있다.(루만 SS “사회의 사회” 1997 215) 더구나 언어는 “아직 한 번도 말해지지 않은 것”(앞의 곳)을 말할 수 있게 자극하는데, 우리가 전에 한 번도 들어보지 못했을지라도 문장들을 이해하기 때문이다. 그래서 언어는 기억의 짐을 경감하고 또 망각을 용이하게 해준다. 우리는 지나간 언어 사용들과 그것들의 문맥을, 현재의 언어 사용을 이해할 수 있게, 기억하고 있지 않아도 된다. 그 외에 언어는 단어와 사물의 구분을 통해서, 사실적인 현실과 기호적인 현실의 구분을 통해서 풍부해지고,<sup>185)</sup> 마지막으로 언어는 의미의 상상적인 공간을 창조하고 안정시킨다. 비트겐슈타인이 언어가 일하고 쉬지 않는 것에 가치를 둔다면,

179) 루만 GG “사회의 사회” 1997 194, 201

180) 루만 위의 책 224

181) “유르겐 하버마스의 의사소통적 행위 이론과는 다르게, 우리는 커뮤니케이션 개념 속에 합리성 요구의 장착을 피한다.” 루만 1997, 200

182) 루만 1997, S.229

183) 루만 1997 221

184) 루만 1997 229

185) 루만 SS “사회의 사회” 1997 219

루만은 언어의 환상적 잠재력에 관심을 가진다. 언어는 “사회의 뮤즈”가 된다.(루만, 앞의 책 225)

이 모든 것을 언어는 소리의 매체적인 기층과 결부된 특수한 형식으로서 수행한다. “즉 언어적 커뮤니케이션은 일단 음성성의 매체 속에서 의미의 절차화이다.”(루만, GG “사회의 사회” 213) 철학적인 커뮤니케이션 이론들이 대담을 커뮤니케이션의 근원 장면으로서 인정하고, 언어 사용의 구두성은 폭넓게 음성성 없이 구상하는 동안에, 루만은 음성 언어의 현상학적 특수성에 대한 인상 깊은 민감성을 발전시킨다. 말하기와 듣기는 울동적으로(리듬에 관한 주기적인), 고동치면서, 가속 하고 저속 하는 흐름이 되고, 거기에서 목소리, 몸짓, 정지 등 또한 그것들의 부분을 연주한다.(위의 책, 254) 구두적 커뮤니케이션의 이러한 구조화된 유체는 - 어쨌든 멀리서- 목소리에 연관된 커뮤니케이션의 음악성에 대해서 상기시킨다. 우리들의 언어성의 음악적 차원, 소리적인 차원에 대해서, 그것은 음성 알파벳의 필기 기술을 통해서 처음으로 언어와 분리되고, 언어 이론적 담론에게 주제로서도, 문제로서도 거의 사라졌다.

언어의 소리 형식과 문자의 형식 사이의 바로 이러한 차이에 루만이 도착했다. 구어가 표음문자를 통해서 텍스트의 매체로 옮겨진다는 믿음이 우리의 상식이다. 루만은 말하기의 현상성에 대해서 귀를 밝게 하고, 이 믿음에 동조하지 않았다. “구어적인 소통을 문자적인 텍스트의 형식으로 옮기는 것은 가능하지 않다.”(루만 GG “사회의 사회” 1997 254) 언어는 선택적으로 구두적인 언어로서 혹은 문자적인 언어로서 실현 가능한 형식이 아니라, 언어는 원래 구어이고 그것의 형식, 즉 소리와 의미의 차이는 소리성의 매체에 구성적으로 연계되어 있다는 것이다. 그렇다면 문자는 어떤 역할을 하는가? 이런 의문과 함께 우리는 확산 매체로 간다.

문자, 책, 대중매체와 같은 확산매체는 커뮤니케이션의 수신자 범위를 확장하지만 또 익명화한다.(루만, GG “사회의 사회” 202 이하) 정보 통보 이해의 과정은 시간적으로 따로따로 떨어진다. 이것이 일단 정보와 통보의 차이의 이해가 커뮤니케이션이라는 사실에서 변하게 하는 것이 전혀 없다. 즉 쓰기 동작 자체가 아니라 최초로 읽기가 문자적 커뮤니케이션을 산출한다는 것이다. 커뮤니케이션의 세 구성 요소가 시간적으로 따로따로 떨어짐으로 인해서 모든 “즉시 반응”(앞의 책 258)은 차단된다. 그럼에도 불구하고 커뮤니케이션이 계속될 수 있는, 알터와 예고의 이러한 거리두기에서, 새로운 종류의 커뮤니케이션 양태가 탄생한다. 확산 매체는 즉 구두 커뮤니케이션의 잃어버린 근거리를 보상하는 것이 아니라 뭔가 새로운 것을 창조하는데, 이 새로운 것을 위해 구두성의 연관 관계에서 모범이 존재하고 또 존재할 수 있는 것이다. 바로 거기에 원격 커뮤니케이션의 문화 창조적 실적이 있다.

### 4.3.2 보편 매체 - 의미

의미는 결국 형식-매체의 도식으로 접근해야 한다는 것이 잠정적 결론이다. 의식 상태의 통일된( 자기준거적) 연결에 기반 해서 구성된 심리 체계와 커뮤니케이션의 통일된(자기 준거적) 연결에 기반 해서 구성된 사회체계, 양자에 관련된 주제가 ‘의미’이다. 루만은 두 체계가 서로의 진화에 의거해서 서로에게 필수적인 환경이 되었다고 주장한다.

“ ( ) 가 , 가 ”186)

사회 체계와 심리 체계는 공진화co-evolution에 따라 질서 잡히고, 공동의 진화적 성취를 촉발했는데, 이러한 진화적 성취가 “의미”이다. 알다시피 루만은 의미를 일단 현상학적 접근으로 시작한다. “의미현상은 경험과 행위의 다른 가능성에 대한 잉여지시로 나타난다.”(SS 2장) 이후에 현상학적 기술로부터 복잡성 문제에 관련된 기능 분석에 착수한다. 각각의 모든 의미와 함께 파악 불가능할 정도로 거대한 복잡성(세계 복잡성)이 현실화하고, 이 복잡성을 두 체계는 이용할 수 있다.

“ 가 , (SS 2 ) Einheit

186) Humberto R. Maturana / Francisco J. Varela, Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living, Dordrecht 1980; Francisco J. Varela, Principles of Biological Autonomy, New York 1979.를 비교. 마찬가지로 루만, ‘의미, 자기 지시, 사회 문화적 진화’ GS 2

“ 3 ”  
 ( , 가 , )

(SS. 122-123 ).

준거의 틀은 모든 작동들이 지향하는 의미를 차원들의 구조와 지평 안에 자리매김 하도록 요구한다.

“ 가 가  
 가 가 ”

상호주관성의 문제가 후설의 의미와의 차이이다. 루만은 후설과 다르게 상호 주관성의 문제를 해결한다. 후설은 의미의 상호 주관성을 강조한다. 이는 객관성이 아니다. 상호 주관성이 의미를 만든다. 루만은 의미에 관련해서는 커뮤니케이션 체계가 작동한다. 커뮤니케이션이 의미에 기반해서 작동하며, 동시에 의미를 만들기도 한다. 후설의 상호 주관성의 의미를 ‘커뮤니케이션 이론’으로 더 명확하게 만든다. 커뮤니케이션도 결국 객관성이 아니라 주관성이다. 이런 점에서 루만은 급진적 구성주의이다. 이를 계기로 또한 루만이 행위 대신 커뮤니케이션을 핵심 개념으로 선택함으로써, 두 학자의 저작에서는 더 나가서 상호주관성의 개념도 매우 상이한 양상을 취한다.

의미 주제의 처리가 마찬가지로 철학에서 주목받았는데, 이 주제는 그렇지만 루만의 후설 현상학에의 명시적인 차용에 속한다. 의미 문제에 대한 루만의 관심은 일반 체계 이론을 영역에 특수하게 변조하려는 욕구에서 비롯된 것처럼 보인다. 복잡성 논리 전체를 스스로에서 재구성하는 체계 이론의 매력은 그 이론의 진술력의 공허함이라는 위험과 상응하는데, 이 이론이 자기 논리를 고도의 추상적 차원에서 일반화하고 나서 각 개의 체계 유형을 더 이상 고려할 수 없는 경우에 그렇다. 이를 저지하기 위해서 이미 초기의 루만은 의미를 처리하는 체계 종류와 그렇지 않는 것을 나누려 했다. 그리고 나서 루만은 의미 체계, 즉 심리 체계와 사회 체계 (의식과 커뮤니케이션)

의 체계 특이점을 파악하는데 집중한다.

현상학적 의미 개념은 고찰되는 체계의 내부에서 모든 연결의 관통되는 양상을 위한 수단을 루만의 수중에 준다. 의미는 이로써 연계의 가장 가능성이 큰 가변성을 보증하는 연결 미디어가 되었다. 의미는 그 속에서 사실적인 실체 Sosein와 대안적인 존재성 Ontizität의 연관 관계들이 완벽하게 가상화되는 그러한 미디어이다. 의미는 모든 존재 설정을 양태화 한다.

후설의 의미 개념에서는 일반적인 양상화가 아니라 지향적인 주체-관점이 전면에서 있다. 지향과 직관적 충족사이에는 차이가 있다. 지향의 앞서 달리기는 세계에 의미를 붙이고 의미가 지향했던 것의 확인을 기대한다. 의미 지향의 충족은 부단하게 거부되거나 수정될 수 있기 때문에 의미는 정확히 하자면 구조적으로 가능한 부정과 관계있다. 그럼에도 그 관점들은 항상 주체의 관점들로 머문다. 이와 반대로 루만은 모든 주관주의적 시도를 벗어나 이 개념을 스스로 안으로 다중 맥락화된 이론 속에 삼입했다.

#### 4.4, 철학적 함의 3: 주관 객관 이분법 해체

‘의미’는 일단 해석학적 범주, 해석적 생산물이고, 이것은 ‘정신’과 ‘철자’의 긴장에서 생성된다는 해석학적 입장을 루만은 수용할 수 없다. 해석학적 입장에서 의미는 텍스트를 투명한 유리창처럼 우리의 정신적 눈으로 뚫어보고 파악할 수 있는 것이다. 이 텍스트에 깊이 정착되어 의미는 객관화가 가능한 실재가 된다. 그리고 우리는 비로소 의미를 갖는다.

이러한 실체주의적인 의미개념에 매체 논쟁은 매체의 실체화로 반응한다. 정체 파악 가능한 대상으로 응축된 의미가 수행하는 역할은 여기서 매체에게 넘어간다. 여기에 의미와 의의와 같은 개념들의 작별이 관련되어 있다. 해석학이 의미의 존재론화를 후원했던 것처럼, 해석학 비판적 매체 담론이 우리를 매체의 존재론화와 대치시킨다.

그러한 의미나 매체를 실체화의 기초로 삼는 단초들을 루만의 관찰자 상대적인 접근법은 꺼려한다. 이것은 의미 개념에 무엇을 뜻하는가? 이러한 의미 개념은 매체-형식 구분 자체와 다름 아니며, 그럼에도 완전히 정해진 관점에서 논제가 된다. 이러한 관점은 ‘세계’가 도대체 어떻게 주어진 것이 될 수 있는가에 대한 숙고를 통해서 열린다. 그리고 루만의 매체 이론이 ‘세계의 현상학’과 같은 어떤 것으로 확장하는 의미 개념이다.(루만 GG “사회의 사회” 49) 우리는 이 ‘확장’의 진행 단계를 약속한다.

(a) 그 자체로 차이가 없으며 차이는 구분의 과정에서 만들어진다. 구분을 정하는 것은 하나의 작동인데, 루만에서 모든 작동들이 그렇듯이 우연적이며 역사적이다. 즉 항상 다르게도 내려질 수 있었던 작동이다. 이러한 “역사적인 작동형식”을 루만은 의미라고 부른다.(위의 책, 47) 우리가 구별을 통해서 뭔가를 확정하는 곳에서 항상 의미가 생겨난다. 그렇지만 “확정”한다는 것이 암시하는 것과는 다르게, 의미는 시간을

오래 지속하는 실체가 아니며, 관찰자에 상대적이며 동시에 즉석적인 과정이다. 의미는 작동의 순간에 생성되고 소멸한다.

(b) 모든 구분의 핵심에는 현행성과 잠재성의 관계가 존재한다. 현행성은 항상 잠재성을 지시한다. “다른 어떤 것이 아닌 바로 이 구별이 의미를 구성한다.”(루만, GG “사회의 사회”50) 이 순간은 - 여기서 루만은 후설을 따른다- 보류(기억력)과 예견을 통해서만, 즉 과거와 미래에 준거를 통해서 순간인 그것이다. 현재는 현재가 비 현재를 나타내지 않게 하는 한에서만 현재이다. 현실적인 것은 배제된 가능한 것의 지평에서만 실제이다. 배제된 가능한 것들을 즉시 잠재력으로서 지시한다. 요약하자면 각개의 표명 발현은 하나의 모양이고, 그것의 인상은 잠복된 것의 배경에 기인한다. 즉 의미는 각각의 현행적인 것에서 부재하고 배제된 것의 출석을 통해서 생성된다. -루만은 질 들뢰즈에 연관시켜서 언급한다. 97 49

(c) 그렇지만 현실화되지 않은 잠재성의 지평에서만 그것의 징표를 유지하는 현행성의 이러한 개념은 매체-형식 구분의 핵심을 표시하는 것이다. 그리고 ‘의미’와 ‘매체-형식’ 사이의 차이가 존재한다. 그것은 ‘의미’가 보통 단수로서, 매체가 매체-형식 구분의 지평에서 복수로 등장한다는 데에 있다. 심리 체계와 사회 체계는 하나의 매체에서 작동해야 한다는 것은 의미 개념이 표현하는 것이다. 의미가 어떻게 이것을 하는지, 어떤 매체에서 의미는 이때 사용될 수 있게 만들 수 있는지 예컨대 음성 언어 또는 문자, 사람의 매체 혹은 진리의 매체 등등. 이것은 변이 가능하다. ‘의미’라는 용어는 매체의 불가피성을 목표로 한다. 의미는 매체의 모든 심리적 절차와 사회적 절차를 위해 매체성이 구성적이라는 증거가 된다. 의미 없이는 의식도 커뮤니케이션도 없다. 의미의 형식은 그래서 “그 자신의 절대적 매체”(루만 GG 17)가 되고, 의미는 ‘보편 매체’가 된다.(같은 책, 51)

(d) 하필이면 루만에게 절대적인 것, 보편적인 것, 불가피한 것의 이러한 등장은 당황케 한다. 우리는 어떻게 이것을 이해해야 할까? 아마도 우리는 도대체 의미가 왜 불가피한지를 묻게 되면 답을 찾을 것 같다. 매체-형식 구분에 타당한 것은 어떤 관점에서 매체이고 다른 관점에서 형식으로서 간주될 수 있으면 우리가 모든 다른 매체와 가능한 형식들이 형성될 ‘최종 요소’를 만날 수 없이 무한대이다. 그렇지만 의미와 관련해서 다르다. 의미의 범주는 다른 일면을 갖고 있는데, 여기에서 우리는 바로 어떤 관점 교체 없이 도달할 수 있다. 이 다른 일면은 세계이다.

(e) ‘의미’는 즉 우리들의 세계 관계의 파악과 관계되는데 우리가 세계에의 어떤 직접적인 통로를 갖고 있지 않다는 것을 표현한다. 왜냐면 어떤 관점인가를 취한다는 것은 항상 이미 관찰자로서, 따라서 의미의 일면에서 작동한다는 것을 뜻한다고 한다. 우리가 뭔가를 뭔가로 지각하고, 사유하고, 소통하면서 우리가 세계를 만나는 거기에서 우리는 의미의 매체를 사용한다. 그러나 세계 자체는 - 이 어울리지 않는 영토적 메타포가 한번 허용된다면- 관찰자가 없는 구역이다. 세계는 모든 우리들의 구별과 확정에서도 눈에 띄지 않는 것의 총개념이 된다. “세계 자체는 모든 의미 형식의 부단하게 동반하는 일면으로서 관찰 불가능하게 남는다.”<sup>187)</sup>

의미는 하나의-매체-속에-세계이다. 그리고 의미 범주의 불가피성은 매체 없는 세계는 우리에게 보여지지 않는다는 것을 기록한다. 루만의 세계 개념을 함축하는, 이러한 거의 이미 의아한 최종 지평의 확신 보증은 심리 체계와 사회 체계를 위해서 효력을 정지시킬 수 없는 매체성으로의 근본적 통찰의 구성 동작이 된다. 우리는 세계가 아니라, 항상 단지 역사적으로 우연한 세계 판본을 가진다. 그러나 이러한 판본은 불가피하게 매체를 사용하면서 또 매체의사용을 통해서 생기는 매체의 흔적을 담고 있다. 루만은 세계와의 관계를 그야말로 관찰 이론적으로 한자 한자 읽었다. 그렇지만 관찰 이론의 외양에서 우리가 ‘그’ 세계를 전혀 ‘보지’ 못하는 것을 구상했다.

니클라스 루만에게서 “의미”란 용어의 사용은 관찰자 상대적인 매체 이론은 -그것이 세계의 현상학으로서 해석된다고 할지라도- 관찰 불가능한 것의 현상학의 특징들을 가정하고 있다는 것을 우리에게 보여준다.

## 5장. 윤리와 도덕

어쨌든 예컨대 도덕을 통한 결속이 기능하는 것과 다르지만, 루만에게는 도덕의 기능적 등가로서 상징적으로 보편화된 커뮤니케이션 매체가 통한다. 규범화를 통해서 도덕은 차이들을 통일하려고 하고, 그렇지만 상징적으로 보편화된 매체는 동질적인, 보편화하는 슈퍼매체를 알지 못하며 항상 복수 다수로만 등장해서 매우 상이한 종류의 코드를 통해 작업한다. 이것은 진리, 사랑, 화폐, 예술, 권력, 법과 같은 매체들에 관한 것이다.

### 5.1. 윤리에 관해서 ; ‘좋은 삶’의 사회적 형성

고도로 양식화되어 요약된 루만의 기본 사유는 도덕과 윤리에 관해서 두 가지 점을 통해서 우리를 매료시킨다. 첫째는 사회 이론적으로 정돈한 개념 형성에 의거해서 도덕적 커뮤니케이션의 독특한 특성 짓기를 통해서, 둘째로 기능적 분화를 통한 사회적 근대화의 구성에 형성된 개념의 정확한 끼워 맞춤을 통해서. 하지만 그의 이론은 바로 도덕과 윤리를 기반으로 ‘뭔가 해보려는’ 대안적 전술의 앞선 시도들을 자극하는 약점이 있다.

윤리적 커뮤니케이션은 이전처럼 ‘선한’과 ‘나쁜 또는 악한’의 고전적 코드로써 어느 한쪽에 의해 차지된 주제들을 다룬다. 도덕적으로 평가된 상태들은 조직이나 심지어 제도들에 가입되고 참여된 개인들이 그들의 비도덕적인 역할에 대해서 어렵게 개인적으로 책임진다는 것을 여기서 빈번하게 인정된다면, 윤리적 커뮤니케이션은 타인의 존중과 멸시의 문제에 상대적으로 거리를 두고 이것을 한다. 극적인 갈등 속으로 개인적 귀책의 칼이 극화된 갈등들 속에서 뒤흔들린다 해도, 갈등이 담론적인 형식을 수용한다면, 보통은 버려두어야만 한다. 단지 어렵게 논증적인 솜씨들을 통해, 도덕적으로 던져진 질문들로서, 미래 세대에게 생태학적인 문제들이 축적되는 것이 허용되는가 하는 것은 개인 간 존경에 연결될 수 있을 뿐이다. 높은 수준의 생명 다양성을 지켜야 한다는 도덕적 준칙들은 규범의 근거대기를 위해서 존중 대신에 오히려 생리 중심적-전체론적 윤리의 관점 윤리를 관련짓고. 더 어려운 지는 것은 동물들을 위한 윤리의 개인 간 한정도 있다. 일제 식민지와 육이오 전쟁에 대한 집단적 기억의 형식을 찾아야 한다는 독촉된 도덕적인 의무들 역시 존중과 자기 존중의 패러다임에서 적절하게 다뤄질 수 없다.

명백하게 해당되는 문제 영역들은 아리스토텔레스에서 비롯된 윤리적 전통들에 연결된다. 그 준거점은 개인 간의 존중이 아니라 “좋은 삶”의 사회적 형성이다. 폴리스라 불리는 모든 것은 분명하게 일종의 공동체이고 모든 공동체는 어떤 선(agathon)에 도달할 목적으로 형성되었다는 것이다. 하지만 이것은 기능적 분화라는 이론의 공리와 합치되지 않기 때문에 루만은 거리를 두어야 할 것이다. 좋은 삶의 사회적 형성

을 초점으로 삼는다면, 기능적 분화와 합치되지 않는 내용들은 구체적으로 어떤 것들인가? 첫째는 사회의 정체성에 관한 문제인데, 예컨대 사회를 가장 최선의 상태라는 관점에서 통합할 수 없으며, 그런 상태를 추구하려는 정치와 윤리에 대한 루만의 관점이고, 둘째는 기능적으로 분화된 현대사회에서 어떤 기능체계도 다른 체계들에 대해 우선권을 행사할 수 없다는 루만의 사회 기술이다.

좋은 삶을 형성하려는 집단적 가치에 대한 철학과 공적 담론들을 루만은 아마도 특수한 근대적 문제들에 관한 구유럽적 사유의 발현쯤으로 여길지도 모른다. 루만 이전에 이런 윤리들은 이제 사회 내에서 비판적인 상대화를 견대내야 하거나 낙인찍힘을 감내해야 하고 수용해야 할 것이다. 이제 현대사회는 너무 복잡해서 어떤 가치와 윤리가 집단적 의무의 구속성으로 수용될만한 사회적 탄력성을 소지한다는 것이 거의 불가능한 일이 아닐까 또는 그런 상태에 도달했기 때문에 사회에 하나의 위험부담이 될 수도 있지 않을까?

“ 가  
가  
.“( GG ” “ 1997, 403)

물론 루만은 근대 사회가 ‘좋은 삶’이라는 주제들을 더 이상 도덕적으로가 아니라 특히 기능 체계의 성과를 계산하면서 주제화되는 기능 등가물을 통해서 다룬다는 것이 그의 해법으로 제시한다. 하지만 이런 방식이 과연 해법이 되는 것인지 아니면 문제의 중첩을 초래하지 않을까 의문이다. 다만 사회 기능체계들 속에서 그리고 제도적 합리성에 충실한 조직들에서, 집단적 ‘선’의 주제들을 도입하려는 의도들에 대한 회의가 지닌 의의만큼이나, 비록 사회의 커뮤니케이션적 실천이 거기에 맞지 않는다 할지라도, 그 주제를 도입하려는 의도들 자체가 지닌 의의도 매우 크다. 공적인 윤리적 담론들의 필요성은 특수한 영역에 특수한 윤리가 침전되고, 개별적 조직 속에서 행동 윤리(codes of conduct)의 코드화가 침전된 성찰 도덕의 간과할 수 없는 성장도 윤리적 담론의 필요성을 가리키고 있다고 볼 수 있다.

