

## 서양의 현대성과 탈종교화: 하버마스와 가톨릭교회를 중심으로

김용혜

서강대학교, 철학

시작하는 말

### 1. 하버마스의 현대성

#### 1.1 하버마스의 현대성(Modernität) 비판

##### 1.1.1 주체중심의 의식철학 비판

##### 1.1.2 포스트모더니즘의 비판

#### 1.2 하버마스의 상호주관성

### 2. 서양의 현대성과 탈종교화

#### 2.1 가톨릭교회의 근대주의의 이해와 통합

#### 2.2 근대성과 탈종교화와의 관계

나가는 말

## 시작하는 말

우리말의 근대(近代)와 현대(現代)는 시기적으로 선후의 관계를 나타낸다. 아마도 18-20세기 초까지 서세동점의 시기, 조선왕정의 종말과 개혁, 그리고 일본 식민지배가 있었던 시기를 근대로, 1945년 일제로부터 해방 후 지금까지의 시기를 현대로 구분하는 한국 역사서의 관행 때문으로 생각된다. 그러나 서양에서는 근대와 현대를 관통하는 개념으로 ‘Mordern/die Moderne’라는 표현을 사용한다.<sup>1)</sup> 역사서에서 구분하고 있는 근대, 중세, 고대의 시대분류는 ‘modern’의 어원적 의미(modernus ← modo: 바로 지금)인 “새로운 시대”, 즉 “모던 시대”라는 표현이 그 이전과 전혀 다른 “새로운”이 강조되는 반대의미를 획득하고 난 뒤에 형성되었다. 그리스도교 성서에서도 “새 시대”라는 의식(신약과 새 하늘과 새 땅 개념 등)이 발견되는데 ‘최후의 심판과 더불어 비로소 등장할, 그러나 아직 도래하지 않은 미래의 시대’를 의미한다. 이런 맥락에서 보면, ‘모던’이라는 세속적 개념은 미래가 벌써 시작하였다는 확신을 표현한 것이라 할 수 있다. 영어 “모던 타임스(modern times)”와 프랑스어 “텅 모데른느(temps modernes)”는 1800년 이전의 3세기를 지시한다. 신세계의 발견, 르네상스, 종교개혁은 1500년 경에 일어난 3대 사건으로 근대와 중세 사이의 시대적 전환기를 형성한다. 그러니까 18세기가 진행되는 과정에서 유럽인들은 1500년경에 새로운 시대가 시작된 것으로 파악한 것이다.<sup>2)</sup> 코셀렉(R. Koselleck)은 라틴어로 ‘우리의 시대(nostrum aevum)’라는 낱말이 언제 ‘새로운 시대(nova aetas)’라는 말로 바뀌어 불리게 되었는가라는 질문을 던진 적이 있다.<sup>3)</sup> 이 질문은 인간이 언제 전체 역사의 지평으로부터 자신의 시대를 구별하여 새로운 시대로 파악하였는지를 묻는 것이다. 새로운 시대의 진단과 과거 시대의 성찰적 분석이 없이는 불가능한 일로써 ‘현대’는

---

\* 이 논문은 2017년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임 (NRF-2017S1A5A2A03068753)

- 1) 본 논문에서는 독일어 ‘die Moderne’를 이진우의 번역 『현대성의 철학적 담론』, 문예출판사, 2002에 따라 ‘현대’로 통일해 표기하겠지만, 상황에 따라 ‘modern’ 시대의 시작, 즉 18세기부터 20세기 초까지를 ‘근대’로, 19세기 말과 20세기 이후 포스트모더니즘의 사조와 결합된 시대를 ‘현대’로 표시하기도 한다. 독일어 Moderne와 영어의 modern은 라틴어 modernus에서 왔고, 이 단어는 다시 modo(바로 지금)에서 왔다. 참조: “modern”, in *Oxford Dictionary*, ed., Judy Pearsall, (New York: Oxford University Press, 1999<sup>10</sup>), 915.
- 2) Juergen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*; 위르겐 하버마스, 『현대성의 철학적 담론』, 이진우 옮김, (서울: 문예출판사, 2002), 23f. 이하 ‘하버마스’로 표기.
- 3) R. Koselleck, “Neuzeit”, in *Vergangene Zukunft*(Frankfurt/M., 1979), 314.

과거 전체에 세계사적 성격을 부여한 것이다. 헤겔(1770-1831)이 이미 당연한 것으로 사용하고 있는 ‘역사(Historie)’라는 집단적 단수명사는 18세기의 특징적 표현인 것이다.<sup>4)</sup> 노년의 헤겔은, 여전히 “장엄한 일출”과 더불어 우리는 “역사의 마지막 단계라고 할 수 있는 우리 세계와 우리 시대에 도달하였다”고 생각하였다. 즉 그의 현재는 모던 시대, 즉 현대가 과거에 대해 실행하였던 단절을 지속적인 혁신으로 수행해야만 했다.<sup>5)</sup> 조선 후기 동학이 “개벽”이라는 표현을 쓰며 새로운 변화, 새로운 시대를 선포하면서 선천시대가 지나고 후천시대가 시작하였다는 시대의식을 가진다는 점에서 서양의 “현대”라는 자의식과 비교할 수 있다. 현대가 진행형의 미완성인 것처럼 개벽도 한 시대의식이라기 보다 미래에 완성될 새로운 세계관적 비전으로 볼 수 있을 것이다.

철학사적으로 볼 때, 칸트는 신구 논쟁을 보편적으로 역사화 하여 현대를 ‘새로운 시대’로 규정했고, 더 나아가 헤겔은 이를 역사철학적으로 다루었다. 이들로부터 현대 개념은 그 전의 것과는 다른 인식과 실천을 전제로 시대의 차이를 구분하려는 의도로 쓰이기 시작했다. 그러나 아직까지도 현대의 규정적 내용을 잘 알지 못한다. 이 말은 모더니즘과 포스트모더니즘으로 계속되는 현대성의 모호성을 의미한다. 다만 현대 철학자들은 ‘반증 가능한 지식’만을 소유하며 기존체계를 비판할 수 있다. 현대성 개념에는 본질적 통찰의 내용을 담고 있지는 않지만 유토피아에 대한 기대가 담겨있는데, 18세기에 처음으로 중세의 세계관과 다른 역사적 진보 및 탈종교를 내세운 세속주의의 기대가 있었다. 그러나 20세기 이후의 유토피아적 기대는 포스트모더니즘이라는 사조를 통해 드러난다. 하버마스는 모더니즘과 포스트모더니즘의 일련의 과정이 완성되지 않은 기획으로서 현대주의의 사조를 생각하고 20세기의 두 번째의 유토피아는 사회의 세속적 성격을 상실하고 종교적 형태를 다시 띠기 시작했다고 비판한다. 하버마스는 초월적 입장의 포스트 모더니즘적 사유를 거부하고 ‘생활세계’를 주목하고 있다. 하버마스가 볼 때, 칸트는 오성과 순수이성의 분리로 형이상학을 배제하고 초월적 담론을 가능하게 만들었지만 이성이 절대화되고 분화를 자신의 계기로 내포하거나 우연적 계기로 배제할 수 있는 헤겔의 관념론을 탄생시켰다. 하버마스는 포스트모더니즘도 여전히 초월적 의식철학의 조건에 구속되어 있다고 본다. 그에 따르면 칸트와 헤겔의 의식철학에는 초월적 자아와 경험적 자아를 연결해 줄 때

4) 하버마스, 『현대성의 철학적 담론』, 24.

5) Ibid., 25.

개가 존재하지 않다. 하버마스는 이성을 비판하고 재구성하는 이성적 작업은 생활세계라는 지평에서 의사소통이 매개되어 가능케 해야 한다고 생각한다. 생활세계는 초월적 입장을 취하지 않으면서도 주체중심적 이성을 비판할 수 있기 때문이다.

아래에서는 우선 모더니즘과 포스트모더니즘이 공통으로 기반하고 있는 주체성의 원리에 대한 하버마스의 비판을 일별하고, 그의 상호주관성은 어떻게 의식철학과 포스트모더니즘을 극복할 수 있는지 비판적으로 살펴보기로 한다(2장). 그런 다음 하버마스가 주장하는 현대성 이론이 필연적으로 탈종교화를 내포하는지, 이때 탈종교화는 무엇을 의미하는지를 분석해 보고자 한다(3장). 이로써 서양의 현대화는 정교분리로 나아간 반면 동양, 특히 한국 동학의 현대화는 정교일치 혹은 천지인 합일의 다른 방식으로 나아갔다는 정식이 타당한지가 드러날 것(4장)이다.