또 다른 측면의 논의에서 결정적인 질문은 개인 간 존중으로서 도덕과 사회적 가치 체계로서 도덕을 서로 연결하는 길이 있는가, 즉 루만의 차이 이론은 도덕을 상호개체성의 도덕으로 한정하지 않고 수용할 수 있는가 하는 문제이다. 도덕의 사회적 기본 유형의 상호 관계를 통해 개인 간 존중과 사회적 가치체계의 연결을 축조하려는 시도는 인격 간 도덕에서 상대적으로 독립적으로 작동하고 보완하는 것인데, 이른바 제도적 도덕과 항의 도덕이 바로 그것이다. 현대 사회에 특성적인 도덕적 논쟁들은 대부분 바로 이 상호 관계에서 발생하고 이것은 현재 확산된 가치 유형의 증축과 감축의 관련되어 있는 것도 묵과할 수는 없는 사실이다. 그렇다면 왜 루만의 테제인가? 왜 윤리는 도덕의 성찰에서 멈춰 서라는 것인가?

## 5.2, 윤리의 정초 이론

영역 특수적인 윤리의 예에서 영역들의 윤리적 자기 기술의 증가가 두드러졌던 것은 20세기 말의 현상이다. 이러한 자기 기술은 다양한 분야에서 존중 조건들의 주제화에 제한될 수 없는 것들이다. 그 이유는 계열로 분류된 이 영역들의 복합체들을 일별하면 짐작할 수 있다. 기능 체계적 갈등 영역들 (예를 들어, 의학윤리; 경제윤리; 미디어 윤리, 법 윤리, 종교윤리) 그리고 그것과 유사 기술적으로 귀납된 갈등 영역들 (스포츠 윤리, 재생산 윤리, 정보윤리) 그리고 생태학적으로 문제 지각의 대상들 (환경 윤리, 동물 윤리, 농업 경작윤리, 삶의 스타일의 윤리) 더 나가 연대성과 연계된 주제들 (가족 윤리, 사회복지 윤리 여성주권윤리, 젠더 윤리, 개발 윤리) 마지막으로 갈등해소의 절차에 연관된 윤리(정의 윤리, 공동체주의 윤리) 등, 존중 조건만으로 해소될 것 같지 않은 영역들에 대해 심각하게 윤리적인 성찰과 실천의 다양성이 고려되어야 한다.

정초 이론으로서 윤리는 도덕적 판단을 옳거나 이성적인 것으로 부각시켜야 한다는 요청을 고양시킨다. 전통적 윤리 구상들이 아무리 서로 다르다 해도 이런 요청이 일어나는 방식은 대개 최종 근거 혹은 원리가 제시되고 그 근거나 원리 자체는 다시 정당화될 필요가 없다는 식이다. 그런 원리는, 예컨대 칸트의 정언 명령, 아펠의 수행적 모순 회피 원리 등에서 드러난다. 이런 이해 방식에 맞서, 루만은 모든 (최종적) 기초 놓기란 그 실행을 통해 다른 가능성과의 비교에 노출되며 그래서 좌초된다는 것을 보여준다. 즉 기초 놓기의 사다리를 타고 올라가보면 그 끝에는 최상의 원리가 있는 것이 아니라 오히려 다른 가능한 대안이 있다는 것이다. 그래서 기초 놓기란 어떤 통일과 필연적 조건으로 이끄는 것이 아니라 더 많은 차이들과 우연성으로 이끌 뿐이다.

모든 기초 놓기는 “그것이 폐쇄하고자 했던 다른 가능성으로의 접근 경로를 열어놓음으로써 스스로를 계속 태업한다. 우리가 이를 관찰한다면, 기초 놓기란 어떤 식으로건 일종의 기만을 통해서 길을 인도해야하는 역설적 과업이라는 결론을 내리게 된다.” (위의 책; 360쪽)

“  
가  
.”  
( , ' ' )

그래서 루만은 도덕적 판단의 기초 놓기를 포기하고 그 대신 도덕적 사태의 인지적 기술로 스스로를 제한하는 윤리를 제안한다.

### 5.2.1, 도덕적 판단과 윤리적 근거 대기

윤리의 과제가 도덕적 판단의 기초 놓기에 있다고 보는 이해 방식은 윤리적 원리의

기초 논리의 도움으로 보편적이고 통일적인, 따라서 합의된 도덕 표상을 생산하고 제도화하는 것을 수용하면서 출발한다. 이런 이유에서 칸트적 전통에서 성립한 아펠과 하버마스의 윤리 구상은 담론 원리를 보편화 원칙으로 지칭한다. 이런 구상들은 현대 사회가 합의된 가치와 규범의 존속에 의해 그 성격이 규정된다는 전제를 갖고서 자신들의 주장을 뒷받침하려 한다. 그와 반대로 루만의 사회 이론으로부터의 자극을 받아들이는 윤리는 그런 견해에 반대한다. 하지만 그렇다고 해서 ‘좋은-나쁜’이란 도덕 코드가 통일적으로, 즉 동일한 결정 프로그램을 갖고 적용될 수 있다는 전제 또한 부인한다. 모든 도덕적 확정은 그것이 다른 도덕 프로그램의 관점에서 관찰되고 비판된다는 점을 고려해야 한다. 루만에 의하면, 현대 사회에서는 더 이상 사회의 통일적인 도덕 프로그램이 완성될 수 없다.

도덕 문제와 윤리 문제에 대한 관심은 일련의 사회 철학적 기획들 속에서 드러난다. 예를 들어 요나스는 책임이라는 도덕 원칙을 말했고, 앞서 언급한 하버마스과 아펠은 이른바 담론윤리의 토대를 마련했다. 존 롤스는 도덕적 정의 이론을 개발했으며, 다른 철학자들이 전제로 삼는 것들과 종종 격렬하게 맞섰던 프랑스 사상가 미셸 푸코조차도 삶의 지혜라는 고대의 개념으로 되돌아가서 현재의 윤리에 대한 통찰을 얻기를 원했다. 윤리에 대한 새로운 정식화 및 새로운 정초 시도는 현대 철학과 포스트모던 철학의 은밀한 합의 지점이라고 말할 수도 있을 것이다.

.” (GS 3 “

3” 370)

사회 이론은 대상이 도덕 커뮤니케이션이면 무엇을 다룰까? 루만은 자신의 고전적 논문 ”도덕의 사회학“(1978)에서 도덕이 인간학적으로 기초되어서는 안 되며 (그것이 도덕적 감정이거나 느낌, 실천적 이성에서든) “사회 체계의 구조“ 속에서 (1978, 43) 정초되어야 한다는 견해를 제출했다. 사회 체계의 핵심적 존속 조건으로서 루만에게는 존중이 작용한다. 존경은 커뮤니케이션의 이중적 우연성의 해소의 형식으로서 해석될 수 있다. 알터Alter가 에고ego를 존경한다는 기대 속에서 에고는 알터를 존경한다. 이 기대는 존경을 통해서 산출된 자기 존경이다.

이런 토대에서 도덕은 ”존경의 조건을 통해서 존경의 커뮤니케이션을 조종하는 특수한 기능을 가진 코드화 과정이다.“(1978,51) 형식적인 도덕적 가치는, 이것은 일정한 등급의 실물들에게 그리고 단지 이들에게 (예컨대 개인들) 기입되는 것인데. 실질적으로 규정되어 있지 않다. 실질적인 가치 질서를 정의하려는 반복되는 시도에도 불구하고 이러한 과제로부터 벗어나려는 것이 근대 윤리의 전체적 경향이다.

근대 윤리는 그렇기 때문에 진화적 변화가 가치 질서를 내버려두지 않는 상황에 따른다. 더 중요한 것은 근대 윤리가 성찰의 중심에서 개인들 간의 상호 인식을 그들의

고집 때문에 근거를 대는 과제를 제기한다. 그렇기 때문에 합의 지향은 결정적으로 존경의 조건에 속하지 않고, 반대로 존경은 “합의와 분열의 모든 그림자를 위한 민감한 도구”(루만, ‘도덕의 사회학’ 1978, 54)이다. 루만은 이러한 개념을 하버마스의 담론 이론의 규범적 정초 시도에 맞세웠다. 커뮤니케이션의 일상세계적인 합의 기초라는 개념에 경험적으로 수용할 수 있는 이해를 제공하려는 데에 해결되지 않는 문제들에 직면해서 사실상 합의와 불일치의 차이에 또한 상응해서 가치의 차이에 대한 존중에 담론을 근거하려는 것이 더 설득력 있다. 이러한 커뮤니케이션의 존경 조건들은 다소 제도화될 수 있는데, 즉 확고한 기대의 기대로서 규정된다. 그것들이 더 엄격하면 할수록 미지의 것들에 대해 집행될 때도 더 자명한 것이 된다.

이러한 사회학적 출발 상황을 루만은 일관되게 그의 후기 저술에서 기능적으로 분화된 사회에서 도덕의 기능 영역들에 대개 사회적 체계 형성에 대한 일반적 의의를, 그렇지만 기능적 체계들에 대해 엄격한 위치를 할당하기 위해 사용한다. 기능 체계들은 탈 도덕화된다. 도덕 커뮤니케이션은 인물의 별시의 인격 간 주제화 속에서 그들의 중심적이고 본래적인 장소를 가진다. 재도덕화에 대항하는 루만의 여러 차례의 옹호와 그의 도덕의 위험부담에 대한 에세이(1993)는 물론 어떻게 도덕적 자세의 재진입이 도덕 이론 속에 발생했는지 가리킨다. 가치 친화적인 선한사람들에 대해서 도덕적 엄격성의 근대 미덕 이론으로서 후에 보게 되겠지만 이러한 입장은 정확하게 이른바 ‘제도적 윤리’의 요구이다.

도덕적인 판단의 도덕을 내용으로 담고 있는 근거대기의 문제들에 집중하면서, 윤리는 사회적인 현실성에 관한 연관성을 상실했다. 아마도 이것은 윤리가 이익 중립적인 심급으로서 요청되는 근거이다. 그러나 어떻게 윤리가 그것이 알지도 못하는 한 사회의 사안을 판단할 수 있을까? 초월론적 패러다임도 공리주의적 패러다임도, ‘새롭게’ 함으로써 이에 계속 도움을 줄 수는 없다. 윤리가 도덕의 성찰이론이고 그렇게 머물러야 한다면 윤리는 그 스스로를 도덕의 코드에 연결해야 한다. 즉 스스로를 선함과 악한의 이가 도식에 복종시켜야 한다. 윤리는 스스로 좋은 것과 악하지 않은 것을 원해야 한다. 반면에 이론에는 그들 진술의 진리 혹은 비진리 또는 거짓이 관건이다. 학자 또한 도덕적으로 평가될 수 있다는 것은, 모든 인간의 행동들이 그렇듯이, 그것에 모순되지 않는다. 그렇지만 이론의 연구 프로그램은 그것이 학문을 수행하려고 한다면, 도덕 코드가 아니라, 진리 코드에 따른다.

왜냐하면 그렇게 해서만이 윤리의 이론 또한 윤리적 의미론의 역사학적-사회 이론적 분석이 가능한 것이다. 오직 그렇게 윤리들의 사회적인 적절성에 대한 사회학적인 비판에 도달하고 요구할 수 있다. 윤리는 정당화될 수 있는 것보다 더 오래전에 그 자신의 문헌적인 전통을 통해서 규정되었다. 이러한 분석은 자신의 책임 속에서 근대 사회의 구조들을 해명하고 이 사회 유형의 재생산의 과정에서 등장하는 문제들을 제시할 수 있다.

루만에 따르면, 사회는 도덕적인 평가의 가능한 대상이 아니다. 현대 사회를 좋게 또는 선하게 여기는 사람들을, 그렇기 때문에 악하게 또는 나쁘게 여긴다는 것은 더

육 이치에 어긋난다. 혹은 사회를 비판적으로 거부하는 그 사람들은 그렇기 때문에 존경된다. 이것은 근본적으로 쉽게 피할 수 있는 사고 오류일 뿐인데, 모든 커뮤니케이션의 포괄하는 체계로서 사회는 좋거나 나쁜 것이 아니라 단지 뭔가가 그렇게 표시될 수 있는 조건일 뿐이기 때문이다. 사회라고 말할 수 있는 어떤 조건 표시, 즉 곱셈을 계속하는 것, 덧셈을 계속하는 식으로 어떤 집합을 통해 사회를 표시한다. 이 모든 것이 언급되고 제한 유보 조건들이 등록된 후에, 우리는 즉시 사회 이론이 윤리에게 준비 조항을 만들 수 있다는 것을 인식할 수 있다. 하나의 도덕은 타인들에 대해 존중과 멸시의 조건들을 투입하면서, 그러한 조항들에 대해서 당연히 무시한다. 도덕은 예를 들면 그 세계를 환경파괴자와 환경보호자로 분할하거나 하나의 의심스러운 대안이 지금까지 시도되고 추천된 것보다도 더 낫다는 원칙에서 출발한다. 도덕적인 커뮤니케이션의 많은 가능성들이 존재하고 사람들이 거기서 소환할 수 있는 가치들과 좋은 근거들은 부족하지 않다. 그러나 사람들이 윤리에게 그것이 도덕에게 품질 보증서 또는 납세증명서라도 증명한다면 윤리는 사회 체계의 구조들을 함께 성찰하라고 요구할 수 있다. 기능적으로 분화된 사회는 어제의 분절적 사회나 계층적 사회가 더 이상 아닌 것이다.

현대 사회가 더 이상 도덕을 통해서 통합될 수 없고 또한 인간들에게 도덕을 통해서 그들의 자리를 지시할 수 없다고 한다면, 윤리는 도덕의 적용 영역을 최소화해야 하는 입장이다.

가

가?

?

가, 가

?

가

가

가?

이런 상황에 직면해서 윤리·윤리학의 아마도 가장 긴급한 과제는 도덕에 대해 경고하는 일이다. 이것은 결코 무조건 새로운 숙원이 아니다. 18세기는 이런 목적으로 유머를 고안했다고 루만은 말한다. 그러나 이것은 너무 많은 훈육과 너무 많은 계층 특유의 사회화를 전제한다. 또한 경고 자체가 진정 그것 자신의 과잉 과다 불필요를 산출하는 목적을 가진 역설적 업무이다. 아마도 우리는 그렇기 때문에 윤리가 이제 한번 도덕의 성찰 이론이 된 이후에 그것에게 더 높은 요구를 그 자체에 기대 요구할 수 있다.

윤리가 현대 사회에서 그 정황을 참작하고 자신을 선한 좋은 것으로 설명하는 것이 도대체 가능할 것인지는 결론적으로 판단할 수 없다. 회의가 적절하다. 어쨌든 정치적

필요성 단독으로는 충분치 않으며, 이를 노력하는 그 사람들의 선한 의지 또한 그렇다. 그러나 그런 시도들이 착수된다면, 그것들은 마찬가지로 어느 정도의 이론적 최소요건을 충족시켜야 할 것이다. 적어도 우리는 윤리가 단지 도덕의 선한 쪽과 연대하고 나쁜 쪽을 망각하지 말고, 도덕을 하나의 구분으로서 주제화하기를, 즉 ‘좋은’과 ‘나쁜’ 혹은 ‘선한’과 ‘악한’의 구분으로서 주제화하기를 기대할 수 있어야 한다. 그러면 윤리는 즉각, 이 구분을 사용하는 것이 어느 때 좋은 것이고 어느 때는 사용하지 않는 것이 좋은 것인지 하는 질문에 도달할 것이다.

여기에 우리는 일단 한번 구분을 구분할 수 있어야 하며, 질문은 이런 것이다. 무엇으로부터? 고틀하르트 귄터의 용어로 표현하자면, 우리는 구분에 연계된 수용 가치와 거부 가치에 대해서 이해할 수 있어야 한다.<sup>188)</sup> 혹은 체계 이론적 단면의 구성주의적 인식론의 용어로, 사람은 어떤 구분의 도움으로 관찰자가 관찰하고 있으며 이를 통해 관찰자가 볼 수 있는 것과 볼 수 없는 것은 무엇인지 관찰할 수 있어야 한다.<sup>189)</sup> 그러한 윤리에 성공한다면, 그것은 곧 하나의 매우 특수한 구분, 이를테면 ‘좋은’과 ‘나쁜’의 구분이 보편적으로, 즉 모든 행동에 적용될 수 있다는 것에 대한 이해를 새롭게 퍼뜨릴 수 있을 것이다. 그리고 탈코트 파슨스의 의견에 따르면 바로 이러한 패턴 변수, 즉 보편주의와 특수주의(개별주의)의 조합은 근대 세계 지향의 특징이다.<sup>190)</sup> 차이론적 단초에서는 게다가 도덕과 자유의 관계에 관한 옛 문제 자체가 해결된다. 전통은 자유를 도덕적인 판단의 전제로서 주시하고 단지 이런 종류의 전제로 파악했다. -자연주의적인 준거로부터 종교적이고-초월적인 준거로부터 선형적인 준거들로의 발전을 통해 이러한 논점에 반응해서. 이것은 자유를 인간의 본성을 파악하도록 허용한다. 그렇지만 어떻게 하는가?

사회 이론의 하나는 이와 반대로 자유가 말하자면 커뮤니케이션의 부산물로서 귀속된다고 가정할 수 있다고 한다. 뭔가 일정한 것이 커뮤니케이션된다면, 이에 대해서 사람은 예 또는 아니오를 말할 수 있기 때문이다. 도덕적 커뮤니케이션은 여기서 어떠한 예외도 만들지 않는다. 그것의 계명들 또한 거부될 수 있다. 그러나 커뮤니케이션의 통상적인 진행에서 거부와 반박의 처리를 위한 루틴이 존재한다. 도덕은 스스로 재생산하는 자유를 좋은 편에 고정시키려고 즉 들어 올리려고 시도한다. 이때 윤리는 윤리가 비준할 수 없는 어떤 것을 전제해야하고 따라서 이러한 역설을 해결하기 위해

188) 특히 논문들, Das metaphysische Problem einer Formalisierung der transzendental- dialektischen Logik: Unter besonderer Beruecksichtigung der Logik Hegels 과 Cybernetic Ontology and Transjuctional Operations, in Gotthard Guether, Beitrage zur Grundlegung einer operationsfaehigen Dialektik , Bd 1, Hamburg S. 189-247과 249-328

189) Heinz von Foerster, Obsering Systems, Seaside, Cal 1981을 보라. 가장 중요한 기여로 그의 Sicht und Einsicht, Versuche zu einer operativen Erkenntnis, Braunschweig 1985.

190) 파슨스의 이론에 대한 변용된 다수의 설명과 해석들이 존재한다. Talcott Parsons/Robert F Bales/Edward A. Shils, Working Papers in the Theory of Action, Glencoe, Ill. 1953, 특히 S. 63 이하 쪽,

서는 매우 난해한 구성들을 허용해야 했다.

역설 없이는 진보도 없다고 우리는 말할 수도 있을 것이다. 그러나 아마도 이러한 특수한 형식은 전혀 필요치 않은 것이다. 자유가 도덕의 전제(조건)로서가 아니라, 커뮤니케이션의 부산물로서 도입된다면, 자유는 모든 자기준거적인 체계들의 구조 결정성과 호환된다. 결정론과 비결정론의 옛 논쟁들은 해체된다. 사람은 그 대신에 모든 커뮤니케이션에서 어쨌든 부수적으로 생기는 기습적인 자유를 수용하거나 거부하는 것, 도덕적으로 재 코드화하는 것이, 이것 또한 커뮤니케이션 속에서 좋은-나쁜의 가치들이 어쨌든 수용이나 거부냐의 자유를 생성하는 단지 하나의 구분이 결과일 뿐이라고 할지라도 -또 이번에 매우 문제가 되는 결과 부담과 함께- 어떤 의미를 갖느냐 하는 질문에 도달한다.

가  
가  
가  
가  
( 1991; 498)

5.2.2, 도덕 커뮤니케이션의 사회적 의미

도덕 커뮤니케이션의 사회적 관찰은 현대 사회가 도덕에 근거하지 않는다는 점을 가르쳐준다. 이 진술은 이미 주제화된 테제인 사회의 도덕 표상들이 갈라져 있다는 테제를 넘어서는 것이다. 이 진술은 기능적으로 분화된 현대 사회가 도덕 커뮤니케이션을 통해 통합할 수 없다는 점을 가리킨다. 기능 체계들은 이원적 코드들에 의해 일차적으로 독립 분화된다. 정치 체계는 여당-야당 구분으로 방향을 잡고 학문체계는 참-거짓 구분으로 방향을 잡고 등등.

“  
가  
/  
가  
가  
가  
.” ( ; 23 )

기능 코드들은 도덕과 무관하게 구조화되며, 그래서 좋은-나쁜 구분에서 정돈되지 않는다. 그렇다고 해서 기능 체계들 내부에서 도덕 커뮤니케이션들이 다시 일어나는 것이 배제되는 것은 아니다. 하지만 이런 일이 일어나는 종류와 방식은 “사회의 통일적인 메타 코드에 따라서가 아니라, 각 기능 체계들의 구조적 조건들에 따라서이다.”

(사회구조와 의미론 431) 루만에 의하면, 그런데 다른 구분들과 비슷한 도덕 코드의 보편적 적용가능성이 뜻하는 바가 도덕이 경제, 법, 정치, 학문 등등과 더불어 자립적인 기능 체계로 독립 분화된다는 것은 아니다. 도덕 문제는 어느 정도 권한이 있는 하나의 자리를 지정받는 것이 아니라, 사회 전반에, 거의 언제나 도처에서 다루어지거나 다루어지지 않거나 한다. (GS 3; 434)

윤리와 도덕의 차이는 도입부에서 정확하게 고찰되지 않았다. 정확한 경계설정에도달할 수 있을지도 또한 의문이다. 근대의 전통에서<sup>191)</sup> 윤리는 도덕적인 의무들을 이성의 원칙이나 보편적인 인간학적 감각기관 느낌, 지각, 육체적 감각, 기분, 감정에서 분석적으로 논증과 동시에 도덕적인 의무 목록의 도출을 실행하려고 시도하는 '도덕의 이론'이다.

예컨대 싱어(1993)의 중증 장애적인 삶의 안락사에 대한 결과·공리주의적 윤리와의 논쟁들이 (성찰 공식은) 비도덕적이라고 공격될 수 있다. 싱어의 방어는 다시금 과학적인 성찰에 대한 도덕주의적 공격을 과학적인 에토스에 비해 비도덕적이라고 낙인찍었다. 생활 형식과 성찰 형식의 혼동은, 성찰형식이 가능한 실천적 결과들로 인해 생활 형식들로 다시 기입되면, 불가피한 것이다.