## 1. 하버마스의 현대성

### 1.1 하버마스의 현대성(Modernitaet) 비판

#### 1.1.1 주체중심적 의식철학 비판

헤겔은 칸트 이래로 현대가 그 전 시대와 달리 자신의 특징을 ‘주체성의 원리’로 파악했다고 생각했다. 칸트가 현대를 현대로서 파악하고 있지 않았음에도 칸트의 철학에서 ‘현대’라는 새로운 시대의 본질적 특성이 발견된다고 헤겔은 주장했다. 회고적 관점에서 볼 때 칸트의 철학이 현대의 결정적인 자기해석으로 이해할 수 있다는 것이다. 이성 안에서의 분화, 즉 이성과 오성의 분화와 문화 안에서의 주, 객관의 분화는 주체성의 관점에서 비롯되었다. 그러나 이 영역들의 분열을 아직 칸트는 이중화로 파악하지는 못했다. 그렇기 때문에 칸트는 주체성의 원리에 의해 강요된 분리들과 함께 등장하게 될 욕구를 부정했던 것이다. 현대가 스스로를 하나의 역사적 시대로서 파악하면서 동시에 표본적 과거로부터의 분리와 모든 규범적인 것의 창조를 필연적인 역사적 문제로 욕구한다면, 이 욕구는 곧바로 철학을 압박하여 과연 주체성의 원리와 이에 내재하는 자기의식의 구조가 규범적 방향설정의 원천으로 충분한가 하는 물음을 제기하게 된다. 과학, 도덕, 예술을 ‘근거 짓기’ 위해서 뿐 아니라 우리를 구속하는 모든 역사적 규범들로부터 분리된 역사적

구성체를 안정시키기에도 과연 주체성의 원리로 충분한가 하는 문제가 제기된다. 하버마스는 헤겔 철학이 관통하고 있는 이런 시대의 문제의식을 파악하고, 그의 저서 “현대성의 철학적 담론(Der philosophische Diskurs der Moderne)”에서 줄곧 현대세계의 근본특징인 주체성과 자기의식이 스스로 현대세계 내에서의 방향설정기에 기여할 척도들을 구성할 수 있는지 질문하고 있다.

주체성의 원리는 주관적 자유와 반성을 형성하고, 그때까지 통일적 힘으로 작용하였던 종교를 위대롭게 만드는 절대미문의 힘을 가지고 있다. 그렇지만 주체성의 원리는 종교적 통일의 힘을 이성의 수단으로 재생시킬 수 있을 만큼 강력하지 않다는 것이 헤겔의 관점이다. 계몽주의의 당당한 반성문화는 종교와 자신을 “둘로 분리하여, 종교를 자신의 곁에 또는 자신을 종교의 곁에 병렬시켰다.”<sup>6)</sup> 종교의 퇴락은 계몽주의가 자신의 힘으로는 극복할 수 없는 신앙과 지식의 분열을 야기하고 헤겔은 이런 분열을 『정신현상학』에서 ‘자기로부터 소외된 정신의 세계’로 표현했다.<sup>7)</sup> “교양의 형성이 더욱 성공하고, 이종화가 복잡하게 얽힐 수 있는 삶의 표현이 더욱 다채롭게 발전되면 될수록 이종화의 힘은 더욱더 커지고 조화롭게 다시 태어나려고 하는(예전에는 종교를 통해 고양되고 보존되었던) 삶의 노력들은 교양 전체에 더욱 낮설어지고 더욱 의미 없게 된다.”<sup>8)</sup> 하버마스가 파악한 헤겔 철학이 시작하는 전제조건은 두 가지이다. 하나는 시대의 정신이 총체성으로부터 벗어나고, 정신이 자기 자신으로부터 소외되었다는 현실이다. 철학함의 두 번째 전제조건은 셸링에 의해 처음으로 도입된 절대자의 개념이다. 절대자를 통해 철학은 처음부터 이성을 통일의 힘으로 증명해야 한다는 목표를 다시 한 번 확인할 수 있다. 즉 주체성의 원리가 생활세계 뿐 아니라 이성 자신까지도 분열시킨 상태를 이성은 지양해야만 한다. 헤겔은 자연과 정신, 감성과 이성, 오성과 이성, 이성적 이성과 실천적 이성, 판단력과 상상력, 자아와 비자아, 유한자와 무한자, 지식과 신앙의 대립들을 비판함으로써 삶의 이종화라는 위기에 대담하고자 계몽주의 원리에 내재하고 있는 변증법을 통해 해결하려 했다.<sup>9)</sup>

헤겔은 칸트의 도덕철학과 종교철학의 방향을 따랐던 계몽주의 당파와 엄격한 루터의 교리를 옹호하는 프로테스탄트 정교, 양자 모두를 반대하였다. 헤겔은 칸트와 더불어 중

6) G. W. F. Hegel, Suhrkamp-Werkausgabe II, (Suhrkamp Taschenbuch, 1986), 23.

7) 하버마스, 『현대성의 철학적 담론』, 41.

8) Hegel, Suhrkamp-Werkausgabe II, 22.

9) 하버마스, 『현대성의 철학적 담론』, 41f.

교를 “이성이 부여한 권리를 실행하고 주장하는 권력”으로 파악한다.<sup>10)</sup> 이런 권력이 신의 이념을 성취하기 위해서 당시의 정교적 종교가 아닌 민족종교가 필요하다고 보았다. 이 종교는 한 민족의 정신과 도덕에 젖어들고, 국가의 제도와 사회의 실천 속에 현재 실제로 존재하고 있으며 인간의 사고방식과 동기로 하여금 실천적 이성의 지시명령을 수용하도록 만들으로써 사람의 마음에 각인되어야 한다. 헤겔은, 예수가 자기민족의 신앙에 도덕성을 도입한 것처럼, 종교는 공론적 삶의 요소로서 이성에 실천적인 영향력을 부여하는 진정한 민족종교가 되어야 할 것을 주장하면서 세 가지 조건을 제시한다. “종교의 교리들은 일반적 이성에 근거하고 있어야만 한다. 환상, 마음, 감성들이 홀대를 받아서는 안 된다. 일반 이성은 삶의 모든 욕구와 공론적 국가행위들이 의지할 수 있는 것이어야 한다.”<sup>11)</sup> 정교와 계몽주의 양 당파 사이의 투쟁을 극복하고 통일성을 확보하기 위해 주체성의 원리는 강력한 실정성을 산출하게 된다는 방식으로 문제를 해결하려 했으나 이 실정성은 다시 자신을 극복해야 한다는 객관적 욕구를 불러일으킨다.<sup>12)</sup> 실정성의 토대가 된 주체성의 원리로 이 실정성의 지양을 설명할 수 있을까?

헤겔은 “그리스도교 정신과 그 운명”에 관한 논고에서, 실정성은 단지 표면적으로만 근절하지 않는 화해시키는 이성이라고 주장한다. 그는 이성이 어떻게 주체들에게 통일의 힘으로 느껴지게 되는지 운명으로 경험되는 처벌의 예를 들어 해명한다.<sup>13)</sup> 헤겔은 우선 사회의 구성원들이 타인의 이해관계를 침해하지 않고 자신의 권리를 찾고 욕구를 충족시키는 사회적 상태를, 도덕적인 것과 구별하여 인륜적인 것으로 명명한다. 그런데 타인의 생명을 침해하고 억압하여 인륜적 관계를 저해한 범죄자는 자신의 행위를 통해 소외된 삶의 힘을 적대적인 운명으로 경험한다는 것이다. 죄인이 타인이 생명을 파괴함으로써 자신의 삶의 결핍을 인식하고 자기 자신으로부터의 소외를 인식할 때까지 이 반동적 힘은 그에게 고통을 준다. 이러한 운명의 인과성을 통해 인륜적 총체성의 유대가 끊겼음을 인식하고 이중화된 삶의 부정성을 경험하면서 상실된 삶을 향한 동경이 솟구칠 때 비로소 분열된 총체성은 화해될 수 있다. 쌍방은 모두 그들의 경직된 대립적 입장이 분리의 결과라는 것을, 그들이 가지고 있는 공동의 생활관계가 추상화된 결과라는 것을 통찰하는 것

10) G. W. F. Hegel, Suhrkamp-Werkausgabe I, 103.

11) Ibid., 33.

12) 하버마스, 『현대성의 철학적 담론』, 49.

13) Hegel, Suhrkamp-Werkausgabe I, 342f.

이다.<sup>14)</sup> 하버마스는 여기서 헤겔이 난관에 봉착했음을 지적한다. 즉 헤겔이 도출하고 있는 분열된 총체성의 화해는 자율적 개념을 전제로 하는 주체성의 원리로 도출된 것이 아니라라는 것이다. 운명의 역동성은 오히려 상호주관적으로 구성된 생활관계가 가지고 있는 균형조건과 상호인정 관계가 깨질 때 생겨나기 때문이다. 헤겔의 화해의 계기, 즉 분열된 총체성의 복원은 자기의식 또는 자기 자신에 대한 인식주체의 반성적 관계로부터가 아니라 자신을 공동의 삶으로부터 분리시킨 소외된 주체성의 회복, 즉 상호관계성에서 획득된다. 그러나 헤겔이 이해 지향적 상호관계성에 의존하면, 그가 현대의 자기정초를 주체성으로 파악한 것과 모순이 된다. 하버마스는 헤겔이 주체철학에서 발전된 이성의 반성개념을 의사소통론적으로 극복하고 변형시키는 계기를 주었어야 했는데 그 길을 걷지 않음으로써 실패하게 된다고 주장한다. 그리고 그 이면에는 헤겔이 인류적 총체성의 이념을 오로지 민족종교의 이념을 살마리로 하여 발전시켰기 때문이며, 이 이념 속에서의 의사소통적 이성은 초대 그리스도교 공동체와 그리스 도시국가와 같은 역사 공동체들의 이상화된 형태를 띠고 있다고 비판한다. 현대는 이와 같은 표본적 과거의 체계적 회귀를 거부하는 반성을 통해 자기의식을 성취하였기 때문에 민족종교 이념으로 화해가 가능하지 않다고 보고 있다.<sup>15)</sup> 헤겔이 후기의 예나시대에 민족종교 이념을 버리고 절대자 개념을 발전시키려 하지만 이것 역시 주체성의 원리로 총체성을 극복하려는 실패의 연속이라는 것이 하버마스의 견해이다.<sup>16)</sup> 헤겔의 절대자 개념으로 행한 의식철학의 시도는 예술을 종교로 지양 발전시키고, 신앙을 철학으로 지양 발전시키고 난 다음에는 기껏해야 부분적 화해를 성취하였고, 목표에 도달한 계몽의 변증법은 자신을 활동하게 만들었던 시대비판의 추진력을 소진해 버렸다는 것이다.<sup>17)</sup> 이 부정적 결과는 국가 내에서 정치영역과 시민사회를 분리시키고 강력한 국가 제도주의를 강요하고 시민사회를 해체시키는 결과를 초래하게 된다.<sup>18)</sup>

14) 하버마스, 『현대성의 철학적 담론』, 50f.