메타 윤리나 분석 윤리의 깃발을 다는 것을 통해서 이러한 기입에 반대하는 것은 특별한 외계성을 요청하는 것이 시도될 수 있지만, 다른 행위 영역에서 작동과 성찰로 분해되는 것과 일치하는 설득성을 결코 그 대신 청구하지 않을 것이다. 재투입은 항상 다음 구석에 숨어있다. 고찰의 좀 더 높은 정세도로 보면 도덕과 윤리 사이의 차이 속에서 여타의 구분들의 스펙트럼이 이동된다. 이 스펙트럼은 습성화된 도덕적 실천, 도덕적인 자세, 가치, 판단, 규범적인 근거대기와 제도화된 의무들을 덮을 것이라는 것이다. 그 사이에 응용 윤리의 수많은 분야들은, 그것들의 등장과 기능들이 다음에서 어떤 역할을 하게 되는데, 현재 사회에서 윤리적 자기 기술의 다른 지형들이 존재한다는 것을 보여준다. 도덕적 코드인 '선'과 '악'의 커뮤니케이션적 사용을 위해 기초적인 것은 물론 항상 하나의 가치를 주체와 객체에 귀속한다는 것이다. 커뮤니케이션적이거나 효율적인 행위의 '선한' 또는 '악한' 행동의 자기 의무와 또는 타자의 의무는 이 가치를 뒤따른다. 그런 한에서 도덕에 관해서 항상 언급될 수 있다, 직접적으로 도덕적 가치와 규범에 대한 증거들에 (입장과 행위에서 파악될 수 있는) 관한 것이라면, 도덕적인 입장의 담론적인 표현이 언급되면, 그때 도덕에 관해 언급되고, 하나의 도덕적 입장의 신용과 의무에 지향된 근거대기가 의도되면 윤리를, 그리고 입장, 의무, 근거대기의 개념적이고 경험적인 조건의 분석에 관한 것이며, 메타 윤리가 언급된다. 다음의 표현에서는 이러한 구분이 단지 이따금 어떤 역할을 할 것이다. 일반적으로 도덕 개념을 (도덕적) 가치의 기입과 윤리를 (규범적인) 근거대기와 정당화와 연관 짓는 어법이면 충분하다. 그렇지만 또 다시 갈등의 경우에 이러한 차별화에 연관된 거리들이 양쪽 방향에서 무력하게 될 수 있다. 항상 주관적으로 도덕적인 행

---

191) 대략 '방법 서설'(1637)의 세 번째 장에서 '임시적인 도덕'의 데카르트의 설명, 임시적이 아닌 "기하학적인 방법에 따라" 설명된 스피노자의 윤리(1677)

위는 - 집단적이거나 개별적으로 자행된 - 구속력 있는 근거대기의 결핍 때문에 이러한 귀속이 박탈되고 신용이 훼손에 넘겨지고<sup>192)</sup> 메타 윤리적 분석처럼 (몰-)도덕적 입장으로 평가될 수 있다.

마지막으로 던지는 질문은 윤리와 도덕의 관계에 관한 주제이다. 철학 학회인 국제 헤겔협회의 제안에 따라 1989년에, 줄곧 자신을 ‘사회학자’로 표명한 니클라스 루만<sup>193)</sup>에게 헤겔상이 수여된다. 헤겔을 기리기 위해 제정된 상이 사회학자에게 수여된 사건은 그 자체로 충분히 관심을 끌만한 것이다. 하지만 보다 더 우리의 관심을 사로잡는 것은 로베르트 슈페만이 수여식에서 했던 치사 「니클라스 루만의 철학에의 도전」이다. 루만은 철학에 어떤 도전을 한 것인가? 루만은 수상 연설에서 패러다임 해체를 언급한다. 이때의 패러다임 해체는 윤리 또는 윤리학이 도덕의 성찰로서만 기능할 것을 촉구하는 내용이다. 윤리적 원칙을 제기하거나 근거를 정초하지 말하는 표현이라고 이해할 수 있을 것인데, 왜인가? 더 나가서 루만의 사회 이론은 윤리적-정치적 사회 이론의 구성을 사실상 거부한다. 왜일까?

### 5.3. 루만의 도덕 커뮤니케이션

루만은 이제 기능적으로 분화된 사회에서는 도덕의 사회적 구속력이 상호 인격적인 존중 커뮤니케이션으로 한정된다고 본다. 만약 그렇다고 한다면, 윤리학 전문가들은 급증하는, 도덕적으로 토론하며 취급해야 할 문제들을 처리하는 데에 큰 어려움을 만난 것이다. 관찰 개념과 관련해 우리는 자기 자신을 관찰하는 모든 관찰이 역설에 빠진다는 점을 강조해왔다. 도덕 커뮤니케이션에 대해서도, 즉 관찰을 ‘좋은’-‘나쁜’의 구분으로 정돈하는 커뮤니케이션에 대해서도 유효하다.

“ . . . ” ( ; 27)

이에 대한 사례, 즉 비난 받아 마땅한 행위가 좋은 결과를 유발할 수 있고 유덕한 행위가 좋지 않는 결과를 유발할 수 있다는 것은 오래전부터 잘 알려져 있다. 그래서 윤리적 반성이 좋은 행위를 위해 충고하는 것인지 나쁜 행위를 위해 충고하는 것인지 결정할 수 없다. 그런데 루만에 의하면, 전통적 윤리는 도덕 코드의 역설에 대해 너무 빨리 눈감아버린다.

192) 도덕적으로 동기화된 봉쇄에 의해 단지 강요 혹은 - 반 도덕화하면서 - 사안에 대항한 폭력으로 남는다.

193) Stichweh, R. ‘Theoretiker und Soziologe’, Stichweh, R. (Hg.) Niklas Luhmann, Wirkungen eines Theoretikers. 61-69쪽

“ ( ) . ”  
 ( ; 434)

전통적 윤리 구상들에서 도덕은 항상 좋은 것으로 간주되었던 것이다. 이에 반해 사회학적 관찰과 결합되는 윤리는 도덕 코드의 두 측면, 즉 도덕 커뮤니케이션의 긍정적 결과와 부정적 결과를 반성하는 과제를 갖게 될 것이다. 무엇보다 그러한 윤리는 인격에 대한 멸시를 갖고 협박하는 도덕 커뮤니케이션이 투쟁, 폭력, 전쟁과 같은 대립을 유발하기 쉽다는 점을 강조하며 작업해야 할 것이다 이런 이유에서 루만은 윤리에 대해 도덕 커뮤니케이션의 위해와 위험부담을 보여주라고 충고한다.

“ 가  
 .”( , 41 )

무엇보다도, 기능 체계들 중에 어느 것도 도덕을 통해서 사회 체계에 연결될 수 있는 것은 없다는 점이 고백되어야 한다. 기능체계들은 그것들의 자율성을 각각의 상이한 기능에, 그렇지만 또한 각각 특별한 이가 코드화에 근거한다. 예를 들자면, 과학 체계의 경우에 참과 거짓의 구분이거나 민주주의적 정치 체계에서 정부와 야당의 구분이다. 이들 사례들 중 어느 경우에도 이 코드의 양쪽의 가치가 도덕 코드의 양쪽 가치들과 일치되지 않는다. 정부를 구조적으로 선하고, 야당을 구조적으로 나쁜 또는 심지어 악하다고 선언하게 되어서는 안 된다. 그것은 민주주의의 사망 선고일 것이다. 동일한 것이 참과 거짓의 경우에도, 좋은 점수와 나쁜 점수의 경우에도, 화폐 지불 혹은 중단, 다른 누구 아닌 이 파트너에 대한 사랑 결정 등에서 쉽게 검증된다. 기능 코드는 더 높은 탈 도덕 차원에 설치되어야 한다. 왜냐면 그 기능 코드가 체계의 모든 작동에 대해서 그것의 양쪽 가치가 접근 가능하게 만들어야 하기 때문이다. 도덕으로부터의 이러한 단절의 의식은 게다가, 항상 회의로 괴롭힘을 당하면서, 그 독립 분화가 시작된 이래로 기능 체계들을 지탱했다. 우리는 이것을 국가 이성에 대한, 성장의 조건으로서 경제적 이윤 추구에 대한 문헌들에서나, 또한 열정적 사랑의 의미론에서 그리고 법의 자유 기능에 대한 관념 생각에서 확인 참조할 수 있다. 최후 심판조차도 순수하게 도덕적인 최종 결산 정산으로만 이해될 수 없다. 즉, 만약 그렇다면 마리아에 대한 악마의 승리라는 결과가 되었을 것이다. 그것은 단지 18세기에 지옥을 완벽한 도덕적인 획책의 영약으로서 기술할 때만 시종일관된 것이다.

즉 기능 체계로 분화되는 사회는 도덕적인 통합을 포기해야한다. 그러나 동시에 이 사회는 인간을 존경과 멸시의 조건화를 통해서 전체 인격으로서 관심을 일깨우는 언급하는 커뮤니케이션적인 실천을 유지 간직한다. 즉 언제나 그랬듯이 통상적 기존의 도덕적인 포섭, 그렇지만 사회 체계의 도덕적 통합은 없다. 여기에 윤리학은 무엇을 말할 수 있을까?

### 5.3.1, 도덕의 사회 체계

루만은 도덕을 존경과 멸시의 지시를 동반하는 특별한 종류의 커뮤니케이션이라고 이해하는데, 이와 관련된 유용한 도덕 개념을 파슨스 비판을 통해서 획득하게 된다. 파슨스 비판이 전부는 아니지만, 중요한 자극이라는 점은 확실해 보인다. 존경과 멸시의 예를 보자면, 우주비행사, 음악가, 연구자, 축구선수로서 훌륭한 성과 또는 나쁜 성과에 관한 것이 아니라, 어떤 인격이 커뮤니케이션에 참가자로서 인정되는 한에서 그의 전체 인격에 관한 것이다.<sup>194)</sup>

여기서 존중이나 멸시는 전형적으로 오직 특수한 조건들에서만 인정된다. ‘도덕은 그러한 조건들의 매번 사용 가능한 전체이다.’ 그것은 지속해서 투입되는 것이 아니며 자체로 뭔가 약간 병리적인 것을 가진다. 그 병리적인 것이 위협적일 때에만, 사람들은 그들이 타인들을 경우에 따라서는 자기 자신을 존중하거나 존중하지 않을 조건들을 암시하거나 또는 심지어 명시적으로 언급할 계기를 가진다. 이것으로 도덕의 영역은 경험적으로 한정되어 있으며 대략 일정한 규범이나 규칙이나 가치의 적용 영역으로 규정되지 않는다. 이것은 (대략 법적인 것과 다른) 도덕적인 규칙의 특수성을 규범이나 가치의 차원에서 규정하려는 시도들과 비교할 때 좀 더 명료하다. 그러나 무엇보다도 우리는 이로써, 그 어떤 조건들이 (그리고 법의 그런 것이거나 정치적 문화의 그런 것이거나, 인종 차이의 그런 것이거나, 개인적인 취향의 그런 것이거나) 대략 어떤 사람이 누군가 자기 집에 박정희 흉상을 피아노 위에 세워둔 것을 알게 된다면 더 이상 존중하지 않고 초대할 수도 없다고 생각하는 그런 결과를 통해서 도덕화 된다면 무슨 일이 발생할 것인지를 묻을 수 있는 가능성을 얻는 것이다.

이것이 도덕이라고 해도 된다면, 즉 이 개념에서는 단지 존중의 조건들에 관한 것일 뿐이라고 한다면, 우리는 ‘윤리’ 혹은 ‘윤리적’이라는 개념의 이와 차별 가능한 사용에 자유로워진다. 윤리는 도덕의 기술(Beschreibung)이다. 이러한 기술은 18세기에 이르기까지 자연의 규범적이고-이성적인 특별 영역의 기술로서 구상되었다. 루만이 이미 언급한 것처럼, 18세기의 마지막 십년들에 최초로 도덕의 성찰 이론이 되려는 주장을 펼치려고 시도하는 윤리가 형성된다. 루만에 따라 이것이 계층적 분화에서 기능적 분화로 사회가 전환하는 것과 관련 있다고 한다면, 도덕 기술의 문제의 이러한 포착은 우리에게도 아직 구속력이 있다고 하겠다.

공리주의적 윤리는 물론 초월 이론적 윤리에서도 도덕적인 판단의 합리적인 경우에 따라서 이성적인 근거대기와 정당화가 관건이다. 이에 따라 윤리는 스스로를 도덕적인 시도로서 이해하고, 자신의 도덕 기술에 연관되면서, 스스로를 좋은 것으로 여길 수 있었다. 하지만 이것은 과거의 윤리 이론들과의 거리두기를 전제한다. 더 나가서 헌법 국가의 평화 보장과 이익 중립성에 대한 신뢰를 또한 전제로 한다.

194) 탈코트 파슨스의 esteem과 approval의 상응하는 구분을 참조. The Social System, Glencoe, Ill. 1951m 130 이하

그러나 도덕적 커뮤니케이션의 실제적인 실천을 고찰하다면, 루만은 여기에 윤리가 몰두해야 할 문제가 진정 놓여 있는 것인가 하는 의혹을 제기한다. 근거들은 충분하고, 양식적으로 동의 형식으로 만드는 것은 어렵지 않다. 그것은 수사학에는 익히 알려진 것이었다. 진짜로 좋은 근거들의 방향으로 추상화한다면, 그러한 원칙들에서 결론을 끌어낼 가능성이 중단된다. 도덕적인 커뮤니케이션은 그것의 사회적 맥락들 속에서 파악할 다른 가능성들에 대해 잘 볼 수 있다. 사회 이론은 윤리학을 아마도 다른 문제에, 아마도 또한 다른 과제로 이끌게 된다는 것이다.

이미 언급했던 것처럼, 루만은 헤겔상을 수상하면서 ‘패러다임 해체’를 언급했다. 루만의 표현대로 학과 정체성을 의식하는 사회학자로서 철학자들에게 사실상 철학자들에게 윤리적 원칙을 제기하고 근거를 정초하지 말라고 말하는 것과 다름없다.

윤리의 물결이 규칙적으로 매 세기의 80년대에 도래했다고 ‘점성술적으로’ 예언한 것이나 마찬가지인데 수상 한 해가 1989년이니까 윤리의 물결이 이미 다가왔거나 가까운 미래에 도래할 것이다. 유머처럼 시작된 루만의 윤리사는 결코 웃어버리기만 할 발언은 아니다. 1580년경에 신학적으로 종속되지 않은 도덕 이론이 시작되었다는 것이다. 그 후 100년 ‘헌신’ 문제를 두고 토론하면서 새로운 정식의 이론이 나타난다. 미덕과 패륜이라는 도식이 그때까지 작동하던 코드였다면, 미덕의 쪽에 다시 참된 미덕과 거짓 미덕의 분열되어, 옛 도식이 슈퍼코드화된 것이다.

참된 미덕은 신학자들에게 위임된 내용이 없는 개념이 되며, 거짓 미덕에서부터 설명된다.

“  
 ,  
 ,  
 . 가  
 .  
 ,  
 .” (Paradigm lost: 11 )

시대 공간 1670-1690년에 파스칼, 로쉴푸코, 니콜, 에스프리 그라시안 등이 호명된다. 여기서의 자기에 자체가 사회화되고, 이에 따라 도덕률은 신의 의지의 특수화로 파악되는 것이 아니라 자연적인 감정의 속성으로서 파악하는 도덕 개념으로 넘어간 시기라고 루만은 분석한다. 이로써 사회 분석은 “신을 관찰할 수 있고 신의 기준들을 알 수 있다”는 신학자들의 주장과 무관하게 되며, 신의 의지와 연관되어 있던 자기 회의와도 무관해진다. 그 대신 사회 질서의 조건들을 그 자체로 살피려고 시도된다.

곧 바로 루만은 세 가지 판본으로 최초로 윤리가 도덕의 성찰 이론으로서 정착되었다고 한다. 사회 질서의 조건들 자체를 살피려던 사회적 발전은 도덕적 판단의 합리성 토대에 대한 새로운 종류의 성찰로 강압된다고 본다. 그 세 가지 판본이란 칸트, 벤담, 사드를 말하는 것이다.

“18 80 가

.195) 가  
가 ?”(

, 13-14 )

루만은 철학사적으로 인상 깊은 것으로 거대한 지적인 노력과 이제껏 이 문제에 비  
상한 이론 구성적인 면밀함이라고 한다. 그래서 마치 윤리학이 ‘도덕에 대한 회의에  
대항하는 이론으로서’ 그 스스로 안에 안전장치를 해야 하는 것처럼 세심했다는 말이  
다.

오히려 루만은 도덕과 매너의 동일성이 포기되었다는 사실을 더 주목한다. “이것은  
아직 헤링턴이나 몽테스키외에게서도 스코틀랜드의 도덕 철학자들에서도 찾아 볼 수  
없다.” 윤리는 도덕과 예절 혹은 매너의 동일성을 통해 사회 계층화, 18세기에는 사  
유 재산의 분배 문제에 달려 있었다는 것이다. ‘18세기 말경에 새로 투입하는 윤리적  
성찰은 이와 결별한다.’ 급진적인 이 시기의 사회 체계의 개조와 함께 사회와의 연관  
이 표기되고 대체될 수밖에 없었다.

그 다음의 윤리 물결은 19세기의 80년대 초에 갑자기 다시 윤리 강의가 독일 대학  
의 강의 목록을 채웠다고 지적하면서 사람들은 민족주의, 제국주의, 식민주의, 사회주  
의, 유사한 엄청난 기대나 터무니없는 언동들과 관계된다. 사람들은 다시 윤리에 희망  
의 기대를 건다. 물론 언급할 만한 이론적 쇄신은 전혀 없었다. 사람들이 가치 개념  
을 고평가한 것, 존재와 타당성의 구분한 것, 짐멜에 의한 초월적 아프리오리의 사회  
심리학적 민감화 또는 형식적인 가치 윤리(칸트)와 쉐러를 통한 실질적인 가치 윤리의  
대비를 이론 성과로서 간주하길 원했다.

기대한 그대로 즉 루만이 말한 ‘80년대’의 예언처럼, 20세기의 80년대에 동일한 현  
상이, 물론 실행에서는 좀 더 약하고 거의 호소와 비상 제동의 형식으로서만, 윤리의  
물결이 발견된다. 한스 요나스는 책임의 원칙을 선언하고, 관철 불가능한 이익들의 표출  
과 잠정적이고 임시적인 규제와 준비를 위한 정치적인 위원회들이 윤리의 이름으로  
그들의 과제를 위임받는다.

루만은 헬리 혜성을 말하듯 이러한 윤리 혜성이 규칙적으로 세기 말경에 그리고 상  
당히 정확하게 80년대에 나타나는지를 점성가들이 설명하도록 넘긴다고 했다. 그 대  
신 루만은 이 윤리 혜성을 20세기 말에 사회적 상황에서 “이용할 수 있는지 그리고  
어떻게 이용할 수 있는지 ”를 묻는다. 또한 대답은 이미 준비되어 있다. 문헌 전통을  
보충할 것이 아니라, 사회 이론과 윤리적 성찰의 협력을 통해서만 가능하다는 것이다.

루만은 도덕 및 윤리의 영역에서 철학적 정초 시도에 동참하지 않는다. 그는 다시

---

195) 칸트와 비교를 이미 막스 호르카이머와 테오도어 아도르노가 제안했다, 물론 “시민“ 운  
동 이론이라는 의문스러운 토대에서. 부론 II, Juliette oder Aufklaerung und Moral in  
”Dialektik der Aufklaerung“, 인용은 Theodor W. Adorno, Gesammelte Schriften  
Bd 3, Frankfurt 1981.



.” ( ; , 1990; 18)

커뮤니케이션은 특정한 경우에만 도덕적인 부담을 지게 된다. 그런데 그런 일이 생기면, 도덕적 가치평가가 특히 격앙되거나 완고하게 되는 경우가 드물지 않게 관찰된다. 도덕적 개입이 다시 철회되는 일은 쉽지 않다. 이는 도덕적 코드가 인격의 오직 특정한 단면과 관련을 맺는 것이 아니라는 점, 즉 도덕적 물음에서는 인격 전체가 시험대에 오른다는 점과 관련이 있다. 그리고 무엇보다 도덕 커뮤니케이션은 존중뿐만 아니라 멸시도 할당한다. 그래서 특정한 행위나 견해를 근거로 한 인격이 도덕적으로 불신을 받는 경우에는 커뮤니케이션이 공격적인 대립으로 치달곤 한다. 완고하게 고집할 경우에 도덕은 투쟁, 폭력, 테러로 마무리된다.

“  
,  
.” ( 3; 370)

루만은 철학적 윤리 구상들이 지금까지 눈감아왔던 문제인 도덕의 주요한 문제점 중 하나가 도덕적 커뮤니케이션이 매우 빈번하게 갈등을 만들어 내거나 갈등을 첨예하게 한다는 사실에 있다고 본다. 철학 전통에서 윤리는 대개 도덕적 판단에 기초를 놓은 일, 정초, 근거를 대는 일이라고 이해되어 왔다. 아펠, 하버마스, 롤스를 떠올려 본다면, 이러한 전통은 오늘날까지도 유지된다.

그에 반해 루만은 윤리를 도덕에 대한 성찰이론으로 규정하고, 따라서 윤리의 과제는 더 이상 도덕의 근거 대기(Begründung)가 아니라 도덕에 대한 성찰(Reflexion)인 것이다. 윤리는 도덕 커뮤니케이션을 도덕 내부의 관점으로부터 성찰하는 모든 인지적 도덕 기술(記述Beschreibung)로 이해된다. 그래서 도덕을 외부에서 관찰하는 사회학과는 달리, 윤리적 반성은 도덕 코드인 ‘선-악’으로 관찰의 방향을 잡는다. 여기서 루만이 관심을 갖는 것은 정확하게 말하자면, 도덕에 대한 성찰이론으로 이해되는 새로운 윤리를 설계하는 것이 아니다. 루만은 오히려 사회 이론의 관점에서 그러한 윤리를 고취하려는 것이고 이런 자극 속에서 윤리를 구상한다면 불가피하게 윤리의 전통적 개념들과 부딪히게 된다.

이러한 충돌의 중심에는 적어도 유럽의 전통에게는 잘 알려져 있었으나 오늘날에는 전혀 적절하게 참작되지 않고 있는 이가(二價 ‘이치’라는 용어를 사용하는 연구자도 있다.) 코드의 문제가 있다. 모든 각각의 이가 코드는, 도덕 또한 마찬가지로, 이 코드를 자기 자신에게 적용할 때 역설에 빠진다. 우리는 ‘선한’과 ‘악한’의 이 구분이 그 자체로 ‘선한’지 또는 적지 않게 ‘나쁜 또는 악한’지를 결정할 수 없다. 주지하듯이 이 문제는 인간에게 낙원을 대가로 치루게 했고 그 이전에 이미 최고 천사에게는 저주를 대가로 치루게 했다. 즉 이러한 역설의 신학적인 분석이 존재한다. 수사학 또한 이미

항상 모든 덕은 악으로 그리고 모든 악은 덕으로 표현될 수 있음을 알고 있었다. 우리가 결과를 고찰하면서 책임 윤리를 목표로 하면, 이 역설은 동기에 뚫고 들어간다. 17세기와 18세기의 경제학자들이 우리에게 보증한 것처럼, 비난 받을 행위가 좋은 결과를 가질 수 있다고 한다면, 그리고 정치에서 볼 수 있는 것처럼, 역으로 최선의 의도가 악으로 최악으로 변질될 수 있다면, 도덕적 동기는 스스로 멈춘다. 그렇다면 우리는 선한 행위를 추천해야 하는가 혹은 악한 행위를 추천해야 하는가? 우리가 아는 것처럼, 윤리는 이 문제를 경제 이론 또는 정치 이론에게, 즉 시장과 헌법에 넘기고 자기의 고유한 입장 표명을 삼갔다

### 5.3.2도덕 커뮤니케이션과 갈등

사회학적 시각에서 보면, 도덕의 분석은 경험적 관찰과 이론적 분석의 대상이지 규범적 입장 표명이 아니라는 것은 일단 자명하다고 할 것이다. 이를 넘어서 루만의 이론에서는 도덕과 도덕에 대한 성찰이 사회 속에 어떻게 등장하는지, 즉 “도덕, 어떻게 도덕이고, 어떻게 작동하는지”(루만 1989, 432쪽)를 관찰하는 것이 관건이 된다.

갈등과 쟁론 속에는 도덕화, 반도덕화, 탈도덕화의 각종 전술들이 유형화되며, 거의 규칙적으로 ‘갈등의 전투장’에 등장한다. 여기에 특정한 가치들이 정치·경제·과학 등의 ‘기능적인’ 자원들과 연대해서 또는 대항하면서 투입된다. 당연히 도덕화 하는 논증이나 도덕화된 행위 전술 또는 규칙들은 여기서 그것들의 정당성을 다룬다. 한편에서 윤리적 근본주의(그리고 위선)가 있다면, 다른 한편에서 근본주의 비난(그리고 사이비 거룩함의 비난)이 공존한다.