15) Ibid., 52f.

16) 절대자로서의 이성은 결국 너무 압도적인 형태를 띠게 되어 현대의 자기확신이라는 본래의 문제를 너무도 잘 해결하게 된다. 이성은 이제 운명의 자리를 대신하고, 본질적 의미를 지닌 모든 사건은 이미 결정되었다는 사실을 알고 있다. 이렇게 되어 헤겔의 철학은 현실성을 평가절하하고 비판은 약화되는 대가를 치르거지만 현대의 자기정당화 욕구를 충족시킨다고 하버마스는 주장한다. Ibid., 65.

17) Ibid., 59.

18) Ibid., 59-64.

청년헤겔파들은 헤겔적 사유의 근본형태를 견지하고 헤겔철학의 분화 결과를 활용하지만, 헤겔의 이성적 현실의 개념은 시대진단의 능력을 상실하였다고 주장하며, 또한 주관적 자연과 객관적 자연, 주관정신과 객관정신, 주관정신과 절대지 사이의 매개 과정을 단지 관념을 통해서만 실행하였다고 비판하였다. 이들은 공통적으로 역사적 사유를 철저하고자 실존의 중요성을 강조했다. 마르크스는 헤겔 비판으로 출발하여 실천을 강조하기 위해 반성개념을 생산개념으로 변형하고 ‘자아의식’을 ‘노동’으로 치환하였지만 헤겔의 아포리아를 넘지 못했다고 하버마스는 분석한다.<sup>19)</sup>

마르크스의 행위하는 주체는 객관적 세계 내에서 무엇인가를 생산하기 위하여 성공 여부에 따라 통제되는 목적 활동을 실행한다. 형성과정이라는 개념이 인식과 행위를 매개한다. 행위주체와 조작 가능한 대상들의 세계에 특권을 부여하는 실천철학은 유적 존재(類的存在)의 형성과정을 자기생산의 과정으로 파악한다. 마르크스의 실천철학에서 현대성의 원리로 타당한 것은 자기의식이 아니라 노동이다.<sup>20)</sup> 사회적으로 연계되지 않은 노동자들은 살아있는 노동에 대한 죽은 노동의 속박을 타파하고, 물신주의적으로 소외된 존재력을 자기화할 수 있는 자기의식적 정치적 행위를 포괄해야 한다. 파열된 인륜적 총체성이 소외된 노동으로 생각되고 소외된 노동은 분열을 스스로 극복해야 한다면, 해방적 실천은 노동 자체로부터 발생할 수 있어야 한다. 그러나 이 지점에서 마르크스는 헤겔과 유사한 근본 개념적 난관에 빠지게 된다. 실천철학은 죽은 노동을, 병합되고 마비된 상호주관성으로 생각할 수 있는 수단을 제공하지 않는다. 그것은 인식하는 주체의 반성이 아니라 행위하는 주체의 목적합리성에 이성을 자리매김하고 있지만 여전히 주체철학을 넘어서지 못한다. 지각될 수 있고 조작될 수 있는 대상들의 세계와 행위자와의 관계에서는 인지적-도구적 합리성만이 관철될 수 있다. 그리고 이 목적합리성을 통해서서는 지금 해방적 실천으로서 파악되고 있는 이성의 통일적 힘은 전개되지 못한다.<sup>21)</sup>

호르크하이머와 아도르노는 『계몽의 변증법』에서 더 이상 마르크스의 난관을 벗어나려 노력하지 않고 이 아포리아를 계속 전개하였다. 이들은 이성의 도구화에 저항하는 반혁명적 자연의 움직임에 탐지하는 ‘상기’(Eingedenken)를 가지고 도구적 이성에 대적한다. 계몽의 과정은 그 시초부터 자기보존의 충동에 힘입고 있는데, 이 충동은 이성을 불구로 만든다.

19) Ibid., 83-93.

20) Ibid., 88.

21) Ibid., 88f.

왜냐하면 자기보존의 충동은 이성을 오직 목적합리적 자연지배와 본능지배의 형태로서, 즉 도구적 이성으로서만 요청하기 때문이다. 아도르노와 호르크하이머는 또한 이성이 도덕과 법의 영역으로부터 추방되었다는 사실을 보여준다. 그 이유는 종교적·형이상학적 세계상의 붕괴와 더불어 모든 규범적 척도들은 유일하게 남아있는 과학의 권위 앞에서 신뢰를 상실하였기 때문이다.<sup>22)</sup> 호르크하이머와 아도르노의 비판이론은 탈신화화된 세계이해를 전제하는 이론이 여전히 신화에 사로잡혀 있다는 사실을 증명하고, 극복되었다고 추정되는 범주의 오류를 탐지함으로써 계몽의 과정을 계속한다. 그러나 이 비판은 그 자체로 어떤 진리도 생산하지 못한다는 의심을 받으면, 이성에게로 의심이 확장될 수밖에 없다.<sup>23)</sup> 도구적인 것으로서 이성은 권력에 동화되고, 자신의 비판적 힘을 포기하였다는 것이 자기자신에 적용한 이데올로기 비판의 마지막 폭로이다.<sup>24)</sup> 도구적 이성의 비판은 자신의 결합으로 말미암아 설명할 수 없는 것만을 결합으로써 고발할 수 있을 뿐, 이성이 사물적 폭력으로 변형된 목적합리성의 신화로부터 벗어날 수 있는 어떤 전망도 열어놓지 못했다는 것이 하버마스의 평가이다.<sup>25)</sup>

헤겔우파의 모티브를 갖고 있는 로젠크란츠, 힌릭스, 오펜하임 등의 신보수주의 역사주체중심의 의식철학의 한계를 벗어나지 못하고 있다고 하버마스는 진단한다. 헤겔우파는 불안을 야기하는 혁명적 의식이, 존립하고 있는 것의 이성적 성격에 대한 객관적 통찰에 굴복하면 곧 국가와 종교의 실체가 시민 사회의 불안을 보완할 수 있다는 확신을 가지고 있다는 점에서 헤겔의 뒤를 따른다. 이들은 절대적으로 설정된 오성의 합리성이 사회주의적 이념들에 관한 열광으로 표현된다고 보며 이는 오직 철학자의 메타 비판적 통찰로 대항할 수 있다고 생각한다.<sup>26)</sup> 강력한 국가의 재생능력을 믿었던 헤겔우파의 신뢰는 군주제가 무너지고 또한 주권, 객관, 절대정신의 위계가 무너진 상황에서 새로운 돌파구를 찾았다. 파시즘이 끝난 이후 헤겔우파들은 두 가지를 수정하는데 첫째, 자연과학과 정신과학의 정착된 오성문화 외에는 이성에게 어떤 권리도 부여하지 않는 과학이론을 수용하는 것이고, 둘째 국가는 노동분업적 산업사회에서 개인의 사적, 직업적 실존을 보존할 뿐 도

22) Ibid., 142-143.

23) Ibid., 147.

24) Ibid., 150.

25) Ibid., 144.

26) Ibid., 80.

덕적 실존에 관여하는 것이 아니라는 사회학적 계몽의 결과를 수용했다. 이로써 철학적 이론적 유산은 정신과학에 부가하고 도덕, 종교, 예술과 같은 전통의 힘들에게는 더 이상 국가로부터 기대할 수 없는 보완적 역할만이 부가된다. 이 방식은 사회적 현대에 대한 긍정적 입장과 동시에 문화적 현대의 평가절하와 결합시킬 수 있는 토대를 마련한다. 신보수주의적 전통주의는 도덕적 보편주의가 가지고 있는 구성적, 비판적 관점의 권위를 박탈하고 아방가르드적 예술이 지닌 창조적 반혁적 힘을 빼앗고 마는 오류에 빠지게 된다.<sup>27)</sup>

### 1.1.2 포스트모더니즘의 비판

헤겔좌파와 헤겔우파들이 벗어나지 못한 서양 합리주의라는 틀을 아예 파괴하고자 한 이는 니체였다. 니체는 주체중심적 이성의 기획을 내재적으로 비판하기보다는 완전히 포기하는 방식으로 나아간다. 종교의 진리인 신화적 상징들이 예술을 통해 인식 되어진다는 새로운 신화론에 기대어 사유물이 된 역사적 교양의 내면성을 극복하고 사회적 통합의 힘을 발휘할 수 있다고 니체는 보았다.<sup>28)</sup> 니체는 아직 회귀하지 않은 부재하는 신인 디오니소스가 죽었지만 재림의 날까지 빵과 포도주를 남겨준 그리스도와 유사하게 서양에서 상실되어 버린 사회적 유대성의 토대를 보존할 수 있다고 생각했다. 니체에게 ‘참’과 ‘거짓’, ‘선’과 ‘악’의 구별은 삶에 대한 기여와 쾌적한 것으로 환원된다. 이 분석에 따르면 겉보기에 보편적인 타당성 주장들 뒤에는 주관적 가치평가들의 힘의 주장이 은폐되어 있다. 이 힘의 주장들 속에서도 개별적 주체들의 전략적 의지는 타당성을 획득하지 못하고 오히려 익명적 극복과정의 조류 속에서 초주관적 힘에로의 의지가 표현된다.<sup>29)</sup> 디오니소스적인 것으로 통하는 문으로서 예술적인 것은 오히려 이성의 타자로서 실체화된다. 그러므로 권력이론적 폭로들은 총체적이 되어 버린 자기관계적 이성비판의 딜레마에 묶이게 된다. 니체는 후에 『비극의 탄생』을 되돌아보면서 학문을 “예술의 토대위에 세우고, 학문을 예술가의 관점으로 보고자” 시도하였던 젊은 시절의 순진함을 고백한다.<sup>30)</sup> 그렇지만 성숙한 시기에도 니체

27) Ibid., 96-100.

28) Ibid., 116.

29) Ibid., 125.

30) F. Nietzsche, *Saemtliche Werke in 15 Baenden*, hrsg., G. Colli, (Berlin, 1967), Bd. I, 13f.

는 비판의 고유한 토대를 공격하는 이데올로기 비판이 무엇을 의미하는지에 관해 명료한 대답을 할 수 없었다. 이는 그가 두 전략, 즉 예술을 통해 주체 의식을 극복하려는 것과 이데올로기 비판 사이에서 흔들리고 있다는 것을 의미한다.<sup>31)</sup> 니체는 예술가적 세계관의 가능성을 암시한다. 이 세계관은 과학적 수단을 가지고, 그러나 반형이상학적, 반상민주의적, 염세주의적, 회의적 입장에서 실행된다. 역사학은 힘에의 의지의 철학에 봉사하는 까닭에 진리 신앙의 환상에서 벗어날 수 있어야만 한다. 그렇기 때문에 니체는 한편으로 철학 자체를 포기하지 않으면서 다른 한편 형이상학적 사유의 뿌리를 파헤치는 형이상학 비판의 가능성을 주장해야 한다.<sup>32)</sup> 하버마스는 의식철학과 주체성을 부정하고 ‘힘의 의지’를 현대성의 원리로 주장한 니체와 그 후계자들, 소위 우리가 포스트모더니즘으로 분류하는 니체 철학의 후계자들을 두 부류로 분류하고 그들 역시 니체와 마찬가지로 의식철학을 극복하지 못하고 있다고 비판한다. 한 부류인 바타이유, 라캉, 푸코 등의 회의주의는 체계와 생활세계의 분화로 인한 병리현상을 폭로하는데 장점을 가지고 있지만 어떤 해결의 규범적 내용을 제시하지 못하는 한계를 드러낸다. 또한 하이데거와 데리다 등 형이상학 비판과 신비주의적 지식을 지향하는 부류들은 문화자체를 인정하지 않고 형이상학을 비판하면서 ‘이성의 타자’를 형이상학적으로 실체화하고 있다는 비판을 면치 못한다.<sup>33)</sup>

하이데거는 니체의 새로운 신화론적 예술과 권력의지, 그리고 디오니소스적 사건을 존재론적 형이상학적 비판으로 대체한다. 존재자로부터 물러나서 자신의 부재를 느낄 수 있도록 만들고 이 결핍의 고통이 심해짐으로써 정해지지 않은 자신의 도래를 예고하는 것은 ‘존재’이다. 하이데거는 존재 망각의 서양철학을 추적하여, 형이상학의 한계를 내면으로부터 극복하는 사유를 전개했다. 이 사유는 자율을 추구하는 이성의 자기신뢰를 더 이상 받아들이지 않고 존재를 은폐하는 층들을 벗겨야 한다. 이 파괴의 작업은 반성의 힘으로 이루어지는 것이 아니라 오히려 온갖 힘을 주체성의 자기극복과 자기 체념에 쏟는다. 주체성은 참고 견디는 것을 배워야 하고, 검손 속으로 녹아

31) 하버마스, 『현대성의 철학적 담론』, 126.

32) Ibid., 126f.

33) Ibid., 127-135.

없어져야 한다. 이성 자체도 오직 망각과 추방의 파괴적 활동을 통해서만 활동적일 수 있다.<sup>34)</sup> 하이데거는 유한한 현존재를 ‘존재론적·신학적’ 관점에서 최고 존재자로부터 생각하지 않고, 자기 자신으로부터, 즉 토대가 없는 역설적 자기주장으로부터 생각하는 첫 단계에서는 주-객 연관을 비로소 가능하게 하는 지시연관을 위하여 주체철학을 파괴하지만, 세계사건의 과정으로서의 세계를 그 자체로부터 파악할 수 있도록 만드는 것이 문제가 되는 둘째 단계에서 그는 다시 주체 철학적 개념의 압박에 빠진다. 왜냐하면 유아론적으로 설정된 현존재는 다시금 초월적 주체성의 자리를 획득하기 때문이다.<sup>35)</sup> 이 주체성이 더 이상 전지전능한 근원적 자아로서 나타나지는 않지만, “존재자의 한가운데서 이루어지는 모든 실존의 근거가 되어야 하는 인간 실존의 근원적 행위”<sup>36)</sup>로 나타나기 때문이다.<sup>37)</sup> 더욱이 하이데거는 1933년까지 ‘현존재’를 의심의 여지없이 죽음을 향한 과정에서 실존적으로 개별화된 개인에 대한 이름으로 사용하였던 것과 달리, 그때그때 자기에게 귀속된 “자기귀속적” 현존재를 “그때그때마다 우리에게 속해 있는”, 운명적으로 실존하고 있는 민족의 집단적 현존재로 대체함으로써 나치즘을 옹호하는 근거를 만들었다. 결국 하이데거의 이성비판은 차이를 요구하는 입장 변경의 급진성에서 끝난다. 이 입장 변경은 자율로부터 떠나 존재에의 헌신으로 향하는데, 이 헌신을 통해 하이데거는 자율과 타율의 대립을 극복하였다고 주장한다.<sup>38)</sup> 그러나 하이데거는 주체철학의 토대를 시간적으로 해체시킴으로써 주체철학의 영향력으로부터 벗어나려고 시도했지만 구체적 역사로부터 추상하는 존재사의 초토대주의는 그가 부정한 사유에 아직도 묶여 있다는 사실을 폭로할 뿐이었다.<sup>39)</sup>

## 1.2 하버마스의 상호주관성

하버마스는 헤겔 이후의 의식철학과 새로운 기획인 니체의 예술을 통한 신화론, 그

---

34) Ibid., 129f.

35) Ibid., 183f.

36) M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, (Frankfurt/M., 1949), 37.

37) 하버마스, 『현대성의 철학적 담론』, 184.

38) Ibid., 130.

39) Ibid., 134.

리고 이들의 후계자들 모두 주체성 중심의 굴레를 벗어나지 못했다고 평가한다. 그는 헤겔이 예나에서 무사하였던 대안, 즉 의사소통적 이성의 개념으로 돌아가야만 비로소 현대의 담론이 올바른 방향을 잡을 것이라 생각한다. 그는 주체중심의 의식철학의 한계를 지적하면서 이를 극복하기 위한 대안으로 자기관계적 주체를 개인에서든 사회에서든 포기하고 상호주관성을 채택해야 한다고 주장한다. 상호이해 지향적 이성은 이성적 합리성을 견지하면서도 독단적 의식철학의 한계를 극복할 수 있다고 본 것이다.<sup>40)</sup> 그는 니콜라스 루만의 체계이론에 대해서도 전체 사회에 대한 부분 체계들의 ‘자기의식’의 절대화는 결코 문제를 해결할 수 없다고 생각한다. 체계이론에 따르면 생활세계는 체계의 사회적 환경에 불과하다. 체계이론으로는 정치체계 역시 부분 체계에 불과하여 생활세계를 구성하는 시민들의 의지를 합의로 이끌 수 없다. 그리하여 하버마스는 언어와 행위 능력의 주체들이 상호이해를 지향하여 진행되는 의사소통의 패러다임을 현대성의 규범적 내용으로 파악한다. 이로써 헤겔이 세계분화를 이성발전의 계기로 파악함으로써 이성의 절대화로 나아간 오류와 니체가 ‘이성의 타자’를 절대화하여 ‘힘에의 의지’를 이성과 대립하는 계기로 삼는 오류를 극복할 수 있다고 생각한 것이다.

하버마스는 이처럼 의식철학의 주관-객관의 이중화 모순을 피하고 주체의 절대적 지위를 상대화시키는 가운데 상호주관성을 강조하면서 세계해명을 시도한다. 그러나 결국 ‘절차적 합리성’만 강조할 뿐, 어떻게 권력의 체계 속에 있는 유한한 주체가 자율을 획득하고 공론장에 참여할 수 있는지, 합리적 생활세계를 이끌어 부분 체계의 분화와 분열을 극복할 힘을 어디에서 얻을 수 있는지 충분한 근거를 주지 못한다.<sup>41)</sup> 하버마스의 생활세계는 개인들의 인식의 기준을 제공할 뿐 아니라 합의의 축적 결과물이기도 하다. 이 생활세계는 어떤 면에서 의미체계를 이루며 모든 부분 체계를 통합한 중세의 종교와 같은 영역이다. 현대의 탈종교화로 인문적 보편성과 분화를 통합하는 종교의 공백 상태에서 생활세계가 종교를 대체하고 있는 셈이다.

40) 하버마스의 1981년 저서 『의사소통 행위이론』과 1985년의 저서 『현대성의 철학적 담론』에서 의사소통적 이성, 즉 상호주관성에 관한 요약이라 할 수 있다.

41) 하버마스, 『현대성의 철학적 담론』, 해설 464.