먼저, 윤리적 근본주의는 절대적 가치의 타협 불가능성을 고집하고 그 가치들의 집단적 구속력을 근거로 이익·입장들에 따르는 실용적 처리를 배제하려는 이들에게 강력한 논거로 작동한다. 다른 한편에서 근본주의를 비난하는 입장은 명시적으로 비윤리적인 실천을 고상한 것으로 가공하고, 기능 체계의 기능적인 정언 명령의 무자비한 객관 논리를 근거로 작동시키려 한다. 현대 사회에 도덕적 담론을 체계적으로 편입하는 일은 사회 이론에게 난해한 일이 되었다. 상응해서 사회적 담론의 운영자 위치도 곤란해졌다. 그들에게 윤리적으로 쟁론의 극복을 위한 표준 과정이 주어지지 않기 때문이다. 다른 한편에서 근본주의와 사이비 거룩성에 대한 비난은 겉보기에 탈 도덕화된 행위자들에게 돌아 갈 수도 있다. 이 비난들이, 명시적으로 비윤리적인 실천을 고상하게 하려고 귀하게 하려고, 기능체계의 기능적인 정언 명령의 가차 없는 엄격한 무자비한 냉엄한 냉혹한 사안 논리 사실 논리 사태 논리 객관 논리에 근거된다고 하면..그렇지만 많은 위험부담 논쟁이 보여주는 것처럼, 윤리적인 문제화나 행위 방식의 배제나 절차 윤리에 기반한 윤리의 구속성의 제한의 반대적인 시도 등등 또한 결코 성공적이지 않다. 왜냐하면 그러한 시도들은 도덕적으로 비난해야할 혐오할 물리쳐야할 사악한 달갑지 않은 협상 처리로서 해석될 수 있기 때문이다.

다음의 분석에서는 철학적이거나 개념적인 체계학이 아니라 그것의 사회적인 기능에 따르는 윤리의 새로운 유형론을 통해서 도덕적인 입장들을 관찰하고 분류하는 토대를 마련하는 시도가 될 것이다. 이 시도는 일단 근대의 사회 이론에서 윤리의 사회학적 토의에 맞서 위치 지워져야 한다. 그리고 나서 근대 사회에 대해 지속적으로 의의를 획득했던 윤리의 유형의 확산이 역사적 부론과 함께 추적된다. 나는 이 유형의 윤리를 기능체계의 “제도적” 윤리라고 지칭한다. 이러한 위치에서 기능체계의 의의를 참작해서 따르지만, 하지만 도덕을 대인간 존중 커뮤니케이션에 한정을 참작해서 반박한다는 루만이 특별히 고려되는 것은 자명하다. 그리고 나서 계속되는 진행에서 저항 윤리의 기능 유형이 도입되고 보충적으로 제도적 윤리와 연관된다. 절차 윤리에 관한 몇몇 보완적인 소견 발언 논평 통지문들이 이어진다.

경험적으로 볼 때, 도덕적 커뮤니케이션은 다툼의 근처에 그리고 이에 따라 폭력의 근처에 정착된다. 도덕적 커뮤니케이션은 존중과 멸시의 표출 속에서 참여자들의 과잉 참여를 초래한다. 도덕적으로 커뮤니케이션하고 이와 함께 어떤 조건에서 타인과 자신을 존중하고 멸시하는지 하는 조건을 알리는 사람은 자기 존중을 모험에 걸어야 한다. 그렇게 되면 그는 도전에 대처하기 위해서, 쉽게 그가 더 강력한 수단을 선택해야만 하는 상황에 처하게 된다. 결투라는 제도를 통해서 이러한 문제를 개인화하려고 시도되었고, 미라보 후작이 언급했던 것처럼, 법이 이러한 구 상류층의 최후의 탄식자에 대항해서 관찰될 수 있기까지는 몇 백 년이 걸렸다. 오늘날에 아직 드물게 관찰되는 법의 도덕에 대한 승리의 사례이다. 우리가 이러한 싸움을 자극하는 원천과 상응하는 도덕의 효과들을 계산해보면, 그렇다면 윤리학에게 도덕을 망설임 없이 도덕적으로 선한 것으로 간주하라고 권해도 되는 것인가? 또는 두 개념을 즉 존중 또는 멸시를 상징화하는 ‘선한’과 ‘악한’의 도덕적 코드의 개념과 그 자체만으로는 전혀 등장할 수 없는 이 코드의 한 관점 특징으로서 긍정 가치 “선한”의 개념을 혼동하는 것이 아닌가?

하나의 입장(예를 들면, 소망, 행위 지침, 행위 선택사항, 행위 작용, 특별한 방향에서의 고찰, 평가 등)이 부정되고 이 부정이 그 입장 쪽에서 부정되는, 사회적 과정인 커뮤니케이션 과정 또는 심리적 과정인 사유 과정과 느낌(감정) 과정이 갈등으로 정의되어야 한다. 이러한 방식으로, 어떤 결정에 도달하지 못한 채, 때로는 장기적으로 때로는 단기적으로 지속되는 서로를 부정하는 입장 사이의 동요가 도래한다. 지속되는 부정의 부정의 과정을 통해 특징되는 이러한 의미 체계 유형은 ‘갈등’이라고 지칭되어야 할 것이다. 그 결과는 미결정의 상태이다. 갈등이 지속되는 한 이 상태도 유지된다. 물론 모든 각각의 갈등이 의식적인 결정으로써 종점을 찾아야 하는 것은 아니다. 갈등은 어느 누구도 거기서 기쁨을 찾지 못하기 때문에 해소될 수도 있으며, 그것이 무관한 것이 되거나 단순히 망각되어 해소될 수도 있는 것이다.

갈등이 독립적인 체계가 되는 것은 갈등이 동일한 현상 영역의 다른 과정들과 구별되고 그것들에 대해 경계되어질 수 있음을 통해서이다. 이것은 심리 체계에도 사회 체계에도 해당된다. 어떤 개인이 예를 들어 갈등 소지가 있는 주제를 생각하지 않고

그것이 의식되지 않는다면 그는 실제로 마찬가지로 갈등을 겪지 않는다. 동일한 것이 커뮤니케이션에도 해당된다. 논쟁점이 커뮤니케이션으로 옮겨지지 않으면, 실제적으로 어떤 갈등 즉 갈등 커뮤니케이션도 발생하지 않는다. 어떤 갈등의 창발에 구성적인 것은 심리 체계 및 사회 체계에서 갈등을 배태한 주제에 대한 주의력의 집중이다.

커뮤니케이션은 아니다를 통한 아니다의 응답을 통해 특수한 방식으로 변화되지만, 커뮤니케이션은 속행된다. 갈등을 통해서 저해되거나 지연되는 것은 결정이다. 좋게 보일 수도 나쁘게 보일 수도 있다. 너무 성급한 결정을 초래하지 않으니까! 너무 늦을 수도 있다. 논쟁을 통해서 내용적으로 전혀 다르게 된 완전히 새로운 결정이 내려질 수도 있다. 그러나 이 모든 것은 항상 관찰자에 의해 수행되는 평가일 것이다.

관찰의 과정은 갈등의 생성과 유지에 중심적 역할을 한다. 왜냐하면 다툼(갈등의 비슷한 말)은 항상 관찰을 거쳐서만 존재하기 때문이다. 관찰이 없으면, 심리적으로나 사회적으로 갈등도 없다. 이것은 갈등의 뿌리를 원칙적으로 인간의 관찰함에서 찾는다는 뜻이다. 그렇다면 “관찰”에서 무엇을 이해할 것인지 하는 물음에서 출발하자.

앞서 살폈던 조지 스펜서-브라운의 “형식의 법칙”(1969)에 의존하면 관찰함은 구별과 지칭의 작동으로 이해된다. (Distinction/Indication) 여기서는 이중적 구분을 수행하는 한 관찰자의 인지적 동작 즉 작동에 관한 것이다.

현상의 세계는 관찰자와 관찰의 작동과 마주한다. 관찰에서는 모든 잠재적으로 관찰 가능한 현상들의 집합으로부터 항상 선택이 결정된다.(선택적 지각) 선택이란 개념이 여기서 사용된 것은 이것은 대개는 무의식적 선택 과정이기 때문이고 이에 대한 기준들 또한 통일되거나 미리 정해져 있지 않기 때문이다. 주의력의 집중이 여기서 중심적 역할을 한다는 것은 주목 받지 못하는 것은 무시되기 때문이다. 고려되지 않기 때문이다. 이러한 방식으로 현상들은 구별되고 명시적으로 함께 속하는 것으로 규정된다. 이렇듯 속성들이 세계의 나머지와 경계되는 것(첫 번째 관찰)은 그렇게 구성된 통일성을 지칭하는 두 번째 구별을 동반한다.

항상 관찰자가 구별할 때면, 그는 내부와 외부로 가진 통일성을 창조한다. 삼차원의 공간에서 그러한 경계 짓기를 통해서 하나의 형체(사물, 대상)가 생성되고 또 시간 차원에서 그 어떤 시간 단일성에 상응한다. 이러한 종류의 관찰에는 구별의 내부와 외부의 단일성이 토대로 되어있다. 이때 구별의 규정적인 특성이 한 편에 기입되고, 다른 한 편에는 그렇지 않게 된다. 다시 말하자면, 외부는 구별의 각개 특성들과 관련해서 명시적으로 또는 암묵적으로 내부의 부정을 형성한다. (모든 갈등의 원인)

이러한 이중적 구분에서 비롯되는 농간은 우리가 지각된 형상들을 지칭하기 위해서 때때로 어떠한 명칭, 기호, 상징도 갖지 못한다는 것이고, 원래 관찰하는 지각 가능한 현상이 전혀 존재하지 않는 곳에 (상상적인 것 또는 가상적인 것) 때때로 명칭, 기호, 상징을 사용한다는 것이다. 다른 한편으로 이러한 절차는 커뮤니케이션의 비교적 명료성 외에도 창조성을 지원하는 그 능력에 있어서 매우 경제적이며 효율적이다. 이것은 사람들이 지칭과 명칭의 영역에서 별 다른 어려움 없이 실험하고 시험할 수 있다는 데에 있다. (사유하다, 상상, 획책, 브레인스토밍, 유토피아의 창조 또는 망상 등

등)

관찰의 형식적 관점은 심리적인 과정과 사회적 과정, 즉 사유와 감정 및 커뮤니케이션을 특징짓는다. 그렇지만 부정 즉 구별의 다른 한 면은 각각의 모든 현실 구성의 불가한 구성부분으로서 항상 동반 구성되고 사유된 사유에 각각의 커뮤니케이션된 정보가 항상 동행하기 때문에 부정, 동의할 수 없음, '다른 면으로 넘어감'의 가능성이 또한 항상 열려있다.

'아니다'를 말할 가능성은 인간 조건에 속하고 개인으로서 또 종으로서 인간의 발전을 규정한다. 이미 유아는 부모가 주는 음식에 '아니다'를 말하면서, 부모의 소망을 거절하면서 '자율적'으로 느끼기 (Spitz 1957) 때문이다. 사회적인 차원에서 역사의 과정은 현 상태에 관해 줄곧 '아니다'가 말해지는 것과 혁명 또는 개혁이 꾸며지는 것에 의해 규정된다.

이중적 구별이 관찰함의 기본 작동이기 때문에, 양쪽의 영역에서 갈등 가능성이 발생한다. 구별(Distinction)과 지칭(Indication)을 구별하기 위해 등장하는 대표적 예시가 지도와 지형의 차이, 음식차림표와 음식의 차이 등이다. 이러한 차이에서 모든 것이 옛 것 그대로 두고 새로운 이름을 부여하거나, 모든 것을 다르게 만들고, 옛적의, 도입되어 익숙해진 개념들로 그것을 은폐할 가능성이 비롯된다.

관찰함의 과정을 통해서 어쩔 수 없이 발생하는 심리적인 그리고 사회적인 갈등 잠재력은 매우 큰 것이어서 오히려 왜 심리적으로 또 사회적으로 항상 다시 비교적 갈등이 없는 국면들이 올 수 있는 것인지를 설명해야 할 필요가 있다. 항상 구별이 완수되는 곳에서는 세계가 두 부분으로 분열된다. 내부와 외부, 위와 아래, 오른 편과 왼편, 여기와 저기, 전과 후, 변화와 지속, 나와 타아, 우리와 타인들 등. 두 가지 가능성이 존재하는 곳에는 의심, 분파, 불일치, 불화, 의견 반목이 또한 존재한다. 결정될 수 있거나 결정되어야 하기 때문이다.

자기 자신의 행위들을 구별하고 지칭하는(자기 관찰) 행위자를 고찰해보자. 가장 간단한 예에서 보면, 그는 두 가지 선택 사항 중에서 결정해야 한다. 뭔가(p)를 하거나 하지 않는 것. 이것을 할 수 있기 위해서, 그는 (의식적이거나 무의식적으로, 어떤 기준에 따라 그렇든지 항상) 구별(p 대 not p / ~p)의 양 편을 평가한다. 이러한 평가의 척도는 예컨대 추구하는 목표, 소망, 욕구, 수치, 또 마찬가지로 두려워하는 것을 회피하거나 저해하는 것 등일 수 있다. 그것은 항상, 그것이 때로는 제멋대로라고 해도, 합리성(수단과 목표의 관계 설정)의 한 형식에 관한 것이다.

사과를 지금 먹는다면, 이후에 먹지 못한다. 지금 먹지 않는다면, 지금 여기서의 향유는 없다. 나중에 먹는다면 지금은 먹지 못한다. 즉 논리적으로 서로 배제하는 것이다. 이것이나 저것이냐이다. 둘 다가 순수하게 심리적으로는 진행될 수 없다. 우리는 이러한 상황에서 심리적 갈등을 겪는다. 해결되지 않는다면, 결정되지도 않는다.(외부에서 본다면, 먹지 않는 것도 하나의 결정이긴 하다.) 결정이 내려지고 실행되면 사과에 대해서 더 이상 예컨대 다른 것과 교환하는 것과 같은 다른 가치는 제기될 수 없다.

“결정 앞에는 열린 대안들에, 즉 또한 열린 우연에 관한 것이다. 여러 가지 결정들이, 어쨌든 그렇게 사람들이 말하는데, 가능하다. 결정 이후에 우연은 농후해진다. 우리는 이제야 겨우 이 내려진 결정이 또한 다르게도 가능했었다는 것을 알게 된다. 우연은 (필연적이지도 불가능하지도 않은 것으로 정의되어) 그러면 하나의 결정에 고착된다.” (루만 Recht 1993, S. 291) 결정을 통해서 동요는 끝나고 이 과정은 구별의 한 쪽에서 속행된다. 사과를 먹었다 대 먹히지 않았다. 대신에 교환되었다, 사과즙으로 제조되었다, 버려졌다, 선물되었다. 등등) 이미 결정이란 개념이 암시하듯, 상이한 선택 사항으로 분리되는 것, 갈라지는 것은 종결되고, 어떻게 계속될 것인지에 대한 불확실성이 제거되며, 그 자리에 어떻게 계속될 것인지(구별의 내부와 외부에서)에 대한 명료함이 등장한다. 심리의 영역에서는 구별의 양 쪽에 사유, 소망, 감정들 등이, 사회 체계 내에는 상호 간에 각각 부정하는 커뮤니케이션들이 있다. 동요는 시간을 소모한다. 사유는 “돌고” 대화는 원 속에서 돈다.

참여자의 관찰 속에 변화가 구별의 양쪽의 평가에 비대칭을 야기하면 비로소, 결정에 이른다. 다른 한편 그 결정들이 (어떻게 그렇든지 그리고 왜 그렇든지 간에) 요구되어질 때만, 갈등이 초래된다. 심리 체계나 커뮤니케이션 과정은 결정될 수 있고 되어야 하는 대안들이 개방되는 동요에 도달하면 비로소 갈등에 달할 수 있다. 선택 없이 고통 없고, 대안 없이 갈등 없고, 갈등 없이 결정 없다. 구별의 양쪽이 서로 부정한다는 것에 대해 지금까지 언급되었다면, 이것은 갈등의 포괄적인 유형론을 완성하기에는 아직 너무 세분화되지 않은 것이다. 이를테면 우리는 무언중에 구별의 내부와 외부 사이에 대칭이 존속한다고 전제했다. 왜냐하면 우리가 어떤 구별의 구예시를 위해 원이나 사각형을 평면 위에 그린다면, 내부와 외부 사이의 비대칭이 명백해질 것이기 때문이다. 비대칭은 관찰에서도 발생한다. 한 면에(즉 내부-“표시” 면)에는 다른 편(외부-“미표시” 면)에는 없는 특징들이 자리하게 된다. 달리 말하면, 내부 면은 관찰자의 현실 구성에서 긍정적으로 규정된 또 바로 이를 통해서 규정하는 속성들이 기입되는데, 이 특징은 다른 면에서는 박탈된 것이다. 외부는 그 외부에 대해서 어떠한 특화된 것도 알려지거나 언급되지 않는 암흑으로 남는다. 알려진 것은 단지 어떤 속성을 그것이 갖고 있지 않는가 하는 것이다. (말하자면 내부의 속성들)

구별의 내부와 외부 사이의 관계를 좀 더 정확하게 고찰한다면 부정의 상이한 형식이 존재한다. 첫째는 ‘어떤 하나와 그 어떤 하나가 아닌 것’의 대립과 두 번째는 ‘어떤 하나와 다른 하나의 대립’이다. 두 개의 상이한 지명된 선택사항뿐만 아니라, 상이한 긍정적 특징들을 통해서 정의된 두 개의 선택사항들이 서로 대립한다. 논리학적 전문 문헌에서 볼 수 있는, 존 엘스터(1979 in Watzlawick)가 지칭했던 것처럼, “적극적 능동적” 부정과 “소극적 수동적 부정”은 바로 이러한 부정의 형식들을 의미한다. 예컨대,

- ㄱ. A라는 인물은 p 명제의 참을 믿는다. (A가 p를 믿다.)
- ㄴ. A라는 인물이 p를 믿는다는 것은 맞지 않는다. (‘A는 p를 믿는다’가 아니다.)

ㄷ. A는 p의 반대를 믿는다.

(A는 p 아닌 것을 믿는다.)

ㄷ 명제는  $\neg$  명제의 소극적 부정이고, ㄷ 명제는  $\neg$ 번 명제의 적극적 부정이다.

이 차이는, 결정과 행위에 관한 한, 완수되는 혹은 하지 않게 되는 작동과 동작들에 관한 한 특히 중요하다. 행위 논리적인 문제의 표현을 위해 공간적 메타포가 특히 적절하다. 왼쪽으로 또는 오른쪽으로 계속할 수 있는 기로가 예를 들자. 혼자 (심리체계) 또는 산행 단체(사회체계)의 구성원으로서 그러한 갈래에 도달하면 그 또는 그 그룹은 어떻게 더 나갈지를 결정해야 한다. 그런 종류의 동요에서 과정의 계속되는 진행에 대해서 결정되고 한 길이 다른 것보다 선호된다.

전체적으로 4개의 선택사양이 열린다. 왼쪽(p) 혹은 오른쪽(q)을 선택할 수 있다. 이러한 대안의 양면은 긍정적으로 표시된다, 즉 구별 가능한 특징들을 통해서 정의된다. 두 선택사양은 서로 적극적으로 부정한다. 다시 말해서 그것들은 동시에 실현될 수 없다. 이것이 신체적 참여의 2가적 이것이나-저것이나 논리에 모순되기 때문이다. 그러나 이로써 가능성이 모두 소진된 것은 아니다. 양쪽 어디로도 가지 않겠다고 결정할 수 있고 단순하게 서있거나 후진으로 돌아갈 수도 있다. 이렇다면 좌 또는 우 양쪽 길에 관련해서 소극적 부정일 것이다. 다시 형식적 차원에 가기 위해서, 전반적으로 우리는 왼쪽이나 오른쪽이나의 결정의 딜레마뿐만 아니라, 4개의 가능성을 가진 사중고에 관계된다.

네 번째 가능성은 논리적으로 모순이다. 왼쪽으로 그리고 동시에 오른쪽으로 갈 것을 요청하는 것이다. 누군가 동시에 왼쪽과 오른쪽으로 가려고 하면, 패러독스에 빠진 것을 알게될 것이다. 개인에게는 매우 어려운 것이다. 행위 하는 단위로서 개인은 나눌 수 없기 때문이다. 이 선택사양이 실현 가능하려면, 오직 이 행위 하는 단위가 분해되거나 두 길을 차례로 걷게 만들 수 있어야 한다.

심리적으로 보자면 서로 독립적으로 움직이는 두 영혼을 하나의 가슴 속에 담아야 한다. 이러한 가능성은 대부분의 개인(In-dividuum; 나눌 수 없는 것)들이 하나의 육체를 소유한다는 사실을 통해서 제한된다. 그렇기 때문에 이 가능성 대신에 결정의 필연성이 발생하고 이를 통해서 내적 갈등, 이른바 감정병립이 생기는 것이다. 가장 좋지 않은 경우에 사람은 몇 걸음을 하나의 방향으로 갔다가 곧 다시 돌아와 다른 방향으로 가는 것을 반복하는 것이다. 심리적 질병에 대해 잘 아는 사람은 한 사람이 계단을 위 아래로 수 십 번 오르락내리락 반복하는 증상을 안다. 그가 두 개의 영혼 사이의 감정 병립 속에서 이리저리 가슴이 찢기듯 느끼기 때문이다.

좀 더 간단한 것은 쌍으로 또는 집단으로 있는 상황이다. 그렇다면 한 쪽은 왼편으로 다른 한쪽은 오른 편을 선호하는 부분으로 나눌 가능성이 생긴다. 만약에 모두가 어쨌든 함께 가야한다고 생각한다면 어떤 길로 가야할지 사람들은 다투게 될 것이다. 여기서 조직의 진화적인 장점이 나타난다. 조직을 통해서 상위적인 사회 단위들이 형성되는데, 이것은 하나의 행위자를 넘는 다수로써 구성된다. 그렇기 때문에 그것은 동시에 논리적으로 모순적인 행동과 작동을 동시에 실시할 수 있다. 그래서 기업의 한

부서는 연구와 개발을, 다른 부서는 영업을 살핀다. 하나가 양쪽을 다 하려면, 그것은 계속 목표 갈등에 빠질 것이다. 작업 분화를 통해서 양 부서에게는 내적 갈등에서 자유롭게 행위 하는 것이 가능해진다.

논리적으로 상호 간에 배제하지 않는 모순적인 입장들의 진행은 일반적으로 훨씬 간단하다. 그것은 예컨대 두 개의 정파가, 내용적으로는 부분적으로 수용하지만 일괄적으로는 각자가 동의할 수 없는 복잡한 입법안을 제출한 때와 같은 경우이다. 그러한 경우에 ‘~뿐만 아니라 ~또한’을 실현하는 절충을 찾는 것이 가능하고, 소위 ‘윈-윈’ 해법에 도달한다. 그렇지만 다시 강조하자면 이것은 양쪽의 입장에게 원칙적인 호완성이 주어져서, 다른 편의 부정이 한 편의 성공을 위한 선행 조건이 되지 않아야만 가능한 것이다. 적극적인 부정과 소극적인 부정 사이의 구별로써 우리는 상이한 갈등 형식을 구별할 보편적인 가능성을 발견했다. 갈등이 서로 소극적으로 부정하는 작동들(사고와 감정, 커뮤니케이션)에서 성립한다면, 약한 갈등이라고 말해야 할 것이고, 적극적으로 부정한다면, 강한 갈등이라고 말해야 할 것이다.