하버마스의 상호주관성은 헤겔의 의식철학의 주체성 원리를 현대성의 본질로 파악하고 자율적 주체성을 동의하면서도 동시에 절대화로 기울지 않는 주체성의 가능성으로 제시한 것이다. 그러나 필자는 이 지점에서 현대성의 원리를 인간존엄성이나 인권의 원리로 파악하고 존엄성 이념의 하위 원리로 인간 정신의 주체성과 자율성을 포함하여 사회성과 연대성을 위치시켜야 하는 것이 아닌지 의문이 든다. 하버마스가 헤겔을 비판하고 있는 것처럼 자신도 결국은 헤겔의 관점에서 벗어나지 못하고 있다. 왜냐하면 이해지향적인 이성의 통일과 화해의 힘을 과신하기 때문이다. 주체의 절대적 이성을 상대화하고 생활세계 안에서 합리적 합의를 도출하는 담론 참가자로 지위조정을 했지만 참가하는 주체는 생활세계의 기준을 가지고 진리가 무엇인지 파악하는 존재이고 의사소통행위를 통해 이성의 통일과 화해가 가능하다고 낙관하는 존재이다.

## 2. 서양의 현대성과 탈종교화

하버마스는 계몽과정, 즉 종교의 세속화 과정과 동시에 합리화 과정을 거치면서 사회는 체계들로 분화되고 기능적으로 작용하지만 중세 시대에 종교가 담당했던 사회적 통합력을 잃게 된 것으로 진단했다. 계몽과정이 자의적으로 생산되지 않았듯이 다시 중세적 사회통합으로 돌이킬 수 있는 것도 아니라고 한다. 계몽의 고유한 특성인 학습과정이 역행될 수 없다는 비가역성을 들어 합리화에 대한 통찰이 자의에 의해 망각될 수 없고 오직 억압되거나 혹은 더 좋은 통찰에 의해 수정될 수 있을 뿐이라는 논거를 제시한다. 따라서 계몽은 자신의 결함을 오직 철저화된 급진적 계몽을 통해서만 상쇄할 수 있고, 헤겔과 그의 제자들은 계몽의 변증법에 희망을 걸었다는 것이다.<sup>42)</sup> 물론 하버마스가 볼 때 헤겔과 그의 제자들은 이성 개념을 발전시켜 이성이 변증법을 통해 종교의 통합력을 복원하려고 했지만 실패했다. 하버마스의 현대성은 계몽시대를 거치면서 인문적 보편성을 확보한 중세의 종교와 분화하고 이를 배제하는 세속주의를 본질로 삼는다. 계몽에 대한 이런 이해가 하버마스로 하여금 분열을 극복하고 통합하

---

42) Ibid., 112.

는, 종교의 대체물로 생활세계를 주목하게 만든 것이다. 마법적 사유는 사물과 인격, 영혼이 없는 것과 영혼이 깃들어 있는 것, 조작될 수 있는 대상들과 행위와 언어적 표현의 주체인 대리자들 사이의 근본 개념적 구별을 허용하지 않는다. 탈신화화가 비로소 우리에게 자연과 문화 사이의 결합으로서 나타나는 마법을 푼다. 그래서 계몽의 과정은 자연의 탈사회화와 인간세계의 탈자연화를 야기한다고 하버마스는 호르크하이머와 아도르노와 함께 생각한다. 하버마스는 계몽의 과정을 세계상의 탈중심화로 파악할 수 있다고 본다.<sup>43)</sup> 아래에서는 ‘영원한 진리’를 주장하는 가톨릭시즘과 근대주의(modernism)와의 관계를 살펴보고 탈중심화, 즉 자기초월성이 탈종교화를 의미하는지 규명하려 한다.

## 2.1 가톨릭교회의 근대주의의 이해와 통합

우리는 여기서 근현대시기에 인간이성 중심 또는 주체성 중심의 현대성과 탈종교화에 대해 깊은 우려와 조심스러운 대응을 해온 종교문화의 사례로 가톨릭교회사를 살펴볼 필요가 있다. 우리는 여기서 인간이성과 종교적 진리 간의 소통과 융합을 위한 진통을 발견할 수 있다. ‘근대주의(modernism)’는 19세기 말경, 프랑스, 영국, 이탈리아에서 가톨릭교회 도그마와 시목실천의 경직성을 완화시키고, 경험에 가까운 종교성 안에서 아우구스티누스의 영성적이고 인격주의적인 경향을 격려하는 가톨릭의 개혁운동을 일컫는 용어였다.<sup>44)</sup> 브라이크(C. Braig)는 1889년 그의 책 『그리스도교의 호교론』의 번역서 서문에서 자유주의적 견해를 가진 복음주의 신학자이자 종교학자인 샹트 프로에(Marc-Antoine Duilhe de St. Projet)를 소개한다. 샹트 프로에의 견해에 따르면 그리스도교도 마찬가지로지만 한 종교의 우위성은 종교교리의 진리성에 있는 것이 아니라 그 종교가 전달하는 경험의 감성적 질에 놓여 있다는 것이다. 그에 따르면 신앙교리, 전례와 공동체 생활 형태 등은 종교적 감성을 재인식하는 이미지들을 생산하는 무의식이 창조력을 발휘할 수 있도록 하는 표현에 불과하다. 브라이크가 “근대

43) Ibid., 145.

44) Felix Duque, “Moderne”, in *Enzyklopaedie Philosophie*, hrsg., Hans Joerg Sandkuebler, (Hamburg: Meiner, 1999), 861.

주의적”이라 부른 이 종교이해는 칸트의 모든 이성 신학에 대한 비판으로부터 기원하였다. 칸트의 비판은 종교로부터 자신의 객관—이성적 근거를 빼앗고, 이로써 종교의 가치에 대한 객관—이성적 기준 역시 치워버리고 마침내 종교를 주관적 감성의 장난감으로 만들었다고 브라이크는 생각했다.<sup>45)</sup> 칸트의 오성에 의한 경험은 그의 『순수이성비판』에서 이미 한계를 그어놓았기 때문에 객관적 진리가 차단되었고 종교는 기껏해야 주관적 감성이나 의지의 기반 위에 놓일 수밖에 없었다.

가톨릭교회는 19세기 중엽에 이르러 데카르트 이후 인간 이성과 주체성 중심의 철학을 비판할 수 있는 네오토미즘이 있었다. 1차 바티칸 공의회를 개최한 비오 9세 교황과 최초의 사회회칙 「노동헌장」을 발표한 레오 13세 그리고 비오10세 교황 등이 네오토미즘을 공개적으로 지지하고 교황회칙 등에서 인용하였다. 13세기의 토마스 아퀴나스 신학에서 더욱 발전된 네오토미즘에 따르면 이성과 신앙, 계시와 자연의 조화를 이루는 형이상학을 주류 신학의 토대로 삼고 근대 이후의 인간이성과 주체중심의 근대성을 편협된 기획으로 평가하였다. 교황 비오 10세는 본래 가톨릭교회 밖의 신학과 종교학의 동향을 표시하기 위해 특정한 ‘근대주의’라는 용어를 사용하여 가톨릭 신학 내부의 특정한 흐름을 단죄하였다. 여기서 ‘근대주의’란 그리스도교의 신앙선포의 진리를, 심층의식의 숨겨진 심연으로부터 솟아나는, 감성에 조건화된 상상력의 산물과 혼동하는 비이성주의와 심리주의와 다름이 아니었다. 이 비이성주의에 책임이 있는 철학자로 칸트를 지목하였다. 칸트는 위에서도 언급했지만 그의 모든 이성비판을 통해 오성과 이성을 분리하고 오성의 한계, 즉 물자체(Ding an sich)에 대한 인간인식의 한계를 긋고 더 나아가 신존재 인식도 불가능하다고 보았다. 이런 이유로 가톨릭신학은 지성적 인간이 하느님께 나아갈 수 있는 길을 칸트철학이 막았다고 본 것이다.<sup>46)</sup> 칸트는 이 이성 비판을 통해 스콜라 철학의 종말, 즉 중세의 종말을 넘어, 계속하여 작용하고 있는 형이상학(여기서 이성적 신학이 자신의 정점에 도달했다) 전통의 종말을 의미하였기 때문에, 근대주의의 극복은 가톨릭교회 안에서는 이 형이상학으로의 귀환에서 찾

45) R. Schaeffler, “Modernismus”, in *Historisches Woerterbuch der Philosophie*, hrsg., Joachim Ritter u.a., (Basel: Schwabe & Co. AG Verlag, 1984), 62f.

46) Pius PP. X., Enzyklika “Pascendi Dominici Gregis”, *Acta apostolicae sedis* 40 (1907), 600, 663; Schaeffler, “Modernismus”, 63에서 재인용.