강한 갈등에서는 양자가 대척적인 다시 말해서 이가 논리학의 의미에서 서로 배제하는 속성을 통해서 정의되는, 두 입장 혹은 제안 혹은 작동들 (p 와 q)사이의 구별이 관건이다. 갈등이 행동에 관계된다면 대안은 반대로 향해지고 작동하는 두 개의 행동 방식 사이에 성립한다. 약한 갈등에서는 p와 not p 경우에 따라 q와 not q 사이의 구별이 관건이다. 행동에 관련해서 이것은 하나의 대안과 일치한다. 즉 일정한 행동을 완수하는 것과 이러한 행위를 완수하지 않는 것. (여기서 그 대신 무엇을 하게 되는 것인지는 열린 채로 있다.)

이러한 유형화의 도움으로 상호작용과 커뮤니케이션 참여자의 개별적 행위의 논리가 기술된다. 그러나 상호 간에 적극적으로 또는 소극적으로 부정하는 논증들, 현실 구성들, 평가들의 내용적 전형 또한 사중고의 의미에서 파악될 수 있다. 심리 체계뿐만 아니라 사회 체계도 이 체계들을 생성하고 유지하는 과정의 자가 생성적 조직을 통해서 특징된다. 이 개념으로 신경생물학자 움베르토 마투라나는 생명 과정과 활성 체계의 특수성을 기술했고 지칭했다.

“

.”( 1978, 280)

가

가

가  
가

유기체와 다르게 심리 체계는 물리적 구성 요소들의 과정의 작업망을 통해서가 아니라 사고 과정과 감정 과정의 네트워크를 통해서 실현된다. 이 과정은 오직 각각의 심리 체계 자체를 통해서만 관찰가능하다. 이 심리 체계가 자신의 사유를 사고하고 감정을 느끼면서, 다시 말해서 자신의 고유한 기능을 체험하면서 그렇다. 심리 체계의 자가 생성적 자기 생성은 사유와 감정의 작업망이 그것들에 연결되는 다른 사유와 다른 감정을 산출함으로써 유지된다. 이 과정들은 나머지 세계-세계의 나머지(환경)에 대해서 경계가 구획되는데, 이 과정들은 외부에서 뚫어 볼 수 없는 것이고 객관적으로는 분석 가능하지 않기 때문이다. 물론 어떤 과정들이 타인의 심리 속에서 바로 지금 진행되는지에 대한 근거된 가설이 세워질 수 있다. 결국에 인간은 비슷하고 인간이 유사한 사회적 배경과 유사한 사회화 속에서 비교 가능한 상황에서 또한 비교 가능한 것을 사유하고 느낀다. 그러나 이러한 가정은 결코 확실치 않은데, 원칙적으로 낯선 심리적 체계들은 - 때로는 자신의 심리 체계조차도 - 종잡을 수 없는 것이기 때문이다.

타인이 느끼고 사유하는 것에 통로를 얻기 위해서는 커뮤니케이션이 필요하다. 사유들과 감정들은 통보될 수 있다. 그러나 하나의 느낌을 느낀다거나 타인과의 커뮤니케이션에서 표현된다는 것은 하나의 차이이다. 커뮤니케이션 체계는 인간이 상호 간에 그들의 행동을 통보로서 이해하고 해석하고, 이 통보에 그들이 행동으로써 자기 쪽에서 반응하는 데에 기인한다. 이 반응은 이해로서 정의될 수 있다. 이때 이러한 이해 개념은 타인의 행동에 - 말하기, 몸짓, 흉내 등 - 그 어떤 의미를 기입된다는 것에만 관련되는 것이지, 그 의미가 사실상 해당자가 생각했던 혹은 통보하길 원했던 그것이라는 것과는 상관없다.

두 또는 그 이상의 관찰자가 서로 그들의 행동을 관찰한다. 그 행동에 당연히 그들의 말도 여기에 속한다. 그리고 그것을 각각 자율적으로 해석한다. 그렇게 발전되는 상호작용의 전형은 양쪽의 참여자의 심리 체계들로부터, 양자 중 어느 누구도 자신의 행동과 타인의 행동을 일정한, 결정된 방식으로 의미를 부여하거나 앞서 주어진 방식으로 그것에 대해 반응하도록 강압되지 않는 방식으로 독립적이다. 각자는 항상 또한 다르게 행동할 수 있으며 또 그 타인들도 마찬가지로 다르게 행동 할 수 있다는 것을 안다. 이러한 불확실성은 사람이 무언중에 그의 행위 속에 상호 작용과 커뮤니케이션의 그 어떤 규칙에 합의하면서 축약될 수 있다. 이를 통해서 (공동) 생활은 모든 참여자에게 비로소 더 단순해진다. 인간이 공동 역사를 함께 체험하면, 그들은 서로에게 공생의 행동 규칙이 생겨나는 것을 애쓰는 기대들을 발전시킨다. 각자가 타인들의 기대들을 기대함으로써 사회적 규칙과 기대들이 정착된다.

각개의 관찰자는 상호작용에 “구두점”을 찍는다. (바즈라비츠 등, 1967, 57쪽) 다시 말해서 관찰자는 행동 방식들을 서로 경계 짓고 “행위 단위들”을 구성하면서, 행동의 부단한 흐름을 잘게 썬다. 그는 행위의 원인을 그 자신에게 또는 타인에게 경우에 따라서 그 어떤 비인격적인 힘에 기입한다. 이러한 방식으로 각자는 이 행위나 다른 행

위를 결정하는 것을 가능하게 하는 관계에 대한 기대와 그것의 행동 규칙을 발전시킨다. 그가 최종적으로 어떻게 행동할지는 그가 자신에 대해서 그리고 타인에 대해서 가지는 그림, 즉 자신의 현실 구성이 어떤지에 달려있다.

커뮤니케이션의 그렇게 개발된 행동규칙은 결코 한 사람의 참여자 만에 의해 규정될 수 없다. 그것은 참여자의 협동에서 발생하기 때문이다. 각자가 하나의 커뮤니케이션 맥락에서 - 다시 말해서, 그가 타인에 의해 관찰되며 그의 행동에 의미가 기입되는 곳 - 그가 행동하는 것처럼 행동함으로써 그것의 생성과 유지에 기여한다. 이러한 방식으로 커뮤니케이션 체계는 서로 경계를 세운다. 다시 말해서 내부-외부 구별의 규칙들을 형성한다. 어떤 인격들이 어떤 이유로 하나의 체계 또는 여타의 체계의 구성원으로 간주되는가?(예를 들면 가족, 조직, 국가, p 당파나 q 당파) 어떤 커뮤니케이션들이 체계에 속한 것으로 분류되며 또 어떤 것은 그렇지 않은가? 예컨대 무엇이 노동현장에서 사적인 커뮤니케이션으로 간주되며, 무엇이 노동으로 간주되는가?

자가 생성적 체계들은 그것을 형성하는 과정들의 속행을 목표로 한다. 사회 체계에서 이것은 사회 체계의 행동 규칙들이 그 체계에 특성적인 커뮤니케이션들이 속행되며 그것에 대해서 그것의 존재를 종결하는 어떠한 내부적 근거 또는 원인도 존재하지 않도록 준비한다. 이것은 인간이 생존하는 것보다 더 오래 체계가 존립할 수 있고, 세대에서 세대로 건네질 수 있게 한다. 각각 그들의 주인공들을 추구하는 체계와 게임을 비교하면 체계의 지속은 설명이 필요한 것이고 게임을 마치려는 것이다.

현장: 각각의 심리 체계는 사회 체계도 마찬가지로 그것들의 각각의 역사 속에서 경험에 따른 세계상이 작성된다. 이러한 현실 구성들은 결정의 전제로서 기능한다. 이것은 개인들에게도 해당되는데, 사람이 세계에 대한 (의식적인 또는 무의식적인) 그들의 가정들을 안다면, 그들의 행동이 이해될 수 있다. 이것은 그렇지만 사회적 체계들에게도 (쌍, 가족, 조직, 국가, 문화 등)에게도 해당되는데, 그것들의 세계와의 연관은 마찬가지로 수명이 긴, 진리로서 취급되는 믿음 조항들에 의해 규정된다. 이러한 현실 구성들은 다량의 갈등 잠재력을 감추고 있다.

현실 구성이란 개념은 과학에 오래 동안 정착되었음에도 불구하고 문제가 있는데, 그것이 세계상의 축도가 마치 기술자가 제도판에 의식적이고 목적으로 건축 부분들을 도안하는 것처럼 일어나는 것을 암시하기 때문이다. 여기서 현실 모델의 자가 조직을 말하는 것이 더 나을 것이다. 인간의 세계상은 진화적 원칙들에 따라 발전하며 이때 단지 예외적 경우들만 의식적으로 특수한 목표를 향하기 때문이다. 생물학적 구조들의 발전을 규정하는, 진화적 3 단계, 변이, 선택, 재정착은 마찬가지로 개인적 및 집단적 세계상의 형성과 변화를 주도한다.

이것은 지각에서 시작된다. 주어진 감각자료의 홍수(변이)로부터 선택(선별)이 일어나는 기준들은 거의 의식되지 않는다. 그것들은 필터처럼 작용하는데, 이것은 한편으로 맹점을 생성하고 다른 한편으로 많은 소소함들을 확대한다. 지각된 것의 몇몇은 기억 속에 남고, 여타의 것들은 즉시 망각된다. 지각의 상이함을 통해서 그리고 그것으로부터 도출되는, 세계에 대한 가정을 통해서 형성되는 (화학)합성되는 갈등 잠재력

은 거대한 것이다. 참여한 행위자들이 논란의 여지가 있는 목표들을 갖고 있지 않으며 원래 평화롭게만 공생하길 원한다 할지라도.

법정의 심리를 보면 법정이 ‘구성 요건’을 규명하려고 시도하는 것이 익숙해진다. 다툼의 당사자들 중 어느 편이 무엇을 언제 했는가? 보통의 경우에 “증거조사”에서 사실상 일어난 것을 밝히려려고 시도된다. 증인들에게 이에 관해 심문한다. 하지만 “실제로” 일어난 것을 인식한다는 것은 그렇게 간단하지 않다. 각 개의 증인들은 다른 이야기들을 서술하는데, 증인들은 사건을 다른 시각에서 인지 즉 자신의 고유한 가정들을 근거로 주의를 집중했기 때문이다. 그렇기 때문에 그는 다른 증인들과 다르게 그가 관찰한 것을 구성한다. 다수의 관찰자가 이른바 기정사실에 관해 합일하는 어려움은 매우 크다. 기정사실이란 잠자코 객관적으로 주어진, 다시 말해서 관찰자와 관찰의 과정으로부터 독립적인 것으로 간주되는 것들이다. 인지는 항상 선별적이다. 인지된 것은 ‘물 자체’가 아니라 수집된 사실자료를 통한 진술은 줄곧 관찰자와 그의 방법에 대한 뭔가를 또한 진술한다. 오리-토끼 그림을 보면, 어떤 사람은 오리를, 또 어떤 사람은 토끼를 본다. 두 관찰자의 관찰의 관점에서는 이 그림의 양자에 대해 객관화 할 수 있는 물리적 특성은 동일한 것이다. 그림에도 불구하고 두 사람은 상이한 것을 인지하는 것이다. 그들은 자료를 다르게 선별하고 상이한 전형으로 그것들을 정돈한다. 두 사람이 그들의 지각을 의심할 근거는 없다. 각자가 그들의 감각적 지각을 통해 객관적인 현실에 통로를 갖고 있다는 데서 출발하면, 그들이 이러한 사실성에 대해 대립한다면 필연적으로 갈등에 도달한다. 현실이 얼마나 현실적인가에 관한 다툼에 이른다. 비극적인 것은 세계 기술의 차이에 대한 설명은 각각 타인의 탓으로 또는 심지어 그의 불순한 의도의 탓으로 돌린다.

두 관찰자가 서로 상대방의 행동을 관찰하는 경우를 생각해보자. 이 경우에도 소위 사실에 대한 다툼이 2차 관찰의 관점에서 설명된다. 행위자는 각각 자신 또는 타인의 행동의 부단한 진행을 일정한 방식으로 구두점을 찍을 객관화 가능한 근거들을 갖고 있지 않다. 각자는 제멋대로 이전과 이후의 구별을 행하고 자신의 행위들을 상대방의 행위에 대한 반응으로 정의한다. 기정사실에 대한 확정이 어렵다 할지라도 중재자는 두 당사자 간에 사건의 기술에 있어서 공통점을 유도해야 한다. 훨씬 더 어려운 것은 그들의 설명과 평가가 관건일 때이다.

설명, 관찰되는 대상을 제시하는 메커니즘을, 그것이 실제로 작용하는 것이라고 한다면, 그러한 메커니즘을 구성하는 것이다. 요약하자면, 설명의 구성은 가설의 형성이다. 기본적인 연구 방법 중의 하나인데, 일상적 인식을 위해서 또한 기본적이다. 인간적 사고의 이러한 형식을 진정 매우 상세하게 연구했던 퍼스는 역행추론 retroduktion이라고 부르고 연역적 추론과 귀납적 추론에 대립시켰다.

( , 1898

, S. 193)

자연과학에서 우리는 가설을 세우고 (즉 인과성을 구성하고) 자료들을 모집하거나 검증한다. 이 자료들이 가설들을 반증하거나 그것들과 호환되는지. 하나의 가설은 그것이 자료를 통해 그것이 불합리한 것으로 논증되지 않는 한 계속 사용될 수 있다. 또한 자유와 일치하는 다른 가설이 대립해서 세워질 수 있을 것이다. 일상에서도 유사하게 진행된다. 우리는 어떤 사건이 어떻게 설명될지 가설을 세운다. 이것이 인간의 행위에 관한 것이라면 대체로 - 긍정적으로 또한 부정적으로- 유죄인 자와 유책인 자를 찾게 될 것이다. 누가 범행자인가 또는 범행자였나? 어떻게 문제가 설명될 수 있는가 하는 물음은 유죄인 자를 찾는 데 이르게 하고, 이것은 상당히 확실하게 갈등을 유발할 것이다. 누구도 검은 피터가 될 길 원하지 않는다. 이것은 심리적 문제는 물론 정확히 사회적 문제에도 해당된다. 설명은 즉 부단하게 갈등을 낳는다. 그래서 -다수의 문화에 존재하는 것- 숙명론이 갈등을 축소하게 작용한다. 사람들이 사건에 어떠한 영향력도 가지지 않는다면, 또한 유책인 자를 찾을 필요도 없다. 이것은 새로운 질병의 발견에도 해당된다.

인간은 평가 없이 관찰할 수 없다. 우리가 구별할 때는 항상 함축적으로 구분의 한 면에 가치를 귀속하는데, 다른 한 면에는 할당하지 않는다. (스펜서-브라운, 형식의 법칙, S. 1) 이미 우리들의 감각적 지각도 그렇게 기능한다. 즉 우리가 음이나 색을 인지하면 우리는 주파수(진동수)를 평가하고, 우리가 만지면, 우리는 압력을 평가한다. 등등. 그러나 이런 종류의 평가는 갈등과 관련해서는 실제 큰 의미가 없다. 갈등을 초래할 수 있고 반드시 그런 것은 도덕적, 윤리적, 미학적, 경제적, 정치적, 이데올로기적 등등, 무엇보다도 감정적 평가이고, 이것들은 행위에 대한 결정을 결과로 갖는다. 이것들은 상이한 행위 선택 사양 사이의 선택에서 중심적 역할을 한다. 감정을 평가로 이해하고 담론적 사유와 구분하는 것은 고대시대까지 거슬러 가는 오랜 전통이다. 그렇지만 이 구분이 분석적으로 그렇게 의미 있는 것이라고 해도, 일상 행위에서 감정과 사유는 항상 동일성으로서 작용하는데, 이에 대해 Luc Ciompi(1982)는 감정 논리Affektlogik 란 개념을 만들어냈다. 우리가 사유하면, 우리는 또한 동시에 항상 느끼며, 우리가 바로 어떻게 느끼는가 하는 것이 (우리들이 생각하는 그 이상으로) 우리의 사유를 규정한다는 것이다. 우리에게 분노할 때 논리적으로 나타난 것이, 다시 흥분을 가라앉히면 우리에게 무의미한 언동으로 나타난다. 우리가 사랑에 빠지면, 우

리가 약간 거리를 두고 대하는 사람들에게서 비이성적으로 등등으로 간주하는, 사랑 하는 상대의 행동 방식들을 합리적이라고 생각한다.

감정들은 우리의 평가가 우리의 기술과 우리들의 설명을 얼마나 주도하는지에 대한 좋은 예이다. 이러한 상호 관계는 항상 양 방향으로 작용한다. 관찰되는 현상에 대한 설명이 변화하면 또한 평가도 변화하며, 또한 기술이 변화하면, 평가뿐만 아니라 대안적인 설명들도 변화될 수 있다. 우리들의 평가는 기술과 설명을 위한 선택 기준들로서 작용한다. 이것은 이미 우리가 신생아로서 시행하고 우리의 지각을 조종하는 즐겁지 않은 구별에서 시작되며, 우리들에게 행위와 행위자를 ‘좋은’ 또는 ‘나쁜’으로 평가하게 하는 사회적 규범과 관습의 획득으로부터 과학이나 경제에서의 고도로 복잡한 사태의 평가에 이르기까지 발전한다. 행위자들 각자는 그에 의해서 선택된 설명, 평가, 기술들의 논리를 따른다. 이것들을 식별하는 것은 갈등을 종결하거나 마찬가지로 부채질하는 길 중의 하나이다. 이것은 사회적 갈등에만 해당하는 것이 아니다. 개인적 갈등 체험에서도 우리는 대체로 기술, 설명, 평가를 뒤섞는다. 우리는 아주 어렸을 적부터 이러한 결합의 전형에 의해 형성되었기 때문에 달리 어쩔 수 없다. 그렇기 때문에 우리는 또한 우리가 상이한 설명과 평가들 사이에서 선택하는 선택 사양들을 갖고 있다는 사실, 심지어 우리는 우리의 지각이 주어진 것으로 감내해야만 하는 것이 아니라 다르게 관찰할 선택을 여기에서 갖고 있다는 사실을 대체로 의식하지 못한다.

앞 절에서 인지적 구조의 메타포, “내적 지도”가 어떻게 심리적 갈등 및 사회적 갈등으로 발전하는데 기여하는지가 주제였다면, 이제는 우리는 그 내용(“지형”)에 관한 것으로 관심을 돌려보자. 우리는 관찰자의 외부에 관찰자와 관련된 환경들이 드러내는 구조들과 과정들이 (예컨대 가족 구조, 조직 구조, 국가 구조) 존재한다는 것을 주어진 것으로서 여긴다. 지금의 상태와 미래의 상태를 통해서 갈등이 올 수 있다. 이때는 일차적으로 현실 구성이 관건인 것이 아니라, 현실 즉 상황이 관건이다. 이러한 주제의 분석에서 우리는 니클라스 루만의 제안에 따라 의미 차원들을 구분한다. 즉 사태 차원, 사회 차원, 시간 차원<sup>196)</sup>

“의미를 부여하는 의도(심리 체계)의 모든 대상이나 의미를 부여하는 커뮤니케이션(사회 체계)의 모든 주제에 비추어 사태 차원에 대해서 언급해야 한다. 사태 차원은 의미가 의도된 것의 준거구조를”이러저러한 것“으로 분해하는 가운데 구축된다. 의미를 사태적으로 분절하는 출발점은 아직은 불특정한 무엇을 다른 불특정한 무엇에 대립시켜 방출하는 일차적 선언 명제(Disjunktion)이다. 따라서 그 밖의 탐구는 내부를 향한 진입과 외부로 향한 진출로 해체 된다. 이를 통해서 경계선을 넘어서며 이로부터 결과를 도출하는 가능성이라는 의미에서 형식이 창출된다.

여기서는 “삼라만상의 질서”에 대한 결정이 관건이다. 항상 대안이 열려 있고, 이로써 갈등 잠재력도 열려 있다. 여기에는 참여자의 가치 척도가 관계되기 때문이다. 기술은 분명하게 문제가 아닐 것이다. 하지만 이 사안의 평가는 다르다. 사안을 결정하는 것, 또 하나의 선택사양만 있는 것이 아니라면, 항상 갈등 배태. 선택의 고통이다.

196) 루만 ‘의미 차원’ 1984 172쪽-173 ‘세계 차원’ 174

다수의 선택 사양이 동시에 실현될 수 없다면, 어떤 하나의 결정은 항상 다른 어떤 것의 부정과 같은 의미가 된다. “이것뿐만 아니라 저것 또한”이 어려울 때, 사안 문제, 이슈는 개인이나 사적 맥락에서뿐만 아니라 조직에서도 갈등의 일상적 주제가 된다. 매일 수백의 결정이 이루어져 다수 행위자들의 행위 조합에 이용되어야 하기 때문이다. 조직에 있어서 갈등은 매우 드물게 불붙는다. 참여자가 이런 저런 사안 결정에 동일시하는 것이 제한되어 있기 때문이다. p 와 q 사이의 거리 둔 고려가 가능하다! 개인적 정체성이나 결혼이나 자존심에 해당되지 않기 때문이다. 또 사안 차원의 패배는 곧 일정한 입장을 지지했던 사람의 자아도취적 질병이나 의문시가 아니다. 결정에 도달하는 대립이나 논의는 갈등의 모든 특징을 나타낸다. (부정의 부정 - 결정에 이른 때까지) 사안 차원에 머문다면 무해하고 유익할 수도 있다. 이상적인 경우에 참여자들이 어떻게 문제 사안에 대한 최선의 답을 찾을 수 있는지 하는 절차에 동의하는 것이다. 예를 들자면, 자연 과학의 경우. 명백한 방법적 규범들 의견의 다름에서 실험적으로, 어떤 사안 진술이 “참”이고 “거짓”으로 간주되어야 하는지를 결정될 수 있게 한다. 자연 법칙과 자연적 상수의 발견이 문제가 아니라, 시장 사건에 개입해야 하는 회사 같은 경우와 다르다. 점쟁이 같은 방법이 없다. 개인적인 이익이나 원칙적인 이데올로기 문제들이 사안 결정에도 연관되기 때문에 개인적인 갈등이 올 수도 있다. 바즈라비치와 그 동료들의 커뮤니케이션 이론의 개념들로 말하자면, 더 이상 커뮤니케이션의 “내용적 관점”이 아니다.

서로에게 관계되는 개인들뿐만 아니라, 행위하는 동일성으로서 (법인 및 회사, 국가 등등) 서로 커뮤니케이션에 등장하는 사회 체계들 또한, 그들의 관계의 성격에 대해서 서로 합일해야 한다. “서로 합일한다.”는 이것이 명시적으로 일어나야 한다는 것을 말하는 것이 아니라 묵시적으로 일어나는 경우, 즉 그들이 서로 어떻게 행동할지 하는 방식을 통하면 충분하다. 조직처럼 공식화된 맥락속에서 이러한 관계의 형식은 상위 관계, 동등 관계, 하위 관계로서 개인이 차지하는 역할과 지위와 연계된다. 계약의 내용에 들어 있다. 노동 계약에 서명하면 수용해야 한다.

이러한 방식으로 모든 참여자에게 그들이 서로에게 기대할 수 있는 것에 대한 불확실함 경우에 따라서 그들이 각각의 상대방에게서 어떤 기대를 기대할 수 있는지에 대한 불확실함이 축약된다. 조직 이론에서 보면, 구조와 인격이 결정의 전제로서 기능한다는 것인데, 다시 말해서 조직의 구성원들은 그들의 결정을 이러한 전제들에 지향한다는 뜻이다. 이를 통해서 상위 질서와 하위 질서의 문제는 공식적으로 갈등이 없게 된다. 하나의 관계 속에서 어떤 지위와 어떤 심리적 효과가 연관된 것인지를 의문은 일반적으로 대답될 수 없는 것이다. 여기서 인간은 급격하게 구분되기 때문이다. 어떤 이는 항상 우위를 갖아야 하고 이에 따라, 타인들에게 그들이 그와 맞설 수 있지 않음을 보여주면서, 이것을 또한 실현하려고 시도하고, 어떤 이는 강하고 보호하는 모습을 거부할 수 있을 때 그가 좀 더 편안하게 느낀다.

관계에 대한 개인적 기대가 실망되었을 때 심리적 갈등이 온다. 상대방에 대한 그리움과 포기, 혹은 양자 사이에서 선택함에 등가 감정이 병립하여, 심리적 갈등이 온



보완적 분화에서는 이 집단들은 이와 반대로 서로 근본적으로 다르게 취급한다.

“A [...] L, M, N , B  
 O, P, Q . O, P, Q B U, V,  
 W , R, S, T . O, P, Q U, V, W  
 , U, V, W O, P, Q .” ( , 1935, S.108)

대칭적인 및 보완적인 두 관계 유형 또는 구조는 항상 상호 간의 커뮤니케이션적인 확인을 다시 필요로 한다. 예컨대 A 집단이 B 집단에 대하여 X, Y, Z 행동을 보이고 또한 집단 B가 이제껏 그랬던 (동일한) X, Y, Z 행동으로 답할 것이라고 기대하는데, 그 대신에 O, P, Q란 대답을 받았다면, 양 측은 명백하게 그들 관계의 종류에 대해 같은 의견이 아니다. 하나가 대칭성을 기대하는 곳에서 다른 하나는 보완성을 제공한 것이다. 어떤 공감적인 관계 현실이 지배하지 않는다. 다시 말해서 관계 단절이나 갈등에 이른다. 관계의 단절에 이른다는 것은 종족이나 민족과 같은 이웃하는 사회적 체계들에서는 별로 개연적이지 않은데, 그것들은 피해 갈 수 없기 때문이다. 그러나 자신들의 관계 정의들을 동일한 논리적 도식에 따라 흥정?하는 개인들에게서 이것이 가능한 것이다.

커뮤니케이션의 사회적 차원은 특히 갈등에 취약한데, 하나의 관계 정의에 항상 모든 참여자가 ‘예’를 말해야하기 때문이다. 또는 달리 표현하면, 각자는 타인의 관계 제안에 관해서 ‘아니요’를 말하고 갈등을 시작하는, 관계 정의에 대한 거부권을 갖는다. 예컨대 의사와 환자 사이에서처럼 전문적 역할 관계는 보완적이다. 다시 말해서 그것들은 참여자들이 상이한 기능들을 행사하는 데에 기인한다. 이것은 흥정되지 않아도 되며, 문화적으로 규정된 기대들에 속한다.

사회적 차원에 해당하는 갈등의 가장 극단적인 형식은 전쟁이다. 여기서서는 어떤 하나의 사안적인 진술이나 의도의 부정에 관한 것이 아니라 참여된 당파들(개인-사회적 단위)의 존재를 없애려는 상호간의 시도에 관한 것이다. 다른 존재의 존재적 부정 즉 살해될 수 있는 위험을 감수하는 순간에 시작되며 위협적인 부정의 갈등을 전쟁이라고 지칭한다. 민족 간의 폭력적인 대립뿐만 아니라, 서로 대립하는 적들이 그들의 궁극적으로 관념적인, 경제적인, 도덕적인 등등의 존재를 걸거나 서로 간에 그들의 존재 권리를 의문시하는 모든 갈등의 경우들이다. 여기서도 마찬가지로 사회적 차원, 좀 더 정확하게, 두 행위자가 동시에 존재하는 것을 허락하지 않는 관계 정의에 관한 것이다.

“ 가 ,  
 가 .  
 , ( ) 가,  
 , .

갈등은 항상 현재에서 발생한다. 그렇지만 그 주제는 거의 항상 과거와 미래이다. 현행의 갈등 근거가 줄곧 결정의 불가피함이라고 전제한다면, 사람들은 그 사람들이 현재 처한 상황 속으로 어떻게 이르게 되었을까 - 만일 현재 상황의 기술에 대해 대체 같은 의견일 수 있으면 - 라는 문제는 필연적으로 갈등을 배태하고 있다. 왜냐하면 통상 역사적인 발전의 걸음들이 어떤 것인가에 대한 매우 상이한 설명들이 있기 때문이다. 현행의 상황이 긍정적으로 평가된다면 (예를 들어 사람들이 성공을 거둔 거라면), 누가 이에 대한 사례를 받아야하는가라는 물음이 제기된다. 사례를 받는다는 것은 이중적 의미에서이다. 누가 명예를 얻고 누구 돈 - 공동의 실적에 대한 지분을 받는다. 성공치 못한 경우에는 같은 일이 벌어지지만, 반대의 징후로 그렇다. 누가 잘못인가? 누가 처벌되어야 하는가? 누가 책임이 있고 혹은 책임을 져야하는가?

그러한 질문들은 완전히 기본적으로 역사의 구성, 사건의 시간적 차례로의 정돈, 이전과 이후의 관련된다. 이는 인과성의 시간적 질서에 직면에서 결코 피할 수 없다. 원인이 결과의 앞에 위치해야만 한다면, 사건의 구두점과 시간적 재구성을 예외한 논쟁은 불가피하다. 이는 “현재적 과거”와 그것의 문서적 확정이 관건이다. 승자가 항상 역사를 기술한다는 것은 그의 행동의 사후적 정당화에 또한 사용된다. - 갈등 동안에 의심 속에 있는 그의 행동은 그의 이상화된 자기상이 암시하는 것과 항상 같은 것이 아니었다.

왜 과거에 그렇게 많은 의의가 주어지는지는 현재의 행동이 과거에 대한 지침을 통해서 정당화됨으로써 설명될 수 있다. 즉 갈등 경우에 과거 지향에서는 대개 사안 차원의 해명이 관건이 아니라 사회적 차원이 관건이다. 누군가 유책자로서 드러나면, 현재에서 그 대가를 치러야 한다. 그리고 과거가 지금 순간에 관심의 초점이 되면 대체로 대가가 관건이다.

더 유용한 것은 미래에 대한 갈등이다. 왜냐하면 누구도 미래가 어떻게 형성될지 모른다고 할지라도 현재의 결정이 미래에 영향력을 갖게 된다. 이러한 결정이 아직 내려지지 않았고 실행되지 않았기 때문에 또한 (아직) 유책이 관건이 아니다.

개인적으로 매일 문제가 제기된다. 무엇을 할 것인가? 이 문제가 사안 차원에서 대답된다고 해도 언제 그것을 할 것인가의 결정이 남는다. 바른 타이밍이 진정 어떤 목표의 도달을 위해 대체로 큰 의의를 갖기 때문이다. 많은 실행을 위한 바른 - 오직 하나의 바른 - 순간이 있다. 이러한 순간이 인격화된 고대 그리스의 신은 전면에 웅장한 모발을 갖았는데 즉 무성한데, 뒷머리는 머리털이 하나도 없는 민머리이다. 사람들이 너무 오래 기다리고 그의 머리털을 잡지 않으면 그는 지나간다. 사람들이 그를 보기는 하지만 그는 더 이상 잡히지 않는다. 지금인가 나중인가, 이것은 개인들뿐만 아니라 집단이나 여타의 사회적 체계들이 사역될 수 있는 갈등이다. 물론 언젠가는 스스로 처리될 유형의 갈등이다. 지나간 것은 지나간 것이다. 그렇고 나면 기꺼이 회

고적으로 무엇을 언제 했어야 했는지 또한 누가 유책이고 아닌지 등에 대한 다툼이 벌어진다.

가설적인 미래와 올바른 시점에 대 관한 논쟁에서 충분히 빈번하게 커뮤니케이션의 관계 차원이 관건이다. 누가 누구에게 반대로 관철되나? 왜냐하면 미래가 현재를 위해 관계를 지금 여기서 규정위해서 사용될 수 있기 때문이다. 역사가 어떻게 진행될지 아직 분명하지 않지 때문에 미래 지향적인 토론과 갈등에서는 사원 차원에서 논의들이 교환되고 평가될 기회가 있다.

여기서 갈등은 상이한 현실 구성들 -그것이 기술이든, 설명이든, 평가들이든 간에- 서로 만나서 선택 사양의 게임이 견뎌지면서 지능적인 결정들을 가능하게 하는 재원이 될 수 있다. 구성들의 변이는 배가 되고 선택은 더욱 큰 공동시설에서 가능하다. 가장 최선의 지식과 양심에 따라 목적 지향적이고 합리적으로 결정될 수 있다.

시간 차원의 또 다른 관점이 갈등의 역동성에 대해 큰 의의를 갖는다. 즉 시간 압박이다. 어떻게 결정되어야 할지를 성찰하고 논의할 시간이 없으면 사안적인 내용에 영향을 끼칠 뿐만 아니라, 참여자의 관계에 대한 결과를 또한 갖는다. 위계질서는 커뮤니케이션을 단축시키는데, 여기서 - 반전으로 - 시간 압박이 위계질서 형성이나 권위적 결정에 대한 정당화로서 이용된다. 이런 한 언급된 세 의미 차원들의 어느 것도 커뮤니케이션의 다른 두 차원과 독립적으로 규정하지 않는다는 것이 분명해져야 한다. 어느 하나 또는 다른 하나가 당장 관심의 초점에 설 수는 있겠다. 갈등 당사자들 간의 커뮤니케이션을 관찰하는 사람은 때때로, 공개적으로 언급되는 주제가 또한 쟁점이라는 것을 처음 순간에 알아 챌 수 없다. 사안 주제가 관계 정의에 이용되기 때문에, 매 순간 그 의의를 변경할 수 있다.

### 5.3.3 제도화된 도덕

우리는 이제부터 세 가지 개별 입장들을 살펴볼 것이다. 이 입장들에서는 한편으로는 이론적인 진리와 다른 한편으로는 실천적인 정당성을 사회적으로 정초할 수 있는 간주관적으로 연관된 논변들을 화용론에 기반해서 이끌어내려는 시도가 이루어진다.

에어랑엔 학파라 불리는 철학자들로는 로렌젠(P. Lorenzen), 캄라(W. Kamlah), 로렌츠(K. Lorenz), 슈벤펜머(O. Schwemmer)를 들 수 있다. 이들은 분석 철학의 전통에 가깝다. 인간을 대화적 상황에서, 즉 대화, 의논과 토론에 참여하는 인간의 측면에서 이해하려는 시도가 에어랑엔 학파에 전형적이다.

인간적인 말은 우선 한명이나 또는 그 이상의 파트너와의 대화이다. 그래서 대화는 말과 그 대답의 교환에서 찾을 수 있다. 따라서 문장들은 공허한 공간에서 참이나 거짓으로 무심하게 있는 게 아니라, 주장되거나 논쟁을 불러일으키게 된다.(캄라, 로렌젠, 158) 따라서 논리학, 윤리학과 지식 이론을 대화 과정에서 재구성하는 것이 바로 에어랑엔 학파의 관건이다. 진리를 대화적으로 정의하려는 시도는 흥미롭다. 하나의

진술은, 그 진술에 대해 언어 능력을 지닌 화자가 그에 상응하는 검토에 따라 동의할 때에, 참이다.

우리는 진술의 진리를 가늠하는 데 있어서 우리와 같은 언어를 사용하는 사람들의 판단을 참조하기 때문에, 이런 절차를 간주관적인 검증이라고 부른다. 우리는 이런 방식을 따라서, 이런 “방법”을 통해서, 화자와 그의 상대자 간의 의견일치를 이룬다. 따라서 진리는 대화파트너들 간에 이루어진 합의(Konsensus)로 정의된다.

이러한 (진리의 합의)이론을 로렌젠과 슈베펜머는 윤리학에 도입한다. 윤리 규범은 고정적이거나 사실적인 의논을 걸쳐 나온 결과인 동의이다. 그런데 그 의논 과정에 참여하는 사람들은 공통적인 실행에서 서로 협조적이며, 서로 대립하는 이해 관계를 갖고서 조정하는 절차를 거친다. 그 이론에 따르면, 개별적 주체성과 대립하는 이해관심을 초월하는 것이 윤리적인 기본 의무이다. 논의 과정에서 개인들의 사적 목표는 변화를 겪으면서, 다른 이들의 목표와 일치할 수 있게 된다.

간주관적인 검증이라는 이런 이론에 대한 많은 반론이 제기되었다. 이를테면 이 이론에서 진리의 문제는 현실적으로 설정되었다기보다는 전제되고 따라서 해결되지 않은 채로 남아있다는 것이다. 이 점에 대해 에어랑엔 학파는 다음과 같이 말한다. 하나의 진술은 진리를 판단할 수 있는 다른 이들이 자신들의 이론을 참이라고 판단하는 경우에, 참이다. 하지만 이것은 순환논증이다.

다음은 하버마스의 논증이다. 하버마스의 기본 관심은 다음 문제를 중심으로 한다. 이전 사회들에서는 신화, 종교와 형이상학적 체계가 정체성 형성을 담당했다. 하지만 오늘날 그런 식의 정체성에 대한 정초는 더 이상 가능하지 않다. 또한 과학들은 그런 식의 정체성을 근거 지을 수 없는데, 왜냐하면 과학적인 인식 과정은 언제나 이해 관심으로 추동되고 실천적인 의도에서 이끌려지기 때문이다. “객관적인 인식”이란 존재하지 않는다. 이로써 합리적인 정체성의 가능성에 대한 물음은 인간적인 공동체의 실천, 신념과 이해관심이 비릇하는 생활세계 맥락 그리고 언어적 상호작용과 그것의 화용론으로 방향을 잡는다. 언어 화용론을 매개로 하버마스는 합의를 지향하는, 의사소통적 행위에 원칙적인 우위가 놓인다고 주장한다. 의사소통적 행위는 당사자들의 양해를 구하지 않고 자신의 목표를 따르는 전략적 행위와 대립한다.

“  
가  
( )  
( )  
( )  
가  
가

하버마스에 따르면 전략적 행위는 불가피하게 이른바 수행적 모순에 빠지게 된다. 수행적 모순이란 전략적 행위를 하는 사람은 자신의 언어행위에서는 양해에 대한 지향(타당성 요구의 간주관적인 승인)을 전제해야만 하는데, 이 지향은 전략적 행위에서 이미 거부했던 것이다. 이로써 전략적 행위가 보여주는 모순은 의사소통 행위의 우위를 보여준다. 보편화용론은 “가능한 양해의 보편적 조건들을 확인하고 추후 구성하는 과제를 갖는다”(보편화용론, 174). 보편화용론 개념에서 의사소통적 행위의 화용론은 중심을 차지한다. 이 지점을 중심으로 객관적, 사회적 그리고 주관적 세계가 고려된다. 그런 한에서 우리는 보편화용론을 세 번째 단초에 포함시킬 수 있다.

하지만 하버마스에게서 철학은 주요하게 윤리적 의의를 갖는다. 이해 관심을 갖지 않는 그 어떤 객관적인 인식도 존재하지 않으며 의사소통적 행위에 원칙적인 우위가 주어지기 때문에, 양해는 담론 과정으로 파악할 수밖에 없다. 우리는 기본적인 사상을 다음과 같이 요약할 수 있다. 즉 의사소통적 행위는 우선 이미 항상 생활세계 맥락에 깔려있다. 생활 세계는 문화적으로 작용하는 선이해의 배경을 이루며, ‘상호작용의 원천’으로 작용한다. 생활 세계는 그런 한에서 사회적으로 수용된 해석의 전형과 규범 체계를 포괄한다. 이 생활 세계에서 의사소통적 행위는 담론 과정을 통해서 주관적인 행위 수위, 목표 설정과 이해 관심의 일체에 관한 양해를 설정해야만 한다. 이런 양해는 생활 세계의 타당성요구들(규범들)이 불충분한 것으로 드러나고 문제시될 때, 즉 그 사회적 수용 능력을 상실해서 사회적 상호 작용의 교란 상황에 이르게 된 때에 요구된다.

담론은 “파괴된 상호 작용의 상황들에서 문제시된 타당성 요구들에 관한 양해를 다시 세워야만 한다. (선택은 전략적인 태도를 바꾸던가 아니면 의사소통의 단절이든가 둘 중 하나이다)”<sup>197)</sup>. 하버마스는 보편화 원칙을 담론 윤리의 도덕 원칙으로 다음과 같이 형식화한다. 모든 타당한 규범은 다음의 조건을 만족시켜야한다. 즉 각 개인들의 이해 관심을 만족시키기 위해서 그 규범을 보편적으로 따를 경우 생겨날 수 있을 것이라 예측되는, 결과들과 부수효과들이 모든 당사자들에게 강제 없이 수용될 수 있을 것이라는 조건 말이다.(하버마스2 131)

그 원칙은 형식적인 논변 규칙이다. 즉 그것은 내용이 아니라, 그 과정에서 합의(합의이론)가 진리나 정당성의 결정적인 기준이 되는, 절차를 확정한다. 이런 관점은 담론 윤리적인 원칙에 따라 뒷받침된다. 모든 타당한 규범은 모든 당사자들이 오직 실천적 담론에만 참여할 수 있을 때, 그들의 동의를 발견하게 된다. 원칙은 주로 담론적 의지 형성 절차의 규범을 표현하며, 따라서 논변의 내용과는 신중하게 구별되어야 한다. 비록 그것이 여전히 토대를 이루는 행위 규범들과 관련되더라도, 모든 내용들은 실재적인(혹은 그것을 대체할 목적으로 자기 변호적으로 도입된 담론들) 것에 의존해

197) 하버마스. 진리이론들, 215

야만 한다. 담론 윤리적인 원칙은, 특정한 규범적 내용(예를 들어 분배정의에 관한 특정한 원칙)을 철학적 권위의 이름으로 강조하고 윤리 도덕적으로 결정적으로 확정하는 것을 금지한다고 한다.

여기에서 우리는 하버마스의 보편 화용론의 입장이 가지는 기본적인 사상을 조망했다. 그에 따르면 오늘날 철학은 더 이상 독백적인 체계(형이상학적인, 실증주의적인)에 따라서 사회의 정체성을 정초하거나 공고히 할 수 없다. 철학은 오늘날 사회적인 정체성 형성이 가능한, 절차를 가리키는 엄격한 언어 화용론을 제시할 수 있을 뿐이다. 그것은 담론 윤리학의 도덕적인 기반 위에서 이루어지는 의사소통적 행위 절차이다. 하버마스에 따르면 이런 절차는 동시에 마르크스가 사적 유물론에서 분명히 한, 해방적 근본 동기를 개념화한다.

포스트모던이라는 이름은 현재의 광범위한 문화 현상을 포괄한다. 다시 말하면 철학 내부를 비롯해서 사회와 기술(예를 들어 건축)의 최신 경향을 보여준다. 우리는 아주 다양한 영역에서 표현될 수 있는 포스트모던의 기본 동기를 다음과 같이 요약할 수 있다. 즉 근대의 거대보편개념들이 거부된다. 근대의 과도하고 포괄적인 타당성과 진리 요구는 거절된다. 그 자리를 포스트모더니즘은 급진적인 다원성으로 대체하며, 바꿔 말하면, 배타적인 것에 대한 요구와는 공존할 수 없는, 창조적이고 실험적인 기획들이 지닌 다양성으로 대체한다.<sup>198)</sup>

포스트모던이 비판하고 그것의 통합적인 요청에서 거부되는, 근대의 독특한 보편 개념을 거론해보자. 자연과학적 세계 이미지, 사회를 일률적으로 산업사회로 규정하고 인간의 삶을 형성했던 과학-기술-경제적 복합체, 기능주의와 체계가 제약하는 사실의 압력이 만들어내는 전체 열개, 또한 헤겔의 정신철학과, 마르크스의 해방철학, 논리실증주의와 같은 거대한 철학적 체계의 시도들 말이다. 이런 모든 보편 개념들은 그것이 어떤 형식이든 간에 인간, 자연 그리고 사회를 포괄하는 전체를 개념화하고자 한다. 포스트모던은 이런 요청을 거부하고 이런 보편 개념들을 다양화에 따라 붕괴한다. 어떤 측면에서 포스트모던은 이로써 근대의 기본 동기를 채택한다. 다시 말하면 주체로의 전회와 자유롭고 자율에 기반한 사회라는 동기 말이다. 포스트모던은 “근대적인” 근대에 반대하며, 근대의 본래적인 근거를 새롭게 발견한다. 벨쉬(W.Welsch)의 다음 인용문은 포스트모던의 개념을 상술한다.

. ...

. ...

가

---

198) 라이프 스타일, 사회, 지식 그리고 예술적 표현양식들

포스트모던은 대략 1975년부터 점차로 중요성을 얻기 시작한 프랑스에서 철학적으로 분명해진다. 포스트모던에 속하는 가장 중요한 프랑스 철학자들로는 푸코, 리오타르, 데리다, 들뢰즈 그리고 보들리아르를 들 수 있다. 전 세계적으로 철학적인 포스트모던 논쟁을 불러일으킨 결정적인 작품은 리오타르의 저서 『포스트모던적 조건』(1979)이다. 오스트리아출신 미국철학자 피어아벤트와 독일 철학자 마르크바르트 그리고 슬로터딕 또한 포스트모던에 가까운 입장이다. 우리는 포스트모던이 직면하는 문제 상황에 대해서 어떤 철학적인 입장이 관계하는가를 물을 수 있다. 다음에 보듯 많은 단초들이 역할을 담당하고 있으며, 포스트모던에 서로 영향을 미치고 있음을 볼 수 있다.

언어게임 이론과 화용론적 전회는 포스트모던 철학에서 핵심적인 역할을 한다. 보편 개념들은 이상적인 내지는 통일적인 언어에 결부되어있다. 언어는 언제나 언어게임적인 조건에 따르며 화용론적이며 맥락적이라는 비트겐슈타인의 논의는, 보편 개념들이 제기하는 헤게모니의 요청과는 거리를 두는, 공존하는 언어게임들의 다양성이란 관점을 열어주었다. 리오타르는 “‘열린 체계’ 모델을 옹호한다. 그 체계에서 진술의 중요성은 ‘이념들을 야기하는데’ 있다. 다시 말하면 다른 진술들과 다른 언어게임들 말이다”(185면). “모든 것이 가능하다”(anything goes)라고 피어아벤트는 일찍이 선포한 바 있다.

구조주의 또한 프랑스 포스트모던에 영향을 미쳤다. 구조주의는 다양하게 구별되는 언어들(언어학), 민족문화들(민속학), 그리고 시대들을 체계적인 구조틀로, 따라서 특정하게 짜여진 접근방식으로 환원할 수 있음을 보여주려고 했다. 이점에서 구조주의는, 동등한 가치를 지닌 접근방식, 구조적 단초들, 언어게임들 내지는 패러다임(토마스 쿤)의 다양성을 옹호하는, 포스트모던적 관점에 근접해있다. 무엇보다 푸코는 인상적인 분석을 통해서 그런 식의 구조틀, 다시 말하면 법률사, 관습사, 그리고 지식사적 접근방식이 지닌 역사적인 변천을 제시하려고 했다. 이로써 우리는 포스트모던적 사유가 지닌 문제의 지평을 조망했다. 우리는 이런 사유에서 세 번째 단초의 근본 테마가 언어게임의 직접적인 다수성에서, “언어요소들의 화용론”(리오타르)에서, 어떻게 해소되는지를 살펴보았다. 그것은

“  
, (sui generis) 가  
, 가  
.”( , 14 )

그런데 이런 복수의 다양성이 현실적으로 철학의 최종 결론이 될 수 있는지가 문제

시된다. 무엇보다 국가와 사회, 법과 경제에서 우리의 사회적 제도들이 지닌 인간적 형태의 것들과 자연과의 교류, 그리고 후손들에 대한 우리의 책임은 일정한 타당성에 대한 보편적인 수용을 전제로 한다. 그런 타당성들은 예를 들어 도덕적 근본원칙들, 인권, 사회적으로 승인된 정당성정차들, 그리고 인간, 자연 그리고 사회에 관해서 일정하게 사회적으로 승인된 지식들을 들 수 있다. 그런 식의 타당성들을 수용하지 않는다면, 사회적 구성에서 인간적인 그 어떤 구체적인 자유의 모습도 찾을 수 없을 것이다. 또한 다양한 사회 역시, 그것이 복수를 긍정한다는 다양성으로서가 아니라, 정체성(동일성)을 형성하는 한에서 하나의 사회이다.