아야만 했다. 물론 근대주의의 아포리아인 이중화의 극복이 중세적 특정 형태에 국한된 스콜라철학에서만 발견되어야 하는 것은 아니겠지만 말이다.<sup>47)</sup>

근대주의 개념은 계속적으로 자유주의적인 복음주의 신학의 표식에서(브라이크) 가톨릭 내부적인 신학적 방향의 표식으로(비오 10세) 번역되어 이슈를 일으키는 문제가 되었다. 교회 측으로부터 근대주의자로 단죄 받은 대부분의 사람들은 자신들의 인격에 대해 이 개념 안에 내포하는 주관주의와 비이성주의라는 비난을 단연코 거부했다. 그리하여 근대주의에 대한 항쟁은 점점되는 규모로 은닉되거나 은닉하는 근대주의자의 색출의 성격을 얻게 되었다. 근대주의 논쟁은 한편으로 교회 내에서 근대성 내지 근대적 사유에 대한 개방과 단죄 사이의 갈등이 심화되어 진정한 토론이 이루어지기보다 상대를 부정적하다고 폄하하거나 공개적으로 표현하지 않은 사람들에 대한 태도나 소신을 의심하는 일을 불러일으켰다. 다른 한편 근대주의 개념의 유래가, 반근대주의자들이 신앙의 일에서도 권한과 의무를 가지고 책임을 지도록 만들어야 하는 이성의 지위를 대변하겠다는 확신을 가지고 있었음을 알 수 있다.<sup>48)</sup>

근대주의 비난에 가장 많이 노출된 대상은 프랑스의 알프레드 루아지(Alfred Loisy, 1857-1940)와 영국의 조지 티렐(George Tyrrell, 1861-1909)이다. 루아지는 브라이크가 소개한 근대주의 비난의 본래 대상이었던 자유주의적 복음주의 신학과는 거리가 아주 멀다고 생각될 수 있었다. 그는 아돌프 폰 하르낙(Adolf v. Harnac)의 『그리스도교의 본질(Wesen des Christentums)』에 대한 분명한 선긋기로, 그의 책 『복음과 교회(L'evangile et l'eglise)』에서 신앙은 고립된 개인의 행위가 아니고 말씀의 선포와 강론의 경청, 신앙공동체, 즉 교회의 생활표현으로서 전례와 교회규범의 형성 및 교설적인 신앙교리의 작성으로 이해해야 하며, 그러기 때문에 이것들이 이 교회의 역사에 그리고 교회사와 함께 세계의 역사에도 결합되어 있다는 점을 증명하려고 했다. 그에 따르면 교회는 단지 복음의 봉사로부터 생존한다. 그러나 복음은 이 교회의 봉사를 통해서만 한 세대에서 다른 세대로 계속해서 생존한다. “복음이 교회를 위해 필수적이듯 교회는 복음을 위해 필수적이다.”<sup>49)</sup> 루아지는 이처럼 교회 옹호적인 숙고를

47) Pius PP. X., “Pascendi Dominici Gregis” 636f; Schaeffler, “Modernismus”, 63에서 재인용.

48) Schaeffler, “Modernismus”, 63.

강조했음에도 근대주의 비판의 대상으로 기울었는데, 그가 복음과 교회의 관계를, 오늘날 사회 진화론적이라고 표현할 수 있는 수단으로 서술하였기 때문이다. 모든 시대에 신학, 전례형식과 공동체생활의 형태가 자연스럽게 발전하는데 이것들은 생존투쟁을 통해 각각의 시대에서, 각각의 생활조건 아래에 있는 교회에 생존에 가장 좋은 기회를 보장하고자 선별한 것들이라 주장했다. 이 선별체계가 각 시대의 발전결과를 낙관하도록 보증한다. 신앙의 역사와 교회사에 대한 그의 해석은 자기도 의식하지 못하는 사이에 복음과 도그마의 진리주장 및 전례와 교회규범의 규범성주장을 벗어나 단지 생존경쟁의 수단을 강조하는 결과를 초래했다. 루아지는 진리를 생활과 생존의 단순한 기능과 혼동하면서 이제 근대주의 비난의 근거였던 비이성주의의 뒷에 놓이게 되었다. 그리고 그의 사회 진화론적 근거짓기와 해석은 도그마 발전사에 하나의 특질을 부여했는데, 이것이 그 후 수십 년 동안 모든 기톨릭 성직자들이 「근대주의 오류에 대한 선서」 안에서 단죄해야만 했던 개념이 되었다. 이로써 근대주의 담론에서 제시한 내용적 질문들은 점차 소모적인 논쟁으로 사라졌다.<sup>50)</sup>

조지 티렐 역시 자유주의적 복음주의 신학에 분명히 선을 긋고 신앙의 진리와 교회의 역사 사이의 관계에 대한 질문을 다음과 같이 해결하려 했다. 즉 그는 우선 계시와 신학을 명확히 구별하고, 그 다음으로 계시를 유일하고 내용적으로 추월할 수 없는 경험의 사건으로서, 그러나 신학은 역사적이고 항상 종결되지 않은 성찰의 과정으로 이해했다. 이 성찰과정만이 이제 교회의 역사에 그리고 그와 함께 세계의 역사에 결합되어야만 하고 경험의 사건은 내용과 형식에 따라 변하지 않는 규범을 소개한다. 이 규범에 따라 구체적인 역사는 계속해서 평가될 수 있다고 한다. 신앙과 신앙의 영원한 진리를 가능한 한 분명히 신학과 신학의 역사적 발전과 구별하기 위해서 티렐은 가능한 한 이론에 구속되지 않고, 개념적 판단에 사로잡힌 작업도 아직 가해지지 않은 순수 ‘경험’의 이념을 중시하였다. 이로써 앞서서와 마찬가지로 경험은, 그가 이해했듯이, 객관적 유효성은 검증될 수 없는, 전적으로 주관적인 체험에 가까워졌다. 그래서 그의 신앙이해는 처음부터 근대주의 개념에서 존재했던 비이성주의와 주관주의의 비판을 면치 못하게 되었다.<sup>51)</sup> 티렐은 마침내

49) A. Loisy, *L'évangile et l'église*, (Paris, 1902), 139; Schaeffler, “Modernismus”, 63f에서 재인용.

50) Schaeffler, “Modernismus”, 64.

51) Pius PP. X., “Pascendi Dominici Gregis” 633; Schaeffler, “Modernismus”, 63에서 재인용.

근대주의를 구획개념에서 자기표시로 만들고 새로운 의미를 부여했다. 즉 근대주의란 가톨릭시즘에 대한 신앙을 뜻하고 동시에 근대 세계에 대한 신앙을 뜻하기도 하다는 것이다. 그리고 이 신앙이 두 영역에 매우 깊어, 그는 주의를 다해 마지막까지 비판적이어야 함을 견지할 수 있었다.<sup>52)</sup> 이렇듯 신앙신조와 근대성의 화해로서 이해된 근대주의는 독일에서 헤르만 셸(Herman Schell)의 노력으로 뒤를 이어 나타났고, 이탈리아에서는 이탈리아 부흥운동(Risorgimento)의 충돌 후에 ‘근대주의자의 프로그램’으로 나타나, 국가적 필연성으로 나타났다. 티렐이 소망한 것처럼 우리가 근대주의를 가톨릭교회의 신앙의 전수와 근대적 사상 사이의 화해의 시도로 파악한다면 근대주의는 역사를 돌이켜 보건데 요한 23세와 제2차 바티칸 공의회에 의해 등장한 ‘쇄신’(Aggiornamento)의 전조로 긍정적으로 평가할 수 있을 것이다.

현대 가톨릭 철학자 셰플러(Richard Schaeffler)는 근대주의 개념 논쟁은 현대세계에서도 내용적으로 해결되지 않은 문제로 남아 있다고 주장한다. 티렐이 근대주의 개념을 그리스도교의 정체성과 그 밖의 구획을 확정하는 개념에서 그리스도교의 정체성 규정 개념으로 만들 때는 분명 호교론적인 의도를 가지고 그러했다고 평가한다. 티렐의 ‘가톨릭교회에 대한 신앙과 동시에 근대 세계에 대한 신앙’이라는 용어들, 마찬가지로 의도로 셸이 만든 ‘오래된 신앙과 새로운 시대’라는 표제는 의도된 양자 간의 화해를 성공적으로 완수하기 위해서 풀어야만 할 내용적 과제를 인식하게 만들거나, 해결의 시도를 측정할 수 있는 기준을 주고 있지 않다고 셰플러는 평가한다.<sup>53)</sup> 셰플러에게는 근대주의 논쟁이 비단 교회와 신학에 신앙과 근대정신 사이의 화해를 위한 형식적인 프로그램뿐만 아니라 무엇보다 오늘에도 역시 아직 해결되지 않은 본질적 질문이다. 셰플러의 남겨진 질문이란, 루이지의 시각에서 본 진리와 역사의 관계 문제, 티렐의 시도에서 드러난 경험과 성찰 사이의 관계 문제, 그리고 브라이크의 본래적 근대주의 투쟁에서 기억되는 문제, 즉 주관주의와 비이성주의에 함몰되지 않고자 하는 사람은 칸트의 초월 형이상학 이전의 길 이외의 다른 길은 찾을 수 없는지가 포함된다.<sup>54)</sup> 셰플러의 경우 토마스 아퀴나스를 칸트의 선험적 관념론으로 재해석하여

52) G. Tyrrell, *Through Scylla and Charybdis*, (London u.a., 1907), XII; Schaeffler, “Modernismus”, 66에서 재인용.

53) Schaeffler, “Modernismus”, 65f.