소위 포스트모던 철학은 결합하는 매개 근거의 문제를 거부하며, 보편 개념을 상호 관용적인 입장들과 언어게임의 다수성으로 대체한다. “제3의 단초”의 전체적으로 분화된 문제 설정은, 진리 개념을 규정하는 것이 관건이 되면서, 소용돌이친다. 더불어 진리 합의를론과 정합설은, 과학 이전에 이미 항상 전제되며, 존재와 사유의 상응설이 말하는, ‘진리’의 의미를 해명하지 않는다는 점을 보았다. 기능 윤리와 저항 윤리 사이의 보충적인 상호 관계에 몰두했던 이론은 매리 더글라스와 그 학파 판본의 문화 이론들이다. 도덕은 여기서 상이한 삶 실행들의 제도적인 조건화들로부터 생겨나는 위험부담 평가와 행동 규범들에 매립되어 있다.

이러한 서로 축약가능하지 않지만 서로 의존적인 도덕 커뮤니케이션의 기능의 삼위 일체가 현대의 기능 분화된 사회의 윤리적 동력을 결말짓는다. 항의 저항운동들은 도덕적인 주제화와 그 운동들이 혁신 과정들의 맥락에서 발견하는 새로운 가치 형성에 대한 지속적 특권이 주어진다. 그것들은 실체주의적인 논증, 매체적인 극화, 공적인 무대화, 목적적인 규칙 위반을 다룬다. 기능 체계들의 도덕적 거리두기와 실제적인 사건들에서 절차 윤리의 무차별성에 대한 공격이 논증적인 레퍼토리에 속한다. 기능 윤리는 기능 내재적으로 규제되는 도덕의 업적 수준을 지시한다. 업적 수준은 실제적인 특별 소원에 대한 참작을 통해서 약화된다. 추가적인 주장의 방어는 더 많은 윤리(선의의의)는 더 적은 윤리(효과적인 성과 실적의)를 초래한다는 논증에 이용된다. 절차 윤리는 기능적이고 실제적인 입장에서 출발해서 원칙적인 결정 불가능에서 출발하지만, 차이 그 자체를 절차화하는 데에 독립적 가치를 본다.

도덕적 커뮤니케이션과 성찰의 관찰 가능한 증가는 구별들을 통해서 추적될 수 있다. 이러한 구별들은 도덕의 영역을 개인 간 존중과 멸시의 범위로 어떠한 한정도 자명하게 하지 않는다. 이러한 구별들은 도덕적인 논쟁들에 대한 관찰 가능성들을 확장한다. 이 논쟁들은 사회적인 정황, 제도들, 작동들에 걸쳐 있는 것이다. 개인적인 도덕적인 귀책은 여기서 빈번하게 어떤 역할을 하지만 그것은 오히려 갈등 자체가 거기에 매여 있지 않은 극적 효과로 고찰된다. 출발점은 사회이론이 윤리적으로 기초된 논쟁들의 기술에서 범주화의 난해성들을 가지고 너무도 문제 있는 가치 판단들을 호도한다는 것이었다. 기능 체계들 내에 도덕의 제도화뿐만 아니라 비개인적으로 취급된 도덕적 가치들을 포괄하는 이용 수단을 가지고 논쟁들의 이질적인 긴장과 진화적인 근대화 과정들 속에서 그것들의 연관성을 묘사하는 것이 철학에서 가능하다는 것

이다.

이론은 사회적, 문화적, 생태학적 맥락에서 윤리학적인 전문가들에 의해 도덕적으로 토론되며 취급된 문제들의 관찰 가능한 증가를 제공하는 데에 어려움을 갖는다. 한 모델이 개발되는데, 이것은 한편으로 기능체계 내에 포괄적인 도덕 요청에 반하는 특수한 기능적 가치들을 보호하기 위한 윤리적 제도들을 위치시키고, 다른 한편으로 연대 그룹들의 도덕적 저항의 효과에서 출발한다. 부단하게 근대화를 추진하는 사회의 탄력성은 이 사회가 제도적인 도덕과 저항 도덕 사이의 긴장을 담론적인 갈등 속에서 제공할 수 있는지에 달려 있다.

한편에서 도덕은 해당성의 관점에서 축적되며 또한 도덕은 사회적으로 해당성을 타인의 해당성을 통해서 보여주는 기대 압박으로써 보편화된다. ”도대체 너는 그것을 어떻게 다루냐?“라고 한 개인이 다른 개인에게 묻는다. 그러나 이 시각에서 어떠한 결정 기준도 모험 아래서 발견될 수 없다. 당사자들은 단지 맹목적으로 모험 회피의 모험에 간섭 관여한다. 위험부담 과 위험의 차이는 따라서 사회적인 이해의 문제를 통보하고, 이 문제는 오늘날 이미 복지 분배의 옛 문제들을 정치적 적실성의 첫 자리로부터 몰아낼 태세이다. 또한 다시 우리는 이 번 세기 말에 윤리 물결의 중심에서 해법이나 적어도 규제로서 설득시킬 수 있는 시각은 커녕, 이 문제의 적절한 주제화조차 볼 수 없다.

아마 여기에는 시간 차원과 사회 차원의 긴장 관계가 존재하고, 이를 위해서 아직 어떠한 윤리적 규제자도 발견되지 않았다. 자신의 미래의 처치 조작 다루기가, 합리성 기회를 완전히 이용하기 원한다면, 사회적인 부담을 초래할 수 있는 방식에 봉쇄가 해제되어야 한다. 게다가 동일한 문제가 회소성의 영역, 즉 경제에서도 등장한다. 한 사람이 자기 미래 준비를 강화하고 이를 위해 수단을 확정하면 할수록, 재화들을 지금 이미 이용하길 원하거나 이용해야 하는 타인을 위한 재화들은 점점 더 희소해질 것이다. 이를 위해서 전통적 사회들은 실제로 도덕을, 특히 경쟁자에 대한 남성적인 자기주장을<sup>199)</sup> 형성할 수 있었지만, 화폐 경제적인 사회 질서에 이러한 도덕을 변환 옮기는 것은 결코 성공하지 못했다.<sup>200)</sup> 희소성과 모험은 정확히 보충적인 시간 관점들이다. 어떤 경우에 사람들은 희소성에도 불구하고 지금 도달 가능한 만큼 - 타인을 대가로 해서- 그렇게 많은 미래 안전을 원한다. 다른 경우에 합리성의 기회를 완전히 이용하길 원한다면, 불안전을 인내 굴종 감수하는데 있다. - 그리고 다시 타인을 대가로. 두 경우에 사회적 결과에 냉담한 데서 기인하는 합리성 계산들이 발전되었다. 두 경우에 시간 차원과 사회 차원의 긴장을 화해시킬 수 있는 어떠한 윤리도 존재하

199) (George M. Foster, Peasant Society and the Image of the Limited Good, American Anthropologist 67 1965, S. 293-315)

200) 농민 반란에 상응하는 계기들에 대해서, E. P. Thompson, The Moral Economy of the English Crowd in the 18th Century, Past and Present 50 (1971), S. 76-136; James S. Scott, The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia, New Haven 1976. 두 연구는 물론 윤리적인 성찰(예컨대 아담 스미스의 성찰)에 충분히 정당하지는 않은 방식으로 대조를 체계화했다.

지 않는다. 그렇기 때문에 분배의 문제가 우리 사회에 대해서 정치적인 문제들이 된다. 그리고 모험 문제들은 동일한 방식을 취하는 모든 전망들을 가진다.

즉 윤리적인 성찰이 18세기 말경에 발견된 형식에서는 더 이상 기능할 수 없다는 것을 수용할 많은 근거들이 있다. 패러다임이 해체되었다. 그렇지만 패러다임을 다시 획득했는가? 이미 18세기 말경에 사람들은 새로운 관심들이 등장하는 것을 보았다. 그러나 그것은 어디에 대한 관심으로 형성된다. 헤르더, 그리고 훔볼트. 오늘날 이러한 흐름은 폭넓고, 가지 많은 삼각주로 흘러들어 심지어 옛 합리성 논쟁의 계기들도 수용한다. 그러나 그것은 단지 언술행위에 관한 것이다. 사람들은 어떻게 거기로부터 현대 사회를 적절하게 기술하는, 어떤 사회 이론이 생성될 수 있는지 보이지 않는다. 우리는 이론적인 디자인에서 언술행위로부터 커뮤니케이션으로 전환해야하고 언어에서 사회 체계로 전환해야 한다.

어쨌든 철학의 이른바 언어론적 전회는 중요한 혁신들을 이끌었다. 우리들의 맥락에서는 무엇보다도 그것들 중의 하나가 연관성이 있다. 즉 언어에 대한 연구는 언어에 기여하고 그렇기 때문에 그 연구의 고유한 대상 속에 다시 등장한다.<sup>201)</sup>

사람들은 동일한 것이 또한 도덕에도 해당하는 것인지 물어야만 할 것이다. 도덕에 대해 연구하는 사람은 자신도 하나의 도덕적인 판단에 스스로 복종되는, 윤리를 반드시 기술해야하는 것은 아니다. 도덕에 대해 연구하는 사람은 그렇지만 이것을 사회적 커뮤니케이션으로 취급하는 것을 피할 수 없다. 그런 한에서 적어도 그 또한 그의 대상 영역에 다시 등장한다. 자기 준거적 순환은 따라서 폭넓게 그려지는데, 그것은 피할 수 없게 된다. 사람들은 이것을 윤리와 도덕에 대한 진술의 모든 근거는 자기 준거적으로 깔려야 한다는 지침으로서 고수할 수 있다. 그러나 우리가 줄곧, 고유한 도덕적 자질을 함께 기초하는, 윤리의 좁은 순환이 관건이어야 하는지 혹은 사회 이론의 넓은 순환이 충분할지의 선택을 한다고 고수한다. 이 넓은 순환은 모든 연구가 사회적인 커뮤니케이션으로서 작동한다고 또 오직 여타의 또한 도덕적인 구별이 등장하는 사회에서만 도덕은 연구될 수 있다고 함축할 뿐이다.

윤리에 대한 새로운 정식화 및 새로운 정초 시도에 대해 루만은 이러한 철학적 정초 시도를 도덕과 윤리의 영역과 연결하지 않고 도덕을 사회이론적으로 '관찰'한다. 루만은 이 이론 자체가 다시 도덕적 요청을 갖고 등장하지 않도록 한다.(역설의 해소) 도덕과 학문 학문이 도덕으로부터 자유로운 인식 수행, 도덕도 인식 대상일까? 루만은 후자의 가능성을 선택했다. 도덕 및 윤리 문제에 대해 외부 관점, 즉 자신을 2차 등급 관찰의 입장에 놓는다. 루만은 도덕을 특수한 종류의 커뮤니케이션이라고 이해하며, 좋은-나쁜, 선-악의 구별을 갖고 작동하며 여기서 인간적 존중이나 멸시가 표출되는 커뮤니케이션이라고 규정한다. 윤리 개념은 도덕 개념과 달리 도덕 문제에 관

---

201) Lars Loefgren, Toward System: From Computation to the Phenomenon of Language, in Marc E. Carvallo (Hrsg.), / Nature, Cognition and System, I: Current Systems-Scientific Research on Natural and Cognitive Systems, Dordrecht 1988, S. 129-155 (129) 는 이것을 “자기포함적 자기기술적 곤경이라 한다.”

여하며 도덕을 반성하려고 시도하는 세련되고 요구 사항이 많은 모든 기술이라고 칭한다. 즉 윤리는 도덕에 대한 반성이론으로 정의된다.

도덕 커뮤니케이션은 좋음과 나쁨 (혹은 선과 악)을 구별하는 이원적 코드에 의해 그 성격이 규정된다. 좋음과 나쁨이라는 코드 값들은 여기서 특화된 속성이나 부분적 수행 실적과 관련되는 것이 아니다. 좋은 축구선수, 나쁜 요리사의 좋은 나쁜과 무관하다. 도덕 커뮤니케이션이 일어나는 것은 좋음과 나쁨이라는 코드 값을 통해 존중과 멸시에 대한 지시가 동시에 이루어지고 여기서 존중과 멸시가 그 인격 전체(특성이나 수행실적이 아닌)와 관련되는 경우이다. 어떤 커뮤니케이션이 도덕적 성질을 갖게 되는 것은 한 인격이 그 견해나 행위에 있어 존중 또는 멸시를 얻게 된다고 알리는 경우이다. 대개는 암시인데, 환담을 하면서 흡연을 비난하거나 멸시하는 것이다.

좋은-나쁜의 도덕적 코드는 보편적 유관성을 갖는다. 즉 도덕은 모든 것에 대해 판정을 내린다. 우리는 모든 주제, 모든 행위, 모든 견해가 학문적 또는 법적으로 관찰될 수 있으며, 도덕적으로도 관찰될 수 있다고 말할 수 있다. 단면이 생긴다. 세계가 생긴다. 따라서 관찰을 이끄는 구별의 보편적 유관성이라는 개념은 그 코드의 도움으로 계속 관찰이 이루어진다는 것이 아니라, 모든 것이 그런 식으로도 관찰될 수 있다는 것을 뜻할 뿐. 순간 사건. 예사롭지 않을 때, 존중 멸시의 조건을 암시, 명시할 동기를 우리는 갖는다.

커뮤니케이션은 특정한 경우에만 도덕적인 부담을 지게 되는데, 그런 일이 생기면 도덕적 가치 평가가 특히 격앙되거나 완고하게 되는 경우가 드물지 않다. 도덕적 개입이 다시 철회되는 일은 쉽지 않다., 앞서 언급한 것처럼, 도덕 코드는 인격의 오직 특정 단면과 관련 맺는 것이 아니다. 즉 도덕적 물음은 인격 전체가 관련된다. 존중뿐만 아니라 멸시도 할당한다. 특정한 행위나 견해를 근거로 한 인격이 도덕적으로 불신을 받는 경우에 커뮤니케이션이 공격적인 대립으로 치달곤 한다. 완고하게 고집할 경우에 도덕은 투쟁, 폭력, 테러로 마무리된다.

루만은 철학적 윤리 구상들이 지금까지 눈감아왔던 문제인 도덕의 주요한 문제점 중 하나가 도덕적 커뮤니케이션이 매우 자주 갈등을 만들어 내거나 갈등을 첨예하게 한다는 사실에 있다고 본다. 철학 전통에서 윤리는 대개의 경우 도덕적 판단에 기초를 놓는 과업이라고 이해되어 왔다. 이에 반해 루만은 윤리를 도덕에 대한 반성이론으로 정의한다. 따라서 윤리의 과제는 더 이상 도덕의 정초, 근거대기가 아니라 도덕에 대한 반성이다. 윤리는 도덕 커뮤니케이션을 도덕 내부의 관점으로부터 반성하는 모든 인지적 도덕 기술 description로 이해된다, 그래서 도덕을 외부로부터 관찰하는 사회학과는 달리, 윤리적 반성은 도덕 코드인 선악으로 관찰의 방향을 잡는다.

이 대목에서 한 번 더 상세하게 지적할 필요가 있는 지점은 루만이 관심을 갖는 것은 도덕에 대한 반성이론으로 이해되는 새로운 윤리를 설계하는 것이 아니라는 점이다. 루만의 관심은 오히려 사회 이론의 관점으로부터 그러한 윤리에 대한 자극을 제공하는 것이다. 이런 루만의 자극을 받아들이는 모든 윤리적 구상은 어쩔 수 없이 윤리의 전통적 개념들과 대립하게 된다. 즉 기초 놓기로서의 윤리와 반성으로서의 윤리

사이에 차이가 생긴다.

정초이론으로서 윤리는 도덕적 판단을 옳거나 이성적인 것으로 부각시켜야 한다는 요청을 고양시킨다. 전통적 윤리 구상들은 아무리 서로 다르다 해도 이런 요청이 일어나는 방식은 대개 최종 근거 혹은 원리가 제시되고 그 근거나 원리 자체는 다시 정당화될 필요가 없다는 식이다. 루만의 모든 기초 놓기는 실행을 통해 다른 가능성과의 비교에 노출되며, 그래서 좌초된다고 한다. 기초 놓기의 사다리를 타고 올라가보면 그 끝에는 최상의 원리가 아니라 오히려 다른 가능한 대안이 있다는 것이다. 기초 놓기가 어떤 통일과 필연적 조건으로 이끄는 것이 아니라 더 많은 차이와 우연성으로 이끌 뿐이다. 그래서 도덕 판단의 기초 놓기를 포기하고 도덕적 사태의 인지적 기술로 스스로를 제한하는 윤리를 제안한다.

윤리의 과제가 도덕적 판단의 기초 놓기에 있다고 보는 이해 방식은 윤리적 원리의 기초놓기의 도움으로 보편적이고 통일적인 따라서 합의된 도덕 표상을 생산하고 제도화하는 걸 수용하면서 출발한다. (숨은 전제 비판) 좋은-나쁜이란 도덕 코드가 보편적 유관성을 갖는다는 점을 부인하지는 않지만, 좋은-나쁜 도덕 코드가 통일적으로, 즉 동일한 결정 프로그램을 갖고 적용될 수 있다는 전제는 부인한다. 현대에 더 이상 사회의 통일적인 도덕 프로그램이 완성될 수 없다. 현대 사회는 도덕에 근거하지 않는다. 기능적으로 분화된 현대 사회가 도덕 커뮤니케이션을 통해 통합될 수 없다는 점을 가리킨다. 기능 체계들은 이원적 코드들에 의해 일차적으로 독립 분화된다. 기능 코드들은 더 높은 탈 도덕성의 차원에서 설비되어야 한다. 기능 코드는 도덕과 무관하게 구조화되며, 그래서 좋은-나쁜 구별로 정돈되지 않는다.

기능 체계들 내부에서 도덕 커뮤니케이션들이 다시 일어나는 것이 배제되는 것은 아니다. 하지만 이런 일은 사회의 통일적인 메타코드가 아니라 각 기능체계들의 구조적 조건들에 따라서이다. 즉 제도적 윤리의 차원에서이다. 사회는 다중맥락적으로 구조화되어 있다. 이는 관찰 가능성이 환원 불가능하게 다양하다는 것을 뜻하며, 이런 다양한 가능성이 도덕적 통합의 가능성은 없어진다. 사회 통합 가능성은 없어진다. 이와는 반대로 고전적 윤리와 전통은 여전히 도덕에 의한 사회 전체의 통합을 신뢰해왔다. 도덕 코드도 다른 코드와 비슷하게 보편적 적용 가능성이 인정되지만 그것이 자립적인 기능 체계로 독립 분화되지는 않는다. 도덕 문제는 어느 정도 권한이 있는 하나의 자리를 지정 받는 것이 아니라, 사회 전반에 거의 언제나 도처에서 다루어지거나 다루어지지 않거나 한다.

관찰의 역설과 관련해서 도덕 커뮤니케이션에 대해 즉 그 관찰을 좋은-나쁜 구분으로 정돈하는 커뮤니케이션에 대해서도 유효하다. 모든 이원적 코드는 자기 자신에게 적용할 경우 역설에 이르게 된다. (비난 받을 행위가 좋은 결과, 유덕한 행위가 나쁜 결과) 윤리적 반성은 좋은 행위를 충고하는 것인지, 나쁜 행위를 충고 하는 것인지 결정할 없다. 루만이 볼 때 전통적 윤리는 도덕 코드의 역설에 대해 너무 빨리 눈 감는다. 마치 기초 놓기만 잘하면 해결될 수 있는 문제로 전환된다. “도덕화의 미심쩍은 실제 결과들은 그것들이 생긴다 해도 그 책임이 도덕에게 귀속되지 않는다.” 전통적

윤리 구상들에서 도덕은 항상 좋은 것으로 간주되었던 것이다. (법, 진리 등이 그렇듯) 그에 반해 윤리는 이제 도덕 코드의 두 측면, 즉 도덕 커뮤니케이션의 긍정적 결과와 부정적 결과를 반성하는 과제를 작업하도록, 인격에 대한 멀시으로써 협박하는 도덕 커뮤니케이션이 투쟁, 폭력, 전쟁과 같은 대립을 유발하기 쉽다는 점을 유의하며 작업할 것을 루만은 권하고 있다.

#### 5.4, 철학적 합의 4: 페러다임 해체, 윤리의 도덕 성찰

윤리적 논쟁들은 오늘날 지속적으로 새로운 갈등들을 산출하는 근대화 동력의 큰 부분들로 귀납된다. 근대화 동력을 지탱하는 체계들의 기능에 특수한 작동방식과 도덕적 커뮤니케이션이 어떻게 서로 관계되는지 의문을 던진다면 부정적인 답에 기울 것이다. 여기에 어떤 관계도 없다. 그러나 사람들은 마찬가지로 대안적인 추측을 할 수도 있는데, 대체로 기능 내부적인 전술들을 갈등 극복을 위해서 마찬가지로 기능 특화된 윤리적 규제자를 사용한다는 대안적인 추측을 할 수도 있다. 이러한 추측은 기능 체계들이 기능 연관적인 갈등들의 극복을 위해 윤리적 제도들에 각각 고유한 레퍼토리를 기능 특화적인 결정들의 산출을 위해서 윤리적으로 민감한 작동 전형의 성찰을 위해서 소지하고 있다고 생각하고 있다.

이러한 주장을 입증하기 위한 방도는 역사적이다. 몇몇 사례들에서 설명되어야 할 것은 어떻게 기능 체계들이 형성하는 제도들의 형성과 연결해서 윤리적 성찰의 변형과 내재화가 기능 특화적인 윤리적 제도들 안에 성취되는가이다. 오랜 그리고 도덕적으로 지속적으로 논쟁적인 발전에서 이런 제도들은 상이한 기능 체계들을 위한 윤리적 규제자로서 형성되고 관철된다. 결정적인 점은 이러한 논쟁이 이미 일찍이 아리스토텔레스적-기독교적 전통의 윤리적 사회 개념에 차이 형성에서 발생한다. 중세의 사회 이론들의 질서 사유가 윤리의 정체, 좋은 삶의 정당화와 공동체의 좋은 질서의 정당화가 일치한다. 그렇기 때문에 전근대적인 사회에서 가치, 의무, 미덕의 일관적이며 구속력 있는 전범의 형성은 지식 질서의 바탕이 되는 중심적이다.

근대의 시작과 함께 이 일치하는 느리게, 이를테면 수 백 년에 걸쳐서 와해된다. 그렇지만 큰 연관성과 지속적으로 지각된 이러한 과정의 양립은 일찍 전적으로 가시적이 되었다. 그러나 사실상 여기에 보편주의적인 윤리와 기능주의적 윤리 사이의 차이의 배종 세포가 지각되었다. 이것은 정치적 윤리의 시작이다. 그것은 정치가 실행하는 과제 설정의 정당화를 추구하고 보편적 윤리의 토대를 더 이상 필요로 하지 않는다.

“ 가 가 가 가 가 가 가 .”( , 1965; 1301)

## 6장. 맺는 말

니클라스 루만의 사회 이론을 철학에서 수용하는 일이 막 시작되었다는 진술은 20년쯤 전에 발견된다.<sup>202)</sup> 어떤 철학사전은 루만을 “철학적인 존재”라고 불렀다.(Lutz. 철학사전, 2003) 1970년대 초반에 위르겐 하버마스와의 논쟁을 통해서 ‘사회적으로 등장할 수 있게’ 되었다는 루만은 그의 널리 알려진 체계 이론을 통해서 많은 철학적 연관들을 제시하고 있다. 문제는 그의 이론이 제시하는 연관들이 한결 같이 우리 시대 철학의 핵심적인 논점들이라는 것이다. 물론 그는 단 한 번도 자신을 철학자라고 한 적은 없으며 항상 사회학자로 자신을 확인해왔다. 그럼에도 불구하고 그의 이론은 그 구성 뼈대에 이미 많은 철학과의 접점이 드러나 있다.

본 연구는 사회 이론이라는 비교적 새롭게 자율성을 확보해가는 ‘학과목’에 잘 어울리는 가장 이상적인 학자로 니클라스 루만을 내세우고, 루만의 사회 이론을 사회 이론의 입장으로 읽어 보겠다는 의도를 그 시발점으로 삼았다. 그의 이론에 의해 자극 받은 위대한 저작은 아직 없는 듯하다. 대부분의 철학 연관 저작들은 이제껏, 명백하게 철학적인 주제에 관련된 비교론적-비판적인 문제 제기가 대세이다. 그의 저작에 대한 포괄적인 평가도 아직 없다. 마찬가지로 루만의 이론 기획에서 철학적으로 새로운 종류의 것을 지각하는 적합한 문제 제기도 아직 입안되지 않았다.

루만 이론을 통한 우리의 답사는 이 이론이 그 어떤 선행자들 못지않게 철학에 도전이 되었다는 것을 분명히 알게 했다. 사회 과학적 이론들은 이제껏 철학에게 인접과 의존의 관계를 고수했다. 루만의 이론은 이러한 관계를 급진적으로 변화시켰다. 그것은 철학적 주제의 선점을 통해서가 아니라, 철학으로부터 그런 주제들을 차이 이론이라는 수단을 빌어 자신의 이론 속에 수용함으로써 그런 것이다. 그렇기 때문에 단순하게 주제적으로 지향된 철학의 루만 이론과의 논쟁을 상상했다면 그것은 연구자가 결정적으로 너무 짧게 잡은 것이다. 그리고 본 연구도 그런 단견에서 시작되었기 때문에 독창적이지도 못하고, 연구자의 능력 한계로 인해 결과적으로 성과가 없다. 어쨌든 연구의 결과를 요약하고 자아비판을 해야 하는 시점이다.

결과라는 의미에서 우리의 첫 테제는 루만의 이론에 대규모의 분석적 해명이 요청된다는 것이다. 기본 개념들의 다수가 필증적으로 도입되었다. 다중 맥락화된 이론의 구성 부분들의 접합은 일관된 접합을 위한 어떤 보장도 제공하지 않는다. 어떻게 예컨대 후설의 의미 이론이 빌러의 커뮤니케이션 개념, 파슨스의 기능주의가 데리다의 해체와, 또한 신 진화론이 구성주의와 조화를 이루는가? 반면에 루만은 놀라운 구성력을 보여준 것도 사실이다. 그 접합구조는 부단한 강도 시험에 처해질 것이다. 시안(試案)적인 속행 발전에 부단하게 열린 있는 이론의 미귀결성은 어느 정도 매력적이다 이를테면, 모든 이론의 최초 근거들을 표시하는, 필증적인 진술을 도입하는 그런 유형이 그것이다. 말하자면 근원 논리적 진술들인데, 이것들은 - 스펜서 브라운의 고유한 방법들을 넘어서는 것이고 - 2차질서의 사이버네틱스를 연관시키고 관찰과 성

---

202) de Berg/Schmidt(Hg.) Rezeption und Reflexion, 2000 Suhrkamp

찰의 원조 논리에 합류하는 것들이다. 여기에 이용된 필증적이고 간접 귀류법적인 공식들이 혼란을 야기하는데, 항상 다시 상이한 조건의 문제들을 가능성과 뒤섞고 착각하기 때문이다. 하지만 이것이 얼마나 정당한지는 이론 자체의 문제가 아니다.

맹점은 누구나 갖는 것이다. 당연히 루만 또한 맹점을 가지고 있다. 어느 정도까지 사람이 동시에 뭔가를 보면서 또 자기의 보는 행위를 볼 수 없다는 사실이 보이지 않는 것을 ‘보기’의 가능성의 조건으로 만드는 맥락의 형식으로 바꿔 표현될 수 있는 것인가? 더 나가서 어느 정도까지 그러한 맥락이 자기와 자기 아닌 것의 구별을 자기에게로 재투입함을 통한 자기 동질성을 가능하게 하는 조건이 된다는 것과 비교 가능한 것인가? 근원 논리적인 가능성 조건과 초월적 가능성 조건 사이에 연관이 있는가? 혹은 좀 더 근본적으로, 관건이 원래 관찰자와 관련된 것인가? 아니면 스펜서 브라운의 근원 논리학과 관련된 것뿐인가?

이에 따라서 루만의 이론에 대해 철학의 가장 긴급한 과제는 이 이론을 좀 더 높은 전망대에서 관찰하고 이 이론에 분석적 명료화를 해주는 데 있고, 이러한 해명들은 곧 이 이론에서 철학적 전환을 초래할 수도 있는 것들이다. 그러한 이론적 관찰에서 이 이론은 그것의 철학적으로 가장 흥미로운 측면에서, 즉 포스트형이상학적 철학의 도전을 나타내는 특수한 성찰적 이론 형식으로서 시야에 들어온다. 이론의 이러한 형성을 추적한다면, 가장 최고의 지성적인 힘 능력과 연구자의 힘을 앗아가는 혼란 사이 요동을 넉넉히 느낄 수 있다.

철학은 사회 이론보다 더 큰 성찰을 요구한다. 사회 이론처럼 철학은 모든 지식에 열려 있고 임의적인 지식 물품을 그것의 성찰에 통합할 수 있다. 그러나 철학은 그 외에도 철학에게 실제적이 될 수 있는 문제에 특별한 연관을 가진다. 즉 세계의 문제이다. 반면에 의미와 관련해서 최근에 경험했던 문화론적 전회도 -직접 화법으로 언급하지는 않았지만-, 루만은 철학의 몫이 아니라 말한다. 즉 루만은 철학자들에게 맡길 수 없는 과제가 의미 문제라고 말하기도 했다. 개념 연구에 머물고 사회 구조와 의미를 연계하지 않을까봐 그런 것이라고 추측 가능하지만 또 다른 측면도 있다고 본다. 즉 의미 연구에서 다시 정체성(동일성)이 차이보다 앞설까봐 염려하며, 사회 진화를 의미와 연결하고, 사회 구조와의 조응 관계를 밝혀야 하는 사회구조와 연관 연구를 철학은 회피할 것으로 예측하기 때문이라고 생각된다.

사회 이론과 체계이론에서 루만은 윤리-정치학적 사회 이론을 회피하려는 입장을 확고하게 유지했다. (갈등 이론에 대한) 체계 사유의 유용성은 그래서 모든 심리 현상 및 사회 현상에 대해 응용 가능한 것이라는 결과를 낳는다. 심리학, 정치, 경제, 과학, 교육, 종교, 스포츠 등과 “거리의 사람”의 일상에 대해서, 줄여 말하자면, 갈등이 관찰되는 모든 영역에 대해서. 각각의 갈등이 그곳에 연루된 사람들에게는 유일무이한 것처럼 보인다. 그렇지만 우리가 구성주의적 체계이론의 관점에 기댄다면, 모든 갈등들이 개별적 사례에서 그렇게 상이하게 나타날 수 있지만 그것들을 특징짓고 하나로 묶는 전형을 따른다는 것이 명백해진다. 그것은 구체적인 행위자들과는 독립적으로 어떤 개연성을 갖고, 즉 거의 강제적으로, 심리적이든지 사회적이든지, 갈등을 규정하

는 과정 논리이다. 그렇지만 이러한 논리는 거의 강제적으로만 작용한다. 즉, 참여된 행위자가 이러한 논리를 의식한다면 그들이 이러한 전형의 소위 자동제어를 중단시키고 갈등의 증폭이나 종결을 초래하는 방식으로 행동할 수 있다는 뜻이다.

그렇게 급진적으로 구성적이며 차이 지향적인 이론이 그것의 보편주의적인 주소 선택권과 그 자신에게로 끝없는 재투입을 가장 강력하게 추진하는 바로 그곳에서 어느 정도까지 근본에 천착하는 움직임의 소용돌이를 피해갈 수 있을까라는 염려스러운 질문도 해명되어야 한다. 이 이론이 그 접근 방식의 급진성에서 항상 이에 성공할 것이라고 가정하는 때에조차도, 그것의 범주들과 개념들이 점차로 애매모호하게 되고, 그 통찰들의 생산을 저해하는 계속해서 점점 더 강력해지는 ‘구성성’으로 비난되지 않을지 묻게 된다. 그러면 그러한 이론은 필연적으로 지적 작용의 힘과 무기력 사이를 요동할 것이다. 다시 말해서 동일한 이론이 한편으로 고도의 인식 획득을 통해서 가장 집중적인 지능적 놀라움을 마련하고, 다른 한편에서 개념의 불명확함에 대한 증가하는 불쾌감 또한, 그것의 기초의 손상을 계속적인 구성을 수단으로 메꾸다가 회복할 수 없게 될 것이라는 주장이다.

.전통적인 옛 유럽적 사고를 해체하려는 루만의 노력을 현실 자체가 스스로 그가 기대했던 방향으로 흘러감으로써 굳이 그의 이론의 영향력을 평가하거나 논쟁할 필요가 없다고 할 수도 있을 것이다. 즉 루만 자신의 이론적 고찰은 사회에 수용되었다고 말할 수도 있다. 하지만 그의 이론이 어떻게 평가되어야 하는지 아직은 미지수라고 본다. 한국 사회가 그의 이론 수용에, 적어도 윤리와 도덕이라는 주제와 연관해서 확연하게 표출되는 소극성은 이론의 ‘생존력’의 차원에서 어두운 전조라고 간주해야 하는가? 아니면 적극적이지 않은 이유는 윤리와 도덕이, 정치가 다른 기능 체계들에 비해 그들의 우선권을 주장하고 관철되어 있는, 즉 기능적 체계 분화가 덜된 사회라서 그런 것인가? 그렇다고 해도 딱히 불편한 것도 없는 것인가, 아니면 한국 사회가 기능적 장애를 겪고 있다는 논거를 제공하고 있는 것인가? 진정 사회에게 묻고 싶은 것은, 루만 식으로 말하자면 사회에게서 배우기 위해서, 혹시 다른 분화 형식 곧 기능적 분화 형식이 아닌 다른 형식의 ‘진화’를 한국 사회가 고려하고 있는가라는 물음이다.

하지만 루만의 체계 이론에 대한 비판 또한 만만치 않다. 그의 “자기 생산”과 “사회 체계”의 용법들은 다른 연구자들의 그것과 많이 다르다. 양자가 합성되면서 더 많은 반박에 부딪히기도 했다. 루만은 “사회에는 주소가 없다”고 말한다. 즉 어떠한 사회도 자기 자신의 고유한 작동들로 자기 자신에 도달할 수 없다는 것이다. 특히 루만의 이론처럼 우리 시대가 도달한 가장 정교하고 복잡한 이론적 구성물이라고 할지라도 그것으로 사회에 도달할 수 없는 것이다. 이는 이론의 유용함, 또는 반대로 무용함을 말하는 것이 아니라 근대 사회는 ‘해소 불가능한 불확정성’의 상태를 극복할 수 없기 때문이다. 고전적인 인식론에서 상정하는 것처럼 지식의 축적에 따라 더 많은 확실성이 보장되는 것이 아니라, 지식의 축적에 따라 더 많은 불확실성이 산출되고, 강제된다고 할 수 있는 것이다.

사회적 체계는 투명하고, 총체적인 인식이 가능하고 그래서 그것에 대한 완전한 통제가 가능한 방식으로 작동하지 않는다. 체계는 언제나 중복과 변이의 결합이 문제가 되기 때문에, 원인과 결과 간의 일대일대응이 가능하다는 의미에서 질서정연하지도 않고, 그렇다고 원인과 결과 간의 대응관계를 생산하는 특정한 형식을 관찰하지 못할 만큼 무질서하지도 않다. 이렇게 사회적 체계는 스스로 산출한 미규정성을 획득한 체계가 될 뿐 아니라, 이 상태를 자기 인식의 조건으로 한다. 이런 점에서 체계는 자기 자신에게 ‘블랙박스’다. 사회 이론은 어떻게 사회가 환경과의 차이 속에서 다맥락적인 체계(polykontexturales System) 로 이해될 수 있는지의 문제이기도 하고, 의미를 갖는 커뮤니케이션의 포함과 배제라는 반복되고, 교차되는 관계의 문제라고 설명할 수 있는 것이다.

문고자 했던 질의는 사실상 제대로 대답될 수 없었다. 예컨대 그의 이론들은 우리 사회 속에서 살아남을 수 있을까? 간단한 질문이지만 대답하기 가장 힘들 질문이라고 본다. 기능적으로 분화되지 못했거나 충분히 분화되지 못한 것인지, 분화의 유형이 커뮤니케이션이란 개념으로 파악할 수 없는 것인지? 지금은 모를 일이다. 1994년의 한 인터뷰에서 루만이 말했던 자신의 이른바 이론 중독에 관한 고백도 간단히 웃어넘길 이야기는 아닌 것 같다. 낭만주의자로 루만을 분류하는 학자도 있다. 어느 드라마에서 등장했던 대사가 여기 해당한다면, 그런 의미로만 루만이 낭만주의자일 수도 있겠다. “개똥 부린다, 낭만이라고 하지” 수잔 블랙모어가 말한 것처럼 훌륭한 이론은 아름다울 수도 있을 것이다. 그녀가 예를 들었던 것은 ‘ميم’의 경우이지만, 루만의 체계 이론의 경우도 아름답다고 말할 수 있지 않을까? 다만 우리에게 루만의 이론이 쉽게 파악되지 않는 이유는 그 내용들이 대부분 우리의 직관에 반하는 내용이기 때문이다. 루만의 경우에 가장 크게는 탈 존재론이 그런 것이 아닐까 한다, 마땅히 이런 선택이 의미에 갖는 함의는 무엇일까? 철학의 역사는 위대한 철학자들의 언어를 사용하는 관념의 모험이며, 사상을 표현할 자유가 자기 계몽의 초석이라면, 사회학적 계몽의 한계와 가능성을 루만이 보여준다. 다만 사회에는 더 이상 단 하나의 우월적 관찰 장소나 관찰자가 존재하는 것이 아니다. 여러 관찰이 구성되는 것이 가능한 것이다. 단일한 맥락이 아니라 다중의 맥락에 익숙해져야 할 것이다. 구 유럽적 사고는 청산되었고, 신 유럽적 사고는 이미 와 있다. 그가 바로 루만인가?

## 참고 문헌

### 논문

- 이철, 「니클라스 루만의 자기준거적-자기생산적 체계에 대한 바른 이해」, 『현상과 인식』 2014. 겨울, 103-129쪽
- 전동렬, 「니클라스 루만의 시스템 이론에서 기호와 의미의 문제」, 『독일 언어 문학』 2013

### 단행본

- 니클라스 루만, 『사회의 사회』 1,2권 새물결, 서울. 2012
- 니클라스 루만, 『사회의 학문』 이론. 서울. 2019
- 게오르그 크네어 아민 닛세이, 『니클라스 루만으로의 초대』, 갈무리, 서울. 2008
- 이재현, 『디지털 문화』, 커뮤니케이션북스, 서울, 2013
- 지크프리트 J. 슈미트 (편저), 『구성주의』, 까치, 1995.
- 헬가 그립-하겔슈탕에, 『니클라스 루만 인식론적 입문서』, 책만들기좋은날, 서울. 2019

### 외국어 단행본

- Baecker, Dirk: Kommunkation, Reclam Verlag Leipzig, 2005
- Baecker, Dirk (hrsg.): Schluesselwerke der Systemtheorie, VS Wiesbaden 2005
- Baecker, Dirk: Kommunikation, Reclam Leipzig 2005
- Burkart, Guenter/Runkel, Gunter: Luhmann und die Kulturtheorie, Suhrkamp Frankfurt 2004
- de Bergm Henk/Schmidt, Johannes: Rezeption und Reflexion, Suhrkamp Frankfurt, 2000
- Giddens, Anthony/Turner, Jonathan H.: Social theory today. Polity Press Cambridge 1987
- Hagen, Wolfgang (hrsg.): Was tun, Herr Luhmann? Kulturverlag Kadmos Berlin 2009
- Hartmann, Frank: Medien und Kommunikation, Facultas Verlag Wien, 2008
- Joas, Hans/Knoebl, Wolfgang: Sozialtheorie, Suhrkamp Frankfurt 2004
- Kiss, Gabor: Grundzuege und Entwicklung der Luhmannschen Systemthreorie. Stuttgart, 1990
- Koenig, Siegfried: Philosophie des 20. und 21. Jahrhunderts, Nuernber 2018
- Krohn, Wolfgang/Kueppers, Guenter: Die Selbstorganisation der Wissenschaft,

Suhrkamp Frankfurt 1988

- Luhmann, Niklas/Schorr, Karl Eberhard: Zwischen Intransparenz und Verstehen Suhrkamp Frankfurt 1986
- Luhmann, Niklas: Archimedes und Wir, Merve Berlin 1987
- Luhmann, Niklas: Erkenntnis als Konstruktion, Benteli Verlag Bern, 1988
- Luhmann, Niklas/Spaemann, Robert: Ueber die ethische Reflexion der Moral, Suhrkamp 1990.
- Luhmann, Niklas: Die Wissenschaft der Gesellschaft, Suhrkamp Frankfurt, 1992
- Luhmann, Niklas: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Bd. 4 Suhrkamp Frankfurt, 1995
- Luhmann, Niklas; 'Talcott Parsons - Zur Zukunft eines Theorieprogramms' in Luhmann 1980
- Luhmann, Niklas: 'Vorbemerkungen zu einer Theorie sozialer Systeme' Soziologische Aufklärung 3, 11-24
- Luhmann, Niklas: Die Gesellschaft der Gesellschaft, Suhrkamp, 1998 "사회  
사회"
- Luhmann, Niklas: Soziale Systeme, Suhrkamp, 1999
- Luhmann, Niklas: Die Religion der Gesellschaft, Suhrkamp Frankfurt, 2000
- Luhmann, Niklas: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Suhrkamp Frankfurt, 2000
- Luhmann, Niklas: Die Realität der Massenmedien VS Verlag 3 Aufl. 2004
- Luhmann, Niklas: Die Realität der Massenmedien. Kulturverlag Kadmos Berlin 2011
- Luhmann, Niklas: "Was ist der Fall?" und "Was steckt dahinter?" BoD Norderstedt 2018
- Mitterer, Josef: Das Jenseits der Philosophie, Passagen Wien 1992
- Moeller, Hans-Georg: Luhmann Explained. Open Court, 2006
- Pfeiffer, Riccarda: Philosophie und Systemtheorie, Springer 1998
- Ritzer, George (ed.): Frontiers of social Theory, Columbia University NY 1990
- Ritzer, George/ Stepnisky, Jeffrey N. Introduction, in: Ritzer, George (ed.) Encyclopedia of Social Theory, Sage CA 2005
- Schmidt, Siegfried J. (Hrsg.): Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus, Suhrkamp, 1992

Schluchter, Wolfgang: Verhalten, Handeln und System. Suhrkamp Frankfurt, 1979

Schützeichel, Rainer: Sinn als Grundbegriff bei Niklas Luhmann, Campus 2003

Simon, Einfuehring in Systemtheorie und Konstruktivismus.

Sütterlin, Petra: Dimensionen des Denkens, Books on Demand, Norderstedt 2009

Teubner, Gunther (Hrsg.) : Nach Jacques Derrida und Niklas Luhmann,

Lucius & Lucius Stuttgart 2008

Willke, Helmut: Systemtheorie, Gustav Fischer Verlag Stuttgart 1982

## **Abstract**

### Niklas Luhmann's Systems Theory and Its Philosophical Implications

Kang, Ung-kyung  
Department of Philosophy  
Graduate School of Ulsan University

Am Anfang des 21. Jhrts war das Wort Kommunikation im allen Munde, Die gesellschaftlichen Entwicklung und die so sensibel darauf reagierende Öffentlichkeit fordern die Verständnisse und die Erklärung über die Gesellschaft, die sich rasch auf die Basis der Kommunikation entwickelt. Hierfür nehmen wir Niklas Luhmann (1927-1998) als einen guten Beispiel, der die neuen theoretischen Versuch vorgeschlagen hat. Luhmanns Systemstheorie hat das System als Ordnungsbegriff in sich eingesetzt und die analytischen Arbeit in den Rahmen geleistet. Systemsbegriff aus die Philosophie ist anders als sie, die Luhmann benutzt, evenfalls wiir aber können wir die Spuren des Wortes identifizieren.

Die Sozialthorie streben um die disziplinären Autonomie. Und unser Meinung nach, Luhmann ist ideal gut passend für das Disziplin Und wir lesen und studieren die Luhmanns Systemtheorie aus der Positionen der Sozialtheorie. Es ist unsere Ausgangspunkt für die vorliegenden Untersuchung. Die Sozialtheoure ist irgendwie eine Wortschöpfung in Deutschland und bereits gut gebraucht in englischen Sprachraum. Aber Die Geschichte des Wortes ist noch nicht vorgezeigt. Wir fragen ob Niklas Luhmanns Theorie für die Wandlung der Gesellschaft und Gedanke erfolgreich ist, ob sie so vieles erwerben?

Das Ziel des gesuchten Erkenntnisses in der Untersuchung ist zu erkennen, was die alteuropäischen Gedanke ist, Warum meint Luhmann, daß sich die alteuropäische Gedanke verschwinden soll? 로 수행된다.

Die Untersuchung versucht die inhaltlichen Verstandnisse der Hauptwerke von Luhmann als die basale Text auszuführen.

Aber es gibt so viel die Kritik an der Systemtheorie. Die Gebrauchsweise seiner "Autopoiesis" und "Soziale System" ist ganz anders als die Anderen. Die Begriffen vermischen sich, deshalb sie bekommen so viele Gegenargument.

Luhmann versucht die traditionellen alteuropäischen Denkformen zu dekonstruieren. Daraus folgen die Konsequenzen. Was ist die philosophischen Implikationen dieser Dekonstruktion.:

Erstens, Das Thema De-ontologisierung, Postmetaphysik Zweitens, Differenziale (Differenzorientierte) Erkenntnis, Drittens Dekonstruktion der Subjekt-Objekt Dichotomie, Viertens, Ethik als Moral Reflexion.

Im Sinne des Resultates überhaupt, unsere These ist, dass Luhmanns Theorie massive analytische Klärung erfordert. Einer solchen metatheoretischen Beobachtung wurde die Theorie unter ihrem philosophisch interessantesten Aspekt in den Blick geraten, nämlich als eine spezifische reflexive Theorieform, welche unter ihrem philosophischen Beobachtung angeeignet zu lassen.

**Keyword** : Communication, system theory, deconstruction, de-ontology, difference theory, subject-object dichotomy, social theory.