토미즘보다 더 역동적으로 되살리려는 ‘마르살’ 학파를 계승하고 있다.<sup>55)</sup>

세플리의 열려진 질문에 대해 2차 바티칸 공의회 이후에는 여전히 네오토미즘을 발전시키려는 이들과 이를 넘어서려는 ‘새로운 신학’(nouvelle theologie)을 주창하는 이들로 대별할 수 있을 것이다. 필자는 네오토미즘의 인격개념이 근대철학의 주체성을 수용하면서도 탈중심주의, 상호주관성을 포용할 수 있는 하나의 대안이 될 수 있다고 생각한다. 인격은 주체중심의 관념론과 객체중심의 물질론의 환원주의에 빠지지 않으면서 인간의 ‘개체성’과 ‘초월성(사회성)’을 동시에 지닌 존재로 파악하여 개인의 인권과 존엄성을 강조하면서도 연대성과 보조성 등의 사회적 관계의 기초를 마련하는 개념이다. 또한 본질적으로 인격 개념은 복수의 사람, 즉 ‘인격들’로 성립된다는 것은 공동체내의 개체들 간의 상호 신뢰와 소통, 그리고 인정과 협력을 전제로 하고 있다.<sup>56)</sup>

## 2.2 근대성과 탈종교화와의 관계

필자는 하버마스의 생활세계와 이해지향을 가진 의사소통적 이성으로부터 도출되는 상호주관성은 인간의 종교성 또는 인간 영성의 발로로 해석할 수 있다고 생각한다. 인간은 제도 종교에의 소속과 귀의와 무관하게 자신의 인격적 본성의 초월성에서 비롯한 상호소통성, 관계지향성에 기인한 종교가 언어화한 초월자 혹은 절대지평은 물론 동료 인간과 자연에게까지 올바른 관계를 맺을 수 있는 존재이다. 하버마스의 생활세계라는 개념은 인간의식의 환경으로 개인에게 이미 주어진 인식지평으로서, 종교가 삶의 여러 국면을 총체적으로 살피고 통합하려는 ‘전사실’(alle Wirklichkeiten)의 영역이라 할 수 있다. 따라서 주체의 절대화를 극복하기 위해 제안한 하버마스의 상호주관성은 종교성을 내재적으로 배제하기 보다는 오히려 종교성의 본질적 성격을 담지하고 있다고 보아야 한다. 물론 여기서 말하는 종교성은 주술이나 마법적 예식을 벗어난 이성적 종교를 말하지만 그렇다고 이성에 제한되어 있기보다 초자연성에 개방되어 있는 영성을 뜻한다.

---

54) Ibid., 66.

55) 참조: 김진, 『칸트와 종교』, (서울: 세창출판사, 2018), 616.

56) 참조: Robert Spaemann, *Personen: Versuche über den Unterschied zwischen 'etwas' und 'jemand'*, (Stuttgart: Klett-Cotta, 2006).

이러한 인간정신의 초월성 혹은 영성은 국제정치학자 생하스(Dieter Senghaas)의 헥사곤(hexagon, 육각형) 이론과도 내적으로 연결된다. 헥사곤 이론은 개별인간의 본능과 주관적 이해관계를 거슬러 사회적 지평에서의 갈등해소와 연대를 지향하고 있기 때문이다. 생하스는 현대성을 지구적 차원의 문명과 문화 간의 갈등 상황에서도 이를 극복하고자 하는 인간 이성의 문화로 ‘현대화’(Modernisierung)가 우선 유럽에서 17세기 이후 시작되어 제도화되었고, 세계 곳곳에서 계속 이루어지고 있다고 주장한다. 그가 말하는 현대성의 여섯 가지 기둥이란 ‘합법적인 국가 강제력의 단일화’, ‘법치국가 형태’, ‘감정제어 장치’, ‘민주주의적 참여’, ‘분배정의’ 그리고 ‘건설적 갈등조정’의 정치문화’ 등 여섯 가지 규범적 내용이다<sup>57)</sup>. 여기서는 상세한 설명을 할 필요는 없고 다만 우리 논의와 관련되어, 이 요소들의 발견과 발전이 투쟁과 갈등, 분열의 역사 과정에서 이성적 반성을 통해 ‘인간의 욕구에 거스르는 방향’으로 발전되었다는 점을 강조한다.<sup>58)</sup> 자연적 욕구를 거슬러 폭력이 아닌 문화적 방식으로 갈등을 조정할 수 있는 힘은 다름 아닌 인간 정신의 초월성에 기인한다.

하버마스의 이해지향적 의사소통 이성이나 생하스의 욕구를 거슬러 문명화된 현대성의 헥사곤은 인간정신의 초월성, 즉 인격개념이 내포하고 있는 바, 인간 상호간의 존중과 인정을 가능케 하는 개체 초월적 관계능력이 전제되어 있는 것이다. 그런데 앞에서 이해지향적 이성에서 발로된 하버마스의 상호주관성이 과연 분열된 체계들에 식민화된 생활세계<sup>59)</sup>의 개인들을 담론장과 합의로 이끌 수 있는 힘이 있는가에 대한 의문을 제기하였다. 인간 정신의 초월성이 절대적 지평을 지향하는 종교적 신념으로 지지되고 절대자 또는 절대지평의 탁월한 능력으로 격려될 때에 더욱 완전하게 인류성의 통합은 가능하게 된다. 신앙인은 실재자체 또는 절대지평과 재결합(re-ligare: 종교religion의 어원적 의미)함으로써 절대자, 혹은 절대지평의 탁월함 때문에 이로부터 발생하는 힘(신학은 이를 은총이라 한다)으로 진리를 더 잘 인식하고 실천할 수 있기

57) 참조: 디터 쟁하스, 『문명 내의 충돌』, 이은정 옮김, (서울: 문학과지성사, 2007), 39f; “Dieter Senghaas”, in *Wikipedia*, (2019, 8), Das zivilisatorische Hexagon 부분.

58) 참조: 생하스의 헥사곤에 대한 논문, 김용해, 「‘문명의 충돌론’에서 문명의 창출로」, 『신학전망』, 142호, 2003, 123-144.

59) 체계와 생활세계의 분화과정에서 ‘생활세계의 식민화’에 대한 설명은 장은주, 『유교적 근대성의 미래』, (과주: 한국학술정보, 2014), 제1장 ‘근대성에 대한 철학적 탐론’과 한국사회 참조.

때문이다. 종교성의 원천인 절대자로부터 오는 탁월한 힘을 생활세계가 대신할 수 없다. 현대세계에서 한 종파로서의 종교가 사회와 세계의 통합성의 원리가 될 수 없다는 것은 자명하다. 그러나 모든 종파적 종교의 구체적 수행 원리와 비전은 사회를 통합해 가는 지혜의 보고(寶庫)로 여길 수 있다. 즉 종교의 다양성을 인정하고 종교 간의 대화와 연대를 통해 인간의 완성을 추구하는 것이 생활세계를 더욱 힘 있게 구성하는 것이고, 목적 지향적 체계를 변혁시키는 힘이 될 것이다. 현대 헌법의 기초를 이루는 인간 존엄성과 인권이념은 상호주관적 담론과 합의에 의해 연원했다고 해석하는 것이 더 현실적이다. 인간 존엄성 이념은 궁극적으로 인간의 자기초월적, 관계지향의 영성의 직관력에서 도출되었다고 말할 수 있다. 하버마스도 1990년 이후 생활세계에서 종교, 특히 유대-그리스도교 전통의 중요성을 빈번하게 강조하고 있다. 그는 『변환의 시대(Zeit der Uebergaenge)』(2001)라는 저서에서, “그리스도교는 현대성의 규범적 자기이해를 위해 단지 선구자적 지위나 촉매 역할 만 한 것이 아니다.”고 말하면서 “자유 그리고 연대하는 공동체적 삶, 자율적 삶의 운용과 해방, 개인의 양심윤리, 인권과 민주주의 이념들이 흘러나오는 평등적 보편주의가 바로 유대의 정의윤리와 그리스도교의 사랑윤리의 직접적인 유산”이라고 평가한다. 이 유산이 본질적으로 변함 없이 비판적으로 적용되고 새롭게 해석되면서 초국가적 정세의 현행 도전들에 직면하여서도 이 본질적 이념으로 현대인들이 살아가고 있음을 밝히고 있다.<sup>60)</sup> 또한 그는 종교에 관한 단행본, 『자연주의와 종교 사이에서』(2005년)에서는 다문화주의와 이주의 결과로서 종교의 영향력이 어느 시대보다 강하여졌다고 전제하면서 세속적 시민들은 공론장에서 종교인의 역할에 대해 관대해질 필요가 있고, 그 반대도 마찬가지로라면 관용의 필요성을 역설한다. 식민지화되어 가는 생활세계의 공론장에서 낯이 전 통종교의 역할과 기능이 더욱 기대하는 것으로 보인다.

요컨대 현대성의 내용적 규범으로서 탈중심화, 상호주관성, 욕구에 거슬러 창출하는 문명화는 인간의 초월적 종교성과 영성과 내적으로 연결되어 있다는 점에서 현대성과 탈종교회는 내적 필연성을 가지고 있지 않음을 이해할 수 있다. 자기초월적 중

60) 참조: Juergen Habermas, *Zeit der Uebergaenge*, (Suhrkamp, 2001), 174f; 위르겐 하버마스, 『인간이라는 자연의 미래』, 장은주 옮김, (과주: 나남, 2003)의 부록, “신앙과 지식”.

교성은 개별 인격의 자기 인식과 행위의 반성을 전제로 하기 때문에 반이성적이지 않다는 점에서 탈주술화, 탈신화화를 내포하지만 탈종교화를 의미하지 않는다.

## 나가는 말

이제까지 서양의 현대성의 개념으로서 주체성의 원리를 헤겔과 니체, 그리고 포스트모더니즘까지 하버마스를 따라 비판적으로 살펴보고 그 대안으로 하버마스의 상호주관성의 원리를 검토하였다. 그리고 고대, 중세, 근세의 시간적 특성을 초월한 영원한 구원을 선포하고자 하는 그리스도교, 특히 가톨릭교회의 근(현)대성에 대한 이해와 포용과정을 살피고 마지막으로 현대성과 탈종교화의 관계를 살펴 보았다.

“허무로다 허무! 코헬렛이 말한다. 허무로다 허무! 모든 것이 허무로다 [...] 태양 아래 새로운 것은 없다.”(코헬 1장) 자기의 시대를 새로운 시대, 현대라는 자의식을 가지고 현대성의 본질을 주체성 원리로 바라 본 헤겔이 있는가 하면, 동시대의 가톨릭교회의 스킨라신학은 인간은 인격으로서 이성적 본성을 지닌 개별적 실체이고 사회공동체를 이루고 그 안에서 자신을 완성해 가는 존재라는 아주 오래된 통합의 정식을 간직해 오고 있다. 인격 이념은 한편으로 개별 인간의 존엄성과 자기목적성을 강조하고 다른 한편 사회공동체 안에서 상호간 평등성을 인정하고 연대하는 사회성을 강조하고 있다. 즉 인간은 주체적 존재이지만 사회와 자연이라는 객관적 세계를 인정하고 자기 자신을 무한히 초월한 하느님 안에서 신앙과 이성, 경험과 해석, 진리와 역사성의 문제를 통일적으로 해결하는 존재이다. 계몽의 계몽은 주체철학에도 적용된다. 주체철학을 전제로 보완책을 마련하기보다 주체철학을 넘어서 인간존엄성의 철학으로 갈 때 ‘미완의 기획’인 현대성이 완성될 것이다.<sup>61)</sup> 인간의 이성, 즉 주체성의 절대화가 결국 도구적 이성으로 환원되고 이로 인해 현대의 수많은 문제들, 불평등을 심화시키는 자본주의체제, 전쟁과 테러를 부추기는 군사산업, 미래세대를 염두에 두지 않

61) 필자의 결론과 유사하게 장은주는 『유교적 근대성의 미래』에서 서양적 근대성으로도 동양의 근대성으로도 편파적으로 기울지 않으면서 미완의 근대성을 완성할 근대성의 규범적 중핵을 모색하면서, 인간존엄성과 평등성, 자율성 등을 제시하고 우리의 근대성의 피식민성과 속물적 주체성을 비판하고 있다. 장은주, 『유교적 근대성의 미래』, 140-177.

은 생태파괴와 지구온난화, 비도덕적인 생명공학 등의 결과를 낳았다. 시민들의 인권 보다는 스스로 목적이 되어가고 있는 국가권력체계, 자국의 이익만을 추구하는 국가주의, 그리고 자본의 이익만을 획책하는 세계자본주의 체계 속의 인간을 해방시키고 인간성을 회복시키려면 주체성의 원리에서 상호관계성의 원리로의 전환, 인간의 존엄성과 인권을 지지하는 사회의 영성화가 무엇보다 필요하다.

우리는 현대화와 탈종교화가 어떤 필연적 연관성도 가지고 있지 않음을 확인할 수 있다. 서양의 현대성은, 하버마스가 문제의식을 가지고 근현대사를 살피고 있는 것처럼, 주체성의 원리와 탈종교화의 구도 속에서 인륜성의 통합, 즉 종교의 대체물을 어떻게 해명할 것인지를 고민하는 것으로 이해되고 반면 서양 제국주의에 항거하는 역사적 변환점에서 동양, 특히 한국의 동학사상은 인간이성과 자연 그리고 영성을 통합하려는 천지인 합일적 개벽(현대성)을 제시한다는 정식을 일반적으로 인정한다. 그러나 우리가 앞에서 보았지만 중세를 지나 근대와 현대에서도 여전히 의미 있는 종교적 관점과 비전을 생산하는 가톨릭교회의 대응을 살펴보면 동학 천도교의 비전과 비교하여 공통된 점을 찾을 수 있다. 동학 천도교의 개벽운동은 새로운 세상을 만들기 위한 변혁을 꾀하고 있다는 점에서 서구의 현대성의 개념이 발생할 때 가졌던 새 시대라는 자의식을 충분히 가지고 있다. 따라서 동학은 한국의 근대성의 출발이라고 볼 수 있을 것이다. 이로써 서세동점의 시대에 식민지 상황에서 발생한 동학이 자신은 물론 타자도 함께 구원으로 나아갈 영성적 근대성을 열었다는 것은 동서양의 현대성 개념에 새로운 관점을 제시하고 있으며 현대성을 연구하는데 중요한 지점이 될 수 있음을 알 수 있다.

## 참고문헌

- 김용해, 「‘문명의 충돌론’에서 문명의 창출로」, 『신학전망』 142호, 2003, 123-144.
- 장은주, 『유교적 근대성의 미래』, 과주: 한국학술정보, 2014.
- Duque, Felix, “Moderne”, in *Enzyklopaedie Philosophie*, hrsg., Hans Joerg Sandkuebler, Hamburg: Meiner, 1999.
- Habermas, Juergen, *Der philosophische Diskurs der Moderne*; 위르겐 하버마스, 『현대성의 철학적 담론』, 이진우 옮김, 서울: 문예출판사, 2002.
- \_\_\_\_\_, *Die Zukunft der menschlichen Natur*; 위르겐 하버마스, 『인간이라는 자연의 미래』, 장은주 옮김, 과주: 나남, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Zeit der Uebergaenge*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2001.
- Hegel, G. W. F., *Jenaer Schriften 1801-1807*. I. *Fruhe Schriften* II. Suhrkamp-Werkausgabe, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1986.
- Heidegger, M., *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt/M.: Klostermann, 1949.
- Nietzsche, F., *Saemtliche Werke in 15 Baenden*, hrsg., G. Colli, Berlin: De Gruyter, 1967.
- Koselleck, R., *Vergangene Zukunft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1979.
- Kueng, H., *Weltethos fuer Weltpolitik und Weltwirtschaft*, Muenchen: Piper, 1997.
- Piepmeyer, R., “Modern, die Moderne”, in *Historisches Woerterbuh der Philosophie*, hrsg., Joachim Ritter u.a., Basel-Stuttgart: Schwabe & Co. AG Verlag, 1984.
- Schaeffler, R., “Modernismus”, in *Historisches Woerterbuh der Philosophie*, hrsg., Joachim Ritter u.a., Basel-Stuttgart: Schwabe & Co. AG Verlag, 1984.
- Senghaas, Dieter, “Den Frieden stiften - Architektur einer Weltordnung fuer das 21. Jahrhundert” in *Weltordnungspolitik fuer das 21. Jahrhundert*, hrsg., Johannes Mueller, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Zivilisierung wider Willen: Der Konflikt der Kulturen mit sich selbst*; 디터 쟁하스, 『문명 내의 충돌』, 이은정 옮김, 서울: 문학과지성사, 2007.
- Spaemann, Robert, *Personen: Versuche über den Unterschied zwischen ‘etwas’ und ‘jemand’*, Stuttgart: Klett-Cotta, 2006<sup>3</sup>.

**서양의 현대성과 탈종교화:  
하버마스와 가톨릭교회를 중심으로**

김용해 S.J.

본 논문은 서양의 현대성 개념이 필연적으로 탈종교화를 내포하고 있는지 검토하고자 도하였다. 이를 검토하기 위해서 서양의 근대철학자들은 현대성의 개념을 어떻게 이해했는지 하버마스의 비판에 따라 살핀다. 여기서는 주체성의 원리가 그 이전의 중세기에 인륜성의 통합을 이끈 종교의 역할을 어떻게 대체하였는지 헤겔과 니체, 그리고 하이데거 철학을 비판적으로 다룬다. 또한 새로운 시대라는 현대성의 자의식 속에서 영원한 진리를 선포하는 가톨릭교회는 ‘근(현)대주의’라는 개념을 어떻게 이해하였고, 어떤 과정을 통해 영원성과 현대성을 통합하려고 노력했는지를 살피고 현대성과 탈종교화가 내적 연관성이 있는지를 성찰한다. 하버마스의 상호주관성이 주체의식철학의 한계를 넘어 현대성의 원리가 될 수 있는지를 검토하고, 하버마스의 생활세계 및 공론장과 종교성과의 관계가 규명될 것이다. 이로써 현대화와 탈종교화가 어떤 필연적 연관성도 가지고 있지 않을 뿐더러 오히려 생활세계가 종교로부터 적지 않은 힘으로 지지되고 있음이 밝혀질 것이다. 하버마스의 생활세계와 이해지향을 가진 의사소통적 이성으로부터 도출되는 상호주관성은 인간의 종교성 또는 상호소통과 관계지향이 특징인 인간 영성과 내적 연관성을 가지고 있기 때문이다.

**주제어:** 근(현)대성, 주체성의 원리, 탈종교화, 상호주관성, 영성

**Western modernity and de-religionization:  
Concentrated on Habermas and Catholicism**

Kim, Yong hae S.J.

In this paper I attempted to examine whether the concept of modernity inevitably includes the secularization. To examine this, I, following Habermas, will look at how the western modern philosophers understood the concept of modernization. Here I study in the philosophy of Hegel, Nietzsche and Heidegger, how the principle of subjectivity as the concept of Western modernity can replace the role of religion that led to the integration of humanity in the early Middle Ages. In addition, I look at the history of the Catholic Church, which proclaims eternal truth in the modern self-consciousness of the new era, how she had understood the concept of 'modernism' and how she integrates eternity and modernity. Finally, I examine whether Habermas' intersubjectivity can be a principle of modernity beyond the limitations of philosophy of consciousness, and also the relationship between Habermas's life-world. And then it will be revealed that modernity and de-religionization are not necessarily related, and rather, the life-world is supported by a great deal of power from religion. Because the intersubjectivity which is derived from Habermas's life-world and the communicative reason oriented mutual understanding, has an internal connection with human spirituality characterized by human religion or mutual communication and relationship oriented character.

**Key Words:** Modernity, Principle of Subjectivity, De-religionization(Secularization),  
Mutual Subjectivity, Spirituality

---

논문 투고일	2019년 9월 7일
논문 수정일	2019년 11월 3일
논문게재 확정일	2019년 10월 25일

---